

韓國敎會史學會

제146차 정기학술대회 자료집

2020년 12월 12일(토) 오전 9시 30분 ~ 오후 12시 20분
비대면 ZOOM 화상회의

목차

제146차 정기학술대회 일정		3
학회공지사항		4
전체 모임, 주제논문 발표 좌장: 박창훈(서울신대)		
남성현(한영신대)		5
병원의 탄생과 발전, 그리고 기독교 영성의 역할, 4세기에서 19세기까지 기독교 사회복지의 역사에 대한 연구		
분과별 자유주제논문 발표		
제1발표 김명한(신림성결교회)		13
디오클레티아누스 황제의 기독교 박해에 대한 고찰		
제1논찬 나현기(한신대)		29
제2발표 김선영(실천신대)		31
루터의 설교개혁과 설교신학: 요한복음 20장 19-23절 설교를 중심으로		
제2논찬 홍지훈(호남신대)		54
제3발표 김은하(장신대)		59
에큐메니컬 운동의 동서교류에 끼친 아시아여성지도자 사라 차코의 공헌		
제3논찬 조규형(건신대)		72
제4발표 정운형(연세대)		75
주기철의 신학교 입학 이전 행적		
제4논찬 최상도(호남신대)		84

제146차 정기학술대회 일정

09:30-09:40	한국교회사학회 회장 인사와 기도	
09:40-10:10	주 제 발 표	“병원의 탄생과 발전, 그리고 기독교 영성의 역할, 4세기에서 19세기까지 기독교 사회복지의 역사에 대한 연구” 발표: 남성현 (한영신대) 좌장: 박창훈 (서울신대)
10:10-10:30		주제발표 자유토론
10:30-10:40	Break Time	

분과별 자유주제논문 발표		
	1분과	2분과
10:40-11:30	자유주제 제1발표 (고대교회사 분과) “디오클레티아누스 황제의 기독교 박해에 대한 고찰” 발표: 김명한 (신림성결교회) 좌장: 황훈식 (명지전문대) 논찬: 나현기 (한신대)	자유주제 제3발표 (근·현대교회사 분과) “에큐메니컬 운동의 동서교류와 아시아여성지도자 사라 차코의 공헌” 발표: 김은하 (장신대) 좌장: 김태식 (침신대) 논찬: 조규형 (건신대)
11:30-12:20	자유주제 제2발표 (종교개혁사 분과) “루터의 설교개혁과 설교신학: 요한복음 20장 19-23절 설교를 중심으로” 발표: 김선영 (실천신대) 좌장: 권진호 (목원대) 논찬: 홍지훈 (호남신대)	자유주제 제4발표 (한국교회사 분과) “주기철의 신학교 입학 이전 행적” 발표: 정운형 (연세대) 좌장: 황미숙 (한반도통일역사문화연구소) 논찬: 최상도 (호남신대)

학회공지사항

1. 제146차 한국교회사학회 정기학술대회에 참여해 주신 모든 회원들께 감사드립니다.
이번 행사도 감염병 사태로 인해 비대면 Zoom 화상회의로 진행하게 되었습니다.
2. 오늘 1편의 주제발표와 4편의 자유주제 논문들이 발표됩니다. 발표와 좌장 및 논찬으로 수고해주신 분들께 감사드립니다.
3. 「韓國教會史學會誌」 제58집 원고를 모집합니다. 투고마감일은 2021년 2월 28일이며, 출판 예정일은 5월 1일에 입니다. 회원들의 많은 투고를 바랍니다. 자세한 내용은 홈페이지를 참조하시기 바랍니다.
4. 학회지논문 이용과 인용을 부탁드립니다. 현재 「韓國教會史學會誌」의 모든 논문들은 <코리아스칼라>를 구독하는 기관들과 저희 한국교회사학회 홈페이지에서 무료로 공개되고 있습니다. 홈페이지에서 로그인 절차 없이 누구나 논문을 검색하고 내려받기가 가능하오니, 많이 이용해 주시고, 알려주시고, 최대한 주석/참고도서로 인용해주시기 바랍니다.
5. 다음 학회 발표를 원하시는 분은 본회 학술부장이신 이상조 교수(libertasmea@naver.com)에게 연락주시기 바랍니다. 회원들께서는 주변의 신진학자들과 박사논문을 마무리 한 학생들에게 논문 발표를 할 수 있도록 독려해 주시기 바랍니다.
6. 우리 학회의 발전을 위한 재정 동반자를 초대합니다. 재정을 후원해주시는 기관 또는 개인에게는, 후원기간동안 1) 「韓國教會史學會誌」를 연간 3회 보내드리고 2) 학회지에 후원기관(교회, 후원인)의 이름을 기재하여 드립니다. 나아가, 3) 협의를 거쳐서 정기학술대회를 개최할 수 있는 기회도 드립니다. 방법은 매월정기후원과 특별후원이 있고, 후원기간은 1년, 2년, 3년 중에 선택, 매월 후원액은 5만원, 10만원, 20만원 중에 선택이 가능합니다.
7. 연회비 안내
저희 학회의 연회비(1~12월) 규정은 다음과 같습니다.
전임교수/목사: 50,000원 비전임교수/은퇴교수/일반인/학생: 30,000원
교회/도서관/연구소: 50,000원 이상
* 입금계좌는 홈페이지 참조 바랍니다.

-주제논문 발표-

『병원의 탄생과 발전, 그리고 기독교 영성의 역할,
4세기에서 19세기까지 기독교 사회복지의 역사에 대한 연구』¹⁾
(CLC, 2020, 556쪽)

남성현(서울한영대학교)

무엇보다, 한국교회사학회에서 발표를 할 수 있도록 배려해 주신 박창훈 회장님 이하 임원진에게 감사드린다. 본래는 지난 10월 박창훈 교수님께서 12월 학회 때에 ‘감염병과 교회의 역할’에 대해서 발표해 줄 것을 요청했는데, 감염병은 필자가 잘 알지 못하는 분야라 올해 출판한 『병원의 탄생과 발전』을 발표하면 어떻겠냐고 제안했고 임원진이 이를 흔쾌히 받아들여 오늘 이 자리에 서게 되었다. 국내 인문학회의 학술지 중에 ‘내 책을 말한다’라는 류의 코너를 가진 경우가 있는데, 학술대회에서 ‘내 책을 말한다’ 식의 발표를 하게 되어 큰 영광이라고 생각한다.

이 책은 2012년에 계획되어 올해 초가 되어야 어렵사리 출판했는데 그 배경을 잠깐 소개하는 것이 순서일 것 같다.

필자가 스트라스부르그에서 4-6세기 수도원 역사를 공부하는 동안, 이 시기의 기독교 법전(Codex Theodosianus와 Codex Justinianus), 기독교 예술, 병원(바실리오스 수도원 병원과 이집트의 파피루스에 소개된 병원) 등의 주제를 눈여겨보아 두었다. 이 때 결눈질해 두었던 각양각색의 자료들은 후일 ‘고대 기독교 문명의 탄생’이란 커다란 퍼즐을 나름 해독해 낼 수 있는 조각이 되었던 것 같다.

2004년 귀국 후에 처음으로 손 댄 분야는 ‘테오도시우스 칙법전’(Codex Theodosianus)이었고, 이렇게 하여 『테오도시우스 법전 종교법 연구』(2006, 엠-에드)와 『콘스탄티누스 가문의 기독교적 입법정책』(2013, 한국학술정보)이라는 결실을 거두었다. 2006년부터는 초기 기독교의 시각 예술을 공부하기 시작했고 2011년에 이르러 『고대 기독교 예술사』(한국학술정보, 네이버 지식백과 탑재)라는 제목으로 출판했다. 또, 2008년 서원모 교수님이 연구책임자로 이끌었던 ‘가난과 부’라는 연구재단 후원 공동연구과제에 공동연구원으로 참여하게 된 것을 계기로 하여 기독교 신앙이 로마사회에 끼친 경제적 영향을 소논문으로 출판하기 시작했다. 이렇게 하여 정치, 경제, 문화, 영성 등 각 방면에서 그리스·로마의 전통적인 이교 문명이 어떻게 급진적인 기독교 문명으로 전환되어 ‘고대 후기 기독교 문명’이 탄생하는 지를 개략적으로 그려낼 수 있었다.

그런데, 서원모 교수님의 공동연구과제에 참여하던 기간, 장로회신학대학교 학생들을 주된 청중으로 하는 강연회가 정교회의 아현동 소재 성 니콜라스 대성당에서 열렸고, 여기에서 밀

1) 본 발표는 병원 영성사 분야에 대해 학계의 관심을 불러일으키고자 하는 뜻에서 2020년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행되었다(NRF-2020S1A5B1104790).

러(Timothy S. Miller)의 저서 *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*(The Johns Hopkins University Press, 1997)를 접하게 되면서 병원사에 눈길을 주었던 오랜 마음에 불꽃이 일기 시작했다. 마침, 2011년 연구재단의 후원으로 몬트리올 대학에서 종교 경제사 연구를 진행할 기회를 얻었고, 이때를 이용해 병원사 연구계획서를 작성할 수 있었다. 새삼 그 때의 감회가 새롭다. 의대 소속 교수들이 수도원 관련 문헌을 읽고 논문을 쓰는 것에 충격을 받기도 했고, 몬트리올 대학교(Université de Montréal)의 약대와 의대 도서관, 매길(McGill University) 대학교의 의대 도서관 등의 서고 한쪽에 수도원 관련 자료들이 분류되어 있는 것에 놀라기도 했다. 이런 서양 학계의 간학문적 경향과 더불어, 서양 역사학계의 풍부한 연구는 필자의 저술 계획을 기름지게 만들었고, 덕분에 2012년 연구재단의 단행본 저술사업의 후원으로 ‘병원의 탄생과 발전’을 본격적인 연구를 할 수 있게 되었다.

* * *

『병원의 탄생과 발전, 그리고 기독교 영성의 역할』(CLC, 2020)은 그리스·로마 시대의 전사(前史)에서 시작해, 4-6세기 초기 기독교 문명의 중심에서 병원이 탄생하던 신비스런 과정을 다룬 후에, 중세 비잔틴, 중세 프랑스와 영국 병원사를 거쳐 18세기 개신교 한자동맹 도시의 병원정책에까지 이르는 폭넓은 스펙트럼으로 구성되었다. 밀러의 역작이 이미 비잔틴 병원사를 다룬 것을 고려하지 않을 수 없었고, 무엇보다 국내에 병원사 관련 통사가 없는 사정을 감안하여 이 분야의 물꼬를 터본다는 뜻에서 전문성이 좀 떨어지더라도 병원 영성을 통사로 소개하는 책을 구상했던 것이다. 1-2장은 담론의 준비단계로서 그리스·로마 병원사를 다루었고, 3-5장에서는 기독교 병원이 탄생하는 역사적 과정을 세밀하게 추적했다. 6-9장은 중세 병원 영성에 할애되었는데, 중세 비잔틴, 중세 프랑스 병원과 예루살렘의 성 요한 병원, 중세 영국 병원 등을 개요 했으며, 마지막 10장 종교개혁의 병원 전통을 다룬 부분에서는 여러 가지 한계로 인해 주제를 스치듯 지나치면서 끝을 맺었다.

병원의 역사를 다루는 서양학자들이 흔히 떠올리는 기독교 이전의 전통은 아스클레피오스 성소(Asclepieion)의 몽중환상(incubation, 혹은 몽중신유, 꿈신탁)과 로마제국의 군병원(valetudinaria, 혹은 軍陣病院)이다. 아스클레피오스 성소는 꿈속에서 아스클레피오스의 신탁을 받는 숙소인 ‘아바톤’, 정결의식을 행하고 신탁을 해석하여 치료법을 시술하는 목욕장(場), 그리고 신전 등으로 구성된 복합건물이었다. ‘아바톤’에 모든 환자를 수용할 수 없었기 때문에 성소 외부에 부속 호스텔을 갖춘 경우가 많았으며, 호스텔이나 아바톤 이용, 치료요법 등은 모두 무료였다. 아스클레피오스 성소는 본질상 치료의 신 아스클레피오스를 섬기는 신전이었지만, 환자 전용 숙소와 별도의 치료 공간이 있었다는 점에서 4세기에 출현하는 기독교적 병원의 다양한 기능과 비교되곤 한다. 기원전 4세기경에 세워진 페르가몬(Pergamon)과 에피다우로스(Epidauros)의 아스클레피오스 성소가 커다란 인기를 끌었다. 아스클레피오스의 몽중환상은 4세기 말 이후 순교자들의 성소에서 이루어지는 몽중환상 전통으로 흡수된다.

로마제국의 군진병원(軍陣病院, valetudinarium)은 로마군의 전투력을 보존하기 위한 현대적 개념의 치료 전문 병원이었다. 대표적인 예가 기원후 70년경부터 빈도닛사(Vindonissa, 스위스의 Windisch)에 주둔한 로마 제11군단(Legio XI)의 군병원이다. 빈도닛사의 군병원은 60개의 병실을 갖추었고, 대략 180-300명의 환자를 수용할 수 있었다. 영국의 인추틸(Inchtuthil)에 주둔하던 로마 제20군단(Legio XX)의 군병원도 발굴되었는데 91m × 59m의

크기에 60개의 병실을 갖추었으며, 각 병실의 면적은 4.5m²이다. 스코틀랜드의 펜도크(Fendoch)나 요크의 하우스테드(Houseteads)에 주둔하던 천인대(千人隊, cohorts)의 병원은 군단병원보다 훨씬 작은 규모였다.

1-2장에서 필자는 기존의 연구를 종합하면서, 그리스의 아스클레피에이온과 로마의 발레투 디나리움이 기독교적 병원과 어떻게 다른지를 강조했다. 아스클레피오스 성소는 주요기능이 치료였다는 점에서 기독교적 병원과 연결점이 있으나, 본질적으로 치료의 신 아스클레피오스를 섬기던 신전이였다. 반면, 기독교적 병원은 교회나 수도원과는 공간적으로 분리된 장소였다는 점에서 서로 상이하다. 로마 군병원은 전투력을 보존하기 위해 부상병과 병든 병사를 돌보는 특수 목적의 병원이었지만, 기독교적 병원은 빈민구호소, 여행객을 위한 호스텔, 병든 자들을 위한 병원 기능 등 불특정 다수를 돕는 목적으로 (마 25:35절 이하) 설립된 자선 기관이란 점에서 서로 다르다. 헬레니즘 문명기에 4세기의 기독교적 병원 같은 기관이 존재하지 않았다는 사실은 기독교적 병원이 함의하는 종교적 상상력이 이교 시대의 그것과는 전혀 다른 차원의 것임을 반증한다.

본서의 핵심 부분인 3-5장에서는 기독교적 병원의 정신사적 배경과 더불어 병원이 탄생하고 발전하는 과정을 자세하게 다루었다. 그 대주제는 헬레니즘의 기부(euergesia) 정신과 사회적 약자를 보호해야 한다는 히브리 사상이 4세기 수도자들에 의해 결합되면서 기독교적 병원이 탄생한 이후, 국가의 법률적 지원을 받으며 5-6세기에 폭발적으로 확산되어 분화한다는 것이다. 그리스와 로마의 기부 문화는 프랑스의 역사학자 폴 벤(Paul Veyne)의 이론을 빌려왔고, 구약성경에 나타난 가난한 자에 대한 사랑이 헬레니즘 시대의 유대교를 통해 신약성경 안에 녹아들어진 후 1-3세기 기독교의 주요 특징이 되어가는 과정에 대해서는 여러 학자들의 견해를 종합하였다.

그리스·로마의 기부 문화와 사회적 약자에 대한 사랑을 호소하는 히브리 사상은 물과 기름의 관계와 같은 것이었다. 그리스의 도시국가들에 있어서 가진 자들의 기부가 사회 문화적으로 정착되어 있었지만, 이는 도시의 번영과 중산층 시민들을 위한 것이었지 소외받던 약자들을 위한 것은 아니었다. 로마 공화정의 경우, 원로원 가문을 중심으로 하는 기부 문화가 발달했으나 이 역시, 선거의 승리라는 정치적 목적이나 가문의 영광을 위한 것이었을 뿐 가난한 자들을 돕고자 하는 마음에서 우러난 것이 아니었다. 반면, 히브리 종교의 경우 선지자들이 ‘가난한 자들을 도우시는 하나님’에 대해서 소리 높여 외쳤으나 정착 기부 문화는 뿌리내리지 못했고 소외받는 자들을 위한 제도나 기관을 만들어내지도 못했다.

이렇게 헬레니즘의 기부 문화와 헤브라이즘의 사회적 약자에 대한 보호 사상은 서로 단절된 것이었다. 그런데, 헬레니즘 시기의 유대교를 거쳐 1-3세기 초기 기독교에 이르러 이질적인 이 두 사상이 섞일 수 있는 서광이 나타났다. 헬레니즘 유대교는 히브리 성경을 그리스어로 옮기는 과정에서(LXX) 잠언 10:2와 11:4 등의 구절을 ‘구속적 자선’(redemptive almsgiving)의 맥락에서 번역하였다.²⁾ 예수는 구약종교와 헬레니즘적 유대교의 영향 아래에서 가난한 자, 병든 자, 나그네 된 자, 옥에 갇힌 자를 돌보는 것이 그리스도를 돌보는 것이라고 선언하였고(마25:35 이하), 예수의 명령은 1-3세기 초기 기독교인들이 활발하게 자선 활동을 하는 근거가 되었다. 구속적 자선의 사상은 1-3세기 교부문헌에 거의 나타나지 않지만 키

2) “불의의 재물은 무익해도 공의는 죽음에서 건지느니라”(잠언 10:2), “재물은 진노하시는 날에 무익하나 공의는 죽음에서 건지느니라”(잠언 11:4). 남성현, 『병원의 탄생과 발전, 그리고 기독교 영성의 역할』, 79쪽.

프리아누스의 경우 예외적으로 구속적 자선을 강조하기도 한다. 그러나 이 시기의 기독교는 로마법상 불법종교였고 간헐적으로 박해받았으므로, 헬레니즘의 기부 문화와 헤브라이즘-기독교의 약자 보호 사상이 폭발적으로 결합하기 위해서는 4세기까지 기다려야 했다.

4세기에 기독교 문명이 탄생하던 역사의 신비스런 과정에서, 콘스탄티누스 가문이 떠맡은 역할이 정치와 법의 수준에서 기독교화를 급속도로 밀고나간 것이라면, 내면과 정신의 차원에서 기독교적 마인드를 로마 인민에게 각인시킨 공로는 이 시대의 새로운 영웅인 수도자들에게로 돌려져야 한다.

밀려난 최초의 기독교적 병원이 상이본질파와 유사본질파가 대립하던 350년대에 수도자들의 손끝을 통해 탄생했다는 것을 보여주었다. 상이본질파의 시조인 안티오키아의 사제 아에티오스는 의사였고 지중해 세계에 존재하던 여행객과 순례자를 위한 호스텔에 의료기능을 접목하기 시작했다. 그런데 앙키라의 바실리오스, 세바스테의 에우스타티오스, 콘스탄티노플의 마케도니오스 등 유사본질파는 아에티오스의 활동에서 자극 받을 수밖에 없었고, 에우스타티오스는 355년경 세바스테에 나그네와 나환자들과 지체부자유자들을 위한 대규모 호스텔병원(cenodoxei=on)을 설립한다. 바로 이 세바스테의 호스텔병원이 지중해 세계가 처음으로 경험한 기독교적 병원이라는 영예를 안게 되었다.

에우스타티오스의 제자인 카이사레아의 바실리오는 372년 주교좌 도시의 외곽에 교회, 감독관, 성직자 숙소, 수도원, 게스트 룸, 병원, 의료종사자 시설, 수공업장 등이 포함된 거대한 복합 콤플렉스를 건설한다. 4-5세기 사료에 따르면 카이사레아의 병원은 cenodoxei=on(호스텔 병원), ptwxotrofei=on(구빈병원), katagw/gia(호스텔) 등 다양한 명칭으로 불린다. 이후 수도자들과 수도자출신의 성직자 및 교회 감독들은 콘스탄티노플, 알렉산드리아, 안티오키아, 에페수스, 예루살렘, 시리아, 로마와 카르타고 등에 기독교적 병원들을 설립한다. 그 명칭도 다양해서 ‘크세노도케이온’과 ‘프토크트로페이온’ 등의 신조어 외에도 nosokomei=on, 프토크트로페이온의 약어인 ptwxei=on이 사용되며, 라틴세계에서는 그리스어를 음차하여 xenodochium, nosokomium 등의 신조어를 만들어낸다.

4-5세기의 사료들은 하나같이 기독교적 병원 혹은 호스텔병원의 창시자들이 수도자들임을 증언한다. 기독교적 병원은 마태복음 25장 35절 이하의 말씀을 바탕으로 하여 여행객을 위한 호스텔, 가난한 자들을 위한 구빈원, 병든 자들을 위한 병원 등의 역할을 통합적으로 수행했으므로 오늘날과 같은 의료 전문 병원을 상상하지는 말아야 한다. 이런 빈민보호기관을 세운 수도자들은 ‘가난한 선행가’(Poor Eueurgetes)라고 불릴 수 있다. ‘가난한 선행가’라는 표현은 2009년 일본 센다이(Sendai)에서 열린 아시아-태평양 초기기독교학학회 5차 연례학술대회(Asia-Pasific Early Christian Studies Society, 5th Annual Conference)에서 필자가 발표한 프랑스어 논문 “L'évergète pauvre” dans la littérature hagiographique”에 처음으로 등장한다.

필자는 2012년 이후 병원사를 연구하면서 ‘가난한 선행가’라는 표현이 병원을 설립하고 발전시킨 이 시대의 영웅들을 적절하게 표현할 뿐만 아니라, 병원의 탄생을 설명하는 정신사적 배경 또한 간결하게 응변함을 깨달았다. 그리스·로마 문화의 ‘선행’(euergesia, 기부)과 히브리 사상의 ‘가난한 자들에 대한 돌봄’은 지중해 문화에서 서로 섞이지 못하고 있었는데, 1-3세기 초기 기독교 시대부터 양자의 경계에 금이 가기 시작했고 급기야 4세기 중반 이후 ‘가난한 선행가’ 계층의 실천을 통해 이 두 사상이 화학적으로 결합되면서 사회적 약자를 위한 무료 병원으로 폭발했던 것이다.

바실리오스 같은 인물들은 막대한 상속재산을 가난한 자들에게 나누어주고 자발적으로 가난을 택했다는 의미에서 ‘가난한 자들’이다. 또 이런 새로운 유형의 영웅적 실천에 감탄하여

신자들은 앞을 다투어 그들에게 헌물 했고 이렇게 모인 헌물이나 기타 교회소유 자산을 처분하여 가난하고 병든 자들을 위한 병원을 설립했다는 의미에서 그들은 ‘선행가’(euergetes)이기도 하다. 헬레니즘 세계의 선행가들은 모두 부유한 계층이었고 계속 부유한 계층으로 남아 있었으나, 기독교 시대에 생겨난 이 영웅들은 그 자신들이 ‘가난’할 뿐만 아니라 가난한 자들을 위한 병원 설립을 주도한 ‘선행가’(euergetes)라는 뜻에서 ‘가난한 선행가’라고 할 수 있다. 밀러는 기독교 병원의 탄생과 발전에 대해서 선구적인 연구를 했지만 ‘가난한 선행가’의 정신사적 의미에 주목하지 않았고, 피터 브라운은 기독교 신앙이 문명으로 전환되는 4세기에 ‘가난한 자들’이 사상 처음으로 사회문화 담론의 주인공으로 등장한다는 것을 밝혔지만 제도사로서의 병원을 의미 있게 조명하지 못했다.

그런데, 4세기 수도자들이 헬레니즘의 기부 문화와 헤브라이즘의 사회적 약자 보호 사상을 통합하여 병원 설립을 주도했다는 담론은 그럴싸해 보이지만 피상적인 것처럼 보인다. 기독교의 교리와 어떻게 연결되는지를 설명하지 못했기 때문이다. 필자는 이런 약점을 피터 브라운의 이른 바 ‘성육신의 역설’, 즉 ‘거지가 된 만유의 왕’이란 개념을 통해 보완할 수 있었다. 그리스도는 만물의 창조자요 만물을 능력의 말씀으로 붙드시는 분이지만 인간의 육체를 입고서 마치 ‘거지처럼’ 이 땅에 오셨다. 사도 바울이 “그리스도께서는 부유하나 여러분을 위해서 가난하게 되었습니다. 그것은 그의 가난으로 여러분을 부유하게 하려는 것입니다”(고후 8:9)라고 설명한 것과 같다. 성육신의 역설에서 보자면, 수도자들이란 ‘거지가 된 만유의 왕’을 모방하여 자발적으로 가난에 참여한 자들이며, 이런 의미에서 이들은 성육신의 교리를 고대 후기의 방식으로 몸소 실천한 자들이라고 할 수 있다. 성육신의 교리가 헬레니즘 시대로부터 기독교 문명의 시대를 구분짓는 이론이라면, 가난한 선행가들은 성육신의 교리를 실천함으로써 그리스·로마의 영웅적 인간상에 종말을 고하고 ‘가난한’ 영웅의 시대를 알린 표지석이었던 것이다.

기독교적 병원이 확대되어 가는 과정에서 국가의 역할은 크게 병원 운영을 위한 경제적 토대의 확립과 법률적 보호라는 두 가지 측면으로 설명된다. 콘스탄티누스는 321년 교회에 상속권을 허용했는데(CTh XVI.2.4), 상속권은 이후 교회뿐만 아니라 수도원과 병원에도 적용되었다. 보존된 유언장들은 신자들이 자신들의 재산을 교회, 수도원, 병원, 그리스도, 대천사들, 순교자들에게 상속하던 뜨거운 신심을 증언한다. 또한 로마 당국은 황제 레오(457-474)의 ‘양도·판매 불가의 원칙(prohibitio alienandi)’을 강화해 나가면서 기독교 기관 소유의 부동산을 양도하거나 판매하지 못하도록 하여 병원 운영을 위한 경제적 토대를 보호하였다. 이 정책은 초기에는 콘스탄티노플에만 적용되었으나 6세기에 이르러는 국가 전체에 확대 적용된다.

이렇게 성육신의 역설에 근본을 둔 수도주의 영성의 약진과 함께 국가의 제도적이고 법률적인 뒷받침에 의해 병원은 더욱 확산되고 분화한다. 472년 칙법에 사상 처음으로 기독교적 병원이 그 모습을 드러낸다(CJ 1.3.32.7과 1.3.34.). xenodochia(호스텔병원들), ptochia(구빈병원들) 등이 언급되고, orphanotrophium(보육원)도 언급된다. 최초의 호스텔 병원이 출현한 때가 355년임으로 이후 117년이 지나서야 칙법에 처음 언급된 것이다. 528년 칙법에는 nosocomium(병원, CJ 1.2.19.)과 영아원장(brefotro/fon) 등이 처음으로 언급되며, 7세기 초반에는 조산원과 다양한 종류의 호스피스가 언급된다. 6세기의 칙법들은 이 시기에 비잔틴 사회복지의 고전적 형태가 완성됨을 보여준다. 공교롭게도 필자가 이전에 연구해 놓았던 로마법 연구과 종교 경제사 연구가 병원사 연구에 전체적으로 녹아들어 통합되었고, 이론 인해 담론의 넓이와 깊이가 더욱 풍부해졌다.

초기 비잔틴 병원사에 대해서 서양학자들은 두 가지 질문과 씨름하곤 했다. 첫째는 ‘이 시대의 호스텔병원 중에서 외래 진료, 입원, 수술 등을 행했던 의료 전문병원이 있는가’라는 것

이고, 둘째는 ‘이 시대의 병원이 치료(cure)와 돌봄(care) 중에 어느 쪽에 방점을 두었는가’라는 것이다. 필자의 견해로는 사료 상 명백하게 확인되는 최초의 의료 전문 병원은 372년 바실리오스가 세운 호스텔병원이 아니라 7세기 초반 콘스탄티노플의 삼손병원(cenw/n)이다. 삼손병원은 4세기 중반 경에 아리우스주의 계열의 의사 삼손이 세운 병원인데 초기 사료는 교리상의 검열 때문에 소실되었다. 그런데, <성 아르테미오스의 기적>이란 7세기 초반의 문서에 나오는 일화를 통해 이 당시의 삼손병원이 의료 전문병원임을 분명하게 확인할 수 있다.

초기비잔틴의 병원이 치료와 돌봄 중 어느 쪽에 치우쳤는가 하는 질문은 현대적 시각에서 비잔틴 병원을 재단해 보려는 시도다. 하지만 이 시대의 사람들은 구빈병원의 주요 기능이 치료인지 돌봄인지를 질문조차 하지 않았을 것이다. 4-5세기의 기독교적 병원이 일궈낸 혁신은 의료적 치료에 있지 않았다. 이 시대의 혁신은 지중해 세계에서 가난하고 병든 자들을 위해 인적 조직과 물적 조직을 갖춘 대규모 시설이 사상 처음으로 ‘발명’됐다는 사실에 있다. 나지안주스의 그레고리오스가 바실리오스에게 바친 헌사에 이런 점이 명확하게 드러난다. 피라미드를 비롯한 고대 건축물은 그것을 만든 자에게 막대한 지상적인 영광을 가져다준 게 전부였지만, 바실리오스는 버림받은 자들을 위해 대규모 보호시설을 설립하여 하늘의 영광에 오를 수 있는 높고 푸른 사다리를 제공했다!

6-9장은 중세 병원사에 할애되었다. 이전 필자의 모든 연구는 4-6세기에 집중되어 있는 한계가 있었다. 이 때문에 중세 병원사는 자료의 발굴과 종합에 그치는 수준이지만, 첫술에 배부를 수 없다는 속담으로 변(辨)을 대신하고자 한다. 비잔틴 병원사는 밀러의 역작들과 더불어 콘스탄텔로스(Demetrios. J. Constantelos)의 통사가 있고 이들의 선행연구를 참고하면서 여타 자료를 통해 보완하는 방식을 택했다.³⁾ 여기에서 중세 비잔틴 병원사를 개관할 필요는 없겠지만, 반드시 짚고 넘어가야 할 병원이 있다. 황제 요안네스 2세 콤네노스와 황후 이레네가 1136년 콘스탄티노플에 설립한 판토크라토르(Pantocrator) 수도원이다.

황제는 판토크라토르 수도원의 운영지침과 현물 지원 등을 담은 수도원 헌장인 『판토크라토르 티피콘(Typikon)』을 남겨 놓았다. 이 헌장(Typikon)에는 수도원의 부속병원인 ‘판토크라토르 크세논(xenon)’에 대한 상세한 운영규정이 제시된다. 프랑스의 학자 폴 고티에가 이 헌장을 번역하고 연구하였는데, 필자는 사료의 중요성을 감안하여 이 자료를 충실하게 정리했다.⁴⁾ 판토크라토르 크세논은 총 50명의 환자를 5개의 분과로 나누어 수용하도록 설계되었다. 외상환자 입원실에는 10개의 병상이 할당되었고 안질-장기 치료과에는 8개의 병상이 있었다. 세 번째 과는 여성전용 입원실로서 12개의 침대가 구비되었으며, 나머지 두 개의 입원실은 기타 질병에 걸린 환자들을 위해 각각 10개의 침대가 할당되었다. 이 외에 5개의 입원실에 응급용 보조 침대가 1개씩 추가되었고, (아마도 설사, 하혈, 수술 등을 대비하여) 구멍 뚫린 침대 6개가 배분되어 있었으므로, 총 병상 수는 61개가 된다. 그러나 수도원 헌장은 50개의 병상을 기준으로 작성되었다. 5개의 분과에 할당된 의사는 12명이었으며, 의사, 간호원, 잡역부를 합하여 48-49명의 의료 인력이 배치되었다. 외래 진료는 의사 4명에 기타 8명 등 총 12명의 의료인력으로 구성되었다. 이외에 요리사, 제빵사, 세탁부, 매장꾼, 사제 등 유급 병원 관리팀 인력이 총 103명이었다.

3) Demetrios J. Constantelos, *Byzantine Philanthropy and social Welfare*, Rutgers University Press, 1968; *Poverty, Society, and Philanthropy in the Late Mediaeval Greek World*, New York, 1992.

4) Paul Gautier, “Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator”, *Revue des études byzantines* 32 (1974), 1-145.

학자들은 『판토크라토르 티피콘(*Typikon*)』이 병원이 어떻게 ‘운영되었는가’를 보여주는 것이 아니라 어떻게 ‘운영되어야 하는지’를 보여준 것이므로 명확한 의미의 병원사 자료는 아니라고 그 한계를 설정하곤 했다. 그럼에도 불구하고 판토크라토르 크세논은 현대적 개념의 전문 의료 병원이 비잔틴 세계에 존재했음을 웅변하는 유일무이한 실증적 자료다. 서방 세계가 18세기에 이르러 의료 전문 병원을 탄생시킨 것과 비교하면 비잔틴 병원의 의료화가 얼마나 선진적이었는가를 가늠할 수 있다. 중세 프랑스 병원이나 영국 병원은 전통적인 종교 기관으로서의 호스텔병원에 머물렀다. 하지만 판토크라토르 크세논은 수도자가 병원장을 맡았을 뿐 의료 전문 인력과 유급직원을 고용한 세속병원으로서의 면모를 갖추고 있었고, 이렇게 성과 속의 분리를 통해 판토크라토르 크세논은 현대적 의미의 의료 전문 병원이 될 수 있었다. 1789년 대혁명 이후에 이르러서 프랑스 병원의 세속화가 추진된 것을 고려한다면 중세 비잔틴 병원의 의료화는 놀랍기만 하다. 요컨대, 비잔틴 문명은, 전통적 호스텔병원이든 의료 전문 병원이든 간에, 병원의 모태였던 것이다.

중세 프랑스 병원은 6세기 메로빙거 왕조 시대에서 시작하여 카롤링거 왕조 시대로 이어진다. 열띤 학문적 연구의 대상이 되었던 9세기 성 갈렌(Gallen) 수도원 복합건물과 병원, 그리고 11-12세기 클리니(Cluny) 수도원 복합건물과 병원이 카롤링거 시대의 가장 유명한 병원이다. 라틴 십자군이 12세기 초 성지에 세운 예루살렘 성 요한병원의 영향을 받아 12세기부터 프랑스에서 ‘병원수도원’의 설립이 폭발적으로 증가한다. 예루살렘 성 요한병원은 순례자들을 돌보는 전통적 의미의 호스텔병원이었지만 동시에 이 병원에서 순례객을 돌보는 간호사들은 모두 수도서언을 한 수도자들이었다. 이런 식의 ‘병원수도원’은 동시대의 비잔틴 세계에는 존재하지 않는 병원 형태였다. 예루살렘 성 요한병원은 무장 순례 운동이라는 십자군 전쟁의 특수한 상황에서 출현한 병원 형태로 이해해야 한다.

12세부터 프랑스에 한센병이 번지기 시작했다. 성지에서 돌아온 순례자들에 의해 유럽 전역으로 번진 것으로 알려져 있다. 그런데 예루살렘 성 요한병원은 프랑스인들이 주축이었고 그 영향으로 프랑스 내에 성 요한병원 형식의 병원수도원이 우후죽순으로 들어선다. 프랑스의 나병원(leprosarium)은 대개 병원수도원 형식으로 설립되었다. 병원수도원에서 일하는 수도자들은 다른 육체 노동이나 지적 노동 대신 환자를 돌보는 것을 일에 헌신하는 본연의 임무로 삼았다. 나병원에 입원하는 모든 환자들도 수도 서언을 한 뒤에 수도자로서 들어와야 했다.

필자는 본서에서 1305년 7월 21일에 제정된 아미앙 나병원 수도원의 헌장의 주요 부분을 제시했다. 이 수도규칙에서 아미앙 나병원은 ‘수도원’(moustier) 혹은 ‘호스텔’(hostel)로 지칭된다. 아미앙 나병원은 일반 수도원처럼 남녀가 분리되어 거주하였고 남녀 간의 접촉은 수도원 규칙을 통해 엄격하게 통제되었다. 중세 프랑스 병원은 15세기를 기점으로 청결과 위생에 대해 높은 관심을 가지면서 의료화에 한걸음 다가간다. 영국은 기독교화가 늦게 진행되었기에 병원의 역사도 10세기부터 시작된다. 중세 영국 병원은 비잔틴 세계나 프랑스에 비해 뚜렷한 특징이 없는 것으로 보인다.

이 책을 계획할 때에는 16-19세기 근대병원의 발전과 기독교의 관계를 다루고 싶은 욕심이 있었다. 그런데 단독 연구를 통해서 이 주제에 접근하는 것이 가당치 않다는 것을 깨닫는 데에는 그렇게 많은 시간이 걸리지 않았다. 독일 종교개혁 진영의 의료 개혁만 해도 방대할 뿐 아니라, 특히 프랑스 임상학파의 출현과 프랑스 대혁명 이후 병원의 세속화 과정만 해도 단기간의 연구로는 접근이 불가했다. 이로 인해 마지막 10장에서 독일 종교개혁과 병원의 개혁을 간단하게 스케치 하는 정도로 책을 마무리할 수밖에 없었다.

루터는 『독일 크리스찬 귀족에게 보내는 글』에서 ‘도움 받아 마땅한 가난한 자들’(the deserving poor)과 ‘도움 필요가 없는 건강한 빈자들’(the undeserving poor)을 구별하였고, 이 원칙에 근거하여 루터의 동료였던 요하네스 부겐하겐은 개신교 보건 개혁을 주도하였다. 덴마크와 스웨덴의 극빈자 정책 및 병원 정책도 루터의 원칙에 기초하여 진행되었다. 16-18세기 역사는 필자가 본래적으로 연구하던 고대 교회사와는 1,200백년 이상의 간격이 있으므로 기존 서양학자들의 연구를 간추려 제시한 것만으로도 만족한다. 향후 종교개혁을 연구하는 전문가들의 노고를 통해 이 분야가 심층적으로 다루어졌으면 하는 바람이다.

* * *

이 연구를 진행하면서 국내 의학계나 서양사학계를 통틀어서 병원의 역사를 다룬 통사가 존재하지 않는 것을 알게 되었다. 국내 의학계는 의사나 약제사에 관심이 있고 이나마도 19세기 이후 근현대 역사에만 관심 있을 뿐 그 이전 시기에 대해서는 극히 단편적인 소수의 연구만 존재한다. 국내 서양사학계의 경우도 크게 다르지 않아, 지역사로서의 병원사를 다룬 독립된 극소수 연구가 있을 뿐이다.

『병원의 탄생과 발전, 그리고 기독교 영성의 역할』은 엄격한 의미의 병원사도 아니고, 의사나 약제사는 아예 제외 될 수밖에 없었다. 이런 한계가 분명함에도 ‘병원의 영성’을 담론으로 하여 의학 및 인문학과 폭넓게 소통할 수 있는 계기가 제공된다면 그것으로 적지 않은 의미가 있다고 본다. 교회가 일반 신자들을 위한 구원의 방주이고, 수도원이 소유욕과 성욕과 지배욕 등의 원초적 본능에 화살을 겨누는 자들의 특수한 교회라면, 병원은 가난과 질병을 매개로 한 세 번째 교회로서 출현하고 분화되며 발전했다. 이 때문에 18세기 이전의 병원사 연구에 대해서는 교회가 배당을 요구할 권리가 있고, 또 신학을 경시하는 국내 인문학계의 분위기상 교회사 연구자가 가장 정확하게 파헤칠 수 있다고 생각한다. 향후 병원의 영성에 대한 연구가 국내 교회사 학계에서 활발하게 진행되었으면 한다.

디오클레티아누스 황제의 기독교 박해에 대한 고찰¹⁾

김명한 박사

I. 들어가는 말

로마 제국 치하에서 태동한 기독교는²⁾ 유대교의 한 종파로 여겨지면서³⁾ 로마 정부로부터 박해를 받지 않았지만 주후 64년 로마의 다섯 번째 황제인 네로(Nero Claudius Caesar Augustus Germanicus, 주후 54년~68년 재위)를 시작으로 주후 313년에 기독교가 공인될 때까지 열 차례의 박해를 받았다. 열 차례의 박해가 끝이 난 다음, 주후 313년 콘스탄티누스 황제(Flavius Valerius Constantinus, 주후 306년~337년 재위)는 기독교를 공인했고, 주후 392년 당시의 황제 테오도시우스(Flavius Theodosius, 주후 379년~395년 재위)는 기독교를 로마 제국의 국교로 정했다. 이러한 일련의 역사적 과정을 보았을 때, 초기 기독교의 역사는 로마와 분리해서 생각할 수 없을 정도로 밀접했다는 것을 알 수 있다.

본 논고의 시기적 배경이 되는 사두체제는 주후 284년 로마의 황제로 즉위한 디오클레티아누스(Valerius Diocletianus, 주후 284년~305년 재위) 황제가 고안한 공동 통치 체제였다. 그렇다고 해서 처음부터 공동 통치 체제를 시작한 것은 아니었고, 즉위 2년 후 286년에 로마 제국을 동서로 나누어 자신은 동방을, 서방은 막시미아누스(Marcus Aurelius Valerius Maximianus, 주후 286년~305년)를 황제로 임명하여 다스렸다. 293년에는 동서방에 각각 갈레리우스(Galerius Maximianus, 주후 293년~311년 재위)와 콘스탄티우스 클로루스(Flavius Valerius Constantius Chlorus, 주후 293년~306년 재위)를 부제로 임명하여 공동 통치 체제 즉, 사두체제를 완성하였다.

