



The 12<sup>th</sup> Underwood International Symposium

# 제12회 언더우드 국제심포지엄

새문안교회 새예배당 입당 및 언더우드 탄생 160주년 기념

## 왜 기도인가?

사라 코클리에게 그 답을 듣는다.



▶ 강사 | **사라 코클리 박사**

Dr. Sarah Coakley  
(케임브리지대 석좌교수, Norris-Hulse Prof. of Divinity)

▶ 주제 | **기도, 욕망, 성 : 오늘을 위한 삼위일체론의 재해석**

Prayer, Desire and Gender :  
Re-Thinking the Doctrine of the Trinity for Today

▶ 일시 | **5월 25일(토) - 5월 26일(주일)**

▶ 장소 | **새문안교회 대예배실(4층)**

세계적 신학자  
사라 코클리 교수

주최 | 언더우드 자매교회 협의회    주관 | 새문안교회 · 뉴브런스워 신학교



The 12<sup>th</sup> Underwood International Symposium

# 제12회 언더우드 국제심포지엄

## The 12<sup>th</sup> Underwood International Symposium

### First Day

- **Date & Time** : May 25th(Sat.) 9:30am~12:30pm
- **Place** : 4th Fl Main Hall(Saemoonan Presbyterian Church)
- **Presider** : Rev. SeHoon Park(Assistant Pastor, Saemoonan Church)
- **Prayer** : Elder Chan Young Lee(Vice Chairman of the Preparatory Committee)
- **Opening Address** : Rev. Dr. Sang-Hak Lee(Senior Pastor, Samoongan Church)
- **Greeting** : Rev. Dr. Micah L. McCreary(President, New Brunswick Theological Seminary)
- **Welcoming Address** : Elder Dr.Hyunsik Min(Chairman of the Preparatory Committee)
- **Introduction** : Senior Deaconess Dr. Young Hee Won  
(Director of Academic Division, Preparatory Committee)
- **Lecture** : Revd Canon Dr. Sarah Coakley  
(Norris-Hulse Prof. of Divinity, Cambridge Univ.)  
  - [Lecture One] Prayer, Desire and Gender : Exploring Their Relation Afresh
  - [Lecture Two] Re-Thinking the Origins of the Doctrine of the Trinity as Prayer
- **Q & A** : Dr. Jaeseung Cha(Associate Professor, New Brunswick Theological Seminary)
- **Closing**

### Second Day

- **Date & Time** : May 26th(Lord's day) 4:00pm ~ 6:30pm
- **Place** : 4th Fl Main Hall(Saemoonan Presbyterian Church)
- **Presider** : Rev. SeHoon Park(Assistant Pastor, Saemoonan Church)
- **Prayer** : Elder Sung Kwan Park(Advisory Board, Preparatory Committee)
- **Opening Address** : Rev. Dr. Sang-Hak Lee(Senior Pastor, Samoongan Church)
- **Greeting** : Rev. Dr. Micah L. McCreary(President, New Brunswick Theological Seminary)
- **Introduction** : Senior Deaconess Dr. Young Hee Won  
(Director of Academic Division, Preparatory Committee)
- **Lecture** : Revd Canon Dr. Sarah Coakley  
(Norris-Hulse Prof. of Divinity, Cambridge Univ.)  
  - [Lecture Three] Prayer, Desire and Gender  
in Classical Trinitarianism and Today
- **Special Session** : Re-thinking the interrelatedness of divinity, spirituality, and humanity  
**Moderator** : Dr. Kyo Seong AHN  
(Professor, Presbyterian University and Theological Seminary)
- **Closing Address** : Rev. Dr. Sang-Hak Lee(Senior Pastor, Samoongan Church)

## 제12회 언더우드 국제심포지엄

### 첫째 날

- 일 시 : 2018년 5월 25일(토) 오전 9시 30분 ~ 오후 12시 30분
- 장 소 : 새문안교회 대예배실(4층)
- 사 회 : 박세훈 목사(새문안교회 부목사)
- 기 도 : 이찬영 장로(심포지엄 준비위원회 부위원장)
- 개회 선언 : 이상학 목사(새문안교회 담임목사)
- 인사 말씀 : 마이카 L. 맥크리어리 박사(뉴브런스웁신학교 총장)
- 환영 말씀 : 민현식 장로(심포지엄 준비위원회 위원장)
- 강연 소개 : 원영희 권사(심포지엄 준비위원회 학술팀장)
- 강 연 : 사라 코클리 박사(케임브리지대 석좌교수)  
           [강연 1] 기도, 욕망, 성의 관계에 대한 새로운 탐구  
           [강연 2] 기도, 삼위일체론의 근원
- 질의 응답 : 차재승 교수(뉴브런스웁신학교 부교수)
- 광 고

### 둘째 날

- 일 시 : 2018년 5월 26일(주일) 오후 4시 ~ 6시 30분
- 사 회 : 박세훈 목사(새문안교회 부목사)
- 기 도 : 박성관 장로(심포지엄 준비위원회 자문위원)
- 시작 말씀 : 이상학 목사(새문안교회 담임목사)
- 인사 말씀 : 마이카 L. 맥크리어리 박사(뉴브런스웁신학교 총장)
- 강연 소개 : 원영희 권사(심포지엄 준비위원회 학술팀장)
- 강 연 : 사라 코클리 박사(케임브리지대 석좌교수)  
           [강연 3] 고전적 삼위일체론의 기도, 욕망, 성의 관계와 오늘날의 함의
- 특별 좌담 : 신성, 영성, 인성의 상호관계 다시 생각하기  
           진 행 : 안교성 박사(장로회신학대학교 교수)
- 폐회 선언 : 이상학 목사(새문안교회 담임목사)

## Table of Contents

### Greeting

Rev. Dr. Sang-Hak Lee (Senior Pastor, Samoonan Presbyterian Church)	06
Rev. Dr. Micah L. McCreary (President, New Brunswick Theological Seminary)	08

### Acknowledgments

Elder Dr.Hyunsik Min (Chairman of the Preparatory Committee)	10
---	----

### Symposium Lectures

Lecturer Profile	12
Abstract	14
<b>Lecture One</b> : Prayer, Desire and Gender :Exploring Their Relation Afresh	18
<b>Lecture Two</b> : Re-Thinking the Origins of the Doctrine of the Trinity as Prayer	52
<b>Lecture Three</b> : Prayer, Desire and Gender in Classical Trinitarianism and Today	90

## 자료집 목차

### 인사말

새문안교회 담임목사 이상학 07

뉴브런스웁신학교 총장 마이카 L. 맥크리어리 09

### 감사의 글

언더우드 기념사업회 준비위원장 민현식 11

### 심포지엄 강연

강사 프로필 13

강연초록 15

제1강 : 기도, 욕망, 성의 관계에 대한 새로운 탐구 19

제2강 : 기도, 삼위일체론의 근원 53

제3강 : 고전적 삼위일체론의 기도, 욕망, 성의 관계와 오늘날의 함의 91



This year marks the 12th Underwood International Symposium – an annual event commemorating the passionate work and devotion of Missionary Horace Grant Underwood (1859.7.19. ~ 1916.10.12.). It is with joy and thanksgiving that Saemoonan Church hosts this symposium to deepen our theological understanding as part of our confession of faith.

The Underwood International Symposium is organized by New Brunswick Theological Seminary, the alma mater of Missionary Underwood, and Saemoonan Church, along with 21 sister churches. The symposium welcomes not just pastors and seminary students but all believers, offering a proper in-depth understanding of life as a Christian through lectures by world-renowned scholars.

This year's symposium is held under the theme of "Prayer, Desire, and Gender: Re-thinking the Doctrine of the Trinity for Today". The lectures will cover new attempts to understand the Trinity based on prayer and challenging issues related to mankind's desire and gender.

The keynote speaker Dr. Sarah Coakley is the first female Norris-Hulse Professor of Divinity of the University of Cambridge and a theologian pioneering theological trends. In 2012, Dr. Coakley delivered the Gifford Lectures, one of the most prestigious lecture series in theology, and in 2016, The Christian Century published an article titled "Why the world needs Sarah Coakley" based on her reputation in the academic and theological fields. I look forward to the new insights on prayer and desire coming from such a leading figure in modern theology.

I extend my gratitude to Rev. Micah L. McCreary and Dr. Beth Tanner, the President and Vice President of New Brunswick Theological Seminary, Prof. Jaeseung Cha, and Prof. Jinhong Kim for their dedication towards this year's symposium. I also sincerely appreciate the hard work and devotion of Elder Hyunsik Min, Chairman of the Preparation Committee, the committee members, and staffs. It is with great pleasure that I invite all pastors, seminarians, and believers to this meaningful event.

2019. 5

Sanghak Lee,

Senior Reverend of Saemoonan Church



위대한 선교사 언더우드(Horace Grant Underwood, 1859.7.19. - 1916.10.12.)의 선교 열정과 헌신을 기념하여 매해 개최해 온 <언더우드 국제심포지엄>이 올해 그 12번째를 맞이하게 되었습니다. 바른 신앙 고백 안에서 신학적 이해를 세워가는 국제적 심포지엄을 개최하게 된 것을 온 교우와 함께 기쁘게 생각하며 하나님께 감사를 드립니다.

<언더우드 국제심포지엄>은 언더우드 선교사를 배출한 뉴브런스윅신학교(New Brunswick Theological Seminary)와 새문안교회, 그리고 그의 직, 간접적 손길이 닿은 스물 한 개의 교회가 협력하여 진행하고 있습니다. 신학분야의 세계적인 석학을 초대하여 발표 및 질의응답의 시간을 가짐으로써 목회자와 신학생 뿐 아니라 평신도들에게까지 성도로서의 삶에 대한 바르고 깊은 이해를 도모하는 데 그 목적을 두고 있습니다.

금년 심포지엄의 주제는 <기도, 욕망, 성: 오늘을 위한 삼위일체론>입니다. 기도를 근간으로 하여 삼위일체론에 대한 새로운 이해를 시도하는 가운데, 인간의 근원적 욕망과 성 이슈라는 도전적 주제를 심도 있게 다룰 수 있을 것으로 기대합니다.

올해 주 강사이신 사라 코클리(Revd Canon Prof. Sarah Coakley) 교수는 여성 최초로 케임브리지대학 종교/철학 분야 석좌 교수(Norris-Hulse Professor)가 되신 분으로, 전세계 신학 흐름을 선도하는 신학자로 널리 알려져 있습니다. 2012년에는 세계적으로 가장 권위있는 신학강좌인 기포드강연(Gifford Lectures)에서 강연을 하였으며, 2016년에는 미국의 대표적 기독교 저널인 <The Christian Century>지에 “세계가 사라 코클리를 필요로 하는 이유”라는 제목의 기사가 게재될 정도로 학계와 교계에 큰 영향력을 끼치고 있습니다. 현대 신학의 흐름을 이끌어가는 사라 코클리를 통해 기도와 인간 욕망에 대한 새로운 시각을 배워갈 수 있기를 기대합니다.

금년 <언더우드 국제 심포지엄>을 위하여 헌신적 수고를 감당하신 뉴브런스윅 신학교의 맥크리어리 총장과 베스 태너 학장, 그리고 차재승 교수와 김진홍 교수에게 깊은 감사의 뜻을 표합니다. 또한 기획과 준비의 전 과정 가운데 헌신과 열정으로 임해주신 준비위원회 위원장 민현식 장로 및 모든 위원과 실무 책임자들에게 아낌없는 치하를 보냅니다. 이 뜻깊은 자리에 목회자, 신학생, 일반 성도 모두를 기쁜 마음으로 초대합니다.

2019. 5  
새문안교회 담임목사  
이상학



To the Saemoonan Family:

I greet you on behalf of New Brunswick Theological Seminary, where I serve as President, and in partnership with Saemoonan Presbyterian Church of Seoul, Korea.

Welcome to the 12th Annual Horace G. Underwood Symposium in Seoul, Korea.

I would like to congratulate you all for your success and perseverance in the completion of this amazing, dynamic, and beautiful new sanctuary dedicated to the service of our Lord - what an amazing feat. I so fondly remember walking through the complex last year with my hard hat on.

Also, I am honored and humbled at this opportunity to preach on such an auspicious occasion. I have now decided to preach in my NBTS presidential robe to honor Saemoonan and Dr. Horace Underwood - a graduate and alumni of the first seminary in the United States of America- New Brunswick Theological Seminary

Last year at the 11th Annual Horace G. Underwood Symposium we were honored by the amazing scholarship, statesmanship and Keynote presentations of Professor Miroslav Volf. This year we are honored to welcome The Reverend Professor Sarah Coakley, an English Anglican systematic theologian and philosopher of religion with interdisciplinary interests, as our Keynote speaker. We are also honored to share the exceptional gifts and talents of New Brunswick's Vice President and Dean of Academic Affairs, the Reverend Professor Beth Tanner.

Thank you for your participation in this great event. I pray you will enjoy it as much as I will. We remain, "New Brunswick Theological Seminary: Helping the world to Think Critically, Act Justly, and Lead Faithfully"

In Joy and In Justice  
Rev. Micah McCreary, Ph.D

새문안 교회 모든 성도 여러분께,

뉴브런스웁신학교의 총장으로 새문안교회와 함께 제12회 언더우드 국제심포지엄에 여러분을 환영합니다.

우선, 우리 주님을 위해 지어진 이 놀랍도록 아름다운 새예배당을 완성한 여러분께 다시 한번 그 노고와 기쁨에 대해 축하를 드리고자 합니다. 정말 대단한 일을 해내셨다고 말씀드리고 싶습니다. 불과 작년에만 해도 제가 공사장만 보았었는데, 이렇게 완성된 모습을 보게 되니 더욱 감사한 마음입니다.

더불어, 이런 귀한 자리에 설교말씀을 전할 수 있는 기회까지 더더욱 영광입니다. 설교말씀을 전할 때 저는 저희 뉴브런스웁신학교의 총장의복을 입을 예정입니다. 이는 새문안교회 여러분 뿐만 아니라, 미국에서 가장 오래된 신학교인 저희 뉴브런스웁신학교의 졸업생이셨던 언더우드박사님에 대한 제 존경의 표현입니다.

작년 제11회 심포지엄때 볼프 교수(Professor Miroslav Volf)가 보여준 놀라운 학식과 이끌고 가는 힘 그리고 강연의 여운이 아직도 가시지 않았는데, 어느새 올해 제12회 심포지엄이 되었습니다. 올해에는 세계적으로 그 영향력을 인정받는 영국 성공회 신학자이신 사라 코클리 박사를 주강사로 모시게 되어 큰 영광입니다. 코클리 박사님의 깊은 조직신학적 성찰과 여러 학문적 분야를 아우르는 깊은 이해를 통해 귀한 시간 되기를 바랍니다.

그리고 올해는 저희 뉴브런스웁신학교의 부총장이자 학장이신 베스 테너교수(Professor Beth Tanner)도 같이 하게 되어 더욱 뜻깊은 자리가 될 것이라 믿습니다.

이 귀한 행사에 같이 해주신 여러분께 다시 한번 감사의 말씀 전하면서, 저와 함께 기쁨으로 이 시간을 같이 하시길 바라며, 저희 뉴브런스웁신학교 표어처럼, 세상이 비판적으로 생각하고, 올바르게 행동하고, 신실하게 이끌어지도록 돕는 여러분이 되시길 기도합니다.

마이카 L. 맥크리어리 목사(PHD)

뉴브런스웁 신학교 총장



I give thanks to God for allowing us to host the 12<sup>th</sup> Underwood International Symposium, under the title ‘Prayer, Desire and Gender: Re-Thinking the Doctrine of the Trinity for Today’ with the world-renowned scholar Prof. Sarah Coakley as our lecturer. In particular, I believe that this year’s symposium will be a more meaningful to be held in the new chapel building and 160 years after the birth of Underwood.

Understanding the Trinity is crucial for the Christian faith and theology. The Trinity is a key doctrine implicative of the essence of Christianity and a comprehensive doctrine that clearly demonstrates the identity of Christian theology.

However, the doctrine has diminished and detached the role of the Holy Spirit throughout its 2000 years of history. It also stressed a masculine image of God and created a misleading gender hierarchy.

Dr. Sarah Coakley criticizes the existing Trinity as a ‘linear’ model based on the Father/Son relationship, calling instead for an ‘incorporative’ model based on the Holy Spirit. Inspired in particular by Romans 8:26, she explains how through prayer, the Holy Spirit draws us to the Son and the Son to the Father.

As such, Dr. Coakley argues that true experience of the Triune God comes through prayer, advocating for a prayer-centered doctrine of Trinity along with the Holy Spirit. She also seeks to build up systematic theology so that it may be unscathed by today’s secularized trends. This emphasis on prayer, the most important spiritual act of Christianity, will be a strong impetus for Christians living in a world neglectful of spirituality.

I extend my gratitude to Rev. Sanghak Lee, Pastors of sister churches of Underwood, Pastor Sehoon Park, Rev. Micah L. McCreary, President of New Brunswick Theological Seminary, Prof. Jaeseung Cha, Prof. Jinhong Kim, the last day’s round-table talk, Prof. Kyosung Ahn, Prof. Chunghyun Baik for his translation and Ms Jina Sun for her excellent interpretation. Furthermore, I would like to thank the members of Preparatory Committee for their hard work and Hyungoo Ji of publisher Taehaksa that supported to publish the book.

I extend my sincere gratitude not only to the distinguished guests, but to the congregations of the churches for their interest and participation in the symposium. I hope that this symposium will be a place of grace that will deepen the faith of the Trinity and present the right path in this age of confusion.

Elder Hyunsik Min  
Chairman of the Preparatory Committee

제12회 언더우드 국제심포지엄을 ‘기도, 욕망, 성: 삼위일체론의 재해석’이란 제목으로 세계적 석학 사라 코클리 박사를 모시고 진행하게 해 주신 하나님께 감사를 드립니다. 특별히 올해는 새 예배당에 입당하고 언더우드 탄생 160돌을 맞는 해라 더욱 뜻깊은 심포지엄이 되리라 생각합니다.

기독교 신앙과 신학을 올바르게 이해하기 위해서는 삼위일체론에 대한 이해가 필수적이라 합니다. 왜냐하면 삼위일체론은 기독교 신앙의 진수를 함축적으로 간직한 핵심적인 교리, 기독교 신학의 정체성을 명약관화하게 드러내는 총괄적인 교리이기 때문입니다.

그러나 그동안 기독교 2천년 역사 속에서 삼위일체론은 교리에 내포된 본래적인 가르침과는 달리 성령 하나님을 경원시키거나 축소시켜 왔습니다. 또한 삼위일체론이 하나님에 대한 남성적인 이미지를 강화시키고 남성과 여성의 위계질서적인 관계를 용인하는 데 오용되어 왔음을 부인할 수 없을 것입니다.

이러한 상황 속에서 이번 심포지엄의 주장사로 초대받은 사라 코클리 교수는 기존의 삼위일체론이 성부와 성자 사이의 위계질서에 입각한 ‘단선적인 모형’의 삼위일체론이라고 비판하면서 성령을 중심으로 ‘결합적인 모형’의 삼위일체론을 전개해 왔습니다. 특히 로마서 8장 26절 말씀을 통해 큰 영감을 받아 곧 기도를 통해 성령께서 우리를 성자께로 인도하시고 성자가 우리를 성부께로 이끄신다는 것입니다.

그러므로 코클리 교수는 바로 ‘기도’라는 영적인 기반을 통해 우리가 삼위일체 하나님을 온전히 경험할 수 있다고 역설함으로써 성령과 함께 하는 기도 중심의 삼위일체론을 주창할 뿐만 아니라, 낱말이 탈기독교화하는 시대 조류 속에서 기독교 조직신학을 굳건하게 세워나가고 계십니다. 기독교의 가장 중요한 영적 실천인 ‘기도’를 신학의 구심점으로 삼는 코클리 교수의 신학은 깊은 영성을 낱말이 잃어가는 이 시대 그리스도인들에게 매우 큰 공감을 주리라 믿습니다.

올해도 심포지엄을 격려해 주신 이상학 담임목사님, 자매교회 목사님들과 박세훈 목사님, 뉴브런스위크 신학교 맥크리ერი 총장님과 김진홍, 차재승 교수님, 좌담을 맡으신 안교성 교수님, 번역하신 백충현 교수님, 통역하시는 선진아 전도사님께 감사드립니다. 또한 새문안교회의 많은 분들이 심포지엄을 위해 헌신하신 것을 감사드리며 자료집 발간을 후원하신 태학사 지현구 대표님께도 감사드립니다. 바쁘신 중에 깊은 관심을 가지고 참석해 주신 내외 귀빈 여러분과 성도 여러분께도 깊이 감사드리며 이번 심포지엄이 혼돈의 시대에 삼위일체 신앙을 굳건히 하고 올바른 길을 제시하는 은혜의 자리가 되길 소망합니다.

준비위원장

민현식 장로

## Prof. Sarah Coakley

The Lecturer: Sarah Coakley is the Norris-Hulse Professor emerita at the University of Cambridge, in which role she served from 2007-18. She is now Honorary Professor at the University of St Andrews (2018-20), a Life Fellow of Oriel College, Oxford, and Visiting Research Professor at the Australian Catholic University (Melbourne and Rome). Born and brought up in London, she spent some time as a volunteer teacher in Lesotho, Southern Africa, before going as an undergraduate to the University of Cambridge. She holds theological degrees from Cambridge (B.A./M.A., Ph.D.), and from Harvard (Th.M), where she first went as a Harkness Fellow from Britain (1973-5). Before taking up her position at Cambridge, she was (from 1993-2007) Professor of Christian Theology and then Edward Mallinckrodt, Jr., Professor of Divinity at Harvard Divinity School. She has also taught at the University of Lancaster (1976-91), at Oriel College, Oxford (1991-93), and as a visiting Professor at Princeton University (2003-4).

In 2012 she gave the Gifford Lectures at Aberdeen University (forthcoming as *Sacrifice Regained: Evolution, Cooperation and God*, O.U.P., 2020).

Coakley's work in systematic theology and philosophy of religion is marked by her strong interdisciplinary interests, by an undergirding commitment to the uniting of 'spirituality' and theology, and by a concern to give pressing contemporary issues of gender, race and class a profoundly theological analysis. Recent relevant publications include: *Powers and Submissions: Philosophy, Spirituality and Gender* (Oxford, Blackwell, 2002); (co-ed.) *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity* (Cambridge, C.U.P., 2012); (ed.)

*Faith, Rationality and the Passions* (Oxford, Wiley-Blackwell, 2012); (co-ed.), *Evolution, Games and God: The Principle of Cooperation* (Cambridge, MA, Harvard U.P., 2013); and *God, Sexuality and the Self: An Essay 'On the Trinity'* (Cambridge, C.U.P., 2013), the first volume of her projected 4-volume systematic theology. *The New Asceticism: Sexuality, Gender and the Quest for God* (London, Bloomsbury, 2015) is a collection of essays that fill out the moral and ascetical vision in her systematics. The Underwood Seminar Lectures 2019 present some of the main themes from her recent research and publications.

## 사라 코클리 박사

미국 하버드대와 영국 케임브리지대 모두 석좌교수를 지낸 사라 코클리 박사는 세계 신학의 흐름을 선도하는 신학자로 손꼽힌다. 지난 2010년 호주 시드니에서 사라 코클리 박사를 주제로 국제 학술대회가 열렸으며, 2012년 세계적으로 가장 권위 있는 신학강좌인 기포드 강좌(Gifford lectures)에서 강연을 하기도 했다.

1951년 영국 런던 블랙히스(Blackheath)의 법률가 집안에서 태어난 사라 코클리 박사는 남다른 종교적 감수성을 가지고 이미 12살에 신학자가 되기로 결심하고, 케임브리지대 B.A., 미국 하버드대 신학대학원 Th.M., 영국 케임브리지대 Ph.D.를 거치면서 본인만의 신학적 토대를 구축해 나갔다. 이후, 옥스퍼드대, 하버드대 등에서 교수로 재임하다, 2007년 여성 최초로 케임브리지 대학교 노리스-힐스 교수(Norris-Hulse Professor)로 임용되어 다시 영국으로 돌아왔다.

사라 코클리 박사의 신학은 매우 독특하다. 그녀는 포스트모더니즘과 탈-기독교화를 통해 보편적, 절대적 가치가 해체되고 있는 오늘날의 사회에 신학만이 전체를 조망하고 여러 부분적 관점들을 종합해내는 해법을 제공할 수 있다고 주장한다. 이러한 의미에서 그녀는 자신의 신학 방법을 '종합신학(théologie totale)'라고 부른다. 금번 제12회 언더우드 국제심포지엄에서는 사라 코클리 신학의 근간이 되는 기도를 통해 삼위일체론이 어떻게 새롭게 해석될 수 있는지, 또 인간의 끝없는 욕망과 성이란 현대사회의 가장 본질적 문제들이 어떻게 성부, 성자, 성령 안에서 조화로운 해결책을 얻을 수 있는지 살펴보기로 한다.

### 국내에 소개된 강사 관련 도서

- 사라 코클리/정다운 옮김. 『십자가: 사랑과 배신이 빚어낸 드라마』, 서울: 비아, 2017.
- 고희상. 『욕망, 기도, 비움: 새라 코클리의 생애와 신학』, 서울: 마다바름, 2019.

## ABSTRACT

### Lecture I : 'Prayer, Desire and Gender - Exploring Their Relation Afresh'

In this first 2019 Underwood Lecture, Sarah Coakley seeks first to explore the integral relation between prayer, desire and gender in the Bible and early Christian tradition. Focusing on the significance of all prayer as a testing and modulation of human desire before God (as evidenced in the Psalms), she goes on to spell out the relation between Jesus's own teaching on prayer to the 'Father' (abba) for the coming of his kingdom (Matt 6.7ff. and par.), and Paul's vision of prayer (Ro 8.18ff.) as the activation in us by the Holy Spirit of Christ's life of 'adopted sonship', manifested in creation's 'eager longing' for salvation. This theme of prayer-as-desire was finally to reach a metaphysical status in the work of ps-Dionysius the Areopagite (late 5th century), who argued that desire, strictly speaking, comes from God and returns to God in human contemplation, when suitably purified through grace. And already in Paul, the Ro 8 model of prayer suggests a proto-trinitarian form, since the pray-er is progressively conformed to the life of Christ by engaging in the conversation in prayer between the 'Father' and the 'Spirit'. This 'incorporative', prayer-based, approach to the Trinity will form a crucial part of the argument in Lectures II and III, since it remains intriguing why it did not become the main fulcrum of discussion in the early conciliar debates about the doctrine of the Trinity.

Meanwhile, in anticipation of an answer to that question, Lecture I ends with an analysis of how this nexus of prayer, desire and Trinity also connects integrally in the Bible and tradition to issues of 'sex' and 'gender'. It is argued that (divine) desire is more fundamental than 'sex' and 'gender', and renders these concepts labile to ongoing transformation-in-Christ. Neither Jesus's demanding teaching on marriage (Mark 10.6-9), nor Paul's more radical enunciations about gender (Gal 3.28), make a fixity of the 'gender binary' fundamental; and it was the monastic and ascetic traditions in early Christianity that were to envisage a life-in-Christ wholly attendant to the 'freedom' of the Holy Spirit's operation in us. Arguably, this vision is yet still to be brought to fruition in the life of the contemporary churches.



## 강연초록

### 강연 I : 기도, 욕망, 성(gender)의 관계에 대한 새로운 탐구

2019년 언더우드 심포지엄 첫 번째 강연에서 사라 코클리는 성경과 초기 기독교 전통에서 기도, 욕망, 성(gender) 사이의 내적인 관계를 탐구한다. (시편에서 증명되듯이) 모든 기도는 하나님 앞에서 인간의 욕망을 점검하고 조정하는 행위로 의미를 지닌다. 이러한 의미에 집중하면서 코클리는 하나님나라가 이 땅에 오게 하심을 위해 ‘아버지’(아바)께 드리는 기도에 관한 예수님 자신의 가르침(마 6:7 이하), 그리고 기도에 관한 바울의 시각(롬 8:18 이하) 사이의 관계를 상세하게 설명한다. 후자에 따르면, 기도는 구원을 ‘간절히 갈망하는’ 피조물 안에서 드러나는 그리스도의 ‘양자됨’의 삶을 성령께서 우리 안에서 활성화하는 것이다. 욕망으로서-기도에 관한 이 주제는 마침내 (5세기 말) 아레오파기테스의 위(僞)-디오니시오스의 저작에서 형이상학적 지위에 도달했다. 그는 욕망이란 엄밀히 말해서 하나님으로부터 와서 인간의 관조에서 하나님에게로 돌아가는 것이라고 주장하였다. 이미 바울 안에 있는 로마서 8장의 기도 모형은 원형적-삼위일체적 형태를 암시한다. 왜냐하면 기도자는 기도 안에서 ‘성부’와 ‘성령’ 사이의 대화에 참여함으로써 그리스도의 삶에 점점 더 일치해 가기 때문이다. 왜 이러한 접근이 삼위일체론에 관한 초기 공의회 논쟁들에서 토론의 주요한 버팀대가 되지 못하였는지가 여전히 흥미로운 점으로 남아있기 때문에, 삼위일체에 대한 이 기도에-근거한 통합적인 접근이 두 번째 강연과 세 번째 강연에서 중대한 부분을 이룬 것이다. 한편, 이 질문에 대한 대답을 예상하면서 첫 번째 강연은 끝부분에서 어떻게 기도, 욕망, 삼위일체 사이의 관계가 성경과 전통에서 (생물학적) 성(sex)과 (사회적-문화적) 성(gender)에 관한 쟁점들과 필수적으로 또한 연결되는지를 분석한다. (신적) 욕망이 (생물학적) 성(sex)과 (사회적-문화적) 성(gender)보다 더 근본적이며, 이 개념들은 계속 진행되는 그리스도-안에서의 변혁에 의해 쉽게 변화된다고 주장한다. 결혼에 관한 예수님의 까다로운 가르침(막 10:6-9) ‘성의 이원성(gender binary)’의 고정성을 근본적인 것으로 만들지 못하고, 또한 성(gender)에 관한 바울의 더 급진적인 명확한 입장도 (갈 3:28) 그렇게 하지 못한다. 바로 초기 기독교의 수도원적이며 금욕적 전통들은 그리스도-안에서의-삶이 우리 안에서 역사하시는 성령의 ‘자유로움’에 전적으로 수반되는 것이라고 고찰했다. 이러한 시각은 틀림없이 오늘날 교회들의 삶에서 여전히 결실을 맺어야 하는 부분이다.

## Lecture II : 'Re-Thinking the Origins of the Doctrine of the Trinity as Prayer'

Lecture II explores the biblical and historical origins of the doctrine of the Trinity from the perspective of prayer (and especially from the perspective of Romans 8 and its reception). It asks why this 'prayer-based', 'incorporative' vision of the Trinity became side-lined in the early conciliar discussions, and it comes up with two answers, both integrally related to the nexus of prayer-desire-gender explored in Lecture I. First, the movement known as 'Montanism' in the 2nd century led to a heightened doctrine of the Spirit not favoured by an increasingly-institutionalized Roman church, not least because it also released women into positions of charismatic authority. Secondly, the Platonist forms of contemplative Christianity that emerged from Alexandria produced a vision of prayer as essentially 'erotic', but requiring a concomitant spiritual maturity and ascetical balance (the case of Origen's *de oratione* and its rendition of Romans 8). These two examples indicate why the 'prayer-based' approach to the Trinity was not favoured in conciliar discussion even in the 4th-century, which tended to 'tidy up' the doctrine into the primary rationality of the Father/Son relationship, down-play the ecstasy of the Spirit, and implicitly 'hierarchalize' the relations of the 'persons' even while insisting, rhetorically, on their equality. This paradox still requires a resolution, with

implications once more for contemporary views on gender and sexuality, as we shall see.

## Lecture III : 'Prayer, Desire and Gender in Classical Trinitarianism and Today'

In Lecture III, Coakley completes the arguments of these lectures by focusing on a systematic comparison of the trinitarian theologies of Gregory of Nyssa and Augustine, from the period of achieved trinitarian 'orthodoxy'. Arguing first against the recent 'social trinitarian' fashion that has falsely disjoined the trinitarianism of 'East' and 'West', she focuses instead on the different ways in which Nyssen and Augustine envisage the analogical implications of their (shared) trinitarian belief for desire, prayer and gender relations. Whilst Augustine continues to be drawn (uneasily) to a subordination of woman to man, Nyssen's vision is quite differently propelled by his adulation of the ascetic life of his sister, Macrina. But both men's teaching is profoundly affected by the 'Romans 8' model of prayer and Trinity emerging with new force in their last writings. Desire is indeed more fundamental than gender; and prayer-in-the-Spirit propels us to that conclusion, with all its important contemporary implications.

## 강연 II : 기도, 삼위일체론의 근원

두 번째 강연은 기도의 관점에서(그리고 특히 로마서 8장과 그 수용의 관점에서) 삼위일체론의 성경적 그리고 역사적 근원을 탐구한다. 삼위일체에 대한 이 '기도에-근거한' '통합적' 시각이 왜 초기 공의회 논의들에서 무시되었는지를 질문한다. 그리고 첫 번째 강연에서 탐구한 기도-욕망-성(gender) 사이의 관계와 통합적으로 관련을 맺는 두 가지 답을 제시한다. 첫째, 2세기에 '몬타누스주의'로 알려진 운동에서 성령론을 강조하였으나 점차-제도화한 로마 교회는 좋아하지 않았다. 특히, 이 운동이 여성의 은사를 권위로 인정하며 지도급 자리들로 보냈기 때문이었다. 둘째, 알렉산드리아로부터 생겨난 플라톤주의적 형태들인 관조적 기독교에서는 기도를 본질적으로 '에로스적'이라고 여기는 시각을 제시하였다. 그러나 여기에 수반되는 영적인 성숙과 금욕적 균형을 요구하였다(오리게네스의 『기도론(De Oratione)』과 로마서 8장에 대한 표현 참조). 이 두 가지 예들은 왜 삼위일체에 대한 '기도에-근거한' 접근이 심지어 4세기에 공의회 논의에서조차 선호되지 않았는지를 설명한다. 공의회 논의는 삼위일체론을 성부/성자 관계성의 일차적 합리성으로 깔끔하게 정리하면서도 성령의 황홀경은 경시하는 경향이 있었다. 그리고 '위격들'의 동등성을 수사학적으로 강조하는 동안에도 삼위일체의 인격인 '위격들'의 관계들을 암묵적으로 '위계질서화 하는' 경향이 있었다. 이러한 역설은 여전히 해결책이 필요하다. 우리가 살펴볼 것처럼, 성(gender)과 성적인 것(sexuality)에 관한 현대적 견해들이 지닌 함의를 살펴봐야 한다.

## 강연 III : 고전적 삼위일체론의 기도, 욕망, 성의 관계와 오늘날의 함의

세 번째 강연에서 코클리는 이미 성취된 삼위일체적 '정통교리'의 시대로부터 니사의 그레고리오스와 아우구스티누스의 삼위일체적 신학들을 체계적으로 집중해서 비교하며 집중함이 강연들에 나온 논증들을 완성한다. 먼저, '동방'과 '서방'의 삼위일체론을 잘못 분리하는 최근의 '사회적 삼위일체적' 유행에 반대하여 주장하면서, 그 대신에 코클리는 니사와 아우구스티누스가 그들의 (공통된) 삼위일체적 믿음이 욕망, 기도, 성(gender) 관계들에 대해 지니는 유비적 함의들 속에 서로 다른 방식들에 초점을 둔다. 아우구스티누스는 계속적으로 (불안하게) 남성성에 대한 여성의 종속으로 이끌려갔던 반면에, 니사의 시각은 그의 여동생 마크리나의 금욕적 삶에 대한 과찬을 하며 아주 다르게 추진되었다. 그렇지만 두 사람의 가르침 모두 그들의 마지막 저작들에서 새롭게 강력하게 드러나는 모형, 즉 기도와 삼위일체에 관한 '로마서 8장' 모형에 의해 심대하게 영향을 받는다. 욕망은 성(gender)보다 참으로 더 근본적이다. 그래서 성령-안에서의-기도는 우리로 하여금 중요한 현재적 함의들을 지닌 결론으로 나아가도록 이끈다.

## Lecture I

### Prayer, Desire and Gender - Exploring Their Relation Afresh

#### *Introduction and Outline of the Lectures:*

The great honour of the invitation to give the 2019 Underwood Symposium lectures allows me to present to you some of my recent thinking on the relation between prayer, desire and gender, and how these themes relate, not least in exploring hidden dimensions of the story of the early development of the doctrine of the Trinity, the core Christian teaching on the nature of God.

At first sight you might think that these three topics (prayer, desire, gender) are not obviously connected at all. After all, where does 'desire' feature, exactly, in Jesus's prayer, or in prayer in the Bible more generally? And what has it got to do with 'gender' (itself, you might well say, a modern, and thus anachronistic, term as far as biblical thinking is concerned)? Further, and more challengingly, the very notion of 'desire' in its specifically Platonic sense (*eros* in the Greek) was famously attacked in the last century (by the noted Swedish Lutheran bishop and scholar, Anders Nygren, in his influential monograph *Agape and Eros*, 1930/36; Eng. tr. 1953) as a theme wholly incompatible with Jesus's distinctive teaching on love (*agape* in Greek); and this is an issue that cannot be ignored in what follows.

Let us then grant and face these initial points of riposte to my core thesis at the outset; but, as we shall see, that is not the end of the story. What I shall attempt to show in these lectures is that these three themes – prayer, desire and gender – nonetheless do arise *together* in certain neglected, but important, strands of thinking in Scripture and the patristic witness; and that they converge fascinatingly in the early history of the development of the doctrine of the Trinity in ways that up till now have been strangely sidelined, but are highly revealing for how this core Christian doctrine got its *spiritual* purchase in the first place.

## 강연 I

### 기도, 욕망, 성(gender)의 관계에 대한 새로운 탐구

#### 서론과 강연 요점:

2019년 새문안 심포지엄에서 강연을 하도록 초대해주셔서 큰 영광입니다. 이번 강연에서는 제가 최근 많이 생각하고 있는 기도, 욕망, 성 사이의 관계에 대해 발표하며, 하나님의 본성에 관한 기독교의 핵심적 가르침인 삼위일체론 초기 발전의 이야기에서 감추어진 차원들을 깊이 탐구하고, 이러한 주제들이 어떻게 관련이 있는지에 관해 발표하고자 한다.

언뜻 보기에 이러한 세 주제, 기도, 욕망, 성 사이에는 분명한 연관성이 없다고 생각할 수 있다. 도대체 ‘욕망’이 어디에서 특징적으로 나타나는가? 정확하게, 예수님의 기도에서 인가? 아니면, 더 일반적으로 성경에서 인가? 그리고 욕망은 ‘성’(gender)과 무슨 관련이 있는가? (성경적 사고에 관한 한, ‘성’ 그 자체는 근대적인 개념, 그래서 시대착오적인 개념이라고 말할 수 있다.) 한발 더 나아가, 아니 더 도발적으로 말하자면, 플라톤적 의미에 있어서의 욕망 즉, 그리스어의 ‘에로스’라는 바로 그 개념은 그리스어의 아가페로 표현되는 예수님의 사랑에 대한 명확한 가르침과 전혀 양립할 수 없다고 지난 세기동안 혹독하게 공격을 받았다. (스웨덴의 저명한 루터교 감독이며 학자인 안더스 니그렌(Anders Nygren)이 그의 영향력 있는 연구서인 아가페와 에로스(Agape and Eros)』 1930/36; 영역본 1953)에서 말했다). 니그렌은 에로스에 관한 주제는 예수님의 독특한 가르침인 사랑, 그리스어로 아가페(agape)와는 전적으로 양립 불가능한 주제라고 공격하였다. 본 강연에서는 무시할 수 없는 이러한 쟁점을 다루고자 한다.

일단 나의 핵심적 논지에 대한 이러한 반론의 출발점들을 인정하고 직시하기로 하자. 그러나 앞으로 얘기하겠지만, 이것이 끝이 아니다. 본 강연들에서 내가 밝히려 하는 점은, 그럼에도 불구하고 기도, 욕망, 성이라는 세 주제가 성서와 교부시대 증언 속에서는 비록 소홀하게 여겨지긴 하지만 여전히 중요한 맥락으로 실제 함께 나타난다는 점이다. 흥미롭게도 세 주제는 삼위일체론 발전의 초기 역사 안에서 다뤄지긴 하는데 오늘날까지 이 상할 정도로 소홀히 여겨졌다. 그러나 이 세 주제는 기독교의 핵심 교리가 처음에 영적인

By re-discovering the connection of these three themes, moreover, we may be goaded into new reflections of great significance for the gospel and its theological and moral mission in today's world - no less here in South Korea, I dare to say, than in Europe and North America. If I am right, then as contemporary Christians we *need* to go on this new journey of discovery about the importance of these three topics and their connection.

So let me explain in very bold terms at the start of these three Underwood lectures what I seek to achieve in them. I shall paint out the main arguments here, and explain anticipatorily how they relate.

First, I seek to attend afresh today in this first lecture, and in some depth, to the problem of the distinctiveness of Christian prayer and its meaning. What are we doing when we pray? What did Jesus himself ask of us, his followers, in this task? And how did Paul and the earliest Christian interpreters think of its importance? This may seem like old and familiar territory, material that we almost take for granted; but when we probe the deeper meaning in prayer of what Jesus called the turn to 'our Father (*abba*)' (whose 'name is to be hallowed' and whose 'kingdom' should be sought above all else: Matt 6. 9-10), and we then add to that what Paul called 'the signs too deep for words' in Christian prayer (Rom 8. 26), we see that prayer is not just *any* old 'asking' of God, but something deeper and more profound that involves the probing of the very *divine* roots of our longing (desire) in us, and the primary need to *hand over* to that divine longing in all that we pray for. As Paul so profoundly puts it, we here cede to the *Spirit's* longing in us; and so prayer is already something done by God-to-God desiring *in* us, and which draws us into the life of his Son (Rom 8.17, 29). Herein, note, already lie the roots of the doctrine of the Trinity, considered *from the perspective of prayer*.

So far so good, if you follow me at least preliminarily thus far. And in my second lecture in this series I shall probe why this approach to the origins of the doctrine of the Trinity, so vibrant in its spiritual promise, was not – surely surprisingly? – the mainstream one pursued in the political and ecclesiastical debates about the doctrine in the 2<sup>nd</sup>-4<sup>th</sup> centuries, any more than it has been the standard way of teaching the doctrine in the modern textbooks. In

(spiritual) 지위를 어떻게 얻게 되는지에 관해 상당히 많은 관점을 알려주며 게다가 이 세 주제들 사이의 연관성을 재발견함으로써 자극을 받아 오늘의 세계에서 복음과 그 신학적 도덕적 사명에 대한 아주 의미있는 새로운 통찰들을 얻을 수 있다. 유럽과 북미에서 못지않게 여기 한국에서도 그럴 수 있다고 장담한다. 동시대 그리스도인으로서 우리는 이 세 주제들의 중요성과 그 연관성을 발견하는 새로운 여정으로 나아갈 필요가 있다.

그래서 이번 언더우드 강연을 시작하면서 강연에서 내가 이루고자 하는 것을 아주 담대하게 설명하려고 한다. 우선 주요 논쟁점들을 확실하게 표현하고 그것들의 연관성을 미리 설명할 것이다.

첫째, 이 첫번째 강연에서는 기독교 기도의 독특성과 그 의미에 관한 문제에 오늘의 시각으로 새롭게, 그리고 어느 정도 깊이 있게 접근한다. 기도를 할 때 우리는 무엇을 하고 있는가? 예수님께서 자신을 따르는 우리에게 기도의 과제를 주시며 요구하신 것은 무엇인가? 그리고 바울과 가장 초기 기독교인 해석자들은 기도의 중요성을 어떻게 생각했는가? 이러한 질문은 진부하고 익숙한 영역으로, 마치 우리가 거의 다 아는 이야기처럼 들릴 수 있다. 그러나 예수님께서 우리가 기도할 때 ‘우리 아버지(아바(abba))’에게 향하도록 하신 말씀의 더 심오한 의미를 탐구하면(아버지의 ‘이름이 거룩히 여김을 받으시오며,’ 그리고 아버지의 ‘나라’가 다른 무엇보다 더 우선적으로 이루어지이다: 마 6:9-10), 그리고 또한 기독교 기도에서 “말할 수 없는 탄식으로(롬 8:26)”라는 바울의 표현으로 우리는 기도가 하나님에게 단지 “요청”하는 어떤 것만은 아님을 알 수 있다. 기도는 우리 안에 있는 갈망(욕망(desire))이 지닌 매우 신적인 뿌리들을 탐구하고 또 우리가 기도하는 모든 것에서 최우선으로 우리 자신을 그러한 신적인 갈망으로 넘겨야 하는 필요성을 포함하는 보다 더 깊고 심오한 것이다. 바울이 아주 심오하게 표현하듯이, 기도하며 우리는 우리 안에 있는 성령의 갈망에게 우리 자신을 넘겨야 한다. 그래서 기도는 우리 안에서 바라시는(desiring) 하나님-대-하나님 사이에서 이미 행해지는 무엇이며, 그것은 우리를 하나님의 아들의 삶으로 이끌어가는 것이다(롬 8:17, 29). **기도의 관점에서 보면** 바로 여기에 이미 삼위일체론의 뿌리들이 놓여 있음을 주목하라.

일단 여기까지 우선 저의 말이 이해가 되신다면 아주 좋다. 언더우드 심포지엄의 두 번째 강연에서 나는 삼위일체론의 근원에 대한 이러한 접근이 영적인 약속에서는 아주 강렬하지만 왜 2~4 세기에 정치적이며 교권적 논쟁들에서 추구한 주된 논점이 아니었는지를 - 확실히 놀랍지 않은가? - 탐구할 것이다. 이러한 접근은 오늘날의 교과서에서 삼위일체론

anticipation: there were reasons why this ‘spiritual’ approach, though especially favoured in circles of vibrant prophetic prayer from the earliest days of the church, and again in the exciting crucible of early monasticism, was side-lined in one way and another in patristic developments of the doctrine. And these reasons were very interestingly connected with what we would now call issues of ‘sex’ and ‘gender’, as I shall demonstrate in Lecture 2. For both prayer-in-God and gender are fundamentally about relationships, and about how human and divine relationships, and human-human relationships, intersect. But note, please, in anticipation: I am *not* here going to follow a notable trend in Christian theology that was highly fashionable in the last years of the 20<sup>th</sup> century and entitled ‘social trinitarianism’ (associated with the work of Moltmann, Zizioulas, Volf and others whose work you may already know). On the contrary: not only do I resist the story that ‘social trinitarianism’ was ‘Eastern’, and Augustinian trinitarianism ‘Western’ - and that the former is greatly to be preferred, for political and ecclesiastical reasons, to the latter (for I do not even believe in that supposed disjunction between ‘Eastern’ and ‘Western’ trinitarianism, as I shall show). But I also fundamentally resist that idea that we human Christians can directly *imitate* the Trinity at all. Rather, I am trying to lead you to an understanding of the Trinity that is more profoundly and transformatively *prayer-based* than this recent debate acknowledged: to engage in the life of God-as-Trinity is not to take one’s current personal and political preferences to God for divine legitimation, but rather to be *changed* by God, transformed, ‘purged’ at the deepest level of the self, including of course the ‘erotic’ dimension of the self. In short, if you come with me on the route I am laying out, then embracing the doctrine of the Trinity from the perspective of deep prayer also involves some radical, and perhaps uncomfortable, changes in our thinking about (modern, and problematic) issues of ‘sex’ and ‘gender’ – changes, moreover, that the early church repeatedly intimated and suggested, but never fully carried out itself. It may thus be our task today to recuperate what was lost in the early centuries.

