

군선교 신학

8

| 한국군선교신학회 편 |

비전2020실천운동 공동기도문 및 한국교회 군선교사역 10대 중보기도 제목

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

* 비전2020실천운동 공동기도문

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

이 백성을 사랑하시는 주님!
하나님께서 세우신 군인 교회를 통해 조국의 젊은이들이 예수를 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 세계선교의 꿈이 담긴 비전2020실천운동을 통해
하나님의 영광이 나타나며
모든 그리스도인들에게 은혜와 사랑이 가득하게 하옵소서
예수 그리스도의 이름으로 기도드리옵나이다. 아멘.

이 기도문은 군·민족·인류복음화를 소원하는 사명자들을 위하여 한국기독교군선교연합회에서
1999년 2월 26일 제정한 공동기도문입니다.
군복음화로 민족복음화와 인류복음화를 위한 모든 예배·회의 등 군선교 사역과 관련된 각종
행사 시 공식 순서에 포함하여 함께 낭독으로 기도하시면 됩니다.

* 생명력 있는 군선교사역 합심기도제목

- 살아 계신 하나님 아버지!
1. 비전2020실천운동 사역의 결실을 방해하는 모든 악한 세력들을 결박하여 주시고,
 2. 2020년까지 전 국민의 75% 이상의 3,700만 기독교 신자 국가가 건설되게 하시며,
 3. 매년 진중세례(침례) 목표 20만 명 결실을 맺게 하옵시며,
 4. 매년 20만 명 군인신자 결연과 1천여 군인교회의 한 생명 살리기 5대 실천 프로그램을 하게 하시며,
 5. 한국교회와 성도들이 군선교사역의 책임 있는 기도 실천을 하게 하시며,
 6. 260여 군종목사, 350여 군선교 교역자, 기독교인(MCF) 회원들과 가족들의 군선교사역을 인도하시며,
 7. 장병들의 병영 내 사고 예방, 사기 진작, 명랑한 생활로 기독교문화 확산되게 하시며,
 8. 모범국민육성 및 기독교인재양성을 위한 군종병과의 발전을 이루어 주시며,
 9. 군선교 회원교회의 후원과 사랑의 양육 및 VIP(귀빈) 가족전도 등 10대 실천 프로그램을 하게 하시며,
 10. 기독 청년들의 정체성 확립 및 군선교사 훈련(군입대자 비전캠프) 참여와 생명력 있는 삶(군복무/직장/결혼/가정/교회)을 위하여 간절히 간구하오니, 이 민족을 구원하기를 소원하시는 우리 주 예수 그리스도의 이름으로 기도드리옵나이다. 아멘.



현대를 정리하는 시대정신 중 다원주의(pluralism)와 포스트모더니즘(postmodernism)은 종교에 불가피한 영향을 주고 또한 변화하라는 무언의 압력을 가하고 있습니다. 외형적으로는 민주주의적이고 타협적이며, 공생하기 위한 이 시대의 소통처럼 보이지만 사실은 복음의 진리를 배타하여 그 정체성에 위협적인 도전을 하고 있는 것입니다.

현재 군선교 현장은 한마디로 종파 간 경쟁이 치열한 상황입니다. 20세기의 군 현장은 기독교 독점 선교시대였으나 지금은 타 종교가 선교·포교를 강화하기 위하여 시스템을 구축하고 기독교의 활동을 완전 모방함으로써 업그레이드를 하여 군현장에 적용하고 있습니다. 또한 국가적으로는 국방개혁 2020에서 비롯된 병력개편, 부대 통·폐합 등으로 군 현장이 숨가쁘게 변화하고 있는 현실입니다. 그럼에도 불구하고 우리는 사도 바울의 고백처럼 때를 얻든지 못 얻든지 부단히 복음을 전하고 있을 뿐 아니라 황금어장인 군 현장의 변화에 발맞추어 뱀처럼 지혜롭고 비둘기처럼 순결하게 우리의 사명완수를 위해 나뭇대로 각자의 위치에서 최선을 다해 나가고 있기에 감사할 따름입니다.

대한민국의 군선교는 세계 속에서 그 유래를 찾아볼 수 없는 하나님의 축복의 열매입니다. 그러나 내부적으로는 오래전부터 군에서 세례받은 장병들의 기독교인으로서의 정체성이 미약하다는 약점을 자각하며 이를 지혜롭게 보완하기 위해 노력한 결과, 군선교연합회가 세계 유일의 군선교신학회를 조직했습니다. 그리고 그를 통해 매년 한국교회 군선교신학 심포지엄을 개최하고 군선교신학 논문을 공모하여, 논문집을 출간하는

등 군선교신학의 저변을 확대하고, 바른 신학을 바탕으로 한 군선교사역의 확고한 기반을 조성하며, 이를 발판으로 중장기적인 군선교의 전략과 전술을 개발하여, 적용해 나가고 있는 것입니다.

군선교신학 논문집 8권 출간에 맞추어 개최하는 제10회 군선교 심포지엄은 “군선교사역의 성례전”이라는 주제로 개최하는데, 본 논문집에는 군선교 사역 현장에서 기독교 정체성을 강화하기 위한 성례식, 군선교사역의 성례전을 성경신학적 의미로 본 논문과 군선교 현장에서 성례식을 적용한 논문 등 군사역현장에서 성례전의 중요성을 성경적으로 진지하게 살펴본 논문을 포함하여 다자중심적 종교다원주의 속 군선교의 위치를 진지하게 살펴본 논문들이 실렸습니다. 또한 자살 생각을 가진 병사들에 대한 기독교상담학적 접근을 통한 해결방안 모색과 기쁨과 행복한 군 병영 생활을 위한 제언, 교회중심으로 본 한인 디아스포라의 역사도 포함되어 있습니다. 군선교 현장 속 생생한 신학적 이슈들의 방향성을 확인하고 제언하는 이 논문집이 아무쪼록 국내외 군선교신학에 관심 있는 분들에게 필요한 자료로 사용되기를 바랍니다.

끝으로 군선교신학회 회장 되시는 이종윤 목사님을 비롯한 모든 연구위원들에게 진심으로 감사드리며, 이 책이 출간되도록 애써주신 쿠팡출판사 이형규 장로님과 사무처 사역자들의 노고에 경의를 표하며, 군종목사님들과 군선교교역자, 독자 여러분에게도 하나님의 은총이 늘 함께하시기를 기원합니다.

2010년 9월 30일
한국기독교군선교연합회 이사장 **곽선희** 목사

성례는 우리의 믿음에 도움을 주는 또 하나의 수단이다. 이것은 복음 전파와 관련되어 있다. 성례는 우리의 약한 믿음을 유지시키기 위해서 주님께서 그의 선하신 뜻의 약속들을 우리의 양심에 인(印)치시는 외형적인 표지이고, 우리 편에서는 주께 대한 우리의 충성을 확증하는 것이다. 다시 말한다면, 우리를 향한 하나님의 은혜의 증거이고 또한 하나님을 향한 우리의 경건의 표현이기도 하다. 본래 은혜란 눈에 보이지 않는 것이지만 성례전은 눈에 보이는 은혜이다.

성례전은 그리스도께서 행하신 일, 그가 우리에게 행하라고 명하신 일, 사도들이 따랐던 일, 그리고 보다 더 순수한 교회가 지킨 것이다. 이 성례전은 하나님의 말씀에 대한 신앙을 우리가 더욱더 굳게 갖기 위한 하나의 행위들이다. 또 우리는 육신에 속해 있기 때문에 이것이 물질적인 것으로 나타나게 된다. 이런 의미에서 어거스틴은 눈으로 볼 수 있는 말씀이라고 정의했다. 하나님의 약속을 그림으로 그려내는 것처럼 보여 주며 생생하게 나타내는 것이다.

성례는 우리의 믿음의 기둥이라 부를 수 있다. 믿음은 말씀을 기초로 삼고 그 위에서 있지만 성례가 첨가될 때에는 기둥으로 받친 것같이 더욱 튼튼하게 서 있게 된다. 성례가 믿음을 굳게 하는 의무를 수행하려면 반드시 지적 교사인 성령께서 임하실 때만 적절하게 되는데, 성령과 성례를 구별해서 역사하는 힘은 전자에만 있고 그 임무는 후자에만 돌린다.

성례전은 그 속에 존재하는 교사이신 성령께서 참여하시는 때에만 비

로소 제대로 임무를 다할 수 있다. 오직 성령의 힘에 의해서만 마음이 뚫리고 감정이 고조되어 성례전을 받아들이는 마음문이 열리게 된다. 성령의 역사가 없다면 성례전은 우리의 신앙에 아무런 유익을 주지 못한다. 성령께서는 외적인 말씀과 성례를 우리의 귀로부터 영혼에 전달한다. 말씀과 성례가 우리를 향한 하늘 아버지의 선하신 뜻을 눈앞에 제시할 때 우리의 믿음을 확증시켜 준다. 우리는 성례 자체를 믿거나 하나님의 영광을 성례에 둘러서는 안 된다. 오히려 믿음과 고백 모든 것을 제쳐 놓고 성례와 만물의 근원이신 분을 향해야 한다.

성례는 그리스도에 대한 믿음 안에서 우리에게 의미가 있다. 모든 성례의 본체(실체)는 그리스도시다. 성례는 오직 그리스도 안에서만 확실하고, 그를 떠나서는 아무것도 약속하지 않는다. 우리가 성례의 도움을 받아 그리스도에 대한 진정한 지식을 배양, 강화, 증진시키며 그를 더욱 완전히 소유하고 그의 풍부한 은혜를 즐기게 되는 것과 정비례해서 성례전이 우리들 사이에서 효과를 나타낸다. 그렇게 되려면 성례가 제시하는 것을 참 믿음으로 받아들여야 한다.

성례의 진정한 기능으로 하나님의 말씀과 동일한 기능이 있다. 우리에게 그리스도를 제시하며, 그 안에서 하늘 은혜의 보화들을 제시하는 기능을 가졌다. 사람들을 그리스도께로 향하게 하고, 그리스도께서 인도하거나 그리스도를 형상으로 나타내고, 그리스도를 사람들에게 알려주는 것이 목적이었다.

비전2020운동의 일환으로 매년 20만 명 이상의 장병들에게 세례를 베푸는 사역 중 세례식과 함께 성찬예식을 반드시 행함으로 눈으로 볼 수 있는 은혜를 체험하여 믿음을 굳건하게 하기 위한 신학적 전거를 논하는 세미나를 전문가들을 초청하여 시행케 되었다.

군선교사역을 위한 성례전의 신학적 의미를 확인하고 효율적인 군선교사역을 위한 구체적이고 실제적인 성례전 모범이 제시될 수 있기를 기대한다. 군선교신학회 위원들과 실무진들, 그리고 전후방에서 복음을 위해 수고하시는 군목, 군종사병, 일반인 군사역자들과 함께 군선교사역을 위해 깊은 연구와 집필을 하신 여러분께 깊은 감사를 드린다.

이종윤

(한국군선교신학회회장)

비전2020실천운동 공동기도문 ... 2

머리말 | 광선희 목사 ... 4

발간사 | 이종윤 목사 ... 6

- 13 군선교사역을 위한 성례전의 성경신학적 의미
- 구원을 위한 인침과 징표로서의 성례전 Biblical-Theological meaning of Sacrament for Military Mission - | 이종윤 목사
- 40 군선교사역을 위한 성례식 :
기독교 정체성 강화와 관련하여 Baptism and Lord's Supper in military evangelism in relation to Christian Identity | 김세광 목사
- 64 “군선교사역을 위한 성례식 :
기독교 정체성 강화와 관련하여”에 대한 논찬 A comment : Baptism and Lord's Supper in military evangelism in relation to Christian Identity | 권오민 군종목사
- 69 군선교 현장의 성례식 적용 A Sacramental Application to the Military Mission Field | 정비호 군종목사

- 104 군선교 현장의 성례식 적용에 대한 논찬 A comment: A Sacramental Application to the Mission Field | 최희범 목사
- 110 기쁨과 행복한 군 병영생활을 위한 제언 The Biblical Words for happy and joyful military Service | 강사문 목사
- 148 자살생각을 가진 병사들에 대한 기독교상담학적 접근 The Approach of Christian Counseling for Soldier's Suicidal Ideation | 김동연 군종목사
- 180 교회사에 나타난 군종활동의 역할과 의미 A study of the Chaplain Activities On Church History | 주연종 군종목사
- 211 한인 디아스포라의 역사
- 교회를 중심으로 History of Korean Diaspora, with a special referenece to the Korean Church | 오덕교 목사
- 234 어거스틴의 『기독교 교육론』에 나타난 성서 해석의 원리 The Principle of the Bible Interpretation on Augustine's De doctrina christiana | 이규철 목사
- 265 『대한예수교장로회신경과규칙』에 나타난 세례자 교육방안 연구 A Study of a Method on the Catechumenal Practice in the Korean Military Context, Vision2020: With a Focus on a Contemporary Application of the Korean Early Presbyterian Treatise, CONFESSIO OF FAITH AND FORM OF GOVERNMENT OF THE PRESBYTERIAN CHURCH IN KOREA (1910) | 최석환 군종목사
- 290 다자중심적 종교다원주의와 군선교 polycentric religious pluralism and military ministry | 강찬영 군종목사
- 320 다종교 군문화권에서 본 군선교에 대한 신학적 고찰 A review on Military Mission in the Military society of religious diversity | 이석우 군종목사

군선교사역을 위한 성례전의 성경신학적 의미

- 구원을 위한 인침과 징표로서의 성례전 -

Biblical-Theological meaning of Sacrament for Military Mission

■ 이종윤 Lee, Jong yun

- 서울교회 위임목사(Rev. Ph.D., D.D., D.D)
- 미국 Westminster Theological Seminary(M. Div, D.D)
 - 영국 Univ. of St. Andrews(Ph. D.)
 - 독일 튀빙겐 대학
 - 장신대 명예신학박사(D. D.)
 - MEAK 한국군선교신학회 회장
- 한국기독교군선교연합회(MEAK) 비전2020운동 실천위원장
 - 장로교신학회 회장, 한기총 신학위원장
 - 한국장로교총연합회 대표회장



I. 들어가는 말: 간과할 수 없는 기독교 교리의 핵심적 주제, 성례전

‘세례와 성만찬’에 관한 가르침은, 기독교 최초 변증가들이 기독교의 교리를 변증하기 위하여 택한 신학적 주제 가운데 하나였다. 왜냐하면 원시 기독교 공동체는 ‘주님의 살과 피를 먹는 성만찬’으로 인하여 ‘사람의

살과 피'를 먹는 미개한 종교라는 비판을 받았기 때문이다. 그러나 기독교 교리의 핵심 주제 가운데 하나였던 '성만찬'과 '세례'에 관한 가르침은, 종교개혁 당시 로마 가톨릭 교회와 종교개혁자 루터(M. Luther), 그리고 츠빙글리(H. Zwingli)와 칼빈(J. Calvin)으로 이어지는 종교 개혁자들 사이의 신학적 논쟁으로 말미암아 - 중요한 신학적 주제임에도 불구하고 - 오늘날에는 거의 간과되고 있는 주제 가운데 하나이다. 그러나 '성례전'에 관한 가르침이 결코 간과할 수 없는 것은, 예수님도 세례 요한으로부터 요단 강에서 '세례'를 받으셨고(참조 마 3:13-17, 병행 막 1:9-11; 눅 3:21-22)¹ 친히 성만찬을 제정하셨기 때문이다(마 26:17-29; 참조 막 14:12-26; 눅 22:7-23; 요 13:21-30; 고전 11:23-25)

그런데 평신도들뿐만 아니라 현대 교회 목회자들조차도 '세례'와 '성만찬'에 대하여 적극적으로 관심을 가지지 않는 또 하나의 이유는, '성례전'에 대한 이해부족이 아닌가 한다. 다시 말해서, '성례전'은 구원과는 상관이 없는 목회와 예배의 형식들 가운데 하나로밖에는 이해되지 않고 있다는 것이다. 왜냐하면 그도 그럴 것이, '성례' (Sakrament)라는 용어 자체가 성경에 나오지 않기 때문이다. 이 용어가 신학에 들어온 것은 라틴 성경(Vulgate)에 나타난 헬라어 'μυστήριον'을 번역하면서부터이다. 그러나 중세기 로마 가톨릭 교회는 '성례' (sacramentum)란 라틴어(Latein)의 헬라어적 의미, 곧 '비밀' (μυστήριον)이라는 의미에 사로잡혀, '성례' (세례와 성찬)에 사용되는 상징물(象徴物)인 물[水] 그리고 떡과 포도주

¹ 예수님께서 물세례를 베푸셨는가에 대하여는 요한복음 3장 22절에서 “그 후에 예수께서 제자들과 유대 땅으로 가서 거기 함께 유하시며 세례를 베푸시더라”고 증언하고 있으며, 요한복음 4장 1절에서도 “예수께서 제자를 삼고 세례를 베푸시는 것이 요한보다 많다 하는 말을 바리새인들이 들은 줄을 주께서 아신지라”고 증언하고 있으나, 곧 이어서 4장 2절에서 “예수께서 친히 세례를 베푸신 것이 아니요 제자들이 베푼 것이라”라고 증언하고 있는 것으로 미루어 보아, 예수님께서 친히 '물세례'를 베푸셨다는 것에 대하여 논란의 여지가 있다.

그 자체가 마치 만병통치약처럼 신비적이고 마술적인 효력을 갖고 있는 것으로 생각하였다.² 왜냐하면 그들은, 바울 서신들 속에서 '비밀'이라는 단어가 예수 그리스도의 복음과 아주 밀접하게 결합되어 있는 점을 고려하여(고전 2:7-10; 롬 16:25f; 골 1:26f, 2:1-3; 엡 1:8-10, 3:3-7, 8-15), 예수님께서 제정하신 성찬은 종말론적 '비밀', 곧 '신비적인 의미'가 있다고 생각하였기 때문이다.³ 이러한 마술적 해석의 근거로서 로마 가톨릭 교회는, 예수님께서 성찬을 제정하실 때 “이것은 내 몸이니라”(this is my body - 막 14:22, 병행 마 26:26; 눅 22:19), “이것은 많은 사람을 위하여 흘리는 나의 피 곧 언약의 피니라”(this is my blood of the covenant - 막 14:24, 병행 마 26:28; 눅 22:20)고 하신 말씀을 제시하고 있다. 그래서 Peter Lombard(1100-1160)는 성례전을 '거룩함의 사인' (a sign of a sacred thing)이라 했다. 그러나 칼빈은 “우리를 향하신 하나님의 선하신 약속을 우리 양심에 외적으로 주님께서 인(印)을 쳐 주시는 것”이라고 하였다.⁴

그러므로 아래에서 우리는 먼저 '성례'에 대한 명확한 의미를 알아보고, 그다음 '세례'와 '성만찬'에 대한 바른 의미를 성경에서 찾아보고자 한다. 그리고 결론적으로 오늘날 '군선교'를 위하여 '세례'와 '성만찬'이 어떠한 유익을 주는지 숙고해 볼 것이다.

² Gunther Wenz, *Art. Sakramente I*, TRE 29, 663-684.

³ 대부분 개신교회에서는 '세례'와 '성만찬' 두 개만을 성례전으로 인정하고 있다. 그러나 로마 가톨릭에서는 7개, 즉 위의 두 가지에다 고해성사, 견신례, 혼례, 성직 임직식, 임종 도우례를 성례에 포함시킨다.

⁴ John Calvin, *Institutes*, 1172.

II. 구원의 표징으로서의 성례전

‘성례’ (sacramentum)라는 라틴어의 세속적인 의미는, 본래 군사(軍事) 용어(用語)로서, 군인들 사이의 맹약(盟約)을 의미하였다. 즉 장군(將軍)이 자기의 부하를 신실하게 사랑할 것을, 그리고 부하는 장군에게 목숨을 바쳐 충성할 것을 맹세하는 예식이였다.⁵ 그러나 이러한 세속적 의미를 가진 ‘성례’란 성경 안에서는 찾아볼 수 없다. 기독교 신앙에서 사용하는 ‘성례’란 말은, 헬라어 ‘μυστήριον’ (비밀)이란 말을 라틴어로 번역한 것이다. 즉 ‘비밀’이란, 만세(萬歲) 전부터 숨겨져 있는 천상(himmelisch)의 신적인 것, 그래서 사람들이 눈으로 보고, 귀로 듣고, 마음으로 생각할 수 없는 것을 의미한다.⁶ 그런데 신적 ‘비밀’은, 단순히 피안(彼岸)의 천상 세계에 영원히 숨겨져 있지 않고, 때로는 하나님의 뜻에 따라서, 이 세상의 눈에 보이는 물질과 결합되어 그 비밀이 드러나는 경우도 있었다. 이렇게 숨겨져 있던 것이 밖으로 명백히 드러나는 것을 성경은 ‘계시’ (ἀποκάλυψις, revelation)라고 하였다.⁷ 그런데 천상의 세계에 숨어 계시던 분이(참조 사 45:15) 이 세상에 물질을 입고 나타나신 분이 바로 예수 그리스도이시다(빌 2:6f). 그래서 바울은, ‘예수는 우리 가운데 있는 하나님의 비밀(Mysterium)’ (골 1:27)이라고 증언하고 있다.⁸ 다시 말

해서 ‘예수는 보이지 않는 하나님의 형상’ (골 1:15)이지만, 우리가 눈으로 볼 수 있고 만질 수 있는 육체로 이 세상에 나타나셨다는 것이다.⁹ 이와 같이 바울 신앙 전승에 의하면, ‘비밀’ 혹은 ‘성례’란 천상에 감추어 있던 신적인 것이 세상 물질 속으로 들어오는 것을 뜻한다. 그래서 사도 바울은 “사람이 부모를 떠나 그의 아내와 합하여 그 둘이 한 육체가 될지니 이 비밀이 크도다”(엡 5:31-32)라고 말하고, 곧 이어서 “나는 그리스도와 교회에 대하여 말하노라”(엡 5:32b)고 덧붙인다. 이 말은, 남자가 자기 아내와 합하여 둘이 한 육체(肉體)가 된 것같이, 그리스도와 교회는 합하여 하나의 몸, 곧 한 공동체가 되어 있다는 뜻이다.¹⁰ 이러한 의미에서 모든 피조물보다 먼저 나신 예수는 보이지 아니하는 하나님의 형상으로서(골 1:15) “그(=예수 그리스도)는 몸인 교회의 머리”(골 1:18)가 되신 것이다. 그러므로 천상(天上)의 신적인 것과 세상의 물질적인 것이 결합된 ‘성례’는, 외적 형태에 있어서는 ‘떡’과 ‘예수의 몸’ 둘이지만 그 본질에 있어서는 하나일 수밖에 없다.¹¹ 즉 남편과 아내가 그 형태에 있어서는 둘이지만, 사랑 안에서는 남편과 아내가 본질상 하나인 것과 같다. 마치 예수 그리스도가 참 하나님(vere deus)이시면서 참 인간(vere homo)이시고, 참 인간이시면서 동시에 참 하나님이신 것과 같다(homoousia 동일본질).

⁵ A. A. Hodge, *The Confession of Faith. A Handbook of Christian Doctrine Expounding The Westminster Confession*, 김종흡 역, 『웨스트민스터 신앙고백 해설』(서울: 크리스찬 다이제스트, 1996), 429.

⁶ H. Krämer, Art. *μυστήριον*, EWNT II, 1100.

⁷ 요한계시록이 ‘숨겨져 있는 것’을 겉으로 드러내었다는 의미에서 ‘ἀποκάλυψις’(아포칼립스)라고 이름이 붙여졌습니다.

⁸ 골 1:26-27: “이 비밀은 만세와 만대로부터 감추어졌던 것이데 이제 그의 성도들에게 나타났고 하나님이 그들로 하여금 이 비밀의 영광이 이방인 가운데 얼마나 풍성한지를 알게 하려 하심이라 이 비밀은 너희 안에 계시 그리스도시니 곧 영광의 소망이니라.”

⁹ 골 1:15-17: “그(=예수 그리스도)는 보이지 아니하는 하나님의 형상이시요 모든 피조물보다 먼저 나신 이시니 만물이 그에게서 창조되되 하늘과 땅에서 보이는 것들과 보이지 않는 것들과 혹은 왕권들이나 주권들이나 통치자들이나 권세들이나 만물이 다 그로 말미암고 그를 위하여 창조되었고 또한 그가 만물보다 먼저 계시고 만물이 그 안에 함께 섰느니라.”

¹⁰ 이 점에 관하여: G. Bornkamm, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, *ZThK* 53(1956), 312-347(*Ges. Aufsätze II*, 2.Aufl. 1963, 138-176).

¹¹ “이것은 내 몸이니라”(this is my body - 막 14:22, 병행 마 26:26; 눅 22:19); “이것(=잔)은 많은 사람을 위하여 흘리는 나의 피 곧 언약의 피니라”(this is my blood of the covenant - 막 14:24, 병행 마 26:28; 눅 22:20).

따라서 성례전은 그리스도 자신이 세우신 신성한 예식이다.¹² 즉 성찬식은 주님이 잡히시던 날 밤 제자들에게 세워 주신 것이고, 세례식은 승천하시기 직전에 세워 주신 제도이다. 따라서 성례전은 하나님의 축복의 가견적 사인(sign)으로 물질적인 것을 사용하는 예식이다. 예컨대 세례식에서는 물을, 그리고 성찬식에서는 찢기신 주의 몸과 흘리신 피의 '사인'(Bezeichnung)으로 떡과 포도즙을 사용한다. 가령, 고속도로에 부산이라는 표지판이 붙어 있으면, 그 사인을 따라가면 부산에 도착할 수가 있는 것과 같다. 그래서 세례는 믿음으로 그리스도에게 인도하고, 연합하게 하는 예식이다. 그리고 성찬은 그리스도와 교제케 한다. 그러나 세례나 성찬이 그리스도인들을 하나 되게 하는 것은 아니다. 다시 말하면, 세례를 받음으로 참 그리스도인이 되는 것도 아니고, 주기적으로 성찬 예식에 참여함으로 참 그리스도인으로 살 수 있는 것도 아니다. 왜냐하면 '구원의 표징'이란 단지 소유 또는 소속을 가리키는 것이기 때문이다. 즉 세례는 우리가 더 이상 자기 자신의 소유가 아니고 값으로 산 자요, 예수 그리스도의 것임을 가리키는 것이다. 예컨대 종교개혁의 최전선에서 28년간 투쟁해 오던 마틴 루터는 영적 혼란에 빠져 있었을 때, 자기 책상 위에 백묵으로 "Baptizatus Sum" (나는 세례를 받았다)라는 두 개의 글자를 썼다고 한다. 그는 이 두 글자를 통해서 자신이 참으로 그리스도의 것이며, 그의 죽으심과 부활에서 그리스도와 연합된 것을 재차 확인하고, 종교개혁의 대업을 수행할 수가 있었던 것과 같다.

그러나 성례전의 의미를 바로 알고 참여하는 이들에게 성례전은 은혜의 수단이다. 따라서 성례전은, 로마 가톨릭 교회가 이해하고 가르치는

¹² 성례전은 교회의 예배 때 기도를 드리는 것과 다를 바가 없다. 그러나 우리가 할 수 있는 것과 명령된 것은 다르다. 가령, 찬송은 주님이 제자들과 더불어 모범을 보여 주셨으나(막 14:26) 우리에게 주님이 직접 명령하신 것은 아니다. 따라서 찬송을 하는 것은 좋으나 위임 사항은 아니다. 그러나 성례전은 주님의 위임사항이다.

것처럼, 마술적 또는 기계적 힘을 가진 것이 아니다. 하나님은 단지 성도들의 신앙을 견고케 하고 격려하시려고 성례전을 사용하려고 선택하셨다. 그러므로 세례는 은혜의 수단이고 축복을 전달하는 방편이라고 말할 수 있다. 그것은 우리가 하나님의 은혜를 받은 증거서가 되고, 그 증거를 받을 때 우리는 하나님의 신실하심에 더욱 의존케 되며, 그의 은혜를 증거하고 그를 통하여 우리 믿음은 더욱 견고해지는 것이다. 마치 도장을 찍은 문서는 변조될 수 없듯이, 성례전은 우리가 하나님의 자녀요 그와 함께 교제 중에 있다는 사실을 확증하는 도장과 같다. 그래서 우리는 성찬예식을 통해 그리스도와의 교제가 돈독해지는 것이고, 주님의 몸과 피로부터 오는 효력에 참여케 되는 것이다. 즉 우리는 예전을 통해 그리스도의 몸과 피에 참여하는 것이다. 더 자세히 말하면, 주 예수 그리스도의 이름으로 세례를 받음으로써 우리는 예수 그리스도께서 이루어 놓으신 구원의 은혜로 새 생명을 얻는 것이다. 그래서 사도 바울은 세례가 주는 은혜를 다음과 같이 증언하고 있다: "그러므로 우리가 그의 죽으심과 합하여 세례를 받음으로 그와 함께 장사되었나니 이는 아버지의 영광으로 말미암아 그리스도를 죽은 자 가운데서 살리심과 같이 우리로 또한 새 생명 가운데서 행하게 하려 함이라" (롬 6:4).

이처럼 우리는 '성례(비밀): 세례와 성만찬'에 참여함으로써 예수 그리스도께서 이루어 놓으신 구원의 은혜를 받게 되는 것이다. 즉 '성례전'에 참여함으로써 하나님께서 예수 그리스도를 통하여 모든 사람에게 주시기를 원하는 보편적 은혜를 받을 수 있는 담보를 얻게 되는 것이다. 이러한 근거로 개혁교회는 그리스도께서 세우신 거룩한 예식인 '세례'와 '성찬' 두 가지만을 거룩한 '성례'로 인정하고 있는 것이다. 따라서 예수 그리스도를 통한 보편적 은혜의 방편인 '세례'와 '성찬'은 은혜의 방편이라고 할 수 있다.¹³

III. ‘성례전’에 참여할 단 하나의 조건으로서의 ‘말씀에 대한 믿음’

말씀선포, 성례전, 그리고 기도는 아무런 조건 없이 주어지는 하나님 은혜의 방편인 것만은 분명하다. 그러나 문제는 하나님의 말씀을 들을 때 에나 도고의 기도(Fürbitte)를 올릴 때, 그리고 ‘성례’에 참여할 때, 은혜를 받고자 하는 사람의 믿음이 없이는 ‘성례전’의 효과가 없다. 왜냐하면 복음을 들을 때에도 복음을 듣는 사람들이 믿음을 가지고 듣지 않으면, 들은 바 말씀이 그들에게 아무 유익이 되지 않게 때문이다(히 4:2). 이와 같이 ‘성례전’에 참여하는 자도 제정의 말씀을 믿지 않으면 ‘성례’의 의미도 깨닫지 못할 뿐만 아니라, ‘성례’의 효과가 그에게 일어나지 않는다. 그러므로 ‘성례전’에 참여하는 사람이 성례의 제정 말씀에 대한 믿음을 갖고 ‘성례전’에 참여할 때, 성례전이 주는 은혜의 효과가 성령의 역사로 나타나는 것이다. 그래서 구약의 ‘할례’도 믿음으로 받았다고 사도 바울은 증언하고 있다: “그가 할례의 표를 받은 것은 무할례 시에 믿음으로 된 의(義)를 인(引)친 것이니 이는 무할례자로서 믿는 모든 자의 조상이 되어 그들도 의(義)로 여기심을 얻게 하려 하심이라”(롬 4:11).¹⁴

특히 예수 그리스도에 의해서 제정된 ‘성찬’이 예레미야 선지자의 예언에 의한 새 언약(言約), 곧 새 계약 체결이라면(눅 22:20; 렘 31:31-33;

¹³ 여기서 ‘성례전’이 하나님께서 죄인인 인간에게 베풀어 주시는 은혜의 방편이라면, ‘성례전’에 아무나 조건 없이 참여할 수 있어야 하지 않는가? 왜 성찬은 꼭 세례 받은 사람에게만 나누어 주며, 세례는 꼭 죄를 회개해야 받을 수 있는가라는 질문에 대한 답변은 새로운 논제로서 따로 취급되어야 할 주제라고 본다. 유아세례는 계약신학(covenant theology)의 차원에서 다루어져야 할 것이다.

¹⁴ 그래서 신약에서는 교회에 “입문(入門)하는 의식으로서 세례가 할례를 대신했다. 둘이 다 영적 중생을 의미한다(신 10:16, 30:6). 할례는 유대인의 세례이고, 세례는 기독교인의 할례이다(갈 3:27; 골 2:10-12)”(A. A. Hodge, 김종흡 역, op. cit., 438).

히 8:8-10),¹⁵ 새 계약에 참여하는 사람은 반드시 “여호와 하나님의 백성이 되리라”는 결단과 믿음이 있어야 한다. 새 언약 말씀에 대한 믿음 없이 ‘성찬’에 참여하는 것은, ‘성례전’ 그 자체를 부인하는 것이 된다. 왜냐하면 제정의 말씀이 없는 ‘성례전’은 물질 그 이상이 아니기 때문이다. 따라서 ‘성례전’ 제정 말씀을 믿음으로 받아들일 때에 ‘성례전’과 더불어 주어진 언약의 말씀이 성령의 사역으로 참여자에게 실현되는 것이다. 그러므로 ‘성만찬’ 제정 말씀에 대한 믿음 없이 ‘성찬’에 참여하는 것은, 마치 결혼하는 신부가 신랑으로부터 사랑한다는 고백도 듣지 않고, 결혼식에 참여하는 것과 같다. 왜냐하면 결혼식은 신랑과 신부가 서로 사랑한다는 고백이 전제될 때에만 성사되는 것이기 때문이다. 이와 같이 ‘성례전’도 상호 신뢰와 종속, 그리고 은혜와 순종이 있을 때 효과가 나타나는 것이다. 즉 새 언약에 의해서 제정된 ‘성례전’에는, 한편으로는 ‘우리의 하나님이 되어 주시겠다’는 주님의 의지가 담겨 있으며, 다른 한편으로는 성도가 새 언약의 인(印)을 받아, 주님의 자녀가 되어야 하는 의무가 담겨 있다.

그러므로 ‘성례전’은 ‘성례전’에 참여하는 자의 신앙과 관계없이 상징물 그 자체가 효력을 일으키는 마술적인 것(*opus operatum*)이 아니라, 사랑과 믿음의 바탕 위에서 신적인 것과 인간적인 것이 상징물을 매개로 하나로 결합(bund)될 때, 성령에 의해서 그 효과가 일어나는 것이다. 그리고 온 유대 지방과 예루살렘 사람들이 자기의 죄를 고백하고 세례를 받았던 것처럼(막 1:4-5), ‘세례’도 죄의 회개를 전제한다. 자기의 죄를 고백

¹⁵ 눅 22:20 : “이 잔은 내 피로 세우는 새 언약이니 곧 너희를 위하여 붓는 것이다”; 렘 31:31-33 : “여호와와 말씀이니라 보라 날이 이르리니 내가 이스라엘 집과 유다 집에 새 언약을 맺으리라……그 날 후에 내가 이스라엘 집과 맺을 언약은 이러하니, 곧 내가 나의 법을 그들의 속에 두며 그들의 마음에 기록하여 나는 그들의 하나님이 되고 그들은 내 백성이 될 것이라 여호와와의 말씀이니라.”

하지 않는 사람에게 어떻게 죄를 용서해 주겠는가? 이것은 마치 예수님께서 지상에 계실 때에, 당신을 따르는 모든 병자들을 고치실 수 있었지만, 오직 예수에 대한 믿음으로 구원의 손길을 구하는 자들에게만 은혜를 베풀었던 것과 비슷하다.

그렇다면 여기서 질문이 제기된다. 왜 ‘세례’와 ‘성만찬’이 구원의 방편이요 표징인가? 이 점에 대하여 아래에서 자세히 논하고자 한다.

IV. 세례가 주는 의미

언어적인 의미에서 우선 ‘세례’라는 헬라어 *βάπτω*는 ‘담그다’ (eintauchen, 요 13:26; 눅 16:24), ‘적시다’, ‘담가서 물들이다’ (in Farbe tauchen, 계 19:13), 또는 ‘침례한다’ (untertauchen), ‘물에 잠기게 한다’는 뜻이 있다. 그리고 *βαπτίζω*는 잠긴다는 뜻이 있다.¹⁶ 그러나 이들 단어는 다른 의미로도 다양하게 사용되었다. 그런데 희랍의 고전에서(주전 400년부터 주후 2세기 동안) *βαπτίζω*는 ‘변화한다’는 뜻으로 사용된 것을 찾을 수 있다. 어떤 위치가 변하는 것, 물감으로 옷의 색이 변하는 것, 과음으로 자기 아닌 다른 사람으로 변할 때 사용된 단어이다. 희랍의 시인이며 의사였던 Nicander(B.C. 200)는 채소를 끓는 물속에 ‘담그고(*βάπτω*) 식초에 절인다(*βαπτίζω*)’고 하였다. 결국 이 두 가지 행위는 모두 채소를 물(액체)에 담그는 것을 말한다. 그러나 첫 번째 것은 일시적 변화를 일으키나, 후자는 그 맛이 영구히 바뀌는 것이다. 소금물에 절이고 양념을 하면 배추 맛이 아닌 김치로 변하는 것과 같다.

¹⁶ W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*. 6.völlig neu bearbeitete Aufl. (Berlin · New York: Walter de Gruyter, 1988), 265f.

4.1. 교회의 입교식으로서의 세례 의미

이와 같은 언어적 의미를 가진 ‘세례’는 일반적으로 교회 공동체 ‘입교(入教) 의식’의 하나였다. 그래서 사도 바울은 모든 그리스도인들이 세례 받았음을 전제하고 있다(롬 6:3; 고전 12:13). 그런데 교회는 이 관습을 세례 요한의 집단에서 전승한 것이다.¹⁷ 즉 로제(E. Lohse)에 의하면, 원시 기독교 공동체의 세례는 ‘죄 용서를 위한 요한의 세례’(막 1:4 *βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*), 병행 행 2:38)를 전제하고, 거기에 그리스도교적 의미를 부여한 것이다.¹⁸ 왜냐하면 예수님도 세례 요한에게 세례를 받으셨기 때문이다(막 1:9-11). 그러나 죄가 없으신 예수 그리스도가 회개의 세례를 받으신 것은 ‘죄 용서를 받기 위해서’는 아니었다. 예수님께서 요한의 세례를 받으신 것은 우리와의 ‘연대, 동일시’ 혹은 ‘연합’을 이루시기 위한 것이었다.

그래서 ‘세례’는 예수 그리스도의 승천 이후에도 그리스도교 공동체에서 지속되었음을 사도행전은 암시한다(행 18:24-19:7). 왜냐하면 “베드로가 이르되 너희가 회개하여 각각 예수 그리스도의 이름으로 세례를 받고 죄 사함을 받으라 그리하면 성령의 선물을 받으리니”(행 2:38)라고 선포하고 있기 때문이다. 이렇듯 우선 ‘세례’는 기독교 공동체에 들어오는 ‘입교예식’의 하나였다.

¹⁷ 이 점에 관하여: G. Wagner, *Das religionsgeschichtliche Problem von Röm* 6(1962), 1-11.

¹⁸ Eduard Lohse, *Grundriß der neutestamentlichen Theologie*, 3. Aufl., (Stuttgart: Kohlhammer Verlag), 65. 타이엔(H. Thyen)은 ‘죄 용서를 위한 세례’란 의미는 세례 요한이 부여한 것이라고 한다. 이 점에 관하여: H. Thyen, *βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, *Zeit und Geschichte* (Fs. von Bultmann, 1964), 97-125.

4.2. 예수 그리스도와 연대로서의 세례 의미

그런데 원시 기독교 공동체의 '세례'는 '주 예수 그리스도의 이름' (*ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ*)으로 혹은 '예수의 이름으로' (*εἰς τὸ ἄνομα Ἰησοῦ*) 베풀어졌다. 세례가 '예수 이름으로 베풀어졌다'는 것은, 세례 받은 자는 이제부터 예수 그리스도에게 속한 사람이 된다는 뜻이다. 그래서 사도 바울은 "누구든지 그리스도와 합하기 위하여 세례를 받은 자는 그리스도로 옷 입었느니라" (갈 3:27)라고 증언하고 있는 것이다. 이렇게 세례를 통하여 - 은유적 의미로 - 그리스도와 연합하여 하나가 되기 때문에, 세례는 예수를 믿고 고백하는 모든 사람들에게 요구된 교회의 예식이 된 것이다.

어쨌든 회개하고 예수 그리스도의 이름으로 세례를 받음으로써 죄 용서를 받고, 성령을 받아 그리스도에게 속한 사람이 될 뿐만 아니라 그리스도와의 연합을 이루는 예식이 바로 세례였다. 그래서 콘첼만(H. Conzelmann) 같은 신학자는, 세례는 오직 주 예수 그리스도의 '이름 안에서', 또는 '이름으로' 행하여질 때만 효력이 있다고 강조하였다.¹⁹ 따라서 원시 기독교 공동체는 "믿고 세례를 받는 사람은 구원을 얻을 것이요" (막 16:16)라고 선포하였던 것이다.²⁰ 이 말의 뜻은, 세례를 통하여 그리스도와 연합되는 것을 의미한다. 즉 세례란, 주님이 우리를 불러주시고, 우리는 자신을 그를 위해 헌신하는 것을 의미한다. 그래서 요한복음은 "영접하는 자 곧 그 이름을 믿는 자들에게는 하나님의 자녀가 되는 권

세를 주셨다)" (요 1:12)고 증언하고 있는 것이다. 즉 세례 받을 때 수세자가 갖는 믿음으로 예수와 연합함으로써 수세자는 구원의 백성이 되는 것을 의미한다. 이러한 점에서 세례 자체가 구원은 아니지만, 세례를 통하여 예수 그리스도와 연합한 자가 됨으로써 구원받을 수 있는 '표징'을 얻게 되는 것이라고 할 수 있다.

그러므로 사도 바울은 "무릇 그리스도 예수와 합하여 세례를 받은 우리는 그의 죽으심과 합하여 세례를 받은 줄을 알지 못하느냐 그러므로 우리가 그의 죽으심과 합하여 세례를 받음으로 그와 함께 장사되었나니……" (롬 6:3-4)라고 선포하고 있다. '우리가 그리스도의 죽으심과 합하여 세례를 받았다'는 말씀의 의미는 '영적 연대' (Solidarisierung) 혹은 '하나됨' (Einheit)을 의미한다.

더 자세히 말하면, 첫째, 예수가 십자가에서 죽으셨을 때 죄인 된 우리가 그와 함께 죽었다는 것이다. 즉 예수를 믿는 모든 사람들이 성령으로 말미암아 그리스도와 연합되었기 때문에, 하나님 아버지께서 아들 예수를 죽게 하실 때 우리도 이미 죽었다는 것이다. 바로 이런 근거에서 우리의 죄는 이미 형벌을 받았고, 따라서 우리는 의롭다 인정함을 받은 자로 하나님 면전에 - 그리스도로 인해 - 담대히 설 수 있게 되었다는 것이다. 둘째, '우리가 그리스도의 죽으심과 합하여 세례를 받았다'는 것은 그리스도인은 죄에 대하여는 죽고, 그리스도와 현재 연합하여 하나님께 대하여는 산 자가 되었다는 뜻이다(롬 6:11). 결과적으로 세례를 통하여 그리스도의 죽으심과 합하여 그와 동일시됨으로써 우리를 누르고 있던 죄의 권세는 깨어지고, 우리는 하나님을 섬기기 위한 자유자가 되었다는 뜻이다. 그러므로 세례 받은 자는 "또한 그(=예수)의 부활을 본받아 연합한 자가 되리라" (롬 6:5, 개역한글)는 것이다. 그것은 우리의 미래 부활(고전 15:22)을 의미할 뿐 아니라, 지금 우리가 새것이 되는 것을 뜻하기도 한다. 그래서 바울은 "내가 그리스도와 그 부활의 권능과 그 고난에 참여함

¹⁹ Hans Conzelmann, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, 김철손, 박창환, 안병무 공역, 『新約聖書神學』 (서울: 한국신학연구소, 1968), 64.

²⁰ 그러나 세례 자체가 구원의 전제는 될 수 없다. 만일 물세례를 받지 아니하면 구원을 받을 수 없다면 성경의 다른 증언들과 일치하지 않는다. 예컨대 세례가 구원의 전제였다면, 주님의 십자가 옆에 있던 강도는 구원을 받지 못해야 할 것이다. 이런 의미에서 세례의 전제는 오히려 예수 그리스도의 복음에 대한 믿음이라고 할 수 있다.

을 알고자 하여 그의 죽으심을 본받아 어떻게 해서든지 죽은 자 가운데서 부활에 이르러 하노(라)”(빌 3:10)고 고백하고 있다. 왜냐하면 바울은 그리스도의 부활의 능력을 경험하기를 원했기 때문이다. 그러므로 세례는, 예수 그리스도의 부활의 능력을 나의 것으로 만들 수 있는 ‘구원의 표징’ 혹은 ‘사인’ 이라고 할 수 있다. 이러한 사실을 우리는 바울의 ‘출애굽’ 해석에서 발견할 수도 있다.

4.3. 출애굽의 변이적 해석으로서의 세례

바울은 고린도 교우들에게, “형제들아 나는 너희가 알지 못하기를 원하지 아니하노니 우리 조상들이 다 구름 아래에 있고 바다 가운데로 지나며 모세에게 속하여 다 구름과 바다에서 세례를 받고”(고전 10:1-2)라고 증언하고 있다. 이 말씀은 세례의 의미를 더욱 잘 나타내 주고 있다. 사실 이스라엘 백성들은 바다나 구름 속에 잠긴(세례 받은) 적이 없었다. 단지 구름은 그들 뒤에 있었고, 홍해는 그들을 추격해 오는 애굽인들로부터 구별되게 했다. 즉 바다에 빠지고 침몰된 것은 애굽인들이었다. 따라서 바울이 이스라엘 백성의 출애굽을 ‘우리 조상들이 다 구름 아래 있고 바다 가운데로 지나며 모세에게 속하여 다 구름과 바다에서 세례를 받고’ 라고 해석한 것은 일종의 ‘동일성(同一性)의 변이(變移)적 해석’ 이다. 즉 홍해를 건너기 전 백성들은 애굽 왕 파라오의 백성이었지만, 모세의 인도로 홍해를 건너 후에는 여호와 하나님의 백성이 된 것이다. 이와 같이 우리가 세례를 받기 전에는 세상 권세 잡은 자들의 백성이지만, 예수 그리스도의 이름으로 세례를 받으면, 그리스도에 속한 그리스도인이 되어 하나님의 나라의 백성이 될 수 있는 길이 생긴 것과 같다. 왜냐하면 출애굽의 궁극적인 목적은 광야의 백성이 아니라, 젖과 꿀이 흐르는 가나안 땅에서 하나님의 백성으로 살게 되는 데 있기 때문이다.

한 마디로 말하면, 옛 사람에서 새로운 사람으로, 옛 신분에서 새로운

신분이 되는 예식이 바로 세례이다.²¹ 그러므로 세례는 그리스도와 연합된 ‘사인’(Sign)이고, 새로운 사람이 되어야 한다는 ‘표징’ 이다. 따라서 세례 받은 자는 하나님의 자녀로서 보증을 받은 셈이다.²² 주 예수 그리스도를 믿는 자는 성령으로 그리스도의 사람으로 인침을 받았다. 그것을 보증한 것이 바로 세례이다.

V. 성찬이 주는 의미

우선 성만찬(혹은 최후만찬)에 관한 마태(26:26-29), 마가(14:22-25), 누가복음(22:15-20)의 공관복음서와 요한복음(6:51-59)과 사도 바울(고전 11:23-29)의 말씀이 서로 약간씩 다르게 기술되어 있다. 그럼에도 불구하고 예수님께서 “떡(빵)을 가지사, 축복하시고……이것은 내 몸이니라” 하신 말씀과 “또 잔을 가지사, 감사 기도 하시고……이것은……나의 피 곧 언약의 피니라” 하신 말씀은 공관복음서와 요한복음, 그리고 바울 서신(고린도전서) 전체에서 공통되게 나타난다.²³ 특히 요한복음을 제외한 다른 기사에서는 ‘잔, 곧 피를 계약의 피’ 로 특징짓고 있다. 그리고 마태복음은 이에 덧붙여, ‘죄 용서를 위한 피’ 로(마 26:28), 마가복음과 누가복음은 많은 사람을 위해 흘리는 ‘희생의 피’ 로(막 14:24; 눅 22:20) 해석하고 있다. 그러나 공관복음서의 성만찬 의미에 사도 바울은 예수 그리스도

²¹ 이 점에 관하여: G. Bornkamm, *Tauf und neues Leben*, *TbBl* 18 (1938), 233-242(= *Paulusstudien*, 5.Aufl. 1966, 34-50).

²² 이 점에 관하여: E. Lohse, *Tauf und Rechtfertigung bei Paulus*, *KuD* 11 (1965), 308-324(= *Die Einheit des Neuen Testaments*, 1973, 228-244).

²³ 이 점에 관하여: 정양모, 배은주, 김윤주 엮음, 『네 복음서 대조』 (왜관: 분도출판사, 1993), 312-313.

의 ‘죽음을 기억해야 할’ (고전 11:25) 것을 덧붙이고 있으며, 요한복음은 예수의 살과 피를 먹고 마시면, ‘마지막 날에 다시 살 것’이라는 ‘종말론적 영생’ (요 6:54)의 의미를 덧붙이고 있다.²⁴ 그리고 무엇보다도 공관복음서는 ‘성만찬 제정’의 ‘삶의 정황’ (Sitz im Leben)을 ‘유월절 식사’로 기술하고 있다. 따라서 아래에선 1. 출애굽 유월절과 희생제의 전승에서, 2. 계약신학적 전승에서, 3. 사도 바울의 교회론적 전승에서 그리고 4. 죄 용서와 영생과 관련된 종말론적 차원에서 성만찬의 의미를 분석해 보고자 한다.

5.1. 출애굽 유월절과 희생제의 전승의 의미

우선 공관복음서는 성만찬 제정의 ‘삶의 정황’을 유월절에 두고 있다: “무교절의 첫날에 제자들이 예수께 나아와서 이르되 유월절 음식 잡수실 것을 우리가 어디서 준비하기를 원하시나이까?” (마 26:17, 병행 막 14:12; 눅 22:7-9) 그런데 유월절 식사란, 이스라엘 백성들이 출애굽하던 날 밤 - 곧 니산 월 열나흘 날 밤 - 여호와 하나님의 명령에 따라서, ‘이스라엘 온 회중의 각 가족이 자기 식구를 위하여 흠 없고 일년 된 수컷 어린 양을 취하여, 그 양을 잡아, 그 피를 양을 먹을 집 좌우 문설주와 인방에 바르고, 그 밤에 그 고기를 불에 구워 무교병과 쓴 나물과 아울러 먹었던 식사’이다(참조 출 12:3-11). 그런데 바로 그날 여호와 하나님께서 애굽을 심판하여 재앙을 내리셨는데, ‘문 인방과 좌우 문설주에 칠한 어린 양의 피를 보시면 여호와께서 그 문을 넘으셨다’ (참조 출 12:23). 한마디로 말해서, 유월절 어린 양의 피로 인하여 이스라엘 사람들은 심판의 재앙에서 구원을

²⁴ J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (1935), 4.Aufl. 1967; E. Käsemann, *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlstheorie*, *EvTh* 7(1947/48), 263-283; E. Schweizer, *Abendmahl im NT*, *RGG I*, 10-21; P. Neuzer, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung* (1960).

얻은 것이다.

그런데 세례 요한은 “예수께서 자기에게 나아오심을 보고 이르되 보라 세상 죄를 지고 가는 하나님의 어린 양이로다” (요 1:29)라고 증언하였다. 따라서 성만찬 제정 시 예수님께서 “받아서 먹으라 이것은 (너희를 위하여 주는) 내 몸이니라” (마 26:26, 병행 눅 22:19)고 말씀하실 때, 떡은 바로 유월절 희생당한 어린 양의 ‘고기(살)’를 뜻한다고 이해할 수 있다(참조 요 6:53).²⁵ 왜냐하면 누가복음에 의하면, 예수님께서 “이르시되 내가 고난을 받기 전에 너희와 함께 이 유월절 먹기를 원하고 원하였노라” (눅 22:15)고 분명히 말씀하셨기 때문이다. 따라서 비록 예수님께서 유월절 저녁, 곧 ‘니산월 14일 저녁’에 제자들과 성만찬을 하시고, 다음 날 니산월 15일 저녁에 십자가 위에서 운명하셨지만 - ‘유월절 식사’를 마치고 체포되었다는 점을 고려할 때 - 체포되는 순간 이미 ‘죽음에 내어준 것’으로 해석할 수도 있다. 왜냐하면 대제사장들과 서기관들이 파송한 사람들이 예수님을 잡으러 ‘검과 몽치’ (막 14:43, 48; 마 26:47, 55)를 가지고 왔기 때문이다.²⁶ 그리고 예수님 자신도 “이제는 너희 때요 어둠의 권세로다” (눅 22:53b)라고 말씀하셨기 때문이다.

그러므로 우리가 ‘성찬’에 참여한다는 것은, 첫째는 - 유월절 어린 양의 피가 이스라엘 백성의 생명을 보호하는 표징이 된 것처럼 - 우리가 영생할 수 있는 ‘사인, 징표’를 받는 것이라고 이해할 수 있다. 왜냐하면 예수께서 이르시되, “내 살을 먹고 내 피를 마시는 자는 영생을 가졌고 마지

²⁵ 요 6:53 : “예수께서 이르시되 내가 진실로 진실로 너희에게 이르노니 인자의 살을 먹지 아니하고 인자의 피를 마시지 아니하면 너희 속에 생명이 없느니라.”

²⁶ *σπάς*(사하트)라는 ‘죽이다, 살해하다’(kill), ‘도살(륙)하다’라는 의미가 있는가 하면, ‘치다, 때리다’(beat)라는 의미도 있다. 따라서 ‘몽치’를 가지고 왔다는 것은, 이스라엘 사람들이 ‘어린 양’을 잡듯이 예수님을 ‘때려잡으려 하였다’는 것을 은유적으로 묘사하고 있다. 이 점에 관하여: H. W. Kuhn, *Art. ξίλον*, *EWNT* II, 1191-1194.

막 날에 내가 그를 다시 살리리(라)”(요 6:54) 말씀하셨기 때문이다. 따라서 예수님의 살(=떡으로 표징된 살)은 참된 양식이요, 예수님의 피(=포도주로 표징된 피)는 성찬에 참여하는 사람들의 참 음료인 것이다(참조 요 6:55). 왜냐하면 우리가 ‘성찬’에 참여함으로써 ‘예수님의 살을 먹고 예수님의 피를 마시는 것’이며, 이로써 예수님의 살과 피가 우리 안에 거하고 우리도 예수님의 살과 피 안에 거하는 것이기 때문이다(참조 요 6:56). 왜냐하면 예수님은 성찬을 제정하시면서, 예수님의 피를 “죄 사함을 얻게 하려고 많은 사람들을 위하여 흘리는”(περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) 것으로 규정하셨기 때문이다.

이상 앞에서 살펴본 ‘성만찬’ 제정의 ‘삶의 자리’를 분석한 결과, ‘성만찬’은 우리의 죄가 용서받아 하나님의 심판(징벌)에서 벗어날 수 있는 구원의 징표(사인) - 보다 적극적으로 해석하면 ‘답보’ - 이외에 다른 의미를 가지고 있지 않다.

5.2. 계약신학적 전승의 의미

공관복음서는 물론이고, 사도 바울의 서신에서도 성찬의 잔(=예수 그리스도의 피)을 ‘언약의 피’(τὸ αἷμά μου τῆς διαθεκῆς, 마 26:28; 막 14:24) 혹은 ‘새 언약의 피’(ἡ καινὴ διαθήκη, 눅 22:20; 고전 11:25)로 규정하고 있다. 그런데 이러한 ‘언설’은 구약의 계약전승에서 유래한 것이라고 할 수 있다. 왜냐하면 이미 구약에서 모세를 통하여 호렙 산에서 이스라엘 백성과 여호와 하나님이 계약(언약)을 맺으실 때, ‘피’로 맺으셨기 때문이다: “모세가 그 피를 가지고 백성에게 뿌리며 이르되 이는 여호와께서 이 모든 말씀에 대하여 너희와 세우신 언약의 피니라”(출 24:8). 그런데 선지자 예레미야는 호렙(시내) 산에서 맺은 옛 계약의 갱신을 이미 예언하였다: “여호와와 말씀이니라 보라 날이 이르리니 내가 이스라엘 집과 유다 집에 새 언약을 맺으리라 이 언약은 내가 그들의 조상들의 손을

잡고 애굽 땅에서 인도하여 내던 날에 맺은 것과 같지 아니할 것은 내가 그들의 남편이 되었어도 그들이 내 언약을 깨뜨렸음이라 여호와와 말씀이니라 그러나 그 날 후에 내가 이스라엘 집과 맺을 언약은 이러하니 곧 내가 나의 법을 그들의 속에 두며 그들의 마음에 기록하여 나는 그들의 하나님이 되고 그들은 내 백성이 될 것이라 여호와와 말씀이니라”(렘 31:31-33).

이상의 계약 전승에 따르면, 성만찬은 - 예수님께서 말씀하신 것처럼 - 분명 ‘새 언약 체결’이라고 할 수 있다. 왜냐하면 예수님께서 ‘잔’(포도주)을 ‘새 언약의 피’(ἡ καινὴ διαθήκη, 눅 22:20; 고전 11:25)라고 규정하셨고, 열두 제자는 이스라엘의 열두 지파를 상징할 수도 있기 때문이다. 그러므로 우리가 ‘성찬’에 참여하여 예수 그리스도의 ‘몸과 피’를 먹고 마시는 것은, 이스라엘 백성들이 여호와 하나님과 계약을 맺고 여호와 하나님만을 섬기기로 언약한 것처럼(참조 출 24:7), 오직 예수 그리스도만을 믿고 섬기며 그의 증인이 되겠다는 것을 약속하는 것이다. 즉 성만찬에 참여하는 것은 그리스도 공동체의 일원이 되겠다는 것을 직접 약속하는 것이다. 왜냐하면 ‘식탁’에 함께 참여한다는 것은, 그 식탁을 배설한 사람과 연합 혹은 그에 속한 사람이 된다는 것을 의미하기 때문이다(참조 갈 2:12).²⁷

그런데 성만찬의 계약신학적 의미를 사도 바울은 교회론적으로, 특히 선교신학적으로 해석하고 있다. 왜냐하면 바울은 ‘피로 세운 새 언약’과 ‘그리스도의 몸에 함께 참여함’을 결합하고 있기 때문이다.

²⁷ 갈 2:12: “야고보에게서 온 어떤 이들이 이르기 전에 게바가 이방인과 함께 먹다가 그들이 오매 그가 할례자들을 두려워하여 떠나 물러가매.”

5.3. 성찬의 교회론 혹은 선교적 의미

사도 바울은 공관복음서에 의한 성만찬 제정의 말씀을 그대로 수용하고, 이에 성찬의 선교적 의미를 덧붙이고 있다. 뿐만 아니라 이에 제의적 의미를 추가하였다. 그래서 “내가 너희에게 전한 것은 주께 받은 것이니 곧 주 예수께서 잡히시던 밤에 떡을 가지사 축사하시고 떼어 이르시되 이것은 너희를 위하는 내 몸이니 이것을 행하여 나를 기념하라 하시고 식후에 또한 그와 같이 잔을 가지시고 이르시되 이 잔은 내 피로 세운 새 언약이니 이것을 행하여 마실 때마다 나를 기념하라”(고전 11:23-25) 하는 말씀에서 “내가 너희에게 전한 것은 주께 받은 것이니”(고전 11:23)와 “나를 기념하라”(고전 11:24, 25)는 말이 새롭게 발견된다.²⁸ 더 자세히 말하면, 이 말씀 속에는 ‘받은 것’ (παρέλαβον) - ‘전한 것’ (παρέδωκα)의 구조 속에 있는 ‘성만찬’에 대한 케리그마적 ‘전승’과 두 번의 ‘기념하라’ (ἀνάμνησις)로 표현된 선교적 명령이 추가되고 있다.²⁹ 이러한 문장 혹은 문맥의 구조와 특성은, ‘성찬식’이 계속해서 전승되어야 할 뿐만 아니라 반복해서 ‘실행되어야 할’ 교회 공동체의 중요한 예식임을 강조하고 있는 것이다.

그러므로 사도 바울은 ‘성만찬’의 ‘계약전승’과 죄 사함을 위한 ‘희생제의 전승’에 추가하여 성만찬을 통한 ‘그리스도와의 연합’이라는 교회론은 정립하기에 이른 것이다. 바꾸어 말하면, 바울의 교회론은 ‘성만찬

²⁸ 일반적으로 학계에서 ‘바울의 전승’ (고전 11:23-26)을 가장 오래된 것으로 인정하고 있다. 이 점에 관하여: J. L. Neve, *A History of Christian Thought*, 서남동 역, 『기독교 교회사』 (서울: 대한기독교서회, 1965), 249.

²⁹ 사도 바울은 자신이 증언이 항상 ‘전승된 것’임을 강조함으로써, 사도들의 증언과 자신의 증언의 연속성을 강조한다. 예컨대 부활에 대한 증언에 있어서도, “형제들이 내가 너희에게 전한 복음을 너희에게 알게 하노니 이는 너희가 받은 것이요 또 그 가운데 신 것이라”(고전 15:1); “내가 받은 것을 먼저 너희에게 전하였노니”(고전 15:3a)라고 증언한다.

공동체’이다. 왜냐하면 ‘그의 죽음을 기념’하기 위해서는 교회 공동체 예배에서 매 주일 성만찬을 베풀어야 하기 때문이다. 이러한 점에서 로마 가톨릭 교회의 예배가 ‘미사’로 정착되게 된 데는 바울의 ‘성만찬 공동체’로서의 교회론이 직·간접적으로 영향을 주었다고 해도 과언이 아니다. 왜냐하면 원시 기독교 공동체에서부터 ‘성만찬’ 혹은 ‘애찬’ (ἀγάπη, agape)은 교회 예배의 가장 중요한 요소 가운데 하나였기 때문이다: “날마다 마음을 같이하여 성전에 모이기를 힘쓰고 집에서 떡을 떼며 기쁨과 순전한 마음으로 음식을 먹고 하나님을 찬미하며 또 온 백성에게 칭송을 받으니 주께서 구원받는 사람을 날마다 더하게 하시니라”(행 2:46-47).

그런데 사도 바울은 ‘성찬’에 참여하는 것을 ‘그리스도의 몸과 피에 참여하는 것’ (고전 10:16-17)으로 해석함으로써, 초대 교부들의 ‘성만찬’에 대한 실재론적 해석’을 가능케 하였다. 예컨대 교부 이레니우스는 “성만찬을 떡과 포도주로 드리는 희생 제물”로 이해하였다. 그래서 그는 성만찬에는 “천상적인 요소(materia coelestis)와 지상적인 요소(materia terrestis)”가 서로 공존해 있음을 주장하였다.³⁰ 그러나 어거스틴 (Augustinus)에 와서는 “성만찬의 떡과 포도주는 그리스도의 몸과 피 (corpus et sanguis Christi)” (Sermo, 234)라고 불렀고, “떡은 그리스도의 축복 기도를 통하여 몸이 된다” (Sermo, 234, 2: 227)고 주장하였다.³¹ 결국 성찬에 관한 교부들의 해석은 사도 바울의 ‘참여(사귄, 교제, κοινωνία) 이론’, 더 자세히 말하면 ‘그리스도의 몸에 참여(교제)함’ (κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ)과 ‘그리스도의 피에 참여(교제)함’ (κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ)을 실재론적으로 해석한 것이라고 볼 수 있다. 그래서 ‘성만찬’에 대한 각 교파의 이론은 이 두 요소를 어떻게 해

³⁰ J. L. Neve, *Op.cit.*, 254.

³¹ *Ibid.*에서 재인용.

석하느냐에 따라 분리되었다.³²

그렇다면 왜 사도 바울은 성만찬을 ‘그리스도와 의 몸과 피를 통한 참여함 혹은 교제’로 증언하고 있는가? 과연 성만찬을 ‘실재론’적으로 이해해도 되는 것인가? 결코 그렇지 않다. 사도 바울이 성만찬을 ‘그리스도의 몸과 피에 참여함’으로 해석한 것은, 그가 교회를 ‘그리스도의 몸’, 그리고 예수 그리스도를 ‘교회의 머리’로 이해하고 있었기 때문이다: “그는 몸인 교회의 머리시라”(골 1:18a). 그런데 여기서 말하는 ‘머리와 몸’은 생물학적 의미가 아니라, 직능적인 의미이다. 왜냐하면 이와 유사하게 에베소서는 “남편이 아내의 머리 됄이 그리스도께서 교회의 머리 됄과 같음이니 그가 바로 몸의 구주시니라”(엡 5:23, 참조 엡 4:15)고 증언하고 있기 때문이다. 따라서 “떡이 하나요 많은 우리가 한 몸이니 이는 우리가 다 한 떡에 참여함이라”(고전 10:17)는 말씀은 예수 그리스도가 교회를 지배하시고, 우리는 그의 몸의 각 지체처럼 그의 교회통치에 참여하는 것으로 이해해야 할 것이다. 왜냐하면 사도 바울은 ‘성만찬’에 관한 말씀 앞에서 이미 ‘머리의 개념’을 통치 혹은 보다 높은 권세 개념으로 다음과 같이 증언하고 있기 때문이다: “각 남자의 머리는 그리스도요 여자의 머리는 남자요 그리스도의 머리는 하나님이니시라”(고전 11:3). 따라서 성만찬에 참

³² 예수 그리스도의 임재가 성찬을 통해 현재적으로 있느냐는 질문에 다른 의견들이 있다. ① 예수는 전혀 임재하지 않는다는 입장이 있다. 그들에 의하면 성찬에는 기념의 성격 외에는 다른 의미가 없다는 것이다. 그리스도의 죽으심을 기념할 뿐이라고 한다. ② 그리스도의 살과 피가 문자적으로 떡과 포도즙에 나타난다는 로마 가톨릭 교회의 입장이다. 미사 이전에는 순수한 떡이요 포도즙이지만 미사 중에 사제의 사역을 통해 주님의 살과 피로 변한다고 한다. 예배자들은 떡과 포도즙을 받지만 실제로는 예수의 살과 피를 먹고 마신다고 주장한다. 소위 화체설을 의미한다. ③ 루터파에서는 공체설, 즉 떡과 포도즙 속에 그리스도의 살과 피가, 마치 불 속에 넣은 쇠가 쇠 속에 불이 있듯이 공체한다는 입장을 주장한다. ④ 칼빈주의자들은 신비설을 말한다. 그리스도께서 성찬에 임하실 때 육체로서가 아니고 영적으로 임재하신다고 믿는다. 그리스도의 ‘참된 임재’는 성도가 떡과 포도즙을 믿음으로 먹고 마실 때 가능해 진다.

여하는 것을 존재론적으로 혹은 생물학적으로 우리가 ‘예수 그리스도의 살을 실제로 뜯어 먹는 것’ [*maducatio oralis(physica)*]으로 이해해서는 결코 안 될 것이다.³³ 따라서 이것이야말로 ‘합당하지 않게 먹고 마시는 것’ (*manducatio indignurum*)이다(참조 고전 11:27).

그래서 사도 바울은 ‘성만찬’에 관한 말씀에서 “너희가 이 떡을 먹으며 이 잔을 마실 때마다 주의 죽으심을 그가 오실 때까지 전하는 것이니라”(고전 11:26)고 예수 그리스도의 복음사역에 참여(*κοινωνία*)할 것을 권하고 있는 것이다. 뿐만 아니라 ‘복음사역에 참여한다’는 것은 성만찬의 ‘미래적인 의미’를 표현한 것이기도 하다. 왜냐하면 예수님께서도 “진실로 너희에게 이르노니 내가 포도나무에서 난 것을 하나님 나라에서 새 것으로 마시는 날까지 다시 마시지 아니하리라”(막 14:25)고 말씀하셨기 때문이다.

5.4. 종말론적 의미

마지막으로 ‘성만찬’은 죄 용서뿐만 아니라 ‘영생’과 관련된 종말론적 의미를 가지고 있다. 성찬의 종말론적 의미는 특별히 요한복음의 증언에서 발견된다. 요한복음은 아주 명백하고 분명하게 ‘성찬’에 참여하는 것이 종말론적 영생 혹은 구원과 긴밀하게 관련되어 있음을 강조하고 있다. 우선 요한복음은 성찬 때 배분되는 ‘떡’ 혹은 ‘빵’과 ‘포도즙’을 ‘생명의 떡’과 ‘생명의 음료’로 규정한다. “내(=예수 그리스도)가 곧 생명의 떡이니라”(요 6:48). “나는 하늘에서 내려온 살아 있는 떡이니 사람이 이 떡을 먹으면 영생하리라 내가 줄 떡은 곧 세상의 생명을 위한 내 살이니라 하시니라”(요 6:51). “이것은 하늘에서 내려온 떡이니 조상들이 먹고도

³³ ‘*maducatio oralis*’를 우리는 물질적인 의미가 아니라 예수 그리스도의 본질에 실제로 참여하는 것으로 이해해야 할 것이다.

죽은 그것과 같지 아니하여 이 떡을 먹는 자는 영원히 살리라”(요 6:58). 이와 같이 요한복음이 증언한 성만찬, 곧 예수 그리스도의 ‘살’ 과 ‘피’ 는, 성만찬에 참여하는 자에게 영생(永生)을 주는 ‘생명(生命)의 떡’, “죽지 아니하게 하는 것”(요 6:50), ‘마지막 날에 다시 살아날 것을 보증하는 것’(요 6:54)이다.

‘성찬’의 종말론적 의미는 예수님의 성만찬 제정의 말씀에서도 명백히 나타난다. 예수님은 “내가 포도나무에서 난 것을 이제부터 내 아버지의 나라에서 새것으로 너희와 함께 마시는 날까지 마시지 아니하리라”(마 26:29)고 선언하셨다. 그렇지만 이 말씀은 “이것을 행하여 마실 때마다 나를 기념하라”(고전 11:25b)는 말씀과 긴장관계가 있는 것처럼 보인다. 왜냐하면 “이제부터 내 아버지의 나라에서 새것으로 너희와 함께 마시는 날까지 마시지 아니하리라”는 말씀은 오늘날 교회에서 행하여지는 ‘성찬’에 주님께서 참여하시지 않겠다는 뜻으로 해석될 수도 있기 때문이다. 그러나 여기서 우리는 ‘새것으로’(καινόν)라는 단어를 ‘포도나무에서 난 것’과 대칭적으로 해석해야 한다. 즉 ‘이 지상의 포도나무에서 난 것’과 ‘하나님의 나라에서 난 새로운 것’과 대립해서 이해해야 한다. 따라서 ‘새것으로’란 말은, ‘하나님의 나라에서 값없이 주시는 생명수’(참조 계 21:6, 22:17; 사 55:1)로 이해되어야 한다.³⁴ 이러한 점에서 ‘성찬’은 단지 이 지상에서만 ‘기념될 것’이 아니라 ‘하나님의 나라에 이르기까지 지속적’으로 행하여야 할 종말론적 의미를 가지고 있다. 그래서 사도 바울은 ‘성만찬’의 기념한다는 것을 ‘선교적 차원’에서 확장해서 증언하고 있는 것이다: “너희가 이 떡을 먹으며 이 잔을 마실 때마다 주의 죽으심을 그가 오실 때까지 전하는 것이니라”(고전 11:26). 그렇다면 이상 앞

³⁴ 사 55:1: “오호라 너희 모든 목마른 자들이 물로 나아오라 돈 없는 자도 오라 너희는 와서 사 먹되 돈 없이, 값 없이 와서 포도주와 젖을 사라.”

에서 살펴본 ‘세례’와 ‘성만찬’의 의미가 ‘군선교’와는 어떠한 연관성이 있는가?

VI. 나오는 말: 영적 군사들에게 주어진 구원의 표징

전쟁은 총이나 칼 같은 무기로만 싸우는 것이 아니다. 전쟁에는 전투하는 당사자들 사이의 물리적 충돌도 있지만 ‘영적’ 혹은 ‘심리적’ 싸움도 있다. 이러한 영적 싸움에서 승리하기 위해서 단순히 사병들을 인위적으로 ‘사기진작’시키는 것만으로는 불가능하다. 영적 싸움에서의 승리는 오직 확고한 신앙을 통하여 가능한 것이다. 다시 말해서 전투하는 자가 ‘승리할 것이다’라는 확고한 신앙 위에 있을 때, 영적 전쟁뿐만 아니라 물리적 싸움에서도 승리한다. 그렇다면 전투하는 병사뿐만 아니라 그를 통솔하는 장교에게 어떻게 영적 싸움을 위한 신앙적 확신을 제공해 줄 수 있을까? 그것은 전투하는 병사의 ‘신앙적 자의식’을 통해서이다. 그런데 ‘신앙적 자의식’은 바로 ‘세례와 성만찬’이라는 ‘성례’를 통해서 가시적으로, 그리고 인식론적으로 제공될 수 있다. 이러한 실례를 우리는 성경에서 찾을 수 있다.

우선 사사 기드온에 관한 기사에 의하면, 하나님은 기드온으로 하여금 전투에 방해되는 ‘조건’들을 제거하도록 명하신다: “너(=기드온)는 백성의 귀에 외쳐 이르기를 누구든지 두려워 떠는 자는 길르앗 산을 떠나 돌아가라 하라”(삿 7:3a). 왜냐하면 승리의 확신이 없어 두려워하는 자는 전투에서 결코 승리할 수 없기 때문이다. 그다음 여호와 하나님은 다시 ‘경계태세’를 갖춘 자와 경계태세를 갖추지 않은 자를 구분하도록 하신다. “여호와께서 기드온에게 이르시되 누구든지 개가 핏을 것같이 혀로 물을 핥는 자들을 너는 따로 세우고……손으로 움켜 입에 대고 핥는 자의 수는 삼

백 명이요”(삿 7:5-6a), “여호와께서 기드온에게 이르시되 내가 이 물을 훔아 먹은 삼백 명으로 너희를 구원하며 미디안을 네 손에 넘겨주리니 남은 백성은 각각 자기의 처소로 돌아갈 것이니라”(삿 7:7). 이러한 기사를 통하여 우리는 하나님이 원하시는 전투병은 ‘경계태세’를 갖추고 있는, 곧 영적 무장이 되어 있는 병사들임을 알 수 있다. 왜냐하면 신약에서도 베드로 사도가 “근신하라 깨어라 너희 대적 마귀가 우는 사자같이 두루 다니며 삼킬 자를 찾나니”(벧전 5:8)라고 증언하고 있기 때문이다.

그런데 여기서 주목해야 할 것은, 선발된 기드온의 300명 부대원이 전쟁을 전혀 두려워하지 않았다는 것이다. 왜냐하면 그들에게는 무엇보다도 ‘선택의식’이 있었기 때문이다. 다시 말하면, 특별히 ‘선택된 여호와 의 군대’라는 의식이 - 전투에 부적격한 자들을 돌려보내는 사건을 통하여 - 그들에게 생긴 것이다. 그러므로 그들은 비록 300명밖에 안 되지만, 기드온에게 수적 열세를 결코 항의하지 않았다. 이러한 선택의식을 우리는 ‘세례’를 통하여 전투에 임하는 병사들에게 줄 수 있을 것이다. 성부와 성자와 성령의 이름으로 세례를 줌으로써, 병사들로 하여금 ‘창조주 하나님의 군대’라는 신앙 속에서 ‘승리의 확신’을 의식하도록 할 수 있을 것이다. 뿐만 아니라 ‘성찬식’에 직접 참여함으로써, ‘의식적으로 그리고 신앙적으로’ 여호와 하나님께서 자신과 함께하신다는 ‘임마누엘’의 신앙이 형성되어 죽음을 두려워하지 않게 될 것이다. 왜냐하면 성만찬은 - 앞에서 이미 살펴본 바와 같이 - ‘종말론적 의미’를 가지고 있기 때문이다. 즉 “나는 하늘에서 내려온 살아 있는 떡이니 사람이 이 떡을 먹으면 영생하리라 내가 줄 떡은 곧 세상의 생명을 위한 내 살이니라”(요 6:51), “이것은 하늘에서 내려온 떡이니 조상들이 먹고도 죽은 그것과 같지 아니하여 이 떡을 먹는 자는 영원히 살리라”(요 6:58)는 말씀이 병사들의 가슴에 각인될 것이기 때문이다.

그렇다. 죽음을 두려워하지 않는 자, 그러한 병사만이 전쟁에서 승리

할 것이다. 설사 전투를 하다 전사하여도 영생을 얻을 것이라는 신앙의 확신 속에서 싸우는 자만이 전쟁에 승리할 것이다. ‘죽음을 두려워하지 않는 신앙’, 이것을 제공해 줄 수 있는 것은 바로 ‘세례’와 ‘성만찬’, 그리고 그와 관련된 성찬의 제정 말씀 이외에 다른 것은 없다. 이러한 점에서 ‘세례’와 ‘성찬’은 그 어느 하나도 빼놓을 수 없는, 군선교를 위해서 가장 중요한 예배 의식 가운데 하나임이 분명하다. 그러나 더 중요한 것은, ‘죽음을 두려워하지 않는 신앙’이 예수 그리스도의 부활을 믿는 신앙 위에서 형성되기 때문에, ‘세례’와 ‘성만찬’을 통하여 형성된 ‘죽어도 산다는 부활신앙’은 - 전투가 없는 평소에는 - 참된 그리스도인이 되는 중요한 방편이 되기도 한다. 왜냐하면 ‘세례’라는 세속적인 의미도 사실은 ‘군사용어’로서 ‘군인들 사이의 맹약’을 의미하기 때문이다.

군선교사역을 위한 성례식: 기독교 정체성 강화와 관련하여

Baptism and Lord's Supper in military
evangelism in relation to Christian Identity

■ 김세광 Kim, se kwang

- 서울장신대학교 신대원장/예배설교학 교수
- 대한예수교장로회 총회헌법/예배예식서 개정위원회 전문위원
 - 한국예배학회 회장 역임
- 미국 보스턴신학대학원(Th.D)
- 미국 예일대학교신학대학원(STM)
- 장로회신학대학원(M Div)



I. 들어가는 말

이 글은 2009년 5월 군종목사 정책 회의 시 군종목사단에서 결의한 기독교 장병 정체성 강화 및 세례와 성찬을 동시에 집례하는 건에 대한 신학적 응답이다.¹ 이 회의에서 내건 구호가 '세례신자는 영원한 기독교인' 이었는데, 당연한 내용을 구호로까지 내건 것은 그만큼 현 군사역의 상황이 심각했다는 것을 짐작하게 한다.

¹ <군선교신문>, "4. 기독교 장병 정체성 강화", 제245호 (2009년 12월 7일), 3면.

이 결의 후에 6월 MEAK 대구지회 후원으로 집례되었던 육군훈련소 진중세례식에서 세례와 성찬 동시집례의 첫 시행이 있었다. 이러한 결의와 시행은 군선교 역사의 수많은 변화와 시도들 중에, 어느 사건에 비해 그 중요성이 결코 작지 않은 메가톤급 사건이라 할 만하다. 당시 상황을 미루어 짐작해 보면 그 동기가 우선 선교 전략적 차원에서 비롯된 것으로 파악이 되지만, 그 결정과 시행은 매우 중요한 신학적 의미를 담고 있다.

이 역사적 사건의 배경을 들여다보면 급박한 결정과 과감한 시도에 공감하지 않을 수 없다. 군선교사역의 열매요 꽃이라 할 수 있는 진중세례까지 받은 상당수의 기독교 장병들이 장병 종교 전수 조사에서 기독교인으로서 정체성을 갖고 있지 못한 상황이 발생한 것이다. 기독교인으로서의 정체성 회복의 문제는 우선적으로 군선교사역에서 긴급히 해결해야 할 사안이다. 당연히 군종의 종교별 판도에 영향을 주고, 군신자 수에 따른 성직자 수에도 결정적인 변수가 되기 때문이다. 또한 이 문제는 현재 군선교사역 전 영역의 사기와 분위기에 영향을 미친다. 무엇보다도 세례자 자격 문제로 항상 논란의 여지를 안고 있는 진중세례사역의 정당성 문제가 터져 나올 수 있는 형국이 되었다.

이 사건의 아이러니는 교회 전통 안에서 기독교인으로서의 정체성을 가장 분명히 해온 요소가 세례인데, 수세자들의 기독교 정체성을 이슈로 하고 있다는 점이다. 세례는 죽음과 다시 삶이라는 드라마틱한 신학적 의미처럼, 수세자에게는 새로운 삶을 출발하는 출발선으로 여길 정도로 중요한 기독교 예전이다. 이러한 세례 이해는 이미 군선교사역에서 충분히, 그리고 전략적으로 반영되어 왔고, 대규모 세례식을 거뜬히 이행할 만큼 체계적이고 전문적이다. 그럼에도 불구하고 기독교인으로서 정체성 문제가 불거진 것은 세례사역에 대한 세밀한 검토가 필요하다는 것을 말해 준다. 그것과 함께 세례 후 성찬의 도입이라는 적극적인 대안을 생각한 것이다.

필자는 군종목사 정책회의 시 군종목사단이 느꼈을 상황의 심각성에

깊이 공감하면서, 예배학 교수로서 세례와 성찬의 병행 집행 결의에 대해 박수를 보내며 신학자의 입장에서 응답하고, 할 수 있다면 지속적으로 시행할 수 있는 방안들을 강구하려고 한다. 선교지로서의 군대 상황과 문화를 적극적으로 이해하고 반영하려는 것이 필자의 의도지만, 독자 입장에서 너무 원론적이고 추상적이라고 느꼈다면 필자의 표현력과 경험의 부족이다.

II. 군선교에서 성례식의 필요성

군선교에서 성례식과 관련한 첫 이슈는 이것이다. 즉, 군선교에서 성례식을 논의하는 것이 적절한가? 이렇게 질문하는 이유는 성례식이라는 단어 때문인데, 세례만을 말했을 때와는 어감과 분위기가 다르다. 성례식은 주로 가장 교회적인 사역으로, 교회론과 함께 전통적 신학을 가장 성실히 담아내는 그릇의 역할을 해오고 있다. 그런데 지금 특수한 선교현장인 군선교에서 성례를 다룬다는 것은 많은 새로운 논의들이 있어야 할 것이다. 새로운 논의들이란 예를 들면 학원선교, 직장선교, 선교단체와 같은 파라처치 운동에서는 자제시키는 성례식을 군선교에서만 허용하는 논리와 같은 것들이다.

필자는 군선교에서 성례식은 필요하다는 주장에 깊이 공감한다. 전통적 교회가 가지고 있는 성직자와 평신도로 구성된 직제, 남녀노소의 믿음 공동체의 영적 지원, 그리고 자발적이고 역동적인 코이노니아 등 부족한 것들이 많지만, 성례가 가지고 있는 의미와 특성이 군선교 사역에 최우선적으로 필요한 것이라는 점에서 군선교에서의 성례식의 정당성을 말하고 싶은 것이다. 다음 다섯 가지 성례의 의미는 군선교사역의 본질을 확인시켜 주고, 장병들로 하여금 건강한 신앙인으로서 성장하게 하는 동력과 희

망을 줄 것이다.

2.1. 그리스도와의 만남

기독교의 예배와 신앙 활동에서 그리스도와의 만남으로 해석되는 것들이 많이 있다. 예를 들면, 말씀봉독과 선포, 찬양, 혹은 이웃을 섬기는 봉사활동 등이 있다. 이중 그리스도와의 만남을 실제적 사건으로 가장 실감나게 하는 것을 들면, 그것이 성례다. 기독교인에게 있어 성례전을 통한 그리스도와의 만남은 다른 것으로 대체할 수 없는 독특하고 소중한 순서다.

성례가 그리스도와의 만남을 더욱 분명히 특별하게 표현해 주고 있다는 설명을 하면 다음과 같다. 2010년 1월에 발간된 『군인교회예식서』에 있는 것처럼 성례식은 학습식, 유아세례식, 입교식, 세례식, 성찬식으로 구성되어 있지만² 이 논문에서 성례는 교회의 두 성례, 세례식과 성찬식만을 다룬다. 세례와 성찬은 교회의 특징으로, 로마 가톨릭 교회나 정교회의 7성례와 구분된다. 종교개혁자들이 당시 7성례에서 세례와 성찬만을 성례로 선택할 때 두 가지 기준을 가지고 있었는데, 첫째는 예수의 모범행동과 시행명령이 있는가였고, 둘째는 그 의미가 예수의 사역, 즉 죽음과 부활을 직접적으로 표현하고 있는가 하는 점이었다. 다시 말하면, 성례는 그리스도의 사역을 직접적으로 표현하면서, 그리스도를 가리키고 있는 예전이다. 그러므로 세례와 성찬은 언제나 예수에 의해서 시작된 예식이면서, 예수의 본질적 사역을 담고 있고, 예수를 바라보게 한다. 설교나 찬양이나 기도, 혹은 다른 신앙 활동에서 문제로 지적되는 바, 즉 그리스도를 향하게 하기보다 사역자 자신에게 집중하게 되는 염려를 벗을 수 있다. 세례를 받으며 그리스도와 함께 죽고, 그리스도와 함께 다시 산다

² 한국군종목사단, 『군인교회예식서』 (서울: 쿰란출판사, 2010), 22-44.

는 고백으로 그리스도의 십자가의 능력과 신비를 맛본다. 성찬을 받으며 그리스도께서 흘리신 피와 찢기신 몸으로 모두가 한 몸을 이루는 신비한 경험을 한다.

2.2 기독교인의 정체성 확립

복음적 단체에서 그리스도인의 정체성에 대한 기준으로 제시되는 말씀들이 있다. 예수를 영접하는 자(요 1:12), 예수를 주로 시인하는 자(롬 10:9), 주 예수를 믿는 자(행 16:31)이다. 이 말씀들은 개인전도 시에 신앙의 권유를 하며 구원의 확신을 위해 제시되는 구절들이고, 따라서 그 순간 예수를 영접, 시인, 또는 믿기만 하면 그 즉시 그리스도인이 된다고 하는 복음을 선포하게 된다. 그리스도인이 된다는 것이 그렇게 쉽고 간단하고, 아니면 본회퍼가 염려했듯이 값싼 것인가! 주님의 십자가의 구속의 은혜가 개인 간의 주고받는 고백과 대화로 전달되는 것으로 보기에는 불안한 점들이 많다.

역사적 교회들에서 기독교인의 정체성 확립의 가장 분명한 기준이 되는 것으로 성례(sacrament)를 들었다. 성례가 기독교인의 정체성을 확립한다는 것을 가장 잘 표현한 명제가 있다. 즉 '모든 그리스도인은 세례로 태어나고 성찬으로 자라난다.' 이 명제에서 세례의 역할을 '태어나고' 라고 표현할 정도로 의미를 크게 부각시키고 있는데, 세례의 본질적 의미와 역할을 잘 표현한 것이다. 초대교회의 세례를 보면 분명해진다. 초대교회 교인들이 세례를 받는다는 것은 상당한 결단과 희생을 각오했음을 의미한다. 세례는 당시 자신들의 본토 종교와 문화로부터 돌아서서 그리스도 앞에서 그들과 결별선언을 하며 새로운 삶의 시작을 알리는 선언예식이었기 때문에 새롭게 태어난다는 표현이 적절하다. 초대교회의 배경이 되는 쿨란 공동체의 규례 가운데 이방인으로서 하나님이 택하신 선민인 유대인이 될 수 있는 조건들이 있는데, 모세 율법 준수서약과 할례, 그리고

정결예식이다. 그들은 물에서 나오는 순간 유대인으로 태어나는 것으로 인정했던 것이다. 초대교회 이래로 세례의 중요성은 약화된 적이 없고, 오늘날 교회와 선교지에 이르기까지 신앙의 중심으로 강조되고 있고, 군선교 사역에 있어서도 중심에 위치해 있다.

다시 위의 명제로 돌아가서 성찬의 역할을 보자. 이 명제에 의하면 성찬은 세례로 태어난 새로운 생명이 성장하기 위해 필요한 음식이다. 초대교회의 관습처럼 세례를 받기 위해 4주 금식하고 신앙교육을 받고 난 후 세례를 받았다고 해도 영적으로 연약한 유아일 뿐이다. 영적인 양식인 성찬을 받아먹음으로 튼튼한 신앙인으로 성장해 간다. 성찬은 선포되는 말씀을 통해 전해지는 하나님의 은혜를 보이는 말씀으로 확인시켜 주는 표지다. 선포되는 말씀을 들음으로 하나님의 뜻을 깨달아 가듯이, 나누어 주시는 떡과 잔을 순종과 감사로 받음으로 장성한 분량의 믿음에 이르게 된다. 이렇게 이 명제는 기독교인의 출생과 성장을 성례예식으로 설명하고 있다. 세례만으로는 장성한 믿음의 기독교인을 기대할 수 없는 것이다. 이것이 군선교사역에서 기독교장의 정체성 확립을 더욱 확고히 하기 위해서 세례예식과 함께 성찬예식이 배풀어져야 하는 이유다.

2.3 지역교회와의 연대감

한국의 군선교는 지역교회와의 긴밀한 협력 속에 활동하는 특징이 있다. 국방부의 군중제도 자체가 군중목사를 파송하는 11개 교단과의 협력을 전제로 하고 있다. 교단마다 신학적 성향과 교리와 예배의 차이가 있지만, 군선교사역이라는 사명을 함께 수행하고 있다는 점이 특징이다. 교단 연합사역으로서 군선교사역은 특별히 진중세례를 정점으로 하고 있다. 한국기독교군선교연합회 보고서에 의하면 진중세례의 수세자들을 지역교회와 연결하고 등록시키는 시스템이 구축되어 있고, 적극적으로 활동 중이다.³ 영적으로 새로 태어난 새 생명들을 양육할 믿음공동체와의 협력

은 필수적이다. 진중세례 이후 받게 되는 성찬은 함께 먹고 마시는 교우들과 한 몸이 된다는 믿음을 표현한다. 성찬의 떡과 잔을 받을 수 있다는 것은 기독교인이 되었다는 것을 증거하는 것이고, 믿음공동체의 일원이 되었음을 공개적으로 알리는 것이다. 세례는 일생에 한 번 받는 것이지만 성찬은 자주 할 수 있다. 따라서 세례 받은 이들에게 성찬할 기회를 자주 제공할수록 한몸의식과 지역교회와의 연대감은 더욱 확고해질 수 있을 것이다.

2.4. 역사적 교회와의 연대감

성례는 지역교회와 연대감을 줄 뿐 아니라 나아가 역사적 교회와도 깊은 관계를 맺어 준다. 세례를 받는 순간 우선은 군부대 교회의 일원이 되지만, 동시에 전 세계 기독교와 접속이 된다. 마치 인터넷 세상에서 트위터에 가입하는 순간 트위터족이 되는 것과 같다. 세례 받은 이들은 교단을 초월하여 세례 받은 이들이 누리는 은혜를 공유할 수 있다. 성경말씀에서 약속한 말씀에서부터, 세례자에게 주어진 참여의 기회들을 얻을 수 있다.

2.5. 종교성 체험과 참여

신앙생활에서 성례예식의 특별한 역할을 든다면, 종교성 체험과 참여다. 신비로 표현되는 종교성을 기독교에서 찾는다면 성례예식이 이에 해당된다. 성례예식에는 2천 년 동안 간직해 온 예수 고유의 제스처와 어록이 있다. 집례자와 참여자는 그 예식에 참여함으로써 2천 년 역사 속으로 들어가며, 그들이 경험했던 은혜와 느낌을 공유한다. 성례예식에 사용되는 요소들은 일상생활의 기초적인 물질이다. 물, 빵, 포도주라는 물질들이

³ 한국기독교군선교연합회, 『제39차 정기총회보고서 · 회의안』 (서울: 한국기독교군선교연합회, 2010), 66.

영원한 세계를 여는 열쇠요, 그 안에서 사는 에너지로 변화되는 기적의 현장을 체험하는 것이다. 바로 이 성례에서 교회의 예배자들은 능동적으로 영원한 나라를 체험하고 참여한다. 설득과 이해를 중심으로 형성되어 온 기독교 신앙이 체험과 참여로 확신에 찬 신앙으로 다져져 가는 계기가 된다. 이해되지 않는 신앙은 맹목적이고 미신적이 될 위험이 있지만, 신비로운 체험에 집중하지 않는 신앙 또한 추상적이고 사변적인 신앙이 될 수 있다. 기독 장벽으로서 정체성 약화나 혼란현상은 적극적인 종교성 체험과 참여기회를 제공함으로써 극복될 수 있을 것이다.

III. 군선교에서 세례식의 위치와 새로운 가능성

군선교사역은 세례 사역이라고 할 정도로 세례식은 군선교사역의 중심을 차지하고 있다.

세례 사역의 중요성은 2009년도 한국교회 군선교사역 계획서에 나타난 비전2020실천운동사역의 핵심사업 10가지 중 첫 번째를 진중세례 20만 명으로 정하고, 두 번째를 대대급 군인교회 사역활성화로 전도와 수세를 목표로 하고 있는 점에 잘 나타난다.⁴ 그럼에도 세례에 대한 학술적인 연구와 논문은 군선교사역의 다른 분야보다 많지 않다는 것이 의외다. 그런 중에 다음 네 논문은 진중세례에 대한 지금까지의 이슈들을 알려 주고, 깊이 있는 논의로 진중세례에 대한 대안적 실천에 유익한 기초를 제공하고 있다. 2004년 주연중 목사의 “진중세례운동의 회고와 전망”은 한국 군선교의 진중세례의 역사를 통계적으로 일목요연하게 정리했고, 현실적 문제들, 즉 성과지향, 이벤트화, 군중활동의 왜곡과 편중, 타 종교와의 갈

⁴ 한국기독교군선교연합회, 『제39차 정기총회보고서 · 회의안』, 25.

