

알파크루시스 대학  
한인 디아스포라 연구센터 논문집

Journal of Alphacrucis College  
Korean Diaspora Studies Centre Vol. 6, 2022

# 신학과 상황

〈특집: 교회론〉

T  
E  
X  
T  
  
A  
N  
D  
  
C  
O  
N  
T  
E  
X  
T

# 신학과 상황

---

2022. 4월 발행

발행인 권오영

편집인 김경진

출간인 이요섭

발행처 알파크루시스대학 출판부 | DIYPIA

ISBN

이 출판물은 저작권법에 의해 보호를 받는 저작물이므로 무단 복제할 수 없습니다.

## 권두언 Foreword

### 교회론

권오영 박사

Dean of Korean Department, Alphacrucis College

교회의 머리되신 그리스도 예수의 이름으로 문안 드립니다 (“그는 몸인 교회의 머리시라,” 골 1.18).

올해의 교수 논문집 *신학과 상황*(Text and Context)이 순조롭게 출판되도록 도우신 하나님께 영광을 올려드립니다.

매년 발간되는 교수 논문집은 알파크루시스 유니버시티 칼리지(Alphacrucis University College) 한국학부의 전통이며 자부심입니다. 모든 교수님들이 지속적으로 연구에 매진한 결과물입니다.

금번 논문집 주제는 교회론(ecclesiology)입니다. 성서학적 관점(김경진, 최영현, 권오영), 조직신학적 관점(양용선, 최성렬), 상담학적 관점(송기태), 선교학적 관점(김현진)으로 ‘교회’를 연구 분석하였습니다.

성서 해석학의 중요한 이슈 중 하나는 “텍스트(Text)와 콘텍스트(Context)의 관계를 어떻게 설정할 것인가?”입니다. Text in/side Context인가?; T

ext out/side Context인가?; Text above Context인가?; Text in front of Context인가?

알파크루시스 한국학부 논문집 *신학과 상황*은 Text in/side Context를 지향합니다. 텍스트(Text)인 신학이 콘텍스트(Context)인 교회(the church) 안에서, 교회를 위해 실행되어야 비로소 신학과 교회는 서로 간의 긴밀한 상호의존성을 갖게 됩니다.

*신학과 상황*은 하나님의 교회, 즉 우주적 교회(the universal/global church)와 지역 교회(the local church)를 세우고 돕는 일에 이바지하고자 하는 알파크루시스의 학문적 몸부림입니다.

교회를 가리키는 헬라어 ἐκκλησία(에클레시아)는 70인역에 100번, 신약성경에 114번 등장합니다. 전자의 에클레시아는 좁은 의미로 사용되면서, 하나님의 선민(the chosen people)인 유대인/히브리인들의 회중 모임을 의미합니다. 하지만 후자의 에클레시아는 범우주적인 의미로 사용되면서, 하나님의 창조적 섭리에 의해 이루어진 모든 사람들의 모임을 의미합니다. 이 에클레시아는 나라가 다르고, 민족적, 문화적 배경이 다르고, 언어가 다른 모든 사람들의 모임입니다. 이 에클레시아는 요한 계시록 7장9-12절의 천국 비전을 이루어가도록 부름 받은 공동체입니다.

알파크루시스 한국학부는 이 땅의 한인 디아스포라 에클레시아들을 학문으로, 기독교 교육으로 섬기는 사명을 수행하고 있습니다.

본 교수 논문집이 이것을 위해 사용되기를 간절히 기도합니다.  
감사합니다.

# Contents

**권두언** Foreword

## 교회론

권오영 박사 (Dean of Korean Department, Alphacrucis College)

## 1장

Conflict and ἀγάπη in Romans: an ecclesiological and exegetical analysis

권오영 교수\_신약학

## 2장

초기 공교회주의와 누가신학의 교회론

김경진 교수\_신약학

## 3장

공동체로서의 교회의 본질과 대안적 공동체의 유형 연구

김현진\_평택대학교, 선교학

## 4장

예수의 상담기법과 현대 교회 적용

송기태 교수\_상담학

## 5장

Ecclesia and Spirit: An Application of Teilhard de Chardin's Evolutionary Process

양용선 교수\_조직신학

## 6장

“그리스도와의 연합”과 “삼위일체 하나님과의 연합” 사상 관점으로 본 존 칼빈의 교회의 본질론

최성렬 교수\_조직신학

## 7장

에스겔서와 계시록에 나타난 교회의 미래

최영헌 교수\_구약학

신학과 상황 Text and Context

## 1장

### **Conflict and ἀγάπη in Romans: an ecclesiological and exegetical analysis**

- 권오영 교수(신약학)



# Conflict and ἀγάπη in Romans: an ecclesiological and exegetical analysis

Dr. Oh-Young KWON(New Testament)

## Abstract

This essay employs ecclesiological approaches and examines the ἀγάπη (a gapē) accounts in Romans in which the word ἀγάπη and its equivalent ἀγαπάω occur frequently. It is argued that the triune God – God the Father, Christ the Son and the Holy Spirit – is the source and origin of ἀγάπη and that ἀγάπη is God's commandment. Hence, the practice of ἀγάπη towards one another in the Roman church is not an option but a mandatory requirement. This ἀγάπη is an essential part of the ethical and moral dimension of the Pauline teaching and interpretation of Torah. Yet it is not part of the Pauline display of gifts.

In the Pauline rhetorical presentation of ἀγάπη as the fulfilling of Torah Paul appears to deliberately challenge the Jewish believers who claimed their Torah-rooted privilege over the Gentile ones and caused to create conflict and division in the Roman church. He encourages them to exercise ἀγά

$\pi\eta$  for one another and for the Gentile members. Moreover, Paul appears to demonstrate  $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$  as a/the foundation and principle of conflict resolution that helps reclaim the Roman Christian  $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$  from the unhealthy environment of conflict and schism.

## Keywords

$\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ , conflict resolution, division, Romans, ecclesiological

## 초록

### 로마서안에서의 갈등과 아가페:

#### 교회론과 주해적 분석

권오영 교수(신약학)

본 논문은 교회론적 접근법을 사용하여 로마서의 아가페 구절들을 분석한다. 로마서에는 아가페와 아가파오가 빈번히 나온다. 삼위일체 하나님 – 아버지 하나님, 아들 그리스도, 성령 – 이 아가페의 원천이며 기원인 것과 아가페가 하나님의 명령임을 주장한다. 그래서 로마교회안에서 서로를 향한 아가페 실천은 선택이 아니라 의무사항이다. 이 아가페는 바울의

토라 가르침과 해석의 도덕적 윤리적 측면의 본질적인 부분이다. 하지만 아가페는 바울의 은사 목록의 일부분은 아니다.

바울은 아가페를 토라의 성취라고 수사적으로 표현한다. 이방인들을 향해 토라에 근거한 특권을 과도하게 요구하는 유대신자들을 도전한다. 이것이 로마 교회 안의 갈등과 분열을 일으키는데 기인했다. 바울은 유대신자들이 서로를 향해 이방 멤버들을 향해 아가페를 실천하도록 격려한다. 더욱이, 바울은 아가페를 갈등 해소의 근본적 원리로 제시한다. 갈등과 분열의 건강하지 못한 상황에 처한 로마 교회 공동체를 구하는데 돕는다.

### **주제어(Keywords)**

아가페, 갈등 해소, 분열, 로마서, 교회론적

## 초록(Abstract)

1. Conflict in the Roman Church
2. ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ and ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ
3. ἀγάπη and νόμος
4. ἀγάπη and φιλαδελφία
5. ἡ ἀγάπη τοῦ πνεύματος
6. Conclusion

This essay employs ecclesiological approaches and examines the ἀγάπη accounts in Romans. Ecclesiological biblical hermeneutics explore topics related to the church (ἐκκλησία, *ekklēsia*) such as the foundation and definition of the church and its mission, function, structure and sacrament.<sup>1</sup> Nonetheless, this essay demonstrates the issues of conflict, division and unity in the church, as the ἀγάπη accounts in the Pauline epistle are exegetically investigated. Conflict and division are inevitable and critical realities found in the church where people of diverse backgrounds congregate. Hence, these issues are importantly tackled in ecclesiological studies.<sup>2</sup>

Moreover, in the church of Rome there appears to have been conflict and schism amongst the Christ-believers (see Rom 14.1-3; 15.1-3, 7-13). In his letter to the Roman *ἐκκλησία*, therefore, Paul recommends the importance and compulsion of practice of ἀγάπη which God manifested through the ministry and death of Christ Jesus, and presents it as of conflict resolution strategies to reclaim the churches from the unhealthy and destructive environment of conflict and schism amongst the members.<sup>3</sup> The word ἀγάπη and its equivalent ἀγαπάω are frequently used in the Pauline epistles. In Romans the word ἀγάπη occurs 9 times, whereas the verb ἀγαπάω appears 8 times

s. The ἀγάπη accounts in Romans should be investigated in close relation to such topics as law, commandment, conflict, Trinity, suffering, and cultural and social distinctions that Paul addresses in the epistle.

## 1. Conflict in the Roman Church

The Pauline language in Romans indicates that the Christ-believing church in Rome was made up of Jewish (including proselytes) and Gentile believers at the time Paul wrote Romans (see Rom 1.16; 2.9, 10; 3.9, 22, 29; 9.24; 10.12, 13; cf. Acts 2.10, “...visitors from Rome, both Jews and proselytes” [NRSV]).<sup>4</sup> The Roman ἐκκλησία (*ekklesia*) would have been founded and strengthened by some Jewish Christ-believers who had come from the Jerusalem church,<sup>5</sup> and a number of Gentile converts would have been added later.

Yet in the Christ-believing church the Jewish believers would have been the majority group, and the Gentile believers the minority group. In the meantime, the Jewish believers (and Jews who were not converted) might have left Rome and their Roman church, as the emperor Claudius declared the edict that Jews were expelled from Rome in 49 CE (see Acts 18:2).<sup>6</sup> Since then, the Gentile minority would have attained the Jewish members’ position

s in their *ekklēsia*. They would have eventually become the majority in number and taken over the ownership and leadership of the Roman *ekklēsia*.<sup>7</sup>

In 54 CE the emperor Claudius died, and his edict ended. Then the Jews including both Christ believers and non-converts began to come back to Rome.<sup>8</sup> It is likely, therefore, that some of the Jewish believers would have returned to their church in Rome, and some other Jews and proselytes were newly converted to the Christian faith and joined the ἐκκλησία (*ekklēsia*). Romans 16 addresses a list of the Christ-believers who belonged to the Roman church, when the epistle was written. In the list that includes 28 members there are more members of Gentile backgrounds than those of Jewish origins such as Prisca, Aquila (v.3), Mary (v.6), Andronicus, Junia (v.7), Herodion (v.11), Rufus and his mother (v.13).<sup>9</sup>

Consequently, it is assumed that there would have occurred tension and conflict between the returning Jewish members and the resident Gentile members over the issue of ownership and leadership.<sup>10</sup> The minority of returning Jewish believers would have reclaimed their original ownership and leadership of the church, whereas the majority of resident Gentile believers wouldn't have agreed to hand it over to the Jewish members. The Gentiles would have rather claimed to maintain their ongoing ownership and leadership.<sup>1</sup>

In Romans nevertheless Paul appears to challenge both groups in different respects.<sup>12</sup> For this reason he demonstrates such Jewish topics as ‘Torah’ (that occurs 74 times in Romans; e.g. 2.12; 3.31; 4.13; 5.13; 7.14; 8.4; 9.31; 10.5; 13.8, 10), ‘circumcision’ (that is found 15 times; e.g. 2.25; 3.1; 4.10; 5.8), ‘food laws’ (e.g. 14.15, 17, 20); and such Gentile topics as ‘pagan and idol worship’ (e.g. 1.23, 25) and ‘immorality’ (e.g. 1.26-30; 2.24; 11.25). Paul would have exhorted the Jewish believers to stop over-claiming their Jewish privilege over the Gentile believers in the Christ-believing ἐκκλησία (Rom 2.17-29). This is because the Jewish believers would have continued to claim themselves as the chosen people in the ἐκκλησία, whom God had separated from all the Gentile nations thousands of years ago (e.g. Rom 4.1-18; 9.1-33; 10.1-21). At the same time Paul would have challenged the Gentile believers to stop their ongoing connections and relationships to pagan temples and their practice of (pagan) immorality in the Roman ἐκκλησία (Rom 1.18-25; 2.1-11; 3.9; 13.11-13; 14.1-3). Paul may as well have motivated these Gentiles to value and respect Jewish law (Torah), sabbath, circumcision and food laws which were (the) essential elements contributing to shape Jewish religious, cultural and ethnic identity (Rom 2.25; 3.1-6, 31; 7.7, 12-14; 9.3-4; 11.17-32; 14.1-12). This is exhibited in the Pauline phrase ‘works



of the law/Torah' (ἔργα νόμου, *erga nomou*).<sup>13</sup> Moreover, these Jewish elements were deliberately illustrated in the Pauline gospel (see Rom 2.13, 29; 14.5-6, 14-15, 20-21; 15.8).

Nevertheless, Paul appears not to have tolerated the Jewish believers who misused their Jewish privilege and reclaimed their original ownership and leadership in order to place the Roman church under their control and authority (e.g. Rom 3.20, 28; cf, Gal 2.16; 3.2, 5, 10). He instead demonstrates faith (πίστις) as the common requirement for both Jewish and Gentile believers who attained the membership of their Roman ἐκκλησία (Rom 3.27-31; 4.24).<sup>14</sup> Paul also presents faith as the common principle by which both Jews and Gentiles obtained the righteousness of God (Rom 1.17; 3.22, 27-31).<sup>15</sup> This is explicitly displayed and affirmed in the Abraham narrative in Romans 4.1-25.

There were several factors that would have caused the issues of conflict and faction amongst the Roman Christ-believers (ἐριθεια, strife, Rom 2.8; ἔρις, quarreling, Rom 1.29; 13.13). The Roman Christians appear to have expressed different viewpoints and opinions on the issues of church-state/Roman Empire relationship (*ekklēsia-basileia*, Rom 13.1-7), food regulations (14.1-6, 14-17, 21-23) and observation of days and festivals (14.5-6). An

d their judgmental tendencies on the ground of their spiritual and religious biases and preferences would have caused to create conflict and division in their Roman Christian community (Rom 2.1-4; cf. 14.4-5). The differences of their ethnic and cultural expectations and practices also appear to have caused their misunderstandings and misinterpretations of one another's words, deeds and behaviours (Rom 1.16; 2.10-11; 3.9). Paul nevertheless contends that their cultural and ethnic distinctions are not devalued or disrespected, but these are rather acknowledged and appreciated in the Roman Christian ἐκκλησία (Rom 10.12; cf. 1 Cor 14.7). He highly regards their culture-based contributions to the dynamic ministry of God in Rome (Rom 12.3-13).

Moreover, Paul insists on God's equal treatment of all people – Jews and Greeks/Gentiles (οὐ... προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ, there is no favoritism/partiality with God, Rom 2.11). He also argues for the ceasing of judgmental attitudes (κρίνω, 14.3-5, 10, 13), the importance and necessity of unity (“one body in Christ,” Rom 12.4-5; cf. 1 Cor 12.11-13) and the practice of hospitality (προσλαμβάνω, “welcome,” Rom 14.1, 3) in the Roman Christian community. All these Pauline points would be purposely demonstrated in order to reclaim the Roman ἐκκλησία from the unhealthy atmosphere of conflict and schism.

This essay, however, proposes that rather than such Pauline arguments Paul present in his rhetorical strategy ἀγάπη as the foundation of principles of conflict resolution in the Roman church and as an overarching theme of Romans that implicitly addresses the issue of conflict and schism (Rom 1.1 6; 2.9-10; 10.12). The word ἀγάπη occurs in Romans 5.5, 8; 8.35, 39; 12.9; 13.10 (twice); 14.15; 15.30, and its equivalent ἀγαπάω appears in Romans 8.28, 37; 9.13, 15 (twice); 13.8 (twice), 9. These words are examined in close relation to the following three topics. Firstly, ἀγάπη will be analyzed in the genitive phrases ‘the love of God’ (ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ) and ‘the love of Christ’ (ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ) described in the suffering account of Romans 5-8. Secondly, ἀγάπη will be investigated in relation to νόμος (Torah) that is one of the most significant theological themes in the epistle (Rom 13). Lastly, ἀγάπη will be scrutinised in relation to the Trinity that is the origin of ἀγάπη. Having said this, we now turn to an exegetical exploration of the genitive phrases ‘the love of God’ and ‘the love of Christ’.

## **2. ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ and ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ**

Paul employs ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ twice (5.5; 8.39) and ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ once (8.35) in Romans. These genitive phrases are most likely used in a subjective genitive nuance which insists on the origin of ἀγάπη that derives from God and Christ (Rom 5.6, 8).<sup>16</sup> Thus, these Pauline phrases are investigated in the literary context of Romans 5–8 that addresses the tribulations and sufferings that the Roman Christians confronted and experienced.<sup>17</sup> Their afflictions and hardships are characterized by the Pauline words: θλιψίς (hardship); πάθημα (suffering); συμπάσχω (to suffer together); στενοχωρία (distress); διωγμός (persecution); and κίνδυνος (peril).<sup>18</sup>

In Romans 5.3-8, nevertheless, Paul provides his rhetorical interpretation of the present Roman Christian sufferings which he encourages and persuades them to rejoice in or boast about (καυχάομαι). He then demonstrates his unique concept of sequence of such Christian decorations and characteristics as suffering (θλιψίς), endurance (ὑπομονή), character (δοκιμή, proof) and hope (ἐλπίς). This Pauline description appears to represent his Jewish apocalypticism addressed in Isaiah 52.13-66.24. This Jewish text (LXX) displays that the suffering and oppression of the people of God would be acknowledged and rewarded and evildoers would be judged and punished, if Christ/Messiah came in the world (Isa 52.13-15; 53.1-12).<sup>19</sup> Presumably, most

t (or all) of the Roman congregation might have suffered tribulation and persecution. They may as well have been frustrated by the delay of Parousia (the coming of Christ) whereat their suffering and affliction would have expectedly terminated (cf. 1 Cor 15.23; 1 Thess 2.19; 3.13; 4.15; 5.23; 2 Thess 2.1, 8). Hence, these factors appear, to some extent, to have caused them to be sceptical about Parousia and hopeless in their difficult situation at the overlap time of already-not yet framework and eschatological reality (see Rom 8.24-25).<sup>20</sup> These might have further developed into tension and conflict amongst the Roman Christians. Some would have continuously had hope in Parousia, while others would have given up on the hope (see Rom 8.18). Therefore, Paul deliberately presents ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ that guarantees and ensures their hope. The love of God that is expressed in the ministry and crucifixion of Christ is realized and experienced through the pouring out of the Holy Spirit in the hearts of the (Roman) Christians. He further addresses ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ that inspires and motivates them to continue to persevere in their present sufferings (see Rom 2.7; 5.3-8; 8.25; 12.12; 15.4).

In Romans 8 Paul recaptures the themes of suffering, hope and ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ. He encourages his Roman readers to appreciate their Christian identity as children and heirs of God, who call Him ‘Abba Father’ (Rom

8.14, 15) and, as co–heirs with Christ, who should join His suffering and glorification (8.17). Paul points out that their present sufferings are not worth comparing with their glorification taking place in near future (8.18). This is because their salvation through the crucifixion of Christ Jesus secures their hope in glorification, though it seems invisible and unrealistic to them at present (v.24). Hence, Paul stimulates them to continue to wait for their glorification with patience (v.25).<sup>21</sup>

Paul provides a further description that anything in all creation should not separate the Roman Christians from ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ and ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ (Rom 8.35, 39). Their difficult circumstances – suffering, distress, hardship, and persecution – should not block God and Christ from loving them (vv.35, 39). Meanwhile, Paul identifies them as ‘super-conquerors’ (ὑπερνικάω, ‘to be completely victorious’) and motivates them to overcome all these difficulties with God and Christ who love (ἀγαπάω) them (v.37). On the other hand, the apostle claims their love for God and makes sure that all these things – God’s love, hope, glorification – should be effective and workable for those people who love (ἀγαπάω) God, and “who are called according to His purpose” (v.28).

Likewise, Paul depicts the phrase ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ in close relation to the suffering theme in Romans 5-8. Wherein he presents the unceasing love of God (ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ) and the sacrificial and saving love of Christ (ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ) as the foundation of his encouragement and consolation towards the Christ-believers in Rome who suffered and were persecuted. Their knowledge and notion of the love of God and Christ for them should encourage them to endure their sufferings and persecutions and to sustain their faith in God and continue to stay in hope of their future glorification.

### 3. ἀγάπη and νόμος

The word νόμος occurs 74 times in Romans out of 194 times in the entire New Testament (cf. it is found 32 times in Galatians).<sup>22</sup> There is no doubt that the νόμος is one of the most important topics that Paul tackles in Romans. In Romans 13.8-10 he sees one who loves (ἀγαπάω) another has fulfilled (πληρώω) the νόμος (v.8). Then, he lists the four commandments (ἐντολάς) and summarizes them in the words, “ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν” (“you shall love [ἀγαπάω] your neighbor as yourself”) in verse

9. These Pauline words would remind his audience of Leviticus 19.18 in the LXX, “ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν· ἐγὼ εἰμι κύριος” (“...you shall love your neighbor as yourself: I am the Lord”). The Roman audience – both Jewish and Gentile believers – would have been taught by their Scripture teachers. Likewise, Paul exhibits the theme of ἀγάπη in close relation to the commandment of God and asserts that the practice of ἀγάπη in the Christ-believing ἐκκλησία is a mandatory and compulsory requirement rather than an option. He utilizes the word ἐντολή (‘commandment’) 7 times in Romans, and he acknowledges that it is holy, just and good, just as the νόμος is, in Romans 7.12.

In Romans 13.8-10 Paul describes ἀγάπη in close relation to the νόμος and depicts it as the fulfilling (πλήρωμα) of the νόμος. Romans 13.10 is the very last place where the word νόμος is employed in Romans. We should ponder that Paul completes his reference to νόμος with ἀγάπη in Romans, though he employs νόμος over 70 times in the preceding places and tackles it in close relation to many other topics and themes – circumcision (e.g. 2.25-27), justification (e.g. 2.13; 3.20, 21), faith (e.g. 3.27-31), Abraham (e.g. 4.1-25), sin and trespass (e.g. 5.20; 6.14; 7.23), grace (e.g. 6.15), Christ (e.g. 10.4) and Moses (10.5).<sup>23</sup> Yet his last reference to νόμος with ἀγάπη



in Romans 13.10 edifies and exhorts his Roman readers to acknowledge the purpose of the νόμος given to the people by God, to learn the way that God loved His people, which is recorded in the νόμος, to highly value the practice of ἀγάπη, and to love one another as people of God in their Christ-believing church where conflict and division were found. This should be regarded as the highlight and climax of the Pauline teaching of νόμος in Romans.<sup>24</sup>

The word νόμος here refers to Torah (תּוֹרָה) or Jewish law.<sup>25</sup> This is part of Jewish identity markers – Torah, circumcision, sabbath and food laws – that shaped Jewish religious and cultural identity and that helped distinguish the Jewish members from the Gentile ones in the Roman church. This is implicitly indicated in the Pauline phrase ‘works of the law’ (ἔργα νόμου, *erga nomou*, Rom 3.20, 28).<sup>26</sup> Yet these Jews overclaimed their Torah-rooted privilege over the Gentiles and reclaimed their leadership positions in the Roman ἐκκλησία. As a result, this might have caused to create tension and conflict between the Jews and the Gentiles in the church (Rom 13.13). In this regard, as this essay proposes, the Pauline phrase ἔργα νόμου should be understood in close relation to the ἀγάπη account in which Paul defines ἀγάπη as the fulfilling of Torah (πλήρωμα νόμου, Rom 13.8, 10). The phrase ἔργα νόμου appears to be used in a subjective genitive nuance that helps i

interpret the words as acts and deeds which Torah contributes to produce. These acts and deeds cannot guarantee people – Jews or Gentiles – to be justified and to obtain righteousness before God. Yet the Jewish believers were expected and demanded to produce ἔργα νόμου because they claimed their Torah-rooted privilege and who were justified through the faithfulness of Jesus Christ (πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, Rom 3.22, 26<sup>27</sup>). They were encouraged to have ἀγάπη for other fellow Christians – Jews and Gentiles – in their Roman Christian community where there were found conflict and division between the Jewish members and the Gentile ones (Rom 1.16; 2.9-10; 3.9; 12.12; 13.13; 14.1-4).

In Roman 13.8-10 the νόμος (Torah) contains the following four commandments – “You shall not commit adultery; You shall not murder; You shall not steal; You shall not covet (cf. 7.7)” – that Paul notes in verse 9, which are part of the Ten Commandments (ἐντολάς). The Ten Commandments occur in Exodus 20.1-17 and Deuteronomy 5.1-10. In his deliberate selection of the four commandments that represent and characterize the moral and ethical aspect of the Ten Commandments that Paul would reinforce and enhance his Torah-anchored ethical and moral teachings for the believers in the

Roman ἐκκλησία in which conflict and schism were found (see Rom 13.13).

Furthermore, Paul rhetorically addresses ἀγάπη as a summary of the four Commandments manifested by God and strategically criticizes the Christ-believers in Rome, whether Jews or Gentiles, who learned the Torah instructions but did not have or practice ἀγάπη for one another in their ἐκκλησία (Rom 13.9). He would target in his mind some Jewish believers (and proselytes) who boasted (καυχάομαι) about their intellectual knowledge of Torah and their privilege as His chosen people. They strove for the νόμος-based righteousness but eventually ended up not fulfilling the νόμος (Rom 9.31, “Israel...did not succeed in fulfilling that law” [NRSV]). Meanwhile, they ignored or neglected the Pauline ἀγάπη-centred ethical and moral teachings anchored in the Torah that was the manifestation of God. Consequently, they did not exercise ἀγάπη towards other fellow Jewish and Gentile believers (e.g. Rom 2.17, 23).

In order to diminish such improper boasting Paul addresses what they should instead boast about. Paul presents himself and his fellow workers as examples of God-centred and Christ-motivated boasting. He and his colleagues boasted (καυχάομαι) about God who reconciled them to Himself through

h the Lord Jesus Christ (5.11; cf. 2 Cor 5.18, 19, 20) in their “hope of sharing the glory of God” (glorification) (5.2) and in their sufferings for God and the ministry of Christ Jesus (5.3).

Moreover, Paul makes an explicit conclusion that ἀγάπη itself is the fulfillment of the νόμος (Torah) and that to be exercising ἀγάπη towards other people is to fulfil the νόμος (Rom 13.8, 10). In this νόμος–ἀγάπη account Paul places heavy emphasis upon the practice of ἀγάπη amongst the members in the Roman ἐκκλησία. The church was divided into factions on the ground of the believers’ social, cultural, and religious different understandings and bias. Furthermore, Paul encourages them to welcome and embrace one another, just as Christ welcomed them (15.7) and to live in harmony with one another in accordance with Christ Jesus (15.5; 12.16). In doing so, he addresses the practice of ἀγάπη as a/the principle of conflict resolution and reclaims the Roman Christian ἐκκλησία from the destructive atmosphere of conflict and division.

#### **4. ἀγάπη and φιλαδελφία**

Another dimension of the Pauline ἀγάπη account is now explored. In Romans 12.9 Paul insists the genuineness and sincerity of ἀγάπη (ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος; cf. 2 Cor 6.6). Yet he deals with ἀγάπη separately from the previous section that describes the different roles and functions (πράξεις) of Roman Christians and appreciates their exercise of (spiritual) gifts (χαρίσματα) in the ἐκκλησία (Rom 12.4-8). Paul exhibits a list of gifts – prophecy, ministry, teaching, exhortation, generosity, management and compassion – that were granted upon the Roman Christ-believers who made significant contributions to the dynamic ministry of the Body of Christ in Rome (Rom 12.6-8).

In verse 9 Paul moves on displaying a list of his ethical and moral instructions (vv.9-10). He encourages his readers to have ἀγάπη for one another and “hold fast to what is good” but “hate what is evil” (v.9). In order to comprehend the Pauline teaching of ἀγάπη we should notice that in verse 9 Paul does not deal with ἀγάπη as part of the (spiritual) gifts (χαρίσματα) that the Roman Christians had, but he clearly tackles it as part of the ethical and moral aspect of the νόμος (Torah) that they should apply and exercise in their ἐκκλησία. So the ἀγάπη should be regarded as an essential and central

part of the Pauline teaching of (Christian) ethics and morals that are anchored in the νόμος (Torah) and demonstrated in Romans 12-14 as a unit.

In verse 10a Paul continues dealing with the theme of love but employs a different word φιλαδελφία ἀνδ ἰτσ εθυιααλεντ φιλόστοργος. These words refer not to 'sacrificial love' that ἀγάπη denotes, but to 'affectionate and friendly/brethren love between people'. Paul uses either of these words nowhere else in Romans and even in his other epistles, except for 1 Thessalonians 4.9. The words φιλαδελφία and φιλόστοργος in Romans 12.10a can be interpreted in two different ways. First, Paul would utilize the words φιλαδελφία and ἀγάπη interchangeably in chapter 12, both of which should be demanded for people's (horizontal) relationships and friendships, whereas the latter also denotes their (vertical) relationships to God. In Romans 12 Paul depicts his ethical and moral principles and guidelines that should be beneficial and helpful for their relationships and friendships with other fellow believers in their Christian ἐκκλησία and with other people in their broader civic society (Rom 12.3, 13, 16, 17, 18, 19).

Secondly, Paul employs the words φιλαδελφία and φιλόστοργος in Romans 12.10a and insists that his Roman readers should become true friends who should share mutual affection and friendly love and care and show r

respect and honour for one another (v.10b). In this true friendship (φιλαδελφία) the Pauline teaching of ἀγάπη should be strengthened and reinforced. This φιλαδελφία is an important part of ἀγάπη that Paul urges and exhorts his readers to have and exercise for one another in their Christian ἐκκλησία that is reclaimed from the grip of conflict and schism (Rom 13.13).

## 5. ἡ ἀγάπη τοῦ πνεύματος

The Pauline phrase ἡ ἀγάπη τοῦ πνεύματος occurs in Romans 15.30, and it appears nowhere else in the entire New Testament. Paul introduces this phrase in his appeal to the Roman believers who would pray God for his journey to Jerusalem and for his safety in the city (Rom 15.30). This genitive phrase should be understood in a subjective genitive nuance that helps interpret it as the Spirit who is the source of ἀγάπη'. In Romans 15.30 Paul refers to all of the Trinity (God, Christ and the [Holy] Spirit) and depicts ἀγάπη in relation to the (Holy) Spirit. Yet this pattern appears unusual compared to his another reference to the Trinity in 2 Corinthians 13.13 where ἀγάπη is described in connection to God rather than the Holy Spirit who is related to κοινωνία (communion, fellowship or participation).

It is noteworthy, nonetheless, that in Romans Paul demonstrates all the three persons of the Trinity in his ἀγάπη expressions – ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ and ἡ ἀγάπη τοῦ πνεύματος. These three genitives – τοῦ θεοῦ, τοῦ Χριστοῦ and τοῦ πνεύματος – are understood as subjective genitives that God, Christ and the (Holy) Spirit is the origin(s) and source(s) of ἀγάπη that is the fulfilling of Torah and the commandment of God (Rom 13.8-10). The triune God altogether has and reveals His ἀγάπη for His people. The ἀγάπη of the Trinity is clearly presented in the Pauline gospel in which His ἀγάπη is manifested through the calling of God (Rom 1.6; 8.30; 9.24), through the sacrificial death of Jesus Christ (Rom 5.6, 8; 6.4; 14.9) and through the renewing power of the Holy Spirit (Rom 8.2; 14.17; 15.13). In his ἀγάπη account Paul further exhorts and admonishes the Roman believers to act sensibly and behave appropriately in their ἐκκλησία not to injure or hurt other fellow believers. They should live out of ἀγάπη that Christ Jesus revealed for them thorough His death (Rom 14.15, “...walking in love...Christ died” [κατὰ ἀγάπην περιπατεῖς...Χριστὸς ἀπέθανεν]).



## 6. Conclusion

The ἀγάπη accounts in Romans point out that the triune God – God the Father, Christ the Son and the Holy Spirit – is the source and origin of ἀγάπη and that ἀγάπη is God's commandment. Hence, the practice of ἀγάπη towards one another in the church is not an option but a mandatory requirement. This ἀγάπη is an essential part of the ethical and moral dimension of the Pauline teaching of Torah in Romans. Yet it is not part of his display of (spiritual) gifts.

In the Pauline rhetorical presentation of ἀγάπη as the fulfilling of Torah Paul appears to deliberately challenge the Jewish believers who claimed their Torah-rooted privilege over the Gentile ones and caused to create conflict and division in the Roman church. He encourages them to exercise ἀγάπη for one another and for the Gentile members. Moreover, Paul appears to demonstrate ἀγάπη as a/the fundamental principle of conflict resolution that helps reclaim the Roman Christian ἐκκλησία from the unhealthy environment of conflict and schism.

신학과 상황 Text and Context

## 2장

### 초기 공교회주의와 누가신학의 교회론

김경진 교수(신약학)

## Abstract

### Early Catholicism and Ecclesiology in Luke's Theology

Dr. Kyoung-Jin Kim(New Testament)

It is generally acknowledged that ecclesiology of New Testament is centered on Paul's theology up until now because Paul is known as explicating church's doctrine in his epistles in a lucid way, i.e., 1Cor. 12:12-30 and Eph. 4:1-12. However, this notion should be redefined because gospels and general epistles are also to be considered properly when we are talking about ecclesiology of New Testament as a whole. In this context ecclesiology of the gospels is to be popped out since gospels are dealing with Jesus' teachings and exhortations, and in this sense Matthew's view on ecclesiology has been acknowledged because explicit evidence is found in his gospel, such as terminology(ἐκκλησία, 16:18), principles of discipline on sinners in church(18:17), and systematic exhortations on new converts to Christianity, which are known as five dominical discourses. In this regard Matthew's gospel is regarded as "the gospel for church."

Meanwhile, Luke's ecclesiology has not been dealt with properly because it seems that it lacks explicit evidence related to church and discipline which we can observe in Matthew's gospel. But we have to look into it in a different way because Luke is well-known as introducing two types of discipleship, such as itinerant disciples(ἀπόστολος) and sedentary disciples(μαθητής), which is later known as early catholicism. In the final analysis, it is revealed that while Matthew's ecclesiology is centered on disciplines and exhortations making use of terminology, Luke's ecclesiology is focused on church's hierarchy of leaders(pastors) and laymen, which eventually contributes to formulate New Testament's ecclesiology in terms of church's order and structure.

## Keywords

Ecclesiology, Luke's Ecclesiology, Discipleship, Apostleship, Matthew's Ecclesiology

## 주제어(Keywords)

교회론, 누가신학의 교회론, 마태신학의 교회론, 제자도, 사도직, 공교회주의

## 초록(Abstract)

### 1. 들어가는 말

### 2. 마태신학의 교회론

### 3. 누가신학의 교회론

3.1. 초기 공교회주의

3.2. 두 종류의 제자직

### 4. 평신도와 특신도(?)

### 5. 결론

## 1. 들어가는 말

신약의 교회론을 논할 때 대개는 바울신학의 교회론을 언급한다. 왜냐하면 바울서신에 교회론과 관련된 많은 진술들이 언급되고 있기 때문이다. 예를 들면, 고린도전서 12장 12-30절이나, 에베소서 4장 1-12절 등은 매우 중요한 구절들로 오늘날 우리가 알고 있는 교회론 형성에 크게 기여하였다. 그러나 신약성경에는 바울서신만이 아니라 다른 사도들에 의해 집필된 공동서신도 있고, 또한 모든 서신서들의 사실적 근거(historical facts)가 되는 복음서도 존재하기 때문에, 신약의 교회론을 논의하자면 당연히 이 모든 책들이 함께 고려되되, 특히 복음서의 교회론도 여기에 포함되어야 할 것이다.

누가신학의 교회론은, 마태복음과 마가복음과 비교할 때, 상대적으로 누가신학의 다른 주제에 비해서 크게 주목을 받지 못하였다. 필자 역시 누가신학의 다양한 주제, 즉 기독론, 성령론, 선교신학, 여성신학, 제자도 등을 다루었지만,<sup>1</sup> 여태까지 교회론을 진지하게 연구한 적은 없었다. 그리하여 본 논문에서 필자는 누가신학에 대한 여태까지의 연구 업적을 바탕으로 하여 누가의 교회론을 논구(論究)하되, 특별히 교회의 복음서로 알려진 마태신학의 교회론과 비교하여 누가신학의 교회론의 특징을 살펴보고자 한다. 복음서저자 중 마태만을 유독 언급한 것은 그의 복음서

가 “교회의 교과서”라는 별명이 붙을 만큼 그 교회론이 널리 알려졌기 때문이다.

이제 논의를 진행하면서 우리가 염두에 두어야 할 사실 하나는 교회론이란 조직신학적 주제는 애당초 성경저자들이 상정(想定)한 것이 아니라는 것이다. 즉 그들이 애초에 복음서나 서신서들을 기록할 때 기독교의 교리체계를 수립하기 위해 조직신학적 교리를 염두에 쓴 것이 아니라는 점이다. 그들은 당대 그리스도인들과 그들이 속한 신앙공동체들에게 예수 그리스도가 누구시며, 그분이 인류를 위해 어떤 일을 행하셨으며, 또한 무슨 교훈을 주셨는지에 대해서 전하고자 하였던 것이다.<sup>2</sup> 따라서 애당초 교리를 위해 기록되지 않은 문헌에서 교리라는 논리적 체계를 논하는 것은 매우 힘겨운 작업이 될 수밖에 없을 것이다.

## 2. 마태신학의 교회론

이 글의 주목적이 누가복음에 있으므로, 여기서는 이 주제를 상세하게 다루지는 않을 것이다. 다만, 누가신학의 교회론과 비교하려는 목적으로, 여태까지 널리 알려진 사실들을 근거로 하여 마태신학의 교회론의 주요한 특징을 제시하고자 한다.

마태신학의 교회론을 논의할 때 일반적으로 크게 세 가지 증거가 인용되곤 한다.

첫째로, 교회라는 전문적 용어의 사용이다.

복음서 가운데 특히 교회론으로 유명한 책은 단연코 마태복음이다. 왜냐하면 복음서 가운데 ‘교회’(ἐκκλησία)라는 전문적 용어를 사용한 유일한 사람이 바로 마태이기 때문이다. 마태는 그 복음서에서 *에클레시아*를 세 번이나 사용하였다(마 16:18; 18:17). 이는 그만큼 마태가 교회에 대한 관심이 많음을 가리키는 것이다. 사실 신약 당시에 *에클레시아*라는 용어는 기독교 밖에서도 널리 사용되었다. 그 대표적 실례를 우리는 사도행전 19장 39절에서 볼 수 있다; “만일 그 외에 무엇을 원하면 정식으로 민회(民會)에서 결정할지라.” 즉 시민들의 모임의 의미로 사용되었던 것이다. 그런데 기독교는 같은 단어를 믿는 사람들의 모임의 의미로 사용하였고, 그 증거를 우리는 마태복음에서 발견하는 것이다.

둘째로, *에클레시아*가 사용된 배경과 그것이 갖는 의미이다. 마태가 *에클레시아*를 사용한 용례를 살펴보면, 첫 번째 경우는 가이사랴 빌립보에서 베드로가 예수께 대하여 올바른 신앙을 고백에 대한 응답으로 주님께서 그를 칭찬하실 때 사용되었다(16:18). 특히 주님께서 베드로의 신앙 고백 위에 주님의 교회를 세운다는 말씀은 교회의 머리가 곧 주님이심을 보여주는 매우 훌륭한 증거인 것이다(참고, 골 1:18). 그렇다면 교회는 예



수를 주님과 하나님으로 믿는 사람들의 신앙고백의 터 위에 세워지는 것이고(요 20:28), 따라서 그러한 믿음을 가진 자들의 모임인 것이다. 이처럼 교회는 우리가 흔히 생각하듯이 외형적 건물이나 장소가 아니다. 우리들이 매주 주일예배 때마다 고백하는 사도신경에서 우리는 이에 대한 좋은 증거를 찾아볼 수 있다; “거룩한 공회를 믿습니다.” (πιστεύω εἰς ἁγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν) 여기서 말하는 ‘교회(公會)’란 holy catholic/universal church이다. 즉 믿는 이들의 모임인 것이다. 이런 견지에서, 베드로의 신앙고백 위에 주님이 교회를 세우신다는 말씀은 마태신학 뿐만 아니라 신약 교회론의 매우 중요한 초석이 되는 것이다.

두 번째, 세 번째 경우는 교회 공동체가 죄를 범한 그리스도인의 잘못을 심판할 때 권징의 의미로 사용되었다(18:17). 흔히 ‘교회 장(章)’이라고 불리는 마태복음 18장에는 교회 내의 질서와 함께 죄를 범한 성도를 다룸에 대한 지침, 즉 권징(勸懲)에 대한 가르침이 잘 소개되어 나타나고 있다.<sup>3</sup> 이것은 복음서에서 구체적으로 그리스도인의 권징의 내용을 소개하고 있는 유일한 본문이다. 처음에는 유랑전도자들에 의해 전해지던 기독교운동이 점차 널리 확산되면서 복음이 전해지는 곳마다 교회가 세워지게 되었고,<sup>4</sup> 시간이 흐르면서 교회의 운용을 위하여 조직 및 체계가 세워지게 되면서 교회의 질서를 위한 권징에 대한 가르침이 필요하였을 것이다. 따라서 신약성경에서 신자의 권징을 다루고 있는 유일한 본문은 마

태복음을 교회의 교과서라고 부르도록 만드는 매우 중요한 근거가 되는 것이다.

셋째로, 주님의 가르침의 체계적 정리이다.

교회가 유랑전도자들에 의한 기독교 운동에서 벗어나 지역교회로서 정착되면서 많은 이방인들이 교회의 문을 두드리게 되었고, 이제 교회는 그러한 초신자들을 위한 교육을 필요로 하게 되었다. 그런데 유독 마태복음은 주님의 설교 말씀이 다섯 묶음으로 주제별로 잘 정리되어 소개되었다; 산상설교(5-7장), 전도 파송 설교(10장), 천국 비유 설교(13장), 교회 설교(18장), 종말론 설교(24-25장).<sup>5</sup> 교회 내 교육을 위하여 특별한 도서나 문헌이 없었던 고대세계에서 사실 유일한 교과서가 성경인데, 그 안에 주님의 말씀이 주제별로 체계적으로 정리되었던 마태복음은 개종자 및 초신자 교육에 매우 긴요하였을 것이다. 사실 초신자 교육은 오늘날도 교회에서 매우 중요한데, 이런 견지에서 마태복음은 기독교 교육을 위한 교과서로서 자리매김을 하게 되었고,<sup>6</sup> 이런 특징 역시 마태신학의 교회론에 기여하게 되었던 것이다.

이상의 여러 가지 증거들이 결합되어, 마태복음은 다른 증거들과 함께 “교회를 위한 복음서”(the gospel for church)라는 별명을 얻게 되었다.<sup>7</sup> 따라서 마태신학의 교회론은 오늘에 이르기까지 많은 이들에 의하여 연구되고 발전되어 왔다.<sup>8</sup> 이상의 마태신학 교회론의 특징을 염두에 둔 채

이제 우리는 다음으로 본 논문의 주제가 되는 누가신학의 교회론의 특징을 살펴보고자 한다.

### 3. 누가신학의 교회론

#### 3.1. 초기 공교회주의

누가의 두 권의 저작, 즉 누가-행전을 통하여 드러난 교회론은 누가공동체와는 상이한 사회적 상황 아래 기록된 마태의 교회론과는 다르게 나타난다. 위에서 살펴본 대로 마태의 교회론은 *에클레시아*라는 용어, 교회 내 질서 확립을 위한 권징 그리고 평신도들을 위한 교육 등이 주요한 내용이 되고 있는데, 누가-행전에는 그러한 자료들이 거의 나타나지 않는다. 사실 교회론을 논할 때 어떤 정해진 원리가 있는 것은 아니다. 위에서도 잠시 언급했지만, 마태 역시 처음부터 교회론을 쓰기 위해 복음서를 기록한 것은 아니었다. 따라서 누가복음의 교회론은 당연히 마태복음과는 다를 수밖에 없는데, 그것은 바로 교회 내 구조 및 조직적 측면이다. 마태복음과 마가복음에서 사도(*ἀπόστολος*)와 제자(*μαθητής*)는 거의 동일시되어 등장하고 있는데 반해,<sup>9</sup> 누가복음은 이 두 그룹을 매우 분명하게 구별하고 있다. 그리하여 누가신학에서 이 두 그룹은 지도자와 평신도로

구별되어 등장하게 된다. 즉 교회 내에서 위계질서가 세워진 것이다. 이것은 결국 교회의 구조 및 조직의 형태로서 나타나게 되는 것이고, 바로 이런 점에서 누가 역시 교회론 형성에 매우 커다란 기여를 하고 있는 셈이다.

이러한 교회 내 조직 및 위계질서를 학자들은 “초기 공교회주의”라고 부른다. 사실 누가는 독일 루터 파 교회에 의하여 early catholicism 문제로 비판을 받아왔다. 초기 공교회주의로 알려진 이 문제는 가톨릭교회에서 볼 수 있는 교회 내의 계급제도 혹은 계급구조적 요소를 가리키는 것인데, 루터 파 교회의 시조인 마르틴 루터(Martin Luther)가 중세 가톨릭교회 신학 및 교리에 반발하며 종교개혁의 기치를 드높일 때 그가 제기 하였던 문제 중 하나가 바로 가톨릭교회 내 계급주의<sup>10</sup>였던 것이다. 교회 구성원 모두가 평등하고 동등한데(갈 3:28; 고전 12:13), 그들 사이에 서열과 계급이 있다는 것은 교회의 본질에 어긋나기 때문이다.

이제 논의의 전개를 위하여 우리는 다음과 같은 질문을 던질 수 있겠다.

- ① “과연 누가는 교회 내에 지도자와 평신도를 구분함으로써 교회 내 계급제도를 조장하였는가?”
- ② “과연 누가는 초기 공교회주의로 인해 비난받아야 할 것인가?”

이 질문에 답하기 위하여 먼저 우리는 누가신학의 교회론의 근거가 되는 초기공교회 주의로 보일 수 있는 증거들을 누가복음 내에서 찾아보고, 그것을 심층 분석함으로써 그에 대한 누가의 의도를 살펴보고자 한다. 그 후 그러한 증거들이 갖는 의미가 무엇인지를 분석하고, 그에 근거하여 최종적으로 누가신학의 교회론을 제시하고자 한다.

### 3.2. 두 종류의 제자직

누가는 복음서저자 중 유일하게 사도(ἀπόστολος)와 제자(μαθητής)를 확연하게 구분 짓고 있다. 마가와 마태는 그 복음서에서 딱 한 번 사도를 사용하고 있고(막 6:30; 마10:12),<sup>11</sup> 요한은 한 번도 사도란 용어를 사용하지 않는다.<sup>12</sup> 그리고 마가와 마태 역시 단 한 번 사용하고 있기에, 사도를 직분(title)의 의미로 사용하기보다는 기능(function)의 의미로, 즉 요한복음처럼 “보냄을 받은 자”라는 개념으로 사용하고 있는 것으로 보인다.

이와는 달리 누가는 그 복음서에서 모두 여섯 번 사도라는 용어를 사용하고 있다(6:13, 9:10, 11:49, 17:5, 22:14, 24:10). 그런데 이들 가운데 11장 49절만 제외하고는 모두 주님의 제자들을 가리키는 데 사용되고 있다. 이러한 용례(usage)를 고려할 때 누가는 마가, 마태 그리고 요한과는 달리 사도라는 용어를 의도적으로 제자와는 확실하게 구분하여 사용하고 있음을 알 수 있다. 반면에 마가복음과 마태복음에서는 사도라는 용

어가 단 한 번 사용됨으로써, 결과적으로 사도는 제자와 거의 동일시되고 있음이 드러난다. 한 마디로, 누가는 지도자로서의 사도와 평신도로서의 제자를 구분지어 ‘두 종류의 제자직’(two types of discipleship)을 제시하고 있는데, 그것은 사도로서의 ‘유랑제자’(itinerant disciple)와 평신도로서의 ‘정착제자’(sedentary disciple)이다.<sup>13</sup> 누가복음에 등장하는 이러한 사도와 제자의 구분은 결과적으로 교회 내 계급 혹은 서열의 존재를 가리키는 것으로 간주될 수 있고, 이것을 부정적으로 이해하는 이들은 이를 계급주의(hierarchy)라고 평가하는 것이다. 그러나 과연 누가는 사도와 제자를 교회 내 계급으로 인식하였고, 또 그렇게 그 공동체에게 인식시키고자 하였을까?

이러한 질문을 염두에 둔 채, 이제 우리는 누가복음에서 사도와 제자가 어떻게 구분되고 있으며, 또한 그것들이 갖는 의미가 무엇인지, 두 단어가 사용된 용례를 근거로 하여 살펴보기로 하자.

### 3.2.1. 유랑제자(itinerant disciple):사도(지도자)

유랑제자란 주님의 사도로 택함을 받았을 때 자신들의 가족 및 직업, 그리고 재산 및 소유를 모두 기꺼이 포기하고, 주님의 지상사역 기간 동안 내내 실제로 주님과 동행하였던 제자들을 가리킨다. 네 명의 어부제자들

이 부름 받을 때의 장면에서 우리는 유랑제자의 이러한 헌신을 확인할 수 있다.

“세베대의 아들로써 시몬의 동역자인 야고보와 요한도 놀랐음이라 예수께서 시몬에게 이르시되 무서워하지 말라 이제 후로는 네가 사람을 취하리라 하시니, 그들이 배를 육지에 대고 모든 것을 버려두고 예수를 따르니라.”(눅 5:10-11)

여기서 우리가 주목해야 할 것은 어부 제자들이 “모든 것”(πάντα)을 버리고 예수를 따랐다는 사실이다. 이 점은 마가, 마태복음의 병행기사에서 발견할 수가 없는 부분인데, 유랑제자의 특징으로서 “온전한 헌신”을 강조하는 누가의 제자도 신학을 잘 드러내고 있다.<sup>14</sup>

어부제자들의 이러한 소유 및 재산의 포기가 그들만이 아니라 모든 제자들에게도 적용되었다는 것은 베드로의 고백에서 다시 확인할 수 있다; “베드로가 여짜오되 보옵소서 우리가 우리의 것을 다 버리고 주를 따랐나이다.”(눅 18:28) 이처럼 유랑제자로 부름 받은 사도들은 문자적으로, 그리고 실질적으로, 가정, 직업 그리고 재산을 기꺼이 포기한 채, 주님의 지상사역 기간 동안 주님과 함께 동행하면서 팔레스타인의 각 도시와 마을에 두루 다니며 하나님의 나라를 선포하였다(눅 8:1).<sup>15</sup> 바로 이러한 견지

에서 그들은 다음에 소개되는 정착제자들과 확연하게 차별화된 삶을 살았다.

### 3.2.2. 정착 제자(sedentary disciple): 평신도

#### ① 레위(눅 5:27-28)

공관복음에서 우리는 주님이 자신을 따르는 많은 추종자들 가운데(눅 12:1) 특별히 열두 명을 뽑아서 자신의 제자로 삼으신 사실을 발견한다(막 3:13-19; 마 10:1-4; 눅 6:12-16). 그런데 그 열 두 제자의 선택 전에 공관복음은 특별히 미리 두 번에 걸쳐 제자들을 부르신 사건을 기록하고 있다; 먼저는 네 명의 어부제자들이고(막 1:16-20; 마 4:18-22; 눅 5:1-11), 두 번째는 레위 혹은 마태이다(막 2:13-14; 마 9:9; 눅 5:27-28). 특별히 네 명의 어부제자들의 경우 제자단 가운데에서 가장 두드러진 활약을 하였기 때문에 특별히 그들의 소명기사가 선택된 것으로 보인다. 반면에 레위/마태의 경우는 어부제자들만큼 두드러진 활약을 펼친 것은 아니지만, 특별히 오늘날 초대교회에서 가장 중요한 책으로서 알려진<sup>16</sup> 마태복음의 저자이기에 특별히 선별되었을 것으로 판단된다.

그런데 문제가 되는 것은 레위 혹은 마태라는 그의 이름이다. 왜냐하면 마가복음과 누가복음에는 세리 레위가 세관에 앉아 있다가 주님의 부



르심을 받았는데 정작 열두 사도의 명단에는 레위란 이름이 등장하지 않기 때문이다. 초대교회 당시에는 모든 복음서들이 한데 묶여 함께 전달된 것이 아니라 마치 오늘날의 쪽복음처럼 낱개로 전달되었는데, 그렇다면 마가복음과 누가복음만을 읽은 사람들은 레위와 마태가 동일 인물이라는 사실을 전혀 알 길이 없었을 것이다. 아마도 그런 까닭에 마태는 그의 복음서에서 자신의 소명기사에서 레위란 이름을 사용하지 않고 아예 처음부터 마태란 이름을 사용했을 것이고(마 9:9), 세리인 마태가 사도로 선택 받았다는 것을 확인시키기 위해 열두 사도의 명단을 소개할 때 오직 자신의 이름 앞에만 ‘세리’라는 직업명을 붙였을 것이다(마 10:3).<sup>17</sup> 그러면 만일 레위가 마태라면, 당연히 유랑제자에 속해야 할 것이다. 그런데 왜 우리는 그를 정착제자 범주에 포함시키는 것일까? 그 이유는 누가복음 본문에서 찾을 수 있다.

