



“너는 내게 부르짖으라 내가 네게 응답하겠고, 네가 알지 못하는
크고 비밀한 일을 네게 보이리라”(렘 33:3)

◆ 공동기도문

살아계신 하나님 아버지
우리에게 선교적 비전을 주셔서
나라와 민족을 사랑하게 하시고
60 만 국군 장병들을 믿음의 군대로 만들며
복음화된 통일조국 건설을 위하여
21세기 기독교 운동을 실천하게 하심을 감사드립니다.

이 백성을 사랑하시는 주님!
하나님께서 세우신 군인교회를 통해 조국의 젊은이들이 예수
를 믿어

십자가의 군병으로 변화되게 하시며
하나님의 교회와 하나님의 백성들을 통해
기도와 물질로 헌신하며 사랑으로 양육하게 하셔서
하나님의 뜻이 하늘에서 이룬 것같이
이 땅에서도 이루어지게 하옵소서

이 백성을 인도하시는 주님!
민족복음화와 세계 선교의 꿈이 담긴 비전 2020 실천운동을 통해

하나님의 영광이 나타나며
모든 그리스도인들에게 은혜와 사랑이 가득하게 하옵소서
예수 그리스도의 이름으로 기도드리옵나이다. 아멘.

이 기도문은 군·민족·인류 복음화를 소원하는 사명자들을 위하여 한국기독교군선교
연합회에서 1999년 2월 26일 제정한 공동기도문입니다.
군복음화로 민족복음화를 이룩하고 인류복음화에 기여하기 위한 모든 예배와 모임에서
다함께 낭독으로 기도 드리시면 됩니다.

◆ 군선교 사역 10대 중보기도 제목

- ① 비전2020 실천운동의 앞찬 결실을 위하여 (방해세력 결박)
- ② 2020년까지 전 국민의 75% 이상 복음화를 위하여
- ③ 매년 진중세례(침례) 목표인 원 22만 명 결실을 위하여
- ④ 22만 명 중보기도사역자 확보와 기도실천을 위하여
- ⑤ 매년 22만 명 군인신자 결연과 사랑의 양육 10대 실천을 위
하여
- ⑥ 300여 군종목사와 1천여 군인교회의 한생명 살리기 5대 실
천을 위하여
- ⑦ 기독교인회원 및 가족들의 신앙성장과 군선교 헌신을 위하여
- ⑧ 일반 군선교 회원교회의 원활한 후원과 헌신을 위하여
- ⑨ 기독교 청년들의 군선교사 훈련(비전캠프) 참여와 생명력 있
는 군복무를 위하여
- ⑩ 사고예방, 자기진작, 명량한 병영생활 등 병영 내 기독교 문화
창달을 위하여

우리 민족이 받은 가장 큰 복은 120년 전에 복음이 들어왔다는 사실이다. 이 복음의 능력은 세계교회사에서도 드문 짧은 역사지만 강하게 역사하여 교회 성장과 부흥, 선교사 파송, 성경 수출 등 놀라운 하나님의 은혜의 열매를 맺고 있다. 특별히 우리 나라의 군선교 사역은 매우 이례적이며 독특한 것으로 세계교회사에서 찾아볼 수 없는 유일한 것이라고 말할 수 있다. 일반 교회와 성도들의 물질 후원으로 1천여 동의 교회당을 건축하여 국가에 기증하고, 군에 입대하는 청년들을 전도하여 1년에 29만여 명씩 세례를 집례하여—지난 1997년 4월 19일에는 육군훈련소에서 한번에 7,200명이 세례를 받기도 함—10여 년 만에 200만 명 이상의 국가 공인 엘리트 청년들이 하나님의 백성이 되었다는 것은 예수님 당시에도, 초대교회 역사에도, 중세교회 이후 현대 교회에 이르기까지 찾아볼 수 없는 한국 교회만이 갖고 있는 유일한 것이다.

21세기에 접어들어서는 군선교를 통하여 민족복음화를 이룩하고, 나아가 인류복음화에 기여한다는 비전 2020 실천운동이 체계적이고 조직적이며 구체적으로 전개된다는 사실은 이 민족에게 주신 하나님의 또하나의 은혜이기에 무한 감사할 뿐이다.

특별히 감사할 부분은 이 거룩한 군선교 사역이 성경과 신학을 바탕으로 바른 선교사역으로 전개될 수 있도록 본회가 ‘군선교 신학연구위원회’를 조직하여, 이종윤 목사님을 대표로 초교파적으로 저명한 신학자들이 헌신하고 있다는 사실이다. 각 분야별로 연구하고 심포지엄을 통해 공개하고, 문헌으로 남겨 후배들에게 바른 군선교 신학을 전수할 수 있다는 사실 또한 감격스러운 일이다.

이제 군선교신학연구위원회가 군선교연합회 설립 32주년을 기념하면서 첫 번째로 논문집을 두 권으로 발간하게 되었다. 위원장 되시는 이종윤 목사님을 비롯한 모든 연구위원들에게 진심으로 감사드리며, 이 책이 출간되도록 애써주신 쿼란출판사 이형규 장로님과 사무처 사역자들의 노고에 깊은 경의를 표하며 군종목사님들과 독자 여러분에게도 하나님의 은총이 임하시기를 기원한다.

2004년 5월 20 일

군선교연합회 이사장 박선희 목사

한국 교회는 하나님에게 비전을 받았다. 그 비전을 바르게 이해하고 이루는 일은 우리의 과업이다. 비전2020운동은 하나의 슬로건이 아니다. 민족과 국가를 살리는 애국운동이요, 그리스도 예수의 대명을 따르는 신앙운동이다. 민족의 75%를 2020년이 되기까지 그리스도인이 되도록 매년 22만 명 이상의 군인들에게 세례를 베풀겠다는 이 비전은 분명 하나님이 우리 민족에게 주신 놀라운 선물이다.

세계 어느 나라 어느 민족이 이 같은 비전을 받았던가! 우리는 이것을 하나님의 명령으로 알아 이 비전을 신학적으로 다듬고 키우고자 군선교신학연구위원회를 창설하고 매년 논문을 발표하고 이를 묶어 신학연구 논문집을 발간키로 하였다.

세계 각처에 여러 종류의 신학회가 있다. 그러나 군선교신학연구위원회는 아마도 대한민국에만 있는 유일한 신학회일 것이다. 우리는 여기에서 연구된 논문들이 국제적으로 영향을 미치는 다른 나라에서도 이 같은 비전을 갖고 실천할 수 있는 날이 오기를 기도한다.

군선교 신학 논문집 발간을 위해 집필하고 수고하신 분들과 한
국기독교군선교연합회 문은식 목사님, 김대덕 목사님을 비롯한
직원들 그리고 이 논문집을 읽고 군선교에 사명감을 갖고 함께하
실 독자 여러분께 우리 주님의 크신 은총이 임하시길 빈다.

2004년 5월 20 일

군선교신학연구위원회 대표 이 중 윤

비전2020실천운동 공동기도문 · 군선교 사역 10대 중보기도 제목	➔ 2
머리말 · 광선희 목사(군선교연합회 이사장)	➔ 4
발간사 · 이종운 목사(군선교신학연구위원회 대표)	➔ 6
족속운동(집단개종, People Movement)과 군선교	
정두영 목사	➔ 11
오늘날에도 거룩한 전쟁이 있는가?(구약성경에서 본 진멸하는 전쟁)	
김정우 목사	➔ 85
전쟁과 평화에 대한 성서적 이해(미국과 이라크 전쟁을 중심으로)	
강사문 목사	➔ 100
서번트 리더십(Servant Leadership)에 관한 연구	
최석환 군종목사	➔ 125
기독교적 관점에서 바라본 인권	
김일수 장로	➔ 166
다종교 군 공동체에서의 예수님의 선교 전략 연구	
이석우 군종목사	➔ 191

세계 종교 상황과 기독교	
전호진 목사	➔ 266
포스트모던주의의 문제점과 극복에 관한 소고	
이종운 목사	➔ 277
기독교회의 이단종파(異端宗派)에 대한 정의	
박영관 목사	➔ 312
금욕주의 빛 아래서의 어거스틴의 결혼관	
이규철 군종목사	➔ 325
군인교인 신앙성장을 위한 목회상담 임상사례	
김상만 군종목사	➔ 351
부록	
• 한국교회 군선교와 21세기 비전	➔ 365
• 비전2020 전략도	➔ 366
• 군선교의 노래	➔ 367

족속운동(집단개종, People Movement)과 군선교 (People Movement and the Military Evangelism)



정두영 목사

I. 서론

A. 용어의 개념

본 논문에서 ‘족속(집단개종)운동’(People Movement)은 ‘대중운동’(Mass Movement)도 아니며, ‘집단개종’(Group Conversion)도 아님을 살펴보고, 아울러 ‘군선교’라는 용어에 대해 살펴보고자 한다.

-
- 약력 : • 고신대학교 신학박사 수료
• 프라미스 키퍼스 한국 총무

1. ‘대중운동’ 대 ‘족속(집단개종)운동’

많은 사람들이 ‘족속(집단개종)운동’(People Movement)을 ‘대중운동’(Mass Movement)으로 혼동하고 있다. 그러나 족속(집단개종)운동은 대중운동이 아니다. 티펫(Alan R. Tippett)은 “이 운동의 구조는……대중운동은 아니다”(티펫, 1984: 57)고 했고, 전호진 박사도 “백가브란의 집단개종은 단순히 많은 사람이 기독교인이 되는 것이 아니라 동질 단위의 그룹들이 결단하여 신자 되는 것을 의미한다. 이 점에서 이것은 대중운동(Mass Movement)과는 다르다”(전호진, 1990: 270f)고 했다.

대중운동에서는 개인이 소외되고 소수가 무시된다. 그러나 족속(집단개종)운동은 개인의 결단을 소홀히 여기지 않는다. 대중운동은 개인이 무시되고 다수의 결정으로 진행되는 것과 달리 족속(집단개종)운동은 개인 결정이 연합된 복수의 결정으로 이루어지며 소수의 중요성을 발전시키고 있다.

대중운동은 대량생산이다. 숫자가 우선이다. 양적 성장에 중점을 둔다. 다수(대중) 그 자체를 힘으로 본다. 그러나 족속(집단개종)운동은 하나님께서 원하시는 성장의 개념에서 다수(수확)를 원하시지만 단순한 대량생산이 아니라 각 개체의 책임의식과 질적 성장을 동시에 고려하고 있고, 사후관리(follow-up), 책임(제자훈련)과도 연관을 맺고 있다.

백가브란의 성장 개념은 “온전하게 한다”는 질적 성장의 개념을 내포한다. 족속(집단개종)운동의 성장 개념은 단순한 수적인 성장만은 아니다. 예수님께서 자기 교회를 베드로의 신앙고백 위에 세우시겠다고 말씀하셨다. 우리는 그리스도에게까지 자라야 하며(엡 4:15), 믿음이 더욱 자라고(살후

1:3), “신령한 쥬”인 하나님의 말씀 가운데서 자라야 하며(벧전 2:2), 그리스도를 아는 지식 안에서 자라야 한다(벧후 3:18).

족속(집단개종)운동은 뒤에 언급되는 씨앗만 뿌리는 “탐색의 신학,” “씨뿌림의 신학”과 같은 대중운동이 아니라 추숫단을 들고 이야기하는 “추수의 신학,” 혹은 책임의 선교이다.

2. ‘집단개종운동’ 대 ‘족속운동’

백가브란의 “People Movement”란 용어는 그의 이론이 한국에 소개되면서 ‘집단개종운동’으로 번역, 소개되었다.¹⁾ 그러나 원래 백가브란의 People Movement라는 용어에는 ‘개종’(Conversion)의 표현도 없으며 그 의미가 강하지 않다. 그러므로 반드시 개종을 시켜야만 하는 것이 백가브란의 의도는 아니다. 백가브란의 이론이 집단개종(Group Conversion)을 뜻하는 것으로 오해를 받아왔기 때문에 ‘People Movement’라는 용어를 “복수-개인적인, 상호의존적인 개종”(Multi-Individual, Mutually Independent Conversion)으로 수정했다.

이 운동은 “집단에 대한 복음의 영향력을 높여 나가는 운동”으로 표현될 수 있으며, 이광순 박사는 ‘족속운동’으로 번역, 설명하고 있다.

1) 전호진 박사도 ‘집단개종운동’으로 번역했다. “선교신학의 관점에서 본 군진신학”이란 글에서 보면 ‘집단개종’의 의미로 표현되고 있다. 전호진, 1985: 85-137 참고.

맥가브란 박사의 선교이론은 대체로 종래의 선교기지 중심의 선교에서 교회 중심의 선교로 전환되어야 한다는 주장에 기초하고 있다. 즉, 선교란 교회개척과 교회성장을 병행하는 전략에 더해서 개개인의 개종이 아니라 집단적인 전체의 개종을 통한 기독교화를 이룩하는 것이라는 주장이다. 이 책 「하나님의 다리」(The Bridges of God)에서도 하나님의 다리들 곧 사람들을 연결하는 혈연과 지연 등의 연결을 통해서 개인이 아니라 그 개인이 속해 있는 집단 전체를 한꺼번에 개종시키는 족속운동들이 하나님의 선교전략이라는 요지를 펴고 있다.

....‘people’이라는 단어는 두 가지 의미를 담고 있다. 하나는 가족을 포함한 씨족이나 부족, 또는 친족으로서 동질적인 공동체를 가리키며 마태복음 28장 19절의 ‘nations’와 어떤 의미에서 비슷한 개념이다. 다른 하나는 동일한 씨족이나 부족 및 계급에 속하는 사람들을 총체적으로 지칭하는 말로서 개인이 아닌 ‘전체’의 의미를 담고 있다. 이 책의 독특한 표현인 ‘People Movement’ 또는 ‘Peoples Movement’는 위의 두 가지 의미를 모두 담고 있다고 할 수 있다. 친인척 씨족 종족, 민족과 같은 혈연과 지연을 위시해서 종교와 계급 등을 망라하는 모든 인간관계에서 형성되는 맥이나 연결 또는 연결망을 통해 연쇄적으로 일어나는 개종운동을 가리키며, 특히 개개인이 아니라 동질적인 집단 전체가 집단적인 결정을 하는 집단운동이다. 그래서 어떤 이들은 이를 집단개종운동 또는 심지어 인간운동이라고도 번역했지만 이 책에서는 성경의 용어를 빌려와서 조금 생경하지만 ‘족속운동’이라고 옮겼다(이광순, 1993: 10f).

필자는 ‘People Movement’를 ‘족속운동’ 혹은 ‘집단 기독교화 운동’으로 번역함이 타당하다고 본다. 그러나 필자는 현재 널리 통용되고 있는 ‘집단개종운동’이라는 용어를 바꾸든지, 바꾸지 않든지 간에 그 개념은 이해해야 할 필요가 있다고 생각한다. 본 논문에서는 ‘족속운동’과 ‘집단개종운동’이라는 용어를 합하여 ‘족속(집단개종)운동’이라고 사용하고자 한다. 본 논문은 중세의 절대적인 교황주의로 돌아가자는 의도나 강제로 집단을 개종시키겠다는 의도를 가지고 있지 않다. 단순히 군대에서 집단으로 개종이 일어나도록 해야 한다는 의도보다는 군선교를 통해서 군대집단에 복음의 영향력이 미치도록 해야 한다는 의도와 관련해서 생각하고자 한다.

3. ‘군선교’라는 용어

복음주의적 입장에서 보면 선교란 광의적으로는 사람들로 하여금 예수를 믿게 하는 전도사역이요, 협의적으로는 타문화권에 선교사를 파송하는 교회의 활동이다. 따라서 ‘선교’라는 영어단어도 복수형태 ‘missions’를 사용한다. 그러나 자유주의 교회들은 전도와 선교를 구별하지 않고 ‘선교’로 용어를 통일하고 단수 ‘mission’으로 통칭한다. 이러한 배경 하에서 한국교회도 선교와 전도를 구분하지 않고 전도활동을 ‘선교’라고 하여 ‘군전도’라는 용어 대신 ‘군선교’라는 용어를 사용하고 있다(전호진, 1985: 90).

본 논문은 자유주의 입장을 따르는 것은 아니지만 군대에서의 복음전파를 국내 선교의 타문화권 사역(특수사회 선교)으로 보고 일반적으로 통칭되는 ‘군선교’라는 용어를 사용키로 한다.

B. 논문의 목적

즉속(집단개중)운동의 원리는 맥가브란의 인도 선교경험에 의해 다져진 선교이론이다. 즉속(집단개중)운동은 계급사회, 통제사회의 냄새를 가지고 있다.

집단 기독교화에 대한 경향은 맥가브란 박사가 체계화한 즉속(집단개중)운동에 의해 꺾을 만만치 않은 이슈를 던지게 되었다. 집단개중 원리는 플러신학교에서 수학한 자들에 의해서 한국교회에도 소개되었고 그에 관계된 저서들이 계속 번역되어 왔는데 이 과정에서 “비판이나 여과장치가 없이 그대로 소개되고 적용되었다”(간하배, 1986: 7). 이 원리는 교회성장학의 아버지, 맥가브란의 인도에서의 선교경험 토양 위에서, 서양의 기후 가운데 자라난 것이므로 한국교회는 이 원리를 신중히 받아들여야 한다.

즉속운동에 대한 이해의 토대는 분명히 계급사회, 통제적 집단사회다. 즉속(집단개중)운동은 동일문화권, 집단통제사회에서 충분히 가능하다. 그런데 군대보다 더한 계급의 장이 어디 있는가? 군대는 교회성장학 교수들이 관심을 가지는 전형적인 계급사회요 동질집단의 장이다. 이 점에서 맥가브란의 즉속(집단개중)운동의 원리에 눈길을 돌리게 된다. 한국군대의 군선교를 집단개중운동과 연결시키는 것은 맥가브란이 선교경험을 가졌던 인도의 계급사회보다도 더 좋은 모델이 될 수 있기 때문이다.

즉속운동의 원리는 ‘방법’을 강조하고 군선교는 ‘방법’을 필요로 한다. 이 점에서 즉속운동(집단개중운동)과 군선교가 만나게 된다. 군대 조직사회는 맥가브란이 말하는 전형적인

계급사회요, 한국군대의 군선교 역사 가운데서 찾아볼 수 있는 전군 신자화 운동을 통한 합동세례식은 전형적인 즉속(집단개중)운동의 모델이 된다. 그러므로 집단개중운동에 대한 판가름은 한국군대를 대상으로 한 군선교에서 고찰할 수 있다. 그러므로 본 논문은 한국군대를 시험대로 삼은 집단개중운동의 분석이요, 또한 집단개중 원리를 군선교에 적용함으로써 군선교 전략을 수립하는 양면성을 가지고 있다. 그래서 논문의 제목이 “즉속(집단개중)운동과 군선교”다.

본 논문은 즉속운동의 원리를 이해하고 과연 성경적, 신학적, 실제적으로 타당한가를 진단하는 분석, 평가를 통하여 원리와 실제에 있어서 즉속운동의 원리의 필요성을 절감하고 이것을 군선교 현장에 적용하고자 한다. 그러나 본 논문은 단순히 집단개중 원리를 소개하고 그 원리를 군선교 영역에 적용하고자 함도 아니요 단순히 군선교 전략을 세우고자 함도 아니다. 즉속운동은 실제와 연관해서 재 적용되어야 한다.

즉속운동(집단개중운동)은 이론적으로 많은 비판을 받고 있지만 실제로 교회를 성장시키고 사회행동보다 영혼구원에 관심을 가져 열정을 가지고 전도와 교회성장에 임하고 있다. 그러므로 본 논문은 군대조직 내에서 군선교의 사명을 감당하기 위해 집단개중운동의 의도 및 열정과 결과를 받아들이어서 즉속(집단개중)운동의 원리 가운데서 필요한 요소를 섭취하고 수용성이 높은 군대에서 열심히 씨를 뿌리고 군선교 현장에 재적용할 수 있는 이론적 체계를 세우고자 함에 있다.

맥가브란에 의해 체계화된 동질집단에 의한 집단개중 원리에 내포된 양적 추구, 응답을 보이는 자에게 전념하는 것, 집단개중, 동질집단에 대한 인류학적 연구 등은 비판의 여지는

있으나 성경적이며, 이 원리의 열정과 수확을 한국군대의 선교현장에 적용하여 과거 전군 신자화 운동에 나타난 한국적 오순절사건임과 동시에 한국군대의 족속운동(집단개종운동)인 합동세례식과 군선교활동을 적극적으로 계속 추진하기 위해 집단개종 원리에 근거한 군선교전략을 수립하여 군선교의 사명을 완수하여야 한다는 것이 이 논문의 취지다.

이 목적에 부합하는 본 논문의 논지를 여자적으로 말하면, “교회성장학의 핵심이 되는 맥가브란(Dr. McGavran)의 족속(집단개종)운동(People Movement)은 많은 비판을 받아왔으나 군대와 같은 계급사회에서 충분히 적용될 수 있으며 성경적인 선교이론이므로 한국교회는 새로운 시각으로 집단개종 운동을 바라보고 집단개종운동의 정신, 의도와 열심을 받아들임으로 군선교전략을 수립하여 군선교현장에 임해야 한다”는 것이다.

C. 연구방법 및 한계

전군 신자화 운동으로 시작해서 합동세례식으로 이어지는 한국군대의 족속운동(집단개종운동)에 관한 것은 육군본부 군종감실 자료와 군목을 역임한 선배들의 간행되지 않은 개인 소장 자료들도 큰 힘이 되었다. 무엇보다 군선교의 일선에서 실제적으로 합동세례식 등을 주관했던 필자 자신의 경험과 자료들도 정리해 볼 수 있는 계기가 되었다. 군선교전략은 군선교에 관한 자료들과 필자 자신의 경험에 비추어 본 자료들에 근거했다. 교회성장학은 이미 선교 분야의 제측면에서 다각적이고도 광범위한 원리들을 연구, 체계화했지만 교회성

장학의 핵심과 기초는 족속(집단개종)운동이다. 족속(집단개종)운동에 대한 평가는 다각적으로 이루어져야 하지만 족속(집단개종)운동의 적용은 군선교에 국한할 수밖에 없다.

“족속(집단개종)운동과 군선교”라는 제목과 같이 II장에서 족속(집단개종)운동의 개념을 정립하고자 한다. III장에서는 족속(집단개종)운동과 관련된 한국 군선교 역사와 활동을 분석하고 한국적 족속(집단개종)운동인 합동세례식을 심층 분석하고자 한다. 그리고 IV장에서는 집단개종 원리 가운데 적용 가능한 내용을 군선교에 적용, 정리하고자 한다. 한국군대의 군선교 상황과 차이가 있는 집단개종 원리는 재수정, 재적용되어야 함이 당연하다.

II. 족속(집단개종)운동

족속(집단개종)운동은 맥가브란에 의해서 만들어진 발명품이 아니다. 맥가브란 이전에도 족속(집단개종)운동은 그 역사를 가지고 있다. 본 장에서는 먼저 족속(집단개종)운동 이전에 이루어졌던 집단개종의 예들을 살펴보고 족속(집단개종)운동(People Movement)에 대해 살펴보고자 한다.

A. 족속(집단개종)운동

1. ‘동질집단(단위)’

맥가브란은 ‘동질집단(단위)’(Homogeneous Unit)을 중요시한다. 맥가브란의 족속운동을 이해하려면 동질단위를 알아

야 한다. 맥가브란의 동질단위는 소속원들이 공통된 어떤 특성을 가지고 있는 사회의 한 부분을 말한다. 즉 동질단위는 언어, 문화, 인종 등 서로 같은 부류로 생각되는 사람들이 형성하는 하나의 그룹단위를 말한다. 동질단위는 동질요소라고 할 수 있는데 작은 동질집단을 형성하는 동질의 성격 및 요소를 말한다. 이 동질요소, 동질단위를 내포하고 있는 동질집단은 대집단에 대해 한 부분이 된다.

맥가브란의 동질집단은 폭넓게 응용될 수 있다. 족속운동(집단개중운동)을 위하여 동질집단은 얼마든지 발견할 수 있고 개발이 가능하다. 다양한 동질집단 소그룹의 개발은 충분히 가능하며 우리의 사회에서 쉽게 발견할 수 있다. 동질집단 발견은 매우 중요하다. 맥가브란은 동질집단의 중요성을 말한다.

이와 같이 문화적, 사회적 계층과 신분을 고려하지 않고 이루어지는 집단보다는 동질집단에서의 활동이 자연스럽고 발전 가능성이 있다. 복음을 받아들이는 데도 마찬가지다. 맥가브란은 “사람들은 인종과 씨족변화가 최소화될 때 가장 빨리 기독교화된다(McGavran, 1968/1975: 23)고 하면서 동질단위는 교회성장에서 가장 유용한 도구이며, 동질단위의 발견이야말로 선교에 있어서 하나님의 뜻을 발견하는 것이라고 하여 동질단위를 “하나님의 다리”(The Bridges of God)라고 말한다. 맥가브란에 의하면 “하나님의 다리”를 사용하는 것은 선교에 있어서 중요한 것이다.

초대교회는 그 다리들을 효율적으로 사용하였다. 초대교회는 예루살렘의 보통사람들 가운데서 출발하였다. 그들의 다리들은

보통사람들, 즉 그들의 친척들과 친지들을 위한 것이었다…….

로마서의 마지막 장은 바울이 습관적으로 사용했던 다리들의 명백한 증거를 제시한다……그는 유대인 공동체 내에서 그의 다리들을 통하여 그들에게 나아갔고 또한 그들이라는 다리들을 통하여 다른 사람들에게로 나아갔다…….

……선교사들은 다리를 발견하고(또는 다리들을 만들고) 이 다리들을 통하여 문화 교류적인 복음전파를 수행한다(맥가브란 1987: 568-575).

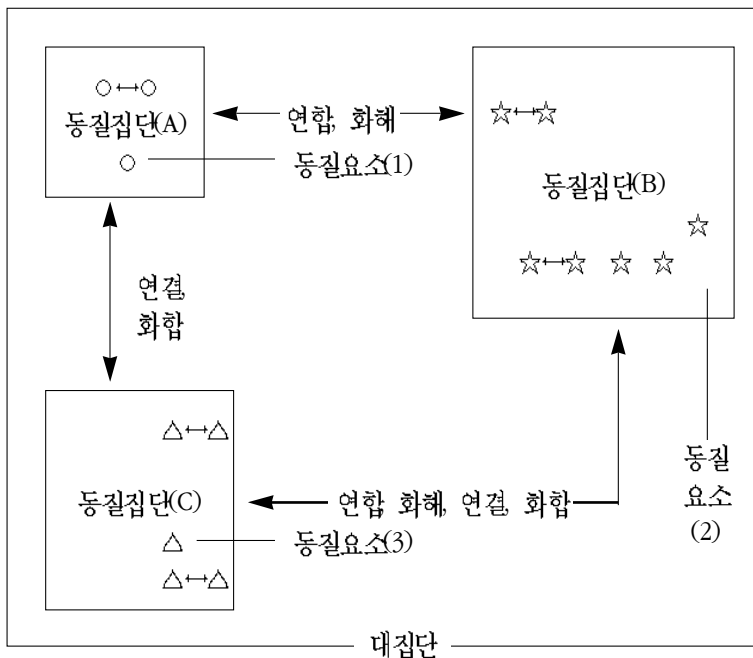
그러므로 “다리들이 사라지기 전에 그것들을 사용하라”는 표어를 말한다. “확대가족”이 제시하는 거미집 관계에서 “하나님의 다리”를 발견하라고 한다. 이 거미집은 가장 친밀한 관계가 성립되어 신자가 인접환경 가운데서 자발적으로 증거하는 데에 자연스런 수단을 제공하여 주는 곳이다. 초기 신약교회에서 회당은 교회의 초기 확장에 있어서 다리가 된다. “하나님의 다리”는 로버트 렉커(Robert Recker)의 말대로 단순한 구조적 관계를 떠나서 그곳에서의 삶의 모든 행동을 말한다(렉커 1986: 143).

동질단위를 하나님의 다리로 보고 동질집단을 구성하게 되면 동질집단은 대집단을 구성하게 된다. 대집단이 각각의 동질단위로 구성된 동질집단으로 이루어진다면 동질요소에 의한 동질집단의 형성은 분파주의의 의도를 가진 것으로 오해되기 쉽다. 그런데 대집단이 동질이 되어야만 하는 것이 동질집단의 원리는 아니다.

동질집단의 원리는 나뭇대로의 이점을 가지고 출발했다. 동질집단의 교회는 사회적, 심리적, 문화적으로 제약을 받지

않고 자신들의 교회²⁾를 발전시켜 나갈 수 있기 때문이다. 각 각의 동질요소와 동질집단은 서로 연결되고 연합되므로 결국 대집단 전체를 화합시킬 수 있는 역할을 담당해야 한다. 동질 집단 원리의 목적이 최종적인 동질집단의 형성은 아니다. 그렇게 시도되거나 그렇게 이해된다면 양자는 잘못이다. 이 점을 도표로 표시하면 아래의 [도표 1]과 같다.

[도표 1] 동질요소에 의한 동질집단으로 구성된 대집단



2) 자신들의 교회는 동질집단 원리를 통해 이루어진 교회로서, 문화적, 사회적, 심리적으로 자연스러운 자신들의 교회를 말한다.

2. '집단개종'

맥가브란의 죽속운동(집단개종운동)은 집단을 통한 하나님의 역사를 중요시한다. 그러므로 하나님의 능력은 집단을 통해서 역사하며 기독교의 능력적인 역사가 일어난 때는 집단 내부에서 일어난 때라고 주장한다. 하나님께서는 집단을 성장의 방법으로 사용하셨다는 것이다. 하나님께서는 집단들을 제자로 삼아왔다는 것이다. 맥가브란은 집단개종을 하나님의 방법으로 인정한다.

인종 집합체나 개인주의적인 문명을 제외하고는 지나간 1900년 동안 하나님은 그렇게 개인적인 접근을 하는 방식으리 해오지 않으셨으며 또 오늘날도 그렇게 역사하고 계시지는 않다. 하나님은 민족을 제자로 삼아왔다. 하나님의 새로운 민족 구성원들이 자기의 집단을 떠나 기독교 신앙을 얻게 하기 위하여 하나님은 한꺼번에 여러 가족을 묶어 수백 명씩 개종시키셨다. 하나님은 집단개종운동을 이용하셨다. 그것은 기독교 교회가 성장해 온 일반적인 방법이다(McGavran, 1968/1975: 107-108).

새로운 백성 중에서 자기 집단으로부터 기독교 신앙으로 옮겨온 한 사람 한 사람에 대해 하나님께서 가족이라는 집단을 통해 연쇄적으로 수많은 사람들을 회심케 하신 것은 집단개종운동을 사용하신 것이며 바로 그것이 기독교가 성장을 이룩한 전형적인 방법이라는 것이다(McGavran, 1968/1975: 107-108).

이야기는 너무 뻔한 것이어서 두 번 다시 되풀이할 필요성을 느끼지 않는다. 그저 그것에 주의를 하고 있으면 된다. 기독교 국가는 집단개종운동에서 일어났다. 인구의 대다수가 명목상으로라도 크리스천이 된 대륙은 일련의 오랜 집단개종운동으로 그리스도를 받아들인 대륙뿐이었다(McGavran, 1968/1975: 38).

집단개종에 의한 선교를 강조하면서 미래의 기독교 성장은 집단개종에 의해서 이루어질 것을 역설하였다. 회교신자들에 대한 선교는 집단개종으로 가능하다는 것이다. 1966년에서 1968년, 인도네시아에서 기독교로 개종한 수만 명의 회교도들이 이를 증명하였다. 이들 많은 사람들은 한 방울 한 방울씩 교회로 떨어진 것이 아니라 공동체로 교회에 가입하였다. 전 대가족, 소수의 혈통과 마을이 함께 움직였다는 것이다. 그 이유는 이슬람이 타종교에 저항하는 것은 신학적인 것보다 사회적인 것 때문이라는 데 있다. 만약 사회적 저항을 극복하면 사람들은 복음을 들을 수 있으며 집단개종은 복음에 대한 사회적 저항을 극복할 수 있는 하나님께서 주신 방법이라는 것이다(McGavran, 1968/1975: 299).

집단개종은 단순히 많은 사람이 기독교인이 되는 것이 아니라 대중에 생각 없이 그리스도를 영접하는 “대중운동”(Mass Movement)과는 다르다. 집단개종의 방법이 가진 이점을 이해할 필요가 있다. 라투(Latourette) 교수도 이 점에 동의하였다.

더욱더 우리는 단순히 개인이 아니라 그룹들을 인도하는 문

제에 대해 생각하지 않으면 안 된다. 우리들은 종종 개신교적, 그리고 19세기적 개인주의 사상을 가지고 남녀를 하나하나 가족, 마을, 혈족에서 떼어 놓았다. 그 결과로 그들은 자기의 가족과는 영원히 관계가 끊어지고 적용하지 못하게 되었다. 물론 ‘회심’이란 완전히 변화된 생활로서 개인과 창조주 하나님과 새로운 관계를 가져야 한다. 그러나 또한 경험에 의하면 가족, 마을, 계급 혹은 부족이라는 전체 자연 그룹이 신속하게 신앙을 가지게 되면 더 좋다. 이것이 개인의 신앙을 강화시켜 주고 공동체의 전체 생활을 더 쉽게 기독교화시켜 준다(Latourette, 1936: 159).

결국 집단개종운동은 집단이 가진 장점을 발견하여 집단적인 기독교회를 시도함으로 하나님의 역사를 이루고자 한다. 이어서 집단개종운동의 본질적인 성격을 살펴보고자 한다.

3. ‘족속(집단개종)운동’

맥가브란 박사는 자신의 인도에서의 30년간 선교사역을 통해 얻은 경험을 토대로 “족속운동(집단개종운동)”을 역설했다. 맥가브란은 특별히 자신의 책, 『The Bridges of God. A Study in the Strategy of Missions』에서 선교지에서 선교사들의 방법이 선교기지 접근법이 아니라 교회설립이 되어야 할 것을 강조했다. 선교기지 접근법은 이미 파고들어난 대중 집단 내에서 교회를 확장시키는 것이고, 맥가브란의 방법은 아직 복음이 들어가지 못한 대중 집단으로 신중하게 접근하는 것이었다.

맥가브란은 선교에 있어서 집단에 대해 관심을 가진다. 랄

프 윈터(Ralph D. Winter)는 자신이 구분한 선교역사 가운데 제1기 윌리엄 케리(William Carey)가 해안 지대의 사람들에게 복음을 전하였고, 제2기 허드슨 테일러(Hudson Taylor)가 내륙 깊숙한 지역에 들어가서 선교했다면, 제3기 백가브란은 “숨겨진 사람들”이라는 비지리적 범주, 복음으로부터 고립된 대중 집단 선교에 관심을 가졌다고 했다. 백가브란은 인도 선교에 있어서 사회적 장벽의 심각성을 고민하고서, “하나님의 다리”가 되는 “동질집단”을 발견하였다.

전호진 박사는 족속운동(집단개종운동)을 사회학적 원리, 개종방법의 문제, 수용성의 원리 등으로 분석하고 있다(전호진, 1990: 272-275). 사회학적 원리라는 것은 전도의 장애는 신학적인 것이 아니라 사회학적인 것이며, 개종방법에 있어서는 “복수-개인적인, 상호의존적인 개종”(Multi-Individual, Mutually Interdependent Conversion)이 이루어져야 한다는 것이며, 수용성의 원리는 각각의 동질단위는 복음을 수용하는 정도가 다르므로 선교자원 투입은 수용성이 높은 곳에 우선권을 두어야 한다는 것이다.

a. “사회적인 장벽을 헐지 않고……”(Without Crossing Barriers……)

“사회적인 장벽을 헐지 않고……”란 백가브란 박사의 족속운동(집단개종운동) 원리에 있어서의 대전제다. “사람들은 인종적, 언어적, 계급적 장벽을 헐지 않고 기독교인이 되기를 원한다”(백가브란, 1987: 337)는 것이다.

인간 존재는 그들 자신들의 사회 주변에 장벽들을 건설한다.

보다 정확하게 말하자면, 각 사회가 살아가고 말하고 옷 입고 일하는 방식들은 필연적으로 다른 사회들과는 다른 것일 수밖에 없다고 할 수 있을 것이다. 인류는 여러 가지 잡다한 조각들이 모여 이루어진 모자이크와 같으며, 각 조각은 다른 조각에 속한 사람들에게는 생소하고 종종 불쾌하게 보이는 각기 나름대로의 삶의 방식을 가지고 있다(백가브란 1987: 337).

비기독교적인 자신의 사회를 떠나서 예수를 믿는다는 것은 많은 문제점을 내포하고 있다. 그러므로 그들 자신의 사회 문화 속에 머무르면서 예수를 믿을 수 있도록 하는 방법적 연구가 필요한데 그것이 족속운동(집단개종운동)이다. 피선교지 상황으로 들어가지 못하고 복음을 받아들이는 자들을 끌어내려고만 하면 그들은 복음을 받아들이는 것보다 현실적으로 어려운 상황을 극복해야만 하는 부담감을 가지게 된다. 아래의 글은 문화 상황에 대한 방법적인 면을 제시하고 있다.

만일 그리스도인이 되기 위해서 그의 환경에서 이탈해야만 한다면 그는 회심하는 것보다 문화이식을 당하고 있는 것이다. 선교지에서 이런 현상이 자주 일어나는 것을 보게 된다. 결신자들이 너무 완전히 그들의 문화적 배경과 전통에서 이탈하며 외국인화되어서 그들은 가정에서 버림받으며 사회활동 분야도 상실하며 때로는 생활수단마저 상실하게 되는 것을 보게 된다.

주님은 결신자들이 그들 자신의 사회구조 속에서 그리스도인의 생활을 영위할 수 있기를 기대하신다……만일 우리의 선교방법이 결신자들을 그들의 사회에서 이탈시키고 사회적 고립과 적응 불능자로 만든다면 그 선교방법에 무엇인가 잘못된

점이 있는 것이다(티켓, 1984: 62-63)

결신자들은 자기들 자신의 문화 속에서 그리스도인이 되어야 하며 다른 나라의 기독교 형태를 그들에게 강요해서는 안 된다(티켓, 1984: 68).

그리스도인이 될 때 자신들의 문화환경에서 이탈해야 된다. 많은 희생을 요구하는 것이 된다. 선교는 그들과 함께, 그들의 상황 가운데서, 그들 자신들의 교회를 세워갈 수 있도록 돕는 것이 되어야 한다.³⁾

3) 이 원리에 부응하는 것이 네비우스(Nevius) 선교방법이다. 초기 서양 선교사들의 한국선교에 대한 성과는 선교방법에 있어서 네비우스 방법을 사용했기 때문이다. 한국기독교사연구회, 「한국기독교의 역사 1」(서울: 기독교문사, 1989), pp. 218-225 참고.

네비우스 방법은 네비우스 박사(Dr. J. L. Nevius)가 중국 산둥성에서 선교하면서 적용하고 있었던 자기의 논문 “Planting and Development of Missionary Churches”(1885)[선교교회들의 개척과 성장에서 제시한 방법]이다. Peter Beyerhaus, *Die Selbständigkeit der jungen Kirche als Missionarischen Problem*(Wuppertal-Baumen: Verlag der Rheinischen Missions-Gesellschaft, 1959), p. 220 참고.

네비우스 방법은 출발점에서부터 원주민교회(The Native Churches)들의 독립을 강조했다. 그래서 “중국은 결국에는 중국인 자신들에 의해 복음화 되어져야 한다”는 슬로건을 내걸었다. 중요한 원리는 “자립”(Self-Support), “자기증식”(Self-Propagation), “자치”(Self-Government)이다. 네비우스 방법에 대해서는 존 네비우스 「네비우스 선교방법」 김남식 역(서울: 성광문화사, 1990); Charles A. Clark, *The Nevius Plan for Mission Work*(Seoul: Christian Literature Society, 1937); 전 호진, “네비우스의 고 유원리,” 「한국교회와 선교」 전호진 편 (서울: 정음출판사, 1983), pp. 157-185; 전 호진, 「한국교회 선교: 과거의 유산 미래의 방향」(서울: 성광문화사, 1993)을 참고.

네비우스 방법과 비슷한 “자국인 선교운동”(The Native Missionary

b. “복수-개인적인, 상호의존적인 개종”(Multi-Individual, Mutually Interdependent Conversion)

집단개종에서 중요한 것은 집단결심에 관한 것이다. 족속운동(집단개종운동)의 출발점에 있는 가정은, 거대한 교회성장을 향한 방법이 “복수-개인적인, 상호의존적인 개종”이라는 것이다. 맥가브란이 말하는 집단개종은 단순히 많은 사람이 기독교인이 되는 것이 아니므로 “대중운동”(Mass Movement)과는 다르다. 대중운동에서는 개인이 소외되고 소수가 무시될 수 있으나 족속운동(집단개종운동)은 개인의 결단을 소홀히 여기지 않는다. 족속운동(집단개종운동)에서의 집단은 개인 자신의 특성이 전체 속에서 유지되는 개인의 연합이다.

대중운동이 개인 각자의 결정과 관계없이 다수의 결정으로 진행되는 것과 달리 족속운동(집단개종운동)은 개인 결정 이후에 개인 결정의 상호의존을 통해 개인이 연합한 복수의 결정으로 이루어진다. 여기에서 “복수 개인”이라는 용어가 적용된다.

교회성장의 기초는 개인들의 회심이다. 그러나 때로는 우리가 개인에게 강조점을 두는 것이 성령이 사람들을 그룹으로 가 족적으로 그리고 종족으로 회개에 인도하신다는 성서적 진리를 모호하게 할 때가 있다.

이 운동의 구조는 복수 개인이며 대중운동은 아니다. 교회의

Movement)에 관해서는 인도선교를 예로 쓴 K. P. 요하난, 「다가오는 세계선교의 혁명」 조은혜 역(서울: 조이선교회, 1990)을 참고.

복수 개인적인 구조는 회중, 하나님의 공동체, 하나님의 사람들 그리고 친교와 같은 친밀하고 현대적이고 집단적 용어 가운데서 인식하게 된다(티켓, 1984: 57).

즉속(집단개종)운동은 소수의 중요성을 발전시키고 있다. 다양한 소그룹의 발견과 개발이 즉속(집단개종)운동을 성공시킬 수 있는 요인이 된다. 이것을 종합한 것이 맥가브란의 “복수-개인적인, 상호의존적인 개종”이다. 즉속(집단개종)운동은 “대중운동”에서 “집단 회심”으로, “즉속(집단개종)운동”으로, “다수 개인적 회심”으로, “다수 개인의 상호의존적 결정”으로 변천되었는데, 맥가브란은 “충성심의 집단전”이라고 달리 표현하기도 한다.

「하나님의 다리」(The Bridges of God)에 나타난 맥가브란 박사의 주장, 곧 낱아빠진 선교접근 방법은 이제 대중운동적인 선교접근 방법으로 대체되어야 한다는 내용은 집단개종(Group Conversion)을 뜻하는 것으로 오해되어 왔다. 그래서 그 이후의 출판물에서 그는 자기의 주장이 “복수-개인적인, 상호의존적인 개종”임을 역설했다. 그러면 복수-개인적인, 상호의존적인 개종은 무엇인가? 이 용어에 대한 설명은 아래와 같다.

내가 확신하는 것은 개종이란 가족의 반대에도 불구하고 취하여진 외로운 개인의 결단이 되지 말아야만 한다는 것이다. 오히려 그것은 상호적인 애정 가운데서 이루어진 많은 개인들의 결단일 때 훨씬 훌륭한 개종이다. 복수-개인적이라는 용어는 많은 사람들이 그 행동에 참여한다는 것을 의미한다.....

상호의존적이라는 용어는 결단을 행한 모든 사람들이 서로

친숙하게 알며 다른 사람들이 행하려고 하는 것의 관점에서 조치를 취한다는 것을 의미한다.....

복수-개인적 결단은 큰 힘을 발휘한다. 이러한 결단들은 개인으로 하여금 그들이 혼자라면 결코 할 수 없는 것을 함께 행할 수 있게 한다(맥가브란, 1987: 495-498).

이 집단결심은 개인회심과 복수의 상호의존적인 회심이 합해진 것이다. 개인의 결정들이 상호의존되어 연합된 복수(집단)의 회심인 것이다. 이 내용을 이렇게 설명할 수 있다.

집단개종에서 중요한 문제는 개인결심이 아닌 단체결심이 가능하느냐의 문제이다. 맥가브란은 대중운동에서 결심은 공유결심(Shared Decision)이라 하는데 이것은 공동체의 계약이 강하여 개인의 결정권이 약한 사회에서 강요 없이 자연스럽게 서로 의논하여서 결정에 참여하는 것을 의미한다. 공유결심을 다원적 개인회심(Multi-Individual Conversion)과 상호의존적 회심(Mutually Interdependent Conversion)으로 구분한다. 전자는 한 집단의 사람들이 결심할 때 궁극적으로는 각 개인이 자기 마음을 결정하는 것이며 후자는 예수 제자 안드레와 같이 결심을 서로 서로에게 알리고 또 다른 삶의 결심에 관심을 표시하는 것이다(전호진, 1985: 109f).

개종방법의 면에서 즉속운동(집단개종운동)을 요약하면 동일한 집단 출신의 수많은 사람들이 공동결심의 결과로 사회적 이탈 없이 사람들로 하여금 신자가 되게 하는 것이다. 신자가 된 뒤에도 불신친척들과 완전한 접촉을 유지하며 그 집

단의 다른 사람들로 하여금 수년에 걸쳐 적절한 교육 후에 동일한 결단을 하게 하고 그 집단의 사람들로만 구성된 교회를 형성하는 것이다.

그러나 이러한 복수-개인적인, 상호의존적인 개종이 전혀 문제점이 없거나 위험성이 없는 것은 아니다. 이 표현은 실제상의 문제를 고려하지 않고 단지 용어 해설에 끝나고 있으며 족속운동(집단개종운동)을 합법화시키는 용어라는 생각을 줄 수도 있다. 개인이면 개인, 복수이면 복수에 의한 명확한 결정정보다 오히려 개인과 복수를 접목시켜서 혼돈을 줄 수도 있다.

개인이나 복수냐에 대한 명확하고도 절대적인 해답을 얻기란 사실 어렵다. 복수가 복음을 받아들일 수 있으면 복수의 방법은 좋은 것이 된다. 그러나 복수의 선교대상은 복음에 대해 저항적일 수 있다. 그렇기 때문에 개인을 끌어내어야 할 경우도 있다. 모슬렘들을 전도할 수 있는 방법이 복수-개인의 결정이 되어야 하지만 모슬렘 복수가 복음이 들어갈 수 없는 완벽한 상황이면 개인의 방법이 이루어질 수밖에 없다. 복수-개인적인, 상호의존적인 개종은 말로는 쉽지만 실제 그러한 연합과 합일점에 도달하기란 어렵다는 점도 생각할 수 있다. 그러나 여기에서 우리가 생각할 수 있는 것은 최선의 방법을 추구하는 것이다.

족속운동(집단개종운동)이 필요한 이유는 그 집단이 자신의 사고구조와 삶의 형태를 송두리째 버리지 않고 복음이 자신의 문화적 언어로 전달되어지는 교회가 있어야 한다는 점인데 이런 시각에서 족속운동(집단개종운동)을 이해해야 한다. 결국 집단개종운동의 장점을 살리기 위한 개종의 방법을

발전시켜 나가는 것이다. 그렇게 하면 하나님께서 도우실 것인데 복수-개인적인, 상호의존적인 개종은 하나님의 역사로 가능한 방법이다.

c. 열린 문을 향하여..... : 수용성(Acceptability, Responsibility)

수용성의 원리란 어떤 토양이 복음에 대하여 얼마나 수용적인가를 연구하여 수용성이 강한 옥토에 복음의 씨앗을 뿌려서 30배, 60배, 100배의 결실을 거두려는 데에 있다. 각각의 집단은 복음을 수용하는 정도가 다르다. 미국에 사는 한국인은 수용성이 높아서 많은 한인교회를 설립했다. 그러나 중국인들, 일본인들은 수용성이 높지 못하다. 새로운 정착지, 여행자가 많은 곳, 피정복지, 민족주의가 강한 사회, 문화변동이 심한 곳에는 수용성이 높다(전호진, 1990: 273). 복음에 대한 수용성을 파악하기 위해 토양검사를 하게 된다. 그리고 선교의 결실과 수확을 위하여 복음에 대해 수용적인 사람들에게 먼저 가게 된다. “신약교회는 사람들이 복음에 응답하는 곳으로 가는 것이 하나님의 뜻임을 믿었다(백가브란, 1987: 37).

B. 족속(집단개종)운동의 성경적 근거

족속(집단개종)운동의 의미 3가지는 “그대로, 더불어, 열린 문을 향하여.....”이다. 그 의미를 성경에서 찾아보고자 한다. 족속(집단개종)운동이 가장 비판을 많이 받아오는 것은 그 원리가 성경적으로 빈약하다는 것이다. 족속(집단개종)운동에 관련된 모든 연구는 주로 사회적, 문화인류학적 그리고 선교

신학적으로만 접근해 왔다. 그로 인해서 족속(집단개중)운동은 성경적 기초가 약하다는 비판을 많이 받아 왔다. 그러므로 족속(집단개중)운동의 성경적 근거⁴⁾를 살펴보는 것은 중요한 일이다.

1. “사회적인 장벽을 헐지 않고……”(Without Crossing Barriers……)

“사회적인 장벽을 헐지 않고……” 개종하도록 유도하는 족속운동(집단개중운동)에 대한 성경적 근거를 살펴보자. 마가복음 5장 1-20절을 보면 귀신들린 사람에 대한 귀신축출의 기사가 나온다. “귀신들렸던 사람이 [예수님과 함께 있기를] 간구하였으나 [예수님께서] 허락지 아니하시고”(18-19) 집으로 돌아가 일어난 일을 “네 친속들에게 고하라”(19) 하시므로 귀신들렸던 자가 그 일을 데가볼리에 전파하니 모든 사람이 기이히 여겼다(20). 탕자의 비유는 단순히 그가 집으로 돌아갔다고 하는 결론 이상의 의미를 함축하고 있다. 그는 방탕한 생활 가운데서도 자기의 집에 속해 있으며 자기가 소속했던 집으로 돌아가서 새로운 관계의 시작을 해야 했던 것이다. 가족단위의 관계를 무시할 수는 없다.

예수님께서서는 수가 성의 사마리아 여인과 대화하실 때 12 제자들과 같이 “나를 따르라”고 하지 않으셨다. 수가 성을 떠나 다른 제자들과 같이 예루살렘에 살도록 하라고 하지 않으

셨다. 그 여인은 예루살렘에서 잘 받아들여지지 않았을 것이고 그 여인이 예루살렘에서 살려고 해도 마음이 평안하지 않았을 것이다. 예수님께서서는 그녀를 그녀가 속한 수가 성으로 돌아가게 했으며 그녀는 예수님을 받아들일 수 없는 그곳에 복음이 들어가도록 하는 교량역할을 했다(요 4:29-39). 이 사건을 단순히 예수님의 개인전도라고 생각해서만은 안 된다. 예수님의 수가 성 여인에 대한 전도는 수가 성에 대한 그룹전도를 염두에 두신 관건이었다. 수가 성 여인은 수가 성 그룹(사회)을 전도할 수 있는 좋은 조건을 가지고 있었다.

이방인이 그리스도인이 되기 위해서 유대교 의식(특히 할례)을 준수해야 하느냐 하는 토의와 결의가 사도행전 15장에 나타나 있다. 베드로는 이방인들에게 명예를 메워서는 안 된다고 하면서 주 예수의 은혜로 구원을 받는다고 했다(8-11). 야고보는 “이방인 중에서 하나님께 돌아오는 자들을 괴롭게 말고 다만 우상의 더러운 것과 음행과 목매어 죽인 것과 피를 멀리하게 하는 것이 가하다”(19-20)고 결론을 내렸다. 베드로의 판단과 같이 율법으로 억압해서는 안 된다.

이방인은 이방인 나름대로, 그들의 방식대로 교회 안에서 자신들의 그룹이 이루어지기를 원한다. 이것은 선교에 있어서 선교사들이 선교사들의 교회가 아닌 그들의 교회를 세워야 하는 것과 같다. 야고보는 본질적인 것과 비본질적인 것을 구분하고 있다. 비본질적인 것 때문에 그들이 교회에서 억압받지 않도록 해야 한다는 것이다. 교회의 문화형태는 비본질적인 것이다. 비본질적인 문화적, 사회적 장벽을 헐지 않고 그들의 교회가 세워지도록 해야 한다. 결국 족속운동(집단개중운동)의 원리는 사도 바울의 말대로 하나님께서 각 사람을

4) 그 공격에 대한 성경적 변증서가 바로 알란 R. 티펫의 *Church Growth and the Word of God; The Biblical Basis of the Church Growth Viewpoint*(1970)이다.

부르신 그대로 지내는 방법이다.⁵⁾

2. “복수-개인적인, 상호의존적인 개종”(Multi-Individual, Mutually Interdependent Conversion)

족속운동(집단개종운동)의 기초 원리는 개인들의 회심이다. “계시록이 구속받은 자들의 합동세례식을 인정하듯이”(티펫, 1984:58) “[족속(집단개종)운동의 구조는 복수 개인이며 대중운동은 아니다”(티펫, 1984: 57). 구약 이스라엘 백성은 지파별로 두령을 중심으로 모였었다(신 1:13-18). 이것은 핵가족 단위를 넘어선 확대된 혈족의 가족단위였다. 요나서 3장을 살펴보면 니느웨 백성들은 높은 자들로부터 낮은 자들에 이르기까지 집단개종을 했다. 왕을 포함하여 개인적으로

5) 관련되는 성경 구절은 아래와 같다. “[독신으로 그냥 지내는 것이 좋으니라”(고전 7:8) “하나님이 각 사람을 부르신 그대로 행하라”(17) “[할례자나 무할례자나 각 사람이 부르심을 받은 그 부르심 그대로 지내라”(20) “[종이라되 각각 부르심을 받은 그대로 하나님과 함께 거하라”(24) “[처녀되 그냥 지내는 것이 좋으니라”(26) “[남편이 죽어되 그냥 지내는 것이 더욱 복이 있으리로다”(40) 총각 때에는 결혼하는 것이 좋은 것 같고 결혼하고 나면 총각 때가 좋은 것 같다. 아이를 낳기 전에는 아이를 가지고 싶고 아이를 가지면 아이가 없을 때가 좋은 것 같이 생각된다. 총각도 좋고 결혼해도 좋고 아이가 없을 때도 좋고 아이를 가져도 좋다. 모두의 때, 그 모습이 좋다는 말씀이다. “내 모습 그대로”(찬송가) 주 앞에 나아가야 한다. 현재 소속된 자리를 이탈하지 말고 그대로 있으면서 하나님의 뜻을 이룰 수 있다. ‘그대로’의 방식은 미국의 방식이다. 자유 가운데 자발적으로 일하도록 유도한다. 탈영을 시도한 카투사와 상담을 하는데 다시 미군 부대에 오고 싶다고 했다. 그대로 있는 것이 좋다. 군인은 군복을 입은 군인 모습 그대로 복음을 전하고 군인계급을 그대로 가지고 복음을 전해야 한다. 군인교회는 너무 계급을 의식해도 안 되고 너무 계급을 무시해서도 안 된다.

함께 회개했다.

예수님의 제자들 중에 많은 수가 예수님 자신의 친척이었다(백퀼킨, 1985: 70). 12제자들은 친척 단위를 포함했으며 친척과의 관계 속에서 초청하고 단결을 도모했다. 안드레는 자기의 형제 베드로를 예수님께 인도했다(요 1:40-41). 제자들은 선택받은 그룹이었다. 사마리아 우물가의 여인은 마을로 들어가서 자기 족속들을 데리고 예수님께로 나아왔다. 창녀와 같이 마을에서 업신여김을 받았던 그녀의 말을 듣고 마을 사람들이 물려나온 것을 보면, 그녀의 변화된 모습에 감동을 받은 것 같다. 문제는 그녀의 말을 듣고 마을 사람들이 함께 예수님을 믿고자 하여 예수님께로 나아왔다는 것이다. 예수님께서 칠십 인을 파송할 때 ‘집’(눅 10:5-7)과 ‘동네’(8-11)가 영접하느냐, 거부하느냐에 대해 말씀하셨다. 부활하신 후 예수님의 선교명령을 보면 족속(마 28:19; 눅 24:47)이나 민족에 대해 말씀하셨다.

선교의 교과서라고 할 수 있는 사도행전에는 족속운동(집단개종운동)의 성경적 근거가 많이 나타난다. 사도행전에 나오는 “모두가 마음을 같이하여……”(1:13-14, 2:1, 48, 8:5-8)라는 말씀은 복수 개인의 그룹행동을 말한다. 예루살렘교회에서 교인들은 설교와 말씀과 훈련과 친교와 기도를 그룹으로 모여서 했다(2:42). 사도행전 4장 32-37절을 보면 초대교회 유무상통의 모습이 나온다. “믿는 무리가 한 마음과 한 뜻이 되어 모든 물건을 서로 통용하고 제 재물을 조금이라도 제 것이라 하는 이가 하나도 없[었다]”(32). 자기의 밭과 집을 팔아 사도의 발 앞에 두면 사도가 각 사람의 필요에 따라 나눠 주었다. 대표적인 사람이 바나바였다. 이것이야말로 개인주의

가 아닌 복수-개인적이고 명확히 상호의존적인 신앙공동체적 삶의 모습이었다.

이방종교로부터 벗어나서 예수를 믿게 되는 것도 집단적으로 행동하고 있음을 볼 수 있다(8:5-9, 9:35-42). 9장에 보면 베드로가 에니아라는 중풍병자를 고쳤다. 그로 인해 “룻다와 사론에 사는 사람들이 다 그 병고침을 보고 주께로 돌아갔다”(35). 또 베드로가 읍바에 사는 다비다라는 병들어 죽은 여인을 기도하고 살렸다. 이로 인해 “은 읍바 사람이 알고 많이 주를 믿었다”(42). 10장에 나오는 고넬료의 경우는 집단개종이다. 16장을 보면 마게도냐 환상 이후에 사도 바울은 루디아의 집에 청함을 받는다. 그리고 “저와 그 집이 다 세례를 받”(15)게 된다. 계속해서 구원의 방법을 묻는 빌립보 간수에게 “주 예수를 믿으라 그리하면 너와 네 집이 구원을 얻으리라”(31) 하고 “주의 말씀은 그 사람과 그 집에 있는 모든 사람에게 전[한]”(32) 것은 집단개종의 형태다. 사도 바울은 스데바나 집 사람에게 세례를 주었다(고전 1:16). 사도 바울은 한 도시에 들어갈 때 개인적으로 집집마다 방문한 것이 아니라 사람들이 모여 있는 회당을 찾아갔다(13:14, 14:1, 17:1-2, 18:4, 19:8). 회당에는 유대인들이 많이 모여 있었다.

3. 열린 문을 향하여…… : 수용성(Acceptability, Responsibility)⁶⁾

씨 뿌리는 자의 비유(마 13:3-23)에서 보면, 씨 뿌리는 사람

6) 수용성에 관한 성경적인 근거는 IV.B에서 논술할 때에 함께 충분히 제시될 것임.

은 거리에 씨를 뿌리지 않고 밭으로 나간다. 씨 뿌리는 비유에서 중요한 것은 장소, 토양, 땅이다. 중요한 점은 씨를 뿌릴 때 밭의 종류에 따라 나타나는 반응이 다르다는 것이다. 농사에 있어서 씨 뿌리는 자와 기후의 요소도 중요하지만 씨 뿌리는 방법이나 기후가 문제가 되는 것이 아니라 땅이 변수이다. 가장 중요한 요소는 토양이라는 것이다. 복음의 수용성을 고려해야 한다. 그러므로 많은 수확을 거두려면 토양시험을 통하여 수용성이 강한 곳에 복음의 씨앗을 뿌려야 한다는 것이다. 씨앗을 뿌리면 하나님께서 수확의 기쁨을 주신다(시 125:5-6). 예수님께서서는 사도들에게 거부하는 지방에서 시간을 소비하지 말고 다른 지방으로 가라고 말씀하셨다(눅 9:5). 사도들은 이 말씀을 그대로 실천했다(행 13:51).

C. 족속(집단개종)운동에 대한 평가

백가브란의 족속(집단개종)운동이 여러 각도에서 비판을 받아온 것만은 사실이다. 그러한 내용들을 단순히 배척할 것만이 아니라 근원적인 원인을 살펴봄으로 족속(집단개종)운동의 정신을 되새겨볼 필요가 있다.

족속(집단개종)운동이 비판을 받아온 이유를 살펴보면 ① 백가브란의 족속(집단개종)운동은 그의 오랜 선교경험의 산물이다. 백가브란은 단순히 선교 이론적 비판을 가하는 사람들이 경험하지 못한 수많은 선교경험을 오랜 기간 동안 반복하여 체험했다. 여러 번 자신의 선교방법을 변경하면서 선교지역을 했다. 그 결과 그는 종래의 방법으로는 수확을 거둘 수 없음을 깨닫고 족속운동의 원리를 통한 “하나님의 다리”

를 발견할 것을 역설했다. 그런데 선교사가 선교현지에서 당하는 상황을 이해하지 못하고 이론적으로만 비판하려고 하면 집단개중운동의 진정한 정신을 깨닫기가 힘들어지게 된다.

② 맥가브란은 철저한 계급사회가 존속되고 있는 인도에서 오랜 기간 동안 선교사역을 감당했다. 그러므로 그는 무엇보다도 계급사회에 대한 이해가 깊었다. 그러한 사회적 배경 가운데서 선교이론을 체계화시킨 것이다. 그러므로 계급사회에 대한 이해 없이 집단개중 원리를 받아들이기는 힘들 수도 있다.

③ 족속운동의 원리 자체가 비성경적이라는 선입관념과 인상을 가졌기 때문이다.

④ 보수주의 신학계는 개인구원에 머물러 있고 집단에 대한 연구 및 관심이 부족했으므로, 족속(집단개중)운동이 새로운 사회구원을 강조하는 시도인 것으로 오해했다. 그러나 족속(집단개중)운동의 집단에 대한 복음적 접근의 면을 이해해야 한다. 맥가브란의 선교학적 공헌 중의 하나는 복음을 받아들이는 과정에 있어서 집단 차원을 강조했다는 것이다. 서구 선교사들과 전도자들 대부분의 특징이 되어 온 것으로, 회심을 위해 지나치게 개인적인 접근을 시도하는 방식에 대한 개선책을 다양하게 제공했다. 맥가브란은 이와 같은 정책을 “조류에 거스르는 한 사람씩” 얻는 방식이라고 표현했다.

족속(집단개중)운동의 원리들은 집단 속의 개인에 대한 선교 방법들이다. 이것들을 새로운 시각으로 분석해 보면, ① “사회적인 장벽을 헐지 않고……”라는 대전제는 접근 방법으로서, 상황의 복음화다. 이는 우리가 선교에서 너무나 상황을 고려하지 않고 무조건적으로 하나님의 역사만을 기다렸던 단

순한 행동과는 달리 상황 자체를 복음화시키려는 의도가 포함되어 있다. 세상을 악하게만 보지 않고 세상 사람들을 복음을 받아들이어야 될 대상자들로 본 것이다.

② “복수-개인적인, 상호의존적인 개중”이란 개중의 방법으로서, 집단을 새로운 시각으로 본 것이다. 집단은 악할 수 있고 집단은 복음에 저항적일 수 있다. 말세의 권력 집단이 그러할 것이다. 그러나 족속(집단개중)운동은 집단을 복음전파가 가능한 좋은 수단으로 보고 집단을 통한 복음전파를 말하고 있다.

③ 수용성의 원리는 추수의 신학과 연관되는 선교의 대상을 찾는 방법으로서, 단순히 쉬운 길을 찾아가고 수확이 많은 곳만을 찾아가고자 하는 안일한 선교 방법이 아니라 많은 수확을 거두는 열심과 추숫단을 들고 돌아와야 하는 책임이 포함된 선교에 대한 열심과 책임을 묻는 이론이다.

오늘날 자유주의, 급진주의, 에큐메니칼 운동의 선교신학이 사회구원을 강조함으로 순수한 복음을 사회관심 내용으로 대체하고, 사회정의, 사회참여를 복음 선교와 대치한 것과는 달리 맥가브란의 족속(집단개중)운동을 중심으로 한 폴리신학의 선교이론은 개인전도, 소그룹운동을 통한 개인에 관한 관심 및 사후처리, 양육, 제자훈련 프로그램에 관한 관심과 병행해서 집단과 사회에 대한 복음적 관심을 나타냄으로 집단과 사회에 대한 새로운 복음주의적 선교방법을 시도하였다. 특별히 그들은 열정을 가지고 책임을 감당하고자 한 교회 성장에 대한 열정주의자들이었다.

III. 한국군대의 족속(집단개종)운동

A. 족속(집단개종)운동의 장으로서의 군대집단의 특수성

족속운동은 계급집단을 통해서 복음전파가 가능한 대상을 연구한 이론이다. 그러므로 족속운동이 일반 집단을 대상으로 전개된다면 문제가 있다. 군대집단은 이에 대한 필요충분조건을 갖추고 있다. 복음전파는 복음을 듣는 대상에 대한 이해가 있어야 한다.⁷⁾ 군대집단은 특수성을 가지고 있다. 군대집단의 특수성을 이해하지 못하고는 효과적인 군선교를 감당할 수가 없다. 군선교에는 군대상황에 맞는 선교방법이 요구된다.

첫째, “군대[집단]는(은) 하나의 동질집단이다”(전호진, 1985:107). 군대집단은 분명히 부인하지 못할 한 가지 사실을 가지고 있다. 그것은 군대 집단의 구성원은 모두 군인이라는 구성요소를 가지고 있다는 것이다. 군대집단은 분명히 백가브란이 말하는 동질집단에 속한다. 백가브란이 동질단위를

7) 예수님께서서는 사람들의 필요, 관심, 희망, 두려움 등을 염두에 두신 의사소통 방법을 사용하셨다. 물을 길기 위해 마을 우물에 온 사마리아 여인에게 먼저 물에 대해서 말씀하셨다. 충동적인 부자 청년이 왔을 때 예수님은 돈에 관한 주제를 놓고 말씀하셨다. 군중들 사이에 많은 농부들이 있음을 보신 주님은 씨 뿌리는 비유를 말씀하셨다. 귀신들려서 인격이 파괴된 사람에게는 “너의 이름이 무엇이냐”고 직접적인 질문을 하셨다. 의사소통의 귀납적 방법을 청중을 아는 것이다. 의사소통의 대상이 개인인지 집단인지를 파악해서 그들이 알고 있거나 기대하고 있는 영역에서 시작해야 한다. 집단이 대상이 되고 있다면 그 공동체의 특징을 알아야 한다(Gibbs, 1990:149).

“하나님의 다리”라고 한 것처럼 군대집단의 동질성은 “군선교의 다리”가 될 수 있다.

둘째, 군대집단은 철저한 계급사회이다. 군대는 크게는 병, 부사관, 장교로 구분되어 있다.

셋째, 군대집단은 집단개종이 가능한 명령, 통제사회이다. 군대임무는 상급자의 명령과 통제에 따라 하부구조에 의해서 수행된다. 그러므로 상급자가 복음을 받아들이고 진실한 크리스천이 되면 그로 인해 그 부대에 미치는 복음적 영향력은 대단하다.

넷째, 군대집단은 개인보다 집단이 우선하는 목적사회다.

다섯째, 군대집단은 복합적인 거미줄 구조의 사회적 집단이다. 군대는 단지 상하, 수직적인 조직만이 아닌 복합적인 거미줄 구조의 사회다. 반드시 상하 계급관계만이 아닌 수평적인 집단구조를 통해서도 복음전파가 가능하다.

여섯째, 군대집단은 철저한 통제사회로 복음의 수용성이 강한 집단이다. 집단개종운동의 수용성의 원리와 연관해서 생각해 보면 군대는 분명한 황금어장이다. 군에 입대하면 전원 영내생활을 통해 통제를 받게 되고 군인 개개인에 대한 임무가 부여된다. 집에 갈 수 없고 영내에서 고도의 규칙적이고 질서 있는 생활에 얽매이게 되며 단순한 삶의 패턴이 주어지게 되므로 복음의 영향력이 쉽게 작용될 수 있다. “참호 속에서는 무신론자가 없다”는 백아더 원수의 말과 같이 일선 지휘관들은 대개 많은 병사들을 맡은 책임감을 가지고 있기 때문에 신앙의 힘을 절실히 느낀다.

일곱째, 한국 군대집단은 수많은 복음 대상자를 가지고 있는 황금어장이다.

여덟째, 한국 군대집단은 선교 대상자를 찾아가지 않아도 선교 대상자가 찾아오는 이점을 가진 “어드밴티지 선교”(Advantage Missions)의 장이다.

B. 한국군대의 족속(집단개종)운동

1. 전군 신자화 운동

“전군 신자화 운동,” 이 말은 한국군이 낳은 새로운 용어이며, 동서고금 세계의 역사상 유례 없던, 국제적 센세이션을 일으킨 놀라운 운동이라고 보겠다. 글자의 뜻이 말해 주듯이 우리나라의 60만 대군을 모두 신자화하자는 거대한 운동이다(육군본부, 「팜플렛 165-19(1975. 9. 30): 육군군중사」, p. 69). 전군 신자화 운동은 복음적 동기라기보다는 안보적 동기 및 선도적 차원에서 시작되었으며, 기독교 신자가 아닌 야전군 사령관에 의해서 시작되었다.

첫째, 전군 신자화 운동의 동기는 1968년 1월 21일 김신조(후에 예수 믿고 목사가 됨) 일당의 청와대 기습사건 및 울진, 삼척 무장공비 침투사건이 발생하여 국가안보와 군 정신무장 강화에 특별히 관심을 기울이지 않을 수 없게 되었고 따라서 군대 정신무장의 구심점을 어디에 두어야 하느냐 하면서 전 지휘관들이 관심을 기울이면서 시작되었다. 1969년 한신 대장이 1군 사령관으로 취임하면서 반공을 위한 정신무장 강화는 전원 신자를 만드는 데 있다고 판단, 당시 1군 군중참모인 대령 한준섭 목사에게 군중활동 강화를 지시했다.

둘째, 한신 대장은 군내에 보호사병 즉, 출감자, 이상성격자, 무의탁자, 극빈가정 사병 등 군내의 문제대상 사병이

132,000 명이나 된다는 보고를 받고 132,000 명이면 당시 1개 사단 병력인데 군의 문제 사병이 1개 사단의 병력이나 된다는 것은 국력의 낭비이며 나아가서는 군내의 큰 위험요소가 되는 것이니 이 문제 사병 해소를 위해 그들을 전부 교회로 보내 전원 신자생활을 하게 하고 그들에게 세례를 주어 성실한 신자로 만들라고 지시하였다. 그래서 군목들은 보호사병 선도를 위해 전력을 기울이게 되었다.

때마침 1.21 사태와 울진, 삼척 무장공비 사건으로 후방국민이 방위성금을 군에 보내왔는데 1군 사령관 한신 대장은 그중 550만 원으로 오토바이 53대를 구입하여 1군 산하 군목의 기동용으로 지급해 주며 군중활동 강화를 요구했다. 1970년 9월 16일 1군 사령부에서 사단급 이상 감독 군중장교 회의를 개최하고 그 자리에서 신자화 운동에 대한 지침을 정식으로 하달하게 되었다. 그리고 이 운동은 1971년도 1군 군중업무 운영강화지침에서 정식으로 채택되어 전군 신자화 운동으로 전개되었다. 한신 대장의 지시는 예하부대 지휘관들의 관심을 불러일으켜 당시 6군 단장 이소동 중장은 1971년 7월 21일자로 하달된 지휘서신을 통하여 전군신자화 운동을 지시함으로써 6군단 예하부대에 선교의 큰 성과가 있었다(육군본부, 「팜플렛 165-19(1975. 9. 30): 육군군중사」, pp. 69f).

전군 신자화 운동으로 당시 군대 내에 신자 수가 현저하게 증가하였음을 다음 통계에서 살펴볼 수 있다(육군본부, 175:300).

가. 종교별 신자현황

연도\종파별	기독교	천주교	불교	기타	계
70	78,176	15,694	13,370	2,793	110,033
71	128,782	22,908	21,756	908	174,354
72	181,000	32,121	28,678	1,547	243,346
73	199,623	39,126	38,524	1,827	279,100

나. 세례현황⁸⁾

내용\연도	70	71	72	73
횟수	183	303	552	402
인원	1,130	7,320	42,358	44,683

국방대학원 교회를 시무한 김홍태 목사는 “군 신자화운동이 군 전력에 미치는 영향에 대하여 연구한 결과 군 신자화운동으로 말미암아 군 전력이 강화되고 사고가 예방되며 승리하는 부대가 되고 있음을 알게 되었다”(김홍태, 1985:90)고 했다. 육군본부 헌병감실 분석에 의한 신앙유무별 사고 발생률(육군본부, 1985:84)을 보면 아래와 같다.

신앙유무별 사고 발생률

구분\유형	발생자	근무이탈	폭행	자살	총기강력	경제범	군용물	안전사고
무신앙자	164	107	15	4	2	4	2	20
신앙자	77	44	9	2	0.2	2	1	10
무신앙자 사고율	2.1배	2.4배	1.7배	2배	10배	2배	2배	2배

8) 다른 통계에 의하면 1970년 9월 16일 전군 신자화 운동을 시작하여 3년간 실시한 세례식은 128회로서 97,264명이 세례를 받았다고 했다. 육군본부 군중감실 편, 「군중」 p. 2 참고

전군 신자화 운동이 한창일 때 당시 육군 헌병감이었던 윤장근 소장은 아래와 같은 통계를 제시하여 전군 신자화 운동이 사고 감소를 가져왔다는 것을 발표하였다.

신자 대 사고자 수 증감현황(육군본부, 1975:85)

연도	군 신자 수	군 사고자 수
1970	110,030	19,248
1971	174,354	14,708
1972	243,346	11,200
1973	279,102	9,041

이와 같이 신자 수의 증가가 군 사고 감소의 결과로 나타나 자 육군은 1974년도 인사사업 중에서 1973년도 48% 선의 신자 수를 50%로 증가시키기로 정책사업을 정하고 전군에 시달한 적이 있다(김기태, 1985:305).

전군 신자화 운동을 다음과 같이 10가지를 들어 평가해 볼 수 있다.

① 불신지휘관에 의해 전군 신자화 운동이 의도되었다는 점을 부정적으로만 볼 필요는 없다. 군이 신자화를 필요로 하고 있다는 점이다.

② 전군 신자화 운동이 순수한 복음운동, 전도운동만은 아니었다. 당시 전군 신자화 운동을 후원했던 지휘관들이 생각하는 바는 교계와 군목이 생각하는 바와는 차이가 있었다. 전군 신자화 운동이 시작되던 1971년 보병 제26사단장이었던 김진구 장군은 이등병, 일등병들에게 전군 신자화 운동의 목적이 무엇이나고 물었을 때 머뭇거리면 “김일성을 때려잡으

라고 하는 것이다”라고 가르쳐주고 가곤 했다는 것이다.

③ 의도는 어디서 출발되었든지 당시 선배 군목들은 전군 신자화 운동의 봄을 좋은 기회로 삼고 열심히 뛰었다. 사실 장병 복음전도의 결실은 일선을 뛰는 군목에게 달려 있다.

④ 군목이 군선교의 고유 업무에 충실하게 되었다는 점이다. 군목은 주로 예배를 인도하고 세례식을 베풀고 각종 식순에서 기도하고 병사들을 전도하는 업무에 충실할 수 있었다.

⑤ 전군 신자화 운동은 지휘관을 포함한 부대 전체가 종교 활성화에 관심을 가지게 됨으로 1인 1종교 갖기 운동을 전개하고 그야말로 전군을 신자화하는 계기가 되었다.

⑥ 전군 신자화 운동은 기독교만의 운동은 아니었다. 소수의 천주교 영세 및 불교의 수계도 동시에 이루어졌다.

⑦ 전군 신자화 운동은 한국의 오순절이라고 할 수 있는 합동세례식을 태동시켰다. 전군 신자화 운동은 뒤에서 살펴볼 합동세례식의 방법을 만들어 냄으로 세계를 놀라게 했다. 엄청나게 많은 장병들에게 세례를 줄 수 있었다.

⑧ 전군 신자화 운동이 이 운동을 부정적으로 생각하는 사람들에 의해 중단됨으로 인해 잃게 되는 것이 더 많게 되었다. “값싼 은혜”를 부정적으로만 봄으로 값비싼 추숫단을 버리게 된 셈이다.

⑨ 전군 신자화 운동은 그야말로 집단개종운동의 전형적인 스타일로서 족속원리를 수용, 적용 가능한 운동이며, 이것은 집단개종 원리가 현재도 군에서 가능한 일임을 시사해 주고 있는 것이다.

⑩ 앞으로도 전군 신자화 운동은 계속되어야 하며 이는 무신앙자를 기독교로 흡수하는 이점을 획득할 수 있는 것이다.

결론적으로 생각해 볼 때 전군 신자화 운동에 대한 시각의 차이는 있을 수 있으나 방법을 고려한 전군 신자화 운동은 계속되어야 한다.

2. 한국군대의 족속(집단개종)운동: 합동세례식

a. 전군 신자화 운동의 합동세례식

한국군대의 군선교에 있어서 가장 괄목할 만한 업적은 “전군 신자화 운동”이며 전군 신자화 운동의 결실은 합동세례식으로 나타났다. 전군 신자화 운동에서 가장 손꼽을 수 있었던 일은 세례를 베푸는 것이었으며 세례 대상인원이 많았으므로 합동세례식의 형태를 취할 수밖에 없었다. 전군 신자화 운동과 합동세례식은 불가분의 관계에서 이루어졌다.

최초의 합동세례식은 1971년 9월 13일 보병 제00사단 66연대 이상강 군목에 의해서 연대장 이하 153명이 세례를 받은 것을 시작으로, 1972년 5월 24일 보병 제20사단에서는 김태동 군목(중령)의 노력으로 3,473명에게 세례를 베풀어 사도시대 이후 최대의 경사가 이룩되었다(김기태, 1985:294).

이렇게 계속된 군목의 선교사적 사명은 그 신자 수나 세례자들이 끊임없이 증가되어 1971년에서 1983년까지 13년간 349,041 명의 세례신자를 배출함으로써 한국 기독교 선교사에 화려한 금자탑을 이룩했다(김기태, 1985:295).

논산훈련소 교회는 “제2훈련소 세례식 운동”이라는 글에서 전군 신자화 운동의 역사적 의미에 대해 이렇게 설명하고 있다.

특히 전군 신자화 운동에서 주목할 것은 군에서 신앙을 갖게 된 많은 젊은이들을 사회에 배출하였다는 것과 군 간부들이 복음화되어 그들이 장성으로 진출하는 등 고급간부가 되어 전군 신자화 운동이 더욱 가속화될 수 있었다는 것과 또 전역 후 국가의 영향력 있는 자리에 진출하여 민족복음화 운동의 큰 역할을 담당하였다는 것이다.

b. 신병훈련소의 합동세례식

병사들을 가장 많이 모을 수 있으며 동시에 가장 많은 숫자를 세례 줄 수 있는 곳은 신병훈련소이다. 육군 논산훈련소 연무대 교회는 3,500-5,000명이 동시에 예배드릴 수 있는 대형교회를 건축했다. 매월 1회 합동세례식을 실시하고 있다. “제2훈련소 세례식 운동”을 통해 꺼져버린 전군 신자화 운동의 불길을 다시 밝히고자 하고 있다.

하나님은 꺼져가는 전군 신자화의 불씨에 다시금 불을 붙여 주셨는데 그것이 바로 1990년대에 불기 시작한 진중세례식 운동이다. 이 일을 위하여 뜻있는 몇몇 군목들이 헌신하며 기도 하였고 하나님은 제2의 전군 신자화 운동의 비전으로 불붙은 고넬료와 같은 기독 장성을 군의 책임 있는 자리에 세워 주심으로 이 일이 다시 불타오르게 된 것이다. 특히 제2훈련소를 통하여 전개된 세례식 운동은 이제 전군으로 확산되어 민족복음화의 시발점이 되었다(논산훈련소 교회, “제2훈련소 세례식 운동”).

연무대교회는 1991년 1년간 26,706명에게 세례를 베풀었

으며, 1992년 6월 20일에 3,150명의 합동세례식을 거행했다. 1992년에는 6월까지 16,950명에게 세례를 베풀었다(「국민일보」 1992년 6월 27일자, p. 11). 1995년 한 해 동안 연무대교회는 약 65,000여 명의 세례신자를 배출했다. 1995년부터 1998년까지의 세례식 현황⁹⁾은 아래와 같다.

횟수	날짜	수세 인원	후원	대표
1	95.1.14	3,541	명성교회	김삼환 목사
2	2.11	4,552	예장합동 대구경북 5개 노회 / 경북 남전도회(연)	박충용 목사
3	3.4	3,575	예장고신 총회	최해일 목사
4	3.25	3,611	예장통합 총회	김기수 목사
5	4.22	5,765	미주지역 재향 군목회	임동선 목사
6	5.20	4,215	한국 사회문화 연구소	김명군 목사
7	6.10	4,021	한국 기독교 장로회 총회	한상면 목사
8	6.25	1,133	연무대 군인교회(1개 연대)	동영진 목사
9	7.15	3,628	기독교 대한 하나님의 성회	박종선 목사
10	7.29	2,102	예장(합동) 산본중앙교회	이석호 목사
11	8.12	3,975	예장합동 총회 군목부, 전국 남전도회 연합회	신쌍등 목사
12	9.2	3,527	소망교회	김천수 목사
13	9.23	3,752	기독교 대한 성결교회 총회	이만성 목사
14	10.21	4,207	예장 대신 총회	황만재 목사
15	11.4	1,200	부평교회	홍은파 목사
16	11.18	3,870	예장통합 전국 여전도회(연)	이옥자 권사
17	12.2	2,221	기독교 대한 감리회 고아복교회	김옥순 목사
18	12.16	4,057	기독교 대한 감리회	김선도 목사
19	96.1.13	3,278	예장 합동 황해노회	김정규 목사
20	1.27	2,477	기독교 대한 감리회 성신교회	곽명자 목사
21	2.10	3,591	군복음화후원회 대구/경북지회	정영환 목사
22	3.9	3,829	군복음화후원회 대구/경북지회	정영환 목사

9) 논산훈련소 군종참모부 “제2훈련소 세례식 운동”

23	4.13	5,028	군복음화후원회 중부지회	김주원 목사
24	5.4	5,500	예장 통합 서울 동신교회	강동수 목사
25	6.8	6,534	여의도순복음교회	조용기 목사
26	6.29	3,855	군복음화후원회 영남 남부지회	김태동 목사
27	7.20	5,498	예장합동 전국남전도회연합회	백성기 장로
28	8.17	4,058	연세중앙침례교회	윤석전 목사
29	9.7	5,487	충현교회	김창인 목사
30	10.12	1,631	기감남부연회 논산지방회	이철 목사
31	10.19	4,350	군복음화후원회 본회	곽선희 목사
32	11.23	4,389	기감남부연회천안남/울산지방회	고창수 목사
33	12.14	2,757	예장 대신 안양노회	노충원 목사
34	12.21	2,882	(예장합동중앙)여목연합회 여교역자회	조옥련 목사
35	97.1.11	3,154	(기감)전국 여교역자회 연합회	김영춘 목사
36	1.25	1,799	군복음화후원회 영남북부지회	김승렬 장로
37	2.15	2,645	대한민국 군목회	박성원 목사
38	2.22	3,430	군복음화후원회 중부지회	김상욱 목사
39	3.8	2,291	봉천제일교회(통합)	정세운 목사
40	3.22	3,209	신성교회(통합)	이학수 목사
41	4.19	7,200	사단법인 군복음화후원회 영남북부지회(통합)	임은희 목사
42	5.17	5,423	평택대학교	조기홍 목사
43	6.14	5,139	기독교장로회 총회	백형기 목사
44	7.12	5,577	예장합동 전국남전도회연합회	하태초 목사
45	8.9	3,059	강남중앙침례교회	김충기 목사
46	8.30	2,612	여의도순복음교회	이혜석 장로
47	9.21	3,370	충현교회	김계명 장로
48	10.18	3,649	여전도회전국연합회	윤혜경 권사
49	11.15	4,658	기독교대한성결교회 군선교후원회	박태희 목사
50	11.29	1,569	여의도순복음교회	이혜석 장로
51	12.20	2,963	예장통합 동신교회	강동수 목사
52	98.1.10	2,310	(사)군복음화후원회 대구영락교회	안수도 목사

53	1.24	2,279	(사)군복음화후원회 영남북부지회(통합)	임은희 장로
54	2.7	3,131	(사)군복음화후원회 영남북부지회(합동)	김승렬 장로
55	2.2	2,947	대한예수교장로회총회(통합)	민병익 목사
56	3.14	1,817	(사)군복음화후원회 영남북부지회(합동)	김승렬 장로
57	3.21	1,232	(사)군복음화후원회 영남북부지회(합동)	김승렬 장로
58	3.28	2,450	기감남부연회 논산 강경, 연무지방 연합회	박한권 권정홍, 정대현
59	4.18	4,328	예수교대한성결교회 성결대학교	성기호 총장
60	5.16	4,594	기독교대한성결교회 군선교연합회	박태희 목사
61	6.13	4,353	한국기독교장로회 총회	강민원 목사
총계		217,716명		

연무대교회는 계속해서 합동세례식에 박차를 가하여 군복 파송 10개 교단별 순번제로 매월 4,000-7,000여 명의 합동세례식을 실시하고 있다. “1년에 20만 명 정도가 논산훈련소에 입소하는데 그 중 10만여 명이 세례를 받고 예수를 영접하고 있다는”(심명근, 1994:101) 사실은 고무적이다.

c. 육군기술헌과학교의 합동세례식

필자는 10년 동안의 군복 복무기간 동안 대령 1명, 중령 1명, 소령 1명, 위관장교 13명, 하사관 62명, 사병 3,003명, 군인가족 40명 등 총 3,121명에게 세례를 베풀었다.

[도표 2] 정두영 군목 세례집례 현황(1985-1993년)¹⁰⁾

10) 정두영, 「세례명부」 1985년-1993년.

연도	교회명	대령	중령	소령	위관	부사관	사병	군인가족
1985-1986	독수리교회 외						14	1
1986-1988	충성교회 외						19	24
1989	선공교회 외	1					63	2
1990-1992	햇불교회		1	1	13	62	2,906	13
1993	CRC교회						1	
1985-1993	계	1	1	1	13	62	3,003	40

그 중에서 3년여간 근무했던 육군기술병과학교에서 가장 많은 세례신자를 배출했다. 분기에 한 번씩 합동세례식을 거행하면서 400-700 여 명씩 세례를 베풀었다. 가장 힘든 것이 몇 주 전부터 세례 지원자들에 대한 예비문답을 하는 것이었다.

d. 한국군대의 족속(집단개종)운동과 지휘관

한국 군선교 역사 가운데 많은 기독교 장군들이 한국군대의 집단개종운동에 기여했다. 군목의 합동세례식에 대한 열정과 헌신, 부대 지휘관의 합동세례식에 대한 지휘관심과 배려, 민간교회의 합동세례식에 대한 관심과 후원은 삼위일체가 되어 많은 영혼을 주 앞에 인도하는 결실을 거두게 된다.

육군기술병과학교 복무기간의 경우, 필자의 복무 초기 수차례에 걸친 합동세례식 가운데 1990년 10월 10일에는 비교적 다른 때보다 많은 132명(학습자 31명 포함)이 참여했다. 이것은 당시 정비학 부장 대령 방극민 집사가 영관급 5명 기독교 장교를 임명하여 영관장교들이 중대까지 가서 기독교인을 대상으로 세례를 받아야 되는 필요성을 역설하고 직접 세례 지원을 받도록 했기 때문이다. 1990년 7월 11일 합동세례식

의 경우 다른 중대는 8-21명이 세례를 받았는데 2중대의 경우 23명이 세례를 받았다. 이것은 중대장이 햇불군인교회 집사인 아내와 함께 신앙생활을 하는 자로서 중대에서 세례 받는 것을 강조했기 때문이다.