등과 경쟁, 질적 퇴보 등을 지적하고 개선방향을 제시하고 있다. 특징적인 것은 행사성 세례식에서의 집중을 경계하고 복음화와 양육에 역점을 두었다는 점이다. 세례식은 다른 목적의 수단이 되어서는 안 된다는 것을 분명히 하고 있고, 종교 경쟁이 불가피한 상황이지만 그럴수록 세례다운 세례를 베풀면서 진중세례의 발전을 꾀해야 한다는 구체적이고 균형 있는 결론을 제시했다.⁵

2006년 장승권 목사의 “진중세례에 대한 선교신학적 이해”에서는 진중세례에 대한 비판과 오해를 세례의 성서적 이해와 선교신학적 관점으로 대답하고 있다. 흥미로운 것은 진중세례의 정당성을 동질집단의 원리, 집단개중운동, 수용성의 원리, 추수신학의 원리들을 맥가브란의 관점으로 해석한 것이다. 푸에르토리코와 한국 선교역사에서 집단세례의 사례들을 분석한 것도 진중세례의 이해를 새롭게 한다.⁶

2007년의 우기식 목사의 “군선교와 세례운동”은 진중세례가 당면한 부정적 비판, 즉 종교 간 화합에 역행하는 예식이고 집단세례운동이 지나치게 형식적이어서 폐기해야 한다는 비판에 대해서 세례운동의 정당성을 차분하게 설득하고 있다. 논문자는 마지막으로 민간교회에서 제기하는 ‘확실한 신앙고백’ 위에 베풀어져야 하고 세례자들에게 대한 지속적이고 효과적인 교육에 대한 연구와 실천을 과제로 남긴다.⁷ 이러한 과제에 대해 2008년 최석환 목사의 논문은 세례에 대한 기초적 이해와 세례자 교육

⁵ 주연중, “진중세례운동의 회고와 전망”, 한국군선교신학회, 『군선교신학 1』 (서울: 한국기독교군선교연합회, 2004), 190-217. 최초의 합동세례식은 1971년 9월 13일 21사단 66연대에서 장로교 합동 측 이상강 군목이 연대장 유정목 대령을 포함한 154명에게 세례를 베풀 것이 기원이라 한다. 같은 책, 201.

⁶ 장승권, “진중세례에 대한 선교신학적 이해”, 한국군선교신학회, 『군선교신학 4』 (서울: 한국기독교군선교연합회, 2006), 205-234.

⁷ 우기식, “군선교와 세례운동”, 한국군선교신학회, 『군선교신학 5』 (서울: 한국기독교군선교연합회, 2007), 332-351.

방안으로 대안을 제시하고 있다. 초대교회의 방대한 자료와 한국교회 초기 문헌에 대한 자세한 검토는 이후 이 주제를 연구하는 이들에게 디딤돌이 될 것 같다. 세례 교육에 대한 구체적 제안은 진중세례가 나아가야 할 목표를 제시하고 있다. 특히 유아세례자 입교교육 강화, 세례자교육 강화, 성령에 대한 문답 강화, 신앙 여정의 관점에서의 세례이해 등은 필자도 이후에 다른 시각에서 제안할 바인데, 적절한 제안이다.⁸ 필자는 이러한 논문들의 이해를 바탕으로 현재 행해지는 세례식의 순서와 내용에 관해 살펴보고, 적극적인 세례사역을 위한 가능성이 있다는 전제로 구체적인 제안을 하려는 것이다.

3.1. 세례에 담긴 깊은 의미를 항상 재확인한다.

기독교인이 되는 과정에서 첫 번째로 통과하게 되는 예전이 세례다. 그래서 전통교단에서는 세례를 입회식 또는 입교식(initiation)의 틀 안에 둔다. 비록 세례가 신앙의 기초요 출발이라고 하더라도, 성숙한 그리스도인이 되는 과정의 초급과정으로만 여겨서는 안 된다. 세례가 지니고 있는 의미는 기독교 정체성뿐 아니라 자격, 에너지, 그리고 채워 가야 할릇대가 되기 때문이다. 역사적으로 교회 전통에 따라 강조하는 세례의 의미가 조금씩 달랐으며, 20세기에 들어와서 교회 간의 대화와 연합의 모임에서 각 교단이 지니고 있던 세례의 의미를 정리하게 되었다.⁹ 이러한 정의는 세례가 더 적극적으로 기독교 정체성 확립과 신앙형성에 큰 역할을 할 수 있다는 것을 보여 준다. 세례에는 다음과 같이 다섯 가지 의미가 있다.

첫째, 세례는 그리스도의 죽으심과 부활에의 동참을 의미한다. 죽음과

⁸ 최석환, “군선교를 위한 세례자 교육방안 연구: 한국장로교 초기 문헌의 현대적 적용을 중심으로”, 한국군선교신학회, 『군선교신학 6』 (서울: 한국기독교군선교연합회, 2008), 227-307.

⁹ 세계교회협의회 편, 『BEM 문서』 (서울: 한국장로교출판사, 1993), 22-24.

부활은 세례의 두 축이며 가장 중요한 세례 의미다. 세례 받는 순간, 예수님의 가장 중요한 사건인 죽음과 다시 사심에 참여하는 것이다. 즉, 세례를 받는다는 것은 그리스도와 함께 옛 사람이 죽고, 그리스도와 함께 새 사람으로 새 생명을 얻었다는 것을 의미한다.

둘째, 세례는 회개, 용서, 깨끗하게 함을 의미한다. 즉, 죄의 고백과 마음의 회개의 시간이다. 세례의 전통은 정한 물로 몸을 씻는 정결례인데, 내용은 죄로 물든 마음을 깨끗하게 하는 것이므로 윤리적 함축을 강조하고 있다(히 10:22; 벰전 3:21; 행 22:16; 고전 6:11).¹⁰

셋째, 성령의 은사를 받는다는 것을 의미한다. 세례가 유효한 것은 성령의 활동하심 때문이다. 물로 세례를 베푸는다고 해서 물에 집중하고, 성령의 사역을 따로 구별해서는 안 된다. 하나님은 모든 세례자들에게 기쁨을 부으시고, 성령의 약속을 부여하시며, 그들에게 인치신다.

넷째, 세례는 그리스도의 몸과의 결합을 의미한다. 그리스도의 몸과의 결합 이미지는 세례가 기독교인의 정체성을 확립해 준다는 것을 가장 잘 표현한다. 세례로 인한 결합은 다차원적으로 이루어지는데, 즉 그리스도와 의 결합, 성도 상호 간의 결합, 지역교회와의 결합, 세계교회와의 결합이다. 세례 받은 자들은 한 몸 의식을 지니게 되며, 주님을 고백하고 섬기도록 부름을 받는다. 따라서, 세례는 교회 간의 일치운동의 출발점이 된다: “세례도 하나요, 하나님도 한 분이시니 곧 만유의 아버지시라”(엡 4:5-6). 비록 교단이 다르고, 신학적 전통이 달라도 세례의 의미 앞에서 모두 하나님의 한 백성이요, 한 형제자매라는 것을 인정하게 된다.

다섯째, 하나님 나라의 표시를 지니게 됨을 의미한다. 그리스도인들은 이종국적자들이다. 땅에 속한 자이면서 동시에 하나님 나라 백성이기 때문이다. 현재 대한민국 국민이면서 동시에 하나님 나라 백성이라는 신분

과 표시는 세례에 의해 주어진다. 세례자들은 현 세계에서 새로운 삶을 시작한다는 표시

이렇게 세례는 신앙의 시작에서부터 깊은 신앙에 이르기까지 전 삶을 포용하는 능력을 가지고 있다. 그러므로 세례예식은 처음 수세자들의 사건일 뿐 아니라 이미 세례 받은 자들에게도 처음 세례의 서약을 상기하고 확인하는 예식이 된다.

3.2. 신앙의 신비를 표현하는 세례예전이 되도록 한다.

현재 진중세례의 예전은 대규모 인원의 선교지라는 특수한 상황을 생각하면 매우 적극적이고 잘 준비된 예식이다. 수백 수천 명이 세례 받는 상황은 사도행전의 교회처럼 성령 충만한 역사의 현장으로 참여한 모두를 설레게 한다. 이런 설렘 때문에 교파를 초월하고, 또 먼 곳에서 심지어 미국교회에서까지 이 역사적 현장에 참여해서 세례를 집행하는 일들이 이어지는 것 같다. 진중세례의 문제점들이 여전히 미결 사항이지만 선교적 특수상황인 점을 깊이 고려하면서 접근할 필요가 있다. 이전의 논문들이 선교적 관점, 역사적 관점, 신앙교육적 관점으로 대안을 제시했다면 여기서는 예전적 관점으로 대안을 제시해 본다.

(1) 성례전이 가진 신비적 요소를 표현할 수 있는 예전이 되도록 한다. 설위의 경우는 어렵겠지만 교회 안에서 할 경우에는 자연광을 차단하고 어두운 가운데, 필요한 조명으로 세례 받는 현장을 드러나게 하는 것이다. 조명만으로도 그리스도와 함께 죽고, 다시 산다고 하는 죽음과 부활의 메시지를 표현할 수 있는 것이다.

(2) 세례의 상징인 물을 가능한 한 많이 사용하는 것이다. 『군인교회예식』에는 세례식에서의 물의 사용에 대해서 다음과 같이 설명하고 있다.

¹⁰ 『BEM 문서』, 23.

“목사는 세례자 앞으로 나가서 장로들 또는 제직들이 든 물그릇에 물을 짚어 세례자들의 머리에 얹고”¹¹

여기서 지시어가 “물그릇에 물을 짚어 세례자들의 머리에 얹고”라고 되어 있는데, 세례의 가장 중요한 상징인 물의 사용에 너무 소극적이고 인색한 모습이다. 적어도 세 번 물을 사용하거나, 더 좋은 것은 관수례를 행하는 것이다. 관수례는 침수를 부담스러워하는 세례자들도 받을 수 있는 방법이다. 평상복을 입은 채로 머리를 앞으로 또는 옆으로 하고 물을 세 번 붓는 방식이다. 물에 참여하고 또 물을 체험할 수 있는 최소한의 기회를 주는 방법으로 여겨진다. 물을 붓는 것도 여의치 않다면 뿌리는 방식이 더 적절하다. 물을 짚어 머리에 대는 현재의 방식은 세례의 의미를 표현하기에 미흡하다.¹²

(3) 세례예식의 서약 순서에서 수세자뿐 아니라 회중과의 서약을 추가한다. 『군인교회예식서』에 실린 세례예식의 순서는 다음과 같다.

세례자 점명 (호명하여 앞자리에 명찰을 부착하고 나와 앉게 할 것)
 예식사
 기도 (목사는 세례 받을 자를 위하여 기도해야 한다)
 서약 (목사가 세례자에게)
 기도 (목사는 세례 받을 자를 위하여 다시 한 번 기도한다)

¹¹ 『군인교회예식서』, 34.

¹² 미국장로교(PCUSA)의 공동예배서에는 두 가지 세례예전이 소개되어 있는데, 세례예전 1에는 “목사는 수세자의 이름을 부르며 그 머리에 물을 붓거나 뿌린다”이고, 세례예전 2에는 “목사가 수세자를 물에 잠그거나 수세자의 머리 위에 물을 세 번 붓는다”이다. 미국장로교, 『공동예배서』 (서울: 장로교출판사, 2001), 512, 527.

세례식 (목사는 세례자 앞으로 나가서 장로들 또는 제직들이 든 물그릇의 물을 짚어 세례자들의 머리에 얹고)

공포 (목사는 세례를 베푸는 다음 강단에 올라가서)

(성찬식을 집례할 수 있다)

찬송

축도

이 예식은 한국교회가 행하는 세례예식을 반영한 것이다. 여기에서 서약 순서는 목사가 세례자와 문답하는 형식으로 행해진다. 서약 후에 바로 기도로 이어지는데, 그 사이에 회중과의 서약도 필요한 것이다. 회중과의 서약은 현재 통합 측의 『예배·예식서』, 감리교의 『새예배서』, 기독교성결교의 『예배와 예식서』에 포함되어 있다.¹³ 미국장로교(PCUSA)는 세례자마다 후견인이 있어서 회중과의 서약 대신에 후견인과의 서약이 있다.

진중세례의 경우는 지역교회와는 다른 선교지 상황이므로 회중과의 서약의 내용을 상황에 맞게 수정할 수 있겠다. 즉, 집례자가 수세자들이 세대 후에 가게 될 지역교회를 대신하여 그 모든 교회들이 영적 후견인이 된다는 사실을 알리고, 그 교회들을 대신하여 세례를 주기 위해 참석한 목회자와 평신도 지도자들을 후견인으로 하여 서약의 응답을 하게 하는 것이다. 예를 들어

예 1. 집례자: 여러분은 후견인으로서 오늘 세례 받는 이들이 기독교

¹³ 예식서개정위원회, 『예배·예식서(표준개정판)』 (서울: 한국장로교출판사, 2009), 신앙과직제위원회, 『새예배서』 (서울: 기독교대한감리회 홍보출판국, 2006), 새예식서수정위원회, 『예배와 예식서』 (서울: 기독교대한성결교회 출판부, 2004). 기독교장로교의 『희년예배서』(2006)에는 회중의 서약이 빠져 있다.

인으로 살아가도록 격려하고 도와주겠습니까?

후견인(목회자와 평신도 지도자): 예.

예 2. 집례자: 여러분은 오늘 세례 받아 기독교인이 된 이들을 기도로
 돕고 사랑을 돌보아 주며, 성숙한 믿음이 되기까지 돌보
 아주겠습니까?

후견인(목회자와 평신도 지도자): 저희가 기도로 돕고 사랑으로
 돌보겠습니다.

(4) 지역교회는 세례재확인예식을 제공해 줄 필요가 있다. 흔히 군에서 받은 세례예식에 대해 불신하는 이야기들이 있다. 그래서 다시 세례를 받고 싶어 하는 이들도 있다. 교단을 초월해서 어떠한 경우에도 재세례를 시행하지 않는다. 대신에 최근 미국장로교를 포함해서 세례 받은 이들을 위해 세례재확인예식을 시행하고 있는데, 이것을 통해 세례 받았을 때의 서약을 상기하고 확인하는 것이다.¹⁴ 이때는 다시 물세례를 주지는 않는다. 준비된 서약을 행하는 내용의 서약을 다시 하고 안수기도를 행하는 것이 포함되어 있다. 세례재확인예식은 군인들뿐 아니라 교파 간, 지역 간 회중의 이동이 많은 지역교회에서도 필요한 예식이다. 세례재확인예식의 대상자는 군세례뿐 아니라 신앙상담을 통해 기독교신앙에 여러 문제와 회의, 그리고 변화를 겪고 있는 회중이 목회자와의 신앙상담을 통해 세례의 서약이 상기될 필요가 있다고 판단될 때 권유할 수 있을 것이다.¹⁵

¹⁴ 미국장로교의 경우, 세례언약재확인예식에는 '신앙성장의 기회'라는 부제가 붙어 있다. 순서는 다음과 같다. 즉, 성경낭독 부르심 - 신앙고백 - 안수기도(이때 기쁨이나 이마 위에 십자가 표시를 한다) - 평화의 인사(『공동예배서』, 575-601).

IV. 군선교에서 성찬식의 적용 가능성

2장에서 살펴본 대로 선교에 있어서 성찬의 역할은 세례의 역할 못지 않게 중요하다. 진중성찬은 신학적이고 목회적 차원에서 군선교에 새로운 가능성을 던져 줄 수 있다. 지금까지 진중성찬의 상황을 보면 진중세례에 비해 사역의 비중이 크게 떨어진다. 군선교사역 계획서를 보면 비전 2020실천운동이나 핵심사업에 성찬에 대한 언급은 찾아볼 수 없다. 진중세례가 첫 번째, 두 번 째로 언급된 것과는 대조적이다. 이것을 반영하듯이 군선교신학 학술지에 진중세례에 관한 논문이 네 차례 실린 것에 비해 성찬은 전무하다.

이런 상황에서 2009년 5월 군종목사 정책회의 시 군종목사단에서 세례와 성찬을 동시에 집례하는 건을 결의했다는 것은 군선교의 역사적 사건이라 할 수 있다. 성찬집례가 등장한 것은 기독교정체성 강화라는 시급한 과제 해결을 위한 대안으로 보이는데 그 동기도 적절했고, 더구나 실제로 한 달 후에 교육대에서 첫 번째 시행을 시도했다는 것은 매우 중요한 신학적 의미를 담고 있다. 진중성찬을 시행함에 있어서 예상되는 어려움이 많이 있겠으나, 성찬의 중요성을 고려할 때 진중세례가 정착해 나가는 것처럼, 시간을 두고 하나씩 해결해 나갈 가치가 있다. 2010년 발간된 『군교회예식서』의 성찬예식에 최근 개정된 교단별 성찬예식들이 잘 반영되어 있는 것을 보면 성찬병행시행에 대한 군종목사단의 결의가 엿보인다.¹⁶ 필자는 군종목사단의 성찬도입 결정을 크게 환영하며, 군선교에서

¹⁵ 통합 측 장로교의 경우는 세례언약재확인예식을 2009년 발행된 『표준예식서의 부록』에 첨가해 놓았다. 순서는 다음과 같다. 즉, 예식선언 - 신앙고백(포기의 서약) - 사도신경 - 세례에 대한 감사기도 - 권면의 선언(양손을 펼치며, 또는 세례반에 종려나무 가지를 담아 세례재확인예식에 참여한 사람들을 향해 뿌리며) - 안수기도-평화의 인사. 대한예수교장로회, 예배·예식서(표준개정판) (서울: 한국장로교출판사, 2009), 578-582.

성찬식을 도입하려고 할 때 필요한 적절한 예식과 구체적인 사항들을 제안하고자 한다.

4.1. 성찬에 담긴 깊은 의미를 상기한다.

성찬교육과 성찬집례에서 우선적으로 살펴야 할 것이 성찬의 의미다. 교회역사에서 성찬은 교단마다 강조하는 바에 따라 각각 다른 의미들을 지닌 채 전해져 왔다. 20세기 들어와서 교회 간의 대화와 연합의 모임에서 각 교단이 지니고 있던 성찬의 의미를 정리하였는데, 이러한 정의는 성찬이 더 적극적으로 신앙형성과 양육에 큰 역할을 할 수 있다는 것을 보여 준다.

첫째, 그리스도에 대한 기념(anamnesis)으로서의 성찬이다. 그리스도에 대한 기념은 십자가에서 죽으신 사건을 중심으로 그리스도의 생애와

재림의 약속을 포함한다. 다시 말하면, 성찬은 그리스도의 죽으심만을 기념하는 것이 아니라 그리스도의 성육신, 종 되심, 고난당하시고 희생하시고 부활, 승천, 그리고 재림까지 기념하는 것이다. 그러므로 성찬은 고난 주간뿐 아니라 부활절에도 적절한 예전이 된다.

둘째, 하나님께 감사드리는 감사(eucharist)로서의 성찬이다. 감사로서의 성찬의 의미는 한국 기독교 전통에서 익숙하지 않다. 한국교회의 성찬은 그리스도의 수난에만 초점이 맞춰져 있다. 성찬의 떡과 포도주가 하나님께 드리는 감사의 봉헌이 된다는 의미는 처음 접해 본 이들이 많을 것이다. 그런데 이것은 새로운 해석이 아니다. 감사예전으로서 성찬은 최후의 만찬에서 예수께서 하신 기도, 즉 ‘사례하시고’ (개역개정에서는 ‘감사기도하시고’)라는 단어가 표현하고 있다. 성찬을 의미하는 명칭으로 많이 사용하는 유카리스트(eucharist)는 바로 이 ‘감사기도’의 헬라어 단어를 그대로 부른 것이다.

셋째, 성령 초대(epiclesis)로서의 성찬이다. 성찬이 단순한 기념이 아니라 실제적 사건이 되도록, 즉 그리스도의 실제적 임재를 위해 성령의 은사를 바라는 기도를 드린다. 이것을 에피클레시스(epiclesis)라고 하며, 『군교회예식서』에 나와 있는 ‘성령임재의 기원’ 순서가 여기에 근거한다.¹⁷ 한국 교회가 특별히 성령 충만을 사모하고 성령 집회와 성령 사역에 집중하는 모습을 보이고 있는데, 성령의 임재와 충만을 사모하면서 성찬에서의 성령 임재를 모를 때가 많다. 모든 성령 사역은 성찬에서부터 출발하고, 성찬에서 클라이맥스를 이루는 것을 기대할 때 바른 교회론, 삼위

¹⁶ 『군인교회예식서』, 35-44. 제1안과 제2안이 있는데, 1안은 현재 지역교회에서 가장 많이 사용하는 예식이고, 2안은 세계교회의 연합운동의 일환으로 각 교파가 공유한 성찬 예전을 정리한 리마 예식서를 반영한 예식이다.

(제1안)	(제2안)
조용한 기도	성만찬 초대
성경봉독	시작 기도
성만찬으로의 초대	삼성창
통성기도	성만찬제정사
성만찬제정사	기념사
성령임재 기도	성령임재의 기원
주님이 가르치신 기도	마침 기원
분병례	주님이 가르치신 기도
분급	평화의 인사
성만찬 후 감사기도	분병례
	분급
	성만찬 후 감사기도

¹⁷ 『군인교회예식서』, 42. “기록하신 하나님, 일찍이 주님께서 세상에 보내셨던 성령을 지금 다시 보내주시사 진설된 떡과 포도주 위에 임하셔서 이 식탁을 성별하여 주옵소서. 또한 성령께서 여기 모인 저희 위에 함께하시어 이 떡과 포도주로 영원한 생명의 양식이 되게 하시며, 이를 먹고 마심으로 그리스도의 새로운 몸을 입어 세상을 변화시키는 능력이 되게 하옵소서.”

일체론에 설 수 있을 것이다. 성찬은 삼위일체 하나님의 사역이 일어나는 복된 현상이기 때문이다.

넷째, 성도의 교제(koinonia)로서의 성찬이다. 성도의 교제라고 할 때 사용하는 코이노니아는 일반적인 교제가 아니라 그리스도의 몸을 통한, 그리스도의 몸을 위한, 그리스도의 몸 가운데서 이루어지는 행위를 말한다. 성찬은 교회의 행위로 교회 안에서 행해지는데, 이는 교회가 그리스도의 몸이라는 이해와 관련된다. 그리스도의 몸의 사건으로서의 성찬은 성도들이 이루어야 할 참된 교제, 즉 코이노니아를 지향하게 한다. 성찬 예식 중에 평화의 인사를 교환하는 것은 코이노니아를 표현한 것이다. 교회 안에 성도 간의 활발한 교제를 위한 프로그램들이 많은데, 그 모든 프로그램들은 성찬에서 표현되는 코이노니아를 기초로 할 때 건강하다. 성찬은 교회가 사회적인 사교모임이 될 수 있다는 우려로부터 교회를 지켜 준다.

다섯째, 하나님 나라의 식사(Kingdom meal)로서의 성찬이다. 성찬은 기독교인의 종말론적 신앙을 가장 극적으로 표현하는 예전이다. 하나님께서 하나님 나라에서 그의 백성들을 위해 베푸실 식사를 미리 맛본다는 중요한 의미가 있다. 『BEM 문서』에서 이것의 의미를 다음과 같이 정리하고 있다.

“성찬은 하나님의 통치에 대한 비전을 열어 주고, 하나님의 통치를 미리 맛보는 것이다. 이 같은 갱신의 징표들은 하나님의 은혜가 분명하게 드러나고 인간이 정의, 사랑, 그리고 평화를 위하여 일하는 곳이라면 어디에든지 이 세상 안에 있다. 성찬은 이 같은 징표에 대해 하나님께 감사드리며 그리스도 안에서 임해 오는 하나님 나라를 기쁜 마음으로 기념하고 고대하는 축제이다.”¹⁸⁾

18) 『BEM 문서』, 42.

4.2. 신앙의 신비를 표현하는 성찬예전이 되도록 준비한다.

위에서 언급한 대로 성찬은 교회의 신학과 예배, 그리고 성도의 신앙에서 중심적 역할을 할 정도로 중요하다. 그래서 성찬을 강조하다 보면, 성찬의 예전은 전통적으로 행해져 온 순서와 요소들을 충실히 지켜 나가야 하는 의무와 사명을 갖게 된다. 그러나 선교현장에서 전통적인 성찬예전을 그대로 집례하기에는 여러 어려움이 따른다. 특별히 성찬에 대한 이해가 충분하지 않은 회중이 많은 군선교지에서는 긴 기도문들과 복잡해 보이는 예전에 대해 공감하지 못하는 분위기다. 따라서 성찬은 선교지에서는 맞지 않는 예전으로 인식되어 왔다. 기독교 정체성이라는 과제에 있어 성찬이 담당할 역할의 중요성이 매우 크다는 점을 놓고 볼 때, 성찬예전에 대한 새로운 시도가 필요한 때다. 다음 몇 가지 구체적 지침으로 정리해 볼 수 있다.

(1) 전통적 성찬예전을 지키는 것보다 더 중요한 것은 자주 성찬예전을 행하는 것이다. 최근 예배갱신운동에서 중요한 변화 중의 하나는 성찬의 횟수 증가다. 예배에 관심을 두고 있는 교회들은 기존에 연 2-5회에서 매월 1회 정도로 성찬을 행하고 있는 추세다. 그동안 교회에서 성찬이 자주 행해지지 못한 이유는 종교개혁 당시에 츠빙글리를 비롯한 비예전적 성향의 신학자들이 단순한 성찬을 선호한 데서부터 기원을 찾을 수 있다. 그 후 일선 목회자들도 성찬 순서와 내용이 복잡하고 길고, 또 어둡고 무거운 분위기 때문에 성찬을 자주 할 필요를 느끼지 못해 왔다. 특히 성찬의 의미를 예수님의 고난과 죽으심에만 두고 있는 것으로 해석하여 고난주간에 행하는 예전으로 축소시켰다.

성찬에는 위에서 언급한 대로 다섯 가지 의미가 있고, 이것은 기독교 예배가 표현해야 할 모든 중요한 메시지를 다 담고 있다. 그러므로 어떠한 교회력이나 주일예배에서 성찬이 설교처럼 적절하다는 것에 공감하는 교

회들은 기회 있는 대로 성찬을 행하려고 하는 것이다. 성찬을 연 2회, 또는 4회 행하는 교회는 현행 그대로 잘 갖추어진 순서와 내용을 행할 필요가 있으나 성찬을 월 1회, 또는 그보다 자주 하는 교회에서는 성찬의 순서와 내용은 거기에 맞추어 정할 수 있다. 군선교의 성찬도 주어진 시간과 상황에 맞게 단순화할 필요가 있다. 그렇게 해서라도 성찬의 기회를 주는 것이 신앙정체성 확립과 성장에 더 도움이 될 것이다.

(2) 성찬은 말씀선포의 또 다른 한 형태, 즉 보이는 말씀으로서 선포되는 시간이다. 성찬은 고난주간에 행해지는 종교적 행사가 아니다. 매주 예배에서 선포되는 설교처럼 그리스도를 전하는, 보이는 하나님의 말씀(visible word of God)이다. 추상적이고 사변적이 될 수 있는 기독교의 메시지와 교리가 인간의 몸을 입고 성육신하신 사건으로 실제적이고 현실적인 메시지가 되게 하는 것이 성찬의 역할이다. 설교하듯이 성찬을 집례하고, 설교말씀을 듣듯이 성찬에 참여하는 마음과 자세가 필요하다.

(3) 성찬의 다섯 가지 의미는 기독교 메시지 전체를 요약하고 표현한다. 성찬의 중요성을 강조하기를 원하는 사람들은 성찬에 다섯 가지의 의미가 있음을 아는 것이 우선이다. 즉, 하나님께 감사(thanksgiving to God), 그리스도를 기억(anamnesis of Christ), 성령의 임재간구(epiclesis), 성도의 교제(koinonia), 하나님 나라 식사(Kingdom meal)이다. 기독교의 기본교리, 신론, 기독교론, 성령론, 교회론, 종말론이 다 포함되어 있는 것이다. 이 말은 성찬은 1년 52주 어느 때나 주일예배의 중심에 있을 수 있다는 말이다. 성찬은 분명히 예배의 지킴이이며, 설교의 동역자이다.

(4) 그리스도의 삶과 뜻에 역동적으로 참여하고 오감으로 체험하는 예전이 되도록 한다. 순서와 방법을 잘 준비하면 회집인원이 많아도 짧은 시

간에 역동적인 성찬을 행할 수 있다. 최근 세계 규모의 연합모임이나 많은 신학교에서 이러한 성찬방법을 시행하고 있다. 분병, 분잔 위원들이 앞에서 있고, 회중이 일렬로 나와서 떡(웨이퍼)을 잔(포도즙)에 찍어 먹는 방법이다. 회중이 많으면 그만큼 분병, 분잔위원을 많이 준비하면 되는 것이다. 2-3천 명의 교회도 10-15분 내외의 성찬을 행할 수 있다. 이때 집례자는 성찬제정어를 행할 때, 모든 회중이 떡을 볼 수 있도록 높이 들어 자르고 잔도 높이 들어 따른 후에, 양손에 떡과 잔을 들고 성찬기도를 한 후 분병, 분잔을 하는 예전적 시도는 성찬 참여자들에게 역동적인 성찬 참여 기회를 제공한다.

(5) 성찬의 분위기는 역동적이지만 기본 분위기는 진지하고 장엄함을 유지한다. 이것은 하나님 나라 잔치로서 성찬의 의미를 표현할 때도 마찬가지다. 현대교회의 예배 흐름 중에 역동적이고 축제 같은 예배를 지향하며 감동과 감격을 추구하는 경향이 있다. 이런 교회 중에 간혹 성찬을 기쁨이 넘치는 즐거운 식사로 참여할 것을 권하는 경우가 있어서, 회중을 혼란케 한다. 성찬에서의 감사와 기쁨은 성격상 종말론적이다. 약속으로 주어졌으나 아직 완전히 오지 않아 믿음으로 인내하고 기다려야 하는 기쁨이요, 감사다. 그러므로 성격상 오히려 고난 중에 감사하고 기뻐해야 하는 역설적인 분위기다. 그러므로 성찬의 분위기는 죽음을 애도하는 장례식장의 분위기가 아니라 압도적인 신비경 앞에 전율을 느끼며 그 순간 인간의 환경을 초월하고 침묵하는 모습과 같은 분위기가 더 적절하다.

V. 나가는 말

글을 마치면서 다시 확인하고 싶은 명제가 있다. “그리스도인은 세례

로 태어나고, 성찬으로 자라난다.” 그리스도인의 출생과 양육을 압축적으로 표현하고 있는 이 명제는 선교적 교회가 지향해야 할 과제를 실감 있게 표현하고 있다. 추수할 것이 많은 하나님의 밭에서 추수하는 일꾼들이 힘써야 할 사명이 무엇인지를 짚어 준다.

역사적으로 교회는 이 사명을 수행해 왔고, 그 결과 오늘의 그리스도인들이 태어나고 자라 왔다. 이러한 탄생과 양육의 메커니즘은 교회를 넘어 사회 각 분야의 선교현장에서도 적용되어 왔다. 선교지마다 새로운 그리스도인을 탄생시키는 통로는 세례사역이다. 세례의 물을 통해 새로운 생명체가 태어난다. 군선교사역이 진중세례에 집중하고 지속적인 헌신을 하는 이유가 바로 그것이다. 그런데 이젠 세례사역에서 한걸음 더 나아가야 할 때다. 성찬을 통한 믿음의 확신과 양육이 바로 그것이다. 세상에 대하여는 죽고 하나님 나라에서 새롭게 살게 된 기독교장병들이 말씀과 기도로 스스로 장성한 분량의 믿음에 나아가기 위해서 지속적인 성찬이 중요하다. 기독교 역사에서 믿음 공동체의 믿음의 확인과 성장의 중심에 언제나 성찬이 있었다. 하나님이 베푸시는 은혜의 수단(means of grace)으로서 성찬은 군선교사역에서 세례를 받은 기독교장병들로 하여금 그리스도인이라는 정체성을 확립해 줄 수 있을 것이다. 매일 먹어야 생명이 유지되는 육체처럼, 세례 받아 새로운 존재 된 그리스도인의 몸이 생명력을 유지하기 위해서 필수적으로 필요한 것이 성찬임을 군선교사역자들 먼저 확신하는 것이 우선일 것이다.

성찬의 순서와 방법은 역사적으로 신학적 전통에 따라, 현지 문화와 상황에 따라 많은 변화가 있어 왔기 때문에 군선교지에 합당하고 적절한 방식의 성찬은 필수적이다. 현장에 맞게 단순화된 성찬예식의 적절성 여부에 대한 것은 다양한 성찬 전통을 지닌 세계교회들의 지혜를 따르면 될 것이다. 즉, 전통적 성찬의 정교한 예식에 대한 부담으로 행하지 못하는 것보다 단순화된 성찬예식이라도 '가능한 한 자주' 행하는 것이 믿음

에 유익이라는 점이다. 진중세례와 더불어 진중성찬은 기독교장병들로 하여금 기독교 정체성 확립과 지역교회와의 연대감을 갖게 할 뿐 아니라 세계교회와 연합을 이루는 행진에 더욱 힘을 실어 줄 것으로 기대된다.

“군선교사역을 위한 성례식: 기독교 정체성 강화와 관련하여”에 대한 논찬

A comment : Baptism and Lord's Supper
in military evangelism in relation to Christian Identity

■ 권오민 Kwon, Oh min

- 군종 55기
- 총신대학교/총신신대원 졸업
- 아세아연합신학대학원 선교학 TH. M.
- 미국 리폼드 신학교 D. MIN. 과정 수료
- 총신 목대원 선교학 TH. D. 과정 중



2009년 5월 군종목사 정책회의 시 결의함으로써 현재 전후방 사단의 신병교육대에서 실행되고 있는 세례 시 성찬의 동시 실행은 현재 군선교 현장의 아주 중요한 사역으로 자리매김되고 있다. 하지만 군선교 현장, 특히 신병교육대에서 성찬식을 실행함에 있어 성찬에 대한 성경적·신학적 근거 논의가 부족하였다는 것과 그것을 뒷받침할 만한 신학적 논문들이 없었다는 점에서 이번 김세광 교수의 논문은 아주 중요하고도 시의적절한 의의를 가진다고 할 수 있다.

군선교사역을 위한 성례식에 대한 김세광 박사의 연구는 첫째, 진중성찬이 기독교 성례에 있어 세례와 분리될 수 없는 불가분의 관계를 지닌 기독교의 정통적 사역이라는 것을 분명하게 성경적으로 정의하였다. 둘째, 진중성찬이 단순히 진중세례의 보조적 도구가 아닌 진중세례를 완성시키는, 성례의 또 다른 기둥으로서의 의미를 갖는다는 것을 분명하게 제시하였다. 셋째, 진중성찬에 대한 군에 맞는 적절한 예식과 구체적인 사항들을 제시함으로써 예하 군인교회들이 진중성찬을 실행함에 있어 하나의 가이드 라인을 세워 진중성찬의 효과적인 실행을 더욱 공고하게 만들었다. 마지막으로, 진중성찬에 대한 논의를 공론화시킴으로써 더욱 효과적이고 발전적인 논의를 이끌어내는 계기를 만들었다는 점에서 상당한 의의를 가진다고 본다.

현재 많은 신병교육대에서 진중세례 시 성찬이 동시에 실행되고 있다. 하지만 그 이상의 부대에서는 여전히 성찬의 동시 실행이 이루어지지 않거나 지속적으로 실행되지 않는 모습이 나타나고 있다. 물론 진중성찬이 이루어지지 않는 것에는 여러 가지 요인들이 있으나 가장 큰 것은 성찬에 대한 군종목사들의 인식이 분명하지 않거나 성숙되지 않은 점에 있다고 할 것이다. 그런 면에서 김세광 박사의 논문은 매우 적절하다. 무엇보다도 김 박사가 언급하고 있는 “그리스도인은 세례를 통해서 태어나고 성찬을 통해서 자라난다”라는 명제에 깊이 동감하고 지지하는 바이다.

논자는 글에서 성찬이 가지는 중요한 다섯 가지의 의미를 언급하였다. 그것은 그리스도와의 만남, 기독교인의 정체성 확립, 지역교회 및 역사적 교회와의 연대감, 그리고 마지막으로 종교성 체험과 참여이다. 특히 그중에서도 본 논찬자는 김 박사가 언급한 기독교인의 정체성 확립 부분, 종교성 체험과 참여 부분에 깊이 동의하는 바이다.

현재 군선교는 장병신앙 전수조사라는 심각한 문제에 직면해 있다. 이 전수조사는 기회인 동시에 위기이기도 하다. 군선교의 아쉬움은 그 많은 훈련소에서의 세례 집례에도 불구하고 그것이 전수조사 결과를 보았을 때 분명한 관계성을 찾기가 쉽지 않다는 점이다. 그런 면에서 진중성찬은 진중세례자들이 기독교인으로서의 정체성을 세움에 있어 또 하나의 분명한 계기가 될 것임에 분명하다.

논자는 세례와 성찬이 예수의 의해 시작된 예식이며, 예수의 본질적 사역을 담고 있고, 예수를 바라보게 하는 예식이라는 사실을 강조한다. 세례를 통해 태어난 새로운 생명은 성찬을 통해 자라나게 된다. 성찬은 정체성이 흔들리는 연약한 성도를 장성한 믿음의 신자로 세워 가는 특별한 은혜의 예식이 된다는 것이다.

또한 논자는 성찬이 세례자들로 하여금 종교적 체험과 신비에 참여케 하는 특별한 예식임을 강조한다. 참여자들은 성찬에 참여함으로써 기독교의 2천 년 역사 속으로 들어가서 그 옛날 예수님과 그의 제자들이, 혹은 초대교회의 성도들이 경험했던 은혜와 느낌을 공유하게 한다는 것이다. 이것은 너무 단조롭고 교의적인 예배 의식에 젖어 있는 이들에게 체험적 신앙과 그리스도의 신비에 참여케 함으로써 확신에 찬 신앙으로 성장케 하는 계기가 될 것임을 확신한다.

실질적으로 사단 신병교육대를 담당하는 현장의 군종목사로서 성찬의 동시 실행은 분명히 세례로써만 이루어지던 장병 세례예식에 비해 훨씬 더 진중하고 감동적이다. 세례를 받은 장병들은 성찬에 참여함으로써 그들이 받은 세례의 의미를 더욱 분명하게 인식하게 되며, 비로소 자신이 하나님의 가족이 되었다는 사실을 떡과 포도주를 통해 깊이 각인하게 된다. “성찬은 선포되는 말씀을 통해 전해지는 하나님의 은혜를, 보이는 말씀으로 확인시켜 주는 표지이다”라는 김 박사의 인용은 특히 신세대 장병

들에게 더욱 효과적인 의미를 가진다.

신세대들은 그 어떤 세대들보다 멀티미디어적이다. 누구보다 인터넷에 몰입된 세대이며, 듣는 것보다 보는 것에 익숙한 세대들이다. 성찬은 예전적인 부분에 약한 기독교의 약점을 보완해 줄 수 있는 가장 성경적인 예식이다. 세례를 받은 장병들은 그들의 눈으로 보는 성찬을 통해 그들이 얻은 믿음의 고귀함과 거룩함을 더욱 분명하게 새기게 될 것이다.

본 논찬자는 현재 군에서 실행되고 있는 진중성찬에 대한 다양한 관심과 논의점들이 김세광 박사의 논문을 통해 어느 정도 해소되었다고 보면서도, 본 논찬을 통해 몇 가지 보완적인 부분을 제시하고자 한다.

첫째, 성찬에 대한 구체적이고 적절한 예식이 군선교신학연구위원회를 통해 제시되었으면 하는 바람이다. 현재 군인예식서에 나와 있는 성찬 예식은 주로 일반 군인교회에 해당하는 것이며, 실질적으로 진중성찬이 이루어지는 신병훈련소의 세례 시에 활용하기에는 너무 복잡하고 시간적인 제한요인을 가질 수밖에 없다. 따라서 진중세례식에 적합한 단순하면서 성찬의 핵심을 고루 지닌 통일화된 예식순서가 제정되었으면 한다.

둘째, 진중성찬을 위한 구별화된 성찬기구의 보급이 이루어졌으면 한다. 현재 각 신병교육대의 진중성찬은 목회자의 이해와 신학적 견해에 따라, 혹은 성찬을 준비하는 교회의 여건에 따라 제각각이다. 진중성찬의 분위기와 시간 여건상 일반 교회에서 이루어지는 기본적 성찬기의 사용은 쉽지 않다. 개인적으로 분병을 따로 하거나 분잔을 하기에는 시간상 무리와 동선의 어려움을 가지고 있다. 따라 진중세례식에서 가장 효과적으로 활용될 수 있는 성찬기의 보급이 필요하다고 판단된다.

떡과 포도주가 보이는 말씀인 것처럼, 그것을 담는 성찬기 역시 보이는 예전의 한 부분이므로 신학적 논의를 거쳐 통일된 성찬기를 보급하는

것도 적절한 성찬의 순서를 만드는 것 이상으로 진중성찬의 의미를 세우는 일이 될 것으로 본다.

마지막으로, 진중세례만 실행되는 세례식과 진중성찬이 동시에 실행되는 세례식에 대한 또 다른 연구들이 지속되기를 바란다. 실질적으로 진중성찬이 기독교의 정체성 강화에 실질적인 효과를 나타내고 있는지에 관한 현장에서의 연구들이 이어지기를 바란다. 진중성찬이 실행된 지 1년 이상의 시간이 경과되었으므로 아마도 많은 야전부대에서 성찬에 대한 여러 논의점들이 나타나고 있으리라 판단된다. 따라서 현장에서의 연구들이 실질적인 과업으로 나타나게 되기를 소망한다.

군선교 현장의 성례식 적용

A Sacramental Application to the Military Mission Field

■ 정비호 Jung, Bee-ho

- 감리교신학대학교대학원 신학석사(Th. M.)
- 풀러 신학대학원 목회학박사(D. Min.) 과정 중
- 육군 수기사 맹호교회 담임목사



I. 군선교 현장의 성례를 고민하며

“많은 교회가 기독교의 진리에 물을 타버렸다. 그리하여 그것이 독이라 할지라도 그 누구도 죽일 수 없고, 그것이 약이라 할지라도 그 누구도 고칠 수 없을 정도로 묶어져 버렸다”¹는 토저의 지적은 ‘혼합주의’에 물든 현대 기독교에 ‘날카로운 찔림’을 준다. 최근 백종국은 이런 ‘번영주의 신학’의 폐해를 ‘바벨론에 사로잡힌 교회’라고 지적했으며,² 옥성호는 그 현상을 ‘심리학 · 마케팅 · 엔터테인먼트에 물든 기독교’라고 비판했다.³

¹ A. W. Tozer, *Tozer On Worship And Entertainment*, 이용복 역, 『예배인가, 쇼인가』 (서울: 규장, 2004), 213.

² 백종국, 『바벨론에 사로잡힌 교회』 (서울: 뉴스앤조이, 2010).

꽤 오랜 시간이 지났지만 토저는 기독교 교회의 ‘혼합주의’ 를 이렇게 경고하기도 했다.

“서로 다른 양극, 즉 세상과 교회의 간격을 메워 보려고 시도하다가 불법적인 결혼을 한 것이 우리의 문제라는 지적은 이제 진부한 이야기가 되었을 정도이다. 성경은 결코 이런 불법적인 결혼을 용인하지 않는다. 다시 말해서, 세상과 교회의 진정한 연합은 불가능하다. 교회가 세상과 짝할 때 그것은 더 이상 참교회가 아니다. 세상에게는 경멸의 대상이고, 주님에게는 가증스럽고 가련한 잡종일 뿐이다.”⁴

토저가 ‘원칙주의자’ 라면, 스토트는 ‘실용주의자’ 라고 할 수 있을까. 20세기 최고의 설교자로 꼽히는 존 스토트는 토저의 열정적이고 직설적인 화법을 다음과 같이 바꿔 말한다.

“교회는 주변 세상에 대해 이중적인 책임을 가진다. 한편으로 우리는 세상 속에 살고, 세상을 섬기며, 세상에서 증인의 역할을 감당해야 한다. 하지만 다른 한편 우리는 세상에 오염되지 말아야 한다. 세상에서 도피하여 거룩함을 보존하려 해도 안 되고, 세상에 순응하여 거룩함을 희생시켜서도 안 된다. 우리는 도피주의와 순응주의 둘 다 피해야 한다.”⁵

토저와 스토트의 지적은 기독교 성례에도 적용될 수 있다. 기독교 역

³ 옥성호, 『심리학에 물든 부족한 기독교』 (서울: 부흥과개혁사, 2007); 『마케팅에 물든 부족한 기독교』 (서울: 부흥과개혁사, 2008); 『엔터테인먼트에 물든 부족한 기독교』 (서울: 부흥과개혁사, 2010).

⁴ A. W. Tozer, 『예배인가, 쇼인가』, 213.

⁵ John R. W. Stott, *The Radical Disciple*, 김명희 역, 『제자도』 (서울: IVP, 2010), 21.

사와 전통은 함부로 훼손할 수 없는 가치를 지니고 있으며, 거룩한 예전은 본질적인 진리와 의미를 담고 있어야 한다. 그러나 그런 예전조차도 시대와 문화적 환경에 따라 변화를 거듭해 왔다. 토저가 기독교의 본질적이고 전통적인 예배를 회복하고자 했다면, 복음주의자 스토트는 도피주의와 순응주의 사이에서 ‘균형’ 을 유지하는 제자도를 강조하고 있다. 기독교의 성례(성찬과 세례)는 전통적인 예전을 지키는 것과 현대적인 적용 사이에서 고민하지만, 그 균형을 유지하기란 쉽지 않은 문제이다.

특히, 군선교 현장에서 거룩한 성례의 뜻과 가치를 살리면서도 군 장병들의 문화에 걸맞게 시행하기란 더욱 어려운 과제가 아닐 수 없다. 군종목사로서 잦은 세례식과 드문 성찬식 사이에서 고민하는 모습은 선교 현장에서 더욱 실제적인 문제로 다가올 수밖에 없다. 비전2020운동의 선교 목표를 향해 경주하면서도 진정한 성례의 의미와 가치를 찾고자 하는 몸부림은 군선교 현장에서 고민하는 군종목사들 모두에게 주어진 과제이다.

제10회 군선교 신학 심포지엄의 주제 ‘군선교사역을 위한 성례식’ 은 이런 배경에서 나온 것이며, 이에 대한 군종목사로서의 현실적 고민을 나누고 그 해결 방안을 살펴보고자 한다.

1.1. 성찬과 세례 돌아보기

세례는 예수 그리스도를 구원자로 고백하고 그와 함께 연합한 죽음과 부활을 체험하고 새로운 존재로 거듭나는 신앙의 출발점이다. 기독교에 입문하는 과정으로서도, 그리스도인의 정체성을 확인하는 의식으로서도 굉장히 중요한 ‘통과의례’ 라고 할 수 있다. 세례 없이 교회는 다닐 수 있을지 몰라도 세례를 거치지 않고 그리스도의 제자가 되는 일은 있을 수 없다. 이것은 성찬과 마찬가지로 예수님의 세례도 분명한 성경적 근거⁶를 지니고 있으며, 바울을 비롯한 사도들도 세례의 중요성을 강조했다라는 점

에서 확인할 수 있다.⁷ 또한 예수님의 이른바 ‘대위임령’ (the Great Commission, 마 28:18-20)에서도 세례는 그리스도의 제자가 거치는 필수 과제로 나타난다. 그러므로 세례는 기독교인으로 출발하는 동기와 정체성을 제공한다고 할 수 있다.

성찬은 예수께서 제정하시고, 시행하시고, 명령하신 기독교 예식이다. 그래서 예수의 제정사가 담겨 있는 본문은 모든 성찬예식의 근거가 된다. 종교개혁은 성례전의 일곱 숫자(세례, 견진, 성찬, 고해, 병자, 사제서품, 혼인)를 포기하였다. 세례와 성만찬이 예수 자신에 의하여 제정되었다는 것과 세례와 성만찬을 제외한 다른 미사에 어떠한 “질료”도 나타나지 않았다는 이유 때문이었다. 이것은 말씀과 재료의 중요성에 대해 새로운 방식으로 철저하게 통찰한 결과였다.⁸ 그래서 성례는 은총의 전달수단(방편)으로서 ‘성매’ (聖媒, sacrament)라는 말로 정의된다. 어거스틴이 설명한 것처럼, 성례는 “보이는 말씀” (*visibile verbum*)이다. “말씀이 시작되면, 곧 성례가 생긴다” (*Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*).⁹ 하나님의 불가시적 은총을 인간의 가시적 수단을 동원하여 보여주는 의식이며, 보이는 상징물(*visible symbol*)을 통해 보이지 않는 것(*invisible thing*)을 깨닫고 체험하게 하는 예전이다.

그러므로 성찬은 그리스도의 고난과 희생을 기억하며 하나님의 은총에 함께 참여하는 신비로운 체험이 담겨 있어야 한다. 성찬을 ‘속죄 제사’ (성찬을 통해 다시 그리스도의 십자가 희생이 새롭게 반복되고 재현됨)로

받아들이는 로마 가톨릭 전통과는 달리 개혁신교회는 ‘찬미 제사’ (단 한번, 우리 죄 때문에 희생당한 그리스도 속죄의 완전성과 반복불가능성을 강조)로 이해했다. 개혁신교 성찬에서 그리스도의 고난과 죽음에 대한 회상과 기억은 새로운 희생을 부르는 것이 아니라 ‘이미 죽임 당하시고 하나님 보좌 우편에 앉아 계신 어린 양에 대한 찬양’ (계 5:12-13)이다.

이런 의미에서 성찬은 예배와 함께, 예배 안에서 다뤄져야 하고, 기독교 예배의 필수요소가 되어야 한다. 최근 예배학의 주요 화두는 강조된 ‘말씀’ 과 잊혀진 ‘성찬’ 사이의 간격을 좁히는 것이다. 목사의 ‘설교’ 로 강조되는 말씀과 그리스도의 고난, 죽음, 부활에 동참하는 성찬의 감격이 어떻게 조화롭게 예배 안에서 전달되고 체험될 수 있는지의 문제는 중요한 신학주제이다.

세례는 기독교인으로서 신앙적 고백과 결단을 이끌어낸다. 또한 ‘거듭남’ (중생)을 체험하도록 돕는다. 성찬은 그리스도를 닮아 가고자 예수의 길을 걷는 이들에게 하늘양식(영적 에너지)을 공급하는 거룩한 식탁이다. ‘고백과 결단’ 의 자리에 섰던 이들은 그 자리에 멈춰 있지 않고 그리스도의 길로 전진하기 위해 거룩한 식탁의 ‘공급과 교제’ 가 필요하다. 신앙의 출발에 있어서 개인적인 고백과 결단은 그 길을 함께 가는 공동체 안에서 성숙한 돌봄과 양육이 필요하다. 예수의 제자들은 십자가를 향한 공동체 명체로 거룩한 식탁에서 나누고 연합하는 훈련을 통해 다듬어진다.

1.2. 군선교 현장의 변화

비전2020운동은 ‘세례운동’ 으로 대표될 만큼 세례를 통한 군인 신자 확보에 주력했다. 그러나 최근의 군선교 현장은 세례와 더불어 세례신자를 성숙하게 양육하는 문제에 관심을 두지 않을 수 없게 변화되었다. 비전2020운동의 수치상 목표였던 전 국민의 75% 복음화는 이제 10년 안에 가시적이고 잠재적인 성과를 분석하며 평가할 시기에 이르렀다. 1998년

⁶ 마 3:13-17; 막 1:9-11; 눅 3:21-22; 요 1:32-34.

⁷ 롬 6:3-4; 고전 12:13; 갈 3:27; 골 2:12; 벧전 3:21.

⁸ Bernhard Lohse, *Epochen Der Dogmen Geschichte*, 구영철 역, 『기독교 교리사』 (서울: 컨콜디아사, 1990), 162.

⁹ Horst G. Pöhlmann, *Abriss Der Dogmatik*, 이신진 역, 『교의학』 (서울: 한국신학연구소, 1992), 354.

도에 207,951명이던 세례인원은 10년이 지난 2008년도에는 174,550명으로 16.1% 감소하였으며, 지난 2009년도에는 171,435명으로 1998년도 대비 17.6% 감소하였다.¹⁰ 이런 감소추세는 앞으로 국방개혁에 따른 군 병력 감축과 무종교 인원 증가¹¹에 따라 계속될 전망이다. 세 종교(기독교, 천주교, 불교)의 경쟁에 원불교까지 가세한 선교 현장은 다른 종교는 물론이고 ‘종교 없음’이라 선언하는 장병들도 심각한 선교 대상으로 다뤄져야 한다. 그렇지 않으면 군 장병의 절반 이상을 포기해야만 하는 현실이다.

‘군선교사역을 위한 성례’라는 주제는 세례와 성찬이 군선교 현장에서 본질적 의미를 잃지 않으면서도 어떻게 효과적으로 적용될 수 있을지에 대해 고민하는 자리를 마련하여 신학자, 군종목사(민간 사역자), 선교기관을 불러 모았다. 신학자는 성례의 본질적인 의미와 역사적 교훈을 되짚어 주는 것으로, 현장 사역자(군종목사와 민간 목회자)는 부대 안에서 실제로 어떻게 성례를 적용할 수 있을까를 고민하고 시행하는 것으로, 선교기관(각 교단 및 선교 연합회)은 거기에 필요한 후원과 결연의 몫을 각각 담당해야 한다. 10회째를 맞는 군선교신학 심포지엄은 한국교회 선교, 특히 군선교 방향을 설정하는 데 중요한 의미와 이정표를 제공하고 있다. 그런 점에서 앞으로도 효과적인 군선교신학을 정립하기 위한 각 분야의 전문가들과 현장 사역자들이 함께 고민하는 자리가 충실하게 마련되어야 할 것이다.

군종목사로서 세례와 성찬의 현실적 적용에 따른 현 실태와 문제점을 먼저 지적하고, 바람직한 대안을 위해 성례에 대한 역사적 검토와 더불어

¹⁰ 한국기독교군선교연합회, '10 민·군연합 신앙전력화 회의(자료)' (서울: MEAK, 2010), 3.

¹¹ 종교(가 있는) 장병:무종교(종교 없음) 장병 비율은 329,027명(50.23%):325,973명(49.77%)로 거의 균형을 이룰 정도이다. *Ibid.*, 9.

성례전 모델 개발을 위한 현장의 목소리를 제시하는 것으로 그 몫을 감당하고자 한다.

II. 현 실태 및 문제점

2.1. 세례식만으로 부족한 기독교 정체성

군선교 현장에서 사단급 단위 세례식은 보통 월 1-2회가 시행되고 있다. 교육·양성 기관(훈련소 및 학교)을 제외하고는 대부분 장병 합동세례식이 사단급 신교대에서 시행되고 있다.

군선교 현장에 세례식 다음으로 이어지는 성찬식 도입 배경은 세례 받은 신자가 기독교 정체성을 갖도록 돕는 데 있었다. ‘기독교 장병 정체성 강화’가 그 주된 목표였다. 신앙고백과 결단으로 세례를 받고 기독교 공동체의 일원이 된 장병들에게 성찬을 베풀어 세례가 단순한 ‘회원가입’(멤버십)이 아니라 거룩한 식탁을 함께 나누는 교제와 연합의 기초가 됨을 깨닫고 체험하도록 돕자는 의미였다. 그러나 이런 현실적인 도입은 그 자체로 여러 문제를 안고 있다.

첫째, 세례 ‘직후’(直後) 성찬은 선교 현장의 긴박한 필요성보다 ‘성급한 도입(시행)’이라는 인상을 남긴다. 성찬에 참여하는 회중들은 집례자의 ‘권면’(exhortation)을 받고 성찬에 참여하는 것이 기독교 예전 전통에 있다. 이 권면을 통해 집례자는 거룩한 식탁에 참여하는 회중들의 헌신된 마음가짐과 믿음의 자세를 갖도록 유도한다. 즉 죄악 속에 타락한 우리 스스로 하나님 나라에 들어갈 수 없음을 강조하고, 타락한 우리를 구원하기 위해 말씀이 육신이 되어 오신 예수 그리스도의 몸과 피를 먹고 마심으로 다시 회복될 수 있는 확신을 심어 주며, 주님의 말씀(성만찬 제정사)에 순종하여 거룩한 식탁을 나누며 교제함으로 그리스도와 성도들 사이의

신비한 연합을 체험하게 하며, 이 거룩한 식탁을 통한 헌신과 감사의 기쁨을 찬양하도록 인도하는 것이다.¹² 그런데 세례 직후 성찬은 시간상의 제약으로 말미암아 이 권면을 생략하거나 다른 순서(제정사, 기념사)로 대체하는 것이 현실이다. 집단 세례식에 대한 논란도 계속되고 있는데 성찬식까지 도입한 것은 선교적 긴박성으로 모든 것을 설명하기에 무언가 부족한 느낌을 군종목사로서 떨쳐낼 수 없다. 거룩한 예전(liturgy)은 하루아침에 급속으로 만들어질 수 없고, 그래서도 안 된다. 역사적 전통과 선교적 현실 앞에서 고민하는 군종목사의 긴장감은 세례 직후 성찬을 쉽게 받아들이고 시행하기 어려운 부담을 안고 있다.

둘째, 세례 직후 성찬은 세례식만으로 기독교 정체성을 확보할 수 없다는 ‘확신 부족’에서 나온 교육지책(苦肉之策)으로 보여진다. 이것은 세례식에 또 다른 요소를 추가 도입하여 해결할 문제가 아니라 세례식 자체 보강의 필요성을 제기한다. 세례식 자체만으로 기독교 정체성을 심어줄 수 없다는 것은 세례의 본질적 의미에 대한 신학적 통찰과 교육이 세례 받는 장병들에게 충분히 제공되지 못했음을 반증하는 것이라 볼 수 있다. 그리고 세례식을 거쳤음에도 기독교 정체성이 확보되지 못한 장병들에게 성찬식을 거행하는 것만으로 ‘없던’ (?) 정체성이 생길지는 의문이다. ‘세례→성찬’이라는 순서적 시행이 정체성 ‘형성→강화’라는 도식으로 단순히 정리될 수 있을지는 충분한 신학적 토의와 현장 검증을 거쳐야 하는 문제이다.

셋째, 세례 직후 성찬은 군선교 현장에서 세례식과 성찬식 모두를 경박한(싸구려) 예전으로 전락시킬 위험이 있다. 군종목사로서 다수를 대상으로 여러 횟수의 세례식을 시행하면서 선교적 보람과 감격을 느낄 때도

있지만, 진지하고 경건한 예전을 회복하고 싶다는 소망은 늘 사라지지 않고 있다. 수세자(受洗者)를 많이 확보한 것에 대한 선교적 자부심이 진정한 고백과 결단을 이끌어냈다는 감격으로 이어지지 못하는 것은 혼자만의 문제일까?

사단 신병교육대에서 훈련받는 청년층 신자들 대부분은 군에 와서 처음으로 기독교 교회의 신앙과 예전을 경험하는 이들이다. 군선교 현장을 ‘황금어장’으로 부르는 이유가 이들을 세례를 통해 결신하게 만드는 데 좋은 환경과 조건을 갖추고 있기 때문이다. 그러나 ‘급속’(急速)은 ‘졸속’(拙速)이 될 위험이 아주 크다. 급격한 회심을 이끌어내기에는 현재 군선교 현장의 세례식은 여러 면에서 보완과 대책이 필요하다. 점진적 회심은 신앙공동체의 돌봄과 양육을 통해 이뤄진다. 일회성 세례식과 성찬식의 결합은 그 효과 또한 일회성으로 끝나 버릴 염려가 앞서게 된다. 세례의 일회성과는 대조적으로 성찬은 반복성이 강조되고 있다. “예수가 자신의 죽음에 대해서와 또 떡과 잔의 비유적 제정에 대해서 이러한 의미를 부여했기 때문에, 그가 계속해서 자신의 행위를 영속(永續)시키라고 명하신 것은 자연스런 일이다.”¹³ 그러므로 일회성 세례와 영속성을 가진 성찬을 한 날에 결합하는 것은 굉장한 신학적 도전이기는 하지만 군인교회에서는 아직 성급한 시도라는 염려 또한 앞선다.

넷째, 세례 직후 성찬은 ‘일회성’ 준수와 ‘연속성’ 견지의 균형과 조화를 이뤄야 한다. 세례의 일회적 제한은 모든 기독교 교회가 인정하고 있으며, 침례(immersion)로 행하지 않더라도 또다시 세례를 받지 않는다는 원칙이 군인교회에서도 지켜진다. 그러나 군선교 현장에서 여러 세례식을 시행하다 보면 유아세례 받은 장병들이 다시 세례를 받는 사례가 나타나

¹² William D. Maxwell, *A History of Christian Worship: On Outline Development and Forms*, 정장복역, 『예배의 발전과 그 형태』 (서울: 쿤란출판사, 1998), 144-145.

¹³ Ralph Martin, *Worship In The Early Church*, 오창윤 역, 『초대교회 예배』 (서울: 은성, 1993), 190.

며, 세례교육을 통해 세례의 일회성을 강조했음에도 불구하고 재세례에 머리를 들이대는 장병들을 자주 만날 수 있다. 또한 훈련소나 신교대에서 세례 받은 이들이 자대에 배치되어 소속부대 교회를 출석하면서 자신의 세례에 대하여 회의를 품는 일도 발생하고 있다.

세례 직후 성찬은 기독교의 가장 거룩한 예전으로서 일회성과 연속성이 만나는 자리라고 할 수 있다. 이 거룩한 성례가 자칫 모두 경건하지 못한 일회성 행사로 끝나 버릴 위험을 군종목사로서 감지하게 된다. 그러기에 세례 직후 성찬은 그 시행 자체에 초점을 맞출 것이 아니라 얼마나 그 속성의 균형과 조화를 담아낼 수 있을지를 고민하는 작업이 선행되어야 한다. ‘일회성+일회성’은 장병들에게 세례와 성찬 모두를 기억에서 지워 버릴 위험이 크다. 그러나 ‘일회성+연속성’이 잘 조화를 만들어낸다면 세례 직후 성찬은 가장 이상적인 성례로서 군선교 현장에서 시행될 수 있다.

그러므로 군인교회에서 성찬식의 연속성이 얼마나 견지될 수 있는지의 문제를 신중하게 검토할 필요가 있다. 세례식 다음에 성찬식을 바로 시행하는 것도 의미가 있을 수 있으나 그 성찬식이 되풀이되면서 세례자로서의 정체성을 되새겨 주는 효과도 간과되어서는 안 된다. 군인교회의 성찬식이 얼마나 자주, 연속적으로 시행되어 그 효력을 세례자에게 줄 수 있을지 의문이다. 군종목사들 가운데에도 성찬식을 연속적으로 시행하며 꾸준히 하늘양식을 세례자들에게 공급하는 이들이 있지만, 성찬식과는 거리가 멀어 1년에 고작 몇 회를 시행하지 못하는 목회자도 분명 존재하기 때문이다.

세례 직후 성찬 시행보다 중요한 것은 성찬식을 지속적으로 시행하는 것에 대한 관심과 노력이라고 본다. 성찬식 시행의 약화는 군인교회만의 문제가 아니라 종교개혁 이후 기독교 전반의 문제로 지적된다. 그 잊혀지고 약화된 전통을 어떻게 다시 아름답게 살려낼 수 있을가를 신학자, 현

장 사역자, 후원기관이 머리를 맞대고 고민하여 대안을 제시해야 한다. 이것은 명령과 지시로 단순하게 시행되는 군대논리 적용 사안이 아니다. 그랬다가는 오히려 크나큰 선교적 오류와 문제를 남길 수도 있다.

2.2. 세례식에 이은 성찬식 수행의 부담(시간·자원·설치)

사단급 신병교육대의 세례식은 시작부터 끝나는 시간까지 한 시간 30분에서 두 시간 정도의 시간이 소요된다. 물론 세례 대상과 집례자의 숫자에 따라 유동적이기는 하지만 두 시간 안에 세례식을 마쳐야 장병들의 부대 일정과 후원 교회 방문자들의 복귀를 소화할 수 있다. 세례식만으로도 이 정도 시간이 걸리는데 여기에다가 성찬식까지 시행한다면 아무리 간단하게 계산해도 20-30분 정도의 시간이 더 추가되는 것이다. 세례식+성찬식에 소요되는 총 시간(찬양, 특별공연, 기념촬영, 간식·선물 배분 포함)은 무려 세 시간에 가까워진다. 어떻게 시간을 효율적으로 배분하느냐의 문제가 뒤따르겠지만 세 시간은 집례자나 참석자 모두에게 부담이 되지 않을 수 없다. 더욱이 부대 상황을 고려할 때 식사나 개인정비 시간을 빼앗는 결과도 나올 수 있다.

진중세례식에는 군종병을 비롯한 많은 부대 자원들이 동원된다. 그 자원이 그대로 성찬식에 활용되는 것에도 여러 가지 문제가 따른다. 세례식 집례자가 그대로 성찬식을 집례하기 위해서는 세례 후 바로 성찬을 베풀어야 한다. 그러나 현실적으로 세례가 끝난 다음 바로 성찬을 집례하기란 절차나 시간에 있어서 어려운 문제가 많다. 그래서 세례 직후 성찬을 시행하는 군인교회 대부분은 세례식과는 별도로 성찬식 집례자가 준비되어 있는 상태에서 세례를 마치고 자연스럽게 성찬식에 참여하는 형태로 치러지고 있다. 그 움직이는 동선은 ‘세례자→세례 집례자→성찬 집례자→원위치’로 그려진다. 세례자를 호명하면 대기하고 있다가 집례자 앞으로 나와 세례를 받고, 이어서 다시 있었던 자리로 돌아가면서 성찬 집례자로

부터 분병, 분잔에 참여하고 들어가는 모습이다. 그러다 보니 성찬식은 보통 ‘약식’으로 간단하게 시행될 수밖에 없다. 성찬 예식의 핵심이라 할 수 있는 성만찬 제정사, 성령 임재의 기도, 분병례가 아주 짧게 축약된 형태로 들러지기에 그 의미를 생각하며 진지하게 성찬에 참여하기란 여간 어려운 일이 아니다. 이 세례 직후 성찬이 올바르게 경건하게 시행되기 위해서는 능숙한 집례자와 훈련된 보좌인원이 충분하게 확보되어야 한다. 이것은 세례식만으로도 벽찬 군인교회의 부족한 자원이 성찬식으로 더 부담을 느낄 수밖에 없는 상황을 낳게 된다.

세례식에 필요한 여러 집기(세례기)는 성찬식에 그대로 사용되기 어렵고, 성찬식을 위한 성찬대가 따로 설치되어야 한다. 세례식에 필요한 준비와 함께 성찬식 준비도 추가된다는 말이다. 또한 시간을 절약하려면 그만큼 많은 성찬기가 필요하다. 성찬기, 성찬대, 성찬보 추가 구입 예산과 관리·준비 부담이 세례식에 더해지는 결과를 만든다.

2.3. 성찬식 예문 학습과 교육 부족

천주교 미사에서 사제와 회중들 사이의 성사가 매끄럽게 진행되는 이유는 집례자는 물론이고 회중들이 성찬식 순서에 따른 예문을 교리교육을 통해 충분히 숙지하고 있기 때문이다. 영세를 받기 전에 교리교육을 비교적 충실히 받음으로 천주교 미사통상문에 대한 생소함이나 어색함이 훨씬 덜하다고 볼 수 있다. 그런데 군인교회를 포함한 민간교회 대부분은 성찬식과 그 예문에 대한 교육을 따로 실시하지 않는다. ‘세례교육’은 있으나 ‘성찬교육’을 별도로 시행하는 교회는 극히 일부에 불과하다. 그래서 성찬식은 반복 참여하면서 자연스럽게 학습된다. 성찬식이 적어도 매월 1회 정도 시행되는 교회에서는 세례식 이후에도 성찬식에 참여할 기회가 생기지만 1년에 한두 번 특정 절기(부활절·성탄절)에만 시행되는 교회에서는 세례 받고 성찬에 참여한 장병들이 또다시 부대 교회에서 거룩

한 식탁을 경험하기란 확률적으로 어려울 수밖에 없다. 성찬식 시행 횟수 자체가 적기 때문에 그에 관한 학습이나 교육은 더욱 희박해질 수밖에 없는 것이다.

세례식과 함께 성찬식에 참여한 세례 신자들이 성찬의 의미를 되새기며 거룩한 식탁의 기쁨을 나누기 위해서는 기본적으로 예문에 대한 이해와 안내가 상세하게 제공되어야 한다. 그러나 세례 직후 성찬식은 그렇게 할 만한 시간적 여유가 없고 자원이 부족하다. 그래서 성찬식 시행 자체만으로는 충분히 거룩한 식탁의 교제와 연합의 기쁨을 체험하기 어려운 것이다. 학습과 교육보다 실제 참여 경험이 성찬의 이해에 훨씬 도움이 되는 것은 분명하지만 낯설고 어색한 성찬식 순서 하나하나를 친절히 해설과 안내로 인도한다면 그 예전적 효과는 배가될 것이다.

2010년에 새로 발간된 『군인교회예식서』에서는 성찬식 집례 순서를 두 가지 안으로 제시하고 있다.¹⁴ 집례자 중심의 1안과 집례자와 회중 사이에 주고받는 순서로 짜여진 2안이 정리되어 있다. 세례 직후 성찬이 이어진다면 시간적으로 짧고 간결한 집례자 중심의 1안이 더 많이 활용될 것으로 예측된다. 집례자와 회중 사이에 상호 교류가 있는 2안은 회중을 위한 별도의 예문을 준비하거나 미리 교육해야 하는 시간이 필요하기 때문이다. 그러나 성찬에서 그리스도와 함께 연합을 체험하거나 성도들 사이의 거룩한 교제(the communion)를 맛보기 위해서는 1안보다는 2안이 훨씬 효과적이다. 집례자 중심의 일방성은 집례자와 회중 사이의 교제에 어느 정도 벽을 쌓기 때문이다.

서로가 교감할 수 있는 2안이 성찬 예전으로 훨씬 좋겠지만 그것을 시행하기 위해서는 사전 준비가 뒷받침되어야 한다. 세례교육과 더불어 성

¹⁴ 한국군종목사단 편, 한국기독교군선교연합회 발행, 『군인교회예식서』(서울: 쿰란출판사, 2010), 36-44.

찬교육에 대한 부담이 더 늘어난다고 볼 수 있다. 성찬식은 그 예문을 학습하고 교육시켰을 때와 그렇지 않았을 때의 영적 체험도가 확연히 달라진다. 결혼식 순서에 담긴 의미를 알고 그 결혼식에 참석하는 것과 그 순서와 아무 관련 없이 구경꾼으로 참석하는 것이 다르듯이 성찬식 예문에 대한 교육은 세례와 함께 진지하게 교육적 의미로 다뤄져야 한다. 그러나 군인교회에서, 특히 세례 직후 성찬을 시행하는 장병 집단세례식에서 과연 얼마나 성찬식 예문 교육이 제대로 이뤄질 수 있을지는 의문이다.

2.4. 현실적 통계

육·해·공군의 대표적인 진중세례식 시행부대를 대상으로 세례식 직후 성찬식에 대한 전화조사를 실시하였다. 아래 <표1>에서 나타난 것처럼 대부분의 세례식 시행부대 교회에서 세례식에 이어 성찬식을 곧바로 집례하지 못하고 있다. 그 이유로는 ‘시간적 제한’이 가장 많았으며, 자원(보좌인력) 부족, 추가 예산(성찬기) 부담, 후원교회의 반대(복귀 독촉) 등이 뒤를 이었다.

<표 1> 군인교회 세례식 직후 성찬식 실시 현황(2010년 9월 현재)

구분	현재 실시부대	미 실시부대	제한사항(사유)
육군	21사단 30사단 35사단 50사단 53사단 56사단 63사단 71사단	1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 15, 17, 20, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 31, 32, 36, 37, 39, 51, 55, 57, 60, 61, 72, 73, 66, 75. 훈련소, 특수전교육단, 육사, 부사교, 3사교, 보병학교, 중행교	<ul style="list-style-type: none"> •시간 부족(많은 대상, 위문공연 시간 확보, 후원교회 독촉) •자원(인력) 부족 •복잡함 •예산 부담 •자대에서 따로 시행 •세례 직후는 비현실적 •불필요
해군	·	교육사, 교육훈련단	시간 부족
공군	·	교육사	시간 부족
합계	8개 부대	43개 부대	총 51개 부대

세례 직후 성찬이 기독교인 정체성 강화에 기여할 수 있으려면 실제 시행부대 군인교회의 현장 분석이 먼저 요청된다. 선교 정책적 결정이 곧바로 선교 현장에 적용되기에는 무리가 따르기 때문이다. 가장 많은 미 실시 사유로 분석된 ‘시간 부족’에 대해 어떤 대응책을 제시할 수 있을지 함께 고민해야 하며, 그에 따른 예산과 훈련자원 확보는 필수적이다. 군종목사로서 세례식을 집례해 보면 후원교회에 따라서 소요시간이 다양하게 걸리고, 성찬식 실시 의미를 이해시키는 것이 꽤 부담스러운 작업이기 때문이다.

III. 군선교 현장의 성례 적용

3.1. 신학적 검증

군선교 현장에서 성례가 올바르게 적용되기 위해서는 먼저 신학적 바탕이 있어야 한다. 기독교 군선교 현장은 다양한 교단적 배경과 신학이 연합하는 곳이다. 어떤 특정 신학이나 주장만으로는 선교연합 정신을 살려낼 수 없다. 그래서 더욱 철저한 신학적 검증이 요청된다. 성례에 대해서도 다양성 속에서 일치와 연합을 이뤄내야 하지만 모호한 개념들을 품고서 의문과 회의를 낳으며 확신도 없는 성례가 시행되고 있다면 그 문제가 언젠가는 심각한 결과를 가져올 것이다.

3.1.1. 진중세례 연구 회고

세례를 통한 기독교 신앙 정체성을 다시 신학적으로 강화해야 한다. 지금까지 전개된 군 선교는 세례운동을 통한 ‘군복음화·민족 복음화·세계복음화’ 추진이었다. ‘전군신자화운동’이나 ‘비전2020운동’은 그 핵심에 세례가 자리 잡고 있다. 이처럼 한국 군선교 현장의 중심에 세례가

중요한 위치를 차지하고 있음에도 불구하고 세례를 통한 기독교 정체성 강화는 신학적인 뒷받침이 풍족하지 못하다. 아래는 세례에 대한 주요 군선교신학 논문들을 정리한 것이다.

주연중 군종목사는 이미 2004년도에 “진중세례운동의 회고와 전망”에서 진중세례식의 현실을 성과(숫자) 지향, 과시용 행사(이벤트화)로의 변질 우려, 군종활동의 왜곡과 편중, 타 종파와의 갈등 및 경쟁 초래, 세례 숫자의 감소와 질적 퇴보, 세례식에 치중하여 양육과 신자관리 소홀, 군의 불신 초래(종교 이기주의로 매도)로 진단했고, 개선 방향으로는 세례 행사보다 전도(복음화)에 역점을 두고 소규모로 자주 시행하여 저비용 고효율 체계로 전환하여, 복음제시와 구령을 위한 시스템을 마련해야 한다고 제안했다.¹⁵

정두영 목사는 “족속운동(집단개종, People Movement)과 군선교”(2004)에서 군교회의 합동세례식에 대한 세 가지 반론(① 성숙신자론, ② 세례의식 중시, ③ 교육 후 세례냐, 세례 후 교육이냐)에 대해, ① 세례 자질론보다 긴박한 군선교의 시급성, ② 의식보다 신앙고백이 중요함, ③ 신자들을 빨리 영입하기 위한 세례 후 교육의 필요성을 맥가브란의 ‘탐색·추수·선포의 신학’을 바탕으로 제시했다.¹⁶

장승권 군종목사는 “진중세례에 대한 선교신학적 이해”(2006)에서 세례와 연결된 할례, 희생제사, 정결의식의 의미를 밝히고, 선교역사를 통해 진중세례의 근거가 되는 집단세례 사례들을 제시했으며, 진중세례는

‘개인적인 세례’가 아니라 ‘공동체 세례’임을 강조하여 군선교가 ‘영혼 구원’과 ‘사회적 책임’이라는 선교의 양 날개를 동시에 수행하는 것임을 주장했다.¹⁷

김인수 교수는 “한국교회 부흥운동의 역사와 집단세례”(2007)에서 집단세례의 순기능(① 기독교인 숫자 증가, ② 군 사기 진작, ③ 군 내의 사고 감소)과 역기능(① 강압에 의한 성례, ② 성례의 오손(汚損), ③ 재세례의 문제)을 지적하고, 바람직한 군선교 방향(① 양적 성장, ② 질적 성장, ③ 일반 교회와의 연계, ④ 군대 내의 선교 프로그램 개발, ⑤ 민간교회의 관심 환기)을 제시했다.¹⁸

전호진 목사는 “집단개종의 역사적 고찰과 합동세례 보완책 제안”(2007)에서 군에서 활동하는 군종장교와 기타 목회자들 및 기독교 공동체의 구성원들이 이방의 빛이 되어 신자로서의 현존(presence)을 드러내고, 기독교의 우월성(excellency)을 행동으로, 공동체로서 보여 주는 ‘사후 양육’의 중요성을 강조했다.¹⁹

우기식 군종목사는 “군선교와 세례운동”(2007)에서 성경이 증거하고 있는 초대교회의 세례는 ‘즉시로’의 세례(세례가 행해지기 전 복음의 선포와 이에 대한 수용과 믿음이 충족됨과 동시에 세례가 행해졌다는 것)임을 강조하면서 군교회의 세례가 성경적인 진실된 세례로 존중되어야 함을 주장했다.²⁰

¹⁵ 군선교신학연구위원회 편, 『군선교신학1』 (서울: 쿰란출판사, 2004), 211-216.

¹⁶ 군선교신학연구위원회 편, 『군선교신학2』 (서울: 쿰란출판사, 2004), 62-72.

¹⁷ 군선교신학연구위원회 편, 『군선교신학4』 (서울: 쿰란출판사, 2006), 230-232.

¹⁸ 군선교신학연구위원회 편, 『군선교신학5』 (서울: 쿰란출판사, 2007), 60-75.

¹⁹ *Ibid.*, 330-331.

최석환 군종목사는 “군선교를 위한 세례자 교육방안 연구(한국 장로교 초기 문헌의 현대적 적용을 중심으로)”(2008)에서 세례의 역사적(초대, 중세, 종교개혁, 현대) 이해를 바탕으로 한국 장로교 신앙교육 초기 문헌에 나타난 세례자 교육방안을 연구했고, ‘뱃티즘’(성경 bible, 인간 a man, 기도 prayer, 믿음 trust, 입교 initiation, 성례 sacrament, 세례식 매뉴얼(manual of baptism) 방안을 제시했다.²¹ 이 논문은 구체적인 세례교육 방안에 대한 진지한 연구로 평가된다.

이상에서 살펴본 바에 따르면, 지금까지 군선교신학에서 다뤄진 주제는 대부분 ‘진중(합동)세례의 당위성과 효력’을 강조하거나 반론에 대한 대응을 담고 있었다. 이제까지 이런 노력의 결과로 진중세례가 한국 기독교 선교역사에 한 획을 긋는 운동으로 자리매김을 할 수 있었지만, 지금의 시대적 요청은 ‘어떻게 구체적인 적용을 할 것인가?’의 문제에 답변하는 것이다. 그래서 이번 군선교신학 심포지엄의 주제를 ‘성례’로 선택한 것이라 여겨진다. 성례야말로 구체적이고 실천적인 문제를 다룰 수밖에 없고, 적용의 문제를 고민하도록 만들기 때문이다.

‘세례 직후 성찬’은 분명 기독교 신앙 정체성 강화에 기여할 수 있다. 그러나 어떤 방법으로 적용할 것이냐가 문제이다. 방법은 기본적인 원리를 고민하면서 나오는 것이다. 그래서 기독교 역사와 전통에서 어떤 신학적 원리가 세례와 성찬을 ‘거룩한 의식(성례)’으로 정리했는지를 탐구해야 한다. 이런 신학적 성찰 과정을 생략한 채로 적용방법만을 고민하는 것은 올바른 대안과 해결책을 찾기 어렵게 만들 것이다. 세례와 성찬에 관련된 신학적이고 역사적인 검토는 굉장히 방대한 작업이며, 전문지식이 부

²⁰ *Ibid.*, 350-351.

²¹ 군선교신학연구위원회 편, 『군선교신학6』(서울: 콤파스출판사, 2008), 294-307.

족한 관계로 이미 연구된 결과물에 의존하여 요약된 형태로 살펴보는 것에 만족할 수밖에 없다. 앞으로 더욱 충실한 연구가 이뤄지길 기대한다.

3.1.2. 성례의 역사적 검토

유대교의 콤파스 공동체는 공동식사와 제의적 성격을 띤 정결목욕을 시행했다. 공동식사는 정식 회원으로 간주된 자만이 참석할 수 있었고, 제상장이 공동식사의 사회를 맡고 음식과 음료에 축도를 한 뒤에 식사가 시작되었다. 정결목욕은 공동체에 가입한 지 적어도 1년 이상 된 사람에게만 허용했으며, 공동체의 어떤 규칙이라도 어겼을 경우에는 정결목욕에 참여하는 것을 금지하였다.²²

1세기에 쓰여진 『Didaché, 12사도들의 교훈』에는 ‘주의 만찬’(the Lord’s supper)과 ‘세례’(Baptism) 수행에 관한 교훈이 발견된다. 그리고 2세기에는 순교자 저스틴(Justine Martyr)의 『변증서』에서 주일예배의 윤곽이 드러났고, 주의 만찬에 대한 순서도 나타났다. 2세기 중엽에 이르러서는 말씀의 예전(the Liturgy of the Word)과 다락방 예전(the Liturgy of the Upper Room)이 구성되어서 어느 정도 예배형식을 갖추기 시작했다.²³

3세기 초에는 히폴리투스(Hippolytus)가 『사도적 전통』(the Apostolic Tradition)을 썼는데, 교회의 직제(order)와 예배의 지침을 마련했으며, 이 책 안에서 히폴리투스는 세례, 안수, 그리고 성찬(eucharist)에 관한 형식을 안내해 주었다. 4세기까지 기독교 세계 전 지역에서는 성찬식이 놀라울 정도로 일관성을 지니며 행해졌다. 기독교 박해시기가 끝나고 번영을 이루게 된 기독교 예배는 핍박을 받을 동안 견지했던 친밀성(intimacy)

²² 김창선, 『콤파스 문서와 유대교』(서울: 한국성서학연구소, 2002), 71-73.

²³ 박은규, 『禮拜의 再發見』(서울: 대한기독교출판사, 1990), 76-78.

을 잃게 되었고, 소수가 진지하게 코이노니아를 바탕으로 예배하던 예전적 모임(the liturgical assembly)을 상실하게 되었다.²⁴

서방교회는 전승되어 온 ‘말씀의 예전’부터 예배를 시작했지만 동방교회는 ‘성찬의 준비의식’으로 시작되었다. 니케아 신경(Nicene Creed)이 세례식의 중요한 부분이었기 때문에 신앙고백을 담은 신경을 최초로 동방교회가 사용했으며, 동방교회에 있어서 경배의 초점은 십자가 위에서 고통당하시는 구원자 예수에게 있지 않고, 교회 안에 살아 계시는 부활하신 그리스도의 영광스런 모습에 있었다.²⁵ 따라서 예배는 지적(intellectual)이기보다는 감정의 교류(emotional)를 중요시하게 되었고, 그 결과 설교는 약화되어 가고 감정적 교류를 줄 수 있는 요소(the emotional element)들(聖像, icon)이 극대화되었다.²⁶

6세기에서 7세기경에는 갈리아 의식(the Gallican rite)이 로마 의식(the Roman rite)과 함께 쌍벽을 이루며 발전하였다. 갈리아 의식에서 주목할 만한 특징은 예배 가운데서 회중들이 응답하는 많은 순서들과 음악으로 진행되는 부분이 늘어나면서 회중과 부제의 역할이 중요시되었다는 점이다. 시간이 지남에 따라 로마 의식은 차츰 초기의 간결함을 잃어버렸다. 그 이유는 로마 의식이 갈리아 의식의 영향을 받았고, 중세 후기에 접어들면서 성만찬에 매우 중요한 의미를 두었기 때문이다. 따라서 성만찬은 미사의 핵심이 되었다. 교회 안에서 행해지는 예배의 절정은 봉헌의 순간(moment of consecration)이었고, 이때 참여하는 것으로 미사는 충분하다고 생각하였다. 미사는 차츰 시각적인 면(spectacle)으로 치중하였고, 의식 대부분이 소리 없이(inaudible) 진행되었고, 가시적 의식(visible

action)에 주의를 기울이도록 초점이 맞춰졌다.²⁷

9세기에 접어들면서 사적 미사(private masses)에 관한 요구가 더욱 많아지면서, 자연히 사제들도 더욱 필요하게 되었다. 이러한 것은 교회의 구도에도 영향을 주게 되어, 몇 명의 사제들이 한 교회에서 매일의 미사를 담당하기에는 역부족이었다.²⁸ 그래서 이를 시행하는 교회 또한 지역별로 세워지게 된다. 결국 신자와 교회를 관리하기 위한 ‘교구’(parish)가 만들어졌고, 세례와 견진을 분리하게 되었다.

세례와 견진을 분리한 서방 기독교 전통과는 달리 동방 기독교 전통에서는 세례 후 바로 성찬에 참여하는 전통이 있다. 초기 기독교에서는 보통 견진을 세례와 함께 한 번에 시행했다. 시프리안(Cyprian)의 표현대로 견진성사는 세례성사와 함께 하나의 “이중적 성사”를 이룬다. 여러 이유가 있었지만, 어린아이들의 세례가 많아지면서 연중 내내 시행되고, 지방 본당의 수요가 늘어나 교구가 커지면서 주교가 모든 세례성사를 집전할 수 없게 되었다. 결국 서방교회는 세례의 완성을 주교에게 유보해 두려고 이 두 성사를 시간적으로 분리시키게 되었다. 하지만 동방교회에서는 이 두 성사를 일치시켜 왔다. 따라서 견진성사도 세례성사를 주는 사제가 배핀다. 그러나 그 사제는 견진성사를 줄 때, 반드시 주교가 축성한 ‘성유’(聖油)를 사용해야 한다.

입교는 동방교회와 서방교회가 전혀 다른 두 가지 제도를 돌고 있다. 동방교회의 입교는 어떠한 대가를 지불하고서라도 단일한 행사로 결합되어 있다. ‘비잔틴 예식’(Byzantine rite)으로 가장 오래된 본문은 790년경의 ‘바버리니 감사기도서’(Barberini Euchologion)인데, 생후 8일 된 유아의 작명(作名) 기도, 40일째 되는 날 유아들이 의식을 갖추어 교리문답

²⁴ *Ibid.*, 79-86.

²⁵ *Ibid.*, 86-95.

²⁶ William D. Maxwell, *Op. cit.*, 65.

²⁷ *Ibid.*, 69-101.

²⁸ *Ibid.*, 98.

과 축사(逐邪)를 받고, 축성된 기름과 물로 기쁨의 성유를 바르고 세례를 받는 것이 나타나 있다. 세례를 받고 나면 십자가와 말씀의 상징(성령은 사의 인침)인 기름 부음을 받는다. 그 후에 성만찬이 시작되며, 새로 세례를 받은 이들이 성찬에 참여할 수 있었다.

서방교회의 세례 유형은 훨씬 더 일관성이 부족하였다. 입교의 과정이 세 가지 행사로 발전되었고, 신학은 세례 가운데 실제로 무엇이 발생하는지 해석해 달라는 압력을 심하게 받았다. 5세기 후반의 것으로 추정되는 ‘겔라시안 성례집’ (Gelasian sacramentary)에는 사순절 기간에 세례 받은 이들이 준비했고, 세례 받는 날에는 에비타(effeta, ‘열려라(에바다)’의 뜻을 가진 아람어로 수세자들의 귀와 입에 대고 외쳤던 세례식 준비 예식), 포기 승인(renunciation), 축사(逐邪, exorcism), 물을 축성함, 세례, 기름 부음, 주교의 안수, 성찬 미사가 이어지는 것으로 나타난다.²⁹

교회의 조직화·제도화를 겪으면서 서방 기독교는 미사 횟수와 종류의 증가로 세례를 주는 사제의 숫자도 늘어나게 되었고, 로마 교회 미사 예식은 1570년 트레نت 공의회(the Council of Trent)에서 ‘일곱 성사’로 통일된다. 이 공의회에서 성사 일반과 세례와 견진 성사에 대해 토마스의 성사론을 재발견하고 발전시켜 그것이 일곱 가지라는 것, 성사는 객관적인 ‘수여의 행위에 의해(ex opere operato) 유효한 것, 성사 수여자는 교회의 뜻에 따른다는 의향을 가질 것, 세례, 견진, 사제 서품(ordinatio)은 지워 버릴 수 없는 영적 표징을 주는 것, 죄의 용서에는 세례를 상기하고 믿는 것만으로는 부족한 것, 주교 이외의 사람은 견진 성사를 줄 수 없는 것’ 등을 명확히 선포했다.³⁰

서방교회가 세례를 주는 사제와 견진을 시행하는 주교를 분리한 것은

²⁹ James F. White, *A Brief History Of Christian Worship*, 정장복 역, 『예배의 역사』 (서울: 쿤란출판사, 1997), 105-107.

사제 위에 주교의 권위가 있음을 강조한 결과로 볼 수 있으며, 중세의 성직 계층구조(hierarchy)는 그 권위의 절정을 이룬 것이다. 이와 같이 여러 개의 제단(altar)을 둔 것은 서방교회의 특징이 되었다. 이에 비해 동방교회는 한 교회에 단 하나의 제단(Holy Table)을 두었다.³¹ 주교, 장로, 집사들로 이뤄진 대성직계(大聲職階, major orders)와 소성직계(小聲職階, minor orders)가 복잡하게 형성된 서방교회와는 달리 동방교회에서는 이러한 직책의 존재를 찾아볼 수 없다.³²

동방교회 전통은 기독교에 입문하는 과정의 단일성을 강조한 반면, 서방교회 라틴 전통 예식은 새 신자들과 주교의 일치를 더욱 분명하게 표현한다. 그래서 군인교회가 ‘세례 직후 성찬’을 적극적으로 시행하려면, 간결함과 단일성을 추구하는 동방교회 전통과 공교회의 일치를 강조하는 서방 전통 모두에서 그 적절한 해법을 찾아야 할 것이다. 군인교회의 ‘세례 직후 성찬’이 ‘정체성 강화’ 측면에서 시행된다면, 천주교의 ‘견진’과 의미상으로는 통한다고 볼 수 있다. ‘견진’(堅振)은 세례 받은 신자의 믿음을 더욱 확고히 다진다는 의미를 지니고 있으며, 성스러운 기름을 바르는 ‘도유’(塗油)로 표현된다. 이것도 서방 전통은 주교가 한 손을 얹고 축성한 성유를 이마에만 바르지만, 동방에서는 이마, 눈, 코, 귀, 입술, 가슴, 등, 손, 발에 바르며 ‘성령의 인치심’을 강조한다.

동방교회 전통을 확립한 이레니우스의 신학은 세례를 그리스도 몸의 지체로 접붙여지는 것으로 설명한다. 세례가 우리를 그리스도 몸의 지체

³⁰ Henry van Straelen 외, *Constitutiones Decreta Declarationes Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, 현석호 역, 『공의회의 역사·공의회 후의 영성과 신학』 (서울: 성바오로출판사, 1993), 225.

³¹ William D. Maxwell, 『예배의 발전과 그 형태』, 98.

³² Williston Walker, *A History of the Christian Church*, 강근환·민경배·박대인·이영현 엮음·윤김, 『세계기독교회사』 (서울: 대한기독교서회, 1997), 102-103.

로 만드는 것이라면, 성찬은 하나님께서 그 몸의 지체인 우리에게 양분을 허락하시는 수단이다. 접붙여진 지체는 몸으로부터 받은 피와 양분에 의해 살아간다. 같은 방식으로, 기독교인은 성찬을 통해 양분을 받는데, 이것은 이레니우스 시대에 - 또한 교회사의 대부분을 통해서 - 기독교의 규범적 예배였다.³³

종교개혁 이후 개혁교회는 세례와 성찬만을 거룩한 예전으로 확정하였다. 예식의 복잡성, 미신성, 우상숭배적 요소를 모두 떨쳐버리기 위해서였다. 그 결과 말씀은 강조되었지만 성례는 약화되었다. 그 개혁교회 전통을 따르고 있는 군인교회가 ‘건진’의 의미를 살리면서도 ‘도유’의 상징을 표현할 수 있는 예전을 개발하고 적용하려면 면밀한 신학적 연구와 검토가 있어야 한다.

세례의 일회성에 대한 신학적 검토도 분명히 이뤄져야 한다. ‘세례는 한 번만 받아야 한다’는 일회성의 근거를 성경에서 직접적으로 찾기는 어렵다.³⁴ 기독교 역사에서 이 문제는 노바티안파와 도나투스파의 분열과 관련되어 있다. 시프리안(Cyprian)은 노바티안(Novatian)과 그의 추종자들을 교회 밖으로 쫓아냈고, 도나투스(Donatus)와 그를 추종하는 세력들의 성례를 인정하지 않았다. 그러나 시프리안과 코르넬리우스(Cornelius)의 후계자인 로마의 스테반(Stephen)은 정확한 삼위일체 정식(正式)으로 행해진 세례는 올바른 세례이고, 다시 반복할 필요가 없다고 주장하였다. 또한 어거스틴(Augustine)도 성례의 유효성(efficacy)은 집례자의 부적합성에 구애되지 않는다는 논리로 도나티스트들이 다시 돌아오기를 기다렸다. 정통관례에 따라 정당하게 시행된 성례는 타당하며 다시 반복될 필요

³³ Justo L. Gonzalez, *Christian Thought Revisited: Three Types of Theology*, 이후정 역, 『기독교사상사』 (서울: 컨콜디아사, 1991), 87-88.

³⁴ “주도 한 분이시요 믿음도 하나요 세례도 하나요”(엡 4:5)라는 말씀은 ‘세례의 일회성’이 아니라 그리스도의 한 몸을 이루는 ‘교회의 일치와 연합’을 강조한 말씀이다.

가 없다고 논증하였다.³⁵ 『군인교회예식서』(2010)에서도 이 일회성을 다음과 같이 정리했다.

“목사는 성부와 성자와 성령의 이름으로 세례를 베푸는데, 이는 하나님의 사랑과 그리스도의 은혜와 성령의 역사로 죄악 가운데서 구원받은 표라고 할 수 있다. 그러므로 구원은 물세례뿐만 아니라 성령의 역사로 되어지는 것이며, 물세례는 단 한 번으로 족한 것이다.”³⁶

이 부분에서 물세례의 일회성과 성령세례의 연속성을 설명해 주었으면 더욱 좋지 않았을까 아쉬움이 남는다.³⁷

종교개혁 이후 재세례파(anabaptist, rebaptizer)는 세례의 일회성에 대해 ‘유아세례’와 관련한 문제를 제기하며 등장하였다. 이들의 유아세례 무용론은 의지적인 신앙고백을 통해서 받은 세례만이 진정성을 확보할 수 있다는 주장에 이르렀다. 급진적 종교개혁자들(Radical reformers)은 온건적(정치권력·행정부 안에서)의 종교개혁자들(Magisterial reformers)과 대조되는 논쟁점이 있었다. 첫째는 유아들이 새 언약의 근거를 따르며 세례 받았는가의 문제였고, 둘째는 언약적 표징과 행위(할례와 세례)가 예전에 베풀어졌던 것보다 새로운 것으로 베풀어져야만 하는

³⁵ Frances M. Young, *The Making of the Creeds*, 이후정·홍삼열 역, 『초대 기독교 신조 형성사』 (서울: 컨콜디아사, 1994), 101-105.

