

2022년

**한국복음주의역사신학회
한국교회사학회
공동 학술대회**

**“주일학교 교육의 역사:
한국주일학교 연합회 100년”**

- 일시: 2022년 3월 26일(토)
- 장소: 한국성서대학교
- 주관: 한국복음주의역사신학회·한국교회사학회

학술대회 시간표

시간	일정		비고
10:00 ~ 10:30	개 회 예 배 설교: 박영실 교수 (총신대)		
10:30 ~ 11:10	주제발표 박용규 교수 “주일학교운동과 조선주일학교연합회”		
11:20 ~ 12:00	발표: 김웅기(성서대) 논평: 최영근(한남대) “일립 강태국의 교육사상이 기독교 학교 교육에 주는 적 용점 연구” 장소: 일립관 B101호	발표: 이영식(총신대) 논평: 이치만(장신대) “초기 한국교회 주일학교 연합활동의 발전과 장로교 사례” 장소: 일립관 501호	발표: 박경수(장신대) 논평: 김요섭(총신대) “아르굴라 폰 그룸바흐의 저항과 항변” 장소: 일립관 503호
12:00 ~ 12:40	발표: 배정훈(고신대) 논평: 김성욱(웨신대) “천국에서의 영광을 바라보며” 장소: 일립관 B101호	발표: 전광수(국제신대) 논평: 이상조(장신대) “개혁신학자들 사이의 명백한 불일치?” 장소: 일립관 501호	발표: 김은하(장신대) 논평: 김호욱(광신대) “20세기 초 팬데믹 시대에 움튼 여성들의 우정” 장소: 일립관 503호
12:40~	정리 및 마무리		

- 목 차 -

개회에배 및 광고	6
-----------------	---

주제발표	7
------------	---

발표

“일립 강태국의 교육사상이 기독교 학교 교육에 주는 적용점 연구”	김웅기 교수	54
논평1	최영근 교수	67
“초기 한국교회 주일학교 연합활동의 발전과 장로교 사례”	이영식 교수	71
논평2	이치만 교수	96
"아르굴라 폰 그룸바흐의 저항과 항변"	박경식 교수	98
논평3	김요섭 교수	113

“천국에서의 영광을 바라보며”	배정훈 교수	116
논평4	김성욱 교수	136
“개혁신학자들 사이의 명백한 불일치?”	전광수 교수	139
논평5	이상조 교수	156
"20세기 초 팬데믹 시대에 움튼 여성들의 우정"	김은하 교수	158
논평6	김호욱 교수	172

개 회 예 배

사회: 조현진 회장

목	도		다	같	이
찬	송	 560장	다	같	이
기	도		박형신	교수	
성경봉독		 마 22:37-40	사	회	자
설	교	우리의 강령	박영실	교수	
환	영	사	강규성	부총장	
감사패	증정	박영실 前 회장님	다	같	이
광	고		김요섭	총무	
축	도		박영실	교수	

<광 고>

1. 이번 한국복음주의역사신학회·한국교회사학회 공동학술대회 및 정기총회를 허락하신 하나님께 감사드립니다. 또한 오늘 학술대회를 위해서 예배순서, 발표, 좌장, 논평을 맡아주신 모든 분들에게 진심으로 감사드립니다.
2. 오늘 행사를 위해서 장소를 제공해주신 한국성서대에 진심으로 감사드립니다.
3. ZOOM을 통하여 온라인으로 참여하고 계신 분들께도 진심으로 감사드립니다.
4. 오늘 행사는 일정표대로 진행됩니다. 시간을 엄수해주시길 부탁드립니다.
5. 역사신학논총 40권 발간을 준비 중입니다. 4월 30일까지 논문 투고를 받을 예정입니다.
6. 학회의 원활한 운영을 위하여 회원님들의 회비납부를 부탁드립니다. 회비납부에 대해선 김효남 교수님(회계)께 확인해주시길 부탁드립니다.

“주일학교운동과 조선주일학교연합회”

박용규 교수

총신대 신대원 명예교수

서론

1922년 결성된 조선주일학교연합회가 올해로 창립 100주년을 맞았다. 한국선교가 시작된 이후 주일학교는 한국교회 성장과 발전에 지대한 공헌을 하였다. 개신교 선교사들은 처음부터 주일학교를 선교사역에서 자신들이 해야 할 중요한 책무로 생각했다. 그들은 주일학교를 중시하는 미국의 신앙전통 속에서 교육을 받았다.¹⁾

19세기 인디애나주 개척민들이 설립한 하노버대학 신학부로 출발한 맥코믹신학교는 교수와 학생이 하나 되어 찬송을 부르고, 성경을 읽고, 기도로 매일 수업을 시작했으며 주일 오전에는 교수들이 주일학교에서 가르치고 주일 오후에는 학장이 예배를 인도할 정도로 학문과 경건을 조화시켰다.²⁾ 신학교교육이 주일학교와 밀접한 연계성을 지니며 진행된 것이다. 사실, 이 같은 전통은 맥코믹신학교만의 전통은 아니었다. 정도의 차이는 있지만 다른 신학교들도 마찬가지였다. 선교사들은 그런 전통 속에서 교육을 받고 파송되었고 그런 방향에서 한국선교를 착수했다. 때문에 한국에 파송된 선교사들은 일찍이 주일학교의 중요성을 인식하고 있었다.

한국교회사에 나타난 기록으로는 1886년 6월 제2회 미감리교선교회 보고서에서 감리사 아펜젤러는 지난 1년 동안의 감리교 선교사역을 보고하면서 세례교인 1명, 원입교인 100명, 주일학교 학생 12명, 매일학교 학생 30명과 병원 1개라고 밝혔다.³⁾ 1883년 3월 11일 아펜젤러는 자신의 일기에 “어제는 14명이 참석”했고 “이제부터 영어로 말하는 주일학교를 내집에서 시작”했으며 시간은 30분으로 제한했다⁴⁾고 적었다. 스크랜튼 여사는 1888년 1월에 “이화학당에서 12명의 소녀와 3명의 부인, 3명의 선교사, 그리고 선교본부의 한명으로 주일학교를 시작했다.”⁵⁾고 밝혔다. 광안련에 따르면 1890년에 주일학교가 시작되었고, 1897년에는 평양에만 주일학교가 다섯 개가 되었다.⁶⁾

한국에 파송된 선교사들은 주일학교를 처음부터 자신들이 감당해야 할 중요한 책무로 받아들였다. 한국에 파송된 북장로교선교회와 남장로교선교회는 선교의 거점이라고 할 수 있는 선교부가 개설된 후에는 개척예배와 주일학교를 거의 동시에 가장 먼저 착수했다. 그 구체적인 사례가 남장로교선교회의 전주선교부 출범의 경우이다. 레이놀즈와 테이트 두 선교사는 1897년 3월 6일, 토요일 정식으로 전주 선교부 출범예배를 드리고 바로 그

1) 문동환, “현대기독교교육의 동향,” 『기독교교육』 제12호 (1966년 1월): 6-7. “최근 기독교 교육의 위치가 어느 신학교에 있어서나(특히 미국에 있어서) 상당히 중요한 자리를 차지하게 되었고 우수한 신학교에 조직신학 혹은 성서신학을 맡은 이들까지 기독교교육에 관한 글과 책을 많이 쓰게까지 되었다.”

2) 마포삼열전기편찬위원회, 『마포삼열박사 전기』, (서울: 대한예수교장로회 총회교육부, 1973), 51.

3) 장종철, “한국감리교회의 기독교교육사,” 『기독교교육논총』 제5집 (1999년 9월): 44-45.

4) 장종철, “한국감리교회의 기독교교육사,” 45에서 재인용.

5) M. F. Scranton, “Woman’s Work in Korea,” *The Korean Repository* (Jan., 1896): 5.

6) 문동환, “한국의 교회교육사,” 『한국기독교교육사』, (서울: 대한기독교교육협회, 1974), 38.

다음날, 3월 7일 주일 8명이 참석한 가운데 주일예배를 드렸고 그 다음주 3월 14일에는 2명이 더 참석하여 10명이 두 번째 주일예배를 드렸다. 그리고 그로부터 2주가 지난 1897년 3월 28일 주일날 4명의 어린이들을 모아놓고 주일학교를 착수했다.⁷⁾ 초기 선교사들에게 복음을 접한 이들은 백홍준과 이성하가 증거하듯 선교사들과 함께 주일학교 교사로 봉사를 하면서 자연스럽게 기독교 지도자로 성장했다.⁸⁾

주일학교는 한국에 파송된 선교사들이 선교보고를 할 때도 ‘교회와 주일학교’ 현황을 동시에 보고하였다. 아펜젤러는 세상을 떠나기 전 1902년 5월 그의 마지막 보고서에도 자신이 47개의 교회와 주일학교를 맡고 있다고 기록했다. “우리는 현재 세 장로사와 세 지방회가 있고 입교인이 1,296명, 학습인이 4,559명이 있으며, 14명의 본처 전도사와 47개의 교회와 주일학교가 있습니다.”⁹⁾ 1907년 한국선교를 착수한 동양선교회 역시 처음부터 주일학교를 중시했다.¹⁰⁾

본고에서는 1884년 9월 20일 알렌이 입국하고 나서 현재까지 한국의 주일학교운동이 어떻게 발전되어 왔는가를 조선주일학교연합회(1948년 3월 23일 대한기독교교육협회로 개칭)를 중심으로 역사적으로 살펴보고자 한다. 필자가 연구를 통해서 판단할 때 한국의 주일학교운동은 한국교회사적으로 1884년부터 1905년까지, 1905년부터 1938년까지, 그리고 1945년부터 1960년까지, 그리고 1960년부터 현재까지로 크게 대별할 수 있을 것이다.¹¹⁾

I. 네비우스 선교 정책과 주일학교

1890년 처음 네비우스의 방한을 통해서 기초가 놓인 네비우스 선교 정책은 주일학교와 깊이 맞물려 진행되었다.¹²⁾ “네비우스 선교 정책은 주일학교에 대한 새로운 비전을

7) 전주서문교회 100년사 편찬위원회, 『전주서문교회 100년사』, (서울: 쿤란출판사, 1999), 125.

8) 車載明, 『朝鮮예수敎長老會史記 上』, (京城: 新門內敎會堂, 1928), 9; 김양선, “Ross Version과 한국 Protestantism,” 『백산학보』 제3호 (1967년): 425; 白樂濬, 『韓國改新敎史』, (서울: 연세대학교출판부, 1973), 51. 또한 Rhodes, ed., *History of the Korea Mission, PCUSA, Vol. 1. 1884-1934* (Seoul: The Chosen Mission, Presbyterian Church, U.S.A., 1934), 74를 보라. 후에 이성하는 의주교회 주일학교에서 봉사하면서 주의 사역을 계속했다.

9) H. Appenzeller, *The Korea Mission of the Methodist Episcopal Church*, 2nd. (New York, 1905), 30.

10) 박용규, 『한국기독교회사1 1784-1910』, (서울: 한국기독교사연구소, 2022), 500-501.

11) 최요섭, “대한기독교교육협회 약사,” 『한국기독교교육사』, (서울: 대한기독교교육협회, 1974), 247. 그는 한국의 대한기독교교육협회의 역사를 탄생기(1905-1922), 발전기(1923-1937), 암흑기(1938-1946), 재건기(1947-1970), 정비기(1971-)로 대별했다. 필자가 판단할 때 대한기독교교육협회를 중심으로 한 역사의 시대 구분으로는 타당성이 있다. 오인택, “총론: 한국교단의 기독교교육사,” 『기독교교육논총』 제5집 (1999년 9월): 15. 시대 구분은 학자에 따라 교파에 따라 달랐다. 장종철은 감리교의 기독교교육역사를 감리교의 전래와 선교의 제 1기(1885-1919), 주일학교운동 확장의 제 2기(1920-1945), 교회교육재건의 제 3기(1945-1960), 그리고 기독교교육 전문화의 제 4기(1961-현재)로 구분했다. 반면 고용수는 여명기(1884-1905), 준비기(1905-1922), 개화기(1922-1930년대 후반), 암흑기(1930년대 후반-1945), 재건기 (1945-1960), 반성과 도약기(1960-1970), 성장기(1970-현재)로 구분했다. 고용수, “대한예수교장로회(통합)의 기독교교육사,” 『기독교교육논총』 제5집 (1999년 9월): 95-96.

12) S. L. Roberts, “Fifty Years of Christian Training in Korea,” *The Fifty Anniversary Celebration of the Korea Mission of the Presbyterian Church in the U.S.A. June 30-July 3, 1934*, ed. Harry A. Rhodes and Richard H. Baird (Seoul, Korea: Post Chapel, John D. Wells School, 1934), 108-109; Roland Allen & Floyd Eugene Hamilton, *The “Nevius*

제시하였고, 주일학교는 네비우스 선교 정책의 가장 큰 실천 목표 가운데 하나였다.”¹³⁾ “네비우스 선교 정책이 채택되던 1890년에 시작된 주일학교 사업은 곧 한국교회의 양적 성장을 보완하는 질적 성장의 중요한 수단으로 자리 잡아갔고, 그 수도 놀랍게 신장했다.”¹⁴⁾ “1897년 평양에만 5개의 주일학교가 운영되었고, 교재를 인쇄하여 공동으로 사용했다.”

1934년 한국선교 회년 기념식에서 평양장로회신학교 교장 로버츠 선교사가 지적인 것처럼 기독교인들의 훈련을 위해 한국교회가 초기부터 “교사훈련,” “성경통신과정,” “여름성경학교” 등을 실시하여 네비우스 원리를 주일학교와 교회 전체에 적용하도록 노력을 기울여 왔다.¹⁵⁾ 한국 주일학교연합회(The Korea Sunday School Association)는 네비우스 선교 정책과 밀접한 연계성을 지니면서 한국교회의 복음화를 위해 협력해 왔다.¹⁶⁾

네비우스 선교 정책에서 시작된 성경중심의 주일학교는 장로교뿐만 아니라 감리교 안에도 견고하게 자리 잡아 한국교회가 처음부터 복음에 기초한 교회로 출발할 수 있는 토대를 구축해 주었다. 한국감리교선교회는 선교 초부터 주일학교를 집중적으로 육성했다. 감리교는 1893년 평양, 제물포, 서울 등 여러 교회의 주일학교를 망라해서 주일학교연합회를 조직하고 조지 히버 존스(George Heber Jones, 趙元時)가 위원장을 맡으면서 주일학교가 상당히 발전했다.¹⁷⁾ 미 감리교 연례보고서에 따르면 1893년에 5개의 주일학교가, 1895년에는 정동과 이화에 각 1개씩 2개, 상동교회 1개, 동대문교회 1개, 제물포교회 1개 합 6개로 발전했고, 1896년에는 7개, 1897년에는 15개, 그리고 1898년에는 무려 28개로 늘어났다.¹⁸⁾ 학생 수도 1893년에 133명, 1895년에 385명, 1896년에 512명, 1897년에 967명, 그리고 1898년에는 1,402명으로 증가했다.¹⁹⁾

1900년 주일학교를 처음 시작한 남감리교선교회도 설립 당시 서울과 송도에 각 1개씩 전체 2개로 시작한 것이 1903년에는 11개, 1905년에는 34개, 1918년에는 138개, 그리고 1930년에는 359개로 급신장했다. 학생 수도 1900년 80명에서 1903년에 440명, 1905년에 1,770명, 1918년에 5,911명, 그리고 1930년에 13,303명으로 급증했다.²⁰⁾

감리교 중 가장 주일학교가 잘된 곳은 평양 남산현교회였다. 1896년 남산현교회 담임으로 부임한 노블 선교사 부부는 국내에서는 처음으로 등급별 유년주일학교를 교회 내에 운영하기 시작했다. 공과는 미국교회에서 사용한 **민국통일공과**를 번역 등사해서 사용하고 매주 금요일 저녁에 한국인 교사들을 모아 놓고 예습을 시켜 학생들을 가르치게 했다. 1903년 1백 75명이 모이는 주일학교가 얼마 후에는 평균 500명이 모이는 주일학교로 발전했다. 1911년 100명으로 처음 조직된 남산현교회 영아부도 이듬해엔

Method” in Korea (World Dominion Press, 1930); Bengt Sundkler, *The World of Mission* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1965), 239 ; 김남식·간하배, 『韓國長老敎神學思想史』, (서울: 도서출판 베다니, 1997), 163을 참고하라.

13) Roberts, “Fifty Years of Christian Training in Korea,” 106 - 107.

14) 감리교는 1888년 스크랜톤 여사에 의해 주일학교가 처음 시작되었고, 1892년 10월 노블 선교사의 아내 노블 여사에 의해 정동교회 청년주일학교가 시작되었으며, 유년주일학교는 노블 선교사가 1893년 9월 아현교회로 옮겨 가면서 시작되었다. 윤춘병, 『韓國監理敎敎會成長史』, (과천: 감리교출판사, 1997), 342 - 343.

15) Roberts, “Fifty Years of Christian Training in Korea,” 111 - 112.

16) Roberts, “Fifty Years of Christian Training in Korea,” 112 - 114.

17) 장종철, “한국감리교회의 기독교교육사,” 49.

18) *Annual Report of MEC*, 1899, 270.

19) *Annual Report of MEC*, 1899, 270.

20) *Minutes Meeting of MECS*, 1903, 1905, 1918 ; 『남감리교 한국매년회회록 제 13회, 1930』, 120.

500명이 모이는 영아부로 성장했다. 1910년대에 이르러 남산현교회 주일학교는 영아부, 유년부, 초등부, 중등부, 청년부, 장년부로 세분화되어 운영했다.

감리교선교회가 이렇게 주일학교에 깊은 관심을 기울인 것은 어느 교회나 주일학교를 잘 육성하면 “아이들이 심히 많아 한 학교”로 발전할 수 있다고 확신했기 때문이다. 또한 주일학교는 곧 “장래 교회”라고 확신했다.²¹⁾ 주일학교에서 훈련 받은 이들이 장차 중요한 교회 일꾼으로 성장하기 때문이다. 감리교회는 이와 같은 안목을 갖고 주일학교를 집중적으로 육성하기 위해 상당한 노력을 기울였다. 1888년 주일학교가 조직된 후에는 바로 배재학당 안에 설치된 인쇄소를 통해 여러 종류의 주일학교 교재를 출판하기 시작했다.

평양이 한국교회 성장을 견인하면서 이 지역 주일학교는 서울의 주일학교 교세를 넘어섰다. 1897년 연례 모임에서 그래함 리는 주일오후에 관동교회 (장대현교회 전신)에서 주일예배를 드리고 오전에는 다섯 번의 주일학교를 운영하고 있다고 보고했다.²²⁾ 매 주일 각 예배 처소에서 정기적으로 모이는 “주일학당”의 경우도 평양이 압도적으로 많아 121개 중 평양은 89곳으로 31개인 서울에 비해 무려 세 배 이상이나 많았다.²³⁾ 주일학교 수만 뚜렷이 차이 난 것이 아니라 실제로 주일학교에 재학하는 학생들의 수에서도 평양과 서울이 차이가 분명했다. 1901년을 기준으로 당시 북장로교의 전체 8,668명의 주일학생 중 서울이 1,450명이고, 부산이 52명인 반면 평양은 7,166명으로 주일학교 학생 수가 서울이나 기타 지역과 비교할 수 없을 정도로 많았다.²⁴⁾

II. 평양대부흥운동과 주일학교운동

한국에서 주일학교운동이 교파를 초월하여 하나의 연합운동 성격으로 발전한 것은 한국교회가 놀라운 대부흥운동을 경험하면서였다. 1903년 원산부흥운동이 일어나고 부흥운동이 한반도 전역으로 점차 확산되면서 주일학교는 폭발적으로 성장했다.²⁵⁾ 1905년 9월 4개의 장로교 선교회와 2개의 감리교 선교회가 함께 모여 한국복음주의선교공의회(The General Council of Evangelical Protestant Missions in Korea)를 결성하고, 공의회 안에 주일학교 위원회(a Sunday School Committee)를 두었다.²⁶⁾ 블레어(W. N. Blair), 크로스터(J. Y.

21) “주일학교를 발달케 함,” 「신학월보」 제2권 4호 (1902년 4월): 67-69.

22) Harry A. Rhodes, ed., *History of the Korea Mission, Presbyterian Church, U.S.A., 1884 - 1934* (Seoul: Chosen Mission Presbyterian Church, U.S.A., 1934), 150.

23) “교회도사,” 「그리스도 신문」 5권 22호 (1901년 5월 30일): 178. 남장로교의 주일학교는 전주와 목포가 각각 1곳, 군산에 3곳 합 5곳이고, 캐나다 선교회는 함흥과 원산을 합쳐 2곳이고 호주 장로교의 경우 부산에 1곳이었다.

24) “교회도사,” 「그리스도 신문」 5권 23호 (1901년 6월 6일): 188. 참고로 캐나다 장로교 주일학교 학생 수는 함흥, 원산 합해 100명이고 남장로교 주일학교 학생 수는 전주 30명, 군산 190명, 목포 50명 합 270명이었다. 이와 같은 남북의 교세 비교는 이들 선교회가 운영하는 “학당”에서도 차이가 뚜렷하다. 북장로교가 운영하는 28개 학당 중 17개가 평양에 있어 서울의 10개, 부산의 1개보다 더 많았다. 이들 학당의 재학생을 기준으로 할 때도 평양이 남학생 330명, 여학생 50명 합 380명으로 165명의 재학생을 가진 서울이나 남여 각각 25명씩 도합 50명인 부산보다 월등하게 앞섰다. 다음을 참고하라. “교회도사,” 「그리스도 신문」 5권 24호 (1901년 6월 13일): 196.

25) 박용규, 『평양대부흥운동』, (서울: 생명의 말씀사, 2007), 472.

26) W. B. Harrison, “The Union Movement in Korea,” *The Korea Mission Field* [이하 KMF로 표기] Vol.2. No.11 (September, 1906): 201.

Crosthers), 스윈하트(M. L. Swinhart), 푸트(L. H. Foote), 맥래(Duncan Murdoch McRae), 빌링스(B. W. Billings), 노블 부인(Mrs. W. A. Noble), 콜리어(C. T. Collyer) 등 여덟 명이 주일학교위원회 위원으로 참여했다. “이 위원회의 주된 노력은 주일 학교 통일공과(uniform lessons)를 마련하는 일”²⁷⁾이었고, 위원회는 주일학교 교재 출간과 기독교 교육을 장로교와 감리교가 연합으로 추진했다.²⁸⁾ 이렇게 해서 만들어진 것이 “主日學校工夫”이다.²⁹⁾ 주일학교위원회는 **만국주일공과**와 **성경강론월보** 등 성경교재를 출간했다.³⁰⁾

알렌 클락(Allen D. Clark)이 지적인 대로 부흥운동이 일어나면서 “1905년부터 1911년까지 주일학교가 급속히 성장했다.”³¹⁾ 1907년 4월 전체 주일학교는 북장로교가 596개 49,545명, 북감리교 153개 12,333명, 남장로교 55개 1,784명, 남감리교 33개 1,770명, 캐나다 장로교 58개 3,366명, 호주장로교 5개 204명으로 주일학교는 900개이고 전체 주일학생 수는 69,002명이었다.³²⁾ 이와 같은 폭발적인 성장에 힘입어 1907년 한국복음주의연합공의회는 세계주일학교연합회에 한국 주일학교 발전을 위해 사역할 사람을 파송해 달라고 요청했고, 1908년 세계주일학교연합회 한국지부(the Korean branch of the World's Sunday School Association)가 결성되었다.³³⁾ 또한 전국 주일학교 공과를 통일하고, 장로교와 감리교 선교회에서는 주일학교 공과를 출판할 기금 확보에 들어가는 한편 전국 주일학교 사업을 총괄할 총무를 세웠다. 1910년에 처음으로 **세계통일공과**를 사용하게 되었고, 그 이듬해 1911년에는 주일학교 사업을 더욱 활성화하기 위해 한국복음주의연합공의회 산하에 13인으로 구성된 종교교육위원회를 설치했다. 노블 여사는 1911년 12월 **코리아 미션 필드**에 주일날 어린이 주일학교 순서를 공개적으로 제시했다.³⁴⁾ 장로교는 1907년 독노회를 조직한 후 독노회에 주일학당(주일학교)위원회를 설치하였고 위원회 산하에 주일학교 공과위원회, 주일학교 공과부, 주

27) Rhodes, ed., *History of the Korea Mission, PCUSA, Vol. I. 1884 - 1934*, 444.

28) N. C. Whittemore, “Fifty Years of Comity and Co-operation in Korea,” *The Fifty Anniversary Celebration of the Korea Mission of the Presbyterian Church in the U.S.A. June 30-July 3, 1934*, ed. Harry A. Rhodes and Richard H. Baird (Seoul, Korea: Post Chapel, John D. Wells School, 1934), 99 - 100; Rhodes, ed., *History of the Korea Mission, PCUSA, Vol. I. 1884 - 1934*, 452.

29) 문동환, “한국의 교회교육사,” 39.

30) 장종철, “한국감리교회의 기독교교육사,” 49.

31) Allen D. Clark, *History of the Korean Church* (Seoul: Christian Literature Society of Korea, 1961), 175.

32) 박용규, 『평양대부흥운동』, 472.

33) “Officers and Committees of the Korea Branch of the World's Sunday School Association,” *KMF Vol.4. No.3* (March, 1908): 35. 회장에 윤치호, 부회장에 서울의 게일, 송도의 크랩, 전주의 레이놀즈, 서울의 존스, 서기에 컬리어, 통계서기에는 밀러, 회계는 길선주가 선임되었다. 세계주일학교연합회 실행위원회 회원은 송도의 윤치호, 세계주일학교연합회 부회장은 마펫, 한국실행위원회는 의장은 그래함 리가 맡았다. 한국의 실행위원회 멤버는 서울의 질레트, 전주의 맥커친, 춘천의 무스, 재령의 파이팅, 평양의 노블, 대구의 아담스, 평양 한석진, 서울의 하운셀, 평양의 방기창, 평양의 웰즈이고, 중앙위원회 멤버는 리, 윤치호, 존스, 레이놀즈, 마펫, 길선주, 질레트, 게일이고 국제교육위원회 통신 회원은 언더우드, 규칙위원회는 리, 윤치호, 컬리어, 필드였으며, 서기 선정위원회는 리, 윤치호, 노블이었다.

34) Wilcox Noble, “Our Plan in Children's Sunday Work,” *KMF Vol.7. No.12* (December, 1911): 349-350. 개회는 첫 번째 벨이 울리면 일동이 일어나고 두 번째 벨이 울리면 고개를 숙이고 묵도를 하고 이어 찬송, 기도, 성경 보여줌(벨이 울리면 일어나고 두 번째 벨이 울리면 성경을 가지고 온 모든 어린이들이 오른 손으로 잡고 세 번째 벨이 울리면 자리에 앉는다), 성경봉독, 한데모임(Collection), 생일헌금, 광고(정해진 수의 새 학생을 인도한 사람과 4주 연속 주일학교에 출석한 새 학생에 대한 시상), 새학생 환영, 새학생에 대한 주일학교의 인사(첫번째 벨이 울리면 일어나고, 두 번째 벨이 울리면 모두 인사하고, 세 번째 벨이 울리면 앉는다), 찬송, 성경공부(약 20-25분), 폐회(교장이 공과내용 리뷰, 서기의 보고, 회계의 보고, 폐회송, 폐회기도, 묵도, 행진) 순이다.

일학교부, 주일학교 진흥부를 병설하여 주일학교 교육을 교단적인 차원에서 추진했다.³⁵⁾

III. 한국주일학교의 세계주일학교연합회와 교류

1905년 복음주의연합공의회가 조직되고 주일학교 교재 통일공과가 보급되면서 주일학교 교육은 이전에 비해 체계가 잡히기 시작했다.³⁶⁾ 주일학교에 대한 관심이 높아지면서 윤치호가 1907년 5월 18일부터 23일까지 이탈리아 제 5회 로마 세계주일학교대회에 개인 자격으로 참석하여 연설하는 기회를 가졌고 또 실행부 위원으로 선출되었다.³⁷⁾ 한국 주일학교에 대한 세계인들의 관심이 점차 높아지면서 1908년 4월에 문동환이 “세계주일학교연합회 특파원”³⁸⁾이라고 부른 브라운(Frank L. Brown)과 해밀(H. M. Hamill)이 한국 주일학교를 돕기 위한 목적으로 처음으로 내한했다.³⁹⁾ 2년 후 1910년 5월 19-24일 제 6차 세계주일학교대회가 미국 워싱턴에서 열렸을 때 윤치호가 다시 실행부 위원에, 마포삼열(Samuel A. Moffett)이 명예부회장에 피선되었고, 존스(George Heber Jones, 趙時元, 1867-1919)는 대회 연사(演士) 중 한 사람이었으며, 이승만도 이 때 참석했다.⁴⁰⁾

1. 한국주일학교협회 실행위원회 결성

그러다 1911년 4월 세계주일학교협의회를 대표하여 특별위원(Special Commissioner) 브라운(F. L. Brown)이 다시 한국을 방문하고 ‘한국주일학교협회 실행위원회’(Executive Committee for The Korea Sunday School Association)를 조직하면서 한국의 주일학교는 세계주일학교협의회와의 협력과 지원 속에 놀라운 발전을 거듭했다.⁴¹⁾ 한국주일학교협회 실행위원회는 1911년 한국복음주의연합공의회에 의해 인준을 받았다.⁴²⁾ 이전에 선교사들로만 구성되었던 주일학교위원회에 한국인들이 위원으로 합류하기 시작했다. 당시 주일학교위원회 위원으로는 남장로교 선교회의 스윈하트(M. L. Swinhart, 徐路得, 1874-1957), 북장로교 선교회의 블레어(W. N. Blair, 邦衛良), 북장로교의 크로터스(J. Y. Crothers, 權讚英), 캐나다 장로교 선교회의 푸트(L. H. Foote), 호주장로교 선교회의 맥래(Duncan M. McRae, 孟浩恩, 1868-1949), 남감리교 선교회의 콜리어(C. T. Collyer, 高永福), 북감리교 선교회의 빌링스(B. W. Billings, 邊永瑞, 1881-1969), 북감리교 선교회의 노블 여사(Mrs. W. A. Noble), 현순(玄楯), 윤치호, 한석원, 남궁혁, 홍병선 등이다.⁴³⁾ 위원회 회장은 스윈하트가 맡았고 총무는 홀드크로프트가 맡았으며 이 위원회는

35) 고용수, “대한예수교장로회(통합)의 기독교교육사,” 『기독교교육논총』 제5집 (1999년 9월): 98.

36) 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, (서울: 대한기독교교육협회, 1959), 8-9.

37) 최효섭, “대한기독교교육협회 약사,” 248.

38) 문동환, “한국의 교회교육사,” 한국기독교교육사 (서울: 대한기독교교육, 1974), 39.

39) 최효섭, “대한기독교교육협회 약사,” 248.

40) 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 10.

41) Rhodes, ed., *History of the Korea Mission, PCUSA, Vol. I. 1884-1934*, 445; 최요섭, “대한기독교교육협회 약사,” 247. 한국주일학교실행위원회는 1912년 2월 1일과 2일 첫 모임을 가졌다. 위원회는 선교회로부터 6명, 한국교회에서 6명, 기독교서회에서 1명 등 도합 13명으로 구성되었다. 남장로교 선교회의 Swinhart가 첫 위원장에 임명되었고, 북장로교 선교회의 대표는 J. G. Holdcroft였다. 한국 주일학교는 처음에 세계주일학교협의회로부터 매년 2천 불의 재정지원을 받았다.

42) J. G. Holdcroft, “Report of Executive Committee for the Korea S.S. Association,” *KMF* Vol.8. No.12 (December, 1912): 356-359.

1922년 11월 조선주일학교연합회가 결성할 때까지는 한국복음주의선교공의회 관할 하에 이 사역을 추진했다.⁴⁴⁾ 1911년에는 남감리교 선교사 크램(W. A. Cram)이 세계주일학교협의회회장 하인즈(H. T. Heinz)의 주일학교교사 양성공과를 번역 출간해 주일학교 교사 양성의 이론적 토대를 마련했다.⁴⁵⁾ 주일학교위원회는 1911년에는 세계주일학교연합회의 2천 달러의 원조를 받아 세계주일학교 통일공과(International Graded lessons)를 번역 출판했다.⁴⁶⁾

1912년 2월 1일과 2일 서울에서 열린 실행위원회에서는 12명 중에서 11명이 참석했는데 한국인이 6명이었고 선교사가 5명이었고, 1명은 아직 선출되지 않았다. 북감리교를 대표하여 최병현과 노블이, 남감리교를 대표하여서는 신공석, C. H. Deal, 장로교를 대표하여서는 김규식, 김선두, 정덕생, 임종선, 남장로교선교회를 대표하여서는 스윈하트, 호주장로교선교회를 대표하여서는 맥래(J. F. L. MacRae), 캐나다장로교선교회를 대표하여서는 맥래(D. M. MacRae), 그리고 북장로교선교회를 대표하여서는 홀드크로프트가 참석했다. 스윈하트가 회장, 김규식이 부회장, 정덕생이 회의록 서기, C. H. Deal이 회계, 홀드크로프트가 총무를 맡았다. 초등공과는 한국 나이로 7-9살 연령, 유년공과는 10-13살 어린이들, 중등공과는 14-17살 중등학생을 위한 것으로 1913년 1월 1일까지 준비하기로 했다.⁴⁷⁾ 중등공과는 어른들을 위한 주일학교 공과로도 사용할 것을 권장하기로 했다.

2. 1913년 최초의 주일학교대회 개최

한국주일학교협회 실행위원회는 세계주일학교연합회와 조정하여 미국과 영국으로부터 브라운(F. L. Brown), 엑셀(E. O. Excell), 하인즈(H. J. Heinz)를 포함하여 약 20명 혹은 25명의 주일학교사역자들이 2013년 봄에 한국을 방문할 수 있도록 청원하였다. 이들은 넷 혹은 다섯 그룹으로 나누어 부산, 대구, 목포, 군산, 공주, 송도, 평양, 선천, 서울 그리고 한 개 혹은 두 곳 다른 선교회를 방문하도록 할 계획도 세웠다.⁴⁸⁾ 1913년 4월 11일에서 24일까지 세계주일학교연합회의 실행부 회장인 하인즈를 비롯하여 17명이 스위스 취리히(Zurich)에서 열린 세계주일학교대회에 참석하기 위해 가는 도중 한국을 방문했다.⁴⁹⁾ 이들은 개인적으로

43) 최효섭, “대한기독교교육협회약사,” 한국기독교교육사 (서울: 대한기독교교육사, 1974), 247.

44) 문동환, “한국의 교회교육사,” 39.

45) 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 14.

46) 문동환, “한국의 교회교육사,” 39, 47. “1911년부터 미국에서 출판된 통일공과를 일년 후에 번역 수정하여 사용해왔으나 1933년부터는 1년 전에 본문과 요절을 갖다가 우리의 것을 우리의 손으로 작성하고 출판했다. 부별계단공과는 1927년부터 출판했다. 이를 위해 집필하신 분들에게는 구성서, 허봉락, 정태희, 홍병선, 도마달 씨 등이었다. 감리교에서도 따로 계단공과를 출판했었다. 감리교 교재는 학년별 계단공과로서 집필자는 Miss Howard, 김폴린, 배덕영, 임영빈, 유형기 등이었다.”

47) J. G. Holdcroft, “Executive Committee for Korea Sunday School Association,” *KMF* Vol.8. No.5 (May, 1912): 144-145.

48) Holdcroft, “Report of Executive Committee for the Korea S.S. Association,” 356-359.

49) “Personnel of Oriental Tour Party,” *KMF* Vol.9. No.4 (April, 1913): 109-110. 한국의 주일학교를 돕기 위해 방한한 이들은 세계주일학교협의회 실행위원 H. J. Heinz, 펜실바니아 주일학교협회 실행위원 James W. Kinnear, 매세추세츠 주일학교 장년부위원회 위원장 Edgar H. Hall 부부, Saskatchewan 사회 및 도덕개혁위원회 서기 C. B. Keenleyside, 매세추세츠 주일학교협회 재정위원회 위원장 A. C. Stone, 웨스트체스터 주일학교협회 서기 Fred B. Stafford, T. F. Harrison, 캘리포니아주 중앙위원회 위원장 Harry Morton, 세계주일학교협의회 실행위원 Frank L. Brown, 국제주일학교협회 교육위원회 위원장 H. M. Hamill, 국제주일학교협회 초등분과위원회 위원 H. M. Hamill 여사, 네브라스카 주일학교협회 서기 Maraget E. Brown양, 오하이오주 주일학교협회 중등분과 위원 Eloise Snell, 감리회개신교회 주일학교잡지 편집장 C. E. Wilbur, Mary F. Moore였다.

참석한 것이 아니라 언더우드 부인이 표현한대로 “미국주일학교 대표단”(American Sunday School delegation)이었다.⁵⁰⁾ 이들 일행은 두 그룹으로 나누어 부산-부산진, 목포-광주, 대구, 송도, 제물포, 평양, 공주, 군산, 청주, 제령, 해주, 선천을 순회했다. 이들은 4월 23일은 한국주일학교협회 실행위원회에 참석했고 24일 일본으로 출발했다.⁵¹⁾ 하인즈 일행은 한국주일학교를 위해 기금을 지원하기로 약속했고,⁵²⁾ 그들이 한국에 체류하던 4월 19일에는 서울 경복궁에서 세계주일학교대회대표들이 참석한 가운데 전국에서 14,700명이 모여 처음으로 조선주일학교대회를 열었다.⁵³⁾ 언더우드 부인이 지적한 것처럼 “정부 요인들과 불신자들은 놀랐다. 그들은 도시 안과 주변에 그렇게 많은 그리스도인들이 있었으리라고는 전혀 생각지 못했었다.”⁵⁴⁾ 1913년 4월 19일 교파를 초월하여 서울의 거의 모든 주일학교 학생 교사 14,700명이 참석했다는 사실은⁵⁵⁾ 당시로는 놀라운 일이었다. 그것도 세계주일학교연합회 지도자들이 참석한 가운데 열린 것은 한국주일학교를 전세계에 널리 알리는 전기를 마련해주었다는 점에서 한국교회사적으로 너무도 중요한 의미를 지닌다. 이 모든 것보다 가장 큰 선물은 한일병탄으로 민족적 슬픔 가운데 있는 이민족 가운데 그것도 수도 서울에서 언더우드의 증언대로 교파를 초월한 일체감을 심어주었다는 사실이다.

이 대규모집회를 통해 성취되었거나 성취되지 못한 것이 무엇이든, 그것은 모든 다른 교회들의 일체감, 팀 단결심, 형제애, 최고의 “팀 단결의식,” 모든 나라와 인종과 계급과 시대를 넘어 하나의 거룩한 공회의 한 몸 정신을 증가시키는 데 있어서 하나의 위대한 목적을 제공해 주었습니다. 확실히 이런 종류의 회집은 성경 말씀의 명령에 대한 순종입니다. “모이기를 폐하는 어떤 사람들의 습관과 같이 하지 말고,” 그리고 우리는 미국의 일부 지역에서와 같이 적어도 1년에 한 번은 그런 모임을 갖는 것은 너무 자주 갖는 것은 분명 아닐 것입니다. 확실히 그분의 왕국은 저항할 수 없는 능력과 영광으로 임하고 있습니다. 그리고 매일 우리는 열국의 움직임과 북, 남, 동, 서의 국가 지도자들의 정신에서 통치할 권리가 있는 그의 권능의 급속한 성장에서 새로운 증거를 보았습니다. 그런즉 주 예수여 속히 오시옵소서.⁵⁶⁾

50) L. H. Underwood, “Sunday School Rally in Seoul,” *KMF* Vol.9. No.5 (May, 1913): 146.

51) “Arrival of S. School Worker,” *KMF* Vol.9. No.4 (April, 1913): 107.

52) Clark, *History of the Korean Church*, 176.

53) Clark, *History of the Korean Church*, 176-177.

54) Rhodes, ed., *History of the Korea Mission, PCUSA, Vol. I. 1884 - 1934*, 445.

55) Rhodes, ed., *History of the Korea Mission, PCUSA, Vol. I. 1884 - 1934*, 445. 참석자 수는 약간 상이하다. 최효섭은 14,200명이고 회집 장소가 경무대 앞마당(현 청와대 부근)이라고 말한다. 최효섭, “대한기독교교육협회 약사,” 248.

56) Underwood, “Sunday School Rally in Seoul,” 147. 정확한 의미 전달을 위해 여기 원문을 삽입한다. “Whatever may or may not have been accomplished by this rally, it served a grand purpose in increasing the feeling of the unity of all the different churches, the sense of esprit du corps, and brotherhood, that best “esprit du corps,” the Spirit of the Body, of the Holy Catholic Church, one in all countries, races, classes, and times. Surely this kind of gathering is in obedience to the injunction. “Not forgetting the assembling of yourselves together” and we submit, that once a year at least, as in some parts of America, would not be too often for such a meeting. Certainly it did our hearts good to see this company of Bible in this Korea’s capital. We who some of us saw the beginnings, could short a time by His Word and Spirit. Surely His kingdom is coming with resistless power and glory; and every day we see new evidence, in the movements of nations, and the spirit of the leaders of nations, North, South, East and West, of the speedy growth of His power, whose right it is to reign. Even so come quickly Lord Jesus.”

1913년 7월 8일부터 15일까지 세계 각국에서 2,000명의 주일학교 지도자들이 참석한 가운데 취리히(Zurich)에서 열린 제 7회 세계주일학교대회에서는 감리교의 신흥우(申興雨)가 한국대표로 참석하여 세계주일학교협의회의 실행부 위원에 피선되었다. 비록 짧은 역사를 가졌지만 한국주일학교가 세계주일학교운동에서 중요한 역할을 감당하기 시작한 것이다.⁵⁷⁾ 1918년에는 서울에서 ‘연합주일학교’(Union Sunday School Institute)가 열렸고, 노블 여사가 훈련 프로그램을 준비하는 일에 중요한 몫을 감당했으며, 모든 프로그램들이 탁월하게 진행되었다. 한국의 주일학교가 전문성을 지니며 짧은 동안 놀라운 발전을 이룩한 것이다. ⁵⁸⁾

3. 삼일운동 이후 주일학교운동의 도약

3·1운동은 젊은이들에 대한 관심뿐 아니라 아동들의 교육에 대한 필요성을 느끼는 전기를 마련했다. 그 후 한국교회는 “비로소 아동교육의 중대성과 사명감을 절실히 느껴서 기독교 교육에 힘을 기울인 결과 유년주일학교, 하기아동성경학교, 아동성경구락부 등 유년을 위한 종교교육이 크게 발전되었다.”⁵⁹⁾ 당시 성경구락부의 90%, 하기아동성경학교의 30%, 그리고 주일학교의 20%가 믿지 않는 아동을 대상으로 하고 있었기 때문에 위 세 가지 기독교 사업은 불신자들과의 접촉점을 제공해 주는 좋은 통로였다. 그러나 이들 사업은 단순히 복음전파만을 목적으로 하지 않고 어린 심령들에게 기독교 정신을 심어 주어 그들로 하여금 기독교 이상을 삶 속에서 실천에 옮길 수 있는 전기를 마련해 주었다.

이와 같은 노력에 힘입어 주일학교 수가 급증했고, 주일학교는 곧 한국교회 성장의 중요한 밑거름이 되었다.⁶⁰⁾ 특히 블레어 선교사의 노력에 힘입어 1920년 한 해에만 주일학교는 1만 개에서 1만 4천 개로 증가했다. 그 해 일본에서 열린 세계주일학교대회는 한국의 주일학교 사업의 발전을 위해 향후 3년 동안 세계주일학교 지도자를 파견하여 해마다 6개월 동안 전국의 주일학교를 방문 지도하고 전국 각처에서 주일학교대회를 개최하기로 결정했다.

1919년을 기점으로 한국 주일학교는 세계주일학교협의회 임원까지 배출할 만큼 양과 질적인 면에서 놀라운 성장을 이룩했다. 1919년부터 홍병선 주간으로 主日學界 잡지가 야소교서회에서 4년간 출간되었고, 1921년에는 홍병선 목사의 兒童 心理學과 近代 主日學校 教授法이 출판되었고, 이듬해에는 한석원의 主日學校 組織과 設備가 출판되었고, 같은 해 그가 번역한 아턴(W. A. Athearn)의 最近 主日學校論이 출간되었다.⁶¹⁾ 이들 저서들은 전국주일학교운동의 이론적 근거와 사상적 토대를 제공했다.⁶²⁾

57) 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 10.

58) Katherine Wambold, “Union Sunday School Institute,” *KMF* 14.8 (August 1918): 180.

59) 김양선, 『韓國基督教史研究 연구』, (서울: 기독교문사, 1971), 135.

60) T. Stanley Soltau, *Korea The Hermit Nation and Its Response to Christianity* (New York: World Dominion Press, 1932), 62 - 65.

61) 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 14.

62) 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 12.

IV. 조선주일학교연합회 결성과 활동

1922년 11월 조선주일학교연합회 결성을 전후하여 한국의 주일학교운동을 촉진시킨 3개의 사건이 있었다. 첫째는 장로교의 전진운동과 감리교의 세기운동이었고, 둘째는 1920년 동경에서 열린 제 8회 주일학교대회였으며, 셋째는 1921년에 있었던 전국주일학교대회이다.

1. 장로교의 진흥운동

미국의 “새시대운동”(New Era Movement)과 유사한 1919년 9월 총회 때 교단 차원에서 정책적으로 추진한 한국장로교의 ‘진흥운동’(Presbyterian Forward Movement in Korea)과 감리교의 ‘세기운동’(the Century Movement)은 삼일운동 이후 한국의 주일학교운동을 저변 확대시키는 매우 중요한 요인이었다. 삼일운동이 일어나던 1919년 장로교 총회는 3개년 진흥운동을 전개하기로 하고 각 노회에서 3명씩 36명의 위원들을 진흥운동을 위해 임명했다. 1919년 조직을 하고 1920년 준비를 거쳐 1921년 3차 년도에 놀라운 결실을 가져오게 한다는 것이었다. 물론 주일학교운동에만 초점을 둔 것은 아니지만 교회 주일예배와 주일학교 출석을 급속하게 증가시킨다는 것이 그 핵심이었다.⁶³⁾ 삼일운동 이후 주일학교의 폭발적인 성장은 진흥운동과 세기운동과 밀접한 연관이 있다. 3·1운동 이후 진흥운동(the Forward movement)은 주일학교운동과 부흥운동과 깊이 연계되어 장로교를 중심으로 전국적으로 진행되었다.⁶⁴⁾ 진흥운동은 1919년부터 1926년까지 그리고 1929년부터 1935년까지 두 기간에 걸쳐 실시되었다.⁶⁵⁾ 진흥운동의 직접적인 가장 큰 결실은 교회 내의 젊은이를 위한 주일학교였다.

John V. Lacy는 1921년 코리아미션필드에 “주일학교 해의 필요성”에서 “왜 주일학교 해가 한국의 교회의 안녕에 필수적인가?”라는 질문을 던진 후 “주일학교의 필요성은 세상에 존재해야 하기 때문”이고, 또한 “한국교회가 어린이와 청소년을 위해 더욱 개어있어야 하기 때문이다”고 답했다.⁶⁶⁾ 만약 전진운동이 실시되지 않는다면 반대 결과가 나타날 것이라고

63) William Newton Blair, “Presbyterian Forward Movement in Korea,” *KMF* Vol.16. No.1 (January, 1920): 15-16.

64) Roy E. Shearer, *Wildfire: Church Growth in Korea* (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 66; Clark, *History of the Korean Church*, 177.

65) 특별히 1930년은 “진흥년”으로 정하고 총회적인 차원에서 실행에 옮겼다. 『조선예수교장로회총회 제 19회 회록(1930)』, 35; W. N. Blair, “Presbyterian Forward Movement in Korea,” *KMF* Vol.16 No.1 (January, 1920): 15; Blair, “Presbyterian Forward Movement in Korea,” 15-16; W. N. Blair, “Report of the ‘Forward Movement’ of the Presbyterian Church in Korea for 1919-1920,” *KMF* Vol.16 No.11 (November, 1920): 233. 1919년 10월 평양에서 소집된 제 8회 장로교 총회는 앞으로 3년 간 미국 북장로교의 “새 시대운동”(New Era Movement)과 감리교의 “세기운동”(the Centenary Movement)과 유사한 진흥운동을 전개하기로 결의하고, 방위량(William N. Blair)을 위원장으로 한 전국 12개 노회가 대표 각 3인으로 구성된 진흥위원회를 조직하여 교회의 진흥책을 연구하여 실시토록 일임했다. 1921년까지 3년간을 진흥년으로 시행하기로 하고 제 1차년은 준비와 개인 전도, 제 2차년은 부흥회와 단체전도, 그리고 제 3차년은 유년주일학교와 부흥년으로 정하고 한국교회의 새로운 영적 각성 및 부흥운동을 추진했다. 각 노회마다 진흥부를 설치하고 총회 진흥부와 연대하여 각 지방의 개교회의 진흥에 총력을 기울이기 시작했다. 새로운 교회 갱생운동을 전개한 것이다. 진흥운동 제 2차년인 1920년에는 전국 교회가 연 1회 내지 2회의 부흥사경회를 개최하고 지방마다 연합부흥사경회를 갖고 노회마다 회기를 이용하여 대부흥회를 개최했다.

66) John V. Lacy, “Sunday School Year a Necessity,” *KMF* Vol.17. No.7 (July, 1921): 135.

경고했다. 1920년 11월 블레어의 진흥운동의 보고에 의하면 9개 항목에서 25%에서 100% 증가했으며, 교회 출석은 25%, 기도회 참석은 50%, 주일학교 출석은 25%, 사경회 참석은 25%, 해외선교헌금은 100% 증가했다.⁶⁷⁾ 남장로교 스윈하트는 1년 후 “주일학교 활동”에서 8,487명의 세례 입교인을 가진 남장로교선교회에서 주일학교 학생 등록자가 입교인의 3배가 넘는 27,168명이라고 보고했다.⁶⁸⁾

남장로교선교회 주일학교 증가율 (1914-1921)

년도	1914	1915	1916	1917	1918	1919	1920	1921
등록수	8,907	8,502	9,745	10,812	11,874	12,000	12,359	23,448 [27,168]
증가율		-증가	14%	11%	10%	1%	3%	90%

* M. L. Swinheart, “Sunday-School Activities,” *KMF* Vol.17. No.11 (November, 1921): 235.