마가복음에서 레위는 주님이 부르시자 즉시 일어나 주님을 따라갔다: “또 지나가시다가 알패오의 아들 레위가 세관에 앉아 있는 것을 보시고 그에게 이르시되 나를 따르라 하시니 일어나 따르니라.” (막 2:14) 우리말 성경에서 ‘따르니라’는 시제가 모호한데, 원문에서는 부정과거 시제(ἠκολούθησεν)로 사용되었다. 그렇다면 ‘일어나 따라갔다’는 뜻이 된다. 그런데 문제는 그 후에 레위가 자신의 집에서 주님과 그 제자들을 위하여 잔치를 베풀었다는 사실이다. 만일 그가 유랑제자였다면, 주님을 따른 후

에는 어떠한 재산이나 소유를 갖지 말았어야 하는데, 레위는 자신의 집에서 주님 일행을 위해 잔치를 베풀 만큼의 재산을 그대로 소유하고 있었던 것이다. 이러한 문제에 대하여 어떤 이들은 아마도 이것은 마태가 제자로 부르심을 받아 가정과 친구들을 떠나게 되었으므로 일종의 ‘고별잔치’(farewell party)였을 것으로 추정한다. 적어도 고별잔치라는 설명은 마태복음에서는 설득력을 갖는다. 왜냐하면 소명기사와 열두 사도의 명단에 모두 마태라고 기록되었기 때문이다.

그러나 마가복음과 누가복음의 경우에는 소명기사와 열두 사도의 명단에 등장하는 이름이 다른 까닭에, 그리고 복음서 내에서 두 사람이 동일인물이라는 문헌적 증거가 없기에, 우리는 그들이 다른 인물이라고밖에 설명할 수 없게 되는 것이다. 그렇다면 레위는 적어도 마가복음과 누가복음에 의하면, 주님의 부름을 받은 제자이기는 하지만, 열두 사도처럼 모든 것을 다 버리고 따라간 유랑제자가 아니라, 재산과 소유를 그대로 간직한 채 제자의 삶을 살았던 정착제자라고 부를 수 있는 것이다.<sup>18</sup>

## ② 갈릴리 여자들(눅 8:1-3)

이 사건은 공관복음 중에서 오직 누가복음에만 기록된 누가의 특별자료(L)이다. 주님은 지상에서 사역하시는 동안 그 어떠한 직업 활동을 하지 않으셨고, 또한 그 제자들에게도 역시 가정과 직장 그리고 재산을 버리고

자신을 따르라고 하셨는데, 그렇다면 과연 주님과 제자들은 어떻게 전도 사역을 수행하셨을까? 하는 의문점이 생긴다. 사실 주님은 전도를 위하여 제자들을 파송하실 때에도 “여행을 위하여 아무 것도 가지지 말라 지팡이나 배낭이나 양식이나 돈이나 두 벌 옷을 가지지 말라.”고 명령하셨다(눅 9:3). 그렇다면 주님과 제자들은 생활을 위한 필수품을 전혀 갖지 않은 상태에서 어떻게 전도사역을 감당하였을까? 그에 대한 답을 우리는 바로 이 본문에서 만날 수 있다.

본문에 등장하는 갈릴리 여자들은 주님과 전도여행에 동참하였고, 게다가 자신의 소유로 그들을 섬겼다고 기록되어 있다(눅 8:3). 사실 신약 시대에 팔레스타인에서 여자들은 남자인 랍비들과 대화도 할 수 없는 제약이 있었는데, 심지어 남자들인 랍비인 주님 및 그 제자들과 함께 여행을 하였다는 것은 참으로 전대미문(前代未聞)의 사건이 아닐 수 없었을 것이다. 그러나 이것은 역으로 주님께서 가져오신 하나님 나라에서 이제 남자와 여자가 동등하다는 것을 가리키는 매우 중요한 성경적 근거로 언급될 수 있을 것이다.<sup>19</sup>

주님의 일행과 함께 동행하였다면 갈릴리 여자들 역시 유랑제자에 속하여야 될 것이 아닌가? 그러나 누가복음의 기록에 따르면, 갈릴리 여자들은 3년 내내 주님의 전도사역에 동행한 것은 아니었다. 왜냐하면 여기에 등장하는 갈릴리 여자들은 이후 다시 언급되지 아니하다가 주님의

십자가에 달리시는 처형장면에 이르러 다시 등장하기 때문이다(눅 23:49). 여기서 우리는 갈릴리 여자들이 누가복음 8장 이후에는 다들 집으로 돌아가서 아내와 어머니로서의 자신의 역할을 감당하였을 것으로 추론할 수 있을 것이다. 그러다가 주님이 체포되어 부당한 재판을 받고 억울하게 처형당한다는 소식을 전해 듣고 갈릴리에서부터 예루살렘까지 내려온 것이다. 그렇다면 비록 갈릴리 여자들이 잠시 주님의 전도사역에 동참하기는 하였지만, 유랑제자들처럼 주님의 사역 내내 함께 한 것이 아님을 알게 된다. 따라서 그들은 유랑제자가 아니고, 주님의 제자기는 하지만, 여전히 가정과 재산 및 소유를 간직한 채 제자의 삶을 살았던 정착 제자였던 것이다.

### ③ 마르다와 마리아(눅 10:38-42)

전도사역 중에 있는 주님의 일행을 자기 집으로 영접한 두 자매 이야기 역시 오직 누가복음에서만 발견되는 누가의 특별자료(L)이다. 물론 요한복음에도 두 자매가 그들의 오라버니 나사로와 함께 등장하기는 하지만, 동일한 사건은 아니다(요 12:1-8). 많은 학자들은 이 기사에서 마리아가 다른 남자 제자들과 함께 주님으로부터 가르침을 받았다는 사실을 근거로, 주님이 가져오신 하나님의 나라에서 이제 여자는 남자처럼 동등하게 교육을 받을 수 있게 되었음에 주목한다. 즉 남녀의 평등을 시사(示唆)하

는 매우 중요한 사건으로 간주하는 것이다. 왜냐하면 신약 당시 여자들에게는 교육 및 학습의 기회가 주어지지 않았기 때문이다.<sup>20</sup>

그러나 우리의 관심은 여기서 그들이 정착제자라는 점이다. 당연히 두 자매는 유랑제자들처럼 모든 것을 버리고(눅 5:11; 18:28) 주님을 뒤쫓지 않았다. 그들은 주님 일행을 자신들의 집으로 초대하여 잔치를 베풀으로써 접대하였지만, 그 후 주님 일행을 쫓아갔다는 언급은 없다. 그렇다면 그들은 주님이 떠난 뒤에도 자신들의 집과 소유 및 재산을 여전히 간직한 채 주님의 제자(정착)로 살았을 것이다.

#### ④ 삭개오(눅 19:1-10)

이 사건 역시 오직 누가만의 특별자료(L)에 속한다. 여리고의 세리장으로서 삭개오는 또한 부자였다. 사실 누가는 이 사건에 앞서 또 다른 부자 이야기를 소개한 바 있다. 바로 부자 관리, 혹은 부자 청년 사건이다(눅 18:18-30). 누가가 두 부자 이야기를 연이어 소개한 이유는 아마도 두 부자를 대조하여, 삭개오의 헌신을 그가 속한 공동체에 추천하고자 하는 의도가 있었을 것으로 보인다. 누가신학만의 독특한 주제인 청지기도의 관점에서 볼 때, 부자 관리의 자신의 소유인 재물에 집착함으로써(눅 18:22-23) 나쁜 청지기의 모델로 소개되고 있는데 반해, 또 다른 부자인 삭개오는 그와는 달리 자신의 소유의 절반을 가난한 자들에게 나눠주겠

다고 서원함으로써(눅 19:8) 재물을 선용하는 착한 청지기의 모델로 소개되고 있는 것이다. 그리하여 누가는 자신의 공동체 내에 부자 관리와 비슷한 상황에 놓여 있는 부자 그리스도인들에게 자신들의 재물에 집착함으로써 구원의 기회를 상실하지 말고, 오히려 삭개오처럼 기꺼이 자신의 재물을 어려운 이웃과 나눔으로써 재물을 선용하여 구원 및 영생을 받아 누릴 수 있게 되기를 의도했던 것이다.<sup>21</sup>

그런데 우리가 여기서 주목할 것은 이 기사의 말미에서 삭개오가 유랑제자들처럼 모든 것을 버리고 주님을 좇았다는 언급이 없다는 점이다. 그렇다면 마르다와 마리아 자매처럼, 삭개오 역시 주님이 떠난 뒤에도 여전히 여리고의 세리장으로서 직업과 가정, 그리고 재산과 소유를 간직한 채 주님의 가르침을 실천하는 정착제자로서의 삶을 살았을 것이다.

#### ⑤ 아리마대 요셉(눅 23:50-56)

요셉의 경우는 다른 정착제자와는 다른 케이스이다. 왜냐하면 주님 살아생전에 주님을 만난 적이 없기 때문이다. 그리하여 당연히 유랑제자의 범주에는 속하지 않을 것이다. 사실 공회위원으로서, 로마법에 의거하여 처형된 죄인의 시신을 자신의 무덤에 안치하겠다고 공중 앞에서 나선 것은 결코 가볍지 않은 일이었을 것이다. 비록 복음서에는 아리마대 사람 요셉에 관한 다른 이야기가 소개되고 있지는 않지만 주님의 시신을 기꺼이 자

신의 무덤에 매장하겠다고 한 사실을 고려할 때, 요한복음 3장에 등장하는 또 다른 공회의원 니고데모처럼(요 3:1-15) 평소에 주님을 흠모하고 따랐던 제자였을 가능성이 많다고 하겠다. 바로 이런 맥락에서 마태는 그의 복음서에서 요셉을 소개하면서 주님의 제자라는 라벨을 붙여놓았던 것이다; “저물었을 때에 아리마대의 부자 요셉이라 하는 사람이 왔으니 그도 예수의 제자라” (마 27:57).<sup>22</sup> 그렇다면 요셉 역시 정착제자의 범주에 속하는 인물이었을 것이다.

이제까지 우리는 누가복음에 등장하는 모두 다섯 개의 본문을 통하여 자신의 가정 및 재산 그리고 직업을 모두 버리고 주님을 좇았던 유랑제자와는 달리 그 모든 것을 여전히 간직한 채 주님의 제자의 삶을 살았던 정착제자 케이스를 살펴보았는데, 그 중 세 개의 본문은 오직 누가복음에서만 발견되는 사건이다; 갈릴리 여자들, 마르다와 마리아, 그리고 삭개오. 이것은 그만큼 누가가 정착제자에 관심을 갖고 있다고 증거가 될 것이다. 그리고 이런 증거들을 참작할 때 우리는 누가가 마가, 마태와는 달리 교회의 지도자에 해당하는 유랑제자와 평신도에 해당하는 정착제자를 날카롭게 구분하고 있음을 확인할 수 있을 것이다.

누가복음에서 발견되는 유랑제자로서의 사도와 정착제자로서의 제자의 이러한 구분은 누가복음의 속편인 사도행전에서 확인될 수 있다. 그 대표적 구절들은 다음과 같다.

“그 때에 제자가 더 많아졌는데 헬라 파 유대인들이 자기의 과부들이 매일의 구제에 빠지므로 히브리 파 사람을 원망하니”(행 6:1).

“사도들 앞에 세우니 사도들이 기도하고 그들에게 안수하니라.” (행 6:6)

“하나님의 말씀이 점점 왕성하여 예루살렘에 있는 제자의 수가 더 심히 많아지고 허다한 제사장의 무리도 이 도에 복종하니라.” (행 6:7)

위 본문에서 우리는 사도와 제자가 명확하게 구분되어 소개되고 있는 것을 보게 된다. 교회의 지도자로서의 사도와 회중(會衆)으로서의 제자의 구분이다. 제자가 열두 명의 소수가 아니라, 회중으로 간주할 수 있을 만큼 다수(多數)였다는 이러한 증거는 누가복음에서도 발견된다.

“예수께서 그들과 함께 내려오사 평지에 서시니 그 제자의 많은 무리와 예수의 말씀도 듣고 병 고침을 받으려고 유대 사방과 예루살렘과 두로와 시돈의 해안으로부터 온 많은 백성도 있더라.” (눅 6:17)

“이미 감람 산 내리막길에 가까이 오시매 제자의 온 무리가 자기들이 본 바 모든 능한 일로 인하여 기뻐하여 큰 소리로 하나님을 찬양하여.” (눅 19:37)



‘그 제자의 많은 무리’(ὄχλος πολὺς μαθητῶν αὐτοῦ), ‘제자의 온 무리’(ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν) 이 두 구절에서 제자(μαθητῶν)는 ὄχλος(crowd), πλῆθος(multitude)와 연결되는데, 두 단어 모두 군중 및 무리를 가리킨다. 따라서 누가복음에 의하면 열두 명으로 제한되어 있는 사도는 결코 군중인 제자와 동일시될 수 없는 것이다. 게다가 누가복음에는 열두 사도의 전도파송 사건 외에 <칠십(70)인 제자들의 파송사건>도 기록되어 있다(눅 10:1-20). 이처럼 누가복음에 따르면 사도와 제자는 명확하게 구분되어 등장함을 우리는 보게 된다. 그렇다면 그의 복음서를 집필할 때 누가는 이미 두 종류의 제자직을 마음을 두고 사도와 제자를 구분지음으로써, 교회의 위계질서 및 체계를 마련하였다고 볼 수 있을 것이다. 결과적으로, 이러한 사도와 제자의 구분, 즉 지도자와 평신도의 구분으로 인한 교회 위계질서의 수립은 누가신학의 교회론의 핵심이 될 것이다.

외형적으로 교회 조직 및 구조적 측면에서 교회의 위계질서의 수립은 오늘날의 교회론에 또 다른 방식으로 매우 지대한 공헌을 하였는데, 그것은 사도와 제자를 동일시할 때 야기되는 문제점을 해결함으로써 나타나는데, 다음에서 우리는 이 점을 살펴보도록 하자.

#### 4. 평신도와 특신도(?)

오늘날 어떤 이들은 복음서에 등장하는 예수 그리스도의 교훈 및 권면은 모두 제자들에게 하신 것이고, 그 제자들은 곧 사도, 즉 특신도(?)이므로, 평신도에게는 해당이 되지 않다는 억지 주장을 내세움으로써, 교회의 가르침을 반박한다. 이것은 사도와 제자를 동일시할 때 야기될 수 있는 문제점인 것이다. 다시 말하면, 복음서에서 주님이 제자들에게 주신 명령 및 교훈은 곧 사도, 즉 특신도(오늘날로 치면, 목사와 같은 교역자)에게 해당되는 것이니 평신도들에게는 적용이 될 수 없다는 반박이다. 이런 주장에 따르면 결국 복음서에서 지도자에게 대한 교훈과 평신도에게 대한 교훈이 나뉜다는 것인데, 이것은 결코 바른 성경해석이 아니다. 성경의 말씀은 모든 믿는 신자들에게 주어진 것이지, 일부는 지도자에게, 또 다른 일부는 평신도에게 나뉘어져 주어진 것이 아니다. 바로 이러한 얼토당토하지 않은 문제에 대하여 누가신학의 교회론은 제대로 된 답을 제시하는 것이다. 이런 주장의 근거를 우리는 누가복음에 등장하는 주님의 말씀에서 찾을 수 있다.

“이와 같이 너희 중의 누구든지 자기의 모든 소유를 버리지 아니하면 능히 내 제자가 되지 못하리라.” (눅 14:33)

이 말씀에 의하면, 자신들의 모든 소유를 포기한 유랑제자들 즉 사도들은 이 명령을 준수하였으므로 주님의 제자가 될 수 있겠지만, 자신들의 소유를 포기하지 않은 정착제자들은 주님의 제자가 될 수 없는 것이다. 즉 그들은 그들의 소유를 포기하지 않았기에 주님으로부터 마땅히 책망을 받았어야 할 것이다. 그러나 우리가 위에서 소개한 정착제자들 중 마르다와 마르다, 갈릴리 여자들, 그리고 삭개오의 경우, 그들은 주님으로부터 결코 책망을 받지 않았다. 그렇다면 여기서 우리가 논리적으로 추론할 수 있는 사실은, 정착제자들 역시 재산을 포기하라는 주님의 명령을 준수하였으되, 유랑제자들과는 다른 방식으로 준수하였다는 것이다. 이것을 우리는 이렇게 설명할 수 있겠다. 즉, 사도인 유랑제자들은 이 말씀을 문자적으로(literally) 실제적으로 준수하였지만, 정착제자들은 상징적으로(metaphorically) 이 말씀을 준수하였던 것이다. 비록 정착제자들은 재산의 소유권(ownership)은 그대로 간직하고는 있었지만, 언제든지 하나님의 나라와 또한 가난한 이웃들을 위하여 자신들의 재산을 내려놓을, 포기할 마음의 자세를 갖고 있었던 것이다. 그리고 바로 이런 맥락에서 마르다와 마리아는 자신들의 소유로 하나님 나라의 복음을 증거하던 주님의 일행을 접대하였고, 갈릴리 여자들 역시 그들의 소유로 주님 일행을 물질적으로 섬겼으며, 삭개오는 그 재산의 절반을 기꺼이 가난한 자들을 위해 포기하였다. 또한 아리마대 요셉은 자신의 소중한 재산인 무덤을 기

꺼이 주님의 시신을 위해 역시 내어놓았다. 따라서 주님이 이들 정착제자들을 책망하지 않았다는 사실은 결국 주님이 이러한 정착제자들의 삶의 방식을 인정하였음을 가리키는 것이다.

이상의 논의를 종합할 때, 복음서에 등장하는 주님의 명령은 지도자인 사도들에게만 해당되는 것이 아니라, 평신도인 모든 제자들에게도 동일하게 해당되는 것이란 결론을 내릴 수 있을 것이다. 그러나 앞에서 언급했다시피, 누가복음 외에 다른 복음에서는 이러한 결론을 이끌 수 있는 문헌적 증거들이 없으므로, 이 점은 누가신학의 교회론의 매우 중요한 특징으로 우리는 제시할 수 있을 것이다.

오늘날 사도인 유랑제자에 해당하는 이들은 더 이상 없다. 왜냐하면 사도는 주님의 지상사역에 동참했던 역사적으로 반복될 수 없는 제자이기 때문이다. 그렇다면 오늘날 자신의 가정 및 직장, 그리고 재산과 소유를 여전히 간직하고 있는 모든 그리스도인들은 다 정착제자인 것이다. 따라서 주님이 제자들에게 명하신 권면 및 명령은 지도자인 사도들에게만 해당되는 것이 아니라, 평신도에 해당하는 정착제자인 모든 그리스도인에게도 그대로 적용되는 것이다.

결론적으로, 누가의 관심은 지도자로서 사도인 유랑제자에 있지 아니하고, 평신도로서 제자인 정착제자에 있음을 우리는 알 수 있다. 사실 오늘날 우리 중에는 역사적 제자로서 사도인 유랑제자는 더 이상 존재하

지 않는다. 주님을 따르는 모든 신자들을 가리키는 정착제자만이 오직 존재할 뿐이고, 그렇다면 복음서에서 제자들에게 하신 명령 및 교훈은 여전히 오늘날 모든 신자들에게 유효한 것이다.

## 5. 결론

이상의 논의를 종합해 볼 때, 사실 초기 공교회주의로 묘사되는 교회 내 계급주의를 누가의 교회론에 연결시켜 이해하는 것은 바람직하지 않다. 누가는 지도자와 평신도를 구분지어 계급 및 서열구조를 만들려한 것이 아니라, 누가 당시의 사회적 상황에서 박해에 직면한 상황에서 강조한 마가의 제자도 신학보다는 일상적 삶에서의 실천이 강조되는 청지기 신학이 더욱 적합하여 그에 부응하여 평신도로서의 제자직을 부각시키고자 하는 의도로써 구태여 사도로서의 지도자와 구분되는 정착제자를 강조하게 되었던 것이다.

결론적으로 누가신학의 교회론은 외형적으로 지도자와 평신도가 구분되는 계급 질서적 측면에서 상당히 공교하게 형성되기는 하였지만, 내면적으로는 지도자와 평신도 모두 주님의 제자로서 마땅히 주님의 모든 명령 및 교훈을 동일하게 준수해야 하는 까닭에 그러한 구분에 큰 의미를 부여할 수는 없을 것이다. 그러나 사도와 제자, 다시 말하면 지도자와 평

신도 각자에게 부여된 직분이 다른 까닭에 그들 각자 그 직분에 합당한 기능을 수행해야 할 것이 요청됨도 사실이다. 이처럼 직분이 각자에게 주어진 사명으로서 마땅히 수행해야 할 부분이라면, 지도자와 평신도라는 구분(계급이 아니다)은 여전히 유효한 것이고, 우리는 모두 직분에 걸맞은 사명을 수행함으로써 하늘에서 이루어진 하나님의 뜻이 이 땅에서도 이루어질 수 있도록 노력함으로써 하나님의 나라의 확장 및 진보에 기여해야 할 것이다.

## 참고문헌

- 김경진. 누가복음 어떻게 읽을 것인가?: 누가신학에 대한 새로운 관점. 서울: 대서, 2013.
- \_\_\_\_\_. 제자와 제자의 길. 서울: 솔로몬, 2002.
- \_\_\_\_\_. 공관복음 어떻게 읽을 것인가?. 서울: 솔로몬, 2012.
- 예레미아스, 요아힘. 산상보훈. 서울: 새순, 19921.
- \_\_\_\_\_, 예수시대의 예루살렘. 천안: 한국신학연구소, 1993.
- Bacon, Benjamin. "The Five Books of Matthew against the Jews." *ExpT* 8/15(1918).
- Banks, Robert. "Matthew's Understanding of the Law: Authenticity and Interpretation in Matthew 5:17-20." *JBL* 93(1974).
- \_\_\_\_\_. *Jesus and the Law in the Synoptic Gospels*. Cambridge: University Press, 1975.
- Beck, Brian E. *Christian Character in the Gospel of Luke*. London: SPCK, 1989.
- Best, Ernest. *Disciples and Discipleship*. Edinburgh: T & T Clark, 1986.
- Bovon, F. *Das Evangelium nach Lukas (Lk. 1.1-9.50)*. EKKNT, 3.1; Z rich: Benzinger Verlag, 1989.

Evans, C. F. *Saint Luke*. TPINTC; London: SCM Press, 1990.

Hoerber, Robert G. *Reading the New Testament for Understanding*; 김영봉 역. *이해를 위한 신약성서 연구*. 서울: 컨콜디아, 1991.

Jewett, Paul K. *Man as Male and Female*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

Johnson, Luke T. *The Writings of the New Testament; An Interpretation*. London: SCM, 1986; 최신 신약개론. 서울: 은성, 1998.

Kim, Kyoung-Jin. *Stewardship and Almsgiving in Luke's Theology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

Lohfink, G. *Jesus and Community*. London: SCM, 1985.

Metzger, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Stuttgart: United Bible Societies, 1994.

Nickle, K. F. *The Synoptic Gospels*. Atlanta: John Knox, 1980; 공관복음서 이해. 서울: 대한기독교서회, 1997.

Patzia, Arthur G. *The Making of the New Testament; Origin, Collection, Text & Canon*. Downers Grove: IVP, 1995.

Pilgrim, W. E. *Good News to the Poor; Wealth and Poverty in Luke-Acts*. Minneapolis: Augsburg, 1981.

Schweizer, E. *The Good News according to Luke*. London: SPCK, 1984.



Verhey, Allen. *The Great Reversal; Ethics and the New Testament*; 김경진

역. *신약성경 윤리*. 서울: 솔로몬, 2003.

Witherington, Ben. *Women in the Ministry of Jesus*. Cambridge: University

Press, 1984.

신학과 상황 Text and Context

## 3장

### 공동체로서의 교회의 본질과 대안적 공동체의 유형 연구

- 김현진 (평택대학교, 선교학)

# 공동체로서의 교회의 본질과 대안적 공동체의 유형 연구

김현진 교수(평택대학교, 선교학)

## Abstract

A Study of Community as the Essence of the Church and the Form of the Alternative Community

Dr. Hyun-Jin Kim (Missiology, University of PyeongTaek)

Community is a mode of existence of the Holy Trinity and the church. The contents of the Scripture is the beginning of the community, the destruction of the community, the restoration of the community, and the completion of the community. The common direction of the people of God, the body of Christ, and *koinoina* of the Holy Spirit is the essence of the church as community. There is three kinds of koinonia of the Holy Spirit. These are vertical koinonia, horizontal koinonia, and social koinonia. Through this koinonia of the Holy Spirit, the church forms a whole community.

As alternative forms of community that realize the communal characteristics of the church, there are monastic community, intentional Christian community, urban community, community church, and cell group church. Through the research of the alternative models of community, we could affirm that the biblical community is really practiced by the various alternative communities. The alternative communities have been appeared to pursue the communal spirit of the church and have done appropriate role to remind the church the necessity of the restoration of the communal spirit of the church. The established church is also a community. However, the community should not only stay in the conceptual aspect, but become a loving family that shares even material things, and become a 'real community' that serves neighbors.

When established churches and alternative communities work together to pursue the kingdom of God, the desired renewal of the church can be achieved and the gospel can be witnessed more powerfully. Community life of love is about building the foundation of true Christianity that shakes the foundation of compromised Christianity and has profound effects on individuals, churches, and society.

## Keywords

church, church renewal, *koinonia*, community, alternative community.

## 주제어(Keywords)

교회, 교회 갱신, 코이노니아, 공동체, 대안 공동체

## 초록(Abstract)

### I. 들어가는 말

### II. 공동체로서의 교회의 본질

1. 하나님의 경륜과 공동체
2. 하나님 백성으로서의 공동체
3. 그리스도의 몸으로서의 공동체
4. 성령의 코이노니아로서의 공동체

### III. 대안적 공동체의 유형

1. 공동체의 지향점
2. 공동체의 범위와 형태
3. 대안적 공동체의 사례

### IV. 나가는 말

## I. 들어가는 말

한국교회가 점차 개인주의화, 세속화 되어 그 생명력을 상실해나가고 있다는 내외적인 비판과 자성의 목소리가 들려오고 있다. 이러한 상황에서 공동체로서의 교회의 본질과 그 대안적 공동체의 유형을 살펴봄으로서 교회의 본질과 교회 갱신적 의미를 되새겨 보고자 한다.

## II. 공동체로서의 교회의 본질

### 1. 하나님의 경륜과 공동체

#### 1) 공동체의 시작

공동체는 흔히 성령의 강림으로 이뤄진 초대교회 공동체에서부터 시작되었다고 생각하기 쉽다. 공동체의 기원은 삼위 하나님이다. 공동체는 하나님의 존재방식이다. 성부 하나님, 성자 하나님, 성령 하나님은 삼위로 사역하시면서 동시에 한 공동체로 존재하신다.

아우구스티누스(Augustinus)는 한 분 하나님의 존재 안에는 세 가지 관계성이 있는데 이 관계성은 곧 아버지와 아들과 성령과의 관계라고 말한다. 여기서 관계라는 것은 하나님이 인간이나 피조세계와 가지는 관계

가 아니라 삼위 하나님간의 관계를 가리키는 것이다. 그 관계성은 삼위 중 어느 한 분도 개별적으로 존재할 수 없으며 세 분은 다같이 상호관계 안에서만 존재하며, 영원하신 한 분 하나님 안에서 공통으로 존재한다는 것을 말한다. 이것은 곧 성부, 성자, 성령이 상호 관계 속에서 하나가 되며 한 위격의 존재가 다른 위격의 존재 안에 관계적으로 동참하면서 존재하는 것을 의미한다.<sup>1</sup>

이 삼위일체의 공동체는 인간들 속에 이러한 공동체를 창조하시려고 하셨다. 그리하여 인간을 창조하신 것이다. 인간 창조도 삼위일체의 공동체적 사역의 결과였다. 창세기 1장에서 삼위 하나님의 공동체적 사역의 면모를 보여 주고 있다. “하나님이 가라사대 우리의 형상을 따라 우리의 모양대로 우리가 사람을 만들고 그로 바다의 고기와 공중의 새와 육축과 온 땅과 땅에 기는 모든 것을 다스리게 하자 하시고, 하나님이 자기 형상 곧 하나님의 형상대로 사람을 창조하시되 남자와 여자로 창조하시되”(창 1:26-27).

사람을 창조시 남자만 창조하신 것이 아니라 여자도 창조하셨다. 이것은 하나님의 공동체적 존재의 특성이 사람에게도 투영된 것이다. 삼위 하나님이 공동체이듯이 사람도 공동체로 존재하도록 만드셨다. 하나님이 삼위 공동체라면 사람은 남여 공동체인 것이다. 남자와 여자는 서로 사귀



고 섬기는 공동체인 것이다. 동시에 하나님의 공동체와 사람의 공동체도 더불어 함께 교제하는 ‘신인공동체(神人共同體)’인 것이다.

## 2) 공동체의 파괴

그러나 이 신인 공동체는 죄로 말미암아 파괴되었다. 사탄은 이 신인 공동체를 파괴하기위해서 우선 상대적으로 취약한 사람의 공동체를 공략하였고 사람 중에서도 가장 연약한, 창조의 끝자락에 있는 여자를 공격 대상으로 삼았다. 뱀으로 분장한 사탄이 여자에게 선악과를 따 먹으면 하나님과 같이 될 수 있다고 유혹하였을 때, 하와는 하나님께 뱀의 유혹에 대해 물어보지도 않았고 남편에게도 의논하지도 않았다. 당시 하나님은 사람과 매우 충만한 교제의 관계에 있었기에 얼마든지 사실 확인이 가능했던 상태였다. 여자 하와는 혼자서 사탄의 제안을 받아들이기로 결정하였다(창 3:6). 여기서 우리는 ‘죄의 특성’을 발견할 수 있다. 죄란 하나님과 무관하게 자기 마음대로 결정하고 살아가는 것이다. 즉 하나님 중심이 아닌 ‘자기중심주의’가 죄의 특성이다.

죄는 공동체를 파괴한다. 이 여자의 죄로 말미암아 신인 공동체는 총체적으로 파괴되었다.<sup>2</sup> 죄는 먼저 하나님의 공동체와 사람의 공동체 사이의 관계를 파괴시켰다. 사람의 공동체 자체에도 심각한 균열이 생겼다. 아담과 하와는 죄에 대한 책임공방으로 한 몸의 심각한 손상을 입고(창

3:12-13) 그 몸에서 난 형 카인이 동생 아벨을 죽이므로 형제사이의 관계가 파괴되었고(창 4:8-9), 이로서 부모 자식과의 관계도 파괴되었다. 또한 사람과 자연과의 관계도 파괴되었다. 사람과 뱀과의 원수 됨은 인간과 동물과의 관계 파괴이며, 인간의 죄로 인해 땅은 가시와 엉겅퀴를 내는 저주 받은 땅이 되었다(창3:18). 죄는 결국 대신, 대인, 대물적 관계의 총체적 파괴를 초래하였다. 이것이 바로 공동체의 파괴의 역사이다. 그리하여 하나님과 사람이 영원히 함께 살고자하던 신인 공동체는 파괴되고 하나님은 하늘에 인간은 땅에 거하는 분리된 관계가 시작되었다.

### 3) 공동체의 회복

그러나 하나님은 사탄의 공략과 인간의 불순종으로 인한 신인 공동체의 파괴를 방치하지 않으시고 회복할 계획을 가지고 계셨다. 파괴된 공동체를 회복하기 위하여 하나님은 세 가지의 프로젝트를 실행하셨다.

첫 번째 프로젝트는 예수 그리스도이다. 하나님께서 예수님으로 이 땅에까지 내려오신 것은 파괴되고 분리된 공동체를 회복하기 위한 것이었다. 그 회복 사역의 핵심은 바로 공동체의 파괴를 가져왔던 죄의 문제를 십자가에서 해결하신 것이었다. 그분은 십자가에 못 박히기 전날 밤 겟세마네 동산에서 “하나 되게 하소서”(요 17:21)를 외치며 대제사장적

중보기도를 드리셨다. 이로서 “하늘에 있는 것이나, 땅에 있는 것이 다 그리스도 안에서 통일되게 하려 하심”이었다(엡1:10).

두 번째 프로젝트는 그리스도의 영인 성령이다. 사도 바울은 “성령이 하나 되게 하신 것을 힘써 지켜라”(엡 4:3) 고 하면서 이미 그리스도를 통하여 하나 된 것을 성령께서 계속 유지하고 촉진하는 일을 한다고 말한다. 성령의 기본적인 역사가 하나되게 하는 역사이다. 성령은 죄의 문제를 해결 하신 그리스도의 은혜와 하나님의 사랑을 우리가 깨닫도록 전달해 주시고 하나님과 우리를 하나 되게 역사하시고, 또한 우리를 서로 하나 되도록 계속 일하신다. 이것이 성령의 교제의 역사이다.

세 번째 프로젝트는 그리스도의 몸인 교회이다. 사도 바울은 “그(그리스도)를 만물 위에 교회의 머리로 주셨느니라. 교회는 그의 몸이니 만물 안에서 만물을 충만케 하는 충만 이니라” 고 말한다. 여기에서 교회가 “만물 안에서 만물을 충만케 하는 충만이니라” 는 말은 무슨 뜻일까? 이 구절은 공동체 회복의 관점에서 보지 않으면 정확한 뜻을 해석하기에 난해한 구절이다.

하나님의 공동체와 사람의 공동체에서 떠난 가운데 인간의 공동체는 타락하고 피폐한 공동체가 되었다. 하나님은 사람의 공동체를 다시 하나님의 모든 충만함이 깃든 상태로 회복하시길 원하셨다. 그러므로 하나님의 모든 충만함은 그리스도 안에 거하고, 그리스도의 모든 충만함은 그리

스도의 영인 성령 안에 충만히 거하고, 성령 안의 하나님의 모든 충만은 그리스도의 몸에 충만하게 거하고, 마침내 그리스도 몸 안에 있는 모든 충만함은 온 세상 각처에 충만하게 임하여 하나님 나라를 확장하게 된다.

사도 바울은 교회를 ‘그리스도의 몸’ 이라고 정의한다. 그 그리스도의 몸은 만물을 즉 타락된 온 세상을 하나님의 모든 충만하심으로 채워 하나님과 교회와 세상이 하나로 회복되게 하는 ‘충만의 마지막 통로’인 것이다. 교회가 ‘그리스도의 몸’ 이란 말은 교회가 그리스도를 머리로 한 통일된 유기체, ‘하나 된 공동체’란 말이다. 다시 말하면 교회의 본질이 그리스도의 한 몸 된 공동체이며, 교회가 그러한 온전한 사랑의 공동체가 되지 않으면 하나님의 충만함이 교회를 통하여 온 세상으로 흘러 나갈 수 없음을 의미한다. 교회가 진정한 공동체가 되지 않으면 하나님의 충만함과 교회를 통한 하나님 나라의 확장이 교회의 단계에서 멈추어 버린다.

하나님의 공동체 회복의 세 번째 프로젝트가 교회인 것은 그리스도와 그리스도의 영과 그리스도의 몸인 교회를 통해서 애초의 신인공동체를 회복하시기를 원하시는 의도인 것이다. 사탄은 신인공동체를 파괴하기 위해 가장 연약한 하와를 공격했듯이 마찬가지로 그리스도의 신부인 교회를 공격한다. 교회가 그 본질인 공동체를 상실하면 교회는 사탄의 치명적인 공략을 당하게 되는 것이다. 그러므로 그리스도의 몸인 교회는

사랑의 공동체의 능력을 가지고 세상의 타락한 공동체를 잠식시켜 나가야 한다. 이것이 하나님 나라의 회복을 위한 전략이다.

#### 4) 공동체의 완성

요한계시록 21: 1 에서 천년왕국 후에 ‘새 하늘과 새 땅’ 이 등장 한다. 이것은 바로 하늘의 영역과 땅의 영역이 새로이 ‘하나 됨’ 을 의미한다. 2절에서는 신랑과 신부의 이미지가 나온다. “거룩한 새 예루살렘이 신부가 남편을 위하여 단장한 것 같더라” 신랑과 신부의 하나 됨을 의미한다. 3 절에도 하나님과 사람이 하나 됨을 예고한다. “보라 하나님의 장막이 사람들과 함께 있으며 하나님이 저희와 함께 거하시리니 저희는 하나님의 백성이 되고 하나님은 친히 저희와 함께 계셔서” 이처럼 새 하늘과 새 땅, 신랑과 신부, 하나님과 사람의 동거의 말씀을 통하여 ‘공동체의 완성’ 을 강력히 선언 하신다. 조지 레드(George Ladd)는 “천국에서 하나님과 사람의 직접적이고 완전한 교제는 모든 구속의 목표이다” 라고 언급하였다.<sup>3</sup> 그러므로 구속의 최종 목적은 하나님이 우리와 함께 거하셔서 우리와 '교제'(koinonia) 하여 완전히 ‘하나’가 되는 것이다.

이것은 바로 애초의 신인 공동체의 회복이며 그곳이 천국이다. 그러므로 구원이란 죄로 파괴된 공동체의 회복이며 공동체의 완성은 곧 하나님 나라의 완성이다. 이렇듯 성경은 공동체의 시작, 공동체의 파괴, 공동

체의 회복, 공동체의 완성으로 이어지는 공동체의 역사이다. 하나님의 경륜은 공동체의 완성이다.

## 2. 하나님 백성으로서의 공동체

성경에서 교회를 나타내는 대표적 개념은 ‘하나님의 백성(히 4:9; 11:25; 벰전 2:10)’ 혹은 ‘하나님의 소유된 백성(벰전 2:9)’이다. 하나님의 백성이 교회라는 개념은 하나님이 한 민족을 주도적으로 선택하는 행위에서 시작된다. 하나님은 먼저 아브라함을 타락한 세상 가운데서 일방적으로 선택하셔서 그와 계약을 맺고 그를 통하여 이스라엘 민족을 하나님의 선택받은 백성으로 삼으셨다는 것이다(창 12:2, 15:18). 그 후 모세와 다음과 같이 계약을 맺으셨다. “그러므로 이스라엘 자손에게 말하기를 나는 여호와라 내가 애굽 사람의 무거운 짐 밑에서 너희를 빼어 내며 그 고역에서 너희를 건지며 편 팔과 큰 재앙으로 너희를 구속하여 너희로 내 백성을 삼고 나는 너희 하나님이 되리니 나는 애굽 사람의 무거운 짐 밑에서 너희를 빼어 낸 너희 하나님 여호와인 줄 너희가 알지라”(출 6:6-7). 시내산 계약으로 이스라엘은 하나님의 특별한 백성이 되었다.

하나님의 백성으로서의 교회관은 수직적으로는 하나님이 친히 그의 백성과 맺은 관계에 기초를 두고 있다. 즉 하나님이 타락한 세상 가운데서 이스라엘 백성을 친히 택하시고 자신의 거룩한 백성으로 삼으셨다. 그

러므로 교회는 하나님과 관계를 맺고 그 속에서 하나님의 임재를 누리는 하나님의 백성들의 공동체이다.

하나님의 백성이라는 교회의 정의는 수평적으로는 그리스도 안에서 이스라엘 백성을 초월하여 유대인만 아니라 이방인들도 하나님의 동일한 백성이 될 수 있다는 것이다(롬 9:24-26). 수직적으로는 과거에 하나님을 믿었던 이스라엘 백성과 지금까지의 역사 속에 존재해 왔던 다양한 교파의 그리스도인들 모두가 역사 안에서 일직선상으로 본향을 찾아가는 하나님의 한 백성의 범주에 들어간다. 또한 현재의 다양한 인종과 교파들도 하나님의 백성이라는 교회의 정의 아래 모두 포함된다.

하나님이 아브라함을 부를 때나(창 12:1-3) 예수님이 제자들을 부를 때에(막 1:16-20) 분명히 개인적으로 부르시지만, 언약을 맺을 때는 항상 공동체를 향해서 맺으셨다(창 17:7; 행 1:8). 그러므로 하나님의 백성이란 교회의 개념은 여기서 공동체적인 개념임을 알 수 있다. 이러한 의미에서 로잔 언약의 제4항은 교회를 ‘하나님의 백성의 공동체’라고 정의하였다.<sup>4</sup>

‘하나님의 백성 됨’이라는 교회관을 보다 진지하게 갖는다면 우리는 점차적으로 배타주의의 벽을 허물고 서로를 수용하는 ‘공동체적인 태도’를 가질 수 있게 된다.<sup>5</sup> 각 교파와 교단의 신앙 고백의 표현이 상이하더라도 모든 교회 안에 하나님의 백성이 있다는 사실을 인지한다면 문제

가 최소화된다. 우리가 교회에 대하여 포용적으로 이해해 가면 갈수록 역사 속에 존재해 왔던 다양한 하나님의 백성들의 교회에 대하여 더 많은 관심을 가질 수 있게 된다. ‘교회는 하나님의 백성의 공동체’ 이다.

### 3. 그리스도의 몸으로서의 공동체

교회가 무엇인가를 설명해 주는 두 번째 개념은 ‘그리스도의 몸’이다.<sup>6</sup> 교회를 그리스도의 몸에 비유한 것은 교회의 머리 되신 그리스도 중심의 본질성과 그리스도와 성도의 불가분의 연합성을 가르치는 것이다. ‘그리스도의 몸’으로서 교회 개념은 교회의 유기체적 특성을 잘 나타내 준다.<sup>7</sup> 그리스도의 몸의 개념이 강조하는 것은 그리스도 안에서의 연합이다. 성도는 영적으로 그리스도 안에서 생명력 있는 연합을 이룬다. 그리고 모든 그리스도인들은 머리되신 그리스도에게 붙어있는 지체로서 서로 유기적인 관계와 연결을 갖는 ‘공동체’이다.<sup>8</sup>

그리스도의 몸은 교회의 머리 되신 그리스도의 주격과 교회의 피조성을 말해 주며, 몸이 머리에 붙어 있어야 하듯이 교회도 그리스도께 속할 때 교회가 연합할 수 있다는 것을 말해 준다. 그리스도의 몸으로서의 교회는 그리스도에 대한 신자들의 관계성에서 비롯된다.<sup>9</sup> 그 관계성을 바울은 다음과 같이 말한다. ‘그리스도 안에’는 데살로니가전서 1:1에 나타난다. ‘그리스도와 함께’ 이것은 그리스도와 더불어 그리스도인들의 고난



과 죽음, 부활과 삶에 관해 말하는 구절 속에서 흔히 언급된다(롬 6:1-11). 로마서 전체를 통해서 바울은 신자들이 그리스도와 연합하여 그의 몸에 붙어 있다고 말하고 있다. 그리스도 몸 안에서 신자는 “죄에 대하여 죽었고(6:2)”, “그의 죽으심과 합하여 세례 받았고(6:3)”, “그와 함께 장사 되었다(6:4)”고 하였다. 이제 그리스도인은 그의 몸에 붙어 있게 되었다(7:4). ‘그리스도와 연합한’ 그리스도인들은 ‘그리스도의 지체’가 된다(고전 6:15). 이렇게 하여 그리스도와의 수직적인 관계성 속에서 신자들은 ‘그리스도의 몸에 참여(*koinonia*)’하는 것이다.

그리스도의 몸으로서 교회상은 그리스도와 신자들의 관계보다 오히려 교회를 구성하는 모든 신자들 상호간의 관계를 전반적으로 더욱 강조하고 있다. 고린도전서 12:27은 “너희는 그리스도의 몸이요 지체의 각 부분이라”고 말함으로써 ‘너희’ 즉 그리스도인들이 ‘그리스도의 몸’임을 말해 준다. 바울은 고린도전서 12장에서 서로 지체로서 그리스도의 몸을 이룬 신자 개개인의 상호 연결성과 신자들의 ‘상호 의존 관계’의 개념을 말해 준다. 그는 “비록 몸의 지체는 많으나 한 몸”임을 강조한다. 모든 지체들은 다양한 은사를 부여 받았는데, 은사는 개인의 만족을 위해 주어진 것이 아니라 몸 전체의 덕을 세우기 위해 주어진 것이다(14:4-5 12). 한 사람이 모든 은사를 다 소유하지 않는다. 어떤 은사가 다른 은사보다 더 중요한 것이 아니며(12:14-25) 모두가 동일한 은사를 소유하지 않았다.

즉 각 지체는 다른 지체들을 필요로 하며 또한 각 지체는 다른 지체들의 필요가 된다.

신자들의 상호 관계적인 의미에서 그리스도의 몸은 또한 신자들이 ‘서로 격려하고 세워 주고 돕는 관계’임을 말해 준다. 바울은 “오직 사랑 안에서 참된 것을 하여 범사에 그에게까지 자랄지라 그는 머리니 곧 그리스도라 그에게서 온몸이 각 마디를 통하여 도움을 입음으로 연락하고 상합하여 각 지체의 분량대로 역사하여 그 몸을 자라게 하며 사랑 안에서 스스로 세우느니라”라고 말한다(엡 4:15-16).

나아가서 그리스도의 몸으로서 교회는 ‘통일된 하나의 몸’을 의미한다. 고린도 교회의 지체들은 사회적인 파별이나 당파가 형성되었고 그들이 교회에 모일 때 그것이 역력하게 나타났다(고전 11:17-19). 이에 대해 바울은 모든 신자들은 ‘한 성령으로 세례 받아 한 몸’이 되었기 때문에 결코 그런 일이 일어나서는 안 된다고 말한다(고전 12:12-13). 바울은 에베소서에서 다음과 같이 말한다. “몸이 하나이요 성령이 하나이니 이와 같이 너희가 부르심의 한 소망 안에서 부르심을 입었느니라 주도 하나이요 믿음도 하나이요 세례도 하나이요 하나님도 하나이시니 곧 만유의 아버지시라 만유 위에 계시고 만유를 통일하시고 만유 가운데 계시도다(엡 4:4-6).”

그리스도의 몸의 공동체로서의 교회는 실제로 어떻게 가능한가? 그것은 그리스도인들의 실제적이고 구체적으로 하나 된 삶에서 시작된다. 즉 비가시적인 그리스도가 친히 사시는 교회의 가시성은 그리스도의 몸에 참여한 성도들의 하나 된 삶, 즉 공동체적인 삶을 통하여 나타나 보여진다. 그리스도는 보이지 않지만 그리스도의 몸은 보이는 것이다. 우리가 그리스도의 희생으로 말미암아 그리스도의 몸에 '참여(*koinonia*)'함을 받았기에 그리스도 안에서 실제로 한 몸이라는 것이다. 한 몸의 지체 됨은 그리스도의 몸에 결합되어 있기 때문이다. 그러므로 항상 '그리스도 안에서' 서로의 필요성을 알고 상호 존중, 상호 의존, 상호 협력을 통하여 고통과 영광을 함께 나누는 실제적이며 유기체적 공동체를 유지해야 한다. 하나 되었다는 것은 단순히 개념적 정신적인 차원만 아니라 물질적인 면과 전생활적인 면에까지 한 몸 됨을 의미한다. 그래서 그 한 몸 됨은 눈으로 볼 수 있는 '가시적인 한 몸'의 차원으로까지 나타나는 것이다.

공동체는 보이지 않는 그리스도의 몸의 가시적인 형태이다. 역사적으로 이 그리스도의 몸이란 용어를 너무나 추상적으로 해석하여 그 말의 능력을 상실해 버렸다. 그리스도의 몸이란 그리스도인들이 공동체 혹은 공동체적인 삶을 살아감으로써 실제적인 그리스도의 한 몸이 됨을 가리킨다. 그리스도의 몸은 실존적이며 가시적으로 현존한다.

#### 4. 성령의 코이노니아로서의 공동체

성령은 ‘코이노니아’의 역사를 통해 교회 공동체를 이루어 가신다. ‘성령의 교제’라는 표현에서 바울은 소유격 (*τοῦ ἁγίου πνεύματος*, of the Holy Spirit)을 사용하였다. 이 소유격은 주격의 의미를 갖는 소유격으로서 볼 때, 성령이 교제(코이노니아)를 이루어내는 주체로 볼 수 있다.<sup>10</sup> 이에 대하여 칼빈은 “바울은 신자들을 위하여 그리스도의 은혜와 하나님의 사랑을 기원하면서 동시에 성령의 코이노니아(고후 13:13)를 결부시킨다. 이 교제가 없이는 누구도 하나님 아버지로부터 자비도, 그리스도의 은혜도 맛보아 알 수 없다”고 하였다.<sup>11</sup> 성령의 코이노니아 사역에는 두 차원이 있다. 성령은 먼저 우리를 하나님과 예수님과 교제하게 해주시고, 그리스도 안에서 우리를 서로 교제하게 해주신다. 성령의 코이노니아에는 수직적 코이노니아, 수평적 코이노니아의 두 차원이 있다.

##### 1) 수직적 코이노니아

수직적 코이노니아는 성령이 신자들로 하여금 그리스도와 하나님과 교제하게 하는 것을 말한다. 인간의 죄로 하나님과 단절되었던 관계를 예수님이 구속 사역으로 그 관계를 회복시키셨다. 그런데 그 회복은 예수님 한

분이 전 인류를 상대로 하여 단번에 구속하시는 일 대 다수의 사역이었다. 그 일 대 다수의 관계를 예수님과 신자 개인간의 일 대 일의 관계가 될 수 있도록 하는 것은 성령이 친히 예수님과 신자 개인 사이에 교제가 이루어지도록 해주기 때문이다.<sup>12</sup> 이것이 ‘성령의 코이노니아’의 수직적 차원이다. 성령의 코이노니아 역사로 이루어진 그리스도와의 교제를 통해서 하나님과의 관계도 다시 회복되는 것이다.<sup>13</sup>

사도행전에서 이 수직적 코이노니아는 성령의 내주와 성령의 세례를 통해서 이루어진다. 사도행전 2장은 성령께서 최초로 강림하신 사건을 보여 주고 있다(행 2:1-4). 구약에서 선지자들은 새 언약에 따라 성령을 받을 것이라고 예언했다(렘 31:31-34; 겔 37:15). 예레미야서와 에스겔서의 새 계약의 핵심은 새 영, 즉 성령을 우리에게 주시겠다는 것이다. 오순절 성령 세례는 코이노니아의 사건이다. 성령이 우리 안에 오신 것은 자신의 백성과 코이노니아 하기 위한 행위이다. 성령께서 우리 안에 오심으로, 즉 ‘그가 내 안에, 내가 그 안에’ 들어가서 ‘하나’ 되어 우리는 육신의 굳은 마음을 제하고 예수 그리스도와 하나님을 진정으로 만나고 알게 되고 하나님의 자녀로 거듭나게 되는 것이다. 이러한 의미에서 에드윈 팔머(Edwin Palmer)는 “성령의 코이노니아가 신앙 생활의 출발점이다”라고 말한다.<sup>14</sup>

예수님은 “내가 아버지께로서 너희에게 보낼 보혜사 곧 아버지께로  
서 나오시는 진리의 성령이 오실 때에 그가 나를 증거하실 것이요(요  
15:26)” 라고 말씀하시면서 성령이 우리로 하여금 그리스도를 알게 하신  
다고 확인하셨다. 우리는 성령을 통하지 않고는 그리스도를 알 수 없고  
그를 믿을 수도 없다(롬 8:9 16). 동시에 그리스도를 통하지 않고서는 하  
나님께 나아갈 수 없다(요 14:6). 성령은 ‘그리스도의 영’이요 ‘하나님의  
영’이기 때문이다(롬 8:9). 하나님은 그의 하시는 ‘모든 일’에 있어서 성령  
을 통하여 일하신다. 그러므로 성령을 통하여 그리스도와 하나님과 교제  
하는 것은 성령의 수직적인 코이노니아의 사건이다.

신약 성경에 나오는 수직적 코이노니아의 예들은 다음과 같다. 하나  
님은 성령을 통하여 우리를 그리스도와 교제케 하신다. “너희를 불러 그  
의 아들 예수 그리스도 우리 주와 ‘교제(κοινωνία, *koinonia*)’ 케 하시는  
하나님은 미쁘시다(고전 1:9).” 성령은 또한 우리로 하여금 신의 성품을  
갖게 하신다. “이로써 그 보배롭고 지극히 큰 약속을 우리에게 주사 이 약  
속으로 말미암아 너희를 신의 성품에 ‘참여하는 자(κοινωνός,  
*koinosos*)’가 되게 하셨으니(벧후 1:4).” 성찬도 그리스도와의 수직적인  
교제이다. 바울은 “우리의 축복하는 바 축복의 잔은 그리스도의 피에 ‘참  
예(κοινωνία, *koinonia*)’함이 아니며 우리가 떼는 떡은 그리스도의 몸에  
참여함이 아니냐(고전 10:16-17)” 라고 말하면서 그리스도의 피와 몸에

‘참여’함을 ‘코이노니아’로 표기했다. 그러므로 성찬은 신자들이 그리스도의 몸에 참여하는 수직적 코이노니아의 사건이다. 우리가 그리스도의 한 몸이 될 수 있는 것은 성찬을 통해 각각 그리스도의 몸에 참여하므로써 가능한 일이다.

또한 코이노니아는 그리스도의 부활의 권능과 고난에 ‘참여(*κοινωνίαν παθημάτων*, sharing of his sufferings)’ 하는 일이다(빌 3:10). 즉 그리스도와 동일한 고난을 받는 일이다. 그리스도께서는 성육신하심으로 우리와 같은 혈육을 입으셨다. 그리스도께서 우리를 사망과 마귀의 권세를 물리치고 우리를 구하시기 위해서 사람의 모양으로 우리의 혈과 육에 ‘속하셨다’(*κοινωνεο*, *koinoneo*) (히 2:14). 그리스도께서 우리의 혈과 육을 취하셔서 우리에게 오신 것은 바로 코이노니아의 사건이다. 그러므로 우리 또한 그리스도의 고난을 코이노니아해야 하며 그를 위해 고난당하는 것을 즐거워해야 한다. “오직 너희가 그리스도의 고난에 ‘참여하는(*κοινωνεο*, *koinoneo*)’ 것으로 즐거워하라(벧전 4:13)” 이것은 그리스도와 동일한 고난을 코이노니아하는 것을 말한다. 그러므로 이러한 예들은 그리스도와 하나님과의 교제를 위한 수직적 코이노니아의 역사이다.

## 2) 수평적 코이노니아

두 번째로 성령의 코이노니아는 그리스도인들이 서로 하나가 될 수 있도록 상호간에 교제를 가능케 해주는 수평적인 코이노니아를 말한다. 우리를 하나님과 교제하게 하시는 성령은 나아가 성도들이 서로 교제하게 해주신다. 웨인 그루덤(Wayne Grudem)은 “신자들 사이의 깊은 ‘교제’는 아버지가 아닌 ‘성령’ 으로부터 기인하는 것으로 말하는 것이 특히 중요하다” 고 보았다.<sup>15</sup> 신약에서는 ‘나’가 ‘우리’로 바뀐다. 신약에서 ‘서로’, ‘더불어’, ‘함께’, ‘피차’와 같은 부사들이 빈번히 등장하는데 이것은 수평적인 코이노니아를 뒷받침해 주는 중요한 용어들이다. 성령의 세례를 받아 변화된 베드로의 설교를 통하여 삼천 명의 유대인들이 회개하여 예수 를 믿게 되는 역사가 일어났고, 사도들과 함께 이들은 최초의 신약 교회 성도들이 되었다. 사도행전 2장의 마지막 부분인 42-47절은 초대 교회의 공동체적인 삶의 모습을 보여 준다. 여기서 ‘코이노니아(42절 교제, 44 절 통용으로 번역됨)’란 용어가 본격적으로 등장하면서 코이노니아의 수평적인 차원이 전개된다. 성도들 간의 수평적인 코이노니아에는 영적인 코이노니아, 정신적 코이노니아 그리고 물질적 코이노니아의 세 차원이 있다.