³⁶ 한국군종목사단 편, 한국기독교군선교연합회 발행, 『군인교회예식서』 (서울: 콤파스출판사, 2010), 22.

³⁷ 토레이는 “‘성령 증만’(행 2:4)이라는 말과 ‘성령세례’(행 1:5)라는 말은 동일한 체험을 가리키지만, ‘성령세례’라는 표현을 첫 번째 체험에만 국한하여 사용하는 것이 더욱 성경적이기 때문에 성령세례는 한 번이고 성령 증만은 여러 번이라고 말하는 것이 좋을 것이다”라고 설명했다. Reuben Archer Torrey, *The Person and Work of the Holy Spirit*, 이용복 역, 『성령세례 받는 법』 (서울: 규장, 2006), 116.

가의 문제였으며, 셋째는 세례가 순수한 간증으로 이뤄져야 하는지, 개인적인 구속인지, 교회의 법적인 구속력인지, 아니면 이 원리들이 둘이나 셋으로 조합된 것인가의 문제였다.³⁸

진중세례가 기독교 정체성을 확보하기 위해서는 ‘세례의 일회성’에 대한 철저한 강조와 함께 세례 신자의 진정한 신앙고백을 이끌어내는 과정에 집중해야 한다. 재세례파의 후예로서 아직도 그들만의 공동체 생활을 진지하게 이어가고 있는 메노나이트(Mennonites/Amish)의 성인 세례식은 진중세례의 긴박성과 시급함에 대해 진중한 생각을 안겨준다. 그들은 자각적인 결정력을 갖춘 성인이 되었을 때 본인의 확고한 의사에 따라 신앙고백과 함께 세례를 받는 의식을 현재도 계속하고 있다. 이들에게 세례식은 죄악을 씻는 ‘정결의식’ 일 뿐 아니라 성인이 되어 스스로 신앙공동체의 일원으로 평생 아미쉬의 전통적인 생활방식을 지키며 살아가겠다는 ‘서약의식’이기도 하다. 이들은 세례와 동시에 참된 신앙인으로서 아미쉬의 규범 앞에 순종하겠다는 서약을 하고, 이를 어겼을 때에는 그 공동체로부터 추방까지 감수하겠다는 약속을 진지하게 실천한다.

아미쉬들은 자녀들이 세례 받고 그들 공동체의 한 구성원이 되기를 기대하지만 강요는 하지 않는다. 세례 받기 전에 공동체 바깥의 세상을 경험하고, 아미쉬 공동체에 남을 것인지 아니면 바깥 세상으로 나갈 것인지를 결정한다. 세례 받기에 앞서 세례 예비자들은 아미쉬 공동체의 기본 신앙고백서(Doderecht Cofession of Faith)를 바탕으로 세례교육을 받는다. 이 교육이 끝나갈 즈음 세례 예비자들은 최종 결정 전에 세례를 미루거나 취소할 수 있는 마지막 기회가 주어진다. 그리고 이미 세례 받은 이들의 동의를 묻는 절차를 거쳐 세례가 베풀어진다. 이런 진지한 결단과 고백이

아미쉬 공동체의 결속을 다지며, 바깥 세상과 차별되면서도 그들을 품을 수 있는 은혜의 관계를 만들고 있다.³⁹

3.2. 군인교회 성례전 모델 개발

앞서 언급된 세례 직후 성찬을 현재 시행하는 부대의 군인교회가 바람직한 성례전 모델을 제시하는 데 기여할 수 있을 것이다. 신학자, 군종목사(민간 목회자), 후원기관이 연합하여 군선교 현장에 걸맞은 성례전 모델을 개발하여 다양하게 적용할 수 있다면 성례전을 통한 영혼의 거둢과 성장은 성령의 역사를 통해 사역의 결실을 맺을 수 있으리라 확신한다.

대규모 인원 에 대한 세례식과 성찬식을 시행한 경험이 있는 육군훈련소의 경우에는 성찬식 준비가 얼마나 꼼꼼하게 계획되고 점검되어야 하는지를 알려 주고 있다. 2010년 7월 4일 대구 순복음교회(이건호 목사 담임)에서 실시한 성찬식은 대규모 세례 인원(2,900명)에도 불구하고 경건한 분위기를 유지하며 매끄럽게 진행되었다. 이 성례에는 집례자와 보좌 인원이 무려 100명 이상 참여했고, 특히 성찬식을 위해서는 대구 순복음 교회의 훈련된 봉사자들이 세례식 전날 미리 훈련소 연무대교회를 찾아 숙식하며 세례식과 함께 성찬식을 준비한 결과가 결실을 맺은 것이다. 그러나 그 이후 다른 후원교회와의 세례식에서는 성찬식이 이어지지 못하고 있다. 훈련소 연무대교회의 자원과 예산만으로는 엄두가 나지 않기 때문이다.

‘세례 직후 성찬’에 참여한 장병들에 대한 설문조사도 정확하게 통계 자료로 확보되어야 한다. 세례와 함께 성찬에 참여한 느낌과 반응을 구체적으로 분석할 필요가 있다. 왜냐하면 이런 성례가 과연 기독교인으로서

³⁸ George H. Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia: The Westminster Press, 1962), 302.

³⁹ Donald Kraybill, Steven Nolt, David Weaver-Zercher, *Amish Grace*, 김재일 역, 『아미쉬 그레이스』 (서울: 뉴스앤조이, 2009), 78-102.

의 정체감 형성에 기여하고 있는지 확인할 수 있는 객관적 근거가 마련되어야 하기 때문이다. 육군 21사단(권오민 군종목사 담임)의 경우, 세례식과 성찬식을 함께 시행하기 위해서 열 명 정도의 별도 집례자가 확보되어 있으며, 세례 직후 성찬을 꾸준히 시행하고 있다.

한국군종목사단과 한국기독교군선교연합회가 『군인교회예식서』(2010)를 발간한 것은 군인교회에서 성례전을 선교적으로 적용하기 위한 중요한 계기로 평가된다. 앞으로 이 예식서가 군종목사들과 민간 목회자를 통해 충분히 활용되고, 현장의 적용사례가 다양하게 종합되고 제시되는 일을 위해 그 효용성을 발휘할 수 있기를 기대한다.

그러나 한 가지 아쉬운 점은 책자 형태로 제작되어 실제로 예문을 적용하고 시행하기 위해서 필요한 ‘움직임’을 상상력 동원으로 해석할 수밖에 없다는 것이다. 바람직한 성례를 실시하기 위해서는 바람직한 모델을 경험하는 것이 중요하다. 지면으로는 그 한계가 분명하기에 신학자, 현장 사역자, 후원기관이 공동으로 연구 작업을 거쳐 실현가능한 모델을 제시하고 동영상 형태로 제작하여 보급해 준다면 귀한 자료로 적극 활용될 것이다.

예를 들면, 사단급 성례전 모델로 ① 신교대 장병 성례, ② 사단교회 절기 성례, ③ 훈련장·병원 위문 성례, ④ 전시(긴급상황) 간편 성례, ⑤ 온전한 성례(넉넉한 시간용) 등으로 구분하여 군종목사나 민간 목회자가 집례하고, 군종병이나 군인교회 헌신자가 보좌하는 형태로 모델을 제시하면 상당한 반응이 나오리라 기대된다. 그런 반응들을 수시로 종합하여 다시 신학적 연구와 검토를 거치면서 새로운 모델을 개발한다면 군선교 현장의 성례전 문화는 한층 그 수준이 높아지리라 확신한다.

군종목사로서 군선교 현장에서 적용할 수 있는 좋은 모델을 만날 수 있는 기회가 거의 없었다. 민간 후원교회의 도움을 받더라도 성례전 모델 개발은 굉장히 긴박하게 다뤄져야 한다. 군선교 현장의 변화가 급격하게 달

라지고 있기 때문이다. 아무리 좋은 모델이라 하더라도 현장 적용에는 시간이 필요하다. 그러므로 꾸준히 시행하고 그 반응을 분석·종합할 수 있는 여건이 보장되어야 한다.

예를 들면, 『군인교회예식서』(2010)에서는 “세례 집례 후 성찬식이 이어질 경우, 세례 공포 후 성찬식을 연이어 진행하고 축도로 마친다”⁴⁰라고 되어 있다. 예식서의 예문이 모든 것을 상세하게 설명할 수는 없겠지만, ‘세례 직후 성찬’과 같은 중요한 예전은 그 흐름이 어떻게 이어지는가에 대해 안내와 설명이 필요하다. 현장 상황에 맞게 집례자가 알아서 진행하라는 것으로밖에 이해되지 않는다. 이런 예식서의 내용은 현장에서 구체적으로 적용될 때를 충분히 고민하지 않은 결과라고 할 수 있다. 군종목사로서 세례 직후 성찬이 어떻게 연결될 수 있을까의 문제는 굉장한 예전적 관심을 불러일으키며, 그 매끄러운 집례에 도전해 보고 싶은 마음도 생기기 때문이다.

또한 군인교회 실정에 적합한 예배 모델도 성례와 더불어 생각해야 한다. 전체 예배의 틀 안에서 성례를 시행하는 것이 가장 바람직한 모습이다. 최근에 소개되고 있는 이머징 교회의 예배를 참조하는 것도 좋은 시도가 될 것이다. “만약 우리가 여전히 현재 예배하는 방법이 하나님을 예배하는 유일한 방법이라고 믿는다면 그것은 교만해서 저지르는 실수일 것이다. 나는 결코 다른 하나님을 예배하는 것에 대해서 말하고 있는 것이 아니다. 나는 단지 하나님을 다른 방법으로 예배하는 것에 대해 말하고 있는 것이다”⁴¹라는 댄 김볼(Dan Kimball)의 말은 군선교 현장에서 귀담아 들을 필요가 있다. 유일하게 옳은 예배는 없지만, 예배를 드리는 데 효율

⁴⁰ 한국군종목사단 편, 『군인교회예식서』, 22.

⁴¹ Dan Kimball, *The Emerging Worship*, 주승중 역, 『하나님께서 영광 받으시는 고귀한 예배』(서울: 이레서원, 2008), 37.

적이고 비효율적인 방법은 있다. 효율적인 예배는 변화의 은혜(transforming grace)를 전달하지만 비효율적인 예배는 아무것도 이뤄내지 못한다.⁴²

1982년 페루의 수도 리마에서 열린 세계교회협의회(WCC)의 ‘신앙과 직제 위원회’에서 채택한 “세례·성만찬·교역(Baptism, Eucharist, and Ministry)에 관한 ‘리마 문서’ (Lima Documents)”에는 최초로 베풀어졌던 역사적인 세계교회의 ‘공동 성만찬 예식서’, ‘리마 예식서’ (Lima Liturgy)가 들어 있다. 성만찬에 대한 신학적인 논쟁은 언제나 기념(memorial), 임재(real presence), 그리고 희생(sacrifice)의 세 단어를 중심으로 일어났다. 리마 예식서에서는 ‘개회의 예전’, ‘말씀의 예전’, 그리고 ‘성만찬의 예전’이 구분되어 있으며, 각각에 여러 가지 순서들이 포함되어 있지만 간소화의 가능성을 열어 놓았다.⁴³ 성례전 모델을 고민하는 이들에게 리마 예식서는 좋은 모델로 연구 가치가 높지만(『군인교회예식서』(2010)에도 리마 예식서의 예문이 상당 분량 반영되어 있다), 한편에서는 ① 혼합주의의 산물, ② 천주교 미사 의식이 둔갑한 것, ③ 그 기초가 혼합적인 성만찬 신학(화체설 수용, 희생제사설 수용, 신학적 의미보다 의식에 치중)이라고 비판하면서 WCC의 예배갱신운동 자체를 중세 가톨릭적인 의식주의로의 복귀로 보면서 반대하는 목소리도 있다.⁴⁴

세례식의 일회성과 함께 성찬식의 연속성을 군인교회에서 확보할 수 있는 길은 예배 가운데 성례를 복원하는 것이다. 군인교회에서도 예배는 매주일 빠짐없이 드리기 때문이다. 주일마다 반복되는 예배를 통해 성례

의 의미와 체험을 장병들에게 줄 수 있다면 가장 바람직한 성례 적용이 이뤄질 것이다. 그러므로 예배와 동떨어진 성례전 모델이 아니라 예배를 통해서 체험할 수 있는 성례전 모델 개발이 군선교 현장에 도입되어야 한다. 이것 역시 다양한 현장 유형별로 분류하여 현재 시행되고 있는 사례부터 분석하면 좋은 성과가 있을 것이다. 세례 직후 성찬은 아니지만 세례식(토요일) 다음에 돌아오는 주일에 성찬식을 예배 가운데 시행함으로써 세례 신자의 소속감을 확인시켜 주는 군인교회도 현재 있으며, 성찬식을 주기적으로 예배 가운데 시행하는 군인교회도 있기에 거기서부터 모델화를 시도하면 작지만 의미 있는 출발이 될 것이다.

3.3. 선교적 패러다임 전환

군선교 현장도 급격한 사회적 변화에 민감하게 대응하고 선교적 방향을 올바르게 설정해야 한다. 최근 군선교 현장의 최대 현안은 무종교 인원 증가이다. ‘1인 1종교 갖기’가 끊임없이 강조되고 있지만 소수종교 인정과 종교 선택의 자유는 종교가 없는 장병들의 숫자를 늘리고 있다.

동방정교회 예배는 교회가 삶의 중심으로서 신자들의 모든 삶을 결정한다. 예전은 이들의 삶을 계속적으로 변화시킨다. 변화된 신자들은 그리스도의 지체로서 그리스도를 그들의 일상적 삶에서 선포하고 증언해야 한다. 이러한 삶이 선교로서 “예전 이후의 예전”(the liturgy after Liturgy)인 것이다. 이러한 성례전적, 내향적, 구심적 선교는 문제들을 안고 있다. 세상이 성찬으로 들어오지 않는다면 선교가 그래도 여전히 일어나고 있다고 말할 수 있는가? 또한 정교회의 예배 예전적 선교가 어떻게 세상 속에서 실천적 동력화를 확보할 수 있는가?⁴⁵

아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)가 무대에서 사라지고 난 뒤, 네덜

⁴² Andy Langford, *Transitions in Worship*, 전병식 역, 『예배를 확 바꿔라』(서울: KMC, 2005), 125.

⁴³ 박근원 편저, 『리마예식서』(서울: 한국기독교교회협의회, 1991), 9-53.

⁴⁴ 유선호, 『리마 예식서의 정체』(서울: 하늘기회, 2002), 42-80.

⁴⁵ 한국선교신학회 엮음, 『선교학개론』(서울: 대한기독교서회, 2004), 253-254.

란드 정부와 문화에서 기독교의 영향력이 엄청나게 빠르게 쇠락하게 된 요소 가운데 하나는 카이퍼주의 내부에서 ‘추정적 거듭남’ (presumptive regeneration, 자녀가 거듭났다는 추정에 근거하여 부모는 자녀에게 세례를 주어야 한다는 사상)을 과도하게 강조한 것이었다. 기독교 가정에서 자란 아이들에게 충격적인 회심, 극적인 회심, 성경적 보증이 확실한 회심이 아니라 추정적 거듭남을 믿고 세례를 주었을 때 기독교는 힘을 잃고 세속화되었던 것이다.⁴⁶

위대한 사상가였던 아브라함 카이퍼나 기독교인들이 네덜란드 문화에 지속적인 영향력을 발휘하지 못한 원인으로 진정한 회심을 이끌어내지 못한 것을 지적한 카슨(D. A. Carson)의 분석은 군선교 현장에도 굉장한 울림을 준다. ‘추정적 거듭남’ 과 견줄 수 있는 ‘무확인 세례’ 가 군선교 현장에서 배풀어지는 한, 군과 사회에 영향력을 미치는 기독교신자는 군선교를 통해 배출되지 않을 것이다.

리처드 백스터는 회심을 이렇게 설명한다.

“회심은 마음을 죄로부터 단절시키는 것이며, 그리스도를 피난처로 삼도록 하는 것이며, 그리스도를 자기 영혼의 생명으로 기쁘게 받아들이는 것입니다. 또한 마음과 생활이 결정적으로 방향의 변화를 가져오는 것입니다.”⁴⁷

이런 회심이 세례 자체만으로 완벽하게 이뤄지지 않더라도 세례를 통한 회심의 가치는 결코 무시되어서는 안 된다. 군선교 현장의 진중세례가 과연 이런 회심에 대해 얼마나 ‘진중’ (珍重)하게 돌아보고 있는지 신학

⁴⁶ D. A. Carson, *Christ and Culture Revisited*, 김은홍 역, 『교회와 문화, 그 위태로운 관계』 (서울: 국제제자훈련원, 2009), 359-360.

⁴⁷ Richard Baxter, *A Call to the Unconverted*, 백금산 역, 『회심』 (서울: 지평서원, 2005), 97-98.

자, 현장 사역자, 후원기관 모두가 살펴야 한다.

거짓 회심의 모습을 지적한 켄트 필포트(Kent Philpott)은 다음과 같이 말할 정도이다.

“어떤 교파나 교단에서 세례를 받아 소속되었다는 이유 때문에 천국에 들어갈 수 있다고 믿는 사람은 진정으로 회심한 사람이 아니다. 성경은 이 점에 대해 아주 분명하다. 각종 의식들, 사제의 선포, 성수(聖水), 또는 예전적(禮典的) 절차는 결코 구원을 줄 수 없다.”⁴⁸

‘세례→개종’의 선교적 틀이 ‘세례→회심’으로 전환될 필요가 있음을 조심스럽게 제안한다. 왜냐하면 무종교인의 증가는 세례신자가 기독교인으로 이어지지 않음을 반영하기 때문이다. 세례 이후에도 다른 종교로의 개종이 가능하다는 점(군선교 현장에서는 특이한 현상이 아니다)과 자신의 종교에 대한 확신이 부족한 젊은 장병들의 종교관은 개종보다 회심에 초점을 맞춰 선교할 시점이 다가왔음을 알려준다. 군선교의 성례가 ‘개종’을 목표로 삼는 것이라면 이미 선교 전략적인 실패가 나타나고 있다고 봐야 한다. 세례 받고도 ‘기독교인’이 되지 않는 이들을 군인교회에서 배출하고 있기 때문이다. 급진적인 회심보다 점진적인 회심이 훨씬 많은 사람들에게 나타난다. 세례의 일회성이 급진적인 회심을 기대한다면, 성찬의 연속성은 점진적인 회심을 바라볼 수 있다. 세례와 성찬이 거룩한 예전으로 정리된 기독교 전통에서는 세례를 통한 급진적인 회심뿐만 아니라 성찬을 통한 점진적인 회심도 분명히 중요하게 다뤄져야 한다. 물론 성찬을 통해 급진적인 회심이 일어날 가능성과 세례를 통해 급진적인 회심이

⁴⁸ Kent Philpott, *Are You Really Born Again?*, 이용복 역, 『진실로 회심했는가』 (서울: 규장, 2009), 144.

일어나지 않을 가능성도 얼마든지 있다. 그동안 세례를 개종의 방편으로 생각한 선교방식에서 진정한 회심을 이끌어낼 수 있는 거룩한 예식에 성찬을 적극 수용하는 것은 그리 새로울 것도 없는 기독교 전통의 방식이다. 그러나 성례를 통한 회심의 결과가 제대로 나타나기만 한다면 군선교와 한국교회의 미래는 희망적이다. 군인교회에서 일회성 세례가 꾸준히 시행되는 것만큼 성찬도 그 자리를 찾는다면 군선교 현장은 확실한 변화가 이뤄질 것이다.

IV. 결론

군종목사로서 군선교 현장에 적용할 수 있는 성례전에 대한 고민을 여가서 나누고자 했다. 신학적 검증과 연구에 있어서 전문적인 신학자가 더욱 진지한 연구로 현장 사역자를 도울 수 있어야 한다. 신학적 연구의 자리와 군선교 현장 사이의 거리는 시대의 변화에 따라 좁혀져야만 한다. 세례가 예수 그리스도의 대위임령 안에 포함되어 있는 것은 분명하다. 그러나 그 “지상명령”(the Great Commission)이 “엄청난 누락”(Great Omission)이나 “거대한 괴리”(Great Disparity)로 변질되지 않기 위해서는 종교란에 ‘기독교’를 적고 서명하는 세례인을 만든 것으로 만족해서는 안 된다. 예수의 보혈만 쬐옥 빨아먹고 구원의 증표만 받아 챙긴 다음, 그분의 성품을 닮아 갈 마음이 전혀 없는 “백파이어 그리스도인”을 만드는 현장이 군인교회여서는 안 된다.⁴⁹

군선교 현장에서 적용할 수 있는 성례전 모델은 그 다양함 속에서 일치

와 연합의 모습으로 꾸준히 발전되어야 한다. 성례는 실천의 영역이다. 마네킹에 입혀진 옷으로는 내 맴시를 다듬을 수 없는 것처럼 다양한 모델이 있어도 현장에서 일단 적용해 보는 시도와 도전이 필요하다. 처음부터 불가능한 크기를 골라잡고 내 몸을 옷에 맞추려는 시도는 어리석다. 그러나 적당한 크기를 골라 내 몸에 입어 보려는 시도는 얼마든지 가능하다. 아직 군선교 현장에 맞는 성례전 모델은 만들어지지 않았다. 역사는 실천하는 자들에 의해 변화되었고, 모델은 절대성이 가장 위험한 적이다. 다양한 방식으로, 꾸준히 세례와 성찬을 베풀다 보면 성령께서 군선교 현장을 조명해 주시리라 믿는다.

⁴⁹ Dallas Willard, *The Great Omission*, 『잊혀진 제자도』 (서울: 복있는사람, 2009), 9-39.

“군선교 현장의 성례식 적용”에 대한 논찬

A comment : A Sacramental Application to the Military Mission Field

■ 최희범 Choi, hee ●um

- 서울신학대학교 교수 및 총장 역임
 - 월간지 활천사 사장 역임
- 기독교대한성결교회 총무 역임
 - 한기총 총무 역임
- 현) 한국교회회망봉사단 총무
- (사)한국기독교군선교연합회 군선교신학회 연구위원



I. 던져진 질문

정비호 목사는 군선교 현장에서 사역하는 군종목사로 “군선교 현장의 성례식 적용”을 발제하면서 몇 가지 질문을 던지고 있다. 첫째, 변화된 오늘의 상황에서 MEAK가 설정한 VISION2020의 수치상 목표인 전군 신자화와 국민 75퍼센트 신자화는 가능한가이다. 국방개혁에 따른 군 병력감축과 무종교 인원증가, 그리고 종교 간 경쟁 등은 그 목표달성을 어렵게 만들고 있다는 것이다.

둘째, 지금까지 전개된 군선교는 세례운동을 통한 ‘군복음화→민족복음화→세계복음화’ 추진이었으며, VISION2010운동은 그 핵심에 세례가 자리 잡고 있었다. 이는 한국 기독교 선교역사에 한 획을 긋는 운동으로 자리매김하였으나 군종목사로서 세례식에 대하여 보람도 있지만 수세자를 많이 확보한 것에 대한 선교적 자부심이 진정한 고백과 결단을 이끌어냈다는 감격으로 이어지지 못함에 대한 고민을 하며 이를 어떻게 해결할 것인가를 묻고 있다.

셋째, 진중세례(집단세례)만으로는 기독교 정체성을 확립할 수 없으므로 성찬에 참여케 하므로 곧 기독교 신앙인으로 성숙하게 해야 할 당위를 갖는다. 그런데 성찬에 대한 의미와 그 예문에 대한 교육이 전혀 없는 가운데, 그리고 진행에 있어 제한된 시간 때문에 약식진행이 불가피한 것이 현실이다. 따라서 집단세례에 이은 성찬식에서 성찬에 대한 진정한 의미를 찾을 수 있을까를 고민하며 그 대안을 찾아야 한다고 한다.

II. 의도하는 것들(목적)

정비호 목사가 던지는 질문들은 현장사역자로서의 고민에서 비롯된 것들이며, 그래서 그는 이 발제에서 그의 의도하는 바, 즉 목적을 세 가지로 밝히고 있다. 첫째, 군선교 사역을 위한 성례식(세례·성찬)에 대한 해결방안을 찾고자 함이라 하였다(제1장 제1절). 군종목사로서 피할 수 없는 현실의 문제에 대하여 고민을 나눌 뿐 아니라 고민을 해결하기 위함이 본 발제의 목적의 하나라고 밝히고 있다.

둘째, 군선교 현장에 적용될 수 있는 효과적인 성례전 모델을 개발하

고자 함이 또한 목적이라 하였다(제1장 제2절). 이를 위하여 세례와 성찬의 현실적 적용에 따른 실태와 문제점을 지적하고, 성례전에 대한 역사적 고찰을 통하여 이론적 근거를 삼는다 하였다.

셋째, 세례식의 일회성과 함께 성찬식의 연속성을 군인교회에서 확보할 수 있는 길은 예배 가운데 성례를 복원해야 함을 강조하고자 함이라 했다(제3장 제2절). 세례식만으로는 부족한 기독교 정체성을 성찬식에 참여케 함으로 강화할 수 있다고 생각하기 때문에 예배의 원형을 복원해야 함을 강조하고 있는 것이다.

III. 제시하고 있는 과제들

정비호 목사는 군선교의 핵심의 하나로 성례전의 적용을 설명함에 있어 몇 가지의 질문과 의도하는 바를 밝히고 나아가 과제들을 제시하고 있다. 첫째, 군선교 현장에서 성례식은 계속되어야 한다는 것이다. 진중세례는 통과의례(?)처럼 생각될지 모르지만 지금까지 군에서 거행된 세례식은 많은 신자를 얻게 했으며 그 결과로 한국교회는 성장했다는 사실을 간과할 수 없다는 것이다. ‘세례→개종’이라는 도식에서 ‘세례→회심’이라는 인식과 지향이 중요하다고 강조하고 있으며, 세례식만으로 부족한 기독교 정체성은 성찬을 통하여 신앙 정체성으로 이끌어야 한다고 강조한다. 다시 말하여 기독교 정체성은 ‘세례를 통하여 형성’되고 ‘성찬을 통하여 강화’될 수 있으므로 성례식은 전향적으로 적극적으로 시행되어야 한다는 것이다.

둘째, 이를 위한 모델을 개발할 것을 주문하고 있다. 세례식 후 성찬식

에 대하여 2010년 7월 4일 육군훈련소에서 거행된 것과 육군21사단의 경우를 예로 들었다. 사전준비의 완벽함과 보조인원의 확보, 그리고 집례자의 리더십의 중요성을 지적하고 있다. 사실은 세례와 성찬에 대한 신학의 정립과 예전적 의미에 대한 이해가 전제되어야 하며, 사전에 세례교육이 있듯이 성찬에 대한 교육이 절대적으로 필요함도 강조하고 있다.

셋째, 예배에서의 말씀과 성찬의 조화를 이루어야 함을 강조하고 있다. 초대교회로부터 가톨릭과 동방교회를 거쳐 개혁교회에서, 그리고 리마 예식서(Lima Liturgy)와 오늘에 이르기까지의 예배의 변천과 말씀의 예전과 성찬의 예전의 변형, 그리고 그 역기능과 순기능을 언급하고 있다. 그러면서 군선교 현장에서 그동안 세례를 개종의 방편으로 생각한 선교방식에서 진정한 회심을 이끌어낼 수 있는 거룩한 예식에 성찬을 적극 수용하는 것은 그리 새로운 것도 없는 기독교 전통의 방식이므로 군 교회 예배에 성찬을 도입함은 타당하다고 설명하고 있다.

IV. 논찬자의 의견

정비호 목사의 군선교 현장 사역자로서의 고민과 제시한 과제들은 그가 의도한 목적들에 고스란히 스며 있으며 충분히 이해되며 논찬자로서 대체로 공감하는 바이다. 심포지엄의 특성이 발제자와 논찬자의 의견을 바탕으로 참여자들의 질의와 응답 및 토론을 거쳐 주제에 대한 최상의 답을 도출하는 과정이기에 논찬자로서 몇 가지 의견을 피력하고자 한다.

첫째, 성찬에 대하여 집단세례(진중세례) 후 거행되는 것에 대한 논의로 편중되어 있다. 본인의 생각으로는 그것이 불완전하며 문제점이 많다

하더라도 시행하는 것이 기독교 예식을 심화하는 측면에서도 좋다는 것이다. 그러기에 문제를 제기하며 동시에 해결방법이 제시되었으면 하는 아쉬움이 있다. 또한 세례가 일회성이라면 연속성이어야 하는 성찬은 군교회의 예배에 수용되어야 하는 바, 매주 예배에서 또는 연중계획에 의하여 성찬을 담아내기 위한 구체적인 프로그램과 시행방법이 제시되었으면 하는 것이다.

둘째, 성례전 특히 성찬식에 대한 모델 제시가 미흡한 점이 아쉽다. 정비호 목사는 발제의 목적에서 군선교 현장에서 적용될 수 있는 효과적인 성례전 모델을 개발하고자 한다고 하였다. 그러나 육군훈련소와 육군21사단에서 시행된 사례를 제시하였을 뿐 구체적 모델을 제시한 바가 없다. 결론에서 아직 군선교 현장에 맞는 성례전 모델은 만들어지지 않았다. 역사는 실천하는 자들에 의해 변화되었고 모델은 절대성이 가장 위험한 적이라고 하였지만 『군인교회예식서』의 성찬식(p.35~44) 제1안과 제2안에 제시된 예문을 분석하고 그것을 기초로 집단세례 후 거행되는 성찬식과 군인교회 예배에서 시행될 예식 모델을 만들어 주었다라면 이 발제가 더욱 빛나지 않았을까 하는 것이다.

셋째, 발제자가 의도하는 것에 객관적 타당성을 부여하기 위해서는 수세자 또는 수찬자의 느낌과 기대에 대한 조사가 있었으면 좋았을 것이다. 문제점 제기를 위한 현실적 통계(제2장 제4절)는 육·해·공군 8개 부대에서 세례식 직후 성찬식에 대한 전화조사 내용뿐이며 대체로 문제점 제기와 비현실적이며 불필요하다는 결론이다. 시행자 입장에서 기술된 발제 내용이기 때문에 그것의 근거로 장병들의 성례에 대한 인식과 느낌이 제시되어야 하며 그를 위한 설문조사가 있었으면 한다.

넷째, 예배학개론·원론·역사에 대한 자료가 충분히 활용된 것 같은데 성례전에 대한 자료는 리마 예식서와 군인교회 예식서 외에는 보이지 않는다. 각 교단이 발간하고 사용 중에 있는 예식서들이 있으며 미국 감리교·장로교·루터교 등이 사용하고 있는 Worship Book에 있는 성례전 예식내용들도 좋은 자료들이다. 그러한 자료들의 활용이 필요한 이유는 군선교 현장에 적용될 성례전 모델 개발에 유용할 것이며, 또한 발제자가 희망하는 바 신학자와 현장사역자와 선교기관의 연대에 교회도 함께하는 방법에 유용할 것이라 생각되기 때문이다.

다섯째, 정비호 목사는 결론부분에서 “성례는 실천의 영역이다”라고 하였고 이는 맞는 말이다. 발제자는 훌륭한 이론과 설득력 있는 논리를 전개하였다. 실천신학에 몸담아 온 논찬자는 언제나 여기에서 고민에 빠지게 된다. 실천신학이 지향하는 바는 현장의 문제를 발견하고 문제해결을 위한 방안으로 신학적 이론을 전개함과 동시에 대안을 제시해야 한다는 것이다. 즉 실천신학은 이론(Theory)과 실천(Praxis)의 학문이다. 오늘 정비호 목사는 우리에게 군선교 현장에서 성례식 적용에 대한 당위성과 문제점을 확실하게 제시해 줬다. ‘그것이 문제다’, ‘이렇게 해야 하지 않을까’ 라고 하지만 ‘이렇게 해라’ 라는 내용이 부족한 아쉬움은 차후의 과제로 남겨야 할 것 같다.

기쁨과 행복한 군 병영생활을 위한 제언

The Biblical Words for happy and joyful military Service

■ 강사문 Kang, sa moon

- 히브리대학교졸업(Ph.D.)
- 장로회신학대학 명예교수
- MEAK 한국군선교신학회 연구위원



I. 병역 의무 속의 기쁨을 찾아서

우리 젊은 청년들에게 병역이란 국가에 대한 신성한 의무 중 하나이다. 이런 의무를 위해 시간과 공간의 제한된 생활, 엄격한 규칙 속에서의 공동생활 등을 수행하기 때문에 누구나 선뜻 병영생활을 선호하지 않는다. 자율보다는 타율에 의한 생활이다 보니 더욱 그렇다. 그럼에도 불구하고 우리는 이 의무를 필수적으로 수행하여야 하기 때문에 여러 가지의 어려움에 부딪치게 된다. 그래서 병역을 기피하는 풍조도 나타난다. 하지만 국가의 안보와 국민의 안전을 위해 누군가는 감당해야 하는 과제이기에 이왕 할 바에는 기독 장병만이라도 기쁨 마음으로 수행해야 하지 않을까 하여 하나님께서 주신 성경 말씀에 귀를 기울여 본다.

피곤 속에서도 선임자와 동료들과 함께 어울리는 기쁨의 병영생활, 유머와 웃음이 넘치는 훈련생활을 통해 기쁨으로 시작해서 보람으로 끝

나는 생동감 넘치는 군 복무가 되기를 바라는 마음에서 성경 말씀을 살펴 본다.

II. 시편 - 찬송에 나타난 기쁨

150편에 이르는 시편은 하나님을 찬양하는 찬송 시가이다. 그런 의미에서 시편을 가리켜 히브리어로 ‘찬송하다’(할렐루)라는 의미를 가진 ‘테 힐림’이라는 용어를 사용한다. 즉 하나님을 찬양하기 위한 찬송시라는 말이다. 시편이 찬양의 책이라는 것은 다섯 권으로 구성된 각 책의 종결 구절에서 잘 드러난다. 1권의 마지막 구절인 시편 41편 13절을 보면, “이스라엘의 하나님 여호와를 영원부터 영원까지 송축할지라도 아멘 아멘”이라고 하였고, 2권의 마지막 구절인 72편 18-19절에서는 “홀로 기이한 일들을 행하시는 여호와 하나님 곧 이스라엘의 하나님을 찬송하며 그 영광로운 이름을 영원히 찬송할지어다 온 땅에 그의 영광이 충만할지어다 아멘 아멘”이라 하였다. 3권의 마지막 구절인 89편 52절에서는 “여호와를 영원히 찬송할지어다 아멘 아멘”, 4권의 마지막 구절인 106편 48절에서는 “여호와 이스라엘의 하나님을 영원부터 영원까지 찬양할지어다 모든 백성들이 아멘 할지어다 할렐루야”라 하였고, 마지막 권의 마지막 장인 150편은 전 내용이 호흡이 있는 자마다 찬송하라는 찬송가이다.

150편의 시편 모두가 하나님을 찬송하고 기리는 데 그 목적이 있으나 특히 그 가운데 찬송을 주제로 한 찬송/찬양시편이 25편 있다(8, 19, 29, 33, 67-68, 96, 98, 100, 103-105, 111-114, 117, 135-136, 145-150). 이 찬송시들의 특징은 유일하신 하나님께만 찬양을 드리고 그분께로부터만 참된 기쁨과 행복이 주어진다는 것이다. 시편의 찬양시는 왕을 찬양하는 찬양시(45편)나 자연을 찬양하는 자연 찬양시(19:1-6)가 아니고 오직 하나

님(야웨)만을 찬양하는 야웨 하나님 찬양시들이다.

시편 100편에서 성전 예배를 통하여 하나님의 백성이 하나님을 찬양할 때 그 찬양의 가장 기본적인 본질과 내용이 무엇인지를 김이곤은 그 구조를 아래와 같이 설명한다.¹

1. 찬양의 “기본 본질”(1-3절)

도입(導入): 온 땅을 향한 찬양 “권유”(1-2절)

온 땅이여, 야웨께 기쁨의 합성을 외쳐라.

즐거움으로 야웨를 섬겨라.

기쁨의 합성을 외치며

그의 면전으로 나아가라.

찬양서술: 하나님의 현실을 깨우쳐 줌(3절)

야웨 바로 그가 하나님이라는 것을 알아라.

그는 우리를 지으신 이요 우리는 그의 것이다.

그의 백성이요 그가 기르시는 양이다.

2. 찬양의 내용(4-5절)

도입(導入): 성전에 들어가서 찬양할 것을 “권유”(4절)

감사하면서 그 문으로 들어가라.

찬양하면서 그 뜰로 (들어가라)

그의 이름을 찬송하면서 그에게 감사하라.

찬양서술: 하나님의 본성의 본질을 증언함(5절)

야웨는 선(善)하시니

그의 인자하심(헛세드)은 영원하시고

그의 신실하심(에무나)은 대대에 이르리로다.

이 시(詩)의 제의적 환경은 두 개의 도입구(1-2절과 4절)에서 언급되어 있는 ‘섬겨라’와 ‘그분’과 ‘그 뜰’에 대한 언급으로 보아 그 제의적(祭儀的) 성격이 뚜렷해진다. 하나님 앞으로 나아오는 자들에게 ‘찬양의 본질’을 설명해 주려는 목적이 보인다. 그래서 우선 ‘찬양의 본질’은 찬양의 대상을 야웨 하나님으로 유일화(唯一化)한 것이다. 전통적인 신명기적 유일신론 공식문구인 즉 “야웨, 바로 그가 하나님이다”라는 ‘인지 형식문’(recognition-formula; 히브리어 ‘키’ 문장)이 찬양서술의 맨 앞에 나타나서 다음에 이어지는 서술을 지배하고 있다는 점에서 예시된다. 곧 ‘야웨가 참 하나님이 되심’(authenticity)과 ‘그의 유일성’(uniqueness)을 매우 신학적인 방식으로 증언한다:

“너희가 태어나기 전, 하나님께서 이 세상에 사람을 창조하신 그날로부터 지금까지, 그 지나간 모든 날을 깊이 생각하여 보아라……그리고 이런 큰일을 감히 본 적이, 들은 적이 있는지 물어보아라(신 4:32). [너희의 구원을 위하여] 그토록 애를 쓰신 그러한 신(神)이 과연 [야웨 외에] 어디에 또 있었느냐? 그러나 너희에게만은 이것을 나타내셨으니, 이렇게 하신 것은 〈야웨, 바로 그가 참 하나님이시다〉는 것, 즉 그분 외에는 다른 신이 없다는 것을 알게 하시려는 것이다”(신 4:34-35, 39 참조).

“그분 외에는 다른 신(神)이 없다”라는 표현은 실질적으로는 유일신론적 신앙고백이다. 즉, 참 하나님이신 야웨는 유일신이시며, 유일신이신

¹ 한국성서학연구소 제13회 성서신학마당 자료집 『숨 쉬는 사람마다 여호와를 찬양하라』 (한국성서학연구소), 11-18.

야웨는 또한 참 하나님이라는 것이다. “바로 그가 우리를 지으셨다”(후 앓사누)라는 말로 응답한다. 이 응답은 문맥상 귀결문의 성격을 띤다. 즉 “바로 그분이 우리를 지으셨기 때문이다”라는 귀결적 응답의 성격을 갖는다.

“이스라엘은 야웨께서 만드신 작품”이라는 신앙전승(신 32:6, 15; 사 43:7, 44:2)을 반영한다. 신명기 32장 6절은 이스라엘이 야웨께 보답하는 삶을 살아야 하는 강력한 이유를 야웨께서 출애굽의 역사적 구원 사건을 통하여 이스라엘을 하나의 민족으로 만들어 주신 그 ‘창조자 되심’으로 부터 찾는다.

‘찬양의 기본 본질’은 야웨 하나님과 우리 사이의 관계성, 즉 창조주 어버이와 피조된 자녀, 그리고 우주의 왕과 그 백성 사이의 주종의 계약 관계를 명백하게 인지하고 고백하는 데 있다는 것이다. 이런 맥락에서 하나님의 배타적 주권은 결코 제국주의적 지배 논리 위에 기초하고 있는 것은 아니다. 이 점이 야웨에 대한 구약 신앙의 특징이다. 야웨를 왜 찬양하는가? 그의 주권에 주어진 권위에 압도되어서 마지못하여 찬양하는가? 히브리어 ‘키’ (‘왜냐하면’ 또는 ‘……이기 때문이다’ 또는 ‘that’ 등등) 문장은, 그러므로 앞 절의 찬양 권유를 받는 또는 찬양 권유를 말하는 동기와 그 근거를 제시하는 역할을 하고 있다고 할 수 있다. 그것을 시편 100편 시인이 야웨의 삼중(threefold) 본질을 제시하는 것으로 대체한다: ‘선’ (토브), ‘신실한 사랑’ (헷세드), 그리고 ‘성실’ (에무나). 하나님의 선(善)은 생명을 창조하는 행위 안에 있다. 동시에 그 창조하신 생명을 양육하고 보존하는 행위 안에 그의 선이 있다. 유일한 주권자의 선하심을 선포하는 것, 그것이 찬양의 본질이다.

시편 100편 시인은 성소에서 예배드리려고 나아가는 자들을 향하여 ‘기쁨’의 합성을 지르면서 야웨를 찬양하라고 요청한다. 찬양의 그 기본 자세는 열광적 기쁨을 가지는 것이다. 즉 ‘하나님을 기뻐하는 것’ (the joy

in God)이다. 왜냐하면, 우리를 지으신 분의 ‘선하심’은 생명을 창조하심으로 우리 기쁨의 원천이 되기 때문이다. 그러므로 찬양의 기본 본질은 (1) 하나님의 창조주 되심과 유일하심을 인지하는 것 (2) 인간은 그리고 하나님의 백성은 단지 하나님의 피조물(그의 것: *creatura Dei*; Luther)에 불과한 것으로서 단지 그의 양육을 받는 존재라는 것을 인지하는 것, 그리고 (3) 그 하나님의 선하심(그의 신실하신 사랑, 생명 창조의 행위)을 기뻐하는 것이다.

이들 시편을 통해 기쁨과 환희의 내용을 살펴보고, 특히 ‘기쁨’이나 ‘기쁘다’란 구절이 나타나는 시편 구절들을 통해 기쁨과 환희의 의미를 살펴보고자 한다. 한편 새찬송가 645장에 달하는 찬송가 속에 기쁨이 나타나는 구절들을 살펴서 어떤 경우에 기쁨이 주어졌는지를 살펴보고자 한다.

2.1. 시편에서의 기쁨

2.1.1. 기쁨에 대한 정의

기쁨이란 무엇인가? 왜 기쁨을 찾는가? 기쁜 삶이란 어떤 것인가? 기쁨(샤메흐-Joy)은 즐거움과 아주 만족감을 느끼는 것으로 특징지어진다. 만족한 생활이란 어떤 것인가? 기쁨은 행복과 더 가까운 친척이다. 갈라디아서 5장 22절에서는 기쁨을 사랑과 함께 성령의 열매라고 한다. 우리의 기쁨은 하나님께서 주신 선물이기 때문이다.²

시편에서 ‘기쁘다’ 또는 ‘기쁨’이란 성경 구절이 93번 나타나고, ‘즐

² 프랭크 마네스, *In pursuit of Happiness*, 정지훈 역, 『크리스틴 정신과 의사가 처방하는 내면적 행복이 이끄는 삶』(예찬사, 2004), 272.

거위하다' 라는 구절이 102번 나타난다. 이런 통계는 역본에 따라 중복이 된다 할지라도 시편 150편 가운데 거의 모든 시편에 기쁨이나 즐거움이란 용어가 사용되었다는 것을 말한다. 기쁨이란 말이나 즐거움이란 말은 모두 히브리어 샴에흐에서 번역된 말이다. 기쁨을 나타내는 다른 말로는 '길, 아잘, 차할' 등이 있으나 주로 샴에흐와 같이 쓰인다.

(1) 기쁨은 하나님으로부터 온다. 많은 경우에 하나님으로 인하여 기뻐한다고 한다(시 21:1, 37:4, 66:6, 70:4, 97:12, 104:31, 34, 147:11, 149:2, 4 등).

시 66:6—하나님이 바다를 변하여 육지가 되게 하셨으므로 무리가 도보로 강을 통과하고 우리가 거기서 주로 인하여 기뻐하였도다.

시 70:4—주를 찾는 모든 자는 주로 인하여 기뻐하고 즐거워하며…….

(2) 하나님 앞에 나아갈 때, 하나님과 함께할 때 등 하나님의 임재에서 기쁨을 느낀다. 이 경우의 시편은 5:11, 16:11, 21:6, 40:16, 43:4, 68:3, 97:1, 119:74 등이고, 신약에서는 그리스도와 함께함으로써 기쁨을 누린다(요 15:11; 빌 4:4; 살전 1:6).

시 21:6—……당신의 얼굴을 우리러 뵈고 마냥 기뻐합니다(공동번역).

시 43:4—하나님, 그대에……나를 크게 기쁘게 하시는 하나님께로 나아갑시다(표준새번역).

(3) 하나님을 찬양할 때 기쁨이 온다. 이 경우의 시편은 47:1, 5, 68:4, 71:23 등이다. 찬양함으로 기쁨이 오고 기뻐서 주를 찬양하게 된다.

시 68:4—하나님을 찬양하여라……소리 높여 노래하라. 주님의 이름을 찬양하며 그 앞에서 크게 기뻐하여라.

(4) 피조물도 하나님으로 기뻐한다. 이 경우의 시편은 89:12, 96:11, 12, 98:6 등이다.

시 96:11—하늘은 기뻐하고 땅은 즐거워하고, 바다와 거기 충만한 것은 외치며…….

시 96:12—들도, 거기 사는 것도 다 함께 기뻐 뛰어나라.

(5) 이스라엘을 위한 하나님의 구원사건과 구원의 기대로 기뻐한다. 이 경우의 시편은 13:5, 21:1, 35:9, 51:12, 53:6, 69:32, 95:1, 97:1 등이다.

시 53:6—시온에서 이스라엘을 구원하여 줄 자 누구인고 하나님이 그 백성의 포로 된 것을 돌이키실 때에 야곱이 즐거워하며 이스라엘이 기뻐하리로다.

(6) 의인들은 하나님을 기뻐한다. 이 경우의 시편은 32:11, 33:1, 64:20, 68:3, 97:12 등이다.

시 68:3—의인은 기뻐하며 하나님 앞에서 뛰놀며 기뻐하고 즐거워할 지라.

(7) 안식일에 기뻐한다. 이 경우의 시편은 118편 24절이다. 안식일과 같은 축제 때에 기뻐하고 즐거워한다.

시 118:24—이날은 여호와의 정하신 것이라. 이날에 우리가 즐거워하고 기뻐하리로다.

(8) 하나님이 하신 일로, 주신 승리로 기뻐한다. 이 경우의 시편은 5:11, 9:2, 42:11, 48:11, 51:8, 67:11, 68:4, 69:32, 107:30, 111:2 등이다.

시 48:11—주의 판단으로 인하여 시온 산은 기뻐하고 유다의 딸들은 즐거워할지라.

(9) 하나님의 토라로 기뻐한다. 이 경우의 시편은 40:8, 97:8, 112:1, 119:16, 47, 70, 92, 143, 162, 174.

시 40:8—당신의 법을 내 마음속에 간직하고 기뻐합니다.

시 119:70—나는 주의 법을 즐거워하나이다.

(10) 배가 불러서 기뻐한다. 이 경우의 시편은 65:13, 90:14 등이다.

시 90:14—동틀 녘에 당신의 사랑으로 한껏 배불러 평생토록 기뻐 뛰며 노래하게 하소서.

(11) 고생 후에 기쁨이 온다. 이 경우의 시편은 90:15, 126:5 등이다.

시 126:5—눈물을 흘리며 씨 뿌리는 자는 기뻐하며 거두어들이다.

(12) 재물을 즐거워한다. 이 경우의 시편은 119편 14절이다.

시 119:14—내가 모든 재물을 즐거워함같이 주의 증거의 도를 즐거워 하였나이다.

위에서 보는 대로 이스라엘 백성의 기쁨과 즐거움은 하나님으로부터 주어진 선물로, 물질로부터 정신적 은혜에 이르기까지 모두를 포함하고 있다. 영육의 충족으로 기쁨을 누린 것으로 볼 수 있다. 그러나 기쁨과 즐거움은 하나님으로부터 출발한다. 하나님 때문에 물질적 궁핍에서도 만족하고 즐거워한다. 특히 구약에서는 하나님으로부터 주어진 구원의 경험과 기대가 기쁨으로 표현되었으며, 신약에서는 메시아의 오심과 구원의 기대가 기쁨으로 나타난다. 따라서 성경에서 기쁨과 즐거움의 초점은 하나님과 그리스도이다.

2.2. 찬송가 가사 속에 나타난 기쁨

현재 우리가 사용하고 있는 558장의 찬송가 가사 중 140장의 가사에서 ‘기쁘다’, ‘기쁨’ 이란 용어가 사용된다. 찬송가 가사 중에 약 4분의 1 정도가 기쁨을 노래하는 찬송이라는 말이다. 그런데 기쁨의 찬송을 불러도 왜 기쁨이 없느냐는 것이 문제다.

찬송과 기쁨은 상관관계에 있다. 찬송이 있으면 기쁨이 있고, 기쁨이 있으면 찬송이 있다. 예수 부활의 찬송 154장 가사는 찬송과 기쁨이 교차되고 기쁨과 찬송의 결합으로 극치에 달한 찬송이다.

예수 부활했으니 할렐루야

만민 찬송하여라 할렐루야

천사들이 즐거워 할렐루야

기쁜 찬송 부르네 할렐루야.

여기 가사처럼 찬송과 기쁨이 어우르고 하나님을 찬양한다는 할렐루야가 16번 반복되는, 말로 표현할 수 없는 최상의 기쁨 찬송가이다. 브루그만에 따르면 찬송이란 창조주에 대한 피조자의 의무요 사명이다. 모든 생명은 하나님을 향해 있고, 피조물은 하나님에 의해 존재하기 때문이다. 그래서 찬송은 하나님께 대한 순종의 표시이고 감사의 표시이다(시 22:27). 죽은 자에게는 찬송이 없다(사 38:18; 시 115:17). 동시에 찬송이란 하나님의 권능과 자비에 대한 반응이다. 즉 찬송은 하나님의 실재, 권능과 행위에 대한 피조물의 반응이라는 것이다.³ 따라서 예배에서 하나님을 향한 찬송은 다른 신에 대한 거부이다.

³ W. Brueggemann, *Israel's Praise: Doxology against Idolatry and Ideology* (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 1-5.

우리 찬송가에서 기쁨과 즐거움을 표현하는 찬송 가사들을 찾아보자. 어떤 상황과 어떤 때를 기쁨으로 이해했는지 그 경우들을 살펴보자.

(1) 주님 안에 있을 때, 주님과 함께 있을 때에 기쁘다. 이 경우의 찬송은 16, 20, 30, 53, 87, 204, 208, 372, 473, 498-499장 등이다.

찬 16장 4절-내 안에 주님 계시고 주 안에 나 있어 그 한량없는 기쁨과 참 안식 얻도다.

찬 20장 2절-사랑의 하나님 언제나 함께 계시 기쁨과 평화의 복 내려 주옵소서.

(2) 주님 앞에 나아갈 때 기쁘다. 이 경우의 찬송은 12, 27, 53, 219, 467, 527장 등이다.

찬 12장 4절-하늘 보좌 바라보니 기쁨 한량없도다.

찬 27장 5절-주님의 보좌 있는 데 천한 몸 이르러 그 영광 몸소 뵈올 때 내 기쁨 넘치리 내 기쁨 넘치리.

찬 53장 4절-주 앞에 나올 때 우리 맘이 기쁘고.

(3) 회개하고 속죄함을 받았을 때 기쁘다. 이 경우의 찬송은 26, 85, 183, 209, 333장 등이다.

찬 26장 3-4절-저 원수 망하고 나 죄짐 벗은 후 내 맘에 영원한 기쁨이 넘친다.

찬 85장 3절-참 회개하는 자에게 소망이 되시고 구하고 찾는 자에게 기쁨이 되신다.

찬 183장 1절-나 속죄함을 받은 후 한없는 기쁨을 다 헤아릴 수 없어서 늘 찬송합니다……주를 찬미하겠네 나 속죄 받은 후 주의 이름 찬미하겠네.

(4) 하나님 자신이 우리 기쁨의 근원이다. 이 경우의 찬송은 13, 85, 87, 359, 452, 511장이다.

찬 85장 5절-사랑의 구주 예수여 내 기쁨 되시고…….

찬 452장 1절-주는 귀한 보배 참 기쁨의 근원 참된 내 친구…….

(5) 예수 믿고 구원받음으로 기쁨을 누린다. 이 경우의 찬송은 91, 97, 138, 252, 366, 397장 등이다.

찬 91장 1절-슬픈 마음 있는 사람 예수 이름 믿으면 영원토록 변함없는 기쁜 마음 얻으리……예수의 이름은 천국의 기쁨일세.

찬 97장 2절-나를 위해 죽으시고 나를 구원하셨으니 기쁨으로 경배하며 찬양하리 나의 친구.

(6) 환난과 핍박 중에도 기쁨을 누린다. 이 경우의 찬송은 138, 353, 383, 444장 등이다.

찬 138장 1절-만왕의 왕 내 주께서 왜 고초당했나 이 벌레 같은 날 위해 그 보혈 흘렸네 십자가 십자가 내가 처음 볼 때에 나의 맘에 큰 고통 사라져 오늘 믿고서……내 기쁨 영원하도다.

찬 444장 1-2절-예수가 거느리시니 즐겁고 편안하구나……때때로 괴롭 당하면 때때로 기쁨 누리네.

(7) 하나님을 찬송하는 중에 기쁨이 있다. 이 경우의 찬송은 44, 414장이다.

찬 44장 1절-찬송하는 소리 있어 사람 기뻐하도다…할렐루야, 할렐루야 할렐루야 아멘.

찬 414장 1절-주의 사랑 비취 때에 기쁨 오네 근심 걱정 물러가고 기쁨 오네……주의 사랑 비취 때 기쁨 오네.

(8) 안식일은 기쁨 날이다. 이 경우의 찬송은 57, 58장이다.

찬 57장 1절—즐겁게 안식할 날 반갑고 좋은 날 내 맘을 편케 하니 즐겁고 기쁜 날.

찬 58장 1절—이날은 주의 정하신 참 기쁜 날일세……은 천하 만민 주 앞에 다 찬송하여라.

(9) 천국에서 기쁨을 누린다. 이 경우의 찬송은 223, 228, 231, 289, 540-541, 544장 등이다.

찬 228장 1절—저 좋은 낙원 이르니 내 기쁨 한이 없도다.

찬 231장 1절—요단 강을 건너가서 주의 손을 붙잡고 기쁨으로 주의 얼굴 뵈오리.

(10) 예수의 탄생과 부활과 재림에서 기쁨을 맛본다. 이 경우의 찬송은 106, 108, 110, 112, 124, 125, 132, 151-154, 160, 162-163, 165, 168, 208, 220, 255장 등이다.

찬 108장 5절—평화의 왕 나시니 목자같이 우리도 구주 찾아뵈옵고 기쁜 찬송 부르세 기쁜 찬송 부르세.

찬 162장 1-2절—신랑 되신 예수께서 다시 오실 때……기뻐하며 주를 맞이할 수 있느냐……기뻐하며 찬송 부르리

찬 154장 4절—길과 진리 되신 주 할렐루야 우리 부활하겠네 할렐루야 부활 생명 되시니 할렐루야 우리 부활하겠네 할렐루야.

찬송가에서도 시편처럼 기쁨과 찬송은 하나님과 예수님과 연계된다. 예수 안에 있을 때, 예수와 함께 있을 때 기쁨이 오고, 예수 그리스도의 출생과 부활 때에 주어졌던 기쁨과 찬송이 재림 때에 한량없는 기쁨으로 주어질 것을 기대한다는 내용이 찬송가의 주를 이룬다.

시편이나 찬송가 역시 기쁨은 하나님으로부터 주어지지만 언제나 기쁘고 좋을 때만은 아니고 힘들고 어려울 때에도 하나님은 용기와 기쁨을 주신다. 베드로는 우리가 그리스도를 위해 고난받을 때에도 기뻐해야 할 세 가지 이유를 든다. 첫째로 먼저 우리는 그리스도와 더불어 그분의 고난에 동참해야 하기 때문에 기뻐해야 한다. 둘째는 우리는 그분의 영광에 동참하기 때문에 기뻐해야 한다. 마지막으로 고난은 하나님의 영광이 우리의 삶 가운데 나타나고 있는 표시이기 때문에 언제든지 항상 기뻐해야 한다는 것이다.⁴

III. 역사의 신앙인들에게서 나타난 기쁨과 찬송

3.1. 어거스틴의 기쁨

한때 잃어버리게 될까 봐 그렇게도 두려워했던 헛된 기쁨들이 한꺼번에 다 제거되었을 때 정말 상쾌했습니다. 제게서 그것을 몰아낸 당신(하나님)은 진정 최상의 기쁨입니다. 제게서 그것들을 몰아내고 그 자리를 대신 취하신 당신은 비록 피와 살에는 아니지만 그 어떤 즐거움보다 감미롭습니다. 마음속의 그 어떤 비밀보다 더 깊이 숨겨져 있는 당신은 모든 빛보다 빛나는 분입니다. 자신들에게서 모든 영광을 찾으려는 인간의 눈에는 보이지 않지만……당신은 모든 영광을 능가하는 분입니다. 오, 주 나의 하나님, 나의 빛, 나의 행복, 나의 구원이시여.

오, 하나님, 주님 앞에 있는 충만한 기쁨과 주님 우편에 있는 영원한 즐거움을 볼 수 있는 눈 뜨게 해주시옵소서(시 16:11).

⁴ 존 화이트, 박영민 역, 『헌신의 기쁨』 (서울: IVP, 1989), 98ff.

“사람들에게서 기쁨을 찾고자 한다면 하나님 안에서 그들을 사랑하십시오. 그리고 할 수 있는 한 많은 사람들을 그분에게로 끌고 나가십시오. 하나님, 당신이 그들의 기쁨이십니다. 행복은 당신 안에서, 당신을 위해, 그리고 당신 때문에 기뻐한다는 것입니다. 그것이 진정한 행복이며 결코 다른 행복은 있을 수 없습니다.⁵”

하나님은 감정적인 충격이 경험되지 않으며 거룩한 기쁨으로 경험된다. 우리 마음은 당신 안에서 안식할 때까지 평안을 찾을 수 없다. 이 평안은 심오한 행복감이 함께한다. 하나님을 소유한 사람은 행복하다. 하나님이 건강이나 재물을 주시기 때문이 아니라 바로 하나님이 우리 영혼이 안식할 곳이기 때문이다.

3.2. 루터의 기쁨

시편 119편에서 다윗은 자신이 언제나 오로지 하나님의 말씀과 그 계명을 쉬지 않고 말하고, 생각하고, 이야기하고, 듣고 읽는다고 한다. 왜냐하면 하나님께서는 구체화된 말씀을 통해 우리에게 그분의 성령을 주시길 원하기 때문이다.

3.3. 칼빈의 기쁨

목회자들로 하여금 하나님의 말씀으로 모든 것이 담대히 도전하도록 하라……그 말씀의 모든 능력과 영광과 뛰어난, 그 말씀의 신성한 위엄 앞에 그들이 자리를 내어놓고 순종할 수 있게 하라. 가장 높은 사람으로부터 가장 낮은 사람에까지 이르는 모든 사람을 하나님의 말씀으로 명하게 하라. 그리스도의 몸을 세우게 하라……필요하다면 천둥과 번개를 무

기도 하고 풀기도 하라. 그러나 그 모든 것을 하나님의 말씀에 따라 하게 하라.

IV. 지상에서 가장 큰 기쁨이 주는 4가지 교훈

4.1. 약점과 결함들로 인해 무력해지지 말라.

연약한 승리자의 기쁨을 성경에서 배운다.

도리어 크게 기뻐함으로 나의 약한 것들에 대하여 자랑하리니, 이는 그리스도의 능력으로 내게 머물게 하려 함이다(고후 12:9).

“나의 대적이여 나로 인하여 기뻐하지 말지어다 나는 엎드러질지라도 일어날 것이요 어두운 데 앉을지라도 여호와께서 나의 빛이 되실 것이로다” (미 7:8, 개역한글).

“죄인이었지만 자신들의 불완전으로 인해 무력해지지 않았던 성인들이 진실함을 통해 용감한 죄인이 된 비밀을 배우자. 결점과 죄에도 불구하고 하나님이 쓰실 것이다. 이 진리에 순종함으로 그의 영광을 높이고 선한 일에 힘쓰라” (『지상에서 가장 큰 기쁨』, 181쪽).

4.2. 죄와 싸우고 하나님께 순종하면서 최상의 기쁨을, 비밀을 배우라.

4.3. 초자연적인 변화는 그리스도의 신성한 말씀 속에서 그분을 볼 때 일어난다.

⁵ 존 파이퍼, 마영래 역, 『지상에서 가장 큰 기쁨』 (좋은 씨앗, 2002), 83.

4.4. 복음의 진리를 연구하는 것을 즐거워하고, 모든 사람들의 기쁨을 위해 그리스도의 영광을 알리자.

V. 기쁨과 함께하는 복

복에 대한 성서적 이해는 인생의 유일하고도 참 주인이신 하나님께 겸손히 무릎을 꿇고, 자기의 뜻과 계획대로 사는 것이 아니라 하나님의 뜻에 순종하고 하나님으로부터 인정받는 삶을 말한다. 지상 최대의 복은 자신이 주인이 되어 하나님 없이 제멋대로 살던 삶을 청산하고 예수님을 믿어 하나님의 자녀로 인정받는 것이다. 이 복은 예수 그리스도로 말미암아 하나님의 자녀가 됨을 말한다. 이는 영원히 하나님과 함께 사는 것이고(살전 4:17, 5:10), 그리스도와 함께 영원히 사는 것을 말한다(롬 8:17; 골 3:4; 살후 2:14; 딤후 2:12; 벰전 5:1).

행복이란 생활에서 만족하여 즐겁고 흐뭇함을 느끼는 상태, 즉 부족이나 불만이 없는 상태이다. 그래서 행복(happiness)은 행운, 안녕, 쾌락, 만족, 그리고 부유한 느낌으로 특징지어지는 감정이다. 행복은 일종의 심리적 만족감을 뜻하는 반면에 기쁨은 더 영적인 만족감을 뜻한다. 전문 용어로 말하면 기쁨은 행복이 없어도 있을 수 있으나 기쁨 없이는 행복이 없다. 삶의 과정에서 선택은 흔히 행복에 결정적인 역할을 한다.⁶

행복이란 받은 복을 누리는 것을 말한다. 행복으로 번역되는 히브리어는 '토브'와 '아쉬레'로, 하나님이 주신 복을 누리는 것을 말한다. 이스라

엘 백성이 받은 복은 물질로부터 정신적, 영적 복까지를 다 포함한다. 행복해지기 위해 행복에 앞서 성경에서 말씀하는 복의 종류를 찾아보자.

5.1. 장수(長壽)의 복

시편 21편 3-4절에 의하면, “주의 아름다운 복으로……정금 면류관을 그 머리에 씌우셨나이다 저가 생명을 구하매 주께서 주셨으니 곧 영영한 장수로소이다”(개역한글)이라 하셨다. 오래오래 살겠다는 욕망은 인간 누구에게나 있는 기본 욕구인 것이다. 솔로몬도 장수의 복을 받았고(왕상 3:14; 대하 1:11), 아담도 930세로 장수의 복을 받았다(창 5:4). 부모를 공경하는 자도 장수의 복을 받는다(신 5:16).

5.2. 부자(富者)가 되는 복

신명기 28장 45절에는 토지의 소산과 우양의 복을 받으리라는 말이 있다. 광주리와 떡 반죽 그릇이 넘치고, 꾸어 주면 꾸어 주었지 남에게 꾸지 않는 부요한 자가 되는 것이 복이라고 하였다(신 28:11-12). 물질의 풍요로움이 복으로 간주되었다. 특히 신명기 28장에서는 율법과 관계되어 이런 물질적 풍요로움은 하나님의 말씀과 계명을 잘 듣고 지켜 행할 때 주어진다고 기록되어 있다.

5.3. 귀(貴)한 신분의 복

하나님의 성민(聖民)이 되어 세계 만민의 머리가 되고 꼬리가 되지 않아 세계 만민이 보고 두려워하는 것이 복이다(신 28:9-10). 하나님에 의해 천하 만민이 보고 부러워하는 자가 되는 것이 얼마나 귀한 복이겠는가?

5.4. 많은 아들을 갖는 복

창세기 1장 28절에 생육하고 번성하여 땅에 충만한 것이 복이라고 하

⁶ 프랭크 마네스, *Op.cit.*, 293

였다. 아브라함도 그의 후손이 하늘의 별과 같고 바다의 모래같이 번성할 것이라는 복을 약속받았다. 즉 가족의 생존력이 복이다. 그래서 페더슨(J. Pedersen)은 생물을 존속하게 하는 활력소를 복이라고 하였다.⁷

5.5. 가계의 번영과 평안의 복

하나님의 명령을 준행하는 자는 나가도 복을 받고 들어와도 복을 받아 장소에 제한 없이 주어진 땅에서 평강을 누리는 것이 복이라고 하였다(신 28:8-12). 병마가 없고 건강한 몸으로 즐겁고 기쁜 삶을 누리는 것이 복이다(시 21:13).

5.6. 전쟁에서 승리하는 복

창세기 24장 60절에 리브가의 오빠는 동생 리브가에게 너의 후손이 언제나 승리할 것이라고 복을 빌어 주었다. 발람의 신탁(민 24:17-18)에서도 승리가 복으로 주어졌고, 유다(신 33:7)와 요셉(창 49:22-26)에게도 승리가 복으로 약속되었다.

5.7. 하나님의 능력의 복

레위기 25장 21절에 따르면 주님은 수확을 넘치게 하시며, 1년 농사로 3년 수확을 얻게 하셨다. 그래서 시편 16편 2절에서 시편 기자는 “주밖에 나의 복이 없다”고 찬양한다. 또한 예레미야는 모든 복은 하나님으로부터 온다고 말한다(애 3:38).

5.8. 예물의 복

야곱이 형 에서에게 준 선물인 돈, 옷, 가축도 복이고(창 33:11), 나아

만 장군이 엘리사 선지자에게 준 선물도 복이라고 했다(왕하 5:15).

5.9. 하나님을 찬양하는 복

매일 하나님을 찬양하고 찬송하는 것이 복받은 생활이다. brk동사가 수동형으로 될 때는 하나님을 찬양하는 것으로 번역된다. 구약에서 300회 이상, 신약에서 40회 이상 사용된다. 신약에서는 brk동사가 Eulogia(찬양)로 68회 나타나는데, 28회만이 복과 관계되는 구약의 인용을 반복하고 있으며 나머지 40회는 하나님을 찬양하는 것으로 나타난다.⁸

5.10. 하나님의 강림과 현존의 복

출애굽기 20장 24절에 하나님이 모세에게 강림하여 복을 주셨고, 광야 40년 동안 하나님이 이스라엘 백성과 함께하셨으므로 백성들은 복을 받았다고 고백한다(신 2:7). 사무엘하 7장 29절에도 주 앞에서 영원히 있는 상태를 복이라고 말한다. 하나님은 중매자를 통해서 나타나시기도 하고(theophany) 직접 나타나셔서(epiphany) 이스라엘 백성과 함께하셨다.⁹

5.11. 하나님 앞에 겸손히 무릎을 꿇는 복

brk의 문자적 의미는 ‘무릎을 꿇는다’는 뜻이다. 하나님 앞에 무릎을 꿇는 자, 즉 예배드리는 자는 복 있는 자이다(롬 14:11). 솔로몬과 다니엘, 스테반과 베드로와 바울도 무릎 꿇고 기도했다(대하 6:13-14; 단 6:10; 행 7:59-60, 9:40, 20:36).

⁸ *Ibid.*, 39.

⁹ C. Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*, trans. by K. R. Crim and R. N. Soulen (Edinburgh, 1981), 98ff.

⁷ C. 베스터만, 장일선 역, 『성서와 축복』 (대한기독교출판사, 1983), 39.

5.12. 지혜와 명철을 얻는 복

잠언 3장 13절에 “명철을 얻는 자는 복이 있다”라고 한다.

“지혜는 그 얻는 자에게 생명나무라 지혜를 가진 자는 복되도다”(잠 3:18, 개역한글).

여기서 복이란 단어는 $\kappa\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$ (에쉐르)이다. 이 단어는 세속적인 복과 관련된 용어이다.

5.13. 하나님의 구원의 활동의 복¹⁰

하나님은 자연과 역사를 통해서 구원사역을 수행하신다(렘 14:21-22, 시 18편). 이 구원(예슈아)은 하나님에 의해서 주어진다. 히브리어의 ‘예슈아’가 희랍어의 ‘소테리아’로, 라틴어의 salus, 독일어의 Heils, 영어의 salvation으로 번역되는데 하나님과 인간 간의 수직적 관계를 표시하는데 쓰인다. 이런 복이 하나님과 수직적 관계인 구원의 활동으로 신약성경에서 극화된다. 에베소서 1장 3절은 그리스도 안에서 하나님의 구원 활동이 곧 복이라고 한다: “찬송하리로다 하나님 곧 우리 주 예수 그리스도의 아버지께서 그리스도 안에서 하늘에 속한 모든 신령한 복으로 우리에게 복 주시되.”

구약에서 복이 하나님의 구원의 활동인 것처럼, 신약에서도 복은 그리스도 안에서 하나님의 역사(役事)하심을 뜻하는 구원이다. 그래서 복은 그리스도를 통해서만 주어지는 것이다. 그래서 바울은 로마에 갈 때 로마 시민에게 그리스도화된 복, 즉 ‘그리스도의 복’을 갖고 간다고 증언하고 있다(롬 15:29). 그러므로 복은 구원의 완성으로 성취되는 것이다.

¹⁰ C. 베스터만, 『성서와 축복』, 13-32.

5.14. 하나님께서 심판하시는 복

이런 개념은 후대에 나타난 것으로 구원이 하나님의 역사수행의 한 면인 것처럼 심판도 구원을 향한 하나님의 역사수행의 다른 한 면임을 보여 준다. 욥기 5장 17-20절에 “불지이다 하나님께 징계받는 자에게는 복이 있나니(yrva, 아슈레) 너는 전능자의 정책을 업신여기지 말지니라 하나님은 아프게 하시다가 싸매시며 상하게 하시다가 그 손으로 고치시나니 여섯 가지 환난에서 너를 구원하시며 일곱 가지 환난이라도 그 재앙이 네게 미치지 않게 하시며 기근 때에 죽음에서, 전쟁 때에 칼의 권세에서 너를 구속하실 터인즉”(개역한글)이라고 표현되고 있다. 무죄한 죄 흘린 죄를 제거하는 것도 복(tov)이다(신 19:13). 또한 허물의 사함을 얻고 그 죄의 가리움을 받는 자도 복이 있다(yrva, 아슈레)고 한다(시 32:1).

이상에서 복의 여러 가지 뜻과 종류를 살펴보았다. 오복에 해당되는 물질적·현세적 복에서부터 하나님의 역사수행 방법인 구원과 심판도 하나님이 주시는 복의 영역에 속하는 것임을 보았다. 그러므로 brk동사는 모든 복이 하나님께로부터 오는 것을 표현하는 데 사용되었고, 하나님이 복의 실체이심을 말하고 있다. 'ashr나 tov는 후기의 세속적·물질적 복을 표시하는 데 주로 사용되었음을 알 수 있다. 신약에서 brk의 의미는 eujlogiva(을로기아, '찬양')로 전승되고, 'ashr의 의미는 makavrio(마카리오스, '복')로 표현되고 있다.

이러한 성경의 복을 받아 누린 자를 행복한 자라고 해도 행복에 대한 정의는 사람마다 다르다. 복에 대해서 사람마다 정의가 다를 수 있지만 원종옥은 그의 책 『행복한 신부』에서 아래와 같은 사람이 행복한 사람이라고 서술한다.¹¹

- ① 행복한 신분은 물질에 의해서가 아니고 정신적 충족에서 오는 신분이다.
- ② 영적인 부요를 소유한 자만이 진정 행복한 신분이라고 말하고 싶다. 그래서 행복한 신분은 하나님의 편이 되어 있는 사람이라고 믿고 싶다.
- ③ 희랍어로 행복한 신분은 “신과 함께 산다”는 말이다.
- ④ 외모보다 훨씬 푸르게, 나이보다 싱싱하게 젊은 영혼을 가질 수 있다면 행복한 신분이다.
- ⑤ 나이가 주는 절망쯤, 육체가 겪는 변화쯤은 훌쩍 뛰어넘는 초월자가 행복한 신분이다.
- ⑥ 자기 자신 속에 얼마나 큰 가능성이 있는가를 찾아낼 줄 아는 사람이 행복한 신분이다.
- ⑦ 욕심이 없는 사람이 행복한 신분이다.
- ⑧ 자족하는 사람이 행복한 신분이다.
- ⑨ 용서하는 자는 행복한 신분이다.
- ⑩ 거룩한 사랑을 품고 있는 자가 행복한 신분이다.
- ⑪ 누구든지 자기를 절제할 수 있는 그는 정녕 행복한 사람이다. 그리고 성공할 수 있는 사람이다.
- ⑫ 우리는 하나님을 자주 잊어버리지만 하나님은 우리를 잊으신 적이 없다는 것을 알고 있는 사람은 행복한 신분이다.
- ⑬ 나는 세상의 많은 것을 포기했다. 그랬음에도 불구하고 나는 만족한다. 진정 나는 행복한 신분이라고 외치고 싶다.
- ⑭ 새벽을 깨우는 자가 행복한 신분이다. 이른 새벽을 맞이하는 자는 자기 인생을 사랑하는 자라고 말하고 싶다.
- ⑮ 영원히 아름답게 살고 싶어하는 사람이 행복한 신분이다.

¹¹ 원정옥, 『행복한 신분』 (국민일보사, 1996), 프롤로그

혹자는 행복해지기 위해 영어의 H자가 일곱 번 반복되는 원칙을 제시하며 7H 행복 방정식을 이야기한다.

- ① H-행복은 마음(heart) 먹기에 달렸다.
- ② H-행복이 아예 습관(habit)이 되게 하라.
- ③ H-가정은 시간(hour)으로 쌓아 올리는 성과 같으므로 바쁠수록 가정에 관심을 가져라.
- ④ H-기뻐서 웃는 것이 아니라 웃어서(humor) 기뻐진다.
- ⑤ H-자주 포옹(hug)으로 사랑을 표시하라.
- ⑥ H-편안하고 아름다운 조화(harmony)를 위해 자신을 희생할 줄 아는 겸손을 갖추라.
- ⑦ H-미래를 위해 현재의 고통을 감내하고 희망(hope)을 갖는 것이다.

이런 원칙을 모르는 것은 아니지만 실천이 부족하여 행복에 이르지 못하는 것이 오늘 우리의 현실이다.

혹자는 이런 행복 공식을 권하기도 한다.¹² 이 공식에 맞추어 자기의 행복지수를 계산하여 보자.

“행복의 공식은 $P+(5 \times E)+(3 \times H)$ 이다.”

P는 개인적인 특성(인생관, 적응력, 탄력성)을,

E는 생존조건(건강, 인간관계, 재정상태)을,

H는 더 높은 수준의 조건(자존심, 기대, 야망)을 말한다.

¹² <조선일보> (2003. 1. 8), 13.

이 공식에 따르면, 인간의 행복에는 돈·건강·인간관계가 가장 중요하다.

VI. 화/분노를 다스리는 법

하지만 각박한 삶의 구조 속에서는 우리가 원하는 기쁨과 행복은 오래 지속되지 못하기 때문에 바울은 항상 기뻐하라고 권고한다(살전 5:16). 기쁨이 있다 할지라도 잠깐이고 곧 기쁨이 사라지고 행복을 느끼지 못하는 데 문제가 있다. 기쁨과 행복을 해치는 여러 요소가 있겠지만 여기서는 화를 내는 일, 분노하는 일을 어떻게 처리하느냐에 따라 기쁨과 행복이 좌우된다고 본다. 이런 현실 문제 때문에 바울은 우리에게 항상 기뻐하라는 말로 권한다.

우선 화가 났을 때의 우리의 심리상태를 설문 문항에 따라 점검하여 보자. 0표가 6개 이상 나타나면 분노의 기질이 잠재하고 있으므로 신앙과 인격으로 자신을 다스려야 한다. 먼저 성경 창세기 4장의 가인의 이야기로부터 분노에 대한 성경의 교훈을 되새겨 본다.

6.1. 우리의 상태 점검

'화났을 때 어떻게 하나' 점검표(○, ×)	
1	종종 화를 참지 못하고 터뜨린다.
2	화가 나면 나중에 후회할 말이나 행동을 한다.
3	일단 화가 나면 오랫동안 화를 낸다.
4	화났을 때는 다른 사람을 해치고 싶어 한다.
5	화가 나면 다른 사람을 때리는 등 위협한다.
6	거의 언제나 무엇에 대해선가 화를 낸다.

7	화를 가라앉히지 않고 터뜨리는 편이다.
8	중간에 그치지 못하고 계속 다룬다.
9	다른 사람들이 자신을 못살게 군다고 느낀다.
10	해야 할 일을 하면서 화를 낸다.
11	화를 낼 때 자신이 강하다는 느낌을 즐긴다.
12	종종 다른 사람을 일부러 화나게 만든다.

6.2. 성경에 나타난 분노: 가인의 분노(창 4:1-16)

6.2.1. 8절을 정점으로 하는 삼각형의 세 구조(2b-5/15-16; 6-7/9-14; 8)

(1) 창세기 4장 2b-5/15-16절 첫 부분인 2b-5절과 끝부분인 15-16절은 서로 대칭을 이룬다. 전반부에서는 가인과 아벨이 무대에 등장하는 장면이라면 후반부에서는 가인이 무대에서 쫓겨나 유랑인으로 낯 땅에 거하는 것으로 나타난다. 전반부에서는 가인과 아벨이 주역이고, 후반부에서는 하나님이 주역이다.

2b-5절에서 가인과 아벨 형제는 한 부모의 아들들이지만 각각 직업이 다르고 특성이 다르다. 형 가인은 순박한 농부로 땅을 가꾸는 자(오베드)이고, 동생은 맹수와 싸워가며 양을 지키는 목자(로에)이다. 제사 때가 되어(3절) 두 형제는 하나님께 제사를 드린다. 형은 농부이므로 땅의 산물을 가지고 와 제물로 드렸고, 동생은 목자이므로 양의 만배를 가지고 와 제물로 드렸다. 형제가 가지고 온 제물에 어떤 질적 하자나 구별이 있는 것이 아니다. 두 종류의 제물이 제물로는 어떤 결격 사유가 있는 것은 아니다.

그런데 문제가 생겼으니 아우인 아벨과 그 제물은 하나님께 열납되었으나(4절) 형인 가인과 그 제물은 열납되지 않았다(5절)는 것이다. 이런

사실에 대해 형 가인은 매우 실망하고 분노했다. 여기 '하라 레'는 제물 불납에 대한 가인의 허탈과 격분한 상태를 묘사하고 있다. 보다 심한 분통과 분격된 상태를 표현할 때에는 '하라 아프'로 나타난다고 한다.¹³ 그런데 디나를 강간한 세겔에 대한 야곱의 아들들의 분노(창 34:7)나 사울(삼상 18:8)의 분노, 그리고 아브넬(삼하 3:8)의 격분을 표현할 때도 5절의 가인의 경우와 같은 표현으로 쓰인다. 성경에서 이런 좌절과 분노의 결과는 곧 살인으로 연결되었다는 것이다. 그래서 '하라 레'의 분노가 살인의 전주곡인 셈이다. 5절 마지막에 '머리를 아래로 떨어뜨렸다'는 표현 즉 '안색이 변했다'는 표현도 '카라 레'와 마찬가지로 실망과 분노에 싸인 상태를 표현한 것이다.

가인에게 있어서도 위의 분노한 다른 사람의 경우와 같이 그의 분노는 더욱 악화되어 형제살인으로 나타났고, 결국 15-16절에서는 하나님으로부터 떠나 유랑자로서 낯 땅에 살게 되었다는 것이다. 가인의 추방도 그의 아버지 야곱의 추방처럼 하나님으로부터의 소외, 또한 가족 공동체로부터의 추방을 의미하는 것이다.

결국 가인은 하나님의 용서와 보호로 보호표(오트)를 갖고 다니지만 사람과 하나님으로부터 소외된 자가 된 것이다. 이는 타인을 두려워하는 타인 공포증에서 반증된다. 복수로 인한 피 흘림의 악순환을 막기 위해 하나님은 가인을 용서하고 보호하시지만 가인은 용서받은 죄인인 셈이다.

(2) 6-7/9-14절의 두 본문은 하나님이 가인과의 대화를 통해 권면하는 내용이다. 창세기 3장 1절에서 뱀이 하와에게 한 질문은 그녀를 죄로 유도하기 위한 질문이라면 여기서 하나님의 질문은 가인을 죄에서 구하기 위한 질문이다. 격분한 상태에 있는 가인 앞에 예상되는 비극을 피하기

위해 하나님은 대안을 제시하시지만 가인이 그 대안을 거부할 경우에는 본인에게 책임이 있음을 예시한다.

6절에서 하나님은 5절의 내용을 반복하시면서 가인이 분노하는 까닭을 물으신다. 두 번씩이나 의문사를 사용하면서 왜(라마) 분을 내며 실망하느냐는 것이다. 7절에서 하나님은 가인의 분노는 자신의 선행(善行)과 무관한 것이 아니지 않으냐는 것이다. '네가 좋은 일을 행하면 떳떳할 수 있지 않으냐?' 네가 얼굴을 들지 못하는 것은 선행을 못했다는 반증이라는 것이다. 그러나 문제는 이제부터라도 선행을 한다면 죄를 피할 수 있다는 것이다. 그렇지 않으면 죄가 문 앞에 대기하고 있다고 한다. 여기 '로메츠'란 단어는 악마와 같은 죄를 상징하는 어휘이다. 문제는 죄의 욕망은 당사자에게 있으니 가인이 죄를 통제할 수 있다(aktif)는 것이다. 이 단어는 아담이 타락 후 하와를 다스릴 수 있다는 문맥에서 쓰인 말과 같다. 분노 속에서라도 죄를 다스릴 수 있는 가인이 오히려 죄에 다스림을 받음으로써 비극의 주인공이 된 것이다.

피상적으로 세상을 관망할 때 세상이 다 공평한 것같이 보이지만 이 세상은 천국이 아니라 말로 설명할 수 없는 모순과 부조리와 신비에 싸여 있고 또 억울한 사람, 죄 없이 희생되는 사람, 한에 맺혀 울고 있는 사람이 많이 있음을 암시한다. 사람의 한평생에는 긴장이 있고 때로는 명암이 엇갈리고 불균형이 팽배한 것이므로 생이 항상 가든 파티처럼 즐거움만 있는 것이 아니라는 말이다. 자신이 생각할 때에는 억울하여 분노하겠지만 왜 반드시 분노해야만 하는지 재삼 숙고해야 한다는 말이다. 삶의 현장에서 말로 설명할 수 없는 불평등과 모순으로 인해 분노하는 것은 자신과 타인을 파괴하는 죄로 이끌기 때문이다.

하나님 자신이 세상의 부조리와 모순을 합리화하는 것은 아니다(렘 12:1-6). 하나님에 의해 부당하게 취급당했다고 믿는 자에게 하나님은 계속해서 더 좋은 길을 제시하시지만 부당하게 취급당했다고 생각하는 자

¹³ N. M. Sama, *Genesis*, 33.

는 더욱 불평과 분노 속에 좋은 길을 거부하고 있다는 것이다. 그래서 문제는 자신의 분노를 통제하느냐 못하느냐에 달려 있다는 것이다. 모든 문제는 분노자 가인 자신에게 전적인 책임이 있다는 것이다.

9-14절의 내용은 가인이 자신의 욕망을 통제하지 못해 비극을 당한 처참한 모습을 묘사하고 있다. 동생을 죽인 가인에게 하나님은 “네 아우 아벨이 어디 있느냐”고 물으신다. 고엘 제도에 의해 형은 동생에게 대해 연대책임이 있음을 뜻한다. 그러나 가인은 “내가 동생을 지키는 자입니까?” 하면서 뻔뻔스러움을 나타낸다. 그 후 가인은 땅의 저주를 받고 더 나아가서 공동체와 하나님으로부터 떠나 유랑자 신세가 되었다는 것이다. 그러나 가인의 호소를 듣고 하나님은 가인이 보호받도록 하셨다. 그러므로 가인의 분노와 살인에 관한 이야기는 단순한 분노에서 통제력을 잃고 파멸로 비참한 생을 마친 인간을 대표하는 이야기이다.

(3) 8절은 가인의 분노 이야기의 정점을 이루는 내용이다. 많은 시간이 지났지만 가지지 않은 그의 분노가 시기와 질투, 증오로 변하여 결국 어느 날 동생과 함께 들판에 있을 때 동생을 살해한 것이다. 몇몇 고대 역들은 가인이 아벨을 “들로 가자”고 유인한 것이라고 번역하고 있으나 히브리어 본문에는 없다. 단지 ‘그들이 들에 있을 때’라고 언급되어 있다. 가인이 삭이지 못하고 품고 있던 질투와 증오의 열매가 폭력으로 살인을 불러들인 것이다. 본래 생명은 하나님의 것이다. 그러므로 살인은 하나님의 것을 파괴한 행위이다. 더욱이 의인의 피살은 그 피가 호소한다. 그래서 아벨의 피가 땅에서 호소하는 것이다. 의인의 죽음으로 흘린 피는 땅에 스며 들기를 거부하기 때문이다(민 35:33).

6.2.2. 가인의 제물과 분노

본문 속에서 하나님은 왜 아벨의 제물은 열납하시고 가인의 제물은 열

납하시지 않았는가 하는 의문이 생긴다. 여기에 대한 다섯 가지의 해석이 주어진다.

(1) 첫 번째 해석은 하나님이 동물의 피 흘린 제물을 기뻐 받으신다는 것이다. 동물의 피는 생명이고 그 피는 속죄의 기능을 갖고 있으므로(레 17:11) 피 흘려 드린 아벨의 제물을 받으셨다는 것이다. Gunkel과 Skinner에 따르면 가인은 농부이므로 피 흘림이 없는 곡식 제물을 바칠 수밖에 없었다.

이런 해석은 농업은 열등하고 목축은 우수하다는 직업상의 우열이나 차별을 뜻하는 결과가 된다. 유목민의 문화가 농경문화보다 우월하다는 유목민의 사고가 반영된 것으로 본다. 그러나 성경에서도 곡식제물이 배제된 것은 아니다. 레위기 2장 1, 7절에서 “너희는 여호와께 소제를 드리라”고 규정되어 있다. 민카하로 불리는 소제는 가인처럼 밭의 농산물을 제물로 드리는 제사이다. 즉 농부인 가인이 드릴 수 있는 제물의 제사이다. 그래서 제물이 동물이나 아니면 곡식이나 하는 제물의 종류가 제물 열납의 조건은 아닌 것 같다. 오히려 곡식 제물은 매일 드리는 제물이고 동물 제물은 축제나 특정한 때에만 국한된 제물이다. 4장 4절에서 아벨의 제물도 소제라는 의미의 ‘미네카하토’(그의 제물)가 사용되고 있다. 그러면 아담도 농부였는데 농부인 가인의 제물이 열납되지 않은 원인은 무엇일까?

(2) 두 번째 해석은 제물보다는 제주의 믿음에 있다는 것이다.

Calvin, S. R. Driver에 의하면, 제물의 열납 여부는 제물의 종류에 있는 것이 아니라 제물을 드리는 제주가 진실한 믿음과 정성으로 드리느냐에 있다. 가인은 악한 마음과 진심으로 하나님을 경외치 않는 불경과 불신의 제물을 드렸다는 것이다. 히브리서 11장 4절에서 히브리서 기자는 증언

하기를 ‘아벨은 믿음으로 가인보다 나은 제사를 하나님께 드림으로 의로운 자로 증거되었다’ 고 한다. 요한일서 3장 12절에서도 ‘가인은 악한 자에 속했고 행위가 악한 고로 의로운 동생 아벨을 죽인 자’ 로 기술되고 있다. 잠언 21장 27절에 의하면 ‘악한 자의 제물은 가증하고 악한 뜻으로 드린 제물이다’ 라는 것이다. 이들 말씀에 준하여 가인의 제물은 불신의 제물이고 악한 자의 제물이기 때문에 하나님께 열납될 수 없었다는 것이다.

그러나 이런 해석의 근거는 본문에는 불충분하다. 동생을 죽인 사건을 미루어 보아 이런 해석의 유추가 타당한 것으로 판단되나 제물의 열납 여부는 가인이 동생을 죽인 사건 이전에 있었던 일이므로 이런 해석을 본문에서 유추한다는 것은 무리다. 결과를 보고 원인을 진단하는 해석이 가능하지만 원인과 결과는 반드시 일치하지 않을 수도 있기 때문이다. 원인에 다른 변수가 주어질 때 다른 결과가 나타날 수도 있다.

또한 신약의 해석들은 사건 발생 오랜 뒤의 해석들이다. 비극의 발생도 제물이 열납되지 않은 뒤 얼마 후 가인과 아벨이 들에 있을 때였다(8절). 고대 역본들은 가인이 아벨을 죽이기 위해 그의 동생을 들판으로 유인한 것으로 번역하고 있으나 히브리어 본문에는 그런 내용이 없다. 그리고 본문 자체에서도 왜 가인의 제물이 열납되지 않았는가에 대한 설명은 없다. 6-7절의 기술은 제물이 열납되지 않은 것에 대한 가인의 부정적 반응에 대한 하나님의 질문이고 평가이다.

(3) 세 번째 해석은 제물의 열납은 하나님의 자유로운 소관 사항이라는 것이다.

‘폰라드’ 나 ‘베스틱만’ 에 따르면, 인간이 제물을 드리지만 열납되고 안 되고는 하나님의 결정 사항이지 인간이 왈가왈부할 영역이 아니라는 것이다. 제물의 열납 여부는 전적으로 하나님의 소관이다. 하나님의 뜻에 따라 결정될 문제라는 것이다. 인간은 제물을 정성껏 드릴 뿐이라는 견해

다. 왜냐하면 출애굽기 33장 19b절에 의하면 ‘하나님은 은혜 줄 자에게 은혜를 주시고 긍휼히 여길 자에게 긍휼을 베푸시는 분’ 이시기 때문이다.

성경에서 하나님의 선호로 선택된 자들은 차남이다. 이스마엘보다는 이삭, 또는 에서보다는 야곱이 하나님의 선호의 대상이 된 것처럼 가인보다는 아벨이 하나님의 선호 대상이었기 때문에 아벨의 제물이 열납된 것으로 해석된다. 그런데 이런 이해는 하나님이 인간의 중심을 보시고 상벌을 주시는 분이시기 때문에 가능하지만 모든 사건을 이런 해석으로 획일화할 때에는 신정론에 가까운 해석이 되므로 하나님의 일방적인 행위라는 오해와 인간의 자율과 책임성이 소홀해질 우려가 있다.

(4) 네 번째 해석은 제물의 열납 여부 문제는 제물보다는 제주 자신과 그의 삶에 있다는 것이다.¹⁴

“가인은 땅의 소산으로 제물을 삼아 여호와께 드렸고 아벨은 자기도 양의 첫 새끼와 그 기름으로 드렸더니 여호와께서 아벨과 그 제물은 열납하셨으나 가인과 그 제물은 열납하지 아니하신지라” 는 3-5절의 문맥에서 보는 대로 제주인 아벨과 가인은 각기 그들의 제물보다 먼저 온다는 것이다: 아벨과 제물, 그리고 가인과 제물. 그래서 제사의 초점은 제물보다는 제사를 드리는 제주 자신에게 있다는 것이다. 제물을 드리는 자가 어떤 사람이고 어떤 심정으로 드렸고 어떤 삶을 사는 사람이나가 제사의 초점이라는 것이다.

하나님 앞에 나아가는 자는 사람과의 올바른 관계가 선행되어야 한다는 해석이다. 이런 해석은 마태복음 5장 23절 이하에 나타난 대로 “예물을 제단에 드리다가 네 형제에게 원망 들을 만한 일이 있는 줄 생각나거든 예물을 제단 앞에 두고 먼저 가서 형제와 화목하고 그 후에 와서 예물을

¹⁴ 차준희, 『창세기 다시 보기』 (서울: 대한기독교서회, 1998), 40.

드리라”는 말씀과 일치한다. 우선 이웃과의 올바른 관계 정립이 중요하다는 뜻이다. 제사에 선행(先行)해서 이웃과의 올바른 삶의 관계를 제주의 선행(善行)으로 간주하는 것은 올바른 관찰이다. “네가 선행을 행하면 어찌 낫을 들지 못하겠느냐?”(7절)는 질문은 이를 반증한다.

그런데 이 구절은 제사가 불납된 뒤 가인의 반응에 대한 하나님의 질문이다. 하나님은 실제로 제사를 원치 않으신다고 한다. 제사보다는 순종과 복종(듣는 것)을 더 요구하신다(삼상 15:22). 감사와 서원의 삶을 원하신다는 것이다: ‘내가 수소의 고기를 먹으며 염소의 피를 마시겠느냐? 감사로 하나님께 제사를 드리라. 지존하신 분께 너의 서원을 올려라’ (시 50:13-14). 그러나 본문에서는 제사 전 제주로서 가인과 아벨의 삶이 어떠했는지, 또 그들의 인격과 삶에 대한 언급이 없으므로 제물을 드릴 때 그들의 인격과 삶이 열납의 가부를 결정할 단서가 되었다는 해석은 설득력이 약하다.

(5) 마지막 해석은 가인과 아벨 이야기의 초점은 제물이나 제주의 삶이나 제물의 열납 여부보다는 가인의 제물 불납사건 후 그 사건에 대한 가인의 반응, 즉 가인의 분노와 형제살인 사건이라는 것이다.¹⁵ 자기가 드린 제물의 불납에 대해 억울하다고 생각한 그의 태도와 분노의 반응이 이야기의 초점이라는 해석이다.