위 표가 증거하듯 1921년과 1922년에 주일학교가 급속하게 증가한 것을 보여준다. 남장로교선교회만 아니라 한국에 파송된 6개 선교회의 주일학교도 거의 유사한 증가 현상이 나타났다. 삼일운동 이후 주일학교가 놀랍게 발전한 사실은 방위량이 1922년 가을에 열린 총회에 한 “주일학교 사업을 대규모로 하게 하신 거슬 감사”⁶⁹⁾한다는 주일학교보고를 통해서 확인할 수 있다. 1922년 가을 장로교 총회는 전국교회를 함경남북도 북간도, 경상남북 경안, 전라남북, 경충 황해, 평양 평서 안주, 평북 서간도 등 6지방으로 나뉘고 그 지방 주일학교 부장들로 지방주일학교부를 조직하게 하였다.⁷⁰⁾ 1922년 12월 장로교진흥운동을 주도한 윌리엄 블레어(방위량)은 3개년의 한국장로교 전진운동의 결과를 코리아미션필드에 기고했다.

3개년 한국장로교전진운동의 결과 통계 (1920-1922)

* William N. Blair, “Some Results of the Forward Movement Campaign of the Korean Presbyterian Church,” *KMF* Vol.18. No.12 (December, 1922): 266.

67) W. N. Balir, “Report of the ‘Forward Movement’ of the Presbyterian Church in Korea for 1919-20,” *KMF* Vol.16. No.11 (November, 1920): 233.

68) M. L. Swinheart, “Sunday-School Activities,” *KMF* Vol.17. No.11 (November, 1921): 235. 1921년 통계가 23,448명이라고 밝히면서 본문에서는 27,168명이라고 기록하고 있다.

69) 『대한예수교장로회 제 11회 총회록(1922)』, 29-31. “보고건 1, 지난 1년 동안 하나님께서 큰 은혜를 우리 조선교회에 베푸시사 주일학교 사업을 대규모로 하게 하신 거슬 감사하오며 그 사건은 주일학교 진흥부 보고에 하겠습으로 략진[약]하오며 2. 공과지 대하여 금년도에는 작년 총회에 보고한대로 전국교회가 공부하는 중이오며 명년도에도 만국주일학교과정을 따라 공부지를 예배하였는대 (장년공부지와 선생참고서는 작년에 예비하신 남궁혁시가 편찬하시고 유년공과지는 작년에 예비하신 리루의시 부인이 편찬하여서 출판하는 중이오며 주후 一九二四년도에는 선생참고서는 곽안련, 오천경 장년공부지는 변성옥 유년반 공과지는 윤가태 부인이 각각 편찬하겠사오며 3. 특별히 감사하는 거슨 만국주일학교에서 작년 탐손 박사를 보내여 잘 도와줌으로 작년에 큰 진흥의 사업을 하였고 이 목사의 부비를 당한 외에 사천원을 도와주겠다 하엿스며 또 금년과 내년도 탐손 박사와 같이 주일학교의 경력이 많은 선생을 보내여 잘 도와줄 경영이 있는 중에 금년에 오실 뜻한 분은 북장로회 주일학교 사무하시는 알멘트라트 목사인데 오실 기한은 11월 간이오며 하실 일은 강습회도 인도하며 혹은 신학교와 성경학교도 교수할 뜻하오며 명년에 나오실 뜻한 분은 남장로회 리췌맨트신학교[유니온신학교] 교사로 시무하시는 탐손 박사이오며 4. 연합주일학교부가 금년주일학교 진흥하는 방침 중 주일학교진흥광고를 만히 예비하여 각 주일학교에 주라고 하엿스나 미처 출판되지 못하여 분배치 못하고 지금이야 출판되었습으로 총회 폐회전에 분배할터이오니 이로 쫓차 유익을 만히 빚기를 바라옵나이다.”

70) 『대한예수교장로회 제 11회 총회록(1922)』, 31-32.

	조사 항목	1920	1921	1922
1	한국목회자	180	208	240
2	조사	353	362	464
3	전체교회	1,921	2,090	2,307
4	년중 세례자	5,603	8,461	10,535
5	전체 세례교인	62,748	65,984	70,188
6	금년 학습교인	8,002	12,349	15,640
7	전체 출석	153,915	179,158	187,271
8	주일학교 어린이들	40,929	56,790	67,955
9	주일학교 교사들	9,783	10,453	14,522
10	교회 초등학교 어린이	17,208	29,115	39,362
11	중학교 학생	982	2,752	5,805
12	대학생	56	135	295
13	헌금총액	595,996엔	710,710엔	1,065,238엔

1920년부터 3년 동안 진행된 전진운동은 1919년 한국의 위기를 극복하는 중요한 전기를 마련해주었다. 특별히 이 기간 한국의 장로교 주일학교 학생 수와 교사 모두 상당한 증가를 이룩했다.⁷¹⁾ 한국의 주일학교는 1919년 3·1운동 이후 놀랍게 성장해 1921년 당시 주일학교가 3,899개, 학생 223,732명이었다.⁷²⁾ 주일학교 교육을 통해서 백성들을 개혁하여 교회를 확장하고 더 나은 나라를 만들어야 한다는 강력한 희망이 주일학교운동가들 가운데 일어났다.⁷³⁾ 이런 시대적 흐름 속에서 주일학교는 한국의 젊은이들에게 기독교 가치관을 심어주는 절호의 기회였다. 이와 같은 주일학교의 놀라운 신장은 사회주의나 공산주의 혹은 퇴폐문화에 물들기 쉬운 젊은이들을 교회로 끌어들이고, 이들 젊은이들에게 그들이 할 수 있는 교회 내의 새로운 일감을 제공하여 교회에 새로운 갱생운동을 일으키는 동력을 제공했다. 그 시대 주일학교에서 훈련받은 수천 명의 젊은이들이 20년 후 한국교회의 훌륭한 지도자로 성장했다.⁷⁴⁾

신자를 얻는 것이 힘들어지는 시대가 도래했지만 “주일학교만 잘되면 교회는 자연히 왕성할 것”⁷⁵⁾이라고 판단했다. 실제로 양주삼은 제 4회 전국주일학교대회에서 신자의 85%가 주일학교를 통해서 교회에 영입되었다고 말했다.⁷⁶⁾ 특별히 주일학교의 활성화는 복음전파와 오는 세대들에 대한 바른 교육을 위해서 한국교회에 주어진 시대적 요청이었다.⁷⁷⁾

71) William N. Blair, “Some Results of the Forward Movement Campaign of the Korean Presbyterian Church,” *KMF* Vol.18. No.12 (December, 1922): 266.

72) 한국교회가 장년들을 중심으로 통계를 산출했기 때문에 그 정도이지 실제로 주일학교 학생 수를 포함하면 그 교세는 대단했다.

73) 문동환, “한국의 교회교육사,” 46. “실제 주일학교마다 신입생을 획득하는데 굉장한 정성을 들였다.··· 1924년 이래 확장주일학교(Extension S. S.) 제도가 도입됐다. 주일 오후에 훈련된 주일학교 선생들을 선교사의 차에 태워서 농촌에 풀어놓았다가 저녁에 다시 모아 들이는 것이다. 가까운 곳에는 걸어서 갔다 오기도 했다. 이렇게 해서 많은 곳에 주일학교를 세우고 교회를 설립했다.”

74) William Newton Blair, *Gold in Korea*, 김승태 역 (서울:두란노, 1995), 125.

75) 문동환, “한국의 교회교육사,” 38.

76) 문동환, “한국의 교회교육사,” 46.

77) Rhodes, ed., *History of the Korea Mission, PCUSA, Vol. I. 1884 - 1934*, 444 - 448. “금일, 조선기독교회의 대발전의 주요 원인은 주일학교의 발전에 있다. 주일학교는 교회 기관 중에서 가장 필요하고 중요한 기관이다. 주일학교가 가장 필요한 이유는 교회 발전에 큰 도움을 주기 때문만이 아니다. 주일학교를 통하여 제 2세 국민들이 하나님의 말씀을 바로 이해하고, 그리스도의 사랑의 정신을

2. 제 8회 동경 세계주일학교대회와 제 1회 전국주일학교대회

1920년 일본 동경에서 열린 제 8회 세계주일학교대회는 한국교회 주일학교운동에 “가장 직접적인 영향”⁷⁸⁾을 미친 대회였다. 본래 이 대회는 1916년에 열리기로 예정되었으나 제 1차 대전으로 연기되다 삼일운동이 일어난 바로 그 이듬해 1920년 일본 동경에서 10월 5일부터 14일까지 10일 동안 열렸다.⁷⁹⁾ 제 8회 세계주일학교대회에 참석한 각국의 대표 300여명이 7회에 걸쳐 한국의 주일학교운동을 순회하고 지원하기 위해 “대거 한국을 방문”했다. 이들은 서울과 평양을 비롯하여 개성과 대구 등 주일학교가 왕성한 지역을 순회 시찰하고 강연을 하면서 한국주일학교운동을 독려했다.⁸⁰⁾

주일학교가 한국에서 아직 체계를 갖추지 못한 상황에서⁸¹⁾ 한국에 6개월 간 체류하며 주일학교 발전을 위해 노력한 주일학교 전문가 북장로교의 에멘트로우트(J. S. Aementrou), 남장로교의 톰슨(W. T. Thompson), 미국 감리교의 톰슨(J. V. Thompson)은 한국주일학교 발전에 크게 기여했다. 이들 주일학교 전문가들은 전국 여러 곳을 순회하면서 주일학교대회를 열고 주일학교의 중요성을 일깨워주었다. 톰슨은 전국 12개 도시를 순회하면서 강습회를 개최했는데 이 기간 동안 1만 명의 불신 아동들이 주일학교에 새로 입학했다.

이런 분위기 덕분에 1921년 전국주일학교대회를 개최할 수 있었다. 1921년 11월 1일부터 8일까지 전국에서 960명의 대표들이 참석한 가운데 서울 승동교회와 YMCA 대강당에서 제 1회 조선주일학교대회가 개최되었다.⁸²⁾ 한국 전역은 물론 서간도와 북간도에서도 참석했다. 제 1회 주일학교대회에는 세계주일학교협의회에서 파송한 세계주일학교 총무 톰슨(J. V. Thompson)도 참석했다.⁸³⁾ 남궁혁, 홍병선, 변성옥(邊成玉), 한석원, 래시(John V. Lacy, 禮是, 1896-1965), 홀드크로프트(James Gordon Holdcroft, 허대전), 클락(Charles A. Clark,

실천하여 이 땅 위에 복지 사회를 건설할 수 있기 때문이다.”

78) 최효섭, “대한기독교교육협회 약사,” 248.

79) J. G. Holdcroft, “The World’s Sunday School Convention at Tokyo,” *KMF* Vol.16. No.5 (May, 1920): 108-109; H. T. Owens, “The World’s Sunday School Convention at Tokyo,” *KMF* Vol.16. No.11 (November, 1920): 230; 최효섭, “대한기독교교육협회 약사,” 249. 홀드크로프트는 1920년 5월 <코리아미션필드>에 그해 10월에 열리는 세계주일학교대회 주제가 “주일학교 세계의 진보”라고 소개하면서 “(1) 세계의 구속자 예수 그리스도 (2) 세계를 위한 하나님의 계시, 성경 (3) 주일학교와 개인 (4) 주일학교와 교육 (5) 주일학교와 공동체 (6) 주일학교와 국가 생활 (7) 주일학교와 기독교 국제주의”를 다룰 예정이라고 밝혔다. 한국주일학교협회 실행위원회는 동경대회에 이어 상해와 마닐라 그리고 요청이 허락된다면 한국의 다섯 개의 주요도시에서 소대회를 개최할 예정, 그리고 “이 소대회의 목적은 개인과 국가의 삶에서 하나님의 말씀의 가치를 증언하고 주일학교를 통한 하나님의 말씀을 공부하는 최고의 방법을 현시하는데 있다”고 밝혔다. 홀드크로프트는 제 8회 세계주일학교대회에서 한국에는 200명의 한국인 대표총대와 50명의 선교사 대표 총대 포함 250명의 대표총대가 할당되었다고 했지만 실제 참석자들은 6개 선교회를 대표하는 37명 정도였다.

80) 최효섭, “대한기독교교육협회 약사,” 249.

81) Blair, *Gold in Korea*, 124. 당시 한국의 주일학교는 조직화되어 있지 못했고, 어떤 경우에는 전교인을 한 반에 모아놓고 한 사람이 가르치는 경우도 있었다면 전문성이 결여되었었다고 회고했다.

82) 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 11-12. 엄요섭은 참석자가 약 2,000명에 이르렀다고 말한다. “장소는 서울 YMCA와 태화여자관, 장로회 승동예배당, 그리고 감리교 중앙예배당을 집회 장소로 사용하였고 회원은 약 2,000명에 이르렀다.”

83) Rhodes, ed., *History of the Korea Mission, PCUSA, Vol. I. 1884-1934*, 446.

곽안련)이 국내 강사로 수고했으며,⁸⁴⁾ 대회장 남궁혁과 감리교 변성옥이 통역을 훌륭하게 감당했다. 일본의 세계주일학교 대표 콜맨(H. E. Coleman)이 강의와 저녁 집회에서 탁월한 역할을 감당했다. 대회는 낮에 세 개의 주요회합을 가졌는데 초등반 교사들로 구성된 첫 번째 회합은 수표교교회에서, 장년부 사역자들로 구성된 두 번째 회합은 승동교회에서, 영어로 진행된 세 번째 회합은 서울전도관에서 모였다.⁸⁵⁾ 여기서 조선주일학교연합회를 조직하기로 의견을 모았다.

3. 조선주일학교연합회 창립과 활동

1922년 11월 1일에는 10개 단체의 대표 27명이 성서공회 회의실에 모여 조선주일학교연합회를 결성했다. 1911년부터 존속해온 주일학교위원회는 조선주일학교연합회 창립에 중요한 산파역할을 했으며, 1920년 제 8회 세계주일학교대회와 1921년 제 1회 전국주일학교대회는 조선주일학교연합회 결성의 결정적인 배경이 되었다. 창립총회에 참석한 27명의 대표는 예수교장로회와 북감리회 각각 8명, 북장로교 선교회 2명, 미감리회 선교회 2명, 남감리회 선교회 2명, 남장로교선교회 1명, 캐나다 선교회 1명, 호주장로교 선교회 1명, 주일학교 연합회 1명, 조선예수교서회 1명 등 합 27명이었다. 회장에 오천경(장로교), 부회장에 홍병선(감리교), 서기 변성옥(감리교), 회계 래시 요한(감리교) 그리고 총무에 방위량(장로교)이 선출되었다.⁸⁶⁾

조선주일학교연합회의 목적은 협력에 의해서 선교구역과 각 지방 지역 주일학교연합회들을 자문하고 협력하며 여러 교회에 그러한 모든 일에 대한 보고서를 제공하기 위해 가능한 최상의 주일학교 공과와 주일학교 관련 자료집들을 준비하는데 있다.⁸⁷⁾

조선주일학교연합회는 효과적인 운영을 위하여 산하에 실행부위원회, 교육부위원회, 편집부위원회, 재정부위원회, 검열위원회, 통계위원회 등을 두었다. 최효섭의 말대로 1922년 창설부터 1938년까지를 조선주일학교연합회의 “황금시대”⁸⁸⁾였다. 1926년 10월 21일 서울 조선주일학교연합회 회관에서 24명의 대표들이 참석한 가운데 열린 제 5회 조선주일학교대회에서는 감리교 변성옥이 회장으로 선출되었고 총무는 허대전, 부총무는 정인파가 선임되었다.⁸⁹⁾

84) 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 12.

85) William M. Blair, “The All-Korea Sunday School Convention,” *KMF* Vol.17. No.12 (December, 1921): 262.

86) 최효섭, “대한기독교학교교육협회 약사,” 『한국기독교교육사』, (서울: 대한기독교교육협회, 1974), 249.

87) John Veere Lacy, “The Korea Sunday School Association,” *KMF* Vol.18. No.12 (December, 1922): 276.

88) 최효섭, “대한기독교교육협회 약사,” 250.

89) 『조선주일학교연합회 제 5회 회록』, 1-6.

1926년 제 5회 조선주일학교연합회 조직

	연합회 조직	구성원
1	대표회원	장로교: 장홍범, 김우석, 리석락, 석근옥, 김영식, 최득의, 강학린, 송관범, 리순기, 안병한, 장연수, 박진근, 강병주, 북장로교선교회: 객안련, 안대선, 남장로교선교회: 월손, 서로덕, 캐나다선교회: 부록도, 리류이시, 호주장로교선교회: 안다손, 맹호은, 미감리교대표: 변성옥, 송득후, 리운영, 김영섭, 김활란, 미감리교선교회: 변조진, 노보을부인, 남감리교: 김준옥, 홍병선, 리춘호, 남감리교선교회: 도마련, 위임세
2	임원	회장 변성옥 총무 허대전, 정인과(부)
3	실행위원	장로교: 리석락, 강학린, 김우석, 장홍범, 박진근, 석근옥, 강병주, 북감리교: 변성옥, 송득후, 리운영, 김활란, 남감리교: 홍병선, 김준옥, 북장로교선교회 객안련, 남장로교선교회 서로덕, 가나다선교회 부록도, 호주장로교선교회 맹호은, 북감리교선교회 노블부인, 남감리교선교회 도마련
4	서적검열위원	위원장: 객안련, 위원: 장홍범, 도마련, 리석락, 변성옥
5	교재연구위원	위원장: 김준옥, 위원: 홍병선 김활란 김우석 박진근
6	교육위원	위원장: 허대전, 위원: 정인과 송득후 리춘호 석근옥 노블부인
7	재정위원	위원장: 리순기, 위원: 객안련 위임세 리운영 김영섭
8	잡지위원	위원장: 홍병선, 위원: 허대전 강병주 송관범 리석락 정인과 김활란 최득의
9	규칙위원	위원장: 김우석 안병한 김학린 변성옥 김준옥
10	대회준비위원	실행위원과 총무에게 위임
11	하기아동성경학교교섭위원장	허대전 정인과 도마련 변성옥 한석원

* 출처: 제 5회 조선주일학교연합회회록, 1-6.

조선주일학교연합회는 1930년 9월에는 “만국연합회”(세계주일학교협의회)에도 가입했다.⁹⁰⁾ 1928년에는 미국 로스앤젤레스에서 거행된 세계주일학교대회에 김관식, 이성희, 객안련을 파송하여 조선주일학교연합회와 세계주일학교협의회와의 유대관계를 더욱 견고히 했다.⁹¹⁾ 레시는 1929년 1월 다음과 같이 조선주일학교연합회를 높이 평가했다. “조선주일학교연합회는 성장하는 기구였다. 직원들도 증가하고 있다. 예산도 증가하고 있다. 약 9천의 예산에서 올해는 1만 2천이 넘는 예산으로 증가했다. 많은 사람들의 도움과 협력을 요청하고 있다.”⁹²⁾ 다음은 1922년부터 1934년까지 조선주일학교연합회를 섬긴 임원들이다.

조선주일학교연합회 임원진 (1922-1934)

	총회회의일자	회의장소	회 장	부회장	서 기	회 계	총 무
1회	1922.11.1	서울 성서교회	오천경	홍병선	변성옥	레시	방위량

90) 『조선예수교장로회총회 데 二十회 회록(1931)』, 75.

91) 『조선예수교장로회총회 데 十六회 회록(1927)』, 35.

92) J. V. Lacy, “The Sunday School Association,” *KMF* Vol.25. No.1 (January, 1929): 6.

2회	1923.10.4	서울레시목사덕	홍병선	최흥종	변성옥	곽안련	방위량
3회	1924.11.15	서울청년회관	장홍범	변성옥	한석원	곽안련	허대전
4회	1925.11.10	서울본회사무실	장홍범	변성옥	이석낙	곽안련	허대전 정인과(부)
5회	1926.10.21	서울본회사무실	변성옥	김준옥	이석낙	곽안련	상동
6회	1927.10.6	서울본회사무실	김우식	김준옥	이석낙	곽안련	상동
7회	1928.10.17	서울본회사무실	김준옥	강병주	이석낙	레시	허대전 정인과(부) 김형식
8회	1929.10.3	평양서문외교회	변성옥	강학린	김인구	레시	정인과(부) 김형식
9회	1930.10.3	서울본회사무실	강병주	김창준	김인구 권한영	레시 김종만	허대전 정인과
10회	1931.11.1	서울본회신축회관	김창준	조희염	김인구 권한영	도마련 김종만	상동
11회	1932.10.5	서울본회신축회관	조희염	서근옥	전영택 김인구	도마련 이석낙	도마련 정인과
12회	1933.10.9	대구신정교회	홍병선	주영기	이보식 황상호	안대선 유형기	도마련 정인과
13회	1934.10.17	서울본회사무실	석근옥	이보석	배덕영 곽진근	안대선 유형기	도마련 정인과

* 출처: 엄요섭, 『한국기독교교육사 소고』, 16.

조선주일학교연합회가 중점적으로 추진한 사역은 방대하다. 필자가 판단할 때 조선주일학교연합회가 해방 전에 한 가장 중요한 사역 3가지는 첫째, 주일학교교육 관련 문헌들을 출판한 일이고, 둘째, 세계주일학교대회에 대표들을 파송하여 세계주일학교연합회와 지속적으로 호흡을 같이한 일이며, 셋째, 한국에서 전국주일학교대회를 개최한 일이다.

4. 주일공과를 비롯한 주일학교 관련 문헌의 출간

세가지 사역 중에서 가장 중점을 둔 사역은 주일학교교육 관련 문헌들을 출간하는 일이었다. 조선주일학교연합회는 **만국통일공과**를 도입하여 전국의 교회에 보급했다.⁹³⁾ “만국통일공과는 시대에 떨어지는 내용의 교재 같이 생각하기도 쉬우나 세계적으로 같은 주일에 같은 성경말씀을 공부하여 같은 제목으로 세계의 신도들이 함께 기도할 수 있다는 이러한 신앙적인 세계적 연결이라는 의미에서 그 의의는 매우 큰 것이다.”⁹⁴⁾ 조선주일학교연합회는 1927년부터 통일공과 외에도 구성서, 허봉락, 정태희, 홍병선, 스톱스 등이 집필한 **부별계단공과**도 출판하기 시작했다.⁹⁵⁾ 1926년 10월 곽안련 선교사의 **주일학교조직**을 비롯한 수많은 주일학교 관련 저술들이 출판되어 한국주일학교는 1920년대 말에 이르러 전성기를 구가했다. 주일학교연합회에서 출간한 서적들은 다음과 같다.

93) 최효섭, “대한기독교교육협회 약사,” 250.

94) 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 19.

95) 문동환, “한국의 교회교육사,” 49.

	주일학교 교사용 참고도서	하기 학교용 교재
1	성경과 교회사기 개요	하기아동성경학교관리법
2	현대주일학교조직	하기아동성경학교교안 초등부 1
3	주일학교 교수법	하기아동성경학교교안 초등부 2
4	종교교육심리학	하기아동성경학교교안 소년부 1
5	유치부연구	하기아동성경학교교안 소년부 2
6	최신유년주일학교 교수법	하기아동성경학교교안 중등부 1
7	교회와 소년사업	아동성경역사
8	동화연구법	성경이야기교안
9	주부와 종교교육	성경역사
10	주간성경학교교안	역대열왕
11	최근주일학교운동	성경인물생활담
12	종교교육지침	생명의 길
13	영아부	성경문답교안
14	장래주일학교	예수행적요람
15	묻는 방법	선지자들
16	주일학교교장의 30년 경험	예수행적문답
17	유년찬송가(무곡, 유곡)	

* 출처: 엄요섭, 『한국기독교교육사 소고』, 19-20.

위 서적들이 보여주듯 당시 한국의 주일학교 수준이 상당히 높았고, 다양한 교재 출간을 통해 양질의 주일학교 교육을 실시했다.

1933년까지 한국주일학교 공과는 미국에서 사용한 만국통일공과 전년도 판을 토대로 그 이듬해에 번역판 만국통일공과를 만들어 사용했으나 1934년부터는 1년 전에 성경본문과 요절을 가져와 공과를 만들어 “새로 제정한 만국통일공과”⁹⁶⁾를 사용했다.⁹⁷⁾ 그 결과 각국이 동일한 성경구절에 기초한 공과를 공부하게 되었다. 1934년부터 사용된 만국통일공과는 6년 순회 주기를 가졌던 이전 통일공과와 달리 5년 주기를 가졌다.⁹⁸⁾

96) 큰열매, “조선에서 사용하는 통일공과에 대하여,” 『종교교육』 제1권 제2호 (1930년 2월): 39.

97) 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 18 - 19. <만국통일공과> 외에 구성서(具聖書), 허봉락(許奉洛), 정태희(鄭泰熙), 홍병선, 스톱스(都馬蓮, M. B. Stokes)가 중심이 되어 집필한 <部別階段工課>(Group Graded Lesson)가 1927년부터 출간되었다.

98) 큰열매, “조선에서 사용하는 통일공과에 대하여,” 39.

1934년 새로 편찬된 5개년 순회 통일공과 구성(1934-1938)

년 도	회 기	공과내용
1934	제 1기	요한복음 공부
	제 2기	창세기공부
	제 3기	모세시대공부
	제 4기	사회에 대한 성경교훈
1935	제 1기	마가복음공부
	제 2기	마가복음공부
	제 3기	이스라엘 지도자(요수아로 솔로몬까지)
	제 4기	바울의 생활과 편지 공부
1936	제 1기	천국복음(마태복음) 공부
	제 2기	천국복음(마태복음) 공부
	제 3기	이스라엘 선지자와 왕들공부(엘니야로 이사야까지)
	제 4기	그리스도교인의 경건한 생활공부
1937	제 1기	베드로의 생활과 편지공부
	제 2기	예수의 중요한 교리공부
	제 3기	성경인물공부
	제 4기	말기선지들과 유대에 유명한 인물들 공부
1938	제 1기	구세주 예수-누가복음공부
	제 2기	구세주 예수-누가복음공부
	제 3기	예수교가 세계에 전파됨-사도행전과 편지책들과 묵시록공부
	제 4기	

* 출처: “조선에서 사용하는 통일공과에 대하여,” 「종교교육」 제1권 제2호 (1930년 2월): 40.

1934년 새로 재편된 만국통일공과는 4복음서에 주력하여 요한복음만 3주를 공부하고, 이전에는 바울만 공부하였으나 베드로와 바울의 생활과 편지를 3주 동안 공부하도록 구성되었다. 통일공과에서 다루는 중요한 주제는 (1) 경건한 예수교인의 생활공부 (2) 예수교의 중요교리 (3) 사회문제에 대한 성경교훈, 성경의 중요 인물공부 (4) 창세기공부와 모세시대공부이다.⁹⁹⁾ 5년 순환의 통일공과는 “만국종교교육협회 즉 미국과 캐나다주일학교협회 교육위원부에서 한 것”으로 이 세계에서 “거진 다”¹⁰⁰⁾ 사용하고 있다.

.통일공과 외에도 주일학교 관련 많은 서적들과 잡지들이 출판 보급되었다. 광안련의 주일학교조직(1926)과 예수교종교교육심리학(1933), 조선주일학교연합회의 성경문답교안, 동화연구법을 간행했다. 1923년부터 주일학교통신, 1925년 봄에 창간된 계간지 주일학교잡지, 1926년 3월 1일 창간한 어린이 전문 잡지 **야희생활**, 1929년 1월 창간한 주간지 주일학교신보, 1930년 1월 창간한 **종교교육**, 1931년 4월 창간한 **교육국통신**, 1933년 7월 창간한 **S.S.연합회보**를 발간, 주일학교 문서선교도 병행했다.¹⁰¹⁾ 한석원, 전영택, 최봉직,

99) 큰열매, “조선에서 사용하는 통일공과에 대하여,” 40.

100) 큰열매, “조선에서 사용하는 통일공과에 대하여,” 40.

101) 이들 대부분의 기독교잡지들은 1925-1933년 사이에 창간되었다. 조선주일학교연합회에서 발간하고 광안련이 편집인으로 있는 1930년 1월 <종교교육> 창간호 목차와 필진은 다음과 같다. 정인파, “조선 S. S. 진흥운동의 촉진,” 11-13; 백낙준, “사회개조와 종교교육,” 8-10; 홍병선, “이해,” 14; 김형식, “교회에 대한 우리의 각성,” 41-43; 홍병선, “주일학교와 결실,” 44-46; 광안련, “소년개심에 대하여(청년의 부활운동),” 17-29; 김진, “종교교육의 서론,” 33-36; 이재갑, “웅변설교법,” 39-40;

이윤재(李允宰) 등을 주간으로 1925년 3월 1일에 주일학교연합회에서 간행하기 시작한 **아희생활**은 한석원, 전영택, 최봉직, 이윤재 등이 주간으로 편집 책임을 맡아 발행했으며 발행부수가 무려 4,000부에 달해 1938년 일제에 의해 강제 폐간되기까지 한국주일학교운동의 중요한 보급창구 역할을 톡톡히 감당했다.¹⁰²⁾ **아희생활**은 단순한 신앙교육의 차원을 넘어 “朝鮮史 概觀,” “世界の 有名な 사람들”과 같은 글을 통해 소년소녀들에게 기독교 신앙에 기초한 세계관과 민족의식을 불어넣었다.¹⁰³⁾ 무엇보다 이들 잡지들은 주일학교 교육, 운영, 관리에 이르기까지 다양한 내용을 제공해 건강한 주일학교 운영을 도왔다.¹⁰⁴⁾

5. 세계주일학교대회 참석

세계주일학교연합회에 회원으로 가입한 조선주일학교연합회는 1938년 강제 해체되기까지 4년마다 열리는 세계주일학교대회에 대표를 파송했다. 1924년 영국 글라스고에서 열린 대회에 남궁혁과 정인파, 1928년 로스엔젤레스에서 열린 세계주일학교대회에는 김관식, 김준옥, 한석원, 변성옥, 1932년 브라질 리오데자네이루에서 열린 대회에는 정인파, 그리고 1936년 노르웨이 오슬로에서 열린 대회에는 유형기를 파송했다.¹⁰⁵⁾ 정인파는 1932년 7월 25일부터 8월 1일까지 남아메리카 브라질 ‘리오데자네이도’에서 열리는 세계주일학교대회에 한국대표로 파송을 받아 대회에 참석하고 미국을 경위하여 9월 중순에 귀국했다. 당시 《동아일보》는 비교적 소상하게 보도했다.¹⁰⁶⁾ 조선감리교회 총리원 교육국 총무 유형기 목사는 1936년 5월 1일부터 미국 오하이오주 콜럼버스에서 열리는 미 감리교 4년 총회에 한국대표로 참석한 후 같은 해 7월 6일부터 노르웨이 수도 오슬로에서 열린 세계주일학교대회에 조선대표로 참석하여 조선교회 사정을 널리 알렸다.¹⁰⁷⁾

세계주일학교대회에 한국대표로 파송받은 이들은 당시 한국교회 안에 영향력 있는 지도자들이었고, 실제로 중요한 리더십을 발휘했다. 특별히 1928년 미국에서 열린 제 10회 세계주일학교대회 대표 파송의 경우 “도미하는 주일학교대표, 24명 금일 출발, 미국가는 주일학교대표 일동 금 십오일 오전에 경성역 출발”이라는 제목 하에 《동아일보》가 무게 있게 보도할 정도로 깊은 관심을 가졌다.

사년 만에 한번씩 세계적으로 열리는 데십회 세계주일학교대회(第十回世界主日學校大會)는 오는 칠월십일일부터 십팔일까지 팔일동안 미국가주 ‘노샌젤스’시에서 열릴 터임으로 조선에서 파견될 대표 이십사명은 십오일 오전열시 남행열차로 경성역을 떠나 오는 이십일일 일본 횡빈(橫濱)을 출발하는 텡양환(天洋丸)으로 발정할 예명이라는데 동대회의 대표들은 다음과 같다더라. 대표명단 허대전(조선주일학교연합회대표), 김O식, 장로회총회대표, 변성옥(미감리교대표), 김준옥(남감리교대표), 김내석, 이병선, 장태환, 이원하, 홍승한, 김O수, 김선양, 허근, 위명호, 김규행, 金呂七, 김강(?), 김재성, 박병곤, 신순석, 갈홍기, 임

편집인, “근대사상: 국민주의,” 37-38. 「종교교육」 제1권 제1호 (1930년 1월): 1-66.
 102) 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 18.
 103) 鄭炳淳, “조선사개관,” 「아희생활」 2권 12호 (1927년 12월): 3-7; 최상현, “世界の 有名な 사람들,” 「아희생활」 2권 12호 (1927년 12월): 50-51.
 104) 윤춘병, 『韓國基督教新聞雜誌百年史 1885-1945』, (서울: 大韓基督教出版社, 1984).
 105) 최효섭, “대한기독교교육협회 약사,” 251.
 106) “세계주일학교대회 정인파씨 출석,” 《동아일보》 1932년 6월 5일자, 2면.
 107) “세계양대회에 조선대표 파견,” 《동아일보》 1936년 3월 29일자, 2면.

봉춘, 이재백, 한석원, 허마리아.¹⁰⁸⁾

선교사들과 한국인들로 구성된 이들 24명의 대표들이 참석한 1928년 미국 로스엔젤레스에서 열린 세계주일학교대회에서는 김관식이 명예부회장에 피선되었고, 김준옥은 실행위원으로 피선되었다. 대회 장소에는 전세계 참가국 각 나라 국기와 함께 우리나라 태극기도 함께 달렸다. 이것은 LA에 거주하는 한인 그리스도인들이 대회위원들에게 부탁해서 된 일로 일인대표들이 항의했지만 미국교회 준비위원들은 대회가 마칠 때까지 태극기를 그대로 걸어두었다. 《동아일보》는 1928년 8월 29일 “주교회 부의장 김관식씨 귀환 함흥서 환영회”라는 제목으로 세계주일학교 대표 명예부회장으로 피선된 사실을 알렸다.¹⁰⁹⁾

6. 전국주일학교대회

1921년부터 4년마다 개최한 전국주일학교 대회는 조선주일학교연합회의 중요한 사역이었다. 1921년 제 1회에 이어 1925년 10월 21일부터 28일까지 제 2회 전국주일학교대회가 1947명의 대표들이 참석한 가운데 “구세주, 교사, 그리고 리더이신 그리스도는 우리의 소망”이라는 주제로 승동교회, 피어선성경학교, YMCA에서 열렸다.¹¹⁰⁾ 1924년 조선주일학교연합회에서 F. M. Eversole을 위원장으로 한 프로그램 강화 위원회가 조직되는 등 준비 속에 진행된 제 2회 전국주일학교대회에는 전국 전역에서 대표들이 참석했고, 심지어 만주에서도 왔다. 10월 21일 저녁 7시 30분 승동교회에서 저녁집회와 함께 시작된 대회는 오전, 오후, 저녁 세 번 모였다. 오전과 오후는 피어선성경학교나 승동교회에서 모였고 저녁집회는 승동교회에서 모였다. 오전대회는 영아부, 유치부, 초등부, 유년부, 중등부, 고등부, 청년부, 장년부, 목사와 교사를 위한 특별반 등 9개 모임이 있었으며, 첫 다섯 모임은 승동교회에서 가졌고 나머지는 피어선성경학교에서 열렸다. 매일 예배가 승동교회와 피어선성경학교 두 곳에서 열렸다. 저녁 프로그램은 다양하고 흥미진진했다. 저녁집회에 남궁혁이 세계주일학교대회에 참석하기 위해 스코틀랜드 글라스고를 다녀온 설명을 했고, 일본과 중국 담당 세계주일학교연합회 총무 콜만(Horace E. Coleman)과 텍스베리(Elwood G. Tewksbury), 남장로교교육위원회 Henry Sweets가 말씀을 전했다. 대회 기간 동안 Crane 여사, 레이놀즈 여사, 캠벨(Edwin L. Campbell)의 지도하에 준비한 종교교육전시회가 YMCA 채플에서 열렸다.¹¹¹⁾

홀드크로프트는 이 대회가 참석한 모든 사람들에게 하나의 영감이 될 것이라고

108) “도미하는 주일학교대표 24명 금일 출발,” 《동아일보》 1928년 6월 15일자, 7면.

109) “주교회 부의장 김관식씨 귀환 함흥서 환영회” 《동아일보》 1928년 8월 29일자, 4면. “북미가주 노샌질쓰에서 개최하였던 제 십회 세계주일학교대회에 참석하였다가 지난 23일 밤 귀성한 김관식 씨의 환영회를 거 25일 오후 4시 반부터 함흥기독교청년회 주최로 동회관 루상에서 동회 봉사부장 홍기진씨의 사회로 개최하였는데 씨는 오십여 민족대표 8천여대중이 모인 대회석상에서 세계사람의 기억에 살아서 가는 코리안의 정세를 열렬히 말하였으며 여러 가지 분과회의에서 인도자의 책임도 가졌으며 대회부의장의 자리까지 영예스럽게 차지하게 되었든씨의 보고연설에는 만당한 환영 회원 제씨의 가슴 속에 새로운 희망의 늦김을 주고 오후 6시경에 회일이 넘치는 중에서 폐회하였더라.”

110) 윤춘병, 『韓國監理敎會成長史』, 558; J. G. Holdcroft, “Consolidating the Results of The Sunday School Forward Movement,” *KMF* Vol.21. No.1 (January, 1925): 9.

111) J. C. Holdcroft, “The Korea Sunday School Convention,” *KMF* Vol.21. No.10 (October, 1925): 228.

확실했다.¹¹²⁾ 제 2회 전국주일학교대회의 특별 강사는 콜만과 텍스베리 외에도 윌리엄 클락(William M. Clark, 康雲林, 1881-1940), 하디, 스톡스, 왓슨, 클라크, 홀드크로프트가 맡았고, 한국인 강사는 길선주, 한석원, 남궁혁, 이철호, 이순기, 홍병선, 변성옥, 김준옥 등이었다. 이중 이순기와 홍병선을 제외하고는 모두 외국 유학을 다녀온 이들이었다.¹¹³⁾ 세계주일학교연합회 총무 W. G. Lands는 “대회의 끝이 노력의 시작이 되어야 한다는 사실을 또한 기억하십시오”라는 인사의 편지를 제 2회 전국주일학교대회에 보냈다.¹¹⁴⁾

이런 노력 속에 1920년대 한국의 주일학교는 장족의 발전을 이룩했다. 1928년 11월 당시 한국에는 5,252개 주일학교에 255,309명의 학생들이 있었고, 26,106명의 교사들이 매주 주일학교에서 이들을 가르쳤다.¹¹⁵⁾ 래시는 한국의 주일학교운동의 발전과 성숙을 위해서는 훌륭한 교사 양성이 가장 우선되어야 할 일이고 이어 중요한 것은 주일공과로 “높은 질”과 “높은 표준”으로 제작되어야 한다고 밝혔다.¹¹⁶⁾

제 3회 주일학교대회는 1929년 10월 9일부터 16일까지 평양 남산현교회, 서문밖교회, 승전대학 강당에서 열렸다.¹¹⁷⁾ 서울에서 두 차례 대회가 열렸기 때문에 이제는 평양에서 전국주일학교대회가 개최되어야 한다는 의견이 연초부터 제기되어 자연스럽게 평양대회가 성사되었다. 조선주일학교연합회 관계자들은 제 3회 전국주일학교대회에는 세계주일학교연합회 대표 로버트 홉킨스(Robert M. Hopkins)가 참석할 것을 기대하는 분위기가 강했다. 4년 전 1925년 서울에서 열린 전국주일학교대회에 1,925명이 참석한 것보다 약 200명이 더 증가한 2,210명이 등록했고 등록하지 않고 약 1,000명이 더 참석해 전체 3천명이 대회에 참석하였다. 이것은 동양에서 열린 가장 큰 규모의 대회였다. 평양의 한 학교의 운동에서 주일 오후 모인 집회에는 약 1만명이 참석했고 기를 들고 시내 거리를 행진했다. 시내 어떤 사업가가 재정을 지원하여 대회 기간에 일간 신문이 무료로 배포되었다. 약 200명이 참석한 가운데 뮤지컬도 공연되었고 상당한 노력과 시간을 들여 주일학교 사역을 위한 출판물 전시회가 열렸다. 전국에서 온 대표자들이 전시회를 둘러보았고 대영성서공회에서도 다양한 제본의 성경을 전시했다. 제 3회 대회의 최고의

112) Holdcroft, “The Korea Sunday School Convention,” 228.

113) 전국대회 외에도 수많은 크고 작은 대회들이 도시와 지방에서도 개최되었다. “북선주일학교대회,” 《동아일보》 1926년 2월 23일자, 4면. 전조선주일학교대회 외에도 “북선주일학교대회”가 1926년 2월 11일부터 城津旭日교회에서 개최되었다. 음력 정월초인데도 “다수 출석하여 연일 연야로 음악회, 환 등회, 성극, 가극회 등을”을 개최하고 “無餘 千餘名 會集”하였고, 조선주일학교연합회 부회장 정인 과가 강좌를 맡았다. 철산에서는 1926년 3월 8일부터 12일까지 “주교선생강습회”가 개최되었고 강사는 정인과였다. “주교선생강습회,” 《조선일보》 1926년 3월 13일자, 1면. 면려청년연합회와 협동으로 주일학교 교사 강습회를 개최하기도 했다. 1934년 7월 9-10일 재령도서부면려청년회연합회 주최로 재령 서부예배장에서 하기학교 교사 강습회를 개최하고 강사는 조선주일학교연합회 정태희 목사였다. 당시 조선주일학교연합회 임원들이 전국의 여러 곳에서 강습회 강사로 초청을 받은 것이다. 당시 조선주일학교연합회는 인재 양성의 창구였다. 그 한 사례가 박은혜라고 할 수 있는데 그녀는 이화여자 전문학교를 졸업하고 1931년 가을부터 주선주일학교연합회 간사로 유년공과 편술과 아이생활사편집 에 협조하여 조선주일학교운동에 기여하다 미국에 가서 뉘욕[뉴욕]대학과 뉴욕신학교에서 유학을 마치 고 돌아왔다. 박은혜, “금의입고 귀국,” 《동아일보》 1935년 9월 18일자, 2면.

114) J. C. Holdcroft, “The Sunday School Convention,” *KMF* Vol.21. No.12 (December, 1925): 267.

115) James K. Chung, “Sunday School Work in Korea,” *KMF* Vol.24. No.11 (November, 1928): 221.

116) John V. Lacy, “The Field of the Religious Educator in Korea,” *KMF* Vol.24. No.11 (November, 1928): 228.

117) 광안련, 「主日學校雜誌」 제 5권 10호 (1929): 9-30; J. V. Lacy, “The Sunday School Association,” *KMF* Vol.25. No.1 (January, 1929): 6.

격려와 선물은 세계주일학교대회 총무 로버트 홉킨스가 참석한 것이다. 오랫동안 고대했던 것이 현실로 실현된 것이다. 세계주일학교협의회를 대표한 그의 한국방문과 격려는 대회 성공을 가져다 준 결정적인 요인으로 작용했다. 게다가 3회 대회 강사진은 어느 해보다 화려했고 수준 높은 강의가 진행되었다.¹¹⁸⁾ 다음 표가 보여주듯 제 3회 주일학교대회 강사진의 출신 학력만 봐도 매우 수준 높은 대회가 진행된 것을 알 수 있다.

제 3회 주일학교대회 강사진

장로교 강사진			감리교 강사진		
이 름	출신학교	담당과목	이 름	출신학교	담당과목
클락	미맥코믹신	장년심리교수	베커 감독	미보스톤대	특강
정인과	미컬럼비아대	총무특강	래시 요한	미컬럼비아대	고등과 심리교수
조희염	미시카고대	장년과 교재	김준옥	미밴더빌드대	심리교수
남궁혁	미리치먼드신	청년과 심리교수	김종만	미에일대	가정종교교육
채필근	일동경대	특강	류형기	미하버드대	청년과 심리교수
김우석	평양신학교	교재관리	김창준	미시카고대	중등과 심리교수
염봉남	평양신학교	특강	김형식	미스커릿대	초등과 심리교수
이석낙	평양신학교	음악가극	조병옥	미컬럼비아대	청년문제
이순기	평양신학교	초등교재	류형숙	미보스톤대	절제문제
장홍범	평양신학교	고등과 관리, 교재	변성옥	미게렛신	교육심리
석근옥	평양신학교	소년과 교재관리	전영택	일야오야마대	교육의 종교교육적 책임
김석창	평양신학교	예배인도	홍병선	일동지사대	초등과 관리, 교재
이용설	미시카고대	절제문제	김기연	협성신학교	아동과 심리교수

* 곽안련, 「주일학교잡지」 제 5권 제 10호 (1929)

전국주일학교대회는 전국의 주일학교 교사들에게 다양한 과목들을 배울 수 있는 교육적 재충전의 기회였다. 초등, 중등, 청년, 장년에 이르기까지 전 연령층을 대상으로 하였고 주제도 매우 다양했다. 제 4회 전국주일학교대회는 1933년 대구에서 열렸다.¹¹⁹⁾

1933년 4회 전국주일학교대회는 참석자 전체를 대상으로 하는 강의와 분과별 강의로 나뉘어 진행되었다. 제 4회 대회의 경우 대회장 조희염이 “우리는 누구의 마음을 배울까”라는 제목으로 대회설교를 했고, 총무 정인과 목사가 “예수를 배우자”라는 제목으로 개회강연을 했다. 그 외에 조선감리회총리사 양주삼이 “기독교회의 교양문제,” 장로회총회장 장홍범 목사가 “종교교육의 현재와 장래,” 평양신학교 교수 곽안련 선교사가 “교회와 선교운동,” 조선절제운동회 총무 송상석 목사가 “기독교와 절제운동,” 조선주일학교여자절제회 총무 이효덕 여사가 “주일학교와 절제운동” 전주읍교회 배은회 목사가 “종교교육과 천국운동” 미국 뚝대회종교과장 라셀 박사가 특별강연, 그리고 경기중앙기독교청년회 간사 홍병옥

118) “Sunday School Convention Pyengyang,” *KMF* Vol.26. No.1 (January, 1930): 22.

119) 엄요섭, 『한국기독교교육사 소고』, 21. 1921년 제 1회 대회부터 1933년 제 4회 대회 장소와

회수	년도	장소	대회장	회수	년도	장소	대회장
1회	1921. 11. 1-10.	서울	남궁혁	3	1929. 10. 9-18	평양	변성옥
2회	1925. 10. 21-28.	서울	장홍범	4	1933. 10. 6-13	대구	조희염

시간은 다음과 같다.

목사가 “종교교육과 농촌교회”를 강의했다.¹²⁰⁾ 전국적인 영향력 있는 강사들이 전체 강의를 맡았고, 외국 강사를 초빙하였으며, 주일학교운동만 아니라 당시 중요한 절제운동이나 선교운동에 대한 강의를 진행했다는 사실이다. 1933년 제 4회 대회에서 다루어진 분과강연과 토의 주제는 매우 체계적이고 구체적이고 다양하였다. 유년부, 청년부, 장년부, 하기주간부로 나누어 강연이 진행되었다.

1933년 제 4회 전국주일학교대회 분과강연 및 토의

강 사	주 제	직 책	주일학교부서
		부장 배덕영	유년부
홍병선	아동과 종교	경성중앙기독교청년회간사	
심문태	주일학교의 목적과 직능 급 순서	경남노회종교교육부총무	
배덕영	유년부 조직과 관리	감리회교육국주일학교부장	
이동옥	교사와 학생	감리회총리원교육국간사	
이보식	교재와 교안	청년부	
		부장 류형기	청년부
도마련	청년과 사회생활	본연합회총무	
홍병선	청년기의 특징	경성중앙기독교청년회간사	
		부장 장홍범	장년부
조희염	장년교육의 철학	가나다미순회종교교육부총무	
이철낙	장년교육의 가치	재만장로회종교교육협회장	
석근옥	장년의 사회적 지위	안주노회종교교육부총무	
변성옥	장년교육법	개성중앙회관총무	
		부장 강병주	하기주간부
심문태	하기학교의 교재	경남노회종교교육부총무	
구성서	하기아동성경학교조직급관리	조선주일학교연합회간사	
석근옥	주간학교의 교재	안주노회교육부 총무	
변성옥	주간학교부의 교재급 요구	개성중앙회관총무	
김우석	가정종교교육의 교재급 요구	평양장로회종교교육부총무	

* 출처: 엄요섭, 『한국기독교교육사 소고』, 22.

전국주일학교대회 외에도 1925년 7월 25일부터 8월 7일까지 14일간 금강산 온정리 수양관에서 남감리교 주일학교부의 주일학교 교사수양회가 개최되었고, 당시로서는 지명도 있는 강사들이 강의를 맡았다.¹²¹⁾ 2년 후 1927년 7월 22일부터 8월 1일까지 11일간 제 3회

120) 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 21-22.

121) 장종철, “한국감리교회의 기독교교육사,” 57. 협성대 변성옥 교수의 “구약연구법과 주일학교 교수법,” 홍종숙 목사의 “신약연구법,” 도마련 선교사의 “주일학교 교수법,” 정인과 목사의 “각과 교수법과 심리학,” 홍병선 목사의 “종교심리학과 주일학교 교수법,” 허대전 선교사의 “주일학교 관리법과 교수법,” 김종만 감신대 교수의 “주일학교 관리법,” 배덕영 목사의 “주일학교 관리법과 아동심리학,”

교사 수양회가 금강산 온정리에서 개최되었고, 1929년 2월부터 교육월간지도 발간했다. 윤치호는 일찍이 자신의 미션스쿨에서 깊은 신앙적 인격적 감화를 받은 경험이 있어 미션스쿨과 주일학교교육에 깊은 관심을 갖고 있었고,¹²²⁾ 남감리교 선교사 크램(W. G. Cram), 홍병선, 한석원, 김형식, 김준옥 등 남감리회 교사들이 당시 감리교주일학교 운동에 중요한 리더십을 발휘했다.¹²³⁾

주일학교 통계 (1930-1934)

연 도	교파별	학교 수	학생 수	교사 수
1930	장로교	4,360	232,185	20,613
	감리교	609	6,644	3,664
1931	장로교	4,520	267,736	25,393
	감리교	590	47,223	3,534
1932	장로교	4,858	344,915	26,493
	감리교	574	49,330	3,530
1933	장로교	3,143	286,921	25,613
	감리교	581	50,308	3,863
1934	장로교	3,198	293,810	26,810
	감리교	561	50,046	3,800

* 출처: 엄요섭, 『한국기독교교육사 소고』, 23.