Further – and this is to move to my analysis in my last and third lecture this week – even the ‘normative’ orthodox doctrine of the Trinity as it emerged in the late 4<sup>th</sup> century



을 가르치는 표준방식이 되지 못한 것과 마찬가지로이다. 미리 말하자면, 이러한 ‘영적인’ 접근이, 비록 가장 초기 교회의 강렬한 예언적 기도의 진영과 초기 수도원생활이라는 흥미로운 진영에서는 특별히 선호했지만, 교부시대, 그리고 삼위일체론 전개 과정에서는 이런 저런 방식으로 무시되었던 이유들이 있었다. 그리고 이러한 이유들은 우리가 지금 ‘(생물학적) 성(sex)’과 ‘(사회적·문화적) 성(gender)’이라고 일컫는 현실과 아주 흥미롭게 연결되어 있다. 나는 이 점을 2장에서 증명한다. 왜냐하면 하나님-안에서의 기도(Prayer-in-God)와 (사회적·문화적) 성(gender) 모두 근본적으로 관계성에 관한 것이며, 인간-하나님의 관계와 인간-인간 관계가 어떻게 상호작용하는지에 관한 것이기 때문이다. 그러나 다음과 같은 점을 미리 주목하기를 바란다. 여기에서 나는 20세기의 말에 기독교 신학 안에서 최고로 유행한 두드러진 흐름을, 즉 ‘사회적 삼위일체론(social trinitarianism)’이라고 칭하는 흐름을 따르지 **않을 것이다**(사회적 삼위일체론은 몰트만(Moltmann), 지지올라스(Zizioulas), 볼프(Volf), 그리고 여러분이 이미 알고 있을 수 있는 이들의 활동과 연관된 입장이다). 그와는 반대로 나는 ‘사회적 삼위일체론’은 ‘동방적’이고 아우구스티누스적 삼위일체론은 ‘서방적’이라고 말하는 주장을 **거부한다**. 그리고 전자가 후자에 비하여 정치적 그리고 교권적 이유들로 더 크게 선호되어야 한다는 주장도 **거부한다**(왜냐하면 ‘동방적’과 ‘서방적’ 사이에 분리가 있다는 추정자체를 믿지도 않기 때문이다. 이러한 점을 앞으로 밝힐 것이다). 그 뿐만 아니라 또한 나는 인간인 우리 기독교인들이 삼위일체를 직접적으로 **삶**을 수 있다는 생각을 근본적으로 거부한다. 오히려 나는 여러분들이 삼위일체를 다음과 같이 이해하면 좋겠다. 즉, 삼위일체는 최근의 논쟁이 인정하는 것보다는 더 심대하게 그리고 변혁적으로 기도에 근거하고(prayer-based) 있음을 이해하시도록 인도하고 싶다. 삼위일체 하나님(God-as-Trinity)의 생명에의 참여는 인간 자신이 하나님보다 더 중요하게 여기는 현재의 개인적이고 정치적인 관심사들에 대해 신적인 정당성을 얻으려는 시도가 아니다. 오히려, 하나님에 의해 변화되기 위함이다. 즉, 자아의 가장 깊은 수준에서 변혁되고 ‘정화되는’ 것이다. 그러기에 물론 자아의 ‘에로스적(erotic)’ 차원을 포함한다. 간단히 말해서, 만일 여러분이 여기에서 내가 계획하는 길을 함께 가면, 깊은 기도의 관점에서 삼위일체론을 받아들이는 것 또한 ‘(생물학적) 성(sex)’과 ‘(사회적·문화적) 성(gender)’에 관한 (근대적인, 그리고 문제점이 있는) 쟁점들에 관한 우리 사고를 어느정도 개혁적으로 그리고 아마도 불편한 변화의 차원도 포함한다. 이러한 변화들은 초기 교회가 반복해서 ‘암시’하였고 제안하였지만 결코 충분히 실행되지 못했었다. 그러기에 오늘들의 과제는 초기 세기에 걸쳐 잃어버린 것을 회복하는 데에 있을 수 있다.

in the East (in the work of the Cappadocian Fathers), and was illuminated in new ways in the West by Augustine in the early 5<sup>th</sup> century, was not disconnected from important moral evocations in relation to ‘sex’ and ‘gender’. And although it takes some close textual probing to see these connections, I shall indeed unfold them in due course. The insights of these celebrated ‘orthodox’ exponents of the Trinity also have implications for what now tends to separate contemporary contestants over questions of ‘sex’ and ‘gender’.

So I have now provided a short overview of the ambitious undertaking of these three lectures this week.

I now return, then, to the particular foundational issues for today, in this our first lecture: the nature of prayer and desire in the Scriptures, and especially in Jesus and Paul the Apostle; and to a preliminary discussion of why prayer, especially prayer of a self-dispossessing, contemplative or charismatic, sort might lead to new insights about ‘gender’ (in the modern sense), an issue that today tends to exercise us so divisively in the churches and society.

### I: *The Biblical Witness on Prayer and Desire*

Here I want to discuss briefly how deeply the key theme of desire informs the conception of worship and praise in the Old Testament (and especially in the Psalms), and how it also is more fundamental than commonly thought in the teaching of Jesus and of Paul, especially in relation to prayer itself.

Only consider, then, the core theme of ‘longing’, or ‘desiring’, or ‘thirsting’ for God that runs throughout the psalm corpus: ‘Like as the hart desireth the water brooks, so longeth my soul for thee, O God; my soul thirsts for God, yea for the living God’ (Psalm 42.1-2); ‘Whom have I in heaven but you? And there is nothing on earth that I desire other than you; my flesh and my heart may fail, but God is the strength of my heart and my portion for ever’ (Ps 73. 25-26); or again, ‘How lovely is your dwelling-place, O Lord of Hosts! My soul has a desire and longing to enter into the courts of the Lord; my heart and my flesh rejoice in the living God’ (Ps 84. 1-2).

더 나아가서 이번 주의 마지막이자 셋째 강연에서는 분석을 하겠지만, 심지어 ‘규범적인’ 정통 삼위일체론도 ‘(생물학적) 성(sex)’과 ‘(사회적·문화적) 성(gender)’과 관련된 중요한 도덕적 환기들로부터 연결이 끊어지지 않는 것이다. ‘규범적인’ 정통 삼위일체론이라 함은 동방에서는 4세기에 (카파도키아 교부들의 활동에서) 나타났고, 서방에서는 5세기 초 아우구스티누스에 의해서 명확해진 입장을 가리킨다. 그러한 연결들을 확인하자면 몇몇 본문들을 꼼꼼하게 검토하는 작업이 필요하기에 강연 중 적당한 때에 그렇게 할 것이다. 삼위일체의 이러한 유명한 “정통적” 요소들에 관한 통찰들에는 여러 함의가 있다. 즉, ‘(생물학적) 성(sex)’과 ‘(사회적·문화적) 성(gender)’의 질문들에 관한 오늘날의 경쟁자들을 분리하는 경향에 대한 여러 함의가 있다.

이렇게 해서 나는 이번 주에 야심적으로 행할 세 강연들을 간략하게 소개하였다.

이제 첫째 강연을 통해 오늘날 특별히 근본적인 쟁점들을 살펴보려 한다. 성경에 나타난, 그리고 특별히 예수님과 사도 바울에게서 나타난 기도와 욕망의 본질을 살펴보고, 또한 기도가, 특히 몰아적이고 관상적 또는 은사적 종류의 기도가 (근대적인 의미로서의) ‘(사회적·문화적) 성(gender)’에 관한 새로운 통찰들을 제시하는 이유에 관해 예비적인 논의를 살펴보고 하는데, ‘(사회적·문화적) 성(gender)’은 오늘날 교회와 사회에서 아주 분열적으로 수용되고 있는 쟁점이다.

### I: 기도와 욕망에 대한 성경의 증언

우선 간략하게 논의해야 하는 부분은 욕망이라는 핵심 주제가 구약에서(특히, 시편에서) 예배와 찬송의 개념을 얼마나 깊이 형성하는지, 그리고 욕망이라는 핵심 주제가 예수님과 바울의 가르침에서, 특히 기도 자체와 관련된 가르침에서 통상적인 생각보다 얼마나 더 근본적인지에 관한 부분이다.

시편 전체를 관통하는 하나님에 대한 ‘갈망/갈급함/쇠약함(longing), ‘욕망/갈망/갈급함/사모함(desiring),’ 또는 ‘목마름/갈망(thirsting)’이라는 핵심주제부터 살펴보자. ‘하나님이여, 사슴이 시냇물을 찾기에 갈급함(desireth) 같이 내 영혼이 주를 찾기에 갈급하나이다(length). 내 영혼이 하나님, 곧 살아 계시는 하나님을 갈망하나니(thirsts)….’ (시 42:1-2); ‘하늘에서는 주 외에는 누가 내게 있으리요. 땅에서는 주 밖에 내가 사모할(desire)이 없나이다. 내 육체와 마음은 쇠약하나 하나님은 내 마음의 반석이요. 영원한 분깃이시라’(시 73:25-26); 또한, ‘만군의 여호와여 주의 장막이 어찌 그리 사랑스러운지요. 내 영혼이 여호와와

These are some of the most memorable turns of psalmic phrase, using a variety of Hebrew words to express longing, ‘thirst’ or desire; but the basic theme of desire for God drips from all the psalms, and would undeniably have been enshrined in Jesus’s evident memorizing and quoting of them. And despite Jesus’s own seeming avoidance of eros language in favour of *agape* (a matter that was made hugely polemical, as we have already mentioned, in Anders Nygren’s famous book, *Agape and Eros*, with *eros* cast as the greedy grasping Platonic [or Pelagian] ‘desire’, over against Jesus’ self-giving, grace-filled *agape*), it would be wholly misleading to cast Jesus’s teaching as neglectful of desire in the wider sense we have just outlined. For what is his core teaching on the kingdom if not at base the decision and choice always for what *really* matters before God, what is truly *deserving* of desire, if you like; for ‘where your treasure is, there will your heart be also’ (Matt 6.21 and par.) The pearl of great price, the treasure buried in the field, the lost coin or lost sheep: are not all these parables of the kingdom parables of choices and priorities in desire? Is not, indeed, the Lord’s Prayer itself at base a modulator of desire, which puts God and his kingdom and his Holy Name *first* in the order of imprecations, handing over control to God at a deep level in prayer, and then ranging everything else that is really important and desirable *under* that? More specifically, the author of Luke’s gospel makes Jesus’s final and most intense desire in his earthly life that of celebrating his own Passover and last Supper with his disciples: ‘(lit.) with desire I have desired to eat this Eucharist with you’ (Luke 22. 15): ‘*epithumia epithumesa*’. The eucharist then, already becomes, according to Luke, the climax of longing in worship for divine unity, by Christ and with Christ; and thus, implicitly, we might say, the supper of the Lord is already the place where desires are tested and sorted in relation to God-in-Christ. Jesus, on the night before he dies, gives us something very specific and practical to do to evince this testing: to celebrate the eucharist, his own supreme prayer to the Father, in the Spirit. It should not be as surprising at it might seem, therefore, that in 1 Corinthians 11 Paul brings together, in seemingly random association, all the main ‘desire’ problems of class and wealth and gender and sexuality (and quarrels and spite about them) at Corinth *precisely in connection* with his teaching on the Lord’s supper. ‘For I

궁정을 사모하여(desire) 쇠약함이며(longing), 내 마음과 육체가 살아 계시는 하나님께 부르짖나이다’(시 84:1-2).

시편 구절에는 갈망, 갈급, 또는 욕망을 표현하기 위해 다양한 히브리어 단어들을 사용하는 아주 인상적인 전환들이 몇몇 있으나 하나님에 대한 욕망(갈망)이라는 기본 주제는 모든 시편 여기저기에 넘쳐난다. 게다가 이 주제는 예수님이 기억하시고 인용하시는 시편들 속에도 부인할 수 없을 정도로 많이 새겨져 있다. 예수님께서 아가페(agape)라는 단어를 좋아하셔서 에로스(eros)라는 말을 사용하기를 회피하신 것처럼 보인다고 하더라도(이미 언급하였던 바와 같이, 이것은 안디스 니그렌의 유명한 책 『아가페와 에로스(Agape and Eros)』에서 엄청나게 논쟁적이게 된 문제이다. 이 책에서 에로스(eros)는 예수님의 자기희생적, 은혜충만한 아가페(agape)와 대조적으로 탐욕적으로 움켜잡는 ‘욕망’, 즉 플라톤적인[또는 펠라기우스적인] 의미로서의 ‘욕망’으로 묘사된다.), 우리가 여기에서 개관하는 더 광범위한 의미로서 욕망(갈망)을 예수님의 가르침이 소홀히 여기고 있다는 묘사는 전적으로 오도라 할 수 있다. 왜냐하면, 하나님 나라에 관한 예수님의 핵심 가르침은 항상 하나님 앞에 ‘진정으로’ 중요한 것에 대한 결정과 선택이기 때문이다. 우리가 좋아한다면 욕망은 참으로 ‘마땅히’ 받을 만한 것에 대한 결정과 선택이기 때문이다. 그래서 ‘네 보물이 있는 그 곳에는 네 마음도 있느니라’ 말씀하신다(마 6:21을 포함하는 단락). 극히 값진 진주, 밭에 감추인 보화, 잃어버린 동전 또는 잃은 양과 같은 이 모든 천국비유들이 욕망의 선택들과 우선순위들에 관한 비유들 아닌가? 참으로, 주기도 그 자체가 기본적으로 욕망을 조정하는 내용 아닌가? 그래서 하나님과 그의 나라와 그의 거룩한 이름을 기원들의 순서에서 **처음에** 두며 기도의 깊은 수준에서 하나님께 통제권을 양도하는 것이 아닌가? 그러므로 정말 중요하고 바람직한(즉, 욕망할 수 있는) 다른 모든 것들을 **다음에** 두는 것이 아닌가? 더 구체적으로, 누가복음 저자에 따르면, 지상의 삶에서 예수님의 마지막 가장 강렬한 욕망은 제자들과 함께 유월절과 최후의 만찬을 기념하는 일이었다. ‘(문자적으로) 욕망으로(with desire) 나는 너희와 함께 이 유월절 먹기를 욕망하였다(desired)’ (눅 22:15): ‘욕망으로(epithumia) 욕망하였다(epithumesa) [(개역개정)]... 내가 ... 너희와 함께 이 유월절 먹기를 원하고 원하였노라’]. 그러므로 ① 누가복음에 따르면, 유월절 식사는 ② 예배 안에서 성스런 합일에 대한 ③ 갈망의 절정이며 ④ 주님의 만찬이 이미 그리스도-안에 있는 하나님(God-in-Christ)과 관련해 우리의 욕망이 점검되고 분류되는 장소이라는 점을 함의 한다고 할 수 있다. ⑤ 그리스도에 의하여 그리고 그리스도와 함께 이미 그렇게 되었다. 돌아가시기 전날 밤 예수님은 이러한 점검을 분명히 밝히기 위해

received from the Lord what I also handed onto you, that the Lord Jesus on the night when he was betrayed took bread ...' (vs. 23): the Last Supper narrative is inserted right into the discourse about the Corinthians' multiple squabbles about what they (most) desire. It is not far-fetched then, I put it to you, to read Paul's instructions on the eucharist (as a site of potential condemnation as well as salvific grace) as precisely a teaching on the *ordering* of desires. By the same token, Paul's great exordium on Christian prayer in Romans 8 (to which we shall return repeatedly in these lectures) tells us that the whole creation 'waits with eager longing' (vs. 19, *he apokaradokia*, 'earnest expectation') for the appearance of the children of God. And since we do not rightly know what to 'ask for', says Paul, (i.e., what best to desire in prayer), it is the ecstasy of the Spirit, with 'sighs too deep for words' (note: something deeper than verbal rationality) that must guide us in taking us to the Father through the sufferings and glory of Christ himself (vs. 26).

The polemical disjunction made so influentially by Nygren between Platonic 'desire' (*eros*) and Christian 'love' (*agape*), then, thus begins to look decidedly misleading in the light of this rich biblical material. The multiple words used for desire or longing in the Scriptures (between 20 and 30 in Hebrew, and several more in Greek, as we have intimated) already complicate and blur that disjunction. No wonder, then, that so many of the early Fathers – amongst them Origen, the Cappadocians, and Augustine, in the early centuries, did not see Platonism's and neo-Platonism's teaching on *eros* as necessarily *inimical* to Jesus's teaching on *agape*, but rather in a mutually fecund critical relationship (as Gregory of Nyssa put it: *eros is* 'love (*agape*) stretched out in longing'); and so – as I shall explore further in the remaining two lectures in this Underwood series - this marriage of biblical and Platonic thought, combined with early Christian commentaries on the biblical text of the Song of Songs, itself replete with the theme of longing for God, was ultimately to raise the notion of *divine eros* to a metaphysical principle in the work of ps.-Dionysius the Areopagite (*Divine Names*, IV) in the late 5<sup>th</sup> century, with incalculable influence on later Western scholasticism and Eastern Byzantine thought, respectively. On this vision, what desire is is finally in God: that never-ceasing divine stretching out to scoop us up into it by participation and grace.

여 우리가 해야 할 매우 구체적이고 실제적인 뭔가를 제시하십니다. 성령 안에서 성부에게 드리는 자신의 최고의 기도인 성만찬을 기념하라고 하십니다. 그러므로 다음과 같은 점에 대해 많이 놀라서는 안 된다. 고린도전서 11장에서 바울이 주의 만찬에 관한 자신의 가르침과 **정확하게 관련하여** 고린도에서 벌어지는 계급, 부, (사회적·문화적) 성(gender), 성적 특질(sexuality)과 관련된 모든 주요한 ‘욕망’ 문제, 그리고 그에 대한 다툼과 악의 등을 무작위인 듯 보이는 순서로 함께 모았다는 점에 대해서 많이 놀라서는 안 된다. ‘내가 너희에게 전한 것은 주께 받은 것이니 곧 주 예수께서 잡히시던 밤에 떡을 가지사 ...’ (23 절): 최후의 만찬 이야기는 고린도인들이 (가장 많이) 욕망하는 것에 대한 그들 사이의 잡다한 다툼에 관한 논의 바로 다음에 삽입 되어있다. (구원의 은혜)요, ‘잠정적(potential) 정죄의 장소로서 성만찬에 관한 바울의 교훈들을 욕망들 **순서짓기**에 관한 가르침으로 보는 해석은 전혀 얼토당토않은 말은 아니다. 마찬가지로, 로마서 8장에 있는 기독교적 기도에 관한 바울의 위대한 서론은(여기에 대해서는 이번 강연들에서 계속 살펴본다), 피조물 전체가 하나님의 자녀들이 나타날 것을 ‘간절한 갈망(eager longing)’으로 기다린다(고대한다)’고 말한다(19절, ‘진지한 기대감(he apokaradokia)’). 바울의 말에 따르면, 우리가 무엇을 ‘간구해야’ 하는지를 (기도에서 무엇을 가장 욕망, 바라야 하는지를) 올바르게 알지 못하기 때문에, ‘말할 수 없는 탄식으로’(참조: 언어적인 합리성보다 더 심오한 어떤 표현인 탄식으로), 바로 성령의 황홀함으로 우리를 인도하여야 하고 우리는 그렇게 그리스도 자신과 고난의 영광을 통해 성부에게로 나아가야만 한다(26절).

그러므로 니그렌이 아주 영향력 있게 제시한 분리, 즉 플라톤적 ‘욕망’(에로스)과 기독교적 ‘사랑’(아가페) 사이의 논쟁적인 분리는 이와 같이 풍성한 성경의 자료를 고려할 때 결정적인 오도로 보인다. 성경에서 욕망 또는 갈망을 표현하는 다양한 단어들 이미 그러한 분리를 모호하고 흐릿하게 하고 있다. 이미 암시하였듯이, 히브리어로 20~30개 단어들, 그리고 그리스어로 몇 개 더 많은 단어들 있다. 초기 몇백년에 걸쳐 오리게네스, 카파도키아 교부들, 아우구스티누스를 포함한 초기 교부들 중 아주 많은 이들이 에로스에 관한 플라톤주의와 신 플라톤주의의 가르침들이 아가페에 관한 예수님의 가르침과 필연적으로 대립되는 개념으로 여기지 않은 사실은 놀라운 일이 아니다. 오히려 두 가지가 상호적으로 풍성한 비판적 관계에 있다고 여겼다. 마치 니사의 그레고리오스가 표현하듯이, 에로스는 ‘갈망’ 안에서 확장된 사랑(아가페)이다. 이번 언더우드 심포지엄의 나머지 두 강연들에서 더 살펴보겠지만, 성경의 사상과 플라톤적 사상의 이러한 결합은, 그 자체로 하나님에 대한 갈망이라는 주제로 가득한 아가서 본문에 대한 초기 기독교 주석들과 함께 합쳐져서, 5세기

In short, it is God in Godself who is the true source and goal of all human desires, when suitably purified and re-directed through grace from the ongoing effects of sin.

But as we have already seen, with important implications for what I am now going to argue about 'gender', Dionysius the Areopagite's understanding of desire-in-God was already *suggested*, most fascinatingly, in Paul the Apostle's insights about the role of the Spirit in prayer. For if prayer is at base *God's* desire (through the Spirit) working *in* us, what does that mean for how we - and Jesus and Paul before us - should think about 'sex' and 'gender', themes so inextricably entangled, as they always have been, with issues of desire?

## II: *Re-Thinking 'Gender' through the Lens of Prayer and Desire*

It is my view, as a woman systematic theologian in today's global world, that systematic theology cannot credibly go on without such renewed and urgent attention to matters of desire, sex, sexuality and gender; for our world is currently split apart in disputes about these topics, and Christian theology has an important and prophetic responsibility to offer a critical alternative to secular fashions in this area, however important their own insights are. After my preliminary exploration of prayer and desire in the biblical witness, then, I am now in a better position to say why these particular issues might themselves be ordered and rooted in a theological understanding of the category of desire itself.

How so? On the one hand, and first, the praying, contemplative task, which rightly in my view *sustains* all systematic theology (for what is 'theology' if not, as Evagrius of Pontus put it so wonderfully in the 4<sup>th</sup> century, the utterance of the one who 'prays aright?'), is itself a progressive modulator and refiner of human desire; in prayer's naked longing for God expressed through the Spirit's 'eager longing', it lays out all its other desires - conscious and unconscious - and places them, over time, into the crucible of *divine* desire. (Sexual desire, from this contemplative perspective, is thus drawn into an inexorable tether with all other desires, judged by its approximation, or lack thereof, to the purity of divine charity.) On the other hand, and secondly, the tumultuous obsessions of a secularized and sex-saturated global culture, and the current political intensities of Western debates over



말 아레오파기테스 위(僞)-디오니시오스의 저작 『신명(Divine Names)』 IV장 - 신적인 에로스(divine eros)의 개념을 궁극적으로 형이상학적 원리로까지 끌어올릴 수 있으며 또한 서방의 후기 스콜라주의와 동방 비잔틴 사상 각각에 막대한 영향을 끼쳤다. 이러한 시각에 따르면 ‘욕망의 본질’(What desire is)은 결국 하나님 안에 존재한다.

참여와 은혜로 우리를 그 안으로 떠올리기 위한 끝없는 신적인 확장이 존재한다. 간단히 말해서, 죄의 계속되는 영향들로부터 우리를 은혜로 적합하게 정화하시고 재정향시키시는 분은 인간의 모든 욕망들의 참 근원과 목적이신 하나님 안에 계신 하나님이다.

이미 살펴보았듯이, 이제 ‘(사회적·문화적) 성(gender)’에 관한 주장에서 중요한 함의들을 지니는 아레오파기테스 위(僞)-디오니시오스의 ‘하나님-안에 있는-욕망(desire-in-God)’이라는 개념은 기도 중, 성령의 역할에 관한 사도 바울의 통찰들을 통해 가장 흥미로운 방식으로 이미 **제시되었다**. 기본적으로 기도가 우리 **안에서** (성령을 통하여) 활동하시는 **하나님의** 욕망이라면, 이제 우리는, 그리고 예수님과 바울은 ‘(생물학적) 성(sex)’과 ‘(사회적·문화적) 성(gender)’을 어떻게 생각해야 하는가 하는 질문의 의미는 무엇인가? 주제는 욕망의 주제와 불가분리적으로 얽혀 있다.

## II: 기도와 욕망의 시각으로 ‘(사회적·문화적) 성(gender)’을 다시 생각하기

오늘날 글로벌 세계에서 활동하는 여성 조직신학자로서 나의 견해는 욕망, ‘(생물학적) 성(sex),’ 섹슈얼리티(sexuality), ‘(사회적·문화적) 성(gender)’과 관련된 문제들에 새롭게 또 시급하게 주의를 기울이지 않는 한 조직신학이 신뢰성을 받을 수 없다는 것이다. 왜냐하면 우리 세계가 이러한 주제들에 관한 논쟁들로 현재 분열되어 있기 때문이다. 이 분야의 세속적인 유행들이 내놓는 통찰들이 아무리 나름대로 중요하다고 해도 그에 대한 비판적인 대안을 제시해야 하는 중대하고 예언적인 책임이 기독교 신학에 있기 때문이다. 성경말씀이 증거하는 기도와 욕망이라는 주제를 예비적으로 탐구한 후라서 이제 왜 이 특정한 쟁점들이 욕망 자체의 범주에 대한 신학적 이해 속에 정돈되고 뿌리를 내려야만 하는 지를 말할 수 있는 더 나은 위치에 있다

어떻게 그러한가? 한편으로, 그러니까, 첫째로, 모든 조직신학을 올바르게 지탱하는 기도의 관상적 과제는 그 자체로 인간의 욕망을 혁신적으로 조정하고 정련하는 것이다. (폰토스의 에바그리오스(Evagrius of Pontus)가 4세기에 아주 훌륭하게 표현하듯이, ‘신학(theology)’의 본

‘gender’, make it imperative for the systematician to give *theological* thematization to these divisive and contested topics, and so place secular reflections on them within richly biblical and theological reflection.

I have already hinted here that desire, when understood as rooted in the divine, could thus be seen as more *basic a category* than physical ‘sex’ – because desire understood theologically comes directly from God, whereas ‘sex’, as a human category, is intrinsic to physicality, and only blessed, secondarily, via the human realm made ‘in the image’ (see Genesis 1. 27-28: ‘in the image of God he created them, male and female ...; and God blessed them and said, “Be fruitful and multiply” ...’).

But I now want to extend that analysis to the issue of ‘gender’ (that is, to how we now carve up the world *symbolically* in the ‘binary’ of a normative ‘masculinity’ and ‘femininity’), and to hypothesize that *desire is also more fundamental than gender*; and moreover (and doubtless more surprisingly) that the true key to the problematic contemporary secular riddle of gender can lie only in a *theological* connection to the doctrine of a *trinitarian* God. This, of course, may seem like an odd point of reference; but I shall shortly go on to explain what I mean.

### *Why does gender matter?*

But first: what is gender, in any case, you may ask, and why does it matter? To contemporary *secular* post-modern theorists of gender, first, it matters intensely, since for them it is the powerful symbolic means by which culture slices humanity normatively into *two* (and only two), and thereby imposes, by continually repeated rituals of reinforcement (both conscious and unconscious), what is seen as an oppressive and restricted form of life on those who do not fit the binary alternatives. Gender is – on this view – implicitly linked to *oppression*. Only ‘performative’ acts of public dissent from the so-called ‘gender binary’ may hope to shift its cultural hold – by a form of acted-out resistance: this is the view, for instance, of Judith Butler, who by now has become the leading and most influential American theoretician of post-binary ‘gender’.

질이 ‘올바르게 기도하는’ 자의 발언이 아니라면 무엇인가?). 성령의 “간절한 갈망”을 통해 하나님에 대한 전적인 갈망이 기도 안에 표현되기에, 기도는, 의식적이고 무의식적인, 모든 다른 욕망들을 제시하며, 시간이 흐르면서 그 기도들을 신적 욕망의 도가니 안에 둔다. (이 관상적 관점으로부터 보면, 성적 욕망은 모든 다른 욕망들과 함께 거침없는 매임의 상태로 이렇게 이끌려 들어가며, 신적인 사랑의 순수함에 대한 근사치 혹은 결여에 의해서 판단된다.) 다른 한편으로, 그러니까 둘째로, 세속화하고 성(sex)에 폭 젖어 있는 글로벌 문화의 떠들썩한 집착들로 인해, 그리고 (사회적·문화적) 성(gender)에 대한 서구의 논쟁들이 지닌 현재의 강렬한 정치적 성향으로 인해, 불화를 일으키고 다투는 주제에 대해 조직신학자가 신학적 주제화 작업을 하는 것이다. 그리고 이 주제들에 대한 세속적 성찰들을 풍성한 성경적 그리고 신학적 성찰 안에 뒤야 한다.

이미 암시하였듯이, 욕망은 신적인 욕망 안에 뿌리를 둔다고 이해하면, 욕망을 신체적인 ‘성(sex)’보다 더 **기본적인 범주**로 이해할 수 있다. 왜냐하면 신학적으로 이해하는 욕망은 하나님으로부터 직접 나오기 때문이다. 반면에 인간적 범주 위 ‘성(sex)’은 본래 신체성에 기인하며, ‘형상대로’ 창조된 인간 영역을 통해서 이차적으로만 복된 것이다(참조. 창 1: 27-28: ‘하나님이 하나님의 형상대로 사람을 창조하시되 남자와 여자를 창조하시고 ..... 하나님이 그들에게 복을 주시며 그들에게 이르시되 “생육하고 번성하라” .....’).

그러나 이제 나는 그러한 분석을 ‘성(gender)’의 문제로(즉, 어떻게 우리가 규범적인 ‘남성성’과 ‘여성성’의 ‘이원성’으로 세계를 상징적으로 분할하는지에 관한 문제로) 확장하려고 한다. 그리고 **욕망이 또한 성(gender)보다 더 근본적**이라는 점을, 그리고 더욱이(의심의 여지없이 더 놀라울 정도로) 성(gender)에 관하여 문제가 있는 오늘날의 세속적 수수께끼를 푸는 참된 열쇠가 **삼위일체** 하나님 교리와 **신학적** 연관성 안에서만 존재할 수 있다는 점을 가설로 내세우고자 한다. 물론, 이런 가설이 이상하게 들릴 수도 있겠으나 내가 의미하는 것을 바로 설명하겠다.

### 왜 성(gender)이 중요한가?

첫째, 여러분은 성(gender)이 무엇이며 왜 중요한지를 어떤 경우에도 질문할 수 있다. 성(gender)을 연구하는 오늘의 세속적 포스트모던적 이론가들에게는 첫째로 성(gender)이 상당히 중요하다. 왜냐하면 그들에게 성(gender)은 문화가 인간을 규범적으로 **둘로**(그리고 오직 둘로) 쪼개는 강력한 상징적 수단이기 때문이며, 그럼으로 계속 반복되는 (의식적 그

To biblical Christian conservatives, by contrast, of course, and especially to the anti-homosexual lobby in the churches, gender ‘matters’ no less intensely: not only is modern ‘heterosexuality’ read as normatively prescribed by the Bible, but a particular, subordinationist, understanding of the relation of female to male is seen to follow as well. On this reading, as is well known, the *deutero*-Pauline texts about the male ‘rule’ of the household become foundational to a ‘complementarian’ reading of gender, understood in a way that fixes ‘femininity’ in submission to ‘masculinity’ within heterosexual marriage. Key to this reading are hermeneutically rich and important texts such as Ephesians 5. 21-33, Colossians 3. 18, 1 Timothy 2. 11-15, Titus 2. 3-5, and 1 Peter 3. 1, all of which imply a necessary subordination of the woman in marriage, but all of which are also probably quite late and *deutero*-Pauline; they are thus possibly signs of a ‘backsliding’ into a culturally regnant subordinationist views of gender in the late antique period (as argued long ago by Krister Stendahl<sup>1</sup>). To these texts then should be contrasted the very mysterious, but indubitably Pauline, 1 Cor 11. 7-10 - which far from being primarily about marriage, is about what sort of ‘authority’ woman should have in the congregation ‘before the angels’ (vs 10). But even this is not the end of the story. For, more importantly, note that on any of these subordinationist readings of ‘feminine’ gender, not only is Paul’s more explosive and daring and earlier saying about gender in Gal. 3. 28 seemingly abrogated (recall: ‘there is no longer male and female, because all of you are one in Christ’), but also Jesus’s own profound insistence that the point of marriage is not that a binary of gender should be *fixed*, but that the ‘two become *one flesh*’ in marriage (Mark 10. 8, citing Genesis 2. 24). *Both Paul’s and Jesus’s basic teachings are therefore rejected if one insists on a rubric of an unmovable gender binary, or the subjection of woman to man in marriage.* Note further that when the (later, *deutero*-Pauline) Colossians 3. 18 appeals to the Genesis 3 Fall narrative (Gen. 3. 16: ‘your desire shall be for your husband, and he shall rule over you’) to *justify* the subjection of woman to man in marriage, it is precisely the cursed, sinful, post-Fall condition that is at issue, *not* the new ‘glorious freedom’ of the ‘children of God’ of which Paul speaks so

---

1. Krister Stendahl, *The Bible and the Role of Women* (Minneapolis, MI, Fortress Press, 1966).

리고 무의식적) 강화 의식절차를 통해 억압적이고 제한적인 형태의 삶을 이원성에 맞지 않는 사람들에게 강요하기 때문이다. 이러한 견해에서 성(gender)은 억압(oppression)과 암시적으로 연결되어 있다. 소위 ‘성(gender) 이원성’에 대한 대중적 반대라는 ‘수행적’ 행동들만이 실행된 저항의 한 형태로 문화적 지배력을 이동시킬 수 있다. 이는 주디트 버틀러(Judith Butler)의 견해인데, 선도적이고 가장 영향력 있는 미국의 이론가, 탈이원적 ‘성(gender)’의 이론가의 견해이다.

이와는 대조적으로, 성경적 기독교 보수주의자들에게, 그리고 특히 교회 안의 반동성에 단체들에게 성(gender)은 적지 않게 중요하다. 그들은 근대적 ‘이성애’를 성경의 규범적 규정으로 이해하며, 남녀관계에 대해서는 어떤 특별한 종속설 신봉자와 같은 이해를 하고 있기 때문이다. 이러한 이해에 따르면, 가정에서 남성의 ‘지배/다스림’을 말하는 제이-바울 본문들(the deutero-Pauline texts)은 성(gender)에 대한 ‘보완주의적(complementarian)’ 이해의 토대가 된다. 이러한 이해에서는 이성애 결혼 안에서 ‘여성성’을 ‘남성성’에 종속적인 것으로 고착화한다. 엡 5:21-33, 골 3:18, 딤후전 2:11-15, 딤후 2:3-5, 뱀전 3:1과 같은 해석학적으로 풍성하고 중요한 본문들이 이러한 이해의 열쇠가 된다. 이 모든 본문들은 결혼 안에서 여성의 필수적인 종속을 함의하고 있는데 또한 이 모든 본문들은 아마도 말기의 제이-바울 저작(deutero-Pauline) 문서들인 것 같다. 그래서 이 본문들은 고대 후기 시대에서 문화적으로 지배적인 종속적 입장의 성(gender) 이해로 뒷걸음 치는 모습을 보여주는 표지일 가능성이 크다(오래 전에 크리스터 스텐달(Kristen Stendahl)이 주장하였다<sup>1</sup>). 이들 본문들은 매우 신비적이지만 확실히 바울저작인 고전 11장 7-10절 이 본문들과 대조해야 한다. 이 본문은 일차적으로 결혼에 관한 내용이 아니라 여성이 ‘천사들 앞에서’(10절) 회중 안에서 지녀야 하는 ‘권위’가 어떤 종류인지에 관한 본문이다. 그러나 이것조차도 이야기의 끝이 아니다. 다음을 주목하자. 왜냐하면 ‘여성’의 성(gender)에 대한 이러한 종속적 이해에 따르면, 성(gender)에 관한 바울의 더 걱정적이고 대담한 초기의 말(갈 3:28)이 파기되는 것처럼 보일 뿐만 아니라(‘너희는 남자나 여자 없이 다 그리스도 예수 안에서 **하나**이니라’), 또한 예수님 자신의 심오한 주장, 즉 결혼의 핵심은 성(gender)의 이원성이 고정되어야 하는 것이 아니라 결혼으로 ‘**둘이 한 몸이 되는**’ 데에 있다는 심오한 주장은 파기되는 것처럼 보이기 때문이다(막 10:8. 이 구절은 창 2:24을 인용함). **그러므로 만일 어떤 이가 부동의 성(gender) 이원성 규정이나 결혼에서 남자에 대한 여자의 종속을 주장한다면, 바울의 기본적인 가르침과 예수님의 기본적인**

1. Kristen Stendahl, *The Bible and the Role of Women*(성경과 여성의 역할) (Minneapolis, MI, Fortress Press, 1966).

prophetically in Romans 8. 21, and which links so importantly to Gal 3. 28.

And so: although it might seem at this point of our political and cultural history that we have an impasse between conservative, biblical renditions of 'gender' (in which gender is fixed in subordinate terms for the woman), and post-modern secular rejections of a fixed gender 'binary' (in which the binary of gender is questioned or erased), the situation may, even on biblical grounds themselves, be more complex and strange. Both the teaching of Jesus and of Paul, at their most daring and prophetic, gesture to some other alternative.

So let me put it to you that there is yet another possible approach to gender: a *third* one, which by no means decries biblical authority, indeed takes its more demanding dominical and Pauline requirements as fundamental and primary; but this more subtle option sets the exegesis of scriptural texts in full relation to patristic tradition, philosophical analysis, and developing ascetic practice in early Christian spiritual teaching. Here gender 'matters' primarily because it is about *differentiated, embodied relationship* – first and foremost to God, but also to others; and its meaning is therefore fundamentally given, once more, in relation to the human's role as made in the 'image of God' (Gen. 1.26-7), and as seeking final re-union with God in redemption from sin. Gender 'matters' to systematic theology, from this perspective, insofar as it is a crucial dimension of its *theological* analysis of the human moving progressively, *in via* ('on the way') towards God: to fail to chart the differences and performances of gender would be to ignore one of the most profound aspects of human experience, whether felt as joy or as curse. Where *this* approach that I am proposing differs from secular gender theory, however, is in *three* crucial areas which transform its capacity to deal with seemingly insoluble dilemmas for the secular realm of discussion, and which also take into account the profound transformations of the human which occur in prayer in the Spirit and in increasing union with Christ.

Thus, whereas secular gender theory argues, and agonizes, about how it can shift and transform cultural presumptions about gender that are often unconsciously and unthinkingly replicated, a contemplative theology founded in prayer and ascetic practice has at its disposal, *first*, theological concepts of creation, fall and redemption which place the performances of

가르침 모두를 거부하는 셈이다. 또한 다음을 주목하라. (후기의, 제이-바울 저작인) 골로새서 3:18이 결혼에서 남자에 대한 여자의 종속을 **정당화하기** 위하여 창세기 3장의 타락 이야기에 호소할 때(창 3:16 ‘너는(너의 욕망은) 남편을 원하고 남편은 너를 다스릴 것이니라’), 쟁점은 바로 타락 이후의 저주받은 죄악의 상태이지, ‘하나님의 자녀들’이 누릴 새로운 ‘영광의 자유’가 아니다. 영광의 자유에 관해 바울이 롬 8:21에서 매우 예언적으로 말하고, 또한 이것은 갈 3:28과 아주 중요하게 연결된다.

그러기에 우리의 정치적 문화적 역사의 현 시점에서 우리가 교착상태, 즉 ‘성(gender)’에 대한 보수적 성경적 이해들(여기에서는 성(gender)이 여자에 대해서 종속적인 표현들로 고정됨)과 고정된 성(gender) ‘이원성’에 대한 탈-근대적 세속적 거부들(여기에서는 성의 이원성이 의문시되거나 제거됨) 사이에서 우리가 교착상태에 빠져 있는 것처럼 보이긴 하지만, 성경적 근거들 그 자체들에 근거하기만 해도 이 상황은 더 복잡하고 낯설어 진다. 가장 대담하고 예언적인 예수님과 바울의 가르침 모두가 어떤 다른 대안을 가리킨다.

그래서 여러분에게 성(gender)에 대한 또 다른 접근, 즉 **제3의** 접근을 소개하겠다. 성경적 권위를 결코 매도하지 않으며, 더욱 힘들어도 주님과 바울의 요구들을 근본적이고 일차적으로 여기는 접근이다. 더 정교한 입장은 교부 전통, 철학적 분석, 그리고 초기 기독교 영적 가르침에서 발전하고 있는 금욕적 실천과 관련해 성경 본문들을 주석하도록 한다. 여기에서 성(gender)이 ‘중요하다.’ 왜냐하면 차별화하고 체화한 관계에 관한 것이기 때문이다. 첫째이자 우선적으로 하나님에 대해서, 그리고 또한 다른 이들에 대한 것이기 때문이다. 한번 더 말하자면, 성의 의미는 근본적으로 ‘하나님의 형상’으로 창조되었고(창 1:26-27), 또한 죄로부터의 구속 안에서 하나님과의 최종적인 재결합을 추구하고 있는 인간 역할과 관련된다. 이러한 관점에서, 성(gender)은 조직신학에서 ‘중요하다.’ 하나님을 향하여 나아가는 **길에서**(in via, ‘도상에서’) 인간이 계속해서 앞으로 나아가는 것에 대한 **신학적** 분석의 중대한 차원이기 때문이다. 성(gender)의 차이점들과 수행들을 정리하지 못하면, 희열로 느껴지든 저주로 느껴지든 인간 경험의 가장 심오한 측면 중 하나를 무시하는 셈이다. 그러나 지금 제안하는 이 접근은 **세 가지** 핵심 영역들에서 세속적 성(gender) 이론과 차이가 난다. 그리고 이 접근은 세속적 논의 영역에서 해결할 수 없어 보이는 딜레마들을 다룰 수 있는 역량을 갖도록 변화시키며, 성령안에서 드리는 기도로 더욱 잦은 그리스도와 연합으로 일어나는 인간의 심오한 변혁들을 설명한다.

이렇게, 세속적 성(gender) 이론은 성(gender)에 관하여 무의식적으로 그리고 부지중에

gender in a spectrum of existential possibilities *between* despair and hope. What one might call the fallen, ‘worldly’ view of gender relations is open to the future, and to change; it is set in an unfolding, diachronic narrative both of individual spiritual maturation and of societal transformation.

*Secondly*, and correlatively, a theological view of gender thereby also has an eschatological hope, one that it sees not as pious fiction or wish-fulfillment, but as firmly grounded in the events of Christ’s incarnation and resurrection. Gender, in the sense just given, is ineradicable (I am always, even after death, a particular sort of ‘differentiated, relational being’); but gender is, on this view, not unchangeable: it too is *in via*. What is fallen can be redeemed and sanctified – indeed rendered sacramental by participation in Christ. In this sense, gender may be seen not merely as a locus of oppression but just as much as the potential vehicle of embodied salvation.

*Third*, then, and most fundamentally, gender is understood differently for a contemplative asceticism precisely because it claims through its practices of devotion to encounter and embrace a holy *reality*, a reality revealed as three (yet thereby transformative of any two).<sup>2</sup> What contemporary secular gender theory (of Butler’s sort) jargonistically calls ‘performativity’ and ‘ritualization’ – whether as reiteration of a repressive gender régime, or as a ‘destabilization’ of it – finds its *theological* counterpart in the *sui generis* ‘performances’ of Christian prayerful contemplation. These performances, however, are not, primarily intended as acts of resistance to worldly oppression (although they will give courage for such!); and nor are they therefore merely human strategies of resistance, as they are in Judith Butler’s work. Rather they are acts of ‘submission’ to a unique power-beyond-human-power – and, as such, are of course already ‘gendered’, in a particular and unique sense denoting relationship to God. What makes *this* gendering ‘different’ from worldly gender, then, is its being rendered labile to the logic and flow of trinitarian, divine *desire*, its welcoming of the primary interruption of the Spirit in prayer, and its submission to a form

---

2. I shall explain the relation of ‘three’ and ‘two’ in the next section. The metaphysical realism in my approach is important: it is not we who fix this problem of fallen gender, as I understand it, but God.



자주 복제되는 문화적 추정들을 어떻게 변화시키고 변혁시킬 수 있는지에 관하여 주장하고 고뇌하는 반면에, 기도와 금욕적 실천을 토대로 한 관상신학(a contemplative theology)은 **제일 먼저** 창조, 타락, 구속의 신학적 개념들을 원하는 대로 사용한다. 이 신학적 개념들은 성(gender)의 수행사항들을 절망과 희망 **사이에 있는** 다양한 실존적 가능성들 안에 놓는다. 성(gender)의 관계들에 관한 타락한 '세속적' 견해는 미래에 대해 열려 있고, 또한 변화에 대해 열려 있으며, 개인의 영적 성숙과 사회적 변혁 모두에 관해 전개되는 통시적 이야기 안에 위치한다.

**둘째**, 그리고 첫째와 관련하여, 성(gender)에 대한 신학적 견해는 또한 종말론적 소망을 지닌다. 즉, 경건한 허구 또는 소원-성취가 아니라 그리스도의 성육신과 부활의 사건들에 확고하게 근거하는 소망을 지닌다. 주어진 의미로서 성(gender)은 제거될 수 없다(나는 항상, 그리고 심지어 죽음 이후에도, 특정한 종류의 '차별화된 관계적 존재'이다). 그러나 이 견해에 따르면, 성(gender)은 불변은 아니다. 이 또한 **도상에**(in via) 있다. 타락된 것이 구속될 수 있고 성화될 수 있고, 참으로 그리스도 안에 참여를 통해 신성해(sacramental)질 수 있다. 이러한 의미에서 성(gender)은 단지 염색체 중 억압 유전자의 자리(locus)인 것이 아니라 체화된 구원의 잠재적 수단과 같은 것이다.

그러므로, **셋째**, 그리고 가장 근본적으로, 성(gender)은 관상적 금욕주의에서는 다르게 이해된다. 관상적 금욕주의는 경건의 실천을 통하여 거룩한 **실재**, 즉 셋으로 계시되는 (이로써 어떤 둘을 변혁시키는) 실재를 만나고 수용한다고 주장하기 때문이다.<sup>2</sup> (버틀러의 이론과 같은 종류의) 오늘날 세속적 성(gender) 이론이 전문용어로 '수행성'과 '제의성'이라고 명명하는 것(억압적인 성(gender) 체제의 복제로서이든 또는 '해체'로서이든)에 상응하는 **신학적** 대응은 기독교의 기도적 관상이라는 **독자적인(sui generis)** '수행들'이다. 그러나 이러한 수행들은 일단 세상의 억압에 대한 저항의 행위들을 위한 것은 아니다 (비록 용기를 주겠지만!). 그러므로 이러한 수행들은 주님 버틀러의 활동에서처럼 단지 인간의 저항 전략들이 아니다. 오히려, 이러한 수행은 '인간을 초월하는 독특한-힘(beyond-human-power)'에 대한 '복종'의 행위이고, 또한 그 자체로 하나님과의 관계를 가리키는 특별하고 독특한 의미 안에 이미 '발생되어 있다(gendered).' 그러므로 이러한 발생(gendering)을 세상적 성(gender)과 '구별되게' 하는 것은 삼위일체적 신적 **욕망**의 논리와 흐름에 의해, 기도 안에서의 성령의 일차적 개입

2. 다음 장에서 소주제로 '셋'과 '둘'의 관계를 설명할 것이다. 이 접근에서 형이상학적 실재론은 중요하다. 내가 이해하는 바로, 타락한 성(gender)의 문제를 고치는 것은 이는 우리가 아니라 하나님이다.

of contemplative ‘unknowing’ in the Spirit so that the certainties of this world (including the supposed certainties of fallen views of gender) can be *re-made* in the incarnate likeness of Christ. Gender (embodied difference) is here not to be eradicated, note, but to be transformed; it still ‘matters’, but only because God desires it to matter and can remake it – mysteriously – in the image of his Son.