사두체제에서의 기독교 박해는 303년과 304년 즉, 284년 디오클레티아누스 황제가 집권한 지 20년 후, 293년 사두체제가 완성된 지 10년 후에 기독교 박해가 실행되었다. 디오클레티아누스 황제가 집권한 후 20년이 되도록 박해 정책을 펼치지 않다가 퇴위 3년을 앞두고 기독교 박해를 실행한 것이다.

284년 디오클레티아누스 황제가 즉위하기 전에 실행된 박해는 발레리아누스 황제(Publius Aurelius Licinius Valerianus, 253년~260년 재위) 시대였다. 그러니까 약 사십년 동안 로마와 기독교는 평화로운 공존 상태를 유지한 셈이 된다. 심지어 발레리아누스 황제 이후에 집권한 갈리에누스 황제(Publius Licinius Egnatius Gallienus, 260년~268년 재위)는 제국의 안정과 평안, 변방의 수호를 위해서는 기독교인들의 협조와 충성이 필요하다고 판단해서 261년에 기독교를 허용하기까지 했다.⁴⁾ 이로 인해 로마 전역에서 기독교의 교세는 확장되어 갔는데, 북아프리카 지역에는 260년에서 300년에 이르는 기간에 주교직의 수가 배가 되었

1) 본 논고는“로마 사두체제에서의 국가와 기독교의 관계”라는 제목으로 2019년 서울신학대학교 박사학위논문으로 발표한 것을 요약한 것임.

2) 예수 탄생시 유아살해 명령을 내렸던 헤롯은 주전 37년경 로마 군대의 지원으로 예루살렘을 장악하고 팔레스타인을 통치했다. 주승민, 『초대교회 집중탐구』 (서울: 이레서원, 2000), 30.

3) 주승민 외, 『기독교사상사 I』 (서울: 대한기독교서회, 2004), 14.

4) 조인형, 『초기 기독교사 연구: 유세비우스와 콘스탄티누스 대제를 중심으로』 (고양: 한국학술정보, 2002), 202.

고,⁵⁾ 로마 도시의 고위 관직자와⁶⁾ 사두체제의 황제 디오클레티아누스 황제의 아내인 프리스가와 딸 발레리아⁷⁾ 그리고 황실의 관료들 중에서도 기독교인들이 있었다.

40여 년의 로마와 기독교의 평화 시대는 303년과 304년 박해를 시작으로 깨지게 되었지만 주후 311년 갈레리우스 황제에 의해서 관용령이 공포되면서 기독교 박해는 종식되었다. 황제의 관용령의 배경에 대해서 락탄티우스(Lucius Caecilius Firmianus Lactantius, 주후 240년~320년)와 유세비우스(Eusebius of Caesarea, 주후 260년~340년)는 디오클레티아누스 황제의 비참한 가족의 상황과⁸⁾ 그의 노년의 삶⁹⁾, 그리고 갈레리우스 황제의 죽음을 피할 수 없는 질병¹⁰⁾이라고 말하면서, 이는 기독교 박해를 실행한 결과로¹¹⁾ ‘기독교를 박해한 황제들에 대한 하나님의 징벌’¹²⁾이라고 말했다.¹³⁾

락탄티우스와 유세비우스는 사두체제를 실행한 황제들에 대해서 하나님의 징벌을 받았다고 말하면서도 사두체제 시대에 기독교가 박해를 받은 것에 대해서 다음과 같이 말하고 있다. 유세비우스는 기독교의 박해가 하나님의 원수들에 의해서 실행이 되었지만, 기독교 타락¹⁴⁾에 대한 하나님의 심판으로 보았으며, 락탄티우스(Lucius Caecilius Firmianus Lactantius)는 기독교를 미워한 갈레리우스 황제를 기독교 박해의 원인으로 말했다.¹⁵⁾

본 논고에서는 디오클레티아누스 황제가 친기독교 성향으로 19년간 유지했던 평화로운 공존 정책을 깨고, 박해 정책으로 전환한 원인에 대해서 기술할 것이다. 본 논고에서는 주후 284년에서 305년까지 로마의 황제로 재위한 디오클레티아누스 황제가 기독교 박해를 로마 전역에 실행하는데 원인이 되었던 로마의 전통적인 종교관, 정치와 군대, 사상적인 측면을 서술한다.

5) 지동식, 『로마제국과 기독교』 (서울: 한국신학연구소, 1980), 186.

6) Phillip Schaff, 『필립 샤프의 교회사 II』 이길상, 박종숙, 박경수 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 2004), 17.

7) 이형기, 『세계교회사』 (서울: 한국장로교출판사, 2011), 166.

8) 디오클레티아누스 황제의 딸 발레리아는 막시미우스 다자가 죽을 때 함께 도시 한복판에서 참수당해 죽었다고 알려졌다. Edward Gibbon, 『로마 제국 쇠망사 I』 윤수인, 김희용 역 (서울: (주)민음사, 2010), 476.

9) 필립 샤프는 디오클레티아누스가 죽은 연도에 대해서 313년에 자살한 것으로 주장했다. Philip Schaff, 83.

10) 갈레리우스의 박해의 시점에 징벌을 내리지 않으신 것은 후대들에게 하나님의 살아계심을 가르치시기 위함이다. Lactantius, *On the Deaths of the Persecutors* chap.11, edit., Kevin W. Kaatz, 222.

11) 락탄티우스는 박해자들의 죽음에 대해서, “하나님을 모독한 자들은 내동이쳐졌고, 거룩한 성전을 파괴한 자들은 그보다 더 처참하게 파멸했고 뒤늦게 이루어졌지만 엄중하고도 알맞게 이루어졌다.”고 표현했다. 주승민 외, 『후기로마제국의 국가와 기독교』 (아산: 호서대학교출판부, 2015), 23.

12) 유세비우스는 기독교를 박해한 황제들에 대해서 하나님의 징벌로 자주 묘사하였다. 갈레리우스는 큰 병으로, 막시미누스 다이아와 막센티우스는 기근과 가뭄, 페스트 등 전염병으로 하나님께서 간섭하셨다고 했다. 이로 인해 박해를 실행한 황제들을 실각되었고, 콘스탄티누스 황제를 통해 기독교의 승리를 이루셨다고 했다. Michael Bauman, 『전통을 지켜 온 기독교 역사가들』 라은성 역 (서울: 이레서원, 2003), 91.

13) E. Glem Hinson, *The Early Church* (Nashville: Abingdon Press, 1996), 129.

14) 당시 교회의 모습에 대해서 유세비우스는 과도한 자유가 주어져 게을렀을 뿐 아니라 서로를 질투하고 대적하고 비난했다고 말했다. Eusebius Pamphilus, 『유세비우스의 교회사』 엄성욱 역 (서울: 도서출판은성, 1990), 431-432.

15) 락탄티우스는 갈레리우스에 대해 잔인하고 광적인 이교도라고 말하며, 그를 디오클레티아누스 황제의 뒤에서 기독교 박해를 사주한 사람이라고 말했다. Phillip Schaff, 『필립 샤프의 교회사 II』, 78.

II. 기독교 박해의 기초가 되었던 로마의 전통적인 종교관

1. 다신 종교관과 신들의 역할

로마의 전통적인 종교관의 첫 번째 특징은 다신 종교관이다. 로마 사람들은 개인과 가정, 사회와 국가 뿐 아니라 삶의 모든 터전에 신들이 있다고 믿었다. 가정에서 식사를 할 때에도 그 곳에 신들이 있으며,¹⁶⁾ 꽃과 봄과 번영을 상징하며 들판을 관장한다고 알려져 있는 플로라(Flora), 나무의 과실의 영역은 포모나(Pomona),¹⁷⁾ 가정의 신 라레스(Lares), 전쟁을 관장하는 마르스(Mars)¹⁸⁾ 등 모든 곳에는 신이 있으며, 살아 있는 사람뿐 아니라¹⁹⁾ 이미 죽은 사자(死者)까지도 신으로 여겼다.²⁰⁾ 이와 같이 로마의 다신 종교관은 종교를 ‘삶과 같이 친숙한 생활의 일부’²¹⁾로 여겼으며, 삶과 종교를 분리하지 않는 특징이 로마 사람들이 가진 전통적인 종교관이었다.²²⁾

로마의 전통적인 종교관의 두 번째 특징은 신들마다 자신의 영역과 역할이 있다고 믿는 것이다. 로마 사람들은 종교를 삶의 일부분으로 여기고 있는 것에서 더 나아가 ‘자기 주변의 세계를 이성과 논리보다는 보이지 않는 힘들에 의해 지배된다’²³⁾고 믿었다. 그래서 로마 사람들이 사는 대부분의 장소에서는 신을 숭배하는 의식이 볼 수 있었는데, 로마의 속주이면서 기독교가 태동한 예루살렘에서도 이틀에 한 번씩 로마의 전통신에게 숭배 의식이 열렸다.²⁴⁾ 이처럼 로마 사람들이 신 숭배에 열심을 낸 것은 ‘그 곳과 그 일을 관장하는 신’에게 숭배를 하면, 그 신은 숭배하는 자에게 호의를 베푼다고 생각했기 때문이며,²⁵⁾ 반대로 숭배를 하지 않거나 숭배에 정성을 다하지 않으면 그 신으로부터 보복을 받는다고 믿었기 때문이다.²⁶⁾

16) “식사 시간에 식탁에서 떨어지는 음식물은 죽은 자를 위한 것으로 여겼고, 그 떨어진 음식물은 불속에 던졌을 때, 그 떨어진 음식물은 페나투스(Penatus)라는 신에게 드러진다고 생각했다. 또한 식사하는 곳에는 아궁이 앞에 긴 의자를 놓고 앉았고, 식사 시간에 신들이 함께 한다고 여기는 풍습이 있었고, 식사 시간에 함께하는 베스타(Vesta)신에게 바쳐질 음식은 깨끗한 그릇에 담아야 한다고 생각했다”. Klauck Hans-Josef, *Die Religiöse Umwelt des Urchristentums* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1996), 60.

17) 최혜영, “로마의 종교: 이교 혹은 비기독교를 중심으로,” 허승일 외, 『로마 제정사 연구』 (서울: 서울대학교출판부, 2001), 329.

18) Theodor Mommsen, 『모젠의 로마사 1권』 김남우, 김동훈, 성준모 역 (서울: 푸른역사, 2013), 230.

19) 황제의 흉상을 신전에서 신들과 함께 도열하는 것은 황제에게 신적 기능과 능력이 있다고 믿었기 때문이다. Molly whittaker, *Jews and Christian: Greco-Roman View* (London: Cambridge University, 1984), 267.

20) 고대 사람들은 죽음과 함께 모든 것이 끝난다고 생각하지 않고, 또 다른 삶이 그에게 시작된다고 믿었다. 로마의 시인 베르길리우스(Publius Vergilius Maro, 주전 70년 10월 15일~19년 9월 21일)는 한 장례식에 대해 “우리는 영혼을 무덤 속에 모신다”로 말하며, 고대에는 사람이 무덤에서의 삶을 시작한다고 믿었다. 그런 믿음은 시신과 함께 옷, 그릇, 무기등과 같은 물건을 함께 묻으며, 추모할 때가 되면 그의 배고픔을 달래 주기 위해 음식물을 거기 놓았다. 심지어 말이나 노예도 함께 매장하기도 했다. 정성을 다한 제사는 살아있는 사람들에게 도움을 준다고 믿었지만, 제사를 소홀하게 지낼 때는 사람들을 괴롭히고 질병을 일으키며, 수확에 해를 입힌다고 믿었다. 이와 같이 고대 사람들에게는 사후의 세계까지 종교와 관련지어 왔다. Fustel de Coulanges, 『고대도시』 김응중 역 (서울: 아카넷, 2000), 16-19.

21) Henry C. Boren, *Roman Society : a social, economic, and cultural history* (Lexington, Mass: D. C. Heath, 1992), 78.

22) Ivor J. Davidson, *The Birth of the Church: From Jesus to Constantine, AD30-312* (Grand Rapids, Mich: Baker Books, 2004), 194.

23) Donald R. Dudley, 『로마 문명사』 김덕수 역 (서울: 현대지성사, 1997), 25.

24) Ivor J. Davidson, 194.

25) 이 내용에 대해서는 본 장의 B-2.에 언급 되어 있다.

26) “인생의 중요한 순간만큼이나 많은 신이 존재하며 중요한 매 순간을 다스리는 각각의 신들에게 바치

각 개인마다 수호신이 있다고 믿었고,²⁷⁾ 죽은 자는 가족을 돌본다고 믿었으며,²⁸⁾ 도시와 국가의 수호신이 있다고 믿었다.²⁹⁾ 이런 이유로 고대 도시는 자신의 수호신에 대한 정보를 발설하지 않았고, 로마 사람들은 다른 민족과의 전쟁시에 그 도시의 수호신에 대해 정보를 캐내어 숭배했다.³⁰⁾

2. 속주의 종교에 대한 로마의 정책

기독교를 포함한 속주의 종교에 대한 로마의 정책은 ‘조건부 관용’과 ‘박해’였다. 조건부 관용이라는 것은 자신들의 신 숭배에 대해 자유를 얻기 위해서는 로마의 신을 숭배해야 한다는 것이다. 로마 정부는 그들의 전통적인 종교관인 다신 종교관을 기반으로 해서 속주의 종교를 인정했으며, 신들의 역할을 기반으로 속주의 신이라도 로마의 평화와 번영에 도움이 된다고 생각했기 때문에 관용의 자세를 견지할 수 있었던 것이다.

로마 사람들의 전통적인 종교관 즉, 모든 곳에 신이 존재한다는 다신 종교관과 신들의 역할에 대한 믿음은 인간 사회의 최소 단위인 개인과 가정에서부터 시작되어 도시와 국가의 종교로 확대되었다.³¹⁾ 로마 국가에서 사회적 갈등 없이 개인 종교가 국가 종교로 확대, 정착될 수 있었던 것은 로마 사람들에게 종교는 전통과 사회 질서를 지키게 하고,³²⁾ 국가의 경제적 번영과 평화를 이루는 역할³³⁾을 한다는 공통된 믿음 때문이며, 정치적 지도자들이 종교를 통치 방법으로 활용할 수 있었던 것도 로마 사람들에게 종교는 ‘인간의 마음과 본성, 삶의 모든 부분에 맞닿아 있으며,³⁴⁾ 신과의 약속은 구속력이 있는 법률만큼 중요하게 여겼으며, 종교에 대해 헌신하는 정도에 따라 정치의 성공이 결정된다고 믿었기 때문이다.³⁵⁾ 신 숭배를 개인의 안녕에서 더 나아가 도시와 민족, 국가의 번영과 깊은 관련이 있다는 믿음은 로마 황제들로 하여금 이를 통치 수단으로 활용하여 제국내의 사람들에게 의무로 부과할 수 있게 했다.³⁶⁾ 신 숭배를 의무로 부과하게 된 것 또한 ‘신의 호의는 정성껏 드려지는 숭배 의식을 통해서 이루어진다는 전통적인 종교관’³⁷⁾ 때문이었다.

로마의 조건부 관용 정책은 속주의 종교에 대해 관용적으로 묵인하고 허용하게 했을 뿐 아니라 로마와 속주의 관계를 일치하는 데에서도 효력을 발생했다. 로마와 속주 등 고대 국가에게 있어서 종교는 매우 중요한 삶의 요소였기 때문에,³⁸⁾ 패배와 억압의 상황에 놓인 속주 사람들에게 주어진 종교의 자유는 가문의 단비와 같은 역할을 했다. 더 나아가 로마와 속주의 시민들이 정치적으로도 일치되고 있었다. 주후 2세기 그리스의 철학자 아리스티데스

는 예배를 소홀히 하거나 그릇되게 시행하면 해당 신의 보복을 받는다.” Theodor Mommsen, 247.

27) Henry C. Boren, 78.

28) John Sade, Rojer Arnun, 『로마인의 삶』 손정훈 역 (서울: 시공사, 2007), 76.

29) 최혜영, 339.

30) Theodor Mommsen, 236.

31) 최혜영, 334.

32) Brian Campbell, *The Romans and Their World* (New Haven: Yale University, 2015), 61.

33) Allen M. Ward, 42.

34) 로마 사람들은 거의 모든 삶의 영역과 만물에 신비한 신성함이 있다고 믿었다. 예를 들면, 물고기와 비둘기에도 특별한 신성함이 있고, 별에 신의 뜻을 있다고 믿어 신의 뜻을 분별하는 성직자가 존재할 정도였다. Larry W. Hurtado, *Destroyer of the gods : early Christian distinctiveness in the Roman world* (Waco: Baylor University Press, 2016), 24.

35) C. Henry, 98.

36) 주승민 외, 『기독교사상사 I』, 34.

37) Brian Campbell, 61.

38) Henry C. Boren, 82.

(Aristides)는 로마의 시민권과 종교의 관용적 태도에 속주민들이 로마를 위해 기도하는 계기가 되었다³⁹⁾고 말했다. 이런 사실로 미루어 보아 로마의 ‘조건부 관용 정책’이 속주와의 평화에 기여했음을 알 수 있다. 이로써 로마 사람들은 속주의 신을 받아들였고, 더 많은 신을 숭배함으로써 인해 국가의 평화와 번영을 기대했다.⁴⁰⁾

로마 정부가 속주민들에게 그들의 종교 생활과 신 숭배를 허용한 것은 로마 제국의 이익을 위해서였다. 속주의 신이라 하더라도 제국의 평화에 도움이 될 수 있다고 믿었고, 속주민들 또한 로마의 신 숭배에 참여했기에 가능했던 정책이었다. 그러나 기독교 공동체는 다른 속주와는 달랐다. ‘조건부 관용 정책’에서 로마의 신 숭배에 참여해야 로마 제국의 번영과 평화가 이루어진다고 믿었기 때문에⁴¹⁾ 의무 사항으로 부과했고, 기독교 공동체는 이 조건부를 충족하지 못했기 때문에 박해를 피할 수 없었던 것이다.

Ⅲ. 기독교 박해의 원인으로 작용한 정치, 군사

본 장에서는 기독교 박해의 원인이 되었던 부제 갈레리우스와, 제위 계승, 그리고 기독교인 군사와의 경험에 대해서 살펴본다. 기독교 박해의 원인이 되었던 부제 갈레리우스와 제위 계승과 기독교인 군사와의 경험이 기독교 박해의 직간접적 원인이 되었다고 한다면, 이 세가지의 기초는 로마의 전통적인 종교관이라고 할 수 있다. 전통적인 종교관이라는 기초 위에서 세 가지 원인이 만났을 때 기독교 박해가 이루어졌다고 할 수 있다.

1. 부제 갈레리우스

284년 디오클레티아누스가 황제로 즉위했고, 286년 막시미아누스를 서방의 황제로 세운 뒤,⁴²⁾ 293년까지 약 8년간 이두체제로 로마 제국을 다스리다가 293년 동방과 서방을 각각 나누어 부제를 세웠는데, 콘스탄티우스 쿨로루스를 서방의 부제로, 갈레리우스를 동방의 부제로 세웠다.⁴³⁾ 동서방의 황제들이 부제를 세울 때 10년 후 자신들의 부제들에게 황제의 자리를 물려주기로 했다.

사두체제의 기독교 박해를 목격했던 락탄티우스는 기독교 박해의 원인이 갈레리우스에게 있다고 말했다. 갈레리우스에게는 기독교인을 향한 미움과 증오가 있었고, 이것이 교묘한 계략 즉, 디오클레티아누스 황제의 왕궁에 자신의 첩자가 두 번이나 방화를 저질렀음에도 불구하고 그 방화범을 기독교인으로 거짓 보고했다고 말했다.⁴⁴⁾

이처럼 갈레리우스가 기독교에 대해 증오의 마음을 갖게 된 것에 대해서 락탄티우스는 그

39) 김경현, “서양고대세계의 개인숭배,” 26.

40) Dowley Tim, *The History of Christianity* (Berkhamsted: Lion Publishing, 1977), 74.

41) Brian Campbell, 61.

42) 디오클레티아누스 황제가 막시미아누스를 공동통치의 파트너로 임명한 것은, 285년 11월에 라인강과 도나우강 변방의 국경 방어를 맡길 장군이 필요했기 때문이었다. 막시미아누스는 283년과 284년에 벌어진 메소포타미아 원정에서 이미赫赫한 공을 세운 바가 있었다. Chris Scarre, *The Seventy Wonders of the Ancient World* (London:Thames&Huson, 1995), 197.

43) 하나의 로마 제국을 사등분하여 네 명의 황제가 공동으로 통치했지만 전체 로마의 총지휘관은 사두체제를 시작한 동방의 황제 디오클레티아누스 황제였다. Ivor J. Davidson, *The Birth of the Church: From Jesus to Constantine, AD30-312* (Grand Rapids, Mich: Baker Books, 2004), 334.

44) 락탄티우스는 갈레리우스에 대해 잔인하고 광적인 이교도라고 말하며, 그를 디오클레티아누스 황제의 뒤에서 기독교 박해를 사주한 사람이라고 말했다. Phillip Schaff, 『필립 샤프의 교회사 II』, 78.

의 어머니의 영향 때문이었다고 말했다. 갈레리우스는 온갖 미신을 거의 매일 숭배하는 어머니를 모시고 살았다. 그런데 어머니가 온갖 미신에게 숭배 의식을 드린 후, 제사 음식을 나누어 먹기 위해 사람들을 초대했다. 그 때 기독교인은 갈레리우스의 어머니의 초대에도 불구하고 참여하지 않았다.⁴⁵⁾ 이것이 자신의 어머니를 무시하고 있는 처사라고 여기게 되었고, 결국 갈레리우스가 기독교인들을 향해 반감과 적개심을 품게 된 원인이라고 락탄티우스는 말했다.⁴⁶⁾

또한 갈레리우스는 기독교인 군사들은 로마 제국의 평화에 위에 대한 위협을 갖고 있었다. 295년 북아프리카의 테르툴리아누스의 가르침을 따르던 기독교인들이 군대 징집과 군대 복무에 대해 저항하던 상황에서 막시밀리안이란 현역 군인의 아들이 징집 영장을 거부하고 땅에 집어 던지는 사건과 아프리카 총독 디오 카시우스(Dio Cassius)가 군대 내에서 기독교인들의 신앙을 인정해 달라고 반복적으로 요청했으나 거절당하여 참수당하는 일이 벌어졌다. 갈레리우스는 이런 기독교인들의 불충을 심각한 위협으로 간주했다.⁴⁷⁾

301년 기독교를 국교로 삼았던 로마 동부에 위치해 있는 아르메니아 왕국과의 전쟁을 앞두고 갈레리우스 황제는 기독교 국가인 아르메니아와의 전쟁이 로마의 기독교인 군사가 동요될 수 있는 요인이라고 판단했다. 유세비우스의 기록에서도 기독교인 군사 마르켈루스는 국가 신 숭배를 위해 모인 공개적인 장소에서 자신의 군복을 모두 벗어버리면서 “나의 임금인 예수 그리스도의 명령 외에는 일체 복종하지 않을 것이며, 흉기를 사용하는 것도, 우상을 숭배하는 주인에게도 충성하지도 않겠다.”며 갈레리우스 황제에게 소리친 일이 발생했다.⁴⁸⁾

이와 같이 기독교인에 대해 경험한 갈레리우스는 303년 기독교 박해를 대대적으로 실행하도록 계락을 꾸몄다. 디오클레티아누스 황제는 303년 3월 25일 기독교 박해를 위한 1차 칙령을 공포⁴⁹⁾할 당시에는 단지 기독교인의 예배당을 파괴하고 자신의 왕궁인 니코메디아궁전과 군대 내에서 기독교 군인에 대한 문제만 해결하려고 했다.⁵⁰⁾ 그렇기 때문에 디오클레티아누스 황제는 기독교인들에게 고문이나 사형을 주는 것이 아니라 시민으로서의 권리를 박탈하려고만 했고, 박해의 대상도 로마 제국내의 전체 시민이나 속주민들 중에서 기독교인이 아니라 군대와 왕궁의 관직에 있는 기독교인으로 한정하려고 했다.

그러나 제국 전체로 박해가 확대된 것은 자신의 부제였던 갈레리우스 황제의 부추김과 교묘한 계략 때문이었다. 갈레리우스는 기독교 군인의 위협을 디오클레티아누스 황제에게 알리면서 기독교 박해의 정책을 세울 필요성을 건의했다. 디오클레티아누스 황제는 부제 갈레리우스의 건의를 듣고 기독교 군인에게 두 가지 중에 하나를 선택할 수 있도록 했다. 황제의 명령에 복종하여 로마 신을 숭배하여 군인의 명예와 계급을 유지하든지 아니면 기독교인으로서의 신앙을 끝까지 지켜 로마의 신 숭배를 거부하여 강등되거나 불명예 전역을 선택하는 것이다. 갈레리우스에게 제국의 평화와 황제의 안위와 관련된 심각성을 말하면서 기독교 군인에 대한 위협성을 갖도록 했고 이것이 기독교 박해를 로마 제국 전체로 확대하도록 디오클레티아누스 황제를 부추겼던 것이다.⁵¹⁾

45) Lactantius, *On the Deaths of the Persecutors* chap.11, edit., Kevin W. Kaatz, 224.

46) 조인형, 『초기 기독교사 연구 : 유세비우스와 콘스탄티누스 대제를 중심으로』(교양: 한국학술정보, 2002), 209-211.

47) Phillip Schaff, 『필립 샤프의 교회사 II』, 171.

48) Eusebius Pamphilus, 436.

49) Adolf. M. Ritter, 『고대교회』 공성철 역 (서울: 한국신학연구소, 2006), 259.

50) Ivor J. Davidson, 336.

51) 공성철, “기독교를 향한 마지막 박해, 곧 디오클레티아누스황제 또는 사두체제하의 박해 연구.” 『신학논단』 제766호 (2014. 6): 128.

갈레리우스의 말을 믿은 디오클레티아누스 황제는 황궁의 모든 사람들에게 로마의 신들에게 제사를 드리라고 명령했는데, 이는 기독교인을 색출하기 위한 방법이었다. 이 일로 인해 디오클레티아누스 황제의 아내인 프리스가와 그의 기독교인 딸 갈레리아 발레리아(Galeria Valeria)도 제사를 드려 정결하게 하라는 강요를 받았고 황궁의 기독교인들 중 도로테우스와 고르고니우스는 증거나 잘못의 고백도 없이 제사를 드리지 않은 것 때문에 유죄 판결을 받아 처형당했다. 1차 칙령 후에 교회의 재산은 몰수당했고, 교회의 건물은 무너졌으며, 예배를 위한 모임도 금지되었다. 로마의 신에게 숭배하지 않은 기독교인들의 관직은 박탈되었고, 기독교인은 더 이상 로마법의 보호도 받지 못했다. 유세비우스는 기독교 박해의 1차 칙령 목표를 “온 나라의 모든 성직자들을 감옥에 투옥하고 어떤 술책을 써서든지 이방신들에게 제사를 지내게 하려는 것”⁵²⁾이라고 말했다.

1차 칙령으로 인해 황궁의 기독교인과 교회 구성원들이 큰 어려움을 겪었으며, 이는 군대 내 기독교인 군사도 예외는 아니었다. 동방의 부제 갈레리우스는 기독교인 군사들에게 배교를 해야 명예와 계급을 유지할 수 있으며, 그렇지 않으면 추방당할 것이라고 겁박했다. 니코메디아 궁전의 화재는 기독교 박해가 로마 제국 전체로 확대되는 전환점이 되었고, 이는 갈레리우스의 교묘한 계략으로 인해 이루어진 것이다. 기독교 박해가 로마 제국 전체로 확대되는데도 또 다른 사건이 1차 칙령 공포 후에 발생했는데, 기독교 박해를 위한 사두체제의 1차 칙령을 에우에티우스라는 니코메디아의 기독교인이 찢는 일이 발생했다.⁵³⁾ 이런 일련의 사건들이 사두체제의 기독교 박해를 더욱 부추겼고 결국 로마 제국 전역에서 순교자와 배교자를 생겨나게 된 것이다. 그리고 이어서 2차 박해 칙령과 3차 박해 칙령, 304년에는 4차 박해 칙령까지 일련을 넘는 기간 동안 기독교 박해가 로마 전역에서 실행되었다.

2. 평화로운 제위 계승

디오클레티아누스가 즉위할 당시 지난 오십 여 년의 군인 황제 시대(235년에서 284년까지의 기간)의 황제는 ‘군대의 포로’와 같았다고 할 수 있다. 왜냐하면 황제의 정책에 반기를 든 군인들이 황제를 암살하는 경우가 많았기 때문이다.⁵⁴⁾ 디오클레티아누스 황제 또한 이런 상황에서 자유로울 수 없었다. 왜냐하면 그 또한 군인의 추대와 내전을 통해 황제가 되었기 때문이다.

디오클레티아누스 황제의 조부는 로마의 시민권자가 아니었고, 아버지는 원로원 의원이었던 아눌리누스의 집에서 노예로 일하다가 추후 서기직을 얻고 자유 시민권을 획득했다.⁵⁵⁾ 그의 가정은 부요하지 못해 교육의 기회가 충분하지 못했고, 17세의 나이에 직업 군인의 길을 선택하여 경력 대부분을 군대에서 쌓아갔다.⁵⁶⁾ 이십 년 넘게 근무하면서 그는 로마의 속주 모에시아(Moesia)⁵⁷⁾의 총독에 이어 집정관⁵⁸⁾으로 근무하면서 궁정 수비대의 주요 지휘관으로

52) Eusebius Pamphilus, 『유세비우스의 교회사』 엄성욱 역 (서울: 도서출판은성, 1990), 433.

53) Ibid., 436.

54) 조인형, 『초기 기독교사 연구 : 유세비우스와 콘스탄티누스 대제를 중심으로』(고양: 한국학술정보, 2002), 201-202.

55) Edward Gibbon, 『로마 제국 쇠망사 I』 윤수인, 김희용 역 (서울: ㈜민음사, 2010), 429.

56) 김경현, 『콘스탄티누스 황제와 기독교』 (서울: 세창출판사, 2001), 40.

57) 지금의 유고슬라비아 동남부와 불가리아 북부에 걸쳐 있었다. 북쪽으로 도나우 강 하류, 서쪽으로 드리누스(지금의 트리나)강, 남쪽으로 하이무스(발칸)산맥, 동쪽으로 흑해에 접해 있다. 주전 30년~28년 마르쿠스 리키니우스 크라수스(Marcus Licinius Crassus, 주전 115년 경~주전 53년) 삼두정치 시대의 크라수스의 손자에게 정복당해 주후 15년 로마의 속주가 되었다.
http://100.daum.net/encyclopedia/view/b07m3826a, (2019년 12월 11일 검색).

승진했고, 페르시아와의 전쟁에서 능력을 발휘하면서 두각을 나타내며 군대의 신임을 받은 결과 누메리우스 황제(Marcus Aurelius Numerius Numerianus, 283년~284년 재위)가 죽은 후에는 황제의 자리에 가장 적합한 인물로 추대되었다.⁵⁹⁾

황제가 되는 과정 또한 평탄한 것은 아니었다. 주후 283년 카루스 황제(Marcus Aurelius Carus, 282년~283년 재위)의 친위대장으로 복무하면서 페르시아와의 전쟁에서 승리했지만, 카루스 황제는 승리 후 페르시아 영토로 들어가는 길에 사망하였다. 그 뒤를 이어 카루스의 둘째 아들 누메리우스(Marcus Aurelius Numerius Numerianus, 283년~284년 재위)가 왕위를 이어받았다. 이로 인해 카루스의 다른 아들인 카리누스 황제(Marcus Aurelius Carinus, 283년~285년 재위)는 서쪽을, 누메리우스 황제는 동쪽을 통치했다. 284년 11월에 누메리우스 황제가 로마로 가던 중 사망하게 되자 황제의 자리는 공석이 되었고 병사들은 디오클레티아누스를 황제로 추대하였지만, 로마 서쪽의 황제 카리누스가 디오클레티아누스와의 공동통치에 합의하지 않았다. 결국 카리누스와 디오클레티아누스는 285년에 충돌하여 디오클레티아누스가 최종적인 승리를 거두어 유일한 통치자가 된 것이다.⁶⁰⁾

디오클레티아누스 황제 또한 자신이 황제가 되는 과정이 내전과 군대의 도움으로 된 것이었다고 말할 수 있다. 그러기에 약 오십여년간의 군인 황제들의 말로를 염두해 두지 않을 수가 없었다. 그런 이유로 인해 디오클레티아누스 황제는 사두체제를 통해 부제에게 왕위를 물려줄 계획을 미리 세웠던 것이다.

디오클레티아누스가 황제로 즉위하기 전, 군인 황제 기간이라고 불리는 약 오십 년여의 기간 동안 로마의 황실은 황제의 자리를 차지하기 위한 암투와 음모가 계속되어 재위의 위험이 끊이지 않았다. 로마의 초대황제였던 옥타비아누스 아우구스투스(Gaius Iulius Caesar Octavianus Augustus, 주전 27년~주후 14년)부터 군인 황제가 시작되기 전 세베루스 알렉산데르 황제(Marcus Aurelius Severus Alexander, 222년~235년)까지 약 이백 사십 년 동안 황제가 스물 다섯 명이었고, 군인 황제 기간의 시작인 막시미아누스 트락스 황제(Gaius Iulius Verus Maximinus Thrax, 235년~238년)부터 284년 디오클레티아누스 황제 전까지 약 오십 년 동안 스물 세 명의 황제가 있었다. 약 이백 사십 년 동안 스물다섯 명의 황제가 있었던 것과 약 오십년의 기간 동안 스물세 명의 황제가 있었다는 통계는 군인 황제 기간 동안 권력 찬탈을 위한 쟁탈전과 암투가 얼마나 치열했는지를 짐작하게 한다. 또한 군인 황제 기간의 황제 중 최소 재위 기간이 십 여일에서 최장 재위 기간이 십오 년이었다. 이 중 일 년 미만 재위한 황제는 열한 명, 일 년에서 오년 미만 재위한 황제는 여섯 명, 오 년에서 십오 년을 재위한 황제는 여섯 명이었다. 로마 역사상 이렇게 짧은 기간 내에 황제들이 많았던 때는 없었다.

군인 황제 기간의 제위가 불안했다는 것은 재위 기간과 아울러 황제의 죽음 원인을 보면 재위의 불안을 충분히 알 수 있다. 이 기간 동안 황제의 죽음 원인은 다음과 같다. 사고사로 추정되지만 확실하지 않아 미상(未詳)으로 구분한 황제가 한 명, 병사(病死)는 두 명, 전사(戰死)는 네 명, 자살(自殺)은 두 명, 살해(殺害)를 당한 경우는 열네 명이었다. 이 중 자연사와 직무 수행 중 죽게 된 일곱 명의 경우는 황제의 죽음에 있어서 일반적이라고 말할 수 있지만, 자살과 살해를 당한 열여섯 명의 황제들의 비극적인 죽음의 통계는 군인 황제 시대의 불안정

58) 전쟁터에서 최고 사령관으로 군대를 지휘하고, 비전쟁시에는 행정 수반을 말한다. Ronald Syme, 『로마 혁명사 1』 허승일, 김덕수 역 (파주: 한길사, 2006), 295.

59) Edward Gibbon, 429-430.

60) 정기문, “디오클레티아누스 대제의 경제정책,” 박사논문, 서울대학교 대학원, 1999. 147.

한 황제의 현실을 말해주고 있다. 말 그대로 군인 황제 시기 동안에 황제는 언제 어떤 일이 생길지 모르는 상황이었다.

그렇기 때문에 평화로운 재위의 계승은 사두체제의 중요한 목적이었다. 디오클레티아누스 황제는 그가 정한 시기에, 미리 정해 놓았던 부제 갈레리우스에게 황제의 자리를 계획대로 이양했다. 이 과정에서 내부의 반란이나 정권 전복을 위한 시도가 발생하지 않은 것을 보면 정권의 안정과 은퇴, 제위의 이양은 이전에 볼 수 없었던 평화 가운데 이루어졌다고 할 수 있다.⁶¹⁾

사두체제의 중요한 목적은 '제위의 평화롭고 안정적인 계승'이었다.⁶²⁾ 디오클레티아누스 황제가 막시미아누스 황제와의 이두체제를 거쳐, 그들의 영토를 각각 둘로 나누어 부제를 두었다. 그리고 때가 되면 황제의 자리를 물려주기로 약속했다.⁶³⁾ 준비된 후계자를 세움으로써 권력다툼이라는 악습의 고리를 끊고 황제의 자리를 평화롭게 후임자에게 넘겨 주게 되면,⁶⁴⁾ 로마의 평화가 지속적으로 이어질 것이라고 기대한 것이다. 305년에 디오클레티아누스 황제와 막시미아누스 황제는 동반해서 퇴위했고, 두 황제는 앞 선 약 오십년의 군인 황제들처럼 자살이나 암살과 같은 비극적 죽음이 아닌 자발적으로 황제에서 물러나 평범한 로마 시민으로 돌아갔다.

그러나 퇴위를 2년 앞두고 벌어진 왕궁에서의 방화는 디오클레티아누스 황제에게 군인 황제들의 비극적 죽음을 떠올리게 했다. 그것도 한번이 아니라 두 번씩이나 벌어진 왕궁의 방화는 자신을 직접적으로 겨냥한 기독교인들의 반역으로 여겼고 결국 이것이 네 차례에 걸쳐 황제의 칙령으로 공포되어 기독교 박해가 실행되었다.

3. 기독교인 군사와의 경험

디오클레티아누스 황제가 사두체제를 통치체제로 확립한 중요한 이유는 군사력 강화를 통해서 제국의 평화와 번영을 이루겠다는 의지였다. 로마의 황제는 넓은 영토의 변방에서 일어나는 주변국의 위협⁶⁵⁾을 방어해야 했고, 속주의 봉기에서도 평화를 지켜가야 했다. 디오클레티아누스 황제는 자신 한 명보다는 네 명의 황제가 각자의 영역을 통치하도록 하는 공동통치체제를 선택했고, 사두체제라 불리는 공동통치체제는 넓은 로마 제국의 어려운 상황을 극복할 수 있는 탁월한 통치 체제라고 평가받았다.⁶⁶⁾

이처럼 군사력 강화는 로마 황제에게 중요한 화두였지만, 기독교인 군사와는 갈등을 일으키는 요인이 되었다. 로마 군대내에는 우상숭배와 같은 요소가 있었다. 이는 기독교인이라 하더라도 반드시 참여해야 할 의무가 되었다. 로마 군대의 사령관실에는 신궁(神宮)이 있었고, 신궁안에는 군기(軍旗)와 황제의 상(像)이 있었다. 기독교인이라 하더라도 로마의 군인은 군기와 황제의 상에 대한 경배와 숭배 의식을 준수해야만 했다.⁶⁷⁾ 그러나 기독교인 군사 중에는 황제와 군대의 이런 의무에 대해서 복종하지 않았던 일들이 벌어졌고, 이는 디오클레티아누스

61) E. M. Bunz, 『서양 문명의 역사 I』 박상익 역 (서울: 조함공동체 소나무, 1984), 239-240.

62) 이상규, “초기 3세기 로마 제국하에서의 박해와 순교,” 65.

63) 김동주, 『기독교로 보는 세계 역사』 (서울: 킹덤박스, 2017), 159-160.

64) 공성철, 10.

65) Klauck, Hans-Josef, *Die Religiöse Umwelt des Urchristentums* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1996), 12-13.

66) Burns, Edward McNall, *Western Civilizations : their History and their Culture* (New York: W. W. Norton, 1984), 205.

67) 오만규, 『초기 기독교와 로마군대 : 마르쿠스 아우렐리우스로부터 콘스탄티누스까지(A.D. 170-337)』 (천안: 한국신학연구소, 1999), 167-172.

황제에게 기독교인 군사는 잠재적으로 위험한 존재이며, 나아가 반역의 기미가 농후한 존재로 각인되기 시작했다.⁶⁸⁾

288년 로마의 국가 종교와 황제 숭배를 기독교인 군사가 거부한 일이 발생했다. 디오클레티아누스 황제의 신임을 얻어 보병대의 사령관으로 임명된 세바스찬은 기독교인이라는 이유 때문에 귀족 출신의 두 쌍둥이가 참수형을 당하는 일이 벌어졌는데, 세바스찬은 참수형을 당한 부모를 위로한 후에 로마 국가의 신 숭배에 참여하지 않아 반역죄로 체포당했다. 디오클레티아누스 황제는 그를 기둥에 묶어 활을 쏘고 들에 방치했다. 그러나 세바스찬은 죽지 않았고, 지나가던 여인의 도움을 받아 목숨을 구했다. 세바스찬은 회복이 된 후에, 황제의 마차가 지나갈 때 “폐하는 왜 무고한 기독교인을 박해하십니까?”하고 큰 소리를 쳤고, 디오클레티아누스 황제는 세바스찬이 살아 있다는 것에 놀랐으나 다시 그를 참수시켰다.⁶⁹⁾

301년에 디오클레티아누스 황제는 로마의 군인을 모아 국가 종교 행사를 개최했다.⁷⁰⁾ 그 종교 행사는 동물을 죽여 그 내장으로 제사를 드리고 점을 치는 의식이었다. 그 때 제사를 주관하는 복점관(卜占官)이 갑자기 종교 의식을 중단하면서 “여기에 불경스러운 자들이 있는데 그들의 특별한 행위⁷¹⁾가 이 의식을 방해하고 있습니다.”라고 말했던 것이다.⁷²⁾ 디오클레티아누스 황제는 기독교인이 로마의 신에게 드리는 숭배 의식을 방해했다고 생각했고, 이로 인해 신들의 호의를 받지 못했으며, 기독교인 군인으로 인해 로마가 어려워질 수도 있다고 생각한 것이다.⁷³⁾

기독교인 군사와의 대립과 갈등은 군대내의 불안 요소가 되었고, 이로 인해 디오클레티아누스 황제는 302년 소아시아 지역의 도시 디디마(Didyma, 터키 서부의 연안 도시. 논자주)에 위치한 아폴론 신전으로 올라갔다. 그곳에서 신의 뜻을 물어보는 신탁을 하게 되었다. 그 신탁의 내용은 ‘기독교인들에 대한 것’이었다. 디디마의 이교 사제들은 동물제사를 지낸 후, 그 동물의 내장을 꺼내 본 후 황제에게 신탁의 내용을 다음과 같이 전해 주었는데, 그 내용은 “기독교라는 사교에 대한 전면적인 박해를 실행해야 황제의 안녕이 보장된다.”⁷⁴⁾는 것이었다.