일자	교회명	수세자				유아세례자	입교자	학습자	교회별계	당일총계
		장교	부사관	사병	군인가족					
90.4.11	햇불		4	13					17	17
90.5.23	햇불			12					12	12
90.6.27	햇불			6					6	6
90.7.11	햇불	3		64		2	1	1	71	71
90.10.10	햇불		8	99				31	138	138
90.11.14	햇불			2					2	2
91.1.23	햇불			28		2			30	30
91.2.20	햇불			8					8	8
91.3.13	햇불			20					20	20
91.7.28	햇불	4	14	294	4	4	2	127	449	449
91.11.17	햇불			344				18	362	430
	수송			60				8	68	
92.3.4	햇불	8	26	592				10	636	713
	수송	1		48				28	77	
92.6.17	햇불			536	1			5	542	721
	수송	3		70	1		1	40	115	
	동원			64					64	
92.9.16	햇불		10	446				20	486	659
	수송	2	3	70	1				76	
	동원	4		53					57	
	금성	2		38					40	
92.12.23	햇불			442				25	467	565
	수송			98					98	

무엇보다도 당시 장로였던 노재은 소장께서 학교장으로 부임한 이후 지휘관의 적극적인 후원 아래 합동세례식을 거행할 수 있었다. 그야말로 필자의 군복시절 가운데에서 세례신자로 만드는 사역에 있어서는 황금시기였다. [도표 2에서 보는 바와 같이, 필자는 85-93년까지(8년간) 총 3,121명에게 세례를 주었는데, 그 중 단지 1991-1992년 동안 노재은 소장과 함께 벌였던 합동세례식을 통하여 무려 2,725명에게 세례를 베풀었다는 것은 지휘관의 지원과 역량이 얼마나 중요한 것인가 하는 것을 입증한다.

e. 한국군대의 족속(집단개종)운동의 영향: 민족복음화

군에서의 족속운동(합동세례식)이 한국교회에 미치는 영향은 크다. 세례를 받은 사람은 기독교에 대한 소속감을 가지고 있다. 군에서 복음의 씨앗을 뿌리면 민간교회에서 거두게 된다.

군에서 예수를 믿기 시작한 신자들은 부대지역 민간교회의 관심만 있으면 얼마든지 전역 후 민간교회와 연결할 수 있다(2020 운동). 군중부를 통해 전역을 앞둔 병사들의 명단을 확보하고 민간교회 청년회에서 계속 편지를 쓰고 전역 후 초청의 형식을 취하면 그 교회 신자로 연결될 수 있다. 군에서는 씨앗을 뿌리고 민간교회에서 거두게 됨으로 하나님의 나라는 확장되는 것이다.

한국군대의 사병들은 계속 군에 머무르지 않고 3년 만에 전역하므로 매년 20만 명씩 교체되고 있다. 군대가 계속 선교의 장이 된다면 군선교가 한국 기독교에 미치는 영향은 막대하다. 한국군대 내에서 족속운동이 계속 일어난다면 한국군

대의 군선교는 분명히 민족복음화에 기여하게 되는 것이다.

IV. 족속(집단개종)운동과 군선교 방법 및 전략

선교에 있어서 상황을 파악하는 것은 중요하다. 군은 어느 다른 사회집단보다 특이한 집단이며 군대는 전략을 중요시하는 사회이므로 군선교는 군인집단에 대한 상황 이해와 그에 적응하는 선교전략이 필요하다. 사도 바울도 그의 선교사역에 있어서 선교전략이 있었음을 볼 수 있다.¹¹⁾

A. 군에서의 개인 영혼구원에 대한 관심, 소그룹운동, 족속(집단개종)운동

1. 개인 영혼구원에 대한 관심

대개 군이라는 환경에서는 집단구원을 생각하게 된다. 그러나 군은 반드시 집단적인 행동만이 요구되는 것은 아니다. 군은 개인이 모인 집단이고 대한민국 군대는 신앙의 자유가 보장되므로¹²⁾ 신앙문제는 궁극적으로 개인의 문제이고 영혼구원은 개인적인 것이므로 개인적 결정을 무시할 수 없다.

11) 이 점에 대해서는 Roland Allen, *Missionary Methods: St. Paul's or Ours?* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1976)을 참고.

12) 군인복무규율 제4장 제2절 제30조는 “지휘관은 부대의 임무수행에 지장이 없는 범위 안에서 개인의 종교생활을 보장하여야 한다”고 명시하고 있다. 육군본부 「군인복무규율」 참고.

군에는 많은 영혼들이 있다. 군목이 이들 개인을 만날 수 있는 기회는 너무나 많이 있다. 한 생명을 천하보다 귀하게 여기신 예수님과 같이 개인 영혼에 대한 관심을 가지기만 하면 얼마든지 복음을 전할 수 있다. 어려운 여건에 있는 장병들에게 사랑과 도움의 손길을 베풀 수 있는 기회는 얼마든지 있다.

2. 군에서의 소그룹운동¹³⁾

소그룹의 발견이야말로 성경적인 요청이요, 소그룹 원리는 예수 그리스도의 가르침이다.¹⁴⁾ “예수님은 이 집(소그룹의 방

13) 이 항목을 다루는 이유는 ‘소그룹운동’(Small Group Movement)이라는 소항목이 전체 주제인 집단개중운동(People Movement)과 반대되는 것 같지만 사실은 집단개중운동의 단점을 보완하는 원리이기 때문이다. 풀러 신학교의 교회성장학은 집단개중만을 내세우지는 않는다. 집단개중운동은 소그룹운동을 배제하지 않는다. 맥가브란의 집단개중운동도 소그룹의 다양성을 개발할 것을 강조하고 있다. 소그룹에서 집단개중운동으로 이어진다. 맥가브란이 설립한 풀러신학교 세계선교대학원에서는 소그룹연구를 정규과목으로 설정하여 가르치고 있다. Roberta Hestenes, *Building Christian Community through Small Groups. A Syllabus for The Doctor of Ministry Seminar CF711* (Pasadena, California: Fuller Theological Seminary, 1989) 참고

14) 모세도 소그룹을 활용했고(출 18:13-27), 예수님도 소그룹에 관심을 가졌다(마 18:20). 예수님께서서는 선교단을 파송하실 때 둘씩 보내셨다(마 6:7). 예수님의 열두 제자는 다시 세 그룹으로 나누어진다. 첫째 그룹이 시몬 베드로, 안드레, 야고보와 요한이고, 둘째 그룹이 빌립, 바돌로메, 도마, 마테이오, 셋째 그룹은 알페오의 아들 야고보, 다대오, 시몬 가롯 유다이다. 「예수님의 열두 제자훈련」을 참고
사복음서를 통해서 보면 예수님께서서는 갈릴리와 예루살렘을 다니시면서 많은 사람들에게 말씀을 전파하셨지만 그와 가장 가까운 사람들을 위해 나머지 시간을 떼어 두셨다. 12사도는 하나님의 백성들 중 핵심인물들이

법이 훨씬 바람직하다는 점에 대해선 선구자적인 위치에 계신다”(옥한흠, 1988: 193). 소그룹의 원리는 족속운동의 단점을 보완할 수 있는 원리이며, 소그룹의 장점으로 족속운동을 도울 수 있다. 군선교에 있어서도 소그룹을 통한 방법이 절실히 요청된다.

수용성만을 감안하여 신교대에만 열중한다면 군대의 다른 그룹에 대한 복음전파에 게을리하게 된다. 비교적 수용성이 높은 사병들에게만 전념한다면 군대의 핵심 장교들에 대한 복음전파에 게을리하게 된다. 장군만으로, 장교만으로 전쟁임무를 수행할 수 없음과 같이 다양한 그룹의 각자 역할에 의해서 거대한 군대집단이 이루어진다. 군대는 장교, 부사관, 사병들의 3가지 서클이 움직이고 있다. 이와 더불어 군인가족, 군무원 등 모든 그룹에게 복음을 전하려면 결국 소그룹운동이 필요하게 된다.

군대 하부구조는 소그룹으로 조직되어 있다. 평시 11명의 분대 혹은 50여 명의 소대 소그룹이 각종 훈련에 참여하게 되고, 구대 혹은 내무반별로 소그룹이 함께 내무생활을 하고 있다. 팀 스피리트(Team Spirit) 훈련(한미 연합훈련의 경우 예비군을 포함하여 1개 사단에 수만의 병력이 3개 도 이상을

다. 사복음서 저자들은 특별히 12 제자들을 위한 예수님의 시간투자에 관심을 보이고 있다. 예수님께서서는 12명의 소규모 제자단을 훈련시키시는 데 3년 동안의 공생애 기간의 대부분을 투자하셨다.
사도 바울도 소수를 가르쳐서 영적 제자로 삼았다(고전 4:15; 딤후 2:1-2). 초대교회는 수많은 작은 모임들로 구성된 기독교 공동체를 이루었다. 가정에서 모이는 소수의 그룹에서 교제를 가졌다(행 2:42, 46)(Verkuy, 1970: 106 참고). 오늘날 교회도 신약시대와 같이 “가정교회”를 필요로 한다(Richards, 1970: 157).

행군 혹은 이동하면서 훈련에 참여하게 된다. 이 때 군목이 소그룹으로 흩어져 있는 이들 모두에 대해 예배를 인도할 수 없다. 헬기지원을 받고 헬기에서 마이크로 메시지를 전하며 메시지 전단을 뿌린다 해도 역부족이며 효과를 거둘 수 없다. 이런 경우에 예배용 군중카드¹⁵⁾를 제작하여 지휘계통으로 각 개 장병에게 보급하고 군대 제대의 소그룹을 이용하여 소그룹 지휘자(관)가 예배를 인도하도록 유도할 수 있다.

군에서의 사병 소그룹운동은 기존 군대조직의 제대별 소그룹 조직을 활용해야 한다. 중대급 사고예방 점조직 군중병 운용이 필요하다. 각급 제대별로 독실한 신앙사병을 파악하여 중대급 군중병 혹은 신앙요원으로 잠정 운영할 수 있다. 자기 주특기 임무를 수행하면서 신앙적인 활동을 하도록 하는 데에는 군 조직에서도 큰 무리가 없다. 이들 중대급 군중병 혹은 신앙요원은 신앙 활동뿐만 아니라 사고예방 점조직 차원에서 군에 유익한 잠정조직이다. 중대 혹은 대대급으로 기독교 사병들의 소그룹 신우회를 조직하면 군선교에 큰 도움이 된다.

3. 군에서의 족속(집단개종)운동

현대 선교전략은 개인을 상대로 하는 선교냐, 집단을 상대로 하는 선교냐로 구분된다. 개인구원에 대한 관심과 함께 집

15) 각 병사는 야전에서 성경, 찬송 등을 소지하기가 힘들다. 그러므로 야전에서 효율적으로 예배를 드리기 위하여 간편하게 찬송, 메시지, 기도문 등을 16페이지 정도로 인쇄한 “예배용 군중카드”를 제작하여 배포하면 소그룹 지휘자(관)가 읽으면서 예배를 드릴 수 있다. 미군 군중부에서는 야전 종교의식 책자를 발간하여 활용하고 있다.

단을 대상으로 하는 그룹 단위의 선교를 발전시키고 있다. 군대환경은 먼저 집단구원을 생각하게 된다. 군대는 집단의 힘을 가지고 있으며, 집단은 목적을 수행하기에 좋은 방법을 가지고 있다. 개인적인 전도 방법보다 집단으로 복음을 전할 때 더 효과적일 수 있다. 군은 개별적인 전도보다 집단기독교화 형태가 더 쉽고 수확도 크다. 군목의 개인 전도를 무시하는 것은 아니지만 군목은 집단을 다룰 줄 알아야 한다. 집단에 대한 관심을 가져야 한다.

군이란 사실 집단통제 수단에 의해서 목적이 이루어지는 집단이다. 집단의 힘과 집단의 방법과 함께 군대는 집단기독교화를 가능케 하는 요소가 많다. 가정, 사회와 격리되어 있고 정신적으로 의지할 데가 없으며 불안 심리 가운데 있으므로 신앙을 소개했을 때 잘 받아들일 수 있는 장점을 가지고 있다. 족속운동은 집단의 힘을 복음전파에 사용하지는 것이다. 군대의 힘은 단합된 힘이고, 집단의 힘이다. 이 힘이 복음전파에 사용되어야 한다. 장병 각자는 주변요소에 영향을 받게 되어 있으므로 족속운동을 벌이면 충분히 신앙을 갖게 만들 수 있다.

성경이 복음전도에 대해 고기 잡는 비유로 말씀하실 때 방법은 낚시로 고기를 잡는 방법과 그물식 고기잡이가 있다. 군선교는 그물식 집단 전도 방법으로 이루어져야 한다. 그물로 고기를 많이 잡으려고 할 때 필요한 세 가지 요소 중 첫째는 좋은 어장이다. 사도 바울은 도시를 찾아다니며 전도했다. 둘째는 좋은 장비이다. 복음을 전하는 방법은 날마다 새로워져야 한다. 셋째는 좋은 어부다. 사람은 방법을 찾지만 하나님께서는 사람을 찾고 계신다. 군대는 좋은 황금어장이고 족속

운동은 좋은 군선교 장비이며, 군대에는 좋은 군선교 어부들이 많이 있다.

그러나 군은 반드시 집단적인 행동만이 요구되는 것이 아니다. 군은 개인의 집단이고 신앙문제는 궁극적으로 개인의 문제이고 영혼구원은 개인적인 것이므로 개인적 결정에 의한 집단적 활동을 생각해야 한다. 군이 개인구원과 집단구원의 한계를 짓는다면 “개인적-집단구원”이라고 할 수 있다. 이 말은 개인적 회심과 결정이 있는 다음에 집단적 방법에 의해서 함께 세례를 받는 것이다.

미국의 선교학자 조지 피터스(George W. Peters)는 “집단적, 개인적 결단(Corporate-personality Decisions)”을 말한다. 그는 “교회 성장은 가족, 부족 공동체와 사람 관계의 문화 속에서 집단적 개인적 결단에 의해 가장 잘 성장한다”(Peters, 1981: 234)고 했다. “집단적 개인적 결단”이란 이미 살펴본 바와 같이 맥가브란의 “복수-개인적인, 상호의존적인 개종”과 같은 것이다. 최종적인 결단은 개인이 내리지만 개인이 결단을 내리기까지 집단 안에서 상호의존적으로 개종하는 것이다. 군의 예를 들면 세례를 받겠다는 개인의 결단과 세례 지원에 의해 합동세례식 명단을 작성한다. 그러나 많은 각개 병사들이 세례를 받겠다는 결정을 하기까지에는 집단 기독교화를 유도하는 지휘관과 기독 장교들이 군목과 연합하여 세례를 받아야 되는 분위기를 조성하고 세례를 받도록 고무시키는 일이 필요하다는 것이다.

여기에서 우리는 집단 기독교화의 모델이 되는 합동세례식의 근원적인 문제를 생각해 보고자 한다. 주로 민간교계에서 군대의 합동세례식에 대한 반대론을 3가지로 제기한다. ①

성숙신자론, ② 세례의식 중시, ③ 교육 후 세례냐, 세례 후 교육이냐 하는 것이다.

① 성숙신자론은 세례를 받으려면 거룩하고 성숙한 신자가 되어야 하는데 합동세례식을 통하여 쉽게 세례를 베푸는 것이 아니냐는 것이다. ② 세례의식을 중시하는 견해는, 세례의식 자체를 중시하는 것이다. 군대에서 2-3번 중복세례를 받는 경우가 있으므로 합동세례식이 숫자놀음이 되고 있다는 것이다. 그러므로 적당히 세례를 주어서는 안 된다는 것이다. ③ 민간교회에서는 성숙신자론과 관련하여 신자교육 후 세례를 베푸는데, 이것이 반드시 성경적인가 하는 점은 살펴볼 필요가 있다.

1) 성숙신자론

세례는 예수 그리스도를 구세주로 고백하는 자에게 베풀린다. 세례를 받는다는 것은 신앙생활의 가장 기본인 것이다. 그리스도 안에서 갓 태어난 영적인 신생아(Spiritual Baby)이다. 교회가 학습과 세례의 과정을 구분하지만 학습문답과 세례문답의 큰 차이는 없다. 학습문답을 그대로 고백하면 세례를 주어야 한다. 신앙고백이 분명하면 세례를 베풀어야 한다.

마태복음 3장에 보면 세례 요한이 “회개하라 천국이 가까웠느니라”고 외쳤다. 이 때에 “예루살렘과 온 유대와 요단강 사방에서 다 그에게 나아와 자기들의 죄를 자복하고 요단강에서 그에게 세례를 받았대”(5-6절; 막 1:5) 사도행전 2장 37절에 “우리가 어찌할꼬” 하니 “너희가 회개하여 각각 예수 그리스도의 이름으로 세례를 받고 죄사함을 얻으라”(38절) 하였고 “그 말을 받는 사람들은 세례를 받으며 이 날에 제자의

수가 삼천이나 더하더라”(41절)고 했다.

빌립이 사마리아 성에 내려가 “하나님 나라와 및 예수 그리스도의 이름에 관하여 전도”하였을 때 “저희가 믿고 남녀가 다 세례를 받았다”(행 8:12). 빌립이 내시에게 전도했는데 길을 가다가 물이 있는 곳에 이르러 내시가 말하되 “보라 물이 있으니 내가 세례를 받음에 무슨 거리낌이 있느냐”(행 8:36) 하였을 때 “빌립과 내시가 둘 다 물에 내려가 빌립이 세례를 주”(38)었다.

사도행전 10장에 보면 베드로가 이방인 백부장 고넬료의 집에 초대를 받았다. 고넬료는 “일가와 가까운 친구들”(24절) “어려 사람”(27절)을 모아놓고 기다렸다. 베드로가 설교할 때에 이방인에게도 성령이 임했다. 베드로가 “이 사람들이 우리와 같이 성령을 받았으니 누가 능히 물로 세례 줌을 금하리요” 하면서 다른 사람에게 “예수의 이름으로 세례를 주라”(48절)고 하므로 모인 사람들이 즉각적으로 세례를 받았다. 사도행전 16장에 빌립보 간수가 “선생들아 내가 어떻게 하여야 구원을 얻으리이까” 하였을 때 “주 예수를 믿으라 그리하면 너와 네 집이 구원을 얻으리라” 하였고 “자기와 그 권속이 다 세례를 받았다”(33절).

사도행전 18장에 보면 “회당장 그리스보가 온 집으로 더불어 주를 믿으며 수다한 고린도 사람도 듣고 믿어 세례를 받았다”(8절). 사도행전 19장에 보면 사도 바울이 에베소에 와서 성령을 받지 못하고 요한의 세례만 들은 자들에게 예수 그리스도의 세례에 대해 설명할 때에 “저희가 듣고 주 예수의 이름으로 세례를 받”(5절)고 성령을 받았다. 그 날 그 시에 세례를 주었다. 당시에 예수 그리스도를 믿는 사람은 잠시의 시

간적인 여유를 갖지 않고 즉시 세례를 받았다.

민간교회에서는 세례를 받으려면 1년이 걸리는데, 군에서 그렇게 쉽게 세례를 줄 수 있느냐고 반문한다. 하지만 군대에서 세례 자질론만 주장하다 보면, 상대적으로 불교에서 수계를 함부로 주기 때문에 군에 입대한 처음에 많은 군인들을 불교에 빼앗기게 되는 경우가 많다.

2) 세례의식 중시

군대에서 세례를 베푸든지, 민간교회에서 세례를 베푸든지 세례를 많이 베풀면 된다. 단지 군대에는 세례를 많이 베풀 수 있는 기회가 주어진다는 것이다.

계속해서 사도 바울은 “그리스도께서 나를 보내심은 세례를 주게 하려 하심이 아니요 오직 복음을 전케 하려 하심이니……”(17절)라고 말한다. 이것은 세례 자체에 대한 반박이나 과소평가가 아니라 세례의 형식보다 중요한 것은 본질적인 구원의 복음이라는 것이다. 세례 받고 구원의 확신을 가지지 못하면 소용이 없다는 것이다.

사도 바울은 할례 자체가 중요한 것이 아님을 고린도전서 7장 18-19절에서 설명하고 있다. 세례는 할례에서 이어진 것이다. 그러면 할례와 세례는 무엇이 다른가? 할례는 외적인 표시가 중요하고 세례는 내적인 신앙고백이 중요하다. 할례와 세례는 무엇이 같은가? 하나님의 백성으로 구별되는 과정이다. 할례 자체가 중요한 것이 아님과 마찬가지로 세례를 베푸는 의식 자체가 중요한 것은 아니다. 세례에 포함된 세례를 받는 사람의 신앙고백이 중요한 것이다. 세례 자체는 형식이 될 수 있어도 신앙고백은 하나님께서 기뻐 받으시는 것이다.

예수 그리스도를 구세주로 영접하는 많은 사람들을 교회가 수용하고 교회의 일원으로 받아들여야 한다. 불교의 수계는 세례와 같이 단회성이 아니라 계속 받게 하고 8번까지 줄 수 있다.¹⁶⁾ 군에서 수계를 받은 사람은 세례를 받으려고 하지 않으며 군 상황에서 수계 받은 장병을 다시 세례 주기는 어렵다. 군선교는 많은 장병들에게 예수 그리스도를 구주로 고백하게 하고 세례를 베풀어 하나님의 백성으로 받아들인다.

합동세례식의 형태를 취하면 과거 민간교회에 다닐 때 세례를 받지 못한 장병들을 포함해서 많은 장병들이 세례 받도록 유도하는 ‘뽀’를 조성할 수 있다. 그러한 환경 가운데서 함께 세례 받는 데 참여할 수 있는 것이다. 군목의 가장 큰 사역은 세례 주는 것이다. 수계를 받은 장병이 세례를 받지 않으려고 하는 것과 비슷하게, 그래도 한 번 세례 받은 장병은 자신이 교회의 한 구성원임을 항상 그의 생애에 생각하고 있고 일시적으로 교회를 떠났다 하더라도 언젠가 다시 교회에 돌아올 수 있는 가능성을 지니고 있다.

3) 신자교육 후 세례 대 세례 후 신자교육

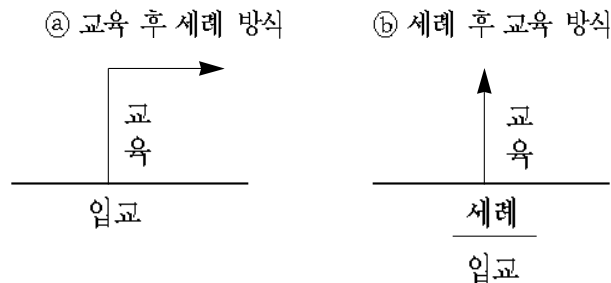
세례는 두 가지 의미를 포함하고 있다. 첫째는, 예수 그리스도를 믿는 믿음의 외적 선포(고백)이다. 믿는다고 하는 것은 세례를 받음으로 실증되어졌다. “믿고 세례를 받는 사람은

16) 수계의 의미는 세례와 같이 단회성이 아니라, 종교 활동의 계확신과 같은 의미를 부여하고 있다. 개신교 안에서도 일부 교단은 세례를 인정하지 않고 세례 받은 신자에게 침례를 다시 받을 것을 요구하기도 한다. 복음전파와 선교의 차원에서 세례를 다시 주는 것이 성경에 위배되는지를 세례의 단회성과 함께 연구해 볼 필요가 있다.

구원을 얻을 것이요 믿지 않는 사람은 정죄를 받으리라”(막 16:16). 둘째는, 예수 그리스도를 믿는 믿음으로 말미암아 이 세상에서 구원을 받았다는 것, 즉 세상에서 분리되어 구별(성별)되어졌다는 것이다. 그런데 세례 주는 것을 너무 높이 고 있다. 세례를 받으면 끝이라고 생각한다. 세례 받았다는 것이 중생을 의미하는 것은 아니다. 세례는 신앙고백에 근거해서 교회에 들어오고 신앙생활을 시작하는 것이다. 알란 R. 티펫(A. R. Tippett)도 이렇게 말한다.

세례로 인한 중생의 교리를 지지하는 어떤 성서적 근거도 없으며 회심은 은혜로 말미암아 믿음으로만 되는 것이다. 그러나 이방종교에서 또한 세상에서 벗어난 사람들은 세례의식을 통해서 받아들여진 것같이 보인다. 세례는 친교 단체의 입문일 뿐 아니라 개인의 고백과 믿음을 실증하는 방법이었다. 사람이 많이 회심하고 세례를 받음으로 교회가 세워지고 성장한다(티펫, 1984: 45).

사도행전 2장 42절에 계속해서 “[세례 받고] 저희가 사도의 가르침을 받아……전혀 힘쓰니라”고 했다. 세례 받고 가르침을 계속 받은 것이다. 사도들의 원리가 우리에게 적용되어야 한다. 세례 받기 전에 교육을 강조하느냐 세례 후 교육을 강조하느냐 하는 두 가지가 있다.



대부분의 교회는 ① 방식을 강조한다. 세례에 합당한 충분한 교육을 해야 한다는 의도이고 ② 방식은 신자들을 빨리 받아들이는 방식이다. 군대에는 ② 방식을 수용한다. 아울러 군 선교도 세례 이후 신자교육과 양육 및 성장 프로그램을 개발해야 한다.

B. “탐색의 신학”(Theology of Search), “추수의 신학”(Theology of Harvest), “선포의 신학”(Theology of Proclamation)

1. 탐색의 신학(Theology of Search)

백가브란은 “씨 뿌림의 신학”¹⁷⁾ “단지 씨앗만 뿌리고 관망하는 것”¹⁷⁾에만 철저하게 사로잡혀 있는 것을, 탐색의 신학은 “그 결과들이 선교와 어떤 관계를 가지고 있다는 것을 끈질기게

17) 백가브란은 선교의 “씨 뿌리기”(seed-sowing) 개념, 즉 객관적이고 측량 가능한 교회의 성장은 기대되거나 그 효율성을 측정하는 방법으로써 계수되어서는 안 된다는 개념에 반론을 제기하였다. 그리고 교회와 크리스천의 신앙으로 하는 모든 시도를 선교라고 하지 않고, 좁은 의미에서의 선교를 정의하면서 교회설립의 목표를 강조했다. Eddie Gibbs, p. 19.

부인하였다”(백가브란 1987:62)고 했다. 탐색의 신학은 복음을 위한 준비작업을 강조하면서, 복음을 선포하기 위한 더욱 효과적인 방식으로 결과를 강조하는 것을 공격했다. 단지 씨앗만 뿌리면 된다는 것이다. 탐색의 신학을 “사람들이 듣든지 안 듣든지, 그들이 순종하든지 그렇지 않든지 어디서든 말씀과 행동으로써 그리스도를 선포하는 것”(백가브란 1987: 66)으로 본다. 그래서 백가브란은 탐색의 신학을 “현상유지의 신학”이라고 말한다. 결과에 신경을 쓰지 않고 현재에 만족하는 것이다.

마태복음 25장 14-30절에 나오는 달란트의 비유에서 한 달란트 받은 종은 한 달란트를 땅에 묻었다가 그대로 가져옴으로 인해 주인에게 악하고 게으른 종이라고 책망을 받고 가지고 있던 한 달란트마저 빼앗겼다. 한 달란트 받은 종은 현상유지의 신학에 충실했다. 누가복음 13장 6-9절에 나오는 무화과나무의 비유에서 포도원지기는 열매를 맺지 않는 나무를 찍어 버리라는 명령을 받았다. 무화과나무는 나무가 존재한다는 것에 만족했지 실과를 맺어야 하는 것에는 무관심했다. 역시 현상유지의 신학에 머물러 있는 것이다.

2. 추수의 신학(Theology of Harvest)

백가브란은 “탐색의 신학”에 반대하면서 “추수의 신학”을 강조하였다. 교회성장학과 집단개종운동은 추수의 신학과 전적으로 관련되어 있다. 마태복음 9장 37절의 말씀으로 “추수의 신학”을 설명한다.

우리 주님은 하나님께서 그의 추수에 일꾼들을 보내달라고

기도하라고 제자들에게 가르치셨다고 한다. 한 구체적인 주민의 응답함을 보면서 우리 주님은 추수자의 필요를 인정하셨다. 회개 된 하나님의 들이다. 단지 그들을 지나가면서 그리스도의 주권을 선포하는 것만으로는 충분치 않다. 하나님께서는 이삭을 베어, 단을 묶고 그의 창고 안으로 들이시기를 원하신다(백가브란 1987: 69).

추수의 신학은 ① 수용, ② 성장, ③ 수확, ④ 책임의 의미를 내포한다. ① 수용의 의미라는 것은 앞에 나온 수용성의 원리에서도 밝혔고 뒤에 다시 언급되지만, 수확을 거두어들려면 좋은 토양에 씨를 뿌려야 한다는 것이다. 수용성이 높은 곳에서는 수확이 많다. 그러므로 많은 추수단을 치켜들 수 있다. ② 성장의 의미라는 것은 열매를 맺으려면 성장해야 한다는 것이다. 교회도 선교도 마찬가지이다. 그래서 유명한 교회성장(Church Growth)이라는 용어가 나온다. ③ 수확의 의미라는 것은 결과적으로 많은 수확을 거두어들여야 한다는 것이다.

④ 책임의 의미라는 것은 단지 수확만 거둔 것으로 끝나지 않고 마무리 정리, 끝맺음을 해야 한다는 것이다. 추수단을 들고 와야 하며 추수단을 공간에 거두어 들여야 끝이 난다는 것이다. 단지 밋게만 하고 신자만 만든 것으로 끝나는 것이 아니라 재생산을 할 수 있는 제자로 만들어야 한다는 것이다. 이 점에서 교회성장학의 양육과 제자훈련이 중요시되고 있다. 백가브란의 추수의 신학은 책임의 신학이다. 이 책임의식은 미국인의 의식구조이며 인간의 책임을 강조하는 실용주의와 관련되어 있다.

3. 선포의 신학(Theology of Proclamation)

군선교에 대해 생각해 본다면, 씨 뿌림의 신학은 무시하고 추수의 신학에만 민감할 수 없다. 추수의 신학을 생각할 때, 군이라는 환경은 뿌린 씨앗을 거두어들이고자 하여도 눈에 보이는 추수를 바라볼 수가 없다. 추수단의 숫자를 셀 수가 없다. 실질적인 결과를 측정하기는 힘들다. 군목은 계속 한 부대에 머물러 있지 못한다. 군목은 1-2년 만에 계속 부대를 옮기게 되고 장교신자들도 계속 부대를 이동하게 된다. 병사들은 계속 움직인다. 함께 공유하는 시간을 계속 가지기가 힘들다. 군대의 장은 계속적인 양육의 과정이 어려운 것이 사실이다. 합동세례식으로 세례 받은 숫자를 추수단이라고 생각하면 몰라도 군목은 열매를 보지 못하고 얻지 못한다는 말은 아님 결과를 보지 못한다. 그렇다고 씨앗만 뿌리고 방관하는 탐색의 신학에 머무를 수도 없다.

군선교는 추수의 신학과 함께 제3의 신학을 생각해 볼 필요가 있다. 추수의 신학에 담긴 결과처리와 측정은 하지 못해도 생명력과 열심을 가지고¹⁸⁾ 군선교에 임해야 한다. 여기에서 필자의 용어로, 선포의 신학(Theology of Proclamation)을 생각하게 된다.¹⁹⁾ 탐색의 신학과 비슷하지만 차이는 있다. 탐색의 신학은 씨만 뿌리고 관망하는 것이고, 선포의 신학은 열심히 씨를 뿌리되, 단순한 씨 뿌림이 아니라 추수의 신학의 생명력과 열심을 가지고 가능한 한 씨 뿌림 이후의 사역에 최

18) 왕상 19:10; 렘 23:9; 룰 12:11; 고후 11:2; 갈 4:18; 딤후 2:14 참고

19) 이 점에 관해서는 전호진, 「선교학」(서울: 개혁주의신학협회, 1991)에 나오는 “대화와 선포”(pp. 186-193)를 참고

선을 다하는 것이다.

우선적으로는 말씀을 선포하는 데 열심을 다하는 것이다. 열심히 씨앗을 뿌리고 최선을 다하며 추수의 신학의 인간적인 측정요소는 하나님의 평가에 맡기는 것이다(고전 3:6-7). 많은 장병들을 만나고 복음을 전할 기회가 아주 많으므로 장병들이 믿든지 안 믿든지 결과 처리는 하나님께 맡기고 하나님의 진리를 선포하는 것이다. 그러나 이것이 단순한 안일주의에 빠지면 탐색의 신학이 되고 만다. 추수의 신학의 생명력과 열심을 가지고 군 상황 가운데서 최선을 다하면 이것은 선포의 신학이 된다.

C. 군대 계급과 군선교 : 계급을 무시하지 않고……

군대는 철저한 계급사회이다. 한국군대는 부대 최고 계급의 지휘관에 의해서 많은 것들이 좌우된다. “지휘관은 군사문제에 관하여 엄격한 책임을 가졌을 뿐만 아니라 부대 내의 종교 활동, 도덕 및 사기에 관하여도 책임이 있다.”²⁰⁾ 그러므로 군대 내의 모든 군중활동의 책임도 궁극적으로는 지휘관의 관심여하에 달려 있다. 지휘관들의 군중활동에 대한 관심은 부대의 사고예방, 필승의 신념을 위한 적극적 사고방식 등의 정신적 활동을 위한 보조수단으로 생각하는 경우가 많다. 신앙의 힘을 선용하고자 하는 부대지휘기술의 하나로 군중활동을 활성화하면서 선교활동에 기여하는 경우도 있다. 반면에

20) 육군본부, 「육군규정」 1-25; 육군본부, 「군중 및 인격지도」 육군야전교범 16-100, p. 12.

종파간의 경쟁이 군의 단결을 저해한다는 이유 때문에 소극적인 자세를 취하는 경우도 있다

가능한 한 부대장과 원활한 관계를 유지해야 한다. 부대장과 군목의 갈등이 지속되면 부대 내 선교 활동이 마비된다고 해도 과언은 아니다. 부대장에게는 부대 신앙 활동의 긍정적인 면을 언급하면서 신앙을 갖고 교회에 참석하도록 유도하여야 한다. 부대장에게 전도하여 세례를 줄 수 있다면 그보다 더 좋은 효과는 없다.²¹⁾ 부대장은 부대 신앙 활동에 절대적인 영향을 미치기 때문이다. 장교, 하사관을 포함한 간부들을 신앙적으로 잘 인도하면 부대 신앙 활동을 활성화시킬 수 있다. 병사들도 군목과 자기 간부와 관계가 원만한 것을 알게 되면 군목을 자주 찾아오게 된다. 1명의 중대장을 얻는 것은 그 중대 병사들의 2/3를 얻는 것이나 다름이 없다.

백가브란이 “사람은 인종, 언어, 계급의 장벽을 넘지 않고 신자 되기를 원한다”고 한 것과 같이 군대에서 군인들은 계급적 관계를 무시하지 않고 기독교인이 되기를 원하고 있다. 군대는 계급사회이다. 계급을 무시할 수가 없다. 군인은 군복을 입은 군인 모습 그대로 복음을 전하고 군인 계급을 그대로 가지고 복음을 전해야 한다. 복음전파를 위하여 계급을 선용하는 것이다.

21) 최학량 군목은 수도방위사령부 목사(군중참모) 재직시 당시 사령관이었던 최세창 장군을 세례 주었고, 1군단사령부 목사(군중참모) 재직시 불교를 믿었던 당시 1군단장 유성국 장군을 세례 주므로 지휘관에게 신임을 받고 군 선교활동을 소신껏 수행할 수 있었다.

D. 수용성(Acceptability, Responsibility) : 열린 문을 향하여……

백가브란은 선교에는 사전에 효과성을 알아보기 위한 “토양시험방법(soil testing method)”이 필요하다고 했다. 이 원리를 군대상황에 적용할 필요가 있다. 군목은 대개 부대별로 조직되어 있으나 교단 군선교위원회나 군인교회는 선교자원과 힘을 신병훈련소나 전방부대 등 위험부담이 높고 고된 훈련과 작업을 하는 부대에 우선적으로 배려해야 한다.

복음을 잘 받아들이는 곳에 집중투자하려고 할 때 군대에 서 복음을 잘 받아들이는 사람은 신병, 사병들이다. 그러나 이들은 하층계급에 얽매어 있으므로 이들을 복음화하는 데에는 고급장교들의 협조가 필요하다. 그러므로 장교들을 찾아가지 않을 수가 없다. 수용성의 원리로는 하층계급을 찾아가야 하고, 계급을 무시하지 않고 회심하도록 유도하려면 상급자를 찾아가야 한다. 그러므로 고급장교의 협조와 동의 가운데 수용성이 강한 지역을 찾아가야 한다. 사실 수용성이 강한 곳은 위험부담을 지닌 곳이고 지휘관은 목사가 그런 곳에 가는 것을 기뻐한다. 그러므로 한국군대에서 목사는 수용성이 강한 곳을 특별한 제한 없이 얼마든지 찾아갈 수 있다. 군대의 장은 집단개중운동의 수용성의 원리와 연관해서 생각해 볼 때 그야말로 황금어장이다.

E. 야전식 선교방법(Field-style Military Missions Method) : 군대의 장벽을 넘지 않고……

선교는 피선교지를 사랑해야 한다. 군선교는 군대를 사랑하고 군대의 방식을 따라야 한다. 사도 바울이 “여러 사람에게……여러 모양이 된 것”(고전 9:22)과 같이 군선교는 ‘군대모양’대로 해야 한다. 군선교는 군대식이 되어야 한다. “군대선교는 가장 강한 군인을 만들면서 동시에 가장 훌륭한 신앙인을 만들어야 한다는 이중적인 목표를 달성해야 한다”(전호진, 1985:134). 선교를 위해서 군을 바꿀 수는 없다. 군 조직을 이용해야 한다. 이 점에 대해서는 리처드 허치슨(Richard G. Hutcheson, Jr.)이 잘 답변하고 있다.

군목이 되는 목회자는 결국 새로운 조직에 들어가는 것이다. 이 때 교회에 대한 그의 헌신은 변하지 않는다. 그러나 그 교회에 대한 목회는 새로운 조건들에 적응할 수 있어야 한다. 많은 비효과적이고 열매 없는 목회-불행하게도 군대 내에서 그런 경우는 허다하다-가 새로운 조직에서 그 조직의 특성을 파악하지 못하고 민간목회에 기반을 둔 목회의 형태를 그대로 군 조직에 적용시키려는 군목 때문에 야기된다고 설명할 수 있는 예는 얼마든지 있다. 군대의 85%를 차지하는 사병들을 무시하고 소수의 장교나 하사관들과 가족들을 방문하는 데 많은 시간을 소비하는 가정 중심의 목회를 하는 군목, 2주 동안의 야외 훈련에서조차도 교회 건물이 있어야 한다고 주장하며 종교시설 없이는 안절부절 못하며 예배당에서만 행복을 느끼는 군목, 신자들이 일상적인 업무에서 벗어나 자신을 찾아오기를 바라고 군대 세계로부터 멀어지려고 하는 사무실 중심의 군목활동을 하는 군목이 그 예라고 할 수 있다. 이러한 군목은 육체적으로 군대라는 하나의 조직에 몸담고 있지만 정신적으로는 다른

조직에 머무르는 사람이다(허치슨 1988: 39).

“야전식 선교방법”은 필자의 용어인데, “사람들은 인종적, 언어적, 계급적 장벽을 헐지 않고 기독교인이 되기를 원한다”는 맥가브란의 족속(집단개중)운동의 대전제에 부응하는 방법이다. “사회적인 장벽을 헐지 않고……” 즉 군대상황을 무시하지 않고 복음을 받아들일 수 있도록 하는 것이다. 야전식 선교방법은 찾아가는 것(Go-Structure)이다.

V. 결 론

“교회성장의 아버지”에서 “교회성장의 사도”(맥가브란, 1987:11)라고 불리기도 한 맥가브란 박사(Dr. Donald A McGavran)는 동질집단의 집단개중을 통한 족속(집단개중)운동(People Movement)을 체계화하여 현대선교의 혁신적인 선교운동을 전개하였다. 맥가브란은 하나님께서 집단을 사용하신다는 데 관심을 갖고서 동질단위가 효과적인 선교를 이루는 데 필수적인 “하나님의 다리”(The Bridges of God)가 된다고 하여 동질집단에 의한 족속운동(집단개중운동)을 역설하였다. 여기에서 유명한 “사람들은 인종적, 언어적, 계급적인 장벽을 헐지 않고 기독교인이 되기를 원한다”는 말을 하였다. 선교적인 체험과 실제적인 연구를 통하여 거의 집단 구원에 대한 확신을 갖게 되었으며 집단개중에 있어서의 개중방법은 복수-개인적인, 상호의존적인 개중이라고 했다.

그러나 이 원리는 “미국적인 실용주의가 가미된 것은 사실

이지만 19세기 서구 복음주의 선교이론을 계승, 발전시켰으며, 나아가 아시아 문화의 배경에서 발전된 것이기 때문”(백가브란, 1987: 12)에 적용 가능한 것은 충분히 적용하여야 한다. 군대라는 선교의 장은 긍정적으로 볼 때 족속(집단개중)운동의 토양으로 볼 수 있고 이 토양에서 발전시켜야 할 과제가 있다.

예수님께서서는 복음전도를 고기잡이에 비유하셨는데 고기를 많이 잡으려면 3가지 요소가 필요하다. 좋은 어장과 좋은 방법(도구)과 숙달된 어부이다. 군대는 좋은 어장이다. 좋은 어장은 고기가 많이 모여 있는 곳이다. 가장 중요한 시기에 군에 머물러야 하는 한국의 젊은이들에게는 불평의 소지가 없지 않지만, 민족의 가장 중요한 핵이 될 수 있는 젊은이들이 군대 전체 60만 명 가운데 매년 20만 명이 들어오고 20만 명이 군을 나가게 된다. 이들은 부모, 가정을 떠나 집단적으로 모여 있다. 그래서 군대를 ‘황금어장’이라고 한다.

좋은 어장과 관련해서 생각할 수 있는 족속(집단개중)운동의 원리는 수용성의 원리이다. 수용성의 원리는 족속(집단개중)운동의 가장 중요한 원리 중의 하나이다. 맥가브란은 저항적인 사람과 수용적인 사람을 구분하여 수용성이 강한 집단에 먼저 선교자원을 투자해야 한다고 말한다. 많이 모여 있으며 복음을 잘 받아들이는 곳에 우선적으로 투자하는 것이다. 수용성의 원리를 따라 수용성이 높은 토양에 우선권을 두고 집중 투자해야 한다. 군인은 남달리 어렵고 힘든 길을 걸어가고 있다. 때로는 생명을 내걸고 임무를 수행해야 할 때가 있다. 그러한 자들은 복음에 수용적이다. 좁고 어려운 전방부대, 훈련이 많고 사고 가능성이 높은 특수부대 병사들도 수용성

이 높다. 한 부대 내에서도 신병훈련을 받는 훈련병들이 복음 수용에 적극적이다. 이러한 수용성의 토양에 씨를 뿌려야 한다. 신병교육대에 집중 투자하여 가능한 한 세례를 많이 주고 가르쳐야 한다.

좋은 방법은 “추수의 신학”의 원리와 계급의 장벽을 넘지 않고 복음을 받아들이도록 하는 것이다. 우리는 족속(집단개종)운동의 원리를 긍정하거나 비판하는 것보다 이 운동의 의도(정신)와 결과에 눈을 돌릴 필요가 있다. 군대는 족속(집단개종)운동의 원리에 대한 적용가능성이 많다. 군선교는 “추수의 신학”에 눈길을 돌려야 한다. 군대는 많은 사람들이 모여 있고 집단적으로 복음을 전할 수 있는 기회가 많으므로 많은 양적 수확을 거둘 수 있다. 군대는 좋은 “추수의 신학”의 장이다. 군선교는 추수의 신학의 원리에 충실하여 많은 수확을 거두는 양적 선교에 힘써야 한다. 많은 씨를 뿌리면 결국 하나님께서 자라게 하셔서(고전 3:6) 추수를 하게 하신다. 족속운동(집단개종운동)은 열정적인 선교운동이다. 이 열정으로 군선교에 임해야 한다. 과거 전군 신자화 운동을 통해서 많은 추수를 거두어들였음과 같이 군대 상황 속에서 추수에 임해야 한다.

백가브란의 이론에 의하면 군인은 계급의 장벽을 넘지 않고 신자가 되기를 원한다. 계급의 장벽을 무시하지 않고 군 조직을 선용하여 복음전파의 효과를 높여야 한다. 군대는 계급사회이므로 계급을 무시하지 않고 계급구조를 선용(활용)해야 한다. 군대는 백가브란이 말하는 동질집단의 전형적인 모델이다. 군대는 백가브란이 선교했던 인도의 카스트 제도와 같이 많은 계급에 의해서 조직화된 목적(기능)사회이다.

개인의 존엄성과 가치가 무시되어서는 안 되지만 군대는 동질집단임을 감안하여 그룹전도 전략을 적용한 군선교가 이루어져야 한다. 군선교라는 명목 아래 군대의 계급조직을 무시할 수는 없다. 계급단위의 신앙 활동이 활성화되어야 한다.

군대에는 불신자가 많이 있다. 그들은 군 생활을 통해서 신앙을 가질 필요성을 느끼며 누군가 군 조직 가운데에서 그들에게 복음을 전할 때 복음을 받아들일 가능성이 높다. 복음을 전하는 자의 계급이 높을수록 영향력은 크다. 군 조직의 성격을 복음전파에 선용하면 큰 결실이 있게 된다. 과거 전군 신자화 운동의 열심과 합동세례식(한국군대의 족속집단개종운동)의 추숫단을 되새기는 정신으로 복음전파에 전력해야 한다.

한국군대에 전군 신자화 운동이 일어났고 이 운동은 합동세례식의 형태를 통해 구체화되었다. 부정적인 시각 때문에²²⁾ 대규모의 전군 신자화 운동은 사라졌지만 뜨거운 열기가 사라진 지 20여 년이 지난 지금 그 중요성을 재고해 볼 필요가 있다. 어디에나 문제는 있다. 낚시질이 아닌 그물잡이식의 방법을 생각할 때 전군 신자화 운동은 계속되어야 한다. 합동세례식과 같은 집단개종의 특수성을 살릴 수 있는 군대 토양에

22) 한국군대의 합동세례식은 백가브란이 말하는 전형적인 족속운동(집단개종운동)의 예가 될 수 있다. 그러나 합동세례식을 주축으로 하는 전군 신자화 운동은 상황리에 계속되다가 중단되었다. 그것은 백가브란의 이론과는 관계없이 군대 내에서의 타종파(천주교, 불교)와의 불협화음과 군대 밖의 기독교계 가운데 군복을 파송하지 못하는 군소교단의 불평 때문이었다. 군소교단은 전군 신자화 운동이 기독교, 천주교, 불교운동이며, 기독교 안에서 자기 종파운동이므로 국민총화를 해친다는 이유로 문제를 제기했다.

적용 가능한 족속(집단개중)운동의 원리를 받아들이고 족속(집단개중)운동의 열정과 복음전파를 통한 영혼구원에의 헌신적인 자세를 본받아야 할 것이다. 이러한 적용을 통하여 열심히 말씀선포에 충실할 때 한국 군선교의 앞날은 밝을 것이다.

한국군대의 군선교는 한국의 민족복음화를 위한 “하나님의 다리”이며 한국의 민족복음화는 세계선교의 첩경이 된다. 한신 장군 등에 의해 주도된 전군 신자화 운동은 군대 내에서 ‘합동세례’를 활성화시켜 단 번에 수천 명씩 세례를 주기도 했는데 이러한 세례식은 지휘관과의 협조를 통해서만 가능하고 전형적인 족속(집단개중)운동이다. 족속(집단개중)운동의 판가름은 군대에서의 선교에 의해서 가능하다. 맥가브란의 족속(집단개중)운동은 한국군대의 군선교와 손을 잡아야 한다. 그것은 필자가 이 논문을 통하여 수차례 걸쳐 강조한 점임과 동시에 하나님께서 원하시는 의도이다.

참고문헌

족속(집단개중)운동

- 옥한흠, 「평신도를 깨운다」 서울: 두란노서원, 1988. 제20장.
이재범, 「어떻게 선교하는 교회가 될 것인가?」 서울: 보이스사, 1986.
전호진, “네비우스의 고유원리,” 「한국교회와 선교」 전호진 편. 서울: 정음출판사, 1983.
———. 「선교학」 서울: 개혁주의신행협회, 1990.
간하배 편, 「교회성장의 신학」 김남식 역. 서울: 성광문화사,

1986.
네비우스 존 「네비우스 선교방법」 김남식 역. 서울: 성광문화사, 1990.
맥가브란 도날드 A. 「교회성장이해」 전재욱, 이요한, 김종일 역. 서울: 대한예수교장로회 총회출판국, 1987.
D. A. McGavran, *Understanding Church Growth*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1970.
맥가브란 도날드 A. 「하나님의 선교전략」 이광순 역. 서울: 한국장로교출판사, 1993.
Donald A. McGavran, *The Bridges of God. A Study in the Strategy of Missions*. New York: Friendship Press, 1968/1975.
와그너, 피터. 「기독교 선교전략」 전호진 역. 서울: 생명의 말씀사, 1981.
와그너, 피터. 「교회성장에 대한 신학적 이해」 이요한 역. 인천: 성서연구사, 1986.
티펫, 알란 R. 「교회성장과 하나님의 말씀」 장중열 역. 서울: 보이스사, 1984.
헤셀그레이브, 데이비드 J. 편. 「신학과 선교」 전호진 역. 서울: 엠마오, 1986.
Allen, Roland. *Missionary Methods: St. Paul's or Ours?*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1976.
Brookover, Wilbur B and Erickson, Edsel L. *Sociology of Education*. Homewood, Ill.: The Dorsey Press, 1975.
Gibbs, Eddie. *I Believe in Church Growth*. London: Hod-

- der & Stoughton, 1990. Chapter 6-7.
- Green, Michael. *Evangelism in the Early Church*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1985.
- McGavran, Donald A. "New Methods for a New Age in Missions," *International review of Missions*, October 1955, p. 402.
- . *The Bridges of God. A Study in the Strategy of Missions*. New York: Friendship Press, 1968/1975. p. 125.
- . "What Is the Church Growth School of Thought." Scarritt College, Nashville, Tenn., June 1972, p. 10.
- . ed. "Church Growth Debate," *Church Growth Bulletin*. Nov. 1964, p. 10.
- . ed. *Church Growth and Christian Mission*. New York: Harper & Row, 1965.
- McGavran, Donald A. and Arn, Winfield C. *Ten Steps for Church Growth*. New York: Harper & Row, 1977.
- Nevius, J. L. *Planting and Development of Missionary Churches*, 1885.
- Nida, Eugene A. *Customs and Cultures*. New York: Harper and Row Pub., 1954.
- Peters, George W. *A Theology of Church Growth*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. Co., 1981.
- Scott, John and Coote, Robert T. ed. *Gospel and Culture*. Pasadena: William Carey Library, 1979.
- Berkhof, Louis. *Systematic Theology*, Edinburgh: The Ban-

- ner of Truth Trust, 1976, p. 48
- Tippett, Alan R. in *Crucial Issues in Missions Tomorrow*, ed. Donald A. McGavran, Chicago: Moody, 1972.
- Tippett, Alan R. ed. *God, Man and Church Growth. A Festschrift in Honor of Donald Anderson McGavran*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1973.
- Van Engen, Charles Edward. *The Growth of the True Church*. Amsterdam: Rodopi, 1981.
- "Church Growth Debate," Donald A. McGavran. ed. *Church Growth Bulletin*, Nov. 1964, p. 10.

군선교

- 고용수. "군(軍) 선교교육론," 「軍陣神學」 육군본부 군종감실 편. 서울: 군복음화후원회, 1985.
- 김기태. 「군선교의 이론과 실제」 서울: 보이스사, 1985.
- 김홍태. "군 신자화 운동이 군 전력에 미치는 영향." 석사학위논문, 감리교신학대학 신학대학원, 1985.
- 논산훈련소 군종참모부 제2훈련소 세례식 운동.
- 논산훈련소 군종참모부 월말보고서. 1990년 1-12월.
- 심명근. "4천여 명 신병 세례받고 거듭 태어나다," 「신앙계」 1994년 5월호, p. 98.
- 양영배. "전군 신자화 운동과 그 현황," 「기독교사상」 1974년 10월호.
- 육군본부. 「군인복무규율」.
- 육군본부. 「군종 및 인격지도」 육군야전교범 16-100.

육군본부. 「육군규정」 1-25.

육군본부. 「팜플렛 165-19(1975. 9. 30): 육군군중사」.

육군본부. 「팜플렛(1985. 1. 20): 인사보」.

육군본부 군중감실 편, 「군중」.

육군본부 군중감실 편, 「군중운영계획(1990년도)」.

이장식. “전쟁과 그리스도인 - 교회사적 고찰,” 「軍陣神學」 육군본부 군중감실 편. 서울: 군복음화후원회, 1985.

전호진. “선교신학의 관점에서 본 군진신학,” 「軍陣神學」 육군본부 군중감실 편. 서울: 군복음화 후원회, 1985.

정두영. 「세례명부」 1985년 - 1993년.

나일선. 「오늘의 아시아선교」 윤두혁 역. 서울: 보이즈사, 1980.

허치슨, 리차드. 「교회와 군선교」 박상철 역. 서울: 실로암, 1988.

Hestenes, Roberta. *Building Christian Community through Small Groups*. A Syllabus for The Doctor of Ministry Seminar CF711. Pasadena, California: Fuller Theological Seminary, 1989.

Richards, Lawrence O. *A New Face for the Church*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House, 1970.

Verkuyyl, J. *The Message of Liberation in our Age*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Pub. Co., 1970.

오늘날에도 거룩한 전쟁이 있는가?

[구약성경에서 본 진멸하는 전쟁]



김정우 목사

스티븐 스피버그의 명작 <선들러 리스트>는 한 집단의 사람들이 고의적으로 다른 집단의 사람들을 괴롭히거나 제거하려고 할 때, 선한 양심을 가진 사람들은 국적과 인종적 배경을 불문하고 그 폭력적인 집단을 거부하고 저항해야 한다는 교훈을 감동적으로 던져주었다. 그러나 “다시는 인류 역사에 나치의 유대인 학살과 같은 만행이 있어서는 안 된다”고 하지만, 20세기 후반만 해도 캄보디아와 보스니아와 르완다와 코소보에서 대규모의 인종 청소가 벌어지게 되었다. 뿐만 아

■ 약력 : • 미국 웨스트민스터신학교 졸업(Ph. D.)

• 총신대학교 신학대학원 구약학 교수

• 한국신학정보연구원장

나라, 21세기 벽두에 일어난 미국 뉴욕 세계무역센터에 대한 9.11 테러 사태 이후에, 미국의 응징으로 일어난 아프카니스탄의 탈레반 정권과의 전쟁과 이후 이라크의 후세인 정권과의 전쟁으로 세계의 역사는 테러와 반테러라는 구도 속에 무서운 전쟁을 경험하고 있다. 우리 나라 역시 미국과의 동맹관계 속에서 이라크 파병 요청을 받고 있으며, 베트남 전쟁 이후 다시 한 번 더 전투병을 파병하여 싸울지도 모르는 어려운 상황에 직면하고 있다. 이런 세계적 상황 속에서, 우리는 구약성경에 나타난 성전(聖戰)과 그와 함께 나오는 진멸하는 전쟁(herem)의 의미에 대하여 재고할 필요성을 느끼게 된다. 구약의 성전은 오늘날의 소위 ‘성전’ 주장과 어떤 점에서 유사하며, 다른가? 다르다면, 구약의 성전은 오늘날 우리들에게 어떤 의미를 던져 주는가?

1. 문제의 성격

구약성경에 나오는 수많은 전쟁 상황 중에서 원수를 “진멸하라”(herem)는 하나님의 명령은 성경 난제들 중에서 가장 해석하기 힘든 주제들 중 하나이다. 하나님께서 친히 모든 원수들을 무차별하게 진멸하라고 하시는 명령을 우리는 어떻게 현대적 상황 속에서 이해할 수 있을까? 어떻게 사랑의 하나님께서 그 끔직한 전쟁을 승인하실 뿐 아니라, 원수들을 진멸하라고까지 명하실까? 우리는 여기에서 마치 오늘날 “무한정의”의 이름으로 시행되는 전쟁을 보는 것 같다. 헤렘 전쟁과 연관된 아래의 두 구절만 보아도, 문제가 심각함을 직감할 수 있다.

(1) 여호수아가 이끄는 이스라엘 백성들은 여리고 성을 무너뜨리면서, 그들은 “성 중에 있는 것을 다 멸하되 남녀 노유와 우양과 나귀를 칼날로”(수 6:21) 멸하였다. 여호수아의 군대는 자신을 방어할 수 없는 여자와 어린아이와 짐승까지 멸하였다고 한다.

(2) 선지자 사무엘은 그가 이스라엘 첫 왕으로 세운 사울이 왕권을 어느 정도 확립하자 옛 출애굽 때 아말렉에게 당하였던 상황을 회고하면서, “만군의 여호와께서 이같이 말씀하시기를 아말렉이 이스라엘에게 행한 일 곧 애굽에서 나올 때에 길에서 대적한 일을 내가 추억하노니 지금 가서 아말렉을 쳐서 그들의 모든 소유를 남기지 말고 진멸하되 남녀와 소아와 젖먹는 아이와 우양과 약대와 나귀를 죽이라 하셨나이다”(삼상 15:2-3)고 말한다. 여기에서는 ‘젖 먹는 아이’까지 포함되어 있다.

위의 두 본문이 말하는 ‘진멸하는 전쟁’에 대한 법적인 근거는 신명기에 나타난다. “오직 네 하나님 여호와께서 네게 기업으로 주시는 이 민족들의 성읍에서는 호홉 있는 자를 하나도 살리지 말지니 곧 헷 족속과 아모리 족속과 가나안 족속과 브리스 족속과 히위 족속과 여부스 족속을 네가 진멸하되(herem) 네 하나님 주께서 네게 명하신 대로 하라”(신 20:16-17).

어떻게 한 민족이 여러 족속들을 대량으로 학살하는 일이 하나님의 이름으로 이루어질 수 있을까? 어떻게 이스라엘 백성들은 하나님께 순종한다고 고백하며, 남자와 여자, 어른과 어린아이와 나아가 젖먹이와 짐승들까지 불문하고 죽일 수 있을까? 만약 베트남 전쟁이나 보스니아 전쟁에서 이런 일이

일어났다면, 학살을 명한 자와 집행한 자는 모두 전시 재판 감이었을 것이다. 따라서, 헤렘 전쟁은 “구약의 하나님은 어떤 하나님인가”뿐 아니라, “구약의 신앙은 어떤 신앙이었는가?” 하는 본질적인 문제를 제기하고 있다.

2. 문제의 범위

그러나 위에 제시된 원수를 전멸시키는 본문이 구약성서의 주류에서 벗어난, 주변적이고 파편적인 것이 아니라, 구약 전체를 관통하고 있다는 데 문제의 심각성이 있다. 물론 구약 성서에는 세속적인 의미의 헤렘 전쟁(왕하 19:11; 대하 32:14)과, 헤렘이라는 용어는 나타나지 않지만 헤렘 전쟁으로 사용된 경우도 있지만, 헤렘 전쟁은 구약 전쟁의 일부임을 알 수 있다. 우리는 다음과 같은 다양한 형태의 실제적인 헤렘 전쟁을 보게 된다.

2.1. 오경

(1) 출애굽 이후 이스라엘은 모세의 지도 아래에서 가나안 땅의 남방(네게브)에 있는 아랏(Arad) 성을 침공하려다 그 왕에게 패배한 후, 아랏을 헤렘으로 바치길 서원하며, 승리 후 이 성과 성에 있는 사람들을 전멸하여 바친다(민 21:1-3).

(2) 모세의 지도 아래에서 요단 강 동편에 있는 시혼(신 2:34)과 욱(3:6)을 정복하며, “모든 성읍을 점령하고, 모든 성읍에서 남자, 여자, 어린아이 할 것 없이 하나도 남기지 않고 전멸시켰다”고 한다.

2.2. 역사서

(1) 헤렘 전쟁 중 가장 독특한 것은 여리고이다. 이 때, 성에 살고 있던 라합과 그의 가족을 제외한 모든 사람과 동물을 모두 칼로 죽이며, 성은 불태우며 전리품은 은이나 금이나, 동이나 철로 된 그릇은 주님께 바친다(수 6:17 이하).

(2) 이후 아이 성과 하솔 성도 여리고와 함께 불태우지만, 전리품은 미리 취한다(수 8:26, 10:39, 11:13).

(3) 또한 “여호수아가 라기스에서 에글론으로 나아가서 대진하고 싸웠다. 그 날에 그 성읍을 취하고 칼날로 그것을 쳐서 그 중에 있는 모든 사람을 당일에 진멸하였으니 라기스에 행한 것과 일반이었더라”고 한다(수 10:34-35). 여기에서 라기스와 에글론은 성을 불태우지는 않았다.

(4) 여호수아의 지도 아래 요단 강 서편의 막게다, 에글론, 헤브론, 드비르, 리브나와 남방 동네들(10:28-40)과 북쪽 동네들(11:10 이하)을 진멸하여 바칠 때, 사람은 죽이지만, 생축과 노략물은 취하고, 동네는 파괴하지 않고 그대로 둔다.

(5) 사사 시대 초기에 네게브에 있는 스밋 사람들은 모두 진멸된다(삿 1:17).

(6) 사사 시대 말기에 온 이스라엘이 베냐민 지파와 싸울 때, 이 성전에 참여하지 않은 모든 지파를 징벌하겠다는 공격인 맹세를 한다. 결국 이스라엘 연합군은 이 전쟁에 참여하지 않았던 아베스 길르앗 사람들 중 모든 남자와 남자와 잔 여자를 진멸한다(삿 21:11). 이런 헤렘 법은 레위기 27장 28-29절을 따른 것이다.

(7) 하나님은 사무엘을 통하여 사울에게 아말렉을 멸하라고 명령하신다. 이것은 아말렉 족속이 출애굽 때 무방비 상태

의 이스라엘을 기습적으로 공격한 것에 대한 응징이었다(삼상 15).

(8) 통일왕국 시대에 솔로몬은 그 당시까지 살아남은 가나안 백성들을 “진멸하지 않고, 그 대신 노예로 역군을 만드는” 정책적 전환을 시도하였다(왕상 9:21; 수 15:63; 17:12; 삿 1:19-35).

(9) 바벨론 포로 후, 페르시아 수산 성에 살고 있던 이스라엘 백성들은 그들을 미워하던 아각 족속 하만의 음모에 빠져 학살을 당할 뻔하다가, “죽으면 죽으리라”고 결단을 내린 에스더의 헌신으로 구원을 받은 후, 그들의 적 하만을 20미터 정도의 나무에 달아 죽이게 되며, 이후에 수산 성뿐 아니라 각도에 흩어진 유대인들은 그들을 미워하는 자 75,000명을 도륙하게 된다(에 9:16). 이 기사 역시 헤렘 법에 근거한 보복으로 여겨진다.

(10) 에스라는 포로에서 돌아온 백성들을 성전에 불러 이방어인들과 혼인하였던 이스라엘 사람들을 모으며, “누구든지 방백들과 장로들의 훈시를 좇아 삼일 내에 오지 아니하면 그 재산을 몰수하고 사로잡혔던 자의 회에서 쫓아 내리라”고 한다(에스라 10:8). 즉 여기에서는 사람을 죽이는 것보다, 재산을 몰수하고 공회에서 자격을 박탈하는 것으로 나타나고 있다.

2.3. 시편

헤렘 모티프는 시편에서는 원수에 대한 저주 기원의 형식으로 다양한 맥락에서 나타나고 있다(시 69:22-28; 109:5-15). 특히 137편의 시인은 유다를 멸망시키고, 바벨론 땅에서 그

들을 조롱하는 자들에 대하여 애통하면서, “멸망할 땅 바벨론아 네가 우리에게 행한 대로 네게 갚는 자가 복이 있으리로다 네 어린 것들을 바위에 메어치는 자는 복이 있으리로다”고 한다(개역개정, 시 137:8-9).

2.4. 선지서

선지서에서는 하나님께서 친히 이스라엘을 위하여 싸우시며, 여러 열국들을 진멸하시겠다는 예언들이 다양한 맥락에서 나타나고 있다(사 34:2; 렘 25:9; 숙 14:11; 말 3:24 참조).

정리하자면, 원수를 진멸하는 헤렘 전쟁은 결국, 오경과 역사서와 시가서와 선지서를 관통하고 있음을 알 수 있다. 따라서 헤렘 전쟁에 대한 설명을 어떻게 하느냐는, 구약 전체에 대한 설교를 어떻게 하느냐는 문제와 이어질 것이다. 우리는 거룩한 전쟁의 이름으로 집행된 헤렘 전쟁에서 어떤 신학을 형성해 낼 수 있을까를 묻게 된다.

3. 헤렘 전쟁의 의미, 범주 그리고 규칙

3.1. 헤렘이란 용어의 의미

개역성경에서 “진멸하라”는 전쟁으로 번역된 히브리어 헤렘(herem)은 “일반적인 용도에서 분리되어 접촉할 수 없는 것이다. 이는 그것이 하나님께 기증하거나 혹은 바쳐졌기 때문이다”(Encyclopaedia Judaica 8:343). 어근으로 보면, 헤렘이란 단어는 셈어에서 “분리하다, 금하다, 혹은 성별하다”는 뜻을 가진다(TDOT 5:188). 스텐(P. Stern 1991:16)은 이 단어

가 “파멸을 위해 봉헌함 혹은 파멸에 봉헌함”(consecration to destruction)이란 뜻으로 성경에서 사용되었다고 결론지으며, 히필형(사역형)에서는 “진멸을 통한 성별”(consecration through destruction)이란 뜻을 갖고 있다고 주장한다. 전쟁 밖의 맥락에서 헤렘은 “주께 바친 것”(heherim leyhwh; 레 27:28)으로서, 사람들이 다른 용도로 사용할 수 없는 것을 가리킨다.

3.2. 헤렘 전쟁의 범주

(1) 이스라엘 백성들 가운데서 다른 신을 섬기는 자는 주님께 가증한 자가 되며, 사람은 죽이고, 물건은 태운다(“여호와 외에 다른 신에게 희생을 드리는 자는 멸할지니라” 출 22:20; 신 7:25-26; 13:13-19). 이것은 주로 초기의 법에 나타나고 있다. 이스라엘이 약속의 땅에서 정착된 이후에 배도가 워낙 심각하여졌기 때문에, 실제적으로 이와 같은 처벌을 할 수 없었을 것이다.

(2) 약속의 땅에 살고 있던 일곱 족속들은 진멸하며(신 7:1-2; 20:17), “호흡 있는 자를 하나도 살리지 말라”고 한다(신 20:16). 왜냐하면 “그들이 그 신들에게 행하는 모든 가증한 일로 너희에게 가르쳐 본받게 할까 해서이다”(신 20:18). 이 명령 역시 실제적인 집행과정에 있어서는 시대에 따라 다르게 나타나고 있으며, 후대로 갈수록 집행이 불가능해진다.

(3) 한 개인이 주님께 헤렘으로 바쳐진 것은 가장 거룩한 것이다(qodesh qodashim). 이것은 철회가 불가능하다. 이것들은 성전에서 팔거나, 혹은 바친 자에 의해 속량될 수 없다(레 27:28).

3.3. 헤렘 전쟁의 규칙

(1) 생존자를 남기지 않는다(신 2:34, 3:3; 수 10:28, 37, 39-40, 11:12, 22; 대하 20:24; 렘 50:26; 왕상 9:21 참조). 사로잡은 적국의 왕과 지도자들은 대부분 죽인다. 남자들은 완전히 제거하며(왕상 11:15), 때로는 몸의 일부를 자르거나(삿 1:6, 아도니벧세의 “엄지손가락과 엄지발가락을 자른다”), 때로는 종으로 취하기도 한다(신 20:11). 여자와 아이들은 전쟁의 노획물이며, 가끔 임신한 여인은 배를 갈랐다(왕하 8:12, 15:16; 암 1:13). 이와 같은 잔인성은 고대 근동아시아에서 빈번하게 나타나고 있다. 예로서 앗시리아 정복자들은 수많은 사람들을 못박았으며(impale) 혹은 머리를 잘랐다. 살만에셀 III세는 소년 소녀들을 아리디 성에서 산 채로 태웠다고 자랑한다. 포로들은 손이나, 발이나, 코, 귀 혹은 혀를 잘랐다. 유아는 반석에 메어쳤다(시 137:9; 나훔 3:10).

(2) 많은 경우에는 육축과 노획물을 구체적으로 명시한다.

(3) 가끔 도시와 노획물을 불태운다(신 7:5, 25, 13:17; 수 6:24, 7:15, 25, 8:28, 11:11, 13).

(4) 헤렘의 규칙을 깨뜨리는 것은 신성모독이며, 규칙을 깨뜨린 자는 대신 “바쳐지게” 된다. 여리고 성에서 헤렘 규칙을 어기고 바쳐진 물건을 탐내고 취한 아간과 그의 가족은 진멸되며, 그의 생축과 재산은 모두 불사른다(수 7:24-26). 이후에, 사울은 아말렉의 왕 “아각과 그 양과 소의 가장 좋은 것 또는 기름진 것과 어린 양과 모든 좋은 것을 남기고 진멸키를 즐겨 아니하고 가치 없고 낮은 것은 진멸하니라”고 한다(삼상 15:9). 바로 이것 때문에, 이후에 사울은 하나님께 버림받으며 왕권을 상실하게 된다.

3.4. 정리

구약성서에 나타난 헤렘 전쟁 중 가장 독특한 본문은 여호수아의 여리고 전투(수 6장)이다. 이 전쟁에서 주님은 이스라엘을 위해 친히 싸우신다. 그리고 이스라엘은 여리고를 불태워 파괴하며 완전히 무너뜨린다(24절). 이 전쟁은 문자 그대로 철저하게 “진멸하는 전쟁”이었다.

가나안 정복 전쟁에서 성까지 태워버린 경우는 소수이며, 여리고, 아이, 하솔만 불타버리게 된다. 역사적으로 보면, 여리고 성은 이후 아합 시대에 재건되며, 하솔 역시 다시 세워진다. 신명기 기자는 가나안 일곱 족속을 진멸한 것에 대하여, 그들의 죄악에 대한 심판으로 다루고 있다. 이것은 단순히 이스라엘이 자신의 생존권을 확보하기 위한 전쟁은 아니었음을 알 수 있다.

동일한 원리가 열왕기하에 나온다. 이제는 심판받는 쪽이 이스라엘이다. 그들은 언약백성으로서 하나님의 땅에서 부패했기 때문에 진멸당한다. 신명기와 여호수아서에 따르면 가나안 땅이 원래의 주민들을 토해 낸다고 한다. 이스라엘 백성의 가나안 정복으로부터 다윗 왕조가 끝날 때 즈음에는 그 땅이 이스라엘 백성을 토해 내는 지경에 이른다. 이제는 바벨론 사람이 거룩한 전쟁의 도구가 된다. 이스라엘이 바벨론의 포로가 되는 것은 하나님께서 이스라엘을 향해 전쟁을 벌이는 것이다. 즉 거룩한 전쟁이 역전된다. 이제 당하는 자는 소위 하나님의 백성 이스라엘이다.

4. 더 넓은 구속사적 맥락

원수를 하나님께 바쳐 진멸하는 전쟁은 보다 더 넓은 “성전”(holy war)의 맥락에서 나타나고 있다. 이스라엘의 모든 성전은 ‘진멸하는 전쟁’은 아니었기 때문에, 성전의 개념은 ‘진멸하는 전쟁’보다 더 넓은 개념으로 사용되고 있다. 이스라엘 백성은 거룩한 전쟁에 동참하도록 부름받는다. 이 때, 하나님은 “만군의 주님”으로 나타나며, 전쟁을 친히 치르신다. 출애굽기 15장 3절에는 구약성경에서 처음으로 주 하나님이 “용사”로 불려진다. 모세는 주께서 애굽 군대를 홍해에서 수장시키는 것을 보면서, “여호와와는 용사이시며, 여호와와는 그의 이름이시다”라고 찬양한다. 용사로서 주님은 오른 손을 높이 드시고 바로와 그의 군대를 홍해에서 심판하시고, 이스라엘 백성에게 구원을 주셨다(출 15:6, 12, 16).

주님이 용사라는 칭호는 출애굽기 15장에서 처음 나타나지만, 용사로서의 모습은 이미 창세기 3장에 나타난다. 주님은 아담과 하와를 낙원에서 쫓아내신 후, 그들과 두루 도는 화염검으로 에덴동산을 지키도록 하신다. 주님은 용사로서, 이 거룩한 장소에 죄인들이 함부로 들어올 수 없도록, 생명나무의 길을 지키게 하신다.

노아 홍수는 하나님께서 우주적인 스케일로 모든 창조계를 동원하여 타락한 노아 시대 사람들을 다 진멸하신 것이며, 이 때 노아의 가족을 보호하신다. “그 날에 큰 깊음의 샘들이 터지며 하늘의 창들이 열려 사십 주야를 비가 땅에 쏟아졌더라”(창 7:11-12).

소돔과 고모라의 멸망은 하나님께서 불로 진멸하시는 것을 보여준다. 신명기 29장 23절의 “그 온 땅이 유향이 되며 소금이 되며 또 불에 타서 심지도 못하며 결실함도 없으며 거기

아무 풀도 나지 아니함이 옛적에 여호와께서 진노와 분한으로 궤멸하신 소돔과 고모라와 아드마와 스보임의 무너짐과 같음을 보고……”에서는 소돔과 고모라의 멸망이 역사적인 모델이 되어서 앞으로 이와 같은 심판이 있을 것을 예시해 준다.

출애굽기 32장 26-28절에서는 모세가 시내 산에 올라간 사 이 하나님의 계명을 어기고 금송아지를 만든 이스라엘 백성들을 레위인들이 칼로 처형한다. 마치 주님께서 자신의 친 백성인 이스라엘에게 헤렘 전쟁을 집행하시는 것과 같다.

5. 결론

구약성서에서 ‘성전’은 기본적으로 하나님의 공의를 세상에 실현할 목적으로 하나님께서 직접 심판을 하시거나(노아 홍수, 소돔과 고모라 등), 혹은 이스라엘을 통하여 이방나라들을 심판하시거나, 때로는 이방나라들(예, 앗시리아나 바벨론)을 통하여 이스라엘을 심판하시는 것으로 나타나고 있다. 따라서, 구약의 성전과 “진멸하는 전쟁”(herem)을 매우 제한적으로 보아야 할 것이다. 물론 위에서 관찰한 바와 같이 ‘성전’과 ‘헤렘’ 모티프는 폭넓게 나타나고 있지만, 실제적인 집행에 있어서는 ‘제한적’이었음을 알 수 있다. 달리 말하자면, 이스라엘이 치르었던 모든 전투는 “성전”이 아니었으며, 헤렘 전쟁도 문자 그대로 ‘모든 것을 송두리째 진멸하는 경우’는 매우 드물게 나타나고 있음을 알 수 있다. 가나안 전쟁에서도 성과 그 안에 있는 모든 것을 다 불태워 주님께 바친 경우는 어리고 성과 아이 성과 하솔 성뿐이었다.

그러므로 구약의 전쟁은 냉정한 흡혈귀 같은 전쟁의 신이, 남녀 노소를 무차별하여 한 민족을 모조리 죽이는 것이 아니라, 공의로우신 하나님께서 세상과 자신의 백성을 정의로 심판하시며, 의로운 자를 구원하시는 구속사적인 맥락에서 제시되고 있음을 볼 수 있다. 따라서, 성경의 성전은 근본적으로 한 민족이나 성이나 다른 피부색을 가진 자들을 말살하기 위함이 아니라, “죄악이 세상에 가득 찰 때”(창 6:5) 이 세상의 죄와 악을 뿌리 뽑고, 새로운 세상을 시작하기 위한 목적으로 이루어졌다. 따라서 성경의 성전은 제국주의적 야욕의 발로가 아니며, 또한 자국의 이익을 도모하기 위하여 약한 나라를 제물로 삼는 것이 아니다. 이런 관점에서 보면, 성경의 성전개념을 아전인수격으로 자신에게 유리하게 재해석하는 것은 정당하지 않다.

우리가 구약의 성전을 보면서, 구약의 하나님과 신약의 하나님을 분리시켜, 전쟁 자체를 거부하는 것도 정당하다고 말할 수 없다. 말시온에 따르면, 구약의 하나님은 전쟁의 하나님이며, 신약에 나타난 사랑의 하나님보다 저급한 신으로 여겼다. 이런 관점에서 본다면, 구약의 전쟁신학에서 우리가 적극적으로 배울 수 있는 것이 없을 것이다.

칼빈은 임종 직전, 심각한 병에 걸려 있었을 때, 여호수아 주석을 마쳤다. 그의 건강은 갈수록 약화되었지만, 그는 “더욱 크고 밝은 빛” 속에서 작업을 하였다고 한다(Henry Beveridge). 칼빈은 “교회에 대한 유언으로, 그가 그렇게 오랫동안, 그렇게 간절하게, 그렇게 성공적으로 선포한 모든 교리 체계를 엄숙히 비준하는 작업”으로 여호수아 주석을 썼다고 한다. 그는 어리고의 멸망에 대해, “만약 이것이 하나님의 명

령으로 시행된 것이 아니었다면, 이것은 비인간적인 학살이었을 것이다. 그러나 생사를 주관하시는 그분께서 공의롭게 이 나라들을 멸하시도록 정하셨으므로, 이것은 모든 토론을 끝내어 준다”고 말한다.

우리는 구약의 전쟁과 송두리째 원수를 주님께 바치는 헤렘 전쟁을 보며, 궁극적으로 종말론적인 최후의 심판이 역사 속에 먼저 침범해 온 것으로 볼 수 있을 것이다. 이런 관점에서 본다면, 노아 홍수와 소돔과 고모라의 멸망과 가나안 일곱 족속의 진멸과, 여리고와 아말렉의 진멸은 죄에 대한 주님의 최종적 심판이 역사 속에서 실현된 것으로 볼 수 있을 것이다. 만약 우리가 주님의 최종적인 심판을 믿는다면, 구약에 나타난 저 비참하고 냉혹하게 보이는 진멸하는 전쟁도 전할 수 있을 것이다.

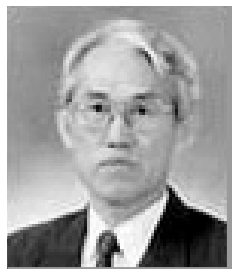
그러나 우리의 민족주의적인 아집과 욕심에 이끌려 이웃 나라들에게 소위 “거룩한 전쟁”을 선포하는 것은, 성경이 말하는 성전과 헤렘 전쟁과는 거리가 멀다는 것을 깊이 인식해야 할 것이다. 우리는 어떤 허울 좋은 이데올로기라 하더라도 외적인 차이점(인종, 피부, 성, 계급)에 근거하여 우리와 다른 자를 제거하려는 소위 ‘성전’ 콤플렉스에서 벗어나야 한다. 신약성경적 관점에서 보자면, 우리의 진정한 성전은 “거룩한 용사”이신 예수 그리스도를 따라, 하나님의 사랑과 진리를 위하여 자신을 십자가에까지 드리는 모범을 본받으며, “나와 다른 자, 모든 계층의 사람들”까지 일상생활에서 이해하고 포용하며 관용하고 나아가 그들을 더 큰 하나님의 진리와 사랑에 까지 인도하려는 영적인 싸움이 되어야 한다.

〈인용 및 참고문헌〉

- Encyclopaedia Judaica. *Jerusalem*. “Herem”.
- R. Goetz, “Joshua, Calvin, and Genocide.” *Theology Today*. pp. 263-74.
- Paul Hanson, “War and Peace in the Hebrew Bible.” *Interpretation* 38(1984): 341-62.
- G. H. Jones, “Holy War or Yahweh War?” *VT* 25(1975): 642-58.
- J. P. U. Lilley, “Understanding the Herem.” *Tyndale Bulletin* 44(1993):169-77.
- Tremper Longman, III, 「거룩한 용사」(솔로몬, 1996), 성종현 옮김.
- Philip D. Stern, *The Biblical Herem: A Window on Israel's Religious Experience*. *Brown Judaic Studies* 211 (Atlanta: Scholars Press, 1991). pp.227-34에 있는 인용문을 보라.
- _____, “The Herem in 1Kgs. 20:42 as an Exegetical Problem.” *Biblica* 71(1990): 43-47.
- _____, “1Samuel 15: Towards an Ancient View of the War-Herem.” *UF* 21(1989): 413-20.

전쟁과 평화에 대한 성서적 이해

[미국과 이라크 전쟁을 중심으로]



강사문 목사

이번 이라크 전쟁은 미영 연합군의 최첨단 무기로 이라크를 공격한 지 불과 3주 만에 수도 바그다드가 점령되고 후세인 정권이 붕괴되어 연합군의 승리로 끝났다. 세계는 예상 외라는 반응 속에 이번 이라크 전쟁을 어떻게 이해할 것인가가 관심사로 떠올랐다. 힘이 정의라면 승자가 활개칠 수밖에 없지 않은가? 어떻게 호언 장담하던 이라크 수비대가 전쟁 한번도 못해 보고 소리없이 사라졌는가? 연합군의 첨단무기에 따른 위력과 충격은 너무나 컸다. 소위 이 충격과 공포의 전

쟁을 세계 위정자들은 어떻게 실감했을까? 이라크의 패배로 중동의 이슬람권 국가들은 물론 미국에 적대적인 나라들이 불안을 느낄 수밖에 없지 않은가? 전쟁 중 무고한 이라크 사람들이 수백 명 죽고 수천 명이 부상을 당해 고통을 받고 있다. 파괴된 이라크 국토와 자연의 황폐화로 인해 생태계가 파괴되었는데 이것이 하나님의 뜻인가? 부시는 하나님의 심판을 수행하는 하나님의 종인가? 옛 바벨론 느부갓네살 왕의 후신이라던 후세인 대통령은 하나님의 적인가? 이번 이라크 전쟁은 이라크인의 해방과 자유와 평화를 위한 것인가? 유엔의 동의 없이 독단적으로 전쟁을 수행한 미국은 정당성이 있는가? 세계인들의 반전 움직임은 하나님의 뜻에 어긋나는가? 미국의 전쟁 본래 의지는 대량살상무기의 제거와 독재자의 퇴출에 있었는가 아니면 석유 사용권에 있었는가? 어쨌든 후세인은 패자로 말이 없고 승자인 부시는 전쟁 종식을 선언(2003년 5월 1일)하고 중동의 세력 재편성을 주도하여 앞으로 미국의 세기를 조성하는 데 여념이 없는 것이 아닌가? 이런 질문들을 염두에 둘 때, 전쟁은 평화를 위한 것인가? 평화는 또 다른 전쟁을 위한 것인가? 우선 전쟁에 대한 성경의 이해를 살펴보자.

I. 전쟁이란 무엇인가?

전쟁은 인류 역사 속에서 국가 공동체의 출범과 함께 시작되어 현재까지 지속되고 있는 무자비한 괴물이요 악마의 혼합에슬이라고도 한다.¹⁾ 본래 전쟁이란 전쟁학자인 클라우제

■ 약력 : • 히브리대학교 졸업(Ph. D.)
• 장로회신학대학교 학술정보원장
• 장로회신학대학교 교수

비츠(Carl von Clausewitz, 1780-1831)의 말처럼 “아군의 뜻을 완벽하게 달성하기 위하여 적군을 강제로 제압하려는 폭력행위”이다.²⁾ 적군의 잘못도 있겠지만 우선 아군의 뜻을 성취하기 위해 폭력을 사용하는 행위가 전쟁이다. 전쟁에는 어떤 전쟁이든 세 가지 의도가 있다고 한다. 첫째 의도는 국가 정책을 수행하기 위한 정책수단으로 적군의 군사력 파괴이다. 둘째 의도는 적군의 영토점령으로 적군의 새 군사력 양성을 차단하기 위한 조치이다. 셋째 의도는 적군이 패했다 할지라도 적대감정이 내재하고 있는 한 전쟁행위는 끝난 것이 아니므로 악순환을 차단하기 위해 전쟁과 비슷한 후속 조치를 취한다는 것이다. 따라서 패배한 나라가 지상에서 근절되지 않는 한 잠재적인 형태로 전쟁은 계속될 수밖에 없다. 이런 연유 때문에 역사 이래 인간은 평화를 갈구했지만 진정한 평화를 향유해 본 적이 없고, 세계 도처에서 전쟁은 계속되어 왔다. 그런데 사람들은 전쟁을 하면서도 평화를 위해서 한다고 말한다. “그대가 평화를 원하거든 전쟁을 준비하라”(si vis pacem, para bellum) “평화는 전쟁에 의해서 얻어진다”(pax quaeritur bello)는 말처럼 전쟁 없이는 평화를 얻기가 힘들다는 것이다. 또한 전쟁을 통해 얻은 “평화도 전쟁을 준비한다”(pax paritur bello)고 한다.³⁾ 그렇기 때문에 평화를 위해서라도 먼저 전쟁을 알고 대처할 수밖에 없다는 말이다. 인류의 마지막 심판이 있기 전까지는 전쟁은 계속될 수밖에 없을 것

1) 강사문, “전쟁할 때와 평화할 때”, 한국기독교 신학논총 26(2002), 한국기독교학회 편 27쪽 이하 참조.

2) C. von Clausewitz, 「전쟁론」(서울: 삼성출판사, 1977), 김홍철 역, 51-52.

3) 김홍철, 「전쟁론」, 112.

이다. 왜냐하면 인간의 정치적 욕망은 끊임없이 계속되기 때문이다. 전쟁 전문가들에 의하면 역사 이래 지금까지 약 5600년 동안에 크고 작은 전쟁이 14,500번 있었고, 약 35억 명이 생명을 잃었다고 한다.⁴⁾

인류역사에 왕들이 등장하면서부터 전쟁은 한 국가의 생존 기능으로 정착되었다. 이는 왕권을 획득하려는 자들의 정치적 욕망에서 전쟁이 일상화되었고, 정치적 목적을 가진 집단들간의 분쟁이 가속화되었기 때문이다. 전쟁의 발발 요인들도 다양하지만 전쟁은 국가의 탄생, 성장 그리고 지속적인 생존과 필연적 관계를 갖기 때문에 고대로 어떤 나라든 전쟁의 과정을 거치지 않고 탄생하고 번창했던 나라는 없다. 따라서 전쟁은 국가 출범과 함께 본격화된 것으로 인간의 피치 못할 비극이 되었다. 왜냐하면 지금까지 있었던 많은 전쟁들은 사담 후세인의 운명처럼 수많은 사람들의 운명을 바꾸어 놓았으며 역사의 방향을 결정지었기 때문이다. 전쟁이란 괴물은 사람들의 생사를 좌우하고 역사의 방향을 바꾸어 놓기 때문에, 사람들은 불가피하게 전쟁에 관심을 가질 수밖에 없으며 생존을 위해 군비를 강화할 수밖에 없었다. 이번 이라크 전쟁을 통해 첨단무기의 절대 위력을 목격한 각 나라들은 첨단무기 강화에 사활을 걸 수밖에 없다. 더 나아가서는 하나님까지도 전쟁에 도움을 준다는 인식하에 기도와 간구로 호소하는 바, 전쟁을 종교적으로 이해하였다. 왜냐하면 전쟁의 승패는 인간의 힘만으로는 완전히 통제할 수 없는 불가항력적인 것

4) 이춘근, “세계전쟁의 원인 및 유형과 그 특징을 분석한다”, 목회와 신학 60(1994/6), 46-49.

으로 판단되어, 각자의 하나님께 인간의 운명을 위탁할 수 밖에 없었기 때문이다.

구약성경에서 한 나라의 왕은 하나님이 이 땅에 하나님의 뜻을 이루고 하나님 나라를 세우기 위해 하나님이 선택하여 세운 하나님의 사자이다(삼하 7:24-26). 430여 년간의 이스라엘 역사를 통해서 42명의 왕들이 나타났지만 하나님의 뜻을 구현하고 정의와 공의를 실천하여 하나님의 길을 잘 따른 왕은 히스기야 왕과 요시아 왕 둘뿐이다. 나머지 왕들은 하나님 보시기에 악을 행하였다고 평가받고 있다. 전쟁에서 왕들이 승리한 것은 하나님의 뜻을 따랐기 때문이고 반대로 하나님의 뜻을 거역하고 따르지 않은 왕들은 전쟁에서 패배하였다는 것이다. 따라서 왕들에게 있어서 전쟁에서의 승패는 그들이 하나님 편에 서 있었느냐 또는 하나님의 뜻을 잘 준행하였느냐에 따라 결정되었다는 것이다. 다윗의 선언과, 다윗과 골리앗의 싸움에서 보듯이 전쟁의 승패는 칼과 창에 있는 것이 아니라 하나님께 속한 것이다(삼상 17:47). “여호와와 구원하심은 칼과 창에 있지 아니함을 이 무리(블레셋 군인들)로 알게 하리라. 전쟁은 여호와께 속한 것인즉 그가 너희를 우리 손에 붙이시리라” 성경은 전쟁의 승리가 군사와 무기에 있는 것이 아니라 하나님을 믿는 신앙에 있음을 이스라엘 역사를 통해서 강조한다.