### *Gender, the Trinity and Incarnation*

Threeness and twoness. Let us now reflect a little more on the symbolic significance of these numbers for Christian doctrine, but also for gender. I can only spell out baldly here a thesis that may seem unfamiliar and strange initially, but which will gather impetus theologically throughout the coming lectures.

I have already intimated how these lectures are going to approach the early doctrine of God-as-Trinity in a distinctive way. The claim will be made in greater detail and substance in the second lecture, that prayer (and especially prayer of a non-discursive sort, whether contemplative or charismatic) is the chief context in which the *irreducible* threeness of God becomes humanly apparent to the Christian. It does so because – as one ceases to set the agenda and allows room for God to be God – the sense of the *human* impossibility of prayer becomes the more intense (see Romans 8. 26), and drives one to comprehend the necessity of God’s own prior activity in it. Strictly speaking it is not I who autonomously prays, but God (the Holy Spirit) who prays in me, and so answers the eternal call of the ‘Father’, drawing me by various painful degrees into the newly-expanded life of ‘Sonship’. There is, then, as we have already hinted, an inherent reflexivity in the divine, a ceaseless outgoing and return of the desiring God; and insofar as I welcome and receive this reflexivity, I find that it is the Holy Spirit who ‘interrupts’ my human monologue to a (supposedly) monadic God;<sup>3</sup> it is the Holy Spirit who finally thereby causes me to see God no longer as patriarchal threat but as infinite and sustaining tenderness; but it is also the Holy Spirit who first painfully darkens

---

3. It is important to underscore that this ‘interruption’ does not bludgeon or suppress the human, but ‘comes to our aid’ as the Holy Spirit.

에 의해, 그리고 일종의 관상적 ‘무지(unknowing)’에 대한 종속에 의해 변화되기 쉽다는 점이다. 그래서 이 세상에 대한 확신들이 (성(gender)에 대한 타락한 견해들과 확신을 포함하여) 그리스도의 성육신적 형상 안에서 **재-형성**될 수 있다. 여기에서 성(gender)으로 체화된 차이는 제거될 수 없고 다만 변혁될 수 있다. 성(gender)은 여전히 ‘중요하다.’ 하지만 오직 하나님께서 성(gender)이 중요하기를 바라시고(desires) 하나님께서 자신의 아들의 형상 안에서 - 신비스럽게 - 성(gender)을 재형성 하시기에 여전히 중요하다.

### 성(gender), 삼위일체, 성육신

삼위성과 이위성. 이러한 숫자들이 기독교 교리에, 또한 성(gender)에 관련해 지니는 상징적 의미를 조금 더 살펴보자. 처음에는 익숙하지 않고 낯설게 보일 수 밖에 없는 논지를 나는 여기에서 대담히 그리고 분명하게 설명할 수 있다. 이 논지는 앞으로 이어지는 강연 전체에서 신학적으로 추진력을 받을 것이다.

나는 이번 강연들이 삼위일체로서 하나님(God-as-Trinity)에 관한 초기 교리에 어떻게 독특한 방식으로 접근해야 하는가를 던지시 얘기했다. 기도(그리고 특히, 관상적이든, 은사적이든, 비언어적 종류의 기도)가 **더 이상 줄일 수 없는** 하나님의 삼위성을 기독교인들에게 인간적으로 분명 하게하는 주된 맥락이라는 논지를 두 번째 강연에서 더 상세하게 실질적으로 제시할 것이다. 사람이 의제 정하기를 중단하고 하나님께서 하나님 되시도록 여지를 만들면서, 기도의 **인간적** 불가능성 의미가 더 강렬해지기 때문에(참조. 롬 8:26), 그리고 그러한 불가능성의 의미가 기도 안에서 하나님 자신이 우선 활동하심의 필수성을 이해하도록 인간을 몰아가기 때문에 그러하다. 엄밀히 말해서, 자율적으로 기도하는 주체는 내가 아니라 성령 하나님이다. 하나님은 내 안에서 기도하시고 ‘성부여(Father)’하는 영원한 부름에 응답 하시며, 다양한 고통의 단계를 거쳐 나를 새롭게 확장된 ‘자녀됨’의 삶으로 이끌어 가신다. 우리가 이미 암시하였듯이, 신성 안에 본질적인 재귀성(reflexivity), 즉 ‘욕망하시는’ 하나님이 끊임없이 나가고 돌아오는 활동이 있다. 이러한 재귀성을 환영하고 받아들이는 한, 나는 단일체(아마도)이신 하나님께 드리는 나의 인간적 독백을 ‘중단시키시는’ 분이 성령이심을 발견한다.<sup>3</sup> 바로 성령께서 이끄시사 나로 하여금 결국 하나님을 더 이상 가부장적 위협이 아니라 무한하며 지속적인 온유하심으로 보도록 하신다. 또한 우선 내게 있던 이전의 확신들을 고통스럽게도 어둡게 하신 성령께서 나 자신의 욕망들을 타오르게 하고 제어하시며,

3. 이러한 ‘중단’이 인간적인 면을 말살하거나 억압하지 않으며, 성령으로 ‘우리를 도우신다’는 점을 강조하는 것이 중요하다.

my prior certainties, enflames and checks my own desires, and so invites me ever more deeply into the life of redemption in Christ. In short, it is this ‘reflexivity-in-God’, this Holy Spirit, that makes incarnate life *possible*.

So when, from this perspective in prayer, I count three in God, the Holy Spirit cannot be a *mere* ‘third’. The Spirit cannot be an add-on, an ‘excess’, or a ‘go-between’ to what is already established as a somehow more privileged ‘patriarchal’ dyad (the ‘Father’ and ‘Son’). Instead, the Holy Spirit is intrinsic to the very make-up of the Father/Son relationship from all eternity; the Spirit, moreover, is that-without-which-there-would-be-no-*incarnated*-Son at all, and – by extension - no life of Sonship into which we, too, might enter by participation. The Spirit, then, is what interrupts the fallen worldly order and infuses it with the divine question, the divine lure, the divine life.

So this irreducible threeness in God cannot be insignificant for the matter of gendered twoness, since – to refer yet again to Genesis 1 - the human is precisely made ‘in God’s (trinitarian) image’, and destined to be restored to that image. It must be, then, that in this fallen world, one lives, in some sense, between twoness and its transfiguring interruption; so one is not, as in secular gender theory, endlessly and ever subject to the debilitating falseness of fallen gender, fallen twoness. In fact, in Christ, I meet the human/divine One who, precisely in the Spirit, has effected that interruptive transfiguration of twoness. He has done so by crossing the boundary between another ‘twoness’ more fundamental even than the twoness of gender: the ontological twoness of the transcendent God and the created world. In re-crossing that boundary to the world in the incarnation, Christ does not re-establish the boundary as before, but nor – significantly - does he destroy or obliterate it; rather, we might say that he ‘transgresses’ it in the Spirit, infusing the created world anew with divinity. And just as, in the Spirit, he crosses that ontological twoness transformatively, but without obliteration of otherness, so – I now suggest, and analogously – the interruptive work of the trinitarian God does not obliterate the twoness of gender, either, but precisely renders it subject to the labile transformations of divine desire. Whatever this redeemed twoness is (and there are remaining mysterious dimensions to this question), it cannot be the stuck, fixed,

나를 그리스도의 구속의 삶 안으로 훨씬 더 깊이 나아가도록 초대하십니다. 바로 이러한 ‘하나님 안의 재귀성(reflexivity-in-God),’ 곧 성령께서 성육신적 삶을 **가능하게** 만드십니다.

그러니까 기도를 이러한 관점으로 하나님 안에서의 삼위성을 셀 때에, 성령은 **단순한** 세 번째일 수 없다. 성령은 어찌하듯 더욱 특권적으로 보이는 ‘가부장적’ 한 쌍을 이룬 ‘성부’와 ‘성자’에 대한 부가물, ‘초과물,’ 또는 ‘중개자’일 수 없다. 오히려, 성령은 영원부터 성부/성자 관계의 형성에 본질적으로 내재되어 있다. 성령이 없이 성자의 성육신은 없었을 것이며, 더 나아가서, 우리가 참여할 수 있는 자녀됨의 삶 또한 전혀 없었을 것이다. 그러므로 성령은 타락한 세계 질서를 중단하시고, 그 대신 신적인 질문, 신적인 유희, 신적인 삶을 주입하십니다.

절대 줄일 수 없는 하나님의 삼위성은 발생한 이위성 문제를 소홀히 할 수 없다. 나하면 창세기 1장에서 인간은 정확히 ‘하나님의 (삼위일체적) 형상’을 따라 만들어졌고, 또한 그 형상에 따라 회복되어야 하기 때문이다. 그러므로 이 타락한 세계에서 인간은 어떤 의미에서 이위성과 이것의 변형시키는 방해 **사이에** 살고 있다. 따라서 인간은 세속 성(gender) 이론에서 말하는 것처럼 우리를 약하게 만드는 타락한 성(gender)과 타락한 이위성이라는 허위에 끝없이 항상 놓이지는 않는다. 사실, 그리스도 안에서 나는 인간이며 신이신 분(the human/divine One)을 만나며, 그분은 정확히 성령 안에서 이위성을 중단시키는 변화를 일으키셨다. 그분은 심지어 성(gender)의 이위성보다 더 근본적인 또 다른 ‘이위성’의 경계를 넘으심으로 그렇게 하셨다. 초월적 하나님과 피조된 세계의 존재론적 이위성의 경계를 넘으셨다. 그리스도께서 성육신하시어 그 경계를 다시 넘어 세상으로 오실 때는 그 경계를 이전처럼 재확립하지 않으신다. 또한, 중요하게도, 그 경계를 파괴하거나 말소하지도 않으신다. 오히려, 성령 안에서 그 경계를 ‘넘으시고’ 피조된 세계에 신성을 새롭게 불어넣으신다. 그가 성령 안에서 존재론적 이위성을 변혁적으로 넘으시되 타자성을 삭제하지 않으셨듯이, 마찬가지로, 이제 내가 유비적으로 드리는 제안은-삼위일체 하나님께서 중단시키시는 활동은 성(gender)의 이위성을 말소하지 않고, 오히려 정확하게 그것이 신적인 욕망의 유연한 변혁들 아래에 놓이도록 하며 이렇게 구속받은 이위성은 그것이 무엇이든(그리고 이 질문에 대한 신비적 차원들이 남아 있지만), **타락한** ‘성(gender) 이원성’이라는 꿈쩍 못하는 고정된 억압적 이위성이 될 수 없다는 것이다.

그래서 다음과 같이 말할 수 있겠다. 성(gender)의 ‘차이들’에 대해 상징적으로 그리고 신학적으로 관련성이 있다고 기독교의 근본적인 교리들(삼위일체와 성육신)이 주장하는

repressive twoness of the *fallen* 'gender binary'.

So one might say that there are two different sorts of 'difference' that the fundamental doctrines of Christianity (Trinity and Incarnation) hold before one, as symbolically and theologically relevant for the 'differences' of gender. One is the 'difference' of the three in God-as-Trinity – different but *equal*, a difference only of relation and not of distinct activities or powers. The other is the quite different 'difference' between God and the world, a fundamental line of ontological difference that has been crossed and overcome in the Incarnation, yet also not obliterated. The Christian tradition has, of course, been constantly tempted to figure the difference of gender straightforwardly on the latter difference: to align 'masculinity' with God and 'femininity' with the world (and so to subordinate women to men, whilst tacitly undermining their status as *fully* redeemed). More recently, some Western feminist theology has attempted – in reaction – to model gender on the former difference – straightforwardly to *emulate* a trinitarian 'equality-in-difference'. The position proposed here is that neither of these more familiar alternatives is possible, nor even obviously mandated by the complex authorities of Scripture and tradition. Rather, in the case of human gender there is a subtle transformation of both models caused by their intersection: the 'fixed' fallen differences of worldly gender are transfigured precisely by the interruptive activity of the Holy Spirit, drawing gender into trinitarian purgation and transformation. *Twoness, one might say, is divinely ambushed by threeness.*

This is *not*, I must strongly underscore in closing, a theory of a 'third gender' (whatever that might be); nor is it a theory, either, of the insignificance, or obliteration, of gender. On the contrary, it is a theory about gender's mysterious and plastic openness to divine transfiguration.<sup>4</sup>

---

4. Ascetic materials from the period of early Christian monasticism give indications of a similar view – or complex constellation of views – abroad in the early church, most of them inspired by Gal 3. 28. It should not be assumed that the only view of gender-transformation then canvassed was that of ascetic women 'becoming male' – although, in a complex range of alternative possibilities, this was indeed one dominant trope. I shall return to these historical and hermeneutical issues in Lecture III.

‘차이(difference)’에는 두 가지 다른 종류들이 있다. 하나는 삼위일체로서 하나님(God-as-Trinity) 안에 있는 세 위격들의 ‘차이’이다. 다르지만 **동등한** 차이이며, 오직 관계의 차이이며 구별된 활동들 또는 권능들의 차이는 아니다. 다른 하나는 하나님과 세상 사이의 아주 다른 ‘차이’, 바로 존재론적 차이를 보여주는 근본적인 구분이다. 성육신이 이러한 차이를 가로질렀고 극복하였지만, 그렇다고 아직 말소된 차이는 아니다. 물론, 기독교 전통은 바로 후자의 차이에 근거하여 성(gender)의 차이를 이해하도록 유혹을 받아왔다. ‘남성성’을 하나님에게 맞추고 ‘여성성’을 세상에 맞추도록 말이다(그래서 여자를 남자에게 종속시키면서 암암리에 여자의 지위가 ‘온전히’ 회복된다는 생각을 약하게 한다). 더욱 최근에, 서양의 일부 여성 신학자들은 - 이에 대한 반작용으로 - 바로 삼위일체적 ‘차이-안에서의-동등성’을 모방하기 위해 전자의 차이에 근거하여 성(gender)을 이해하고자 시도하였다. 여기에서 제안된 입장은 더 친숙한 대안들 중 어느 것도 가능하지 않으며, 또한 성서와 전통의 종합적인 권위에 의해 분명하게 인정된 것도 아니라는 점이다. 오히려, 인간의 성(gender)의 경우, 두 가지 입장이 상호작용을 통해 모두 다 미묘하게 변형된다. 세속적 성(gender)의 ‘고정된’ 타락한 차이점들은 세밀(precisely)하게 중단하게 하시는 성령의 활동에 의해 변화되며, 성령은 성(gender)을 삼위일체적 정화와 변혁으로 이끌어가신다. **이위성이 매복해 있는 삼위성에 의해 신적인 공격을 당한다고 할 수 있다.**

이러한 입장이 ‘제3의 성(third gender)’(그것이 무엇이든지 간에)에 관한 이론이 **아니라는** 점을 제 강연을 마치면서 강력하게 강조하겠다. 동시에 성(gender)이 사소하다거나 말소되었다라고 말하는 이론은 아니다. 정반대로, 성(gender)이 신적인 변화에 대해 신비스럽고 유연한 개방성을 지닌다는 점을 말하는 이론이다.<sup>4</sup>

4. 초기 기독교 수도원주의의 시대의 금욕적 자료들은 유사한 견해가 - 또는 견해들의 종합적인 집합이 - 초기 기독교에 널리 퍼져 있었음을 알려준다. 그것들 중 대부분은 갈 3:28의 영향을 받았다. 그 당시에 논의된 성-변혁(gender-transformation)에 관한 유일한 견해가 금욕적 여성들이 ‘남자가 되는 것’에 관한 것이었다고 가정해서는 안된다. 종합적인 범위의 대안적 가능성들 안에서 이러한 견해가 참으로 하나의 지배적인 비유이었지만 그것만이 유일한 견해가 아니었다. 나는 세번째 강연에서 이러한 역사적 그리고 해석학적 쟁점들을 다룰 것이다.

### *Conclusions*

So where does that leave us today, as we have started to unfold the main themes of this year's Underwood Lectures? By the end of these lectures it will be argued that the critical retrieval of this spiritual nexus I have preliminarily unfurled today (prayer, desire, sex, gender) has great potential theological importance for contemporary theological and ethical concerns. For the nexus, once fully explained, provides the resources for the presentation of a contemporary trinitarian *ontology of desire* – a vision of God's trinitarian nature as both the source and goal of human desires, as God intends them. It indicates how God the 'Father', in and through the Spirit, both stirs up, and progressively chastens and purges, the frailer and often misdirected desires of humans, and so forges them, by stages of sometimes painful growth, into the likeness of his Son. Not only does this set of fundamental ideas go back at base to Jesus and Paul, but it forges forwards into the earliest church and into the early monastic tradition, as we shall show in the next lecture, and presents a fertile spiritual alternative to the more common textbook account of how the doctrine of the Trinity arose in the first place. Here, too, ethics and metaphysics may be found to converge; here divine desire can be seen as the ultimate progenitor of human desire, and the very means of its transformation. Moreover, this ascetic approach brings its own distinctive solution, finally, to the ongoing contemporary *feminist* problem of divine naming, of appropriate speech about God: the right language for God is not something to be 'fixed' at the outset by mere political *fiat* or fashion, but is part and parcel of the programme of the ascetic transformation of desire, as my third lecture will demonstrate.

The understanding of the Trinity, then, that will emerge from my biblical and patristic analysis is explicitly aligned with a theology of *divine* desire, one in which a particular form of human participation (not, note, direct human imitation) is deemed possible, but only in virtue of what one might call a posture of contemplative 'effacement' in prayer. To accept and even court such effacement, to seek to enter into such divine participation, is not only to embrace change – morally, intellectually and spiritually – but to learn, diffidently at first, how to speak a new language. For to speak properly of God-as-Trinity (indeed to speak



## 결론

올해의 언더우드 강연들의 주요 주제들을 전개하기 시작하면서 오늘 우리에게 시사하는 내용은 무엇인가? 이 세 강연을 마칠 때까지 나는 오늘 예비적으로 고찰한 이 영적인 관계(기도, 욕망, 생물학적 성(sex), 사회적·문화적 성(gender))를 비판적으로 회복하는 것이 오늘날의 신학적 그리고 윤리적 관심사들에 대해 잠재적으로 큰 중요성을 지닌다고 논증할 것이다. 이 영적인 관계가 충분히 설명되면 현대의 삼위일체적 **욕망존재론(ontology of desire)**, 즉 하나님의 삼위일체적 본성이 하나님께서 의도하신 인간들 욕망의 근원이요 목표라고 보는 입장을 위한 충분한 자원들을 제공하기 때문이다. 이것이 '성부' 하나님께서 성령 안에서 그리고 성령을 통하여 인간들의 한층 더 연약하고 종종 그릇된 욕망들을 일깨우고 훈계하고 정화시키며, 때때로 고통스런 성장의 여러 단계를 통해 어떻게 성자의 형상을 닮아가도록 하시는 지 알려준다. 이러한 근본적인 사상들은 기본적으로 예수님과 바울에게서 기원하며, 다음 강연에서 밝혀주듯이, 초기 교회와 초기 수도원 전통에서도 계속된다. 그래서 삼위일체론이 처음에 어떻게 발생했는지에 관한 통상적인 교과서적 설명에 대한 영적인 대안도 풍성하게 제시한다. 또, 여기에서는 윤리와 형이상학이 수렴되고 있다. 신적 욕망이 인간적 욕망의 결정적 원조이며, 그리고 인간적 욕망의 변혁 수단으로 보일 수 있다. 더욱이, 이러한 금욕적 접근은, 최종적으로, 신의 이름에 관하여, 즉 하나님에 관한 적절한 설명에 관하여 오늘날 진행되고 있는 여성주의적 문제에 대해 나름대로의 독특한 해결책을 제시한다. 다시 말해서, 하나님에 대한 올바른 언어는 단지 정치적 명령이나 유형에 의해서 처음부터 '고정되는' 어떤 것이 아니라 금욕에 대한 금욕적 변혁의 프로그램에서 핵심적인 부분이다. 이러한 점을 나의 세 번째 강연에서 증명할 것이다.

그러므로 나의 성경적 그리고 교부적 분석에 근거한 삼위일체 이해는 **신적 욕망의 신학(a theology of divine desire)**과 분명하게 일치한다. 여기에서는 특정한 형태의 인간적 참여가(인간이 직접적으로 닮는 것이 아님에 주목하라) 가능하게 여겨지되, 이는 오직 기도에서의 관상적 '몰각(effacement)'의 자세 덕분에 가능하다. 이러한 몰각을 받아들이며 얻는 것, 그리고 그러한 신적인 참여에 들어가고자 추구하는 것은 - 도덕적으로, 지적으로, 영적으로 - 변화를 수용하는 것이며, 처음에는 자신이 없지만, 새로운 언어를 사용하는 법을 배우는 것이다. 왜냐하면 삼위일체로서 하나님(God-as-Trinity)에 관해 올바르게 말하는 것은(참으로, 하나님에게 관해 올바르게 말하는 것은) 불가피한 형태의 지적인 불이행, 즉 심대한 지적 어지럼증을 인정하는 것을 포함하기 때문이다. 신적 욕망에로의 전환은 그 자체로 특정한 인

properly of God at all) involves a necessary form of noetic slippage - an acknowledgement of profound intellectual vertigo. The turn towards divine desire is itself transformative, not only of particular human desires (as outlined earlier in spiritual and ethical terms), but of the very capacity to think, feel and imagine in relation to God. What I shall playfully call in Lecture III the 'apophatic turn' is not limited merely to *linguistic* negations (although, to be sure, there has to be a constant and disciplined self-reminder that what one says of things in the created realm can never be said in the same way of God). Rather, what is blanked out in the regular, patient attempt to attend to God in prayer is *any* sense of human grasp; and what comes to replace such an ambition, over time, is the elusive, but nonetheless ineluctable, sense of *being grasped*, of the Spirit's simultaneous erasure of human idolatry and subtle re-constitution of human selfhood in God. Darkness as the condition of revelatory presence is, it emerges, importantly different from darkness as mere absence or 'deferral'.

In sum: by the end of these lectures a fresh and new account will have been given of what it might be to enter, willingly and consciously, into the *life* of divine desire; of how what occurs in this ascetic process might need to be described, albeit haltingly, in trinitarian terms; of how costly and transformative this might prove, both epistemically and ethically; and of how subtle, and how necessary, to escape thereby beyond the false modern disjunction of sexual libertinism on the one hand or sexual repression on the other: for the alternative, in contrast, is a demanding 'new asceticism'.<sup>5</sup> My aim will be to show, through a variety of lenses and perspectives, that the Spirit is the vibrant point of contact and entry into the flow of this divine desire, the irreplaceable mode of invitation for the cracking open of the crooked human heart. The Spirit is the constant overflow of the life of God into creation: alluring, delighting, inflaming, in its propulsion of divine desire. But the Spirit is no less also a means of distinguishing hiatus: both within God, and in God's relations to creation. It is what makes God irreducibly *three*, simultaneously distinguishing *and* binding Father and Son, and so refusing also – by analogous outreach - the mutual narcissism of

---

5. I provide a more detailed account of this 'ascetical theology' in my *The New Asceticism: Sexuality, Gender and the Quest for God* (London, Bloomsbury, 2016).

간적 욕망들을 변혁시키는 것이며(영적, 윤리적 용어들로 앞서 개관했듯이, 또한 하나님과 관련하여 생각하고 느끼고 상상하는 능력의 변혁이다. 내가 세 번째 강연에서 ‘부정신학적 전환(apophatic turn)’이라고 재미있게 명명하는 용어는 단지 언어적 부정들(linguistic negations)에만 제한되지 않는다(비록, 확실히, 항상 절제하여 스스로 기억해야 하는 점이 있더라도, 즉 피조물에 관해 말하는 것이 결코 동일한 방식으로 하나님에 대해 말할 수 없다는 점이 있더라도). 오히려, 정기적으로 기도에서 하나님께 인내하며 집중하는 시도를 통해 지워지는 부분은 인간의 파악능력이 지나는 모든 감각이다. 시간이 지나면서 그러한 야심을 대체하는 것은 인간이 파악되고 있다는 감각, 즉 포착하기 어려우나 불가피한 감각이다. 동시에 성령께서 인간적 우상숭배를 말소하고 하나님 안에서 인간자아를 섬세하게 재구성하시는 감각이다. 계시적 임재로서 암흑성은 단순한 부재 또는 ‘유예’로서 암흑성과는 중대하게 차이가 난다.

요약하면, 이 강연들이 끝날 즈음, 신적 욕망의 삶 안으로 의지적으로 또 의식적으로 들어가는 것이 무엇인지에 대한 신선하고 새로운 설명이 제시된다. 이 금욕의 과정에서 일어나는 것이 어떻게 삼위일체적 용어들로, 비록 주저하기는 해도, 기술될 필요가 있는지에 대해서, 그리고 이것이 인식적으로 또 윤리적으로 얼마나 희생이 크고 변혁적인지에 대해서, 그리고 한편으로는 성적 방종 또는 다른 한편으로 성적 억압이라는 잘못된 근대적 분리를 넘어서는 것이 얼마나 미묘하고 얼마나 필수적인지에 대해서 신선하고 새로운 설명이 제시될 것이다. 대조적으로, 그러한 대안은 부담이 큰 ‘새로운 금욕주의(new asceticism)’이기 때문이다.<sup>5</sup> 나의 목표는 성령이 신적 욕망의 흐름 안으로 들어가는 강렬한 접촉점이며 입구이라는 점을, 또한 성령이 비뚤어진 인간마음을 깨뜨리기 위한 대체할 수 없는 양식의 초창이라는 점을 다양한 시각들과 관점들을 통하여 보여주는 데 있다. 성령은 하나님의 삶이 창조세계 안으로 끊임없이 흘러넘치는 것이며, 신적 욕망의 추진 안에서 매혹시키고 기쁘게 하고 불타오르게 하는 것이다. 그러나 성령은 또한 마찬가지로 틈을 구별하는 수단이다. 하나님 안에서 그리고 하나님-창조세계 관계 안에서 틈을 구별하는 수단이다. 성령은 하나님을 더 이상 줄일 수 없는 셋으로 만들며, 동시에 성부와 성자를 구별하고 또한 결속시킨다. 유사하게 인간 연인들은 기쁨의 절정에서 상호 자기도취를 거부한다.

5. 나는 이 ‘금욕신학(ascetical theology)’에 관하여 더 상세한 설명을 다음의 책에서 제시하였다. *The New Asceticism: Sexuality, Gender and the Quest for God* (새로운 금욕주의: 섹슈얼리티, 성(Gender), 그리고 하나님에 대한 탐구)(London, Bloomsbury, 2016).

even the most delighted of human lovers.

But to the question of how this particular vision of the trinitarian God, founded in prayer, established itself in the first place, and then how it became strangely sidelined in the early Christian centuries, I shall return in my next Underwood Lecture, Lecture II.

그러나, 기도 안에서 발견되는 삼위일체적 하나님에 관한 이 특정한 시각이 어떻게 처음에 확립되었는지에 관한 질문, 그리고 그런 다음에 이 시각이 초기 수세기 동안에 기독교에서 어떻게 이상하게 밀려났는지에 관한 질문에 대한 이야기를 두 번째 강연에서 다룬다.

## Lecture II

### Re-Thinking the Origins of the Doctrine of the Trinity as Prayer

#### *Introduction and Preview:*

In this second Underwood Lecture I shall be asking at one level the most fundamental question about the doctrine of the Trinity possible: why was this doctrine needed at all, and why was God theorized as 'triune' in the first place? At another level I shall be probing some connected issues which traditional textbook accounts are more coy about exploring. I shall be asking how questions of spiritual power, desire and gender were from the outset entangled in this nexus of doctrinal decision. But, as I have already intimated in Lecture I, this entanglement will not be read reductionistically, as if the emergence of trinitarian 'orthodoxy' was by definition nothing but a repressive power-play, and 'heresy' in contrast the neglected theological Cinderella intrinsically worthy of new contemporary adulation.<sup>1</sup> The spiritual and theological discernment required here is more complicated than such a stark opposition would suggest, as we shall see.

By the end of this lecture, however, a bold and paradoxical conclusion will emerge from the conjoining of my two levels of analysis. This conclusion is worth stating anticipatorily at the outset, lest the complexity of the biblical and historical materials to be covered obscures the undergirding thesis.

I shall be arguing that the conciliar negotiation of trinitarian orthodoxy in the fourth century, by which the Christian God came normatively to be spoken of as three 'persons' in one 'substance', actually brought with it a profound theological and spiritual *danger*, even given its extraordinary theological achievement. For it came with the potential, at

---

1. The adulation of 'heresiological' writings from the early church in the later 20<sup>th</sup>. century has been especially marked amongst feminist authors and those concerned with what was sidelined in the period of the emergence of institutional Christianity (see, most importantly, the work of Elaine Pagels, Karen King and others). I share these interests, of course, but wish to avoid 'explaining away' the development of the orthodox creeds *merely* as tools of 'power' or 'repression'.

## 강연 II

### 기도, 삼위일체론의 근원

#### 서론 및 미리 보기:

이 강연에서 나는 한 수준에서는 삼위일체에 관한 가장 근본적인 질문을 제기할 것이다. 즉, 삼위일체론이 도대체 왜 필요하였는가? 왜 하나님이 ‘삼위일체적(triune)’이라고 처음에 이론화 되었는가? 또 다른 수준에서 나는 전통적인 교과서적 설명들이 탐구하기를 주저하는 몇몇 관련된 쟁점들을 조사할 것이다. 나는 영적인 힘, 욕망, 성(gender)에 관한 질문들이 어떻게 해서 처음부터 교리적 결정의 관계 안에 연루되었는지를 물을 것이다. 그러나 이러한 연루를 환원주의적으로 해석하지는 않을 것이다. 즉, 마치 삼위일체적 ‘정통’의 발생이 정의상 단지 억압적인 권력-놀이일 뿐이며, **대조적으로** ‘이단’은 소홀하게 여겨진 신학적 신데렐라이지만 본질적으로 오늘날 새로운 과찬을 받을 가치가 있다는 식으로 해석하지는 않을 것이다.<sup>1</sup> 여기에서 요구되는 영적 및 신학적 분별은 그러한 극심한 대조가 암시하는 것보다 더 복잡하다. 이 점을 우리가 앞으로 살펴볼 것이다.

그러나 이 강연이 끝날 때까지는 두 수준들에서의 분석이 결합하여 하나의 대담하고 역설적인 결론이 드러날 것이다. 다루어지는 성경 자료들과 역사적 자료들의 복잡성이 여기서 지지하는 논지를 흐리지 않게 하기 위하여 이 결론을 처음부터 미리 말할 필요가 있다.

내가 주장할 논지는 다음과 같다. 즉, 4세기 공의회 협상을 통해 결정된 삼위일체적 정통은 - 이를 통하여 기독교의 하나님은 하나의 ‘본체(substance)’ 안에 계시는 세 ‘위격들(persons)’이라고 규범적으로 표현되었다 - 비범한 신학적 성취에도 불구하고 실제로 심대한 신학적 및 영적 **위험**을 초래했다. 왜냐하면 정통은 적어도 반어적 **비정통**이 되는 잠재성이 있었기 때문이다. 즉, 다른 두 위격들과 충분한 동등성을 지닌다는 수사적 표현에도 불

1. 20세기에 일어난 초기 교회의 ‘이단적’ 저작들에 대한 과찬은 여성주의 저자들에게서, 그리고 제도적 기독교의 발생 시간에 무시되었던 것에 관심을 가진 자들에게서 특히 두드러졌다(가장 중요한 것으로 다음을 참조하라. Elaine Pagels, Karen King 등등. 물론, 나는 이러한 관심들을 공유하지만, 정통 신조들의 발전을 단지 ‘권력’ 또는 ‘억압’의 수단들로 ‘설명해버리는 것’을 피하기를 원한다.

least, to an ironic *unorthodoxy* - in the form of the temptation to re-relegate the Spirit to an effective remaining subordination, even despite the rhetoric of full equality with the other two persons. Covert issues of spiritual power and gender were deeply involved in this temptation, as I shall show. Thus the over-zealous achievement of orthodoxy, especially when politically enforced, could simultaneously undo itself. It follows, then, that the issues which I claim have often remained buried in this nexus of decision now need new excavation.

But how could this temptation to re-subordinate the Spirit come about in the first place? Such a tendency arose partly and originally, I shall argue, from an intrinsic ambiguity in the biblical resources for the later, developed, trinitarian thinking. For the 'ordering' of the language of Father, Son and Spirit is varied in the biblical witness; and when the picture evoked in the later chapters of John's gospel, especially, comes to dominate,<sup>2</sup> the Spirit almost inevitably becomes - in effect - the secondary communicator of an already-privileged dyad of Father and Son. That the Council of Nicaea (325 CE) devoted its attention to the 'substantial' (*homoousian*) equality of the Son with the Father - before any official creedal clarifications were made about the Spirit - merely intensified this tendency, and witnessed to a certain privileged scriptural status that the Prologue to the Gospel of John, with its celebrated Logos christology, had arrived at even before Nicaea.

However, this primary scriptural factor, significant as it was, was not the only reason for the effective subordinationist tendency in relation to the Spirit, as I shall be arguing here at some length. Rather, an 'alternative' vision of a Spirit-*leading* approach to the trinitarian life

---

2. The notion of 'ordering' here is of course ambiguous: one might be pointing to the 'order' of human experiences of God, or the 'order' within the divine ontology. Since the bible itself is not yet 'trinitarian' in the later sense of developed Christian 'orthodoxy', these two levels of reflection remain fluid and interchangeable. But in John's gospel there is no doubt that from the outset it is the Father/Son dyad that dominates. The representation of Christ as God's eternal 'Word' in the Prologue (John 1. 1-18), and as in unique and unbroken relationship to the Father throughout his earthly life, contrasts with the announcement made by Jesus much later in the gospel, in his Farewell Discourses, of the Spirit coming to replace him and to remind the disciples of his teaching, after he has 'gone away' (John 14. 15-17, 26; 15. 26-7; 16. 7-15). The Spirit's role here is to 'glorify' the Son by (secondarily) passing on his teaching and 'declaring' it to the disciples (John 16. 14). The same basic model dominates in the Book of Acts, where the Spirit comes upon the church only after Jesus's ascension and disappearance into heaven.



구하고 성령을 효과적인 나머지 종속 관계에로 다시-격하시킬 수 있는 유혹의 형태로 반어적 비정통성이 되는 잠재성이 있었기 때문이다. 영적 힘과 성(gender)에 관한 은밀한 쟁점들이 이 유혹에 깊이 포함되어 있는데, 나는 이점을 밝힐 것이다. 그러므로 정통의 과도한 열정의 성취는 특히 정치적으로 강제될 때에 동시에 그 자체를 무효로 할 수 있었다. 그러므로 다음과 같은 결론이 도출된다. 즉, 이 결정 관계에서 종종 묻혀 있는 상태로 왔다고 주장되는 쟁점들이 이제 새롭게 발굴될 필요가 있다.

그러나 어떻게 해서 성령을 다시-종속시키는 유혹이 처음에 일어날 수 있었는가? 나는 그러한 경향이 이후의 발전된 삼위일체적 사고를 위한 성경 자료들 안의 고유한 모호성으로부터 부분적으로 및 처음부터 발생하였다고 주장할 것이다. 왜냐하면 성경증언 안에는 성부, 성자, 성령의 '순서'가 다양하기 때문이다. 그런데 요한복음의 뒷부분들에서 환기되는 이미지가 특히 지배적인 것이 될 때에,<sup>2</sup> 거의 불가피하게 - 사실상 - 성령은 성부와 성자로 구성된 이미-특권을 지닌 이중체(dyad)의 부차적인 전달자가 된다. 니케아 공의회(주후 325년)가 - 성령에 관한 어떤 공식적인 명료화 작업이 있기 이전에 - 성자가 성부와 함께 가지는 '본체적' (동일본질적) 동등성에 관심을 기울였다는 사실은 이러한 경향을 강화하였을 뿐이며, 또한 유명한 로고스 기독교론과 함께 요한복음의 서론이 니케아 이전에 획득하였던 어떤 특권적인 성경적 지위를 증언하였다.

그러나 이러한 일차적 성경적 요인이 아무리 중요하다고 하더라도 성령과 관련된 실질적 종속적인 경향을 설명하는 유일한 이유는 아니었다. 나는 여기에서 이러한 점을 어느 정도 상세하게 주장할 것이다. 오히려, 하나님의 삼위일체적 삶에 대한 성령-주도적인 접근이 지니는 '대안적' 시각은 (바울의 신학과 누가복음의 일부들에서 초기형태로 발견되는 것처럼)<sup>3</sup> 초기 기독교 세기들에서 중앙집권화된 교권적 반대의 집중공격을 받았다. 적어도 두 가지

2. 여기에서 '순서'라는 관념은 물론 애매하다. 즉, 하나님에 대한 인간적 경험들의 '순서'를 가리킬 수도 있고, 또는 신적 존재론 안에서의 '순서'를 가리킬 수도 있다. 성경 자체가 발전된 기독교 '정통'이 말하는 후대의 의미로서 아직 '삼위일체적'이지 않기 때문에, 이 두 가지 수준들의 성찰이 여전히 유용적이며 상호교환적이다. 그러나 요한복음에서 처음부터 지배적으로 드러나는 것은 성부/성자 이중체이라는 점에는 의심의 여지가 없다. 서론에서 그리스도를 하나님의 영원한 '말씀'으로 표현하는 것(요 1:1-18), 그리고 지상의 삶 전체 동안 성부와 맺는 독특하고 중단되지 않는 관계를 지닌 분으로 표현하는 것은 예수님이 요한복음의 훨씬 뒷부분에서, 즉 고별담화에서 성령에 관하여 행한 선언들과 대조된다. 즉, 성령이 와서 예수님을 대체할 것이며, 예수님이 '가버린' 이후에 제자들에게 그의 가르침을 생각나게 하실 것이라고 말한 선언들과 대조된다(요 14:15-17, 26; 15:26-7; 16:7-15). 여기에서 성령의 역할은 그의 가르침을 (이차적으로) 전달하고 제자들에게 그것을 '선언함'으로써 성자를 '영화롭게 하는 것'이다(요 16:14). 이와 동일한 기본 모형이 사도행전에서 두드러지게 나타난다. 즉, 예수님이 승천하고 하늘로 사라진 이후에서야 성령이 교회에 오신다.

3. 특히 롬 8:9-30을 참조하라. 아래에서 상세하게 논의된다. 그리고 누가복음의 수태고지의 논리를 참조하라(눅 1, 26-38). 역사적 기사의 영역에서 성령은 그리스도의 잉태의 초기 수단이다. 내가 이러한 접근을 '성령-주도적(Spirit-leading)'이라고 칭하는 것은 구원의 '경륜'의 수준에서이다. 나는 신성 자체 안의 '출원들(processions)'에 대해 지니는 함의들을 다른 곳에서 다룰 것이다.

of God (such as found in nascent form in Paul's theology and in some parts of Luke<sup>3</sup>) was to run the gauntlet of centralized ecclesiastical opposition in the early Christian centuries, on at least two scores. First, it could lead to 'sectarian' or purist tendencies on the part of those seeking a life of special abandonment to the Spirit, and such prophetic tendencies the centralizing church at Rome increasingly frowned upon from the second century onwards. Secondly, a special commitment to deep prayer in the Spirit (whether 'charismatic' or 'contemplative') came with the concomitant danger of the intensification of erotic power and a problematic entanglement of human spiritual and sexual desires. Paul had of course already confronted this second difficulty in the Corinthian church;<sup>4</sup> but the issue did not go away. There was continuing concern about forms of prayer which ostensibly released the pray-er from rational means of control. Both these latter factors (the sectarian tendency, and the question of sexual order), also had important implications for the status of women in the church. Were women of spiritual gifts to be accorded roles of leadership alongside men, or could this only be allowed, in an era of increasing ecclesiastical institutionalization, if in some way their sexual attractiveness to men was neutralized?

What seems, then, like an initially rather arbitrary choice of alternative biblical patterns for thinking about the Trinity turns out to come with extraordinarily weighty political and gendered ballast for church life, even within the vital early patristic period in which normative patterns for trinitarian expression were still unfixed. But such complicating ballast merely took on new forms after the Council of Nicaea (325 CE), with the accompanying Constantinian settlement which made Christianity the established religion of

3. See especially Romans 8. 9–30, already alluded to in Lecture I, and discussed in detail below; and the logic of the annunciation story in Luke (Luke 1. 26–38), in which, in the realm of historical narrative, the Spirit is the initiatory *means* of Christ's conception. In dubbing this approach 'Spirit-leading' I am again speaking at the level of the 'economy' of salvation; I shall return in ch. 7 to the implications for 'processions' in the Godhead itself.

4. See esp. 1 Cor 11. 2–16. Significantly, the earliest patristic treatises 'on prayer' (Tertullian's and Origen's texts *De oratione* are the main cases in point), whilst primarily devoted to an exposition of the Lord's Prayer, continually return to this problematic Pauline passage and its attendant issues of gender, power and sexual attractiveness: see Origen, *De oratione*, 2,2; Tertullian, *De oratione*, 20–22; and the whole of Tertullian's connected treatise *De virginibus velandis* (*On the veiling of virgins*). The early church definitely found it necessary to discourse on issues of sexual attraction when it reflected on the nature of prayer.

이유에서였다. 첫째, 그러한 시각은 성령에게 전적으로 내맡긴 삶을 추구하는 자들로 하여금 ‘분과적인’ 또는 ‘순수한’ 경향들을 초래할 수 있도록 하였다. 그리고 로마의 중앙집권화된 교회는 그러한 예언적 경향들을 2세기 이후로 점점 더 못마땅해 하였다. 둘째, 성령 안에서 깊은 기도에 대한 특별한 헌신에는 (‘은사적이든’ 또는 ‘관상적이든’) 에로스적 힘을 강화되는 위험이 수반되었고, 또한 인간의 영적 욕망과 성적 욕망이 복잡하게 얽혀버리는 문제가 수반되었다. 바울은 물론 고린도교회에서 이 두 번째의 난관에 이미 직면하였지만<sup>4</sup> 그러한 쟁점이 사라지지는 않았다. 기도자를 이성적 통제수단으로부터 표면적으로 벗어나게 하는 다양한 형태들의 기도에 대한 염려가 계속 있었다. 이 두 가지 요인들은 (즉, 분과주의적 경향과 성적 질서의 문제) 또한 교회 내에서의 여성의 지위에 대해 중대한 함의들을 끼쳤다. 영적 은사를 지닌 여성이 남성과 함께 지도력의 역할들을 받을 수 있는가? 아니면, 점증하는 교권화의 시대에, 만약 남성에 대한 여성의 성적인 매력이 어떤 식으로든 중립화된다면, 허용될 수 있을 것인가?

그러므로 삼위일체적 사고를 위한 여러 대안적 성경적 유형들 중에서 하나를 선택한 것은, 삼위일체적 표현을 위한 규범적 유형이 여전히 고정되지 않았던 활기찬 초기 교부시대 안에서조차 교회 생활에 대해 대단히 중대한 정치적 및 성적 균형을 가져왔다. 그러나, 기독교를 제국의 공인종교로 만든 콘스탄티누스적 협정과 함께, 그리고 새로운 삼위일체적 ‘정통’에 최종적으로 물러난 후기 아리우스 논쟁의 부침과 함께, 그러한 복잡한 균형은 니케아 공의회(주후 325년) 이후 새로운 형태들을 띠기 시작하였다.

요약하면, 이 강연에서 증명하고자 하는 역설을 이제 다음과 같이 더 정확하게 표현할 수 있다. 한 종류의 삼위일체적 ‘정통’은 (즉, 우리가 하나님께로 나아가는 도상에서 목표로 삼는 변혁적인 영적 과정으로 인식되는 ‘정통’) ‘비정통’이라는 비난을 받을 위험에 항상 처하고, 그래서 안정되고 제도화된 형태의 교회의 주변부에 자주 존재한다. 이러한 정통은 기도의 심오한 실천들을 통하여 다음과 같은 점을 파악하였기 때문이다. 즉, 정통에 수반되는 에로스적 성숙이 신학적 ‘정확성’에 대한 즉각적인 확신들과 함께하지 않은 것처럼, 또한 교리적 올바름도 그러하지 않다는 점을 파악하였기 때문이다. 이와는 대조적으로, 또 다른 종류

4. 특히, 고전 11:2-16을 참조하라. 의미심장하게도, ‘기도’에 관한 가장 초기의 교부 논문들은(테르툴리아누스와 오리게네스의 저작들이 주요한 예들이다) 주기도문의 해설에 주로 집중하면서도 바울의 이 본문을 계속 다루며, 또한 성(gender), 권력, 성적 매력에 관하여 수반되는 쟁점들을 다룬다. 다음을 참조하라. Origen, *De oratione*, 2,2; Tertullian, *De oratione*, 20-22, 그리고 이와 관련된 테르툴리아누스의 다음 논문 전체를 참조하라. *De virginibus velandis* (On the veiling of virgins). 초기 교회는 기도의 본질에 관하여 성찰할 때 성적 매력에 관한 쟁점들에 관하여 논의하는 것이 필수적이라고 여겼음이 분명하다.

the Empire, and the vicissitudes of the later Arian controversy which finally gave way to the new trinitarian 'orthodoxy'.

In short, the paradox that this chapter seeks to demonstrate can now be more precisely re-expressed, thus. One sort of trinitarian 'orthodoxy' (in the sense I already suggested in Lecture I: 'orthodoxy' perceived as transformative spiritual *process*, the goal to which we are *in via* towards God) constantly risks the charge against it of 'unorthodoxy', and thus often exists on the edges of the settled, institutionalized, type of the church; for it has seen, through deepened practices of prayer, that doctrinal rectitude does not live on a flat or uncomplicated plane with instant assurances of theological 'correctness', any more than an accompanying erotic maturation does. In contrast, another sort of 'orthodoxy', which is primarily concerned to protect and sustain ecclesiastical and political order, and associates doctrinal rectitude with creedal assent as well as churchly obedience, runs the risk of an effective subordination or taming of the Spirit, even as the creed it proclaims explicitly *denies* this. It follows that the first, Spirit-led, alternative, whilst seemingly more risky in a variety of ways is also the more spiritually profound; and I am suggesting in these lectures that its full implications have, even now, yet to be completely digested in their contemporary significance

Such is the broad outline of the argument I shall now begin to unfold in detail.

### *Starting with the Holy Spirit: A Prayer-based Model of the Trinity*

Let me start with a more detailed analysis of what I have called the 'prayer-based' or 'incorporative' or 'reflexive' vision of the Trinity, already intimated in parts of the New Testament; for in it the Holy Spirit is perceived as the primary means of incorporation into the trinitarian life of God, and as constantly and 'reflexively' at work in believers in the circle of response to the Father's call. This is to be contrasted with what might be called the 'linear' revelatory model, in which primary focus is given to the Father/Son relationship, and the Holy Spirit becomes the secondary purveyor of that relationship to the church.<sup>5</sup> As already

---

5. As already stressed above, these two models remain at this point in discussion at the level of the 'economy':

의 ‘정통’은 교권적 및 정치적 질서를 보호하고 지탱하는 데에 일차적인 관심을 가지며, 교리적 올바름을 교회의 복종과 신조적 동의와 연결시킨다. 그러기에 이러한 정통은 성령을 실질적으로 종속하게 하거나 약화시키는 위협을 초래한다. 이러한 정통이 선포하는 신조가 이 점을 분명하게 **거부함에도** 불구하고 그러한 위협을 초래한다. 따라서, 처음의 성령-주도적 대안은 비록 여러가지 방식들에서 더 위협하게 보이기는 하지만 훨씬 더 영적으로 심오하다는 결론이 도출된다. 그래서 그것의 충분한 함의들이 심지어 오늘날 현대적 의미 안에서 완전히 이해되어야 한다고 나는 이번 강연에서 제안한다.