제물 불납에 대한 가인의 심한 분노가 문제의 출발점이고, 그의 분노와 폭거가 비극의 발화점이 된다. 비극의 시발점은 제물의 불납이 아니라 불납에 대한 가인의 심한 분노이다. 최선을 다했음에도 불구하고 나타난 패배에 대해 긍정적인 면에서는 좌절감에 사로잡히고, 한편 부정적인 면에서는 억울하다는 분노가 노출된다. 가인의 경우는 후자에 속한다. 이런

¹⁵ G. E. Gowan, *Genesis 1-11*, 68ff.

부정적인 태도는 폭력으로 비화되고 나중에는 비극의 범죄로 나타난다. 폭력은 타의 추종을 불허하는 질투의 열매이기 때문이다.¹⁶

가인은 아담과는 달리 어떤 자의 유혹을 받아 범죄케 된 것이 아니지만 혹 유혹이 있었다면 자신의 분노를 통제하지 못한 것 때문에 들에서 동생을 죽이는 살인죄를 범한 것이다. 이런 자신의 분한 마음, 경쟁에서 패한 분한 심정을 통제하지 못한 가인의 분노가 문제의 초점이다. 즉 가인의 분노는 불평등한 대우를 받는다는 판단, 또는 억울하다는 판단에서 생긴 자신의 분노를 통제 못하는 인간 분노의 원형이다.

6.2.3. 가인의 분노-살인

가인은 악한 사람이 되었지만 그를 처음부터 악인으로 간주하는 것은 현명한 판단이 못 된다. 6절의 말씀은 이를 잘 입증하고 있다. 하나님께서는 분노하고 안색이 변하여 얼굴을 숙인 가인에게 물으신다. “왜 분노하느냐? 왜 안색이 변했느냐?” 인간의 본성은 비슷하나 분노를 통제할 능력에 따라 선한 사람과 악한 사람으로 판별된다. 인간은 누구나 화를 내고 분노한다. 하나님도 분노하신다. 하나님은 악한 자를 심판하시고 의로운 자를 구원하시기 위해 분노하신다. 그래서 하나님의 분노에는 반드시 심판과 구원이 수반된다. 그러나 인간의 분노는 항상 죄의 집을 여는 문지기처럼 죄를 수반한다. 인간의 분노도 사회적 분노, 정의와 사랑의 분노 등 긍정적인 분노가 없는 것이 아니라 인간의 분노는 거의가 자신들의 이익에 제한을 받고 집착되기 쉽다. 사랑의 분노도 인간의 감성이 선행되기 때문에 하나님의 뜻에 준하는 사랑의 분노만이 우리에게 요청된다. 왜냐하면 인간의 분노는 아무리 순수하다 할지라도 부정적인 면이 있기 때문이다.

또 분노는 다른 분노를, 다른 분노는 시기를 낳고, 질투를 가져오고, 더

¹⁶ 서인석, 『한 처음의 이야기』 (생활성서사, 2002), 146-156.

나아가서는 증오와 복수로 나타나 많은 비극을 초래한다. 가인의 분노 역시 시기, 질투, 증오로 나타나 결국 동생을 죽이는 데에까지 이르는 비극을 초래한 것이다. 인간은 이런 분노의 비극적인 과정을 되풀이하고 있을 뿐이다. 그래서 성경은 분노하기를 더디 하고 승화시키는 것이 필요하다고 한다.

지혜자들은 권하기를, 분노는 잔인한 것이며(잠 27:4), 분노에서 싸움이 생긴다(잠 30:33)고 한다. 또 분내는 자는 범죄함이 많다(잠 29:22)고 하며 분노는 칼을 부르는 것이므로 분노를 죄로 규정하고 있다(욥 19:29). 인간이 분노를 내지 않을 수 없으나 분을 내더라도 해가 지도록 분을 품지 말라고 한다(엡 4:26). 이는 죄를 짓지 않는 범위 내에서 분노를 허용한 것 같다. 왜냐하면 분을 지속적으로 참기만 하면 화병으로 질병이 되기 때문이다. 에베소서 4장 26절의 “분을 내어도 죄를 짓지 말라”는 권고는 이런 맥락에서 이해될 때 화병을 앓으면서까지 분노를 참을 필요는 없다고 본다. 그러나 보다 적극적인 사고는 내가 처한 사정은 억울하고 불공평한 것으로 쉽게 생각하지 말아야 한다는 것이다. 실은 한시에 태어난 손가락도 긴 것이 있고 짧은 것이 있는 것처럼 사람도 각기 기능과 재주가 다르고 차이가 난다. 분노를 줄이는 방법은 국부적(개인적)인 관점보다는 전체적(성경적)인 관점에서 보는 사고가 필요하다.¹⁷

7절에서 하나님은 계속해서 분노한 가인에게 물으신다. “네가 선을 행하면 어찌 낫을 들지 못하겠느냐? 선을 행치 아니하면 죄가 문에 앞드리느니라. 죄의 소원은 네게 있으나 너는 죄를 다스릴지라.” 그러나 가인이 분노의 노기를 다스리지 못한 결과로 형제간의 균형이 깨지면서 생긴 어려움이 곧 공동체의 위기를 가져온 것이다. 평등해야 할 곳에 파고드는 불평등이 바로 공동체의 위기라는 것이다.

범죄한 가인에게 하나님은 “네 아우가 어디에 있느냐?”라며 형제에 대한 연대성을 환기시키신다. 그러나 가인은 아담처럼 책임회피보다는 오히려 “제가 제 아우를 지키는 사람입니까?”라고 대꾸하며 거세게 항의한다. 아벨의 피가 호소한다는 말은 억울하게 죽은 자의 피가 보상을 받기 전에는 사라지지 않는다는 것이다. 어떤 범죄도 하나님 앞에서는 백일하에 드러날 수밖에 없다는 뜻이다.

그러나 뻔뻔스러운 가인에게도 하나님은 공물을 베푸사 범죄로 인해 공동체의 권리를 상실한 가인에게 보호의 표를 찍어 주셨다. 가인이 범죄자가 아니라 하나님으로부터 용서와 자비를 받았다는 표를 제공해 주신 것이다(4:15). 이는 아무리 큰 죄인이라도 그 생명과 삶이 하나님께 속해 있음을 보여 준다. 그리하여 피의 복수로부터 오는 악순환을 막으며, 어느 누구라도 인간은 인간의 생명을 끊을 수 없다는 것을 보이신다. 왜냐하면 생명은 하나님의 소유이기 때문이다. 그 결과 가인도 아담처럼 에덴의 동쪽 늦 땅에 거하게 되었다. 즉 인간은 고독과 소외된 비참한 땅에서 살 수밖에 없다는 인간 실존적 상황을 부연하고 있는 것이다.

가인과 아벨의 경우를 에서와 야곱의 경우와 비교해 볼 때 재미있는 점은 아들 간에 살인극이 벌어졌는데도 부모인 아담과 하와는 그 사건에 등장하지 않는다는 것이다. 관심이 없어서일까, 아니면 하도 끔찍한 형제살인에 실신 상태라 나타나지 않았을까? 그 이유는 알 수 없다. 그래서 혹자는 창세기 1-3장과 4장은 본래 무관한 것이 아닌가 한다. 한편 야곱과 에서의 경우에 있어서 아버지 이삭은 에서를 더 생각하고 어머니 리브가는 야곱을 더 사랑해서 야곱이 형의 복을 가로챌 여건도 마련해 주고 형의 위협을 피하기 위해 외삼촌 집으로 도피하도록 권고하는 등 부모가 아들들의 갈등에 적극적으로 개입하고 있음을 알 수 있다.

¹⁷ “특집-분노를 해부한다”, 〈빛과 소금〉(1986. 8), 32-87참조.

6.3 오늘의 화 다스리는 법

틱낫한의 '화 다스리기'
1. 과식하지 말라 - 즐기면서 신중하게 씹어 먹는다.
2. 그에게 앙갚음하지 말라 - 응징은 분노와 고통을 키운다.
3. 남을 탓하거나 미워하지 말라 - 누구나 화의 씨를 갖고 있다.
4. 선부른 언행을 삼가라 - 먼저 자기 마음을 돌보아 화를 보살핀다.
5. 내가 100% 옳다고 판단하지 말라 - 화는 대부분 그릇된 판단에서 나온다.
6. 애써 참지 말고 도움을 청하라 - 화가 난 지 24시간 이내에 “고통스럽다”고 털어 놓고(신중), “최선을 다하고 있다”고 말한 뒤(신뢰, 존중), “도와달라”고 말한다 (참사랑).
7. 반드시 화해하라 - 고통을 털어놓는 것은 권리이자 의무다. 화해는 자신과의 만남이다.
8. 용서도 화풀이의 방법이다 - 우리 스스로 평화를 가져올 능력이 있음을 믿는다.
9. 내게 화내는 사람의 말을 경청하라 - 피할수록 오해가 쌓이고 들을수록 연민의정이 쌓인다.
10. 화를 선물로 돌려주라 - 사랑과 감사를 느낄 때 미리 선물을 사 둔다.

6.4. 성경의 화 다스리는 법

(1) 노하기를 더디 하라 - “노하기를 더디 하는 자는 용사보다 낮고 자기 마음을 다스리는 자는 성을 빼앗는 자보다 나으니라” (잠 16:32, 개역한글). “노하기를 더디 하는 것이 사람의 슬기요 허물을 용서하는 것이 자기의 영광이니라” (잠 19:11).

- (2) 마음을 다스리라 - “너는 죄를 다스릴지니라” (창 4:7하, 개역한글)
- (3) 해가 지기 전에 화해하라(엡 4:26-27).
- (4) 요셉처럼 용서를 전제할 때는 화내는 것을 참는 것이 의미가 있다.
- (5) “유순한 대답은 분노를 쉬게 하여도 과격한 말은 노를 격동하느니라” (잠 15:1, 개역한글).

- (6) “분을 쉽게 내는 자는 다툼을 일으켜도 노하기를 더디 하는 자는 시비를 그치게 하느니라” (잠 15:18, 개역한글).
 - (7) “노하는 자는 다툼을 일으키고 분하여 하는 자는 범죄함이 많으니라” (잠 29:22, 개역한글).
 - (8) “노하기를 속히 하는 자는 어리석은 일을 행하고” (잠 14:17, 개역한글).
 - (9) “어리석은 자는 그 노를 다 드러내어도 지혜로운 자는 그 노를 억제하느니라” (잠 29:11, 개역한글).
 - (10) “급한 마음으로 노를 말하지 말라 노는 우매자의 품에 머무름이니라” (전 7:9, 개역한글).
 - (11) “분노가 미련한 자를 죽이고 시기가 어리석은 자를 멸하느니라” (욥 5:2, 개역한글).
- 항상 기뻐하고 쉬지 말고 기도하세요.

자살생각을 가진 병사들에 대한 기독교상담학적 접근

The Approach of Christian Counseling for
Soldiers' Suicidal Ideation

■ 김동연 Kim, dong yun

- 연세대학교대학원 신학과 졸업(Th.M. 기독교윤리 전공)
- 연세대학교대학원 심리학과 M.A. 졸업(임상심리 전공)
 - 육군 리더십센터 상담학교관
 - 자운교회 중·고등부 담당목사



I. 서론

자살로 이어지는 요인들의 순차적인 경로를 아는 것은 자살행동의 예방과 치료에 있어서 결정적이다.¹ 자살행동을 정확히 예측하는 것은 현재 단계에서는 어렵다. 이는 아직 이론적 틀에 기초한 자살관련 연구들이 부족하고 다양한 학문영역에서 자살행동의 위험요인을 밝히려고 한 시도들

¹ R. Grewal & D. Porter, "Scientizing and routinizing the assessment of suicide in outpatient practice", *Professional Psychology, Research and Practice* (2007), 30, 447-453.

이 통합되기보다는 각기 영역에 한해서 연구되고 있기 때문이다. 또한 연구마다 대상 집단의 정신과적 진단명, 연령, 자살행동의 수준 및 사망여부 등에서 차이가 나 일반화가 어려운 이유도 있다. 이는 자살 현상의 복잡성과 실제적인 죽음을 다룸으로써 접하는 연구방법에서의 제한점을 감안한다면 현재로서는 당연한 현상일 수 있다. 이러한 면에서 군대라는 특수한 집단에서 발생하는 자살 경로를 탐지하여 적절한 예방책을 강구하는 것은 참으로 의미 있는 일이라 하겠으며, 특히 군대에서 발생하는 자살은 병력의 손실과 군 사기의 저하라는 관점에서 국방력에 지대한 영향을 미치고 있어 시급히 해결해야 할 문제라 하겠다.

실제로 『국방백서』(2009)에 따르면, 군의 경우 군인들의 사망 사고 유형 중 자살이 차지하는 비율은 2003년 46%에서 2004년 49.6%, 2005년 51.6%, 2006년 60.2%, 2007년 70.8%, 2008년 72.7%로 해마다 증가하고 있어, 그 우려가 늘어남에 따라 자살 기제를 밝힐 필요성이 절실히 대두되고 있는 실정이다.

이정일에 따르면, 군은 안전에 대한 위협과 긴박성, 국가에 대한 희생, 헌신, 충성이 항상 강조되며, 목적상 엄격한 규율이 상시 적용되는 특성을 지닌다. 때문에 자유로운 생활에 익숙했던 20대 청년들에게 군대라는 통제되고 차단된 환경은 스트레스원이 될 뿐만 아니라 그에 대한 취약성을 더 높일 수 있다.² 즉 청년기의 장병들은 군이라는 특수한 조직에 입대하게 되면서 급격한 환경적 변화를 겪게 된다.

사회와 격리되어 있어 개인의 자율성을 제약받고 여러 가지 개인적 욕구에 대한 충족이 어려울 수 있으며, 권위적 계급주의, 강제성, 구속력, 획일적 생활양상, 집단주의, 완전주의 등의 특수성을 가진 군 문화에 적응

² 이정일, "다면적 인성검사(MMPI)를 활용한 문제 장병 사전선별 및 사고예방 가능성 연구" (연세대학교 석사학위논문, 2002) 참조.

해야 한다. 이러한 스트레스 요인은 장병들에게 긴장과 스트레스 상황에 놓일 수 있게 하며, 여러 가지 다른 차원의 문제들과 복합적으로 작용하여 장병들의 심리적 문제를 촉발시킬 수 있다. 즉 청년 후기에 해당되는 청년들이 군에 입대하여 군복무를 하는 시기는 정서적 억압을 느끼며 심리적 취약성이 높아지게 되어 자살생각에 이르는 시기로 볼 수 있다.³

따라서 본 연구에서는 이러한 스트레스 상황에 놓인 군 장병들의 자살 행동을 설명하는 데 있어서 비교적 많은 지지를 얻을 수 있는 인지적 이론을 바탕으로, 군이라는 특정한 환경에서 군생활 스트레스가 자살생각 수준에 어떠한 영향을 미치는지를 알아보고, 스트레스의 영향이 배제된 상태에서 우울, 절망감이 군생활 스트레스와 자살생각 간의 관계에서 어떠한 역할을 하며, 자살생각을 하고 있는 병사들을 어떻게 상담해 주어야 하는지 미래이야기를 통한 기독교 상담학적 차원에서 접근해 보고자 한다.

II. 이론적 배경

2.1. 스트레스(Stress)

2.1.1. 스트레스와 군생활

스트레스 유발 상황이 모두 스트레스원이 되는 것은 아니다. 스트레스원이 되기 위해서는 첫째, 스트레스 유발 상황이 일정 기간 이상 지속되고 둘째, 문제가 심각하여야 하며, 셋째, 예측이 불가능하고, 넷째, 통제 불가능하다고 지각하여야 하며, 다섯째, 자신감이 결여되어 있고, 마지막

³ 국군장병의 자살 사고에 대해서는 아래 논문이 유용하다. 여명호, “군 자살사고의 실태분석과 예방대책에 관한 연구” (동국대학교 석사학위 논문, 2004). 박기주, “군 장병의 자살사고에 관한 연구” (연세대학교 석사학위 논문, 2006).

으로 사건이 유발적으로 발생하여야 한다.

지금까지 알려진 스트레스원으로는 주요 생활변화, 외상적 사건, 일상생활의 잔일거리 등이다. 홈즈(L. Homes)의 조사에 따르면, 생활변화가 개인의 재적응을 요구할 것이고 이런 변화가 스트레스 자극이 된다고 보았다.⁴ 배우자의 사망이나 실직 같은 부정적 사건뿐만 아니라 결혼이나 승진과 같은 긍정적 사건도 스트레스원이 되는데 일반인들을 대상으로 한 연구에서 생활사건 변화 점수가 높은 사람은 신체적 질병을 일으키는 경우가 많은 것으로 나타났다.⁵

여러 가지 스트레스 유발 요인 중에서 가장 분명한 스트레스 요인은 외상적 사건이다. 외상적 사건이란 인간의 일상적인 경험의 범위에서 벗어난 극히 위험한 상황을 의미한다. 예를 들어, 지진, 홍수, 해일과 같은 자연재해, 성수대교와 삼풍백화점 붕괴와 같은 대형 참사, 강간이나 살인미수와 같은 신체적 공격 등이 이에 해당한다.⁶ 이밖에도 일상생활의 잔일거리 또한 스트레스로 작용한다. 일상생활의 잔일거리는 주요 생활변화보다는 상대적으로 스트레스 강도가 약하지만 일상생활에서 자주 발생하는 사건들을 의미한다. 주위 사람은 아랑곳하지 않는 무례한 흡연자, 교통체증, 식비와 집세 인상에 대한 걱정, 자신의 미래에 대한 고민 등은 일시적이고 사소한 경험이지만, 개인에게는 기억에 남고 불쾌감을 유발하는 사건들이다.

⁴ L. Homes & D. Rahe, “Value of measuring suicidal intent in the assessment of people attending hospital following self-poisoning or self-injury”, *British Journal of Psychiatry* (1967)(186), 60-66.

⁵ K. Sarason, J. Jones, M. Siegel, “Prediction of suicide intent in hospitalized parasuicides: Reasons for living, hopelessness, and depression”, *Comprehensive Psychiatry* (1978)(33), 366-373.

⁶ 오세진, “스트레스 요인과 정신건강에 관한 연구” (가톨릭대학교 석사학위논문, 2005) 참조.

군대생활에서 겪는 스트레스들은 위에서 기술한 스트레스원을 대부분 지니고 있다고 볼 수 있다. 즉, 군생활 스트레스란 사병들이 군생활 중 겪는 스트레스를 의미하는 것으로 부대의 물리적 환경 및 정서적 환경, 인간관계 등 군생활 내적 환경과 가족, 이성, 친구 등 군생활 외적 환경에서의 스트레스 모두를 가리킨다. 물리적 환경요인으로는 부대의 부적절한 조명 및 온도, 소음 등이 있을 수 있고, 정서적 환경요인으로는 분노와 적대감 등의 부정적 감정, 지시복종에 대한 갈등, 능력과 경험 부족, 집단가치 순응 강요 등이 있다.⁷ 군생활 내적 환경요인으로는 과다업무, 역할모호성, 동료 및 상하관계 갈등 등이 있고, 군 생활 외적 환경요인으로는 생활사건, 가족문제, 군생활 외적 인간관계 갈등 등이 있다.

군대라는 조직사회에 속한 개인은 자신의 계급, 보직, 근무지, 인간관계 등에 따라 스트레스의 강도와 종류가 달라진다. 또 조직 구조면에서는 조직이 수직적인 위계질서를 덜 강조할수록 그 구성원의 직무 만족도는 높아지고 스트레스 수준도 현저하게 낮아진다고 한다(김일수, 1995). 지시사항 이행에의 갈등 면에서도 군은 원칙상으로 병사들 상호 간의 경우를 제외하고서는 명령과 지시로 운용된다고 해도 과언이 아니다. 그래서 지시를 하는 방법에 따라 많은 문제가 발생하게 되며, 이러한 것은 부대에서 중요한 업무스트레스로 자리 잡게 된다.

능력 및 경험에서 나오는 업무 역량 및 업무자신감은 학력이 높고 연령이 높을수록 더 뚜렷하게 나타나고, 군생활을 오래 한 사람일수록 능숙하고 노련한 면모를 더 나타내지만 능력과 경험이 부족한 사람은 군생활에서 심한 곤란을 겪게 되는 경우가 발생한다. 이 경우에는 자신감 결여, 초조, 긴장, 스트레스, 무기력, 우울 등을 동반하게 되며, 심한 경우 자학, 자

살 등의 중대한 부대사고로 이어질 수 있다는 것이다. 또한 단체생활과 병영생활을 주요 골격으로 하는 군대생활에서 개인의 가치와 욕구는 다른 사람과 조직에 상충될 수 있는데, 이러한 충돌이 주요 스트레스원으로 자리 잡게 되고, 이러한 욕구가 해결될 때까지 스트레스는 계속 누적되게 된다.

한국생산성본부는 스트레스의 직접적 유발요인을 개인적 환경, 물리적 환경, 조직적 환경, 직무의 성격으로 크게 분류한다.⁸ 박현철은 한국생산성본부의 연구에 근거하여 군인의 스트레스원을 군대 내부에서 발생하는 스트레스 유발요인과 군대 외부에서 발생하는 스트레스 유발요인으로 구분하였으며, 군생활 스트레스는 군생활 적응에 유의미한 부정적 영향을 미친다고 보고하였다.⁹ 이러한 군생활 스트레스는 군생활 부적응과 밀접하게 관련되면서, 극단적인 형태의 자살생각으로까지 이어지기도 한다. 그러나 같은 스트레스원에 노출되어 있다고 하여 모두 똑같은 반응을 보이는 것은 아니며, 개인마다 큰 차이를 보인다.

즉, 스트레스원이 자극이 되어 스트레스 반응으로 표출되는 경우, 특히 자신이 지각하는 스트레스 수준보다 보유하고 있는 스트레스 대처자원이 부족할 경우 이를 스트레스에 취약하다고 하는 것이다. 따라서 스트레스에 취약한 병사의 경우 자살생각으로 이어질 가능성이 높을 것으로 가정할 수 있다. 스트레스에 취약한지를 판단하는 방법으로, 첫 번째는 총 스트레스 점수가 높은 경우 그 자체로 분석의 의미가 있겠고, 두 번째는 개인이 보고한 현재의 군생활 스트레스 점수와 전반적 생활 스트레스 점수를 비교하여 현재의 스트레스 점수가 유의미하게 높은 집단을 군생

⁸ 한국생산성본부, 『산업인력의 정신건강과 스트레스의 측정변수에 대한 타당성 평가』 (한국생산성본부, 1993) 참조.

⁹ 박현철, “군인의 삶의 질 향상에 관한 연구: 스트레스원, 사회적 지지를 중심으로” (연세대학교 석사학위논문, 2001) 참조.

⁷ 진석범, “군내 폭행사건 및 자살사고의 실태와 예방대책” (고려대학교 석사학위논문, 2000) 참조.

활 스트레스 취약 집단으로 분류하여 연구대상으로 삼는 방법이 있을 수 있다. 두 가지 방법 모두 의미가 있을 것으로 생각된다.

2.2. 자살생각

2.2.1. 자살생각의 개념

오캐럴(A. O' carroll)에 따르면, 자살생각은 '자살을 행하는 것에 대한 생각이나 사고'로서 누구나 한 번쯤 일시적으로 갖게 되는 '죽고 싶다'고 생각하는 보편적인 현상에서부터 정말 죽으려고 구체적인 계획을 세우는 것까지 포함된다.¹⁰ 자살행위와 자살생각이 반드시 일치하는 것은 아니지만 일반인을 대상으로 하는 한 조사에서 자살생각 변인은 여전히 자살문제의 심각성을 추론하는 데 있어서 하나의 의미 있는 지표로 사용되고 있으며, 많은 기존의 연구들은 자살생각과 자살행위의 긍정적인 관련성을 입증하고 있으며 경험적인 연구결과들을 보더라도 자살행위는 자살시도를 경험한 사람에게 많이 발생하고, 자살시도는 자살생각을 많이 경험한 자들에게서 발생한다.¹¹

벡(A. Beck)과 바이스만(W. Weissman)은 자살행동을 자살생각, 기도, 위협, 시도, 완성을 포함한 가능성의 연속체로 개념화하였다.¹² 이 연

¹⁰ A. O' carroll, Psychometric Evaluation of the Reasons for Living Inventory, *Psychological Assessment* (1996)(5), 154-158.

¹¹ 이 점에 대해서는 아래 연구가 유용하다. E. Clum, C. Diaz-Sastre, E. Garcia Resa, H. Blasco, D. Braquehais Conesa, M. Oquendo et al. "Suicide attempts and impulsivity. *European Archives of Psychiatry and Clinical Neuroscience*" (1979)(255), 152-6; E. Bonner, C. Rich, "Beyond belief: a theory of modes, personality, and psychopathology", In P. M. Salkovskis (Ed.), *Frontiers of cognitive therapy* (New York: Guildford Press, 1987), 1-25; E. Osgood, *A Study on Psychosocial Traits of Clients Experienced Suicide Ideation : Focused on cyber suicide-crisis counseling*. Unpublished master's thesis (Catholic University, 1987).

속체에 따르면 자살생각은 자살위험과 신호를 유도하는 자살기도를 이끌며, 자살행위에 앞선 것으로 간주된다. 미국의 자살예방에 관한 정신건강센터 특별위원회는 자살행동을 자살행동(suicide behavior), 자살시도(attempted suicide), 자살생각(suicidal ideation)으로 구분한다. 여기에서 자살생각은 살아가면서 어느 순간 자살에 대해 심각하게 고려해 본 것을 말한다.¹³

칼슨(G. Carlson)과 캔트웰(D. Cantwell)은 자살에 대한 생각과 자살 시도율을 조사했는데, 그 결과 자살에 대한 생각이 심각했던 사람들이 42%, 경미했던 사람이 34%가 자살을 시도한 것으로 나타났다.¹⁴ 이런 연구결과를 통해, 시몬스(M. Simons & J. Murphy)는 아주 경미한 수준의 자살생각이라도 후에 더 심각한 자살생각으로 발전되거나 바로 자살기로 연결될 수 있다고 보았다.¹⁵ 따라서 그들은 자살생각의 심각성보다는 자살생각을 지니고 있는지의 유무를 알아보는 것이 더 중요하다고 보았으며, 자살생각은 자살시도의 중요한 예측지표가 되므로 자살생각을 감

¹² A. Beck, R. Steer, M. Kovacs, B. Garrison, "Scale for Suicide Ideation: Psychometric properties of a self-report version", *Journal of Clinical Psychology* (1985)(44, 4), 499-505.

¹³ 화이트(J. L. White)는 자살충동 또는 자살생각을 '자살을 행하는 것에 대한 생각이 나 사고'로 정의한다. J. L. White, *The troubled adolescent* (New York: Pergamon Press, 1989) 참조; 두보(K. Dubow)는 자살생각을 자살시도, 자살로 이어지는 자살행위의 연속적 과정의 출발점으로 본다. K. Dubow, M. Oquendo, M. Grunebaum, S. Ellis, A. Burke, & J. Mann, Religious affiliation and suicide attempt. *American Journal of Psychiatry* (1989)(161), 2303-8.

¹⁴ G. Carlson & D. Cantwell, "Suicidal behavior and depression in children and adolescents", *Journal of American Academy of Child Psychiatry* (1982)(21), 361-368.

¹⁵ M. Simons & J. Murphy, "A study on suicidal tendencies in high school students: The structural relationship between depression, hopelessness, and suicide", *Korean Journal of Clinical Psychology* (1985)(9), 1-19.

소시킴으로써 자살시도를 예방할 수 있다고 보았다.

2.2.2. 군조직과 자살생각

더커하임(E. Durkheim)은 자살을 설명하면서 군대의 자살문제에 대해서도 언급하였다. 그는 군대는 강한 집단 의식을 요구하는 사회로 어떤 면에서는 종교집단과 비슷하다고 분석하였다. 전쟁 시에 전우나 국가를 위해 죽음을 무릅쓰고 임무를 수행하는 것은 일종의 이타적 자살에 속한다는 것이다. 또한 군의 집단주의적 특성은 개인이 집단에서 소외감을 느끼게 되면 그러한 상황을 참지 못하도록 만들며, 심한 경우 이것이 자살로 이어질 수 있다고 경고하고 있다.¹⁶

군생활의 스트레스 요인을 살펴보면 엄격한 규율과 강제성, 집단생활은 개인생활에 익숙해 있던 젊은이들에게 심리적 구속감을 가질 수 있으며, 모든 사회생활을 그만두고 군에 입대하는 것이기 때문에 장병들은 군생활을 인생의 공백기나 퇴보기간으로 생각하게 되어 피해 의식을 갖게 된다. 또한 생명을 위협하는 요소가 많고, 미래를 확실히 예견할 수 없는 상황이기 때문에 군생활에서 불안과 긴장은 사회생활에서보다 심하게 느껴진다. 박영주에 의하면, 주거 환경 또한 사회보다 상대적으로 열악한 실태인데, 개인 공간이 협소하고 개인적 비밀보장이 어려워 정서적으로 안정된 생활이 어렵다. 군대 업무는 전쟁을 전제로 이루어지기 때문에 신속성과 정확성이 요구되어 긴장된 상태를 유지해야 하며, 매일 계획된 일과가 일방적으로 하달되면서 긴장상태에서 반복 수행해야 하는 업무는 쉽게 권태를 느끼게 한다.¹⁷ 이러한 여러 가지 스트레스 요인들은 군인의

¹⁶ E. Durkheim, *Suicide* (New York: The Free Press, 1897) 참조.

¹⁷ 박영주, “병사의 군대적응요인과 사회복지실천방안에 관한 연구” (대구대학교 대학원 석사학위논문, 2003).

자살생각에 영향을 미칠 가능성이 크다는 것이다.

윤주태의 조사에 따르면, 군대문화는 임무 수행에 있어서 완전주의를 추구하고 있지만, 장병들은 군내의 직무수행에 있어서 개인의 적성, 희망 등을 고려하지 못한 채 직무를 부여받기 때문에, 군의 직무에 익숙하지 못한 병사들은 자신이 기대하는 바와 실제 수행 사이에 불일치를 경험할 수 있다. 또한 상관 상급자에게 폭언, 질타를 들을 때, 자신의 계급과 서열에 묶인 채 그것을 뛰어넘어서는 그 이상의 일은 생각도 할 수 없는 자신을 경험할 때, 곧 스트레스 상황 가운데 놓일 경우 장병들은 부정적인 자기 탐지를 통한 인지적 왜곡을 경험하게 되며, 이것이 곧 자살생각으로 나타나게 된다.¹⁸

2.3. 자살생각 위험요인

2.3.1. 우울

우울은 단순한 슬픔이나 울적한 기분 상태에서부터 지속적인 상실감이나 무력감을 포함하는 정서장애에 이르기까지 인간의 광범위한 심리적 상태를 포함한다. 즉 우울은 인간이 보편적으로 가지고 있는 다양한 감정의 하나로, 정상인들이 스트레스 사건에 나타내는 가벼운 우울반응에서부터 정신치료의 도움을 필요로 하는 비정상의 범주에 이르기까지 연속적인 특성을 갖는다. 우울은 비관적 사고, 이분법적 사고와 같은 인지적 기능, 슬픔, 좌절감, 상실감 등과 같은 정서적 기능, 나아가 무력감, 의욕상실과 같은 동기적 측면, 그리고 식욕 부진, 불면증, 피로감, 체중감소 등과 같은 생리적 기능을 포괄하는 인간의 전 기능에 영향을 미치는 문제이다.

자살생각과 자살행위가 우울증 진단준거에 포함된 사실(American

¹⁸ 윤주태, “군 자살과 예방책에 관한 연구” (한양대학교 석사학위논문, 2003) 참조.

Psychiatric Association, 1987)을 보면 쉽게 알 수 있듯이 우울은 단일 요인으로서 자살을 이끄는 가장 위험한 요인으로 알려져 있고,¹⁹ 청소년에서 노인에 이르기까지 다양한 연령층에 나타나는 자살생각 및 자살시도와 가장 밀접한 상관을 보이는 심리장애로 간주되어 왔다. 여러 연구에서 우울은 청소년의 자살기도와 관련되어 있다고 보고하고 있으며, 또한 자살의도를 가진 사람들에게서 발견되는 가장 일반적인 특징은 우울이라는 연구 보고와 자살충동의 가장 강력한 예측인자들이 우울 증상이었다는 연구들도 있다.²⁰

김진혁에 따르면 주요우울장애 유병률을 분석한 결과, 세계 평균(25%)의 약 2배 수준인 45%로 집계되었고, 특히 조사 대상의 12.3%는 한 차례 이상 자살을 생각한 적이 있다고 답했다고 한다.²¹ 2001년 실시한 국민건강영양조사에 따르면, 우울장애의 주요 진단 기준이 되는 우울감을 경험한 비율과 자살사망률은 유사한 그래프를 그리고 있어서, 우울감과 자살이 상당히 밀접하게 연관되어 있음을 시사한다. 그럼에도 불구하고 학문 영역을 불문하고 지속적으로 밝혀진 것은 자살로 사망한 사람들 중 90%가 정신장애를 지니고 있었으며, 자살과 자살행동의 약 80%의 변량이 우울증에 의해 설명된다는 것이다.²² 따라서 우울증이 강력한 예측변인으로 꼽히고 있으나, 반대로 우울증 환자 중 대부분은 자살을 하지 않는다는 점에서 왜 어떤 이들은 우울해도 자살시도를 하지 않고 다른 이들

¹⁹ G. Klerman, "Clinical epidemiology of suicide", *Journal of Clinical Psychiatry*, (1987)(48), 33-38.

²⁰ Calson & Cantwell, *Op. cit.*, 361-368.

²¹ 김진혁, "노인의 우울과 자살사고에 관한 구조모형" (경희대학교 박사학위논문, 2004) 참조.

²² E. Barraclough, C. Bunch, E. Nelson & R. Sainsbury, "A prospective study of the paradoxical relationship between impulsivity and lethality of suicide attempts", *Journal of Clinical Psychiatry* (1974)(2), 560-4.

은 더 자살행동에 취약한지를 설명하려는 시도들이 계속되고 있다.

2.3.2. 절망감

백 연구 팀은 절망감을 '미래에 대한 부정적 인지' (negative cognitions about the future)로 정의하였다.²³ 이는 주로 'Beck Hopelessness Scale' (BHS)에 의해 측정되는데,²⁴ 이 척도는 미래에 대한 느낌, 동기의 손실, 그리고 미래에 대한 요인을 재는 문항으로 이루어져 있다. BHS로 측정된 절망감²⁵은 자살사고, 자살시도, 그리고 자살과 강한 상관관계가 있거나 중재역할을 한다는 것이 계속 밝혀졌다.

이에 더해 절망감 요인을 통제했을 경우 자살사고와 우울증 간의 상관관계가 무의미해진다는 연구들도 있었다. 슈나이더(I. J. Schneider)팀은 주요우울장애를 지닌 280명의 사람들을 대상으로 5년간 추적연구를 하였다.²⁶ 추적기간 동안 16명이 자살로 사망하였다. 이를 분석한 결과, 자살

²³ A. Beck, R. Steer, M. Kovacs & B. Garrison, "Hopelessness and eventual suicide: a 10-year prospective study of patients hospitalized with suicidal ideation", *American Journal of Psychiatry* (1975)(142), 559-63.

²⁴ A. Beck, M. Kovacs & A. Weissman, A. (1974). "Assessment of suicidal intention: the Scale for Suicide Ideation", *Journal of Consulting and Clinical Psychology* (1974)(47), 343-352.

²⁵ 절망감은 때로는 자살시도자 및 자살생각을 하는 사람들에게서 자살의도를 예측하는 데에 우울증보다 더 예측력이 강한 것으로 알려져 왔다. 절망감 연구에서 자주 언급되는 Beck, Steer, Kovacs & Garrison 등은 1985년 연구에서 자살시도가 아닌 자살생각으로 인해 입원을 하게 된 207명의 환자들을 5-10년간 추적하여 관찰하였다. 그들에게 Beck Depression Inventory(BDI), Beck Hopelessness Scale(BHS), 그리고 Scale for Suicidal Ideation(SSI)을 시행했다. 추적기간 동안 14명이 자살을 하여 사망하였는데, 이들의 죽음을 예측한 것은 오직 BHS와 BDI의 비관주의 척도 하나였다. BHS에서의 10점 이상의 점수는 궁극적인 자살의 91%를 예측하였다.

²⁶ I. J. Schneider, F. D. Philipp & J. Muller, *The troubled adolescent* (New York: Pergamon Press, 2001).

을 한 이들은 연구 초기 측정 시 자살을 하지 않은 집단보다 유의미하게 더 심하거나 또는 매우 심한 정도의 절망감을 보고했던 것으로 나타났다 (68.8% 대 39.7%). 또한 절망감이 높은 집단에 있을 경우 자살시도에 대한 독립적 상대적 위험도가 9배나 증가하는 것으로 나타났다. 이 결과들을 비롯한 여러 연구들은 모두 우울증과 자살의 관계를 연구하는 데 있어서 절망감이 중요한 요인임을 보여 준다.

III. 연구방법

3.1. 연구대상

전방에 있는 한 군부대에 복무 중인 남성 군인들을 대상으로 설문을 실시하였다. 총 400명(1개 대대급 인원)이 응답하였으나, 그중 설문 문항에 5개 이상 결측치가 있는 자료는 분석에서 제외하였다. 최종적으로 분석에 포함된 대상자 수는 385명(이병 119명(30.9%), 일병 116명(30.1%), 상병 78명(20.3%), 병장 72명(18.7%))이었다.

3.2. 연구절차

군생활 스트레스 척도, 자살생각 척도(SIQ), 우울 척도(BDI-II), 절망감(BHS) 척도로 이루어진 설문지를 부대를 방문하여 자살예방 교육시간 전에 배부 및 실시하였다. 설문 응답에는 약 40-50분이 소요되었다.

3.3. 분석방법

전체적인 자료의 분석을 위한 통계 프로그램으로 SPSS 15.0을 사용하였다. 설문 응답자들의 계급 분포와 인구통계학적 특성을 파악하기 위해 기술통계를 사용하였고, 각 변인들 간의 관계를 알아보기 위해 Pearson

상관관계 분석을 시행하였다. 군생활 스트레스가 자살생각에 영향을 미치는 과정에서 우울과 절망감이 매개변인으로서 역할을 하는지 알아보기 위해, Amos 7.0을 사용하여 구조방정식 모형(Structural Equation Modeling: SEM)의 모형 검증 및 경로분석을 실시하였다. 구조방정식 모형의 적절성을 평가하기 위해서 상대적 적합도 지수인 비교 부합치(CFI: Comparative Fit Index), 표준 부합치(NFI: Normed Fit Index), 그리고 RMSEA(Root Mean Square Error of Approximation)를 사용하였다. 일반적으로 CFI, NFI는 .90 이상이고, RMSEA는 .05 미만이면 좋은 모형으로 본다.

IV. 연구결과

4.1. 인구통계학적 특성

본 연구에서는 연구대상을 전방지역에 위치한 모 부대에 거주하는 군인 집단으로 규정하였다. 연구대상자들의 인구통계학적 특성은 <표 1>에 제시하였다. 본 연구 결과에는 군인 385명이 포함되었다. 연령분포는 만 20세 이하가 101명(26.2%), 만 21-22세가 253명(65.7%), 만 23-24세가 26명(6.8%), 만 25-27세가 5명(1.3%)이었다. 계급별로는 이병이 119명(30.9%), 일병이 116명(30.1%), 상병이 78명(20.3%), 병장이 72명(18.7%)을 차지하였다. 종교별로는 기독교가 128명(33.2%), 천주교 40명(10.4%), 불교 75명(19.5%), 기타 종교가 142명(36.9%)이었다.

보직별로는 전투병이 289명(75.1%), 행정병이 60명(15.6%), 분대장이 36명(9.4%)이었다. 이성 친구 유무는 이성 친구가 없다고 응답한 군인이 306명(79.5%), 있다고 응답한 군인이 79명(20.5%)이었다. 최종학력으로는 고졸이 56명(14.5%), 대재 316명(82.1%), 대졸 12명(3.1%), 대학원재

1명(0.3%)이었다. 양육자 유형별로는 양친이 있는 군인이 335명(87%), 편부가 18명(4.7%), 편모가 31명(8.1%), 친척이 1명(0.3%)이었고, 가계 경제수준별로는 경제수준이 상(월소득 5백만 원 이상)인 군인이 32명(8.3%), 중상(4-5백만 원 미만)이 94명(24.4%), 중(2-4백만 원 미만)인 군인이 191명(49.6%), 중하(2백만 원 미만)가 68명(17.7%)이었다. 성장지 역별로는 농촌은 41명(10.6%), 시급 도시는 122명(31.7%), 대도시는 222명(57.7%)이었다. 참고로, 자살생각 변인과 인구통계학적 변인에 따른 차이검증을 실시한 결과, 유의미한 결과를 보이지 않았다.

〈표 1〉 인구통계학적 특성

변인	구분	빈도	백분율(%)
연령	만 20세 이하	101	26.2
	만 21-22세	253	65.7
	만 23-24세	26	6.8
	만 25-27세	5	1.3
복무기간	0-2개월	31	8.1
	3-5개월	84	21.8
	6-8개월	68	17.7
	9-12개월	64	16.6
	13-18개월	68	17.7
	19개월 이상	70	18.2
종교	기독교	128	33.2
	천주교	40	10.4
	불교	75	19.5
	기타	142	36.9
보직	전투병	289	75.1
	행정병	60	15.6
	분대장	36	9.4
이성친구	유	79	20.5
	무	306	79.5

최종학력	고졸	56	14.5
	대재	316	82.1
	대졸	12	3.1
	대학원재	1	0.3
경제수준	월소득 500만 원 이상	32	8.3
	400-500만 원	94	24.4
	200-400만 원	191	49.6
	200만 원 미만	68	17.7

4.2. 측정 변인들의 평균 및 표준편차

연구에 참여한 군인 385명이 보고한 군생활 스트레스, 우울감, 절망감의 평균 및 표준편차는 〈표 2〉와 같다.

〈표 2〉 군생활 스트레스, 우울감, 절망감 및 자살생각의 평균과 표준편차

변인 명칭	전체집단(N=385)
군생활 스트레스	44.08(14.64)
우울감	5.79(7.25)
절망감	2.12(3.06)
자살생각	39.48(20.08)

주. 표시된 값은 평균; () 안은 표준편차

4.3. 측정 변인들 사이의 상관관계

이번 연구에서 측정한 변인인 군생활 스트레스, 우울감, 절망감 사이의 관련성을 알아보기 위해 Pearson 상관 분석을 실시하였고, 그 결과는 〈표 3〉에 제시되어 있다.

〈표 3〉 군생활 스트레스, 우울감, 절망감 사이의 상관관계

	1	2	3	4
1. 군생활 스트레스	1			
2. 우울감	.482**	1		
3. 절망감	.269**	.527**	1	
6. 자살 생각	.334**	.337**	.339**	1

주. 표시된 값은 Pearson 상관계수, * p<.01, ** p<.001

군생활 스트레스는 우울과 절망감, 자살생각과 유의미한 상관관계(군생활 스트레스와 우울 사이의 상관관계: $r = .482, p < .01$, 군생활 스트레스와 절망감: $r = .269, p < .01$, 군생활 스트레스와 자살생각: $r = .334, p < .01$)를 보였다. 이는 군생활 스트레스가 우울과 절망감, 자살생각과 유의미한 관련성이 있음을 의미한다. 이러한 상관관계 분석을 바탕으로, 각 변인들이 하나의 체계적이고 포괄적인 구조 안에서 어떻게 서로 영향을 주고받는지 확인해 볼 필요성이 있다.

4.4. 우울과 절망감의 매개효과

군생활 스트레스, 우울, 절망감, 그리고 자살생각 사이의 상관관계 분석 결과를 바탕으로, 이러한 개념들을 포괄적인 체계로 설명하는 구조 방정식 모형을 생각해 보았다. 그것은 두 가지 경로로 나누어 볼 수 있는데, 하나는 군생활 스트레스-우울-자살생각 사이의 관계와 다른 하나는 군생활 스트레스-절망감-자살생각 사이의 관계를 알아보기 위한 모형이다. 이는 여러 주요 변인들이 어떠한 구조와 경로를 형성하면서 상호 작용을 하는지 알아보기 위한 작업이다.

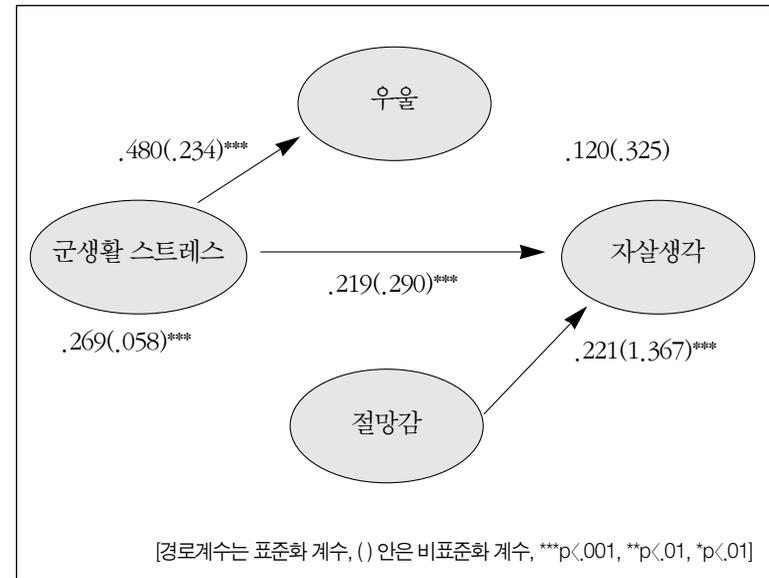
4.4.1. 군생활 스트레스에 대한 구조 모형 검증

본 연구에서 가정된 군생활 스트레스에 대한 연구 모형의 적합도 수준

은 $X^2 (df=1, N=385)=41.260, p = .547; CFI = .998; TLI = .957; NFI = .960; RMSEA = .025$ 로 비교적 우수한 것으로 나타났다. 아래에는 군생활 스트레스 모형의 적합도가 〈표 4〉에 제시되어 있다.

〈표 4〉 군생활 스트레스에 대한 연구 모형의 적합도 지수

	χ^2	df	p	CFI	TLI	NFI	RMSEA
군생활 스트레스	41.260	1	.547	.998	.957	.960	.025



〈그림 1〉 군생활 스트레스에 대한 연구 모형

군생활 스트레스가 우울을 매개로 하여 자살생각에 영향을 주리라는 연구 가설은 정서 역제가 우울을 유의미하게 설명하지 못함으로써 ($\beta = .120, p > .05$) 지지되지 않았다. 이는 군생활 스트레스를 느끼는 병사들이 우울을 통해 자살생각에 이르게 되는 것이 아님을 의미한다. 우울이 아닌

다른 경로를 통하여 자살생각에 이르게 될 가능성이 있음을 시사한다. 한편 군생활 스트레스가 절망감을 매개로 하여 자살생각에 영향을 주리라는 연구 가설은 지지되었다. 절망감은 군생활 스트레스와 자살생각 사이를 부분 매개하는 것으로 나타났다. 이는 군생활 스트레스를 느끼는 병사들은 절망감을 통해 자살생각을 하게 될 가능성이 있음을 시사한다. 아래의 <표 5>에는 군생활 스트레스와 자살생각 간의 경로분석이 제시되어 있다.

<표 5> 군생활 스트레스와 자살생각 간의 경로분석 결과

경로	비표준화 추정치	표준화 추정치	표준 오차	검정통계량(t)
스트레스 → 우울	.234***	.480	.901	22.749
스트레스 → 절망감	.058***	.269	.539	14.817
스트레스 → 자살생각	.290***	.219	.299	12.342
우울 → 자살생각	.325	.120	.356	5.992
절망감 → 자살생각	1.367***	.221	.645	12.791

***p<.001, **p<.01, *p<.01

V. 연구결과에 따른 기독교상담학적 접근

위의 연구 결과, 군생활 스트레스는 우울이라는 변인을 매개로 해서 자살생각에 유의미한 영향을 미치지 못했고, 절망감이 부분 매개 역할을 하였다. 이는 군생활 스트레스를 겪고 있는 군인은 절망감이라는 심리적 요인을 통해 자살생각에 이르게 됨을 의미한다. 이러한 결과는 위의 선행 연구에서 살펴본 바와 같이 절망감이 자살시도자 및 자살생각을 하는 사람들에게서 자살의도를 예측하는 정도가 우울보다 더 예측력이 강한 것으로 알려져 왔다는 연구결과²⁷와도 일치하는 내용이다.

장병들이 절망하는 이유들은 여러 가지일 수 있다. 그러나 공통적인 것은 현재와 미래에 대해 그들이 내린 절망적 결론 외에 다른 결론이 있을 수 있다는 것, 즉 절망하여 자살을 선택하는 것 외에 다른 대안적 해결책이 있을 수 있다는 점을 인식하지 못한다는 것이다. 군중목사는 병사가 내린 결론을 당연하게 받아들여서는 안 되며, 병사와 같이 그러한 결론을 입증할 수 있는 증거들을 찾아봐야 한다.

따라서 장병들의 절망감을 다루는 데 사용되는 상담방법은 결론을 입증하기, 즉 내담자가 내린 이와 같은 절망적 결론을 지지하는 증거와 모순되는 증거들을 내담자와 함께 하나하나 찾아보는 것이다. 즉 절망적 결론이 과연 충분한 사실에 근거를 둔 타당한 결론인지를 검토한다는 것이다. 관련된 정보를 숙고해 보는 과정에서 내담자는 자신의 결론과 모순되는 정보를 기억해낼 수 있으며, 군중목사는 이러한 모순 증거들을 절망적 결론을 변화시키는 데 활용할 수 있다.

병사들이 호소하는 절망감을 다루는 과정은 자살생각을 가진 장병과의 상담에서 가장 힘든 작업이며 가장 중요한 과정이기도 하다. 여기서는 병사의 심리적 자원을 개발하도록 접근하여 보다 ‘강인한’ 사람이 되도록 하는 상담목표를 세워 보도록 한다. 즉 이 접근법은 병사의 자율성과 자아 강도를 증진시키고, 군생활 스트레스에 따른 절망감에 대한 면역력을 키우고, 나아가 스트레스에 대한 효과적인 자기 보호 및 방어수단을 확립하도록 하는 데 미래 이야기가 어떤 해결점을 시사해 주는지 살펴보고 한다.

²⁷ J. Minkoff, C. Bergman, T. Joiner & E. Weinberg, "Changes in 'resolved plans' and 'suicidal ideation' factors of suicidality after participation in an intensive outpatient treatment program", *Journal of Affective Disorders* (1973)(103), 63-68.

5.1. 절망감을 가져오는 삶의 이야기

절망감은 불가능하다는 느낌에 의해 깊어진다. 절망감에 빠진 사람은 자신이 출구가 없는 감옥 안에 사로잡혀 있다고 느껴진다. 절망감은 무용지물이라는 느낌, 활동과는 관계없이 목표와 목적들을 성취할 수 없다는 느낌을 포함한다. 그는 자신이 해야 할 일을 자신의 역량 너머에 있는 것, 즉 자신이 수행하거나 성취할 수 없는 것으로 본다.²⁸

키에르케고르의 말처럼 절망은 “죽음에 이르는 병”이라 할 수 있다. 폴 틸리히(Paul Tillich)가 『존재의 용기』에서 밝힌 바 절망은 최후의 상황이며 ‘한계선’이 되는 상황이다. 이 너머로는 더 이상 나아갈 수가 없는 것이다.²⁹ 절망의 본질은 그 단어의 어원을 통해 드러나는데, 곧 희망이 없다는 것이다. 미래로 나아갈 수 있는 길은 전혀 없고 완전히 승리했다는 느낌은 결코 있을 수 없다는 것이다. 희망이 모든 인간에게 어릴 때부터 존재론적으로 주어지는 잠재력이라면, 그 희망을 상실하거나 타락시킬 수 있는 가능성 또한 처음부터 존재하는 것이라고 볼 수 있을 것이다. ‘조안 노트’(Joan Nowotny)도 “희망을 가질 수 있게 만드는 조건은 절망할 수 있게 만드는 조건과 완전히 똑같은 것”일 수 있다고 말한 바 있다. 조안 노트의 말대로 희망과 절망을 만드는 조건은 똑같은 것일 수 있다. 그러므로 희망의 과정은 공격당하기 쉬운 것이다. 절망감은 한 병사의 존재를 침해하는 전염병과 같으며, 영혼의 질병을 불러일으키는 원인이 된다. 절망감은 우리 실존의 모든 차원에서 세부적으로 미치게 되는 심각한 정신질환을 가져올 수 있는 것이다.

절망감은 우울증적인 요소를 포함할 수도 있지만, 기본적으로는 미래

에 관한 부정적인 인식으로부터 생겨나는 철학적이고도 영성적인 문제에 대한 인식적, 감정적 반응과 관련되어 있다. 절망감은 미래가 닫혀 있으며 변할 수 없고 무의미한 것이라고 확신하는 내면적 관계 구조인 셈이다.

절망이 깊어지면 확실히 어떤 병사를 임상적 우울증으로 떠밀 수 있다. 정반대로 까다로운 임상적 우울증을 앓고 있는 병사가 절망으로 이끌어질 수도 있다. 그러나 비록 그렇다 하더라도 이 둘이 일치하는 것은 결코 아니다. 나이가 생리학적 요인들과 밀접하게 관련된 때에도 임상적 우울증은 종종 절망의 한 가지 증상으로 나타난다. 군종목사가 만약 우울증을 완전히 다른 어떤 것으로 취급할 경우, 우울증의 중요한 의미를 놓칠 수도 있다. 물론 그 증상을 효과적으로 다룰 필요는 있다. 하지만 우리는 우울증을 극복하는 것이 곧 근본적인 문제의 해결을 의미하는 것은 아니라는 점을 알아야 한다. 기독교상담적 관점에서 볼 때, 군종목사는 늘 절망이 근본적인 문제일 수도 있다는 가능성을 염두에 두고 있어야 한다. 그러한 예민함이 우리를 그 병사의 세계관 속에 의식적으로나 무의식적으로 들어 있을 수 있는 잠재적인 미래 시제 관심사들을 주의 깊게 다루도록 만들어 주며 절망감을 처리할 수 있도록 이끄는 것이다.³⁰

병사들이 부대에서 인지능력을 제한받게 될 경우 자신의 역할에서 오는 갈등 내지 모호한 역할을 수행 시 자살하는 환자들이 느끼는 절망감의 역동과 밀접하게 관련되어 있는 것으로 보인다. 자살 의도와 절망감 혹은 우울의 정서들 사이의 관계를 밝히려는 노력들을 통해서, 자살 의도는 우울보다는 절망감과 더 깊이 연관되어 있는 것으로 발견된 점이 이를 뒷받침한다고 볼 수 있다.

왜 사람들은 절망하게 되는지에 대한 기초적인 요인들을 여덟 가지로

²⁸ I. Meissner, The Modified Scale for Suicidal Ideation: Reliability and validity. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* (1998)(54), 724-25.

²⁹ P. Tillich, *The Courage to Be* (New York: The Free Press, 20000), 397-405.

³⁰ D. Lester, “A Depression Paradox Theory of Suicide”, *Personality and Individual Difference* (1989), 10.

설명할 수 있는데, 그 요인들은 모두 시간의식, 특히 미래 차원과 기본적으로 관련된 것들이다. 절망을 가져오는 여덟 가지 기초적인 요인들은 다음과 같다.

5.1.1. 미래 이야기의 사라짐

사랑하는 사람이 뜻하지 않은 사고로 죽었다든가 배우자가 이혼을 원한다는 소식을 불시에 전해 왔다든가, 또는 학교를 졸업해도 좋다는 허가를 받아내지 못했든가, 이렇게 갑작스럽고 충격적인 상실에 부딪히게 될 경우 등 미래 이야기의 상실이 절망의 요인들 중 하나일 수 있다.

절망에 빠진 사람들은 보통 어떤 사물이나 사람을 상실한 사람들이며, 길게 지연되는 슬픔이나 풀리지 않는 슬픔 때문에 고통당하고 있는 사람들이다. 사람의 상실이나 삶의 잠재력 상실 등으로 인한 모든 슬픔을 딛고 일어서는 일은 희망의 회복과 확실히 밀접한 관계가 있다. 월터 브루그만(Walter Brueggemann)은 희망을 가지고 계속 전진하기 위하여 슬픔과 고통을 다루는 일이 지니는 중요성을 힘주어 말한다. 그는 예레미야가 그의 고통과 슬픔 때문에 “완전히 희망의 예언자”가 되었다고 말한다. 예레미야가 희망을 가질 수 있었던 것은 오로지 그가 자신의 슬픔을 완벽하게 경험하고 그것을 다른 사람들에게 기꺼이 표출했기 때문이다. 마찬가지로 예수님 역시 나사로의 무덤 앞에서와 예루살렘이 내려다보이는 언덕 위에서 울 수 있었기에 슬픔의 현실 속에서 희망과 교통할 수 있었다.³¹ 절망에 빠진 사람들은 대체로 자신의 슬픔과 상실에 직면하고, 그것을 표출하고, 또 그것을 뚫고 살아 나가려는 의지가 없는 사람들이다. 침묵과 역제는 희망의 적이므로 희망은 엄청난 상실과 관련된 자신의 괴로움을

공개적으로 처리할 수 있는 사람들에게 주어지게 된다.

5.1.2. 미래 이야기의 끊김

어떤 사람들은 자기의 모든 것을 투자했던 하나의 미래 이야기가 끝나고 그것을 대신해 줄 만한 다른 미래 이야기가 더 이상 없을 때 절망에 빠지는 경험을 하게 된다. 때때로 사람들은 희망이 너무 완벽하게 하나의 특별한 성취에만 집약되어 있어 다른 미래 이야기를 전혀 발달시킬 수가 없기 때문에 절망에 빠지게 된다. 더 이상의 미래 이야기가 없을 때 삶은 소심해지고 사람들은 절망하게 된다. 나이 든 사람들의 경우 배우자나 친구나 가족이 죽는다는, 의미 있는 일들에 참여할 수 있는 능력이 중단된다는, 신체적 기능이 점점 더 쇠퇴한다는 하는 끊임없는 미래 이야기 상실에 직면하게 된다.

사람들을 미래 이야기의 끝으로 몰고 가는 또 다른 과정은, 그들의 원초적인 미래 이야기가 더 이상 효과적이지도 못하고 더 이상 희망을 가져다주지도 못하게 될 때 발생한다. 아무리 기능 장애를 일으킨 미래 이야기라 할지라도 그 미래 이야기를 포기한다는 것은, 한 사람의 삶의 미래 시체에 남겨진 공허 때문에 위협적인 것으로 느껴진다. 미래 이야기 사이에서 사는 것은 공격받기 쉬운 시간인 셈이다.

군종목사는 미래 이야기로부터 달아나고 있는 병사들에게 관심을 기울여야 하며 창조적인 중재를 해야 하는데, 그것은 미래 이야기를 성취한 다음 순간이나 미래 이야기를 포기해 버렸을 때 만들어지는 공허를 인식할 수 있도록 하는 데 있다. 우리는 어느 순간에든지 우리를 새로운 미래로 불러들이시는 하나님을 전해야 한다.

5.1.3. 자신을 인정하지 못하는 이야기

키에르케고르는 “가능성이 전혀 없는 자기는 절망에 빠지게 된다. 필

³¹ W. Brueggemann, “Impulsive” youth suicide attempters are not necessarily all that impulsive, *Journal of Affective Disorders* (1999)(107), 107-116.

연성이 전혀 없는 자기 역시 마찬가지이다”라고 하였다. 키에르케고르에게 절망이란 ‘자기 자신이 되기를 거부하는 것’과 같으며, 이 절망은 ‘가능성의 절망’과 ‘필연성의 절망’이라는 두 가지 형태를 취하게 된다. ‘가능성의 절망’은 자신이 현실성의 한계를 인정할 수 없거나 또는 인정하지 않으려 할 때 생겨난다. 자신은 현실적이기에 주어진 삶의 조건들로부터 너무도 많이 배제된 방식으로 미래의 자신을 상상하고 꿈꾸고 희망한다. 키에르케고르의 말에 따르면, ‘가능성이 필연성을 앞지르며’, 이런 일이 발생하게 되면 “자기가 그 자체로부터 도망을 하게 된다”고 한다. 이때에는 모든 것들이 가능해 보이며, 경계선이라고는 전혀 만들어지지 않는다.

현실적인 경계선이 전혀 없이 너무 많은 가능성에 접하게 될 때 쉽게 결정을 내릴 수가 없게 된다. 선택을 하고 행동을 취할 수 있는 자유가 끊임없는 가능성 속에서 상실되고 마는 것이다. 이러한 정신 상태는 의지의 절망이라고 특징 지을 수 있다. 이때에는 무언가를 바랄 수 있는 능력마저 마비되고 만다.

키에르케고르가 말한 절망의 두 번째 형태, 곧 ‘필연성의 절망’은 가능성을 상실하는 것, 미래의 개방성을 볼 수 없는 것이다. 이 절망은 한 사람이 삶의 주어진 조건들 속에만 파묻혀서 이미 존재하는 것들에만 얽매인 나머지, 다른 대안들을 상상할 수 있는 의지나 자유를 상실해 버릴 때 발생한다. 운명론은 바로 이러한 절망의 일반적인 태도이다. 운명론이나 결정론의 형태에서는 미래로부터 다가오는 모든 것들이 이미 예정되어 있는 것이어서 인간의 결정이나 행동으로는 결코 영향을 미칠 수 없는 것으로 여겨지게 되는 것이다.³²

³² S. Kierkegaard, *Fear and Trembling* (New York: Springer Publishing Company, 1983), 276-268.

5.1.4. 과거와 미래 이야기에 함몰됨

스티븐 크라이츠는 과거에 대한 ‘회상’이 자기 정체성의 근본적 요소이며, 미래에 대한 ‘투사’, 그중에서도 특히 긍정적인 미래 이야기에 대한 투사는 자신의 희망을 표명하는 데 반드시 필요한 요소라고 보았다. 그러므로 절망의 한 가지 요인은 개인이 자기 이야기를 과거 차원이나 미래 차원으로, 또는 그 두 가지 차원으로 모두 주장하지 않으려 한다는 데 있다는 것이다. 크라이츠는 사람들이 행복해지고 희망을 갖게 되기 위하여, 곧 깊은 즐거움과 행복감을 누리기 위하여 ‘영성적인 힘’을 지녀야만 한다고 주장한다. 절망에 빠진 사람들은 특정한 일부 자료로부터 미래가 무가치하다는 사실을 일반화시켜 버린다. 이와 반대로 피할 수 없을 것처럼 보이는 절망적인 상황에서도 어떤 이들은 자신의 통전성을 유지한 채 그 상황을 극복하려 한다는 것이다.

5.1.5. 현재 이야기에 머무름

어떤 사람에게서는 절망이란 내일을 전혀 예측할 수 없는 현재, 또는 위안을 가져다줄 수 있는 내일이 전혀 없는 현재에 빠져 버리는 것이다. 자신의 시간이 어느 곳을 향해 나아가지 않는다는 인식에 갇혀 버리는 것은 절망의 주요 특징이라 할 수 있다. 많은 사람들의 경우, 절망이라는 것은 미래가 새로운 것을 전혀 담고 있지 않다는 인식으로부터 비롯된다. 우리는 가능성이 꼭 찬 미래로부터 현재의 순간이 우리를 향해 다가오고 있다는 사실을 쉽사리 망각하고 만다. 삶을 실패의 연속으로 경험하는 개인들은 미래가 단지 똑같은 부정적 사건들의 반복일 뿐이라고 인식하게 될 경우 절망에 빠지기 쉬운 것이다. 이 부정적인 경험이 미래로 투사될 경우 이것들은 기능 장애를 일으키게 될 미래 이야기의 근거가 된다.

이렇게 현재라는 경계선 안에 머무르는 실존의 상태에서, 사람들은 이 순간만이 존재한다고 가정하게 된다. 따라서 이 사람들은 오직 현재에만

상당히 많은 것들을 투자해 버리고 만다. 절망에 빠진 사람들은 현재가 실재와는 다른 어떤 것이라고 속이기 위하여 현재라는 실재를 왜곡할 수도 있다. 그것은 '현재' 만이 그들이 의미를 지니고 내포할 수 있는 유일한 기회이기 때문이다. 미래가 무관한 것이거나 믿을 수 없는 것일 때, 사람들은 현재 시제에 빠져 버리고 만다.

5.1.6. 유한한 미래 이야기에 빠짐

유한을 초월하는 희망과 분리된 유한한 희망은 우리를 완전한 인간성에 이르지 못하도록 가로막는다. 유한한 희망이 안고 있는 위험은, 사람들이 그것을 궁극적인 희망으로 승격시키려 한다는 것이다. 유한한 희망을 하나님의 인격 안에 내재된 궁극적 희망과 연결시키거나 그 궁극적 희망의 맥락에 올려놓는 대신, 유한한 희망이 궁극적 희망의 지위를 요구하도록 허용할 때가 많다. 유한한 목표나 대상은 하나뿐인 미래 이야기에 무거운 짐만 될 뿐이다. 곧 이 유한한 희망은 중심인물인 하나님도 없이 미래 이야기를 형성하게 되는 것이다. 군종목사는 상담을 통해 부적절한 희망의 과정을 직시하도록 유도해야 한다. 사람들이 자신의 희망과정이 부적절한 내용을 선택하였다는 사실과 그것이 자신을 개방된 미래에 대한 희망보다도 오히려 절망으로 이끌고 있다는 사실을 깨달을 수 있도록 도와주어야 한다. 장병들이 유한한 내용에만 자신을 터무니없이 투자한다면가 유한한 내용의 미래 이야기만을 형성하게 될 경우 절망에 빠지기 쉽다고 하는 점을 깨달을 수 있도록 도와줘야 한다.

5.1.7. 허무감에 마주하기

인생에서의 외로움과 무의미함, 죽음이라는 곤란한 문제들에 직면하는 것은 허무함, 의미의 부재, 초월의 부재와의 직면을 초래하게 만든다. 우리는 고통과 괴로움과 사악함에 직면할 때 공허와 더 잘 직면하게 된다.

는 사실을 알고 있다. 전쟁이나 암, 폭력, 불의 그 밖의 부조리와 같은 사건들은 우리의 삶 속에 절망이 깊숙이 자리 잡도록 도와준다.

병사들은 허무감에 가득 찰 때 두 가지 가운데 한 가지를 경험할 수 있다. 어떤 병사들은 하나님을 만나게 된다. 그들은 공허 속에서 '하나님의 얼굴'을 볼 수 있게 되며 실존적 문제에 직면하여 희망의 초월적인 근원을 만날 수 있게 된다. 한편 또 어떤 병사들은 무(無)로 가득 찬 공허를 발견하게 된다. 그들은 끊임없이 공허에 부딪히게 되며, 이 공허와의 직면이라는 경험에 맞서서 희망을 심어 주기에 충분할 정도로 자신의 믿음이 언제나 강하지는 못하다는 사실을 직시하게 된다. 일부 기독교 병사들도 하나님의 얼굴이 보일 때까지 충분히 기다리지 못하고 결국 절망에 부딪히고 마는 경우도 더러 있을 수 있다.

병사들은 허무감 가운데 무(無)를 바라볼 때 절망으로부터의 위협을 당하게 된다. 무가 거기 있는데, 어떻게 그곳에서 희망을 찾을 수가 있단 말인가? 대부분의 사람들은 결코 인간의 노력이 무의미와 싸워 이길 수 없다고 하는 부정적인 의견을 내놓는다. 따라서 실존적 문제에 직면하여 느끼게 되는 절망감을 퇴치하기 위한 군종목사의 노력과 방법들은 미래 이야기들을 통해 전달되어야 한다. 안타깝게도 절망은 우리가 거의 알아채지 못할 정도로 우리 병영 주위에 깔려 있다. 절망은 어떠한 삶의 형태 속이나 배후에 있든지 숨어 있으며, 볼 눈이 없고 들을 귀가 없는 사람들에게는 그 모습을 절대 드러내지 않는다. 어떤 병사들은 하나의 이상을 선택함으로써 절망에 대항한다. 그들은 공허 속에서 하나님의 얼굴을 보지 못할 경우, 하나의 신을 창조해 내어 그곳에 놓아둔다(금송아지 신드롬). 이상숭배는 초월적인 공허를 메우기 위하여 어떤 유한한 사람이나 사물이나 사상을 실존의 중심에 위치시키는 행위이므로 군종목사는 이러한 문제에 대한 해법을 가지고 있어야 한다.

5.1.8. 부정적 하나님 이미지

심판과 비난으로 꽉 찬 하나님 이미지를 발달시키는 사람은, 사랑과 보호가 특징인 하나님 이미지를 갖고 있는 사람보다 하나님이 자기에게 교훈을 주기 위하여 밖에 계시며 자신의 죄스러운 행위들을 기록해 두었다가 자신을 비난하고 저주할 것이라고 여기기 쉽기 때문에 절망감을 더 느끼게 될 것이다. 그들의 하나님은 은총보다는 율법과 관련이 깊고 이 하나님의 본질과 특성에 관하여, 그리고 이 하나님이 인간과 관계를 맺는 방법에 관하여 그들이 배운 것들로 말미암아, 원래 그들이 소유했던 희망이 그들로부터 단절되고 말았다는 사실을 알게 될 것이다.

하나님이 자신을 사랑한다고 믿는 사람들은 쉽사리 하나님이 자신을 긍정적인 미래로 부르신다고 생각할 수가 있다. 이와 정반대로, 하나님이 자신을 좋아하는지 어떤지조차도 확신할 수 없는 사람들은, 사실 자신의 미래가 처벌이나 심판으로 가득 찰 것이라는 확신을 품게 될 수 있다. 따라서 그들의 신앙이 그들에게 희망을 가져다줄 수 없으며, 실제로 그들의 신앙은 그들을 절망으로 치닫게 만든다.

5.2. 희망적인 미래 이야기의 활용

5.2.1. 희망의 정의

아직 발생하지 않은 일들에 대해 어떻게 생각하고 느끼느냐 하는 것은 그 사람의 신체적, 정서적, 영성적 건강에 매우 중요한 요소이다. 사람이 미래에 대해 취하는 태도는 희망과 절망의 연속성에 달려 있다는 것이다. 심리학자 에릭 에릭슨(Erik Erikson)은 미래 차원을 이해하고 나아가 그것과 희망의 관계를 이해하였다. 그는 발달론자로서 삶이 어딘가를 향해 나아가고 있다는 사실과 개성이 어딘가를 향해 진행 중이라는 사실을 늘 의식하고 있었다. 그는 인간성을 규정하는 미래 구조에 관심을 기울였고,

이 미래 이미지들을 희망으로 간주하는 긍정적이고도 예측적인 접근을 인정하였다. 에릭슨은 희망을 인간의 다른 모든 미덕들의 필수적 토대라고 봄으로써, 희망이야말로 건전한 발달의 첫 번째 전제조건이라는 주장을 피력하였다.³³

정신분석학적 집단 내에서 가장 진지하게 인간의 미래 지향성을 받아들인 사람은 바로 빅터 프랭클(Victor Frankl)이었다. 프랭클은 강제 수용소에서 겪은 경험을 토대로 하여, 인간의 미래 지향성이 얼마나 중요한가를 깨달았다. 그는 희망이 동료 수감자들의 생존에 가장 기본적인 정서적 요인이 되어 주었음을 알아냈다. 프랭클은 인간이 기본적으로 충동과 본능에 따라 결정된다고 주장하는 사람들에게 반대하였다. 그는 인간의 의미와 완성을 위하여 미래를 향해 나아가는 존재임을 의미하는 ‘의미에 대한 의지’ 같은 개념을 발달시켰다.³⁴

프랑스의 철학자 가브리엘 마르셀 역시 인간에게 희망이 중요하다는 사실에 흥미를 느꼈다. 그래서 그는 희망이 인간을 시간 의식의 미래 차원으로 이끌어 주는 추진력이라고 믿게 되었다. 그는 인간이 순례의 길에 오른 여행자라고 보았으며, 따라서 “진실로 ‘존재’란 언제나 ‘도중에 있다’는 의미를 내포한다”고 믿었다. 그의 여행 비유는 미래 시간에 관한 우리 의식을 포함한다. 여행은 출발점이 있으며 종점을 투사하고 있는, 목표를 향해 나아가고 있는 존재를 가리킨다. 이 여행을 위하여 에너지를 공급해주는 엔진은 무엇인가? 마르셀은 희망이 인간을 미래로 끌어당기는 추진력이자 근본적인 원동력이라고 보았다.

³³ E. H. Erickson, *Identity and the Life Cycle* (New York: The Free Press, 1994), 341-347.

³⁴ Victor E. Frankl, *Man's Search for Meaning* (MA: Beacon Press, 1996).

5.2.2. 군종목사의 역할 - 희망적인 미래 이야기로 상담해 주기

군종목사의 상담의 목표 가운데 하나는 희망을 양성하는 것이다. 따라서 희망의 과정에 참여하는 것은 목회와 상담의 의무에 속한다. 자살 위기에 처한 병사들을 상담하기 위한 특수 전략은 그들의 미래를 개방시키는 일에 집중되어야 한다. 우리는 장병들이 자신의 인생 이야기를 검토하고, 자기가 가고 있는 곳을 확인하고, 희망을 지지해 줄 만한 자신의 지평선의 적절성을 평가할 수 있도록 도와주어야 할 책임이 있다고 본다. 부대에서 문제가 발생할 만한 상황을 제공한 더 큰 이야기, 핵심 이야기는 무엇인가? 어떤 특정한 해결책 너머에 존재하는 미래 이야기는 무엇인가? 이 문제를 경험하고 있는 병사가 갖고 있는 기본적인 전망 내지 바람은 무엇인가? 그 전망이 해결책을 제시해 주는가? 유한한 해결책이 전혀 없더라도 그 미래 이야기가 풍요로운 삶의 희망을 제공해 줄 수 있는가? 하는 질문들은 자살생각을 가진 병사들과의 상담에서 반드시 필요한 것들로 여겨진다.

또한 미래 이야기를 재구성하는 것은 자살생각을 가진 병사들을 위한 중·장기적 개입방법에 있어 효과적일 수 있다. 특히 병사의 '심리적 자원' (psychological resources)을 개발하고 강화하는 데 있어서 현실의 삶에서 아무리 작은 미래의 이야기라고 할지라도 다시 한 번 도전해 보고 미래 이야기를 확장시켜갈 수 있는 계기가 될 수 있기에 더욱 중요하게 다루어져야 한다고 본다.

일찍이 자살연구의 대가로 알려져 있는 슈나이더(Carl E. Schneider)는 자살생각에 따른 행위를 “도움을 청하는 외침” 이라고 한 적이 있다.³⁵ 군종목사는 절망감에 사로잡혀 미래 이야기를 잃고 자살을 결심하고 시

도하려는 병사들을 목자의 심정으로 찾고 방문해서 미래 이야기를 재구성하는 데 힘써 노력을 기울여야 할 것이다. 이러한 도움을 청하는 외침을 외면한다면 우리는 결코 주님 앞에 섰을 때 악하고 게으른 종으로의 평가를 면할 길이 없을 것이다.

³⁵ C. E. Schneider, "Reasons for living in a clinical sample of adolescents", *Journal of Adolescence* (1987)(21), 397-405.

교회사에 나타난 군종활동의 역할과 의미

A study of the Chaplain Activities On Church History

■ 주연종 Ju, yeon jong

- 총신대학교 및 동 대학교 신학대학원
- 아세아연합신학대학교 대학원(Th. M. 교회사)
 - 미 플러 신학대학원 수학
- 총신대학교 대학원 박사(Ph. D. 교회사)
- MEAK 한국군선교신학회 연구위원



I. 서론

역사상 군종활동의 기원을 이룬 곳은 이집트이다. 주전 4000년경부터 성직자가 전투 현장에 종군(從軍)하며 종교적 지원을 했던 것으로 나타나 있다.¹ 이보다 1,000년 정도 이후에 등장한 군종활동의 구체적인 예는 출애굽 과정에서 모세가 하나님께서 주신 율법에 의해 임명한 제사장들의 종군활동에서 볼 수 있다.

여호수아 3장에 보면 여호수아가 이끄는 이스라엘 백성들이 가나안 땅

으로 입성하는 돌과구를 마련하기 위해 요단 강을 건너야 했는데, 여호수아의 명에 의해 맨 먼저 제사장들이 법궤를 메고 향도(嚮導)역할을 하도록 하셨다. 여호수아는 제사장들에게 요단 강에 이르거든 그 강에 들어서라고 명령했고(수 3:8), 제사장들의 발이 물에 잠기자 위에서부터 흘러내리던 물이 그쳐 한곳에 쌓이고, 사해로 흐르던 물은 말라 끊어졌다. 그리고 백성이 여리고 앞으로 바로 건널 수가 있었다.² 이스라엘 백성들이 요단 강을 건넌 때는 시기적으로 곡식을 거두는 때였고 그때는 우기였기에 요단강이 넘쳤다. 그럼에도 불구하고 이스라엘 백성들은 그 넘치던 강이 멈추는 기적을 체험하며 가나안 땅으로 전진하게 되었다.

이들이 요단 강을 건넌 후에는 곧 백성의 각 지파대로 열두 사람을 택하여 제사장들의 발이 멈추었던 그곳에서 돌을 취하게 하고, 여호와께서하신 일에 대한 영원한 증표와 기념이 되게 하였다. 이보다 더 극적인 사건이었던 여리고 성이 무너지는 일이 곧이어 벌어지게 되는데, 여호수아 6장에 의하면 이 역시 법궤를 멘 제사장들을 앞세워 행진을 하게 하고, 그들로 하여금 일곱째 날에 나팔을 불게 함으로 견고했던 성이 무너지도록 하셨다.

사사기의 사사들은 기본적으로 군 지휘관의 역할을 하면서 동시에 영적인 지도자의 기능을 수행했다. 역대하 20장에서 여호와와 영이 임할 때 유다 왕 여호사밧이 아람과 싸울 때에 전투에 참여하는 군대 앞에 노래하는 자들을 택하여 거룩한 예복을 입고 군대 앞에서 행진하며 여호와를 찬송하게 하였다. 그리고 여호와께서 여호사밧 왕에게 이르시기를 “너희는 이 큰 무리로 말미암아 두려워하거나 놀라지 말라 이 전쟁은 너희에게 속한 것이 아니요 하나님께 속한 것이니라”³고 하셨다. 하나님은 모세로 하여금 아론을 동행하게 하였고, 아론의 후손에서 제사장이 나오게 하심

¹ 미군종 교범

² 수 3:14-17.

으로 이미 이스라엘의 역사 속에서 정치와 전쟁, 재판, 종교 등 제반 일상사에 있어서 하나님의 인도하심과 간섭의 길을 열어 놓으셨다.

교회사에서의 군종활동을 살펴보면 742년에 독일에서 처음으로 기독교 성직자를 초빙하여 공식적인 군종활동을 하도록 조치하였고, 이후 르네상스를 전후하여 전 유럽이 군종제도를 채택했다.⁴ 그 당시의 군종활동은 민간인 신분으로 이루어진 것이 대부분이었고, 단지 종군하며 종교의식을 집전하는 제한된 형태의 활동이었다.

신성로마제국의 번성기 당시 유럽 제국들은 가톨릭 사제들을 종군토록 하여 병영에서의 종교의식을 집전하도록 하였다. 당시의 유럽은 정치적으로는 400여 개의 연방국가들로 존재해 있었지만 종교적으로는 로마 가톨릭이라는 단일 공동체를 형성하고 있었고, 교황의 영지와 주교의 영지 등 가톨릭의 재산들도 전 유럽에 걸쳐 산재해 있었다. 따라서 병영에서나 전투현장에서의 가톨릭 종교의식을 집전해야 할 신부의 존재는 절대적으로 필요한 상황이었다.

그런 관점에서 본다면 스페인의 경우 보병 3,000명당 13명의 성직자가 배치되도록 한 것⁵은 현재 장병 500명 정도에 1명의 군종장교를 배치하는 미군과 1,500명당 1명의 군종장교를 보직하는 한국 육군의 경우와 비교했을 때 상당한 숫자의 성직자를 배치한 것이었다. 물론 신성로마제국 시대의 유럽 제국의 종군 성직자는 100퍼센트 가톨릭 사제이다. 종교개혁 이후 영국에서는 크롬웰에 의해 개혁교회 형태의 군종제도가 실시되었다. 미국의 경우 1775년 이후에는 근대적 의미의 군종제도가 미군의 창설과 함께 시작되었고, 1차 대전에는 약 3,000명의 성직자가 군복을 착용하

며 종군하기 시작했으며, 2차 대전에는 9,000명의 성직자가 계급장을 부착하고 현대적 의미의 군종 시스템으로 종군하게 되었다.

본고에서는 교회사에 나타난 군종제도의 실상을 알아보고, 특별히 개혁교회 전통의 군종장교들의 활동상을 살펴며, 그들의 기능과 역할이 개신교의 전통 속에서 어떤 의미를 갖게 되었는지를 정리해 보고자 한다.

II. 종교개혁 이전의 군종활동

2.1. 콘스탄티누스 황제

종교개혁 이전의 군종활동을 교회사에서 찾는다면 콘스탄티누스 황제의 경우에서 그 예를 발견할 수 있을 것이다. 312년 당시 아직 황제가 되기 이전이었던 콘스탄티누스 장군은 그의 정적이었던 막센티우스와의 전투에 앞서 로마 근교의 물비안 다리(Mulvian Bridge) 근처에서 꿈을 꾸게 되었다. 이 꿈에서 그는 “이것을 가지고 승리하라”는 음성과 함께 십자가를 보게 되었고 그리스도의 헬리어 ‘크리스토스’(ΧΡΙΣΤΟΣ)의 첫 두 글자를 딴 ‘키’(χ)와 ‘로’(ρ)를 겹쳐 쓴 표시를 병사들의 방패에 새기게 하여 전투에 참여시켰다. 이 전투에서의 승리를 계기로 경쟁자들을 제압한 그는 로마제국의 단독 통치자로 등극하게 되었고 그리스도인이 되었다.⁶

이후 콘스탄티누스는 313년에 밀라노 칙령을 발표하여 기독교를 더 이상 탄압하지 말 것과 로마의 공식종교로 인정함을 천명하여 국교로 발전할 토대를 만들었다.⁷ 물론 밀라노 칙령은 2년 전인 311년 동로마 황제였던 갈레리우스가 자신의 지병을 그리스도인에 대한 탄압의 징벌로 받아들이며 그리스도인들에 대한 종교의 자유를 허용하기 위해 만든 발표

³ 대하 20:15

⁴ 국방부, 『군종업무지침』 (서울: 국방부, 1999), 23.

⁵ *Ibid.*

⁶ Mary Cunningham, 이종인 역, 『비잔틴 제국의 신앙』 (서울: 예경, 2006), 20.

문에 근거한 것이었다. 갈레리우스의 병사(病死) 후 동로마지역의 일부를 지배하게 되었던 막시미누스 다리아는 다시 기독교인을 박해하기 시작했고 서로마제국 황제 막센티우스와 동맹을 맺었다.⁸

이 막센티우스를 물비안 전투에서 제압한 이후 콘스탄티누스는 제국의 수도를 비잔티움으로 옮기고 자신의 이름을 따 콘스탄티노폴로 개명하고 동방교회의 기초를 놓았다. 또한 그의 어머니 헬레나는 예루살렘을 방문하여 예수님이 못 박히신 십자가 파편을 발견하는 등 각종 성경에 나오는 지명에 해당되는 곳에 기념교회당을 짓고 성지로 지정하는 등의 활동을 하게 되었다.

콘스탄티누스 황제의 교회사적 역할은 지대하다. 콘스탄티누스는 그의 아버지와 마찬가지로 아우렐리우스 황제가 널리 퍼뜨렸던 태양신을 유일신으로 섬기던 인물이었다. 그러나 물비안 전투에서의 승리 이후 그는 더 이상 그의 승리를 두고 태양신에게 감사하지 않았고, 그를 승리케 하신 하나님께 감사를 드렸으며 자신의 유일한 후원자로 하나님을 섬기게 되었다.⁹

물비안 전투는 장군을 변화시켰고, 물비안 전투에서의 승리는 십자가의 승리이며 하나님의 승리였다고 콘스탄티누스는 굳게 믿고 있었다. 비록 물비안 전투에서 콘스탄티누스가 군중제도를 만들거나 군중요원들을 임명하여 활동하게 한 기록은 나타나 있지 않지만, 당시의 정서상 전장

⁷ 밀라노 칙령은 311년에 이미 합법화되었던 내용에 소극적 의미의 기독교 보호를 적극적 의미의 기독교 보호 내지는 장려를 의미하게 되었다. 원문은 전해 내려오지 않지만 첫째, 다른 종교와 마찬가지로 기독교도 공인되었고, 둘째, 제국 내의 모든 사람에게 신앙의 자유를 허용하고 기독교인에게는 교회를 조직할 권리를 포함하는 내용이다.

⁸ Williston Walker, *A History of the Christian Church* (New York: Charles Scribner's sons, 1970), 100-101.

⁹ *Ibid.*

외곽에서의 성직자와 교회의 지원이 있었을 것으로 추정된다. 확실한 것은 콘스탄티누스 자신이 물비안 전투 현장에서 바로 그 군중활동의 주체가 되었었고, 그를 도와 십자가를 방패에 새기도록 독려하고 그 의미를 알려 주면서 전투에서의 승리를 확신시킨 일련의 요원들의 활동은 전장 군중활동이었던 것이다.

이후 콘스탄티누스는 자신의 헌금으로 교회당을 짓고 교회들에게는 유산을 물려받을 수 있도록 했으며, 태양의 날이자 기독교의 부활일인 일요일을 주일로 정하고 노동을 금하는 법령을 제정하였다. 또한 소송 당사자들이 자발적으로 합의할 경우 교회 내 소송권을 지역의 기독교 법정으로 가져갈 수 있도록 허용하였고, 이 법정에서는 주교의 판정이 곧 재판관의 선고와 같은 효력을 갖도록 했다. 그리고 새 로마였던 콘스탄티노폴에는 이교도의 신전이 설 수 없도록 했다.¹⁰

325년에는 최초의 세계교회회의(The First Ecumenical Council)를 개최하여 아리우스 논쟁을 정리하고 니케아 신경을 작성하도록 협력했다.¹¹ 그의 업적을 모두 열거할 수는 없지만 물비안 전투와 그 이후 황제로서의 행보에 있어서 군중활동에 버금가는 역할을 했음은 분명하다 하겠다.

2.2. 십자군전쟁

십자군전쟁이란 교황 우르반 2세가 비잔틴 제국의 황제 알렉시우스 콰네누스(Alexius Comnenus, 재위 1081-1118)로부터 소아시아 일대를 장악하고 콘스탄티노폴을 위협하고 있는 셀주크 투르크에 대한 방어요청을 받아들이면서 시작되었다.¹²

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Justo L. Gonzalez, 서영일 역, 『초대교회사』 (서울: 은성, 1987), 196. 콘스탄티누스 황제는 그가 이전에 섬기던 태양신을 섬기는 제사장의 역할을 할 수밖에 없었고, 그의 사후 그의 아들들에 의해 이교의 신으로 추앙받는 아이러니를 남기게 된다.

예루살렘에 있던 그리스도인들과 순례자들에 대한 박해가 본격화되었던 것은 1010년 회교 군주 하켄(Chalife Hakem)에 의해서였다. 그는 교회를 파괴했고 그 이전의 어떤 박해보다 심한 박해를 통해 그리스도인을 압박했다. 637년에 예루살렘이 사라센의 손에 넘어간 후 교회의 신축, 교회에 십자가를 표시하는 것 등이 철저히 금지된 상황이 지속된 끝에 내려진 가장 강한 박해였다. 1075년에는 소아시아와 예루살렘 일대를 셀주크 투르크가 차지하였고, 1081년부터 이들에 의한 대대적인 기독교 탄압이 자행되었다.¹³

교황 우르반 2세는 중부 프랑스의 클레르몽에서 열린 공의회에서 그리스도교 순례자에 대한 셀주크 투르크인들의 박해상을 소개하면서 성지회복을 위한 성전(聖戰)을 일으킬 것을 촉구했다. 그는 또한 공의회가 파한 후 프랑스 각지를 순회하며 일련의 기독교 박해에 대한 설명과 함께 성전 참여를 호소했고, 다른 열광적인 설교자들이 “하나님이 원하신다”며 그의 뒤를 따랐다. 1096년에 이르러 이들의 호소에 감동된 군중과 기사들이 저마다 가슴에 붉은 십자가를 표시하고 예루살렘을 향해 원정길에 오르게 된 것이 그 후 200년간 계속된 십자군전쟁의 시작이었다.¹⁴

십자군전쟁은 과정이야 어찌 되었건 교황이 시작한 전쟁이었고, 참전을 부추긴 인사들도 대부분 신부들이었거나 관련 인사들이었다. 십자군전쟁에서도 현대와 같은 체계적인 군종활동은 없었다고 볼 수 있지만 몇 가지 독특한 의미에서 성직자들의 군종활동이 있었음은 사실이다. 교황은 성직자들의 출정은 반드시 주교의 허락을 받도록 했고, 출정을 했다 할지라도 무기를 들지 못하게 했으며, 기도와 종교행사로만 지원하도록

했다.¹⁵ 현대 한국군 군종활동의 5대 업무인¹⁶ 종교, 교육, 선도, 대민업무, 지상작전 시 업무 중에서 종교활동 혹은 종교적 지원에 관한 기능을 수행했음을 알 수 있다.

십자가로 자기 몸을 꾸민 주교 아드마(Ademar de Puy)는 가장 먼저 출정한 성직자로 기록이 되었는데, 그를 이어 여러 주교들과 심지어는 추기경까지도 교황 앞에 무릎을 꿇고 출정을 허락해 달라고 간청했다. 수도사 중에는 수도원장에게 보고도 하지 않은 채 원정에 동참하기도 했고, 많은 성직자들이 책임지던 교회를 뒤로하고 합류했다. 프랑스의 한 주교는 스스로 십자가상 상징을 불로 몸에 새기게 하고 천사가 그렇게 했다고 말하기도 했다. 원정길에 들어선 사제들 중에는 성지에 이르기도 전에 피를 흘리는 비극을 초래한 이도 있었는데, 그가 바로 고트샬크(Gottschalk)라는 신부였다. 그의 이름에서도 알 수 있듯이 신앙심이 투철한 것으로 상징되었던 그가 한 일은 독일 땅에서 유대인을 학살한 것이었다.

1096년 5월 29일, 독일 땅 라이닝겐(Leiningen)에서 고트샬크는 그곳의 영주 에미히(Emich)와 함께 용병을 조직하고 자신의 지휘하에 유대인을 살육하게 되는데 이 사건을 유대인 학살사건이라 칭한다. 유대인 학살 후 고트샬크의 군대는 헝가리를 지나 불가리아를 통과하여 콘스탄티노플을 향해 진격하게 되는데, 이들의 모습은 거룩한 전쟁을 위해 원정길에 오른 군인들처럼 보이지가 않았다. 성지를 차지하고 있는 셀주크 투르크인과 다를 바 없어 보였으며, 그 거룩한 성격이 드러나지를 았았고 기독교인으로조차도 보여지지 않았다. 게다가 고트샬크가 이끄는 부대는 십자가상 대신에 독일 고대 전례에서 숭배되었던 동물인 염소와 거위를 앞세우고 이들의 울음소리에 발맞추어 행군했다. 군대라기보다는 차라리

¹² 민석홍·나종일, 『서양문화사』 (서울: 서울대학교출판사, 2007), 123.

¹³ 정기환, “십자군전쟁과 그 교훈”, 『신학과 현장』 1 (1991):148.

¹⁴ 민석홍·나종일, *Op.cit.*, 122-3.

¹⁵ 정기환, *Op.cit.*, 149.

¹⁶ 육군본부, 『군종업무』 (육군본부, 2006), 1-4-5.

무리로 부르는 것이 더 적당할 정도로 제대로 갖추어지지 않은 이 1차 십자군의 숫자는 무려 100만 명에 달했고, 다시 15명에서 2,000명까지의 소부대로 편성되었다.¹⁷

이듬해인 1097년 3월 두 번째 원정대가 출발하게 되는데, 인원은 약 60만 정도로 1년 전보다 40퍼센트 가량이 축소되었지만 비교적 정규군에 가깝고 귀족 중심으로 꾸려진 군대의 형태를 가진 원정대였다. 니케아를 장악한 후 안디옥까지 진격한 이들은 그리스도를 찢었던 창이 과편을 발견했고, 부대를 기도부대와 전력부대로 나누어 회교군대와 맞섰다.¹⁸ 1099년에는 마침내 4만 명의 군대가 예루살렘에 도착하게 되었다.

여기서 이들은 공성벽 등 성벽 공격 무기의 부족, 무더운 날씨, 보급의 차단 등으로 인해 곤란을 겪게 되자 대대적인 참회집회를 갖게 되고 십자군 내 지도자 간의 화해를 위한 설교가 행해졌다. 이후 제1차 예루살렘 성 공격이 실패하자 7월 8일 금요일에는 여호수아에 나오는 여리고 성 함락 때와 같은 형태로 예루살렘 성을 돌고 주일에는 성찬식을 거행했으며, 다시 7월 15일 금요일에 2차 공격을 감행, 성을 함락시켰다. 십자군은 성내로 진격하여 회교군뿐 아니라 유대인들까지도 그들의 회당에 가두고 불을 질러 살육하였다.¹⁹

십자군은 교황과 교회, 그리고 교황에 순종하는 교회의 일원이었던 세속 군주의 지원, 민중의 열심과 자발적 참여로 진행되었던 대대적인 군사

원정이었다.²⁰ 2차 십자군의 경우 교황의 임명을 받은 성 베르나르(St. Bernard de Clairvaux, 1091-1153)와 루돌프(Rudolf) 등의 사제들에 의해 조직되고 선동되었다. 신성로마제국 황제 콘라드 3세(Conrad 3)는 애초에는 원정에 부정적이었으나 베르나르의 설교 “마지막 심판에 대한 두려움”이라는 설교를 듣고 감화를 받아 눈물을 흘리며 십자군 지원을 약속하기도 했다. 또한 십자군은 원정에 앞서 교황이나 주교, 혹은 추기경으로부터 성기(聖旗)를 수령하여 이를 앞세우고 나갔다.²¹ 이외에도 교황은 십자군 원정을 독려하기 위해 원정길에서 전사하는 자들에게는 천국에 갈 수 있는 보장을 해주었고, 원정에 참여하지 않는 자들에게는 대신 돈으로 그 거룩한 의무를 대신하게 했다. 교황 우르반 2세는 이렇게 말했다.