아폴론 신전에서 기독교인 박해에 관한 신탁을 받은 후, 디오클레티아누스 황제는 이십여 년 동안 이어온 기독교 관용 정책을 303년 박해로 전환하였다. 락탄티우스는 사두체제의 기독교 박해의 시작을 디오클레티아누스 황제의 부제 갈레리우스라고 말했지만,⁷⁵⁾ 유세비우스는 기독교 박해의 원인은 디오클레티아누스 황제에게 이미 잠재해 있었다고 말했다.⁷⁶⁾

IV. 기독교 박해의 원인으로 작용한 사상가들의 활약

68) Ivor J. Davidson, 335.

69) 김동주, 141-142.

70) E. Glem Hinson, 130.

71) 십자가 표시를 들고 와서 소란을 피우며 제사를 방해했다. Lactantius, *On the Deaths of the Persecutors* chap.10, 223.

72) 조인형, 『초기 기독교사 연구: 유세비우스와 콘스탄티누스 대제를 중심으로』, 206.

73) Williston Walker, 『기독교회사』 송인설 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 2008), 142.

74) Ibid.,

75) Hastings Adrian, *A World History of Christianity*, (Michigan: WM.B.Eerdmans Published, 1999), 34.

76) 디오클레티아누스가 처음에는 마치 깊은 잠에서 깨어나듯이 활동하기 시작하여 은밀하고 눈에 띄지 않게 교회를 공격할 음모를 꾸미고 있었다. Eusebius Pamphilus, 435.

로마 사회에서 기독교는 긍정적인 영향을 주며 여러 지역으로 확산되기도 했지만, 밀의 종교와 같은 오해와 로마의 신 숭배 거부로 인해 박해를 받기도 했다. 또한 철학자들과 사상가들에 의해서 기독교는 하나의 미신으로 취급당하면서 기독교 박해의 한 요인이 되었다.

사두체제 이전에도 기독교 박해에 영향을 주었던 반기독교 사상을 가지고 있는 철학자들의 역할은 오래전부터 발견된다. 켈수스(Aulus Cornelius Celsus, 주전 42년~주후 37년)는 기독교가 로마 사회에 유익이 되지 않는 병약자, 여인들, 그리고 노예와 같은 자들이라고 말하며, 기독교는 위협적인 종교라고 판단했고, 기독교 박해를 최초로 실행한 네로 황제의 주변에 있었던 신스토아주의의 창시자로 알려진 루키우스 안네우스 세네카(Lucius Annaeus Seneca, 주전 63년~주후 65년)는 네로가 즉위한 후 수년간 높은 지위에 올라 궁정에서 큰 세력을 휘두를 만큼 그의 영향력이 지대했다.⁷⁷⁾ 그는 기독교 교리와 정면으로 배치된 인간 영혼의 불멸을 부정하였다. 로마의 역사가인 타키투스(Tacitus, 주후 56년~120년)는 기독교 공동체는 사악하면서 매우 위험한 미신적 요소가 있는 파괴적인 종교 단체로 규정했으며, 로마의 작가이자 행정관으로 재직한 플리니우스(Gaius Plinius Caecilius Secundus, 주후 62년~113년)는 기독교를 밀의적이고 잠재적인 위험 요소가 다분한 반란의 중심이 될 수 있는 종교 단체로 말하기도 했다. 아테고라스는 무신론, 인육요리, 향연과 근친상간을 저지르는 ‘은밀한 범죄를 저지르는 공동체로 여겼다.⁷⁸⁾

이와같이 로마의 역사를 보면, 황제의 주변에 반기독교적 사상을 가진 철학자들과 사상가들이 황제 주변에서 영향을 끼쳐 왔다는 것을 알 수 있다. 특별히 본고의 배경인 사두체제의 디오클레티아누스 황제에게 영향을 끼친 신플라톤주의 사상가들은 사두체제 당시에만 대두된 것이 아니었다.

신플라톤주의의 창시자는 암모니우스 사카스(Ammonius Saccus, 175년~250년)로 알려져 있지만, 그가 남긴 저서가 없었다는 이유로 실질적인 신플라톤주의 창시자는 암모니우스 사카스의 제자인 플로티노스(Plotinos, 205년~270년)로 전해진다. 그는 갈리에누스 황제(Publius Licinius Egnatius Gallienus, 260년~268년 재위)에게 직접적인 영향을 준 사상가였다. 플로티노스의 영향으로 갈리에누스 황제는 플라톤의 폴리테이아(Politeia)를 모범으로 삼은 도시를 건설하려고 할 정도로 영향을 받았다.⁷⁹⁾

신플라톤주의의 실질적인 창시자인 플로티노스의 사상은 디오클레티아누스 황제 시대에서 그의 제자들을 통해 영향이 미쳤는데, 대표적인 인물이 두로의 포르피리우스(Porphyrus, 234년~305년)와 비두니아 지방장관 소시아누스 히에로클레스(Hierocles)이다. 디오클레티아누스와 갈레리우스의 군대조직 안에서 기독교 세력의 확장에 대한 두려움에서 박해라는 책략을 들게 되었듯이, 포르피리우스와 히에로클레스의 반기독교적인 사상은 궁중에 영향을 끼치게 되었다.

신플라톤주의 사상을 가진 포르피리우스(Porphyrus)는 298년에서 303년 사이에, 히에로클레스(Hierocles)는 305년에서 313년에 사이에 「기독교인을 반대하며(Against the Christians)」라는 제목의 책을 각각 출판했다. 기독교인을 대적하기 위해 쓰여진 이 책은 반기독교 그룹의 사상을 형성하는데 일조했고,⁸⁰⁾ 그 서적의 내용은 반기독교적 입장에서 매우 강력하고도 성공적인 작품이어서 448년 제국교회에서 정죄되었고 불태워졌을 정도였다. 그들

77) Academiya Nauk SSSR., 『세계철학사 1』 이은호 역 (서울: 도서출판 중원문화, 2009), 270-273.

78) Everett Ferguson, 『초대교회 배경사』 엄성옥, 박경범 역 (서울: 은성, 1989), 697~706.

79) Johannes Hirschberger, 『서양철학사』 강성위 역 (대구: 이문, 2014), 382.

80) Robert M. Berchman, *Porphyrus Against the Christians* (Leiden: Boston Brill, 2005), 43.

은 성서에 대한 문자적 해석과 기독교의 지성과 통합과 도덕에 대해 공격을 하여 신흥 종교였던 기독교의 대응책이 교회 교부들 30여명 정도⁸¹⁾에게 비판되어질 정도로 영향력을 끼쳤으며, 디오클레티아누스 황제의 기독교 박해의 이론적 배경이 되었다.

이와 같이 사두체제 당시 디오클레티아누스 황제 주변에 있었던 반기독교적 철학자들은 이교 지식인들과 동맹을 맺어 기독교의 사상을 공격했다. 히에로클레스(Hierocles)는 기독교의 성서에는 거짓말과 모순으로 가득 차 있다고 주장했고,⁸²⁾ 기독교의 급속한 확장에 충격을 받은 포르피리우스(Porphyrius)는 성스러운 개인, 사람으로서 '겸손한 사람'으로 칭송받는 예수에 대해서는 존경하고 있었다. 그러나 히에로클레스(Hierocles)는 예수는 신이 아닌 단지 주술가(theurgist)에 불과하며,⁸³⁾ 그의 삶과 성품은 그레코 로마 사회의 아레테(Arete, 도덕적 미덕을 말함. 논자 주)에 못 미치는 점을 비판했다. 또한 예수를 따르는 제자들이 예수를 '신'으로 대하는 태도 즉, 인간을 신으로 숭배함으로 진짜 신인 로마의 신을 모독하는 반역적인 행동을 일삼는 기독교인이라고 폄하하면서 그들을 "아버지의 관습을 버리고 도망친 자들"이라고 비난하며 공격했다.⁸⁴⁾

V. 나가는 글

디오클레티아누스는 넓은 로마 제국을 효율적으로 통치하기 위해서 사두체제를 고안했을 뿐 아니라 정치, 군사적인 면에서 많은 개혁을 이루어낸 황제였다. 전쟁으로 정복한 속주와의 일치를 위해 '조건부 관용 정책'을 세웠지만, 종교관의 출발점부터 달랐던 기독교와의 일치는 이루지 못해 끝내 로마 역사상 가장 강력한 박해를 실행했다.

디오클레티아누스 황제 자신이 집권하기 전 20여년 동안 이어져 왔던 기독교와의 평화로운 공존은 303년에 박해 정책으로 급변하게 되었다. 본고는 집권 전 20여년의 평화, 집권 후 20여년의 평화 정책을 깨뜨리고 박해 정책으로 급변했다.

이처럼 관용 정책에서 기독교 박해로의 급격한 정책의 변화 원인에 대해서 기독교 사가였던 락탄티우스와 유세비우스는 갈레리우스의 기독교에 대한 미움과 교회의 타락이라고 말했으나, 필자는 그들의 시각을 존중하면서 디오클레티아누스 황제의 정치, 군대, 사상적인 측면에서 찾고자 했다.

그 결과, 로마의 전통적인 종교관을 기초로 한 디오클레티아누스 황제와 부제 갈레리우스의 기독교인 군사가 로마의 전통적인 종교관과 군대의 신적 요소에 호응할 수 없다는 것과 부제 갈레리우스의 교묘한 계략으로 인해 기독교인이 디오클레티아누스 황제를 모살하려고 모함을 당해 억울한 박해의 상황에 처해졌다. 또한 로마의 황제 주변에 있는 철학자와 사상가들이 기독교를 폄하하고 곡해한 것에 대한 영향도 기독교 박해의 원인으로 작용했다는 것을 알 수 있다.

81) 신플라톤주의의 사상에 대해 비판한 사람들은 신플라톤주의의 창시자인 암모니우스 사카스의 사상을 받은 오리게네스와 아우구스티누스, 테르툴리아누스, 클레멘트, 암브로시우스, 보에티우스 등의 교부와 학자들이다. Johannes Hirschberger, 398.

82) Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge: Harvard University Press, 1981), 22.

83) Robert M. Berchman, *Porphyry Against the Christians* (Leiden: Boston Brill, 2005), 47.

84) E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety : Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine* (New York: Norton, 1970), 109.

참 고 문 헌

- Academiya Nauk SSSR. 『세계철학사 1』 이은호 역. 서울: 도서출판 중원문화, 2009.
- Augustinus Aurelius. 『하나님의 도성』 조호연, 김종흡 역. 서울: 크리스찬 다이제스트, 1998.
- Bauman Michael. 『전통을 지켜 온 기독교 역사가들』 라은성 역. 서울: 이레서원, 2003.
- Berchman Robert M. *Porphyry Against the Christians*. Leiden; Boston Brill, 2005.
- Boren Henry Charles. *Roman Society : a social, economic, and cultural history*. Lexington Mass: D. C. Heath, 1992.
- Bowersock Glen Warren. *Martyrdom and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Bruce, F. F. 『초대교회역사』 서영일 역. 서울: 기독교문서선교회, 1986.
- Burns Edward McNall. 『서양 문명의 역사 I』 박상익 역. 서울: 조합공동체 소나무, 1984.
- Burns Edward McNall. *Western Civilizations : their history and their culture*. New York: W.W. Norton, 1984.
- Cairns Earle E. 『세계교회사』 엄성옥 역. 서울: 은성, 1995.
- Cairns Earle Edwin. *Christianity through the centuries : a history of the christian church*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub, 1996.
- Campbell J. Brian. *(The) Romans and Their world*. New Haven: Yale University Press: Yale University, 2015.
- Coulanges Fustel de. 『고대도시』 김응종 역. 서울: 아카넷, 2000.
- Davidson Ivor J. *The Birth of the Church: From Jesus to Constantine, AD30-312*. Grand Rapids, Mich: Baker Books, 2004.
- Deane Henry B.D. *The Third Book of Irenaeus Bishop of Lyons Against Heresies*. Oregon: WIPF & STOCK, 2008.
- Dodds E. R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety : Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. New York: Norton, 1970.
- Dowley Tim. *The History of Christianity*. Berkhamsted: Lion Publishing, 1977.
- Dudley Donald Reynolds. 『로마 문명사』 김덕수 역. 서울: 현대지성사, 1997.
- Engelbrecht Edward A. *The Church from age to age : a history from Galilee to global Christianity*. St. Louis, MO: Concordia Pub. House, 2011.
- Foerstor Werner. 『신구약중간사 : 포로시대부터 그리스도까지』 문희석 역. 서울: 컨콜디아사, 1980.
- Foxe John. 『순교자 열전』 홍병룡 역. 서울: 포이에마, 2014.
- Freund, W. H. C. *(The) Early Church*. London: Hodder and Stoughton, 1968.
- Ferguson Everett. 『초대교회 배경사』 엄성옥, 박경범 역. 서울: 은성, 1989.
- Gibbon Edward. 『로마 제국 쇠망사 I』 윤수인, 김희용 역. 서울: (주)민음사, 2010.
- González Justo L. 『초대교회사』 서영일 역. 서울: 은성출판사, 1987.
- González, Justo L. *(A) history of Christian thought : In one volume*. Nashville, TN.: Abingdon Press, 2014.
- Grant Michael. *Civilization of the Ancient Mediterranean : Greece and Rome*.

- NewYork: Scribner's, 1988.
- Grant Robert M. 『초기 기독교와 사회』 김쾌상 역. 서울: 대한기독교출판사, 1988.
- Hadas Moses. 『Great Ages of Man, 로마 황제』 장재국 역. 서울: (주)한국일보 타임-라이프, 1986.
- Hastings Adrian. *A World History of Christianity*. Michigan: M.B.Eerdmans Published, 1999.
- Heichelheim, M. Fritz. 『로마사』 김덕수 역. 서울: 현대지성사, 1999.
- Herring George. *An Introduction to the History of Christianity : from the Early Church to the Enlightenment*. London: Continuum, 2006.
- Heussi, Karl. 『세계교회사』 손규태 역. 서울: 한국신학연구소, 2004.
- Hinson E. Glem. *The Early Church*. Nashville: Abingdon Press, 1996.
- Hirschberger Johannes. 『서양철학사』 강성위 역. 대구: 이문, 2014.
- Hirschberger Johannes. 『서양철학사』 강성위 역. 대구: 이문, 2014.
- Horsley Richard A. 『바울과 로마제국: 로마 제국주의 사회의 종교와 권력』 홍성철 역. 서울: 기독교문서선교회, 2007.
- Hurtado Larry W. *Destroyer of the gods : Early Christian Distinctiveness in the Roman World*. Waco: Baylor University Press, 2016.
- Jenkins Philip. *(The) Next Christendom : the coming of global Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Jerome. *On illustrious Men*. Trans. Thomas P. Halton. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1999.
- Johanson Paul. 『기독교회사』 김주한 역. 서울: 포이에마, 2013.
- Judith. *Chronicle of the Roman Emperors*. London: Thames & Hudson, 1995.
- Klauck Hans-Josef. *Die Religiöse Umwelt des Urchristentums*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1996.
- Lactantius. *Divinae institutiones*. 5.2.12, edit., Barnes Timothy D. *Constantine and Eusebius*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- Lactantius. *On the Deaths of the Persecutors*. 221-237, edit., Kaatz Kevin W. *Voices of early church*. California: Greenwood, 2013.
- Latourette Kenneth Scott. *A History of Christianity*. New york: Harper & Row Publishers, 1953.
- MacArthur. John F. 『누가 예수를 죽였는가』 조계광 역. 서울: 생명의 말씀사, 2002.
- MacCulloch, Diarmaid. 『3천년 기독교 역사. 1 : 고대사』 박창훈역. 서울: 기독교문서선교회, 2013.
- Machiavelli, Niccolo. 『군주론』 박상섭 역. 서울: 서울대학교출판문화원, 2015.
- Machiavelli, Niccolo. 『마키아벨리의 로마사이야기』 고산 역. 서울: 동서문화사, 2013.
- Molly whittaker. *Jews and Christians : Graeco-Roman Views*. London: Cambridge University Press, 1984.
- Mommsen, Theodor. 『몸젠의 로마사 1권』 김남우, 김동훈, 성준모 역. 서울: 푸른역사, 2013-2014.
- Musurillo Herbert. *(The) Acts of the Christian Martyrs*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Pamphilus Eusebius. 『유세비우스의 교회사』 엄성옥 역. 서울: 도서출판은성, 1990.
- Ritter, Adolf Martin. 『고대교회』 공성철 역. 서울: 한국신학연구소, 2006.

- Sade John, Arnun Rojer. 『로마인의 삶』 손정훈 역. 서울: 시공사, 2007.
- Scarre Chris. *The Seventy Wonders of the Ancient World*. London: Thames&Huson, 1995.
- Schaff Phillip. *(The) Nicene and Post Nicene Fathers*. New York: Cosimo, 2007.
- Schaff, Philip. 『필립 샤프의 교회사 2』 이길상, 박종숙, 박경수 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 2004.
- Schaff, Philip. 『필립 샤프의 교회사』 이길상, 박종숙, 박경수 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 2004.
- Schmidt, Kurt Dietrich. 『살아있는 교회사』 정병식 역. 서울: 신앙과지성사, 2010.
- Stambaugh, John. 『초기 기독교의 사회세계』 윤철원 역. 서울: 한국신학연구소, 2000.
- Stark, Rodney. 『기독교의 발흥』 손현선 역. 서울: 좋은씨앗, 2016.
- Syme, Ronald. 『로마 혁명사 I』 허승일, 김덕수 역. 파주: 한길사, 2006.
- Tröger, Karl-Wolfgang. 『2세기 기독교』 염창선 역. 천안: 호서대학교출판부, 2015.
- Walker Williston. 『기독교회사』 송인설 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 2008.
- Ward, Allen Mason.; Heichelheim Fritz M.; and Yeo Cedric A. *A History of the Roman People*. Upper Saddle River, N.J.: Prentice-hill, 1999.
-
- 김경현. 『콘스탄티누스 황제와 기독교』 서울: 세창출판사, 2001.
- 김동주. 『기독교로 보는 세계 역사』 서울: 킹덤북스, 2017.
- 김재원, 김정락, 윤인복. 『유럽의 그리스도교 미술사』 서울: 한국학술정보, 2014.
- 남성현. 『콘스탄티누스 가문의 기독교적 입법정책 : 313-316년』 서울: 한국학술정보, 2013.
- 박용규. 『초대교회사』 서울: 총신대학교출판부, 1996.
- 배승록. 『교부와 교회』 대전: 대전카톨릭대학교출판부, 2005.
- 오만규. 『초기 기독교와 로마군대 : 마르쿠스 아우렐리우스로부터 콘스탄티누스까지 (A.D.170-337)』 천안: 한국신학연구소, 1999.
- 이나시오스. 『일곱편지』 박미경 역. 칠곡군: 분도출판사, 2006.
- 이대섭. 『초기 기독교의 역사적 배경 : 예수 시대 전후의 역사적 상황』 서울: 성광문화사, 1986.
- 이형기. 『세계교회사 I』 서울: 한국장로교출판사, 2011.
- 정태남. 『건축으로 만나는 1000년 로마』 파주: 21세기북스, 2014.
- 조인형. 『로마의 카타콤』 서울: 하늘양식, 2013.
- 조인형 . 『초기 기독교사 연구 : 유세비우스와 콘스탄티누스 대제를 중심으로』고양: 한국학술정보, 2002.
- 주승민. 『초대교회집중탐구』 서울: 이레서원, 2000.
- 주승민 외 5인. 『기독교사상사 I』 서울: 대한기독교서회, 2004.
- 주승민 외 6인. 『후기로마제국의 국가와 기독교』 대전: 호서대학교출판부, 2015.
- 지동식. 『로마제국과 기독교』 서울: 한국신학연구소, 1980.
- 차종순. 『교회사』 서울: 한국장로교출판사, 2005.
- 허승일 외 13인. 『로마 제정사 연구』 서울: 서울대학교출판부, 2001.
- 공성철. “기독교를 향한 마지막 박해, 곧 디오클레티아누스황제 또는 사두체제하의 박해 연구.” 『신학논단』 제766호 (2014. 6); 7-42.
- 공성철. “락탄티우스의 「박해자들의 죽음들」이 보여주는 신정론 역사에서의 의미.” 『신학과 문화』 제22집 (2013. 3); 121-151.
- 김경현. “서양고대세계의 개인송배.” 『서양고대사연구』제26집 (2010. 6);105-144.

- 김선정. “원시 기독교의 사회적 정황: 로마 황제 제의를 중심으로.” 「신학논단」 제12권 제1호 (2005. 봄); 197-217.
- 염창선. “초기 기독교와 로마제국의 정치적 갈등과 대응.” 「한국서양고전학회 서양고전학연구」제51집 (2013. 9); 108-144.
- 이근혁. “디오클레티아누스의 대이집트 과세 정책과 이집트 기독교 공동체의 대응.” 「서양고대사연구」제43집 (2015. 12); 263-294.
- 이상규. “초기 3세기 로마 제국하에서의 박해와 순교.” 「헤르메네이아투데이」 겨울29호 (2005); 60-70.
- 이상규. “헬라.로마의 종교적 상황과 기독교.” 「헤르메네이아투데이」 봄34호 (2006); 42-56.
- 이지은. “로마제정 초기의 황제숭배.” 「한국서양고대역사문화학회 서양고대사연구」 제25집 (2009. 12); 217-250.
- 이형기. “로마제국의 박해에도 불구하고 확장되는 기독교(100~310).” 「기독교사상」 제44집 (2003); 117-126.
- 정기문. “디오클레티아누스 대제의 경제정책.” 박사논문, 서울대학교 대학원, 1999.
- 정기문. “1세기 말 2세기 초 초기 기독교의 현실 적응.” 「중앙대학교 중앙사학연구소 중앙사론」제46집 (2017. 12); 361-389.
- 조인형. “유세비우스의 초기 기독교사 서술에 관한 연구.” 박사논문, 고려대학교 대학원, 1989.
- 최혜영. “로마 황제 숭배와 유대-크리스티교와의 갈등.” 「한국서양고대역사문화학회 서양고대사연구」 제25집 (2009. 12); 251-282.

-제1논찬-

“디오클레티아누스 황제의 기독교 박해에 대한 고찰”에 대한 논찬

나현기 교수 (한신대학교)

김명한 박사의 논문은 디오클레티아누스(Diocletianus, ca. 244-311) 황제를 중심으로 한 로마제국의 ‘사두체제’ (tetrarchia) 후기에 일어난 기독교 대박해(Great Persecution, 303)의 원인을 체계적으로 설명하고 있다. 이 논문은 박해가 일어난 원인을 아래와 같이 세 가지로 정리한다.

첫째, 로마의 전통적인 종교관과 기독교의 유신론적 종교관의 충돌이다. 로마제국의 황제들은 다신론적 종교관을 바탕으로 다양한 신들이 자신의 영역과 역할을 가지고 있다고 믿었다. 또한 종교가 지닌 사회 통합적 기능이 로마제국의 이익에 부합한다는 것도 잘 알고 있었다. 따라서 정복한 속주의 시민들에게도 로마의 전통적인 신을 숭배해야 한다는 의무조항만 지킨다면 종교의 자유를 허락했다. 유일신론적 신관을 지녔던 기독교 세력과 로마제국과의 충돌은 예정된 것이었다.

둘째, 로마제국의 정치적 안정을 위한 디오클레티아누스의 노력과 군대 내부에서 일어난 기독교인 군인들의 종교적 저항 또한 대박해의 원인이 되었다고 주장한다. 사실 디오클레티아누스가 제국을 4개 지역으로 분할하고, 황제와 부제로 나누어 통치했던 가장 중요한 이유는 ‘군인황제시대’ (235-284)의 혼란을 종식 시키고 정치적 안정을 이루기 위해서였다. 이 논문은 락탄티우스(Lactantius, ca. 250-ca. 325)의 *De Mortibus Persecutorum* (On the Deaths of the Persecutors)과 에우세비오스(*Εὐσέβιος*, ca. 260-ca. 340)의 *Historia Ecclesiastica*와 같은 문헌들을 주로 사용하면서 여기에 나타난 부제 갈레리우스의 기독교인 혐오와 교묘한 계략, 군대 내 기독교인 군인들이 ‘신궁’의 황제 숭배를 거부한 점, 기독교 국가였던 아르메니아의 공격을 거부한 사건들이 디오클레티아누스에게 큰 영향을 주었다고 주장한다. 황제는 서서히 자신이 그토록 노력했던 제국의 정치적 안정에 기독교인들이 큰 어려움을 줄 것이라고 확신하게 되었다. 또한 디오클레티아누스가 직접 경험했던 보병대 사령관 기독교인 세바스찬의 저항과 기독교에 반하는 신탁의 내용도 박해를 지시하는 계기가 되었을 것이라고 본다.

셋째, 로마의 반기독교 사상가들이 제시한 지속적인 기독교 혐오 논리가 디오클레티아누스 황제에게 영향을 주었을 것이라고 본다. 특별히 신플라톤주의자들이었던 포르피리오스(*Πορφύριος*, ca. 234-ca. 305)와 히에로클레스(Hierocles)는 디오클레티아누스의 박해 전후에 반기독교적 저술을 출판했다. 이들의 기독교 비판은 강력했고, 대중적인 성공마저 누리면서 디오클레티아누스의 사두체제는 반기독교 정서로 급격하게 기울었다고 주장한다.

김명한 박사의 논문은 디오클레티아누스 사두체제 시대 대박해가 ‘로마의 종교로의 복귀와 이를 방해하는 기독교 세력의 제거’를 위해 시작되었다는 전통적인 학계의 주장을 극복하면서 좀 더 다양하고 복잡한 배경을 지니고 있음을 분명하게 제시했다. 이 논문은 기독교 박해의 원인을 분석하기 위해서는 로마제국과 기독교의 종교관의 오랜 충돌뿐만 아니라 당시의 정치 상황과 비기독교 사상가들의 기독교에 대한 논리와 그 영향까지도 고려해야 한다는 점을 다시 상기시켜 주었다.

논문에서 제시한 대박해의 원인들에 대한 설명과 주장들을 읽으면서 떠오르는 질문들은 다음과 같다.

1. 디오클레티아누스 대박해의 원인과 과정에 관한 연구는 초대교회사학자들을 포함한 서양 고대사학자들이 전통적으로 깊은 관심을 가져왔던 주제 중 하나이다. 그동안 대박해의 원인에 대한 선행연구의 주된 방향과 비판할 점은 무엇이고, 이 논문이 가지고 있는 위치와 공헌하는 바는 무엇인가? 논문에서 언급한 박해의 3가지 주된 원인을 주장하게 된 학문적 배경을 이해하고자 드리는 질문이다.

2. 논문의 논지를 발전시키는 중요한 예시 중에 군인 황제 기간에 일어난 정치적 불안정을 설명하는 부분(7페이지)과 1~2세기 반기독교 사상을 지닌 로마인들(켈수스, 세네카, 타키투스, 플리니우스, 아테고라스, 9페이지)에 대한 언급과 관련된 부분들은 2차 연구자료보다는 1차 자료를 제시하는 것이 바람직해 보인다.

3. 포르피리오스와 히에로클레스의 반기독교 저술과 사상이 디오클레티아누스 궁중에 큰 영향을 끼쳤고, 기독교 박해의 이론적 배경이 되었다고 주장한다. 그러나 이 연구논문에서는 그 주장을 뒷받침하는 직접적인 증거(디오클레티아누스의 반응이나 그와 관련된 자료들)를 분명하게 제시하지 않는 듯 보인다. 디오클레티아누스가 포르피리오스와 히에로클레스의 반기독교 사상을 직접적으로 언급하거나 박해를 위한 근거로 사용했다는 사실을 언급한 자료가 존재하는가? 있다면 어떤 내용인지 설명을 부탁드립니다.

4. 최근에 ‘로마제국과 기독교’ 혹은 로마제국에서 ‘비기독교인(pagans)과 기독교인(Christians)’의 갈등 관계를 연구하는 많은 학자들은 로마제국이 가한 박해를 기독교가 이겨냈고 결국 승리했다는 주장은 단순히 정치적 측면만을 고려한 top-down model이라고 주장한다. 또한 현재 남아있는 로마제국 박해 관련 1차 자료들이 가지고 있는 한계를 지적하기도 한다. 다시 말해서 ‘기독교의 승리’라는 관점에서 역사적 사실 관계들을 미화시키거나 과장한 기독교인들이 쓴 1차 문헌만으로는 로마제국과 기독교의 갈등 관계, 박해의 원인과 과정을 제대로 파악할 수 없다는 것이다. 이런 주장들을 고려할 때, 이 논문에서 주로 사용한 락탄티우스와 에우세비우스가 제시한 대박해의 원인에 관한 내용이 지닌 한계는 없는가? 또한 이러한 한계를 극복할 수 있는 다른 대안은 없을까?

-제2발표-

루터의 설교개혁과 설교신학: 요한복음 20장 19-23절 설교를 중심으로

김선영(실천신학대학원대학교)

I. 들어가는 말

코로나19 바이러스가 온 세계를 장악한 가운데 사회적 거리두기라는 감염관리지침은 한국 개신교회에 치명타를 가했고, 교회는 팽배한 위기의식에 탈출구를 찾고자 고투하고 있다. 많은 문제와 과제가 수면 위로 떠오른 상태에서 교회는 무엇보다 크게 두 가지 도전에 직면해 있다. 하나는 본질에 관한 문제요, 다른 하나는 미디어 활용과 같은 실천적 전략에 관한 문제다.¹⁾ 특히 교회 건물에 모여 함께 예배를 드리고, 소그룹 모임을 갖고, 친교와 식탁교제를 나누는 일에 제약을 받는 미증유의 상황 속에서 혼란에 빠진 교회는 예배, 설교, 주일 성수, 교회 등의 본질을 놓고 고민하며 신학적 토론을 벌이게 되었다. 이러한 사태 속에서 본 논문은 마르틴 루터(Martin Luther)의 설교개혁과 설교신학을 설교직에 대한 그의 이해를 통해 살펴 보면서 설교의 본질을 재정립하는 당면 과제에 하나의 답을 시도해 보고자 한다.

이를 위해 본 논문은 루터가 남긴 설교문의 엄청난 양을 참작하여 연구의 범위를 한정하기 위해 1522년부터 1544년까지 행한 요한복음 20:19-23에 대한 설교에 집중한다.²⁾ 이 설교들

1) 참조, “대한예수교장로회 통합 총회 소속 목회자 대상 포스트 코로나19 설문조사 보고서”, 목회데이터연구소 [넘버즈] 52호. 2020. 6. 19. http://mhdata.or.kr/mailling/Numbers52th_200619_Full_Report.pdf. 2020년 6월 20일 접속; “코로나19로 인한 한국 교회 영향도 조사 보고서(요약 보고, 개신교인 대상)”, 목회데이터연구소 [넘버즈] 42호. 2020. 4. 10. http://mhdata.or.kr/mailling/Numbers42th_200410_Full.pdf. 2020년 4월 11일 접속.

2) 이 설교들은 *Luther's Works* 69권, 327-436쪽에 실려 있다. *Luther's Works* in American edition, 75 vols., ed. Jaroslav Pelikan, Helmut T. Lehmann, and Christopher Boyd Brown (St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 1955 ff.; Philadelphia, PA: Fortress Press, 1955-1986), 69:327-436(이후로는 LW 69:327-436과 같이 표기). 1521년 설교는 WA 7:808-813, LW 51:61-66쪽에 실려 있다. *D. Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe, 73 vols., ed. J. F. K. Knaake et al. (Weimar: Hermann Böhlau, 1883-2009), 7:808-813(이후로는 WA 7:808-813과 같이 표기). 이 설교에 대한 해설은 다음 책에 있다. H.O. Old, *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of Christian Church: The Age of the Reformation*, vol. 4 (Eerdmans, 2002), 7-12. 비텐베르크 시교회(교구교회)의 담임목사인 요하네스 부겐하겐(Johann Bugenhagen)의 부재 시 루터는 토요일 설교 시간에 1530년 11월부터 1532년 3월까지 요한복음 6-8장, 1537년 3월부터 6/7월까지 14-16장, 그리고 1537년 7월부터 1540년 9월까지 1-4장까지 연속 설교를 한다. 이 설교들은 다음 책에 있다. WA 33, 45, 46, 47; LW 22-24. 이 연속 설교에서 요한복음의 서문을 다룬 설교들에 대한 해설은 다음 책에 있다. H.O. Old, *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of Christian Church: The Age of the Reformation*, vol. 4, 19-27.

루터가 설교를 시작한 1510년부터 1546년 2월 18일 사망하기 3일 전까지 행한 설교는 대략 4천편이 넘는다. 이 중 약 이천삼백 편의 설교가 바이마르 판(Weimarer Ausgabe)의 22권에 나뉘어 담겨있다. 루터가 남긴 설교 중에는 프로테스탄트 설교자들을 위해 일종의 표준 설교 또는 설교 도우미 역할을 한 포스틸(postils)도 포함되어 있다. Clayton J. Schmit, “Preaching,” in *Dictionary of Luther and the Lutheran Traditions*, ed. Timothy J. Wengert (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017), 612; A. Skevington Wood, *Captive to the Word. Martin Luther: Doctor of Sacred Scripture* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1969), 85. 루터 시대에 성경 강해를 할 때는 “성경의 이 말씀에 의하면”이라고 말하고 시작하는 것이 표준이었다. 이것은 라틴어로 “post

을 연구대상으로 선택한 이유는 루터 자신이 이 성경 본문을 “설교직”(office of preaching)에 대한 가르침이라고 명명하기 때문이다.³⁾ 루터는 특히 “아버지께서 나를 보내신 것 같이 나도 너희를 보내노라.”(요 20:21)는 말씀이 요한복음에만 나오는데, 그리스도는 이 말씀을 가지고 설교직이 무엇인지를 알려준다고 말한다.⁴⁾ 그리스도가 가르쳐준 설교직의 정의는 다음과 같다. 설교직이란 “그리스도의 복음을 설교하고, 짓눌린 채 두려워 떠는 양심의 죄를 용서하는 일이다. 하지만 뉘우치지 않고 안심하고 있는 자들의 죄는 그대로 놔두고 매는 일이다.”⁵⁾ 복음을 설교하는 사역은 “사람들이 그들의 죄를 인정하고, 의롭고 정의롭게 되게 하기 위해서”인만큼,⁶⁾ 설교직은 사람의 “생명과 구원이 달려있는 직”이다. 요한복음 20:21을 통해 그리

illa verba sacrae scripturae”이고, 여기서 “post illa”(이 말씀)이 이러한 강해의 통속적인 명칭이 되었다. Fred W. Meuser, *Luther the Preacher* (Minneapolis: Augsburg, 1983), 37. 루터가 포스틸을 쓴 순서에 대해서는 다음 글 참조, H.O. Old, *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of Christian Church: The Age of the Reformation*, vol. 4, 13.

개혁가요 교수로서의 역할을 비롯해 다양한 활동을 한 루터는 설교가로서도 상당한 역량을 발휘했다. 주일에는 성구집에 따라 설교를 했고, 주중에는 성경이나 카테키즘(catechism)을 다루는 연속 설교를 했다. 루터는 성구집을 거부하지 않았다. 따라서 주일 설교 때 당시 로마 가톨릭교회 사제들과 똑같은 성경구절을 다루었다. WA 19:79; LW 53:68. 이들의 차이점은 같은 성경 구절을 놓고 어떻게 해석했느냐는 점이다. Mary J. Haemig, “The Influence of the Genres of Exegetical Instruction, Preaching, and Catechesis on Luther,” in *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, ed. Robert Kolb et al. (Oxford: Oxford University Press, 2016), 453. 루터와 이전 시대 설교의 연속성과 비연속성에 대해서는 같은 글, 1-3 참조. 다음 글도 참조, Fred W. Meuser, *Luther the Preacher*, 46. 루터의 설교와 스콜라 철학, 신비주의, 그리고 수도원 생활과의 관계에 대해서는 다음 글 참조, Steve Paulson and Chris Croghan, “Martin Luther and Preaching,” in *Oxford Research Encyclopedia, Religion* (Oxford University Press USA, 2020).

루터는 비텐베르크 설교에 대해 『독일 미사』(*German Mass*, 1526)에 기술해 놓았다. WA 19:79-80; LW 53:68-69. 비텐베르크 시교회의 예배 일정은 기본적으로 주일 오전 5시, 10시, 그리고 오후에 있었고, 새벽에는 서신, 오전에는 복음서, 그리고 오후에는 구약이나 카테키즘을 다루었다. 월요일과 화요일에는 카테키즘, 수요일에는 마태복음, 목요일과 금요일에는 사도서신에 대해 설교했다. 토요일 늦은 오후 설교는 보통 요한복음을 취급했다. 대부분의 경우 루터는 한 해에 100번이 넘게 설교했고, 1522년에는 46번, 1540년에는 43번 설교했다. Fred W. Meuser, *Luther the Preacher*, 37-38. 이러한 루터의 모습을 고려해 볼 때 슈나이더(Schneider)가 루터와 설교와 프로테스탄트 개혁을 다루면서 “루터, 설교자의 프로테스탄트 개혁” 그리고 “루터, 프로테스탄트 개혁의 설교자”라는 두 제목을 제시한 것은 크게 공감할 만하다. Stanley D. Schneider, “Luther, Preaching, and the Reformation,” in *Interpreting Luther's Legacy*, ed. F. W. Meuser (Minneapolis: Augsburg, 1969), 120.

루터 설교의 특징인 강해설교와 그의 설교 준비 방식에 대해서는 다음 글 참조, Fred W. Meuser, “Luther as Preacher of the Word of God,” in *The Cambridge Companion to Martin Luther*, ed. Donald K. McKim (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 140-144; Frederic W. Baue, “Luther on Preaching as Explanation and Exclamation,” *Lutheran Quarterly* 9(1995), 405-418. 루터는 구술 설교가 기록된 말씀에 우선함을 강조한다. O.C. Edwards, Jr., *A History of Preaching*, vol. One (Nashville, TN: Abingdon, 2004), 288. 루터의 설교 기술을 수사학적 관점에서 분석한 연구를 위해서는 다음 글 참조, John W. O'Malley, S.J., “Luther the Preacher,” in *The Martin Luther Quincentennial*, ed. Gerhard Dünhaupt (Detroit: Wayne State University Press, 1985), 3-16; “Content and Rhetorical Forms in Sixteenth-Century Treatises on Preaching,” in *Renaissance Eloquence: Studies in the Theory and Practice of Renaissance Rhetoric*, ed. James J. Murphy (Berkeley, LA: University of California Press, 1983), 238-252.

3) WA 28:479; LW 69:372.

4) WA 52:266; LW 69:379. 참조, WA 52:268; LW 69:383. 루터는 또 다른 설교에서 이 본문은 “설교직 또는 교회 직에 대한 것”으로서, 죄의 용서는 설교와 성례를 통해 선포되고 베풀어져야 한다고 말한다. WA 52:274; LW 69:397.

5) WA 52:268; LW 69:383.

6) WA 52:274; LW 69:397.

스도는 제자들에게 바로 이러한 설교직과 함께 죄를 사하거나 그대로 놔둘 수 있는 능력과 권한을 부여하면서 죄를 다스리는 영적왕국의 통치를 위탁했다.⁷⁾

본 논문은 설교직에 대한 이 같은 정의에 근거해 루터가 지적한 중세 로마 가톨릭교회 설교의 문제점, 그가 시도한 설교개혁, 그리고 그가 제시한 프로테스탄트 설교신학을 다룰 것이다. 이 설교신학에서 루터는 그리스도가 영적왕국, 즉 죄 사함의 왕국을 수립했음을 강조하고, 율법과 복음 및 믿음과 사랑을 핵심적인 주제로 사용한다. 연구방법과 관련해 이 설교들을 통시적으로 분석할 수도 있겠지만 20년이 넘는 세월 동안 핵심 메시지가 같다는 점을 고려하여 공시적 접근을 시도한다. 성경 본문이 동일하다 보니 중복되는 부분들도 있지만, 루터는 본문의 핵심 메시지를 다양한 각도에서 조명하여 거기서 드러나는 가르침을 각 설교를 통해 전달한다. 따라서 이 설교들을 공시적으로 보면 설교직에 대한 루터의 가르침이, 서로 다른 퍼즐 조각들이 맞춰져 하나의 커다란 그림이 완성되듯 종합적으로 잘 드러난다는 점에서 이 접근방법이 연구목적을 성취하는 데 도움이 된다. 선행연구와 관련해 루터와 설교에 관련된 글은 제법 있다.⁸⁾ 하지만 루터의 설교개혁과 설교신학을 요한복음 20:19-23에 대한 설교들에 나타나는 설교직에 대한 이해의 관점에서 연구한 논문은 아직 없다는 점에서 본 논문은 선행연구와 차별된다.