내가 주장하는 논증의 대략적인 개요가 이러한하기에 이제 상세하게 전개하고자 한다.

### 성령과 함께 시작하기: 삼위일체에 대한 기도에 - 근거한 모형

신약의 여러 부분들에서 이미 암시되었듯이, 삼위일체에 대한 ‘기도에-근거한(prayer-based),’ ‘포함적(incorporative),’ ‘재귀적(reflexive)’ 시각이라고 내가 명명하였던 것에 대해 더 상세한 분석을 시작하고자 한다. 왜냐하면 이러한 시각에서는 성령이 삼위일체적 삶 안으로의 포함을 위한 일차적 수단으로 여겨지기 때문이며, 또한 성부의 부르심에 대해 응답하는 신자들 안에서 항상 및 ‘재귀적으로’ 활동하신다고 여겨지기 때문이다. 이러한 시각은 소위 ‘단선적’ 계시적 모형과 대조를 이룬다. 단선적 모형은 성부/성자 관계성에 일차적인 초점을 두기에 성령은 이 관계성을 교회에 이차적으로 전달하는 자가 된다.<sup>5</sup> 이미 주목하였듯이, 후자의 모형은 요한복음에서 막강하게 표현되며 사도행전의 교회시대 이야기와 함께 확장됨으로써 추가적으로 확증된다.<sup>6</sup> 이와는 대조적으로, 포함적 모형에서는 성령이 단지 그리스도의 계시를 확장하는 분으로만 이해되지 않으며, 또한 그리스도를 인식할 수 있도록 하는 분으로만도 이해되지 않는다. 그 대신에, 성령은 피조영역이 하나님의 삶 안에로까지 실제로 따라가게 하시는 분으로 이해된다(롬 8:29에 있는 바울의 기억할만한 구절을 사용한다면, ‘그 아들의 형상을 본받게’ 하시는 분으로 이해된다).

5. 위에서 이미 강조하였듯이, 이 시점에서 이 두 모형들은 ‘경륜’의 수준에서 논의된다. 이 명확한 선택이 하나님-자신-안에서의-하나님(God-in-Godself)에 대해 의미하는 바에 관한 추측은 이후의 토론을 위해 유보될 것이다. 내가 곧 인정할 것처럼, 두 모형들의 구별은 반드시 절대적이지는 않다. 두 모형들은 실천 안에서 합해질 수 있다 (‘단선적’ 모형에는 ‘포함’에 관한 인식이 결여되어 있지 않기 때문이다). 그리고 신약의 본문들 안에는 두 모형들 사이에 서로 가까운 유사성과 서로 얽혀있는 관계성이 있음을 고려할 때, 두 모형들이 어떤 의미로 서로를 가정한다고 주장할 수 있다. 그러나 문제점은, ‘단선적’ 유형에 전적으로 집중하면 하나님 안에서의 변혁적 참여를 일으키는 일차적 촉발자로서의 성령이 종종 무시되거나 완전히 상실된다는 점이다.

6. 여기에서 그리스도가 먼저 승천하신다(행 1:1-11). 그런 다음에 성령이 오순절에 오신다(행 2:1-41).

noted, the latter model is represented with great power in John's gospel, and given further validation by being stretched out along the narrative of the church year in the book of Acts.<sup>6</sup> In the incorporative model, in contrast, the Holy Spirit is construed not simply as extending the revelation of Christ, nor even merely as enabling Christ's recognition, but as actually catching up the created realm into the life of God (making it 'conformed to the likeness of his Son', to use Paul's memorable phrase in Romans 8. 29).

Thus, whereas a linear-inspired model draws implicitly on Acts' distinction between Ascension and Pentecost, and also on John's prediction of the 'other comforter' *replacing* Christ (John 14. 16), this 'incorporative' one owes its first allegiance to Paul, and supremely to Romans 8, with its description of the cooperative action of the praying Christian with the energizing promptings of the Holy Spirit. On this view, what the 'Trinity' is is the graced ways of God with creation, alluring and conforming that creation into the life of the 'Son'. ('When we cry "Abba, Father", it is the Spirit bearing witness with our spirit that we are children of God' [Romans 8. 15-16].) But note that the priority here, logically and experientially speaking, is given to the *Spirit*: the 'Spirit' is that which, whilst being nothing less than 'God', cannot quite be reduced to a metaphorical naming of the Father's outreach. It is not that the pray-er is having a conversation with some distant and undifferentiated deity, and then is being asked (rather arbitrarily) to 'hypostatize' that conversation (or 'relationship') into a 'person' (the Spirit); but rather, that there is something about the *sustained* activity of prayer that makes one want to claim that it is personally and divinely activated from within, and yet that that activation (the 'Spirit') is not quite *reducible* to that from which it flows (the 'Father').

---

speculation about what this apparent choice means for God-in-Godself will be reserved for later discussion. And as I shall shortly acknowledge, the distinction between the two models is not necessarily absolute: the two can be conjoined in practice (because the 'linear' model is not lacking in its own perception of 'incorporation'); and it might even be argued the two models in a sense presume each other, given their close contiguity and entanglement within the texts of the New Testament. The problem is, however, that when all the focus is on the 'linear' type, the subtlety of what the Spirit does as primary instigator of transformative participation in the God is often sidelined or completely lost.

6. Here Christ first ascends to heaven (Acts 1. 1-11), and then the Spirit comes at Pentecost (Acts 2. 1-41).

이러므로, 단선적-영감적 모형이 승천과 오순절을 구분하는 사도행전에, 또한 그리스도를 대체하는 '다른 보혜사'에 관한 요한복음 예언에(요 14:16) 암묵적으로 근거하는 반면에, '포함적' 모형은 우선 바울에게 근거하며 특히 로마서 8장에 지대하게 근거한다. 왜냐하면 로마서 8장은 기도하는 기독교인이 성령의 활기를 복돋워 주고 촉발하여 주시는 사역과 함께 행하는 협력적 활동을 묘사하기 때문이다. 이러한 견해에 따르면, '삼위일체'의 **본질**은 하나님께서 창조세계와 함께 지니시는 은혜로운 방식들이다. 즉, 창조세계를 '성자'의 삶 안으로 이끄시고 그것을 본받게 한다. ('우리가 "아빠, 아버지"라고 부르짖을 때에, 성령이 친히 우리의 영과 더불어 우리가 하나님의 자녀인 것을 증언하시나니' [롬 8:15-16].) 그러나 여기서의 우선순위는, 논리적으로 및 경험적으로 말하자면, **성령에게** 있음을 주목하라. 즉, '성령'은 다름 아닌 바로 '하나님'이기에 성부의 확장을 가리키는 비유적 이름으로 전혀 환원될 수 없는 분이시다. 기도자가 멀리 떨어져 있는 어떤 미분화된 신과 대화를 하고 그런 다음에 이 대화를 (또는 '관계성'을) '인격'(성령)으로 '위격화하도록' (오히려 임의적으로) 요청되는 것이 아니다. 그러나 오히려, 기도의 지속적 행동에 관한 무언가가 존재한다. 즉, 기도가 내면으로부터 인격적으로 및 신적으로 활성화된다는 점을, 그렇지만 그러한 활성화('성령')가 기도의 원천('성부')에로 전혀 **환원될 수** 없다는 점을 우리로 하여금 주장하기를 원하도록 만드는 무언가가 존재한다.

이렇게 말하는 것은 바울에게 근거하는 것이며, 또한 그를 어느 정도 넘어서서 명시적으로 삼위일체적 언어에로 나아가는 것임이 이미 널리 인정된다. 그러므로 우리는 그의 입장이 아무런 반대도 없이 '정통적' 삼위일체어로 나아간다고 말할 수는 없다. 그렇게 말하는 것은 오도적이며 시대착오적일 것이다. 그렇지만 여기에는 심오하고 중요한 통찰들이 있다. 예를 들면, 기도의 대화가 엄밀하게 말해서 개인과 신적 단자(單子) 사이의 단순한 소통이 아니라, 오히려 신적 **재귀성**의 운동이라고, 즉 기도자 안에서 및 기도자를 통하여 하나님께서 하나님에게 행하시는 일종의 응답이라는 점은(롬 8:26-27을 다시 참고하라), 관상적으로든 은사적으로든(두 경우 모두에서 인간 자신이 의제설정을 의지적으로 중단하며 신적인 주도를 신중하게 기다리는 일들이 있다) 기도하는 많은 기독교인들이 인식하는 바이다. 만약 내가 옳다면, 여기에는 성령을 '위격화하는' 것으로, 즉 성령을 구별된 '인격'이라고 부르는 것으로 나아가게 하는 유일하게 타당한 **경험적 - 근거의** 압력이 존재한다. 그러나 기도의 이러한 활동을 '경험'이라고('종교적' 경험은 고사하고) 명명하는 것조차도 심각한 오해의 위험이 있다. 왜냐하면 중요한 점은 기도 활동이란 무언가에게 세심하게 양도하는 것인데 이

To say this is admittedly already to build on Paul, to go somewhat beyond him into explicitly trinitarian language; and we cannot therefore say that his position leads inexorably towards an 'orthodox' trinitarianism: that would be misleading and anachronistic. And yet there are profound and seminal insights here. For instance, it is the perception of many Christians who pray either contemplatively or charismatically (in both cases there is a willed suspension of one's own agenda, a deliberate waiting on the divine initiative), that the dialogue of prayer is strictly speaking not a simple communication between an individual and a divine monad, but rather a movement of divine *reflexivity*, a sort of answering of God to God in and through the one who prays (see again Romans 8. 26-7). Here, if I am right, is the only valid *experientially-based* pressure towards 'hypostatizing' the Spirit – that is, to calling the Spirit a distinct 'person'. Yet even to call this activity of prayer an 'experience' (let alone a 'religious' one) – is to risk a serious misunderstanding; for the whole point is that it is a delicate ceding to something precisely not done by oneself. It is the sense (admittedly obscure, but vibrant) of an irreducibly dy-polar divine *activity* – a call and response of divine desire – into which the pray-er is drawn and incorporated.<sup>7</sup>

The 'Son', we note further, is on this model released from what we may call a narrow 'extrinsicism'. The term 'Son' connotes not just the past earthly Jesus, nor even simply the risen person of 'Christ' (if that is individualistically conceived), but rather the divine life of Christ to which the whole creation, animate and inanimate, is tending, and into which it is being progressively transformed (Romans 8. 19-25). Moreover, one must underscore once more that any 'experience' claimed of the Spirit here (and 'experience', note, is not Paul's word), is not that of some different quality, or emotional tonality, from the (simultaneously experienced) 'Father' and 'Son'. It is not that different *sorts* of discrete 'experience' attend the three entities. (Perhaps, indeed, this is why Paul notoriously slides between 'God', 'Christ', and 'Spirit' in straining to express the almost inexpressible in Romans 8. 9-11.) Rather, the

7. It is important to stress that the Spirit 'comes to our aid' according to Paul in Romans 8 through our own longing: this is not a violent assault or unwanted imposition (as charged by the radical feminist Mary Daly, commenting on the cognate passage Gal. 4.4, thus: '... we do not wish to be redeemed by a god, to be adopted as sons, or to have the spirit of a god's son artificially injected into our hearts, crying "father"' [*Pure Lust* (Boston, Beacon Press, 1984), 9]).



것은 정확하게 자신에 의해서 행해지는 것이 아니라는 점이기 때문이다. 기도는 기도자가 이끌려 들어가고 포함되는 더 이상 줄어들 수 없는 양극적 신적 **활동**, 즉 신적 욕망의 부름과 응답의 활동이라는 (모호하지만 강렬하다고 인정되는) 의미를 지닌다.<sup>7</sup>

더 나아가서 우리는 이 모형에 따르면 ‘성자’가 협소한 ‘외재주의(extrinsicism)’라고 명명될 수 있는 것으로부터 벗어남에 주목한다. ‘성자(아들)’라는 용어는 (만약 개인주의적으로 인식된다면) 단지 과거의 지상적 예수님만을 의미하지도 않고, 또한 단순히 ‘그리스도’의 부활한 인격을 의미하는 것도 아니다. 오히려 그리스도의 신적인 삶을 의미한다. 생물이든 무생물이든 창조세계 전체가 그러한 삶을 향하고, 또한 계속 변혁되어 그러한 삶으로 닮아간다(롬 8:19-25). 더욱이, 우리는 여기에서 성령에 관하여 주장되는 어떤 ‘경험’도 (동시적으로 경험되는) ‘성부’ 및 ‘성자’와는 다른 어떤 특질의 경험이나 감정적 조성(調整)이 아님을 한 번 더 강조해야 한다(그리고 ‘경험’은 바울의 단어가 아님을 주목하라). 다른 **종류들의** 별개의 ‘경험’이 세 존재자들에 수반되는 것이 아니다. (아마도 이러한 이유 때문에, 바울이 롬 8:9-11에서 거의 표현할 수 없는 것들을 표현하고자 애를 쓰면서 ‘하나님,’ ‘그리스도,’ ‘성령’ 사이에서 왔다 갔다 한다.) 오히려, **하나님**에 대한 기도자의 총체적 인식은 여기에서 불가피하게 세-측면들을 지니는 것으로 발견된다. ‘성부’는 신적 욕망의 ‘근원’이며 궁극적 대상이다. ‘성령’은 창조세계 안에서 그러한 욕망을 가능하게 하며 포함하는 자이다(더 이상 줄일 수 없을 정도로 구별되는 자이다). 즉, 창조세계를 신적이 되도록 **만드는** 자이다. ‘성자’는 그러한 신적 및 완전케 된 창조세계이다.

로마서 8장에서 기도에 관한 바울의 설명이 다른 현저한 특징들을 지니고 있음을 또한 말할 필요가 있다. 그 특징들은 이번 강연의 주제들과 특별한 관련을 맺기에 적당한 때에 더 상세하게 다룰 것이다. 첫째, 내가 방금 주목하였듯이, 여기에서 바울의 표현으로 ‘양자(Sonship)’의 삶은 예수님의 인간적 (남성적) 삶으로 한정되지도 않고, 또한 오늘날의 교회와 동일시될 수 있는 ‘그리스도의 신비한 몸’에로 한정되지도 않는다. 바로 이 구절에서는 훨씬 더 확장되어 성육신의 충만한 우주적 함의들을 포함하고, 온 피조물이 하나님 안에서 자신의 최종적 기독교적 **목적**에 대해 ‘탄식하는’ 것을 포함한다(롬 8:18-21). 이것이 강조하는

7. 로마서 8장의 바울에 따라 성령이 우리의 갈망을 통하여 ‘우리를 도우시러 오신다’는 점을 강조하는 것이 중요하다. 이것은 폭력적인 공격이나 원치 않은 강제가 아니다(급진적 여성주의자 메리 데일리는 유사구절인 갈 4:4을 주석하면서 다음과 같이 비난하였다. 이따라서: ‘... 우리는 아들들로 입양되기 위하여, 또는 우리 마음에 인위적으로 주입되어 ‘아버지’라고 외치도록 하는 영, 즉 하나님의 아들의 영을 받기 위해서 신에 의해 구속되기를 원하지 않는다. [Pure Lust (Boston, Beacon Press, 1984), 9]).

pray-er's total perception of *God* is here found to be ineluctably tri-faceted. The 'Father' is both 'source' and ultimate object of divine desire; the 'Spirit' is that (irreducibly distinct) enabler and incorporator of that desire in creation - that which makes the creation divine; the 'Son' *is* that divine and perfected creation.

It is worth mentioning, too, that there are other remarkable features of Paul's account of prayer in Romans 8 which have special relevance for the themes in these Underwood Lectures, and will in due course be taken up further. First, as I have just noted, the life of 'Sonship' on Paul's rendition here is not only not restricted to Jesus's human (male) life, nor even to the mystical 'body of Christ' which may be identified with the contemporary church; it is in this passage expanded even further to include the full cosmological implications of the incarnation, the whole creation 'groaning' to its final christological *telos* in God (Romans 8. 18-21). What this underscores is the extraordinary ripple-effect of prayer in the Spirit - its inexorably social and even cosmic significance as an act of cooperation with, and incorporation into, the still-extending life of the incarnation. This gives the lie, by implication, to any falsely 'privatized' or 'subjectivized' associations of prayer with mere self-cultivation which may have accrued in the modern period. And if prayer has social and cosmic significance, note, it certainly also has political import, as Paul also spells out later in Romans (see Romans 12. 14; 13. 1-7). Secondly, the use of the 'birth-pangs' metaphor by Paul for this whole unfolding event of cosmic gestation 'genders' the picture of prayer in a striking way, figuring the entire Christic event as the groanings of a woman in labour (Romans 8. 22-23); it possibly also explains why Paul flip-flops between 'children of God' (*tekna*) and 'sonship' in his language of 'adoption' into Christ (Romans 8. 14-17). It is as if prayer in the Spirit both takes up and transforms the usual societal implications of gender, and renders them both labile and cosmic (just as is suggested, in fact, in Gal 3. 28, already discussed for its radicality in Lecture I). Finally, since Paul acknowledges openly that '*we* do not know how to pray' (*sc.* 'what to ask for': Romans 8. 26), and so we have to yield to the Spirit's 'sighs too deep for words', it follows that prayer at its deepest is God's, not ours, and takes the pray-er beyond any normal human language or rationality of control.

바는 성령 안에서 이루어지는 기도의 대단한 파급효과이다. 즉, 성육신의 여전히-확대되고 있는 삶과 함께 협력하며 그 안으로 포함되는 행동으로서의 기도가 가지는 의미, 즉 가치없이 사회적이고 심지어 우주적인 의미이다. 이러한 점은 근대 시대에 추가되었을지도 모르는 단순한 자기수양을 기도와 관련 짓는 연관성들이, 즉 잘못 '사사화 되거나' '주관화 되는' 어떤 연관성들이 거짓임을 던지시 보여준다. 그리고 만약 기도가 사회적 및 우주적 의미를 지닌다면, 바울이 로마서에서 나중에 또한 상세히 설명하듯이(롬 12:14, 13:1-7), 기도가 또한 정치적 의미를 확실히 지닌다. 둘째, 이렇게 전체적으로 전개되는 우주적 잉태사건을 표현하기 위하여 바울이 '산고'의 비유를 사용하는 것은 눈에 띄는 방식으로 기도의 이미지를 '일으키고,' 전체적 그리스도적 사건을 산고의 여성의 탄식으로 이해한다(롬 8:22-23). 그리고 '산고'의 비유를 사용하는 것은 그리스도 안에서의 '입양'을 표현하는 언어에서 바울이 '하나님의 자녀들(tekna)'과 '양자' 사이를 번복하는 이유를 아마도 또한 설명한다(롬 8:14-17). 마치 성령 안에서의 기도가 성(gender)의 통상적 사회적 함의들을 받아들이되 동시에 변혁시키는 것과 같으며, 또한 성령 안에서의 기도가 그 함의들로 하여금 변화되기 쉽고 우주적이 되도록 하는 것과 같다(사실, 창 3:28에서 제안되어 있는 것과 같다. 이것의 급진성에 대해서는 이전의 강연에서 이미 논의되었다). 마지막으로, 바울이 '우리가 어떻게 기도할지를 (즉, '무엇을 간구해야 하는지': 롬 8:26) 알지 못하고,' 그래서 우리가 성령의 '말할 수 없는 탄식'에 따라야 함을 바울이 공개적으로 인정하기 때문에, 가장 깊은 기도는 우리의 기도가 아니라 하나님의 기도이며 기도자로 하여금 그가 통제하는 평상의 언어 또는 합리성을 넘어서도록 한다는 점이 귀결된다.

성령 안에서의 기도에 대한 바울의 시각이 지닌 이 모든 특징들은 이후에 교권상의 문제를 일으킬 것이다. 우리는 이러한 점을 곧 살펴볼 것이다.

### 삼위일체와 가장 초기 기독교에서의 '기도의 법'

그러나 지금 우리는 삼위일체에 관한 초기 교부시대의 논의와 관련된 가장 흥미로운 질문을 다루어야 한다. 그 질문은 다음과 같다. 즉, 성령의 '위격적' (또는 구별된) 존재를 내세우는 기도-근거한 이 논증이 왜 초기 기독교 교부들에 의해서 분명한 방식으로 행사되지 아니하였는가? 특히, 로마서 8장에 이것을 아주 크게 암시하는 근거가 있음에도 불구하고 왜 행사되지 아니하였는가? 로마서 8장에 대한 교부의 해석에 어떤 일이 일어났는가?

All these features of Paul's vision of prayer in the Spirit were to cause ecclesiastical trouble later, as we shall soon see.

*The Trinity and the 'Law of Prayer' in Earliest Christianity*

But we must now confront the most intriguing question about the early patristic period's discussion of the Trinity, and that is this: why was this prayer-based argument for the Spirit's 'hypostatic' (or distinct) existence apparently not wielded in an explicit way by the early Christian Fathers, especially granted the highly suggestive basis for this in Romans 8? What happened to the patristic interpretation of Romans 8: was there *really* such a silence on this matter? Or could it be that the modern textbooks' characteristic forced march from Nicaea to Constantinople<sup>8</sup> has failed to engage the Fathers at the moments when they do comment on such an alternative trinitarian approach, one not dominated by the 'linear' economy, but giving experiential priority to the Spirit in prayer?

Some modern commentators, indeed (one eminent and influential example is Maurice Wiles), have been so blind to this alternative emphasis on the Spirit as to argue that, 'Second century writers show comparatively little interest in the Spirit'; for these were, Wiles says, 'dormant years' for pneumatology.<sup>9</sup> In what follows, I shall fundamentally question this viewpoint and suggest a different story. I shall argue that the earliest Christian period (up to and including the second and early third centuries) was characterized by a normative association of the 'Spirit' with charismatic gifts, and especially prophecy. To say this is to accept that the full potential of Romans 8, and the subtleties here of a *simultaneous* experience of 'Father', 'Son', and 'Spirit', was not immediately grasped theoretically. But the emphasis we find in this period on the ecstatic quality of experience of the Spirit is none the less in line with what I have called the 'prayer-based' approach. Far from leading to a dormant pneumatology in the second century, this emphasis was to produce at least

---

8. It was at the second 'ecumenical' (world-wide) Council of Constantinople in 381 CE that the 'Niceno-Constantinopolitan' creed (now known as the Nicene Creed) was ratified, and the full divinity of the Holy Spirit officially confirmed against the so-called 'Spirit-fighters'.

9. M. F. Wiles, *The Making of Christian Doctrine*, 79, 80.

이 문제에 대해 **정말** 그러한 침묵이 있었는가? 또는, 아마도 니케아 공의회로부터 콘스탄티노플 공의회로 나아가는 근대 교과서들의 특징적인 강행군이<sup>8</sup> 그러한 대안적인 삼위일체적 접근에 관해 **정말** 논평하는 순간들에서 교부들의 관심을 끌지 못하였기 때문인가? 그러한 대안적인 삼위일체적 접근은 ‘단선적’ 경륜에 의해 지배되는 접근이 아니라 기도에서의 성령에게 경험적 우선 순위를 주는 접근이다.

근대의 어떤 논평자들은 (하나의 탁월하고 영향력 있는 예는 모리스 와일즈(Maurice Wiles)이다) 참으로 성령에 관한 이러한 대안적 강조를 제대로 보지 못해서 ‘2세기 저술가들은 성령에 대해 상대적으로 관심을 거의 두지 않았다’라고 주장하였다. 와일즈는 이 기간이 성령론의 ‘휴식기’였다고 말한다.<sup>9</sup> 아래에서 나는 이러한 관점에 근본적으로 질문을 제기하고 다른 이야기를 제시할 것이다. 나는 가장 초기 기독교시대(2세기와 3세기 초까지 및 이 기간을 포함하여) ‘성령’을 은사적 선물들과, 그리고 특히 예언과 규범적으로 연관시키는 특징이 있음을 주장할 것이다. 이렇게 말하는 것은 로마서 8장의 충분한 잠재성이, 그리고 ‘성부,’ ‘성자,’ ‘성령’에 대한 **동시적** 경험이 지닌 세밀한 요소들이 즉시 이론적으로 파악되지 않았음을 인정하는 것이다. 그러나 성령의 경험이 지니는 황홀경적인 특질에 관한 이 시기의 강조가 내가 ‘기도에-근거한’ 접근이라고 명명하는 것과 긴밀히 연결된다. 이러한 강조는 2세기에 휴식기의 성령론으로 결코 나아가지 않고, 적어도 하나의 현상을, 즉 ‘몬타누스주의(Montanism)’라고 불리는 운동을 일으켰다.<sup>10</sup> 이 운동은 교권적 안정성에 대해 위협한 것으로 여겨져 받아들여지지 않았다. 달리 표현하면, 성령론이 지니는 은사적 함축들은 **이러한** 종류의 우선순위와 권위가, 만약 신중하게 점검되고 제한되지 않는다면, 로마가 보기에 분파주의적 ‘일탈’에 빠질 수 있음을 인정하였다. 그런 까닭에 — 또는 내가 그렇게 추측하듯

8. ‘니케아-콘스탄티노플(Niceno-Constantinopolitan)’ 신조(오늘날 니케아신조라고 알려져 있다)가 인준된 것은, 그리고 ‘성령과 다투는 자들(Spirit-fighters)’에 반대하여 성령의 온전한 신성이 공식적으로 확증되었던 것은 바로 주후 381년 콘스탄티노플에서 개최된 제2차 ‘에큐메니칼’(범세계적인) 공의회에서였다.

9. M. F. Wiles, *The Making of Christian Doctrine* (기독교 교리의 형성), 79, 80.

10. ‘새 예언(The New Prophecy)’ 또는 ‘몬타누스주의’는 (후자는 이것에 반대하는 자들이 사용하는 명칭이며 또한 근대의 교과서들에서 사용하는 명칭이다) 2세기 프리기아에서 시작되었고 이후 로마제국의 서쪽으로 확산되고 특히 북아프리카에서 활발하였던 예언적 성령-중심적 운동이었다. 이 운동의 첫 형태는 몬타누스와 두 여성 프리스킬라와 막시밀라가 이끌었다. 어떤 분명한 교리적 의미에서 실제로 이단적이지는 않았지만, 로마에 의해서 의심을 받았으며 결국에는 3세기 초에 로마에서 교황 제피리누스에 의해 정죄를 받았다(테르툴리아누스에 따르면, 그 자신이 몬타누스의 가르침에 회심한 적이 있었다). ‘영지주의(Gnosticism)’라는 용어에서처럼, 가장 최근의 연구는 다양한 측면들을 지닌 이 엄격주의 및 예언적 운동을 동질적으로 설명하는 것에 대해 의문을 제기하는 올바른 경향을 보인다. 그리고 최근의 연구는 초기 기독교 내에서의 급속한 변화와 다양화의 시대에 경쟁적 권위를 보여주는 표지들에 대해 우리가 가지고 있는 자료들을 조사한다. 이러한 경고에도 불구하고, 나는 아래에서 ‘몬타누스’라는 약칭을 계속 사용할 것이다.

one phenomenon, the movement called ‘Montanism’,<sup>10</sup> deemed unacceptably dangerous to ecclesiastical stability. In other words, the charismatic connotations of a doctrine of the Spirit granted *this* kind of priority and authority could, if not carefully checked and contained, lead to what Rome saw as a sectarian ‘aberration’. Hence — or so I shall speculate — we find a nervousness, subsequently, about making explicit any view of the Trinity not firmly reined back into the rationality of the Logos.

The potential of the Romans 8 approach did continue to pop up sporadically, however, albeit more commonly in tracts ‘On prayer’ (and later in early monastic texts on the same theme), than in strictly doctrinal treatises. But the fourth century Cappadocians’ account of the Trinity (although having some important features in common with the same model), seems to present for the most part a variant more affected by a ‘linear’ and hierarchical perception of the divine persons, despite occasional appeals by them to Romans 8 (and to the cognate Galatians 4. 6), and despite, in particular, Gregory of Nyssa’s profoundly contemplative and apophatic account of the approach to God, seemingly fully in tune with the ‘prayer-based’ approach. My thesis, then, is not the rather hackneyed one that the East produced an incorporative (or ‘mystical’) form of trinitarianism that the West never really appreciated (as some modern Orthodox writers would have us believe).<sup>11</sup> For there are in fact a number of early Western writers who evidence a tendency towards this type of approach, even if rather implicitly (Irenaeus, and rather differently, Tertullian, for instance<sup>12</sup>). Instead, I wish to argue that giving *priority* to the Spirit (in contemplation, prophecy,

10. ‘The New Prophecy’, or ‘Montanism’ (the latter an appellation used by those opposed to it, and in modern textbooks) was a prophetic, Spirit-centred movement which started in Phrygia in the 2nd century, and later spread Westwards through the Empire, being particularly vibrant in North Africa. In its original form it was led by Montanus and by two women, Priscilla and Maximilla. Whilst not actually heretical in any clear doctrinal sense it was treated with suspicion by Rome, and eventually condemned there (according to Tertullian, himself a convert to Montanist teaching) by Pope Zephyrinus at the beginning of the 3rd century. As is the case with the term ‘Gnosticism’ (see n. 25, below), the most recent scholarship rightly tends to question homogenized accounts of this multi-faceted rigorist and prophetic movement, and instead probes the sources we have about it for signs of contested authority in a period of rapid change and diversification within early Christianity. These caveats notwithstanding, I shall continue to use the short-hand ‘Montanism’ in what follows.

11. Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (London, James Clarke, 1957) is the most celebrated enunciation of this thesis.

12. I cover this more detailed material about the early West in ch. 3 of my *God, Sexuality and the Self: An Essay ‘On the Trinity’* (Cambridge, Cambridge University Press, 2013).

이 — 우리는 삼위일체에 관한 어떤 견해가 로고스의 합리성에 의해 확고하게 억제되지 아니한다면 그러한 견해를 명시적으로 만드는 것에 대해 불안을 느낀다.

그러나 로마서 8장이 지닌 잠재성이 간헐적으로 계속 나타났다. 비록 엄밀하게 교리적 논문들에서보다는 ‘기도론(On Prayer)’ 책자들에서 (그리고 이후에는 동일한 주제에 관한 초기 수도원의 본문들에서) 더 일반적으로 나타나기는 하였더라도 계속 나타났다. 그러나 삼위일체에 관한 4세기 카파도키아 교부들의 설명은(비록 동일한 모형과 몇몇 중요한 특징들을 공통으로 지니기는 하지만) 신적 위격들에 대한 ‘단선적’ 위계질서적 인식에 의해 영향을 많이 받은 변종을 대개 제시하는 것처럼 보인다. 비록 그들이 때때로 로마서 8장에(그리고 이와 유사한 갈라디아서 4:6에) 호소함에도 불구하고, 그리고, 특히, 니사의 그레고리오스(Gregory of Nyssa)가 하나님에게로의 접근에 관해 제시한 심대하게 관상적 및 부정신학적 설명이 ‘기도에-근거한’ 접근과 충분히 조화되는 것처럼 보임에도 불구하고, 그러한 변종을 대개 제시하는 것처럼 보인다. 그러므로 나의 논지는 오히려 진부한 주장이 아니다. 즉, 동방은 포함적(또는 ‘신비적’) 형태의 삼위일체론을 만들었지만 서방은 이것을 결코 진정으로 이해하지 못하였다는 주장이 아니다(일부 근대 정통저술가들은 우리로 하여금 이렇게 믿도록 할 것이다).<sup>11</sup> 사실, 이러한 유형의 접근으로 나아가는 경향을 입증하는 다수의 초기 서방저술가들이 존재한다. 비록 이들이 오히려 암시적으로 입증한다고 하더라도 사실 존재하기 때문이다(예를 들면, 이레나이우스 그리고 이와는 약간 다른 테르툴리아누스).<sup>12</sup> 그 대신에, 내가 주장하고 싶은 바는 다음과 같다. 즉, (관상, 예언, 은사적 황홀경에서) 성령에 우선순위를 두는 것이, 삼위일체에 대한 노골적 분파적 거부를 초래하지는 않지만, 사회학자들이 명명하는 ‘교회 유형(church type)’의 조직 내에서, 즉 ‘확립된,’ 위계 질서적, 또는 정치적으로-규정된 형태들의 기독교 내에서 어느 정도 불편할 수 있는 경향을 지닌 종류의 삼위일체적 성찰을 일으킨다는 점이다.

이것에 대한 여러 중요한 이유 중의 하나는 성령을 구체적으로 황홀적, 예언적 및 예언적 활동과 연결하는 것이 아주 초기의 ‘사도적’ 교부들(주후 1세기 말과 2세기에 저술하고 사도들의 사도행전 정신을 지속하는 이들 [특히, 행 19:1-7 참조])의 특징이었기 때문이다. 예를

11. Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*(동방교회의 신비주의 신학) (London, James Clarke, 1957). 이 책은 이러한 주장을 분명하게 드러내는 가장 유명한 것이다.

12. 나는 초기 서방에 관한 더욱 상세한 자료를 나의 책 3장에서 다룬다. *God, Sexuality and the Self: An Essay 'On the Trinity'* (Cambridge, Cambridge University Press, 2013).

charismatic ecstasy) leads, if not to outright sectarian rejection of the Trinity, to a form of trinitarian reflection that has tended to sit somewhat uneasily within what the sociologists call the ‘church type’ of organization, that is, within ‘established’, hierarchical, or politically-mandated forms of Christianity.

One of the important reasons for this is that it was distinctive of the very early ‘Apostolic’ Fathers (writing in the late 1<sup>st</sup> and 2<sup>nd</sup> centuries CE, and continuing in the spirit of the Acts of the Apostles [see esp. Acts 19. 1-7]), to associate the Holy Spirit *specifically* with ecstatic, visionary, and prophetic activity. Amongst these early post-biblical writings, the highly popular *Pastor of Hermas*, for instance, is rife with these prophetic and visionary claims, and also contains an extended and profound reflection on the transformative potential of the indwelling Spirit. The *Epistle of Barnabas*, too, gives examples of prophecies ‘in the Spirit’ (Barnabas, 9); and the *Didachē* provides guidelines on how to distinguish good and bad wandering prophets according to similar presumptions (*Didachē*, 11-13). Even the more philosophical apologist Justin Martyr, who notoriously obscures the function of the Holy Spirit, and even subordinates the Spirit to the angels at one point in his writings (*First Apology*, 6. 1-2), continues to term the Spirit ‘prophetic’. Perhaps in retrospect, then, we may see Justin’s *First Apology* (written not long before the outbreak of Montanism) as a revealing example of an implicitly trinitarian decision. Was the church to follow Justin’s *rationality-based* theology, centred on the Word and *rapprochement* with Greek philosophy, and explicitly subordinate the Spirit? Or was it to be true to the older heritage of the primacy of the Spirit’s prophetic function?

### *‘Montanism’ and Beyond: The Threat of Sectarian ‘Heresy’*

The sectarian climax to which this older prophetic tradition was to move is revealingly described later in Eusebius’s *Ecclesiastical history* (5. 17). The Montanist prophet, it was said, ‘spoke in ecstasy’, moving from ‘voluntary ignorance’ (perhaps a deliberate emptying of the mind?) to ‘involuntary madness of soul’. Granting experiential priority to the Spirit in this abandoned way is seen by later critical patristic commentators to have both political



들면, 이러한 초기 성경-이후 저작들 중에서 최고로 대중적인 『헤르마스의 목자(Pastor of Hermas)』는 이러한 예언적 및 예견적 주장들로 가득 차있고, 또한 내주하는 성령의 변혁적 잠재성에 관한 폭넓고 심오한 성찰을 담고 있다. 『바나바 서신(The Epistle of Barnabas)』도 또한 ‘성령 안에서’ 행하는 예언들의 여러 예를 제시한다(『바나바서신』, 9). 그리고 『디다케(Didachē)』는 유사한 추정들에 따라서 선한 방랑예언자들과 악한 방랑예언자들을 어떻게 구별하는 지에 관한 지침들을 제공한다(『디다케(Didachē)』, 11-13). 심지어 더욱 철학적인 변증가인 순교자 유스티노스(Justin Martyr)는 성령의 기능을 모호하게 한다고 악명이 높고 자신의 저작들 중 한 곳에서 (『제일변증(First Apology)』, 6. 1-2) 성령을 천사들에게 종속시키기까지 하지만 성령을 ‘예언적’이라고 계속 칭한다. 그러므로 아마도 되돌아보면, 우리는 유스티노스의 『제일변증(First Apology)』(몬타누스주의가 발생하기 얼마 전에 쓰여짐)을 암묵적인 삼위일체적 결정을 보여주는 예로서 간주할 수 있다. 교회가 말씀에 집중하고 그리스 철학과의 좋은 관계를 중심으로 하는 유스티노스의 **합리성에**-근거한 신학을 따르면서 분명하게 성령을 종속시킬 것인가? 아니면, 교회가 성령의 예언적 기능의 수위성이라는 더 오래된 유산에 충실할 것인가?

### ‘몬타누스주의’와 그 이후: 분파적 ‘이단’의 위협

이와 같이 더 오래된 예언적 전통이 향하여 나아가는 분파적 절정은 이후 에우세비오스의 『교회사(Ecclesiastical History)』(5. 17)에서 상세하게 묘사된다. 이 책에 따르면, 몬타누스파 예언자는 ‘황홀경 중에 말하고,’ ‘자발적인 무지’(아마도 마음을 신중하게 비우는 것을 가리킴)로부터 ‘영혼의 비자발적 광기’에로 나아간다. 이후의 비판적 교부 논평자들은 이와 같이 자기포기적 방식으로 성령에게 경험적 우선순위를 주는 것은 정치적 함의들과 성적(gendered) 함의들을 모두 지닌다고 여긴다. 정치적이란 함은 그것이 더 높고 계속 밝히 드러나는 계시(‘그리스도보다 더 큰’)로써 교권에 도전할 수 있었기 때문이다. 그리고 성적(sexual or gendered)이라 함은 (히폴리투스가 보고하듯이, 수치스럽게도)<sup>13</sup> 이 황홀경이 ‘비참한 여성들’을 힘과 권위의 자리들에게 보내었기 때문이다. 이 여성들은 ‘그리스도’의 개념이 아주 확장되고 변혁된 것을 발견하여서 심지어 예수님을 여성으로 보는 환상들을 가졌다고 주장하였다.<sup>14</sup> 그러므로 이것은 로마서 8장에 있는 바울의 ‘포함적’ 시각이 지니는 다루

13. Hippolytus, *Refutation of all Heresies*(모든 이단들에 대한 반박), 8. 12.

14. ‘그리스도는 밝은 예복을 입은 여성의 모습으로 내게로 오셨다. 내 안에 지혜를 심으셨다. 그리고 이 곳에[즉, 프리기아의 페루

and gendered implications: political, because it could lead to challenging ecclesiastical authority with a higher, and still unfolding, revelation ('more than Christ'); and sexual or gendered, because (scandalously, as Hippolytus reports)<sup>13</sup> this ecstasy released 'wretched women' into positions of power and authority, women who claimed to find the notion of 'Christ' so expanded and transformed that they even had visions of Jesus as a woman.<sup>14</sup> This is good evidence, then, of the suspicion of an unmanageable sectarian potential of Paul's 'incorporative' vision in Romans 8; for the transformative view of the Spirit enunciated there might expand the reference of the redeemed life of 'Sonship' even beyond what the incipiently-institutional church could predict or control. It is striking indeed that, from this early period, 'ecstasy' becomes a word with a tendency to negative evocations for the emerging 'mainstream' of Christianity, in stark contrast to the much later (early sixth century) work of the pseudo-Dionysius (already mentioned in Lecture I, for his important theory of 'divine desire'), with his explicit, positive, appeal to 'ecstasy' via 'mystical contemplation'.

What happened to our 'alternative' view of the Trinity, then, after the immediate crisis of early Montanism? Was it merely discredited, or could it in time be assimilated into what we have called a 'church-type' trinitarianism? Ultimately it was to be, of course; but there was one figure, in between, whose significance for our concerns is almost without peer; and that is Origen of Alexandria (c. 184-c. 253). To him we now turn briefly, before reflecting in conclusion how this story played out further, and in contrast, in the forging of the final 'orthodox' doctrine of the Trinity in the 4<sup>th</sup> century.

### *Origen, Contemplative Élitism and the Romans 8 Model*

If my thesis is correct - that the arly 'Montanists' gave the Spirit a bad name, and that

13. Hippolytus, *Refutation of all Heresies*, 8, 12.

14. 'Christ came to me in the likeness of a woman, clad in a bright robe, and He planted wisdom in me and revealed that this place [sc. Pepuza in Phrygia] is holy, and that here Jerusalem comes down from heaven' - a saying attributed to the Montanist leader Priscilla in Epiphanius, *Panarion Omnium Haeresium*, 49, 1. It is also not a coincidence, surely, that Montanism's opponents went on to malign its male leader Montanus for 'effeminate' behaviours and appearance: see Jerome, *Epistulae*, xli, 4, in which Montanus is called a 'semi man'.

기 힘든 분과적 잠재성을 보여주는 좋은 증거이다. 왜냐하면 성령에 대한 변혁적 견해가 여기에서 명확하게 드러나고, 또한 이러한 견해가 ‘양자’의 구속된 삶이 가리키는 바를 확장하여 초기-제도적 교회가 예측하거나 통제할 수 있는 한계를 넘어서기 때문이다. 이러한 초기 시기부터 ‘황홀경’이 새롭게 부상하고 있는 기독교 ‘주류’에 대해 부정적인 환기들을 가지는 경향을 지닌 용어가 된다는 점은 참으로 주목할만한 점이다. 이와는 아주 대조적으로, 훨씬 이후의 (6세기 초의) 위(僞)-디오니시오스의 저작은(‘신적 욕망’이라는 그의 중요한 이론과 관련하여 이전 강연에서 이미 언급되었다) ‘신비적 관상’을 통한 ‘황홀경’에 대해 그가 명시적으로 및 긍정적으로 호소하였다.

그러면 초기 몬타누스주의의 임박한 위기 이후에 삼위일체에 관한 우리의 ‘대안적인’ 견해에 어떤 일이 일어났는가? 그것은 단지 불신되었는가? 아니면 시간이 지나면서 우리가 ‘교회-유형’ 삼위일체론이라고 명명하는 것에 동화될 수 있었는가? 물론, 궁극적으로는 동화될 것이었다. 그러나 그 사이에 한 인물이 있다. 우리의 관심사들에 대한 그의 중요성은 거의 타의추종을 불허한다. 그는 바로 알렉산드리아의 오리게네스(약 184-약 253)이다. 4세기에 최종적인 ‘정통적’ 삼위일체론을 형성하는 데에 이 이야기가 어떻게 더 많이 및 대조적으로 일어났는지를 결론에서 성찰하기 전에, 오리게네스를 간략하게 살펴보자.

### 오리게네스, 관상적 엘리트주의, 그리고 로마서 8장 모형

만약 나의 논지가 옳다면, 즉 초기 ‘몬타누스주의자들’이 성령을 약평하였다는 점과 이것이 성령에게 경험적 우선 순위를 주는 삼위일체론을 명시적으로 또는 변증적으로 사용하는 것을 좌절시켰다는 점이 옳다면, 그렇다면 얼마 후에 저술 활동을 한 오리게네스는 비록 새롭게 표현하기는 하였지만 나의 이론을 점검하는 가장 흥미로운 시험케이스가 된다. 오리게네스에게서 우리는 초기 여러 세기들에서 로마서 8장의 가장 중요하고 정교한 표현을 만난다. 오리게네스의 삼위일체론은 - 비록 여전히 종속론적으로 보이기는 하지만 (이번에는 하향하는 수준들의 신성에 관한 중기 플라톤주의 모형에 따라) - 대개 성령에게 특별한 **활동들**을 할당하는 것을 피한다. 더 이전의 사도적 저자들이 하였던 것과 같다. 그러나 오리게네스의 『기도론(On Prayer, De Oratione)』을 면밀하게 읽어보면 로마서 8장의 바울적인

자] 거룩함을, 그리고 여기에 예루살렘이 하늘로부터 내려움을 계시하였다. 이 말은 다음의 글에서 몬타누스주의 지도자 프리스 킬라의 것으로 알려져 있다. Epiphanius, *Panarion Omnium Haeresium*, 49. 1. 또한, 몬타누스주의의 대적자들이 이 운동의 남성 지도자 몬타누스가 ‘여성적인’ 행동들과 모습을 보인다고 비방하였던 것은 우연의 일이 아님이 확실하다. 참조, Jerome, *Epistulae*, xli. 4. 여기에서 몬타누스는 ‘반(半)-남자’로 일컬어진다.

this discouraged explicit or apologetic use of a trinitarianism giving experiential priority to the Spirit - then Origen, writing not long afterwards, represents a most interesting test case for my theory, although also a new manifestation of it. In Origen we confront perhaps the most significant and subtle rendition of Romans 8 in the early centuries. Origen's trinitarianism – though still seemingly subordinationist (this time according to a Middle Platonist model of descending levels of divinity) – avoids for the most part the allocation of special *activities* to the Spirit, as earlier Apostolic authors had. However, a close reading of Origen's *On prayer* (*De oratione*) reveals not only a clearly 'incorporative' rendition of the Trinity in the Pauline mode of Romans 8, but another fascinating, and newly-enunciated, apprehension of the entanglement of this theme with issues of (what would now be called) 'sex' and 'gender'. Much hangs for my thesis on close attention to this nexus; so it is worth probing the evidences of Origen's *De oratione* rather closely.

We recall that Paul's analysis of prayer in Romans 8 notably involves: (i) a certain loss of control to the *leading* experiential force of the Spirit; (ii) an entry into a realm beyond words; and (iii) the striking use of a (female) 'birth-pangs' metaphor to describe the yearning of creation for its 'glorious liberty'. After Montanism, it was not hard to see why any or all of these features could look less than attractive to an emerging mainstream Roman 'orthodoxy', at least as a first basis for trinitarian reflection. The danger of ecstatic prophecy, when loosed from the primary control of an extrinsic Logos, was one matter; the releasing of women into positions of authority and prominence, was a second one. But there was a third danger, with which it seems Origen is primarily concerned (much more than he is with Montanism); and that is the potential, in any form of prayer that deliberately gives away rational mastery to the Spirit, of possible confusion between loss of control to that Spirit and loss of *sexual* control. The issue is one already familiar from the struggles Paul had had with the Corinthian church (see again, 1 Cor 11); but it is dealt with by Origen in a particularly distinctive way, crucial for our thesis of the 'entanglement' of deep prayer, trinitarian conceptuality, and issues of sex and gender. Not the least of the important developments here is Origen's newly creative marriage of biblical themes with the Platonic

형태의 표현, 즉 삼위일체에 관한 분명히 ‘포함적인’ 표현이 드러난다. 뿐만 아니라, 이 주제가 (오늘날 명명되는) ‘(생물학적) 성(sex)’과 ‘(사회적·문화적) 성(gender)’의 쟁점들과 얽혀 있음에 대한 또 다른 흥미롭고 새롭게 밝혀진 이해가 드러난다. 나의 논지의 많은 점들이 이러한 관계에 관한 면밀한 관심에 달려있다. 그래서 오리게네스의 『기도론(On Prayer)』의 증거들을 오히려 면밀하게 탐구할 가치가 있다.