“나는 이 자리에 참석한 자들에게 말한다. 또한 이 자리에 참석하지 못한 자들에게도 이 내용이 전달되기를 바란다. 그리스도께서 이를 명령하신다. 전쟁터에서나, 혹은 전쟁터를 향해 가다가 육지나 해상에서 생명을 바치는 자들은 즉시 모든 죄의 용서를 받을 것이다. 나는 하나님께서 내게 주신 위대한 선물에 의거하여 참전하는 모든 자들에게 이를 하사한다.”²²

그러므로 십자군전쟁은 전쟁을 수행하는 데 필요한 정치적·사회적 안정과 경제적 힘도 요구되었지만 광범위한 종교적 열정과 강력한 종교적 지도력이 요구된 전쟁이었다.²³ 교회사학자 곤잘레스도 중세 기독교 역사에서 십자군 원정의 정신만큼 극적이고 열렬한 동시에 모순적인 것

¹⁷ 정기환, *Op.cit.*, 150-1. 역사가들은 1096년의 1차 십자군원정을 두 부류로 나누어 칭한다. 첫 번째의 원정군은 조직이나 편제가 영성하고 마구잡이식이어서 ‘민중십자군’이라 하고, 1097년 3월에 발진한 60만 정도로 구성되었던 부대를 ‘주력부대십자군’ 혹은 ‘귀족정벌대’(Adlige Expeditionskorps)라고 부른다. 민중십자군은 실패했고, 주력부대 십자군은 해상과 육상으로 진군하여 1099년에 예루살렘 왕국을 건설하는 성과를 거두는데, 200년간 진행된 이 전쟁에서 거의 유일한 성과였다.

¹⁸ Justo L. Gonzalez, *Op.cit.*, 119.

¹⁹ 정기환, *Op.cit.*, 155-6.

²⁰ Robert Cowley & Geoffrey Parker ed. *Military History* (Boston: Houghton Mifflin, 1996), 117.

²¹ 정기환, *Op.cit.*, 160.

²² Justo L. Gonzalez, 『중세교회사』, 115.

²³ 진원숙, 『십자군, 성전과 약탈의 역사』 (서울: 살림, 2006), 8.

은 없다고 평가했다.²⁴

십자군전쟁은 교황과 교회로부터 시작되어 정치적, 군사적으로 끝난 변질된 전쟁이었다. 십자군은 약탈군으로 변했고, 4회 십자군부터는 정체성을 상실한 채 군사적 목표까지 모호해 무차별적 정벌과 살인, 방화, 약탈, 부녀자 강간 등으로 오염되었다.²⁵ 이 전쟁 자체의 성격을 성전(聖戰)이라 칭하는 데서 알 수 있듯이 성직자들이 종군하고 전쟁터에서 성찬식을 거행하고, 참회와 격려를 위한 설교와 미사를 집전하는 등의 활동을 하였다. 그러나 이들 종군 성직자의 활동이 약탈, 살인, 강간 등의 범죄를 조직적으로 예방하고 원정의 정신에 맞는 십자군으로 활동할 수 있도록 계도하는 역할은 없었다.

1099년 라틴 왕국을 예루살렘에 설립한 이후 이슬람에 대한 진지한 진도와 개종을 위한 노력보다는 회교군과 회교도, 더 나아가 유대인 살육을 방관한 것은 역사적 과오로 지적받아 마땅하다. 성직자가 종교적 지원활동(Religious Support Activities)의 일환으로 참전하여 종군하며 병사들의 심리적 안정과 보존, 그리고 무사귀환과 승전을 위한 활동을 한 경우도 있지만 어떤 경우에는 마치 조선 시대의 승군(僧軍)처럼 지휘관의 역할을 자임하여 살육을 진두지휘한 것은 큰 오점이 아닐 수 없다.

신라시대의 경우 화랑 중에서 미륵불을 상징하는 국선(國仙), 국선과 화랑 사이에 있었던 승려낭도(僧侶郎徒)가 있었는데, 이 국선과 승려 낭도를 불교에서의 군종활동의 효시로 본다. 그리고 고려시대에는 여진족 침입 시에 대항했던 별무반 중 하나였던 향마군 역시 불교 군종활동으로 평가하고 있다. 향마군의 활동으로는 승장(僧將) 법언대사가 9,000명의 향마군을 이끌고 서경전투에 참전했고, 윤후법사는 몽골군 적장 살레탑

을 물리치는 등 일반 군대와 다름없는 전과를 올렸다. 조선시대에는 73세의 노령 서산대사가 선조로부터 승군총사령관의 직을 부여받고 1,500여 명의 의승군을 모아 정부군을 대신하여 국왕 호위와 전국의 승군을 총지휘했다. 그 외에도 사명대사, 처영대사 등도 임진왜란과 병자호란 등에서 활동한 것으로 알려져 있다.²⁶

십자군전쟁에 참전했던 일부 성직자와 신라, 고려, 조선시대에 나타났던 승려들의 참전 행위는 명백히 전투행위였지 군종 지원활동이 아니었다. 통상적인 군종활동, 특히 성경에 나타난 성직자들의 군종활동은 종교적 지원과 선지자적 조언자로서 국한되어 있었다. 현대에 있어서는 군종장교의 직무한계를 명백히 하고 있다. 우선 군종장교는 제네바 협정 육전에 관한 규칙 제33-37조에 의거, 비전투요원(Non Combatant Officer)으로 명시가 되어 있어 전투행위를 할 수 없도록 되어 있다. 만약 군종장교가 전투행위를 할 경우 이는 살인죄가 적용되며 법으로 보호받지 못하게 된다. 또한 군종장교는 지휘관 역할을 할 수 없으며, 군사법정의 구성요원으로 활동할 수도 없다. 그러므로 십자군전쟁에서의 종군활동의 가장 큰 오류는 성직자가 지휘관이 되고 살육에 앞장섰으며, 군대를 조직하여 전쟁을 발발시켰다는 데에 있다.

III. 종교개혁 이후의 군종활동

종교개혁 이후 발생한 전쟁들은 대부분이 종교적 갈등을 이유로 발생한 전쟁이었다. 우선 독일에서 발생한 농민전쟁의 경우 1523년 토마스 뮌처(Thomas Müntzer, 1488-1525)를 지도자로 하여 독일 내에서 일어난

²⁴ Justo L.Gonzalez, *Op.cit.*, 115.

²⁵ 진원숙, *Ibid.*, 84.

²⁶ 국방부, 『군종업무지침』 (서울: 국방부, 1999), 24-5.

일종의 봉기였다. 이 봉기에 대해 루터는 제후들이 종교개혁운동과 농민 봉기를 하나의 운동으로 보는 것을 우려하여 진압을 지지하였고, 일반 민중도 이 운동에서 봉건세력의 편에 서게 되었다.²⁷ 뮌처에 의해 전개된 농민봉기는 점차 독일 전역으로 확산되었고 자신을 “망치”, 혹은 “기드온의 칼을 든 뮌처”라고 외치는 그를 중심으로 점차 과격화 양상을 띠게 되었다. 개신교 중산층이 외면하는 가운데 뮌처와 그의 임신한 부인을 포함한 총 10만여 명의 희생자를 남기고 농민전쟁은 1525년에 진압되었다.²⁸

이 과격화 운동을 두고 롤란드 베인튼은 종교개혁 좌파운동이라 칭하였고, 마르크스주의자들에 의해 초기 시민혁명으로 불리기도 하였다. 한스 쿵은 마르크스주의자들의 평가를 거부하였고, 베인튼의 평가도 논쟁적이다.²⁹ 그러나 분명한 것은 농민전쟁이라는 명칭은 적절하지 않다는 것이다. 국가 간(international)의 전선이 형성되지 않았고, 주로 독일 내에서 벌어진 농민들의 봉기 혹은 혁명 시도였다고 볼 수 있기 때문이다. 그리고 이때 보여 주었던 가톨릭 사제로서의 뮌처의 활동은 십자군전쟁에서 보여 주었던 성직자들의 일탈된 모습을 반복하고 있다는 데서 진정한 의미에서의 중군활동이라고 볼 수 없다.

30년전쟁의 발발은 1618년 5월 23일, 지금의 체코인 보헤미아 지방의 프라하에서 가톨릭의 종교적 관용에 대한 칙령위반에 불만을 품은 개신교 귀족들이 가톨릭 섭정 두 명을 라드카니(Hradcany) 성채의 높은 창문 밖으로 던져 버림으로 시작되었다. 스웨덴은 구스타부스 아돌프스가 1630년에 직접 군대를 이끌고 참전하였고, 독일은 브란덴부르크 선제후, 프랑스는 루이 13세 등이 관여하거나 참전하였다. 이외에도 스위스, 오스

tria, 스페인 등이 당사국으로 참전하여 30년간 유럽 전역에서 불법과 약탈을 일삼는다.

독일에서만 인구가 1,600만에서 600만으로 1,000만 명이나 감소했고 종교전쟁이라고 했지만 어떤 영적 생활의 증거도 찾을 수 없었다.³⁰ 그리고 각 참전국가들의 성직자들이 어떤 형태로든 전쟁에 관여했을 것으로 보이는데 현재로서는 그 자료를 접할 길이 없다. 그러나 전쟁 초기에 있었던 개신교 신비주의자 야콥 보메(Jacob Boehme, 1575-1624)의 활동은 영적으로 암울했던 전쟁 중에 보여졌던 생수와도 같았다. 보메 외에도 파울 게르하르트(Paul Gerhardt, 1607-1676)의 찬송가 작품도 당대의 신앙인들에게 마음으로부터 경건의 신뢰를 받았으나³¹ 이들의 중군활동에 관한 기록은 없다.

IV. 주요 개혁자와 군중활동

4.1. 츠빙글리

츠빙글리(Ulrich Zwingli, 1484-1531)는 마틴 루터와 존 칼빈 사이에 제3의 종교개혁자 혹은 잊혀진 개혁자라고도 불린다. 그러나 츠빙글리는 종교개혁과 정치적 변화를 함께 시도한 개혁자³²였을 뿐 아니라 스위스 취리히를 중심으로 종교개혁을 구체적으로 완성한 인물이기도 하다.

츠빙글리는 교구사제(parish priest)로 서임 받은 후 에라스무스 등과

²⁷ Hans Küng, 이종한 역, 『그리스도교 - 본질과 역사』 (철곡: 분도출판사, 2002), 696.

²⁸ 김홍기, 『종교개혁사』 (서울: 지와 사랑, 2004), 399.

²⁹ Hans Küng, *Ibid.*, 696-697.

³⁰ Williston Walker, *Op.cit.*, 396.

³¹ *Ibid.*

³² Heiko A. Oberman, *The Reformation, Roots and Ramification* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 183.

교류하며 미진했던 개혁주의 학습에 전념하게 되었다.³³ 그는 이탈리아의 전투에서 함선에 승선한 청년 군인들을 지원하는 군목으로 종군하게 되었다. 그 당시 스위스는 유럽 제국(諸國)의 용병으로 참전하는 것과 상업이 경제활동의 대부분을 차지할 만큼 농업에서는 어려움이 있었던 산악국가였다. 츠빙글리는 교황이 명하는 전쟁에만 참전의 명분이 있다고 보았고, 교황의 명에 의하지 않은 어떤 형태의 용병활동도 반대했다. 따라서 스위스 용병을 간절히 원했던 프랑스의 방해를 지속적으로 받기도 했다.³⁴

츠빙글리는 용병 반대 운동과 학자적 명성에 힘입어 1518년에는 교황으로부터 지도신부의 직분을 받게 되고, 1523년에는 취리히 의회에서 용병제도를 폐지시키는 성과를 얻기도 했다. 츠빙글리가 제3의 개혁자이며 인문주의자임에도 불구하고 여전히 가톨릭 사제의 길을 걸었고, 교황으로부터 그의 충성된 언행과 교황이 소집하지 않은 여타의 용병행위를 거부한 태도를 높이 인정받게 된 사실은 아이러니가 아닐 수 없다. 동시에 그는 면죄부 판매를 결사적으로 반대하였고 성경에서 명하지 않은 어떤 일에도 신적 권위를 부여하지 않았던 복음적인 인물이었다는 사실도 흥미롭다. 신학적으로 츠빙글리는 루터와 같이 연옥, 선행을 통한 구원, 교권주의, 성례주의 등을 반대했다. 그리고 성경의 권위, 그리스도의 완전한 구속사역, 참회론, 선택론, 그리고 말씀과 성령에 의한 소명을 강조하였다.³⁵

서서히 취리히가 종교개혁의 지도력을 발휘하는 도시로 부각되자 로

마 교황청은 그를 위협하기 시작했다. 이에 맞서 츠빙글리는 취리히 시 당국에 군대를 확충할 것을 권면했지만 받아들여지지 않았다. 결국 로마 교황청이 파견한 군대에 의해 군사적인 침략이 이루어졌고, 1531년 10월 11일 취리히 군대는 카펠에서 대파되었다. 츠빙글리는 그 전투에서 중상을 입고 포로가 되었으나 가톨릭 측 종군신부의 호의를 거절한 채 전사했다. 그의 시신은 개신교의 성자(聖者) 유골로 수습될 것을 우려한 가톨릭 측에 의해 능지처참되어 불에 태워진 후 인분에 섞여 버려졌다.³⁶

그의 종군활동에 관한 상세한 기록은 알려져 있지 않지만, 그가 종교개혁과 정치개혁을 함께 추구했다는 점은 국가의 제도권 안에서 종군하며 활동했던 특별한 경력의 산물인 면도 있었을 것으로 추정된다. 그가 전역 후 개혁신학자로서 한 행동이나 저술들을 보면 그의 종군활동도 충분히 개혁적이었으며 복음적이었을 것이다.

4.2. 존 오웬과 존 호웨

존 오웬(John Owen, 1616-1683)은 영국 청교도 신학의 최고봉으로 꼽히는 개혁주의자이다. 존 오웬은 왕군과 맞서던 의회군의 지도자였던 올리버 크롬웰 군대의 군목으로 발탁되어 여러 차례 파병 경험을 통해 신임을 얻어 그의 고문으로 혁명을 완수하는 일에 기여하였다.³⁷ 오웬은 아일랜드 원정길에 군목으로 종군하였는데, 그곳의 트리니티 칼리지에 머무는 동안 대부분의 시간을 그 대학을 청교도의 입장에 맞게 개조하는 일에 헌신했다. 그는 드로그헤다 지역에서 있었던 아일랜드인에 대한 대학살

³³ John Woodbridge 편, 박용규 역, 『인물로 본 기독교회사』 하 (서울: 햇불, 2000), 29.

³⁴ Williston Walker, *Op. cit.*, 321.

³⁵ John Woodbridge 편, 『인물로 본 기독교회사』 하, 35.

³⁶ Williston Walker, *A History of the Christian Church*, 325.

³⁷ 김재성, 『개혁신학의 광맥』, 428-429. 존 오웬은 탁월한 경건과 뛰어난 학문으로 청교도 신앙과 신학의 정수를 보여 준 인물이다. 영국 청교도라는 산맥은 본래 개혁과 정통주의라는 더 큰 산맥으로부터 뻗어 나온 것이라 할 때 존 오웬은 윌리엄 에임스(William Ames), 그리고 윌리엄 퍼킨스(William Perkins)와 함께 청교도 산맥의 최고봉이다.

사건에 벌어지는 와중에도 군목으로 종군했었는데, 그 사건으로 영혼이 뒤 흔들리는 경험을 한 오웬은 영국으로 귀환한 후에는 아일랜드 사람들을 긍휼히 여겨 달라고 의회를 설득하기도 했다.³⁸

오웬은 종군하여 군중활동을 하는 중에도 전장에서 윤리가 훼손되는 일과 청교도 영성에 어긋나는 사안에 대해 깊이 회의했고, 그 상황의 개선을 위해 구체적으로 행동에 옮겼다. 이는 현대 군중활동에 있어서도 전장윤리(Battle Field Ethics)가 강조되고 있을 뿐 아니라 전쟁의 승패를 좌우하는 요소로 부각되고 있다. 게다가 전장윤리를 군종장교들이 가르치도록 대부분의 나라들이 조처하고 있는 현실을 볼 때 오웬의 군중활동은 시대와 문화를 초월한 인류애적 관점에서 전개되었던 것으로 평가할 수 있겠다. 현 시대에서 요구되는 전장 군중활동의 방향은 한 집단군이나 한 국가의 관점이 아닌 인류애적 관점, 정의와 합법의 관점에서 진정한 승리를 쟁취할 수 있도록 바른 가치관(Value System)을 심어 주는 일이다. 그렇지 않으면 ‘전투에서는 승리했지만 전쟁에서는 패하는’ 결과를 가져 올 수도 있기 때문이다.

1650년에 오웬은 국가의 공인된 설교자로 임명되었고, 영국의 정부관청들이 밀집해 있는 화이트홀 내에 숙소가 마련되었다. 같은 해 오웬은 또 다시 크롬웰을 수행하여 스코틀랜드 원정길에 종군하였고 스코틀랜드 지도자들에게 왕정 종식의 정당성을 확신시키려는 크롬웰을 도왔다.³⁹ 오

³⁸ 조엘 비키·랜들 페더슨, 이상웅·이한상 역, 『청교도를 만나다』 (서울: 부흥과개혁사, 2010), 415.

³⁹ 조엘 비키·랜들 페더슨, 『청교도를 만나다』, 415. 당시 스코틀랜드는 존 닉스에 의해 이미 장로교를 국교로 정한 최초의 국가가 되었다. 청교도혁명이 한창이던 그 당시 영국왕 찰스 1세는 스코틀랜드의 장로파들을 설득하여 자신이 전쟁에서 승리하면 영국을 장로교 국가로 만들 의사가 있다는 제스처를 보임으로 스코틀랜드의 환심을 사려 했다. 이에 격분한 청교도 내의 독립파(회중파)는 의회군을 이끌고 스코틀랜드 원정길에 올라 스코틀랜드군과 왕군과의 관계를 차단하지 않으면 안 되었던 것이다.

웬은 아버지의 신앙을 따라 칼빈주의자가 되었지만 무엇보다 성령의 역사로 인한 중생의 체험을 통해 확고한 칼빈주의자가 된 인물이다. 그의 모든 신학작업은 칼빈주의를 수호하고 발전시키는 것이었고, 그의 신학체계가 방대하다 할지라도 칼빈주의라는 전제와 내용상의 일관성을 유지하고 있다.⁴⁰

크롬웰은 호국경이 된 이후로 옥스포드와 케임브리지 등의 주요 대학들을 개혁하기로 하고 당대 최고의 청교도 사상가였던 존 오웬을 옥스포드 대학교의 부총장으로 임명하여 대학 개혁을 추진하도록 하였다.⁴¹ 오웬은 사보이 선언을 입안하는 데 있어서 브리지, 카일 등의 청교도들과 함께 주도적인 역할을 하였다.⁴² 사보이 회의와 사보이 선언은 크롬웰의 절대적인 지지와 보호하에 진행된 반 국교도 및 회중교회 건설을 위해 마련된 조직체였고, 사보이 선언은 웨스트민스터 신앙고백서에 기초하여 작성한 개신교 선언서 중의 하나로 꼽힌다.⁴³

오웬은 자신의 군목 종군체험을 근거로 저술한 『그리스도의 왕국과 군주의 권세』(*Christ's Kingdom and the magistrates Power*, 1652)에서 교회와 국가 간의 권력이 상호 다르다는 점을 역설했다. 존 오웬은 군중활동을 통해 탁월한 청교도로서뿐만 아니라 공직자, 개혁자로서의 학문적 진보를 거듭했던 것으로 보인다. 오웬은 한 사람으로서의 군목 역할을 하는데 머무르지 않고 군종감, 교육개혁자, 호국경에 대한 정치 고문, 신앙과 신학에 있어서 가장 존경받는 지도자로서의 역할도 함께 수행했다. 혁명

⁴⁰ 박대남, “존 오웬의 성령론 연구” (Ph. D. diss, 총신대학교, 2006), 49.

⁴¹ Edward Hindson, 『청교도 신학』, 179.

⁴² Peter Lewis, 『청교도 목회와 설교』, 50.

⁴³ 주연중, “영국혁명과 올리버 크롬웰의 상관성 고찰” (Ph. D. diss, 총신대학교, 2009), 141.

에 성공한 후 크롬웰이 왕이 되려 하고 아들에게 정권을 물려주려 하는 행태를 비판한 연유로 크롬웰과의 관계가 멀어지게 되었다. 크롬웰의 호의를 잃었고 옥스포드 대학 부총장직도 사임하고 있었고 설교의 기회도 점차 줄어들게 되었다.⁴⁴

오웬은 군목으로서, 신학자로서, 그리고 설교자와 목회자로서 일관된 의지와 행동을 보인 인물이다. 그가 청교도 인물사에서 길이 빛날 인물로 평가받는 이유도 거기에 있다. 한번 군목이 된 이들에게 시대와 장소를 초월해 오웬은 좋은 사표가 되기에 충분하다 하겠다.

존 호웨(John Howe, 1630-1705)의 경우는 당시 회중교회적인 칼빈주의자로 각광을 받고 웨스트민스터 신앙고백서 작성을 주도했던 토마스 굿윈(Thomas Goodwin, 1600-80)에게서 영향을 받고 성장했다. 올리버 크롬웰과 그의 아들 리처드 크롬웰 재직 시에 군목으로 활동하며 장로교회와 회중교회의 통합을 위해서 진력하였다. 오웬과 함께 17세기에 가장 뛰어난 영국 칼빈주의자로 손꼽히던 그는 끝까지 성공회와의 타협을 거부하고 장로교회가 충분히 받아들여지는 정책을 세우려는 희망을 포기하지 않았다. 그는 결국 왕정이 복고된 후 체포되어 옥고를 치르다가 망명하였다.

V. 청교도 혁명기의 군종활동

종교개혁과 정치개혁, 그리고 이에 수반되는 사회개혁과 경제개혁까지를 포함했던 청교도혁명(혹은 영국혁명)은 찰스 1세의 폭정과 영국 국교회의 강요로 인한 개혁교회와의 충돌이 발단이 되었다. 찰스가 동원한

왕군과 크롬웰 등이 주동이 된 의회군 간의 내전에서 발전한 혁명은 궁극적으로 종교적 성격을 띠지 않을 수 없었다. 의회군의 지휘관이었던 크롬웰은 예하 부대 지휘관들과 그들의 병사들에 대한 복지, 무기, 군복, 군화 등 물리적인 부분뿐만 아니라 도덕적·영적 자세에 대해서도 관심을 가졌는데, 1657년부터는 지금의 군목의 역할을 할 수 있는 인물들을 모병하여 자신과 그 부대원들이 하나님을 경외하는 일을 돕도록 배치함으로써 자신들의 시대적 과업의 중요성에 대해 깨어 있는 의식을 유지할 수 있도록 했다.⁴⁵

크롬웰의 군목들은 혁명군에 가담하여 위협부담이 큰 전투 지역을 오르내리며 병사들을 격려했다. 그들은 혁명전쟁 기간 중 『기독교 전사』(*the Christian Soldier*), 『병사의 요리문답』(*The Soldier's Catechism*)과 같은 책들을 제작 보급하여 전장에서도 병사들의 교리 교육을 주도했고, 전투 참여를 적극 장려했다. 이런 분위기 속에서 “기독교인이라고 말하는 자는 군인이 되어야 하고 군인이 아닌 자는 기독교인이 아니다”(Whoever is a professed christian he is a professed soldier, or if no soldier no christian)라고 하는 청교도 전쟁신학이 탄생하였다.⁴⁶ 1648년, 아일랜드 원정을 앞두고 크롬웰은 의회에서 아일랜드 원정을 해야 할 것인가, 하지 말아야 할 것인가 하는 질문을 받고 이렇게 답변했다.

“나의 고백은 이렇습니다. 이번 원정은 어떤 개인적인 차원의 것이 아니라 우리 군대에 대한 존경심으로부터 연유되었기를 간절히 바라고 있다고 말입니다. 나는 하나님께서 어떤 개인의 영광 혹은 어떤 특정지역의 영광을 위해서 임하시지 않는다고 생각합니다. 하나님의 임재와 축복은 군(軍)이 하나님

⁴⁴ 조엘 비키·랜들 페더슨, 『청교도를 만나다』, 416.

⁴⁵ Peter Gaunt, *Oliver Cromwell* (Oxford: Blackwell, 1999), 48.

⁴⁶ 정준기, 『청교도 인물사』 (서울: 생명의 말씀사, 2001), 104-5. .

자신의 기쁨과 영광을 위해 쓰이도록 역사하십니다. 하나님의 임재와 축복은 우리가 그분의 이름을 구하는 일에 쓰이도록 역사하십니다……따라서 누가 우리의 사령관인가 하는 것은 문제가 되지 않습니다. 만약 하나님이 우리가운데 함께하신다면, 그의 임재가 우리와 함께하신다면 누가 지휘관인가 하는 것은 문제가 되지 않습니다.”⁴⁷

크롬웰의 신형군(New Model Army)은 믿음으로 뭉쳐진 군대였고 왜 싸워야 하는지를 알고 싸우는 군대였다. 그리고 군목을 동반하지 않고는 출정하지 않았다. 크롬웰을 도와 그의 군대에서 복무했던 자들 중 상당수는 훗날 그의 혁명과업 완수에도 동역하게 되었는데, 그 대표적인 인물들이 앞에서 보았던 존 오웬과 존 호웨 등이다.

또 다른 청교도 문필가 존 번연은 크롬웰과 직접적인 접촉이 있지는 않았지만 크롬웰의 신형군 소속으로 3년간 복무하며 크롬웰의 군대에 크게 감명을 받았다. 존 번연이 본 신형군은 전장에나 막사에서 고도로 엄격한 훈련을 받았으며 노름도 하지 않고 술도 마시지 않았으며, 당시에는 흔히 있었던 민간인들에 대한 민폐도 끼치지 않았다. 후에 그는 신형군의 경험을 토대로 『거룩한 전쟁』(*The Holy War*)을 집필하였다.⁴⁸

존 번연은 크롬웰 시대에 교회로 사용했던 베드퍼드 성의 요한침례교회에서 설교자로 섬겼다. 1660년, 왕정 복고 이후에는 설교 금지령을 위반했다는 죄로 12년간의 옥고를 치르다 1672년에 출옥하여 5년간 베드퍼드 침례교회의 목사로 임직되어 시무하였다. 이즈음에 그는 『천로역정』(1684)과 『거룩한 전쟁』(1682)을 구상하고 마무리짓게 되었다.⁴⁹ 1688년에 심한 열병을 앓다 사망하기까지 국교도와 왕의 회유에도 불구하고 침

례교의 목사로서, 그리고 청교도 작가로서의 삶을 포기하지 않았다.

VI. 임진왜란과 일본군 내에서의 군종활동

포르투갈의 일본에 대한 관심은 16세기 초부터 일기 시작했다. 포르투갈 상인들과 함께 일본에 상륙한 예수회 소속의 신부들이 나가사키, 교토 등을 중심으로 선교에 나섰다. 그 지역은 상업의 중심지였고 개화의 전초기지 역할을 했던 곳이었다. 1592년을 전후하여는 스페인의 도미니크 수도회 소속 선교부가 남부지방에 설립되었고, 1584년에는 마카오로부터 프랜시스 수도원 소속 신부들이, 1593년에는 필리핀에 있던 프랜시스 수도원 일행이 입국하였다. 초기에 도요토미 히데요시는 이들에게 정착과 선교본부 설치, 그리고 설교와 전도의 자유를 허락했다고 그들은 교황에게 보고했다. 프랜시스 수도원의 본부는 나가사키와 오사카에 각각 설치되었다. 그러나 도요토미가 기독교의 확산을 우려했고 그 자신이 영웅숭배(Hero-Worship)를 통한 토속신앙(Native Shinto)를 창안하고 강화하려던 시점과 맞물려 기독교에 대한 탄압을 결정하게 되었다.⁵⁰

그럼에도 불구하고 도요토미의 아내의 조카까지 기독교로 개종하게 되고 그의 측근들 중에서도 개종자가 나오게 되었다. 일본 육군의 핵심 사단 두 개 중 하나의 사단장이 크리스천이었는데 그 휘하의 많은 군인들도 크리스천이었다. 그들은 포르투갈 선교사와 그의 일본인 보조자들에 의해 선교되었는데 도요토미는 이 부대를 조선정벌에 투입하게 되었다.⁵¹

⁴⁷ Ivan Roots ed. *Speeches of Oliver Cromwell* (London: Everyman, 2002), 4.

⁴⁸ 정준기, *Op.cit.*, 121.

⁴⁹ 정준기, *Op.cit.*, 125.

⁵⁰ Kenneth Scott Latourette, *A History of the Expansion of Christianity Vol. 3. Three Centuries of Advance* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), 325-326.

일본 내에 신토를 확립하고 이를 위협하는 크리스천 병사와 지휘관들을 조선정벌에 투입함으로써 자연스럽게 자신의 입지를 확고히 하려던 정치적 판단이 작용한 것이었다. 도요토미의 의도가 어떠했던 임진왜란을 계기로 한국 역사상 최초로 기독교가 한국에 들어온 것으로 파악되고 있다. 도요토미의 정치적 계산으로는 군 안에 있는 기독교인 무사들을 전장에서 희생시켜 없애려 한 의도가 있었을 것으로 보인다.⁵² 그 이유로 부산에 상륙한 일본군 25만 가운데 10퍼센트 이상이 기독교인이었다는 통계를 지적할 수 있겠다.⁵³

조선에 파병된 일본군 중 가장 큰 규모의 부대였던 고니시 유키나가(小西行長)가 이끄는 군단은 지휘관인 그 자신을 포함해 대부분이 크리스천이었던 주장이 있었다.⁵⁴ 200년쯤 후 한국에 온 최초의 프로테스탄트 선교사였던 독일인 귀츨라프(K. F. A. Gutzlaff, 1803-1849)는 “임진왜란 당시의 일본 장군들은 대개 전부, 그리고 병사들도 대부분 역시 기독교인이었다”는 기록을 남겨 놓았다.⁵⁵ 세례명이 아우구스티노였던 고니시 장군과 그가 지휘하는 군단은 행군하면서 앞세우고 나가는 깃발에 십자가의 형상을 그려넣고 하늘 높이 휘날리며 진군했는데 이는 1,200여 년 전

콘스탄티누스 장군이 물비온 전투에서 취한 조치와 유사한 것이었다.

예상했던 것보다 조선의 수군과 의병들의 저항이 거세자 고니시 장군의 부하 장병들은 부상과 추위, 전쟁피로중에 허덕이며 전장을 이탈하는 자들이 속출했다. 고니시는 이에 본국의 예수회 관계자들에게 편지를 보내 일본군의 사기를 진작시켜 줄 중군신부 파송을 건의했고, 예수회 일본 관구장 고메스(P. Gomez) 신부는 스페인 출신의 세스페데스(Gregorio de Cespedes) 신부와 일본인 수사 후칸 에이온을 조선에 파송하게 되었다.⁵⁶ 1594년 12월 28일 엄동설한에 조선에 도착한 세스페데스 일행은 곧 군중활동을 전개하여 장병들을 개종시키고 다이묘(大名) 장군, 혹은 지방 영주 격인 인물로 시대별로 그 지위와 영향력에 차이는 있지만 보통 소군(將軍) 이하의 중간 지휘관으로 활동했다. 저자 주와 그 부하들과 많은 귀인들이 고해를 위해 그를 방문했다.⁵⁷

조선에 파견된 세스페데스는 조선을 방문한 최초의 유럽인으로 기록되었으며, 조선인에 대한 선교가 아닌 일본군을 지원하기 위한 중군신부로 활동을 시작하게 되었다. 세스페데스는 유키나가 요시도모(義智)의 진중에서 포교하며 일본군에게 복음을 전하고 신앙적으로 그들을 위로하는 일에 전념했다. 그는 그곳에서 많은 병졸들은 물론 유키나가의 조카까지 개종시키는 데 성공했고, 구로다 요시다카(黒田孝高) 및 그의 아들 구로다 나가마사(黒田長政)의 부대에서는 15일간 머물면서 오전과 오후 하루 2회씩 병사들을 대상으로 강론하기도 했다.⁵⁸

⁵¹ Kenneth Scott Latourette, *Ibid.*, 327.

⁵² 민경배, 『한국기독교회사』 (서울: 대한기독교서회, 1990), 43.

⁵³ F. Blinkley, *A History of the Japanese People* (London: The Encyclopaedia Britannica Press, 1915), 509. 민경배, 『한국기독교회사』 (서울: 대한기독교서회, 1990), 43에서 재인용.

⁵⁴ J. Mourdoch, *A history of Japan* (Kobe: 1903), 315. 민경배, 『한국기독교회사』 (서울: 대한기독교서회, 1990), 43에서 재인용.

⁵⁵ K. F. A. Gutzlaff, *Journey of Three Voyages along the Coast of China in 1831, 1832 & 1833, with Notices of Siam, Corea and Loo-Choo islands* (London: Frederick Westley, & A. H. Danis, 1834), 318. 민경배, 『한국기독교회사』 (서울: 대한기독교서회, 1990), 43에서 재인용.

⁵⁶ Claude Charles Dallet, *Historie de L'Eglise de Corea*; 안응렬, 최석우 공역, 『한국천주교회사』 상 (서울: 분도출판사, 1979), 280-281. 박용규, 『한국기독교회사』 (서울: 생명의 말씀사, 2007), 99에서 재인용.

⁵⁷ 박용규, 『한국기독교회사』 (서울: 생명의 말씀사, 2006), 101.

⁵⁸ 오윤태, 『한국기독교 교류사』 (서울: 혜선문화사, 1980), 53. 박용규, 『한국기독교회사』 (서울: 생명의 말씀사, 2006), 101에서 재인용.

그러나 세스페데스의 조선 체류는 1년이 안 되어 끝나고 일본으로 돌아가게 되는데 그 배경에는 다음의 두 가지 요인이 작용했다. 첫째, 그가 조선에 머무는 동안 도요토미 히데요시에 의한 선교사 추방령이 내려졌고, 둘째, 천주교 신자였으며 세스페데스가 파송되도록 건의한 고니시 장군이 당대의 일본군의 실력자로 있었는데 그와 라이벌 관계에 있었던 가토 기요마사(加藤清正) 장군이 철저한 불교신자로서 가톨릭의 전교에 매우 불편하여 상부에 이를 참소한 일이 발생했기 때문이었다.⁵⁹

세스페데스가 조선에 머무는 동안 조선인을 상대로는 선교를 하지 않았다는 설과, 최소한 수백 명에게 복음을 전하고 세례를 주었다는 설이 상존한다. 이외에도 일본에 붙잡혀온 조선인들이 일본에 남아 있던 선교사들에게서 복음을 전해 듣고 그리스도인이 되어 도쿠가와 이에야스(德川家康) 시대의 엄중한 기독교 박멸정책이 펼쳐질 때 장엄한 순교의 향기를 이국땅에 날리기도 했다.⁶⁰

임진왜란 때 일본군 내의 군중활동은 비공식 군중신부였던 세스페데스와 그의 조력자들에 의해 전개되었고, 고니시 장군과 요시도모 등 유력한 천주교 신자 장군들의 후원으로 가능했다. 그러나 히데요시의 반기독교 정책에 근거한 선교사 추방령과 곧이어 정권을 잡은 도쿠가와이의 기독교 박멸정책에 의해 그 타오르던 불꽃이 더 피지 못한 채 꺼지고 말았다. 비록 중군하지는 않았지만 일본 내에서 활동하고 있던 선교사들은 조선에서 잡혀온 비전투원들이던 민간인들이 전비조달의 수단으로 포르투갈 상인들에게 팔려가는 참상을 목격하고 이의 시정을 위해 백방으로 노력

하게 되었다. 같은 포르투갈인이었다 할지라도 선교사들과 노예상인들 사이뿐 아니라 선교사들과 다이묘 사이에도 불화가 일었다.

이후고 1598년에는 나가사키에서 협의회를 조직하고 인신매매에 개입한 신자는 벌금을 물리고 그중 악질적인 상인에게는 파문의 종교적 형벌을 내리기로 결의하였다.⁶¹ 더 나아가 조선에서 잡혀온 사람들에게 조선어로 번역된 각종 교리서를 기본으로 신앙교육을 함으로 일본기독교 역사상 조선인으로서 순교한 이가 21명에 달했고, 그중에서 9명은 1867년 7월 2일자로 로마 교황 비오스 9세가 순교복자로서 시복한 205인 일본인 수에 포함되기도 하였다.⁶²

일본군과 더불어 중군했던 가톨릭 신부들의 군중활동은 일본군 외에는 선교를 거의 하지 않았고, 침략군의 고해를 받고 침략군의 침략행위를 지원하는 군중활동을 했다는 면에서 특이하다 할 수 있겠다. 그러나 일본 내에서의 조선인 포로들의 인권과 신앙증진 활동에 진지하게 기여한 면은 시대와 장소, 빈부와 귀천을 초월한 종교의 역할이 무엇인지를 잘 보여 준 사례로 평가된다.

VII. 기타

1차 대전과 2차 대전을 계기로 각국의 군중활동이 점차 근대화되어 갔고 중군의 형태도 발전되었다. 미군의 경우 1차 대전을 계기로 군중목사가 군복을 착용하기 시작했고, 2차 대전부터는 계급장을 부착하고 참전하게 되었다. 그리고 월남전을 통해 장비(Chaplain Kit) 및 물자(차량, 텐트

⁵⁹ William Elliot Griffis, *Corea: The Hermit Nation* (New York: Charles Scribner's Sons 1885), 123. 박용규, 『한국기독교회사』 (서울: 생명의 말씀사, 2006), 101에서 재인용.

⁶⁰ 민경배, 『한국기독교회사』 (서울: 대한기독교서회, 1990), 48.

⁶¹ 민경배, 『한국기독교회사』 (서울: 대한기독교서회, 1990), 48.

⁶² 민경배, *Ibid.*

등)의 개량이 이루어졌다. 영국군의 경우도 1차 대전을 거치면서 임재의 사역(Ministry Where They Are, Ministry of Presense) 개념을 확립하면서 군의 중요한 병과로 자리 잡게 되었다. 미군의 경우 1775년에 근대적 의미의 미군이 창설될 당시 최초 5대 병과 중 하나가 군중병과였을 정도로 비중이 컸고, 독립전쟁 당시에만도 양 진영에서 3,000명 정도의 중군 성직자가 활동하였다.⁶³

독일의 경우 2차 대전 직전 형성된 ‘독일그리스도인들’이라는 운동을 통하여 정통신학을 비판하고 자연적인 국민의식, 혹은 국민주의를 지도 이념으로 삼는 세력이 형성되었다. 이들이 1932년에 베를린에서 나치당과 사람들과 연대하면서 본격적인 국가주의(Nazis)운동이 전개되었다. 이 운동은 아리안 선언⁶⁴을 지지하고 히틀러를 신격화했으며 독일교회를 분열시켰다. 특히 1933년 9월 27일에 열린 국가총회에서 히틀러는 당시 군중감이던 물러(L. Müller) 목사를 국가감독에 선출되도록 영향력을 행사했다.⁶⁵

히틀러의 힘으로 국가감독에 선출된 물러는 2차 대전을 거치면서 히틀러의 신격화를 공고히 하고 국가교회와 고백교회 간의 대립을 부추기는 역할을 맡게 되었다. 물론 본회퍼를 중심으로 결성된 ‘목사긴급동맹’은 물러의 국가 감독직을 인정하지 않았다. 물러에 대한 신임을 철회할 뿐만 아니라 국가교회에서도 탈퇴할 것을 결의했다.⁶⁶ 그럼에도 불구하고 히틀러가 마음을 바꾸지 않자 본회퍼는 히틀러가 바뀌기를 포기하고 이제는

우리가 바뀌어야 한다고 역설했다.⁶⁷

본회퍼는 히틀러 치하에서는 입영을 거부해야 한다고 주장했고, 본인도 입영을 거부하다 나중에는 입영을 안 해도 좋다는 법적인 조치를 받게 되었다.⁶⁸ 그러나 몇 년 뒤인 1939년 히틀러가 폴란드를 침공하자 이번에는 자원해서 독일군의 군복으로 지원하였으나 거부당했다. 독일군 규정에 따르면 독일 군복으로 지원하려면 1차 대전 참전 경력이 있어야만 했기 때문이다.⁶⁹ 독일국가교회는 독일인을 위한 교회와 예배가, 그렇지 않은 교회와 그들이 드리는 예배와 차별이 있다고 생각했고, 동양적 예배와 유대인의 결집을 혐오하게 되었다. 이러한 비뚤어진 신학사상이 결국 유대인 학살을 정당시해 주는 이론으로 제공되었고, 유대인들은 ‘메시아를 죽인 더러운 민족’ 이므로 소멸시켜야 한다는 논리가 서게 되었다.

이로 인하여 지금도 유대인들은 자신들을 학살한 세력은 다름 아닌 기독교와 기독교 정부였다고 오해하고 있고, 2차 대전 후 독일정부는 전범 세력을 청산하면서 독일군 내에서 군중제도를 폐지해 버렸다. 현재 독일은 군중제도는 채택하고 있지만 현역 신분은 부여하지 않고 있고, 민간인 성직자를 계약직 개념으로 채용하여 제한된 의미에서의 중군활동을 하도록 하고 있다. 그러므로 현재 엄밀한 의미에서 독일은 현역 군중장교가 존재하지 않는다.⁷⁰

⁶³ 국방부, 『군중업무지침』, 23.

⁶⁴ 유대인뿐 아니라 유대인과 결혼한 독일인까지도 국가와 교회의 공직에서 배제되어야 한다는 주장을 담고 있던 나치즘의 기본이 되었던 선언. 이에 반대한 독일 교회는 칼 바르트 중심의 고백교회를 형성하고 ‘목사긴급동맹’을 결성하여 저항하였다. 이 저항 운동을 통해 작성된 것이 바르텐 선언(1934)이다.

⁶⁵ 이신진, 『칼 바르트의 교회론』 (서울: 성광문화사, 1989), 149.

⁶⁶ Renate Bethge · Christian Gremmels ed, 정성목 역, 『디트리히 본 회퍼』 (서울: 가치창조, 2010), 100.

⁶⁷ Renate Bethge · Christian Gremmels ed, 『디트리히 본 회퍼』, 104.

⁶⁸ *Ibid.*, 156.

⁶⁹ *Ibid.*, 164.

VIII. 결론

교회사뿐만 아니라 전 역사를 통해 볼 때 종군 성직자의 활동은 그들이 활동했던 현장과 그 현장의 필요와 모순되는 구조를 가지고 있다. 전투현장에서 전투를 독려하고 승전을 위해 기원하는 것이 성직자로서 합당한 행위인가 하는 질문을 하게 되는 것이다.

지금까지 살펴본 종군 성직자의 활동 유형은 첫째, 하나님의 신탁에 의해 제한된 행동을 전개함으로써 하나님의 뜻을 이루어 드리는 도구로 사용된 예(여리고 성 전투와 요단 강 도하작전 시의 제사장들의 행동), 둘째, 전쟁의 승리를 위한 일종의 사기양양과 정신전력 강화 차원에서 전투원의 목표와 동일한 목표의식으로 활동한 예(물비안 전투, 십자군전쟁, 임진왜란), 셋째, 아예 성직자가 전투원으로 참가하여 전투와 전장 군종 활동을 겸한 예(십자군전쟁, 임진왜란과 병자호란 시 승군), 넷째, 보편적 인류애와 숭고한 종교심으로 전투현장의 요구나 군의 존재목적에 매이지 않고 순수한 종교심으로 군종활동을 한 예(임진왜란 시 일본 내에서 활동했던 천주교 신부들의 조선민간인 인신매매 금지 활동 등-그러나 이는 정확한 의미에서의 군종활동이라 할 수 없는 한계가 있다) 등으로 분류할 수 있겠다. 그렇다면 교회사에서 나타난 군종활동을 통해 우리는 어떤 교

⁷⁰ 위의 사실은 필자가 캐나다 오타와에서 2007년 열렸던 제18회 국제 군종감대회에 참석하여 현재 독일 군종대표로 참석한 루터교 목사로부터 직접 확인한 사실이며, 2006년 이스라엘 군종감찰을 방문하는 과정에서 만난 이스라엘 무관 싸기브 공군 대령과 이스라엘 여러 군종장교들의 입을 통해 유대인의 학살을 그리스도인이 한 것으로 이는 유대인의 역사인식에 대해 알 수 있었다. 또한 폴란드의 아우슈비츠 수용소를 방문하여 독일인들이 유대인을 학살하는 것을 정당화해 준 것으로 오해된 성경구절이 바로 마태복음 27장 25절의 “그 피를 우리와 우리 후손에게 돌리라” 였다는 사실도 확인했다. 독일인들은 메시아를 죽인 유대인들의 후손을 죽이는 것은 그들의 조상들이 메시아를 죽인 후 그들과 그들의 후손들이 메시아의 피값을 갚을 것이라고 이미 말했기 때문이라는 것이다. 이에 대한 사실은 예루살렘에 있는 홀로코스트 기념관의 안내를 통해서도 알 수 있었다.

훈을 얻을 수 있을까?

군종장교는 군복을 입은 성직자이다. 성직자는 의식의 집례, 전파와 교육, 그리고 자기희생적인 삶을 통해 성직수행과 수행자로서의 위상을 항상 간직해야만 하는 신분의 사람이다. 이것이 군복을 입었다고 해서 바뀌어서도 안 되고 바뀔 수도 없다. 그러나 십자군전쟁이나 임진왜란, 그리고 2차 대전 때 독일군의 예에서 본다면 성직자의 자기 정체성을 완전히 상실하고 세속군주나 세속권력의 하수인으로서 성직을 이용한 사례들을 보게 된다. 더 심한 경우로 아예 성직자가 전투원으로 참전하여 학살과 약탈의 선봉에 선 경우도 살펴보았다.

종군 성직자, 특히 군목은 전쟁이 발발하지 않도록 언제나 평화를 위해 기도하고(딤후 2:1-2, 8), 전쟁에 참전하더라도 침략군으로서가 아니라 방어군으로서 참전할 수 있도록 기도해야 하며, 궁극적인 평화가 정착되도록 기도해야 한다. 그런데 우리가 분명히 알 것은 성경은 역사를 비판적으로 예언하였으며, 전쟁의 원인은 인간의 정과 욕심(약 4:1-2)이므로 전쟁은 끊이지 않을 것이라는 사실이다. 종말에 나타날 징조 중 하나가 난리와 난리의 소문(마 24:6-7)이라고 분명히 말씀하고 있다.⁷¹ 따라서 일방적이고 무조건적인 평화주의론은 오히려 성경적이 아닐 수도 있다.⁷²

그러므로 군목은 전쟁의 영적 의미, 즉 전쟁을 허용하심으로 이루고자 하시는 하나님의 뜻이 무엇인지 살펴서 그것에 대한 해석과 적용을 적시에 할 수 있는 자질을 갖추어야 하며 영적 긴장을 유지해야 한다. 게다가 군종활동을 통해 인권유린이나 공권력과 무기의 남용, 전쟁을 빙자한 약

⁷¹ Martyn Llyod Jones, 이광식 역, 『전쟁과 하나님의 주권』 (서울: 지평서원, 2010), 110.

⁷² Joseph L. Allen, 김홍규 역, 『기독교인은 전쟁을 어떻게 볼 것인가?』 (서울: 대한기독교서회, 1993), 38.

탈, 살인, 강간, 유기 등의 불행한 일이 발생하지 않도록 해야 할 것이다.

청교도전쟁에 참전했던 존 번연의 『천로역정』에 보면 설교자, 즉 목회자의 자아상을 얼굴은 신중한 모습이고, 눈은 하늘을 향하고 있으며, 입술에는 진리의 법칙이라 쓰여 있고, 손에는 책 중의 최고의 책을 들고 있는 것으로 표현했다. 신중한 얼굴은 진리를 선포하고 늘 자신을 돌아보아야 하는 모습을 표현한 것이며, 눈이 하늘을 응시하는 것은 두 다리는 땅에 닿아 있지만 늘 하늘나라와 하나님의 뜻에 주목해야 함을 강조한 것이다. 입술에 쓰인 진리의 법칙은 진리만을 선포해야 하는 목회자의 사명을 각인시킨 것이라 하겠다. 그리고 다른 한 손에 든 책은 다름 아닌 성경이다. 목사는 그가 어디에 있든 이런 모습이어야 한다.⁷³

군목은 병영 내외에서 진리의 기준이며, 늘 진리와 진실을 말하며, 누구든 그 입에서 선포되는 말씀을 따르고 싶어 할 정도로 신뢰를 받고 있어야 한다. 진급이나 보직, 눈에 보이는 성과에 몰입하는 군인들에게 하늘의 진리와 하늘나라의 소중한 가치를 전할 수 있는 구별된 모습이어야 한다는 것이다. 이것이 교회사에서 나타난 군중활동을 살펴본 결과로 간직해야 할 교훈이다.

⁷³ 김홍만, 『해설 천로역정』 (서울: 생명의말씀사, 2008), 78.

한인 디아스포라의 역사 - 교회를 중심으로

History of Korean Diaspora,
with a special reference to the Korean Church

■ 오덕교 Oh, Doug K

- 미국 Westminster Theological Seminary 졸업(Ph. D.)
 - 총신대학교신학대학원교수 역임(전임강사)
 - 합동신학대학원대학교 교수, 총장 역임
 - 현 한국장로교신학회 회장



하나님은 그의 뜻을 이루기 위해 다양한 민족과 사람을 들어 쓰신다. 율법을 주시고 간직하기 위해 유대 민족을 사용하셨고, 복음 운동을 위해 서 각양각색의 민족과 사람을 사용하셨다. 지상의 여러 곳에 영광스러운 교회를 세워 그의 일을 하시고, 한 민족이 사명을 다 감당하였을 때는 준비된 다른 민족 또는 교회를 동원하여 자신의 뜻을 이어가게 하셨다(계 1:20, 2:5). 이와 같은 복음 운동은 역사 속에서 계속하여 전개될 것이고, 마지막 때에 이르러 영광스러운 교회 시대를 이끌어낼 것이다.

I. 들어가는 글

하나님이 교회사를 통해 시대마다 각기 다른 민족을 사용하신다는 주장 가운데 하나가 복음이 서진(西進)한다는 학설이다. 이 주장은 17세기 영국의 청교도 설교자 리처드 십스(Richard Sibbes, 1577-1635)에 의해 제기되었다. 그는 1630년에 행한 “상한 갈대”(The Bruised Reed)라는 제목의 설교를 통하여, “지금까지 복음의 진로는 해가 동쪽에서 떠서 서쪽으로 지는 것과 같이 동에서 서로 움직여 왔으며, 하나님의 적당한 때에 서쪽을 향해 더 나아가게 될 것이다”라는 언급으로 신대륙으로 이민하는 청교도들을 격려했다.¹ 유대에서 로마로, 로마에서 유럽 대륙으로, 유럽 대륙에서 영국으로 복음 운동의 중심이 옮겨졌고, 17세기 이후에는 신대륙 미국에 복음운동이 활발하게 펼쳐질 것을 예견한 것이다.

십스의 설교대로 17세기 초반 미국에 이주한 청교도들은 영광스러운 교회 시대를 열었다. 그들은 인간의 궤변이 다스리는 것을 거부하고 성경이 다스리는 Bible Commonwealth를 추구하면서 법치주의 국가를 만들었고, 유럽의 모든 나라들이 우러러볼 수 있는 “언덕 위의 도시”를 꿈꾸면서 가견적 성도들(visible saints)이 다스리는 Holy Commonwealth를 건설하였다. 18세기에는 대각성운동(the Great Awakening)으로 뉴잉글랜드 인구 30만 명 가운데 25만 명이 회심하는 일이 있었고, 인디언을 복음화하려는 선교운동이 본격적으로 시작되었다. 19세기 초반에 프런티어 지역의 복음화를 위한 부흥운동이 일어나 복음의 서진 운동이 일어났으며, 해외선교운동을 주도하면서 미국은 세계 복음화의 중심 국가가 되었고, 점차로 복음운동은 태평양을 건너 서쪽으로 진행되었다.

¹ Richard Sibbes, *Works of Richard Sibbes*, Alexander B. Grossart, ed. Reprinted. (Edinburgh: The Banner of Truth, 1982), 1:110.

영국의 선교사 윌리엄 캐리(William Carey, 1761-1834)에 의해 세계선교운동이 일어난 이래 19세기는 미국의 저명한 교회사가 라도우렛(Kenneth S. Latourette) 교수의 지적처럼, “기독교 역사상 가장 위대한 세기”가 되었다. 19세기에 이르러 드디어 “온 땅으로 가서 제자를 삼으라”(마 28:19)는 그리스도의 지상명령이 실현되기 시작하였기 때문이다. 아프리카, 인도, 페르시아, 인도차이나 등지에 선교사들이 속속 도착하였고, 마침내 온 세상의 끝이라고 여겼던 금단의 나라 조선에도 복음이 전해져 큰 결실을 거두게 되었다. 복음운동이 미국에서 한국으로 옮겨지기 시작한 것이다.

한국선교는 그 어떤 나라보다도 괄목할 만한 열매를 맺었다. 선교역사 120여 년 만에 전 인구의 25퍼센트 이상이 복음을 알게 되었고, 대통령, 국무총리 등 정부 관료들과 다수의 국회의원, 사법부의 수장 등이 복음적 신앙을 고백할 정도가 되었다. 세계에서 가장 큰 교회, 가장 큰 감리교회와 장로교회를 가졌으며, 세계를 이끌어 갈 능력이 있는 젊은이들이 신학 교육을 받는 국가가 되었다. 정부의 인가를 받아 운영하는 40여 개의 신학대학에서 매년 1만 명 이상의 목회자들이 배출되고, 한국의 복음적인 신학을 배우기 위해 전 세계에서 신학생들이 몰려오며, 세계 두 번째 규모의 선교사 파송국이 되었다. 이제는 기독교 운동의 변방 국가가 아닌 중심 국가가 된 것이다. 경제적으로도 큰 발전이 있었다. 50년 전만 해도 가장 빈곤했던 국가 중 하나였지만, 오늘날에는 세계에서 무역량 9위, 경제력 13위의 부국이 되었고, 골드만 삭스의 보고서에 의하면, 2050년경 세계에서 두 번째로 부유한 나라가 될 것이라고 한다. 촛대가 한국으로 옮겨져 왔고, 한국 복음 시대가 시작된 것이다.

이와 같은 한민족 시대를 열기 위해 하나님은 수많은 선교사들을 한국에 보내셨고, 동시에 허다한 한인들을 전 세계에 흩으셨다. 영국의 선교사 토머스(Robert Jermain Thomas, 1842-1866)가 미국 상선 제니럴서먼

(the General Sherman) 호를 타고 한국에 도착하여 대동 강가에서 복음을 전하다가 순교한 19세기 중반, 한인들을 세계 속으로 흩어 놓기 시작하였다. 복음을 받아들여지게 하셨을 뿐만 아니라 우리 민족의 유목민적인 기질을 이용하여 전 세계에 흩어 놓으신 것이다.

한인의 해외 이주 역사는 크게 네 개의 시대로 나누어 설명할 수 있을 것이다. 첫째 시대는 조선왕조 말기로, 자연재해로 인해 많은 이들이 생계를 해결하기 위해 떠나면서 시작되었다. 둘째는 고종 임금의 조선의 근대화를 이루기 위해 국호를 대한제국으로 선포한 대한제국 시대로, 다수의 동포가 미국과 멕시코로 떠났다. 셋째는 일본의 강압에 의해 한일합병이 있는 후 일제의 박해를 피해 떠나는 대대적인 이민이 있었다. 마지막으로 1945년 일본이 제2차 대전에 패하면서 우리 민족이 해방된 이후 미국을 비롯한 여러 나라로 흩어지게 된 이민을 들 수 있다.

II. 조선 말기의 이민(1858-1897)

조선이 근대화되기 이전에는 해외 이주가 불가능하였다. 국민의 수가 바로 국력을 상징했으므로 인력의 해외 유출을 엄격히 금했기 때문이다. 외교를 맡은 관리를 제외하고는 해외여행이 금지되었고, 더구나 해외 이주를 꾀하는 자는 이유 여하를 막론하고 극형을 면치 못하였다. 그렇지만 조선왕조 말기에 있었던 정치적 혼란, 자연재해로 인한 극심한 기근은 농민들로 하여금 해외 이주를 꿈꾸게 하였다. 이러한 상황에서 19세기 중반에 이르러 조선과 청나라 사이의 국경 통제력이 약화되자, 허다한 조선인들이 국외로 탈출하면서 이주가 시작되었다.

한인들의 해외 이주는 1858년 러시아가 연해주의 개발을 위해 자국민의 이주를 장려하는 정책을 펴면서 더욱 늘어났다. 철종 14년인 1863년

겨울에는 농민 13세대가 비밀리 얼어붙은 두만강을 건너 우수리 강 유역에 정착하였고, 연이어 많은 사람들이 이주에 가담하였다. 1869년에는 대기근으로 생계가 막막해진 4,500여 명의 농민들이 연해주로 떠났고, 만주 지역에도 다수가 이주하였다. 1870년에는 서간도에 2,000여 명의 한인이 30개의 마을을 이룰 정도였다.²

1881년 청나라가 만주에 대한 봉금(封禁)을 해제하였다. 청의 간섭이 사라지자 한인들의 이주는 더욱 활발해졌다. 이주자들은 만주 봉황성 근처에 있는 고려문(高麗門)에 정착하여 서간도를 개척하였다. 1899년에는 김약연 선생과 그를 따르는 142명의 주민이 북간도 용정으로 이주하여 황무지를 개간하였다. 이와 같은 이주 운동이 꾸준히 전개되어 이주자가 매년 늘어갔다. “1909년 9월부터 1910년 4월까지 8개월 사이에 북간도로 이사한 세대가 1,304호가 될 정도였다.”³

만주와 연해주에 이주한 한인들은 근검하게 생활하여 유족한 삶을 누렸고, 주변 사회에 큰 영향을 미쳤다. 연해주의 한인들은 쌀 생산에 성공하여 쌀의 북방한계선을 높였으며, 한인 공동체를 운영하기 위해 투표로 관리를 선출하여 다스리게 하는 등 행정 자치를 이루었다. 연해주를 방문하여 그들의 행정 체제를 살펴본 본국인들은 그 제도를 조국인 조선으로 옮겨 시행하고자 할 정도였다.

조선 말기의 한인 디아스포라들이 한 역할 가운데 아주 중요한 일이 성경을 한국어로 번역한 것이다. 성경 번역 작업은 만주와 일본에서 동시에 이루어졌다. 만주에 이민한 이들 가운데 이응찬, 서경조 등은 1880년 스코틀랜드의 선교사 존 로스(John Ross)를 만나 복음을 받아들이고, 그의 도움을 받아 1882년 요한복음과 누가복음을 번역하였고, 1887년에는 신

² 이현창, “‘이민 시대’가 열리다” (조선일보 2010. 2. 3).

³ *Ibid.*

약성경을 모두 번역하여 『예수성교전서』를 출판하였다. 또한 신사유람단의 일원으로 일본에 가 있던 이수정도 1883년 미국인 선교사 헨리 루미스(Henry Loomis)의 도움을 받아 마가복음을 번역하였다. 만주에서 번역된 성경은 서상륜을 통해 1883년 황해도 지역에 배포되었고, 그에 의해 한국 최초의 교회가 황해도 소래에 세워졌다. 또한 이수정의 성경은 1885년 4월 초대 선교사인 언더우드(Horace H. Underwood)에 의해 한국인들에게 소개되었다. 이와 같이 조선 말기의 한인 디아스포라들은 성경을 번역함으로 조국인 조선의 복음화를 준비하였다.

III. 대한제국 시대의 이민(1897-1910)

조선 말기의 이민은 불법적으로 이루어졌지만, 대한제국 시대에 이루어진 이민은 합법적이었다. 대한제국은 고종 임금이 1896년의 아관파천(俄館播遷) 이후 국내외 여론을 받아들여 1897년 국호를 대한제국이라 하고 왕을 황제라 칭하면서 시작되었다. 황실에서는 국부를 창출하기 위한 방안으로 1901년 5명의 한인을 미국 하와이의 사탕수수 농장으로 이주시켰는데, 이는 노동이민의 성격을 지닌 것으로 근대적인 이민의 효시였다.

1902년 12월 22일에는 102명의 이민자들이 겐카이마루라는 배에 승선하여 인천 제물포를 떠났다. 그들은 일본 나가사키에 들러 신체검사를 받고 태평양을 횡단하던 미국 여객선 갤릭(the Gallic) 호로 갈아타고 1903년 1월 13일 하와이 호놀룰루에 도착하였다. 그 뒤로 이민선이 속속 도착하여 한인의 수는 “1905년까지 7,226명”이 되었는데, “남자가 6,200명, 부녀자가 640명, 어린아이가 550명이었다.”⁴ 그 후 일본의 방해로 하와이로의 이주는 중지되었지만 1910년부터 1924년까지 약 800명의 “사진 신

부”(寫眞 新婦)라고 칭해지던 “신부를 포함한 860명의 한인이 더 도착하였다.”⁵

이 당시 하와이로 이민한 7,000여 명 중 약 40퍼센트가 기독교인이었다. 이민자들은 하와이 도착 후 6개월 만인 1903년 7월 4일 오후 섬의 모쿨레이아에서 교회 설립 예배를 드리고, 교회 중심으로 생활하면서 외로운 이민생활을 헤쳐나갔다. 그 뒤 이주자가 하와이 전 지역으로 흩어지면서 지역마다 교회들이 세워졌는데, 김형찬에 의하면, 그 수가 39개에 이르렀다.

한인들에게 교회는 그들이 모일 수 있는 유일한 공간이었다. 예배의 장소이면서 교육의 장소요 회합의 장소였다. 교회와 학교는 사실상 하나이면서 그들만의 공간이었다. 교회가 세워지는 곳에 학교가 생겨났다. 교회당은 주중에 학교로 운영되었고, 주말에는 교회로 사용되었다. 학교는 동포들이 모이는 장소였으며, 교육과 회합의 장소로도 활용된 것이다.⁶ 따라서 교회의 활동은 바로 한인 디아스포라의 활동이었고, 한인 디아스포라의 사역은 바로 교회의 일이기도 하였다.

한인의 이주 지역은 1905년에 이르러 멕시코로 지경이 넓혀졌다. 멕시코로의 이주는, 실은 일본인 중개인의 농간에 의한 것이었다. 해외 이주의 바람이 불자, 일본인 중개자는 한인들을 불러 모은 후 꿈의 땅 멕시코로 이민시켜 줄 것을 약속하고 돈을 챙겼다. 일본인 중개자의 사기에 걸린 한인 노동자들은 멕시코 동부의 유카탄 반도로 끌려가 용설란 농장에서 노예처럼 일하였다. “일을 하다가 주인의 마음에 들지 않으면 매를 맞고

⁴ 윤인진, “코리안 디아스포라: 재외 한인의 이주, 적응, 정체성”, 한국사회학회 (2003. 6), 127.

⁵ 재외동포재단 외, 『하와이 동포의 한국사회에 대한 기여』 (인하대학교 출판부, 2009), 25.

⁶ *Ibid.*, 71.

곤란한 것을 견뎌내지 못하여 도망하다가 경무청에 잡히어 갇힌 자가 많고 잡히면 불기가 25개요 두 번 도망하다가 잡히면 불기가 50개라. 심지어 처자를 버리고 달아난 자도 있고 어저귀 나무에 목을 매어 죽은 자도 있었다.”⁷ 그러나 멕시코 이민자들은 그들을 돌볼 교회나 인도할 리더십을 가지지 못한 탓에 철저히 현지화되었다.

한인들의 미국 본토로의 이주도 1903년에 시작되었다. 하와이 이민자 가운데 몇 명이 샌프란시스코에 이주하였고, 이주자들이 계속 늘어나면서 1907년에는 1,037명이 되었다. 그들은 1903년 상향한인감리교회를 세웠으며, 1906년 상향한인장로교회를 설립하였다. 그들은 교육에 남다른 열심을 내었는데, 일본인이나 중국인은 물론이고 백인보다도 교육열이 높았다. 또한 조국의 독립에 지대한 관심을 기울였다.

민족의 선각자들은 한인 디아스포라를 응집시켜 신앙적·민족적 공동체로 만들고자 하였는데, 대표적인 인물이 도산 안창호이다. 그는 25세이던 1902년 교육학을 공부하러 미국으로 유학한 후, 1903년 한인 이주자들과 샌프란시스코 유다 스트리트(Judah Street)에 상향연합감리교회를 세워 기독교 신앙에 기초한 민족운동을 전개하였다. 도산의 지도 아래 한인 교회는 동포의 권익보호와 화합, 생활 개선에 앞장섰고, 이민생활에 지친 한인들의 마음을 달래 주는 안식처가 되었다. 그 후 도산은 잠시 귀국하였다가 미국으로 돌아와 자신이 만든 공립협회와 하와이의 한인합성협회(韓人合成協會)를 연합해 국민회를 조직한 후 민족운동에 앞장섰다. 대한인 국민회는 이민자들의 이익을 대변하는 일을 하였지만, 가장 큰 업적은 조국의 독립운동을 위해 이바지한 점이라고 하겠다.

미국 한인교회들은 대한인 국민회와 같은 민족 단체와 함께 조국의 개화와 독립을 지원하였다. 그들은 어려운 사정에도 불구하고, 대한인 국민

회를 도와 “독립자금을 보내고, 정치조직을 만들어 동포들의 권익을 보장하고, 직접 독립운동에 나섰으며, 교육을 국권 회복의 한 수단으로 생각하여 교육에 힘썼다. 또한 여성단체는 구제금을 모아 동포들을 돕고, 모국에 보냈으며, 모국과의 교류를 통해 정체성을 함양하기도 하였다.”⁸ 또한 교회는 유학생들에게 복음을 전하고 장학금과 일거리를 제공하는 등 학생들을 지원함으로써 조국의 복음화를 위한 투자를 아끼지 아니하였다.

한편 중국에 거주하던 한인들은 스스로 모범 사회를 만들어 조국의 개화와 독립에 이바지하려고 하였다. 간도 이주를 이끈 김약연을 비롯한 북간도 이주자들은 민족의 유일한 소망이 기독교에 있음을 확신하고 1909년 이주자 전원이 기독교로 개종하였다. 그들은 동쪽에 있는 조국을 밝히려겠다는 비전을 가지고 명동촌(明東村)을 세운 후, 우선 명동교회를 중심으로 교육과 신앙 운동을 전개하였고, 동시에 조국 독립을 지원하였다. 곧 용정에 명동학교를 세워 인재를 양성하고, 독립지사들을 적극 후원하였다. 1909년 안중근이 간도의 천주교회를 찾아가 이토 히로부미를 처결할 연습 공간을 달라고 요청하였다가 거절당하였을 때, 명동교회는 적극 도와줌으로 거사가 가능하게 만들었다.

IV. 일제 강점기의 이민(1910-1945)

1910년 일본이 강제 병합으로 나라를 빼앗은 후, 일본인들은 척식회사를 세운 후 농토를 강탈하였다. 살길이 막힌 허다한 농민들이 조국의 독립을 위해 또는 일제의 학대를 피해 만주와 러시아, 일본으로 이주하면서 이주자가 크게 늘어났다. 합병 당시 전 인구가 1,700만 명이었는데, 이때

⁷ 이현창, *Op.cit.*

⁸ 재외동포재단 외, *Op.cit.*, 20.

이미 전 국민의 1.7퍼센트인 약 30만 명이 해외 이주자였다. 그 가운데는 중국 22만 명, 러시아 6만여 명, 일본 2,527명, 하와이 약 6,000명, 미국 본토 약 1,000명, 멕시코 974명이 있었다.⁹

그 후 1932년 일본이 만주국 건설을 계기로 만주를 개발하자 한인들의 집단 이주가 이루어졌고, 1930년대 후반 만주 거주 한인 수는 약 50만 명이 되었다. 그 가운데 25만이 가난을 피해 집단 이주한 자였다.¹⁰ 이 이주자 가운데 기독교 신자들도 많았는데, 한 통계에 의하면 1932년 만주에 한인교회가 122개 있었고, 신도 수가 16,200명에 이르렀다고 한다. 그러나 이 통계는 조선총독부가 1925년 발표한 보고서보다 적으므로 신뢰성이 떨어진다고 할 수 있다.¹¹

또한 일본으로의 본격적인 이주도 시작되었다. 제1차 세계대전으로 일본이 경제적 호황을 누리자, 많은 한인들이 노동자 신분으로 도입하였다. 1937년 중일전쟁과 1941년 태평양전쟁을 일으킨 일본이 한인들을 징용하거나 징병하여 일본에 끌어감으로 재일 한인의 수는 더욱 늘어났다. 해방을 맞은 1945년에는 230만 명이 넘어섰으나 해방 후 다수가 귀환하는 바람에 1947년에는 59만 8,507명으로 감소하였다.¹²

⁹ 이현창, *Op. cit.*

¹⁰ 권태환, 『세계의 한민족 - 중국』 (서울: 통일원, 1996).

¹¹ 조선총독부 통계에 의하면, 1925년 당시 간도 지역에 116개의 교회와 17,538명의 신자가 있었다고 한다. 김영재, 『한국교회사』 (수원: 합동신학대학원출판부, 2004), 180. 그런데 중국 전역을 살펴본다면 이보다 훨씬 더 많은 신자와 교회가 있었을 것이다.

¹² 이문웅, 『세계의 한민족 - 일본』 (통일부 1997), 66-70. 그럼에도 불구하고 재일교포들은 조국이 어려울 때에 일본에 있는 한국대사관을 비롯하여 총영사관의 거의 대부분을 기증하였다. 조국이 가난하여 외국에 공관 하나 마련할 수 없을 정도로 외화가 부족할 때, 현 시가로 4조 원이 넘는 가치의 건물과 부지를 기증했던 것이다. 외교통상부의 1년 예산이 1조 원을 넘은 지 얼마 되지 않았다는 점을 고려할 때, 막대한 금액이 동포들의 호주머니에서 나왔던 것이다. 재외동포재단 외, *Op. cit.*, 16.

일제 아래서 디아스포라 한인들은 나라 없는 백성으로 많은 고초를 겪었다. 특히 연해주에 거주하던 고려인들이 당한 고초는 형언하기 어려울 정도였지만, 그들은 벼농사를 도입하여 경제적으로 성공할 수 있었고, 군대를 양성하여 고국의 독립을 수행할 기지를 만들 정도로 어려움을 극복하였다. 그들은 신한촌(新韓村)을 건설하고 최재형, 이상설 등이 참여한 권업회와 한민학교, 고려극장 등 항일적인 민족 단체를 세워 독립운동을 이끌었다. 이러한 운동은 자치주 건설 운동으로 표면화되었는데, 얼마 후대 러시아주의를 주창하던 러시아에 의해 강제 분산되면서 좌절되었다. 1937년 스탈린에 의해 강제 이주가 단행되어 총 36,442가구 17만 1,781명이 연해주를 떠나 우즈베키스탄, 카자흐스탄, 키르기스스탄, 우크라이나, 투르크메니스탄, 타지키스탄 등 중앙아시아의 불모지로 분산되었다. 수 많은 사람이 여행 중 사망하였고, 정착 과정에서 끔찍한 고통을 겪었다.

많은 한인들이 해외로 떠나자, 모국 교회는 이주한 한인들을 위해 목회자를 파송하여 신앙적인 지도를 하였다. 1907년 장로교회는 독노회(獨老會)를 구성한 후 해외 이주자를 돌볼 계획으로 외지 전도국을 설치하고 여러 명의 전도자를 파송하였다. 1909년 러시아의 블라디보스토크에 거주하는 한인들을 돌보기 위해 최관홀 목사를 파송하였고, 이주자가 더 늘어나자 1918년에 김현찬을 전도목사로 파송하였다.

일본에는 초대 목사 가운데 한 사람인 한석진을 파송하였다. 그는 1909년 일본 동경에 도착하여 유학생들에게 3개월간 전도한 후 귀국하였다. 이듬해에는 장로 박영일을 보내어 한석진이 설립한 교회를 거점으로 유학생들을 보살피게 하였다. 교회가 어느 정도 안정되자 1911년에는 장로 임종순을 보내어 일본 유학생들을 돌아보았으며, 다음 해에는 감리교회와 합세하여 동경 유학생을 위한 연합교회를 설립하였다.¹³

¹³ 김영재, 『한국교회사』 (서울: 이레서원, 2006), 174.

장로교회는 중국 만주의 한인들을 위해서도 목회자를 파송하였다. 1910년 김영제 목사를 북간도 지역에 전도목사로 파송하였고, 같은 해 평북 대리회는 김진근을 서간도의 전도목사로 파송하였다. 아울러 장로교 총회는 1913년 중국 산둥성에 거주하는 한인들을 돌보면서 중국인들에게 복음을 전하기 위해 김영훈, 박태로, 사병순 3인의 목사를 파송하였고, 이들이 귀국한 후에는 1917년 방효원과 홍승모를 파송하였고, 그 다음 해 박상순을 추가 파송하였다.¹⁴ 세월이 흐르면서 이주자의 수는 점차 늘어갔고, 교회의 수도 증가하였다.

감리교회 역시 이주자들을 위해 목회자들을 파송하여 교회를 세웠다. 1909년 9월에는 목사 이화춘을 용정에 파송하였고, 1910년에는 목사 배형식과 손정도를 남북 만주에 파송하였으며, 1920년에는 남만주 감리교 지방회를 조직하였다. 감리교회는 러시아에 있는 한인들을 돌보기 위해 1920년대부터 전도 목사를 파송하였다.¹⁵ 이와 같은 교회의 관심 가운데 한인 디아스포라들은 이국에서 정착하고, 교회의 울타리 안에서 민족적·신앙적 정체성을 유지할 수 있었다.

한편 일제 치하의 디아스포라 한인교회들은 조국의 독립을 위해 모든 노력을 기울였다. 교회를 중심으로 독립운동을 전개함으로 교회는 독립운동의 본부요 독립지사들의 은신처가 되었다. 만주의 한인교회들은 은밀하게 독립군을 지원하였고, 일본의 한인교회들은 유학 중이던 학생들을 돌봄으로 조국을 이끌 지도자를 양성하는 데 일조하였으며, 미국의 한인교회들도 예외가 아니었다.

미주 한인교회들은 “한인들과 민족의 고난과 아픔에 함께 울고 함께 기도하며 민족과 함께” 하면서 “독립 운동의 센터”가 되었다.¹⁶ 한인교회

는 언제나 한인사회의 중심으로 종교적으로나 사회적, 문화적으로, 또 심리적으로 이민자들의 생활에 큰 영향을 미쳤다. 한민족이 숨 쉴 수 있는 유일한 공간이었고, 이로부터 여러 사회단체들이 생겨나 독립운동을 이끌었다. 교회가 이민자들의 사회 문화적 센터가 되면서 종교 외적인 기능까지 감당하기 시작한 셈이다.

특히 디아스포라 한인들은 교회를 중심으로 자금을 모아 조국의 독립 지원에 앞장섰다. 한 예로, 하와이 대한인 국민회를 들 수 있다. 이 기관은 교회를 기반으로 운영되었는데, “독립운동 자금으로 독립의연금, 인구세, 애국금, 독립공채, 혈성금, 각종 특연금 등을 모금”하였고,¹⁷ 1937년 12월 임시 대의원회를 열어 “중국에서의 군사 운동을 절대 후원하기로 결의한 후 이를 위해 경상 사무 외의 일반 사업을 모두 정지하고 인구세와 혈성금을 거두어 임정에 송금하기로 결의하였다.” 대한인 국민회가 1909년부터 1920년까지 모은 기금이 300만 달러가 넘었고, “그 대부분이 상해의 대한민국 임시정부를 지원하기 위하여 송금되었다.”¹⁸

또한 미주 한인교회는 한인들이 미국사회와 문화 속에 정착할 수 있는 문화센터의 역할을 하였다. 한 예로 하와이 한인교회는 이민 초기부터 교회 내에 일반 학교를 세워 교회와 학교의 담을 헐어 버림으로 모든 한인이 모일 수 있는 공간을 만들고, 영어와 미국 문화를 소개하였다. 1904년 9월 한인감리교회가 조그만 건물을 빌려 첫 한인학교를 세우고, 그곳을 예배처소로 사용함으로 교회당은 한인들의 교육의 장이요 예배의 공간이 되었다. 한인교회는 민족 교육을 위해 1907년 한글학교를 세웠고, 이는 얼마 후 하와이 전역에 24개로 늘어났다.¹⁹ 그 후 1913년 감리교 선교부가

¹⁴ 김영제, *Ibid.*, 177.

¹⁵ *Ibid.*, 179.

¹⁶ 김흥기, 『평신도를 위한 신학』 (서울: 이화여자대학교출판부), 218.

¹⁷ 재외동포재단 외, *Op.cit.*, 33.

¹⁸ *Ibid.*, 35.

여성 교육을 위한 기관인 한인중앙학교를 세워 여성 교육도 활발하게 되었다.²⁰ 이와 같이 한인 디아스포라들은 가는 곳마다 교회를 세웠고, 교회 는 한인학교를 세워 한글과 조국의 역사를 가르침으로 한국인으로서의 민족적 정체성과 신앙인으로서 정체성을 가질 수 있도록 힘을 썼다.

V. 해방 이후의 이민

1945년 8월 일제가 제2차 세계대전에서 패망하면서 조국은 해방을 맞게 되었다. 해방과 함께 일제의 압박을 피해 떠난 이들이 일본과 중국, 러시아로부터 귀국하였다. 중국에 거주하던 이들 가운데 다수가 귀국하지 못하고 정착하여 중국 국적을 취득함으로 조선족이 되었고, 소련에 머물던 한인들도 중앙아시아의 여러 나라에 정착하여 고려인이라 불리게 되었다. 해방과 함께 다수의 한인이 귀국하면서 해외 이주민의 수는 감소하게 되었다.

1950년 6·25전쟁 이후 한인 이민의 역사가 새롭게 시작되었다. 5,000여 명의 전쟁고아를 미국이 수용함으로 미국에 의한 새로운 이민이 전개된 것이다. 1950년부터 1964년 사이 주한 미군과 결혼한 6,000여 명의 여성이 미국으로 건너갔고,²¹ 1953년부터 미국 정부가 한국 고아들에 대한 입양 정책을 펴면서 다수의 어린이가 입양되었다.²² 이들과 함께 유학생

가운데 일부가 귀국하지 않고 미국에 머물면서 1960년대 중반까지 1만 5,000여 명의 한인이 미국에 거주하였는데, 그중에서 다수를 차지한 것이 국제결혼한 이들이었다. 이와 같이 1960년까지만 해도 해외 이주는 특정한 사람들에게만 허용되었으므로 일반인의 이민은 불가능하였다.

그렇지만 1960년대 중반부터 일반인에게도 이민이 본격적으로 허락되면서 새로운 시대가 열렸다. 이는 대한민국 정부가 잉여 인구를 외국으로 내보냄으로 인구 압력을 줄이고, 해외 동포들이 송금하는 외화를 얻기 위해서 인력을 남미, 서유럽, 중동, 북미로 송출하는 집단 이민 계약을 맺으면서 시작되었다. 정부의 주도 아래 1960년대 중반 파라과이, 아르헨티나, 브라질 등지에 농업 이민이 시작되었고, 1960년부터 간호요원과 광부들이 독일로 떠났다.²³ 한인들이 미국과 중국, 일본만이 아니라 1960년대부터 아시아와 유럽, 남아메리카로 퍼져가게 되었다.

1965년에는 미국이 동양인의 이민을 금지시켰던 이민법(PL 89-236)을 개정하면서 미국으로의 본격적인 신이민이 시작되었다. 1968년 미국이 한인의 이민을 받아들일 것을 선포하자, 수십만 명의 한인들이 신분의 상승, 경제적 번영과 정치적 자유를 얻기 위해 떠나간 것이다. 신이민자들은 대부분이 고급 인력으로, 이주자 중 70퍼센트가 고등 교육을 받은 자이거나 고급 기술자들이었고, “미국 센서스 자료에 따르면 25세 이상의 한인 중 학사 학위 이상의 학력을 가진 사람들의 비율이 34.5퍼센트에 달하였는데 미국인 중에서 동일 수준의 교육을 받은 사람들의 비율은 20퍼센트였다.”²⁴

¹⁹ *Ibid.*, 79.

²⁰ *Ibid.*, 75.

²¹ 1950년부터 2000년까지 미군과 결혼하여 이민한 여성의 수는 10만 명에 이른다고 한다. 윤인진, “코리안 디아스포라: 재외 한인의 이주, 적응, 정체성”, 한국사회학회 (2003. 6), 127.

²² 1953년부터 2005년까지 미국으로 입양된 수는 15만 6,951명이다. 장윤수, “한인 디아스포라와 해외입양”, 237-238.

²³ 1977년까지 파독 간호요원과 광부는 18,993명이었다(국민화해위원회).

²⁴ 윤인진, “코리안 디아스포라: 재외 한인의 이주, 적응, 정체성”, 한국사회학회 (2003. 6), 142.

미주 신이민자들은 대도시 중심으로 정착하였다. 아시아계 이주자들이 주로 하와이나 서부의 농촌 지역에 정착하여 어려움을 당한 것과 달리 경제적 기회가 더 많은 로스앤젤레스, 뉴욕, 시카고, 필라델피아 등 미국의 중요한 도시를 중심으로 정착하여 이민의 터를 놓았고, 근검하게 생활하여 현지인의 인정을 받았으며, 재정적인 부를 누림으로 부러움을 샀다. 또한 이민자들은 가는 곳마다 교회를 세움으로 신앙적·민족적 정체성을 유지해 나갔다. 한인이 있는 곳에는 반드시 한인교회가 있게 되어 한인교회가 늘어갔고, 교회는 한인 커뮤니티의 기반이 되었다.

신이민자의 등장과 함께 해외 이주 이유도 다양해졌다. 해방 이전에는 기근, 압제, 식민지 통치에서 벗어나기 위해 농민과 빈곤층을 중심으로 이민하였고, 정착보다는 일시 체류의 성격이 강하였다. 그러나 1960년대 이후 나타난 신이민자들은 이주하는 나라의 높은 생활수준과 교육 기회에 강하게 끌려 이민한 경우가 대부분으로, 영구 정착을 목표로하였다. 1980년대 이후로 새로운 이민 풍속도가 나타났다. 곧 1970년대 빌리 그레이엄 전도대회(Billy Graham Crusade), 익스플로 '74(Explo '74), 민족복음화대성회 등 대형 집회와 더불어 한국교회가 크게 성장하면서 선교운동이 시작되었고, 그와 함께 선교를 위해 공적으로 사적으로 이민하는 이들이 많아졌다.

'죽의 장막' 중국에도 한인들의 진출이 다시 시작되었다. 1986년 북경에서 아시안 게임이 열리고, 1992년 한국과 중국이 수교하면서 한인들은 사업 확장 또는 취업을 목적으로 중국에 이주하여 신선족(新鮮族)을 이루었다. 그들은 수도인 북경, 상업의 도시인 상해, 천진, 청도 연태 등지로 이주하였다. 이주자 가운데 많은 기독교인들이 이민 운동의 초기에 사업장 안에 예배처소를 마련해 은밀히 예배드리며 전도하곤 하였다. 얼마 후부터는 중국 정부의 허락 아래 한인 집회가 가능하게 되었고, 중국 각지에 교회들이 세워졌다. 1991년 북경, 1992년 청도, 1993년 상해 등에 교회

가 세워진 것이다. 세월이 흐르면서 한인의 거주지가 늘어나 오늘날에는 300개 이상의 한인교회가 중국 전역에 세워졌다.

1997년 금융위기가 발생하자 경제적 또는 자녀교육을 이유로 많은 이들이 해외로 이주하면서 한인들의 활동 지경이 훨씬 더 넓어졌다. 특히 1990년대 이후에는 자녀교육을 위해 이민하는 이들이 늘어났다. 보다 나은 환경에서 자녀를 교육하겠다는 일념으로 해외 이민이 시작되어 일하는 아빠는 고국에 남겨둔 '기러기 가족'을 이루기도 하였고, 온 가족이 이민하기도 하였다. 이들은 대부분 미국, 캐나다, 호주, 뉴질랜드, 필리핀 등 영어권으로 떠났고, 최근에는 중국어를 가르치기 위해 중국으로 가는 경우도 많다.²⁵

지금까지 한민족의 이주에 대해 간략하게 살펴보았다. 한인의 이민 역사는 짧지만 전 세계 어디에도 한인이 없는 곳이 없을 정도가 되었다. 외교통상부의 통계 자료에 의하면 1991년 재외한인은 483만 2,414명이었고, 2001년에는 565만 3,809명이 세계 151개국에서 생활하였고, 2009년에는 176개국에 682만 2,606명이 거주하는 것으로 나타나 있다. 1991년부터 2001년까지 10년 동안 80여만 명이 이민하였고, 2000년대에 들어오면서 이민이 더 활발해져서 8년 만에 162만 명이 늘어났으며 거주지를 25개 국이나 더 넓혔다.²⁶

²⁵ 그렇지만 모든 부분에서 이민이 증가하는 것은 아니다. 국제결혼으로 인한 해외 이주는 1981년 6,187명이던 것이 매년 감소하여 2005년에는 445명이 되었다. 또한 역이민자들도 1992년 8,792명에서 2005년에는 3,512명으로 줄어들어 가는 현상이다. 재외동포재단 홈페이지 http://www.korean.net/morgue/status_2.jsp?tCode=status&dCode=0103 참고.

²⁶ 외교통상부의 재외동포에 대한 통계는 일괄성과 정확성이 떨어지는 것으로 지적되고 있다. 재미 한인의 경우 민족성을 기준으로 미국 시민의 경우도 한인에 포함하고 있지만 일본의 경우에는 일본 국적 소지자는 한인에서 제외된 것이 그 일례이다. 윤인진, *Op.cit.*, 125.

〈표 1〉 재외동포재단 2009년 통계

지역별	국가별	2005	2007	2009	백분율(%)	전년비 증가율(%)
아주지역	합계	3,590,411	4,040,376	3,710,553	54.39	-8.16
	일본	901,284 *(284,840)	893,740 **{(296,168)}	912,655 **{(320,657)}	13.38	2.12
	중국	2,439,395	2,762,160	2,336,771 **{(1,923,329)}	34.25	-15.40
	기타	249,732	384,476	461,127	6.76	19.94
미주지역	합계	2,392,828	2,341,163	2,432,634	35.65	3.91
	미국	2,087,496	2,016,911	2,102,283	30.81	4.23
	캐나다	198,170	216,628	223,322	3.27	3.09
	중남미	107,162	107,624	107,029	1.57	-0.55
구주지역	합계	640,276	645,252	655,843	9.61	1.64
	독립국가연합	532,697	533,976	537,889	7.88	0.73
	유럽	107,579	111,276	117,954	1.73	6.00
중동지역	합계	6,923	9,440	13,999	0.20	48.29
아프리카지역	합계	7,900	8,485	9,577	0.14	12.87
총계		6,638,338	7,044,716	6,822,606	100	-3.15

* 1. 1952~2004년의 재일동포 귀화자 총수(조선적 포함)

2. 1952~2005년의 재일동포 귀화자 총수(조선적 포함)

3. 1952~2008년의 재일동포 귀화자 총수(조선적 포함)

4. 2000년도 중국 전국 인구조사상의 조선족(중국 국적) 총수

출처 : 재외동포재단 http://www.korean.net/morgue/status_2.jsp?Code=status&dCode=0103

한국인의 해외 이주는 몇 가지 면에서 특이한 점이 있다. 첫째로 한인의 해외 이주는 단시간에 이루어졌지만, 전 세계에 흩어졌다는 점이다. 한인의 이주는 이주한 나라의 수에서나 이주 인구 수를 전체 인구 수로 나누어 본 이주비율에 비추어볼 때 타 민족과 다르다. 최고(最古)의 디아스포라 역사를 가진 유대인의 경우에 해외 이주 국가는 수십 개국에 불과하지만, 한국인은 이주 2세기도 안 되어 176개국에 흩어져 있고, 세계에서 가장 인구가 많은 중국인들이 해외로 진출한 수에 비하면 한인의 해외 이주 비율은 매우 높다. 중국인의 경우 내국인이 13억인 반면 해외 화교는 3,600만 명²⁷으로 이주 비율이 0.28%에 불과하지만, 한국인은 10%에 가깝다. 이는 한국인의 기저에 유목민, 곧 기마 민족의 피가 흐르고 있을 뿐

만 아니라 하나님께서 선한 목적을 위해서 한인들을 흩어 놓으신 결과일 것이라고 생각한다.

둘째로 한인 디아스포라들은 철저한 민족적 정체성을 가지고 있다. 한인들은 이민의 초기부터 조국의 독립이라는 민족적 과제를 가지고 있었고, 이를 위해 단합하면서 민족성을 유지해 왔다. 해방 후에도 이러한 관심이 변하지 않고 조국의 민주화와 경제 발전을 후원해 왔고, 오늘의 민주화와 경제 발전은 이들의 지원에 힘입어 이룬 것이라고 해도 과언이 아니다. 한인들은 현지인의 문화나 언어보다는 한국어와 문화를 중시하는 경향이 높으며, 한인 타운을 형성하는 등 민족적 정체성을 유지해 오고 있다. 이러한 현상은 한국보다 경제적, 문화적 수준이 낮은 나라에서만 아니라 선진국에서도 동일하게 나타난다. 민족적 정체성은 만인사해주의를 주장하는 기독교 안에도 강하게 남아 있는데, 한인들이 모국인 한국에서 발행한 성경과 찬송가를 사용하여 예배하는 것도 일례이다. 미국은 물론 중국(조선족)과 러시아의 한인(고려인)들도 예외가 아니다.

셋째로 한인 디아스포라들은 교회 중심적이다. 한국교회는 이민 초기부터 선교사를 보내어 이주자들을 돌아봄으로 교회가 이민자들의 활동 중심이 되었다. 아울러 이주자들에게 선교적 소명을 부여함으로써 한인들이 가는 곳마다 교회를 설립하여 오늘날에는 176개국에 5,500여 개의 교회가 있게 되었다. 이러한 배경에서 “중국인은 가는 곳마다 음식점을 차리고, 일본인은 비즈니스를 위한 사무실을 열며, 한국인은 교회를 세운다”는 말이 나왔다고 할 수 있다. 교회는 한인 이민자들의 생활 중심이 되어, 이민자들에게 교회생활이 지역공동체생활의 가장 중요한 부분이 되고 있다. 교회 출석이 미주 한인 이민자들에게 하나의 삶의 방법이 되어,

²⁷ Lawrence Tong, “Mission Potential of China Diaspora and Partnership with NEAN”, 7.

한인 중 약 65-70퍼센트 정도가 정기적으로 교회에 출석하며, 80-90퍼센트가 적어도 한 주에 한 번 이상 교회에 나간다.²⁸ 한인 디아스포라들에게 교회는 생활의 핵심이요, 삶의 일부이며, 한인 디아스포라 운동은 교회 중심적 운동이라고 할 수 있다.

VI. 나가는 말

한인 디아스포라 교회들은 이민 초기부터 오늘날에 이르기까지 모국과 밀접한 관계를 가지면서 성장해 왔다. 조선 말기와 대한제국 시대에는 조국의 개화 및 선교를 위해, 일제 시대에는 조국의 독립을 위해 온 힘을 기울였다. 해방 후에는 조국 교회의 부흥과 경제발전, 민주화와 민족의 통일을 위해 기도하면서 협력해 왔다. 그때마다 한인 디아스포라들은 주어진 사명을 다함으로 모국의 교회와 사회의 발전을 이루었다.

한인 디아스포라 교회들은 문화유산을 보존하고 발전시켰으며, 교민들을 신앙 가운데 양육하기 위해 최선을 다하였다. 교인들은 성경을 하나님의 말씀으로 믿고, 그 말씀 안에서 생활하는 운동을 펴서 교회 밖의 사람들에게 인정을 받았다. 복음을 알지 못하는 교민들에게 복음을 전하며 돌아봄으로 많은 이들을 교회의 품으로 인도하였다. 그 결과, 미국으로 “이민 오기 전에 기독교 신자가 아니었던 사람들 중의 약 40퍼센트가 이민 온 후 기독교인이 되었다.” 한인들의 약 25퍼센트 정도가 교회의 직분을 가지게 되었고,²⁹ 다수가 교회 직분을 얻는 것을 귀하게 여기고 있다.

²⁸ 김계호, “미주한인이민교회 백년: 회고와 전망 - 종교사회적 관점에서”. <http://dbpia.co.kr/view.ar-view.asp?arid=134468>

²⁹ *Ibid.*

이민자들에게 교회생활이 얼마나 중요한 요소인지를 보여 주는 실례라고 하겠다.

한인교회들은 이주자들이 요구하는 사회적 보호 기능을 다하였다. 특히 미국과 같은 나라의 경우를 살펴보면, 미국은 다문화사회로 그 안에 사는 한인들은 민족적 소수자이다. 다문화주의는 문화적 차이를 관용하는 것처럼 보이지만, “미국의 ‘다문화’는 미국이란 영토에 기점을 둔 주류(WASP; 백인 앵글로색슨계 개신교 신자) 문화를 중심으로 하고 있고 그 외 외국의 영토에서 기원하는 다른 문화는 하위로 서열화하고 있다.”³⁰

따라서 한인들은 인종적 차별과 문화적 차이, 언어 장벽으로 주변인 생활을 감수할 수밖에 없는 실정이지만, 교회는 한인들의 지위 불일치에 의한 좌절감을 해소하기 위해 최선을 다해 왔다. 한글학교를 개설하고 한국 문화를 이주자들에게 소개함으로 민족적 동질감과 연대감을 제공하고, 한인사회 내의 사회적 네트워크를 형성하여 상호 협력하며 돕고 일자리를 마련하는 등, 가족적 분위기와 심리적 안정감을 이민자들에게 주어 사회적 응집력을 모으는 데 앞장서서 한인 공동체를 이룰 수 있었다.³¹

하지만 여기서 한인 디아스포라 교회들이 만족해서는 안 될 것이다. 하나님은 1세기 만에 한인들을 176개국에 흩어 놓으시고, 5,500여 개의 교회를 세우게 하신 크신 뜻을 알아야 하기 때문이다. 이미 지적인 것과 같이 하나님은 한민족에게 복음을 전하기 위해 19세기에 세계선교운동을 일으키셨고, 짧은 시간에 한민족을 전 세계 176개국에 흩어 놓으셨다. 더

³⁰ 박준규, “‘미주 한인’의 디아스포라적 아이덴티티”, 10.

³¹ 이러한 증거는 2008년 <크리스찬 투데이>가 창간 11주년을 맞아 실시한 ‘미주 한인 교회 현황’에 대한 목회자 설문 조사에서도 확인할 수 있다. 설문에 의하면, 많은 목회자들이 이민 교회가 성장하게 된 가장 큰 요인으로 ‘이민 생활의 어려움’ (23.3%)과 교회의 ‘이민사회의 중추적 역할 감당’ (18.8%)을 들었다. 이는 한인교회가 이민 사회에서 외롭게 살아가는 한인들에게 사랑방 역할을 하고 있음을 보여 준다.