여호수아 시대에 왕은 없었지만 여호수아는 하나님의 사람으로 하나님의 명령에 순복한 사람이었다. 때문에 가나안 주민들과 전쟁을 하는 과정에서 하나님은 여호수아와 이스라엘 백성들에게 승리를 주었다. 즉, 여호수아는 하나님 편에 서 있었다. 하나님은 여호수아에게 가나안 땅에 사는 아모리 적

군들을 격퇴할 수 있는 용기와 지혜를 주었다(수 6-12장). 그런데 가나안 땅의 백성들은 아무 잘못도 없는데 여호수아 군사들은 그들에게 공격을 감행하였는가? 여호수아와 이스라엘 군사들은 정복자들인가? 왜 가나안 땅의 이방 군사들은 패배했는가? 물론 여호와 하나님은 이스라엘의 편이고, 가나안 사람들의 편이 아니기 때문이다라고 말할 수 있다.

그러나 이러한 문제는 여호와 하나님의 역사행위의 원리에서 파악된다. 이미 여호수아보다 400여 년 전에 하나님은 아브라함에게 가나안 땅을 약속의 땅으로 주시면서 약속하셨다. “네 자손은 사대(400년) 만에 이 땅(가나안 땅)으로 돌아오리니 이는 아모리 족속의 죄악이 아직 관영치 아니함이니라(창 15:16).” 가나안 땅에 사는 원주민인 아모리 사람들의 죄악이 아브라함으로부터 400년을 지나서 즉 여호수아 시대에 이르러서야 극에 달해 하나님의 심판을 받게 되었다는 것이다. 성서적으로 본다면 이라크 사담 후세인의 철권통치가 저지른 죄악이 25년 만에 극에 달해 결국 하나님의 심판을 받았다는 말과도 유사하다. 후세인은 대통령이 된 지 3년만에 3천 명의 정적들을 살해할 정도로 잔인한 독재자라고 한다.⁵⁾

사사 시대에도 하나님의 말씀을 잘 따르고 순종했을 때에는 전쟁에서 승리하고 평화를 확보했지만 하나님의 뜻을 거역했을 때에는 심판을 받고 다른 나라의 속국이 되는 비운을 맞이하였다. 사사기 3장 7-11절에 이스라엘 백성들이 하나님 보시기에 악을 행하여 결국 메소포타미아 왕에게 패하고 8년을 종살이했으나, 잘못을 뉘우치고 회개한 결과 사사 웃니엘

5) 교회연합신문, 2003/4/13, 522호, 9면.

을 보내어 메소포타미아 왕과의 전쟁에서 승리한 후 40년간
평화가 지속되었다고 한다(11절). 따라서 전쟁의 승패는 인간
의 군사나 무기에 있는 것이 아니고 우리가 하나님 보시기에
공의를 행하고 하나님 편에 서 있을 때만이 승리가 우리에게
주어짐을 성경은 역사를 통해 교훈한다.

이러한 성경의 교훈을 이라크 전쟁에 응용해 본다면 전쟁
에 패배한 사담 후세인은 하나님의 심판의 대상이 된 셈이다.
얼마나 백성들을 괴롭히고 고통을 주었는지는 우리로서는 상
세히 알 길이 없다. 그러나 공의의 하나님은 상세히 아시고
고통받던 백성들을 구원해 주고 그들에게 희망을 주고 역사
의 새로운 방향을 제시해 주었다고 할 수 있다. 후세인의 압
제를 받던 쿠르드족에게는 더욱 희망을 준 셈이다. 그렇다면
미국의 부시는 선이고 하나님의 사자란 말인가? 그렇게 단정
하기는 어렵다. 이번 이라크 전쟁은 지난번 걸프전과는 달리
유엔의 합의 없이 미국과 영국이 독자적으로 수행한 전쟁으
로 국제법을 어긴 전쟁이다. 그래서 이번 전쟁은 유엔헌장 51
조에 ‘한 국가가 유엔 안보리의 사전 승인이나 적절한 지역
기구의 승인을 받지 못하면 자위의 경우에 한해서 무력사용
의 정당성을 부여 받는다’는 규정에 배치된다. 이는 미국이
세계 다른 국가들의 이익보다는 자국 이익을 우선했다는 판
단이다. 이번 전쟁은 미국이 세계의 패권국으로 군림하면서
최첨단 무기를 활용하여 세계에 힘을 과시한 전쟁이다. 다분
히 주권국을 먼저 공격한 것은 침략행위이라는 말이다. 독재
자 후세인과 대량살상무기 제거라는 명분을 내세웠지만 세계
가 공감하는 명분을 찾지 못하고 있다. 9.11 테러에 대한 반응
으로 테러에 대한 잠재적 또는 위협적 인물인 후세인을 제거

한다는 명분을 내세웠지만 주권국가를 군사적 힘으로 침공하
는 것은 국제질서에 어긋난다. 더구나 테러를 당하지도 않은
영국의 명분은 더더욱 그렇다. 경찰이 도둑을 잡은 후에는 도
둑이 들었던 집의 물건에 손 대서는 안 된다. 도둑 맞은 집의
물건에 탐욕이 생기면 그 경찰 역시 다른 도둑이 되기 쉽다.

부시는 2003년 5월 1일 항공모함 에이브러햄 링컨 호에서
이라크 전쟁의 종전을 선언하면서 “우리는 자유와 세계평화
를 위해 싸웠으며, 독재자는 쫓겨났고 이라크는 자유롭다. 독
재에서 민주주의로 전환하는 일은 시간이 걸리지만 모든 노
력은 가치 있는 일이다”라고 하였다. 그리고 “우리는 이라크
인의, 이라크인에 의한, 이라크인을 위한 정부를 수립하는 이
라크 새 지도부와 함께할 것이며, 우리는 임무가 끝난 뒤에
자유로운 이라크를 남겨두고 떠날 것이다”라고 말했다.⁶⁾ 그
러나 미국의 이라크 전쟁의 종전 선언에 나타난 말과 행함이
과연 어느 정도의 정당성을 부여받을 수 있겠는가? 역사를 통
해 주장된 정당전쟁론의 쟁점들을 찾아보려고 한다. 강제로
주입된 미국식 민주주의가 과연 민주주의인가?

II. 미영 연합군 이라크 침공의 정당성 문제

1. 정당전쟁론의 쟁점들

전쟁이란 공격자와 방어자 쌍방간의 싸움인데 주로 공격자

6) 조선일보, 2003년 5월 3일, A15.

가 자기 공격의 정당성을 주장하며 자기의 뜻을 관철하기 위하여 적대자를 공격함으로 전쟁이 발발한다. 선전포고의 구실은 자기의 이득과 주장에 있음이 물론이지만 종종 그 명분이 인류의 번영과 평화를 위해서, 평화를 보전하기 위해서, 독재자, 이교도와 야만인을 제거하기 위해서, 악보다 더 큰 선을 위해서, 악을 제거하고 정의를 위해서 불가피한 조치라고 주장한다.⁷⁾ 어떤 경우라도 강자들의 지배 이데올로기에 따른 선전포고의 명분이 누구를 위한 평화이고 무엇을 위한 정의 실현이라고 주장하든 간에 정당전쟁은 많은 문제를 야기시킨다. 아무리 좋은 명분과 정당성에도 불구하고 강자의 부수적이고 잠재된 이득이 내재하고 있기 때문이다. 강자들이 자기들에게 아무 득도 없고 완전 희생만이 요구되는 전쟁을 수행할 수 있을까? 강자들의 전쟁은 정당성을 부여받고 약자들의 테러는 정당성을 부여받지 못한다면 이것도 문제다. 그래서 정당전쟁을 가리켜 양의 옷을 입은 늑대와 같다고 비평한다.⁸⁾ 역사가 강자의 변이라면 정당전쟁도 강자의 변이라고 할 수 있을 것이다. 이상적인지는 몰라도 강자는 그의 힘을 무력으로 행하기보다는 약자와의 공존을 위해 상대를 신뢰하며 협력하는 데 사용할 수는 없을까? 과연 정당전쟁이라는 전쟁의 정당성은 얼마만큼 정의롭고 정당한 것인지 알아보자.

1) 무슬림들이 수행하는 지하드도 정의로운 전쟁(justum

7) 김홍철, 「전쟁론」, 17-18; R. H. Bainton, 「전쟁, 평화, 기독교」(서울: 대한기독교서회, 1981), 채수일 역, 119, 314.

8) A. Malone, "The Just War Theory: A Wolf in Sheep's Clothing", *Studying War- No More?: From Just War to Just Peace*(Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1993), ed. by B. Wicker, 91ff.

bellum)이라고 주장한다. 전쟁이 악한 수단이라 할지라도 더 큰 목적과 선을 위해 싸우는 것이 지하드이므로 지하드는 정의의 전쟁이라는 것이다.⁹⁾ 이슬람은 초국가적 세계를 지향하는 이슬람의 집(dar al Islam)을 짓기 위해 이슬람 세계가 아닌 전쟁의 영토(dar al harb)에 불신자가 하나도 없는 다르알 이슬람으로 만드는 것이 지하드이다. 이런 의미에서 이슬람법에서 지하드는 Pax Islamic을 위해 싸운 거룩한 전쟁, 즉 성전이고 정당전쟁이라고 한다. 한편, 십자군 전쟁은 Pax Christiana를 위해 수행된 성전이고 정당전쟁이라고 주장했기 때문에 기독교 국가의 정당전쟁과 이슬람교의 정당전쟁이 맞대결할 때에는 어느 편의 전쟁이 정당전쟁이 되겠는가는 우리 판단의 한계를 넘는다.

기독교 역사상의 정당전쟁론은 주후 4세기부터 출발하여 암브로스 어거스틴, 아퀴나스와 루터를 거쳐 현재에 이르기까지 계속 논란의 대상이 된 전쟁론이다.¹⁰⁾ 이들이 정당전쟁의 여러 조건과 대안들을 제시했으나 실천에 이르기까지 완

9) 김홍철, 「Islam 세계의 回教聖戰」, 295ff.

10) 기독교에서 전쟁의 정당성을 주장하게 된 것은 초대교회의 평화주의 시대를 지나 주후 4세기 경 로마가 기독교 국가가 된 이후부터 로마제국이 수행하는 전쟁을 변증할 필요가 생겼기 때문이다. 십자가로 로마의 황제가 된 콘스탄티누스 대제는 군대의 힘으로 이교도들을 정복하기 시작하면서 십자가를 창으로 바꾸었다. 이러한 상황 속에서 처음으로 정당 전쟁론을 주장한 사람이 성 암브로스(St. Ambrose)이다. 그는 로마제국의 고급 관리를 지낸 사람으로 "성직자의 의무"라는 논문에서 정당전쟁(just war) 개념을 주장하였대 이상식, 「전쟁과 그리스도인」, 군진신학(육군군종감실편, 1985), 292. 그는 모세나 여호수아의 전쟁을 예로 들면서 "전쟁은 악인을 심판하는 하나님의 심판행위이므로 전쟁은 정당하다. 그러나 성직자는 전쟁에서 제외되어야 한다"고 하였다. 그 후에 정당전쟁론을 체계화한

사람은 성 어거스틴(주후 354-430)이다. 그는 합법적인 권위(lawful authority)에 의한 전쟁명령은 때로는 불가피하기 때문에 전쟁이 허용되어야 한다고 하였다. 그러나 그는 전쟁을 일종의 필요악으로 생각하였다(맹용길, “군진신학의 기독교 윤리적 과제 : 정당전쟁론을 중심으로” 군진신학 (육군군중감실 편, 1985), 171ff.; 이장식, “전쟁과 그리스도인,” 293ff. 교회의 정의에 부합하며 불가피하게 이루어진 전쟁이라면 교회는 국가가 수행하는 전쟁에 적극 참여해야 된다고 하였다. 모세가 애굽 사람을 죽인 것은 하나님 명령에 순종한 폭력이므로 죄가 되지 않는다고 하였다. 둘째로, 악한 집단을 징벌키 위해 전쟁을 한다 할지라도 그 악한 집단을 개선시키고 악에서 구하려는 사랑의 동기가 선행되어야 한다고 하였다. 때로는 전쟁이 평화의 수단으로 정당화되는 것이다. 마지막으로 어거스틴의 정당전쟁론의 근거는 전쟁으로 얻은 평화는 승자와 패자가 공유해야 한다는 원칙이다. 불가피하게 적을 살해하고 폭력을 사용한 것인 만큼 승자도 패자와 화해하고 피차 평화를 공유해야 한다는 것이다(이장식, “전쟁과 그리스도인,” 292). 그 후 어거스틴의 이론에 덧붙여서, 13세기의 성 아퀴나스(St. Thomas Aquinas, 주후 1225-1274)는 다음 세 가지 조건에 부합되면 정당전쟁이 될 수 있다고 하였다(맹용길, “군진신학의 기독교 윤리적 과제,” 172).

- ① 최상의 주권을 가진 권위에 따라 전쟁을 할 수 있다.
- ② 정당한 원인, 즉 악행을 하는 자의 잘못에 대해 공격할 수 있다.
- ③ 바른 의도, 즉 선을 증진시키고 악을 제거하기 위해 전쟁을 할 수 있다.

주후 11-12세기에 수행된 십자군의 전쟁이 이슬람 교도들의 손에 있는 성지를 회복한다는 명목하에 행해졌지만 정당전쟁으로는 평가를 받지 못하고 있다. “이교도를 살해하는 것은 죄가 아니고 그리스도의 수호자요, 충성된 군인이다”는 설교에 따라 싸움터에서 너무 잔인성을 드러내는 비극이 전개되었기 때문에 악을 제거하고 선을 증진시킨다는 정당전쟁의 목적과는 거리가 멀게 되었다. 종교개혁 당시의 루터나 칼빈도 정당전쟁론을 주장한 사람들 중의 하나였다. 루터도 일곱 가지 정당전쟁의 근거를 제시하고 있다(맹용길, “군진신학의 윤리적 과제,” 174-177): ① 황제의 명령에 따라 전쟁에 참여하는 것이 하나님의 명령에 따르는 것이다 ② 전쟁은 악행한 무리들을 벌하는 것이므로 필요하다 ③ 평화의 회복과 지속을 위한 전쟁은 필요하다 ④ 방어전은 필요하며 허용되어야 한다 ⑤ 전쟁은 먼저 평화적 수단을 동원한 후에 불가피한 경우 할 수 있다(신 20:10-20). ⑥ 악을 행한 자나 공격자에 한하여 전쟁으로 응징할 것을 허용한다 ⑦ 살인자나 파괴자를 벌하는 전쟁은 정당하다.

백한 정당성을 입증받지 못하고 있다. 주후 1099년 십자군 전쟁(1차)이 발발했을 때에도 유럽 제국의 십자군들은 자기들의 전쟁을 여호와 하나님을 위한 전쟁으로 간주하였다. 1차 원정 때에 예루살렘을 공격하여 1만 명 이상의 회교도들을 학살하고 생매장하였다. 십자군들은 예레미야 48장 10절의 말씀을 인용하여 “여호와와 그의 일을 태만히 하는 자는 저주를 당할 것이라”라는 말씀을 구호로 삼았다. 수차에 걸친 십자군 원정을 통하여 수백만의 회교도와 유대인들을 대량 학살하였다. 십자군들의 주장은 ‘하나님을 위한 것’으로 자기들의 생명을 희생함은 물론 적군의 생명도 수없이 희생시켰다. 여기 십자군의 말처럼 그들의 전쟁이 하나님을 위한 것이라고 하지만 십자군의 전쟁이 ‘여호와 하나님의 일’이냐는 것이다. 즉 유럽 제국의 십자군 원정이 하나님이 원하는 것이냐는 것이다. 그들이 원하는 것이 반드시 하나님이 원하는 것은 아니다. 여호와 하나님이 원하셨을 때만이 ‘여호와와 그의 일(멜라이케트 아도나이)’이 되는 것이다. 과연 하나님이 원하셨다면 수백만의 생명을 살상토록 방임하셨으며, 하나님 자신이 창조한 귀중한 생명이 무참히 죽어가는 것을 방관하셨겠는가? 그토록 여호와와는 무자비한 하나님이였을까 하는 것이다.

2) 정당전쟁론자들은 어거스틴처럼 기독교인이 고통당하는 이웃에 대한 책임으로서 희생당하는 많은 사람을 사전에 구제하기 위해 필요한 전쟁은 정당하다는 주장하에 폭력도 사랑의 표현이라고 주장한다. 모세처럼 박해자의 한 사람을 살인한 것은 사랑의 행위로 간주될 수 있다는 논리다. 기독교인들이 이웃 사랑의 대한 책임수행이란 의미에서는 일리가 있다. 여기에 반해서 평화주의자들은 끝까지 그리스도의 명령

에 복종하여 비폭력으로 일관하는 것이 전쟁을 막고 참된 평화를 이룩하는 길이라고 한다. 평화주의자인 요데르도 폭력에 대응하는 네 가지 방법 가운데 일곱 가지의 가능성이 있는데 한 가지 방법으로만 정당화 될 수는 없다는 것이다.¹¹⁾ 평화주의자들은 무조건 전쟁을 피해야 된다는 것이고, 정당전쟁론자들은 조건에 따라 피해야 된다는 것이다. 다시 말하면 사전에 강도에 의한 희생자를 없애기 위한 선한 목적이라도 강도를 없애기 위해 무조건 힘을 사용해서는 안 된다는 것이 평화주의자들의 입장이고, 강도를 제거하기 위해 경우와 조건에 따라 힘을 사용할 수도 있다는 것이 정당전쟁론자의 입장이다. 평화주의자들의 입장이 예수의 교훈과 삶에 타당한 것이라면 언제까지 얼마나 더 강도로 인한 희생을 감수해야 강도가 없어질까 하는 것이다. 강도에 대응은 못해도 강도에 당한자라도 돌봐야 한다는 것이 예수님의 관심사이고 선한 사마리아인의 태도이다(눅 10:25-37). 선한 사마리아 사람은 강도에 대응하지 않고 강도로 희생된 자에게 온정을 베풀고 책임을 다한 자이고 레위인과 제사장은 강도의 폭력에 대한 두려움에 피신하고 방관한 자들인 셈이다. 서원하는 산상수훈에 근거한 스타센의 평화조성을 위한 7가지 기준을 제시하지만 이것이 실행되어야 평화가 이루어지는 것이지 쌍방에 의해 이행이 안 되면 탁상공론에 그칠 수밖에 없다는 것이다.¹²⁾ 이는 어느 누구에게도 통제력이 없기 때문이다.

11) J. H. Yoder, *What would you do? If a violent person threatened to harm a loved one.....* (Waterloo, Ontario, Herald Press, 1992), Expanded Edition, 30ff.

12) ① 상대국은 피차 동반자의식 속에 상대의 국경이나 생존권을 보장하여야

3) 데오도르 베버나 폴 램지 등 정당전쟁의 불가피성을 인정하는 이들이 여러 정당전쟁의 원칙을 제시하나¹³⁾ 얼마만큼 전쟁을 방지하고 평화를 이루는 데 유용성이 있는지가 의문이다. 정당전쟁론자에 의하면 전쟁 자체가 정당하다는 것이 아니라 우리의 삶을 평화롭게 하기 위한 정당한 원인이 있을 때에는 최후 수단으로 전쟁이 정당화될 수 있다는 것이다. 그러나 악을 제거한다는 전쟁이 더 큰 악을 생산하고 있다는 사실에 정당전쟁론의 한계를 느낄 수밖에 없다는 것이 오늘의 현실이고 해결할 수 없는 문제이다.

지난 걸프전 때 이라크가 자기들의 전쟁이 이슬람교의 ‘지하드’(Jihad)라고 주장하지만 영토확장을 위해 이슬람 형제국인 쿠웨이트를 침공한 것은 이슬람은 ‘다르 알 이슬람’을 침범할 수 없다는 지하드법을 정면 위반하는 것이므로 오히려 이슬람 형제국인 시리아, 사우디아라비아나 이집트의 반격을

한다. ② 피차간에 상대방의 신뢰감 확보 ③ 피차간에 지속적인 대화와 협상 유지 ④ 국제적 관점에서 정의 추구 및 기본권 보장 ⑤ 무기감축을 위한 조약체결 및 준수 ⑥ 상대방에 대한 비난 금지 및 개선안 마련 ⑦ 평화조성안의 보급 및 정책수립 등(서원하, 정당전쟁과 평화주의, 30에서 인용).

13) 베버(T. Weber)에 의해 제안된 정당전쟁론 기준(맹용길, 군진신학의 윤리적 과제, 177)이 소개된다. ① 전쟁에 호소하는 표준 : 정당한 의도(정의, 평화, 질서회복), 정당한 원인(자체 방어), 적임의 권위(국가 통치자), 최후수단(마지막 수단으로서의 전쟁), 승리의 합리적 희망 ② 수단으로서의 전쟁을 통제하는 표준 : 비례원칙(선한 결과가 악한 결과를 능가할 때), 분별원칙(침략전쟁 금지, 비전쟁요인 폭격 금지 등), 신원하도 전쟁에 참여할 수 있는 조건과 정당화되어질 수 있는 행동에 관한 위와 유사한 기준으로 홀메스의 8가지 정당전쟁론의 원칙을 소개한다. “정당전쟁과 평화주의: 비판적 검토와 변혁적 모색”, 폭력과 전쟁 그리고 평화, 제3차 한국기독교윤리학회 학술대회(2002년 5월 4일) 보고세, 21.

받을 수밖에 없다. 따라서 지하드 개념은 초국가적 이슬람 세계를 기초로 해서 생겨난 것이므로 개 국가의 이익과 편익에 상충되는 국가적 개념으로 사용될 수는 없다. 당시 미국과 다국적군의 전쟁은 정의롭고 정당한 전쟁이었는가? 다국적군의 목적은 유엔 결의에 따라 쿠웨이트 해방과 중동의 평화와 안보를 위해 이라크를 응징하는 것으로, 정당한 행동이라고 했다. 물론 쿠웨이트 해방과 중동평화라는 표면적 이유도 있겠지만, 실은 미국이 중동에 군사기지를 확보하는 것과 미국 경제의 활성화, 그리고 석유 획득에 주안점을 두고 있음이 종전 처리 과정에서 분명히 나타났다. 이러한 점을 고려할 때 미국의 참전 역시 정당성을 인정받기 어렵다. 여호와의 전쟁은 하나님의 공의(체데크)와 정의(미스파트)에 의해 출발해야 하며, 자국의 어떤 이익이나 군사적 교두보 확보를 위해서 출발되고 처리되어서는 안 된다.

특히 이번 이라크 전쟁은 힘의 논리에 따라 최첨단 무기의 힘에 의존하는 전쟁이었으므로 앞으로 각국의 최신무기를 구입하려는 무기경쟁을 더욱 가속화시키는 원인을 제공할 것이다. 무기와 힘에 의한 해결은 더 큰 갈등과 분쟁을 초래한다. 성경에서의 '전쟁의 승리'는 무기나 병력의 우세에 있는 것이 아니라 하나님의 신뢰와 간섭에 있다(출 14:14; 삼상 17:47; 대하 20:15-17). 하나님의 전쟁은 인간의 역할보다는 하나님의 주권에 의해서 수행되는 전쟁이므로 인간의 무기에 의해서 주도되는 전쟁은 성서적이지 아니다. 하나님의 전쟁은 공격전보다는 주로 방어전에 치중된다. 따라서 아직까지 이라크 내에서 대량학살 화학무기를 발견하지 못한 미국은 그들의 이라크 공격을 정당화시키지 못하고 있다.

2. 이라크 전쟁에 대한 미국의 정당성 주장

1) 군사적 힘으로 정복한 정복자는 승리 후에 정치적 승리와 경제적 승리를 차지한다. 지금 군사적으로 승리한 미국은 경제적 승리를 주도하여 사우디아라비아와 터키에서 미군을 철수하는 등 중동 질서 개편에 새로운 박차를 가한다. 그 결과 힘의 균형이 사라졌다. 이 지역의 평화가 미국의 힘으로만 주도될 경우 세계의 힘은 미국 중심의 단극(unipolar)구조로 될 수밖에 없다. 이런 단극체제하에 유일 초대강국이 된 미국이 9.11 테러에 대한 전쟁의 일환으로 이라크 전쟁을 통해 미국세기(American century)를 구가하려는 의도가 여실히 나타났다. 이는 유일 초대강국으로서 미국은 자기들의 중동 세력 재편성을 위한 시나리오가 성취되었고, 이제부터 중동의 세력 판도를 좌우할 힘의 군주로 실행행사를 할 수 있는 발판이 확정되었다. 2003년 4월 30일 바그다드의 후세인 궁에 나타난 미국의 국방장관 램즈펠드는 점령군의 사령관임에 틀림 없어 보인다. 왜냐하면 이라크와는 관계가 없는 미군 최고 책임자가 침략자가 아니고서는 주권 국가의 대통령 궁에서 전쟁 상황보고를 받을 하등의 이유가 없기 때문이다. 이제부터 미국의 안목에 악의 축으로 보이는 중동 국가들이나 타지역의 나라들이 앞으로 괴멸될 날이 멀지 않아 보인다.

그래서 힘만이 정의로 인식되는 세계는 성경의 세계와 거리가 멀다. 오히려 하나님은 약자와 가난한 자를 더욱 사랑하고 그들에게 긍휼을 베푸신다(출 22:21-27). 미국의 승리로 얻은 평화는 미국이 주도하는 평화(Pax Americana)이다. 이런 팩스 아메리카나는 전세계의 모든 사람들의 평화가 아니

다. 파스 로마나(Pax Romana)가 옛날 로마인들만의 평화인 것처럼, 미국인들만의 평화는 진정한 의미의 평화가 될 수 없다. 가난한 나라와 약한 나라에도 평화가 있어야지 강한 나라와 부자 나라에만 편중된 평화는 성경의 샬롬(Shalom)이 아니다. 그러므로 악의 축을 제거하려고 미국이 주도한 이라크 전쟁은 아프카니스탄 전쟁처럼 일반 왕들의 전쟁으로도 정당성을 부여받지 못한다.

그렇지만 이라크의 후세인이 양민을 학살하고 공의를 실시하지 못한 독재자 또는 부패한 자이고 그의 정권이 부패한 정권이라는 전제하에서는 하나님의 심판을 이야기할 수 있다. 이스라엘의 북왕국이 멸망했을 때에도 호세아 왕은 하나님의 명령을 거역한 자로 또 악을 행하고 공의를 실현하지 못한 자로 인정되었기 때문이다(왕하 17:1-23). 이런 관점에서 하나님은 후세인을 심판하셨고 부시를 하나님의 심판의 도구로 사용하였다고 할 수 있다.

이런 해석은 부시의 메시아적 사명에서 엿볼 수 있다. 이번 에 부시는 자신을 하나님의 도구로 사용하신다는 확신을 성경과 기도를 통해 얻은 후에 전쟁을 수행했다고 한다.¹⁴⁾ 이라크 지도층을 악으로 규정하고 그 악을 박멸하여 이라크인들에게 자유의 선물을 제공하는 것, 그것이 신에게서 받은 계시라는 것이다.¹⁵⁾ 이런 주장은 후세인이 독재자로서 공의를 실현하지 못한 사울과 같은 자라는 전제하에 부시 자신이 하나님의 심판 도구라는 것이다. 김태진은 하나님이 주신 영감으

14) 박종화, 군복음화보, 173호 (2003/3/31), 1.

15) 한완상, “아 기독교인임이 부끄럽다”, 기상 533호 (2003/5), 238.

로 깨달은 것이라며 이라크전에 대해 재미있는 해석을 한다. 잠언 16장 4절 말씀에 “여호와께서 온갖 것을 그 쓰임에 적당하게 지으셨나니 악인도 악한 날에 적당하게 하셨느니라”는 말씀을 들어 부시도 악인이지만 악한 날에 하나님이 쓰신 도구라는 해석이다.¹⁶⁾ 부시가 후세인보다는 덜 악하다는 논리에 따라 부시가 하나님의 쓰임을 받은 하나님의 도구로서 더 악한 후세인을 심판했다는 해석이다.

2) 한편 정당전쟁론자들도 인간의 생존권(survival) 보장을 위한 방어 전쟁은 가한 것으로 말한다. 이는 윤리적인 기준뿐만 아니라 성경이 말하는 하나님의 백성들을 위한 전쟁의 기준이기도 하다. 지구촌 모든 사람의 최소한의 기본적인 인권과 삶이 보장되는 조건이다. 기본적인 인권이 보장되고 세계적 정의가 공존의 기준이 되는 삶이 지상의 과제이다. 이 공존이야말로 인류에게 주어진 최대의 목표이다. 가진 자와 못 가진 자가 다같이, 남과 북에 있는 자가 다같이, 종교의 유무에 관계없이 모든 사람들이 그들의 갈등을 극복하고 함께 사는 삶(life together), 더 나아가서는 동물과도 사이좋게 살 수 있는 공존의 삶이야말로 성경이 추구하는 메시아 왕국의 삶이다(사 11:1-9). 이것은 서로 있는 것을 주며 공유하는 삶이므로, 여기에 빠앗고 죽이는 전쟁은 있을 수가 없고 평화만이 깃들게 될 것이다.

그래서 우리에게 주어진 과제는, 서로의 생존권이 보장되는 공존의 삶을 어떻게 하면 영위할 수 있겠느냐는 것이다. 생존은 인간에게 주어진 하나님의 명령이다. 생존권 보장은

16) 교회연합신문, 2003/4/13, 522호, 9면.

하나님의 명령에 복종하는 행위이다. 그러므로 생존권 보장이 아닌 전쟁은 최후의 불가피한 선택이라 할지라도 정당화될 수 없다. 혹시 잠정적으로 정당화된다고 할지라도 생존권 보장이 아닌 전쟁은 계속 비극의 악순환을 초래할 수밖에 없다. 그래서 생존권에 근거하지 않은 전쟁은 어떤 정당성이라도 그 설득력을 갖지 못한다. 생존권 보장이라는 것 때문에 미국이 이라크를 공격한 것이라고 볼 수 없으므로 미국의 이라크 침공은 어떤 정당성 주장에도 근거가 빈약하다. 국방비 500조의 강대국 미국이 국방비 1조 정도의 약자 이라크에게 지리적 또는 군사적으로 생존권 위협을 받을 수 없기 때문이다.

3) 정당전쟁은 여호와와 전쟁처럼 하나님의 공의와 공휼에 기초해야 한다. 하나님의 공의와 공휼에 기초하지 않는 전쟁은 지배논리에 근거한 정복 전쟁일 뿐이다. 역사에서 많은 왕들이 힘의 논리에 따라 많은 정복전쟁을 수행했다. 하나님의 공의에 기초한 하나님의 전쟁은 약자를 보호하고 억압받는 자들을 자유케 하는 생존권을 보장하는 전쟁이다. 전쟁의 용사(출 15:3)이신 하나님이 직접 역사에 개입하시고 하나님의 적들과 대항하여 싸우신다. 이런 여호와와의 전쟁은 하나님이 전쟁을 통해서라도 구원과 심판의 역사를 성취해 나가시는 역사철학(historiosophy)이다.

그러므로 전쟁에 대한 성경의 논거는 전쟁 당사자가 항상 하나님 편에 서 있느냐가 문제이다. 미국의 남북전쟁 당시 북부군 참모는 링컨에게 요청하기를 우리 북부군이 이번 전쟁에서 승리하기 위해서는 하나님이 우리 편이 되어야 하므로 하나님이 우리 편이 되도록 기도하자고 제안했다고 한다. 링컨은 하나님이 누구 편이냐를 따지기 전에 누가 먼저 하나님

편에 섰느냐에 따라 승리가 결정되니 우리가 먼저 하나님 편에 서서 하나님의 뜻을 따르자는 대답을 했다고 한다.¹⁷⁾ 성경은 우리가 항상 하나님 편에 서 있는지를 반문하고 하나님의 뜻에 순종하는 것이 전쟁에서 승리하고 국가와 민족을 살리는 길이라는 것을 교훈한다. 국제사회에서 힘이 정의이고 힘의 논리가 세계질서를 좌우한다는 생각은 즉 승자도 곧 패자가 된다는 역사의 공리를 증거하게 된다. 더욱이 전후처리 과정에서 이라크로 몰려가는 미국의 정실주의자들이 보이는 태도나 각국의 태도는 참전이건 반전이건 간에 이번 전쟁은 자국의 이익을 챙기려는 돈의 전쟁(錢爭)이란 평가이다. 이런 관점에서 과연 미국의 이라크 공격이 정당성을 찾을 수 있겠는가 하는 것이다.

4) 미국과의 관계 속에서 군사적으로나 경제적으로 우리의 형편과 처지는 미국에 의존적이다. 의존적인 입장에서 상대국인 미국을 배신해서는 안 된다. 후세인도 처음에 미국에 의존했다가 배신한 결과로 비운을 맞이했다. 프랑스나 독일처럼 완전한 독립일 경우는 제소리를 내도 별 지장이 없다. 그러나 국제관계에서 의존적일 경우는 의존국을 배신할 경우 운명의 갈림길에 서게 된다는 것이 역사의 교훈이다. 구약에 나타난 이스라엘 역사를 보면 북왕국 이스라엘도 호세아가 앗수르 왕을 배반하자 얼마 안 있어 멸망했고, 남왕국 유다 왕 시드기야도 바벨론 왕 느부갓네살에게 거역하자 곧 망했다. 강자의 홍수 앞에서는 대등한 대결보다는 옆으로 피해야 산다는 것이 동양의 지혜이다.

17) 박종화, 군복음화보, 173호(2003/3/31), 1.

그러므로 우리가 할 일은 정신은 물론 경제적인 면에서 우선 독립을 해야 한다. 그래야만 정치나 군사적인 면에서도 의존하지 않고 독립적으로 자기 주장을 할 수 있다. 의존성을 탈피하고 독립할 때까지는 위기시에 의존국의 의도를 따르는 것이 현명한 태도다. 미국이 가면 일본이 올 것이므로 그 전에 모든 면에서 자주독립을 해야 한다.

III. 평화

전쟁이 하나님의 장중에 있는 것처럼 평화 역시 하나님의 뜻을 따르고 그 뜻에 순종하는 자들에게 주어지는 하나님의 선물이다.¹⁸⁾ 구약성경에서 평화에 해당되는 단어는 샬롬이고 신약성경에서는 에이레네이다. 샬롬이나 에이레네란 말은 단순히 전쟁에 반대되는 개념으로만 쓰인 것이 아니라 온전, 빛의 청산, 복종(shalem), 또는 강건과 축복 등 폭 넓은 의미로 사용되는 용어이다.

첫째로 샬롬이란 하나님의 선물로 주어지는 바 전쟁이 없는 상태를 말한다(삿 21:13; 삼상 16:4-5). 전쟁이 없는 평화로운 상태는 역사의 주관자이며 심판자이신 하나님에 의하여 주어진다. 사사기 21장 13절에서 이스라엘 백성들은 하나님의 도우심으로 베냐민 지파를 진멸한 후 전쟁이 끝나자 베냐민 자손에게 평화를 선포한다. 선지자 이사야도 평화는 하나님

님의 심판의 결과로 주어지는 것으로 언급한다. “그가(하나님) 열방 사이에 판단하시며 많은 백성을 판결하시리니 무리가 그 칼을 쳐서 보습을 만들고 그 창을 쳐서 낫을 만들 것이며 이 나라와 저 나라가 다시는 칼을 들고 서로 치지 아니하며 다시는 전쟁을 연습지 아니하리라”(사 2:4; 4:3). 평화란 하나님에게서 오는 것이기 때문에 바울이 말했듯이 평화란 하나님의 평화(빌 4:7; 골 3:15)이고, 하나님은 평화의 하나님(롬 15:33; 빌 4:9), 또는 평화의 왕(사 9:6)이시다. 다시 말해 우리가 하나님의 뜻에 따를 때 하나님이 전쟁에서 우리에게 승리를 주듯이 하나님의 뜻을 따를 때 우리에게 평화를 주시는 것이므로 평화란 하나님의 선물이다. 이 선물은 하나님이 함께하지 않으면 존재하지 않는다. 주전 8세기 말 유다의 아하스 왕도 아람과 북왕국의 공격을 받았을 때 하나님이 함께 하시는 임마누엘 신앙을 거절함으로 평화를 얻지 못하고, 전쟁의 희생물이 되었다. 이런 평화가 없음을 가리켜 이사야 선지자는 엔 샬롬이라고 했다(48:22; 57:21 등). 그러나 거짓 선지자들은 부패한 백성들에게 안도감을 주기 위해 위장 평화를 전했으나 하나님의 심판을 면할 수 없었다(렘 6:14; 8:11).

두 번째로 샬롬은 하나님께 복종할 때 주어지는 하나님의 은총이다. 알라신을 믿는 교를 가리켜 이슬람교라고 하는데 그 의미는 샬람의 부정사로 복종하다란 뜻이다. 또 이슬람교에 속한 자들을 무슬림이라고 하는데 그 의미는 샬람의 현재분사로 복종하는 자를 말한다. 그래서 이슬람교에서는 알라신에 복종하는 것을 기본신조로 삼는다. 메카를 향해 성지순례를 하던 무슬림들이 사고로 수백 명이 죽어도 불평없이 ‘엔샬라(신의 뜻)’라고 하면서 오히려 죽음을 순교로 승화시

18) 강사문, 「구약의 하나님」(서울: 한국성서학 연구소, 1999), 282쪽 이하 참조.

키고 순종하는 미덕을 보이는데, 여기서 무슬림들의 평화관을 엿볼 수 있다. 인간들이 하나님께 복종하는 것이 인간의 모든 갈등과 반목 요인들을 해소할 수 있는 유일한 방법이다. 사울 왕은 하나님 앞에 순종치 않았으므로 블레셋 전쟁에서 패하고 부자가 모두 죽음을 당하는 비극의 주인공이 되었다(삼상 31장). 사무엘 선지자는 사울 왕에게 경고했다. “왕이 왕의 하나님 여호와께서 왕에게 명하신 명령을 지키지 아니 하였도다. 그리하였더라면 여호와께서 이스라엘 위에 왕의 나라를 영영히 세우셨을 것이어늘 지금은 왕의 나라가 길지 못할 것이라. 여호와께서 왕에게 명하신 바를 왕이 지키지 아니 하였으므로 여호와께서 그 마음에 맞는 사람을 구하여 그 백성의 지도자를 삼으셨느니라”(삼상 13:13-14). 인간은 하나님과의 상호관계에서 하나님께 대한 복종이 요청된다. 복종에서 평화가 유지된다. 따라서 평화란 하나님께 순종할 때에 하나님이 함께하시므로 주어지는 하나님의 은혜이다.

세 번째로 평화는 하나님과 맺은 계약의 말씀을 준행함으로써 주어지고 공의, 복, 구원으로 완성된다.¹⁹⁾ 이사야 45장 7절에서 하나님은 평화도 만드시고 환난도 창조하는 분이시다. 여기서 쿵란 이사야 사본에는 살롬 대신에 토브로 나타나므로 라이(악)의 대칭은 토브인 것으로 보이나 라이의 대칭이 살롬도 될 수 있기 때문에 본문 상에는 별 문제가 없다. 오히려 평화의 조건은 하나님의 현존에 있기 때문이다(민 6:26; 대상 23:25). 하나님의 현존은 계약 아래 있는 인간의 의로움에 의존한다. 옳게 행하는 바 의로움에 평화가 깃들기 때문이

다(사 32:17). 평화란 의미에는 옳다는 뜻(말 2:6)과 신실-성실하다는 뜻(삼하 20:19)과 진리의 뜻(에 9:30) - 이 내포되어 있다. 따라서 평화란 계약의 말씀대로 공의를 행한다는 말에서 비롯된다(사 59:8).

한편 평화란 하나님과의 파기된 계약관계를 온전하게 회복하는 것을 뜻한다. 사람이 하나님과의 계약의 말씀을 파기할 때 하나님은 그의 평화를 거두어 가신다. 하나님과 맺은 계약의 준수 여부에 따라 평화가 조건적으로 존재한다(렘 16:5)는 말이다. 여기서 평화와 함께 하나님의 복과 은총이 주어진다. 안전과 건강, 행복과 기쁨 모두가 평화의 요소들이다. 그 위에 하나님의 구원이 이루어진다.

이스라엘 역사는 물론 지난 기독교 역사 이천 년을 보아도 이스라엘 땅을 기독교인들이 관리하고 통치하던 시기는 기독교 로마 시대와 십자군 시대를 합친 오백 년 정도에 불과하다. 따라서 나머지 시분의 삼에 해당하는 시기는 이방인들이 예루살렘을 차지하고 통치했고 전쟁의 와중에 있었으니 이러한 역사는 무엇을 의미하는가? 하나님이 주신 땅에 평화가 오래 지속되지 못했던 것은 신학적으로 이스라엘 백성이 하나님과 맺은 계약의 말씀을 지키지 않고 하나님의 뜻을 배반한 결과로 해석된다. 따라서 평화란 하나님과 맺은 계약을 충실히 이행하고 파기된 계약 관계를 회복하는 것을 말한다.

이스라엘 역사 속에서 예루살렘은 평화의 전당이다(Beth-shalom). 예루살렘이란 말은 평화(살렘)의 기초(예루)가 된다는 말이다. 예루살렘은 하나님께 순종하는 사람들이 사는 곳으로, 하나님이 함께하시므로 평화가 늘 깃드는 장소로 이해되어 왔다. 예루살렘이 평화의 상징으로 이스라엘 사람들의

19) E. M. Good, "Peace in the OT", IDB 3, 705-6.

정신적 고향이 된 것도 이 때문이다. 평화가 있는 곳엔 하나님이 계시고 하나님이 계신 곳엔 평화가 있으니 평화가 있는 곳엔 구원이 있는 것이다. 그래서 평화의 도시 예루살렘은 곧 하나님의 구원이 있는 곳이라는 것을 시편 기자는 노래하고 있다. “여호와께서 환난 날에 나를 그 초막 속에 비밀히 지키시고 그 장막 은밀한 곳에 나를 숨기시며(27:5).....그 장막이 또한 살렘이 있음이여 그 처소는 시온에 있도다. 거기서 저(하나님)가 화살과 방패와 칼과 전쟁을 깨치시도다”(76:2-3). 이런 견해는 바울 사도에게도 전승되었다(갈 1:3).

그러나 역설적(ironical)인 것은 평화의 전당인 예루살렘이 이스라엘 역사를 통해서 볼 때 수없이 전쟁의 와중에 휩싸였고 이방인들에게 짓밟히고 점령당했다는 점이다. 지형적으로 이스라엘은 북쪽의 메소포타미아와 남쪽의 이집트와의 중간에 위치하고 있기 때문에 양 대륙의 힘의 충돌로 인한 전쟁의 와중에서 이스라엘 역사가 전개되었으므로 이스라엘 역사는 평화의 역사라기보다는 전쟁과 파괴로 점철된 고난의 역사였다. 그래서 과거에는 평화를 향유하지 못했다 할지라도 소망 가운데 주어질 하나님의 평화는 지금보다는 앞으로 주어질 평화라는 의미에서 종말론적 평화(Eschatological Peace)로 이해된다. 종말론적 평화는 역사의 주이신 하나님에 의해 주어지기 때문에 이 평화는 미래에 주어질 하나님 나라의 목표이며 실체이다. 하나님 나라가 주어진 목표를 향해 이루어지고(shalem) 있기 때문이다. 하나님 나라의 완성으로서 이루어지는 종말론적 평화는 가시적일 뿐만 아니라 신비와 초월적인 요소가 내포되어 있다. 따라서 신자들에게는 이러한 신비와 초월에까지 참여하는 삶이 요청된다.

서번트 리더십(Servant Leadership)에 관한 연구



최석환 군종목사

I. 서론

1. 문제 제기

헨리 나우웬(Henri J. M. Nouwen)은 그의 책 「예수님의 이름으로」(*In the Name of Jesus*)에서 예수님께서 광야에서 시험을 받으신 사건(마 4:1-11)과 베드로를 목자로 부르신 사건(요 21:15-19)을 중심으로 기독교 지도자들의 세 가지 유혹을

-
- 약력 : • 총신대학교 일반대학원 박사과정(Ph. D.)
• 육군 가나안교회 담임목사

말하고 있다.¹⁾ 그것은 ‘현실적이 되라’(to be relevant), ‘멋있게 보이라’(to be spectacular), ‘힘이 최고다’(to be powerful)라는 것이다. 돌들을 떡으로 바꾸라는 현실 지향 유혹과 유명해지기를 원하는 유혹과 십자가 대신에 지배력을 가지려는 유혹이 기독교 지도자들에게 손짓하고 있다는 것이다. 그는 힘의 유혹에 빠져든 행태를 개탄하고 있다.

“기독교 역사의 가장 큰 아이러니 가운데 하나는 기독교 지도자들이 끊임없이 정치적인 힘, 군사적인 힘, 경제적인 힘, 도덕적이고 영적인 힘 등 바로 이 힘의 시험에 굴복했다는 것입니다. 그러면서도 그들은 말로는 자신의 신성한 힘에 의존하지 않고 자신을 비워 우리 인간의 모습이 되신 예수 그리스도의 이름으로 선포해 왔습니다. 힘을 복음 선포의 유용한 도구로 간주하려는 유혹이 가장 큰 유혹입니다. 우리는 ‘힘을 갖는 것’이 하나님과 동료들을 섬기는 데 쓰여진다면 좋은 것이라는 말을 끊임없이 들어 왔고 또 다른 사람들에게도 그렇게 말해 왔습니다. 이런 합리화 때문에 십자군도 생겨났고, 종교 재판소들이 설립되었고, 인디언들은 노예화되었습니다. 또한 큰 영향력을 미치는 자리들을 바라게 되었고, 감독들의 대저택과 현란한 교회와 화려한 신학교들이 설립되었으며, 양심에 대한 슬한 도덕적 조작이 자행되었습니다.”²⁾

1) 헨리 나우웬, 「예수님의 이름으로」, 두란노출판부 역(서울: 두란노 1998), pp. 17-71.

2) Ibid., pp. 57-58.

헨리 나우웬은 이러한 유혹을 이기는 방법으로 ‘현실지향에서 기도로’(from relevance to prayer), ‘유명세에서 목회로’(from popularity to ministry), ‘인도하는 자리에서 인도 받는 자리로’(from leading to being led) 나아갈 것을 촉구하고 있다.

우리는 기독교 리더십을 다시 생각해야 한다. 성경으로 돌아가야 한다. 예수님의 말씀으로 돌아가야 한다. 단지 세속적인 성공주의를 기초로 리더십을 생각하면 안 될 것이다.

2. 연구 목적

존 스토틀(John R. W. Stott)는 그의 책 「기독교적 리더십이 필요한 시대」(*A Call to Christian Leadership*)에서 세상과 다른 기독교적 리더십이 필요하다고 주장했다.

“리더십이 교회와 세상이 공유하는 개념이라고 해서 그리스도인과 비그리스도인이 리더십을 동일하게 이해하고 있다고 생각해서는 안 된다. 우리는 세속적 경영의 모델을 그리스도인의 비판적 검토도 거치지 않은 채로 받아들여서는 안 된다. 예수님께서 이 세상에 전혀 새로운 리더십의 유형을 소개하셨기 때문이다.”³⁾

3) 존 스토틀, 「기독교적 리더십이 필요한 시대」, 한국기독교학생회출판부 역(서울: IVP, 1989), p. 28. 이 책은 존 스토틀의 책 「Issues Facing Christians Today」(현대 사회 문제와 기독교적 답변)의 제 17장 결론 부분만 떼어서 출간한 것이다. 스티븐 코비는 500페이지 분량의 리더십에 관한 자신의 주장을 내세우지만 그것 자체가 기독교적 리더십이라고 말할 수는

리스 앤더슨(Leith Anderson)은 그의 책 「21세기를 위한 교회」(*A Church for the 21st Century*)에서 21세기의 지도자들은 매우 빠르게 움직이는 미래로 향하는 도로상에 있다고 했다.⁴⁾ 이러한 빠른 속도감 속에서 우리는 어떻게 기독교적 리더십을 정립할 수 있을까? 성경에서 말하는 리더십의 핵심이 무엇일까?⁵⁾ 본 연구는 “성경적 리더십이 어떤 표지를 갖는

없는 것이다. 스티븐 코비(Stephen R. Covey), 「원칙 중심의 리더십」, 김경섭·박창규 역(서울: 김영사, 2001), pp.152-164를 참고하라. 그는 세 가지 지도력을 말하고 있다. 강압적 지도력(coercive power), 실리적 지도력(utility power), 원칙 중심의 지도력(principle-centered power)이 그것이다. 그는 이 중에서 유일하게 변하지 않고 남아 있는 나침반의 진북(true north)에 해당하는 객관적이고 기본적이고 논쟁의 여지가 없는 자연법칙, 즉 원칙을 중심으로 ‘원칙 중심의 리더십’을 제시했다(Ibid., pp. 141-142). 원칙 중심의 리더들의 특징은 끊임없이 배우고, 서비스 지향적이고, 긍정적인 에너지를 발산하며, 다른 사람을 믿으며, 균형 잡힌 삶을 살며, 인생을 모험으로 여기며 흥미하고 재미있게 지내며, 전체가 부분의 합보다 더 큰 상태인 시너지를 활용하며, 자기 쇄신을 위해 노력하는 것이라고 말한다(Ibid., pp. 42-52).

4) 리스 앤더슨, 「21세기를 위한 교회」, 황성철 역(서울: 솔로몬, 1997), pp.74-77. 그는 “21세기 교회를 위한 새로운 지도자는 어떤 자격을 갖추어야 하는가?”라는 질문을 던지며 자답하고 있다. 즉 새로운 지도자들은 그들의 문화를 따라갈 수 있어야 하며, 융통성이 있어야 하고 변하는 세대에 적응력이 있어야 하며, 인간관계가 좋아야 하고, 좋은 의사소통을 갖는 사람이어야 하며, 진취적이어야 하고 모험할 줄 알아야 하며, 경건해야 하고 무엇보다도 하나님을 사모해야 하며, 기독교의 고결성을 소유한 사람이어야 하고 시련을 이길 줄 알아야 하며, 기도의 응답을 가져야 하고, 자기에 대해서는 죽고 그리스도를 위해서는 살아야 하며, 거짓과 꾸밈이 없는 예수 그리스도의 참된 제자가 되어야 한다고 했다.

5) 참고로 로리 베스 존스(Laurie Beth Jones)는 남성적이며 권위적인 힘의 사용에 기초한 알파경영(Alpha management)과 여성적이며 상호 협조적인 힘의 사용에 기초한 베타경영(Beta management)을 상호 연계시키고

가?”에 중점을 두고자 한다. 필자는 그것을 Servant Leadership으로 보았다.

3. 연구 방법

필자는 다음과 같은 단계로 연구하고자 한다. 첫째 서번트 리더십의 성경적 근거를 찾아보고, 둘째 서번트 리더십의 내용을 생각해 보고자 한다. 필자는 예수님의 성육신, 예수님의 세례 때 받으신 사명의식과 바울의 사명의식, 그리고 교회론에서 그 해답을 찾고자 한다. 셋째 서번트 리더십과 권위의 관계, 넷째 서번트 리더십과 불의에 대한 저항에 대하여 살펴본 후, 마지막으로 한국교회를 향한 몇 가지 제안을 하고자 한다.

4. 정의

론 베이퍼(Ron Boehme)는 그의 책 「21세기 지도자」에서 리더십을 올바르게 정의했다.

고양시키는 오메가경영(Omega management)을 소개하고 있다(로리 베스 존스 「최고경영자 예수 JESUS CEO」, 송경근·김홍섭 역, 서울: 한국 언론자료간행회, pp. 19-22). 그녀는 예수님의 오메가경영이 남성적인 알파경영과 여성적인 베타경영을 결합한 것보다 월등하다고 믿고 있다. 그녀는 ‘오메가 리더십’을 제시한 것이다. 그녀는 예수님의 사역 속에서 찾아낸 85가지의 리더십 지침들을 자아극복의 강점, 행동의 강점, 인간관계 형성의 강점 등 세 가지로 나누어 설명하고 있다. 너무 많은 지침들이라고 생각한다. 핵심적인 지침은 무엇인가를 고려해야 할 것이다.

“리더십이란 권력이나 신적 재능이 아니라 하나님과 사람을 섬기는 삶의 영향력이다.”⁶⁾

계속해서 그는 리더십과 관련된 많은 단어들 가운데서 하나를 선택한다면 그것은 섬김이라고 말했다.

“올바른 리더십의 태도를 설명하기 위해 한 개의 단어를 선택해야 한다면 그것은 섬김일 것이다. 지도자가 된다는 것은 다른 사람의 종이 되는 것이다.”⁷⁾

‘섬긴다’ 또는 ‘섬기는 자’라는 단어가 성경에서 1,452회나 언급되고 있다는 것은 Servant Leadership에 대한 가장 분명한 그림이 되는 것이다.⁸⁾ 그러므로 지도자가 된다는 것은

6) 론 베이미, 「21세기 지도자」, 허광일 역(서울: 예수전도단 2000), p. 93. 찰스 스윈돌은 리더십을 ‘영감 있는 영향력’(inspiring influence)으로 정의하고 있다. Charles R. Swindoll, *Leadership: influence that Inspires*(W.T.: Word Books Publisher, 1985), pp. 19-20을 참조하라. 어원적으로 ‘leadership’이란 단어는 앵글로 색슨의 고대 영어 ‘레단’(ledan)에서 나온 것으로 ‘리탄’이 어근이다. 이것은 ‘가다’(go)라는 뜻으로 움직임을 나타내는 동적인 성격을 지닌다. 강신권, 「21세기를 향한 리더십」(서울: 쿰란출판사 1995), p. 30을 참조하라.

7) 론 베이미, op. cit., p. 114.

8) Ibid., p. 115. 헬라어에는 관직을 나타내는 어휘들이 다양하다. 그중 대표적으로 arche, archon, time, telos 등을 들 수 있을 것이다. 신약성경은 이 어휘들을 유대인들이나 이방인들의 관직들에는 적절히 적용하나, 그리스도의 교회 내의 어떤 직분에도 적용하지 않았다. 교회 내의 모든 직분들을 하나의 어휘, 섬김, 즉 diakonia로 나타내는 놀라운 언어사용의 통일성을 보인다. 이 헬라어들은 모두 직분자의 지배자로서의 권위와 명예를 강하게 나타내고 있는 반면, diakonia는 원래 식탁에서 시중 들기의 뜻에서

섬긴다는 의미이며, 섬긴다는 것은 지도자가 되는 것을 의미하는 것이다.⁹⁾ 필자는 서번트 리더십을 다음과 같이 정의하고 싶다. 서번트 리더십이란 교회의 머리가 되시며 주님이 되신 예수 그리스도를 섬기는 삶과 세상에 흠어져 있는 사람들을 섬기는 삶으로 모든 족속을 제자로 삼게 하는 영향력이다. 서번트 리더십은 예수님의 주님 되심을 고백함과 우리의 종됨을 고백하며 주님과 사람들을 섬겨 모든 족속이 주님의 제자가 되는 데 목표가 있는 것이다.

II. 서번트 리더십의 성경적 근거

헨리 나우웬은 미래의 교회에서 전적으로 새로운 형태의 리더십이 요구된다고 말하면서 그 리더십은 이 세상의 파워 게임을 본뜬 리더십이 아니라 자신의 생명을 많은 사람들을 구원하는 데 주기 위해 오셨던 섬기는 지도자, 바로 예수 그

섬김의 일반적인 뜻을 갖도록 발달한 말로써 항상 저급자의 상급자에 대한 활동이라는 뉘앙스를 갖는 말이다. 이 말은 구약의 헬라어 번역본인 70 인경에 거의 쓰이지 않는 말인데도 신약의 저자들은 이 말로 교회 내의 모든 직분들을 표현하고 이 말에서 파생된 diakonos, 즉 종으로 교회 내에서 직분을 맡은 자들을 부른다. 하나님께서 교회에 세우신 사도, 선지자, 복음선포하는 자, 목사, 교사, 이적 행하는 자 등은 성령님께서 그들 각자에게 나누어주시는 은사로써 다양한 모양의 diakonia를 하는 것이다(고전 12:4-30; 엡 4:11-12; 뱀전 4:10 이하.). 교회 내의 모든 직분은 diakonia인 것이다. 김세윤, 「예수와 바울」(서울: 제자 1995), pp. 97-99 참조.

9) 론 베이미, op. cit., p. 116.

리스도의 본을 띤 리더십이라고 주장했다.¹⁰⁾ 론 베이미는 두 가지 유형의 리더십을 비교하고 있다.¹¹⁾ 지배의 리더십과 섬김의 리더십이 그것이다. 그에 의하면 사탄 왕국의 '지배의 리더십'은 기만과 거짓에 기초하며, 공포와 무력과 통제만으로 가동된다. 또한 주 예수 그리스도의 왕국의 '섬김의 리더십'은 절대적인 진리와 정직성에 기초하며, 사랑의 동기로부터 가동되며, 본보기의 리더십이자 사랑의 설득이라고 할 수 있다. 이러한 비교를 하면서 그는 섬김의 리더십을 제시했다.¹²⁾ 폴 시다(Paul Cedar)도 「섬기는 지도자」(*Servant Leadership*)라는 그의 책에서 섬김의 리더십을 설명하고 있다.¹³⁾ 이제 우리는 서번트 리더십에 대한 성경적 근거를 찾으려고 한다. 예수님, 바울, 다윗 등을 통하여 성경적 근거를 살펴볼 것이다.

1. 예수님

10) 헨리 나우웬, 「예수님의 이름으로」, 두란노 출판부 역(서울: 두란노, 1998), p. 46.

11) 론 베이미, op. cit., pp. 71-89.

12) Ibid., pp.249-256. 섬김의 리더십에 대한 여덟 가지 특성을 소개하면 다음과 같다. 겸손, 권세 아래 있음, 믿음, 자신의 일에 최선을 다함, 꾸준함과 충성됨, 한 팀의 구성원으로서 일하기를 좋아함, 타인의 잠재능력을 계발함, 지위 또는 신분에 집착하지 않음 등이다.

13) 폴 시다, 「섬기는 지도자」, 김성웅 역(서울: 선교횃불, 1992). 이 책은 섬기는 지도자의 성경적인 모델(엡 4:11-13; 고전 11:1), 이상적인 모델이신 예수님(요 13:14-15; 마 20:25-28), 현실적인 모델(벤전 5:2-3)로 자원함과 즐거움과 모범으로 섬김을 제시하고 있다. 그러나 이 책에는 필자가 본 소논문에서 다룬 서번트 리더십과 불의에 대한 저항에 대해서는 다루지 않았다.

마태복음 20장 25-28절의 말씀은 예수님의 Servant Leadership에 대한 성경적 근거가 된다.

“예수께서 제자들을 불러다가 가라사대 이방인의 집권자들이 저희를 임의로 주관하고 그 대인들이 저희에게 권세를 부리는 줄을 너희가 알거니와 너희 중에는 그렇지 아니하니 너희 중에 누구든지 크고자 하는 자는 너희를 섬기는 자(diakonos)가 되고 너희 중에 누구든지 으뜸이 되고자 하는 자는 너희 중(doulos)이 되어야 하리라 인자가 온 것은 섬김을 받으려 함이 아니라 도리어 섬기려 하고(diakonesai) 자기 목숨을 많은 사람의 대속물로 주려 함이니라.”¹⁴⁾

제자들은 누가 하나님의 나라에서 가장 큰가를 놓고 다투고 있었다. 그런데 예수님께서서는 그들에게 종이 되라고 말씀하시고 있다. 세상의 통치자는 그가 지배하는 사람들의 '위에서' 군림한다. 그러나 종은 그들 '가운데에서' 섬긴다. 세상의 통치자는 그가 지배하는 사람들에게 해야 할 일을 '지시'한다. 그러나 종은 말하지 않고 '보여'준다. 본을 보이다. 세

14) KJV 영역본의 본문을 소개하면 다음과 같다. “But Jesus called them unto him, and said, Ye know that the princes of the Gentiles exercise dominion over them, and they that are great exercise authority upon them. But it shall not be so among you; but whosoever will be great among you, let him be your minister; And whosoever will be chief among you, let him be your servant: Even as the Son of man came not to be ministered unto, but to minister, and to give his life a ransom for many.”

상의 통치자는 힘에 기초하지만 종은 순종에 기초한다. 예수님께서서는 “너희 중에는 그렇지 아니하니”라고 말씀하셨다. 이 한마디 말씀으로 예수님께서서는 지배자형의 리더십을 배격하셨다. 예수님께서서는 종으로서 섬기는 지도자가 되라고 하셨다. “하나님의 나라에는 근본적으로 새로운 리더십의 모형이 있다. 제일 높은 자가 섬긴다. 리더십은 종 됨(servanthood)이다.”¹⁵⁾ 우주를 다스리시는 주님께서 종으로 이 땅에 오셔서 섬기셨다. 그리고 섬기실 뿐만 아니라 많은 사람들을 위해 자기 목숨을 대속물로 주셨다. 예수님의 섬기시는 모습을 잘 보여 주는 것들 중에는 세족식과 유월절 만찬이 있다. 세족식은 섬김의 모범에 대한 결코 잊을 수 없는 시각적 교훈이다.¹⁶⁾ 유월절 만찬은 예수님의 몸과 피를 제자들의 구원을 위해서 나누어주는 위대한 섬김이며,¹⁷⁾ 십자가의 구속사역

15) 제위현(Chua Wee Hian), 「오늘을 위한 성경적 리더십」 권영석 역(서울: IVP, 1990), p. 17. 그는 70여 개국에 분포되어 있는 IVF(Inter-Varsity Christian Fellowship)의 국제 기구인 IFES(International Fellowship of Evangelical Students)의 전 총무로서 「생애의 반려자」와 「사랑하는 엄마, 아빠께」의 저자이기도 하다.

16) 유상섭, 「설교를 돕는 분석요한복음」(서울: 규장문화사, 1999), p. 294. 세족식은 십자가 사건을 통한 정결의 역사를 보여주는 구속적인 측면만 보여주는 것이 아니라 모범을 강조하는 실천의 측면도 있음을 보여준다. 예수님께서 제자들의 선생이요 주인이지만 종처럼 그들의 발을 씻김으로 본을 보였으니 그들도 서로를 종처럼 섬겨야 한다는 것이다. 예수님께서 그의 죽음이 가져올 구원의 혜택을 제자들의 발을 씻김을 통해 드러내오자 하셨다. 현재완료수동태분사인 “목욕한 자들”(요 13:10)이란 표현은 스스로 목욕한 사람들이 아니라 어린아이들과 같이 목욕시킴을 받은 자들이다. 목욕의 결과로 정결해진 자들을 가리키는 것이다.

17) 유상섭, 「설교를 돕는 분석요한복음」(서울: 규장문화사, 1998), p. 331.

은 섬김의 극치이다.

2. 바울

사도 바울은 부활하신 예수 그리스도에 의해 사도로 임명받았다. 그는 수많은 교회를 세웠으며 초대 교회의 공인된 지도자 중의 하나였다. 그럼에도 불구하고 자신이 예수 그리스도의 종으로 모든 사람에게 알려지기를 원했다. 또한 그는 로마 시민이었으나 자신의 직분을 묘사하기 위해 의도적으로 ‘doulos’(종)라는 단어를 선택하였다.¹⁸⁾ 그는 그리스도의 종이였다. 우리는 고린도전서 9장 19절과 고린도후서 4장 5절의 말씀을 주의 깊게 읽어야 한다.

“내가 모든 사람에게 자유하였으나 스스로 모든 사람에게 종이 된 것은(edoulosa) 더 많은 사람을 얻고자 함이라”(고전 9:19).

“우리가 우리를 전파하는 것이 아니라 오직 그리스도 예수의 주 되신 것과 또 예수를 위하여 우리가 너희의 종(doulos)된 것을 전파함이라”(고후 4:5).

특히 고린도후서 4장 5절은 이중적인 전파가 있어야 함을

18) 바울은 자신의 사도직을 항상 하나의 섬김(diakonia)으로 지칭한다(롬 11:13; 고전 3:5; 고후 6:3 등). 그는 자신을 하나님과 그리스도뿐 아니라 교회의 종(diakonos)으로 지칭하며(고후 3:6, 6:4, 11:23; 엡 3:7; 골 1:23 등), 또한 비하의 뜻이 한층 더 강한 doulos로 지칭한다(롬 1:1; 빌 1:1; 고전 9:19; 고후 4:5; 딤후 1:1).

분명히 말해 준다. 즉 그리스도의 주 되심과 그의 대리자들의 종(doulos) 됨을 전하는 것이다. 제위현은 이 점을 간파하여 다음과 같이 말했다.

“이 본문은 그리스도의 주 되심과 그의 대리자들의 종 됨을 결합시키고 있다. 그리스도를 주로 선포하는 우리의 전파가 종으로서의 우리의 사역에 의해 지원을 받는다면 복음은 훨씬 효과적으로 확산될 것이다.”¹⁹⁾

바울은 고린도전서 3장 5절에서 아볼로와 자신을 묘사하기 위해 약간은 가치를 손상시키는 듯한 대명사를 끌어다 쓰고 있다. 그는 “아볼로는 누구이며 바울은 누구입니까?”라고 말하지 않았다. 그는 “아볼로는 무슨 물건이며 바울은 무슨 물건입니까?”라고 말하려는 것처럼 고의적으로 중성 대명사 ‘무엇(what)’을 사용하였다. 그는 “너희로 하여금 믿게 한 중들(diakonoi)이다”고 말했다.²⁰⁾

19) 제위현, op. cit., p. 20.

20) ‘종’으로 번역되는 헬라어 중 ‘doulos’ 외에 잘 알려진 또 다른 단어는 ‘diakonos’이다. 이 단어는 신약에 30회 가량 등장하고 있으며, 같은 어원을 가지는 ‘diakoneo’(섬기다)와 ‘diakonia’(섬김, 봉사)는 70구절 이상 인용되고 있다. ‘diakonos’는 본래 식사 시중을 드는 자 혹은 종이란 의미로 사용되었다. 마르다나 베드로의 장모에 의한 봉사는 ‘diakonia’로 기술되었다(눅 10:40; 막 1:31). 눅 22:27에서 우리 주님은 자신을 식사 시중을 드는 자로 묘사하셨다. 이 단어의 강조점은 실제적인 봉사 혹은 사역에 있다. 이 같은 섬김의 개념은 예루살렘 교회에서 헬라어를 쓰는 과부들에게 음식을 나누어주기 위해 일급 명을 임명하는 데에서 강조되고 있다(행 6장). 이 개념은 리더십을 단지 특권이나 권위와 동등시하지 않는

“그런즉 아볼로는 무엇이며 바울은 무엇이뇨 저희는 주께서 각각 주신 대로 너희로 하여금 믿게 한 사역자들이니라”(고전 3:5).

바울은 고린도전서 4장 1절에서 다음과 같이 말한다.

“사람이 마땅히 우리를 그리스도의 일꾼이요 하나님의 비밀을 맡은 자로 여길지어다”(고전 4:1).

이 본문에서 ‘일꾼’이라는 단어는 ‘doulos’나 ‘diakonos’가 아니다. 그것은 ‘huperetes’인데 문자적으로는 ‘아래에서 노젓는 사람’(under-rower)을 의미한다. 바울은 ‘아래에서 노젓는 사람들’처럼 아래에서 기꺼이 섬기기를 원했던 것이다.²¹⁾ 그들은 그들 자신을 위해서가 아니라 그리스도를 위해

다. 그것은 기능적이다. 지도자는 다른 사람들을 섬기도록 위임된 것이다. 특권이란 의미가 있을 수 있다면 그것은 오직 하나님의 은혜로운 부르심이라는 면에서만 그렇다(Ibid., p. 22).

21) 데이비드 피셔(David Fisher)의 견해처럼 바울과 아볼로는 둘 다 그리스도의 조수(huperetai)이다. David Fisher, *The 21st Century Pastor: A Vision Based on the Ministry of Paul*(Grand Rapids, Michigan, Zondervan Publishing House, 1996), pp. 211-212. ‘휘페레테스’(huperetes)라는 말은 신약성경에서는 상대적으로 드물지만 일반 헬라어에서는 흔하게 쓰는 말이다. 어원학적으로 보면 흔히 이 말은 자기 주인의 배에서 노젓는 그리스 로마의 갤리선 노예(the Greco-Roman galley slave)와 관련이 있다. 그러나 일반적인 용례로는 이 말이 다소 다른 어떤 것을 뜻하였다. 그 단어는 다른 사람을 대신하여 말하고 명령을 수행하는 임무를 맡은 사람을 묘사하였다. 그리스 문학에서 헤르메스(Hermes)와 제우스(Zeus)와 아폴로(Apollo)의 대변자 노릇을 하는 델피(Delphi)의 예언자들을 ‘휘페레

서 말하고 행동하며 섬겼다.

3. 다윗

다윗은 왕이었지만 하나님을 섬기며 하나님의 백성을 섬기는 종이였다.²²⁾ 시편 기자는 다윗을 하나님의 종이라고 말하고 있다.

“또 그 종 다윗을 택하시되 양의 우리에서 취하시며 젖 양을 지키는 중에서 저희를 이끄사 그 백성인 야곱 그 기업인 이스라엘을 기르시게 하셨더니 이에 저가 그 마음의 성실함으로 기르고 그 손의 공교함으로 지도하였도다”(시 78:70-72).

타이'(huperetai)라고 하였다. 견유학과(Cynic)와 피타고라스 학파(Pythagorean)의 철학자들도 그들의 철학의 높은 권위에 대한 대변자로서 일하는 '휘페레타이'(huperetoi)였다. 의사의 조수는 의사를 대신해서 그리고 의사의 처방에 따라 환자를 돌보는 '휘페레테스'였다. 역사가 요세푸스는 모세를 이스라엘을 약속의 땅으로 인도한 하나님의 '휘페레테스'로 말한다(K. H. Rengstorff, *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel, trans. Geoffrey W. Bromiley(Grand Rapids:Eerdmans,1964~76), 8:533-534). 이 단어에 대한 신약성경의 용례도 이와 비슷하다. 복음서에서 '휘페레테스'는 법정의 명령을 집행하는 사람을 묘사하기 위해 쓰였다(마 5:25). 사도행전에서 마가 요한은 바울과 바나바의 '휘페레테스' 혹은 '조수'였다. 각 경우에서 '휘페레테스'는 다른 사람의 뜻을 수행하는 봉사를 나타낸다. 고린도전서 4장 1절에서 바울은 자신과 아볼로가 행한 목회의 임무를 이 말로써 설명한다. 사도 바울과 목사 아볼로는 둘 다 그리스도의 '휘페레타이'이다. 그들은 주님을 대표하고 대변한다. 그들은 교회에서 그리스도의 조수이다.

22) 이승장, 「다윗 왕이 된 하나님의 종」(서울: 규장문화사, 2001), pp. 288-291.

다윗은 하나님의 종으로서 하나님과 그 양들과 일단의 불만으로 가득 찬 사람들을 섬기고 급기야 한 나라를 섬기게 되었던 것이다. 다윗 또한 섬기는 지도자인 것이다. 다윗을 포함하여 성경에 나타난 신앙의 선배들은 하나님을 향해서는 '주'로 호칭하고, 자신들을 향해서는 '종'으로 자칭한다. 또한 하나님께서 그들을 종이라고 호칭해 주신다. 아브라함(창 18:3, 5, 22-33, 26:24), 모세(민 12:7; 신 34:5; 수 1:1, 2, 7 등), 여호수아(수 24:29; 삿 2:8), 삼손(삿 15:18), 사무엘(삼상 3:10), 솔로몬(왕상 3:7), 엘리야(왕하 9:36), 느헤미야(느 1:6, 8), 읍(읍 1:8), 야고보(약 1:1), 베드로(벧후 1:1), 유다(유 1:1) 등은 하나님의 주 됨과 자신의 종 됨을 언제나 기억하고 있었던 것이다.

III. 서번트 리더십의 내용

필자는 서번트 리더십의 핵심 내용을 예수님의 성육신, 예수님의 세례 때 받으신 사명의식과 바울의 사명의식, 그리고 교회론에서 그 해답을 찾고자 한다.

1. 성육신

헨리 나우웬은 기독교 지도자들에게 성육신의 의미를 여러 번 강조했다.

“미래의 기독교 지도자는 예수로 성육신하신 곧 육신의 마

음을 가지신 하나님의 그 마음을 진정으로 아는 사람입니다. 하나님의 마음을 안다는 것은 하나님은 사랑이시고 그 사랑이 최상의 사랑이라는 것을, 또한 때면 두려움과 소외감과 절망이 우리 영혼에 물려올 때 이는 하나님으로부터 온 것이 아니라는 것을 계속해서 철저히 그리고 매우 구체적으로 선포하고 확인하는 것을 의미합니다.²³⁾

“기독교 지도자들의 지도력은 성육신하신 예수 그리스도와 의 영속적이고 친밀한 관계에 뿌리를 두고 있어야만 하며, 거기에서 바로 그들의 말과 충고와 지침들의 원천을 찾아야 할 것입니다.”²⁴⁾

“기독교 지도자들은 성육신의 삶을 살도록 부름을 받았습니 다. 그리고 육신 안에 산다는 것은 단지 자신의 몸 안에만 사는 것이 아니라 공동체라는 전체의 몸 안에 사는 것이며 그 안에서 성령의 임재를 발견하는 것입니다.”²⁵⁾

섬김의 원리는 예수님의 성육신을 깨닫는 것이다. 성육신을 깨달으면 우리의 삶과 태도가 달라진다. 예수 그리스도께서 자신을 낮추시되 하나님에게서 인간으로, 인간 중에서도 종으로, 종에서 종보다 더 낮은 극형 죄수 곧 십자가형 죄수로 죽는 자리에까지 낮아지셨다. 이러한 성육신하신 예수 그리스도의 삶과 태도를 체득할 때 기독교 지도자들은 섬길 수 있는 ‘위로부터의 능력’을 갖게 되는 것이다. “리더십은 십자가 밑에서 시작된다. 그리고 그리스도와 다른 사람들을

23) 헨리 나우웬, op. cit., pp. 27-28.

24) Ibid., p. 33.

25) Ibid., p. 49.

섬기고자 하는 지속적인 동기 유발은 그리스도의 죽음에 대한 이해와 십자가에서 보내는 시간에 의해 좌우된다.”²⁶⁾

2. 사명의식

1) 예수의 세례와 시험

예수님께서 세례를 받으실 때에 하늘의 음성이 있었다(마 3:13-17; 막 1:9-11; 눅 3:21-22).²⁷⁾ “너는 내 사랑하는 아들이라. 내가 너를 기뻐하노라.” 이 말씀은 시 2:7과 사 42:1을 혼합 인용한 것으로 보인다.²⁸⁾ “내가 너를 기뻐하노라”는 이사야 42장 1절의 인용이다. 이 말씀은 이사야 42장에서 53장까지 나오는 주의 종의 노래들로 알려진 본문들의 시작이다.²⁹⁾

26) 제위헌, op. cit., p. 21.

27) 요한복음은 예수님께서 요한으로부터 세례를 받으신 장면을 기록하지는 않았지만 그 사건을 암시하고 있다(요 1:29-34).

28) 김세운, op. cit., pp. 17-20. 시 2:7은 하나님께서 선지자 나단을 통하여 다윗에게 한 약속(삼하 7:12-16)을 이어받아 여기에 인용되었다. 그럼으로써 예수님께서 다윗의 아들, 하나님의 아들이로서 언약의 백성 이스라엘을 대표하고, 그들 위에 하나님을 대신하여 통치하도록 성령으로 기름부음을 받아 왕위에 등극하고 대관을 받은 것이다.

29) 이사야 42장에서 53장까지 나오는 주의 종의 노래들을 보면 주의 종의 임무가 나온다. 하나님으로부터 특별히 선택된 주의 종은 성령으로 무장되어(사 42:1, 61:1), 하나님의 백성을 구원하고 모으며(사 42:7, 49:5-6, 61:1 이하), 새 언약을 세우며(사 42:6, 49:8), 스스로를 백성의 죄를 대속하는 제물로 드리며(사 52:13-53:12), 이방인들에게 하나님의 계시와 구원을 전달하는(사 42:6, 49:6) 등의 임무를 가진다(Ibid., p. 20). 신약은 사 52:13-53:12에서 10번 문자대로 32번 암시적으로 인용하고 있다. 이것은 이사야 53장이 신약에서 가장 많이 인용된 구약 본문들 중 하나임을 보여준다(Ibid., p. 215).

예수님께서 하나님으로부터 위임받으신 사명이 시 2:7뿐만 아니라 이사야의 주의 종의 노래들에 의하여도 결정되었음을 알 수 있다. 하나님께서는 예수님을 주의 종의 역할을 감당하는 하나님의 아들로 임명하신 것이다. 그리고 예수님께서서는 하나님의 아들로써 나단의 예언을 따라 성전을 새로 세우는 임무를 완수하려 하셨다. 예수님께서서는 스스로를 속죄와 새 언약을 세우는 제사로 드림으로써, 즉 이사야에 예언된 주의 종의 역할을 감당함으로써(사 42:6, 49:6, 53:10-12) 하나님의 자녀들을 창조하시는 하나님의 아들의 임무를 완수하려 하신 것이다. 이것은 세례시 하늘의 음성 곧 하나님의 선포로부터 얻은 예수님의 자기 이해인 것이다. 예수님께서서는 세례를 받으실 때 자신의 사명을 알고 계셨던 것이다.

예수님께서서는 세례를 받으신 후 광야에서 40일 동안 금식하셨다.³⁰⁾ 광야는 예수님께서 세례 때 하나님으로부터 받은 사명에 대해 묵상하고 하나님과 더 긴밀한 사귀는 나뭇으로써 그의 메시아적 사역을 준비할 만한 장소였다. 그때에 사탄은 광야에서 돌로 떡을 만들도록, 예루살렘 성전 꼭대기에서

30) 김세윤 교수는 광야의 의미를 세 가지로 설명한다(Ibid., p. 26). 첫째 땀수와 약령들의 거처이다(레 16:10; 사 13:21, 34:14, 12:43). 둘째 하나님을 만날 수 있는 곳이다(호 2:14-15). 셋째 종말에 메시아가 그곳으로부터 오게 된다(사 40:3). 그리고 40이라는 숫자는 구약에 하나님으로부터 별받는 기간이나 금식하며 회개하면서 하나님과 긴밀히 사귀는 기간 등을 나타낼 때 사용하는 상징적 숫자이다(Ibid., pp. 26-27). 그 예를 들면 다음과 같다. 노아 때의 홍수가 40주야 동안 계속되었다(창 7:12). 이스라엘은 광야에서 40년 동안 방황했으며(출 16:35; 시 95:10), 40년 동안 블레셋 족속에 의해 고난을 받게 되었다(삿 13:1). 모세는 40주야를 시내산에서 금식하며 하나님과 지냈다(출 34:28, 24:18; 신 9:9). 엘리야도 40주야 동안 광야를 지나 하나님의 산 호렙까지 갔다(왕상 19:8).

뛰어내리도록, 높은 산에서 자기에겐 절하여 세상의 나라들을 얻도록 하라고 예수님을 시험했다. 세 시험들은 모두 세례 때 고난 받는 종의 역할을 감당하는 하나님의 아들로 선포된 예수님이 메시아적 사명을 감당하지 못하게 하려는 사탄의 시도였다.³¹⁾ 그러나 예수님께서서는 세례 때 주의 고난 받는 종으로서 스스로를 속죄와 새 언약을 세우는 제물로 바쳐 하나님의 백성을 창조하는 메시아적 사명에 충실하기로 결심하신 것이다. 필자가 강조하거니와 예수님의 시험의 진정한 의미는 예수님께서 세례 때 받은 사명, 즉 하나님의 뜻대로 주의 종의 역할을 다할 것을 결심한 것이다. 그리고 예수님께서서는 하나님으로부터 받은 사명에 충실하셨고 주의 고난 받는 종의 역할을 감당하셨다. 예수님께서서는 분명한 자신의 정체성을 세례 때 받은 사명으로 세우셨기 때문에 그 이후의 사역에 있어서도 종으로서의 섬기는 모습을 잃지 않으셨다. 예수님께서서는 사명에 붙들린 분이셨다. 하나님께서 우리에게 주신 사명 곧 하나님의 은혜의 복음을 증거하는 일에 붙들린 자는 서번트 리더십(Servant Leadership)을 갖게 되는 것이라고 생각한다. 사명이 있기에 섬기는 것이다.

2) 바울의 다메섹 사건³²⁾

바울은 그리스도인들을 추격하여 가고 있던 다메섹 도상에서 부활하신 그리스도를 목격하게 되었다. 이 만남에서 바울

31) Ibid., p. 34.

32) 다메섹 도상에서 바울의 회심과 소명을 가리키는 그의 많은 직·간접적인 언급들은(고전 9:1, 15:5-10; 갈 1:13-17; 빌 3:4-11; 고후 3:4-4:6, 5:16-21; 행 26:4-18) 바울의 복음과 사도직을 변호하는 논쟁적인 맥락에 등장한다.

은 복음과 함께 이방인에게로 가서 그 복음을 전파하라는 그리스도의 위임을 받았다. 즉 그는 이방인의 사도로 부르심과 복음 전파의 사명을 받은 것이다.³³⁾ 그래서 바울은 이렇게 고백하고 있다.

“나의 달려갈 길과 주 예수께 받은 사명 곧 하나님의 은혜의 복음 증거하는 일을 마치려 함에는 나의 생명을 조금도 귀한 것으로 여기지 아니하노라”(행 20:24).

결국 하나님의 원수로 날뛰던 교회의 핍박자 바울은 다소에서 태어났으나 예루살렘에서 자랐으며, 그곳에서 교육도 받았다. 그는 랍비로서 탁월한 학식의 소유자이었으며 바리새파, 아마 그중에서도 가장 엄격한 계열이었던 샴마이 학파에 속하여 있었다. 율법과 이스라엘 선조들의 유전에 지나치게 열심이었던 바울은 두 가지 중요한 이유로 하여 교회를 심하게 핍박하였다. 첫째는 그리스도인들이 율법에 의하면 하나님의 저주를 받아 십자가에 못박힌 나사렛의 예수를 하나

그러나 이 구절들만 아니라 다메섹 사건을 예시하는 다른 구절들에서도 바울은 그의 복음과 사도직은 다메섹 도상에서 그리스도의 나타나심에만 근거하며, 그는 그 빛에 비추어서만 자기 자신을 이해한다는 점을 분명히 하고 있다. 다메섹 사건은 바울 신학과 사도로서의 그의 실존의 근거이다(김세운, 「바울복음의 기원」(서울: 엠마오, 1994, p. 57).

- 33) 다메섹 도상에서 바울에게 계시된 하나님의 아들이야말로 바울 복음의 내용인 것이다(갈 1:15 이하; 롬 1:2 이하; 9; 고후 1:19 이하; 살전 1:10; 행 9:20). 바울은 그의 복음을 예수 그리스도의 다메섹의 계시로부터 받았다. 우리가 바울의 이러한 주장을 진지하게 받아들이기 때문이 바울과 그의 신학을 진정으로 이해할 수 있을 것이다. 이것이 김세운 교수의 박사학위 논문의 최종 결론이기도 하다(Ibid., p.217, 547-556).

님에 의해 다시 살아나시고 부활하신 메시아라고 선포하였기 때문이었다. 둘째 헬라파 유대 그리스도인들이 나사렛의 예수를 메시아로 선포하고 또한 율법과 성전의 의식을 비판하는 일은 율법과 조상들의 유전을 위협하고 그것들로부터 배교하는 것이라고 생각한 바울은 비느하스나 마타디아스 및 그 외의 하나님, 율법, 이스라엘의 순결에 ‘열정을 가진 자들’(Zealots)의 본을 따라 그리스도인들을 심하게 박해하였던 것이다.³⁴⁾ 이러한 바울이 다메섹 도상에서 예수 그리스도를 만난 것이다.

하나님의 이방인들에 대한 구원 계획 덕분에 구원을 받은 것이다. 바울은 이방인들에게 그의 구원의 빛을 진 것이다.

“헬라인이나 야만이나 지혜 있는 자나 어리석은 자에게 다 내가 빛진 자(opheiletes)라”(롬 1:14).

그러므로 바울은 이방인들이 구원을 얻도록 사도직으로 섬기는 것을 그의 사명으로 보았다(고전 9:16; 롬 11:13). 그는 이방인들을 성실히 섬겨(diakonia) 구원의 빛을 갚으려고 한 것이다. 바울에게 있어서 그의 사명의 식이 이방인들을 섬기게 한 것이다.

3. 교회론

로렌스 O. 리처즈(L. O. Richards)와 클라이드 홀드키가 공

34) Ibid., pp. 547-548.

저한 「교회 지도자 신학」이라는 책에서, 교회의 리더십을 바르게 이해하기 위해서는 교회 안에 살아 계신 그리스도가 계시다는 것, 예수님께서 이 세상뿐 아니라 오는 세상에서도 우리와 함께하시리라는 것, 예수님께서 그의 몸된 교회를 위하여 만물 위에 머리로 세워지신 것은 하나님의 뜻이라는 것을 이해해야 한다고 주장한다.³⁵⁾ Servant Leadership은 올바른 교회론에서 나온다고 생각한다. 정일웅 교수는 교회를 다음과 같이 정의했다.

“교회는 그리스도를 만물의 창조주 하나님으로 그리고 주님으로 고백하는 신앙공동체이며, 예배공동체이며, 동시에 하나님과 세상을 섬기기 위하여 존재하는 봉사의 공동체인 것이다.”³⁶⁾

35) 로렌스 O. 리처즈, 클라이드 홀드카, 「교회 지도자 신학」(서울: 정경사, 1983), p. 14. 구약에서 ‘머리’(r’osh)라는 단어는 지도자들을 가리키는 뜻으로 주로 사용되었으며, 지도자들에게 법적인 권위가 부여되었다(출 18:21-22; 신 1:15; 사 11:11). 그러나 신약에서 ‘머리’(케팔레)는 복음서 33회, 사도행전 5회, 서신서 12회, 요한계시록 18회를 비롯하여 약 75회 사용되었는데 이 용어가 그리스도의 몸에 소속된 지도자들을 가리키는 뜻으로 사용된 예는 한 군데도 없다(Ibid., pp. 15-16). 신약성경에서 이 용어는 어떤 직위(position)를 의미하는 것이 아니고 관계(relation)를 의미하는 것이다(Ibid., p. 21).

36) 정일웅, 「기독교 예배학개론」(서울: 솔로몬, 1996), p. 20. 그는 교회의 본질을 네 가지로 설명했다. 하나님의 백성으로서의 교회, 그리스도의 몸으로서의 교회, 성령 안에서 교통하는 성도의 교제로서의 교회, 섬김을 위한 봉사의 기구로서의 교회이다. 그는 계속해서 교회의 사명을 그리스도의 복음을 증거하는 일, 하나님께 예배하는 일, 교육하는 일, 성도의 교제를 나누는 일, 봉사하는 일로 설명했다(Ibid., pp. 18-22).

예수님께서서는 교회의 머리이시다(엡 5:23). 예수님을 주님으로 믿고 고백하며, 그를 따르는 제자 된 그리스도인들은 그 몸의 지체의 관계를 이루게 된다. 이것은 예수님께서 생명의 주인으로서 그 몸의 지체는 함께 생명의 유기적 관계를 이루고 있음을 보여준다. 독일 어에서 교회(kirche)란 말은 주님(Kyrios)이란 말에서 파생된 것으로 보고 있다.³⁷⁾ 교회론을 연구할수록 예수님의 주님 되심이 더욱 드러난다. 교회론에 기초하여 기독교 지도자들은 예수님을 주님으로 고백하고, 자신들은 그분의 종임을 선포해야 할 것이다.

IV. 서번트 리더십과 권위

존 스토틀의 주장처럼 예수님을 따르는 우리에게 있어 리더십이란 용어는 결코 지배권(lordship)과 동의어가 아니다. 기독교 지도자들은 섬김으로 권위를 갖게 되는 것이다.

“우리는 종으로 부르심을 받았다. 물론 리더십에는 어떤 권위가 부여되어 있으며 또 그러한 권위가 없이 리더십을 발휘하는 것은 불가능하다. 사도들은 예수님으로부터 권위를 부여받았으며 가르치고 훈련하는 데에 그것을 행사했다. 그러나 예수님께서 강조하는 바는 지배자로서의 지도자의 권위가 아니라 섬기는 자로서의 지도자의 겸손에 있다. 그리스도인 지도자들이 지도하는 권위는 힘이 아니라 사랑이며, 강요가 아니라 모

37) Ibid., p. 17.