우리는 로마서 8장에서 기도에 대한 바울의 분석이 특히 다음 세 가지를 포함한다는 점을 기억한다. (i) 성령의 가장 중요한 경험적 힘에 대한 모종의 통제력 상실, (ii) 언어들 을 넘어서는 영역으로 들어가기, (iii) 피조물이 ‘영광스러운 자유’를 고대함을 묘사하기 위하여 (여성의) ‘산고’ 비유를 두드러지게 사용하기. 몬타누스주의 이후, 왜 이러한 특징들 중 일부 또는 전체가 새로이 부상하는 주류적 로마 ‘정통’에게, 적어도 삼위일체적 성찰을 위한 첫 근거로서 덜 매력적으로 보여질 수 있었는지에 대한 이유를 이해하는 것은 어렵지 않다. 외적인 로고스의 일차적 통제로부터 벗어날 때 황홀경적 예언이 지니는 위험성은 하나의 문제였다. 여성들을 권위와 명성의 자리들에서 보내는 것은 두 번째 문제였다. 그러나 세 번째 위험이 있었는데, 이것에 대해 오리게네스가 주된 관심을 가진 것처럼 보인다(그는 몬타누스주의에 대해서보다 훨씬 더 많이 관심을 가졌다). 세 번째 위험이란 이성적 통제를 성령에게 의도적으로 양도하는 어떤 형태의 기도에서도 성령에 대한 통제력 상실과 성적 통제력의 상실 사이의 혼동이 있을 수 있는 잠재적 가능성이다. 이 문제는 바울이 이미 고린도 교회에서 가졌던 다름들로부터 이미 알려진 것이다(참조. 고전 11장). 그러나 오리게네스는 이 문제를 특별히 독특한 방식으로 다루는데, 이 방식은 나의 논지에 대해 매우 중요하다. 즉, 깊은 기도, 삼위일체적 개념화, 그리고 (생물학적) 성(sex)과 (사회적·문화적) 성(gender)에 관한 쟁점들이 서로 ‘얽혀있는 관계’에 관한 나의 논지에 대해 매우 중요하다. 오리게네스가 성경적인 주제들과 플라톤적 개념의 에로스(eros)를 새롭게 창의적으로 결합시킨 것은 이러한 중요한 발전들 중에서 조금도 작은 것이 아니다.

그러므로 나는 이러한 주제들과 관련하여 오리게네스의 『기도론(On Prayer)』이 가지는 다음과 같은 네 특징들에 주목하고자 한다.

첫째, 이 논문은 (I) 기도의 본질과 목적을 이해하는 데에 있어서 성령의 우선 순위와 수위권을 강조하면서 시작한다. 그리고 ‘펼쳐놓는 인간의 무가치한 추론’을 넘어 형언할 수 없는 신비들의 세계에 우리를 이끌어가는 하나님의 은혜의 가능성을 강조한다(고후 12장 참조)(I). 이 세계에서는 ‘영적 기도’가 ‘마음’ 안에서 일어난다(II.5). 그런 다음에, 성령께

notion of *eros*.

I would thus like to draw attention to the following four features of Origen's *De oratione* in connection with these themes.

First, the treatise starts (I) with an insistence on the priority and primacy of the Holy Spirit in understanding the nature and purpose of prayer; and it stresses the capacity of the grace of God to take us beyond the 'worthless' 'reasoning of mortals' to a sphere of unutterable mysteries (see 2 Cor 12) (I), where 'spiritual prayer' occurs in the 'heart' (II.5). Already, then, there is the explicit willingness to allow that the Spirit - though from the start a 'fellow-worker' with the Father and Son - escorts the pray-er to a realm beyond the normal constraints of human rationality. Second, the exegesis of Romans 8 is central to the argument from the start, and citations are reiterated more than once; it is through prayer, and being '*mingled* with the Spirit', that we become 'partakers of the Word of God' (X.2). Third, this form of prayer is repeatedly, and strikingly, compared to sexual intercourse and procreation, e.g.: 'Just as it is not possible to beget children without a woman and without receiving the power that serves to beget children, so no one may obtain ... requests ... unless he has prayed with such and such a disposition' (VIII.1). Hannah, on this view (see 1 Sam 1. 9-20) becomes the supreme type of the pray-er who overcomes sterility through the Spirit (II.5, etc.). But, fourthly and finally, an equally careful disjunction, according to Origen, must be made between the sexual and procreative theme in its *metaphorical* force, and in its normal human physiological functioning. Thus Tatiana, the woman to whom (along with Ambrose) this work is addressed, can be trusted with this approach because she is 'most manly' (*andreiotatē*) and has gone beyond 'womanish things' (*gynēkaia*) - in the manner of Sarah (Gen 18.11) (II.2). And knowing how to 'pray as we ought' (Romans 8. 26) is *paralleled* with an appropriately 'passionless', 'deliberate' and 'holy' performance of the 'mysteries of marriage' (ibid), lest 'Satan rejoice over you' 'through lack of *self-control*' (ibid). Unsurprisingly, Origen's daring treatment of Romans 8 also occasions an immediate reminder (again with reference to 1 Timothy 2 and 1 Cor 11) that women should always wear modest apparel and cover their heads at prayer, lest their distracting presence lead to

서 - 비록 처음부터 성부와 성자와 함께 ‘동역자’이시지만 - 기도자를 인간 이성의 보통 한계들 너머의 영역으로 데리고 가시도록 분명하게 기꺼이 허용한다. 둘째, 로마서 8장의 주석은 처음부터 논증에서 중요하고 인용들은 한 번 이상 반복된다. 바로 기도를 통해서, 그리고 ‘성령과 혼합되는 것’을 통해서 우리는 ‘하나님의 말씀에 참여하는 자’가 된다(X.2). 셋째, 이러한 종류의 기도는 반복적으로 및 두드러질 정도로 성교와 출산 등에 비유된다. ‘여자가 없이, 그리고 자녀를 낳는 데에 기여하는 힘을 받음이 없이, 자녀를 낳은 것이 가능하지 않은 것과 마찬가지로, 사람이 그러한 심정으로 기도하지 않는다면… 간구하는 바들을… 얻을 수 없다’(VIII.1). 이러한 견해에 따르면 한나는(참조. 삼상 1:9-20) 성령을 통하여 불임을 극복하는 기도자의 최고의 유형이다(II.5 등등). 그러나 넷째 및 마지막으로, 오리게네스에 따르면, 그것의 비유적인 힘에 있어서, 그리고 그것의 정상적인 생리적 기능에 있어서 성적인 주제와 출산적 주제를 동일하게 신중히 분리해야 한다. 그래서 (암브로시오스와 함께) 이 책이 헌정된 여성 타티아나(Tatiana)는 ‘가장 남성적(andreiotatē)’이고, - 사라의 방식으로(창 18:11) - ‘여성적인 것들(gynēkaia)’을 넘어섰기 때문에 이 접근으로 신뢰될 수 있다(II.2). 그리고 ‘마땅히 해야 하는 대로 기도하는’ 방법을 아는 것은(롬 8:26), ‘자제력’의 상실을 통해서 사탄이 너를 기뻐하도록 하지 않기 위해서(ibid), ‘결혼의 신비들’(ibid)을 적절하게 ‘열정없이,’ ‘신중하게,’ 및 ‘거룩하게’ 수행하는 것과 유사하다. 놀랄 것도 없이, 로마서 8장을 오리게네스가 대담하게 다루는 것은 또한 (딤후 2장과 고전 11장과 관련하여) 다음을 즉각적으로 상기하게 한다. 즉, 마음을 산란케하는 여자의 존재가 (남성의) 성적 통제력의 상실로 나아가지 않도록 하기 위하여, 여자는 항상 단정한 옷을 입어야 하고 기도 중에 머리를 덮어야 한다는 점을 상기하게 한다(ibid). 또한 본문의 뒷부분에서 오리게네스는 성교가 행해졌던 방에서 기도하는 것에 반대하는 조언을 제시한다(XXXI.4). 기도와 에로티시즘(eroticism) 사이의 고유한 연관성들은 너무 가까워서 피해질 수 없고, 또한 너무 위협스러워서 무제한의 자유가 허용될 수 없다.

성령, 기도, 절제력의 상실, 그리고 여성의 매력과 성적 민감성의 위협들 사이의 연관성들의 관계는 아가서(Song of the Songs)에 관한 오리게네스의 후기의 저작들과 그의 변증적 논문 『켈소스 반박(Contra Celsum)』으로부터의 주제들에 의해 분명히 드러난다. 한편으로, 아가서에 관한 『주석(Commentary)』과 『설교(Homilies)』는 영혼이 (신랑) 그리스도의 ‘에로스적’ 포용을 통하여 하나님에게로 가장 친밀하게 나아가는 것에 대한 풍유적(알레고리적) 이해로 성경본문을 상세하게 설명한다. 그러나 『기도론(De Oratione)』에서처럼, 동일한

the same loss of (male) sexual control (ibid). Later in the text, too, Origen advises against praying at all in a room in which sexual intercourse has taken place (XXXI.4). The intrinsic connections between prayer and eroticism, it seems, are too close to be avoided, but also too dangerous to be allowed free rein.

This nexus of associations - between the Spirit, prayer, loss of control, and the dangers of women's attractiveness and sexual susceptibility - is further illuminated by themes from Origen's later works on the *Song of the Songs*, and from his apologetic treatise, the *Contra Celsum*. On the one hand, the *Commentary* and the *Homilies* on the *Song of Songs* elaborate the biblical text as an allegorical account of the soul's most intimate advance to God through Christ (the Bridegroom's) 'erotic' embrace. But as in the *De oratione*, the same paradox is enunciated: Origen stresses both the indispensability of the sexual metaphor, and also its grave dangers to those not yet morally prepared through a process of spiritual maturation.<sup>15</sup> It is therefore appropriate only to the highest stage of the 'mystical' ascent. It applies to the 'inner' 'spiritual senses', and never to the 'outer' physical senses.<sup>16</sup> Whilst there is greater emphasis on the Word as 'Bridegroom' than on the Spirit in the *Commentary on the Song*, some reference to the Spirit, consistent with that in the *De oratione*, is also alluringly present, allowing us - I would argue - to read the *Commentary* as another vision of trinitarian 'incorporation' into the life of Sonship.<sup>17</sup> The contrast with a slightly later passage in the *Contra Celsum*, VII.2-7, on the other hand, reveals the dangers Origen sees in the *wrong* sort of 'ecstatic' behaviour and sexual abandonment to 'daemon' spirits. Here he castigates the Pythian oracular 'priestesses' who receive impure spirits through their

15. For the importance of spiritual and erotic maturity for a right reading of the Song, see *Commentarium in Canticum Canticorum*, Prologue, 2, 39-40. For Origen, Christian maturation happens in three stages of ascent: the 'ethical', the 'physical' (the capacity to see the physical world as it is, and as a whole), and the 'enoptic' (the contemplative). Meditation on the *Song* is appropriate to the 'enoptic' stage, in which Christ's erotic embrace is sought: see ibid, Prologue, 3.3; 3.5-7; 3.21-23 for the three stages.

16. See ibid, Prologue, 3.15-16; I, 4.16-19.

17. For the Spirit in the *Commentarium in Canticum Canticorum*, see ibid, Prologue, 2,46-48; III, 1,4-13. We also find the motif of pneumatological incorporation, in somewhat different mode, in another of Origen's later works, the *Exhortatio ad martyrium*, where readiness for martyrdom is represented as a 'giv[ing] place to the Spirit', so that one may 'welcome the great encouragement of Christ's sufferings' and thus become one with the very life of the Trinity (*Exhortatio ad martyrium*, 39). Here the 'incorporative' motif is specifically linked to Christic suffering; but this too, of course, has echoes of Romans 8 (vs. 17).



역설이 밝히 드러난다. 즉, 오리게네스는 성적 비유의 불가피성을 강조하면서도 동시에 영적 성숙의 과정을 통하여 도덕적으로 아직 준비되지 않은 자들에게 미칠 그것의 중대한 위험들을 강조한다.<sup>15</sup> 그러므로 성적 비유는 오직 '신비적' 상승의 최고의 단계에서만 적절하다. 성적 비유는 '내적인 영적 의미들'에 적용되지, '외적' 신체적 의미들에 결코 적용되지 않는다.<sup>16</sup> 『아가서 주석(Commentary on the Song)』은 성령보다는 '신랑'이신 말씀을 더 강조하지만, 『기도론(De Oratione)』에서의 성령에 대한 언급과 일관되게, 성령에 대한 언급이 또한 매력적으로 존재한다. - 내가 주장하는 바로는 - 이로써 우리가 『주석(Commentary)』을 양자의 삶에 들어가는 삼위일체적 '포함'에 관한 또 다른 시각으로서 읽을 수 있다.<sup>17</sup> 다른 한편으로, 『켈소스 반박(Contra Celsum)』 VII.2-7에 있는 약간 후대의 구절과의 대조는 오리게네스가 **잘못된** 종류의 '황홀경적' 행동과 '악한' 영들에게로의 성적인 탐닉 안에 있는 위험들을 보고 있음을 드러낸다. 여기에서 그는 델피 신전에서 신탁하는 '여사제들'을 크게 책망한다. 그들은 '보이지 않는 모공들'을 통해서보다는 오히려 그들의 (신체의)' 사적인 부분들'을 통해서(VII.3), 그리고 성령의 '우월한' 조명을 통해서보다는 오히려 '황홀경'과 '광란'을 통해서 불순한 영들을 받아들인다(VII.4). 이러한 대조는 많은 점들을 드러내며 교훈적이다.

오리게네스에게 있는 이 중요한 자료로부터 내가 도출하고 싶은 결론들은 다음과 같다. 첫째, 나는 여기에서 삼위일체 안으로의 포함이라는 '에로틱' 주제화를 강조하였는데, 이것은 오리게네스의 삼위일체론에 관한 교과서적 설명들에서 현재보다는 더 많은 주목을 받아야 한다고 나는 제안한다. 더 이른 시기의 저작인 『원리론(De Principiis)』에 있는 오리게네스의 삼위일체론이 '체계적인' 또는 '규범적인' 것이라고 일반적으로 여겨진다. 그런 까닭에 잘못된 인상이 생겨난다. 즉, 오리게네스가 성령과의 관계가 지닌 에로틱 차원들에 대

15. 아가서를 올바르게 읽기 위한 영적 및 에로틱 성숙의 중요성에 대해서는 다음을 참조하라. *Commentarium in Canticum Canticorum*, Prologue, 2. 39-40. 오리게네스에게 기독교인의 성숙은 상승의 세 단계들을 통하여 일어난다. 즉, '윤리적(ethical)' 단계, '자연적(physical)' 단계(자연세계를 있는 그대로 및 전체로서 볼 수 있는 능력), 그리고 '관상적(enoptic)' 단계를 거쳐서 일어난다. 아가서 묵상은 '관상적' 단계에 적절하다. 이 단계에서는 그리스도의 에로틱 포용을 추구한다. 세 단계들에 관해서는 다음을 참조하라. *ibid.*, Prologue, 3.3; 3.5-7; 3.21-23.

16. 참조. *ibid.*, Prologue, 3.15-16; I. 4.16-19.

17. 『아가서 주석(Commentarium in Canticum Canticorum)』에서의 성령에 관해서는 다음을 참조하라. *ibid.*, Prologue, 2.46-48; III. 1.4-13. 또한 우리는 오리게네스의 또 다른 후기 저작에서(*Exhortatio ad martyrium*) 성령론적 포함의 주제가 약간 다른 형태로 나타나 있음을 발견한다. 이 저작에서는 순교를 위한 준비가 '성령에게 자리를 양보하는 것'으로 표현된다. 이러한 양보를 통하여 인간은 '그리스도의 고난의 위대한 격려를 받아들일 수 있으며' 그래서 그리스도의 삶 그 자체와 함께 하나가 된다(*Exhortatio ad martyrium*, 39). 여기에서 '포함'이라는 주제가 구체적으로 그리스도적 고난과 연결된다. 그러나 이것은 또한 로마서 8장(17절)을 반영하고 있음이 당연하다.

(physical) 'private parts', rather than through 'invisible pores' (VII.3), and through 'ecstasy' and 'frenzy', rather than through the 'superior' illumination of the Holy Spirit (VII.4). The contrast is revealing and instructive.

The conclusions for our purposes I wish to draw from this important material in Origen are the following. First, the 'erotic' thematization of incorporation into the Trinity that I have here highlighted deserves greater attention, I suggest, in the textbook accounts of Origen's doctrine of the Trinity than it currently enjoys. Most often, Origen's treatment of the Trinity in his earlier *De principiis* is taken to be the 'systematic' or normative one, and hence a false impression is gleaned: for here Origen is certainly found to be guarded about the ecstatic dimensions of engagement with the Spirit. The significance of the divine 'reason' in Christians is carefully stressed in the first discussion of the Spirit in that work (*De princ.*, 1. 3. 4-6); and later, in the rather different treatment in book 2 (7. 2-4), Origen argues that 'all rational creatures receive a share in Him [sc. the Spirit]' (2. 7. 2), but that there is a danger of confusion with 'common spirits' which 'excite dissensions of no small extent among brethren' (2. 7. 3). My suggestion, then, is that the cautious and subordinating notes struck here are quite different from the rich prayer-based, 'erotic' themes of the later *De oratione* and the *Commentary on the Song*. These different strands of trinitarian thought need to be assessed together, then, as well as in alignment with the theme of participatory 'Sonship' in Origen's *Commentary on John*, his *Commentary on Romans*, and other related commentary materials. Something important is at stake here, both spiritually and morally, which links Origen's trinitarianism creatively with his theory of mystical ascent and his allegorical reading of Scripture.

Secondly, the crucial role of the Spirit in the *De oratione* - as initiator in prayer and guide to 'inaccessible' divine realms - gives the lie to oft-repeated platitudes about Origen's 'subordination' of the Spirit, and should again cause us to return to the pneumatology and trinitarianism of the *De principiis* with somewhat new eyes. Is this 'incorporative', Spirit-leading, 'eroticized' vision of the Trinity simply in inconsistent *tension* with the controlled linear 'ordering' of Father, Son and Spirit in the *De principiis* (where the Spirit is *third*,

해서 조심스러워하는 것이 확실하다고 여기는 잘못된 인상이 생겨난다. 이 저작에서 성령에 관한 첫 번째 논의에서는 기독교인들에게서의 신적 ‘이성’의 중요성이 면밀하게 강조된다(De Princ., 1. 3. 4-6). 그리고 이후에는 제2권에서 약간 다르게 다루면서(7. 2-4), 오리게네스는 ‘모든 이성적 피조물들이 그 안에[즉, 성령 안에] 관여한다’고 주장한다(2. 7. 2). 그러나 그는 ‘형제들 사이에서 적지않은 규모의 분열들을 일으키는’ ‘보통 영들’과의 혼합의 위험이 있다고 주장한다(2. 7. 3). 그러므로 나는 여기에 있는 신중하고 종속적인 언급들이 이후의 『기도론(De Oratione)』과 『아가서 주석(Commentary on the Song)』에 있는 기도에-근거한 풍부한 ‘에로틱’ 주제들과는 매우 다르다는 점을 제안한다. 삼위일체적 사고에 관한 이 서로 다른 흐름들은 그의 『요한복음 주석(Commentary on John)』, 『로마서(Commentary on the Song)』 및 다른 관련된 주석자료들에 있는 참여적인 ‘양자’라는 주제와 일치할 뿐만 아니라, 함께 평가될 필요가 있다. 오리게네스의 삼위일체론을 신비적 상승에 관한 그의 이론과 그의 풍유적(알레고리직) 성경해석을 독창적으로 연결시키는 중요한 무엇인가가 여기에서 위태롭다.

둘째, 『기도론(De Oratione)』에서 성령의 중대한 역할은 - 즉, 기도를 시작하게 하시고 ‘접근할 수 없는’ 신적 영역들로 인도하시는 역할은 - 오리게네스가 성령의 ‘종속’을 주장한다는 자주-반복되는 상투적인 이해가 거짓임을 밝혀준다. 그리고 그러한 역할은 우리로 하여금 어느 정도 새로운 눈을 가지고 『원리론(De Principiis)』의 성령론과 삼위일체론을 다시 다루도록 해야 한다. 삼위일체에 관한 이러한 ‘포함적, 성령-주도적, 에로틱화된’ 시각이 『원리론(De Principiis)』에 있는 성부, 성자, 성령의 통제된 단선적 ‘순서’와 비일관적인 긴장 속에 있는가?(후자의 입장에서는 성령이 세 번째이며, 또한 로고스의 공적으로-검증된 합리성과 안전하게 일치된다(I, 3)). 아니면, 오리게네스가 영적으로 **성숙한 자들**을 위해 제시한 삼위일체론이 있고(관상적 학문), 아직 영적인 언덕에서 높이 오르지 못한 자들을 위한 - 더 안전한 형태의 - 또 다른 삼위일체론이 있다고 보아야 하는가? 나는 이것이 훨씬 더 개연성이 있다고 생각한다. 만약 (내가 믿는 바대로)그러하다면, ‘정통’을 힘든 영적 **과정**으로 보는 오리게네스의 이해와 관련하여 우리는 하나의 중요한 적용점을 파악하였다(내가 이미 갈채를 보낸 입장이며, 지속적인 체계적 중요성을 지니는 것이다).

마지막으로, 그리고 전혀 사소하지 않은 점은 다음과 같다. 내가 논의한 자료가 지닌 성(gender) 함의점들은 명백할 수 있지만, 그럼에도 불구하고 강조될 필요가 있는 것 같다. 『기도론(De Oratione)』과 『아가서 주석(Commentary on the Song)』의 접근법에 따르면, 남자

safely aligned with the publicly-attested rationality of the Logos (I, 3))? Or is it – as I find much more plausible – that there is one vision of the Trinity which Origen presents for the spiritually *mature* (the contemplative *enoptics*), and another – a safer version, one might say – for those not yet so high on the spiritual slopes? If this is so (as I believe to be the case), we then have identified an important point of application relating to Origen’s understanding of ‘orthodoxy’ as a demanding spiritual *process* (one which I have already applauded, and something of continuing systematic import).

Lastly, and not at all least: the gender implications of the material I have discussed may be obvious, but perhaps need underscoring none the less. According to the approach of the *De oratione* and the commentary on the *Song*, men (in ceding control to the Spirit and submitting to the Bridegroom’s embrace), take on an implicitly ‘feminine’ role spiritually which is, however, debarred to *women* unless in some sense they eschew their initial ‘womanishness’ and become ‘manly’ (in order, yet further, to become ‘feminine’ to the Word as well).<sup>18</sup> Even then they may remain subject to the charge of distracting men from their true spiritual goal; and their more permeable orifices are dangerous openings for ‘daemon’ spirits. Still, the *enoptic* heights are by no means debarred to them, as is clear from the dedication of the *De oratione* to (the mature) Tatiana as well as to Ambrose. It is just that a demanding and complicated renegotiation of gender (and yet simultaneously a release from societally-mandated roles) is clearly something inherent to the spiritual transformations required of those introduced to the higher flights of contemplative ascent. This theme, with all its ambiguity and personal significance for both women and men, I shall return to in my third and last Underwood Lecture when we see how it also reappears in the work of

---

18. Here, of course, Origen is using gender terms in what would now be called ‘stereotypical’ mode. But this does not mean for him that gender is prescriptively understood in a *fixed* sense; indeed, both men and women are for Origen, in their slightly different ways, set on the course of a malleable transformation and ascent to God. Still, there is no denying the greater degree of opprobrium associated with women’s sexualized bodies, especially prior to any such spiritualized ascent. The Greek fragments that have come down to us from Origen’s homilies on 1 Corinthians (where questions of gender and ecstasy come up) are also relevant here: for an astute analysis, see Judith Kovics, ‘Servant of Christ and Steward of the Mysteries of God: The Purpose of a Pauline Letter according to Origen’s *Homilies on 1 Corinthians*’, in eds. Paul M. Blowers, Angela Russell Christman, David Hunter and Robin Darling Young, *In Dominico Eloquio: Essays on Patristic Exegesis in Honor of Robert Louis Wilken* (Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2002), 147–71.

는 (통제권을 성령에게 양도하고 신랑의 포용에 따를 때에) 암묵적으로 ‘여성적’ 역할을 영적으로 취한다. 그러나 이것은 **여자에게** 금지되어 있다. 어떤 의미에서 여자들이 자신들의 처음 ‘여성성’을 피하고 ‘남성적’ 되지 않는다면(그러나 더 나아가서, 말씀에 대해 ‘여성적’이 되기 위하여), 금지되어있다.<sup>18</sup> 그럴 때에조차도 여자들은 참된 영적 목표로부터 남자들의 주의를 딴 데로 돌린다는 비난을 받을 처지에 있을 수 있다. 그리고 여자들의 더욱 잘 침투할 수 있는 모공들은 ‘악한’ 영들이 들어가는 위험스러운 틈이다. 게다가, 관상의 정상은 여자들에게 결코 금지되어 있지 않다. 『기도론(De Oratione)』이 암브로시오스에게 뿐만아니라 (성숙한) 타티아나에게 헌정된 것으로 볼 때 분명하다. 성(gender)에 대한 힘들고 복잡한 재협상은(그리고 동시에 사회적으로 규정된 역할들로부터의 해방은) 관상적 상승의 더 높은 비상을 알게된 자들에게 요구되는 영적 변혁들에 내재적인 어떤 것임이 분명하다. 이러한 주제가 애매성이 있고 남자와 여자 모두에게 개인적인 중요성을 지닐 수 있다.

18. 물론 여기에서 오리게네스는 ‘고정관념화된’ 형태라고 오늘날 불리우는 것으로 성(gender) 용어들을 사용하고 있다. 그러나 이것은 그에게 성(gender)이 어느 고정된 의미로 규범적으로 이해되고 있다는 점을 의미하지는 않는다. 참으로, 오리게네스에게 남자와 여자는 모두 유연한 변혁과 하나님에게로 상승이라는 도상에 서로 다른 방식들로 놓여 있다. 게다가, 특히 그러한 영적 상승 이전에 여성의 성적 몸과 연관된 맹비난이 상당한 정도로 있었음을 부정할 수는 없다. 고린도전서 1장(여기에는 성(gender)과 황홀경에 관한 질문들이 나타난다)에 관한 오리게네스의 설교를 통하여 우리에게 전달되는 그리스어 단편 자료들은 또한 여기에 관련된다. 여기에 관한 세밀한 분석은 다음을 참조하라. Judith Kovics, ‘Servant of Christ and Steward of the Mysteries of God: The Purpose of a Pauline Letter according to Origen’s *Homilies on 1 Corinthians*’, in eds. Paul M. Blowers, Angela Russell Christman, David Hunter and Robin Darling Young, *In Dominico Eloquio: Essays on Patristic Exegesis in Honor of Robert Louis Wilken* (Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2002), 147–71.

Gregory of Nyssa.

*Conclusions: The 'Prayer-Based' Model and the Cappadocian 'Solution' to the Problem of the Trinity - Remaining Questions*

But for now, and in order to bring this second Underwood Lecture to conclusion, we have to ask, and finally for today: how are we then to assess the significance of Origen's 'incorporative' approach in its social, gendered and ecclesiastical impact? And what happened to its insights through the contorted and contested debates of the later Arian controversy, out of which emerged the ultimately triumphant defence of the 'orthodox' doctrine of the Trinity by the late 4<sup>th</sup> century Cappadocian Fathers? In answering this now briefly and anticipatorily in closing, we shall pave the way for the third and last of our lectures, in which we shall bring to a climax our conclusions about the final significance of the 'incorporative', prayer-based, vision of the Trinity that Origen manifested, in comparison with what seemingly triumphed at Nicaea and Constantinople, and was manifested in the expository writing of the Cappadocian Fathers.

Thus, the tendency of the earlier Cappadocian view of incorporation into the Trinity (as I already intimated at the start of this lecture) was to turn out characteristically more explicitly 'linear', and even at times distinctly 'hierarchical' in comparison with Origen (despite, of course, protestations to the contrary, given the new commitment to the Spirit's homoousian equality with the other two 'persons'). For Basil of Ceasarea, for instance (*On the Holy Spirit*, 9. 23), even 'drawing near' to the Paraclete is not possible unless one is already cleansed from sin; from there the Holy Spirit 'like the sun, will by the aid of thy purified eye show thee in Himself the image of the invisible, and in the blessed spectacle of the image, thou shalt behold the unspeakable beauty of the archetype' (ibid.). The metaphors are distinctly neo-Platonic in this famous passage of Basil's: this is a step-by-step process of 'enlightenment', with the Spirit as first point of entry into higher things.

Gregory of Nazianzus and Gregory of Nyssa (the two other Cappadocian Fathers) are subtly different in their trinitarianisms from Basil, neither of them being happy with the

### 결론들:

#### '기도에 - 근거한' 모형과 삼위일체 문제에 대한 카파도키아 교부들의 '해결책'

#### - 남아있는 질문들

그러나 지금 이 강연을 마무리하기 위하여, 우리는 다음과 같은 질문을 오늘을 위해 제기해야 한다. 그러면 오리게네스의 '포함적' 접근의 중요성을 그 사회적, 성적, 교권적 영향 안에서 어떻게 평가할 수 있는가? 이후 아리우스 논쟁에서의 왜곡되고 경쟁적인 논쟁들을 통하여 그 통찰들에 무슨 일들이 일어났는가? 이 논쟁으로부터 4세기말 카파도키아 교부들이 '정통' 삼위일체론을 옹호하고 최종적으로 승리하는 일들이 생겨났다. 결론에서 이 질문에 대해 간략하게 및 예기적으로 답하면서 우리는 다음 강연을 준비할 것이다. 다음 강연에서 우리는 오리게네스가 제시하였던 삼위일체에 관한 '포함적' 기도에 - 근거한 시각의 최종적인 중요성에 관한 우리의 결론들을 절정으로 끌어올릴 것이다. 특히, 니케아 공의회와 콘스탄티노플 공의회에서 승리하였던 것처럼 보이고, 또한 카파도키아 교부들의 해설저작들에서 제시되었던 것과 비교하여 절정으로 끌어올릴 것이다.

그러므로 (이 강연의 시작에서 내가 이미 암시하였던 것처럼) 더 이른 카파도키아 교부들의 견해, 즉 삼위일체 안에로의 포함을 주장하는 견해는, 오리게네스와 비교하면 특징적으로 더 분명하게 '단선적'인 것으로, 그리고 더 자주 분명하게 '위계질서적인' 것으로 드러나는 경향이 있었다(성령이 다른 두 '위격들'과 함께 지니는 동일 본질적 동등성에 대한 새로운 헌신을 고려하면, 물론, 정반대에 대한 이견들에도 불구하고). 예를 들면, 카이사레이아의 바실레이오스(바질)(Basil of Caesarea)(『성령론(On the Holy Spirit)』, 9. 23)에게는, 인간이 죄로부터 정화되지 않는다면 보혜사(성령)에게로 '가까이 다가가는 것'이 가능하지 않다. 죄의 정화가 있어야 성령이 '너의 정화된 눈의 도움으로 태양처럼 보여줄 것이다. 즉, 그분 자신 안에 있는 보이지 않는 이의 형상을 보여줄 것이다. 그리고 그 형상의 복된 광경 안에서 너는 원형의 형언할 수 없는 아름다움을 볼 것이다.'(ibid.). 바실레이오스의 유명한 이 구절에 있는 비유들은 분명하게 신플라톤주의적이다. 이것은 점진적인 단계의 과정을 거치는 '조명'이며 여기에서 성령은 더 높은 것들로 들어가는 첫 관문이다.

(다른 두 카파도키아 교부들인) 나지안조스의 그레고리오스(Gregory of Nazianzus)와 니사의 그레고리오스(Gregory of Nyssa)의 삼위일체론들은 바실레이오스의 삼위일체론과는 미묘하게 다르다. 두 사람은 모두 '성화시키는 권능'을 성령에게로만 할당하는 것에 만족하지 않았다. 니사에게는 정화가 성령의 참여를 위한 전제조건이라기보다는 오히려 성령의 임

allocation of ‘sanctifying power’ to the Spirit alone. For Nyssen, the invocation of the Holy Spirit is *for* the cleansing of sin (*The Lord’s prayer*, 3), rather than that cleansing being a prerequisite for engagement by the Spirit. But the ‘order’ of appropriation to the persons of the Trinity is again very clear in some passages now attributed to Nyssen: ‘It is impossible for a [person], if he has not been previously enlightened by the Spirit, to arrive at a conception of the Son’. So too, ‘Just as he who grasps one end of a chain pulls both along with it and the other end also to himself, so he who draws the Spirit ... through the Spirit draws both the Son and the Father along with it’.<sup>19</sup> Other discussions, however, especially in Gregory’s famous response to his opponent Eunomius, show him struggling to find the right way of positioning the Spirit in God’s internal/eternal life in such a way that *no* such remaining ‘hierarchalization’ could even be suggested.<sup>20</sup> Further, what Gregory’s later *Life of Moses* makes memorably clear, and with deepened spiritual insight, is that human spiritual advance towards intimacy with God-as-Trinity ultimately leads to an unnerving ‘darkness’ – the ‘darkness of incomprehensibility’ – rather than the ‘enlightenment’ that may have characterized an earlier stage of the ascent. The linked question of the significance of this darkness in terms of Gregory’s *sexual* metaphors as applied to the ascent to God is an important one, also connected to his distinctive trinitarianism, and to which I shall return in some detail in my third and last lecture. So here we find gender messages at least as interesting as those in Origen, but arguably even more creative in their implications for ascetic women and their status in the church. Further, Gregory has all the convictions of an apophatic thinker that trinitarian doctrine does not strictly speaking *describe* God; yet, as we have seen, his incorporative vision of the Trinity is nonetheless often – especially in his polemical doctrinal writings of the middle period of his career – shot through with metaphors of a descending divine outreach and a human responsive ‘ascent’. In sum, while

19. This passage comes from a letter previously attributed to Basil (*Letter 38*, in *The Letters of St. Basil*, I, 206–7), which might explain this trope. However, intensive comparative analysis of Greek style suggests that this is, after all, Nyssen’s work, but probably from the period when he is most under his brother Basil’s influence.

20. The effort is not without paradoxical strain, since the Origenist tradition is still vibrant for the Cappadocians’ spiritually; and at the same time they are struggling to incorporate hallowed language previously applied to the ‘economic’ level into the new vision of the tri-personal ‘ontological’ Trinity.



재의 기원이 죄의 정화를 위한 것이다(『주기도(The Lord's Prayer)』, 3). 그러나 삼위일체의 위격들에게 주어진 전유의 '순서'는 니사의 말로 알려진 몇몇 구절들에서 아주 분명하게 드러난다. 즉, '만약 성령에 의하여 먼저 조명을 받지 아니하였다면, [인간이] 성자를 생각해 내는 데에 이르는 것이 불가능하다. 그래서 또한, '사슬의 한쪽 끝을 잡는 자는 다른 쪽 끝을 또한 자신에게로 함께 당기는 것과 마찬가지로, 성령을 끌어당기는 자는... 이것과 함께 성령을 통하여 성자와 성령을 끌어당긴다.'<sup>19</sup> 그러나, 대적자 에우노미오스(Eunomius)에 대한 그의 유명한 응답에서 나타난 다른 논의들은 그가 하나님의 내적/영원한 삶 안에 성령의 위치를 정하는 올바른 방법을, 즉 그러한 어떤 '위계질서'도 남지 아니함을 암시하는 방식으로 정하는 올바른 방법을 찾고자 분투하였음을 보여준다.<sup>20</sup> 더 나아가서, 이후의 그의 저작인 『모세의 생애(Life of Moses)』가 인상적으로 분명하게 및 깊은 영적인 통찰로 제시하는 점은 삼위일체로서의 하나님(God-as-Trinity)과의 친밀함으로 나아가는 인간의 영적인 전진은 불안하게 만드는 '암흑'으로, 즉 '불가해성의 암흑'으로 궁극적으로 나아가게 한다. 상승의 초기 단계의 특징이었을 수 있는 '조명'보다는 오히려 그러한 '암흑'으로 나아가게 한다. 하나님에게로의 상승에 적용되는 그의 성적 비유들의 관점에서 이 암흑의 의미에 관한 질문은 중요하고, 또한 그의 특징적인 삼위일체론과도 또한 연결되어 있다. 이 점에 대해서는 다음 강연에서 어느 정도 상세하게 다룰 것이다. 그래서 여기에서 우리는 성(gender)과 관련된 메시지들이 적어도 오리게네스에게 있는 그러한 메시지들만큼 흥미로움을 발견한다. 그렇지만 그의 메시지가 금욕적인 여성들과 교회 내 그들의 지위에 대해 갖는 함의들은 훨씬 더 독창적이라고 주장할 수 있다. 더 나아가서, 그는 부정신학적 사상가의 모든 확신들을, 즉 엄밀히 말해서 삼위일체론이 하나님을 **기술하지** 못한다는 확신들을 가지고 있다. 그러나, 우리가 살펴보았던 바와 같이, 삼위일체에 관한 그의 포괄적 시각은 - 특히 그의 활동의 중기에서 쓰여진 논쟁적 교리적 저작들에서의 시각은 - 그럼에도 불구하고 신적인 하강 활동과 인간의 응답적 '상승'에 관한 비유들로 가득 차 있다. 요약하면, 우리가 오리게네스에게서와 니사의 몇몇 선구자들에게서 아주 흥미롭게 발견하였던 (기도, 욕망, 성(gender), 참여적 변혁) 사이의 연관성들의 관계를 보여주는 흔적들이 특히 니사의 후기

19. 이 비유를 설명해줄 수 있는 이 구절은 이전에 바실레이오스의 저작이라고 알려진 서신으로부터 기원한다(Letter 38, in *The Letters of St. Basil*, I, 206-7). 그러나 그리스어 문체에 대한 집중적인 비교 분석을 통해서 이 글은 결국 니사의 것임이, 그리고 그가 자신의 형제 바실레이오스의 영향력 하에 있는 시기로부터 아마도 나온 것임을 알려준다.

20. 이러한 노력에 역설적인 경향이 없는 것은 아니다. 오리게네스적 전통이 카파도키아 교부들의 영성에 여전히 강렬하기 때문이다. 그리고 동시에 이전에 '경륜적' 수준에 적용되었던 거룩한 언어를 새로운 시각의 삼-위격적인(tri-personal) 존재론적 삼위일체 안으로 포함시키고자 노력하였다.

there are new traces in the late work of Nyssen, in particular, of the nexus of associations (prayer, desire, gender, participative transformation) we have traced so fascinatingly in Origen and some of his precursors, there is by no means a consistent or clear recuperation of this nexus, at least in Nyssen's more famous polemical and expository writings on the Trinity from his middle period. That is because Gregory's most exciting work on the Trinity (in his late *Commentary on the Song of Songs*, almost always neglected by the textbooks) was yet to come.

In order then to assess the full contemporary significance of what I have called in this lecture the 'alternative', prayer-based approach to the Trinity, and its implications for desire, sexuality and gender, I must turn in my third and last Underwood Lecture to a deeper analysis of Gregory of Nyssa's fuller and later understanding of the doctrine of the Trinity, and a comparison with what Augustine in the West also came to say about prayer, desire, the Trinity, and gender-relations. In short, this story about desire, prayer and gender is not yet finished; and there are surprises that still remain to be uncovered, with – as I see it – incalculable significance for our contemporary riddles about God and gender. But what I have tried to demonstrate to you today, amidst all the exegetical detail I have presented, is precisely the paradox that I outlined at the start of this lecture: that it was precisely as the 'orthodox', creedal doctrine of the Trinity was clarified at the end of the 4<sup>th</sup> century that an implicit danger reasserted itself of the 'linear' approach to the doctrine effectively taming or repressing the Spirit's power, even as the Spirit's equality with the other two 'persons' was strongly and simultaneously announced *rhetorically*. The more subtle prayer-based, Romans 8, model of the Trinity, in contrast, had become associated with movements or authors or exegetical texts now somewhat side-lined or pressed out of the limelight, not least because of the evocations of desire and gender that this approach brought with it.

In my third and last lecture, then, I shall press forward, with the help of key themes in Gregory of Nyssa and Augustine, to recover afresh this lost theological strand in our heritage and uncover afresh its spiritual and moral significance for today's church and society.

저작에 존재한다. 그렇지만 적어도 그의 활동의 중기부터 삼위일체에 관한 더욱 유명한 논쟁적 주석적 저작들에서는 이러한 관계를 일관되게 또는 분명하게 결코 만회하지는 못한다. 그것은 삼위일체에 관한 그의 가장 흥미로운 저작이(즉, 그의 후기의 저작인 『아가서 주석(Commentary on the Song)』, 그러나 이것은 교과서적들에서 거의 항상 무시되어 왔다) 아직 나오지 않았기 때문이다.

그러므로, 삼위일체에 대한 ‘대안적’ 기도에-근거한 접근이라고 내가 이 강의에서 명명한 것이 지니는 충분한 현대적 중요성을, 그리고 이 접근이 욕망, 섹슈얼리티, 성(gender)에 대해 미치는 함의들을 평가하기 위하여, 나는 다음 강연에서 니사의 그레고리오스의 후기의 더 온전한 삼위일체론을 더 심층적으로 분석할 것이다. 그리고 서방에서 아우구스티누스가 기도, 욕망, 삼위일체, 성(gender)-관계성들에 관해 또한 말하게 되었던 바들과 비교할 것이다. 간단히 말해서, 욕망, 기도, 성(gender)에 관한 이 이야기는 완결되지 않았다. 여전히 발굴해야 하는 놀라운 점들이 있고, 또한 하나님과 성(gender)에 관한 우리 시대의 현대적 문제들에 대해 미치는 막대한 중요성이 있다. 그러나 내가 제시한 모든 주석적 세밀한 사항들을 통해 오늘 증명하고자 하였던 바는 이 강연의 시작에서 개관하였던 바로 그 역설이다. 즉, ‘정통적’ 신조적 삼위일체론이 4세기 말에 명료하게 되는 바로 그 때로부터 삼위일체론에 대한 ‘단선적’ 접근이 지닌 암묵적 위험성이 효력을 발휘함으로써 성령의 권능을 효과적으로 길들이거나 억눌렀다. 심지어 다른 두 ‘위격들’과 함께 지니는 성령의 동등성이 강력하게 및 동시에 수사학적으로 선언되었다. 이와는 대조적으로, 삼위일체에 관한 로마서 8장의 모형은, 즉 더 미묘하고 기도에-근거한 모형은 이제 어느 정도 무시되거나 세상의 이목에서 밀려난 운동들, 저자들 또는 주석적 문서들과 연관되었다. 특히, 이러한 접근이 욕망과 성(gender)에 대해 일으키는 환기들 때문이었다.

그러므로 다음 강연에서 나는 니사의 그레고리오스와 아우구스티누스에게서 발견되는 주요한 주제들의 도움을 받아 우리의 유산 중 상실된 이러한 신학적 가닥을 새롭게 회복하고자 하며, 이것이 오늘날의 교회와 사회에 대해 미치는 영적 및 도덕적 의미를 새롭게 드러낼 것이다.

## Lecture III

# Prayer, Desire and Gender in Classical Trinitarianism and Today

### *Introduction, Review and Forecast:*

In the first two lectures of this Underwood series, I have urged you to consider the following theses. Let me recap these main arguments briefly now in order to explain how this third lecture is today going to provide the climax of the complex case that has been building throughout the lectures.

First, in Lecture I, I laid out the main thesis of these lectures: that an important nexus of themes (prayer, desire, and gender) belong intrinsically *together* in Bible and Christian tradition: in key parts of the Old Testament, in crucial elements in Jesus's and Paul's teaching, and in intriguing strands in the early patristic witness. But to see this nexus, one first has to examine the deep meaning of prayer as the working of *God's* desire within us through the Spirit. This ultimately gives us a *prayer-based* solution to the theological relation of desire and gender (in which *divine* desire is the key to the meaning of gender), and at the same time opens up a fresh vista on the origins of the doctrine of the Trinity. (This is what I called the 'incorporative' or 'reflexive' approach to the Trinity, founded in Romans ch. 8, but often overlooked or sidelined in conciliar histories and textbook accounts of the doctrine.) However, on the basis of this rich theology of Romans 8, one can begin to trace how this prayer nexus opens up an invitation to a profoundly transformative life in Christ, brokered by the Spirit's interruption of sin and the same Spirit's cosmic propulsion towards redemption and change. From there, I then put forward my own (perhaps initially startling?) systematic proposal which will be taken up again today: that this nexus can show us that what we today call 'the binary of gender' is *labile* to the Spirit's desiring work in us, as part and parcel of a demanding ascetical life of spiritual transformation which involves the *sorting* and purifying

## 강연 III

### 고전적 삼위일체론의 기도, 욕망, 성의 관계와 오늘날의 함의

#### 서론, 복습과 예상:

앞의 두 강연에서 나는 여러분이 다음의 논지들을 고려하시도록 다그쳤다. 강연 전체의 주장이며 종합한 절정이 될 오늘 세 번째 강연을 시작하며 우선 지금 간략하게 이 주요한 논증들을 요약하고자 한다.

첫째, 첫 번째 강연에서 나는 이번 강연들의 주요 논지를 제시하였다. (기도, 욕망, 성(gender))은 서로 중요한 관계이며 성경과 기독교 전통 안에 고유하게 **함께** 속한다. 구약의 주요부분들에, 또 예수님과 바울의 가르침의 핵심적 요소들에, 그리고 초기 교부 증언의 흥미로운 흐름들에 고유하게 속한다. 그러나 이러한 관계를 이해하기 위해서는 먼저 다음을 검토해야 한다. **하나님의 욕망[바램](desire)**이 성령을 통하여 우리 안에서 행하시는 활동으로서의 기도가 지닌 깊은 의미를 검토해야 한다. 이것을 통해 욕망과 성(gender)의 신학적 관계에 대해 **기도에-근거한** 해결책을 제시한다. (여기에서는 **신적** 욕망이 성(gender)의 의미를 이해하는 열쇠이다.) 동시에, 삼위일체론의 근원에 대한 신선한 전망을 열어준다. (나는 이를 로마서 8장을 토대로 삼위일체에 대한 ‘통합적’ 또는 ‘재귀적’ 접근이라고 명명한다. 그러나 이러한 접근은 공의회 역사와 이 교리에 관한 교과서적 설명들에서 종종 간과되거나 무시되었다.) 그러나, 로마서 8장의 풍성한 신학을 기초로, 우리는 기도의 이런 관계가 어떻게 그리스도의 심대한 변혁적인 삶에로의 초대를 열어주는지에 대한 추적을 시작할 수 있다. 그 변혁적인 삶은 성령께서 죄를 차단하시는 활동과 성령께서 우주를 구속과 변화에로 이끌어 가시는 활동에 의해 증개된다. 이렇게 제안한 (아마도 처음에는 깜짝 놀랄?) 나의 조직신학적 제안을 오늘 다시 다룰 것이다. 우리가 오늘날 ‘성(gender)의 이원성’ 이라고 부르는 것이 우리 안의 성령께서 바라시는 활동으로 **쉽게 변화된다는 점**을 기도와의 관계를 통해 우리에게 보여줄 수 있다. 여기에서 성령의 활동은 평생 동안 우리의 모든 욕망들을 **분류하고** 정화하는 활동을 포함한 영적 변혁이라는 힘든 금욕적 삶의 핵심이다. 이 강연을 마칠 즈음에 나는 이런 성찰들이 오늘날 지니는 함의들을 보여주고자 한다. 특히, 예수님께서 하나님을 ‘아버지’로

of all our desires over a lifetime. Today I shall be aiming to chart, by the end of this lecture, something of the significance of these reflections for today's cataclysmic debates in the churches about sex and gender, as well as about the ongoing feminist problem of Jesus's naming of God as 'Father'.