구나 전 세계에 한류 열풍을 일으키어 한인에 의한 복음운동이 가능하게 만들어 주셨다. 그래서 정민영은 “동방 은자의 백성 한민족을 긴 동면에서 깨어나게 하시고 세계 방방곡곡으로 흩으신 하나님의 섭리 이면에는……선교적 목적”이 있다고 하였다. 곧 “한국교회를 선교의 도구로 쓰시기 위해 한인들을 강권적으로 흩으신 것”이라고 하였다.³² 이주 시의적절한 주장이라고 생각한다.

사실상 디아스포라 한인들은 현지의 역사와 언어, 문화를 잘 이해하고 아는 준비된 일꾼들이다. 특히 한인 2세들은 현지의 언어와 문화를 잘 아는 이들로 현지인들에게 복음을 전하고 세계선교를 이룰 수 있는 가장 적합한 사람들이므로 이들을 선교 자원으로 적극 활용한다면 큰 열매를 맺을 수 있을 것이다. 최근에 브라질과 칠레에 사는 한인들이 현지인들에게 복음을 전하여 큰 수확을 거두고 있는 것이 그 단적인 예이다.³³ 한 걸음 더 나아가 한인교회들은 한인 2세들을 그들이 살고 있는 주변의 국가들에 선교사로 파송함으로써 복음적 연대를 강화하고 선교적 사명을 다할 수 있을 것이다.³⁴ 이 같은 디아스포라 한인들의 현지인 선교와 해외선교, 그리고 모국인 한국교회와의 선교 협력과 연대를 구축한다면 엄청난 열매를 맺을 수 있을 것이다.

하나님의 지상명령을 온전히 수행하려면 지역교회들이 강건해야 한다. 목회자는 마음과 뜻과 성품을 다하여 성경을 가르치고 전하면서 교인들을 돌아봄으로, 성도들은 세상의 빛과 소금으로 살면서 전도함으로 건강한 교회를 만들 수 있다. 한 걸음 더 나아가 한인교회들은 남북통일 문

제 등 민족에게 주어진 시대적 사명을 다하고, 고질적인 개교회주의를 지양하며, 하나님의 일을 위해 지역의 교회들의 연합, 디아스포라 교회들끼리의 연합, 한국교회와 디아스포라 한인교회의 연합이 있어야 할 것이다. 이러한 연합에 기초하여 건전한 목회 리더십과 차세대를 신앙으로 양육할 교육 프로그램을 개발하며, 연대하여 세계선교를 이룰 수 있는 방안을 강구하고 실현해야 할 것이다.³⁵ 이러한 헌신과 노력이 결실을 맺게 된다면 하나님의 은혜로 전 세계가 복음화가 되어 멀지 않은 장래에 영광스러운 하나님의 나라가 이 땅에 올 것이다.

³² 정민영, “전략적 선교 자원 한인 디아스포라를 동원하라”, 볼티모어 포럼(2004), 3.

³³ 이광순, “한국 장로교 선교의 방향”, 163.

³⁴ “싱가포르 한인교회는 두루 선교를 통해 인도네시아와 말레이시아, 그리고 인도까지 광범위한 선교지를 두루 선교하고 있다.” 브라질의 상파울루 연합교회와 영락교회 역시 세계선교로 선교지를 확장하고 있다. 이광순, “한국 장로교 선교의 방향”, 163.

³⁵ 이 일을 위해 2004년 이순근 목사의 제안을 따라 미국 볼티모어에서 제1차 포럼이 열렸고, 그 후 수차례 모임을 가져왔다. 제2차 포럼은 김재열 목사의 지도력을 통해 2005년 6월 뉴욕중부교회에서 열렸으며, 제3차 포럼이 2006년 중국 베이징에서 북경한인교회(박태윤 목사 시무)에서 열렸다. 제4차 포럼이 2007년 일본 동경요한교회(김기동 목사 시무)에서, 제5차 포럼이 2008년 말레이시아의 쿠알라룸푸르 열린교회(김기홍 목사 시무)에서, 제6차 포럼이 중국 상해연합교회(엄기영 목사 시무)에서 열렸고, 제5차 모임 때부터 국제회를 이루기 위해 한인 디아스포라포럼으로 이름을 바꾸었다.

어거스틴의 『기독교 교육론』에 나타난 성서 해석의 원리

The Principle of the Bible Interpretation on
Augustine's *De doctrina christiana*

■ 이규철 Lee, kyu chul

- 서울신학대학교 및 동 대학원(M. Div., Th. M.)
- 피츠버그 대학교 수학, 계명대학교대학원(Ph. D.)
 - 예) 군중목사
 - 현) 안동성결교회 담임목사
- MEAK 한국군선교신학회 연구위원



I. 들어가는 말

초대교회 교부들¹의 성서해석의 입장²을 수용하여 종합한 어거스틴의 『기독교 교육론』(*De doctrina christiana*)³은 기독교 역사상 최초의 성서 해석학 교본이다. 성염에 따르면, 그의 성서 해석에 관한 이론은 중세 그

¹ '사공석'에 따르면, 교부들은 초기 교회의 목자들이며 신학자로서 그리스도교 공동체의 생활, 전례, 영성생활의 틀을 갖추게 하여 신앙이나 교회생활에 중대한 영향을 준 자들이다. 서공석, "교부들은 누구인가?", <전망 제20호>(1973), 65.

리스도교 생활과 사상에 지대한 영향을 미쳤다.⁴ 특히 어거스틴은 고전 세계의 문예적 소양(*cultura litterarum*)을 그의 『기독교 교육론』에 도입함으로써 지식을 추구하는 인간의 호기심을 성서의 진리를 탐구하는 방향으로 유도하였다.

주목할 점은 어거스틴은 그의 『기독교 교육론』을 통해 '우화적 해석'(allegorical interpretation)의 대개를 집대성한다. 물론 어거스틴의 우화

² '켈리'(J. N. D. Kelly)에 의하면, 교부들의 성서에 대한 해석방법은 알렉산드리아(Alexandria) 학파를 중심으로 한 우의적 해석과 안디옥(Antiochia) 학파를 중심으로 한 자의적이고 역사적이며 문법적인 유형론적 해석의 방법으로 구분된다. 우의적 해석은 알렉산드리아에서 유대·헬라적 배경을 가진 유대교 신학자들이 널리 사용해 온 방법이다. 이들에게 있어 성서 본문은 단지 영적인 진리의 상징이나 우의법에 불과했다. 따라서 문자적, 역사적 의미는 고려한다고 해도 비교적 작은 역할밖에 못한다. 그러므로 성서를 해석하는 사람의 목표는 각 구절이나 각 절이나 각기 단어가 포함하고 있는 도덕적, 신학적 내지는 신비적 의미를 끄집어내는 데 주력했다. 2세기 말과 3세기에 '교리문답학교'로 유명한 알렉산드리아를 중심으로 하는 학파에서는 우의적 해석방법이 주류를 이루었는데, 위대한 성서학자인 오리게네스가 그 대표자이다.

그에 비해 유형론적 해석은 본래 신구약의 일치를 이끌어내는 해석이었다. 그것은 구약의 사건이나 인물이 신약의 사건이나 인물이 예표되고 예상된 유형이었다는 것을 지도 원리로 삼았다. 유형론자들은 역사를 하나님의 일관된 구속사업의 장(場)으로서 이해하였다. 그러므로 유형론자들은 창조로부터 심판에 이르기까지 변함없는 구원계획이 거룩한 역사에서 식별될 수 있다고 보았다. 이 해석은 성서 본문의 내용에 대한 참된 역사적 가치를 살려 주는 동시에 본문의 의미를 그것이 유래되었던 한 시기에 국한시키지 않고, 앞으로 다가올 미래적인 것을 지향한 심오한 차원으로 이해하게 하였다. 이 해석은 역사의 절정을 예수 그리스도 안에 두고 있다. 왜냐하면 역사가 하나님의 계획과 일치하기 때문이다. J. N. D. Kelly, *Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, 김광식 역, 『고대 기독교교리사』(서울: 도서출판 한글, 1992), 82-86.

³ *De doctrina christiana*에 대한 번역본은 다음의 책을 참고했다. Augustinus, *De doctrina christiana*, 성염 역, 『그리스도교 교양』, 교부문헌총서 제2권 (왜관: 분도출판사, 1989); 김중흡 역, 『기독교 교육론』 세계기독교고전 제33권 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1992). Philip Schaff ed., *On Christian Doctrine, A SELECT LIBRARY OF THE NICINE AND POST-NICINE FATHERS OF THE CHRISTIAN CHURCH* vol. II (Michigan: Wm, B. Eerdmans Pub. Co., 1993). *A SELECT LIBRARY OF THE NICINE AND POST-NICINE FATHERS OF THE CHRISTIAN CHURCH*는 이하 *PNPN*로 표기한다. *De doctrina christiana*는 이하 *De doc. chr*로, 한글 책명은 『기독교 교육론』으로 표기한다.

적 해석은 역사적으로 내려온 우화적 전통을 수용한 것이다. 그렇지만 어거스틴은 성경에 대한 우화적 해석이 자칫하면 해석을 위한 해석으로 전락할 수 있는 위험을 알고 있었다. 이에 어거스틴은 『기독교 교육론』에서 성서의 의미를 어떻게 이해하고, 이해한 것을 어떻게 전달하는가에 대해 물입한다. 그리고 성서의 의미에 대한 이해와 전달을 용이하게 하는 방법론 차원에서 ‘사물’과 ‘표지’라는 당시의 수사학적 기호학에 입각하여 우화적 해석의 원리에 대한 이론을 설득력 있게 종합하고 이를 신학적으로 해명함으로써 올바른 성서 해석의 방향을 조율한다.

본 연구는 바로 이 점에 주목하여, 어거스틴이 『기독교 교육론』의 제 1권에서 3권의 지평에서 제시한 성경 해석 논의를 따라가면서, 그의 수사학적 소양을 토대로 하여 절묘하게 제시된 신학적 성서 해석의 원리를 규명하고자 한다.

II. 『기독교 교육론』 해제(解題)

2.1. 집필배경

⁴ 성염의 조사에 따르면, 중세를 통틀어 성서 입문 내지는 신학 입문서로 가장 널리 읽혀 온 ‘카세오도루스’(490-583)의 *De institutione divinarum et saecularium litterarum*은 『기독교 교육론』을 거의 그대로 추종할 정도이다. 카롤링가 왕조 하에서 일종의 문예부흥이 일 때에 풀다의 수도원장 ‘마우루스’(Rabanus Maurus)가 쓴 *De institutione clericorum* 3, 18을 보면, 기록한 학문을 위해 문법 공부의 얼마나 유용한가를 논하면서 어거스틴의 생각과 문장을 거의 그대로 차용하고 있다. 12세기의 ‘후고’(Hugo a S. Victore)는 학예 3과와 과학 4과를 성서연구의 기초학문으로 정립시켜 후대에 가장 널리 사용된 교과서를 만들었다. 후고에 따르면, 학예 3과는 언어의 학문인 만큼 성서의 자구적, 역사적 의미를 해석하는 데, 과학 4과는 실제세계의 학문인 만큼 성서의 우의적 해석에 활용한다는 입장이다. Augustinus, *De doctrina christiana*, 성염 역, 『그리스도교 교양』, 교부문헌총서 제2권 (왜관: 분도출판사, 1989), 34.

캄펜하우젠(Hans Frhr. von Campenhausen)에 의하면, 396년에 히포(Hippo)의 주교가 된 어거스틴에게 있어 중요한 것은 자신의 명성이 아니라 교회의 진리였다. 다시 말해 그가 주장하는 가르침의 정통성이 문제였다. 그리고 성경을 해석함에 있어 있을 법한 오류와 잘못된 해석을 막고 그 가르침을 수호하는 것이 중요한 문제였다.⁵ 브라운(P. Brown)이 지적한 바, 자신의 전 생애를 통해 여러 사상적 편력과 이교 종교를 거쳐 비로소 ‘참된 진리’를 발견한 어거스틴은 성서에 나타난 진리만이 ‘참된 진리’임을 열렬히 옹호했다. 더불어 이제 주교가 된 어거스틴의 입장에서 그리스도교 신자들에게 당시의 세속적 교육이 가르치던 이교의 신화론과 철학을 극복하도록 하는 ‘새로운 학문’이 필요하다는 것을 절감했다.⁶

어거스틴에 있어 성서는 ‘하나님의 영감을 받아 기록한 책’⁷이자 ‘그리스도교적 지식 자체’⁸이다. 고로 누구나 성서의 진리에 대한 지식에 관심을 가져야 하고, 그 외의 지식은 성경의 가치성에 비해 아무것도 아니다. 왜냐하면 성서는 진리의 책이고 전체이며 모든 사람에게 유익한 책이기 때문이다. 이런 점에서 비록 사람이 만들어낸 것에 불과한 지식이지만 그 지식이 성경 해석에 도움이 된다고 어거스틴은 확신했다.

⁵ Frhr. von Campenhausen, *LATEINISCHE KIRCHENVÄTER*, 김광식 역, 『라틴교부 연구』 (서울: 대한기독교서회, 1991), 349-350.

⁶ 브라운에 의하면, 어거스틴이 활동하던 시기는 고전적 교육을 비평하는 그리스도교 지성인들마저도 이교적인 로마 문화에 어쩔 수 없이 매여 있어 혼돈스러웠으며, 4세기에 이르러는 그리스도교인과 이교도들 사이에 갈등이 증폭되고 있었다. 그런 시대를 살았던 어거스틴에게 있어 ‘새로운 학문’이란 성서에 관한 학문으로서 성서의 모든 내용을 바르게 전하는 것이다. 어거스틴에 의하면, 구어체 언어로서 책 속에 위탁된 하나님의 말씀은 모든 지식인들의 마음을 흔들어 놓기에 전혀 부족함이 없는 웅변이요 구원의 교사였다. Peter Brown, *AUGUSTINE OF HIPPO*, 차종순 역, 『어거스틴의 생애와 사상』 (서울: 한국장로교출판사, 1992), 350-352.

⁷ *De doc. chr.* II, 5, 6.

⁸ *De doc. chr.* II, 40, 61.

사람들이 과거로부터 우리에게 전해 준 것 중에는 인간이 조작한 것이라고 여길 수 없는 것이 있다. 즉 과거에 있었던 일들과 하나님의 섭리로 된 일들을 연구해서 우리에게 전한 것이다. 그중에서 어떤 것은 우리의 신체적 감각에 관계되고, 어떤 것은 우리의 이성에 관계된다. 우리는 전자 중의 어떤 것을 그 증언에 따라 믿으며, 어떤 것은 지적하는 대로 인식하며, 어떤 것은 경험에 의해서 추론한다.⁹

때문에 어거스틴은 ‘성서를 알려고 하는 사람들’ 곧 기독교회의 젊은 성직자와 설교자들이 ‘진리의 보고(寶庫)인 성서를 이해하고 알아듣도록 하는 방편에서 고전적이고 전통적인 세속의 지혜와 학문을 보조수단으로 한 성서 해석의 원칙을 제시하고자 했다.

2.2. 집필시기와 내용 구성의 방향

어거스틴의 『재고론』(*Retractiones*, 425-428)에 따르면, 『기독교 교육론』은 두 단계 집필 과정을 거쳤다. 첫째 단계는 396-397년경 『기독교 교육론』의 서론부터 제3권을 저술했다. 이후 어떤 사정인지 모르지만 집필은 중단되었다가, 『기독교 교육론』이 미완성임을 발견한 어거스틴은 『기독교 교육론』의 완성을 위해 노력했다.¹⁰ 하여 426년경 ‘자신이 이해한 것을 전달하는 방법’에 관해 논한 제4권을 정리하여 첨가하였다.

“나는 『기독교 교육론』이 미완성임을 발견하고 그 책자를 그대로 둔 채 다른 책자들의 수정 보완에 들어가기보다는 차라리 내친김에 그 책자를 끝마치기로 작정하였다.”

⁹ *De doc. cbr.* II, 27, 41.

¹⁰ *NPNF*. vol. II., 515.

어거스틴의 필생의 역작이라 할 수 있는 『기독교 교육론』은 그의 시대를 풍미한 다양한 성서 해석에 관한 논의를 종합한 성서 해석의 대원칙을 해명하는 데 집중했다. 성서 해석과 관련하여 『기독교 교육론』이 견지한 원칙은 두 가지로 압축된다. 하나는 ‘성서에서 이해해야 할 것을 발견하는 것’ (*modus inveniendi*)이고, 다른 하나는 ‘이해한 것을 전달하는 것’ (*modus proferendi*)이다. 『기독교 교육론』 1권에서 3권은 이해해야 할 것을 발견하는 방법에 집중한다. 더불어 4권은 이해한 것을 전달하는 방법에 중점을 두었다.¹¹

그런데 마루(Henri-Irénéé Marrou)에 따르면, 『기독교 교육론』은 성서해석에 관한 어거스틴의 고견만이 적시된 것이 아니다. 히포의 주교직을 수행하는 어거스틴이지만 한때 수사학의 정점에서 있던 자의 입장에서 그의 동시대의 주류적인 고전문화에 필적할 만한 그리스도교 문화(*culture christiana*)의 개념을 수립하는 의욕 또한 강하게 투사하였다. 이런 점에서 『기독교 교육론』은 한 편의 ‘문화철학서’(文化哲學書) 성격이 강하다.¹² 다시 말해 어거스틴은 고전문화를 적대시하고 그것과의 단절을 선언한 것이 아니라 그 방법론을 채택하고 그 이점을 충분히 원용하려는 의사를 분명히 했다. 이는 당대의 이름난 수사학자(修辭學者)요 당시의

¹¹ 『기독교 교육론』 제1권은 성서에서 무엇을 이해해야 하는지를 당시 수사학의 용어인 ‘사물’(事物, *res*, a thing)을 사용하여, 신앙의 규범과 그리스도인들의 생활 계명이 성서 안에 들어 있고 성서를 해석하는 기준이 ‘사랑’임을 강조하였다. 제2권은 ‘표지’(標識, *signum*, a sign)를 구분하고 언어가 표지 중에 중요함을 강조한다. 곧 성서도 표지인 언어로 구성되어 있으므로 그 속에서 하나님의 뜻을 찾으려 노력해야 한다. 그러므로 성서를 해석하기 위한 보조 학문의 중요성을 강조하면서, 이 학문들을 이용할 때의 합당한 자세에 대해서 논하였다. 제3권은 본격적인 성서 해석학 이론을 다루었다. 여기서 어거스틴은 성서는 교회의 권위 아래 신앙의 규범과 생활의 계명으로 수립되도록 해석되어야 한다고 강조했다. 그리고 성서 해석의 진정한 기준은 사랑임을 강조했다. 제4권에서는 그리스도 교 교사가 성서의 진리를 어떻게 전달해야 하는가를 다루었는데, 이는 어거스틴의 설교학의 요체에 해당된다.

동서 문화를 체득하고 있던 어거스틴의 입장에서 당연한 귀결이라 사료된다. 결국 어거스틴은 『기독교 교육론』을 통해 일차적으로 성서 해석의 원칙을 수립하고자 했다. 나아가 어거스틴은 『기독교 교육론』을 통해 철저히 그리스도교적 문화를 건설코자 했다.

Ⅲ. 『기독교 교육론』의 성서 해석 원리

3.1. 성서 해석의 기준

『기독교 교육론』에 의하면, 그리스도인이 성서에서 이해해야 할 것은 신앙의 규범과 생활의 계명이다. 그리고 그리스도교 신자들은 마땅히 이를 배워야 한다.

“우리는 그릇된 자만심을 버리고 사람에게서 무엇이든지 배울 수 있는 것은 배워야 한다. 자기가 다른 사람에게서 얻은 것은 다른 사람에게 알려 줘야 하며, 거만하거나 시기하는 마음이 없어야 한다. 그리고 우리는 우리가 믿은 하나님을 시험하지 말고, 원수의 간계에 걸려서, 또는 우리 자신의 패악한 생각으로 교회에 가서 복음 듣는 것을 거부한다든지, 혹은 다른 사람이 성경을 읽으며 설교하는 것을 듣지 않으려고 하는 것, 사도가 말하듯이, 몸 안에 있든지 혹은 몸 밖에 있든지, 스스로 셋째 하늘에 들려 올라가서 사람이 가히 말할

¹² “『기독교 교육론』은 그리스도교 문화의 기초현장이라고 할 만하다. 그러면서도 학문의 한계와 목표를 설정하고 교과서의 용도를 강조하는 점 등으로 미루어, 고전문화의 쇠퇴기를 보여 주는 역사적 증언이기도 하다. 아울러 카씨오도루스의 교과서나 이시도루스의 백과사전 또는 그 후대에 많이 나타날 개요서들을 예고하기도 하는 이런 저술들은 끼쳐가는 한 시대 문명의 마지막 여명을 후대에 간직하여 전달하려는 안타까운 노력이라고 보아야겠다.” Henri-Irénéé Marrou, *Saint Augustin et la fin de la cultura antique* (Paris, 1958), 413. 『그리스도교 교양』, 28-35에서 재인용.

수 없는 말, 말해서는 안 되는 말을 듣겠노라고 하며, 혹은 주 예수 그리스도를 만나서, 사람의 입이 아니라 그의 입으로부터 복음 듣기를 바라는 것, 이런 일을 생각하지 말아야 한다.”¹³

어거스틴에 따르면, 성경을 해석하려면 두 가지가 필요하다. 하나는 ‘바른 뜻을 확인하는 방법’, 곧 ‘깨달아야 할 바를 파악하는 방법’이다. 다른 하나는 ‘그 뜻을 확인한 다음에 표현하는 방법’, 즉 ‘깨달은 바를 전달하는 방법’이다. 이에 어거스틴은 『기독교 교육론』 제1권 모두(冒頭)에서 진리를 배우고자 하는 학도는 하나님의 도우에 의지하여 해석하는 자세를 견지할 것을 권고했다.

“성경을 해석하려면 두 가지 일이 필요하다. 바른 뜻을 확인하는 방법과 그 뜻을 확인한 다음에 표현하는 방법이다……우리는 우선 뜻을 확인하는 방법을 논하고, 그 뜻을 알리는 방법을 논하겠다. 이것은 큰일이며 어려운 일이다. 이 어려운 일을 시작하는 것은 주제넘은 일인지 모른다. 만일 내가 내 자신의 힘을 믿고 시작한다면 확실히 주제넘은 일일 것이다. 그러나 이 일을 할 수 있다고 생각하고 기대하는 것은 하나님을 의지하기 때문이다……그러므로 그가 이미 나에게 주신 것을 사용하기 시작할 때에 하나님은 나에게 없는 것을 계속해서 보충해 주시리라고 믿어 의심치 않는다.”¹⁴

어거스틴에 의하면, 모든 가르침은 사물에 대한 가르침이거나 표지에 대한 가르침이다. 그중 사물은 표지를 통하여 배운다. 그러므로 ‘그리스도교의 가르침’ (신앙의 규범과 생활의 계명) 역시 사물에 대한 가르침과

¹³ *De doc. chr.* PROOEMIVM, 5.

¹⁴ *De doc. chr.* 1, 1, 1.

표지를 통해서 가르쳐진다.¹⁵ 어거스틴은 사물을 크게 두 가지로 구분한다. 하나는 ‘향유(享有)하기 위한 것’ (*frui*)이고, 다른 하나는 ‘사용(使用)하기 위한 것’ (*uti*)이다.¹⁶

그런데 어거스틴은 그의 사물론에 기초한 일반 교육 이론을 신학화한다. 이는 인간이 진정으로 향유해야 할 존재는 최고선(最高善)이신 삼위일체의 하나님이기 때문이다.¹⁷ 실로 어거스틴에게 있어 인간은 삼위일체의 하나님을 향유할 때 ‘참된 행복’을 누리게 된다. 따라서 어거스틴에게 있어 하나님을 제외한 사물은 단지 ‘사용’ 하는 사물에 불과하다. 그러므로 인간에게 있어 참된 배움의 관건은 하나님에 대한 지식이다.

하나님의 지식과 관련하여 사람이 하나님을 보려면 영혼을 청결하게 해야 한다고 어거스틴은 강조한다.

“그러므로 변함없이 살아 계신 진리를 충분히 즐기는 것이 우리의 의무이

¹⁵ 어거스틴에 의하면, ‘사물’ (*res*)은 다른 것을 의미하는 데 사용되지 않는 것으로 나무, 돌, 짐승 등이다. ‘표지’ (*signum*)는 다른 것을 뜻하기 위하여 사용되는 사물을 일컫는다. 고로 모든 표지는 어떤 특정한 사물이기도 하다. 어거스틴에 따르면, ‘언어’는 그 용도가 전적으로 표시하는 데 사용되는 표지이며, 언어를 통해 중요한 사실을 발견하거나 표시하는 과정에서 가장 중요한 위치를 차지한다. *De doc. chr.* I, 2, 2.

¹⁶ 어거스틴에 따르면, ‘향유하기 위한 사물’ (*res quae utuntur*)은 인간을 행복하게 만드는 사물에 도달하도록 해준다. 이는 용도로 쓰이는 사물은 우리가 성취하기 원하는 것과 우리가 원하는 것으로 결부시키기 때문이다. 단 주의해야 할 점은 ‘사용해야 할 사물’을 ‘향유’해서는 안 된다. 어거스틴에 의하면, ‘향유(즐김)’는 그 자체 안에서 만족하면서 쉬는 것이며, ‘사용’은 그것을 이용하여 원하는 것을 얻는 것이다. 하나님은 ‘향유’의 대상이고, 세상은 하나님께 이르기 위하여 ‘사용’되어야 하는 것이다. 따라서 인간에게 있어 ‘즐김’의 대상이 되는 것은 오직 삼위일체 하나님 한 분밖에 없다. *De doc. chr.* I, 3, 3-5. 5.

¹⁷ 인간이 향유해야 할 하나님의 속성(屬性)은 말로 표현할 수 없는 신성(神聖) 그 자체이다. 하나님은 항상 살아 계시고 불변하시는 분이시며, 생명 자체이시다. 또한 하나님은 불변하는 지혜이시며, 모든 인간의 의지가 추구해야 하는 목적이시다. *De doc. chr.* I, 5, 5.

며, 창조주 하나님은 진리 안에서 그 피조물을 염려해 주시므로 우리는 광명을 깨달을 힘을 얻으며 깨달은 광명 안에 안주하기 위해서 우리의 영혼을 청결하게 해야 한다. 이 청결 작업을 고향으로 돌아가는 일종의 여행이라고 생각하자. 하나님은 무소부재하시므로 하나님께 가까이 가기 위해서는 공간적인 이동이 필요한 것이 아니라 청결한 소원과 착한 습관을 길러야 한다.”¹⁸

어거스틴에게 있어 인간이 결국 향유해야 하는 대상은 삼위일체 하나님이다. 한데 하나님에 대한 어거스틴의 신앙적 인식의 프레임은 여기서 멈추지 않는다. 어거스틴은 하나님께로 나아가기 위해 사용해야 하는 사물에 대해 신학적 해명을 더한다.

“그러면 자기와 자기 몸을 사랑하라고 하는 계명은 필요치 않다. 바깥 말하면, 우리는 우리 자신과 우리 밑에 있으면서 우리와 연결되어 있는 것을 자연 법칙에 따라서 사랑하며, 이것은 동물과 인류에 공통되는 위반된 일이 없는 법칙이다. 동물들도 자기 몸을 사랑하기 때문이다. 그러므로 이 일 외에 필요한 것은 우리 위에 있는 하나님과 우리 곁에 있는 이웃에 대한 명령뿐이었다. ‘네 마음을 다하고 목숨을 다하고 뜻을 다하여 주 너의 하나님을 사랑하며 네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라. 이 두 계명이 온 율법과 예언자의 강령이니라’고 주께서 말씀하셨다(마 22:37-40). 이와 같이 계명의 목적은 사랑, 즉 하나님과 이웃에 대한 이중(二重)의 사랑이다.”¹⁹

어거스틴에게 있어 하나님을 사랑하고 이웃을 사랑하는 것이 그리스도인의 계명이자 우리가 사용해야 할 사물이다. 어거스틴에 따르면, 최고

¹⁸ *De doc. chr.* I, 10, 10.

¹⁹ *De doc. chr.* I, 26, 27.

의 덕(德)은 최고의 사랑이자 덕(德)의 중심이며 지고(至高) 지존(至尊)하신 하나님에 대한 사랑이다. 하여 어거스틴은 하나님에 대한 사랑을 일반적인 ‘사랑’ (*amor*)과 구별하여 ‘애덕의 사랑’ (*caritas*)이라 칭한다.

어거스틴에 의하면, 하나님을 사랑함으로써 이웃에 대한 사랑의 계명을 완수할 수 있다. 이에 어거스틴은 자기와 같이 남을 동등하게 하는 사랑과 자기와 같이 남을 사랑함으로써 자기를 벗어난 사랑을 강조한다.

“그대가 ‘하나님 안에서 인간을 향유할’ (*Homine in deo frui*) 적에는 인간보다는 하나님을 향유하는 것이다. 그로 말미암아 그대가 행복해지는 그분을 향유할 것이고 그대가 도달코자 희망을 거는 분에게 당도할 것이기 때문이다. 그래서 바울은 ‘오, 형제여! 나로 주 안에서 너를 인하여 기쁨을 얻게 하라’ 고 빌레몬에게 말했다(몬 1: 20)……그대가 하나님 안에서 인간을 향유할 적에는 인간보다는 하나님을 향유하는 것이니, 그로 말미암아 그대가 행복해지는 그분을 향유할 것이고 그대가 도달코자 하는 희망을 거는 그분에게 당도할 것이기 때문이다.”²⁰

어거스틴에 따르면, 그리스도²¹는 하나님께 이르는 유일한 길이다.²² 이렇게 그리스도 안에서 자애(自愛)와 타애(他愛)를 구별하지 않고 양자를 넘어선 사랑의 경지에 도달할 때 온전한 하나님의 사랑에 속하게 된다. 이에 어거스틴은 하나님 사랑과 이웃 사랑이 성경의 목표라고 선언한다.

²⁰ *De doc. chr.* I, 33, 37.

²¹ 어거스틴에게 있어 예수 그리스도는 확고부동하게 이해되는 진리, 곧 영원한 말씀(*verbum*)의 본질이다. 이규철, “‘톨레레게’ (*tolle lege*)와 어거스틴의 결단”, 『활천』 606(5)(2004), 71.

²² *De doc. chr.* I, 34, 38.

“율법과 모든 성경의 성취와 목적은 향유의 대상을 사랑하며, 그 대상을 우리와 함께 향유하는 다른 사람들을 사랑하는 것이다. 사람에게에는 자기를 사랑하라는 계명이 필요하지 않다. 우리의 구원을 위해서 마련하신 금세(今世)의 일들은 우리가 이 진리를 알고 그대로 행하도록 하시려는 하나님의 섭리의 소산이다. 그리고 우리는 이렇게 마련된 일들을 사랑과 기쁨으로 거기 안주할 것으로 생각하여 사용할 것이 아니라 길이나 교통 기관이나 그밖의 우리의 수단에 불과한 것으로서 임시로 사용해야 한다.”²³

결국 어거스틴에게 있어 성서 해석의 기준은 사랑이다.

“그러므로 누가 자기는 성서들이나 그 일부를 이해했다고 생각하면서 자기 지성으로 하나님 사랑과 이웃 사랑의 이중 사랑을 세우지 못한다면 그는 마땅히 알아야 할 것을 아직 알지 못하고 있는 것이다. 그와 반대로 누가 성서에서 이러한 생각을 이끌어내어 사랑을 세우는 데(*Aedificare caritatem*) 유익하게 이 생각을 쓴다면, 그가 비록 성서 저자가 그 구절에서 의도한 바를 감지한 것 같은 말은 않더라도, 그는 심하게 그르치거나 전적으로 거짓말하는 것은 아니다.”²⁴

어거스틴은 이상의 견지에서 ‘인간이 하나님 사랑과 이웃 사랑을 세우지 못한다면 성서를 이해하지 못한다’는 명제로써 성서 해석의 기준이 사랑이라고 천명했다. 이런 점에서 어거스틴은 성서 해석에 관해 다소 부정확한 해석이라 할지라도 사랑을 복돋는 것이라면 그 해석을 용납할 수 있다는 입장을 견지했다. 특히 어거스틴에 따르면, 올바른 성서 해석자는

²³ *De doc. chr.* I, 35, 39.

²⁴ *De doc. chr.* I, 36, 40.

믿음과 소망과 사랑을 구비하되 사랑을 가장 큰 미덕으로 삼는 자이다.²⁵

“믿음, 소망, 사랑 가운데 거하며 이것을 굳게 붙들고 있는 자는, 다른 사람을 가르치려는 목적 외에는 성경이 더 이상 필요하지 않다. 따라서 많은 사람들이 한편의 쪽 성경이 없이도 이 세 가지 은혜의 힘만으로도 고독한 중에서도 살아있던 것이다. 믿음, 소망, 사랑을 이룬 자는 이미 완전한 것을 붙들고 있기에 부분적으로 온전한 것을 붙잡을 필요가 없다……우리가 영원한 세계에 들어가서까지 남아 있는 것은 사랑뿐이므로 세 가지 덕 가운데 사랑이 가장 귀하다.”

결국 어거스틴이 『기독교 교육론』에서 주창한 성서 해석의 원칙은 믿음, 소망, 사랑에서 시작하여 믿음, 소망, 사랑에서 끝이 나는 사랑의 원칙이라고 집약된다.²⁶ 어거스틴에 의하면, 성경이 원하는 독자는 바로 믿음, 소망, 사랑의 독자이기 때문이다.

²⁵ 어거스틴에 따르면, 믿음, 소망, 사랑 이 세 가지는 성서 해석을 이룬 자의 인격을 대변한다. 심지어 어거스틴은 “믿음, 소망, 사랑의 덕을 가진 자는 남을 가르치는 목적 외에 성경이 더 이상 필요 없다” 고까지 선언한다. 이는 믿음, 소망, 사랑이라는 신앙의 인격이 성서 해석자의 삶의 토대임을 천명한 것이다. 그런데 어거스틴은 믿음과 소망과 사랑 가운데서 사랑을 가장 큰 미덕으로 삼았다. *De doc. chr.* I, 39, 43.

²⁶ *De doc. chr.* I, 40, 44. “그러므로 성경에 경계의 목적은 청결한 마음과 선한 양심과 거짓이 없는 믿음으로 나는 사랑이라고 하는 말씀(딤후전 1:5)을 충분히 이해하며, 성경에 대한 그의 모든 지식으로 이 세 가지 은사를 육성하는 데 이바지하는 사람은 침착한 마음으로 성서를 해석해도 좋을 것이다. 사도는 사랑을 말하고 ‘청결한 마음’을 첨가하여 마땅하지 않은 것을 사랑하지 못하도록 예방한다. 그리고 소망에 관해서 ‘선한 양심’을 첨가한다. 양심이 선하지 않은 사람, 즉 양심에 가책이 있는 사람은 그 믿고 사랑하는 것을 얻으리라는 소망을 품지 못한다.”

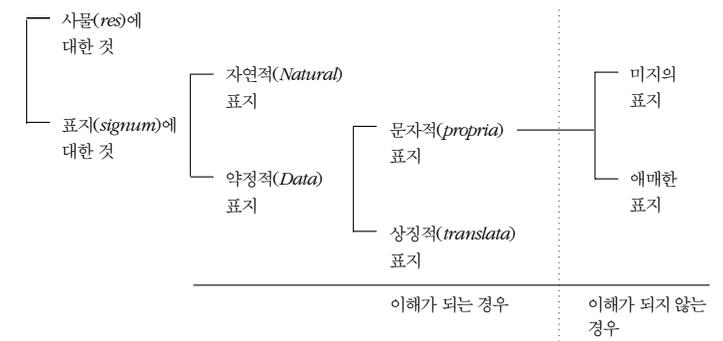
3.2. 성서 해석자가 갖추어야 할 ‘교양론’

어거스틴은 『기독교 교육론』 제2권에서 본격적인 성서해석의 원리를 개진하기에 앞서 성서 해석자가 갖추어야 할 그의 ‘교양론’, 즉 일반 학문을 평가하고 분별하며 수용하는 그의 담론을 전개한다.

먼저, 어거스틴은 표지(標識)의 정의(定義)와 종류²⁷를 논한다. 어거스틴에게 있어 ‘표지’란 ‘감관으로부터 포착되는 형상 외의 사물로서, 자기로부터 다른 무엇이 (우리) 사유 속에 출현케 하는 것’이다.²⁸ 한마디로 표지는 ‘다른 것을 뜻하기 위하여 사용되는 사물’이다.

어거스틴은 표지를 ‘자연적 표지’(Natural signs)와 ‘약정적 표지’(Conventional signs)로 구분한다.²⁹ 어거스틴에 따르면, 언어는 가장 대표적인 약정적 표지이고, 성서 또한 문자로 기록된 것이다. 때문에 어거스틴이 개진하는 성서 석의(釋義)는 이 약정적 표지들을 분별하여 해석하는 학문이다. 어거스틴에 의하면, 인간의 언어로 기록된 성서에서 하나님

²⁷ 어거스틴이 『기독교 교육론』에서 펼친 성서 해석의 원리는 ‘표지’를 중심으로 하여 다음과 같은 도식으로 구성되어 있다.



²⁸ 어거스틴에 따르면, 모든 가르침은 사물에 대한 가르침이거나 표지에 대한 가르침이지만 사물은 표지를 통하여 배우게 된다. *De doc. chr.* I, 1.

의 뜻을 찾기 위해 이해하고 연구하기 위하여 ‘예지’(叡智, *sapientia*)가 절대 필요하다. 어거스틴은 지혜를 얻는 7단계를 다음과 같이 제시한다.

“먼저 성서 해석자는 하나님의 뜻을 알기 위하여 하나님을 경외함(*timor*)으로 인도받을 필요가 있다. 이것은 앞에 있는 죽음과 그 운명을 깨닫게 해주는 데 필수적이기 때문이다. 우리는 십자가에 달려 죽으신 그분과 같이 우리의 교만을 못 박아야 한다. 둘째, 우리는 신앙심(*pietas*)에 의해 우리 마음을 완전히 굴복시켜야 한다. 그리고 성경이 어떤 죄를 깨닫게 할 때에는, 성경을 급히 읽어 내려가서는 안 된다. 우리는 성경에 기록된 것을 믿어야 한다는 것을 생각해야 한다. 셋째, 지식(*scientia*)의 단계이다. 먼저 그는 자신이 하나님과 이웃의 사랑으로부터 멀리 떨어져 있는 존재임을 알아야 한다. 그리고 하나님의 심판에 대한 두려움과 성경을 믿고 따르는 것 외에는 대안이 없다는 것을 믿어야 한다. 선한 소망에 대한 지식은 인간을 겸손하게 하고 슬픔에 젖게 한다. 이 상태에서 그는 절망 속에서도 도우시는 하나님의 위로를 바라고 끊임없는 기도를 하게 된다. 넷째, 의(義)를 찾아 용기(*fortitudo*)에 의해 비로소 ‘해답’을 얻고 ‘힘’을 얻는 단계이다. 마음이 여기에 도달하게 되면 현세적이고 순간적인 것에 대한 즐거움으로부터 자신을 멀리하고, 영원한 것에 애착을 더함으로써 마음을 확정시킨다. 다섯째, 동정의 지혜인 권고(*consilium*)이다. 이 단계에서 그는 자신이 이웃사랑을 실천하게 되며, 원수를 사랑하는 상태에까지 도달하게 된다. 여섯째, 자신이 하나님을 스스로 바라볼 수 있는 눈을 가짐으로 영혼이 정화(*purificatio*)되는 것이다. 빛은 더 분명히 나

29 ‘자연적 표지’란 그 자체 외에 무엇을 의미하려는 의도나 원의가 없이도 그 자체로부터 다른 것을 인식하게 만드는 것이다. 예를 들어 연기가 나면 불이 났음을 아는 것과 동물의 발자국을 보고 그 종류를 아는 것과 같다. ‘약정적 표지’란 생명체들이 자기의 정신 상태나 감지한 것 또는 인식한 것을 타자(他者)에게 표시하기 위해 주고받는 것이다. *De doc. chr.* II, 1, 2-2, 3.

타나게 되고 믿음으로 걷는 그의 삶은 더 이상 진리에서 실족하지 않는다. 일곱째 단계에서 그는 비로소 지혜(*sapientia*)에 도달하게 된다. 거기서 그는 마음의 평안과 평화를 누리게 된다.”³⁰

방효익의 분석에 의하면, 바로 이점에서 어거스틴은 성서에서 ‘하나님의 뜻’을 찾는 연구와 영성생활을 연계시켰다.³¹

또한 어거스틴은 성서의 정경³²으로서의 권위를 공교회의 권위에 귀속시켰다.

“무엇이 정경이나 하는 문제에 대해서, 우리는 대다수의 정통교회들의 판단을 따라야 한다. 그중에서도 물론 사도가 있었던 곳과 사도 서간을 받은 곳들을 주목해야 한다. 따라서 정경을 판단하기 위해서 따라야 하는 표준은 정통교회의 일부가 인정하지 않는 책보다 모든 정통교회가 인정하는 책들을 더 존중한다.”³³

뒤이어 어거스틴은 정경에 포함된 목록을 제시했다. 어거스틴은 예레미야애가를 제외하고 현재 우리가 가지고 있는 구약성경 39권을 모두 언

30 *De doc. chr.* II, 7, 9-11.

31 방효익, 『영성사』(서울: 바오로딸, 1996), 100-101. 방효익에 의하면, 어거스틴은 성서가 ‘하나님 때문에’ 하나님과 인간을 사랑하게 됨을 가르쳐 주고 있다면 성서 연구는 영성생활의 틀 속에서 이루어져야 하는 것이 당연하다고 강조했다.

32 키(Howard Clark Kee)에 따르면, 정경이란 그리스도교 공동체가 생활과 사상의 규범으로 간주했던 문서들의 모음집을 일컫는다. 따라서 정경은 그리스도교 공동체를 위한 신앙과 생활의 기준, 혹은 규범을 의미한다. 이 정경은 그리스도교 공동체가 시인했고, 그 공동체 안에서 가능하였던 권위의 표현이 된다. Howard Clark Kee, *Understanding The New Testament*, 서중석 역, 『신약성서 이해』(서울: 한국신학연구소, 1992), 527.

33 *De doc. chr.* II, 8, 12.

급한다. 예레미야애가는 예레미야에 포함시킨다. 여기에는 외경 여섯 권을 추가하는데 토비트, 유딧, 마카비 상하, 솔로몬의 지혜서, 집회서이다. 신약성경의 목록은 오늘날 우리의 성경과 똑같다. 다만 그가 골로새서를 데살로니가전후서 뒤에 놓은 반면에 야고보서와 사도행전을 유다서와 요한계시록 사이에 놓았다는 점이 다를 뿐이다.³⁴

정경 문제에 뒤이어, 어거스틴은 성서 연구 과정에서 주의할 사항으로 ‘미지의 표지’와 ‘모호한 표지’ 문제 극복 방안을 논한다. 어거스틴에 의하면, 독자가 성서의 어떤 언사(言辭, *verba*)를 올바르게 인지하지 못하는 것은 그 언사에 대해 아예 모르거나 혹은 뜻이 모호하기(*obscura*) 때문이다. 특히 성서의 언사는 다의적(多義的)인 성격을 띠고 있어서 그중의 어떤 뜻에 해당하는지가 애매한(*ambigua*) 경우가 허다하다.³⁵ 그런데 어거스틴에 따르면, 성경의 모호함은 하나님의 무관심이나 성서 필자의 실수로 빚어진 것이 아니라 신적인 지혜가 배려된 의미가 투사되어 있다.³⁶ 따라서 어거스틴의 입장에서 볼 때, 성서의 이해는 독자의 영성적 차원과 밀접하게 정비례한다.

어거스틴은 성서 어휘의 뜻을 전혀 알지 못할 때에는 희랍어나 히브리어 등 성경 원어에 대한 권위를 인정하여 이를 공부할 것을 촉구했다.

³⁴ 어거스틴이 이 책들을 성경에 포함시킨 까닭은 그가 사용한 라틴어 구약성경이 헬라어 구약성경인 70인역의 번역본이었기 때문이다. 70인역은 외경 14권을 포함하고 있었는데, 유대인들은 이중 어떤 것도 정경으로 받아들이지 않았다. 어거스틴이 외경을 여섯 권만 언급한 것은 놀라운 일이다. 특히 어거스틴은 “유대인의 정경에 포함되지 않은 글들은 그만큼 큰 무게를 갖지 않는다”고 생각했으나, 그는 ‘솔로몬의 지혜서’와 ‘집회서’를 수도 없이 인용하였다. *De doc. chr.* II, 8, 13.

³⁵ 일례로 어거스틴은 라틴어 *bos*의 경우를 거론한다. *bos*는 라틴어에서 가축인 소(牛)를 가리키지만, 초대교회에서는 *bos*가 누가복음을 일컫기도 했다. *De doc. chr.* II, 10, 15.

³⁶ *De doc. chr.* II, 6, 7-8

“번역 중에는 원문에 충실하고 표현이 분명한 이탈리아어³⁷이 제일 우수하다. 라틴어 번역을 바로잡을 때는 헬라어 성경을 써야 하며, 그중에서 70인역이 구약성경에 관해서는 특별한 권위가 있다.”³⁸

어거스틴은 성경이 내포한 다의적이며 비유적인 표현을 이해하기 위해서는 아무래도 세속에서 배운 학예와 과학의 지식³⁹을 활용하는 포괄적 자세가 필요함을 역설했다.

“그뿐 아니라 소위 ‘지혜를 사랑하는 자’(철학자)들, 특히 플라톤파가 한 말이 바르고 우리의 신앙과 일치한다면, 우리는 그것을 무서워하지 않을 뿐 아니라 채택해서 이용해야 한다.”⁴⁰

다만 어거스틴은 영원하신 하나님의 진리를 깨우치는 데 세속의 학문들을 사용할 때에는 거기에 합당한 자세와 원칙이 필요하다고 강조한다.

“그러므로 하나님을 두려워하며 행복한 생활을 구하는 유능하고 열성 있는 청년들에게 경고하는 것이 좋다고 나는 생각한다. 그리스도 교회 밖에서

³⁷ ‘이탈라’(Itala)는 이탈리아어라는 뜻이며, 고대 라틴어의 구어체였다.

³⁸ *De doc. chr.* II, 15, 22. 어거스틴에 의하면, 어휘나 문장이 모호할 경우에는 번역문들의 대조나 원문에 의거해서 본문 자체의 수정을 감히 시도하게 되는데, 모르는 단어는 외국어 지식으로 해소되지만 모르는 어법은 더욱 전문지식을 가진 사람에게서 배우지 않으면 안 된다고 강조했다.

³⁹ *De doc. chr.* II, 16, 23-38, 56. 성서 해석을 위한 ‘사물’에 대한 지식을 긍정한 어거스틴이 언급한 제 학문들은 다음과 같다. 첫째, 신체의 감각을 활용하는 학문들 - 지리학, 동식물학, 천문학, 기술 등. 둘째, 정신의 이성을 활용하는 학문들 - 변증론, 논리학, 수사학 등.

⁴⁰ *De doc. chr.* II, 40, 68.

유행하는 지식 분야가 많지만, 그것들에 그들이 구하는 행복한 생활을 얻게 하는 듯이 경솔하게 뛰어들지 말고, 냉정하고 조심스럽게 검토하며 식별하려고 나는 경고한다. 특히 어떤 분야는 사람이 만든 것이며, 창시자의 목적이 다르므로 내용이 다르며, 그릇된 추측 때문에 알려지지 않은 경우에, 그리고 표지에 대한 결탁으로 마귀들과 연결된 경우에는 전적으로 배타하며 타개해야 한다.”⁴¹

어거스틴은 성서의 가르침이 세속의 학문과 지혜보다 탁월하다는 인념 위에 비록 이교도의 세계관에서 발견되는 진리라 할지라도 그리스도인들로 하여금 진리를 이해하는 데 유익이 될 수 있음을 긍정한다. 단 성경해석에 있어 우선 세속 학문들을 분별하는 안목과 중용의 정신 아래 이를 선별 수용하는 태도를 견지할 것을 조언했다.

3.3. 성서 해석 원리

어거스틴은 『기독교 교육론』 제3권에서 본격적으로 성서 해석에 관한 그의 의견을 피력한다. 먼저 어거스틴은 성서의 어떤 단어나 어법 자체를 알지 못하거나 혹은 뜻이 불분명하여 해석상 다의성이 강화되어 이해하기 애매한 경우에 직면할 경우 적용할 원칙에 대해 주의를 환기시킨다. 이 경우, 어거스틴은 우선 구두점과 맞춤법에 유의할 것을 권고한다.

“본의적 어휘가 성서를 불분명하게(모호하게) 만들 경우에, 우선 구두법이나 발음에 잘못이 없는가를 보아야 한다.”⁴² 따라서 어떤 구절을 읽을 때에

⁴¹ *De doc. chr.* II, 39, 58.

⁴² *De doc. chr.* III, 2, 2. 문장의 뜻을 파악하는 데 모호한 경우 구두점이나 맞춤법에 유의하라고 어거스틴이 강조한 것은 그 당시의 고대의 사본의 경우 띄어쓰기나 구두점이 없이 음절들을 잇대어 기록하는 필사법을 따랐기 때문이다.

구두점이나 발음이 확실하지 않으면, 다른 분명한 구절들과 교회의 권위에서 얻은 신앙 규범에 비춰보아야 한다.”⁴³

특히 읽는 법이 두 가지 이상일 경우, 어거스틴은 구두법이 문맥과 일치하는지 검토할 것을 권고한다. 이는 정통교회에 대적하는 이단들의 성서 해석법의 오류에서 벗어나기 위함인데, 어거스틴은 이런 예를 들었다.

“예컨대, 이단자들의 구두법은 다음과 같다: ‘*In principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat*’ (요 1:1, 태초에 말씀이 계시니라, 이 말씀이 하나님과 함께 계셨으니, 하나님이 계시니라). 그다음 문장은, ‘*Verbum hoc erat in principio apud Deum*’ (요 1:2, 이 말씀이 태초에 하나님과 함께 계셨고)라고 한다. 이것은 말씀이 하나님이시라는 것을 인정하지 않기 위해서 만든 구두법이다. 그러나 신앙규범은 이런 구두법을 배척하며, 삼위일체 하나님의 동등성에 관해서 다음과 같이 읽으라고 지시한다: ‘*et Deus erat verbum*’ (이 말씀은 곧 하나님이었느니라). 그리고 첨가해서 ‘*hoc erat in principio apud Deum*’ (그가 태초에 하나님과 함께 계셨고)라고 한다.”⁴⁴

어거스틴은 어느 쪽으로 읽더라도 신앙과 상치되지 않는 경우 문맥에 따라서 의미를 결정할 것을 가르쳤다. 어거스틴은 다음의 예를 들고 있다.

“사도는 ‘무엇을 가릴는지 나는 알지 못하노라. 내가 이 두 사이에 끼였으니 떠나서 그리스도와 함께 있을 욕망을 가진 이것이 더욱 좋으나 그러나 내가

⁴³ *De doc. chr.* III, 2, 2.

⁴⁴ *De doc. chr.* III, 2, 3.

육신에 거하는 것이 너희를 위하여 더 유익하리라'(빌 1:22-24; '*et quid eligam ignoro, compellor autem ex duobus: concupiscentiam habens dissolvi, et esse cum Christo, multo enim magis optimum: manere in carne necessarium propter vos*'). 그런데 'ex duobus concupiscentiam habens' (두 가지 욕망을 가졌으니)라고 읽을 것인지, 또는 'compellor autem ex duobus' (그러나 두 사이에 끼였으니)라고 읽고, 이어서 '*concupiscentiam habens dissolvi, et esse cum Christo*' (떠나서 그리스도와 함께 있을 욕망을 가졌노라)고 할 것인지 확실치 않다. 그러나 그다음에 있는 '*multo enim magis optimum*' (이것이 훨씬 더 좋기 때문이리라)를 보면, 그가 더 좋은 편을 원한다고 하는 것이 분명하다.

즉 그는 두 사이에 끼였지만, 그중 한쪽을 원하고 다른 쪽은 필요하다(유익하다)고 보는 것이다. 바꿔 말하면, 그리스도와 함께 있기를 원하며, 육신에 거하는 것을 필요하다고 본다. 그런데 이 모호한 점을 해결하는 단어가 하나 있다. 그것은 'enim' (때문)이란 말이다. 이 단어를 생략한 번역가들은, 사도가 두 사이에 끼여 있지만, 두 가지를 다 원한다는 해석을 한 것이다. 그러므로 우리는 이 문장을 다음과 같이 끊어야 한다: *et quid eligam ignoro: compellor autem ex duobus*(무엇을 기릴는지 나는 알지 못하노라 내가 이 두 사이에 끼였으니); 다음에 이 점을 말한다: '*concupiscentiam habens dissolvi, et esse cum Christo*' (떠나서 그리스도와 함께 있을 욕망을 가졌으니), 여기서 무슨 까닭에 그런 욕망을 가졌느냐는 질문을 받은 듯이, '*multo enim magis optimum*' (훨씬 더 좋기 때문)이라고 대답한다. 그러면 무슨 까닭에 두 사이에 끼었다고 하는가? 그가 아직 살아 있어야 할 필요가 있기 때문이라고 해서 첨가한다: '*manere in carne necessarium propter vos*' (육신에 거하는 것이 너희를 위하여 필요하리라).⁴⁵

⁴⁵ *De doc. chr.* III, 2, 4.

어거스틴은 신앙규범이나 문맥으로 해결되지 않는 모호한 경우에 대해 고린도후서 7장 1-2절을 예로 들어 대안을 제시한다. 어거스틴에 따르면, 그런 경우 어느 해석을 따라서 구두점을 찍어도 무방하다.⁴⁶ 이로 볼 때, 성서의 어떤 단어나 어법 자체를 알지 못하거나 혹은 뜻이 불분명하여 해석상 다의성이 강화되어 이해하기 애매한 경우에 어거스틴이 세운 원칙은 우선 구두점을 정확히 판단하는 일이다.⁴⁷ 특히 어거스틴은 그 경우 문법학교에서 배우는 *lectio*(텍스트를 띄어 읽기와 오늘날 사용하는 쉽표나 물음표, 감탄사나 종지부를 가상해서 억양을 넣고 정확한 발음을 이용하여 큰 소리로 낭독하는 학습)의 수업 방법을 따를 것을 권한다. 더 나아가 문맥의 파악, 번역문들의 대조, 원문과의 대조도 성경 해석을 위한 유익한 수단임을 밝혔다.⁴⁸

그런데 어거스틴에 의하면, 성경의 전의적 언사는 표상적 의미를 띠는 연구를 동원하여 훨씬 치밀하고 학구적인 방법론을 써서 접근하여야 한다. 어거스틴의 지적에 의하면, 성서에 실려 있는 언어나 표상들은 하나님께서 제정하신 표지이기에 이교도들의 그것과는 전혀 성격이 다르다. 따라서 표지의 성격을 잘 헤아려 해석하는 일이 중요하다. 이에 어거스틴은 하나님의 말씀은 가급적이면 자구적으로 이해할 것이로되, 자구적 해석으로는 바른 신앙교리나 윤리도덕에 상치되면 표상적으로 해석하라고 권고한다.

“문자적인 표현을 비유적인 것같이 해석하지 말라. 그러므로 어떤 표현이

⁴⁶ *De doc. chr.* III, 2, 5.

⁴⁷ 어거스틴에 따르면, 억양과 발음 등을 정확히 함으로써 문맥 구조상에서의 자연스러운 해석이 가능하도록 하는 작업이 선행되어야 한다.

⁴⁸ *De doc. chr.* III, 3, 6-4, 8.

문자적이나 또는 비유적이나 하는 것을 판단하는 방법을 알아야 한다. 그것은 확실히 다음과 같다. 하나님 말씀에 있는 것으로서, 문자적으로 해석하면 생활의 순수성이나 교리의 건전성과 일치할 수밖에 없을 때에는 그것을 비유적 표현이라고 결정할 수 있다. 생활의 순수성은 하나님과 이웃에 대한 사랑을 의미한다. 교회의 건전성은 하나님과 이웃에 대한 지식을 의미한다. 그뿐 아니라 누구든지 하나님과 이웃에 대한 사랑과 지식을 지닌 것을 깨닫게 되면 양심에 소망이 있다.”⁴⁹

주의할 점은 해석자의 입장에 따라 자구적 어법을 표상적으로 이해할 위험이 있는가 하면 표상적 어법을 자구적으로 이해할 개연성이 있다. 따라서 성서 해석자는 그가 해석하고자 하는 언사가 자의적인 언사인지 혹은 전의적인 언사인지를 구분하는 작업을 선행해야 한다.⁵⁰

⁴⁹ *De doc. chr.* III, 10, 14.

⁵⁰ 어거스틴에 의하면 “애매한 표지의 전의적 말”의 해석 원칙은 다음과 같다.

첫째, ‘전의적(비유적) 말’을 ‘자의적(문자적) 말’로 해석하지 말아야 한다. 그렇지 않으면 인간의 정신이 ‘표지’에 예속되는 결과를 빚게 되기 때문이다. 이는 유대인들의 경우에서 보듯, 표지에 너무 완강하게 매달려 계시의 때가 와도—그런 표지들을 실제로 의미하는 사물처럼 여기고 애착하는 바람에—그분이 하나님께로 오신 분이심을 믿지 않는 오류를 범하기 때문이다. 특히 성서에 나타나는 표지들은 하나님에 의해서 제정된 유용한 표지들과 우리의 주님께서 제정하신 표지(세례, 성찬례)들이 있으므로 해석에 있어서 주의가 필요하다. *De doc. chr.* III, 6, 10-9, 13.

둘째, ‘전의적 말’을 ‘자의적 말’로 취급하지 말아야 하고, ‘자의적 말’을 ‘전의적 말’로 취급하지 말아야 한다. 하나님의 말씀은 자의적으로 이해해야 한다. 단 자의적인 해석으로 신앙 진리(하나님과 이웃을 아는 일)나 윤리 도덕(하나님과 이웃에 대한 사랑)으로 수렴되지 않는 것은 전의적으로 해석해야 한다. *De doc. chr.* III, 10, 14.

셋째, 성서에 나타난 사건과 윤리적 행위를 전의적 말로 해석하는 규칙 해석에 상당한 주의가 필요하다. 이는 전의적 말을 정확하게 해석하기란 어렵기 때문이다. 어떤 구절은 단순한 유비이고, 어떤 구절은 상징적 해석만 가능하고, 어떤 구절은 자의적 의미와 동시에 윤리적이고 예언적 의미를 동시에 띠기도 한다. 그러므로 여러 가지 측면에서 고려하여 해석하여야 한다. *De doc. chr.* III, 11, 17.

특히 어거스틴은 성서에 적시된 잔혹행위나 파렴치한 행위⁵¹에 대한 기록들은 윤리적 교훈을 주기 위한 전의적 언사임을 환기시킨다. 그리고 이러한 언사에 대해서는 윤리적으로 이해할 필요가 있다고 충고한다. 그런 견지에서 성서에 추행(醜行)으로 나타나는 전의적 말은 성서 해석 기준인 사랑으로 수렴할 것을 조언했다.⁵²

나아가 어거스틴은 매우 실제적인 각도에서 성경에 수록된 사건과 인물들의 윤리적 행위를 본의적 언사인지 표상적⁵³ 언사인지 구별한다. 특히 어거스틴은 표상적 언사인 경우를 해석하는 여섯 가지의 원칙을 제시했다.

첫째, 악행을 하나님이나 하나님의 사람들에게 돌리지 않는다.

“우리가 성경에서 읽는, 말하기에도 행하기에도 모질고 가혹한 일, 그것도 하나님 친히 또는 하나님의 거룩한 사람들에 의해서 이루어지는 경우, 이것은

⁵¹ 어거스틴에 의하면, ‘사랑’(*caritas*)이란 ‘하나님 때문에 하나님을, 그리고 하나님 때문에 이웃을 향유하려는 정신의 움직임’이다. ‘정욕’(*cupiditas*)은 ‘하나님 때문이 아닌 동기에서 자신과 이웃과 무슨 물체든 향유하려는 정신의 움직임’이다. ‘파렴치’(*破廉恥, flagitium*)는 ‘제어되지 않은 정욕이 자신의 정신과 육체를 부패시키는 작용’이다. ‘해악’(*害惡, facinus*)은 ‘파렴치가 작용하여 남을 해치는 것’이다. 어거스틴에 따르면, 모든 죄가 이 파렴치와 해악에 포함되는데, 파렴치가 먼저 나온다. 이 파렴치가 정신을 고갈시키고 나서 일종의 결핍이 발생하면 파렴치를 범하는 데 장애가 되는 바를 제거키 위해서나 파렴치의 죄를 조장하기 위해서 쉽사리 해악으로 치닫는다. *De doc. chr.* III, 10, 16.

⁵² 어거스틴에 따르면, 사랑이 자신에게 이로운 바를 행하는 것을 ‘유익’(*有益, utilitas*)이라 하고, 타인에게 이로운 바를 행하는 것을 ‘선행’(*善行, beneficentia*)이라 한다. 이중에서 유익이 선행하는데, 이는 아무도 자기가 갖지 못한 것으로 남을 이롭게 할 수 없기 때문이다. 때문에 “정욕의 왕궁이 파괴될수록 사랑의 나라는 더욱 융성한다”고 어거스틴은 선언했다. *De doc. chr.* III, 10, 16.

⁵³ 어거스틴은 표상적 언사의 종류로 ‘우의’(*allegoria*)와 ‘풍자’(*aenigma*)를 든다.

정욕의 왕국을 파괴하는 데 의의가 있다. 그 의미가 명료한 경우에 표상적 의미가 있는 것처럼 다른 사물에 소급시켜서는 안 된다.”⁵⁴

둘째, 추행을 하나님과 하나님의 사람들에게 돌리지 않는다.

“초심자들에게는 파렴치한 것으로 보이는 언행이 성경에서 발설되고 행해진 경우, 그것이 하나님 친히 또는 그 성덕이 우리에게 귀감이 되는 사람들에게 의해서 이루어졌다면 전적으로 표상적 언사들이며, 따라서 그 숨은 뜻을 밝힌다면 오로지 사랑의 자양분을 끄집어내기 위함이다.”⁵⁵

셋째, 표상적 언사의 해석법

“우리가 읽는 바는 표상적 언사로 해석하기 전에 오랫동안 진지하게 숙고해야 하고, 또 그 표상적 해석이 필히 사랑의 왕국으로 수렴되게 해야 한다. 만일 미리부터 자구적 의미로 드러나는 경우에는 그것을 표상적 언사로 간주하면 안 된다.”⁵⁶

넷째, 명령적 언사의 해석법

“만일 명령을 내리는 어떤 언사(명령적 언사, *Praeceptiva locutio*)가 파렴치나 해악을 금하거나 유익과 선행을 명한다면 표상적 언사가 아니다. 만약 파렴치나 죄악을 명령하는 것처럼 보이거나 유익과 선행을 금지하는 것처럼

⁵⁴ *De doc. chr.* III, 11, 17.

⁵⁵ *De doc. chr.* III, 12, 18.

⁵⁶ *De doc. chr.* III, 15, 23.

보인다면 표상적 언사이다. 이를테면 ‘만일 너희가 사람의 아들의 살과 피를 먹고 마시지 아니하면 너희 안에 생명을 간직하지 못할 것이다’(요 6:53)라는 말씀은 언뜻 보면 죄가 되고 파렴치한 행위를 하는 것처럼 보인다. 따라서 표상이다. 그런데 이 말씀은 주님의 수난에 참여해야 함을 명하며, 그분의 살이 우리를 위하여 십자가에 못 박혔고 상처받았음을 감미롭고도 유익하게 기억하여 간직하라는 말씀이다.”⁵⁷

다섯째, 시대적으로 용납이 안 되는 언행의 모방

“구약성서에 실린 행적 전부 아니면 거의 전부를 자구적으로만 아니고 표상적으로도 받아들여야 하겠지만, 어떤 것을 독자가 자구적으로 받아들였고 그 행동을 한 사람이 칭송을 받았는데, 주님의 내림(來臨) 이후에 신적 계명을 준수하는 선량한 사람들의 관습으로는 혐오할 언행이라고 하자. 이 경우에 그 사건을 이해키 위해서는 표상에 호소하되 그 사실 자체는 자기 행동의 윤리처럼 전의시키면 안 된다. 그 당시에는 도리상 그것을 했지만 이제는 음욕으로 가 아니면 이루어지지 않을 행동들이 많은 연고이다.”⁵⁸

여섯째, 위인들이 범한 과오는 변호한다.

“만약 위인들의 범죄에 관한 글을 성서에서 읽게 된다면, 비록 거기서 장차 올 일들의 어떤 표상을 감지하고 탐색할 수는 있겠지만, 그 행동의 본래적 의미를 다음 각도에서 보는 것이 좋다. 즉 누구도 자기 행동을 내세워 자랑을 하거나 자신의 의덕(義德) 때문에 나머지 다른 사람들을 단죄하는 일이 없도

⁵⁷ *De doc. chr.* III, 16, 24.

⁵⁸ *De doc. chr.* III, 22, 32.

록 할 것이니, 저처럼 위대한 사람들에게서마저 조심해야 할 폭풍과 통탄해야 할 파선을 목격한 까닭이다. ‘자기 발로 서 있다고 생각하는 사람은 넘어지지 않도록 조심해야 한다’(고전 10:12). 성서의 어디에도 ‘하나님께서서는 교만한 자를 물리치시고 겸손한 사람에게 은총을 주신다’(약 4:6)는 말씀이 울려나 오지 않는 곳은 하나도 없다.”⁵⁹

표상적 언사에 대한 해석 지침을 설정한 어거스틴은 모호한 문장을 해석하는 방법을 제시하는데, 그것은 더 분명한 구절들로 해석하는 것이다.

“어떤 단어가 보다 분명하게 쓰인 곳이 있을 때에는, 모호한 문장에서 쓰인 경우를 어떻게 해석할 것인지를 그곳에서 배워야 한다. ‘방패와 손 방패를 잡으시고 일어나 나를 도우소서’(시 35:2)라는 구절에서 하나님께 드리는 말씀을 해석하는 데는 ‘주여 주는 의인에게 복을 주시고 방패로 함같이 은혜로 저를 호위하시리이다’(시 5:12)라는 구절을 참고하는 것이 제일 좋다. 그러나 방패가 하나님의 보호를 의미한다고 해서, 방패는 하나님의 은혜만을 의도한다고 생각해서는 안 된다. 믿음의 방패라는 말씀도 있기 때문이다. 사도는 ‘믿음의 방패를 가지고 이로써 능히 악한 자의 모든 화전을 소멸한다’(엡 6:16). 그러나 우리는 이런 영적 무장에 관해서 믿음을 방패라고만 하지 않는다. 다른 데는 ‘믿음의 흥배’라는 말씀이 있다. 사도의 말씀에 ‘믿음과 사랑의 흥배를 붙이고’라는 것이 있기 때문이다(살전 5:8).⁶⁰

어거스틴에 따르면, 모호하거나 애매한 표지를 자의적으로 해석해야 할지 혹은 전의적으로 해석해야 하는지는 결국 표현되는 상황과 그것을

사람들에게 전달할 수 있는 가능성⁶¹에 의해 결정된다. 같은 단어라고 해서 항상 같은 뜻은 아니기 때문이다.

“사물이 서로 같다고 할 때에는 여러 가지 점을 보는 것이므로, 한 곳에서 같다고 해서 어디서든지 같다는 원칙은 없다. 주께서 ‘바리새인들의 누룩을 주의하라’(마 16:6; 눅 12:1)고 하신 말씀에서는 누룩이라는 단어가 나쁜 의미로 사용되었다. 반면 ‘천국은 마치 여자가 가루 서 말 속에 갖다 넣어 전부 부풀게 한 누룩과 같다’(마 13:33; 눅 13:20-21)고 하신 말씀에서는 좋은 의미로 사용되었다.”⁶²

더욱이 성서에는 좁은 의미와 다의적 언사가 뒤섞여 표기되어 있기에, 이를 해석하기 위해서는 보다 철저하고 치밀한 방법이 필요하다. 특히 의심스러운 구절은 이성의 추론보다 성서의 다른 구절에 입각하여 해명하는 것이 더욱 안전하다. 이런 점에서 성서 해석자에게는 수사학에서 쓰는 전의법(*tropus*)⁶³에 대한 지식이 절대 필요하다고 어거스틴은 역설한다.

“성경에는 문법학자(강사)들⁶⁴이 헬라어로 트로포스(*tropos*), 즉 비유라고 부르는 표현이 많다는 것을 학식이 있는 사람들은 알아 두라……우리의 문

⁶¹ 여기서 ‘가능성’이란 신앙의 규범과 생활의 계명으로 설명될 수 있는 해석을 일컫는다.

⁶² *De doc. chr.* III, 25, 35.

⁶³ 성염에 따르면, 희랍 로마 수사학에서 전의(轉義, *tropus*)와 문채(文彩, *figura*)가 가장 중요한 요소를 이룬다. 전자를 ‘어휘의 채색’(Figura verborum), 후자를 ‘문장의 채색’(figura sententiarum)이라고도 부른다. 어휘를 수식적이고 미학적인 취향으로 고유한 의미에서 다른 의미로 전용하는 것을 전의법(*tropologia*, 措辭論이라고도 함), 이렇게 바뀐 의미를 전의라고 일컫는데 그 종류는 참으로 다채롭다. 성염 역, 『그리스도교 교양』, 128.

⁵⁹ *De doc. chr.* III, 23, 33.

⁶⁰ *De doc. chr.* III, 26.

법(grammar)이라는 말은 헬라어의 문자(*γραμμα*)에서 왔지만, 문자는 우리가 말할 때 내는 음성에 대한 부호다. 그런데 성경에는 어떤 종류의 비유의 예들이 있을 뿐 아니라, 비유들의 이름까지도 그대로 있다. 예컨대, 알레고리(풍유, 諷諭), 아이니그마(*aenigma*, 수수께끼)와 파라볼라(*parabola*, 비유)와 같은 것이다. 그러나 교양 교육에서 배운다는 이 모든 비유들은 문법(언어학)을 배운 일이 없고 구어체로 만족하는 사람들의 일상 용어에도 나온다. ‘변창하십시오’라고 말하지 않는 사람이 있는가? 이것은 메타포(*metaphor*, 은유, 隱諭)라는 비유다. 물고기가 없어도 목욕탕을 ‘피스키나’(*piscina*, 養魚池)라고 하는 것은 원래 물고기와 인연이 있었기 때문이다. 이런 표현은 카타크레시스(*catachresis*), 즉 ‘잘못된 비유’ 또는 ‘오용법(誤用法: 본뜻과 관련없이 쓰임)’이라고 한다.”⁶⁵

끝으로, 어거스틴은 도나투스파⁶⁶ 평신도 신학자 ‘티코니우스’ (Ticonius)가 쓴 『성서 해석의 규칙서』(*Liber regularum*)에 제시된 일곱 개의

⁶⁴ 고대 세계의 정규 교육에 종사하는 사람들의 칭호는 다양했다. 첫째, 교사(教師, *Litterator*): 7-11세의 아동에게 읽기, 쓰기, 셈본을 가르쳤다. 이들은 *Ludi magister*, *grammatistes*라고도 불렸다. 둘째, 강사(講師, *Grammaticus*): 12-15세의 소년들에게 기초 학예를 가르치고 특히 고전 작품의 강해를 중심으로 학습이 이루어졌다. 이들은 *Litteratus*라고도 하였다. 셋째, 변사(辨師, *Rbetor*): 수사학을 중심으로 법률, 철학 등을 가르쳤다. 주로 16세 이상의 청년들이 대상이었다. *Ibid.*

⁶⁵ *De doc. chr.* III, 29, 40.

⁶⁶ 로마제국의 콘스탄티누스 대제가 기독교를 공인한 313년 직전까지 심한 기독교 박해가 약 10년 동안 계속되었지만, 그 박해에 조금도 굴하지 않았노라고 하는 일파가 따로 떨어져 보편 교회와 항쟁했다. 특히 북부 아프리카의 누미디아라고 하는 미개인 지방의 감독들이 그 파를 형성했고, 심지어 농민 폭도들과 함께하기까지 했다. 어거스틴은 도나투스파의 분파성을 지적하면서 이들을 반박하는 논문을 많이 저술했다. 이 도나투스파는 411년에 정통교회 감독들과 토론회에서 회의를 주재한 황제의 특사로부터 그 입장이 잘못이라는 결론을 받았고, 그 후에 정부의 제재를 받아 기세가 꺾였다. W. H. C. FRIEND, *The Rise of Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 653-657.

규칙을 원문대로 옮겨놓다시피 하면서 성서 해석에 대한 규칙을 하나씩 해설하면서 원리를 개진한다.⁶⁷ 어거스틴이 인용한 티코니우스 규칙은 단순히 성서 해석을 위한 문학적, 학구적 성격의 것들이 아니라 신앙에 입각한 신학적 성격의 규칙이다. 어거스틴은 수사학적 원리를 성서 해석을 위한 탁월한 도구로 활용하기를 마지아니한 신학자이다.

IV. 나가는 말

이상에서 살펴본 바, 어거스틴의 『기독교 교육론』은 수사학자로서 갖추었던 폭넓은 문예적 식견을 성서해석의 도구로 삼아 신학적 해석학의 한 교범으로 발전시킨 독창성의 성취이자 걸작이라 사료된다. 어거스틴은 『기독교 교육론』을 통해 규범적인 구조와 조직적인 가르침을 요구하는 문화적 욕구에 맞춰 성서 해석의 원리를 해명하고자 심혈을 기울였다.

성서 해석에 관한 『기독교 교육론』의 논의는 성서의 말씀이 가능한 한 문자적으로 이해되어야 한다는 대전제에서 출발한다. 성서 해석자는 문자적 해석에 충실하되 성서의 문자적 내용이 기독교의 덕과 신앙의 진리에 위배되면 우의적(상징적)으로 해석해야 한다. 여기서 말하는 덕은 하

⁶⁷ 첫째, 주님과 그의 몸에 대하여(*De Domino et eius corpore*): 그리스도에 관한 언급과 교회에 관한 언급이 서로 환치(換置)될 수 있다. 둘째, 주님의 등분된 몸에 대하여(*De Domini corpore bispartito*): 교회에 관해서 선인과 악인을 구분 않고 쓰는 형용은 일단 그대로 받아들인다. 셋째, 언약과 율법에 대하여(*De promissis et lege*): 신앙과 행실은 구분된다. 넷째, 종과 유에 대하여(*De specie et genere*): 부분(작은 집단)에 대한 언급과 전체(그보다 외연이 넓은 집단)에 대한 언급이 환치될 수가 있다. 다섯째, 시간에 대하여(*De temporibus*): 성서 기사의 애매한 시간 간격 또는 전후 관계를 해석하는 규칙. 여섯째, 수렴(*Recapitulatio*): 어느 설화가 시대적으로 소급되는 경우의 해설. 일곱째, 악마와 그의 몸에 대하여(*De diabolo et eius corpore*): 악마에 대한 언급과 악인들에 대한 언급이 환치가 가능하다. *De doc. chr.* III, 31, 44-37, 56.

나눔과 이웃에 대한 사랑이요, 신앙의 진리는 하나님과 이웃을 알게 하는 가르침이다.

어거스틴에 따르면, 의미가 분명치 않은 본문들의 올바른 의미 발견을 위해서는 세 가지 기준점에서 살펴야 한다. 첫째, 해석자는 ‘믿음의 법칙’에 귀를 기울여야 한다. 둘째, ‘교회의 권위’나 혹은 본문에 대한 교회의 전통적 해석을 참고해야 한다. 셋째, 만약 모순된 견해들이 이상의 두 기준과 충돌될 경우, 해석자는 문맥을 참고함으로써 어느 견해가 옳은가를 살펴야 한다. 어거스틴이 피력한 이러한 입장은 보기에는 평이해 보이는 성서 본문과 교회의 전통이라 할지라도 불분명한 구절들의 난맥상보다 우선한다고 보았기 때문이다.

덧붙여서 어거스틴은 성서에 대해 우의적 해석을 해야 할 경우에 대한 그의 견해를 조심스럽게 제안했다. 첫째, 상식에 어긋난 가혹한 표현이 나오더라도 의미가 명료할 때에는 상징적으로 해석하지 말아야 한다. 둘째, 기독교 진리에 위배되는 상스러운 말과 표현 등은 상징적으로 해석해야 한다. 셋째, 상징적인 해석은 사랑의 왕국으로 수렴되어야 한다. 넷째, 그 내용이 선행을 조장하고 악을 금하는 것이라면 상징적일 수 없다.

어거스틴은 한 걸음 더 나아가 만약 위의 경우에 적용하기에 애매한 경우에도 대비하고, 상징적 해석이 무분별하게 적용되는 것을 금하며 방향성도 없이 사용되는 것을 금하기 위하여 상징적 해석의 삼중(三重) 한계선을 설정했다. 첫째, 성경은 그리스도를 중심으로 해석해야 한다. 즉 먼저 그리스도를 이해하고 나서 해석해야 한다. 둘째, 우의적 해석은 하나님과 이웃의 사랑에 대한 계명의 한계에 있어야 한다. 셋째, 성경의 해석은 교회의 권위에 근거한 ‘신앙의 기준’ (*Regula fide*)에 제한받는다.

『대한예수교장로회신경과규칙』에 나타난 세례자 교육방안 연구

A Study of a Method on the Catechumenal Practice in the Korean Military Context, Vision2020: With a Focus on a Contemporary Application of the Korean Early Presbyterian Treatise, CONFESSION OF FAITH AND FORM OF GOVERNMENT OF THE PRESBYTERIAN CHURCH IN KOREA (1910)

■ 최석환 Choi, sok hwan

- 총신대학교 졸업(B.A., M.Div., Th.M.)
- 한국외국어대학교 졸업(B.A.), 총신대학교 일반대학원 철학박사(Ph.D.)
 - 육군 리더십센터 상담처 상담교관
 - 자운교회 협동목사
 - VISION 2020 선교단 지도목사
 - MEAK 한국군선교신학회 연구위원



I. 들어가는 말

한국 장로교 초기문헌 중 신앙교육 문서로는 『예수교문답』의 원판인 『그리스도문답』(1893),¹ 한국 장로교 최초의 세례문답서인 『예수교문답』(1894),² 한국 장로교 최초의 세례자 교육서인 『위원입교인규도』(1895),³ 1907년 9월 17일부터 9월 19일까지 평양 ‘장디재 레비당’에서 개최된 대

한예수교장로회 노회 회의록인 『대한예수교장로회회회록』(1908),⁴ 한국 장로교 최초의 신앙고백서와 정치조례인 『대한예수교장로회신경과규칙』(1910)⁵ 등이 있다.

본 연구자는 『예수교문답』(1894),⁶ 『위원입교인규도』(1895)⁷를 연구한 바 있다. 본 논문에서는 한국 장로교 최초의 신앙고백서와 정치조례인 『대한예수교장로회신경과규칙』을 연구하며 군인교회를 포함한 한국교회 세례자 교육방안에 작은 도움이 되고자 한다.⁸ 본 연구자는 『대한예수교장로회신경과규칙』을 전반적으로 살펴 보면서 신경과 규칙에 나타난 세례의 이해와 세례자 교육방안 제안을 위한 교육내용을 살펴보고자 한

¹ H. S. C. Nevius, 『그리스도문답』, H. G. Underwood 역 (경성: 그리스도성서, 1893).

² H. S. C. Nevius, 『예수교문답』, H. G. Underwood 역 (경성: 그리스도성서, 1894). 참고로 한국교회 감리교 최초의 공식 세례문답서는 W. B. 스크랜턴이 번역한 『세례문답』(1895)이다. 『세례문답』은 총 43문답, 열가지은혜로은교훈호는경, 아침에혼자하는기도문, 저녁에혼자하는기도문 등으로 되어 있다. 미 감리교회, W. B. 스크랜턴 역, 『세례문답』 (경성: 삼문출판사, 1895), 1-21.

³ 馬布三悅(Samuel Austin Moffet), 『爲願入教人規條 위원입교인규도』(京城: 朝鮮耶蘇教書會, 1895).

⁴ 『대한예수교장로회회회록』 (경성: 대한예수교장로회, 1908).

⁵ 『대한예수교장로회신경과규칙』 (경성: 대한예수교장로회 간인, 1910). 참고로 영문 제목은 “CONFESSION OF FAITH AND FORM OF GOVERNMENT OF THE PRESBYTERIAN CHURCH IN KOREA”이다.

⁶ 최석환, “예수교문답에 나타난 세례자 교육방안 연구”, 『신학과 목양』 (서울: 솔로몬, 2008), 511-513.

⁷ 최석환, “위원입교인규도에 나타난 세례자 교육방안 연구”, 『군선교신학 7』 (서울: 한국기독교군선교연합회, 2009), 227-255.

⁸ 다음을 참조하라. 최석환, “군선교를 위한 세례자 교육방안 연구-한국 장로교 초기문헌의 현대적 적용을 중심으로-” (Ph. D. dissertation, 총신대학교, 2007), 150-164; 최석환, “군선교를 위한 세례자 교육방안 연구-한국 장로교 초기문헌의 현대적 적용을 중심으로-”, 『군선교신학 6』 (서울: 한국기독교군선교연합회, 2008), 276-279.

다. 핵심 본문은 신경 제10조, 규칙 제2조가 될 것이며, 전체적인 본문 고찰을 통하여 연구할 것이다.

II. 『대한예수교장로회신경과규칙』의 의의와 내용

『대한예수교장로회신경과규칙』(1910)⁹은 『대한예수교장로회회회록』(1908)¹⁰에 기록된 신경과 규칙을 별도로 출판한 것으로서, 한국 장로교 최초의 신앙고백서인 ‘신경’ 과 한국 장로교 최초의 약식 정치조례인 ‘규칙’ 을 담고 있는 중요한 책이다. 『대한예수교장로회회회록』(1908)은 1907년 9월 17일부터 9월 19일까지 평양 ‘장디재 레비당’ 에서 개최된

⁹ 『대한예수교장로회신경과규칙』 (경성: 대한예수교장로회 간인, 1910). 영문제목은 CONFESSION OF FAITH AND FORM OF GOVERNMENT OF THE PRESBYTERIAN CHURCH IN KOREA이다.

¹⁰ 『대한예수교장로회회회록』은 1907년 9월 17일 오전 9시부터 9월 19일 오후 4시 30분까지 평양 ‘장디재 레비당’ 에서 개최된 대한예수교장로회 노회 회의록이다. 『대한예수교장로회회회록』은 미국 남장로교회와 북장로교회, 영국, 오스트레일리아 장로교회, 캐나다 장로교회의 주를 믿는 형제 자매들의 마음을 하나님께서 감동시키사 이 네 곳 교회의 총회로 선교사를 택정하여 한국에 보내게 되었다고 언급하고 있다. 하나님의 명령을 받은 선교사들이 갑신년에 한국으로 들어와 복음을 전한 지 23년 동안 회개하고 주께로 돌아온 자가 10여만 명이 되었으나 한국 목사를 장립지 못함으로 ‘로회’ 를 이루지 못하고 ‘장로공의회’ 라 칭하고 15차례 모임을 가질 뿐이었다. 그런데 상기한 네 곳 교회의 총회에서 대한국 장로회 ‘로회’ 를 세우기로 허락하였기에 ‘장로공의회’ 회장 마포삼열 목사가 네 곳 총회의 권을 얻어 한국교회에 ‘로회’ 되는 취지를 설명한 후, 1907년 9월 17일 오후 2시에 선거를 통하여 마포삼열(馬布三悅, Samuel Austin Moffet) 목사가 회장으로 선출되었다. 이어서 1907년 9월 17일 오후 7시 30분에 한국의 신학교 졸업학사 일곱 사람, 즉 서경조, 방기창, 리기풍, 길선주, 송린서, 랑던빅, 한석진 칠 인을 목사로 장립하고 ‘대한국 예수교 장로회 로회’ 라 하였으니 이것은 ‘대한국 독립 로회’ 인 것이다. ‘대한국 독립 로회’ 참석 목사는 33명, 장로는 36명으로서 총 69명이었다. 이들을 포함하여 서국 회원은 총 38명, 한국 회원은 40명으로서 총 78명이었다. 다음을 참조하라. 『대한예수교장로회회회록』 (경성: 대한예수교장로회, 1908), 2-11.

대한예수교장로회 노회회의록으로서, 선거에서 노회장으로 선출된 마포 삼열(馬布三悅, Samuel Austin Moffet) 목사는 신경과 정치 조사위원으로서 리눌서, 마포삼열, 괴일, 방기창, 한석진, 비위량, 량던빅 등 7명을 선정하였다.¹¹ 신경과 정치 조사위원 7명은 『대한예수교장로회회회록』(1908)에 기록된 한국 장로교 최초의 신앙고백서인 ‘신경’ 과 한국 장로교 최초의 약식 정치조례인 ‘규칙’ 을 만들었으며, 2년 후 『대한예수교장로회신경과규칙』(1910)을 별도로 제작하여 출판하게 된 것이다.

『대한예수교장로회신경과규칙』(1910)의 주요내용은 신경 서문, 신경 12조, 인가식(認可式), 규칙 4조, 세칙 7조 등이다. 신경서문에서는 목사, 인허 강도인, 장로, 집사 등으로 신경을 청중케 하는 것이 교회를 설립한 취지와 표준에 찬성함이라고 강조하고 있다. 12조로 구성된 신경을 요약하면 1) 하나님의 말씀인 성경, 2) 경배 받으실 하나님, 3) 삼위일체 하나님, 4) 창조주 하나님, 5) 창조된 인간, 6) 범죄한 인간, 7) 구원자 예수 그리스도, 8) 성령, 9) 믿음, 10) 성례, 11) 믿는 자의 본분, 12) 부활과 심판으로 표현할 수 있다. 인가식(認可式)은 이 교회의 신경이 하나님의 말씀을 의지하여 세운 줄로 믿으며 나의 신경으로 삼고 공포하는 식이다.

4조로 구성된 ‘규칙’ 은 1) 교회 2) 예배절차 3) 직원 4) 교회의 치리를 다루고 있다. 제1조 교회에서는 유형과 무형 교회를 구분하여 설명하였으며, 제2조에서는 두 가지 성례 곧 세례와 성찬을 다루고 있으며, 제3조에서는 목사와 장로, 지교회 목사와 전도 목사, 장로, 집사, 강도인과 조사 등을 차례로 쉽게 설명하였으며, 제4조에서는 당회, 노회, 총회 등을 언급하며 규칙 개정방법까지 언급하고 있다. 그리고 ‘세칙’ 에서는 미조

직 지교회, 강도인과 조사 인허함, 목사를 택함, 목사의 옮겨감, 장로와 집사를 택하고 안수위임함, 장정과 절차를 정함, 세칙 개정방법 등을 논하고 있다.

III. 대한예수교장로회신경과규칙에 나타난 세례의 이해

3.1. 성령의 은혜의 방도로서의 성례

『대한예수교장로회신경과규칙』(1910) ‘신경’ 제9조에 의하면 성령께서 은혜 베푸시는 세 가지 방도는 성경말씀과 성례와 기도임을 강조하고 있다. 이 중에서 성례 즉 세례와 성찬을 통해 성령께서 은혜를 주신다는 사실을 새롭게 인식하고자 한다.

“그리스도를 믿고 복종하는 자는 구원을 얻는지라 저희가 빛나는 특별한 리익은 의가 있게 하심과 의주가 되어 하나님아들 들 수에 참여하게 하심과 성신의 감화로 거룩하게 하심과 영원한 영광이니 믿는 자는 이 세상에서도 구원얻는 줄을 확실히 알고 깃버할지라 성신께서 은혜의 직분을 성실하게 은혜베푸시는 방도는 특별히 성경 말씀과 성례와 기도니라.”¹²

예수 그리스도를 믿고 하나님의 말씀에 순종함으로 의인으로 칭함을 받고, 의의 자녀가 되어 하나님의 자녀가 되고, 성령께서 감화하사 거룩하게 하시고, 영원한 하늘나라의 영광을 주시기에 믿는 자는 이 세상에서도 구원의 감격으로 기뻐해야 할 것이다. 아울러 성령께서 은혜의 직분을

¹¹ 『대한예수교장로회회회록』, 12. “회장이 신경과 정치 도수 위원을 공천하기를 허할 때 회중이 리눌서 마삼열 괴일 방기창 한석진 비위량 량던빅 칠씨로 공천하여 선정한다.”

¹² 『대한예수교장로회신경과규칙』, 5.

행하실 때에 은혜를 베푸시는 방도로 성례를 사용하시는 것을 알아야 할 것이다. 성례를 은혜의 방도로 알고 하나님께 은혜를 구하는 것은 기독교인의 삶의 지혜라고 할 수 있다.

『대한예수교장로회신경과규칙』(1910) '세축' 제6조에 의하면 은혜의 방도인 성례를 집행하는 일에 대하여 특별한 장정과 절차를 정하기 전에 현재 교회에서 쓰는 장정과 절차를 유익하도록 지켜가는 것이 옳다고 피력하고 있다. 이는 은혜의 방도인 성례의 대한 장정과 절차의 준수를 강조하는 것이라고 판단된다.

“대한 장로교회가 임원을 안수위임하는 일과 성례 베푸는 일에 대하여 특별한 장정과 절차를 정하기 전에 교회에 쓰는 이 장정과 절차를 유익하도록 지켜가는 것이 가하니라.”¹³

3.2. 신자의 본분으로서의 성례

『대한예수교장로회신경과규칙』(1910) '신경' 제11조를 보면 주의 법에 복종함, 항상 기도함, 주일을 거룩하게 지키 등과 함께 그리스도의 성례 지키는 것이 신자의 본분이라고 표현하고 있다.

“모든 믿는자의 본분은 그 교회 가운데서 서로 합심되어 그리스도의 성례와 다른 법례를 직히며 주의 법을 복종하며 항상 기도하며 주일을 거룩하게 직히며 주를 경배하기 위하여 합쳐 모히며 주의 말씀으로 강도함을 주세히 드르며 하나님께서 저희로 하여금 풍성하게 하심을 좇아 연보하며 그리스도의 믿음과 갓은 믿음으로 서로 사랑하며 또한 모든 사람의게도 그와같이 할 것이요 그리스도의 나라

¹³ *Ibid.*, 17-18.

가 온 세상에 퍼지기 위하여 힘쓰며 그 영광 가운데서 나타나심을 부라고 기도할지니라.”¹⁴

3.3. 그리스도의 제정하신 성례

『대한예수교장로회신경과규칙』(1910) '신경' 제10조를 보면 성례는 그리스도께서 제정하셨음을 제일 먼저 언급하고 있다.

“그리스도께서 세우신 성례는 세례와 성찬이니 세례는 성부 성자 성신의 일심으로 물로 씻음이니 그리스도와 연합하여 성신으로 말미암아 거룩하고 새롭게 하심과 우리 주의 종이 되는 언약을 맺는 거슬 인쳐 증거하는 표인즉 이례는 그리스도를 믿는자와 믿는 자의 자녀들에게 행하는 것이요 주의 성찬은 그리스도의 죽으심을 기념하여 떡과 잔에 참여하는 것이니 이는 믿는 자가 그 죽으심으로 말미암아 나니 리익을 받는 거슬 인쳐 증거하는 표라 이례는 주께서 오실 때까지 주의 복성이 행할지니 이로 표하는 거슬 주를 믿고 그 속죄제를 의지함과 거긔서 좇아나니 리익을 받음과 더욱 주를 섬기기로 언약함과 주와 및 여러 교우로 더불어 교통함이라.”¹⁵

같은 제10조 후반부에는 성례의 이익은 성례의 본덕으로 말미암음도 아니며, 성례를 베푸는 자의 덕으로 말미암음도 아니며,¹⁶ 오직 예수 그리스도의 복 주심과 믿음으로써 성례를 받는 자 가운데 계신 성령의 행하심으로 말미암음을 강조하였다.

¹⁴ *Ibid.*, 6-7.

¹⁵ *Ibid.*, 5-6.

¹⁶ *INST.*, IV. x v. 5에도 똑같은 내용이 기록되어 있다.

“성례의 이익은 성례의 본덕으로 말미암음도 아니오 성례를 베푸는자의 덕으로 말미암음도 아니오 다만 그리스도의 복주심과 믿음으로써 성례를 받는자가온디 계신 성신의 형호심으로 말미암음이니라.”¹⁷

이는 성례 집행자로 말미암아 성례의 이익이 오는 것이 아님을 천명할 뿐만 아니라 성례를 제정하신 구주 예수 그리스도의 복 주심과 성령의 행하심으로 말미암아 성례의 이익이 오는 것을 우리들에게 각인시키는 것이다.

3.4. 주의 종 됨을 증거하는 표로서의 세례

『대한예수교장로회신경과규칙』(1910) ‘신경’ 제10조를 보면 세례의 이해가 요약되어 정립되어 있음을 발견한다. 즉 세례는 그리스도와 연합, 성령의 거듭남과 새롭게 하심, 주의 종이 되는 언약을 믿는 것을 인쳐 증거하는 표라는 것이다.

“세례는 성부 성자 성신의 일흠으로 물노 씨습이니 그리스도와 연합하야 성신으로 말미암아 거듭나고 새롭게 하심과 우리 주의 종이 되는 언약을 믿는거슬 인쳐 증거하는 표인즉 이 세례는 그리스도를 믿는자와 믿그의 자녀들의게 형호는거시오.”¹⁸

『대한예수교장로회신경과규칙』(1910) ‘신경’ 제10조에서 언급된 세 가지 중에서 ‘우리 주의 종이 되는 언약을 믿는 것을 인쳐 증거하는 표’로

서의 세례를 강조하고자 한다. 요약하면 세례란 우리가 주의 종이 되는 것을 증거하는 표라는 것이다.¹⁹ 개종하였을 때 세례를 받았고, 예수 그리스도로 옷 입은 바울은²⁰ 자신을 예수 그리스도의 종으로 표현하였다.²¹ 바울은 부활하신 예수 그리스도에 의해 사도로 임명받았으며, 수많은 교회를 세웠으며, 초대 교회의 공인된 지도자 중의 하나였다. 그럼에도 불구하고 자신이 예수 그리스도의 종으로 모든 사람에게 알려지기를 원했다. 바울은 로마 시민이었으나 자신의 예수 그리스도의 종 됨을 묘사하기 위해 의도적으로 ‘들로스’(δούλος)라는 단어를 선택하였다(롬 1:1; 빌 1:1; 딤후 1:1).²² 아울러 바울은 예수 그리스도의 일꾼으로서 ‘휘페레타스’(ὑπηρέτας)라는 단어를 사용하였다(고전 4:1).²³ 바울의 세례와 사역을 통하여 세례란 우리가 주의 종이 되는 것을 인쳐 증거하는 표라는 것을 깨닫게 된다.