#### i. 영적인 코이노니아



영적인 코이노니아는 성도들 간에 하나님의 말씀을 전하고 말씀으로 교제하고 서로 중보 기도함으로써 영교(靈交)함을 말한다. 사도요한은 “우리가 보고 들은 바를 너희에게도 전함은 너희로 우리와 ‘사귄(κοινωνία, fellowship)’이 있게 하려함이니(요일 1:3)”라고 말하면서 생명의 말씀을 전하고 나눔으로써 교제함을 말하고 있다.

영적 코이노니아는 함께 그리스도의 은혜에 ‘참여한 자(συγκοινωνούς, partakers with)’ 가운데 일어나는 것으로서(빌 1:7) 그리스도의 은혜에 참여하고 지체간에 그리스도의 은혜의 복음으로 서로 교제하는 행위이다. 빌레몬서 1:6은 ‘믿음의 교제(κοινωνία τῆς πίστεώς, the fellowship of faith)’를 말하고 있다. 이것은 믿음에 기초한 성도간의 코이노니아이다. 동일한 믿음 가운데서 성도간의 지속적인 사귄이 필요하다. 바울은 빌립보 교회에 있는 성도들을 위해서 늘 중보기도 하였는데 이것은 그리스도 안에서 서로 ‘복음으로 교제(κοινωνία)’했기 때문이라고 말한다(빌 1:4-5). 즉 복음 안에서 복음으로 교제하는 것이 영적 교제임을 알려 주고, 그러한 교제는 서로 중보기도로서 지속된다는 것을 말해 준다(골 4:3; 엡 6:19-20; 살전 5:25; 살후 3:1 참조). 로마서 15:27에서는 “신령한 것을 코이노니아하였으며(πνευματικοῖς αὐτῶν ἔκοινώνησαν have shared in their spiritual things)” 라고 했는데, 이것은 영적인 것을 함께 나누는 영적 코이노니아의 표현이다. 내가 가진 복음의 내용을 나누

어 주는 행위는 영적인 코이노니아이다. 그러므로 신자간에 하나님의 말씀으로 지체들을 영적으로 세워주고 서로 중보기도하므로써 서로를 돕는 것이 영적 코이노니아의 행위이다.

## ii. 정신적 코이노니아

정신적 코이노니아는 지체가 어려움에 처해 있을 때 서로 위로하고, 격려해주며, 긍휼히 여기는 태도로서 고통과 기쁨을 함께 나누어 지체를 세워 주는 정신적인 차원의 교제를 말한다(빌 2:1-2; 고전 12:26; 롬 12:15). 바울은 빌립보서 2:1에서 지체간의 권면, 위로, 긍휼, 자비와 함께 ‘성령의 교제(*ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος*, the fellowship of the Holy Spirit)’를 언급하면서 우리에게 그러한 성령의 코이노니아가 있으면 우리는 같은 생각, 같은 사랑, 같은 마음을 갖게 된다는 것을 말해 준다(빌 2:2-5).

정신적 코이노니아는 특히 지체가 어려울 때 그 괴로움에 함께 참여하는 것이다. 빌립보 교인들은 바울이 고통스러울 때 그 괴로움에 함께 동참하여 이를 나누어 가짐으로써 다음과 같이 바울의 칭찬을 받았다. “너희가 내 괴로움에 ‘함께 참여하였으니(*συγκοινωνέω*, to share)’ 잘하였도다(빌 4:14).

정신적 코이노니아는 사역과 사상의 코이노니아를 뜻하기도 한다. 바울은 디도를 ‘나의 코이노노스, 동역자(*κοινωνός*, fellow worker)’라고 말한다(고후 8:23; 빌 1:17). 이때 코이노노스는 ‘동무’, ‘친구’ 등의 뜻으로서 ‘공통점을 가진 자’를 의미한다. 즉 사역, 믿음, 사상 등에 있어서 서로 전적으로 신뢰하면서 함께 나눌 수 있는 공통점을 가진 자를 말한다.

그러므로 정신적인 코이노니아는 성도간에 지체의 고통에 동참하여 서로 위로하고 권면, 격려하므로써 어려움에 처한 지체를 일으켜 세워주는 행위이다. 성도간의 상대방에 대한 깊은 관심, 어렵고 외로울 때 함께 있어 주는 것, 그를 돌아보아 주는 것, 자신의 고민을 털어놓을 수 있는 관계, 자신을 위탁할 수 있는 깊은 신뢰의 관계 속에서의 사역 등은 교회 공동체 안에서 필요한 정신적 코이노니아의 실제적 내용들이다.

### iii. 물질적 코이노니아

물질적인 코이노니아는 지체가 경제적으로 어려움에 처했을 때 말로써만이 아니라 필요한 물질로 채워 줌으로써 한 몸의 삶을 실제적으로 실천하는 것을 말한다. “믿는 사람들이 모든 물건을 서로 통용하고 재산과 소유를 팔아 각 사람의 필요를 따라 나눠 줌으로써 핏절한 자가 하나도 없었다(행 2:44-45, 4:32-35)” 라는 사실은 물질적인 교제의 행위를 여실히 보여 주고 있는 부분이다. 원래 헬라어의 용례에 의하면 ‘코이노니

아하는 자'의 뜻인 '코이노노스(κοινωνός)'는 사랑의 관계, 직계 가족, 사랑, 관계성, 사업 등을 뜻하는 것으로 내적으로 친밀한 관계를 묘사할 때 주로 쓰였다. '코이노노스'는 헬라어 용례에서 가장 가까운 사이로 결혼 관계를 뜻하는 친구 관계와 직계 가족의 관계를 지칭할 때 쓰였다. 이 관계는 또한 소유한 물질을 서로 나누는 관계를 나타낼 때 쓰였다. 코이노니아라는 용어는 기본적으로 '물질의 나눔'의 의미로 가장 많이 쓰였다. 물질을 공동 소유하고 필요에 따라 나누는 것은 '가족 관계'이기에 가능한 것이다. 그러므로 코이노니아는 '평생 책임지는 관계'를 말한다. 교회는 예수 안에서 실제적인 코이노니아를 실천하는 확대 가족이다. 진정한 코이노니아는 영적 정신적인 교제와 함께 물질까지도 함께 나누는 교제를 말한다. 즉 물질의 나눔은 영적 교제의 실체이다.

'코이노니아'는 사도행전 2:42에서 '교제'로, 44절에서 '통용'으로 번역되었는데, 통용의 의미는 물질을 공동소유(εἶχον κοινωνία, have in common)하는 것을 말한다. 고린도후서 9:13에서 코이노니아는 '후한 연보'로 번역되었다. 고린도 교인들은 가난한 자에게 물질을 나누어 주는(고후 9:9) 일에 열심이였다. 여기서 코이노니아란 물질의 공유라는 상태로 가는 동작으로서 가진 것을 내어놓는 행위이다.

히브리서 13:16에서 코이노니아는 '서로 나눠 주기'로 번역되었는데, 이는 선행과 병행되는 단어로서 그 선행이 무엇인지를 설명하는 구체

적인 용어이다. 이 구절에서 선을 행함과 나눠 주는 것은 하나님께서 기쁘게 받으시는 ‘제사’와 같은 행위라고 표현함으로써 물질적인 나눔은 영적 예배와 동등한 의미를 갖는다고 말해 준다.

복음서 기자 중 가난한 자에게 가장 관심을 기울였던 누가는 성령을 받은 신자들의 즉각적인 물질적 교제를 의도적으로 반복해서 강조하고 있다. 누가는 오순절 성령 강림 사건을 기록하면서 사도행전 2장의 첫 부분은 성령 강림으로 하나님과 사람 사이의 수직적 코이노니아를 묘사하고 있으며, 2장 마지막 부분은 성령을 받은 결과 초대 교회의 공동체 생활이 실천되고 있음을 말하면서 코이노니아의 수평적인 전개를 대조적으로 묘사하고 있다. 즉 사도행전 2장의 입력은 ‘성령의 능력’이었지만 출력은 물질까지 완전히 나누는 ‘성령의 공동체’였다.

로마서 15:26은 코이노니아를 행했다는 것을 ‘동정하였음(*κοινωνία*, contribution)’이라고 번역한다. 이것은 ‘가난한 자들을 위하여’ 이루어진 것이며, 27절을 볼 때 물질적인 것을 가리킨다. 가르침을 받는 자는 말씀을 가르치는 자와 모든 좋은 것을 코이노니아(*κοινωνέω*, share) 해야 한다(갈 6:6). 영적인 것을 공급해 주는 가르치는 자에게 지체들은 물질적인 것으로 공급해 주어야 한다. 바울은 로마에 있는 성도들에게 “성도들의 쓸 것을 공급하라”고 하면서 성도의 결핍들을 서로 코이노니아(*κοινωνία*, contribute)하라고 권한다(롬 12:13). 성도들은 서로 결핍을 코이노니아

해야 한다. 이는 서로 충분함을 누리기 위함이다. 빌립보 교회는 물질을 주고받는 일을 코이노니아(*ἐκοινωνήσεν* shared with)하였다(빌 4:15). 이것은 그들이 바울을 생각함으로 행한 것이며(10절), 바울의 괴로움(고통, 고난, 어려운 상황)을 코이노니아(*συγκοινωνήσαντές*, share with)한 것이다(14절). 바울은 배부름이나 배고픔, 풍부와 궁핍에 모두 처할 수 있도록 단련되었으나 그를 물질적으로 후원(코이노니아)한 빌립보 교회를 칭찬하였다(빌 4:1-14). 바울은 마게도냐 교회가 극심한 가난 속에서도 자원하여 풍성한 연보를 하여 ‘성도를 섬기는 일에 참여(고후 8:4, *τὴν κοινωνίαν τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους*, participation in the support of the saints)’ 하였다고 칭찬하였다. 서로 멀리 떨어져 있는 교회들도 물질적인 나눔으로써 공동체성을 발휘하였다.

이처럼 성령의 코이노니아는 신자들로 하여금 그리스도와 하나님과 교제할 수 있게 해주고 그리스도인들이 서로 하나가 될 수 있도록 상호간에 교제를 가능케 해주어 하나님과의 공동체가 이루어진다. 나아가 성령께서는 그리스도인들이 영적인 교제, 정신적인 교제, 물질적인 교제를 하게 하여서 교회로 실제적인 지체 공동체가 되게 하신다.

### III. 대안적 공동체의 유형

## 1. 공동체의 지향점

교회의 본질인 공동체적 삶을 지향한다고 할 때 그 공동체는 세 가지의 속성을 가진다. 첫째, 철저성이다. 공동체라는 것은 복음의 본질을 구현하고 형제애적 교제를 실천하는 데 있어서 철저하다는 것이다. 교회사에 나타난 갱신 공동체들과 수도 공동체들은 모두 예수님의 모범에 근거한 생활로서 그가 행하신 바와 그가 가르치신 바를 그대로 따르겠다는 철저한 순종과 헌신의 삶을 살고자 의도하였다. 이러한 삶을 위해서 그들에게는 ‘격상된 헌신’이 요구되었다. 이 철저성은 수도 공동체에서는 금욕적이고 영성적 훈련의 엄격함으로, 갱신 공동체들에서는 산상수훈의 삶을 그대로 실천하는 삶으로 나타난다. 그리스도 안에서 한 몸이라는 공동체는 실제적인 한 가족이다. 그리스도인의 공동체는 혈연적인 관계를 깨뜨리지 않으면서도 그리스도 안에서 이를 초월하여 새로운 가족을 형성한다(엡 2:13-15).

교제의 철저성은 ‘확대 가족’, ‘유무상통’으로 나타난다. 내면적인 차원의 영적 정신적인 교제는 외면적으로는 물질을 100퍼센트까지 나누는 유무상통의 차원까지 간다는 것은 공동체적 교제의 ‘철저화(radicalism)’를 가리키는 것이다(요일 3:16-17). 이 유무상통은 곧 ‘가족정신’의 철저한 시행이다. 공동체를 지향하는 대부분의 단체들은 재산을

20퍼센트에서 100퍼센트까지 공유한다. 공동체의 나눔은 종국적으로 완전한 나눔을 의미한다.<sup>16</sup>

둘째, 가시성이다. 공동체라는 것은 막연히 그리스도 안에서 하나라는 관념적인 것이 아니라 전 생활을 통하여 영적 정신적 물질적 교제가 구체적으로 구현되는 실제적인 공동체적 삶이다. 그러므로 공동체성의 실천은 개념적인 차원에 그치지 않고 실제적이고 가시적으로 실행되어야 하는 것이다. 이 형제애적 교제의 가시성은 물질의 나눔과 함께 가까운 공간에서 공동 생활로 함께 사는 삶, 형제 사랑의 실천 등을 포함하여 그리스도인의 모든 생활에 미치는 것이다. 공동체의 가시성이란 것은 복음이 실제로 보여질 수 있도록 구현되는 복음의 '가시적인 실재(visible reality)'를 가리킨다(요일 1:1). 그리스도의 공동체로서 교회는 영적인 공동체만 아니라 모든 것을 포괄하는 실제적 공동체이다.

셋째, 갱신 지향성이다. 교회사에 나타난 대부분의 공동체들은 교회가 세속화될 때마다 교회의 본질을 회복하고자 했던 교회 갱신 단체들이었다. 교회의 본질이 공동체이기에 교회의 개혁과 갱신은 자연히 공동체성 회복을 지향하고, 또한 그러한 갱신을 지향하는 운동 자체는 당연히 공동체를 형성하여 사역하였다. 교회사에서 온전한 복음을 추구하고자 했던 갱신운동의 역사는 곧 공동체사(共同體史)였다. 바른 영성은 하나님



과 사람의 올바른 관계에서 나오는 것이기에 공동체적 영성이 그 바탕이 될 수밖에 없는 것이다.

## 2. 공동체의 범위와 형태

공동체라는 말을 쓸 때는 그 공동체가 어떤 공동체인지 또 어디서부터 어디까지를 공동체라고 해야 하는가 하는 문제에 대한 명확한 구분이 필요하다.<sup>17</sup> 공동체의 원형인 예루살렘의 초대 교회 공동체의 형태를 시발점으로 하여 공동체의 범위와 형태를 살펴보자.

기독교 공동체의 형태는 수도 공동체, 생활 공동체, 공동체 교회의 크게 세 가지로 나눌 수 있다. 수도 공동체는 모두 집단 공동 생활의 형태를 띠고 있다. 생활 공동체는 일반 가정들로 이루어진 공동체인데, 한 곳에 모여 살아가는 집단 생활공동체 형태와 도시 내에서 각 가정별로 따로 살지만 보다 긴밀한 유대와 헌신을 통해 공동체를 형성해 살아가는 도시 공동체의 형태가 있다.<sup>18</sup>

온전한 코이노니아의 실천과 하나 됨의 효과적인 실현을 위하여 공동체는 지리적으로나 공간적으로 보다 가까이 혹은 한 공간에 모여 살려고 하는 공동 생활이라는 형태를 가지게 된다. 공동체라는 것은 우선 외형적으로 가까운 공간에서 함께 사는 ‘공동 생활(communal life)’, 서너 가족 이상이 한 가족으로 사는 ‘확대 가족(extended family household)’, 가족

정신에 따르는 ‘재산 공유(all things in common)’, 많은 소유와 번잡한 생활로 어려움을 당하지 않고 물질의 나눔과 형제애적 관계 속에서 하나님 나라의 임재를 생활 속에서 실제로 누리는 ‘단순한 생활(simple life)’ 등의 형태를 갖추고 있다.

‘공동체 교회’란 용어가 사용되고 있는데 이것은 교회가 본질상 이미 공동체이지만 관념상의 공동체로서의 교회가 아니라 온전한 코이노니아의 구현과 교회 내에 구체적인 공동 생활 그룹이나 지역 사회의 고통당하는 이웃과 더불어 함께 하는 공동체적 사역을 통하여 철저한 제자도가 실천되고 공동체성이 분명히 구현되는 교회를 말한다. ‘공동체 교회(community church)’라는 용어는 기성 교회가 공동체성을 너무 상실한 나머지 공동체성을 강조하는 의미에서 생긴 용어이다. 그러나 지역 교회 중에서는 교회 내에 부분적인 공동 생활 그룹이나 공동체성을 실천하기 위한 어떤 특별한 사역을 갖고 있지는 않지만 진정한 공동체로서의 교회를 구현하고 있는 경우들도 있다.<sup>19</sup>

수도 공동체나 생활 공동체의 경우는 공동체란 것이 가시적으로 분명히 드러나기 때문에 문제가 되지 않는다. 그러나 지역 교회의 경우 일반 교회와 공동체 교회간의 구별이 분명하지 않기 때문에 어디서부터 어디까지를 본고가 지칭하는 ‘공동체’의 범주 안에 넣을 수 있는가 하는 모호한 점이 있다. 그 구분점은 앞에서 살펴본 것과 같이 지역 교회 내에서

도 공동체성 실천의 철저성, 가시성, 갱신 지향성과 함께 ‘격상된 헌신’이 분명히 구현될 때에 공동체의 범주에 넣을 수 있는 것이다. 그러므로 17세기의 경건주의 운동에 나타난 ‘교회 속의 작은 교회(*ecclesiolae in ecclesia*)’의 추구가 바로 지역 교회 속에서 공동체를 추구하는 형태와 같은 경우로 볼 수 있는 것이다. 교회사 속에서 기독교의 본질을 추구한 공동체 운동은 종교개혁 이전까지는 주로 제도권 교회 밖에서 일어났으며, 경건주의 운동 이후부터는 주로 제도권 교회 내에서 일어났었다.<sup>20</sup>

공동체의 모델은 초대 교회의 예루살렘 공동체이다. 예루살렘 공동체는 예수님의 제자들이 포함된 120문도와 그들의 전도로 회개한 만여명의 공동체 회원들이 있었다. 그들은 재산을 유무 상통하는 재산 공동체(*community of goods*)를 실시하였다(행 2:44-45, 4:32-35). 그들은 한 집에 모여 사는 형태가 아니라 각자 자신들의 집에 살면서 성령의 역사로 자연스럽게 물질과 영육간의 교제를 나누는 형식이었다. 즉 예루살렘 도시 전체에 걸쳐 형성된 도시 공동체 형태였다. 이러한 초대 교회의 예루살렘 공동체의 삶은 이후 모든 그리스도인 공동체의 모델이 되었다.

공동체 삶은 교회의 본질이며 산상수훈의 철저한 제자도를 구현하는 삶의 실천 방식이다. 철저한 제자도는 성령 강림 후 이루어진 초대교회 공동체를 통하여 이루어졌다.

### 3. 대안적 공동체의 사례

#### 1) 수도 공동체

교회사에 나타난 가톨릭 수도회와 수도원 공동체 외에 16세기 종교개혁 때 부터 개신교 수도공동체가 나타났다. 1558년에 세워진 독일의 뮐렌벡(Mollenbeck) 수도원은 개신교 내에서 나타난 최초의 공동체였다. 루터 교단 내에서 유지되어 온 두 개의 수도원으로 1593년 로쿰(Loccum) 수도원과 1569년에 세워진 마리엔베르크(Marienberg) 수도원이 있다. 17세기에 개신교의 경건주의 주류로부터 다양한 공동체들이 수도원적인 성격으로 나타났다. 네덜란드에는 라바디(Labadie) 공동체, 영국의 리틀 기딩 공동체(the community of ittle Gidding), 미국 필라델피아의 비사이콘(Wissahickon) 공동체 등이 개신교 수도공동체이다. 현대의 대표적 수도 공동체로서 프랑스 떼제 공동체(Taize community), 독일의 마리아 자매회(Evangelical Sisterhood of Mary) 등이 있다.<sup>21</sup>

한국 개신교 내의 최초 수도공동체는 1942년에 시작된 전북 남원의 동광원(東光園)이다. 맨발의 성자로 불리는 이현필(1913-1964)에 의해서 시작된 동광원은 한국의 자생적인 초교파 수도 공동체이다. 이현필은 소년 소녀들을 모아 성경을 가르치고 훈련시켰고 그들이 자라서 기독교

동광원 수도회를 이루었고 남녀 각각 독신으로 수도생활을 하고 있다. 동광원은 수도생활과 사회복지 사업을 병행한다.<sup>22</sup>

강원도 태백의 예수원 역시 수도 공동체의 형식을 띄고 있으나 일부 수도자를 제외하고 기성교회와 연대하여 사역하며 일반인들이 공동체 생활에 참여할 수 있는 공동체이다. 예수원은 한국 및 한국교회의 갱신과 세계 평화, 그리고 세계복음화를 위한 중보기도의 집으로 1965년 대천덕 신부(성공회)에 의해서 설립되었다. 예수원은 독신 수도자와 결혼 한 일반가정들이 회원으로 함께 생활한다.<sup>23</sup>

충남 천안의 한국 디아코니아 자매회는 1980년 서울에서 전 감리교 목사였던 노영순, 같은 교단 전도사였던 최근숙, 그 외에 한은숙, 이영숙, 김정란 등의 여성들이 각자 나름대로 함께 사는 공동체 생활에 대한 생각을 가지면서 시작되었다. 디아코니아 자매회는 독신여성 수도 공동체로서 그리스도의 정신으로 함께 일하고 재산을 공유하는 공동체이다. 디아코니아 자매회는 수도 공동체이면서 동시에 복음을 통하여 가난한 자, 병든 자, 눌린 자들을 위한 사회봉사 사역을 감당하고 있다. 개신교 내의 독신여성은 교회 내에서 설 자리가 없다. 한국교회도 독신 자매들을 위한 공동체를 세워 가톨릭의 수녀들만큼이나 교회를 전문적으로 섬기고 하나님 나라의 사역을 활발히 펼칠 수 있도록 해야 할 필요가 있다. 이러한 점

에서 디아코니아 자매회는 우리나라의 개신교 내에서 자매 공동체를 살려고 하는 사람들에게 소중한 모델과 출구가 되고 있다.<sup>24</sup>

수도 공동체인 은성 수도원은 한국교회에 수도원의 영성을 회복하기 위한 목적으로 1979년 엄두섭 목사(장로교 통합)에 의해 세워졌다. 은성 수도원은 한국교회에 수도적 영성을 공급하는 역할을 감당했으나 수도원 자체는 존속하지 못했다. 은성 수도원의 영향을 받아 1985년에 윤비비 자매와 동료 자매들에 의해서 시작된 나실인 수도원은 그리스도를 닮기 위한 영성 훈련에 중점을 둔 개신교 수도원으로 수녀 수사들이 공동생활을 하고 있다.<sup>25</sup>

## 2) 생활 공동체

국제적인 생활 공동체로서는 미국의 브루더호프 공동체(Bruderhof), 베다니 공동체(Bethany Fellowship), 코이노니아 동역회(Koinonia Partners), 스위스 라브리 공동체(L'Abri Fellowship), 중국의 예수가정 등이 있다.<sup>26</sup>

김용기 장로에 의해 1962년에 시작된 가나안 농군학교는 초기에는 농촌 공동체의 구현을 위한 공동체 시도를 하였다. 현재는 가나안 농군학교는 농촌 운동과 계몽 사업을 중심으로 하는 훈련 사역에 주력하고 있다. 이러한 가나안 농군학교의 공동체 사상은 한국의 다양한 농촌 운동을 일으키는 데에 접목되었고, 나아가서 아시아와 아프리카 등 제 3세계의

많은 나라에 농촌 운동의 모델이 되어 농촌 공동체 설립을 통한 선교에 활발히 기여하고 있다.<sup>27</sup>

풀무원 공동체는 1965년부터 원경선 선생이 주축이 되어 부천 소사에서 시작되었다. 굶주림 없는 세상 만들기가 풀무원 공동체의 시작이었다. 전쟁 고아와 비행 청소년들을 모아 ‘풀무원 농장’ 공동체를 만들었다. 1만여 평의 농장에서 일하고 함께 먹고사는 공동체였다. 그대로는 쓸모없는 쇠덩어리를 연장으로 만드는 풀무처럼 새 사람으로 만드는 곳이란 뜻을 담았다. 이후 풀무원은 유통 사업과 관련되어 사업적 명칭으로 대체되었고, 현재는 평화원이란 이름으로 공동체가 지속되고 있다.<sup>28</sup>

두레 마을은 김진홍 목사가 중심이 되어 1971년 한국의 최대 빈민지역인 서울 청계천에서 빈민구제와 자활운동인 활빈 공동체 운동으로 시작되었다. 이후 청계천 판자촌이 철거되어 주민들의 상당수가 경기도 화성군 남양만으로 집단 이주하면서 농촌 선교를 위한 두레 마을 공동체로 발전하였다. 이후 두레 마을 공동체는 두레교회, 국내외 두레마을 공동체, 두레 수도원 등을 포함하여 두레 운동으로 확장되었다. 두레 마을은 공동체 생활이라는 공간적 범위를 넘어 사회 안에서 하나님 나라를 확장하는 두레 공동체 운동을 국내외적으로 전개해 나가고 있다.<sup>29</sup>

김인수 간사에 의해서 세워진 민들레 공동체는 1980년대 중반부터 경상도 지리산 지역에 무 교회 지역에 복음을 전하고 교회를 세우는 서부

경남 선교회가 그 모체이다. 민들레 공동체는 가난한 농촌지역에 복음을 전하기 위해서 그들과 더불어 함께 살아가야 한다는 결정을 내리고 농촌 공동체를 시작했다. 공동소유, 공동생활의 공동체이며 유기농업, 대안교육, 대안기술, 아시아지역 선교 등 다양한 선교사역을 펼치고 있다.<sup>30</sup>

이외에 90년 대 이후 새롭게 나타난 생활 공동체로서 보은 예수마을이 있으며, 국제적인 기독교 공동체의 한국 지부로서 한국 떼제 공동체(서울), 한국 라브리 공동체(양양) 등이 있다.

### 3) 도시 공동체

도시에서는 기성 교회의 형태와 함께 부분적인 공동 생활 형태를 가지면서 살아가는 지역 사회 속에서 고통 당하는 이웃들을 섬기는 다양한 사역들을 감당하는 모델이다. 도시 내에서는 집단적 공동 생활이 용이하지 않으므로 공동체 가족들이 한 지역 안에서 본부격이 되는 집을 중심으로 하여 근처에 가깝게 살면서 공동체를 이룬다. 물질은 50-70퍼센트 정도 공유하며 나머지는 각 가정의 필요를 위해 분배한다. 대표적인 모델로서 시카고의 레바 플레이스 공동체(Reba Place Fellowship)가 있다.<sup>31</sup>

### 4) 공동체 교회



워싱턴의 구세주의 교회(the Church of the Savior)는 기성교회 형태로 공동생활의 형태는 가지고 있지 않으나 공동체성이 확보되어 있으며, 지역 사회 속에서 고통당하는 이웃과 더불어 함께 할 수 있는 다양한 사역을 보여 주는 도시 공동체 교회의 모델이다.<sup>32</sup>

국내의 경우, 1986년 정태일 목사에 의해서 서울에서 시작된 포천의 사랑방 공동체 교회(장로교 통합)가 있다. 교회의 공동체성 회복에 초점을 두면서 교회를 초대교회 공동체와 같은 모습으로 회복하고자 시작되었다. 기성 교회의 형태를 지니면서 일차적으로 전 교인이 공동체성을 갖는 가족이 되고, 일부 교인은 교회 내에 생활 공동체를 이루어 살아간다. 현재 초중고 대안학교 운영을 통한 교육 공동체와 생활 공동체를 더욱 확충하여 공동체 교회의 모델로 자리 잡고 있다.<sup>33</sup>

다일 공동체교회(장로교 통합)는 1989년 청량리에서 ‘다양성 안의 일치’란 목적으로 최일도 목사에 의해 시작되었다. 90년대 초반에 청량리에서의 노숙자들을 위한 나눔의 사역은 전 국민의 반향을 일으켜 밥퍼 나눔운동, 다일 천사병원 등 한국 기독교의 대표적 사회복지 공동체 사역으로 발전되었다. 가평에는 영성수련의 사역을 중심으로 일부 생활 공동체가 있다. 다일 공동체 교회는 지역교회의 역할을 감당하는 다일 교회와 영성 수련 중심의 수도 공동체, 그리고 국내외의 사회복지 공동체들로 구성되어 있다.<sup>34</sup>

## 5) 셀 교회

공동체의 또 다른 형태는 셀 교회(Cell group church)이다. 셀 교회는 교회 내에 일부 공동생활 그룹은 없지만 교회 지체 전체가 소그룹 공동체(셀)를 형성하고 있다. 역사적으로 셀 교회는 생활 공동체와 기성 교회의 중간적 위치에 있는 소그룹 공동체 운동이다. 비록 공동체 생활을 하지는 않지만 기성 교회가 헌신된 제자들로 구성되어 자발적인 사랑의 공동체를 이루고 있을 때 이를 '공동체 교회'라고 볼 수 있다. 요즘 이러한 교회들이 많이 나타나고 있다. 도시에서 공동체 생활을 할 수 없을 경우 기성교회로서 건전하고 헌신된 소그룹 공동체로서 교회의 공동체 됨을 이루어 나가고 있다. 초대교회는 셀 교회의 형태였다. 그들은 한 공간에 모여 살지 않고 각자 집에서 살면서 성령의 역사로 자발적으로 물질을 나누며 공동체를 형성하였다(행 2:44-46). 하워드 스나이더(Howard Snyder)는 다음과 같이 말한다.

우리는 특별한 형태의 기독교 공동체를 교회의 기준으로 삼아서는 안된다. 신실한 제자도의 형태는 다양할 수 있다. 주님의 임재가 분명하고 철저한 제자도를 시행하는 가운데, 사람들로 하여금 하나님과 서로 간에 생명력 있는 관계를 맺을 수 있게 하고, 또 성경에 부합

된 그리스도인의 삶과 복음 증거를 고양하는 것이라면 기존 교회가건, 셀 교회이건, 가정교회이건, 공동 생활체이건 어떤 유형이라도 수용할 수 있는 것이다.<sup>35</sup>

현대의 일부 셀 교회들이 셀을 교회의 양적 성장을 위한 방법으로 활용하는 바람직하지 못한 측면도 있으나, 공동체로서 교회의 본질을 추구하는 셀 교회와 가정 교회들도 한국교회 안에 상당 수 있다. 이처럼 공동체로서의 교회 본질은 수도 공동체, 생활 공동체, 도시 공동체, 공동체 교회, 셀 교회 등으로 실천 될 수 있다.

#### IV. 나가는 말

한국교회가 세속화되고 위기를 맞고 있다는 현실 가운데서 공동체로서의 교회의 본질을 되새기는 것은 매우 의미있는 일이다. 공동체는 하나님의 존재 방식이며, 교회의 존재방식이다. 하나님의 백성, 그리스도의 몸, 성령의 코이노니아가 공통적으로 지향하는 것은 공동체로서의 교회의 본질이다. 대안적 공동체의 유형 연구를 통하여 성경이 말하는 공동체가 실제로 이루어지고 있음을 확인하였다. 대안적 공동체들은 공동체로서의 교회의 본질을 추구하여 나타났으며, 기성 교회에게 교회 공동체성 회복의

필요성을 일깨워 주는 역할을 하고 있다. 기성 교회 역시 공동체이다. 그러나 공동체가 개념적인 면에만 머물지 않고, 물질까지 함께 나누는 사랑의 가족이 되고, 고통 당하는 이웃을 섬기는 '실제적인 공동체'가 되어야 한다. 기성교회와 대안적 공동체들이 협력하여 하나님 나라를 추구할 때, 바람직한 교회의 갱신이 이루어지며 복음이 더욱 능력있게 증거될 수 있다. 사랑의 공동체 삶은 타협된 기독교의 기저를 흔들고 개인과 교회와 사회에 심대한 영향을 끼치는 참된 기독교의 근본을 구축하는 일이다.

## 참고문헌

Bloesch, Donald. *Wellsprings of Renewal*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972.

Ladd, George E. *A Commentary on the Revelation of John*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972.

Stanley, Grenz. *Theology for the Community of God*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994.

Harper, Michael. *A New Way of Living*. Plainfield, NJ: Logos, 1973.

Martin, Ralph P. *Word Biblical Commentary: 2 Corinthians*. Waco, TX.: Word Books, 1986.

그루덤, 웨인. 노진준 역, *조직신학 (중)*. 서울: 은성, 1996.

샤프, 필립 편저. 김종흡 역, *성 아우구스티누스의 삼위일체론*. 서울: 크리스찬 다이제스트, 1993.

스나이더, 하워드. 김영국 역, *그리스도의 공동체*. 서울: 생명의 말씀사, 1992.

\_\_\_\_\_. 권영석 역, *참으로 해방된 교회*. 서울: IVP, 2005.

왓슨, 데이비드. 오광만 역, *교회의 진정한 표상*. 서울: 여수론, 1993.

웨버, 로버트. 홍성국 역, *복음주의란 무엇인가?* 서울: 생명의 말씀사, 1983.

칼빈, 존. 김문제 역, *기독교 강요(3권)*. 서울: 혜문사, 1984.

팔머, 에드윈. 최낙재 역, *성령*. 서울: 개혁주의 신행협회, 1973.

김봉성. *뿌리 내리는 공동체: 사랑방교회*. 서울: 사랑방교회, 1994.

김현진. *공동체 신학*. 서울: 예영 커뮤니케이션, 1998.

\_\_\_\_\_. “공동체는 교회와 복음의 본질.” *빛과 소금* 1991, 12월호, 197.

\_\_\_\_\_. “교회갱신을 위한 공동체 운동.” *복음과 상황* 1994. 11월호, 16.

\_\_\_\_\_. “디아코니아 자매회.” *복음과 상황* 1994. 5월호, 65-66.

\_\_\_\_\_. “예수원.” *복음과 상황* 1994. 1월호, 73-74.

\_\_\_\_\_. “온 몸으로 복음을 증거하는 공동체: 레바 플레이스 교회.” *빛과 소  
금* 1991, 7월호, 89-94.

문명신. “칼빈의 성령론: 예수 그리스도와의 교제로 이끄는 성령의 사역.”  
*한국개혁신학* 26(2009): 132.

방선기. “사랑의 출발로 썩는 밀알: 구세주의 교회.” *목회와 신학* 1989, 9월호.  
112-14.

로잔 세계복음화 한국위원회. 조종남 편저. *로잔 세계복음화 운동의 역사  
와 정신*. 서울: IVP, 1990.

신용하 편. *공동체 이론*. 서울: 문학과 지성사, 1987.

“가나안 농군학교의 개척사”

[http://www.kor-canaan.or.kr/bbs/content.php?co\\_id=sub4\\_4](http://www.kor-canaan.or.kr/bbs/content.php?co_id=sub4_4)

(2021. 4. 10 접속)

김현진, “한국 기독교 공동체 운동의 역사와 현황” 한국 공동체교회 협의  
회

<http://cafe.daum.net/12ready/NHK1> (2021. 4. 10일 접속)

신학과 상황 Text and Context

## 4장

### 예수의 상담기법과 현대 교회 적용

- 송기태 교수 (상담학)

# 예수의 상담기법과 현대 교회 적용

송기태 교수(상담학)

## Abstract

### Jesus' Counselling Methods and its Application in the Modern Church

Dr. Ki-Tae Song (Counselling)

Theological, philosophical, and counselling psychology circles are full of prejudices. Like 'a blind man touching an elephant', each person observes, and interprets the life and actions of Jesus according to what is right in their own eyes with varying interpretations of the life of 'the human Jesus'.

People who were oppressed under colonial rule portrayed Jesus as the liberator, those who suffered under a dictatorship viewed Jesus as a revolutionary. Feminists point to Jesus as a representative advocate for women's rights.



ts. Animal rights activists recreate 'Jesus' dining table' as a vegetarian Jesus, and there are those who make money from the 'Mediterranean diet' movement. New Age activists see Jesus as a model for discovering the God within. Even in cults Jesus is mentioned as 'the father of cults', saying that "Jesus was also treated as a cult leader in his time."

These various studies, observations, interpretations, and assertions prove that the human Jesus is an authority and an influential figure. Just as the credibility and validity of an authoritative thesis or work are cited as references when writing a dissertation, the life of Jesus is the most authoritative model in human life and in all spheres of society, and it can be said that it plays the same role as a reference. For this reason when Jesus asked his disciples, "But what about you? Who do you say I am?" (Matthew 16:15; Mark 8:9; Luke 9:20), people use this as an opportunity to insert their opinion, interpreting this question as "Who do you want me to be?".

However, the deeds of Jesus during his earthly life were perfect when observed through common sense. I would like to testify that the 'model of Jesus as an excellent counsellor', which is to be dealt with in this article, is also a perfect model that can be applied in the modern church. There are 22 e

xamples of counselling models in the life of Jesus that can be extracted from the Bible. Among these, one type that can be raised most frequently in the modern church is analyzed from the counselling model of Jesus, and the ‘structural counseling model’ of the church is presented. In particular, the encounter of Jesus with the Samaritan woman (John 4:5-42) by the well is one of the most exemplary examples of Jesus' counselling.

In this thesis, I will analyse the counselling case of Jesus in the order of client analysis, counselling structure analysis, and the teaching and application of the modern church. And in conclusion, the uniqueness and counselling model of ‘Jesus as a counsellor’ will be considered.

### **주제어(Keywords)**

메시아 예수, 사마리아 여인 정체성, 내담자 분석, 구조적 상담

## 초록(Abstract)

### 1. 들어가는 말

### 2. 예수의 모범 상담 사례: 사마리아 여인 상담

2.1 내담자 분석

2.2 상담구조 분석

2.3 현대 교회의 교훈과 적용

### 3. 나가는 말

## 1. 들어가는 말

예수님(이하 예수)은 탄생 700년 이전에 이미 정확하게 “놀라운 상담가”(Wonderful Counsellor)란 예언적인 호칭을 가진 분이다.

“이는 한 아기가 우리에게 났고 한 아들을 우리에게 주신 바 되었는데 그의 어깨에는 정사를 메었고 그의 이름은 기묘자라, 모사라, 전능하신 하나님이라, 영존하시는 아버지라, 평강의 왕이라 할 것임이라” (사 9:6)

여기 한 아이, 즉 메시아 예수의 4가지 호칭 가운데 첫번째로 언급된 “기묘자, 모사”(기묘한 모사)를 중요한 영역본(NIV; NAS; NRS)은 “놀라운 상담가”(Wonderful Counsellor)로 번역했으며, 새번역과 공동번역도 “놀라운 상담자”로 번역했다. 이에 대해 에드워드 J. 영은 메시아에 대한 신기하고 존귀한 이름 가운데 이 칭호가 첫번째 위치를 차지한 것은 매우 특이하며, 이어 나오는 모든 호칭들은 이 첫번째 위엄있는 이름의 권위 아래 놓이고, 그 영향을 받는다고 했다.<sup>1</sup> 그만큼 ‘상담가로서의 예수’는 탄생 예언 때부터 중요한 위치를 차지하고 있다.

초대교회 교부 암브로시우스는 이 본문을 주석할 때, “네 믿음이 너를 구원하였으니 평안히 가라”(눅 7:50)를 인용하며, “얼마나 깊은 상담

인가! 우리 주 예수 그리스도께서는 우리 인간이 불안보다는 친절에 의해서 선한 일을 하는데 동기부여가 되며, 헐박보다는 사랑에 의해서 훨씬 효과적으로 바르게 교정된다는 사실을 인식하셨다”라고 했다.<sup>2</sup> 메시아의 ‘놀라운 상담’은 인간의 마음을 변화시키는 사역으로 본다.<sup>3</sup> 상담가 예수를 만난 사람마다 치유와 평화를 얻었다는 사실은 예수의 행적 속에서 쉽게 찾아볼 수 있다. 메시아 사명(mission) 예언에서도 ‘상담가로서 예수의 사명’이 뚜렷이 드러난다.

“주 여호와와 영이 내게 내리셨으니 이는 여호와께서 내게 기름을 부으사 가난한 자에게 아름다운 소식을 전하게 하려 하심이라 나를 보내사 마음이 상한 자를 고치며 포로된 자에게 자유를, 갇힌 자에게 놓임을 선포하며”(사 61:1, 밑줄 강조 필자)

이 예언을 성취하듯, 예수께서는 사명과 사역(ministry)을 고통 속에 있는 사람들, 속박 속에 있는 사람들, 마음이 상한 사람들을 돕는 일로 정의했다.<sup>4</sup> 특히 마음<sup>5</sup>이 상한 자(the brokenhearted)를 고치는 사명은 현대 상담학에서 트라우마-위기상담(Trauma and Crisis Counselling)에 집중된 해결 중심의 상담(Solution-Focused Counseling)이라고 할 수 있다. 이를 증명이라도 하듯 예수의 지상 사역은 완벽한 상담가로서의

진면목이 드러난다. 그는 지위와 남녀를 불문하고 마음이 상한 자를 개인적으로 만났고, 그들이 당면한 문제에 대하여 때와 장소와 형식을 초월하여 상담하며, 다양한 상담 기법으로 해결점에 이르도록 도와준 소위 ‘상담의 달인’이었다.

예수의 상담을 분석해 보면<sup>6</sup> 사람들의 필요를 깊이 인식한 바탕 위에서<sup>7</sup> 인생의 풍성한 삶을 돕는 상담이었고, 구원과 영생으로 인도하는 상담이 주종을 이룬다. 그는 상담가로서 기본 자질인 효과적인 질문을 탁월하게 하여 사람들의 문제, 인생의 문제를 구체적으로 살폈다. 상담가로서 그는 내담자의 고통에 깊이 공감하고 슬퍼했다(요 11:35). 그는 내담자의 음성을 적극적으로 깊이 경청했으며(요 9:35), 어떠한 실패와 좌절, 도덕적 타락에 빠진 사람도 무조건적으로 수용했다(요 8:1-11). 이렇게 예수께서 보인 상담원리들은 2000년 후 인본주의 상담가들도 그들의 이상적인 상담이론의 토대<sup>8</sup>를 세울 정도로 ‘놀라운 상담가’의 면모를 보여준다.

그러나 예수의 상담은 인본주의 상담가들의 차원을 훨씬 뛰어넘는다. 내담자의 가장 근본 문제인 죄에 직면하여 잘못된 신념과 나쁜 태도를 바르게 교정하며, 용서와 구원을 선포했다. 특히 열두 제자들과 3년을 함께 보내면서 수시로 개별 혹은 집단상담을 했을 것은 상상하기 어렵지 않다. 이를테면 전혀 어울릴 수 없는 이질적인 환경과 개인적, 사회적 배경을 가진 세리 마태와 열심당원 시몬이 좋은 관계속에서 함께 사역할 수

있었던 이면에는 인내심을 동반한 예수 상담의 결과라고 할 수 있다. 이는 전인 치유사역으로 현대 목회상담의 모델이 되기도 한다. 그 결과 ‘위대한 상담가 예수’는 상담가와 내담자라는 위계적인 관계가 아닌 수평적인 관계에서 삶을 나누었다. 비록 내담자(우리)가 실패했을 때조차도 ‘종’이라 하지 않고 골육의 형제보다 더 친밀하고 충실하며 흥허물 없는 유일한 ‘친구 상담가’로 자리매김한다(요 15:15).

## 2. 예수의 모범 상담 사례: 사마리아 여인 상담

예수의 상담 사례 가운데 가장 많이 논의되는 것이 바로 사마리아 여인과의 만남이다. 이 만남은 현대에도 통용되는 전형적인 상담구조가 이미 2천년 전에 발표된 고전적인 사례로 꼽힐 정도이다. 이 사례는 일반상담학의 범위를 훨씬 뛰어넘는, 기독교 상담학의 궁극적인 목표라고 할 수 있는 권면, 지시, 직면, 변화의 촉구, 오랜 세월 대망해온 메시아 즉 구원자와의 만남, 예배 회복, 사역 헌신 등이 포함된 상담 이후의 치유와 회복의 결과도 고스란히 보여준다. 또 이 상담은 흔히 ‘차(물) 한 잔의 상담’이라는 일상상담으로 시작하여 고도의 전문상담으로 끝맺는다.

### 2.1 내담자 분석

한국 교계에서 가장 오해하고 있는 주제 가운데 하나가 ‘사마리아 여인의 정체성’ 문제이다. 복음송 “우물가의 여인처럼 난 구했네. 헛되고 헛된 것들을~”을 비롯하여, 필자가 조사해본 설교자의 90%이상은 이 여인을 ‘헛되고 헛된 것들을 추구하고, 남편을 다섯 번이나 바꾼 죄 많은 윤락여성’ 정도로 폄훼하고 있었다. 만일 이러한 평판을 설교나 공연에서 공적으로 했다는 이유로 이 여인이 ‘명예훼손죄’로, 혹은 그녀의 일가친척이나 후손들이 ‘사자 명예훼손죄’로 법정에 고소했다고 가정해보자. 그럴 때 한국 교계에서 내세우는 한낮에 물 길러온 것(요 4:6-7)과 남편이 다섯이었고, 지금 동거하고 있는 사람도 남편이 아니라는 것(요 4:18)으로 충분히 방어할 수 있을까? 이에 필자는 요한복음 4:1-42 전반에 흐르는 이 여인의 영성과 예배 이해, 동네 사람들의 호응도에 비춰본 그녀에 대한 신임도, 당시 결혼제도, 여성의 경제능력 등으로 반대심문을 벌인다면 과연 ‘한국교계는 제대로 된 답변을 할 수 있는가?’에 대한 의문을 제기한다. 이 상담의 내담자인 사마리아 여인에 대한 새로운 접근이 필요하다고 본다. 내담자에 대한 정확한 이해가 없이는 제대로 된 ‘내담자 중심의 상담’이라고 할 수 없기 때문이다.

먼저 이 여인이 물 길러 나온 시간에 대해서는 주석가들 사이에도 논쟁이 많지만, 오후 6시로 보아야 한다는 주장이 설득력 있다.<sup>9</sup> 그리고 예수께서 “네가 남편 다섯이 있었으나 지금 있는 자는 네 남편이 아니다”(요



4:18)라고 한 이 구절로 이 여인이 다섯 번이나 이혼했고, 지금 같이 사는 남자도 결혼하지 않고 동거하고 있으니 ‘부정한 여자의 표본인 창기’처럼 너무 쉽게 결혼을 내린다. 과연 이렇게 매도하며 단언하는 것이 내담자를 대하는 상담가의 태도일까?

상담가는 내담자를 따뜻한 눈으로 보아야 한다. 무엇보다 상담가는 내담자의 입장에서 그가 처한 환경과 그가 경험한 일들과 그의 상처들을 꿰뚫어 볼 수 있어야 한다. 이런 전제 아래 내담자인 사마리아 여인의 환경과 입장, 경험, 상처들을 살펴보자.<sup>10</sup>

첫째, 당시 고대 근동지방에서 여성, 특히 윤락여성이 결혼과 이혼을 다섯 번이나 하는 것이 가능한 일인가? 대부분의 학자들은 당시 여성이 합법적으로 결혼과 이혼을 다섯 번이나 하는 것은 거의 불가능하다고 한다. 사마리아인들은 모세오경만을 정경으로 받아들였고<sup>11</sup>, 이혼은 신명기 24:1 이하의 조항에 따랐다. 주석가들은 모세율법이 지배하던 남성 중심의 당시 사회환경에서 여성은 어떠한 상황에서도 이혼을 요구할 수 없었다. 결혼과 이혼의 결정권은 남성에게 있었다. 사마리아인들도 유대 랍비들이 해석하듯이 최대 3 번 이상 결혼하는 것을 금하는 조항을 따랐다고 한다.<sup>12</sup> 그런데 예수의 말씀(요 4:18)으로 미뤄보면 이 여인은, 5명의 합법적인 남편을 가졌다. 그리고 현재 동거중인 남자는 이전의 남편들과 특

별한 관계에 있는 남성임을 시사한다. 그렇다면 표면적으로 드러난 사실만으로 이 여성의 성적 타락을 증거한다고 매도할 수 있는가?

여기에서 상담가로서 최대한 여러 가능성을 염두에 둔 다양한 관점으로 조심스럽게 접근해야 '내담자의 명예'를 지켜주며 온전한 상담으로 이끌 수 있음을 명심해야 한다.

1) 이 여인이 다섯 번 결혼한 것은 명백하다. 그런데 두번째 이후의 결혼은 사별로 인한 결혼인지, 이혼 후 재혼인지 불분명하다.<sup>13</sup> 분명한 것은 다섯 번의 결혼은 합법적이었다는 것이다. 이것은 비록 그녀가 이혼을 당하고 재혼을 거듭했다 해도, 그 마을과 사회, 가문이 납득하고 인정했다는 증거이다. 당시 홀로된 여성의 경제적 독립이 불가능한 상황에서 현재 동거하고 있는 남자가 합법적이지는 않지만, 그가 속한 마을 공동체에서 충분히 수용하고 이해하는 상황이었다.

2) 예수 시대에 수가성은 작은 촌락으로 추정된다. 그렇다면 과연 이 작은 동네에서 '윤락업'(창기)으로 생계유지가 가능했겠는가? 당시 명예를 중시하는 혈연 중심의 동네 안에 창기가 함께 거주한다는 것은 물론, 흥등가의 존재 자체가 그 동네와 가문의 수치이기 때문에 용납되기 어려운 형편이다. 아무리 합법적인 절차를 밟았다 해도 이

혼(성경에 그녀의 결혼 기록은 있지만, 이혼 기록은 없다)과 재혼이 '수치의 문화'인 시대에서 이런 '이혼, 재혼' 등의 낙인이 찍힌 여성과 한 동네에서 거주한다는 것 또한 용납하기 어려운 환경이었다. 그러나 분명한 것은 이 여성은 과거 자신의 삶의 여정을 모두가 속속들이 알고 있는 그 작은 동네에서 여전히 공존하고 있었다는 사실이다.

- 3) 여기서 또 하나 고려할 것은 이 여성이 마을에서의 신임도와 평판이 과히 나쁘지 않았다는 사실이다. 이는 그 다음(요 4:28-42)에 이어지는 일련의 과정에서 여실히 드러난다. 예수의 메시지를 들은 이 여성은 지체하지 않고 동네로 가서 간증했다. 그녀의 말을 들은 마을 사람들은 예수를 만나러 왔으며, 상당수는 예수께 돌아오고, 극진히 영접했다는 사실이다.

언론인이자 커뮤니케이션 학자인 마셜 맥루한(Marshall McLuhan)은 “미디어(혹은 메신저)가 메시지”(Media is message)<sup>14</sup>라는 불후의 명언을 남겼다. 만일 메신저인 그녀가 평소에 창기로서 윤리적으로 문란했거나, 동화 속의 '양치기 소년'처럼 거짓말이나 하는 등 인격적으로 믿을 수 없었다면, 그의 메시지(간증)는 신뢰받지 못했을 것이고, 마을 사람들은 대부분 무관심했을 것이다. 그러나 정반대 현상이 일어난 것은 그녀가 비록 '피치못할 사정으로' 결혼과 재혼

을 반복했지만, 말하는 것을 믿을 수 있고, 인격적으로 신뢰할 만했으며, 동네 사람들의 동정을 받고 있었음을 알 수 있다.

- 4) 그렇다면 이 여성의 다섯 번에 걸친 합법적인 결혼과 재혼은 어떻게 설명해야 할 것인가? 대단히 희귀한 경우이지만, 합법적으로 결혼한 5명의 남편들과 사고나 자연재해 혹은 병으로 차례로 사별한 경우를 들 수 있다.

이때 가장 먼저 상정할 수 있는 가설은 형사취수제(兄死娶嫂制, 취수혼, levirate marriage) 혹은 수혼법(계대법, levirate law)이다. 성경에는 형이 자녀를 두지 않고 죽으면, 미혼인 시동생이 형수와 결혼하여 아내로 삼도록 하고 있다.<sup>15</sup> 룻기의 기록(룻 1:3-5)처럼 한 집안에 자연재해나 사고를 당해 차례로 세 남성이 죽어갔다. 이때 취수혼이 불가능한 며느리에게 나오미는 친절로 돌아가 재혼할 것을 강력히 권하고 있다(룻 1:9-14). 마태복음 22:24-28에도 사두개인들이 예수와의 천국논쟁 중에 일곱 형제가 있는 집에 큰형과 결혼한 여성이 큰형과 사별하고 이후 시동생들과 일곱 차례 결혼하지만, 자식 없이 결국 죽었다고 하는 사실의 예를 들고 있다.

이런 사실에 비춰보면 사마리아 여인은 부정한 여인라기보다는 첫 남편의 대를 잇기 위해 네 시동생과 결혼했다고 보는 것이 오히려 타당하다고 할 수 있다. 현재 동거하고 있는 남자는 다섯 번째 남

편과 사별한지 얼마되지 않은 상중이라 곧 시동생과 정식 결혼을 앞두고 있는 상황일 수도 있다. 이런 경우는 부정한 여인이 아니다. 오히려 모세의 율법을 잘 지키고 가문을 잘 보존하려는 여성으로 가문에서나 동네에서 칭찬받기에 합당한 경건한 여인이라고도 할 수 있다. 이 관점이 필자의 입장이기도 하다.

둘째, 이 여인이 예수와 나눈 대화 속에는 이스라엘과 유대의 역사(요 4:12, 20), 예배(요 4:20), 메시아 대망(요 4:25) 등 부정한 여인(윤락녀, 창기)이라면 깨닫거나 알 수도 없는 깊은 소양과 심오한 신앙사상을 보유하고 있음을 짐작할 수 있다. 다섯 남편과의 사별 후 그녀의 삶은 야곱의 우물, 요셉의 무덤, 에발산, 그리심산 등 오경의 주요 인물과 지명 등 종교성이 밀접한 수가성의 지역적 환경의 영향을 받으면서 ‘사마리아 신앙’으로 천착했음을 알 수 있는 대목이다. 물론 이 신앙은 정통신앙과는 거리가 멀다.<sup>16</sup> 이는 그녀가 소속한 공동체인 사마리아 전통 신앙만 경험했기 때문이다. 이것이 그녀의 신앙과 세계관의 한계이다. 그러므로 이 여성이 정통신앙을 못가졌다고 그녀의 탓으로 돌리기엔 무리가 많다. 그럼에도 이 여성은 진정한 예배를 갈망하고 있다(요 4:20).