Meanwhile, in Lecture II, I probed the obvious question in *response* to this first lecture's analysis. That is: *why* was this spiritually-profound and demanding ascetical nexus of themes about desire, prayer and gender not more explicitly conscious in the history of trinitarian development in the early church? The answer that emerged was complex and fascinating, and I focused here on two particular (and correlatively contrasting) historical points of analysis. First, the history of pneumatology in the 2<sup>nd</sup> century showed how a heightened doctrine of the Spirit could lead to ecstatic and prophetic movements not favoured by an increasingly-institutionalized papal leadership in Rome, and intrinsically connected also with the releasing of women into positions of charismatic authority ('Montanism' was the main case in point). Secondly, and rather differently, in the emerging 'mystical theology' of Platonist Christianity in the 3<sup>rd</sup> century, we found perhaps the most profound patristic analysis of trinitarian prayer *à la* Romans 8, in the work of Origen of Alexandria; he was quick to grasp the deep connection between contemplation and eroticism, and to chart its dangers for circles of disciples not yet sufficiently mature in the faith to distinguish and relate human sexual desire and desire for God. In both these cases the intrinsic link between prayer, desire and gender was again demonstrated; but the implicit challenge to Christians engaged in such deep prayer, then, was the demanding moral issue of spiritual maturation, with 'orthodoxy' in Origen's case cast as a *goal* to be pursued and *practised* over time, rather than as a commodified creedal possession merely to be utilized against 'heresy'.

At the end of our last lecture, then, we confronted a paradox which we have yet to resolve today. For as the Church weathered the Arian controversy and came – largely through the work of the great Cappadocian Fathers of the later 4<sup>th</sup> century – to a clear philosophical and polemical expression of the doctrine of the Trinity against the Arians, it

부르시는 것에 대해 계속 진행되는 여성신학적 질문에 관해서 뿐만 아니라, (생물학적) 성(sex)과 (사회적·문화적) 성(gender)에 관한 교회들에서의 대격변의 논쟁의 함의들도 보여주려 한다.

한편, 두 번째 강연에서, 나는 첫 번째 강연에서의 분석에 대한 **응답**으로 다음과 같은 명백한 질문을 탐구하였다. 욕망, 기도, 성(gender) 주제들 사이의 관계, 즉 영적으로-심대하고 힘든 금욕적 관계가 **왜** 초기 교회에서 삼위일체론 발전 역사에서 더 명시적으로 의식되지 않았는가? 여기에서 제시된 응답은 복잡하고 흥미로웠다. 그리고 두 가지 특별한(그리고 상관적으로 대조적인) 역사적 분석들에 초점을 두었다. 첫째, 2세기 성령론의 역사는 점차 고조된 성령론이 어떻게 황홀경적 그리고 예언적 운동들을 초래할 수 있었는지를 보여주었다. 점점 더-제도화한 로마 교황의 지도력은 그 운동을 선호하지 않았지만, 여성들을 은사적 권위의 자리에서 보내는 것과는 본질적으로 연관되었다(‘몬타누스주의’가 주요한 좋은 예이다). 둘째, 약간 달리, 3세기 플라톤적 기독교의 신생하는 ‘신비적 신학’ 분야에서, 우리는 로마서 8장의 삼위일체적 기도에 관한 가장 심대한 교부적 분석을 알렉산드리아 오리게네스의 저작에서 발견하였다. 그는 관상과 에로티스즘 사이의 깊은 연관성을 재빨리 파악할 수 있었다. 그리고 인간의 성적 욕망과 신적 욕망을 구별하고 서로를 관련시켜 주는 신앙이 아직 충분히 성숙하지 않은 제자들에게 지니는 위험들을 보여줄 수 있었다. 이 두 가지 경우 모두에서 기도, 욕망, 성(gender) 사이의 본질적 관련성이 다시 입증되었다. 그러나 그 깊은 기도에 참여하는 기독교인들에게 던지시 주는 도전은 영적 성숙이 지니는 힘든 도덕적 문제였다. 오리게네스에게 ‘정통’은 ‘이단’에 맞서서 단지 활용할 수 있는 어떤 상품화된 신조 내용을 소유하는 것이 아니라, 오히려 시간이 지나면서 추구하고 **실천해야** 하는 **목표**이었다.

두 번째 강연의 끝에서 우리는 하나의 역설에 직면하였는데, 이것을 오늘 해결하여야 한다. 교회가 - 대체로 4세기 후반의 위대한 카파도키아 교부들의 활동을 통하여 - 아리우스 논쟁을 무사히 헤쳐 나가고 아리우스주의자들에 **반대하여** 삼위일체론을 분명하게 철학적 또 논쟁적으로 표현하면서, 대부분의 경우<sup>1</sup> 삼위일체론에 관한 더 미묘한 ‘통합적’ 기도에-근거한 견해가 논의되지는 않았다. 오히려 전면에서는 삼위일체에 관한 더 ‘단선적인’ 모형이 주목을 받았다. 이 모형은 성자가 성부와 함께 지니는 존재론적 동등성을 주장

1. 이러한 일반화의 주요한 예외는 아타나시오스의 아주 후기와 니사의 그레고리오스의 마지막 저작이다. 여기에 대해서는 아래에서 논의한다. 아타나시오스의 삼위일체론에 관한 더 상세한 점들에 관해서는 다음을 참조하라. *God, Sexuality and the Self*, 135-138.

was not for the most part<sup>1</sup> the more subtle ‘incorporative’ prayer-based view of the Trinity that was in discussion; but rather, it was the more ‘linear’ model of the Trinity, as we called it, that was to the fore, which started with a case for the ontological equality of the Son with the Father, and only then proceeded to assert that the Spirit too shared that equality *as third*. Strange to say, then, the very achievement of Cappadocian ‘orthodoxy’ on the Trinity could still hide a covert tendency to ‘hierarchalize’ the vision of God – to subordinate the power of the Spirit to the dyad of the Father and Son – and this despite the consistent *rhetorical* insistence to the contrary by the time of the Council of Constantinople. It was probably no coincidence that this happened at the time of the new ‘hierarchalization’ of the church itself under the Constantinian settlement. But, as the stories about Montanism and Origenism also inform us in their different ways, where the power of the Spirit is repressed, there may also be a tendency to subordinate women to men, and/or to sideline the moral challenge of how to adjudicate the complex and often ‘messy’ relation of sexual desire and desire for God. So the challenge remains: *how* are we to express the doctrine of the Trinity in a way that is truly and radically *equal* ontologically for all three ‘persons’, and also relates vibrantly at the human level to the life of prayer and ascetic virtue, and flourishing of both women and men? Can, in other words, the ‘Romans 8’ approach to the Trinity be brought at last to the forefront of the Church’s teaching? And how does this quest relate to the challenges that still confront us today about spiritual and moral practice, sex and gender?

This is admittedly a complex story I have been charting with you. But if you have followed me thus far, let me indicate now in advance what I hope to achieve in this last lecture, since again, the story is rich and multifaceted. For today I return once more to the period of achieved trinitarian ‘orthodoxy’, but now to a systematic comparison of the ‘Cappadocian’ (so-called ‘Eastern’) and Augustinian (so-called ‘Western’) views about the Trinity, desire and gender, and what this comparison might mean for today’s Church. I have

---

1. The main exception to this generalization is the very *late* work of Athanasius; and then the last work of Gregory of Nyssa, as will be discussed below. For more details on Athanasius’s trinitarianism, see *God, Sexuality and the Self*, 135–138.



하는 것로부터 시작하고, 그런 다음에 성령이 또한 그 동등성을 세 번째로서 공유한다고 주장한다. 그렇다면, 이상한 말이지만, 삼위일체에 관한 카파도키아 교부들의 ‘정통’은 그 자체로 하나님에 대한 시각을 ‘위계질서화하는’ - 성령의 권능을 성부와 성자의 이중체에 종속시키는 - 은밀한 경향을 감출 수 있었다. 그것도 콘스탄티노플 공의회까지 정반대를 일관되게 수사학적으로 주장함에도 불구하고 그 은밀한 경향을 감출 수 있었다. 콘스탄티누스 협정 하에서 교회 자체가 새롭게 ‘위계질서화’ 하는 때에 이러한 일이 발생했다는 것은 우연의 일치는 아니었다. 그러나, 몬타누스주의와 오리게네스주의에 관한 이야기들이 또한 우리에게 각각 다른 방식들로 알려주듯이, 성령의 권능이 억압되는 곳에 또한 여성을 남성에게 종속시키는 경향이 존재하고, 그리고/또는 성적 욕망과 신적 욕망 사이의 복잡하고 종종 혼동스런 관계를 어떻게 판정해야 하는지에 관한 도덕적 도전을 무시하는 경향이 존재한다. 이러한 도전은 여전히 남아있다. 삼위일체론을 표현하되, 어떻게 하면 한편으로는 세 ‘위격들’ 모두에 대해 존재론적으로 진실하고, 철저하게 동등한 방식으로, 또한 다른 한편으로는 인간적 수준에서 기도, 금욕적 덕, 여성과 남성 모두의 번영의 삶에 강렬하게 관련을 맺는 방식으로 표현할 수 있는가? 달리 표현하면, 삼위일체에 대한 ‘로마서 8장’ 접근이 결국 교회의 가르침 전면에 나올 수 있는가? 그리고 이러한 탐구가 영적 도덕적 실천, (생물학적) 성(sex), (사회적·문화적) 성(gender)에 관해 오늘날 우리가 직면하는 도전들에 어떻게 관련될 수 있는가?

내가 여러분께 제시한 이야기는 인정하건대 복잡하다. 그러나 만일 여러분이 지금까지 나를 따라왔다면, 이 이야기가 풍성하고 다양한 측면들을 지니기 때문에 이 마지막 강연의 목표를 미리 말하고자 한다. 오늘 나는 이미 성취된 삼위일체적 ‘정통’의 시대를 한 번 더 다루겠지만, 이제는 삼위일체, 욕망, 성(gender)에 관한 ‘카파도키아 교부들의’ 견해(소위 ‘동방적 견해’)와 아우구스티누스의 견해(소위 ‘서방적 견해’)를 조직적으로 비교하고자 한다. 그리고 이러한 비교가 오늘의 교회에 대해 지니는 함의들을 다룬다. 그래서 세 가지 과제를 염두에 두고 있는데, 각각에 대해 간결하게 설명하면 다음과 같다.<sup>2</sup>

첫 번째 목표는 이러한 비교가 지닌 오해를 제거해버리는 것이다. 앞선 강연에서 이미 언급하였듯이, 이러한 비교는 카파도키아 교부들의 (‘동방적’) 삼위일체론과 아우구스티누스의 (‘서방적’) 삼위일체론이 교리적 힘에 있어서 본질적으로 철저하게 다르다고 이해한다. 그리고 후자가 (‘동방적’ ‘사회적 삼위일체론’으로서의) 전자에 비하여 열등하다고 추정된

2. 이 강연은 *God, Sexuality and the Self* 6장과 7장을 많이 축약하고 또한 업데이트한 것이다.

three undertakings in mind, and each will have to be kept succinct in its exposition.<sup>2</sup>

My first aim will be to clear away a misreading of this comparison which – as already mentioned in an earlier lecture – sees the Cappadocian ('Eastern') and Augustinian ('Western') renditions of the Trinity as intrinsically and radically different in doctrinal force, with the latter charged as supposedly inferior to the former (*qua* 'Eastern' 'social trinitarianism'). I want it to be clear that I do not subscribe to this (recently highly-popular) view; and indeed I regard it as hermeneutically and ideologically misleading, despite the inevitable small differences in *emphasis* in Greek and Latin trinitarian conceptualities of this period.

However, and secondly, there *is* a most important and revealing difference between Gregory of Nyssa's and Augustine's vision of the (analogical) implications of 'Nicene' trinitarianism *for human issues of desire and gender*; and it is this that I want to illuminate and clarify in the major and central section of this lecture. But what is perhaps even more fascinating about the comparison of Gregory of Nyssa and Augustine, once we have the Romans 8 'prayer/desire/gender' nexus in mind, is the way that both of them, in their *late* work (Nyssen's commentaries on the *Life of Moses* and *The Song of Songs*, and Augustine's famous anti-Pelagian writings) edge towards the 'incorporative', prayer-based, and indeed 'ecstatic' pneumatological approach of Romans 8;<sup>3</sup> but it is Gregory of Nyssa who is able more emphatically than Augustine to name the ascetic and semantic *transformations* that this position implies for those who are 'mature' in the faith, and particularly in relation to pressing questions of gender and desire. In other words, Nyssen here overcomes the more 'linear' and philosophical defence of the doctrine of the Trinity from his middle period (in which he is largely following and modifying his brother Basil's arguments), and moves to enunciate something more rich and strange, that draws precisely on the Romans 8 model we have already examined in Lecture II, but with even greater depth and wisdom. Hence, in these last works of Nyssen, an extraordinary moral and ascetic wisdom emerges, which for

2. This lecture is a much-shortened, and also updated, version of chs. 6 and 7 of *God, Sexuality and the Self*.

3. I said in Lecture II that 'ecstasy' was a condition considered with suspicion after Montanism and until roughly the time of ps-Dionysius's valorization of 'ecstatic contemplation' in the late 5<sup>th</sup> century. This remains true, which is why it is so fascinating to find Gregory of Nyssa's persistent recourse to this language in his *Commentary on the Song of Songs*.

다는 비난을 받는다. 나는 분명히 (최근에 아주-인기가 있는) 이 견해를 지지하지 않는다. 그리고 이 시기의 그리스적 삼위일체 개념화와 라틴적 삼위일체 개념화 사이에 강조점에서 불가피한 작은 차이점들이 있음에도 불구하고, 나는 이 견해가 해석학적으로 그리고 관념적으로 오해의 소지가 있다고 여긴다.

그리고 둘째, ‘니케아적’ 삼위일체론이 **욕망과 성(gender)이라는 인간적 쟁점들에** 대해 지니는 (유비적) 함의들에 관한 니사의 그레고리오스의 시각과 아우구스티누스의 시각 사이에 많은 점들을 알려주는 가장 중요한 차이점이 존재한다. 바로 이러한 차이점을 나는 이 강연의 중요하고 핵심적인 절에서 조명하여 명료하게 하고 싶다. 그러나 우리가 로마서 8장의 ‘기도/욕망/성(gender)’ 관계를 염두에 두고 있기 때문에, 니사의 그레고리오스와 아우구스티누스를 비교하는 것과 관련하여 훨씬 더 흥미로운 점은 둘 모두 자신들의 후기 저작에서 로마서 8장의 ‘통합적’ 기도에-근거한 참으로 ‘황홀경적인’ 성령론적 접근으로 조금씩 나아가고 있다는 점이다(『모세의 생애(Life of Moses)』와 『아가서(The Song of Songs)』에 관한 니사의 주석들, 그리고 아우구스티누스의 유명한 반(反)-펠라기오스적 저작들).<sup>3</sup> 그러나, 신앙이 ‘성숙한,’ 특히 성(gender)과 욕망의 긴급한 질문들과 관련하여 ‘성숙한’ 사람들에게 이 입장이 함의하는 금욕적 그리고 의미론적 변혁들을 아우구스티누스보다 더 단호히 말할 수 있었던 이는 니사의 그레고리오스이다. 달리 표현하면, 여기에서 니사는 활동-중기부터 삼위일체론에 관한 더 ‘단선적’이고 철학적인 옹호를 극복한다(이 시기에 그는 자신의 형제 바실레이오스의 논증들을 대체로 따르며 수정한다). 그리고 우리가 두 번째 강연에서 이미 검토하였던 바로 로마서 8장 모형 자체에 근거한 더 풍성하고 낯선 어떤 것을 밝히 드러내고자 한다. 그런 까닭에 니사의 마지막 말들에서 비범한 도덕적 금욕적 지혜가 생겨난다. 이 지혜는 그의 삼위일체론의 중요성을 분석하는 표준적인 작업들에서 대개 무시되어 왔다. 요약하면, 바로 이 4세기에 로마서 8장 수용의 역사가 절정에 이르렀고 오늘날의 기독교에 대해 큰 적실성을 지니는 성(gender) 시각을 상관적으로 전개하기 시작하였다.

그런 후에 간략한 결론을 내리는 세 번째 절에서 나는 이 강연들에서 시도한 종합적 성경적 그리고 교부적 탐구가 오늘날의 교회들에 대해 지니는 함의들을 이끌어내려고 한다. 그리고 (생물학적) 성(sex)과 (사회적·문화적) 성(gender)을 기도, 욕망, 삼위일체적 사유와의 통합적 연관성 속에서 다룰 때에 일어나는 우리의 고심들의 함의들을 이끌어 낼 것이다.

3. 두 번째 강연에서 나는 다음과 같이 말하였다. 몬타누스주의 이후부터 대략 5세기말 위(僞)-디오니시오스가 ‘황홀경적 관상’을 정상화할 때까지 ‘황홀경’이라는 상태는 의심의 대상이었다. 이것은 여전히 사실이다. 그러한 까닭에 『아가서 주석(Commentary on The Song of Songs)』에서 니사의 그레고리오스가 이 용어에 집요하게 호소한 점을 발견하는 것은 아주 흥미롭다.

the most part has been ignored in standard analyses of the significance of his trinitarianism. In short, here it is that the history of Romans 8 reception comes to a certain climax in the 4<sup>th</sup> century, and begins to unfold, correlatively, a vision of gender of great relevance, I submit, for contemporary Christianity.

In a third and short concluding section, thereafter, I shall draw together the implications of our complex biblical and patristic investigation in these lectures for today's churches, and for our struggles with sex and gender when considered thus in integral connection with prayer, desire, and trinitarian thinking.

I turn first, then, to:

I: *Interpretative Dangers - The False Lure of 'Eastern' Social Trinitarianism versus 'Western' Augustinianism*

So there is ground-clearing to be done here before we can read and hear the texts of Nyssen and Augustine afresh. First, as we hinted in Lecture I, there has been a longstanding trend in 20th-century theology to drive wedges between so-called 'Eastern' and 'Western' trinitarianism, and to utilize the Cappadocian Fathers (Basil the Great, Gregory of Nazianzus, and especially Basil's brother Gregory of Nyssa) as pedagogical opposites, or contrasts, to the 'Western' work of Augustine.<sup>4</sup> The oft-repeated pedagogical slogan that 'The East starts from the three and moves to the One', and that the 'West', in contrast, 'starts from the One and moves to the three', had become by the 1980s so prevalent and so widely assumed in Western systematic theology,<sup>5</sup> that any attempt to compare Gregory of Nyssa and Augustine was simply taken to conform to some such pattern. The

4. It should be said that only quite recently has patristic scholarship come to give Gregory of Nyssa pride of place as the representative 'Eastern' patristic trinitarian exponent of the 4<sup>th</sup> century, even over Basil and Nazianzen; the revival of interest in Nyssen's distinctive and original thought is a 20th-century phenomenon in the West, strongly influenced by the so-called *nouvelle théologie* movement within French Catholicism, and by the work of Jean Daniélou in particular.

5. The rhetorical contrast is rightly attributed to the late 19th century Jesuit Théodore de Régnon, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité* (4 vols.; Paris, Victor Retaux, 1892–1898), vol. 1, 428–35, amongst many other locations, but usually wrongly understood. He himself intended the contrast to apply not to the Cappadocians and Augustine – whom he rightly saw as sharing most trinitarian assumptions – but to the continuing Eastern tradition in comparison with later Western *scholasticism*.

그러므로 나는 우선 다음을 다루겠다.

### 해석상의 위험들: 양자를 대립적으로 보는 잘못된 유혹 -

#### ‘동방적’ 사회적 삼위일체론 대(對) ‘서방적’ 아우구스티누스주의

니사와 아우구스티누스의 본문들을 새롭게 읽고 듣기 전에 여기에서 먼저 정지작업을 해야 하는 부분이 있다. 첫째, 첫 번째 강연에서 우리가 암시하였듯이, 20세기 신학에는 소위 ‘동방적’ 삼위일체론과 ‘서방적’ 삼위일체론을 이간시키려는 오랜 경향이 있었다. 그리고 카파도키아 교부들(즉, 대(大)바실레이오스, 나지안조스의 그레고리오스, 그리고 특히 바실레이오스의 형제 나지안조스의 그레고리오스) 아우구스티누스의 ‘서방적’ 저작에 대한 반대 또는 대조로서 교육에서 활용하는 경향이 있었다.<sup>4</sup> 종종 반복되는 교육상의 구호는 ‘동방은 셋에서 시작하여 하나로 나아간다’와 이와는 대조적으로 ‘서방은 하나로부터 시작하여 셋으로 나아간다’ 였다. 이 구호는 1980년대까지 서양의 조직신학에서 만연하였고 가정으로 널리 사용했다.<sup>5</sup> 그래서 니사의 그레고리오스와 아우구스티누스를 비교하는 모든 시도는 그 도식에 맞추고자 하였다. 이 고정관념이 어떻게 영향력을 주었는지에 관한 이야기는 복잡하고 흥미롭지만, 상세한 내용들로 인해 우리 논의를 여기에서 지체할 필요는 없다.<sup>6</sup> 다만, 다음과 같이 말해도 충분하다. 러시아혁명을 피하여 추방된 러시아 정교회 신학 학파가 자신들이 확신하는 ‘동방적’ 정체성을 당시 만연한 서방 가톨릭 신토마스주의에 맞서서 재확립하려는 필요로부터 이 고정관념이 생겨났다. 그런데 신토마스주의 자체는 - 아이러니하게도 - 점증하는 자기-개혁의 과정 중에 있었다. 특히, 아우구스티누스의 사상에 새롭게 호소할 뿐만 아니라, 초기 그리스 교부 전집의 통찰들에 호소를 통하여 자기-개혁의 과정 중에 있었다. 그럼에도 불구하고, ‘동방’/‘서방’을 분리하는 수사학은 이러한 기반으로부터 벗

4. 오직 가장 최근에서야 교부학 연구에서 니사의 그레고리오스가 4세기의 대표적인 ‘동방’ 교부적 삼위일체론 주창자로서의 중요한 자리를 차지하게 되었다. 심지어 바실레이오스와 나지안조스의 그레고리오스보다 더 중요한 자리를 차지하게 되었다. 니사의 독특하고 창의적인 사상에 대한 관심의 부흥은 서방에서의 20세기 현상이다. 이것은 프랑스 가톨릭주의 안에서 일어난 소위 ‘신신학 운동(nouvelle théologie mouvement)’에 의해서, 그리고 특히 장 디나엘루(Jean Daniélou)의 활동에 의해서 강력하게 영향을 받았다.

5. 이 수사적 대조는 많은 다른 장소들 중에 19세기 말 예수회 신학자 테오도르 드 레농의 것이라고 여겨진다. Théodore de Régnon, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité* (4 vols.; Paris, Victor Retaux, 1892-1898), vol. 1, 428-35. 그러나 보통 잘못 오해된다. 그 자신은 이러한 대조를 카파도키아 교부들과 아우구스티누스에게 적용하려는 것이 아니라, 계속되는 동방교회 전통을 더 이후의 서방교회 스큰라주의와 비교하는 것에 적용하고자 하였다. 그는 카파도키아 교부들과 아우구스티누스가 대부분의 삼위일체적 가정들을 공유한다고 올바르게 보았다.

6. 나는 다음에서 이 복잡한 주석적 문제들에 대한 간략한 소개를 제시하였다. ‘Afterword: “Relational Ontology”, Trinity, and Science’, in ed. John Polkinghorne, *The Trinity and an Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology* (Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2011), 184-99.

detailed story of how this fixation got its hold is a complex and fascinating one, and the details need not detain us here.<sup>6</sup> Suffice it to say that it arose at least in part from the need of an exiled Russian Orthodox school of theology, fleeing the Russian revolution, to re-establish a confident 'Eastern' identity over *against* a prevailing Western Catholic neo-Thomism, which itself – ironically – was in the process of an increasing self-reform via new appeals not only to Augustine's thought but also to the insights of the early Greek patristic corpus. Nonetheless the 'East'/'West' disjunction rhetoric attained a certain dominance out of this matrix; and it was to continue to mesmerize exponents of systematic theology for some decades to come. Only in recent years, and then only slowly, have some of the more egregious misreadings arising from this disjunctive pedagogy been seriously challenged by detailed patristic study; and now systematic theology (which tends to lag behind technical advances in patristic scholarship) needs to take heed. This is my first caveat.

Further, one of the later manifestations of this same 'East'/'West' contrast school of trinitarian theology was a certain self-flagellating tendency amongst its 'Western' exponents (Moltmann, Gunton, Volf, amongst others) to adulate the 'Eastern' trinitarian alternative, as they saw it spelled out by Zizioulas and others, and especially to hold it up as an *imitable* prototype for ecclesial and social relations.<sup>7</sup> And thence was born what came to be called 'social trinitarianism'. It was argued, for instance, that since the 'Eastern' model of the Trinity 'started from the three and moved to the One', it presented a vision of 'persons' in mutual 'communion' which could prove the ideal *prototype* for a political or church programme set on resisting the destructive individualism of the Enlightenment; whereas the 'Western', 'Augustinian' model of the Trinity was blamed for being nastily 'proto-Cartesian' in its implications in comparison. The 'West', it was argued, had already

6. I have supplied a brief orientation to these complex exegetical issues in my 'Afterword: "Relational Ontology", Trinity, and Science', in ed. John Polkinghorne, *The Trinity and an Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology* (Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2011), 184–99.

7. See, for instance, Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom* (London, S.C.M., 1981); Colin Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology* (2<sup>nd</sup> edit., Edinburgh, T & T Clark, 1997); Miroslav Volf, *After Our Likeness: The Church in the Image of the Trinity* (Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1998). John Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (London, D.L.T., 1985), is the modern Orthodox representation of the Cappadocian writing on the Trinity that had such an effect on 'social trinitarianism' in the West.

어나 어느 정도 영향력을 획득하였고, 앞으로 수십년 동안 조직신학의 주창자들의 마음을 계속 사로잡을 것이었다. 오직 최근에 들어서야, 그리고 아주 서서히, 동방/서방을 분리하는 교육으로부터 생겨나는 더 엄청난 오해들 중 일부가 세밀한 교부학 연구에 의해 심각한 도전을 받아왔다. 그래서 이제는 (교부학 연구에서의 기술적 발전들에 뒤처지는 경향이 있는) 조직신학이 주의할 필요가 있다. 이것이 나의 첫 번째 경고이다.

더 나아가서, 삼위일체신학에서 ‘동방’/‘서방’을 대조적으로 여기는 학파의 후기 모습들 중의 하나는 ‘서방의’ 몇몇 주창자들이(즉, 몰트만, 건톤, 볼프 등등이) 보이는 스스로를 자책하는 경향이였다. 이들은 지지올라스 등등이 상세히 설명하는 ‘동방적’ 삼위일체적 대안을 과찬하는 경향을 보였고, 특히 그것을 교회적, 사회적 관계들을 위한 **모방의** 원형으로 지지하는 경향을 보였다.<sup>7</sup> 여기에서부터 소위 ‘사회적 삼위일체론(social trinitarianism)’이 생겨났다. 예를 들면, ‘동방적’ 삼위일체 모형이 ‘셋에서 출발하고 하나로 나아가기’ 때문에 ‘인격들’이 상호적인 ‘교제’ 안에 있다고 여기는 시각을 제시한다. 그리고 이 모형은 계몽주의의 파괴적 개인주의에 저항하기 위하여 설정된 정치적 또는 교회적 프로그램을 위한 이상적 **원형**으로 입증될 수 있다. 반면에, ‘서방적’ ‘아우구스티누스적’ 삼위일체 모형은 비교하자면 형편없이 ‘원(原)-데카르트적’ 함의들을 지닌 것으로 비난을 받았다. ‘서방’은 아우구스티누스에서 이미 근대적 자기중심적인 자아관으로 미혹되었고, 이 자아관은 이후 데카르트의 철학과 결부되었으며, 또한 ‘서방’은 이 자아관을 하나님 자신 안의 하나님(God in Godself)에게로 적용하여 근대적 **개인주의적** 정신의 이미지에 따라 하나님을 만들었다.

그러나 이런 해석적 접근법은 이 접근법을 낳은 첫 번째 경향만큼이나 결함이 있다. 즉, 이 접근법은 어떤 반(反)-‘계몽주의’ 의제들을 하나님의 삶에 직접 투사하고자 하며, 그럼으로 사회적 유토피아주의라는 새로운 이상숭배적 기획을 무의식적으로 생성한다. 또한, 계몽주의 인물들은 심각하게 오해되어 이 ‘동방적’ 삼위일체적 기획의 ‘매맞는 아이들’이 되었다. 그리고 아이러니하게도, 이 시각을 지지한다고 여기고 있는 카파도키아 교부들에 대한 해석 그 자체도 이상하게 주석적으로 잘못된 방향으로 나아갔다. 몇 년 전에 나 자신이 특히 니사의 그레고리오스의 삼위일체론과 관련하여 증명하였던 것처럼(루이스 에이레스(Lewis Ayres)는 자신의 중요한 책 『니케아와 그 유산(Nicaea and Its Legacy)』에서 그 개괄적인

7. 예를 들면, 다음을 참조하라. Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom* (London, S.C.M., 1981); Colin Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology* (2<sup>nd</sup> edit., Edinburgh, T & T Clark, 1997); Miroslav Volf, *After Our Likeness: The Church in the Image of the Trinity* (Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1998). John Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (London, D.L.T., 1985). 지지올라스의 책은 삼위일체에 관한 카파도키아 교부들의 저작을 현대에 동방정교회에서 재현한 것으로서 서방의 ‘사회적 삼위일체론’에 아주 큰 영향을 끼쳤다.

been seduced in Augustine towards the modern solipsistic sense of selfhood which was later associated with Descartes's philosophy, and had read it instead onto God in Godself, making God in the image of the modern, *individual* mind.

But this interpretative line of approach was as flawed as the first trend which had spawned it; it sought to project certain anti-'Enlightenment' agendas directly into the life of God, thereby unconsciously creating a new idolatrous project of social utopianism whilst also seriously misreading the Enlightenment figures who had become the new 'whipping boys' of this 'Eastern' trinitarian project. And ironically, the reading of the Cappadocian fathers which supposedly sustained this vision was itself strangely misleading exegetically: as I myself demonstrated some years ago in relation to Gregory of Nyssa's trinitarianism specifically (and the broad thesis was then much more systematically spelled out by Lewis Ayres in his important book *Nicaea and Its Legacy*<sup>8</sup>), it is truly misleading to disjoin the trinitarianisms of Nyssen and Augustine in this way, since both are profoundly, and consistently, 'pro-Nicene' (Ayres's term); and Nyssen's three-men analogy for the Trinity in his famous text *Ad Ablabium* is badly misunderstood if it is read in a 'social trinitarian' way, just as Augustine's 'psychological analogies' are equally misunderstood if seen as somehow unifying the Godhead in a proto-Cartesian way.<sup>9</sup> Moreover, both men use a great *variety* of creative images to illustrate the Trinity, whilst simultaneously retaining an insistence that none will in any way *effectively* describe God on account of the intrinsic divine mystery. Further, even Augustine's famous 'filioque' passages in his *de trinitate* (describing the Spirit as 'proceeding' from the Son as well as 'principally' from the Father, and as constituting the 'bond' of love between them) have an occasional earlier instantiation in Gregory of Nyssa's late work too, when Gregory can also talk of the Spirit as the 'bond' between the other two divine 'persons'.<sup>10</sup> In short, as we shall now illustrate, the further Gregory and Augustine

8. Oxford, Oxford University Press, 2004.

9. See Sarah Coakley, 'Persons' in the Social Doctrine of the Trinity: Current Analytic Discussion and "Cappadocian" Theology', in *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender* (Oxford, Blackwell, 2002), ch. 7; and Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy, seriatim*.

10. See *Commentary on the Song of Songs, XV*, in *Homilies on the Song of Songs*, ed. Richard A. Norris (Atlanta, Society of Biblical Literature, 2012), 496-7 (GNO VI, 467).



논지를 훨씬 더 조직신학적으로 강조하였다<sup>8</sup>), 니사의 삼위일체론과 아우구스티누스의 삼위일체론을 이런 방식으로 분리하는 것은 참으로 오해의 소지가 있다. 왜냐하면 두 사람 모두 심오하게 그리고 일관적으로 ‘친(親)-니케아적’(에이레스의 용어)이기 때문이다. 그리고 니사가 유명한 글 『아블라비우스에게(Ad Ablabium)』에서 삼위일체에 관해 제시한 세-사람 유비를 만약 ‘사회적 삼위일체적’ 방식으로 읽는다면 이를 심각하게 오해하는 것이다. 마찬가지로, 아우구스티누스의 ‘심리학적 유비들’을 어떻게든 신성을 원(原)-데카르트적 방식으로 동일화하면 동일하게 오해하는 것이다.<sup>9</sup> 더욱이, 두 사람 모두 삼위일체를 예시하기 위하여 아주 **다양한** 창조적인 이미지들을 사용한다. 그러면서도 동시에 두 사람은 본질적인 신적 신비 때문에 어떤 식으로든지 하나님을 **효과적으로** 기술할 사람은 아무도 없다고 주장한다. 더 나아가서, 『삼위일체론(De Trinitate)』에 있는 아우구스티누스의 유명한 ‘필리오케(이중출원) 구절들조차도(성령이 ‘원리적으로’ 성부로부터 뿐만 아니라 성자로부터도 ‘출원하고,’ 또한 성부와 성자 사이의 사랑의 유대를 형성한다고 기술한다) 더 이른 때에 활동한 니사의 그레고리오스의 후기 저작에서 몇몇 실례를 찾을 수 있다. 이때는 그레고리오스가 성령을 다른 두 신적 ‘위격들’ 사이의 ‘유대’이라고 말할 수 있던 때였다.<sup>10</sup> 간단히 말하면, 우리가 이제 예시할 것처럼, 그레고리오스와 아우구스티누스가 자신들의 신학적 활동들을 더 깊이 추구하면 할수록, 이들의 삼위일체적 통찰들을 더욱 수렴하는 것처럼, 또한 참으로 로마서 8장의 접근이 지닌 ‘황홀경적’ 기도에-근거한 함축들을 지니는 것처럼 보인다.

### 니사의 그레고리오스(335-약 395)와 아우구스티누스(354-430):

#### 상징적 체계들의 비교

그렇다면 두 위대한 삼위일체 사상가들의 강조점들이 **정말** 어디에서 차이가 나는가? 그리고 차이점이 (생물학적) 성(sex)의 본질과 (사회적·문화적) 성(gender)의 본질에 관한 그들의 이해의 차이점과 어떻게 중요하게 - 상징적으로 그리고 유비적으로 - 연결되는가? 이러한 질문에 답하려면, 우리는 앞의 두 강연들에서처럼 욕망, 성(gender), 기도, 삼위일체에 관한 그들의 사상 안에 있는 흥미로운 **관계**를 한 번 더 보여줄 필요가 있다. 그들의 **최종**

8. Oxford, Oxford University Press, 2004.

9. 참조. Sarah Coakley, ‘“Persons” in the Social Doctrine of the Trinity: Current Analytic Discussion and “Cappadocian” Theology’, in *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender* (Oxford, Blackwell, 2002), ch. 7; Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy, seriatim*.

10. 참조. *Commentary on the Song of Songs*, XV, in *Homilies on the Song of Songs*, ed. Richard A. Norris (Atlanta, Society of Biblical Literature, 2012), 496-7 (GNO VI, 467).

go on in their theological careers, the more their trinitarian insights seem to converge, and indeed to take on the 'ecstatic' prayer-based overtones of the Romans 8 approach.

*Gregory of Nyssa (335-c.395) and Augustine (354-430): A Comparison in Symbolic Constellations*

But where, then, do the emphases of these two great trinitarian thinkers diverge, and how is that divergence importantly connected - symbolically and analogically - with their difference of understanding about the nature of the sexes and thus of gender? Remember that in answering this question we need, as in our first two lectures, to chart once more the interesting *nexus* in their thought on desire, gender, prayer, and the Trinity. What we are going to find is that it is much more their views on gender that disjoin them than their *final*, late trinitarian visions. Let me then start with Gregory.

Gregory's view of the nature of the human and the sexes, first, is best illuminated by looking at his thoughts on creation and eschatology, and then back again at his very early treatise *On virginity*. Both originally and ultimately, for Gregory, the human person is what one might call 'humanoid' (or perhaps 'angeloid') - neither male nor female in any commonly accepted sense (and Gregory is fond of appealing to Mark 12. 25 for dominical support for the idea that there will be 'no marriage in heaven', since we shall be 'like the angels'). This idea is expounded further in Gregory's famous reflections about a 'double creation' in his treatise on *The making of humanity* (chs. 16-17). It is all a matter here of how Gregory interprets a text we already focused on in Lecture 1 - Gen. 1.27: 'God created man in His own image; in the image of God he created him, male and female he created them'. Taking Gal. 3. 28 as a text to play off *against* this ('in Christ there is neither ... male [and] female'), Gregory argues that Gen. 1. 27 should be taken in two parts, as the Hebrew text itself suggests: first a non-physical, non-sexed, angelic creation; and only then, with the Fall becoming imminent, sexual differentiation. (Thus on this view, note, gender differentiation into two is implicitly connected with moving towards the *fallen* or sinful state.) So too, in reverse, at the general resurrection, says Gregory (in his oration *On those who have fallen*

적 후기 삼위일체적 시각들보다는 성(gender)에 관한 그들의 견해들이 훨씬 더 많이 그들을 분리시킨다는 점을 우리는 발견할 것이다. 그러면 먼저 그레고리오스부터 시작하자.

첫째, 인간과 성(sex)의 본질에 관한 그레고리오스의 견해는 창조와 종말에 관한 그의 사상을 살펴본 후에 그의 가장 초기 논문 『동정에 관하여(On Virginity)』를 살펴보면 가장 잘 이해될 수 있다. 독창적으로 또 궁극적으로, 그레고리오스에게 인간은 소위 ‘휴머노이드(humanoid)’(또는 아마도 ‘엔젤로이드(angeloid)’이다. 이것은 통상 이해되는 의미로서 남성도 아니며 여성도 아니다. 그레고리오스는 이 사상에 대한 주님의 지지를 얻기 위하여 (막 12:25) 우리가 ‘천사들과 같이’ 될 것이기 때문에 ‘하늘에서는 어떤 혼인도 없을 것이다’에 호소를 좋아한다. 이 사상은 그의 논문 『인류의 형성(The Making of Humanity)』(16-17장)에서 ‘이중창조(double creation)’에 관한 그의 유명한 성찰에 더 상세한 설명이 있다. 그것은 첫 번째 강연에서 우리가 이미 집중한 본문 창 1:27을(‘하나님이 자기 형상 곧 하나님의 형상대로 사람을 창조하시되 남자와 여자를 창조하시고’) 그레고리오스가 어떻게 해석하는가에 달려 있다. 이 사상에 **대립하는** 본문으로 갈 3:28을(‘남자나 여자나 다 ... 그리스도 예수 안에서 하나이니라’) 택하면서 그는 히브리어 본문 자체가 암시하듯이 창 1:27을 두 부분들로 나누어야 한다고 주장한다. 즉, 첫째는 비(非)-신체적 비(非)-성적(non-sexed) 천사 창조이며, 오직 그런 다음에 타락이 임박하면서 성적 분화(sexual differentiation)가 있었다. (이 견해에 따르면, 성(gender)이 둘로 분화되는 것은 타락한 또는 최악의 상태로 나아가는 것과 넉지시 연결된다는 점에 주목하라). 그래서 또한, 역으로 보면, 일반적인 부활에서 우리의 몸이 성적 분화를 상실할 것이지만 - 흥미롭게도 - 모두가 하나님과의 관계에서 유사-‘여성적’이 될 것이라고 그는 말한다(그의 설교 「잠자는 자들에 관하여(On Those Who Have Fallen Asleep)」에서). 베르나 해리슨(Verna Harrison)이 해설하는 바에 따르면, 모두가 ‘하나님으로부터의 생명을 잉태하고 다양한 형태들의 선을 출산한다.’<sup>11</sup>

그러므로 여성은, 에덴동산에서 그리고 종말에서, 영예로운 **무(無)성의(sexless)** ‘남성’으로 여겨질 수 있다(그리고 여기에서 아우구스티누스와의 대조가 대단히 중요할 것이다). 그러나 어떤 의미에서 남성은 또한, 종말에서, 영예로운 **무(無)성의(sexless)** ‘여성’이다. 물론, 이 표현조차 그레고리오스가 추구하는 것이 지닌 미묘함과 난해함을 놓치는 것이라고 주장할

11. 참조. Verna Harrison, ‘Male and Female in Cappadocian Theology’, *Journal of Theological Studies* 41, 1990, 441-71. 예수님의 말씀과 플라톤적 사상 모두의 배경적 중요성에 또한 주목하라. 예수님의 말씀(막 12:25)은 ‘사람이 죽은 자 가운데서 살아날 때에는 장가도 아니가고 시지도 아니 가고’이다. 플라톤적 사상은 ‘영적 출산’을 철학의 더 고차원적 영역에서 신체적 생식을 대체하는 것으로 이해한다.

*asleep*), our bodies will lose their sexual differentiation, but - interestingly - all become quasi-‘female’ in relation to God, being, as Verna Harrison glosses him, ‘impregnated with life from God and giving birth to various forms of goodness’.<sup>11</sup>

Women, then, paradissally and eschatologically, might be seen as honorary *sexless* ‘men’ (and the contrast here with Augustine here will be highly important). But in some sense men are also, eschatologically, honorary sexless ‘women’. Of course, even to put it thus is arguably to miss the subtlety and elusiveness of what Gregory is after; for in prioritizing Genesis 1 over Genesis 2 in this way, Gregory seems to be implying that the binary gender difference does not play the *defining* role in our true spiritual - or even bodily<sup>12</sup> - identity at all.

The most interesting, and perhaps test-case, of gender reversal or transformation in Gregory’s work is found in his adulation of his elder sister Macrina, and especially in his treatise *The Life of Macrina*. Macrina, *qua* consecrated virgin, and in virtue of her outstanding ascetical prowess, is set up as an awesome model in her quality of ‘male’ *erōs* - desire for God. (Here Gregory is using ‘male’ to indicate a particular cultural and philosophical value.) Thus can Gregory remark admiringly at one point that Macrina could even be seen as a ‘man’ in this regard.<sup>13</sup> But she is also, most interestingly, the cause in Gregory of the production of a strong, stereotypically ‘womanish’, *affective* response - which in turn brings about a lively philosophical debate between them about how intellect and affect should properly relate. Thus, in his treatise *On the soul and the resurrection*, Gregory dialogues with Macrina on the problem of the relation of affectivity (or passion) with reason, interestingly projecting on to her an initially rigorist rejection of the emotions (which today we might normally take to be ‘masculinist’), whilst he takes the part of

11. See Verna Harrison, ‘Male and Female in Cappadocian Theology’, *Journal of Theological Studies* 41, 1990, 441–71. Note again the background importance here both of Jesus’s words (Mark 12. 25) ‘when they rise from the dead, they neither marry nor are given in marriage’, and of the Platonic idea of ‘spiritual procreation’ as a replacement for physical reproduction in the higher realm of philosophy.

12. Even angels, of course, have a special sort of visible ‘body’: when Gregory speaks of transformed bodiliness he invariably has the mysterious ‘spiritual body’ of 1 Cor 15 in mind.

13. *Life of Macrina*, in Anne M. Silvas, *Macrina the Younger, Philosopher of God* (Turnhout, Brepols, 2008), 109–48, here 110; GNO VIII/1, 370–414, here 370–1.

수 있다. 왜냐하면 그가 창세기 2장보다 창세기 1장을 이렇게 더 중요하게 여길 때에, 이원적 성(gender) 차이가 우리의 참된 영적 - 또는 심지어 신체적<sup>12</sup> - 정체성에서 결정적인 역할을 전혀 하지 못한다는 점을 암시하는 것처럼 보이기 때문이다.

그레고리오스의 저작에서 성(gender)의 역전 또는 변혁을 보여주는 가장 흥미롭고 아마도 시험사례가 되는 것은 그의 누나 마크리나에 대한 과찬에서, 그리고 특히 그의 논문 『마크리나의 생애(The Life of Macrina)』에서 발견된다. 자신을 헌신한 처녀이며 탁월한 금욕적 기량을 지닌 마크리나는 ‘남성적’ 에로스, 즉 하나님에 대한 욕망의 자질 면에서 경탄할만한 모형으로 여겨진다. (여기에서 그레고리오스는 특정한 문화적 그리고 철학적 가치를 가리키기 위하여 ‘남성적’이라는 표현을 사용한다.) 이리므로 그레고리오스는 마크리나가 이 점에서 ‘남자’로 보여질 수 있다고 감탄하며 말할 수 있다.<sup>13</sup> 그러나 가장 흥미롭게도, 또한 마크리나는 고정관념적으로 ‘여성적인,’ **감정적**, 강한 반응을 그레고리오스 안에서 일어나도록 하는 원인이다. 이로 인하여 둘 사이에 활발한 철학적 논쟁이 있었다. 지성과 감정이 고유하게 어떻게 관련되어야 하는지에 관한 논쟁이 있었다. 그래서 그의 논문 『영혼과 부활에 관하여(On the Soul and the Resurrection)』에서 그레고리오스는 감정(또는 정념)과 이성의 관계의 문제에 관하여 마크리나와 대화한다. 여기에서, 흥미롭게도, 그레고리오스는 감정들을 처음부터 엄숙하게 거부하는 역할을 마크리나에게 투영한다(오늘날 우리는 이것을 통상 ‘남성우위주의자’라고 여길 수 있다). 반면에 그레고리오스는 정념을 옹호하는 역할을 맡는다. 그들은 대화하면서 영혼과 관련하여 정념들에 대한 더욱 통합적이고 및 변혁적인 시각을 점차적으로 함께 만들어낸다. 육체와 영혼 모두 적절한 때에 부활체 안에서의 최종적 완전성으로 나아갈 것이기 때문이다(사실, 고린도전서 15장이 시작과 끝 모두에서 이러한 철학적 대화의 이야기의 틀을 형성한다). 그러나 그레고리오스가 부활의 삶에 관해 무엇을 염두에 두든지 간에, 그것은 우리가 **이 세상에서** 성(gender) 고정관념들 안에서 잡을 수 있고 붙들 수 있는 것에 맞추는 것이 아님이 확실하다. 왜냐하면, 그에 따르면, 궁극적으로 그리고 본래적으로 우리는 신체적으로 남자와 여성으로 구분되는 ‘성별 있는(sexed)’ 존재이기보다는 오히려 모두 ‘휴머노이드/엔젤로이드(humanoid/angeloid)’이기 때문이다. 그러나, 지속적인 영적 변혁에 관한 그의 비전에 따르면, 우리는 죽음 이후조차 여전히 동일하게 탐구하고, 갈망하고 욕망

12. 물론, 천사들도 특별한 종류의 가시적 ‘몸’을 지니고 있다. 그레고리오스가 변혁된 신체성에 관하여 말할 때에는 그는 항상 고전 15장의 ‘신령한(영적인) 몸’을 염두에 두었다.

13. *Life of Macrina*, in Anne M. Silvas, *Macrina the Younger, Philosopher of God* (Turnhout, Brepols, 2008), 109–48, here 110; GNO VIII/1, 370–414, here 370–1.

defending passion. Gradually they together work out in dialogue a more integrated and transformative vision of the passions in relation to the soul; for both body and soul are in due course to be brought to final perfection in the resurrection body (it is in fact 1 Cor 15 which frames the narrative of this philosophical dialogue, at both beginning and end). Whatever Gregory has in mind for the resurrection life, however, it will certainly not conform to anything we can catch and hold in gender stereotypes *in this world*. For ultimately, and originally, we are, according to him, all 'humanoid/angeloid', rather than physically 'sexed' into male and female at all. Yet even after death we shall still remain, on his vision of ongoing ascetical transformation, questing, longing, desiring and – in the elusive sense discussed in Lecture 1 – thus still 'gendered' in relation to *God*, even despite the loss therein of 'sexed' differentiation. Unending *desire* for God will however still lead us on.