범이며 위압이 아니라 합리적인 설득이다. 지도자들은 힘을 갖고 있다. 그러나 그 힘은 섬기기 위하여 자신을 낮추는 사람의 손안에 있을 때에만 안전하다.³⁸⁾

론 베이미는 다음과 같이 말했다.

“예수님께서 가장 위대한 겸손을 입으신 분이셨기 때문에 가장 위대한 권위를 행사하실 수 있었다. 이것이 바로 진정한 리더십이며, 그것은 군림하는 리더십과는 정반대의 것이다.”³⁹⁾

“예수님께서 겸손할수록, 그는 수많은 영역을 통해 보다 많은 권위를 갖게 마련이다. 온전히 위탁하는 그의 태도는 섬김의 도에 대한 표지이며, 그것이 타인들로 하여금 그를 추종하게 하는 권위를 자동적으로 부여한다.”⁴⁰⁾

데이비드 호킹(David L. Hocking)도 영적 권위의 진정한 기초로 종의 마음을 가질 것을 강조했다.⁴¹⁾ 영적 권위에서 가장 중요한 것은 다른 사람을 섬기려는 욕망인 것이다.⁴²⁾ 결론

38) John R. W. Stott, op. cit., p. 29.

39) Ron Boehme, op. cit., p. 109.

40) Ibid., p. 251.

41) 데이비드 호킹, 「기독교 리더십의 7가지 원리」(서울: 생명의말씀사, 1996), pp. 228-231. 영적 권위의 진정한 기초로 제시한 것은 하나님께 대한 복종, 경건한 생활 방식, 사람들에게 대한 사랑, 종의 마음 등이다.

42) 성직자가 영대(stole)를 착용하는 일차 목적은 성직자의 위치와 권위를 나타내려는 것이 아니라, 그리스도의 완전한 복종의 멍에를 메는 것을 표상하려는 것이다. 그리하여 영대는 목 부분에서 멍에처럼 가늘게 되어 있다. 다음 책을 참고하라. Paul H. D. Lang, *What an Altar Guild Should Know*(St. Louis, Missouri: Concordia Publishing House, 1968), p. 90.

적으로 우리의 삶과 태도가 다른 사람을 섬기면 섬길수록 다른 사람들에게 영향력을 미친다. 이러한 영향력이 보이지 않는 권위를 주는 것이다.

V. 서번트 리더십과 불의에 대한 저항

“가이사의 것은 가이사에게, 하나님의 것은 하나님께 바치라”(막 12:17).⁴³⁾ 이 말씀의 진정한 의미는 무엇일까? 우리는 지금까지 전자에 관심을 집중시켜서 국가의 통치자가 폭군일지라도 그의 통치권을 인정하고 그에게 순종하여야 하는 것으로 이해하여 왔다. 그러나 예수님께서서는 후자에 강조를 두고 있음이 분명하다. 가이사에게 세금 바치는 것보다 더 중요한 절대적 요구, 즉 하나님께 속한 것은 하나님께 바치는 것을 강조하고 있는 것이다. “가이사의 화상을 떠는 로마의 데나리온이 가이사의 것이라면, 하나님의 형상을 떠는 인간은 통째로 하나님의 것이다.”⁴⁴⁾ 그러므로 모든 사람들은 하나님을 전심으로 섬겨야 한다. 그러므로 마가복음 12장 17절 말씀은 모든 통치자들에게 심지어 폭군들에게도 순종하여야 한다

43) 로마의 가이사의 식민통치와 그에 의해 세워진 헤롯의 통치를 지지하며 “로마의 평화”(pax Romana)의 덕을 누리던 헤롯당원들과 이스라엘의 하나님의 거룩한 백성으로서의 이상을 실현하고자 헌신하며 가이사를 왕으로 인정하는 것을 십계명 제1계명의 위반으로 보고 그에게 세금 바치는 것을 결사반대하였던 열혈당에 내심 동조한 바리새인들이 예수님께 공동으로 가이사에게 세금을 바치는 문제를 가지고 올가미 질문을 제기했을 때 답변하신 말씀이다.

44) 김세훈, 「예수와 바울」, p. 92.

는 것을 지지하지 않는다. 이 말씀은 예수님께서 갈릴리의 통치자 헤롯 안티파스를 ‘여우’로 불렀던 것을 생각나게 한다(눅 13:32). 예수님은 하나님의 나라에 비추어 로마 황제와 그의 체제에 대해 비판적인 태도를 갖고 계신 것이다.

바울도 통치자들이 하나님의 뜻에 거역하여 통치하는 현실을 스스로 체험하였다(고후 11:25 이하; 행 16:22 이하; 37). 그런 때는 핍박을 각오하고 “사람보다는 하나님을 순종해야 한다”(행 5:29)는 원칙을 다른 사도들과 함께 견지하였던 것이다(롬 13:1-7; 벧전 2:13-17; 딤후 3:1; 딤후전 3:2). 하나님의 종(diakonos)들이 통치자들이 불의를 행할 때에는 무비판적으로 순종만 할 수 없는 것이다. 그들은 우리가 선행을 하게 돕도록 임명된 하나님의 종들이다.⁴⁵⁾ 칼빈은 에베소서 5장 21절을 주석하면서 왕들이나 통치자들도 섬기기 위해 통치한다고 했다.⁴⁶⁾ 그러한 그들이 하나님께서 주신 종들로서의 섬기는 사명을 잊고 불의를 행한다면 예수님처럼 우리는 하나님의 말씀과 비폭력으로 대항하여야 한다. 옳지 않은 제도에 대한 비판과 불의한 체제에 대한 저항이 Servant Leadership에 포함된다고 필자는 생각한다. 예수님께서 가이사와 헤롯의 통치에 비판적이었고, 집권층 사두개파에 항의하셨으며, 자만과 안일에 빠진 바리새인들에 도전하셨듯이 불의한 통치자들

45) 사도 바울은 롬 13:1-7에서 다음과 같이 강조한다. ① 통치자들의 권세는 하나님께서 위임하신 것이다. ② 그들은 하나님의 종(diakonos)들이다. ③ 그들의 임무는 선행을 장려하고 악행을 징벌하는 것이다. ④ 그리스도인들은 그들을 존경하고 순종하고 세금을 바쳐야 한다.

46) 존 칼빈, 「신약성경주석 9. 에베소서」(서울: 성서교재간행사, 1985), pp. 372-373.

과 지배층을 과감히 비판하고 저항해야 한다. 그러나 비판과 저항은 예수님의 모범을 따라 말과 비폭력적인 방법으로 해야 할 것이다.⁴⁷⁾ 예수님께서 하나님의 나라를 선포하는 말씀으로 저항하셨으며, 그것을 효과 있게 하기 위하여 종종 시위의 방법을 쓰시기도 하셨다. 예를 들면 예수님께서 의도적으로 안식일에 병을 고치시며, 죄인들과 먹고 마시셨다(마 11:19; 눅 7:34). 예수님께서 세례 때 받은 사명, 즉 하나님의

47) 김세운 교수는 성전청결(막 11:15 이하) 사건이 예수님의 메시아적 상징행위였다고 주장한다. 즉 당시 지배계층에 대한 폭력을 동원한 혁명적 행위가 아니라는 것이다. 김세운 교수가 주장하는 근거는 다음과 같다. ① 475m×300m의 넓은 성전 바깥뜰에서 장사하고 있는 자들을 다 몰아내기 위해서는 상당한 병력이 필요했을 것이다. ② 당시 유월절 잔치를 위해 성전경찰뿐 아니라 성전 북서쪽 벽에 솟은 ‘안토니오 요새’에서 성전을 내려다보며 감시하고 있던 로마군대 500-600명이 웬만큼 큰 소요사태에는 즉각 개입하였을 것이다. 이러한 사실과 예수님의 성전에 대한 태도를 자세히 연구해 보면 이 사건은 하나의 폭력적 혁명의 사건이 아니라 구약시대 선지자들의 전통을 따른 예수의 선지자적 또는 메시아적 상징행위임을 알 수 있다. 김세운 「예수와 바울」, pp. 114-115). 예수님의 의도는 타락한 성전과 폐역한 성전관리들이 하나님의 심판으로 멸망을 받을 것과 그가 자신의 대속적인 죽음을 통해 새 성전을 건축할 것을 공포하는 것과 실제로 이 일들을 실현하는 것이었다. 즉 그의 성전 청결 행위는 예루살렘 성전의 멸망과 하나님의 아들로서 자신이 새 성전을 건축할 것에 대한 선포와 그 일들을 실제로 일어나도록 하는 양면적인 의도를 가진 것이었다. 김세운 교수의 “예수와 성전”이라는 글을 참조하라(Ibid., pp. 119-165). 참고적으로 존 스토틀은 기독교적 리더십의 다섯 가지 주요 요소를 말하고 있다(John R. W. Stott, op. cit., p. 37). 즉 분명한 비전, 열심 있는 근면, 끈질긴 인내, 겸손한 섬김 그리고 강철 같은 훈련이다. 그가 말하는 비전은 현재의 상태에 대한 깊은 불만족과 가능한 상태에 대한 분명한 파악이 결합되어 나타난 것이다. 비전은 현재의 상태에 대한 의문에서 시작되며, 다른 대안을 진실하게 추구하는 것으로 발전한다고 말하고 있다(Ibid., p. 14).

뜻대로 주의 종의 역할을 다할 것을 결심한 이후 예수님께서
는 하나님으로부터 받은 사명에 충실하셨고 주의 고난받는
종의 역할을 감당하셨다. 이러한 사명을 감당하시면서 사탄
의 시험과 같은 방해의 세력이 있을 경우에는 언제나 저항하
셨다. 예수님께서서는 하나님을 섬기기 때문에 저항하신 것이
다. Servant Leadership은 항상 연약한 모습을 가지고 있는
것으로 오해받기 쉽다. 그러나 실제적으로는 그렇지 않다.
Servant Leadership 속에 강함이 있는 것이다. 헨리 나우웬은
자신이 말하는 무력함과 겸손의 리더십이 유약한 리더십이
아님을 강조하고 있다.

“여기에서 우리는 미래의 크리스천 리더십의 가장 중요한 특
성을 접하게 됩니다. 그것은 힘과 지배력의 리더십이 아니라
무력(powerlessness)과 겸손의 리더십이며, 그 속에서 고통받
는 하나님의 종 예수 그리스도께서 나타나십니다. 내가 말하는
크리스천 리더십은 단지 자신의 환경의 수동적인 희생물이 되
는 그런 심리적으로 유약한 리더십을 말하는 것이 아닙니다.
나는 사랑 때문에 힘의 사용을 계속적으로 포기하는 그런 리더
십을 말하는 것입니다. 그것은 바로 진정한 영적 리더십입니다.
영적인 삶에서 힘이 없다는 것과 겸손하다는 것은 죽어 없
다른 사람들이 대신해서 모든 결정을 하도록 내버려두는 사람
들을 일컫는 말이 아닙니다. 오히려 예수님을 깊이 사랑해서
어디로 인도하시든지 그분을 따를 준비가 되었으며, 예수님과
함께함으로써 생명을 찾고 또 풍성히 찾을 것이라고 언제나 믿
는 그런 사람들을 일컫습니다.”⁴⁸⁾

VI. 제언

김명혁 교수는 한국교회를 여섯 가지로 진단하고 있다.⁴⁹⁾
첫째 한국교회가 큰 사업과 더 큰 교회를 추구하는 허영심을
가지도록 조장함으로써 대교회주의와 물량주의를 초래했다
는 것이다. 둘째 한국교회가 성적 부도덕, 사치와 향락 등으
로 세속화되었다는 것이다. 셋째 민중신학은 신의 자리를 정
치, 경제, 사회학적 인간으로 대치한 치명적인 신학적 오류를
범했다는 것이다. 넷째 한국의 일부 급진주의 문화신학자들
은 기독교와 한국의 종교 문화적 전통과의 중합을 과도하게
시도했다는 것이다. 다섯째 한국교회는 급속도로 발전하고
있는 현대 과학기술 앞에 무력한 모습을 나타내거나 심지어
는 그 앞에 무릎을 꿇는 비굴한 모습을 보였다는 것이다. 여
섯째 이웃사랑과 세계보편주의를 표방해야 할 교회가 개인주
의, 개교회주의에 사로잡혀 그 속성을 노골적으로 나타내게
되었다는 것이다. 김명혁 교수는 이러한 진단에 대한 처방으
로 신관의 재정립, 인간관의 정립, 문화관의 정립, 통일 및 선
교관의 정립, 내세관의 정립을 촉구했다.⁵⁰⁾ 필자는 여기에 한
가지 대안을 추가하고 싶다. Servant Leadership을 가진 기독
교 지도자들이 많이 나와서 한국교회를 변화시키기를 원하
며, 몇 가지 제안을 하고자 한다.

48) Henri J. M. Nouwen, op. cit., pp. 61-62.

49) 김명혁, 「한국교회 쟁점진단」(서울: 규장문화사, 1998), pp. 22-27.

50) Ibid., pp. 28-31.

1. 기도로 서번트 리더십을 체득하라

남가주 사랑의교회(현 사랑의교회 담임) 오정현 목사는 “섬김이 핵심입니다”라는 제목으로 2001년 1월 21일 주일 오전 설교를 했다. 그는 “섬김은 이론이 아닙니다.....섬김은 바디 메모리(body memory)가 되어야 합니다”라고 말했다. 섬김은 머리에서 끝나는 이론이 아니다. 섬김은 몸에 배어야 한다. 그러면 Servant Leadership이 어떻게 바디 메모리가 될 수 있겠는가? 필자는 Servant Leadership이 기도로 체득할 수 있다고 생각한다.

예수님께서서는 겟세마네 동산에서 하나님께 기도함으로써 주의 고난받는 종으로 부르신 사명을 십자가에 죽기까지 순종하셨다. 예수님께서서는 십자가에서 스스로를 속죄와 새 언약을 세우는 제물로 드리셨다. 주기철 목사(1897-1944)는 신사참배 반대로 1944년 감옥에서 순교할 때까지 약 7년 간 옥고를 치르면서 다섯 가지 기도제목을 가지고 하나님께 기도했다.⁵¹⁾ 그 내용을 소개하면 다음과 같다. “죽음의 권세를 이기게 하여 주시옵소서. 오랜 기간의 고난을 견디게 하여 주시옵소서. 노모와 처자를 주님께 부탁드립니다. 의에 살고 의에 죽게 하여 주시옵소서. 내 영혼을 주님께 부탁드립니다.” 손양원 목사(1902-1950)도 신사참배 반대로 1940년부터 1945년까지 투옥되었으나 옥중에서도 대부분의 시간을 기도로 보냈으며, 공산당의 총탄에 맞고 마지막 숨을 거두는 순간에도 자기를 쓴 사람들의 죄를 용서해 달라고 기도했다.⁵²⁾ 우리의 신

51) Ibid., pp. 42-44.

앙의 선배들도 기도를 통하여 사명을 깨닫게 되었던 것이다. 우리는 성령님 안에서 깨어 기도함으로 섬길 수 있는 능력을 하나님께로부터 받는다.⁵³⁾ 기도하는 자만이 하나님의 뜻을 알 수 있는 것이며, Servant Leadership을 행할 수 있다고 생각한다.

2. ‘지도력’ 보다는 ‘섬김’이 우선임을 기억하라

오늘날 교회에서 섬기는 직분들이 섬김 받는 신분의 직분으로 바뀌는 것은 사명의식의 부재, 성육신과 교회론에 대한 철저한 이해의 부족에서 오는 것이라고 생각된다. 즉 자신의 중됨을 깨닫지 못하는 데서 오는 것이다. “리더십의 본질은 섬김이다. 영적 지도자는 하나님과 그의 백성을 섬기도록 부름을 받았다.”⁵⁴⁾ 이러한 견지에서 론 베이미의 말에 동의하지 않을 수 없다.

“제자들의 발을 씻기시는 행위 하나로 예수님께서서는 권력에 입맛을 다시는 식의 리더십에 대한 모든 개념을 영원히 말살시켜 버리셨다. 그분은 리더십의 본질이 타인에 대한 섬김인 것을 알고 계셨다. 진정한 리더십은 우리가 몇 명을 통제하느냐

52) Ibid., pp. 45-46.

53) 리더십에 있어서의 성령의 역사에 대해서는 다음 책을 참고하라. 명성훈, 「성경 속의 리더십 마스터키」(서울: 국민일보, 2000), pp. 109-127. 명성훈 교수는 성령님을 신적 지도자(Divine Leader) 혹은 지도자 중의 지도자(Master Leader)로 인정하고 모셔들일 것을 강조하고 있다.

54) Chua Wee Hian, op. cit., p. 18.

에 의해서가 아니라 우리가 얼마나 많은 숫자의 사람을 섬기느냐에 의해 측정된다. 예수님께서서는 제자들의 발을 씻기심으로 하나님께서 세상을 이끌어 가시는 방식을 보이셨던 것이다. 그분은 ‘섬김’으로써 그 일을 행하신다. 따라서 그분의 제자들은 그분의 방법을 따라야 한다. 그분은 우리에게 본을 보이셨으며, 우리도 것처럼 행할 수 있도록 축복하시겠다고 말씀하셨다.⁵⁵⁾

필자가 강조하거니와 Servant Leadership에서는 ‘Leadership’보다는 ‘Servant’가 우선이다. 당신은 지도력(leadership)을 우선으로 하는가 아니면 섬김(servant)을 우선으로 하는가? 이 둘은 극과 극이다. “당신은 어떻게 섬김의 사역을 감당하고 있는가?” 심중에 사사로운 이를 생각하며 하는가 아니면 주님이 주신 복음전파의 사명을 위해 섬기는가?

우리는 선 종(servant-first) 의식을 가지고 주님과 이웃을 섬기도록 결단해야 할 것이다.

3. 서번트 리더십의 목적을 분명히 하라

경영 분석과 교육의 전문가인 로버트 그린리프(Robert Greenleaf)는 “정당한 힘과 위대함의 본질을 찾아서”라는 부제를 가진 「*Servant Leadership*」이라는 책을 썼다.⁵⁶⁾ 그는 지도자로서의 종이라는 개념을 헤르만 헤세(Hermann Hesse)의 「동방 여행(*Journey to the East*)」이라는 책을 읽으면서 얻

55) Ron Boehme, op. cit., p. 264.

56) Robert K. Greenleaf, *Servant Leadership, A journey into the nature of legitimate power and greatness*(Paulist Press, 1977).

었다. 그 책에 등장하는 레오(Leo)는 한 무리의 여행자들의 하인이었는데 그 여행을 마쳤을 때에는 그들의 지도자가 되어 있었다. 이 이야기로부터 그린리프는 위대한 지도자는 먼저 종으로서 나타난다는 원칙을 도출하여 내었다. 그러나 여기서 우리가 주의해야 할 점이 있다. 즉 섬기는 일이 단순히 다른 목적의 수단으로만 여겨져서는 안 된다는 것이다. 즉 어떤 사람의 지도자의 자격을 입증하는 수단으로 여겨져서는 안 된다는 것이다. 이러한 수단화는 예수님께서 가르치신 것이 아니다. 예수님께서는 섬김 그 자체가 목적이었다. 또 한 가지 주의할 점은 섬김을 프로젝트 또는 프로그램의 견지에서 보는 것은 위험한 일이다. 프로젝트보다 사람이 우선되어야 한다. 하나님의 형상인 “사람들은 결코 조종되거나 경영될 수 없는 것이다.”⁵⁷⁾ 필자가 말한 Servant Leadership의 정의처럼 교회의 머리가 되시며 주님이 되신 예수 그리스도를 섬기는 삶과 세상에 흠어져 있는 사람들을 섬기는 삶으로 모든 족속을 제자로 삼게 하는 영향력을 발휘하는 것이 그 목적이 된다.

VII. 요약과 결론

Servant Leadership이란 교회의 머리가 되시며 주님이 되

57) John R. W. Stott, op. cit., p. 31. ‘조종’(manipulation)과 ‘경영’(management)이라는 단어는 모두 “manus” 즉 ‘손’이라는 뜻의 라틴어로부터 기원하였다. 이 두 단어는 모두 인간이 마치 인격체라기보다는 상품인 것처럼 ‘다루는 것’을 표현한다고 생각된다.

신 예수 그리스도를 섬기는 삶과 세상에 흠어져 있는 사람들을 섬기는 삶으로 모든 족속을 제자로 삼게 하는 영향력이다. Servant Leadership은 예수님의 주님 되심을 고백함과 우리의 종 됨을 고백하며 주님과 사람들을 섬겨 모든 족속이 주님의 제자가 되는 데 목표가 있는 것이다.

필자는 Servant Leadership의 성경적 근거를 예수님, 바울, 다윗 등을 통해 찾았다. 우주를 다스리시는 주님께서 종으로 이 땅에 오셔서 섬기셨다. 그리고 섬기실 뿐만 아니라 많은 사람들을 위해 자기 목숨을 대속물로 주셨다. 예수님의 섬기는 모습을 잘 보여 주는 것들 중에는 세족식과 유월절 만찬이 있다. 세족식은 섬김의 모범에 대한 결코 잊을 수 없는 시각적 교훈이다. 유월절 만찬은 예수님의 몸과 피를 제자들의 구원을 위해서 나누어주는 위대한 섬김이며, 십자가의 구속사역은 섬김의 극치이다. 바울은 자신의 사도직을 항상 하나의 섬김(diakonia)으로 지칭한다(롬 11:13; 고전 3:5; 고후 6:3 등). 그는 자신을 하나님과 그리스도뿐 아니라 교회의 종(diakonos)으로 지칭하며(고후 3:6, 6:4, 11:23, 엡 3:7; 골 1:23 등), 또한 비하의 뜻이 한층 더 강한 doulos로 지칭한다(롬 1:1; 빌 1:1; 고전 9:19; 고후 4:5; 딤후 1:1). 데이비드 피셔의 견해처럼 바울과 아볼로는 둘 다 그리스도의 조수(huperetai)이다. 그들은 그들 자신을 위해서가 아니라 그리스도를 위해서 말하고 행동하며 섬겼다.

다윗은 하나님의 종으로서 하나님과 그 양들과 일단의 블 만으로 가득 찬 사람들을 섬기고 급기야 한 나라를 섬기게 되었던 것이다. 다윗 또한 섬기는 지도자인 것이다. 다윗을 포함하여 성경에 나타난 신앙의 선배들은 하나님을 향해서는

‘주’로 호칭하고 자신들을 향해서는 ‘종’으로 자칭한다. 또한 하나님께서 그들을 종이라고 호칭해 주신다. 아브라함(창 18:3, 5, 22-33, 26:24), 모세(민 12:7; 신 34:5; 수 1:1, 2, 7 등), 여호수아(수 24:29; 삿 2:8), 삼손(삿 15:18), 사무엘(삼상 3:10), 솔로몬(왕상 3:7), 엘리야(왕하 9:36), 느헤미야(느 1:6, 8), 욥(욥 1:8), 야고보(약 1:1), 베드로(벧후 1:1), 유다(유 1:1) 등은 하나님의 주 됨과 자신의 종 됨을 언제나 기억하고 있었던 것이다.

필자는 Servant Leadership의 내용을 예수님의 성육신, 예수님의 세례 때 받으신 사명과 바울의 사명의식, 그리고 교회론에서 찾았다. 첫째 섬김의 원리는 예수님의 성육신이라는 것을 깨닫는 것이다. 성육신을 깨달으면 우리의 삶과 태도가 달라진다. 예수 그리스도께서는 자신을 낮추시되 하나님에게서 인간으로, 인간 중에서도 종으로, 종에서 종보다 더 낮은 극형 죄수 곧 십자가형 죄수로 죽는 자리에까지 낮아지셨다. 이러한 성육신하신 예수 그리스도의 삶과 태도를 체득할 때 기독교 지도자들은 섬길 수 있는 ‘위로부터의 능력’을 갖게 되는 것이다. 리더십은 십자가 밑에서 시작되며, 그리스도와 다른 사람들을 섬기고자 하는 지속적인 동기 유발은 그리스도의 죽음에 대한 이해와 십자가에서 보내는 시간에 의해 좌우된다.

둘째 예수님께서는 스스로를 속죄와 새 언약을 세우는 제사로 드림으로써, 즉 이사야에 예언된 주의 종의 역할을 감당함으로써(사 42:6, 49:6, 53:10-12) 하나님의 자녀들을 창조하시는 하나님의 아들의 임무를 완수하려 하신 것이다. 이것은 세례시 하늘의 음성 곧 하나님의 선포로부터 얻은 예수님의

자기 이해인 것이다. 예수님께서 세례를 받으실 때 자신의 사명을 알고 계셨던 것이다. 필자가 강조하거니와 예수님의 시험의 진정한 의미는 예수님께서 세례 때 받은 사명, 즉 하나님의 뜻대로 주의 종의 역할을 다할 것을 결심한 것이다. 그리고 예수님께서 하나님으로부터 받은 사명에 충실하셨고 주의 고난받는 종의 역할을 감당하셨다. 예수님께서는 분명한 자신의 정체성을 세례 때 받은 사명으로 세우셨기 때문에 그 이후의 사역에 있어서도 종으로서의 섬기는 모습을 잃지 않으셨다. 예수님께서는 사명에 붙들린 분이셨다. 하나님께서 우리에게 주신 사명 곧 하나님의 은혜의 복음을 증거하는 일에 붙들린 자는 Servant Leadership을 갖게 되는 것이라고 생각한다. 사명이 있기에 섬기는 것이다. 사명은 Servant Leadership의 핵심내용 중 하나가 되는 것이다. 하나님의 원수로 날뛰던 교회의 핍박자 바울도 하나님의 이방인들에 대한 구원 계획 덕분에 구원을 받은 것이다. 바울은 이방인들에게 그의 구원의 빛을 진 것이다. 바울은 이방인들이 구원을 얻도록 사도직으로 섬기는 것을 사명으로 보았다(고전 9:16; 롬 11:13). 그는 이방인들을 성실히 섬겨(diakonia) 구원의 빛을 갠려고 한 것이다. 바울에게 있어서 그의 사명의식이 이방인들을 섬기게 한 것이다.

셋째 Servant Leadership은 올바른 교회론에서 나온다고 생각한다. 교회는 예수 그리스도를 주님으로 고백하는 신앙공동체이며, 하나님과 세상을 섬기기 위하여 존재하는 봉사의 공동체이다. 예수님께서는 교회의 머리이시다(엡 5:23). 예수님을 주님으로 믿고 고백하며, 그를 따르는 제자 된 그리스도인들은 그 몸의 지체의 관계를 이루게 된다. 이것은 예수님

께서 생명의 주인으로서 그 몸의 지체와 생명의 유기적 관계를 이루고 있음을 보여준다. 교회론을 연구할수록 예수님의 주님 되심이 더욱 드러난다. 교회론에 기초하여 기독교 지도자들은 예수님을 주님으로 고백하고, 자신들은 그분의 종임을 선포해야 할 것이다.

Servant Leadership과 권위의 관계에 있어서는 우리의 삶과 태도가 다른 사람을 섬기면 섬길수록 다른 사람들에게 영향력을 미친다는 것을 알게 되었다. 이러한 영향력이 보이지 않는 권위를 주는 것이다.

필자는 Servant Leadership과 불의에 대한 저항에 대해서도 살펴보았다. 옳지 않은 제도에 대한 비판과 불의한 체제에 대한 저항이 Servant Leadership에 포함된다고 생각한다. 예수님께서는 가이사와 헤롯의 통치에 비판적이었고, 집권층 사두개파에 항의하셨으며, 자만과 안일에 빠진 바리새인들에 도전하셨듯이, 불의한 통치자들과 지배층을 과감히 비판하고 저항해야 한다. 그러나 비판과 저항은 예수님의 모범을 따라 말과 비폭력적인 방법으로 해야 할 것이다. 예수님께서는 하나님의 나라를 선포하는 말씀으로 저항하셨으며, 그것을 효과 있게 하기 위하여 종종 시위의 방법을 쓰시기도 하셨다. 예를 들면 예수님께서는 의도적으로 안식일에 병을 고치시며, 죄인들과 먹고 마시셨다(마 11:19; 눅 7:34). 예수님께서 세례 때 받은 사명, 즉 하나님의 뜻대로 주의 종의 역할을 다할 것을 결심한 이후 하나님으로부터 받은 사명에 충실하셨고 주의 고난받는 종의 역할을 감당하셨다. 이러한 사명을 감당하시면서 사탄의 시험과 같은 방해의 세력이 있을 경우에는 언제나 저항하셨다. 예수님께서는 하나님을 섬기기 때문

에 저항하신 것이다. Servant Leadership은 항상 연약한 모습을 가지고 있는 것으로 오해받기 쉽다. 그러나 실제적으로는 그렇지 않다. Servant Leadership 속에 강함이 있는 것이다.

마지막으로 필자는 한국교회를 향한 몇 가지 제안을 했다. 첫째 Servant Leadership을 기도로 체득하라고 했다. 섬김은 이론이 아니다. 섬김은 바디 메모리(body memory)가 되어야 한다. 섬김은 머리에서 끝나는 이론이 아니다. 섬김은 몸에 배어야 한다. 우리는 성령님 안에서 깨어 기도함으로 섬길 수 있는 능력을 하나님께로부터 받는다. 기도하는 자만이 하나님의 뜻을 알 수 있는 것이며, Servant Leadership을 행할 수 있다고 생각한다. 둘째 Servant Leadership에서는 'Leadership'보다는 'Servant'가 우선임을 기억하자고 제안했다. 오늘날 교회에서 섬기는 직분들이 섬김 받는 신분의 직분으로 바뀌는 것은 사명의식의 부재, 성육신과 교회론에 대한 철저한 이해의 부족에서 오는 것이라고 생각된다. 즉 자신의 중됨을 깨닫지 못하는 데서 오는 것이다. 셋째 Servant Leadership의 목적을 분명히 해야 한다. 섬기는 일이 단순히 다른 목적의 수단으로만 여겨져서는 안 된다는 것이다. 즉 어떤 사람의 지도자의 자격을 입증하는 수단으로 여겨져서는 안 된다는 것이다. 한 가지 주의할 점은 섬김을 프로젝트 또는 프로그램의 견지에서 보는 것은 위험한 일이다. 프로젝트보다 사람이 우선되어야 한다. 하나님의 형상인 사람들은 결코 조종되거나 경영될 수 없는 것이다.

21세기를 향해 힘차게 전진해 나가면서 Servant Leadership을 갖춘 군선교 지도자들이 한국교회에 많이 나오기를 기대한다. 필자가 말한 Servant Leadership의 정의처럼 교회

의 머리가 되시며 주님이 되신 예수 그리스도를 따르는 삶과 세상에 흠어져 있는 사람들을 섬기는 삶으로 모든 족속을 제자로 삼게 하는 영향력을 발휘하는 군선교 지도자들이 많이 나오기를 기도한다. 그리하여 한국교회에 푸르고 푸른 예수님의 계절이 올 수 있기를 간절히 소원한다.

〈참고문헌〉

1. 原 書

- Fisher, David. *The 21st Century Pastor; A Vision Based on the Ministry of Paul*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996.
- Greenleaf, Robert K. *Servant Leadership, A journey into the nature of legitimate power and greatness*. Paulist Press, 1977.
- Lang, Paul H. D. *What an Altar Guild Should Know*. St. Louis, Missouri: Concordia Publishing House, 1968.
- Swindoll, Charles R. *Leadership: influence that Inspires*. W.T.: Word Books Publisher, 1985.

2. 翻 譯 書

- Anderson, Leith. 「21세기를 위한 교회」. 황성철 역. 서울: 솔로몬, 1997.
- Boehme, Ron. 「21세기 지도자」. 허광일 역. 서울: 예수전도

단, 2000.

Cedar, Paul. 「섬기는 지도자」. 김성웅 역. 서울: 선교햇불, 1992.

제위현. 「오늘을 위한 성경적 리더십」. 권영석 역. 서울: IVP, 1990.

Covey, Stephen R. 「원칙 중심의 리더십」. 김경섭 · 박창규 역. 서울: 김영사, 2001.

Hocking, David L. 「기독교 리더십의 7가지 원리」. 서울: 생명의말씀사, 1996.

Jones, Laurie Beth. 「최고경영자 예수 JESUS CEO」. 송경근 · 김홍섭 역. 서울: 한국언론자료간행회, 1991.

Nouwen, Henri J. M. 「예수님의 이름으로」. 두란노 출판부 역. 서울: 두란노, 1998.

Richards, L. O., 홀드키, 클라이드. 「교회 지도자 신학」. 서울: 정경사, 1983.

Stott, John R. W. 「기독교적 리더십이 필요한 시대」. 한국기독학생회출판부 역. 서울: IVP, 1989.

3. 國文

강신권. 「21세기를 향한 리더십」. 서울: 쿤란출판사, 1995.

김명혁. 「한국교회 쟁점진단」. 서울: 규장문화사, 1998.

김세윤. 「바울복음의 기원」. 서울: 엠마오, 1994.

———. 「예수와 바울」. 서울: 제자, 1995.

명성훈. 「성경 속의 리더십 마스터키」. 서울: 국민일보, 2000.

유상섭. 「설교를 돕는 분석요한복음」. 서울: 규장문화사,

1999.

———. 「설교를 돕는 분석누가복음」. 서울: 규장문화사, 1998.

이승장. 「다윗 왕이 된 하나님의 종」. 서울: 규장문화사, 2001.

정일웅. 「기독교 예배학개론」. 서울: 솔로몬, 1996.

4. 註釋

Calvin, John. 「신약성경주석 9. 에베소서」. 서울: 성서교재간행사, 1985.

기독교적 관점에서 바라본 인권



김일수 장로

I. 서론

21세기를 맞이한 오늘날도 인권은 지난 세기와 마찬가지로 새로운 인간질서를 확립하기 위한 치열한 정신적 투쟁의 구호로서의 의미를 잃지 않고 있다. 1789년 프랑스 인권선언은 당시 절대왕권하의 구체제를 허물어뜨리는 정치적 투쟁의 산물이었다. 이를 기점으로 17세기 영국의 인권투쟁에서 물꼬를 트고 1776년 미국 독립선언으로 절정에 이르렀던 인권운

동은 정치적 자유의 지평을 비로소 확립한 셈이다.

1918년 러시아 혁명도 인권사에 새로운 지평을 열어놓은 사건으로 평가되고 있다. 프랑스 혁명에서는 인간에 의한 인간의 정치적 압박으로부터의 해방이 주된 목적이었으나 러시아 혁명에서는 인간에 의한 인간의 경제적 착취로부터의 해방이 주된 목적이었다. 억압 없는 사회와 착취 없는 사회를 점진적 개혁의 방법이 아닌 과격한 혁명의 방법으로 실현하고자 했던 18세기와 20세기의 이들 대표적인 혁명 사건은 인권사적 시각에서 그 의미를 재음미해 볼 필요가 있다.

억압 없는 사회와 착취 없는 사회의 비전은 출애굽의 이스라엘 백성에게 나타난 여호와와 말씀 속에 이미 그 원형이 잘 계시되어 있다. “나는 너희 중에 행하여 너희 하나님 되고 너희는 나의 백성이 될 것이니라 나는 너희를 애굽 땅에서 인도하여 내어 그 종된 것을 면케 한 너희 하나님 여호와라 내가 너희 명에 빗장목을 깨뜨리고 너희로 바로 서서 견게 하였느니라”(레 26:12, 13).

정치적·경제적·사회적 강자의 힘에 의해 허리가 굽어진 채 굽신거리며 살아가야 할 처지에 있는 약자들의 명에 빗장목을 하나님은 깨뜨리고 그들로 하여금 바로 서서 견게 해주셨다는 이 선언이야말로 프랑스 인권선언과 러시아 인권선언이 의식하지 못했던 인류 최초의 인권선언이라고 보아야 할 것이다. 인간을 바로 서서 견게 하는 의미의 인간해방과 인권의 성경적 의미는 고대로부터 근대에 이르는 인권사상과 인권운동 속에서 제대로 전수되지 못했다. 근대의 인권사상은 다 같이 인간에 의한 인간의 지배를 철폐하고 모든 인간은 각자 평등하게 자유로운 존재라는 인식을 확립하는 데 초점이

- 약력 : • 독일 뮌헨대학교 법학부 수료(법학박사)
• 고려대학교 법과대학 교수
• 기독교윤리실천운동 공동대표

맞추어져 있었다. 사람 위에 사람 없고 사람 밑에 사람 없다는 이 명제야말로 근대 인권혁명의 핵심이었다. 그러나 인간은 타인에 의한 지배를 완전히 벗어나기도 전에 오만한 자기 우상의 지배하에 놓이거나 전체주의나 보편주의의 우상 앞에 무릎 꿇어야만 하는 초라한 신세로 변했다. 하나님과의 관계 정립에 실패한 근대의 인권사상은 모순과 시행착오의 발자취 외에 다름 아니었다. 그래서 인권의 기치 아래 구체제를 향해 돌격나팔을 불었던 인권혁명의 사건들은 수많은 피의 보복과 숙청, 시행착오의 잔해를 남겨놓았다. 인권의 신장이라는 밝은 면 뒤에 숨겨진 또 다른 반인권적 잔학상을 제대로 직시할 때 21세기에도 전개해 나가야 할 인권운동의 바른 방향을 우리는 성경적 인권사상에서 다시 음미해 볼 필요를 느낀다.

1970년대 중반 지미 카터 대통령은 인권을 단순한 윤리적 요청이나 도덕적 미사여구에서 벗어나게 하여 국제정치적 역동적인 중심테마로 만들어 버렸다. 당시는 동서의 긴장완화 정책이 주류를 이루던 시절이었음에도 불구하고 카터는 인권을 위한 투쟁을 국제정치적 중심테마로 삼았다. 그 결과 1975년 유럽안보회의에서 채택된 헬싱키선언은 인권문제를 동서 대화의 중심테마로 확립했다. 바로 이 시각변화가 동구권의 몰락과 새로운 유럽질서의 물꼬를 여는 계기가 되었다는 사실을 그 후 15년이 지나서야 유럽의 지성인들도 비로소 깨달을 수 있었다.

1999년 코소보전쟁과 유럽연합군의 코소보진압작전은 인권사에 또 하나의 새로운 사건으로 기록될 일이다. 1648년 10월 24일에 체결된 웨스트팔리아조약에 의해 수세기 동안 국제평화의 지렛대 역할을 해온 국가주권우위의 사고가 인권우

위의 사고에 의해 패퇴해 버린 사건이었기 때문이다. 세계질서 가운데 인권보다 우선하는 어떤 원칙도 존재하지 않는다는 점을 분명히 해준 사건이었다. 바로 이 관점으로부터 우리는 2003년 이라크전쟁의 '정의로운 전쟁'(just war) 여부를 평가할 수 있는 준거점을 얻을 수도 있을 것이다.

인권사상은 인간 존재의 올바른 자리매김과 인간실현을 위한 투쟁 및 방어수단이었다. 그러나 인권은 종종 세상에서 인간을 하나님 노릇하게 하고 그 결과 인권옹호가 인권폭력 내지 인권테러화하는 위협으로부터 완전히 자유로울 수 없음을 보여주고 있다. 인간이성의 자율적 조화와 진보는 하나의 환상일 뿐, 인간의 현실에서는 실제 오류와 실패, 일탈과 지나침이 일상화하고 있기 때문이다. 인권사상을 기독교적 관점에서 재음미해 보고자 하는 이유도 바로 인간의 한계에서 비롯된 이 같은 장애물을 뛰어넘어 새로운 지평을 열어 보고자 하기 때문이다.

II. 인권사상의 세 가지 조류

1. 천부인권으로서의 인권

근대 인권사상 중 가장 오래된 사상 가운데 하나가 천부인권사상이다. 모든 인간은 공통된 본성을 갖고 있기 때문에 공통된 존엄성을 갖는다는 스토아 학파적 사상과 인간은 하나님과 동일한 형상으로 지음 받았기 때문에 하나님 앞에서 평등하다는 유대·기독교적 가르침이 근대인권사상의 근저를

이루었기 때문이다. 특히 천부인권사상은 17세기 영국의 정치투쟁에서 중요한 지렛대 역할을 했다. 즉 기독교적 평등사상이 정치적인 신분계급의 철폐와 정치적인 자유로 전환되었고, 특정한 신분계급의 전승된 자유가 모든 사람의 보편적 자유로 수정되었던 것이다.

특히 청교도 혁명기의 인권문헌들은 천부인권사상을 가장 명료하게 표현해 주는 내용들을 담고 있다. 1647년의 국민협정(Agreement of the People)은 “하나님의 뜻”을 원용하고 “어떤 종류의 인간적 힘”도 배격한 채 예배와 병역거부를 포함한 모든 종교적 관심사에서 양심의 자유를 보장했다. 1649년의 영국자유민협정(Agreement of Free People of England), 일명 청교도 혁명의 선언서라고도 불리는 이 협정도 “우리는 하나님이 이 민족을 자유롭고 행복하게 만들기 위해 우리들에게 부여해 준 기회를 선용하게 해줄 것을 엄숙히 요청하는 바이다”라고 기록하고 있다. 이 급진적 요청들은 정치적 성공을 다 거두지는 못했지만 생명과 인신(人身)의 자유를 보장하기 위한 1679년의 인신보호법(Habeas-Corpus Act)과 1689년의 권리장전(Bill of Rights)으로까지 발전했다.

16세기의 종교전쟁의 극심한 혼란 속에서 각 사람은 생명보전을 위한 안전질서를 소망하게 되었고, 이에 이론적인 뒷받침을 준 것이 홉스(Thomas Hobbes)의 「리바이어던(Leviathan)」이었다. 이것은 자기보전을 위한 사람들의 자발적인 조직능력에 대한 믿음을 출발점으로 하고 있다. 자기보전을 위해 스스로 외부적인 힘에 복종함으로써 자기구속의 원칙을 확립하는 이 질서원리는 개인의 안전을 보장해 주는 인위적인 신 즉 죽을 수 있는 신으로서 리바이어던을 설정하고 있다. 그리

하여 정치적인 자유의 영역에서는 만인의 만인에 대한 이리 상태로 요약되는 비관적인 인간관을 전제로 각자의 안전을 수탁한 개인과 그것을 위탁받은 리바이어던의 관계를 되도록 “보이는 손”에 의해 합법적으로 규율하고자 했다. 반면 경제적인 자유의 영역에서는 만인의 만인에 의한 신상태로 요약되는 낙관적인 인간관을 전제로 각자의 자유를 되도록 “보이지 않는 손”에 의해 자율적으로 통제되도록 방임하고자 했다. 홉스는 국가제도 속에서 사람의 생명에 대한 가장 큰 위험은 힘있는 자들의 제도를 통한 남용으로 보았다. 홉스에게 영향을 받은 영국 근대초기의 인권운동은 이 같은 강자들의 권력 남용으로부터 개인의 자유와 안전을 확보하기 위한 방어권으로서의 인권을 표방했던 것이다.

하나님께서 인간에게 베풀어 준 천부인권 가운데 가장 극명하게 드러나는 것이 평등과 생명보전의 요청이다. 영국의 근대초기 인권운동이 이 사상에 기초하여 피 흘리는 혁명을 동원하지 않고서도 신분적 차별을 철폐하고 정치적 자유와 개인의 안전을 쟁취했던 것은 특기할 만한 일이다. 그러나 하나님께서 왜, 어떻게 각 사람에게 이 권리를 주셨는지에 관해 천부인권사상은 성경적으로 깊이 있는 성찰을 하지 못했다. 인간의 지위를 하나님과의 관계에서 바로 정립하지 못한 채 인권사상을 자연종교관이나 합리적 자연법 사상, 인본주의 사상 등에 넘겨줌으로써 천부인권사상은 하나님 없는 사상 또는 변형된 신관의 조류에 떠밀려날 수밖에 없었다.

2. 생래적 권리로서의 인권

근대적 인권문헌 가운데서 가장 빈번하게 등장하는 것은 인간이기 때문에 자연히 타고난 생래적 권리로서의 인권에 관한 사상이다. 인간 존재에 내재하는 생득적 권리로서의 인권에 관한 사상은 인권을 일종의 상속권같이 간주한다.

이 사상의 근거에는 모든 사람은 태어나면서부터 동등하게 자유롭고 독립적인 존재라는 사실이 깔려 있다. 이 같은 인간 존재가 생래적인 권리로 갖고 태어난 인권은 생명과 자유를 누릴 수 있는 권리, 소유물을 취득하고 점유할 수 있는 권리, 행복과 안전을 추구하고 누릴 수 있는 권리 등이다.

1776년의 미국 버지니아 주 권리장전은 바로 이 같은 생래적 인권의 선언을 그 내용으로 삼고 있다. 이 인권선언은 인권이 버지니아 주 권리장전을 의결하고 선포한 당대의 선한 백성들뿐만 아니라 그의 후손들에게도 속한다는 사실을 천명하고 있다. 따라서 이 권리는 일단 자연상태에서 벗어나 사회 상태에 진입한 이상 다시 어떤 협약에 의해서도 빼앗기거나 포기될 수 없다는 것이다.

인권을 선언한 선한 백성(good people)은 모든 정치권력의 원천일 뿐만 아니라 유일한 원천이기도 하다는 것이다. 버지니아 권리장전 제2조는 “모든 권력은 백성에게 있고 그에게서 나온다. 공직자는 백성의 수탁자이자 신복이다. 따라서 항상 백성에게 의존하고 그에게 책임을 져야 한다”고 규정하고 있다. 하나님이나 전통 또는 권력 그 자체가 인권의 출발점이 아니라 태어나면서부터 동등하게 자유롭고 독립적인 존재들의 집합체인 선한 백성이 바로 인권의 출발점이고 준거점이 되고 있다는 의미이다.

일찍이 괴테도 “권리는 우리와 함께 태어나는 것이다”라고

말한 적이 있다. 만약 인권이 인간과 더불어 탄생하는 생래적인 것이라면 공동체 내에서 인권의 갈등을 해결할 기관이나 인권의 제약을 가능하게 할 준거점을 다른 데서 발견하기 곤란하다. 또한 한 세대의 인권과 그 후대의 인권 사이의 차이와 새로운 내용의 변화들을 기술적으로 설명하기 어려운 점에 봉착하기도 한다. 물론 버지니아 권리장전 제16조는 “종교와 우리들이 창조주에 대해 지고 있는 의무는 오직 이성과 신앙에 의해 조종될 수 있으며……기독교적 용서와 사랑, 타인에 대한 헌신은 모든 사람의 상호교환적 의무”라고 하여 종교의 자유를 규정하고 있다. 여기에서 창조주에 대한 존중 의무는 이성과 신앙의 자유에 속한다는 점을 천명하고 있지만 창조적 세계관에 대한 어떤 언급은 없다. 또한 “기독교적”이라는 언급도 종교의 자유 안에서 기독교 신앙을 선호한다는 취지가 아니라 어떤 종교적 활동의 내용을 개념적으로 명확히 설정하기 위한 의도로 이해되고 있다. 결국 창조주에 대한 수직적 위계질서는 인간의 자유영역이라는 수평적 평등질서로 대체되었고 이들 자유영역의 평등질서와 한계를 위한 법률의 일반적 필요성에 관해서는 아무런 언급조차 없다. 그 까닭은 바로 로크(Locke)적인 이상적이고 지배 없는 협약공동체를 가능하게 하는 선한 백성들의 자연적인 출생에다 인권의 출현을 연결시켰기 때문인 것으로 보인다.

3. 자연권으로서의 인권

생래적 인권사상과 자연권적 인권사상은 근대의 인권문헌 상으로는 명확히 구분되기보다 중복 내지 혼합형식을 띠 때

가 많다. 그럼에도 불구하고 1789년 8월 26일 프랑스 인권선언에는 무엇보다도 자연권적 인권사상이 주류를 형성하고 있다.

프랑스 인권선언 제1조는 “인간은 출생으로부터 시작하여 생존하는 동안 모든 권리에서 자유롭고 평등하다. 사회적 차별은 단지 공공의 이익을 위해서만 정당화될 수 있다”고 규정한다. 제1조 전단의 문장은 루소의 「민약론」 제1장에 나오는 “인간은 자유인으로 태어났지만 도처에서 사슬에 얽매어 산다”는 문장을 연상케 한다. 또한 제2조는 “모든 정치적 결사의 목적은 인간에게 자연으로부터 부여된 그리고 어느 때라도 빼앗길 수 없는 권리의 보전에 있다. 이 권리는 자유, 소유, 안전 그리고 억압에 대한 반항이다”라고 규정한다. 여기에 자연권으로서의 인권에 관한 분명한 표현이 나타난다. 제4조도 “자유는 타인에게 해를 끼치지 않는 모든 것을 행할 수 있다는 것이다. 자연으로부터 각자에게 부여된 권리의 행사는 공동체의 다른 구성원들에게 동일한 권리의 향유를 보장하는 한에서 그 한계를 갖는다. 이 한계는 단지 법률로써만 정할 수 있다”고 함으로써 다시금 “자연권의 행사”가 자유를 의미한다는 점을 밝히고 있다.

자연권으로서의 인권은 권리상태에서 부자유와 불평등을 반자연적이라고 규정한다. 그래서 이 반자연적인 상태의 제거를 통해 법적 상태를 확립하려는 점에서 단순한 방어권적 관점보다 투쟁적 성격이 강하다는 점을 알 수 있다. 또한 중세나 근세의 절대왕권은 자신의 권위를 신적 권위와 연계시켰기 때문에 여기에서 자연권으로서의 인권은 이 같은 구체제의 낡은 권위개념을 무너뜨리기 위한 이론적 도구역할을

했던 게 사실이다.

자연권으로서의 인권사상은 합리적 자연법사상이나 계몽주의적 인간사상을 기초로 하여 구체제의 낡은 권위를 허물기 위해 두 가지 전략을 구사했다.

그 첫째 전략이 자연종교관에 입각한 신 형상의 변형이다. 즉 창조주 하나님은 창조에 이어 자연과 역사 속에서 그 이상의 어떤 영향력도 더는 행사하지 않는다는 관념이다. 따라서 세계는 그 속에 놓여진 법칙에 따라 진행된다는 것이다. 또한 신은 초자연적으로 스스로를 계시하지는 않았기 때문에 어떤 정치적인 논증도 이 계시에 기대할 수는 없다는 것이다. 그 결과 생긴 현실세계의 진공상태는 인간의 노력과 합의에 의해 채워져야 한다는 것이다.

그 둘째 전략은 신 관념을 전적으로 포기하는 방법이다. 계몽주의의 자연법사상은 신을 전적으로 포기하고 대신 자연개념에서 인권 독트린의 윤곽을 그리려고 한다. 창조주와 피조물의 관계가 미국 독립선언문에서 보여주듯 18세기의 인권문서에서 완전히 사라져 버린 것은 아니지만 프랑스 계몽철학에서는 루소의 「에밀」을 제외하고는 거의 자취를 감추어 버렸다. “자연”이 근대의 시작과 함께 신학적 연관성에서 떨어져 나왔다. “자연”의 자기법칙성과 독자성이 부각되었다. 자연은 마치 시계처럼 돌아가는 것이다. 이로써 자연과 법칙이 새롭게 결합되면서 일면 자연과학에서 발견된 자연법칙과 흡스가 자연상태를 시민상태로 이끌어 주는 “이성의 규칙”이라고 규정했던 자연법(*lex naturalis*)의 접근이 나타났다. 신학에서 전개된 순수자연(*Natura-pura*)의 사고도 원죄이전 그리고 대속의 은총 없는 인간관을 등장시켰다. 루소의 정치철학

사고의 근거를 이루고 있는 이러한 사고가 원죄론과 결별한 채 인간본성을 선하다고 강조했던 것이다.

결국 18세기의 “자연”은 “이성”과 동일한 것이었고 그것이 모든 정당성의 최종근거의 지렛대 역할을 한 것이다. 18세기 인권문서를 작성했던 계몽사상가들은 하나님 없는 빈터에 이성능력과 선한 성품을 지닌 낙관적 인간상을 세워 놓았고 그로부터 인권을 도출했던 것이다.

자연권 사상이 육체와 정신으로 결합된 인간상으로부터 신체의 완전성과 감정 그리고 각자의 인간다운 생활형성을 위한 최소한의 실존조건, 두려움 없는 사회적 안전망 등의 실존조건을 인권으로 고양시킨 점은 과소평가될 수 없다. 그러나 이들 외부적인 실존조건보다 더 본질적으로 소중한 실존조건, 특히 생명과 생명적 연합관계, 영혼의 안식 등의 조건들을 도외시한 것은 바로 인권의 자기테러화·폭력화의 위험을 내포한 것이라 할 것이다. 자유·평등·박애정신을 표방한 프랑스 혁명이 인권과 시민권의 기치 밑에 피비린내 나는 테러를 자행할 수밖에 없었던 연유를 바로 하나님 없는 인권사상에서 찾는 것은 무리가 아닐 것이다.

III. 성경적 인권

1. 인권의 성경적 근거

인권을 성경적으로 근거 지우는 데는 두 가지 방향이 있다. 첫째, 성약을 중심으로 한 근거이다. 성약은 하나님이 특정

사람과 특정 민족을 찾아가 만나서서 공동체를 이루시고 연합하여 사는 삶을 영위하시는 특별한 방식이다. 예컨대 노아와의 언약(창 9장), 아브라함과 의 언약(창 15장), 모세 및 이스라엘 백성과의 언약(출 19장, 24장) 그리고 예수 그리스도 안에서 인류와의 새 언약(마 26:28)을 들 수 있다. 성약을 통한 공동체의 형성은 창조주와 피조물인 인간의 공동작업이요 합작품이라고 말할 수 있다.

이를 위하여 하나님은 창세 전에 그리스도 안에서 우리를 택하시고 예정하셔서 “자기의 아들들”이 되게 하셨다(엡 1:4, 5). 예수 그리스도의 사랑의 계명을 좇는 이들마다 종이 아니라 예수 그리스도의 친구라 일컬어진다(요 15:15). 하나님은 우정을 알지 못한다는 주장은 이러한 정황에 비추어 볼 때 진실이 아니다. 하나님은 그리스도 안에서 인간을 그의 친구 삼으셨기 때문이다. 성약을 이루기 위해 하나님은 하나님을 알지 못하는 사람들을 만세 전에 택하시고 고치시고 의롭게 하셔서 자녀와 친구가 되게 하신 것이다.

성약은 이처럼 하나님이 상대방을 파트너로 선택하고 뽑아내는 거룩한 행위이다. 비록 그것은 하나의 계약형식이지만 하나님이 주도하는 하나님 자신의 일이다. 시민법적 용어로 말하라면 성약은 계약조건이 일방에 의해 규정되고 타방은 단지 이에 부응할 것만 요구되는 일종의 부종계약인 셈이다. 성약 가운데서 인간은 하나님의 동반자, 대화 상대방으로서의 지위를 회복한다. 인간은 하나님에 의해 그리스도 안에서 해방되었고 피조물이지만 하나님을 대면하여 살아갈 수 있게 되었다. 인간이 하나님의 특별한 은총에 의해 하나님과 계약을 체결할 능력을 획득했다는 사실이 인간 존엄성의 근거가

되기도 한다.

성경은 정부형태의 선택에 있어서도 하나님께서 이스라엘 백성들의 의사를 고려하셨음을 보여주고 있다(삼상 8장). 인간이 경영하는 모든 제도가 불가피하게 좌로나 우로 치우칠 위험과 이기주의에 흐를 위험 때문에 예수님께서 그 한계와 기준을 제시해 주셨다. 그것이 “안식일은 사람을 위하여 있는 것이요 사람이 안식일을 위하여 있는 것이 아니니, 이러므로 인자는 안식일에도 주인이니라”(막 2:27, 28)라고 한 가르침이다. 공동체적 삶이 무너져 무정부 내지 무규범 상태에 이르렀을 때에도 성경적인 맥락은 언제나 곤궁에 처한 구체적인 약자들인 가난한 자, 병든 자, 장애인, 고아, 과부, 압제당하는 자, 곤고한 자, 억울한 자들에 대한 우선적인 관심을 보여 주고 있다는 점이다(시 82:3, 4).

성약 때문에 하나님은 인간에게 일정한 지위와 권리를 부여한다. 인권의 기초가 바로 여기에 있다. 자끄 엘룰(Jacques Ellul)은 「법의 신학적 기초」에서 이 점을 분명히 했다: “인권의 관념은 한 계약의 당사자로서 인간이 하나님으로부터 받은 지위에 의존한다. 달리 말해서 하나님은 자신의 성약을 진실한 것으로 만들기 위하여 인간을 법적 지위에 놓음으로써, 일정한 권리를 인간에게 부여한 것이다.” 이렇게 이해할 때 인권은 하나님이 성약의 당사자인 인간에게 부여한 고유한 법적 지위 외에 다른 것이 아니다. 그리고 이를 그리스도의 십자가의 피로써 확증하신 것이다. 따라서 모든 사람은 자신의 인간 됨의 권리를 향유하고 세상을 향해 그 누구에게나 주장할 수 있게 되었다. 비록 비기독교인일지라도 하나님의 은총으로 말미암은 이 지위를 향유하는 데는 차이가 있을 수 없

다. 그리스도 때문에, 그리스도로 말미암아 인권은 그리스도의 형제인 온 인류에게 보편적으로 확립되었기 때문이다.

둘째, 하나님의 동일형상을 중심으로 한 근거지움이다. 하나님의 동일형상(imago dei) 이론은 성경의 기록과 중세교부 철학의 신학적·철학적 성찰에 의해 확립된 것이다. 우선 성경의 텍스트로는 창세기 1장 26절(“하나님이 가라사대 우리의 형상을 따라 우리의 모양대로 우리가 사람을 만들고”), 27절(“하나님이 자기 형상 곧 하나님의 형상대로 사람을 창조하시되 남자와 여자를 창조하시고”), 9장 6절(“이는 하나님이 자기 형상대로 사람을 지었음이라”) 등을 든다.

피조물인 인간은 창조주가 아니지만 하나님과 닮은 형상으로 지음 받았다. 하나님과 닮은 형상은 고립된 개체가 아니라 관계 속에 있는 인간이다. 첫 아담은 인류의 집합명사이며, 하나님과의 관계 속에서 그리고 사회적 인간관계 속에서 하나님과 닮은 형상으로 지음 받은 것이다. 하나님의 동일형상은 인간의 신체나 신체의 일부에 미치는 것이 아니라 하나님의 대화 상대자로서 그의 영육간의 인격 전체에 미친다. 따라서 인간은 하나님이 부여한 능력 안에서 하나님을 아는 지식과 선악을 분별할 수 있는 통찰력 및 그밖에도 비록 하나님의 것과 같은 수준은 아닐지라도 이성력, 창조력, 세상과 환경을 관리할 수 있는 지배력, 다른 사람들과의 관계 속에서 살아갈 수 있는 사회성을 갖고 있다.

중세 교부철학자 토마스 아퀴나스는 동일형상이란 원형의 모사로 창조된 것이라고 보았다. 하나님과 닮은꼴이라는 말은 인간이 어디에서 왔느냐를 생각하기보다 인간이 어디로 가야 할 것인가를 생각하도록 하는 주제임을 분명히 했다. 즉

하나님과 동일형상이라 함은 인간이 하나님을 닮아 살아가도록 지시함을 의미한다는 것이다. 그것은 바로 신의 성품에 참여함이다. 따라서 하나님의 영광과 하나님의 성품을 닮아가는 것을 뜻한다.

인간이 하나님과 동일형상을 입고 있다는 주제는 인간 각자가 처분할 수 없고 양도할 수 없는 가치를 갖고 있음을 강조하는 것이다. 이것이 근대인권론의 신장에 정신적인 견인력이 된 점을 부인할 수 없다. 문제는 유대·기독교 전통에 서 있는 신인동일형상론(神人同一形象論)이 18세기 프랑스의 인권운동이나 그 이후의 인권운동에서 보여준 인간상과 현저히 상치했다는 점이다. 신(神)이 동일형상의 인간에게 부여한 정신과 자유와 존엄이 인간의 신에 대한 의존성의 표가 아니라 신 없이 확보할 수 있는 인간자존의 표가 되었기 때문이다. 18세기 인권운동에서 보여준 인간상은 “신이 할 수 있는 그것을 인간도 할 수 있다”는 모토하에 요약되고 있다. 인권운동에서 보여준 인간상과 하나님의 동일형상론을 접목시키기 위해서는 기독교적인 하나님 이해를 바꾸거나 인권운동의 인간상을 바꾸지 않으면 안 된다는 역사적 현실로부터 오는 곤궁함의 처리 문제가 앞선다.

2. 현대의 논증들

(1) 신학적 근거의 포기

인권을 기독교 신앙의 지평에서 근거지우는 일은 오히려 포기하는 것이 좋겠다는 제안들이 있다. 성경은 국가권력의 기원에 관해 계몽주의자들과 다른 차이를 보여주고 있고, 진

리를 자유보다 우선하고 있기 때문에 인권을 신학적으로 근거지우는 일은 오히려 불충분한 여지를 남겨 놓을 수 있다는 것이다. 오히려 이성개념으로부터 인권을 근거지우는 것이 더 명료한 논증이 되리라고 한다.

그러나 이 관점은 이성적인 것이 무엇인가에 관한 끝없는 논쟁을 덮어둔 채 낙관적인 이성개념에서 출발하고 있고, 그래서 인권의 역사적 성격, 인간이성의 역사적 성격을 추상화한다는 비판에 봉착한다.

(2) 이중(二重)의 근거

가톨릭 쪽의 인권논증인데, 인권을 자연법적 근거와 기독교론적·구속사적 근거 위에 지우려고 하는 입장이다. 자연법적 논증은 인간의 존엄이 인간의 본성인 이성에서 도출된다는 점이다. 기독교론적·구속사적 논증은 창조에 의한 인간의 신적 동일형상은 원죄에 의해 완전히 폐기된 것이 아니라 예수 그리스도 안에서 회복되었다는 것이다. 따라서 인권을 위한 헌신은 자연법적으로 근거지어진 의무요 또한 복음증거에 속한다는 것이다. 이처럼 이 두 가지 근거지움은 상호모순이 아니라 상호보완적이라고도 한다.

그러나 개혁신학의 관점에서 볼 때 이성과 계시, 자연과 은총의 상응관계는 가톨릭 신학에서 생각하는 것처럼 순조로운 것이 아니라는 점, 하나님의 동일형상도 인간 쪽에서 볼 때 원죄로 전적 타락했으며, 하나님 쪽에서 오직 그의 은혜로 말미암아 피조물에게 회복될 수 있는 것이라는 점에서 문제가 있다.

(3) 생명의 신성성

정통신학의 전통이 인권문제에 분명한 접점을 보여주는 데 마가 바로 생명의 신성성이다. 거룩한 생명을 선물로 주시고, 우리를 생명적 연합관계 속으로 부르신 하나님께서 우리에게 이 생명을 보전하도록 책임을 안겨주셨다는 것이다. 생명이 라는 하나님의 포괄적 선물에 인간이 참여한다는 주제는 인권의 비증에서 생명을 중심에 세우고 오히려 존엄성과 자유를 뒤로 물러서게 하는 결과를 낳는다. 이것은 인권목록의 다양성과 제1, 2, 3, 4세대 인권으로의 발전 추세에 비추어볼 때 모자라다 할 것이다.

(4) 신권(神權)과 인권(人權)

개혁신학의 전통에서 인권의 보편성 때문에 “인간에 대한 신의 권리”에 인권을 근거지울 필요성이 있다는 논증이다. 하나님의 성약은 모든 인간에게 타당하기 때문에 모든 사람에게 불가양의 인권이 승인된다는 것이다. 이 논증은 인권의 보편성에 대한 신학적 논거로 특별한 의미를 지니지만 인간을 하나님의 성약당사자로 선택하는 것을 권리와 동일한 개념으로 놓을 수 있을지 의문이라는 점이다. 또한 이 계시 신학적 근거지움으로써는 인권의 특별한 역사적·법적 체계와 그의 역사적 변형들이 충분히 고려될 수 없다는 점도 문제이다.

(5) 인권의 기능적 이론

인권을 기능적으로 근거지우려는 신학이론은 인간의 존엄성 및 인권의 불가처분성에 대한 호소와 오직 은혜로 말미암은 신 앞에서의 칭의사상을 기능적으로 접목시키는 작업을

시도한다. 이 이론은 근대의 진리와 자유의식의 지평 위에서 기독교 신앙의 기능적 의미를 천착하는 작업을 통해 인권을 특별한 근대성의 의미에 접근한다.

그러나 문제는 근대 인권 의식 속에 용해될 수 없는 기독교적 전승의 요소들이 주변영역으로 물러나게 된다는 점이다. 유대·기독교적 전승의 비판적 잠재력들이 오늘날의 인권의식을 찾는 데 기능적으로 고려될 수 있지만, 구속사적 관점에서 죄와 사망으로부터의 진정한 인간해방과 진정한 인간구원의 요체가 충분한 정도로 고려된 것은 아니다.

(6) 일치점과 차이점

인권에 관한 여러 신학적 근거지움의 곤궁성 때문에 최근에는 인권의 근대성과 기독교 신앙의 근본 사이를 유추 적용해서 그 난점을 극복하고자 하는 시도가 등장했다. 이 입장은 인권을 신학적으로 연역해 내려는 시도에 대응해서 인권의 세속적 성격을 진지하게 고려하는 한편, 보편적인 이성의 근거에서 인권을 자명한 것으로 도출하려는 주장에 대응해서는 이성만 가지고 보편적 인권을 근거지우기에 충분하지 않다는 “이성의 불충분성”도 고려한다. 그리고 인권의 역사적 발전을 분석함으로써 인권의 개인주의적·자유주의적 해석과 집단주의적·사회적 해석론의 논쟁 가운데서 공동체적 핵심을 추출한다. 즉 인권은 공동체 속에서 개인의 지위를 확정하고 보장해야 한다는 점이다. 이런 관점에서 인권의 기본형태는 자유와 평등과 참여라는 것이다. 이들 기본형태는 일면 인권의 세속화된 특성일 뿐 아니라 타면 기독교 신앙의 근본적인 내용과도 일치한다. 그리스도 안에서 하나님을 통해 선물로

주어진 자유와 하나님을 통해 주어진 평등 그리고 성령에 참여함으로써 틀이 잡힌 공동생활에의 적극적인 가담능력이 자유·평등·참여라는 이 세 가지 기본요소에 세상의 법질서가 실현할 수 있었던 것 이상의 의미를 부여하게 된다는 것이다.

3. 인권의 이해와 기독교적 선교의 지평

현대의 인권은 추상적인 인간의 권리를 선언하는 차원을 넘어선 지 오래다. 한계상황에 처한 구체적 인간에게 희망의 탈출구를 제공하는 과제가 바로 인권이란 주제이다. 이 희망의 지평은 진퇴양난의 곤궁 속에 처한 현실의 나약한 인간의 영육간의 삶 그리고 인격 전체에 미쳐야 한다. 그것은 바로 인간다움으로의 해방이요, 바로 서서 당당히 걸어가는 인간의 정상성과 품위 회복의 문제이기 때문이다.

기독교 신앙은 인간의 현실적인 삶의 지평에서 이 같은 현실적인 실존조건의 개선을 통한 인간해방만으로 그 의미가 끝나지 않는다. 현실을 초월하는 구원과 영원한 생명의 보다 높은 지평을 지향하고 있다. 복음으로 말미암은 인간구원의 지평과 인권을 통한 인간해방의 지평 사이에는 분명 메시지의 유사성이 존재한다. 그러므로 이 세상 속에서 인권의 메시지는 그리스도의 구원의 복음과 공명하는 작용을 할 수 있을 뿐만 아니라 해야 한다. 인권의 메시지 속에서 복음의 이방인들이 기독교 신앙의 핵심을 감지할 수 있어야 한다. 그리스도 안에 있는 자유와 평등, 평화와 박애가 세속적인 가치관으로서의 자유와 평등, 평화와 박애를 본질적으로 참되게 한다는 사실을 세상 사람들이 알도록 하는 것은 현대적 인권이 지니

는 새로운 선교의 차원이 아닐 수 없다.

현대의 인권목록이 모든 사람의 자유와 평등을 불가양·불가침의 권리를 지칭한다면 그것은 모든 경험을 초월하는 하나의 인간관을 전제하고 있는 셈이다. 즉 인간을 인간으로 존엄하게 만드는 것은 세상의 어떤 권세와 권력이 아니라 그리스도를 믿는 믿음 안에서 하나님과의 양자 됨의 관계를 통해 새롭게 형성된 인간의 인격뿐이라는 관점을 전제하기 때문이다. 이로부터 인간의 존엄성과 인권의 불가처분성이 드러나는 것이며, 바로 그런 이유로 현실의 국가와 법, 정치, 경제, 사회제도들이 인간의 존엄성 존중과 인권의 보장 및 그 실현을 위해 근신하고 진력해야 하는 것이다.

IV. 인권침해의 현실, 교회는 무엇을 어떻게 해야 할 것인가?

우리가 살고 있는 현실세계는 부자유와 불평등이 지배하는 곳이기도 하다. 투소의 말처럼 인간은 자유인으로 태어나지만 도처에서 그를 기다리고 있는 것은 속박과 차별이다. 불공정한 사회체제 속에서 이미 정치적·경제적으로 강자와 약자들이 공존하는 세상을 살아가고 있는 셈이다. 부자와 강자들은 그들의 힘에 의해 자신을 보호할 수 있다. 그러나 약자들은 자신을 보호할 힘이 없다. 강자들의 억압과 착취에 시달리며 종노릇하는 곤고한 삶의 자리에 처한 약자들의 지위가 문제이다.

성경은 이 약자들의 처지를 외면하지 않는다. 오히려 성경

에 나타난 정의의 정신은 가난한 자를 압제로부터 풀어주어 그의 인간으로서의 지위를 회복시켜 주는 데 있다. “가난한 자와 고아를 위하여 판단하며 곤란한 자와 빈궁한 자에게 공의를 베풀라”(시 82:3). “너는 아침마다 공평히 판결하여 탈취당한 자를 압박자의 손에서 건지라”(렘 21:12). 성경은 소외된 자, 나그네 된 자들이 업신여김을 당하지 않도록 배려하고 있다. 이렇게 볼 때 인권은 하나님의 공의의 기준과 일치한다. 정의의 실질적인 내용은 바로 약자를 보호하는 한에서 이 같은 인권이다.

하나님은 인권을 짓밟는 자들을 심판하시는 분이시며, 인권이 짓밟히는 자들을 보호하시는 분이시다. 그의 심판과 그의 공의에 의해 인권침해 상황은 정의로운 인권존중 상황으로 재정립될 수 있는 것이다. 이 일을 위해 하나님은 고통의 현장에 개입하신다. 하나님의 이러한 개입에 의해 인권상황은 비록 어떤 사람들의 눈에 더디게 보일지라도 개선되고 회복된다.

교회는 종교적·국가적·이데올로기적 한계를 벗어나 인간의 존엄과 인권에 관한 보편적인 합의를 형성하는 데 기여해야 한다. 사회와 제도의 왜곡과 편견들을 제거하고 하나님의 정의의 핵심이요 하나님의 의지의 궁극에 속하는 인권의 개선과 인간구원을 위해 교회는 항상 깨어 있어야 한다. 교회가 사회 속에서 사람들의 인권상황을 지키는 파수꾼이 되어야 할 뿐만 아니라 사람들의 인권의식을 경각시키는 나팔수가 되어야 한다. 교회는 인권의 위기상황을 알리는 메신저이다. 인권을 주장하고 인권신장을 위해 싸우는 의로운 싸움을 하나님 없는 혁명운동가들의 손에 넘겨주고, 수수방관하는 것은

교회의 합당한 자세가 아니다. 인권을 위해 일하는 하나님의 사역에 교회가 충성하는 쪽을 택할 때 하나님은 세상을 변화시키기 위해 교회를 불드신다는 점을 명심할 필요가 있다.

한국교회가 사형 폐지를 위해 일어나기 시작한 것은 잘한 일이다. 사형의 존재문제에 관한 신학적 견해가 아직도 갈린다는 사실은 회한한 노릇이다. 물론 모세의 율법에는 아버나 어미를 저주하는 자, 간음하는 자 등을 반드시 죽이라고 했다(레 20:9, 10). 그러나 예수님은 간음한 여인을 정죄하지 않고, 용서하여 돌려보내면서 다시는 가서 죄를 짓지 말라고 분부하셨다(요 8장). 돌아온 탕자 비유에서도 아버지는 상거가 먼 아들을 보고 달려가 목을 안고 입을 맞춤으로써 회개한 아들을 율법에 의한 죽음으로부터 해방시켜 사형을 면케 했다고 일깨워준다(요 15장). “눈은 눈으로, 이는 이로 갚으라 하였다는 것을 너희가 들었으나 나는 너희에게 이르노니 악한 자를 대적지 말라”(마 5:38, 39). 모세가 인간의 마음의 완악함을 인하여 사형을 허락했으나 본래의 뜻은 그것이 아니다(마 19:3~12 참조). 사회적 거룩성과 경건성을 유지하기 위해 사형에 처할 죄를 규정하였으나 그 취지는 사형을 시행하기 위함이 아니라 그것이 시행되는 일이 없도록 예방하기 위함이었다. 이렇게 해석할 때 성경에서 사형찬성론의 입지는 찾아보기 어렵다.

더 나아가 한국교회가 최근 수년간 기독교교도소 설립운동을 벌여 법제화에 이르게 한 것은 갇힌 자들의 인권을 위해 참 잘한 일이다. 한국교회가 이제 기독교교도소를 건설하여 구원의 여망이 없던 죄수들을 사랑과 연민으로 양육하고 새 사람으로 변화시켜 사회에 복귀시킬 수 있도록 힘을 모아야

할 때이다.

그러나 한국교회가 책망 받을 한 가지는 낙태문제에 냉담하고 있는 점이다. 우리의 구속자이신 여호와가 모태에서 조성한 태아(사 44:24)들이 이 땅에서 연간 150만 명 이상이나 합법·불법적인 낙태로 인해 목숨을 잃어가고 있다. 태아는 자신을 방어하기 위해 소리지를 힘조차 없는, 이 세상에서 인간의 목숨으로는 가장 나약한 존재이다. 이들이 단지 원치 않는 임신이라는 이유만으로 또는 유전적 장애아란 이유로 수태 후 28주에 이르러서도 의료인의 손에 의해 무참히 살해되고 있는 것이다. 분명히 한국교회가 이 죄 없는 생명들의 “살려달라”는 소리 없는 절규를 대신하여 외치지 않는다면 하나님의 심판대 앞에 설 때 책망을 면치 못할 것이다.

V. 결론

이제 인권을 포함한 사회와 정치와 경제와 문화와 인간과 역사의 여러 주제들이 그리스도와 교회의 설교 밖에 방치되어서는 안 된다. 이 모든 문제들이 주 예수 그리스도와 단절된, 그리하여 교회의 사역과 무관한 주제들이 아니기 때문이다. “이는 만물이 주에게서 나오고 주로 말미암고 주에게로 돌아감이라”(롬 11:36). 희망의 신학자 몰트만은 「사회에 대한 기독교의 소명」에서 “부활한 그리스도의 장차 이루어질 지배는 단순히 희망되고 기대될 것뿐이 아니다. 이 희망과 기대는 사회의 역사 가운데서 삶과 행동과 고난에 많은 영향을 끼친다. 그래서 선교의 사명은 믿음과 희망을 세우는 일뿐 아

니라 삶을 역사적으로 변화시키는 것을 의미한다”고 적고 있다. 이어서 그는 “세계는 미래에 약속된 진리나 정의나 평화를 위해 섬길 수 있는 가능성의 세계다……십자가에 달리신 그리스도의 미래의 지평을 세계에 열어주는 것이 바로 그리스도 교회의 과제”라고 진술한다.

우리는 하나님께서 창조주시며 그의 율법과 계명이 모든 사람에게 주어졌고 그리스도의 십자가와 부활도 들체 아담으로 오신 예수 안에서 모든 사람에게 보편적으로 열렸다는 점 때문에 기독교적 인권이 모든 사람을 위한 것이라고 생각한다. 그러므로 인권이라는 주제도 이제 저 출애굽의 역사적 사건에서부터 그리스도의 십자가와 부활과 제림에 비추어 새로운 의미를 찾아야 할 것이다. 출애굽(Exodus) 사건에서 전 인류의 해방과 구원이 드러났듯이, 인권의 주제도 출애굽 사건 아래 놓여야 하고 홍해사건에서 세례를 받아야 한다. 십자가 사건에서 전 인류의 해방과 구원이 이루어졌듯이 인권의 주제도 십자가 사건 아래 놓여야 하고 십자가 사건에서 고난과 영광의 의미를 찾아야 한다. 부활사건에서 전 인류의 해방과 구원이 확증되었듯이, 인권의 주제도 부활사건 아래 놓여야 하고, 부활사건에서 생명과 자유함과 희망의 지평을 열어야 한다.

인간은 항상 불확실한 미래와 대면하고 있으므로 자신을 초월한 구원의 진리에 대한 믿음을 필요로 한다. 인간은 항상 불안한 갈등과 대면하고 있기 때문에 그 갈등을 해결할 확립된 제도를 필요로 한다. 혁명에서는 법정도 재판관도 없다고 한다. 신앙 없는 인권은 혁명의 돌격나팔이나 셀룻주의로 전락할 위험이 있다. 반면 인권제도와 인권규범 없는 신앙은 사

회적 지평을 잃어버린 채 골방 속에 갇힌 종교적 취미·취향이나 율법주의로 전락할 위험이 있다. 이처럼 문화 속에서 법적 가치와 종교적 가치 사이에는 상호작용이 존재하며, 그것을 통해 양자의 창조적인 발전이 이루어지기를 기대한다.

〈참 고 문 헌〉

- 존 스토틀, 「그리스도의 십자가」, 1988, IVP.
 올리버 바클러, 「세상 속의 그리스도인」, 1986, IVP.
 로버트 누슨, 「기독교 세계관」, 1988, 한국로고스연구원.
 J.I. 페커, 「인간을 아는 지식」, 1990, 무림출판사.
 위르겐 몰트만, 「희망의 신학」, 1973, 대한기독교서회.
 해럴드 버만, 「종교와 제도」, 1992, 민영사.
 자크 엘룰, 「법의 신학적 기초」, 1985, 현대사상사.
 김일수, 「법·인간·인권」(3판), 1996, 박영사.
 ———, 「사랑과 희망의 법」, 1994(2판), 교육과 학사.
Staatslexikon, 3.Vol. 7.Aufl., 1987, Herder.
Handwörterbuch der Sozialwissenschaft, 7.Vol, 1961, Mohr.
 Wolfgang Huber, *Gerechtigkeit und Recht*, 1996, Kaiser.
 Kerstin Gafgen, *Das Recht in der Korrelation von Dogmatik und Ethik*, 1991, de Gruyter.
 Norbert Brieskorn, *Menschenrechte*, 1997, Kohlhammer.
 Ludger Kuhnhardt, *Die Universalität der Menschenrechte*, 1987, BPB.
 Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 1987, Suhrkamp

다종교 군 공동체에서의 예수님의 선교 전략 연구



이석우 군종목사

I. 서 론

A. 문제 제기

군은 전쟁이란 극한 상황을 전제로 한 운명공동체 사회이며, 엄격한 위계질서가 있는 계급사회이기에 군은 특수한 사회이며, 또한 장병들의 신앙을 통한 사생관 확립과 무형전력의 극대화를 위해 종교제도를 활용하며 그러한 이유로 각각

- 약력 : • 장로회신학대학교 일반대학원 졸업(Th. M.)
 • 육군 동해교회 담임목사

의 종교들을 공식적으로 두고 있기 때문에 군은 다종교 다원 사회이다. 군은 다종교들이 평화롭게 상호공존하며 그 속에서 종교활동을 통해 군 공동체의 사기와 신앙과 단결을 위해 기여함으로써 군의 목적을 이루어 나가기를 원한다. 그런데 군 대 내의 종교들이 공동체의식을 상실하고 선교적 특수상황 및 현장성을 고려하지 않은 채 각자의 선교관을 고수하며, 자신의 선교적 열정만 가지고 군 현장의 신자만들기를 위한 교세확장의 발판으로만 삼고, 서로 타종교를 정죄하고 비난하며 분열시키는 것은 군의 질서를 어지럽히고 부대 단결을 치명적으로 방해하는 요인이 되고 더 나아가서는 이 종교간의 갈등으로 인해 사회적 물의를 일으키게 될 것이다. 군은 분명히 종교활동을 통해 신앙을 바탕으로 정신전력 극대화과 단결을 도모함으로써 전쟁에서의 승리를 목적으로 하기에 종교간 분열로 상호 반목과 비판을 경계하면서 화합을 요구하고 있다. 군선교도 그 상황 속에서 이루어지는 것임을 명심해야 한다.

군은 다종교 공동체사회로서 특정종교의 입장만이 제도화되고 보장되어 있는 것이 아니다. 역설적으로 표현하면 군대안의 종교들은 강요된 공존을 받아들일 수밖에 없는 특수한 상황을 형성하고 있으며 그곳이 군대사회이다. 앞으로 군 내에서는 더욱더 자신의 종교적인 목소리를 내는 것이 힘들어지게 될 것이다. 이러한 군대사회의 독특한 정황 속에서 기독교인들이 부딪치는 가장 현실적인 문제는 선교의 문제라고 할 수 있고, 좀더 구체적으로는 바른 선교관의 문제이며, 기독교가 종교다원사회인 군 공동체 안에서 타종교와 갈등을 해소하고 바른 관계정립 속에서 하나님의 뜻과 군이 요구하

는 목적을 이룰 수 있는가의 문제이며, 그리고 그 현장 속에서의 선교전략은 무엇이어야 하는가에 대한 문제로 집약할 수 있다. 이 과제가 해결됨이 없이는 군선교가 효과적이고 지속적으로 나아갈 수 없다. 그러면 기독교는 유일신 사상과 예수 그리스도만이 유일한 구원자임을 본질로 하는 입장에서, 종교다원 현상을 제도적으로 공식화하며 군중제도라고 하는 한 지붕 아래, 그리고 서로 신앙고백이 다른 타종교들과 가족으로서의 강요된 공존을 어떻게 할 수 있으며, 이러한 특수한 현장 속에서 군선교는 어떤 선교 신학적 입장을 가지고 어떤 방향으로 가야 되며 또한 어떤 태도와 전략을 가지고 하나님께서 원하시는 선교를 해 나갈 수 있겠는가? 다시 말해서 다종교라는 특수한 선교현장을 충분히 이해하고 그것을 현실적으로 흡수하면서 주님의 지상 명령인 선교를 효과적으로 수행할 수 있고 적용할 수 있는 선교 패러다임은 어떤 것이어야 되겠는가? 단순히 영혼구원과 복음전파만을 말하는가? 아니면 인간이 가지고 있는 현실적 삶에 대한 구원으로서의 인간화를 지향하는 개념을 말하는가? 아니면 제3의 또 다른 선교개념을 말하는가? 이러한 선교관에 대한 질문의 선결적인 해결과 함께 다종교 공동체사회 속에서 기독교가 자신의 본질을 유지하며 종교다원주의 및 혼합주의에 빠지지 않으면서도 종파간 협력과 함께 화합 및 공존을 이루며 “땅 끝까지 이르러 내 증인 되라”는 예수 그리스도의 지상명령을 능동적으로 수행할 수 있는 길은 무엇인가라는 질문은 대단히 중요한 문제인 것이다.

B. 주요 논점

군대에서 다종교의 공존은 현실이며 종교다원 현상은 불가피한 것이다. 군은 공동체사회로서 종교들도 서로 화합하며 하나의 목적을 이루어 나가는 공동체로서의 종교를 요구한다. 군 사회는 나만의 종교를 주장할 수 없으며 다종교를 제도적으로 보장하고 있는 사회이다. 그럼에도 불구하고 군대에서의 선교의 당위성은 그 절박성이 조금도 감해지지 않고 있다. 그러면 이러한 현실적인 정황의 맥락에서 이 두 가지의 현상을 만족시키며 흡수하고 해석할 수 있는 선교관은 무엇인가? 본 논문은 그것을 “하나님의 선교”(Missio Dei)라고 본다. 군대 내에서의 선교는, 종교다원사회의 특수한 상황 속에서 이루어지고 있으며, 공동체의식을 잊은 배타적인 자세와 단순한 인간 영혼구원의 차원에서의 닫혀 있는 전통적인 선교관을 가지고는 더욱더 종교간의 시비와 대립으로 인한 공동체의 분열의 요소만 남길 수 있으며 군 조직의 목적에도 기여할 수 없고 선교적 차원에서도 역시 통전적이지 않고 효과적이지도 못하다고 판단한다. 다종교 공동체사회 속에서의 “하나님의 선교”(Missio Dei)는 군대 안에서 전통적인 선교관의 약점을 극복하고 보다 폭넓은 의미에서의 선교 시각을 열어줄 것이며 오히려 다원화되는 선교현장 속에서 구체화될 수 있는 것이라고 본다. 통일 한국을 바라보며 21C의 군선교의 방향은 단순한 개인의 영혼구원 차원에만 국한되는 것이 아니라 예수 그리스도의 십자가와 부활을 확신하는 신앙공동체를 만들어 일치와 화해를 추구하는 평화의 군대를 목표로 향해야 하며 “하나님의 선교”(Missio Dei)를 통한 “살림의 구현”이라는 전체적인 변화와 바로잡음의 작업으로 추구해야 한다¹⁾고 보는 것이다. 선교란 단순히 개인을 회심시켜 주님의

말씀을 향해 복종하게 하는 것만을 뜻하지는 않는다. 그것은 또한 공동체의 회집에 대한 의무만을 뜻하는 것이 아니라 구원받은 전 피조물 위에 그리스도의 주권을 세우려는 포괄적인 목표를 가지고 이들의 보내심 즉 “하나님의 선교”에 참여하는 것이다.²⁾ 본 논문은, 21C의 군선교의 신학적 방향은 “하나님 선교”(Missio Dei)라고 보고, 다종교 공동체라는 특수한 군선교적 상황 속에서 전통적이며 배타적인 선교를 극복하고 보다 폭넓은 선교어로 통전적 시각을 넓혀주며, 군중제도를 둔 군의 목적도 기여할 수 있고 다원화되고 다변화되는 사회 속에서 자기를 개방하며 현장성 있는 선교전략을 창출 할 수 있다고 전제한다.

C. 연구의 방법 및 범위

본 논문은 군 전체를 “하나님의 선교”의 터로 넓혀, 전통적인 선교관으로는 해결할 수 없는 군선교 과제를 “하나님의 선교”(Missio Dei)라는 입장에서 해석해 보려고 할 것이다. 본 논고의 흐름 속에서는 기본적으로 이것이 기초하고 있음을 밝혀둔다.

- 1) 서정은, “군선교의 기본방향” 「군선교 신학」 (서울: 대한예수교장로회 총회출판국, 1990), 25쪽.
- 2) 김은수, “Missio Dei의 기원과 이해에 대한 비판적인 고찰” 「신학사상」 제94집 (1996. 가을), 145~46쪽. 여기서 인용한 인용문의 원래의 출처는 다음과 같다. Karl Hartenstein, *Theologische Besinnung, Mission zwischen Gestern und Morgen*, ed., W. Freytag (Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag, 1952), p. 54.

II장에서는, 선교적 상황으로서의 군 공동체사회는 어떤 특수성을 가지고 있으며, 그리고 그 특수성 속에서 선교가 무엇인지에 대한 정의를 내리기 위해서 어원적 의미와 역사 속에서 선교의 개념들의 흐름을 살펴볼 것이다. 그런 작업을 통해서 “하나님의 선교”가 군선교 현장에 적용될 수 있는 가능성들을 찾을 것이다. “하나님의 선교” 신학은 선교가 삼위일체 하나님으로부터 유래한다는 성경적으로 그 근거가 분명하며 정당한 것이다. 그런데 에큐메니칼 주의자들은 그들의 신학의 도구로 삼고 전통주의 선교관을 비판하면서 “하나님의 선교” 개념을 이해함에 따라 여러 상이한 해석들로 존재하고 있다. 다만 여기에서는 연구를 제한하기 위해서 전통적 선교관으로는 해결할 수 없는 군선교에 있어서의 현실적인 선교 과제들을 “교회는 선교이다”라고 주장하는 선교학자들³⁾의 “하나님의 선교”이해를 통해서 보완, 적용하여 통전적이며 균형있는 선교로 방향지어 나갈 수 있도록 적용성을 제시할 것이다.

III장에서의 주된 논제는 “하나님의 선교” 신학적 입장에서 본 군선교의 구체적인 모습과 방향을 찾아보는 것이다. 여기서는 군대사회를 “하나님의 선교”의 활동무대로서 그 시각에서 바라본 선교적 밑그림을 제시함으로써 군사회 속에서의 “하나님의 선교”의 의미를 선교학적 관점에서 고찰할 것이다.

IV장에서의 주된 논제는 다종교 군 공동체사회 속에서의 군선교 전략을 간략하게 살펴보는 것이다. 군선교는 특수한

3) 여기에는 뢰체돔(Georg F. Vicedom), 뉴비긴(Lesslie Newbigin), 호켄다이크(J. C. Hoekendijk) 등이 있다.