셋째, 이 여인이 ‘야곱의 우물’에 홀로 물길러 나온 것은 흔히 말하는 비도덕적인 삶에 대한 수치심의 발로로 남의 눈을 피해서라기보다는 오히려 그녀가 대단히 종교적이었음을 반증한다. 통상 마을의 형성은 우물을 중심으로 형성되기 마련이다. 물이 귀한 고대근동 지방에선 더욱 그러했다. 수가성 내에는 여러 개의 우물이 있었으며,<sup>17</sup> 야곱의 우물은 마을에서 1Km 이상 떨어진 곳에 있었다.<sup>18</sup> 당시 우물을 길는 것은 여성들의 임무였다. 그러나 이것은 무거운 짐이라기보다 오히려 여성들이 동네 다른 여성들과 만나고 소통할 수 있는 기회이기도 했다.<sup>19</sup>

그러나 이 여인은 ‘다섯번이나 결혼한 특이한 경험’ 때문에 동네 여성들과 자의반 타의반으로 잘 어울리지 못하고, 스스로 사회적 고립을 자초했을 가능성이 많다. 종교성이 깊은 이 여인은 야곱의 우물이 다른 어떤 우물보다 우수하다는 자부심을 갖고 있었으며, 자신의 참혹한 운명을 치유할 신비한 능력이 있다는 미신적인 생각도 하고 있었다.<sup>20</sup> 그녀가 가까운 동네 우물에서 물을 길기보다 굳이 1Km 이상의 먼길을 걸어 야곱의 우물까지 온 것은 딱히 공동의 대화 소재가 없는 동네 여성들과 굳이 어울려 수다를 떨기보다 이런 종교적인 이유가 더 크다고 할 수 있다.

넷째, 이 여인은 다섯번이나 남편과 이별하면서 극도의 트라우마와 상실과 위기를 경험했다. 한 여성이 당할 수 있는 불행 가운데 이보다 더

큰 불행은 결코 흔치 않은 일이다.<sup>21</sup> 죽음은 피할 수 없는 일이지만, 전혀 예기치 않은 순간에 인생 한복판에서 ‘일어나지 말았어야 할 죽음’도 있다.<sup>22</sup> 그런 죽음을 전혀 생각해 보지 않았기 때문에 당하는 충격은 상상을 초월한다. 이런 연이은 고통을 겪으면서 이 여성은 매사 부정적이고(요 4:9), 비록 신앙에 천착했지만, 신에 대해서는 양가감정(ambivalence)을 갖게된 듯하다(요 4:12). 즉 끝없는 애통과 절망, 수고하고 무거운 짐진 삶, 진정한 하나님을 만나지 못해 늘 타는 목마름으로 힘들게 광야같은 지상순례의 삶을 사는 삶, 그럼에도 야곱의 우물에서 물을 길으며 메시아를 기다리는 삶이 내담자인 이 여성의 초상이라고 할 수 있다.

## 2.2 상담구조 분석

구조적 상담기술에는 적극적 경청, 무조건적 수용, 공감적 이해, 반영질문, 직면, 변화를 위한 안내가 필수적이다.<sup>23</sup> 물론 상담과정에서 때로는 공격적 질문을 해야 할 때도 있고, 내담자의 말을 요약도 하고, 이미지와 메타포(metaphor)를 사용하여 좋은 결과를 얻기 위해 노력한다. 상담은 전반적으로 말로써 이루어지는 ‘치유 커뮤니케이션’이기 때문에 직접, 솔직히, 부드럽게, 진심으로 접근해야 한다. 현대 상담학에서 정리한 이 모든 내용들을 예수께서는 이미 2천년 전에 사마리아 여인과 가진 대화에서 상담의 전범처럼 보여주고 있다.

상담 이전에 상담가는 내담자를 접근하는 방법이 좋아야 한다.<sup>24</sup> 이런 면에서 예수께서는 탁월한 접근법을 사용했다. 예수께서 그녀에게 “물을 좀 달라”고 요청한 것은 동정과 연민을 갖고 가장 자연스럽게 접근한 것이다. 긴 여행 끝에 먼지를 둘러쓰고, 피곤한 기색으로 심각하게 목마른 나그네로서 사회적, 종교적 관습을 파괴해 가면서 접근했다.<sup>25</sup> 1Km 이상 거리를 걸어와 물 길는 여성 역시 우물에 도착하여 지치고 피곤한 몸을 잠시 쉬기 위해 먼저 물을 한 모금 들이키며 해결했을 것이라고 보는 것이 합리적이다. 유대인 남성이 사마리아인 여성이 마시던 두레박(그릇)<sup>26</sup>에 마실 물을 달라고 파격적으로 요청한 것은 그녀를 경악시키기에 충분했다.

그러나 여기에 예수의 신적 전략과, 심리학적으로도 대단한 통찰력이 드러난다.<sup>27</sup> 사람들의 마음을 사로잡는 방법은 호의를 베풀거나 호의를 베풀 기회를 제공하는 것인데, 후자가 효과적이다. 더 큰 효과는 이 두 가지를 함께 사용할 때 나타난다. 예수께서는 이 두 방법을 적절히 사용하면서 ‘목마름’이란 라포(rapport)를 형성했다.

## 1) 적극적 경청

상담은 수많은 대화로 문제를 풀어가는 커뮤니케이션 기술이다. 그런데 문제는 모든 커뮤니케이션 과정에는 듣고 싶은 것만 듣는 ‘선택적



경청' '자기 중심적 경청'으로 흐르기 쉽다는 것이다. 특히 상담가가 내담자의 첫인상이나 사회 문화적인 편견때문에 내담자의 스토리를 온전히 이해하지 못할 경우가 비일비재하다. 역으로 내담자의 말에 너무 몰입하여 상담가 자신의 객관적인 관점을 쉽게 상실하기도 한다.<sup>28</sup>

적극적 경청은 내담자의 언어적(verbal), 비언어적(nonverbal) 의 사표현에 적극 참여하고 관찰하며 마음의 언어(heart language)까지 진지하게 듣고 이해하는 상담가의 행동이다. 예수께서는 사마리아 여인에게 적극적으로 다가가 말을 건네고, 그녀의 말을 진지하게 적극적으로 경청했다. 사마리아 여인과의 상담은 성경에 기록된 예수와 개인적으로 가진 가장 긴 대화로 드러난다. 이 여인의 빈정대는 듯한 말투(요 4:9)에도 화내지 않고, 탁월한 메타포를 사용하여 국면전환을 부드럽게 하며, 계속 대화를 이어가게 했다. 그녀가 말할 때 중간에 끊거나 가로채서 충고하기 보다 끝까지 진지한 자세로 경청했다. “물을 좀 달라”는 자연스런 요청으로 시작된 대화는 점점 더 깊어져서 이 여성의 기구한 운명과 신앙상담까지 이루어진 다음에야 마무리되었다(요 4:39).

여기서 예수의 적극적 경청 기법과 관련지어 특별히 주목할 내용이 있다, 바로 이 여인이 차마 고백하기 어려운 자신의 내면 깊숙이 숨겨둔 문제를 스스로 드러냈다는 점이다. 이는 공감적 경청과 적절한 개입(요 4:15) 없었다면 가능하지 않은 일이다. 예수께서는 아무리 친한 사이라도

쉽게 꺼내기 어려운 부분을 이 여인이 자연스럽게 꺼내도록 그녀가 말하는 전반에서 적절하게 반응했다(요 4:10, 14, 18). 이후 예수는 이 여인이 자연스럽게 과거를 극복하고, 새로운 신앙과 예배의 삶을 추구하도록 인도하고 있음을 볼 수 있다(요 4:21-24).

적극적 경청은 내담자의 말에 주목하면서 동시에 내담자가 하는 말에 생각할 시간을 갖고 적절하게 반영(reflection)하면서 상담을 지속해 나가는 기술이다.<sup>29</sup>

## 2) 무조건적 수용

내담자는 상담자에 비해 ‘비정상적인’ 부분이 많다. 상담가와 내담자는 생각, 가치관, 문화관, 세계관 등 많은 부분에서 서로 다른 것도 사실이다. 그러다보면 상담가가 수용하기 어려운 말, 무례한 말, 비이성적인 말을 내담자는 쉽게 아무런 의식없이 하기도 한다. 이때 상담가가 기분에 따라 자기 입장에서 내담자를 선불리 충고, 설득, 설교, 교육하려고 하면 더 이상 상담은 진행되기 어렵다. 상담가는 내담자의 말(의견, 삶의 스토리)에 동의하든, 반대하든 조건없이 수용해야 한다. 상담가는 내담자를 외부에 드러난 것과 상관없이 있는 그대로, 내용에 상관없이 말하는 그대로 아무 조건없이 존중하고 수용해야 한다.

예수께서는 사마리아 여인을 있는 그대로 무조건 수용했다. 예수의 냉수 요청에 대한 그녀의 사회 문화 인종적 편견, 잘못된 생각, 그릇된 이해, 증오심, 냉담과 거절에도 불구하고 꾸짖지 않았다. 상담 목적을 이룰 때까지 자비와 긍휼과 친절, 자상함으로 관심을 갖고 끝까지 인내했다. 그 결과 전혀 강압하지도 않았는데 이 여인은 바른 예배, 메시아 이해, 영원한 생수 등 신앙의 깊은 것까지 이해하게 되었다. 그리고 마침내 ‘마을 복음화’의 전도자로 헌신하게 된다.

예수께서는 상실의 고통으로 상처입은 이 여인의 피폐한 삶, 무력함과 고뇌와 갈등을 알고, 그 회복의 길에 동반자가 된 것이다. 예수는 아직도 아물지 않은 상처를 가진 이 여인의 어두운 과거를 파헤치는 일에 주력하지 않았다. 그녀의 질문에 성실히 답변하면서 자연스럽게 여인이 자신의 문제에 직면하여 해결해 나가도록 안내하는 상담가 역할을 하고 있음을 볼 수 있다. 사람은 누구든지 거부당할 땐 반항하고 상처입기 쉽다. 그러나 수용되고, 용납받고, 용서받고, 이해 받을 때는 어두운 과거에 직면해도 더 이상 문제되지 않는다. 오히려 절망과 결별할 수 있는 용기를 갖게 된다. 그럴 때에 변화에 대한 동기부여가 형성되는 것을 이 상담에서 관찰할 수 있다.

### 3) 공감적 이해와 반영 질문

공감적 이해와 반영 질문은 내담자가 상황을 적극적으로 경청하고, 무조건적으로 수용한 다음, 완전히 내담자의 입장에서, 내담자가 충분히 자기 표현을 하지 못했거나, 미처 깨닫지 못했던 내면의 생각과 감정을 이해하여 내담자의 언어로 반영해 주는 것이다. 내담자로 하여금 ‘어쩔 그렇게 내 맘을 잘 이해하고 표현하지? 내 마음 속에 들어와 보셨나?’ 하는 마음이 들게 하는 것이다. 이를 통해 내담자 자신을 돌아보게 해 주고 문제해결의 힘을 얻도록 도와주는 매우 적극적인 개입을 말한다. 상담에서 변화와 치유의 출발점은 이 과정부터라고 할 수 있다.<sup>30</sup> 도널드 위니컷은 공감적 이해의 가장 근본적인 형태를 ‘충분히 좋은 엄마(good enough mother)’- 엄마가 유아를 돌보듯 아기의 모든 입장을 동일시하여 마치 엄마가 아기인 양 아기의 모든 상태를 충분히 이해하고 받아주는 것-로 설명하기도 한다.<sup>31</sup>

예수와 사마리아 여인의 대화 접촉점부터 의미심장하다. 예수께서 서로가 피곤하여 지친 ‘목마름’의 공감대에서 물을 요청하여 호의를 입음으로써 먼저 여인의 자존감을 세워주고 있다. 그러나 여인은 예수를 ‘유대인 남자’로 뿌리깊은 민족적 편견과 적대감을 갖고 냉담하게 대했다.

여인: “당신은 유대인으로서 어찌하여 사마리아 여자인 나에게 물을 달라 하나이까?”(요 4:9)

여기서 주목할 것은 이 대답이 꼭 냉담이나 빈정거림 정도로 폄하하기 보다는 남성에게 대한 여인의 방어기제가 작동했다는 점이다. 원인이 무엇이었던 간에 이미 다섯 번 결혼 경험이 있었고, 현재 남자라도 정식 부부관계가 아닌 만큼, 남편(혹은 남성)에 대한 마음에 뿌리깊은 상처, 사별이었다면 폐부를 찌르는 듯한 상실의 고통을 겪었을 것이다. 그런 상황에서 낯선 나그네가, 그것도 동족 사마리아인을 극도로 멸시하는 유대인 남자가 느닷없이 물을 요청한 상황이었다. 그러자 ‘당신’(you)이라는 표현으로 강하게 방어했다. 물을 요청하는 자체가 말이 안 된다는 편견과 적의가 서려있다. 한편 여인은 당황스러움, 놀라움, 호기심도 더불어 발동했다.

여인은 예수의 언행심사 하나하나가 보통 사람과 다른 영성과 감성과 인성과 기품이 있음을 보았다. 다른 유대인과는 전혀 다른 범접하지 못할 어떤 권위가 있음을 감지했다. 만약 이 여인에게 적대감, 냉소감, 경계감만 있었다면, 예수의 요청은 무시한 채 전혀 상종도 하지 않고, 물만 길고 그냥 우물을 떠날 수도 있었다. 그러나 여인은 그렇게 하지 않았다. 특히 여인의 대답을 분석하면, 예수 개인에 대한 거절이 아니다. 유대 남자에 대한 사마리아 여자의 거절이다. 사회관습에 따른 거절이지, 예수의

인격에 대한 거절이 아니다. 이 여성의 질문 형태는 전혀 뜻밖의 사건에 대한 약간의 호기심을 가지며, 대화의 수용 가능성을 열어두는 말투이다.

이에 예수께서는 ‘사춘기를 겪는 아이를 대하는 아주 좋은 엄마’처럼 온유하게 대한다. 예수는 자기계시의 전 단계로 ‘하나님의 선물’과 계속 될 상담의 목적에 합당한 대화를 이끌기 위해 ‘물’에서 쉽게 연상할 있는 ‘생수’의 메타포를 사용한다.

예수: “네가 만일 하나님의 선물과 또 네게 물 좀 달라 하는 이가 누구인 줄 알았더라면 내가 그에게 구하였을 것이요 그가 생수를 네게 주었으리라”(요 4:10).

예수의 대답은 동문서답처럼 들린다. 그러나 이 대답에는 여인의 응답에 대한 깊은 공감적 이해가 반영되어 있다. 여기서 예수는 내담자인 이 여인이 관심과 호기심을 자아내도록 “하나님의 선물”과 “생수”라는 종교적인 용어를 사용했다. 그러나 이 여인은 하나님의 은혜로운 선물인 ‘그 아들’은 간과하고, ‘생수’만 선택적으로, 자기 중심으로 경청했다. 그리고 야곱의 우물 외에 다른 데는 생수가 없는 것으로 오해했다.<sup>32</sup>

그러나 예수는 여인에게 앞으로 전개될 관계의 가능성과 구체적인 내용을 암시하고 있다. 그 관계는 ‘예수에 대한 바른 지식’에서 시작된다. 또한 그 관계는 우물물을 요구하고, 생수를 제공하는 ‘주고받는 관계’이다. 이 관계로의 전환을 위해 예수께서 처음 이 여인에게 우물물을 달라고 요구한 것은 역으로 여인에게 생수를 되돌려줄 것을 예비하면서 취한 행동임을 알 수 있다. 그런데 흥미로운 것은 예수께서는 이 여인에게 우물물을 제공받았다는 기록이 없지만, 이 여성에게 생수는 제공했다.

상담가로서 예수는 열린질문(개방질문)을 하는 정도가 아니라, 내담자로 하여금 열린질문을 하게 하는 최고의 소통기술(communication skills)을 보여준다. 예수와 이 여인의 대화를 분석해 보면 내담자의 특별한 환경과 상황을 파악하고, 그 요구사항에 초점을 두면서 현대 상담학에서 말하는 여러 기술과 방법들을 자연스럽게 사용하고 있음을 알 수 있다.

여인: “우리 조상 야곱이 이 우물을 우리에게 주셨고 또 여기서 자기와 자기 아들들과 짐승이 다 마셨는데 당신이 야곱보다 더 크니까”(요 4:12).

여인의 표현은 날카로웠다. 이 질문은 단순한 질문이 아니다. 여인은 예수의 말에서 그들의 위대한 조상 야곱이 준 그 우물이 모독당할 가능성

이 있다고 느꼈다.<sup>33</sup> “당신은 결코 야곱보다 크다고 주장하는 건 아니지요, 그렇죠?”하며 강하게 부인하는 듯하다. 아니 실제로 모독당했다고 느껴 격분을 표현한 것이라고도 할 수 있다.<sup>34</sup>

한편으로는 ‘강한 부정은 긍정’이란 말처럼 이 범상한 남성의 정체성과 신분을 알고자 유도질문을 했다고도 할 수 있다. 즉 ‘이 분이 야곱보다 더 큰 분인지도 모른다’는 개연성도 드러나 있다. 이제까지 여인은 ‘신비로운 야곱의 우물’을 미신처럼 집착해 왔다. 그러기에 이 질문은 역으로 예수의 정체성 탐구에 한 걸음 나아가고 있다.<sup>35</sup> 여인의 입장에서는 오랫동안 생수로 여겨왔던 야곱의 우물물을 대신할, 예수께서 제공할 생수에 호기심을 갖고 대비한다는 자체가 이미 열린 마음을 보여준다. 예수께서는 이 틈새를 놓치지 않고, 야곱의 우물물과 자신이 제공할 생수를 뚜렷하게 대조하여 각인시켜 주고 있다.

예수: “이 물을 마시는 자마다 다시 목마르려니와”(요 4:13).

토론이 필요 없는 너무나 당연한 사실이다. 이 세상에 속한 것의 끝없는 갈증과 욕구는 아무리 채워도 곧 목마르게 될 것이다. 이 여인의 숨은 감정은 무엇인까? 여기서 물과 가장 긴밀한 관련이 있는 단어인 ‘목마름’이라고 할 수 있다. 다섯 번 결혼에 대한 좌절감, 현재 생활의 곤고함,



장래 일에 대한 불안은 광야에 홀로 남은 고아같은 신세였다. 그럴수록 타는 목마름 속에 물을 찾아 방황하다가 요행히 오아시스를 만나 해결하지만 여전히 다시 목마르게 된다.

예수께서는 우물물과 생수를 대비함으로써 이 여성의 ‘목마름’을 강하게 부각시켰다. “이 물을 마시는 자”에서 동사 ‘마시는’(πίνω)은 ‘목마를 때마다 마시는’ 계속되는 행위를 뜻한다.<sup>36</sup> 야곱의 우물물에서 마시는 사람은 다시 목마를 것이기 때문이다.

예수: “내가 주는 물을 마시는 자는 영원히 목마르지 아니 하리니”(요 4:14).

이제까지 결코 들어보지 못한 말이었다. 이 말을 들은 여인은 ‘그렇다면 이 사람은 영원히 만족시키는 물을 생산할 수 있는 마술사인가? 정말 야곱보다 큰 사람인가?’라고 생각하며 기이함을 느꼈다. 어쩌면 이 낯선 나그네가 사기꾼일지도 모른다는 의심도 잠시 잠깐 들었을 것이다. 그러나 전반적으로 그에 대해 더 알고 싶어졌다. 메타포를 사용해 자기계시를 이어가는 예수의 상담대화는 흡입력이 대단했다. “내가 주는 물을 마시는 자”에서 ‘마시는’(πινη)은 한 번만 마시면 충분하다는 의미이다. 예수

께서 주시는 생수는 한 번만 마시면 더 이상 목마르지 않게 된다는 뜻이다.

예수의 이 메타포를 여성은 문자적으로 받아들였다. ‘이 사람이 주는 물을 마시기만 하면 이제 다시는 물 길러 나올 수고가 필요 없겠구나!’ 생각할수록 가슴이 뛰었다. 사실 이제까지 그녀가 물을 길러 나오기 위해 장로들이 앉아있는 성문을 지나칠 때면 항상 그녀를 경멸하거나, 수군거리는 것을 느낄 수 있었다.<sup>37</sup> 이런 생활에서 해방될 수 있다는 것을 생각하니 더 이상 머뭇거릴 필요가 없었다.

여인: “주여 그런 물을 내게 주사 목마르지도 않고 또 여기 물 길으러 오지도 않게 하옵소서”(요 4:15)

공감은 내담자의 의견에 상담가가 동의하지 않더라도 현재 내담자가 느끼며 표현하는 모든 감정을 함께 느끼는 것이다. 반영은 내담자의 감정이나 정서를 있는 상담가가 그대로 표현해 주는 기법이다. 예수께서는 내담자인 이 여성에게 공감과 반영을 시의적절하게 맞추어 탁월하게 대화를 이끌어 갔다. 예수의 상담 대화는 쉬운 언어, 생활언어, 그림언어이기 때문에 언뜻 들으면 못알아 들을 언어가 하나도 없다. 여기서 놀라운 반전이 일어났다.

지금까지는 예수께서 이 여성에게 물을 달라는 입장이었는데, 이제 부터는 이 여성이 예수께 물을 구하고 있다. 물론 예수께서 사용한 단어 하나하나에는 깊고 오묘한 의미를 내포하고 있다. 세상의 지식과 신분, 배경에 상관없이, 영적으로 깨닫는 만큼 예수의 말은 이해할 수 있다. 이 여성은 예수의 영적 메시지를 이해할 지식은 충분히 갖추지 못했지만, 예수께서 제공하겠다는 영원히 목마르지 않을 생수를 구했다. 이 요청은 계속 곁돌던 대화의 중요한 전환점(turning point)이 된다. 이제 비로소 직면할 순간이 되었고, 이 여인이 갖고 있는 문제의 핵심을 다룰 모티프(motif)가 된다.

#### 4) 직면

상담에서 가장 어려운 과정 중에 하나가 바로 직면<sup>38</sup>이다. 직면은 내담자가 언행에서 모순점과 불일치를 깨닫도록 깨우쳐주는 것이다. 상담가는 먼저 내담자가 미처(혹은 전혀) 파악하지 못하고 있거나, 인정하기 거부하는 문제를 파악해야 한다. 그리고 상담가는 비심판적인(혹은 무비판적인) 표현으로, 가치판단은 보류한 채, 명확히 문제되는 내용을 표현해 낼 수 있어야 한다. 예수 역시 이 여인의 ‘다시 목 마르지 않을 물’에 대한 영적 물이해를 꾸짖거나 판단하지 않고, 그녀가 안고 있는 ‘상한 마음’을 드러냈다.

예수: “네 남편을 불러오라”(요 4:16).

여인: “나는 남편이 없나이다”(요 4:17).

예수: (부드럽게 미소를 지으며)<sup>39</sup> “네가 남편이 없다 하는 말이 옳도다 너에게 남편 다섯이 있었고 지금 있는 자도 네 남편이 아니니 네 말이 참되도다”(요 4:17하-18).

이 대화에서 대표적인 직면 장면은 “가서 네 남편을 불러오라”이다. 예수께서는 갑자기 영원한 생수에서 이 여인의 ‘숨겨진 아픈 상처’로 대화의 주제를 전환시켰다. 이 여인의 마음에 상처가 깊은 것을 안 예수께서는 그것을 노출하여 직면시키려고 대화를 전환시켰다. 이처럼 직면은 내담자의 있는 모습을 숨기거나 왜곡하지 않고 사실 그대로 직시하고 수용하도록 안내하는 것이다. 예수께서 이 여인에게 남편을 불러오라고 하여 그녀가 풀지못한 문제의 핵심을 접근하고 있다. 왜 남편을 불러오라고 했는가? ‘다섯 번 결혼과 남편 문제’를 통해, 이 여인을 광야처럼 목마른 삶의 현장에서 가장 필요한 것을 안내하기 위해서이다. 또한 예수는 이 여인과 상담 전과정에서 정확한 탐색질문과 완벽한 답변으로 반응하며, 종국에는 자신이 메시아임을 알리려고 한다. 그녀의 과거 경험을 깊이 생각하며, 사랑받아야 할 한 인간으로 대했다. 그리고 이 여인을 하나님과

의 친밀함 속으로 초대했으며, 이 과정은 모두를 중요하게 다루었다.<sup>40</sup> 이 여인의 현실 문제에 바탕을 두고 핵심으로 접근하는 전략을 보여주는 차원 높은 상담이라고 할 수 있다.

상담에서는 직면 타이밍도 아주 중요하다. 먼저 내담자의 방어나 비합리적인 생각을 주의깊게 관찰하고, 경청해야 한다. 중간에 아무리 직면하고픈 욕구가 생겨도 내담자가 충분히 준비되었을 때까지 기다려야 한다. 내담자가 스스로 양가감정이 있다고 하거나 모순과 혼란이 느껴진다고 말하는 순간이 바로 직면의 타이밍이 될 수 있다. 준비되지 않은 상태에서 직면시키면 오히려 저항하거나 좌절하기 쉽다.

직면 타이밍을 숙성시키기 위해 예수께서는 먼저 물 한 모금 요청하는 ‘접촉 전략’을 통해 여인에게 열린 마음과 라포형성을 준비시켰다. 메타포를 통해 여인의 관심과 호기심을 장악하고, 방어와 경계심을 풀게 했다. 목마른 여인의 필요를 민감하게 파악하여 마침내 여인 스스로 ‘목마르지 아니할 그 물을 달라’고 요청할 때까지 기다렸다. 여인의 도전적인 말에도 화내거나 역공격하지 않았다. 오히려 부드럽게 적극적으로 경청하고, 공감적인 이해와 수용으로 신뢰를 쌓았다. 만일 처음부터 ‘남편을 데려오라’고 했다면 상담이 더 이상 진행되지도 않을뿐더러 좋은 결과도 일어날 수 없었을 것이다.

예수의 직면 방법과 태도는 정죄, 심판, 충고, 힐난하는 방식이 아니었다. 여인 스스로 자기 모습을 성찰하고, 깨닫고, 길을 찾도록 하는 온유한 방식이었다. 이 여인에게 지금 필요한 것은 잔소리나 훈계, 설교, 교육이 아니다. 여인의 아픈 상처를 싸매주며, 무조건적으로 수용하고 격려하는 것이 최선임을 간파했다. 예수께서는 이 여성의 삶에 직면시켰고(요 4:16), 여성의 고백(요 4:17)을 들은 후, 그녀의 진실함을 단언했다(요 4:17하-18상). 예수께서는 어떤 판단도, 충고도 하지 않았다. 이 여인의 삶에 대해 명확한 결론을 내릴 수 있도록 단순하게 여인의 삶을 서술하고 있다.<sup>41</sup>

상담가가 사실을 정확히 파악하지 못한 채 내리는 결론은 보통 둘 중 한 방향에서 잘못되어 있는 경우가 많다. 즉 내담자를 비난하여 변명을 야기시키든지, 직면시키지 않은 채 무조건 긍정하여 부인할 여지를 주는 것이다. 이 여인과 예수의 대화에서 보듯이, 사람들이 수용적인 분위기에 서 직면할 때 긍정적으로 반응하는 것을 확인할 수 있다. 내담자에게 직면시킬 때, 상담가의 말은 추측하지 말고, '정확히 알고 있는 것'으로 제한시켜야 한다.

## 5) 변화

여인은 자신의 삶에 대한 예수의 언급이 진실함을 인정했다. 동시에 예수가 자신의 감추어진 과거뿐 아니라 미래까지도 정확히 알고 있는 ‘바로 그 선지자’<sup>42</sup>임이 틀림없다는 사실을 인정했다.

여인: “주여 내가 보니 선지자로소이다 우리 조상들은 이 산에서 예배하였는데 당신들의 말은 예배할 곳이 예루살렘에 있다 하더이다”(요 4:19-20).

언뜻보면 여인이 의도적으로 신앙에 대한 화제로 전환하여 자신의 사생활이 더 이상 노출되는 것을 회피하려고 시도한 것처럼 보인다. 그러나 이 여성에게 계속 대화하기 거부한 주제였다면 그에 대응하여 어떤 감정적인 표현했을 터이다. 그런데 그런 것은 보이지 않는다. 오히려 예수를 선지자로 고백한 만큼 그동안 신비롭게 생각한 야곱의 우물을 찾으면서도 해결하지 못한 신앙의 난제, 특히 예배장소를 해결하려는 의지가 나타난다. 예수께서는 이 여인과의 대화를 그녀의 사생활 문제에 맞추려고 억지로 돌리지 않았다. 오히려 예수께서는 삶에 생수가 필요한 여인이 대화의 방향을 잡도록 기꺼이 허락하면서, 그녀에 대한 관심을 유지하였다. 또한 대화 가운데 자연스럽게 흘러나오는 숙원 문제를 해결해주는 ‘해결 중심의 상담’의 모범을 보여준다.

그 결과 여인은 진지한 자기성찰을 통해 아직도 치유되지 못한 상처, 영적으로 목마른 모습을 발견했다. 상담을 마칠 무렵에는 예수의 대답을 통해 영원히 목마르지 아니할 ‘바로 그 메시아’를 확신하고 흥분했다. 마침내 이 여인은 마을 복음화의 초석같은 전도자가 된다.

## 2.3 현대 교회의 교훈과 적용

### 1) 상담환경 설정과 일상상담

예수께서는 완벽한 상담의 환경을 설정한 다음 내담자인 이 여인을 맞이했다. 이 여인으로 하여금 자유롭게 충분히 대화할 시간을 제공했다. 또 제자들을 모두 먹을 것을 구해오도록 동네로 보냈다. 이를 상담적인 측면에서 논하면, 제자들을 마을로 보낸 것은 이 여인과 개인적인 대화, 비밀보장이 되는 환경을 만들기 위해서라고 할 수 있다. 만일 제자들과 함께 있었다면 이런 대화와 상담은 사실 있기 힘든 상황이다. 특히 ‘다섯 남편’이 있었던 이 여인에게, 유대 남자 13명이 있는 곳에서 자신의 삶을 노출한다는 것은 상상할 수 없는 일이다. 예수께서는 사생활을 결코 공개하고 싶지 않은 여인과 상담하기 위한 최적의 환경을 준비한 것이다. 이러한 상담환경 덕분에 이 여인의 사생활이 노출되어도 분개하지 않고 자연스럽게 처리될 수 있었다.



그리고 예수의 대화 방법도 아주 중요했다. 예수는 일곱 번 말했다(요 4:7, 10, 13-14, 16, 17하-18, 21-23, 26), 여인은 여섯 번(요 4:9, 11-12, 15, 17상, 19-20, 25) 응답했기 때문이다. 제자들이 돌아와서야 대화가 중단되었다. 제자들은 예수께서 이 여성과 대화한 사실에 놀랐지만, 이 친밀한 대화를 통해 상담에서 개인적인 관계형성의 필요성을 보여주었다.<sup>43</sup> 독특한 것은 예수는 이 여인에게 어떤 질문도 하지 않는다. 상담(인터뷰)이 진행되면서 이 여인은 지속적인 교훈을 받는다. 특히 이 여성의 세 가지 분명한 질문에 대해서는 권위 있게 대답해 주었다(요 4:13-14, 21-23, 26). 핵심이 분명한 탁월한 의사소통의 원칙을 보여준다. 이를 통해 예수는 아직도 아물지 않은 이 여성의 상처를 치유하기 시작했다. 이 여성의 개인적인 치유, 영적인 갈급함, 사회적인 관계가 상담이 끝난 이후 다 해결되었음을 보여준다.

예수의 상담은 때와 장소, 사람을 가리지 않은 일상상담이었다. 지금 처럼 상담실에서 정해진 시간에 약속한 시간만큼 상담하는 것이 아니었다. 상담 장소도 길거리든, 우물가이든, 가정집이든 가리지 않았다. 상담 시간도 한낮이든, 한밤이든 가리지 않았다. 내담자도 유대인이든 이방인이든, 장애인이든 정상인이든, 고위관료이든, 사회의 변방인이든 가리지 않았다. 모든 사람을 차별없이 만나는 등 다문화상담의 모범이 된다. 그들이 가지고 온 문제 역시 육체적인 문제, 영적인 문제, 가정 문제, 직업

문제, 경제적인 문제 등 실로 다양했지만, 몇몇을 제외하고는, 거의 모든 사람이 해결받는 전인치유 상담이었다. 즉 예수의 상담은 ‘언제든지, 어디든지, 누구든지, 어떤 문제든지’ 가리지 않는 상담이었다. 그리고 상담수의 내담자는 예수의 제자, 전도자가 되는 오늘날 진정한 목회상담의 전범이 된다.

## 2) 목표를 초과한 상담

상담이 끝난 이후 이 여인의 가장 극적으로 변화된 모습은 요한복음 4:28-29이다.

“여자가 물동이를 버려 두고 동네로 들어가서 사람들에게 이르되 내가 행한 모든 일을 내게 말한 사람을 와서 보라 이는 그리스도가 아 니냐 하니”

이 여인은 흥분한 나머지 예수에게 목마르지 아니할 생수를 구하는 것을 잊어버렸다.<sup>44</sup> 그럼에도 자기도 모르는 사이에 그 생수를 제공받았다. 여인이 물동이를 버려두고 간 것은 참 생명과 만족에 대한 갈급함을 나타낸다. 물동이는 귀중하고 실용적인 가정용품이었다. 그러나 야곱의 우물을 길는 데는 유용했지만, 생명의 물을 얻는 데는 아무 쓸모가 없었

다.<sup>45</sup> 이 여인은 더 이상 야곱의 우물물이 아닌 영원히 목마르지 아니할 생수, 예수 그리스도로 만족하게 되었다.<sup>46</sup>

또 마음을 짓누르고 있던 자신의 부끄러운 초상에 대한 상세한 지식과 영적인 진리에 대하여 명쾌하게 결론을 내려준 이 사람을 혼자만 알고 있을 수 없었다. 자신을 완전히 새 사람으로 변화시켜 준 이 사람의 메시지를 마을의 동족들도 들어야 한다고 믿었다. 여인은 동네로 달려갔다. 물론 ‘유대인 남자’와 우물가에서 은밀히 만났다는 사실이 구설수에 오르내릴 수 있었다. 그러나 ‘메시야 곧 그리스도’를 만난 벅찬 감격은 이 모든 것을 초월할 수 있었다. 여인은 “와서 보라”고 동네 사람들에게 확신에 가득찬 간증을 한다. 그러자 그 동네 사람들이 예수께 나아오고, 많은 사마리아인이 예수를 믿었다고 증언한다(요 4:30, 39).

이처럼 상담은 변화에 관한 것이다.<sup>47</sup> 진정한 변화의 중심에는 복음이 있다. 복음은 그리스도 안에 있는 믿음으로 주어지는 것이다. 그리스도의 은사로 주어진다. 변화는 그리스도 안에서 미래에 소망을 가지며, 현실의 삶을 새롭게 하는 것이다. 이 여성은 단순히 자신의 변화를 넘어선 복음 사역의 헌신자가 된 것은 현대 교회에서 ‘상담의 목표’를 설정하는데 많은 것을 시사해준다.

### 3. 나가는 말

교회는 ‘예수 그리스도의 몸’이다. 몸에는 여러 기관과 기능이 있다. 예수 그리스도의 몸된 교회는 모든 기관과 기능이 ‘예수님처럼, 꼭 예수님처럼’ 닮아갈 수 있다면 가장 이상적이라고 할 수 있다. 상담은 교회에서 공식적, 비공식적으로 아주 빈번하게 이루어지는 분야이다. 형식 면에서는 간단히 차 한 잔 마시며 고민을 털어놓고 들어주는 소위 ‘차 한잔의 상담’(일상상담)부터 고도의 전문 상담까지, 내용면에서는 일상의 크고작은 일부부터 생사가 걸린 심각한 상담도 있다. 상담대상 면에서는 아동상담에서 노인상담에 이르기까지, 어찌보면 사람과 사람이 만나서 나누는 거의 모든 대화는 상담이라 할 정도로 스펙트럼이 아주 넓다.

그럼에도 교회 안에서 일어나는 크고작은 상담(만남)은 상처를 치유하기 보다는 오히려 상처를 더 크게 입히는 경우가 비일비재하다. 그것은 상담의 기본원리만 알아도 충분히 예방할 수 있는 경우가 태반이다. 모든 크리스천은 상담가가 되어야 하지만 모두가 좋은 상담가가 되는 것은 아니다. 본 논문은 예수의 상담사례 가운데 가장 모범적인 것을 택하여 상담에 접근하는 기본 원리를 제시했다. 이 사례를 통해 적대적인 사람을 접근하는 방법부터 그런 사람을 헌신자로 세워나가는 상담과정을 개략적으로 정리한 것이다.

이 원리는 굳이 상담뿐만 아니라 멘토링, 제자훈련, 소그룹 모임 등 교회 안에서 대인관계를 맺어가는 데에도 큰 길잡이 역할을 한다. 이 원리는 예수 그리스도를 만남으로서 영원히 목마르지 않을 '생수'에서 출발한다. 그리고 예수의 상담원리는 내담자를 문제에 직면시켜 스스로 선택하게 하지, 결코 강압적으로 선택하게 하지는 않는다. 교회 안에서 상담의 궁극적 목표는 마음이 상한 자들이 치유받고 온전한 회복할 뿐만 아니라, 자신의 치유와 회복의 경험을 간증하며 다른 사람을 예수께로 인도하는 헌신자가 되어야 함을 이 사례에서 배울 수 있다.

## 참고문헌

- Barton, Bruce B. Comfort, Philip W. & Veerman, David R. *Life Application Bible Commentary: John*. Wheaton, IL: Tyndale House Publishers, 1993.
- Burge, Gary M. *The New Application Commentary: John*. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 2000.
- Carson, D. A. *The Gospel According to John*. Grand Rapids, MI: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1991.
- Egan, Gerard. *The Skilled Helper: A Problem-Management and Opportunity-Development Approach to Helping* (Belmont, CA: Brooks/Cole, 2014).
- Farmer, Craig S. *Changing Images of the Samaritan Woman in Early Reformed Commentaries on John*, *Church history*, 1996-09, Vol.65 (3). EBSCO Academic Search Premier Database, 2021.
- Floyd, Scott. *Crisis Counseling: A Guide for Pastors and Professionals*. Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 2008.
- Geldard, D. & Kathryn. *Basic Personal Counseling: A Training Manual for Counsellors*. Frenchs Forest, NSW: Pearson Australia, 2009.

- Kellemen, Bob & Forrey, Jeff (ed). *Scripture and Counseling*. Grand Rapids, MI, Zondervan, 2014.
- Kennedy, Eugene & Charles, Sara C. *On Becoming a Counselor*. New York, NY: The Crossroad Publishing Company, 1995.
- Kostenberger, Andreas J. *Encountering John: The Gospel in Historical, Literary, and Theological Perspective*. Grand Rapids, MI: Baker Books House, 1999.
- MacArthur, John F. Jr. & Mack, Wayne A. (ed), *Introduction to Biblical Counseling*. Dallas, TX: Word Publishing, 1994.
- Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*. Cambridge, MA: MIT Press, 1994.
- Michaels, J. R. *New International Biblical Commentary: John*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1989.
- Milne, Bruce. *BST, The Message of John, Here is Your King!* Leicester, UK: IVP, 1993.
- Morris, Leon. *NICNT, The Gospel According to John*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
- Motyer, J. A. *The Prophecy of Isaiah*. Leicester, UK: IVP, 1993.

Motyer, J. A. *Tyndale Old Testament Commentaries, Isaiah*. Downers Grove, IL: IVP, 1999.

Ortlund, Raymond C. Jr., *Preaching the Word, Isaiah*. Wheaton, IL: Crossway Books, 2005.

Phillips, John. *Exploring the Gospels: John*. Neptune, NJ: Loizeaux Brothers, 1989.

Kistemaker, Simon J. *The Conversations of Jesus*. Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group, 2004.

Temple, William. *Reading in St. John's Gospel*. London, UK: Macmillan and Co. Limited, 1947.

Thomas, Derek *Welwyn Commentary, God Delivers-Isaiah*. Darlington, UK: Evangelical Press, 1998.

Wilken, Robert L. *The Church's Bible, Isaiah, Interpreted by Early Christians and Medieval Commentators*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007.

William Hendriksen, *New Testament Commentary, John*. Grand Rapids, MI: Baker Books House, 1996.

Wilson, Clifford. *Jesus: The Master Counsellor*. Boronia, VIC: Pacific Christian Ministries, 1993.



Winnicott, Donald W. *Playing and Reality*. New York, NY: Routledge, 200

5.

Wright, H. N. *The Complete Guide to Criss and Trauma Counseling*. Grand

Rapids, MI: Bethany House Publishers, 2011.

Young, Edward J. *The Book of Isaiah*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdman

s Publishing Company, 1996.

신학과 상황 Text and Context

## 5장

### **Ecclesia and Spirit: An Application of Teilhard de Chardin's Evolutionary Process**

- 양용선 교수 (조직신학)

## Abstract

# **Ecclesia and Spirit: An Application of Teilhard de Chardin's Evolutionary Process**

Dr. Yong-Sun Yang (Systematic Theology)

The Pandemic has changed our lives in many areas. Ecclesia as a gathering of people for worship is no exception. Ecclesia as a religious organized institution has lost many of its roles during the Pandemic. We need to rediscover the meaning of God's temple. In this article, three suggestions are discussed. The first one is that the essence of ecclesia is non-physical rather than physical. This is analysed in the context of the creation narrative in Genesis in dialogue with Teilhard's evolutionary approach to the universe. The second is that the essence of ecclesia is of spirit rather than an organized institution. This is dealt with in the perspective of a living being as the image of God in communication with Teilhard's evolutionary approach to self-consciousness. The third one is that fear-based survival consciousness is to be overcome by creative freedom, which is the essence of ecclesia. The non-physical ide

ntity of humanity is a pivotal element in seeking for the direction of ecclesia during this challenging times.

## Keywords

Ecclesia, Flesh, Soul, Fear, Creativity, Evolution

## 초록

교회와 성령 : 데야르드샤르댕의 진화의 적용

양용선 교수(조직신학)

팬데믹으로 인해 신앙공동체 에클레시아도 외형적 조직이 갖는 한계와 함께 공동체에 대한 새로운 패러다임 정립이 요구되고 있다. 물리적 구조나 조직 혹은 형식과 대립되는 비물리적 영성을 강조하면서 샤르댕(Pierre Teilhard de Chardin)이 주장하는 의식 진화에 대한 생각을 신앙 공동체 에클레시아와 관련하여 새롭게 조명한다. 물질과 비물질을 진화 연속선에 있는 한 과정으로 보고 영성을 최고 단계로 이해하는 샤르댕 우주 이해는 창세기 인간 창조 이야기와 연결성이 있음을 다루면서 퇴보와 성장 가능

성 동시에 직면한 상황에서, 두려움에 근거한 생존 의식 대신 창의적 자유를 에클레시아가 지향할 정신으로 제시한다.

### **주제어**(Keywords)

에클레시아, 하나님의 형상, 영성, 진화, 창의성.

초록(Abstract)

1. Introduction

2. Physical or Non-Physical

3. Organization or Spirit

4. Fear-based Survival or Creative Freedom

5. Conclusion

Bibliography

## 1. Introduction

Invisible virus has changed everything we can see, feel and think. It will probably change even more after the pandemic. We are living a strange world through the times that abnormal becomes a new normal. The challenge for us at this time is how to live together as a community. Ecclesia has a role to play for people who seek the new vision of living together as community for the new heaven and the new earth. The pandemic is challenging us to remember who we really are as a living being created in the image and likeness of God. Ecclesia as a group of free and creative people is God's dwelling place. Ecclesia is called to respond to the challenge of the Pandemic to rejuvenate the essence of God's dwelling place. Analysing Teilhard's evolutionary paradigm in relation to the biblical creation narrative gives us a pertinent contact point we may start with to think about how to rediscover the essence of Ecclesia during these challenging times.

## 2. Physical or Non-Physical

1 Corinthians 3:16 says that we ourselves are God's temple and that God's Spirit dwells in our minds. According to the sentence, we may think that ecclesia as a gathering of people for worship beyond time and space. In this section, two mutually conflicting concepts of flesh and soul are introduced to start our discussion to identify the essence of ecclesia and seek for its role to play. The age of the pandemic critically challenges our understanding on ecclesia as the God's dwelling place. In this context, it is meaningful to analyze the essence of gathering together for worship by bringing in those conflicting ideas of flesh and soul in search of the identity of ecclesia. We can't deny that we are living in a highly organized, materialized and computerized world. Artificial intelligence is a typical example of such a society we live in. The boundary between physical and non-physical is not so much clear as before. These changes including the pandemic challenge us to reflect on institutional approaches to the ways of gathering together.

Interestingly, the importance of spirituality compared to materialism is expressed in many places in the Bible. One of some representative verses is as follows: What good will it be for someone to gain the whole world, yet forfeit their soul? Or what can anyone give in exchange for their soul? (Mt. 16: 26, NIV) In this verse, it clearly shows that human beings are not just ph



ysical, rather its essence is more in being spiritual. Emphasis is given to the non-physical aspect of human rather than to physical one. In this saying including many other places, we can see the tension between flesh, the physical, and spirituality, non-physical.

Of course, it does not mean necessarily that physicality of human is negated completely. Rather, it says that spiritual side of human is more valuable than physical one. This point gives us a pertinent clue with which to relate to the question of how we understand the meaning of ecclesia in the times of pandemic. Ecclesia is a community of people, so the essential value is not so much in their physicality as in spirituality. Here, we can feel the strain between physical and non-physical from the biblical perspective introduced above. Is ecclesia physical or non-physical?

At this point, it is interesting to introduce Teilhard de Chardin's evolutionary thought on the universe. He is one of many innovative thinkers who suggested the way for a new approach to the relation between physical and non-physical. In a sense, it is ironical that the biblical emphasis on spirituality shown above is echoed clearly in Teilhard's evolutionary approach to the universe. He says, "I believe that the universe is an evolution. I believe that evolution proceeds towards spirit. I believe that spirit is fully realized in a f

orm of personality. I believe that the supremely personal is the universal Christ.”<sup>1</sup>

For him, evolution is an irreversible process of our Universe. He believes that consciousness is in the process of evolution culminating in spirit. So, he naturally concludes that human spirit is the peak of his evolutionary process. Again, we can see that there is a similar but slightly different tension between physical and non-physical compared to the Bible verse discussed above. The tension is not so much distinctive as in the case discussed above. He believes that there is evolutionary continuum between physical and non-physical. Non-physical is an advanced stage more than physical according to his evolutionary approach to the universe.

As briefly discussed in two cases above, both approaches have a common implication that non-physical is more valuable as a criterion for being human than physical. This may suggest an interesting clue about the reasons of ecclesia in crisis experienced in the contemporary times of the pandemic. From the discussions above, we may naturally assume that ecclesia as a gathering of people for worship might have given too much emphasis on physical and visible sides rather than on non-physical and invisible. In other words, the physicality of ecclesia as shown in institutional and organizational st

ructures may be the one of the reasons why ecclesia is on the brink of a precipice in this contemporary times of the pandemic. This issue needs more discussions in detail to be followed in the sections below. Before that, we need to clarify the tension between physical and non-physical. This clear emphasis on non-physical in both cases discussed so far is confirmed again in the story of creation in Genesis.

Genesis 2:7 says, “Lord God formed a man from the dust of the ground and breathed into his nostrils the breath of life, and the man became a living being”. This verse shows a logical possibility for us to assume that the essence of human is not just in flesh but more importantly in a living soul, God’s breath. It says that physical flesh became a living being with non-physical soul with God’s breath into his nostrils. According to the verse, we can surely say that the essential element of being human is in non-physical soul, God’s breath, rather than in physical flesh, earth. This is another example showing that there is a tension between physical and non-physical.

Of course, there are a slight different terms used in each case. The first one compares material world with soul. The second case assumes that spirit is the final stage of the process of his evolutionary universe. The third case tells us that flesh became a living being with soul. Even though there are sli

ghtly different use of terms and nuances, we may conclude that there is a tension between physical and non-physical in understanding the meaning of being human, and that more importance is given to the non-physical aspect such as a soul, spirit and God's breath rather than physical side such as material world, physical matter and flesh.

So far we analysed the relation between physical and non-physical, one from Jesus' saying in the NT, another from Teilhard's belief in evolutionary universe, and the last from the creation story in Genesis. We emphasized the non-physical aspect of human as a living being, compared to physicality. In the following section, we examine the essence of non-physicality of the human being created as the image of God.

### **3. Organization or Spirit**

Genesis 1:26-27 says that humans are created in the image and likeness of God. To seek for the way for ecclesia to go during the pandemic, it is natural to ask a question about the identity of human beings as ecclesia is a group of people. What does it mean to have God's image or likeness imbedded in a human flesh and how it is related to the understanding of ecclesia?

From the discussions in the previous section, we may naturally assume that the image or likeness of God is not the matter of physicality, rather it belongs to non-physicality. Human as flesh became a living soul with God's breath that is non-physical. Then, it is necessary to analyse the non-physicality of humans as a living being, a living soul. Ecclesia is a gathering of people who are created in God's image and likeness. In this section, it will be shown that creativity and freedom are the main non-physical attributes of a living being, and that the essence of ecclesia, a gathering of people, stands on the same non-physical attributes.

Teilhard's assumption is that there is a continuity between matter and spirit in the process of evolution. They are, according to him, not two different things in quality, but are in the different stages in the evolutionary development of one and the same stuff.<sup>2</sup> He believes that matter is not different in its essence from spirit. Rather it is a pre-stage of the evolutionary process of the same stuff. His assumption is reasonable in the sense that according to Genesis everything that exists is created by God. Everything that exists has one and the same origination.

Having said that, his evolutionary approach to the relationship between matter and spirit has a biblical support in the sense that in Genesis Chapter

2 the human formed by God as flesh became a living being with God's breath. In the biblical story, it is natural to assume that both flesh and spirit are involved in the creation process of God. As Teilhard properly assumes, we can say that flesh as matter and spirit as God's breath are no more two different things but two states of one and the same creation of human. Everything belongs to God no matter it is physical or non-physical.

If so, we may say that flesh became evolved into the union with spirit in God's creative process. In other words, flesh and spirit are two different aspects of one and the same living being. This point leads to a better understanding of the direction of ecclesia facing an identity crisis during the pandemic. We may properly reason that institutional and organizational characteristics of ecclesia are compared to flesh rather than soul as in the biblical depiction of creation of a living being. Essentially, ecclesia is not an external organization or institution, rather it is a gathering of living beings who are created in the image and likeness of God.

Having said that, we may reason that ecclesia is also in the process of developing from physical to non-physical in Teilhard's terms, flesh to soul in biblical terms. According to Teilhard's logic, we may say that an external organization is a pre-stage of the ecclesia that is in an evolutionary process.

It evolves to God's dwelling place with non-physical characteristics. Certainly, God's dwelling place does not belong to matter or flesh, rather it is a world of soul with God's breath. John 4:24 says that God is Spirit. It is logical to assume that ecclesia is required to stay in spirit and truth, and that ecclesia as spirit is God's dwelling place with living beings whose essence is in their souls breathed by God.

However, there is an issue that needs to be discussed in his understanding of the evolutionary relation between matter and spirit. His belief is based on one-way evolution. He assumes that universe is in the process of evolution. There is no degeneration in his paradigm. Of course, his idea of one-way evolution has many merits and is powerful in meaningfully explaining various scientific and biological phenomena including even the story of creation of human in the Bible as discussed above. In spite of his persuasive argument, we cannot deny the possibility of degeneration. Of course, degeneration itself may be a stage of evolutionary process from a long term perspective.

But the biblical message and our experiential reality tells us that we are still destined to return to the ground. It is also true that the reality of our daily experiences are full of fear and destruction, let alone the destructive phenomena of the pandemic. As Ilia Delio points out, everything between hea

ven and earth is basically moved by love toward the fullness of God in love in Teilhard's thought.<sup>3</sup> Teilhard's optimistic one-way evolutionary assumption needs to be supplemented to explain our reality. During the time of pandemic, the reality we experience seems to be not evolution but degeneration.

To analyse further the degenerative possibility of his evolutionary process, revisiting of his understanding of consciousness is pertinent. In his book *Phenomenon of Man*, Teilhard argues that human is self-conscious, looking at itself and reflecting upon itself.<sup>4</sup> Human is on the level of self-conscious evolution. According to him, human is not just conscious but able to be conscious of self.<sup>5</sup> Self-consciousness is a pivotal attribute of human as a living being with soul according to him. His emphasis on human ability of self-consciousness helps to explain his evolutionary approach to the pivotal state of human being in the process of evolution. However, we need to pay attention on both sides of self-consciousness: one positive and the other negative. Self-degeneration is negative side, while self-regeneration is positive.

Then, we may reason that there is a possibility of degeneration for a group of people as in ecclesia. Not just a physical, structural, organizational or external but an essential degeneration is also open to us depending on our choice. Especially, in this Pandemic, we experience such a possibility. Survi



val mentality based on fear is a degeneration of a living being and is against creativity based on freedom in the process of evolutionary process. We are at a crossroads, facing two ways. One leads to flesh, the other leads to spirit. One leads to fear and survival, the other leads to creativity and freedom. According to Teilhard's terminology, flesh is the lowest level in consciousness, and God's spirit is the highest one.<sup>6</sup>

That is an ability to create anything in freedom as God does. Creation and freedom are the essence of a man with soul created in the image and likeness of God. Fear and survival are related to serfdom while creativity is related to freedom. The essence of church as ecclesia is not in fear and survival but in creativity and freedom because we are created in the image and likeness of God. We are created to live a life as a creative and free living being. That is the meaning of a living being with soul. God breathed into his nostrils the breath of life. The dust of the ground became a living being with God's breath in it. Human is not just flesh, the dust of the ground, but a living being with soul with God's breath. Human is in union with God as a living being with soul. The essence of a living being is the attributes of God embedded in human flesh, that is, creativity and freedom. We are created in the image and likeness of God in the sense that we are not just flesh but a living

being with soul. Therefore, the essence of the humanity as the image and likeness of God is in creativity and freedom not in fear and survival mentality.