What, then, is the particular *virtue* of virginity, according to Gregory? (Both Gregory and Augustine of course share the view – not to them contentious – that virginity is a better state than marriage, although Gregory insists that well-ordered marriage is infinitely better than badly-ordered celibacy.) In his early treatise *De virginitate*, Gregory argues – and note the constitutive connection with his doctrine of God – that virginity is moulded on the chaste relations of Father, Son and Holy Spirit. Why? Because by avoiding *death* – that is, procreation – we may gesture at eternity: '... it was never possible for death to be idle while human generation was active by means of marriage', he says; whereas virginity 'is a fellow citizen of the entire celestial nature because its impassibility accompanies the superior powers and is inseparable from divine realities'. The analogical connection between virginity and the divine nature is thus explicitly made by Gregory himself. However, for him this does not mean that married asceticism does not have its own value and glory; it is all a matter, as he puts it, of the 'right aiming' of desire (at God) and of its appropriate 'moderation' in all matters of good physical pleasure.<sup>14</sup>

---

14. *De virginitate*, 2; GNO VIII/1, 253. It should be acknowledged that, on occasion in his writings, especially in his mid-career (e.g., in Oratio VII of his *Homilies on Ecclesiastes: An English Version with Supporting Studies*, trans. Stuart George Hall and Rachel Moriarty [Berlin, de Gruyter, 1993], 123 [GNO V, 409], citing 1 Cor 14.35 with approval), Gregory does refer without demur to biblical injunctions about the subordination of wives to husbands in marriage, something that he nowhere draws attention to in his early *De virginitate*. It might seem,

하며, 그리고 - 첫번째 강연에서 논의한 파악하기 어려운 의미로서 - **하나님**과의 관계에서 여전히 ‘성적인(gendered)’ 존재가 될 것이다. 비록 그 안에서는 ‘성별 있는(sexed)’ 특성이 상실되겠지만 말이다. 하나님에 대한 끊임없는 **욕망**이 여전히 우리를 이끌어 갈 것이다.

그러면, 그레고리오스에 따르면, 동정이 지닌 특별한 **가치**는 무엇인가? (물론그레고리오스와 아우구스티누스 모두 동정(virginity)이 결혼보다 더 나은 상태이라는 견해를 공유한다. 이들에게는 논쟁점이 아니었다. 비록 그레고리오스가 질서정연한 결혼이 무질서한 독신보다는 무한하게 더 좋다고 주장하기는 하지만, 두 사람의 견해는 동일하다.) 초기 논문 『동정에 관하여(De Virginitate)』에서 그레고리오스는 동정은 성부, 성자, 성령의 순결한 관계들을 원형으로 형성된다고 주장한다 - 여기에서 그의 신문과의 본질적인 연관성에 주목하라 - 왜인가? 왜냐하면 죽음을 - 즉, 출산을 - 피함으로 우리가 영원을 가리킬 수 있기 때문이다. 그는 다음과 같이 말한다. ‘... 인간의 출생이 결혼에 의해 일어나는 한, 죽음이 중단되는 것은 결코 가능하지 않다. 반면에 동정은 천상적 본질 전체의 동료 시민이다. 왜냐하면 천상적 본질의 무감동성 impassibility)이 더 우월한 권세들에게 수반되며 신적 실재들로부터 분리되지 않기 때문이다.’ 그레고리오스 자신이 동정과 신적 본질 사이의 유비적 연관성을 이렇게 명시적으로 드러낸다. 그러나, 그에게 이것은 기혼자의 금욕이 독자적인 가치와 영광을 지니지 않음을 의미하는 것은 아니다. 그의 표현으로, 그것은 욕망이 (하나님을) ‘올바로 겨냥하고 있느냐’에 달린 문제이며, 또한 선한 육체적 쾌락의 모든 문제들에서 적절한 ‘절제’에 달린 문제이기 때문이다.<sup>14</sup>

그렇다면, 기도 안에서의 영적 발전에 관한 그레고리오스의 견해는 어떠한가? 그의 후기 저작 『모세의 생애(Life of Moses)』에서, 아주 인상적으로, 그레고리오스는 영혼이 하나님과의 친밀한 관계에로 올라가는 **상승**에 관한 풍유적(알레고리적) 이야기를 말한다. 이전의 필론(Philo)과 클레멘스(Clement)에서처럼, 시내산을 오르는 모세의 동반이 그에게는 하나님에 대한 관조적 탐구의 ‘유형’이 된다. 이 논문에서 모세는 세 단계를 거친다. 즉, 불타는

14. *De Virginitate*, 2; GNO VIII/1, 253. 다음과 같은 점을 인정하여야 한다. 즉, 그의 저작들에서 때때로, 특히 그의 활동-중기에서(예를 들면, Oratio VII of *Homilies on Ecclesiastes: An English Version with Supporting Studies*, trans. Stuart George Hall and Rachel Moriarty [Berlin, de Gruyter, 1993], 123 [GNO V, 409], citing 1 Cor 14.35 with approval), 그레고리오스는 결혼에서 아내가 남편에게 복종할 것에 관한 성경 명령들을 아무런 이의 없이 언급한다. 그러나 그의 초기 저작인 『동정에 관하여(De Virginitate)』에서는 이것에 대해 전혀 주의를 기울이지 않는다. 그러므로 그가 더 급진적 형태들의 성(gender) 변혁의 능력을 대체로 여성 금욕주의자들의 영역에게로 유보한 것처럼 보일 수 있다. 그러나, 그는 금욕주의가 기혼 이든 독신이든 모든 기독교인들에게 적합한 소명이라고 여긴다. 그는 좋은 결혼은 자녀들이 성장한 이후에 가난한 자들을 의무적으로 돌보는 것에서 절정에 이른다고 여긴다. 이러한 의미에서 결혼과 금욕적 삶 사이의 경계는 그레고리오스에게 유연한 것이다.

But what about Gregory's view of spiritual development in prayer, then? It is in his late work the *Life of Moses*, most memorably, that Gregory tells the allegorical story of the soul's ascent to intimate relationship with the divine. As with Philo and Clement before him, Moses's ascent up Mt. Sinai is for Gregory the 'type' of the contemplative's quest for God. In this treatise, Moses moves in three stages from the light of the Burning Bush (interpreted as the light of the incarnation), through cloudy darkness in the wilderness, to the thick darkness of the peak of Mt. Sinai, the climax of the ascent. To 'see' God here, to participate in God, is therefore precisely *not* to see:

... The true vision and true knowledge of what we seek [writes Gregory] consists precisely in not seeing, in an awareness that our goal transcends all knowledge and is everywhere cut off from us by the darkness of incomprehensibility.<sup>15</sup>

Thus, the classic Platonic philosophical goals of light and clarity and achieved perfection are extraordinarily reversed by Gregory into darkness and obscurity and a perfection that 'never arrives' (as he puts it in his treatise *On perfection*<sup>16</sup>): so now we see that the goal of the Christian life is a progressive movement into a very particular kind of *loss* of noetic control. At this point, as Gregory explains in his *Commentary on the Song of Songs*, his last work, the soul has to wait for the spouse (Christ) in darkness, relying only on the 'spiritual senses' of smell, taste, touch and feeling.<sup>17</sup> The ascent of ('male') *erōs* thus tips over into what we might call a dark womb-like receptivity. Verna Harrison has drawn attention to Gregory's

---

then, that he largely reserves the capacity for the more radical forms of gender transformation to the realm of women ascetics. However, asceticism is a calling that he regards as appropriate to all Christians, whether married or celibate: he regards a good marriage climaxing, after children are grown up, in duteous service to the poor. In this sense the boundary between marriage and the ascetic life is a porous one for Gregory.

15. *The Life of Moses* 376d–377a; GNO VII/1, 86–7, in *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*, ed. Jean Daniélou, trans. Herbert Musurillo (Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary P, 1961), 118, my emphasis.

16. *On Perfection* 285d, in *Ascetical Works*, trans. Virginia Woods Callahan (Washington, DC, Catholic U of America P, 1987), 122; GNO VII/1, 86–7.

17. *Commentary on the Song of Songs*, VI, in *Homilies on the Song of Songs*, ed. Richard A. Norris (Atlanta, Society of Biblical Literature, 2012), 191–201 (GNO VI, 180–88).



떨기나무의 빛(성육신의 빛으로 해석됨)으로부터 시작하여, 광야에서 구름으로 인한 흑암을 지나서, 상승의 절정인 시내산 꼭대기에서의 깊은 흑암으로 나아가는 세 단계를 거친다. 여기에서 하나님을 ‘보는’ 것은, 즉 하나님에게 참여하는 것은, 정확히 말하면, 보는 것이 아니다.

... [그레고리오스는 다음과 같이 쓴다] 우리가 추구하는 것에 대한 참된 시각과 참된 지식은 정확히 말하면 우리의 목표가 모든 지식을 초월하며, 모든 곳으로부터 끊는다는 불가해성의 암흑에 의해 우리 자신을 인식 속에서<sup>15</sup> 보지 않는 것에 있다.

이리하여, 빛과 명료성과 성취된 완전성이라는 고전적 플라톤 철학의 목표들이 그레고리오스에 의해서 이례적으로 뒤바뀐다. 즉, 암흑과 모호성으로 뒤바뀌고, (그의 논문 『완전성에 관하여(On Perfection)』에서 그가 표현하듯이<sup>16</sup>) ‘결코 도달하지 않는’ 완전성으로 뒤바뀌었다. 그래서 이제 우리는 기독교적 삶의 목표가 아주 특별한 종류의 상실, 즉 지적 통제력의 상실<sup>17</sup>에로 점점 더 나아가는 운동임을 안다. 이 시점에서, 그레고리오스가 자신의 마지막 저작인 『아가서 주석(Commentary on the Song of Songs)』에서 설명하듯이, 영혼은 암흑 안에서 배우자(그리스도)를 기다려야 하며, 냄새, 맛, 촉각, 감정의 ‘영적 감각들’에만 의존해야 한다.<sup>17</sup> 이렇게 해서 (‘남성적’) 에로스의 상승이 소위 어두운 자궁-같은 수용성으로 뒤바뀐다. 베르나 헤리슨은 남성과 여성 금욕주의자 모두를 위한 목표로서 ‘영적 출산’이라는 그레고리오스의 개념에 주의를 기울였다. 인간은 ‘하나님의 삶으로 채워지도록 창조된 그릇이며 이에 응답하여 그 삶을 하나님과 이웃에게 쏟아 붓는 그릇’이다.<sup>18</sup> 또 다시, 우리는 여기서 성(gender)의 유연성을, 즉 한계를 초월하는 유연성을 본다. 이것을 그레고리오스는 자신의 마지막 저작에서 마음껏 끌어 았는다.

마지막으로, 그러면 그레고리오스의 삼위일체론은 어떠한가? 그의 삼위일체론이 위의 내용과 어떻게 ‘들어맞는가(어떤 유비적인 의미로)?’ 하니, 들어맞기는 하는가? 우리가 이미

15. *The Life of Moses* 376d–377a; GNO VII/1, 86–7, in *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*, ed. Jean Daniélou, trans. Herbert Musurillo (Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary P, 1961), 118. 강조 점은 강연자가 추가한 것임.

16. *On Perfection* 285d, in *Ascetical Works*, trans. Virginia Woods Callahan (Washington, DC, Catholic U of America P, 1987), 122; GNO VII/1, 86–7.

17. *Commentary on the Song of Songs*, VI, in *Homilies on the Song of Songs*, ed. Richard A. Norris (Atlanta, Society of Biblical Literature, 2012), 191–201 (GNO VI, 180–88).

18. Harrison, 'Male and Female', 470.

concept of 'spiritual procreation' as the goal for both sexes here, qua ascetics: the human person becomes a 'receptacle created to be filled with the life of God and in response to pour forth that life both to God and neighbor'.<sup>18</sup> Again, we see the transgressive malleability of gender that Gregory freely embraces in his last work.

But what, finally, of Gregory's trinitarianism? How does it 'fit' (in some analogical sense) with the above - or does it? We have already noted that that it was Gregory's last exegetical writings that have many of the aspects of the prayer-based 'incorporative' model of the Trinity we discussed there. But we also saw at the end of Lecture II that Gregory's understanding of inner trinitarian relationships in some of his more doctrinally polemical writing of his middle period is more infected by a safe 'linear' and hierarchical ordering of the persons than is suggested by Paul's vision in Romans 8 of the 'reflexive' answering of Spirit to Father in and through the pray-er. But now, in these last works, the radical epistemic slippage at the height of Moses' ascent in the *Life of Moses*, which seems to dissolve all structured order and hierarchy, even in the God who is encountered, does not find any consistent or clear counterpart in Gregory's understanding of the Trinity in his mid-career defenses of trinitarianism, which remain (as in his brother Basil's *De sancto Spiritu*) clearly structured and ordered. There are apparently no sudden reversals there (despite the rhetoric of the 'incomprehensibility' of the divine persons), which might ostensibly signal another and more profound 'apophatic turn'. If we want to find a resolution to this difficulty - this apparent lack of 'fit' between apologetic-trinitarian and later exegetical treatises - we have to ferret out the wilder trinitarian analogies of those later writings: less philosophically precise, to be sure, than those in the apologetic discourses, but freed up into a remarkable poetic and erotic license. Here, in the *Commentary on the Song*, archers and arrows, winds and billowing sails, and human erotic lovers, become the new analogues of the freedom of inner-trinitarian relations, and of their transfiguring relation to us.<sup>19</sup> Something has happened to Gregory's trinitarian thinking in this last work; and

---

18. Harrison, 'Male and Female', 470.

19. See my preliminary treatment of the Trinity in the *Song* commentary in *Re-Thinking Gregory of Nyssa* (Oxford, Blackwell, 2003), 1-13.

주목하였듯이, 바로 그의 마지막 주석적 저작들이 여기에서 우리가 논의하였던 삼위일체에 대한 기도에-근거한 '통합적' 모형의 많은 측면들을 지닌다. 그러나 우리는 또한 두 번째 강연의 끝에서 다음과 같은 점을 보았다. 활동 중기에 더 고리적으로 논쟁적인 일부 저작에서 내적 삼위일체적 관계들에 대한 그의 이해는 위격들의 안전한 '단선적'이고 위계질서적 순서에 의해 더 많은 영향을 받았다. 성령께서 기도자 안에서 및 기도자를 통하여 성부에게 드리는 '재귀적' 응답에 관한 로마서 8장의 바울의 시각에 의해서는 영향을 덜 받았다. 그러나 이제, 이 마지막 저작들에서, 특히 『모세의 생애(Life of Moses)』에서 모세의 등산, 그 절정에서 일어난 철저한 인식의 하락은 하나님 안에서조차 모든 구조화된 순서와 위계질서를 해소처럼 보인다. 이 인식 하락에는 자신의 활동 중기에 삼위일체론에 대해 제시한 옹호들에서 드러난 삼위일체 이해와는 어떤 일관적이거나 명확한 대응점이 없다. 그 옹호들은 (그의 형제 바실레이오스의 『성령론(De Sancto Spiritu)』에서처럼) 명확히 구조화, 순서화했다. (신적 위격들의 '불가해성'의 수사법에도 불구하고) 거기에는 갑작스러운 전환들이 전혀 없어 보인다. 또한 다른 더욱 심오한 '부정신학적 전환'을 표면적으로 의미할 수 있다. 우리가 이 어려움에 대한 - 즉, 변증적-삼위일체론 논문들과 후기의 주석적 논문들 사이에 조화가 없는 것처럼 보이는 어려움에 대한 - 해결책을 찾기를 원한다면, 우리는 후기의 저작들의 더 광범위한 삼위일체적 유비들을 찾아내야 한다. 그 유비들은 변증적 담론들에 있는 유비들보다는 확실히 철학적으로 덜 정확하지만, 현저한 시적 그리고 에로틱 자유에로 해방된다. 『아가서 주석(Commentary on the Song of Songs)』에서, 궁수들과 화살들, 바람들과 부풀어오른 돛들, 에로틱 사랑을 나누는 연인들이 내적-삼위일체적 관계들의 자유를, 그리고 그것들의 변모하는 관계의 자유를 보여주는 새로운 유비들이다.<sup>19</sup> 이 마지막 저작에서 그레고리오스의 삼위일체적 사유에 어떤 일이 일어났다. 그리고 내가 최근에 동일 주제로 쓴 긴 논문에서 주장하였듯이,<sup>20</sup> 이것은 그레고리오스의 편에서는 아주 의도적으로 보인다. 왜냐하면, 그가 표현하듯이, 이것은 영적으로 '성숙한' 자들에게 '황홀경적' 삼위일체론으로 로마서 8장에 명시적으로 호소하기 때문이다. 그리고 자아의 새롭고 영똥한 변혁 수반하기 때문이다. 이 변혁은 그레고리오스가 자신의 더 이른 시기의 본문들에서 명확하게 설명한

19. 『아가서 주석』에 있는 삼위일체에 관한 나의 예비적 고찰은 다음의 책을 참조하라. *Re-Thinking Gregory of Nyssa* (Oxford, Blackwell, 2003), 1-13.

20. Sarah Coakley, 'Gregory of Nyssa on Spiritual Ascent and Trinitarian Orthodoxy: A Reconsideration of the Relation between Doctrine and *Askesis*', eds. Giulio Maspero and Miguel Brugarolas, *Gregory of Nyssa's In Cantimcum* (Leiden, Brill, 2018), 360-375.

as I have argued in a recent extended article on it,<sup>20</sup> this is seemingly quite intentional on Gregory's part. For this is an 'ecstatic' trinitarianism for the spiritually 'mature', as he puts it, explicitly appealing to Romans 8; and it is accompanied by a new and zany transformation of selfhood precisely transforming even of any previous theory of gender enunciated by Gregory in his earlier texts: for now the self is fully 'mingled' with the glorious liberty of Christ's own life.

But now let us compare all that we have found here in Gregory with the case of Augustine. Again, I shall look for correlations between Augustine's view of the person (man and woman), of the life of prayer, and of God-as-Trinity. Whereas the final interest in Gregory's anthropology is in loss of control, in a yielding to noetic darkness and personal transformation, a much more dominant emphasis in Augustine, I suggest (at least until the crucial modifications in his last anti-Pelagian writings), is the quest for corporate and controlled *order* – at the level of life in the Trinity, of the city (*polis*), and of relations between the sexes. This is not of course to imply that Augustine is lacking a sense of the utter mysteriousness and transcendence of God (a God who, according to him, is no less mysterious *qua* incarnate): again and again in his sermons he will stress that we cannot 'understand' the Word, but merely 'hunger for it'.<sup>21</sup> Yet running through the *Confessions* and the agony of his own failed attempts at sexual continence in early life is the ongoing struggle for 'order' over chaos – an order that he finally realizes can *only* be supplied by God and divine grace; and we should not therefore be surprised to find this *trope* exercising itself in other dimensions of Augustine's theology. Let us now examine these central themes in Augustine of order, control and place.

20. Sarah Coakley, 'Gregory of Nyssa on Spiritual Ascent and Trinitarian Orthodoxy: A Reconsideration of the Relation between Doctrine and *Askesis*', eds. Giulio Maspero and Miguel Brugarolas, *Gregory of Nyssa's In Cantimcum* (Leiden, Brill, 2018), 360–375.

21. See, e.g., Sermon 117.3 in *Sermons*, trans. Edmund Hill, ed. John E. Rotelle (New York, New City P, 1992), vol. III/4, 210: 'We are not now discussing ... possible ways of understanding the text ... it can only be understood in ways beyond words ... it wasn't read in order to be understood, but in order to make us try to discover what prevents our understanding, and so move it out of the way, and hunger to grasp the unchangeable Word, ourselves thereby being changed from worse to better'.

이전의 어떤 성(gender) 이론조차도 바꾸는 것을 포함한다. 왜냐하면 이제 자이는 그리스도 자신의 삶의 영광스러운 자유와 함께 충분히 '섞이기' 때문이다.

그러나 이제 그레고리오스에게서 우리가 발견한 모든 점들을 아우구스티누스의 경우와 비교하자. 또 다시, 나는 인격/위격(남자와 여자), 기도의 삶, 그리고 삼위일체-로서의-하나님(God-as-Trinity)에 관한 아우구스티누스의 견해들 사이에 있는 상관성들을 찾아 본 것이다. 내 제안은 이렇다. 그레고리오스의 인간학의 최종적인 관심은 통제력의 상실<sup>21</sup>에, 즉 인식적 암흑과 인격적 변화에로의 굴복에 있는 반면에, 아우구스티누스에게 (적어도, 그의 마지막 반(反)-펠라기오스적 저작들에서의 중대한 방향 수정이 있을 때까지) 훨씬 더 지배적인 강조점은 공동적 그리고 통제된 질서(순서)에 대한 탐구이다. 즉, 삼위일체 안에서의 삶의 수준에서, 도시(폴리스)의 수준에서, 그리고 성들(sexes) 사이의 관계들의 수준에서의 질서에 대한 탐구이다. 이것은 아우구스티누스가 하나님의 전적인 신비로움과 초월성을 결여하고 있음을 함의하는 것이 물론 아니다(그에게 따르면, 하나님은 성육신하신 분이로서 역시 신비스러운 분이시다). 우리는 주님의 말씀을 '이해할' 수 없고 다만 '말씀을 갈망할' 뿐임을 자신의 설교들에서 거듭하여 강조한다.<sup>21</sup> 그러나 혼돈보다는 '질서'를 찾기 위한 지속적인 분투가 『고백록(Confessions)』 전체에 가득하고, 또한 그의 삶 초기에 실패한 성적 금욕의 시도들에 대한 고뇌에 가득하다. 그가 최종적으로 깨달은 질서는 오로지 하나님과 그분의 은혜에 의해 공급될 수 있다. 그러므로 우리는 이 비유가 아우구스티누스의 신학의 다른 차원들에서 영향을 행사한다는 점을 발견한다고 놀라지 말아야겠다. 이제 아우구스티누스에게서 질서, 통제, 장소라는 중심 주제들을 살펴보자.

첫째, 위격의 본성에 관하여 그레고리오스와 대조적인 점은 『하나님의 도성(City of God)』 XIV권에서 아우구스티누스가 밝힌 에덴동산에서의 성(sex)에 대한 견해를 살펴보면 잘 드러난다. 그레고리오스와는 대조적으로, 아우구스티누스에게 창 1:27은 한-단계의 사건으로 이해된다. 바로 처음부터 하나님께서 남자와 여자를 창조하셨다. 이것은 여자에게 신체적으로 다르지만 유효한 근원적-지위를 부여한다. 창세기 1장은 창세기 2장과 아담의 갈비뼈로부터의 하와창조를 이미 예견하고 있다. (여성이 남성에 대한) 차이와 의존은 바로

21. 예를 들면, 다음을 참조하라. Sermon 117.3 in *Sermons*, trans. Edmund Hill, ed. John E. Rotelle (New York, New City P, 1992), vol. III/4, 210: '우리는 ... 본문을 이해하는 가능한 방식들을 ... 지금 토론하는 것이 아니다. ... 그것은 오직 말들을 넘어서는 방식들로 이해될 수 있을 뿐이다. ... 이해되기 위하여 읽혀졌던 것이 아니다. 그러나 우리로 하여금 우리의 이해를 방해하는 것을 발견하여, 방해를 받지 않도록 하며 불변의 말씀을 파악할 것을 열망하도록 하기 위하여 읽혀졌다. 그럼으로 우리 자신들이 더 나쁜 상태에서 더 좋은 상태로 변화된다.'

The contrast with Gregory on the nature of the person, first, is well brought out by looking at Augustine's view of paradisaic sex in the *City of God*, Book XIV. For Augustine, in contrast to Gregory, Gen. 1. 27 is understood as a one-stage event: right from the start God created man and woman, and this grants to woman a validated *Ur*-status as physically different. It is as if Gen 1 already anticipates Gen 2 and the creation of Eve out of Adam's rib: the difference and dependence (of woman on man) are of foundational significance, right from the start. All this is to be contrasted with Gregory, with his ingenious rendition of Gen. 1. 27 and his relative lack of interest in the story of Adam's rib. 'There is no denying', Augustine emphasizes in contrast, 'the obvious evidence of bodies of *different* sex, which shows that it would be a manifest absurdity to deny the fact that male and female were created for the purpose of begetting children' (*City of God*, XIV. 22). Sex and procreation are good, then, for that purpose alone; and according to the later Augustine, we shall still be physically (and recognizably) men and women at the end times, eschatologically.<sup>22</sup> What is really worrying to Augustine in the post-Fall condition, however, is male loss of control in sex: the revolt of the body against the cooperative mental work of memory, understanding and will - especially against the will. Thus what is nasty and 'shameful' about sex (and our private parts are rightly called *pudenda*, he says, again in contrast to Gregory) is the independent revolt of the male phallus. Augustine expatiates on this at some length in the *City of God*, Book XIV. 22-6: men would like to be able to move the phallus at will, that is, 'like our hands and feet'; but there is 'this resistance, this tussle between lust and will'. If there had been no Fall, then children could have been conceived dispassionately - and, interestingly, with the woman remaining *intacta*.

Where then does this leave physically-differentiated women? Answer: in a very ambiguous position - nowhere better expressed, perhaps, than in the fascinating and disputed Book XII of the *De trinitate*. The argument here has, I fear, been misrepresented by some earlier feminist exegetes.<sup>23</sup> There are, it seems, two sides to Augustine's view of women

22. See Margaret Miles, *Augustine on the Body* (Missoula, Scholars Press, 1979), 52-77, 117-125, for the differences between the earlier and later Augustine on this point.

23. See Rosemary Radford Ruether, 'Misogynism and Virginal Feminism', in *Religion and Sexism* (New York, Schuster

처음부터 근본적으로 중요하다. 이 모든 점은 그레고리오스와 대조된다. 즉, 창 1:27에 관한 그의 독창적인 이해와, 그리고 아담의 갈비뼈 이야기에 대한 상대적인 관심의 결여와 대조될 수 있다. 반면에 아우구스티누스는 강조한다. ‘다른 성(sex)을 지닌 육체들이 있다는 명백한 증거를 부인할 수 없다. 남자와 여자가 자녀들의 출생을 위한 목적으로 창조되었다는 사실 부인은 분명히 터무니없음을 증거한다 (『하나님의 도성(City of God)』, XIV. 22). 그러므로 성(sex)과 출산은 오직 그 목적을 위해서만 선하다. 그리고 후기의 아우구스티누스에 따르면, 우리는 마지막 때, 종말 때에도, 신체적으로(그리고 인식될 수 있을 정도로) 여전히 남자와 여자이다.<sup>22</sup> 그러나, 타락-이후의 상태에서 아우구스티누스에게 정말로 염려가 되는 것은 성(sex)에 있어서의 남성의 통제력 상실이다. 이는 기억, 이해, 의지 사이의 정신적 협력 활동에 대한 육체의 반역, 특히 의지에 대한 반역이다. 이러므로 성(sex)에 관하여 추잡하고 ‘수치스러운’ 부분은 남근의 독자적 반역이다(그리고 우리의 은밀한 부분들이 **외음부(pudenda)**라고 올바르게 불린다고 그는 말한다. 이것 또한 그레고리오스와 대조적이다). 아우구스티누스는 『하나님의 도성(City of God)』, XIV. 22-6에서 어느 정도 상세하게 설명한다. 남자는 의지대로, 즉 ‘우리의 손과 발처럼,’ 남근을 움직일 수 있기를 좋아하지만 욕정과 의지 사이에 ‘저항, 몸싸움’이 있다. 만일 타락이 없었더라면, 자녀들은 정념이 없이 잉태될 수 있었을 것이고, 그리고, 흥미롭게도, 여성은 **접촉되지 않은 상태로(intacta)** 그대로일 것이다.

그러면 신체적으로-구별된 여성은 어떻게 되는가? 매우 애매한 위치에 놓인다고 대답할 수 있다. 『삼위일체론(De Trinitate)』에서 대단히 흥미롭고 논점이 되는 XII(12)권에서 가장 잘 드러나 있다. 그러나 여기에서의 논증이 더 이른 시기의 몇몇 여성주의 주석가들에 의해 잘못 이해되어 왔다고 나는 염려한다.<sup>23</sup> 아우구스티누스의 여성관에는 양면성이 있는 것처럼 보인다. 이 양면성은 어느 정도 해결되지 않은 상태이며 『삼위일체론(De Trinitate)』의 이 부분에서 역설적으로 표현되어 있다. 한편으로, 그에게는 여성이 남성과 **정신적으로** 동등하다는 강력한 확신이 있다. 다른 한편으로, 골치 아픈 구절인 고전 11:7(‘여자는 남자의 영광이니라’)로 인하여 그는 다음과 같은 견해 쪽으로 나아간다. 혼자로서의 여성은 **다르다**

22. 이 점과 대한 초기 아우구스티누스와 후기 아우구스티누스 사이의 차이점들에 관해서는 다음을 참조하라. Margaret Miles, *Augustine on the Body* (Missoula, Scholars Press, 1979), 52-77, 117-125.

23. 참조. Rosemary Radford Ruether, ‘Misogynism and Virginal Feminism’, in *Religion and Sexism* (New York, Schuster and Schuster, 1974) 150-83; Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: ‘Male’ and ‘Female’ in Western Philosophy* (London, Methuen, 1984), 28, 33. One should compare these accounts with the more nuanced presentations in T. J. van Bavel, ‘Augustine’s View of Women’, *Augustiniana* 39 (1989), 5-53; Kari E. Børresen, ‘In Defence of Augustine: How *Femina* is *Homo*?’, in ed. B. Brunning, *Collectanea Augustiniana: Mélanges J. T. van Bavel* (Leuven, Peeters, 1990), 411-27; and John Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized* (Cambridge, CUP, 1994), 92-147.

which remain somewhat unresolved, and are paradoxically expressed in this section of the *De trinitate*. On the one hand, there is a strong conviction in him that women are mentally equal to men. On the other, the vexed I Cor 11. 7: 'the woman is the glory of the man') leads him towards the view that women, considered in her own right, is *different* - subordinate *qua* bodily, and not fully in the image of God unless joined to a man, her husband. Thus, in one and the same section of the *De trinitate* (Book XII, ch. 7), Augustine can quote Gal 3. 28 ('There is neither male nor female ...'), and comment that when the rational mind is renewed through incorporative baptism in Christ, 'who would exclude women ... since they are co-heirs with us of grace?' But just before, in deference to Paul in 1 Cor 11. 7 (a passage with which he clearly struggles), he can also reason thus: 'In what sense', he asks, 'are we to understand the Apostle, that the man is the image of God, and consequently is forbidden to cover his head, but the woman is not, and on this account is commanded to do so? The solution lies ... [in that] the woman *together with the husband* is the image of God. ... when she is assigned as a help-mate, a function that pertains to her alone, then she is not the image of God; but as far as the man is concerned, he is by himself alone the image of God, just as fully and completely as when he and the woman are joined together into one'. The fatal lines of subordination are seemingly drawn, then: Augustine confronts the paradox for women of equality and difference, but the dice are this time, in contrast to Gregory, loaded toward the latter, to subordinate difference. He bows, significantly, to scriptural authority, 'order' and subordination. Yet another instinct, equally mandated by Scripture (in Gal. 3. 28), continues to draw him in a different direction. And so the paradox remains, and it is a highly uneasy solution.

As for the theme of prayer and spiritual advance in Augustine, secondly, there are differences in the earlier and later periods of his life, but the important point to notice in comparison with Gregory is that Augustine's is a spiritual theology leading to *light* and

---

and Schuster, 1974) 150–83, and Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy* (London, Methuen, 1984), 28, 33. One should compare these accounts with the more nuanced presentations in T. J. van Bavel, 'Augustine's View of Women', *Augustiniana* 39 (1989), 5–53; Kari E. Børresen, 'In Defence of Augustine: How *Femina* is *Homo*?', in ed. B. Brunning, *Collectanea Augustiniana: Mélanges J. T. van Bavel* (Leuven, Peeters, 1990), 411–27; and John Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized* (Cambridge, CUP, 1994), 92–147.



는 견해, 즉 신체적으로 종속적이고, 또한 남편인 남성에게 합해지지 않는다면 충분히 하나님  
 님의 형상이 아니라는 견해 쪽으로 나아간다. 그래서, 『삼위일체론(De Trinitate)』(XII권 7장7)  
 의 바로 동일한 절에서 아우구스티누스는 갈 3:28을 (“남자도 없고 여자도 없고 …”) 인용하고  
 다음과 같이 논평한다. 즉, 이성적 정신이 그리스도의 통합적 세례를 통하여 새로워질 때,  
 ‘누가 여성을 배제하겠는가? 왜냐하면 여성은 우리와 함께 은혜의 공동-상속자이기 때문  
 이다.’ 그러나 바로 앞에서 그는 고전 11:7을 존중하여(그가 이 구절과 씨름하고 있음이 분명하  
 다) 다음과 같이 또한 추론할 수 있다. 그는 묻는다. ‘어떤 의미로 우리는 사도 바울의 말씀  
 을, 즉 남자는 하나님의 형상이므로 따라서 자신의 머리를 덮는 것이 금지되어 있지만 여자는  
 하나님의 형상이 아니고 이런 까닭에 자신의 머리를 덮도록 명해야 한다는 말씀을 이해할  
 수 있겠는가? 여기에 대한 해결책은 … [다음과 같은 점에 있다]. 즉, 여성은 남편과 함께 할  
 때 하나님의 형상이다. … 여성이 여성에게만 해당되는 기능, 즉 돕는-배필로서 정해질 때,  
 … 여성은 하나님의 형상이 아니다. 그러나 남성에 관한 한, 남성은 그 자체로 하나님의 형  
 상이다. 남성은 여성과 함께 연합하여 하나님을 이룰 때처럼 혼자서도 충분히, 온전히 하나님  
 의 형상이다.’ 그러므로 종속을 의미하는 치명적인 구별들을 제시하는 것처럼 보여서, 아우  
 구스티누스는 여성의 동등성과 차이를 모두 말하는 역설에 직면한다. 그러나 주사위는 -  
 그레고리오스와는 대조적으로 - 이번에 후자에게로, 즉 종속적인 차이로 향해졌다. 의  
 미심장하게, 그는 성경의 권위, ‘질서,’ 종속을 받아들인다. 그러나, 성경에 의해 동일하게  
 명해지는(갈 3:28에서) 또 다른 경향으로 인해서 그는 다른 방향으로 나아가기도 한다. 그레  
 서 역설이 여전히 남아 있으며, 그러기에 극히 불안한 해결이 존재한다.

둘째, 아우구스티누스에게 기도와 영적 진보라는 주제와 관련하여, 그의 생애의 초기  
 와 후기 사이에 차이점들이 존재한다. 그러나 그레고리오스와 비교하여 주목할만한 중요점  
 은 아우구스티누스의 영성신학이 (이생에서와 그 이후에서) 빛과 금욕적 통제에로 나아간다는  
 점이다. 암흑과 불가해성과 통제력 상실로 나아가지 않는다. 기도에 관한 아우구스티누  
 스의 후기 견해들은 과부 프로바에게 보내어진 그의 서신 130번에서 증언된다.<sup>24</sup> 이 견해들  
 은 『고백록(Confessions)』 IX(9)권에서 묘사되는 관조적 경험, 즉 오스티아에서 모친과 함께  
 한 상승의 경험과는 분위기가 아주 다르다. 그는 이제 자신의 이전의 관심인 ‘플라톤적’ 절  
 정 경험들에 대한 관심을 포기하였다. 이제 그에게 기도는 ‘행복에 대한 욕망’이며 또한 마  
 땅히 그러하다. 그러나 이 행복은 이생의 암흑(tenebrae) 너머에서만 존재할 수 있다. 우리는

24. *Letters*, ed. Sr. Wilfrid Parsons (Washington, Catholic U of America P, 1953), vol. 2, 376-401.

continent control (in this life and beyond), not to darkness and incomprehensibility and loss of control. Augustine's later views on prayer, as witnessed by his letter no. 130 to the widow Proba,<sup>24</sup> are quite different in tone from the contemplative experience of ascent with his mother at Ostia, described in *The Confessions*, Book IX. He has now given up his earlier interest in highpoint 'Plotinian' experiences. Prayer is, he says now, '*desire* for happiness', and rightly so; but this happiness can only lie *beyond* the darkness (*tenebrae*) of this life. For we long to arrive and to be freed from the corrupted will. Again, we are not travelling into darkness and loss of control here, but *from* darkness into light, into the light of grace which one might appropriately describe as right *divine* control.

We can see, now, how all this fits with one important strand in Augustine's trinitarian theology in Books X - XII of the *De trinitate*. Just as paradise or human perfection consists in harmonious mental cooperation of the faculties and no loss of physical or sexual control, so too (on the analogy of the mental activities), memory, understanding and will in their mutual cooperation mirror forth *God*. For the mind is the image of the trinitarian God in us, says Augustine: 'Since these three, the memory, the understanding and the will, are therefore not three lives but one life, not three minds but one mind, it follows that there are certainly not three substances, but one substance' (*De trinitate*, Book X, ch. 11). Thus, as with the level of the human, so at the level of the divine, what matters is harmony and order, unity and cooperation.

There is, however, as with Gregory, a shift of great importance towards the end of Augustine's career. For Augustine himself, as we have already noted, has also a profoundly apophatic sensibility and, over the years, and in the face of the Pelagian controversy, a manifestly intensified theology of prevenient grace. Whereas the measured 'linear' ordering of the triune God in some of Gregory's middle-stage writings does not quite seem to *go* with his vision of God in his late exegetical texts and his sense there of the mind's radical slippage into ecstasy and unknowing at the height of the ascent (his apophatic *loss* of control), so too, I suggest, there is a strain in the later anti-Pelagian Augustine that breaks

---

24. *Letters*, ed. Sr. Wilfrid Parsons (Washington, Catholic U of America P, 1953), vol. 2, 376-401.

거기에 도달하기를 갈망하며, 부패한 의지로부터 벗어나기를 갈망한다. 또다시 우리는 암흑과 통제력 상실의 여행을 하지 않으며, 반대로 암흑에서 빛으로, 즉 올바른 **신적** 통제로서 적절하게 묘사할 수 있는 은혜의 빛에서 여행하고 있다.

이제 우리는 이해할 수 있다. 어떻게 이 모든 것이 『삼위일체론(De Trinitate)』 X-XII(10~12)권에 있는 아우구스티누스의 삼위일체 신학에 있는 중요한 흐름과 들어맞는지를 이해할 수 있다. 기능들의 조화로운 정신적 협력에, 그리고 신체적 또는 성적 통제력의 무상실에 낙원 또는 인간적 완전성이 있는 것과 마찬가지로, (정신적 활동들의 유비에 따르면), 상호 협력하는 기억, 이해, 의지가 **하나님을** 반영한다. 왜냐하면 정신은 우리 안에 있는 삼위일체 하나님의 형상이라고 아우구스티누스가 말하기 때문이다. ‘이 세 가지, 즉 기억, 이해, 의지는 그러므로 세 삶들이 아니라 하나의 삶이며, 세 정신들이 아니라 하나의 정신이기 때문에, 여기에서부터 세 본체들이 아니라 하나의 본체가 있음이 확실하다는 결론이 나온다.’(『삼위일체론(De Trinitate)』, X권 11장). 그러므로, 인간의 수준에서처럼, 신적 수준에서도 또한 중요한 것은 조화와 질서, 일치와 협력이다.

그러나 그레고리오스에게서처럼, 아우구스티누스의 활동이 끝날 무렵에 대단히 중요한 변화가 일어난다. 우리가 이미 주목하였듯이, 아우구스티누스 자신이 심대하게 부정신학적 감수성을 지니기 때문이며, 또한, 시간이 지나감에 따라 또 펠라기오스 논쟁에 직면하면서 두드러지게 강화된 선행은총신학을 지니기 때문이다. 그레고리오스의 활동 중기 저작들 중 일부에 있는 삼위일체 하나님의 신중한 ‘단선적’ 순서(질서)가 후기의 주석적 본문들에 있는 그의 하나님 시각과 어울리는 것처럼 보이지 않는 반면에, 그리고 정신이 상승의 절정에서 황홀경과 무지기로 철저히 떨어지는 것이 (그의 부정신학적 통제력 상실) 그의 이해와 어울리는 것처럼 보이지 않는 반면에, 또한 후기의 반(反)-펠라기오스적 아우구스티누스에게도 어떤 경향, **하나님 안에서의** 통제적 인지적 질서(순서)의 건물을 그가 신중하게 건축하고 있으나 스스로 이 건물을 해체하는 경향이 있다. 이러한 점은 특히 『삼위일체론(De Trinitate)』의 마지막 권에서 드러나는데, 여기에서 아우구스티누스 또한 자신의 이전의 모든 삼위일체 유비들이 부적절하다고 선언한 것은 우연의 일치가 아니다.<sup>25</sup> 오히려 성령의 넘쳐흐르며 불타오르게 하고 열정을 불러일으키는 ‘통합적’ 흐름에 관한, 그리고 우리 마음에 ‘부어주심’에 관한 담론이다. 그리고 이를 통하여 ‘삼위일체 전체가 우리 안에 거주하신다’라고 아우구스티누스는 말한다(XV권 18장). 여기에는 로마서 5:5와 8:14-17의 강력한 울

25. 참조. *De trinitate*, XV, 7, 11-14, and the discussion of this point in *God, Sexuality and the Self*, 279-280.

down *his* carefully constructed edifice of controlled cognitive order *in God*. This peeps out, especially, in the last book of the *De trinitate* - the book in which, not coincidentally, Augustine also announces the inadequacy of all of his previous analogies for the Trinity.<sup>25</sup> It is a discourse of an overflowing, enkindling, inflaming, and 'incorporative' flow of the holy Spirit, a 'pouring forth' into our hearts, through which, says Augustine, 'the whole Trinity dwells in us' (Book XV, ch. 18). There is not only here a strong echo of Romans 5. 5 and Romans 8. 14-17 (in the outpouring and incorporative flow of the Spirit), but there is also a sense of even divine 'control' finally being released, the system cracking, undoing itself - although not it seems enough (as it was in Gregory) to cause Augustine to question or qualify his earlier views about the symbolic subordination of women to men.

What then are we to conclude for today from the comparisons of these historic patristic visions of God-as-Trinity, desire, prayer and gender? What can we learn anew from both Gregory and Augustine on these themes, but no less from the whole sweep of biblical and early patristic materials that we have surveyed in these Underwood Lectures?

I come now to my conclusions, which are provocative, brief, and three-fold.

#### *Systematic Conclusions and Proposals:*

First, the primary theological and moral point. As I already argued in intimation in my first lecture, what one learns from examining the nexus of entangled themes (prayer, desire, gender and Trinity) that we have investigated in these lectures in Bible and patristic literature, is that these themes do indeed inexorably *hang together*; and that the vision of a participatory and trinitarian 'ontology of desire in God' to which our investigation has led us, is the one that should sustain our contemporary thinking about desires in all their forms, and about how to conform them, by grace and virtue, to the primary desire and longing that we have for God. This is of course a call to a new *asceticism* of desire, one which should cause us to think afresh, and creatively, about how basic human desires - for food, drink, sex, power, intimacy, and love - should be held in a 'tether' of moral reflection on how to conform

---

25. See *De trinitate*, XV. 7. 11-14, and the discussion of this point in *God, Sexuality and the Self*, 279-280.

림이 있을 뿐만 아니라(성령의 부여하시는 통합적 흐름 안에서), 또한 심지어 신적 '통제력'조차도 최종적으로 해제되는 것에 대한, 즉 체계가 깨지고 원상태로 되돌아가는 것에 대한 이해가 있다. 그렇지만 아우구스티누스로 하여금 남성에 대한 여성의 상징적 종속에 관한 자신의 초기 견해들을 의문시하거나 제한하도록 하기에는 (그레고리오스에게서처럼) 충분하지는 않다.

그러면 우리는 삼위일체-로서의-하나님(God-as-Trinity), 욕망, 기도, 성(gender)에 관한 이러한 역사적 교부적 시각들을 비교하며 오늘날을 위해 어떤 결론들을 끌어낼 수 있는가? 이 주제들에 관해 그레고리오스와 아우구스티누스 모두에게로부터, 그리고 특히 이번 언더우드 강연들에서 다룬 성경과 초기 교부 자료들 전체로부터 무엇을 우리는 새롭게 배울 수 있는가?

내가 이제 도달하는 결론들은 도발적이며, 간결하고, 삼중적이다.

#### 조직신학적 결론들과 제안들:

첫째, 주요한 신학적, 및 도덕적 요점. 나의 첫 번째 강연에서 내가 던지시 이미 주장하였듯이, 우리가 이 강연들에서 성경과 교부 문헌에서 탐구한 서로 얽혀있는 주제들(기도, 욕망, 성(gender), 삼위일체)의 관계 검토로부터 배우는 점은 이 주제들이 참으로 거침없이 **함께 어울린다**는 점이다. 그리고 우리의 탐구로 발견한 하나님 안의 욕망에 대한 참여적 삼위일체적 존재론이 모든 형태들의 욕망들에 관한 우리의 현대적 사유를 지탱해야 하는 유일한 시각이라는 점이다. 또한, 하나님에 대한 일차적 욕망과 갈망에 어떻게 우리의 욕망들을 은혜와 덕으로 어떻게 일치시킬지에 관한 우리의 현대적 사유를 지탱해야 하는 유일한 시각이라는 점이다. 물론 이것은 욕망의 **새로운 금욕주의**(a new asceticism of desire)에로의 요청이다. 인간의 기본 욕망 - 음식, 음료, 성, 권력, 친밀함, 사랑에 대한 기본 욕망들이 도덕적 성찰의 '사슬'에 매여야 하는지에 관하여 우리로 하여금 새롭게 및 창의적으로 생각하게 하는 욕망의 새로운 금욕주의에로의 요청이다. 여기서의 도덕적 성찰은 - 죄가 있든 아니든 - 인간의 기본 욕망들을 하나님께서 우리를 위해 가지고 계신 포괄적인 삼위일체적 욕망에 우리가 어떻게 일치시켜야 하는가에 관한 성찰이다. 우리가 기도 안에서 실제로 삼위일체의 삶으로 들어갈 때(이러한 이해는 삼위일체를 풀 수 있는 어떤 불가사의한 신학적 수수께끼로서 생각하는 것과는 반대된다), 우리는 바로 **이러한** 도전을 만나며, 또한 이 도전이 우리 삶의 끝까지 우리를 변혁적으로 훈련시켜 나갈 것이다.

these desires – whether sinful or not – into the encompassing trinitarian desire that God has for us. When we actually enter into the life of the Trinity in prayer (as opposed to thinking of the Trinity as an arcane theological puzzle to be solved), it is *this* challenge that meets us, and will exercise us transformatively unto our life's end.