선교환경을 고려하는 전략과 방법이 필요하다.

제VI장 결론에서는 제언으로 본 논문을 맺을 것이다.

II. 군선교의 환경과 선교개념

군선교 신학은 고정된 신학의 제도나 전통적인 규범에서 시작되는 것이 아니라 오히려 군 공동체만이 가지고 있는 근본 문제 이해에서 출발해야 한다. 그런 의미에서 본 장에서는 선교적 상황으로서의 군대사회는 어떤 특수성을 가지고 있는지를 살펴보고 그 특수성 속에서의 선교가 무엇인지에 대한 정의를 내리기 위해서 먼저 선교의 어원적 의미와 역사 속에서 선교의 개념이 어떻게 확장되고 발전되어 왔는지 살펴볼 것이다. 이러한 작업은 특수한 상황과 현장성을 가지고 있는 군선교에 있어서 선교의 정의는 어떻게 정립되어야 하며, 또한 선교의 방향은 어디로 가야 하는지, 그리고 적용 가능한 현장성 있는 선교개념은 무엇이어야 할 것인가에 대한 판단을 제공할 것이다.

A. 선교적 환경으로서 군의 특성

1. 근원적인 물음을 묻는 사회

우리가 지니고 있는 문제의식과의 관련에서 우리는 군대사회의 특성에 대해서 몇 가지를 지적할 수 있다. 첫째는 유사시 전쟁을 위한 목적으로 있는 군인은 언제나 궁극적인 물음을 묻는 정황에 처해 있다고 하는 사실이다. 전쟁은 놀이가

아니다. 그렇기 때문에 군대는 유사시에 있을 전쟁을 위한 실천과 같은 힘든 훈련을 수행한다. 전쟁은 그 전쟁수행을 위한 이념적 목적과는 상관없이 파괴적인 것이다. 따라서 군대는 전쟁을 치르기 위한 힘의 장치로 그 본래의 존재의미를 확보하지 않으면 안 되는 것이다. 그러나 어떠한 입장에서든지 간에 군대는 그러한 기능을 수행하는 자리에서 삶과 죽음의 근원적인 문제를 일상 속에 떠안고 살아갈 수밖에 없고 생리적 위기감은 피할 수 없는 것이다. 따라서 군대에 속한 개인들은 궁극적인 물음에 민감하다. 삶은 무엇인가? 죽음은 무엇인가? 무엇을 위하여 살아야 하는가? 인간의 본성은 과연 무엇인가? 하나님의 섭리는 어떤 것인가 등의 근원적인 물음을 일상 속에서 끊임없이 묻고 있는 것이다. 그런데 이러한 물음은 사태의 절박성 때문에 비교적 안정적인 사변이나 관념으로 흐르지 않고 구체적인 해답을 지금 여기에서 지니려는 절실한 요구 속에서 생겨난다. 따라서 이러한 물음을 묻는 그 태도는 자연스럽게 종교적인 태도로 바뀌게 되고 보다 직접적으로 종교에의 귀의로 나타나게 된다. 그러므로 군대사회는 여러 가지 특징을 지니고 있지만 그 구성원들이 종교인이 될 수 있는 가능성이 다른 사회의 어떤 구성원들보다 현저하게 높다고 하는 것이 그 특징 중의 하나로 지적될 수 있다.

2. 공동운명체로서의 사회

둘째로 지적할 수 있는 군대의 특성은 그것이 운명공동체라고 하는 사실에 있다. 죽음과 삶을 그 공동체는 구체적으로 함께 경험하고 있다. 생활의 사소한 것만을 공유하고 있는 것이 아니라 궁극적인 존재 여부의 근원적인 운명마저도 함께

지니는 공동체이다. 그렇기 때문에 그 구성원들간의 유대나 관계는 다른 집단에서 짐작할 수 없는 혈연 이상의 연계가 이루어지고 있다. 예외가 없는 것은 아니지만 전우에라고 하는 것은 바로 그러한 운명공동체 구성원들만이 경험할 수 있는 독특한 유형의 사랑인 것이다. 이러한 전우애는 종교적 신앙의 차이 때문에 단절되는 것도 아니다. 죽음과 삶을 넘나드는 위기에서 그들은 적나라한 인간으로 그대로 서로 만나고 서로 돕고 서로 의지한다. 타종교와의 교의적인 논쟁이나 자기의 종교적 경험이 지닌 절대성의 논리가 그 지경에 이르러서는 스스로 침묵해 버리고 만다. 그리고 바로 이러한 전우애가 솟아날 수 있는 운명공동체가 곧 군대사회이다. 이 같은 군대사회의 두 가지 특성을 선교와의 관련에서 보면 논리적으로 역설적인 정황이 드러난다. 왜냐하면 군대사회는 그 구성원들이 종교적인 개인들이 되어야 하는 어떤 당위 같은 것을 요청하면서도 그 종교인 됨의 특성이 군대생활의 전면에 부각되어서는 아니 된다고 하는 어떤 규범적인 요청을 아울러 지니기 때문이다. 군대 내에서의 선교는 바로 이러한 두 가지 사실에서 비롯하는 가능성과 아울러 한계에 부딪치고 있다. 다시 말하면 군대사회의 집단이 가지는 특성 때문에 기독교는 그들의 문제의식을 측정하면서 사회의 어떤 다른 영역에서보다 효과적으로 그들로 하여금 기독교인이 되게 할 수가 있다. 그런데도 그러한 기독교인 됨이 독특하게 주장되거나 강조될 경우 그것은 그 군대사회 집단의 통합성을 손상시킬 수도 있는 위험 때문에 일정한 한계를 지켜야 한다는 독특한 특성을 가지고 있다.

3. 계급과 명령의 사회

전쟁을 위한 집단으로서 작전수행에 계급과 명령에의 복종은 군의 필수적인 조건이다. 계급사회에서 일어날 수 있는 가능성은 개인의 의견이 묵살될 수 있고 무시당할 수 있으며 청년들의 인격형성의 개성화의 과정은 크게 영향을 받는다.⁴⁾ 군대사회는 인간의 존엄성이 계급에 의해서 억압을 당할 수 있고 고독, 소외 등이 통제 속에서 이루어진다. 또한 조직과 계급과 명령에 의해 움직이기 때문에 개인의 인격보다는 계급과 명령이 인간보다 우선하는 특수사회이다. 다시 말해서 군대는 계급과 명령의 절대 체계 속에서 개개인의 자유권과 자유의지는 철저히 상대화될 수 있으며 무시될 수 있는 비인간화의 요소를 많이 가지고 있는 사회이다. 그러므로 선교적 입장에서 볼 때, 군대라는 특수사회 속에 도사리고 있는 비인간화의 요소들과 군인들이 직면하는 제반 갈등을 해소하고 바람직한 인격적 사고와 책임 있는 사회인으로 올바른 적응을 할 수 있도록 돕는 교육적 과제와 이에 응답할 수 있는 폭넓은 선교전략이 요청된다.⁵⁾

4. 다종교 공존의 사회

이 같은 사실에 또 다시 첨가되어야 할 사항은 군대사회는 다종교가 제도적으로 고유의 기능을 수행하도록 보장되어 있다는 특성이다. 자기만의 종교를 주장할 수 없고 절대화할 수

없는 특성을 가지고 있는 사회이다. 좀더 구체적으로 서술한다면, 어떤 특정 종교도 공적인 상황에서는 자기가 지닌 진리나 자기의 가르침이 인간을 구원하는 유일무이하고 절대적인 것이라고 주장할 수가 없게 되었다고 하는 데 있다. 이 종교문제는 참으로 군대 내에서는 민감한 문제이다. 그래서 불가피하게 각 종교는 군대 내에서 상대화될 수 있다는 사실이다. 다른 말로 하면 종교다원 현상이 제도적으로 정착되어 있는 곳이 군대사회라고 말할 수 있다.

다시 말해서 타종교를 인정해야 하며 같이 공존해 가면서 신앙심을 통한 무형전력 극대화의 군 본연의 목적을 이루어나가야 하는 종교다원사회이다. 우리의 전통문화는 어느 문화권보다 종교다원 현상을 경험해 왔음이 사실이다. 우리사회는 여러 가지 유형의 전통종교와 아울러 불교, 유교, 기독교 등의 외래종교들이 함께 정착하고 있어, 오래 전부터 종교다원문화를 꽃피워 왔다. 종교가 정치이념화되면서 왕조의 변천에 따른 특정종교의 성쇠의 역사도 있었고 새로운 외래종교와 토착화된 종교간의 마찰도 있었다. 그러나 그럼에도 불구하고 역사적으로 보면 상당한 기간을 이미 종교다원사회로 일관해 온 것이 우리의 역사이다. 바로 그러한 연유 때문에 앞에서 언급했지만 군대 안에도 특정종교의 입장만이 제도화되고 보장되어 있는 것이 아니라, 여러 상이한 종교가 함께 제도화된 종교적 기능을 수행하고 있고 각각의 종교들은 서로 강요된 공존을 하며 또한 각기의 종교는 서로 화합해 가며 군중활동을 통한 군에서의 본연의 목적들을 수행해 가야 하는 임무가 있는 것이다. 군대는 확실히 종교다원 현상이 제도적으로 정착되어 있는 특수사회이다.

4) 고용수, “군선교 교육론” 「군선교 신학」(서울: 대한예수교장로회 총회출판국, 1990), 222쪽.

5) 위의 책, 224쪽.

B. 선교의 개념

이러한 군대사회의 독특한 선교적 정황 속에서 복음을 어떻게 적용하느냐는 신학의 상황화(contextualization) 작업은 매우 중요한 일이다. 그래서 우리는 선교적 상황으로서의 독특한 군사회의 특성들을 항상 의식하면서 이 선교현장에 효과적으로 파고들며 적용 가능한 선교 신학을 정의해야 한다. 그러면 군대선교에 있어서 적용 가능한 선교의 개념은 어떤 것이어야 되겠는가? 전통적인 선교개념들을 정리하고 그것이 군선교의 현장에 적용 가능한 선교개념인지를 따져보고 “하나님 선교”(Missio Dei)에서의 군선교 신학의 적용을 시도할 것이다.

현대 선교에서 가장 큰 혼란은 선교란 무엇이나 하는 개념의 문제이다. 독일의 신학자 바그너(Falk Wagner)는 기독교 선교는 과거나 현재에 항상 문제가 되어 왔다⁶⁾고 지적했는데 한국교회도 예외는 아니었다. 그래서 군선교를 논의하는 첫 부분에서 선교의 내용에 대한 바른 정리를 할 필요가 있다. 선교가 무엇인지 한마디로 정의하는 것은 쉽지 않다. 어원적 의미와 교회 역사 속에서 선교에 대한 이해가 다양하게 변하고 있기 때문이다.

1. 어원적 의미

어원적 의미에서 선교라는 용어는 중세 프란시스 수도원에

서부터 사용되었다.⁷⁾ 즉, 그 수도원에 속한 수도사들을 “선교사(Mitto)”라고 부른 데서 라틴어의 “선교”(Missio)라는 말이 유래하였다. “Missio”의 의미는 “~으로 보내다”이다. “Mission”이라는 단어도 여기서 파생되었다. 그러므로 원래 선교라는 말은 성경적 개념이 아니다.⁸⁾ 그러나 파송의 의미로서 선교의 개념은 창세기에서부터 요한계시록 전반에 걸쳐 하나님의 구원의 역사를 반영하고 있다. 구체적인 실례로 “~으로 보내다”라는 의미의 헬라어 “Apostello”와 “Pempo” 두 동사는 령스토르프(Karl H. Rengstorf)에 따르면 신약성경에 각각 135회, 80회 나오며, 두 단어 모두 “to send”로 번역되어질 수 있다.⁹⁾ 즉 하나님이 예수님을 이 땅에 보내셨고 예수님 역시 우리들을 세상으로 보내시고 있다.¹⁰⁾ 이러한 어원적 의미들은 선교의 정의를 자연스럽게 ‘~에게 보내는 것’으로 정의하고 있다.

“선교”(Mission)라는 이 용어가 신학과 교회의 용어로 정착된 것은 17C인데 이는 교회나 선교단체가 복음을 전하기 위하여 소명감 있는 사람을 복음을 듣지 못한 지역에 파송하는 소위 이교 선교의 행위를 의미한다.¹¹⁾ 이 용어는 사실상 16C

6) Falk Wagner, *Über die Hegitimilät der Mission*(München: Chr. Kaiser Verlag, 1968), p. 7.

7) 홍동검, 「부르심에 합당한 선교사」(서울: 도서출판 예루살렘, 1987), 10쪽.

8) 이광순, 이용원, 「선교학 개론」(서울: 한국장로교출판사, 1994), 18쪽.

9) Karl H. Rengstorf, “Apostello,” *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. I, Gergard Kittel ed., trans. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), p. 398.

10) “아버지께서 나를 보내신 것과 같이 나도 너희를 보내노라”(요 20:21).

11) Falk Wagner, *Über die Hegitimilät der Mission*, p. 8.

로마 천주교회의 교회와 카멜리엘 수도회가 수백 명의 승려들을 선교사로 파송함으로 사용되었었다. 지금도 대부분의 사람들은 선교라 할 때 문화와 언어가 전혀 다른 사람들에게 복음을 전파할 목적으로 전도자를 파송하는 것을 의미하는 것으로 생각한다. 즉 타문화권에서의 전도(Cross-cultural evangelism)를 의미하는 것이다.

선교가 보냄을 받고 가는 것임은 여러 학자들 역시 동의하는 바이다. 칼 바르트(Karl Barth)는 “선교란 복음을 증거할 목적으로 모든 민족에게로 보냄을 의미한다”¹²⁾고 하였다. 스텐닐(Stephen Neil)은 “선교는 복음을 전파하기 위하여 말과 행함으로써 교회에서 교회 밖을 향해 의도적으로 장벽을 넘어가는 것”¹³⁾이며 “복음이 침투해 간 적이 없는 지역으로 교회의 경계를 건너 완전한 미지의 지역으로 복음을 전달하는 것”¹⁴⁾이라고 하였다. W.C.C.의 제2차 총회의 주요한 주제에 대한 에반스턴 위원회(Evanston Committee)는 “복음이 지리적 경계선

12) Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV. 3 (München: Sibenstern Taschen Buch, 1959), p. 1002.

13) Stephen Neil, “How My Mind Has Changed about Mission,” video recording produced by Overseas Study Center, 1984, in Van Engen, *God's Missionary People*(Grand Rapids: Baker, 1991), p. 28에서 재인용.

14) Stephen Neil, *A History of Christian Mission*, 오만규, 홍치모 역, 「기독교 선교사」(서울: 성광문화사, 1995), 761쪽.

15) “Report of the Advisory Commission of the Main Theme of the Second Assembly - Christ, the Hope of the World,” p. 18. in *The Christian Hope and the Task of the Church*, Harper Bros, New York, 1954. Johannes Blauw, *The Missionary Nature of the Church: A Survey of the Biblical Theology Mission*, 채은수 역, 「구원사 속의 선교」(서울: 한국로고스연구원, 1991), 174쪽에서 재인용.

들을 넘어갈 때 특별한 의미가 있다. 이유는 그것은 새 세대가 모든 세계를 위하여 동이 났다는 사실에 대해 증거를 담당하는 것은 하나의 교회가 복음을 다른 백성과 다른 땅에 가지고 갈 때이기 때문이다”¹⁵⁾라고 하였다. 블라우(Johannes Blauw)는 이러한 학자들의 견해를 종합하면서 선교는 하나님을 알지 못하는 다른 민족들(Walter Freytag, Evanston report, Max Warren, Van Ruler)이나, 다른 사람들(Karl Barth, Paul S. Minear)에게로 나아가는 것이라고 하였다.¹⁶⁾ 이와 같이 선교가 ‘~으로 보내는 것’이며, 지리적 경계와 문화적 경계를 넘어서 가는 것임은 어원적 의미에서뿐만 아니라 많은 학자들도 동의하는 바이다. 따라서 어원적 의미에서 선교의 개념을 정리해 보면 선교는 하나님으로부터 특별한 목적을 위하여 부름을 입은 사람들이 그 목적의 성취를 위하여 보냄을 받는 것이며, 민족이나 사람들에게로 나아가는 것이라고 할 수 있다. 그러면 이제 이러한 ‘지리적 경계를 넘어 다른 민족, 다른 사람들에게로 가는 것’이라는 어원적 의미가 선교 역사 속에서 동일하게 적용되고 있는가? 아니면 새로운 개념으로 대체되어 사용되어지고 있는가, 선교역사는 선교의 개념을 어떤 관점에서 분류하고, 어떤 의미로 사용되고 있는지 살펴보자.

2. 선교 개념의 역사적 흐름

선교 역사 속에서 선교는 논란의 대상이다. 보쉬(David J. Bosch)는 제랄드 앤더슨의 학위논문 “선교신학 1928~58”의

16) Johannes Blauw, *A Survey of the Biblical Theology Mission*, p. 177.

요약을 인용하면서 오늘날 선교는 전례 없이 논란의 대상이 되었고 문제가 되었다고 말한다.

에딘버러에서 핵심적인 질문은 ‘선교는 어떻게’였고 예루살렘에서는 ‘선교는 왜’, 탐바람에서는 ‘선교는 어디서부터’였으며, 세계대전 후 휘트비에서 대표자들은 ‘선교는 어디에로’라고 물었다. 마지막으로 가나에서 ‘선교는 무엇인가’였다.¹⁷⁾

이러한 논란의 와중에서 선교의 개념이 ‘선교는 지리적 경계를 넘어 다른 민족, 다른 사람들에게로 가는 것’이라는 어원적 의미가 계속되고 있는가? 아니면 다른 개념으로 바뀌고 있는가? 선교개념들의 역사적 출현이 어떤 형태로 변화를 해왔는지 살펴보기로 하자.

a. 고전적 선교개념

고전적인 선교 개념은 예수께서 “오직 성령이 너희에게 임하시면 너희가 권능을 받고 예루살렘과 온 유대와 사마리아와 땅 끝까지 이르러 내 증인이 되리라”고 말씀하신 대로 선교는 이처럼 지리를 넘어 예루살렘에서 시작하여 유대와 사마리아와 소아시아를 거쳐 유럽으로 건너가면서 예수님의 첫 번째 오심과 두 번째 오심 사이의 기간에 예수님을 그리스도로 증언하는 것이라는 주장이다. 따라서 선교는 “이미 이루어진

하늘나라를” 경험한 형제들이 “앞으로 이루어질 하늘나라”를 실현시키기 위하여 자신들을 봉헌하는 모든 행위 전체를 지칭하는 것이다. 결과적으로 그것은 자신이 구원받았다는 확신, 그리고 그 즐거움과 감격을 아직 그러한 경험이 없는 사람들에게 전달함으로써 그들도 그러한 감격과 축복에 이르게 하려는 사랑의 행위인 것이다. 고전적 선교의 중점은 비기독교인들을 향한 전도자의 지리적 이동 중심의 형태를 고수하며 말세사상과 인간 영혼구원 위주의 사역이 선교의 핵심이었다.¹⁸⁾

b. 교회 중심적인 선교관

교회 중심적인 선교개념은 교회 중심적인 관점에서 선교를 보는 것이다. 이 말은 J. Ratzinger의 주장처럼 ‘교회가 있고 그리고 교회가 있게 된다(Kirche bleiben und Kirche werden)’는 관점에서 교회에서부터 선교가 나왔다고 보는 입장이다.¹⁹⁾ 다시 말하면 선교의 처음은 교회요, 선교의 중간도 교회요, 선교의 마지막도 교회이라는 주장을 하며 교회가 선교의 대행자이며 중심이고 선교는 교회를 심고 확장하는 것이며 “다른 사람들” 속에 교회를 심는 그 일이 곧 종국적인 선교의 목적인다는 입장이다. 이러한 대표적인 입장은 교황을 수장으로 하는 로마가톨릭의 선교를 들 수 있다.²⁰⁾ 또한 전통적인 선교를 해 온 복음주의 선교를 들 수 있다.

17) David J. Bosch, *Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective*, 전계옥 역, 「세계를 향한 증거」(서울: 두란노, 1993), 15쪽.

18) 서정운, 「군선교의 기본방향」, 12~14쪽.

19) Horst Burkler, *Missionstheologie*, 이정배 역, 「선교 신학」(서울: 컨콜디아사, 1988), 125쪽.

20) 서정운, 「교회와 선교」(서울: 두란노, 1994), 39쪽.

c. 복음주의 선교관

복음주의자들은 일반적으로 영혼 구원과 교회 개척 및 성장 위주의 선교관을 주장하고 있다. 선교역사 속에서 전통적인 선교의 개념은 복음주의자들의 선교관이었다. 그들은 선교를 지리적 개념으로 이해한다. 그들에게 선교란 복음을 듣지 못한 지역에 가서 복음을 전하는 것이며, 교회를 세우는 것이다. 개신교 선교 개념을 최초로 정리한 보에티우스(Gisbertus Voetius)는 선교를 제도적인 교회에 의해서 말씀의 사역을 세우는 것을 의미하였고 다음으로 이교도의 세계로 보낸다는 것을 의미하였다.²¹⁾ 존지넬(Jan Jongeneel)은 보에티우스가 선교를 다음 3가지 용어로 사용했다고 말한다.

1. 민족들을 불러내는 것(calling the nation)
2. 교회를 부식하는 것 혹은 교회들을 세우는 것(church planting or planting of church)
3. 선교 보내는 것(mission)²²⁾

보에티우스는 선교의 목표를 크게 7가지²³⁾로 정리한다

1. 믿지 않는 자들의 회심, 교회들을 심고 모으고 세우는 일
2. 박해나 내적인 붕괴로 인해 흩어져 있는 교회들을 다시

21) Jan Jongeneel, "The Missiology of Gisbertus Voetius: The First Comprehensive Protestant Theology of Missions," Calvin Theological Journal, vol. 26, no. 1 (April 1991), p. 52.

22) 위의 책, 52쪽.

23) 위의 책.

모으는 일

3. 교리나 생활 그리고 교육을 개혁하는 일
4. 나누어지고 분리된 교회들을 재결합시키고 협력하는 일
5. 압제를 당하고 핍박 가운데 있고 흩어져 있는 그리고 빈곤한 교회들을 재정적으로 돕는 일
6. 성장에 방해가 되는 짐, 결핍 그리고 장애물들을 제거하고 그들을 자유롭게 하며 빛 가운데서 살게 하는 일
7. 선교는 어떤 경우에는 기록된 탄원 충고 혹은 변증을 취하는 일

그의 선교관은 가톨릭의 교회개척선교 개념과 더불어 칼빈의 '하나님께 영광'이라는 주된 목표가 그의 선교의 핵심을 이루고 있다. 역시 교회중심의 전통적인 선교를 주장해 온 맥가브란은 복음전도를 가장 시급한 일로 보았으며 이를 통하여 교회개척과 교회확장이 계속해서 진행되어야 한다고 보았다. 그는 땅 끝까지 복음을 전해야 하는 교회의 사명과 모든 민족들로 제자를 만들어야 하는 교회의 사명이 우선임을 분명히 했다. 그 후 3자 원리의 주창자로 잘 알려진 앤더슨(Rufus Anderson)과 벤(Henry Venn)은 선교의 목적을 영혼 구원을 통하여 토착교회를 세우는 것으로 보았다. 앤더슨은 선교의 목적은 영혼 구원이라고 보았다. 그러나 이러한 영혼

24) R. Pierce Beaver, "Introduction Rufus Anderson, Grand Strategist of American Mission," R. Pierce Beaver, ed., *To Advance the Gospel: Selection from the Rufus Anderson*(Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1967), pp. 22~23.

구원은 단지 개개인의 개종만을 의미하는 것이 아니라 그 개종자들을 모아 제자로 양육하고 그리고 복음전도의 임무를 수행하기 위해서 세상으로 보내는 것으로 보았다.²⁴⁾

두 번째로 이들의 신학적인 경향은 어떠한지 살펴보겠다. 이들의 일반적인 신학적 경향은 교회 중심적인 전도 활동을 우선시하고 특별히 성경의 권위를 강조하고 그리스도 중심적인 신앙적 패턴을 가지고 있다. 쉐러(James A. Scherer)는 이들의 경향을 다음과 같이 정리한다.

전통적으로 복음주의자들은 개인적인 크리스천 경험을 강조하고 타인과 자신의 신앙을 나누기를 원하고 그리고 특별히 말로 증거하는 것에 의해서 그리고 보수적인 교리적 입장을 가진다. 일반적으로 이런 입장은 본질적인 다음과 같은 확신을 포함한다. 성경의 문자적인 영감설과 성경의 권위, 동정녀 탄생, 예수 그리스도의 신성, 대속적 구속(Substitutionary atonement), 육체적인 부활, 실제적인 예수 그리스도의 재림 등에 대해 신뢰한다.²⁵⁾

그러면 복음주의자들이 일반적으로 생각하고 있는 교회의 선교란 무엇을 의미하는지를 살펴보겠다. 피터(J. F. Peter)는 “교회의 선교는 교회의 사역이 수행되어지는 것을 의미한다.”²⁶⁾

25) James A. Scherer, *Gospel, Church, & Kingdom: Comparative Studies in World Mission Theology*(Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1987), p. 165.

26) J. F. Peter, “The Redemptive Mission of the Church,” *Scottish Journal of Theology*, vol. 10(London: Edinburgh House Press, 1957), p. 152.

고 하였다. 그래서 그는 교회의 선교 앞에 구속적(Redemptive)이란 단어를 덧붙였다. 그 이유는 교회의 선교가 세상과 관계가 있다는 것을 보여주기 위해서이다. 여기서 그는 교회의 선교를 세 가지 의미로 보았다.

첫째로 교회의 구속적 선교는 인간을 하나님과 대면시키기 위해 하나님 앞으로 인도하는 것이다.²⁷⁾ 그러므로 교회의 선교는 하나님께 대한 인간의 인격적 대면에 있어서 중개하는 장소에 대한 고려가 있어야 한다.²⁸⁾ 둘째로 교회의 구속적인 선교의 수행은 인간을 교회의 친교 속으로 데려오는 것이다.²⁹⁾ 이러한 그의 입장은 교회를 신적인 기관이요 그리스도의 몸으로 보면서 하나님의 충만함으로 교회에 들어오는 모든 존재를 충만케 하는 것으로 본다. 그러므로 그는 교회의 회원이 되지 아니하고 크리스천이 될 수 있다는 생각은 매우 위험스러운 생각으로 보고 있다. 셋째로 교회의 구속적인 선교는 일반적으로 사회를 구속하는 일들을 수행해야 한다.³⁰⁾ 즉 교회는 모든 사람들에게 선을 행하게 하고 모든 인간들이 살고 있는 사회상이 개선될 수 있도록 노력해야 한다. 이러한 그의 주장은 교회의 선교가 어떠한지 하는지를 잘 보여주고 있다.

결국 교회 중심적 선교는 전통적인 입장의 선교관을 가지고 영혼 구원과 교회 개척에 초점을 맞추어 복음전파에만 주력했다. 전통적인 입장에서 선교는 복음을 전하기 위해서 취

27) 위의 책, 153쪽.

28) 위의 책, 156쪽.

29) 위의 책, 158쪽.

30) 위의 책, 159쪽.

해지는 모든 방법과 활동들이 선교라는 개념에 포괄된다. 이때 생각되었던 궁극의 목표는 복음전도였고 이러한 목표수행을 위하여 다양한 활동들이 이용되었다.³¹⁾ 그러한 많은 선교 활동들은 선교지 현지의 상황들에 대한 충분한 고려를 하지 못했다는 비판을 받게 되었다. 특히 초기 선교사들이 선교를 감당함에 있어서 종교적 우월감과 문화적 우월감 속에서 자국의 문화를 피선교지의 문화보다 우월한 것으로 생각하며 문화 제국주의적 관점에서 문화를 옮겨 놓으려 한 것은 비판의 대상이다.

결론적으로 교회중심의 선교관은 선교목적이 복음이 전달되지 않았고 교회가 뿌리 내리지 못한 사람들과 집단들을 복음화시키고 그 곳에 교회의 뿌리를 심는 일이며 바로 이 같은 행위를 통하여 하나님의 계획이 이루어지고 모든 인류가 하나님의 백성이 되며, 그리스도의 몸으로 합쳐지고 성령이 계시는 하나의 사원을 이루게 된다고 주장한다. 여기에서 우리가 살펴볼 수 있는 것은 “다른 사람들” 속에 교회를 심는 일이 곧 중국적인 선교의 목적이라는 사실에 있다. 그 이외의 일들은 교회가 선 다음에 이루어지는 부수적인 결과일 뿐이다. 반드시 제도적 관심에서 발언된 것이 아님을 인정할 수 있으면서도 이러한 선교개념의 이해는 현실 속에서 이른바 교회라는 제도적 권위나 영향력에 깊이 관계해 있음을 짐작케 한다. 사실상 이러한 제도의 확대나 성장은 결코 무시하거나 간과될 수 없다. 교회는 “거룩한 하나님의 집”이라는 개념에서도 그리하고 “전하는 사람이 있겠느냐” 하는 실용적인

31) 이광순, 이용원 「선교학 개론」 18~19쪽.

효과의 매개가 필요하다는 판단에서도 그러하다.

위에서 든 두 유형의 이해는 누구나 실감하는 가장 보편적인 선교개념의 이해라고 생각된다. 한 사람이라도 더 예수를 믿게 해야 하고 한 교회라도 더 개척해서 복음을 전파할 수 있도록 하는 것이 선교의 궁극적인 목적이 되고 있는 것이다.

d. 종교다원주의자들의 선교개념

그러나 현대에 이르러서는 이러한 전통적인 선교개념과는 근원적으로 다른 이해들을 주장하고 있다. 그것은 이제까지의 선교가 선교 주체의 자의식에 근거하여 이른바 다른 사람에게 전달된 것이라면, 오히려 선교개념을 바로 그 객체, 곧 다른 사람에게 초점을 맞추어 이해하고자 하는 태도이다. 이를 우리는 세 번째 유형으로 분류할 수 있을 것이다. 예를 들면 니터(Paul Knitter)와 같은 신학자들이 주장하는 선교의 뜻은 색다르다. 그것은 교회가 신국이 아니기 때문에 하나님의 구원사역은 교회가 아닌 다른 수단을 통해서도 역사된다고 말한다. 그러므로 교회가 선교하는 주된 목표도 기독교 신자로 만들어서 구원받게 하는 구원사역에 있지 않고 정의와 사랑의 왕국을 건설하는 데 있다는 것이다. 미국의 신학자 킬리히는 선교를 “잠재적인 교회”(The latent church), 곧 드러나지 않고 구체화되지 않은 교회를 드러내고 구체화된 교회이도록 하는 일이라고 규정하고 있다. 그런데 이때 “잠재적인 교회”란 그리스도 교회의 구체적인 역사적 실재, 즉 주일마다 모여 말씀과 친교를 나누는 구체적인 제도적 교회 밖에 더 넓은 의미에서 “영적 공동체”가 있다라고 보는 것이다. “영적 공동체”는 일종의 교회형태로서 형태를 띄고 나타나지 않았

을 뿐이지 이것이야말로 진정한 교회라는 것이다.³²⁾ 물론 “잠재적인 교회”(The latent church)란 기독교권 안에 있는 제도화되어 있는 교회 내부의 어떤 상징적이거나 본질적인 의미에서의 “현실적 교회”를 지칭하는 것이 아니고 반대적인 말이다. 틸리히의 이러한 “영적 공동체” 개념은 이방인들의 삶 속에 스며 있고, 타종교 안에 깃들여 있으며, 나아가 휴머니즘 안에도 감추어져 있는 그러한 은폐된 기독교를 지적하고 있는 것이며 이러한 영적 공동체에 입각한 “잠재교회”는 칼 라너(Karl Rahner)의 “익명의 그리스도”의 개념과 유사하고 “포용주의”(Inclusivism)의 입장을 견지하고 있는 것이다.³³⁾ 그리고 영적 공동체를 형성하고 있는 영은 종교간의 담을 넘어 역사하며 종파간의 국경을 넘어 범세계적으로 범우주적으로 역사하고 신실한 신앙심과 사랑이 있는 곳엔 영적 공동체가 잠재해 있다고 주장한다. 그러므로 이러한 개념에서의 선교는 선교 주체가 다른 객체인 인간들에게 자기들의 감격스러운 선물을 전달하거나, 그들의 삶의 실존에서 전혀 예상할 수 없었던 질적으로 다른 새로운 사실을 전달해 주는 것이 아니다. 오히려 그들 안에 이미 내재해 있는 구원의 가능성을 현실화시키는 일이다. 그런데 그 가능성은 하나님의 뜻에 의하여 이미 주어진 것이다. 따라서 그들로 하여금 자신들에게 내재해 있는 구원의 가능성을 실현하도록 하는 것은 하나님의 뜻을 이 땅에서 현실화하는 일이다. 특별히 이러한 선교개념의 이해는 타종교에 대하여 이제까지와는 다른 새로운 태

32) 김경재, 「폴 틸리히 신학연구」(서울: 대한기독교출판사, 1991), 85쪽.

33) 위의 책, 188쪽.

도를 취하게 한다.

이러한 세 번째 유형의 자리에 서면 모든 구원의 씨앗이 타종교에 이미 심겨져 있는 것으로 인식된다. 그러므로 근원적으로 구원의 복음에서 배제되어 있는 인간이나 종교, 나아가 어떤 문화가 따로 있는 것도 아니고, 역으로 복음을 전유하고 있거나 구원을 독점한 민족이나, 문화, 종교나, 개인이 따로 있는 것도 아니다.

e. “하나님의 선교”(Missio Dei)

네 번째 유형의 선교개념은 보다 현실적인 사회정황의 맥락에서 긍정되는 이해로 이루어지고 있다. “하나님의 선교”라는 표현으로 정리되는 이러한 선교개념은 본질적으로 선교가 지니는 실제적이고 역사적인 효과에 관심의 초점을 두면서 마련된 것이다. 이러한 이해의 자리에 서는 사람들은 기독교 신앙이란 현존하는 사회적 도전과 역사가 지향하는 목표를 위해 기억할 때 비로소 그 생명력을 지닌다고 주장하면서 삶의 현장 안에 있는 모든 사물이 그리스도 안으로 수렴되면서 그리스도를 위한 충성과 봉헌이 세상 안에서의 하나님의 평화(shalom)를 성취하기 위하여 동원되어지지 않으면 안 된다고 주장한다. 따라서 선교는 복음의 전달, 구원의 경험을 간증하는 일에서 끝날 수도 없고, 타종교 안에 은폐되어 있는 기독교를 발견해 내는 일만도 아니다. 그 모든 것들은 인간의 회복, 인간 치유의 조건으로 구체화되지 않으면 안 된다. 그렇기 때문에 선교의 대상은 비신자만이 아니며, 선교의 구체화된 목적이 교회의 확장만일 수도 없고, 타종교와 건설적인 대화만일 수도 없다. 선교는 구체적인 시간과 공간에서 거기

에 생존하고 있는 모든 인간을 인간 되게 하기 위한 노력이지 않으면 안 된다. 그러므로 선교는 정치적 관심의 구현일 수도 있다. 모든 세속적인 일들이 이러한 자리에 서게 되면 거룩한 하나님의 뜻을 이루는 하나님의 나라를 실현하기 위한 방편으로 동원된다. 그렇게 되면 사실상 세속적인 것이 따로 있을 수 없다. 현대와 같이 복합적이고 다원적인 사회 속에서 이와 같은 선교개념은 모든 것을 적어도 의미론적으로 성화시킬 수 있다고 하는 점에서 크게 긍정적일 수 있다. 그것은 종교가, 또는 기독교가 역사적 현장에 대한 침체화된 인지능력을 지니고 있어 무책임한 시민으로 흘러 살고 있지 않음을 증거하는 것이기 때문이다. 그러나 이 같은 선교개념이 부정적인 측면을 전혀 가지지 않은 것은 아니다. 교회적 기능과의 연속이 단절된 선교는 그 행위 자체에서 비신성성에 빠질 경향성을 지닐 수 있을 뿐만 아니라, 역설적으로 모든 세속적인 활동이나 행위를 그것 자체로 성화된 것으로 판단해 버릴 수도 있을 것이다. 결과적으로 전제해야 할 것과 귀결되어야 할 것과의 혼돈이 자칫하면 가치 전도의 상황을 초래할 수도 있게 된다. 그럼에도 불구하고 이 같은 선교개념의 이해는 현대적인 상황에서 볼 때, 오늘날 기독교가 처해 있는 문화 역사적인 실상이 안고 있는 문제가 어떠한 것인가 하는 것을 잘 보여주고 있고, 그 속에서 종교가 어떻게 스스로 있어야 할 것인가 하는 고뇌의 모습을 잘 나타내 주고 있다.

III. “하나님의 선교(Missio Dei)” 신학의 군 적용

A. “하나님의 선교” 개념의 정의

나아가 “하나님의 선교”란 개념이 어떤 의미를 가지고 있는지 살펴보자. 먼저 “하나님의 선교”란 선교가 하나님께 속한 활동임을 의미한다.³⁴⁾ 이 말은 선교의 주체가 하나님 이신다는 말이다. 그리고 우리가 한 지체로 참여하게 되는 선교 활동의 원천은 삼위일체 하나님 자신에 있다는 말이다. 그러므로 우리는 더 이상 교회의 선교를 말해서는 안 되고 우리들의 선교란 말 역시 사용해서는 안 된다. 선교의 최상의 신비는 하나님이 그의 아들을 보내시고 아버지와 아들은 성령을 보내신다는 사실이며, 이로 말미암아 선교는 살고 자라난다는 사실이다.³⁵⁾ 하나님은 선교를 통하여 자신이 절대주가 되심을 나타내 보이신다.

1910년에 에딘버러(Edinburgh) 선교대회 이후 여러 차례의 대회를 통해 교회와 선교에 대한 신학적 논의를 전개하여 온 빌링겐 대회에서 선교에 대한 교회의 의무를 논의하면서 선교는 교회의 선교가 아니라 “하나님의 선교”라는 신학을 정립하게 되었다.

선교란 단순히 주님의 말씀을 향해 복종하는 것만을 뜻하지 않는다. 그것은 또한 공동체의 회집에 대한 의무만을 뜻하는 것이 아니다. 선교란 구원받은 전 피조물 위에 그리스도의 주권을 세우려는 포괄적인 목표를 가지고 이들을 보내심 곧 “하

34) Georg F. Vicedom, *MISSIO DEI*, 박근원 역, 「하나님의 선교」(서울: 대한 기독교출판사, 1993), 16쪽.

35) 위의 책, 19쪽.

나님의 선교”에 참여하는 것이다. 우리가 그 한 지체로서 참여하게 되는 선교 운동의 원천은 삼위일체 하나님 자신 안에 있다.³⁶⁾

“하나님의 선교”는 성경에서 말하고자 하는 선교적인 개념에 가장 가깝다고 볼 수 있다. 이보다 더 명확하게 정의한 일은 없을 것이다. “하나님의 선교”는 교회는 선교관의 진정한 핵심이 될 수 없고 예수 그리스도 안에 나타난 삼위일체 하나님의 자기 계시 속에서만 확실하고 궁극적인 선교원리를 찾을 수 있다고 생각했다는 뜻에서 빌링엄 대화는 선교가 무엇인가 하는 질문을 붙들고 씨름한 모임이었다.³⁷⁾

서정운은 1952년 빌링엄 대화에서 선교를 “하나님의 선교”로 설정하였는데 그 때 다음과 같이 몇 가지 전통적인 생각이 도전을 받았다³⁸⁾고 말한다.

첫째는 교회 중심적인 선교이해가 세계 중심으로 수정되어야 한다는 것이다. 교회개척과 성장 자체가 선교의 온전하고 궁극적 목표가 아니라 선교는 전세계 속에서 일어나는 하나님이 구원활동 전체를 포괄적으로 이해해야 한다는 것이다. 교회가 선교의 근원이나 목표가 아니라 선교활동은 교회

36) Norman Goodall, *Mission Under Cross*(London: Edinburgh House Press, 1953), p. 189. 이 내용은 하르텐슈타인(Karl Hartenstein)의 말을 Norman Goodall이 인용한 것이다.

37) William Anderson, *Toward a Theology of Mission: A Study of the Encounter between the Missionary Enterprise and the Church & Theology*(London: SCM, 1955), p. 40. 서정운, 「교회와 선교」 163~64쪽에서 재인용.

38) 서정운, 「교회와 선교」 163~64쪽에서 재인용.

를 포함할 뿐 아니라 교회답게 사역하게 하는 역사적인 사건 전개 전체인 것이다.³⁹⁾

둘째로 기독교에 치우친 선교관을 삼위일체 하나님의 포괄적인 사역으로 바꾸어 생각해야 한다는 것으로, 전통적인 선교관은 지나치게 기독교 중심이었다는 것이다. 그리스도가 구주요 왕으로서 우리를 구원하고 다스린다는 식으로 설명되는 메시아나 선교적 이해는 빈약하고 불충분한 것으로 여겨졌다. 선교는 삼위일체 하나님의 사역으로 성부가 성자를 파송하고 성령을 통하여 믿음과 영적 성숙이 가능해 진다는 것이다.

셋째로 전통적인 선교에 인간 중심적인 요소가 은연중에 있었다고 생각한다. 우리의 선교운동, 선교전략, 선교사 및 선교비라고 할 때에 우리라는 말에는 인간 중심적인 사고가 강했었으나 선교는 실체에 있어서 인간의 선교란 없고 “하나님의 선교”밖에 없다는 것이다. 하나님이 선교의 주체자이며 인간은 선교의 사역자에 불과한 것이다.

넷째로 선교가 “하나님의 선교”뿐이라는 뜻에서 선교는 하나님밖에 없다는 결론에 도달한다. 그러므로 선교는 선교사역(Missionary)이라고 표기하기보다는 선교(Mission)로 말하는 것이 정확하다는 것이다. 선교가 하나님께 속한 것이라고 할 때 참으로 하나님은 역사의 주(主)가 되신다. 하나님은 그의 창조 세계 밖에서 절대 타자로서만 존재하시는 것이 아니라 세계 속에서 구원의 역사를 이루어 가신다. 이렇게 하나님 그 자신이 선교를 수행하시기 때문에 교회는 하나님에 의해 사

39) William Anderson, *Toward a Theology of Mission*, p. 41.

용될 수 있을 때에만 하나님의 그릇과 도구가 될 수 있다. 교회가 하나님의 이 관심사를 거절한다면 교회는 불복종하게 될 것이고 하나님의 뜻에 합당한 교회가 결코 될 수 없다.⁴⁰⁾

그러므로 교회의 선교란 말을 할 수 없으며 교회가 선교를 수행하려고 하는지 않는지를 결정하는 것이 아니라 겸손히 “하나님의 선교”에 참여함으로써 하나님의 도구가 되어야 한다. “하나님의 선교” 개념은 에큐메니칼 주의자들이 자신의 선교관으로 사용 발전시키면서 자신의 정체성을 확립하는 사상적인 기둥으로 삼았다. 동시에 그동안의 전통적인 선교 즉 영혼구원, 교회성장 위주의 선교관을 비판하면서 보다 폭넓은 선교를 주장하였다. “하나님의 선교” 개념은 성경적이고 하나님의 사랑과 그리스도의 구속과 성령의 역사로 하나님과 화목되는 것을 의미하였다. 그런데 에큐메니칼 운동은 “하나님의 선교” 개념을 점차로 그 의미를 달리하여 전통적인 복음전도와 회심을 소홀히 여기며 대신 인간화를 선교의 우선 순위로 삼고 봉사과 구제, 가난과의 투쟁과 정치구조 변경 등의 사회참여와 사회운동행위로 이어지게 되었다.

B. “하나님의 선교”의 일반적 흐름

“하나님의 선교”의 일반적인 흐름은 첫째로 교회의 본질은 선교라고 보는 그룹들과, 교회는 선교라고 보는 그룹들, 그리고 선교에서 교회의 역할을 배제하는 그룹들로 나누어진다고 볼 수 있겠다. 대부분의 복음적인 에큐메니칼 입장을 지니고

40) 위의 책, 17쪽.

있는 자들은 첫번째 경향이 강하다. 예를 들면, 블라우(Johannes Blauw), 벤 엥겐(Charles Van Engen), 토런스(Thomas F. Torrance), 보쉬(David J. Bosch), 코스타스(Orlando E. Costas), 앤 더슨(Gerald H. Anderson), 닐(Stephen Neil) 등을 들 수 있다. 교회는 선교라고 보는 학자들은 대표적인 에큐메니칼 입장에 선 학자들로써 뉴비긴(Lesslie Newbigin), 호켄다이크(J. C. Hoekendijk), 뢰체돔(Georg F. Vicedom) 등으로서 선교에 의해서 교회의 모든 사역이 규정되어야 한다는 입장을 취하고 있다. 마지막으로 “하나님의 선교” 개념을 지나치게 세속화시키거나 종교화시킨 세속적 에큐메니칼주의자들과 종교적 에큐메니칼주의자들이 여기에 속한다. 이들은 일반적으로 선교와 세상은 하나이며 여기에 교회를 포함시키기도 하고 그렇지 않기도 한다. 대표적인 학자들로는 쇼울(Richard Schaul), 루티(Ludwing Rutti), 토마스(M. M. Thomas) 등을 들 수 있겠다.

C. “하나님의 선교” 신학의 군선교 적용점 발견

“하나님의 선교”가 당연한 신학적인 귀결임에도 불구하고 처음 의도와는 달리 그 의미가 점차적으로 변하면서 에큐메니칼 선교신학의 뿌리와 같은 역할을 하게 되었다. 이와 함께 선교계에 있어서 독보적이었던 복음주의 선교의 경쟁상대로 도전장을 내밀고 급부상하면서 선교의 개념으로부터 시작하여 기존의 선교 전반에 걸쳐 커다란 혼란과 갈등을 야기시켰다. “하나님의 선교”에 대한 주장 및 평가는 다양하다. 본 논문은 “하나님의 선교”는 통전적인 선교개념을 포함한다고 본

다.

현장성을 중요시하는 특수사회인 군대사회는 전통주의적인 선교관을 통해서서는 이를 수 없는 특수한 선교적 현장성을 가지고 있다. 그래서 그것을 극복하며 보완해야 할 선교적 과제가 분명히 있는데 그 대안으로서 “하나님의 선교” 개념을 자신의 신학적 도구로 사용하며, 선교의 현장성을 중요시하면서 그 속에서 발전해 온 에큐메니칼 선교가 주장한 “하나님 선교”의 개념을 귀담아 들을 필요가 있다고 생각한다. 뿐만 아니라 전통적 선교관으로는 해결할 수 없는 현실적인 선교적 과제를 그들의 주장하는 이론을 통해서 해결할 수 있는 길이 있다면 겸손하게 경청하고 비판 및 수용하면서 원래 성경적인 “하나님 선교”의 개념으로 군선교가 방향 지어 나갈 수 있도록 해야 할 필요가 있는 것이다. 여기서는 에큐메니칼 선교신학이 전통주의 선교관을 비판하면서 자신의 신학적 도구로 사용해 온 “하나님의 선교”(Missio Dei) 개념은 어떻게 이해되어지고 어떤 것을 주장하며 그들의 선교의 목표는 무엇인지를 살펴보고 그것을 통해서 특수한 군 현장에 적용 가능한 이론인지를 살펴보고 적용 그리고 보완하며 군선교가 나아가야 할 선교방향을 제시하고자 한다. 물론 여기서는 “하나님의 선교”의 개념을 원래적 의미로 재조명하며 그 “하나님의 선교”에서 본 군선교 신학방향을 제시할 것이다.

1. 인간화

세계교회협의회(WCC)를 중심으로 프로테스탄트 교회들은 점차 사회 문제에 관심을 더 가지게 되었다. 교회의 사명이 사회적인 차원에서 이해되고 또 행동화되어 갔다. 일차적인

복음전도에서 다차원적인 사회선교를 교회의 사명으로 받아들이기까지는 많은 요인이 있었다. “하나님의 선교” 개념이 아니고서라도 많은 사상들의 경향이 그것을 강조했다. 오늘의 사회적 상황이 또한 교회로 하여금 교회 울타리 안에 머물러 있게 하지 않았다. 세계교회의 이런 경향이 1966년 읍살라 대회에서 꽃이 피고, 그 후 방콕에서 열린 “오늘의 구원”에 관한 세계 대회에서 열매가 맺어진 셈이다.⁴¹⁾

그 뒤로 세계적인 사회, 정치의 상황이 선교의 과제로 반영되고 그것이 개념화되어서 신학적인 사상으로 발전되어 온 것을 볼 수 있다. 혁명의 소용돌이 속에서 몸부림치던 라틴아메리카의 교회에서 “혁명의 신학”이 태동했다. 세계교회가 아프리카에서의 인종차별을 반대하는 운동을 지원하고 그 나라와 사회의 개발에 역점을 둔 데에서 “개발의 신학”이 나왔다. 이런 민권운동을 정치적 차원에서 선교의 과제로 이해한 “정치 신학,” 그중에서도 인간의 해방을 선교의 과제로 생각하는 “해방의 신학”이 계속 등장하고 또 발전되고 있다. 이런 신학의 총결산은 다음과 같은 것으로 표현될 수 있다. “성서에 나타난 그리스도는 해방자이시다. 이 그리스도는 이 사회의 불의와 부정, 압박과 가난의 궁극적인 원인이 되는 죄로부터 인간을 해방하러 오신 것이다. 그리스도는 인간을 자유롭게 하시는 분이시다.”

교회는 세상에서 인간의 해방을 위해 일하시는 하나님의 이런 사역에 동참해야 한다. 이 입장에서 “인간 해방의 활동으로서의 선교”(Mission als Befreiung praxis)를 이해할 수

41) 박근원, “하나님의 선교: 에큐메니칼 선교신학”, 267쪽.

있다. “오늘의 구원”이라는 개념도 이런 입장에서만 이해가 된다. 그것은 결코 개인 구원이냐 아니면 사회 구원이냐 하는 양자택일을 문제로 삼지 않는다. 다만 강조점이 다르다. 구원의 역사를 교회 안에 국한할 것이 아니라, 그것을 교회로부터 해방시켜 전 인류의 구원, 전 코스모스의 구원이라는 차원까지를 선교의 과제로 삼고 있다는 점이다. 교회의 일치가 이제 인류의 일치에까지 관심을 가지게 된 것이다. 이런 점에서 인류의 구원, 인류의 일치를 전제로 할 때 사회정의의 실현 같은 것은 선교의 과제가 아닐 수 없다. 이 모든 교회의 투쟁을 “인간화”(humanization)를 위한 투쟁이라고 할 수 있다. 인간화를 선교의 과제로 믿고 또 실천에 옮기고 있다.

2. 하나님의 나라

휘체들은 “하나님의 선교”의 포괄적인 목표를 다음과 같이 정의하고 있다. “하나님의 선교가 목표하는 바는 인간들을 하나님의 주권, 즉 하나님의 나라의 일원으로 받아들이고 저들에게 그 나라에서 누릴 수 있는 은사들을 전해 주려는 것이다.”⁴²⁾ 그러므로 “하나님의 선교”의 궁극적인 목표는 ‘하나님의 나라’이다. 휘체들은 또한 “하나님의 선교”를 하나님의 창조와 활동을 나타내는 총괄개념이며, 그러므로 전체의 구원시는 “하나님의 선교”의 역사로서 기술되고 있다고 말한다. 휘체들은 ‘하나님의 나라’에 대해서 다음과 같이 말하고 있다.

42) Georg F. Vicedom, 「하나님의 선교」, 28~29쪽.

이 세상 나라 혹은 악마의 나라는 인간의 잃어버린 상황에 대한 가장 포괄적인 표현이며, 인간의 잃어버린 상황이란 그 자신의 힘으로는 이제 더 이상 이 세상 나라 혹은 악마의 나라를 떠난 하나님과의 사귄으로 되돌아갈 수 없는 상황을 의미한다. 그렇기 때문에 이 인간을 도와 어둠의 나라로부터 건져내서 자신의 선교에 의해 자신의 나라로 옮겨 놓자는 것이 하나님의 뜻이다. 이렇게 하나님의 나라는 악마의 나라에 대한 대조물이 될 뿐 아니라 동시에 악마의 세력으로부터 해방 받은 자들이 다시 모이는 제집결지가 된다.⁴³⁾

그러나 휘체들은 이러한 정의로서는 만족할 수 없다고 말한다. 왜냐하면 하나님의 주권은 또한 하나님과의 사귄으로 되돌아온 자들에게만 제한된 것이 아니기 때문이며, 그의 주권의 영역으로부터 아무것도 배제할 수 없기 때문이라고 말한다. 하나님의 주권의 영역과 나란히 존재할 수 있는 세계란 결코 있을 수 없기 때문이다. 하나님은 왕이시며 온 세계를 다스리신다(신 93:1, 103:19). 하나님은 이에 필요한 힘과 왕의 품위에 맞는 영광과 영원한 불변성을 가지고 계신다. 그러나 그의 주권은 그 본질에 있어서나 표현방식에 있어 이 세상 나라와 대립되어 있으며, 그렇기 때문에 그의 주권은 곧 이 세상 나라와 대립한 하늘의 왕국이라고 할 수 있다.⁴⁴⁾ 그러면서 휘체들은 하나님의 나라에 대해서 다음과 같이 포함한다.

43) 위의 책, 37쪽.

44) 위의 책, 38쪽.

하나님은 의로 통치하시며, 정의가 그분에게서 나온다. 그의 나라에서는 인간들간의 불화가 그치고 인종차별은 존재하지 않으며, 사회적 반목은 극복된다(마 8:11, 눅 13:29). 그러므로 이 나라에는 모든 것 즉 하나님과의 친교를 제공해 주고 인간이 타락해 온 이후 동경해 온 모든 것이 있다. 하나님은 스스로 인간과 사귀기를 갖기 위해 이 나라를 세우셨으며, 그럼으로써 동시에 인간에게는 구원이 주어진다. 그렇기 때문에 선교를 통해서 이 나라를 선포한다는 것은 기쁜 소식 이요, 동시에 이 날 자체가 바로 인간을 향한 부름이요, 요청이다. 인간은 이 선포를 통해 하나님께 부름을 받으며, 그렇기 때문에 결단하도록, 그리고 전향하도록 부름 받는다(마 6:33, 롬 14:7). 이 나라는 인간과 함께 이루고자 하시는 하나님의 목표이다.⁴⁵⁾

하나님의 나라는 예수 그리스도에 의해서 구약의 약속이 ‘이미 성취’되었지만 ‘아직 완성’되지는 않았다. 그렇기 때문에 하나님의 나라는 ‘현재성’과 ‘미래성’이 함께 존재한다. 하나님의 나라가 예수 그리스도 안에서 이미 성취되었음은 마가복음에서 잘 나타내 주고 있다. “가라사대 때가 찼고 하나님의 나라가 가까웠으니 회개하고 복음을 믿으라”(막 1:15). 마태는 더 간단히 “회개하라 천국이 가까웠느니라”(마 4:17)고 기록하고 있다. 여기서 ‘때가 찼고’라는 말쑤는 구약에서의 약속의 때가 찼음을 말하고 있다. 그러나 완성은 예수님의 재림시에 완성될 것이다. 그러므로 하나님의 나라는 ‘현재의 실재’인 동시에 ‘미래의 기대’이다.⁴⁶⁾ 그러나 실제로 예

45) 위의 책.

큐메니칼 입장에서는 ‘미래의 기대’보다 ‘현재의 실재’인 현재 세상에서의 하나님의 나라를 더 추구한다.

3. 샬롬(Shalom)

샬롬 신학의 뿌리는 호켄다이크라고 할 수 있다. 1950년 호켄다이크는 ‘국제선교평론’(IRM)에 발표한 ‘전도의 요청’이라는 글에서 ‘메시아가 전도의 주체’이기 때문에 전도의 목표도 유대인들이 메시아에게 기대한 내용과 같아야 한다는 것이며 그것이 바로 “샬롬”이라고 주장하면서 복음주의를 신랄하게 비판한 것이다. 호켄다이크에게 있어서 구원은 “마침내 세상 역사 자체 안에 나타나는 ‘샬롬’이다”라고 말한다. 우리는 세상 안에 나타나는 하나님의 샬롬을 증거하고 그러한 하나님의 구속 역사에 참여해야 한다고 한다. 이 샬롬은 하나님과의 화해에 기초를 둔 인간과 하나님 사이의 새로운 관계성을 의미하고 있다. 샬롬은 완전히 회복되고 완치를 받은 인간의 상태를 의미한다. 이 샬롬이 곧 구원이요, 이 샬롬을 가져오게 하는 것이 곧 선교이다. 교회의 선교적 사명도 이 샬롬을 위한 활동으로 보고 있다.⁴⁷⁾ 교회는 그가 받은 샬롬을 세상과 나누는 일을 해야 한다. 그렇기 때문에 교회는 본질의 문제가 아니라 기능의 문제이다. 교회의 기능은 “하나님의 선교”에 참여함으로, 세상적인 사건에 변화를 가져오게

46) John Stott, *Evangelism and Social Responsibility*, 한화릉 역, 「복음전도와 사회적 책임」(서울: 두란노, 1982), 40쪽.

47) J. C. Hoekendijk, “Note on the Meaning of Mission,” *Planning for Mission*, Thomas Wieser, ed. (Netherland: WCC, 1966), p. 43.

하는 일이다. 교회가 이런 일을 성취하지 못한다면, 교회는 쓸모 없는 도구가 될 뿐이다. 하나님은 교회 밖에서도 자기의 목적을 이루어 가신다는 것이다.

호켄 다이크는 바람직한 선교로서의, 전도로서의 메시아적 살림의 요소를 3가지로 말하고 있다.⁴⁸⁾

1) 이 평안은 선포되어진다(proclaimed). 이것이 전도의 일면이다. 설교(kerygma) 속에서 그 평안은 실제적인 의미로 표현되고 현재적인 것이 된다.

2) 이 평안은 살아 움직이는 것이다. 그것은 전도의 또 다른 일면이다. 그것은 친교(koinonia) 속에서 생동한다. 우리는 공동체에 대해서 너무 성급하게 언급할 수는 없다. 우리는 설교 속에서 나타난 평안에 참여하는 자에 한해서만 서로 사랑과 친교 속에서 사는 것이다.

3) 전도에는 세 국면이 있다. 이 평안은 겸허한 봉사(diakonia) 속에서 실증된다. 그 평안에 참여한다는 것은 실제적으로 또 현실적으로 겸허한 종으로서 일하는 것을 의미한다.

그러므로 그는 설교(kerygma), 친교(koinonia), 봉사(diakonia)의 이 세 가지 면은 우리의 전도사업에 통합되어야 한다고 말한다.

IV. “하나님의 선교”에서 본 군선교 실현

48) J. C. Hoekendijk, *The Church Inside Out*, 이계준 역, 「흠어져서 교회」 (서울: 대한기독교서회, 1975), 16~17쪽.

민족복음화의 기수를 담당하고 있는 군선교 현장에서 선교신학을 다루는 것은 두 가지 면에서 중요하다. 하나는 선교신학을 통해 기독교 군중 업무 전반에 대한 자기성찰과 비판을 시도한다는 것이고, 둘째는 자기성찰을 거쳐서 보다 폭넓은 선교의 가능성을 모색해 보는 것이다. 이 점에서, 군중업무가 다양한 분야로 확장됨과 더불어 수반되어야 했던 신학적 비판이 결여되어 왔다는 점에서 현재의 군선교는 피나는 자기성찰과 비판을 받아야 한다고 생각한다.

“하나님의 선교”는 성경적으로 그 근거가 분명하며 정당하다. 그런데 “하나님의 선교”를 해석하는 데 있어 자신의 신학적인 입장에 따라 다르게 나타난다. 그 때문인지 “하나님의 선교” 신학에 대해서 매우 부정적인 반응을 보여왔다. 사실 “하나님의 선교”의 결과에 대해서는 찬반 양론이 격렬하게 선교의 장에서 그 공과를 놓고 대립되어 왔다. 그 이유는 에큐메니칼주의자들이 교회 중심적인 선교를 비판하는 과정에서 원래의 “하나님의 선교” 개념을 한쪽으로 치우치게 했기 때문이며 그것을 “하나님의 선교” 개념으로 잘못 이해했기 때문이라고 생각되어진다. 분명히 그들이 비판한 교회 중심적인 선교는 교회 역사를 지나오면서 수많은 희생자를 내었고 교회의 독선과 체제유지를 위한 도그마를 하나님의 자리에까지 올려놓는 과실을 범했다. 교회는 하나님과 동등한 것은 아니다. 교회가 선교를 위한 핵심적인 기능으로서 자신의 본분을 잊어버리고 그 위에서 모든 것을 지휘하고 결정하는 것은 직무유기임이 틀림없다. 선교가 하나님의 일이고 이 일을 위해 교회를 부르시고 보내시는 것은 엄밀히 말해서 교회가 선교의 기능이 되어야 한다는 것을 분명히 지적하는 것이다.

에큐메니칼주의자들이 “하나님의 선교”를 해석하는 양상은 자신의 신학적인 입장에 따라 다르게 나타난다. 여기서는 먼저 선교와 교회를 일치시키는 복음적 에큐메니칼주의자들의 입장이 있다. 이들의 입장은 상당히 건전하며 성경적인 근거를 가지고 있다. 그러나 교회와 선교가 긴장 관계에 있을 때 교회가 회개하며 계속적으로 갱신과 변혁을 해 가면서 늘 겸손한 자세로 하나님 앞에 서 있어야 한다는 요청을 무시하기 쉬운 입장이다. 두 번째로 뉴비긴의 “교회는 선교이다”는 입장이다. 그는 교회는 선교의 한 기능임을 분명하게 제시하였고 교회의 모든 사역뿐만 아니라 세상의 구조들은 선교에 의해 조정되고 갱신되어야 한다고 보았다. 그의 주장처럼 교회는 죄를 묵과하지는 않지만 용서하는 은혜에 의해서 살고 죄를 밝혀 내지만 아직도 회개의 길을 열어 놓는 심판 아래에서 살기를 배워야 한다. 선교 중심적인 교회가 된다는 것은 교회가 바로 이러한 자세를 가지고 나아갈 때 가능한 것이다. 세 번째로 호켄다이크의 “교회는 선교이다”는 입장은 교회에 대한 심한 비판과 더불어 너무 선교의 대행자를 약화시킴으로 선교의 역동성이 사라질 가능성이 많이 있다. 마지막으로 세속적 에큐메니칼주의 자들과 종교적 에큐메니칼주의 자들의 입장으로 이들은 세상을 강조하든지 종교를 강조하여서 교회를 희미하게 만들어 버리든지 선교를 무의미하게 만든다. 결국 탈교회 혹은 탈선교에까지 나갈 수밖에 없다. 또 여기에는 성경적인 근거가 빈약하고 21세기 미래 사회를 위한 어떠한 희망도 제시해 줄 수 없는 잘못된 것으로 보인다. 교회가 선교적인 공동체가 되려면 주객의 혼동이 있어서는 안 된다. 분명히 선교는 삼위일체 하나님의 사역이다. 그리스도의 재림

때까지 교회는 이 사역을 겸손히 대행해야 한다.

여기에서 본 논문은 군선교 신학에 있어서 에큐메니칼주의자들이 교회 중심적인 선교를 비판하며 선교를 새롭게 이해했던 “하나님의 선교” 개념이 군선교 현장에 긍정적으로 적용될 수 있다는 전제하에 그 가능성을 살펴보고자 한다.

A. 군 공동체에서 “하나님의 선교” 신학의 의미

선교 신학은 “교회론 이해”의 근거에서 수립되어야 한다. 근대 신학의 교회론 해석은 두 가지로 나누어진다. 하나는 교회를 정적으로 보는 해석이며, 다른 하나는 동적으로 보는 해석이다. 정적 교회 이해는 복수로 표현되는 ‘교회들’(Churches)이 그 초점이 된다. 그러나 동적 교회 이해는 교회들이 아니라 ‘하나의 교회’(a Church)에 있게 된다. 교회의 정적 이해에서 선교 신학은 ‘교회가 곧 선교’(The Church is Mission)라는 논리든지, ‘교회는 선교를 소유하고 있다’(The Church has Mission)라는 교회 중심, 혹은 교권적 이해의 신학으로 나타난다. 이러한 선교신학은 세계와 역사를 등진 채 교회 중심의 선교의 위험성을 지니게 된다.⁴⁹⁾ 교회의 동적 해석은 1952년 빌링겐(Willingen) 대회에서 교회의 선교적 의무의 토론이 시작된 후 수많은 신학자들이 동조하였다.⁵⁰⁾ 이후부터 세계교회협의회(WCC)에서 논의된 선교 신학은 종래의 교회 선교와 교권적 선교에서 논의되는 모든 신학에 대해

49) 은준관, “군을 위한 선교신학,” 『기독교사상』 (1971. 2), 31~32쪽.

50) G. F. Vicedom, 「하나님의 선교」 15쪽.

비판을 가하면서, 세계에 대한 깊은 관심을 표현하는 동시에 모으고 내보내는 19세기적 이론에서 탈교회적 문화 전반에 일어나는 선교에 관심을 가지기 시작하였다.⁵¹⁾ 동적 교회 해석은 교회를 하나의 사건으로 이해하려고 한다.⁵²⁾ 동적 교회는 완성품도 아니고 기구나 조직도 아니다. 그리스도의 죽음과 부활의 사건 속에서 모이고 흩어지는 사건에 의해 세계 속에서의 모이고 흩어지는 사건으로 이해한다.⁵³⁾ 호켄다이크는 동적 교회 이해를 세 가지 방향에서 지적하였다. 첫째, 자신을 비우는 것(Self-empty), 둘째, 봉사(Service), 셋째, 인간과의 유대감으로 보고 교회 존재의 의미란 메시아의 중됨을 본받는 것이며, 다른 사람을 위한 존재(Pro-existence) 곧 세계를 위한 존재로 보고 있다.⁵⁴⁾

여기에서 “하나님의 선교” 사상은 군선교 신학 수립에 공헌할 수 있는 실마리가 될 수 있다. “하나님의 선교” 신학은 군 공동체에 있어서 하나님의 주권적 행위는 교회에만 제한된 것이 아니고, 역사라는 총괄적인 인간 실재의 전 영역에서 행동하신다고 이해한다. 그러므로 역사 안에서, 인간 공동의 운명에서 오는 복음 속에서 행동하시는 하나님은 곧 교회들(Churches)이 자기 한계를 넘어서서 교회 밖의 새로운 증거

51) W.C.C., *The Church for Others and The Church for The World*, 박근원 역, 「세계를 위한 교회」(서울: 대한기독교출판사, 1979), 35f, 54쪽.

52) 이런 움직임은 소망의 신학, 혁명의 신학, 역사의 신학의 흐름 속에 나타나기 시작했다.

53) 호켄다이크는 이를 ‘흩어지는 교회’라고 말함으로 교회 구조를 문화 전반으로 옮기고 있다.

54) J. C. Hoekendijk, *The Church Inside Out*, 「흩어지는 교회」, 47~53쪽.

를 찾아 흩어지도록 부르신다고 이해하게 된다.⁵⁵⁾ 군선교는 그러므로 교회 중심적 선교를 넘어서서 군인들이 있는 내무반, GOP, 초소, 훈련장, 영창, 의무대 병실, 타종교 신자와 군 전체를 포함한 사랑의 봉사와 그리스도의 사랑을 바탕으로 한 타종교 신자와 지휘관과의 사랑과 신뢰관계 등의 아전을 장으로 하는, 군과의 일치된 선교 목적과 깊은 관련을 갖고 있고 “하나님의 선교”는 모든 사람들을 위해서 존재해야 한다.

군선교 신학은 정적인 교회관에 근거하느냐, 동적인 교회관에 근거하느냐에 따라 그 방향이 달라진다. 정적인 교회론, 즉 교회 중심의 선교론에 근거한 군선교는 교권적 선교구조로서 그 영향력이 기독교적 조직 테두리 밖에까지 미치지 못하며 군사회에서 일어나는 선교에 있어서의 제반문제들, 이를테면 타종교와의 문제 등을 해결할 수 없으며 그래서 다양한 선교의 가능성들을 축소하게 된다. “하나님의 선교” 신학에서 볼 때 이러한 교권적 구조는 또한 오늘의 젊은이의 문제 속에 얼마만큼의 영향력과 변화를 가져올 수 있을까 하는 문제로 제기된다. 삶의 침단을 가는 그들에게 기구적이고 교권적인 선교는 과연 해답이 될 수 있을까? 하비 콕스(Harvey Cox)가 ‘세속도시’에서 지적한 대로 ‘무명성’⁵⁶⁾과 ‘기동성’, 또한 기술도시의 ‘실용주의와 불경성’⁵⁷⁾ 등은 군대에서 군인

55) 온준환, “군을 위한 선교신학,” 33~34쪽.

56) 현대인은 얼굴이 없는 부호와 같다는 뜻.

57) 하비 콕스는 세속도시를 인정하면서 선교를 위해 교회는 하나님의 아방가르(전위대)로 세속 속에 사는 현대인에게 가야 함을 역설하였다.

의 생활 속에 가장 두드러지게 나타나는 현상이기에 개체 중심의 교회 선교는 이 시대의 젊은이들에게는 어필할 수가 없을 뿐 아니라 군선교도 신자관리 외에는 의미를 가지지 못한다.⁵⁸⁾

그러므로 군선교 신학도 새로운 해석이 필요하다. 그 신학은 적어도 교회들(Churches) 밖에 있는 인간들에게 하나님의 말씀과 그리스도의 죽음과 부활 사건과 자신을 비워주신 케노시스 신학과 하나님이 인간이 되셨다는 사건의 의미를 비출 수 있어야 한다.⁵⁹⁾ “하나님의 선교”는 교회들의 프로그램 강요보다는 군 안의 조직, 구조, 얽힌 인간관계(하/상급자와의 관계, 하사관과 장교와의 관계, 병과 장교와의 관계 등)의 문제와 그 속에 젊은이들의 삶의 관심 속에 파고들어 기독교화를 포함하여 인간화, 혹은 자유화하고 계시는 성령의 역사 속에 참여함을 의미한다.⁶⁰⁾ 그러므로 군선교는 다만 기독교화라는 차원을 넘어서서 인간화로 지향해야 한다. 지금까지의 군선교는 교회 중심적인 선교로써 교회를 세우고 더 많은 신자를 얻기 위해서 모든 자원과 노력을 기울였다고 할 수 있다. 오로지 앞만 보고 달려온 것이다. 이제부터의 군선교는 상황의 자리, 즉 옆을 바라보는 선교 안목이 필요하다. 지금까지의 군선교는 단지 외치는 선교였다. 그러므로 지금까지의 군선교는 세상을 변화시키는 빛과 소금의 선교적 안목이 부족했다. 그래서 이제는 이것을 향한 극복과 대안이 필요하다. 곧

58) 권현찬, “군 선교의 현황과 그 전망,” 『기독교사상』(1971. 2), 40쪽.

59) 은준관, “군을 위한 선교 신학,” 33쪽.

60) 주계용, “하나님의 선교와 한국교회,” 『한국교회 100년과 그 좌표』(서울: 한국기독교장로회, 1981), 112쪽.

그것은 남을 위한 존재(Being for others)가 되어지는 교회와 교회 구성원이 되는 것이다.⁶¹⁾ 보다 책임있는 군 공동체, 규율과 법과 계급만으로 형성할 수 없는 서로 화해하고 서로를 그리스도 안에서 자유하는 축하행위와 증인 공동체와 세계 역사의 화해자로서의 이해와 희생과 봉사가 따르는 “하나님의 선교”의 참여자로서의 선교 공동체가 될 때 “하나님의 선교”는 그 가능성이 실현되는 것이다.

B. 선교의 무대로서의 군 공동체 사회

“하나님의 선교”는 역사적인 현실 그대로의 상황 전체를 살아있는 선교의 장으로 삼고 있다.⁶²⁾ 이 역사적인 현실이란 개인, 집단, 사회, 인류가 몸담고 있는 삶의 터전 그 전체를 뜻한다. 즉 비극과 소망의 엇갈림으로 엮여지는 사회적 상황 그대로를 의미한다. 레티 러셀(Letty Russell)은 「기독교 교육의 새 전망」(*Christian Education in Mission*)이라는 그의 책에서 선교는 하나님께서 온 인류와 세계를 구원하시려는 선교와 그 초대에의 참여 과정이라고 전제한다. 러셀은 다음과 같이 말했다. “기독교 교육은 사람들을 참 인간성으로 회복시키려는 하나님 선교 사명에 참가하게끔 모든 사람에게 주어진 그리스도의 초청에 자발적으로 기쁘게 참여하는 것이다.”⁶³⁾

군 사회는 전쟁에서 이겨야 한다는 한 가지 목적에 의해서

61) 위의 책.

62) 유동식, 한준섭, “군선교를 진단한다,” 『기독교사상』(1974. 10), 49쪽.

63) Letty Russell, *Christian Education in Mission*, 정웅섭 역, 「기독교교육의 새 전망」(서울: 대한기독교서회, 1972), 35쪽.

조직된 공동체이다. 그러므로 군의 조직, 규율, 훈련, 계급은 이 목적 하나를 수행하기 위해서 이루어진다. 그러나 “하나님의 선교” 신학에서 보면 군은 전쟁에서 이겨야 하는 목적의 중요성만큼 군 사회는 곧 인간의 공동체라고 전제하게 된다. 여기서 만남과 이해, 그리고 대화가 가능한 곳을 긍정하기에 선교 신학의 관심은 군 공동체 안에서의 비인간화의 위험성을 주시하면서 동시에 인간화의 가능성에 두어야 한다.

프레이르(Paulo Freire)는 통제문화(Dominant Culture)에서 나오는 현상은 소외문화의 출현이라고 지적한다. 이 문화는 계급 사이의 갈등을 유발시키며 자기의 이익만을 위해서는 대중 위에 통제와 억압이 강요 수단으로 사용되어 폐쇄사회를 이루게 되며, 노동력은 권력 엘리트(Power Elite)에 의해 착취당하며 이익은 부당하게 분배 당하는 것으로 드러난다.⁶⁴⁾ 사실상 군 사회가 계급사회, 통제사회, 폐쇄사회의 성격을 갖고 있기 때문에 민주화된 군대라도 이와 같은 가능성은 언제나 위험으로 도사리고 있다고 볼 수 있다.

그러나 군 공동체는 그 안에 내재할 수 있는 비인간화의 위험성에도 불구하고 그 곳은 젊은이들의 터전이며, 그들의 삶이 이모저모로 부정되고 다시 형성되는 엄숙한 도장임을 긍정하게 된다. 우선 군 공동체 안에는 지리적으로 보아 전국의 젊은이들이 모이는 집합체이며 사회 성분의 면에서 볼 때 여러 계층의 사람들이 모여 있는 복합적인 성격을 지니고 있으며, 이들이 함께 살아야 할 곳이고 새로운 삶의 스타일을

배워야 할 곳이다.⁶⁵⁾ 형식과 전통, 가문과 학문의 가리움 없이 가장 소박하고도 진실된 삶의 문제와 경험을 공동생활 양식을 통해 배워야 하는 곳이다. 그러기에 군 공동체는 근본 인간의 공동체라는 특성이 있는 동시에 비인간화의 위험성도 있는 공동체이다. 때문에 인간화 운동이 일어날 수 있는 구체적인 장소이기도 하다. 그러므로 군을 위한 선교 신학은 다음 몇 가지에서 군 공동체를 이해해야 할 것이다.

첫째, ‘군 공동체는 선교의 장이다’라는 것이다. 군인들은 가정을 떠나 집단생활을 하고 있다. 그들은 항시 위험과 죽음의 불안을 안고 있는 존재들이다.⁶⁶⁾ 해마다 수많은 장병들이 군으로 전입, 전출되어 군과 사회 속으로 교차된다. 많은 수의 젊은이들이 모여든 인위적인 공동체는 가장 자연스러운 교육의 장소인 것이다. 이 선교의 기회를 특정한 교리나 교파의 색안경으로 보아 선교의 가능성을 제한할 수는 없는 것이다. 젊은이들로만 구성된 삶의 정황 속에서 인간이 전적으로 책임질 수도 책임지지 않을 수도 없는 상황 속에서 제기되는 선교의 가능성을 경청할 때 선교의 가능성은 나타난다고 본다.⁶⁷⁾

둘째, 군 공동체는 가장 진실하게 삶의 궁극적인 의미가 질문되는 곳으로 신앙의 출발이 될 수 있는 곳이다. 젊은이들에게 군이라는 사회는 그들 자신이 갖고 있었던 삶의 양식과는 전혀 다른 사회의 일면에서 삶의 정황으로 수도 없이 도전 받

64) Paulo Freire, *Cultural Action for Freedom*(Cambridge: Harvard University Press, 1970), pp. 29~33.

65) 유동식, 한준섭, “군선교 활동을 진단한다.” 51쪽.

66) 양영배, “전군 신자화 운동의 현황,” 『기독교사상』(1974. 10), 39쪽.

67) 은준관, 『교회·선교·교육』(서울: 전광사, 1982), 14쪽.

고 그들에게 외면되었던 세계와 삶을 새롭게 사고하도록 한다. 뿐만 아니라 비기독교인들도 자기의식을 모색하며 종교적인 곳으로 될 수 있는 곳이 군 공동체이다. 장병은 익명의 종교인들이 된다. 모두 자신의 미래와 생명을 두려워한다. 그래서 '생명=하나님'이란 관계를 집어넣어 주는 것이 선교의 중요한 접착점이 될 수 있다. 폴 틸리히(Paul Tillich)는 신앙은 궁극적 관심이라고 말했다. 군인들은 삶의 궁극적 의미, 절대자의 존재, 자아에 대한 물음을 제기하며 매우 종교적이 된다. 그들이 당면하고 있는 세계의 부조리에 대해서 실존적인 물음 제기는 궁극적 이전의 문제이나 궁극적 이전의 문제는 궁극적인 신학의 문제라고 본회퍼는 말하고 있다.⁶⁸⁾

그러므로 선교의 시작은 교회가 아니라 하나님으로서 그들의 삶 속에 제기되는 모든 상황 속에서 그 가능성을 모색하여야 한다고 생각한다. “하나님 선교” 신학은 세계를 비판적인 실체로만도 아니고 낙관적 유토피아의 서곡만도 아닌, 오히려 절망과 소망이 엇갈려 있으면서도 “하나님 선교”의 일터가 되는 것으로 이해한다.⁶⁹⁾ 군선교 신학은 오히려 기독교인들의 현존 이전에 하나님은 성령으로 군 공동체 안에, 젊은이들의 질문들 속에 선행적으로 역사하고 계시다는 인식에서부터 새로운 빛을 발견한다고 본다. 하나님은 군인들의 내적 질문에서뿐 아니라 군 공동체 안에 얹혀 있는 조직, 환경, 인간관계 그리고 생활여건들 속에서 새로운 가능성으로 개방하

68) D. Bonhoeffer, *Ethik*, 손규태 역, 「기독교윤리」(서울: 대한기독교서회, 1974), 102~160쪽.

69) Letty Russell, 「기독교 교육의 새 전망」, 11쪽.

시고 화해하시며 인간화하시고 계시다는 사실을 인식함으로 “하나님 선교”는 가능해진다. 군 공동체에서 “하나님 선교” 신학은 고정된 신학의 제도나 전통적인 교리로 시작되지 않는다. 오히려 군 공동체만이 소유한 근본 문제의 이해에서 출발하며 그 문제 이해는 비판적이고 과학적이어야 하며 문제 해결의 가능성을 위해서 “하나님 선교”의 틀을 마련해야 한다. “하나님 선교”에 있어서 군 공동체는 문화적 이데올로기의 산물로서만이 아니라, 하나님과의 관계에서 구체적인 문제와 가능성의 터전에서 이해하는 길이 올바른 선교 방법을 택하는 것이다. 그러므로 군 공동체는 하나님과 젊은이들의 만남의 장으로 이해되어진다.

C. 통전적 군선교로의 필연

선교의 주체를 하나님으로 보는 근원적인 공통점이 있음에도 불구하고, 에큐메니칼 운동과 복음주의의 교회연합운동에는 이질적인 상이점이 나타나고 있다. 즉 에큐메니칼 운동은 이 세계에서 하나님의 모든 활동 특히 불의한 사회구조의 개혁과 정치, 경제, 사회적으로 억압당하는 사람들의 해방을 위한 활동에 선교의 강조점을 두고 있다. 여기에는 인간화의 신학이 그 기둥을 이루고 있다. 즉 복음주의는 복음화를 선교의 본질적인 목표로 삼고 있고 반면에 에큐메니칼 운동은 인간화를 선교의 목표로 설정하고 있다. 이 두 선교신학의 극단적인 견해는 좀처럼 좁혀지지 않고 있으며 보쉬는 이것을 ‘비극적인 상황’으로 인식하고 극복방법은 겸손하게 서로를 대하고 이해하는 데서 찾기를 촉구하며, ‘진정한 신학은 자기

비판적인 태도를 동반하면서 은유함으로 발전할 수 있다⁷⁰⁾고 주장한다. 우선 이 두 개념들의 차이점을 밝힘으로써 보다 정확하게 “하나님의 선교”의 의미를 조명해 보고자 한다.⁷¹⁾

첫째, 전통적인 복음주의 선교론이 인간의 영혼 구원을 목표로 하고 있다면 “하나님의 선교”는 인간의 통전적인 구원을 문제삼는다. 전통적인 구원론이 인간을 영과 육신으로 구분한다면 “하나님의 선교”는 인간을 영과 육으로 분리될 수 없는 통전적 존재로 이해하기 때문이다. 다음으로 전통적인 선교론이 사후의 인간의 구원을 목표로 한다면 “하나님의 선교”는 현재 살아있는 인간과 사회의 구원을 목표로 한다. 따라서 전통적 선교론은 인간의 구원의 문제를 내세와 관련시켜 생각하지만 “하나님의 선교”는 인간의 구원의 문제를 현재의 차원에서 해결하려고 한다. 즉 이 두 개의 선교론에서는 그것들이 목표로 하고 있는 시간이 다르다. 전자는 미래의 시간을 중요시하고, 후자는 현재의 시간을 문제 삼는다. 한마디로 전통적 선교론이 미래의 종말적 하나님 나라에 관심을 가진다면, “하나님의 선교”는 “지상에” 이루어질 하나님 나라를 문제 삼는다. 전통적인 선교론은 “장차” 하나님 나라에 들어가는 것을 문제 삼지만 “하나님의 선교”는 하나님의 나라가 “오늘” 우리를 향해서 들어오는 것을 문제 삼는다. 따라서 전통적 선교론은 인간이 지향해 가는 미래(futurum)를 문제삼지만 “하나님의 선교”는 하나님에 의해서 다가오는 미래

70) David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shift in Theology of Mission*, p. 56.

71) 임정복, “하나님의 선교(Missio Dei)에서 본 교회성장 이해”(미간행 신학 석사 학위논문 한신대학원, 1998), 89~91 쪽.

(adventus)를 문제 삼는다.

마지막으로 전통적 선교론은 개인주의적 차원에서 개개인의 인격적 실존을 문제 삼는다면 “하나님의 선교”는 사회적 차원에서 안에서의 인간적 관계성을 중요시한다. 따라서 전통적 선교론에서는 구원을 향한 인간의 개인적 회심과 결단이 문제되며 동시에 윤리적 차원에서도 개개인의 양심에 따른 행동이 중요시된다. 그러나 다른 한편 “하나님의 선교”에서는 개개인의 구원을 사회적 연계성에 파악하고 있다. 그렇기 때문에 사회적 조건들의 변혁이 문제되며 윤리적 차원에서도 인간들이 살아가야 할 공동체성에 합치되는 행동들을 중요시하게 된다. 복음주의는 모이는 교회, “오는 구조”(coming-structure)에 관심을 가지고 있다면, 에큐메니칼은 사회구원의 측면에서 흩어지는 교회, “가는 구조”(go-structure)에 더 관심을 가지고 있다고 하겠다.

그러면 군 현장에서의 선교신학은 어떤 것이 강조되어야 하는가? 분명한 것은 어느 한 편만 강조할 때에는 문제가 생겨나게 된다. 즉 복음화를 강조하는 “교회의 선교”에서는 개인영혼 편중, 교회 이식과 확장을 곧 선교의 전부로 생각하는 일, 종교의 사회적 기능에 대한 소극적 자세, 타종교 문제에 대한 배타주의적 의식, 교회와 사회의 이원론적 구분 등이 심각한 문제로 대두되면서 특히 종파간의 갈등으로 군 공동체의 단합을 해치는 종교싸움의 결과를 초래할 수 있다. 반면, 인간화를 강조하는 에큐메니칼이 이해하고 주장하는 “하나님의 선교”에서는 복음의 보편화, 사회적 개혁과 질서가 곧 하나님 나라의 완성이라는 극단적 생각, 선교의 사회개신과 해방적 의미에의 편중, 보이지 않는 교회에 대한 편파적 선호,

이에 따른 기구적 교회에 대한 소홀 등이 문제로 등장할 수 있다. 따라서 올바른 군선교 신학의 방향은 복음화와 인간화가 적절하게 조화를 이루는 통전적 신학으로 가야 할 것이다.

D. 군선교의 두 방향

군대는 전쟁을 전제로 모인 특수 공동체이다. 평상시의 군 조직과 모든 부대운영 그리고 그 활동은 언제 어느 곳에서 발발할지 모르는 전투 내지 전쟁을 대비하기 위한 것이다.⁷²⁾ 그리고 군대의 가치는 전쟁에서 이기는 데 있다. 이런 삶의 극한 상황을 전제로 한 군대사회는 통제 속에서의 강한 훈련과 생명의 위협 그리고 엄격한 계급구조 속에서의 명령의 절대 복종으로 군인들에게 항상 긴장감을 주며 심적 갈등을 일으키게 한다. 이러한 군대사회의 특수성에 비추어 볼 때 다음 두 가지의 군선교의 방향이 자연스럽게 주어진다.

첫째는 신앙을 통한 사생관 확립이다. 여기에 전도해야 할 이유와 정당성이 있는 것이다. 이것은 군이 요구하는 군중활동의 목표와도 일치하는 것이다.⁷³⁾ 극한 상황 속에서의 인간

72) 김기석, 「한국군의 사회심리」(서울: 국방부 정훈국, 1987), 123쪽.

73) 육군본부에서 발행한 군중운영계획 지침에 의하면 “군중활동의 목표는 개인의 신앙을 통해 양심의 지침을 세우게 하며 윤리와 도덕을 재건시키고 장병들의 마음에 투철한 사생관을 확립시키고 그들의 마음에 평안과 위로를 제공하는 것이다”라고 명시되어 있다. 군중활동은 신앙을 통하여 국가관, 윤리관, 사생관, 인생관을 확립시켜 주는 종교적, 도덕적, 국가적 목적을 수행하는 일이며 바로 여기에 전도의 정당성과 복음전파의 이유가 있는 것이다. 그런데 단지 군대를 선교의 어장으로만 생각하여 각 교회와 교단 그리고 교파마다 과열된 신자화 운동은 급기야 군중활동에서 전도활동

의 불안한 심리적 상태는 매우 종교적일 수밖에 없다. 생활환경의 급격한 변화 속에서 스트레스 및 위기의식과 불안은 사람들로 하여금 하나님을 의지하며 복음을 받게 하는 데 적합한 계기를 갖게 하는 것이다. 그러므로 장병들로 하여금 신앙을 갖게 하며 투철한 신앙을 바탕으로 한 투철한 사생관, 국가관 및 인생관을 확립시킴으로 극한 상황 속에서도 그들의 마음에 평안과 위로를 얻고 불안을 극복할 수 있게 하는 것은 군 전투력과 직접적인 관계가 있는 것이다. 즉 신앙의 극대화는 전투력의 극대화를 가져오며 이것은 전쟁 중에는 더 큰 효과를 가져오게 된다. 그 이유로 군대는 군중활동을 제도적으로 활용하고 있는 것이다. 그래서 교회는 군대 내에서 장병들에게 하나님의 주권과 섭리를 전해야 하며 군인도 군인이전에 하나님의 피조물이기 때문에 전도의 대상이 된다.⁷⁴⁾ 여기에 복음전파의 정당성과 이유가 주어지는 것이며 군선교의 방향성이 주어지게 되는 것이다. 군선교는 모든 장병에게 복음을 전하고 그들을 신자가 되게 할 수 있는가 하는 비전과 의식을 가져야 한다.⁷⁵⁾

둘째는 군대사회는 계급과 명령에의 절대 복종 속에서 개인의 인격이 무시되고 인간의 존엄성이 억압을 당하며 고독

등의 금지령을 가져오게 하였다. “신자화 운동은 과열되면 신교 구교 불교 등의 상호 경쟁에 의한 불화를 초래하며 그 불화는 군중장교를 파송치 못한 종교단체들에게는 군내의 선교기회가 주어지지 않아 불공평하며 군내 총화체제를 해친다고 하여 신자화운동 폐지론을 주장하게 되었다.” 육군본부 편, 「육군 군중사」(대전: 육군본부, 1975), 87~88쪽.