#### **4. Fear-based Survival or Creative Freedom**

John 8:32 says that the truth will set you free. What is the truth for ecclesia to keep, experiencing the unforeseen and unexpected crisis during this pandemic? What is the role for ecclesia to play during the time of the pandemic? What does it mean to ecclesia for human as the image of God to have a living soul? What is the essence of the non-physicality of ecclesia beyond external institution or organization? In this section, we show that the truth for ecclesia is not fear-based survival mentality but in creative freedom, and that ecclesia is a community of living souls with creativity and freedom.

We cannot deny that ecclesia as God's dwelling place has a pivotal role to play in the evolutionary process of human history. However, the pandemic has raised serious challenges on institutional approaches to ecclesia. What does Ecclesia mean to us today? Ecclesia is not a place nor a building. Rather, it is an assembly of people with faith.

One of the basic but essential teachings is that humans are the place where God's Spirit dwells. This belief is the essential point of how to understand ourselves as humanity. Of course, there are various approaches in church history in understanding the meaning of the God's dwelling in us. In addition, the effect or result of God's dwelling in us is another issue to deal with for us to grasp its implications on belief and life.

We are living in the world of network, where physical distance has no meaning or is no obstacle against communication and relationship each other. We can be together at time any place if necessary through internet network. In this sense, physical distance or spatial isolation is no more hindrance against mutual relationship. So if gathering is an essential element of ecclesia, we are living a time free from special and geographical boundaries. The essence of ecclesia as God's dwelling place does not change. It is not dependent on time and place.

This challenge gives us an opportunity of learning how to live by faith as a living being created in the image of God. This challenge reminds us that we are created in the image and likeness of God. We are living beings with souls with creativity and freedom. The essence of being human is not in flesh but in soul. We may say that fear-based survival belongs to the mentality

of flesh, which is surely not the way of living by faith. It actually gives us a n opportunity to learn the meaning of being created in the image and likeness of God. So, ecclesia has a more vital role to play in the pandemic era.

What is the role of church? What is the role of the ecclesia that is an assembly of humans who are living beings created in the image and likeness of God? What are our roles as living beings with God's breath as their souls? Is there any living being without creativity and freedom? If so, what is its difference from artificial intelligence such as robots?

Of course, we are living in a highly computerized network society. All areas including science and religions are heavily dependent on artificial intelligence, which influences the way of thinking. Ironically, the non-physical essence of humanity in Genesis is getting weaker in this highly networked society armed with artificial intelligence. Creativity and freedom need to be the most essence of a living being who are created in the image and likes of God. That is the direction Ecclesia as a community of living beings created in the image of God can suggest. Ecclesia is an assembly of living beings with creativity and freedom. It regenerates creativity and freedom. We are in union with the Creator in creativity and freedom.

In summary, it is the mentality of fear and survival that makes Ecclesia weaken. Fear-based survival mentality belongs to flesh, the ground, not to soul, a living being. Human is a living being who is created in the image and likeness of God. God's breath makes flesh a living being with soul. The soul in union with God has creativity and freedom in its essence. So, the pandemic is not a crisis but an opportunity to regain creativity and freedom, the essence of a living being created in the image of the Creator. Pandemic is nothing but a stepping stone on which we can see a new dimension of a living ecclesia. That is the lesson we may learn from the time of pandemic. This paper reinterprets the meaning of the image and likeness of God. Now is the time for creativity and freedom rather than fear and survival. Maybe it is time to remember the basic truth that ecclesia is not an institutional organization but spirit with creativity and freedom as God's dwelling place.

## 5. Conclusion

The Pandemic has changed our lives in many areas. Ecclesia as a gathering of people for worship is no exception. Ecclesia as a religious organized institution has lost many of its roles during the Pandemic. We need to rediscover

the meaning of God's temple. In this article, three suggestions are discussed. The first one is that the essence of ecclesia is non-physical rather than physical. This is analysed in the context of the creation narrative in Genesis in dialogue with Teilhard's evolutionary approach to the universe. The second is that the essence of ecclesia is of spirit rather than an organized institution. This is dealt with in the perspective of a living being as the image of God in communication with Teilhard's evolutionary approach to self-consciousness. The third one is that fear-based survival consciousness is to be overcome by creative freedom, which is the essence of ecclesia. It is also shown that Teilhard's irreversible process of evolutionary approach to humans and our universe is partly relevant to analysing ecclesia's role to play in the Pandemic. However, it is also argued that his implication of ecclesia's role to play in this Pandemic situation is limited in the sense that his evolutionary approach seems to neglect the possibility of degeneration of humanity. The non-physical identity of humanity is a pivotal element in seeking for the direction of ecclesia during this challenging times. Ecclesia needs to stand as the image and likeness of God even more with creativity and freedom during the pandemic. We stand at a crossroads to choose between two paths: fear and survival or freedom and creativity. This paper shows that a degenerative mentality

based on fear and survival is not the truth for ecclesia to be creative and free.

## Bibliography

Carr, Paul H. "A Theology for Evolution: Haught, Teilhard, and Tillich." *Zygon* 40.3 (2005): 733-38.

Daniels, Joel C. "Christology, Evolution, and Cultural Change." *Anglican Theological Review* 96.3 (2014): 435-59.

DeLashmutt, Michael W. "Syncretism or Correlation: Teilhard and Tillich's Contrasting Methodological Approaches to Science and Theology." *Zygon* 40.3 (2005): 739-50.

Delio, Ilia. "Teilhard de Chardin and World Religions." *Journal of Ecumenical Studies* 54.3 (2019): 306-27.

\_\_\_\_\_. "From Aquinas to Teilhard: Divine Action and the Metaphysics of Love." *The Heythrop Journal* LIX (2018): 468-83.

Dourley, John. "Conspiracies of Immanence: Paul Tillich, Pierre Teilhard de Chardin and C.G. Jung." *The Society of Analytical Psychology* 60.1 (2015): 75-93.

Grumett, David & Bentley, Paul. "Teilhard de Chardin, Original Sin and the Six Propositions." *Zygon* 53.2 (2018): 303-30.



Haught, John F. "In Search of a God for evolution: Paul Tillich and Pierre Teilhard de Chardin." *Zygon* 37.3 (2002): 539-54.

Jones, Howard A. "The Vision of Father Pierre Teilhard de Chardin: The Life of an Unconventional Spiritual Visionary." *Journal for Spiritual & Consciousness Studies* May 1 (2016): 24-30.

Kelly, Sean. "A memoir on Teilhard de Chardin Green Thinker, Extraordinarily." *Prospero* 22.3 (2016): 15-17.

King, Thomas M. *Teilhard's Mysticism of Knowing*. New York: Seabury Press, 1981.

King, Ursula. "Teilhard de Chardin's Vision of Science, Religion and Planetary Humanity: A Challenge to the Contemporary World." *Journal for the Study of Religion* 31.1 (2018): 135-58.

\_\_\_\_\_. "A Vision Transformed: Teilhard de Chardin's Evolutionary Awakening at Hastings." *The Heythrop Journal* LIV (2013): 590-605.

Knight, Christopher C. "Biological Evolution and the Universality of Spiritual Experience: Pluralistic Implications of a New Approach to the Thought of Teilhard de Chardin." *Journal of Ecumenical Studies* 48.1 (2013): 58-70.

Messer, Neil. "Evolution and Theodicy: How (Not) to do Science and Theology." *Zygon* 53.3 (2018): 821-835.

Romagosa, Alfredo. "Teilhard, the Kingdom and the World." *The Heythrop Journal* LVIII (2017): 124-31.

Salmon, James F. and Schmitz-Moormann, Nicole "Evolution as Revelation of a Triune God." *Zygon* 37.4 (2002): 853-71.

Schafer, Lothar. "Quantum Reality and the Consciousness of the Universe." *Zygon* 41.3 (2006): 505-32.

Teilhard de Chardin, Pierre. *The Heart of Matter*. London: Collins, 1978.

\_\_\_\_\_. *Hymn of the Universe*. London: Collins Fount Paperbacks, 1971.

\_\_\_\_\_. *Christianity and Evolution*. New York: William Collins Sons, 1969.

\_\_\_\_\_. *The Future of Man*. London: Collins, 1964.

\_\_\_\_\_. *The Phenomenon of Man*. Trans. Bernard Wall. New York: Harper & Row, 1959.

\_\_\_\_\_. *The Heart of Matter*. New York: Harvest Book, 1955.

Yang, Yong Sun. *Economies of Salvation*. Oxford: Peter Lang, 2011.

신학과 상황 Text and Context

## 6장

# “그리스도와의 연합”과 “삼위일체 하나님과의 연합” 사상 관점으로 본 존 칼빈의 교회의 본질론

- 최성렬 교수 (조직신학)

“그리스도와의 연합”과 “삼위일체 하나님과의 연합” 사  
상 관점으로 본 존 칼빈의 교회의 본질론

최성렬 교수(조직신학)

**Abstract**

John Calvin’s Ecclesiology from the Viewpoint of “Union  
with Christ” and “Union with the Triune God”

Dr. Sung-Rual Choi (Systematic Theology)

This study analyzes Calvin’s ecclesiology from the viewpoint of “union with Christ” (*Unio cum Christo*) and “union with the Triune God” thought. The importance of this study is to provide a dogmatic research method for understanding the “union thought” that is repeatedly dealt with in Calvin’s ecclesiology. In addition, it deals with the theological principles of analyzing and interpreting the doctrine of the essence of the church by applying the research method.

In Calvin's ecclesiology, not only the essence of the church, but also various theological topics such as sacraments, worship, prayer, ministry, discipline, union and unity of the church, and the communion of saints (*koinonia*) are dealt with. And the various theological themes are closely related to union with Christ or union with the Triune God thought in his theology.

The insistence as the union thought, closely related to ecclesiology, is a "central doctrine" or "core thought" of Calvin's theology is one of the recent interesting theological arguments. The pros and cons of the arguments are still in a state of ongoing tension amidst mutual tension. Nevertheless, various studies trying to interpret Calvin's theology from the viewpoint of the union with Christ are constantly being published. One of the doctrines most frequently dealt with in connection between the union thought and Calvin's theology is none other than ecclesiology. From that point of view, this study deals with Calvin's ecclesiology within the scope of dogmatics as one research method and one theological interpretation principle, centering on its union thought. Meanwhile, for a more systematic analysis and interpretation, the scope of the study will be limited by focusing on the *Institutes of the Christian Religion*, which is as a summary book of his theology.

This study is expected to give a theological contribution to understanding the biblical and dogmatic essence of the church from the perspective of the union thought of Calvin's theology. In addition, this study is expected to provide a new approach to the research method that deals with the essence, competence, and role of the church.

### Keywords

Calvin, ecclesiology, *Únio cum Christo*, Union with the Triune God, *Institutes of the Christian Religion*

### 초록 (Abstract)

본 연구는 칼빈의 교회론을 “그리스도와의 연합”(Únio cum Christo)과 “삼위일체 하나님과의 연합” (Union with the Triune God) 사상 관점으로 분석을 한다. 본 연구의 중요성은 칼빈의 교회론 안에서 반복적으로 다루어지고 있는 그 “연합 사상” 이해를 위한 교의학적인 하나의 연구 방법을 제공하는 것에 있다. 뿐만 아니라 그 연구 방법을 응용하여 교회의 본질론을 분석과 해석하는 신학적 원리를 다룬다.

칼빈의 교회론 안에는 교회의 본질론 뿐만아니라 성례론, 예배론, 기도론, 직분론, 권징론, 교회 일치와 연합론, 그리고 성도의 교제론 (*koinonia*) 등 다양한 신학적 주제들이 다루어지고 있다. 그리고 그 다양한 신학적 주제들은 그의 신학 안에서 다름아닌 그리스도와의 연합 또는 삼위일체 하나님과의 연합 사상과의 긴밀한 연관성을 가진다.

교회론과도 긴밀한 연관성을 가진 그 연합 사상이 칼빈 신학의 하나의 “중심 교리” 또는 “핵심 사상”이라는 주장은 최근의 흥미있는 한 신학적 논쟁점 중 하나이다. 그 논쟁의 찬반론은 상호간 팽팽한 긴장감 속에서 여전히 현재진행형 상태에 있다. 그럼에도 그리스도와의 연합 사상 관점으로 칼빈의 신학을 해석하려는 다양한 연구들은 끊임없이 발표되고 있다. 칼빈의 신학 안에서 가장 빈번하게 그 연합 사상과의 연관성을 가지고서 다루어지고 있는 교리 중 하나는 다름아닌 교회론이다. 그런 관점에서 본 연구는 교의학 영역 안에서 칼빈의 교회론을 그 연합 사상을 중심으로하여 하나의 연구 방법과 하나의 신학적 해석 원리처럼 다룬다. 한편 보다 체계적인 분석과 해석을 위해, 그의 신학의 요약본이라 할 수 있는 *기독교 강요(Institutes of the Christian Religion)*를 중심으로 그 연구의 범위를 제한한다.

본 연구는 성서적이고 교의학적인 교회의 본질론을 칼빈의 그 연합 사상 관점으로 이해하는 것에 신학적 공헌을 할 것으로 기대한다. 뿐만이

아니라 본 연구는 교회의 본질, 기능, 그리고 역할을 다루는 연구 방법에도 하나의 새로운 접근법을 제시할 것으로 기대한다.

### **주제어 (Keywords)**

칼빈, 교회론, 그리스도와의 연합 (*Únio cum Christo*), “삼위일체 하나님과의 연합” (Union with the Triune God), *기독교 강요 (Institutes of the Christian Religion)*



## 초록(Abstract)

### 1. 들어가는 말

### 2. 선행 연구로서의 교회의 본질론과 연합 사상 간의 신학적 상관성

### 3. 칼빈의 교회의 본질론과 “연합” (Unio) 사상

3.1. 그리스도와의 신비적 연합(Mystical Union)을 한 교회

3.2. 그리스도와의 실재적 연합(Real Union)을 한 교회

3.3. 삼위일체 하나님과의 연합(Union with the Triune God)을 한 교회

### 4. 칼빈 신학 내 교회와 그 “연합” 사상에 관한 다양한 비유적 표현들과 신학적

#### 주제들

4.1. 교회와 그 “연합” 사상에 관한 비유적 표현들

4.2. 교회론의 다양한 신학적 주제들과 “연합” 사상

### 5. 나가는 말

## 참고 문헌 (Bibliography)

## 1. 들어가는 말

한국 교회의 위기 의식은 어제 오늘의 이야기가 아니라 이제는 만연되어 받아들일 수 밖에 없는 엄연한 현실이다. 2010년 기독교윤리 실천운동본부의 조사에 따르면, 대사회적인 한국 교회의 신뢰도는 주요 종교 중에서 가장 낮은 것으로 나타났다.<sup>1</sup> 그러한 교회의 사회적 신뢰도 하락은 최근에 더욱 심화되고 있다. 그것과 맞물려 교회 구성원들, 특히 청소년과 청년들의 이탈도 가속화 되어가고 있다.<sup>2</sup> 결국 한국 교회는 내외부적으로 그 어느때보다도 심각한 위기 상황을 맞이하고 있다.

그동안 그런 교회의 위기 형국을 치열하게 분석할 뿐만아니라, 극복 방안을 모색하는 신학적, 윤리적, 교육적, 그리고 목회적 차원 등 다양한 접근의 연구들이 있어왔다. 그 유형 중에 사회 봉사과 섬김, 그리고 적극적인 사회 참여를 통한 교회의 대사회적 신뢰 회복을 제안하는 주장들도 있었다.<sup>3</sup> 현대 문화에 대응하는 방식과 함께 목회자의 도덕성 회복을 통한 교회의 신뢰 회복이 중요함을 강조하는 연구들도 있다.<sup>4</sup> 이러한 연구들은 기독교 윤리학이나 공공 신학적인 영역에서의 접근을 시도하였다. 한편 교육을 통한 교회의 신뢰 회복 방안을 제시하는 기독교교육학적인 접근으로서의 연구들도 있다.<sup>5</sup> 신학적 자아 성찰과 반성, 신학의 사회적 책임과 역할, 그리고 공적실천신학적인 사회참여의 신학 제안 등을 통한 교회의 신뢰 회복을 다루는 연구들도 있다.<sup>6</sup> 이러한 유형의 연구들은 교

회의 개혁을 위한 다름 아닌 교의학적인 원리와 접근을 모색하는 시도들이다.

그런 한국 교회 개혁을 위한 신학적 반성과 방안 연구 접근은 칼빈 신학을 통해서도 시도되었다. 구체적으로 황대우와 김요섭 등의 신학자는 한국 교회의 개혁을 위해 다름 아닌 칼빈 신학의 원리를 가지고 그 대안으로 제시하였다.<sup>7</sup> 그 연구들은 칼빈이 추구한 성경 중심의 원리에 따라 교회의 실제적인 내부적 문제 요소 분석과 개혁 방안 등을 다루고 있다. 그 연구들이 칼빈 신학의 원리를 통해 실천적인 측면에서의 교회의 개혁적 요소를 다룬다는 측면에서는 매우 뜻 깊은 시도라고 여겨진다.

그러나 본 연구는 기존 연구와의 차별화를 위해서 칼빈 신학을 통해 교회의 신뢰 회복이나 위기 상황 극복을 위한 대안적 접근은 다루지 않을 것이다. 반면에 칼빈 신학의 교회 본질에 관한 이해를 집중적으로 연구하려고 한다. 그 교회 본질론 역시도 기존 연구의 접근 방법과의 차별화를 위해 칼빈의 “그리스도와의 연합” (*Unio cum Christo*) 또는 “삼위일체 하나님과의 연합” (Union with the Triune God) 사상 관점 중심으로만 다를 것이다. 왜냐하면 칼빈의 그 “연합 사상”이 교회론 이해에 하나의 중요한 신학적 의미를 제공하기 때문이다. 그리고 그 교회의 본질 이해는 결국 한국 교회가 어떤 교회 자화상을 가지고 개혁적 운동을 전개할 것인가에 대해서 하나의 신학적 원리를 제공하는 단초가 될 것이다.

칼빈 신학의 교회의 본질론 이해에 있어서 그 연합 사상 중심으로 접근하여 다루는 것이 어떤 신학적 의미를 가지는가? 칼빈은 그 연합 사상과의 연관성을 가지고 구체적으로 그의 교회론을 어떻게 다루었는가? 이러한 연구 질문들을 가지고 본 연구는 칼빈의 교회론을 그리스도와의 연합, 또는 삼위일체 하나님과의 연합 관점으로 분석과 해석을 할 것이다. 왜냐하면 칼빈의 교회론은 그 연합 사상과 상호 긴밀한 연관성을 가지고 그의 신학 안에서 매우 반복적으로 다루어지고 있기 때문이다. 구체적인 관점에 보면 칼빈의 교회론 안에는 교회의 본질론 뿐만아니라 성례론, 예배론, 기도론, 직분론, 권징론, 교회 일치와 연합론, 그리고 성도의 교제론 (*koinonia*) 등 다양한 신학적 주제들이 다루어지고 있다. 그리고 그 다양한 신학적 주제들은 칼빈의 교회론 안에서 다름아닌 그 연합 사상과의 긴밀한 연관성을 가진다.<sup>8</sup> 그런 관점에서 본 연구는 교의학 영역 안에서 칼빈의 그 연합 사상을 교회론 이해를 위한 하나의 연구 방법과 하나의 신학적 해석 원리처럼 다룰 것이다. 한편 보다 체계적인 분석과 해석을 위해, 칼빈 신학의 요약본이라 할 수 있는 *기독교 강요(Instiutes of the Christian Religion)*를 중심으로 그 연구의 범위를 제한할 것이다.

그 연구 방법과 연구 범위를 가지고, 제 2장에서는 선행연구 격으로 교회의 본질과 그 연합 사상 간의 신학적 연관성을 다룰 것이다. 제3장은 칼빈의 신학 내에서 다루어지고 있는 교회의 본질론의 신학적 특징을 그

연합 사상 관점으로 살펴볼 것이다. 제4장은 칼빈의 *기독교 강요*의 교회론 안에서 다루어지고 있는 그 연합 사상의 다양한 비유적 표현들을 살펴보고, 그것들과 연관성을 가지고 다루어진 다양한 신학적 주제들을 분석할 것이다. 마지막 결론 안에서는 그 연합 사상 중심으로 살펴본 칼빈의 교회론에 대한 종합적인 요약과 비평, 그리고 신학적인 기대점 등을 간략하게나마 다룰 것이다.

칼빈의 교회론에 관한 그 연합 사상 중심의 본 연구는 교의학적인 교회의 본질 이해에 대하여 하나의 새로운 접근 방법을 제공할 것으로 기대한다. 더 나아가 본 연구는 한국 교회의 개혁과 대사회적 신뢰 회복을 위한 교회의 본질, 기능, 그리고 역할을 다루는 연구 방법에도 하나의 신학적 원리를 제시할 것으로 희망한다. 왜냐하면 그 연구 방법을 응용하여 교회의 본질 이해와 교회 개혁을 위한 신학적 원리를 제시하는 후속 연구가 얼마든지 가능할 것으로 예상되기 때문이다.

## 2. 선행 연구로서의 교회의 본질론과 연합 사상 간의 신학적 상관성

칼빈의 신학 안의 중심 교리, 또는 그의 핵심 사상에 대한 논쟁은 여전히 지속되고 있다.<sup>9</sup> 그 논쟁과 맞물려 칼빈 신학 안에 그가 강조한 하나의 핵심적인 중심 교리가 있다는 다양한 주장들이 있어왔다. 그런 칼빈의 핵심

사상과 연관하여 교회론의 중요성을 강조한 최초의 신학자 중 한 사람이 오토 베버(Otto Weber)이다. 그에 따르면 칼빈 신학 사상의 중심에 다름 아닌 교회가 자리잡고 있다.<sup>10</sup> 밀너(Benjamin Charles Milner)도 상대적으로 비교적 이른 시기에 칼빈 신학의 한 중심 주제로서 교회론의 중요성을 강조한 신학자 중 한 사람이다.<sup>11</sup> 그들과 유사하게 다손빌 (Victor E. D'Assonville) 역시도 칼빈이 그의 신학 안에서 교리들의 필수 조건을 강조할 때 반복적으로 다름 아닌 교회와의 연관성을 가지고 강조하고 있다고 진술한다.<sup>12</sup> 그러나 엄밀한 의미에서 칼빈의 교회론은 총 4권으로 구성된 그의 *기독교 강요* 중에서 주로 제4권 안에서 집중적으로 다루고 있다. 그 근거는 칼빈 자신이 최종적으로 그 제4권의 제목을 “우리가 하나님에 의해 그리스도의 공동체로 인도되며 또한 그 안에 있게 되는 외적 수단 혹은 장치”라고 교회론적으로 정했기 때문이다.<sup>13</sup> 그 제4권 안에서 칼빈은 그의 교회론을 집중적으로 다루고 있다. 그런 관점에서 셀더하위스(Herman J. Selderhuis)의 분석처럼 그 *기독교 강요* 제4권의 핵심 주제는 다름 아닌 교회론이다.<sup>14</sup> 그럼에도 우리는 다손빌의 칼빈 신학 내 교회론의 중요성에 대한 평가를 결코 간과할 수 없다. 왜냐하면 칼빈 신학 안에서 교회라는 신학적 주제는 그의 평가대로 광범위성과 반복성을 가지고 강조되고 있기 때문이다.

칼빈의 교회론을 우리 신자와 그리스도와의 연합, 또는 삼위일체 하나님과의 연합 사상으로 분석하는 시도가 왜 필요하며, 그것이 우리에게 어떤 신학적 의미를 제공하는가? 칼빈의 교회론을 그 연합 사상으로 다루려는 연구 목적은 비교적 간단하다. 왜냐하면 그 연합 사상이 칼빈의 전체 신학 안에서 광범위적으로 다루어지고 있으며, 특히 교회론과는 더욱 긴밀한 신학적 연관성을 보이기 때문이다.<sup>15</sup> 그 연합 교리가 칼빈의 신학 안에서 매우 중요한 위치에 있다는 주장은 빌헬름 콜프하우스 (Wilhelem Kolfhaus) 등에 의해 1930년대 후반부터 제기 되었다.<sup>16</sup> 그런 주장은 최근에 에반스 (William B. Evans), 파르티 (Charles Partee), 칸리스 (Julie Canlis) 등에 의해 반복되었을 뿐만아니라, 동시에 그것의 검증 연구 결과물들을 쏟아내고 있다.<sup>17</sup> 본 논문은 그런 연구 결과들과 맥을 같이하여, 칼빈의 교회론을 그 연합 사상 중심으로 분석한다. 그러나 보다 효과적인 연구 방법을 위해, 주로 칼빈의 *기독교 강요* 안에서 다루어지고 있는 교회의 본질론만을 중심으로 그 연구의 범위를 제한할 것이다. 그럼에도 필요할 경우 부분적으로나마 칼빈의 *성서 주석*과 *설교집*도 인용할 것이다.

칼빈은 그의 교회론 안에서 마치 부속 교리처럼 교회의 본질론, 직분론, 교회정치론, 제도와 조직론, 징계와 치리론, 세례론, 성만찬론, 그리고 교회와 국가와의 관계론 등 다양한 신학적 주제들을 다루었다.<sup>18</sup> 그 다

양한 신학적 주제들 중에서 특히 교회의 본질론을 그 연합 사상 중심으로 분석하면 우리에게 매우 중요한 신학적 의미를 제공한다. 플라스거 (Georg Plasger)처럼 칼빈 신학의 교회론 내 많은 신학적 주제 중에서, 마치 하나의 부속 교리 같이 교회의 본질로서의 그리스도와의 연합을 다룬 연구는 많다.<sup>19</sup> 그러나 본 논문은 기존 연구와의 차별화를 위해, 역으로 그 연합 사상을 중심으로 그 교회의 본질론을 분석할 것이다.

실제적으로 칼빈은 *기독교 강요* 전권 중에서 가장 많은 지면을 할애하고 있는 제4권을 시작하면서 그 서론 격인 제1장의 제목을 다름 아닌 “*참된 교회: 모든 경건한 자의 어머니인 이 교회와 우리는 연합해 있어야 한다*”라고 붙였다. 그와 같은 사실은 칼빈이 *교회의 본질*과 그리고 그 연합 사상 양자 모두를 매우 중요하게 인식하고 있었음을 의미한다. 다음의 *기독교 강요* 제4권의 제1장과 2장 안의 칼빈 그 자신의 진술은 그러한 사실들을 잘 대변해주고 있다:

전편(제 3권)에 설명된 바와 같이, 그리스도께서 우리의 소유가 되시고, 우리가 그가 가져 오신 구원 및 영원한 축복의 참여자가 되는 것은 복음을 믿음으로써 이루어진다. 그러나 우리의 믿음을 생기게 하고 증대시키며 그 목표에 이르게 하려면 무지하고 게으른 우리들에게는 외적 도움이 필요하기 때문에, 하나님께서는 우리의 이러한 약



점에 대비하기 위하여 이러한 장치(교회)를 첨가하셨다… 왜냐하면 우리가 우리의 머리이신 그리스도 아래에서 모든 다른 지체들과 연합되지 않는다면 우리에게는 장래의 기업에 대한 소망이 없기 때문이다. 있을 수 없는 일이지만 그리스도가 나누어지지 않는 한(참조, 고전 1:13) 교회도 둘이나 셋이 있을 수 없기 때문에 교회를 “교회”(Catholic), 혹은 “보편적 교회”(Universal)라고 부른다. 모든 선택된 사람들은 그리스도 안에서 연합되었으므로 (참조, 엡 1:22-23), 한 머리를 의존하며 서로가 한 몸이 되고 한 몸에 달린 지체들 같이(롬 12:5; 고전 10:17; 12:12, 27) 서로 단단히 결합된다(엡 4:16, 참조). 그들은 한 믿음과 소망과 사랑으로, 또 같은 하나님의 영 안에서 함께 살기 때문에 참으로 하나가 되는 것이다. 그들을 부르심은 영생을 다같이 유업으로 받게 하실 뿐 아니라, 한 하나님과 한 그리스도께 참여시키기 위함이다(엡 5:30).<sup>20</sup> (괄호와 이탤릭체는 필자의 강조임)

이와 같이 칼빈은 “연합,” “결합,” “한 몸 됨,” “하나 됨,” “참여” 등의 단어들을 반복적으로 사용하여 우리 교회의 본질 중 하나가 바로 그리스도 또는 삼위일체 하나님과 실제적으로 연합된 “하나의 지체”라는 사실을 강조한다. 그런 연합된 “한 몸”이라는 이유로 칼빈은 교회를 단수형으로

표현하였다. 다시 말해 흩어져 있는 각 개별적 교회는 그리스도와 삼위일체 하나님 안에서 하나로 연합된 “한 몸”이라는 본질적 속성을 가진다. 이와 같이 칼빈 신학 안에서 교회의 본질론과 그 연합 사상 간에는 매우 긴밀한 신학적 상관성을 가지고 다루어지고 있다.

다음 이어지는 항목에서 보다 자세히 살펴보겠지만, 그 연합 사상 중심으로 보면 교회의 본질적 속성은 그리스도와의 “신비적 연합”을 한 교회, “실재적 연합”을 한 교회, 그리고 “삼위일체 하나님과의 연합”을 한 교회이다. 중요한 사실은 그 연합 사상 중심의 교회의 본질적 속성들은 각각 그 개별적인 신학적 의미를 가지고도 있지만, 동시에 그것들 간에 상호 긴밀한 관계성(inter-close connection), 상호 불가분성(inter-indivisibility), 또는 상호교환적인(inter-changeable) 특징을 가지고 있다. 그런 신학적 특성을 가지고 칼빈 신학 내 그 교회의 본질론은 그 연합 사상과의 상호 긴밀한 연관성을 가지고 다양한 신학적 의미들과 비유적 표현들을 제공하고 있다. 그 연합 사상 중심으로 가장 대표적인 교회의 본질적 속성들을 구체적으로 살펴보면 다음과 같다.

### **3. 칼빈의 교회의 본질론과 “연합” (Unio) 사상**

#### **3.1 그리스도와의 신비적 연합(Mystical Union)을 한 교회**

첫 번째로, 칼빈이 강조한 교회의 본질은 그리스도와의 “신비적 연합”(unio mystica)을 한 공동체라 신학적 의미를 가진다. 구체적으로 그리스도와 교회와의 그 신비적 연합이란 무엇을 의미하는가? 그것은 전혀 설명할 수 없는 마치 불가지론(agnosticism)<sup>21</sup>적인 것을 의미하는 것은 아니다. 그 보다는 부활 승천하신 후 하나님의 보좌 우편에 계신 그리스도께서 인간의 이성과 상식과 공간적 한계를 초월하여, 신자 각 개인뿐만 아니라 교회와의 실재적이며 동시에 영적으로 연합해 계신다는 의미에서 그것을 신비적 연합이라고 부른다.

하나님의 말씀인 성서도 교회와 그리스도와의 연합을 분명하게 “신비”(μυστήριον)이며, “비밀”(mystery)이라고 선포한다 (엡 5:23, 30-32). 칼빈 역시도 그리스도의 실체와 우리와의 연합이 성령의 은밀한 능력(the secret power of the Holy Spirit)으로 이루어지며, 우리의 이성과 그리고 공간적 한계를 초월하여 신비적으로 이루어짐을 강조한다. 칼빈은 교회(또는 신자 개인)와 그리스도와의 그러한 신비적 연합이라는 신학적 의미의 중요성을 잘 알고 있었다. 따라서 그의 전체 신학 안에서 그 신비적 연합을 광범위하면서도 반복적으로 다루고 있다.<sup>22</sup> 칼빈의 다음의 반복적인 진술들은 교회와 그리스도와의 그 신비적 연합의 의미와 중요성을 명확하게 잘 보여주고 있다:

왜냐하면 우리의 접붙임이란, 우리가 그리스도를 본받아 따르는 것  
뿐만 아니라, 그리스도와 함께 성장하는 신비한 연합(*arcanam  
coniunctionem*)을 의미한다. 이 신비한 연합에 의해서 그리스도께  
서는 그의 영으로 말미암아 우리를 소생시키며, 그의 능력을 우리에  
게 전달해 주시는 것이다...<sup>23</sup> 그러므로 머리와 지체들의 연합, 즉 우  
리의 마음 속에 그리스도께서 내주하심은 간단히 말해서, 신비로운  
연합이며 우리는 그것을 최고로 중요한 것으로 여긴다... 그러므로  
그의 의가 우리에게 전가되기 위해서는 우리가 우리 밖에 계신 그리  
스도를 멀리서 바라보는 것이 아니라, 그를 덧입고 그의 몸에 접붙여  
져야 하기 때문에, 즉 그가 우리를 당신과 하나로 만드시기 때문에  
그의 의가 우리에게 전가된다...<sup>24</sup> “이 비밀이 크도다...” 바울은 그리  
스도와 교회 사이의 영적 연합에 대한 놀람으로 결론을 맺고 있다.  
바울은 이것이 큰 비밀이라고 말하고 있다... ‘그 신비한 방법을 정의  
하라면 우리는 확신 있는 대답을 못할 것이다.’ 그러나 나는 이 깊은  
비밀로 말미암아 압도를 당하여 바울처럼 나의 무식함을 깨닫게 된  
데 대해 조금도 부끄러움을 갖지 않는다... 그러므로 우리는 이 결합  
(연합)의 본질을 알아내려 하지 말고 우리 안에 살아 계시는 그리스  
도를 느낄 수 있도록 노력을 기울이자.<sup>25</sup> (이탈릭체는 필자의 강조  
임)

이와 같이 칼빈은 “신비한 연합,” “신비로운 연합,” “신비한 방법”이라는 표현들을 반복적으로 사용하여 우리 신자와 교회가 성령을 통해 그리스도와의 연합을 이룬 존재와 본질임을 지속적으로 강조하고 있다. 그 신비적 연합을 이룬 교회는 그리스도의 “지체”이며, 그리스도께서는 교회의 “머리”가 되신다. 그것이 칼빈이 반복적으로 강조한 교회의 본질이며, 정체성이다. 우리의 이성과 자연 세계를 초월한 그 신비적 연합의 결과로 인해서, 칼빈의 강조처럼 신자와 교회는 그 안에서 “살아 계시는 그리스도를 느낄 수 있는 것”이다. 그런 관점에서 교회의 우선적 회복의 원리가 칼빈의 그 연합 사상 중심의 교회의 본질론과 깊은 연관성을 가진다.

### 3.2 그리스도와의 실재적 연합(*Real Union*)을 한 교회

두 번째로, 그 연합 사상 관점으로 보면 칼빈이 강조한 교회의 본질은 그리스도와의 “실재적 연합”(real union)을 한 공동체라 신학적 의미를 가진다. 성서와 칼빈의 신학 안에서는 신자 또는 교회가 그리스도와의 연합을 이루는 방식에 대하여 상당히 다양한 이미지와 표현들을 사용하여 다룬다. 그러나 그 연합 방식은 크게 영적인 연합(spiritual union)과 실재적 연합(real union)으로 나눌 수 있다. 그리스도와 우리 신자 또는 교회와의 연합은 성령과 믿음을 통한 영적인 연합이다. 앞서 신비적 연합에서

살펴본 것처럼 그것은 인간의 이성과 공간을 초월한다. 동시에 그 연합은 그리스도께서 그의 실체를 교회에게 실질적으로 내어 주심으로 이루어지는 실재적인 연합이기도 하다. 실제로 칼빈은 그의 신학 안에서 “실재”(real), “실체”(substance), 그리고 “본질”(essence) 이라는 단어와 함께 그것의 의미를 내포하고 있는 다양한 비유적 표현들을 빈번히 사용하여 그 연합의 실재성을 강조하였다.<sup>26</sup> 그런 관점에서 진정으로 교회의 본질이 “그리스도의 몸,” 또는 “그리스도께서 교회의 머리”가 되는 것이다.

그럼에도 불구하고 교회와 그리스도와의 영적인 연합과 실재적 연합이라는 그 두 신학적 의미들은 상호불가분의 관계를 가진다. 왜냐하면 그리스도와의 실재적 연합을 제외한 영적인 연합이란 결국 사변적 사상으로 전락할 수 밖에 없기 때문이다. 반대로 영적인 연합을 제외한 실재적 연합은 범신론(pantheism)<sup>27</sup>이 된다. 칼빈의 그러한 교회와 그리스도와의 “영적인 연합”과 “실재적 연합”과의 상호불가분의 관계성은 월레스(Ronald S. Wallace)의 다음의 진술 속에서도 잘 드러나 있다:

인간적 본성 또는 육체를 입으신 그리스도와 교회와의 이 ‘신비한 연합’(mystical union)의 본질과 실재를, 칼빈은 복음의 큰 신비들 중의 하나로 간주한다. 그것은 ‘자신들에게서 벗어나’ 사는 신자들이 그리스도 안에서 살게 되는 참되고 실질적인 연합(a real and

substantial union)이다. 그 연합을 방편으로 하여 그리스도가 우리와 ‘한 본체’가 되며, 우리는 “그의 뼈 중의 뼈요 살 중의 살이 된다.” 그렇지만 본질적으로 그것은 성령의 능력으로 되어지는 ‘신령한 연합’(spiritual union)으로서, 그리스도와 우리가 ‘총체적으로 혼합되는’(gross mixture)일은 결코 있지 않다. 더욱이 이 연합은 오직 믿음으로만 가능케 되고, 믿음을 떠나서는 체험될 수가 없다.<sup>28</sup> (이텔릭체는 필자의 강조임)

이와 같이 신자 또는 교회와 그리스도와의 연합의 실재적 연합이라는 신학적 의미는 영적인 연합의 의미들을 완전히 배제한 상태로 설명될 수 없고, 그 반대도 마찬가지다. 만약 그 영적인 연합을 간과하고, 반면에 실재적 연합에만 집중할 때 윌레스가 주장한 것처럼 그것의 신학적 의미를 왜곡되게 이해할 가능성이 있다. 실제적으로 칼빈의 오시안더(Osiander)와의 논쟁적인 다음의 진술 속에서도 그러한 우려가 그대로 드러나있다:

그리고 그(오시안더)는 하나님의 본질과 속성이 우리 안에 주입됨으로써 우리는 하나님 안에서 실제적으로 의롭다고 주장한다... 그리고 나서 그는 여러 가지 본질을 혼합하여, 하나님께서도 자신을 우리 속

에 주입하심으로 우리를 그의 일부로 만드신다고 한다... 오시안더는 그리스도의 본질이 우리의 본질과 혼합되는 것이 아니라면, 아무 중요성도 없다고 본다.<sup>29</sup> (괄호와 이탤릭체는 필자의 강조임)

이와 같이 칼빈의 비판처럼 오시안더는 우리와 그리스도와의 연합을 다름 아닌 존재론적 혼합(ontological mixture)으로 이해하였다. 따라서 그리스도의 본질과 우리의 본질이 마치 밀가루 반죽처럼 뒤섞인 “본질적 혼합”으로 이해했다고 칼빈이 비판한 것이다. 칼빈이 이해한 것은 우리 신자 또는 교회와 그리스도와의 그 본질적 혼합이 아닌, 반면에 실재적 연합이다. 칼빈의 이해 속에는 그 실재적 연합 안에 그리스도의 본질과 우리의 본질이 범신론적으로 혼합되지 않는다. 그것의 신학적 의미는 그리스도와 우리 신자 또는 교회와의 연합이 결코 관념적이고 사변적인 사상이 아닌, 실재적 사건이라는 것을 뜻한다. 동시에 그것은 영적인 연합을 배제하지도 않는다. 종합하면 그것은 성령에 의해서 우리가 그리스도 안에 (we in Christ), 또한 그리스도가 우리 안에 (Christ in us) 실재적, 실체적, 그리고 동시에 영적으로 “신비한 연합”(unio mystica)을 이루는 것을 의미한다 (요 15:5; 고전 6:15-19; 엡 1:22-23; 4:15-16; 5:29-30; 요일 3:24; 4:13).



칼빈의 그 우리 신자 또는 교회와 그리스도와의 *실재적 연합*이라는 신학적 의미는 그의 예수 그리스도의 수난에 관한 아홉 번째 설교와 *에베소서 주석* 속에서도 잘 드러나 있다:

이런 의미에서 우리와 우리 주 예수 그리스도와의 통일성을 이해하자. 그분께서 우리와 공통되는 삶을 살고자 하신 사실과, 그분이 우리와 같이 되어야만 했다는 사실을 이해하도록 하자. 더 나아가서 그분께서는 *상상 속에서가 아니라 실제로*, 세속적인 형태를 따라서가 아니라 신령하게 *우리 안에 거하고자 하신다는 사실과*, 어떠한 일이 닥친다 할지라도 그분께서는 성령으로 역사하심으로써 *마치 수족들과 몸의 관계보다도 훨씬 더 우리가 그분과 가깝게 연합된다...<sup>30</sup> ... 우리가 진정한 그리스도의 지체들이 되었다면, 우리는 한 몸이 되어 그리스도의 실체와 교통함에 이르러야 한다.<sup>31</sup> (이텔릭체는 필자의 강조임)*

이와 같이 그리스도 자신의 실체와 우리 신자 또는 교회와의 실재적 연합은 그것이 하나의 상상이나 상징이 아니라, 성령과 믿음에 의해 이루어지는 하나의 실질적인 생생한 사건임을 깨닫게 해준다. 그런 관점에서 실재적 연합은 칼빈의 강조처럼 우리 신자와 교회의 본질이 “그리스도의

지체들”로서 “한 몸이 되어 그리스도의 실체와 교통”할 수 있음을 깨닫게 해준다. 그 실재적 연합의 결과로 인해서 그리스도께 속한 수 많은 혜택들이 우리 신자와 교회에게 실재적(practically)이며 동시에 영적(spiritually)으로 주어진다는 것에 대한 논증과 설명도 가능하다는 사실이다.<sup>32</sup> 칼빈이 강조한 교회의 본질은 그리스도와 실재적으로 연합한 지체들이 모인 공동체이다. 그 실재적 연합에 의해 그리스도께서는 멀리 우리 밖에서가 아닌 반대로 우리 신자와 교회 안에서 현재적으로 내주하시고, 실제적으로 통치 하시며, 그의 생명을 계속해서 불어 넣으시는 것이다. 교회가 교회답게 하기 위한 그 본질적인 회복의 원리가 바로 여기에 있다.

### 3.3. 삼위일체 하나님과의 연합(Union with the Triune God)을 한 교회

마지막 세 번째로, 그 연합 사상 관점으로 보면 칼빈이 강조한 교회의 본질은 삼위일체 하나님과의 연합을 한 공동체라 신학적 의미를 가진다. 칼빈은 그의 신학 안에서 ‘우리 신자 또는 교회가 성령을 통하여 그리스도와 하나님께 연합되었다’는 삼위일체론적 표현들을 매우 반복적으로 사용했다.<sup>33</sup> 그것은 칼빈이 우리 신자 또는 교회와 삼위일체 하나님 한 위격과의 연합(union with *the one person of the Triune God and us*)을 다른 아닌 삼위일체 하나님 세 위격 모두와의 연합과 혼용하여 사용했다는 것을

의미한다. 즉 우리와 그리스도와의 연합을 때로는 그 신학적 주제들에 따라 하나님과의 연합과 그리고 성령과의 연합이라는 비슷한 방식으로도 다룬다. 왜냐하면 칼빈에 따르면 성부, 성자, 성령 삼위일체 하나님은 “구별되시나 결코 분리되지 않으시기” (*distinctio non divisio*) 때문이다.<sup>34</sup>

구체적으로 칼빈은 “성령께서 우리 속에 거하심(*the Holy Spirit dwells in us*),”<sup>35</sup> “하나님께서 성령을 통하여 우리 안에 거하심(*through his Holy Spirit he (God) dwells in us*),”<sup>36</sup> 그리고 “그리스도께서 성령을 통해 우리 안에 거하심(*Christ dwells in us only through his Spirit*)”<sup>37</sup>(롬 8:9)이라는 삼위일체적 표현들을 그의 신학 안에서 혼용하며 광범위적으로 다루고 있다. 그것들은 교회의 본질이 그리스도 뿐만이 아니라 삼위일체 하나님과 연합된 공동체라는 칼빈의 강조를 드러낸다.

결국 그와 같은 연합 방식은 삼위일체 하나님 세 모두의 위격과 우리 신자 또는 교회가 실제적으로 하나로 연합되었다는 사실을 강조할 수 있는 교회의 본질론의 결정적 근거가 된다. 칼빈의 다음의 오시안더(*Andreas Osiander*)와의 논쟁적 진술은 그러한 사실을 잘 대변해 주고 있다:

그리고 그(오시안더)는 하나님의 본질과 속성이 우리 안에 주입됨으로써 우리는 하나님 안에서 실제적으로 의롭다고 주장한다. 그리스도 뿐 아니라, 아버지와 성령도 우리 안에 계시다고 그가 맹렬히 주

장하는 이유가 바로 이것이다. 나는 이것을 사실이라고 인정하지만 그는 이 생각을 사악하게 왜곡하였다. 그는 내주(內住)의 방식을 생각했어야만 했다. 즉 그는 아버지와 성령이 그리스도 안에 계시며, 나아가서 신성(神性)의 충만함이 그리스도 안에 있으므로 (골 2:9), 그의 안에서 우리도 신성 전체(성부, 성자, 성령)를 소유한다는 것을 그는 생각하지 않았다. 그러므로 그가 아버지와 성령에 관해서 따로 주장하는 것은 단순한 사람들을 그리스도에게서 멀어지도록 유혹할 뿐이다.<sup>38</sup> (이텔리체는 필자의 강조임)

이와 같이 칼빈은 분명하게 오시안더의 하나님의 본질과 우리 신자 또는 교회와의 범신론적인 혼합 사상(*mixture with the essence of God and us*)에 대해서는 단호히 거부하지만, 삼위일체 하나님과의 연합 사상(*union with the Triune God*)에 대해서는 확실히 인정하고 있다. 우리 신자와 교회는 성령을 통하여 삼위일체 하나님 세 모두의 위격과 실제적으로 하나로 연합된 존재이다. 그러므로 성부, 성자, 성령 하나님은 더 이상 멀리 우리 신자와 교회 밖에서 초월적 방식(*transcendental formula*)만이 아닌, 우리 안에서 내재적 방식(*immanent formula*)으로도 우리를 통치 (*reign*), 섭리 (*guide*), 인도 (*lead*), 관계(*participate*)하시는 진정한 우리의 하나님이 되시는 것이다. 그런 이유에서 그 연합 사

상 중심으로 보면 교회의 본질과 신자의 정체성은 그리스도뿐만이 아니라, 삼위일체 하나님 모두의 위격들과의 연합된 공동체와 존재인 것이다. 그런 삼위일체적 연합 관점에서 보면 결국 칼빈의 신학이 *성령 중심적 신학 (Pneumato-centric theology)*, *그리스도 중심적 신학 (Christo-centric theology)*, *삼위일체 중심적 신학 (Triune God-centric theology)*, *성령론적 삼위일체 중심적 신학 (Pneumato-Triune God-centric theology)*, 또는 *기독교론적인 삼위일체 중심적 신학 (Christo-Triune God-centric theology)*이라는 신학자들의 다양한 분석들도<sup>39</sup> 다 틀린 주장이 아닌 것이다.

한편 칼빈에 따르면 교회 또는 우리 신자와 “삼위일체 하나님과의 연합”의 신학적 의미는 매우 역동적이며 실천론적이다. 왜냐하면 교회 또는 우리와 *삼위일체 하나님 세 모두의 위격들과의 실제적인 연합(the practical union with all three persons of the Triune God and us)*에 의해서 새로운 하나님의 “생명”(요 6:51-58; 롬 6:4-5; 8:9-11; 요일 5:11-12)이 *우리 신자와 교회 안으로* 유입되기 때문이다.<sup>40</sup> 그 내재하시는 삼위일체 하나님의 생명에 의해 교회의 본질은 하나님과 연합한 공동체, 그리스도와 연합한 공동체, 그리고 성령과 연합한 공동체가 된다. 그런 표현들은 구별되어 다루기도 하지만, 그러나 완전히 분리해서 다룰 수 없다. 그런 삼위일체 하나님과의 연합된 공동체로서의 교회의 본질론으

로 신학적 접근을 할 때, 교회의 기능과 역할을 새롭게 해석할 수 있을 것으로 기대한다. 그리고 그 안에서 우리는 교회의 본질적인 하나의 회복의 원리도 찾을 수 있을 것이다.

## 4. 칼빈 신학 내 교회와 그 “연합” 사상에 관한 다양한 비유적 표현들과 신학적 주제들

### 4.1. 교회와 그 “연합” 사상에 관한 비유적 표현들

그 연합 사상 관점으로 보면, 칼빈은 교회와 우리 신자 개인을 구별은 하지만 그러나 완전히 분리하여 다루지 않는다. 다시 말해 칼빈은 그리스도 또는 삼위일체 하나님과 신자 각 개인과의 ‘개별적 연합’을 다루기도 하지만, 동시에 교회와의 ‘공동체적 연합’을 다루기도 하였다. 그러나 엄밀한 관점에서 보면 칼빈은 그 연합 사상을 단수 형태보다는, 더 많은 경우 그리스도 또는 삼위일체 하나님과 “우리”와의 연합이라는 복수적인 형식을 보다 반복적으로 사용하였다. 그런 맥락에서 칼빈의 그리스도 또는 삼위일체 하나님과의 연합 사상은 *공동체적 (communality) 개념*을 다분히 포함하고 있다.<sup>41</sup> 그러한 공동체적 개념의 직접적인 비유적 표현이 바로 그리스도 또는 삼위일체 하나님과 *교회*와의 연합이다. 칼빈은 교회의 본

질론을 그 연합 사상의 공동체적 개념과 긴밀한 연관성을 가지고 다양한 비유적 표현들로 다루었다.

구체적으로 칼빈은 그 연합 사상의 교회 공동체적 개념들을 “그리스도께서 교회의 머리 되심(Christ is *the head of the church*)” (엡 1:22),<sup>42</sup> “교회는 그리스도의 몸(The church is *the body of Christ*)” (엡 1:23),<sup>43</sup> “교회의 모든 지체는 한 머리 아래에 있음 (*all members of the church are under one Head*),”<sup>44</sup> “그리스도와 교회와의 신성한 결합 (Christ deems marriage worthy of such honor that he wills it to be an image of his sacred union *with the church*)” (엡 5:23-24, 32),<sup>45</sup> “교회가 그리스도의 영원 불변하심에 연결 됨 (*Church has in a way been joined to the steadfastness of Christ*),”<sup>46</sup> “교회와 그리스도 자신을 하나로 만듦(Christ made himself *one* with his bride the church),”<sup>47</sup> “교회라는 그의 공동체에 접붙임(*engrafted* into the body of the church),”<sup>48</sup> “교회에는 여전히 그리스도께서 임재하여 계시고 앞으로도 항상 임재하실 것임 (*the church still has, and always will have, Christ present*),”<sup>49</sup> “하나의 머리가신 그리스도께서 모든 교회를 일치하는 끈 (*one head is, as it were, the bond that unites all churches together*),”<sup>50</sup> “하나님께서 그리스도와 교회를 연합 시키심 (... unite Christ with *the church*),”<sup>51</sup> 그리고 “그리스도께서 자신을

우리 모든 사람에게 공통적으로 주심으로써 우리를 그의 안에서 모두 하나가 되게 하심 (Christ makes himself *common to all*, also makes *all of us one* in himself)”<sup>[52]</sup>이라는 다양한 비유적 표현들로 강조하고 있다. 이와 같은 그 연합 사상의 다양한 비유적 표현들은 직접적으로 교회 공동체적 개념들로 구성된 것으로, 그것들은 모두 다름 아닌 교회의 본질론과 깊은 연관성을 가진다.

그런 맥락에서 칼빈이 그 연합 사상의 그 공동체적 개념의 비유적 표현들을 가지고 강조한 핵심은 무엇인가? 그것은 그리스도 또는 삼위일체 하나님과 연합적 관계에 있는 교회의 본질론에 관한 중요성이다. 칼빈은 그리스도 또는 삼위일체 하나님과 연합해 있다는 교회 본질의 중요성을 그 다양한 비유적 표현들을 반복적으로 사용하여 이미지적으로 생생하게 보여주며 강조하였다. 그런 관점에서 우리의 교회는 다름 아닌 살아계신 그리스도 또는 삼위일체 하나님과 실제적으로 연합되었다는 사실을 보여주는 하나의 생생한 증거 현장이고, 실물이며, 생명력있는 공동체와 유기체이어야 한다. 그것이 교회의 본질적인 회복을 위한 여러 대안들을 모색할 때, 우리가 고려해야 할 하나의 신학적 원리가 될 수 있을 것이다.

한편 칼빈은 그 연합 사상의 그 공동체적 개념의 비유적 표현들을 교회론 안에 있는 신학적 주제들과 연관성을 가지고 다루었다. 다시 말해 칼빈의 교회론 안의 그 부속 교리들은 그 연합 사상과의 긴밀한 연관성을



가지고 다루어졌음을 의미한다. 그것을 구체적으로 살펴보면 다음과 같다.