¹⁹ 최석환, “Servant Leadership에 관한 연구”, 『군선교신학 2』 (서울: 한국기독교군선교연합회, 2004), 125-165.

²⁰ 바울의 세례를 논할 수 있는 성경구절은 다음과 같다. 행 22:16; 롬 6:3-6; 고전 12:13; 갈 3:26-27; 롬 6:4; 고전 6:11; 고후 5:17. 특히 바울은 교인들이 깨끗한 도덕적 삶을 살아야 할 의무와 헌신을 상기시키고 있다. 다음 책을 참조하라. W. K. Noakes, “Initiation: From New Testament Times Until Cyprian,” *In The Study of Liturgy*. eds. Geoffrey Wainwright, Cheslyn Jones, and Edward Yarnold (New York: Oxford University Press, 1978), 82.

²¹ “내가 모든 사람에게 자유하였으나 스스로 모든 사람에게 종이 된 것은(ἐδούλωσα) 더 많은 사람을 얻고자 함이라”(고전 9:19, 개역한글); “우리가 우리를 전파하는 것이 아니라 오직 그리스도 예수의 주 되신 것과 또 예수를 위하여 우리가 너희의 종(δούλος) 된 것을 전파함이라”(고후 4:5, 개역한글). 참고로 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), 여호수아(수 24:29; 삿 2:8), 삼손(삿 15:18), 사무엘(삼상 3:10), 다윗(시 78:70-72), 솔로몬(왕상 3:7), 엘리야(왕하 9:36), 느헤미야(느 1:6, 8), 욥(욥 1:8), 야고브(약 1:1), 베드로(베후 1:1), 유다(유 1:1) 등은 하나님의 주 되심과 자신의 종 되심을 언제나 기억하고 있었던 것이다.

¹⁷ *Ibid.*, 6.

¹⁸ 『대한예수교장로회신경과규칙』, 5-6.

²² Novum Testamentum Graece, *Nestle-Aland 26* (Westphalia: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1990), 409. ‘섬긴다’ 또는 ‘섬기는 자’라는 단어는 성경에서 1,452회나 언급되고 있다. 헬라어에는 관직을 나타내는 어휘들이 다양하다. 그중 대표적으로 아르케(*ἀρχή*), 아르콘(*ἄρχων*), 티메(*τιμή*) 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 디아코니아(*διακονία*)로 나타내는 놀라운 언어사용의 통일성을 보인다. 위의 헬라어들은 모두 직분자의 지배자로서의 권위와 명예를 강하게 나타내고 있는 반면, 디아코니아는 원래 식탁에서 시중들기의 뜻에서 섬김의 일반적인 뜻을 갖도록 발달한 말로서 항상 하급자의 상급자에 대한 활동이라는 뉘앙스를 갖는 말이다. 이 말은 구약의 헬라어 번역본인 70인경에 거의 쓰이지 않는 말인데도 신약의 저자들은 이 말로 교회 내의 모든 직분들을 표현하고, 이 말에서 파생된 디아코누스(*διακόνους*)는 종으로 교회 내에서 직분을 맡은 자들을 부른다. 하나님께서 교회에 세우신 사도, 선지자, 복음 선포하는 자, 목사, 교사, 이적 행하는 자 등은 성령님께서 그들 각자에게 나누어 주시는 은사로써 다양한 모양의 디아코니아를 하는 것이다(고전 12:4-30; 엡 4:11-12; 뱀전 4:10ff.). 교회 내의 모든 직분은 디아코니아인 것이다. 다음 책을 참조하라. 김세윤, 『예수와 바울』 (서울: 제자, 1995), 97-99. 결론적으로 바울은 자신의 사도직을 항상 하나의 디아코니아로 지칭한다(롬 11:13; 고전 3:5; 고후 6:3 등). 그는 자신을 하나님과 그리스도뿐 아니라 교회의 종(*διακόνους*)으로 지칭하며(고후 3:6, 6:4, 11:23; 엡 3:7; 골 1:23 등), 또한 비하의 뜻이 한층 더 강한 둘로스(*δούλος*)로 지칭한다(롬 1:1; 빌 1:1; 고전 9:19; 고후 4:5; 딤후 1:1).

²³ David Fisher, *The 21st Century Pastor; A Vision Based on the Ministry of Paul* (Grand Rapids, Michigan, Zondervan Publishing House, 1996), 211-212. 바울은 고린도전서 4장 1절에서 “사람이 마땅히 우리를 그리스도의 일꾼이요 하나님의 비밀을 맡은 자로 여길지어다”(고전 4:1, 개역한글)라고 말했다. 이 본문에서 ‘일꾼’이라는 단어는 둘로스(*δούλος*)나 디아코누스(*διακόνους*)가 아니다. 그것은 휘페레타스(*ὑπηρέτας*)인데 문자적으로는 아래에서 노 젓는 사람(under-rower)을 의미한다. 바울은 ‘아래에서 노 젓는 사람들’ 처럼 아래에서 기꺼이 섬기기를 원했던 것이다. 피서의 견해처럼 바울과 아볼로는 둘 다 그리스도의 조수이다. 휘페레타스라는 말은 신약성경에서는 상대적으로 드물지만 일반 헬라어에서는 흔하게 쓰는 말이다. 어원학적으로 보면 흔히 이 말은 자기 주인의 배에서 노 젓는 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 대면자 노릇을 하는 델피(Delphi)의 예언자들을 휘페레타이(*ὑπηρέται*)라고 하였다. 견유학파(Cynic)와 피타고라스 학파(Pythagorean)의 철학자들도 그들의 철학의 높은 권위에 대한 대면자로 일하는 휘페레타이(*ὑπηρέται*)였다. 의사의 조수는 의사를 대신해서, 그리고 의사의 처방에 따라 환자를 돌보는 휘페레타스였다. 역사가 요세푸스는 모세를 이스라엘을 약속의 땅으로 인도한 하나님의 휘페레타스로 말한다(K. H. Rengstorf, *Theological Dictionary of the*

IV. 대한예수교장로회신경과규측에 나타난 세례자 교육방안

4.1. 성부와 성자와 성령의 이름으로 세례 집행

1907년 9월 17일부터 19일까지 평양 ‘장디재 레비당’에서 개최된 대한예수교장로회 노회 회의록인 『대한예수교장로회회회록』(1908) ‘서문’에는 역사적인 노회의 시작을 알리면서, 회개하고 주를 믿는 자에게 ‘주의 이름으로’ 세례를 주어 성도를 삼는 것을 언급하였다.

“예루살렘 다락에 일제히 모혀 권능을 충만히 밧은 후에 능히 각국 방언을 말하고 모든 이적을 베풀며 던하 각국에 헤여져 복음을 전할시 회기하고 주를 믿는자의게 주의 일흠으로 세례를 주어 문도를 삼으며 밧는 형데 중에 사롬을 퍽하야 장로와 목소를 세워 교회를 치리케 하였스니 꺾잡에 안디옥에서 대로 예루살렘에 올라간 바울과 바나바와 밧는 두어 형데가 예루살렘 본교회에 여러 목소와 장로들과 혼가지로 모여 교회에 맞당히 직힐 규모를 의론하야 작덩 하였스니 이 거시 실노 로회의 시작이라.”²⁴

New Testament, ed. Gerhard Kittel and trans. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1964-76), 8:533-534. 이 단어에 대한 신약성경의 용례도 이와 비슷하다. 복음서에서 휘페레타스는 법령의 명령을 집행하는 사람을 묘사하기 위해 쓰였다(마 5:25). 사도행전에서 마가 요한은 바울과 바나바의 휘페레타스 혹은 ‘조수’였다. 각 경우에서 휘페레타스는 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 휘페레타스이다. 그들은 주님을 대표하고 대면한다. 그들은 교회에서 그리스도의 조수이다.

²⁴ 『대한예수교장로회회회록』 (경성: 대한예수교장로회, 1908), 1-2. 참고 ‘꺾잡에 안디옥에서 대로 예루살렘에 올라간 바울과 바나바와 밧는 두어 형데’에서 두 형제는 유다와 실라이다(행 15:22).

『대한예수교장로회신경과규칙』(1910) ‘신경’ 제10조에서는 보다 구체적으로 성삼위 하나님의 이름으로 세례를 베풀 것을 강조하고 있다.

“세례는 성부 성자 성신의 일흠으로 물노 씨습이니.”²⁵

한국 장로교 최초의 신앙고백서인 ‘신경’ 과 한국 장로교 최초의 약식 정치조례인 ‘규칙’ 을 담고 있는 중요한 책에서 성부와 성자와 성령의 이름으로 세례를 베풀다는 것을 공식적으로 선포한 것이기에 의의가 크다고 할 것이다.

4.2. 유아세례 실시

『대한예수교장로회신경과규칙』(1910) ‘신경’ 제10조는 그리스도와 연합하여 성령으로 말미암아 거듭나고 새롭게 하심과 우리 주의 종이 되는 언약을 믿는 것을 인쳐 증거하는 표로서의 세례를 언급한 후 세례를 그리스도를 믿는 자와 그의 자녀들에게 실시할 것을 명하고 있다.

“세례는 성부 성자 성신의 일흠으로 물노 씨습이니 그리스도와 연합하여 성령으로 말미암아 거듭나고 새롭게 하심과 우리 주의 종이 되는 언약을 믿는 것을 인쳐 증거하는 표인즉 이 세례는 그리스도를 믿는 자와 믿는 그의 자녀들에게 행하느시오.”²⁶

4.3. 성례의 집례자로서의 목사

『대한예수교장로회신경과규칙』(1910) ‘규칙’ 제2조 예배절차에 의하

면 세례와 성찬은 목사만 베푸는 것으로 기록되어 있다.

“주일에 모든 신도가 맛당히 모혀서 하나님씩 레비홀지니 레비홀는 절찬난 기도함과 찬미함과 성경을 보고 강도하는 것과 연보하는 것과 안수기도 하는 것과 성례를 베푸는거신디 성례는 세례와 성찬이니 이두가지는 목사만 베푸느니라”²⁷

‘규칙’ 제3조 직원을 보면 목사, 장로, 집사, 강도인 등을 설명하고 있으나 이중 오직 목사만이 성례를 베풀다는 것을 강조하고 있는 것이다.²⁸

『위원입교인규도』(1895)에서도 세례와 성찬의 집례의 권이 목사에게 있음을 강조하고 있다.

“이성례는목소가베푸는거시니밋는사롭의게예수와연합하게하
는인친표적이니라.”²⁹

²⁷ *Ibid.*, 9.

²⁸ *Ibid.*, 9-10. ‘규칙’ 에 언급된 교회 직원에는 ‘장로’ 와 ‘집사’ 가 있으며, ‘장로’ 는 강도함과 치리함을 겸한 ‘목사’ 와, 치리만 하는 ‘장로’ 로 구분되었다. 특히 ‘목사’ 는 노회의 안수를 받고 세움을 받아 그리스도의 복음을 전파하며 성례를 베풀며 교회를 다스렸으며, 한두 지교회나 여러 지교회를 총괄하는 ‘지교회 목사’ 와 노회에서 직분을 맡아 두루 다니며 전도하는 ‘전도 목사’ 로 구분되었다. ‘장로’ 는 지교회 교인들에게 택정함을 받고 목사에게 안수함으로 세움을 받아 목사로 더불어 지교회의 신령한 일을 살피 다스리는 자이다. ‘집사’ 는 지교회의 교인들에게 택정함을 받고 또 목사에게 안수함으로 세움을 받아 목사와 장로로 더불어 병인과 궁핍한 자를 돌아보며 지교회 연보전을 받기도 하고 쓰기도 하였다. ‘강도인’ 은 노회에서 강도하는 인허를 받고 노회의 인도함을 따라 일하며 노회가 작정한 목사 앞에서 조사가 되기도 하였다.

²⁹ 馬布三悅(Samuel Austin Moffet), 『爲願入教人規條 위원입교인규도』(京城: 朝鮮耶蘇教書會, 1895), 17.

²⁵ 『대한예수교장로회신경과규칙』, 5-6.

²⁶ *Ibid.*, 5-6.

『목사지법(牧師之法)』(1919), 『조선예수교장로회헌법』 영문판(1919)³¹과 한글판(1934) ‘예배모범’ 제9장 1조에도 목사의 세례와 성찬 집례권을 강하게 언급하였다.

“이세례를베프는권은목스의게만잇고성부성자성신의일함으로 세례주는것과포도즙을붓는것과색을새는권이그사람의게만잇느니라.”³¹

“세례는공연히지체할것도아니오어더한형편을물론하고평신도가줄수업고반다시하나님의사역자로부르심을받은그리스도의목사가줄지니라.”³²

4.4. 입교인과 원입교인 시취

『대한예수교장로회신경과규칙』(1910) ‘규칙’ 제4조 제2항을 보면 교회 당회 회원인 목사와 장로는 지교회를 총찰하여 입교인과 원입교인을 시취하였다.

³⁰ *Constitution of Presbyterian Church of Chosen* (Seoul: Korean Religious Book and Tract Society, 1919), 74. “Baptism is not to be unnecessarily delayed; nor to be administered in any case by any private person; but by a minister of Christ, called to be a steward of the mysteries of God.”

³¹ 郭安連(Charles Allen Clark), 『목사지법(牧師之法)』(京城: 朝鮮耶蘇敎書會, 1919), 308. 『목사지법(牧師之法)』에서는 로마 가톨릭과 기독교를 비교하며 목사의 세례 집례권을 계속 강조하고 있다. 로마 가톨릭에서는 세례 주는 것이 신부의 직분이지만 급한 때에는 다른 사람이 할 수 있으며 부득이한 경우에는 여자라도 베풀 수 있다. 이는 로마 가톨릭은 세례는 구원하는 예식이요, 세례를 받지 않고 죽는 자는 구속함을 받지 못하고 천국에 가지 못할 줄로 알고 있기 때문이다. 그러나 기독교인은 세례는 중대한 것으로 알아도 믿음으로만 천당에 갈 줄 알고, 형편을 인하여 세례를 받지 못하게 되면 그 사람이 믿음으로 구원함을 넉넉히 받을 수가 있는 줄로 안다.

³² 『조선예수교장로회헌법』(경성: 조선야소교서회, 1934), 232-233.

“당회의 회원이 될자는 지교회의 목사와 장로 | 니 이 지교회를 총찰하디 입교인과 원입교인을 시취하며 교인이 이사하야 오거나 가거나 하면 천거서를 맞고 주며 교인을 징계하며 목사가 업슬 때에는 로회의 지휘하는대로 다른 목사를 청하야 강도하게 하고 성례를 베풀게 하며 집스 티홀을 잘 지휘하고 로회가 모힐새에 장로를 톱홀여 총디로 보낼거시니라.”³³

또한 『대한예수교장로회신경과규칙』(1910) ‘세칙’ 제2항을 보면 ‘조사’와 강도인도 노회의 허락을 받으면 당회 없는 지회에서 원입교인을 시취하여 세울 수가 있다고 언급하고 있다.

“원위 목사인이나 혹 다른 사립이나 신학 공부를 졸업하기 전에 라도 로회가 시취하야 가합하면 강도인이나 조사를 인허할수 잇느니 이러한 사람은 혹 로회의 인도대로 행할거시라 이러한 조사와 강도인이 교회를 주장하는 권리는 업스나 로회의 허락을 받으면 당회 업는 지회에서 원입교인을 시취하야 세울수가 잇느니라.”³⁴

『위원입교인규도』(1895) ‘교회치리법(敎會治理法)’에 의하면 ‘조사’(助事)가 성경을 부지런히 공부하여 각 교회로 다니면서 ‘령수’(領袖)와 ‘원입교인’을 자세히 가르쳤으며,³⁵ ‘령수’는 목사와 조사를 도와 원입교인이 있다면 그 사람의 성명을 기록하여 목사에게 주고, 교우나 원입교인 중에 책벌할 사람이 있다면 당회에 말하는 역할을 하였다.³⁶ 연구한 결과 ‘조사’가 『위원입교인규도』(1895)를 교재로 삼아 세례준비자인 ‘원입

³³ 『대한예수교장로회신경과규칙』, 11.

³⁴ *Ibid.*, 16.

교인'에게 성경을 상세히 가르쳤으며, '령수'의 보고로 '원입교인' 중 책별할 사항에 대하여는 당회에서 결정할 정도로 철저히 세례준비자 교육을 시행한 것처럼, 『대한예수교장로회신경과규칙』(1910)에서도 교회 당회 회원인 목사와 장로는 지교회를 총찰하여 입교인과 원입교인을 시취하였으며, '조스'와 강도인도 노회의 허락을 받으면 당회 없는 지회에서 원입교인을 시취하여 세례준비자 교육을 실시했음을 알 수 있었다.

V. 나가는 말

본 연구자는 『대한예수교장로회신경과규칙』의 의의와 내용, 『대한예수교장로회신경과규칙』에 나타난 세례의 이해와 세례자 교육방안에 대해서 살펴보았다. 본 연구자가 연구한 주된 내용은 <표1>-<표3> 『대한예수교장로회신경과규칙』(1910) 내용도표(1)-(3)과 같다.

³⁵ 馬布三悅, 『爲願入教人規條』, 27. 원문을 소개하면 다음과 같다. “성서를 부조러니 공부야 각처교회로 다니면서령수와교우와원입교인을주세히7르칠거시니라.” 참고로 한국교회 초기 직제로는 ‘목사’(혹칭 감독)와 ‘선도사’, ‘장로’, ‘집사’가 있었으며, 임시직으로 ‘조스’(助事)와 ‘령수’(領袖)가 있었다. ‘조스’는 목사를 도와 일을 의논하고 각처교회로 다니면서 일이 어찌되어 가는지를 살펴 교회에 유익하도록 하며, 전도를 부지런히 하며, 각처교회로 다니다가 목사가 없다면 예배를 인도하며, 성경을 부지런히 공부하여 각처교회로 다니면서 영수와 교우와 원입교인을 자세히 가르치는 역할을 했다. ‘령수’는 목사와 조사를 돕고 일을 다 의논하여 원입교인이 있거든 그 사람의 성명을 기록하여 목사에게 주고 교회에 유익하도록 힘써 일을 보고 교우나 원입교인 중에 책별할 사람이 있다면 당회에 말을 하며, 목사나 조사나 없을 때에는 예배를 인도하거나 다른 사람을 선별하여 인도하게 하며, 교우 중에 병이 있거나 재난을 당한 사람이 있다면 가서 보고 기도하며 위로하였다. 다음을 참조하라. *Ibid.*, 25-28.

³⁶ *Ibid.*, 27. 원문을 소개하면 다음과 같다. “목사와조스를돕고일을다의론하야원입교인이잇거든그사람의성명을기록하야목사의게주고교회에유익하도록힘써일을보고교우나원입교인중에책별할사람이잇거든당회에말할거시오.”

『대한예수교장로회신경과규칙』(1910)에 의하면 성령께서 은혜 베푸시는 세 가지 방도는 성경말씀과 성례와 기도임을 강조하고 있으며, 주의 법에 복종함, 항상 기도함, 주일을 거룩하게 지키 등과 함께 그리스도의 성례 지키는 것이 신자의 본분임을 강조하고 있다. 또한 성례 집행자로 말미암아 성례의 이익이 오는 것이 아님을 천명할 뿐만 아니라 성례를 제정하신 구주 예수 그리스도의 복 주심과 성령의 행하심으로 말미암아 성례의 이익이 오는 것을 논하며, 세례는 그리스도와 연합, 성령의 거듭남과 새롭게 하심, 주의 종이 되는 언약을 믿는 것을 인쳐 증거하는 표라는 것임을 알려주고 있다.

위의 세례에 대한 이해와 더불어 『대한예수교장로회신경과규칙』(1910)에 의하면 성삼위 하나님의 이름으로 세례를 베풀 것을 강조하고 있다. 이는 한국 장로교 최초의 신앙고백서인 ‘신경’과 한국 장로교 최초의 약식 정치조례인 ‘규칙’을 담고 있는 중요한 책에서 성부와 성자와 성령의 이름으로 세례를 베풀다는 것을 공식적으로 선포한 것이기에 의의가 크다고 할 것이다. 아울러 세례를 그리스도를 믿는 자와 그의 자녀들에게 실시하며, 세례와 성찬은 목사만 베푸는 것임을 강조하고 있다. 특히 교회 당회 회원인 목사와 장로는 지교회를 총찰하여 입교인과 원입교인을 시취하였다. 이는 역사적으로 초기 한국 장로교회에 세례준비자 교육이 있었음을 알려 주는 한 단서가 된다.

결론적으로 『대한예수교장로회신경과규칙』에는 성령의 은혜의 방도로써의 성례, 신자의 본분으로서의 성례, 그리스도의 제정하신 성례, 주의 종 됨을 증거하는 표로서의 세례가 강조되어 있으며, 성부와 성자와 성령의 이름으로 세례 집행, 유아세례 실시, 성례의 집행자로서의 목사, 입교인과 원입교인 시취에 관한 내용을 담고 있는 것이다.

본 연구자는 세례자 교육은 초대 기독교에서부터 현대에 이르기까지 역사적으로 중단 없이 실시되어 왔다는 것을 증명할 적이 있다.³⁷ 100년

경의 세례식을 보여주는 『디다케』에는 세례를 베풀기 전 세례준비자 교리교육이 선행되었으며, 세례대상자와 집례자가 공동 단식을 한 것이 언급되어 있다.³⁸ 순교자 저스틴이 155년경에 저술한 『첫 번째 변증』에는 세례를 받기 전에 교리와 윤리적 수행을 점검받아야 함이 기록되어 있다. 200년경 터툴리안의 『세례론』에는 세례대상자들은 기도, 금식, 회개, 철야로 준비해야 한다고 강조했으며, 3세기 초의 세례식을 전하고 있는 『사도전승』은 3년 동안의 세례자 교육과 후견인 제도, 생활을 통한 세례대상자 선발, 체계적인 세례 준비를 강조하고 있다. 시릴은 세례 전에만 교육을 한 것이 아니라 세례 후에도 진지한 교육을 실시했으며, 『에게리아의 여행기』는 감독이 세례 전과 세례 후 철저한 세례자 교육을 시킨 것을 기록하고 있다. BEM 문서는 세례를 한순간적인 경험뿐만 아니라 전 생애에 걸친 그리스도를 향한 성장으로 보았으며, 세례를 개인의 성화뿐 아니라 삶의 모든 영역 안에서 하나님의 뜻을 실현하기 위하여 그리스도인들을

³⁷ 최석환, “군선교를 위한 세례자 교육방안 연구-한국 장로교 초기문헌의 현대적 적용을 중심으로-”, 『군선교신학 6』 (서울: 한국기독교군선교연합회, 2008), 235-262.

³⁸ 더 많은 연구를 위해서는 다음 책들을 참고하라. R. Glover, “The Didache’s Quotations and the Synoptic Gospels”, *NTS* 5 (1958/59), 12-29; A. Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel*, TU 2, 1-2, Leipzig (1884, 1893); J. A. Kleist, *The Didache. The Epistle of Barnabas. The Epistles and the Martyrdom of St. Polycarp. The Fragments of Papias. The Epistle to Diognetus*, ACW 6 (London, 1957); J. S. Kloppenborg, “Didache 16, 6-8 and special Matthaean Tradition”, *ZNW* 70(1979), 54-67; R. Knopf, *Die Lehre der zwölf*, HNT Erg. bd. *Die Apostolischen Väter I* (Tübingen, 1920); H. Köster, “Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern”, TU 65 (Berlin, 1957); R. A. Kraft, *Barnabas and the Didach*, *The Apostolic Fathers. A New Translation and Commentary*, III (Toronto-New York-London 1965); H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, AKG 8, Berlin 3. Aufl. (1955); A. Stuiber, “Das ganze Joch des Herrn”(Didache 6, 2-3), St Patr IV, 2, TU 79 (Berlin, 1961), 323-329; K. Wengst, *Didache(Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert*, SUC II(Darmstadt, 1984).

자극해 주는 윤리적 의미들을 지니고 있는 것으로 보았고, 개인적인 신앙 고백을 세례식에 있어서 빠뜨릴 수 없는 순서로 다루었다.

한국 장로교 최초의 신앙고백서인 ‘신경’과 한국 장로교 최초의 약식 정치조례인 ‘규칙’을 담고 있는 중요한 책인 『대한예수교장로회회회록』(1908)에서도 세례자 교육 방안에 대한 통찰력을 얻을 수 있다고 생각한다. 본 연구자는 『대한예수교장로회신경과규칙』(1910)의 주요내용 중 12조로 구성된 신경인 1) 하나님의 말씀인 성경, 2) 경배 받으실 하나님, 3) 삼위일체 하나님, 4) 창조주 하나님, 5) 창조된 인간, 6) 범죄한 인간, 7) 구원자 예수 그리스도, 8) 성령, 9) 믿음, 10) 성례, 11) 믿는 자의 본분, 12) 부활과 심판을 세례자 교육의 한 방안으로서 세례자 교육교안 작성 시에 반영하여야 함을 강조하고 있다. 잘 준비된 세례자 교육교안으로 철저한 세례자 교육이 진행되어 확실한 신앙고백이 있는 세례대상자에게 세례를 줌으로써 세례의 진정한 의미를 상승시키는 일을 추구해야 할 것이다.

이와 같은 시각에서 한국기독교군선교연합회와 군중목사단, 비전 2020 선교단에서 연합하여 세례자 교육을 강화하고 장병들의 영적 성장을 위한 『풍성한 생명』과 『풍성한 빛』 파워포인트 자료를 기대해 본다.

〈표1〉 『대한예수교장로회신경과규칙』(1910) 내용도표(1)

제목	조	전문 내용	비고
신경서문		대한 장로교회에서 이아래 기록한 몇가지 도목으로 신경을 삼아 목사와 및 인허강도인과 장로와 집사로 하여금 텅종케 하는거시 대한 교회를 설립한 본 교회의 그르친바 취지와 표준을 버림이 아니오 오히려 찬성함이니 특별히 웨스드민스터 신경과 성경요리문답 대소칙주는 성경을 불히 히석한 착인즉 우리 교회와 신학 학교에서 맛당히 그르칠 거스로 알며 그중에 성경요리문답 적은 책을 더욱 교회 문답으로 삼느니라	목적: 목사 등으로 청중케 함
신경의 도목	1	신구약 성서는 하나님의 말씀이시니 밋고 힘흘 본분의 확실한 법례인디 다만 이밖새 업느니라	성경
	2	하나님은 홀노 하나이시니 오직 이만 경비홀거시라 하나님은 신이시니 자연히 계시고 무소부지하며 다른 신과 모든 형용물과 부동하시며 그 계신것과 지혜와 권능과 거룩하심과 공의와 인주하심과 진실하심과 사랑하시는 일에 디하야 무한하시며 무궁하시며 변치아니하시느니라	경배 받으실 하나님
	3	하나님의 본체에 삼위가 계시니 성부 성자 성신이신디 이 삼위는 홀 하나님이니 원테도 그고 권능과 영광도 동등이시니라	삼위일체 하나님
	4	하나님께서 그 권능의 말씀으로 유형물들과 무형물들을 창조하셨고 보호하야 주장하시며 모든 거슬 주의의 명하신 뜻대로 하야 그 지혜롭고 선하고 거룩하신 목덕을 일우게 하시나 그러나 결단코 죄를 내신이는 아니시니라	창조주 하나님
	5	하나님이 사람을 남녀로 지으시디 주의의 형상을 의지하야 지식과 의리와 거룩함으로써 지으샤 동물 우에 주장하게 하셨스니 모든 세상 사람이 다 한 근원에서 낫스즉 한 동포형제니라	창조된 인간
	6	우리의 시조가 선악간 틱홀 주유능이 잇섯는디 필경 시험을 밋아 하나님께 범죄한지라 모든 인종들이 그 시조 아담으로부터 범상한 세대를 니어 노력음을 인하야 그 범죄후속에 참여하야 홀새졌스니 사람의 원죄와 밋 상한 성품을 맞은외에 범죄홀 줄 아는자가 일부러 짓는 죄도 잇느니 모든사람이 금세와 리세에 하나님의 공변된 진노와 형벌을 밋는거시 맛당하니라	범죄한 인간

제목	조	전문 내용	비고
신경의 도목	7	하나님이 사람을 무한히 사랑하샤 죄를 속훈시고 상한 성품을 곳치시고 형벌을 면케 하시며 영성을 주시라코 주의 영원한 독침주 예수 그리스도를 이 세상에 보내샤 육신을 일우게 하신지라 이 예수의 몸뱃게는 하나님께서 육신을 낳은 거시 업느니라 다만 예수로 말미암아 사람이 능히 구원을 얻는지라 그 영원한 아들이 참 사람이 되샤 전과 지금과 영원시지 한 위에 각 다른 두 성품을 겸하였스니 참 하나님이시오 참 사람이시라 성신이 권능으로 잉태하샤 동정녀 마리아의게 낫스되 오직 죄는 업는자라 죄인을 디신하야 하나님의 범을 완전히 복종하시고 몸을 드러 참되고 온전한 제물이 되샤 하나님의 공의에 덕당하게 하시며 사람으로 하여금 하나님과 화목하게 하시라코 십자가에 도라가시고 못치섯다가 죽은 가운데서 삼일만에 부활하샤 하나님 우편에 승좌하시고 그 복성을 위하야 기도하시다가 그리로서 지강하샤 죽은자를 다시 살니시고 세상을 심판하시리라	구원자 예수 그리스도

〈표2〉 『대한예수교장로회신경과규칙』(1910) 내용도표(2)

제목	조	전문 내용	비고
신경의 도목	8	성부와 성자의 보내신 성신께서 사롭으로 하여금 죄와 환난을 사되게 하시며 마음을 붉게 하시 그리스도를 알게 하시며 뜻을 새롭게 하시고 권면하시 복음에 기록한대로 갑 업시주시는 예수 그리스도를 능히 받게 하시며 의로운 열미를 맞게 하시 구원을 얻게 하시니라	성령
	9	하나님께서 세상을 창조하시기 전에 그리스도 안에서 조그빅 성을 띤하시 사랑함으로 그 압해서 거룩하고 흠이 없게하시고 그 깃브신 뜻대로 너희를 미리 작명하시 예수 그리스도로 말미암아 조그의 아들을 삼으셨스니 그 사랑하시는 아들의 안에서 너희에게 후하게 주시는 은혜의 영광을 찬미하게 하라는 거시로되 오직 모든 세상 사람의게 너희는 온전한 구원을 갑 업시 주시라야 명하시기를 너희 죄를 회개하고 주 예수 그리스도를 조그의 구주로 믿고 의지하시 본받으며 하나님의 나타내신 뜻을 복종하시 겸손하고 거룩하게 행하라 하셨스니 그리스도를 믿고 복종하는자는 구원을 얻는지라 너희가 빛의바 특별한 리익은 의가 있게 하심과 의주가 되어 하나님 아들들수에 참여하게 하심과 성신의 감화로 거룩하게 하심과 영원한 영광이니 믿는자는 이세상에서도 구원얻는줄을 확실히 알고 깃버홀지라 성신께서 은혜의 직분을 행하실새에 은혜베프는 방도는 특별히 성경말씀과 성례와 기도니라	믿음
	10	그리스도께서 세우신 성례는 세례와 성찬이니 세례는 성부 성자 성신의 일함으로 물노 씻음이니 그리스도와 연합하시 성신으로 말미암아 거둬나고 새롭게 하심과 우리 주의 종이 되는 언약을 믿는거슬 인쳐 증거하는 표인즉 이 레는 그리스도를 믿는자와 믿고의 자녀들의게 행하는거시오 주의 성찬은 그리스도의 죽으심을 기념하시 썩과 잔에 참여하는거시니 이는 믿는 자가 그 죽으심으로 말미암아 나는 리익을 받는거슬 인쳐 증거하는 표라 이 레는 주께서 오실세시지 주의 빅 성이 행홀지니 이로 표하는거슨 주를 믿고 그 속죄제를 의지함과 거긔서 좃차나는 리익을 받음과 더욱 주를 섬기기로 언약함과 주와 및 여러 교우로 더브러 교통함이라 성례의 리익은 성례의 본덕으로 말미암음도 아니오 성례를 베프는자의	성례

제목	조	전문 내용	비고
신경의 도목	10	덕으로 말미암음도 아니오 다만 그리스도의 복주심과 및 믿음으로써 성례를 받는자가온디 계신 성신의 행하심으로 말미암음이니라	성례
	11	모든 믿는자의 본분은 그 교회 가운데서 서로 합심되어 그리스도의 성례와 다른 법례를 직히며 주의 법을 복종하며 항상 기도하며 주일을 거룩하게 직히며 주를 경배하기 위하여 흠을 모히며 주의 말씀으로 강도함을 주세히 드르며 하나님께서 너희로 하여금 풍성하게 하심을 좃차 연보하며 그리스도의 믿음과 같은 믿음으로 서로 사랑하며 또한 모든 사람의게도 그와갓치 홀거시오 그리스도의 나라가 온 세상에 퍼지기 위하여 힘쓰며 그셔 영광 가운데서 나타나심을 바라고 기도될지니라	믿는 자의 본분
	12	마지막 날에 죽은자가 부활함을 받고 그리스도의 심판하시는 보좌 압해 서서 이 세상에서 선악간 행는바를 따라 보응을 받을거시니 그리스도를 믿고 복종하는자는 현저히 사함을 얻고 영광 가운데로 마자드리는바 되려니와 오직 믿지아니하고 악을 행하는자는 멸죄함을 넘어 그 죄의 덕당한 형벌을 받을지니라	부활과 심판
인가 식		내가 이 교회의 신경은 하나님의 말씀을 의지하시 세운줄노 믿소오며 곧 나의 신경으로 삼고 공포호노라	認可式

〈표3〉 『대한예수교장로회신경과규칙』(1910) 내용도표(3)

제목	조	항	전문 내용	비고
규칙	데일도 교회	1	하나님께서 만국 가운데서 큰 무리를 택하시라 그 무리로 영원토록 무한하신 은혜와 지혜를 나타내실터이니 이 무리는 살아계신 하나님의 교회요 예수의 몸이요 성신의 덩이라……	유형/ 무형 교회
		2	예수교인 몇 사람이 합하여 한 규칙을 좇아 한 모양으로 하나님을 섬기며 형위가 거룩하고 성경의 계명을 좇치며 예수의 나라 넓히기를 힘쓰며 새를 덩어야 흠없게 레비하면 교회라 칭하느니라	교회 정의
	데이도 레비 절차		주일에 모든 신도가 맛당히 모혀서 하나님께 레비할지니 레비하는 절찬난 기도함과 찬미함과 성경을 보고 강도하는 것과 연보하는 것과 안수기도 하는 것과 성례를 베푸는 거신디 성례는 세례와 성찬이니 이두가지는 목수만 베푸느니라	세례/ 성찬
	데삼도 직원	1	직원이 두가지니 장로와 집사라	장로/집사
		2	장로는 두가지니 강도함과 치리함을 겸한자를 흔히 목수라 칭하고 다만 치리만 하는자를 장로라 하느니 이는 성찬에 참여하는 남주라야 되느니라	목사/ 장로
		3	목수는 로회의 안수함으로 세움을 받아 그리스도의 복음을 전파하며 성례를 베풀며 교회를 다스리느니 혹 한두 지교회나 여러 지교회를 총찰하는자를 지교회 목수라 하고 로회에서 직분을 맡아 두루둔니며 전도하는자를 전도 목수라 칭하느니라	지교회/ 전도목사
		4	장로는 지교회 교인들의게 덕명함을 받고 쏘목수의게 안수함으로 세움을 받아 목수로 더브러 지교회의 신령한 일을 슬퍼 다스리는 자라	장로
		5	집사는 지교회의 교인들의게 덕명함을 받고 쏘목수의게 안수함으로 세움을 받아 목수와 장로로 더브러 병인과 궁핍한 자를 도라보며 지교회 연보전을 빗기도 하고 쓰기도 하느니 이는 성찬을 참여하는 남주라야 되느니라	집사

제목	조	항	전문 내용	비고
규칙	데삼도 직원	6	강도인은 로회의게 강도하는 인허를 받고 로회의 인도함을 좇아 일하며 로회가 작정한 목사 압해서 혹 조수가 되느니라	강도인/ 조사
		데삼도 교회의 지리	1	교회를 다스리는자는 곳 당회와 로회와 총회니 여러 회는 일년에 일츠 이상으로 맛당히 모힐거시라
	2		당회의 직무와 권리(입교인과 원입교인 시취)	
	3		로회의 직무와 권리(시찰위원선명, 외국 목수)	
	4		총회의 직무와 권리(로회조직, 신경과 규칙과 세칙 뜻 74칙)	
	5		규칙 기명함	
	세척	1	조직하지아니한 지교회	
		2	강도인과 조수를 인허함(당회업는 지회의 원입교인 시취)	
		3	목수를 택함	
		4	목수의 옮겨감	
		5	장로와 집사를 택하고 안수위임함	
		6	장정과 절차를 덩함	
		7	세척을 기명함	

군선교신학 제8권 최우수

다자중심적 종교다원주의와 군선교

Polycentric religious pluralism and military ministry

■ 강찬영 Kang, chan yOUNG

- 1군지사 천군교회
- 고신대학교 신학과 졸업(B. Th.)
- 고신대학교 신학대학원 졸업(M. Div.)
- 고신대학교대학원 신학과 졸업(Th. M.)



I. 서론

2013년 WCC(World Council of Churches) 10차 부산총회의 개최가 결정되면서 한국교회가 술렁이고 있다. 유치 반대와 찬성의 입장이 첨예한 가운데, 이 대립의 핵심에 종교다원주의가 있다.¹ 그런데 이와 관련된 논의들 중에는 종교다원주의를 피상적으로 다루거나, 이해의 부족으로

¹ 〈목회와 신학〉은 2010년 4월 특집으로 WCC의 신학을 다루고 있는데, 종교다원주의와 관련해서는 김영한, “WCC는 종교다원주의다”와 한국일, “종교다원주의에 대한 WCC의 신학적 입장”의 두 글을 통해 WCC와 관련된 종교다원주의 논쟁을 정리한다. 김영한은 WCC의 종교다원주의와 관련하여 그동안의 총회 주제와 대표적인 인물들의 신학적 경향과 관련하여 논의를 전개하고 있고, 한국일은 몇몇 회원들의 주장을 전체 WCC의 입장으로 받아들일 수 없기 때문에 타 종교, 종교 간의 대화, 선교와 관련된 WCC의 공식문서의 내용을 분석하는 방식으로 진행한다. 〈목회와 신학〉 254(2010, 4): 46-66.

핵심을 오도(誤導)하는 경우가 많은 것 같다. 물론 종교다원주의에 대해 모두가 알아야 할 필요는 없다고 생각한다. 하지만 적극적인 선교에 대한 반감이나 종교편향과 관련된 오해들을 통해 한국교회를 배타적인 집단으로 단정 짓고 몰아가는 현실 속에서 종교다원주의에 대한 분명한 인식 확립이 요청되는 바이다. 특히 누구보다도 종교다원적 상황에 놓여 있는 군선교 현장의 사역자들에게 이러한 이해는 필수적인 것이다.

지금까지의 종교다원주의 비판은 철저히 성경적 기초에 입각하여, 교리적 체계를 성립하고 올바른 신학을 세우는 방향으로 진행되긴 했지만 그 이면에 종교다원주의의 학문적인 문제점, 논리적인 모순 등에 대한 보다 체계적이고 심층적인 분석과 비판에는 부족한 면이 있었다. 이러한 대응방식은 종교다원주의자들에 대한 효과적인 비판이라 보기 어렵고, 내부적으로는 종교다원주의에 대한 막연한 이해를 가져올 가능성 또한 가지고 있다. 하지만 우리는 과거 미국교회가 진화론에 대한 피상적인 이해를 기반으로 진행했던 “원숭이 재판”(Scopes Monkey Trial)²과 관련된

² 1925년 미국 테네시 주에서는 기독교 근본주의의 영향으로 공립 학교 내 진화론 교육을 금지하는 버틀러법(Butler Act)이 통과된다. 그런데 고등학교 생물교사이자 미식축구 코치인 존 스코프스(John Scopes)는 생물학 수업 때 진화론을 가르쳤다고 스스로를 기소한다. 변호인은 클레런스 대로(Clarence Darrow, 1857-1938), 기소인은 윌리엄 제닝스 브라이언(William J. Bryan, 1860-1925)이었다. 재판에 걸린 기간은 5일이었지만, 1천 명이나 되는 사람이 모일 정도로 유명한 재판이다. 재판결과 유죄로, 스코프스는 100달러의 벌금형을 받았다. 스코프스 재판은 비록 학교 측 승리로 끝났지만 자유인권연맹의 대변 변호사를 비롯한 진화론자들은 이를 본격적으로 이용하기 시작한다. 학교 측 변호사인 브라이언의 답변 가운데 비성서적 입장(상대 변호사의 여러 질문에 대하여 성경의 6일 창조를 말씀 그대로 믿지 않는 등 비성서적이고 진화론적인 답변들이 많았음)의 모순을 지적하였고, 모든 미디어는 이를 확대 보도하였다. 그 후 1960년에는 이를 바탕으로 “바람의 상속자”(Inherit the wind)라는 영화까지 만들어 크리스천들이 비과학적인 것을 믿는 광신자들이나 것처럼 조롱한다. 반면 진화론은 마치 과학인 것으로 확대하고 세상의 이목을 돌리는 기회로 삼는다. 일명 원숭이 재판(Monkey Trial)으로 알려진 스코프스 재판은 북유럽적이던 미국을 진화론으로 눈을 돌리게 하는 역사적 전환점이 되었다.

일련의 사건들을 통해 교훈을 얻어야 할 것이다. 특히 지금의 종교다원주의는 계속된 진화와 발전의 과정을 통해 세련되고 교묘하게 변하고 있다. 기존의 칸트적 인식론에 근거한 존 희의 입장을 극복하고, 다원주의 상황에 보다 어울리는 방식으로 변모하고 있다.

이 논문은 지금의 종교다원주의 입장을 “다자중심적 다원주의”(Polycentric Religious Pluralism)라 명명(命名)하고 이에 대한 분석과 비판을 시도한다. 물론 이러한 작업이 군선교를 위한 직접적인 방법론을 제공해주는 작업이라 하기엔 어려움이 있다. 하지만 선교의 가장 큰 위협 중에 하나인 종교다원주의의 논의가 최근에 어떤 상황인지를 이해하는 것은 선교의 최전선에서 있는 사람에게 꼭 필요한 부분이며, 종교다원주의 논의를 급격하게 몰아가고 있는 시대적인 분위기를 이해하는 데 도움이 될 것이고, 이러한 이해는 혼란의 시대에 말씀에 입각한 군선교를 위한 중요한 밑거름이 되리라 확신한다.

II. 다자중심적 다원주의의 출현

배타성은 모던의 상징이다. 배타성은 세계를 양분하고 평화를 위협했으며, 인간성을 파괴하기도 했다. 이런 상황에서 다원주의는 “진리란 오직 하나밖에 없다”는 모더니즘적 진리관이 가진 문제를 나름대로 극복하기 위한 시도였다. 물론 20세기 후반에 갑자기 사람들이 선택되고, 관용적이 되어 다원주의가 생겨난 것은 아닐 것이다. 이는 오랜 세월 다원주의를 형성케 한 여러 가지 요인들이 있다. 상대주의는 역사적으로 다원주의를 준비해 온 개념이라 하겠고, 현대에 들어 포스트모더니즘³이 다원주의의 성립을 도왔으며, 쿤의 패러다임 이론은 학문사회에서 다원주의가 형성되는 데 큰 기여를 했다고 생각할 수 있을 것이다. 이러한 시대정신과

배타주의 기독교는 어울리지 않아 보였다. 특히 모더니즘의 시대에 절대적인 진리로 간주되던 과학마저 객관성이 아닌 다수의 주관성으로 평가되는 오늘날의 상황은 종교도 다원주의의 흐름에 호응하지 않으면 도태될 수밖에 없다는 식의 도전으로 다가왔다. 종교다원주의는 바로 이러한 시대적인 영향 아래 발생한 것이다. 그런데 이 종교다원주의는 바로 그 배타성과 관련된 비판에 직면해 있다. 사실 대화를 위한 공통점을 찾으려는 종교다원주의의 특성상 비(非)다원적 성격을 떨 수밖에 없으며, 이러한 비판은 대내외적인 것이었다. 이러한 비판에 직면하여 종교다원주의는 기존의 입장과는 다른 비(非)일원적인 다원주의 모델을 제시하여 배타성과 관련된 모순을 해결하려고 시도한다.

2.1. 존 희에 대한 철학적 비판

존 희의 다원주의는 종교다원주의의 대명사라 해도 과언이 아니며, 그의 주장은 많은 사람들에게 영향을 주었고, 일반적으로 기독교 내에서도 종교다원주의 하면 희의 방식이라 생각하는 경향이 있다. 이들은 자신들이 뿌리내린 다원주의에 근거하여 기독교, 특히 그 배타성을 본격적으로 문제 삼았다.⁴ 하지만 과연 희의 체계는 이러한 비판으로부터 자유로울

³ 전광식, “포스트모더니즘에 대한 비판”, 『기독교사상 연구』2(1995), 127-140. 포스트모더니즘(postmodernism)은 한편으로는 근대사회가 추구했던 것들의 문제점들을 극복하려는 시도이고, 다른 한편으로는 시대와 문명의 변화에 따라가려는 시도에서 시작되었다. 즉 포스트모더니즘은 모더니즘(modernism)의 성격을 지니고 보완하면서, 동시에 그것과 대립되는 이중성(二重性)을 가지고 있다.

⁴ 존 희 외에 여기에 속하는 학자로는 파니카[Raimundo Panikkar, “The Invisible Harmony”, *Toward a Universal Theology of Religion* (1987)], 니터[Paul F. Knitter, *No Other Name?* (1986)], 스미스[Wilfred Cantwell Smith, *Towards a World Theology* (1981)], 오그덴[Schubert M. Ogden, *Is There Only One True Religion or Are There Many?* (1992)] 등이 있다. 한인철, “종교전통 간의 대화: 배타주의, 포괄주의, 다원주의” 『종교다원주의의 유형』 (교양: 한국기독교연구소, 2005), 50-51.

수 있을까? 필자는 희으로 대표되는 이러한 종교다원주의 또한 다원주의 비관으로부터 결코 자유로울 수 없다고 생각한다.

정대현은 희의 종교다원주의를 다음과 같이 정리한다.⁵ 첫째, 존 희은 방법론적 회의주의를 수용한다. 기독교, 이슬람교, 힌두교, 불교는 각기 참인 것을 주장한다. 그러나 표면적으로 이들은 다른 것을 주장하고 있기에 모두가 참일 수 없다는 것이다. 그러므로 한 종교에 대한 믿음은 다른 종교에 대한 불신을 낳게 된다. 하지만 희은 이를 수용하기보다는 이러한 회의주의의 심각성을 통해 자신의 논리의 정당성을 확보하고 있다. 둘째, 그는 칸트의 인식론을 재구성한다. 칸트에 따르면 인간은 감성에 주어지는 경험의 다양한 내용들을, 선형적으로 주어진 논리적 범주에 적용하여 인식에 이른다는 것이다. 인간은 물자체에 접근할 수는 없지만, 현상으로서의 대상을 인식할 수 있다는 것이다. 존 희은 칸트의 이러한 인식론을 재구성하여, 현상으로서의 인간 경험이 상황적 조건에 따라 구성된다고 하면서, 칸트의 단일개념 체계론을 다원화하였다.

셋째, 존 희은 초월적 실재의 동일성을 요청한다. 그는 재구성된 칸트의 인식론을 종교 경험에 적용하여 초월적 실재는 하나라고 주장한다. 그러니까 각각의 종교들은 각기 다른 종교 경험을 가지게 되지만, 이러한 다양한 종교경험은 단지 하나의 현상일 뿐이다. 왜냐하면 각각 종교의 상황적 조건에 따른 경험이기 때문이다. 그는 일련의 과정들을 통해 칸트의 인식론의 물자체가 동일한 것처럼 종교경험을 가능하게 하는 초월적인 존재가 동일하다는 것이다. 넷째, 존 희은 종교 경험의 다원성을 다원주의적으로 구성한다. 모든 종교들은 서로 다른 다양한 종교 경험을 가지고 있는데, 이러한 다양성은 각 종교의 특수한 상황에서 일어난 실천적 수행

⁵ 정대현, 『다원주의 시대와 대안적 가치』 (서울: 이화여자대학교출판부, 2006), 72-73 참조.

때문이다. 하지만 이 다양한 경험들이 각각 다른 것으로 남아 있으면 회의주의에 빠질 수밖에 없으나, 모든 종교들의 초월적 실재가 동일하므로 다양성은 한 실재의 다양한 인간해석이라는 설명이 가능해진다는 것이다. 희은 이러한 식으로 다원성을 설명한다.

희은 칸트의 인식론에 근거하고, 다원주의에 입각하여 타 종교에 대한 새로운 주장을 전개해 나간다. 특히 그의 방식이 다원주의라는 사상에 근거하고 있다는 것에 주목할 필요가 있다. 그는 시대적 요청에 민감하게 반응하여, 기존의 배타적인 기독교가 아니라 다원주의 시대에 걸맞은 다원주의적 기독교를 제시하려고 했던 것 같다. 하지만 안타깝게도 그의 주장은 자신에게 근거를 제공하고 있는, 다원주의의 특징을 충실히 따르지 못하고 있어 모순되어 보인다.

위에 제시한 존 희의 주장들의 문제점을 정대현은 다음과 같이 정리한다.⁶ 첫째, 존 희의 방법론적 회의주의는 “진리는 하나밖에 없다”라는 모더니즘적 진리론을 내포하고 있다. 만약 종교에 대한 그의 방법론적 회의주의가 옳다면 세계관의 영역에서도 참이어야 할 것이다. 예를 들어 낙관주의와 비관주의 또한 동일한 실재에 대한 다른 해석이어야 한다. 그런데 과연 이런 일이 가능할 수 있는가? 불가능하다. 둘째, 칸트의 인식론 자체의 문제가 있으며, 이를 재구성한 희의 주장은 구체적이지가 않은 점이다. 칸트의 인식론이 널리 영향을 준 권위 있는 주장이긴 하지만, 많은 부분에서 비판받고 있으며, 희의 경우 칸트의 물자체를 그대로 유지하면서 개념 체계의 인식적 다원성을 유지하는 것은 어려워 보인다. 물자체가 알려질 수 없는데, 이에 대한 인식의 개념이 동일한 사물에 대한 다양한 설명이라는 것을 어떻게 확신할 수 있는가? 어쩔 수 없이 존 희은 “모더니즘

⁶ 정대현, 『다원주의 시대와 대안적 가치』, 73-75 참조.

적 진리론” 위에서 이야기할 수밖에 없는 것이다.

셋째, 존 희의 주장은 의문스러운 가정에 근거하고 있다. 이는 칸트의 인식론이 전제하는 실재계와 현상계의 구분이 정당하다는 가정이다. 하지만 이는 세계, 인간 등을 이분법적으로 나누던 시대에는 설득력을 가졌으나, 다원주의의 시대에 받아들여지긴 어려운 주장이다. 넷째, 그가 다원주의와 관련하여 비밀관적으로 구성하고 있다는 점이다. 종교 경험의 다양성은 희의 수정된 칸트 인식론에 근거한 초월적 실재의 동일성이란 개념으로 정리된다. 하지만 한편으로는 종교의 다양성과 관련하여 모더니즘적 진리관으로 방법론적 회의주의를 구성하면서, 다른 한편으로는 여러 종교들의 개념적 다원주의를 허용하고자 한 것이다. 이는 일관성이 결여된 모순이다.

이처럼 존 희의 다원주의는 표면적으로는 다원주의의 문맥에 어울리는 것 같지만, 그 주장을 뒷받침하고 있는 칸트의 인식론이나 이를 구성하는 방식에서 보여 준 비밀관성, 모더니즘적 진리관의 수용 등의 문제를 통해 종교다원주의의 모체가 되는 다원주의 사상과는 모순되는 점이 분명히 있는, 엄격한 차원에서 보았을 때 다원주의가 아니라는 비판을 면하기 어렵다. 특히 진리는 하나밖에 없다는 모더니즘을 벗어나지 못했다는 점에서 배타성 비판으로부터 결코 자유로울 수 없는 것이다.

2.2. 존 희에 대한 내부적 비판

이러한 존 희의 다원주의에 대한 비판은 종교다원주의 내부에서도 활발하게 일어나게 된다.⁷ 물론, 희의 입장이 이 시대의 타 종교인들과 그들에게 관용을 베풀면서 화해하도록 만드는 이론적 근거를 제공해 준다는 측면도 있지만 다원주의의 특징과 모순되는 점이 있으며, 이로 인해 발생하는 문제 또한 심각하다는 것이 내부적인 평가인 것 같다.

우선 가장 많이 제기되는 문제는 바로 기독교 우월성의 문제, 즉 종교적 제국주의를 벗어나지 못했다는 것이다. 포괄주의자들과 마찬가지로 칸트의 인식론에 근거하여 공통기반을 강조한 종교다원주의는 여전히 기독교 중심적이라는 비판을 비껴 나갈 수 없다는 것이다. 이는 다원주의의 세계관과 어울리지 않으며, 타 종교와의 진정한 대화를 이끌어내는 방법론으로 적합하지 않다는 것이 종교다원주의 내부의 평가이다. 그래서 이러한 타 종교에 대한 배타성과 우월성을 극복하는 방식으로 다원주의가 변해야 한다는 내부의 목소리가 생겨나기 시작한 것이다.

둘째, 사이버나 사이버성이 짙은 신흥종교를 구분해 낼 방법이 없다는 것이다.⁸ 만일 모든 종교가 동일하게 한 정상에 오르는 길이라면, 사이버와 정통을 어떻게 구분해 낼 수 있는가 하는 것이다. 만일 모든 종교가 동일한 구원을 제시한다고 했을 때, 사이버 종교를 단죄할 근거가 사라진다. 과연 사이버적인 유사종교와 신흥종교의 길을 통해서도 절대자에게 갈 수 있다고 말할 수 있는가와 같은 심각한 질문 앞에 직면하게 된다. 하지만 신중심주의로 대표되는 고전적인 종교다원주의자들은 이에 대해 명확한 설명을 하기 어려울 것이다.

셋째, 자기 종교에 대한 헌신도 감소의 문제이다.⁹ 만일 다양한 종교들

⁷ 대표적인 학자는 가빈 드코스타(Gavin D'Costa)이다. 그는 로마 가톨릭 신학자로 인도계 부모 아래 케냐에서 태어났으며, 영국에서 교육을 받았다. 그는 다문화적 감수성을 바탕으로 주로 존 희에 대한 비판을 그 출발점으로 삼고 있다. *Theology and Religious Pluralism* (1986)을 발표해, 이 분야의 논의에 주목을 받은 이후 그리스도교와 타 종교의 관계에 대한 연구에 지속적인 관심을 보이고 있다. 희파 니터가 공동 편집한 *The myth of Christian uniqueness: toward a pluralistic theology of religions* (1987)에 뒤이어 “고전적 다원주의” 담론들을 반박하는 *The meeting of religions and the trinity* (2000)를 편집하였고 지속적인 비판을 하고 있다. 하여울, “가빈 드코스타의 종교신학 연구” (석사 학위논문, 서강대학교 신학대학원, 2006), 2-3.

⁸ 장왕식, 『종교적 상대주의를 넘어서: 과학신학으로 종교다원주의를 넘어서기』 (서울: 대한기독교서회, 2002), 46.

이 한 정상에 이르는 다양한 길이라면, 그리스도인들이 불교나 혹은 다른 종교로 넘어가지 않고 굳이 기독교를 믿어야 하는 이유가 무엇인가? 어느 종교를 통해서나 동일한 절대자를 체험할 수 있다면 굳이 나의 종교에 헌신할 이유가 없는 것이다. 어느 종교를 믿으나 구원을 받을 수 있다면, 다른 사람에게 나의 신앙과 종교에 대해 전하는 것은 아무런 의미가 없어지는 것이다.

슈바이처(Albert Schweitzer)와 같은 인물은 기독교가 보다 좋은 길이니 선교할 의미가 있다고 말하기도 했고,¹⁰ 실제로 자신이 아프리카 선교사로 헌신하기도 했지만, 이는 기독교 우월주의의 비판에서 자유롭지 못할 것이다. 종교다원주의는 종교 간의 대화와 이를 통한 평화 모색이라는 시대적 요청과 관련 있다.¹¹ 하지만 이를 통해 종교가 파괴되고 종교인들의 헌신도가 약화된다면, 이러한 목적을 달성하기란 어려운 것이다. 결국 “어설픈 형태의 획일주의적 종교다원주의는 결국 종교의 죽음”¹²을 초래할 수밖에 없을 것이다.

넷째, 선과 악의 기준을 찾을 수 없는 윤리적 상대주의의 문제이다. 종교는 항상 윤리적인 규범을 제시한다. 하지만 다양한 종교가 제시하는 윤리적인 기준은 조화를 이룰 수 있는 것도 있으나, 상호 모순적이거나 배타적인 것들도 있을 수 있다. 그런데 과연 어느 것이 참이라고 이야기할 것인가? 그 종교의 배경이 되는 환경이나 문화에 따라 다르다는 답을 내

린다면 이는 상대주의의 문제에 빠지게 된다. 그리고 지구촌을 외치는 글로벌한 시대에 각 종교가 직면한 특별한 문화나 환경이라는 것도 더 이상 이야기하기 어려워진다. 그렇다면 과연 선이란 무엇이고, 악이란 무엇인가? 결국 윤리적인 아노미 현상을 낳을 수밖에 없는 형편에 이르게 된다는 것이다.

존 희의 종교다원주의에 대한 내부적인 비판은 기존의 입장이 종교를 파괴하는 방향으로 나아가고 있음을 자각하고 이러한 문제를 고발하는 방식으로 진행된다. 이는 종교다원주의가 애초 반응하려고 했던 시대적 상황과 그 요청에 적절한 기독교로의 변모를 위해 여러 반론(반증 가능성)에 놓인 과거의 주장(패러다임)을 극복하는 방향으로 진행된다. 종교다원주의자들은 기존의 패러다임을 버리고, 일원적 다원주의가 아닌 다원적인 다중심의 노골적인 다원주의 체계를 선택하게 된다.

III. 다자중심적 종교다원주의

과연 다자중심적 종교다원주의(Polycentric Religious Pluralism)는 무엇인가? 희으로 대표되는 과거의 다원주의는 그 자체적인 한계를 경험한다. 왜냐하면 파니카의 말처럼 다원주의는 하나의 보편적 체계를 허용하지 않기 때문이다. 왜냐하면 하나의 다원주의적 체계라는 말 자체가 모순이기 때문이다.¹³ 칸트의 인식론에 기초한 일원론적 종교다원주의의 문제

⁹ *Ibid.*, 47.

¹⁰ 알베르트 슈바이처, “기독교와 세계종교”, 김승철 편저, 『종교다원주의와 기독교 I』 (서울: 도서출판 나단, 1993), 25-81.

¹¹ 한스 쾅, 안명옥 역, 『세계 윤리 구상』 (왜관: 분도출판사, 1992), 15. 한스 쾅은 머리말에서 다음과 같이 강조한다. “세계 윤리 없이는 생존이 불가능하다. 종교의 평화 없이는 세계의 평화도 없다. 또 종교의 대화 없이는 종교의 평화도 있을 수 없다.”

¹² 장왕식, 7.

¹³ Raimundo Panikkar, “The Jordan, the Tiber, and the Ganges”, *The myth of Christian uniqueness : toward a pluralistic theology of religions* (Maryknoll : Orbis Books, 1987), 110.

점에 대한 지적은 계속된 발전의 과정을 통해 공통점을 찾지 않는 방식으로 전개되어 나간다. 다자중심적으로 종교다원주의를 전개한 학자로는 미국의 존 캡과 그의 영향을 받은 선불교학자인 마사오 아베(Masao Abe),¹⁴ 그리고 한국의 경우 변선훈은 타 종교의 신학으로, 한인철은 중심 없는 다원주의로, 김승철은 다원적 다원주의로, 박영식은 다자중심적 종교신학¹⁵ 등 각각의 용어로 이를 표현하고 있다. 이러한 사람들의 주장을 이해하기 쉽게 비유적으로 표현하자면, 기존의 종교다원주의자들이 “산에 올라가는 여러 갈래 길” 이라고 했다면, 다자중심적 다원주의는 “여러 산으로 올라가는 여러 갈래 길” 을 의미한다.

다자중심적 종교다원주의는 결론이 난 것이 아니라 아직 진행 중에 있다. 이 말은 이 개념이 아직 완벽하게 정립되지 않았다는 측면의 이야기이기도 하고, 그 사상적 배경이 되는 과정신학의 관점에서 하는 말이기도 하다. 국내의 경우를 봐도 그렇다. 몇몇 종교다원주의자들이 다자중심적인 종교다원주의에 대해 언급은 하고 있지만, 본격적으로 다루었다기보다는 각자의 글의 결론에서 잠시 언급하거나 다음에 다루겠다는 식인 경우가 대부분이며, 이러한 주장을 하고 있는 학자들 상호간에 용어나 의견의 일치를 위한 별다른 노력이 없어 보인다. 아니 더 정확히 말하면, 서로의 용어에 대해 잘 알지 못하는 것 같다.

따라서 이 장에서는 다자중심적 다원주의를 언급하면서 인용하고 있는 존 캡의 다원주의와 변선훈의 ‘타 종교의 신학’ 에 대한 분석을 통하여, 다자중심적 종교다원주의의 개념이 어떠한 것인지 살필 것이다. 물론 존

캡과 변선훈의 이론만으로 모든 다자중심적인 다원주의를 담아내는 데에는 한계가 있겠지만, 이를 통해 논의의 출발점과 전반적인 경향성을 확인할 수 있을 것으로 기대한다.

3.1. 존 캡의 다원주의

존 캡의 출발점은 매우 현실적이고 한편으로는 목회적인 것으로 평가받기도 한다.¹⁶ 그는 미국사회 안에서 점점 개인주의 성향이 강화되면서, 경직된 교리의 암기와 무비판적인 신앙을 강요하던 시대를 지나 기독교가 구시대의 유물처럼 여겨지는 시대라는 사실에 주목한다. 교회는 점점 비어가고, 젊은이들이 물려받은 신앙의 유산에 무관심해지고, 남의 종교에 눈을 팔기 시작하고 있었다. 캡은 이러한 퇴조 현상을 누구보다 가까이에서 살피면서, 왜 젊은이들이 교회를 등지는지에 대한 나름대로의 분석을 시도한다. 경건주의적 배경에서 자란 캡은 타 종교와의 만남을 통해 도전도 받고 신앙적인 갈등에 빠지기도 하면서, 신앙의 경건성과 합리성을 조화시킬 수 있는 무엇인가 새로운 관점을 제시하지 못하면 이대로 자멸할 수도 있겠다는 위기감을 느끼게 되고, 화이트헤드의 과정철학에 근거하여 현재의 ‘있는 그대로’ 의 현실 감각으로부터 출발해, 내일을 위한 새로운 실재관(vision of reality)을 무척이나 조심성¹⁷ 있게 제공하려 한다.

캡은 과정철학에 근거하여 하나님을 바라보는 새로운 관점을 제시한다.¹⁸ 그는 하나님은 우리 안에 계시고, 이 역사 안에서 일하시며, 우리를 매순간 이끌어 우리와 더불어 당신의 계획을 성취하시는 하나님으로 이

¹⁴ 한인철, “종교전통 간의 대화: 배타주의, 포괄주의, 다원주의”, 41. 아베 마사오, “오늘의 한 문제로서 불교와 기독교”, 김승철 편저, 『종교 다원주의와 기독교 I』 155-181.

¹⁵ 박영식, “다자중심적 종교신학”, <신학사상> 136(2007, 봄), 197.

¹⁶ 강성도, 『종교다원주의와 구원』 (서울: 대한기독교서회, 1997), 76-77 참조.

¹⁷ *Ibid.*, 77. 강성도는 캡이 자신의 신학적 입장을 피력할 때 보여 준 신중함 때문에 한 번도 “이단 정죄 파동” 에 휩싸이지 않았다고 말한다.

¹⁸ *Ibid.*, 80-84 참조.

해해야 한다고 말한다. 물론 이 주장은 언뜻 보면 전통적인 이해와 별반 다른 것이 없어 보이지만 다음과 같은 차이가 존재한다. 첫째, 갑은 하나님의 전능을 “설득과 권유”에 의해 자발적으로 움직이게 하는 힘으로 이해한다. 원하는 모든 것을 언제든지 할 수 있다는 의미에서 전능을 이해하는 것이 아니라 인간을 포함한 모든 피조물들과의 관계성 속에서 이야기한다. 둘째, 갑은 하나님의 초월성을 공간적 초월이 아니라 “하나님의 자유”로 이해한다. 그는 초월의 의미를 자유와 연결시켜, 공간적인 초월을 만물 속에 편재된 것으로 확대, 일반화시킨다.

셋째, 갑은 하나님이 세계와 나뉘지 않는 관계를 매순간 맺고 있다고 이해한다. 하나님은 새로운 창조적 변혁을 위한 동기가 되고, 그 창조과정을 위한 질서를 제공한다. 그리고 이러한 자기창조 과정인 조화를 통해 이루어진 가치들이 신을 풍성케 한다고 생각한다. 그러니 하나님은 잠재성에 있어서는 무한한 능력과 초월성을 갖고 있지만, 구체적으로 현실화될 때에는 다른 것들과의 관계 때문에 제한적일 수밖에 없다는 것이다. 이것이 전통적인 이해와는 가장 크게 차이가 가는 부분이고, 갑의 종교다원주의의 이론의 근간이 되는 점이기도 하다.

갑은 이러한 과정철학에 근거한 실재관을 바탕으로 이를 가장 잘 구현한 모델을 불교, 특히 선불교철학에서 찾으려고 시도한다. 그래서 그는 불교를 통해 이러한 새로운 관점에 대한 것들을 배우고, 이를 기독교에 적용해 보기로 한다.¹⁹ 물론 그가 불교에서 배운다는 것은 불교를 무분별하게 수용한다는 것은 아니다. 그는 불교에서 교훈을 얻어 기독교를 더욱 현실 적합한 것으로 만들고, 발전시키려는 의도가 들어 있는 것이다. 그는 불교 안으로 건너가서 그곳에서 배우고, 다시 기독교로 되돌아와 먼저

의 기독교를 변혁시켜 이 시대의 능력 있는 종교로 회복하기 위해 일련의 일들을 진행한다.

갑이 다른 종교를 만나는 방식은 다음과 같이 정리할 수 있다.²⁰ 첫째 단계는 자기 종교 전통에 대한 자각이다. 급속한 변화의 시대에 새롭게 제기되는 많은 문제들에 대하여 자기가 속한 종교가 적절한 답을 제공해 주지 못할 때, 신앙인들은 이를 솔직히 인정해야 한다는 것이다. 물론 종교 전통의 위기가 배움을 불러일으키는 유일한 동기는 아니겠지만 근본적인 것이기 때문이다. 둘째 단계는 이런 위기의식을 가지고 다른 종교 전통들로부터 듣고 배운 것을 자기의 것으로 내면화하는 것이다. 자기 종교의 문제를 해결하고 극복하기 위해서는 우선 다른 종교들의 독특한 면들을 있는 그대로 보고 배우려는 자세가 필요하며, 이를 통해 참된 진리라 생각되는 것을 받아들일 때 풍요로울 수 있다는 것이다. 하지만 이때 다른 종교들의 장점으로 인해 선불리 개종하는 것은 근본적으로 대화와 만남의 성격을 잘못 이해하는 것으로 간주한다.

셋째 단계는 내가 속한 종교의 자기 변혁이다. 이는 만남의 실제적이며 궁극적인 목적이 된다. 배움을 통해 변화된 기독교는 이전의 기독교와는 분명히 다른, ‘더 나은 기독교’ 일 것이다. 이는 자기 동일성을 잃지 않으면서 다른 종교 전통과 만나 끊임없이 새로워지는 기독교,²¹ 새로운 문제들에 책임감 있게 응답할 수 있는 기독교로 변화할 것이고, 이것이 중

²⁰ 한인철, “존 갑의 그리스도 중심적 다원주의”, 202-208.

²¹ 존 갑, 『종교다원주의와 오직 예수: 이야기 기독교』, 87-88. 존 갑은 여기에서 예수님의 부활을 역사적인 사실로 받아들이는 랍비 핀차 라피드에 대한 이야기를 통해, 자신의 ‘그리스도 중심적 다원주의’가 타 종교와 소통하는 방식을 간접적으로 소개한다. 핀차 라피드는 정통 유대인으로 기독교로 개종할 생각이 전혀 없지만 예수님의 부활을 문자적으로, 초자연적으로 믿고 있다. 그에게 부활은 온 이방인들에게 유대적 진리를 전하려는 하나님의 방식이며, 유대인들은 이미 그 진리를 가지고 있으므로 기독교로의 개종은 필요 없다고 생각한다.

¹⁹ 존 갑, 『과정신학과 불교』 (서울: 대한기독교출판사, 1988), 109-164 참조.

교 간의 대화의 일차적이며 궁극적인 목적인 것이다. 넷째 단계는 대화 상대자의 자기 변혁이다. 물론 이것은 대화의 목적이라기보다는 대화의 부수적인 결과에 해당된다. 참된 대화는 양쪽이 서로를 설득하는 노력에 있고, 이는 기독교의 자기 변화와 함께 다른 종교 전통들의 변화도 꾀하게 된다.

캡은 이러한 방식으로 불교와 기독교 간의 만남을 진행했고, 그는 이를 통해 기독교가 아무리 불교의 요소들을 수용한다고 하더라도 기독교의 자기 동일성을 유지하는 기독교로 남게 될 것이고, 기독교에 의해 변화된 불교도 불교로 남게 될 것이라 전망한다. 그래서 “불교화된 그리스도교와 그리스도화된 불교는 서로의 차이를 통하여 계속해서 서로를, 그리고 일반적 의미에서 인간 문화를 풍요롭게 할 수 있을 것”이라 주장한다. 캡이 이처럼 다원주의를 받아들이면서도 중심을 잡고 있다고 주장하는 것은 기존의 종교다원주의자들과는 다른 그의 ‘그리스도관’과 관련이 있다. 그는 그리스도를 중심에 두고 그의 다원주의를 진행하고 있으며, 그래서 그의 입장을 “그리스도 중심적 다원주의”라고 부르기도 한다.²² 혹자는 이 그리스도 중심이라는 것이 캡의 신앙적, 신학적인 보수성을 노골적으로 보여 주는 핵심 개념이라 평가하기도 한다.²³ 캡은 예수 그리스도

²² 한인철, “존 캡의 그리스도 중심적 다원주의”, 197-198. 캡은 자신의 주장을 다원주의라고도 포괄주의라고도 하지 않았다. 그저 그리스도 중심주의 혹은 그리스도 중심적 보편신학이라 칭했다. 물론 필자의 생각에 캡은 표면적으로 보수적이고 전통적인 표현을 사용하고 있지만, 실제로는 매우 급진적인 사상을 전개하고 있는 것이다.

²³ 강성도, 『종교다원주의와 구원』, 87-88. 강성도는 캡이 선교사의 아들로 일본에서 태어나, 미국으로 돌아온 경건한 대학 시절은 물론이고, 신학교 교수가 된 이후에도 주일 학교 교사로 그리고 열심히 있는 교인으로 살았으며, 은퇴한 후에도 자신이 다니는 교회에 그 누구보다 헌신적이라는 면을 강조한다. 하지만 캡의 경건한 삶의 여정이 급진적인 신학의 면죄부가 될 수는 없는 것이다.

도를 “하나님을 향해 철저히 열린 삶”을 살았던 규범적 실재로서 이해한다. 그래서 하나님을 향해 우리 자신을 개방하고 변혁하기 위해서는 그리스도가 우리의 중심이 되어야 하지만 그렇다고 해서 이 중심성이 타 종교에 대해 폐쇄적이고 배타적일 필요는 없다고 생각한다. 그러나 그리스도의 유일성과 타 종교에 대한 개방성은 절대 조화를 이룰 수 없으며, 캡의 선택이 실존적인 고민을 통한 나름의 결론일 순 있지만, 그리스도 중심이란 표현을 사용하는 것은 적절하지 못하다.

3.2. 변선헌의 타 종교의 신학

변선헌은 잘 알려진 종교다원주의자이며, 한국 종교다원주의의 아버지라고 할 수 있을 것이다. 그는 감리교 신학대학 교수 시절 종교다원주의와 관련하여 감리교단으로부터 목사 면직 및 출교를 당했다. 하지만 아직까지 그의 후계자를 자처하는 사람들은 개인적으로는 물론이고 ‘변선헌 아카이브’라는 조직을 구성하여 변선헌의 종교다원주의 신학에 대한 저술 활동을 계속하고 있으며, 이들의 글 속에는 변선헌의 다자중심적 종교다원주의적 입장이 드러나고 있다.²⁴ 물론 변선헌이 처음부터 다자중심적인 다원주의를 주장했던 것은 아니다. 그는 한때 ‘포괄적 성취론’을 지지했었다. 하지만 계속되는 다원주의 논의 속에서 그의 입장을 수정하기에 이른다. 특히 “한국기독교 100년 기념 신학자 대회”(1984년)에서 논문을 발표하면서 주최 측이 제시한 제목(타 종교와 신학)을 살짝 바꾸어 “타 종교의 신학”²⁵이라 명명(命名)하면서, 그의 다자중심적 다원주의를 본격적으로 전개하게 된다.

²⁴ 변선헌 아카이브, 동서종교신학연구소 편, 『동서 종교의 만남과 그 미래』(서울: 도서출판 모시는 사람들, 2007); 성공회대학교 신학연구소, 『대화를 넘어 서로 배움으로: 종교 간의 만남을 위하여』(서울: 맑은울림, 2004).

²⁵ 변선헌, “타 종교와 신학”, 『종교 다원주의와 기독교 II』, 201-251.

변선회에 따르면, “타 종교는 서구 신학의 관점에서 보게 되는 신학의 수단이 아니라 오히려 목적이며, 신학의 객체가 아니라 오히려 주체가 되므로 ‘타 종교와 신학’ 이 아니라 ‘타 종교의 신학’ 이 새로운 주체가 되게 된다”²⁶는 것이다. 지금까지 신학계가 타 종교와 관련하여, 배타적이든 포괄적이든 간에 타 종교를 객체로 보려는 입장을 버리고, 타 종교에게 주체의 자리를 마련해 주자는 것이다. 그러기 위해 그는 한국교회가 타 종교에 대해 갖는 잘못된 선입견을 고칠 것을 요구한다.

“첫째로 한국신학은 토착종교에 대한 서구적 편견에서부터 한국교회를 탈출시키도록 도와주어야 한다. 한민족의 정체성은 종교에 뿌리박고 있기 때문에 전통적 종교에 대한 적극적인 긍정 없이 사회 경제적 정의를 위한 투쟁만으로는 한국적 특수성을 살린 한국적 신학을 할 수 없다……둘째로, 한국신학은 우상화한 교회지상주의에서 탈출시키는 우상타파 운동을 벌여야 한다. 앞으로 한국교회는 성서와 교리의 문자 속에 신을 폐쇄시키고 우상화하는 낡은 근본주의 시대착오에서도 과감하게 벗어나야 한다. 그러나 한 걸음 더 나아가서 조직과 제도로서의 교회 형태를 절대시하는 교회론적 형태근본주의(morphological fundamentalism)나 교리주의적 교회중심주의(Ekklesiozentralismus)의 오류에서도 벗어나야 한다……셋째로, 한국 교회는 서구신학의 최후의 신학적 난점인 그리스도론의 배타적 절대성에서 탈출시키는 지혜를 타 종교의 신학에서 배워나가야 할 것이다…….”²⁷

이처럼 타 종교의 신학은 타 종교에 대한 서구적인 편견과 교회중심주의, 그리고 기독교의 배타성으로부터의 탈출과 기존 체제에 대한 해체,

그리고 기독교가 가진 기득권의 포기를 의미하는 것이다. 기독교는 타 종교를 개종시키려 했던 전투적인 선교관이 가진 문제점과 대화를 통해 타 종교의 약점을 보완한다는 식의 포괄적인 성취론의 입장도 버리고, 변화하는 시대의 책임을 다하지 못한 것에 대한 자기반성 속에서, 겸허한 마음으로 타 종교에서 배워 기독교의 약점을 보완해야 한다는 것이다. 변선회는 타 종교의 신학이 서구신학의 종교적 편견을 극복하고, 기독교인이거나 비기독교인이 다 함께 선교의 주체가 되고 상호 객체가 되는 열린 대화의 길을 밝혀 나가는 데 크게 기여할 것이라 생각했다.²⁸ 변선회는 타 종교의 신학을 통해 “역(逆) 포괄적 성취론”을 제시한 것이다. 이덕주는 변선회의 타 종교의 신학과 관련하여, “타 종교는 기독교 신학의 객체가 아니라 함께 ‘같은 위치에서’ 대화함으로써 서로가 서로를 ‘깨우치는’(해방시키는) 주체였다”²⁹고 평가한다.

그의 뒤를 잇는 학자들의 주장은 다음과 같다. 김승철³⁰은 변선회의 종교다원주의에 대해 나름대로 다음과 같이 정리하고 있다.³¹ 김승철은 변선회의 사상을 “철저한 다원주의”라 명명한다. 첫째, 철저한 종교다원주의는 모든 종교적 경험을 하나의 정점으로 환원시키는 ‘중심주의’를 거절한다. 이는 단지 노골적인 배타주의나 은폐된 포괄주의에 대한 비판만이 아니다. 이러한 한계를 넘어서기 위한 존 혁이나 폴 니터의 신 중심적

²⁸ *Ibid.*, 216.

²⁹ 이덕주, “한국 기독교의 타 종교 이해와 변선회의 종교다원주의 신학”, 변선회 아카이브 편, 『변선회 종교신학』 (천안: 한국신학연구소, 1996), 142.

³⁰ 노골적인 종교다원주의적 저술활동과 칼럼 등의 연재로 인해, 재직 중이던 경성대 신학과(부산신학교) 교수직에서 물러나게 된다.

³¹ 김승철, “토착화와 종교다원주의, 그리고 그 이후[post]”, 변선회 아카이브 편, 『변선회 종교신학』 (천안: 한국신학연구소, 1996), 89-90.

²⁶ *Ibid.*, 212.

²⁷ *Ibid.*, 217-224.

인 종교다원주의의 사상까지도 비판하고 있는 것이다. 타 종교의 타자성을 철저히 인정하는 곳에서 기독교와 생산적인 만남이 가능하다는 것이다. 궁극적인 종교체험에 대한 상이한 역사적 표현 양태라는 입장으로는 충분하지 못하다는 것이다.

둘째, 철저한 종교다원주의는 극복된 중심주의 이후의 자각된 다중심의 현실을 고민해야 한다. 이는 하나의 중심이 사라진 이후(post) 자각된 다중심을 어떻게 사용할 것인가와 관련되어 있다. 김승철은 이와 관련하여 책 중심주의의 문제점을 지적하고³² 그 대표적인 책으로 성경을 언급하면서 성경의 일원주의와 그 근간이 되는 근대주의에 대한 극복이 필요하다고 말한다. 이제 책은 쓰일 무엇을 담고 있는 용기가 아니라 그러한 '쓰일 무엇' 자체가 다화(多化)되었기 때문에, 책 또한 그러한 경계가 사라졌다고 말한다.

이찬수³³는 변선훈의 신학을 “타 종교와 만나면서 끝없이 변화하고, 그럼으로써 자기 정체성을 유지하는 그리스도교의 해석학적 능력을 보여주었다”³⁴라고 평한다. 그는 변선훈의 입장에서 그의 신학을 좀 더 발전시킨다. 그에 따르면 대화란 모든 종교의 핵심인데, 이는 주객도식에 입각해서 서로를 객체화해서는 안 된다. 왜냐하면 이는 진정한 ‘대화’가 아니라 둘이서 하는 ‘독백’이기 때문이다. 대화야말로 서로의 뿌리를 다지면서 상호변혁에 이르게 하는 종교적인 요청, 아니 요청 이전에 종교사의 핵심이며, 종교의 존재방식이라는 것이다. 이러한 변화 속에서 하나님의

³² 김승철, “불타는 책과 각주들의 반란”, 『해체적 글쓰기와 다원주의로 신학하기』 제1장, 17-63.

³³ 이찬수는 한 텔레비전 방송에 출연해 자신이 목사임을 밝히고도, 부처상에 합장하고 절을 한 사건과 관련하여 재직 중이던 강남대학으로부터 재임용을 거부당했다.

³⁴ 이찬수, “타 종교의 신학”, 〈신학사상〉 93(1996, 여름), 83.

유일성, 그리스도론적 배타성도 유지될 수 있다는 것이다. 그런 의미에서 다원주의는 하나의 주장이기도 하지만, 다양한 세계관의 가치를 보게 하고 끊임없이 자기 변혁을 이루는 변화와 창조 의 원동력이기도 하다. 이찬수는 “해방의 프락시스”야말로 다원주의를 다원주의 되게 해주는 최고의 실천행이라 평가한다.³⁵

IV. 다자중심적 종교다원주의에 대한 비판

종교다원주의는 계속해서 변화하며 나름대로의 발전을 하고 있다. 하지만 이에 관한 기독교의 대응은 미온적이다. 물론 말도 안 되는 소리에 일일이 답을 하는 것이 오히려 불필요하게 느껴질 수도 있다. 하지만 존혁으로 대표되는 종교다원주의에 대한 일반적인 이해만으로 종교다원주의에 대해 모든 것을 알고 있는 것처럼 생각하고, 그런 단순한 관점에서 방관하기에는 새롭게 등장한 다원주의의 흐름은 매우 파괴적이다. 이들은 다원주의를 엄격하게 적용할 때, 기존의 종교다원주의가 가졌던 약점을 보완한 것은 물론이요, 기존의 배타주의적 기독교의 입장에서 볼 때 좀 더 온건하고 부드러운 다원주의를 주장하는 것처럼 보인다. 하지만 실상은 더 파괴적이고 치명적인 다원주의를 주장하고 있는 것이다.

여기에서는 계속해서, 기존의 다원주의를 극복하기 위해 등장한 다자중심적 다원주의에 대한 비판을 위하여, 먼저 그들의 논의가 전개되는 그 지평 자체가 가지고 있는 문제점들을 분명하게 지적하는 보다 근본적이고 학문적인 비판을 통해 다자중심적 다원주의가 가진 내부적인 문제를 살펴보고, 교신교를 위한 우리의 입장에 대해서 고민해 보려고 한다. 물

³⁵ *Ibid.*, 87-88 참조.

론 성경구절을 제시하면 단번에 해결될 문제를 너무 어렵게 만들고, 지름 길을 놓아두고 먼 길로 돌아간다고 생각할 수도 있다. 하지만 이와 같은 분석을 통해 다자중심적 다원주의가 가진 문제점을 보다 깊이 이해하고, 어떻게 극복하는 것이 현명할 것인지 그 지혜를 얻을 수 있을 것으로 기대한다.

결국 다원주의는 노골적으로 다원성을 강조하는 다원적 다원주의라는 개념을 제시한다. 다자중심적 다원주의는 시대적 상황에 특화된 신학이다. 어쩌면 현실 적합성이나 실용적이라는 측면에서 탁월한 방법론이 분명하다. 다원주의라는 시대적인 사조와 잘 어울리며, 종교적 갈등이라는 현실에서 신앙과 관용이라는 두 마리 토끼를 다 잡았다고 해도 과언이 아니다. 토머스 쿤의 용어를 빌리자면, 혁명에 성공한 이 시대의 패러다임인 것이다. 하지만 문제가 없을까? 과연 이것이 합리적인 근거로 뒷받침될 수 있는 주장인가? 물론 다자중심적 다원주의 또한 완벽한 해결책이 될 순 없다. 많은 비판의 관점들이 있겠지만, 성경적 혹은 신학적 비판보다는 다자중심적 다원주의의 사상적 문제와 내부적 모순들을 살펴보고 하겠다.

우선 첫 번째 문제점은, 다자중심적 다원주의가 과정철학(신학)이라는 방법론에 근거하고 있다는 것이다. 과정신학이 다자중심적 다원주의의 사상적 배경이 된다는 것은 재론의 여지가 없다. 이를 대표하는 학자인 존 캡은 물론이요, 그의 영향을 받은 일본의 마사오 아베, 그리고 그들의 영향을 받은 한국의 변선환, 김승철, 한인철 등은 모두 과정신학의 패러다임으로부터 자유롭지 못하다. 사실 과정사상은 새로운 철학이 아니다. 이는 19세기의 두 지배적인 사상인 헤르더와 셸링, 헤겔의 독일 낭만적 진화주의로부터 다원주의까지 소급될 수 있으며, 진화, 발전 과정이 실제의

본질적 성격을 규정한다고 믿는다. 과정철학은 진화와 과정에 관한 사실을 실제의 요소로 설명하는 자연주의 신학 또는 신론을 전개하려는 시도이다.³⁶ 물론 과정신학의 강점도 있다. 특히 과학의 도전과 관련된 많은 문제들에 합리적인 대답을 해주기에 유용한 도구로 작용하기도 했고, 악의 문제에 관한 오랜 어려움에 대한 의미 있는 해답을 제시했다는 평가를 받기도 한다.³⁷

하지만 신의 초월성과 관련된 전통적 견해를 포기했다는 것은 심각한 문제를 야기할 수 있다. 과정신학자들은 범신론과 토머스주의의 유신론 모두를 받아들일 수 없는 양 극단으로 이해하고 소위 만유재신론(Panentheism)³⁸을 주장한다. 만유재신론은 범신론과 같이 하나님과 세계를 동일시하지 않는다. 하나님과 세계는 동일하지 않지만, 상호의존적이다. 과정신학은 하나님이 순수 현실태라는 토머스의 견해를 부정하며 하나님의 불변성과 비피동성 모두를 거절한다.³⁹ 하나님을 상대화한 것이다. 만약 고전적 신론이 하나님을 시간 밖에 계신 존재로 이해하는 오류를 범했다면, 과정신학은 하나님을 시간이라는 감옥에 가두었다는 평가를 받을 수 밖에 없을 것이다. 또 고전적 신론이 피조물이 하나님께 영향을 미칠 수 없는 것처럼 생각했다면, 과정신학의 신론은 하나님이 우주에 종속되어 있다는 입장으로까지 나아간 것이다.⁴⁰

³⁶ 제임스 C. 리빙스턴, 김귀탁 역, 『현대기독교 사상사 下』 (도서출판 은성, 1993), 442.

³⁷ 앨리터스 맥그래스, 소기천, 이달, 임건, 최춘혁 역, 『신학의 역사』 (서울: 知와 사랑, 2001), 482. 하나님은 악에 대한 책임이 없다. 왜냐하면 하나님은 악을 관장하지 않으며, 그는 사물들이 드러내는 방식으로 인해 비난받을 수 없기 때문이다.

³⁸ 독일 철학자인 크라우제(K. ch. F. Krause, 1781-1832)의 용어. 범신론과 같이 신과 세계가 동일한 것이 아니라, 만물이 신(神) 속에 내재한다고 하는 입장.

³⁹ 로널드 내쉬, 박찬호 역, 『현대의 철학적 신론』 (서울: 살림출판사, 2003), 27.

물론 하나님의 상대성에 대한 비판과 관련하여 과정신학자들은 신은 모든 피조물의 영향을 받는다는 점에서 상대적이지만 어느 누구도 능가할 수 없는 상대성을 가졌다는 점에서 절대적이라고 한다.⁴¹ 그리고 이렇게 상대화된 하나님이 섬김의 대상이 될 수 있느냐는 반론에 대하여, 예배대상의 조건은 초월성과 인격성인데 과정신학의 하나님은 (상대적) 초월성과 인간의 삶과 함께 호흡하는 인격성을 모두 갖춘 최상의 예배대상이라 주장한다.⁴² 하지만 아무리 우리와 잘 소통하고 밀접하다고 해서 (상대적으로) 우월한 위인들을 하나님으로 섬기지는 않는다. 이처럼 상대적인 과정사상의 토대 위에 있는 다자중심적 다원주의는 종교신학의 안정적인 입장이라 말하기 어렵다.

둘째, 다자중심적 다원주의는 종교 간의 대화에 기준이 없다는 문제를 인식하지 못한다. 과연 기준 없이 대화가 가능할까? 혹자는 대화의 기준이 관용이라고 말할지도 모른다. 하지만 관용은 대화의 기준이 될 수 없다. 장왕식은 관용이 규범으로 사용될 때의 문제점을 다음과 지적한다.⁴³ 1) 관용이 현대사회에서 절대적 규범이 되는 것이 현실적으로 너무 어렵고, 2) 다원사회에서 관용 정신이 규범으로 사용되면 흔히 제도적으로 악용되는 사례가 많고, 3) 규범으로서의 관용 정신은 기득권층에 의한 착취를 동반할 수 있어 윤리적인 문제를 발생시킨다는 것이다. 그래서 장왕식

⁴⁰ 토니 레인, 박도용, 양정호 역, 『기독교 인물 사상사전』 (서울: 홍성사, 2007), 396-397.

⁴¹ 장왕식, 『종교적 상대주의를 넘어서: 과정신학으로 종교다원주의를 넘어서기』, 258. 장왕식에 의하면, 이는 화이트헤드보다는 찰스 하트슨(Charles Hartshome)의 견해이지만, 주류 과정신학자들에게 받아들여지는 입장이라 밝힌다.

⁴² *Ibid.*, 267-279 참조.

⁴³ *Ibid.*, 83-86.

은 관용에는 최소한의 조건이 필요하다고 말한다. 그 최소한의 기준이란 상대방이 나를 얼마나 인정하는가에 따라 다르게 관용을 적용한다는 것이다.⁴⁴ 하지만 이는 대화를 위한 제대로 된 기준이라 보기 어렵다. 이론적으로는 가능할 수 있지만 실질적인 적용은 어려워 보인다. 다자중심적 다원주의가 대화의 기준 없이도 잘 진행될 것이라는 생각은 너무나 이론적인 낙관론에 불과하다.

셋째, 다자중심적 다원주의는 종교학의 옷을 입은 실용주의일 뿐이다. 모더니즘이 지배하던 시대의 진리인 절대주의에서 다원주의로의 전환에는 ‘사람이 이론의 주인’이라는 사고가 지배하고 있다.⁴⁵ 진리가 정말 무엇인가에 대한 관심보다는 어떤 것이 인간에게 더 유용하고, 세상과 당면한 문제를 더 잘 설명해 줄 수 있는가 하는 문제에 관심을 가지게 되었다. 과정철학 자체가 과학의 도전에 대한 고민의 결과였고, 존 캡의 “그리스도 중심적 다원주의”도 교회와 신학의 위기를 타개하기 위한 몸부림의 결과였다.

종교다원주의에 대한 논의 자체도 실용적인 학풍이 지배하는 미국학계를 중심으로 전개되었다는 것을 주목해 볼 필요가 있다. 시대를 풍미했던 존 히의 다원주의의 실용성이 떨어지자, 종교다원주의자들은 새로운 유용한 틀을 찾기 시작했고, 그 결과물이 바로 다자중심적 다원주의였던 것이다. 하지만 어느 것이 지금 우리에게 가장 유익한가 하는 문제를 가지고 진리의 진위를 따지는 것은 바람직하지 못한 일이다. 이는 결국에는 상대주의와 허무주의로부터 자유로울 수 없을 것이다.

⁴⁴ *Ibid.*, 88.

⁴⁵ 정대현, 『다원주의 시대와 대안적 가치』, 34.

넷째, 다자중심적 다원주의는 진정으로 열린 대화의 체계가 아니라는 것이다. 물론 과거 종교다원주의의 배타성과 우월성에 대한 비판을 극복한 것은 사실이다. 하지만 그렇다고 해서 진정 배타성의 문제로부터 자유로울 수 있는가? 만약에 다자중심적 다원주의자가 기독교 배타주의자와 대화한다고 가정해 보자. 그는 과연 배타주의에서 배울 마음이 있을까? 그는 이미 자신이 극복했다고 생각하는 배타주의에 대해서 배울 마음이 없을 것이다. 다자중심적 다원주의가 아무리 중심 없는, 규범 없는, 기준 없는 다원주의를 이야기한다고 하더라도 다원주의 자체를 포기할 수 없다는 점에서, 배타성의 문제에서 자유로울 수 없다. 배타주의자들은 솔직하게 노골적으로 적대감을 드러낸다면, 다자중심적 다원주의자들은 빛나는 관용의 옷으로 휘감고 있으면서 여전히 배타주의에 대한 배타성만큼은 버리지 못하고 있는 것이다. 이미 자신들이 극복하고 초월했다고 생각하는 주장에 대해서도 진정 열려 있어야 그들이 말하는 참된 대화와 배움의 정신이 아닐까?

다섯째, 다자중심적 다원주의는 종교신학적 이론이라기보다는 실천적인 태도에 가깝다는 것이다. 이찬수는 (종교)다원주의에 대해, “하나의 ‘주의’ 나 ‘주장’ 이기도 하지만, 다양한 세계관의 적극적 가치를 보게 하고, 끊임없이 자기 변혁을 이루게 하는 변화와 창조의 원동력”⁴⁶이라고 강조면서, “다종교 상황은 단순한 정적 상황이 아니라 새로운 창조를 낳는 창조의 원동력이자 주체이며, 진정한 종교다원주의는 이러한 사실을 각자의 종교의 핵심적 내용으로 받아들일 때 이루어진다” 고 이야기한다.⁴⁷ 이러한 입장은 다원주의의 서술적 측면과 규범적 측면⁴⁸을 혼용해

⁴⁶ 이찬수, “타 종교의 신학”, 87.

⁴⁷ *Ibid.*, 88.

서 사용하고 있으며, 종교다원주의의 논리적 발전의 종착역일 뿐이며, 하나의 수사학적인 구호에 지나지 않는다고 평가할 수 있을 것이다. 사실 배타적인 입장을 가진 사람도 실천적인 차원에서 얼마든지 다자중심적 다원주의자들처럼 관용적일 수도 있는 것이다.