주일학교는 해마다 급성장해 1930년에는 전국에 5천 개의 주일학교가 있었고, 학생 수도 25만 명이었다. 학생, 교사, 지도자의 6분의 5가 장로교였고, 그 중 반 이상이 복장로교 선교회 소속이었다.¹²⁴⁾ 이 시대 주일학교를 조금 더 분석적으로 살펴보면 1930년 한국장로교회 주일학교 수는 4,360개였고 감리교는 609개였다. 1934년에는 장로교 주일학교가 3,198명으로 상당히 줄었고 감리교 역시 561개로 약간 줄었다. 주일학교 교사 수는 장로교의 경우 1930년 20,613명에서 1934년 26,810명으로 증가했고, 감리교 주일학교 교사도 1930년 3,664명에서 1934년 3,800명으로 약간 증가했다. 반면 학생 수는 장로교가 1930년 232,185명에서 1934년 293,810명으로 증가했고, 감리교도 16,644명에서 1934년 50,046명으로 거의 3배가 증가했다. 교사 수는 1930년 20,613명이었던 장로교주일학교

떡일의 “모든 운동의 지도법” 그리고 박태형 의사의 “하기 위생에 대하여”가 있었다.

122) 윤치호, “종교생활의 경험담,” 『종교교육』 제1권 제2호 (1930년 2월): 33. “중서학원은 미국 남감리교 미션스쿨이었습니다. 립락지 교장이나 그 타 교수로 잇는 여러 선교사를 상종하는 중에 온유겸손하고 단아한 그들의 언행과 진실하야 거죽이업는 그들의 품성을 통하여 비취여주는 기독교의 진리에 감화를 받게 되었습니다. 그래서 그 때부터 남감리교회에 한 신도가 되었습니다.”

123) 당시 주일학교는 계몽운동의 성격을 지니고 있었다. “조선예수교 미 감리교연회, 조선예수교장로교 총회, 조선기독교남감리교연회, 조선주일학교연합회 주최로 미성년자금주 금연법 실시 촉진운동”을 전개했다. “소년의 금주단연실시를 전조선적으로 운동, 기독교와각기관이 제휴,” 『동아일보』 1935년 12월 10일자, 2면. “계몽운동 제 1선 동정” 『동아일보』 1934년 8월 19일자, 4면. 하기아동성경학교에서는 복음만 전해준 것이 아니라 아이들에게 한글을 가르쳐주기도 했다. 일제는 하기아동성경학교를 개최하는 것도 도 학무과의 인가를 얻어야 하도록 하였다. 일제가 주일학교활동도 통제하려고 한 것이다.

124) Rhodes, ed., *History of the Korea Mission, PCUSA, Vol. I. 1884 - 1934*, 446.

교사 수는 1934년에는 26,810명으로 증가했고 감리교 역시 1930년 3,664명에서 3,800명으로 증가했다.

7. 하기아동성경학교

아동하기성경학교가 국내에 처음으로 도입된 것은 1922년이다. 구성서는 1932년 5월 18일자 《기독신보》 “하기아동성경학교 조선의 유래”에서 마포삼열 목사 부인이 처음 하기아동성경학교를 실시했다고 말한다.¹²⁵⁾ 반면 해리 로즈에 따르면 하기아동성경학교의 효시는 1922년 서울정동교회에서 다섯 명의 교사와 100명의 학생들로 시작한 하기아동성경학교였다.¹²⁶⁾ 그러다 1924년 10월 서울에서 조선주일학교연합회 모임을 가진 후 조선주일학교연합회 실행위원회는 하기아동성경학교운동(The Korea Daily Vacation Bible School Movement)을 정식으로 조직하고 하기아동성경학교 사역을 주일학교연합회 한 부서의 사역으로 추진하기로 결정했다. 이와 함께 1925년에 사용할 교재를 준비하고 이 사역을 발전시키기 위해 이를 전담할 한국인 간사를 구하기로 했다.¹²⁷⁾ 1924년에 94개 하기아동성경학교가 열렸고 11,000명이 등록해 이미 상당한 요구가 있음이 확인되었다.

1924년 3월 31일 주일학교연합회 안에 하기아동성경학교 위원회를 조직하고 도마련, 홍병선, 김창준, 구자옥, 김기연, 윤치호, 래시 요한, 이석낙 등으로 하기아동성경학교 실행위원회도 결성하였으며,¹²⁸⁾ 세계하기아동성경학교 창설자이자 총무인 보빌(R. C. Boville) 박사를 초청하여 전국적인 운동으로 확대했다. 당시 하기아동성경학교의 교과과정에는 성경뿐 아니라 체육, 음악, 세계위인전, 수공, 사회봉사 등이 포함되어 있어 하기아동성경학교가 단순히 직접선교만이 아니라 복음의 접촉점과 더불어 교회와 신앙을 세상과 사회에 연결하려는 목적과 의도를 가지고 있었다는 사실을 알 수 있다.¹²⁹⁾ 그 해 감리교 연회와 장로교 총회는 하기아동성경학교를 전국 교회가 실시할 것을 결의하고 김기연 목사, 이보식 장로를 영입해 교단적인 차원에서 이를 추진하기로 했다. 그 후 1926년 감리교 한석원 목사가 전담간사로, 1928년에 감리교 김형식 목사가 총무로 영입되면서 하기아동성경학교는 전국적인 운동으로 활기를 띠기 시작했다.¹³⁰⁾ 1924년 학교 96개, 교사 790명, 학생 11,000명이던 것이 1929년에는 학교 459개, 교사 3,130명, 학생 38,763명으로 거의 4배나 성장했다. 그 후에도 발전을 거듭했다.¹³¹⁾

1930년부터 1934년까지 4년 동안 하기아동성경학교는 꾸준히 성장을 지속했다. 1930년 장로교의 경우 397개였던 하기아동성경학교가 1934년에는 1,021개로 증가했고, 학생 수도 1930년 26,096명에서 1934년 112,875명으로 4배 이상 증가했으며, 교사 수는 1930년 2,145명에서 1934년 7,837명으로 3배 이상 증가했다. 감리교의 경우 1930년 하기아동성경학교가 128개에서 1934년 151개로 증가했고, 학생 수도 10,143명에서

125) 구성서, “하기아동성경학교 조선의 유래,” 《기독신보》 1932년 5월 18일자, 6면; 문동환, “한국의 교회교육사,” 46.

126) Rhodes, ed., *History of the Korea Mission, PCUSA, Vol. I. 1884 - 1934*, 447.

127) J. G. Holdcroft, “Consolidating the Results of The Sunday School Forward Movement,” *KMF* Vol.21. No.1 (January, 1925): 8.

128) 「주일학교 통신, SS 연합회」, 1928. 4.

129) 金良善, 『韓國基督教史研究』, 138.

130) 「主日學校雜誌」 제5권 제 10호 (1929년 10월): 20 - 25.

131) Rhodes, ed., *History of the Korea Mission, PCUSA, Vol. I. 1884 - 1934*, 447.

16,051명으로 증가했고, 교사도 1930년 2,145명에서 1934년 1,039명으로 증가했다.

하기 아동성경학교 통계 (1930-1934)

연 도	교파별	학교 수	학생 수	교사 수
1930	장로회	397	26,096	2,145
	감리회	128	10,143	835
1931	장로회	545	34,996	3,010
	감리회	145	9,774	769
1932	장로회	681	53,864	3,579
	감리회	261	24,483	1,638
1933	장로회	938	96,968	6,488
	감리회	201	19,590	1,463
1934	장로회	1,021	112,875	7,837
	감리회	151	16,051	1,039

* 출처: 엄요섭, 『한국기독교교육사소고』, 23

1922년 11월 조선주일학교연합회가 결성되고 주일학교와 하기아동성경학교가 꾸준히 증가한 것을 알 수 있다.¹³²⁾ 주일학교는 변화하는 사회 속의 어린 생명들에게 효과적으로 복음을 전달하고 가치관의 혼란 속에 있는 이들에게 기독교 정신과 바른 가치관을 심어 주는 중요한 역할을 담당했다. 1918년부터는 주일학교 교사들과 학생들을 위해 잡지와 참고서가 출판되어 보급되었고, 1925년부터 조선주일학교연합회가 간행한 主日學校雜誌는 단순히 조선주일학교연합회 활동을 담은 뉴스레터 차원을 넘어 한국의 주일학교 교육을 한 차원 높이는 데 매우 중요한 역할을 했다.¹³³⁾

조선주일학교연합회를 중심으로 한 한국의 장로교와 감리교의 주일학교연합운동은 1928년에 전환점을 맞았다.¹³⁴⁾ 이것은 감리교의 신학적 변천과 맞물려서 진행되었다. 그 해

132) 다만 하기아동성경학교의 경우 1930년부터 1934년까지 감리교에 비해 장로교의 성장이 현저하게 두드러졌다. 반면 주일학교는 감리교가 규모는 작지만 성장속도는 더 높았다. 1930년부터 1934년까지 주일학교의 경우 학생 수가 감리교는 거의 3배에 육박하는 성장을 이룩했고, 하기아동성경학교 학생 수는 같은 기간 장로교가 4배가 성장해 감리교에 비해 훨씬 성장 속도가 높았다. 하기아동성경학교는 불신자들에게 복음을 전할 수 있는 절호의 기회였다. 하기아동성경학교 참석자 중 당시 불신 아동이 30%였고, 이 중 결신율이 50%여서 성경학교가 복음에 대한 접촉점을 제공해 성경학교를 이수한 상당수의 학생들이 주일학교로 영입되어 신앙생활을 하기 시작했다. 교회로 영입되어 교회생활을 시작한 학생들은 성경적인 세계관에 눈을 뜨게 되고 서서히 사회와 민족을 위해 부름받았다는 소명의식을 갖게 되었다.

133) 허대전, 광안련, 남궁혁 등 국내의 저명한 전문가들이 필진에 참여했다. 「主日學校雜誌」 제4권 제5호 (1928년 5월): 3-6, 11-15, 21-23.

134) 문동환, “한국의 교회교육사,” 51. 문동환은 당시 주일학교 교육을 강하게 비판했다. 한국의 주일학교교육이 수적 확장에 관심을 기울인 나머지 질적인 향상이 불가능했고 “모든 교육이론들이 다 탁상공론이 돼 버렸다. 그것보다 더 근본적인 비판이란 당시 주일학교교육이 교인들로 하여금 당시 사회가 교회를 향해 던지는 여러 가지 도전을 명확히 의식하고 이것에 대응할 수 있도록 훈련하는 일엔 완전히 실패했다. 주일학교 교재란 그냥 미국에서 이루어지고 있는 교육을 반복하는 것이요, 한국의

감리교는 레이시(John Lacy) 선교사와 변성옥의 지도하에 “감리회 총리원 교육국” 전신인 “감리회종교교육협회”를 별도로 조직 장로교와는 별개로 주일학교운동을 교단 차원에서 추진했다.¹³⁵⁾ 이렇게 되자 1933년 장로교도 독자적인 종교교육부를 조직해 전국주일학교운동을 계속했다. 장로교와 감리교가 공동으로 출판하던 주일학교 공과도 1937년도부터 예수교서회와 예수교장로회 종교교육부로 나뉘어 출판되었다. “이러한 결과를 가져온 이유의 하나로서는 당시 감리회 신학교 교수 정경옥 목사가 쓴 공과에 장로회로서는 받아들일 수 없는 부당한 해석이 있다고 해서 문제가 생겨 이에 대한 해명서를 정경옥 교수가 발표하는 등 말썽을 거듭한 끝에 드디어 주일학교 공과는 [감리교와 장로교] 둘로 나누어지고 말았다.”¹³⁶⁾ 정확한 원인을 규명하기 위해서는 더 많은 연구가 필요하겠지만 필자의 선행연구와 여러 자료들을 종합할 때 1930년대 접어들어 장로교와 감리교의 신학적 차이가 표면화되면서 더 이상 장로교와 감리교가 연합사업을 하는 것이 불가능해진 것으로 판단된다. 이로써 장로교와 감리교가 공동으로 추진해 오던 주일학교운동의 협력 시대는 종식을 고했다.¹³⁷⁾

V. 조선주일학교연합회 강제해산

이런 장로교와 감리교의 갈등에도 불구하고 1930년대 한국교회 주일학교는 꾸준히 성장했다. 1930년대 후반에 접어들어도 한국에서 주일학교 사역이 성장하였다는 사실은 이 기간에 주일학교 공과책의 판매 양을 통해 확인할 수 있었다. 1938년 4월 “한국주일학교연합회 노트”라는 간단한 메모 형식의 글을 통해서 C. A. Sauer는 다음 세계주일학교대회가 1940년 7월 22-28일 열릴 예정이라는 사실을 언급한 후 1935년에 63,000권이 판매되었고 1936년에는 68,000권이 그리고 1937년에는 72,000권이 인쇄되었으며, 1938년에는 75,000권 혹은 그 이상이 될 것으로 전망했다.¹³⁸⁾ 1930년대 후반에 접어들어서도 한국의 주일학교사역은 지속적으로 성장한 것을 보여준다. 그러나 누구도 예측하지 못한 일이 1938년에 접어들어 나타났다.

1938년 6월 21일 조선주일학교연합회가 “일본 군국주의 압력으로”¹³⁹⁾ 세계연합회에서 탈퇴하고 일본연합회에 강제 가입한 것이다. 6월 16일자 《동아일보》는 조선주일학교연합회가 오는 6월 21일 총회를 열고 세계주일학교협의회를 탈퇴하고 일본주일학교연합회에 가입할

정치적, 경제적 문화적인 문제를 교재의 초점에 두지 못했다. 당시 한국의 주일학교 운동에 지장을 준 것은 교파에 대한 충성심이다. 각기 교파교육기관의 발전을 위해서 합동해서 이룩해야 할 일들에 희생을 주었다. 교파에 대한 충성심이라는 것도 주일학교 교육이 해야 할 본질적이라기보다 외국에서 수입해 온 전통에 대한 예속이라고 생각할 때 우리들의 자주정신의 결여에 문제가 있는 것 같다.”

135) 문동환, “한국의 교회교육사,” 50.

136) 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 17-18. 문동환은 또 다른 이유를 제기한다. “그 밑에 깔린 이유는 경제적인 이권 문제다. 각 교파의 교육사업을 하려 할 때 재정적인 수입이 필요했고, 찬송가나 공과를 각기 만들어 파는 것이 이 필요한 경제 조달에 크게 한 몫을 할 수 있었기 때문이다. 만일 이 이유가 아니었다면 세계주일학교연합회에서 오는 협조금이 줄어드는데 따라 교파 선교부가 그 교파의 교재 출판을 위해 보조하는 금액을 우리 주일학교연합회로 돌려야 하기 때문이다. 그러나 교파의 이권 때문에 이것을 할 수 없었다. 따라서 각교단의 교파와 교사용 책들이 각기 출판되는 묘한 현상을 나타냈던 것이다.” 문동환, “한국의 교회교육사,” 50.

137) 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 16.

138) C. A. Sauer, “Korea Sunday School Association Notes,” *KMF* Vol.34. No.4 (April, 1938): 86.

139) 최효섭, “대한기독교교육협회 약사,” 253.

것이라는 소식을 매우 무게 있게 보도했다. 이미 애플청년회와 조선면려청년회가 1938년 일제의 압력으로 해체되었고, 조선기독교청년연합회(YMCA)도 일본기독교청년 연합회에 귀속되어 해체된데 이어 조선주일학교연합회도 일본주일학교연합회에 강제 가입시키려고 한 것이다. 이렇게 일제가 국내연합기구를 해산시키거나 일본연합회에 강제 가입시킨 것은 쉽게 정부통제 산하기관으로 만들기 위해서였다. 6월 16일자 《동아일보》는 “朝鮮主日學校聯合會 世界聯合會에서 離脫”라는 제목 하에 다음과 같이 무게 있게 보도했다.

조선내의 기독교(基督教) 방계 단체는 전번 면려청년회연합회(勉勵靑年會聯合會)의 해소, 조선기독교청년회연합회(朝鮮基督教靑年會聯合會)의 일본기독교청년연맹에의 귀속등으로 오랫동안 자주적(自主的) 입장에서 활동하는 기독교방계단체는 전면적으로 통제의 권내에 들고 있으므로 이것은 비단 청년층집단에만 그치지안코 기독교적 어린이교화운동의 최고집단인 조선주일학교연합회(朝鮮主日學校聯合會)도 통제의 권내에 들게 되었다. 부내종로(宗老) 二정목 구십일(九十一)번지에 사무소를 둔 조선주일학교연합회는 十四일 오전十시경에 긴급히 위원회(委員會)를 열고 신중히 협의를 한 결과 미국에 있는 세계주일학교연합회(世界主日學校聯合會)에서 이탈(離脫)하야 일본연합회에 가맹하기로 대체의 원안(原案)을 결정 오는 二十 一일 총회(總會)를 소집하고 이를 정식으로 결정하기로 결의하였다한다. 동안(同案)이 오는 二十 一일에 열릴총회에서 정식결정을 보면 미국(米國)소재의 세계 주일학교연합회를 비롯하야 조선장노회총회(朝鮮長老會總會) 급조선감리교연합회(朝鮮監理敎年會)에 이를 통접 정식 수속을 마칠터인바 조선주일학교 연합회에 속한유년주일학교 아동은 약五十萬명에 달하고 장로교(長老敎) 급감리교(監理敎)양파 연합의 어린이 교화단체이라 한다.¹⁴⁰⁾

예정에 따라 1938년 6월 21일 조선주일학교연합회는 오전 10시부터 종로 조선야소교서회 2층에서 이동욱의 사회로 임시 총회를 긴급히 개최하였다. 경과보고 등을 가진 후 조선주일학교 연합회는 “현하 국가총동원이라는 시국에 순응하기 위하여” 미국세계주일학교 연합회에서 탈퇴하기로 결의하였다. 그리고 “이 뜻을 미국연합회 본부와 조선장노회 총회와 조선감리회에 통지”¹⁴¹⁾하기로 결정하였다. 1938년 6월 22일자 석간 《조선일보》는 “朝鮮主一學校聯合會 對外的連帶를 斷絶”이라는 제목으로 다음과 같이 보도했다.

조선주일학교연합회(朝鮮主一學校聯合會)는 이십일일 오전십시 시내종로 이정목 예수교서회(耶蘇敎書會) 안에서 임시총회를 소집하고 세계주일학교연합회에서 탈퇴하기로 결정하였다. 이연합회는 지금부터 십칠년전에 조직되어 조선안에 있는 장 감양파(長,監兩派) 각 교회안의 장년(壯年)유년(幼年)주일학교의 총본영으로써 미국 뉴욕에 본부를 두고 있는 세계주일학교연합회에 가맹, 사년에 한번씩 세계연합주일학교대회에 대표를 파송하며 또 조선안에서도 사년에 한번씩 대회를 열어 박그로는 세계적으로 유기적 관계를 맺고 안으로 는 조선안 각주일학교의 지도연락에 당하던것이였다. 이제 시국이 이러듯 중대하여지자 여기순응하야 부즈럽시 외국기관에 매여잇을 필요를 인정치 아니하고 탈퇴하기로 결정하기에 이른 것이다 그리하야 아프로는 상무(常務)를 폐지하고 이뜻을 미국장, 감양파의 상회(上會)에 통달, 이로써 이연합회는 해소상태(解消狀態)에 드러가고 잔무정리(殘務整理)는 역원회에임임하였다 이날 출석했던 대표와 결의문은 다음과 같다.

現下國家總動員의 時局에 順應하기 위하여 本聯合會는 在米國世界主日學校聯合會에서

140) “朝鮮主日學校聯合會 世界聯合會에서 離脫 廿一 日總會 열고 正式으로 決定, 소속아동 50여만명,” 《동아일보》 1938년 6월 16일자, 2면.

141) “조선주일교연합회 세계연맹에서 탈퇴 작일, 만장일치로 가결,” 《동아일보》 1938년 6월 22일자, 3면.

탈퇴(脫退)하여 本會常務를 中止하고 此旨를 米國聯合會本部와 長老教會上會及監理教會
上會에 通達하기로함.¹⁴²⁾

이날 조선주일학교연합회를 해체하는 안건을 결의하는 총회에 북장로교선교회 소속
서울의 안대선과 평양의 방위량 선교사를 제외하고는 남장로교, 호주장로교, 캐나다장로교,
북감리교와 남감리교 대표들은 참석하지 않았다.

《동아일보》가 밝힌 대로 1938년 6월 21일 이후 전국적인 영향력 있는 조직인
조선주일학교연합회가 “세계주일학교운동에 간여하든 관계는 금후 중지하게 되었다.”¹⁴³⁾
조선주일학교연합회를 일본주일학교연합회에 가입시킨 것은 곧 조선주일학교연합회 ‘해소’ 곧
연합회의 해체를 의미한다. 그것은 1938년 제 27차 장로교총회 때 조선주일학교연합회에
대한 종교교육부의 보고를 통해서 확인할 수 있다.

주일학교연합회는 지난 6월 21일에 임시총회로 모여서 시국정세에 감하여 해소결의를 하
온바 잔무는 위원에게 맡겨서 처리하게 한바 그 내용은

1. 기구 집물과 재정 약간은 장감 각 종교교육부에 반분 사용하게 하였사오며
2. 연합회로서 출간하던 서적은 양교파의 각기 소용대로 판권을 차지하였사오며
3. 주일학교 세계협회에서 기부한 약 1만원의 기본금은 경성종로 예수교서회 四제 一우를
사무실로 차용 이면계약 조건에 의하여 해 서회에 맡겼다가 연합으로 종교교육 사업을 하
게될
때에 사용하게 될 때에 사용하기로 하였나이다.¹⁴⁴⁾

해산된 사유가 “시국정세에 감하여”였다. 이는 조선주일학교연합회가 자신해서 해산한 것이
아니라는 사실을 강하게 암시하고 있다. 조선주일학교연합회 해체 이후 주일학교운동은
면려청년회나 조선기독교청년회처럼 심각한 타격을 받았다. “일제의 압박으로”¹⁴⁵⁾ 조선주일학교
연합회가 해산됨으로 말미암아 각 지방의 주일학교연합회도 존속이 위협받기 시작해¹⁴⁶⁾

142) “조선주일학교연합회 대외적 연대를 단절,”《조선일보》1938년 6월 22일자, 2면. 이날 총회에 출석
한 대표자들은 다음과 같다. 선교사들은 안대선과 방위량을 제외하고 거의 참석하지 않았다. 1938년
6월 22일 조선일보 석간에 실린 참석자 명단은 다음과 같다. “▲出席代表氏名 ▲朝鮮예수교長老會代
表張弘範(京城) 朴贊斌(宣川) 朴勝準(贅樹) 石根玉(順安) 白承健(黃州)(缺) 金鎮浩(義城) 趙昇濟(雄基)
金載先(奉天)(缺) ▲基督教監理會代表裴德榮(京城) 田熙哲(海州) 任英彬(京城) 鄭志强(平壤) 李桓信
(京城) 金珍珪(元山) 洪秉璇(京城)(缺) 李東旭(京城) ▲北長老教宣教會代表 안대선(京城) 방위량(平壤)
▲南長老教宣教會代表 김아렬(木浦)(缺) 강운림(京城)(缺) ▲濠洲長老教會代表 맹호은(舊馬山) (缺) ▲
加奈陀聯合長老教宣教會 代表 노안리 (咸興)(缺)▲美監理教宣教會代表 사월(京城) 전선(缺) 도낙설(京
城)(缺) ▲南監理教宣教會代表 안지선(開城)(缺) 올니버(開城)(缺) 서운 이(元山)(缺)”

143) “조선주일교연합회 세계연맹에서 탈퇴 작일, 만장일치로 가결,”《동아일보》1938년 6월 22일자, 3면.

144) 『대한예수교장로회 총회 제 27회(1938년) 총회회의록』, 29.

145) 문동환, “한국의 교회교육사,” 53.

146) 조선주일학교연합회가 해체됨에 따라 여러 지방의 주일학교 연합회는 향후 존속 여부를 결정해야
했다. 예를 들어 황해주일학교협회는 두 차례의 논의 끝에 존속하기로 결정했다. “황해주일학교 존속
키로 일치가결,”《조선일보》1939년 5월 19일자, 7면. 황해주일학교협회는 1939년 5월 16일 오전
9시 총회가 열렸을 때 총무 장흥범은 지난 1년간의 회무보고와 “작년도 일본내지에 있는 주일학교
전국대회에 참석하였던 사항과 현하 조선내 장로교파 주일학교운동 방침에 대한 의견을 말한 후 신계
획 미테 조선주일학교연합회는 해산되었으나 한도내에 있는 협의회와 각 노회에서는 좀더 사업을 확
장하여야 되겠다는 간곡하고도 의미심장한 보고와 희망이 잇섯고 다음으로 사무국 보고가 끝난 다음
사무처리토의에 들어가서 전회 유안건이던 황해주일학교협회해체유안건은 전원으로부터 해체하지말고
좀더 사업을 확장시키는 한편 해산된 분회는 다시 부활시키자는 의사가 일치되어 해산을 우려하던 동
문제는 급전직하로되어 해산설은 살어지고 말었으며 따라 은풍부회는 작년가을에 해산되었던 것을 다

주일학교는 더 이상 존속할 수 없었다.

VI. 해방 후 “한국기독교교육협회”와 한국기독교교육운동

긴 터널이 지나고 해방과 더불어 주일학교운동이 재건되기 시작했다.¹⁴⁷⁾ 1947년 1월 14일 오전 11시 새문안교회에서 김관식 목사의 사회로 전국주일학교연합회 재건운동이 시작되었다. 당시 장로교 대표 15명 감리교 대표 10명, 성결교 대표 5명, 북장로교선교회, 남장로교선교회, 캐나다선교회, 호주선교회 각 1인과 감리교선교회 2명으로 조직되었다. 이렇게 대표수가 교단별로 달리한 것은 교세에 따라 대표수를 달리하자는 의견 때문이었다. 과거에는 장로교와 감리교 양교단이 주일학교연합회를 구성했으나 이번에는 성결교가 합류하여 장로교, 감리교, 성결교가 함께하는 연합회로 재편된 것이다.

1947년 1월 14일 31명의 회원 중에 27명이 참석한 가운데 임시의장 김관식 목사 사회로 열린 해방 후 첫 총회에서는 1938년 해체되었던 조선주일학교연합회를 다시 조직하기로 결정하고, 한경직 목사를 회장으로 선출했다.¹⁴⁸⁾

해방 후 대한기독교교육협회 역대 임원(1947-1957)

총 회	총회개최일	장 소	회 장	부회장	서 기 부서기	회 계 부회계	직 원
1회	1947. 1. 14	새문안교회	한경직	김인영 황성택	김희운 정대위	한영환 전병직	총무 임영빈 간사 표재환
2회	1949. 3. 23	덕수교회	김춘배	방훈 김유연	김희운 최거덕	이강훈 주수겸	총무 임영빈 간사 표재환
3회	1949. 10. 13	중앙성결교회	임영빈	유호준 김유연	한영환 김희운	김춘배 다니엘쓰	총무 전성전 협동 심명섭 간사 김효섭
4회	1952. 1. 10	부산중앙교회	황성택	김광우 김상권	마경일 한영환	김춘배	총무 송흥국
5회	1952. 11. 4.	부산중앙교회	김재석	임영빈 임창기	김주병 때캠프	김상권 배레사	총무 송흥국

시 부활시키기로 결정하였다한다.”

147) “신앙으로 조국재건에 매진작업, 전국기처대회 개막,” 《동아일보》 1946년 5월 4일자, 2면. 비록 전국 주일학교연합회가 1947년 1월 재조직되었지만 이미 그 이전에 주일학교연합회가 해방 후 활동하고 있었다. 1946년 5월 4일 《동아일보》는 “기독교주일학교야외예배”가 5월 19일 덕수궁에서 개최된다는 사실을 전하면서 그 주최가 “기독교주일학교연합회”라고 분명히 밝히고 있다. 여기 주일학교는 전국 주일학교연합회가 재조직되기 전이므로 이미 어떤 형태로든 주일학교연합회가 존재하였음을 보여준다.

148) 문동환, “한국의 교회교육사,” 57. 문동환은 이에 대해 다음과 같이 평가했다. “1938년에 일제로 말미암아 강제로 문을 닫았던 조선주일학교연합회는 1947년 재조직됐다. 이 때 성결교회가 참가한 것은 기쁜 발전이었다. 1948년에 있는 제 2회 총회시에 ‘대한기독교교육협의회’로 (KCCE) 개칭했다. ‘세계기독교교육협의회’(WCCE)와 보조를 같이하기 위해서이다. 동시에 교회교육에만 주력하던 것을 일반학교에서의 기독교교육문제에까지 관심을 넓히기로 했다. 그 후 협회는 교회교육과 교회가 경영하는 학교의 기독교교육교재 출판과 이와 관련되는 여러 가지 문헌들의 출판에 전념했다.”

6회	1953. 11. 4.	서울본협회	장석영	황성택 김상권	김주병	천순봉 싸월	협동총무 엄요섭
7회	1954. 10. 29	서울본협회	황성택	권연호 김활란	유증서	김영순 싸월	간사 전기주
8회	1955.10. 27	서울본협회	김상권	송정률 이정백	박찬목 곽안전	김영순 싸월	간사 전기주
9회	1956.10. 20	서울기독교 사회회의실	김활란	박병훈 김영용	김성준 모어부 인	조주찬 싸월	간사 전기주
10회	1957.10. 25.	서울기독교 사회회의실	황성택	김운찬 홍현설	김성준 김주병	조주찬 싸월	간사 전기주

* 출처: 엄요섭, 『한국기독교교육사 소고』, 26.

1947년 2월 25일 세계주일학교연합회에서 사진판으로 인쇄하여 보내준 주일 공과책 6만권이 도착했다. 전국주일학교연합회를 이 공과책을 종로 성서공회, 한국기독교연합회를 통해 보급하였고,¹⁴⁹⁾ 그해 8월 15일부터 한 주간 영국 런던에서 열리는 세계주일학교대회에 황재경 목사를 대표로 파송하기로 결정했다.¹⁵⁰⁾ 그해 11월 1948년도 주일통일공과 원고가 완성되었다. 김유연, 이규용, 박연서가 장년부 공과집필을, 박창해, 임영빈이 유년부 주일공과를 집필했다.¹⁵¹⁾ 1947년에 전국주일학교대회를 개최하려고 했으나 재정과 기타사정으로 무기 연기하고 말았다. 1948년에 사용될 주일공과를 장년부 2만부, 유년부 8천부를 출판했고 판매는 기독교서회에 위탁했다.¹⁵²⁾

해방 후 두 번째로 열리는 제 2회 조선주일학교연합회 총회가 1948년 3월 23일 서울 덕수교회 예배당에서 제 2회 조선주일학교연합회 총회가 개최되었고, 회장에 김춘배가 선출되었다. 총회를 앞두고 3월 15일 세계기독교교육협회 총무 냅 박사가 한국을 방문하고 그가 참석한 가운데 제2회 조선주일학교연합회가 개최되었다.¹⁵³⁾ 제 2회 총회에서는 “조선주일학교연합회”가 “대한기독교교육협회”로 명칭을 바꾸었고, 세계기독교교육협회에 가입하기로

149) “기독교주일공과책 미서 6만권도착,” 《조선일보》 1947년 2월 9일자, 4면.

150) “황재경목사 런던에 파견 세계주일학교대회 참석,” 《동아일보》 1947년 7월 22일자, 2면. 1947년 “8월 15일부터 한주일동안 영국 런던에서 54개국대표가 모이며 열리는 세계주일학교대회(世界主日學校大會)에 정식 초청을 받아 황재경 목사가 22일 김포를 떠나 공로로 25일 뉴욕에 도착 ‘퀸 엘리자벳’호 선편으로 뉴욕에서 8월 7일 런던에 도착할 예정이다. 회의목적은 전쟁뒤에 기독교교육상 피해입은 정도와 나라 사이에 서로 도와줄 것 등을 논의하는 것으로 일직이 목사라기보다 일반대중에 알려진 말과 음악과 온갖음성의 흥내잘내기로 유명한 동씨는 사비 2백오십만원을 드려 촬영영화 ‘기독교는 걸어간다’와 지도 인형 일곱초대, 조선악기 30여종의 선물과 친히 세계에 소개 독주할 자료 만단의 호대한 준비를 갖추어 가지고 떠나게 되었다.”

151) 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 37.

152) 문동환, “한국의 교회교육사,” 54. “세계기독교교육협회의 협력을 얻어 예전의 공과를 사진판으로 인쇄하여 판매했다. 그리고 그것을 기금으로 필요한 참고 자료 출판을 했다. 그 후 계속 세계통일공과를 집필 출판하여 교재로 써오다가 1954년에 부별계단공과를 출판하기로 결정 그것이 1960년에 와서 완성되어 교회에 배부됐다. 이 교재는 통일공과 밖에 없었던 한국교회에 띄어나 도움을 준 자료이었다. 따라서 많은 교회가 이 교재를 채택 사용했다.”

153) “냅박사 내조 세계,” 《동아일보》 1948년 3월 18일자 2면, “세계기독교교육협회 총무 냅 박사가 조선기독교교육문제를 연구토의하고자 지난 15일 항로로 래조(來朝)하였는데 동 박사를 중심으로 오는 23일부터 조선주일학교연합회 총회가 모이기로 되었고 동 25일부터 3일간 시내 종로 기독교 청년회관에서 각지방노회 그리고 지방회청년부 책임자와 청년대표자가 모여 청년운동에 관한 통의를 하기로 되었다 한다.”

결정했다. 명칭을 바꾼 이유는 1947년 영국 버밍햄에서 개최된 세계주일학교연합회 총회에서 세계주일학교협의회(The World Sunday School Association)를 세계기독교교육협회(The World Council of Christian Education)로 명칭을 변경했기 때문이다.¹⁵⁴⁾ 대한기독교교육협회가 해방 후, 특별히 1950년대에 접어들어 한 일들은 다음과 같다.

첫째, KNCC에 가입한 일이다. 대한기독교교육협회(KCCE)는 1952년 1월 부산중앙교회에서 열린 제 4회 총회 때 NCC에 가입하기로 만장일치로 가결했다.¹⁵⁵⁾ 대한기독교교육협회의 NCC가입은 향후 대한기독교교육협회가 NCC와 상호 긴밀한 유대관계를 지속하는 것을 의미하는 것이다. 이것은 한국만의 독자적인 움직임이 아니라 세계주일학교연합회가 세계기독교교육협의회(WCCE)로 명칭이 바뀐 뒤 WCCE가 WCC와 긴밀한 유대를 가졌고, 결국 둘이 하나 된 것과 무관하지 않다.

둘째, 과거 주일학교에만 집중했던 것에서 기독교학교(중고등학교 및 대학교)에 대한 관심을 갖기 시작한 일이다. 장로교와 감리교 기독교학교에서 성경 컬리큘럼을 만들어 중 1부터 고 3까지 성경교과서를 만들었다.¹⁵⁶⁾ 1956년 11월 16일 교목회의를 연희대학교에서 개최하고 1957년 1월 29일에는 시내 기독교학교 교장회의를 개최하여 입학시험 일자가 주일이 끼지 않게 협의하기도 하였다.

셋째, 발전된 형태의 계단공과를 편찬한 일이다. 이 일이 집중적으로 이루어진 것은 1954년부터 1955년이다. 1954년 일본주재 캐나다선교회 노안리와 1955년 미국 기독교의 기독교 교육전문가 하비(G. B. Harvey)의 내한과 협력에 힘입어 <부별계단공과>(Group Graded Lesson)를 만들었다.¹⁵⁷⁾ <부별계단공과>는 유치부 1, 2권, 유년부 1, 2, 3권, 초등부 1, 2, 3권, 중등부 1, 2, 3권 등 총 11권이다.

154) 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 25, 48-49. 그 외에도 1952년 10월 16일 부산중앙교회에서 열린 제 5회 총회에서는 “일반학교에서 주일날 과외수업 및 기타 행사관계로 학생등교를 감행하고 있어 천안, 전주, 경주 등지에서는 어린이들의 주일학교 및 예배시간 참석에 곤란을 일으키고 있는 형편에 있다”는 이태선 목사의 의견에 따라 “이 문제를 총무가 문교당국에 적극 교섭하여 주일날 교회에서의 교육사업에 지장이 없도록 하라”는 결의를 했다.

155) 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 44. 6.25전쟁으로 1950년과 1951년에는 총회가 열리지 못했다. 1952년 1월 10일 부산중앙교회에서 제 4회 한국기독교교육협회 정기총회가 임영빈 목사 사회로 열렸다. 황성택 목사가 회장에 선출되었고 부회장은 김광우와 김상권이 선출되었다. 캐나다 토론토에서 열린 제 13회 세계기독교교육대회에 참석한 김광우 목사가 보고를 했다. 이날 김춘배 목사는 “1951년도용 주일공과는 ‘6.25 동란으로 말미암아 발행을 못하였고, 1952년도용 주일공과는 발행하였음’을 보고했다. 제 4회 총회는 한국기독교교육협회가 NCC에 가입하기로 만장일치로 가결했다.

156) 최효섭, “대한기독교교육협회 약사,” 255. 대한기독교교육협회로 명칭을 개칭한 후 협회는 단순히 주일학교만 아니라 기독교학교와 기독교교육으로 범위를 넓혀 시내 각 기독교학교의 교목들과 1955년 4월 이후 매월 1회 정기적으로 모여 중요한 현안의 문제를 함께 토의하였다.

157) 최효섭, “대한기독교교육협회 약사,” 255; 송홍국, “1955년도 사업보고,” 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 85 미국 감리교 캘리포니아 및 애리조나주 연회 기독교교육 총무로 섬기고 있는 제럴드 B. 하비 박사가 WCCE의 위촉을 받고 한국의 기독교 교육사업의 실태를 파악하고 대한기독교교육협회와 협력하기 위해 1954년 12월 하순에 내한하여 1955년 4월말까지 체류하였다. 그가 체류하는 동안 “1월 28, 29 양일간 기독교교육 원리에 대하여 강연”하고, “커리큘럼연구회를 2월 14일-18일까지 5일간” 개최하였으며, “지도자 양성 강습회를 2회, 서울과 대전에서 개최하였다.” 서울강습회는 4월 4일-7일까지 열렸고 집회 참석자는 150명이었고, 대전강습회는 대전 4월 11일-14일까지 개최되었고 집회 참석자는 100명이었다. 4월 30일에는 서울시내 각주일학교 합동으로 3천명이 영락교회에 모여 하비 박사 환송음악예배를 드렸다. 하비 박사가 한국을 방문하는 동안 1955년 4월 21일 하비 박사와 좌담회를 개최하였고 1955년 5월 20일에는 한국기독교교육협회 사무실에서 “기독교학교의 성격”에 대해 토의하고, 6월 18일에는 이화대학에서 “기독교학교가 직면하고 있는 어려운 문제”를 토의하였고, 7월 16일 배화여고에서 “학생들의 기독교에 대한 질문 내용과 해답”을 토의하였고 9월 16일 이화여고에서 커리큘럼 연구를 토의하였다.

넷째, 수많은 기독교 관련 도서의 출판이다.¹⁵⁸⁾ 1952년 11월 4일 대한기독교교육협회 사무실에서 열린 제 6회 정기총회에 보고한 사업보고에 따르면 1952년 10월 1일부터 1953년 10월 31일까지 상당히 많은 사역을 감당했지만 가장 활발한 사업은 출판이었다.¹⁵⁹⁾ 8권으로 구성된 기독교교본은 재판 혹은 3판이 인쇄되며 많은 반응을 보이고 있다.

기독교교본 출판현황 (1955년 현재)

	저 자	제 목	간행일	발행회수
1권	신후식	성경의 인물	1953년 9월 1일	3판
2권	전영택	예수전	1953년 6월 1일	3판
	홍현설	바울전	1953년 6월 1일	
3권	송흥국	기독교입문	1955년 3월 1일	
4권	고영춘	예언자의 교훈	1955년 10월	
	김철손	예수의 교훈	1955년 10월	
5권	송정률	교회역사상의 인물과 사상	1955년 10월	
6권	엄요섭	기독교와 사회문제	1953년 5월 1일	재판

* 출처: 엄요섭, 『한국기독교교육사 소고』, 84.

1956년에 접어들어 커리큘럼, 지도자양성규정, 여름성경학교교본(하기아동성경학교에서 여름성경학교로 명칭변화)이 체계화되었다.¹⁶⁰⁾ 학생들의 신앙을 돕기 위해 대표적인 대광,

158) “1952년 사업보고,” 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 52. 1952년 1월부터 9월까지 한국기독교 교육협회는 기독교교육뉴스 3,000부를 발행하였고, “세계기독교교육협회(WCCE)와 긴밀한 연락을 취하였으며 WCCE의 알선으로 기독교교육에 관한 서적 수입권을 발행처로부터 기증 받아 본협회에 비치”하였고, “하기아동성경학교 경영안을 작성하여 신문을 통해 발표”하였으며, 다음해 통일공과 편집을 완료했다. 심문태, 정기환(장), 이진구(감), 오영필(성)이 장년부 공과를 집필했고 안광국(장), 정달빈, 이봉구(감), 한영환(성)이 유년부 공과를 집필했다. 동시에 8권의 <기독교교본> 편집을 진행했다. 제 1권 성경인물은 신후식 목사, 제 2권 예수전은 전영택 목사, 바울전은 홍현설 목사, 제 3권 기독교입문은 송흥국 목사, 제 4권 예언자의 교훈은 미정, 예수의 교훈은 성갑식 목사, 제 5권 교회역사상의 인물과 그 사상은 송정률 목사, 그리고 제 6권 기독교와 사회문제는 엄요섭 목사가 맡았다. 이와는 별도로 <학생 및 청년운동을 위한 ‘기독교 청년운동의 이론과 실제’라는 책 편집을 착수했고, 교육부 주최 HLKA의 방송프로 라디오학교를 통해 6회의 방송에 참여하는 등 방송을 통한 기독교 교육 기회를 적극 활용했다.

159) “제 6회 정기총회시 수리된 사업보고,” 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 61. <기독교교육 뉴스> 제 2, 제 3호 도합 3,500부를 발행했고, 세계주일학교 통일공과 1953년도용으로 장년부용 8,000부, 유년부 15,000부를 발행했으며, <유년부 교육>을 번역해서 2,000부를 발행했고, <교회학교 교수법>, <중고등학교용 <기독교교본>, 1954년도용 세계주일학교 통일공과, 1954년도 용 주일학교 예배용 설교원고의 출간을 준비 중에 있다. 1953년 12월 1일부터 1954년 10월 31일까지 대한기독교교육협회는 계단공과 외에도 주일학교 어린이 예배 설교집 <생명의 샘>, 1954년도용 <세계통일주일공과(장년부 및 유년부용)>, 하기아동성경학교 교재 <여름 어린이 성경학교 교본>, <세계통일주일공과>, 기독교 가정교육총서인 <하나님 이야기를 들려주세요>, <예수님 이야기를 들려주세요>, <구약성경이야기>를 출간했다. <어린이 예수전 공부>가 3천부, <유년부 교육>이 2천부, <주일학교 교수법>이 3천부, <여름성경학교 교본>이 4천부가 간행되었고, 1956년 <장유년통일공과> 편집을 완료했다

160) 송흥국, “1956년도 사업보고,” 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 100, 103-104. 여름성경학교교본 성경과는 이정률이 유치부용, 최효섭이 유년부용, 이봉구가 초등부용, 송흥국이 중등부용을 집필했고, 아동교실은 이태선 황선이 전영택 최혜천, 전기주가 맡았다. 동화는 황광은, 미술은 박영일, 아동극은 강소천, 오락운동은 지경운, 여름철의 위생은 주부생, 음악은 박재훈, 조직과 운영은 최효섭이

경신, 계성, 금성, 영화, 숭실, 수피아, 신흥, 세광, 신명, 삼일, 정신, 신평, 숭의, 배화를 비롯한 각급 기독교 학교 교목들의 설교를 모아 출간하였고, 세계교회협의회(WCC)의 세계기독교교육협회에서 청년부 청년성경지침서로 간행한 <청년성경연구>와 C. H. Dodd의 <성경과 현대>를 출판하였다.¹⁶¹⁾ 청년들의 교양을 위해 한경직, 유형기, 이명직, 백낙준, 김활란, 김명선의 “한국청년에게 고함”과 안광국, 마경일, 송홍국, 엄요섭, 강신명, 김종휘, 홍현설, 송정률, 김성목, 이원철, 이환신, 김영선의 청년관련 글들을 교양서로 출간하였다. 한국기독교교육사를 정리하기 위해 문헌을 수집하는 일도 병행했다. 대한기독교교육협회는 <중등부교육>, <현대기독교교육론>, C. H. Dodd의 <Bible Today>, <대한기독교교육협회사>를 간행하였다.

다섯째, 국제기구, 특별히 세계기독교교육협회와의 교류를 지속한 일이다. 대한기독교교육협회는 “WCCE와 긴밀한 연락을 취하였으며 WCCE의 알선으로 기독교교육에 관한 서적 수집권을 발행처로부터 기증 받아”¹⁶²⁾ 협회에 비치하였다. 미국기독교연합회 외국선교부 극동위원회 협동총무 “멀원” 박사가 1953년 3월 9일부터 4월 16일까지 내한하여 각 연합기관 시찰 때 사무보고를 하고 사업관계를 의논하였다.¹⁶³⁾ 1953년 협회는 “비 기독교학교에서 봉직하는 기독교인 교육자와의 공동사업의 추진을 위해 일차 준비회의를 모이고 첫 사업으로 부산대학에서 백낙준 박사를 강사로 초빙하여 ‘UNESCO와 기독교학교 교육’에 관한 강연 및 좌담회를 개최”하였다.¹⁶⁴⁾ 1955년 7월 송홍국 총무가 7월 6일부터 9일까지 프랑크푸르트에서 열린 세계기독교교육협회 제 2회 4년 대회에 참석하였고, 7월 10일부터 13일까지 열린 유럽지역 주일학교대회에 참석하고 돌아왔다. 1957년 Gerald B. Harvey 박사가 인도 방문을 마치고 재내한했으며, 미국 NCC 외국선교부 한국위원회 총무 Wallace C. Merwin 박사가 9월 30일 내한하여 1주일간 체류하는 동안 10월 4일 머윈 박사와 회동하고 협력 방안을 모색했다고 밝혔다.¹⁶⁵⁾

여섯째, 학생들의 종교인구 실태 조사를 실시하였다. 대한기독교교육협회는 전국의 각급학교에 재학하고 있는 학생들의 종교인 실태 조사를 실시하였다. 1952년 5월 1일 현재 서울 경기도 경상북도 전라북도 등의 각급학원내의 종교인 조사 통계에 따르면 초등학교, 중고등학교, 대학교에 재학하는 학생 중 기독교인은 83,281명으로 천주교 17,427명, 불교 56,455명, 대종교 3,499명보다 많았고, 유교 138,471명보다는 작았다. 기독교 중에 초등학교는 69,824명(남 36,555명, 여 33,269명)이었고 중고등학교는 11,581명(남 7,200명, 여 4,281명) 그리고 대학생은 1,776명(남 1,158명, 여 618명)이었다. 협회는 실태조사 외에도 1957년 협회 주관으로 가정예배실시여부, 신학생이 헌신하게 된 연령, 불량소년의 범행과 불량화의 원인을 조사하는 한편 일반 신도에 대한 신앙조사를 실시하여 신자의 평균 연령, 가족적인 교인 여부, 주일학교 때부터 믿음, 입신연령, 그리고 예수 믿은 동기에 이르는 광범위한 설문조사를 실시했다. ¹⁶⁶⁾

말았다. 대한기독교교육협회는 세계통일주일공과 장년부 7천부, 유년부 1만 5천부, 현대기독교교육의 동향 3천부, 여름성경학교 교본 5천부, 교육동화집 2천부, 아동의 종교적 성장 3천부를 비롯하여 6종 36,000부를 발행했고, 1957년 장·유년부 통일공과를 인쇄중이었고, <현대기독교교육론>, <신약성경이야기>, <유치부 교육>, <리크레이션>, <지도자와 신앙생활>이 번역완료되거나 준비 중에 있었다. 협동총무 엄요섭이 대한기독교교육협회(KCCE)의 소사를 집필했다.

161) 송홍국, “1955년도 사업보고,” 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 86-87.

162) “제 6회 정기총회시 수리된 사업보고,” 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 51.

163) “제 6회 정기총회시 수리된 사업보고,” 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 62.

164) “제 6회 정기총회시 수리된 사업보고,” 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 63.

165) 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 118-119.

일곱째, 방송을 통한 기독교교육의 저변확대를 위해 기독교교육관련 방송을 내보냈다. 1957년 1월 29일부터 매주 금요일 저녁 6시 HLKY를 통해 1957년 5월말까지 엄요섭이 “커리큘럼에 관하여” 3회, 이봉구 엄요섭이 “성탄을 어떻게 지킬 것인가” 2회, 엄요섭이 “청년부 지도에 대하여” 1회, 송흥국이 “신년메세이지” 1회, HLKY 회원이 “로니와 십계명” 연극으로 10회, 이봉구 전기주 정석은 엄요섭이 “주교좌담회” 4회, 엄요섭이 “명년도 세계기독교교육대회에 관하여” 1회를 방송하였다.¹⁶⁷⁾

마지막으로 1957년 3월 28일-4월 2일까지 대한기독교서회 회의실에서 주일학교 용품 전시회를 가졌다. 이것은 1947년 서울시 주교연합회에서 주교전시회를 가진 이후 10년 만에 대한기독교교육협회가 전시회를 개최한 것이다. 489점이 출품되었고 23개 교회와 단체가 참여했으며 연인원 820명이 참관했다.