#### 4.2. 교회론의 다양한 신학적 주제들과 “연합” 사상

앞서 언급한 것처럼 칼빈의 교회론 안에는 다양한 신학적 주제들이 다루어지고 있다. 그리고 그 교회론 안의 신학적 주제들은 그 연합 사상과도 긴밀한 상관성을 가지고 다루어지고 있다.<sup>53</sup> 칼빈은 교회론 안의 세례, 성만찬, 예배, 교회의 본질, 교회의 일치론, 성도의 교제, 직분자론, 하나님과의 친교 등의 다양한 신학적 주제들을 다름 아닌 그리스도 또는 삼위일체 하나님과의 연합 사상과도 긴밀한 연관성을 가지고 다루었다. 구체적으로 그것들을 칼빈의 기독교 강요를 중심으로 살펴보면, 세례론 (the doctrine of baptism)<sup>54</sup> 역시도 그리스도와의 연합 사상과의 연관성을 가지고 다음과 같이 다루고 있다:

*세례는 우리가 그리스도와 연합되었다는 것에 대한 증표이다... 그 (그리스도)는 세례를 자비로우시게도 우리와 맺으신 연합과 친교의 가장 견고한 유대로 여기시고, 우리와 공통점을 가지시기 위하여 자기의 몸으로 세례를 성별하시고 거룩케 하셨다. 그래서 바울은 우리가 세례를 받음으로써 그리스도로 옷입게 된다는 사실을 근거로 우*

리가 하나님의 자녀라는 것을 증거한다(갈 3:26-27). 이와 같이 우리는 *세례의 완성이 그리스도 안에 있다는 것을 알 수 있다.*<sup>55</sup> (*이텔릭체는 필자의 강조임*)

칼빈은 교회의 세례를 우리 성도가 “그리스도 안”에 연합되어 있다는 사실을 알려주는 표지라고 강조하였다. 교회는 세례를 행함으로 우리가 그리스도와 연합된 “하나님의 자녀라는 사실을 증거”하는 것이다.

한편 칼빈은 교회론의 한 신학적 주제 중 하나인 *성만찬론* (the doctrine the Eucharist)<sup>56</sup> 역시도 그리스도와의 연합 사상과의 연관성을 가지고 다음과 같이 다루고 있다:

*주의 만찬의 특별한 열매는 그리스도와의 연합이다... 거기서 그들은 그리스도와 한 몸이 되어 그의 것은 무엇이든지 그들의 것이라고 할 수 있다는 증거를 얻는다... 이것은 그리스도의 무한하신 인애로 말미암아 우리와 행하신 놀라운 교환(mirifica commutatio)이다.*<sup>57</sup> (*이텔릭체는 필자의 강조임*)

칼빈에 따르면 성만찬 예식도 세례와 마찬가지로, 우리 성도가 그리스도와 연합되어 있다는 것을 상징하는 교회의 표지라고 강조한다.<sup>58</sup> 교

회는 그 성만찬을 행함으로 우리 성도가 “그리스도에게 참여”하게 되는 신비한 연합을 경험한다. 그러므로 성만찬을 행함으로 우리는 교회의 본질이 그리스도와 연합된 공동체이고, 그의 생명에 참여한 공동체이며, 그와 한 몸된 공동체라는 사실을 경험한다.

칼빈은 교회의 예배 (worship) 역시도 하나님과의 연합 사상과의 연관성을 가지고 다음과 같이 다루고 있다:

그 다음에 하나님께서는 인류를 순종 가운데 두기 위하여 합당한 예배가 무엇인가를 정의하셨다. 하나님께서는 이 두 가지를 율법 아래 묶으셨는데, 그 첫째는, 신앙하는 자들을 그에게 결합하여 그들의 유일한 입법자가 되시고, 둘째로, 그의 뜻을 따라 옳게 예배하는 규칙을 정해 주셨다.<sup>59</sup> (이텔릭체는 필자의 강조임)

칼빈에 따르면 참 종교와 예배는 “하나님과 우리 성도를 연결”해준다.<sup>60</sup> 그러므로 신앙을 통해 하나님과 연결되고 연합한 성도는 예배 중에 그분의 영광과 임재에 참여하는 기쁨을 경험한다. 교회의 예배는 우리와 하나님을 연결해 주어야만, 칼빈이 말한 “참 종교”가 될 수 있다.

칼빈은 하나님과 연합<sup>61</sup>한 그분의 전으로서의 교회의 본질 역시도 성령과의 연합 사상과의 연관성을 가지고 다음과 같이 다루고 있다:

또한 “그의 성령을 우리에게 주시므로 우리가 그 안에 거하고, 그가 우리 안에 거하시는 줄을 아느니라”(요일 4:13)라고 말한다… 그리고 그분은 우리를 성별하셔서 우리에게서 세속적인 더러움을 제하시고 하나님께 거룩한 성전들이 되게 하신다 (참조, 고전 3:16-17; 6:19; 고후 6:16; 엡 2:21).<sup>62</sup> (이탤릭체는 필자의 강조임)

이와 같이 칼빈은 교회의 본질과 성도의 정체성이 하나님과 성령이 거하시는 “하나님의 전”과 “성령의 전”이라고 강조한다.<sup>63</sup> 교회의 본질이 다름 아닌 삼위일체 하나님이 거하시는 공동체이므로, 교회는 세속적이고 더러움으로부터의 “성별”과 “거룩”을 추구 해야한다. 교회의 본질적 회복의 한 원리가 이 교리 안에 있다.

또한 교회론의 한 신학적 주제 중 하나인 *교회 연합* (the union of the Church) 또는 *교회 일치* (the unity of the Church)<sup>64</sup> 역시도 칼빈은 그리스도 또는 하나님과의 연합 사상과의 연관성을 가지고 다음과 같이 다루고 있다:

우리가 교회의 연합을 생각할 때 우리가 이 연합된 교회에 진정으로 접붙임 받은 자라는 것을 생각하지 않는다면, 선택 받은 무리를 이해하고 생각하는 것만으로는 충분치 못하다. 왜냐하면 우리가 우리의 머리가신 그리스도 아래에서 모든 다른 지체들과 연합되지 않는다면, 우리에게는 장래의 기업에 대한 소망이 없기 때문이다...<sup>65</sup> 바울은 “그리스도 예수께서 친히 모퉁잇돌이 되셨느니라 그의 안에서 건물마다 서로 연결하여 주 안에서 성전이 되어가고”라고 한다(엡 2:20-21). 베드로는 우리에게 산 돌이 되라고 명하며, 저 택하심을 받은 보배로운 돌 위에 놓여(벰전 2:5-6), 각각 우리의 하나님과 연결 됨으로써 서로 연합하라고 한다(참조, 엡 4:16; 골 2:19)...<sup>66</sup> 양도될 수 없는 그리스도의 머리 되심... 왜냐하면, 교회에서는 그리스도께서 유일한 머리이시며, 우리는 모두 그의 지배 하에서 그가 제정하신 질서와 정치 형태에 따라 서로 연합된다... 그리스도께서 머리가 되시기 때문에, “그에게서 온 몸이 각 마디를 통하여 도움을 입음으로 연락하고 상합하여 각 지체의 분량대로 역사하며, 그 몸을 자라게 하며, 사랑 안에서 스스로 세우느니라” (엡 4:15-16). 당신은 바울이 어떻게 모든 사람을 예외 없이 한 몸에 포함시키면서도 머리라는 영예와 이름은 그리스도에게만 남겨 두는가를 아는가?... 바울은 모든 것이 각 지체를 통하여 공급되며, 힘은 하늘에 계시는 유일한

머리에서부터 흘러온다고 가르치고 있다 (엡 4:10).<sup>67</sup> (이텔릭체는 필자의 강조임)

이와 같이 칼빈은 교회론과 연관된 *교회 연합* 또는 *교회의 일치*를 그 연합 사상 안에서 우리에게 매우 중요한 신학적 의미를 부여한다. 삼위일체 하나님 또는 그리스도와 연합된 공동체로서의 교회 안에는 성령의 은사에 따라 섬기는 직분들이 구별 될 수는 있으나, 성직자 계급 제도는 존재할 수 없다.<sup>68</sup> 신분 상으로 교회의 모든 신자들은 그리스도와 연합된 “한 몸”과 “한 지체”만이 될 뿐이다. 그런 관점에서 그 어떤 차별, 즉 인종 차별, 남녀 차별, 그리고 신분 차별 등이 우리의 교회 안에 절대로 존재할 수 없다. 한편 보다 넓은 의미에서 “교회의 일치”가 무엇인가? 비록 한 지역에 여러 교회들이 다양한 목적으로 존재하고 있을지라도, 궁극적 의미에서는 오직 단 하나의 그리스도를 위한 (*for Christ*), 그리스도에 의한 (*by Christ*), 그리스도의 (*of Christ*) 교회만이 존재할 뿐이다. 그러므로 교회를 통해 사람이 아닌 그리스도만이 드러나야한다. 칼빈의 강조를 보면 종교 개혁의 동력의 근원 중 하나도 바로 이 교리에 있었을 것이다.

칼빈은 그의 교회론을 다루면서 *성도의 교제* (*the koinonia of the saints*)와 *사랑* (*love*)<sup>69</sup> 역시도 그리스도와의 연합 사상과의 연관성을 가지고 다음과 같이 강조하였다:

그리스도께서 자신을 우리에게 주시는 본을 몸소 보이심으로써, 우리 자신을 서로에게 줄 것을 약속하며 실행하라고 권고하실 뿐만 아니라, 자신을 우리 모든 사람에게 공통적으로 주심으로써, 우리를 그의 안에서 모두 하나가 되게 하시는 것보다 더 날카롭게 우리로 하여금 서로 사랑하게 하는 자극물이 있을 수 없기 때문이다...<sup>70</sup> 요한은 “하나님이 이같이 우리를 사랑하셨은즉, 우리도 서로 사랑하는 것이 마땅하도다” (요일 4:11; 요 13:34, 참조)라고 말한다. 사랑을 계속 실천한다는 점에서 하나님의 자녀들은 빛의 자녀들이며, 따라서 마귀의 자녀인 암흑의 자녀들과 다르다 (요일 3:10; 2:10-11). 다시 바울의 주장을 살펴보자. 우리는 그리스도와 합하여 한 몸의 지체가 되면 (고전 6:15, 17; 12:12), 서로 일을 도와야 한다 (고전12:25, 참조).<sup>71</sup> (이텔릭체는 필자의 강조임)

이와 같이 칼빈은 우리가 “그리스도 안에서 하나가 된 것”을 강조하며, 모든 “형제들은 한 지체이므로 자신의 몸처럼 그들의 몸을 돌보아야 하는”<sup>72</sup> 성도의 교제와 사랑을 강조하였다. 교회의 본질의 회복의 원리는 칼빈이 강조한 것처럼 “그리스도께서 자신을 우리에게 주시는 본을 몸소

보이심으로써, 우리 자신을 서로에게 줄 것을 약속하며 실행”하라는 그분의 권고와 삶을 계승하는 것에 있다.

한편 교회론의 한 신학적 주제 중 하나인 그리스도의 삼(三) 중직 위임 (the commission of the threefold offices of Christ) 또는 직분자론 (the doctrine of the office)<sup>73</sup> 역시도 칼빈은 그리스도와의 연합 사상과의 연관성을 가지고 다음과 같이 다루고 있다:

그리스도께서는 제사장 역할을 행하시되 화목이라는 영원한 법을 통하여 하나님으로 하여금 우리에게 은혜를 베푸시고 화해할 수 있게 하실 뿐만 아니라, 우리를 이러한 큰 영예에 참여할 수 있는 동료로서 영접해 주신다 (계 1:6). 왜냐하면, 죄는 우리 스스로가 지으며 더러워진 우리이지만 그리스도 안에 제사장이 되어...<sup>74</sup> 그(바울)는 그리스도께서 우리와 함께 계신다고 말한다. 어떻게? 그리스도께서 교회를 다스리도록 세우신 사람들의 사역에 의해서, 왜 그분의 직능을 위임하신 사역자의 머리에 의해서가 아닌가?<sup>75</sup> (이탤릭체는 필자의 강조임)

칼빈에 따르면 주께서는 교회의 지체들인 성도 안에 연합해 계시며, 그들을 자신의 직분을 감당하는 “동료”로서 불러주신다(엡 4:7-11). 교회



의 본질 중 하나가 그리스도와 연합한 공동체라고 한다면, 그 기능과 역할 중 하나는 그 분의 제사장직, 선지자직, 그리고 왕직을 감당하는 것이다. 특별히 교회는 세상과 하나님 사이에서 그리스도의 중보자 사역인 제사장 역할을 해야한다. 그런 관점에서 교회의 대사회적 신뢰 회복의 한 원리가 이 교리 안에 있다.

마지막으로 교회론 안의 *하나님 또는 그리스도와의 친교*(the communion with God or Christ)와 *교제 (koinonia)*<sup>76</sup> 역시도 칼빈은 하나님과의 연합 사상과의 연관성을 가지고 다음과 같이 다루고 있다:

옛 계약에서 하나님께서 자기 백성에게 *그와의 친교*를 허락하셨고 영생도 주셨다: ... 또 영혼은 의를 통하여 *하나님께 연합되어 있지 않는 한, 죽을 때에 그로부터 분리된 채 남아 있기 때문이다.* 또 한편, *현재 그러한 연합이 있으면 그것은 영원한 구원을 수반 할 것이다...*<sup>77</sup> 그리스도께서는 그들 모든 신자들의 머리시라는 것을 진정으로 확신한다면... *교회는 그리스도의 영원 불변하심에 연결되어 있어서...* 하나님 아버지의 자비와 성령의 역사를 통해 *그리스도와의 교제에* 들어간 사람들은 모두 하나님 자신의 소유가 되었으며...<sup>78</sup> (이 텔릭체는 필자의 강조임)

이와 같이 교회의 본질은 기본적으로 우리가 “하나님과의 친교” 또는 “그리스도와의 교제”를 통해 그 분과 연합한 공동체라는 것을 “마음에 깊이 세기는 것”이다.<sup>79</sup> 그런 관점에서 교회의 본질적 기능과 역할 중 하나는 삼위일체 하나님과의 교제를 힘쓰는 것에 있다. 우리 교회는 그 분 안에서의 신비한 연합 관계에서 그 영광스러운 교제를 통해 예수 그리스도의 성품을 닮아간다. 교회의 본질적 회복의 중요한 한 원리가 이 교리 안에 내포되어 있다.

종합하면 칼빈은 교회론 안의 다양한 신학적 주제들을 그리스도와의 연합 사상 또는 삼위일체 하나님과의 연합 사상과의 긴밀한 연관성 안에서 다루고 있다. 종교개혁 중심에 있었던 칼빈의 신학 안에서 교회론의 중요성을 감안한다면 우리는 그것의 실제적인 영향력을 간과할 수 없다. 그것이 그 연합 사상 중심으로 교회론을 분석하는 주요 목적이기도 하다. 그리고 그 접근이 교회의 본질적 회복의 하나의 중요한 신학적 원리를 제공할 것으로 기대한다.

## 5. 나가는 말

본 연구의 출발점은 칼빈의 교회의 본질론을 그리스도와의 연합 또는 삼위일체 하나님과의 연합 사상 관점으로 분석하는 것으로부터이었다. 그

것은 서론 안에서 언급한 것처럼 한국 교회의 위기 의식으로부터 벗어나기 위한 하나의 신학적 제안으로서, 다름 아닌 교회의 본질을 다루는 연구 목적과도 연관성을 가진다. 결국 교회의 본질적 회복은 그 무엇보다도 가장 핵심적으로 교회의 본질이 무엇인가를 이해하는 것으로부터 시작될 수 있기 때문이다.

한편 본 연구의 중요성 중 하나는 칼빈의 교회론을 분석하고 다루는 하나의 교의학적인 연구 방법을 제공하는 것에도 있다. 그 연구 방법의 하나의 중심적 접근 방식은 다름 아닌 칼빈의 교회론 안에서 반복적으로 다루어지고 있는 그 “연합 사상”이다. 실제적으로 칼빈은 그의 교회의 본질론을 그리스도와의 연합 또는 삼위일체 하나님과의 연합 사상과도 긴밀한 연관성을 가지고 광범위하게 다루었다.

종합적으로 요약하면 칼빈의 교회의 본질론은 그리스도와의 연합 또는 삼위일체 하나님과의 연합 사상과 긴밀한 관계 안에서 다양한 비유적 표현들과 신학적 주제들을 다루고 있다. 그 연합 사상 중심으로 보면 교회는 그리스도와 “신비적 연합”과 “실재적 연합”을 한 공동체이며, 그것은 동시에 교회가 “삼위일체 하나님과의 연합”을 한 공동체라는 본질적 의미를 가진다. 칼빈은 그 연합 사상을 가지고 교회의 진정한 본질, 정체성, 그리고 기능과 역할 뿐만 아니라, 그 교회론 안에 있는 다양한 신학적

주제들을 다루었다. 한마디로 칼빈의 교회의 본질론 안에서 그 연합 사상이 하나의 중요한 신학적 원리 역할을 하고 있는 것이다.

하스(Günther H. Haas)에 따르면 칼빈이 강조한 그 연합 사상은 “그리스도인의 삶의 중심에 자리 잡고 있을” 뿐만 아니라, 그것은 또한 “교회의 모든 참된 지체들”과도 긴밀한 연관성을 가진다.<sup>80</sup> 그 연합 사상에 기초를 두고 그리스도를 닮는 것이 교회의 신앙 생활의 중요한 핵심 부분 중 하나이기 때문이다. 그러한 칼빈의 교회론은 그의 종교 개혁 운동에도 적지 않은 영향을 미쳤을 것은 자명한 사실이 될 것이다. 같은 맥락에서 오늘날 한국 교회가 맛을 잃은 소금(마 5:13)처럼 대사회적인 신뢰도의 하락이라는 위기 현상을 보이는 이 시점에서, 그리스도와의 연합한 공동체로서 교회의 본질의 중요성을 재인식하고 그 분을 닮아 살아가는 것이 절실히 요구된다. 그런 관점에서 교회의 대사회적 신뢰 회복의 한 원리를 이 칼빈의 교회의 본질론 안에서 찾을 수 있다. 동시에 앞서 서론에서 언급한 것처럼 그 신학적 원리를 응용하여 교회와 본질 이해와 함께 교회 개혁을 위한 하나의 실천론적 방법을 제시하는 후속 연구가 얼마든지 가능할 것으로 기대한다.

## 참고문헌

### 1차 문헌

Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Edited by John T. McNeil

1. Translated by Ford Lewis Battles, 2 vols., Library of Christian Classics Series nos. 20-1. Philadelphia: The Westminster Press, 1960.

———. *Sermons on the Epistle to the Ephesians*. Translated by Arthur Golding. London, 1577. Reprint, Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1973.

———. *Sermons on the Acts of the Apostles*. Translated by Rob Roy McGregor. Reprint, Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 2008.

———. *Commentary on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*. Translated and edited by Rev. John Owen. Edinburgh: The Calvin Translation Society, 1848.

———. *Commentary on the Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians*. Translated by Rev. John Pringle. Vol. 1. Edinburgh: The Calvin Translation Society, 1848.

———. *Commentary on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians*. Translated by Rev. William Pringle. Edinburgh: The Calvin Transla

tion Society, 1854.

———. *Commentary on the Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews*. Translated and edited by Rev. John Owen. Edinburgh: The Calvin Translation Society, 1853.

———. *Johannis Calvini Opera Selecta*. Edited by Peter Barth, Wilhelm Niesel, and Dora Scheuner. 5 vols. Munich: Christian Kaiser, 1926-52.

## 2차 문헌

강병오. “한국 개신교의 사회적 신뢰 실추 원인과 대책.” *신학과선교* 제 41권 (2011년 11월): 61-84.

김남석. “한국교회 공공성 회복을 위한 목회신학 연구: 목회자의 공적 윤리의식 고양의 필요성과 과제를 중심으로.” *신학연구* 제70권 (2017년 6월): 155-81.

김병연. “한국 교회의 사회적 신뢰도 여론조사: 목적, 방법론과 결과.” *2008년 한국교회의 사회적 신뢰도 여론조사 결과발표 세미나*, 기독교 윤리실천운동본부 편. 서울: 기윤실, 2008.

김요섭. “교회 개혁 원리로서의 오직 성경으로(Sola Scriptura): 교회의 교리제정 권세에 대한 칼빈의 이해 연구.” *신학지남* 제82권, 제4호 (2015년 12월): 181-215.

- 남태욱. “21세기 한국교회 갱신을 위한 윤리적 과제: 2008 한국교회의 사회적 신뢰도 여론 조사를 중심으로.” *성경과신학* 제53권 (2010년 5월): 171-201.
- 성호숙. “한국교회의 회복을 위한 기독교 인성교육에 관한 연구.” *기독교 교육논총* 제56집 (2008년 12월): 369-402.
- 신문래. “마르틴 루터의 십자가 신학에 직면한 한국교회.” *신학과목회* 제49권 (2018년 5월): 185-219.
- 신승범, 이종민. “기독교 청년들의 교회를 떠나고 싶은 이유에 관한 질적 연구.” *기독교교육논총* 제66집 (2021년 6월): 273-307.
- 신원하. “초월과 진리, 주변에서 중심으로: 한국 교회 위기의 본질과 극복을 위한 신학 윤리학적 분석.” *기독교사회윤리* 제26집 (2013년 8월): 179-215.
- 장신근. “공적실천신학으로 본 한국교회의 현실과 개혁과제.” *장신논단* 제51권, 제5호 (2019년 12월): 247-75.
- 정원범. “존 하워드 요더의 관점에서 본 한국교회의 신뢰도 위기와 그 대안.” *한국기독교신학논총* 제100집 (2016년 4월): 195-226.
- 정희완. “신학의 사회적 책임과 역할에 대한 성찰; 한국적 사회참여 신학을 위하여.” *신학전망* 제177권 (2012년 6월): 146-95.

최무열. “한국교회의 위기 극복과 대사회적 신뢰성 회복방안으로서의 디아코니아 활용에 관한 소고.” *신학과 실천* 제47권 (2015년 11월): 519-49.

황대우. “칼빈의 개혁 원리와 한국교회 개혁; 성경의 원천으로 돌아가자! (Ad Scripturae fontes).” *장신논단* 제51집, 제1호 (2019년 3월): 93-119.

Alexander, Eric J. “The Supremacy of Jesus Christ.” In *John Calvin: A Heart for Devotion, Doctrine, and Doxology*, edited by Burk Parsons, 109-18. Lake Mary, FL: Reformation Trust, 2008.

Armstrong, Brian G. “The Nature and Structure of Calvin’s Thought According to the *Institutes*: Another Look.” In *John Calvin’s Institutes His Opus Magnum*, 55-61. Potchefstroom University, 1986.

Billings, J. Todd. *Calvin, Participation, and the Gift: The Activity of Believers in Union with Christ*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

———. *Union with Christ: Reframing Theology and Ministry for the Church*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2011.

Canlis, Julie. *Calvin’s Ladder: A Spiritual Theology of Ascent and Ascension*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010.



Choi, S. R. "Union with Christ? Re-reading Calvin as Constructive Proposal for Korean Calvin Reception." PhD dissertation, Stellenbosch University, 2015.

D'Assonville, Victor E. "Exegesis and Doctrina." In *The Calvin Handbook*, edited by Herman J. Selderhuis, translated by Judith J. Guder, Henry J. Baron, Randi H. Lundell, and Gerrit W. Sheeres, 378-84. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.

Evans, William B. *Imputation and Impartation: Union with Christ in American Reformed Theology*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2008.

Freudenberg, Matthias. "Calvin's Reception in the Twentieth Century." In *The Calvin Handbook*, edited by Herman J. Selderhuis, translated by Judith J. Guder, Henry J. Baron, Randi H. Lundell, and Gerrit W. Sheeres, 496-505. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.

Gamble, Richard C. "Calvin as Theologian and Exegete: Is There Anything New?" In *The Organizational Structure of Calvin's Theology: Volume 7*, ed. Richard C. Gamble, 44-60. New York: Garland Publishing, Inc, 1992.

Göhler, Alfred. *Calvins Lehre von der Heiligung*. München: Kaiser, 1934.

Haas, Günther H. "Ethics and Church Discipline." In *The Calvin Handbook*, edited by Herman J. Selderhuis, translated by Judith J. Guder, Henry J. Baron, Randi H. Lundell, and Gerrit W. Sheeres, 332-44. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.

Selderhuis, Herman J. "The Institutes." In *The Calvin Handbook*, edited by Herman J. Selderhuis, translated by Judith J. Guder, Henry J. Baron, Randi H. Lundell, and Gerrit W. Sheeres, 199-206. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.

Hesselink, I. John. "Calvin's Theology." In *The Cambridge Companion to John Calvin*, edited by Donald M. McKim, 74-92. New York: Cambridge University Press, 2004.

———. *Calvin's First Catechism: A Commentary*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997.

Holloman, Henry W. "Sanctification." In *Understanding Christian Theology*, ed. Charles R. Swindoll, Roy B. Zuck, 964-9. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson Publishers, 2003.

Horton, Michael S. "Calvin's Theology of Union with Christ and the Double Grace: Modern Reception and Contemporary Possibilities." in *Cal*

*vin's Theology and Its Reception: Disputes, Developments, and New Possibilities*, edited by J. Todd Billings and I. John Hesselink, 72-94. Louisville, Kentucky: John Knox Press, 2012.

Kennedy, Kevin Dixon. *Union with Christ and the Extent of the Atonement in Calvin*. New York: Peter Lang, 2002.

Kolfhaus, Wilhelm. *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin*. Neukirchen : Kr. Moers; Buchlandlungen des Frziehungsvereins, 1939.

Leith, John H. "Calvin's Theological Method and the Ambiguity in His Theology." In *The Organizational Structure of Calvin's Theology: Volume 7*, edited by Richard C. Gamble, 264-75. New York: Garland Publishing, Inc, 1992.

Lillback, Peter A. "Ethics: The Christian Life and Good Works according to Calvin (2.10-11)." In *A Theological Guide to Calvin's Institutes: Essays and Analysis*, edited by David W. Hall and Peter A. Lillback, 168-204. Phillipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company, 2008.

Milner, Benjamin Charles., Jr. *Calvin's Doctrine of the Church*. Leiden: E. J. Brill, 1970.

Niesel, Wilhelm. *The Theology of Calvin*. trans. Harold Knight. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1980.

- Parsons, Burk. "The Humility of Calvin's Calvinism." In *John Calvin: A Heart for Devotion, Doctrine, and Doxology*, edited by Burk Parsons, 1-17. Lake Mary, FL: Reformation Trust, 2008.
- Partee, Charles. "Calvin's Central Dogma Again." In *The Organizational Structure of Calvin's Theology*, edited by Richard C. Gamble, 7 vols, 75-83. New York: Garland Publishing, INC, 1992.
- . *The Theology of John Calvin*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2008.
- Plasger, Georg. "Ecclesiology." In *The Calvin Handbook*, edited by Herman J. Selderhuis, trans. Henry J. Baron, Judith J. Guder, and Randi H. Lundell, 323-32. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2009.
- Selderhuis, Herman J. *Calvin's Theology of the Psalms*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2007.
- Venema, Cornelis P. *Accepted and Renewed in Christ: The Twofold Grace of God and the Interpretation of Calvin's Theology*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Wallace, Ronald S. *Calvin's Doctrine of the Christian Life*. Tyler, TX: Geneva Divinity School Press, 1982.

Weber, Otto. *Die Treue Gottes in der Geschichte der Kirche*, Gesammelte Aufsätze II. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1968.

Wendel, François. *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*. trans. Philip Mairet. London: Collins, 1963.

Williams, Stephen N. "Living in Union with Christ according to John Calvin." In *Living in Union with Christ in Today's World: The Witness of John Calvin and Ignatius Loyola*, edited by Brendan McConvery, 11-30. Dublin, Ireland: Veritas Publications, 2011.

신학과 상황 Text and Context

## 7장

### 에스겔서와 계시록에 나타난 교회의 미래

- 최영헌 교수 (구약학)

# 에스겔서와 계시록에 나타난 교회의 미래

최영헌 교수(구약학)

## 초록

본 논문은 에스겔과 계시록에 나타난 미래의 교회의 모습을 문학적-신학적 구조 분석, 선지자의 시점 이동, 구약과 신약의 예언 언어 차이 등을 통해 상고한다. 특히, 에스겔 33-48장과 계시록 10-22장의 예언 지평의 비교를 통해 분석한다. 에스겔 1-32장과 계 1-9장은 현재에서 가까운 미래로 이동한다. 한편, 겔 33-48장과 계 10-22장은 공히 시점이 이번에는 현재에서 급격히 먼 미래로 이동함으로 책의 후반부임을 가리킨다. 선지적 시점 이동을 따라 분석할 때 종말적 사건들의 계기적(繼起的) 측면이 드러나고 이로써 본고는 환난 후 휴거설과 역사적 전천년설을 지지한다. 에스겔서에서 미래의 교회는 성전에서 우상과 ‘이방인’이 제거된 거룩한 모습이고, 그와 같이 계시록의 미래의 교회 역시 사탄, 적그리스도, 거짓 선지자, 음녀가 제거된 거룩한 모습이다. 교회의 이 거룩한 모습은 오직 하나님의 예수 그리스도를 통한 사역으로만 이루어진다.

## 주제어 (Keywords)

에스겔, 계시록, 문학적 신학적 구조, 선지자의 시점 이동, 예언 언어, 미래 교회

## Abstract

### The Future of the Church in Ezekiel and Revelation

Dr. Yung Hun Choi (Old Testament)

This paper explores the destiny of the church in Ezekiel and Revelation by analysing their literary-theological structure and by considering the movements of prophetic perspective and difference of prophetic expressions between OT and NT. Particularly, it compares prophetic horizons of Ezekiel chaps. 33-48 with those of Revelation chaps. 10-22. Temporally, it moves from the present to the near future in Ezek 1-32 and Rev 1-9. On the other hand, Ezek 33-48 and Rev 1-9 commonly form the second parallel part by designating this time the events of the present that sharply move to those of the distant



future. By analysing the movements of the prophetic perspective, it grasps the sequential feature of the end-time events and thus supports the post-tribulational rapture and historic pre-millennialism. The church of the future in Ezekiel is the church in holiness in which one no more finds idols and 'Gentiles.' Likewise, the church of the future in Revelation is the church in holiness where we never see the Satan, Antichrist, false prophet and harlot. Only God's work through Jesus Christ does she reach this holiness.

Key words: Ezekiel, Revelation, Literary-theological structure, Movements of prophetic perspective, Prophetic expressions, Church in the future/  
Destiny of church

## 초록(Abstract)

### 1. 들어가는 말

### 2. 에스겔서의 구조와 종말적 교회의 모습

### 3. 계시록 구조에 대한 기존 견해들

### 4. 주제들과 선지적 시점 이동으로 본 계시록 구조

4.1 1-9장과 10-22장, 그리고 계시록의 타임라인

4.2 휴거(rapture)의 시기

### 5. 나가는 말: 교회의 최종 모습

## 참고문헌 (Bibliography)

## 1. 들어가는 말

지금은 전세계적으로 전염병(COVID-19)이 창궐하는 시대다 (눅 21:10-11). 본고는, ‘끝날’의 상황에 처해 있는 교회를 바라보면서, 에스겔서와 계시록으로 그 범위를 좁혀 교회 및 교회와 관련된 예언들을 상고하려 한다. 필자는 특히 에스겔서 33장 이하의 에돔의 멸망, 곱(Gog)의 전쟁, 새 성전, 땅 분배 등과 계시록 10장 이하의 적그리스도의 핍박, 교회의 휴거, 아마겟돈과 곱과 마곱의 전쟁, 새 예루살렘 및 새 하늘과 새 땅 등에 초점을 맞추어 살펴보려 한다. 필자는 정경의 울타리 속에서 (외경이나 세속 묵시문학은 제외함<sup>1</sup>), 이 두 책의 전체적 문학적-신학적 구조와 선지자의 시점(視點)<sup>2</sup> 이동, 구약과 신약의 예언의 언어표현의 차이 등을 가지고 미래 교회 모습을 이해해 보려 한다. 이러한 요소들을 사용한 연구는 하나의 새로운 시도가 될 것 같다.

## 2. 에스겔서의 구조와 종말적 교회의 모습

에스겔서의 구조는 뚜렷하다고 본서를 연구하는 거의 모든 학자들이 말한다. 그들은 대체로 1-24장은 이스라엘에 대한 심판, 25-32장은 이방 나라들에 대한 심판, 33-48장은 이스라엘의 회복으로 구분한다.<sup>3</sup> 이러한

구분도 가능하겠지만, 필자는 이 구분에 전적으로 동의하지는 않는다. 나는 다음과 같은 점들에 유의할 때 에스겔서의 구조를 보다 잘 이해할 수 있다고 생각한다. 첫째는 1-24장이 두 개의 병행단락들로 이루어진다는 것이다. 1-7장과 8-24장이 둘다 그 서두의 ‘하나님의 나타나심’ (신현; theophany)에 의해서 병행을 이룬다는 것이다. 7장은 ‘끝’이 이르렀다는 예언이 나타남으로 임시적 종결을 이루고 8장부터는 두번째 신현이 나타나기에 이 두 단락을 병행으로 보아야 할 것이다.<sup>4</sup> 8-24장은 다시 8-19장과 20-24장이 특정 주제들로 병행을 이루는데, 20-24장은 1-24장의 결론 역할을 한다. 둘째는 1-24장은 심판이 주조를 이루나 간간이 이스라엘의 종말적 회복 내용도 들어 있음을 주의할 필요가 있다. 그리고 33장 이하의 구원이 주조를 이루나 얼마간은 이스라엘과 이방에 대한 심판 내용도 들어 있다. 이것은 선지서들의 내용 전개 특징이다. 종래 역사비평학자들은 정경 예언 문헌들의 문학적, 신학적 관습(conventions)에 무지하여, 심판 속에 들어 있는 회복을 후대의 삽입으로, 회복 속에 들어 있는 심판도 후대의 가필로 보았다.<sup>5</sup> 이러한 첨예한 분리는 왜 일어났는가. 그것은 그들이 심판과 회복이 한 하나님의 경륜과 섭리 속에서 일어나는 거의 동시적인 일들임을 보지 못하였기 때문이었고 이 두 다른 주제들을 하나로 결합하여 제시하는 선지자들의 텍스트 배열 방식을 몰랐기 때문이었다.<sup>6</sup> 셋째는 1-24장과 25-32장을 하나로 묶어볼 수 있다는

것이다. 왜냐하면 1-32장, 즉 이스라엘과 이방의 묶음은 33장 이하에서 종말의 이스라엘과 이방으로, 즉 시점만 다르지 하나의 내용의 반복으로 이루어지기 때문이다. 1-32장이 현재에서 가까운 미래로 나아가는 반면, 33장 이하에는 현재의 이스라엘에서 급격히 먼 미래로 선지자의 시점이 이동한다. 그런데 1-32장처럼, 33장 이하도 이스라엘의 심판만 있는 것이 아니라 이방의 대표인 세일(에돔)에 대한 심판도 나타난다. 그리고 이러한 대립 구도는 종말의 하나님의 대적자들 (마곡 땅의 로스와 메섹과 두발 왕 곡; 바사와 구스와 붓과 고멜과 도갈마 족속 등. 겔 38:2, 5-6)과 종말의 하나님의 백성 (새 이스라엘?) 사이의 대립구도로 다시 발전된다. 문학적으로도 33:1-20에 ‘파숫군,’ ‘의인과 악인’의 주제가 1-32장의 초입에 이미 나타났던 것 (구체적으로는 1-7장에 보임)을 반복하기에, 1-32장을 A로, 33-48장을 A'로 볼 수 있다. 이것은 기존의 구조 이해와는 다른, 문학적-신학적 주제들의 병행과 선지자의 시점 이동을 모두 보는 필자만의 분석이다.’<sup>7</sup> 넷째는, 37, 40-48장에 다시 ‘신현’이 보이기에 에스겔서는 전체로 볼 때 이 주제로서 수미쌍관을 이루고 있다고 하겠다.

이렇게 주제들의 반복, 선지자의 시점의 이동을 따라 에스겔서의 구조 분석을 하다 보면, 뒤에서 자세히 살펴 보겠지만, 에스겔서와 계시록이 유사한 구조를 보인다는 것이다. 즉, 계시록도 1-9장과 10-22장이 에스겔서의 1-32장과 33-40장처럼 병행을 이룬다. 1-9장은 ‘선지자 요

한,' '삼위 하나님'으로 시작하고, 10-22장도 '선지자 요한,' '삼위 하나님' 주제로 시작한다. 둘다 심판과 구원을 전시하나, 첫단락의 내용은 선지자 요한의 시점의 소아시아 일곱교회에서 시작하여 보다 가까운 미래(인 재앙; 신약시대로 볼 수 있음) 그리고 보다 먼 미래의 것(나팔 재앙: 적그리스도 출현시에 나타날 심판으로 보이나 대접재앙 보다는 이전에 일어날 재앙)으로 이해되는 반면,<sup>8</sup> 둘째 단락의 내용은 선지자 요한의 시점에서 시작하지만(작은 두루마리를 먹음) 급격히 적그리스도의 출현과 성도들의 죽음, 그리고 그 적그리스도가 통치하는 세상에 대한 심판(대접 재앙), 그리고 예수님의 재림 어간으로 이동한다는 것이다. 요컨대 거시적 관점에서 보면 계시록은 A 1-9장; A' 10-22장으로 분석된다.<sup>9</sup>

본고의 목적이 계시록과 비교하면서 에스겔서의 끝날의 사건들, 특히 교회의 미래를 이해하려는 것이기에 에스겔서에서 종말론이 우세한 33장 이하(크게 이스라엘 죄와 심판-[종말의] 이방 죄 심판-이스라엘 회복으로 '하나의 전체'를 이루고 있음)를 좀더 자세히 살펴본다면 다음과 같다.

우선, 33-34장은 이스라엘의 죄와 심판 그리고 회복이 그 내용이다. 여기서는 1장처럼 에스겔 당시의 시점에서 시작한다(33:21). 물론 예루살렘 성이 바벨론에게 함락된 시점이니 1장보다는 좀 나중의 시점인 것은 확실하다. 그런데 이 시점이 예수 그리스도의 초림의 시점까지 이동한다.

왜냐하면 34장의 한 목자, 내 종 다윗은 바로 예수 그리스도에게서 성취되기 때문이다. 33장과 34장이 각각 죄론에서 시작함으로 병행을 이룬다.

이 단락에 이어지는 것은 가까운 미래의 에돔의 심판으로 다시 초림 보다는 과거로 거슬러 올라간다. 먼저 35-36장인데, 이방 에돔에 대한 심판이 A 35장과 A' 36장으로 병행을 이루는데, 36장은 다시 a 36:1-15절과 a' 16-38절로 나타난다. 36장의 첫 하위단락은 에돔 심판에서 이스라엘의 (가까운 미래의) 회복을 예언하고, 둘째 하위단락은 이스라엘의 회복을 예언하되 그 시점이 초림 (36:26-27)에까지 이른다. 여기서의 에돔은 에스겔 당시의 이스라엘의 대적이었던 에돔을 가리키는 동시에 이방 세력들의 대표로서, 예수님 재림 어간의 대적 세력도 시사할 수 있다. 왜냐하면 이 에돔은 이사야서의 마지막 단락인 56:9-66장에서 나타나는 에돔 (63:1)과 비교될 수 있기 때문이다. 구체적으로, 사 63:1-3과 계 14:10, 17-20; 19:13, 15를 비교하여 보라. 요한은 예수님의 재림 시의 대적들을 묘사할 때 사 63장의 그림을 사용한다. 그리하여 필자는 겔 35-36장의 에돔 심판을 재림 예수님의 아마겟돈 심판의 예시로 볼 수 있다고 생각한다. 이어지는 37장의 이스라엘의 포로귀환 (부활의 그림으로 보여줌)은 예수님의 재림 어간 (아마겟돈 전쟁 전일 것으로 봄)에 있을 새 이스라엘의 부활을, 유다와 에브라임(의 남은 자)의 연합도 재림 예수 안

에서의 이스라엘의 남은 자들의 하나됨을 예시하는 것으로 볼 수 있다. 여기서 우리는 37장의 시점이 34장 (메시아 초림)이나 36:26 (오순절로 보임) 보다도 더 진전함을 알 수 있다. 그 다음에, 38-39장과 40-48장을 하나로 묶어서 보자. 이 장들은 각각 ‘말년’ (38:8) 혹은 ‘끝날’ (16절)의 곡에 대한 심판 (곡 심판에 대해서는 뒤에 더 논함)과 이스라엘 (새 이스라엘의 예시)의 새 성전 및 땅 분배 (땅을 유업으로 줌)와 관련된 것인데 이는 35:1-36:6의 에돔 심판 보다 더 진전된 시점으로 보인다. 40-48장의 새성전은 종말의 교회의 완성을 예시하는 것으로 보이는데 이것은 38-39장의 곡 심판 이후의 시점이 될 것이다.

### [표1] 겔 33-48의 구조

33-34장 이스라엘 죄와 심판에서 초림의 회복까지 시점이 뻗침

A 33:1-20 이스라엘 죄들, 의인/악인, 파수꾼, 성의 함락, 입이 열림.

21-33절 우상 숭배 등-황무지

A' 34장 a 목자들 죄-자기만 먹임 9-16절 내가 양을 찾는다.

a' 17-22절 숫양, 수염소 죄 23-31절 한 목자, 내 종 다윗-평화의 (새)언약

35-37장 에돔 심판과 이스라엘 회복 ⇒ 가까운 미래에서 신자들의

부활 시기까지 시점이 뻗침



A 35:1-15 에돔심판

A' a 36:1-15절 에돔 및 이방심판+이스라엘 회복(생육 중다)

a' 16-20절 이방을 통한 이스라엘 심판; 21-38 회복(새언약 내용 반복) 내 영

$\alpha'$  37:1-14 이스라엘 포로회복(부활 환상) 내 영, 먼 미래의 부활 예시

$\alpha''$  15-28절 이스라엘 회복. 한 왕 다윗 한 목자 (남북 연합) 화평의 (새)언약. “내 성소가 영원토록 그들의 가운데 있으리니”

(40-48장 먼 미래의 새 성전과 ‘여호와 삼마’ 예시)

38-48장 끝날의 이방의 심판과 새 성전, 땅 분배 ⇒ 먼 미래에서 교회의 완성까지 시점이 뻗침

a 38장 곡(과 많은 백성)의 죄와 심판-그들이 나를 여호와인줄 알리라

a' 39장 곡(과 열국)에 대한 심판 21-29절 이스라엘 회복, 내신, 여호와인 줄 앎

40-48장 회복된 성전, 제사장과 왕의 규례, 백성(지파별) 땅 분배

이러한 선지자의 시점을 고려한 문학적-신학적 구조 분석을 통해 우리는 단지 주제별로 33-39장과 40-48장으로 나누는 것보다 에스겔의 종말 사건들에 대해 훨씬 분명한 이해에 이를 수 있다. 1-32장과 연관해 볼 때, 이러한 시점 이동들 속에서 에스겔서가 강조하는 것은 첫째, 가증한 우상숭배들로 더러웠던 성전과 거룩한 새 성전 간의 첨예한 대조이다. 33:25; 44:6-10; 44:9는 이 새 성전이 더러운 우상과 ‘이방인’을 결코 용납하지 않음을 우리에게 보여준다. 둘째, 이 새 성전을 우리가 교회의 완성된 모습이라고 본다면, 이 완성은 (에스겔 선지자의 시점에서 볼 때 미래에 오실) 왕이요 목자이신 예수님 (34:23-24)을 통하여서만 이루어진다. 예수님이 초림하시고 (34장), 성령을 주시고, 우상 (36:25)과 더러움 (36:29)과 죄악 (36:33)을 제거함을 통해서만, 그리고 그분의 재림으로 이방 세력의 대표인 에돔(35-36장)과 끝날의 곡(38-39장)을 심판하심을 통해서만 이 교회는 거룩한 예배를 드리고 거룩한 땅을 유업으로 받게 된다는 것이다 (40-48장).<sup>10</sup> 필자는 에스겔서가 하나님 나라의 완성된 모습을 새 성전, 그 새 성전에서의 제사, 그 새 성전에서의 왕의 경배, 그 새 성전에서의 사독 계열 제사장의 사역, 그리고 지파들에게 땅의 분배 등과 같은 구약적인 언어로 표현한다고 본다 (예. 사 56:1-8도 종말의 회복에 대한 그림인데 첫 언약의 언어를 사용).

그러면 계시록은 어떤가. 계시록은 어떤 구조를 우리에게 보이며, 어떤 교회의 미래를 우리에게 보여주는가.

### 3. 계시록 구조에 대한 기존 견해들

먼저 필자가 언급하고 싶은 것은 요한계시록의 구조 이해가 어렵다는 것이다. 여기에는 몇 가지 이유들이 있다. 첫째는 하나님의 심판에 관한 내용인 일곱 인, 일곱 나팔, 일곱 재앙이 나타나는데 이것이 차례대로 연속하는 것이 아니라 중간에 다른 내용이 보인다는 것이다. 둘째는, 마지막 재앙인 일곱 대접 재앙의 7번째가 음녀 바벨론의 멸망인데 (16:17-21) 이 재앙의 내용을 17-18장에 걸쳐서 자세히 묘사하고 19장 이후에는 예수님의 재림과 어린양의 신부 새 예루살렘에 대한 내용이 자세히 나타나는데 이 부분을 구조적으로 이해하는 것이 쉽지 않다는 것이다. 셋째는, 여기저기 나타나는 송영(doxology)과 찬양<sup>11</sup>을 앞 내용의 결론으로 이해해야 하는가, 아니면 뒤의 내용의 서론으로 이해해야 하는가 결정이 어렵다는 것이다. 넷째는, 책의 전체적인 구조와 관련된 사항인데, 학자들은 이런 저런 배열 원리를 제시하지만 필자에게 그것들은 아직 책 전체를 이해하는 데에 약간은 부족한 것 같다. 학계에 잘 알려진 계시록 주석가들의 구조 분석은 다음과 같다.

첫째로 Hendriksen의 견해이다.<sup>12</sup> 그는 계시록의 주요 일곱 단락들이 각각 예수님의 초림부터 재림까지를 다룸으로 ‘점진적인 병행’을 이루고 있다고 본다 (1-3장, 4-7장, 8-11장, 12-14장, 15-16장, 17-19장, 20-22장). 이 단락들 중 특히, 예수님 재림 (19장) 에 연결되는 천년 통치가 보이는 20장을 초림부터 나타나는 예수님의 통치 (영적으로 해석)로 보는 것이 적절한가 하는 것이다.

둘째로 Ladd의 견해이다.<sup>13</sup> 그는 네 개의 일곱시리즈 (일곱교회, 일곱인, 일곱나팔, 일곱대접)가 있고 17-21장은 결론적 내용을 담고 있다고 보며 ‘와서 보라’ (1:9, 4:1, 17:1, 21:9)는 구절에 따라 크게 4개의 환상 (1-3장; 4-16장; 17:1-21:8; 21:9-22:5)으로 이해한다. 필자는 Ladd가 음녀 바벨론의 멸망-아마겟돈 전쟁-예수 재림-천년 통치 등등을 체계적으로 본 것에 동의한다.

셋째로 Aune의 견해인데, 그는 4:1-22:9까지를 하나로 묶는다.<sup>14</sup> 아래에서 Bauckham의 구조와 관련하여 약간 더 언급하기로 한다.

넷째로 Beale의 견해이다. 그는 1-3; 4-7; 8:1-11:14; 11:15-14:20; 15-16; 17:1-21:8; 21:9-22:21 혹은 1-3; 4-7; 8:1-11:14; 11:15-14:20; 15-16; 17:1-19:10; 19:11-21:8; 21:9-22:21, 이 둘 중에 어느 것을 택할지 모르겠다고 한다.<sup>15</sup>

다섯째로 Bauckham의 견해가 있다. 래드와 비슷하게, ‘엔 프뉴마 티’ (1:10; 4:2; 17:3; 21:10)로 4구분하는데 4-5장은 16장까지의 심판과 연결되어 있고, 17장 이후에는 이중적 결론이 있다고 한다.<sup>16</sup> Bauckham은 4:1이하의 하늘 비전이 3개의 일곱 재앙 시리즈를 관장 (16장까지)한다고 보는데 이는 4장부터 22:9까지를 한 묶음으로 본 Aune의 주장과 비교된다. 그의 분석에서 한 가지 생각해 볼 것은, 나팔재앙 (8-9장) 및 그 이후 사도 요한이 작은 두루마리를 받아 먹는 내용과 두 증인의 사역 내용 (10:1-11:14)을 하나로 묶어서 볼 것인가 하는 것이다. 필자는 10:1 이하를 그 이전 내용과 구분해서 보는 것이 필요하다고 본다. 왜냐하면 10장 이하는 주제로 보면 새로운 큰 단락을 알리고, 10장에 후속하는 장들의 시점도 8-9장의 대부분의 인 재앙들이 시행되는 시기보다 더 나중으로 생각되기 때문이다. 특히 두 증인의 사역은 적그리스도가 권세를 잡기 전 3년반에 이루어질 것으로 보이고, 마지막 나팔에 의한 일곱대접 재앙도 대부분의 인 재앙들 보다 더 나중에 일어나는 심판들로 보이기 때문이다.

필자가 재삼 강조하고 싶은 것은, 위에 소개한 학자들은 모두 10장을 새로운 시작으로 보지 않는다는 것이다. 그러나, 10장을 계시록의 새로운 큰 단락의 시작으로 이해하는 것은 너무나 중요하다고 필자는 보는데<sup>17</sup> 이것에 대해서는 뒤에 더 자세히 다룰 것이다. 또한, 필자는

19:11-21:8의 내용은 앞의 7대접 중에서 6째 대접에 보이는, ‘아마겟돈 전쟁의 예시’의 실제 시행을 보이는 대목으로 이해한다. Bauckham은 이것을 ‘바벨론에서 새 예루살렘으로의 전이’로 보는데 바벨론과 새 예루살렘 사이의 내용으로 본 것은 좋으나, 나는 이 부분의 계기성 (sequential feature)을 잘 이해해야 한다고 본다. 그렇지 않으면 많은 혼돈이 생긴다.

그러면 이제 좀더 계시록을 자세히 들여다 보도록 하자.

#### 4. 주제들과 선지적 시점 이동으로 본 계시록 구조

상술하였듯이, 필자는 계시록을 1-9장과 10-22장, 크게 두 부분으로 나눌 수 있다고 본다. 8장 이하는, 표면적으로 8-9장의 나팔재앙이 6째 나팔까지로 마치고 10-11장에는 7째 나팔에 대한 내용이 나오므로 서로 연결해서 읽을 수밖에 없는 듯이 보인다. 그런데 문제는 이 7째 나팔이 있기 전에 요한이 작은 두루마리를 받아 먹는 사건<sup>18</sup>과 아기의 승천에 이어지는 여자의 핏박 받음의 사건 (꽤 많은 지면을 할애하여 기록)이 각각 1-6 나팔재앙들이 있기 보다는 훨씬 이전의 시점으로 거슬러올라간다는 점이다. 이재하는 계시록 강의에서 나팔재앙들의 시점을 1-4나팔은 전 3년반 직전으로, 5번째 나팔은 전 3년반과 후 3년반 사이 (중간지점)로, 6번째

나팔은 후 3년반 후반부 (후 3년반이 마칠 무렵에 유프라테스에서 전쟁이 일어나는데 이를 ‘중동전쟁’으로 봄)에, 7번째 나팔 (‘재림 나팔’로 봄)은 후 3년반의 종료 시점으로 본다.<sup>19</sup> 이재하의 분석을 참조해 볼 때, 나팔재앙들의 시점은 요한이 작은 두루마리를 받아 먹는 사건보다는 훨씬 미래에 벌어질 일임이 분명하다.

게다가, 우리는 1-9장과 10-22장이 각각 그 시작하는 부분에서 동일한 모티프들 (‘요한’과 ‘삼위 하나님’)을 관찰할 수 있다. 계시록의 계시주체자이신 성자와 그 계시를 받는 요한을 중심으로, 그 예언들의 내용이 가리키는 시점을 주의하여 이 두 단락을 이해한다면 아래의 표와 같이 된다.

[표2] 병행단락 1-9장과 10-22장의 비교

A 1-9장	A' 10-22장
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <u>요한이</u> 메시지 전달을 명령 받음 (두루마리/편지)</li> <li>• <u>인자 같은 이</u>: 그의 발은 풀무불에 단련한 빛난 주석 같고...그 얼굴은 해가 힘있게 비치는 것 같더라; 보좌 위에 앉으신 이: 또 무지개가 있어 보좌에 둘러는데</li> <li>• 내가 본 것과...장차 될 일을 기록하라</li> <li>• 시점이 <u>현재 (요한) 혹은 과거 (예수님의 죽음과 부활 1:5)에서 미래 (일곱 인, 일곱 나팔)로 이동</u></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <u>요한이</u> 메시지 전달을 명령 받음 (작은 두루마리)</li> <li>• <u>힘 센 다른 천사</u>: 그 머리 위에 무지개가 있고 그 얼굴은 해 같고 그 발은 불기둥 같으며<sup>20</sup></li> <li>• 일곱 우리가 말한 것을 인봉하고 기록하지 말라</li> <li>• 시점이 <u>현재 (요한) 혹은 과거 (예수님의 탄생과 승천 12:1ff)에서 먼 미래 (전 3년반의 두 증인, 후 3년반의 짐승 통치)로 이동</u></li> <li>• 현재에서 먼 미래로 급격히 이동하되 먼 미래 특히 대환난과 그 이후의 내용을 자세히 기술</li> </ul>

• 현재와 가까운 미래를 자세히 기록하고 먼 미래 (6째인 6:12-17; 인침 받은 자 7:1-17)는 개략적으로 기술	
---	--

이러한 모티프들 (요한, 삼위 하나님 등)을 통한 큰 단락에 대한 이해 뿐만 아니라 계시록 이해에 중요한 것이 있으니 그것은 찬양들이다. 필자는 계시록 전체에 두루 나타나는 찬양들을 서두로 인식한다. 어떤 찬양은 결론 역할을 하는 것도 있으나 (예. 19:1-2<sup>21</sup>), 필자의 판단으로 볼 때 모든 찬양들이 서론 역할을 한다. 흥미로운 것은, 찬양을 부르는 사람들은 성도들인데, 이 찬양은 그 다음에 오는 심판 사건 곧 앞으로 벌어질 하나님의 역사 (특히 심판)를 내다보면서 부르는 찬양으로 보인다는 것이다 (각 단락에서 회색으로 표시한 부분이 송영이나 찬양이다; 점선은 소단락을 의미함).