II. 설교직의 신학적 근간

1. 성부의 성자 파송

7) 일반적으로 루터는 바울을 선호했고 로마서와 갈라디아서를 중시했던 만큼 성경의 나머지는 소홀히 했다는 지적을 받는다. 하지만 이것은 오해요 잘못된 편견이다. 루터의 설교를 보면 로마서에 대한 설교는 서른 편 정도가 있지만, 공관복음에 대한 설교는 천 편이 넘고, 요한복음에 대한 설교는 수백 편이 넘는다. Fred W. Meuser, "Luther as Preacher of the Word of God," in *The Cambridge Companion to Martin Luther*, 138. 루터는 독일어 "신약성경서문"에서 요한복음을 바울 서신들, 특히 로마서, 그리고 베드로전서와 함께 성경 전체의 "진정한 핵심이요 골수"라고 지칭하면서 요한복음에 대한 그의 특별한 애정을 표현했다. 그 이유로 루터는 요한복음이 그리스도의 행위와 기적들을 많이 기술하고 있기보다는 어떻게 그리스도를 믿는 믿음이 죄와 죽음과 지옥을 극복하고 생명과 의와 구원을 주는지를 잘 묘사하고 있기 때문이라고 설명한다. 그러면서 루터는 공관복음은 그리스도의 행위에 대해서는 많이 기록하고 그의 설교에 대해서는 적게 기록하고 있는 반면, 요한복음은 그 반대라고 말하면서, 그렇기 때문에 요한복음이야말로 "유일한, 훌륭한, 참된, 주된 복음서요, 다른 세 개의 복음서보다 훨씬 더 선호되어야 하고 높임을 받아야 한다."고 말한다. *Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die Deutsche Bibel*, 15 vols., ed. Paul Pietsch et al. (Weimar: Hermann Böhlau, 1906-1961), 6:10; LW 35:362. 피츠너(Pfitzner)는 다음 논문에서 루터가 요한복음에 대해 특별한 애정을 갖고 있는 이유를 잘 제시한다. 그리고 루터가 요한복음에 강한 애정을 가지고 있었고 다양한 장르에서 요한복음을 다루었음에도 불구하고 루터의 요한복음 해석에 대한 연구가 매우 적다는 점에 문제를 제기한다. Victor C. Pfitzner, "Luther as Interpreter of John's Gospel: With Special Reference to His Sermons on the Gospel of St. John," *Lutheran Theological Journal* 18(1984), 65-73, 특히 66.

8) 루터와 설교에 대한 국외 선행연구는 본 논문 각주에서 다루고 있다. 루터와 설교에 대한 국내 논문은 10편 조금 넘게 있다. 대표적으로 다음과 같은 논문이 있다. 김윤규, "루터의 개혁 설교에 관한 연구", 『신학사상』, 183(2018), 13-48; 천병석, "루터의 비텐베르크 설교 8편에 대한 분석적 고찰", 『신학과 실천』, 56(2017), 169-194; 김운용, "개혁 설교자 마틴 루터의 설교에 대한 연구: '인보카비티(Invocavit)' 설교와 '교회 포스틸(CHURCH POSTIL)'을 중심으로", 『장신논단』, 48/4(2016), 63-90; 권진호, "마틴 루터의 설교 이해", 『신학과 현장』, 22(2012), 277-304; 김주환, "마르틴 루터의 설교 신학 이해: 그의 초기 설교들(1513-1522)을 중심으로", 『대학과 선교』, 17(2009), 39-67; 김문기, "장례에 대한 교회사적 고찰과 루터의 장례식 설교에 관한 소고", 『성경과 신학』, 26(1999), 202-234. 국내 단행본으로는 다음과 같은 글이 있다. 권진호, 『루터, 구원을 설교하다: 믿음과 사랑 안내서』 (대장간, 2020).

1) 보냄의 목적: 영적 왕국-죄 사함의 왕국 설립

요한복음 20:19-23에 대한 설교를 중심으로 설교직에 대한 루터의 이해를 탐구할 때 가장 먼저 주목해야 할 부분은 그가 영적 왕국을 세우기 위해 성부가 성자를 이 땅에 보냈음을 강조하면서 이를 설교직의 가장 기본적인 신학적 근간으로 삼고 있다는 점이다. 루터는 하나님이 지상에 세운 왕국을 세 종류로 소개한다. 첫 번째는 세상 왕국이다. 세상사를 다루는 이 왕국은 이미 태초에 세워졌고, 이 왕국의 지배를 위해서는 이성이 주된 역할을 한다. 두 번째는 모세를 통해 설립한 정부다. “모세의 왕국은 우리에게 무엇이 죄고 무엇이 죄가 아닌지를 가르치는 역할”을 한다. 세 번째는 그리스도를 통해 세운 왕국이다. 이 왕국의 본질은 정치적 권력이나 경제적 부의 획득, 영토 확장을 위한 전쟁이나 세력 싸움, 명예나 이윤 추구와 같은 것이 아니다.

루터는 이 왕국이 어떤 왕국인지를 제대로 분별하기 위해 그리스도가 이 새 왕국을 설립할 때 언급한 “너희가 누구의 죄든지 사하면 사하여질 것이요 누구의 죄든지 그대로 두면 그대로 있으리라”(요 20:23)는 말씀에 관심을 기울인다.⁹⁾ 왜냐하면 이 말씀이야말로 성부가 성자를 이 땅에 보내 왜 이 왕국을 세웠는지, 즉 이 왕국의 설립 취지와 진수를 가장 정확히 짚어주기 때문이다. 이 왕국은 “죄와 죽음을 집어삼키고 말살할 왕국”이요,¹⁰⁾ “[죄가] 사함을 받거나 그대로 유지되는 왕국”이다.¹¹⁾ 그래서 루터는 이 왕국을 “영적” 왕국,¹²⁾ “하늘 왕국”,¹³⁾ 특히 “죄 사함의 왕국”이라 지칭한다.¹⁴⁾ 이 왕국이 영적인 이유는 세상에 가시적이 않은 종류의 세력인 “악마의 권세와 죄와 죽음의 권세”에 맞서 싸우고, 이를 관할하고 통치하기 때문이다. 악마는 죄와 죽음과 지옥의 주(lord)로서 사람의 지배 아래 있지 않다.¹⁵⁾ 그리스도만이 악마의 권세를 제어할 수 있고, 죄의 용서를 통해 “악마의 권세로부터 해방”시켜 줄 수 있다.¹⁶⁾

이 설명에 의하면 영적 왕국의 토대, 목적, 영역, 그리고 특성이 분명히 드러난다. 영적 왕국의 토대는 그리스도의 죽음과 부활이다. “죄 사함”이야말로 그리스도의 “부활의 목적이요 열매요 능력”이기 때문이다.¹⁷⁾ 영적 왕국의 목적은 “사람들을 부자로 만들기 위해서가 아니라 죄와 죽음이 제거되고 의와 생명이 그것들을 [대체하게] 하고”,¹⁸⁾ “인간을 죄의 권세와 악마의 왕국에서 구해”주고,¹⁹⁾ 인간이 그리스도의 부활을 통해 의롭게 되고 살아가며,²⁰⁾ 이 왕국으로 “오는 자들이 영생을 얻게[요 20:31]” 하는 것이다.²¹⁾ 죄가 제거되면 “죽음은 권리와 힘을 상실”하고, “하나님의 진노와 지옥은 달히고, 순수한 의와 생명만 있게 된다.”²²⁾ 영적 왕국의

9) WA 49:137; LW 69:428.

10) WA 49:140; LW 69:433.

11) WA 41:545; LW 69:416.

12) WA 41:542; LW 69:410.

13) WA 45:461; LW 69:422.

14) WA 49:139; LW 69:431; WA 20:368; LW 69:348. 루터의 두 왕국론에 대해서는 다음 글 참조, 김선영, “그리스도는 세상왕국과 무관하다?: 루터의 두 왕국론 재고”, 『한국교회사학회지』 40(2015), 41-86.

15) WA 41:542; LW 69:411.

16) WA 49:141; LW 69:434.

17) WA 41:545; LW 69:416.

18) WA 49:140; LW 69:433.

19) WA 28:476; LW 69:367.

20) WA 49:142; LW 69:436.

21) WA 41:541; LW 69:410.

22) WA 41:541-542; LW 69:410.

주권이 미치는 범위로서 영역은 “죄까지만 적용된다.”²³⁾ 그리고 그리스도의 죽음과 부활 위에 세워진 영적 왕국의 특성은 죄와 죽음과 악마의 권세에 대항하는 왕국이요, 하늘의 영원한 축복을 가져다주는 왕국이라는 점이다.²⁴⁾ 그리스도는 “죽음과 생명을 지배하는 주가 되고자” 이 왕국의 “왕”이 되었다.²⁵⁾ 하지만 이는 자기 자신을 위한 것이 아니요 죄인인 인간이 죄 사함을 받고 죽음과 지옥과 악마의 권세에서 벗어나 영적 왕국으로 들어가게 해 주기 위해서다.²⁶⁾

2) 삼위일체 하나님의 사역

성부가 성자를 이 땅에 보내 영적 왕국을 세웠다는 것이 설교직의 신학적 근간이 된다는 말은 삼위일체 하나님의 사역이 설교직의 신학적 근간이 된다는 표현으로 달리 설명할 수 있다. 첫째, “아버지께서 나를 보내신 것 같이”라는 성경 구절을 다루면서 루터는 성자 하나님이 죽음과 부활을 통해 영적 왕국을 세운 것이 그의 독단적 행위가 아니라 성부 하나님의 계획과 파송에 따라 이행된 것임을 보여준다. 아버지가 아들을 이 세상에 보낸 이유는 아들이 “이 왕국을 영적으로 시작”하게 하기 위해서다.²⁷⁾ 이것이 그리스도의 직이었고, 아버지는 이 직을 수행하도록 아들을 이 세상에 보냈다.

둘째, 성부의 보냄과 관련해 루터는 그리스도가 세운 이 영적 왕국을 어디서 찾을 수 있는 가라는 질문을 던진다. 그리고 이 왕국은 예루살렘에 가서 발견할 수 있는 것도, “황금 사다리를 타고 하늘로 올라가”서 발견할 수 있는 것도 아니라고 대답한다. 이 왕국을 찾을 수 있도록 하나님이 계획한 방법은 아들을 이 땅에 보내는 것이었다. 이에 대해 루터는 그리스도의 말씀을 다음과 같이 해석하여 제시한다. “내가 너희에게 와야만 한다. 너희가 나에게 오는 것이 아니라, 내가 너희에게 오는 것이다.” 그리고 그리스도는 이 땅에서 “설교자”가 되어 “죄인들을 그들의 죄에서 구하고, 죽은 자들을 살리는” 일을 했다. 이를 통해 그리스도는 영적 왕국을 세워 놓았을 뿐만 아니라, 죄인이 영적 왕국에 들어가는 것을 가능케 했다. 그리고 그 사역을 세상 끝까지, 그리고 세상 끝 날까지 이어가기 위해 제자들과 그 계승자들을 파송했다. 그뿐만 아니라 계속 설교자를 세우는 일을 감당할 때 “그것을 행하는 자가 너희가 아니라 최후 심판의 날까지 너희를 통해 내가 그것을 행함을 그들이 알도록 내가 너희와 함께 있을 것”을 약속했다.²⁸⁾

루터는 또 그리스도의 직에 대해 알려주는 성경 구절로 특히 이사야 선지자가 오래 전에 성부가 성자를 어떻게 이 세상에 보냈는지를 가르쳐준다고 하면서 이사야 61:1-2a를 인용한다. “주의 영이 나와 함께 있으니 주께서 내게 기름을 부으셨도다. 주께서 비참한 상황에 있는 자들에게 설교하도록, 마음이 상한 자들을 싸매주도록, 포로 된 자에게는 자유를 갇힌 자에게는 놓임을 설교하도록, 주의 은혜의 해를 설교하도록 나를 보내셨도다.”²⁹⁾ 이 성경 구절을 가지고 루터는 이사야가 그리스도의 직과 관련해 “그리스도는 기름부음을 받았고 두려움에 떠는 자들, 자신감을 상실한 자들, 절망한 자들을 위로하라고 보냄”을 받은 것으로 선포하고 있다고 기술한다.³⁰⁾ 그리고 이것이 성자가 성부에게서 받은 명령이었음을 강조한다.

23) WA 34/1:319; LW 69:380.

24) WA 49:142; LW 69:436.

25) WA 49:138; LW 69:429.

26) WA 41:541; LW 69:409; WA 49:142; LW 69:436.

27) WA 41:541; LW 69:410.

28) WA 49:140; LW 69:433.

29) WA 52:267; LW 69:381.

30) WA 52:267; LW 69:381.

셋째, 설교직은 그리스도의 직과 함께 성령의 직이기도 하다. 루터는 설교직이란 곧 “성령의 직”이라고 명명하면서 설교직에서 성령 하나님이 빠질 수 없음을 역설한다. 한 설교에서 루터는 그날 다룰 말씀인 요한복음 20:19-23을 “탁월한 본문으로 귀히 여기고 신중히 주목”해야 한다고 하면서 그 이유를 다음과 같이 설명한다. “왜냐하면 이 본문에서 우리는 설교직, 즉 성령의 직이 무엇인지를 듣게 되기 때문입니다.” 그러면서 다음의 내용을 덧붙인다. “비록 사람이 설교하고, 세례를 주고, 죄를 용서하지만, 실제로 설교하고 세례를 주는 분은 성령이십니다. 그것이 그분의 사역이고 직입니다. 하지만 보냄 [또한] 이 직에 속합니다. 왜냐하면 부름과 명령 없이 누구도 이 직을 떠맡아서는 안 되기 때문입니다.”³¹⁾

2. 성자의 제자 파송

1) 보냄의 목적: 죄 사함의 왕국으로 이끌

루터가 부각하는 설교직의 신학적 근간의 첫 번째 차원이 성부의 성자 파송과 그 의미라면 두 번째 차원은 성자의 제자 파송과 그 의미다. 루터는 그리스도가 제자들을 향해 ‘내가 너희를 보내노라’고 말하지 않고, “아버지께서 나를 보내신 것 같이 나도 너희를 보내노라”고 말했다는 점에 주목해야 한다고 언급한다. 왜냐하면 이 파송의 말씀은 성부의 파송과 성자의 파송이 서로 별개의 것이 아니라 연결되어 있음을 보여주기 때문이다. 그리고 성부가 자신을 보낸 이유와 목적을 성자가 분명히 인식하고 그에 따라 행한 것처럼 제자들도 그리스도가 보내는 이유와 목적을 분명히 분별하고 그에 맞춰 행해야 함을 알려주기 때문이다. 루터의 설교를 분석해 보면 그 이유와 목적이 구체적으로 다음과 같이 나타난다.

첫째, 설교자는 그리스도가 세운 영적 왕국을 섬기기 위해 보냄을 받았다. 하나님은 그리스도를 통해 “왕국을 세우셨고 그것을 위해 제자들을 보내셨다.”³²⁾ 그리스도는 설교직을 통해 사람을 위로하고 “이 방법[설교직]으로 죄와 죽음에 대항하여 왕국이 확장되어 감을 확신시키기 위해” 제자들을 보냈다.³³⁾ 따라서 설교자에게는 “통치할 [왕국이] 있다.”³⁴⁾ 둘째, 영적 왕국을 섬기라고 보냄을 받았다는 것은 달리 표현하면 핵심적으로 천국 열쇠의 사역(마 16:19, 18:18)을 수행하라고 보냄을 받았다는 것이다. 루터는 이 왕국의 주권이 미치는 범위가 분명히 정해져 있음을 강조한다. 이 왕국은 “죄에 맞춰져 있기” 때문에 왕국의 영역과 관련해 “죄가 그치는 곳에서 우리의 권한도 그친다. 죄가 시작되는 곳에서 우리의 통치도 시작된다.”³⁵⁾ 그러므로 설교자가 영적 왕국을 위해 파송되었다는 사실은 핵심적으로 그리스도가 인간을 악마의 왕국과 죄의 권세에서 구하기 위해 보냄을 받았듯이 “사도들과 그들의 계승자들 또한 그 분이 보여준 본을 따라 똑같은 일, 즉 그들의 말씀과 설교를 통해 죄와 죽음과 지옥과 하나님

31) WA 28:479; LW 69:371.

32) WA 41:545; LW 69:414.

33) WA 49:139; LW 69:431. 이 같은 의미에서 모이저(Meuser)는 비록 루터가 설교는 가르침과 권면(exhortation)으로 구성되어 있다고 말하기는 하지만, 사실 그는 설교가 교실이 아닌 전쟁터인 것처럼 설교를 했다고 설명한다. 루터에게 모든 설교는 영혼을 위한 전쟁이요, 천국의 문과 지옥의 문을 움직이게 하는 종말론적 사건이요, 하나님과 사탄의 지속적인 충돌의 일부다. 이 우주적 차원에서의 전쟁에서 하나님의 말씀은 검이며 이것을 통해 그리스도의 능력이 현재의 삶 속으로 꿰뚫고 들어온다. 모이저는 이런 점에서 루터에게 설교는 “구원 사건”(a saving event)이라고 묘사한다. Fred W. Meuser, “Luther as Preacher of the Word of God,” in *The Cambridge Companion to Martin Luther*, 137, 143-144.

34) WA 34/1:319; LW 69:380.

35) WA 34/1:320; LW 69:380.

의 진노를 제거하고 사람들의 양심과 영혼을 이것들로부터 해방시켜주는 일”을 위해 보냄을 받았음을 의미한다.³⁶⁾ 그리고 사람들을 영원한 죽음과 죄에서 구해 영생으로 이끌기 위해 보냄을 받았음을 뜻한다.³⁷⁾

이처럼 그리스도가 아버지의 목적에 따라 “죄 사함을 설교”하고 “하나님의 자비와 은혜와 새로운 왕국을 선포”했듯이 사도들과 그의 계승자들도 그 사역을 해야 한다. 이는 곧 “너희가 누구의 죄든지 사하면 사하여질 것이요 누구의 죄든지 그대로 두면 그대로 있으리라”(요 20:23)는 그리스도의 말씀에 따라 열쇠의 사역을 감당하는 일이다. 열쇠의 사역은 설교자가 그리스도의 이름으로 죄 사함을 선포할 때 그것을 믿고 받아들이고자 하는 모든 이에게는 하늘 문을 열어주고, 믿고 받아들이고자 하지 않는 이들에게는 하늘 문을 잠그는 일이다.³⁸⁾ 그리고 모든 악한 것을 제거하고 그 대신 모든 선하고 좋은 것을 제공하는 일이다. 이 능력은 온 세상의 구원을 위해 주어졌다.³⁹⁾ 그래서 루터는 “교회의 선물과 직무는 많은 선행을 갖고 있는 것이 아니라 그리스도의 부활을 전파하는 것에 놓여 있다.”고 외친다.⁴⁰⁾

루터는 이 열쇠의 사역과 그 힘을 제대로 이해하기 위해 분명히 인지해야 할 요소로 다음 세 가지를 제시한다. 첫 번째 요소는 신적 제정이다. 죄 사함의 선포를 듣는 자가 하나님 자신의 죄를 용서했음을 확신하도록 하나님은 사람의 입을 통해 선포된 죄 사함이 곧 자신의 죄 사함이 되도록 정했다.⁴¹⁾ 이 제정으로 인해 열쇠의 사역은 힘이 있다. 하나님이 명령하거나 제도로 만들지 않았다면 열쇠의 사역은 효력이 없다. 죄 사함을 받는 자가 인간적 판단에 따라 그럴 자격이 있는 것으로 간주되든 그렇지 않든 그것이 효력을 좌지우지하지 않는다. 왜냐하면 죄 사함은 인간의 행위나 선택이 아닌 하나님의 명이요, 인간이 아닌 하나님에게 달려 있기 때문이다.⁴²⁾ 두 번째 요소는 하나님이 열쇠의 사역을 통해 명하고 제정한 내용이다. 그것은 곧 죄를 용서하거나 죄를 그대로 놔두는 것이다. 세 번째 요소는 열쇠의 사역이 적용되는 사람이다. 그리스도는 “너희가 누구의 죄든 사하면 사함을 받을 것”이라고 말했기에 열쇠의 사역은 죄인, 즉 모든 사람을 위해 제정되었다. 이 대상에서 단 한 명도 배제되지 않는다. 죄 사함의 말씀은 모든 사람에게 선포되고 설교된다.⁴³⁾

셋째, 그리스도를 믿는 모든 사람이 그의 죽음과 부활이 죄 사함을 위한 것이었음을 알게 하기 위해 보냄을 받았다.⁴⁴⁾ 넷째, 죄의 용서를 구하는 자가 양심의 가책에서 벗어나 떳떳한 양심을 가질 수 있게 하기 위해 보냄을 받았다. 다섯째, 설교자는 죄 사함을 하나님의 공짜 선물로 베풀라고 보냄을 받았다. 따라서 “[목회자는] 그것들[죄 사함과 설교]를 팔려고 내놓은 물건으로 둔갑시켜서는 안 되며, 무상으로 주어야 한다.”⁴⁵⁾ 죄 사함은 하나님의 선물이다. 교황이 해 온 것처럼 이것을 돈으로 팔거나 사는 것은 불가능하다. 이것은 대가를 전혀 바라지 않고 무료로 주든지 아니면 아예 주지 말아야 한다.⁴⁶⁾ 여섯째, 아버지의 보냄에 따라 “죄인들을 그들의 죄에서 구하고, 죽은 자들을” 살리기 위해 그리스도가 갈릴리와 유대를 다니며 “설

36) WA 28:476; LW 69:367.

37) WA 41:546; LW 69:416.

38) WA 41:545; LW 69:415, WA 49:138; LW 69:430.

39) WA 49:142; LW 69:436.

40) WA 20:367; LW 69:347.

41) WA 45:460; LW 69:421.

42) WA 45:460; LW 69:421.

43) WA 45:461; LW 69:422, WA 41:545-546; LW 69:416.

44) WA 41:545; LW 69:416.

45) WA 49:141; LW 69:435.

46) WA 49:141; LW 69:434.

교자”가 되었던 것처럼,⁴⁷⁾ 아들에 의해 보냄을 받은 자들 역시 그리스도와 같은 설교자가 되라고 파송되었다. 이것은 곧 그리스도가 말씀을 통해 죄를 용서한 것처럼 설교자도 말씀 선포를 통해 죄를 용서하도록 보냄 받았음을 의미한다. 따라서 설교자는 말씀 선포 사역의 본질과 중요성을 제대로 알고 이를 위해 헌신해야 한다.

일곱째, 설교자는 다른 이들의 죄를 용서함으로써 “이런 방식으로 예수 그리스도의 선포가 지속되게” 하기 위해 보냄을 받았다.⁴⁸⁾ 여덟째, 설교자는 세상 끝까지 다니며 또 다른 설교자를 세우기 위해 보냄을 받았다. “너희가 온 세상을 다니면서 너희들처럼 다니고, 설교하고, 세상 끝날까지 나와 너희가 행한 일을 할 다른 설교자들을 세우도록 내가 너희를 보내노라.”⁴⁹⁾ 아홉째, 그리스도가 왕이 아닌 사람과 종으로 세워졌으며 세상 방식에 따라 통치하지 않은 것처럼 설교자 역시 그가 살고 죽은 방식을 본받아 살도록 보냄을 받았다.⁵⁰⁾

이처럼 루터는 설교자란 하나님이 그리스도를 통해 세운 영적 정부, 즉 죄 사함의 정부를 위해 부름 받고 보냄 받은 자임을 명심해야 한다고 역설한다. 따라서 설교자의 핵심 본분은 죄를 용서하는 선포를 하고, 그를 통해 죄를 용서받은 자가 그리스도가 세운 영적 왕국에 들어가게 하는 일이다. 이 본분과 관련해 몇 가지 분명히 짚고 넘어가야 할 사항들이 있다. 첫째, 그리스도가 제자들을 보내며 그가 행한 대로 행하라고 명령했을 때 참 하나님이요 참 인간이며 구세주로서 그리스도가 성취한 구속사역까지 따라하라고 명령한 것으로 이해해서는 안 된다. 둘째, 죄를 용서하거나 그대로 놔둘 수 있는 권한은 그리스도에게서 위임 받은 대리적 권한이지 결코 설교자 자신의 고유한 권한이 아니라는 점이다. 사람은 어떤 죄 사함의 효력도 스스로 발휘할 수 없기에 위탁한 분만 의존하고 바라보아야 한다.⁵¹⁾

셋째, 그리스도에 의해 보냄을 받은 만큼 설교자는 본인이 하고 싶은 말을 해서는 안 된다. 그리스도는 제자들에게 자신이 설교한 것처럼 그렇게 설교하고, 자신이 행한 그 직무를 수행하라고 명했다. “그리스도는 새로운 설교가 만들어지기를 원치 않으신다.”⁵²⁾ 그리스도가 제자들에게 세상 끝까지 설교하라고 명한 주된 메시지는 “지상에 왕국이 세워졌다는 것”이다.⁵³⁾ 그리고 설교자는 “그리스도께서 자기 자신에 대해 가르친 그대로 그리스도에 대해 가르쳐야 한다.”⁵⁴⁾ 이와 관련해 루터는 그리스도의 파송과 위탁은 다음과 같은 의미를 지닌다고 해석한다. “즉, 이 말씀, 복음, 내가 설교한 교리에 따라 설교해야 한다.” 그러면서 이에 대해 이사야 61:1-2가 구체적으로 명시하고 있다고 덧붙인다. 이와 다른 설교는 그리스도에게서 온 것이 아니요, 그런 설교를 하는 자는 그리스도가 보낸 설교자가 아니다.⁵⁵⁾ 넷째, 영적 왕국을 위한 설교자로 보냄을 받은 자는 영적 왕국의 일에 무지하거나 그 일은 등한시 한 채

47) WA 49:140; LW 69:433.

48) WA 37:381; LW 69:405.

49) WA 49:140; LW 69:433.

50) WA 41:542; LW 69:410.

51) WA 41:545; LW 69:416.

52) WA 34/1:319; LW 69:380.

53) WA 49:142; LW 69:436.

54) WA 52:267; LW 69:381.

55) WA 34/1:319; LW 69:380. 올드(Old)는 설교 및 예배와 관련해 루터가 당시 경험한 세 가지 오용을 열거한다. 첫째, 교회에서 하나님의 말씀을 선포하는 대신 읽거나 노래로 불렀다. 즉 성경을 낭독하고 부르는 일이 설교를 대신했다. 둘째, 하나님의 말씀을 많은 우화나 꾸며낸 이야기와 섞었다. 여기서 루터가 염두에 두고 있는 것은 성무일과 때 읽은 성인들에 대한 전설뿐만 아니라 중세 후기 설교자들이 사용한 도덕적/교훈적 일화다. 셋째, 예배를 구원을 얻기 위한 행위로 드렸다. 루터는 이것을 가장 심각한 오용으로 여겼다. H.O. Old, *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of Christian Church: The Age of the Reformation*, vol. 4, 29.

세상 왕국의 일에 정신이 팔려 몸과 마음이 분주해서는 안 된다. 설교자는 “지상이 아닌 하늘 왕국의 각료들”로 보냄을 받았기 때문이다.⁵⁶⁾ 설교자는 돈이나 소유물이나 집 같은 세상의 탐욕거리엔 연연하는 자가 아니요, 세상의 통치에 관여하여 좌지우지하는 자도 아니다. 그런 일은 기본적으로 나라의 법에 따라 통치하는 황제나 세상의 군주들에게 맡겨진 일이다.⁵⁷⁾

2) 설교자가 받은 권한, 능력, 무기

루터는 그리스도가 제자들을 보낼 때 설교직만 위탁한 것이 아님을 분명히 한다. 이것은 “아버지께서 나를 보내신 것 같이 나도 너희를 보내노라”(요 20:21)고 말한 뒤 “너희가 누구의 죄든지 사하면 사하여질 것이요 누구의 죄든지 그대로 두면 그대로 있으리라”(23절)고 언급할 때 그리스도가 “그들을 향하사 숨을 내쉬며 이르시되 성령을 받으라”(22절)고 했다는 점에 잘 나타난다. 제자들에게 성령을 줌은 곧 그들에게 맡긴 설교직을 감당할 수 있는 권한과 능력과 무기도 주었음을 의미한다. 이 말씀을 가지고 그리스도는 제자들에게 자신의 직이었던 죄를 사하거나 그대로 놔두는 직을 받으라고 한다. 이것은 곧 “악마, 죽음, 지옥, 그리고 하나님의 진노가 그들의 직에 반드시 굴복하도록 영적으로 통치하는 권한”을 뜻한다.⁵⁸⁾ 또한 그리스도는 제자들에게 죄를 사할 수 있는 능력도 주었다. 죄인이 죄의 용서를 요청하면 설교자는 죄를 사해 줄 능력이 있다. 반면에 죄의 용서를 요청하지 않거나 원하지 않는 경우 설교자는 죄를 그냥 놔둘 능력이 있다.⁵⁹⁾ “이것은 영적으로 일어난다.”⁶⁰⁾ 루터는 이것이 “인간에게 주어진 가장 위대한 능력”이라고 지칭한다.⁶¹⁾ 이 능력은 “하늘을 잠그고 지옥을 열 능력”, “다른 능력”, “세상의 능력이 아닌 내세에 속한 능력”, “인간을 죄에서 구원하거나 죄 안에 계속 머물고 지옥에 떨어지게 하는 능력”이다.⁶²⁾

이와 함께 루터는 예수 그리스도가 영적 왕국을 세우고 그 왕국을 위해 일하도록 제자들을 보낼 때 그리스도와 사도들이 가지고 있던 “유일한 무기는 말씀”이었음을 부각한다. 따라서 설교자는 이런저런 다른 종류의 무기가 아닌 말씀만으로 무장하고 있다.⁶³⁾ 가장 표면적인 차원에서 볼 때 이것은 인간의 입을 통해 나오는 인간의 목소리다. 그러나 이것이 설교자의 “입에서 들리는, 그리고 입에서 나가는 숨”이기는 하지만 “그럼에도 불구하고 그 아래에는 엄청난 힘, 즉 죄를 용서할 수 있는 힘이 있다.”⁶⁴⁾ 그리고 설교자를 포함하여 누구든 그리스도인이 죄 사함을 선포할 때 그것은 성삼위일체 하나님이 말하고 있는 것만큼 강력하다.⁶⁵⁾

여기서 루터는 사실 말이란 지극히 일상적인 것이기에 세상의 귀에는 죄 사함의 말조차 흔하고 저속한 것으로 들릴 수 있음을 언급한다. 하지만 여기에는 세상이 못 보는 분명한 차이가 있다. 시장에서 사람들이 하는 말은 하나님의 명령의 말씀이 아니다. 하지만 그리스도가 “아버지께서 나를 보내신 것 같이 나도 너희를 보내노라.... 너희가 누구의 죄든지 사하면 사하여질 것이요 누구의 죄든지 그대로 두면 그대로 있으리라”고 말할 때 이것은 하나님과 그리스도의 명령의 말씀이다.

56) WA 45:461; LW 69:422.

57) WA 34/1:319-320; LW 69:380.

58) WA 41:542; LW 69:410.

59) WA 45:461; LW 69:422-423.

60) WA 41:542; LW 69:410.

61) WA 11:96; LW 69:337.

62) WA 41:541; LW 69:409.

63) WA 41:541; LW 69:410.

64) WA 41:541; LW 69:410.

65) WA 41:543; LW 69:412.

이 명령의 말씀에 따라 설교자가 죄를 용서받기 원하는 자 앞에 서면, 그때 실제로 서 있는 분은 하나님이다. 왜냐하면 설교자는 “그리스도의 이름으로 그 자신의 말이 아닌 하나님의 말씀을 전하기 때문이다. 그 말씀은 그에게 위탁된 것이고, 그는 그 말씀을 위해 보냄을 받았다.”⁶⁶⁾ 따라서 설교자가 죄 사함을 포함하여 하나님의 말씀을 선포할 때 그 말은 인간의 말이 아닌 하나님의 말씀이요 그리스도의 말씀이다.⁶⁷⁾ 그러므로 하나님이 준 영적인 능력으로 설교자가 죄 사함을 선포하면 그것은 하나님이 “하늘에서 직접 말한 것과 같다.”⁶⁸⁾ 그러므로 “우리가 복음을 들을 때, 우리는 그리스도를 듣는 것이다. 그리고 말해지는 것은 그분 자신의 목소리요 말씀이다.”⁶⁹⁾ 루터는 이런 이유로 “목사가 설교를 통해 선포하는 말을 하나님의 말씀이라 부르는 것은 옳은 일”이요,⁷⁰⁾ “모든 목사의 입이 그리스도의 입이라는 것은 대단한 일”이라고 표현한다.⁷¹⁾

하나님의 말씀은 “악마의 힘뿐만 아니라 겸(즉 인간의 힘)보다도” 강하다.⁷²⁾ 그리고 하나님의 말씀은 태초에 하나님이 “빛이 있으라 하시매”(창 1:3) 그대로 된 것처럼 말한 대로 이루어지는 효력이 있다.⁷³⁾ 그렇기에 설교자가 죄 사함을 선포하면 분명히 죄가 사해진다. 그리고 로마서 1:16에 기록되어 있듯이 복음은 하나님의 능력이지 인간의 능력이 아니다. 복음에는 하나님이 그분의 권능과 함께 있기에 하나님 자신 만큼이나 강력하다.⁷⁴⁾ 그렇기에 설교자를 통해, 또는 필요한 경우 이웃을 통해 죄 사함의 선포를 들을 때 죄의 용서를 구하는 자는 다

66) WA 49:142; LW 69:435.

67) WA 20:367; LW 69:347; WA 49:142; LW 69:436. 모이저는 설교자가 복음을 충실히 선포할 때 그것은 곧 하나님이 말씀하는 것이라는 입장은 “루터가 설교에 관해 말하는 가장 특징적이고 심오한 내용이다.... 바울이 고린도후서 3장과 4장에서 그의 설교직에 대해 이야기할 때 보여주는 담대함이 루터에게서 다시 살아난다.”는 허쉬(Hirsch)의 말을 인용한다. Emanuel Hirsch, “Luthers Predigtweise,” *Luther: Mitteilungen der Luthergesellschaft* (1954), 16. 다음 책에서재인용, Fred W. Meuser, “Luther as Preacher of the Word of God,” in *The Cambridge Companion to Martin Luther*, 137. 루터는 설교자가 자신의 입을 통해 하나님이 말씀하고 있다는 확신이 없으면 설교를 하지 말아야 한다고까지 말한다. 왜냐하면 그러한 불확신의 자세는 하나님을 부인하고 모독하는 것이기 때문이다. WA 51:517. 그리고 이러한 확신과 함께 얼마나 많은 사람이 자신의 설교에 귀를 기울이고, 말씀이 열매를 맺는지도 하나님께 맡겨야 하며, 설교자는 설교하는 사명을 충실히 감당하는 것에 집중해야 한다고 말한다. WA 10/1/2:51. 하지만 설교자가 자신의 말이 곧 하나님의 말씀이라는 확신을 오용하거나 남용하면 교만해지고, 듣는 자들에게 독재적이고 오만한 태도를 취할 수 있다. 이에 대해 루터는 그리스도만을 선포하는 설교자는 자신이 그리스도를 위해 하나님의 말씀과 듣는 자들의 종으로 섬기고 있다는 사실을 늘 명심하고 처신할 경우 자신이 하나님의 말씀을 대언하고 있다고 해서 자신이 하나님인 양 신성모독적인 행동을 취하지는 않을 것이라고 말한다. WA 10/3:361.

68) WA 11:96; LW 69:337.

69) WA 20:365; LW 69:342. 슈미트(Schmit)에 의하면 루터의 설교신학의 특징은 율법과 복음에 대한 예민함, 십자가 신학에 초점을 맞추는 것, 그리고 설교를 그리스도의 살아 있는 임재를 전달하는 것으로 보는 성례적 이해라고 설명한다. Clayton J. Schmit, “Preaching,” in *Dictionary of Luther and the Lutheran Traditions*, 611. 올드는 이것을 “설교를 통한 그리스도의 임재”(kerygmatic presence of Christ)라고 표현한다. 그리스도는 그분의 말씀의 설교를 통해 회중에게 임재한다. 즉 그리스도의 말씀이 설교되는 곳에 그리스도가 있다. 올드에 의하면 루터는 특히 “그리스도의 구원하는 임재”를 강조한다. 그리고 “설교의 성례적 능력”이라는 표현도 사용한다. 하나님의 말씀을 읽고 설교할 때 그리스도가 참으로 임재한다. 올드는 루터에게서 이 “설교를 통한 실제 임재”가 “성찬을 통한 실제 임재”와 균형을 맞추고 있다고 말한다. H.O. Old, *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of Christian Church: The Age of the Reformation*, vol. 4, 40.

70) WA 37:381; LW 69:405.

71) WA 37:381; LW 69:405.

72) WA 41:544; LW 69:413.

73) WA 41:545; LW 69:415.

74) WA 41:543; LW 69:413.

음과 같이 확신해야 한다. “나의 죄를 용서하시는 분은 목사님이 아니다. 나에게 믿으라고 명하는 설교자도 아니다. 그를 통해 말씀하시는 하나님이다.”⁷⁵⁾ 이렇게 죄 사함의 선포에서 하나님의 목소리를 듣고 믿으면 몸과 영혼이 치유될 것이다.⁷⁶⁾

이처럼 그리스도가 설교자에게 열쇠의 사역을 위탁했기에 루터는 죄를 용서받고 싶은 자는 목사에게 가라고 조언한다. 그러면서 하나님만이 죄를 용서한다는 말이 맞기는 하지만 인간이 하늘에 갈 방법은 없음을 상기시킨다. 그리고 그리스도가 “아버지께서 나를 보내신 것 같이 나도 너희를 보내노라”는 말씀과 함께 열쇠의 사역을 위해 제자들을 보냈으니 사실 하늘에 갈 필요도 없다고 단언한다. 더 나아가 죄를 용서받고 죄책감에서 자유롭게 되고자 성지순례를 떠난다거나 다른 행위에 의존하는 태도를 버려야한다고 강력히 권한다.⁷⁷⁾ 루터는 성인들의 유골을 찾아 여기저기 성지순례는 다니면서 막상 목사를 통해 하나님의 말씀을 들을 수 있음을 깨닫지 못하는 이의 어리석음을 꼬집는다.⁷⁸⁾ 그리고 “하나님의 말씀이야말로 그리스도교 교회와 모든 그리스도인과 하나님의 성인을 성화하는 참되고 성스러운 유물(relic)”임을 강조한다.⁷⁹⁾ 더 나아가 세상 어딘가에 있는 교회에서 하나님의 목소리를 들을 수 있다고 하면 그 교회로 달려가지 않겠느냐고 질문하면서, 하지만 막상 그곳에 가서 들을 수 있는 것은 우리가 다니는 교회 목사님에게 듣는 것뿐이라고 대답한다.⁸⁰⁾

이런 의미에서 루터는 “교회에는 죄의 용서”가 있고, 교회는 위로하고 죄 사함을 선포한다고 말한다.⁸¹⁾ 그리고 거룩한 교회는 아름답고 영광스러운 것이라고 칭송한다. 왜냐하면 그곳에서 우리는 “하나님이 말씀하시고 우리에게 요구하시는 바”를 들을 수 있기 때문이다. 그것은 바로 “우리는 회개하고, 그분의 이름으로 세례를 받고, 그분의 아들 예수 그리스도를 믿고, 그리스도인의 열매를 가지고 우리의 믿음을 입증하고, 하나님께 순종하고, 우리의 이웃을 섬겨야 한다는 것”이다.⁸²⁾

루터는 만일의 경우 주변에 찾아갈 목사가 없으면 이웃에게 가서 예수 그리스도의 이름으로 죄 사함을 선포해 줄 것을 요청하라고 조언한다.⁸³⁾ 그리고 그의 입에서 나오는 죄 사함의 선포를 믿으면 그리스도가 직접 말한 것처럼 확실히 용서를 받는다고 말한다.⁸⁴⁾ 왜냐하면 그리스도는 기본적으로 모든 그리스도인에게 영적으로 죄 사함의 능력을 주었기 때문이다.⁸⁵⁾ 이와 관련해 요한복음 20:23을 다루면서 루터는 여기서 그리스도가 이야기하고 있는 것은 사제에 대한 것도 평신도에 대한 것도 아니라고 설명한다. 그러면서 믿음에는 필연적으로 성령이 따라오기 때문에 믿는 자는 누구든 성령을 갖고 있고, 믿는 자는 누구든 그리스도인이며, “성령을 갖고 있는 자, 즉 그리스도인은 누구나 이 능력을 받았다.”고 확언한다.⁸⁶⁾ 누구든 그리스도인이면서 그리스도를 설교하는 자는 자신이 그 일을 하는 것이 아니라 그리스도가 그 일을 하는 것이다.⁸⁷⁾ 이처럼 루터는 죄를 사하거나 그대로 놔둘 능력은 목사뿐만 아니라 모든

75) WA 49:139; LW 69:431.

76) WA 41:545; LW 69:415-416.

77) WA 41:546; LW 69:416; WA 34/1:326-327; LW 69:394.

78) WA 52:840; LW 69:405.

79) WA 52:840; LW 69:406.

80) WA 52:840; LW 69:405.

81) WA 41:543; LW 69:411.

82) WA 52:840; LW 69:406.

83) WA 41:546; LW 69:416.