지금까지 살펴본 것처럼 한국에 입국한 선교사들은 주일학교를 처음부터 중요한 선교정책으로 삼았고, 교회 개척과 주일학교를 동시에 발전시켜 나갔다. 이런 전통을 한국의 그리스도인들이 받아들였고, 한국교회가 파송한 선교사들도 동일한 전통을 따라 해외선교지에서 주일학교를 처음부터 매우 중요하게 실천에 옮겼다. 한국교회가 파송한 선교사들은 선교를 착수하면서 교회설립, 학교설립, 주일학교 설립을 중시했다.¹⁶⁸⁾

VII. 1960년대 이후 대한기독교교육협회와 주일학교운동

166) 가정에배설시여부는 정능교회, 장충단교회, 새문안교회, 영락교회 등 교인 2,304명을 대상으로 실시했으며 전체 조사 응답자 중에 22%가 가정에배를 드린다고 답했다. 장신, 감신, 한신, 서신 학생 328명을 대상으로 신학생이 헌신하게 된 연령은 15세 25명, 16세 18명, 17세 때 43명, 18세 때 50명, 19세 때 39명, 20세 때 37명, 21세 때 20명, 22세 때 15명으로 18세 때 헌신을 결심한 사람이 가장 많았다. 그리고 신학생이 헌신하게 된 동기는 72명이 교회봉사에서, 92명이 예배에서, 22명이 주일학교선생감화에서, 61명이 부흥회에서, 3명이 영화를 보고, 기타가 100명이었다. 이와 같은 통계는 고등부 지도가 중요하다는 사실을 보여주고 있고, 주일학교가 활성화되었지만 주일학교교사의 감화가 그리 크지 않았다는 사실이다. 고등학교 시절의 신앙교육이 중요하다는 사실은 서울 소년원 120명을 대상으로 조사한 불량소년 범행에서 그대로 드러난다. 범행연령이 20세 때 3명, 19세 때 12명, 18세 때 22명, 17세 때 36명, 16세 때 27명, 15세 때 16명, 14세 때 4명으로 17세 때 36명으로 가장 많았다. 불량인 원인은 교우불량이 33명으로 27.5%였고, 이어 가정결함 15명(12.5%), 빈곤 14명(11.7%)였다. 새문안교회와 연동교회 교인들을 대상으로 예수를 믿은 동기 설문조사를 한 결과 가정에서가 가장 많았고, 이어 친구권고, 부흥회에서 순으로 많았다. 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 124. 1945년부터 1960년까지 주일학교는 꾸준한 성장을 이룩했다. 1958년 한국의 총인구는 21,502,386명이었고, 교인 수는 1,324,258명이었다.

167) 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 121.

168) 그 한 예가 장로교와 감리교가 연합으로 선교를 진행한 블라디보스토크의 선교이다. Harry Rhodes, “Manchuria Again,” *KMF* Vol.11, No. 3(Mar., 1915): 71; 김양선, 『韓國基督教史研究』, (서울: 기독교문사, 1971), 142. 장로교와 감리교가 연합하여 추진한 블라디보스토크 선교는 1922년에는 교회당 34곳, 교인 1,935명, 목사 5명, 장로 9명, 소학교 5개, 야학교 35개, 주일학교 15개의 교세로 성장하고, 시베리아 노회를 설립하여 주일학교와 학교를 설립하는 일을 계속했다. 선교에서 주일학교를 중시하기는 한국교회의 중국선교도 마찬가지이다. 중국 나쉴차이(Nasitchai)에서 1915년 3명의 한국인 사역자의 지도 아래 45개 교회, 2,750명의 그리스도인이 신앙 공동체가 있었다. 이들 중 9개 교회는 100명 이상의 교세를 갖추고 있었고, 가장 큰 교회는 227명이 출석했으며, 360명의 학생이 출석하는 학교가 15개가 있었다. 다시 5년 후 1920년에는 교인 3,327명, 주일학교 33개, 소학교 22개, 성경학교 1개로 남만노회(南滿老會)를 설립할 만큼 성장했다. 그리고 그로부터 불과 1년 만인 1921년에는 교회 44개, 교인 4,468명, 주일학교 66개, 성경학교 1개, 소학교 22개, 중학교 2개, 각종 학교 2개의 교세를 가진 간도노회(1925년에는 동만주노회로 명칭을 변경함)가 조직되었으며, 10년 후인 1931년에는 27개 교회, 1,776명의 교인, 4명의 목사, 16명의 장로, 33개의 주일학교, 51개의 소학교, 1개의 유치원의 교세를 가진 북만노회가 설립되어 만주에만 총 3개의 노회가 조직되었다.

1960년 이후 대한기독교교육협회는 많은 변화를 경험했다. 1959년 WCC 에큐메니칼운동이 교단분열의 중요한 요인으로 작용함에 따라 한국교회는 WCC에 대한 입장과 견해로 둘로 나뉘어졌기 때문이다. 기성은 WCC에 대한 비판적 견해가 교단 안에 일어나면서 교단의 “자체의 화목을 위하여 WCC와 관계 있는 연합기관”¹⁶⁹⁾에 대표를 파송하지 않기로 하였다. 1962년부터 기성은 대한기독교교육협회에 대표를 파송하지 않았다. 이와는 달리 대한기독교교육협회는 1959년부터 기장에도 예장통합과 나란히 회원 자격을 부여했다.¹⁷⁰⁾

1971년 7월 세계교회협의회(WCC)와 세계기독교교육협회(WCCE)가 통합된 것도 변화를 가져다준 결정적인 요인이었다. 사실 이것은 예견된 일이었다. 이미 오래전 둘의 통합을 위한 연구위원회가 조직되었고 수없이 모임을 가지며 서로 의견을 좁혀왔기 때문이다. WCC가 ‘하나님의 선교’ 개념을 정체성으로 삼았기 때문에 대한기독교교육협회도 그런 방향으로 기독교교육을 실시할 수밖에 없었다. 그런데다 각 교단의 종교교육부가 각교단의 신학과 형편에 맞추어 커리큘럼 사업, 교육도서 출판, 교사양성에 이르기까지 대한기독교교육협회 사업과 중첩되는 경우가 많이 전체 한국기독교교육과 주일학교운동에서 과거와 다른 양상이 전개되고 말았다.

1960년 이후 대한기독교교육협회 임원진

	총회 일자	총회 장소	회 장	임 원
1	1960. 2. 25.	서울 기독교서회	이환신	총무 송정률 간사 성갑식 문선희 전기주
2	1961. 2. 10.	서울 기독교서회	오태환	총무 김주병 간사 성갑식 문선희 전기주
3	1962. 2. 8.	서울 기독교서회	강신명	총무 김주병 간사 성갑식 문선희 전기주
4	1963. 2. 1.	서울 기독교서회	김광우	총무 한영선 간사 성갑식 문선희 전기주
5	1964. 2. 10.	서울 중앙 YMCA	정용철	총무 한영선 간사 성갑식 문선희 전기주
6	1965. 2. 18.	서울 기독교서회	유호준	총무 한영선 간사 성갑식 문선희 전기주
7	1966. 2. 22.	서울 기독교서회	전종욱	총무 한영선 간사 성갑식 문선희 전기주
8	1967. 2. 24.	서울 기독교서회	조향록	총무 한영선 간사 성갑식 문선희 전기주
9	1968. 2. 24.	한국기독교교회관 소회의실	김동수	총무 한영선 간사 성갑식 문선희 전기주
10	1969. 2. 26.	한국기독교교회관 소회의실	박태선	총무 한영선 간사 황광은 문선희 전기주
11	1970. 2. 25.	한국기독교교회관 소회의실	이영찬	총무 한영선 간사 문선희 전기주
12	1971. 2. 26.	한국기독교교회관 소회의실	강신명	총무 최효섭 간사 석호인 이우정 전기주

169) 최효섭, “대한기독교교육협회 역사,” 한국기독교교육사 (서울: 대한기독교교육협회, 1974), 257.

170) 최효섭, “대한기독교교육협회 역사,” 257.

13	1972. 2. 23.	한국기독교교회관 소회의실	이봉구	총무 최효섭 간사 석호인 전기주
14	1973. 2. 23.	한국기독교교회관 소회의실	김익선	총무 간사 석호인 전기주

* 출처: 최효섭, “대한기독교교육협회 역사,” 『한국기독교교육사』 (서울: 대한기독교교육협회, 1974), 258-259.

이런 복잡한 변천 때문에 1960년대 이후 대한기독교교육협회의 활동과 주일학교운동을 구체적으로 정리하는 것은 지면관계상 쉽지 않다. 그러나 1960년대 대한기독교교육협회와 주일학교운동과 관련하여 적어도 다섯 가지 사실은 언급이 되어야 할 것이다.

1. 기독교교육전공의 전문 인력의 강화

첫째, 기독교교육을 전공한 전문 학자들이 외국 유학을 마치고 돌아와 이진과 달리 기독교교육이 전문성을 지니며 활발하게 논의되기 시작했다는 사실이다. 1960년대에 접어들어 기독교교육을 전공한 김하태, 문동환, 김득렬, 주선애, 은준관, 김득룡이 각 교단의 기독교교육에 적극 참여하면서 기독교교육이 이전에 비해 체계적으로 실시되었다. 1962년 문동환 박사를 중심으로 한국신학대학에 “기독교교육문제연구소”가 개설되어 “교회와 주일학교의 실황은 물론 한국교인들의 신앙형태와 신학교육의 실효 등에 관한 연구 결과”도 발표했고, 감리교신학대학에도 1968년 은준관 박사를 중심으로 기독교교육연구소를 설치하였다. 1971년 기독교장로회, 1972년 감리교신학대학 기독교교육연구소, 1973년 예장통합이 각기 교회교육지침서를 발표했다. 문동환 박사를 중심으로 한 기장의 교회교육지침서는 하나님의 선교신학을 한국의 정황에 맞춘 것이고, 감신의 은준관 박사의 글은 세속화되고 과학화되어 가는 오늘의 현실에서 교회 교육의 목적이 무엇인가를 밝힌 것이고, 주선애 교수의 ‘교육과정지침’은 성서와 생활이라는 부제에 암시하듯 어떻게 성경적인 가치관을 삶 속에 실천할 것인가를 제시한 것이다.

신학자들의 기독교교육에 대한 관심도 상대적으로 높아졌다. 신학교에서 기독교교육 관련 학과나 연구소가 신설되는 것은 물론 관련 저널들이 다양하게 출간되었고, 기독교 관련 논고들이 그만큼 많이 소개되기 시작했다. 기독교교육이 단순히 교회에서만 아니라 가정과 학교에서도 중요하다는 인식이 강하게 일어나 관련논고들도 상당히 발표되었다.¹⁷¹⁾ 신학적 문제와 기독교교육의 상관성은 물론 당시 청소년의 문제를 중심으로 세속화문제와 기독교교육 관계도 논의되기 시작했다. 아마도 김관석의 “세속화문제와 기독교교육”은 그 대표적인 논고가 아닌가 생각된다. 그는 이 주제를 “세속화와 대중사회” “대중사회란 무엇인가?” “이유 없는 반항” “아이덴티티의 문제,” “도시와 섹스”라는 부제를 통해 현실적으로 다루었다.¹⁷²⁾ 베헤 앤더슨의 “위기의 직면한 어린이들”은 오늘날의 교사들이

171) 홍현설, “프로테스탄트의 종교교육관,” 『기독교교육』 제13호 (1966년 3월): 4-7; 김재준, “기독교가 정의 사회적 책임,” 『기독교교육』 제14호 (1966년 5월): 4-7; 김형태, “기독교 가정에서의 기독교교육,” 『기독교교육』 제14호 (1966년 5월): 8-11; 김경수, “기독교 가정에서의 어머니의 위치,” 『기독교교육』 제20호 (1967년 5월): 12-16; 김형태, “새교사상의 모색, 어떻게 발굴할 것인가,” 『기독교교육』 제19호 (1967년 3월): 8-11, 차풍로, “새교사상의 모색, 어떻게 훈련할 것인가,” 『기독교교육』 제19호 (1967년 3월): 12-15; 문동환, “새교사상의 모색, 어떠한 자질을 가져야 하는가,” 『기독교교육』 제19호 (1967년 3월): 16-20; 김득렬, “기독교학교 교사의 사명,” 『기독교교육』 제24호 (1968년 1-2월): 2-7.

172) 김관석, “세속화문제와 기독교교육,” 『기독교교육』 제22호 (1967년 9-10월): 4-10. 이 논고는 김관

현대 위기에 직면한 어린이들의 문제점과 그들을 어떻게 이해하고 대처할 것인지를 다루었다.¹⁷³⁾

2. 각 교단의 기독교교육 강화와 단독 공과발행

둘째, 1960년 이전에는 대한기독교교육협회가 구심점이 되어 기독교교육을 주도했으나 1960년대 이후에는 다양한 조직들이 형성되어 기독교교육의 방향이 다원화되었다는 사실이다. 교단 내의 기구가 새로 조직되어 교단 중심의 교회 교육이 강화되면서, 1970년대 이후 어린이전도협회나 파이디온 같은 새로운 주일학교훈련기관이 등장하면서 그런 변화는 더욱 강하게 나타났다. 1972년 9월에 수원에서 ‘기독교교육의 평가 및 정책협의회’가 4개 교파 대표 50여명이 참석하여 ‘인간해방과 기독교교육의 과제’라는 주제를 가지고 토론을 하였고, 1973년 6월에는 한국기독교협의회 주최로 ‘선교와 교육협의회’가 열렸다. 1972년 9월 모임에서는 선교지 “오늘의 한국에 대하여 좀 더 명확하고도 비판적인 이해가 있어야 하고 이에 따르는 교회이 선교정책 및 교육정책을 수립해야 한다”고 의견을 모았고, 1973년 6월 모임에서는 ‘하나님의 선교’라는 시대적 흐름에 따라 교회교육의 중요성과 의미를 규명하려고 하였다.¹⁷⁴⁾ 주일학교 교육이 신학적 변천에 따라 방향과 교육목적을 재설정하기 시작한 것이다.

3. 대한기독교교육협회의 변화 노력과 한계

셋째, 이런 변화는 대한기독교교육협회에서도 뚜렷하게 나타났다. 1971년 대한기독교교육협회는 은준관 박사를 위원장으로 하여 한국에 있는 기독교교육 학자들을 총 망라해서 “오늘의 한국의 정황에 맞는 한국학자들의 손으로 설계된 새 교재” “세계단공과” 작성에 착수했다.¹⁷⁵⁾ 대한기독교교육협회는 1933년 제 4회 대회 이후로 중단되었던 전국주일학교대회를 명칭을 변경해 1964년 제 5회 전국기독교교육대회를 개최하였고, 1968년에 제 6회 대회를 개최하였다. 특히 기관지 <기독교교육>은 수준 높은 기독교교육관련 논고들을 목회자들과 교사들에게 전달했고, 변화하는 시대에 교사의 역할을 무엇인지를 다양한 각도에서 지속적으로 전달했다.

그럼에도 불구하고 전국적인 통일된 네트워크를 대한기독교교육협회가 갖지 못했다. 그것은 WCC 에큐메니칼운동 문제로 한국교회가 양분된데다 각 교단의 교육부가 주일학교공과를 별도로 간행하고 자신들의 신학적 노선에서 주일학교 교육을 실시하는

석이 <기독교사상> 주간으로 있는 동안 발표한 논문이다.

173) Phoebe M. Anderson, “위기에 직면한 아이들”(Children Face Crises Too), 「기독교교육」 제18호 (1967년 1월): 22-28.

174) 문동환, “한국의 교회교육사,” 56. “우리가 살고 있는 사회 공동체의 각 국면을 좀 먹고 있는 악을 물질주의, 개인주의, 권위주의로 규정하고 이와 같은 악의 세력에서 한국백성과 그들이 살고 있는 사회구조를 해방시켜 하나님의 뜻과 정의가 지배하는 나라가 되게 하는데 교회 선교의 사명이 있다고 봤다. 따라서 교회의 교육적 사명이란 이와 같은 교회의 선교사명을 교육적인 측면에서 돕는 것인데 이것은 교회 교육이 홀로서 할 수 있는 일이 아니라 학교교육, 일반사회교육을 망라한 모든 교육기관들이 하나가 되어 총체적으로 이룩해야 한다고 했다. 이것을 위해서 NCC와 KCCE는 공동으로 이와 같은 문제를 연구협의할 수 있는 협의기구를 설치해야 하고 가능하면 상설 연구소도 설립해야 한다고 했다.”

175) 문동환, “한국의 교회교육사,” 56.

방향으로 선회하였기 때문이다. 1968년 기독교대한성결교회가 독자적으로 주일학교 교재를 출간하고 3년 후 장로교 역시 통일공과와 계단공과를 간행하고 교사양성교재 역시 별도로 간행하여 대한기독교교육협회의 입지는 더욱 좁아졌다.

게다가 국제적인 변화가 일어나 1971년 세계기독교교육협회(WCCE)가 세계교회협의회(WCC)와 합동한 것이다.¹⁷⁶⁾ “신학과 기독교교육의 관계”는 상호 떨어질 수 없는 불가분의 관계를 맺고 있기 때문에¹⁷⁷⁾ 세계주일학교연합회에서 출발한 세계기독교교육협회가 WCC와 합동함으로써 예정합동을 비롯한 신앙적으로 복음주의 노선을 따르는 교과들과 교단들은 점차 대한기독교교육협회에서 발간하는 통일공과나 계단공과를 사용하지 않고 별도의 주일공과와 교재를 출간할 수밖에 없었다.¹⁷⁸⁾ 고려교와 WCC 문제로 통합과 분열된 예정합동, 성결교, 침례교를 비롯한 상당히 많은 복음주의 교단들은 대한기독교교육협회에 참여하지 않고 교단적인 차원에서 주일학교교육을 실시했다. 필자가 대한기독교교육협회에서 간행한 저널 <기독교교육>을 검토한 결과 필진들은 통합과 같이 중도적인 입장의 학자들도 포함되었지만 대부분이 기장과 기감을 비롯한 진보적인 노선의 교단 학자들로 구성되었고, 복음주의 노선의 교단의 학자들은 거의 찾을 수 없다. 이것은 1960년 이후 대한기독교교육협회가 전국적인 조직이기보다 진보주의 교단을 대표하는 연합기관이었다는 사실을 고려할 때 특별한 일은 아니었다. 복음주의 노선의 교단들은 독자적으로 기독교교육을 교단적인 차원에서 진행했다.

4. 대한기독교교육협회의 기관지, <기독교교육> 창간과 보급

넷째, 대한기독교교육협회가 <기독교교육>을 발간하며 전국의 주일학교 교사들을 위한 교사지로 자리잡기 시작한 일이다. 1961년부터 발간된 대한기독교교육협회의 ‘뉴스-레터’가 ‘기독교교육’잡지로 발전하여 정기간행물로 자리 잡았다. <기독교교육>은 1961년 1월 처음 1호(1월-4월)를 간행하였고, 이어 2호(1961년 5월-8월), 제 3호(1961년 9월-12월), 4호(1962년 1-4월)가 간행된 후 2년 6개월 동안 발간되지 못하다 제 5호(1964년 11월-12월)부터 격월간으로 정기적으로 간행하기 시작했다. 뉴스형태로 간행된 제 1호와 정기간행 격월간으로 간행하기 시작한 제 5호 내용은 다음과 같다.

176) “마틴 프레스턴 목사 WCC와 WCCE 합동연구위원회 간사 취임,” 「기독교교육」 (1965년 10월): 94. 두 기관의 연합은 이미 적어도 1965년부터 착수되었다. 마틴 프레스턴이 WCC와 WCCE의 합동연구위원회 간사로 임명되었다. 이런 변화의 움직임 속에서 WCCE의 협동총무 A. 월슨 칙 박사가 1965년 9월 WCCE를 사임하고 캐나다종교교육연합회 협동 총무로 취임하였다. 기독교교육은 이와 같은 시대적 흐름을 한국에 소개하는 창구역할도 감당했다. “제 4차 WCC 대회 성명서,” 「기독교교육」 제28호 (1968년 9-10월): 44-45; “기독교교육뉴스 학생운동과 기독교교육-WCC 울산라대회 교육분과위원회의 보고,” 「기독교교육」 제28호 (1968년 9-10월): 46-47은 대표적인 사례이다.

177) 루우엘 하우, “교육을 위한 신학,” 「기독교교육」 (1965년 11월): 10-18; 김득렬, “신학과 기독교교육의 관계,” 「기독교교육」 제6호(1965): 15. “성서신학과 교리신학과 기독교교육학을 포함하는 실천 신학은 교회가 그의 신앙을 증거하는 방법으로써의 신학의 부분들이며 서로 나뉘일 수 없는 것이다. … 오늘날 우리 교회의 신학과기독교교육도 상호 긴밀히 보조를 맞추어 가야 한다.”

178) “충현교회 주일학교 유치부,” 「기독교교육」 제9호 (1965년 6월): 99. 예정합동의 경우는 주일공과가 교단적인 차원에서 만들어지기 전에는 대한기독교교육협회에서 나온 교재를 사용한 것으로 보인다. 1965년 6월 <기독교교육>에는 충현교회 유치부가 대한기독교교육협회에서 나온 유치부계단공과를 사용하고 있다고 기록하고 있다. 그러나 얼마후 충현교회는 별도의 공과를 제작해 사용했고, 예정합동 총회도 별도의 통일공과를 제작해 교단 소속교회에 보급했다.

기독교교육 창간호와 속간호 내용

	집필자	제 1호 (1961년 1-4월) 제목		집필자	제 5호(1964년 11월-12월)
1	김주병	새로운 각도에서	1		교사의 기도(시)
2	오태환	기독교교육에 대한 나의 견해	2	한영선	속간사, 제 5회전국기독교교육대회 특집을 내면서
3	김동수	목회와 교회교육	3	길진경	축사
4	김관호	교회교육의 중요 문제	4	호무릭 하우젠	새교회관에 의한 새기독교교육과 그 방법론
5	김주병	계단공과에 대하여	5	문동환	제 5회 전국기독교교육대회를 마치고
6	문선희	계단공과 평가회	6	주선애	어린이 교육의 문제점
7	편집실	중고등기독교교본의 편찬계획	7	오기형	학교교육의 문제점
8	스마트	예배의 태도	8	최효섭	익삽의 문제
9	최효섭	감리교교육국소개	9	스탁튼	모범교수의 총결산
10	김관호	예수교장로회총교교육부	10	서광선	교육대회에 참가하고(소감)
11	편집실	WCCE SSA의 소식	11	편집실	대회화보
12	편집실	찾아오신 인사 소개	12	안재복	장년사업의 당면문제
13	편집실	라틴아메리카의 교회의 커리큘럼	13	최효섭	청년부 교사론
14	편집실	기독교교육협회의 사업	14	장수철	효과있는 노래의 지도
			15	편집실	예배의 교육적 시범
			16	편집실	사진으로보는 기도
			17	황광은	설교초(중고등학생을 위한)
			18	편집실	교회교육의 일반에 관한 조사보고
			19	편집실	세계기독교교육뉴스

* 출처: “기독교교육목차(제 1호-제 28호)” 「기독교교육」 제29호 (1968년 11월): 91-92.

대한기독교교육협회는 <기독교교육>을 1969년부터는 월간지로 변경해 발간했다. 첫 월간지 <기독교교육>을 발간하면서 “국내 유일의 교사지: 전국교사들의 열렬한 성원 아래 드디어 1969년 1월부터 월간으로 발행하게 되었다”¹⁷⁹⁾고 밝혔다. 예장통합 총회 교육부 총무 성갑식은 월간발행에 대해 “교사들의 친절한 베풀”¹⁸⁰⁾, 기장 총회 교육부 총무 이창식은

179) 한영선, “월간을 내면서,” 「기독교교육」 제30호 (1969년 1월): 9.

“교사들은 누구나 이 한권을,”¹⁸¹⁾ 그리고 감리교 총리원 교육국 유영희 장로는 “기독교교육의 대 혁명”¹⁸²⁾이라고 예찬했다. 발행인 한영선은 기독교교육이 계간지에서 격월간지로 이제는 월간지로 바뀐 것에 대해 “격월간으로는 도저히 그 사명을 감당할 수 없어 좀더 신속한 보도와 재료 공급을 목적으로 여러 가지 애로가 있음에도 불구하고 1969년 1월부터 월간으로 간행키로 결정한 것이다”¹⁸³⁾고 밝혔다. 월간지로 변경된 뒤 신학적인 논고나 학술적인 논고는 줄어들었고, 주일학교와 관련된 실천적인 내용들이 더 강화되었다. ‘기독교교육’을 소개하면서 ‘국내 유일의 교사지’라고 표방한대로 주일학교 교사들을 잡지로 성격전환을 한 것이다. 실제로 <기독교교육> 주간 황광은은 1969년 6월호 권두언에서 이렇게 밝혔다.

[1969년] 6월호부터 ‘기독교교육’지는 교사 중심지로 경향을 바꾸었다.··· 높은 수준의 교양면에 치중하면 자료제공이 소홀해지고 자료공급에만 신경을 쓰면 수준이 낮다고 깔보게 되는 이런 틈바구니에서 6년을 애태우던 편집위원회는 이번에 단연 교사 중심의 <교사>지로 성격을 굳히기로 했던 것이다. 즉 교사가 사랑하고 교사가 참여하고 교사가 비판하는 교사지로 만들자는 결론을 내렸던 것이다. 물론 자료가 많이 제공될 것이다. 동시에 딱딱한 논문이 덜 실려질 것이다.¹⁸⁴⁾

“성서로 돌아가자는 운동을 거쳐 이제는 생명과 생명이 맞부딪쳐서 불꽃이 튀겨야 할 하나님의 선교의 결론을 기다리는 때여야 한다”¹⁸⁵⁾고 단언함으로 기독교교육이 추구하는 노선이 당시 WCC가 표방하는 ‘하나님의 선교’라는 방향은 변함없이 유지하겠다는 의지를 밝힌 것이다. 지면도 80면 전후로 대폭 줄어들었다.

4. 연합정신의 퇴색과 교과주의 강화

마지막으로 연합정신이 현저하게 퇴색되었고 전체 한국교회를 하나로 엮을 수 있는 교육철학이나 목적도 찾기 힘들었다. 교과주의가 강하게 발흥했고, 기독교교육이 신학적이데올로기의 수단으로 전락했으며, 신학과 이념의 한계를 극복하지 못한 것도 1960년대 이후 통일된 기독교교육을 실시하지 못한 중요한 요인이었다. 1919년 삼일운동 당시 민족의 자주독립이라는 시대적 요청이 강하게 제기되었고, 따라서 다음세대를 양성하여 한국의 미래를 밝게 하자는 사회계몽운동의 일환으로 주일학교가 활성화되었지만 1960년대 이후는 그런 강력한 동력을 찾을 수 없었다. 전문 기독교교육 학자들이 외국 유학을 마치고 돌아왔지만 “그들 역시 이 시대에 교회가 해야 할 특수한 선교사명을 명확히 제시하면서 이를 위한 확실한 교육방안”¹⁸⁶⁾을 제시하지 못했다. 각 교단의 교육지도자들도 “그 교단의

180) 한영선, “월간을 내면서,” 『기독교교육』 제30호 (1969년 1월): 9.

181) 한영선, “월간을 내면서,” 『기독교교육』 제30호 (1969년 1월): “안표지광고.”

182) 한영선, “월간을 내면서,” 『기독교교육』 제30호 (1969년 1월): “안표지광고.”

183) 한영선, “월간을 내면서,” 『기독교교육』 제30호 (1969년 1월): “안표지광고.”

184) 주간, “권두언: 더 깊은 연구를” 기독교교육 35(1969년 6월): 8.

185) 주간, “권두언: 더 깊은 연구를” 8. <기독교교육>이 에큐메니칼측의 교단들이 참여하는 저널이라는 사실은 축하광고를 실은 한국기독교연합회, 예장통합, 기감, 기성, 기장, 한국루터교, 서울중앙 YMCA, 기독교방송국, 감신대, 서울신대, 한신대, 장신대, 연세대, 숭실대, 서울여대, 정동교회, 연동교회, 장충단교회, 영락교회, 새문안교회, 경동교회, 영암교회, 종교교회, 수표교교회 중에 기성, 서울신대, 장충단교회를 제외하고 모두 에큐메니칼측이라는 사실에서도 알 수 있다.

186) 문동환, “한국의 교회교육사,” 58.

교육활동의 발전에만 급급했지 거국적인 교육문제 타개를 위해서 일치단결하는 정신이 부족”¹⁸⁷⁾했고, 연합기관도 “과제 중심으로 일을 추진시키기보다도 교파의 이권, 혹은 인사의 교단 안배 등이 더 관심의 초점이 된 경향이 적지 않았다.”¹⁸⁸⁾

6. 대한기독교교육협회의 재정압박과 해체

대한기독교교육협회는 1969년 <기독교교육>을 월간지로 전환한 후 40년이 지난 2009년에도 <기독교교육>을 계속 발행하였고, 통일공과와 계단공과를 만들고 전국대회와 세미나를 개최하였으며, 기독교교육 도서를 출판하고 기독교학교 성경교재를 만들어 보급했다. 그 외에도 통신으로 지도자를 양성하고 한일, 한미기독교교육협회의도 개최하였다. 2009년 현재 11개 교단이 회원으로 가입되어 있고, 각 교단에서 파송된 총대들이 사업계획을 심의하고 확정하였다.¹⁸⁹⁾ 기독교방송, 대한기독교서회, 한국기독교학생회총연맹, 한국YMCA전국연맹, 한국YWCA연합회 등이 회원단체로 있고, 예장통합, 기장, 예장개혁, 기감, 기성, 성공회, 나사렛, 루터교, 구세군, 복음교회, 기하성 등 11개 교단이 회원으로 가입되어 있다. 이들 11개 교단에서 파송한 대표 총대들은 산하 출판사업부, 교회교육부, 재정부, 그리고 교육정책부에 위원으로 참여하여 협회 활동과 사역에 참여한다.

1922년 11월 창립된 대한기독교교육협회는 2002년 11월 창립 80주년을 맞았고, 그해 9월 <기독교교육> 지령 400호를 발간했고, 11월 1일에는 한국기독교교회관에서 창립 80주년 기념식을 가졌다. 창립 80주년 기념의 일환으로 11월 5~7일 ‘평화교육을 위한 기독교교육’을 주제로 제12회 한·일기독교교육협의회를, 11월 18~19일까지 경기도 일영에서 교단연합 기독교교육 정책협의회를 개최했다.¹⁹⁰⁾

그러나 2014년에 대한기독교교육협회는 심각한 재정난에 직면했다. 2014년 1월 부도를 당했고, “늘어나는 부채 규모를 감당하기 어려운 상황”으로 “재정 건전성이 확보되지 않으면 본 기관의 발전을 기대할 수 없을 만큼 심각한 문제가” 봉착해 있음이 발견됐다.¹⁹¹⁾ 2015년 1월 19일 기독교방송은 “93년의 역사를 지닌 대한기독교교육협회가 역사 속으로 사라질 위기에 놓였다”며 다음과 같이 보도했다.

교육협회 임원회는 최근 7억 여원의 빚을 해결할 방법이 없기 때문에 협회 해산을 전격 결의한 것으로 알려졌다. 우선, 협회 총무를 지낸 A 목사가 2012년 당좌수표를 받고 빌려준 5억 5천여만 원을 갚으라고 협회에 요청한 것이 직접적인 계기가 됐다. 여기에 예전부터 누적돼온 직원 인건비와 월간지 인쇄비 등 미지급금 1억 2천 7백여만 원도 변제할 여력이 없다는 점도 크게 작용했다. 게다가 1년 전 부임한 배 모 총무도 협회를 살리려 백방으로 노력했지만 역부족으로 지난달 사임을 표명한 것으로 알려졌다. 교육협회측은 다음달 3일 열릴 실행위원회와 이어 26일에 열리는 총회에서 채무변제 문제를 다룰 계획이

187) 문동환, “한국의 교회교육사,” 58.

188) 문동환, “한국의 교회교육사,” 58.

189) “대한기독교교육협회,” 한국민족문화대백과사전 검색. <http://encykorea.aks.ac.kr/Contents/SearchNavi?keyword=대한기독교교육협회&ridx=0&tot=10200> <2022년 3월 17일 접속>.

190) “기독교교육협회 창립 80주년 및 기독교교육 지령 400호 기념식 “역사와 전통 토대로 기독교교육 새 시대 열어야 할 것” 다짐,” <Christian World Review> 2002년 11월 11일. <http://www.christianwr.com/news/articleView.html?idxno=5569> <2022년 3월 17일 접속>.

191) “대한기독교교육협회, 재감사 후 소총회에 보고토록,” <기독교라인> 2014년 3월 24일. <http://www.kidokline.com/news/articleView.html?idxno=3250> <2022년 3월 17일 접속>.

지만 뾰족한 방법이 없는 상황이다. 교육협회의 쇠락은 오래 전부터 예견된 일이다. 예정 통합과 기독교장로회, 감리회 등 10개 주요 교단의 연합기관이지만, 각 교단 교육부가 성장하고 자체 교육공과 등을 발행하면서 관심 밖으로 밀려났기 때문이다. 게다가 일부 인사의 전횡으로 빛은 쌓여갔고 일부 회원교단들은 협회를 살리려는 노력보다는 손해를 보지 않으려고 탈퇴를 통보하기도 했다. 변변한 교재가 없던 시절, '통일 주일공과'와 '계단식 공과' 등을 펴내 교사들을 교육했고 50년이 넘도록 교육전문 월간지 '기독교교육'도 발간해온 대한기독교교육협회. 이대로 그냥 문을 닫기보다는 90여년을 역사를 이어갈 수 있도록 회원교단들의 지혜가 아쉽다는 목소리가 높다.¹⁹²⁾

각 교단이 독자적인 기독교교육을 실시하고 급격하게 주일학교가 줄어들고 있는 상황에 누적된 재정적자로 늘어난 부채를 감당하지 못하고 부도가 났고, 한국기독교교육협회는 급기야 역사 속으로 사라졌다. 그토록 오랜 역사와 전통을 지닌 기독교교육 연합기관이 너무도 쉽게 문을 닫은 것은 아닌지 안타까움과 아쉬움이 크다. 대한기독교교육협회의 사례는 주일학교와 기독교교육에 대한 오늘의 한국교회의 현실을 그대로 대변하고 있다.¹⁹³⁾ 한편으로는 WCC 에큐메니칼운동 문제로 한국교회가 분열하고 대립된 상태에서, 한국교회 전체를 회원으로 혹은 협약을 통해 한국교회 주일학교 전체를 아우르는 연합기관으로 존속하면서 1961년 발간을 시작한 <기독교교육>을 50년이 넘게 계속해서 발간해 온 것만으로도 대한기독교교육협회는 역사적 소임을 다했다고 평가하지 않을 수 없다.

하지만 그럼에도 불구하고 우리는 역사 속에서 깊은 교훈을 얻어야 할 것이다. 대한기독교교육협회가 오랫동안 연합기관으로 존속해오면서도 전체 한국교회의 주일학교와 기독교교육을 통합하는 역할을 충실하게 감당하는 데는 여러 요인들로 인해 많은 한계를 노정했다. 1960년대 기독교교육의 전문가들의 수많은 노력에도 불구하고 교단의 기독교교육을 풍요로운 결실로 이어지지 못하게 한 원인 중의 하나는 그들이 제시한 기독교교육 목적과 방향이 일선 교회가 요구하고 필요로 하는 방향과 맞지 않았기 때문이다. 새로운 시대 젊은이들의 가치관과 세계관이 급변하는 상황에서 한국의 기독교교육은 양극단을 달려온 것이다. 연합기관인 대한기독교교육협회는 WCC 에큐메니칼운동으로 분열되고, 그나마 각교단이 기독교교육국을 별도로 설치하여 계단공과와 교사훈련을 독자적으로 진행함으로 말미암아 기독교교육을 통합하는 연합기관으로 활동과 사역반경이 상당히 축소되고 말았다.

교단의 기독교교육 역시 1960년 이후 진보주의 교단의 기독교교육전문가들이 하나님의 선교라는 신학적 이데올로기를 한국의 상황에서 기독교교육의 방법과 방향을 설정하려고 한 나머지 정작 중요한 전통적인 성경적 가치관을 상실함으로 본질적인 성경적 신앙교육에 한계를 노정했다. 반면 보수적인 교단의 기독교교육은 급변하는 시대의 변천을 읽어내지

192) “90년 역사의 기독교교육협회, 역사 속으로 사라지나?,” <노컷뉴스> 2015년 1월 19일. <https://www.nocutnews.co.kr/news/4356319> <2022년 3월 17일 접속>

193) “대한기독교교육협회 해산위기 몰려,” <크리스천투데이> 2015년 1월 21일. <https://www.christiantoday.co.kr/news/277785> <2022년 3월 17일 접속>. “자금난에 각 교단 공과 발행 등으로 기능 약화… 교육협회는 최근 임원회를 열고 7억여원의 빚을 해결할 방법이 없다는 이유로 해산을 결의한 것으로 전해지고 있다. 총무를 지낸 한 목회자가 지난 2012년 빌려준 5억 5천만여원을 갚을 것을 요청했고, 직원 인건비와 월간지 인쇄비 미지급금도 1억원 이상에 달했기 때문이다. 교육협회는 오는 2월 3일 실행위원회와 26일 총회에서 이 문제를 논의할 계획이지만, 별다른 방법이 없는 상태로 알려졌다. 현재 교육협회는 홈페이지 접속도 불가능하고, 전화 연락도 되지 않고 있다.” 필자가 정보를 얻기 위해 시도했지만 접속이 되지 않았다. 현재 대한기독교교육협회는 홈페이지 접속이 되지 않고 전화연결도 되지 않고 활동이 정지된 상태이다.

못하고 시대와 동떨어진 기독교 교육을 실시하려는 경향이 강했다. 늦었지만 지금이라도 진보적인 교단에서는 기독교교육에서 가장 중요한 본질적인 성경적 가치 정립을 강화할 필요가 있고 보수적인 교단에서는 성경을 중시했지만 그리스도인들이 어떻게 세상을 바라보고 읽어내며 그 속에서 기독교 신앙을 가지고 살아가야 할지를 끊임없이 제시할 필요가 있다. 지난 한국의 기독교교육의 역사는 교파주의 벽을 넘어서면서 성경이 하나님의 영감된 말씀이라는 성경관의 토대 위에 성경적 가치 정립과 그것의 적용과 실천을 통한 성숙한 그리스도인으로의 성장이라는 두 가지 책무 중 어느 것 하나도 소홀히 할 수 없다는 사실을 교훈해준다.¹⁹⁴⁾

맺는 말

우리는 1884년부터 1960년까지 한국교회 주일학교운동을 역사적으로 고찰하면서 한국교회 주일학교운동이 단계적 발전과정을 거쳐왔다는 사실을 확인할 수 있다. 1884년 알렌이 입국하여 한국선교가 진행되었고 이어 입국한 아펜젤러와 언더우드 스크랜튼 여사는 주일학교를 착수하여 실시했지만 주일학교가 하나의 전국적인 현상으로 발전한 것은 1905년 장로교 4개의 선교회와 2개의 감리교 선교회가 한국복음주의연합공의회를 결성하고 그 안에 주일학교위원회를 설치하면서였다. 한국교회 대부흥운동은 주일학교 발전의 기폭제가 되어 주일학교가 폭발적으로 성장했다.

또 한번의 주일학교 발전의 도약은 1919년 삼일운동 이후에 진행되었다. 사회계몽운동이 활발하게 진행되고 장로교가 진흥운동을 감리교가 세기운동을 전개하면서 주일학교운동이 사회계몽운동의 일환으로, 한국교회와 선교회 차원에서 연합으로 추진되었다. 1910년대와 1920년대 장로교와 감리교의 주일학교연합운동은 한국교회사에 높이 평가 받아야 할 아름다운 모습이었고 이것은 주일학교 발전의 도약을 가져다 준 중요한 요인이었다. 그래서 기독교신보는 1924년 한국교회 발전은 주일학교 발전에 있었다고 증언한 것이다.

1921년 제 1회 전국주일학교대회가 개최되고 이어 그 이듬해 1922년 11월 1일 조선주일학교연합회가 결성되면서 주일학교운동은 더욱더 탄력을 받기 시작했다. 세계주일학교 협회와 긴밀한 유대관계를 가지고 있던 한국의 주일학교 지도자들은 도움과 협력을 요청했고 1920년, 1924년, 1928년, 1932년 세계주일학교대회에 대표를 파송하고 세계주일학교 협회에서 간행하는 만국통일공과를 주일학교 교재로 채택하고, 수많은 주일학교 관련 서적들과 잡지들을 간행하여 한국의 주일학교를 상당히 높은 수준으로 끌어올렸다. 국내에서 1921년 제 1회 전국주일학교대회를 개최한 후 1925년 제 2회 대회, 1929년 제 3회 대회, 그리고 1933년 제 4회 대회를 개최하여 교파와 교단을 초월하여 한국의 주일학교운동을 전개했다.

194) 조선주일학교연합회에서 출발한 한국기독교교육협회는 연합기관이자 기독교교육을 책임 맡은 기관이기 때문에 연합기관의 성격과 기독교교육이라는 본질적인 책임과 사명을 동시에 균형 있게 수행해야 할 책무를 부여 받은 것이다. 이 둘의 균형과 조화는 기독교 역사가 증언하듯 쉽지 않다. 연합을 강조할 때 신학적 끈이 풀렸고, 본질을 강조할 때 연합정신이 약해졌다. 1905년부터 1930년까지 장로교와 감리교는 복음주의 노선에 서 있었기 때문에 이 둘을 유지하는 것이 어렵지 않았다. 그러나 1930년대 접어들면서 신학적 변화가 찾아왔고 자연히 장로교와 감리교는 입장을 달리하기 시작했고 결국 통일공과를 장감이 별도로 발행하기 시작하였다. 정도의 차이는 있지만 동일한 현상이 1960년대 이후에도 나타나 한국기독교교육협회는 이중적인 어려움에 봉착한 것이다. 학문성을 강조할 때 실천성이 약해졌고, 실천성을 강조할 때 학문성이 약해지는 문제를 극복해야 했고, 연합정신과 성경적 본질의 상관성에서도 동일한 어려움을 만난 것으로 판단된다.

동시에 하기여름성경학교를 개설하여 수많은 불신자들에게 복음을 전하는 기회를 가졌다. **아희생활**을 비롯한 수많은 주일학교 저널들이 복음에 목마르고 교육에 목말라하는 수많은 청소년들의 갈증을 채워주었다. 성경구락부 역시 주일학교, 하기아동성경학교와 더불어 청소년들에게 복음을 전하는 채널이 되었다. 이와 같은 강력한 주일학교운동은 일제의 신사참배 강요와 식민정책의 강화 속에서 큰 시련을 맞게 되었고, 급기야 감리교의 엠벵청년회, 장로교의 조선면려청년회(CE)와 조선기독교청년회(YMCA)와 더불어 1938년 6월 21일 강제 해체를 당하고 말았다.

1945년 해방이 되고 1947년 조선주일학교연합회가 재건되면서 한국교회 주일학교운동은 새로운 전기를 맞았다. 영향력 있는 한경직 목사가 해방 후 초대 회장을 맡으면서 한국의 주일학교 운동은 다시 재건되기 시작했다. 1948년 조선주일학교연합회가 대한기독교교육협회로 개칭되어 단순히 주일학교만을 대상으로 하는 것이라 아니라 기독교학교를 포함한 기독교교육 전반으로 지평을 넓혀간 것은 세계적인 흐름과 국내의 시대적 요청의 흐름에 따른 것이다.

그러나 연합운동으로 진행된 대한기독교교육협회는 1959년 예장합동과 통합의 분열, 이어 감리교와 성결교가 분열되면서 연합운동으로서의 대한기독교교육협회는 위기와 변화를 맞게 되었다. 그 결과 1960년 이후 한국주일학교운동과 대한기독교교육협회는 새로운 변화의 시대를 맞았다.¹⁹⁵⁾ WCC 에큐메니칼운동과 이를 반대하는 NAE측의 분열이 주일학교운동 특별히 전국적인 주일학교연합체인 한국기독교교육협회가 여전히 연합운동의 기구로 존속했지만 WCC-WCCE 노선에 따라 ‘하나님의 선교’ 방향에서 기독교학교운동을 전개하였다는 사실이다. 대한기독교교육협회는 1960년대 변화되는 상황에 맞추어 <기독교교육>을 창간해 처음 계간지로 출발해 격월간지로 다시 월간지로 발전하면서 <기독교교육>이 국내유일의 교사지로 전국의 주일학교 교사들에게 어느 정도 영향력을 미칠 수 있었다.

그러나 한국기독교교육협회는 WCC 에큐메니칼운동의 찬반으로 한국교회가 분열됨으로 말미암아 반쪽만의 연합체로 변화되었고, 그나마 1968년 성결교가 독자적인 주일학교 공과를 출간하고 1972년 예장통합이 그 전철을 따름으로 말미암아 대한기독교교육협회의 입지는 상당히 축소되고 말았다. 그 결과 과거 1930년대 한국교회가 가졌던 강력한 ‘조선주일학교연합회’와 같은 위상을 전혀 찾을 수 없었다. 이런 시대적 변화 속에 대한기독교교육협회는 1969년 기관지 <기독교교육>을 국내 유일한 교사지로 탈바꿈시키고 주일학교교사 중심의 연합기관으로 방향을 전환했지만 그로부터 46년이 지난 2015년 부채를 감당하지 못하고 문을 닫는 위기에 직면하고 말았다.(*).

195) 하지만 1959년 장로교가 통합과 합동으로 분열되고 성결교와 감리교 역시 분열을 맞아 이후 주일학교운동의 역사를 정리하는 것은 많은 시간과 노력이 필요할 것이라고 판단된다. 1960년대 이후 교단중심의 주일학교운영이 지속되었다가 1970년대부터 초교과 주일학교운동이 일어났다. 이런 이전도협회나 파이디온은 그 대표적인 사례라고 할 수 있다.

“일립 강태국의 교육사상이 기독교 학교 교육에 주는 적용점 연구”

김웅기 교수
한국성서대

1. 들어가는 말

한국기독교대학의 신학과(성서학과)들이 존립에 있어서 위기를 맞이하고 있다. 그 이유는 첫째, 한국교회는 성장 시기를 지나 전반적으로 위축되고 있으며, 코로나 사태를 계기로 기독교계에 대한 반감이 한국 사회에서 더욱 높아졌기 때문이다.¹⁹⁶⁾ 둘째, 한국 교회의 위축에 더하여 학령인구 감소라는 현상이 더해지면서 신학을 공부하고자 하는 지원자들이 급감하고 있다.¹⁹⁷⁾

오늘날 이와 같은 기독교 대학의 신학 관련 학과들이 겪는 존립의 위기 속에서 이 상황을 타개할 수 있는 방안을 한국성서대학교의 설립자인 故 일립(一粒) 강태국 박사의 교육사상에서 찾아보고자 한다. 그는 국가가 주권을 상실했던 시기이며 교회는 아직 외적으로 미약하였던 일제 강점기에 전국 복음화를 위한 “천국운동 50년 계획”을 세웠으며, 기독교학교교육 분야에서 온갖 어려움에도 불구하고 그 계획을 성공적으로 감당했던 인물이기 때문이다.

2. 선행 연구 분석

지금까지 강태국 박사에 대한 연구는 거의 예외 없이 성서대 졸업자나 성서대 교수들에 의해서 이루어졌다. 그와 관련된 국내 학술지에 실린 논문은 약 30편 정도에 이르며, 이것들은 모두 예외 없이 성서대 전현직 교수들에 의해서 저술되었다.¹⁹⁸⁾ 학위 논문은 4편 정도를 찾을 수 있는데 한 편의 논문이 타대학 석사 학위논문이며, 나머지 3편은 모두 성서대 졸업자들의 논문이다.

그리고 일립 강태국 박사의 삶과 사상에 대해서 연구할 때, 연구자들이 사용한 자료는 대개의 경우 강태국 박사의 저서들이었다. 강태국 박사의 저서는 사복음서 연구서인 『종합사복음연구』, 신약성서를 이해하기 쉽게 풀어 쓴 『신약 단권주석』, “가정 예배의 교과서”로 사용되길 바라면서 신구약성서 전체를 요약 해설한 12권의 『매일의 묵상: 성서강해』, 그의 설

196) 박상진, 김창환, 김재웅, 강영택, 「기독교학교의 미래전망」, 서울: 예영커뮤니케이션, 2015: 57-58.

197) 2022년 수시에서 전국 기독교 대학의 신학과들의 경쟁률은 서울기독교대학교의 0.5:1에서 총신대학교의 4.15:1까지 다양한 분포를 보였으나 50%이상이 1:1이 되지 못했고, 총신대학교를 제외하고는 대개 2:1을 넘지 못하는 수준이어서 수시 정원을 채우지 못했을 것으로 여겨지며, 정시는 더 어려운 형편이었다. 뉴스앤조이, <https://www.newsjoy.or.kr/news/articleView.html?idxno=303403> 2022 대입수시도 신학과 정원 대거 미달. 참고로 2022 정시 신학과 경쟁률은 고신대 0.19:1에서 총신대학교 2.68:1까지의 분포를 보였다.

198) 일립 강태국 박사에 대한 학술 논문을 발표한 성서대 전현직 교수들로는 이호우, 이경재, 유정선, 박태수, 최영태, 김현광, 박성환, 지산, 이원옥, 이민규, 김승호, 김은호, 김태규, 정해덕, 조운경, 최선희 등(무순)이 있으며, 발표된 학술 논문의 70% 이상이 한국성서대학교 출판부에서 발행되는 일립논총에 실렸다.

교를 모아둔 8권의 『성서의 종교』, 그리고 마지막으로 그의 자서전 『나의 증언』이다.

강태국 박사에 대한 연구 가운데 그가 남긴 저서 외에 다른 자료들을 찾아내어 참고하거나, 인터뷰 등을 시도했던 연구들로는 일립 강태국의 선교운동에 대해서 역사적으로 고찰한 이종경의 박사학위논문과 강태국의 교육사상을 연구한 정진영의 석사학위논문이 있다.¹⁹⁹⁾ 이종경은 강태국의 삶에 일어났던 사건을 고찰할 때, 단지 『나의 증언』만을 참고하여 고찰하는 것이 아니라 동일한 사건에 대해서 다른 관점으로 기록된 역사적 사료를 찾아본다든지, 혹은 강태국을 이해하는 데에 중요한 역사적 현장인 “농도원”을 찾아가 실소유주와 인터뷰를 하는 등의 시도를 하였다. 정진영은 강태국 박사의 저서 외에도 역사적으로 강태국 박사를 연구하는 데에 가치가 있는 자료들을 분석하는 일을 시도하였는데, 그가 분석한 자료들로는 1960년대 학교 소개 소책자라든지, 용인복음농민학교 일과표 같은 것들이 있었다.

3. 연구 방법

이전의 연구자들과 같이 이 연구에서도 강태국 박사의 교육사상을 연구하기 위해서 그의 저서들을 살펴보았다. 강태국은 그의 교육사상만을 담아놓은 저작을 남기지는 않았다. 하지만 그의 저서 가운데서도 그의 교육사상을 가장 뚜렷하게 남겨 놓은 저작이 『나의 증언』이기에 본 연구에서는 『나의 증언』을 중심으로 그의 교육 사상을 연구하되, 그의 사상에 대한 심층적인 이해가 필요한 부분에서는 그의 다른 저작들도 참고하였다.