74) Donald A. McGavran and Arthur F. Glasser, *Contemporary Theologies of Mission*, 고환규 역, 「현대선교신학」(서울: 성광문화사, 1987), 239쪽.

75) 서정운, “군선교의 기본방향” 15쪽.

과 소외 등 현대사회 속의 실존하는 인간이 경험하는 것들이 그대로 경험되는 곳이다. 다시 말해서 비인간화의 요소가 다양한 형태로 나타나고 있는 곳이다. 그래서 군선교의 또 한 가지 방향이 주어지는데 그것은 군 공동체의 인간화를 위한 것이다.

군 공동체는 이러한 상황을 가지고 있는 가장 기능화되고 가장 조직화된 세속 사회인 만큼 더욱더 하나님의 역사가 필요한 곳이며 복음전파와 아울러 삶의 자리를 치유하는 통전적인 선교가 이루어져야 할 수밖에 없는 선교적 상황을 필연적으로 가지고 있으며, 자연스럽게 여기서 군선교의 방향이 결정되는 것이다.

1. 복음화를 지향하는 군선교

군선교 신학은 성경적이어야 하며 상황에 적응성이 있어야 한다. 성경의 선교 목표는 마태복음 28장 18절 이하에 잘 나타나 있다. “모든 족속으로 제자를 삼아 아버지와 아들과 성령의 이름으로 세례를 주고 내가 명한 모든 것을 가르쳐 지키게 하라”는 그리스도의 명령은 군에서도 유효하다. 존 스토틀(John Stott)는 “선교는 하나님이 이 세상에 자기 백성을 보내어 행하라고 요구하시는 모든 것을 포용하는” 포괄적인 개념이라고 정의했다. 이것은 “하나님의 선교” 개념과 일맥상통하며 통합적 선교신학의 근거를 제공한다. 그에게 있어서 선교는 복음화를 지향하는 전도와 인간화를 지향하는 사회참여를 포함한다고 볼 수 있다. 이 양자는 인간의 필요에 따라 봉사하려고 하는 사랑의 진정한 표현이라고 덧붙였다.⁷⁶⁾ 그런데 선교를 이와 같이 분명히 다른 두 요소로 분류할 때 전도

와 사회참여 중 우위를 가리는 쟁론이 어쩔 수 없이 벌어지게 된다. 본 논문은 여기서 “교회의 선교에 있어서 복음화가 제일 중요하다”라고 한 존 스토틀의 견해에 동의하며 회심과 신자화가 군선교의 우선적 과제가 되어야 함을 주장한다. 기독교인들은 사람이 어떤 방식으로 건 압박을 받거나 소홀한 취급을 받을 때 뼈아픈 양심의 고통과 연민을 느껴야 마땅하다. 사람이 압박 당하는 것이 국민의 자유이든 인간의 존엄성이든 간에 그래야 마땅할 것이다. 기독교인들은 인간의 존엄성과 양심의 자유를 저해하는 것은 어떠한 것이든 신앙인의 책임임을 의식한다. 그러나 인간의 존엄성을 파괴하는 것 중에 복음에 대한 무지와 거부로 야기된 하나님으로부터의 분리보다 더 심한 것이 있을 수 있겠는가? 그리고 정치적, 경제적 해방이나 인간화가 영원한 구원만큼 중요하다고 주장할 수 있겠는가?

“내가 그리스도 안에서 참말을 하고 거짓말을 아니하노라 내게 큰 근심이 있는 것과 마음에 그치지 않는 고통이 있는 것을 내 양심이 성령 안에서 나로 더불어 증거하노니 나의 형제 곧 골육의 친척을 위하여 내 자신이 저주를 받아 그리스도에게서 끊어질지라도 원하는 바로라”(롬 9:1~3)에 나타난 바울의 뼈저린 고통의 원인은 무엇이였겠는가? 조국이 국가적 독립권을 상실하고 로마 식민지로서 짓밟히고 있었기 때문인가? 유대인들이 이방인들에게 멸시와 증오를 받아 사회적으로 균등한 기회를 박탈당했기 때문이었는가? 아니다. “형

76) John R. W. Stott, *Christian Mission in the Modern World*, 김명혁 역, 「현대기독교선교」(서울: 성광문화사, 1988), 33~35쪽.

제들이 내 마음에 원하는 바와 하나님께 구하는 바는 이스라엘을 위함이니 곧 저희로 구원을 얻게 함이라”(롬 10:1). 여기서 바울이 간구한 “구원”이란 그들이 그리스도를 받아들이는 것이라는 사실이 문맥상 의심의 여지가 없다. 그러나 군선교는 복음적이어야 하면서 동시에 상황적이어야 한다. 상황적이어야 한다는 말은 군의 특수성을 전제한 선교적 접근을 의도한 것이다.

군대는 한 종교만이 보장되어 있는 것이 아니라 타종교도 역시 동등한 조건으로 보장되어 있다. 또한 군대에서의 군중 활동은 신자화만을 목적으로 해서는 안 된다. 군이 요구하는 목적을 수행해야 한다는 특수성이 있다. 만약 군선교가 복음 전파로만 끝난다면 교회의 선교적 희망은 어느 정도 만족될지는 몰라도 군 자체의 요청(인격지도, 사고방지, 정신전력 강화 등)⁷⁷⁾에는 무책임한 자세가 되며 타종교와의 관계에 있어서도 자기종교의 우월성을 강조하는 지나친 전도열은 군이 전도의 과열 경쟁장소로서 종교싸움의 불씨가 될 수 있으며 군대 충화를 해치는 최고의 내부의 적이 될 수 있는 것이다. 그래서 군대 내에서의 선교는 상황적(situational)이지 않으면 안 되는 것이다. 이제 군 자체의 요청을 수용하면서도 그것을 뛰어넘어 그리스도의 마지막 명령에 순종하고자 하는 “하나님의 선교”(Missio Dei) 개념에 포함되어 있는 인간화 작업의 방향을 살펴보겠다.

2. 인간화를 지향하는 군선교

77) 김기태, 「군 선교의 이론과 실제」(서울: 보이스사, 1985), 269~73쪽.

오늘날 선교가 부딪치고 있는 현실적인 문제들은 결코 예수 믿는 사람의 숫자를 더 늘리는 일, 교회가 많이 생기어 방방곡곡에 교회 없는 곳이 없게 하는 일만을 가지고는 부족하다. 제도화된 교회나 개인의 영혼만으로는 포용할 수 없는 삶의 현장 속에서 구조적인 악의 문제, 기능적인 물가치성의 문제, 그러한 것으로 말미암은 심각한 비인간화의 문제는 새로운 시각, 새로운 해석의 논리를 절박하게 요청하고 있다. “하나님의 선교” 개념은 바로 그러한 다원성에서 구체화될 수 있다. “하나님의 선교”는 창조자와 피조물의 온전한 조화, 또는 손상되지 않는 전체성 속에서의 온전한 조화, 즉 살림을 이루는 것이기 때문이다.

선교는 예수 사역의 계승으로 예수께서 세상에서 수행하신 일을 그대로 실천해 나가는 것을 의미하는 것인데 그것은 하나님과 사람들 사이를 온전케 하고 사람들과 사람들 사이에 온전한 화평을 이룩하며 하나님과 사람과 자연 만물간에 하나님의 온전한 평화를 구현하는 복음을 선포하시고 그 같은 하나님의 나라를 창조해 가는 일을 우리에게 남겨 주셨다는 것이다.⁷⁸⁾ 그래서 기독교의 인간화는 예수 그리스도와 함께 시작된다고 전제할 때 이것은 이미 신자화를 전제함을 뜻한다. 기독교의 인간화는 이미 신자화를 전제로 하여 예수에게서 나타난 참 인간성으로 전진하는 것이다. 무의미한 인간 존재가 예

78) 서정운, “군선교의 기본방향” 15~16쪽.

79) G. Breidenstein, *Humanization*, 박종화 역, 「인간화」(서울: 대한기독교서회, 1971), 49쪽.

수 그리스도의 빛 아래에서 의미있는 존재로 조명 받으며 그리스도의 부활에서 보여준 참 인간의 모습을 덧입기 위해 나아간다. 그분만이 영원한 인간화의 방향이다. 이 인간화는 종래의 영혼 구원만을 강조한 것과 비교할 때 방향이 다르다.

호켄 다이크에 의하면 “인간화를 선교의 목표로 드러내야 한다. 왜냐하면 우리는 다른 것들보다도 더 메시아적 목표의 뜻을 우리의 시대에 증재할 수 있다고 믿기 때문이다.”⁸⁰⁾ 라고 한다. 여기서 교회 공동체의 결정적인 관심은 그리스도의 사람 됨을 선교의 목표로 제시하는 데 있지 않으면 안 된다.⁸¹⁾ 이를 가리켜 판넨베르크(Pannenberg)는 새 인간성의 시작이라고 한다. “예수의 부활에서 모든 사람의 종말이 일어났기 때문에 이미 궁극적인 것이 그에게서 현재화되었다. 세계의 종말이 예수의 종말에서 현재했기 때문에 하나님 자신이 그 안에서 궁극적으로 제시된 것이라고 한다. 그는 새 인간성의 시작”⁸²⁾인 것이다. 그러므로 “참 사람이요 동시에 참 하나님 이신 예수 그리스도가 인간화의 신학(Theology of Humanization)의 바탕인 것이다. 그가 인간에게 자유와 희망의 말씀을 전해 줌으로써 인간화 작업을 시작하였고 고무시킨 것이다.”⁸³⁾

그러면 인간화는 군의 세계에서 어떻게 나타나야 될 것인가? 군이 전쟁을 전제로 하여 모인 거대한 집단이라고 볼 때

80) Heinrich Ott, *Die Antwort des Glaubens*, 김광식 역, 「신학해제」(서울: 한국신학연구소, 1988), 330쪽.

81) 위의 책, 361쪽.

82) 위의 책, 67쪽.

83) G. Breidenstein, 「인간화」, 50쪽.

거기에서 빛어지는 비인간화의 위험성은 짙다. 군을 거대한 인간 무리의 기구라고 본다면, 이 기구를 조직과 힘에 대한 집단화로 볼 것이냐 아니면 인격과 사랑이 존재하는 공동체로 볼 것이냐는 문제는 중요하다. 선교의 내용인 인간화의 문제가 여기서 좌우되기 때문이다. “집단”이란 개인의 존엄성이나 인격이 상실된 인간의 거대한 조직체일 뿐이다. 여기에서는 집단이 목표하는 방향을 위해서 인간은 도구화되고 이용되어진다. 비인간화란 인간이 조직이나 기구 아래서 물량화되는 소외현상이라고 할 수 있다. “공동체”는 같은 목적이 개개인의 공동적인 관심과 목표가 되며, 이것이 인격과 사랑 위에 조화가 된 단체이다. 이 표현은 브루너(E. Brunner)가 쓴 「교회의 오해」(1951)라는 책에서 개념 도입이 가능하다. 그는 교회는 비객관화된 인격적 그리스도 공동체라고 했다.⁸⁴⁾ 여기서 인격적 공동체로서의 교회는 제도화된 교회와 구별되어야 한다. 교회를 인격적 공동체로 볼 때 교회 이해는 오직 하나님의 말씀이신 예수 그리스도께서 사람에게 맡을 거시고 붙잡으시고 하나님과 더불어 인격적으로 사귀도록 만드심으로써만 성립된다. 반대로 교회가 인격적 공동체 대신에 법이 형성되고 교리가 형성됨에 따라 교권 제도적 법적 교회, 즉 하나의 기관이 형성된다.⁸⁵⁾ 기관화된 제도적 교회는 그 자체로서 비인간화의 위험을 안고 있다. 그러나 공동체로서의 교회는 사건이다. 그것은 세상 안에서 세상을 위해서 행하시는 하나님의 사건인 것이다. 교회에 대한 공동체와 기관의 구별

84) Heinrich Ott, 「신학해제」, 349쪽.

85) 위의 책.

은 군이라는 조직체를 공동체로 볼 것이냐 조직된 집단으로 볼 것이냐는 문제에 적용된다. 군의 특수성이 집단이라는 모습으로 등장할 때 군의 특수성의 미명 아래 군내에서는 수많은 부조리와 모순이 비인간화 현상으로 나타날 것이다. 그러나 군의 특수성이 공동체로 나타날 때 그 속에서는 공동의식으로 퍼지는 인간들의 사랑과 이해가 한 목적 안에서 뭉쳐질 것이다. 그러므로 인간화를 지향하는 선교는 군의 특수성이 집단화가 되려는 위협에 도전하여 군의 특수성이 공동체로 드러나게 하는 작업이다.

지금까지 “하나님의 선교” 신학적 입장에서 군 선교의 두 방향을 살펴보았다. 전통적 선교신학이 지향하는 복음화와 에큐메니칼 선교신학이 지향하는 인간화는 양자택일의 문제가 아니라 동시에 두 가지 흐름을 수렴하면서 선교의 사명을 감당하는 것이 예수 그리스도의 대위임명령(The Great Commission)과 사랑의 교훈에 순종하는 길이다. 이것은 그리스도인들이 갖는 사랑의 두 가지 표현으로 이해할 수 있으며 서로 독립해 있으면서도 상호 보완적이다. 그러나 선교는 단지 복음화를 위한 전도와 인간을 부자유케 하는 현실에 도전하는 사회적 관심의 합(합) 이상의 것이다. 선교는 합에 머물러 있는 것이 아니라 경계선을 넘는 것과 관계가 있다. 선교는 인간과 세계의 구원에 관심 두시는 하나님이 교회에 위임한 전체의 과제를 수행하는 것 즉 “하나님의 선교”를 일컫는 것이다. 이런 의미에서 교회는 어느 하나의 교리에 안주하여 버린 폐쇄적인 기관이 될 수 없으며 말씀에 비추어 인간과 세상을 향하여 끊임없이 자신을 개방하는 사랑과 이해의 공동체가 될 때, 하나님이 교회에 위임하신 선교적 과제를 짊어질

수 있을 것이다.

E. 관계구조 안에서의 선교

군대는 지휘관단과 장교단과 하사관 및 사병이란 군집과 이 속에 계급이 상존하는 관계구조를 가지고 있다. 이러한 권력지향과 절대적인 구조 속에서 대화 및 관계의 단절은 필연적인 것이다. “하나님 선교”는 바로 이 관계구조를 선교의 영역으로 개발해야 한다. 관계의 단절은 한 인격 및 공동체를 희생시키거나 타락시킬 수 있는 까닭에 화해는 공동체의 구원을 의미한다고 보아야 할 것이다.

여기서 군종장교의 선교적 과제는 군 공동체 안에서 일어나는 문제를 비판적으로 경청하는 일이다. 그리고 사랑과 이해와 협조로 화해시킬 수 있는 길을 모색해야 할 것이다. 물론 여기서 군종장교는 어느 한 편에만 편중해서는 안 되며 화해의 매개자로서의 위치를 자각해야 한다. 호켄다이크는 선교는 메시아의 살림을 수립하는 것인데 살림은 설교(kerygma)에서 선포되고, 친교(koinonia)에서 생동하며 봉사(diakonia) 속에서 실증된다고 하였다.⁸⁶⁾ 그에 의하면 살림은 개인구원 이상의 것으로 평화, 자유, 공동체, 조화, 정의 등을 동시에 뜻한다.⁸⁷⁾

러셀은 “하나님의 선교”에 있어서 중간매개를 대화라 보고 있다. 사건의 모든 경우는 사람과 사람이 대화를 가지고 토론

86) 주계용, “1970년대 선교신학” 「신학사상」(1982. 봄), 72~73쪽.

87) J. C. Hoekendijk, *The Church Inside Out*, 「흠어지는 교회」, 48~53쪽.

하는 과정 속에서 화해가 이루어진다고 보았다.⁸⁸⁾ 여기에서의 군 공동체 선교 형태는 그룹을 통한 선교와는 달리, 계급 구조적 선교 혹은 관계 화해를 통한 선교라고 할 수 있다. 이를 수행함에 있어 군종목사의 사명은 지휘관에게 적당한 지식의 제공과 아울러 책임있는 결단을 자문하는 일이며, 사병들의 참여를 촉구함으로써 군 공동체는 곧 화해의 장소로 변화시키는 촉진자이어야 한다. 인간화 작업으로서의 군선교는 군 공동체를 화해와 이해로 변환시키는 선교의 과제로서 구체적인 군의 인간화 작업인 것이다. 군 안에서의 인간화 문제는 엄격한 규율, 훈련 및 기강 등은 엄수되면서도 그 규율과 훈련 자체는 사병들을 비인간적 도구와 수단으로 취급하여 전략시킬 위험성으로부터의 인간화이다. 고된 훈련 속에서도 지휘관이나 장교로부터 느낄 수 있는 흐뭇한 인간적인 관계와 대우는 결국 사병들의 보다 깊은 신뢰와 용기를 불러일으킬 수 있기 때문이다. 아르네 소비크(Arne Sovik)는 하나님과 인간, 인간과 인간의 이중화해에서 근본적인 인간 회복이 될 수 있으며, 이것을 본래적 자기 의미의 인간회복이라고 본다.⁸⁹⁾ 예수와의 만남, 이웃을 위해 고난받는 자의 의미를 밝혀주는 것은 나름대로 역사 안에서의 군 공동체에 다른 하나의 희생에 대한 정립을 할 수 있도록 돕는다. 그러므로 교회는 “하나님의 선교”를 위해 단혀진 믿음의 증인들의 공동체가 아니라, 어느 곳에 서든지 대화하며 하나님을 예배하며 자유에의 축하를 드리

88) Letty Russell, 「기독교교육의 새 전망」, 101쪽.

89) Arne Sovik, *Salvation Today*, 박근원 역, 「오늘의 구원」(서울: 대한기독교서회, 1980), 65쪽.

며, 이웃을 위해 봉사하며, “하나님의 선교”에 동참하는 증인의 공동체가 될 때, “하나님의 선교”는 군 공동체에 결정적 역할을 할 가능성이 있다.

V. “하나님의 선교”와 다면적 군 선교전략⁹⁰⁾

A. 전략의 중요성과 요건

21세기의 피선교지는 무섭게 급변하고 있다. 어느 특정지역에만 국한되는 변화가 아니라 전세계 인류사회 전체가, 즉

90) 새롭게 열린 세계화 시대인 21세기는 급변하는 과학기술과 가치관의 변화와 함께 인간의 삶의 문제도 전통적인 가치관으로는 현실적으로 채택될 수 없는 복잡한 정황을 가지고 있고 세계화가 몰고 온 변화는 선교의 장과 환경도 변화시켰을 뿐만 아니라 기존의 선교 개념과 선교 전략을 재고하도록 한다. 이광순 「선교와 세계화」(장신대학원 개강 심포지움, 1995. 3), 1쪽. 현대종교가 부딪친 심각한 딜레마는 어떤 특정종교도 자기가 지닌 진리나 자기의 가르침이 인간을 구원하는 절대적인 것이라고 주장할 수 없게 되었고 모든 것이 상대화되고 있다. 이렇게 다변화되는 시대에 선교의 목적은 변할 수 없지만 새롭게 변하는 선교적 정황의 의미를 냉정하게 직면하고 분석하면서 그 정황의 문제성에 대한 진지한 탐구와 아울러 기존의 해답을 버리고 그 현실에 맞게 현장성 있는 선교의 물음을 새롭게 제기하는 것은 지극히 정당한 일이다. 군대사회는 특수한 사회이며 선교적 환경은 상부의 정책과 지휘관에 따라 급변한다. 이런 특수한 사회 속에서 변화를 수용하지 않는 전통적 선교관이나 적용될 수 없고 변하지 않는 선교전략은 아무런 선교의 효과를 기대할 수 없다. 그래서 군에서의 선교전략은 현장성이 있으면서 다양하게 검토되어 현실성 있고 현장화된 전략이 되어야 한다.

본 논문은 이런 의미에서 다면적(다양성의 의미) 선교전략이라는 용어를 개념화하고 있음을 밝혀 둔다.

군대, 과학, 경제, 사회, 종교, 사상, 문화 등 모든 면에서 급변하고 있다. 그래서 기독교 선교에 있어서도 변하는 세계에 맞추어 새로운 전략을 필요로 하고 있다. 백기브란은 선교전략의 중요성에 대해서 다음과 같이 말한다.

기독교 선교에 있어서 올바른 전략이란 무엇인가? 이 질문은 오늘날의 선교가 직면한 가장 중요한 물음인 것이다. 그 중요한 방향이 결정되고 채택되기까지는 선교활동의 효율성은 크게 줄어들 수밖에 없기 때문이다. 그러므로 가장 중요한 정책과 형태들, 그리고 목표와 원리가 무엇인가라는 물음보다 더 중요한 질문은 없는 것이다.⁹¹⁾

그러면 선교에서 말하는 전략이란 무엇인가? 피터 와그너(C. Peter Wagner)에 의하면 “전략이란 이미 세워진 목표를 달성시키기 위해서 선택된 수단이다.”⁹²⁾ 즉 하나님께서 주신 사명을 성취시키기 위하여 그리스도의 몸된 교회가 취하는 수단, 또는 방법이 바로 선교전략이다.⁹³⁾

“선교는 하나님과 사람이 함께 일하는 데서 이루어진다.”⁹⁴⁾ 다시 말해서 삼위일체 하나님이 선교의 주체이시며 그분께서는 또한 인간과 함께 당신의 뜻을 이루시고자 하신다. 즉 하

나님은 사람의 활동과 참여 없이도 그분의 절대 능력과 주권으로 모든 것을 성취하실 수 있는데 그러나 사람의 활동과 참여와 더불어 당신의 계획을 수행하신다. 전자가 선교의 신적인 측면이라면 후자는 선교의 인간적인 측면이다. 선교는 하나님께서 자기 백성들을 위하여 자기의 종들을 보내시는 일이기 때문이다.⁹⁵⁾ 선교는 하나님의 절대주권 계획에 대한 인간의 응답을 통해서 이루어지는 것이다.

선교전략은 선교의 절대주체인 “하나님의 선교” 계획과 인간의 응답이라는 양면 가운데서 인간적 차원의 일이다. 그러므로 선교전략이 수립되려면 먼저 사람이 있어야 하며, 하나님을 믿고 그의 명령에 순종하는 사람과 복음을 듣고 수용하는 사람이 있어야 한다. “복음을 전하는 사람과 복음을 받아들이는 사람이 만나는 곳에 선교전략은 필요하고 의미를 지니게 되는 것이다.”⁹⁶⁾ “보냄을 받는 사람은 하나님과 화해된 사람이어야 하며 피선교지를 사랑하며 ‘그 사람들 중심’이어야 한다.”⁹⁷⁾ ‘그 현장’을 이해하지 못하고 선교행위를 하는 선교사와 전략은 바르게 될 수 없기 때문이다. “사람이 준비되어 있다고 해서 선교전략이 바르게 수립되지 않는다. 거기에는 반드시 올바른 목표가 설정되어야 한다.”⁹⁸⁾

선교의 목표는 작게는 영혼구원이요, 넓게는 모든 피조물

91) Donald McGavran, ed., “Wrong Strategy the Real Crisis in Mission,” *Eye of the Storm* (Waco: Word, 1972), p. 97.

92) C. Peter Wagner, *Strategies for Church Growth*(Ventura, CA.: Regal Book, 1987), p. 26.

93) 이광순, 이용원 「선교학 개론」 268쪽.

94) 위의 책.

95) C. P. Wagner, “The Fourth Dimension of Missions: Strategy,” *Perspective on the World Cristian Movement: A Reader*, ed., Ralph D. Winter and S. C. Hawthorne (Pasadena, CA.: William Carey Library, 1983), p.

573. 이광순, 이용원, 「선교학 개론」 269쪽에서 채인용

96) 이광순, 이용원 「선교학 개론」 270 쪽.

97) 위의 책.

98) 위의 책, 271쪽.

이 하나님과 화해를 이루는 것이요, 하나님의 형상을 회복하는 것이요, 이 땅에 하나님의 나라가 이루어지며, 전 우주가 구원을 얻는 것이다. 그래서 뉴비긴은 이 목표를 이루기 위한 선교의 과제를 ‘복음을 전하며, 병든 자를 치유하며, 가난한 자를 도와주며, 어린아이를 가르치며, 국제관계를 향상시키고, 인종간의 갈등을 개선하며, 악에 항거하여 정의로운 사회를 만들어 가는 등’의 여러 가지가 교회의 선교라는 말에 포함된다⁹⁹⁾고 말한다. 전하는 사람이 준비되고 대상이 파악되었고, 바른 목표가 설정되면 구체적 전략을 수립할 단계가 된다. 목표가 하나님으로부터 주어진 것이라면 전략은 인간이 그 목표성취를 위하여 도구로 사용되는 것이다. 목표는 타협될 수 없는 성질의 것이나 전략은 상황에 따라 변화되지 않으면 안 되며 시대와 형편에 적합해야 한다.¹⁰⁰⁾ 그러므로 전략은 바르고 현실적이며 지혜롭게 세워져야 하고 성실하게 수행되어야 한다. 이광순은 최상의 선교전략은 첫째로, 효율성의 원리를 따라야 하며, 둘째로, 적합성의 원리를 따라야 하며, 셋째로, 도덕성의 원리를 따라야 한다고 말한다.¹⁰¹⁾ “적절하고 효과적인 전략이 있는 곳에서 성공적인 선교도 이루어지고, 건전하지 못하고 비효율적인 전략을 사용하고 있는 곳에서는 선교도 기대할 수 없을 것이다.”¹⁰²⁾ 그러므로 전략이

99) Lesslie Newbigin, "Mission and Missions," *Christianity Today* (August 1960), p. 23. 이광순 이용원, 「선교학 개론」, 271쪽에서 채인용.

100) C. Peter Wagner, *Frontiers in Missionary Strategy* (Chicago: Moody Press, 1971), p. 574.

101) 이광순 이용원, 「선교학 개론」, 274쪽.

102) 위의 책, 269쪽.

란 인간이 하나님의 뜻을 이루기 위한 중요한 과제인 것이다.

B. 다면적(多面的) 군선교 전략

군대에서의 선교는 일반사회에서 이루어지는 선교가 아니라 군이 요구하는 군중의 역할과 목적을 이루는 상황 속에서 때로는 신앙보다 더 계급과 명령을 절대시하는 긴장감 속에서, 또한 교체되는 지휘관과 지휘철학 속에서, 그리고 타종교를 인정하며 상호 공존해야 하는 종교다원사회의 특수한 상황속에서 선교가 이루어지는 것을 감안할 때, 전략은 더 특수하고 적합하지 않으면 안 되며 그 현장의 상황과 형편에 맞아야 되는 것이다. 그리고 상황이 바뀔 때는 항상 수정할 준비가 되어야 하는 것이다.

선교적 상황과 문화를 존중하지 않은 선교전략은 브레이크가 파열된 상태로 질주하는 차와 같아서 얼마 못 가서 충돌할 수밖에 없다.

종교다원사회인 군대에서의 선교전략은 여러 가지의 선(Line)을 통해서 다방면으로 이루어질 수 있다. 첫째는, 군이 군중제도를 통해서 이루고자 하는 4가지 요소 즉 종교활동, 교육활동, 사고예방을 위한 상담 및 선도활동, 그리고 시기진작을 위한 위문활동 등의 군에서 필요로 하는 다양한 군중활동을 통한 선에서의 선교전략이다. 다시 말해서 종교 및 선교활동 외에 군이 요구하고 있는 일차적인 목적을 위해 일하지 않고는 군대에서의 군중활동은 그 의미를 잃어버리게 되는데 그럼에도 불구하고 이 활동 과정 속에서도 인간화를 위한 선교 및 복음의 선포가 얼마든지 가능한 것인데 여기에서 다양

한 전략이 요구된다. 둘째는 교회 중심적인 선교 차원에서 이루어질 수 있는 것으로서, 군목, 군중사병, 장교 하사관 신자, 그리고 교회활동이 있다. 여기에서의 전략은 평신도들의 철저한 제자양육훈련과 전도인으로서 재생산하는 전략이다. 그래서 그들로 현장 속에서 그리스도의 증인의 삶을 감당하도록 하는 일이다. 셋째는 지휘관과 타종교와 비기독교인의 선(line) 속에서 이루어질 수 있는 전략으로서 여기에서의 선교전략은 봉사과 섬김, 그리고 사랑의 실천을 통한 행위로서의 영적 현존이 요구되는 것이다.

피터 와그너(C. P. Wagner)는 1974년 로잔대회에서 소위 3P의 전도전략을 주장했다. 그가 말한 Presence(현존), Persuasion(설득), Proclamation(선포),¹⁰³⁾의 이론을 바탕으로 군 선교 전략을 다루어보며 덧붙여 이광순이 주장하는 소위 Production(전도인 재생산), 즉 4P의 선교전략을 다루어 볼 것이다. 현존(presence) 전도의 목표는 인간의 인간화이다. 사람이 더욱 사람이 되도록 도울 때 인종의 장벽이 무너지고 질병이 치유되고 비인간화되어지는 사회구조가 파괴되고 정당한 사회법이 제정되고 평화가 있게 되므로 전도가 가능하다.¹⁰⁴⁾ 여기서 전도의 성공은 사람들이 신자들의 노력으로 얼마나 많은 도움을 얻느냐에서 측정된다. 여기서는 사랑의 행위가 전도사업의 목적이다. 선포(Proclamation)의 전도는 얼마나 사람들이 복음을 듣고 이해했느냐로 성공의 여부를 따

지지 않는다. 이 전도의 목적은 전달에 있다.¹⁰⁵⁾ 사람들이 믿든지 안 믿든지 결과는 하나님께 맡기고 전도자는 무조건 하나님의 진리를 구두로 선포해야 한다는 사상이다. 설득(persuasion) 전도는 몇 사람이 제자가 되었으며 아직 얼마나 많은 사람이 믿지 않는지의 여부로 성공을 측정한다. 여기서는 개종이 전도사업의 목적이다.¹⁰⁶⁾

군에서는 3P이론을 그대로 적용하기에는 상황이 단순하지 않다. 현존의 신학적 배경은 교회의 사회참여와 정치참여이기 때문에 정치전도로 오해받을 수 있으며, 선포는 하나님을 심판자로만 외치는 독선적이고 경직될 위험이 있으며, 설득은 지나치게 교회적이란 점에서 군의 특수목적과는 상치되기 쉬우며, 그러나 군대는 특수상황이지만 3P의 장점을 최대한 활용하지 않을 때 전도가 불가능하다. 군목과 신자들이 이웃을 사랑하며, 빛과 소금으로 먼저 나타나야 전도를 가능하게 한다는 점에서 현존은 필요한 것이며, 듣지 않고는 믿을 수 없기 때문에 선포는 전도의 불가피한 필요 도구이며, 개종을 전제로 하고 진리를 가르치고 제자를 삼으려는 설득하려는 마음이 없을 때 현존과 선포는 무의미한 것이기 때문이다.

VI. 결 론(제언)

21세기를 출발한 군선교는 시대의 변화와 세상의 요청에

103) C. Peter Wagner, *Frontiers in Missionary Strategy*, 전호진 역, 「기독교 선교전략」(서울: 생명의 말씀사, 1995), 123~24쪽.

104) 위의 책, 131쪽.

105) 위의 책.

106) 위의 책, 132쪽.

부응하지 않으면 안 된다. 전통의 답습과 고답적 태도로는 선교적 사명을 효과적으로 감당할 수 없다. 교회는 열린 공간으로 모든 장병을 하나님의 사랑의 대상으로 여기고, 공동체 전체를 복음화의 대상으로 삼으며, 그들 모두를 봉사하고 섬기며 하나님의 살림의 공동체 형성을 위한 사명을 감당해야 한다. 기독교 장병만을 대상으로 한 관심과 사랑이 아닌 한 운명공동체를 대상으로 한 폭넓은 선교여야 할 것이다. 교회의 본질은 하나님의 구속의 의지를 실현하는 선교를 위해 존재하는 것이다. 그러나 지금까지의 군선교는 예수 믿는 사람의 숫자를 더 늘리는 일과 교회 없는 곳에 교회세우는 일, 즉 장병세례를 위한 황금어장 정도로 이해함으로써 안타깝게도 하나의 운명공동체로서의 군 전체를 “하나님의 선교”의 대상으로 보지 않고 기독교인을 만들기 위한 요충지로만 여기는 치우친 교회 중심적 선교였음을 인지하여야 한다. 사실상 오늘날 선교가 부딪치고 있는 현실적인 문제들은 결코 예수 믿는 사람의 숫자를 더 늘리는 일만을 가지고는 부족하다.

“하나님의 선교”는 군 공동체에 대한 해석을 새롭게 해 줄 수 있다. 실존주의나 전통적 초월주의의 여건 아래 개인 구원만을 문제시한 데 비하여 “하나님의 선교”는 구원의 장을 세계에 돌려 구조 악들과 그 속에 속한 인간들로 하여금 새로운 피조물이 되는 길을 모색한다. 과거의 교회가 개인적이며 도피적이었다면 “하나님 선교”는 공동체적이며 현실적이며 적극적이다. 그것은 텍스트와 콘텍스트(Text and Context)의 긴밀성을 말해주는 동시에 세상 속에 들어가서 실재의 신학을 형성할 수 있도록 하며 다양성 속에 더욱 구체화될 수 있는 여러 현장전략을 세울 수 있게 한다는 점에서 현장을 중

요시하는 군선교 현장에 적용될 수 있는 것이다.

이런 점에서 군선교의 선교개념도 그간의 개인구원 차원인 전도 위주를 넘어서고 전통적이고 배타적인 선교방식을 반성하고 다변화되는 사회 속에서 통전적인 선교에로 시각을 확대해야 할 것이다.

21C의 군선교 신학은 인간의 영적인 문제뿐만 아니라 삶 전체의 문제를 충분히 고려하는 선교시각 그리고 선교의 현장성을 항상 직시하며 교회가 주체가 된 선교가 아니라 삼위 일체 하나님이 주체가 된 “하나님의 선교”적인 입장에서 바라보아야 한다. 군선교 현장처럼 특수한 긴급 상황에서는 상황이 요구하는 것을 우선시하며, 보편적인 상황에서는 성경적으로 우선시되는 사역들이 먼저 이루어지는 복음과 상황의 상호 공생적 차원의 선교를 지속적으로 신학화해 나가야 할 것이다.

〈참 고 문 헌〉

국내도서

- 고용수. “군선교 교육론.” 「군선교신학」. 서울: 대한예수교장로회 총회출판국, 1990.
- 김경재. 「폴 틸리히 신학연구」. 서울: 대한기독교출판사, 1991.
- 김기석. 「한국군의 사회심리」. 서울: 국방부 정훈국, 1987.
- 김기태. 「군 선교의 이론과 실제」. 서울: 보이즈사, 1985.
- 박근원. “하느님의 선교: 에큐메니칼 선교신학.” 「현대 선교신학」. 이계준 엮음. 서울: 전광사, 1992.

서정운. “군선교의 기본방향.” 「군선교 신학」, 서울: 대한예수교장로회 총회출판국, 1990.

_____. 「교회와 선교」, 서울: 도서출판 두란노, 1994.

이광순, 이용원. 「선교학 개론」, 서울: 한국장로교출판사, 1994.

홍동겸. 「부르심에 합당한 선교사」, 서울: 도서출판 예루살렘, 1987.

간행물

국방부 훈령. 「군종업 무시행 지침/운영계획」 육군본부, 1999.

권현찬. “군 선교의 현황과 그 전망.” 「기독교사상」, (1971. 2).

김은수. “Missio Dei의 기원과 이해에 대한 비판적인 고찰.” 「신학사상」, 제94집(1996. 가을).

양영배. “전군 신자화 운동의 현황.” 「기독교사상」, (1974. 10).

유동식, 한준섭. “군선교를 진단한다.” 「기독교사상」, (1974. 10).

육군본부 편. 「육군 군종사」, 육군본부, 1975.

은준관. “군을 위한 선교신학.” 「기독교사상」, (1971. 2).

이광순. “선교와 세계화.” 장신대학원 개강 심포지엄, (1995. 3).

주재용. “1970년대 선교신학.” 「신학사상」, (1982. 봄).

번역서

Bavinck, J. H. *An Introduction to the Science of Mission*. 전호진 역. 「선교학 개론」, 서울: 성광문화사, 1980.

Bosch, David J. *Witness to the World: The Christian Mis-*

sion in Theological Perspective. 전재욱 역. 「세계를 향한 증거」, 서울: 도서출판 두란노, 1993.

Bonhoeffer, D. *Ethik*. 손규태 역. 「기독교윤리」, 서울: 대한기독교서회, 1974.

Breidenstein, G. *Humanization*. 박종화 역. 「인간화」, 서울: 대한기독교서회, 1971.

Burkle, Horst. *Missions Theologie*. 이정배 역. 「선교 신학」, 서울: 컨콜디아사, 1988.

Hoekendijk, J. C. *The Church Inside Out*. 이계준 역. 「흠어지는 교회」, 서울: 대한기독교서회, 1975.

Johannes, Blauw. *The Missionary Nature of the Church: A Survey of the Biblical Theology Mission*. 채은수 역. 「구원사 속의 선교」, 서울: 한국로고스연구원, 1991.

McGavran, Donald and Arthur F., Glasser. *Contemporary Theologies of Mission*. 고환규 역. 「현대선교신학」, 서울: 성광문화사, 1987.

Neil, Stephen. *A History of Christian Mission*. 오만규, 홍치모 역. 「기독교 선교사」, 서울: 성광문화사, 1995.

Ott, Heinrich. *Die Antwort des Glaubens*. 김광식 역. 「신학 해제」, 서울: 한국신학연구소, 1988.

Russell, Letty. *Christian Education in Mission*. 정웅섭 역. 「기독교 교육의 새 전망」, 서울: 대한기독교서회, 1972.

Sovik, Arne. *Salvation Today*. 박근원 역. 「오늘의 구원」, 서울: 대한기독교서회, 1980.

Stott, John R. W. *Evangelism and Social Responsibility*. 한화룡 역. 「복음전도와 사회적 책임」, 서울: 도서출판 두

란노, 1982.

- _____. *Christian Mission in the Modern World*. 김명혁 역. 「현대 기독교 선교」. 서울: 성광문화사, 1988.
- Vicedom, Georg F. *MISSIO DEI*. 박근원 역. 「하나님의 선교」. 서울: 대한기독교출판사, 1993.
- Wagner, C. Peter. *Frontiers in Missionary Strategy*. 전호진 역. 「기독교 선교전략」. 서울: 생명의 말씀사, 1995.
- World Council of Churches. *The Church for Others and The Church for The World*. 박근원 역. 「세계를 위한 교회」. 서울: 대한기독교출판사, 1979.

원서

- Anderson, William. *Toward a Theology of Mission: A Study of the Encounter between the Missionary Enterprise and the Church & Theology*. London: SCM, 1955.
- Barth, Karl. *Kirchliche Dogmatik*. IV. 3. München: Sibenstern Taschen Buch, 1965.
- Beaver, R. Pierce. *To Advance the Gospel: Selection from the Rufus Anderson*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1967.
- Bosch, David J. *Transforming Mission: Paradigm Shift in Theology of Mission*. New York: Orbis Book, 1991.
- Freire, Paulo. *Cultural Action for Freedom*. Cambridge: Harvard University Press, 1970.
- Goodall, Norman. *Mission Under Cross*. London: Edinburgh House Press, 1953.

- Hoekendijk, J. C. "Note on the Meaning of Mission." *Planning for Mission*. Thomas Wieser, ed. Netherland: WCC, 1966.
- McGavran, Donald, ed. *Eye of the Storm*. Waco: Word, 1972.
- Rengstorff, Karl H. *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. I. Gergard Kittel, and Geoffrey W. Bromiley, ed. trans. Grand Rapids: Eerdmans, 1969.
- Peter, J. F. *Scottish Journal of Theology*. Vol. 10. London: Edinburgh House Press, 1957.
- Scherer, James A. *Gospel, Church, and Kingdom: Comparative Studies in World Mission Theology*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1987.
- Wagner, C. Peter. *Frontiers in Missionary Strategy*. Chicago: Moody Press, 1971.
- Wagner, Falk. *Über die Hegitimilät der Mission*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1968.

세계 종교 상황과 기독교



전호진 목사

21세기 기독교는 위축의 시대로 접어들었다. 타종교의 부흥과 도전이 갈수록 강하여지기 때문이다. 아시아에서는 종교가 이데올로기화하여 자신들의 종교를 절대화하면서 소수 종교를 박해한다. 반면 서구에서는 다원주의 신학으로 모든 종교의 평등성을 강조하여 전통적 기독교에 결과적으로 아이덴티티 위기를 초래한다. 성경은 타종교를 우상으로 정죄하지만 도리어 비기독교 종교들은 더 공격적이 되어 기독교를 공격하는 방향으로 나아간다. 비서구에서 다른 종교와 대등하거나 우위의 입장에서 비기독교 종교와 갈등 관계에 있는 나라는 아마도 한국뿐일 것이다.

- 약력: • 미국 풀러신학교 선교학 박사
• 영국 웨일즈대학교 철학박사
• 전 고신대학교 학장 현 고신교단 총무

먼저 현대 종교의 경향을 요약하면 부흥운동, 근대화, 선교 강화, 이데올로기화이다. 공산주의가 무너진 후 아시아에서는 종교가 이데올로기로 대치되고 있다. 이 점에서 현대 사회를 서구적 개인주의 사회, 북한이나 일부 공산국가의 전체주의(communism) 사회, 아시아의 종교적 집단주의(communalism)로 구분하고 비기독교 종교의 기능과 역기능을 중심으로 다루고자 한다.

1. 아시아 종교의 복귀

현대는 비기독교 종교의 복귀 시대이다. 19세기 서구사회와 기독교는 일반적으로 생각하기를 기독교가 전세계에 전파되고 서구문명과 과학이 발전하면 종교는 점차로 쇠퇴할 것으로 보았다. 구라파의 실증주의 철학은 인류 역사를 신화의 시대, 종교의 시대, 과학의 시대로 구분하였다. 신화나 종교는 과학 이전의 현상으로 본 것이다. 종교는 소멸되거나 쇠퇴할 것이라는 생각에 공산주의자들이나 서구의 세속주의자들도 동일한 견해를 가졌었다.

서구의 계몽주의와 합리주의는 서구문화에 막대한 영향을 주어서 서구사회를 세속화시키면서 모든 영역에서 종교를 추방하였다. 1960년대에 미국이나 구라파에서의 세속주의 신학의 발전으로 종교 쇠퇴론은 설득력이 있는 것처럼 보였다. 그러나 현대사회는 문명이 발전하고 통신과 교통 및 매스미디어의 발전으로 세계가 지구촌(global village)이 되어가지만 종교는 오히려 더 부흥하고 있다. 종교적인 관점에서 역사는 과학과 정보화의 시대에도 불구하고 도리어 구시대로 돌아가

고 있다. 이는 과학이나 정보화가 인간의 영적 욕구를 충족시키지 못하고 있다는 것을 입증한다. 무디 성경학교 선교학 교수 탈만은 이 문제에 대하여 아주 적절하게 언급한다.

“사람들은 수많은 새 종교를 만들었다. 어떤 경우에는 사람은 과학시대를 거부하고 과거로 돌아가서 사람들의 옛 종교 패턴을 따라가려고 노력하였다. 현대 선교는 복음을 효과적으로 전하려면 다른 종교가 제기하는 외적 도전을 이해하여야 한다. “종교의 시장”은 전보다 더 바쁘다. 사람들은 인간의 영적 욕구를 충족시킨다면 새로운 종교나 혹은 좋다고 생각되는 것은 아무 것이라도 사거나 팔려고 한다. 종교는 과거와 연속성을 가지고 현재를 생각하게 하며 미래에 대한 희망을 제공한다.”

그러면 왜 종교 복귀현상인가? 1960년대를 기점으로 서구 식민지 시대는 종지부를 찍고 비서구가 서구 식민주의에서 해방되면서 한때 반서구 감정이 지배했는데, 이것은 반기독교 감정으로 발전하면서 불가피하게 전통 종교를 불러들인다. 과거 한국사회는 지성인들이 기독교에 동정적이었으나 지금은 비판적이다. 이는 기독교 지식인들이 기독교를 비판함으로 더욱 부채질한 결과이다. 참고로 다른 종교는 자아비판이 기독교를 따르지 못하거나 회교는 회교에 대한 어떠한 비판도 응답하지 아니한다.

자기 문화 정체성이 종교부흥을 야기한다. 아시아는 서구화와 세속화에 대한 반발로 서구문화를 모방하면서 동시에 전통 예로의 복귀를 외친다. 특히 국제화는 지방문화를 야기한다. 이 점에서 현대는 Globalization과 localization의 갈등이라고

할 수 있다. 다시 말해 코카 콜라와 맥걸리의 대결인 것이다.

인간의 영적 욕구는 계속 사람들로 하여금 종교의 수요를 증대시킨다. 그런데 순수 기독교는 타계적인 반면 비기독교 종교는 현실적인 문제를 더 잘 해결해 주는 것으로 오해한다. 비기독교 종교와 이단들이 더 현실적인 응답을 하는 것으로 대중들에게 어필한다. 그래서 일본에는 이단이 더 많고 해악이 더 심하다. 때때로 종교는 인간을 더 비인간화시키는 역기능을 하기도 한다. 여기서 우리는 종교의 기능과 역기능을 문화인류학적 관점에서 고찰할 필요가 있다.

2. 종교의 기능

종교는 인간의 신 의식 때문에 세계의 보편적 현상이지만 동시에 종교는 인간 개인에게나 사회에 다같이 필수적이다. 이 점에서 문화 이전에 종교가 먼저라는 이론이 설득력을 가진다. 종교가 문화를 규정한다고 주장하는 학자들이 많다. 이 점에서 문화는 종교의 옷이라고 해도 과언이 아닐 것이다.

종교란 개인에게 삶의 의미와 우주세계의 시작과 과정을 설명하며 윤리와 가치관을 제공한다. 동시에 종교는 인간의 기본적 욕구를 충족시키는 역할도 한다. 여기서 종교의 기능이 중요하게 다루어진다.

가) 종교의 위로 기능

종교는 불확실한 미래나 위기에서 인간에게 확신과 위로를 주는 점에서 중요하다. 말리노스키는 종교는 인간이 죽음에 직면할 때 가장 확실하게 위로자가 된다고 말한다.

원시 부족사회는 수렵이나 농사 등을 대체로 공동으로 하는데, 수렵을 위하여 남자들이 산으로 갈 때나 벌꿀을 따러 갈 때 그들은 자기들의 신이나 영들에게 기도하고 제사드릴 것으로 마음에 위로와 보호의 확신을 가지게 된다.

나) 사회통합적 기능

현대 세계의 종교는 특히 한 국가나 사회를 통합시키는 수단이 되고 있다. 아시아는 이미 언급한 대로 종교가 이데올로기 경향을 띠는데, 종교를 이데올로기화하는 근본적 이유는 종교가 한 국가를 통합하는 정신적, 문화적, 영적 구심점 노릇을 하기 때문이다. 예를 들면 인도의 힌두교 원리주의자들은 힌두교를 인도의 국교로 하여 철저하게 단합할 것을 호소하면서 다른 종교인들은 인도를 떠나라고 외친다.

이 점에서 간디는 문화가 배타적이 되면 생존할 수 없다고 하였지만 그의 외침은 메아리에 불과하다. 회교국가들이 회교를 철저하게 고수하는 것도 회교가 국가통합의 구심점이 되기 때문이다. 그래서 말레이시아는 원주민들이 회교에서 다른 종교로 개종하면 징역이나 엄청난 박해를 각오해야 한다.

비서구 대부분의 사회는 종교가 사회통합의 강력한 수단이 되어 종교가 더욱 폐쇄화되고 보수화되는 경향이 있다. 일본의 신도도 천황을 중심으로 일본을 하나로 묶어 주는 정신적 지주라 하여도 과언이 아니다.

다) 정당화 기능

종교는 또한 사회윤리와 법 혹은 정치제도까지도 정당화 혹은 신성화하는 기능을 발휘한다. 과거 역사에서 왕은 신성

불가침의 존재로 여겨지는데, 그것은 왕은 신이 세웠다는 종교적 신앙이나 관념이 백성들에게 있기 때문이다.

중세 서구 기독교는 물론 중국도 왕은 하늘이 혹은 신이 세웠다는 생각 때문에 함부로 왕을 거역하지 못하였다. 현재 태국이나 일본 등도 왕에 대한 일반백성들의 생각은 동일하다. 여기서 정치와 종교는 소위 거룩한 동맹관계(holy alliance)를 형성하게 된다. 또한 회교국가에서 어떤 형법이나 민법의 경우 코란경에 기초하여 이 법을 절대시하는 경향이 있다. 그런데 이러한 법이 현대 인권을 증시하는 시대에 적용하기에는 너무나 무리한 면이 있다. 예를 들면 중동이나 아프리카 어떤 국가에는 도둑질한 사람은 손가락을 절단하는데, 그것은 코란경에 기초한 것이다.

라) 종교의 도덕적 기능

종교는 인간과 사회에 도덕을 제공하는 역할을 하는 점에서 종교의 순기능은 대단히 중요하다. 기독교의 십계명은 실제적으로 일반윤리나 법에서도 적용되어야 하는 보편적 원리라 하여도 과언이 아닐 것이다. 이 같은 식으로 다른 종교도 유사한 윤리체계가 있어서 사회의 무질서나 범죄를 억제하는 수단으로 작용한다. 그러나 모든 종교가 다 도덕적 기능을 제공하는 것은 아니며 일부 종교의 윤리나 실천, 혹은 습관 등은 보편적 윤리로 통하기에는 무리가 되는 것도 있다.

그래서 종교는 사회가 잘못될 때 종교적 가치관이나 윤리에 근거하여 사회를 비판하기도 하며 교훈하며 책망하기도 한다. 여기서 종교는 비판적 기능이 대단히 중요하다. 종교의 비판적 기능 혹은 예언적 기능은 기독교가 특히 발전한 셈이

다. 기독교 국가는 많은 비판으로 인하여 민주주의가 발전하는 것도 이러한 이유 때문이다.

3. 현대사회에서 종교의 역기능

현대 사회에 종교의 역기능이 심각한 사회문제로, 나아가서 국제정치에 심각한 문제로 등장했다. 특히 국제정치는 종교를 논하지 않고는 풀 수 없는 현실이다. 중동의 문제, 인도네시아, 인도와 파키스탄, 스리랑카, 유고 내전 등.....

종교의 역기능은 첫째, 종교를 이용하여 많은 국가들이 일종의 종교적 집단주의를 시도한다는 점이다. 즉 종교의 이데올로기화이다. 이것은 종교를 개인의 선택이 아닌 집단의 선택으로 개인이 함부로 종교를 선택하거나 바꾸지 못한다. 이것은 불가피하게 타종교나 이데올로기를 배제한다. 여기서 반대하는 자는 폭력으로 자기 종교를 강요한다. 원리주의는 바로 이러한 예이다.

과거 아시아인들은 종교에 대하여 비교적 좋은 감정을 가졌다. 종교는 사람을 선하게 하니 좋다는 긍정적 정서가 지배하였으나 폭력을 자행하는 원리주의자들과 극단적 이단 종파의 등장은 종교에 대한 이러한 정서를 송두리째 흔들어 놓고 있다. 그래서 일본에서는 최근 종교의 반근대성을 논할 정도이다. 구라파는 오히려 세속화로 치닫는데, 아시아는 서구식 근대화를 하면서도 자기들의 종교와 전통을 굳게 유지하려고 함으로 심각한 딜레마에 빠져 있다. 즉 근대화와 전통, 혹은 근대화와 전통종교가 공존할 수 있느냐 하는 데 대하여 일본의 학자들은 문제를 제기한다.

일본 국학대학원 종교학 교수 아베 요시아는 “파괴적 이단 종교(cults)와 종교적 원리주의의 창궐은 현대사회의 질서를 뿌리부터 흔든다”고 우려한다. 이것은 사회나 국가로 하여금 진정한 민주주의 실현을 어렵게 한다.

개인의 인권과 자유가 보편적 가치관으로 확산됨에도 불구하고 아시아는 종교에서 철저히 집단주의 성격을 띤다. 일본의 시골에서는 예수를 믿으면 “왕따”를 당한다. 회교학자들은 종교의 개인적 선택을 서구의 잘못된 철학과 기독교 사상으로 간주하고 배격한다. UN인권헌장의 종교자유를 무효화하려고 노력한다. 이것은 서구 기독교 국가들이 임의로 제정한 것이라고 거부한다.

이 점에서 아시아 종교는 결단코 관용성이 아니다. 아시아에서 종교의 부흥은 사무엘 헌팅톤이 지적한 대로 “문명충돌”을 초래하고 있다. 아시아는 현재 종교전쟁과 인종갈등으로 몸살을 앓고 있다. 인도와 파키스탄의 전쟁은 사실 종교전쟁이다. 스리랑카의 내전은 종교와 인종갈등의 표본이다.

최근 이 나라는 심각한 내전에 환멸을 느끼고 뜻있는 사람들이 화해를 제의하였다. 그러나 양쪽 온건주의자들을 다 죽여 과격한 자들만 판을 친다. 평화는 요원하다. 배타성은 종교뽀박으로 나타나고 있다. 지진이 강타한 구즈라티 지역은 강성힌두교가 판치는 지방이다. 그래서 혹자는 지진을 신의 심판으로 말할 정도이다.

여기서 다시금 종교의 폭력성을 거론해야 한다. 현대 국제정치는 이 문제를 진지하게 논하면서 기독교도 구약은 폭력을 정당화한다고 비판한다. 폭력행사는 비기독교 종교 원리주의에서 절정에 달한다. 원리주의자들이 “신의 이름으로”

사람을 죽이는 폭력 사건들이 신문을 장식하는데, 원리주의 집단 가운데 가장 무서운 것은 회교 원리주의일 것이다.

회교 원리주의자들은 회교 신성국가를 세운다는 명분으로 비회교 국가, 특히 미국을 주된 적으로 삼고 비행기 폭파 사건 등 많은 폭력사건에 연루되어 있다. 이 점에서 종교는 인간의 야망이나 인간정신을 고양시키는 최고의 수단이지만 동시에 편협성과 아집, 혹은 불건전하고 비합리적인 종교행위나 행동은 도리어 사회에 해악이 되는 경우가 허다하다. 어떤 종교영화나 종교와 관련된 것은 무시무시한 장면을 연출한다.

비합리적 문화와 의식이다. 문화인류학이나 비교종교학은 종교의 순기능만을 다루지만 우리들은 최근 전통종교의 역기능 문제에 대한 시비를 간단히 넘길 수 없는 문제가 있다.

예를 들면 최근 한국에서 「공자가 죽어야 나라가 산다」는 저서는 유교 측으로부터 심각한 반발을 불러일으켰다. 그러나 이 책은 유교의 과거 역기능을 다루었다는 점에서 많은 공감을 얻는 것도 사실이다.

이러한 식으로 인도 기독교 신학자들이나 기독교인들은 힌두교가 인도사회에 야기하는 여성차별이나 계급 제도 등의 문제점을 심각하게 취급한다. 힌두교의 계급차별에 대하여 많은 인도인들이 다른 종교로 개종한 것은 주지의 사실이다.

물론 이러한 식으로 기독교도 잘못된 점이 없는 것은 아니다. 그러나 우리는 종교가 범하는 역기능이 그 종교의 교리적, 본질적 결함인지 혹은 종교가 역사적 문화적 상황에서 잘못된 실천으로 일으키는 역기능인지를 분간해야 한다.

예를 들면 기독교도 중세기에 많은 과오를 범하였다. 과학의 발전을 저해하며 서양 식민지와 결탁하였다는지 가혹한

종교 재판, 남미에서 로마 천주교회가 개신교를 박해한 것, 영국 아일랜드에서의 종교 전쟁 등은 기독교의 역기능에 속한다. 그러나 이것은 성경이 이러한 오류를 범하도록 가르친 본질적인 것이 아닌, 기독교가 역사적으로 범한 잘못이다.

이러한 잘못에서 해방되기 위하여 종교개혁이 일어났고 자체 내에서 개혁이나 갱신운동이 일어났다. 반면 기독교는 이러한 과거 역사에서 부조리에도 불구하고 서구는 기독교로 인하여 정치발전과 과학 발전 등에서 세계를 이끌어 가고 있다. 종교의 역기능은 오히려 비기독교 종교에서 더 많다고 보아야 할 것이며, 특히 종교의 역기능은 이단이나 비기독교 종교의 원리주의에서 심각하게 나타난다.

4. 기독교 배타적 구원관 : 배타가 아니다

'98년 군중장교 종교 세미나 때 필자는 이 문제를 거론하였다. 필자는 모든 종교는 교리적으로 다 배타주의라고 역설하였다. 기독교도 신학적으로 배타주의이다. 모든 종교는 다 구원이 있다는 종교다원주의 신학을 거부한다. 그러나 다원성은 인정해야 한다. 다원성이란 종교의 평화적 공존을 의미한다. 한국은 다양한 종교가 비교적 평화적 공존을 유지하여 왔다. 이것이 한국사회의 장점이고 이로 인해 민주주의가 발전했다.

그러나 우리는 사회적으로, 즉 인간관계에서는 결코 배타성을 띠어서는 안 된다. 필자는 대화신학을 반대하지만 인간 대 인간의 교제나 관계를 거부하는 것은 아니다. 주변에는 다른 종교인이 더 많다. 개인적 대화를 통하여서만 전도가 가능하다. 그럼에도 다원주의 신학으로 인하여 지옥을 거부하는

복음주의자들이 갈수록 많아진다. 존 스토틀은 대표적인 예이다. 그는 불신자의 영혼은 멸절한다고 주장한다.

기독교의 배타적 구원관은 결코 배타할 것이 아니라 서구 역사에서 더 건설적으로 나타났다. 배타적 구원관은 종교적 확신을, 확신은 부흥운동을, 부흥운동은 선교운동과 사회복지운동 등을 초래하여 서구사회가 더 부유하고 복지도 잘 된다.

5. 선교적 대처

초대교회 때도 기독교는 다종교 사회 속에서 핍박을 받았다. 더 배타적 구원관과 확신으로 겸손하게 처신하였다. 다원주의는 배타 모델을 교만, 독선, 배타로 말하나 아시아에서 기독교는 교만할 때가 없는 더 피박해자이다. 다른 종교가 더 교만하고 독선적이고 대화를 거부한다. 종교 독점을 시도한다.

여기서 아시아 기독교의 위기는 혼합주의 위협의 상존과 타종교로부터의 강력한 저항이라고 할 수 있다. 일본신학자 오오끼 히데오는 기독교 역사를 지중해 선교시대, 대서양 선교시대, 태평양 선교시대로 구분하면서 이제 태평양 선교인데, 가장 어려운 선교시기라고 단정한다. 그러면서 한국, 일본, 중국 기독교의 협력을 제안한다. 선교는 저항에 직면했다.

우리는 기독교 가치관이 궁극적으로 사회발전에 기여한다는 역사적 교훈을 명심해야 한다. 배타적 구원 모델의 서구가 더 포용적이고(일본보다), 더 민주적이고, 더 공생적이고(복지 면에서), 더 인권적이다. 세계는 경제, 정치, 과학은 서구를 배우면서 서구가 덕을 본 기독교는 배제한다. 일본의 화혼양제는 대표적이다.

포스트모던주의의 문제점과 극복에 관한 소고



이종윤 목사

1. 침묵할 수 없는 포스트모던주의, 그러나

포스트모던주의(postmodernism)의 근본적인 의도는 현대주의의 사유체계, 곧 주-객-도식(subject-object-schema)이 가지고 있는 사고 체계의 문제점을 극복하고자 하는 것이다. 왜냐하면 주-객-도식의 현대적 사유체계로서는 다양하게 급변하는 자본의 정치, 경제, 문화 그리고 종교현상을 더 이상 설명할 수 없게 되었기 때문이다. 그래서 혹자는, 포스트모던주

-
- 약력 : • 영국 성 앤드류스대학교(Ph. D.), 독일 튀빙겐대학교 수학
• 군선교연합회(MEAK) 비전2020 실천운동 위원장
• 서울교회 담임 목사

의가 기존의 사유체계를 거부하고 해체한다고 하여, 포스트모던주의를 ‘해체주의(deconstructionism)’라고 특징지어 말한다. 그리고 또한 혹자는 포스트모던주의가, 절대적 ‘일자(一者)’를 전제로 하는 현대의 사유 주체를 거부하고 상대적인 ‘다자(多者)’의 주체를 강조한다고 해서 ‘다원주의(pluralism)’라고도 부른다. 이러한 포스트모던주의 기본 방향과 의도를 신학도 수용하여, 현대후기의 신학은 ‘종교 다원주의적 신학’이 되어야 한다고 주장하는 사람들이 있다. 그래서 그들은 절대적 상대주의에 입각하여 모든 종교는 동일한 것이고, 각 종교의 진리는 서로 충돌되지 않는 동등한 것이라고 주장한다.

그러나 현실적으로 그리고 사실상 포스트모던주의는 ‘현대주의’의 사유체계를 아직도 극복하지 못하고, 문자 그대로 현대의 후기(late modernity), 바꾸어 말해서 ‘현대주의의 한 아류’에 불과하다는 평을 받고 있다. 왜냐하면 현대주의의 특성이 이성중심주의(logocentrism), 인간중심주의적 세속주의(secularism)를 극복하고자 하는 것이 포스트모던주의의 근본 의도였음에도 불구하고, 포스트모던주의 역시 인간 이성 중심의 사유체계에서 아직도 벗어나지 못하고 있으며, 포스트모던주의가 새롭게 제시한 사유체계는 고작 ‘상대적 다원주의’ 그 이상이 못 되기 때문이다. 그래서 포스트모던주의는 전통적인 신학자들로부터 기독교 신학을 ‘상대적 다원주의’ 혹은 ‘종교적 다원주의’로 전락시켰다는 비판을 받고 있다. 그럼에도 불구하고 아직도 포스트모던주의를 몰이해하고 있는 많은 젊은 지성인들, 특히 새것이라면 무조건 좋아하는 신학자들은, ‘포스트모던주의’가 마치 전에 없던 것이 새롭게

나타난 것인 양 떠들썩하며, 은근히 정통적인 기독교 신앙의 진리를 희석시키려 하고 있다.

그러므로 필자는 다음에서 포스트모던주의의 근본 의도가 무엇이며, 포스트모던주의 사상이 가지고 있는 근본적인 문제점이 무엇이고, 그 문제점을 극복하여 인간 이성을 강조해 온 현대주의를 극복할 수 있는 참된 신학적 전망을 부족하나마 제시하고자 한다. 이를 위해서 우선 첫째로 포스트모던주의가 해체, 혹은 극복하고자 했던 ‘현대주의’의 기본 사유체계에 대하여 분석하고, 둘째로 포스트모던주의가 정립하고자 하는 사유체계가 무엇인지 분석하고자 한다. 그리고 셋째로 포스트모던주의가 가지고 있는 문제점을 지적하고, 넷째로 포스트모던주의가 시도하고자 했던 근본정신을 신학적으로 어떻게 발전시켜, 명실공히 현대주의를 극복할 수 있는 새로운 신학적 패러다임을 제시하고자 한다. 이를 통하여 우리는, ‘현대주의’건 ‘현대후기’이건 인간은 끊임없이 이 땅에 육신의 몸을 입고 오신 하나님, 곧 예수 그리스도를 거부하고 인간의 이성을 주장하는 존재임을 다시 한번 인식할 수 있을 것이다.

II. 현대후기가 극복하고자 한 주-객-도식의 현대주의

‘현대후기(post-modernism)’를 말하려면 우선 먼저 ‘현대주의(modernism)’가 어떠한 시대였는가를 먼저 이해해야 한다. 왜냐하면 ‘현대후기’란 ‘현대’를 전제하기 때문이다. 그런데 ‘현대적’이라고 말할 때, ‘현대’란 용어가 단순히 시대

적 구분에 의한 시간상의 ‘오늘’ 혹은 ‘근대’를 뜻하지 않는다. 현대주의는 일반적으로 데카르트(R. Descartes, 1596-1650) 이후의 시대적 사조를 가리키는 말이다. 그래서 콩트(Auguste Comte, 1798-1857)¹⁾가 주장한 것처럼, ‘현대’란 사유의 지평에서 볼 때, 형이상학적 그리고 실증주의적 혹은 합리주의적 사고를 지칭하는 것이다. 그래서 ‘현대적’ 사고 모형은 고대의 이원론과 중세의 스콜라주의와도 구별된다. 따라서 오늘날 우리가 ‘현대적’이라고 명명하는 말은, 고대와 중세의 사고유형과 구별하여 합리주의적 자연과학적 사고를 뜻한다. 이러한 사고유형을 우리는 ‘계몽주의’ 사고라고도 하고, 또한 역사적이고 객관적인 사고라고도 특징짓는다. 그렇다면 ‘현대주의’는 어떠한 사유체계를 갖고 있는가?

현대주의의 창시자라고 할 수 있는 데카르트의 철학적 사유 방법은 회의(懷疑)로 시작한다. 그의 초기 사상 가운데 있었던 회의는 두 가지 종류가 있다.²⁾ 그 첫번째 회의는 우선 우리를 둘러싸고 있는 우주, 곧 세계에 관한 인식에 대한 문제였다. 즉 ‘인간이 감각적으로 인식하고 있는 것이 과연 우리를 둘러싸고 있는 세계 내지 우주냐?’ 하는 것이었다. 왜냐하면 그는 인간의 감각이라는 것은 때로는 잘못될 수 있다고 생각하였기 때문이다. 그래서 그는, 인간이 대상 세계를 감각

적으로 인식하는 것은 철저히 주관적인 것이라고 한다. 다시 말해서 우리의 감각적 경험을 통하여 얻은 인식은, 우리 마음 속에 생긴 심상(心象)에 불과하다는 것이다. 따라서 그는, 인간이 감각을 통하여 인식한 모든 사물에 대한 실체를 의심하게 되었다. 즉 우리가 감각적으로 느끼고 알고 있는 것이, 과연 인간의 감각을 통하여 인식하지 않은 ‘객관적 실체(substance)’ 그대로냐 하는 것이다. 더 나아가 우리가 심상을 통하여 형성한 외부 세계에 대한 인식도 과연 그 세계가 실제로 존재하느냐 하는 회의까지 하게 되었다. 그래서 그는 ‘감각적 경험’은 단지 ‘의식의 양태’ 혹은 ‘마음의 상태’라고 규정하였다. 그리고 실제로 ‘의식의 양태’나 ‘마음의 상태’는 꿈속에서도 느낄 수 있는데, 꿈속에서 느끼는 ‘의식의 양태’가 실재하지 않는 것처럼, 우리들의 ‘의식 양태’도 실재하지 않는다고 주장하였다. 즉 우리가 역사적 삶 속에서 경험하고 있는 모든 심상들은, 꿈속의 심상들과 마찬가지로, 그것을 일으키는 원인의 구실을 하는 외부의 자극 없이 저절로 마음에서 일어나는 것이라고 하였다. 따라서 감각적 경험을 근거로 하여 외부 세계 혹은 사물을 인식한다는 것은 잘못된 것이라고 하였다. 더 자세히 말하면 인식 대상이 되는 사물이 실제로 존재하느냐 아니냐, 혹은 신이 실재하느냐 아니냐 하는 인식이나 판단의 기준을 인간의 감각적 경험에 둘 수 없다는 것이다. 그러나 감각적 경험 세계 외부에 경험을 유발시키는 다른 존재 혹은 ‘신(神)’이 실재하건 실재하지 않건 분명한 것은, 인간은 실재에 대한 모든 것을 ‘의식 속’에, 곧 ‘마음속’에 가지고 있다는 것이다. 그래서 그는 참된 존재는 회의하고 있는 의식의 ‘주체’, 곧 ‘자아’라는 것이다. 여기서 바로 그

1) 참고 A. Comte, *Cours de philosophe positive*, 1830-42.

2) 데카르트의 두 가지 회의 방식은 모두 갈릴레이의 방법에 대한 연구에서 비롯된다. 그는 갈릴레이의 업적을 찬양하고 갈릴레이의 주장을 정당화하고자 하였다. 그런데 데카르트가 갈릴레이의 천문학에 관심을 갖게 된 동기는 자신의 회의를 자연 과학적으로 해결해 보고자 하는 의도에서 비롯되었다.

유명한 명제 ‘cogito ergo sum: 나는 생각한다. 그러므로 나는 존재한다’라는 명제가 나온 것이다. 한마디로 말해서 인간은 모든 실재를 ‘의식의 양태’ 혹은 ‘의식의 심상’으로 가지고 있다는 것이다.³⁾

데카르트의 두 번째 회의는, 우리의 마음이 감각적 경험의 주관성을 넘어서 외부 세계에 관한 지식에 도달할 수 있는 힘, 곧 인식능력을 과연 가지고 있는가 하는 회의이다. 바꾸어 말하면 가장 명백하다고 생각해 온 수학적 제원리가 과연 인식의 기준이 될 수 있는가 하는 회의이다. 그래서 그는 ‘방법서설’에서 다음과 같이 말하고 있다.

“기하학에서 가장 단순한 증명을 음미하는 가운데서 그 증명에 대하여 크나큰 확신을 가지게 되는 것은 오직 그 증명이 명석하게 이해되기 때문이다.……그렇지만 나는 증명을 통하여 논증된 그 대상이 과연 정말 존재하느냐에 대하여는 확신할 만한 아무런 것도 그 증명 속에서 찾아볼 수가 없었다.”

그래서 그는, 비록 대자연의 힘과 그 내용은 막대하고 거대한 것일지 모른다. 그리고 제 수학적 원리는 아주 명료하고 분명하고 단순한 것일지도 모른다. 그리고 그러한 것을 수학적으로 명료하게 증명하고 논증한다고 해도 우리들의 외부 세계의 내용을 명백하게 밝혀냈다고는 말할 수 없다고 주장한다. 그는 무엇이 그것을 보증하겠는가 하고 회의한다. 이

3) 이러한 데카르트의 첫번째 회의는 나중에 칸트의 순수이성 비판에 많은 영향을 준다.

렇듯 대상 세계에 대한 감각적 혹은 이성적 인식을 철저히 회의한 데카르트는 결국 대상세계에 대한 모든 인식은 인간 이성의 산물이라고 단정하였다. 이러한 데카르트의 회의론에 기초하여 ‘현대주의’를 많은 사람들은 인간의 이성중심의 형이상학적 관념주의로 특징지어 말하고 있는 것이다.

그런데 ‘현대주의’를 태동시킨 데카르트의 인간 이성중심의 관념론적 형이상학은 헤겔(G.W.G. Hegel, 1770-1831)에 이르러 그 절정에 이른다. 그런데 헤겔의 관념론적 형이상학은 이미 아리스토텔레스의 「형이상학(Metaphysik)」에서 발견된다. 아리스토텔레스의 형이상학은, 헤겔로 하여금 기독교의 인격적인 하나님을 정신(Geist)으로 해석하는 기초를 마련해 주었다. 헤겔은, 아리스토텔레스의 ‘영으로서의 하나님’ 개념을 현대정신의 아버지인 데카르트의 ‘이성(Ratio)’과 접목시켜 하나님의 영을 ‘시대정신’ 혹은 ‘인간정신(human mind)’으로 변형시킨 것이다. 다만 헤겔은 인간정신과 하나님의 ‘영(spirit)’ 혹은 ‘정신(mind)’으로 존재하는 하나님을 구별하기 위하여, 하나님을 ‘절대정신’로 명명하였다. 이렇게 아리스토텔레스의 ‘형이상학’과 데카르트의 ‘이성주의’ 그리고 헤겔식 ‘관념주의’는 인간정신을 하나의 신적 인격으로 파악하도록 하였고, 현대 관념주의 신학형성을 위한 철학적 근거를 제시해 주었다.

그런데 아리스토텔레스가 하나님의 영을 하나의 실재하는 인격으로 파악한 데는 인격을 ‘영’의 ‘자기관계성(self-relationship)’으로 해석하는 데서 비롯되었다. 영의 ‘자기관계성’으로서의 인격이란 어떠한 존재가 세계 밖에 있음에도 불구하고 세계와 관계하고, 모든 것을 포착하며, 그리고 모든

것을 통제하면서 동시에 자기 자신과 하나로 만드는 그러한 사유(思惟)의 주체를 의미한다.⁴⁾ 아리스토텔레스는 이를 다음과 같이 기술하고 있다.

“사유는 자기 자신으로부터 나와서 자기 자신 안에 있는 지고의 선을 넘어간다. 그래서 보다 깊이 숙고된 사유일수록, 그만큼 더 선한 것이다. 그러나 영은 사유된 것에 참여함으로써 자기 자신을 사유한다. 그래서 영은 사유된 것을 파악하고 생각하기 때문에 사유된 것 그 자체가 된다. 이러한 의미에서 사유하는 영과 사유된 것은 동일하다.”⁵⁾

사유에 대한 아리스토텔레스의 이러한 진술은 다음과 같이 도식화될 수 있을 것이다. ‘사유의 주체인 나(Subject-I) 나의 사유 안에서(in thinking) 객체인 나(Objekt-I)이다’. 이러한 아리스토텔레스의 사유개념에 의하면 ‘영(spirit)’은 사유하는 자신이 사유된 것에 참여하고 또 참여되는 한 자기 자체를 사유하는 능력이 된다. 즉 ‘영’은 ‘사유의 활동성’이다. 그런데 사유의 활동성은 곧바로 영의 ‘자기경험(self-experience)’을 의미한다. 그리고 영의 자기경험이 최고에 이른 것

4) 이러한 인격개념을 아리스토텔레스는 자신의 형이상학 XII, 7에서 전개하고 있다. 이에 관하여 Aristoteles, *Metaphysik* XII (Klostermann Texte: Philosophie), hg. H. G. Gadamer, Klostermann: Frankfurt/M. 41984를 보라. 그리고 이하 아리스토텔레스의 ‘형이상학’에 대한 해석은 M. Welker의 해석에 따른다(Ders., *Gottes Geist, Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchener, 1992).

5) Aristoteles, *Metaphysik* XII, 7, 1072b, 18-31.

이 바로 신적인 것이다. 역으로 말하면 인간은 사유의 활동성을 통하여 지고의 선에 도달함으로써 신적인 지선(至善)에 참여하게 된다는 것이다.⁶⁾

그런데 아리스토텔레스에게 있어서는 바로 이 ‘사유의 활동성’이 신성(divinity)으로 이해된다. 즉 영이 사유된 것에 참여하고, 그리고 그것을 자기 자신에게 귀속시키는 관계과정 속에서 자기를 대상화하고, 자기 자신이 스스로 대상이 되는 영이 바로 신적인 것이라고 한다. 그래서 아리스토텔레스는 다음과 같이 말한다: “생명은 자연히 신성에 귀속된다. 왜냐하면 영의 활동성(energia)은, 곧 생명이기 때문이다. 그래서 저 신성이란, 곧 활동성이다. 자기 자신으로부터 나온 이러한 활동성이 바로 신성이 갖는 지선(summum bonum)의 그리고 영원한 생명이다.”⁷⁾

이것이 바로 아리스토텔레스에게 있어서 신적인 영이며, 영적인 것으로서의 지고의 존재(summun ens)이다. 그래서 그는 ‘하나님은 영이시다’라는 말을 다음과 같이 설명하고 있다.

“그러므로 우리는 하나님은 살아 계신 본질이며, 영원하고 완전하다고 주장한다. 따라서 생명, 지속적이고 영원한 현 존재는 하나님께 속한 것이다. 왜냐하면 이러한 것은 신성의 본질이기 때문이다.”⁸⁾

6) 참고 Ibid.

7) Ibid.

8) Ibid.

이러한 아리스토텔레스의 진술에서 다음과 같은 결론이 나온다. 생명은 ‘영의 활동성’ 내지 ‘사유의 활동성’이다. 그리고 그 영의 활동성이 영원히 지속되는 것 그것이 바로 신적인 것이다.

이와 같이 아리스토텔레스의 형이상학은 헤겔의 관념론적 형이상학 곧 ‘정신현상학’에서 조금도 손색없이 재현된다.⁹⁾ 왜냐하면 헤겔 역시 영의 ‘자기관계성’을 주장하기 때문이다. 즉 헤겔도 사유 안에 있는 주체와 객체의 하나됨을 주장하고 있기 때문이다. 다시 말해서 아리스토텔레스에 있어서, 사유하는 영이 사유된 영에 관계된다는 것은 자신과 하나됨 가운데 있는 ‘나’ 혹은 ‘자아’를 주장하는 헤겔의 ‘정신현상학’과 다른 것이 결코 아니다. 이러한 ‘정신현상학’은 사유의 주체인 ‘내’가 사유의 대상인 객체로서의 ‘나’를 정신의 활동성 속에서 하나로 결합하는 헤겔 철학의 특성이다. 이렇듯 ‘나’라는 ‘자아’를 자기 자신에 대한 타자적 관계를 가능케 하는 영의 활동은 사유 자체를 사유의 주체로 보는 것에 그 기초를 두고 있다. 즉 주객 관계는 사유하는 주체가 자기를 인식하기 위한 인식의 틀이다. 이러한 방식으로 헤겔은 아리스토텔레스의 형이상학을 자신의 방대한 「철학대전」에서 수용하고 있다. 그래서 헤겔은 자신의 「철학대전」을 다음과 같은 문장으로 끝맺는다. 아리스토텔레스의 형이상학 제XII권이 차지하는 위상은 “아리스토텔레스적 형이상학의 최고 절정이

9) 이러한 해석에 관하여 M. Welker, *Gottes Geist, Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchener, 1922, 263(신준호 역, 「하나님의 영」, 대한기독교서회, 1995)을 보라.

며, 존재할 수 있는 것 가운데 가장 사변적인 것이다.”¹⁰⁾

단지 헤겔이 아리스토텔레스의 형이상학에서 한 발자국 앞으로 나아간 것이 있다면, 그것은 그가 ‘정신’ 곧 ‘영의 사유 활동’을 신학적으로 신적인 것과 직접적으로 동일시하고 정신, 곧 영의 활동성을 역사적 연속성 속에서 전개한 것뿐이다.¹¹⁾ 왜냐하면 헤겔은 자신의 「철학사 강의」에서 다음과 같이 말하기 때문이다: “영은 세계사 안에……자신의 구체적인 현실 안에 있다. 그러므로 세계사는 곧……영의 서술일 것이다. 그와 같이 영 자신은 바로 자기 자신이 무엇을 하는 존재 인지를 알아가는 것이다.”¹²⁾ 이와 같이 헤겔에서 아리스토텔레스적 형이상학이 그대로 각인되어 나타나고 있다. 단지 헤겔의 역사철학적 특성은, 영이 자기 자신에 대한 지식 안에서 자신을 주관적이며 동시에 객관적으로, 그리고 인지적이고 실천적으로 계시하기 때문에, 세계사는 단지 영의 서술일 뿐만 아니라, 동시에 ‘영의 실제적인 되어감’으로 나타날 뿐이다. 그러므로 영의 활동성은 끊임없는 자기 변증법적 과정 속에 있는 것으로 나타나는 것이다.

지금까지 살펴 본 바와 같이, ‘현대주의’를 지배해 온 형이상학적, 변증법적 주객-도식의 사고모형은 ‘영’ 혹은 ‘정신’이라는 ‘무자아적(無自我的)’ 사유 주체가 전제되어 있다. 이

10) Vgl. G.W.F. Hegel, *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften* III, Werke 10, 395.

11) 이에 관하여 김군진, 「헤겔哲學과 現代神學」(서울: 대한기독교출판사, 1980), 11 이하를 보라.

12) G.W.F. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, 29, 31.

러한 아리스토텔레스적 혹은 헤겔적 무자아성 사유 주체가 바로 ‘현대주의’가 전통적인 사유 형태와 표현 기법으로부터 의식적으로 이탈을 시도해 왔던 ‘현대주의’의 사유특성인 것이다. ‘현대주의’가 인간을 이해하는 데 있어서 사회적 존재로서의 인간보다는 무자아적 사유주체로서의 인간 이성을 강조하는 점은, 현대 심리학에서도 그대로 적용되었다. 그래서 현대 심리학은 역사와 사회 속에 있는 인간의 현실적, 실존적 의식보다는 인간의 “무의식”¹³⁾의 세계를 강조하였다. 그리고 문학에 있어서도 현대주의는 ‘사실주의(Realism)’에 반대하여, 인간의 이성이나 일체적 도덕보다는 반지성적, 반윤리적 정열과 의지를 더 중시하였다. 현대신학도 비형이상학적 사유와 자연과학적 역사적 사실을 강조하기보다는 오히려 이원론적 형이상학을 강조함으로써 철저히 관념론적 비현실주의에 빠지고 말았다. 바로 이러한 이유에서 현대주의 신학은 오히려 ‘형태’와 ‘상징’ 그리고 ‘신화’에 더 많은 관심을 갖게 되었던 것이다.

그러나 분명한 것은 ‘무자아성 사유주체’로서의 ‘영’ 혹은 ‘신’ 개념은 기독교의 인격적이고 실재하는 언약의 하나님과는 거리가 멀다. 기독교의 하나님은 틸리히(P. Tillich)의 ‘상징’과 볼트만(R. Bultmann)의 ‘신화’ 속에 계신 하나님이 결코 아니다. 기독교의 하나님은 사유의 주객 도식 속에서 설명될 수 있는 하나님이 아니라, 우리들의 일상적인 삶 속에서 그리고 동시에 하나님의 초월적 사역 속에서 인식되고 경험

13) 프로이트(S. Freud)와 융(Carl Gustav Jung)이 현대주의의 심리학적 기초를 놓게 된 사실을 우리는 주목해야 할 것이다.

될 수 있는 하나님이다. 따라서 예수 그리스도의 십자가의 죽음과 부활의 사역은, 현대주의의, 더 자세히 말하면 헤겔이 이해하듯, 이분법적 사고에 근거한 ‘주객-도식’의 사유 체계 속에 있는 ‘영’ 혹은 ‘정신의 활동성’으로서의 화해사역이 아니다. 예수 그리스도의 사역은 초월적이며 역사적으로 현존해 계시는 하나님의 사건으로 이해되어야 한다. 따라서 분명한 것은 이분법적 사고에 기초한 ‘무자아성 사유주체’를 주장하는 관념론적 혹은 형이상학적 ‘현대주의’ 사고모형은 다가오는 현대 후기를 위한 해석학적 모형으로 적합하지 않았던 것이다. 왜냐하면 현대신학에 이르기까지의 모든 신학적 사고유형은 항상 이분법적 사고구조에 그 기초를 두고 있었기 때문이다. 바로 이러한 이유로 인하여 ‘현대후기’의 신학자들은 이분법적 사고 유형에서 벗어나 작금의 사회현상과 종교체험을 설명할 수 있는 새로운 해석학적 틀을 정립하고자 모색하였던 것이다. 그렇다면 포스트모던주의는 ‘현대주의’의 이분법적 해석학적 사고모형을 어떻게 벗어나려고 노력하고 있는가?

III. 이원론을 다원론으로 극복하고자 하는 포스트모던주의

‘현대후기’ 곧 ‘포스트모던주의’의 특성을 ‘해체주의’로 특징지어 말하는 것은, ‘현대주의’의 사유체계인 ‘이원론적 주객-도식’의 사유체계를 해체하고자 시도하였다는 점에서 붙여진 이름이다. 다시 말해서 역사적(ecpochal) 입장과 사상

적 조류의 맥락에서 볼 때, 포스트모던주의 사상은 현대주의의 한계성을 극복하고 새로운 해석학적 모델을 모색해 보고자 하는 사상적 표출이다. 그런데 현대의 ‘이분법적 사유체계’를 극복하려는 노력은 각계 분야에서 동시다발적으로 일어났다. 우선 그라탄귄네스(Grattan-Guinness)는, 토마스 쿤이 주장하는 과학적 모형 변경에 상응하게, 수학(數學)에 있어서도 모형 변경이 일어났음을 지적하고 있다.¹⁴⁾ 그는 우선 수리적인 차원에서 현대주의가 일(一)자를 중심으로 하는 일원론적 ‘획일주의’에 대항하여 다수를 증시하는 다원론적 상대주의를 주장하게 되었다고 말한다. 그리고 공간적인 면에서 현대주의의 ‘주객 구조’에 기초한 수직적 ‘종속 관계’를 현대후기는 자주적 독립 관계에 기초한 수평적 ‘평등 관계’로 변형시키고자 시도하였다. 그래서 현대후기는 현대주의 ‘절대적 주체성’을 파기하고 ‘상호 주체성’을 강조하게 되었다. 가치론에 있어서도 현대주의가 ‘절대적 가치’를 주장한 반면에, 현대후기는 ‘상호가치’ 혹은 ‘상대적 가치’를 주장하게 되었다. 왜냐하면 현대주의는 토마스 쿤에 의하면, 가치중립적인 행위가 아니라, 이론들을 선택하는 데 있어서 이미 적합한 표준들을 전제하고, 인식론적 가치평가에 의해서 객관성과 주관성의 매개를 포함시켰기 때문이다. 그래서 현대후기는 가치기준 설정에 있어서 “사실적 일치성, 비모호성, 효력범위, 단순성, 그리고 유효성”을 주목하게 되었다고 한다.¹⁵⁾

14) Grattan-Guinness, *The Development of the Foundations of Mathematical Analysis from Euler to Riemann*, MIT Press: Cambridge, Ma, 1970, ix-xi.

따라서 현대후기의 가치판단은 주관적인 요소와 객관적인 요소 사이의 지속적인 상호작용 속에서 이루어져야 하고, 사실 판단과 가치판단이 병행되어야 함을 주장한다. 그래서 현대후기는 가치 상대성에서 가치 중립적으로 이해될 것이라는 것이다. 그리고 문화이론에 있어서도 벤하빕(Seyla Benhabib)에 의하면, 현대의 “가부장적 가정, 학교, 문화를 벗어나서 현대후기는 개인의 새로운 사회화를 이루어야 하면, 현대의 산업적 생산양식을 벗어나서 자연과의 새로운 물질적 상호작용이 일어나야 한다”고 주장한다. 그렇지만 그는 “어떤 이론도 미래적 가능성의 한계에 대하여 해명할 수 있지만, 그 한계를 확정할 수는 없다”고 한정하고 있다.¹⁶⁾ 이 말은 가부장적 제도가 한계점을 갖고 있기 때문에 앞으로 어떠한 모양으로든 새롭게 변화될 수밖에 없음을 암시해 주는 것이다.¹⁷⁾ 이러한 점에서 현대후기는 ‘가부장적 남존여비’ 사상에서 ‘남녀 평등의 상호존중’의 사회로 변형되어야 한다고 주장한다. 그래서 앞으로의 사회사상은 개인주의적 혹은 절대적 전체주의에서 시적 연대주의로 변형될 것이라고 예견한다. 즉 제국주의적 대형주의에서 개별적 분파주의로 변경되어야 한다고, 현대후기주의자들은 주장한다.¹⁸⁾ 이와 상응하게 과학사(科學

15) Thomas Kuhn, *The Essential Tension*, University of Chicago, Press: Chicago 1977, 423.

16) Seyla Benhabib, *Die Moderne und die Aporien der Kritischen Theorie*, in Wolfgang Boness / Axel Honneth(Hrsg.), *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorien*, Frankfurt/M. 1982, 166.

17) ‘현대후기’의 가정에 관하여 Kurt Luscher, *Die “postmoderne” Familie*, in *Universitas* 43(1988), 1208-1217를 보라.

史)에 있어서도 툴민(Toulmin)에 의하면, “내면적 과학사”와 “외면적 과학사”의 차별화를 없애고 내면과 외면의 통합적 과학사로 다시 써야 한다고 주장한다.¹⁹⁾ 이와 상응하게 앞으로의 세계의 균형은 제1세계와 제3세계에 의한 상호작용에 의해서 이루어질 것이라고 예측하고 있다.²⁰⁾ 그러므로 미래의 교회는 “경제적 세계공동체는 지속과 화해 그리고 상호요구를 끌어안을 수 있는 능력을 가져야 한다”²¹⁾고 벨커는 주장한다. 끝으로 정치제도에 있어서, 테일러(Charles Taylor)는 다원주의 시대에는 상호인정의 정치와 정치제도가 있어야 한다고 말한다.²²⁾

현대주의의 이분법적 상대개념을 극복하고자 하는 시도는 사회학에서도 나타났다. 예컨대 합리성을 규정하는 데 있어서, 막스 베버(Max Weber)는, ‘목표 지향적인 것’을 합리적인 것으로 그리고 ‘가치 지향적인 것’을 비합리적인 것으로 구분하였다.²³⁾ 그래서 ‘현대주의’는 이분법적 사유모델에 머

18) 시대사상의 변천에 관하여 Hans-M. Schonherr, *Irrationalismus oder “Zweite Aufklärung”-Grundlinien der postmodernen Philosophie*, in Universitas 43(1988), 1106-1116를 보라.