Secondly, the material we have perused has simultaneously left us with a new, and perhaps uncomfortable, set of dilemmas about matters of sex and gender. For if we are already Christians we may tend to presume that the biblical text already gives us a prescribed view about the so-called 'binary' of gender, and how men and women should relate to one another, and differently, in heterosexual marriage. If however we have seen anything in these lectures, it will be that the Bible and tradition in no way presents us with *one* message on these matters, not even on the fundamental issue of whether there *is*, originally and eschatologically, a gender binary between men and women. Not only does Jesus not teach this in any obvious way, but Paul does not either – at least not in the earlier writings that we can confidently attribute to his own hand. In his most visionary moments, however, and especially in Romans 8, he presents us with a vision of a 'glorious [human] liberty' which has yet to be achieved in Christ, and which is explicitly the work of an interruptive prayerful force in us – the work of the Holy Spirit. Taking up these themes into the earliest church we have seen how the revolutionary nature of this nexus of ideas caused consternation and anxiety: would it release women into positions of authority and power? Would it allow ascetical women, in particular, to appear in some sense to transcend the gender expectations that culture and church imposed on them? Would it, as Augustine clearly agonized over, lead to women ultimately coming clearly into their full destiny according to the prophetic dictates of Gal. 3.28 ('for we are all one in Christ Jesus')? Would it, moreover, as Gregory of Nyssa saw in his last works, dizzy us altogether in our views of 'gender', once we achieved the maturation in contemplation and the Spirit to a new 'ecstasy' in Christ? These are not issues of *modern* political rights or egalitarianism, note (though in some respects they chime with them), but issues of ascetic and theological transformation in the Spirit. At base, the question – as both Origen and Gregory of Nyssa saw with peculiar clarity – is: where *are* we

둘째, 우리가 정독한 자료들은 동시에 우리에게 (생물학적) 성(sex)과 (사회적·문화적) 성(gender)의 문제들에 관한 새로운, 그리고 아마도 불편한 딜레마들을 동시에 남겨주었다. 왜냐하면, 만약 우리가 이미 기독교인들이라면, 성경 본문이 성(gender)의 소위 '이원성'에 관하여, 그리고 남성과 여성이 이성애적 결혼 안에서 서로에게 그리고 다르게 관계를 맺어야 하는지에 관하여, 어떤 규정된 견해를 우리에게 이미 제시한다고 가정하는 경향이 있기 때문이다. 그러나 만일 우리가 이번 강연들에서 무언가를 보았다면, 그것은 성경과 전통이 이러한 문제들에 관하여 **하나의** 메시지만을 결코 제시하지 않는다는 점이다. 남성과 여성 사이의 성(gender) 이원성이 최초로 그리고 종말에 **있는지** 없는지에 관한 근본적인 쟁점에 관해서조차도 **하나의** 메시지만을 제시하지 않는다. 예수님께서 이 점을 분명한 방식으로 가르치지 않을 뿐만 아니라, 바울도 또한 마찬가지이다. 적어도 바울 자신이 직접 쓴 것이라고 우리가 확신할 수 있는 초기의 저작들에서도 마찬가지이다. 그러나 바울은 자신의 가장 예지적인 순간들에서 그리고 특히 로마서 8장에서 우리에게 '영광스러운 [인간적] 자유'에 관한 시각을 제시한다. 이는 그리스도 안에서 성취되어야 하며, 또한 분명히 우리 안에서 중단하시는 기도적 힘의 활동, 즉 성령의 활동이 있다. 이러한 주제들을 가장 초기 교회 안으로까지 살펴보면, 우리는 이러한 사상들의 관계가 지닌 혁명적 본질이 어떻게 놀라움과 불안을 초래하는지를 살펴보았다. 그것은 여성을 권위와 힘이 있는 지위들로 보낼 것인가? 특히 금욕적 여성들이 문화와 교회가 그들에게 부과한 성(gender) 기대들을 어떤 의미에서 초월하도록 허용할 것인가? 아우구스티누스가 분명히 고민하였듯이, 그것은 여성들로 하여금 궁극적으로 갈 3:28의 예언적 요구들에 따라('우리는 그리스도 예수 안에서 다 하나이니라') 자신들의 온전한 운명으로 분명히 나아가도록 할 것인가? 더욱이, 니사의 그레고리오스가 자신의 마지막 저작들에서 보았던 것처럼, 우리가 관상과 성령 안에서 성숙함을 이루어 그리스도 안에서 새로운 '황홀경'으로 나아간 이후에도 '성(gender)'에 관한 우리의 견해들을 전적으로 혼란하게 놔둘 것인가? 이러한 질문들은 **근대의** 정치권 또는 평등주의에 관한 문제들이 아니라(어떤 측면들에서는 서로 비슷할 수 있더라도), 주목하건대 이는 성령 안에서의 금욕적 신학적 변혁에 관한 문제이다. 기본적으로, - 오리게네스와 니사의 그레고리오스가 모두 특히 명료하게 보았듯이 - 중요한 질문은 다음과 같다. 교회 안에 있는 우리는 어디에 있는가? 즉, 기독교적 성숙으로 나아가는 우리의 여정 중 어디쯤에 있는가? 예수님과 바울이 우리에게 제시한 하나님의 자녀가 누리는 '영광스러운 자유'를 향한 우리의 여정 중 어디에 있는가?

in the churches in our journey towards Christian maturity, towards that 'glorious liberty' of God's children that Jesus and Paul held out to us?

Thirdly and lastly, and rather differently, I return to a related issue that has haunted theological feminism from its inception in the late 19<sup>th</sup> century. That is, *can* a Christian feminist appropriately call God 'Father'? Or will that stunt her own quest for liberty and bind her afresh into the forms of patriarchy that the churches have manifestly fostered despite the propulsions of freedom in the Spirit to which the exegesis of these lectures have pointed afresh? The answer to this perennial question must of course again go back to Jesus himself, and above all to his teaching on *prayer*. For it is, as I have argued at much greater length in my recent other writings, precisely in that prayer in the Spirit to the 'abba' whom Jesus distinctively names as his own 'Father', that the woman on her knees 'slays patriarchy at its roots'. It is, in other words, in the contemplative act, in the self-emptying act of 'kenotic' prayer in the Spirit, that a dispossession to *false* patriarchal demons, even ones deep within one's own psyche, is fostered, and the courage thereby is given to re-think 'Fatherhood' *outside* the bounds of patriarchy.<sup>26</sup> As Jesus himself commands, 'Call no man Father *except* God alone' (Matt. 23.9).

This may indeed seem to be one more paradox to swallow: that desire really belongs to the trinitarian God, that gender is malleable to that desire, and that even Fatherhood has no real meaning unless it is *God's* meaning. These are of course contentious claims, but ones again – I dare to suggest in closing – for which the disturbing, transforming, and ever-new surprises of the life of prayer alone prepare us.

I thank you all again for your attention to these lectures, and especially to those who so graciously and kindly made all the arrangements for my visit possible. And I look forward very much to hearing more of your responses now to what I have argued in these days.

---

26. Linn Tonstad, in her recent *God and Difference* (London and New York, 2016), has mounted a sharp criticism of my use of the theme of *kenosis* in *Powers and Submissions and God, Sexuality and the Self*, and has charged me with encouraging self-annihilation and violence in my theory of prayer, and of projecting 'heteronormativity' onto the life of God-in-Trinity. I respond in some detail in my review of Tonstad ('Voices in God and Difference', <https://syndicate.network/symposia/theology/god-and-difference/>), and draw attention to her many puzzling misreadings of my theory of prayer and its relation to the doctrine of the Trinity.



셋째 그리고 마지막으로, 약간 다르게, 나는 19세기 말에 시작한 신학적 **여성주의**를 그동안 계속 괴롭혀 왔던 문제를 다시 다루고자 한다. 즉, 기독교 여성주의자들은 하나님을 ‘아버지’라고 적절하게 **부를 수** 있는가? 아니면, 그렇게 부르는 것이 자유를 향한 그들의 탐구를 방해하는가? 이 강연들에서 나온 성서 주해가 이 새롭게 강조한 성령 안에서의 자유의 추진들에도 **불구하고**, 교회들이 분명하게 조장해 온 여러 형태들의 가부장제 아래 그들을 새롭게 구속할 것인가? 이 영원한 질문에 대한 대답은 물론 다시 예수님 자신에게로 돌아가야 하고, 무엇보다도 **기도에** 대한 그의 가르침으로 돌아가야 한다. 최근 다른 저작들에서 내가 아주 상세하게 논증하였듯이, 무릎을 꿇는 여성이 ‘가부장제를 근본적으로’ 도말해버리는 길은 바로 성령 안에서의 기도를 통해서이기 때문이다. 즉, 예수님께서 자신의 ‘아버지’로 독특하게 명명한 ‘아빠’에게 성령 안에서 드리는 기도를 통해서이기 때문이다. 달리 표현하면, 바로 관상적 행동을 통해서 그리고 성령 안에서의 예수님의 겹쳐 드리는 ‘케노시스’ 기도가 지닌 자기비움의 행동을 통해서, **거짓된** 가부장제적 악령들로부터, 심지어 자신의 영혼 안에 깊이 존재하는 악령들로부터 벗어나는 것이 배양되며 그럼으로써 가부장제의 한계 **밖에서** ‘부성(아버지됨)’을 다시 생각할 수 있는 용기가 주어진다.<sup>26</sup> 예수님께서 친히 명령하시듯이, ‘오직 하나님 외에는 어떤 사람도(땅에 있는 자를) 아버지라고 부르지 말라’(마 23:9).

참으로 다음과 같은 점들은 우리가 받아들여야 할 또 다른 역설이다. 욕망이 삼위일체 하나님에게 정말로 속한다는 점, 사회적·문화적 성(gender)젠더는 그러한 욕망에 의해 변할 수 있다는 점, 그리고 심지어 부성(아버지됨)이 **하나님의** 의미가 아니라면 어떤 실재적인 의미도 지니지 못한다는 점. 물론 이것들은 논쟁적인 주장들이다. 그러나 - 강연을 마치면서 내가 감히 제안하기로는 - 이 주장들에 대해 우리로 하여금 준비하게 하는 것은 오직 기도의 삶이 지니는 동요케 하고 변혁케 함으로 항상-새로운 놀라움들이다.

나의 강연들에 관심을 기울여주신 여러분 모두에게 거듭 감사한다. 특히, 나의 방문을 위한 모든 계획들이 가능하도록 아주 정중하게, 친절하게 도와준 분들에게 감사한다. 이번 에 내가 제기한 주장에 대한 여러분의 반응들을 많이 듣기를 크게 고대한다.

26. Linn Tonstad, *God and Difference* (London and New York, 2016). 최근의 저서인 이 책에서 린 톤스타드는 나의 책들에서 **케노시스(kenosis)**의 주제를 사용한 것을 예리하게 비판하였고(Sarah Coakley, *Powers and Submissions; God, Sexuality and the Self*), 그리고 내가 나의 기도이론에서 자기-멸절과 폭력을 조장한다고 비판하였으며, 또한 내가 ‘이성에 규범성’을 삼위일체-안의-하나님(God-in-Trinity)의 삶에 투사한다고 비판하였다. 나는 톤스타드에 대한 나의 견해에서 어느 정도 상세하게 응답하였고(‘Voices in God and Difference’, <https://syndicate.network/symposia/theology/god-and-difference/>), 또한 나의 기도이론과 그것이 삼위일체론과 맺는 관계에 대한 그의 많은 곤혹스러운 이해들에 주의를 기울였다.

# 새문안교회 초대 담임목사 언더우드(Horace Grant Underwood, 1859 - 1916)의 생애 연보

언더우드 목사 활동 연혁		한국 교회사 및 한국사	
		1832	7월, 독일인 귀츨라프(1803-1851) 네델란드 선교회 파송으로 몽금포 앞 몽금도, 충남 고대도 등 방문. 고대도에서 20여 일 체류 전도.
1859	<ul style="list-style-type: none"> <li>1세, 7.19. 영국 런던에서 유명한 설교가인 외증조부 알렉산더 와우(A. Waugh)의 집안에서 신실한 신앙인이자 인쇄용 잉크와 타자기 등의 발명 화학자, 문구 사업가인 존 언더우드(John Underwood, 1827-1881)와 엘리자베스 그랜트 메리(Elizabeth Grant Maire Underwood) 사이의 6남매(3남3녀)중 넷째이자 막내아들로 태어남.</li> <li>네 살 때 인도 선교사의 설교 듣고 인도 선교사 희망.</li> </ul>		
1865	6세. 어머니, 할머니, 여동생을 같은 해에 여림. 부친의 사업이 부친 동업자 잘못으로 재정난에 빠짐. 부친은 어렵게 다섯 자녀 키우다 몇 년 후 캐롤라인과 재혼.	1866	7월, 미국 상선 제너럴서먼호 타고 대동강 진입한 영국의 토마스 목사 성경 전하고 순교.
1869	10세, 둘째형 프레드릭 윌스(Frederick Wills, 1858-1891)와 프랑스 플로뉴 쉬르 메르(Boulogne Sur Mer)의 가톨릭계 소년 기숙 학교 입학, 2년간 공부.		
1872	13세, 전 가족 미국 뉴저지주의 뉴더햄(New Durham)으로 이민. 뉴더햄의 네델란드 개혁교회 그로브 교회(Grove Church)에 등록. 목사를 꿈꾸며 해스브루크 소년학교(Hastbrooke Seminary for boys) 입학. 메이번(Mabon) 목사에게 회람어와 서양고전 등 대학 입시 특별교습.		
		1874	로스(John Ross) 목사 신의주 건너 단동 지역 고려문에서 한국인 서상륜, 백홍준, 이응찬 등을 만남.
1877	18세, 9월, 뉴욕대학교(New York University) 입학. 뉴더햄에서 11Km 걸어 통학하며 고학하며 면학 정진.	1877	로스 목사가 최초의 한국어학습서 《A Corean Primer》 간행.
		1879	이응찬, 백홍준 만주에서 세례 받음.
1881	<ul style="list-style-type: none"> <li>22세, 6.7. 부친이 병환으로 54세에 사망.</li> <li>6.11. 뉴욕대 우수 성적으로 졸업, 문학사 학위 취득.</li> <li>9월, 뉴 브런스윅(New Brunswick)의 네델란드계 개혁신학교(Dutch Reformed Theological Seminary) 입학. 뉴욕대 대학원에도 진학, 오지 선교 준비자 1년간 의학 수업.</li> </ul>		
1882	<ul style="list-style-type: none"> <li>23세, 경제적 어려움으로 고학하며 전국에 책 판매 여행. 문서 선교의 토대 경험</li> <li>12월-1883.1. 동료 앨트먼(후에 동경 명치학원 목사)에게서 선교 불모지 조선의 이야기 처음 들음.</li> </ul>	1882	<ul style="list-style-type: none"> <li>· 한미수호통상조약 체결</li> <li>· 서상륜이 로스 목사에게서 세례 받음</li> <li>· 로스와 서상륜 등 3월 《예수성교누가복음전서》 발간. 5월 《예수성교요안나복음전서》 발간. 서상륜 성경 조선에 은밀히 반입 전파</li> </ul>
1883	24세, 여름, 뉴저지 폼프턴(Pompton)에 있는 작은 교회 담임하며 해외 선교 적극 후원, 지역 순회설교에도 힘씀.	1883	<ul style="list-style-type: none"> <li>· 이수정, 일본에서 세례받고 미국에 선교사 파송 요청. 이수정의 성경 번역 시작.</li> <li>· 서상륜 서울지역에서 전도 활동</li> </ul>
1884	<ul style="list-style-type: none"> <li>· 25세, 봄에 신학교 졸업. 병행해 공부하던 뉴욕대 대학원 졸업 문학석사(M.A.) 학위 취득.</li> <li>· 버진 노희(The Classis of Bergen)에서 강도사 자격.</li> <li>· 인도 선교 문제로 갈등하고 있을 때 "조선에 왜 너 자신이 가지 않느냐?"라는 계시의 음성을 들음.</li> <li>· 미국 북장로교 선교부가 조선 파송 선교사 찾는다는 소식 듣고 지원. 라파예트 교회 평신도 맥 윌리엄의 6천 달러 헌금으로 파송 결정.</li> <li>· 7.28. 미국 뉴욕 라파예트 교회가 교회 창립 30주년 기념으로 한국 선교사에 파송 임명.</li> <li>· 11월 뉴 브런스윅 노회에서 목사 안수.</li> <li>· 12월 샌프란시스코에서 일본으로 출발.</li> </ul>	1884	<ul style="list-style-type: none"> <li>· 로스 목사 쪽복음서 6천권을 서상륜에 전달.</li> <li>· 황해도 장연 바닷가에 소래교회 설립</li> <li>· 9.20. 의뢰선교사 알렌(H.N. Allen) 미국 공사관 공의로 입국.</li> <li>· 알렌(H.N Allen) 참판(參判) 임명.</li> <li>· 11월, 로스 목사 한인촌 방문 한인 75명에 세례.</li> <li>· 12월, 갑신정변</li> </ul>
1885	<ul style="list-style-type: none"> <li>· 26세, 1.25. 오크하마 도착. 선교사 헵번(Hepburn) 집에 머물. 조선 선교 준비하던 아펜젤러 만남. 한국행 기선이 3월 26일에 있어 기다리며 조선 개화파 망명객 김옥균, 박영효 등 만남. 그들에게서 한국어 배우고 영어를 가르침. 성경번역을 한 이수정에게서 한국어 배움.</li> <li>· 한국행 기선에 오름 → 부산 → 4월 5일 오후 3시 제물포 도착.</li> <li>· 한 주일 후 광혜원 개원하여 제중원 의학교에서 물리와 화학 강의.</li> <li>· 7.2. 서울 정동에서 주일예배 시작.</li> <li>· 10.11. 최초의 성찬예배.</li> </ul>	1885	<ul style="list-style-type: none"> <li>· 2월, 일본에서 세례 받은 이수정 《신약마가전복음서언해》 발간. 5월 귀국.</li> <li>· 4.10. 고종 허락받아 알렌이 재동(헌법재판소 자리)에 최초의 근대 국립병원 '광혜원' 개원. 2주 후 '제중원'으로 개명.</li> <li>· 5.30. 스크랜튼 내한. 정동에서 진로소 개설. 시(施)방원으로 발전.</li> <li>· 7.3. 소래교회 헌당.</li> </ul>

언더우드 목사 활동 연혁	한국 교회사 및 한국사
<p>1886</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>27세, 5.11. 고아원 개원(구세학당, 언더우드 학당, 영신학교, 경신학교로 발전), 김규식 입양.</li> <li>7.11. 한국인 노총경에게 최초의 개신교 세례.</li> <li>여름, 마가복음 개정 본역 착수, 아펜젤러와 함께 번역(이수정역 마가복음 개정).</li> <li>겨울, 한국어 설교 시작, 아펜젤러와 한국인 성경교육.</li> </ul>	<p>1886</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>5월, 한불조약.</li> <li>7월, 전국적으로 콜레라 만연</li> <li>처음으로 기선(汽船) 구입</li> <li>6.8. 배재학당 개교.</li> <li>7.11. 이화학당, 연동여학교(정신여학교) 개교.</li> <li>9.22. 헬베티 선교사가 최초의 근대 관립학교 '육영공원' 개교</li> </ul>
<p>1887</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>28세, 1.23. 황해도 소래에서 서상륜의 안내로 올라온 서경조·최명오·정공빈에게 세례.</li> <li>2.7. 언더우드, 아펜젤러, 스크랜턴, 헤론 등 '성서번역위원회' 조직.</li> <li>2월 일본 방문, 요코하마에서 이수정 역본을 수정한 《마가의 전한 복음서언해》를 스코틀랜드 성서공회(NBSS) 지원받아 간행.</li> <li>4월 험번과 성서번역 논의하고 귀국.</li> <li>8월 삼일성서위원회 조직(1893년 삼일성서실행위원회로 개편).</li> <li>9.27(음 8.11). 정동교회(현 새문안교회) 조직 : 신도 14명으로 예배드리고 이날 1인에게 세례, 장로 2인 선출.</li> <li>10월 말, 제1차 서북지방 순회전도(의주까지 4주간), 소래(松川, 슬내)에서 4인에게 세례(백홍준과 처 한씨, 이성하 처 김씨 여성 최초 세례 받음)</li> <li>12.25. 자택에서 성찬예배(7명 참석)</li> </ul>	<p>1887</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>2월, 언더우드, 아펜젤러, 스크랜턴, 헤론 등 '성서번역위원회' 조직</li> <li>7.24. 만주에서 로스목사와 한국인 번역자에 의해 '예수성경전서'완역 출판, 국내 반입</li> <li>10.11. 아펜젤러, 정동제일감리교회 창립.</li> </ul>
<p>1888</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>29세, 3.27. L.S.Horton 양 의료선교사로 내한.</li> <li>4월 초, 제2차 북부지방 순회전도(아펜젤러와 동행), 소래에서 7명 세례.</li> <li>4.25. 서경조의 아들 서병호에게 한국인 최초 유아세례.</li> <li>5월, 반기독교 칙령으로 언더우드 소환당함.</li> <li>여름, 학교건물 건축.</li> <li>초가을, 의료선교사 Horton 양과 약혼.</li> <li>11월, 제3차 북부지방 순회전도, 한국인 지방 책임자(조사) 임명(평양 최명오, 장연 서상륜, 의주 백홍준)</li> <li>12.25. 성탄절 예배시 11명 세례, 방학중 신학반 운영.</li> </ul>	<p>1888</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>1월 장로교 감리교 연합기도회</li> <li>이화학당 주일학교 시작</li> <li>최초의 근대적 출판사인 삼문(三文)출판사 배재학당에 설립</li> <li>5월, 정부가 4개월간 기독교 전도 금지 조치.</li> <li>10.27. 기포드 선교사 입국.</li> </ul>
<p>1889</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>30세, 새문안교회 1주일 네 차례 기도회, 30여 명 출석.</li> <li>1월, 조선인 학생 대상 신학반 운영.</li> <li>3.14. 호턴(Horton) 양과 결혼, 북부지방으로 신혼여행(제4차 지방 순회전도).</li> <li>4.27. 의주 도착, 정부의 전교 세례 금지조치로 33인을 데리고 압록강 건너가 세례.</li> <li>여름, Gale과 함께 사진 만들.</li> <li>10월, 3만5천 단어의 《한영자전》 등 인쇄차 일본에 가 이듬해 5월까지 체류.</li> </ul>	<p>1889</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>'대한성공회' 창립</li> <li>첫 사경회 시작</li> <li>후주장로교 첫 선교사 데이비스(J.H.Davis) 내한</li> <li>방곡령 사건, 기선회사 설립</li> </ul>
<p>1890</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>31세, 주일예배 때 남녀 분리 휘장 치고 예배.</li> <li>(韓英字典), 《英韓字典》, 《한국어문법》, 《성교활리》, 《인가귀도》, 《요리문답》 간행.</li> <li>5월 말, 일본에서 귀국.</li> <li>6월, 대한성교서회(Korean Religious Tract Society) 조직, 총무직 맡음.</li> <li>9월, 외아들 H.H.Underwood(원한경) 출생.</li> <li>새문안교회 주일학교 시작(교인 100명, 학생 43명).</li> <li>10월, 산모 건강악화로 중국 지부(芝罘 Chefoo)로 요양.</li> <li>11월, 서상륜이 사경회 인도.</li> </ul>	<p>1890</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>1월, 마뻏(마포삼열) 선교사 입국.</li> <li>네비어스 선교정책 확정.</li> <li>제물포에 성경보급소 개설.</li> <li>6.25. 대한성교서회(현 대한기독교서회) 창립.</li> <li>양향진 외인 공동묘지 허가</li> <li>7.26. Dr. Heron 사망.</li> </ul>
<p>1891</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>32세, 2월, 스크랜턴과 함께 마태복음 5장까지 개역.</li> <li>3월, 아내 건강 극도로 악화, 1차 안식년 휴가 출발.</li> <li>5월, 뉴욕 브루클린(Brooklyn) 도착, 1년 반 미국 생활, 기포드와 마뻏 선교사가 새문안 강단 지킴.</li> <li>6월, 뉴욕대에서 명예신학박사(D.D.) 학위 수여 받음.</li> </ul>	<p>1891</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>2월, 북장로교 선교사 연례회의 보고, 새문안교인 100명으로 보고(남 94명, 여 6명)에 대해 평균 43명), 주일 9시반 예배, 곤당골(현 승동교회) 주일학교 예배, 저녁 예배, 수요 기도회 드림.</li> </ul>
<p>1892</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>33세, 미국 거주, 한국 선교 호소 강연, 조선 선교지일자 남감리교단 Tate, Junkin, Reynolds, Jonson, 캐나다 Dr.Avison 연음.</li> </ul>	<p>1892</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>의주에 조직교회 설립</li> <li>부산 초장교회 설립</li> <li>최초의 찬송가 《찬미가》 간행</li> </ul>
<p>1893</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>34세, 2월 영국→홍해→인도양→상해→나가사키 거쳐 귀국(사촌 Redpath 양 동행).</li> <li>6월, 언더우드 부인 진로소가 여성 예배 처소가 됨.</li> <li>여름, 《찬양가》 150여 곡 발행.</li> <li>곤당골에 교회 개척(현 승동교회).</li> <li>남대문전도소 개척(현 남대문교회).</li> <li>전도책자 《권중론(勸衆論)》, 네비어스 부인의 교리서 《그리스도 문답》 번역 발간.</li> <li>가을, 정동으로 이사.</li> <li>10월, 연례회의에서 언더우드 찬양가 거부(용어 문제), 언더우드 개인적으로 인쇄.</li> <li>12월, 조교파 환자휴양소(Fredrick Underwood Shelter) 개설.</li> </ul>	<p>1893</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>평양 장대현 교회 창립(마포삼열 목사).</li> <li>부산 초장교회 창립(배위량 선교사).</li> <li>동학교도 교조산원운동, 기독교 배척운동 전개.</li> </ul>
<p>1894</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>35세, 4월, 평양박해사건, 언더우드집에서 기도회.</li> <li>여름, 선교사를 거의 질병.</li> <li>소래까지 5차 지방 순회전도.</li> <li>Young Men's Missionary Society 조직, 감리교 성경공부 방식 채택.</li> <li>4부 악보로 된 117곡을 수록한 첫 찬송집 《찬양가》 간행. 《복음디지(福音大冊)》 번역 간행</li> <li>연꽃골에 교회 개척(현 연동교회)</li> </ul>	<p>1894</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>4월 평양박해사건, 평양 날다리골교회(장대현교회) 설립.</li> <li>《관보》 발행, 평양영어학교 설립</li> <li>6월, 청일전쟁 발발(1895.4월까지).</li> <li>7월, 갑오경장.</li> <li>김옥균 상해에서 피살.</li> <li>재한일본인 친일지 《한성신보》 창간.</li> </ul>

언더우드 목사 활동 연혁	한국 교회사 및 한국사
<p>1895</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>36세, 콜레라 만연, 국립콜레라병원 운영됨. 프레데릭 언더우드 휴양소를 콜레라병원으로 전환</li> <li>새문안교회 새 예배당 건축 : 한국인 교인헌금(천5백여명)으로 경회궁 맞은편 피터선 신학교 자리에 4칸 한옥 구입</li> <li>왕실로부터 하사금 받아 건축비 충당, 이때부터 '정동교회'에서 '새문안교회' 또는 '새문안교회'로 지칭</li> <li>10월, 고종이 언더우드 집과 러시아 공사관 번갈아 다니며 식사 하여 밤마다 고종 호위</li> <li>1896 이전에 행주읍 교회, 고양읍 교회 개척</li> </ul>	<p>1895</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>4월, 청일전쟁 일본승리, 정국 혼란</li> <li>선교부 지역분할</li> <li>영국성서공회, 조선지부 설치</li> <li>10월, 을미사변 명성황후 시해당함</li> <li>11.28, 춘생문사건, 단발령</li> <li>소학교령 발표</li> <li>마펏 선교사 평안도 지역 전도책임</li> <li>캐나다 선교사 W.J 맥킨지 내한</li> <li>북장로교회 평양선교부 개설</li> <li>12월, 서재필 귀국</li> </ul>
<p>1896</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>37세, 1월, 곡산 지역의 간청으로 예비슨과 6차 북부 지방 순회 전도</li> <li>은음교회 방문</li> <li>잔다리교회(현 서교동교회), 김포읍 교회 개척</li> <li>언더우드 역 (누가복음)간행</li> </ul>	<p>1896</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>2.11, 아관파천</li> <li>4.7, 독립신문 창간</li> <li>7.2, 독립협회 결성</li> <li>9월, 국왕탄신 교회연합예배</li> <li>《The Korean Mission Field》 창간</li> </ul>
<p>1897</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>38세, 4.1, 《그리스도 신문》 발간(1901까지)</li> <li>매일 3.4 시간씩 성경 번역 여름에 열병으로 수주일간 고생</li> <li>Avison 가족과 일본, 중국 방문</li> <li>8.23, 대군주 폐하 탄신 경축대회</li> <li>김포 토당리 교회 개척</li> </ul>	<p>1897</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>알렌 선교사, 미국 대리공사로 임명</li> <li>10.12, 대한제국 선포</li> <li>11.21-22, 명성황후 장례식</li> </ul>
<p>1898</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>39세, 1월, 평양 최초의 사경회</li> <li>9-12월, Grierson과 7차 북부 순회전도</li> <li>새문안교회 제직회, 청년회 조직(당시 교인 531명, 학생 215명)</li> </ul>	<p>1898</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>1.1, 배재학당 '협성회회보' 창간</li> <li>3.10, 제1차 만민공동회 개최(이승만 활약)</li> <li>4. 6, 7, 11월에도 개최 개혁 요구</li> <li>장로회여성전도회 조직(평양)</li> <li>캐나다장로교, 러시아정교회 한국선교 시작, 명동성당 축성식</li> </ul>
<p>1899</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>40세, 장로교 선교부 연합 조직</li> <li>8차 지방 순회전도</li> <li>요한복음 한글 학습서 (요한 공부(工夫)) 발행</li> </ul>	<p>1899</p> <p>9. 이승만 역모 누명으로 한성감옥 수감</p>
<p>1900</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>41세, 9.9, 《신약전서》 완역 감사예배</li> <li>10.1, 가족과 황해도 방문, 소래교회 서경조 장로 장립, 평양, 은율, 소래, 백령도, 해주 방문</li> </ul>	<p>1900</p> <p>9.9. 정동교회에서 '신약전서' 출판기념 예배</p>
<p>1901</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>42세, 블라디보스톡 방문</li> <li>5월, 2차 안식년 출발, 인도양-이스라엘-유럽-미국 도착</li> <li>김포 송마리 교회, 광주군 신사리 교회 개척</li> </ul>	<p>1901</p> <p>5.15, 평양신학교 설립</p>
<p>1902</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>43세, 9.20, 제1회 장로회공의회 새문안교회에서 거행</li> <li>광주군 고산리 교회, 안성읍 교회 개척</li> </ul>	<p>1902</p> <p>6.11, 아펜젤러 목사, 서기 조한규와 함께 성서번역위원회 참석차 목포로 가던 중 해상 사고로 조선인 구하려다 순직</p>
<p>1903</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>44세, 10월, YMCA 이사 피선</li> <li>새집 건축</li> </ul>	<p>1903</p> <p>원산부흥운동 시작</p>
<p>1904</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>45세, 언더우드 부인 《상투잡이와 함께 보낸 15년 세월》 출간</li> <li>10.4, 새문안교회 첫 당회(송순명 장로 장립)</li> <li>조선교육협회장 피선</li> <li>김포 누산리 교회, 시흥리 교회 개척</li> </ul>	<p>1904</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>한국교회 추수감사절 예배 시작</li> <li>상동청년학원 설립</li> <li>일본 '고문정치' 시작</li> <li>경부선 철도 완공</li> <li>(대한매일신보) 창간</li> <li>8.9, 이승만 석방</li> <li>11.4, 고종 밀서 안고 미국에 독립 호소하려 감</li> </ul>
<p>1905</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>46세, 《Korea Review》 주간</li> <li>여름, 소래 휴양지 개설</li> <li>9.15, 재한복음주의 선교회 통합공의회 의장 피선, 선교구역 확장, 단일 한국교회 설립 결의</li> <li>11월, 추수감사절 후 7일간 국경기도회</li> <li>《The Korean Mission Field》 창간</li> <li>지방 순회전도</li> </ul>	<p>1905</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>2. 이승만 조지워싱턴대 입학</li> <li>11.17, 을사보호조약</li> <li>전국에서 의병 결기</li> </ul>
<p>1906</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>47세, 고종 태극훈장 하사</li> <li>한강교회 개척(현 노량진교회)</li> <li>7월, 3차 안식년 휴가 출발(상해-런던-유럽-프랑스)</li> <li>3년간 휴가(~1909.5)</li> <li>파주 죽원리, 대동리, 김포 용강리, 노량진 교회 개척</li> </ul>	<p>1906</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>한국교회 새벽기도회 시작</li> <li>초대 통감 이등박문 부인</li> <li>주한 외국공사관 철수</li> <li>이인직 《혈의문》 만세보에 연재</li> <li>주시경 《대한국어문법》 간행</li> </ul>
<p>1907</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>48세, 외국 체류</li> <li>새문안교회 현 위치(신문로 1가 42번지)로 이전, 최초로 집사 선임</li> </ul>	<p>1907</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>1.6-15, 평양 대부흥운동(장대현교회) 확산</li> <li>9, 평양신학교, 장로회신학교로 개칭하고 제1회 졸업생 7인 배출</li> <li>신민회 창립, 국제보상운동</li> <li>헤이그 밀사사건, 군대해산, 고종 퇴위</li> <li>조훈급지남 18세, 여 15세)</li> <li>한미전기회사 설립</li> <li>대한노회(대한예수교장로회 독노회) 조직</li> </ul>
<p>1908</p> <p>49세, 미국 체류, 뉴욕대학교, 프린스턴신학교에서 강의</p>	<p>1908</p> <p>세브란스 의학회, 최초의 졸업생 7인 배출</p>
<p>1909</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>50세, 8월, 귀국(스위스-시베리아)</li> <li>8.24, 제25회 북장로교 한국선교회 연례회의에서 '회상기' 강연</li> </ul>	<p>1909</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>백만인 구령운동</li> <li>출 부인, 평양에서 농야교육 시작</li> </ul>

언더우드 목사 활동 연혁		한국 교회사 및 한국사	
1910	<ul style="list-style-type: none"> <li>51세, 5.20. 새문안교회 벽돌 교회당 건축.</li> <li>9월, 최초 한국인 목사 서경조 목사가 새문안교회 통사목사로 부임.</li> </ul>	1910	<ul style="list-style-type: none"> <li>5. 이승만, 프린스턴대 박사 취득</li> <li>8.29. 국지일(한일 강제합병)</li> <li>돈화문에 전등 가설, 광화문 우체국 낙성식.</li> <li>전차 운행(용산-한강).</li> <li>《구약전서》 완역.</li> </ul>
1911	<ul style="list-style-type: none"> <li>52세, 의주 방문.</li> <li>대한성교서회 새 건물 정초식(언더우드 회장).</li> <li>가을, 전국복음운동추진위원회 위원장.</li> </ul>	1911	신구약 완역 합본 《성경전서》 발간.
1912	<ul style="list-style-type: none"> <li>53세, 6월, 원한경(22세)의 대학 졸업식 참가.</li> <li>뉴욕대학교에서 명예법학박사 학위 받음.</li> <li>대학 설립금 52,000\$ 모금. 원한경 내한 경신학교 교사</li> <li>피어선 성경학원 설립.</li> <li>9월, 조선예수교장로회 총회 창립, 초대 총회장에 피선.</li> </ul>	1912	<ul style="list-style-type: none"> <li>105인 사건으로 교회 압박. 애국지사들 탈출.</li> <li>조선예수교장로회 제1회 총회</li> </ul>
1913	<ul style="list-style-type: none"> <li>54세, 4월, 서울지역 주일학교 대집회 회장.</li> <li>미국 성서학자 무어헤드의 성서학교재를 《모세 제도(制度)의 공과(工課)》로 번역 간행.</li> <li>주님의 부요가 곧 나의 부요라는 내용의 역사 《富 目錄》 간행.</li> <li>새문안교회 성가대, 면려회 조직.</li> </ul>	1913	<ul style="list-style-type: none"> <li>2.3 이승만 하와이 도착, 4월 이승만 〈한국교회핍박〉 출간</li> <li>5. 새문안교회 김규식 장로 중국 망명</li> <li>대한광복단 조직(경북, 경기).</li> <li>안창호 미국서 흥사단 조직.</li> <li>한국장로교회, 김영훈(金永勳), 박태로(朴泰魯), 사병순(史秉濬) 목사를 중국 산둥 선교사로 파송.</li> </ul>
1914	<ul style="list-style-type: none"> <li>55세, 초, 지방순회전도.</li> <li>4.6. 언더우드 한국 도착 30주년 기념식.</li> <li>결혼 25주년(은혼식).</li> </ul>	1914	7.27. 주시경 선생 38세로 급서.
1915	<ul style="list-style-type: none"> <li>56세, 4.12. 서울 YMCA회관에서 경신학교 대학부(연희전문학교 인가 4.7.) 교장 취임.</li> <li>여름, 성경번역 계속(이사야서 개역).</li> <li>조선물산공진회 이공, 합천도운동 전개.</li> </ul>	1915	언더우드의 형(세계 최대 타자기 회사 사장) 연희전문 설립기금으로 5만 달러 기부.
1916	<ul style="list-style-type: none"> <li>57세, 1월 초, 총독부령에 대학 강의 하려면 일본어 의무 규정 때문에 일본어 학습 겸 일본 교계 교류 위해 동경 가서 일본어 공부, 건강 악화.</li> <li>3월 한국 귀국 후 4월 신병 치료차 한국 교인들 환송받으며 미국 버크셔주 누이 집으로 떠남.</li> <li>4월 코스 목사 새문안교회 부임.</li> <li>7.8월 더위로 건강악화, 9월 애플랜틱 시로 옮겨 진료.</li> <li>10.12 하나님의 부르심 받다.</li> <li>10.15 라피엣 장로교회에서 장례예배, 그로브 교회 묘지 안장.</li> </ul>	1916	<ul style="list-style-type: none"> <li>경복궁 터에 총독부 청사 기공.</li> <li>원산-경흥 간 철도 개통.</li> <li>YMCA 동구, 배구운동 보급.</li> </ul>
1921	<ul style="list-style-type: none"> <li>새문안 찬양대 창설.</li> <li>10.29. 호턴 언더우드 여사 70세로 연희동의 아들 원한경 자택에서 영면하다. 현재 양화동 묘역에 잠들다.</li> </ul>	1921	'조선어연구회'(후에 '조선어학회'로 개명) 조직.
1926	7.29. 언더우드 박사 서거 10주년을 기념해 연세대 교정에 언더우드 동상 세워지다.	????	<ul style="list-style-type: none"> <li>연세대 조선인 교직원만으로 조직된 '우애회'에서 제안해 기금을 모아 세워졌다(1차 건립).</li> <li>1942년 총독부 요구로 공출 철거됨.</li> <li>1948.10.16. 해방 후 2차 동상 건립되다(김구 선생 축사).</li> <li>6.25. 동란으로 동상 훼손.</li> <li>1955.4.22. 동상 3차 건립되다(백낙준 총장 축사) 동상에는 MESSENGER OF GOD(하나님의 사자), FOLLOWER OF CHRIST(그리스도의 종), FRIEND OF KOREA(한국의 친구)라고 새겨져 있다.</li> </ul>
1927	9.2(주일) 오후 3시, 예수교장로회 총회 주관으로 언더우드 서거 11주기를 맞아 언더우드 선교 기념비 제막식을 거행하다. (1942.6. 총독부 압력으로 철거되었으나 교회에 숨겨 보존해 옴)		
1957	교회 창립 70돌 기념 행사 일환으로 언더우드 정신을 기리는 <제1회 언더우드 학술강좌>가 초교파적인 국내 최대 기독교 학술행사로 6일간 매일 400여 명이 모여 대성황을 이루고 오늘날까지 청년들이 주관하여 지속되어 오다		
1967	<ul style="list-style-type: none"> <li>9.27 언더우드 기념관 건립 봉헌하다(지상 4층, 지하 1층) 1964년 말 건축위 조직.</li> <li>1966. 8.8 기공식.</li> <li>1967.7.24. 정초예배.</li> <li>1987년과 2002년 리모델링.</li> </ul>		
2005	<ul style="list-style-type: none"> <li>2005.10.30. 언더우드 교육관 건립 봉헌하다(지상 5층, 지하 5층).</li> <li>2002.6.30. 건축위 구성.</li> <li>2003.1.29. 기공예배.</li> <li>2005.10.30. 봉헌예배.</li> </ul>		
1999	미국 그로브 교회 묘지에 잠든 언더우드 선교사의 유해를 양화진으로 옮겨와 양화진 묘역에 잠든 호턴 언더우드 부인 유해와 합장하다.		
2008	3.30(주일), 3.31(월), 제1회 언더우드 국제학술심포지엄이 'Today's Church, Today's Worship'을 주제로 풀러신학교 총장 리차드 마우(Richard J. Mouw) 박사를 초빙해 열리다		

## 주관기관 소개

### Saemoonan Presbyterian Church

Korea when one Korean member was baptized and two members were appointed as elders of the church during the worship service, presided by Reverend Underwood, with 14 members present at a Korean traditional house in Seoul. As Korea's mother-church and the first messenger of the Christian gospel to Korea, Saemoonan Church has been firmly established as "The Sanctuary of the Gospel." Located at the heart of Seoul near Gwanghwamoon, Saemoonan Church has been known for its deep-rooted faith, strong passion for mission, spirit of unifying churches, and development of national heritage for more than 120 years since its establishment.

### New Brunswick Theological Seminary

New Brunswick Theological Seminary was founded in 1784, more than 230 years ago – the first seminary established in North America. There are two campuses: one in New Brunswick, NJ and the other in Queens, New York. Educational program includes master and doctoral programs in ministry and master program in literature. The seminary started the Underwood project since 1985 to commemorate Horace G. Underwood, as well as to help and develop Korean churches and Korean educational institutes.

### 새문안교회

새문안교회는 1887년 9월 27일 화요일 저녁 언더우드 선교사의 주재 하에 한국 최초의 장로교 조직교회로 탄생하였다. 서울의 한옥에서 세례교인 14명이 참석하였고, 언더우드 목사가 한 사람에게 세례를 베풀고, 2인의 장로를 선임함으로써, 한국 땅에서 첫 번째 그리스도교 조직을 완료했던 것이다. 이처럼 새문안교회는 창립 이후 이 땅에 제일 먼저 세워진 '복음의 전당'으로 뿌리 깊은 신앙과 강렬한 선교 정신, 교회 연합 정신 그리고 민족 역사 발전을 책임지는 교회로서 사명을 감당해 온 한국장로교의 어머니 교회이다.

### 뉴브런스웁신학교

1784년 개교한 뉴브런스웁신학교는 231년의 전통을 가진 북아메리카에서 처음으로 설립된 개신교 신학교이다. 캠퍼스는 뉴저지주 뉴브런스웁과 뉴욕시 퀸즈에 각각 위치해 있다. 교육과정은 목회학 석사와 박사 그리고 문학석사 과정 등을 운영하고 있다. 현재 언더우드 프로젝트를 통해 호러스 G. 언더우드를 추모하고 있으며 1985년부터 한국의 교회와 교육기관들의 육성에 힘을 쏟으며 긴밀한 관계를 유지하고 있다.

## 언더우드자매교회협의회와 뉴브런스웁신학교의 협력사업

새문안교회는 언더우드 선교사를 기리기 위하여 그의 모교인 뉴브런스웁신학교에서 시작한 “언더우드 프로젝트”에 동참하는 일환으로 2003년부터 5년간 연 3만달러 씩, 총 15만달러를 지원하였다.

뉴브런스웁신학교는 새문안교회를 비롯한 한국과 미국의 여러 교회들과 뜻있는 개인들이 지원한 총 35만여 달러의 용도를 한국교회의 목회 발전에 신학적으로 기여하는 사업에 사용하기로 하고, 그 협력사업의 일환으로 세계적인 목회부분의 전문 강사를 초빙하여 한국에서 국제심포지엄을 해마다 개최하기로 하였다. 강사 초빙과 항공비는 뉴브런스웁신학교에서 부담하고 새문안교회에서는 강사진 일행의 한국 체류비용과 행사진행비용 등을 부담하기로 하였다.

언더우드 국제심포지엄은 일반성도들, 목회자들, 신학대학교 교수들 및 신학생들을 대상으로 이틀간(토요일과 주일) 개최하며 언더우드 선교사가 세운 21개 자매교회들이 언더우드 자매교회협의회를 구성하여 뉴브런스웁신학교와 함께 학술대회 운영위원회를 조직, 주관하고 있다.

한편 뉴브런스웁신학교에 한국인 석좌교수를 두기 위한 재정마련에 수년 전부터 새문안교회를 비롯한 김포제일교회, 김포중앙교회, 능곡교회, 서교동교회, 영등포교회 등 언더우드 선교사가 세운 교회들이 참여하고 있다.

## 언더우드 선교사 설립 자매교회

No.	창립년도	교회명	창립당시 교회명	담임목사	위치
1	1887	새문안교회	정 동	이상학	서울 종로구 새문안길
2	1894	김포제일교회	김포읍	정운락	김포시 중구로
3	1894	김포중앙교회	김포읍	정재화	김포시 북변중로
4	1895	서교동교회	잔다리	우영수	서울 마포구 잔다리로
5	1896	행주교회	행 주	정건화	고양시 덕양구
6	1897	송마리교회	송마리(통진)	최윤석	김포시 대곶면
7	1898	능곡교회	사외(사산)	윤인영	고양시 덕양구
8	1898	중화동교회	중화	조정현	용진군 백령도
9	1901	구미상모교회	상 모	김승동	구미시 상모동
10	1901	신사동교회	신사리	허정섭	서울 강남구 논현로
11	1901	대원교회	죽원리	김현곤	파주시 조리면
12	1903	영등포교회	영등포	임정석	서울 영등포구 양산로
13	1903	신산교회	신산리	노기진	파주시 광탄면
14	1903	광명교회	광명리	이성일	광명시 도덕로
15	1904	시흥교회	시흥리	김형일	서울 금천구 금하로
16	1904	누산교회	누산리	문수근	김포시 양촌읍
17	1905	하안교회	하안리	이석석	광명시 범일안로
18	1905	탄현교회	대동리	신명호	파주시 탄현면
19	1906	청천교회	괴산청천	김종성	충북 괴산군 청천면
20	1907	양평동교회	양평리	김경우	서울 영등포구 양평로
21	1907	금촌교회	금 촌	오성민	파주시 금촌동
22	1907	갈현교회	갈현리	최성수	파주시 탄현면









The 12<sup>th</sup> Underwood International Symposium

# 제12회 언더우드 국제심포지엄

## 2019년 언더우드 국제심포지엄 준비위원회

**자문위원** | 민경찬, 이기연, 곽철영, 이 혁, 백승현, 김주현,  
김동배, 박형배, 박성관 장로

**위원장** | 민현식 장로

**부위원장** | 이찬영 장로

**담당 교역자** | 박세훈 목사

**기획팀** | 서원석 집사(팀장), 김문정 집사(회계), 박진호 집사, 이준성 집사

**학술팀** | 원영희 권사(팀장), 황유정 집사, 김흥봉 집사, 조재연 집사, 안희영 성도

\* 통역/번역 지원 : 이라미 성도, 이정윤 성도, 이지은 성도

**홍보팀** | 구성수 집사(팀장), 홍덕화 집사, 이현주 성도

**진행팀** | 안상은 집사(팀장), 서원준 집사 외 청년1부, 청년2부, 대학부 등

**학술강좌팀** | 진중훈 성도(팀장), 김민진, 박창균, 배종민, 신성복,  
우혜림, 이현선, 장은수 성도

**설교번역지원** | 김영욱 장로, 이구경 집사, 윤조셉 교수  
오성경 집사, Derek Beattie 성도

### 외부자문위원

- 강연원고 번역 : 백승현 교수(장로회신학대학교)
- 특별좌담 진행 : 안교성 교수(장로회신학대학교)
- 특별좌담 통역 : 김진혁 교수(헛볼트리니티신학대학원대학교)
- 강연지원 : 고희상 박사(연세대학교)
- 동시통역 : 선진아 전도사

자료집 후원 | 태학사(031-955-7580 / [www.thaehaksa.com](http://www.thaehaksa.com))