[표3] 계시록의 2구분과 하위단락들에서 송영/찬양의 위치

## A 1-9장

a 1:4-3:22 삼위 하나님, 요한 예언사역 모티프로 시작; 요한의 송영(頌榮) (1:1-20)

음녀, 사탄의 회당, 교회의 핍박 받음 등을 다룸,



그리스도의 일곱 교회의 책망과 칭찬을 통해 믿음의 싸움을 촉구함

이기는 자들에게는 종말의 상급을 약속함 (2-3장)

a' 4-9장 삼위 하나님, 네 생물, 24장로, 요한; 네 생물과 24장로들의 새노래 (4-5장)

어린 양의 인 떼심, 일곱 인 재앙 (6장)

---

이스라엘 144,000 인침, 큰 환난에서 나오는 이방인들과 모든 천사의 찬양; (7장)

일곱 나팔 재앙-이 시점에서 임시적 종료 (8-9장).

## A' 10-22장

a 10:1-18:24 요한 예언 사역; 일곱째 천사의 나팔 불 예고 (10:7); 두 증인의 죽음 (10:1-11:13);

---

일곱째 천사가 나팔 불 (11:14)

하나님 보좌; 큰 음성들 및 24장로의 찬양 (11:14-19)

여자, 사탄/용, 아들, 성도 죽음, 다른 짐승, 우상, 짐승 표 받는 자들 (12:1-13:18)

---

어린양이 시온산에 서심; 144,000; 144,000<sup>22</sup>의 새 노래 부름

(14:1-5);

세 천사. 바벨론과 짐승의 표 받은 자들 심판 (진노의 포도주.

14:8, 10, 19; 19:15)<sup>23</sup> 예고,

흰 구름, 구름 위에 인자 같은 이의 곡식 추수, 포도 거둠

(14:6-20).

---

일곱 천사가 일곱 재앙을 가짐 (15:1),

짐승...을 이기고 벗어난 자들의 찬양<sup>24</sup> (15장)

일곱 대접 (16장, 6째 대접 아마겟돈 예시, 7째 대접 음녀 멸망),

음녀 멸망 자세히 설명 (17-18장);

a' 19:1-22:21 허다한 무리의 찬양, 하나님, 24장로, 네 생물, 요한 (19:1-10),

예수 재림 (아마겟돈), 짐승과 거짓 선지자 유향불 못,

1000년 통치, 곡과 마곡, 사탄 유향불 못, 새 예루살렘

(19:11-21:8),

새 예루살렘 자세히 설명 (21:9-22:5); 후기 (22:6-21)

이는 계시록의 찬양들이 서론 역할을 하는 것으로 본 구조다. 계시록의 찬양들은 하늘에서 이루어지는 것처럼 보인다.<sup>25</sup> 예를 들어 4-9장의 단락에는 찬양이 두 부분에 집중하여 나온다. 즉 4-5장과 7장이다. 4-5장에서는 성부, 성자, 성령이 나오시고 네 생물, 이십사 장로들, 수많은 천사들이 나오는데 이들의 찬양이 있다. 7장은 144,000과 수많은 흰 옷 입은 자들이 나오며 이 흰 옷 입은 자들이 보좌 앞과 어린 양 앞에 서서 찬양을 드린다. 4-5장과 7장 (9-17절)을 합하여 보전대 (삼위 하나님과 구속받은 성도들) 그 셋팅이 천상임을 알 수 있다.<sup>26</sup> 그런데 이 찬양들 다음에 오는 일곱 인 재앙이나 일곱 나팔 재앙은 지상에 이루어지는 심판이다. 이렇게 찬양이 주로 하늘을, 그 다음에 오는 심판은 주로 땅을 그 공간적 배경으로 함을 인식하는 것이 계시록 구조 이해의 필요 사항들 중 하나다 (각 찬양들의 성격에 대해서는 각주들을 참고).

이 구조표를 통해 필자가 추가로 설명할 것은 다음과 같다. 1) 계시록 1장의 내용은 10:1-11:13과 병행을 이룬다. 둘다 모두 요한이 살고 있는 당시의 시점을 지시하고, 둘다 메시지 전달을 명 받은 선지자 ‘요한’을 다룬다. 9장의 나팔재앙은 종말의 사건을 말하였는데, 10장은 다시 ‘현재’의 요한으로부터 시작하여 (요한이 작은 두루마리를 먹음. 비교. 겔 3:1-3) 급격히 전 3년 반에 있을 복음 전도 (두 증인) 사역으로 나아감으로 9장의 시점과는 큰 대조를 보인다. 2) 특히 이 단락 속에는 10:7의 내

용이 들어있는데, 곧, ‘일곱째 천사가 나팔을 불려고 할 때 하나님의 그 비밀이 이루어지리라’고 함으로 하나의 중요한 내용이 나타날 것을 예시한다. 따라서, 일곱째 천사의 나팔 불과 이십사 장로의 찬양이 나타나는 11:15-19도 10:1-11:13과 더불어 계시록의 두번째 부분의 시작을 알린다. 3) 12-13장은 여자 (구약 교회)와 아이 (성자)로 시작되고, 용과 짐승과 거짓 선지자와 우상을 숭배하며 짐승의 표를 받은 사람들을 보이는데 이 짐승의 통치는 후 3년 반에 있을 사건을 보여준다. 이부분도 특히 시점의 이동을 따라 보면, 예수님의 초림에서 시작하였다가 급격히 후 3년반으로 이동하여, 이 후 3년반에 있을 사건을 자세히 다룬다. 즉 10-13장을 시점으로 보면 대략 초림에서 시작하되 그 중점은 전 3년 반 (두 증인)과 후 3년 반의 사건 (적그리스도 통치)을 다룬다는 것이다. 4) 반면, 14:1-5는 다른 모든 단락들의 서두 (찬양 포함)가 그러하듯, 하늘의 144,000을 먼저 보여주고, 14:6-20 즉, 후 3년반 ‘이후’의 사건을 제시하는 듯하다. 왜냐하면 먼저 바벨론 멸망을 예시한 다음, 인자 같은 이의 곡식 추수와 하나님의 진노의 포도주 등 후 3년반 기간 안에는 일어나지 않는 듯한 새로운 사건들을 보여주기 때문이다. 이 14:6-20이 후반기 3년 반 다음 (직후?)에 벌어질 일들을 나타낸다고 보고 그 다음에 오는 내용들을 정리하면 다음과 같다.

[표4] 후반기 3년 반 이후의 일들 전개 방식<sup>27</sup>

14:1-5 144,000의 새노래 (서론적)

14:6-20 복음을 가진 '다른 천사'의 심판 예고, 바벨론 멸망 예고, 하나님의 진노의 포도주 예고, 주 안에서 죽는 자들의 복, '인자 같은 이'의 곡식 추수, 다른 천사의 포도 추수

15:1-8 '하나님의 진노' 일곱 재앙 서론 (찬양; 본 찬양은 직전단락의 결론적 성격도 띠)

16:1-21 일곱 대접 '하나님의 진노'

1대접, 2, 3...6째 대접 (아마겟돈 전쟁 예시), 7째 대접 (바벨론 멸망) →

(17-18장, 7째 대접, 바벨론의 죄와 멸망에 대한 자세한 설명)

19:1-10 서론 (찬양; 본 찬양은 직전단락에 대한 결론적 성격도 띠)

19:11-21:8 (아마겟돈에서 새예루살렘까지 연결되어 있음)

→ 아마겟돈 전쟁 발발 → 예수 재림 → 적그리스도, 거짓 선지자 멸망

→ 마귀 결박, 1000년 왕국 → 마귀 놓임, 곡과 마곡 전쟁

→ 마귀 불못 → 크고 흰 보좌에서의 심판

→ 새 하늘과 새 땅 및 새 예루살렘

(21:9-22:5, 새 예루살렘에 대한 자세한 설명)

144,000의 서론적 새노래(14:1-5) 다음에, 6-20절은 인자의 곡식 추수와 포도 거둠의 구원과 심판이 서술된다. 이 단락은 음녀 바벨론 및 아마겟돈의 심판 (진노의 포도주) 예고를 함으로 15-18 및 19장에 대한 서론 역할을 한다. 이 단락 후에 두 군데에서 찬양이 나타나는데 그 하나는 15장이요 다른 하나는 19:1-10이다. 첫 찬양 15장 다음에는 7개의 대접(16장)이 쏟아지는데, 음녀 바벨론의 심판(17-18장)으로<sup>28</sup> 하나의 단락이 마무리된다. 그리고 19:1-10의 찬양 바로 다음에는 아마겟돈, 천년 왕국, 곡의 전쟁 후, 마귀 멸망이 오고, 새 예루살렘으로 책의 마무리 부분이 이루어진다. 새 예루살렘은 21:9-22:5에서 자세히 설명됨으로 앞의 음녀(큰 성 바벨론=불신자들)와 대조되는 거룩한 여자 (하늘의 성 시온=신자들)로 제시된다. 즉 각 단락은 차례로 벌어질 일들을 제시하되, 하나를 부각시켜 전시하고 임시적 마무리를 한 다음, 서론적 역할을 하는 찬양을 넣고 그 다음 이어지는 사건 하나를 또 부각시켜 전시하되 임시적인 마무리를 하고...이런 식으로 하다가 최후에는 종결을 넣는 것이다. 이 단락들 속에서 이렇게 '부각된' 사건들을 우리는 차서대로 (sequentially) 바라보아야 논리적 납득을 하게 된다. 만약 Hendriksen처럼 8-11장, 12-14장, 15-16장, 17-19장, 20-22장 등을 각각 초림부터 재림까지로

보면 종말의 시간적 계기성을 이루는 사건들의 이해가 혼란의 미궁 속으로 들어가게 된다. 12장의 적그리스도에 의한 핍박이 13장에서 임시적 마무리를 이루고, 14:1-5에서 음녀와 더럽히지 않고 구원 받은 144,000의 새노래로 새 단락을 알리고, 13장의 짐승 핍박 후에 벌어질 ‘인자의 곡식 추수 사건’을 부각시키는데, Hendriksen의 주석에서는 이러한 이해가 드러나지 않는다 (14장의 하위 단락들을 모두 합쳐서 봄). 또, Hendriksen처럼 19장을 예수님의 재림 사건 (아마겟돈 전쟁)으로 이해한다면, 6째 대접도 재림 어간의 일 (아마겟돈 전쟁 준비)인데, 어떻게 제 6대접에서 이 아마겟돈이 시작되고, 초림시의 사건인 음녀 바벨론의 심판이 제7대접에 이루어지고 (그는 이 사건을 초림에서 시작하는 것으로 봄), 그 다음에 19장에서 다시 재림 시점인 아마겟돈 전쟁이 터지게 되는지, 의문이 들 수밖에 없다. 20장도 그렇다. 20장은 짐승과 그의우상에게 경배하지 않는 자들이 죽었다가 살아나서 예수님의 통치에 함께 참여한다는 것인데 이것이 초림의 상황인가? 예수님 초림과 로마 제국이 지속되는 동안 목베임을 당한 자들이 있었던 것은 틀림 없는 사실이나 (20:4), 그 시점에서 ‘아직 나타나지 않은’ 적그리스도와 그의 우상에게 절하지 않고 그들의 오른 손과 이마 위에 그 표를 받지 않은 자들 (20:4)이 살아났고 (ἐζήσαν. “they came to life” NASB) 예수님과 함께 다스렸는가? 예수

님이 초림하셨을 때부터 재림 때까지 1천년 동안 마귀는 완전 저항 불능 상태로 무저갱에 갇혀 있는가?

또 Hendriksen이 아마겟돈과 곡을 같은 전쟁으로 보는 것에 대해서도 의문이 들게 된다. 아마겟돈 전쟁의 결과를 보면 아직 마귀는 불못에 던져지지 않았는데, 이 아마겟돈 전쟁을 그 마귀가 불못에 던져지는 곡과 마곡의 전쟁과 어떻게 똑같은 전쟁으로 볼 수 있을까? 아마겟돈 전쟁은 예수님과 성도의 군대가 출정하나, 곡과 마곡의 전쟁에서는 하늘에서 불이 내려온다. 아마겟돈 전쟁의 세력들은 마귀, 적그리스도, 거짓 선지자의 영의 선동으로 움직이나 (16:13-14), 곡과 마곡 전쟁에 나서는 불신세력은 단지 마귀의 미혹 (20:7-8)으로 움직인다 (적그리스도와 거짓 선지자는 이미 불못에 가 있는 상태). 아무튼 가장 이해하기 어려운 것은, 곡과 마곡의 전쟁은 그에 따르면 재림하신 예수님의 천년 통치 후가 아니라 예수님의 재림 전 (!)에 일어난다는 것이다.<sup>29</sup>

한편, 에스겔서의 곡의 전쟁을 계시록의 예수님 재림 후 천년 통치 후에 일어날 곡의 전쟁과 동일시하는 것이 쉽지는 않다. 왜냐하면 에스겔서의 곡의 전쟁과 관련한 ‘하나님의 큰 잔치에 새들과 짐승들을 초대함’(겔 39:4, 17-20)이 계시록의 곡의 전쟁이 아닌 아마겟돈 전쟁에 관한 서술 (계 19:17-18)에 거의 그대로 사용되었기 때문이다. 권성수는 Fowler White, Michael Wilcock 등이 이런 관찰로부터 계시록의 아마



겻돈 전쟁과 천년 왕국 다음에 나타나는 곡의 전쟁이 반복 (recapitulation)이라고 주장한 내용을 그의 책에서 소개하였다.<sup>30</sup> 그는 White의 주장에 대한 반론이 Harold Hoehner에 의해서 나타났었고 이에 대하여 White가 재반론하기도 하였다고 적고 있다.<sup>31</sup> 이러한 난점을 필자도 인정한다. 그러나 에스겔서에서 곡의 전쟁과 관련해서 나타나는 ‘하나님의 잔치에 새들과 짐승들을 초대함’은 하나님이 꼭 곡의 전쟁과 관련해서만 언급하시는 내용이 아니라는 것을 필자는 말하고 싶다. 예를 들어, 하나님이 이스라엘을 심판하실 때에도 백성의 시체를 공중의 새와 땅의 짐승의 밥이 되게 하신다는 내용이 예레미야서에 많이 나타난다는 것이다 (렘 16:4; 19:7; 참고. 15:3). 따라서 요한이 아마겻돈 전쟁에서 예수님의 심판을 언급할 때 이러한 모습을 사용하지 말라는 법이 없는 것이다. 심판의 상황에서는 이런 모습이 흔한 것이다.<sup>32</sup> 또한 사도 요한이 곡과 마곡의 전쟁에서는 이 모습을 생략하였을 수도 있다. 계시록이 에스겔서를 인용하여 곡과 마곡의 전쟁을 기록하는 것은 맞지만 계시록은 그 전쟁과 관련된 모든 내용들을 인용하지는 않는다 (예. 겔 39:9, 11, 12. 이와 같은 내용들을 요한은 모두 생략<sup>33</sup>).

이러한 기본적인 이해에 더하여, 우리는 곡의 전쟁이 현 이스라엘 역사와 관련하여 1000년 왕국 이후가 아닌 예수님의 재림 전 어느 기간에 일어날 가능성도 인정해야 할 것이다. 왜냐하면, 기원전 6세기의 다니엘이

기원전 2세기에 발생할 안티오쿠스 에피파네스 사건을 예언했을 때 그것은 기원전 2세기에 실제로 성취되었으나, 기원후 70년 로마장군 디도의 공격에 의한 예루살렘 멸망으로 성취되었다고도 볼 수 있고, 또 이것은 말세의 적그리스도의 성도 핍박 사건에 대한 예언의 재료로 쓰여지기 때문이다. 예언서의 어떤 예언이 이중적 혹은 다중적 성취를 염두에 두고 있는 것이 사실이라면, 곡의 전쟁도 최소한 이중적으로 성취될 수 있다고 보는 것이다. 따라서 필자는 에스겔 38-39장의 곡의 전쟁이 예수님 재림 전에 민족적 이스라엘에 대한 일군의 동맹세력의 공격으로도, 1000년 왕국 이후의 마귀의 선동으로 일으키는 마지막 전쟁 둘다로 볼 수 있다는 입장이다. 다만 에스겔 38-39장에 묘사된 전쟁이 아마겟돈 전쟁과 일치하지 않는 면들이 많기 때문에 곡의 전쟁과 아마겟돈 전쟁이 같은 전쟁일 가능성은 적다고 본다.

다음과 같이 계 10-22장을 이해할 때 우리는 Henriksen의 구조가 야기하는 혼란을 피할 수 있게 된다. 즉, 10-11장에서 선지자 요한의 전도 기간이 42달 (성전측량; 바깥 마당은 이방인들이 밟음)인데 이는 '신약 시대 전 기간'으로 볼 수 있고, 이는 두 증인이 예언하는 1260일 즉 '마지막 1이레의 전반부의 기간의 집중된 기간'으로 볼 수 있다. 12-13장에서 여자가 광야로 도망하고, 그 뱀의 낫을 피하여 양육 받는 1260일 (계 12:6) 혹은 한 때와 두 때와 반 때 (12:14)의 기간은 '신약시대 전 기간'으

로 볼 수 있고, 이는 두 짐승 (적그리스도와 거짓 선지자)이 성도들을 죽이는 42달 (13:5)의 짧은 기간 즉 '마지막 1이레의 후반부의 기간의 집중된 기간'으로 볼 수 있다. 이 기간들은 상징적인 동시에 실제적인 기간들이고, 확장되기도 하고 집중되기도 한 기간들이며 서로 오버랩되는 부분도 있으나 순차적이고 각 순차적 사건은 재림 어간의 사건으로 임시적 마무리를 이룬다.

#### 4.1. 1-9장과 10-22장, 그리고 계시록의 타임라인

이상의 이해를 따라, 계시록의 내용을 타임라인으로 만들어 보면 다음과 같을 것이다. 먼저 정리할 것은, 1) 인 재앙 (특히 1-4인 재앙들; 네 가지 색깔의 말들로 표현됨)은 신약시대 전체를 통해서 나타난다고 보이는데 5인 (6:9-11)은 아직 전무후무한 42달 (13:5. 후 3년 반)의 핍박이 있기 전에 먼저 순교한 자들이 하나님께 질문하는 말이라고 생각되고 6째인 (6:12-17)은 후 3년반의 직후에 일어날 것으로 보인다. 왜냐하면 6째인은 1-6 나팔들의 재앙으로 일어나는 자연계와 인간의 1/3에 대한 심판보다 더 진전해 있기 때문이다. 구체적으로 말하자면, 넷째 나팔 재앙 때문에 (계 8:12) 낮 1/3이 어두워지나 이는 전체적으로 어두워지는 6째인 재앙보다는 아직 미약한 단계이기 때문이다. 이 6째인의 내용은 마 24:29-31 (막 13:24-27)와 연결된다.<sup>34</sup> 이 둘을 연결해 보면, 이러한 천

체의 변화 (특히 해가 어두어짐)는 언제 일어나는 것인가 하는 질문의 답을 찾는 데에 몇 가지 단서를 얻는다. 즉, 이 때는 “환난 후”이며 “예수님이 하늘에 오심의 징조가 보이고 그분이 구름을 타고 오시는 때”이며 또한 “큰 나팔 소리가 나는 때”이며 “천사들이 하늘 이 끝에서 저 끝까지 사방에서 성도들을 모으는 때”다. 줄여 말하면, 환난 후, 공중 강림 때, ‘휴거의 때’라 할 것이다. 이 사건들은 다니엘서<sup>35</sup>의 대환난, 부활 (휴거가 명시적이지는 않음), 적그리스도의 핍박 기간과 함께 이해해야 할 것이다.

2) 대접 재앙까지의 타임라인을 정리하는 것이 필요하다. 나팔 재앙들 중 3째와 4째 나팔 재앙은 해, 달 등이 어두워져 낮 1/3이 어두워진다. 나는, 이러한 상태가 더 악화되어 결국 온 세상이 6째 인 재앙에서 완전히 어두워지는 것으로 본다. 그런데 계 16장에서 5째 천사가 대접을 짐승의 왕좌에 쏟을 때 그 나라가 곧 “어두워진” 것 (16:10)으로 볼 때 바로 이때가 결국 온 세상이 캄캄하게 되는 때가 아닌가 한다. 즉, 굳이 예수님의 공중 재림과 성도의 휴거의 때를 거론한다면 이 무렵이 될 것으로 추측한다. 땅에는 대접 재앙으로 세상이 캄캄해지고 천체의 격변과 큰 지진과 음녀 바벨론이 망하는 반면, 성도들은 그 직전에 큰 나팔 소리와 함께 (이것이 계 11:15와 일곱째 ‘나팔’<sup>36</sup>과 고전 15:51의 ‘마지막 나팔’ 및 살전 4:16의 ‘하나님의 나팔’ 참조) 공중으로 들림 받게 될 것 같다. 물론 이때가 일곱 대접 직전인지 그 후인지는 정확히 말할 수 없겠지만 내 생각에는 휴

거가 일곱대접 보다 먼저인 것 같다. 왜냐하면 14장 14절 이하에 인자 같은 이의 곡식 추수와 포도 거둠이 함께 거론되는데 곡식 추수가 먼저 놓였기 때문이고 포도 거둠은 16-18장의 심판으로 이어지기 때문이다. 추수된 곡식 (짐승과 그의 우상과 그의 이름의 수를 이기고 벗어난 자들)은 15:2에 찬양을 하고 있고, 15:5 이하는 포도 거둠이 시행되는 모습이 보이는데 여기서도 ‘곡식’(=짐승과 그 이름의 수를 이긴 성도들; 2절)이 먼저 나온다 (휴거의 시기에 대하여는 아래에서 좀더 논함). 다만 계시록과 성경의 다른 구절들을 종합해 볼 때 전체 성도의 ‘전 3년 반 직전의 휴거’,<sup>37</sup> ‘전 3년반과 후 3년 반 중간의 휴거’<sup>38</sup>는 성립할 수 없는 견해로 보인다.

#### 4.2. 휴거(rapture)의 시기

그러면 여기서 잠깐 휴거의 시기에 대해 좀더 생각해 보자. 짐승의 핏박을 당해 죽은 성도들과 살아남은 성도들 (아주 소수가 살아남을 것으로 예상)은 언제 부활하여 공중으로 취함을 입을 것인가. 휴거 사건은 앞에서 보았듯이 여섯째 인 재앙 및 마 24:29, 곧 환난 후 즉시 해가 어두워지는 사건과 관련되어 있다. 휴거는 계 14:14-16의 인자의 곡식 추수 사건으로 보이고, 이는 ‘일곱째 나팔’=7대접이 부어지는 사건(특히 5째 대접)과 또한 연결된 것 같다. 이것이 첫번째 가능성이 있는 시기이니 곧 일

곱 대접 직전이다. 이 시각은 휴거와 일곱대접을 거의 동시적 사건으로 보는 것이다. 이는 고전 15:51-52; 계10:7; 11:15; 14:14; 살전 4:17; 마 25:29-31를 연결하여 봄으로 나타나는 결론이다.

휴거시기에 대한 두번째 가능성은, '6번째 대접이 쏟아지는 어간' (아마겟돈 전쟁 준비 기간/ 전쟁 시작 시점)이다. 왜냐하면 이 6번째 대접 내용이 나타나는 구절들 속에 아직 예수님의 재림이 이루어지지 않고 있는 듯한 것을 나타내는 구절이 삽입되어 있기 때문이다. 그 구절은 바로 계 16:15다: “보라 내가 도둑 같이 오리니 누구든지 깨어 자기 옷을 지켜 벌거벗고 다니지 아니하며 자기의 부끄러움을 보이지 아니하는 자는 복이 있도다.” (물론 이 구절은 이 시기에 아직 성도들이 땅에 있다는 것을 말하는 것이 아니라 불신자들에게 대한 경고로 볼 수 있다. 왜냐하면, 살전 5:1-5<sup>39</sup> 때문이다) 아마겟돈 전쟁의 시작 시점이 마지막 나팔이 울리는 시점으로 볼 수도 있는 것이다. 이 소리들과 함께 예수님 (계 19:11-13, 15-16)은 그분을 따르는 ‘하늘에 있는 군대들’ 곧 ‘희고 깨끗한 세마포 옷을 입’은 자들을 데리고 강림하시어 지상의 짐승과 그 군대들을 멸하고<sup>40</sup> 천년 통치를 시작하실 가능성도 있는 것이다. 이렇게 가능성은 두가지가 있겠지만 필자는 아무래도 전자가 옳아 보인다 (결정적 증거를 눅 17:22-37로 봄). 이상의 내용 곧 계10-22장의 내용, 곧 휴거와 일곱 대

접 재앙들을 포함한 그 이후의 사건들의 시간적 전개를 위에서 논한 에스겔의 종말사건들을 참조하여 제시하면 다음과 같다.

[표5] 에스겔 33장 이하를 참조한 계시록 10장 이하 내용의 시간적 전개

		↑ 두 증인 하늘로	↑ ↓ 예수님 공중 강림 성도들 부활 후 휴거	↓ 예수님과 성도들 지상 강림					
신약시대 ⇒ 진행	1 이레 단 7:25; 9:27; 12:7	전 3년반 1260일	후 3년반 42달	30일 단 12:11 (1290)	45일 단 12:12 (1335) <sup>41</sup>	1000년	곡과 마곡	크고 흰 보좌	새 예루 살렘
여자가 광야에서 1260일 계 12:6, 14 요한의 예언 (성전 측량; 요한의 예언 은 두 증인 사역으로 투사, 집중화됨)	두 증인 1260일 예언, 순교	성도 권세 깨짐	그리스도 공중 재림 성도 부활 (겔 37장), 휴거	그리스도 지상 재림	그리스도와 부활한 성도의 통치.				신부; 어린 양의 아내 21:9
이방인이 거룩한 성을 42달 짓 밟음. 계 11:2 (신약시대; 후 3년반에 집중적 으로 이루어질 것임)  계 38-39곡의 전쟁?	짐승과 거 짓 선지자 통치, 666표 받 음	6째인, 1-7 대접, 회개없음 음녀 멸망	아마겔돈= 에돔 심판. 겔 35:1-36:6; 짐승, 거짓 선지자 불못	마귀결박	곡의 전쟁. 겔 38-39 장 마귀 불 못	죽은자 심판	겔 40-48 장 교회 의 완성 과 유업		

\* 주 41 링크

위의 도표에 계시록의 종말 사건들을 기준으로 에스겔서의 사건들을 삽입하였다. 겔 37장의 성도 부활 (계시록의 부활 휴거시점)은 에돔 심판 (겔 35:1-36:6. 계시록의 아마겔돈으로 봄) 다음에 배열되어 있는데 이 둘을 거의 동시적 사건으로 보면 계시록의 휴거-아마겔돈이 이해가 된다. 겔 38-39장의 곡의 전쟁=계시록의 곡과 마곡은 도표에서 1000년 통치

뒤에 오는 것으로 표시되었다. 겔 40-48장의 새 성전과 땅 분배는 계시록의 새 예루살렘과 신천신지의 유업에 대응하는 것으로 필자는 이해하였다. 계시록에서도 에스겔과 마찬가지로 거룩하고 영광스러운 교회의 모습이 최종부에 놓인다. 에스겔 초반의 성전 모습이 가증한 우상들을 숭배하는 것이었나 마지막 부분의 성전 모습이 거룩한 새 성전, ‘여호와 삼마’의 모습인 것처럼, 계시록 초반의 7교회는 죄와 더러움이 있는 모습이었으나 새 예루살렘은 거룩과 영광과 하나님-어린양 임재의 모습이다. 우상과 복술로 더럽혀진 음녀의 모습은 완성된 교회에서 온전히 제거되었다.

## 5. 나가는 말: 교회의 최종 모습

본고는 교회의 미래 최종 모습을 에스겔서와 계시록의 비교를 통해 알아보았다. 문학적-신학적 구조의 분석과 선지자들의 시점의 변화에 주목하고 아울러 구약과 신약의 예언 언어의 특성의 차이에 유의하였다. 에스겔서의 33-48장처럼 계시록 10:1-22:21은 현재에서 급격히 세상 끝날로 이동한다. 계시록의 두번째 단락 내용 중 14장의 곡식추수 15장의 찬양하는 성도는 후 3년반 직후의 그들의 부활-휴거 (15:2)를 보여주고 동시에 지상에는 대접재앙 (16장)이 일어난다. 그 다음은 음녀 바벨론 멸망→



그리스도의 재림 (아마겟돈)→ 적그리스도와 거짓 선지자 불뭇에 던져짐  
→ 천년왕국→ 마귀 불뭇에 던져짐→ 새예루살렘 완성이 계기적으로 이어  
져 있다. 적그리스도와 거짓 선지자가 불뭇에 던져진 이후에 천년 (상징  
적이지만 긴 일정한 기간) 동안 무저갱에 결박되었다가 놓여난 마귀는 곡  
과 마곡을 미혹하는 전쟁을 일으키고, 결국 불뭇에 던져진다.

이러한 계시록의 종말 사건들은 에스겔서의 종말 사건들과 겹쳐 있  
다. 에스겔서의 에돔 심판 (참조. 사 63장의 에돔 심판)은 계시록의 아마  
겟돈 전쟁과 상응하고, 에스겔서의 이스라엘의 ‘지극히 큰 군대 (מַלְאֲכָאֵי  
תְּהוֹמָתֶיךָ)’로의 부활은 계시록의 14:14의 곡식 추수와 19장의 예수님을 따  
르는 ‘군대’ 그리고 20장의 성도 부활과 상응 (20:4-6)하고, 에스겔서의  
곡 심판은 (재림전 이스라엘을 공격하는 이방에 대한 심판을 가리킬 수도  
있고) 계시록의 천년왕국 후의 곡과 마곡 전쟁과 상응하고, 에스겔서의  
새 성전과 지파별 땅 분배는 계시록의 새 예루살렘 (성전이 없고 하나님  
과 어린양이 곧 성전; 새 예루살렘은 교회가 누릴 유업, 이는 상징인 동시  
에 실재 곧 실제적 장소<sup>42</sup>)과 성도들의 왕 예수님의 통치에 참여함 (성도  
들을 나라와 제사장으로 삼으신 하나님의 목적이 완성된 상태)과 새하늘  
과 새땅 (이 역시 교회가 누릴 유업)과 상응하는 것 같다. 에스겔서의 새  
성전, 사독 계열의 제사장, 희생제사, 율법, 왕, 땅 분배 등에 대한 언급은  
구약의 언어들로 표현된 앞날의 교회의 완성될 모습으로 보인다. 에스겔

서와 구조와 시점을 상고할 때, 필자는 ‘환난 후 휴거설’ (즉, 후 3년반 다음의 휴거. posttribulationism)과 ‘역사적 전천년설’ (historic premillennialism)이 옳다고 본다.<sup>43</sup>

선지자 (‘나비’)인 동시에 선견자 (‘호제’)인 에스겔과 요한의 책들은 예언 (預言-豫言)<sup>44</sup>과 (감각적) 환상(幻像)/이상(異像)<sup>45</sup>으로 기록하고 영광스런 미래 교회의 완성된 모습을 우리에게 보여준다. 이 기록한 교회는 오직 예수 그리스도의 심판/구원 사역과 성령의 사역을 통한 하나님의 일하심으로 이루어진다. 에스겔서는 이분을 목자, 왕 (34:23; 37:25. ‘다윗’)으로 제시하며, 계시록은 죽은 자들 가운데에서 먼저 나시고 땅의 임금들의 머리가 되신 분 (1:5), 처음이요 마지막<sup>46</sup> (1:17; 2:8; 22:13), 다윗의 뿌리 (5:5; 22:16)등으로 언급한다. 예수 메시아의 사역으로 적그리스도와 그의 추종자들은 심판을 받고, 믿음으로 끝까지 견디는 자들은 구원을 받는다. 성도들은 예수님의 심판에 동참하는 군대가 되며, 이들은 영적이며 동시에 물리적 실재인 천국을 유업으로 받는다. 어린양의 신부 곧 그의 기록한 교회는 하나님이 통치하시는 나라와 제사장이 되고 또 영원히 아버지와 아들의 통치에 참여한다. 반면, 혼합주의, 자유주의 신학, 종교다원주의, 우상숭배, 적그리스도의 전체주의와 적그리스도 숭배, 복술과 속임, 영육 음행과 세속주의 등에 속한 자들은 회개하지 않으면 이 기록한 교회에 들어올 수 없고 영원히 불못에서 형벌을 받는다.<sup>47</sup> 지금은

전쟁, 기근, 지진, 열병 (COVID-19) 등의 때다. 또한 복음이 전세계적으로 전파되는 시기, 성도들이 핍박 받는 시기다. 나팔재앙들 (1-4나팔)과 두 증인, 그리고 적그리스도의 때가 아주 가까웠다. 겸손히 금식기도하면서 회개하고 힘써 복음을 전할 때다. 회개하지 않으면 예수님이 오셔서 우리 등대 (燈臺)를 그 자리에서 옮겨버리실 것이다.<sup>48</sup>

## 참고문헌 (Bibliography)

권성수. *요한계시록*. 서울: 선교횃불, 1999.

김래용. “에스겔서의 메시지와 거룩.” *구약논단* 24(3), (2018): 232-65.

김추성. “요한계시록 21-22장의 새 예루살렘: 장소인가, 공동체인가” *신학정론* 33(2), (2015): 109-30.

노우호. “에스라 성경강좌 요한계시록” 2017. 9. 13. [https://www.youtube.com/watch?v=NZ7EoMr\\_IKg](https://www.youtube.com/watch?v=NZ7EoMr_IKg)  
(2021. 12. 14 접속).

박경철. “그들 가운데 예언자가 있다: 에스겔서 최종형태 구성의 신학과 책의 자리 (Sitz im Buch).”

*신학연구* 73 (2018): 81-107.

박윤선. *박윤선주석*. 36, *요한계시록*. 서울: 영음사, 1949, 1955.

왕대일. “곡의 멸망·곡의 무덤, 종말에 이르는 이정표(겔 39:1-20).” *신학과 세계* 88 (2016.12.31): 7-36.

이재하. “포항 요한계시록 집회 (3)” 2019. 2. 17. <https://www.youtube.com/watch?v=LmCrPVqOyH4>  
(2021. 12. 28. 접속).

최영현. “단 9:24-27 ‘70이레’ 해석.” 아세아연합신학대학교 신학대학원  
Th.M. 논문. 1999.

한정건. *현대 종말론의 성경적 조명*. 서울: 기독교문서선교회, 1991.

\_\_\_\_\_. *종말론 입문*. 서울: 기독교문서선교회, 1994.

Aune, David E. *Revelation 1-5; 6-16; 17-22. Word Biblical Commentary*. v  
ols. 52A-C. Dallas, TX: Word

Books, 1997-8; *요한계시록* (상) (중) (하). *WBC 성경주석*. 서울: 솔로몬,  
2003-2005.

Bauckham, R. *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*.  
Edinburgh: T&T Clark, 1993.

Beale, Gregory K. *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek T*  
ext. Grand Rapids; Cambridge:

Eerdmans, 1999; *요한계시록*. 상, 하. 서울: 새물결플러스, 2016.

Blomberg, Craig L. and Sung Wook Chung, eds. *A Case for Historic Premil*  
*lennialism: An Alternative to "Left*

*Behind" Eschatology*. Grand Rapids: Baker, 2009; *역사적 전천년*  
*설*. 조형욱 옮김. 서울: CLC, 2014.

Hess, Richard S. “The Seventy Sevens of Daniel 9: A Timetable for the Fut  
ure?” *Bulletin for Biblical Research* 21.3 (2011): 315-30.

Hendriksen, William. *More Than Conquerors*. Grand Rapids: Baker Book House, 1939.

Hoehner, Harold W. "Evidence from Revelation 20." In *A Case for Premillennialism: A New Consensus*, edited by D. K. Campbell and J. T. Townsend, 235-62. Chicago: Moody, 1992.

Kaiser, Otto. *Introduction to the Old Testament: A Presentation of its Result and Problems*. Translated by John Sturdy. Oxford: Basil Blackwell, 1975.

Keil, C. F. *Ezekiel, Daniel* vol IX In C. F. Keil and F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament in Ten*

*Volumes*. Translated by James Martin. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1988; *Biblischer*

*Commentar über den Propheten Ezechiel*. Leipzig: Dörffling und Franke, 1868.

Ladd, G. E. *A Commentary on the Revelation of John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972; 래드, G. E.

*요한계시록*. 반즈 신구약 성경주석. 이남종 역. 서울: 크리스찬서적, 1993.

\_\_\_\_\_. *The Blessed Hope: A Biblical Study of the Second Advent and the Rapture*. Grand Rapids:

Eerdmans, 1956. \_\_\_\_\_

Mayfield, Tyler D. *Literary Structure and Setting in Ezekiel*. *Forschungen zum Alten Testament 2*. Reihe 43 Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

Moo, Douglas J. "Posttribulation Rapture Position." In *Three Views on the Rapture*, 171-211. Grand Rapids: Zondervan, 2010.

White, R. Fowler. "Reexamining the Evidence for Recapitulation in Rev 20:1-10." *Westminster Theological*

*Journal* 51 (1989): 319-44.

\_\_\_\_\_. "Making Sense of Rev 20:1-10?: HAROLD HOEHNER VERSUS RECAPITULATION." *Journal of Evangelical Theological Society* (1994): 539-51.

Wilcock, Michael. *I saw Heaven Opened: The Message of Revelation*. London: InterVarsity, 1975.

1장

---

- [1] For a detailed explanation of ecclesiological topics see Brad Harper & Paul Louis Metzger, *Exploring Ecclesiology: An Evangelical and Ecumenical Introduction* (Grand Rapids: Brazos Press, 2009), 14-213; John Christopher Thomas (ed.), *Toward a Pentecostal Ecclesiology: the Church and the Fivefold Gospel* (Cleveland: CPT Press, 2010), 4-286; Veli-Matti Karkkainen, *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical Global Perspectives*, (Leicester; Downers: IVP, 2002), 17-166.
- [2] G.C. Berkouwer describes the issue of unity and diversity as of four attributes of the church (G.C. Berkouwer, *Studies in Dogmatics: the Church* [Grand Rapids: Eerdmans, 1976], 29-102); cf. Hans Kēvγ, *the Church* (Kent; Burns & Oates, 1968; 1995), 263-296.
- [3] For similar arguments see Scot McKnight & Greg Mamula (eds.), *Conflict Management and the Apostle Paul* (Eugene: Cascade, 2018), 52-128.



- [4] For the date of its composition, it is argued that Romans was written at Corinth in between 55 CE and 58 CE (see Brendan Byrne, *Romans: Sacra Pagina* [Collegeville: the Liturgical Press, 1996], 8-9; Thomas R. Schreiner, *Romans* [Grand Rapids: Baker, 1998], 5; Arland J. Hultgren, *Paul's Letter to the Romans: A Commentary* [Grand Rapids: Eerdmans, 2011], 4).
- [5] Brenda Byrne notes, “the origins of (Christ-believing ἐκκλησία) in Rome are most likely to be seen in the multiple contacts, which were economic, between Jerusalem and the large Jewish community in the capital” (See Byrne, *Romans*, 10).
- [6] See Suetonius, *Claudius* 25.15; Dio Cassius, *Roman History*, 150-235; Hultgren, *Romans*, 3; “At this time the emperor Claudius close down the Jewish synagogues in Rome, then he ordered the Jews out of Rome” because the Jews did not favour “the imperium” (Oh-Young Kwon, *1 Corinthians: Reconstructing Its Social and Rhetorical Situation and Re-Reading It Cross-Culturally for Korean-Confucian Christians Today* [Eugene: Wipf & Stock, 2010], 113; 113 n 105; also Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians* [Grand Rapids; Eerdmans,

2000], 1343; Ben Witherington III, *New Testament History: A Narrative Account* [Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Baker Academic, 2001], 261).

[7] See Schreiner, *Romans*, 13.

[8] See Hultgren, *Romans*, 4.

[9] See James D.G. Dunn, *Word Biblical Commentary 38B: Romans 9-16* (Dallas: Word Books, 1988), 900.

[10] E.g. Rom 1.29, "...Full of envy (φθόνος, φτηνοσ)...strife (ἔρις, ερισ)" (NRSV); 13.13, "...in quarreling (ἔρις, ερισ) and jealousy (ζήλοϛ, zēlos)" (NRSV); cf. 1 Cor 1.11; 3.3.

[11] See Hultgren, *Romans*, 170; Schreiner, *Romans*, 13-14. I notice that some Pauline scholars identify the Jewish believers as the majority in the Christ-believing community in Rome. Schreiner lists these scholars: F. C. Baur, Zahn, W. Mason; T. Fahy and T.W. Mason (Schreiner, *Romans*, 14).

[12] For Jews see Rom 2.17; 3.1-8; 4.1-12; 9.1-33, 11.11, 12; for Gentiles see Rom 2.24; 11.13, 25; 15.9-12.

[13] The interpretation of the phrase ἔργα νόμου is disputed and controversial in recent Pauline scholarship (see Schreiner, *Romans*, 169-174). I propose that this phrase be examined in close relation to the ἀγάπη account in Romans (see below).

[14] Paul frequently uses the word πίστις 40 times, mostly in chapters 3 and 4, and its equivalent πιστεύω 21 times, mostly in chapters 4 and 10.

[15] Rom 1.17 notes, “the righteousness of God (δικαιοσύνη θεοῦ) is revealed *out of or from the faithfulness of Christ into the faith of believers*” (ἐκ πίστεως εἰς πίστιν); Rom 3.22 says, “the righteousness of God through *the faith/fullness of Jesus Christ* (δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) for all who believe. For there is no distinction” (NRSV; italics are my translation).

[16] See Schreiner, *Romans*, 257, 463-466; Byrne, *Romans*, 171, 277-279; Hultgren, *Romans*, 207-208; 339-342.

[17] See Siu Fung Wu, *Suffering in Romans* (Eugene: Pickwick, 2015), 51-22.

[18] The word θλιψις ('suffering' or 'hardship') occurs 5 times in Romans (2.9; 5.3 [twice]; 8.35; 12.12); πάθημα ('suffering') appears twice (Rom 7.5; 8.18); συμπάσχω ('to suffer together') once in 8.17 (cf. 1 Cor 12.26); στενοχωρία ('distress' or 'calamity') twice in 2.9; 8.35 (cf. 2 Cor 6.4; 12.10); διωγμός ('persecution') once in 8.35 (cf. 2 Cor 12.10); and κίνδυνος ('peril' or 'danger') once in 8.35 (cf. 2 Cor 11.26 [8 times]).

[19] See Brendan Byrne, *Paul and the Economy of Salvation: Reading from the Perspective of the Last Judgment* (Grand Rapids: Baker Academic, 2021), 129-140.

[20] Similarly James Dunn notes, "the eschatological tension of the already/not yet is such a prominent feature" of Rom 5.1-11 (Dunn, *Romans 1-8*, 250).

[21] See James W. Thompson, *The Church according to Paul: Rediscovering the Community confirmed to Christ* (Grand Rapids: Baker Academic,

2014),103-125.

[22] The word νόμος is derived from the verb νέμω that means ‘to parcel out, especially food or grazing to animals’.

[23] Cf. Michael Winger, “From Grace to Sin: Names and Abstractions in Paul's Letters,” *Novum Testamentum*, 41 (1999), 145-175.

[24] Cf. Hendrikus Boers, “Agapē and *Charis* in Paul's Thought,” *Catholic Biblical Quarterly*, (1997), 693-713.

[25] See Hultgren, *Romans*, 482.

[26] See Hultgren, *Romans*, 169-172; Byrne, *Romans*, 120-121. And yet it is noted that the interpretation of the Pauline phrase is disputed and controversial in recent Pauline scholarship. Some Pauline scholars interpret the phrase as legalistic Judaism that seeks favour before God (see Schreiner, *Romans*, 169-174).

[27] For a detailed explanation of πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ see Michael F. Bird & Preston M. Sprinkle, (eds.), *the Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical and Theological Studies* (Peabody: Paternoster, 2009), 57-71.

## 2장

---

- [1] 이들 주제에 대한 보다 상세한 설명은 다음의 책을 참고하라. 김경진, “누가복음 어떻게 읽을 것인가?”, 누가신학에 대한 새로운 관점 (서울: 대서, 2013).
- [2] 물론 그러한 정보 외에 주님의 교훈과 행적을 통하여 이제 독자 혹은 청중이 어떻게 그에 합당하게 살아야 하는지에 대한 윤리적 교훈 및 권면도 아울러 전달하고자 하였다. 이런 견지에서 볼 때 성경은 우리가 믿는 신앙을 위한 교리(doctrine)만이 아니라 또한 그 교리에 근거하여 어떻게 세상에서 살아가야 하는지에 대한 윤리(ethics)를 함께 제시하고 있는 것이다. 신약성경을 윤리적 안목으로 해설한 안내서로서 다음을 참고하라. Allen Verhey, *The Great Reversal: Ethics and the New Testament*; 김경진 역, *신약성경 윤리* (서울: 솔로몬, 2003).
- [3] 범죄한 형제를 다룸에 있어서 세 번의 재판 절차를 거치는 것은 오늘날 재판제도의 삼심제에 그대로 반영되어 있음을 볼 수 있다.
- [4] 이에 대한 증거를 우리는 사도행전 11장 19절 이하에서 찾을 수 있다. 스테반 순교 후 예루살렘에 있는 헬라파 그리스도인들에게 핍박

이 임하자, 흩어진 그들이 나가서 복음을 전파하게 되었고, 그 첫 번째 열매가 바로 안디옥 교회인 것이다; K. F. Nickle, *The Synoptic Gospels* (Atlanta: John Knox, 1980); 니클, *공관복음서 이해* (서울: 대한기독교서회, 1997), 19-26; Luke T. Johnson, *The Writings of the New Testament; An Interpretation* (London: SCM, 1986); 존슨, *최신 신약개론*, (서울: 은성, 1998), 161; Arthur G. Patzia, *The Making of the New Testament; Origin, Collection, Text & Canon* (Downers Grove: IVP, 1995), 47.

[5] 이 다섯 편의 설교가 얼마나 정교하게 구성되었는지, 그리고 그것이 갖은 의미에 대하여는, 다음을 참고하십시오; Benjamin Bacon, "The Five Books of Matthew against the Jews," *ExpT* 8/15(1918), 56-66; Robert Banks, "Matthew's Understanding of the Law: Authenticity and Interpretation in Matthew 5:17-20," *JBL* 93(1974), 243-262; *Jesus and the Law in the Synoptic Gospels* (Cambridge: University Press, 1975).

[6] 요아힘 예레미아스, *산상보훈* (서울: 새순, 1992), 443-51; Patzia, *The Making of the New Testament*, 48.

- [7] 여기서 언급된 다른 증거들 가운데 가장 중요한 것은 바로 그리스도인들을 위한 교육이다. 마태복음이 교육적 복음서로서, 새로이 회심한 신자들을 교육시키기 위한 교재였을 것이란 증거는 마태복음 도처에서 다분히 발견되고 있다(마 13:52; 27:57; 28:19); 예레미아스, *산상보훈*, 443-51; Patzia, *The Making of the New Testament*, 48. 이 주제에 대한 보다 자세한 내용은 다음을 참고하라; 김경진, *제자와 제자의 길* (서울: 솔로몬, 2002), 248-250.
- [8] 한편, 마가신학의 교회론은 환난과 박해의 목전에서 고난당하는 그리스도인들을 위로하기 위한 의도에서 역시 많이 언급되고 다루어져왔다. 마가신학의 교회론을 제자도와 연결하여 연구한 선구적 학자는 스코틀랜드의 어니스트 베스트 박사이다. 이에 관한 그의 대표적 저서는 다음의 책이다. Ernest Best, *Disciples and Discipleship* (Edinburgh: T & T Clark, 1986). 베스트 박사의 논지에 대한 소개를 위하여는 필자의 책을 참고하라; 김경진, *제자와 제자의 길*, 185-192.
- [9] 이 주제에 대한 자세한 논의는 다음을 참고하라. 김경진, “공관복음의 제자도,” *제자와 제자의 길*, 213-232.



[10] 계급제도 혹은 계급구조를 부정적으로 표현할 때 계급주의 (hierarchy)가 된다.

[11] 마가복음의 경우 3장 14절에서 시내산 사본(⌚)과 바티칸 사본(B)에는 ‘사도’란 단어가 사용되고 있기는 하다. 그러나 본문비평을 통해 가장 합당한 본문을 추구하는 연합성서공회(United Bible Societies)에서는 이를 누가복음으로부터의 삽입(interpolation)으로 간주하며, 이를 괄호 속에 묶어놓았고, 따라서 개역개정에서는 등장하지 않는다; Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart: United Bible Societies, 1994), 69.

[12] 요 13:16에 사도란 용어 자체는 등장하지만, 그 의미는 “보냄을 받은 자”라는 번역을 보듯이 직분이 아니라 기능을 가리킨다; “내가 진실로 진실로 너희에게 이르노니, 종이 주인보다 크지 못하고 보냄을 받은 자 (ἀπόστολος)가 보낸 자보다 크지 못하니.”

[13] 주님의 제자를 이렇게 두 범주로 구분지은 것은 Beck이다; Brian E. Beck, *Christian Character in the Gospel of Luke* (London: SPCK, 1989). 그러나 비록 벡이 누가복음에서 두 종류의 다른 제자 직이란 용어를 사용하기는 하지만, 이 주제를 진지하게 다루지는 않

는다. 그는 마르다와 마리아, 그리고 제라사의 광인(狂人)을 정착제자에 포함시키는데 반해, 갈릴리 여자와 삭개오는 물론 레위에 대해서도 전혀 언급하고 있지 않다; *Christian Character in the Gospel of Luke*, 95. 로핑크 또한 이러한 모티프에 관심을 갖고 있기는 하지만, 그의 궁극적 관심은 그가 “견고하게 고정된 집단” (a firmly fixed group)이라고 부른 제자들의 공동체(그는 이것이 이스라엘을 상징적으로 대표한다고 주장한다)에 있는 것으로 드러난다; G. Lohfink, *Jesus and Community* (London: SCM, 1985), 31-35.

[14] 누가신학의 제자도에 대한 보다 자세한 해설은 다음을 참고하십시오. 김경진, *누가복음 어떻게 읽을 것인가?*, 67-84. Cf. W. E. Pilgrim, *Good News to the Poor; Wealth and Poverty in Luke-Acts* (Minneapolis: Augsburg, 1981), 87; F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas (Lk. 1.1-9.50)* (EKKNT, 3.1; Zürich: Benzinger Verlag, 1989), 235.

[15] 고린도전서 9장 5절 이하를 참작할 때, 우리는 사도들이 주님께서 승천하시어 그들 곁에 없을 때에는 당연히 가정을 돌보았겠지만, 그러

나 아마도 옛적의 직업으로 되돌아가지는 않았을 것으로 추정할 수 있겠다.

[16] 김경진, *공관복음 어떻게 읽을 것인가?* (서울: 솔로몬, 2012), 113.

[17] 마태는 먼저 기록된 마가복음에서 레위와 마태가 동일인물이 아닐 수 있다는 오해를 불식시키기 위하여 소명(召命)기사와 열두 사도의 명단에서 동일하게 같은 이름을 사용하고 있다. 그와 더불어 마태가 세리라고 하는 증거들을 제시함으로써, 이러한 주장을 확인시키고 있다고 하겠다; 김경진, *공관복음 어떻게 읽을 것인가?*, 112. 그리고 열두 사도의 명단은 신약성경에서 모두 네 번 등장하는데, 요한복음을 제외하고 공관복음과 누가복음의 속편인 사도행전에 등장한다(행 1:13). 요한복음에 열두 사도의 명단이 소개되지 않은 것은 시간이 많이 흘러서 이제 더 이상 열두 사도의 명단이 요한이 사역하는 지역에서 필요치 않게 여겨졌을 것이기 때문이다; Robert G. Hoerber, *Reading the New Testament for Understanding*; 김영봉 역, *이해를 위한 신약성서 연구* (서울: 컨콜디아, 1991), 230.

[18] 그러나 마태복음의 경우에는 소명기사와 열두 사도의 명단에 같은 이름 ‘마태’가 사용되었으므로, 그는 당연히 유랑제자의 범주에 속하는 것이다.

- [19] 본문이 담고 있는 남녀평등에 대한 주제에 대한 상세한 설명은 다음을 참고하십시오. Ben Witherington, *Women in the Ministry of Jesus* (Cambridge: University Press, 1984), 117. Cf. E. Schweizer, *The Good News according to Luke* (London: SPCK, 1984), 142; C. F. Evans, *Saint Luke* (TPINTC; London: SCM Press, 1990), 366.
- [20] Paul K. Jewett, *Man as Male and Female* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 86-94; 요아힘 예레미아스, *예수시대의 예루살렘* (천안: 한국신학연구소, 1993), 466.
- [21] 이 주제에 대한 보다 상세한 설명은 다음을 참조하십시오. Kyoung-Jin Kim, *Stewardship and Almsgiving in Luke's Theology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 191-197.
- [22] 물론 헬라어 원문에는 제자가 명사가 아니라 동사로 표현되어있다(ὄς καὶ αὐτὸς ἐμαθητεύθη τῷ Ἰησοῦ). 그러나 사실 거의 모든 영어번역 역시 이를 명사로 번역하고 있다(ESV, NIV, NRSV).

### 3장

---

- [1] 필립 샤프 편저, 김종흡 역, *성 아우구스티누스의 삼위일체론* (서울: 크리스찬 다이제스트, 1993), 174, 176.
- [2] Stanley Grenz, *Theology for the Community of God* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994), 187.
- [3] George E. Ladd, *A Commentary on the Revelation of John* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972), 227.
- [4] 로잔 세계복음화 한국위원회, 조종남 편저, *로잔 세계복음화 운동의 역사와 정신* (서울: IVP, 1990), 58.
- [5] 로버트 웨버, 홍성국 역, *복음주의란 무엇인가?* (서울: 생명의 말씀사, 1983), 53.
- [6] 에베소서 1:22-23, 4:12, 5:16, 5:23; 골로새서 1:8, 24.
- [7] 데이비드 왓슨, 오광만 역, *교회의 진정한 표상* (서울: 여수론, 1993), 96.