84) WA 34/1:327; LW 69:394.

85) WA 11:97; LW 69:337.

86) WA 10/3:96-97; LW 69:330.

87) WA 20:365; LW 69:343.

그리스도인에게 주어진 것임을 강조한다. 그리고 중세 로마 가톨릭교회에서 교황이나 감독이나 사제들이 죄 사함의 권한이 자신들에게만 주어졌다고 하면서 이 권한을 독점적 특권으로 남용하고 오용했다고 일갈한다.

그러나 루터는 모든 그리스도인이 죄 사함의 권한을 받기는 했지만 그렇다고 해서 너도나도 이 권한을 내세우며 함부로 행사해서는 안 된다는 점도 지적한다. 공동체의 질서가 깨지기 때문이다. 모든 그리스도인이 교황, 감독, 또는 사제가 갖고 있는 것과 똑같은 권한을 갖고 있기는 하지만 그들이 모두 고해를 듣고, 세례를 주고, 설교를 하고, 성찬을 집례 할 수 있다는 것은 결코 아니다. 이 문제를 적절히 해결하기 위해 루터는 “모든 것을 질서 있게 하라”[고전 14:40]는 바울의 말을 언급하면서, 회중이 설교를 하고 성찬을 집례 할 책임자를 선출해야 한다고 말한다. 그리고 공적인 장소에서는 회중이 선택한 자를 제외하고는 아무나 이 권한을 행사하려 해서는 안 된다.⁸⁸⁾ 다른 모든 그리스도인은 사적으로만 이 권한을 사용해야 한다.⁸⁹⁾

III. 설교의 핵심 메시지와 힘

1. 죄의 용서

1) 죄의 정의

설교자의 핵심 본분이 죄 사함을 언급할 때 루터가 강조하는 바가 있다. 그것은 죄가 무엇인지 제대로 아는 일이다. 왜냐하면 죄와 양심에 관련된 죄 사함의 영적 권한은 죄를 올바르게 알지 못하면 양심을 해방시키기는커녕 오히려 억압하는 형태로 오용되고 남용되기 때문이다. 그리고 무엇보다 잘못된 설교신학이 나오기 때문이다. 이 문제를 다루기 위해 루터는 죄를 크게 두 종류로 분류한다. 하나는 조작된 가짜 죄요 다른 하나는 진짜 죄다.⁹⁰⁾ 조작된 가짜 죄는 인간이 고안해 낸 전통으로 교황과 그의 추종자들이 정한 죄가 그 예다. 이들은 금식을 안 했다거나, 금지된 날에 고기를 먹었다거나, 수도사가 성의를 착용하지 않았거나, 수녀가 베일을 안 썼다거나, 이런 것들을 죄로 규정하면서 사사건건 온갖 작은 일도 죄로 만든다. 루터는 하나님이 이런 것들을 금한 적이 없기에 하나님의 눈에 이것들은 죄가 아님을 단호히 못 박는다.⁹¹⁾ 루터는 양떼를 먹이는 사역은 하나님의 말씀 선포를 통해 영혼을 돌보고 양심을 자유케 하는 일인데, 교황과 그의 추종자들은 오히려 그들이 만든 법과 규정을 가지고 영혼에 부담을 주고 양심을 더 옥죄고 있다고 규탄한다.⁹²⁾

반면에 진짜 죄는 하나님이 준 계명과 법을 어기는 죄다. 이것은 하나님의 계명과 법에 불응하는 죄이기에 “하나님 앞에서 마음과 양심을 짓눌러 당신이 하나님의 진노를 두려워하고 영원한 저주를 각오하게 만드는 짐”이다. 이것이 하나님이 죄로 여기는 진짜 죄이고, 영원한 죽음을 받아 마땅한 죄다.⁹³⁾ 이 죄는 인간의 육과 피 안에 숨어 있고, 인간은 이 죄와 함께 태어났고, 이 죄를 가지고 살면서 하나님께 대항한다.⁹⁴⁾ 이것이 죄임을 증언하는 것은 인간의

88) WA 10/3:97; LW 69:330-331. 이와 관련해 모든 믿는 자가 설교할 수 있는 권한을 갖고 있지만 모든 믿는 자가 너도나도 설교를 하겠다고 나서서는 안 된다는 루터의 입장에 대해서는 다음 글 참조, O.C. Edwards, Jr., *A History of Preaching*, vol. One, 290-291.

89) WA 10/3:97; LW 69:331.

90) WA 48:335; LW 69:375; WA 45:460; LW 69:421.

91) WA 52:269; LW 69:385.

92) WA 28:477; LW 69:368.

93) WA 52:268; LW 69:385.

94) WA 28:477; LW 69:368.

계명이 아닌 하나님의 계명이다. 그리스도가 제자들에게 죄를 용서하거나 그대로 놔두라고 명령했을 때 그 죄는 바로 이런 진짜 죄다.⁹⁵⁾

여기서 죄 사함의 문제와 관련해 루터가 대비하고자 하는 바는 분명하다. 우선 법이 “하나님의 법”인지 인간이 만든 “새로운 법”인지가 대비된다. 이 중 어떤 법을 어겼는지에 따라 그것이 진짜 죄인지 아니면 조작된 “새로운 죄”인지가 판명된다. 그리고 이 중 어떤 죄이냐에 따라 용서의 성격도 달라진다. 진짜 죄를 사하는 것은 “참된, 복음적 용서”요, 조작된 새로운 죄를 사하는 것은 “새로운 용서”다. 진짜 죄는 그것을 죄로 규정한 하나님이 용서하고, 조작된 새로운 죄는 그것을 죄로 규정한 교황이 용서한다. 설교직의 핵심은 회개와 그리스도의 이름으로 죄 사함을 설교하는 일, 즉 죄를 꾸짖어 사람들이 자신이 참으로 죄인임을 인정하게 하는 일이고, 동시에 그리스도를 통해 자신의 죄에서 자유롭게 될 수 있음을 깨닫게 가르치는 일이다. 그런데 교황과 그 추종자들은 오히려 옷과 음식과 서약과 축제일 등과 관련해 새로운 법과 계율을 만들어 준행을 강요함으로써 불필요하게 양심을 옥죄다. 그러고는 더 나아가서 교황은 자신이 고안한 죄를 용서한다. 이처럼 양심에 가책을 받고 있는 이들에게 복음을 선포하고, 그것을 통해 죄로부터의 구원과 양심에 관한 한 모든 법으로부터의 자유를 선포해야 할 교황이 오히려 죄가 아닌 것을 죄로 만들어 그리스도인의 양심을 억압하기에 루터는 교황을 “적그리스도요 하나님의 대적자”라고까지 부른다.⁹⁶⁾ 그리고 “이것은 그리스도가 아버지께 의해 보냄을 받은 것처럼, 그리고 이 성경 구절에서 사도들이 그리스도에 의해 보냄을 받은 것처럼 보냄을 받은 것이 아니다. 오히려 그리스도가 맡긴 사명에 완전히 반대로 행동하는 것”이라고 일갈한다.⁹⁷⁾

루터는 교황이 이 구절과 유사한 다른 구절들을 왜곡하여 그 자신의 법을 만들 수 있는 권한을 부여하는 구절로 해석하는 것은 잘못된 처사이며, 그리스도는 이 구절을 통해 오히려 하나님의 법을 어기는 죄를 저질렀을 때 그 죄를 용서하는 권한을 주고 있다고 말한다.⁹⁸⁾ 그리고 그리스도가 죄를 지었을 경우 경건한 양심의 고통을 덜어주기 위해 제정한 것을 교황추종자들은 경건한 양심을 억압하기 위해 왜곡하고 있을 뿐만 아니라 잘못된 법을 가지고 경건한 자들을 죄로 압도하고 있다고 비판한다.⁹⁹⁾

2) 죄 용서의 효력의 근거와 결과

설교자를 통한 죄 사함이 효력을 발휘할 수 있는 이유는 다음과 같다. 첫째, 하나님이 설교자를 통해 죄가 용서받도록 정하고,¹⁰⁰⁾ 죄를 사하겠다고 약속했기 때문이다.¹⁰¹⁾ 설교자를 비롯하여 일반 그리스도인이 죄를 사할지라도 그것은 곧 하나님이 죄를 사하는 것과 같다. 따라서 사람은 용서하지만 하나님도 용서하기를 원하는지는 아무도 알 수 없다는 식의 사고방식은 버려야한다. 교황의 통치 하에서 죄를 용서받기 원하는 자들은 이런 생각에 죄 사함의 선포에서 확실한 위로를 얻지 못했다.¹⁰²⁾ 둘째, 설교자는 사람들을 죄와 죽음과 악마에게서 구해내어 그들을 영생으로 데려갈 수 있는 신적 권능이 있는데 이는 그리스도가 부활을 통해 이런 효과

95) WA 52:269; LW 69:385; WA 45:460; LW 69:422.

96) WA 28:477; LW 69:368.

97) WA 28:477; LW 69:369.

98) WA 45:460; LW 69:422.

99) WA 45:460-461; LW 69:422.

100) WA 49:141; LW 69:435.

101) WA 48:335; LW 69:375.

102) WA 41:546; LW 69:416.

를 내게 하기 때문이다.¹⁰³⁾ 즉, 죄 사함이 인간의 행위가 아니라 죽음과 부활이라는 그리스도의 행위에 근거해 있기 때문이다.¹⁰⁴⁾ 셋째, 죄의 용서가 효력을 발휘할 수 있는 이유는 죄 사함이 가능토록 객관적 실재를 열어놓은 그리스도, 즉 죄를 용서할 자격이 있는 그리스도가 명령한 바이기 때문이다.¹⁰⁵⁾ 그래서 죄 사함은 예수 그리스도의 이름으로 선포된다.¹⁰⁶⁾

죄의 용서가 효력을 발휘하는 이러한 이유들과 관련해 루터는 이전에 교황추종자들은 이 말씀을 무력하고 공허한 것으로 만든 채 사람들이 자신의 통회(contrition)에만 마음을 쓰게 만들었다고 탄식한다. 그리고 교황칙서에 “우리는 우리에게 있는 큰 권위로 통회하고 죄를 고백한 이들에게 면벌하노라.”는 글귀가 있음을 지적한다. 이에 대해 루터는 “하나님이 죄 사함의 토대로 삼으시는 것은 나의 통회와 슬픔이 아니라 그분의 말씀”과 “그리스도의 말씀”임을 분명히 한다.¹⁰⁷⁾ 하나님은 우리가 죄를 뉘우치고, 통회하고, 슬퍼하기 때문에 우리의 죄를 용서하는 게 아니라는 것이다.

물론 루터는 회개와 참회 차원에서 통회와 슬픔이 있어야 함을 인정한다. 그렇지 않으면 전심으로 죄를 미워할 수 없고 그 죄가 용서받기를 갈망하지 않을 것이기 때문이다. 하지만 죄의 용서에 관한 그리스도의 말씀과 명령, 그리고 죄 용서의 선포를 받아들이는 믿음을 다루지 않으면서, 선행과 공로로서의 통회를 요구하는 것은 옳지 않다고 말한다. 죄의 용서를 위한 설교는 다음과 같이 해야 한다. “나의 말이 있는 곳에 있으라. 그리고 믿음으로 나의 말을 듣고 받아들여라. 그렇게 하면 죄 사함을 받으리라.” 그런데 교황추종자들은 이렇게 설교하지 않았다. 그들은 사람들이 산티아고 데 콤포스텔라(Santiago de Compostela)나 로마나 다른 장소들로 성지순례를 가게 만들고, 통회하고 보속행위를 하도록 지도했다.¹⁰⁸⁾ 교황추종자들이

103) WA 41:546; LW 69:417.

104) WA 52:273; LW 69:397, WA 41:546; LW 69:416.

105) WA 52:273; LW 69:397, WA 49:140; LW 69:433.

106) WA 41:544; LW 69:414, WA 41:543; LW 69:411.

107) WA 34/1:325; LW 69:392, WA 52:272; LW 69:393, WA 34/1:326; LW 69:394. 시긴즈(Siggins)는 15세기에 설교가 활성화되어 있었고, 북유럽 도시들에서는 교구 차원에서뿐만 아니라 순회 설교자 중에도 유명인이 많았음을 강조한다. Ian D.K. Siggins, “Luther and the Catholic Preachers of His Youth,” in *Luther: Theologian for Catholics and Protestants*, ed. George Yule (Edinburgh: T.&T. Clark, 1985), 60. 시긴즈는 루터가 청소년 시절에 들은 설교는 다양한 주제들을 갖고 있었지만, 그럼에도 불구하고 설교자들이 전달한 다양한 주제 중에서도 같은 내용이 있었는데 그것은 바로 “구원의 길의 기본적 형태”였다고 지적한다. 같은 책, 63. 이와 관련해 언제든지 죄인을 용서할 의향을 갖고 있는 하나님에게서 자비를 받기 위해 필요한 것은 죄인이 자신의 죄를 통회하는 것이었다. 하나님이 천지를 창조하기 위해서는 아무런 도움이 필요 없었지만, 죄인에게 은혜를 베풀기 위해서는 죄인의 도움이 필요했다. 죄인의 도움은 바로 통회하는 마음으로 “*Peccavi, Domine, miserere mei.*”(아버지, 이 불쌍한 망은한 자를 용서해 주소서)를 외치는 것이었다.” 이런 이유로 시긴즈는 당시 목회적 메시지의 핵심은 진정한 통회의 절실한 필요였다고 말하면서, 설교자들이 “오직 통회로 의롭게 됨의 교리”를 가르쳤다고 해도 과언이 아니라는 표현까지 사용한다. 같은 책, 65.

시긴즈는 당시 교해신부 안내서를 보면 스코투스 학파(Scotist)의 경향을 따라 참회하는 자가 충분히 슬퍼하는지의 적절성 대신 성례적으로 죄를 용서하는 효력을 발휘하는 사제의 역할을 강조한 반면, 교구 설교자들은 페르투스 롬바르두스(Peter Lombard)와 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)의 가르침에 의거한 더 오래된 전통을 따랐다고 설명한다. 이 전통에 의하면 고해(penance)의 효력은 통회하는 마음의 진실성에 달려 있다고 보았다. 죄인으로서의 신분과 실제로 지은 죄에 대한 진심 어린 비탄이야말로 참회하는 자가 자신의 진실성의 외적 표지로서, 그리고 교회의 권징에 대한 순종의 행위로서 고해성사를 할 굳은 의지를 갖고 있기만 하다면, 죄의 고백과 보속이라는 외적인 행위 이전에, 그리고 그것들과는 별개로 하나님의 자비와 은혜를 확보할 수 있다고 여겨졌다. 같은 책, 65. 시긴즈는 루터의 95개조 면벌부 반박문 제1조와 제2조를 언급하면서 루터의 프로테스탄트 개혁은 기본적으로 이러한 참회제도에 대한 저항이었음을 상기시킨다. 같은 책, 70.

108) WA 52:272; LW 69:395.

죄의 용서에 대해 설교는 하면서 결정적으로 중요한 그리스도의 말씀은 잊은 채 죄의 용서를 각 사람의 경건과 행위를 통해 추구하게 만든 것은 잘못된 일이다.¹⁰⁹⁾ 이런 점에서 루터는 당시 로마 가톨릭교회 설교자들은 사람들에게 복음을 선포하는 것이 아니라 선행을 하고 공로를 쌓도록 가르치는 것을 목표로 삼았다는 점에서 잘못된 설교를 하고 있다고 꼬집었다.¹¹⁰⁾

이 문제와 관련해 루터는 당시 중세 로마 가톨릭교회의 참회 제도는 죄를 고백하는 자에게 죄 사함의 확신을 주지 못했다고 언급한다. 이 제도는 죄 사함의 문제를 공로와 연결시켰기에 얼마만큼 참회를 해야 죄를 용서받을 수 있는가라는 고민을 하게 만들었고, 이로 인해 계속 불안에 떨게 만들었다.¹¹¹⁾ 이에 대해 루터는 죄 사함은 인간의 공로로 해결될 문제가 아니요 예수 그리스도의 공로로 이미 해결된 문제이며, 죄를 고백하는 자는 죄가 사해졌다고 선포될 때 참으로 죄가 용서되었음을 믿고 확신하면 된다고 말한다. 그리고 죄 사함은 죄를 고백하는 자가 죄를 용서받을 자격이 얼마나 갖춰져 있는가에 달려있지 않음을 강조한다.¹¹²⁾ 더 나아가서 루터는 우리의 행위 및 통회와 죄의 고백이 죄를 용서할 수 있다면 그리스도의 말씀은 왜 있으며 그리스도의 명령이 있을 필요가 무엇인가라고 질문한다. 그러면서 죄 사함은 오직 그리스도의 말씀에서만 구해야 하고, 다른 곳에서는 찾을 수 없다고 역설한다.¹¹³⁾

죄 사함의 선포를 믿고 받아들임으로써 죄를 용서받으면 다음과 같은 결과를 얻게 된다. 첫째, 죄로부터 해방되고 구원을 받는다.¹¹⁴⁾ 둘째, 죄를 야기하는 악마의 권세에서 해방된다.¹¹⁵⁾ 죄가 있는 한 악마가 영혼을 좌지우지한다. 그러므로 죄가 용서되면 악마는 그 사람에 대한 모든 권리를 상실한다. 믿음으로 말씀을 꼭 붙잡고 있는 한 악마는 접근하지 않는다.¹¹⁶⁾ 셋째, 죄의 결과인 사망에서 자유롭게 된다. 따라서 죄를 용서받은 자는 “생명의 자녀”다.¹¹⁷⁾ 넷째, 하나님과 화해하게 된다. 죄의 용서는 곧 신학적인 자유 개념 및 화해 개념과 떼려야 뗄 수 없는 관계를 맺고 있다. 그래서 루터는 바울이 설교 직분을 “하나님과 화목하게 하는 말씀”(고후 5:19)이라고 표현했음을 상기시킨다.¹¹⁸⁾ 다섯째, 죄의 용서는 양심의 가책에서 벗어나게 해 준다.¹¹⁹⁾

여섯째, 설교를 통해 오고 믿음으로 받아들인 그리스도가 마음속에서 “평안이 있을지어다”라고 말하는 소리를 듣게 된다. 루터는 이 말의 의미를 다음과 같이 설명한다. “너의 죄가 사해졌노라. 너는 죽음에서 구원받았노라. 내가 너와 함께 있고, 네 안에 있으며, 네가 내 안에 있노라. 나의 부활이 너의 부활이니라.”¹²⁰⁾ 또 다른 설교에서는 다음과 같이 풀이한다. “평안이 있을지어다. 너의 죄가 사해졌노라. 악마도 어떤 힘도 너를 해하지 못할 것이니라.”¹²¹⁾ 이 목소리를 경청하고 믿으면 죄가 참으로 용서받았음을 확신하게 된다. 그러면 마음속에 평안과

109) WA 52:274; LW 69:399.

110) H.O. Old, *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of Christian Church: The Age of the Reformation*, vol. 4, 11.

111) 이에 대해 다음 글 참조, James F. McCue, “Luther and the Problem of Popular Preaching,” *Sixteenth Century Journal* 16(1985), 34-43.

112) WA 49:142; LW 69:435.

113) WA 52:272-273; LW 69:395.

114) WA 28:479; LW 69:370; WA 41:544; LW 69:413.

115) WA 49:141; LW 69:434.

116) WA 41:544; LW 69:413.

117) WA 41:544; LW 69:413.

118) WA 28:466; LW 69:353.

119) WA 11:97; LW 69:337.

120) WA 20:365; LW 69:343.

121) WA 11:95; LW 69:334.

기쁨을 경험하게 된다. “그리스도는 모든 악을 정복했기에 우리의 참된 위로자다.”¹²²⁾ 그래서 우리는 즐거워할 수 있다. 그리스도가 부활로 인해 죄와 죽음을 정복했고 우리와 함께 머물기에 우리에게 부족함이 없음을 믿는다면 평안이 있을 수밖에 없다.¹²³⁾ 또한 그리스도가 죽음을 지배하는 주님임을 믿을 때, 즉 평화와 기쁨과 행복 안에서 우리를 통치하는 주님임을, 우리를 위해 싸우고 방어하는 주님임을 믿을 때 참된 평화와 기쁨을 누리게 된다.¹²⁴⁾ 이런 의미에서 루터는 “평안이 있을지어다”라는 그리스도의 인사말은 그 안에 복음 전체를 품고 있다고 설명한다.¹²⁵⁾ 일곱째, 죄를 용서받으면 하나님 앞에서 자유인으로서 자발적으로 이웃을 사랑하며 섬김의 삶을 살게 된다.

2. 신학적 틀

1) 율법과 복음

루터는 진짜 죄와 가짜 죄를 올바로 구분해야 할 필요성을 강조하면서 진짜 죄란 인간이 정한 법이 아닌 하나님이 정한 법을 어기는 것인 만큼 하나님의 법이 무엇이며, 그 법의 역할이 무엇인지 바로 알아야 할 중요성도 부각한다. 이러한 루터의 입장은 그의 신학에서 율법과 복음이라는 주제로 잘 알려져 있다. 본 논문에서 다루는 설교들에서는 율법과 복음에 관한 내용이 많이 등장하지는 않지만 그럼에도 불구하고 이 한 쌍의 신학적 주제가 루터의 설교신학에서 믿음과 사랑이라는 주제와 함께 핵심을 이루고 있음은 분명히 나타난다. 율법은 죄가 무엇인지를 알려주고, 인간의 죄성을 드러내고, 인간이 죄인임을 거울처럼 비쳐준다. 그래서 루터는 “죄가 알려지게 하려면 이것은 율법의 역할”이라고 하면서 인간의 이성은 죄를 알아볼 수 없다고 언급한다.¹²⁶⁾ 루터의 표현에 의하면 율법은 교만하고 스스로 의롭게 여기는 자가 죄를 인식하고 양심의 가책을 느끼며, 하나님의 분노를 두려워하게 만들으로써 피할 곳을 찾게 만든다. 그때 이들이 발견하는 피난처는 바로 복음이다. 살길을 갈망했던 만큼 이들은 복음의 가치를 분명히 인식한다. 이들은 복음이 빛이요 생명임을 안다.

율법과 복음의 관계에 대한 이러한 신학적 관점에서 볼 때 율법은 복음으로 이끌기 위해 나름대로 중요한 역할을 갖고 있다. 그렇기에 루터는 율법을 무가치하게 여기며 설교하지 않는 자들의 주장을 문제시하면서 다음과 같이 외친다. “죄가 없는 자들, 즉 율법은 설교해서는 안 된다고 가르치는 율법폐기론자들처럼 죄가 무엇인지를 모르는 자들에게는 은혜에 대해 많은 것을 가르칠 수 없다. 율법이 설교되지 않는다면 나는 죄에 대해 아무것도 모른다.”¹²⁷⁾ 율법이 없으면 우리는 “죄의 심각성과 하나님의 분노”를 알 수 없다.¹²⁸⁾ 이런 이유로 루터는 율법주의자도 율법옹호론자도 아니지만 율법폐기론자도 아니다.

2) 믿음과 사랑

(1) 믿음: 죄 용서에 대한 확신

122) WA 11:96; LW 69:336.

123) WA 11:96; LW 69:335.

124) WA 20:365-366; LW 69:344.

125) WA 20:365; LW 69:343.

126) WA 49:137; LW 69:429. 루터는 이러한 용법을 법의 제2용법이라 부른다. 이것은 “신학적 또는 영적” 용법이다. 법의 제1용법은 “시민적” 또는 “정치적” 용법이다. 참조, 김선영, 『믿음과 사랑의 신학자: 마르틴 루터』 (대한기독교서회, 2014), 182-189.

127) WA 49:137; LW 69:428.

128) WA 49:137; LW 69:429.

죄를 용서받기 위해, 즉 예수 그리스도가 죽음과 부활을 통해 세운 새로운 영적 왕국 또는 죄 사함의 왕국에 들어가기 위해서는 그리스도의 죽음과 부활은 물론이거니와 설교자를 통한 죄 사함의 선포도 있어야 하지만, 이와 함께 죄 사함을 갈망하는 자의 믿음도 요구된다.¹²⁹⁾ 설교자나 필요한 경우 이웃이 “당신의 죄가 용서되었습니다.”라고 선포하면 죄 용서를 원하는 자는 그 말씀을 믿음으로 받아들여야 한다. “목사가 그리스도를 대신하여 우리에게 선포하는 말씀을 믿는다면, 이 직과 말씀을 통해 우리는 죄에서 해방되고, 하나님 앞에서 의롭고 복을 누리는 자”가 된다.”¹³⁰⁾

죄를 용서받기 위해 믿음이 있어야 한다는 것은 다음과 같이 여러 차원에서 중요한 의미를 지닌다. 첫째, 하나님이 선물로 준 죄의 용서를 ‘내가’ 믿음으로 받아야 그 선물이 효력을 발휘할 수 있다. “만약 믿지 않는다면 하나님의 말씀이라 할지라도 [이 말은] 전혀 도움이 되지 않는다.”¹³¹⁾ 이것은 곧 죄 사함의 말씀이 불특정 다수를 위한 말씀이 아니라 정확히 “나를 위한” 말씀임을 믿고 받아들일 때 열쇠의 능력이 효력을 낼 수 있다는 말과 연결된다. 이런 믿음을 “참된 믿음”이라 명명하며 루터는 다음과 같이 기술한다. “믿음에 의해 그리스도의 부활이 나의 부활이 되어야 한다.... 그리스도가 죽은 자들 가운데서 다시 살아났다고 믿는 것만으로는 충분하지 않다. 왜냐하면 평화도 기쁨도, 능력도 힘도 없을 것이기 때문이다. 부활이 ‘나를 위해’ 있었음을 믿어야 나의 죄와 죽음이 부활로 인해 극복되었음을 기뻐하게 된다. 이것이 ‘참된 믿음’이다.”¹³²⁾

둘째, 죄의 용서는 믿음으로 받아야 할 하나님의 선물이지 인간이 자신의 행위나 공로로 교환하거나 획득할 수 있는 것이 아니다. “행위를 통해서든 어떤 죄 사함도 없다.”¹³³⁾ 그런데도 불구하고 당시 실상을 잘 알고 있던 루터는 사람들이 “[용서를] 선물로 [받기를] 원치 않는다. 죄를 느낄 때 [사람은] 선천적으로 보속을 위한 행위를 찾으려 한다.”고 한탄한다.¹³⁴⁾ 이는 당시 로마 가톨릭교회의 참회제도에 따라 그리스도인들이 배우고 실행하고 있던 바였다. 이에 관해 루터는 하나님이 그리스도를 통해 우리의 죄를 용서하는데 우리가 행위를 통해 죄의 용서를 추구한다면 우리는 하나님을 거짓말쟁이로 만들고 그리스도를 부인하고 있는 셈이라고 지적한다. 그리고 그런 자세는 그리스도가 누구이며 어떤 분인지 전혀 모르고 있다는 표시라고 꼬집는다.¹³⁵⁾

셋째, 죄 사함의 선포를 들을 때 그것을 하나님의 목소리로 믿고 죄가 용서되었음을 확신해야 한다. 그리스도는 제자들에게 죄 용서를 선포하는 일을 위탁했다. 그 말씀은 손으로, 또는 금식이든 기도든 헌금이든 어떤 행위로도 붙잡을 수 없다. 믿음만이 이 말씀을 붙잡을 수 있다.¹³⁶⁾ 비록 설교자나 이웃이 죄 사함을 선포할지라도 이를 하나님의 말씀으로 믿고 받아들여야 한다. 그러면서 루터는 설교자나 이웃의 죄 사함의 선포를 다음과 같이 이해해야 한다고 설명한다. “만약 당신이 내가 ‘당신의 죄가 사해졌습니다’라고 말하는 것을 듣는다면, 당신은

129) 루터 신학에서 빠질 수 없는 십자가 신학과 루터의 설교에 대해서는 다음 글 참조, Robert Kolb, “Martin Luther: Preaching a Theology of the Cross,” in *A Legacy of Preaching*, vol. One. *Apostles to the Revivalists: The Life, Theology, and Method of History's Great Preachers*, ed. Benjamin K. Forrest et al. (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2018), 279-293.

130) WA 28:479; LW 69:372; WA 41:544; LW 69:414.

131) WA 11:97; LW 69:338.

132) WA 11:95; LW 69:334, WA 20:365; LW 69:343.

133) WA 41:545; LW 69:415; WA 34/1:326; LW 69:394.

134) WA 41:544-545; LW 69:414.

135) WA 20:366; LW 69:345, WA 49:141; LW 69:434.

136) WA 28:478; LW 69:370; WA 52:274; LW 69:399; WA 41:543; LW 69:413.

하나님께서 당신이 의롭고 생명을 누릴 수 있도록 자애롭기를 원하시고, 당신을 의롭게 하고 죄와 죽음에서 당신을 구하기를 원하심을 듣고 있는 것이다. 만약 당신이 나를 단지 한 사람으로만 여긴다면 이것은 당신을 돕지 못할 것이다.”¹³⁷⁾

넷째, 죄 사함의 말씀을 믿지 않을 경우 그 사람이 명예를 더럽히는 것은 죄 사함을 선포한 인간이 아니라 하나님이다. 왜냐하면 그 사람은 하나님을 거짓말쟁이로 여기고 있기 때문이다. 그러므로 믿지 않는 것은 하나님에 대한 모욕이다.¹³⁸⁾ 다섯째, 죄 사함의 말씀 또는 복음을 믿음으로 받아들일 때 이것은 곧 말씀과 예수 그리스도가 믿는 자의 마음속에 자리 잡는 것을 의미한다.¹³⁹⁾ 그리스도는 닫힌 문을 열지도 않고 통과하여 들어와 제자들 가운데 섰던 것처럼, 설교를 통해 믿는 자의 마음속에 들어와 거한다. 그래서 루터는 믿음으로 죄 사함이라는 하나님의 선물을 받아들이는 것의 중요성과 관련해 요한복음 20:19를 다루면서 죄 사함이라는 선포는 말로 행해지는 것임에도 불구하고 그것을 인간의 귀와 연결시키지 않고 마음과 연결시킨다. 즉, 단지 귀로 듣기만 하는 것이 아니라 그것을 믿는 것, 즉 마음으로 받아들이는 것을 말하고 있다. 이러한 루터의 설명에서 주목할 사항은 믿음으로 죄 사함을 확신하는 것은 곧 마음속에 그리스도를 모시는 것과 연결된다는 점이다. “복음을 듣자마자 나는 복음과 함께 그리스도를 받는다.... 크던 적던 상관없이 믿음은 그리스도를 온전히 잡고 있으며 죄의 용서를 소유하고 있다.”¹⁴⁰⁾ 여섯째, 믿음은 사랑이라는 열매를 맺는다. 믿음에 담겨 있는 이런 여러 의미를 다루면서 루터는 “우리 교리의 토대는 우리가 그리스도를 믿는 믿음을 통해서만 의롭게 되고 구원을 받는다는 것”임을 다시 한 번 부각한다.¹⁴¹⁾

(2) 사랑: 죄 용서를 받은 자의 삶

루터는 그리스도의 고난과 부활에 대한 복음을 통해 죄인인 인간이 하나님 앞에서 의롭게 됨을 강조한다. 그리스도는 제자들에게 이 복음을 선포하게 했고 “너희가 누구의 죄든지 사하면 사하여질 것이요 누구의 죄든지 그대로 두면 그대로 있으리라”(요 20:23)고 말했다. 여기서 루터는 이 말씀의 의미를 다음과 같이 풀이한다. “너희 입을 통해 너희는 사람들을 의롭게 만들 것이니라. 즉 너희는 나의 이름으로 그들에게 죄의 용서를 선포할 것이니라. 누구든 너희 입에서 ‘당신의 죄가 사하여졌습니다.’라는 말을 듣고 이 말을 믿으면 그의 죄는 용서되었고 그는 하늘에 계신 하나님 앞에서 의롭다.” 여기서 주목할 바는 루터가 이 말을 하고 나서 곧바로 “그러고 나면 이런 사람은 곧바로 선행을 할 것이다.”라고 언급하고 있다는 점이다.¹⁴²⁾ 이처럼 루터는 죄의 용서가 있고, 성령으로 마음이 정화되면(행 15:9), 선한 마음으로부터 잘 익은 좋은 열매가 맺힐 것임을 강조한다. 왜냐하면 믿음은 가만히 쉬지 않고 선행을 하고 다른 사람들을 섬기기 때문이다.¹⁴³⁾ 믿음은 항상 “그리스도께서 나를 위해 이것을 행하셨다. 왜 나는 그분을 위해 모든 일을 기꺼이 행하지 않는가?”라고 자문한다.¹⁴⁴⁾

개혁 초기부터 믿음에 대한 가르침이 많은 오해를 받고 있음을 의식한 루터는 1522년 4월 27일에 보르나(Borna)에서 요한복음 20:21-29에 대해 설교하면서 다음과 같이 시작한다. “우

137) WA 49:139; LW 69:431.

138) WA 11:97; LW 69:338.

139) WA 52:275; LW 69:399, WA 11:95; LW 69:334-335, WA 20:364-365; LW 69:342-343.

140) WA 20:366; LW 69:345.

141) WA 52:275; LW 69:399.

142) WA 28:479; LW 69:371.

143) WA 52:275; LW 69:401, WA 34/1:328; LW 69:398.

144) WA 10/3:98; LW 69:332.

리가 믿음에 대해 설교할 때 선행은 금한다고 말합니다. 우리는 그런 설교를 한 적이 결코 없습니다. 그리스도는 살아 있는 동안 의롭게 되기 위해 선행을 한 적이 없습니다. 하지만 그분은 항상 선행을 했습니다.... 그리스도가 지상에서 한 모든 일은 우리를 섬기기 위해 행한 것이었습니다. 그분이 행한 모든 일은 우리를 위한 것이었습니다.”¹⁴⁵⁾ 곧 이어 루터는 그리스도가 “아버지께서 나를 보내신 것 같이 나도 너희를 보내노라.”고 말할 때 그것은 마치 아버지는 “내가 법과 죽음과 지옥과 죄 등을 취하도록 나를 보내셨다. 나는 그걸 이유가 없었지만 너를 위해 그렇게 했다. 너희도 내가 한 것처럼 하라.”고 말하는 것과 같다고 설명한다. 그러면서 루터는 “내가 한 것처럼 그렇게 행하라. 만약 너희가 그것을 행하지 않으면 그것은 믿음이 아직 없다는 표시”라고 지적한다.¹⁴⁶⁾ 그리고 베드로가 다음과 같이 권면하고 있음을 상기시킨다. “그러므로 형제들아 선행을 통해 너희 부르심과 택하심을 더욱 힘써 굳게 하라.”(벧후 1:10). 이 말씀을 인용하면서 루터는 그리스도가 자신의 이익을 추구하지 않았던 것처럼 보냄을 받은 자도 자기 자신의 이익이 아닌 이웃의 이익을 추구해야 함을 재차 강조한다. 이웃을 위해 행한 일들은 의롭게 하거나 구원하지는 못하지만, 하나님에 대한 믿음이 살아있는 진짜 믿음이요, 이에서 맺히는 열매로서 이웃에 대한 사랑이 있음을 증명한다.¹⁴⁷⁾

그래서 루터는 하나님이 우리에게 요구하는 것은 믿음과 사랑이라고 말한다.¹⁴⁸⁾ 그리고 그리스도인의 삶은 다음과 같다고 설명한다. 첫째, 믿음을 통해 하나님과 평화로운 관계를 갖는 것이다. 둘째, 이웃에게 믿음의 열매인 사랑을 실천하는 것이다.¹⁴⁹⁾ 예수 그리스도가 그랬듯이 그리스도에 의해 보냄을 받은 자들은 자기 자신이 아닌 이웃을 위해 살아야 한다. 이 섬김의 삶에는 도와주는 일뿐만 아니라 가르치고 잘못하면 올바르게 잡아주는 일도 포함되어 있다. 그리고 곧바로 고치지 못하면 인내심을 갖고 기다려주어야 한다.¹⁵⁰⁾ 이처럼 루터는 프로테스탄트 설교신학에서 믿음과 사랑이라는 한 쌍의 신학적 주제를 강조하면서 다음과 같이 언급한다. “내가 그리스도를 얻은 것만으로, 그분이 나의 그리스도가 되었다는 것만으로, 그분이 죄를 정복했다는 것만으로는 부족하다. 나는 그분이 보여준 본을 따라 살아야 한다.” 또 다음과 같이 권면한다. “너희는 내 안에서 너희에게 필요한 모든 위로를 갖고 있다. 나 그리스도는 참된 기쁨이다. 사랑으로 인해 아버지께서 세상을 섬기도록, 세상이 기뻐하고 위로받도록 나를 보내셨다. 그리고 나는 나의 몸과 생명을 내놓았다. 너희도 이와 같이 하라. 너희의 삶이 얼마나 남았든 그리스도가 보낸 자들처럼 살아라.” 특히 루터는 설교, 즉 복음의 선포를 통해 이웃을 우리가 이끌림을 받았던 그 믿음으로 이끌고, 우리가 그랬던 것처럼 그들도 하나님께 올 수 있도록 인도하는 것이야말로 그리스도인이 할 수 있는 “최고의 일”이라고 지칭한다.¹⁵¹⁾

이와 관련해 루터는 “너희가 누구의 죄든지 사하면 사하여질 것이요 누구의 죄든지 그대로 두면 그대로 있으리라”(요 20:23)는 그리스도의 말씀을 통해 “우리가 이웃을 섬겨야 하는 것은 특히 영적인 물자”임을 강조한다. 그리고 “모든 섬김 중 죄와 악마와 지옥에서 자유롭게 해주고 풀어주는 것이 가장 위대한 일”이라고 역설한다.¹⁵²⁾ 이것은 복음을 통해 일어난다. 즉 그리스도를 설교할 때 일어난다. “이것이야말로 이웃에 대한 가장 위대한 섬김이다.”¹⁵³⁾

145) WA 10/3:94; LW 69:329.

146) WA 10/3:94-95; LW 69:329.

147) WA 10/3:95; LW 69:329.

148) WA 10/3:98-99; LW 69:332. 믿음과 사랑에 대한 루터의 신학에 대해서는 다음 글 참조, 김선영, 『믿음과 사랑의 신학자: 마르틴 루터』.

149) WA 20:368; LW 69:348.

150) WA 10/3:98; LW 69:331.

151) WA 11:96; LW 69:336-337.

152) WA 10/3:97-98; LW 69:331.

IV. 나가는 말

본 논문은 1522년부터 1544년까지 행한 요한복음 20:19-23에 대한 설교에 초점을 맞추어 설교직에 관한 루터의 이해를 통해 그의 설교개혁과 설교신학을 살펴보았다. 루터는 설교직을 그리스도의 복음을 선포하고, 억눌린 채 두려워 떠는 양심의 죄를 용서하되, 회개하지 않는 자들의 죄는 그대로 놔두는 일로 정의한다. 그리고 이 같은 정의에 근거해 중세 로마 가톨릭 교회 설교의 문제점을 지적하고, 설교개혁을 시도하고, 프로테스탄트 설교신학을 제시한다. 이 설교신학에서 루터는 그리스도가 영적왕국, 즉 죄 사함의 왕국을 수립했음을 강조하고, 율법과 복음 및 믿음과 사랑을 핵심적인 주제로 사용한다.

루터에 의하면 설교직의 핵심은 회개와 그리스도의 이름으로 죄 사함을 선포하는 일, 즉 사람들이 설교를 들음으로써 죄를 깨닫고 인정하고 뉘우치게 하는 일이고, 동시에 예수 그리스도를 통해 그들 자신의 죄에서 해방될 수 있음을 알게 하는 일이다. 이런 관점에서 루터는 중세 로마 가톨릭교회의 설교에 문제가 있음을 발견한다. 왜냐하면 교황과 그 추종자들은 하나님의 계명과 법이 아닌 인간적으로 고안해 낸 새로운 법과 계율을 설교하고 그리스도인에게 준행을 강요함으로써 가짜 죄를 만들어내고 불필요하게 양심을 옥죄기 때문이다. 그리고 교황은 자신이 고안한 죄를 마치 대단한 혜택을 베푸는 것처럼 용서하기 때문이다. 루터는 이처럼 양심의 가책에 시달리고 하나님의 분노에 두려워하는 이들에게 복음을 선포하고, 죄 사함의 선포를 믿음으로 받아들이고, 자유롭게 사랑하는 삶을 살 수 있게 해야 할 교황이 반대로 죄가 아닌 것까지 죄로 만들어 그리스도인의 양심을 억압하는 것을 비판한다. 그리고 이런 설교와 행위는 성자가 성부에 의해 파송되고 제자들이 성자에 의해 파송된 것처럼 보냄을 받은 것이 아니며, 그리스도가 위탁한 사명에 반대되는 행동이라고 일갈한다.

더 나아가 루터는 죄 사함의 효력과 관련해 사람들이 자신의 통회에 집중하게 함으로써 교황과 그 추종자들은 하나님의 죄 용서의 말씀을 무력하게 만들어 놓았다고 한탄한다. 이에 대해 루터는 하나님이 죄 사함의 토대로 삼은 것은 인간의 통회와 슬픔이 아니라 그리스도의 말씀임을 분명히 못 박는다. 물론 통회와 슬픔이 있어야 하지만 용서에 관한 그리스도의 말씀과 명령, 그리고 죄를 용서받았음을 확신하는 믿음을 다루지 않으면서 선행과 공로로서의 통회를 강조하는 것은 잘못된 일이다. 그런데 교황과 그 추종자들은 성지순례를 가고, 통회하고, 보속 행위를 하도록 설교했다. 죄와 죄의 용서에 대한 설교는 하지만 결정적으로 중요한 그리스도의 말씀은 잊은 것이다. 루터는 이처럼 당시 로마 가톨릭교회 설교자들이 사람들에게 복음을 선포하는 대신 선행을 하고 공로를 쌓도록 가르쳤다는 점에서 잘못된 설교를 했다고 지적한다. 그뿐만 아니라 당시 참회제도가 죄를 고백하는 자에게 죄 용서의 확신을 주지 못했다고 언급한다.