『나의 증언』은 강태국 박사가 자신의 생애를 자전적으로 기술한 것이다. 그러므로 『나의 증언』에 나타난 그의 삶에서 일어났던 중요한 사건에 대한 성찰은 주관적이다. 이에 연구자는 그의 삶에서 일어난 중요한 경험들에 대한 분석에 있어서 그의 견해에만 무조건적으로 의지하지 않으려 주의하였다.

『나의 증언』은 자전적 생애 기술이기에 그의 증언들을 분석할 때, 생애사 연구에서 사용되는 자료 분석 방법을 사용하였다. 그러면서 그의 생애가 기록된 저작의 내용을 분석할 때, 다음과 같은 몇 가지 사항에 주의를 기울였다. 첫째, 내용 분석에 있어서 역사적, 사회적 맥락에 유의하였다. Miller는 역사적, 사회적 맥락을 이해하는 것이 생애사 연구에 있어서 총체적 관점을 가지는 데에 필수불가결한 요소라고 보았다.²⁰⁰⁾ 둘째, 연구 대상자의 삶의 경험들을 일관하는 범주, 주제들을 찾아내어 그의 삶과 사상을 이해하려 시도하였다. Goodson과 Sikes는 그렇게 하지 않을 경우 “삶을 파편화”하여 보게 되고, “분석과 해석에서의 총체성”을 담보하기 어렵다고 하였다.²⁰¹⁾

민성훈, 김영천, 정정훈은 생애사 연구에 있어서 다음과 같은 여섯 가지의 분석이 필요하다고 보았다. ‘연대기적 분석’, ‘인간관계 양상 및 상호작용 중심 분석’, ‘공간 및 소속 집단 중심 분석’, ‘가치관과 비전 중심 분석’, ‘대응 방식 변화 중심 분석’, ‘사회적/역사적 맥락 중심 분석’이다.²⁰²⁾ 이 연구에서는 민성훈 등의 분석 제안을 참고하고, “분석과 해석에서의

199) 이종경. “一粒 강태국의 선교운동에 관한 역사적 고찰.” 철학박사학위, 한국성서대학교, 2002; 정진영. “강태국의 ‘천국운동 50년 계획’에 나타난 교육사상 연구.” 신학석사학위, 한국성서대학교, 2002.

200) Miller, R. L. *Researching life stories and family histories*. London, England: Sage, 2000; 민성훈, 김영천, 정정훈. “생애사 연구를 위한 효과적인 자료 분석 방법 탐구.” 『교사교육연구』 54.4 (2015): 624에서 재인용.

201) Goodson, I. F., & Sikes, P. *Life history research in educational settings: Learning from lives*. London, England: Open University, 2001; 민성훈, 김영천, 정정훈. “생애사 연구를 위한 효과적인 자료 분석 방법 탐구.” 624에서 재인용.

총체성”을 담보하기 위해서 강태국 박사의 생애사에 나타난 경험들을 일관하는 범주, 혹은 주제를 찾아내었다.

강태국 박사의 생애사에 있어서 일관되게 삶이 영위되는 장(場)은 학교와 교회이다. 그리고 그 현장에서 지속적으로 붙들고 추구하던 것은 “천국운동 50년 계획”이라는 비전이었다. 이에 이 연구에서는 강태국 박사가 학교와 교회라는 장에서 “천국운동 50년 계획”을 성취하기 위해서 시대적, 사회적 맥락에 따라 어떻게 대응방식을 변화시켰는지, 그리고 어떻게 다른 사람들과 상호작용하였는지를 유의하면서 그의 교육사상과 관련된 삶의 경험과 사상을 연대기적으로 분석하였다.

4. 기도와 비전의 사람²⁰³⁾

강태국의 삶은 교회와 학교라는 현장을 중심으로 “천국운동 50년 계획”이라는 비전을 추구하는 삶이었다. 이에 이 연구에서는 강태국의 삶을 그의 비전에 비추어 세 단계로 나누어서 기술하고자 한다. 그가 “천국운동 50년 계획”을 세우기까지의 기간을 비전의 형성기, 비전을 품고 사람을 규합하면서 미국에서 학업을 마치기까지의 기간을 비전 실행 준비기, 그리고 그 이후 한국으로 돌아와 소천하기까지 교육 사업에 매진하던 시기를 비전의 실행기로 보았다.

4.1. 비전의 형성기

강태국은 1904년 6월 천주교 가정에서 태어났다. 그가 “천국운동 50년 계획”을 마음에 품게 된 것은 일본 고베시의 중앙신학교에서 수학하던 1934년이었으니 그의 나이 30세에 이 비전을 품게 된 것이다. 이 기간 동안, 즉 비전의 형성기에 강태국의 삶에서 발견할 수 있는 중요한 주제는 교육이라는 단어로 압축하여 묘사할 수 있다.

그래서 나는 이 긴 밤을 가치 있게 보내기 위해서 우리 집에서 동네 아이들을 모아놓고 야간 서당을 시작해서 그들에게 주로 한글을 가르치고, 또 한자도 가르쳤다. ... 그러다보니 나는 밤이나 낮이나 쉴 새가 없는 몸이 되었다. 하지만 나는 밤이 되어 동네 아이들을 모아놓고 가르치기도 하고, 또 이 아이들이 하는 고답도 듣고 하는 것이 꽤 재미가 있었다.²⁰⁴⁾

배일사상이 투철한 부친의 영향으로 정규 학교에 다니지는 못하였으나 한문서당에서 수학한 바가 있는 강태국은 10대 초반에 이미 한글과 한자를 알지 못하는 동네 아이들을 모아놓고 가르쳤다. 그리고 그 일에 보람을 느낄 뿐 아니라 즐거워하였던 것은 그가 이미 어려서부터 교육자로서의 자질을 품고 있었음을 보여준다.

강태국은 15세의 나이에 모슬포 교회의 윤식명 목사의 설교를 듣고 하나님을 인격적으로 깊이 있게 경험하였다. 그 때 설교 본문은 마태복음 7장 7절이었다. “구하라 그리하면

202) 민성은, 김영천, 정정훈, “생애사 연구를 위한 효과적인 자료 분석 방법 탐구.” 621-638.

203) 4. 기도와 비전의 사람에서 직접 인용으로 기술한 부분은 각주를 남겼으나 그렇지 않고 강태국의 삶 속에서 일어났던 일들을 직접 인용 없이 기술하는 부분은 각주를 남기지 않았다. 각주를 남기지 않더라도 강태국의 삶에 일어났던 일에 대한 연구자의 분석이 아니라 그저 사실 진술인 부분은 모두 강태국의 『나의 증언』에서 가져온 정보임을 밝혀둔다.

204) 강태국, 『나의 증언』, 서울: 한국성서대학교출판부, 1988. 19.

너희에게 주실 것이요 찾으라 그리하면 찾아낼 것이요 문을 두드리라 그리하면 너희에게 열릴 것이니”(마 7:7).²⁰⁵⁾

이 설교를 듣고 그가 간절하게 기도하기 시작한 것은 역시 자신이 학교교육을 받게 해달라는 것이었다. 그는 자신이 보통학교 교육을 받을 수 있게 해주시도록, 그리고 미국에까지 가서 공부할 수 있게 해달라고 기도하였다. 교육사업을 통해서 “천국운동 50년 계획”을 성취해 가는 일에 있어서 가장 먼저 이루어져야 하는 일은 강태국 스스로가 교육 받는 것이었고, 그 일의 성취를 위해 그는 기도하는 일을 쉬지 않았다. 그런 면에서 그의 교육적 비전은 처음부터 기도와 함께 가는 것이었다.

강태국 스스로가 교육을 받고자 하는 기도는 15세에 시작되어 3년간 이어졌다. 그리고 18세에 이르러 8년제 보통학교인 광주 송일학교에 5학년으로 편입하였다. 보통학교 과정을 마치고 중학교(오늘날의 고등학교 과정)입학하여 학업을 이어가려 하였으나 진학할 수 있는 형편이 되지 않았다. 그는 이 때도 상급학교 진학에 대한 염원을 가지고 기도하였다.

그날 밤 나는 기숙사에서 동기생인 주춘식이라는 학생과 머리를 맞대고 눈물로 하나님께 기도하였다. 우리 두 사람은 다 같은 처지였기 때문이다. “저 황량한 제주도 바닷가의 지극히 작은 한 알의 모래 같은 이것을 오늘까지 인도하신 하나님, 이제 갈 길을 보여 주시옵소서”라고 그날 밤 나는 간곡히 하나님께 기도했다.²⁰⁶⁾

이후 강태국은 광주 송일보통학교를 마치고 평양의 송실중학교에 입학하게 되었다. 그는 경제적으로 어려운 형편에 있었기 때문에 보통학교, 중학교 재학 시절 모두 근로를 하면서 학비와 생활비를 벌어야 했다. 이러한 과정을 통해 노동을 천시하는 당시의 경향에 대해서 통탄하게 되었고, 성경적인 노동 이해를 통해 노동의 소중함을 배우게 되었다.

하나님은 노동자이시다. 6일 동안의 창조 역사를 마치고, 7일째에서는 쉬셨다고 하셨다. 그러나 이것은 창조 역사를 마치고 쉬셨다는 뜻이다. 하나님은 제7일에도 그 창조한 피조물들을 쉬지 않고 보존하는 일을 하시는 것이다. 그러므로 예수님은 “내 아버지께서 이제까지 일하시니 나도 일한다”(요 5:17)고 하신 것은 곧 하나님은 쉬지 않고 일하신다는 뜻이다. 그것이 비록 제7일이라고 할지라도 하나님은 언제나 쉬지 않고 일하고 계신다. 그러므로 나도 노동하는 것을 부끄러워 할 필요가 없는 것이다.²⁰⁷⁾

1928년 강태국은 송실전문학교를 별과생으로 입학하였다. 이 학교 재학 중 광주 학생 운동의 영향을 받아 평양에서 만세 운동이 일어난 바가 있는데, 이 일에 강태국은 주모자 가운데 한 사람이었다. 그 때까지만 해도 강태국이 가장 염원하였던 사회 변화는 조국의 일제로부터의 독립이었다. 이에 그는 1932년 송실전문학교를 졸업하면서 범을 잡으려면 범의 굴로 들어가야 한다는 생각으로 일본 유학을 떠나게 되었다.

1932년 일본으로 건너가 고베 시의 중앙신학교에 2학년으로 입학하여 학업에 임하면서 그의 인생에서 중요한 두 가지 일이 일어난다. 첫째는 일본 군국주의에 대항하기 위한 도구가 될지도 모른다는 생각 하에서 진행하고 있는 마르크스의 자본론 연구를 내어던진 것이다. 둘째는 정통 보수 신학을 가르치던 중앙신학교에서 신학적으로 성장하면서 조국의 변화를

205) 이 연구에서 인용하는 모든 성경 구절은 개역개정판에 가져온 것임.

206) 강태국. 『나의증언』. 37.

207) 강태국. 『나의증언』. 32.

위해서 세속 사상의 지도를 받을 것이 아니라 복음을 전해야 한다는 신앙적 확신을 얻게 된 것이다.

드디어 1934년, 한국에 복음이 들어온 지 50년이 되던 해에 강태국은 그 때까지는 선교사들이 들어와서 한국에 복음을 전했으나 앞으로 50년은 한국의 그리스도인들 스스로가 복음을 전파해야 한다는 생각 아래 “천국운동 50년 계획”을 수립하게 된다. 그는 그 과정을 이렇게 묘사하였다.

나는 기도하고, 생각하고, 또 기도하였다. 생각하고 또 기도하던 끝에 나는 금후 50년간 전국 복음화를 위하여 여생을 바치기로 결단을 내렸다. 이 일을 위해 기도하면서 나는 방법을 연구했다. 전국 복음화를 하려면 먼저 농촌으로 가야겠다고 생각했다. 그 이유는 도시에는 교회가 많으나 농어촌에는 별로 없었다. 그런데다 농촌 인구는 우리나라 인구의 70%를 차지하고 있었으니 먼저 농어촌에서부터 일을 시작하지 아니할 수 없었다. 그리고 전도 방법은 교회를 세우기 전에 각 농촌 마을에 성경서당을 하나씩 세우려고 생각하였다.²⁰⁸⁾

강태국의 꿈은 교회에서 시작되었다. 15세에 하나님을 인격적으로 경험한 후에 그는 교육을 받을 수 있게 되기를 원하였다. 교육을 받고자 하는 간절한 염원은 그로 하여금 지속적으로 기도하게 하였다. 그러므로 강태국에서 있어서 꿈, 혹은 비전은 언제나 기도와 궤를 같이하는 것이었다. 그리고 그가 꿈꾸었던 교육이 하나 둘 실재화 되는 장은 학교였다.

강태국은 기독교 학교교육을 통해 훌륭한 스승들을 만날 수 있었다. 평생 그의 학업과 사역을 후원해 준 남대리 선교사(Dr. L. T. Newland) 뿐만 아니라, 송실중학교에서는 배위량 (Dr. Baird), 마포삼열 (Dr. S. Moffat)과 같은 선교사들을 통해 성서적 신앙과 인생철학을 배웠고, 중앙신학교에서는 교장이었던 풀톤(S. P. Fullton)을 통해서 정통 보수 신학을 배울 수 있었던 것이다.

이렇게 교육을 받는 과정에서 경제적으로 어려운 형편에 있었던 강태국은 지속적으로 근로를 감당하면서 학업을 이어갔다. 이것은 그에게 노동의 가치를 터득하게 하는 기회를 제공해 주었을 뿐 아니라 신앙인은 단순히 머리모만 이해하고 믿는 것이 아니라 그것을 삶으로 실천해내야 한다는, 그리고 그 실천은 봉사로 이어지는 것이어야 한다는 사고를 체득하는 기회도 되었다.

15세에 하나님을 인격적으로 경험한 후 그의 나이 30세에 “천국운동 50년 계획”을 세우게 되기까지의 이 시기는 이미 언급한 바와 같이 비전의 형성기였다고 할 수 있다. 그 비전의 성취와 관련하여 이 시기에 가장 중요하게 일어난 일은 교육을 통해 비전을 가진 한 사람이 세워져 가고 있었다는 것이다.

4.2. 비전 실행을 위한 준비기

1934년 “천국운동 50년 계획”을 기도 가운데 수립한 후에 1936년 3월 강태국은 중앙신학교를 졸업하고 한국으로 돌아오게 되었다. 한국으로 돌아와서 그가 본격적으로 시작한 것은 혼자 기도하는 것이 아니라 기도의 사람들을 모아 기도회를 가지는 것이었다. 그는 전라도 광주에서 믿음의 친구들을 모아 대한 예수교 장로회의 분열을 막기 위해, 신사참배를 거부

208) 강태국, 『나의증언』, 73. “천국운동 50년 계획” 실행을 위한 성경서당 설치 운영, 농민 복음학교 설립, 중앙에 설립되는 성서학원 등에 대한 평가는 비전 실행기를 기술 할 때에 할 것임.

하기 위해, 그리고 “천국운동 50년 계획”의 실행을 위해 기도하였다.

지속적으로 기도 모임을 가지다가 강태국은 1937년 2월 말 검거 되었다. “천국운동 50년 계획”을 독립 운동 계획으로, 기도 모임을 독립 운동을 위한 모임으로 오인한 일제 치하의 경찰들에 붙잡혔고, 약 2년 모진 고문과 취조 속에서 옥고를 치르고 풀려나게 되었다. 이후 강태국은 신사참배를 강요받지 않는 곳에서 목회하기 위하여 만주로 건너가게 되었다. 그리고 개원 교회에서 담임 목사로서의 사역을 시작하게 되었으니 그 때가 1940년 7월이었다. 만주 개원 교회에서 강태국은 만 5년간 담임 목회를 하였다. 이 기간은 목회에 집중하면서 『신약 단권 주석』 원고 작성을 마쳤던 시기이며, 성도들의 가정 예배를 위한 교과서로 쓰여질 길 바라면서 『매일의 묵상』(성서강해) 원고 작성을 마친 시기이기도 하다. 그가 표현한 바와 같이 이 시기는 그에게 있어서 성서 묵상과 목회에 전념할 수 있었던 시기이다.

1945년 8월 대한민국의 독립 이후 강태국은 1945년 10월 한국으로 돌아오게 되었다. 그리고 “천국운동 50년 계획” 실행을 위해 미국 유학을 추진하였다. 그에게 있어서 미국 유학은 단지 학위 취득을 목적으로 하는 것이 아니라 “천국운동 50년 계획”의 실행을 위한 동지들을 규합하고자 함에 있었다.

그는 1947년 12월 27일 서울을 떠나 웨스트민스터(Westminster Theological Seminary), 페이스(Faith Theological Seminary), 콜롬비아(Columbia Theological Seminary) 등에서 수학하며 신학 석사 학위를 취득하였고, 1950년 6월부터 1951년 5월까지 밥 존스 대학(Bob Jones University)에서 공부하여 철학박사학위를 취득하였다.

특별히 밥 존스 대학에서 학업을 하던 중이던 1950년 10월에 “천국운동 50년 계획”을 적극 찬성하는 친구들을 사귀게 되었고, 이것은 미국에 근거지를 두고 활동하는 “한국복음주의 선교회”(Korean Evangelical Movement)가 구성되게 하였다. 이 선교회는 미국에서 사단법인으로 허가를 받아 합법적으로 기부금을 받을 수 있었기에 이 선교회를 통해서 “천국운동 50년 계획”을 실행할 수 있는 초기 자금을 마련할 수 있었다.

15세에 하나님을 인격적으로 경험하고 학교교육을 통해 성장하면서 30세에 이르러 “천국운동 50년 계획”을 수립하기까지가 비전의 형성기라고 한다면, 일본 유학을 마치고 한국에 귀국하였다가 만주 지역에서 담임 목회를 하고, 해방 후에 미국으로 건너가 박사 학위를 마치고 돌아오기까지는 비전 실행을 위한 준비기라고 할 수 있다.

비전의 형성기에는 학교 교육을 통해 “천국운동 50년 계획”의 비전을 제시할 한 사람이 준비되는 시기였다고 한다면, 비전 실행 준비기는 목회와 유학을 통해 목회자로서, 신학자로서 강태국 박사가 더욱 견고하게 준비되는 시기였을 뿐 아니라 비전을 실제적으로 성취하기 위해서 함께 그 비전의 성취에 참여할 사람들을 조직하고, 그것에 필요한 초기 자금을 마련하는 시기였다고 할 수 있다.

4.3. 비전의 실행기

1951년 11월 강태국은 한국전쟁이 한창이던 때에 한국으로 다시 돌아왔다. 그리고 가장 먼저 한 일은 비전을 실제적으로 함께 이루어갈 사람들을 찾아 모으는 것이었다. 미국에서와 마찬가지로 한국에서도 한국복음주의 선교회를 발족하였는데, 이 때 주도적으로 이 선교회에 참석한 사람들은 김용기, 여운혁, 박대혁, 강태국, 네 사람이었다.

1952년 1월 한국복음주의 선교회가 발족한 이후 애초에 “천국운동 50년 계획”을 통해 계획했던 바대로 강태국은 용인군 원삼면에 복음농민전수학교를 설립하였고, 복음농도원이라는 농장을 준비하였다. 복음농민전수학교는 3년제 교육기관으로 초등학교 졸업 이상자들이

입학이 가능했으며, 등록금을 받지 않았고, 타 지역에서 와서 입학할 경우 기숙사비와 식비도 받지 않는 파격적인 조건을 제공하였다. 재학생들은 교실에서 수업하고, 복음농도원에서 실습을 하며 과학적인 농사 기술을 터득하고, 자신의 마을로 돌아가 성경서당을 시작하도록 교육을 받았다.

복음농민전수학교는 1965년 2월 폐교하면서 비전의 실행기에 가장 먼저 실시하였던 교육 사업은 실패로 돌아가고 말았다. 강태국은 이와 같이 복음농민전수학교가 문을 닫게 되었던 이유를 노동을 천시하던 학부모들이 자녀들을 복음농민전수학교에 보내지 않으려고 했기 때문에 닫게 되었다고 판단하였다.

이와 같은 강태국의 견해는 표면적으로 볼 때는 합당한 판단이었으나 이면에 있는 학교 폐교의 또 다른 이유도 찾아볼 수 있을 것 같다. 강태국에 따르면 복음농도원도 과수도 키워보고 축산도 해보았으나 해마다 적자가 났고, 이로 말미암아 복음농민전수학교와 함께 문을 닫게 되었다고 하였다. 복음농민전수학교에서 복음농도원을 운영함에 있어서 지속적으로 적자를 내게 되었다고 하는 것은 농업 전문가가 부족하였다는 것을 함의하고 있으며, 준비된 교사들의 부족이 결국 학교가 농업 전문가를 양성하는 일에 비효율적이었을 것으로 추측할 수 있다. 그런 면에서 복음농민학교의 실패는 표면적으로는 학부모들이 자녀들을 보내지 않아서 일 것이고, 이면적으로는 학부모들이 이 학교의 교육적 성과에 대해서 불만족과 의구심을 가지고 있었기 때문으로 보인다.

강태국은 복음농민학교가 폐교했으나 학교가 남긴 성과를 다음과 같이 정리하였다. 첫째, 김중식, 양학모, 양용모, 박노철, 정도량 같은 교역자를 배출한 것이다. 둘째, 좌향, 맹리에 두 교회를 남긴 것이다. 이것은 복음농민학교가 농업 전문가로서의 복음전도자를 양성하는 꿈을 이루는 데에는 준비가 되지 않아 있었으나 교회 사역자들을 배출하는 일에는 성과를 보인 것을 의미한다.

실상 농업에 전문성을 갖춘 전도자를 양성하는 일은 쉽지 않은 일이다. 그 일이 쉽지 않다고 하더라도 준비된 교사가 있다면 가능한 일이지만 그런 교사들이 복음농민학교에 많지 않았던 것으로 보인다. 이 일을 주동적으로 이끌어간 강태국조차도 하나님께서 그를 준비시킨 과정을 고려해 볼 때, 농업에 전문성을 갖춘 신학자가 아니라 기독교학교교육의 비전을 품은 신학자였다고 보는 것이 맞을 것이다. 이에 복음농민학교의 운영을 전반적으로 파악하고 그 학교가 나아가야 할 바를 제시하는 데에 있어서 성공하지 못했던 것으로 보인다.

강태국은 하나님이 주신 비전을 실행함에 있어서 언제나 우선순위를 교회보다는 학교에 두었다. 그럼에도 불구하고 그는 하나님께서 열어주시는 목회의 기회는 순종하며 받아들였다. 유학을 마치고 한국에 들어온 후 그는 새문안교회에서 약 4년 정도(1951년 11월 25일-1955년 9월 11일) 목회 사역을 감당하고는 그 교회를 사임하였다. 그가 사임하게 된 이유를 강태국은 아래와 같이 설명하였다.

1951년 11월 25일에 취임해서 봉사하던 새문안교회는 내가 두 번째 미국에서 귀국한지 1주일 후 1955년 9월 11일에 사임하였다. 내가 미국에서 귀국하자마자 교회를 사임한 것은 1953년 6.25 사변이 종식되면서 서울은 수복이 되었고 수복 후 처음으로 대한예수교장로회 총회가 새문안교회에서 회집하였다. 이때에 대한예수교장로회가 기장 예장으로 완전히 분열되었다. 나는 총회 석상에서 선언하기를 오늘 분열된 이 총회가 다시 하나 될 때까지 새문안교회는 아무 편으로도 가담하지 않고 독립하겠다고 선언하였다. 그러나 내가 외국에 가면서 최화정 목사에게 나 없는 동안 교회를 지켜 달라고 부탁을 하고 돌아와 본즉 그는 이미 새문안교회를 예장 측으로 가입시키고 말았던 것이다. 그래서 귀국 후 첫

주일예배를 드리고 사표를 당회에 제출하고 오늘까지 새문안교회를 가지 않고 말았다.²⁰⁹⁾

강태국이 교단에 대해서 부정적인 인식을 가지게 된 데에는 그의 인생에서 만난 몇 가지 경험들 때문에 형성, 지속되었다. 가장 먼저는 1936년 남대리 선교사와 지방을 순회하며 복음을 전하던 당시, 일본 고베의 중앙신학교를 졸업하였다는 이유로 전남노회로부터 목사 안수를 거절당한 것이다. 둘째는 웨스트민스터, 페이스, 콜롬비아 등 교단 소속 신학교에서 “천국운동 50년 계획”의 실행을 위해 선교회를 조직하고 이 일을 위한 후원을 받는 일을 할 수 없었기 때문이다. 그리고 셋째는 대한예수교 장로회의 기장과 예장으로의 분열, 혹은 교단 내에서의 교권 투쟁 등을 보게 되었기 때문이다.

“천국운동 50년 계획”에 있어서 가장 중요한 사역은 학교교육 사역이었다고 할 수 있다. 새롭게 교회를 개척한다고 하는 것은 교단이라는 구조 내에서 어렵지 않으나 학교를 시작하는 것은 그 구조 내에서 쉽지 않았을 것이다. 뿐만 아니라 교단에 속한 교회인 새문안 교회에서 목회를 할 때에도 학교 사역이 교회 사역의 일환일 수 있음을 인정받지 못하였다.²¹⁰⁾ 이에 강태국은 자신이 새문안교회를 사임한 이후 그 교회가 위임 목사 강신명이 부임해서 교회가 안정되는 것을 보고 1956년 3월 2일에 삼청동 한국성서학교 강당에서 처음으로 예배드리기를 시작하게 되었다. 이로써 우리나라에서 “초교파 독립 교회의 효시라고 할 수 있는 중앙성서교회”가 시작되었다.²¹¹⁾ 강태국은 초교파 독립교회를 지지하면서 다음과 같이 그 의의를 제시하였다.

오직 성서적인 초교파 독립교회를 개척해서 교권투쟁과 분열이 없는 순수한 복음적인 교회를 이 땅위에 심어 하나님께 영광 돌리는 교회상을 보여주고자 하는 것이 나의 교회 개척의 첫째 목적이요, 둘째는 이와 같은 교회가 전국 방방곡곡에 세워져 우리 민족이 복음화되는 것이다.²¹²⁾

강태국의 천국운동 50년 계획에 있어서 학교 사역은 교회 사역보다 더 우선순위에 있었다. 다른 말로 하면 전국 복음화 운동에 가장 핵심적이고 중요한 사역을 강태국은 교육 사업이라고 보았다. 그러므로 강태국은 한국으로 돌아오자마자 교육 사업을 시작하였다. 이미 언급한 바와 같이 복음농민학교와 복음농도원은 지속적으로 이어지지 못하고 문을 닫고 말았으나 새문안교회 하층의 방 한 칸에서 1952년 5월 13일 시작된 성서신학원은 오늘의 한국성서대학교의 시초가 되었다.

한국성서대학교는 1952년 시작된 이래 1953년 종로구 삼청동으로 이전하였다가 1957년에는 은평구 불광동으로 이전하였다. 오늘날과 같이 상계동으로 이전하게 된 것은 1977년의 일이다.²¹³⁾ 특별히 강태국에게 있어서 1970년대 초반부터 상계동으로의 이전이 마무리되기까지는 “형극의 기간”이었다. 채권자들에게 쫓기고, 동역자들은 하나 둘 떠나가면서

209) 강태국, 『나의증언』, 177.

210) “당시 당회장이었던 강태국 목사는 교회 일 외에 개인적인 사업과 일로 매우 분주한 형편이었다. 그는 경기도 용인의 농민학교(農民學校) 및 서대문의 성서학교(聖書學校) 일로 많은 시간을 보내야 했으며---.” 김동익, 『새문안교회 100년사』 (1887-1987), 261; 이종경, “一粒 강태국의 선교운동에 관한 역사적 고찰.” 106에서 재인용. 여기서 볼 수 있는 것처럼 새문안 교회는 당시 강태국의 학교 사역을 위한 노력을 개인적인 사업으로 보았던 것이다.

211) 이호우, 『일립 강태국 박사의 생애와 사상』, 서울: 도서출판 침탑, 2001, 18.

212) 강태국, 『나의증언』, 180.

213) 한국성서대학교, 한국성서대학교 60년사, 서울: 한국성서대학교 출판부, 2012, 354.

말로 다할 수 없는 고난을 겪은 것이다.

이 때의 나의 심경은 말로는 표현할 수 없는 수렁에 빠져 있었던 것이다. 나는 길거리에서 구걸하는 거지가 그렇게도 부러울 수가 없었다. 나는 달리는 자동차 바퀴를 유심히 들여다 본 때가 한두 번이 아니었다. 그러나 빗을 지고 욕을 먹는 그것이 문제가 아니었다. 한국성서학교가 사느냐 죽느냐 하는 생사의 기로에 놓여 있는 것이 문제였다.²¹⁴⁾

이후 학교가 지고 있던 부채 상황을 마치고 1977년 12월 30일 상계동으로의 이전이 마무리되면서부터 한국성서대학교는 지속적으로 성장하게 되었다. 1984년 4년제 대학 학력 인정을 받았고, 1996년에는 4년제 종합대학교로 인가를 받았다. 2000년 3월 강우정 총장의 취임 이후로 2008년부터 2013년까지 대학교육역량강화사업 6년 연속 선정되었고, 2018년 9월 대학기본역량진단평가 자율개선대학선정,²¹⁵⁾ 2021년 9월에는 대학기본역량진단 평가 일반 재정지원대학에 최종 선정됐다.

한국성서대가 추구하는 교육 목적은 학훈에 잘 반영되어 있다. “당년에 거두려거든 곡초를 심고 십년에 거두려거든 나무를 심으라 백년에 거두려거든 사람을 심고 영원히 거두려거든 복음을 심으라.” 이것은 곡초를 심으면 1년 수확을 얻으며, 나무를 심으면 10년 열매를 먹을 것이고, 사람을 키우면 백년 거둘 것이며, 복음을 심으면 영원히 수확할 수 있다는 것을 의미한다. 고로 이것은 영원히 거둘 복음 전도자 양성이라는 한국 성서대의 교육 목적과 맞게 되는 것이다.

한국성서대는 교육 이념으로 밀알 정신을 강조하고 있다. 이것은 “내가 진실로 진실로 너희에게 이르노니 한 알의 밀이 땅에 떨어져 죽지 아니하면 한 알 그대로 있고 죽으면 많은 열매를 맺느니라”는 요한복음 12장 24절 말씀에 기초한 정신이다. 이 정신에 대해 강태국은 다음과 같이 언급하였다.

예수 그리스도는 하늘나라의 영광의 자리를 버리고 세상에 오셔서 모든 인생들이 가지는 물질과 명예와 권력의 욕망을 다 버리고 전 인류를 사망의 자리에서 구원하시려고 땅속에 묻히셨다. 그런데 현대의 기독교자들은 현실의 부귀와 명예와 영광을 구하고 있는 것이다. … 「그의 나라와 그의 의를 구하자」 이 일을 위하여 우리는 그리스도와 함께 땅에 떨어진 한 알의 밀이 되자.²¹⁶⁾

이것은 예수 그리스도께서 세상의 영광과 명예를 추구하시는 것이 아니라 하나님의 뜻에 순종하셔서 십자가 대속의 죽음의 자리에 가신 것처럼 하나님의 뜻에 순종하여 섬김을 실행하는 실천적 신앙을 가질 것을 강조한 것이다. 그런 면에서 밀알 정신을 갖춘 신앙인은 섬김의 자리로 내려갈 줄 아는 실천적인 신앙인이요, 밀알 정신을 갖춘 복음 전도자는 삶 속에서 신앙을 실천하면서 복음을 전하는 사람인 것이다.

214) 강태국. 『나의증언』. 206.

215) 한국성서대학교 홈페이지. 연혁. <https://www.bible.ac.kr/ko/intro/history>.

216) 강태국. 『성서의종교: 강태국 박사 설교집 3권』. 서울: 성광문화사, 1985, 401.

5. 종합적 논의

강태국의 삶의 경험들을 파편화 시켜서 부분적으로 이해하지 않고 그 경험들을 연결시켜 총체적으로 이해하기 위하여 그 경험들을 관통하는 주제를 찾으라고 한다면, 기도와 비전을 들을 수 있을 것이다. 강태국이 하나님을 인격적으로 경험한 후에 지속적으로 실시한 것이 기도 생활이었다. 바로 이 기도를 통해서 “천국운동 50년 계획”이 형성되었으며, 이 기도를 통해서 그 비전을 실행하기에 합당하게 스스로가 준비될 수 있도록 학교 교육을 받았으며, 이 기도와 함께 비전을 함께 실행할 사람들을 규합하여 전국복음화를 위한 천국운동을 실시한 것이다.

비전의 실행기에 시작한 복음농민학교와 복음농도원은 약 13년간 운영되다가 문을 닫고 말았다. 이것은 표면적으로는 노동을 천시하는 풍조가 있던 당시 사회문화 속에서 학부모들이 자녀들을 이 학교에 보내지 않은 것이 원인이었다. 하지만 학교 교사나 학생들이 지속적으로 실습의 장으로 이용하던 복음농도원에서 매년 적자가 발생하였다는 것은 교사들 가운데 농업 전문가가 부족하였고, 학생들은 농업전문가로 육성되지 못하였다는 것을 의미한다. 결국 학교가 본래 의도하였던 농업 전문가이기도 하고, 복음 전도자이기도 한 학생들 양성에 실패했던 것이다. 이것은 결국 학교의 존속 여부는 그 학교가 길러내려고 추구하는 사람을 길러내느냐 그렇지 않느냐에 달려 있다는 교훈을 준다.²¹⁷⁾

강태국이 전국 복음화를 위한 “천국운동 50년 계획”을 시행하면서 가장 우선순위를 두었던 사업은 이미 여러 번 언급한 바와 같이 교육 사업이다. 이에 미국 유학을 마치고 돌아온 후 새문안 교회 담임 목사의 사역을 하면서도 놓지 않고 이어갔던 사업이 교육 사업이었다. 그런데 교회를 개척하여 설립하는 것이 아니라 학교를 설립하고 운영하는 일은 교단이라는 구조 내에서는 쉽지 않은 일이었다. 뿐만 아니라 강태국은 교단 구조 내에서 교단 분열, 교권 투쟁 등의 인본주의적인 모습을 발견하고 초교파적인 학교를 설립하게 되었다.

한국성서대는 초기 설립 당시부터 상계동으로 이전하기까지 미국 교회들과 교인들을 통한 모금이 학교 유지와 운영을 위해서 결정적으로 중요한 역할을 하였다. 물론 그 이후에도 한국 교회와 성도들의 지속적인 후원이 한국성서대학교의 운영에 중요한 영향을 끼치고 있는 것이 사실이다.

특히 신학과(성서학과) 입학 자원자들이 급감하면서 한국성서대학교 성서학과의 신입생 모집도 난항을 겪었다. 하지만 2021년 성서학과 신입생부터 성서대학교회(담임 최정권 목사)에서 1학년 1학기 등록금에 대한 전액 장학 혜택(국가장학금 제외 등록금)을 제공하고, 매 학기 약 15명 정도의 재학생들에게 성서장학금을 제공하면서 신입생 충원률 향상과 재학생 중도 탈락율을 안정적으로 유지하는 데에 상당한 도움을 받았다.

또한 2022년 성서학과 신입생 모집 시에는 정시에서 성서학과 정원을 채우지 못해서 추가모집이 진행되었다. 이 시기에 상계지역교회연합회(회장 경신교회 조성종 목사)에서 연합회 산하 회원 목사님들에게 추가모집 안내를 하여 신입생이 입학하기도 하였다. 신학과(성서학과) 입학 자원자 감소, 신학대학원 정원 미달은 결국 한국 사회에서 앞으로 가장 심각한 인력난을 겪을 곳이 한국교회가 될 것이라는 생각 하에 이와 같이 지역교회들이 도움의 손길을 베푸는 것으로 인해서 성서학과는 올해에도 신입생을 100% 충원할 수 있었다.

217) 물론 학교와 농원이 문을 닫았다고 하여 초기 학교교육사업이 실패하였다고 단정 지을 필요는 없다. 그가 학교교육사업을 통해서도 강태국이 말한 바와 같이 목회자, 선교사들이 배출되었고, 지역교회들이 설립되었기 때문이다.

이와 같은 지역 교회의 지원은 선순환을 가져올 것이다. 마치 한국성서대가 설립되고 졸업생들이 목회 현장에 뛰어들고 교회들이 설립되면서 성서선교회가 조직되었던 것처럼, 한국성서대의 성서학과와 신학대학원을 거친 사역자들은 상계지역 교회들의 성장에 큰 기여를 하게 될 것이다. 교회의 후원이 한국성서대학교의 설립과 존속에 깊은 영향을 끼쳤다. 이와 마찬가지로 학교가 지속적으로 교회 사역자를 배출하는 것이 지역교회의 건강한 성장에 긍정적인 영향을 끼치게 될 것이다.

결론적으로 말해서 코로나 발발 이후 더 깊어져가는 기독교에 대한 반감과 교회의 지속적인 쇠퇴, 신학자원자들의 급감이라는 이 위기의 상황 속에서 기독교 학교들이 존속할 뿐 아니라 건강하게 성장하기 위해서는 첫째, 비전을 가진 리더가 세워져야 한다. 기독교 학교들에 교회의 후원의 쏟아져 들어오고, 입학하고자 하는 학생들이 끊이지 않을 때는 관리형 리더만으로도 학교는 존속 성장할 수 있다. 하지만 지금과 같은 위기의 시대에는 이 상황을 타개할 비전을 가진 리더들이 세워져야 한다.

둘째, 기독교 학교는 교육 성과로 스스로의 존재 의의를 지속적으로 보여주어야 한다. 이를 위해서 학교가 당면하고 있는 어려움 속에서도 지속적으로 훌륭한 교수들을 충원하여야 한다. 복음농민학교의 폐교는 교육성과는 준비된 교수진의 확보와 밀접하게 연관되어 있음을 보여준다. 준비된 교수진들을 통해서 실력을 갖춘 졸업생들이 배출 될 수 있다.

셋째, 기독교 대학의 존립을 위해서 각 대학들은 지역 교회들과의 긴밀한 연계를 추진해야 한다. 기독교 대학들은 유지와 발전을 위해서 후원을 필요로 하며, 그 후원은 대개 교회들이나 그리스도인 성도들을 통해서 들어오게 되어 있다. 기독교 대학에서 배출하는 사역자들이 지역 교회들의 성장을 위해서 중요한 영향을 끼치는 것을 충분히 홍보하면서 교회 사역자들을 배출하는 기독교 대학은 지역 사회 교회들과의 연계를 더욱 강화해야 한다.

6. 후속 연구를 위한 제언

지금까지 강태국 박사의 신학 사상에 대한 연구는 그의 저서를 중심으로 그의 신학 사상을 연구 주제에 맞게 명료하게 밝혀내는 것이 주류를 이루었다. 그리고 그의 삶의 여정에서 일어난 일에 대한 진술과 그 일에 대한 평가는 그에 의해서 기록된 『나의 증언』만이 거의 예외 없이 참고로 사용되었다. 이에 앞으로의 강태국 박사에 대한 연구는 다른 신학자의 사상과 그의 사상을 비교하면서 객관적으로 비평한다든지, 강태국 박사가 겪었던 사건들에 대한 분석을 그의 견해에만 의지하는 것이 아니라 다른 사람이나 단체의 견해와 비교해 본다든지 하는 노력을 좀 더 심층적으로 기울일 필요가 있다.

강태국 박사에 대한 연구가 그의 저서들을 중심으로 이루어져서 신학자로서의 그의 면모를 입체적으로 확인하는 데에는 성공하였다고 볼 수 있으나 행정가, 혹은 교육자로서의 면모는 학문적으로 정립된 것이 거의 없다. 이에 후속 연구를 위한 두 번째 제언은 행정가, 혹은 교육자로서의 그의 영향력을 연구하기 위해서 학교 행정가로서 남긴 일지라든지, 신앙훈련이나 학교 강의를 위해서 만든 강의안 같은 사료들을 발굴하고, 이에 대한 연구를 할 필요가 있다는 것이다.

세 번째로 강태국 박사의 교육자로서의 면모를 확인하기 위해서 그의 제자들의 증언을 모아두는 것이 필요하다는 것이다. 강태국 박사가 1998년 7월 25일 94세의 일기로 소천하셨기에 그의 실제 교육자로서의 모습을 생생하게 증언해 줄 사람들도 점점 사라지고 있다. 강태국 박사의 제자들과 면담을 통한 질적 연구를 수행하여 『나의 증언』만이 아니라 제자들의

증언도 남겨야 할 필요가 있다. 그렇게만 된다면 교육자로서의 강태국 박사의 면모는 『나의 증언』에 실린 내용보다도 더욱 생생하게 복원해 낼 수 있을 것이다.

7. 나가는 말

오늘날 한국 교회가 위기라는 진단을 내리고 있지만, 일립 강태국 박사가 “천국운동 50년 계획”의 비전을 가지게 되었던 1934년은 지금보다 더 어려운 시기였다. 일제 강점기 조국은 주권을 회복하지 못했고, 교회들은 미약한 처지에 있었으며, 동역자들을 구하는 것은 쉽지 않았다. 하지만 강태국은 기도 가운데 비전을 품었고, 기도 가운데 자신을 준비시켰으며, 사람들을 모아 함께 기도하면서 그 비전을 실행시켜 나갔다. 오늘날에도 그와 같이 기도 가운데 실천적 전문성을 갖춘 복음 전도자 양성을 꿈꾸는 비전을 가진 사람들이 일어나야 한다.

교회가 어려운 시기를 맞을수록, 기독교 학교들이 이전보다 많은 난관에 부딪힐수록, 예수 그리스도께서 최초에 집중하셨던 사역을 기억하고 그리로 돌아가야 한다. 그것은 사람들을 준비시키고 세워서 세상으로 보내는 것이다. 기독교 학교들이 전문성을 갖춘 복음 전도자들을 효율적으로 길러내는 교육적 성과를 보이는 한 기독교 학교들의 존재 당위성은 지켜질 것이고, 그 존립도 흔들리지 않고 유지시켜 나갈 수 있을 것이다. 끊어지지 않고 이어져야 할 여정에 지역 교회들이 적극적으로 기도와 후원을 아끼지 않는다면 교회의 위기 돌파와 기독교 학교의 건강한 성장이라는 선순환은 지속적으로 이어질 것이다.

참고문헌

강태국. 『나의증언』. 서울: 한국성서대학교출판부, 1988.

----- 『성서의종교: 강태국 박사 설교집 3권』. 서울: 성광문화사, 1985

김응기. 「비전 리더쉽의 필요성과 그 리더쉽의 사각(死角) 극복방안」 16집(2011): 237-258.

뉴스엔조이. 2022 대입수시도 신학과 정원 대거 미달.

<https://www.newsjoy.or.kr/news/articleView.html?idxno=303403>.

민성은, 김영천, 정정훈. "생애사 연구를 위한 효과적인 자료 분석 방법 탐구." 「교사교육연구」 54.4 (2015): 621-638.

박상진, 김창환, 김재웅, 강영택. 「기독교학교의 미래전망」. 서울: 예영커뮤니케이션, 2015.

이종경. "一粒 강태국의 선교운동에 관한 역사적 고찰." 철학박사학위, 한국성서대학교, 2002.

이호우. 『일립 강태국 박사의 생애와 사상』. 서울: 도서출판 첨탑, 2001.

정진영. "강태국의 '천국운동 50년 계획'에 나타난 교육사상 연구." 신학석사학위, 한국성서대학교, 2002.

한국성서대학교. 한국성서대학교 60년사. 서울: 한국성서대학교 출판부, 2012.

한국성서대학교 홈페이지. 연혁. <https://www.bible.ac.kr/ko/intro/history>.

Goodson, I. F., & Sikes, P. *Life history research in educational settings: Learning from lives*. London, England: Open University, 2001.

Miller, R. L. *Researching life stories and family histories*. London, England: Sage, 2000.

김웅기 교수의 “일립 강태국의 교육사상이 기독교 학교 교육에 주는 적용점 연구” 논평

최영근 교수
한남대

한국복음주의역사신학회와 한국교회사학회의 공동학회가 열리고 있는 한국성서대학교의 창립자인 일립 강태국 박사의 교육사상을 고찰한 연구의 논찬을 맡게 된 것을 뜻 깊게 생각한다. 김웅기 박사가 논문에서 언급하였듯이 강태국 박사에게 대한 연구는 주로 한국성서대학교 출신들과 교수들에 의해 활발하게 이루어졌음에도 불구하고, 대부분 대학출판부의 「일립논총」에 실렸고, 학술적 가치에도 불구하고 교회사 학계에서는 충분히 다루어지지 못했던 것으로 파악된다. KCI(한국학술지인용색인)에서 검색되는 5편의 논문은 주로 조직신학, 실천신학, 복음주의신학 분야에서 연구가 되었다. 김웅기 교수가 한국주일학교 연합회 100년”을 돌아보는 주제로 열리는 이번 공동학회에서 강태국 박사의 교육사상을 기독교학교교육의 관점에서 고찰하고, 특히 기독교 고등교육과 신학교육의 차원에서 다룬 것은 시의적절하다고 여긴다. 기독교가 미션스쿨과 기독교대학의 설립을 통한 한국의 교육발전에 끼친 공헌은 거의 압도적이었다고 해도 과언이 아니다. 그럼에도 불구하고 그동안 한국사회에서 이러한 사실이 제대로 인식되지 못했던 상황은 기독교 역사학자들과 신학자들이 책임감을 느껴야 할 부분이라고 여긴다. 코로나 팬데믹 상황에서 사회의 날카로운 비판과 질타에 직면한 한국교회를 위해 신학자들이 근대 한국사회 형성과 발전에 기여한 기독교의 역할과 공헌을 학술적으로 조명하고, 향후 우리 사회의 건강한 발전을 위한 기독교의 과제와 방향성을 제시하는 사명은 이 시대 신학자들의 긴급한 책무라고 여긴다. 이런 측면에서 김웅기 교수의 연구가 학술적으로 좀 더 발전되어 교계와 학계는 물론 우리 사회에 깊은 울림을 줄 수 있기를 기대한다.

이 연구에서 인상적인 부분을 먼저 언급하고 싶다. 김웅기 교수는 생애사 연구의 분석방법을 도입하여 “역사적, 사회적 맥락”에서 인물의 생애를 살피고, 연구 대상자의 생애를 관통하는 일관된 사상과 주제를 찾아 삶과 사상을 총체적으로 이해하고자 하였다. 그리고 “인간관계 양상 및 상호작용 중심분석”, “공간 및 소속집단 중심 분석”, “가치관과 비전 중심 분석” 등으로 강태국의 삶과 사상을 조명하면서, 교회와 학교를 중심으로 “천국운동 50년 계획”의 비전을 이루어가기 위한 세 단계의 삶으로 나누어 분석하였다. 요약하면, 한 인물의 생애와 사상에 대한 연구를 인물 자신의 회고와 증언에서 벗어나, 역사적, 사회적 맥락에서 총체적으로 살피고, 그와 관련된 사람들과 영향을 주고받은 사람과의 관계 속에서 살피고, 한 인물의 삶 전체를 관통하는 핵심 사상의 틀로 인물의 삶을 통전적으로 해석하는 인물연구의 방법론을 적용하였다. 이러한 방법론을 통해 일립 강태국을 입체적으로, 총체적으로, 통시적으로 이해할 수 있는 관점을 제공하였다는 점에서 인상이 깊었다.

이 논문을 읽으면서 아쉬웠던 부분은 더 깊은 논의가 이루어져야 하는 지점에서 충분한 논증이 이루어지지 못하고 여전히 많은 질문을 남기고 있다는 점이다. 이것은 다른 면에서 학술적으로 논의해야 할 내용이 풍성한, 학술적 잠재력이 큰 연구라는 점을 보여준다. 김웅기 교수가 논지를 충분히 발전시켜서 완성도를 높인다면, 학계와 교계에 충분한 공감과 반향을 일으킬 수 있는 좋은 연구가 될 것이라 기대한다. 토론을 위해서 몇 가지 질문과 문제제기를 하고자 한다.

1. “천국운동 50년 계획”에 나타난 일립 강태국의 신학사상과 실천이 이 논문에서 밀도 있게 다루어지지 못했다. 이 논문의 구성이 “천국운동 50년 계획”의 비전 형성기, 실행 준비기, 비전 실행기로 구분되어 있는 만큼, “천국운동 50년 계획”에 나타난 강태국의 신학사상과 실천의 방법론, 1934년에서 1980년대까지 이르는 격변의 시대 속에서 이 비전이 실행된 결과와 영향들을 분석하는 것이 논문의 핵심일 것이다. 그러나 천국운동 50년 계획에 대한 밀도 있는 분석보다는 논문 전반에 걸쳐서 단편적으로 언급하는 정도에 머물고 있다는 아쉬움을 느꼈다.

예를 들어, 1) 한국인 스스로 전도해야 한다는 자립적 교회관과 관련해서, 송일과 송실에서 남장로회, 북장로회 선교사들의 신학적 영향 아래 교육을 받은 강태국이 한국인들 스스로 복음을 전파해야 한다고 했을 때 그의 입장이 어느 지점에 있었는지 궁금하다. 자립/자전을 강조하는 네비우스선교방법의 연장선에 있는지, 아니면 1930년대 중반 이후 한국교회 안에서 쏟아져 나왔던, 선교사들로부터 한국교회의 주도권을 가져와서 자주적, 독립적 교회를 이루자는 입장이냐가 불분명하다. 전자라면 새로운 것도 없지만, 만약 그렇다면 왜 그가 평양신학교가 아닌 일본 고베신학교에서 신학을 공부하고, 예장 교단 밖에서 목사 안수를 받았는가가 궁금하다. 후자라면 그의 신학배경에 비추어 볼 때 이질적이고, 그러한 입장에 도달한 과정이 궁금하다.