- [8] 하워드 스나이더, 김영국 역, *그리스도의 공동체* (서울: 생명의 말씀사, 1992), 68.
- [9] 왓슨, *교회의 진정한 표상*, 844.
- [10] Ralph P. Martin, *Word Biblical Commentary: 2 Corinthians* (Waco, TX.: Word Books, 1986), 504-5.
- [11] 존 칼빈, *기독교 강요(3권)*, 김문제 역 (서울: 혜문사, 1984), 89.
- [12] 문명신, “칼빈의 성령론: 예수 그리스도와의 교제로 이끄는 성령의 사역,” *한국개혁신학* 26(2009): 132.
- [13] 칼빈, *기독교 강요 (3권)*, 93-94, cf. 159-63.
- [14] 에드윈 팔머, 최낙재 역, *성령* (서울: 개혁주의 신행협회, 1973), 7.
- [15] 웨인 그루덤, 노진준 역, *조직신학 (중)* (서울: 은성, 1996), 222.
- [16] Michael Harper, *A New Way of Living* (Plainfield, NJ: Logos, 1973), 8.
- [17] 사회학적으로 공동체 개념에는 적게는 39개에서부터 많게는 94개에 이르기까지 다양하다. 이에 대해서는 신용하 편, *공동체 이론* (서울:

문학과 지성사, 1987), 18-49 를 보라. 본고에서는 성경적인 교회 공동체를 공동체의 기본 개념으로 삼는다.

[18] 김현진, “공동체는 교회와 복음의 본질,” *빛과 소금* 12월호 (서울: 두란노, 1991), 197.

[19] Ibid.

[20] Ibid.

[21] Donald Bloesch, *Wellsprings of Renewal* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972), 102-14.

[22] 김현진, “동광원,” *복음과 상황* (1994. 4월호), 68-69.

[23] 김현진, “예수원,” *복음과 상황* (1994. 1월호), 73.

[24] 김현진, “디아코니아 자매회,” *복음과 상황* (1994. 5월호), 65-66.

[25] 김현진, “한국 기독교 공동체 운동의 역사와 현황,”  
<http://cafe.daum.net/12ready/NHK1> (2021. 4. 10일 접속)

[26] Donald Bloesch, *Wellsprings of Renewal*, 152-72.

- [27] “가나안 농군학교의 개척사,” [http://www.kor-canaan.or.kr/bbs/content.php?co\\_id=sub4\\_4](http://www.kor-canaan.or.kr/bbs/content.php?co_id=sub4_4) (2021. 4. 10 접속)
- [28] 김현진, “한국 기독교 공동체 운동의 역사와 현황,” 1.
- [29] Ibid., 2.
- [30] Ibid.
- [31] 김현진, “온 몸으로 복음을 증거하는 공동체: 레바 플레이스 교회,” *빛과 소금* (1991, 7월호), 89-94.
- [32] 방선기, “사랑의 출발로 썩는 밀알: 구세주의 교회,” *목회와 신학* (1989, 9월호), 112-14.
- [33] 김봉성, *뿌리 내리는 공동체 사랑방교회* (서울: 사랑방교회, 1994), 39.
- [34] 김현진, “교회갱신을 위한 공동체 운동,” *복음과 상황* (1994, 11월호), 16.



[35] 하워드 스나이더, 권영석 역, *참으로 해방된 교회* (서울: IVP, 2005),  
276-77.

- [1] Edward J. Young, *The Book of Isaiah* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996), 334.
- [2] Robert Louis Wilken, *The Church's Bible, Isaiah, Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007), 129.
- [3] J. Alec Motyer, *The Prophecy of Isaiah* (Leicester, UK: IVP, 1993), 104.
- [4] Raymond C. Ortlund, Jr., *Preaching the Word, Isaiah* (Wheaton, IL: Crossway Books, 2005), 409.
- [5] 본문의 마음(heart)은 다양한 의미로 사용된다. 특히 '마음이 상한 자'는 좌절, 절망한 사람부터 감정적인 소진, 자신의 죄에 대해 하나님의 법적에서 유죄 판결을 받아 애통하며 통회하는 것 등을 포함한다. J. Alec Motyer, *Tyndale Old Testament Commentaries, Isaiah* (Downers Grove, IL: IVP, 1999), 426.

[6] 예수의 상담사례(22케이스)는 다음과 같이 정리할 수 있다(내담자, 관련 성경구절, 내담자의 문제/상담결과 순으로 정리). 간음한 여인(요 8:1-11, 간음 죄/ 자유, 인생의 새로운 방향), 막달라 마리아(요 20:1-8, 히스테리적인 애통/ 새로운 에너지와 기쁨, 반가움 발산), 바리새인 시몬(비판적인 영/ 회개와 사랑에 대한 새로운 이해), 부자 관리(눅 18:18-23, 자기 중심의 이기주의/ 방향 선택의 자유 허락), 가롯 유다(요 13:21-30, 사악한 미혹/ 자기 길 선택케 허락), 마르다(눅 11:38-42, 분노, 근심/ 인생의 새로운 방향), 니고데모(요 3:1-21, 지적 호기심/ 이해와 용기), 삭개오(눅 19:1-10, 호기심, 부정적/ 새 소망, 새 기준 설정), 글로바와 엠마오 친구(눅 24:13-33, 슬픔, 혼란/ 새 소망, 새 사명), 사마리아 여인(요 4:5-43, 사회적 소외, 영적 갈증/ 새로운 삶, 새 정체성), 맹인 바디매오(막 10:46, 장애/ 새로운 삶, 새 제자), 혈루증 여인(눅 8:43-48, 질병, 사회적 종교적 고립/ 새로운 삶, 새 소망, 회복과 치유), 나인성 과부(눅 7:11-15, 사별 상실 고통/ 기쁨, 사회적 안정), 시몬 베드로(요 13:6-20, 발 씻어 주심을 거절/ 위대한 위임), 십자가 곁의 요한(요 19:25-27, 슬픔, 불안/ 새로운 관계들, 사랑), 십자가 곁의 어머니 마리아(요 19:25-27, 슬픔, 불안/ 새로운 관계들, 안정감, 사랑), 제자들(눅 9:46-48, 지위에 대한 불만, 분노/ 섬김과 종에 대한 새로운 이해),

귀신 들린 사람(눅 8:26-39 새로운 삶, 귀신 들림, 인간 이하의 존재, 사회부적응/ 새로운 삶, 새로운 자아와 사회적 수용), 마리아와 요셉 (눅 2:41-52, 불안/ 새로운 이해), 세례 요한의 제자들(눅 7:19-23, 혼란/ 새로운 이해와 소망), 시몬 베드로(요 21:9-23, 믿음의 시험/ 제자화의 새로운 이해, 지상 명령 성취), 율법교사(눅 10:25-28, 지적 호기심, 영원한 삶에 대한 예수님을 시험함/ 선택의 자유 허락). Clifford Wilson, *Jesus: The Master Counsellor* (Boronia, VIC: Pacific Christian Ministries, 1993), 50-52를 재정리한 것임.

- [7] Derek Thomas, *Welwyn Commentary Series, God Delivers-Isaiah* (Darlingham, UK: Evangelical Press, 1998), 371.
- [8] 대표적인 인본주의 상담학자인 칼 로저스(Carl Rogers)의 상담이론은 제1기 비지시적 상담(1940-1950), 제2기 내담자 중심 요법(1951-1956), 제3기 경험주의 심리요법(1957-1960), 제4기 실존주의 심리요법(1961-1987)으로 구분된다. 특히제 4기의 실존주의 심리요법 단계에서는 상담가의 조건으로 자기 일치, 무조건 긍정적 관심, 공감적 이해를 강조한다. 이 조건은 마치 예수의 상담 방법을 모델로 한 것처럼 닮았으며, 마치 상담가의 조건은 예수처럼 상담해야 한다는 것처럼 주장하는 듯하다.

[9] William Hendriksen, *New Testament Commentary*, John (Grand Rapids, MI: Baker Books House, 1996), 157-58. 헨드릭슨의 주장에 따르면, 예수께서 한낮에 우물가에 도착한 것은 맞지만, 이 여성이 물 길러 나온 시간은 저녁 6시쯤 서늘한 시간으로 보는 것이 오히려 타당성이 있다고 한다. 요한복음 4:6-7 사이에는 몇 시간의 간격이 있다는 말이다. 특히 요한복음 4:27-40에 기록된 많은 이벤트는 저녁이어야 더욱 합당하다고 했다. 여성이 동네로 돌아가 간증했을 때 사람들이 하나같이 깨어있었던 것은, 그들의 오침 시간이 아니었음을 증명한다. 또 사마리아인들이 예수께 유숙하기를 원했고, 예수께서 응한 것(요 4:40)도 서늘한 저녁으로 보는 것이 한 낮으로 보는 것보다 설득력이 있다.

[10] 사마리아 여인의 이미지에 대한 연구로는 아래 논문을 참조하라.

Craig S. Farmer, *Changing Images of the Samaritan Woman in Early Reformed Commentaries on John*, *Church history*, 1996-09, Vol.65 (3) (EBSCO Academic Search Premier Database, 2021), 365-75.

[11] Andreas J. Kostenberger, *Encountering John: The Gospel in Historical, Literary, and Theological Perspective* (Grand Rapids, MI: Baker Books House, 1999), 88.

[12] Leon Morris, *NICNT, The Gospel According to John* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995), 234-35. D. A. Carson, *The Gospel According to John* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991), 221.

[13] John Phillips, *Expolring the Gospels: John* (Neptune, NJ: Loizeaux Brothers, 1989), 88

[14] Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man* (Cambridge, MA: MIT Press, 1994), 7.

즉 메시지의 내용도 중요하지만 어떤 매체가 전하느냐, 누가 전하느냐에 따라 메시지에 대한 신뢰와 독자나 청취자의 수용태도가 달라진다는 이론이다.

[15] 하나님께서 이스라엘 백성에게 이 제도를 허용하신 데에는 나름대로 이유가 있다(신 25:5-6).

첫째, 죽은 남편의 이름이 끊어지지 않도록 하기 위해서이다. 시동생과 형수 사이에서 태어난 첫 아이로 하여금 형의 이름으로 가문을 잇게 함으로써 그 씨가 계속 보존되게 했다. 둘째, 이스라엘의 각 지파별로 땅을 상속 유산으로 분배받은 이후, 그 땅을 물려받아 관리할 자가 계속 있도록 하기 위해서이다. 셋째, 남편을 잃고 홀로 된 과부

를 보호하기 위해서이다. 물론 모세의 율법에는 나그네와 과부와 고아를 돌보도록 명령하고 있다. 특히 과부에게 가끔 구제물을 나누어 주는 것보다 더 실제적인 도움을 줄 수 있는 방법은 날마다 그녀를 사랑하고 돌볼 수 있는 남편을 주는 것이다. 그래서 남편과 사별한 후에는 다른 사람에게 시집가게 하기보다는 남편의 형제로 하여금 그녀에 대한 의무를 이행하도록 했다.

- [16] 그녀의 사마리아 신앙과 예수의 복음, 두 신앙을 가톨릭과 프로테스탄트 관계로 비교한 학자도 있다.

Bruce Milne, *BST, The Message of John, Here is Your King!* (Leicester, UK: IVP, 1993), 85.

- [17] William Hendriksen, *New Testament Commentary, John*, 157.

- [18] J. Ramsey Michaels, *New International Biblical Commentary: John* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1989), 76.

- [19] Gary M. Burge, *The New Application Commentary: John* (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 2000), 142.

- [20] Simon J. Kistemaker, *The Conversations of Jesus* (Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group, 2004), 21.

[21] Scott Floyd, *Crisis Counseling: A Guide for Pastors and Professionals* (Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 2008), 98-99.

[22] H. Norman Wright, *The Complete Guide to Crisis and Trauma Counseling* (Grand Rapids, MI: Bethany House Publishers, 2011), 239-40.

[23] David Geldard, Kathryn Geldard, *Basic Personal Counseling: A Training Manual for Counsellors* (Frenchs Forest, NSW: Pearson Australia, 2009), 44.

[24] 내담자를 접근하는 방법 6가지 방법(내담자가 상담자에게 호감을 갖도록 rapport형성을 했는가? 내담자를 판단하지는 않는가? 상담자가 옳고 내담자가 틀렸더라도 내담자 입장에서 해석하기를 좋아하는가? 내담자 말을 잘 못 이해했을 때 질문하기를 좋아하는가? 내담자에게 안정감을 주는가? 항상 내담자를 이해하려고 하는가?)에 대하여 상세한 것은 다음책을 참고하라. Eugene Kennedy, Sara C. Charles, *On Becoming a Counselor* (New York, NY: The Crossroad Publishing Company, 1995), 55-61.

[25] 당시 유대인과 사마리아 여성과는 길에서 말도 하지 않아야 했으며 접시(그릇)도 함께 쓰면 안 되었다. Bruce Milne, *BST, The Message o*





y)으로 나눈다. 공감은 내담자의 변화를 이끄는 첫관문이 된다. 이 과정을 거쳐 ‘직면’과 ‘변화의 안내’로 인도하기 때문이다. 앞선 두 과정(적극적 경청, 무조건적 수용)은 ‘내 말을 들어줘서 고마워요. 이렇게 털어놓고 나니 마음이 후련하네요’ 하는 카타르시스 과정이라고 할 수 있다.

[31] Donald W. Winnicott, *Playing and Reality* (New York, NY: Routledge, 2005), 15.

[32] 이 여인은 ‘생수’를 저수조에 저장된 물과 달리 야곱의 우물에서 ‘끓어오르는 신비한 물’(running water bubbling up)로 생각했다. Simon J. Kistemaker, *The Conversations of Jesus*, 21.

[33] Bruce B. Barton, Philip W. Comfort, David R. Veerman, *Life Application Bible Commentary: John* (Wheaton, IL: Tyndale House Publishers, 1993), 80.

[34] Leon Morris, *NICNT The Gospel According to John* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1995), 231-32

[35] 유대인과 사마리아인의 족장에 대한 깊은 경의는 ‘존엄’이라고 할 수 있다. 모든 기준이 아브라함, 이삭, 야곱이 되고 있다. 이 여인이 예

배의 기준으로 “우리 조상들”(요 4:20)로 표현한 것과, 유대인들이 예수의 정체성을 질문할 때, “우리 조상 아브라함보다 더 크냐?”(요 8:53)라고 한 데서 잘 드러난다.

[36] Leon Morris, *NICNT The Gospel According to John*. 232

[37] 전술한 대로 그녀의 윤리적 타락을 말한다기보다는, 어쨌든 다섯 남편을 두었고, 지금 동거하는 남자가 정식 남편이 아니라는 사실은 동네 사람들의 가십거리가 되기에 충분했다.

[38] 직면(confrontation)은 대면, 대결, 맞닥뜨림, 직시 등으로 번역한다. 유사 개념으로 도전(challenge)이 있다. 도전은 직면보다 상담가 중심이며, 다소 능동적인 성격을 더 포함한다. 직면은 내담자를 변화시키는 상처를 드러내기 때문에 잘못된 직면(비판, 훈계, 충고)으로 오히려 내담자의 기분을 상하게도 한다. 내담자가 상처를 입을까봐, 혹은 두 사람의 관계가 나빠질까봐 직면을 피하면 더 이상 상담은 진전되지 않는다. 또 내담자 편에서 변화를 싫어하고, 잘못을 숨기면서 상담관계를 종료하기도 한다. 에간(Egan)이 밝힌 효과적인 직면의 원리 8가지는; 1) 자기 도전을 격려하라. 2) 직면의 권리를 얻도록 하라. 즉 직면을 위한 준비로 내담자와 충분한 시간을 보내기, 효과적인 관계 맺기, 이해와 공감의 자세를 갖기, 상담가 자신이 도전받는 것에 열린

자세 갖추기 등이다. 3) 변증적이기 보다는 잠정적(tentative)이어야 한다. 잠정적인 직면은 강하고 직접적인 직면보다 더 효과적이다. 4) 약점보다 사용되지 않은 장점에 도전하라. 5) 내담자를 세워주는 일에 기초하라. 6) 구체적이고 명확하게 직면하라. 7) 내담자의 가치관을 존중하라. 8) 내담자의 방어를 정직하고 창조적이며 보살피는 마음으로 다루라. Gerard Egan, *The Skilled Helper: A Problem-Management and Opportunity-Development Approach to Helping* (Belmont, C A: Brooks/Cole, 2014), 160, 188-89.

[39] Simon J. Kistemaker, *The Conversations of Jesus*, 22.

[40] Bob Kellemen, Jeff Forrey (ed), *Scripture and Counseling* (Grand Rapids, MI, Zondervan, 2014), 304-05

[41] Bruce B. Barton, Philip W. Comfort, David R. Veerman, *Life Application Bible Commentary: John*, 83-84.

[42] 개역개정 성경은 ‘선지라’라고 번역했고, 영어성경(NIV, KJV, NASB)은 ‘a prophet’라고 번역했지만, 그리스어 구문상 ‘the prophet’로 번역이 가능하다고 한다. 상세한 내용은 D. A. Carson. *The Gospel According to John*, 218을 참조할 것.

[43] Clifford Wilson, *Jesus: The Master Counsellor*, 76.

[44] William Temple, *Reading in St. John's Gospel* (London, UK: Macmillan and Co., Limited, 1947), 62

[45] Bruce B. Barton, Philip W. Comfort, David R. Veerman, *Life Application Bible Commentary: John*, 89-90.

[46] 이 여인의 예수에 대한 지적 인식에도 변화가 있었다. 평범한 ‘유대인’(요 4:9)으로부터 ‘야곱보다 큰 이’(12), ‘선지자’(19), ‘메시아’(26)로의 점점 인식 변화가 있었다. 그리고 이 여인은 예수의 통찰력과 능력에 대한 깊은 체험이 있었다.

[47] John F. MacArthur, Jr., Wayne A. Mack (ed), *Introduction to Biblical Counseling* (Dallas, TX: Word Publishing, 1994), 116.

## 5장

---

- [1] P. Teilhard de Chardin, *Christianity and Evolution* (New York: William Collins Sons, 1969), 96.
- [2] P. Teilhard de Chardin, *The Heart of Matter* (London: Collins, 1978), 26.
- [3] Ilia Delio, “From Aquinas to Teilhard: Divine Action and the Metaphysics of Love,” *The Heythrop Journal LIX* (2018), 478.
- [4] Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, tr. Bernard Wall (New York: Haper & Row, 1959), 221.
- [5] Please refer to the following book for details about the role of self-consciousness. Yang, Yong Sun, *Economies of Salvation* (Oxford: Peter Lang, 2011).
- [6] P. Teilhard de Chardin, *The Future of Man* (London: Collins, 1964), 23

- [1] 김병연, “한국 교회의 사회적 신뢰도 여론조사: 목적, 방법론과 결과,” *2008년 한국교회의 사회적 신뢰도 여론조사 결과발표 세미나*, 기독교 윤리실천운동본부 편 (서울: 기윤실, 2008), 36.
- [2] 신승범, 이종민, “기독교 청년들의 교회를 떠나고 싶은 이유에 관한 질적 연구,” *기독교교육논총* 제66집 (2021년 6월): 274-6.
- [3] 최무열, “한국교회의 위기 극복과 대사회적 신뢰성 회복방안으로서의 디아코니아 활용에 관한 소고,” *신학과 실천* 제47권 (2015년 11월): 519-49; 강병오, “한국 개신교의 사회적 신뢰 실추 원인과 대책,” *신학과선교* 제41권 (2011년 11월): 61-84; 김남석, “한국교회 공공성 회복을 위한 목회신학 연구; 목회자의 공적 윤리의식 고양의 필요성과 과제를 중심으로,” *신학연구* 제70권 (2017년 6월): 155-81; 정원범, “존 하워드 요더의 관점에서 본 한국교회의 신뢰도 위기 와 그 대안,” *한국기독교신학논총* 제100집 (2016년 4월): 195-226; 남태욱, “21세기 한국교회 갱신을 위한 윤리적 과제: 2008 한국교회의 사회적 신뢰도 여론 조사를 중심으로,” *성경과신학* 제53권 (2010년 5월): 171-201.

- [4] 신원하, “초월과 진리, 주변에서 중심으로: 한국 교회 위기의 본질과 극복을 위한 신학 윤리학적 분석,” *기독교사회윤리* 제26집 (2013년 8월): 179-215.
- [5] 성호숙, “한국교회의 회복을 위한 기독교 인성교육에 관한 연구,” *기독교교육논총* 제56집 (2008년 12월): 369-402.
- [6] 신문계, “마르틴 루터의 십자가 신학에 직면한 한국교회,” *신학과목회* 제49권 (2018년 5월): 185-219; 정희완, “신학의 사회적 책임과 역할에 대한 성찰; 한국적 사회참여 신학을 위하여,” *신학전망* 제177권 (2012년 6월): 146-95; 장신근, “공적실천신학으로 본 한국 교회의 현실과 개혁과제,” *장신논단* 제51권, 제5호 (2019년 12월): 247-75.
- [7] 황대우, “칼빈의 개혁 원리와 한국교회 개혁; 성경의 원천으로 돌아가자! (Ad Scripturae fontes),” *장신논단* 제51집, 제1호 (2019년 3월): 93-119; 김요섭, “교회 개혁 원리로서의 오직 성경으로(Sola Scriptura): 교회의 교리제정 권세에 대한 칼빈의 이해 연구,” *신학지남* 제82권, 제4호 (2015년 12월): 181-215.



- [8] S. R. Choi, “Union with Christ? Re-reading Calvin as Constructive Proposal for Korean Calvin Reception” (PhD dissertation, Stellenbosch University, 2015), 223-7.
- [9] 칼빈 신학 안에 하나의 ‘중심 교리’가 존재 한다는 다양한 진술들을 다루고 있는 참고자료에 관해서는 다음의 책들과 논문들을 참고 하라: J. Todd Billings, *Calvin, Participation, and the Gift: The Activity of Believers in Union with Christ* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 19; Wilhelm Niesel, *The Theology of Calvin*, trans. Harold Knight (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1980), 9-21; Richard C. Gamble, “Calvin as Theologian and Exegete: Is There Anything New?” in *The Organizational Structure of Calvin’s Theology: Volume 7*, ed. Richard C. Gamble (New York: Garland Publishing, Inc, 1992), 44-60; I. John Hesselink, “Calvin’s Theology,” in *John Calvin*, ed. Donald K. McKim (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 78-81; Charles Partee, “Calvin’s Central Dogma Again,” in *The Organizational Structure of Calvin’s Theology: Volume 7*, ed. Richard C. Gamble (New York: Garland Publishing, Inc, 1992), 75-8; Herman J.

Selderhuis, *Calvin's Theology of the Psalms* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2007), 14-38; Cornelis P. Venema, *Accepted and Renewed in Christ: The Twofold Grace of God and the Interpretation of Calvin's Theology* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), 7.

한편 칼빈 신학 내의 '중심 교리'를 거부하는 진술들을 다루고 있는 참고자료에 관해서는 다음의 책들과 논문들을 참고 하라: Michael S. Horton, "Calvin's Theology of Union with Christ and the Double Grace: Modern Reception and Contemporary Possibilities," *Calvin's Theology and Its Reception: Disputes, Developments, and New Possibilities*, ed. J. Todd Billings and I. John Hesselink (Louisville, Kentucky: John Knox Press, 2012), 80; John H. Leith, "Calvin's Theological Method and the Ambiguity in His Theology," Leith, John H. "Calvin's Theological Method and the Ambiguity in His Theology," in *The Organizational Structure of Calvin's Theology: Volume 7*, ed. Richard C. Gamble (New York: Garland Publishing, Inc, 1992), 265; Alfred Göhler, *Calvins Lehre von der Heiligung* (München: Kaiser, 1934), 81; Brian

G. Armstrong, "The Nature and Structure of Calvin's Thought According to the *Institutes*: Another Look," in *John Calvin's Institutes His Opus Magnum* (Potchefstroom University, 1986), 55-61.

[10] Otto Weber, *Die Treue Gottes in der Geschichte der Kirche*, Gesammelte Aufsätze II (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsverein, 1968), 19.

[11] Benjamin Charles Milner Jr., *Calvin's Doctrine of the Church* (Leiden: E. J. Brill, 1970).

[12] Victor E. D'Assonville, "Exegesis and *Doctrina*," in *The Calvin Handbook*, ed. Herman J. Selderhuis, trans. Henry J. Baron, Judith J. Guder, and Randi H. Lundell (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2009), 382-3.

[13] John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, Trans. Ford Lewis Battles, 2 vols., Library of Christian Classics Series nos. 20-1 (Philadelphia: The Westminster Press, 1960).

- [14] Herman J. Selderhuis, “The *Institutes*,” in *The Calvin Handbook*, ed. Herman J. Selderhuis, trans. Henry J. Baron, Judith J. Guder, and Randi H. Lundell (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2009), 204.
- [15] Kevin Dixon Kennedy, *Union with Christ and the Extent of the Atonement in Calvin* (New York: Peter Lang, 2002), 153; Stephen N. Williams, “Living in Union with Christ according to John Calvin (1509-1564),” *Living in Union with Christ in Today’s World: The Witness of John Calvin and Ignatius Loyola*, ed. Brendan McConvery (Dublin, Ireland: Veritas Publications, 2011), 26.
- [16] Wilhelm Kolffhaus, *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin* (Neukirchen: Kr. Moers; Buchlandlungen des Frziehungsvereins, 1939).
- [17] William B. Evans, *Imputation and Impartation: Union with Christ in American Reformed Theology* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2008), 8; Charles Partee, *The Theology of John Calvin* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2008), xv; Julie Canlis, *Calvin’s Ladder: A Spiritual Theology of Ascent and Ascension* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010), 5-6.

[18] *Institutes*, 제4권.

[19] Georg Plasger, “Ecclesiology,” in *The Calvin Handbook*, ed. Herman J. Selderhuis, trans. Henry J. Baron, Judith J. Guder, and Randi H. Lunde ll (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2009), 326-7.

[20] *Institutes*, 4.1.1; 4.1.2.

[21] Alan Richardson and John Bowden, *A New Dictionary of Christian Theology* (London: SCM Press, 1983), 9-10; Sinclair B. Ferguson, David F. Wright, and J. I. Packer, *New Dictionary of Theology*, 12. 불가지론(不可知論)이란, 하나님은 시간과 공간을 초월해 계시므로 인간이 하나님을 안다는 것은 불가능하다는 헉슬리 (T. H. Huxley, 1825-95)가 주장한 이론이다.

[22] *Comm.* on Ro. 6:5; *Comm.* on 1 Co. 11:24; *Comm.* on Eph. 5:29, 30, 31, 32; *Serm.* on Acts. 2:1-4; *Serm.* on Eph. 5:32; *Institutes*, 2.2.16; 2.3.1; 2.3.6; 2.12.7; 3.1.1; 3.1.3; 3.11.5; 3.11.9; 3.11.10; 4.17.1; 4.17.3; 4.17.5; 4.17.7; 4.17.8; 4.17.9; 4.17.10; 4.17.11.

[23] *Comm.* on Ro. 6:5.

[24] *Institutes*, 3.11.10.

[25] *Comm.* on Eph. 5:32. *Institutes*, 2.9.3; 2.16.14; 3.1.4; 3.2.1; 3.2.8; 3.2.24; 3.2.30; 3.2.35; 3.15.6.

[26] *Institutes*, 2.12.7; 2.13.2; 2.16.16; 2.17.1; 3.1.1; 3.1.2; 3.1.3; 3.2.24; 3.8.1; 3.9.5; 3.9.6; 3.11.5; 3.11.10; 3.11.21; 3.16.2; 3.17.11; 3.18.3; 3.20.1; 3.21.7; 3.25.10; 4.1.2; 4.1.3; 4.2.6; 4.3.2; 4.6.10; 4.6.17; 4.7.21; 4.14.7; 4.14.15; 4.15.16; 4.15.22; 4.16.22; 4.17.2; 4.17.4; 4.17.5; 4.17.6; 4.17.9; 4.17.10; 4.17.11; 4.17.12; 4.17.14; 4.17.15; 4.17.16; 4.17.19; 4.17.20; 4.17.21; 4.17.24; 4.17.33; 4.17.34; 4.17.38; 4.18.10; 4.19.25; 4.19.36; Jean Calvin, *Calvin: Commentaries*, trans. and ed. Joseph Haroutunian, Louise Pettibone Smith (Philadelphia: The Westminster Press, 1958), 208; *Comm.* on 1 Co. 11:24; *Comm.* on Eph. 5:30; *Comm.* on Jas. 2:14.

[27] 범신론(pantheism)이란, 모든 만물의 존재 속에 신의 실재가 혼합되어 하나의 신적 존재가 된다는 사상이다.

[28] Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life* (Tyler, TX: Geneva Divinity School Press, 1982), 18. 이 진술

안에서 웰레스가 인용한 칼빈의 신학 작품들은 다음과 같다.  
*Institutes*, 3.1.3; 3.11.10; 4.17.3; *Comm.* on 1 Co. 11:24;  
*Comm.* on Gal. 2:20; *Comm.* on Heb. 5:9.

[29] *Institutes*, 3.11.5.

[30] OS.46: 953. François Wendel, *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*, trans. Philip Mairet (London: Collins, 1963), 235에서 재인용.

[31] *Comm.* on Eph. 5:31.

[32] Henry W. Holloman, “Sanctification,” in *Understanding Christian Theology*, ed. Charles R. Swindoll, Roy B. Zuck (Nashville, Tennessee: Thomas Nelson Publishers, 2003), 964-9.

[33] *Institutes*, 1.13.16; 1.13.24; 1.15.5; 1.15.6; 2.2.1; 2.3.7; 2.3.8; 2.3.10; 2.8.34; 2.8.51; 2.10.2; 2.10.7; 2.10.7; 2.10.8; 2.10.15; 2.8.23; 2.11.10; 2.11.11; 2.12.1; 2.12.6; 2.14.3; 2.15.4; 2.15.5; 2.16.3; 2.16.14; 2.16.16; 3.1.1; 3.1.2; 3.1.3; 3.2.1; 3.2.12; 3.2.33; 3.2.35; 3.2.39; 3.3.14; 3.6.2; 3.11.5; 3.11.8; 3.11.9; 3.11.12; 3.14.6; 3.14.9; 3.14.18; 3.14.19; 3.17.5; 3.17.6; 3.18.3; 3.23.14; 3.24.1; 3.24.2; 3.25.2; 3.25.10; 4.1.2; 4.1.3; 4.

1.20; 4.1.21; 4.6.5; 4.14.16; 4.15.6; 4.17.10; 4.17.12; 4.17.18; 4.17.28; 4.17.31; 4.17.33; 4.17.42; J. Todd Billings, *Union with Christ: Reframing Theology and Ministry for the Church* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2011), 65.

[34] *Institutes*, 1.13.6.

[35] *Institutes*, 2.10.23.

[36] *Institutes*, 3.14.9.

[37] *Institutes*, 4.17.12.

[38] *Institutes*, 3.11.5. (참조, 고전 1:2)

[39] John Hesselink, *Calvin's First Catechism: A Commentary* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997), 216 (n.1); A. Lillback, "Ethics: The Christian Life and Good Works according to Calvin (2.10-11)," in *A Theological Guide to Calvin's Institutes: Essays and Analysis*, ed. David W. Hall and Peter A. Lillback (Phillipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company, 2008), 168-204; Burk Parsons, "The Humility of Calvin's Calvinism," in *John Calvin: A Heart for Devotion, Doct*



*rine, and Doxology*, ed. Burk Parsons (Lake Mary, FL: Reformation Trust, 2008), 1-17; Eric J. Alexander, “The Supremacy of Jesus Christ,” in *John Calvin: A Heart for Devotion, Doctrine, and Doxology*, ed. Burk Parsons (Lake Mary, FL: Reformation Trust, 2008), 109-18; Matthias Freudenberg, “Calvin’s Reception in the Twentieth Century,” in *The Calvin Handbook*, ed. Herman J. Selderhuis, trans. Judith J. Guder, Henry J. Baron, Randi H. Lundell, and Gerrit W. Sheeres (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009), 500-2.

[40] *Institutes*, 3.1.2; 3.8.7; 3.11.9; 3.11.12; 3.15.5; 3.22.6; 3.22.7; 4.15.15; 4.17.5; 4.17.10; 4.17.11; 4.17.18; 4.17.32; 4.17.33; 4.17.34.

[41] *Institutes*, 3.25.3; 4.1.2; 4.1.3; 4.1.21; 4.2.5; 4.2.6; 4.3.1; 4.6.5; 4.6.9; 4.6.10; 4.6.17; 4.7.21; 4.7.24; 4.11.2; 4.15.15; 4.17.1; 4.17.9; 4.17.28; 4.17.38; *Comm.* on Eph. 5:32; *OS.* 1:466.

[42] *Institutes*, 4.6.17; 4.6.9; 4.6.10; 4.7.21; 4.7.24; 4.17.9.

[43] *Institutes*, 4.17.9; 4.3.1.

[44] *Institutes*, 4.7.21.

[45] *Institutes*, 4.12.24.

[46] *Institutes*, 4.1.3.

[47] *Institutes*, 4.19.35.

[48] *Institutes*, 4.17.1; 4.1.21.

[49] *Institutes*, 4.6.10.

[50] *Institutes*, 4.6.17.

[51] *Institutes*, 4.17.28.

[52] *Institutes*, 4.17.38.

[53] *Institutes*, 2.8.18; 2.12.7; 2.15.3; 2.15.5; 2.16.15; 3.1.4; 3.25.3; 4.1.2; 4.3.1; 4.3.2; 4.7.21; 4.7.24; 4.8.11; 4.11.2; 4.12.5; 4.12.24; 4.15.1; 4.15.15; 4.15.22; 4.17.9; 4.17.28; 4.19.35.

[54] *Institutes*, 3.1.4; 4.14.7; 4.15.1; 4.15.5; 4.15.14; 4.15.15; 4.15.16; 4.15.22; 4.16.2; 4.16.7; 4.16.21; 4.16.22; 4.16.31; 4.17.28; 4.17.34; 4.19.8.

[55] *Institutes*, 4.15.6.

[56] *Institutes*, 4.14.15; 4.17.1; 4.17.4; 4.17.5; 4.17.7; 4.17.8; 4.17.10; 4.17.11; 4.17.12; 4.17.13; 4.17.14; 4.17.15; 4.17.16; 4.17.18; 4.17.19; 4.17.20; 4.17.22; 4.17.24; 4.17.26; 4.17.28; 4.17.31; 4.17.33; 4.17.34; 4.17.38; 4.17.39; 4.17.40; 4.17.42; 4.17.44; 4.17.45; 4.18.7; 4.18.8; 4.18.10.

[57] *Institutes*, 4.17.2.

[58] *Institutes*, 4.17.2.

[59] *Institutes*, 1.12.1.

[60] *Ibid.*

[61] *Institutes*, 2.8.29; 2.8.51; 3.6.2; 3.7.3; 3.11.12; 3.14.9; 3.15.5; 3.16.1; 3.16.2.

[62] *Institutes*, 3.1.4.

[63] *Institutes*, 3.16.2.

[64] *Institutes*, 4.2.5; 4.2.6; 4.3.1; 4.3.2; 4.6.9; 4.6.17; 4.7.21; 4.11.2.

[65] *Institutes*, 4.1.2.

[66] *Institutes*, 4.6.5.

[67] *Institutes*, 4.6.9.

[68] *Institutes*, 4.6.10.

[69] *Institutes*, 3.16.2; 3.20.20; 4.17.42; 4.17.44; 4.18.7.

[70] *Institutes*, 4.17.38.

[71] *Institutes*, 3.16.2.

[72] *Institutes*, 4.17.38.

[73] *Institutes*, 2.15.2; 2.15.4; 4.6.10.

[74] *Institutes*, 2.15.6.

[75] *Institutes*, 4.6.10.

[76] *Institutes*, 3.2.24; 3.3.23; 3.5.5; 3.6.2; 3.6.4; 3.8.1; 3.11.10; 3.17.6; 3.18.

1; 3.18.3; 3.24.5; 4.14.7; 4.15.6; 4.16.7; 4.16.17; 4.17.7; 4.17.9; 4.17.1

3.

[77] *Institutes*, 2.10.8.

[78] *Institutes*, 4.1.3.

[79] *Institutes*, 2.10.8.

[80] Günther H. Haas, “Ethics and Church Discipline,” in *The Calvin Handbook*, ed. Herman J. Selderhuis, trans. Henry J. Baron, Judith J. Guder, and Randi H. Lundell (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2009), 340-1.

- [1] 필자는 외경 혹은 위경 묵시나 콤파 문헌 같은 것들은 정경의 내용을 흉내낸 인간의 작품들에 지나지 않는다고 본다.
- [2] 선지자의 시점 (視點, perspective)이 여러 시간대를 왔다 갔다 하기 에 그의 눈은 곧 시간적 지점들(時點)이 된다.
- [3] 예. Otto Kaiser, *Introduction to the Old Testament: A Presentation of its Result and Problems*, trans. John Sturdy (Oxford: Basil Blackwell, 1975), 250. 33-48장을 다시 33-39장과 40-48장으로 나누는 사람들도 있다.
- [4] Tyler D. Mayfield, *Literary Structure and Setting in Ezekiel*, *Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe* 43 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 119. 에스겔서 전체의 단락들을 문학형식을 따라 내러티브 + 신탁(oracle/s)으로 나누었다. 그는 1-7장과 8-19장을 각각 내러티브와 신탁들로 이루어진다고 하였는데 필자와는 다른 요소로 구분하였지만 그의 구분은 결과적으로 필자의 구분과 일치한다.
- [5] Ibid., 251-5를 보라.

- [6] 예.王大일, “곡의 멸망·곡의 무덤, 종말에 이르는 이정표(겔 39:1-20),” *신학과 세계* 88 (2016.12.31), 12.王大일은 38-39장의 에스겔 저작을 부인한다.
- [7] 거시적 단락 구분에 있어서 외양으로는 카일도 필자와 같은 구분을 한다. 그러나 그의 구조는 ‘이스라엘-이방’과 ‘현재-미래-먼 미래’ 등과 같은 요소들을 통한 구분이라기 보다는 특정 주제에 의한 구분으로 판단된다. C. F. Keil, *Ezekiel, Daniel* vol IX in C. F. Keil and F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament in Ten Volumes*, trans. James Martin (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1988), 7-8; *Biblischer Commentar über den Propheten Ezechiel* (Leipzig: Dörffling und Franke, 1868), 5. 카일과 비슷한 구조 분석은 박경철, “그들 가운데 예언자가 있다: 에스겔서 최종형태 구성의 신학과 책의 자리 (Sitz im Buch),” *신학연구* 73 (2018), 88; 91-93에도 보인다.
- [8] 각 재앙은 차서적이고, 그러나 중첩되는 부분들도 있다고 본다. 세 시리즈의 심판은 나중 것일수록 그 강도가 더 높아진다.
- [9] 물론 이 큰 단락 안에는 여러 하위 병행 단락들이 있다. 이것에 대해서는 뒤에서 더 자세한 살펴본다.

[10] 첫 단락인 1-32장에서 이러한 미래 교회의 청사진은, 가는 베 옷을 입고 서기관의 떡 그릇을 찬 사람의 성도들의 이마에 표를 그리는 행위를 통해 (9장; 계 7장에서 종말적 사건으로 제시됨), 여호와께서 이스라엘에게 새 영을 주심을 통해 (11:19), 영원한 언약을 맺으심을 통해 (16:60-63), 그리고 이스라엘을 여러 나라에서 나오게 하셔서 이스라엘의 거룩한 산에서 예배를 드리게 하심을 통해 ( 20:33이하) 제시된다. 이것이 33장 이하의 둘째 단락에서 더 구체적으로 제시된다. 필자는 김래용처럼 에스겔서에서 ‘거룩’이 책의 핵심 메시지를 구성하는 요소이며 여호와의 행위의 근거가 되며 또한 인지문구(認知文句)와 함께 책의 목적을 형성함을 인정한다. 김래용, “에스겔서의 메시지와 거룩,” *구약논단* 24(3), (2018), 259.

[11] 계시록에 나타나는 찬양들은 1:4-6; 4-5장; 7:10-12; 11:14-19; 15:1-4; 19:1-10 등이다. 14:3에는 실제적인 찬양은 나타나지 않으나 144,000이 “새 노래를 불렀다”는 내용이 있다.

[12] William Hendriksen, *More Than Conquerors: An Interpretation of the Book of Revelation* (Grand Rapids: Baker Books, 1940; 1967).

[13] George Eldon Ladd, *A Commentary on the Revelation of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972).



- [14] David E. Aune, Revelation 1-5, 6-16 and 17-22 WBC 52A-C (Dallas, Texas: Word Books, 1997-8); 요한계시록 (상) (중) (하), WBC 성경주석 (서울: 솔로몬, 2003-5).
- [15] Gregory K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 1999); 요한계시록, 상, 하 (서울: 새물결플러스, 2016), 218.
- [16] R. Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* (Edinburgh: T&T Clark, 1993), 21-2.
- [17] 노우호 목사는 계시록의 구조에 대해, 비록 세부적인 부분에서는 차이가 있지만, 필자와 유사하게 이해하는 부분이 있다. 그는 천사가 일곱째 나팔을 불려고 할 때 (계 10:7)와 그 마지막 나팔을 실제로 불 때 (11:15)를 휴거 나팔로 본다. 이 나팔을 통해 계시록 기자는 세 카메라를 사용해서 세 장면을 보여준다고 한다. 즉, 12-14장은 과거에서부터 휴거까지를 보여주고, 15장은 불이 섞인 유리바다 가에 서 있는 휴거된 성도들을 보여주고, 16장은 땅에 남은 사람들 (7대접 재앙)을 보여준다고 한다. 노우호, “에스라 성경강좌 요한계시록” 2017. 9. 13. [https://www.youtube.com/watch?v=NZ7EoMr\\_IKg](https://www.youtube.com/watch?v=NZ7EoMr_IKg) (2021. 12. 14 접근). 그의 방언론에 대해서 찬

성하지 않으나 필자는 그의 계시록 구조 이해가 많은 통찰을 담고 있다고 본다.

[18] 요한은 지금까지 예언을 해 온 선지자였다. 1:2에, “요한은 하나님의 말씀과 예수 그리스도의 증거 곧 자기가 본 것을 다 증언하였느니라”고 되어 있다. 그런데 10:11에서 천사는, “네가 많은 백성과 나라와 방언과 임금에게 다시(παλιν. 비교. 호 3:1 77) 예언하여야 하리라”고 하신다. 이는 시간적으로 1장과 10장이 이어지되, 문학적으로는 새로운 단락을 알리는 서사적 표시로 볼 수 있다. 참조. 호 3장의 ‘다시’.

[19] 이재하, “포항 요한계시록 집회 (3)” 2019. 2. 17. <https://www.youtube.com/watch?v=LmCrPVqOyH4> (2021. 12. 28. 접속). 계 10-15장을 ‘삽경 (挿景; interlude)’으로 보는 그의 견해 및 전후 3년 반에 대한 그의 설명들은 계시록 이해에 많은 도움을 준다.

[20] 여기서 ‘무지개’는 앞 단락의 1장에서는 성부에게 적용된 표상인데 이곳 뒷단락의 10장에서는 천사 (사자; 필자는 이 천사를 성자로 봄)에게 적용된 점이 흥미롭다. 나는 사도 요한 (저자를 장로 요한으로 보지 않음)이 의도적으로 예수님의 신성을 이런 식으로 나타낸다고 본다.

[21] 17-18장의 음녀 바벨론 멸망에 대해 하나님을 찬양하는 것이 19장 처음부분의 찬양이다. 즉, 이 찬양은 앞서 일어난 사건에 대해 결론 짓는 것 같다는 인상을 준다. 물론 그 뒤의 내용을 보면 앞으로 벌어질 어린양의 혼인잔치를 내다보는 찬양이다. 따라서 서론 역할을 하는 것이다.

[22] 144,000의 새 노래 찬양 다음에 음녀 바벨론의 멸망이 예고됨 (14:8)을 볼 때, 이 144,000은 이 음녀의 핍박을 받되 그들과 섞이지 않은 사람들이 미리 시온 산 (하늘)에서 찬양하는 것으로 볼 수 있다. 14:4의 '여자'는 음녀 바벨론으로 보는 것이 적절하다. 15장의 찬양과 비교해 볼 때 여기서는 아직 휴거가 일어난 것 같지 않다. 왜냐하면 짐승에게 절하지 않는 자들이 이 144,000에 포함되지 않았기 때문이다.

[23] 14장의 진노의 포도주는 음녀 바벨론 심판뿐만 아니라 최소한 19장의 아마겟돈 심판까지 미친다. 15:1, 7; 16:1; 18:3 등도 참조.

[24] 짐승의 수를 이긴 자들은 불 섞인 유리 바닷가에 서 있는데 이들이 모세의 노래, 어린 양의 노래를 부르는 것을 볼 때, 그리고 이어서 일곱 대접을 통한 하나님의 의로운 심판을 예상하고 있는 것을 볼 때 이들은 일곱 대접 전에 휴거되어 올라간 자로 봄직하다.

[25] 1장의 송영 (요한의 송영)을 제외하고 계시록의 모든 찬양들은 하늘에서 이루어지는 것 같다. 이러한 하늘의 모습은 4-5장만이 아니라 도표에서 보듯 여러 장들에 나타난다. 그런데 이 하늘의 모습을 보도록 땅에서 하늘로 이끌려 올라간 요한을 ‘교회’로 보고 이것을 휴거로 보는 것은 무리다 (세대주의적 전천년설). 만약 4장의 시점을 휴거로 본다면 책의 다른 여러 곳에서 하늘의 모습이 나타나는데 각각의 시점도 휴거로 보아야 할 것이다. 그리고 4-5장에 이어지는 6장은 다시 ‘땅’에서 이루어질 심판인데 이 때 요한이 땅의 심판을 보러 땅으로 내려왔다면 휴거되었던 교회도 땅으로 내려와야 한다는 말이다. 특히 10장은 요한이 ‘땅’에서 작은 두루마리를 먹는 장면인데 세대주의적 전천년설은 이를 어떻게 설명할 것인가. 4장에서 하늘에 ‘휴거’되었던 요한(=교회)이 다시 땅으로 내려온 것인가?

[26] 물론 인치는 사역 자체는 땅에서 시행될 것이다 (계 7:1-8. 비교. 겔 9장).

[27] 계시록 12장 이후에 대해서는, 비록 필자의 분석과 완전히 일치하지는 않으나 박윤선 박사의 내용과 구조 이해가 필자의 것과 유사하다. 그는 12-13장을 “교회의 수난”으로, 14장을 “성도의 위안과 끝날 심판에 대한 예고”로, 15:1-19:10을 “마지막 재앙”으로, 19:11-

20:15를 “그리스도의 재림과 심판”으로, 21:1-22:5를 “무궁 안식 세계”로, 22:6-21을 “결론”으로 분석한다. 박윤선, *신약주석*, 36, *요한계시록* (수원: 영음사, 1949 초판, 1955 개정), 40 (필자의 밑줄). 여기서 보면 우선은 그가 14장 후반부를 끝날 심판에 대한 예고로 분석한 것이 눈에 띈다. 같은 책 262쪽을 보면, 그는 14장을 “앞으로 될 일들에 대한 전주곡인 동시에 11-13장의 결론”이라 하는데 놀라운 분석이다.

[28] 계시록의 음녀 바벨론의 모습은 구약에서 두로, 바벨론, 앗수르의 니느웨 등에 대한 예언의 내용 (사 23:17; 47:1-15; 나 3:4-7; 렘 51:7-8; 겔 27:1-36 등)과 유사하다.

[29] Hendriksen, *More than Conquerors*, 213.

[30] R. Fowler White, “Reexamining the Evidence for Recapitulation in Rev 20:1-10,” *Westminster Theological Journal* 51 (1989), 326-7; >Michael Wilcock, *I saw Heaven Opened: The Message of Revelation* (London: InterVarsity, 1975), 191-2. 권성수, *요한계시록* (서울: 선교횃불, 1999), 646과 658-9에서 재인용. 또한 Beale, *요한계시록*, 1626-33을 보라.

[31] Harold W. Hoehner, “Evidence from Revelation 20,” in *A Case for Premillennialism: A New Consensus*, eds. D. K. Campbell and J. T. Townsend (Chicago: Moody, 1992), 235-62; R. Fowler White, “Making Sense of Rev 20:1-10?: HAROLD HOEHNER VERSUS RECAPITULATION,” *Journal of Evangelical Theological Society* (1994): 539-51. 권성수, *요한계시록*, 646 및 각주 10과 11 에서 재인용. 그의 책은 근래 한국에서 발간된 가장 비중 있는 계시록 강해들 중 하나일 것이다 (강해뿐 아니라 논문들도 실려 있음). 그는 무천년설의 입장에 있으면서도 역사적 전천년설자인 Ladd의 원근통시법 (遠近通時法; prophetic foreshortening. 예언자가 현재/가까운 미래 사건과 궁극적 종말 사건의 두 초점을 동시에 보는 것)을 참조해서 계시록을 해석해야 된다고 하였다. *Ibid.*, 518-20 및 각주 20.

[32] 마 24:27-28; 눅 17:20-37 참조.

[33] 반면 어떤 구절은 요한이 에스겔에서 직접 인용하는 것 같다. 예. 겔 39:6 “내가 또 불을...내리리니”

[34] 계 6:12-17와 마 24:29-31를 자세히 비교해 보라.

[35] 다니엘서의 종말론적 기간들에 대해서는 최영현, “단 9:24-27 ‘70이레’ 해석,” *아세아연합신학대학교 신학대학원 Th.M. 논문* (1999) 및 Richard S. Hess, “The Seventy Sevens of Daniel 9: A Timetable for the Future?,” *Bulletin for Biblical Research* 21.3 (2011), 315-30 을 참조하라.

[36] 이 일곱째 나팔이 곧 일곱 대접 재앙의 시작을 알리는데, 일곱 대접 재앙이 있기 전에 인자의 추수 곧 성도의 휴거에 대한 내용이 14:14-16에 보인다.

[37] 역사적 전천년설 입장에서 세대주의 비판에 대해서는, 한정건, *현대 종말론의 성경적 조명* (서울: 기독교문서선교회, 1991) 및 *idem.*, *종말론 입문* (서울: 기독교문서선교회, 1994)을 보라.

[38] 이는 두 증인이 죽임을 당하고 난 후 3일 반이 지나 그들에게 생기가 들어가 하늘로 올라가게 되는 것을 교회의 휴거와 동일시하는 주장인데 (박윤선, 223), 이것도 맞지 않다. 왜냐하면 두 증인을 죽이는 자는 무저갱 (11:7. 이 무저갱을 20:7에서는 ‘옥獄’으로 칭함), 혹은 바다 (13:1)에서 올라오는 짐승 (적그리스도)인데 이 적그리스도가 올라와 42달 권세를 받아 성도들을 다 죽이게 되는데 그러면 두 증인을 교회 (성도)로 보는 것이 이치에 맞는가 하는 것이다.

[39] “형제들아 때와 시기에 관하여는 너희에게 쓸 것이 없음은 주의 날이 밤에 도둑 같이 이를 줄을 너희 자신이 자세히 알기 때문이라 그들이 평안하다, 안전하다 할 그 때에 임신한 여자에게 해산의 고통이 이름과 같이 멸망이 갑자기 그들에게 이르리니 결코 피하지 못하리라 형제들아 너희는 어둠에 있지 아니하며 그 날이 도둑 같이 너희에게 임하지 못하리니 너희는 다 빛의 아들이요 낮의 아들이라 우리가 밤이나 어둠에 속하지 아니하나니...”(필자의 밑줄)

[40] 짐승(적그리스도)과 거짓 선지자는 산 채로 유황불 붙는 못에 던져지고 (계 19:20), 그 나머지는 죽임을 당한다 (21절).

[41] 다니엘서의 관련 구절 12:12 “기다려서 1335일까지 이르는 그 사람은 복이 있으리라”는 말은 그때까지 기다려야 된다는 당위성에 대한 말이라기 보다 (이미 성도들은 후 3년반의 핍박에서 거의가 다 죽었기 때문에 살아 남아서 기다릴 사람은 거의 없어 보임), 그 때가 성도의 휴거와 예수님의 지상 재림이 이루어지므로 그 때 (정확히 말하면 음녀가 멸망하고 아마겟돈 전쟁에서 적그리스도와 거짓 선지자 및 세상 불신 세력이 심판을 받은 직후)에 예수님 앞에 설 사람은 복이 있다는 말로 이해하는 것이 적절하다.



[42] 김추성은 N. T. Wright의 계시록 주해에 대해 탁월한 비판을 제공한다. “요한계시록 21-22장의 새 예루살렘: 장소인가, 공동체인가” *신학정론* 33(2), (2015): 109-30.

[43] 특히 G. E. Ladd, *The Blessed Hope: A Biblical Study of the Second Advent and the Rapture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956); Blomberg and Sung Wook Chung, *A Case for Historic Millennialism*; Moo, Douglas J. “Posttribulation Rapture Position,” in *Three Views on the Rapture* (Grand Rapids: Zondervan, 2010), 171-211을 보라.

[44] 두 예언서는 하나님께서 맡기신 말씀(預言)인데 많은 미래에 될 일들(豫言)을 담고 있다. 어떤 사람들은 예언서에 있는 미래 일들이 앞으로 일어날 것을 믿지 않기 때문에 예언을 전자만으로 보나 (후자는 틀린 것이라고 강조하나) 모든 예언서가 미래 일들도 담고 있기 때문에 전자와 후자의 의미를 모두 취함이 합당하다.

[45] 환상(히. 하존)은 영어로 vision으로 번역될 수 있다. 이는 ‘본 것’인데 하나님이 열어서 보여주셨기에 계시라고 옮길 수 있으나 (헬. 아포칼립시스. 이런 취지에서 요한 ‘계시록’이라 한 것이다) 우리말 계시가 시각적 의미를 적게 담고 있으므로 환상이나 이상이 더 적절한

번역이라 볼 수 있다. 한편, 묵시라는 번역은 어떤 사람들이 예언과 묵시를 첨예하게 분리하기 때문에 적합하지 않다.

[46] 알파와 오메가 (22:13; 비교 1:8)로도 나타난다. 이 ‘처음이요 마지막’은 성부와 성자를 모두 지칭하는 표현이며 요한은 이를 통해 성자가 하나님임을 독자들에게 알린다.

[47] 참고. 계 22:15 “개들과 술객들과 행음자들과 살인자들과 우상 숭배자들과 및 거짓말을 좋아하며 지어내는 자마다 성 밖에 있으리라.”

[48] 2:5b Orthodox Jewish Hebrew Bible

“וְאִם-לֹא הִנָּנִי בָּא עָלַי מִהֵרָ וְהִדַּפְתִּי מִבִּוֶּרְתְּךָ מִמְּקוֹמָהּ אִם-לֹא תָשׁוּב”