이러한 문제점들을 직시하면서 루터는 성경으로 돌아가 설교자들은 하나님이 예수 그리스도를 통해 세운 영적 왕국, 즉 죄 사함의 왕국을 섬기도록 부름 받고 보냄 받은 자들임을 강조한다. 그리고 올바른 설교신학의 정립을 위해 죄와 죄 용서의 개념을 제대로 알 것과, 율법과 복음 및 믿음과 사랑이라는 신학적 주제의 중요성을 부각한다.

설교직에 대한 이해에 근거한 루터의 설교개혁과 설교신학은 한국 개신교회의 설교개혁과 설교신학의 재정립, 그리고 설교의 본질 회복을 위한 노력에 많은 시사점을 던진다. 그 중 기본적으로 세 가지만 정리해 보면 다음과 같다. 첫째, 한국 개신교회 설교자들은 설교자로서

어떤 정체성을 갖고 있으며, 설교자의 본분이 무엇이라 생각하는지 질문하게 된다. 이것은 곧 설교자들이 자신이 뭘 위해 부름을 받고 보냄을 받았다고 생각하는지에 관한 질문을 포함한다. 그들은 자신이 하나님이 예수 그리스도를 통해 세운 영적 왕국, 즉 죄 사함의 왕국을 섬기도록 보냄을 받았다고 생각하고 있는가? 그들은 자신의 왕국을 세우고 확장하는 일에 전력하면서 그 일의 성취를 위해 헌금을 강요하는 등의 설교를 하고 있지는 않은가? 이 질문은 한국 개신교회 설교자들은 자신이 참으로 하나님의 말씀을 대언하는 자들이라고 생각하면서, 그 역할을 두렵고 떨리는 마음으로 진실하고 겸허하게 감당하고 있는지, 아니면 하나님의 말씀의 대언자라는 미명하에, 또는 대언자임을 망각한 채 하나님 역할을 하고 있지는 않은가라는 질문과도 연결된다. 동시에 이 질문은 한국 개신교회 설교자들, 특히 작은 교회 설교자들은 자신이 그리스도에 의해 선택 받고, 부름 받고, 보냄 받은 설교자들로서 하나님의 말씀을 대언하는 자들이라는 건전한 자부심을 갖고 있는가라는 질문과도 연결된다. 또한 한국 개신교회를 향한 사회적 지탄이 날이 갈수록 심해지고, 교회의 내부적 부패와 갈등이 심각해지고, 성도가 점점 더 교회를 떠나는 고통스러운 현실에도 불구하고 설교자들은 여전히 당당하게 설교자로서의 자부심을 유지할 수 있는가라는 진지한 질문을 던지지 않을 수 없다.

둘째, 한국 개신교회 설교자들은 설교직을 어떻게 이해하고 있는지 질문하게 된다. 그들은 설교직의 핵심이 죄를 깨닫게 하고, 회개하게 하고, 죄를 용서하고, 죄 사함의 선포를 믿음으로 받아들이게 하고, 죄를 용서받은 자로서의 삶을 살도록 촉구하는 일임을 분명히 인식하고 있는가? 과연 얼마나 많은 설교자가 진짜 죄와 참된 죄 용서의 문제를 진지하게 다루고 있는가? 성도들이 죄에 대한 이야기를 꺼리고 부담스러워한다는 이유로, 자신이 죄인이라는 말을 듣기 싫어한다는 이유로 재미있고 듣기 좋은 설교를 하기 위해 애쓰고 있지는 않은가?

셋째, 한국 개신교회 설교자들은 설교를 무엇이라 생각하는지 질문하게 된다. 설교 시간에 말을 하면 그것이 설교라고 생각하고 있지는 않은가? 하나님의 말씀이요 그리스도의 복음을 선포하는 것이 아니라 자신이 하고 싶은 말을 하고도 그것을 설교라고 생각하고 있지는 않은가? 이와 함께 설교란 무엇인가라는 질문과 관련해 루터는 중세 설교자들이 하나님의 말씀 대신, 또는 하나님의 말씀과 섞어서 많은 우화와 성인들에 대한 전설, 그리고 도덕적 일화를 이야기하는 것을 문제 삼았다. 한국 개신교회 설교자들의 설교도 이런 문제점을 갖고 있지는 않은가? 더 나아가 한국 개신교회 설교자들이 주로 다루는 성공 신학이나 양적 부흥과 같은 주제들이 과연 성경적인지도 질문해야 하지 않은가? 루터의 설교개혁은 무엇보다 교리적 차원에서 그 이전의 설교와 근본적으로 달랐다는 점에 있다는 사실을 기억해야 할 것이다.¹⁵⁴⁾

루터는 인간이 하나님 앞에서 추구할 수 있는 가장 큰 일은 “죄의 용서와 죽음으로부터의 구원”이라고 말했다.¹⁵⁵⁾ 이 말은 곧 죄 사함의 권한, 즉 열쇠의 사역을 위탁받은 설교자가 얼마나 중대한 사명을 맡은 자인지를 잘 알려준다. 본 연구자는 코로나19로 인해 설교의 본질을 되찾고자 하는 한국 개신교회의 노력에 루터의 설교개혁과 설교신학은 많은 도전을 던진다고 생각하며, 이에 더 깊은 관심을 기울일 필요가 있다고 본다.

참고문헌

1차 문헌

154) Stanley D. Schneider, “Luther, Preaching, and the Reformation,” in *Interpreting Luther's Legacy*, 125.

155) WA 20:366; LW 69:345.

Luther, Martin. *D. Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe, 73 Vols. Edited by J. F. K. Knaake et al. Weimar: Hermann Böhlau, 1883-2009.

_____. *D. Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe, *Die Deutsche Bibel*. 15 Vols. Edited by Paul Pietsch et al. Weimar: Hermann Böhlau, 1906-1961.

_____. *Luther's Works*. American edition, 75 Vols. Edited by Jaroslav Pelikan, Helmut T. Lehmann, and Christopher Boyd Brown. St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 1955-; Philadelphia, PA: Fortress Press, 1955-1986.

2차 문헌

- 권진호. “마틴 루터의 설교 이해”. 『신학과 현장』, 22(2012), 277-304.
- 김문기. “장례에 대한 교회사적 고찰과 루터의 장례식 설교에 관한 소고”. 『성경과 신학』, 26(1999), 202-234.
- 김선영. “그리스도는 세상왕국과 무관하다?: 루터의 두 왕국론 재고.” 『한국교회사학회지』 40(2015), 41-86.
- 『믿음과 사랑의 신학자: 마르틴 루터』. 대한기독교서회, 2014.
- 김운용. “개혁 설교자 마틴 루터의 설교에 대한 연구: ‘인보카비티(Invocavit) 설교’와 ‘교회 포스틸(Church Postils)을 중심으로’”. 『장신논단』, 48/4(2016), 63-90.
- 김윤규. “루터의 개혁 설교에 관한 연구”. 『신학사상』, 183(2018), 13-48.
- 김주한. “마르틴 루터의 설교신학 이해: 그의 초기 설교들(1513-1522)을 중심으로”. 『대학과 선교』, 17(2009), 39-67.
- 천병석. “루터의 비텐베르크 설교 8편에 대한 분석적 고찰”. 『신학과 실천』, 56(2017), 169-194.
- Baue, Frederic W. “Luther on Preaching as Explanation and Exclamation.” *Lutheran Quarterly* 9(1995), 405-418.
- Edwards, O.C. Jr. *A History of Preaching*, Vol. One. Nashville, TN: Abingdon, 2004.
- Haemig, Mary J. “The Influence of the Genres of Exegetical Instruction, Preaching, and Catechesis on Luther.” In *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, ed. Robert Kolb et al., 449-461. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Kolb, Robert. “Martin Luther: Preaching a Theology of the Cross.” In *A Legacy of Preaching*, Vol. One. *Apostles to the Revivalists: The Life, Theology, and Method of History's Great Preachers*, ed. Benjamin K. Forrest et al., 279-293. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2018.
- McCue, James F. “Luther and the Problem of Popular Preaching.” *Sixteenth Century Journal* 16(1985), 33-43.
- Meuser, Fred W. “Luther as Preacher of the Word of God.” In *The Cambridge Companion to Martin Luther*, ed. Donald K. McKim, 136-148. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Meuser, Frederick. *Luther the Preacher*. Minneapolis: Augsburg, 1983.
- O'Malley, John W., S.J. “Content and Rhetorical Forms in Sixteenth-Century Treatises on Preaching.” In *Renaissance Eloquence: Studies in the Theory and Practice of Renaissance Rhetoric*, ed. James J. Murphy, 238-252. Berkeley, LA:

- University of California Press, 1983.
- O'Malley, John W., S.J. "Luther the Preacher." In *The Martin Luther Quincentennial*, ed. Gerhard Dünhaupt, 3-16. Detroit: Wayne State University Press, 1985.
- Old, H.O. *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of Christian Church: The Age of the Reformation*. Vol. 4. Eerdmans, 2002.
- Paulson, Steve and Chris Croghan. "Martin Luther and Preaching." In *Oxford Research Encyclopedia, Religion*. Oxford University Press USA, 2020. [https://oxfordre.com/religion/oso/viewentry/10.1093\\$002facrefore\\$002f9780199340378.001.0001\\$002facrefore-9780199340378-e-369;jsessionid=C5B32E9683067125119D5D8FD7A02E1C](https://oxfordre.com/religion/oso/viewentry/10.1093$002facrefore$002f9780199340378.001.0001$002facrefore-9780199340378-e-369;jsessionid=C5B32E9683067125119D5D8FD7A02E1C). 접속 2020. 7. 22.
- Pfitzner, Victor C. "Luther as Interpreter of John's Gospel: With Special Reference to His Sermons on the Gospel of St. John." *Lutheran Theological Journal* 18(1984), 65-73.
- Schmit, Clayton J. "Preaching." In *Dictionary of Luther and the Lutheran Traditions*, ed. Timothy J. Wengert, 611-613. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017.
- Schneider, Stanley D. "Luther, Preaching, and the Reformation." In *Interpreting Luther's Legacy*, ed. F. W. Meuser, 120-135. Minneapolis: Augsburg, 1969.
- Siggins, Ian. "Luther and the Catholic Preachers of His Youth." In *Luther: Theologian for Catholics and Protestants*, ed. George Yule, 59-74. Edinburgh: T. & T. Clark, 1985.
- Wood, A. Skevington. *Captive to the Word. Martin Luther: Doctor of Sacred Scripture*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1969.
- "대한예수교장로회 통합 총회 소속 목회자 대상 포스트 코로나19 설문조사 보고서", 목회데이터연구소 [넘버즈] 52호. 2020. 6. 19. http://mhdata.or.kr/mailling/Numbers52th_200619_Full_Report.pdf. 2020년 6월 20일 접속.
- "코로나19로 인한 한국 교회 영향도 조사 보고서(요약 보고, 개신교인 대상)", 목회데이터연구소 [넘버즈] 42호. 2020. 4. 10. http://mhdata.or.kr/mailling/Numbers42th_200410_Full.pdf. 2020년 4월 11일 접속.

-제2논찬-

“넘치지도 모자라지도 않는 설교자를 기대하며”

김선영 교수의 <루터의 설교개혁과 설교신학. 요20:19-23을 중심으로>를 읽고

홍지훈 (호남신대)

“그리스도의 복음을 설교하고, 짓눌린 채 두려워 떠는 양심의 죄를 용서하는 일이다. 하지만 뉘우치지 않고 안심하고 있는 자들의 죄는 그대로 놔두고 매는 일이다.”(WA52:268) 라는 루터의 말은 이 논문의 서론에서 말하는 루터의 설교직에 대한 정의이다. 이 말은 1531년 4월 16일에 요한복음 20장 19-31절을 본문으로 루터가 설교할 때 남긴 말이다. 논문저자인 김선영 교수는 이 논문에서 루터의 요한복음 20장 19절 이하의 설교문 분석을 통해서 위에 언급한 설교직과 설교신학의 정의를 논술하고 있다.

논찬자는 저자가 루터의 요한복음 20장 설교라는 렌즈를 통하여 루터신학 특히 죄의 용서에 관한 열쇠권에 대한 정의를 내리고, 그 결론은 마지막에 한국교회를 향한 개혁의 열정을 담아서 잘 표현하였다고 생각한다. 독일어판 루터전집(바이마르 판)의 여러 권에 흩어져있는 설교문들, 그중에 특히 요한복음 20장19절 이하의 본문으로 행한 루터의 설교문들만을 모아서 영어판 루터전집(세인트 루이스 판) 69권에 모아둔 것이 저자의 연구를 용이하게 해준 것 같다.

LW69권은 1955년에 나온 초판전집의 증보판이라 논찬자가 가지고 있지 않아서 이글을 쓰는 지금 애석하게도 그 편집구조를 보지 못하였다. 그런데 이 논문을 읽는 동안 왜 같은 본문으로 루터가 그렇게 많은 설교문을 남겼는지 궁금해졌고, LW 69권에 모아놓은 특별한 이유가 있는지 생각해야했다. 그래서 저자가 남긴 각주 WA 인용문을 따라서 루터가 어떤 설교를 언제 했는지 그 배경을 조사해보았고, 논찬문 각주에 중요한 것만 선택해서 첨부하였다.

그리고 20여 페이지의 긴 논문을 짧은 발표시간에 모두 발표하기는 어려울 것 같아, 논찬의 임무 중 하나인 이해를 위한 요약의 시도를 하였다. 특히 저자는 논문의 논리성을 강조하기 위하여 첫째, 둘째, 셋째라고 수차례 요점을 강조하는 방식의 서술을 하였기 때문에, 그것을 중심으로 요약하는 것이 논문 전체의 구도를 잘 이해하는데 도움이 된다. 요약의 내용에 번호를 붙였다. 다소 길지만, 참고용으로 기록하였으며, 각주를 남겨둔 이유는 뒤에서 설명하려고 한다.

저자는 먼저 제 2장 설교직의 신학적 근간으로

1.성부의 성자파송을 든다. 그리고

1) 보냄의 목적: 영적 왕국-죄 사함의 왕국 설립이라는 항목에서

(1)열쇠권에 대한 요한복음의 “너희가 누구의 죄든지 사하면 사하여질 것이요 누구의 죄든지 그대로 두면 그대로 있으리라”(요 20:23)는 말씀을 인용한다¹⁾

(2) 그 이유는 성부가 성자를 보내 왕국을 설립하는 취지의 핵심, “죄와 죽음을 집어삼키고 말 살할 왕국”이고,²⁾

(3) “[죄가] 사함을 받거나 그대로 유지되는 왕국”이며³⁾,

1) WA 49:137; LW 69:428.(Zwo Predigten. D.M. Luthers auf der Kindertaufe des jungen Herrn Bernhard(von Anhalt) Joh. 20, 1540.... WA49, 111-160 WA21,294-297

2) WA 49:140; LW 69:433. 1540년

(4)루터가 이를 “영적” 왕국,⁴⁾ “하늘 왕국”,⁵⁾ “죄 사함의 왕국”이라 지칭⁶⁾하기 때문이다.

성부의 성자파송은

2) 삼위일체 하나님의 사역이라고 저자는 정의한다. 삼위일체 하나님의 사역이라는 논증을 위해

(1) 아버지가 아들을 이 세상에 보낸 이유를 아들이 “이 왕국을 영적으로 시작”하게하기 위해 서⁷⁾이며,

(2) 하나님이 우리에게 그리스도로 오시어 이 땅에서 “설교자”가 되어 “죄인들을 그들의 죄에서 구하고, 죽은 자들을 살리는” 일을 했기 때문이며,

(3) 설교직에서 성령 하나님이 빠질 수 없음이 루터의 주장이라고 한다. “왜냐하면 이 본문(요 20)에서 우리는 설교직, 즉 성령의 직이 무엇인지를 듣게 되기 때문입니다.” “비록 사람이 설교하고, 세례를 주고, 죄를 용서하지만, 실제로 설교하고 세례를 주는 분은 성령이십니다. 그것이 그분의 사역이고 직입니다. 하지만 보냄 [또한] 이 직에 속합니다. 왜냐하면 부름과 명령 없이 누구도 이 직을 떠맡아서는 안 되기 때문입니다.”⁸⁾

2. 성자의 제자 파송은 설교직의 신학적 근간 두 번째에 해당한다.

1) 보냄의 목적: 죄 사함의 왕국으로 이끌인데,

(1) 설교자는 하나님이 그리스도를 통해 “왕국을 세우셨고 그것을 위해 보낸 제자들이다.”⁹⁾

(2)이것은 천국 열쇠의 사역(마 16:19, 18:18)이다. 그런데 이 열쇠직의 인지요소는

(i)신적 제정 (ii)열쇠사역의 명령과 제정 내용(죄의 용서 도는 방기) (iii)열쇠사역의 적용자(모든 사람)이다.

(3) 그리스도의 죽음과 부활이 죄 사함을 위한 것이었음을 모든 그리스도인이 알도록 보냄을 받았다.¹⁰⁾

(4) 죄의 용서를 구하는 자가 양심의 가책에서 벗어나 떳떳한 양심을 가질 수 있게 하기 위해 보냄을 받았다.

(5) 설교자는 죄 사함을 하나님의 공짜 선물로 베풀어야지 팔아서는 안 된다.¹¹⁾

(6) “죄인들을 그들의 죄에서 구하고, 죽은 자들을” 살리는 그리스도의 “설교직”은,¹²⁾ 아들의 제자들에게도 같은 설교직이다.

(7) 설교자는 죄를 용서로 “예수 그리스도의 선포가 지속되게” 하여야 한다.¹³⁾

(8) 설교자는 온 세상에 가서 또 다른 설교자를 세우기 위해 보냄을 받았다.¹⁴⁾

3) WA 41:545; LW 69:416. Predigten des Jahres 1536, Joh 20:19ff. 1536.4.23. WA41,541-546

4) WA 41:542; LW 69:410. 1536년

5) WA 45:461; LW 69:422. Viel fast nützlicher Punkt ausgezogen etlichen Predigten D.M. Luthers 1537, Joh.20:19ff. Quasimodogenitii WA 45,460-462

6) WA 49:139; LW 69:431; WA 20:368; LW 69:348. 1540년

7) WA 41:541; LW 69:410. 1536년

8) WA 28:479; LW 69:371. Wochenpredigten über Johannes 16-20. 1528-29. Joh.20:19-23 1529.3.29. WA28,464-479.

9) WA 41:545; LW 69:414. 1536년

10) WA 41:545; LW 69:416. 1536년

11) WA 49:141; LW 69:435. 1540년

12) WA 49:140; LW 69:433. 1540년

13)WA 37:381; LW 69:405. Zwo Predigten vom Zorn, 1536. Matth5:20-22 1534.4.16./ Jak1:17-21 1536.5.14. WA41,578-590, WA37,381-385

(9) 그리스도가 왕이 아니라 종인 것처럼 설교자 역시 그가 살고 죽은 방식을 본받아 살도록 보냄을 받았다.¹⁵⁾

그리고 이 설교직의 본분을 지키기 위한 주의사항은

(1) 그리스도의 구속자로서의 사역까지 위임받은 것은 아니며,

(2) 용서하거나 그대로 놔둘 수 있는 권한은 대리적 권한 일뿐이며,¹⁶⁾

(3) “그리스도는 새로운 설교가 만들어지기를 원치 않으신다.”¹⁷⁾

(4) 영적 왕국을 등한시하고 세상 왕국 일로 분주하면 안 된다. 설교자는 “지상이 아닌 하늘 왕국의 각료들”로 보냄을 받았기 때문이다.¹⁸⁾

이때

2) 설교자가 받은 권한, 능력, 무기가 있다.

(1) 죄의 용서를 요청 용서할, 요청하지 않으면 죄를 그냥 놔둘 능력¹⁹⁾ “이것은 영적으로 일어난다.”²⁰⁾ “인간에게 주어진 가장 위대한 능력”²¹⁾이고, “하늘을 잠그고 지옥을 열 능력”, “다른 능력”, “세상의 능력이 아닌 내세에 속한 능력”, “인간을 죄에서 구원하거나 죄 안에 계속 머물고 지옥에 떨어지게 하는 능력”이다.²²⁾

(2) “유일한 무기는 말씀”²³⁾, “목사가 설교가 하나님의 말씀이라 부르는 것은 옳은 일”이요,²⁴⁾ “모든 목사의 입이 그리스도의 입이라는 것은 대단한 일”²⁵⁾이다.

(3) 이 말씀을 못 듣는 것이 어리석은²⁶⁾ 이유는 말씀이 성스러운 유물(relic)”²⁷⁾이고, 교회에는 죄의 용서”가 있고, 교회는 위로하고 죄 사함을 선포기 때문이다.²⁸⁾

(4) 목사가 없으면 이웃에게서 그리스도의 이름으로 용서를 청원²⁹⁾하고 죄사함의 선포를 믿으면, 그리스도의 확실히 용서를 받는다.³⁰⁾ 모든 그리스도인에게 영적으로 죄 사함의 능력을 주었기 때문이다.³¹⁾

(5) 믿는 자는 “성령을 갖고 있는 자, 즉 그리스도인은 누구나 이 능력을 받았다.”³²⁾ 그리스도를 설교하는 자는 자신이 그 일을 하는 것이 아니라 그리스도가 그 일을 하는 것이다.³³⁾

14) WA 49:140; LW 69:433. 1540년

15) WA 41:542; LW 69:410. 1536년

16) WA 41:545; LW 69:416. 1536년

17) WA 34/1:319; LW 69:380. Predigten des Jahres 1531, Joh.20:19ff. 1531.4.16. WA34 I,318-328.

18) WA 45:461; LW 69:422. 1537년

19) WA 45:461; LW 69:422-423. 1537년

20) WA 41:542; LW 69:410. 1536년

21) WA 11:96; LW 69:337. Sermon am ersten Sonntag nach Ostern Quasimodogeniti Joh20:19ff. 1523.4.12. WA12,517-524, WA11:95-97

22) WA 41:541; LW 69:409. 1536년

23) WA 41:541; LW 69:410. 1536년

24) WA 37:381; LW 69:405. Zwo Predigten vom Zorn, 1536. Matth5:20-22 1534.4.16./ Jak1:17-21 1536.5.14. WA41,578-590, WA37,381-385

25) WA 37:381; LW 69:405. (상동)

26) WA 52:840; LW 69:405. 14 Predigtkonzepte Luthers, Joh.20:19-31. 1531.4.16. WA 52,266-275

27) WA 52:840; LW 69:406. Joh.20:19-31, 1531.4.16.

28) WA 41:543; LW 69:411. 1536년

29) WA 41:546; LW 69:416. 1536년

30) WA 34/1:327; LW 69:394. 1531.4.16.

31) WA 11:97; LW 69:337. 1523.4.12.

32) WA 10/3:96-97; LW 69:330. Vier schöne Sermonen durch D.M.Luther zu Borna gepredigt. 1522, Joh20:19ff-Joh20,21ff. WA10 III, 86-99

제 3장 III. 설교의 핵심 메시지와 힘에서는

1. 죄의 용서를 논하기 위해

1) 죄의 정의를 언급한다. 그리고

2) 죄 용서의 효력의 근거와 결과를 다음과 같이 언급하였다.

(1)설교자를 통한

죄의 용서 효력의 이유는 (i) 하나님의 약속,³⁴⁾ (ii) 그리스도의 부활이 효력³⁵⁾ (iii)그리스도의 명령³⁶⁾ 그래서 죄 사함은 예수 그리스도의 이름으로 선포된다.³⁷⁾

(2)죄의 용서를 받은 결과는 (i) 죄로부터 해방과 구원.³⁸⁾ (ii)죄를 야기하는 악마의 권세에 해방³⁹⁾ 악마의 권리 상실⁴⁰⁾ (iii)죄의 결과인 사망으로부터 자유. “생명의 자녀”⁴¹⁾ (iv)하나님과 화해⁴²⁾ (v) 양심의 가책을 벗게 됨⁴³⁾ (vi) 마음의 평화. “너의 죄가 사해졌노라. 너는 죽음에서 구원받았노라. 내가 너와 함께 있고, 네 안에 있으며, 내가 내 안에 있노라. 나의 부활이 너의 부활이니라.”⁴⁴⁾

2. 신학적 틀(설교 핵심 메시지와 힘의 신학적 틀)은

1) 율법과 복음

2) 믿음과 사랑이다. 그중 2)의 내용을 요약하면,

(1) 믿음: 죄 용서에 대한 확신에서 믿음이 중요한 이유는 (i)죄의 용서라는 선물은 믿음으로 받아야 효력⁴⁵⁾ (ii)선물은 인간행위나 공로로 교환할 수 없다”⁴⁶⁾ (iii) 듣고 죄가 용서되었음 확신해야 한다⁴⁷⁾ (iv)믿지 않으면, 그는 왜냐하면 그 사람은 하나님을 거짓말쟁이로 여기고 기 때문이다. 그러므로 믿지 않는 것은 하나님에 대한 모욕이다.⁴⁸⁾ (v)믿음으로 받아들이면, 말씀과 예수 그리스도가 믿는 자의 마음속에 자리 잡는 것⁴⁹⁾ (vi)“우리 교리의 토대는 우리가 그리스도를 믿는 믿음을 통해서만 의롭게 되고 구원을 받는다는 것”⁵⁰⁾

(2) 사랑: 죄 용서를 받은 자의 삶

33) WA 20:365; LW 69:343. Predigten des Jahres 1526, Joh.20:19ff, 1526.4.8. WA 20,363-368.

34) WA 49:141; LW 69:435. 1540년

35) WA 41:546; LW 69:417. 1536년

36) WA 52:273; LW 69:397, WA 49:140; LW 69:433. Joh.20:19-31, Quasimodogeniti 1531 WA42,266-275

37) WA 41:544; LW 69:414, WA 41:543; LW 69:411. 1536년

38) WA 28:479; LW 69:370; WA 41:544; LW 69:413. 1529.3.29

39) WA 49:141; LW 69:434. 1540년

40) WA 41:544; LW 69:413. 1536년

41) WA 41:544; LW 69:413. 1536년

42) WA 28:466; LW 69:353. 1529.3.29

43) WA 11:97; LW 69:337. 1523.4.12.

44) WA 20:365; LW 69:343. 1526.4.8.

45) WA 11:97; LW 69:338. 1523.4.12.

46) WA 41:545; LW 69:415; WA 34/1:326; LW 69:394. 1536년

47) WA 28:478; LW 69:370; WA 52:274; LW 69:399; WA 41:543; LW 69:413. 1529.3.29

48) WA 11:97; LW 69:338. 1523.4.12.

49) WA 52:275; LW 69:399, WA 11:95; LW 69:334-335, WA 20:364-365; LW 69:342-343. Joh.20:19-31, Quasimodogeniti 1531 WA42,266-275

50) WA 52:275; LW 69:399.Joh.20:19-31, Quasimodogeniti 1531 WA42,266-275

<루터의 설교개혁과 설교신학>을 요약해 보면, 결국 루터의 설교직과 설교신학은 루터신학 전체와 귀결되는 것으로 보인다. 왜냐하면 설교직은 속죄론과 연결되고, 설교신학은 칭의론 그리고 칭의와 행위 문제로 귀결되기 때문이다. 동시에 만인사제설을 연상시키는 대목도 등장한다. 결국 루터에게 설교란 인간을 죄에서 해방시키는 하나님의 말씀을 전하는 것이며, 여기서 설교자는 그리스도를 통한 하나님의 언약의 말씀을 전하는 대리인으로서 넘치지도 모자라지도 않는 역할을 해야 한다.

위에 요약한 내용에 각주를 남겨둔 것은 인용된 설교가 행해진 연도 혹은 정확한 날짜 그리고 어떤 경우에는 설교주제를 밝히기 위함이었다. 일단 이 논문이 1522년부터 1544년 사이의 22년간 같은 본문 요한복음 20:19절 이하를 주제로 설교한 것들을 모은 것이데, 루터의 신학사상이 발전과정을 포함하고 있는 만큼, 그 설교가 행해진 시점의 논쟁이 설교에 반영되지 않을 수 없다는 생각이 들기 때문이다. 요약의 각주에서 보이는 것처럼, 루터의 설교직과 설교신학에 대한 서술은 22년과 44년 사이를 오가면서 서술되었다. 가장 핵심적으로 인용된 것은 1536년과 1540년경의 설교문들이다. LW69권은 아마도 시대별로 설교를 모아두었을 것이 분명하다. 시간을 고려한 서술을 한다면 어떤 방법이 있을지 궁금하다.

설교일자를 따라가 보면 대부분 그 해의 봄에 행한 설교라는 점이 드러난다. 비슷한 시기에 같은 본문으로 왜 루터가 계속 반복해서 설교를 했을까 찾아보니, 요한복음 20장 19절 이하의 부활절 다음에 오는 주일에 선포되는 말씀이기 때문이다. 동시에 Quasimodogeniti라는 말이 그 설교들에 붙어있는 것은 베드로 전서 2장2절에 나오는 “갓난아이처럼”(Quasi modogeniti infantium)이라는 의미로 종종 유아세례 시에 사용된 본문이기 때문인 것 같다.

수많은 루터의 같은 본문 설교를 읽고 분석하며 복잡한 그 미로를 빠져나와 루터의 설교신학 정립을 시도한 김선영 교수의 노고에 찬사를 보낸다. 특별히 루터의 설교직 이해를 바탕으로 결론에 제시한 한국교회에의 적용 가능성에 대한 언급은 깊이 새겨들을 만한 지적이라고 생각한다. 설교신학을 정립한 것이 오히려 루터신학 전반에서 중요한 신학적 서술들을 이해하는데 크게 도움이 된다고 결론을 맺으면서, 부지런한 연구자의 수고에 감사드리며, 이 논찬이 이 연구의 심화과정에 작은 도움이 되었기를 소망한다.

-제3발표-

에큐메니컬 운동의 동서교류에 끼친 아시아여성지도자 사라 차코의 공헌

김은하(장로회신학대학교)

1. 들어가는 말

20세기 초 현대사는 소련이라는 사회주의 국가의 등장, 두 차례의 세계대전, 경제공황, 파시즘, 냉전 등 인류의 역사에 매우 큰 영향을 남긴 세계사적 사건들이 많다. 그러나 아시아 사람들의 입장에서 본다면, 현대는 그들의 삶의 대부분이 식민지로 전락했던 시기이고, 식민지에서 해방된 이후에도 ‘제3세계’라 불리우며 저개발과 빈곤 속에서 제국주의 국가들에 의한 착취를 당해온 시기이다. 그럼에도 불구하고, 서양현대사는 다른 시기의 역사와 마찬가지로 아직도 강한 서양중심적 시각에 의해 지배되고 있다.¹⁾ 마찬가지로 현대교회사 역시 아직도 남성 중심적 시각에서 기록된 역사가 주류를 이룬다. 1910년 에든버러 세계선교사 대회에서 시작된 에큐메니컬 운동은 20세기를 대표한 전지구적인 교회일치운동이다. 그 특징은 선교사 중심에서 교회 중심으로 그 무게의 추를 이동한 것인데, 여성 선교사의 입장에서 여성해외선교회가 일반선교에 통합되면서 자신이 사역하던 선교현장에서 떠나야 하는 상황에 처하였다.

이런 상황에서 사라 차코는 세계 YWCA 부총재(1940-1947), 세계교회협의회 교회에서 여성의 삶과 봉사위원회(1948-1951, The Commission of the Life and Work of Women in the Church, 이하 여성위원회) 위원장을 거쳐 세계교회협의회 아시아지역 회장(1951-1952)을 역임하며 동서교류를 통해 분열의 시대에 연합과 회복을 꾀하였다. 비록 그는 1953년 그가 재임하던 인도 이사벨라 토번 대학에서 개최된 제5차 세계교회협의회 중앙위원회 중에 심장마비로 사망하여 매우 짧은 생애를 살았고,²⁾ 피식민지 국가이자 피선교지 출신의 여성으로서 여성 해외선교사들로부터 교육을 받았지만 훗날 그들의 목소리를 대변하는 역할을 하였으며, 또한 아시아의 대표로서 식민지국 및 선교지의 남성과 여성 모두를 품는 교회지도자로 활동하였다는 점에서 사라 차코를 소개하는 것은 연구의 가치가 있다고 사료된다.

II. 사라 차코가 본 시대적 상황(1907-1954)

본고의 시대적 배경은 사라 차코가 생존했던 1907년부터 1954년까지로 제한하고 20세기 유럽사회와 유럽교회 그리고 아시아교회의 모습은 그가 남긴 기록 중 “Reflections on recent travels in Europe and North America”³⁾를 중심으로 살펴보았다.

이리에 아키라는 20세기 초 유럽 사회는 크게 제1차 세계대전과 제2차 세계대전, 그리고 그 중간 시기인 1919년부터 1939년까지 20년간의 전간기로 구분하고 그 특징을 ‘다양한 글로벌화’라고 주장했다. 전쟁이 세계화된 것처럼 평화운동 역시 글로벌한 평화체제가 이루

1) 강철구, 『서양 현대사의 흐름과 세계』(서울: 용의 숲, 2012), 5-6.

2) E. M Jackson, et Al. “Chakko, Sarah,” *Biographical Dictionary of Christian Missions*, (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999): 123.

3) Sarah Chakko, “Reflections on recent travels in Europe and North America,” in *The Ecumenical Review* 3 no 2 (Jan 1951): 146-150.

어졌다는 것이다.⁴⁾ 강철구는 이 시기가 정치적으로는 공화체제와 대중정치가 등장했고, 경제적으로는 현대 자본주의가 본격화되었으며, 사회적으로는 평등한 민주적 사회를 이루었다는 점에서 현대사회의 특징을 많이 담고 있다고 주장했다. 그는 대공황으로 인한 정치 사회적 혼란이 가져온 극단주의와 국가 이기주의가 팽배하게 되어 필연적으로 제2차 세계대전이 발발하게 되었다고 분석하였다.⁵⁾ 사라 차코는 전쟁 후 유럽 사회의 특징을 한마디로 ‘두려움’이라고 평가했다. 사람들은 또 다른 전쟁에 대한 두려움, 핵무기, 전체주의 이데올로기에 대한 두려움, 경제적 붕괴에 대한 두려움, 미지의 세계에 대한 두려움이 그 사회를 공포로 몰아넣어 이성적인 판단을 하기 어려울 정도로 혼란한 상황이었다는 것이다. 특히 그는 전쟁의 영향으로 발생한 난민들의 진퇴양난 상황에 대해 심각한 우려를 표하였다.⁶⁾

한편, 세계적 분열과는 달리 교회는 국경을 초월한 연대의 기류가 강하게 형성되었다. 1910년 에든버러 세계선교사대회를 출발한 에큐메니컬 운동은 점차 더 확장되어 국제선교협의회, 신앙과 직제, 그리고 삶과 봉사가 연합하여 세계교회협의회 창설을 결의하였다. 이 과정에서 두 가지 관점에서 새로운 관계 형성이 요청되었다. 그 중 하나는 신생국가와 관련된 이슈이고, 다른 하나는 여성에 대한 안건이 주요 관심사로 떠올랐다는 점이다. 가령, 에든버러 세계선교사대회의 제3분과에서 “신생국가와 기성교회들 사이의 관계”(The Relation between the Younger and Older Churches)에 대한 안건이 다뤄졌는데, 인도교회 지도자 필립은 인도교회가 지금까지의 서구 의존적인 관계를 탈피하여 이제는 서구교회에서 벗어나야 하며, 서구교회가 해야 할 일은 신생교회들이 자신들에게서 벗어나 “그들이 독립적으로 성장할 수 있도록 돕는(help them to grow in independence) 일로 제한되어야 한다”고 역설했다.⁷⁾ 다음으로 여성과 관련한 문제는, 19세기 말부터 교단 내에 초교파적인 여성해외선교회가 급증하면서 교회의 사역자로서 여성의 위치에 대한 논의가 이루어졌다. 제2분과에서는 현지교회의 일꾼으로서의 여성에 대한 논의와 선교의 대상으로서의 여성에 대한 언급이 있었고, 이들을 훈련하는 일은 ‘교회의 사역자로서 남성과 여성의 훈련이 같이 중요하다’고 강조하였다. 한편, 제6분과에서는 독립적인 재정을 운영하던 여성해외선교회와 일반 선교부와의 통합필요성에 대한 안건이 논의되었다.⁸⁾ 그 결과, 선교지에서 독자적인 교회의 사역자로 활동하던 여성 선교사들의 지위는 1930년대 경제공황의 여파로 일반 선교부에 흡수 및 통폐합되면서 현저히 약화하였다.⁹⁾ 사라 차코는 선교지에서는 주체적인 역할을 했던 선교사들이 정작 본국에서는 설 자리가 없다는 것을 알고, 서구 교회가 여성의 문제에 대한 무관심과 강제적인 지위 변화를 가져온 것에 대해 당혹감을 감추지 않았다.

“기독교가 말하는 여성성이라는 개념이 피선교지에서 온 사람의 입장에서는 매우 당황스러운 일입니다. 소위 "선교지"라고 불리는 많은 곳에서 여성선교사들은 교회를 개척했고, 사회는 그들의 지위를 인정하고 봉사할 기회를 제공했습니다. 많은 유럽 여성선교사들은 그 곳에서 훌륭한 사역의 열매를 맺었습니다. 그러나 정작 자기 나라에서는 사역의 기회가 없는 모습을 보면 ‘여성의 지위에 대한 유럽인들의 태도가 정말로 기독교적인가?’ 하는 의문이 듭니다. 만약 이것이 기독교적

4) 이리에 아키라, 『20세기의 전쟁과 평화』, 조진구, 이종국 역, (서울: 연암서가, 2016), 293-294.

5) 강철구, 『서양 현대사의 흐름과 세계』, 163-164.

6) Sarah Chakko, 146.

7) 민관홍, “20세기 전반기 에큐메니컬 운동에서의 서구교회와 비서구교회,” 『한국교회사학회』, 제34집 (2013), 143-150.

8) 박보경, “에든버러 선교사 대회에 나타난 여성에 대한 견해,” 『선교 신학』, 제24집 하권 (2010), 13-14.

9) 김은하, “20세기 초 교회론의 변화와 여성 에큐메니컬 선구자들의 공헌,” 『한국교회사학회』, 제53집 (2019), 221-252.

이 아니라면, 언제 그리고 왜 그것이 올바른 방향으로 가는 것을 멈췄을까요?”¹⁰⁾

20세기 초 제2차 세계대전의 결과는 피선교지에 막대한 영향을 끼쳤다. 인도의 경우, 정치적으로는 1947년 영국으로부터 독립하여 아시아 최초의 민주주의 국가가 형성되었다. 교회적으로는, 여성선교사들이 소속 여성해외선교회가 통폐합됨으로써 교단 결정에 따라 자신이 봉사하던 선교지를 떠나야 했다. 일례로, 이사벨라토번대학은 미국연합감리교회 여선교회에 의해 시작한 아시아 여성을 위한 최초의 기독교 대학이었다. 이 대학은 가정에만 머물러 있던 많은 여성을 교육을 통해 성장시켰으나 여성선교사들이 철수하면서 현지 지도자들에게 이양했다. 그중의 한 명이 바로 이사벨라토번대학교의 현지인 총장 사라 차코였다. 사라 차코가 본 아시아적 상황은 가난, 굶주림, 질병보다 식민지에 대한 두려움이 더 크다고 평가한다.

“새로 독립한 사람들의 가장 큰 두려움은 아시아 국가들이 다시 정치적 자유를 잃을 수도 있다는 생각이다. 가난, 굶주림, 질병은 오랫동안 범아시아적 삶의 일 부분이었기 때문에 새로운 위협은 아니다. 왜냐하면, 사람이 거의 바닥에 부딪혔을 때 더 이상 내려갈 수 있는 곳은 없기 때문이다.”¹¹⁾

결론적으로 사라 차코는 유럽의 두려움, 여성의 위치 그리고 아시아의 두려움을 모두 해결할 수 있는 방법은 바로 어느 대륙에 살고 있는지 자신의 정체성을 지리적으로 규정짓는 것이 아니라 상호교류를 통해 하나님의 말씀을 실현하는 것이라고 주장했다.