2) “천국운동 50년 계획”의 핵심은 민족신앙과 이와 결합된 농촌선교(농민학교 건설)와 교육선교(기독교학교 사역)라고 할 수 있다. 강태국이 일제강점기에 민족의 독립을 염원하며 독립사상을 가졌다고 하였는데, 그의 독립사상과 민족의식은 무엇이었으며, 그것이 기독교 신앙과 어떻게 연결되었는가? 추측컨대, 당연히 실력양성을 주장하는 기독교 민족운동 계열이라고 볼 수 있고, 평양 송실전문에서 공부하면서 조만식을 비롯한 배민수, 유재기, 최문식 등의 기독교농촌연구회 그룹의 영향을 받았을 것이라고 본다. 특히 송실전문 별과생으로 비슷한 입장에 있던 유재기와는 남다른 관계였을 것이라고 본다. 일립 강태국의 민족신앙의 영향관계는 어떠한지, 그가 주창한 농촌운동의 영향관계는 어떠한지, 특별히 기독교농촌연구회 그룹과의 관계 속에서 설명하는 것이 필요하다. 강태국의 천국운동이 조만식, 배민수, 박학전, 유재기 등이 주장했던 예수촌 건설운동의 천국운동 사상과 어떤 점에서 유사하고 또한 다른가? 강태국이 김용기 등과 함께 건립한 복음농민전수학교는 예장 농촌부 총무를 역임하며 장로교 농촌운동을 이끌었던 배민수가 일제강점기에, 그리고 해방 이후에 주도했던 복음농민학교와 어떤 점에서 유사하고 또한 다른가? 그리고 강태국 박사가 복음농민운동에서 학교교육과 신학교육으로 발전한 계기와 강태국의 교육철학이 명확하게 분석되어야 할 필요가 있다. 강태국의 교육사상 및 신학교육 사상의 핵심과 구체적인 방법론은 무엇인가? 학교의 커리큘럼에서 드러나는 교육철학과 실천의 특징들이 있는가? 강태국의 교육사상의 총화인 한국성서대학교가 커리큘럼을 통해 다른 신학교 또는 기독교학교들과 비교하여 차별화되는 특징들은 무엇인가? 이러한 내용들이 논문에서 석명되어야 강태국의 “천국운동” 사상과 교육을 통한 실현이 보다 명확하게 드러날 것이라 본다.

2. 이 논문에서 일립 강태국의 생애와 신학에 대하여 소상하게 알고 있는 독자라면 문제가 없겠지만, 자세한 설명 없이 다소 거칠게 기술한 부분에 대하여 학술적인 조명이 필요하다.

1) 논문을 읽어 나가며 강태국이 제주도 출신이라는 점을 뒤늦게 알게 되었는데, 그의 가족사와 신앙배경이 비전을 형성해나가는 과정에서 영향을 미친 점에 대하여 분석할 필요

가 있다. 당시 제주도에서 가톨릭 신앙배경을 갖는다는 것은 지역사회로부터 오는 핍박과 편견 앞에서 신앙을 유지하기 위해서 많은 인내와 고난을 감내해야 한다는 점을 함의한다. 강태국의 집안이 천주교 신앙을 갖게 된 배경, 그리고 그의 부친이 가진 배일사상의 배경과 구체적인 내용이 궁금하다. 또한 강태국이 가톨릭 배경에서 자라났음에도 불구하고, 미국 남장로회 선교사들의 영향 아래 신학훈련을 받아 목회하던 윤식명 목사에게 이끌리게 된 배경, 그리고 그가 남장로회 미션스쿨인 광주의 숭일학교에서 공부하게 된 배경도 설명이 필요하다. 그것이 가톨릭 신앙배경의 가족 안에서 불화와 갈등을 낳지는 않았는지, 그가 가톨릭 신앙에서 기독교(개신교) 신앙으로 넘어가면서 신앙과 내면(사상)과 가족관계에 어떤 변화가 있었는지도 궁금하다. 강태국의 민족의식과 신앙관이 어떻게 형성되었는지를 이해하는 부분에서 설명이 필요한 부분이다.

2) 강태국의 교육배경과 신학사상 형성에 대하여 세밀한 분석이 필요하다고 본다. 그가 미국 남장로회 학교인 숭일학교에 다니다가 미국 북장로회 선교지역인 평양 숭실학교로 옮기게 된 계기와 배경은 무엇인가? 그가 미국 유학을 꿈꾸었지만 일본 고베신학교로 유학을 가게 된 이유는 무엇인가? 특별히 일본에서 고베신학교로 간 이유는 고베의 기독교 사회주의자가와 도요히코의 영향인가, 아니면 미국 남장로회가 일본에 세운 고베신학교의 보수주의 신학 때문이었는가? 강태국이 해방 후 뒤늦게 미국 유학을 떠났을 때 웨스트민스터, 페이스, 콜럼비아신학교와 밥존스대학을 선택한 이유는 무엇인가? 개혁주의신학, 복음주의신학, 근본주의신학 등의 신학적 지형 속에서 강태국의 신학사상은 어느 지점에서 서 있는가? 그의 신학사상이 신학교육 과정에서 어떻게 형성되었는가?

3) 그의 목사안수와 목회배경에도 궁금증이 남는다. 강태국이 언제, 어디에서(어느 교단) 목사 안수를 받았는지 이 논문에서는 분명하지 않다. 그가 고베신학교 출신으로 청목과정을 거쳐 예장에서 안수를 받을 수 있었지만 왜 다른 선택을 하였는가? 그가 만주로 옮기게 되는 과정과 만주에서 담임목회를 하면서 목사가 되는 과정에 대한 설명이 필요하다. 그리고 1951년에 새문안교회에 청빙되는 과정도 궁금하다. 그가 어떤 계기와 이유로 새문안교회에 청빙이 되었는가, 새문안교회 목회를 하면서 이와 병행하여 학교를 운영한 이유와 배경은 무엇인가, 목회를 하는 과정에서 다시(두 번째로) 미국으로 건너간 이유와 체류기간과 교회의 허락 과정은 어떠했는가가 궁금하다.

4) 강태국이 1937년 2월에 천국운동(농촌운동) 모임을 이유로 일제에 기소가 되어 옥고를 치렀는데 비슷한 시기(1938년)에 농우회사건으로 고초를 겪은 유재기와 박학전을 비롯한 기독교농촌운동 그룹과 어떤 영향관계가 있었는지 살펴보면 한국의 기독교민족운동 계보에 대한 일제의 조직적 압박의 맥락에서 문제를 분석하는 학술적 노력이 필요하다고 본다.

5) 미국에서 밥존스대학에서 유학하는 과정에서 만난 친구들은 누구인가? 미국에서 설립한 “한국복음주의선교회”는 주요 구성원과 조직과 활동내용은 어떠한가? 그것이 이후 한국에서 출범하는 조직과 어떤 관계를 가지고 있었는가? 이것이 오늘날 한국 복음주의신학의 계보에서 어떤 자리를 차지하고 있으며 이 단체의 영향은 어떠했는가?

6) 강태국이 김용기와 함께 1952년에 용인에서 복음농민전수학교를 설립하였는데 1962년에 김용기가 설립한 가나안농군학교와 그 이전의 김용기의 농민/농촌운동과 어떤 관계가 있었는가? 이들이 함께 힘을 모아 학교를 설립한 이유는 무엇이며, 강태국과 김용기의 농민운동, 농민학교 운동의 공통점과 차이점은 무엇인가?

3. 마지막으로 이 논문이 서론의 연구방법론에서 밝힌 것처럼 강태국의 증언과 회고

를 넘어 다양한 자료를 통해 보완하고, 여러 인물들의 상호관계를 중심으로 강태국의 삶과 사상을 분석하겠다고 하였지만, 결과적으로 강태국의 증언과 회고에 의존한 연구에 머물지 않았는가라는 아쉬움을 갖는다. 사료를 발굴하고, 관련된 선행연구를 충분히 검토하고, 관련자들(동료 및 비슷한 시기의 운동 그룹들)에 대한 상호비교 연구를 병행할 때, 이 연구의 학술적 가치와 의미가 더욱 빛을 발할 것이라 생각한다.

한국교회에 큰 발자취를 남긴 일립 강태국 박사님에 관한 소중한 논문을 발표하신 김웅기 교수님의 수고에 박수를 보냅니다. 감사합니다!

“초기 한국교회 주일학교 연합활동의 발전과 장로교 사례”

이영식 교수
총신대

I. 시작하는 말

어린이가 없는 나라, 아이들의 찬양소리가 들리지 않는 교회를 희망과 미래가 있다고 할 수 없을 것이다. 모세를 통한 주님의 말씀은 오늘날에도 우리의 심령을 파고든다. “이스라엘아 들으라 우리 하나님 여호와만 오직 유일한 여호와이시니 ... 오늘 내가 네게 명하는 이 말씀을 너는 마음에 새기고 네 자녀에게 부지런히 가르치며 집에 앉았을 때에든지 길을 갈 때에든지 누워있을 때에든지 일어날 때에든지 이 말씀을 강론할 것이며”(신 6:4-7). 살아계신 하나님의 말씀을 성도들에게 특별히 자녀들과 오고오는 세대들에게 가르치고 전승해야 하는 사명은 모든 우리 기독교인들에게 있다. 그래서 초기 한국교회는 사경회를 시작하였고, 성경학원을 세우고 말씀으로 무장된 평신도들을 배출했으며, 주일학교와 하기성경학교 그리고 이후 성경구락부를 통해서 성경을 가르치고, 문화변혁을 이루어왔다. 그 터위에 1903년 원산에서, 1906년 서울과 목포 등지에서 그리고 1907년에는 평양 장대현교회에서 성령을 통한 강력한 부흥의 역사가 일어났다.

그러나 초기 한국교회가 정초되던 구한말 우리나라의 상황은 그야말로 위기와 격동의 시대였다. 1876년 강화도 조약 이후로 일제의 압박은 가속화 되어 나라는 몰락하고 있는 상황이었고, 열강들은 한반도를 중심으로 이권을 획득하려고 했으며, 국내적으로는 친구파의 심각한 투쟁이 있었다. 거기에다 토착병 및 전염병은 생명을 위협하고 있었다. 거기에 영적 척박함은 말할 수 없었다. 경술국치와 함께 일제는 1911년 8월에 조선신교육령을 발표하여 식민지 교육을 강행하고자 했으며, 1915년 3월 24일 개정사립학교규칙에서 교과목에 성경과 한국역사 및 지리를 가르치지 못하게 했다. 그러나 한국교회는 그 환경 앞에서 굴복하지 않고, 이 땅에 복음을 전파했으며, 성경을 가르치고, 토착신앙인들을 세워 시대적 사명을 감당했다. 주일학교 청장년반과 ‘소아반’ 및 유년주일학교를 통해서 성경을 가르쳤으며, 교회에서 기다리며 환영할 뿐만 아니라, 교회가 없는 마을에 찾아가서, 찬양을 하고, 모인 어린이들을 모아 주일학교를 세웠고, 이를 통해서 교회가 설립되기도 했다.

오늘날 소위 회자되고 있는 ‘인구절벽’ 그리고 코로나 시대를 맞이하면서, 한국교회는 어느 단체보다 큰 어려움에 처해있는 것은 사실이다. 그러나 기독교역사에 복음이 전파되면서, 정치적이고, 시대적이며, 지정학적인 어려움은 항상 상존하였다. 참혹한 박해 가운데도, 순결한 하나님의 사람들을 통해 주님의 복음전파는 중단되지 않았다. 초기 한국교회가 어려운 상황에서도 주일학교를 통해서 교회의 기초를 튼튼히 했으며, 미래를 기대할 수 있었다.

따라서 본 연구는 오늘날의 현실을 무겁게 인식하면서도, 신앙의 선진들이 황무지와 같은 상황에서도 그들의 열정과 기도로 주일학교를 세우고, 주일학교 연합운동을 했으며, 국제적으로 교류했고, 한국교회의 성장의 토대를 놓았던 그 역사를 조명하고자 했다. 특별히 올해는 1922년 한국교회의 주일학교연합회가 창설된 지 100주년 되는 해라는 점에서 주일학교

를 살펴보는 것은 역사적인 의미가 있으리라 여겨진다. 이 연구가 한국교회의 주일학교에 대한 인식의 지평이 넓혀지고, 주일학교의 부흥이 한국교회의 부흥의 불씨가 되는데, 미약하나마 일조했으면 한다.

초기 한국교회 주일학교는 장년반으로 시작하여, 점차 ‘소아반’ 혹은 ‘소아회’ 그리고 유년주일학교로 분반하거나 분교하여 운영했다. 따라서 본 연구에서는 한국교회 주일학교연합 활동에 있어서는 반을 구분하지 않고 전개할 것이다. 단지 장로교회 사례 부분에서는 ‘소아주일학교’ 혹은 ‘유년주일학교’를 중심으로 보게 될 것이다. 본 연구는 먼저 주일학교의 한국교회의 도입배경에 있어서 세계주일학교의 기원과 그 확산을 정리했고, 초기 주일학교가 정착하고 발전하는 모습을 살펴보았다. 이어서 주일학교 연합활동과 연합회 설립, 그리고 주일학교 전국대회의 상황을 살펴보고자 했다. 그리고 초기 주일학교 장로교 사례를 『평양노회각지경사기』의 기록에서 간략하게나마 점검하고자 했으며, 이어서 평양 장대현교회 주일학교, 연동교회 유년주일학교, 광주 선교스테이션의 주일학교 활동을 살펴보려고 했다.

II. 주일학교 한국교회 도입과 초기발전

1. 세계 주일학교의 기원과 확산

1) 주일학교 기원과 연합회

근대의 주일학교 운동은 영국에서 발화하여 미국과 유럽으로 확산되었다. 1780년 영국의 글로체스터에서 레익스(Robert Raikes, 1735-1811)가 시작한 학교가 근대 주일학교의 기원이라고 본다. 레익스는 글로체스터의 한 주민이 어떤 난폭한 어린이들 때문에 매우 화가 났다는 소리를 접하고, 빈민가에 들어가 불우한 어린이들을 모아 성경과 세상학문을 가르치기 시작했다. 그는 성인을 대상으로 감옥 전도 등을 펼쳤으나 한계를 느끼고, 어린이들에게로 관심을 돌렸다.¹⁾ 그는 가난하고 어려움을 겪고 있었던 어린이를 도울 방안을 강구하였고, 무지와 빈곤, 악과 범죄의 악순환을 끊을 수 있는 방법이 주일학교라고 생각했다.²⁾

당시 영국의 시대적인 상황은 첫째, 산업혁명을 경험하기 시작하여 도시화, 공장화, 인구집중화라는 급격한 사회변화가 있었다. 점점 빈부의 격차와 계층 간의 괴리현상이 심각한 문제로 대두되기 시작했다.³⁾ 이러한 상황 가운데 6세 정도의 아동들도 악조건의 생산공장에서 노동을 해야 했다. 이와 함께 청소년들의 비행과 범죄가 격증했고, 어린이들은 위험에 노출되어 있었다. 이때 레익스의 주일학교가 시작된 것이다.⁴⁾ 둘째, 당시 영국에서는 600여개의 수도원이 철폐되고, 90여개의 전문학교가 문을 닫았게 된 문화적 쇠퇴기를 맞이했다. 공식교육이 위기를 경험하고 있었다는 것이다.⁵⁾ 주일학교 교육내용은 읽기, 쓰기, 산수, 찬송, 예배, 교리교육, 성서연구, 영어공부 등이었다. 그 외에도 손 씻기, 얼굴 닦기, 머리 빗기 등의 훈련을 시켰다. 레익스는 학생들에게 옷과 구두를 제공하기도 했다.⁶⁾

처음에는 그의 사역에 지지하는 사람도 없었고 친구나 교회에서도 비판적이었으나,

1) 김득룡, 『기독교교육원론』(서울: 총신대학교 출판부, 1996), 89.

2) 정정숙, 『기독교교육사』(서울: 도서출판 베다니, 2004), 297.

3) 은준관, “주일교회학교 교육에 관한 연구,” 『연세교육과학』 Vol.27.(1985), 41.

4) 정웅섭, “근세의 기독교 교육,” 『기독교 교육사』(서울: 한울출판사, 2007), 298-299.

5) 은준관, “주일교회학교 교육에 관한 연구,” 41.

6) 은준관, “주일교회학교 교육에 관한 연구,” 43.

그는 불타는 신념으로 4명의 교사까지 채용하여 교육활동을 계속했다.⁷⁾ 어린이 숫자가 점점 증가되면서 학교도 더 세우게 되었고, 점차 사회적인 인식이 변화되기 시작했다. 사회 저명인사들과 영국 여왕까지도 지지해주었다.⁸⁾ 1785년에는 영국 각지의 주일학교 수가 25만 명에 이르렀고, 1801년에 30만 명, 1811년 그가 소천 할 즈음에는 40만여 학생들이 주일학교에 출석했다. 그리고 1831년에는 125만 명, 1851년에는 200만 명을 돌파했다.⁹⁾

이렇게 전개된 주일학교는 연합회를 설립하게 되었다. 윌리엄 폭스(William Fox)는 성공한 영국의 기업인으로서, 평소에 영국의 가난하고 무지한 사람들이 글을 읽고 쓸 수 있도록, 특히 성경을 읽을 수 있도록 지도하는 기관설립을 고심하고 있었다. 이렇게 해서 폭스는 레익스와 연합하여 1785년 9월 7일에 주일학교 협회를 시작하였다.¹⁰⁾ 성경과 철자책들을 공급하고 교사의 월급을 지불했다. “조직된 지 2년 내에 282학교와 학생 16,000명에게 철자책과 6,217권의 복음서, 1,141권의 성경을 보급했다.”¹¹⁾ 레익스는 감리교 존 웨슬리(John Wesley)의 적극적인 협력으로 큰 성과를 거두었다. 웨슬리는 당시 그의 지도자들에게 주교를 위한 어린이회를 조직할 것을 제시했다. 그래서 첫째, 1주일에 한 시간을 어린이아 같이 보낼 것, 둘째, 가정에서 언제 누구를 보든지 그들과 이야기 할 것, 셋째, 그들을 위해 기도할 것 등 이었다.¹²⁾

레익스의 주일학교의 특징은 교육에 소외되었던 무산가정의 어린이들에게 일반교육(general education)을 시행했다는 점, 대중의 지지를 받아 계속 성장했다는 점, 요리문답 뿐만 아니라 성경을 직접 연구했다는 점, 학생들의 실생활에 영향을 끼치며 복음주의적 성격을 띠었다는 점이다.¹³⁾ 아울러 김득룡 교수에 의하면, 이 주일학교가 고대 및 중세와 다른 점은 평신도의 교육운동이며 조직적인 교육운동이라는 것이다.¹⁴⁾ 실제로 레익스 자신이 영국교회의 평신도였으며, 그 운동을 지지하고 협력해준 부류가 대부분 평신도였다. 이것은 주일학교 운영이 대체로 자유롭고 유연성이 있었다는 것을 말해준다. 또한 주일학교에 참석하는 어린이들이 읽기와 쓰기를 배우게 되고 변화가 있게 되면서, 영향을 받은 그들의 부모들이 주일학교를 지지해주었던 것이다.¹⁵⁾

2) 미국에서의 발전

미국의 최초의 주일학교 운동은 뉴잉글랜드의 여러 주의 청교도들에 의해서 현대 주일학교와 비슷한 학교가 설립되었다. 예를 들어서, 1669년 매사추세츠 플리머스에 주일학교가

7) Benson, C. H., *A Popular History of Christian Education*, 120-121. 김득룡, 『기독교교육원론』, 89에서 재인용.

8) Benson, C. H., *A Popular History of Christian Education*, 122-123. 김득룡, 『기독교교육원론』, 89-90에서 재인용.

9) R. W. Lynn & Wringt, *The Big Little School: 200 years of the Sunday School* Abingdon Press(1971) 1981, 27, 30. 정웅섭, “근세의 기독교 교육,” 299에서 재인용; 김득룡, 『기독교교육원론』, 90.

10) Benson, C. H., *A Popular History of Christian Education*, 122-123. 김득룡, 『기독교교육원론』, 90에서 재인용.

11) 김득룡, 『기독교교육원론』, 90.

12) 김득룡, 『기독교교육원론』, 91.

13) 정정숙, 『기독교교육사』, 295-296; 한춘기, 『한국교회 교육사』(서울: 대한예수교장로회총회, 2006), 16.

14) 김득룡, 『기독교교육원론』(서울: 총신대학교출판부, 1996), 89.

15) 정웅섭, “근세의 기독교 교육,” 『기독교 교육사』(서울: 한들출판사, 2007), 305.

세워졌고, 1674년 같은 주 락스버리에 있는 회중교회에서 주일학교를 시작하였다. 영국의 주일학교는 자선 및 사회변혁에 중심을 두었으나, 미국의 초기 주일학교는 대체로 신앙적 색채를 띠고 있었다.¹⁶⁾ 그러나 은준관 교수는 “Raikes의 주일학교가 꽃피고 또 열매를 맺은 곳은 미국이었다. 시작은 영국에서 이루어졌으나, 이를 완성하고 이를 세계화 시킨 곳은 미국이었다. 미국에도 Raikes의 주일학교 이전의 주일학교의 유형이 선재하고 있었던 것으로 알려졌지만, 그것들은 당대에 사라지고 말았던 것으로 알려지고 있다.”¹⁷⁾고 하면서, “레이크 형(型)의 주일학교는 1790년 Philadelphia에서 주일학교협회가 조직되면서 처음 출현하였으며, 그것은 영국에서처럼 불우한 어린이와 청소년들을 위한 사회교육의 성경을 가지고 있었다.”¹⁸⁾라고 했다. 미국의 초기 주일학교는 성경중심 교육과 부흥전도운동을 그 특징으로 하였고, 평신도 운동이었으며, 이주민을 대상으로 하였기 때문에 철저한 신앙교육이 바탕이 되었다.¹⁹⁾

필라델피아 주일학교 연합회를 이어서, 1816년 뉴욕, 보스턴 등지에서 연합회가 구성되었다. 그리고 주일학교 운동은 1830년 미시시피 계곡 사업 및 1834년 남부사업 등에서 획기적인 성공을 하게 되었다. 1824년부터 1874년 까지 주일학교에서 교회로 발전한 것이 61,299교회였고, 교사의 수는 407,242명 학생 수는 2,650,784명이었다.²⁰⁾ 그리고 1832년 10월 3일 뉴욕에서 제1차 주일학교 전국대회를 시작하여, 제3차 전국대회는 1859년 2월 22일에 필라델피아, 제4차는 1869년 4월 28일 뉴저지에서 개최하였다.²¹⁾ “미국 주일학교는 주일학교 운동 지도자들의 열심, 통찰력, 용기, 정치적 수완 등에 의하여 크게 발전하였다.”²²⁾

2. 한국교회 주일학교 도입과 초기 발전

초기 한국에 입국한 선교부의 활동에서 의료선교와 함께 미션스쿨을 비롯한 교육사역을 두 가지 날개라고 할 정도로 중요시 되었다. 교육사역은 문맹률을 낮추고 기독교인재를 양성했으며, 한국근대화에도 크게 기여했다. 내한 선교사들이 설립한 미션스쿨은 1885년 감리교 아펜젤러(Henry G. Appenzeller)의 배제학당, 1886년의 스크랜턴(M. F. Scranton) 여사의 이화학당과 언더우드(Horace G. Underwood)의 고아학당(예수교 학당), 그리고 1887년 엘러즈(A. J. Ellers)의 정동여학교(정신여학교 전신) 등 다수의 학교들이 서울 및 지방 주요도시에 세워져서 민족복음화 및 인재양성 그리고 한국의 근대화에 큰 역할을 했다.²³⁾

교회를 중심으로 실천했던 성경 및 신앙교육은 사경회와 성경학원 등이 있었다. 특별히 유소년을 위한 기관으로서는 주일학교, 하기성경학교 그리고 성경구락부를 들 수 있을 것이다. 초기 한국교회의 주일학교는 장년반으로부터 시작했다. 유년주일학교는 처음에는 장년 성경반에 합반되어 성경을 배우게 했다.²⁴⁾ 대체로 한국교회 최초의 주일학교를 1888년 1월

16) 정정숙, 『기독교교육사』, 302.

17) Robert T. Handy, “Sunday School Movement,” *the Westminster Dictionary of Christian Education* ed. by Kendig B. Cully(Westminster, Philadelphia, 1963), 641. 은준관, “주일교회학교 교육에 관한 연구,” 45에서 재인용.

18) Robert T. Handy, “Sunday School Movement,” 641. 은준관, “주일교회학교 교육에 관한 연구,” 45에서 재인용.

19) 정정숙, 『기독교교육사』, 304-305.

20) 김득룡, 『기독교교육원론』, 100-101.

21) 김득룡, 『기독교교육원론』, 101-102.

22) 한춘기, 『한국교회 교육사』, 17.

23) 이영식, 『한국장로교회와 민족운동』(서울: 한국기독교사연구소, 2019), 88.

24) 김양선, 『한국기독교사연구』(서울: 기독교문사, 1971), 136.

스크랜턴 여사를 비롯한 여선교사 4명, 3명의 한국부인, 12명의 어린이가 모여 성경공부를 시작한 것으로 보고 있다.²⁵⁾ 이후 각 선교부에서 주일에 유년주일학교를 개설했고, 각 교회들도 주일학교를 시작했다. 광안전 선교사는 실제로 “교회에 출석하는 모든 교인들과 성경을 배우기 원하는 사람들을 위한 주일학교는 교회가 시작될 당시부터 있었다”고 했고, “처음으로 정식 주일학교가 조직된 것은 1890년 쯤 이었다. 그러나 이것은 유년들을 위한 주일학교를 말하는 것이다”라고 했다.²⁶⁾ 이후 교회가 성장발전함에 따라 주일학교 수도 증가되었는데, “1897년 보고에 의하면 평양에는 5개의 주일학교”가 있었다. 이때 책자는 아니지만 주일학교용의 교재도 인쇄하여 사용하였다.²⁷⁾

주일학교 운동은 노블(W. A. Noble) 선교사 부부를 중심으로 한 미감리교 선교부와 평양장대현교회 및 연동교회 등에서 주일학교 사역을 왕성하게 진행했다. 평양장대현교회에서는 1902년 교인이 1500명으로 증가하여 매주일 오전 공부에 ‘소아반’을 분교하여 운영했다.²⁸⁾ 1909년 5월 18일, 불신자 소아들도 주일 ‘소아반’에 회집하게 하여 교육하기로 했다.²⁹⁾ 1913년 3월 13일 주일 소아반을 ‘주일 소아회’로 변경하였다. 이때, ‘소아주일학교’의 창립이 있었다.³⁰⁾ 또한 『연동주일학교 100년사』에 의하면, 연동교회에는 1907년에 소아회가 시작되었다.³¹⁾ 그리고 불신자(이교도)주일학교(Heathen Sunday School) 혹은 확장주일학교(extended Sunday School)의 형태가 있었는데, 남장로회 선교부의 광주 스테이션에서 괄목할 만한 성과를 거두었다. 이와 같은 장로교 사례부분은 뒤에서 좀 더 구체적으로 언급을 할 것이다. 김양선 목사는 유년주일학교의 초기 발전에 대해 다음과 같이 밝히고 있다:

한국의 유년주일학교는 처음에는 장년 성경반에 합반되어 성경을 배우는 데 그쳤다. 1905년 선교연합공의회가 조직되면서 주일학교 위원회를 설치하고 [주일공과]를 준비하기 시작하였고, 1907년에 함일 목사가 내한(來韓), 유년주일학교의 설치를 역설하자 서울 연동교회(蓮洞教會), 평양 장대현교회, 남산현교회, 선천 북교회, 전주 서문교회에서 소아회(小兒會)를 만들고 따로 성경공부를 하기 시작하였다.³²⁾

주일학교 사역에 노블 목사(W. A. Noble, 노보을, 1866-1945) 부부가 큰 공헌을 했다. 특히 노블 부인(Mattie Wilcox Noble)은 주일학교 지도자 양성을 목적으로 사범반을 설치하였다. 노블 부인은 ‘유년주일학교’라는 명칭 하에 5세부터 15세까지의 아동을 모아 가르

25) M. F. Scranton, “Woman’s Work in Korea,” *The Korean Repository*, January 1896, 5. 여기에는 “In January, 1888, we organized a Sunday School. ... School opened with ordinary in our assembling and teaching. School opened with twelve girls, three native women, the three missionaries of the Home, and one of our parent board ladies”라고 하고 있다; 조선혜, “노블 부인의 선교생활 연구,” 감리교신학대학교대학원 박사학위논문(2012), 96; 이만열, 『한국기독교문화운동사』(서울: 대한기독교출판사, 1996), 253; 은준관, “주일교회학교 교육에 관한 연구,” 49; 이에 대해 손원영은 “한국에서의 최초의 주일학교는 아펜젤러 목사 부부와 스크랜턴 의사 부부가 1888년 경성에 있는 이화학당에서 12명의 여학생과 부인 3명이 모여 주일학교라는 명칭으로 성경공부를 한 것에서 시작된 것으로 알려져 있다.”라고 했다. 손원영, “한국 초기 주일학교 특성에 대한 연구,” 『기독교교육논총』18집(2008), 159.

26) 광안전, 『한국교회사』(서울: 대한기독교서회, 1970), 158.

27) 광안전, 『한국교회사』, 158.

28) 강규찬·김선두·변린서, 『평양노회지경각교회사기』(서울: 한국기독교사연구소, 2013), 7.

29) 강규찬·김선두·변린서, 『평양노회지경각교회사기』, 11.

30) 강규찬·김선두·변린서, 『평양노회지경각교회사기』, 12-13.

31) 연동교회 편, 『연동주일학교 100년사』(서울: 연동교회, 2008), 84.

32) 김양선, 『한국기독교사연구』, 136.

치기 시작했는데, 당시 아동의 수는 200명, 교사는 20명이며, 공과는 통일공과를 사용하였다.³³⁾ 노블 부인의 보고에 의하면, 두 명의 학생이 마태복음을 제외한 신약전체를 암송하였고, 3명의 소녀는 4,000개의 요절을 외웠다는 것이다.³⁴⁾ 그녀의 일기를 모은 *The Journals of M. W. Noble*에 의하면, 1900년 주일학교 교사를 양성했고, 1903년 유년주일학교를 시작했으며, 1911년 영아부조직을 했다.

노블 선교사는 미국 펜실바니아 출신으로 와이오밍 신학교를 거쳐 드루신학교를 졸업했다. 1892년 목사 안수를 받고 부인과 함께 미국 감리교 선교사로서 내한했다. 그리고 3년간 배제학당에서 사역을 했으며, 제임스 홀(W. J. Hall) 박사가 소천한 후 14년간 평양에서 주재하며 선교활동을 했다. 평양 및 서울지역의 감리사를 역임하기도 했다.³⁵⁾ 그의 부인 역시 남편과 와이오밍신학교 동창이며, 기독교 교육 전문가로서 1896년부터 평양 집에서 여자아이를 모아놓고 교육활동을 했으며, 이 학당이 이후 초등학교 과정인 정진(正進)학교, 중등학교 과정인 정의(正義)학교로 발전하였다. 1900년 사범반을 설립하여 주일학교 교사를 양성했으며, 1903년 유년주일학교를 처음 시작하였다. 그리고 1911년부터 영아부를 조직했다.³⁶⁾ 영아부는 ‘아기럴 명록’(Candle Roll)이란 명칭으로 조직되었으며, 이때 처음으로 부모와 함께 모인 행사에서 200명의 아기들이 부모와 함께 모였다.³⁷⁾ 주일학교의 예배 순서에는 예배예의 부름, 찬송, 기도, 성경책 내보이기, 성경읽기, 헌금, 생일축하, 시상, 새학생 환영, 찬송 그리고 성경공부 등으로 구성되었다.³⁸⁾ 성탄절에는 성경구절을 암송하는 학생들에게 상을 수여했는데, “1909년 1년 동안 가장 많은 성경구절을 알고 있는 두 소녀는 각각 5000절 이상을 알고 있었다. 1910년에는 한 학생이 인도한 가장 많은 수는 25명이었고, 1911년에는 1년 동안 마태복음을 제외한 신약성경 전체를 알고 있는 학생이 상을 받았다.”³⁹⁾ 1909년 백만인구령운동 때에는 매일 500명가량의 어린이가 모였고, 운동 첫 주에는 성인들과 어린이들 1,100명이 구도자로 이름을 올리기도 했다.⁴⁰⁾

Ⅲ. 주일학교 연합활동과 주교연합회 설립

1. 초기 주일학교 연합기구

한국교회는 초기부터 연합활동이 활성화 되었다. 대표적인 예로, 성경번역을 위해서 1887년 2월 7일에 상임성서번역위원회(Permanent Executive Bible Committee of Korea) 조직이 되어 언더우드, 아펜젤러, 헤론, 게일, 스크랜턴, 피터스, 레이롤즈, 존스 등 장로교와

33) 이만열, 『한국기독교문화운동사』, 253; 손원영, “한국 초기 주일학교의 특성에 대한 연구,” 161. 정달빈, 『주일학교 지도법』 (서울: 대한기독교서회, 1957), 62.

34) Noble, 1929, 94. 손원영 “한국 초기 주일학교의 특성에 대한 연구,” 161에서 재인용.

35) 윤춘병, 『한국 감리교회 외국인 선교사』(서울: 한국감리교회사학회, 2001), 30-31; 김승태·한혜진, 『내한 선교사 총람(1884-1984)』(서울: 한국기독교역사연구소, 1994), 399.

36) 윤춘병, 『한국 감리교회 외국인 선교사』, 31; 김승태·한혜진, 『내한 선교사 총람(1884-1984)』, 399; 한규무, “『the journal of Mattie Wilcox Noble 1892-1934』에 대한 소개,” 『한국기독교역사연구소 소식』(15)(1994), 20.

37) 조선혜, “노블 부인의 선교생활 연구,” 101.

38) 조선혜, “노블 부인의 선교생활 연구,” 105.

39) 조선혜, “노블 부인의 선교생활 연구,” 106.

40) 조선혜, “노블 부인의 선교생활 연구,” 106.

감리교 선교사들의 연합사역으로 1900년에 신약전서, 1911년에 구약전서가 출판이 되었다.⁴¹⁾ 또한 문서 선교를 위한 조선성교서회, 교육사역으로서 평양 숭실전문학교와 서울 연희전문학교, 세브란스 의전과 병원, 선교지 분할 정책, 장감연합공의회, 백만인 구령운동, 그리고 본 연구에서 주목하게 되는 주일학교 사역과 만국통일공과 채택이었다.⁴²⁾ 장로교와 감리교의 연합운동의 절정은 1905년 9월 한국장감연합공의회(The General Council of Evangelical Protestant Missions in Korea)의 발족이었다. 4개의 장로교 선교부와 2개의 감리교 선교부가 협력과 연합활동을 하게 되었다.⁴³⁾

주일학교 연합회(Sunday School Union)라는 말은 *The Korean Repository* 1896년의 7월호에도 등장하기도 한다.⁴⁴⁾ 이후 1905년 연합공의회가 조직되고, “첫째로 한 일은 주일학교 공과위원회를 조직한 것이다.”⁴⁵⁾ 연합공의회 산하 주일학교(공과)위원회는 주일학교에 관심을 가진 선교사들의 친목을 도모하고, 통일공과의 편찬을 목적으로 하였다. 이윽고 「주일학교 공부」라는 이름의 공과교재를 펴냈다. 이 교재는 성경을 쉽게 풀어쓴 것으로서 미국에서 사용한 통일공과를 한국의 실정에 맞게 보완 편집한 것이었다.⁴⁶⁾ 1905년부터 1911년 사이에 주일학교는 급속한 발전이 있었다. 1907년에는 세계주일학교 연합회에 맞추어 위원회를 두고 주일학교 사업을 이끌어갈 총무를 선정하도록 했다.⁴⁷⁾

한국 주일학교 대표들은 세계주일학교대회에 참석하여 국제적인 시야를 넓혔다. 1907년 5월에 로마에서 개최된 제5회 세계주일학교대회에 윤치호가 참여하여 실행위원으로 선출되기도 했다. 1910년 워싱턴에서 열렸던 제6회 대회에서는 마펫 선교사가 명예 부회장으로 피선되었다. 이때 윤치호와 이승만도 참석하였다. 그리고 1913년의 취리히에서 열린 제7회 대회에는 신흥우가 참석하기도 했다.⁴⁸⁾

1911년 4월에 세계주일학교연합회(the World's Sunday School Association)의 특별위원인 브라운(F. L. Brown)이 한국을 방문하여 국제기구와 연계하여 주일학교 발전을 모색할 수 있었다. 따라서 ‘한국주일학교연합회 실행위원회’(Executive Committee for the Korea Sunday School Association)를 조직하여 세계주일학교연합회의 도움과 협력을 구할 수 있었다. 실행위원회는 1912년 2월 1일~2일에 첫 모임을 가지면서, 6명은 협력하는 선교회에서, 6명은 한국교회에서, 1명은 조선성교서회에서 파견된 인물들로 모두 13명으로 구성되었다.⁴⁹⁾

실행위원 13명은 미국 남장로회의 스와인하트(M. L. Swinehart), 미국 북장로회의 블레어(W. N. Blair)와 크로더스(J. Y. Crothers), 캐나다 장로회의 푸트(L. H. Foot), 호주 장로회의 맥래(Frederick J. L. McRae), 남감리회의 콜리어(C. T. Collyer), 미국 북감리회의 빌링스(B. W. Billings)와 노블 부인(Mrs. W. A. Noble) 등의 선교사와 윤치호, 현순, 한석원,

41) Harry A. Rhodes, *History of The Korea Mission Presbyterian Church U.S.A. Vol. 1, 1884-1934*(Seoul: The Presbyterian Church of Korea Department of Education), 409-414; 이영식, 『한국장로교회와 민족운동』, 93-100.

42) Harry A. Rhodes, *History of The Korea Mission Presbyterian Church U.S.A. Vol. 1, 1884-1934*, 414-463.

43) 박용규, 『한국기독교회사』(서울: 한국기독교사연구소, 2019), 656.

44) 이만열, 『한국기독교문화운동사』, 254에서 재인용.

45) 곽안진, 『한국교회사』, 158.

46) 이만열, 『한국기독교문화운동사』, 254.

47) 곽안진, 『한국교회사』, 158.

48) 이만열, 『한국기독교문화운동사』, 254.

49) Harry A. Rhodes, *History of The Korea Mission Presbyterian Church U.S.A. Vol. 1, 1884-1934*, 445.

남궁혁, 홍병선 등의 한국인 지도자로 구성되었다.⁵⁰⁾ 위원회의 초대 위원장은 남장로회의 스와인하트, 초대 명예 총무는 북장로회의 홀드크로프트(J. G. Holdcroft)가 맡았다. 위원회는 1922년 조선주일학교연합회가 조직될 때까지 선교공의회에 관할 하에 10년간 활동하면서 매년 연합공의회에 보고했다. 그리고 세계주일학교연합회가 매년 2천 달러의 재정지원을 해주었다. 그리고 1911년에는 세계주일학교연합회의 재정적인 지원에 힘입어 「세계통일공과」를 직접 출판했으며, 1913년에는 「계단공과」도 발행하기도 했다.⁵¹⁾ 뿐만 아니라, 1911년에 남감리교 크램(W. A. Cram)이 세계주일학교협회장 하인즈(H. T. Heinz)의 『주일학교 교사 양성공과』를 번역 및 출간하여 주일학교 교사의 양성을 위한 이론적 토대를 마련해 주었다.⁵²⁾

2. 주일학교대회

1913년 4월에 하인즈(H. J. Heinz)와 총무 브라운(Frank J. Brown)이 세계주일학교 사절단으로 한국을 방문하였다. 이들은 스위스 취리히에서 세계주일학교 대회를 참석하는 길에 들린 것인데, 대회 개최 사실도 알려주었고, 한국 주일학교 진흥을 위한 5개항의 권고항을 제시하는 등 특별한 관심을 기우렸다. 위원단이 방문한 때를 계기로 대규모 주일학교대회가 1913년 4월 19일 창경원에서 열렸다. 서울과 그 주변의 주일학교 학생 1만4천7백 명이 모이는 대성황을 이루었다.⁵³⁾

이때, 전에 구세군의 간부였으며 당시 예수교서회의 총무였던 본 위크 선교사가 안내의 총책임을 맡았고, 그와 함께 많은 안내자들이 도왔다. 이들은 한국교회의 목사들, 지도자들, 여러 학교의 책임자들과 교사들로 구성되었다. 지도자들은 각 교회에 나누어 준 표를 제시해야 입장할 수 있게 했다. 그리고 대회장에 입장할 때, 인원수를 체크하고 보고했다. 참석한 인원 외 국인은 포함하지 않았다. 참석자 중에 3분의 1가량이 아동이었고, 이들을 포함한 모두가 주일학교 학생들이었다.⁵⁴⁾ 이 대회에 언더우드 선교사가 대회장으로 활약을 했다. 언더우드 부인(Lillias Horton Underwood)은 이 주일학교대회가 그리스도 안에서 교회와 지체가 하나라는 연합정신을 잘 드러냈다는 것을 기록하고 있다.:

이 집회를 통해 어떤 일이 이루어졌든 간에, 그것은 모든 개별교회들 사이에 연합된 느낌과 단합심(esprit du corps), 형제애, 그리스도의 몸이라는 정신, 나라와 인종과 계급과 시대를 초월해서 모두가 하나라는 생각을 고양시키는 위대한 목적을 달성하였다. 성경 공부하는 학생들의 일행을 바라보는 우리들의 마음도 매우 흐뭇하였다. 그 시작을 본 우리 중 몇 사람은 그렇게 짧은 시간에 그런 놀라운 일을 하신 하나님께 찬양과 경배를 드릴 수밖에 없었다.⁵⁵⁾

이 대회를 마치고, 참여자들은 긴 거리를 행진하였고, 서울의 주요 도로가 사람들로

50) 김양선, 『한국기독교사연구』, 136; 이만열, 『한국기독교문화운동사』, 254.

51) Harry A. Rhodes, *History of The Korea Mission Presbyterian Church U.S.A. Vol. I, 1884-1934*, 445; 이만열, 『한국기독교문화운동사』, 254.

52) 엄요섭, 『한국기독교 교육사 소고』, 14. 박용규, 『한국기독교회사』Ⅱ권(서울: 한국기독교사연구소, 2019), 325.

53) Harry A. Rhodes, *History of The Korea Mission Presbyterian Church U.S.A. Vol. I, 1884-1934*, 445; 김양선, 『한국기독교사연구』, 136.

54) L. H. Underwood, 『언더우드 한국에 온 첫 선교사』, 이만열 역(서울: 기독교문사, 1993), 297.

55) L. H. Underwood, 『언더우드 한국에 온 첫 선교사』, 298.

딱 차서 그 일대는 교통이 두절되기도 했다. “관리들과 그리스도인이 아닌 사람들은 그 행렬을 보고 깜짝 놀랐다. 서울에 그렇게 많은 그리스도인들이 있으리라고는, 혹은 그리스도인들의 지위가 이 사회에서 그렇게 높은 줄은 생각도 못했기 때문이다.”⁵⁶⁾ 동년 7월 8일부터 15일까지 세계 각국의 2,000여명의 주일학교 지도자들이 취리히(Zurich)에서 열린 제7회 세계 주일학교 대회에는 감리교의 신흥우가 한국대표로 참석하여 세계주일학교협회의 실행부 위원에 피선되어 한국교회 지도자들의 활약이 나타나기 시작했다.⁵⁷⁾

1919년부터 한국교회에서는 진흥운동(the Forward Movement)이 주일학교와 교회 부흥운동과 연계되어 장로교와 감리교를 중심으로 일어났다. 감리교는 세기운동(the Centenary Movement)이었다면, 미국 북장로회는 ‘새 시대운동’(New Era Movement)이 있었는데, 1919년 10월 제8회 장로교 총회는 이후 3년간 진흥운동을 전개하기로 하였다.⁵⁸⁾ 방위량(William N. Blair) 선교사를 위원장으로 한 진흥위원회를 조직하여 교회의 진흥책을 연구하고 진행하도록 했다. 1921년까지 3년간을 진흥년으로 설정하고 제1차년도는 개인전도, 제2차년도는 부흥회와 단체전도, 그리고 제3차년은 유년주일학교와 부흥년으로 정하고 한국교회의 새로운 영적 각성 및 부흥운동을 추진했다.⁵⁹⁾ 그래서 장로교회는 1920년 11월 블레어 선교사의 진흥보고에 의하면, 교회 출석이 25%, 기도회 참석이 50%, 주일학교 출석이 25%, 사경회 참석이 25% 증가했다.⁶⁰⁾ 144,062명이던 교인이 194,498명으로 증가하였다. 장로교회는 약 4,000개의 교회에서 특별진흥운동부흥회를 개최하였고, 4복음서를 발췌하여 만든 「그리스도의 생애」와 특별진흥전도지가 발간되어 사용되었다. 「그리스도의 생애」는 170만부가 판매될 정도로 널리 보급되었다.

3. ‘조선주일학교연합회’ 결성과 발전

주일학교운동이 점차 고조되면서, 그 사업을 전담하고 헌신할 총무를 세우고자 2~3차례 시도되었다. 이윽고 북장로회 홀드크로프트(J. Cordon Holdcroft, 허대전) 선교사가 1920년부터 주일학교 사업의 실질적인 총무로 활약을 하게 되었다. 북장로회 선교부는 반복적인 요청을 거절할 수 없어, 주일학교 사역을 담당하도록 했던 것이다.⁶¹⁾ 같은 해, 동경에서 세계주일학교연합회가 열렸다. 한국도 주일학교 대표단을 파견하였다. 이 대회에서는 한국의 주일학교사업을 발전시킬 목적으로, 이후 3년 동안 해마다 세계적인 주일학교 지도자를 파견하여 6개월 동안씩 각처에 있는 주일학교를 방문하여 지도하도록 했다. 이 대회가 개최된 후 다수의 대표들이 한국을 방문했다. 그래서 전국 각처에서 주일학교 대회를 개최하여 큰 성과를 거둘 수 있었다.⁶²⁾

세계주일학교연합회의 배려에 의해서 주일학교 전문 사역자들이 한국에 입국하여 5~6달 정도 머물면서 한국 주일학교 발전에 크게 기여했다. 먼저 1921년 11월에 남감리교의 톰슨(J. V. Thompson)이 서울에서 900명의 대표자들의 모임에서 제1회 전국주일학교대회에

56) L. H. Underwood, 『언더우드 한국에 온 첫 선교사』, 298.

57) 엄요섭, 『한국기독교 교육사 소고』, 10. 박용규, 『한국기독교회사』Ⅱ권(서울: 한국기독교사연구소, 2019), 326에서 재인용.

58) 박용규, 『한국기독교회사』Ⅱ권, 270.

59) 박용규, 『한국기독교회사』Ⅱ권, 270.

60) 박용규, 『한국기독교회사』Ⅱ권, 272.

61) 곽안전, 『한국교회사』, 160; Harry A. Rhodes, *History of The Korea Mission Presbyterian Church U.S.A. Vol. I, 1884-1934*, 445-446.

62) 곽안전, 『한국교회사』, 160.

참석하였다.⁶³⁾ 그리고 1922년~1923년에 북장로교 아멘트로우트(James Sylvester Armentrout) 목사, 1923~1924년에 남장로교 톰슨(W. T. Thompson) 박사, 1927년~1928년에 밌 브록크웨이(Meme Brockway) 양, 1930년에 홉킨스(Robert M. Hopkins) 목사, 그리고 프라이스(Samuel D. Price) 목사가 입국하여 활동하였다.⁶⁴⁾ 이들의 활약으로 전국 각지에서 주일학교 대회를 열어 주일학교에 대한 인식을 고양했다.⁶⁵⁾ 이러한 노력에 의해서 2천 명, 3천 명에서 1만 명의 대표들이 모여 전국주일학교대회가 개최되었다. 1930년에는 총 5,000명의 주일학교에 25,000명의 교사와 250,000명의 주일학교 학생을 가지게 되었다.⁶⁶⁾

1919년 3.1독립운동은 기독교인의 역할이 크게 부각되었다. 민족대표 33인 중에 16인이 기독교인이었고, 전국의 각 교회와 미션스쿨 학생들의 열렬한 독립의 열망은 독립만세의 열기와 확산에 크게 기여했다. 기독교인들의 민족에 대한 이러한 실천은 일반 국민에게 기독교에 대한 긍정적인 인식을 갖게 했다.⁶⁷⁾ 3.1독립운동 이후 주일학교는 크게 발전하였다.⁶⁸⁾ 1921년의 주일학교 통계는 3,899, 학생 수는 223,732명으로 증가했다.⁶⁹⁾

주일학교운동의 활성화를 위한 강연회가 서울, 평양, 개성, 대구 등지에서 개최되면서 분위기가 고조되었다.⁷⁰⁾ 이에 1921년 11월 1일 서울 Y.M.C.A. 대강당과 승동예배당에서 제1회 전국주일학교대회(전조선주일학교대회)가 개최되었다. 남궁혁이 대회장으로, 이상재의 환영사가 있었다.⁷¹⁾ 이때 참가자는 각 주일학교 대표자 5인씩 참석하도록 했으며, 2천여 명이 참석하여 성황리에 마쳤다. 대회 강사로는 세계주일학교협회의 총무인 톰슨(J. V. Thompson) 박사가 나섰다. 그는 서울에서 열린 장·감 연합주일학교 강습회를 비롯하여 전국 12개 도시를 순회하면서 주일학교 강습회를 인도했으며, 주일학교 사업 전반에 대한 강의를 했다. 그의 활동은 한국주일학교 발전에 크게 공헌하였다. 그가 순회 중에 1만 명의 불신 아동들이 주일학교에 입학하였다.⁷²⁾ 이 대회는 “조선주일학교연합회의 창설을 촉진하고 한국 주일학교운동의

63) 1921년 11월 1일부터 8일까지 서울에서 제1회 전국주일학교대회가 열렸다(대회장 남궁혁). YMCA 회관, 승동예배당, 태화여자관 3곳에서 개최되었다. “전조선주일학교 연합회 개최” 「동아일보」 1921년 10월 23일.

64) Harry A. Rhodes, *History of The Korea Mission Presbyterian Church U.S.A. Vol. I, 1884-1934*, 446.

65) 톰슨 박사는 전국의 여러 지역을 순회하면서 강연을 개최하였다. 특히 마산에 도착하여 주일학교강습회를 시찰한 후, 문창예배당에서 강연을 가졌다. 이날 그는 “현재 조선인의 최급무(最急務)가 유년교육”이라고 강조했다. “탐슨 박사 강연회” 「동아일보」 1921년 12월 27일.

66) 박용규, 『한국기독교회사』Ⅱ권, 276.

67) 이영식, 『한국장로교회와 민족운동』, 177-250 참조.