19) Stephen. Toulmin, *Menschliches Erkennen*, Bd. I: Kritik der kollektiven Vernunft, Frankfurt/M 1978, 350-372, 583ff.

20) Karl Popper/J. Eccles, *Das Ich und sein Gehirn*, Munchen-Zurich 1982, 47ff., 451ff.

21) M. Welker, *Kirche im Pluralismus*, Gutersloh: Kaiser 1995, 90 [KT 136].

22) Charles Taylor, *Die Politik der Anerkennung*, in Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Hrsg. von Amy Gutmann, S. Fischer Verlag: Frankfurt/M, 1993.

23) Vgl. Anthony Giddens, *Studies in Social & Political Theory*, Basic Books, N.Y. 29-134.

물고 말았다고 주장한다. 즉 현대주의는 ‘경험주의와 관념주의’, ‘자연주의와 실용주의’, ‘언어 논리적 분석철학과 실존철학’, ‘구조주의와 현상학’, ‘행동주의와 인본주의’, ‘기능주의와 상징적 상호주의’, ‘사회생물학과 인간학’ 등의 수많은 이분법적 사고모델을 만들어 내었다고 베버는 분석한다. 뿐만 아니라 베버는 ‘권위’에 대한 분석에 있어서도 현대주의는 관료적인 것은 합리적이고 카리스마적인 것은 비합리적인 것으로 구분하였다고 한다. 그래서 그는 현대의 이러한 이원론적 분리가 극복될 수 있기 위해서는, 우선 객관성과 주관성의 인위적 이분법, 곧 주-객-도식이 폐기되어야 한다고 주장하였다. 다행하게도 과학철학은 이러한 이분법을 극복하기 위한 새로운 가능성을 제시하였다. 즉 과학적 판단에 있어서는, 주관과 객관을 이분법적으로 구별할 수 있는 기준이 더 이상 존재하지 않는다는 것이다. 결과적으로 자연과학과 인문과학의 해석학적 이분법 역시 극복되어야 할 과제라고 그는 주장한다. 그래서 기든스(Anthony Giddens)와 헤세(Mary Hesse)²⁴⁾ 같은 사람들은, 대륙의 과학철학자들이 지나치게 ‘자연과학과 정신과학’으로 구분한 것이 잘못이었다고 지적하고 있다. 다행히도 대륙 과학철학자들의 이러한 극단적 이분법은 영미 계통의 과학자들에 의해서 수정되었다고 해석한다. 즉 영미 과학자들은, ‘객관성’이란, 과학적 실증이나 논리적 경험을 통한 관찰기법, 혹은 조작이나 통제 그 자체에 의해서 입증되는 것이 아니라, 학문적 질문과 대화를 통한 지속

24) Vgl. Mary Hesse, *The Structure of Scientific Inference*, Indiana University Press: London 1974, 167-186.

적인 결합을 통하여 얻어지는 것이라고 보았다.²⁵⁾ 따라서 학문적인 질문과 대답의 의사소통방법은, 자연 안에서 경험될 수 있는 것에 대한 옳고 그름을 검증할 수 있는 방법이고 모든 지적 사실들이나 법칙들을 산출하고 판별하는 기본토대이며, 동시에 실천적 원리라고 주장하였다. 이러한 이유에서 현대후기는 자연과학도 해석학을 필요로 하게 되었다고 주장한다.

그러므로 한스 쾅은 ‘현대후기’가 기여한 학문적 공헌이 있다면, 그것은 쿤의 자연 과학사적 모형분석을 통하여 제시한 바와 같이, 신학에 있어서도 모형(paradigm) 변경을 발견할 수 있도록 암시해 주었다는 것이며, 한 걸음 더 나아가 새로운 해석학적 모형의 기틀을 마련할 수 있는 길을 제시해 준 것이라고 한다.²⁶⁾ 이와 상응하게 기든스도 쿤의 과학사의 모형분석은 인문과학과 자연과학에도 적용될 수 있는 ‘이중적 해석학’이라고 평한다.²⁷⁾ 과학사적 모형분석이 결과적으로 가져다준 것은, 과학이나 기술공학 그리고 인문과학 사이에는 해석학적 지평 융합을 위한 ‘유비(analogia)’가 있다는 것이다. 따라서 유비를 갖고 있는 두 개의 서로 다른 명제를 하나로 종합하거나 화해시키기 위해서, 다시 말해서 이분법적 사고모형을 극복하기 위한 논리로서 변증법(Dialectic)²⁸⁾이 필연

25) Vgl. Ebd.

26) Hans Kung, *Paradigmenwechsel in der Theologie: Versuch einer Grundlagenerklärung*, in Hans Küng/David Tracy(Hrsg.), A.a.O., 37-75.

27) Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Theory*, Basic Books, N.Y. 1976, p.158.

28) 앞에서 제시한 논리적 사유 모델을 참고하라!

적으로 요청된다고 주장한다.

그래서, 가다머(Hans-G. Gadamer)²⁹⁾의 ‘질문과 대답’의 변증법을 수용하였다. 그리고 가다머의 ‘질문과 대답’의 변증법은 다시 아펠(Apel)³⁰⁾에 의해서 ‘의사소통 공동체’라는 윤리로 발전하였다. 아펠의 변증법에 의하면, 질문하는 자와 대답하는 자가 ‘합목적성’ 혹은 ‘목적합리성’을 공유할 때, 화자들간의 서로 다른 의견은 종합될 수 있다는 것이다. 그러나 이러한 ‘합목적성’에 의한 주체와 객체의 종합은 기든스의 ‘이론과 실천의 변증법’에 의해서 비판을 받았다. 왜냐하면 기든스의 변증법적 분석방법의 핵심은 바로 ‘활동성(activity)’과 ‘구조화(constructionalization)’라는 개념에 있기 때문이다. 그에 의하면 ‘활동성’은 주체와 객체의 이분법적 구별에 선행하기 때문이다.³¹⁾ 따라서 행위는 ‘합목적성’에 의해서 이루어지는 것이 아니라, 사회구조 속에서 이루어진다. 즉 ‘행위는 구조적으로 구성된다.’ 따라서 주체(행위자)와 객체(사회) 양쪽에 관계되는 ‘구조의 변증법적 이원성’이 ‘주체의 능동적인 행위’에 의해서 종합된다고 말한다.³²⁾ 그런데 사회구조와 인간적 활동성의 이원론적 변증법은 무의식적 행동에 따른 의도되지 않은 결과와 능동적으로 행동하는 주체의 사

29) Hans-Georg Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Aufsätze, Frankfurt M., 1976, 348ff.

30) Karl-Otto Apel, *Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science and Ethics*, in T.F. Geraets(ed), *Rationality Today*, University of Ottawa Press: Ottawa 1979, 329-340.

31) A. Giddens, *Central Problems in Social Theory*, University of California Press: Berkeley 1979. 92.

32) A.a.O., 70.

회구조에 대한 인식 사이의 상호작용을 부각시킨다고 한다. 따라서 기든스의 사회구조와 실천(혹은 활동성)의 변증법은 행위와 사회구조 사이에 있는 인과적 규칙성을 발견하려고 노력하였다. 그렇지만 사실상 기든스의 이러한 ‘이론과 실천의 변증법’은 여전히 아리스토텔레스적 영의 활동성에 머무르고 말았다. 그렇다면 앞에서 살펴본 현대후기의 다원론적 사고모델은 문제점이 없는가?

IV. 종합과 통일이 없이 ‘해체’로 끝나버린 포스트모던주의의 문제점

포스트모던주의는 데리다(Jacques Derrida)의 해체주의로 이미 그 절정에 다다랐다. 그는 현대주의의 언어적 형식주의 혹은 구조주의에 도전한다. 그는 언어를 문법적으로 해석하는 것을 거부하고, 텍스트와 해석자의 주관이 서로 맞닿는 새로운 맥락에서 해석해야 한다고 주장한다. 왜냐하면 언어가 문법이라는 구조에 매여 있으면, 언어가 가지고 있는 다양하고 무한한 의미를 충분히 전달하지 못하기 때문이라고 한다. 그래서 그는 언어적 구조주의(structuralism)를 거부하고 텍스트와 해석자 사이의 무의식적 혹은 전사유적(pre-reflective) 관계구조를 주장한다. 레비스트로즈(Claude Levi-Strauss)가 일찍이 구조적 원리를 인류학, 언어학, 문헌비평, 역사, 경제, 심리학, 철학, 종교에까지 적용하였다.

그래서 후기구조주의는 텍스트의 구조에 저자의 의미가 담겨져 있다는 사상을 정면으로 거부하였다. 오히려 문장의 참

된 의미는 문장 그 자체에 있는 것이 아니라, 오히려 해석하는 사람이 텍스트와 만나서 대화를 하는 과정에서 생긴다고 주장하였다. 그런데 이러한 데리다의 해석학적 모델은 가다머가 이미 제시한 ‘지평융합’이라는 해석학적 원리에 상응한다. 왜냐하면 가다머는 해석자의 지평과 텍스트의 지평 사이에 대화가 이루어질 때, 두 지평의 융합, 곧 두 지평이 겹치는 부분에서 참된 해석이 이루어진다고 주장하였기 때문이다.

그러나 여기서 문제가 생긴다. 물론 데리다가 이야기하듯, 동일한 텍스트라도 해석자간의 견해 차이가 있고, 텍스트와 해석자 사이의 지역적 혹은 문화적 차이가 있기 때문에 서로 맞닿을 수 없는 침묵의 공간이 있다고 하더라도, 그리고 모든 해석은 상호 혹은 자체적으로 보완되어야 하는 것이 사실이지만,³⁴⁾ ‘과연 서로 다른 해석자들의 수많은 견해가 상호보완의 과정을 걸쳐서 하나의 종합된 해석을 도출해 낼 수 있는가’ 하는 문제이다. 오히려 동일한 텍스트에 대한 해석자의 수가 다양하고 많아질수록 해석의 공통요소는 더욱 적어지는 것이 현 후기 해석학의 문제점이다. 바꾸어 말해서 포스트모던의 해석학은 집합이론으로 말해서, 개 집합의 숫자가 많을수록 공집합의 요소는 상대적으로 적어진다는 논리적 모순을 수용해야 할 것이다. 그리고 텍스트와 해석자간의 지평융합을 이룬다고 하지만, 현대주의 해석학자들의 견해에 의하면, 결국 텍스트의 참된 의미는 해석자의 주관적 견해(perspective)에 종속되는 결과를 낳는다. 왜냐하면 현대후기는 텍스

34) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak(Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1976), 50.

트 그 자체는 아무런 의미가 없다고 주장하기 때문이다. 그리고 텍스트 그 자체 안에는 참된 의미가 담겨져 있지 않기 때문에 반드시 해석되어야 한다고 주장하기 때문이다.

결론적으로 포스트모던의 해석학은 텍스트에 대한 기본 해석은 없고, 해석자의 숫자만큼 동일한 텍스트에 대한 해석이 다양해지게 되었다. 한마디로 말해서 텍스트에 대한 종합되고 통일된 해석이 없어지게 되었다. 이것이 바로 다원주의적 현대후기의 가장 결정적인 문제점이다. 이러한 점에서 포스트모던의 해석학은 해석의 종합 혹은 통일이 없는 무수한 개별적 견해만 있다는 비판을 피할 수 없게 되었다. 그래서 포스트모던은 필연적으로 수많은 분파주의와 철저한 주관주의로 빠질 위험을 그 자체 안에 내포하고 있다. 바꾸어 말해서 포스트모던주의는 해석자라는 주체와 텍스트라는 객체의 주객-도식을 텍스트와 해석자라는 두 지평의 융합으로 극복하였지만, 결과적으로 주체도 없고, 객체도 없는 무책임한 허무주의가 되고 말았다. 그래서 포스트모던의 문학비평이나 해석은 종합된 해석도 없는 아노미적 헛소리라는 비판을 받을 수밖에 없게 되었다.

포스트모던주의의 이러한 무주체(無主體)적 허무주의 현상을 대변이나 하듯이 미셸 푸코(Michael Foucault)는 이론적 학문의 특성을 “의명의 사상적 시스템”이라고 특징짓고 있다.³⁵⁾ 그에 의하면, 텍스트의 저자가 전해주는 의미는 해석의 맥락(kontext)이 변하기 때문에 찾을 수 없으며, 따라서 텍스트의 객관적 의미도 있을 수 없다는 것이다. 그러나 푸코가

결정적으로 잘못 본 것은, 텍스트가 없으면, 그 어떠한 해석도 불가능하다는 사실을 간과한 것이다. 그리고 푸코의 견해에 따르면, 텍스트는 필요 없고 단지 해석자의 주관적이고 추상적인 해석만이 있을 뿐이다. 즉 해석이라는 말은 사용하고는 있으나, 실상은 구체적인 텍스트가 없는 해석, 곧 자기 나름대로 제멋대로 그때 그때의 기분에 따라서 생각한 것을 해석이라고 규정하게 되는 결과를 낳게 된다. 그러나 이러한 해석은 실상은 다른 사람들과 공유할 수 있는 공감대가 없기 때문에 허구일 수밖에 없는 것이다. 이렇듯 포스트모던, 즉 포스트모던주의적 해석학적 모델은 구체적인 진리의 기준도 없고, 대상도 없는 추상화된 주관적 허구에 불과하다. 바로 이 허구의 세계가 악의 세계가 아닌가 생각한다. 왜냐하면 악은 실체가 아니라, 가상적(cyber) 허구이고, 가상은 실재하지 않는 ‘무(nothing)’이기 때문이다.

이상 살펴본 바와 같이 포스트모던주의가 주객-도식에 기초한 이원론적 절대주의를 극복하고자 시도하였지만, 현대주의를 극복하기는커녕, 기존의 사유모델과 가치체계마저 ‘해체’하는 파괴주의로 전락되고 말았다. 그래서 신학적 해석학에 있어서도 성경 텍스트는 아무런 의미가 없고 해석자의 주관적 견해만이 텍스트의 내용을 규정하게 되었다. 그래서 메츠(Metz)는, 기독교 정체성의 위기는……그리스도교적 복음(Botschaft)의 위기가 아니라, 그리스도교의 주체와 제도의 위기³⁶⁾라고 하였다. 이 말이 뜻하는 바는, 기독교의 정체성은

35) 참고 김성원 「신은 허구의 존재인가?」 대한기독교서회, 2003, 369.

36) Johann B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Grunewald: Mainz, 1977, xi.

텍스트의 선포 내용 그 자체가 문제가 있어서가 아니라, 텍스트의 말씀을 해석하는 사람에 의해서 문제가 야기된다는 뜻이다. 곧 성경의 텍스트를 누가 해석하는가? -교회 제도인가 아니면 인간 이성인가 아니면 성령인가? 바꾸어 말하면 ‘말씀 해석의 출발점이 어디에 있는가?’ -올법적인가 아니면 복음적인가? 하는 질문과 이에 대한 답변 사이의 갈등 구조에 있다는 것이다. 왜냐하면 현대의 소위 역사비평학적 성경해석 방법은 성경의 텍스트를 해석자의 견해에 따라서 수없이 분해하고 해체함으로써 성경 증언의 통일성을 거부하고 수없이 많은 주관적 해석들만 양산해 내었기 때문이다. 결국 역사비평적 성경해석방법은 성경의 텍스트를 해석자의 서로 다른 견해로 대치시키고 말았다.

포스트모던주의에서는 모든 사상의 ‘상대적 대등가치’를 주장하기 때문이다. 즉 사상적으로 자본주의적 민주주의나, 공산주의적 독재주의나, 사회주의적 제국주의가 모두 동등한 가치를 갖기 때문이다. 한국사회의 경우, 북한의 김정일 공산주의적 독재체제나, 남한의 자본주의적 민주주의 체제가 상대적으로 동일하다는 결론에 이르기 때문이다. 만일 군인이 이러한 사상에 사로잡혀 있다면, 그가 나라를 위해서 자신의 목숨을 내어던지면서까지 국가와 부모 형제를 위해서 싸우겠는가? 한 걸음 더 나아가 포스트모던주의의 종교학은 모든 종교를 절대적으로 상대화시킴으로써, 각 종교가 역사적으로 전승해 온 고유한 신앙을 말살하고, 모든 종교를 획일적으로 동일시함으로써, 참된 것과 거짓된 것에 대한 분별력을 망각시키고 말았다. 다시 말해서 포스트모던주의의 절대적 상대주의는 참되고 절대적인 종교적 진리를 부인함으로써 신앙의

진리를 위해서 투쟁하고자 하는 의의 능력, 곧 순교적 신앙의 순수성을 해소시켜 버렸다. 예컨대 만일 한국사회에서 종교적 다원주의를 수용한다면, 무신론적 이데올로기에 기초한 공산주의나, 유일신 사상에 기초한 절대적 사랑의 종교인 기독교, 혹은 인간 이성에 의한 자기성찰을 중시하는 불교 그리고 사회적 정치적 윤리를 강조하는 유교, 심지어는 통속적인 샤머니즘이 동일시됨으로써, 종교간의 충돌과 배타성은 극복할 수 있을지 모르겠으나, 가치관의 몰락으로 야기되는 참된 진리를 위한 열정과 아노미적 사회현상, 곧 폭력과 쾌락, 섹스, 금권주의 문화 등의 사회적 병폐를 어떠한 종교적 규범을 기초로 제어하겠는가? 한마디로 말해서 현대주의의 해석학적 문제점을 극복하고자 한 포스트모던주의는 결국 종교적, 정신적, 사회적 ‘해체’ 이외 다른 아무런 창조적인 새로운 모델을 제시하지 못하고 말았다. 그럼에도 불구하고 부인할 수 없는 것은 물려오는 새로운 시대적 현상을 어떠한 사고모델로 설명할 것인가 하는 문제가 아직 우리에게 남아 있다. 그러므로 다음 장에서는 새로운 시대에 부응하는 성경적 사고모델을 제시해 보고자 한다.

V. 유일하신 하나님의 영(성령)에 의한 시공간의 극복

현대주의가 포스트모던주의의 도전을 받게 된 근본적인 동기는, 아리스토텔레스를 비롯하여 헤겔에 이르기까지 형이상학 내지 관념주의 형이상학이 현대신학을 형성하는 데 결정적인 실수를 한 것은 ‘하나님의 영(Pneuma)’과 인간의 ‘오

성(nous)’ 혹은 ‘이성(ratio)’을 구별하지 않은 데 있다고 본다.³⁷⁾ 특히 종교개혁 시대의 츰빙글리(H. Zwingli)는 ‘세계를 주관하는 영혼(정신)’과 ‘하나님의 영’을 동일시하였다.³⁸⁾ 그는 세상은 하나님의 영에 의해서 주관되기 때문에, 세상의 정신은 곧 하나님의 영이라고 이해하였다. 이렇듯 현대는 ‘하나님의 영’과 인간의 ‘이성’이 분명하게 구별되지 않고 혼합되어 동시적으로 사용되었다. 뿐만 아니라 최근에도 케른(W. Kern)과 콩가르(Y. Congar)³⁹⁾ 그리고 라너(K. Rahner)⁴⁰⁾ 등 가톨릭 신학자들은 하나님의 ‘영’, 곧 ‘성령’과 생명체의 자기 운동으로서의 아리스토텔레스적 ‘영혼’을 명백히 구별하지 않고 있다.⁴¹⁾ 이렇게 현대 신학자들은 세계를 주도하는 인간 ‘정신’, 혹은 생명의 자기 운동으로서의 ‘영혼’과 하나님의 ‘성령’을 혼돈함으로써, 인간 이성을 하나님의 성령으로 고양시키는 관념주의적 ‘신’ 개념을 창출해 내는 한편, 다른

37) “하나님의 영(pneuma)”과 “오성(nous)”의 혼합에 관하여 N. Berdiajew, *Geist und Wirklichkeit, Heliand*, Luneburg, 1949, 23 이하를 보라.

38) 이 점에 관하여 H. Bamm, *Zwinglis Reformation der Freiheit*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn, 1988, 42를 보라.

39) W. Kern/Y. Congar, *Geist und Heiliger Geist*, Freiburg/Basel/Wien: Herder 1982, 90ff [Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 22].

40) K. Rahner, *Erfahrung des Geistes: Meditation*, Freiburg/Basel/Wien 31981, bes. 24ff.; Ders., *Theologie aus Erfahrung des Geistes*, Schriften zur Theologie, Bd.12, Benzinger: Zurich./Einsiedeln/Koln 1975.

41) 아리스토텔레스는 신체의 ‘엔텔레케이아’를 영혼이라고 하였다. 그는 자신의 「형이상학」에서 “영혼은 유기적이고 물리적인 물체의 제일 엔텔레케이아이다”라고 하였다.(영혼에 관해서 제2권 1장b,4)(Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie I*, 강성위 역, 대구: 이문출판사, 263에서 채인용).

한편으로는 이 세상의 질서와 하나님의 의지를 동일시하는 ‘자연신학’을 창출해 내었다. 바로 이러한 근거에서 현대신학을 혹자는 ‘관념주의 신학’, 혹은 ‘자연신학’으로 특징지어 말할 수 있는 것이다.

그래서 현대 신학자들은 하나님의 ‘성령’을 인간 ‘오성’ 혹은 세계 ‘정신’ 혹은 자연 속에 내재하고 있는 ‘에네르기(energies)’로 혼동하여 동일시한 실수를 포스트모던주의도 사실상 반복하고 있다. 예를 들면 레힐러(K. von Lechler)⁴²⁾는 아무런 성경본문의 근거 없이 성령의 인격성을 ‘객관적 대자적 존재(fursichsein)’로 보았다. 이렇게 레힐러가 자기 자신 곁에 있는 또 다른 ‘자아’, 곧 사유의 대상이 되는 ‘자아’를 자기 자신과 하나로 묶어주는 사유의 주체성을 하나의 ‘영적 인격성’으로 보는 것은 철저히 아리스토텔레스적 사고이다. 그런데 이러한 영적 인격개념은 해겔 이후 키에르케고르(S. Kierkegaard)에서도 발견된다. 그는 다음과 같이 말한다: “인간은 영이다. 그러나 영이 무엇인가? 그것은 그 자신이다(das Selbst). 그러나 그 자신은 무엇인가? 그것은 자신이 자기 자신에게 관계하는 그런 관계이다.”⁴³⁾ 따라서 포스트모던주의를 극복하기 위해서는 현대주의가 범한 하나님의 ‘성령’과 인간 ‘정신’ 혹은 ‘영혼’ 그리고 자연의 ‘에네르기’의 혼합을 극복하고, 역사 속에서 활동하고 계시는 하나님의 성령의 활동을 재발견하여야 한다.

42) K. v. Lechler, *Die biblische Lehre von heiligen Geistern*, Teil I, Bertelsmann: Gutersloh 1899, 254ff. u. 260.

43) S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, hg. H. Diem/W. Rest, Deutscher Taschenbuch Verlag: Munchen 1976, 31.

우선 ‘하나님의 영’과 ‘오성’ 내지 ‘이성’의 혼합을 벗어나기 위해서는 ‘현대주의’의 이원론적 ‘주객-도식’과 식민지 시대의 ‘종속이론’이 극복되어야 한다. 왜냐하면 현대 형이상학적 관념주의의 사고모델은 이원론적 ‘주객-도식’을 ‘영’ 혹은 ‘이성’의 사유 활동성을 통하여 변증법적으로 극복하고자 시도하였기 때문이다. 그런데 ‘주객-도식’이나 ‘주종 관계’의 극복은 하나님의 ‘영’ 곧 ‘성령’의 초월적 활동에 의한 일치 및 종합밖에는 다른 길이 없다. 왜냐하면 하나님의 ‘영’의 초월적 활동에 의한 양자의 ‘일치’나 ‘종합’을 통해서만 ‘시공간의 지평융합’이 이루어질 수 있기 때문이다. 더 자세히 말하면 ‘영원과 시간’, ‘신적 계시와 인간 이성’, ‘하나님 나라와 세상’ 등의 이분법적 사고 구조는 ‘과거, 현재, 미래’의 융합으로 그리고 ‘하늘과 땅’의 융합으로 해소될 수 있기 때문이다. 성경은 시공간의 지평융합을 이미 일찍부터 증언하고 있기 때문이다.

성경이 증언하고 있는 ‘하늘’이라는 ‘공간’은 하나님의 피조물이고 세상의 한 부분이다. 그러나 동시에 ‘하늘’은 분명 하나님의 ‘거처(Wohnstatt)’이다(시 2:4, 123:1, 신 4:36, 26:15).⁴⁴⁾ 성경은 하늘 위에 세우신 하나님의 궁전에 관하여 언급하고 있다(시 104:2; 암 9:6; 출 24:10).⁴⁵⁾ 그리고 시 29:10은 하늘 바다에 세운 하나님의 보좌에 관하여 말한다. 그리고

44) יָרָא : 출 19:11, 18, 20, 34:5; 참고 창 11:57, 18:21; 출 3:8, 33:9; 민 11:17, 25, 12:5; 느 9:13; 미 1:3.

45) 그러나 יָרָא는 아웨 하나님의 천상뿐만 아니라 지상의 거처를 표현하는데 사용되었다.

하늘 보좌에서 아웨 하나님은 이 지상을 감찰하신다(시 33:13 이하; 참고 시 11:4, 102:19). 이러한 증언들에 근거해 볼 때, ‘하늘’은 하나님의 보좌이다(마 5:33하-35).⁴⁶⁾ 그리고 동시에 이 세상은 하나님의 활동 장소 곧 하나님의 일터이다. 하나님의 성령은 시간을 초월해서 시간 밖, 하늘 보좌에 계시지만, 동시에 예루살렘 성전, 곧 역사적 시간 속에서 활동하시는 분이다. 따라서 하나님 영의 사역은 하늘과 땅의 상대적 대칭적 구조에서가 아니라, 하늘의 초월과 이 지상의 상대적 장소에서 동시적으로 이해되어야 한다. 한마디로 말해서 하나님 영의 사역은 시간과 영원 속에서 동시적으로 일어난다. 즉 성령의 활동 속에서 시공간의 참된 지평 융합이 이루어지는 것이다. 이 점을 우리는 성경의 증언에서 발견할 수 있다.

예수는 “네가 땅에서 무엇이든지 매면 하늘에서도 매일 것이요 네가 땅에서 무엇이든지 풀면 하늘에서도 풀리리라”(마 16:19)고 말씀하고 계신다. 이 말씀들은 ‘시공간’을 초월한 두 사건의 동시성에 근거해 있다. 왜냐하면 여기서 말하는 ‘하늘’은 한편으로는 공간적으로 이 지상과 다른 곳을 뜻하고, 다른 한편으로는, ‘풀리라’는 언어적 표현을 고려할 때 시간상의 ‘미래’를 뜻하기 때문이다. 그래서 사람들이 이 지상에서 하나님께 기도하면(렘 29장; 왕상 8:23 이하), 하나님은 하늘에서 들으신다(왕상 8:36). 따라서 아웨 하나님은 먼 곳에 계신 분이 아니라 가까운 데 계신 분이시고, 우리와 함

46) 마 5:33-35 : “또 옛 사람에게 말한 바 헛 맹세를 하지 말고 네 맹세한 것을 주께 지키라 하였다는 것을 너희가 들었으나 나는 너희에게 이르노니 도무지 맹세하지 말지니 하늘로도 말라 이는 하나님의 보좌임이요 땅으로도 말라 이는 하나님의 발등상임이요…….”

께 계신 분이시다(렘 23:23). 즉 하늘과 땅은 하나님의 성령이 일하시는 장이다(왕상 8:27; 참고. 사 66:1 이하).

하늘과 땅의 서로 다른 곳에서 일어나 사건의 동시성에 관한 것은 성경에 나타난 시간이해를 통하여 더욱 분명히 드러난다. 성경의 증언에 의하면 ‘현재와 미래’의 시간은 구약성서에서 ‘땅과 하늘’이라는 ‘공간’으로 전환되어 표현된다. 그리고 ‘현재와 미래’의 시제는 하나님의 시간 안에서, 그리고 ‘땅과 하늘’은 하나님의 사역 안에서 종합된다. 그래서 루트비히 쾰러(L. Kohler)는 시간에 대한 구약 성서적 개념은, 세상을 통치 유지하시는 하나님에 대한 구약 성서적 진술방식에서 발견할 수 있을 것이라고 한다.⁴⁷⁾ 즉 구약성경의 증언에 의하면, 야웨 하나님은 모든 일을 “자신의 시간”(렘 5:24; 시 145:15)에 행하신다. 구약성경은 과거와 미래(사 46:10)를 아주 특이하게 표현하고 있다. 구약성서가 말하는 ‘미래’는 어떤 사건 혹은 장소의 ‘뒤(後)’에 있는 것으로서, 아직 일어나지 않은 것을(렘 29:11) 뜻하고, 과거는 어떤 사건 혹은 장소의 ‘앞’에 있는 것으로서 누구든지 그 사건을 담지하고 제어 내지 억제할 수 있는 것을(시 143:5) 뜻한다.⁴⁸⁾ 그러나 여기서 뜻하는 ‘과거’ 사건은 막연한 신비적인 전역사(前歷史)가 아니라, 오히려 하나님께서 이스라엘 족장들에게 행하신 구체적인 사건을 뜻한다(시 44:2 이하, 74:2 그밖에 다른 곳). 자

47) L. Kohler, *Theologie des Alten Testaments*, 1935, 41936.

48) 이러한 시간 이해는 애굽의 시간 이해와 유사하다. 이에 관하여 H. Bruner, *Zum Zeitbegriff der Agypter*, StGen 8, 1955; E. Otto, *Zeitvorstellung und Zeitrechnung im Alten Orient*, StGen 19, 1966을 보라.

연히 ‘미래’는 하나님께서 앞으로 행하실 사건을 의미한다. 결과적으로 현재는 하나님의 사역 안에서 과거와 결합되고 동시에 미래를 향하여 개방되어 있다. 따라서 과거, 현재, 미래의 사건은 하나님의 주권 안에서 하나의 사건으로 결합된다. 즉 ‘과거’는 하나님께서 행하신 일, ‘미래’는 하나님 앞에 놓여진 과제를 뜻한다. 그래서 하나님은 어제도 계셨고 오늘도 계시며, 내일도 계실 분으로 인식된다. “주 하나님이 가라사대, 나는 알파와 오메가라 이제도 있고 전에도 있었고 장차 올 자요 전능한 자라”(계 1:8). 따라서 하나님께서 거처하시는 장소에 대한 기술에 따라서 곧 시간상으로 시제가 바뀌어 진다. 즉 ‘하늘’은 시간상으로 ‘과거’와 ‘미래’를 뜻하게 된다. 하나님께서 ‘하늘’에서 감찰하셨다는 것은 ‘과거’에서 오늘까지 하나님께서 계속 관찰해 오셨다는 것이고, ‘하늘’로 되돌아갔다는 뜻은 ‘미래’로 갔다는 뜻이다.

미하엘 벨커는 하늘을 시공간의 융합으로 보고, 하늘은 시간적으로 주로 ‘미래’를 뜻한다고 말한다.⁴⁹⁾ 몰트만(J. Moltmann)도 이를 인식하고, ‘초월의 새로운 모형으로서 미래’에 관하여 이야기하였다.⁵⁰⁾ 동시에 그는 성서가 ‘미래’를 단지 ‘하늘’뿐만 아니라, 또한 ‘하늘나라’로 바꾸어 쓰고 있는 것에 대하여 주목하도록 한다.⁵¹⁾ 그래서 그는 ‘외관상의 초월’

49) M. Welker, *Universalität Gottes und Relativität der Welt: Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozedurdenken nach Whitehead*, Neukirchen 1981, 21988, 208.

50) J. Moltmann, *Zukunft der Schöpfung, Gesammelte Aufsätze*, München 1977, 9ff. bes. 17f. u. 21-23. 또한 J. H. Cone, *Der "Himmel" in den Negro Spirituals*, Conc(D) 15, 1979, 174-177.

과 ‘참된 초월’을 구별하였다. 즉 그는 알려진 세계, 곧 보이는 세계에 대한 경험을 ‘참된 초월’ 경험과 단지 역사적 미래로 끝없이 초월화하는 것을 분리시켰다.⁵²⁾ 여기서 우리는 이와 비슷한 차별화를 ‘하늘’과 ‘하늘나라’의 구별에서 찾을 수 있을 것이다. 즉 ‘하늘’은 단지 감각 세계의 초월을 뜻하지만, ‘하늘나라’는 감각적 ‘초월’과 시간상의 ‘미래’를 동시에 뜻하는 것으로 사용할 수 있을 것이다. 이러한 의미에서 ‘새 하늘’과 ‘새 땅’의 창조는 시간적인 차원에서는 미래의 하늘과 땅을 의미하지만, 신학적인 의미에서는—혹은 질적인 차원에서는—현재의 하늘과 땅에 선행하는 것으로 이해되어야 한다. 이와 상응하게 예수님이 승천하셨다는 것은 한편에는 ‘미래’로 먼저 가신 것을 뜻하고, 신학적으로는 ‘새 하늘’로 가신 것으로 이해되어야 할 것이다. 결론적으로 성경이 증언하는 ‘하늘’은 단순히 공간을 뜻하는 것이 아니라, 시공간이 융합된 하나님의 사역의 장(field)으로 이해되어야 할 것이다.

칼 바르트(K. Barth)도, ‘하늘’은 단지 감각적으로 이해하는 것을 넘어 어느 방법으로도 생각할 수 없는 신적 공간의 의미로, 즉 ‘위에 있는’ 것으로 파악할 뿐만 아니라,⁵³⁾ 또한 우리로서는 시간적으로 도달할 수 없는 ‘위에’ 혹은 ‘미래’

51) 여기에 참고하여 V장, 그리고 P. Althaus, *Die letzten Dinge: Lehrbuch der Eschatologie*, 7. Aufl., Gutersloh 1957, bes. 360f. 그러나 A. Cody, “Himmel” im Neuen Testament. Conc(D) 15, 1979, 156 이하를 참고 그는 하늘나라를 드러내 놓고 “승화된 하늘개념”(158)으로 파악하고자 한다.

52) 참고 Moltmann, *Zukunft der Schöpfung*, A.a.O., 21f.

에 놓여있는 것으로서 이해되어야 한다고 말한다. 시공간적으로 떨어진, 그리고 우리 자신이 보기에 상대적으로 불확실한, 그래서 계시되지 않은 창조의 영역이 ‘하늘’로서 파악되어진다면, 하늘은 구원의 장소로 파악될 수 있다. 이러한 의미에서 하늘과 ‘하나님 나라’의 결합은 신학적인 의미에서 볼 때 필연적이라고 볼 수 있다. 즉 성경은 하늘을 시간화하였다. 그렇다. ‘하늘나라’는 미래의 나라이며 동시에 구원의 나라이다. 그래서 바르트는 “하나님께서 영원을 가지고 계시기 때문에 바로 그 까닭으로 하나님은 시간을 가지고 계시다”⁵⁴⁾라고 말하였다. ‘하늘’의 개념이 시공간적으로 이해될 수 있다면, 그리고 자연적인 하늘이 신학적으로 구원의 처소로서 이해될 수 있다면, ‘하늘’은 ‘위’와 ‘아래’의 예리한 대립사상에서 벗어나 ‘위’와 ‘아래’ 상호 공존의 의미에서 이해되어야 할 것이다. 우리는 이러한 영역으로서의 하늘을 한정되고 제한된 구체적인 사건과 관계해서 생각할 것이 아니라, 구체적인 한 사건의 변화 내지 질적 구별로 생각해야 할 것이다. 즉 과정과 변화의 개념으로 파악해야 할 것이다. 그

53) 아주 특별히 KD III/3 490ff., “하늘이 ‘위에, 이전, 보다 더’로 표현되는 데는 공간적 규정이 지배한다.” 이러한 생각에 관하여 J. Kerkhof, *Du lieber Himmel*, Conc(D) 15, 1979, 142f., 켈코프는 어쨌든 “천상적 상상 세계의 위기”를 하나님과 하늘을 상호 교환하는 것과 접목시키고자 시도하고 있다. 이와 비슷하게 P. Stockmeier, *‘Modelle’ des Himmels im christlichen Glaubensbewußtsein*. Ebd., 163. u. 166(M. Welker, *Universalität Gottes und Relativität der Welt: Theologie Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeß denken nach Whitehead*, Neukirchener Verlag 21981, 209에서 재인용).

54) K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/2 Zurich 1940, 689.

러므로 하늘과 땅을 상대주의적 전망에서 대립시키지 말고, 하늘을 “시공간적 영역의 변화”⁵⁵⁾로 해석해야 할 것이다. 그렇다. 성경이 증언하고 있는 ‘하늘’은 분명히 서로 다른 곳에서 일어난 사건의 시공간적 동일 영역을 뜻한다.

이제 지금까지 제시한 하나님의 초월적 역사 속에 있는 ‘시공간’의 지평융합을 우리는 성령론적 보편신학으로 명명할 수 있을 것이다. 왜냐하면 하나님의 성령은 인간의 의식적 인 연대적 공동체, 공동체를 넘어서서 하나님의 영광에 참여하고, 공동체를 확산하여 가는 하나님의 영이기 때문이다. 이러한 의미에서 기독교인이 “하늘에 계신 우리 아버지!”⁵⁶⁾ 하고 부르는 것은, ‘시공간을 초월하여 일하고 계시는 영, 곧 하나님이시여!’ 하고 부르는 것과 같은 의미를 갖는다. 그리고 이러한 부름은 동시에 ‘창조자 영이시여 오시옵소서(veni creator spiritus)’ 하고 부르는 것과 같은 의미를 가지며, 또한 “아멘 주 예수여 오시옵소서”(계 22:21)라고 부르는 것과 같은 의미를 갖는다. 왜냐하면 하늘에 계신 하나님 아버지는 미래에 주 예수의 모습으로 그리고 영으로 오시는 분이기에 때

문이다. 이러한 하나님의 성령은 역사적 실존 속에서 “연약한 자에게 힘을 주고, 어두운 세상에 빛을 비추며, 성실과 인내로 형제들을 이끌어주고, 두려운 마음에는 힘을 주고, 슬픔에 싸인 자를 위로하며, 길 잃은 자들을 친절히 이끌어주는”⁵⁷⁾ 부활하신 그리스도의 영이다. 포스트모던주의의 문제점은 바로 이러한 하나님의 영에 의해서 극복되어야 할 것이다.

55) M. Welker, A.a.O., 211.

56) 하나님을 “아버지”라고 부르는 것은 기독교 신자들에게 있어서 아주 보편적인 하나님에 대한 호칭이다. 단지 기독교인들은 하나님을 “나의 아버지”라고 부르지 않고, “우리 아버지(πάτερ ἡμῶν) 혹은 우리의 하나님”(마 6:7-15) 혹은 “아버지”(눅 11:1-4)라고 부른다. 이는 히브리어 אב(우리 아버지)를 희랍어 πάτερ ἡμῶν으로 번역한 것 같다. 예수의 “아바 아버지(αββα ὁ πατήρ)”(막 14:36)와 성도들의 “우리 아버지”에 관하여 James H. Charlesworth, *Jesus' Concept of God and His Self-Understanding*, in ders., *Jesus with Judaism* (Doubleday: Garden City 1988), 131-164을 보라.

57) E. P. Parker 작사 작곡, 한국 찬송 346장

기독교회의 이단종파(異端宗派)에 대한 정의



박영관 목사

기독교회(基督敎會)의 이단종파(異端宗派)에 대하여 성경적(聖經的), 신학적(神學的), 그리고 목회적(牧會的)으로 정의(定義)하려고 한다.

I. 기독교회의 이단에 대한 성경적(聖經的) 정의

현재 우리나라에는 기독교회의 이단종파들이 약 120종류가 있으며, 그 추종자는 약 2백만 명이 된다. 그리고 이교(異

- 약력 : • 미국 풀러신학대학원 졸업(Ph. D.)
• 중국중앙교회 담임목사
• 한국기독교이단종파연구소장

敎) 신앙 집단은 약 450종류가 있다. 지금까지 일부 기독교회의 지도자들과 성도들은 이단(異端)이란 용어를 자기 입장에 편리한 대로 사용하였던 것이다. 가령 지교회, 노회, 총회를 보면, 자기 뜻과 맞지 않거나 노회(老會)와 총회(總會)의 노선(路線)이 다르면, 상대(相對)쪽을 향해서 우리는 정통(正統)이고, 너희는 이단(異端)이라고 주장해 왔던 것이다. 그렇기에 기독교회의 이단들까지도 말하기를 “지금是我们이 이단일지는 모르지만 훗날에는 우리가 정통일 것이다”라고 하는 것이다.

여기에 대한 자세한 언급은 필자의 「이단종파 비판」 제1권, 제2권, 제3권에서 밝혔다. 참고하면 유익할 줄 믿는다. 기독교회의 이단에 대한 성경적 정의를 다음의 성경 구절을 중심으로 밝히려고 한다.

A. 성경을 가감(加減)하면 기독교회의 이단이다(계 22:18-19)

성경은 삼위일체 하나님의 말씀으로서 66권으로 이뤄진 하나님의 책이며, 완전 영감(靈感)으로 된 하나님의 택한 백성들에게 있어서 유일한 신앙과 생활의 규범(規範)인 것이다.

그리고 성경이 하나님의 말씀인 것은 성경 자체가 자증(自證)하고 성경의 내적인 역사로 입증되는 것이다.

역사적 기독교회는 초대교회로부터 오늘에 이르기까지 성경을 가감하면 기독교회의 이단으로 엄단하여 왔다. 왜냐하면 성경 외에는 하나님의 특별계시와 영감으로 기록된 하나님의 말씀이 없기 때문이다.

사도 요한은 요한계시록 22장 18-19절에서 기록하기를, “내가 이 책의 예언의 말씀을 듣는 각인에게 증거하노니 만일 누구든지 이것들 외에 더하면 하나님이 이 책에 기록된 재앙들을 그에게 더하실 터이요, 만일 누구든지 이 책의 예언의 말씀에서 제하여 버리면 하나님이 이 책에 기록된 생명나무와 및 거룩한 성에 참여함을 제하여 버리시리라” 했다.

예를 들면, 문선명 집단의 「원리강론」, 박태선 집단의 「오묘」, 김백문의 「근본원리」, 이유성의 「말세비밀」, 양도천의 「영약」, 물론교의 「물론경」, 토요일교의 「교리문답집」, 크리스천 사이언스의 「과학과 건강」, 여호와의 증인의 「새세계 번역 성경」, 로마 카톨릭의 「성경」 등등이다.

B. 예수 그리스도의 구속사역(救贖事役)을 제한하거나 부인하면 기독교회의 이단이다(행 4:12)

삼위일체 하나님께서는 영원 전에 예수 그리스도 안에 자기의 백성을 택하셨고 그들은 성령의 감동을 받아 죄를 깨닫고 회개하여 예수 그리스도를 구세주(救世主)로 믿으면 인격적 구원을 받는 것이다.

누가는 사도행전에서 기록하기를, “다른 이로서는 구원을 얻을 수 없나니 천하 인간에 구원을 얻을 만한 다른 이름을 우리에게 주신 일이 없음이니라”(행 4:12)고 했다.

이 말씀은 오직 예수 그리스도만이 유일한 구세주요, 구원의 방편이며, 구속의 사역을 하신 하나님 이시다는 것이다. 기독교회와 성도들은 예수 그리스도의 구속사역을 증거한 유일한 유형교회(有形教會)이며 백성들이었다. 그렇기에 이에

서 벗어나면 기독교회는 그들을 이단으로 정죄하였다.

예를 들면, 문선명은 ‘제림주’, 박태선은 ‘천부’, 김백문은 ‘대제사장’, 양도천은 ‘하나님’, 정명석은 ‘엠 에스’, 조희성은 ‘정 도령’, 요셉 스미스 2세는 ‘예언자’, 엘렌지 화이트는 ‘말세여중’, 에디 부인은 ‘어머니’, 찰스 타제 러셀은 ‘여호와와의 종’ 등등이다.

C. 지금도 계속적 계시(Revelation)와 영감(Inspiration)을 주장하면 기독교회의 이단이다(딤후 3:16-17)

우리는 이미 계시와 영감으로 기록된 하나님의 말씀을 가졌으며 그것으로 인해 신앙생활에 충족(充足)함을 갖는다.

그러므로 성경은 우리에게 더 이상의 계시(啓示)와 영감(靈感)을 주신다고 말씀하지 않으셨으며, 이제는 주어진 계시를 성령의 조명(Illumination)을 통해서 깨닫게 하고 자기의 백성들에게 역사하시는 것이다.

지금도 하나님으로부터 계속적(繼續的)으로 계시와 영감을 직접 받는다고 하면, 기독교회는 그들을 이단으로 정죄할 것이다.

예를 들면, 삼각산, 청계산, 한열산, 보현산, 용문산, 무등산, 팔영산 등에서 계시를 받았다는지, 또 제주도, 울릉도, 그 외에 외딴 섬에서 영감을 받아 사도행전 후편이나, 요한계시록 속편을 썼다는 것 등이다.

D. 비윤리적(非倫理的)이요, 반사회적(反社會的)이며, 반국가적인 집단은 기독교회의 이단이다(마 24:12-13)

역사적 기독교회는 이 땅 위에서 성경적인 윤리(倫理)와 도덕(道德)을 가지며, 더 나아가서 일반 은총에 의한 사회와 국가에 대해서 올바른 인식을 가져 그들에 대한 철저한 의무와 책임을 감당하는 것이다.

그런데도 불구하고 신앙적 원리를 주장하면서 퇴폐적이고 세속적이며 부도덕한 윤리를 조장하거나, 사회의 혼란을 초래하고 국가에 대한 정당한 의무와 책임을 지지 않은 신앙집단은 이단으로 규정하는 것이다.

예를 들면, 문선명 집단의 합동결혼식, 박태선의 신앙촌, 양도천과 이유성의 계룡산 도피성, 물몬교의 유타주 쏘트레이크 성전, 여호와와의 증인의 피 수혈과 집총(執銃) 거부 등등이다.

E. 흑세무민(惑世誣民)을 주장하면 기독교회의 이단이다(살전 4:16-17)

역사적 기독교회는 재림의 주님을 기다리며, 성경적인 올바른 종말론을 갖고 있는 것이다. 그런데도 불구하고 세상을 어지럽게 하고 백성들을 미혹하여 천재지변과 말세적 징조를 강조하여 성도들과 백성들을 유혹하는 흑세무민의 원리를 부르짖는 집단을 기독교회는 이단으로 정죄한다.

대부분의 이단종파들은 잘못된 종말론(終末論)에서 출발하여, 비성경적 종말론에서 꽃을 피우고 끝내는 흑세무민의 종말론에서 말썽을 빚어 스스로 자멸을 초래하고 있는 것이다. 뿐만 아니라 그들의 집단들은 추종자들의 가정을 파괴하고, 인권을 착취하고, 물질적 피해를 주며, 심지어는 집단자살,

암매장을 당하기도 한다.

예를 들면, 계룡산과 지리산, 삼각산과 용문산 등이 말세의 도피성(逃避城)이라든가, 아니면 박명호와 안상홍, 이장림과 박옥수, 박무수와 류광수 등등 같이 자기 집단화(集團化)의 율타리를 쌓고 추종자(追從者)들을 모으는 것 등이다.

지금까지 기독교회의 이단에 대한 성경적 정의를 내렸다. 여기서 다시 요약하면 성경을 가감(加減)한다든지, 예수 그리스도의 구속 사역을 제한 혹은 부인(否認)한다든지, 또 하나님으로부터 계시와 영감을 받는다고 하면 기독교회의 이단인 것이다.

그리고 비윤리적(非倫理的)이요, 반사회적(反社會的)이요, 반국가적(反國家的)인 집단과 흑세무민(惑世誣民)을 주장하면 기독교회의 이단이다.

II. 기독교회의 이단에 대한 신학적(神學的) 정의

기독교회의 이단(異端)에 대한 개혁주의 신앙과 신학적인 입장에서 정의를 내리고자 한다. 그것은 기독교회의 복음은 언제 어느 곳에서나 불변성(不變性)을 가지지만, 그 현실성(現實性)은 역사와 시대환경과 문화의 영역에서 그 가치관의 변화를 초래하기 때문이다.

기독교회의 이단종파들도 20세기와는 달리 21세기에 그들 자신들도 색다르게 변화와 변모(變貌)를 가져올 것이다.

지금까지는 역사적 기독교회가 하나님의 교회적인 입장(敎會論)과 예수 그리스도의 신앙적 견지(基督論)에서 기독교회

의 이단들을 정죄하였으나, 앞으로는 기독교회가 삼위일체 하나님 중심의 신학적(神學)으로 정의해야 한다.

A. 무신론(無神論)은 기독교회의 이단이다(시 10:4)

기독교회의 이단은 유일신(唯一神) 하나님을 부인하는 무신론의 신앙과 집단들이다. 구체적으로 말하자면, 하나님은 죽었다고 무신론(無神論) 철학을 제창한 니체(Friedrich Wilhelm Nietzsche), 무신론 복음을 말한 알티저(Thomas J. J. Altizer)와 하밀턴(William Hamilton) 등이다.

그리고 공산주의(共產主義)를 부르짖은 칼 마르크스(Karl Marx)와 진화론(進化論)을 내세운 찰스 다윈(Charles Robert Darwin) 등등이다. 그들은 모든 사상에서 하나님이 없다고(시 10:4) 하는 사람들이며, 주의(Ism)이며, 집단들이다.

B. 악령적(惡靈的) 신앙과 생활은 기독교회의 이단이다(살후 2:9-10)

기독교회의 이단은 악령적 신앙과 생활의 무리들과 집단들이다. 구체적으로 성경에서 보면, 엔들의 겹신녀(삼상 28:7), 아나니아의 행위(행 5:3), 광명한 천사(天使)로 가장하는 것 등이다(고후 11:14).

우리나라에서는 신내림의 무당과 무속신앙(巫俗信仰)이며, 유럽과 미국을 비롯한 사단적 교회 등이다.

C. 광적 신비주의(狂的神秘主義)는 기독교회의 이단이다(왕

상 18:28)

기독교회의 이단은 광적 신비주의 신앙과 집단들이다. 구체적으로 바알의 선지자들(왕상 18:28), 스데반을 돌로 쳐죽인 유대인들(행 7:57)과 예수님을 십자가에 못박게 한 유대교의 대제사장들(요 19:15)이다. 그들은 단일관념(單一觀念)주의이며, 광적 신비주의 신앙집단들이다. 우리나라에 있어서 가정제단의 무당적 곳이며, 발광적 신유은사의 집회 등이다.

D. mammon(物神)은 기독교회의 이단이다(딤후 6:10)

기독교회의 이단은 물신주의이다. 그들은 하나님보다 물질과 돈을 목표로 삼고, 오직 황금만능주의를 추구하는 신앙과 집단들이다. 하나님의 교회와 성도들은 하나님과 재물을 함께 섬기지 못하는 것이다(마 6:24).

마태는 마태복음에서 기록하기를, “한 사람이 두 주인을 섬기지 못할 것이니 혹 이를 미워하며 저를 사랑하거나 혹이 이를 중히 여기며 저를 경히 여김이라 너희가 하나님과 재물을 겸하여 섬기지 못하느니라”고 했다.

그런데도 불구하고 일부 하나님의 교회와 목회자들이 바리새인들 같이 돈을 좋아하며(눅 16:14), 또한 그들은 배로 신(神)을 삼고 있는 것이다(빌 3:19).

E. 창조세계의 파괴(破壞)는 기독교회의 이단이다(느 9:6)

기독교회의 이단은 창조세계를 파괴하는 신앙과 집단들이

다. 구체적으로 인공위성으로 우주공간(宇宙空間)을 더럽히고 지구환경(地球環境)을 파괴하고 공기와 물, 땅과 바다를 오염(汚染)시키는 것 등이다.

느헤미야 선지자는 느헤미야서에서 기록하기를, “오직 주는 여호와시라 하늘과 하늘들의 하늘과 일월성신과 땅과 땅 위의 만물과 바다와 그 가운데 모든 것을 지으시고 다 보존 하시오니 모든 천군이 주께 경배하나이다”고 했다. 이것은 삼위일체 하나님의 창조사역과 목적을 나타내는 말씀이다.

21세기는 하나님의 교회와 성도들이 서로가 자기 신앙과 생활의 범주(範疇)에서 벗어났다고 기독교회의 이단으로 정죄(定罪)하는 일은 없어야 한다.

III. 기독교회의 이단에 대한 목회적(牧會的) 정의

기독교회의 이단에 대한 목회적(牧會的) 정의를 내리려고 한다. 필자는 하나님의 부르심을 받아, 목사안수(牧師按手)를 받은 지 35년이요, 한 교회를 개척(開拓)하여 목회를 한 지 25년이 넘었다. 1962년 봄 한강 육교(陸橋) 밑과 남가좌동 빈민촌의 천막교회(天幕教會)로부터 시작하여, 전남 나주의 덕읍 광산촌 교회, 서울 미아리 고개의 세광교회, 군북으로 26사단 76연대 군인교회, 동해안 군인교회, 광주 전투병과 교육사령부 군인교회, 1207 야공단 군인교회 등등에서 사역을 하였다.

그리고 1972년 미국에 유학가서 미국의 애틀랜타 한인 교회에서 동사 목회를 하였고, 지금은 서울의 동쪽 아차산 기슭의 중국중앙교회를 1978년 5월에 개척(開拓)하여 오늘에 이

르고 있다.

처음에 개척교회의 뜻을 가진 목회자들은 일반적으로 자기 집의 안방에서 시작한다. 그 다음은 2층을 전세연고 그 다음은 교회 땅을 산다. 그리고 예배당을 건축하고 교육관을 매입하고, 교회의 동산과 수양관을 구입하는 등의 단계적인 목회를 하는 것이다.

그 다음은 교회의 신앙적 성장을 위해서 국내외의 선교활동적 목회를 하고, 성도의 신앙적 관리와 육성에 심혈을 기울이고, 예배와 심방, 상담 등을 계속적으로 하면서 목회를 한다. 이와 같이 목회의 현장에서 발견한 기독교회의 이단에 대한 정의를 목회적인 입장에서 하려고 한다.

A. 기독교회의 예배(禮拜)를 세속적으로 드리면 기독교회의 이단이다(요 4:24)

기독교회의 예배는 하나님의 교회와 성도들이 삼위일체 하나님께 신령과 진정으로 드리는 산 제사(祭事)이다.

사도 요한은 요한복음 4장 23절에서 기록하기를, “아버지께 참으로 예배하는 자들은 신령과 진정으로 예배할 때가 오나니 곧 이때라 아버지께서는 이렇게 자기에게 예배하는 자들을 찾으시느니라”고 했다.

특별히 하나님의 백성들이 예수 그리스도를 통한 구속(救贖)함을 받고 그 은혜를 깨닫고, 경건하게 거룩하게 드리는 영적 예배는 삼위일체 하나님과의 관계 혹은 교제인 것이다.

그런데도 불구하고 예배를 하나님께 드리는 것이 아니라, 사람들의 사교(社交)와 인위적 친목(親睦) 그리고 세속적인

노래(音樂)와 춤, 운동(運動), 오락(娛樂) 등을 일삼은 교회는
기독교회의 이단이다.

일부 기독교회는 목요찬양집회라고 하여, 복음송에서부터
민요와 가곡 심지어 유행가를 부르며, 열린 예배라고 하여 남
녀가 영적 춤을 추며, 노래를 하고, 명상과 요가를 하는 것 등
이다.

B. 기독교회의 목회자가 자기의 왕국(王國)을 세우면 기독교회의 이단이다(마 6:33)

기독교회는 예수 그리스도의 왕국을 이 땅에 세우는 것이
며, 장차 영원한 하나님의 나라 예표로서 예수 그리스도의 지
체요 성전을 이룩하는 것이다.

그런데도 불구하고 일부 기독교회의 목회자들이 자기 왕
국을 세우고 있는 것이다. 그들은 보다 더 큰 교회, 더 많은
성도, 더 좋은 시설의 교육관, 선교관, 수양관, 교회의 학교,
아파트, 공장, 병원, 묘지 등등을 갖추고, 자기 교회와 교단의
울타리를 쌓은 것이다.

하나님의 교회와 성도들을 위한 복지 시설은 바람직하지
만, 목회자의 왕국 건설은 성경적이지 아니며, 또한 그것이 목
회의 성공인 것처럼 여기고, 일국의 왕처럼 호의 호식을 하
고, 군림하는 것은 기독교회의 이단이다.

C. 기독교회의 양들을 도둑(盜賊)질하면 기독교회의 이단이다(요 10:12)

하나님의 교회는 예수 그리스도를 전파하고 자기의 양을

놓고, 성경적으로 양육(養育)하고, 인격적으로 성장(成長)시켜
야 한다.

그렇지 않고 다른 목회자가 애쓰고 땀흘려 전도한 성도들,
이웃의 교회의 성도들을 지연, 학연, 교파 등을 내세워 성도
들을 훔쳐가고, 모은 교회는 기독교회의 이단이다.

초대 한국기독교회는 이명증서(移明證書)를 주어서 타(他)
교회에 등록을 하게 하였다. 그런데도 불구하고 일부 하나님
의 교회들은 새신자, 양육신자보다는 이동신자를 70% 이상
가지고 있는 것이다. 이것은 비정상적 성장이며, 이와 같은
풍조 속에서 양을 훔치고 있는 것이다. 기독교회의 가장 바람
직한 교회 성장비율은 새신자 30%, 양육신자 30%, 이동신자
30%이다.

D. 기독교회의 교정(敎政)을 인위적으로 하고, 형상적(形相 的)이면 기독교회의 이단이다(딤후 3:1-7)

기독교회는 하나님의 말씀을 가지고 교회의 교정을 행하는
것이다. 그런데도 불구하고 인위적으로 목회자, 당회원, 권사
와 안수집사를 세우고, 거룩한 성례전을 목회자의 마음대로
배풀고, 형상적 장식을 하고, 정부(政府)와 정치(政治)적인 야
합(野合)을 하는 교회들은 기독교회의 이단이다.

기독교회는 우상숭배가 아니며, 교회와 정부는 공존하며,
서로가 유대관계를 가질 뿐이다.

E. 기독교회의 분열(分裂)과 분파(分派)를 일삼으면 기독교회의 이단이다(고전 3:16-17)

성경(66권)을 하나님의 말씀으로 믿고, 예수 그리스도의 대속적(代贖的) 구원(救援)을 믿고, 성령 하나님의 역사하심을 믿고, 사도신경(使徒信經)과 주기도문(主祈禱文)을 함께 외우고 실천하며, 12 신조(信條)를 믿는 기독교회들은 절대로 분열과 분파를 해서는 아니된다.

하나님의 교회가 복음전파를 위해서 지교회와 개척교회를 세우는 것은 바람직하지만, 성경적 해석의 차이도 없고, 신앙적 신학적인 견해도 차이 없는데도, 교권(敎權)과 권력다툼 그리고 주도권 행사로 하나님의 교회를 분열과 분파하는 교회들은 기독교회의 이단이다.

하나님의 부르심을 받고, 신학을 공부하고, 전도사, 강도사, 목사 안수를 받고, 하나님의 교회를 목회해 온 필자는 기독교회의 이단은 하나님이 교회 밖에만 있는 것이 아니라, 하나님의 교회 안에 너무도 많이 존재하는 것을 발견하게 되었다.

그것은 하나님의 교회가 성경적 예배가 아니라, 인위적인 예배, 예수 그리스도의 왕국 건설이 아니라, 목회자의 왕국 건설하는 것 등이다. 그리고 하나님의 교회의 양들을 도적질, 사적(私的) 교정, 형상적 장식과 우상숭배 등이다.

뿐만 아니라 기복신앙, 종교 다원주의, 하나님의 교회를 자기의 감정과 의지대로 분열과 분파를 일삼는 것 등이다. 이 모든 행위는 목회적으로 기독교회의 이단으로 규정할 수 있다.

지금까지 기독교회의 이단(異端)을 성경적, 신학적, 그리고 경험적인 목회적 입장에서 정의를 내렸다.

금욕주의 빛 아래서의 어거스틴의 결혼관



이규철 군종목사

I. 들어가는 말

어거스틴의 결혼관은 그의 회심¹⁾이 낳은 일련의 결과이다. 곧 회심한 어거스틴은 철저한 금욕주의적 삶²⁾을 살았다. 회심한 어거스틴이 철저한 금욕주의적 삶을 살았다는 것은, 예수 그리스도께로 돌아선 어거스틴이 당시 교회의 금욕주의적 전통³⁾을 진지하게 수용했음을 시사한다. 회심한 어거스틴의 금욕적 삶에 대한 결단은, 그의 「고백록」에 명확히 표명된다.

- 약력 : • 서울신학대학교 및 동 대학원
• 피츠버그대학교 수학
• 계명대학교 대학원(Ph. D.)
• CBS방송 설교가, 육군 군목

이제 당신은 나를 당신에게로 전향하게 하셨으니, 나는 아내
나 세상의 어떤 다른 희망도 찾지 않기로 하였습니다.⁴⁾

- 1) 어거스틴의 회심에 대한 통전적 이해를 도모하는 국내 저술로는 논자가 저술한 「어둠에서 빛으로: 하나님을 향한 어거스틴의 회심」(서울: 쿤란출판사, 2001)이 유용함. 아울러 본고에서의 어거스틴의 금욕주의에 대한 논의는 위 도서에 많이 의존했음을 밝혀둬.
- 2) 어거스틴의 금욕주의적 삶에 관해서는 아래 논문이 유용하다. Elizabeth A. Clark, "Theory and Practice in Late Ancient Asceticism", *Journal of Feminist Studies in Religion* 5(2) (1987): 25-46; Matthew Baasten, "Humility and Modern Ethics", *Reformed Review* 38(1) (1984): 232-237; Philip Rousseau, "The Spiritual Authority of the 'Monk-Bishop' Eastern Elements in Some Western Hagiography of the Fourth and Fifth Centuries", *Journal Theological Studies* 22 (1971): 380-419.

- 3) 어거스틴에게 영향을 미친 당시 교회의 금욕주의적 전통은 세 갈래 방향에서 검토된다.

첫째, '로레인 보트너'(Loraine Boettner)에 따르면, 어거스틴 당시의 전체적 생활 분위기는 스토의 사상(Stoicism)과 유대교를 통해서 도덕주의에 젖어 있었기 때문에, 기독교적 생활을 강조한 결과 도덕주의 경향으로 흐르게 되었으며, 따라서 그리스도로 말미암는 구속은 차츰 희미하게 되어 갔다고 한다. 이 같은 당시 교회의 경향은 행함과 공로를 강조하는 방향으로 나아가게 했고 때문에 사도 후 교부들의 저작에서 의인(義認)사상의 흔적은 거의 찾아볼 수 없다고 보트너는 지적한다. 그리고 이러한 상황 속에서 교회는 지옥에 이르는 치명적 죄(mortal sin)와 선행이나 참회에 의해서 말소되는 가벼운 죄(venial sin)들을 구별해 나가기 시작했고 이 같은 도덕주의 죄관의 영향은 필연적으로 금욕주의를 격려하며, 권장하는 결과를 낳았다고 보트너는 언급한다. Loraine Boettner, *Roman Catholicism*(New Jersey: The Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1983), 218.

둘째, '찰스 허브만'(Charles G. Herbemann)에 따르면, 어거스틴에게 영향을 미친 당시 교회의 금욕주의적 경향은 범한 죄에 대한 참회와 배상의 교리를 통해 발전된 것이라고 본다. 곧 알렉산드리아의 클레멘트(Clement of Alexandria)는 임종시에 회개하여 현생에서 속죄의 참회행위를 행할 시간을 갖지 못한 자들이, 내세에서 '정화시키는 불'에 의해 성화

윌리엄 플레처(William C. Placher)에 따르면, 어거스틴의 회심시 고백된 이 결단은 "이교(異敎)의 불결한 생활로부터 기독교의 윤리적 표준으로 건너가는 교량"이 되는 당시 교회의 금욕주의적 전통의 수용이었다.⁵⁾ 플레처의 지적처럼, 회심을 통해 통전적 삶의 변화를 갖게 된 어거스틴은 과거 이교

될 것이라고 주장했는데, 이러한 '정화시키는 불'의 개념은 오리겐(Origen)이 더욱 발전시켰다고 허브만은 본다. 그리고 사후 내세에서의 정화 또는 형벌사상과 함께 현세적인 참회와 배상의 교리는 범죄한 후 그리스도의 용서하시는 은총을 의지하는 대신, 배상과 공로의 행위를 의지하게 했고, 이러한 경향성은 엄격한 금욕주의를 기독교인의 최고의 덕으로서 간주하게 된 요인이 된다고 허브만은 지적한다. Charles G. Herbemann, *The Catholic Encyclopaedia*, vol. xii(New York: The Universal Knowledge Foundation Inc., 1913), 577.

셋째, 윌리스톤 워커(Williston Walker)에 의하면, 당시 교회의 속화(俗化)에 대한 반동으로 일어났던 복음의 이중적 도덕 표준이 필연적으로 교회를 금욕주의의 길로 나아가게 했다고 본다. 곧 터틀리안과 오리겐 같은 이들은, 복음이 명령과 조연의 두 부분으로 나누어져 있음을 가르쳤다고 워커는 지적한다. 그리고 터틀리안과 오리겐의 이러한 성서해석의 경향은, 복음서에 나타난 조연들, 예를 들어 구제나 독신에 대한 말씀들을 모든 신자들이 다 명령으로 받을 수는 없으나 이를 실천하는 자들에게 특별한 공적이 있다고 보는 시각이 생겨나게 되었다는 것이다. 따라서 이 같은 분위기를 바탕으로, 빈곤과 독신의 정신은 초대교회 금욕주의의 기반이 되었고 또한 수도원 탄생 배경이 된다고 워커는 평가한다. Williston Walker, *A History of the Christian Church*(New York: Charles Scribner's Sons, 1970), 95.

- 4) Augustine, *Confessions*, VIII. 12. 30., in NPNF(Schaff, Philip. ed. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Buffalo: The Christian Literature Company, 1886) vol. 1. 이하 Confessions는 Conf.로 표기한다.

- 5) William C. Placher, *A History of Christian Theology*(Philadelphia: The Westminster Press, 1983), 112-113.

에 머물렀던 그의 죄성(罪性)에 대한 철저한 회개와 반성의 차원에서 이전과는 다른 차원의 삶의 질을 선언한다. 어거스틴의 그 선언은 금욕주의에 대한 선언이었고, 동시에 그는 금욕적 삶을 살았다.

문제는 회심한 어거스틴이 금욕적 삶을 추구했다면 결혼을 부정했을 수도 있었으나 실상은 그렇지 않았다는 점이다. 다시 말해 성경 전체가 하나님을 향한 사랑(caritas) 안에서 독신과 순결을 지키도록 명하는 것으로 이해하여 독신 우위성의 입장을 견지한 어거스틴이었지만 여전히 그는 결혼을 축복했다. 이는 어거스틴이 결혼을 선택한 것으로 이해하였기 때문이다. 바로 이 점에서 어거스틴의 결혼관에 의문이 생긴다. 과연 어거스틴이 견지한 금욕주의적 삶과 결혼은 어떤 이해와 연관성을 형성하는가? 어거스틴은 어떤 조건과 명분 하에 그의 금욕적 경향에서 결혼을 인정했는가? 그리고 어거스틴의 결혼관이 그의 신앙 공동체에 어떤 영향을 미쳤는가? 나아가 그의 결혼관이 오늘날 급격한 가족 해체의 위기 속에 처한 현 한국 사회의 교회와 성도들에게 주는 시사점은 무엇인가?

본 연구는 이상의 문제점을 염두에 두면서, 금욕주의 입장을 견지한 어거스틴이 가졌던 결혼관의 본질을 파악함을 그 일차 목적으로 한다. 더불어서 하나님께 회심한 이들이 갖는 결혼의 의미를 어거스틴의 신학의 빛에 비추어 규명하고자 한다.

6) 어거스틴에게 있어서 결혼이 선택한 것은 그 선이 출산, 신의 남편과 아내 사이의 교제, 그리고 항구적인 결합이기 때문이다. Augustine, *De Bono Coniugali*, 15., in NPNF., vol. III.

II. 금욕주의적 삶의 배경으로서의 '사랑'

삶의 여정에 대한 어거스틴의 고백을 통해 짐작컨대, 그는 일생 동안 애욕의 인간으로 살아왔다. 그렇지만 어거스틴의 여정에서 추구된 사랑은 그 대상에 따라 질(質)이 달랐다⁷⁾. 특히 회심한 어거스틴은 자신의 사랑의 대상이 하나님이며, 그 하나님을 사랑하는 궁극적 목표가 하나님의 집에서 영원히 안식을 취하는 데 있음을 밝힌다.

나의 사랑이란 나의 무게입니다(Pondus meum amor meus). 내가 어떤 방향으로 움직이든지 간에 나는 사랑이 이끄는 대로 움직이게 됩니다. 우리의 사랑은 당신의 선물인 성령으로 인하여 불붙어 위로 오르게 됩니다. 우리 마음은 그 불에 타며 앞으로 나아갑니다.....당신의 좋은 뜻은 거기에 거하게 할 것이며, 우리는 당신의 집에 영원히 거하는 것(시 23:6) 외에 다른 것을 더 바라지 않을 것입니다.⁸⁾

하나님을 자신의 사랑의 대상으로 고백한 어거스틴은 그로 하여금 본질적 안식을 찾아 움직이게 하는 무게를 사랑이라

7) 회심 전 어거스틴은 수사학 교사로서의 명예를 사랑하며 정욕을 탐닉했다. 그러나 어거스틴이 하나님의 은총에 의해 회심되었을 때, 그는 하나님을 전적으로 사랑한다. 그리고 하나님을 사랑하는 어거스틴의 삶의 모습은 외적인 모든 것의 포기과 함께, 그 본성과 내면적 상태에 있어서 경건한 금욕주의적 삶을 추구한다. 회심한 어거스틴이 이처럼 금욕주의적 삶을 추구했던 것은 하나님을 전적으로 사랑하기 때문이다.

8) Conf., VIII. 9. 10.

고 지적한다. 이러한 점에서, 어거스틴에게 있어서 사랑은 대상을 향유하려는 의지의 핵심이다.⁹⁾ 결국 어거스틴의 사고에서는 인간의 의지의 핵심으로서의 사랑이 어느 방향으로 향하는 방향성이 중요하다. 어거스틴은 사랑이 지향하는 대상의 관점에서 질서(ordo)를 전제로 사랑을 두 가지 양태로 구분한다.

A. 사용(uti)과 향유(frui)

어거스틴의 사용과 향유로서의 사랑 개념은 사랑이 지향하는 대상의 관점에서 질서(ordo)를 전제로 구분한 사랑의 양태이다. 어거스틴에 따르면, 질서는 창조주 하나님에 의해 창조시에 부여된 것인데, 따라서 하나님은 질서의 부여자가 된다.¹⁰⁾ 어거스틴은 질서의 부여자이신 하나님에 의해 부여된 각 존재의 계층이 향유할 대상과 사용할 대상을 구별하지 못

9) 로츠(J. Lotze)는 “사랑은 그 대상을 향유하려는 영혼의 움직임입니다”(De doc. chr., III 15.)는 어거스틴의 말을 평가하기를 “사랑이란 인간이 지닌 모든 에너지의 흐름을 제어하고 그 에너지들을 활성화시키거나 억제하는 힘이기도 하며, 또는 그 에너지들을 선하고 건설적인 방향으로 이끌거나 혹은 악하고 파괴적인 방향으로 이끌 수 있는 기본능력”이라고 하였다. 따라서 로츠의 평가와 같이, 사랑은 아직 소유하지 못한 대상 혹은 소유하고자 하는 대상을 향해 움직이는 인간 의지의 본질적 요소라고 어거스틴은 이해한다. J. Lotze, *Die drei Stufen der Liebe*(Frankfurt: Joseph Knecht Verlag, 1971), 19-20.

10) Augusine, *De lib. arb.* III vi. 18., in LCC.(Albert C. Outler ed., *Library of Christian Classics*. Philadelphia: The Westminster Press, 1955) vol. VI.

하면, 그 사랑은 왜곡된다고 지적한다.¹¹⁾

사랑하십시오. 그러나 그대가 사랑하는 대상에 주의하십시오. 오 하나님 사랑, 이웃 사랑은 진정한 사랑(caritas)이라고 할 수 있습니다. 그러나 이 세상을 향한 사랑, 인간에의 사랑은 욕정(cupiditas)이라고 할 수 있습니다. 욕정은 억제하고, 진정한 사랑을 격려해야 합니다.¹²⁾

어거스틴의 이 생각은 본질적으로 사랑의 대상을 향해 향유하는 것과 사용하는 것 사이의 구분점이 있음을 시사한다. 그리하여 어거스틴은 인간이 진정으로 향유해야 할 하나님 사랑을 기반으로 하여 이웃에 대한 사랑도 하나님을 향한 사랑으로 승화되어야 한다고 설파한다.

만일 사람들이 너를 즐겁게 하거든 하나님 안에서 사랑하라. 사람이라고 할지라도 그 자체는 변하는 것이니 그들이 하나님 안에 있을 때에만 확고하여 요동하지 않는다.¹³⁾

어거스틴은 이상의 언급을 통해, 하나님만을 참다운 목적으로서 사랑(frui)해야 하고, 인간을 포함한 피조물에 대해서는 목적을 위한 수단으로서 사랑(uti)해야 하며, 나아가 이웃들과의 관계에 있어서는 이웃을 목적으로 사랑하면서도 더

11) Augustine, *De civ. Dei*. XV. 22. in NPNF. vol. II.

12) Conf., I. 4. 4.

13) Conf., IV. 12. 18.

고차적인 하나님에 대한 사랑에 종속되어야 함을 강조한다.

정리하면, 어거스틴의 사용(uti)과 향유(frui)로서의 사랑은 사랑이 지향하는 대상의 관점에서의 질서를 전제로 하는 사랑의 양태이다. 이에 어거스틴은 질서를 부여하시는 하나님에 의해 각 존재의 계층이 향유할 대상과 사랑의 대상을 바로 구별하지 못하면, 그 사랑은 왜곡된다고 지적한다. 따라서 어거스틴은 사랑의 당사자인 인간이 궁극적 존재이신 하나님을 향유한다면 그는 참 사랑 안에 거하는 것이며, 반대로 세상의 피조물을 향유한다면 그것은 바르지 못한 왜곡된 사랑으로서의 악을 초래한다고 강조한다.

B. 바른 사랑(caritas)과 왜곡된 사랑(cupiditas)

어거스틴에 따르면, 인간은 하나님을 향유함으로써 행복해진다. 다시 말해 하나님을 향유함으로 갖는 행복은 향유해야 할 대상을 향유하고 사용해야 할 대상을 사용하는 바른 사랑(caritas)에 기초한다. 이에 어거스틴은 “내 안에서 사랑을 정돈해 주소서”(Ordinate in me caritatem)라는 기도으로써, 하나님께 바른 사랑을 요청한다.¹⁴⁾ 한 걸음 더 나아가, 어거스틴은 바른 사랑의 기준을 다음과 같이 제시한다.

사물들을 온전히 보는 사람은 의롭고 거룩하게 보는 사람이다. 그는 또한 사랑을 품은 사람으로서, 사랑하지 말아야 할 것을 사랑하지 않고, 사랑해야 할 것을 사랑하지 않는 일 없고

덜 사랑할 것을 더 사랑하지 않고, 더 사랑해야 할 것과 덜 사랑해야 할 것을 동등하게 사랑하지 않고, 동등하게 사랑할 것을 덜 사랑하거나 더 사랑하는 일이 없는 자이다.¹⁵⁾

어거스틴은 위에서 언급한 것처럼, 질서를 지켜 자기 존재의 계층에 따라 거기에 부합되는 것을 바른 사랑이라고 한다. 반면에, 질서에 어긋나게 사랑하는 것은 왜곡된 사랑이라고 언급한다. 특히 왜곡된 사랑은 향유(frui)해야 할 대상을 사용(uti)하고 사용(uti)해야 될 대상을 향유(frui)하는 것은 가치의 질서에 어긋나게 사랑하는 무질서한 사랑으로서, 자기사랑(amor sui)과 세상사랑(amor mundi)이 왜곡된 사랑에 속한다고 어거스틴은 지적한다. 특히 어거스틴에 의하면, 이 왜곡된 사랑은 절대적인 선을 향하고 있지 않는 선의 결핍으로서의 탐욕이다.¹⁶⁾ 어거스틴은 인간의 왜곡된 사랑인 탐욕의 원인이 죄악 된 인간에게 있다고 지적한다. 이는 인간이 의지의 자유로운 선택을 통하여 죄를 짓기 때문이다. 이런 점에서 욕욕(libido)이 악의 구성요소이며, 사악한 의지가 악의 원인이 된다. 따라서 어거스틴에 따르면, 왜곡된 사랑이 죄의 근원적 원인이 되는 인간의 지에 기초해서 모든 악의 뿌리가 되는 교만(superbia)에 의해 가속화된다.

이러한 모든 점을 놓고 볼 때, 저급한 세속적 욕구들을 극복하고 영원하고 순수한 하나님을 향유하는 사랑의 삶의 변이를 동반하는 회심을 체험한 어거스틴은 자신이 영원토록

14) *De civ. Dei.*, XV. 22.

15) Augustine, *De Doctrina Christiana*, I. 28. in NPNF. vol. II.

16) *De civ. Dei.*, XII. 8.

사랑할 대상인 하나님을 향해 근본적인 삶의 질(質)의 변화를 추구한다. 곧 회심한 어거스틴은 궁극적 사랑의 존재이신 하나님을 향유(frui)하는 바른 사랑(caritas)의 삶을 추구하였는데, 이것이 그의 금욕주의적 삶의 동기와 배경이 된다.

III. 금욕주의적 삶

회심한 어거스틴은 일생 동안 결혼을 하지 않은 채 살겠다는 그의 회심시 가졌던 결단을 실행에 옮겨나갔고, 이에 일생 동안 독신을 추구한다. 이와 함께 어거스틴은 회심 전 그의 생각 속에 머물렀던 금욕주의적 공동체의 생활에 대해 가졌던 동경¹⁷⁾을 회심 체험 이후 타가스테 공동체¹⁸⁾를 통해서 실현한다. 결국 어거스틴의 금욕주의는 독신에 대한 옹호와 금욕주의적 공동체를 통해 구체화된다.

17) 어거스틴은 밀라노에서 로마니아누스(Romanianus)를 비롯한 10명의 친구들을 규합하여 공동생활을 시작하고자 했으나, 공동생활을 위해 뜻을 모으기 위해 서로 토론을 할 때 사적인 생활(기혼자, 약혼자)에 걸려 그 꿈이 실현되지 못하였다고 어거스틴은 언급한다. Conf., VI. 14. 24.

18) 조지 로리스(George Lawless)에 따르면, 어거스틴은 388년 타가스테에 귀향 후 그의 친구들, 곧 알리피우스, 호노라투스(Honoratus), 안토니우스(Antonius), 에보디우스(Evodius), 세베루스(Severus), 그리고 무명 3인, 어거스틴의 아들 아데오다투스와 함께 동거하며 조용히 은거하였다고 한다. 타가스테에서, 어거스틴과 함께한 이들의 공동체적 삶이 정식 수도생활이었는지에 대해서는 학자들 사이에 이론이 있으나, 대부분의 학자들은 이 타가스테 공동체를 북아프리카 최초의 수도단으로 평가한다고 로리스는 지적한다. George Lawless, *Augustine on Hippo and His Monastic Rule*(London: Oxford University Press, 1987), 45.

A. 독신의 우위성

어거스틴은 결혼에 대해 독신의 우위성을 다음과 같이 말한다.

결혼의 가치는 진실로 영구히 선한 것이나, 하나님의 백성에게서 한 때 율법에 따른 순종의 행위였다. 이제 그것은 연약함에 대한 치료책이며, 어느 정도는 인간의 본성을 달래는 것이다. 암컷과 같이 문란하게 교접하는 개들의 행태에 따르지 않고 결혼의 정당한 법도에 따라 자녀를 출산하는 일에 관계하는 것은 진실로 한 남자에게 있어서 비난할 만한 감정은 아니다. 그러나 이러한 감정 자체는 하늘의 것들을 생각하는 그리스도인의 정신이라면 더 칭찬할 만한 방식으로 능가하고 극복하여야 할 감정이다.¹⁹⁾

따라서 어거스틴은 독신생활의 우월성에 대해 “결혼하는 것은 좋은 일이다. 자녀들을 낳을 수 있고 한 가정의 어머니가 될 수도 있기 때문이다. 그러나 결혼하지 않는 게 더 좋다”라고 단정적으로 강조한다.²⁰⁾ 독신생활의 우월성에 대해 어거스틴이 이처럼 강력히 집착하는 것은, 결혼이 스스로를 절제할 수 없는 사람들만을 위한 것이라고 느꼈기 때문이다. 왜냐하면 어거스틴이 결혼하지 않은 자들을 우수한 그리스도인으로 보았기 때문이다. 이에 어거스틴은 “하나님의 표준에

19) Augustine, *De Bono Viduitatis*, 11., in NPNF., vol. III.

20) Augustine, *De Bono Conjugali*, 9. in NPNF., vol. III.

따르면 절제가 성생활보다 낮고 경건한 정절이 결혼보다 낮다”(순결 1)고 주장한다.

틸리히(Paul Tillich)는 어거스틴의 금욕주의적 독신생활을 세상의 감성적인 면과 파괴적인 면을 극복하는 일종의 성화의 원리로 평가한다.

어거스틴 시대에는 성생활이 극도로 퇴폐해 있었는데, 스토아주의도, 신플라톤주의도 이 상태를 극복할 수 없었다....곧 어느 철학도 이를 저지할 수가 없었는데, 이는 그 철학들이 모두 계율을 설파하고 있었지만, 그것은 것처럼 자연주의적으로 왜곡된 리비도(libido)에 대항하기에는 무력하기 때문이다. 그런데 어거스틴은 자신을 위해서 그리고 다른 사람을 위해서 이 문제를 해결할 새로운 성화(聖化)의 원리를 찾아냈다. 곧 어거스틴 자신의 내부와 신플라톤주의에도 있었던 긴장 세계를 긍정하기도 하고 동시에 부정하기도 하는 긴장이 있었다.... 결국 이 같은 점에서 어거스틴의 태도는 분열되어졌다. 다시 말해, 어거스틴은 구약성서를 바탕으로 하는 그리스도인으로서 는 가정이나 성생활을 긍정했지만, 신플라톤주의자로서는 성적 인 것을 부정하고 금욕을 칭찬했다.²¹⁾

비검(Thomas J. Bigham)과 몰리겐(Albert T. Mollegen)에 의하면, 어거스틴이 독신을 옹호하면서 보여주고 있는 금욕주의적 삶에 대한 강조는 당시 그가 걸어왔던 삶의 정황과 무

21) Paul Tillich, *A History of Christian Thought*(New York: Simon and Schuster, 1968), 109-110.

관하지 않으며, 따라서 이는 그의 개인적, 그리고 사회적 삶이 반영된 주제라고 평한다.²²⁾ 하지만 어거스틴의 이런 독신 우위의 금욕적 입장은 여자와 어린이 그리고 인류 전체에 대한 그의 관심의 부재라는 비판의 소지를 안고 있다.

22) 비검과 몰리겐에 의하면, 어거스틴이 독신을 옹호함에는 몇 가지 신학적 함축이 포함되어 있다고 한다. 첫째, 어거스틴은 독신을 옹호하고 있는데, 이는 그 자신의 심리적 역정에 영향을 입은 것이며, 동시에 로마제국 사회의 성적 무질서에 대한 교회의 격렬한 견제 속에 어거스틴의 삶의 자리가 위치해 있음을 반영한다고 비검과 몰리겐은 본다. 둘째, 비검과 몰리겐에 따르면, 전하신 하나님에 의한 창조라는 기독교적 교리를 근거로 한 어거스틴은 창조와 출산이 물질세계에서의 물리적 구현을 통하여 영향을 타락시키는 악이라는 마니교의 동방적 믿음에 반대하는 입장에 분명히 서 있다고 한다. 그리고 어거스틴은 순결한 것이든, 방탕한 것이든, 결혼하지 않음을 통해 느끼는 기쁨도 반대했다고 지적한다. 그런데 비검과 몰리겐에 의하면, 어거스틴의 결혼과 독신에 관한 입장은 기독교적이었음에도 불구하고 의심스러운 점이 있는데, 이는 그의 입장이 성서적이 아닌 신플라톤주의적인 창조와 구축의 철학에 근거한다는 사실 때문이다. 셋째, 독신에 대한 어거스틴의 강조는 육체와 세상을 탈출하는 수단이었는데, 독신적 삶에 대한 그의 견해는 부녀자와 아이들, 그리고 인류 공동체에 대한 어거스틴의 관심의 결여라는 비판을 받게 된다고 비검과 몰리겐은 지적한다. 그런데 중요한 점은 인생사의 부침에는 관계없이 하나님의 도성이 완성된 것을 바라는 소망 가운데 서 있는 어거스틴을 생각한다면 이는 이해될 수 있다고 비검과 몰리겐은 지적한다. 넷째, 독신의 삶을 권장하는 어거스틴의 금욕주의적 삶은 죄와 선한 삶에 대한 어거스틴의 철저한 인식에 근거한 것이라고 비검과 몰리겐은 평가한다. 곧 어거스틴이 탁월한 도덕가로서 탁월함을 드러내는 것은, 인간의 교만이 어떻게 사람의 최상의 것을 부패시키는지, 그리고 사람 속에 있는 악이 사회적 삶의 선한 질서를 어떻게 왜곡시키는지 바라보고 경고하는 점이라고 비검과 몰리겐은 주의를 환기시킨다. Thomas J. Bigham, and Albert T. Mollegen. "The Christian Ethic." Roy W. Battenhouse. ed. *A Companion to the Study of St. Augustine*(New York: Oxford University Press, 1955), 383-386.

B. 수도원 공동체

1. 수도원 공동체 추진 동기

독신의 우위성을 확신한 어거스틴은 이를 구체적으로 실천할 수 있는 수도원 공동체 생활을 도모한다. 그런데 어거스틴이 그리스도적 수도 생활에 처음으로 접하게 된 것은 386년 아프리카 동료였던 ‘폰티키아누스’(Ponticianus)를 통해 이집트의 수도사 안토니(Antony)의 영웅적 이야기를 들은 다음부터였다.²³⁾ 어거스틴은 이 때부터 그리스도인이 된다는 것은 수도자의 생활방식에 따라 완전한 포기를 추구하는 사람임을 이해하게 되었다.

‘칼 수소 프랑크’(Karl Suso Frank)에 따르면, 어거스틴은 그가 수도원의 근거로 삼고 있는 사도행전 4장 32-35절을 해석하면서 ‘한 마음과 한 정신’(cor unum et anima una)의 이상(理想)은 교회의 사람에서는 부족하고 수도원의 삶에서만 가능하다고 생각했다.²⁴⁾ 따라서 어거스틴이 수도원을 세운 목적이 이를 위해서라고 프랑크는 강조한다. 동시에 프랑크에 따르면, 어거스틴이 작성한 수도원 규칙도 전적으로 이 목적과 부합하기 위함이다.

어거스틴은 수도 생활을 통해 그의 마음이 하나님을 향한 깊은 경외로 조용히 타오르게 했다. 이석우에 따르면, 수도원적 공동체를 추구한 어거스틴은 엄격하게 교회의 조직과 맥

락을 같이하는 수도원이나 아니면 이집트의 수도사처럼 홀로 외로이 고행과 극기의 극단적인 생활을 소망한 것은 아니었다. 도리어 그는 학자적 은퇴의 삶을 사는 공동체적인 삶을 살면서도 사회와 단절되지 않으며 기독교적 덕목을 엄격히 지키고 주변을 바르게 읽는 지도적 위치를 지키며 헌신적 자세를 갖춘 삶의 공동체를 원했다.²⁵⁾ 이런 점에서 볼 때, 어거스틴은 아카데미적 성경의 동방은둔주의와 기독교 신앙이 결합된 자급자족의 공동체를 꿈꾸었다고 이석우는 추정한다.