“우리는 모두, 세계의 어느 대륙에 있든지, 하나님의 나라가 지리적으로 제한될 수 없으며, 온 땅에 있는 사람들에게 복음을 전하기 위해서는 누구나 혹은 무엇이든지 교회의 자원으로 인정해야 한다는 점을 명심해야 합니다. 교회는 하나님의 것이며, 또 그렇게 사용되어야 합니다. 그러므로 모든 교회는 그들이 가지고 있는 물질적, 정신적 자산을 서로서로 공유해야 합니다. 이와 같은 상호교류를 통해 하나님의 말씀이 이 고난의 시대에 세상을 가장 효과적으로 치유하고, 회복하게 할 것입니다.”¹²⁾

III. 사라 차코의 생애(1905-1953)

사라 차코는 1905년 인도 케랄라에 소재한 시리아 정교회 가정에서 태어났다. 당시 인도는 여성에 대한 교육 혜택이 전혀 없는 상황이었지만, 그의 아버지가 인도 경찰 고위공무원인 덕분에 유년시절 힌두교 국가에서 고등계급 힌두교 소녀들의 교육을 위해 설립된 학교에서 교육을 받았다. 그는 아버지의 영향을 많이 받았는데, 그의 아버지는 인도 남부에 최초로 정교회를 설립할 정도로 신앙이 깊었을 뿐 아니라, 가정에서도 자녀들을 민주적인 태도로 양육하였다. 다음으로 사라 차코에게 영향을 많이 끼친 사람은 인도에 온 여성 해외선교사들이었다. 당시 인도의 풍습은 부모가 정해주는 결혼을 하는 것이었으나, 사라 차코는 1925년 4월, 그가 20세 되던 해에 케랄라 알루바(Alwaya)의 크리스타바 마히라리엄 공립학교(Christtawa Mahilalayam Public School)에서 학부를 졸업한 후, 런던선교회가 후원하는 마드라스의 벤틀크 고등학교(Bentinck Higher Secondary Girls School)에서 2년 동안 조교로 일하였다. 1928년, 그가 다시 프레시던시 대학(Presidency College)에서 역사와 경제

10) Sarah Chakko, 148-149.

11) Sarah Chakko, 149.

12) 위의 글, 150.

학과에서 석사과정을 수학하면서 퀸 메리 대학(Queen Mary School)기숙사에서 생활했다. 당시 그는 ‘나는 어떤 일이 생기더라도 틀에 박힌 삶을 살지 않을 것이다.’(Whatever happens, we will never get into a rut) 라고 하는 말을 좌우명으로 삼았다.

졸업 후에 사라 차코는 매리 새넌(Mary Channn)이 이끄는 이사벨라 토번대학교의 역사학과 교수로 인도 남부에서 인도 북부의 러크나우에 상경하여 제2의 삶을 시작하게 되었다.¹³⁾ 이 때부터 그는 러크나우의 감리교회에 출석하면서 SCM 운동에 참여하였다. 그 후, 1933년 세계학생기독교연맹 사무총장, 비서트 후프트(Dr. W.A. Vissert Hooft가 아시아학생기독교운동(Asia Student Christian Movement)을 처음으로 조직한 인도, 버마, 실론 지역의 대표회장으로 선출되었고, 1936년 샌프란시스코 세계기독교학생연맹 회의에도 참석하였다.¹⁴⁾ 대회에서 그는 학생대표로 연설을 하였는데, 예친 대학의 SCM 리더인 토마스(M.M.Thomas)는 사라 차코에 대해 다음과 같이 평가했다.

“그녀는 어디서든 명쾌하고 심오한 연설로 청중에게 영감을 주었습니다. 그는 부드러우면서도 강했으며, 묶인 것을 풀고, 모든 일을 정의롭게 완수했습니다.”¹⁵⁾

사라 차코는 1937년 이사벨라토번대학에서 교육학 석사 학위를 취득한 후에, 미시간 대학에서 교환학생으로 국제법과 식민주의를 공부했다. 이듬해 1938년 그는 러크나우로 돌아와 다시 이사벨라 토번 대학교에서 학생들을 가르치며, 1939년에는 세계 YWCA 활동에 참여하였다.¹⁶⁾

1947년 8월 15일에 영국통치가 끝나고 인도는 세계에서 가장 큰 민주주의 국가가 되었다. 이때부터 사라 차코는 본격적으로 신생교회를 대표하는 교회지도자로서 세계교회와 새로운 관계가 형성되기 시작했다. 그는 러크나우의 아흐메드 샤(Ahmed Shah)와 함께 국가기독교위원회(National Christian Council)에서도 활동하였는데, 국제적으로 그의 지도력을 요청하는 일이 점점 더 많아졌다. 1947년 세계 YWCA 부회장으로 선출되었으며, 감리교 목사인 옥스남(G.Bromley Oxnam)의 추천으로 1948년 암스테르담 세계교회협의회 총회에서 아시아 선교에 대해 보고를 할 강연자로 초빙되었다.¹⁷⁾

IV. 사라 차코의 활동

본고에서 다룬 사라 차코의 활동은 그가 집중적으로 활동한 1948년 세계교회협의회 창립 총회부터 그가 사망한 1953년까지의 활동에 주목한다. 그의 활동은 크게 세 부분은 나눌 수 있다. 첫째는 1948년 세계교회협의회에서 강연자로 아시아와 여성의 목소리를 대변한 것이고, 둘째는 교회에서 여성의 삶과 봉사위원회 국장으로서 여성위원회를 이끈 시기이며, 마지막은 세계교회협의회 아시아지역 회장으로 선출되어 중앙위원으로 활동한 시기이다. 참고한 내용은 그의 생애를 다룬 쿠리안의 책, 『Sarah Chakko』와 여성위원회 자료들, 그리고 제네바 문서보관소에 있는 원자료를 참고하였다.

13) Mary Louise Slater, *Future-maker in India: The Story of Sarah Chakko* (NewYork: Friendship Press, 1968), 42-45.

14) 위의 책, 58.

15) M. Kurian, *Sarah Chakko: A Voice of Women in Ecumenical Movement* (India: Christhava Sahithya Samithy, 1998), 14.

16) Mary Louise Slater, 60.

17) Herold Ehrensperger, 『Therefore choose life: A biographical sketch of Sarah Chakko』 [ebook](New York: Missions of the Methodist Church, 2018); <https://archive.org/details/thereforechoosel00ehre/page/n3/mode/2up>(2020년 11월 5일 검색).

A. 암스테르담 총회(1948년)

세계교회협의회 창립총회는 1948년 8월 22일부터 9월 4일에 “인간의 무질서와 하나님의 섭리(Man's Disorder and God's Design)”이라는 주제로 네덜란드의 암스테르담에서 147개 회원교회 351명의 총대가 참석하여 교회가 분열을 회개하고 자기 갱신을 통해 일치를 추구한 대회이다. 이 대회에서 사라 차코는 두 집단의 목소리를 대변하는 발표를 하였다. 하나는 아시아 신생교회의 상황을 보고하는 선교보고 “세계에서 기독교인의 증언”이며, 다른 하나는 여성들의 제안서를 제4분과 “교회의 관심사들”에서 발표하고 여성위원회 창설을 청원하는 내용이었다.

1. 아시아의 목소리

이 대회에서 사라 차코는 신생교회의 입장을 대변하여 “세계에서 기독교인의 증언”이라는 제목으로 아시아의 선교상황에 대해 증언하였다. 그는 갓 식민지 국가에서 해방되어 민주주의 국가가 된 인도의 사회적 상황과 기독교에 대한 인식을 소개한 다음 변화된 선교지 상황과 당면 과제에 대해 발표하였다.

그는 먼저 인도의 선교상황을 보고했다. 인도는 전통적으로 브라마 사마(Brahma Samaj)와 아리아 사마지(Arya Samaj)의 영향으로 많은 사람들의 마음 속에 “Bharat Mata(즉, 마더 인디아)”가 신격화되어 있다. 이 정신은 인도의 민족주의와 결합되어 기독교에 대한 거부와 박해로 표출된다. 그럼에도 불구하고 인도 교회의 신자들은 급속하게 늘어나고 있는데 그 이유는 바로 기독교가 선교사들을 통해 교육의 기회, 의료구호, 사회적 해방, 특별히 여성에게 새로운 지위를 부여하는 방식으로 사랑을 실천했기 때문에 가능한 일이었다는 내용이었다. 연이어 그는 선교지 상황의 변화에 따른 인도교회가 당면한 과제에 대해 보고했다. 하나는 인도교회가 기독교의 메시지를 개인과 사회를 향한 공통의 증언을 해야 하며, 기독교인들은 사랑의 실천을 통해 사람들의 마음을 열고 복음을 전해야 한다는 것이었다. 그래서 다음과 같은 다섯 가지를 세계교회에 협조 요청을 했다.

첫째, 세계교회협의회는 개인과 사회에 대한 공통된 증언을 해야 한다.

둘째, 세계교회의 영적, 인적, 물적 자원이 교단이나 국가 기관이 아니라 실질적인 도움이 필요한 교회로 전달되어야 한다.

셋째, 인도에서 제국주의 붕괴의 결과는 기독교 활동의 축소와 인도 기독교인 핍박이 증가한 점이다.

넷째, 인도 기독교인은 스스로 자신들의 증언에 대한 책임을 져야 한다.

다섯째, 평신도 남성과 여성의 역할을 확대하는 방안을 모색해야 한다.¹⁸⁾

2. 여성의 목소리

사라 차코의 두 번째 발표는 “제4분과 교회의 관심사들” 시간에 여성의 목소리를 대변하여 여성위원회 창설을 제안하는 것이었다. 이 제안서는 58개국 여성대표가 지역교회 여성들의 상황을 보고한 내용을 바탕으로 2년 동안 연구한 결과물이었다. 그는 제안서를 읽기 전에 교회에서 여성의 지위에 대한 문제는 여성만의 문제만이 아니라 남성과 여성을 모두 포함한 교회 전체의 관심사라는 점을 언급했다. 더불어 기독교는 남녀 모두가 함께 참여하고 성장할 때 진정한 가치를 실현할 수 있다고 주장하며 다음과 같이 제안하였다.

첫째, 교회의 여성의 삶과 봉사에 관한 보고서를 수정·보완하여 재출판해야 한다.

18) M. Kurian, 90-96.

둘째, 교회에서 여성의 삶과 봉사에 관한 더 장기적인 연구시간이 필요하다.

셋째, 여성 운동에 관한 적절한 정보가 에큐메니컬 뉴스 및 방송을 통해 제공해야 한다.

넷째, 세계교회협의회 및 각 위원회에서 활동할 여성 인원 증대가 필요하다.

다섯째, 교회에서 여성의 삶과 봉사에 대해 더 깊이 있는 연구를 위해서, 남성과 여성이 함께 포함된 위원회가 적절한 예산과 함께 구성되어야 한다.¹⁹⁾

B. 세계교회협의회 여성위원회(1949-51)

사라 차코의 요청대로 교회에서 여성의 삶과 봉사위원회는 1949년 7월 영국의 치스터(Chichester)에서 열린 중앙위원회에서 공식 위원회로 승인되었다. 위원회는 남녀 15명으로 구성되었으며, 사라 차코는 1950년 3월부터 1951년 8월까지 국장으로 근무하게 되었다.²⁰⁾ 이 시기에 그의 활동을 가능할 수 있는 자료는 남성과 여성의 관계 컨설턴트 자료집(1952), 세계 YWCA 레바논 방문기, 유럽여성에 대한 소고 등이 있다. 여성위원회의 활동은 크게 세 가지로 진행되었는데, 첫째는 남성과 여성의 관계 신학화, 세계교회협의회 내에서 여성위원회의 역할, 그리고 마지막은 지역 교회 여성지도자 임파워링 하는 것이었다.

1. 남성과 여성의 관계 신학화

사라 차코가 이끄는 여성위원회는 초창기부터 남성과 여성의 관계문제, 특히 교회에서 평신도와 여성의 참여 관련 문제에 대해 집중하였다. 여성위원회의 첫 회의는 제네바에서 “남성과 여성으로서 우리 인간 존재의 의의와 합의에 대한 에큐메니컬 토의”라는 제목으로 성서적 가르침과 교회의 전통에 비추어 남녀관계에 관한 연구를 시작하였다. 회의는 크게 4가지 주제를 전제로 연구되었다.

첫째, 성이란 무엇인가? 남성과 여성이 하나님의 형상 안에서 창조된 인간의 존엄성을 가지고 있다.

둘째, 남성과 여성인 인간 존재의 충만함에 있어서 동등한 수준으로 참여하는가? 창세기에 나타난 하나님의 창조는 남성과 여성이 창조주에게 의존하는 동시에 서로에 대해 상호보완적인 존재로 창조하였다.

셋째, 남자와 여자는 모두 공동의 책임을 지고 있는가? 성 역할에 대한 인식은 과거와는 달리 사회의 변화에 따라 새로운 관계로 설정되어야 한다.

넷째, 권위와 복종에 대한 기독교적 개념은 무엇인가? 이 개념은 사회의 전체 구조 안에서 재검토되어야 한다.

이와 함께 그는 교회에서 여성의 역할에 대해 신학적-교회적 측면과 과학적 측면으로 나누고, 과학적 측면에서 심리학적, 생물학적, 인류학적, 사회학적 관점을 꾸준히 연구하였다. 이를 위해 그는 다양한 회의 및 토론 그룹을 구성하고, 동서양 전통과 새로움 사이에서 재해석하여 강한 유대감을 형성하였다.²¹⁾

2. 세계교회협의회 내에서 여성위원회의 역량 강화

사라 차코는 여성위원회를 ‘여성’만을 위한 독단적인 단체가 되지 않도록 하는 데 힘썼다.

19) 김은하, “세계교회협의회 형성과 여성 에큐메니컬 선구자들의 공헌,” (서울: 장로회신학대학교, 2018), 228-230.

20) M. Kurian, 101.

21) 김은하, “세계교회협의회 형성과 여성 에큐메니컬 선구자들의 공헌” 231-230.

그리하여 여성들의 과거 연구를 정리하고, 향후 나아갈 방향을 연구하였다. 과거 연구를 정리하는 부분은 1952년에 캐슬린 블리스와 함께 성서적 가르침에 비추어 남녀관계를 연구하는 데 활용할 수 있는 책자를 만들었다. 영어, 프랑스어, 독일어로 출판된 이 책은 세계교회협의회(CCC)의 첫 출판물이 되었다. 또한, 미래 비전을 위해 여성위원회를 확장하여 여성뿐 아니라 남성과 여성이 함께, 또 교회 내에서뿐만 아니라 사회까지 그 영역을 확대하기 위해 부서명을 “교회와 사회에서 여성과 남성이 협력하는 위원회”로 명칭 변경을 제안했다.²²⁾

이는 궁극적으로 더 이상 여성위원회의 필요 없을 정도로 교회가 남성과 여성이 모두 골고루 사역하는 비전을 목표로 하였다. 그러나 현실은 이상과 많은 차이가 있었다. 1953년 9월 보세이에서 열린 위원회 실행위원회의는 다양한 문화권의 대표들이 자신들의 교회와 사회에 존재하는 상황에 대해 남성과 여성의 관계에 대한 사회학적 요인을 나타내는 보고서가 나왔는데, D.T. Niles는 유럽에서 여성의 위치가 그가 기대했던 것과는 많은 차이가 있다고 보고했다.²³⁾

3. 지역교회 여성지도자 임파워먼트

1950년대 각 나라의 여성위원회의 현실은 여성 관련 문제를 담당할 사람이 없거나 한 명이 모든 일을 처리하는 열악한 상황이었다. 그래서 사라 차코는 모든 회원교회에 편지를 보내어 여성위원회의가 소통할 수 있는 위원회 혹은 개인 특파원을 지명해달라고 요청했다. 이와 더불어 여성위원회는 아래 세 가지 방식으로 지역교회 여성단체들과 여성 지도자들을 임파워링하였다.

첫째, 여성위원회의 실행위원들과 함께 각 지역으로 여행하면서 강연을 했다. 1950~1951년 사이에 캐나다, 프랑스, 독일, 영국, 그리고 중동, 스칸디나비아 및 미국을 다녀왔다. 1953년 4월 그는 베를린에서 동부 지역 여성들과 만났으며, 6월에는 캐나다에 갔다. 11월과 12월에는 스위스와 프랑스에, 1954년 2월에는 독일, 3월에는 적도 및 서아프리카로 여행했다. 이처럼 지역교회 여성들과의 직접적인 만남은 여성들이 당면한 실제적인 문제와 어려움에 대한 심도 있는 조사와 연구를 가능하게 했다.

둘째, 가능한 한 많은 여성과 접촉하기 위해 방문 기간 특별면담뿐만 아니라 지역교회 또는 단체 방문을 추진했다.

셋째, 사무국에서 직접 작성하거나 혹은 출판물에서 뽑은 기사를 여성 잡지에 제공하여 에큐메니컬 회의에 참석하기 어려운 여성들이 다양한 에큐메니컬 질문에 응답할 수 있도록 지원하였다.²⁴⁾

C. 세계교회협의회 아시아지역 회장(1952-53)

1951년에 사라 차코는 한국전쟁의 발발로 인해 사임한 중국의 차오(T.C.Chao)의 후임으로 세계교회협의회 아시아지역 회장으로 선출되었다. 이 시기의 활동을 가늠할 수 있는 자료는 1952년 세계교회협의회 중앙위원회 자료, 세계기독교청년회연맹 인사말, 그리고 1954년 세계기독교의 날 예배문(1954년) 등이 있다. 아시아 지역 회장으로 그의 활동 역시 세 가지로 정리할 수 있다. 첫째, 제3회 세계기독교 학생 컨퍼런스를 통한 동서 교류 둘째, 세계교회협의회 중앙위원회를 통한 에큐메니컬 지도자들의 협력. 마지막으로, 세계여성의 날 기도문을

22) M. Kurian, 113.

23) 위의 책, 107.

24) 위의 책, 105-106.

작성하여 전 세계여성들의 연대를 도모했다.

1. 세계기독교학생컨퍼런스²⁵⁾를 통한 동서교류

1952년 제3차 세계기독교학생컨퍼런스(World Conference of Christian Youth, WCYC)는 1952년 12월 11일부터 12월 25일까지 사라 차코의 고향 근처인 인도 남부 코타얌에서 “그리스도의 응답(Christ the answer-God was in Christ reconciling the world unto Himself)”이라는 주제 아래에 55개국 28개 교단의 청년 대표자 350명²⁶⁾이 모여서 동서양의 교류를 통해 상호이해의 폭을 넓힌 세계적인 대회이다. 이 대회의 특징은 5개의 후원단체, 곧, 세계교회협의회(WCC), 세계 YMCA, 세계 YWCA, WSCF, 세계기독교교육협의회가 청년지도자 개발을 위해 협력한 대회이다.

사라 차코는 아시아지역 회장으로서 각 후원단체와 소통하면서 프로그램을 기획하고 성경 공부와 토론 그룹의 강연자를 세우는 등 컨퍼런스의 전반적인 진행을 담당하였다. 그는 행사를 통해 유럽 중심의 에큐메니컬 운동을 아시아로 확대하는 계기로 만들고, 유럽 지도자들에게는 아시아의 영성을 체험함으로써 상호이해를 도모하였다. 그가 가진 동서 교류에 대한 열정은 세계기독교학생컨퍼런스 때 참석자들에게 보낸 공식 환영사에 잘 나타나 있다.

“오늘날 동남아시아는 혁신적으로 빠르게 진화하고 있으며, 새로운 변화가 필요합니다. 이것을 위해 다른 문화와 관점을 가진 서구세계에서 오신 분들이 도움을 줄 수 있으리라 생각합니다. 또한, 과거의 컨퍼런스는 회의의 참가자가 주로 서구 사람들이었기 때문에 토론의 주제가 유럽 중심이 대부분이었습니다. 그러나 이번 회의는 개최지가 아시아라서 동남아 대표단들이 훨씬 더 많습니다. 이 점은 서구에서 오신 여러분이 아시아를 더 잘 이해하고, 현재 상황에서 함께 할 수 있는 일이 무엇인지 알게 할 것입니다. 그러므로 서로의 상황에 대한 이해와 경험 공유를 통해 풍부한 나눔의 시간이 되기를 바랍니다.”²⁷⁾

한국참가자는 강성일(여, WCC, 장로교), 고영춘(남, WCC, 감리교), 이천준(남, WCC, 순복음교회), 최종수(남, YMCA, 장로교), 전성근(남, YMCA, 장로교), 김덕준(남, YMCA, 장로교), 김현자(여, YWCA, 감리교), 신영일(남, WSCF, 장로교)등이 있다. 이 외에도 원로로 강원용(KNCC 사무총장)이 참석하였다.

2. 세계교회협의회 중앙위원회(1953년, 인도)를 통한 동서 교류

25) 이 컨퍼런스는 케임브리지 대학교와 세계교회협의회 임시위원회가 연합으로 Joint International Youth Commission을 조직된 것으로 제1차는 암스테르담(1937년), 제2차는 오슬로(1947년), 제3차는 인도 코타얌(1952년)에서 개최되었다. ‘승리자 예수(Christus Victor)’라는 주제하에 개최된 제1차 대회는 주로 유럽교회를 중심으로 각 교회 청년대표 730명, 세계YMCA 300명, 세계 YWCA 200명, WSCF 200명으로 구성되어 총 1,500명의 청년들이 한 자리에 모였다. “예수 그리스도는 주님”이라는 주제 아래에 개최된 제2차 대회는 18~30세 사이의 청년 총대 약 1,400명이 모여서 화해와 연대를 이루었는데, 이들은 제2차 대전이 끝난 후, 전 세계를 아우르는 연합청년지도자 양성과 훈련에 대한 필요성은 세계교회협의회 청년위원회 창설로 이어졌다.

26) Decker, *World Conference of Christian Youth 1952*, in: Folder D3338-00 (Unpublished Series, The WCC's Archives in Genève), 1-24. 청년대표는 동남아시아에서 버마(현 미얀마), 실론(현 방글라데시), 홍콩, 인도, 인도차이나, 인도네시아, 일본, 한국, 말레이시아, 파키스탄, 필리핀, 사라왁, 태국에서 참가하였다. 중동에서는 아라비아, 이집트, 이란, 이스라엘, 레바논, 시리아, 터키가 참가했으며, 오세아니아 대륙은 호주, 뉴질랜드, 아이슬란드, 유럽에서는 오스트리아, 독일, 영국, 그리스, 네덜란드, 헝가리, 프랑스, 이탈리아, 스페인, 프랑스 러시아정교회, 스칸디나비아, 덴마크, 핀란드, 노르웨이, 스웨덴, 스위스가 참가하였다. 서부 카리브해에서는 쿠바, 자메이카, 트리니다드 공화국에서 참가하였고, 라틴 아메리카에서는 아르헨티나, 브라질, 우루과이가 참가하였다. 북미에서는 캐나다, 미국, 그리고 아프리카에서는 케냐, 나이지리아, 남아프리카, 토고, 우간다 등이 참가하여 전 세계를 아우르는 역사적인 대회였다.

27) Decker, *World Conference of Christian Youth 1952*, 1-24.

제5차 세계교회협의회 중앙위원회는 1952년 12월 31일부터 1953년 1월 8일까지 사라 차코가 재임하던 인도 북부 마드라스에 있는 이사벨라토번대학교에서 개최되었는데, 중앙위원 약 145명의 세계교회 대표지도자들이 참석하여, 1954년에 개최될 제2차 에반스톤 총회를 준비하고, 세계교회협의회가 나아갈 방향에 대해 논의하였다.²⁸⁾ 사라 차코는 이 대회에서 공식인 여성위원회 보고까지 담당했다. 그는 보고서에서 “여성위원회가 여성의 틀을 벗어나 교회의 전체성을 지향해야 한다”고 주장하며, ‘교회에서 여성의 삶과 봉사위원회’로 불리던 여성위원회의 명칭을 ‘교회와 사회에서 남성과 여성의 협력분과’로 변경하고, 또한 분과 위원회는 여성뿐 아니라 장애인, 평신도를 포함하는 포괄적인 부서로 확대할 것을 제안했다.²⁹⁾

이 즈음에 사라 차코의 건강은 매우 악화되었다. 취임 이후 수 년간 국제적인 규모의 행사를 동시다발적으로 여러 건을 준비해야 했고, 제3차 세계기독교청년컨퍼런스를 마친 후 겨우 일주일 후에 다시 제5차 세계교회협의회 중앙위원회가 개최되었다. 이 외에도 각 예큐메니컬 후원단체들의 지도자들이 아시아로 집결하면서 세계 YWCA 총회, WSCF 총회 등이 연이어 개최되었다. 이로 말미암아 안타깝게도 사라 차코는 중앙위원회 도중에 심장마비로 사망하였다.

3. 세계기도의 날 기도문(1954년)을 통한 동서 교류

사라 차코가 사망하기 직전, 그가 세계기도의 날 홍보를 위해 방송사의 인터뷰 내용은 마지막 유언이 되었고, 그 내용은 그가 동서 교류를 통해 교회의 분열을 치유하고 회복에 대한 논의가 진행되기를 기대했는지 잘 보여준다.

오늘날 많은 인도 여성들은 도시와 시골 교회, 대학 예배당, 작은 초가집, 혹은 그늘진 나무 아래에서 인도에 와 있는 교회지도자들이 서로 깊은 유대감을 형성하도록 중보기도하고 있습니다. 우리는 지난 1년 동안 남인도 세계기독교청년컨퍼런스와 북인도 세계교회협의회 중앙위원회 회의를 준비하면서 교회의 공교회성에 대해 어느때보다 더 인식해왔습니다. 우리가 자유 국가의 시민으로서 다른 나라 사람들과 마음을 모은 강한 유대감은 개개인의 중보기도 뿐만 아니라 그리스도 안에서 공동체로서의 행동을 통해서도 더욱 의미있는 것입니다. 우리가 인도교회의 더 깊은 유기적 통합을 위해 애쓰면서, 그 분께 놓인 우리 공동의 기도가 모든 교회의 슬픈 분열을 치유하고, 하나님의 사랑 안에서 우리가 하나되기를 기대합니다.³⁰⁾

V. 사라 차코에 대한 증언과 평가

A. 사라 차코에 대한 증언

사라 차코가 아시아지역회장으로 지낸 임기는 암스테르담 창립총회와 에반스톤 총회 중간 시기인 1952년부터 1953년까지였기 때문에 그의 이름을 기억하는 사람은 드물다. 그렇지만, 피식민지 국가였던 아시아의 대표로서, 또 여성으로서 서구 중심적이지 않음과 남성 중심적인 교회공동체 안에서 인정받기 위해서는 몇 배나 더 큰 노력과 수고를 감당할 수밖에 없었을 것으로 사료된다. 그가 인터뷰 마지막에 한 말은 그가 걸어온 삶의 태도를 단편적으로 짐작하게 한다.

28) M. Kurian, 119-120.

29) 위의 책, 113.

30) 위의 책, 126.

“나는 평범한 사람일 뿐이며 여러 해 동안 상황에 따라 대중을 위해 여러 가지 일을 해야만 했습니다.”³¹⁾

그렇지만 1950년 3월 3일, 그가 제네바 세계교회협의회에서 근무할 당시, 인도의 한 친구에게 쓴 편지는 그가 자신의 사역을 ‘소명’으로 인식하고, 자신이 가진 여성과 아시아라는 문화적 배경 및 정교회라는 종교적 전통에 대해 자부심을 가지고 사역했다는 것을 가늠하게 한다.

“나는 과거에 SCM, YWCA 및 세계교회협의회에서 연결고리의 역할을 한 경험은 분명 훗날 큰 자산이 될 것이라고 확신한다. 나는 하나님께서 이 일을 위해 나를 준비시키셨고, 그 길로 나를 이끄셨다는 것을 확신한다. ‘오늘 내가 너의 앞에 삶과 죽음이 놓여있다. 그러므로 삶을 택하라’ 이 말씀이 얼마나 선하고 아름다운가!”³²⁾

사라 차코의 메시지는 언제나 온전한 교회의 모습 회복을 위한 열망을 담고 있다. 그는 하나님 안에서 남자나 여자나, 동양이나 서양이 없다는 정체성을 바탕으로 교회의 하나됨을 주장하였다. 다음은 그가 암스테르담 총회에서 발표한 글이다.

“하나님 보시기에 교회는 하나입니다. 나는 민족주의에 갇혀있는 교회의 모습을 보고 있는데 그 왜곡의 영향이 나에게도 적용되는 것을 봅니다. 그러나 지리적으로 여러 그 곳에 있는 주님의 사랑하는 사람들의 몸으로 교회가 생각하면, 국가 분열과 우월 열등감은 사라지게 됩니다.”³³⁾

사라 차코 사후에 많은 사람이 그의 삶에 대해 증언하였다. 1951년 8월 사라 차코가 휴가를 위해 인도로 돌아갔을 때, 비서트 후프트는 다음과 같이 평가했다.

“위원회가 처음 출발할 당시 여성위원회의 상황은 에큐메니컬 운동에 대한 불모지였다. 그러나 남녀관계에 관한 연구는 꾸준히 이어왔고, 사라 차코의 엄청난 여행을 통해 성장하고, 세계교회협의회 전체 사역에 공헌해왔다.”³⁴⁾

또한, 마들렌 바룻은 사라 차코에 대해 이렇게 평가했다.

“나는 그녀를 보면서, 싸움이 무의미한 때가 있다는 것을 알았다. 그러나 사랑이 필요 없는 날은 결코 없을 것이다. 사랑으로 변화를 요청하고, 사랑으로 조언하는 그의 감각은 그가 말하는 비판을 남성들이 쉽게 받아들이게 만드는 원천이 되었다.”³⁵⁾

한편, 쿠리안은 사라 차코가 에큐메니컬 운동을 통해 시리아 정교회가 자신을 재발견하고 고립에서 벗어나 다른 교회와 긴밀한 유대를 맺고 그리스도인으로서 대화할 수 있는 장을 만들었다고 했다. 동시에 그는 사라 차코가 구시대의 정치적 투쟁이 아니라 솔직한 대화를 통해 세계교회협의회가 서구 편향적인 단체에서 아시아와 함께 교류하게 하는 데 주도적인 역할을 했다고 평가하였다.³⁶⁾

31) 위의 책, 126.

32) 위의 책, 104-5.

33) 위의 책, 90-96.

34) 위의 책, 107-109.

35) 위의 책, 112.

36) 위의 책, 14.

B. 사라 차코에 대한 평가

위에서 고찰한 사라 차코의 삶과 활동을 요약하면 다음과 같다.

첫째, 사라 차코는 아시아와 여성의 목소리를 대변한 지도자였다.

그는 아시아, 혹은 여성이라는 관습적인 편견을 극복하고 세계교회 지도자로 활약하였다. 1948년 암스테르담 창립총회에서 아시아와 여성의 목소리를 대변하고, 1954년 제5차 중앙위원회에서는 유럽 교회가 아시아가 처한 상황에 대해 관심을 둘 것을 요청했다.

둘째, 사라 차코는 동서 교류를 통한 치유와 화해의 역사를 도모하였다.

그는 제각각 제한적인 글로벌 네트워크를 형성하고 있던 에큐메니칼 기관들이 서로 연대하고 협력하도록 공헌하였다. 그는 동서양교회의 지도자들을 초청하여 유럽 중심의 에큐메니컬 운동과 아시아의 영성이 서로 교류를 통해 기독교의 가치를 확장시켰다.

셋째, 사라 차코는 권위를 바탕으로 통제하고 지휘하는 지도자가 아니라 임파워링하는 지도자였다. 사라 차코의 사역 중에 가장 많은 에너지를 쏟아부은 활동은 아직 전통적인 역할 속에 자의적 혹은 타의적으로 간혀있는 여성들을 임파워링하고, 세계교회의 미래를 짊어질 청년들에게 배움의 기회를 제공하여 서로 이해하고 연대할 수 있도록 주선하였다.

넷째, 사라 차코는 획일성에서 다양성(Global Effective)을 추구하였다.

그는 남성, 유럽 중심의 기독교 영역을 아시아로 확대하고, 총대 선정시 아프리카, 오세아니아, 북미, 캐리비안 등 다양한 지역과 다양한 그룹으로 분배하여 세대와 지역 차이를 극복하고자 하였다.

다섯째, 사라 차코는 행동으로 보여준 실천가였다.

그는 직위만 차지하고 있는 수동적인 인물이 아니라, 몸으로 수고를 아끼지 않는 실천가였다. 그는 세계 각국의 여성들이 처한 상황을 알기 위해 수년간 자료를 수집하였으며, 1952년에는 집중적으로 세계교회협의회 중앙위원회, 세계기독교 청년 컨퍼런스, 세계 YWCA, 및 WSCF 회의를 유치하고 기획하는 등 실제로 세계교회 지도자들을 한 자리에 모으기 위해서 자신의 생명을 다할 정도로 수고를 아끼지 않았다.

마지막으로 사라 차코는 전체성과 특이성 사이에서 균형을 추구한 중재자였다.

그는 여성위원회 회원들에게는 여성들만의 문제를 다루는 곳이 아니라 교회 전체의 부분이라는 점을 강조하고, 전체 교회를 대하여는 전체성만을 강조할 것이 아니라 소수의 목소리에 귀 기울여야 함을 강조하였다. 마찬가지로 그는 정치적으로 전체주의 혹은 민족주의에 대한 우려를 표현하며, 교회 역시 모든 면에서 치우치지 않는 태도로 무게 중심을 잡아야 한다고 강조했다.

VI. 나가는 말

안교성은 20세기 정치 사회적 변화를 제국주의, 냉전, 세계화로 시대를 구분하고, 기독교가 “평화를 만드는 자”(마태 5:9)라는 정체성을 가지고 있기 때문에 교회는 이를 극복하기 위한 평화의 담론을 발전시켜 왔다고 주장했다.³⁷⁾ 사라 차코는 20세기 초, 여성으로서, 또 아시아인으로서는, 피식민지 국가의 일원이었지만, 동서교류를 통해 평화의 담론을 발전시켜 온 아시아 지도자였다. 그는 자신의 처지를 비판하거나 수동적으로 불평 혹은 과격하게 싸움을 하는 인물이 아니라, 조용하면서도 겸손하게 자신의 의견을 지혜롭게 표현할 줄 아는 인물

37) 안교성, 『한국교회와 최근의 신학적 도전』 (서울: 장로회신학대학교, 2017), 52.

이었다. 반면, 주변의 약자들의 목소리를 경청하고, 그들이 자신의 목소리를 되찾을 수 있도록 임파워링하고 격려하는 인물이었다. 더 나아가 그는 공동체의 지도층에 있는 사람들이 서로 협력하고 연대할 수 있도록 교량 역할을 하였다.

오늘날 한국교회는 매우 훌륭한 인적 자원, 물질 자원을 보유하고 있다. 현대사회의 각자의 능력이 특출하고, 각 분야에서 최고의 전문성을 발휘하는 탁월한 지도자들이 많다. 높은 지적 수준과 풍부한 경험, 그리고 어느 방면으로나 부족함이 없는 지도자들이 넘쳐난다. 게다가 수많은 연구소와 기관마다 젊은 청년지도자를 양성해야 한다는 점에서는 이의가 없다. 그러나 이처럼 각 분야에서 탁월한 지도자들의 마음을 하나로 모아 함께 동역하고, 교회의 가치를 구현하는 것은 어려움이 있다. 게다가 여전히 한국교회는 중년 남성에게 의해 주도되고, 여성이나 청년의 목소리는 미미한 상황이다.

이런 시기에 사라 차코와 같이 소통과 통합의 지도력을 가진 지도자가 필요하다. 개혁된 교회는 항상 개혁해야 한다는 칼뱅의 구호처럼, 한국교회는 이제 새로운 패러다임으로 변화를 모색할 때이다. 각 단체의 제한적인 네트워크를 넘어서 확장된 연대와 협력의 길을 모색하고, 경쟁이 아니라 상생과 협력의 길을 찾아야 한다. 무엇보다도 여성과 청년지도력을 개발하기 위해서는 교회가 문턱을 낮추어 중년 남성 중심의 획일성을 벗어나 여성, 청년 등 다양한 목소리에도 귀를 기울여야 한다. 더 나아가 그들의 목소리를 듣기 위해서는 그들을 수동적인 수혜자의 자리에 머물게 할 것이 아니라 과감하게 그들이 전면에서 활동할 수 있도록 임파워링해야 한다. 이를 통해 한국교회의 미래를 준비하고 코로나 시대 이후 어려운 교회적 상황을 극복하는 방안을 모색할 수 있을 것이라고 사료된다.

[참고문헌]

- 강철구. 『서양현대사의 흐름과 세계』. 서울: 용의 숲, 2012.
- 김은하. “20세기 초 교회론의 변화와 여성 에큐메니칼 선구자들의 공헌.” 『한국교회사학회』, 제53집 (2019). 221-252.
- . “세계교회협의회 형성과 여성 에큐메니칼 선구자들의 공헌.” 장로회신학대학교, 2018.
- 민관홍. “20세기 전반기 에큐메니칼 운동에서의 서구교회와 비서구교회.” 『한국교회사학회』, 제34집(2013): 143-150.
- 박보경. “에딘버러 선교사 대회에 나타난 여성에 대한 견해.” 『선교신학』, 제24집 하권 (2010): 1-27.
- 안교성. 『한국교회와 최근의 신학적 도전』. 서울: 장로회신학대학교. 2017.
- 마크 마조워. 『암흑의 대륙』. 김준형 역. 서울: 후마니타스, 2002.
- 아키라 이리에. 『20세기의 전쟁과 평화』. 조진구, 이종국 역. 서울: 연암서가. 2016.
- Chakko, Sarah. “Reflections on recent travels in Europe and North America.” In *The Ecumenical Review* 3 no 2 (Jan 1951): 146-150.
- Ehrensperger, Herold. *Therefore choose life: A biographical sketch of Sarah Chakko*. [ebook] New York: Missions of the Methodist Church, 2018.
- <https://archive.org/details/thereforechoosel00ehre/page/n3/mode/2up>(2020년 11월 5일 검색).
- Jackson, E. M. et al., “Chakko, Sarah.” *Biographical Dictionary of Christian Missions*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Kurian, M. *Sarah Chakko: A Voice of Women in Ecumenical Movement*. India: Christhava Sahithya Samithy, 1998.
- Slater, Mary Louise. *Future-maker in India: The Story of Sarah Chakko*. New York: Friendship Press, 1968.
- WCC. “World Conference of Christian Youth 1952”. in: Folder D3338-00. Unpublished Series, The WCC’s Archives in Genève.

-제3논찬-

“에큐메니컬 운동의 동서교류에 끼친 아시아 여성 지도자 사라 차코의 공헌”에 대한 논찬

조규형(건신대학원대학교)

금번 에큐메니컬 운동의 여성 지도자로서 세계 YWCA 부총재와 세계교회협의회 아시아 지역 회장을 역임한 사라 차코(Sarah Chakko)가 에큐메니컬 운동사에서 끼친 공헌에 관한 논문을 논찬할 수 있는 기회를 주신 한국교회사학회와 김은하 박사님께 감사를 드린다. 논찬자는 본 논문을 통해 에큐메니컬 운동에서의 한 여성의 공헌을 배울 수 있는 기회를 갖게 된 점에 깊은 감사를 표한다.

1. 본 논문의 의의

논찬자가 생각하기에 본 논문은 다음과 같은 의의를 갖는다. 첫째, 김은하 박사의 논문은 에큐메니컬 운동사에 있어서 특정 인물에 대한 역사적 비평을 담고 있다는 점에서 그 의의가 크다고 사료된다. 특히 일반적인 에큐메니컬 운동에 대한 서술이 아니라 특정 인물, 특히 아시아 출신 여성 리더를 소개하고 그의 공헌을 조명했다는 점에서 의의를 갖는다. 더욱이 본 논문은 갈등적 구조에서 남녀 양성을 이해하는 것이 아니라 양성의 공존, 상호 보완 그리고 소통을 강조하는 훌륭한 균형감을 지닌 여성 에큐메니컬 운동 지도자인 사라 차코를 우리에게 소개해 주고 있다.

둘째, 그동안 신학계를 지배해 왔던 서구 중심의 신학이 아니라 포스트 콜로니얼 관점으로 비서구 신학자를 새롭게 조명했다는 점에서 또 다른 의의를 찾을 수 있다. 오랫동안 신학의 주변인으로 간주되어 왔던 아시아 출신 여성의 공헌을 조명하여 부각시킴으로써 아시아와 여성이 신학의 주변인이 아니라 주도가 될 수 있다는 가능성을 제시했다는 점에서 그 의의가 크다고 사료된다.

셋째, 논찬자가 평가하기는 사라 차코의 관계 신학, 동서 교류에 대한 강조(혹시 “교류와 소통의 신학”이라고 할 수 있지 않을까?)는 다른 어느 때보다도 소통의 중요성이 요구되고 있는 지금 우리에게 신학과 목회가 지향해야 할 방향을 제시하고 있다고 생각한다. 이를 통해 본 논문은 우리에게 신앙과 신학이 특정 성별, 특정 집단, 특정 교단만을 위한 것이 아니라 다양한 커뮤니티와의 소통과 교류를 통해서 사회 속의 빛과 소금이 되어야 함을 다시 한번 깨닫게 한다. 사라 차코가 소통과 교류의 중요성을 원론적으로 이야기했다면 이제 우리에게 남겨진 과제는 “어떻게 소통하고 교류할 것인가?”라는 방법론에 관한 질문일 것이다.

2. 질문과 제안들

논찬자는 보다 발전적인 학문적 논의를 위하여 다음과 같은 질문과 제안을 던져본다.

1) 심도 있는 설명과 논의에 대한 요구

논문의 곳곳에 독자들을 위해 조금 더 심도 있는 논의와 설명이 제공되었으면 하는 아쉬움이 있는 대목들이 있다. 예를 들면, 김 박사는 “1. 남성과 여성의 관계 신학화” 부분에서 여성 위원회에서 다룬 주제들과 그 결론만 아주 짧게 진술하고 있다. 여기서 조금 더 구체적인 부연설명이 있었으면 하는 아쉬움이 남는다. 또한, 김 박사는 사라 차코가 “교회에서 여성의 역할에 대해 신학적-교회적 측면과 과학적 측면으로 나누고, 과학적 측면에서 심리학적, 생물학적, 인류학적, 사회학적 관점을 꾸준히 연구하였다”고 언급한다. 하지만 사라 차코가 속한 여성위원회가 어떻게 연구를 했으며 그 결과를 통해 어떻게 “동서양 전통과 새로움 사이에서 재해석하여 강한 유대감을 형성”하였는지에 대한 구체적인 설명이 없어 아쉬움이 남는다. 만약 사라 차코가 여성의 역할을 새롭게 해석했다면 이는 여성 신학의 발전을 위해 사라 차코가 끼친 중요한 공헌이 될 것이다. 하지만 구체적인 부연설명이 없어서 사라 차코가 어떻게 여성의 역할을 재해석했는지를 알 수 없다.