68) 당시 장로교와 감리교의 연합활동의 일환으로 지역에서 유년주일학교의 운동회가 개최되기도 했다. 1920년 5월 21일 오전 8시부터 원산에서 장로교와 감리교 합동으로 광석동광장에서 주일학교 연합춘계대운동회를 개최하였다. “주일학교연합대운동” 「동아일보」 1920년 5월 25일; 또한 1921년 5월 21일, 황해도 연백 연안의 양교(兩敎)가 남산현교회 운동장에서 200여 유아들과 관람객을 포함하여 2천여 명이 모여 유년주일학교 연합 춘계 운동회를 개최하였다. “유년주일학교운동회” 「동아일보」 1921년 5월 21일.

69) 김양선, 『한국기독교사연구』, 137; 이만열, 『한국기독교문화운동사』, 255.

70) 평양에서는 양교(兩敎)의 연합으로 1921년 11월 10일부터 14일까지 주일학교 대회가 있었다. 오전에 남산현교회에서 주일학교진흥방침에 대한 토론이 있었고, 오후에는 장대현교회에서 강연회가 진행되었다. 이때, 톰슨 박사가 강연을 했다. “주일학교 대회” 「동아일보」 1921년 10월 19일; 또한 남장로교 선교지인 광주에서는 1921년 12월 15일부터 18일까지 광주 양림리 오원기념각에서 톰슨 박사의 강연이 있었고, 목포, 제주, 순천 등 각지에서 약 500여명이 참석하였다. “전남주일학교대회” 「동아일보」 1921년 12월 16일.

71) “천여대표가 회집” 「동아일보」 1921년 11월 3일; “주일학교대회 데 이일의 성황” 「동아일보」 1921년 11월 4일.

72) 김양선, 『한국기독교사연구』, 137;

분을 조성한 계기가 되었다.”⁷³⁾

1922년 11월 1일 종로 성서공회 회의실에서 ‘조선주일학교연합회’가 창립되었다. 회장에 오천경(吳天卿), 서기에 변성옥(邊成玉), 총무에 허대전 선교사가 맡게 되었다. 그리고 이후 세계주일학교협회에 가입하여 한국의 주일학교 기반을 확립하였다.⁷⁴⁾ 이만열 교수에 의하면, ‘조선주일학교연합회’의 목적과 구성은 다음과 같다:

이 상설기구는 교회교육의 지속적 발전과 한국 주일학교운동의 자립 등을 목적으로 한 것이었다. 회의 구성은 조선예수교장로회에서 8명의 대표가 참가한 것을 비롯, 조선감리회에서 8명, 북장로회 선교회 2명, 미감리회 선교회 2명, 남감리회 2명, 남장로회 1명, 캐나다 장로회 1명, 호주장로회 1명, 주일학교연합회 대표 1명, 조선예수교서회 대표 1명 등이 참여하여 27명으로 총회를 구성하고 실행부, 교육부, 편집부, 재정부, 검열부, 통계부 등 6개 분과 위원회를 편성하여 실무에 임하도록 하였다.⁷⁵⁾

이처럼 ‘조선주일학교연합회’는 장로교와 감리교의 주일학교 연합운동의 중심부가 되었다. 또한 그 구성을 보면, 선교사공의회의 산하기구가 아닌, 한국교회 교파 연합기구의 성격을 가졌음을 발견할 수 있다. 1925년 10월 21일부터 28일까지 제2회 전국주일학교대회가 YMCA, 승동예배당 등에서 약 2천 명의 대표들이 모여 ‘예수는 우리의 소망’이라는 주제로 개최되었다. 장흥범과 허대전의 사회로, 강사로는 콜만, 클락(William M. Clark), 하디, 스톡스, 왓슨, 클라크, 홀드크로프트가 나섰고, 한국인 강사로는 한석원, 남궁혁, 이철호, 이순기, 홍병선, 변성옥, 김준옥 등이었다. 이 대회에서 심리학과 교수법, 성경연구, 종교교육 등을 진행했다.⁷⁶⁾

4년 후에, 3천여 명이 참석한 제3회 전국주일학교대회는 1929년 10월 9일부터 16일까지 평양 남산현교회, 서문밖교회, 숭전대학 강당에서 열렸다. 만주, 시베리아, 일본에서도 참가하였다. “예수 안에서 살자”라는 표어로 김준옥 목사의 사회로 윤치호와 오하영 목사의 강연으로 진행되었다.⁷⁷⁾ 이때 홉킨스는 1만 명의 청중에게 연설을 했으며, 또한 8천명 이상이 참석하는 8개 기관을 돕기도 했다. 주일학교운동이 발전하는데 있어서 총무였던 홀드크로프트의 공로가 컸고, 1925년부터 부총무 역할을 했던 정인과 목사의 역할이 있었다.⁷⁸⁾ 그리고 주일학교 연장활동으로 하기 성경학교는 괄목할 만한 성장을 했다. 1922년 1개 학교, 5명의 교사들, 100명의 학생들로 시작하여 10년 후인 1931년에는 800개 학교, 4천명의 교사들, 거의 7만 명의 학생들로 증가했다.⁷⁹⁾

조선주일학교연합회는 1930년대에 들어서면서, 상황의 변화가 있었다. 조선주일학교연합회의 지도자들이 대부분 장로교 인물이었었는데, 감리교는 1928년 레이시(John Lacy)와 변

73) 이만열, 『한국기독교문화운동사』, 255.

74) 김양선, 『한국기독교사연구』, 137.

75) 이만열, 『한국기독교문화운동사』, 255.

76) “제2회 전조선주일학교대회” 「조선일보」 1925년 10월 22일; 「동아일보」 1925년 10월 23일; 박용규, 『한국기독교회사』Ⅱ권, 328.

77) “전조선주일학교대회” 「조선일보」 1929년 10월 5일; “3천 회원 집합, 주일교대회 개최” 「조선일보」 1929년 10월 9일; “제3회 전조선주일학교대회” 「조선일보」 1929년 10월 11일; 박용규, 『한국기독교회사』Ⅱ권, 328.

78) Harry A. Rhodes, *History of The Korea Mission Presbyterian Church U.S.A. Vol. I, 1884-1934*, 445-446.

79) Harry A. Rhodes, *History of The Korea Mission Presbyterian Church U.S.A. Vol. I, 1884-1934*, 446.

성옥의 지도하에 ‘감리교종교교육협회’를 조직하였으며, 1930년에 총리원에 교육국을 설치하여 독자적인 기독교 교육운동을 펼치기 시작했다. 이렇게 되자 장로교 또한 1934년에 별도의 ‘종교교육부’를 설치하여 교단 내의 주일학교운동을 지속해 나갔다.⁸⁰⁾ 그리고 지금까지 공동으로 출판하던 주일학교 공과도 1937년부터는 예수교서회와 예수교장로회 종교교육부에서 각각 출판되었다. 이에 대한 원인중의 하나는 “당시 신학교 교수 정경옥 목사가 쓴 공과에 장로회로서는 받아들일 수 없는 부당한 해석이 있다고 해서 문제가 생겨 ... 주일학교 공과는 둘로 나누어지고 말았다.”⁸¹⁾ 이처럼 신학적인 문제가 표면화되어 주일학교운동의 협력시대는 중단되게 되었다.

IV. 주일학교운동을 위한 교육교재

주일학교연합회에서는 주일학교 교육을 위한 교재에 많은 신경을 써야 했다. 처음에 미국에서 사용한 『만국통일주일공과』를 번역하여 이듬해 사용했으나, 1934년부터는 1년 전에 성경본문과 요절을 가져와서 공과를 만들어 사용했다.⁸²⁾ 1927년부터는 『부별 계단공과』를 발행하여 사용하도록 했다. 이 공과 집필에는 구성서(具聖書), 허봉락(許奉洛), 정태희(鄭泰熙), 홍병선(洪秉璇), 스톱스(M. B. Stokes) 등이 참여하였다.⁸³⁾

그리고 주일학교운동에 유용한 교재 및 참고 자료들이 출간되었다. 1919년 1월에 창간된 계간지 「주일학계」가 발행되었고, 1921년 홍병선의 『아동심리학』과 『근대주일학교 교수법』, 이듬해 한석원의 『주일학교 조직과 설비』와 그가 번역한 『최근주일학교론』이 출간되었다.⁸⁴⁾ 또한 조선주일학교연합회는 전국대회를 개최하면서, 전국 주일학교 교사들에게 다양한 과목을 접하게 하였으며, 「주일학교통신」(1923), 「주일학교잡지」(1925), 「아희생활」(1925), 「학교신보」(1929), 「종교교육」(1930), 「S.S.연합회보」(1933) 등을 발간하여 주일학교운동을 풍성하게 하고 건강한 주일학교를 세워가는 데 크게 활용이 되게 하였다.⁸⁵⁾

이 중에 그 당시 「아희생활」은 가장 각광을 받았던 주일학교 교재였다. 이 교재는 한석원, 전영택, 최봉직, 이윤재 등이 주관하여 1925년 3월 1일부터 주일학교연합회에서 간행하기 시작했다.⁸⁶⁾ 「아희생활」은 신앙교육만이 아니라, “주일학교운동 자체의 활성화를 위한 효과 이상으로 조선주일학교의 적극적인 사회참여, 어린이운동의 선도, 민족문화와 아동문학의 발달 등에 포괄적인 성과를 가져왔다.”⁸⁷⁾ 「아희생활」은 “조선사 개관”, “세계유명한 사람들”과 같은 내용의 글을 통해서 어린이들에게 기독교 신앙에 기초한 세계관과 민족의식을 고취시켜주었다.⁸⁸⁾ 예를 들어서 「아희생활」제4권 제11호에는 1929년 11월, “아름다운 행실”, “크리스마스 성극: 애굽에 이스라엘”, “떠나가는 제비”, “내 고향”, “나의 족하”, “가을바람”, “배놀이”, “한글독본”, “알렉산더 대왕”, “눈물겨운 이야기-보고 십흔 어머니”, “물고기의 설움”,

80) 김양선, 『한국기독교사연구』, 137; 이만열, 『한국기독교문화운동사』, 256.

81) 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 17-18.

82) 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 18-19. 박용규, 『한국기독교회사』Ⅱ권, 33에서 재인용.

83) 이만열, 『한국기독교문화운동사』, 255.

84) 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 14. 박용규, 『한국기독교회사』Ⅱ권, 326에서 재인용.

85) 곽안전, 『한국교회사』, 160. 박용규, 328-329.

86) 엄요섭, 『韓國 基督教 教育史 小考』, 18. 박용규, 『한국기독교회사』Ⅱ권, 330에서 재인용.

87) 이만열, 『한국기독교문화운동사』, 256.

88) 박용규, 『한국기독교회사』Ⅱ권, 330.

“이상한 집”, “천도의 비밀”, “용감한 상철이와 은혜를 갚은 용길이” 등의 시, 위인전, 동화 등이 게재되어 있다.⁸⁹⁾ 「아희생활」은 당시 시중에서 발간되는 「어린이」, 「별」 등의 잡지를 능가하는 4,000부씩 발행하는 성공작이었다.⁹⁰⁾

또한 허대전, 방위량, 어도만, 콕안런(Charles A. Clark) 선교사를 비롯한 다수의 선교사들이 주일학교운동을 위하여 적극적인 활약을 했다. 그 활동 가운데 주일학교 관련하여 유용한 글들을 「신학지남」에 게재를 했다는 점이다. 콕안런 선교사는 “주일학교 역사”, “주일학교 선생의게”와 “주일학교 교사”를 여러 차례 게재했고, 이눌서 선교사는 “만국주일공과 약해”, 허대전 선교사는 “만국주일학교 강설회”, 어도만 선교사는 “만국주일공과”를 게재하여 주일학교 운동에 활력을 불어넣어주었다.⁹¹⁾ 콕안런 선교사는 “주일학교 교사”에서 교사가 갖추어야 할 덕목을 제시하였다. 첫째, 학생을 압제하지 말고 선하게 지도해야 함을, 둘째, 인격이 기본적인 원소라고 하였고, 셋째, 교사는 이치를 말과 행실로 설명하는 자가 되어야 함을 제시하고 있다. 넷째, 인격은 탄생되는 것이 아니라, 건설되는 것이라는 것 등의 교사가 갖추어야 할 인격을 구체적으로 설명하고 있다.⁹²⁾ 그리고 “주일학교 선생의게”에서는 “교수에 엇더케 흥미를 니르킬가”라는 주제로 설명한다. 첫째, 교사는 가르칠 공과에서 흥미를 얻어야 함을 말하고, 둘째, 교사 자신이 자신에게 내가 어찌하여 이 특별한 사건에 흥미를 가졌는가? 자신의 경험에 속한 것인가? 당면한 목적인가? 등을 스스로 질문해보아야 한다는 것이다. 셋째, 접촉점을 찾는 것이 학생들을 흥미롭게 할 것이라는 것, 즉 학생이 무슨 경험을 가지고 있는지, 그들의 소원이 무엇인지를 파악하는 것이 중요하다는 것이다. 넷째, 교사는 학생들에게 어떤 새것을 줄 수 있어야 한다는 것 등을 피력하고 있다.⁹³⁾

주일학교운동을 통하여 건강한 영혼으로 하나님 나라의 일꾼으로 헌신하도록 했고, 그를 통하여 교회의 부흥과 민족을 기독교화하자라는 대의가 있었지만, 그와 함께 민족변혁을 촉진하는데 큰 기여를 했다.

V. 초기 주일학교 장로교 사례

지금까지 주일학교의 기원과 미국으로의 확장을 보았고, 한국교회 주일학교의 도입과 연합회의 발전을 보았다. 여기서는 장로교의 주일학교연합활동에 있어서 간략하게 살펴보고, 초기 장로교 주일학교의 발전의 몇 가지 사례, 즉 평양 장대현교회 주일학교, 연동교회 유년 주일학교, 광주 선교스테이션의 주일학교를 살펴볼 것이다.

89) 「아희생활」 제4권 제11호(1929년 11월).

90) 이만열, 『한국기독교문화운동사』, 256.

91) 콕안런, “주일학교 교사,” 「신학지남」 통권5권(2호)(1923), “주일학교 선생의게 아희의 충성,” 「신학지남」 통권12권(3호)(1930), “주일학교 교사,” 「신학지남」 5(2)(1923), “주일학교 선생의게,” 「신학지남」 14(1)(1932), “주일학교 선생의게,” 「신학지남」 14(5)(1932), “주일학교 선생의게,” 「신학지남」 14(6)(1932), “주일학교 선생의게,” 「신학지남」 15(3)(1933), “주일학교 선생들의게 영웅송배심,” 「신학지남」 12(4)(1930), “주일학교 역사,” 「신학지남」 4(3)(1922); 어도만, “만국주일학교 공과,” 「신학지남」 통권10권(6호)(1928), 어도만, “만국주일학교 공과,” 「신학지남」 10(6)(1928), “만국주일학교 공과,” 「신학지남」 11(1)(1929), “만국주일학교 공과 약해,” 「신학지남」 12(2)(1930), “만국주일학교 공과,” 「신학지남」 10(5)(1928); 이눌서, “주일학교 공과,” 「신학지남」 통권11권(2호)(1929).

92) 콕안런, “주일학교교사,” 「신학지남」 5(2)(1923):129-151 참조.

93) 콕안런, “주일학교선생의게,” 「신학지남」 14(5)(1932):41-45 참조.

1. 『장로교회사전회집』에 나타난 주일학교연합활동

『장로교회사전회집』의 기록을 보면, 장로교 총회에서 주일학교연합활동에 적극 협력하고 있는 내용을 확인할 수 있다. 2018년 제7회 선천북교회 예배당에서 열린 총회에서는 “20년도부터 만국주일학교총회서 제정한 통일공과를 사용하기로 하다. 사경(査經) 시를 이용하야 주일학교양성법(主日學校養成法)을 공부하고 각 노회에서 주교 전진케 하기 위하여 협의회를 조직케 하다.”⁹⁴⁾라고 기록했다. 그리고 1920년 제9회 총회(경성 안동교회당)에서는 1921년에는 “주일학교 진흥년”으로 정하여 “청년과 유년을 위하여 진력하기로” 하였고, 설립된 주일학교를 견고케 하며 각 노회내에 주교강습소를 설치할 것을 그 방침으로 정했다.⁹⁵⁾ 그리고 1922년 제11회 총회(승동교회당)에서는 “만국주일연합회에서 작년 탐손 박사를 보내어 잘 지도하고 또 4,000원을 보조하기로 하기로 하였다 하다.”⁹⁶⁾라고 했다. 또한 톰슨 박사는 장감연합 대강습회에서 인도하였는데 서북간도에서 까지 참여하여 1,000여명에 이르렀고, 성황을 이루었으며 대도시 12개소를 순회하여 강습회를 인도했다는 것이다. 톰슨 박사의 활동을 엿볼 수 있는 내용이다. 그리고 동 총회에서 당시 주일학교 연합회에 대한 경비에 대해서 그 모집 방법은 매년 6월 첫 주일 주교 장년 및 유년 연보를 전부 노회주교부장에게 보내어 받은 지방주교사일에 쓰고, 그 절반은 총회주교부로 보내기로 하였다.⁹⁷⁾

1927년 제16회 총회(원산 광석동교회당)에서는 로스앤젤리스 세계주일학교대회에 김관식 목사와 이성휘 목사를 총대와 부총대로 파견했다는 사실과 주교연합회 명예총무로 곽안련 선교사로 선정했다고 기록했다.⁹⁸⁾ 1928년 제17회 총회(대구 신정교회당) 보고에 의하면 당시 주일학교 통계는 다음과 같다:

주일학교 통계표(1928년 총회 보고) ⁹⁹⁾			
교파	학교수	학생수	교사수
장로회	3,885	197,715	21,356
구세군	98	3,636	206
안식회	180	5,100	500
북감리	633	30,875	2,507
남감리	388	12,890	1,032
성결교	69	5,093	502
합계	5,252	255,309	26,103

표에서 학생수와 교사수가 장로회, 북감리, 남감리 순서로 되어 있음을 확인할 수 있다. 또한 1929년 제18회 총회(새문안교회 예배당)의 보고에 따르면 당시 주교연합회의 주일공과 판매실적은 다음과 같다:

94) 郭安連, 『長老教會史典彙集』(京城: 朝鮮耶蘇教書會, 1935), 17; 곽안련, 『長老教會史典彙集』, 이교남 역(서울: 조선야소교서회, 1935), 29.

95) 郭安連, 『長老教會史典彙集』, 28.

96) 郭安連, 『長老教會史典彙集』, 28.

97) 郭安連, 『長老教會史典彙集』, 28.

98) 郭安連, 『長老教會史典彙集』, 49.

99) 郭安連, 『長老教會史典彙集』, 55.

100) 郭安連, 『長老教會史典彙集』, 60.

주일공과 판매성적(1929년 총회보고) ¹⁰⁰⁾			
공과별	인쇄부수	판매부수	수입금액(원)
장년부	33,000	32,987	8,225
유년부	11,500	10,915	2,237
계단공과	2,000	58	14
합계	46,500	43,958	10,365

표에서 유년부가 아직은 장년부 보다 주일공과를 이용하는 율이 낮다는 것을 알 수 있다. 또한 뒤에 도입된 계단공과의 사용도 확인할 수 있다.

2. 평양장대현교회 주일학교 설립

『평양노회지경각교회사기』는 마펫(Samuel A. Moffett, 마포삼열) 선교사가 평양의 장대현 교회를 설립한 과정을 기록하고 있다: “선시 1890년 8월 29일에 마포삼열 선교사가 경성으로부터 평양에 도래하여 복음을 시전하고 기후 3년간 경성과 평양에 내왕전도하며 제반 풍파를 경히더니 1893년 추에 본부 대동문 내 판동 홍종대 가를 매수하고 이래하여 매주일 교인을 자택에 회집하여 예배 하였느니라”¹⁰¹⁾ 이렇게 해서 장대현교회의 전신인 판동교회가 시작되었고 평양 선교스테이션이 시작되었다. 1894년의 보고서에 의하면, 평양에는 7명이 세례자를 비롯하여 총 12명의 교인이 있었다. 평안남북도에는 도합 52명의 세례교인이 있었다. 1904년에는 평안남북도와 황해도 동부에 113개의 예배처소, 3,700명의 세례교인, 교인 1만 명이 있었다. 1914년에는 등록교인이 3만 400명으로 증가했다.¹⁰²⁾ 이것은 성령의 주권적 역사이며, 성경공부를 토대 위에 일어났던 평양대부흥운동과 복음전파에 대한 열정이 뒷받침했기 때문이라 여겨진다.

초기 평양지역 여성 및 주일학교 사역은 주로 여성선교사들이 맡았다. 1896년 평양에 도착한 리 부인(Mrs. Lee)은 도시외곽에서 주일학교를 운영하였고, 1898년에 베어드 부인(Mrs. Baird)과 베스트 양(Miss Best)이 평양에서 한국인 여성을 위한 주일학교를 개설하였다. 1900년에는 웹 부인(Mrs. Webb)은 여자아이를 위한 주일아침반을 맡아 사역을 했다. 또한 1901년 스왈런 부인(Mrs. Swallen)은 주일학교와 여성반들을 도와 가르쳤다.¹⁰³⁾

『평양노회지경각교회사기』는 장대현교회 소아반을 다음과 같이 기록했다: “1902년에는 길선주를 본 교회 조사(助事)로 립(立)한다. ... 동년에 교인이 증가하여 1,500여인에 지(至)하거늘 매주일 오전 공부에 소아반(小兒班)을 분교(分敎)하다.”¹⁰⁴⁾ 성도들이 증가함으로써, 그동안 주일학교에 성년교인들과 함께 모이던 소아반을 따로 분교했다는 것이다. 그리고 1907년 11월 7일에는 “평양성(平壤城) 각 교회가 양로고아원(養老顧兒院)을 설립하고 길선주를 회장으로 선정하고 본 교회 주일 소아반(小兒班)에서 다년간 저축한 금수백량(金數百兩)을 양로고아원과 제주 전도사업에 보용”¹⁰⁵⁾하였다. 소아반(小兒班)에서 저축한 금 수백량을 양로고아원과 제주 전도사업에 헌금했다는 뜻깊은 내용이다. 1909년 5월 18일에는 불신자의 소아들도

101) 강규찬·김선두·변린서 편집, 『평양노회지경각교회사기』, 이교남 역(평양: 광문사, 1925), 5.

102) Harry A. Rhodes, 『미국 북장로교 한국 선교회사』I, 최재건 (서울: 연세대출판부, 2009), 156.

103) Harry A. Rhodes, 『미국 북장로교 한국 선교회사』I, 최재건, 157-158.

104) 강규찬·김선두·변린서 편집, 『평양노회지경각교회사기』, 28.

105) 강규찬·김선두·변린서 편집, 『평양노회지경각교회사기』, 32.

주일소아반(主日小兒班)에 회집하도록 해서 가르치기로 작정을 했다. 또한 평양대부흥운동의 결과 교인이 더욱 증가하였기에, 예배당이 협착하여 주일공부는 남녀를 분리해서 모이게 되었다.¹⁰⁶⁾

1913년 3월 13일에는 주일소아반을 주일소아회(主日小兒會)로 변경하고 감독을 길선주 목사, 회장을 박치록 장로, 부회장 옥경숙 장로, 반장 15인, 당회 일동과 12인 위원을 조직했다. 따라서 “시(是)가 소아주일학교(小兒主日學校)의 창립(創立)이라”¹⁰⁷⁾라고 기록했다. 공식적인 명칭으로 소아주일학교가 시작된 것이다. 그리고 1903년 장대현교회에서 분립한 남문외교회는 1911년 3월에 소아주일학교를 설립하였다. “직원은 선교사 허대전(許大殿), 조사 황준국, 이일영, 장로 장두현... 남녀주일학교 선생이 33인”¹⁰⁸⁾이었다. 허대전 선교사는 이후 주일학교연합회에서 큰 역할을 한 바 있다. 장대현교회는 주일학교가 점점 발전되는 가운데, 1922년 10월 11일에 ‘소년회’를 창설했다. 주일학생 중에 13세 이상 16세 이하의 소년을 대상으로 장대현교회당에서 소년회가 조직되었고, 목적은 우의를 돈독히 하고, 복음전파와 수양 등에 두었다.¹⁰⁹⁾

3. 연동교회 주일학교

1) 연동주일학교의 시작: 소아회(小兒會)

언더우드 선교사에 의해서 복음의 씨가 뿌려지고 1894년 연못골에 교회가 세워졌다. 모삼열, 민로아, 빈돈, 기보 등의 선교사들의 헌신적인 노력이 기틀이 되어, 1901년 게일(J. S. Gale, 기일) 선교사가 초대 담임목사로 부임하였다. 한국부흥의 물결에 의해서 1907년 말 500여 교인이 1천2백여 명으로 증가했다.¹¹⁰⁾ 1898년에는 연동소학교가 설립되었고, 1909년 정신여소학교, 경신남소학교, 1901년 연동교회 내에 연동중학교 개설되었는데, 최초의 학생은 서병호, 민충식, 이덕준 등 6명이었다. 1895년 단발령이 내려지고 머리를 자르는 경향, 강제로 잘린 머리를 신주 앞에 놓고 두고두고 울었던 사람도 있었다. 그러나 양반 자제들 가운데는 양반이 체조를 할 수 있느냐며 머리는 깎았으나 체조는 응하지 않았다.¹¹¹⁾ 독립협회 중심 인물인 이상재, 유성준, 김정식, 이원금, 홍재기 등 12명은 연못골교회에 출석하여 집단체례를 받기도 했다.¹¹²⁾

1907년 5월 5일(주일) 오후 2시에 새로 건축한 교회당에서 연동교회 소아회(小兒會)가 설립되었다. 교사 명칭은 반사(班師)였다. 『연동주일학교 100년사』에 의하면, 김종상 집사가 “감리교회는 유년주일학교가 있는데 왜 우리 장로교회에는 없습니까?”라고 물으니, 게일 선교사가 “옳소, 그럼 김집사가 시작해서 지도하시오.”라고 했다. 그러자 김종상 집사가 “감리교회에서는 유년주일학교라 하는데 우리가 그 명칭을 뺏어 올수는 없지 않습니까?”라고 하니, 게일 선교사가 “순전히 어린 아이들의 모임이니 우리는 ‘소아회’라고 합시다.”¹¹³⁾라고 했다는

106) 강규찬·김선두·변린서 편집, 『평양노회지경각교회사기』, 34.

107) 강규찬·김선두·변린서 편집, 『평양노회지경각교회사기』, 36.

108) 강규찬·김선두·변린서 편집, 『평양노회지경각교회사기』, 49.

109) “장대현교회 소년회” 『동아일보』 1922년 10월 24일.

110) 대한예수교장로회 연동교회 편, 『연동주일학교 100년사』(1907-2007)(서울: 연동교회 역사위원회, 2008), 49-50.

111) 대한예수교장로회 연동교회 편, 『연동주일학교 100년사』(1907-2007), 60-61.

112) 대한예수교장로회 연동교회 편, 『연동주일학교 100년사』(1907-2007), 64-65.

것이다. 1906년 9월 선교사 밀의두(E. H. Miller) 목사의 보고서에 의하면 “내가 연동교회에서 특별히 관여한 일은 주일학교에서 여성들을 위한 목회였다. ... 오전 9시에 그들을 위한 설교를 하는 동안 남자들도 주일학교에서 공부했다.”¹¹⁴⁾라고 했다. 이 기록의 ‘주일학교’는 주일에 장년을 위한 성경공부로 볼 수 있다. 당시 김종상 집사는 낮 12시만 되면 집회시간(오후 2시)이 되기 전까지 교회당 뜰에 어린이를 모아놓고 재미있는 이야기를 들려주며 기다렸다. 연동교회는 우국지사들과 양반들이 많았지만, 반면 소아회를 반대하는 사람들이 생겨났다. 새로 지은 교회당에 새로 칠한 벽이며 깔아놓은 자리를 더럽히고 망칠 것만 같아서 염려했다. 이원금 영수는 “그 00을 가르치면 무엇에 쓰느냐? 공연히 예배당만 버려놓을 것이다”라고 하면서 적극 반대했다. 그래서 어떤 여교사는 눈물을 닦으며 어린이들을 선교사댁 추녀 밑으로 데리고 가서 거기서 예배를 드린 적도 있었다. 그러나 어린이들에게 관심을 가진 젊은이들의 간곡한 요청과 설득으로 전개해 나갔다.¹¹⁵⁾ 연동교회는 양반, 상민, 천민의 세 계급이 공존했다. 강단 앞에 양반, 중간에 상민, 출입구 쪽에 천민들이 앉았다. 이원금, 이명혁은 장로로 피택되었지만, 이원금은 천민과 함께 장로장립 받지 않겠다고 1백 여명을 데리고 나가서 묘동교회를 세웠다.

2) 연동 어린이 전도대와 유년주일학교

소아회 어린이들은 거의 연동소학교 학생들이었다. 연동교회는 연동소학교 학생들 중에서 12명(12~13세)을 뽑아서 그들을 훈련시켜 어린이전도대를 조직했다. 전도대원들은 토요일 오후 마다 모여 주일에 있을 모든 계획을 협의하고 주일 오후에는 사방으로 흩어져 어린이를 모아들였다. 북으로 동소문(혜화문), 동으로 동대문, 동남으로 수구문(광희문)까지 그 안에 있는 잘 입은 아이, 혈벗은 아이, 동생 업은 아이, 바구니 들고 심부름 가던 아이, 별별 아이들이 다 모였다. 전도대는 연동교회가 개척한 왕십리교회와 독섬교회까지 찾아가서 소아회를 설립하는데 기여했다. 연동소아회는 활동한지 한 달 만에 800명으로 10배로 늘어난 기적이 일어났다.¹¹⁶⁾

이와 관련하여 『연동주일학교 100년사』에 기록된 한 가지 사례를 들어본다. 1907년 여름 한창 더울 때, 수구문에 사는 어떤 집 9살 먹은 딸이 점심도 먹지 않고 나갔는데, 때가 지나도록 돌아오지 않은 것이다. 엄마는 젓먹이를 등에 업고 온 동네, 동무집으로 찾아나서도 도무지 없었다. “아주머니 아이를 잃어버렸어요? 저기 연동예배당에 가보세요. 이 동네 아이들은 다 거기 갔답니다.” “00, 거기 있기만 해봐라 당장 쳐죽일라...”, 여름 교회당은 좌우로 문을 활짝 열어놔서 깔아놓은 돗자리 위에 가지각색 옷을 입고 무더기로 둘러앉은 아이들이 마치 무슨 꽃과도 같이 보이고 선동같은 느낌이 들었다. 자기 딸은 아무리 둘러 보아도 없었다. “00도 이런데나 왔으면 좀 좋을까!” 그러다가 남쪽 옆문으로 가서 보니 선생님을 중심으로 옹기종기 둘러 앉아 있었다. 주먹을 쥐었다 폈다 하면서 ‘00이! 00을! 하던 그 엄마는 더러운 집신을 신은 채 교회당 안으로 들어가서 딸을 덥석 안았다. “앗다 00아! 너 여기 있는 줄 모르고 공연히 애썼지 뭐냐...” 두 눈에 구슬 같은 눈물을 떨구고 마음은 눈 녹듯 녹았다.”¹¹⁷⁾

113) 대한예수교장로회 연동교회 편, 『연동주일학교 100년사』(1907-2007), 72.

114) 대한예수교장로회 연동교회 편, 『연동주일학교 100년사』(1907-2007), 72.

115) 대한예수교장로회 연동교회 편, 『연동주일학교 100년사』(1907-2007), 74.

116) 대한예수교장로회 연동교회 편, 『연동주일학교 100년사』(1907-2007), 76-77.

1915년 조선주일학교연합회는 직제에 관한 규칙을 제정 발표하였다. 소아반은 13세 까지, 유년반은 14~20세까지 한다는 내용이었다. 1918년 연동교회는 소아회를 유년주일학교로 명칭을 바꾸었다. 1914년 전체 교인수가 700명에, 소아회는 921명이었다. 교사는 1914년 24명에서 1917년 57명으로 증가했다. 그리고 1923년 6월 3일에는 총회에서 “꽃주일 연보”라는 통지가 왔다.¹¹⁸⁾ 1914년도 서울소재 교회의 주일학교 상황이다:

학생 및 교사 통계(단위: 명) ¹¹⁹⁾					
1914	연동	새문안	승동	남문밖	안동
년도	921(학생)/24(교사)	250/18	350/25	585/19	100/8

이상에서 연동 소아회의 시작과 발전을 보았다. 소아회로 시작하여 유년주일학교로 그 명칭이 변화되는 것을 확인해볼 수 있다. 특히 연동주일학교는 소아회 아이들을 훈련시켜 연동 어린이전도대를 조직하여 적극적인 전도활동을 했다는 것은 주목할 만하다.

4. 광주 선교스테이션의 주일학교의 발전

1) 광주 선교스테이션의 주일학교 시작과 월슨 선교사

전남 최초의 목포양동교회(목포새한교회)를 설립했던 유진 벨(Eugene Bell, 배유지) 선교사의 가정과 오웬(Clement C. Owen) 선교사 가정, 김윤수 집사 및 변창연 조사 가정을 통해서, 1904년 12월 25일 광주 양림리교회가 시작되었다. 광주 선교스테이션의 출발이기도 했다. 양림동 선교사들의 헌신적인 복음전파와 의료활동 및 미션스쿨 사역은 광주 및 전남지역에 놀라운 결실을 가져왔다. 그와 함께 주일학교 특별히 확장주일학교 활동은 괄목할 만한 성과를 가져왔다.

주일학교 발전은 다수의 사역자들이 헌신한 데 기인한다. 특별히 월슨(Robert Manton Wilson, 우월순) 선교사와 스와인하트(M. L. Swinehart, 서로득) 선교사를 주목할 필요가 있다. 월슨 선교사는 놀란(Nolan) 선교사가 사임하고 떠난 후에, 광주에 도착하여 의료사역을 이어갔다. 그는 1905년 세인트루이스 워싱턴 대학교 의과 대학을 졸업하였고, 뉴욕 성서신학교(New York Biblical Seminary)를 졸업했다. 그는 미국 남장로교 선교회 광주 선교부 의료 선교사로 1908년 도착하여 사역을 시작했다.¹²⁰⁾ 그리고 광주 제중병원 원장으로 1911년에는 이 지역 최초의 현대식 병원인 제중병원(Ellen Lavine Graham Hospital)을 건축하였고, 이 지역 서양의학의 선구자였다. 또한 1909년 한센병 환자 진료를 시작하여 1912년 봉선동에 광주 나병원을 건축하였고, 결핵환자들을 돌보았다. 1926년 이후로 여수 읍촌면 신흥리로 이전하여 애양원을 건립하였다.¹²¹⁾ 뿐만 아니라, 어린이 사역에도 헌신 했던 선교사

117) 대한예수교장로회 연동교회 편, 『연동주일학교 100년사』(1907-2007), 77.

118) 대한예수교장로회 연동교회 편, 『연동주일학교 100년사』(1907-2007), 84-89. 꽃주일(flower Sunday)이란 ‘어린이주일’을 가리킨다. 처음에는 6월 첫 주일에 이후는 5월 첫째주일을 꽃주일로 했다. 5월 첫째 주일을 모든 교파의 교회가 어린이 주일을 지켰다. 그날은 교회마다 꽃으로 아름답게 장식했다. 그래서 꽃주일이라고 했다.

119) 대한예수교장로회 연동교회 편, 『연동주일학교 100년사』(1907-2007), 88.

120) 광주기독병원선교회 문서선교부 편, 『제중원 편지1』, 84.

121) 광주기독병원선교회 문서선교부 편, 『제중원 편지1』, 85.

였다.

유년주일학교는 1906년부터 배유지(Eugene Bell) 목사와 오웬(C. C. Owen) 목사 부인이 여성 성경공부반에 따라오는 어린 소년 소녀를 중심으로 시작하였다. 1907년에는 김윤수 집사가 유년주일학교 교장을 맡았다. 그러다 월슨 의사가 도착하면서 그 사역은 왕성하게 발전되어 갔다.¹²²⁾ 1910년부터 주일학교는 크게 성장해 갔다. 이와 관련하여 월슨은 *The Korea Mission Field*(1912)에서 다음과 같이 기록하고 있다:

나는 약 3년간 주일학교 사역을 맡았는데, 그 성장은 40에서 시작하여 500명이 되었다. 교회 공간이 모든 학급을 수용하기란 너무도 협소해서, 반(班)을 나누어야 했다. 절반은 남아있고, 절반은 남학교 건물을 사용했다. 그곳에서 우리는 정규 교실에서 10개 반(班), 종탑 안에서 1개반, 다락에서 1개 반, 그리고 지하에서 3개 반이 수업을 했다. 우리는 주중에 교사들을 위한 두 개의 학급을 운영하고 있다.¹²³⁾

이 성장을 수용하기 위해서 교회 예배당이 확장되는 것이 필요했다. 그래서 주일학교 사역을 위해서 모든 주일 오전을 활용하고, 오후 2시 30분에는 설교 예배를 드리기로 결정했던 것이다.¹²⁴⁾ 그 다음해인 1913년의 글에는 주일학교 학생들이 평균 790명이 참석했다고 한다. “여기 우리 지부의 사역에 있어서 흥미로운 부문은 주일학교 사역이다. 이제 우리는 몇 개의 주일학교가 있는데, 이 도시와 주변에 평균 790명이 참석한다.”¹²⁵⁾ 같은 해 스와인 하트(M. L. Swinehart, 서로득)도 광주 주일학교의 최대 토탈 숫자를 800명으로 잡고 있다.¹²⁶⁾ 월슨 선교사는 또한 한센병 아이들에게 성경공부를 열성적으로 진행해 나갔다. 성경공부를 통해서 성경을 더 잘 알게 되어 신앙이 성숙되고, 또한 문자를 인식하여 글을 읽을 수 있는 과정들을 소중히 여겼다.¹²⁷⁾ 또한 “그들이 험악한 질병을 지니고 있으면서도 언제나 기뻐하고 미소를 지으며, 사람들로부터 수많은 악담을 들으면서도 웃어넘기는 어린 한센병 환자들을 볼 때 너무도 기쁘고 그것은 성경공부의 비밀”이라고 했다.¹²⁸⁾ 그리고 그는 “나환자 요양원에서 성경을 가르치는 것은 하나의 특권입니다. 조선인에게 주어지는 가장 큰 특권은 공부해서 학자가 되는 것입니다. 그것은 나환자들에게도 마찬가지입니다.”라고 했다. 그리고 나환자요양소 주일학교에 대한 사랑을 다음과 같이 나타내고 있다: “우리의 모든 학교 중에 가장 훌륭한 학교는 56학급에 56명의 교사와 419명의 학생이 있는 나환자 요양소에 있는 학교입니다. 집도 거처할 곳이 없었던 희망을 잃고 헤매던 이 나환자들만큼 더 성경을 사랑하고 많이 공부하여, 주님의 사역에서 놀라운 기쁨과 위로를 받고 있는 사람은 아무도 없습니다.”¹²⁹⁾라고 했다. 그

122) 차종순, 『양림교회 100년사(1)』, 229. 반면에 월슨 선교사는 1908년에 복문안교회에서 10명도 안 되는 세례교인들과 소수아이들만이 모여 1908년 첫 번째 주일학교가 광주에서 시작되었다고 한다. 월슨, *KMF*(1925년 1월).

123) R. M. Wilson, “Medical Work in Kwang Ju,” *The Korea Mission Field*, Vol. 8. No 1. Jan. 1912, 17.

124) R. M. Wilson, “A Successful Sunday School,” *The Korea Mission Field*, Vol. 8. No. 8, Aug. 1912, 238.

125) R. M. Wilson, “Notes From Kwang Ju,” *The Korea Mission Field*, Vol. 9, No. 1. Jan. 1913, 19.

126) M. L. Swinehart, “A Home Letter From Kwang Ju,” *The Korea Mission Field*, Vol. 9, No. 5. May 1913, 137.

127) R. M. Wilson, “Sunday School at the Leper Hospital,” *The Korea Mission Field*, Vol. 14, March 1918, 64.

128) R. M. Wilson, “Sunday School at the Leper Hospital,” 64.

129) 광주기독병원선교회, 『제중원 편지1』(광주: 피디아, 2015), 64.

리고 “오늘날 여기서 우리의 가장 큰 기회는 어린아이들의 마음을 감동시키는데 있습니다. ... 제가 해야 할 본연의 임무가 환자를 돌보는 일이라고 하지만, 그 어떤 설득으로도 제가 주일날 어린이들을 교회로 나오게 돕는 일을 못하게 할 수 없을 것입니다.¹³⁰⁾ 여기서 그의 복음에 대한 열정을 가늠할 수 있을 것이다. 월슨 선교사와 뒤이어 입국한 스와인하트 선교사는 광주 선교부 확장주일학교를 일으켰다.

2) 스와인하트(M. L. Swinehart) 선교사와 확장주일학교

1911년 9월에 스와인하트(M. L. Swinehart) 선교사 부부는 딸 그리고 딸의 선생인 핏치양(Miss Harriet D. Fitch)과 함께 도착하여 광주 선교부의 영구 인력으로 복음사역에 전념하게 되었다.¹³¹⁾ 스와인하트 선교사는 어학공부, 선교부의 총무 및 재무, 선교부의 주일학교 총무 일을 담당했고, 부인은 어학공부, 선교부 복음전도, 여학교 공업부, 회계업무 지원을 하였다.¹³²⁾

『양림교회 100년사』(1)에 의하면, 1913년이 되면서 스와인하트(M. L. Swinehart, 서로독) 선교사가 광주 선교부 내의 유년 주일학교를 책임을 맡았다. 따라서 소태실과 사투(Sa Tu) 등에서 주일학교를 운영하였다.¹³³⁾ 스와인하트 선교사는 주일학교에 어린이들을 불러모으는 방법론에 대하여 다음과 같이 언급했다:

첫째, 외국인이 동네에 나타났다는 사실 자체가 구경거리이다.

둘째, 그림을 통하여 설명한다.

셋째, 찬송 등의 노래부르기이다.

넷째, 소풍을 통하여 줄다리기, 개구리 뛰기, 수건 놓기 등이었으며, 축음기(music-box)는 큰 인기였다.¹³⁴⁾

스와인하트는 한국 주일학교연합회 회장직을 맡기도 했으며, 그는 ‘확장주일학교’(Extension Sunday School)를 운영하기 시작했다. 1913년에는 광주 인근의 7개처 주일학교에서 790명의 학생을 교육시키게 되었다. 따라서 한국인 책임자가 필요했고, 최흥종 장로는 신학생으로서 9개월 간의 실습을 주일학교 실무 책임자로 봉사했다는 것이다.¹³⁵⁾ 확장주일학교 운동을 통하여 주일학교는 불신가정의 어린이들이나 교회가 없는 곳에서 성경공부와 예배가 이뤄지게 되었다.¹³⁶⁾

‘불신자 주일학교’(Heathen Sunday School)에 참여하는 아동들은 여름에는 밖에서 모이기도 했다. 때로는 두 반으로 나눌 필요가 있었다. Single과 Double반이 이었다. 전자는

130) R. M. Wilson, “Our Greatest Opportunity,” *The Korea Mission Field*, Vol. 18. April 1922, 83.

131) 차종순, 『양림교회 100년사(1)』, 175.

132) 차종순, 『양림교회 100년사(1)』, 203-204.

133) 차종순, 『양림교회 100년사(1)』, 230: 사투(Sa Tu)에 관하여는 “Inside A Sunday School For Heathen Children,” *The Korea Mission Field*, Vol. 11. No. 6. June 1915, 167을 참조할 것.

134) M. L. Swinehart, “Sunday Schools in Korea,” *The Missionary*, 1(1913), 214-216. 차종순, 『양림교회 100년사(1)』, 231에서 재인용.

135) 차종순, 『양림교회 100년사(1)』, 231.

136) M. L. Swinehart, “Heathen Children in Sunday Schools,” *The Korea Mission Field*, Vol. 10, No. 4, April 1914; “Inside A Sunday School For Heathen Children,” *The Korea Mission Field*, Vol. 11. No. 6. June 1915 참조.

홀로 오는 아동들의 반이고, 후자는 남동생이나 여동생을 업고 오는 아동들을 위한 반이었다. 먼저, 확장주일학교 운동을 통하여 교회가 없는 지역에서 어린아이들을 위한 예배와 교육이 지속됨으로써 지역 주민들로부터 좋은 호응을 얻는 것이다. 그리고 부모를 초청하여 부모들에게 성경, 한글 및 신학문을 소개함으로써 지역의 호응도를 높였고, 또한 선교사의 조사가 주기적으로 방문하여 부모들과 아이들과 함께 예배 공동체로 발전하게 되었다고 한다. 그래서 “이러한 과정을 통하여 교회로 발전한 곳이 소태실교회, 향사리교회, 복문밖교회 등이다”라는 것이다.¹³⁷⁾

스와인하트 부인(Lois Harks Swinehart)은 여성들과 어린이를 섬겼다. 과부들과 기생 등 소외된 여성들을 위한 자활 기술학교(Industrial school)를 운영함으로써 여성의 자립에 큰 기여를 했다. 그녀는 이러한 사역과 주일학교 사역의 경험을 토대로 하여 *Sarangie : a child of the Chosen. A Tale of Korea*『선교사 부인이 구한 조선의 아이들: 조선의 아이 사랑이』를 저술하였다(1926년 출판). 이 책에서 ‘사랑이’라는 조선아이가 등장한다. 그의 아버지는 가출하고, 딸을 낳고 버림받은 어머니는 무당이 되어 자신의 딸 6살짜리 ‘사랑이’를 기생 집에 팔려고 했다. 책 속의 ‘서부인’은 그 사실을 알고 매를 맞고 온갖 고충을 거치면서 절간에 잡혀 있는 ‘사랑이’를 구출해내는 이야기를 담았다. 자신의 경험을 토대로 쓴 영혼을 사랑하고 조선아이를 사랑한 선교사의 이야기를 담은 문학작품이다.

The Korea Mission Field(1925년 1월)은 “지난 주일에 31개의 주일학교에서 광주와 도시 인근 지역의 수많은 마을에서 모집된 2,991명의 학생들이 모였다. 16년 동안 5개의 주일학교가 5개의 정규 조직교회로 발전하였다.”¹³⁸⁾고 게재 했다. 그리고 *The Korea Mission Field*(1928년 5월)에는 48개 주일학교로 확장되었다고 했다.¹³⁹⁾

이와 같이 광주 스테이션에서 진행되었던 주일학교운동은 확장주일학교의 성공사례라고 할 수 있을 것이다. 교회가 없는 마을에 찾아가서 호기심 많은 어린이들을 지정한 장소에 모이게 하여 주일학교가 시작되었고, 부모들도 초청하였던 이곳이 향사리교회와 소태실교회로 발전되었다. 월슨 선교사는 의사로서 주일학교에 대한 남다른 애정으로 헌신을 했던 선교사였다. 그는 일반주일학교 뿐만 아니라, 한센병 주일학교를 통해서 고통스럽고 소외된 사람들에게 주님의 말씀으로 희망을 갖게 했고, 광주지역 주일학교 발전에 큰 공헌을 했다. 스와인하트 선교사 부부도 확장주일학교의 성공적인 사역에 중심인물이었고, 전국주일학교 연합활동에도 중요한 역할을 했다.

VI. 맺는 말

지금까지 초기 한국교회 주일학교 도입과 발전, 주일학교연합활동 및 주교연합회 설립과 주일학교 교재를 살펴보았다. 그리고 주일학교와 관련하여 장로교 사례를 조명해 보았다. 이제 본 연구에서 논의해온 내용을 몇 가지 정리해보고자 한다.

첫째, 근대 주일학교운동이 영국에서 시작될 때, 그 대상이 하나님의 형상으로서의

137) 차종순, 『양림교회 100년사』(1), 231.

138) R. M. Wilson, “Sunday Schools at Kwangju,” *The Korea Mission Field* Vol. XXI. No.1, Jan. 1925, 17.

139) R. M. Wilson, “The Sunday School Bus,” *The Korea Mission Field* Vol. XXII. No.5, May 1928, 107.

인격체이면서, 교회의 미래라고 할 수 있는 어린이였다는 점이다. 교육에 소외되고 있던 무산 가정의 어린이들을 향한 그리스도의 마음으로 출발한 점도 있었지만, 그들에게 성경을 가르치고 읽기와 쓰기를 할 수 있도록 하여, 결국 기독교 어린이와 청소년으로 양육하였다. 어린이 주일학교에 대한 중요성을 다시금 상기시켜 준다.

둘째, 근대 주일학교운동이 영국에서 시작되어 미국으로 확산되는 과정에서 협력 및 연합운동의 성격을 띄고 있었고, 그에 따른 사역의 성공적인 효과를 확인할 수 있었다. 주일학교운동에 있어서 레익스(Robert Raikes), 폭스(William Fox) 그리고 웨슬리(John Wesley) 등 당대 영국의 지도자들의 연합활동은 이후 주일학교운동의 이정표를 제시했다고 볼 수 있다.

셋째, 초기 한국교회에 주일학교가 도입될 때, 가난하고 국내외적으로 매우 어려운 상황이었으며, 나라는 몰락하고 있었다. 경술국치 이후 일제의 강압적인 교육정책은 학교에서 성경이나 한국사와 지리조차도 가르치지 못하게 했다. 이런 분위기에서도 그리고 부족한 물자와 교통의 불편함을 아랑곳 하지 않고, 우리의 선진들은 장년 및 유년주일학교를 발전시켰다. 오늘날 한국교회 역시 어려운 여건을 맞이하게 되었지만, 선진들로부터 통찰을 얻었으면 한다.

넷째, 초기 주일학교는 장년반부터 시작하다가, 교회가 성장발전함으로써 소아회 혹은 유년주일학교로 분반 혹은 분교를 하여 운영하였다. 주일학교의 중요성에 대한 인식은 개교회, 연합회, 그리고 총회에서 공감하면서, 협력하거나 지원해줌으로써 좋은 성과를 거두었다. 총회적으로 5월 첫째주일을 어린이 주일인 ‘꽃주일’을 지정해서 주일학교의 중요성과 의미를 부각시키기도 했다.

다섯째, 국내 주일학교가 도입되면서부터 주일학교 연합활동은 왕성하게 전개 되었고, 그에 따르는 성과도 거둘 수 있었다. 기존에 장로교와 감리교의 학교 및 병원 사역, 성경 번역, 문서선교 등의 연합활동이 있었고, 1905년 장감연합공의회가 시작되어 주일학교 공과 및 교재 채택, 세계주일학교연합회와의 연계와 그리고 주일학교 전문사역자들의 국내 활동, ‘조선주일학교연합회’ 결성, 4년 만에 개최되었던 전국주일학교대회의 성공적 개최, 그리고 좀 더 진전된 교육 교재 출간에 있어서 적극적인 협력이 있었다. 주일학교연합활동은 국내의 주일학교 활동의 성장에 크게 기여했으며, 국제적인 교류와 지원을 받으며 주일학교운동에 대한 지평을 넓힐 수 있었다.