여섯째, 다자중심적 다원주의는 종교신학적 입장이라기보다는 신흥종교에 가깝다는 것이다. 필자는 종교다원주의의 논의는 어디까지나 기독교 종교신학의 영역이라고 생각한다. 하지만 다자중심적 다원주의는 이를 넘어선다. 오히려 세계의 종교를 화해시키려고 하는 경향성을 가진 종교운동이라고 말하는 것이 더 자연스럽지 않을까? 다자중심적 종교다원주의와 배타주의의 논쟁은 더 이상 기독교 내의 논의가 아니다. 기독교와 “다자중심교”의 논쟁인 것이다. 사실 다자중심적 다원주의는 종교 통합적 성격을 가진 힌두교와 비슷하다.⁴⁹

교양 있는 힌두교도가 다른 형태의 종교를 대하는 태도는 자비와 존경에 속하며 자신들을 위한 비판이나 경멸이 아니다. 이 호의적인 이해는 심원한 느낌이나 생각과 모순되지 않는다. 힌두교에 대한 믿음은 독단주의를 의미하지 않는다. 그는 전적으로 그의 마음에 들지 않는 사람에게서도

⁴⁸ 강영안, “다원주의를 어떻게 볼 것인가?”, 『신앙과 학문』 4 (1996), 6. 다원주의의 서술적 측면이란 가치 평가를 개입시키지 않고, 지금 여기에서 진행되고 있는 현실이 무엇인가에 관심을 가지는 것이고, 규범적 측면이란 이와 같은 현실이 그렇지 않은 경우보다 더 좋다, 더 바람직하다고 보는 것이다.

⁴⁹ 김희성, 『포스트모던 사회와 열린 종교』 (서울: 민음사, 1994), 206-221. 영국이 인도를 지배하던 시절에 힌두교 학자들은 기독교에 의해 많은 영향을 받게 된다. 당시 기독교의 영향을 받은 힌두교도인 Ram Mohan Roy는 기독교를 자기 나름의 방식으로 믿었다. 그는 선교사들과 계속 논쟁하면서 성경을 번역하기도 했고, 심지어 기독교 선교사를 개종시켜 유니테리언교회를 만들어 함께 사역하기도 했다.

이단의 냄새를 맡지 않는다.⁵⁰

물론 다자중심적인 종교다원주의는 과거처럼 하나의 통합된 종교를 주장하지는 않는다. 하지만 그 대신에 모든 종교가 관용하며 서로를 존중하는 상태를 지향하며, 그것이 진리이며 좋은 것이라는 믿음으로 무장한 새로운 종교운동이라고 평가해도 무리가 아니며, 이러한 분위기는 기독교와 군선교에 심각한 위기를 초래할 가능성이 있으며, 실제로 사회적인 분위기를 통해 이러한 경향에 동의하지 않는 기독교를 배타적이고 이기적인 집단으로 몰아가고 있다.

V. 결론: 군선교를 위한 제언

지금까지 살펴본 것과 같이 종교다원주의는 계속되는 변화의 과정을 통해 더욱 세련되고 날카로운 칼날을 가지게 되었고, 과거 비교적 잠잠하던 사회와 타 종교는 기독교의 무관심에 시비를 걸어오기 시작했다. 사소한 문제에 ‘종교편향’이라는 용어로 족쇄를 채운다. 진리의 배타성이라는 당연한 명제 앞에서 이기적인 집단이라는 낙인을 찍어 버린다. 특히 한국은 기독교의 전래 과정에서 전통사상과의 큰 마찰 없이 비교적 수월하게 복음을 받아들였고, 그것은 한국교회의 축복이기도 했지만 다종교상황에서의 적응능력을 키울 기회를 앗아간 것도 사실이었다. 계속된 한국교회의 성장은 이러한 상황을 더욱 심화시켰는지도 모른다. 교회는 자신의 성 안에서 안주했고, 종교다원적 상황에서 어떻게 자리매김해야 하는지 고민하지 못했다. 군선교의 현장도 한국교회의 상황과 그리 다르지 않

다. 과거 타 종교에 비해 유리한 입장에서, 다종교 상황에 대한 별다른 고려 없이 군선교가 가능했던 시절도 있었지만 지금은 ‘종파 간의 화합’이라는 명제 앞에 무반응으로 일관하기는 어려운 분위기이다.

이러한 복잡한 시대에 군선교의 귀한 사명을 감당하기 위해 필요한 것은 무엇인가? 첫째, 군선교 현장의 종교다원적 상황에 대한 진지한 이해가 필요하다. 현재 군의 현실은 기독교, 천주교, 불교, 원불교가 공식적인 종교로 인정되고, 소수 종교에 대한 관심도 점차 늘어나고 있는 추세다. 이러한 상황에서 타 종교에 대한 배려 없이 일방적인 방식으로 선교사역을 감당하게 되면, 불필요한 오해와 비난을 감수해야 할 수도 있음을 명심해야 한다. 따라서 종교다원주의에 대한 단편적이고 피상적인 이해에 머물 것이 아니라 그 정체를 분명히 인식하고 분석, 비판할 수 있는 능력을 가져야 한다. 이러한 능력은 서론에서 언급한 것처럼 혼란의 시대에 말씀에 입각한 군선교를 위한 중요한 밑거름이 될 것이다.

둘째, 종교다원주의에 대한 신학적 배타성의 확고한 유지가 필요하다. 지금의 시대는 기독교를 향해 ‘관용’ 하라고 한다. 하지만 선부른 관용은 성경적 진리와 구원의 유일성을 해칠 위험성이 있다. 종교다원주의와 관련하여 내용적인 측면에서의 관용이란 재론의 여지가 없다. 오히려 진리를 잃어가는 악한 시대 속에서 더 철저하게 시대의 정신과 싸워야 할 사명이 우리에게 있는지도 모른다. 종교개혁자들이 외쳤던 “오직 성경”의 원리를 위협하는 세상을 향해 하나님의 말씀에 계시된 구원의 진리를 단호히 외쳐야 할 사명이 있다. 때론 이로 인해 배타적이고 관용의 정신을 모르는 시대착오적인 집단이라는 오해를 받는 한이 있더라도, 내부적으로는 성경적 입장에서 분명한 교리적 기준을 세우는 한편 외부적으로는 종교다원주의의 허구성과 논리적 모순을 지적하는 작업이 동시에 진행되어야 할 것이다.

⁵⁰ 라다크리슈난, 김형준 역, 『동양종교와 서양사상』 (서울: 無憂樹, 2004), 405-406.

셋째, 타 종교인에 대한 태도적인 측면에서의 관용의 모습을 보여 주어야 한다. 타 종교에 대해 내용적 신학적 배타성은 유지하되, 태도적인 부분에서는 배타성 표출 방식의 변화가 필요하다. 분명 배타성에는 이론적인 측면과 태도적 측면이 공존하고 있으니 타 종교에 대한 태도적인 관용은 조심스럽게 고려해 볼 수도 있을 것이다. 사실 사람들이 우선적으로 요구하는 것은 이론적 배타성의 포기라기보다는 배타성 표출방식의 변화로서의 관용일지도 모른다. 특히 군대 안에서 기독교는 다수를 차지하고 있어 다른 종교의 배타성 비판에 쉽게 노출되어 있다. 그러니 좀 더 부드러운 자세를 견지하는 것이 지혜로운 선택일 수 있다. 김영한의 말처럼, “선교적 동기를 상실치 아니하면서 타 종교 신자들을 열린 태도로 만나고 경청하고 증언하는 인격적인 만남”⁵¹이 필요한지도 모른다.

넷째, 이 모든 일들을 타 종교인들에 대한 사랑과 섬김의 자세로 감당해야 한다는 것이다. 군선교의 현장은 분명 영적인 전쟁터이다. 하지만 다른 종교인들을 무조건 이단시하고, 비판하고, 적대시하는 것은 지혜롭지 못하다. 그들 또한 구원받아야 하는, 하나님의 사랑이 필요한 사람이라는 사실을 잊지 않고 그들을 사랑으로 감싸고 섬기는 마음으로 다가가야 할 것이다. 사실 다종교 상황에 대한 이해를 위해 시간을 보내고, 성경의 분명한 진리에 대해 확고한 체계를 세우고, 태도적인 측면에서 관용의 모습을 보이며 나아가는 모든 노력들이 한 영혼을 귀하게 여기시는 예수

님의 마음을 따름이요 유대인에게는 유대인으로, 헬라인에게는 헬라인으로 다가갔던 사도 바울처럼 영혼들을 향한 귀한 사랑의 표현이라는 사실을 잊어서는 안 될 것이다.

다자중심적 다원주의에 대한 비판과 분석, 그리고 몇 가지 제언들이 복잡한 상황에 새로운 해결책을 주었다고 생각하지는 않는다. 오히려 또 다른 문제를 만들어냈는지도 모른다. 그러나 이러한 현실에 대한 고찰과 고민이 모아질 때 군선교의 현장은 더욱 풍성해질 것이라 확신하며, 군선교의 귀한 사명을 감당하기 위한 치절한 몸부림들이 결실 맺기를 기도한다.

“모든 이론을 파하며 하나님 아는 것을 대적하여 높아진 것을 다 파하고 모든 생각을 사로잡아 그리스도에게 복종케 하니”(고후 10:5, 개역한글).

⁵¹ 이는 김영한이 한국개혁신학회 논문집에 기고한, “변혁주의적 종교대화 신학(a theology of transformed dialogue)을 향하여”에서 종교다원적 상황에서 개혁주의의 대응 전략을 정의한 것이다. 이에 대한 단계적인 실천방안으로는 첫째, 타 종교에 대한 연구와 대화를 지향한다. 둘째, 타 종교의 경건성과 도덕성을 배운다는 열리고 겸허한 태도를 가진다. 셋째, 타 종교인의 영혼을 사랑하는 마음으로 그를 인격적으로 만난다. 넷째, 성령 안에서 다른 영과 투쟁하는 기도의 자세로 대화에 임한다. 다섯째, 인격적으로 나의 구원의 체험을 증언한다. 김영한, “변혁주의적 종교대화 신학을 향하여”, 『한국개혁신학논문집』 18 (2005), 13-32.

군선교신학 제8권 우수

다종교 군문화권에서 본 군선교에 대한 신학적 고찰

A review on Military Mission
in the Military society of religious diversity

이석우 Lee, seok woo

- 군종 50기, 60사단 군종참모
 - 장로회신학대학교(Th. B.)
- 장로회신학대학교 신대원(M. Div.)
- 장로회신학대학교 일반대학원(Th. M.)
 - 연세대 연합신학대학원(Th. M.)
- 장로회신학대학교 일반대학원 박사과정 중(Th. D.)



I. 서론

군은 특수한 문화를 가지고 있는 사회이다. 국가의 필요에 의해서 징집된 엄격한 규율과 개인의 자유가 통제된 집단이며, 전쟁이란 극한 상황을 전제로 한 운명공동체 사회이며, 엄격한 위계질서가 있는 계급사회이기 때문에 일반사회와는 다른 특수한 문화를 가지는 것이다. 뿐만 아니라 간부를 제외하고 구성원이 100퍼센트 젊은이라는 점이며, 기능적인 면에서 순환 조직 사회라는 점, 동력적인 면에서 지휘관의 명령으로 일시에 다수가 모일 수 있다는 점이다. 그리고 심리적으로 계급구조의 갈등 속에

서 늘 불안과 긴장의 특성을 안고 있는 집단의 특성으로 볼 때 동질집단으로서 선교적 측면에서 복음의 수용이 용이하여 집단개종도 이루어질 수 있는 특성을 가지고 있다. 나아가 군은 개인의 이기적 보전을 넘어서 국가적 애국심으로 희생과 헌신을 강조하는 특성을 가지고 있으며, 신앙의 핵심가치와 같은 공통점과 복음의 접촉점이 있다는 특징도 가지고 있다.

다종교 공동체사회의 특징을 가지고 있는 군 내에서의 각 종교는 평화로운 공존과 단합을 우선으로 하는 활동과 아울러 장병들의 신앙을 통한 사생관 확립과 무형전력의 극대화를 위해 연합해야 하며, 종교 간의 화합을 통한 에큐메니칼 활동정신을 강요받는 곳이다. 만약 각 종교들이 군대에서 요구하는 이러한 목적을 간과한 채 자기 종교들의 신자 만들기를 위한 교세확장의 발판으로 삼고 서로 정죄하고 비난하며 종교 간의 갈등을 일으킨다면 그것은 종교들이 군의 목적성과 특수성을 상실함으로써 군대 단합을 해치는 해악 집단이 될 것이다.

우리 군은 1951년 전쟁 중 군종장교제도가 창립된 이래 군을 선교현장으로 볼 때 한국교회에 미친 영향이 직간접적으로 많았다. 그것은 첫째로 한국교회 성장에 크게 공헌했다는 점이다. 1969년 전군신자화 운동과 함께 시작된 진중세례운동은, 충분한 신앙교육이 결여된 성급한 신자를 양산한다는 다소의 비판적 시각도 있지만 한국교회 성장과 더불어 간과할 수 없는 사건이다.

예로 2001년 예장 통합의 경우 5,500여 개 교회가 세례를 준 숫자가 4만 명¹에 이르지 못하는 못하였지만 군을 통해서 그해에 약 20만여 명의 장병들에게 세례를 베풀었다. 그리고 그 후로도 해마다 18-20만 명의 장병들

¹ 2002년 12월 31일, (예장통합) 교단의 전체 교인 수는 2001년 대비해 1,128명(0.05 퍼센트) 증가한 232만 9,541명으로 집계됐다. 총회 통계위원회(위원장:이윤남)는 제88회 총회를 앞두고 60개 노회에서 보고한 자료에 따르면 세례 교인 수는 2001년 약 4만여 명에서 6만 5,990명으로 증가했다고 발표했다.

에게 지속적으로 세례를 베풀고 있으며, 군선교 비전2020의 목표 아래 2020년에 한국 국민의 75퍼센트를 기독교인으로 만들겠다는 민족복음화에 일심단결하고 있다. 둘째로 군대 안에서 기독 문화를 창출할 수 있는 계기를 지속적으로 마련해 오고 있는 것이다. 장병들은 군대 안에서 하나님의 말씀을 생활과 신앙의 원리로 삼는 운동을 전개함으로써 전역 후 사회 일원으로 기독교 문화를 확산할 수 있는 가능성을 심어 주게 될 것이라고 본다. 셋째로 다수의 기독 인재를 양성하여 낸 바, 군대라는 특수 현장을 통해 온 땅을 향한 선교 비전과 진리의 사람으로 세상을 변혁시키는 건강한 모범 애국시민 육성을 위한 일들을 지속적으로 해나갈 것이라는 것이다. 넷째는 군선교 현장은 한국교회의 교단 및 개교회주의를 넘어 선교적 연합정신을 실천하는 장(場)의 역할을 해왔다는 사실이다.

군선교는 이러한 공헌과 지속적인 긍정성에도 불구하고 다원화되고 더 복잡한 군 환경의 변동에 효과적으로 응답할 뿐만 아니라 더 나은 발전을 향한 철저한 자기 분석과 신학적 검토 및 비판이 필요하다고 본다.

지금까지 군선교는 자신의 종교 안에서 머물러 단지 군을 십자군으로 만들기 위한, 그리고 기독교인을 중심으로 한 축소된 선교를 해왔다고 볼 수 있다. 이것은 군대문화와 장병들의 구체적 삶의 자리를 바르게 읽어내지 못한 선교관의 한계를 보여 주고 있는 것이다. 이제부터의 군선교는 교회 중심적(신자중심 목회)이고 개인구원적(진중세례, 신자화 만들기)인 축소적 선교관을 극복하고 군대 전체를 한 몸이요, 하나의 유기체인 생명으로 접근하며 하나님의 선교대상으로서 공동체 전체를 품는 선교에로의 폭넓은 패러다임 전환이 필요하다고 본다.

본고는 군대가 문화적인 측면에서 일반사회와 다른 종교다원화 등의 특수성을 비롯한 여러 상이한 정신문화를 가지고 있다는 관점에서 군대의 특수한 삶의 자리를 선교적 관점에서 고찰해 보고, 그러한 관찰과 선교 해석의 관점에서 어떤 선교적 이해와 전략이 하나님의 선교에 합당할

수 있을지 창조적 접근을 시도해 보는 것이다. 그 결과 교회 중심으로 축소된 선교관의 한계를 극복하여 군 공동체 전체를 하나의 유기체적 생명으로 품을 수 있는 군선교관에 대한 방향모색을 하고자 하는 것이다.

II. 군(軍) 환경의 특수성

2.1. 군대사회 특성에서 발견되는 선교적 과제 도출

2.1.1. 근원적인 물음을 묻는 사회

군대사회는 일반사회와는 다른 이질적인 특수한 환경을 가지고 있다. 그러한 특성 가운데 군대는 군대 사회의 구성원이 언제나 궁극적인 물음을 묻는 정황에 처해 있다는 사실이다. 군은 항상 안전에 대한 위협을 의식함으로 대규모성, 긴박성을 강조하는 특성을 갖는다. 전쟁은 놀이가 아니다. 전쟁의 이념이 부정적일 때는 그것이 파괴적이지만 그 이념이 긍정적인 경우에는 파괴적이지 않다고 하는 논리는 불가능하다. 전쟁은 그 전쟁수행을 위한 이념적 목적과는 상관없이 파괴적인 것이다. 따라서 군대는 전쟁을 치르기 위한 힘의 장치로 그 본래의 존재의미를 확보하지 않으면 안 되는 것이다.

실제로 전쟁의 상황에 돌입하면 국가를 지키고 자신의 생명을 지키기 위한 생의 본능적 싸움을 하게 되는데, 어떠한 입장에서든지 간에 군대는 그러한 기능을 수행하는 자리에서 삶과 죽음의 근원적인 문제를 생활로 살아갈 수밖에 없는 위기를 생리처럼 지니고 있다. 따라서 군대에 속한 개인들은 궁극적인 물음에 민감하다. 그런데 이러한 물음은 사태의 절박성 때문에 비교적 안이한 사변이나 관념으로 흐르지 않고 구체적인 해답을 지금, 여기에서 지니려는 절실한 요구 속에서 생긴다. 따라서 이러한 물

음을 묻는 그 태도는 자연스럽게 종교적인 태도로 바뀌게 되고, 참호 속에 무신론자는 없다는 말처럼 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 높을 수 있는 선교적 특수성도 가지고 있다.

2.1.2. 공동운명체 사회

군대사회의 특성은 그것이 공동운명체라고 하는 사실에 있다. 그 공동체는 죽음과 삶을 구체적으로 함께 경험하고 있다. 생활의 사소한 것만을 공유하고 있는 것이 아니라 궁극적인 존재 여부의 근원적인 운명마저도 함께 지나는 공동체이다. 그렇기 때문에 그 구성원들 간에 유대나 관계는 다른 집단에서 짐작할 수 없는 혈연 이상의 연계가 이루어지고 있다. 집단의 의사에 대한 개인 의사의 귀속을 중요하게 여기는 집단주의의 성격이 매우 강하다. 예외가 없는 것은 아니지만 전우애라고 하는 것은 바로 그러한 공동운명체 구성원들만이 경험할 수 있는 독특한 유형의 사랑인 것이다. 이러한 전우애는 개인의 성장배경이나 사회적 여건에 좌우되지 않는다. 나아가 종교적 신앙의 차이 때문에 단절되는 것도 아니다. 죽음과 삶을 넘나드는 위기에서 그들은 적나라한 인간 그대로의 서로를 만나고, 돕고, 의지한다. 타 종교와의 교의적인 논쟁이나 자기의 종교적 경험이 지닌 절대성의 논리가 그 지경에 이르러서는 스스로 침묵해 버린다.

이 같은 군대사회의 두 가지 특성을 선교와 관련해서 연결해 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 보이지 않는 규범적인 요청을 아울러 지니기 때문이다. 선교적 측면에서 바라보면 군대 내에서의 선교는 바로 이러한 두 가지 사실에서 비롯하

는 가능성과 아울러 한계에 부딪치고 있다.

다시 말하면 군대사회의 집단이 가지는 정신문화적 특성 때문에 선교적으로 볼 땐 그들의 문제의식을 측정하면서 사회의 어떤 다른 영역에서 보다 효과적으로 그들로 하여금 기독교인이 되게 할 수가 있음에도 불구하고 또 다른 측면에서는 그러한 기독교인 됨이 독특하게 주장되거나 강조될 경우 그것은 그 군대사회 집단의 통합성과 단합을 손상시킬 수도 있는 위험 때문에 충분한 자제의 한계를 지켜야 하는 특성을 가지고 있다고 본다.

2.1.3. 계급과 명령의 사회

군은 유사시 국가를 지키기 위해서 전쟁을 수행하는 집단이며, 작전수행에 있어서 계급과 명령에의 복종은 군의 필수적인 조건이다. 군 계급사회에서 일어날 수 있는 가능성들로서 개인의 의견이 묵살될 수 있고 개성이 무시당할 수 있으므로 이러한 군대 환경적 요인들은 청년들의 인격형성과 개성화 과정에 크게 영향을 줄 수 있다.²

군대사회는 구성원들이 상급자에 의해서 자발성이 아닌 다소 일방적으로 개인의 능력과 적성과는 무관하게 임무가 주어질 수 있을 뿐만 아니라 권위주의적이고 강압적인 군대문화 가운데 개인은 무조건 순응해야 하는 절대복종의 규율문화를 가지고 있다. 그리고 상급자의 지시 및 부대 규율과 방침에 반항하지 않고 순응하는 여부로 군 조직의 가치와 우열, 또는 군기확립 여부를 판단하기에 무조건적으로 순응하려는 특수한 문화성을 가지고 있다. 또한 임무완수주의를 특징으로 공동체와 조직의 임무가 우선시됨을 강요하여 개인의 희생이 강요되며, 공동체의 목표를 완수

² 고용수, “군선교교육론”, 『군선교신학』 (서울: 대한예수교장로회 총회출판국, 1990), 222 참조.

하기 위해 개인의 권리를 일시 귀속시키는³ 특성을 위시하여 다양하고도 독특한 강제적인 특성을 기반으로 하고 있는 집단이다.

군대사회는 인간의 존엄성이 계급에 의해서 억압을 당할 수 있고 통제 속에서 고독과 소외 등이 이루어진다. 또한 조직과 계급과 명령에 의해 움직이기 때문에 개인의 인격보다는 계급과 명령이 인간보다 우선하며, 통제사회 구조 속에서 심리적 중압감과 환경의 변화로 인한 불안감과 스트레스와 위기의식을 동반한 특수성을 포함한다.

종합하면 군대는 계급과 명령의 절대 체계 속에서 개개인의 자유권과 자유의지는 철저히 상대화될 수 있으며 무시될 수 있는 비인간화의 요소를 다른 사회에 비해 더 많이 가지고 있다. 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.⁴

2.1.4. 다종교 공동체로서의 사회

이 같은 사실에 하나 더 첨가되어야 할 사항은 군대사회는 다종교가 제도적으로 고유의 기능을 수행하도록 보장되어 있다는 특성이다. 군대는 자기만의 종교를 주장할 수 없고 절대화할 수 없는 특성을 가지고 있는 다종교사회이다. 좀 더 구체적으로 서술한다면, 어떤 특정 종교도 공적인 상황에서는 자기가 지닌 진리나 가르침이 인간을 구원하는 유일무이하고 절대적인 것이라고 주장할 수가 없다는 것이다. 이 종교 문제는 참으로 군대 내에서는 민감한 문제이다. 그래서 군대 내의 각 종교들은 어느 경우에

있어서는 불가피하게 상대화될 수 있다는 사실이다. 군대는 종교를 통한 신앙 무형전력을 위해서 1인 1종교 갖기를 권장하고 있지만 종교 간의 평화로운 공존 가운데 다종교가 제도적으로 정착되어 있다.

다시 말해서 군은 다종교 공동체사회로서 특정종교의 입장만이 제도화되고 보장되어 있는 것이 아니다. 타 종교를 인정해야 하는 강요된 공존을 살며 각기의 종교는 서로 화합해가며 종교활동을 통해서 군이 목적인 본연의 임무를 수행해가야 한다.

군이 군종장교제도를 도입하여 종교활동을 공인한 목적은 장병들이 종교활동을 통해 신앙을 바탕으로 사생관과 가치관 등 정신전력을 극대화하고 단결을 도모함으로써 전쟁에서의 승리를 목적으로 하기에 종교 간 분열로 인한 상호 반목과 비판은 군에서 목적성을 위반하는 동반자살과 같은 것이라고 할 수 있다. 기독교 선교는 바로 이러한 특수상황 가운데 이루어지는 것이므로 타 종교와의 관계모색은 어느 집단에서보다 긴장이 있고 특별한 방법과 전략 및 지혜가 필요하다. 왜냐하면 선교는 다양한 문화와 종교적 갈등 속에서도 실천되어야 하지만 평화로운 공존관계를 만들어 가는 것 자체가 선교적 과제에 속하기 때문이다.⁵ 더욱이 다종교가 공존하는 군대상황에서 평화로운 공존을 실현하는 것은 기독교 선교의 전제가 된다.

2.1.5. 군종장교 신분의 특수성

군은 군종제도를 신앙을 통한 장병들의 사생관 확립과 무형의 전력의 극대화를 위해 활용하고 있는 것이다. 군의 이러한 목적을 이루기 위한 활동의 주체는 군종장교이다.⁶ 군종장교는 성직자(religious leader)와 참모

³ 국방부, 『국군정신교육교본』 (1993. 11), 514.

⁴ *Ibid.*, 224.

⁵ 한국일, “선교 120년과 한국선교의 미래”, 『선교와 신학』 제14집 (서울: 미션아카데미, 2004), 134.

장교(staff officer)⁷의 두 가지 역할을 동시에 가지고 있다. 어느 한쪽에 치우치지 않고 양쪽의 균형을 잘 수행해야 한다.

전장에서의 군인은 극도의 심리적 압박에 시달리게 되며 절대자에게 의존하여 이를 극복하고자 한다. 이것이 충족되지 못할 경우 정상이 아닌 이상행동을 유발하여 전체적으로 전투력 손상을 가져올 수 있다. 그래서 전장경험이 풍부한 국가의 군에서는 무형전투력의 증대를 위해 종교적 역할과 기능에 큰 기대와 도움을 얻고자 군종제도를 심도 있게 활용하고 있는 것이다. 군은 군종 기능을 통하여 전시뿐만 아니라 평시에도 종교 교육, 인격지도 교육, 사고예방을 위한 교육, 상담과 선도활동 등을 통하여 장병들의 사생관 및 정신무장을 강화하고 사기를 진작시키며 더 나아가 장병들을 건전한 모범시민으로 육성하는 데 그 기능이 있는 것이다.⁸ 다시 말하면 군의 각 종교들의 역할과 기능은 종교들의 개인적 선교 목적과 신자화를 위한 선교의 장으로서 허용된 것이 아니라는 것이다. 군 안에서의 군종장교의 기능은 범규에 명시되어 있는 군의 목표를 이루도록 요구되고 있으며, 종교의 기능 역시 동일한 차원에서 이해되고 있는 것이다.

그렇기 때문에 군종장교가 그들의 업무 우선순위를 성직자로서의 역할과 수행에 두고 참모장교로서의 역할을 소홀히 한다면 지휘관과 군으

⁶ 국방부 군종실, 『군종업무지침』 (국방부, 1999), 17. 국방부 군종업무지침에 의하면 군종장교를 이렇게 정의하고 있다. “군종장교는 고매한 품성과 투철한 군인정신을 소유한 성직자, 장병들의 정신적 지도자로서 계급이나 다른 전문 직위에 관계없이 목사, 신부 및 법사 등 소속 종단의 명칭으로 호칭되며, 그 신분은 장교단의 일원으로 참모장교로서의 신분과 소속 종단으로부터 파송된 성직자로서의 신분을 함께 지닌다.”

⁷ “군종장교는 장교단의 일원으로 참모장교로서의 신분과 소속 종단으로부터 파송된 성직자로서의 신분을 함께 가진다.” 『국방부 훈령 제572호』, 「군종업무규정」, 제2장, 제6조. 「군종업무시행지침/운영계획」, (육군본부, 1999), 74.

“……the chaplain has a dual role as religious leader and staff officer,” US Army FM16-1, 「Religious Support Doctrine: The Chaplain and Chaplain Assistant」, 1-3.

⁸ 『국방부 훈령 제572호』 (1997. 10. 27), “군종업무에 관한 규정령”.

로부터 배척을 당할 것이다. 반대로 군종장교의 우선순위를 성직자로서의 역할수행보다도 참모장교로서의 역할수행에 두고 거기에 에너지를 집중한다면 부대와 지휘관으로부터는 인정을 받을 수는 있으나 신자로부터 배척당할 수 있고 목회적인 면에서 소홀해질 수 있게 되는 것이다. 참모장교로서의 요구만을 강조하는 지휘관을 만날 경우에 두 가지 역할을 균형 있게 수행하기란 쉬운 일이 아니다. 지휘관과의 관계는 중요하데 특별히 기독교에 배타적인 타 종교 지휘관을 만났을 때, 혹은 타 종교에 배타성을 가지고 지휘하는 기독교 지휘관을 만난 경우 군종목사는 효율적인 업무조정과 적절한 지휘조언을 통하여 유연성 있는 관계를 형성해야 하며 보다 멀리 보는 선교적 안목을 가지고 업무를 수행해야 한다. 군 선교는 상황에 따라 다양한 변화의 정황들을 잘 분석하고 이해한 바탕 위에 수행되어야 한다. 선교는 언제나 구체적 상황 속에서 이루어지기 때문에 상황과 민감한 관련성을 가지기 때문이다.⁹

2.2. 한국교회 군선교 분석

지금까지 기독교¹⁰ 군선교는 “전군신자화운동”과 함께 군복음화를 목표로 전개돼 왔다. 주일학교와 학원선교가 둔화된 상황에서 한국교회는 청년선교의 유일한 대안이 되는 군대를 황금어장으로 삼고 교파를 초월하여 연합정신을 가지고 물질과 헌신을 아끼지 않았다. 군선교기관인 ‘한국기독교군선교연합회’¹¹에서 만든 보고서에 따르면, 20세기 한국 군선교는 군복음화를 목표로 하여, 아래의 몇 가지 특징을 갖고 있었던 것으로 평가하고 있는데 첫째, 진중교회당 건축(하드웨어 구축), 둘째, 진중세

⁹ 한국일, 『세계를 품는 선교』 (서울: 장로회신학대학교 출판부, 2004), 10.

¹⁰ 한국군에는 4개 종교(기독교, 불교, 천주교, 원불교)가 활동하고 있다. 군에서는 기독교(개신교)라 명칭한다.

례운동 추진, 셋째, 장병위문 복지활동을 들고 있다.

다시 말하면 교회당을 건축하고(1,004개 건물) 신병교육대를 중심으로 실시한 진중세례식과 지역교회를 통한 부대 방문과 위문활동 등을 특징으로 하고 있다. 양적 성장으로 볼 때 세계 어느 나라, 어느 장소를 막론하고 한국 군선교 현장처럼 열정적이고 가시적인 열매를 거두는 곳은 없다. 한국 군선교 현장은 세계 어디에서도 유례를 찾아볼 수 없는 유일무이한 사건이자 세계가 부러워하는 장병 선교 모델로, 현재는 한국 군선교의 전략과 방법론 등을 세계 군대에 전수하고 수출하는 위치에 올랐다. 그러나 한국 군선교는 여기에서 자만하지 말고 더 나은 발전과 성숙을 위해서 그동안의 그늘진 측면을 직시하며 조용히 신학적 자기반성의 시간을 갖는 것이 필요하다.

이 논고는 그동안의 군선교의 승리의 함성과 축하를 말하고자 하는 것이 아니다. 이미 그러한 자리는 많았기 때문이다. 또한 불타는 열정을 가지고 진행하던 진중세례 등 복음전도사역에 소홀히 하지는 것은 더욱 아니다. 앞으로도 군선교는 기회가 주어지는 대로 더욱 열심히 해야 할 한국 교회의 과제이다. 그럼에도 불구하고 군선교에 대한 진지한 신학적 자기반성이 필요한 것은 자가당착의 오류를 범하지 않기 위해서이다.

한국교회의 군선교의 특징은 한마디로 교회성장운동과 맞물린 영혼구원에 관계된 교회 중심적 선교활동에 무게 중심이 있었다고 말할 수 있는데, 이것에 대한 신학적 성찰이 필요하다. 교회성장운동은 전형적인 교회

¹¹ 한국기독교군선교연합회는 1972년 환경적 목사를 중심으로 교계 주요 지도자들이 “군복음회는 민족복음화의 지름길”이라는 표어를 바탕으로 ‘전군신자화후원회’라는 이름으로 설립됐다. 1976년 신앙전력화운동과 함께 ‘군복음화후원회’로 개칭한 후 비전 2020실천운동이 전개되면서 1999년 ‘한국기독교군선교연합회’로 다시 개칭하여 “이 백성을 그리스도에게로”(고후 6:16)라는 선교목표와 함께 군종목사 파송 12개 교단, 군선교 관련 10개 기관과 협력하고 있는 군선교기관이다.

중심적 구조에 기초한 선교모형이다. 교회성장운동은 방법론에서 신학보다 사회과학적 방식을 따르고, 개인의 신앙 체험과 전도를 강조하며 오순절 운동과도 연계되어 있는 포괄적 성향을 띤다.

교회성장운동의 효시인 맥가브란 박사는 효과적인 전도와 선교를 위한 연구 끝에 교회 성장에 대한 이론적 체계를 만들었다. 교회성장운동은 간단히 말하면 선교의 목적을 교회 성장에 두는 것이다. 맥가브란 박사는 영혼 구원보다 사회개혁을 강조하는 선교방식에 대한 반발과 인적, 물적 자원의 투자에 비해 열매가 저조한 그 당시의 선교현장을 근본적으로 반성하였다. 그 결과 깨달은 것은 복음전도와 영혼 구원에는 열매가 있어야 한다는 것이었다. 교회성장운동에서는 전도한 영혼의 숫자가 몇 명인지, 현재 교회가 성장하고 있는지 쇠퇴하고 있는지, 그리고 성장을 위한 효과적 방법론은 무엇인가를 연구하며 교회 성장의 지표가 되는 교인 숫자에 대한 통계가 필수적 요인임을 강조한다.

맥가브란과 함께 이 운동을 주도했던 피터 와그너 박사도 교회 성장을 선교의 목표로 제시하면서 가시적인 결과로 선교의 성패를 가늠한다. 이러한 성장운동의 지침이나 원리를 보면 교회성장운동이 선교에 관심을 철저히 보이는 교회, 즉 개교회에 기초를 두고 있음을 알 수 있다. 교회성장운동은 선교에 투자한 노력과 자원에 비해 열매가 없는 것을 고심한 끝에 가시적인 선교열매, 다시 말해 교회에 출석하는 교인들의 증가를 선교의 성패를 평가하는 중요한 기준으로 삼았다.

그러나 선교란 교회만이 아니라 세계 안에서 활동하시는 하나님의 구속사역에 참여하는 것이며, 그런 점에서 선교는 교회 성장보다 포괄적이며 광범위한 활동인 바 교회성장운동은 온 세상을 포괄하는 하나님 나라의 사건인 선교를 교회적 사건으로 축소시킴으로 세상적 지평을 간과하게 되었다. 결국 교회성장운동 관점에서의 선교는 교인의 수적 증가를 위해 모든 선교적 자원을 보이는 교회에 집중시키며 자연히 교인들의 관심

도 개인주의적 신앙 범주에 머물게 되는 우를 초래할 수 있다는 것이다.

물론 선교의 효과적 방법과 전략에 대한 모색과 가시적 결과에 대한 평가는 중요한 일이다. 그럼에도 교회성장운동의 결정적인 취약점은 그러한 가시적 결과나 통계로 선교의 성패를 결정한다는 데 있다. 이럴 때 교회의 가시적 성장이 선교의 최종목표가 되고 교회와 하나님 나라를 혼동하여 성장을 말할 때에 교회에 대한 신학적 성찰, 즉 교회론에 대한 이해가 지나치게 협소해진다는 점이다. 효과적인 성장을 위해 교회에 대한 신학적 통찰을 간과한 채 실용주의 방향으로 흘렀기 때문이다. 교회 성장은 중요하지만 그보다 더 중요한 것은 교회가 복음에 충실하고 있는가의 문제이다. 또한 교회성장운동이 낳은 부작용은 교파주의나 개교회주의를 초래하여 형제자매 교회와의 관계를 경쟁적 관계로 전략시킨다는 점인데, 이것은 한국 군대 각각의 종교적 관계로 볼 때도 여실히 드러나는 바, 각 종교들이 성장운동을 바탕으로 행한 활동은 종교 간 갈등과 경쟁적 관계를 초래하여 군 단합에도 적지 않은 부정적 영향을 주고 있다는 것이다.

만약에 모든 종교들이 군대를 황금어장으로 여긴다면 어장에서의 갈등이 심화될 것이며, 군이 목적으로 하는 종교기능인 군의 단합과 평화를 해치는 목적 전도현상을 초래할 수도 있다는 것이다. 매년 30만 명의 청년들이 사회에서 군으로 유입되고 또 반대로 사회로 진출하는 순환의 반복 속에서 군대라는 어장은 기독교뿐만 아니라 타 종교들도 신자확보를 위해서 주목하지 않을 수 없는 최고의 어장임에 틀림없다. 그러한 이유로 각 종교마다 장병신자화를 위한 신속한 대응을 할 수밖에 없는 상황 가운데 기독교도 복음전도를 주님의 최고의 지상명령인 동시에 중요한 선교적 과제로 여기며 장병전도를 통한 세례(개종)를 우선순위로 둘 수밖에 없는 측면을 간과할 수 없다.

불교나 천주교에서는 군을 장병신자화를 위한 전략적 선교현장으로 삼고 세계 어디에서도 찾아볼 수 없는 군종교구¹²를 만들어 종교집단의

세력을 힘입어 자신의 권익을 주장하며 군신자화를 위한 전략적 활동을 하고 있다. 군 내부에서는 단합을 해치고 목적성을 상실한 군내 종교들의 이러한 경쟁적 모습에 대해 비판과 부정적인 시선을 던지고 있는 것이 사실이다.

한국국방연구원(KIDA)에서 만든 “장병종교활동제도 개선방안 연구”¹³는 비록 폐기되기는 했지만 각 종교들의 선교활동의 병폐에 대한 단적인 방증을 보여 주고 있는 사례라고 할 수 있다. 보고서는 종교 간 갈등 개선, 군종장교의 현역·군무원 통합 시스템, 선교 및 포교의 금지를 방안으로 내놓고 있다. 위의 제안은 군내의 종교 간의 신자화를 위한 과열현상으로 발생하는 문제점들을 제시하고 있다. 또한 이 보고서에는 현재 한국군의 위상이 크게 변화되어 가고 있고, 향후 국군은 정예화 정책을 추구하고 있으며, 군인의 수는 양적으로 축소될 수밖에 없으며 이에 따른 군선교 정책의 변화를 시사하고 있다.

종합해 보면 그동안의 20세기 한국 군선교 운동의 특징은 신자화(전도)운동이었다. 타 종교의 경우도 예외가 아닌 바, 신자화에 따른 종교 간의 지나친 경쟁은 종교 갈등이라는 부작용을 초래하였다. 군대 단합을 해

¹² 천주교는 2001년에 군을 선교의 중요한 어장으로 규정하고 ‘천주교 군종교구’를 발족하였고(천주교 군종교구장은 민간인으로서 군선교에 정치적 영향력을 행사하고 있음), 뒤늦게 불교도 이에 자극을 받아 ‘불교 군종교구’를 창설하여 천주교와 같은 방법으로 신자화 활동에 체계적이고 조직적인 전략을 세우고 종단 차원에서 사활을 걸고 신병교육대와 훈련소를 중심으로 선(포)교 활동에 집중하고 있다.

¹³ 임종인, 최광현, “장병종교활동제도 개선방안 연구”, 한국국방연구원(KIDA) 연구 보고서 (2003. 11) 참조.

국방부 인사복지국에서 한국국방연구원(KIDA) 인력개발연구센터에 의뢰하여 군종제도에 관한 연구를 하게 한 바, 이 보고서에서는 현 군종제도의 문제점들을 종단 종파 간 갈등, 포교 위주의 군종 장교활동, 즉 교세확장에 치중하는 것 등으로 인해 군종제도의 기능과 역할이 변질되고 있다고 지적하고, 이러한 문제들이 군종의 기본 기능과 역할을 훼손하는 것으로 분석했다.

치며 군 지휘체계에 많은 부담을 주었고, 지속적으로 수행해야 할 건전한 선교에도 장애를 초래했다고 볼 수 있다. 선교는 자기 종교를 타 종교인들에게 경쟁적으로 전파하는 선전이 아니며, 그들의 존재를 인정하지 않고 나의 종교만이 존재하기를 바라는 편협한 이기주의적 태도도 아니다.¹⁴

교회의 선교적 목표는 세계 속에서 하나님 나라를 건설하는 것이다. 교회는 세계 속에서 자신을 확장시키는 것이 아니라 자신의 영역을 넘어 세상을 하나님 나라로 변화시켜야 한다. 교회가 세상을 복음화의 대상으로 간주할지라도 세상이 지닌 독특성은 존중해 주어야 한다. 세계에 주어진 하나님의 창조 사역의 위임을 무시하고 세상을 교회의 예전적 혹은 종교적 범주로 제한하는 것은 결국 자신을 절대화하는 잘못을 범하는 것이다. 그것은 곧 세계를 교회화하려는 잘못된 이상을 추구하는 것이다. 교회는 선교활동에서 언제나 자신이 중심이 되며, 최종적 관심을 자신에게 집중시키려는 유혹을 받기 때문에 부단한 자기 비판과 성찰이 필요한 것이다. 이러한 측면에서 한국 군선교는 군대만이 가지고 있는 현실에 대한 세밀한 현장분석과 특수한 문화를 충분히 이해하고 그것에 대해 현실적으로 응답하면서 극복할 수 있는 군선교 신학과 선교 패러다임의 전환이 요구된다.

2.3. 다종교 군공동체 속에서의 종교 간 갈등 사례

세계는 점점 다종교 다원사회로 변화해가고 있다. 전에는 기독교만 적극적으로 선교하는 종교였으나 지금은 이슬람은 물론 불교, 힌두교, 전통 종교, 사이비 이단들도 적극적으로 자신의 선교활동을 펼치고 있다. 이미 세계 도처에 종교 간 갈등과 충돌이 있어 왔고 지금도 세계 도처에서 종교 간의 갈등으로 전쟁과 충돌과 살인 등이 일어나고 있다. 특히 평화로운 공

존이 가장 우선시되어야 할 군 공동체 사회 속에서도 이러한 종교 간의 갈등과 충돌이 종종 발생하고 있다. 다시 말해서 각 종교 간의 지나친 선교 열 및 타 종교에 대한 적대적이고 배타적인 시각이 군 단결에 큰 손상을 주고 군 공동체의 갈등과 분열을 초래하는 예가 많다.

사례 1¹⁵

군목이 미 보직된 ○○○정찰대대에 기독교 신자들의 요청에 의해서 인접 부대의 군목이 예배 지원을 나갔다. 그 부대의 지휘관인 대대장은 불교 신자였다. 이때 대대장은 인접 부대 군목이 예배 지원을 나왔으나 자신은 불교 신자라며 군목을 정문에서 출입 금지시켰다. 대대장의 편파적인 부대 지휘로 인하여 기독교 신자 장병들과 갈등을 일으켰다.

사례 2

○○부대 ○○○참모장은 천주교 신자로서 신부에게는 각별한 예의와 존대어를 사용한다. 그러나 자신의 부대에 소속되어 근무하는 군목인 김○○에게는 “야! 목사! 똑바로 해!” 하는 등 상스러운 언어를 자주 사용한다. 이로 인하여 ○○○참모장은 기독교 신자 장병들에게 종교에 대해 편파적이라는 비난을 받았고 종교 간의 갈등을 일으켰다.

사례 3

○○부대 ○○○여단장은 김○○ 소령이 불교 신자라는 이유로 수색 대대장의 보직임명을 거부하였다. 여단장은 “수색 대대장만큼은 기독교도로 임명하고 싶은 것이 내 의도이다”라고 말하면서 은연중 기독교로 개종할 것을 유도하였다. 이 일로 김 소령은 기독교 신자가 아니면 중요 보

¹⁴ 한국일, “선교 120년과 한국선교의 미래”, 135.

¹⁵ 이러한 종교적 갈등 사례는 군종감실에 보고된 내용이다.

직에 임명될 수 없다고 불평하며 여단장을 비난하였다.

사례 4

○○부대 군종참모인 ○○○법사가 지휘관에게 교회 헌당예배 계획을 보고하였다. 그때 ○○○사령관은 “불교는 돈 놓고 돈 먹는 종교가 아니냐? 기독교는 하나님만 믿으면 복이 저절로 굴러 들어오는 종교이다” 라는 언동으로 법사인 군종참모와 불교 신자들에게 비난을 받았다. 뿐만 아니라 기독교 위주의 편파적인 종교활동으로 타 종교 장병들에게 불신을 받았다.

사례 5

기독교 신자인 ○○부대 ○○○여단장이 예하 포병 대대를 방문하였다. 그때 대대장으로부터 영내에 법당을 건축하겠다는 보고를 받았다. 보고를 받은 여단장은 “여기에 교회가 있어야 하는데 불교 신자들이 풍수지리설을 보고 법당을 건축하려 하느냐? 만약 여기에 법당을 건축하면 불질러 버리고 할복자살해 버리겠다” 고 하였다. 여단장의 편파적인 종교활동과 법당 건축 반대로 인해 불교 신자들과 종교적 갈등이 일어났다.

이 같은 사례를 볼 때 타 종교에 대한 적대감 및 배타적인 태도는 군 단결에 큰 저해요인으로 작용했다. 그렇다면 군종장교(군목)의 경우는 타 종교에 대한 이해를 어떻게 하고 있는가? 설문조사¹⁶에 의하면 44%의 군목들이 타 종교와의 대화의 필요성을 느끼지 않았으며 무시한다는 응답

을 했고, 28%는 타 종교를 어느 정도 존중하며 대화의 필요성을 느낀다고 응답했다. 그리고 26%의 경우는 타 종교를 이해하며 적극적으로 대화하며 호의적인 태도를 갖고 목회를 하고 있다고 응답했다. 이렇게 대답한 군목은 군대조직에서 10년 이상 장기목회를 한 그룹이 대부분이고 단기사들(3년)의 경우 대부분 타 종교와의 적극적 대화의 필요성을 느끼지 않는 것으로 나타났다. 특히 대화의 필요성을 느끼지 않는 44%의 경우 타 종교에 대해서 마치 하나님과 비알의 입장과 같은 신앙적 태도를 취하고 있는 것으로 나타났다.

이러한 태도는 타 종교 군종장교들도 예외가 아니다. 군내의 이러한 종교 간의 갈등은 기독교의 열정적인 선교관이 타 종교를 자극한 경우도 있겠지만 각 종교마다 군대를 신자화 운동을 하기 위한 현장으로 보는 선교전략과도 깊은 관련이 있다고 본다. 또한 모순된 국방부의 종교정책과도 관련이 있다고 보이는데, 지침에 의하면 2009년도 군내의 장병 신자수에 따라 현재 각 종교별 군종장교 숫자를 정하겠다는 공문이 하달되면서 군종장교들의 종교 간 경쟁과 갈등이 심화되는 면이 없지 않다고 분석할 수 있다.

군선교의 자리는 종교의 차이를 넘어서 다른 사람과 평화롭게 살아가는 것을 배워야 하며 이것을 선교적 책임과 과제로 수용해야 한다. 복음을 전하기에 앞서서 다양한 종교 문화의 사람들과 더불어 평화롭게 살아가는 것은, 평화로운 공존 자체가 선교의 궁극적인 목표는 아닐지라도 종교의 차이로 갈등을 겪고 있는 오늘의 현실을 고려할 때 필연적이다.¹⁷ 선교는 다양한 문화 및 종교 속에서도 실천되어야 할 과제이지만 평화로운 공

¹⁶ 이석우, “다종교 군 공동체에서의 하나님의 선교전략 연구”, 장로회신학대학교 대학원 미간행 석사학위, 100. 군종목사 1년에서 20년 사이의 130명을 대상으로 설문, 설문내용은 “귀하는 군 목회를 하면서 타 종교에 대해서 어떻게 생각하십니까?” 였다.

¹⁷ 한국일, “선교 120년과 한국선교의 미래”, 134(재인용).

J. A. B. Jongeneel and J. M. van Spindler, *Contemporary Currents in Missiology. An Ecumenical Introduction*, ed. by F. J. Verstraelen, A. Camps, L. A. Hoedemaker, M. R. Spindler (Grand Rapids, Michigan, 1995), 438-457.

존관계를 형성해 가는 것도 군 현장에서는 중요한 선교적 과제이다.

그렇다면 이러한 문제들을 극복하고 바른 선교를 회복하기 위해서는 교회의 본질이 무엇인가를 파악하고 그것에서부터 군선교 신학을 모색해 보는 것이 필요하다.

III. 군선교 신학의 새로운 방향 모색

3.1. 상황신학적 이해

위에서 살펴본 것처럼 군의 상황성을 간과한 각 종교들의 신자 만들기(세례, 영세, 수계) 우선 활동은 종교 간의 갈등과 분열을 조장할 수 있고, 서로에게 자극을 주어 종교마다 강화된 전투적 선교전략의 공세로 종교 각축전으로 증폭될 수 있다. 이것은 군대 밖 소수종교들에게도 자극을 주게 되므로 군에서 3개 종교에 의해서 젊은 청년들이 신자화된다는 것에 위기의식을 느낀 군에 들어오지 못한 기타 소수종교들도 청년신자를 포섭하기 위한 현장으로 군을 주목하여 자신의 종교의 군종장교를 선발해 달라는 정치적 압력을 가하기에 이르렀다. 소수종교 군종장교들이 미군 처럼 무분별하게 군에 들어올 경우 그만큼 선교영역은 줄어들 수밖에 없게 되고, 종교 각축전이 될 경우에는 종교활동에 관한 제재가 규범으로 명시화되어 선한 방법의 선교도 할 수 없게 되는 경우가 발생할 수 있다.

이러한 부작용을 극복하기 위해서는 지금까지의 한쪽으로 치우친 선교관을 극복하고 폭넓은 선교관을 가지는 것이 필요하며, 군만이 가지고 있는 특수한 문화와 현실에 대한 세밀한 선교학적 현장분석을 통해 상황의 문제에 지혜롭고 현실적으로 응답가능한 군선교에 대한 상황신학적 이해와 선교 패러다임의 전환이 요구된다.

기독교 신학에 있어서 복음과 문화 내지 복음과 상황의 문제에 대한 신

학적 조명은 해방신학, 여성신학, 아시아신학 등 다양한 시도로 나타났 다. 상황신학의 중심을 이루는 내용은 복음과 문화라는 주제이다. 상황신학에 대한 정의가 학자마다 다르지만 첫째, 상황신학은 특정한 상황 속에서 생성·발전되는 신학으로 이해된다. 여기에 군선교 신학의 자리매김을 찾을 수 있을 것이다. 둘째, 상황신학은 신학 전반에 관한 인식의 전환을 의미한다. 그 어떤 신학도 그 신학이 생성되고 발전된 상황으로부터 자유로울 수 없다. 이런 차원에서 볼 때 모든 신학은 스스로 인정하든 안 하든 상황신학이다. 신약성경 안에서도 복음을 유대인에게 전하기 위해 쓴 마태복음과 이방인에게 전하기 위해 쓴 마가복음의 용어가 다르고 표현 방식이 다르듯 상황에 따라 복음의 내용이 변질되는 것이 아니라 표현방법과 강조점이 다르게 나타난다.

가령 루터는 복음을 율법의 상대개념으로 이해한 반면 뮌처는 윤리적·정치적 의미의 복음을 강조했다. 상황신학에서 복음 내지 복음의 토착화는 각각의 상황 속에서 각각 고유한 방식으로 이해된다. 상황신학의 신학적 기초는 하나님의 사람 되심에 있다. 예수 그리스도의 성육신은 바로 하나님이 이 역사 속에 스스로를 알리신 사건으로 하나님은 예수 그리스도의 탄생, 삶, 죽음, 부활을 통해 스스로를 상황화시키셨다. 이러한 하나님의 상황화는 하나님이 스스로를 알리고자 원하시는 오늘날의 각 상황 속에서도 계속되어야 한다. 상황화의 과정에서 일차적으로 중요한 것은 복음이 각자 주어진 문화적, 종교적, 사회적, 경제적 상황에서 어떻게 이해되는가 하는 것이다.

군선교 신학이란 군대라는 특수한 환경의 변화 속에서 군인이라는 특수 신분을 가진 이들이 자기가 처한 진중에서 일어나는 제반 문제에 대한 신학적 해석과 이해를 말하는 것이다. 군사문화와 복음을 별개로 연구하거나 그것이 함께 역동적으로 발산하는 문화를 신학화하는 작업을 뜻한다. 적과 대립된 이데올로기 문제, 국가관, 애국심, 전쟁에 대한 해석, 인

권 문제, 이성 문제, 불안공포 문제, 리더십 등 군인사회에서 자주 접할 수 있는 제반 문제에 대한 신학적 응답을 찾는 작업을 하는 것이다.

1978년 로잔 위원회가 내놓은 ‘월로우뱅크 보고서’에서는 회심이 회심자를 비문화시키는 것이 아니라고 주장했다. 따라서 다종교 군 사회 속에서 선교적 문제들을 심층적으로 인식하고 그것을 극복하는 대안으로 교회의 본질에 대한 이해를 기초하여 통전성 있는 선교에 대한 방향성을 모색할 필요가 있다.

3.2. 복음의 통전성 회복

교회와 선교에 대한 갱신의 내용과 방향은 복음의 올바른 이해로부터 주어진다. 많은 기간 동안 복음을 주로 영적이며 종교적 차원 내에서 이해하는 경향이 있었다. 이러한 축소된 복음이해는 그것과 연결하여 구원론, 교회론, 하나님 나라 이해가 다 개인적, 교회적 차원에 제한된다. 교회는 바른 선교활동을 수행하기 위해 온전한 복음이해를 가져야 한다. 온전한 복음이해로부터 선교의 올바른 목적과 동기, 내용과 방식을 회복할 수 있는 기초를 얻는다.

세계교회협의회회는 1975년 나이로비에서 개최된 제5차 총회에서 제시한 선교의 네 가지 토대-“온전한 복음”(the whole gospel), “전인적 인간”(the whole person), “온 세상”(the whole world), “전 교회”(the whole church)-중에서 온전한 복음에 대하여 다음과 같이 진술한다.

“예수 그리스도를 통한 하나님 나라와 사랑에 대한 선포, 은혜와 죄 사함, 회개하고 그분을 믿는 것으로써의 초대, 하나님의 교회 안에서 교제하라는 명령, 하나님의 구원하시는 말씀과 행동을 증거하라는 명령, 정의와 인간의 존엄성을 위한 투쟁에 참여할 책임, 전인적 인간을 가로막는 모든 것을 거부할 의무, 생명 그 자체를 내거는 헌신 등이 있다.”¹⁸

르네 파딜라는 복음의 통전성에 대해서 “복음은 영적이고 종교적 차원을 넘어 새로운 창조, 새로운 인간, 생명을 주시는 성령을 통한 새로운 탄생의 기쁜 소식이며 복음은 개인적, 사회적, 전 지구적, 그리고 전 우주적 해방과 회복, 그리고 강건함과 구원에 대한 기쁜 소식이다”¹⁹라고 말한다. 따라서 군선교의 방향은 축소되고 치우친 선교관을 극복하고 온전한 복음이해를 바탕으로 온 세상을 향한 증인공동체로서 통전성 있는 선교를 해나가야 한다.

3.3. “하나님의 선교”로서의 군선교 방향

그동안 전군신자화운동이 비대해지면서 신학적 자기반성과 비판이 결여되어 왔다. 많은 면에서 무게 중심이 전통적 교회중심적 선교관으로 영혼구원, 예배당 건축, 세례 등의 사역에 집중되었다는 것을 이미 볼 수 있다. 이것은 복음의 통전성과 복음으로 구원받고 회복되어야 할 인간의 전인성, 우주적 회복이라는 선교의 궁극적 목표에서 균형이 이루어지지 않았다.²⁰ 따라서 이러한 균형을 위해서는 교회중심적 선교관을 넘어 장병들의 구체적인 삶의 각 분야에서 하나님의 뜻이 합당하게 나타나도록 성경에 나타난 하나님의 뜻을 전달하고 제시하는 섬김과 봉사의 증인공동체로서의 선교방식이 요구된다고 할 수 있다.

그런 측면에서 교회중심적인 선교관의 한계를 비판하며 복음의 통전성을 회복하기 위하여 출발한 “하나님의 선교”에 귀를 기울이며 그 개념을 군선교 신학에 적용할 필요가 있다. 이것은 그동안 교회중심적이고 그

¹⁸ 세계교회협의회 위임, 이형기 옮김, 『세계교회협의회 역대총회 종합보고서』 (서울: 한국장로교출판사, 1993) 335.

¹⁹ C. 르네 파딜라, 홍인식 옮김, 『통전적 선교』 (서울: 나눔, 1994), 81-82.

²⁰ 한국일, 『세계를 품는 교회』, 442-443.

리스도론적 선교관에 치우친 군선교 현장을 삼위일체 하나님의 전체 사역의 선교현장으로 확대시켜 그동안 상대적으로 소홀히 여겼던 개념으로, 군 공동체 전체를 하나님의 선교의 대상으로 품는 선교, 즉 개인구원(세례), 개인전도, 타 종교인, 계급, 갈등구조 등을 넘어 군 공동체를 하나의 생명이요 구원의 구체적인 대상으로 이해하고 품는, 보다 폭넓은 범주에서의 “하나님의 선교” 에로 나아가야 할 것이다.

3.4. 군 공동체에서 “하나님의 선교”의 신학의 의미

3.4.1. “하나님의 선교”에서의 교회론에 대한 약점

하나님의 선교에서 가장 큰 문제점은 하나님의 선교와 인간의 선교 관계를 규정하는 것이다. 하나님의 선교에서 교회의 위치와 역할을 어떻게 자리매김할 것인가이다. 이 점에 대하여 하나님의 선교를 표방하는 학자들과 그들의 사상을 두 그룹으로 구분할 수 있다.

첫 번째 그룹은 하나님의 선교를 지향하면서 교회의 파송과 선교적 과제를 강조하는 입장인데 대표적 학자로 하르텐슈타인(K. Hartenstein)과 피체돔(G. F. Vicedom)이 있다. 두 번째 그룹은 하나님의 선교를 교회와 상관없이 역사적 사건 속에서 찾으려 하는데 대표적 학자로 호켄다이크(J. C. Hoekendijk)와 루드비히 류티(R. Luetti)가 있다. 순더마이어 교수는 이 두 그룹에 대해 전자는 구속사적 선교유형으로, 후자는 약속사적 선교유형으로 구분한다.²¹

하나님의 선교는 이전의 서구 교회중심적 선교의 문제점을 비판하면서 선교의 본질을 새롭게 이해하려는 시도이다. 하르텐슈타인과 피체돔

은 하나님의 사역을 교회 안에 제한하는 교회중심적 선교를 비판하지만 그렇다고 하나님의 선교에서 교회의 선교적 사명을 약화시킨 것이 아니라 오히려 교회의 올바른 선교적 위치와 역할을 회복하려 하였다.²²

순더마이어에 의하면 이 두 사람의 공통점은 선교를 구속사적 입장에서 이해하려는 것인데, 선교의 주체이신 하나님께서는 하나님 나라를 선포하고 실천하는 과제를 교회에게 부여하심으로써 교회를 통해 그분의 구원의지를 펼쳐 가신다고 한다. 교회는 지상에서 그리스도 통치의 중심이자 세계 역사의 중심이며 성령의 선교 수행자이다. 따라서 하나님의 선교에서는 세상을 향한 교회의 파송이 강조된다. 세상 속에서 하나님의 구원활동은 교회의 선교를 폐지하는 것이 아니라 교회의 선교를 가능케 하는 기초가 된다. 이들은 교회를 강조하지만 중세적 교회지상주의나 세상으로부터 분리된 이원론적 폐쇄적 교회관을 주장하는 것이 아니라 하나님의 선교사역에서 도구적 위치로서의 교회의 선교활동을 강조한다. 이러한 입장은 하나님의 선교의 수행자로서의 교회의 선교적 사명과 책임을 담보하고 있다.

교회적 관점에서 보았을 때 하나님의 선교의 문제점은 하나님의 선교 개념을 급진적으로 전개한 네덜란드 선교학자 호켄다이크의 선교이해에서 발견된다. 그는 선교의 주체와 범위와 방식에 있어서 전통적 선교이해와 완전히 결별한다. 그는 아들의 파송과 성령에 의한 교회의 파송을 중시하지 않고 그 대신 하나님 자신의 파송만을 중요시한다. 하나님은 세계 사건 속에서 자신을 알리신다. 하나님의 광범위한 구원활동의 목적은 세계다. 따라서 화해는 교회 안에만 적용되는 것이 아니다. 화해는 세계에 적용된다. 그러므로 그 순서도 ‘하나님-세계-교회’이다. 교회와 선교의 전통적 관계가 바뀐다. 선교는 교회의 하나의 기능이 아니라 교회가 오히려

²¹ 테오 순더마이어, 채수일 옮김, 『선교신학의 유형과 과제』 (서울: 대한기독교서회, 1999), 13-43.

²² 김은수, 『현대선교의 흐름과 주제』 (서울: 대한기독교서회, 2001), 122-126.

선교의 한 기능이다. 구원이 교회 안에서 전개되는 것이 아니기 때문에 교회는 부단히 역사 속에서 탈중심화의 사건 속에 존재한다. 그러므로 교회는 본회퍼가 말한 대로 타인을 위한 교회여야 한다. 여기에서 하나님은 자신을 먼저 교회와 관계 맺고 교회를 통해서 세상과 관여하신다는 전통적 인식에 정면으로 도전하게 된다.

호켄다이크에 따르면 선교는 메시아적 삶의 양식으로서 세계 안에 살림을 구현하는 것이다. 이것은 개인적 구원 이상의 것으로서 세계 평화를 실현하는 것이다. 교회는 이 평화를 만들어가는 일에 참여함으로써 하나님의 선교에 봉사하고자 한다. 구속사적 입장에서 선교는 이 땅에 그리스도의 통치가 이미 시작되었지만 아직 완성되지 않은 긴장 속에서 이해하고 있으나 약속사적 입장에서는 하나님의 역사 속에 감추어진 활동과 실제 이 땅 위에 펼쳐지고 있는 세계 역사를 직접적인 상관관계에서 파악함으로써 “하나님의 선교”를 철저히 종말론적 시각에서 이해하고 있다.²³

호켄다이크의 선교 관점에서 보면 교회는 선교에 중요한 의미를 지니고 있지 않다. 교회 자체로는 존재 의미가 없고 선교에 동참하는 기능으로서만 교회가 존재한다고 생각하는 것이다. 이런 선교신학적 관점은 격변하는 세계와 역사 속에서 그리스도인의 사회적 책임 의식을 강화하고 사회·경제·정치·문화 등에서 폭넓은 선교영역과 과제를 획득할 수 있으며, 특히 억압 받고 가난한 민중과의 연대에서 구체화된다.²⁴ 그러나 한편으로 선교활동을 지나치게 사회적 해방이나 정치적 투쟁과 같은 세속사건으로 확대하게 되면 범선교주의에 빠질 우려가 있다.

본 논문은 과거 교회중심적 선교의 문제점을 비판하며 그 대안으로 제시된 하나님의 선교 패러다임에서 교회의 선교적 역할이 약화되어서는

안 된다는 관점에서 하나님의 선교를 접목하는 것이다. 교회에 대한 비판의 초점은 교회지상주의, 교회절대주의에 있는 것이지 교회 자체에 있는 것이 아니다. 교회는 여전히 하나님의 선교의 동반자로서 세상을 위해 증인으로 존재한다.

하나님은 교회를 선택하기 전에 세상을 사랑하셨다. 그러나 세상은 타락함으로 인해 하나님의 사랑에 대해 무지하며 그 사랑을 거부한다. 이것이 이 교회가 세상에 존재하게 되는 이유이다. 교회는 하나님의 계시의 담지자와 증언자로서 케리그마와 모든 인류를 하나님과의 교제로 초청하는 코이노니아, 하나님 사랑의 실천을 위한 디아코니아를 수행하는 참여적 주체로서 자신의 선교적 역할을 수행해야 한다. 이와 같이 교회는 하나님의 선교에 참여하도록 세워진 선택적 도구이며 동역자이다.

3.4.2. “하나님의 선교”의 의미

선교신학은 ‘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’(the Church)에 있게 된다. 교회의 정적 이해에서 선교신학은 ‘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.²⁵

교회의 동적 해석은 1952년 윌링겐(Willingen) 대회에서 교회의 선교적 의무에 관한 토론이 시작된 후 수많은 신학자들이 동조하였다.²⁶ 이후

²³ 김은수, *Ibid.*, 125.

²⁴ 테오 슌더마이어, *Op.cit.*, 25.

²⁵ 은준관, “군을 위한 선교신학”, 『기독교사상』 (1971. 2), 31-32.

부터 세계교회협의회(WCC)에서 논의된 선교신학은 종래의 교회 선교와 교권적 선교에서 논의되는 모든 신학에 대해 비판을 가하면서, 세계에 대한 깊은 관심을 표현하는 동시에 모으고 내보내는 19세기적 이론에서 탈교회적 문화 전반에 일어나는 선교에 관심을 가지기 시작하였다.²⁷

동적 교회 해석은 교회를 하나의 사건으로 이해하려고 한다.²⁸ 동적 교회는 완성품도 아니고 기구나 조직도 아니다. 그리스도의 죽음과 부활의 사건 속에서 모이고 흩어지는 사건에 의해 세계 속에서의 모이고 흩어지는 사건으로 이해한다.²⁹ 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 종을 본받는 것이며, 다른 사람을 위한 존재(Pro-existence) 곧 세계를 위한 존재로 보고 있다.³⁰

여기에서 “하나님의 선교” 사상은 군선교신학 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 교회들이 자기 한계를 넘어 교회 밖의 새로운 증거를 찾아 흩어지도록 부르신다고 이

²⁶ G. F. Vicedom, *MISSIO DEI*, 박근원 역, 『하나님의 선교』 (서울: 대한기독교출판사, 1993), 15.

²⁷ World Council of Churches, *The Church for Others and The Church for The World*, 박근원 역, 『세계를 위한 교회』 (서울: 대한기독교출판사, 1979), 35f, 54.

²⁸ 이런 움직임은 소망의 신학, 혁명의 신학, 역사의 신학의 흐름 속에 나타나기 시작했다.

²⁹ 호켄다이크는 이를 흩어지는 교회라고 말함으로 교회 구조를 문화전반으로 옮기고 있다.

³⁰ J. C. Hoekendijk, *The Church Inside Out*, 『흩어지는 교회』, 47-53.

해하게 된다.³¹ 그러므로 군선교는 교회중심적 선교를 넘어 군인들이 있는 내무반, GOP, 초소, 훈련장, 영창, 의무대 병실 등의 야전을 선교의 장으로 확대함으로 개인을 넘어서 공동체로 폭넓게 확장시켜야 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 밖까지 미치지 못하며 군 사회에서 일어나는 선교적 제반문제들, 이를테면 타 종교와의 문제 등을 해결할 수 없으며 그래서 다양한 선교의 가능성들을 축소시키게 된다. “하나님 선교” 신학에서 볼 때 이러한 교권적 구조는 또한 오늘의 젊은이의 문제 속에 얼마만큼의 영향력과 변화를 가져올 수 있을까 하는 문제로 연결된다. 삶의 첨단을 살아가는 그들에게 기구적이고 교권적인 선교는 과연 해답이 될 수 있을까?

하비 콕스(Harvey Cox)가 『세속도시』에서 지적한 대로 ‘의명성’³²과 ‘기동성’, 또한 기술도시의 ‘실용주의와 불경성’³³ 등은 군인의 생활 속에서도 두드러지게 나타나는 현상이기에 개체 중심의 교회 선교는 이 시대의 젊은이들에게는 어필할 수가 없다.

신학은 적어도 교회들 밖에 있는 인간들에게 하나님의 말씀과 그리스도의 죽음 및 부활 사건과 자신을 비워 주신 케노시스 신학과 하나님이 인간이 되셨다는 사건의 의미를 비출 수 있어야 한다.³⁴ “하나님의 선교”는 교회들의 프로그램 강요보다는 군 안에 조직, 구조, 얽힌 인간관계(상하급자 간의 관계, 하사관과 장교의 관계, 병과 장교의 관계 등)의 문제와 그

³¹ 은준관, *Op.cit.*, 33-34.

³² 현대인은 얼음이 없는 부호와 같다는 뜻.

³³ 하비 콕스는 세속도시를 인정하면서 선교를 위해 교회는 하나님의 아방가르(전위대)로 세속 속에 사는 현대인에게로 가야 함을 역설하였다.

³⁴ 은준관, *Op.cit.*, 33.

속에 있는 젊은이들의 삶의 관심 속에 파고들어 기독교화를 포함하여 인간화, 혹은 자유화시키고 계시는 성령의 역사 속에 참여함을 의미한다.³⁵

그러므로 군선교는 다만 기독교라는 차원을 넘어 또한 동시에 그늘진 것을 치우고 밝게 하는 봉사와 화해자로서 인간화에 관심을 돌려야 하며, 영혼구원만이 아닌 이 땅의 구원을 위한 선교안목이 필요하다. 교회는 세상을 변화시키는 현존으로서의 빛과 소금 된 삶의 증언 공동체가 되어야 한다. 곧 그것은 남을 위한 존재(Being for others)가 되는 교회를 의미한다. 교회는 군에 있는 모든 생명들을 계급이나 교리나 사상이나 종교로 구분하지 않고 한 공동체로서 서로 화해하고 만나고 대화할 수 있어야 한다. 나아가 그리스도 안에서 자유하는 축하행위와 화해자로서 이해와 희생과 봉사가 따르는 “하나님의 선교”의 참여자로서의 선교 공동체가 될 때 “하나님의 선교”는 실현되는 것이다.

IV. 다종교 군 공동체 사회에서 타 종교와의 관계

4.1. 다종교 다문화사회에서의 군선교

그렇다면 다종교사회의 구체적인 군 현장 속에서의 “하나님의 선교”(Missio Dei)를 이루기 위한 구체적인 종교 간의 만남은 어떠한 모습으로 이루어져야 할 것인가? 새로운 상황에서 생기는 새로운 문제와 역사적인 전승 속에서 제시되었던 여러 해답의 모습들을 어떻게 재구성하여 창조적인 역동성으로 기능할 수 있게 할 것인가?

앞서 군에서 종교가 가지고 있는 문제의식과 관련하여 군대 내에서의

선교적 측면에서의 가능성과 한계를 언급했다. 즉 군대사회라는 집단이 가지는 특성 때문에 어떤 다른 영역에서보다 효과적으로 그들로 하여금 기독교인이 되게 할 수가 있음에도 그러한 기독교인 됨이 독특하게 주장되거나 강조될 경우 그것은 그 집단의 통합성을 손상시킬 수도 있는 위험 때문에 충분히 자제하면서 한계를 지켜야 하는 것이다.

종교들이 평화로운 공존을 실현하는 것은 기독교 선교의 전제라고 볼 수 있다. 그렇다면 군대사회의 독특한 정황 속에서 기독교는 타 종교와 어떻게 만나야 할 것인가? 첫째는 개인구원을 넘어서 군 공동체를 한 몸, 한 교구로 인식하며 선교적 지평을 넓히는 것이다. 공동체를 한 몸으로 바라볼 경우에는 종파 간의 교리적 경계와 구분이 사라지고 한 몸으로서의 사랑의 공동체만 남는다. 물론 자기 종교의 신도들을 위한 제전의 수행도 더 없이 중요하다. 자기 신앙경험의 증언도 간과되어서는 안 된다. 그러한 절실한 구원의 체험이 타 종교인의 개종을, 새로운 신도의 증가를 유도할 수도 있을 것이고 타 종교 간의 교의적 토론도 불가피할 것이다. 그러나 이러한 모든 필요 이전에 군대사회의 종교기능은 개인의 종교 유무, 종교의 같음이나 다름과는 상관없이 어디에나 누구에게나 언제나 가 닿는 사랑의 손길이지 않으면 안 된다.

오늘의 시대와 같이 인류의 평화가 위협받고 있는 상황에서 인류가 함께 평화롭게 사는 문제를 고려하지 않는 일방적인 선교는 갈등과 문제를 초래한다. 공존은 다양한 문화와 종교적 기원을 가진 인간 공동체로서의 다양성의 존중이 전제되어야 한다. 선교가 하나님이 인간과 화해하신 사건(엡 2:14)에 참여하는 것이라면 공존은 선교의 기초이자 또한 함께 수행해야 하는 과제이다. 그런 면에서 군선교 신학은 순더미이어가 말한 콘비벤츠(Konvivenz) 개념으로써 사람을 상대화하고 대화화하며 도구화하는 객체로서의 대상이 아니라 더불어 하나님 나라의 잔치에 초대받을 미래의 대상(타 종교인, 무교인 등)과 그리스도의 사랑으로 공생하는 것이

³⁵ 주재용, “하나님의 선교와 한국교회”, 『한국교회 100년과 그 좌표』 (서울: 한국기독교장로회, 1981), 112.

어야 한다.

공생이란 계급적, 사회적, 종교적으로 구분하지 않고 타인과 함께 (with)하는 선교여야 한다. 하나님은 교회만 창조하신 것이 아니라 세상을 창조하셨다. 교회만 사랑하시는 것이 아니라 세상도 구원의 대상으로 여전히 사랑하신다. 그래서 복음화는 세상 모두를 하나님의 잔치에 초청하여 서로에게 배우고 돕고 서로 삶을 축하하는 것으로서만 정의될 수 있는 것이다.

군선교는 이렇게 서로 삶을 축하하는 잔치에로의 초청대상으로서 하나의 생명공동체로 품는 선교를 지향할 때 공동체 안에 너와 나라는 구분은 있을 수 없다. 모두가 다 하나님의 구원과 사랑의 대상이고 생명인 것이다. 생명은 오직 ‘공동체적으로’ (convivencia)만 생각될 수 있다.³⁶ 순더마이어는 이 개념을 종교 간의 만남과 문화 간의 만남의 형태를 종합하기 위해 사용했는데, 콘비벤츠는 구조적으로 ‘배우고, 돕고, 잔치하는 공동체’로 이해될 수 있다.

기독교가 종교와 개인을 넘어 하나의 군 공동체를 품는 사랑의 공동체를 실현하기 위해서 교회는 봉사(Diakonia)공동체로 그 안에서 기능해야 한다. 둘째로 군대사회 안에서 기독교는 타 종교와 더불어 살림의 공동체를 지향하는 노력을 경주하여야 한다. 사랑의 공동체가 행위적인 차원이 아니라 이와는 상대적인 개념에서 살림의 공동체는 이념적인 차원에서 주장되는 것이라고 할 수 있다. 군대 안의 같은 종교인들만의 살림과 사랑과 관심, 그리고 자신의 신자만을 위한 종교기능의 여러 행위가 아닌, 종교를 떠나서 운명공동체의 일원이라고 하는 동료의식에서 비롯되는 사랑의 행위에서 말미암은 살림을 지향하는 기독교가 되어야 한다. 그렇게 된다면 불필요한 소모적 논쟁이나 경쟁, 배타나 인위적인 포용, 무관심이나

고립주의 등을 극복하면서 자신의 종교적 신념을 의연하게 유지할 수 있을 것이다. 또한 운명공동체 안에서 함께 지녀야 하는 전우애를 상실하지도 않을 것이며, 궁극적인 물음을 묻는 각 영혼들에게도 쓸데없는 실망을 주지 않을 수 있을 것이다.

셋째는 다종교 군 사회에서 종교 간 평화로운 공존을 실현하기 위해서는 만남의 대화가 필요하다. 한스 킹은 인류의 평화로운 공존은 종교 간의 평화로운 공존 없이는 불가능하고, 평화로운 공존은 종교 간의 대화 없이는 불가능하다고 말했다.³⁷

순더마이어는 타 종교와의 만남의 실천에 대하여 세 가지³⁸를 말한다. 첫째, 만남은 대화이어야 한다는 것이다. 하나님은 모든 세계의 사건 속에서와 같이 종교들 안에서도 행동하신다는 것이다. 하나님은 자기를 찾는 사람들이 자기를 찾고 이해했든, 못했든지 간에 종교들 속에 있는 인간들에게 가까이 계시기 때문에 타인에 대하여 마치 우리만이 진리를 소유한 것처럼 나서면 안 되고 그들의 말을 잘 들어야 한다는 것이다.

두 번째, 만남은 증언을 요구하는데 증언은 함께 대화하면서 더욱 분명해진다는 것이다. 증언은 분명해져야지 은폐되어서는 안 된다는 것이다. 셋째, 만남은 콘비벤츠(Konvivenz: 생명)에서 자신을 평가한다는 것이다. 생명개념은 가장 포괄적인 개념이며, 그것은 타 종교를 가진 사람들과의 만남에 내용과 형상을 부여하기 때문에 중요한 것이다. “나는 생명을 주러 왔다”는 예수님의 말씀처럼 충만한 생명은 모든 종교들 안에서 죽음을 넘어서까지 미치는 충만한 것을 의미한다.

한국일 교수는 대화에 대하여 다음과 같이 말한다.

³⁷ 한국일, 『세계를 품는 선교』, 한스 킹, *projekt weltbetbos*, 안명옥 옮김, 『세계윤리구상』 (서울: 분도출판사, 1992), 209-261, 재인용.

³⁸ *Ibid.*, 354-357.

³⁶ 테오 순더마이어, *Op.cit.*, 356.

“대화는 하나님께서 인간과 대화하셨다는 사실에 기초하고 있다. 하나님의 아들 예수 그리스도는 공생애 기간에 누구와도 차별 없이 대화를 나누셨다. 특히 당시에 천대받고 소외당한 사람들과 대화하시며 하나님 나라를 선포하셨다. 예수님이 사람들과 가지셨던 대화나 구약에 나타난 하나님과 인간 사이의 대화는 복음 선포가 언제나 일방적인 성격을 가지고 있지 않음을 보여 준다……선교에서 대화를 언급함은 선교가 일방적이거나 강요적 방식이 아니라 상호 인격적 관계에서 상호 존중하는 방식으로 진행되는 것임을 의미한다.”³⁹

대화는 새로운 신의 경험이해를 하게 한다. 이 같은 구체적인 사례를 기독교는 코이노니아의 실현을 통하여 보여 주고 있다. 요한복음 4장 1절에서부터 42절에 이르는 예수와 사마리아 여자의 만남 이야기는 어떻게 다름의 만남이 새로운 삶의 현실, 새로운 종교의 현실을 빚어내는가를 잘 설명해 주고 있다. 거기에는 대화의 불가능성이 문화·역사적인 현실로 전제되어 있다. 그것은 분명한 문화적인 긴장이다. 그러나 그보다 우선하는 궁극적인 필요가 요청되면서(요 4:10) 그것이 대화를 위한 무조건적인 전제가 되고, 그것을 통하여 마침내 종교가 새롭게 정의된다(요 4:21-24). 그리고는 드디어 대화가 이루어진 뒤의 새 삶의 현실(요 4:28-30, 42)이 소상하게 소개되고 있다.

대화를 통한 코이노니아의 실현, 새 현실의 전개는 결코 교의적 논쟁이나 세력의 확장에서 생기지 않는다. 그것은 사랑과 희망, 사랑과 살림의 공동체로 살 때 이루어지는 것이다. 타 종교와의 대화는 기독교인의 자기 정체성을 희석하거나 부정하는 것이 아니다. 나아가 혼합주의와 종교다원주의를 수용하는 것도 아니다. 대화는 새로운 인류와 공동체를 위해 공동의 봉사에 참여하는 가능성을 열어 주는 것으로 이해될 수 있다.⁴⁰

³⁹ 한국일, “선교 120년과 한국선교의 미래”, 134.

기독교와 타 종교의 대화를 적극적으로 추진하고 있는 에큐메니칼 선교대회 문서 어디에도 대화에서 복음증거와 기독교예로의 초청을 포기하고 대화로 대체하려는 의도는 발견할 수 없다.⁴¹ 이런 점에서 기독교인의 정체성을 포기하고 대화만을 말하는 종교다원주의나 혼합주의와는 반드시 구별되어야 한다. 군에서 타 종교와의 대화는 선교의 대안으로서보다는 복음을 실천하는 양식과 형태로 나타나는 것이다. 나아가 평화를 위한 공동의 협력방안을 모색할 수 있다는 점에서 더욱 요구되는 것이다.

4.2. 종교화합을 위한 적용의 사례

군대의 특수한 선교적 상황 가운데 종교화합을 위한 몇 가지 사례를 예로 들면 다음과 같다.

첫째, 종교들의 경축절 때 화환 보내는 문제는 어떻게 할 것인가? 군에서 기독교 절기행사(성탄절, 부활절) 때에 불교에서 축하 화환을 교회에 보내는 경우가 있다. 이런 경우 교회는 당황할 때가 많다. 법당의 이름을 쓴 리본 달린 화환을 어떻게 처리해야 할 것인가에 대한 고민이다. 아직도 한국교회 정서상 이것을 대예배실에 받아 두기는 석연치 않다. 또한 불교의 경축절행사 때가 되면 지난번 화환을 그들로부터 받았으니 주지 않을 수 없는 일이다. 그런 경우 지출을 교회에서 하는 것도 한국교회 정서상 고민이다.

필자는 종교화합 차원에서 지금까지 개인이 지출해서 화환을 보내곤 했고, 물론 교회 이름도 명시하지 않고 군종참모의 이름으로 했다. 아직까지 군의 기독교는 정서상 교회 이름으로 타 종교 경축절행사 시에 화환

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ 한국일, “증언과 대화: 기독교와 타 종교 간의 대화에 관한 연구”, 『선교와 신학』 제7집 (2001, 봄호), 143-172.

을 보내는 것에 거부감을 가지고 있는 것이 현실이다. 유일신을 신앙으로 가진 기독교에서 타 종교 경축절을 축하한다는 것은 신앙적 위배가 된다고 생각하기 때문이다. 그렇다면 다른 대안도 생각해 볼 일이다. 화환이나 축의금 대신 경축절행사에 참석한 병사들을 위하여 교회 이름으로 간식을 제공하는 것도 생각해 볼 일이다.

이러한 행위를 통해서 기독교가 부대원 전체를 하나님의 사랑으로 품고 섬길 뿐만 아니라 부대원 전원이 종교를 떠나서 하나님의 구원선상에 있는 미래의 백성이요, 하나님의 구원예로의 오래 참으심의 대상임을 선포하는 것이요, 종교다원화의 특징을 가지고 있는 군 사회 속에서 기독교의 좋은 이미지를 간접적으로 전파할 수 있는 효과를 얻게 될 수 있기 때문이다. 또한 경축절행사 후에 타 종교 성직자 및 신도 대표와의 관계증진을 위한 식사모임이나 종교 간 연합 체육대회(테니스 대회, 축구대회) 등 어울림의 교제를 통한 관계증진도 바람직한 방법이다.

둘째, 타 종교 군종장교가 미 보직된 부대의 종교시설 및 군중병 관리 는 어떻게 할 것인가? 군중부에서는 타 종교 성직자가 보직되지 않고 군종목사만이 보직되었다면 군종목사는 타 종교 사안에도 적극적인 모습을 보여 주어야 할 필요가 있다. 해당 종교의 신도회 회장과 적극적 의사소통과 면밀한 인간관계를 유지하는 것이 좋다. 군종목사가 인간적으로 잘 대해 주고 타 종교의 필요에 대해 관심과 배려의 면을 보여 주면 타 종교에 좋은 소문이 나서 오히려 기독교 선교에 도움이 되고 서로 간 배타성이 줄어들다. 본인이 근무하는 부대에도 타 종교 성직자가 없는 상황인데 주기적으로 타 종교 신도 회장을 만나서 대화를 나누고, 행정적인 지원을 한 결과 종교화합이 매우 원만하게 잘 이루어진 사례가 있다. 즉 행정지원 은 군종참모가 하고, 실제 일은 타 종교 신도회에서 맡도록 하는 것이 신앙적 경계선을 넘지 않고 좋은 이미지를 주면서 지원할 수 있는 방법이다.

또한 타 종교 군중병이 전역하게 될 때 적시에 후임선발을 돕고, 주기

적인 시설물 순찰을 통하여 관심을 가지는 것이다. 이러한 행동은 타 종교 신도들이나 지휘관에게는 군종참모가 타 종교에게 배타적이지 않은 인상을 주는 기회가 된다. 대부분의 종교 갈등이 발생했던 부대는 한 종교의 성직자만 보직되었던 부대들이었다. 그로 인한 타 종교의 소외감이나 피해의식이 자극되어서 종교 갈등이 일어날 수 있기 때문에 지혜로운 관심과 주의가 요구된다.

셋째, 기독교 신앙을 가진 지휘관과의 관계는 어떻게 해야 하는가? 지휘관이 기독교 신자일 경우에는 타 종교에서는 긴장을 하게 된다. 그만큼 지휘관이 어떤 종교를 가지고 있느냐에 따라 장병 전체에게 주는 영향이 크기 때문이다. 이런 경우 전도의 호기로 삼아 타 종교를 자극하고 위협을 주는 선교행위를 한다면 이것은 오히려 독선적이라는 이미지를 주므로 선교를 저해하는 결과를 초래할 것이다.

지휘관이 기독교인일 경우에 군종목사는 부대 전체를 통합하는 데 방해가 되지 않도록 적절한 지휘조언과 신앙적인 안내를 하여야 한다. 때로는 십자군 이념을 가진 열정적인 지휘관일 경우에는 통합성이 결여될 수 있기 때문에 배타적이지 않도록 신앙적인 지도가 필요하다. 그렇지 않으면 지휘관이 타 종교 신자로 교체된 후 그로 인한 역작용으로 오히려 타 종교를 가진 사람들에게 적대적이 될 수 있고 선교의 효과는 반감될 것이다. 이것은 타 종교의 경우도 마찬가지이다.

넷째, 타 종교 신앙을 가진 지휘관과의 관계는 어떻게 해야 하는가? 자신의 종교를 우선시하며 편향적인 종교성향을 가진 지휘관을 만날 경우도 있다. 그때 종교화합은 어떠해야 하는가? 예수님의 성육신의 원리를 잊지 말아야 한다. 절대로 기독교 신자를 옹호하는 입장을 자제하고 오히려 그것을 호기로 삼아야 한다. 품으로 사랑을 실천하며 지휘관으로부터 마음을 얻는 활동을 해야 한다. '내가 그런 분을 만난 것은 그분의 편견을 바꾸어 드릴 사명을 받았다'고 생각하고 겸손하게 인내하면서 지휘관과

부대원 모두에게 인정받는 활동을 해야 한다. 모든 지휘관은 부대원의 안전과 사고예방에 최고의 관심을 가지고 있다. 그래서 군종목사의 경우 자살예방교육, 선도활동, 상담활동 등에 더 많이 나서서 장병과 가까이 호흡함으로써 지휘관의 과제에 깊은 관심을 가져준다면 지휘관의 신뢰를 얻을 뿐만 아니라 종교화합과 군종활동에 적극적인 도움을 얻을 수 있다.

V. 결론

21세기 군선교는 시대의 변화와 세상의 요청에 부응하지 않으면 안 된다. 전통의 답습과 고답적 태도로는 선교적 사명을 효과적으로 감당할 수 없다. 교회는 열린 공간으로 모든 장병을 하나님의 사랑의 대상으로 여길 수 있어야 한다. 그리고 군 공동체 전체를 복음화의 대상으로 섬기며 하나님의 살림의 공동체 형성을 위한 사명을 감당해야 한다. 기독교만을 대상으로 하는 것이 아닌 군 공동체를 하나님의 사랑의 공동체요 구원의 대상으로 하는 폭넓은 선교여야 할 것이다. 교회의 본질은 하나님의 구속의 의지를 실현하는 선교로 존재하는 것이다.

지금까지 한국교회는 종말론적 열의와 열정으로 연합 단결하여 군선교에 최선의 경주를 해왔다. 그 결과 군을 통한 비전2020 민족복음화의 목표를 이루어가고 있다. 이 역할은 기회가 열려 있는 기간에만 할 수 있는 일이기엔 기회가 닫히기 전에 모든 노력을 경주해야 할 것이다. 그러나 이러한 역할을 수행하면서 나타나는 부작용과 그늘진 영역들이 있음을 간과해서는 결코 안 된다. 세상은 다종교 사회이다. 군은 이러한 현상의 현장이다. 이젠 예수 믿는 사람의 숫자를 더 늘리는 일과 교회 없는 곳에 교회 세우는 일로 선교사명을 완수했다고 할 수 없다. 또한 군선교 현장을 장병세례를 위한 황금어장으로 생각하는 데서 머물러선 안 된다. 이제는

개인을 넘어 전체를 하나의 운명공동체로서 “하나님의 선교”의 대상으로 바라보는 것에 관심을 기울여야 한다.

오늘날 선교가 부닥치고 있는 현실적인 문제들은 결코 예수 믿는 사람의 숫자를 더 늘리는 것으로는 해결할 수 없는 복잡한 것들이다. 제도화된 교회나 개인의 영혼만으로 포용할 수 없는 삶의 현장 속에서 종교다원화 현상, 비인간화의 문제 등은 새로운 시각과 새로운 해석의 논리를 절박하게 요청하고 있는 것이다. 교회가 성장하는 것과 복음이 성장하는 것은 무관하다. 군선교가 세례만을 위한 양과 숫자 위주로만 간다면 사람이 목적이 아니고 성장이 목적이 되므로 사람을 수단으로 삼는 인간목적 달성의 선교가 될 것이다. 그것은 사람이 주체가 된 사람의 선교이지 하나님께서 스스로 원하시고 주체가 되어 일하시는 “하나님의 선교”는 아닌 것이다. 이런 점에서 군선교의 개념도 개인구원의 차원과 전통적이고 배타적인 선교방식을 반성하고 다변화되는 사회 속에서 통전적인 선교어로 시각을 확대해야 할 것이다.

21세기의 군선교 신학은 인간의 영적인 문제뿐만 아니라 구체적인 인간의 실존문제를 포함한 개인의 삶 전체의 문제를 충분히 고려하는 선교 시각을 가져야 한다. 그리고 가변차로처럼 다변화하는 선교의 현장성을 항상 직시하는 가운데 교회가 주체가 된 선교가 아니라 삼위일체 하나님이 주체가 된 “하나님의 선교” 적인 입장에서, 특수한 상황에서는 그 상황이 요구하는 것을 중요시하며, 보편적 상황에서는 성경적으로 우선시되는 사역들이 먼저 이루어지는 복음과 상황의 상호 균형성 있는 차원의 선교를 지속적으로 신학화하며 실천해 나가야 할 것이다.

이 백성을 그리스도에게로

행진곡풍으로

작사 군선교연합회
작곡 김민식



1. 빛으로 갑옷 입은 순결한 젊은이들을 보소서
2. 힘차게 행진하며 노래하는 청년들을 보소서
3. 믿음의 백성들이 주님이 추수꾼을 부르신다



오 주여 저들의 심령에 임하시옵소서
당신의 것이니 양치림 기르시옵소서
내게 맡겨 주신 생명과 물질 다 바쳐



당신의 강한 팔이 저들을 붙드시면 -
승리의 대장 예수 저들을 통치하시라 -
복음의 햇빛 되어 아낌없이 타리라 -



민족이 경성하리이다 세계가 진동하리이다
교회들 뜨겁게 하소서 사회를 깨끗케 하소서
주님 다시오시기 전에 인류구원 밀알 되리라



이 땅위에 태어나서 할 일도 많다 만



예수의 이름으로 십자가 군병만 드시어



어둠을 몰아내소서 세상을 정복하소서
문화를 정케 하소서 비전을 품게 하소서
군대를 축복 하소서 민족을 구원 하소서



새천년 참된 평화의 방패 삼아 주소서
통일된 조국 화의 빛과 날 소금 되소서
인류가 하나 되는 큰 영광 받으소서

비전 2020을 이루라

작사 군선교연합회
작곡 김민식



이 민족 - 을 향하신 - 하나님의 계획 중심에 -
수백만 - 의 생명을 - 우리 통해 살리신 주님 -



청년을 - 살리라는 - 소중한 부르심이 있어 - 선
불타는 - 가슴속에 - 억만 민족을 품고서 - 죽



교의 큰 물결이 - 군대를 뒤덮었도다 - 그 -
도록 충성하라 - 심령을 인도하시네 - 성도



역사를 위하여 - 기도가 하늘을 - 찢 - 렸도 다
여 교회들이여 - 영적인 전쟁에 - 너를 부른다



이 귀한 영혼들을 깨워 내음성을 듣게하라 -



저 젊은 영혼들을 살려 내백성이 되게하라 - 오



(남성) 라 너 하나님의 사람아 - 가



(여성) 비전 20 - 20을 이루라 -



라 너 하나님의 사람아 -



비전 20 - 20을 향하여 -

아, 비전 2020이여!

빠르고 힘차게

작사 군선교연합회
작곡 김민식



나라와민-족을 사랑하라는 소명을 안고 바른
사랑과 섬김으로 미래성도를 잉태하면서 빛나



신앙으로-필승의 군대를- 만들어왔네 관과민
는 청년들-수없는 세례로- 구원하였네 온백성



주 인류복음화를 향한- 비전 2020
이 환웃입고 두손드는- 이- 천이십년



복음으로 통일된 조국을 꿈꾸며 우리는 달린다
가슴 박찬그날을 심장에 새기며 우리는 일한다



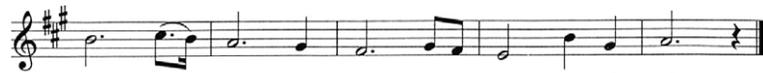
믿음의-반석을 딛고 소망의기를 높여라 담대하
믿음의-반석을 딛고 소망의기를 높여라 전진하



라- 두려워 말라 주님 말씀하신다
라- 함께 하리라 주님 말씀하신다



비전 2020 위하여 기도하라 생명을 걸
비전 2020 위하여 찬성하라 생명을 걸



고 아-아 비전 2020이여

관 권
소 유

군선교신학 8

•
2010년 10월 1일 인쇄

2010년 10월 5일 발행

발행처/ 한국기독교군선교연합회

서울 종로구 효제동 45번지 군선교연합회관

TEL/02-744-2661~4, 02-3675-2020

홈페이지 : [http : //www.v2020.or.kr](http://www.v2020.or.kr)

E-mail : meak@v2020.or.kr

제작처/ 쿼란출판사

서울 종로구 이화동184-3

TEL/745-1007, 745-1301, 747-1212, 743-1300

영업부/747-1004, FAX/745-8490

본사평생전화번호/0502-756-1004

홈페이지 : [http : //www.qumran.co.kr](http://www.qumran.co.kr)

E-mail : qumran@hitel.net

qumran@paran.com

등록/제1-670호(1988. 2. 27)

•
값 12,000원