2. 추진 경과

「고백록」에 따르면, 어거스틴의 회심은 386년 여름, 밀라노의 한 정원에서 이루어졌지만, 회심된 그의 영혼의 터전 위에 신학사상이 형성되고 구체화되어 나타나기 시작한 것은 세례 준비를 위해 카시키아쿰으로의 인퇴(引退)시부터²⁶⁾이다. 어거스틴은 그의 카시키아쿰의 인퇴의 시기를 ‘자유로운 여가’(otium leverale)²⁷⁾라고 불렀다. 어거스틴은 밀라노에서의 그의 회심 체험 이후, 밀라노에서 수행하던 수사학 교수직을 사퇴²⁸⁾하기로 결심하고, 베레쿰두스(Verecundus)²⁹⁾가 배려해 준 카시키아쿰의 별장에 어머니 모니카를 비롯한 7명의 동행인

23) Conf., VIII. 6. 14-15.

24) Karl Suso Frank, *Geschichte Des Christlichen Monchtums*, 최형걸 역, 「기독교 수도원의 역사」(서울 은성, 1997), 76.

25) 이석우, 「아우구스티누스」(서울: 민음사, 1995), 163.

26) 어거스틴의 카시키아쿰으로의 인퇴(引退)는 386년 9월부터 387년 3월 초 사이에 있었다.

27) Augustine, *De Ord.*, I. 2. 4. in LCC. vol. VI.

28) 어거스틴이 수사학 교수직을 사퇴하기로 결심한 동기는 수사학의 가르침에 대한 회의(Conf., XI. 2. 2)와 폐렴으로 추정되는 건강상의 이유(Conf., IX. 2. 4) 때문이었다고 어거스틴은 밝히고 있다.

들과³⁰⁾ 함께 머물렀다. 어거스틴은 카시키아쿰의 이 작은 공동체에 함께 기거하면서, 성경을 끊임없이 읽었으며, 특히 시편을 읽는 중 감격하여 소리치고 싶은 충동까지 느꼈다고 한다.³¹⁾ 이는 어거스틴이 카시키아쿰에서 경건한 생활을 하였음을 반영한다.

그런데 카시키아쿰 공동체의 정수는 수사학의 가르침이나 성경적 경건 생활에 있었다기보다는 헬라 고대적 사유와 히브리적 사유가 조우하여 정리되는 열띤 토론의 장이었다. 어거스틴은 자기와 함께한 이들과 성경연구, 특히 철학적 토의에 몰두하였다. 이 때 이루어진 토의를 속기사가 정리하고, 이것이 어거스틴의 교정과정을 거쳐 책으로 편집되었는데, 이는 「아카데미학과 논박」, 「복된 삶」, 「질서론」 그리고 「독백」 등이다.³²⁾

29) 어거스틴에 따르면, 자신의 친구인 베레쿰두스는 밀라노의 수사학 문법학자였으며, 어거스틴에게 카시키아쿰의 자기 별장을 사용하도록 빌려줄 때는 아직 기독교 신자가 아니었으나 그의 아내는 충실한 기독교인이었다고 한다. 그리고 397년 어거스틴이 로마에 머물고 있을 때, 병중에서 세례 받고 그 후 세상을 떠났다고 어거스틴은 진술한다. Conf., IX. 3. 5.

30) 카시키아쿰에서 어거스틴과 함께 기거하며 토론을 하였던 자는 어거스틴과 모니카, 어거스틴의 아들 아데오다투스(Adeodatus), 알리피우스 두 제자 리켄티우스(Licentius)와 트리게티우스(Trygetius) 등이었다.

31) Conf., XI. 4. 8.

32) 데이비드 로버츠(David E. Roberts)에 따르면, 카시키아쿰에서의 토론이 386년 11월 10-12일과 19-21일에 있었던 「아카데미학과 논박」, 11월 13-15일에 있었던 「복된 삶」, 11월 16-18일이나 19-21일에 있었던 「질서론」의 순서로 진행되었다고 한다. David E. Roberts, "The Earliest Writings", Roy W. Battenhouse, ed., *A Companion to the Study of St. Augustine* (New York: Oxford University Press, 1955), 125.

카시키아쿰의 은둔 공동체를 거쳐 387년 봄 부활절에 세례를 받은 어거스틴은 그 다음 해인 388년에 그의 고향인 '타가스테'(Thagaste)에 돌아와서, 양친의 집에서 자신과 친구들³³⁾을 위한 수도(修道) 공동체를 설립하였다. 어거스틴은 사제가 되기까지 이 타가스테에서 청빈과 기도와 봉사, 그리고 많은 사색 속에서 성서 연구와 저술 활동³⁴⁾을 하였다.

이후, 391년에 어거스틴은 뜻밖에도 히포(Hippo)의 사제가 되었다. 그 후, 발레리우스(Valerius)의 뒤를 이어 주교직을 맡게 되었다. '아돌라르 Zumkeller'(A. Zumkeller)에 따르면, 어거스틴은 이 모든 상황 변화에도 불구하고 그의 수도 생활에 대한 이상은 포기하지 않았다. 그래서 391년에 히포에 평신도들을 위한 수도원을 설립하였고, 395-396년 사이에 그의 주교관 내에 '성직자 수도원'(monasterium clericorum)을 설립하였다.³⁵⁾

수도원 설립에 대한 어거스틴의 이 같은 정열적인 모습은 그가 평신도에서 사도직에 전념하면서도 수도 생활을 하는 성직자들의 공동체에 깊이 서 있음을 시사한다. 이 후, 어거스틴은 하나님의 부름을 받을 때까지 많은 수도원을 세웠다. 그런데 어거스틴은 단순히 그 수도원 공동체에 사는 것만으

33) 타가스테에서의 어거스틴의 초기 수도원에 참여한 자는 알리피우스(Alypius), 에보디우스(Ebodius), 아데오다투스(Adeodatus), 그리고 어거스틴의 형인 나비기우스(Navigius) 등이다.

34) 어거스틴이 388-391년 사이에 저술한 책은 「음악론」, 「교사론」, 「참된 종교」 등이다.

35) A. Zumkeller, *Praeceptum*, 이형우 역, 「아우구스티누스 규칙서」(왜관 분도출판사, 1990), 18.

로 만족하지 않았고, 많은 저술들을 저술함을 통해 수도 생활을 권장³⁶⁾했다.

바로 이 점이 히포에 세워진 어거스틴 수도원의 특징이었다. 곧 이 수도원은 신학교와 헌신자들의 훈련 학교 역할을 했는데, 그들 중 일부는 그곳에 정착하지 않고 다른 도시의 교회에 목회하러 갔으며, 가는 곳마다 똑같은 형태의 반(半)수도원을 설립했다. 이렇게 하여 어거스틴은 실제로 그가 꿈꾸었던 공동체를 실행하기 위하여 수도원 벽을 세웠다. 그러나 그 벽 너머를 내다보기를 잊지 않았다. 그리고 그의 생애의 상당 부분을 밖에서 보냈다. 결국 어거스틴이 금욕적 삶의 기풍을 유지하면서 추구한 공동체는 학자적 연구가 진행되면서도 그 수도원이 속한 사회와 단절되지 않은 채, 기독교 사상을 축으로 하여 삶의 정황을 정직하게 통찰하는 영적 리더십을 바탕으로 한 헌신적 삶의 공동체라고 정리할 수 있다.

IV. 결혼관

독신 생활을 하면서 금욕주의적 공동체를 이끌어 온 어거

36) 어거스틴은 400년경에 「수도자들의 노동」(*De opere monachorum*)이라는 책을 썼다. 이는 중세 수도 생활의 표어인 “기도하라 그리고 일하라”(Ora et labora)의 실제 기원이 되었다. 401년 어거스틴은 「거룩한 동정」(*De sancta virginitate*)을 저술했는데, 여기서 어거스틴은 봉헌된 동정성과 절제에 관한 가르침을 남겼다. 어거스틴의 수도 생활에 관해 집중적으로 연구된 문헌으로서는 A. Zumkeller, *Augustine's Ideal of the Religious Life*(New York: Fordham University Press, 1986)이 유용하다.

스틴이 결혼³⁷⁾에 대해 갖는 기본적 입장은 무엇인가? 결론부터 말하자면, 어거스틴은 결혼을 독신에 비해 열등한 삶으로 여김³⁸⁾에도 불구하고, 결혼은 여전히 근본적으로 선한 것으로 인식³⁹⁾한다.

특히 어거스틴은 성경에 기록된 하나님의 명령을 따라서 결혼이 평생 한 사람과만 이루어져야 한다고 믿으며, “아내를 여럿 두는 것은 분명히 율법에 어긋난다”⁴⁰⁾고 강조한다. 이에 어거스틴은 결혼을 앞둔 젊은이에게 그들의 마음에 순결과 절제를 견지해야 한다고 조언한다.

결혼을 앞둔 사람은 아내 될 사람을 위해 자신을 잘 간수해

37) 어거스틴은 결혼(matrimonium)의 어원이 어머니(mater)에게서 온다고 이해했다. 따라서 여자가 남자와 혼인하는 것은 무엇보다도 어머니가 되기 위한 것이라는 의미라고 그는 강조했다. Augustine, *Contra Faustum Manichaeum* 19. 26, in NPNF, vol. IV.

38) 어거스틴이 독신생활의 우월성에 대해 강력히 집착하는 것은, 결혼이 스스로를 절제할 수 없는 사람들만을 위한 것이라고 느꼈기 때문이다. 따라서 어거스틴에 따르면, 우수한 그리스도인들은 결혼하지 않은 자들이다. 그는 이렇게 말했다. “그리스도를 더욱 깊이 묵상하고 그분을 향한 소망으로 더욱 행복해지고, 더욱 흔쾌히 그분을 섬기고 더욱 뜨겁게 그분을 사랑하고……어린양의 혼인잔치 때 남들이 부를 수 없는 세 찬송을 부를 사람들이 있다. 이들이 누릴 기쁨은 그리스도 안에서 동정을 지킨 사람들만 누릴 수 있는 것으로서, 비록 그리스도 안에 있더라도 동정을 지키지 않은 사람들이 누릴 기쁨과 같지 않다.” Augustine, *De Virginitate*, 28., in NPNF., vol. III

39) Augustine, *De Bono Conjugali*, 15.

40) Ibid., 17. 어거스틴은 결혼생활에서 있을 수 있는 출생, 낙태, 매춘, 이혼 같은 문제들은 포괄적으로 다루지 않았고, 구애와 약혼에 관해서도 언급하지 않았다.

야 한다. 아내를 맞이할 때 아내가 여러분에게서 그런 모습을 발견할 수 있어야 한다. 순결한 아내를 맞이하고 싶어하지 않는 청년이 어디 있겠는가? 여러분은 타락하지 않은 배우자를 찾는다 따라서 여러분 자신도 자신을 불결하게 하지 말라.⁴¹⁾

마음에 순결함과 절제를 동반한 혼전 순결을 강조한 어거스틴은 결혼의 성사적(聖事的) 가치를 부각시킨다.

혼인의 결속을 요구하는 까닭은 자녀를 얻는 출산의 목적에 서만도 아니고, 상호 신의를 지키는 절제만을 위해서도 아니며 무엇보다도 혼인 자체의 성사성(聖事性) 때문이다. 그래서 사도는 “남편 된 사람들은 그리스도께서 교회를 사랑하셔서 당신의 몸을 바치신 것처럼 자기 아내를 사랑하십시오”라고 훈계할 수 있었다. 바로 이것이 성사의 내용이다. 혼인으로 결합된 남자와 여자가 헤어지지 않고 함께 살며, 그리스도와 교회를 결합시키는 그 유대에 의거하여 혼인을 지속한다. 그러므로 신랑 신부가 상호간의 동의로 금욕 중에 살기로 정한다면 그것 때문에 혼인이 깨지기는커녕 오히려 강화될 것임에 틀림없다. 그 혼인이 육체적 포옹으로가 아니라 두 정신의 자발적인 우애로 다져지기 때문이다.⁴²⁾

이 결혼의 성사성 차원에서, 어거스틴은 성생활⁴³⁾의 자제를

41) Augustine, *Sermons*, 132. 2. in John E. Rotelle ed. *The Works of Saint Augustine* (New York: New City Press, 1955).

42) Augustine, *De Nuptiis et Concupiscentia ad Valerium*. 1. 10-11 in NPNF, vol. V.

촉구한다. 따라서 어거스틴은 부부들에게 자녀를 낳는 데 필요한 최소한의 경우를 제외하고는 성생활의 자제를 강조한다.⁴⁴⁾

자녀를 낳기 위한 목적을 넘어서는 성관계는 더 이상 이성을 따르지 않고 정욕을 따른다. 결혼한 사람들이 정욕을 가라앉히고 동요하는 감정을 고정된 규율로 억제하는 절제는 지혜의 기쁨과 반대되는 정욕의 기쁨을 삼가는 것이다.⁴⁵⁾

이에 어거스틴은 가정생활과 그에 딸린 여러 책임이 강렬한 성적 충동을 어느 정도 제어하는 데 유용함을 지적한다.

그들은 바로 이런 목적으로 즉 정욕이 합법적 관계 안에서 해소됨으로써 절도 없이 방만하게 분출되지 않고 좀더 점잖게 표현되고, 부모의 애정에 의해 순화되도록 할 목적으로 결혼한

43) 비검과 물리검은 성관계에 대한 어거스틴의 입장을 세 가지로 정리한다: 첫째, 타락 이전의 성관계는 오로지 번식의 목적만을 위하여 수치스러운 욕욕없이 의지에 굴복하는 것이다. 둘째, 타락 이후에도 결혼은 과거에나 현재나 동일하게 본질상 선하며, 바로 그 선을 위하여 하나님께서는 성적 인 차이를 두셨다. 따라서 변화된 것은 결혼의 본질이 아니라 남자와 여자이다. 왜냐하면 타락과 함께 수치스러운 욕욕이 왔다. 셋째, 그리스도의 오심과 그의 교회로 말미암은 번식은 더 이상 신의 계명이 아니라 그보다는 좀 낮은 선이 된다. 그리스도의 몸 안에서 좀 낮은 선인 결혼생활을 하지 못하는 것을 두려워하지 말고, 독신으로 지낼 것을 모든 사람에게 촉구해야 한다. Thomas J. Bigham and Albert T. Mollegen, op. cit., 383.

44) 어거스틴은 자신의 입장의 근거로 “때가 단축하여진고로 이후부터 아내 있는 자들은 없는 자 같이 하며”(고전 7:29)라는 성경 말씀을 제시한다.

45) *De Nuptiis et Concupiscentia ad Valerium*, I. 9.

다 따라서 결혼한 사람들은 율법에 어긋난 관계와 사악한 유혹에 빠지지 않도록 서로의 연약을 붙들어 줘야 할 책임이 있다.⁴⁶⁾

결국, 어거스틴은 결혼을 하나님의 창조질서 가운데서 세워진 사회적 인간관계로서 인식하면서 일부일처제(一夫一妻制)를 지지한다. 그리고 결혼이 성례적 연합이라는 차원에서 선택한 것으로 여긴다. 따라서 어거스틴은 혼전 순결과 절제를 당연시하면서, 결혼한 이후에도 과도한 성관계의 자제를 권고한다.

결혼에 관한 어거스틴의 입장을 고려해 볼 때, 기독교 수도원의 시작은 기독교 금욕에 숨겨져 있다는 프랑크의 지적처럼,⁴⁷⁾ 어거스틴의 결혼관은 그의 금욕적 입장과 궤를 같이한다. 어거스틴은 결혼의 사회성과 인간관계의 본질적 중요요소를 긍정한다고 판단된다. 그런데 이 같은 어거스틴의 결혼관은 결혼한 부부를 향해 성관계의 자제와 절제를 강력히 호소하는 것으로 보아 다분히 그가 추구하는 금욕주의적 독신생활을 권장함과 아울러 결혼은 단지 절제되지 않는 인간의 격정에 양보한 것이라는 그의 기본인식이 투사된 것이라고 판단된다.

V. 나오는 말

46) *De Bono Conjugali*, 6.

47) Karl Suso Frank, *op. cit.*, 15.

금욕주의적 독신의 우위성에 대한 어거스틴의 확고한 신념은 그의 결혼관 논의의 출발점이다. 우선 어거스틴은 결혼을 하나님의 창조질서 가운데서 세워진 성례적 연합이라는 차원에서 선택한 것으로 받아들인다. 하지만 어거스틴은 결혼을 독신 곧 “거룩한 동정”과 비교할 때 열등한 생활방식이며 신앙적으로 극복해야 할 과제로 간주한다. 어거스틴이 이런 결정을 하게 된 데는 그의 회심체험을 통한 신앙적 삶의 고백적 결단이 결정적 단초가 되었다. 곧 어거스틴은 왜곡된 그의 의지를 바로잡고 하나님을 향한 사랑을 전적으로 추구하겠다는 다짐으로 금욕적 삶을 결단했다. 이는 세상을 목적으로 하는 수단으로서의 사랑(*uti*)이 아니라 하나님만을 참다운 목적으로 하는 사랑을 향유(*frui*)한 어거스틴이 저급한 세상과 세상적인 것들의 욕구를 극복하는 경건한 성도로서 살고자 결단한 것인데, 바로 이 점에 대한 강조가 그의 금욕주의적 독신 생활로 나타났다.

이처럼 금욕주의적 독신 생활을 통해 자신의 생을 진지하게 반성한 어거스틴이기에 그가 펼치는 결혼관 또한 금욕주의적 특성이 흠뻑 자리한다. 곧 어거스틴은 일부일처제의 결혼을 기본 전제로 하여 혼전 순결의 절제를 강력히 언급하면서 결혼한 이후에도 과도한 성관계의 자제를 강조했다. 이런 점에서 볼 때, 어거스틴의 결혼관은 금욕주의적 독신생활의 우위성의 빛에서 이해되는 것으로서, 결혼은 단지 절제되지 않는 인간의 격정에 양보한 것이라는 그의 기본인식에 기초한 것이라고 사료된다.

결혼에 대한 어거스틴의 이 완고한 듯한 입장은 급격한 가족 해체의 위기에 처한 오늘날의 한국 교회와 성도들에게 시

사하는 바가 크다. 먼저, 결혼의 소중함을 일깨우면서, 결혼한 부부가 가져야 할 엄숙하고 경건한 사랑의 무게를 느끼게 한다. 더불어서, 결혼이 인간 육체의 단순한 결합이 아니라 하나님 앞에서 행해지는 거룩한 성사(聖事)라는 어거스틴의 관점은 결혼과 교회생활을 연결시키는 신앙적, 사상적 매개를 형성하는 모티프(motif)를 가져온다고 평가된다.

〈참 고 문 헌〉

- Augustine, *Confessions*, VIII. 12. 30., in *NPNF*.(Schaff, Philip. ed. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Buffalo: The Christian Literature Company, 1886) vol. I.
- _____. *De Bono Conjugali*. in *NPNF*. vol. III.
- _____. *De Bono Viduitatis*. in *NPNF*. vol. III.
- _____. *De civ. Dei*. in *NPNF*. vol. II.
- _____. *Contra Faustum Manichaeum*. in *NPNF*. vol. IV.
- _____. *De Doctrina Christiana*. in *NPNF*. vol. II.
- _____. *De lib. arb.* III. vi. 18., in *LCC*.(Albert C. Outler ed., *Library of Christian Classics*. Philadelphia: The Westminster Press, 1955) vol. VI.
- _____. *De Nuptiis et Concupiscentia ad Valerium*. in *NPNF*. vol. V.
- _____. *De Oridine*. in *LCC*. vol. VI.
- _____. *Sermons* in John E. Rotelle ed. *The Works of Saint Augustine*(New York: New City Press, 1955)

- vol. III.
- _____. *De Virginitate*. in *NPNF*. vol. III.
- Baasten, Matthew. "Humility and Modern Ethics." *Reformed Review* 38(1) (1987): 232-237.
- Bigham, Thomas J., and Albert T. Mollegen. "The Christian Ethic." Roy W. Battenhouse. ed. *A Companion to the Study of St. Augustine*. New York: Oxford University Press, 1955.
- Boettner, Loraine. *Roman Catholicism*. New Jersey: The Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1983.
- Clark, Elizabeth A. "Theory and Practice in Late Ancient Asceticism." *Journal of Feminist Studies in Religion* 5(2) (1987): 25-46.
- Frank, Karl Suso. *Geschichte Des Christlichen Monchtums*. 최형걸 역. 「기독교 수도원의 역사」. 서울: 은성, 1997.
- Herbemann, Charles G. *The Catholic Encyclopaedia*. vol. xii. New York: The Universal Knowledge Foundation Inc., 1913.
- Lawless, George. *Augustine on Hippo and His Monastic Rule*. London: Oxford University Press, 1987.
- Lotze, J. *Die drei Stufen der Liebe*. Frankfurt: Joseph Knecht Verlag, 1971.
- Placher, William C. *A History of Christian Theology*. Philadelphia: The Westminster Press, 1983.
- Roberts, David E. "The Earliest Writings." Roy W. Battenhouse. ed. *A Companion to the Study of St. Augus-*

- tine*. New York: Oxford University Press, 1955.
- Rousseau, Philip. "The Spiritual Authority of the 'Monk-Bishop' Eastern Elements in Some Western Hagiography of the Fourth and Fifth Centuries." *Journal Theological Studies* 22 (1971): 380-419.
- Tillich, Paul. *A History of Christian Thought*. New York: Simon and Schuster, 1968.
- Walker, Williston. *A History of the Christian Church*. New York: Charles Scribner's Sons, 1970.
- Zumkeller, A. *Augustine's Ideal of the Religious Life*. New York: Fordham University Press, 1986.
- Zumkeller, A. *Praeceptum*. 이형우 역. 「아우구스티누스 규칙서」. 왜관: 분도출판사, 1990.
- 이규철. 「어둠에서 빛으로: 하나님을 향한 어거스틴의 회심」. 서울: 쿤란출판사, 2001.
- 이석우. 「아우구스티누스」. 서울: 민음사, 1995.

군인교인 신앙성장을 위한 목회상담 임상사례



김상만 군종목사

I. 서 론

1.1 의의 및 목적

지금도 하늘과 땅과 바다에서는 수십만 장병들이 조국을 지키기 위해 밤낮을 가리지 않고 맡은 바 임무와 최선을 다하고 있다. 그리고 그들을 섬기기 위하여 오늘도 수많은 군 성직자들이 GP에서, GOP 철책에서, 해안에서, 강안에서, 사이트에서, 함상에서, 은몸을 던져 가며 헌신하고 있다. 군종

- 약력 : • 명지대학교 사회교육대학원 예술심리치료학과 박사 전 연구과정 중
• 현 이라크평화계건사단 12민사여단 군종과장

병과 창설 50주년, 한국전쟁 중에서 성직자의 손길을 필요로 하는 장병들을 위해 파송된 군 성직자들은 그 동안 뜨거운 눈물과 기도로 밤낮을 가리지 않고 군 사역을 하였다. 한국교회의 기적적인 성장 뒤에는 군인교회와 군목들의 역할이 실로 지대했음을 부인할 수 없다. 그럼에도 불구하고 군중활동 내면에 무언가 체계적이지 못한 군중활동, 양적 성장에만 급급한 목회 패턴에 문제가 있음을 잊어서는 안 된다. 특히 한 영혼, 한 영혼을 그리스도의 성숙한 제자로 만드는 일에 소홀히 해온 군인교회 프로그램의 빈약함도 중요한 문제 중 하나이다. 본 연구는 군인교회 프로그램의 새로운 가능성으로서 예술심리치료를 통한 목회상담의 한 시도이다. 군인교인을 부분적으로 선정할 수밖에 없는 한계가 있었고 ○○군인교회 교인 중 구역장을 맡은 자 중에서 희망자만을 대상으로 했다.

본 사례연구의 목적은 군인교인으로 하여금 신앙심 함양과 친밀감 확인, 자아성찰 및 삶에 대한 의욕을 갖게 하기 위한 것이다. 프로그램의 구체적 목적은 1) 신앙심 함양, 2) 친밀감 확인(문제행동 및 의식변화), 3) 자아성찰 및 생의 의욕(자존감 및 자신감 회복) 등이다.

1.2 제한점

본 연구는 목적과 의미의 입장에서 보면 반드시 연구되어야 할 뿐 아니라 보다 더 효과적인 연구가 되어져야 한다고 본다. 하지만 연구전개 흐름상 몇 가지 제한점이 있다는 것을 밝힌다. 첫째, 목회상담의 다양한 영역 중 예술심리치료를 통해 실시했다는 점이다. 둘째, 프로그램 참가자를 ○○군인교

회 교인으로 한정했다는 점이다. 셋째, 예술치료의 4가지 특징, 즉 형상화, 상징화, 의사소통, 관계성에 관한 활발한 논의가 없었다는 점이다.

II. 연구 방법

2.1 대상

본 프로그램을 위해 모집공고를 냈다. ○○군인교회 군중목사의 지원으로 대상 선정에는 별 어려움이 없었다. 모집대상은 특별히 ○○군인교회의 구역장을 중심으로 모집했다. 첫날엔 약 30여 명의 인원이 참석했다. 모집공고에는 “목회상담 교실”이라 제목을 제시했고 첫 모임에서 이 모임의 성격 및 방향, 그리고 목적에 대해서 설명했다. 두 번째 모임에서 조를 나누었다. 6명씩 4개 조로 총 24명이 참석의 기본 대상이었다. 특히 3개 팀은 집사들 위주로, 그리고 1개 팀은 권사팀으로 조를 나누었다.

2.2 집단의 구조

본 집단은 자율적으로 구성되었다. 지시보다는 스스로 알아서 조를 편성하도록 했다. 다만 몇 가지 수업 중 배운 내용을 제시했다. 될 수 있는 한 평소에 친하지 않는 사람들끼리 조를 짜라고 제시했고, 팀의 원활한 활동을 위해 팀의 이름과 구호를 만들어 보라고 지시했다.

1조 사랑팀-배워서 남주자(집사팀)

2조 소망팀-배워서 베풀자(집사팀)

3조 영광팀-열심히 배우자(권사팀)

4조 믿음팀-של 만한 물가(집사팀)

기간은 4월부터 6월까지 매주 목요일 오전에 실시했다. 마지막 회기는 수료증 및 기념촬영 및 저녁만찬을 실시했다.

2.3 진단

각 인원들은 이미 신앙적으로 지도자급에 속하였다. 개인이 신앙적으로 지도하는 교인들이 10명에서 20여 명이나 되었다. 다만 ○○군인교회가 큰 관계로 각자는 구역장으로서 중요한 임무를 맡고 있었지만 상호 교류가 적었다. 그리고 비록 구역장으로서 임무를 수행하고는 있었지만 군인가족으로서, 한국의 여성으로서 안고 있는 고민들이 있었다.

진단에 도움이 될 수 있는 장병들과 그들의 가족들이 갖는 몇 가지 특징을 살펴보자. 군인과 가족들은 생생한 군대 환경 속에 살아가고 있다. 이들도 세상에 살아가는 사람들과 똑같은 욕구와 삶의 의미를 추구하려고 한다. 그러나 이들의 삶은 분명한 차이가 존재한다. 첫째는 이들은 한 곳에 정착하지 못한다. 대부분이 고향을 떠나 군에 입대하게 되고, 경우에 따라서는 여러 번의 이사를 통해 삶을 영위해 간다. 둘째 특징은 집과 가족, 사랑하는 사람들과의 반복되는 이별이 존재한다. 이러한 이별은 어쩔 수 없이 외로움, 떠남함, 외도하고픈 유혹, 술을 마시거나 과음하려는 경향, 딸린 자식들의 양육문제, 불안정한 결혼생활, 성 역할의 혼란, 두려움, 불안, 분노,

원망, 우울증과 같은 문제를 낳는다. 셋째 특징은 권위에 대한 예속이다. 군대에 속한 모든 사람들은 더 높은 권위 아래 예속되어 있고, 정기적으로 업적 평가를 받게 된다. 이러한 평가들은 승진과 진급의 기초가 된다. 그렇기 때문에 이런 평가들은 지휘 계통 안에서 권위를 행사하는 사람들의 손에서 효과적인 도구로 쓰인다. 넷째 특징은 위험이다. 곧 사망이나 심각한 부상과 무능력의 위험이다. 장병들은 아슬아슬한 모험과 파분함, 압박한 위험과 지루한 반복, 깔끔한 군복과 피투성이 전투복, 건강한 외모와 정신적 충격이라는 이상한 세계에서 살아간다. 이런 모순들은 심각한 내적 갈등을 유발한다. 다섯째 특징은 뚜렷한 위상을 갖는 가치와 이상에 대한 충성이다. 애국, 명예, 의무, 정직, 질서, 훈련, 희생, 그리고 영웅주의의 가치를 포함하는 큰 불문율에 대한 충성심을 주입한다. 더 나아가 이러한 이상에 대한 믿음은 군 생활을 정의하는 임무에 헌신하는 행위를 강화하고 미화한다. 여섯째로 군 생활은 사람들에게 가장 좋은 것과 가장 나쁜 것을 가져다 준다. 신앙을 적극적으로 실천하기도 하고, 실천하지 않기도 한다. 나쁜 말을 쓰기도 하고, 쓰지 않기도 한다. 그들은 종교 활동을 하기도 하고 운동하러 나가기도 한다. 그들은 부대 회식에서 술에 취하기도 하고, 취하지 않기도 한다.

2.4 프로그램 구성 및 배경

프로그램은 집단상담의 원리에 맞게 구성했고 본 연구의 목적에 맞게 편성되었다.

2.5 표현예술 치료 프로그램

회기	기 법	내 용	기대효과
1	오리엔테이션	자기소개, 참석동기, 기대욕구를 두 사람씩 짝을 지어 먼저 소개 후 전체 앞에서 소개하는 방식으로 진행	친밀감 형성/코이노니아
2	이름그림	종이에 미술도구로 자기 이름을 쓰거나 상징하는 그림을 그리고 배경을 그린다.	자아성찰/자존감 회복
3	관계그림	남자는 네모, 여자는 동그라미, 보이는 실체는 마름모, 보이지 않는 실체는 삼각형으로 그리게 한다.	관계 맺고 있는 것과 친밀감 확인
4	현재와 미래	종이 한쪽엔 현재, 다른 쪽엔 미래를 그리고 제목을 정한다.	자아성찰/자존감 회복/신앙심 함양
5	지점토와 그림	지점토를 만지게 한 후, 무언가를 만들게 한다. 그것을 종이 위에 올려놓고 그림을 그리게 한다.	친밀감/신앙심/자존감
6	카테일 파티	지점토를 만지게 한 후, 만든 물건을 종 위에 올리고 한 장의 종이에 전체가 공동작업을 하게 한다.	코이노니아/신앙심/공동체 정신/개인의 역할 확인
7	집단그림	먼저 종이에 각자의 그림을 그리고, 다시 주제를 선정해서 전체가 그림을 그리도록 한다.	친밀감/공동체/자존감/신앙심 함양
8	동작과 그림	묵상 후 오른손과 왼손을 동작하게 한다. 그 느낌을 그대로 그림으로 표현한다. 제목을 정한다.	자아성찰 및 생의 의욕/자존감 회복/신앙심

회기	기 법	내 용	기대효과
9	셀프그래프	자신의 삶을 막대 그래프, 곡선, 특정한 표현을 통해 그리게 한다.	자아성찰 및 생의 의욕/자존감 및 자신감 회복
10	원그림/셀프박스	동그라미를 그리게 한다. 미리 제작해 오게 한 셀프박스를 발표하고 설명하게 한다.	신앙심함양/친밀감 자아성찰/생의 의욕

3. 프로그램 과정 및 해석

이 장에서는 각 회기별 과정 및 해석을 다루고자 한다. 목적에 제시한 바와 같이 예술 심리 치료적 목회상담을 통해 신앙심 함양과 친밀감 확인 및 자아성찰과 생의 의욕을 갖는 데 있다. 따라서 각 회기마다 진행 시 목회 상담적 특성을 살렸다.

진행순서/시간 120분

1. 준비찬송 한 곡 내지 두 곡/3분
2. 기도/2분
3. 설교(성경말씀/개인경험/역사적 조명/현실 문화적 이해)/5분
4. 강의(예술치료 이론/목회상담 이론)/10분
5. 각 회기 프로그램 실시/90분
 - ① 형상화 작업 : 미술도구(크레용/파스텔/지점토/색연필/물감)
 - ② 상징화 작업 : 개인의 생각을 표현 및 작업

③ 의사소통 : 팀 안에서 각자의 느낌, 의미, 상징 등을 발표하게 하고 피드백을 함.

④ 관계성 : 전체 앞에서 각 조별로 발표하게 하고, 질문을 통해 상호이해

6. 전체 정리 및 질문/5분

7. 함께 통성 기도/5분

제1회기, 오리엔테이션

본 회기에서는 첫 모임이므로 강사 소개 및 각자 소개하는 시간으로 보냈다. 본 치유상담교실을 하게 된 동기 및 목적을 설명했다. 이 시간을 통해 서로를 잘 알고 신앙의 성장을 도모하며, 자아성숙과 자존감 회복의 기회를 갖자고 제안했다. 특히 서로 마음속에 있는 이야기를 수다 편다는 의미로 마음을 열고 적극적으로 참석하도록 권면했다. 첫 모임이라 어떤 내용의 강좌인지 궁금해서 참석한 이들도 있었다. 본 치유상담교실을 시작하면서 Godpeople. com에 개설한 MCC(military christian counseling)도 소개했다. 그곳에 이 강좌의 연속선상에서 이야기방, 기도방, 질문방, 상담방, 책/사이트방 등을 개설한 사실을 알리고 잘 활용하도록 했다. 추가적으로 Self Journal을 적도록 권했다. 자율적으로 작성하고픈 사람에 한해서 기록하도록 권했다.

제2회기, 이름그림

조를 나누고 프로그램 내용에 나오는 순서에 입각해서 진행했다. 전원이 여성으로 구성되어서인지, 남성이 아님으로써 받은 여러 가지 아픔과 애환을 토로했다. 거의 대부분이

이름에 대한 자존감 상실을 경험했고, 이름으로 인해 받은 상처에 대해서 너무도 진솔하게 고백하고 나누었다. 피드백을 통해 자신의 이름에 대한 자긍심을 갖게 되는 경우도 있었다.

제3회기, 관계그림

관계를 그림으로 표현하게 하게 했다. 특히 보이는 것과 보이지 않은 것을 추가로 제시하고 표현하도록 했다. 보이지 않는 것을 삼각형으로 표현하도록 했는데, 주로 하나님을 표현하는 이가 많았고, 보이는 것은 주로 성경말씀을 나타냈다. 남자는 네모, 여자는 동그라미로 표현하도록 했는데, 관계를 맺고 있는 사람들이 주로 교회 교인들과 가르치는 교회학교 학생들, 그리고 장병들로 나타났다. 특이한 점은 신앙을 갖지 않는 주변의 사람들을 검게 표시했다.

제4회기, 현재와 미래

제4회기부터의 특징은 신앙적 역동이 아주 많이 일어났다. 특히 권사팀은 그 전날 철야기도를 마치고 집에도 안 가고 이 시간을 위해 교회에 머물렀다는 것이다. 아침 교통체증으로 인해 혹시 치유상담교실에 참석하지 못할까 봐서 함께 교회에서 쉬면서 기다렸다는 것이다. 3개의 집사팀들도 같은 신앙적 역동이 일어났다. 그림을 통해 신앙체험을 고백하고 간증을 하는 이들이 많았다.

제5회기, 지점토와 그림

지점토를 만지게 난 후 본인의 느낌대로 작품을 만들게 하고, 그것을 배경으로 그림을 그리게 했다. 여성이면서, 어머

니들인 특징대로 생각을 초월한 역동이 일어났다. 특히 눈을 감고 지점토를 만질 때의 느낌들을 표현하면서, 어릴 때의 추억과 신선한 감촉, 환희 등을 맛보았다고 고백했다. 어떤 이는 창조하시는 하나님의 손길을 느꼈다고 말했다. 실제로 한 분은 어머니의 젖가슴을 느낌대로 만들고, 종이 위에 어머니를 그리고 나서 설명할 때 한참 눈물을 흘리기도 했다.

제6회기, 카테일 파티

이번 회기는 공동작업이었다. 집단역동에 대한 염려를 많이 했다. 혹시 집단 역동으로 인해 팀별로 어려움이 생기지 않을까 하는 걱정을 했다. 그러나 실제로 실시한 결과 오히려 신앙적 역동이 강하게 일어났다. 전체 속에서 개인의 역할을 재확인하는 시간이었고, 예수 그리스도의 사랑의 정신을 새롭게 하자는 다짐도 있었다.

제7회기, 집단화

이번 회기도 공동작업이었다. 물론 처음엔 개인이 작업하게 하고, 다음에 전체가 함께 작업하도록 했다. 1조는 “참 아름답다워라”를, 2조는 십자가로 죄 된 것이 “부서져야 한다”라는 의미의 그림을 그렸다. 3조는 권사팀의 특징으로 “휴거” 장면을, 4조는 성경책을 집단화로 그렸다.

제8회기, 동작과 그림

새로운 역동이 일어났다. 다들 이제까지 느끼지 못했던 동작을 통한 감정과 그것을 그림으로 표현하는 것에서 오는 신기함을 이야기했다. 역시 신앙적 역동이 강력하게 일어났다.

제9회기, 셀프그래프

상당한 침투가 예상되는 작업이라고 생각했다. 먼저 각자가 진솔한 그림을 그리게 하고, 표현은 가급적 공개하고픈 내용만 공개하도록 했다. 주로 신앙생활을 중심으로 인생의 그래프를 그렸다. 그리는 방법도 다양했다. 원의 크기로 삶의 굴곡을 표현하고, 나무의 크기와 색깔로, 고향집 앞마당을 삶의 그래프로, 사람 그림의 완성도와 미완성도로 삶의 굴곡을 표현했다. 또 칸의 크고 작음으로, 그래프로, 동반자의 숫자로 인생의 그래프를 그렸다.

제10회기, 셀프박스

자신을 대변하는 박스를 하나씩 만들었다. 다양하게 자신과 자신으로 대변되는 신앙의 상징물들을 만들었다. 한 권사님은 우체통을 만들어 복음의 전달자로서 자신의 모습을 표현하기도 했다. 자신을 대변하는 상징물을 통해 각자의 신앙을 새롭게 하는 기회를 가졌다.

IV. 프로그램 목적별 효과분석

이 장에서는 목적별 효과분석을 다룬다. 이미 제한점에서도 밝혔듯이 본인이 정확한 목적별 효과분석을 시도하는 것은 무리라고 본다. 다만 회기를 진행하면서 각 목적들이 이루어지는 느낌을 성직자의 입장에서 확인할 수 있었다. 그 이상의 바른 평가 및 분석은 본인의 능력의 범위를 벗어난 것으로 파악된다.

4.1 신앙심 함양

본 연구의 가장 큰 특징 중 하나는 신앙심 함양이다. 예술 치료를 통해서 각 개인이 가지고 있는 신앙심의 현주소를 파악하게 하고, 상호 역동을 통해 보다 더 성숙한 신앙심을 갖게 되었다. 3회기부터 두드러지게 나타난 신앙 역동은 집단화 그림을 통해 극치에 이르렀다고 평가된다. 그리고 8회기와 9회기는 다시 개인의 신앙 역동으로 돌아오면서 통합되는 것을 볼 수 있다. 10회기는 정점에 이르고 동시에 카타르시스가 있는 종결이었다.

4.2 친밀감 확인

회기를 더해 가면서 각 개인별 친밀감과 조별 친밀감이 완속되어 가는 것을 느꼈다. 서로가 서로를 이해하고 협력하며, 별 어려움 없이 진행이 순조로이 되었다.

4.3 자아성찰 및 생의 의욕(자존감 및 자신감 회복)

각 회기를 통해 구성원들의 자존감 및 자신감 회복을 충분히 감지할 수 있었다.

V. 결론 및 제언

본 장에서는 결론으로서 군 성직자로서 목회자로서 본인의

느낌과 몇 가지 발전적 제언으로서 마무리하고자 한다. 목회자란 하나님께서 창조하신 이 세상에서 만물을 새롭게 창조해 가시는 하나님의 창조의 사역에 참여해 가는 것이다. 그러한 사역에서 우선되는 것이 그 창조의 사역에 동참해 가는 성숙된 “영적 정원사”를 만들어 가는 것이다. 이 세상에 태어나는 사람으로 하나님의 일꾼인 성직자가 되기에 합당한 인물로 태어나는 사람은 한 사람도 없다. 그러나 우리는 온전한 성직자로 부름을 받고 있다. 우리의 희망은 거기에 있다. 우리는 결코 우리의 현재의 모습을 단정해서는 안 된다. 우리는 부단히 하나님의 부르심을 향해 달려가야 한다. 성직자는 언제나 되어 가는 과정에 있다. 어느 순간도 다 되었다고 할 수 있는 순간은 없다. 하나님의 부르심에 진지하게 응답해 가는 삶을 포기할 때 그는 이미 생명력을 잃어버리게 된다. 경직된 사고와 자기 독선에 빠져 있고 성장과 변화를 추구하지 않는 자가 목회하는 것은 죄를 범하는 것이 된다. 여기에 진정한 목회자의 치유가 필요한 것이다. 그리고 치유의 원형은 예수 그리스도이다. 예수님의 치유사역의 출발점과 내용, 그리고 현장 적용에 대한 바른 길을 따라야 한다. 단지 변화 속에 노출되어 수동적 자세로서의 따름이 아니라 능동적으로 변화를 일으키는 치유 사역자로서 예수님을 본받아야 한다.

이 연구를 정리하면서, 발전적 제안을 몇 가지 한다

1. 국군장병과 군인교인을 위한 교회 안의 새로운 프로그램으로서 가능성을 발견했다.
2. 신앙적 함양이라는 목적으로 예술치료를 실시해도 큰 효과를 거둘 수 있다는 점이다.
3. 분노, 자살, 군무이탈 등 사고예방 차원에서 문제 장병을

위한 특별 프로그램으로의 충분한 가능성이 보였다.

4. 신세대 장병들의 다양한 문제를 예술치료를 통해 상당부분 치유할 가능성이 보였다.

5. 기독교 신앙 형식과의 접목(예배와 치료, 설교와 치료 등)을 시도해 볼 수 있다.

참고문헌

슈티 아른 루빈, 「미술심리치료 총론」, 김진숙 역, 한국표현예술심리치료협회, 2001.

김진숙, 「예술심리치료의 이론과 실제」, 한국표현예술심리치료협회, 2001.

에드워드 에딘저, 「살아있는 심혼」, 집문당, 1996.

수잔 핀처, 「만다라를 통한 미술치료」, 김진숙 역, 학지사, 2001.

학술지(1999) “폭력의 희생자들을 위한 표현예술심리치료”, 한국표현예술심리치료협회

학술지(2001) “표현예술심리치료와 동작·무용치료”, 한국표현예술심리치료협회

학술지(2000) “연극치료”, 한국표현예술심리치료협회

“청년이 살아야 교회가 살고 나라가 산다”

한국교회 군선교와 21세기 비전

한국교회 군선교사역은 6·25 관련중에 군종목사제도가 창설되어 지난 50여 년 동안 외적으로는 군인교회당 건축, 내적으로는 진중세례운동 전개로 바른 신앙을 가진 인재를 양성하고 신앙전력화와 민족복음화를 향한 밑달이 되었습니다. 이제 21세기 군선교는 군에서 세례받은 장병들을 본인이 거주하는 지역교회로 결연시켜 미래출석교인으로 양육한다는 구체적인 프로그램인 비전2020운동의 실천으로 군·민족·인류복음화에 기여할 것이며, 기독교인적육성으로 건강한 국가와 밝은 사회건설에 기여하는 핵심이 될 것입니다.

군선교 주요역사					
구분	1950년대	1960년대	1970년대	1980년대	1990년대
특징	군종목사 제도창설	전군신자화 운동	신앙전력화 운동	군복음화 운동	제2차 진중세례운동
기록사항	• 해군 : 1950.11.10 • 육군 : 1951.2.7 (유가동(세도)) • 공군 : 1952.2.10 • OCU설립 : 1956.12.8	• 1인1종교당 기동운동 (육군)군사령관 반산장군 (1969) • 1인1종교당 기동운동 (육군)군사령관 반산장군 (1969) • 신앙전력화 운동 회담 (1976.6.26) 배경희 대통령	• 제1차진중세례운동 (육군)군사령관 반산장군 (1972.4.25) (5.38명 수배) • 새해기독교학교 대회 (1984) • 군복음화로 향한다 (1987) • 한국군종목사단 설립 (1986)	• 제2차진중세례운동 (육군)군사령관 반산장군 (1981) • 새해기독교학교 대회 (1984) • 군복음화로 향한다 (1987) • 새해기독교학교 대회 (1986) • 새해기독교학교 대회 (1986) • 새해기독교학교 대회 (1986)	• 민족복음화 한국군선교를 모델로 세계 군선교를 통해 민족복음화에 기여 • 새해기독교학교 대회 (2004) • 군선교연합회 관 건국 (2004)
특기사항	• 6.25전쟁 • 미군334년 10명에게 두 명의 커피를 할 사가 이슬람 대를 통해 탄생시킨	• 항의대행투 사건 (1968) • 성직, 유전 등 무장전력 결성 - 전국복음화 운동 (1965) - 김달환 박사	• 새마을운동 시간 (1968) • 발리크라이스트 (1970) • 예수복귀전 (1970) • 민족복음화 운동 (1977) • 기독교인수 : 300만명 (1974)	• 한국교회 100주년 (1984) • 한국교회 100주년 기념식 (1984) • 기독교인수 : 1,200만명 (1986 / 25%)	• 기독교인수 : 1,500만 명 (2000년) • 기독교인수 : 3,700만 명 (2020년 / 75%)

군선교의 한국교회 공연도

구분	공연도	세부사항
1970년대	한국교회 성령의 밀알	1969년 전군신자화운동, 제1차 진중세례운동 전개, 초교과 범교회적으로 전군신자화위원회(현재 - 한국기독교군선교연합회)를 설립 하므로 1970년대에 폭발적인 성장을 하는 한국교회의 민족복음화를 위한 구심적인 역할로 밀알이 되었음.
1990년대	한국교회 지도자의 협력	1989년 서울올림픽 개최 후 한국교회의 성장이 정제, 감소되고 있음 때, 1990년 육군훈련소에서 결회한 제2차 진중세례운동으로 향년 전도를 주도하면서 구체적인 민족복음화의 청사진을 한국교회에 제시하면서 한국교회 지도자의 협력소가 되었음.
한국교회 연합사역의 모델		육군훈련소를 비롯한 전군에서 실시되는 제2차 진중세례운동 후 원, 2천년에 군선교 센터인 육·해·공군본부교회당 건축 등 초교과 범교회적인 사역의 실천으로 한국교회 연합사역에 모델적인 모델을 제시하고 있음.
2000년대	21세기 기독교 운동 주도	비전2020실천운동(2020년 전체 국민의 75%인 3,700만명 기독교인)으로 군복음화를 통하여 민족복음화, 나아가 인류복음화에 기여한다는 명확한 선교전략과 함께 21세기 한국교회의 성장 및 영혼구원운동을 완전히 주도해 나가고 있음.

“이 선교 저 선교 군선교 이 세 가지는 항상 할 것인데 그중에 제일은 군선교니라”

군선교 5대 비전

비전목표	비전결실	세부사항
신앙전력화	필수의 강군 육성	장병들에게 바른 신앙을 갖도록 하여 사기진작, 사고 예방, 병행한 병행생활에 기여.
민족복음화	기독교신자화 건설	비전2020운동을 구체적으로 실천하여 전 국민의 75% 이상을 복음화하여 한국교회 부흥에 기여.
기독교인재양성	바른 신앙을 가진 지도자 육성	기독교청년들에게 국가와 민족을 향한 선교적 비전 교육, - 정치, 경제, 사회, 교육, 문화 등 국가경영의 전분야에서 리더할 지도자를 육성.
국가경쟁력	건강한 국가 건설	바른 기독교인상을 바탕으로 한 지도자들에 의하여 사회, 국가의 빛과 소금의 역할을 하게 하므로 밝고, 건강, 긴장한 국가를 건설.
기독교문화창달	밝은 사회 건설	세속화된 사회문화를 기독교문화로 전환하여 생명력 있는 밝은 사회를 건설.

군선교 10대 특징

구분	내용
1. 대상적인 면	신체와 지성 등 모든 면에서 국가가 공인하는 우수한 젊은이들, 젊어 있고 미래가 있고, 내일의 주역을 대상으로 한다는 점이다.
2. 기능적인 면	순환 조직사회의 장. 매년 37만 명의 입대하고 전역하는 젊은 장병 복음을 받아야 할 대상들이 새로운 인물들이라는 점이다.
3. 동원적인 면	지휘관이 명령하면 일시에 수백 명, 수천 명, 수만 명이 집결할 수 있는 곳이다.
4. 심리적인 면	인간은 누구나 종교적 본성을 갖고 있다. 사랑하는 부모 형제 곁을 떠나 새로운 환경에 적응해야 할 그들로서는 심리적으로 불안, 위축, 긴장된 상태이므로 순수한 어린이와 같은 육체가 되어 있어서 복음을 쉽게 받아들인다는 점이다.
5. 인보적인 면	장병들이 무엇보다 죽음을 두렵게 생각하지 않는 사생활이 확립되어 있을 때, 강한 군대가 될 수 있다. 이스라엘 군대의 6인전령의 교훈을 깊이 새겨야 한다.
6. 교회적인 면	연간 22만 명의 세례를 줄다는 일, 1회에 5천 명, 6천 명씩 세례 주는 나라라는 지상에 어느 곳에도 없는 한국교회만이 갖는 유일한 축복이다.
7. 파급적인 면	우리는 성경의 백부장 교령이 예수님을 만으로 그 가정이 구원받은 로마 군대로, 세계로 파급되었다는 사실을 기억하고 있다. 한 명이 두 명, 두 명이 네 명이라는 기하급수적인 파급효과가 전 국민의 75%를 신자화하겠다는 곧 비전2020실천운동이라는 청사진을 한국교회에 제시할 수 있었던 것이다.
8. 경제적인 면	성경의 달란트 비유와 씨앗 결실을 우리는 깊이 생각해야 한다. 작은 투자로 결실을 크게 맺을 때 경제적 부가치는 플러스를 얻을 수 있다. 일일교회에서 불신자 한 명 전도에 소요되는 경비는 어느 정도인가? 1년간 약 9백만 원을 투자해서 3천 명 세례신자를 만들 수 있었는가? 군선교는 작은 투자로 확실한 결실을 맺는 경제성이 있는 선교영역이다.
9. 시간적인 면	일반적 시제로는 국가가 존립하는 동안에는 계속된다. 남북통일이 되어도 군은 존속한다. 역사적으로 있어서는 안 될 부분이 우리의 주변 일장은 일본, 중국, 러시아이며, 신앙적 시제로는 주일 오실 때까지 군선교는 지속될 것이다.
10. 연합적인 면	한국교회는 교단주의, 개교회주의의 경색에 물들여져 있다. 그러나 군인교회는 교파가 없다. 또한 교단을 초월하여 약 120여 원이 소요된 육·해·공군 부교회 예배당을 5천여 원만 연합으로 추진하였으며 지금의 진중세례회를 통한 비전2020 실천운동도 교단과 교파를 초월하여 협력하고 있다. 가장 모범적인 교회연합 사업과 운동의 모델인 군선교인을 누구도 부인하지 않을 것이다.



비전

2020

21세기 군선교 목표	군복음화는 민족복음화의 지름길
약속의 말씀	* 나는 말하기를 이는 내 백성이라 할 것이요 그들은 말하기를 여호와께는 내 하나님이라 하리라(사 13:9) * 나는 저희 하나님이 되고 저희는 나의 백성이 되리라(고후 6:16)

비전2020운동이란?

군인교회에서 진중세례운동의 결실로 매년 군인신자 25만 명을 일반 군선교 회원교회로 연결, 사랑의 양육을 통해 다가오는 2020년 3,700만 명(전 국민의 75%) 성도의 나라를 만들어 군·민족·인류 복음화에 이바지하므로 ◆국가적으로는 모범 국민 육성과 건강한 사회를 만들자는 애국애족 운동이요, ◆군으로는 장병들의 사교예방, 사기진작으로 명량한 병영생활을 만들자는 신앙전력화 운동이요, ◆교회로는 복음화된 통일조국 건설을 하자는 21세기 기독교 운동입니다.

목표

1996년	25년후	2020년
1,200만 기독교신자 (25%)		3,700만 기독교신자 (75%)

전략

3천7백만 성도의 나라	군인교회	▶ 목표 - 신앙전력화: 사교예방, 사기진작, 명량한 병영생활 조성 - 불신전우전도, 결연, 수세 - 매년군인신자 25만 명 연결(군세례인원 22만 명+입대세례교인 3만 명) ▶ 핵심 실천사항 - 한생명살리기 5대 실천사항 적용
	군선교연합회	▶ 목표 - 21세기 기독교운동 실천(군·민족복음화) - 교단, 교회 연합사역 실천 ▶ 핵심 실천사항 - 미래출석교인 양육 종합관리(정책, 행정, 전략) - 군선교 회원교회 육성 - 전국지역중심의 실천(지회육성) - VIP(귀빈) 가족전도 프로그램 보급 - 업무 전산 시스템 구축(네트워크)
	군선교원교회	▶ 목표 - 교회부흥: 미래출석교인 등록(매년군인신자 25만 명 결연) - 지역복음화: 625만 명 믿음의 가정(매년 25만 명×25년) - 민족복음화: 3,700만 성도의 나라(625만 명×4인가족+1,200만 명) ▶ 핵심 실천사항 - 사랑의 양육 10대 실천사항 적용 - VIP(귀빈) 가족전도 실천사항 적용

전술

군인교회-한생명 살리기 5대 실천사항	
1. 불신 전우 전도	· 불신장병대상 적극적인 전도
2. 결신 전우 세례	· 신교대, 일반부대 등 수세 인도
3. 초신 전우 양육	· 1:1 사랑의 청지기 신인 결연(전입병 면담) · 예배참석, 성경공부, 교회, 봉사활동 등
4. 양육 전우 결연	· 군인신자카드 작성 제출
5. 결연 전우 관리	· 일반교회 결연 후 양육상황 점검

군선교원교회-사랑의 양육 10대 실천사항	
1. 사랑의 청지기	· 1:1 집중관리자 선정, 전담부서 조직
2. 사랑의 등록	· 연결 군인신자를 미래출석교인으로 등록
3. 사랑의 기도	· 1·1·1 기도실천, 공식행사시 기도 · 매일(1) 그 영혼, 그 부대(1)를 위해서 1분(1)이상 기도
4. 사랑의 편지	· 사신, 주보, 도서 등 우송
5. 사랑의 선물	· 마음을 담은 기호품 선물 우송
6. 사랑의 심방	· 직접 부대 방문 심방
7. 사랑의 초청	· 휴가·외박시 교회로 초청
8. 사랑의 영접	· 전역시 영접, 환영 예배
9. 사랑의 전도	· 가족전도의 기회(명소)
10. 사랑의 헌금	· 전도, 세례 등 선교비 후원

나와 우리의 사명은?

1. 기도하기: 매일 순간마다 비전2020운동의 결실을 위해서 기도합니다.
2. 참여하기: 섬기는 교회가 비전2020운동에 참여토록 함과 조직적이며 체계적인 사역을 위해서 모범적으로 참여합니다.
3. 헌신하기: 비전2020실천운동에 대해서 기회가 닿는 대로 주변에 홍보하고 섬기는 교회나 단체에서 군선교연합회 후원 회원 가입 등 헌신할 수 있는 상황에서는 시간, 재능을 온전히 바쳐 실천합니다.

비전2020운동을 실천하는 —

MEAK 한국기독교군선교연합회
 MILITARY EVANGELICAL ASSOCIATION OF KOREA (MEAK)

서울시 종로구 효제동 45번지 군선교연합회관

☎(02)744-2661~3, 3675-2020 FAX:(02)742-7954
 E-mail: meak@v2020.or.kr http://www.v2020.or.kr

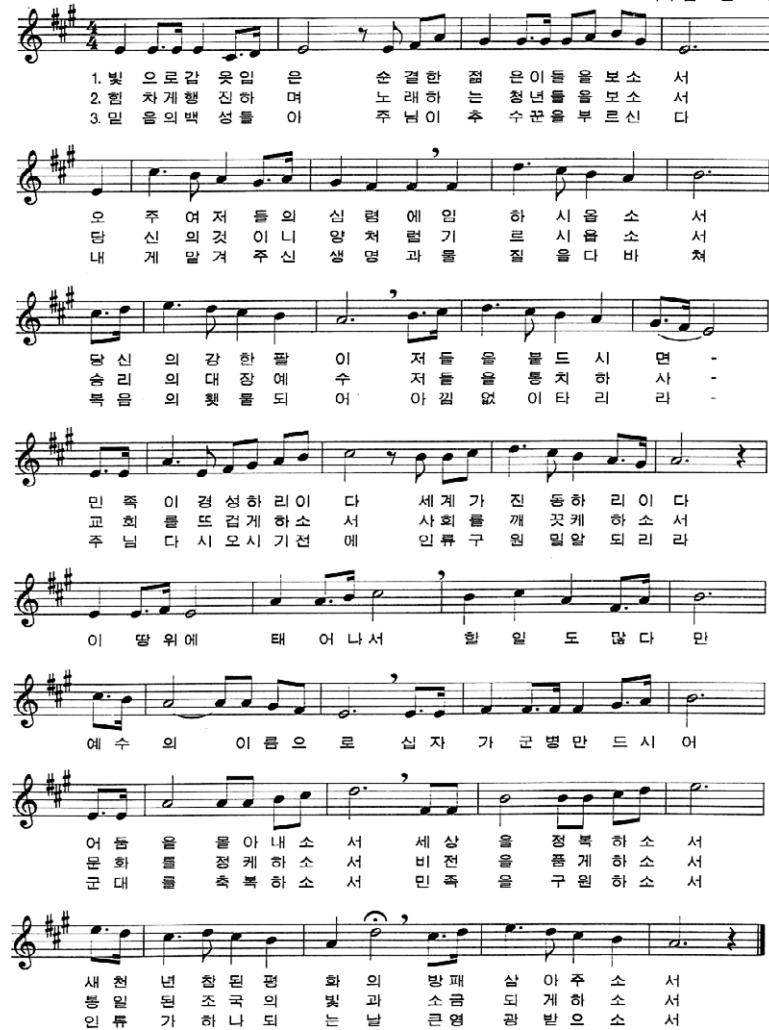
중부지회: (042)551-2021	부산지회: (051)627-4740
대구지회: (053)422-4826	광주지회: (062)652-5020
동부지회: (033)745-0416	제주지회: (064)744-2661
전북지회: (063)533-7727	충북지회: (043)836-3572
울산지회: (052)266-1904	경남지회: (055)262-7311
강원지회: (033)241-4361	전남동지회: (061)745-9912
영동지회: (033)681-5871	충남지회: (041)561-2020
경북지회: (054)276-9130	필라델피아: 215-497-5016
L.A 지회: 310-782-7773	지 회
시카고지회: 773-545-8348	시애틀지회: 206-367-5858
뉴욕지회: 718-229-9191	워싱턴지회: 703-323-7221

군 선교의 노래

“이 백성을 그리스도에게로”

행진곡풍으로

작사: 군선교연합회
작곡: 김민식



1. 빛으로 감옥의 문은 닫혀 있어
2. 희망의 백성들이
3. 믿음의 백성들이

손결한 젊은이들을 보소서
노래하는 청년들을 보소서
주님이 주 수권을 부르신다

오 주여 저들의 심령에 임하시옵소서
담신의 것이니 망쳐라
내게 맡겨 주신 생명의 열매를
즐거워 하시옵소서

당신의 감한 팔이 저들을 붙드시면
승리의 대장에 수치를 하사
복음의 햇빛이 어둠을 없애 타리

민족이 경성하리이다 세계가 진동하리이다
교회를 드림게 하소서 사회를 깨우게 하소서
주님 다시 오시기 전에 인류 구원 일할 도리

이 땅 위에 태어나서 할 일도 많지만

예수의 이름으로 십자가 군병만 드시어

어둠을 몰아내소서 세상을 정복하소서
문화 정케 하소서 비전을 품게 하소서
군대 축복하소서 민족을 구원하소서

새 천년 창된 평화의 방패 삼아 주 소서
봉헌된 조국의 빛과 소금 되게 하소서
인류가 하나 되는 큰 영광 받으소서



군선교신학 2

•

2004년 5월 25일 인쇄

2004년 5월 30일 발행

발행처/ 한국기독교군선교연합회

서울 종로구 효제동 45번지 군선교연합회관

TEL/02-744-2661~3, 02-3675-2020

홈페이지 ; <http://www.v2020.or.kr>

E-mail ; meak@v2020.or.kr

제작처/ 쿼란출판사

서울 종로구 연지동 1-1 여전도회관 1005호

TEL/745-1007, 편집부/745-1301~2

영업부/747-1004, FAX/745-8490

본사평생전화번호/0502-756-1004

0505-745-1007

홈페이지 ; <http://www.qumran.co.kr>

E-mail ; qumran@hitel.net

qumran1@hosanna.net

등록/제1-670호(1988. 2. 27)

•

값 12,000 원

책임교열 : 임영주·김향숙

“청년이 살아야 교회가 살고 나라가 산다”

한국교회 군선교와 21세기 비전

한국교회 군선교사역은 6·25 환란중에 군종목사제도가 창설되어 지난 50여 년 동안 외적으로는 군인교회당 건축, 내적으로는 진중세례운동 전개로 바른 신앙을 가진 인재를 양성하고 신앙전력화와 민족복음화를 향한 밑일이 되었습니다. 이제 21세기 군선교는 군에서 세례받은 장병들을 본인이 거주하는 지역교회로 결연시켜 미래축적교인으로 양육한다는 구체적인 프로그램인 비전2020운동의 실천으로 군·민족·인류복음화에 기여할 것이며, 기독교내적으로 건강한 국가와 밝은 사회건설에 기여하는 핵심이 될 것입니다.

군선교 주요역사

구분	1950년대	1960년대	1970년대	1980년대	1990년대	2000년대
특징	군종목사제도창설	전군선자화운동	신앙전력화운동	군복음화운동	자녀전중세례운동	비전2020살인운동
기록사항	• 해군 : 1950.11.10 • 육군 : 1951.2.7 (국가공약체) • 공군 : 1952.2.10 • OCU결합 : 1956.12.8	• 1인1종교가치운동 (육군: 군사령관 헌신장군 / 1969) • 1인1종교가치운동 (1972.4.25) • 338명 수배 -전군선자화후원회 • 신앙전력화위원회 (1976.6.26) -백성회대통령	• 제1차 진중세례운동 -육군201단 (1972.4.25) • 338명 수배 -전군선자화후원회 • 신앙전력화위원회 (1976.6.26) -백성회대통령	• 전국교회당 건축 • 중앙별무원 창구 일원화 (1981) • 세계기독교대회 (1984) • 군복음화보상장 (1987) • 한국군종목사단 설립 (1986)	• 제2차 진중세례운동 • 육군헌신대회 (1990) • 만민교회구세군을 통해 인류복음화에 기여 • 세계기독교인대회 (2004) • 군인교회연합회 (1995) • 군인자연경향회 (1998) • 21세기기독교운동 (1998)	• 민족복음화 • 한국군인교회를 모델로 세계 군선교를 통해 인류복음화에 기여 • 세계기독교인대회 (2004) • 군인교회연합회 (2004)
특기사항	• 6.25전쟁 • 미군33사단103공대대 무명의 카부사병사기 이승만대통령개념서작성	• 청와대부사건 (1968) • 석벽, 훈민 등 무장간첩 침투 • 전군복음화운동 (1965) -김활란 박사	• 새마을운동 • 제2차예비전도장(1971) • 연소공로74천 • 500명 수배 • 민족복음화대회 (1977) -300만명(1974)	• 한국교회 100주년 (1984) • 교회개혁운동 • 한국교회신앙 • 기독교인수 • 764만명(1984) -전100주년	• 한국교회 침체기 • 한국교회 • 군인교회신앙 • 기독교인수 • 1,200만명 (1996) / 25%	• 기독교인수 • 1,500만명 (2004년) • 목표기독교인수 • 3,700만명 (2020년) / 73%

군선교 5대 비전

비전목표	비전결실	세부사항
신앙전력화	필승의 강군육성	장병들에게 바른 신앙을 갖도록 하여 사기전작, 사고 예방, 병량 병영생활에 기여.
민족복음화	기독교선대국가건설	비전2020운동을 구체적으로 실천하여 전국민의 75% 이상을 복음화하여 한국교회부흥에 기여.
기독교인양성	비전인양을기반지지도육성	기독교청년들에게 국가와 민족을 위한 선교적 비전 교육. -정치, 경제, 사회, 교육, 문화 등 국가경영의 전문야에서 리더할 지도자를 육성.
국가경영개혁	건강한 국가건설	바른 기독교 신앙을 바탕으로 한 지도자들에게 의하여 사회, 국가의 빛과 소금의 역할을 하게 하므로 밝고, 건강, 건강한 국가를 건설.
기독교회향성	발음사회건설	세속화반사회문화들 기독교문화로 전환하여 생명력 있는 밝은 사회를 건설.

군선교 10대 특징

구분	내용
1.다성적인면	신체와 지성 등 모든 면에서 국가가 공인하는 우수한 젊은이들, 꿈이 있고 미래가 있고, 내일의 주역대상으로 한다는 점이다.
2.기능적인면	순한 조직사회라는 점. 매년 37만 명씩 입대하고 전역하는 젊은 형상 복음을 온전하게 적응해야 할 그들로서 섬리적으로 불만 위족, 건강원상상태이므로 순한 어떤 아이와 같은 육도로 되어 있어서 복음을 쉽게 받아들인다는 점이다.
3.동원적인면	지휘관이 명령하면 일시에 수백 명, 수천 명, 수만 명이 집결할 수 있는 곳이다.
4.섬리적인면	인간은 누구나 종교적 본성을 갖고 있다. 사랑하는 부모 형제 등을 떠나 세로 온 전정에 적응해야 할 그들로서 섬리적으로 불만 위족, 건강원상상태이므로 순한 어떤 아이와 같은 육도로 되어 있어서 복음을 쉽게 받아들인다는 점이다.
5.안보적인면	장병들이 무엇보다 죽음을 두려워 생각하지 않는 사정권이 확립되어 있을 때, 강한 군대 가 될 수 있다. 이스라엘 군대의 6월전쟁의 교훈을 깊이 새겨야 한다.
6.교회화적인면	연간 22만 명씩 세례를 준다. 1회, 5년, 6년, 7년, 8년, 9년, 10년, 11년, 12년, 13년, 14년, 15년, 16년, 17년, 18년, 19년, 20년, 21년, 22년, 23년, 24년, 25년, 26년, 27년, 28년, 29년, 30년, 31년, 32년, 33년, 34년, 35년, 36년, 37년, 38년, 39년, 40년, 41년, 42년, 43년, 44년, 45년, 46년, 47년, 48년, 49년, 50년, 51년, 52년, 53년, 54년, 55년, 56년, 57년, 58년, 59년, 60년, 61년, 62년, 63년, 64년, 65년, 66년, 67년, 68년, 69년, 70년, 71년, 72년, 73년, 74년, 75년, 76년, 77년, 78년, 79년, 80년, 81년, 82년, 83년, 84년, 85년, 86년, 87년, 88년, 89년, 90년, 91년, 92년, 93년, 94년, 95년, 96년, 97년, 98년, 99년, 100년, 101년, 102년, 103년, 104년, 105년, 106년, 107년, 108년, 109년, 110년, 111년, 112년, 113년, 114년, 115년, 116년, 117년, 118년, 119년, 120년, 121년, 122년, 123년, 124년, 125년, 126년, 127년, 128년, 129년, 130년, 131년, 132년, 133년, 134년, 135년, 136년, 137년, 138년, 139년, 140년, 141년, 142년, 143년, 144년, 145년, 146년, 147년, 148년, 149년, 150년, 151년, 152년, 153년, 154년, 155년, 156년, 157년, 158년, 159년, 160년, 161년, 162년, 163년, 164년, 165년, 166년, 167년, 168년, 169년, 170년, 171년, 172년, 173년, 174년, 175년, 176년, 177년, 178년, 179년, 180년, 181년, 182년, 183년, 184년, 185년, 186년, 187년, 188년, 189년, 190년, 191년, 192년, 193년, 194년, 195년, 196년, 197년, 198년, 199년, 200년, 201년, 202년, 203년, 204년, 205년, 206년, 207년, 208년, 209년, 210년, 211년, 212년, 213년, 214년, 215년, 216년, 217년, 218년, 219년, 220년, 221년, 222년, 223년, 224년, 225년, 226년, 227년, 228년, 229년, 230년, 231년, 232년, 233년, 234년, 235년, 236년, 237년, 238년, 239년, 240년, 241년, 242년, 243년, 244년, 245년, 246년, 247년, 248년, 249년, 250년, 251년, 252년, 253년, 254년, 255년, 256년, 257년, 258년, 259년, 260년, 261년, 262년, 263년, 264년, 265년, 266년, 267년, 268년, 269년, 270년, 271년, 272년, 273년, 274년, 275년, 276년, 277년, 278년, 279년, 280년, 281년, 282년, 283년, 284년, 285년, 286년, 287년, 288년, 289년, 290년, 291년, 292년, 293년, 294년, 295년, 296년, 297년, 298년, 299년, 300년, 301년, 302년, 303년, 304년, 305년, 306년, 307년, 308년, 309년, 310년, 311년, 312년, 313년, 314년, 315년, 316년, 317년, 318년, 319년, 320년, 321년, 322년, 323년, 324년, 325년, 326년, 327년, 328년, 329년, 330년, 331년, 332년, 333년, 334년, 335년, 336년, 337년, 338년, 339년, 340년, 341년, 342년, 343년, 344년, 345년, 346년, 347년, 348년, 349년, 350년, 351년, 352년, 353년, 354년, 355년, 356년, 357년, 358년, 359년, 360년, 361년, 362년, 363년, 364년, 365년, 366년, 367년, 368년, 369년, 370년, 371년, 372년, 373년, 374년, 375년, 376년, 377년, 378년, 379년, 380년, 381년, 382년, 383년, 384년, 385년, 386년, 387년, 388년, 389년, 390년, 391년, 392년, 393년, 394년, 395년, 396년, 397년, 398년, 399년, 400년, 401년, 402년, 403년, 404년, 405년, 406년, 407년, 408년, 409년, 410년, 411년, 412년, 413년, 414년, 415년, 416년, 417년, 418년, 419년, 420년, 421년, 422년, 423년, 424년, 425년, 426년, 427년, 428년, 429년, 430년, 431년, 432년, 433년, 434년, 435년, 436년, 437년, 438년, 439년, 440년, 441년, 442년, 443년, 444년, 445년, 446년, 447년, 448년, 449년, 450년, 451년, 452년, 453년, 454년, 455년, 456년, 457년, 458년, 459년, 460년, 461년, 462년, 463년, 464년, 465년, 466년, 467년, 468년, 469년, 470년, 471년, 472년, 473년, 474년, 475년, 476년, 477년, 478년, 479년, 480년, 481년, 482년, 483년, 484년, 485년, 486년, 487년, 488년, 489년, 490년, 491년, 492년, 493년, 494년, 495년, 496년, 497년, 498년, 499년, 500년, 501년, 502년, 503년, 504년, 505년, 506년, 507년, 508년, 509년, 510년, 511년, 512년, 513년, 514년, 515년, 516년, 517년, 518년, 519년, 520년, 521년, 522년, 523년, 524년, 525년, 526년, 527년, 528년, 529년, 530년, 531년, 532년, 533년, 534년, 535년, 536년, 537년, 538년, 539년, 540년, 541년, 542년, 543년, 544년, 545년, 546년, 547년, 548년, 549년, 550년, 551년, 552년, 553년, 554년, 555년, 556년, 557년, 558년, 559년, 560년, 561년, 562년, 563년, 564년, 565년, 566년, 567년, 568년, 569년, 570년, 571년, 572년, 573년, 574년, 575년, 576년, 577년, 578년, 579년, 580년, 581년, 582년, 583년, 584년, 585년, 586년, 587년, 588년, 589년, 590년, 591년, 592년, 593년, 594년, 595년, 596년, 597년, 598년, 599년, 600년, 601년, 602년, 603년, 604년, 605년, 606년, 607년, 608년, 609년, 610년, 611년, 612년, 613년, 614년, 615년, 616년, 617년, 618년, 619년, 620년, 621년, 622년, 623년, 624년, 625년, 626년, 627년, 628년, 629년, 630년, 631년, 632년, 633년, 634년, 635년, 636년, 637년, 638년, 639년, 640년, 641년, 642년, 643년, 644년, 645년, 646년, 647년, 648년, 649년, 650년, 651년, 652년, 653년, 654년, 655년, 656년, 657년, 658년, 659년, 660년, 661년, 662년, 663년, 664년, 665년, 666년, 667년, 668년, 669년, 670년, 671년, 672년, 673년, 674년, 675년, 676년, 677년, 678년, 679년, 680년, 681년, 682년, 683년, 684년, 685년, 686년, 687년, 688년, 689년, 690년, 691년, 692년, 693년, 694년, 695년, 696년, 697년, 698년, 699년, 700년, 701년, 702년, 703년, 704년, 705년, 706년, 707년, 708년, 709년, 710년, 711년, 712년, 713년, 714년, 715년, 716년, 717년, 718년, 719년, 720년, 721년, 722년, 723년, 724년, 725년, 726년, 727년, 728년, 729년, 730년, 731년, 732년, 733년, 734년, 735년, 736년, 737년, 738년, 739년, 740년, 741년, 742년, 743년, 744년, 745년, 746년, 747년, 748년, 749년, 750년, 751년, 752년, 753년, 754년, 755년, 756년, 757년, 758년, 759년, 760년, 761년, 762년, 763년, 764년, 765년, 766년, 767년, 768년, 769년, 770년, 771년, 772년, 773년, 774년, 775년, 776년, 777년, 778년, 779년, 780년, 781년, 782년, 783년, 784년, 785년, 786년, 787년, 788년, 789년, 790년, 791년, 792년, 793년, 794년, 795년, 796년, 797년, 798년, 799년, 800년, 801년, 802년, 803년, 804년, 805년, 806년, 807년, 808년, 809년, 810년, 811년, 812년, 813년, 814년, 815년, 816년, 817년, 818년, 819년, 820년, 821년, 822년, 823년, 824년, 825년, 826년, 827년, 828년, 829년, 830년, 831년, 832년, 833년, 834년, 835년, 836년, 837년, 838년, 839년, 840년, 841년, 842년, 843년, 844년, 845년, 846년, 847년, 848년, 849년, 850년, 851년, 852년, 853년, 854년, 855년, 856년, 857년, 858년, 859년, 860년, 861년, 862년, 863년, 864년, 865년, 866년, 867년, 868년, 869년, 870년, 871년, 872년, 873년, 874년, 875년, 876년, 877년, 878년, 879년, 880년, 881년, 882년, 883년, 884년, 885년, 886년, 887년, 888년, 889년, 890년, 891년, 892년, 893년, 894년, 895년, 896년, 897년, 898년, 899년, 900년, 901년, 902년, 903년, 904년, 905년, 906년, 907년, 908년, 909년, 910년, 911년, 912년, 913년, 914년, 915년, 916년, 917년, 918년, 919년, 920년, 921년, 922년, 923년, 924년, 925년, 926년, 927년, 928년, 929년, 930년, 931년, 932년, 933년, 934년, 935년, 936년, 937년, 938년, 939년, 940년, 941년, 942년, 943년, 944년, 945년, 946년, 947년, 948년, 949년, 950년, 951년, 952년, 953년, 954년, 955년, 956년, 957년, 958년, 959년, 960년, 961년, 962년, 963년, 964년, 965년, 966년, 967년, 968년, 969년, 970년, 971년, 972년, 973년, 974년, 975년, 976년, 977년, 978년, 979년, 980년, 981년, 982년, 983년, 984년, 985년, 986년, 987년, 988년, 989년, 990년, 991년, 992년, 993년, 994년, 995년, 996년, 997년, 998년, 999년, 1000년, 1001년, 1002년, 1003년, 1004년, 1005년, 1006년, 1007년, 1008년, 1009년, 1010년, 1011년, 1012년, 1013년, 1014년, 1015년, 1016년, 1017년, 1018년, 1019년, 1020년, 1021년, 1022년, 1023년, 1024년, 1025년, 1026년, 1027년, 1028년, 1029년, 1030년, 1031년, 1032년, 1033년, 1034년, 1035년, 1036년, 1037년, 1038년, 1039년, 1040년, 1041년, 1042년, 1043년, 1044년, 1045년, 1046년, 1047년, 1048년, 1049년, 1050년, 1051년, 1052년, 1053년, 1054년, 1055년, 1056년, 1057년, 1058년, 1059년, 1060년, 1061년, 1062년, 1063년, 1064년, 1065년, 1066년, 1067년, 1068년, 1069년, 1070년, 1071년, 1072년, 1073년, 1074년, 1075년, 1076년, 1077년, 1078년, 1079년, 1080년, 1081년, 1082년, 1083년, 1084년, 1085년, 1086년, 1087년, 1088년, 1089년, 1090년, 1091년, 1092년, 1093년, 1094년, 1095년, 1096년, 1097년, 1098년, 1099년, 1100년, 1101년, 1102년, 1103년, 1104년, 1105년, 1106년, 1107년, 1108년, 1109년, 1110년, 1111년, 1112년, 1113년, 1114년, 1115년, 1116년, 1117년, 1118년, 1119년, 1120년, 1121년, 1122년, 1123년, 1124년, 1125년, 1126년, 1127년, 1128년, 1129년, 1130년, 1131년, 1132년, 1133년, 1134년, 1135년, 1136년, 1137년, 1138년, 1139년, 1140년, 1141년, 1142년, 1143년, 1144년, 1145년, 1146년, 1147년, 1148년, 1149년, 1150년, 1151년, 1152년, 1153년, 1154년, 1155년, 1156년, 1157년, 1158년, 1159년, 1160년, 1161년, 1162년, 1163년, 1164년, 1165년, 1166년, 1167년, 1168년, 1169년, 1170년, 1171년, 1172년, 1173년, 1174년, 1175년, 1176년, 1177년, 1178년, 1179년, 1180년, 1181년, 1182년, 1183년, 1184년, 1185년, 1186년, 1187년, 1188년, 1189년, 1190년, 1191년, 1192년, 1193년, 1194년, 1195년, 1196년, 1197년, 1198년, 1199년, 1200년, 1201년, 1202년, 1203년, 1204년, 1205년, 1206년, 1207년, 1208년, 1209년, 1210년, 1211년, 1212년, 1213년, 1214년, 1215년, 1216년, 1217년, 1218년, 1219년, 1220년, 1221년, 1222년, 1223년, 1224년, 1225년, 1226년, 1227년, 1228년, 1229년, 1230년, 1231년, 1232년, 1233년, 1234년, 1235년, 1236년, 1237년, 1238년, 1239년, 1240년, 1241년, 1242년, 1243년, 1244년, 1245년, 1246년, 1247년, 1248년, 1249년, 1250년, 1251년, 1252년, 1253년, 1254년, 1255년, 1256년, 1257년, 1258년, 1259년, 1260년, 1261년, 1262년, 1263년, 1264년, 1265년, 1266년, 1267년, 1268년, 1269년, 1270년, 1271년, 1272년, 1273년, 1274년, 1275년, 1276년, 1277년, 1278년, 1279년, 1280년, 1281년, 1282년, 1283년, 1284년, 1285년, 1286년, 1287년, 1288년, 1289년, 1290년, 1291년, 1292년, 1293년, 1294년, 1295년, 1296년, 1297년, 1298년, 1299년, 1300년, 1301년, 1302년, 1303년, 1304년, 1305년, 1306년, 1307년, 1308년, 1309년, 1310년, 1311년, 1312년, 1313년, 1314년, 1315년, 1316년, 1317년, 1318년, 1319년, 1320년, 1321년, 1322년, 1323년, 1324년, 1325년, 1326년, 1327년, 1328년, 1329년, 1330년, 1331년, 1332년, 1333년, 1334년, 1335년, 1336년, 1337년, 1338년, 1339년, 1340년, 1341년, 1342년, 1343년, 1344년, 1345년, 1346년, 1347년, 1348년, 1349년, 1350년, 1351년, 1352년, 1353년, 1354년, 1355년, 1356년, 1357년, 1358년, 1359년, 1360년, 1361년, 1362년, 1363년, 1364년, 1365년, 1366년, 1367년, 1368년, 1369년, 1370년, 1371년, 1372년, 1373년, 1374년, 1375년, 1376년, 1377년, 1378년, 1379년, 1380년, 1381년, 1382년, 1383년, 1384년, 1385년, 1386년, 1387년, 1388년, 1389년, 1390년, 1391년, 1392년, 1393년, 1394년, 1395년, 1396년, 1397년, 1398년, 1399년, 1400년, 1401년, 1402년, 1403년, 1404년, 1405년, 1406년, 1407년, 1408년, 1409년, 1410년, 1411년, 1412년, 1413년, 1414년, 1415년, 1416년, 1417년, 1418년, 1419년, 1420년, 1421년, 1422년, 1423년, 1424년, 1425년, 1426년, 1427년, 1428년, 1429년, 1430년, 1431년, 1432년, 1433년, 1434년, 1435년, 1436년, 1437년, 1438년, 1439년, 1440년, 1441년, 1442년, 1443년, 1444년, 1445년, 1446년, 1447년, 1448년, 1449년, 1450년, 1451년, 1452년, 1453년, 1454년, 1455년, 1456년, 1457년, 1458년, 1459년, 1460년, 1461년, 1462년, 1463년, 1464년, 1465년, 1466년, 1467년, 1468년, 1469년, 1470년, 1471년, 1472년, 1473년, 1474년, 1475년, 1476년, 1477년, 1478년, 1479년, 1480년, 1481년, 1482년, 1483년, 1484년, 1485년, 1486년, 1487년, 1488년, 1489년, 1490년, 1491년, 1492년, 1493년, 1494년, 1495년, 1496년, 1497년, 1498년, 1499년, 1500년, 1501년, 1502년, 1503년, 1504년, 1505년, 1506년, 1507년, 1508년, 1509년, 1510년, 1511년, 1512년, 1513년, 1514년, 1515년, 1516년, 1517년, 1518년, 1519년, 1520년, 1521년, 1522년, 1523년, 1524년, 1525년, 1526년, 1527년, 1528년, 1529년, 1530년, 1531년, 1532년, 1533년, 1534년, 1535년, 1536년, 1537년, 1538년, 1539년, 1540년, 1541년, 1542년, 1543년, 1544년, 1545년, 1546년, 1547년, 1548년, 1549년, 1550년, 1551년, 1552년, 1553년, 1554년, 1555년, 1556년, 1557년, 1558년, 1559년, 1560년, 1561년, 1562년, 1563년, 1564년, 1565년, 1566년, 1567년, 1568년, 1569년, 1570년, 1571년, 1572년, 1573년, 1574년, 1575년, 1576년, 1577년, 1578년, 1579년, 1580년, 1581년, 1582년, 1583년, 1584년, 1585년, 1586년, 1587년, 1588년, 1589년, 1590년, 1591년, 1592년, 1593년, 1594년, 1595년, 1596년, 1597년, 1598년, 1599년, 1600년, 1601년, 1602



비전 2020

21세기 군선교 목표

군복음화는 민족복음화의 지름길

약속의 말씀

• 나는 말하를 마는 나 백성이라 할 것이라 그들은 말하를 하여와 나 하나를 위하여 13:8
• 나는 재물이 나미 되고 저는 나의 백성이 되리라 (고후 6:16)

비전2020운동이란?

군인교회에서 진중세례운동의 결실로 매년 군인신자 25만 명을 일반 군선교 회인교회로 연결, 사랑의 양육을 통해 다가오는 2020년 3,700만 명(전 국민 75%) 성도의 나라를 만들어 군·민족·인류·복음화에 이바지하므로 ◆국가적으로는 보편 국민 육성과 건강한 사회를 만들자는 애국애족 운동이요, ◆군으로는 장병들의 사고예방, 사기진작으로 명량한 병영생활을 만들자는 신앙전력과 운동이요, ◆교회로는 복음화된 통일조국 건설을 하자는 21세기 기독교 운동입니다.

목 표

1996년	25년후	2020년
1,200만 기독교신자 (25%)	→	3,700만 기독교신자 (75%)

전 략

3천7백만 성도의 나라

군인교회

군인교회연합회

군인교회원교회

▶목표

- 신앙전력화 : 사고예방, 사기진작, 명량한 병영생활 조성
- 불신전우전도, 결연, 수제
- 매년군인신자 25만 명 연결 (군세례인원 22만 명 + 입대세례교인 3만 명)

▶핵심 실천사항

- 한생명 살리기 5대 실천사항 적용

▶목표

- 21세기 기독교운동 실천 (군·민족복음화)

- 교단, 교회 연합사역 실천

▶핵심 실천사항

- 미래출세교인 양육 종합관리 (정책, 행정, 전략)
- 군선교 회원교회 육성
- 전국지역중심의 실천(지회육성)
- VIP(귀빈) 가족전도 프로그램 보급
- 업무 전산 시스템 구축(네트워크)

▶목표

- 교회부흥 : 미래출세교인 등록 (매년군인신자 25만 명 결연)
- 지역복음화 : 625만 명 민음의 가정 (매년 25만 명 × 25년)
- 민족복음화 : 3,700만 성도의 나라 (625만 명 × 4인가족 + 1,200만 명)

▶핵심 실천사항

- 사랑의 양육 10대 실천사항 적용
- VIP(귀빈) 가족전도 실천사항 적용

전 술

군인교회 - 한생명 살리기 5대 실천사항

- | | |
|------------|---|
| 1. 불신전우 전도 | • 불신장병대상 적극적인 전도 |
| 2. 결신전우 세례 | • 신교대, 일반부대 등 수제 인도 |
| 3. 초신전우 양육 | • 1:1 사랑의 청지기 선임 결연(전입병 면담)
• 예배참석, 성경공부, 교회, 봉사활동 등 |
| 4. 양육전우 결연 | • 군인신자카드 작성 제출 |
| 5. 결연전우 관리 | • 일반교회 결연 후 양육상황 점검 |

군선교회원교회 - 사랑의 양육 10대 실천사항

- | | |
|-----------|---|
| 1. 사랑의청지기 | • 1:1 집중관리자 선정, 전담부서 조직 |
| 2. 사랑의등록 | • 연결 군인신자를 미래출세교인으로 등록 |
| 3. 사랑의기도 | • 1·1·1 기도실천, 공식행사시 기도
• 매일(1) 그 영혼, 그 부대(1)를 위해서 1분(1)이상 기도 |
| 4. 사랑의면지 | • 서신, 주보, 도서 등 우송 |
| 5. 사랑의선물 | • 마음을 담은 기호품 선물을 우송 |
| 6. 사랑의심방 | • 직접 부대 방문 심방 |
| 7. 사랑의초청 | • 휴가·외박시 교회로 초청 |
| 8. 사랑의영접 | • 전역시 영접, 환영 예배 |
| 9. 사랑의전도 | • 가족전도의 기회(영소) |
| 10. 사랑의헌금 | • 전도, 세례 등 선교비 후원 |

나와 우리의 사명은?

1. [기도하] : 매일 순간마다 비전2020운동의 결실을 위해서 기도합니다.
2. [참여하] : 섬기는 교회가 비전2020운동에 참여토록 함과 조직적이며 체계적인 사역을 위해서 모범적으로 참여합니다.
3. [헌신하] : 비전2020실천운동에 대해서 기회가 닿는대로 주변에 홍보하고 섬기는 교회나 단체에서 군선교연합회 후원 회원 가입 등 헌신할 수 있는 상황에서는 시간, 재능을 온전히 바쳐 실천합니다.

비전2020운동을 실현하는
MEAK 한국기독교군선교연합회
MILITARY EVANGELICAL ASSOCIATION OF KOREA (MEAK)

서울시 종로구 호계동 4번지 군선교연합회관
☎ (02) 744-2661 ~ 3 3675-2020 FAX: (02) 742-7954
E-mail : meak@v2020.or.kr http://www.v2020.or.kr

- | | |
|----------------------|-----------------------|
| 충부지회: (042) 551-2021 | 부산지회: (051) 627-4740 |
| 대구지회: (053) 422-4826 | 광주지회: (062) 652-5020 |
| 동부지회: (033) 745-0416 | 제주지회: (064) 744-2661 |
| 전북지회: (063) 533-7727 | 충북지회: (043) 836-3572 |
| 울산지회: (052) 266-1904 | 경남지회: (055) 262-7311 |
| 강원지회: (033) 241-4361 | 전남동지회: (061) 745-9912 |
| 영동지회: (033) 681-5871 | 충남지회: (041) 561-2020 |
| 경북지회: (054) 276-9130 | 필라델피아지회: 215-497-5016 |
| LA지회: 310-782-7773 | 시애틀지회: 206-367-5858 |
| 뉴욕지회: 718-229-9191 | 워싱턴지회: 703-323-7221 |