또한, 사라 차코가 어떻게 여성위원회를 여성만을 위한 독단적인 위원회가 되지 않도록 노력했는지에 대한 부연설명이 있어야 독자들에게 더 설득력 있는 설명이 되리라 생각한다. 그리고 “지역 교회 여성 지도자 임파워먼트” 부분에서도 사라 차코와 여성위원회가 어떻게 했는지에 대해 조금 더 구체적인 설명이 제시되었으면 하는 아쉬움이 남는다. 논찬자는 사라 차코가 “무엇을 했느냐” 뿐만 아니라 “어떻게 했는가”에 대한 부연 설명을 김 박사로부터 듣고 싶다.

2) 섬세한 기술에 대한 요구

사라 차코의 공헌을 서술함에 있어 보다 섬세한 기술이 요구되는 부분들이 있다. 예를 들면 “A. 사라 차코에 대한 증언” 부분의 상당량은 사라 차코에 대한 증언이 아니라 사라 차코 자신의 회고와 견해이다. 또한, 사라 차코의 사후에 그녀에 대해 증언한 사람들 - 비서트 후프트, 마들렌 바룻, 쿠리안 - 열거되어 있는데 이 증언자들이 누구인지에 대한 충분한 설명이 있어야 그들의 증언의 가치를 평가할 수 있다. 그 증언자들이 사라 차코의 내부인인지 아니면 외부인인지, 세계적 명사인인지 아니면 작은 인도 마을의 일개 촌부인지에 대한 설명이 있어야 그 증언들의 가치를 평가하고 인정할 수 있다

3) 풍부한 자료 접근에 대한 요구

사라 차코의 공헌을 다룸에 있어서 1차 자료 접근이 부족해 보인다. 물론 김 박사는 여성 위원회의 자료들과 제네바 문서 연구소에 있는 원자료를 참고하였다고 기록하고 있다. 그러나 본문에서는 해당 자료들을 이용한 구체적인 내용이 거의 보이지 않는다. 또한, 김 박사가 The WCC's Archives in Genève의 자료를 인용하였으나 해당 부분은 사라 차코와 관련된 핵심 논증과는 크게 관련이 없어 보인다.

논찬자의 연구 분야가 아니라 막연한 추측일지 모르지만 논찬자는 비교적 현대에 속하는 20세기 중반에 활발히 활동한 사라 차코에 관한 더 많은 1차 자료가 있지 않을까 생각한다. 만약 그녀와 관련된 1차 자료가 거의 없다면 그만큼 역사적으로 중요한 인물이 아니라는 이야기가 될 수 있다. 역사학 논문으로서 사라 차코와 관련된 폭넓은 1차 자료에 대한 충분한 접근이 있었으면 사라 차코에 관해 보다 더 생생한 증언을 들을 수 있지 않았을까 하는 생각이

든다. 하지만 아쉽게도 본 논문은 1차 자료보다는 쿠리안의 책을 많이 의존하고 있다. 논찬자는 쿠리안을 “통한” 사라 차코의 평가가 아니라 쿠리안을 “넘어선” 사라 차코에 대한 평가를 김 박사의 향후 논문에서 기대해 본다.

3. 맺음말

위와 같은 논찬자의 제안에도 불구하고 본 논문은 그동안 잘 알려지지 않았던 인도 출신 여성 에큐메니칼 운동 리더에 대한 훌륭한 소개라고 생각한다. 논찬자의 일천한 식견에서 던진 질문들이 김 박사와 독자들의 향후 연구에 도움이 될 수 있기를 소망한다. 아울러 논찬자에게 제3세계 여성 에큐메니칼 운동사라는 새로운 학문 영역을 접할 수 있도록 기회를 제공해 준 김 박사와 한국교회사학회에 다시 한 번 감사를 드린다.

주기철의 신학교 입학 이전 행적

정 운 형
(연세대학교)

1. 들어가는 말

전기(傳記)는 족보, 학적 배경, 활동 공간 및 주요 사건을 엮어 개인의 행적을 구체적으로 기술한 것이다. 구체적 기술은 대상의 행위를 밝히는 과정에 서술자의 의도가 개입되었을 가능성이 크다.

일찍이 주기철 연구에 과학적 연구 방법론의 적용과 1차 자료 발굴에 소홀하지 말라는 선학의 고언이 있었다.¹⁾ 민경배와 <주기철목사기념사업회>는 이전의 ‘하기오그래피적인 성격’을 벗어나²⁾ 주기철의 생애와 유산을 비교적 정확히 재구성할 수 있는 계기와 장을 마련했다. 그 결과 그동안 교계에 주기철 목사의 설교문이라고 널리 알려진 것 중에 두 편³⁾만 그러하고 나머지는 주기철 목사의 설교를 들은 이가 정리한 것으로 밝혀지기도 했다.

연구자들은 매체 및 접속 환경의 변화와 더불어 사용자의 편리함을 제고한 자료의 보관 및 관리 그리고 크게 향상된 검색 환경에 주목해야 한다. 물론 초기 한국교회에서 생산한 자료가 희귀할 뿐 아니라 생산된 자료들이 연구자에게 매우 제한적이라는 것도 엄연하다. 하지만 제한적인 연구 환경과 연구 결과물이 독자의 이해를 방해하거나 혼란을 주는 것과는 별개이다.

이 글은 기존 연구에서 언급된 주기철의 10대, 20대 초반을 개관한 후 개통학교 시절과 회심에 영향을 끼친 김익두 목사의 부흥사경회 시기를 소개하는 것이다. 즉, 주기철의 신학교 이전의 행적에 관한 기존 연구를 교회와 언론사에서 생산한 자료로써 분별하는 것이다. 연구 기간은 1897년부터 1922년까지이다. 이 연구가 주기철의 연구에서 아직 이르지 못한 부분을 채울 수 있기를 기대한다.

2. 주기철의 10대

-
- 1) 이상규, 「목사의 여권(女權), 평화, 민족주의, 국가, 저항권에 대한 이해」, 『부·경 교회사 연구』 제75호, (2018.9), 32~62; 이만열, 「주기철 목사의 신앙- 평양 이전의 생애를 중심으로」, 『한국기독교와 역사』 제9호, (1998.9), 255~303.
 - 2) 이상규, 「목사의 여권(女權), 평화, 민족주의, 국가, 저항권에 대한 이해」, 32.
 - 3) “지금까지 주기철의 글로 알려진 것들 가운데 「기독교와 여자해방」이란 논문(1925)과 「검손하기 위하여」라는 기도문(1939년)을 제외한 나머지 설교문들은.... 다른 사람의 ‘청취 기록’에 의해 활자화 된 것임이 확인되었다.” 이덕주, 「한국교회사: 한국 교회사에서 사료비평과 해석 문제(2)-주기철 목사 설교 자료를 중심으로」, 『세계의 신학』 52, (2001.9), 209~220.

본인 교사를 초빙했다. 대한인은 이에 맞서 교육 진흥으로 나라를 되찾으려는 민간 사립학교의 설립을 전개해 전국에 걸쳐 2,225개교를 설립했다. 그러자 통감부는 1908년 사립학교령을 통해 관·공립보다 많은 사립학교 규제를 시작했다.⁹⁾ 강제 병합 이후에는 동화정책을 펴며 입법을 통해 조선총독부 학무국이 교과서 제작 및 보급에 직접 관여하는 한편 교육과정, 교과서, 교사 정책에 영향력을 행사했다. 또한, 각종 기록을 정부가 직접 감독, 통제, 관리하는 가운데 다양한 활동-충성관 운영, 국경일 의례 준수, 국가신도 경배, 학교 밖에서도 일본어 사용, 일본식 예절 교육, 일본으로의 수학 여행 및 답사 등-을 강제함으로써 일본말과 문화의 일상화를 유도했다.

교육과정에 40%가 일본어였고, 수신과목은 아예 교장이 직접 교육함으로써 교육칙어를 구현하고자 했다. 수신은 충성심과 애국 관련 기획 과목으로 6년제 보통학교 교과서 총 138개 장 중 19개 장이 교육칙어, 천황가, 국가에 대한 의무 등으로 구성되어 있는데, 인용 글이나 그림을 일본 사료로 채워졌다.

기복은 개통학교 초등과와 고등과를 졸업했다. 만 8세가 된 이듬해 1906년,¹⁰⁾ 곧 개통학교가 설립된 해에 초등과에 입학했다. 1909년 초등과를 최우등으로 마치고, 1909년 고등과에 입학했다.¹¹⁾ ‘연전 학적부’에 의하면, 주기철은 1913년 3월 개통학교 고등과를 졸업하고, 동년 9월 2일 오산중학교에 진학했다.¹²⁾ 1909년 “초등과 4학년”을 마치고 고등과에 진학했다는 신문 기사와 보통학교(초등과)의 수학 연한 4년¹³⁾ 사이에 1년이 부족하다.

(2) 신앙 입문

주기철의 아버지와 형제들은 개종한 후 웅천읍교회를 다녔다. 웅천읍교회의 자료에 의하면, 기복의 맏형인 기원은 대한제국이 일본 제국주의자들에 의해 강제 병합되던 해 7월 24일에, 아버지 주현성은 1914년 10월 8일 입교했다. 주현성은 입교 두 달 후에 학습문답을, 이듬해 6월 8일 세례 교인이 되었다. 그리고 1919년 장로가 되었다.¹⁴⁾

그런데 주기철이 입교할 당시 웅천읍교회는 관내 다른 교회와 함께 아일랜드계 선교사 심익순(Walter Everett Smith, 1874~1932, 沈翊舜)이 돌보고 있었으며, 이어서 인노절(Rodger Earl Winn, 1882~1922, 印魯節)이 동사무사로 활동했다.¹⁵⁾ 심익순은 1908년 김창세(金昌世), 문석운(文錫胤), 이병두(李炳斗), 배재항



그림 3 심익순
선교사(1915, PHS)

9) 오천석, 4-6: Paul C. Auh, Education as an instrument of national assimilation: a study of the educational policy of Japan in Korea, Ph. D. dissertation, Columbia University, 1931.

10) “소양은 9살 나던해 자신의 일가 주기효가 1906년에 설립한 7년제 개통학교에 입학해.....” 박용규, 「소양 주기철 목사의 생애」, 『신학지남』 63(3), (1996.9), 248.

11) 『皇城新聞』, (1909.1.12.), 1면; 『皇城新聞』, (1909.4.13.), 1면; 『大韓每日申報』, (1909.7.8.), 1면.

12) 「延禧專門學校 朱基徹 學籍簿」.

13) “普通學校의 修業年限은 四個年으로 함이라” 『보통학교령』, 4조

14) 『熊川邑教會 生命簿』, 第壹號, (1911.5.3.); 『경남로회 데칠회록』, (1919.7.1.); 『경남로회 데八회록』, (1919.12.17.).

15) 『경상도노회 데일회록』, (1911.12.6.); 『경상도노회 데五회록』, (1912.12.19.).



그림 4 인노절 목사
(?, PHS)

(裴在晃), 주기용(朱基瑑)¹⁶⁾ 등이 창원군 웅동면에 ‘국권 회복과 재건의 빛’을 비추기 위해 계광학교(1914.6월 인가, 웅동중학교 전신)를 세울 때 깊이 관여했다.¹⁷⁾ 1910년에는 사립은성소학교(私立恩城小學校)와 사립성명학교(私立誠明學校, ‘사립호주보통학교’로 개칭)를 설립하기도 했다.¹⁸⁾

인노절은 교계예양으로 경북으로 옮기기 전까지 웅천읍교회를 포함해 관내 여러 교회를 순회했는데, 1914년부터는 김기원 목사(1858~1941)¹⁹⁾와 동사무사로 활동했다.²⁰⁾

1918년 경북 안동 도산서원 인근에 예배당이 설립되었다.²¹⁾ 그런데 이 예배당은 1922년 6월 15일, 5~6명의 장정에 의해 파괴되었다. 퇴계 이황(李滉, 1502~1571)의 후손들이 예배당이 도산서원 정문과 정조의 윤음(綸音)이 있는 곳에서 가깝다는 이유로 파괴했다. 파괴되었다는 급보를 접하고 관내 주재소로 선교사 세 사람이 달려갔다.²²⁾ 이들은 오월번(Arthur G. Welbon, 1866~1928), 권찬영(John Y. Crothers, 1881~?) 그리고 인노절이었다. 당시 언론은 이 사건을 다음과 같이 보도했다.²³⁾

리씨 문중에 었던 청년이 예수를 미든 후 인칭은 누구나 평등(平等)이라는 식각(생각-인용자)으로 노동야학을 설립하고 그 지방에 잇는 었던 서당(書堂)을 비려서 로비의 자녀와 량반의 자녀를 불론하고 열심히 가르치던 바.... 상놈의 자식이 글을 배와 알게되면 량반의게 복종을 아니하야 량반의 세력이 업서질터이니 미리 예방하는 것이 데일 상책이라는 더러운 야심을 가지고 서당을 빌려주엇든 사람을 불너 집을 빌려주지 말나고 협박한 결과 부득이 집주인은 서당문을 닷아걸고 열어주지 아니하야 로동야학은 폐지가 된 모양이라더라.

이에 앞서 1912년에는 ‘여성이 여성을 가르치는’ 여자성경학원이 세워졌다. 여성이 여성을 가르치는 것은 남녀가 유별하게 여기는 정서를 자극하지 않고 여성에 의해 여성 지도자를 길러내는 방책이었다. 그리고 1920년에 남성을 위한 안동성경학교가 개설되

16) 주기용은 학생들에게 독립의 귀중함을 강조하여 민족의식을 고취했다.

17) 『每日申報』, (1915.6.15.), 4면; 『時代申報』, (1925.10.4.), 1면.

18) 觀察道來案 1, (1910.1.26.), 16~17; 314.

19) 김기원(본명 김재수)은 1858년 12월 3일 경북 상주에서 김휴응(金休應)의 맏아들로 태어났다. 18살에 조승장(趙承章)과 결혼하여 슬하에 아들 둘이 있다. 1891년경 안의와(James E. Adams)를 만나 개종하고, 베어드의 안내로 손안로(Andrew Adams)의 어학 선생이자 조사로 활동했다. 1910년 3월 장로회신학교에 입학해 1916년 제6회로 졸업했다. 경상노회 제7회 임시회(1914.1.16.)에서 목사안수를 받았고, 웅천지방에서 활동을 시작했다.

20) 『경상도노회 제5회록』, (1912.12.19.); 『경상도노회 제7회록』, (1913.12.31.). 1914년 7월 1일부터 마산포 당회를 맡은 라대벽이 맡았다. 『경상도노회 제9회록』, (1914.12.30.); 『경상도노회 제10회록』, (1915.6.23.); 『朝鮮總督府官報』 第1136號, (1916.5.19.), 3면; 『朝鮮總督府官報』 第1253號, (1916.10.5.), 6면.

21) 예배당과 야학 설립은 이중무, 이원영, 이맹호, 이운호 등이 주도했으며, 이들은 가문의 권도를 지키는 것만으로는 변화와 개혁을 이룰 수 없다는 생각을 가지고 땅을 기부하고 기금을 마련해 예배당을 세우고 이어서 마을에 노동야학(勞動夜學)을 개설했다. 하지만 새로운 문화를 적극 반대하는 퇴계의 후손들은 노비(從)와 양반을 구분하지 않고 가르치는 노동야학을 두고 볼 수 없었다.

22) 『동아일보』, (1922.7.16.), 석간 3면.

23) 『동아일보』, (1922.8.31.), 석간 3면.

었다. 이 학교는 1925년부터 ‘인노절기념성경학교(Roger E. Winn Memorial Bible Institute, 경안성서신학원 전신)’라고 불렸다.

한편, 주기복은 학문에 뜻을 두고 1913년 4월 오산중학교에 입학했다. 오산학교에 재학할 때 세례를 받았고, 이름을 기철(基徹)로 바꾸었다고 한다. 따라서 형 기원의 인도로 기독교에 입문한 주기철은 신앙 형성에 심익순, 인노절, 이광수, 조만식 등으로부터 영향을 받았을 것이라는 추론이 가능하다. 기독교는 납득이 되는 신앙 그리고 인간의 자유 특히, 가난하고 힘이 없는 사람들에 다가가는 종교임을 인식하는 시기였을 것이다.



그림 5 주기철(원내)의 오산중학교 졸업사진©이은화

2. 주기철의 20대

주기철에게 20대 초반은 방황기였고, 청년의 기지를 발휘하여 불확실한 사회상에 도전한 때이기도 하다. 그 시기의 행적은 청년운동, 교회 봉사, 결혼으로 점철되며, 청년운동과 교회의 주일학교 교사와 회계로서 봉사했다. 오산중학교를 졸업하고 고향에 돌아왔을 때 웅천교회는 김기원 목사와 라대벽 목사가 동사무사로 있었다.²⁴⁾

신학교 입학 이전 행적 중 청년운동에 참여한 것은 당시 신문 기사에서 확인되나, 1919년 4월 3일 웅천 만세 시위에의 참여 여부에 대해서는 서로 다른 주장이 상존하고 있다. 그리고 김익두 목사의 부흥사경회에 참석한 것이 목회자의 길로 들어선 계기였다고 하는데, 독자들은 연구자에 따라 부흥사경회의 시기가 다르다는 점을 발견한다.

(1) 주기철과 연희전문학교

24) 『경상노회 特別 臨時老會錄 (三)』, (1916.2.22.).

주기철은 1916년 3월 오산중학교를 졸업하고 언더우드 등이 교회의 연합으로 설립한 Chosen Christian College²⁵⁾에 입학했다. 그런데 연합대학의 설립은 1915년 3월 공포된 새로운 두 법령, 곧 <개정사립학교규칙>과 <전문학교령>이라는 난관에 봉착했다. 두 법령은 새로운 학교를 설립하려면 재단법인을 설립해야 하며, <사립학교령>(1908. 8.26.)에서 정한 것 이외의 교과과정을 덧붙일 수 없다는 조항으로써 인가받은 학교가 종교교육을 할 수 없도록 하는 것을 담고 있다. 단, 이미 설립된 학교에는 10년간의 유예기간을 부여한다는 부칙을 포함하고 있었다.²⁶⁾

경신학교 대학과는 부칙을 적용할 수 있는 ‘인가받은 학교’였다. 경신학교 대학과는 학교기숙사를 갖추어 20세 이상의 남학생을 공개 모집하여, 1910년 9월 20일 개학했다.²⁷⁾ 1915년까지 졸업생을 배출하지 못했지만, 법적인 지위와 명맥을 유지하고 있었다.

대학 설립 추진과정에서 논의된 학과는 11개 학과에 이른다.²⁸⁾ 그러나 교수 인력의 확보가 쉽지 않았고, 새로운 법령을 따라야 하는 어려움이 따랐다. 대학 설립 추진자들은 새로 공포된 두 법령에 따른 인가를 위해 학교법인 설립에 공을 들여야 했다. 이러한 상황에서 Chosen Christian College(경신학교 대학과)는 1915년 4월 YMCA에서 문과(Literary Course), 상업과(Commercial), 이과(Scientific Course) 60여 명의 학생으로 개교했다.²⁹⁾ 주기철이 입학한 1916년 전후의 교수 현황을 살펴보면 다음과 같다.

구 분	1915.12	1916 ³⁰⁾	비고
교수	16	8(2)	
조교수		3(3)	
강사		6	
촉탁	1		

25) 당시 영문 교명은 “Chosen Christian College”이었으며, 1917년 4월 연희전문학교의 영문 교명 역시 동일하다. 한편, <개정사립학교규칙>을 따르면, 종교교육과 종교의식을 할 수 없었다. 이에 언더우드는 조선총독부 내무장관 우사미(宇佐見勝夫)의 제안을 수용하여 1916년 성서과(Biblical)를 개설하였다. 1917년에는 언급한 4개 과에 농과(Agriculture), 수물과(Mathematics and Physics), 응용화학과(Applied Chemistry)를 증설하여 ‘Liberal Arts College’ 체제를 갖추었다. B. W. Billing, Report of Registrar, April 1915; The Ordinance Relating to Separation of Religion and Education, May 1916; Arthur L. Becker, *Korea Book*; Oliver R. Avison, C.C.C. at Seoul Korea, 1918. 정운형, 「한국인 교수의 음악 활동과 연전음반」, 77, 각주 11) 부분 인용.

26) 1916년은 설립을 추진하던 선교사들은 기독교 정신에 기반한 교육을 시행할 수 있는 학교법인 정관의 작성과 인가 준비에 한창이었다. 언더우드를 위시한 대학 설립에 동참한 선교사들은 연합대학의 개교를 앞두고 <개정사립학교규칙>, <전문학교령>(1915.3)이라는 암초에 부딪혔다. 일본 제국주의자들이 교회, 선교사, 미션학교를 대한인의 식민지화에 가장 큰 장애물로 여기고, 이를 입법으로 기존 미션학교의 무력화를 꾀하는 한편 신규 학교 개설 역제는 물론 고등교육 기관의 설립을 원천적으로 차단하기 위해서 공포한 법령이다. 하지만 선교사들은 일본인 그리스도인과의 협력을 통해 새로운 법 아래서 대한인에게 더 나은 교육을 할 수 있는 고등교육 기관을 추진했다. 그 방안의 하나는 10년간 유예할 수 있다는 부칙 조항을 심분 활용하는 것이었다. “본령 시행 당시 인가를 받아 존재하는 사립학교는 1925년 3월 31일까지 제3조의 이. 제6조의 이. 규정에 의하지 않을 수 있다.” 『朝鮮總督府官報』, 第789號(1915.3.24.)

27) “특히從來로 學生界에 希望호든바 大學科를 新設호야 完美호 教育을,” 『皇城新聞』, (1910.9.6.), 4면.

28) 철학, 일문학과 역사, 윤리, 영어, 물리학, 화학, 수학과 천문학, 상업학, 농업, 생물학, 음악 등이다. Report of Registrar of C.C.C., Dec., 28, 1915.

29) 신학과의 전신인 성서과(Biblical)는 1916년 개설되었다.

하지만 연희전문학교 학적부에는 그의 입학 시기에 관한 기록이 없다. 다만, 주기철이 출석한 웅천읍교회의 동사무사 김기원³¹⁾ 씨가 기재되어 있을 뿐이다.

(2) 청년연합회 활동

연희전문학교 학적부에는 주기철의 한 학기 기록만 수록되어 있다. 학업을 중단했기 때문이다. 그가 고향으로 돌아왔을 때 김기원 목사와 라대벽 목사가 웅천과 김해 지경의 6개 교회의 동사무사로 활동하고 있었다. 라대벽 목사는 일찍이 관습과 제도에 따른 예절 아닌 예절을 강조하는 신자들에게 하나님 앞에서 모든 인간이 평등하다고 했다. 이를 통해 백정과 함께 예배드릴 수 없다며 이탈한 돌아왔다고 한다.



그림 6 라대벽 목사

주기철은 1917년 이기선 목사의 중매로 안갑수와 결혼했다. 그리고 3.1만세운동이 일어난 해 10월에 큰아들 영진을 낳았다. 그에 앞서 4월 3일 웅천만세운동이 있었고, 그와 관련해 32명이 주모자로 연행되었다. 그 가운데 주기철의 이름은 들어있지 않다.³²⁾

1921년부터는 청년연합 활동에 참여했다. 당시의 신문 기사에 의하면, 주기철은 1921년 4월 1일 YMCA 회관에서 개최된 총회에서 의사(議事)로 당선되었다.³³⁾ 그리고 조선청년회 연합회 집행부가 10월 마산과 창원을 순회할 때 웅천청년단의 대표로 환영회에 참석했다.³⁴⁾

(3) 김익두 목사와 주기철

주기철이 목회자로 들어선 것은 김익두 목사의 집회와 관련이 있다고 한다. 김익두는 집회에서 은사(恩賜)로써 일정 부분 교회에 활력을 주었다. 그리고 김재준과 주기철의 인생 진로에 결정적인 영향을 주었다고 한다. 기존의 연구에 따르면, 주기철이 신학교에 입학한 시기와 김익두 집회 사이에는 상당한 간격이 있고, 살펴본 바와 같이 주기철은 신학 청원 이전까지 청년회 연합활동에 적극이었다.

김익두의 집회 일정을 확인할 수 있는 자료로는 이적명증위원(異蹟證明委員)들이 펴낸 『조선예수교회 이적명증(이하 ‘이적명증’)』(1921),³⁵⁾ 마산교회의 기록물 그리고

30) Act of Endowment C.C.C., July 13, 1916; Application for the Establishment of the C.C.C., July 13, 1916.

31) 김기원 목사는 제7회 경상노회(1913.12.31., 마산포교회)에서 가결한 대로 1914년 1월 16일 웅천읍 예배당 사랑방에서 김기원 목사 위임예배를 거행하였으며, 1916년 2월 22일 웅천읍예배당에서 가진 특별 임시노회에서 “金海邑과 熊川地境 合 六處교회에 羅大關氏와 同事牧師로 委任禮式 行하기로 決定”하였다. 『경상노회 제7회회록』(1913.12.31.); 『경상노회 特別 臨時老會錄(三)』(1916.2.22.). 그는 동년 6월 22일 대구 성경학당에서 개최된 제12회 경상노회에 熊川邑교회의 총대로 참석하였다. 『경상노회 제12회회록』(1916.6.24.). 한편, 김기원 목사는 1918년 경북 경산 소재 외촌교회 임시목사로 임명받았으며, 제5회 경북노회로 이명하였다. 『第四回 慶北老會錄』(1918.6.20.); 『第五回 慶北老會錄』(1918.12.18.).

32) 高第九八三三號(1919.4.4.); 慶南地親 第二〇二號(1919.4.7.).

33) 『동아일보』, (1921.4.5.), 3면.

34) 『동아일보』, (1921.10.9.), 4면.

35) “이 작은 현디 조선민족의게 하느님씩서 나타내여 주신 은혜로운 이적을 기록하야 영원히 조선교회의

당시의 신문기록 등이 있다. 기존의 연구에서 김익두의 집회 시기는 ① 1920년 5월, ② 1920년 9월, ③ 1920년 11월 등으로 나타난다.³⁶⁾

우선 1920년 5월설, 곧 5월 27일 주장을 이적명증과 대조하여 살펴보면, 다음과 같은 내용을 확인할 수 있다.³⁷⁾

김익두는 1920년 4월 25일부터 대구, 경산, 현풍 지역에서 부흥사경회를 했다. 그때 10년간 아래턱이 떨어져서 고생하던 이와 골절통으로 고통받고 있는 임신 두 달째인 홍씨 부인을 고쳐주었다. 홍씨 부인은 대구의 한 명의에게 임신이 아니며, 수술을 받아야 한다는 진찰 결과를 듣고 불안해하던 중 한 그리스도인의 말을 듣고 김익두에게 몇 차례 기도를 받았다. 임신이 분명하니 믿고 기다리는 말도 들었다. 홍씨 부인은 건강한 남자아이를 순산하고 마산부교회에서 부흥회를 가질 때 감사하는 기별을 김익두에게 보냈다.

『동아일보』도 1920년 5월 30일, 김익두의 이적 기사를 보도했다. 부산진교회에서 5월 17일부터 일주일간 열린 부흥회에서 일어난 이적에 초점을 맞추어 고침을 받은 자들을 비교적 상세히 다루었다.³⁸⁾

그리고 김익두의 다음 행선지는 진주교회이다. 진주교회에서의 일정을 마친 김익두 목사는 1920년 5월 27일 마산에서 일정을 보내고, 다음 날 그의 사역지 황해도 신천으로 출발했다.³⁹⁾

1920년 9월 관련은 마산교회의 당회록에서 다음과 같은 내용을 확인할 수 있다.

1920년 6월 27일 하오 2시 반에 본당회 제97회로 예배당에 회집하여, (중략) 윤산은,

영화로운 력스(歷史)를 삼고져 기록”한 것으로 “니용은 본 이적명증위원(本異蹟證明委員)들이 친히 상고하여 눈으로 보고 손으로 만지고 친히 참예한 일과 또 본회의 찬성원원들이 친히 보고 만지고 참예하고 기록하여 보낸 것을 모도와 편찬(編纂)”한 것이다. 林澤權 편, 『조선예수교회 이적명증』, (京城: 朝鮮耶穌敎書會, 1921), 서언.

- 36) “소양은 김재준이 김익두로부터 은혜를 받은 1920년, 그해 5월 27일 마산의 문창교회에서 열린 부흥사경회에 참석해 깊은 영적 각성을 체험했다.... 그해 11월 1일부터 웅천읍교회에서 열린 사경회에서 또 다시 ‘큰 은혜’를 받은 후 소양의 인생관이 완전히 달라졌다.” 박용규, 253; “1920년 두 차례에 걸친 김익두 목사의 사경회에 참석하고 자신의 진로를 목회자의 길로 굳힌다. 즉 그 해 9월의 마산 문창교회와 11월 웅천읍교회에서 개최된.....” 이만열, 260; “그러나 1920년 9월과 11월, 마산과 웅천에서 개최된 김익두 목사 부흥회에 참석하여 치를 회개하는 중생 체험과 목회자의 길을 가겠다는 소명(召命) 체험을 하였다.” 이덕주, 273~274.

37) 『이적명증』, 10.

38) 『동아일보』, (1920.5.30.), 3면.

39) 『이적명증』, 21.

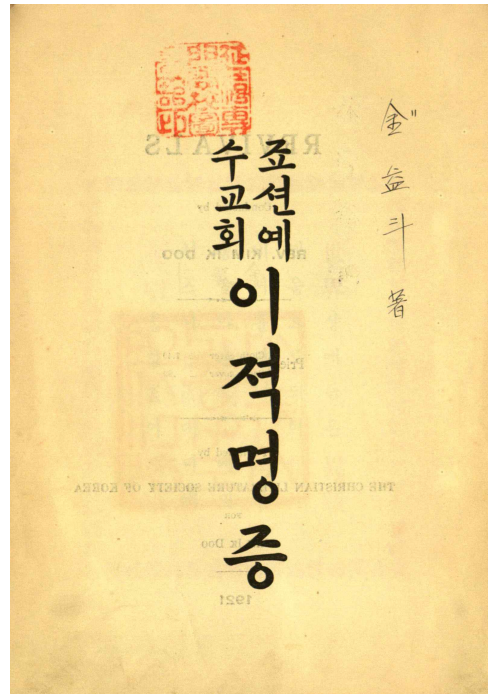


그림 7 김익두 목사 이적명증 책 속표지

© 연세대학교 학술정보원 소장

김익두, 강규찬, 김선두 이상 네 분 목사 중에 한 분을 청하게 되면 오는 9월 24일부터 29일까지 본교회에서 부흥회를 열기로 회중이 가결하다.

위의 내용만 보면, 마산교회에서 1920년 9월 24일부터 부흥회가 열렸다고 할 수 있다. 그리고 김익두 목사는 9월 초부터 호남 일대에서 부흥회를 인도했다.⁴⁰⁾ 이적명 증에 의하면, 김익두 목사는 9월 24일부터 일주일간 황해도 황주읍교회에서 부흥회를 열었다.⁴¹⁾ 반면에 그 기간에 마산교회에서 부흥회가 있었다는 기록을 찾지 못했다.

그런데 마산교회는 1920년 12월 21일 제101회 당회에서 김익두 목사를 강사로 하여 부흥회를 하기로 결정했다.⁴²⁾ 이에 관하여 이적명증은 다음과 같이 언급했다.⁴³⁾

쥬후 一千九百二十一年 一월一일부터 一쥬일동안 마산부교회에서 선장을 청하야 부흥회를 기회하였는디 기일전부터 각처에 훗터져잇던 신자들은 신령한 은혜를 받고져 하여 차자오며....

이상에서 살펴본 바에 의하면, 마산교회는 1921년 1월 초에 김익두 목사를 초청해 부흥회를 가졌다. 하지만 웅천읍교회의 11월 부흥회 관련 자료는 발견하지 못했다.

4. 나서는 말

주기철은 10대에 기독교에 입문해 학문에 정진하는 가운데 납득이 되는 신앙을 견지했다. 학문에 뜻을 둔 까닭에 이광수, 조만식과 같은 스승을 만날 수 있었고, 그들에게서 신앙 형성에 일정한 영향을 받았다. 또한, 심익순, 인노절, 라대벽과 같은 선교사를 통해 지향할 신앙을 찾는데 영향을 입었다. 20대에는 청년 활동을 통해 실천하는 삶을 시도한 것으로 파악된다. 그러한 까닭에 그가 목회자가 되기로 한 것은 낮은 곳에 있는 사람들과 함께 자유를 구가하는 길이었다고 추정한다.

주기철은 30대 초반에 기독교가 “빈민의 종교, 노동자의 종교”임을 공개적으로 언명했다.

40) 『매일신보』, (1920.9.15.).

41) 『이적명증』, 82.

42) “쥬후 일천 구백 이십년 십이월 이십 이일 호 팔시에 림시당회 데 일백 일회로 본교 사무실 니에 서.... 본교 부흥회를 김익두 목사를 청하고 리년 일월 이일부터 기회하고 한 일쥬일간 행하기로 회중 이 동의가 필하다.” 『마산당회록』 데이권.

43) 『이적명증』, 22.

-제4논찬-

“주기철의 신학교 입학 이전 행적”에 대한 논찬문

최상도(호남신학대학교)

경북 경주(당시 월성군)의 아주 작은 시골 마을에서 자란 제가 영화관에서 생애 첫 관람한 영화가 ‘저 높은 곳을 향하여’라는 주기철 목사님의 일대기를 다룬 영화였습니다. 집에서 대중교통으로 약 1시간 30분이 걸리는 경주시내 한 극장에 가서 온 가족들이 다함께 관람했습니다. 극적 장면을 연출하기 위한 영화였기에 역사적 사실과는 다른 내용이 다분하였다고 해도 어린 제게는 충격적이고 감동적인 영화였습니다. 그 후 저는 신학교에 입학했고, 목사가 되어 오늘이 이르렀습니다. 자기소개를 할 때마다 저는 그 영화에 등장한 주기철 목사님같이 되고 싶었다고 말합니다. 오늘 많은 목회자들이 주기철 목사님께 직간접 영향을 받았다고 생각합니다. 저 역시 예외는 아닙니다. 특히 어린 시절 본 그 장면은 아직도 눈에 선하게, 선명하게 마음에 남아 있습니다. 또한 주기철 목사님이 평양신학교에 재학 때 조부께서 같은 노회인 경남 노회 제18회 정기회(1925.12.30.-1925.1.1. 마산부문창예배당)에서 허락을 받아 평양신학교에 입학(기독신보, 1925.2.11.)하셔서 동문이 되셨다는 사실을 알게 되었습니다. 비록 조부는 졸업하지 못하고 독립운동에 투신하셨지만, 주기철 목사님을 상기할 때마다 저는 개인적으로 저의 조부도 함께 떠 올립니다. 이런 차에, 정운형 교수님의 “주기철의 신학교 입학 이전 행적”의 논문을 논찬으로 읽게 되었습니다. ‘주기철’ 이름 석자만으로도 반가운 연구였습니다.

정운형 교수님은 이 연구를 통해서 기존의 주기철 목사에 대한 전기적 연구에서 발생하는 ‘혼란’을 수정하고자 하는 목적이 있음을 밝히고 있습니다. 이를 위해 연구자는 “매체 및 접속 환경의 변화와 더불어 사용자의 편리함을 제고한 자료의 보관 및 관리 그리고 크게 향상된 검색 환경에 주목”하여 “기존 연구를 교회와 언론사에서 생산한 자료로써 분별”하고자 했습니다. 연구 시기는 주기철 목사의 신학교 입학 이전 10대와 20대, 즉 1897-1922년까지의 행적을 확정하고, 주기철 목사의 신학교 입학에 직접 영향을 끼쳤다고 알려진 김익두 목사의 부흥사경회의 시기를 자료에 근거하여 소개하고 있습니다.

정운형 교수님의 이 연구에 기대어 주기철 목사의 신학교 입학 이전 시기까지를 정리해 보면 다음과 같습니다.

1897.11.25.	경남 웅천에서 출생. 본명 주기복.
1906-1909.	개통학교 초등과
1909-1913.3.	개통학교 고등과
1910.12.25.	입교 (웅천교회)
1913.9.2.(3쪽) / 1913.4(5쪽)	오산중학교 입학
1916.3.	오산중학교 졸업
1916.	Chosen Christian College (경신학교 대학과) 입학 (연희전문 학적부에는 입학기록 없음)
1917.	안갑수와 결혼
1919.10.	장남 영진 출생

1921.1월초. 김익두 목사 마산교회 부흥집회 (웅천읍교회 집회기록 없음)
 1921.4.1. YMCA 총회에서 의사(議事)로 당선
 1921.10. 조선청년회 연합회 웅천청년단 대표

기존의 연구와 큰 차이는 없는 것으로 보입니다. 다만 논쟁이 될 수 있는 곳이 두 곳 정도 발견됩니다. 첫째, 오산학교 입학 시기입니다. 이 논문에서도 다른 두 시기를 언급하고 있습니다. 1913년 4월과 9월입니다. 논문 3쪽에는 연희전문 학적부에 따라 연구자는 주기철의 오산학교 입학 시기를 1913년 9월 2일로 제시하고 있습니다. 하지만 5쪽에서는 다시 기존 연구에 따라 4월에 입한 것으로 서술했습니다. 연구자도 두 시기를 병기하며 혼란을 야기하고 있는데, 향후 이 논문에서 제시하는 연희전문 학적부 기록을 근거로 주기철의 오산학교 입학은 1913.9.2.로 확정해야 할 것으로 보입니다.

둘째, 김익두 목사의 부흥사경회 시기입니다. 이 논문에서 가장 중요하게 서술한 부분으로 판단됩니다. 연구자는 기존연구에서 제시하는 1920년 5월, 9월, 11월보다는 김익두 목사의 마산교회 부흥사경회는 1921년 1월 초에 한 것으로 결론을 내리고 있습니다. 그리고 웅천읍교회의 1920년 11월 김익두 목사의 부흥회 관련 자료는 발견하지 못했음을 밝히고 있습니다. 기존 연구에서 주기철이 1920년도(5월 혹은 9월 혹은 11월)에 김익두의 부흥사경회에 영향을 받아 신학을 공부하기로 결심했다는 서술에 수정을 요하는 부분으로 보입니다. 하지만 특히 민경배 교수는 김익두의 마산문창교회 집회를 1920년 5월 27일로 확신하며 1921년설을 부정하고 있습니다(민경배, 『순교자 주기철 목사』, 대한기독교서회, 1997(개정판), 74-75. 특히 각주66을 보라). 또한 본 연구에서는 주기철과 1921년 1월 마산교회 김익두 목사의 집회에서의 접점에 대한 내용은 없습니다. 오히려 정운형 교수님은 이 연구에서 주기철이 1921년 YMCA 총회에서 의사로 당선되었고, 웅천청년단 대표로 적극 활동했음을 강조하고 있습니다. 연구자가 김익두 목사의 주기철에 대한 영향을 1921년 이후로 보는 것인지, 김익두 목사의 영향보다 청년회 활동이 신학을 공부하기로 한 주기철 인생의 터닝 포인트로 보는지가 궁금합니다.

이와 더불어 내용에 대한 질문을 몇 가지 더해봅니다.

(1) “1919년 4월 3일 웅천 만세 시위에의 참여 여부에 대해서 서로 다른 주장이 상존”하고 있다고 서술(5쪽)하는데 상존하는 ‘다른 주장’의 구체적인 내용이 궁금합니다. 그리고 이에 대한 연구자의 견해도 궁금합니다. 이후 주기철의 종교적 신사불참배를 이해함에 있어 그의 민족적 동기가 어떤 방식으로 작동하는가에 대한 논의(민경배와 이상규 교수의 부재(不在)론, 이만열 교수의 공재(共在)론, 박용규와 김인수 교수의 승화(昇化)론, 이덕주 교수의 내재(內在)론)를 4.3웅천 만세 시위 운동 참여여부에서 그 기원을 찾을 수 있다고 보고 질문합니다.

(2) 결론에서 웅천교회의 “심익순, 인노절, 라대벽과 같은 선교사를 통해 지향할 신앙을 찾는데 영향을 입었다”고 서술하면서 “낮은 곳에 있는 사람들과 함께 자유를 구가하는 길”로 목회자가 되었으리라 추정하고 있습니다. 본 논문에서 구체적으로 주기철이 어떤 방식으로 이들에게 영향을 받았는지 서술이 없습니다. 심익순의 교육사상, 인노절의 여권신장과 평등교육, 라대벽의 평등사상이 주기철에게 어떻게 구체적으로 영향을 미쳤는지에 대한 논의가 필요해 보입니다. 이에 대해서 추가 설명해 주시면 감사하겠습니다.

연구자료의 한계에도 불구하고 기존 연구에서 ‘혼돈’과 ‘오해’를 유발하는 주기철의 10대, 20대시기의 행적을 수정해 주시고, 이후 민족지도자, 선교사, 청년활동의 영향으로 주기철의

기독교 이해가 “빈민의 종교, 노동자의 종교”임을 다시금 상기시켜 오늘의 기독교가 지향해야 할 모습을 보여주신 연구에 감사드립니다.