여섯째, 주일학교운동에 있어서 장로교 사례를 통해서 척박한 환경이었지만, 연동교회 유년주일학교와 광주 선교스테이션에서의 확장주일학교에서 보듯이 선진들의 열정과 헌신을 발견할 수 있었다. 연동교회 주일학교는 적극적으로 연동 어린이 전도대를 만들어 전도했고, 광주 주일학교는 교회가 없는 마을에 찾아가서 복음을 전하고 그곳에서 주일학교가 시작되었으며, 이윽고 교회로 발전했다. 이러한 역사적 사실은 오늘날의 한국교회에 통찰과 도전을 충분히 제공하고 있다.

일곱째, 주일학교 연합활동을 살펴보면, 오늘날의 한국교회의 연합과 협력을 생각하게 된다. 그동안 연합활동을 해온 것은 사실이지만, 코로나19와 관련하여 대처가 미흡했다 할 것이다. 코로나 상황으로 가장 어려움을 겪은 공동체가 교회였다. 한국교회가 방역에 최대한 협력했음에도 불구하고 교회가 전염병의 진원지처럼 왜곡되었던 현실은 너무도 안타깝다. 이 경우에 각자의 목소리를 내는 것도 중요하지만, 교파와 교단을 넘어서 한국기독교가 연합을 하여, 정부와 언론에 대응했다면 하는 아쉬움이 크게 남는다.

※ 참고문헌

외국 및 번역 문헌

- Rhodes, Harry A. *History of The Korea Mission Presbyterian Church U.S.A. Vol. I, 1884-1934*. Seoul: The Presbyterian Church of Korea Department of Education, 1934.
- Scranton, M. F. "Woman's Work in Korea," *The Korean Repository*, January 1896.
- Swinehart, M. L. "A Home Letter From Kwang Ju," *The Korea Mission Field*, Vol. 9, No. 5. May 1913.
- _____. "Heathen Children in Sunday Schools," *The Korea Mission Field*, Vol. 10, No. 4, April 1914.
- _____. "Inside A Sunday School For Heathen Children," *The Korea Mission Field*, Vol. 11. No. 6. June 1915.
- Wilson, R. M. "A Successful Sunday School," *The Korea Mission Field*, Vol. 8. No. 8, Aug. 1912.
- _____. "Medical Work in Kwang Ju," *The Korea Mission Field*, Vol. 8. No. 1. Jan. 1912.
- _____. "Notes From Kwang Ju," *The Korea Mission Field*, Vol. 9, No. 1. Jan.
- _____. "Our Greatest Opportunity," *The Korea Mission Field*, Vol. 18. April 1922.
- _____. "Sunday School at the Leper Hospital," *The Korea Mission Field*, Vol. 14, March 1918.
- _____. "Sunday Schools at Kwangju," *The Korea Mission Field Vol. XXI. No.1*, Jan. 1925.
- _____. "The Sunday School Bus," *The Korea Mission Field Vol. XXIV. No.5*, May 1928.
- Harry A. Rhodes. 『미국 북장로교 한국 선교회사』 I. 최재건. 서울: 연세대출판부, 2009.
- Underwood, L. H. 『언더우드 한국에 온 첫 선교사』. 이만열 역. 서울: 기독교문사, 1993.

국내 단권

- 강규찬·김선두·변린서 편집. 『평양노회지경각교회사기』, 이교남 역. 평양: 광문사, 1925.
- 郭安連. 『長老教會史典彙集』. 京城: 朝鮮耶蘇教書會, 1935.
- _____. 『長老教會史典彙集』. 이교남 역. 서울: 조선야소교서회, 1935.
- 곽안전. 『한국교회사』. 서울: 대한기독교서회, 1970.
- 광주기독병원선교회 문서선교부 편, 『제중원 편지1』. 광주: 피디아아이, 2015.
- 김득룡. 『기독교교육원론』. 서울: 총신대학교 출판부, 1996.

김양선. 『한국기독교사연구』. 서울: 기독교문사, 1971.

대한예수교장로회 연동교회 편. 『연동주일학교 100년사』(1907-2007). 서울: 연동교회 역사위원회, 2008.

박용규. 『한국기독교회사』Ⅱ권. 서울: 한국기독교사연구소, 2019.

연동교회 편. 『연동주일학교 100년사』. 서울: 연동교회, 2008.

윤춘병. 『한국 감리교회 외국인 선교사』. 서울: 한국감리교회사학회, 2001.

이만열. 『한국기독교문화운동사』. 서울: 대한기독교출판사, 1996.

이영식. 『한국장로교회와 민족운동』. 서울: 한국기독교사연구소, 2019.

정달빈. 『주일학교 지도법』. 서울: 대한기독교서회, 1957.

정정숙. 『기독교교육사』. 서울: 도서출판 베다니, 2004.

차종순. 『양림교회 100년사(1)』(1904-1953). 광주: 서문당, 2003.

한춘기. 『한국교회 교육사』. 서울: 대한예수교장로회총회, 2006.

학술논문

곽안련. “주일학교 역사,” 『신학지남』 4(3)(1922).

_____. “주일학교 교사,” 『신학지남』 통권5권(2호)(1923).

_____. “주일학교 교사,” 『신학지남』 5(2)(1923).

_____. “주일학교 선생의게 아희의 충성,” 『신학지남』 12(3호)(1930).

_____. “주일학교 선생의게,” 『신학지남』 14(1)(1932).

_____. “주일학교 선생의게,” 『신학지남』 14(5)(1932).

_____. “주일학교 선생의게,” 『신학지남』 14(6)(1932).

_____. “주일학교 선생의게,” 『신학지남』 15(3)(1933).

_____. “주일학교 선생들의게 영웅숭배심,” 『신학지남』 12(4)(1930).

손원영. “한국 초기 주일학교 특성에 대한 연구,” 『기독교교육논총』 18집(2008).

『아희생활』 제4권 제11호(1929년 11월).

어도만. “만국주일학교 공과,” 『신학지남』 10(5)(1928).

어도만. “만국주일학교 공과,” 『신학지남』 10권(6호)(1928).

어도만. “만국주일학교 공과,” 『신학지남』 11(1)(1929).

어도만. “만국주일학교 공과 약해,” 『신학지남』 12(2)(1930).

은준관. “주일교회학교 교육에 관한 연구,” 『연세교육과학』 Vol.27.(1985).

이눌서. “주일학교 공과,” 『신학지남』 11(2호)(1929).

정웅섭. “근세의 기독교 교육,” 『기독교 교육사』. 서울: 한들출판사, 2007.

조선혜. “노블 부인의 선교생활 연구,” 감리교신학대학교대학원 박사학위논문(2012).

한규무. “『the journal of Mattie Wilcox Noble 1892-1934』에 대한 소개,” 『한국기독교역사연구』 소 소식』(15)(1994).

일간신문(날짜 순)

“주일학교연합대운동” 『동아일보』 1920년 5월 25일.

“유년주일학교운동회” 『동아일보』 1921년 5월 21일.

“주일학교 대회” 「동아일보」 1921년 10월 19일
“전조선주일학교 연합회 개최” 「동아일보」 1921년 10월 23일.
“천여대표가 회집” 「동아일보」 1921년 11월 3일
“주일학교대회 데 이일의 성황” 「동아일보」 1921년 11월 4일.
“전남주일학교대회” 「동아일보」 1921년 12월 16일.
“탐손 박사 강연회” 「동아일보」 1921년 12월 27일.
“장대현교회 소년회” 「동아일보」 1922년 10월 24일.
“제2회 전조선주일학교대회” 「조선일보」 1925년 10월 22일
「동아일보」 1925년 10월 23일
“전조선주일학교대회” 「조선일보」 1929년 10월 5일.
“3천 회원 집합, 주일교대회 개최” 「조선일보」 1929년 10월 9일.
“제3회 전조선주일학교대회” 「조선일보」 1929년 10월 11일.

이영식 교수의 “초기 한국교회 주일학교 연합활동의 발전과 장로교 사례” 논평

이치만 교수
장신대

본 논문은 한국교회에서 매우 중요한 위치와 역할을 맡아온 주일학교에 대한 연구이며, 특별히 주일학교 연합활동에 대해서 조명한 연구이다. 그래서 세계주일학교 기원과 확산, 한국교회의 주일학교 도입과 초기 발전상, 주일학교 연합기구의 양상과 연합활동, 주일학교의 교육교재, 초기 장로교회의 사례 등 매우 방대한 소재와 영역을 섭렵하며 소상하게 조명하고 있다. 이를 위해서 방대한 문헌을 하나하나 대조해가며 역사적 사실관계를 정밀하게 파악하고 있다. 또한 주일학교가 한국교회에서 차지하고 있는 중요성에 걸맞게 주일학교운동에 헌신하였던 수많은 인물들의 역할을 구명하고 있다. 연구자의 열성과 노력이 상당하지 않으면 가능하지 않은 작업임을 알 수 있다. 이는 학문을 연구하는 사람으로서 본받아야 자세이기에 높이 평가 받아야 마땅하다.

한편 본 논문은 마치 ‘초기 주일학교운동사’라는 이름의 통사(通史)를 대하는 것과 같은 느낌을 받았다. 이는 한편의 논문에 너무 많은 것을 담으려고 한 연구자의 과잉열심이 엿보이는 점이기도 하다. 그런 의미에서 논점이 여러 곳으로 분산되어서 연구자가 논하고자 하는 핵심이 무엇인지 명료하지 점은 아쉽다고 말할 수 있다.

끝으로 사실관계를 확인하기 위해서 두 가지 질문을 드린다. 먼저 본 논문에서는 주일학교대회가 개최되기에 앞서 이뤄진 사전작업으로 다음과 같은 기술이 있다. “이 대회에서는 한국의 주일학교사업을 발전시킬 목적으로, 이후 3년 동안 해마다 세계적인 주일학교 지도자를 파견하여 6개월 동안씩 각처에 있는 주일학교를 방문하여 지도하도록 했다. 이 대회가 개최된 후 다수의 대표들이 한국을 방문했다. 그래서 전국 각처에서 주일학교 대회를 개최하여 큰 성과를 거둘 수 있었다.”(9쪽) 그런데 이만열의 저술에 의하면, ‘한국교회의 자주적 자립 노력이 주일학교운동에도 영향을 미쳤다. (중략) 주일학교운동의 활성화를 위한 강연회가 서울, 평양, 개성, 대구 등지에서 개최되면서 (하략)’¹⁴⁰⁾ 라는 기술이 있다. 즉 본 논문은 주일학교대회가 결성되는 사전작업으로 각처의 주일학교를 활성화하는 역할을 세계 주일학교 지도자의 역할을 보았다고 여긴다. 그러나 이만열의 기술은 한국교회의 자주적 노력의 결과로 보고 있다. 이 부분에 대한 연구자의 견해를 듣고 싶다.

두 번째로 본 논문에서는 홀드크로프트에 대해서 다음과 같이 기술하고 있다. “주일학교운동이 점차 고조되면서, 그 사업을 전담하고 헌신할 총무를 세우고자 2~3차례 시도되었다. 이윽고 북장로회 홀드크로프트(J. Cordon Holdcroft, 허대전) 선교사가 1920년부터 주일학교 사업의 실질적인 총무로 활약을 하게 되었다.” 그런데 이만열의 저술에는, ‘주일학교위원회라는 새로운 조직체를 구성하면서 (중략) 초대회장은 스와인하트가 맡았고, 실무를 총괄한 초대 총무에는 북장로회의 홀드크로프트 선교사가 맡았다.’라는 기술이 있다.¹⁴¹⁾ 즉 본 논문의 역사적 기술과 이만열의 저술에 등장하는 역사적 기술이 상이한 기술이라고 이해되는데, 이에

140) 이만열, 『한국기독교문화운동사』(서울: 대한기독교출판사, 1996), 255.

141) 위의 책, 254.

대한 연구자의 견해를 듣고 싶다. (이상)

“아르굴라 폰 그룸바흐의 저항과 항변: ‘아르사키우스 제호퍼 사건’을 통해 본 여성 평신도 프로테스탄트의 자기정체성”

박경수 교수
장신대

I. 서론

16세기 유럽은 종교개혁이라는 거센 폭풍을 만났다. 이전 로마가톨릭교회가 가르쳤던 중요한 교리에 의문이 제기되었고, 기존의 예전과 관습과 질서에 대한 근본적 비판이 뒤따랐다. 결국 로마가톨릭교회는 ‘프로테스탄트’라는 새로운 거대한 실체와 맞닥뜨릴 수밖에 없었다. 프로테스탄트 진영은 1520년대 초반 독일에서는 루터의 가르침에 근거하여 확산된 루터주의로, 스위스에서는 츠빙글리의 사상에 기초하여 점차 퍼져나간 개혁주의로 분화되었다. 1520년대 후반에는 스위스와 남부독일을 중심으로 재세례파가, 1530년대에는 잉글랜드에서 로마가톨릭을 비판하는 프로테스탄트 사상이 확산되었고 이후 성공회로 발전하면서 독자적인 노선을 걷게 되었다.

16세기 프로테스탄트 종교개혁은 종교뿐만 아니라 정치, 경제, 문화 등 사회의 제반 영역에서 큰 변화의 바람을 일으켰다. 그러나 여전히 무풍지대로 남은 곳이 있었다면 남성과 여성 사이에 존재했던 성적 차별의 영역일 것이다. 따라서 최근까지도 종교개혁의 역사 서술은 남성 개혁자 중심일 수밖에 없었다. 하지만 20세기에 들어서면서 여성 개혁자에 대한 관심이 고조되면서, 16세기 당시 여성들이 시대적 제약으로 인해 활동할 충분한 공간을 얻지 못했음에도 불구하고 그들 역시 개혁 운동의 중요한 한 축이었음이 밝혀지고 있다.

본 논문은 16세기 종교개혁의 바람이 불기 시작하던 1520년대 초반 독일의 바이에른 지역에 살았던 아르굴라 폰 그룸바흐라는 한 여성 평신도 프로테스탄트 개혁자의 사상을 그녀가 쓴 팸플릿을 통해 규명하려는 시도이다. 이는 16세기 여성 개혁자의 활동과 사상을 부각함으로써 지나치게 남성에게 편중되어 반쪽으로 남아있는 종교개혁 역사 서술에 균형을 잡고 그 이야기를 한층 풍성하게 만들려는 목적을 가진다.¹⁴²⁾

아르굴라는 최초의 프로테스탄트 여성 개혁자 또는 최초의 프로테스탄트 여성 저술가라는 칭호를 받을만한 인물이다. 그녀는 1523-24년 사이에 7개의 공개서한과 1편의 시 작품을 통해 프로테스탄트 종교개혁을 옹호하고 로마가톨릭교회와 그 신학자들의 부당한 처신에 대해 공개적으로 항의함으로써 큰 파장을 일으켰다.¹⁴³⁾ 필자는 본 논문에서 그녀가 쓴 최초의

* 이 논문은 2021년 장로회신학대학교의 지원을 받아 수행된 연구임.

142) 필자는 오랫동안 여성 종교개혁자들에게 관심을 가지고 연구를 진행해 왔다. 2013년 핀란드 출신의 여성 신학자 키르시 스티예르나(Kirsi Stjerna)의 책을 『여성과 종교개혁』(서울: 대한기독교서회, 2013)이라는 이름으로 번역 출판하였다. 또한 스트라스부르의 카타리나 쉬츠 젤, 제네바의 마리 당티에르, 나바라의 잔 달브레와 같은 여성 개혁자들에 대한 연구를 학술지에 게재하고, 그 결과물들을 『인물로 보는 종교개혁사』(서울: 장로회신학대학교출판부, 2019)에 수록하였다.

143) Peter Matheson, “Breaking the Silence: Women, Censorship, and the Reformation,” *Sixteenth Century Journal*, Vol. 27, No. 1 (Spring, 1996), 97쪽에 따르면 당시 아르굴라의 팸플릿이 대략 30,000부가 유통되었다. 이것은 그녀의 주장이 일반 대중들에게 상당한 영향력이 있었음을

작품인 “잉골슈타트 대학에 보내는 공개서신”을 일차 사료로 사용하여,¹⁴⁴⁾ 그 안에 나타난 아르굴라의 사상과 주장을 여성 평신도라는 관점과 프로테스탄트 개혁자라는 관점에서 조명할 것이다.

II. 아르사키우스 제호퍼 사건과 아르굴라

1. 아르사키우스 제호퍼 사건

아르굴라가 역사의 전면에 개혁자로 등장하게 된 계기는 소위 ‘아르사키우스 제호퍼’ 사건 때문이었다. 뮌헨 출신의 아르사키우스 제호퍼(Arsacius Seehofer)는 16세기 루터주의 프로테스탄트 운동의 중심지였던 비텐베르크에서 필립 멜란히톤과 안드레아스 칼슈타트에게서 수학한 후 1521년 잉골슈타트 대학에 온 18살의 학생이었다.¹⁴⁵⁾ 잉골슈타트 대학에서 아르사키우스는 자신이 배운 루터주의 신학에 대해 이야기하고 나누면서 점차 주변에 영향을 끼치게 되었다. 하지만 당시 잉골슈타트 대학은 로마가톨릭신학의 중심지였고, 그 대학의 신학자 요하네스 에크는 1519년 라이프치히에서 루터와 치열한 신학적 논쟁을 펼친 인물로 루터에 반대하는 최대의 호적수였다. 따라서 대학 내에서 ‘이단적’인 루터파 사상이 퍼져나가는 것을 묵과할 수 없었다. 이에 잉골슈타트 대학은 루터주의를 따른다는 이유로 아르사키우스를 체포하여 심문하였고, 만일 그가 자신의 이단적 견해를 철회하지 않는다면 화형을 당할 수도 있다고 위협하였다. 결국 아르사키우스는 잉골슈타트 대학의 평의회 앞에서 자신의 신념을 철회하고 스스로를 바이에른 남쪽의 에탈수도원에 유배하겠다고 약속하였다.

이 소식을 들은 아르굴라는 속에서부터 불처럼 일어나는 의분을 도저히 억누를 수가 없었다. 그녀는 아르사키우스 사건을 알게 되자마자 잉골슈타트 대학의 신학자들에게 보내는 공개서신을 작성하였다. 아르사키우스가 대학으로부터 고발된 것이 1523년 9월 7일이고, 아르굴라의 항의 서신이 작성된 날짜가 9월 20일인 것을 볼 때, 그녀의 반응이 얼마나 즉각적이었는지 알 수 있다. 아르굴라는 이 일을 듣고 자신이 느꼈던 감정을 그대로 편지에서 표현한다.

대학의 신학자라는 사람들이 하나님의 말씀에 어긋나는 어리석은 폭력을 행사하고 있다. 당신들은 아르사키우스 제호퍼 사건에서 보듯이, 거룩한 복음을 붙들려는 사람을 협박하여 그것을 부인하도록 만들고 있다. 당신들은 그가 철회의 맹세를 할 수밖에 없도록 강제하고 있으며, 그가 그리스도와 그분의 말씀을 부인하게 하려고 투옥과 심지어는 화형의 위협까지 동원하고 있다. 이러면서 도대체 어떻게 당신들이 하나님의 이름으로 행한다고 자부할 수 있는가?¹⁴⁶⁾

이어서 아르굴라는 잉골슈타트의 신학자들이 그리스도와 사도의 모범에서 벗어난 자

보여준다.

144) 프리드리히 페이푸스(Friedrich Peypus)가 최초로 아르굴라의 잉골슈타트 대학에 보내는 공개서신의 초판과 재판판을 출판하였다. 이어서 여러 다른 도시들에서 아르굴라의 편지가 인쇄되었다. 16세기에 여성의 편지를 기꺼이 인쇄한 출판업자 페이푸스의 공헌이 간과되어서는 안 된다. Peter Matheson, “Breaking the Silence: Women, Censorship, and the Reformation,” 103.

145) 아르사키우스가 비텐베르크에서 공부할 당시 루터는 보름스 제국의회에 참석했다가 아이제나흐의 바르트부르크 성에 은신해 있었던 터라 그가 루터에게서 직접 배우지는 못했다.

146) Argula von Grumbach, “To the University of Ingolstadt,” *Argula von Grumbach: A Woman's Voice in the Reformation*, ed. Peter Matheson (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 76.

들이라고 비판하면서, 소위 성서에 능통한 전문가들이라는 사람들이 얼마나 비성서적인지를 지적한다.

이 일을 생각할 때면 내 심장과 팔다리가 심히 떨린다. … 그리스도가 당신들에게 그렇게 가르쳤는가, 아니면 사도들이나 선지자들이나 복음서 저자들이 그렇게 가르쳤는가? 어디에 그런 내용이 있는지 나에게 보여 달라! 대단하신 전문가들인 그대들이여, 나는 성서 어디에서도 그리스도와 사도들과 선지자들이 백성을 투옥하고, 불태우고, 살해하고, 추방했다는 내용을 발견하지 못했다.¹⁴⁷⁾

아르굴라는 아르사키우스의 양심을 이처럼 폭력적으로 억압한 것이 과연 정당한 조치인지에 대해 누구나 이해할 수 있도록 독일어로 공개토론을 하자고 제안하였다. “나는 당신들 앞에 나서 당신들의 이야기를 듣고 토론하는 것에 아무런 주저함이 없다. 하나님의 은혜로 나도 독일어로 질문하고 대답을 듣고 읽을 수 있다. … 나는 라틴어를 모르지만, 당신들은 독일어를 모국어로 하고 자랐다.”¹⁴⁸⁾ 아르굴라는 신학자들의 언어인 라틴어를 배우지 못했다. 사실 당시 여성은 교육의 기회에서 배제되어 있었기에 문맹률이 매우 높았다. 여성들의 경우 독일어로 듣고 말하는 것은 문제가 없었지만, 교육을 받지 않았을 경우 독일어로 읽고 쓰는 것은 쉽지 않았다. 하지만 아르굴라는 귀족 가문의 딸로 태어나 자랐기 때문에 독일어를 능숙하게 구사할 수 있었다. 아르굴라는 자신이 라틴어를 모른다는 사실을 부끄러워하기보다는 오히려 모든 사람이 듣고 이해할 수 있는 독일어로 이 사건의 정당성에 대해 공개토론을 할 것을 당당하게 요구하였다.

2. 아르굴라 폰 그룸바흐

1523년 아르사키우스 제호퍼 사건으로 역사의 무대에 혜성처럼 등장한 아르굴라는 어떤 사람이었을까?¹⁴⁹⁾ 그녀는 1492년경 독일 바이에른 지역의 슈바르츠 라버(Schwarze Laber) 강 근처 에렌펠스 성(Burg Ehrenfels)에서 귀족인 폰 슈타우프 가문 출신으로 태어났다.¹⁵⁰⁾ 아르굴라는 열살 때 아버지 베른하르딘(Bernhardin von Stauff)으로부터 1483년판 독일어 코베르거 성서(Koberger Bibel)를 선물로 받아 일찍부터 성서를 탐독하였다.¹⁵¹⁾ 아르

147) “To the University of Ingolstadt,” 76.

148) “To the University of Ingolstadt,” 89, 90.

149) 아르굴라의 생애에 관한 자세히 알기 원한다면 다음의 글들을 참고하라. 단행본으로 출간된 신뢰할 만한 아르굴라 전기는 Peter Matheson, *Argula von Grumbach: A Woman before Her Time* (Eugene, OR: Cascade Books, 2013)이다. 그 외에도 Kirsí Stjerna, 박경수·김영란 옮김, 『여성과 종교개혁』 (서울: 대한기독교서회, 2013), 144-74; Peter Matheson, “Form and Persuasion in the Correspondence of Argula von Grumbach,” *Women's Letters across Europe, 1400-1700*, ed. Jane Couchman and Ann Crabb (Burlington, VT: Ashgate, 2005), 275-96; Idem, “Pushing the Boundaries: Argula von Grumbach as a Lutheran Laywoman, 1492-1556/7,” *Practices of Gender in Medieval and Early Modern Europe*, ed. Megan Cassidy-Welch and Peter Sherlock (Turnhout: Brepols, 2009), 24-42를 참조하라.

150) 당시 여성은 언제 태어나서 언제 죽었는지 정확하게 기록되지 않았다. 아르굴라의 출생 연도도 1490, 1492, 1493 등 다양하게 나타나며, 사망 연도도 1554, 1560, 1568 등으로 표기된다.

151) 아르굴라는 루터의 독일어 성서가 나오기 훨씬 이전 안톤 코베르거(Anton Koberger)가 1483년에 펴낸 코베르거 독일어 성서를 탐독하였다. 아르굴라는 잉골슈타트의 신학자들에게 루터 이전에 나온 독일어 성서에 기초해서 공개토론을 하자고 제안한다. “To the University of Ingolstadt,” 89: “우리에게는 루터의 번역이 아닌 독일어 성서가 이미 있다. 당신들은 루터가 아직 생각지도 못하고 있던 때인 41년 전에 출판된 독일어 성서를 가지고 있지 않은가?”

굴라는 십대 후반이었던 1509년 흑사병으로 양친을 모두 잃었고, 그 후 삼촌인 히에로니무스 폰 슈타우프가 그녀의 후견인이 되었지만 1516년 삼촌마저 정치적 음모에 연루되어 죽임을 당했다.

아르굴라는 1516년 프리드리히 폰 그룸바흐(Friedrich von Grumbach)와 결혼하여 네 자녀를 두었지만, 남편과 세 자녀를 먼저 하나님의 품으로 보내는 아픔을 겪었다. 그녀의 남편 프리드리히는 1530년 사망하였고, 첫째 아들 게오르크(Georg)와 막내였던 딸 아폴로니아(Apollonia)는 1539년에, 둘째 아들 한스 외르크(Hans-Jörg)도 1544년 사망하였다. 유일하게 셋째 아들 고트프리트(Gottfried)만이 살아남았다. 역설적으로 아르굴라의 편지들이 지금까지 보존될 수 있었던 것은 당국이 그녀의 아들 고트프리트와 관련된 법적 증거로 아르굴라의 편지들을 압수했기 때문이다.¹⁵²⁾ 아르굴라는 남편이 죽은 후 1533년 포포 폰 슈리크(Poppo von Schlick)와 재혼했지만 그도 얼마 지나지 않은 1535년 사망하였다.

아르굴라는 십대 중반 뮌헨의 궁정에서 지냈는데, 이때 루터의 고해신부였던 요한 폰 슈타우피츠(Johann von Staupitz)와 게오르크 슈팔라틴(Georg Spalatin)을 만났고, 그들을 통해 루터주의 종교개혁 사상을 접하게 된 것으로 보인다. 이후 아르굴라는 루터, 멜란히톤, 슈팔라틴과 편지를 주고받으며 개인적인 접촉을 계속 이어나갔다. 아르굴라와 루터가 주고받은 편지는 아쉽게도 남아 있지 않지만, 루터의 여러 편지들에서 아르굴라와의 서신 왕래가 언급되고 있으며, 편지의 내용으로 볼 때 루터는 아르굴라의 사정과 형편을 잘 알고 있었다. 그리고 아르굴라는 1530년 6월 2일 코부르크 성에서 루터를 직접 만나기도 했다. 아마도 두 사람은 아우크스부르크에서 진행되고 있는 제국의회에 대해서, 그리고 비텐베르크에서 공부하고 있던 아르굴라의 아들 게오르크에 대해 이야기를 나누었을 것이다.¹⁵³⁾ 또한 아르굴라는 바이에른 주에 속한 도시 뉘른베르크의 개혁자 안드레아스 오시안더(Andreas Osiander)와 각별한 관계를 맺었다. 오시안더는 신앙적 문제에 있어서 아르굴라의 조언자 역할을 해주었고 그녀의 아이들의 보호자가 되어주었다. 아르굴라의 “잉골슈타트 대학에 보내는 공개서신”에 서문을 작성한 사람도 오시안더라고 알려져 있다.¹⁵⁴⁾ 뿐만 아니라 아르굴라는 급진적 개혁자에 속하는 발타자르 후프마이어, 세바스티안 로체, 한스 덴크와 같은 인물들과도 친밀한 관계를 유지했다. 이를 통해 아르굴라 개혁 사상과 네트워크의 폭이 주류 종교개혁자를 넘어서고 있음을 알 수 있다.

III. 여성 평신도

아르굴라는 “나는 빛으로 세상에 왔다.”(요 12:46)라는 주님의 선포를 인용하면서, 이 세상의 모든 사람들 특히 잉골슈타트 대학의 신학자들 같은 완악하고 맹목적인 사람들에게까지도 이 빛이 비취지기를 바라는 간절한 기도로 “잉골슈타트 대학에 보내는 공개서신”을 시작

152) Peter Matheson, “Our First Woman Reformer,” *Christian History* 139 (2019), 18.

153) Peter Matheson, “Martin Luther and Argula von Grumbach,” *Lutheran Quarterly*, Vol. 22, No. 1 (Spring 2008), 8.

154) 일반적으로 오시안더가 서문의 작성자라고 여겨져 왔다. 그가 아르굴라와 친밀한 관계를 맺고 있었고, 이 서문이 오시안더 전집에도 수록되어 있음을 고려한다면 충분한 개연성이 있다. 하지만 서문의 어휘나 문체가 오시안더의 것과 많이 다르다는 이유로 서문의 작성자가 발타자르 후프마이어(Balthasar Hubmaier), 귄츠부르크의 요한 에베를린(Johann Eberlin von Günzburg), 세바스티안 로츠(Sebastian Lotzer) 등 다른 사람일 수 있다는 가능성도 제기되었다. 서문의 저자에 관한 자세한 논의는 *Argula von Grumbach: A Woman's Voice in the Reformation*, ed. Peter Matheson, 56-61쪽을 참조하라.

한다. 그리고 곧바로 왜 자신이 당시의 관습에 맞지 않게 잉골슈타트 대학의 고매한 신학자들을 비판하는 편지를 쓸 수밖에 없었는지를 밝힌다.

아르굴라는 예수께서 친히 “누구든지 사람 앞에서 나를 시인하면 나도 하늘에 계신 내 아버지 앞에서 그를 시인할 것”(마 10:32)이라고 하신 말씀을 붙든다. ‘누구든지’라는 말씀에서 알 수 있듯이, 주님의 진리를 모든 사람 앞에서 시인하는 일에 있어서는 “여자든 남자든 누구도 예외가 아니다. 이것이 내가 그리스도인으로서 당신들에게 편지를 쓰지 않을 수 없는 이유이다.”¹⁵⁵⁾ 아르굴라는 자신이 공개서신을 쓰는 것은 다름 아닌 주님의 진리를 모든 사람 앞에서 공개적으로 시인하는 행위라고 믿었다.

아르굴라도 처음에는 어떻게 하든지 자신의 마음에서 일어나는 의분을 잠재우고 억누르려고 애썼다. 왜냐하면 당시 여성은 교회의 문제에 대해서 공적인 발언을 할 수 없었고, 특히 신학자들의 논쟁에 나서는 것은 있을 수 없는 일로 간주되었기 때문이다.¹⁵⁶⁾ 그러나 아르굴라는 예언서와 복음서의 내용을 통해 자신이 아르사키우스 사건에 대해 발언하는 것이 정당하며 마땅한 의무라는 것을 확신하였다.

나는 내 성정을 억누르고 무거운 마음으로 아무 것도 실행에 옮기지 않았다. 바울이 디모데전서 2장에서 “여자는 침묵해야 하고, 교회에서 말해서는 안 된다.”고 이야기하고 있기 때문이다. 그러나 어떤 남성도 나의 기대에 부응하는 사람이 없다. 그 누구도 이 일에 대해 말할 생각도 없고 말할 능력도 없다는 사실을 확인한 지금, 내가 앞에서 말한 “누구든지 나를 시인하면”이라는 말씀이 나로 하여금 나서지 않을 수 없도록 한다.¹⁵⁷⁾

아르굴라는 그 어떤 남자도 복음의 진리를 억압하고 강압으로 양심을 굴복시키는 잉골슈타트 대학의 조처에 대해 항변하지 못하는 상황이라면, “어린 아이들과 젖먹이들의 입으로 권능을 세우시는”(시 8:2) 하나님께서 여자인 자신을 들어 사용하신다고 믿었다. 만일 자신마저도 이 상황을 외면하고 침묵을 지킨다면 “돌들이 소리 지를”(눅 19:40) 것이기 때문이었다.

아무리 교황의 법이 여성의 발언권을 금한다고 할지라도 하나님의 명령과 뜻에 어긋난다면 교황법은 아무런 효력도 없다. 아르굴라는 “법학자와 신학자들이 하나님의 뜻과 말씀이 아니라 자신들의 머리에서 나온 법을 만들어 낸다면 어떻게 그들을 인정할 수 있단 말인가?”¹⁵⁸⁾라며 되묻는다. 아르굴라는 “하나님의 말씀에 관계되는 한, 교황도, 황제도, 영주도 그 누구도 어떠한 권한도 지닐 수 없다.”¹⁵⁹⁾면서, “당신네 교황법이 결코 우리를 구속할 수 없을 것”¹⁶⁰⁾이라고 말한다. 그녀는 오직 하나님의 말씀만이 우리 삶과 행동의 기준이라고 역설한다.

아르굴라는 18세의 젊은 학생 아르사키우스 제호퍼를 부당하게 억압하고 위협하여 그가 믿는 바를 철회하도록 만든 잉골슈타트의 신학자들에게 정면으로 도전하면서 공개토론을

155) “To the University of Ingolstadt,” 75.

156) 신약성서에서 바울이 여자에 대해 말한 것들이 마치 만고불변의 유일한 진리인 양 강요되고 있었다. “여자는 교회에서 잠잠하라. 그들에게는 말하는 것을 허락함이 없나니 율법에 이른 것 같이 오직 복종할 것이요.”(고전 14:34) “여자가 가르치는 것과 남자를 주관하는 것을 허락하지 아니하노니 오직 조용할지니라.”(딤후 2:12)

157) “To the University of Ingolstadt,” 79.

158) “To the University of Ingolstadt,” 81.

159) “To the University of Ingolstadt,” 76.

160) “To the University of Ingolstadt,” 80.

요구하였다. 그리고 로마가톨릭교회가 그토록 중요하게 여기는 라틴어 불가타 성서의 번역자인 히에로니무스의 예를 들면서 여성인 자신도 성서에 근거한 토론을 요구할 권리가 있다고 주장하였다.

선지자 예레미야가 예레미야서 22장에서 “땅이여, 땅이여, 땅이여, 여호와와 말을 들을지니라.”라고 외친 것처럼, 나도 외친다. 나는 당신들에게 답변을 간곡히 요청한다. 내가 알지 못하는 오류가 나에게 있다고 생각한다면 알려 달라. 히에로니무스가 브레실라(Blesilla), 파울라(Paula), 에우스토키움(Eustochium)과 같은 여성들에게 많은 편지를 쓰는 것을 부끄럽게 여기지 않았다. 그렇다. 우리 모두의 유일한 교사이신 그리스도 자신도 막달라 마리아와 우물가의 여인에게 가르치는 것을 부끄럽게 생각하지 않았다.¹⁶¹⁾

이와 같이 아르굴라는 자신이 한 사람의 여성 평신도이기는 하지만, 복음의 진리와 관계된 문제에 대해 발언할 자유가 있으며 또 잉골슈타트 대학이 제호퍼에 대해 내린 조치가 정당한지를 공개적으로 묻고 대답을 들을 권리가 있다고 확신하였다.

물론 잉골슈타트 대학의 로마가톨릭 신학자들은 어쩌면 너무나 당연하게 평신도 여성과 토론을 벌일 가치가 없다고 판단하고 그녀의 편지를 애써 무시하였다. 하지만 아르굴라의 친구들은 그녀의 편지를 당시 새롭게 등장한 미디어인 인쇄기를 통해 출판하였다. 이 항변서가 최소 17판 이상 출판된 베스트셀러라는 사실은 당시 아르굴라의 주장이 일반 대중에게 상당한 호소력을 지녔음을 말해준다.¹⁶²⁾ ‘일개’ 평신도 여성이 감히 대학의 소위 고매한 신학교수들에게 도전장을 던진 일은 엄청난 파장을 일으킨 대사건이었다.¹⁶³⁾

아르굴라가 잉골슈타트 신학교수들에게 편지를 쓴 1523년에는 라틴어를 알지 못하는 평신도, 그것도 여성이 신학적 주제에 문제를 제기하고 토론을 요청할 권리를 주장하는 것은 가당치도 않은 일이었다. 로마가톨릭의 남성 성직자와 신학자 집단은 여성은 감정적이 존재여서 종교적 주제를 다루기에는 적합하지 않다고 단정하였다. 그러나 아르굴라는 성서와 교회 역사는 특별한 시기에 성령의 감동을 받은 여성들이 하나님의 뜻을 대언했음을 증언하고 있다고 주장한다. 그녀는 자신이 이러한 예언자적 전통에 서 있다고 믿었다. 이것이 그녀의 글에서 예언서의 인용이 두드러지게 많은 이유이다.

반적으로 오시안더가 썼다고 여겨지는 이 편지의 서문은 아르굴라가 에스더, 수산나, 유딧과 같은 여성 예언자들의 전통과 연결되어 있음을 강조하고 있다.

경건한 에스더가 백성들을 구하기 위해 죽음과 파멸에 맞섰던 것처럼, [아르굴라] 역시 거룩한 말씀의 옹호자들에게 최근 부과되는 섬뜩한 형벌 때문에 자신의 그리스도인으로서의 정체성을 단념하는 것을 거부한다. 경건한 수산나처럼, 아르굴라는 진리에 대해 침묵함으로써 하나님을 대적하는 죄를 범하기보다는 자신의 행동으로 인해 사람들의 손에 내맡겨지는 쪽을 원했다. 따라서 우리는 유딧서 9장에서 “오! 주님, 당신의 이름에 합당한 영광

161) “To the University of Ingolstadt,” 88. 아르굴라가 불가타 성서의 독일어 번역 성서에 실려 있는 히에로니무스의 서문에서 이 사실을 알았다는 것은 분명해 보인다. 예를 들어 코베르거 역본의 아가서 머리말에서 히에로니무스는 그 여성들을 언급하고 있다.

162) 아르굴라의 첫 번째 공개서신이 몇 판까지 출판되었는지는 자료에 따라 다소 차이가 있지만, 필자는 Peter Matheson, “A Life in Letters: Argula von Grumbach(1492-1556/7),” *Early Modern Women: An Interdisciplinary Journal*, vol. 4 (2009), 28쪽의 의견을 따라 17판으로 제시하였다.

163) Peter Matheson, “Our First Woman Reformer,” 17.

을 돌릴 수 있도록 여자의 손을 이용하여 그들의 콧대를 꺾으소서.”라고 말한 것처럼, 이런 교만하고 강압적인 그리스도의 적대자들이 무너지고 사라지기를 하나님께 기도해야만 한다.¹⁶⁴⁾

하나님께서 비상한 시기에 여성들을 들어 당시 정치와 종교 권력자들을 비판하고 개혁의 등불로 사용하신 것처럼, 아르굴라는 자신도 자기 시대의 교회개혁을 위해 하나님의 손에 붙들린 도구라고 확신했다. 16세기 여성이 교회의 권위에 맞서 비판적 발언을 하고 전면에서 나서는 일은 대단히 위험한 일이었다. 하지만 위의 인용문에서 볼 수 있듯이 아르굴라는 “섬뜩한 형벌 때문에 자신의 그리스도인으로서의 정체성을 단념”할 수는 없었다. 그녀는 “진리에 대해 침묵함으로써 하나님을 대적하는 죄를 범하기보다는 자신의 행동으로 인해 사람들의 손에 내맡겨지는 쪽을 원했다.” 이는 자신의 행동으로 인해 목숨이 위태로울 수도 있음을 알고 있었다는 말이다. 당시 이단으로 정죄된 루터를 옹호하는 것도 모자라 루터주의 사상을 따르다가 징벌을 받은 청년을 변호하고 나선다는 것 자체가 스스로 이단 사상에 동조한다는 것을 자인하는 격이기 때문이다.

아르굴라를 세상에 알린 첫 번째 출판물이 1523년 9월에 씌어진 “잉골슈타트 대학에 보내는 공개서신”이라면, 그녀의 마지막 작품은 1524년 가을 뉘른베르크에서 출판된 “잉골슈타트 대학의 한 사람의 시에 대한 대답”이라는 제목의 장문의 시이다. 1524년 초여름 란츠후트의 요하네스(Johannes von Lanzhut)라는 가명을 사용하는 인물이 “슈타우펜 가문의 여성과 그녀의 논쟁에 관한 한마디 충고”라는 제목으로 시를 발표하였다. 요하네스는 이브의 딸, 즉 여성은 그녀의 남편에게 복종하고 교회에서 잠잠해야 한다고 말한다. 아르굴라에게 물려돌리는 본연의 일상으로 돌아가라고 말한다. “여성의 자리는 뽐내며 활보하는 것이 아니다. 하나님의 말씀으로 남자를 가르치는 것도 아니다. 막달라 마리아처럼 귀 기울여 듣는 자리이다.”¹⁶⁵⁾ 이에 대한 대답으로 아르굴라가 쓴 시가 바로 “잉골슈타트 대학의 한 사람의 시에 대한 대답”이다.

아르굴라의 도덕성과 정직성을 비난하는 요하네스의 시가 130행으로 이루어져 있는 반면, 아르굴라의 시는 네 배가 넘는 556행의 작품이다. 아르굴라는 성서에 의지하여 자신의 논지를 전개하면서 요하네스의 턱없는 비난에 적절히 응수하였다. 그녀는 이 시 작품을 통해 자신의 문학적 재능을 분명하게 보여주었을 뿐만 아니라 신학적 주제를 두고서 토론과 논쟁을 벌일 수 있는 능력이 있음도 확실히 드러내었다. 아르굴라는 우리가 바로 하나님의 성전이라는 바울의 말(고전 3:16)을 인용하면서, “너희 안에 하나님의 성령이 거하신 다는 것을 믿지 못하였는가? 정말 여성은 거기에서 제외되어 내쫓겼는가?”¹⁶⁶⁾ 반문한다. 그리고 요하네스와 잉골슈타트의 신학자들을 향해 분명하게 선언한다. “당신이 하나님의 말씀을 억압하는 한, 영혼을 악마의 속임수에 넘긴 것이다. 부끄러운 줄 알라! 나는 멈출 수도 없고 멈추지도 않을

164) Preface of “To the University of Ingolstadt,” 74. 수산나 이야기는 프로테스탄트 교회에서 외경으로 간주하는 다니엘서 13장에 나오는 이야기이다. 프로테스탄트 교회에서 사용하는 성서 다니엘서는 12장으로 끝나지만, 당시 로마가톨릭교회는 거기에 13장과 14장을 추가하여 사용하였다. 유딧서도 프로테스탄트 교회에서는 외경으로 간주하는 책이다.

165) Johannes von Lanzhut, “A Word about the Stauffen Woman and Her Disputativeness,” *Argula von Grumbach: A Woman's Voice in the Reformation*, ed. Peter Matheson (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 168.

166) Argula von Grumbach, “An Answer in Verse to a Member of the University of Ingolstadt,” *Argula von Grumbach: A Woman's Voice in the Reformation*, ed. Peter Matheson (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 178.

것이다. 집에서나 거리에서나 하나님의 말씀을 전하고 선포하는 것을.”¹⁶⁷⁾ 이 얼마나 강단(剛斷) 있는 여성 예언자의 목소리인가!

아르굴라의 저술활동은 1523-24년 사이 1년이 채 되지 않는 짧은 시간 이어지다가 끝이 났다.¹⁶⁸⁾ 1525년 농민전쟁이 발발하면서 팸플릿 문학이 쇠퇴하였고, 바이에른은 로마가톨릭의 소위 ‘반(反)종교개혁’의 중심지가 되었다. 아르굴라는 다행인지 불행인지 순교를 피할 수 있었다. 비록 단기간의 소동으로 마무리되었지만 평신도 여성이 교회의 신학자들을 공개 비판하고 당시 이단으로 정죄된 프로테스탄트 사상을 옹호한다는 것은 사회의 근간을 뒤흔드는 사건이었다. 그녀는 여성으로서는 드물게 성서에 정통했으며, 성서를 능수능란하게 인용하며 자신의 주장을 펼쳤고, 아르사키우스 제호퍼 사건을 통해 양심의 자유, 말할 수 있는 자유를 옹호한 시대를 앞선 여성 개혁자였다.

IV. 프로테스탄트 개혁자

아르굴라의 “잉골슈타트 대학에 보내는 공개서신” 팸플릿 표지의 목판화는 아르굴라가 신학자 무리들 앞에 홀로 서서 논쟁하는 모습을 그리고 있다. 왼편에는 아르굴라가 성서를 손에 들고 혼자 서 있고, 오른편에는 신학자들이 무리지어 아르굴라를 위협하는 모습을 보이고 있는데 로마교회의 전통적 신학과 교회법을 담고 있는 두꺼운 책은 바닥에 나뒹굴고 있다. 이 목판화는 개혁자로서의 아르굴라의 용기를 잘 보여준다.



[그림1] 아르굴라가 성서를 들고 로마가톨릭교회 신학자들과 논쟁을 벌이는 모습.

1. ‘오직 성서’와 ‘만인제사장설’

아르굴라는 “잉골슈타트 대학에 보내는 공개서신”에서 프로테스탄트 종교개혁자의 면모를 가감 없이 드러내고 있다. 무엇보다도 그녀는 ‘오직 성서’(sola scriptura)라는 종교개혁의 원칙에 철저하게 기초하고 있다. 아르굴라의 성서에 대한 강조는 잉골슈타트 대학에 보내는 공개서신에서만 아니라 그녀의 모든 작품에서 확인할 수 있는 뚜렷한 특징이다. 아르굴라

167) “An Answer in Verse to a Member of the University of Ingolstadt,” 182.

168) 아르굴라가 잉골슈타트 대학에 보낸 첫 편지가 1523년 9월 20일자이고, 레겐스부르크의 행정관과 의회에 보낸 마지막 편지는 1524년 6월 29일자이다. 그 후 란츠후트의 요하네스라는 인물이 아르굴라를 비난하는 시를 발표하자, 이것에 대한 대답으로 그녀가 쓴 시가 1524년 가을에 인쇄되었으니 그녀가 남긴 저술은 모두 1년 안에 이루어진 것이다. 아르굴라의 7개의 편지와 1편의 시 출판은 표현의 자유를 위한 한 여성의 전례 없는 캠페인이었다.

의 편지와 시는 거의 성서 인용으로 조밀하게 짜여 있는 모자이크에 가깝다. 특별히 구약의 예언서와 신약의 예수와 바울의 인용이 두드러진다. 아르굴라는 성서의 내용이 자기 논증의 근거가 되도록 자유자재로 인용함으로써 성서에 대한 지식이 남다름을 보여주었다.

아르굴라는 어떤 사람도, 그가 교황이든, 황제든, 영주든, 철학자 아리스토텔레스든, 신학자든 누구도 하나님의 말씀과 다른 것을 가르치거나 강요할 권한이 없음을 분명하게 지적한다.¹⁶⁹⁾ 이것은 잉골슈타트의 신학자들이 교황령을 앞세워 하나님의 말씀인 성서의 가르침에 따라 신앙을 고백한 아르사키우스를 억압하고 변절을 강요한 것에 대한 항변이다. 아르굴라는 편지에서 “나는 당신들이 성서에 근거하여 아르사키우스의 조항 중 하나라도 논박했다는 이야기를 듣지 못했다.”¹⁷⁰⁾며 아르사키우스 사건의 처리 과정이 부당했음을 강조한다. 아르굴라는 편지에서 예레미야의 ‘끓는 가마의 환상’(렘 1:13-14)에 빗대어 잉골슈타트 대학과 신학자들이 하나님의 분노를 자초하고 있다고 비판한다.¹⁷¹⁾ 또한 호세아 선지자가 하나님을 거역하고 배반한 이스라엘 백성이 사자와 표범과 곰을 만나게 될 것이라고 예언한 것처럼, 거짓 신학자들이 하나님의 분노를 맞닥뜨리게 될 것임을 경고한다.¹⁷²⁾ 아르굴라는 하나님의 뜻과 말씀이 아니라 법학자와 신학자의 머리에서 나온 법은 결코 그리스도인을 구속할 수 없다고 주장한다.¹⁷³⁾ 아르굴라는 잉골슈타트의 신학자들을 “두어 움큼 보리와 두어 조각 떡을 위하여”(겔 13:19) 하나님의 말씀에서 떠나 자기 마음대로 헛된 것을 가르치는 거짓 선지자라고 거침없이 공격한다.

성서야말로 아르굴라에게는 빛 그 자체였다. 캄캄한 어둠 가운데 있던 그녀에게 복음은 빛이었고 하나님의 해방하시는 메시지였다. 그녀는 성서를 통해 자신이 빛을 발견하고 새로운 깨달음을 얻게 된 경험을 다음과 같이 표현하였다.

아! 하나님의 영이 성서 본문을 넘나들며 우리를 가르치고 깨달음을 주실 때 얼마나 기쁜지, 그 결과 나는 참되고 진정한 빛이 비치는 것을 보게 되었다. 하나님께 찬송을 돌릴지이다. 만약 주님께서 나에게 은혜를 베푸신다면, 나는 나의 달란트를 묻어두기를 원하지 않는다.¹⁷⁴⁾

아르굴라는 자신이 경험한 빛과 깨달음을 혼자만의 감격으로 간직하는 데서 그치지 않고 널리 전하고 알리기를 소원하였다. “나의 달란트를 묻어두기를 원하지 않는다.”는 고백은 아르굴라가 당시의 여성관에 갇혀 침묵하기보다는, 드보라, 에스더, 수산나, 유딧의 뒤를 이어 비상한 시기에 하나님의 뜻을 전하는 참된 예언자의 역할을 하겠다는 다짐이다.

‘오직 성서’와 더불어 ‘만인제사장’(priesthood of all believers) 교리는 아르굴라의 프로테스탄트 사상의 두 기둥이라 할 수 있다. 아르굴라는 성직자만이 아니라 소위 평신도도, 남성만이 아니라 여성도 하나님 앞에서 제사장이라는 프로테스탄트 교리를 적극 받아들였다. 아르굴라는 “내가 내 영을 만민에게 부어 주리니 … 내가 또 내 영을 남종과 여종에게 부어

169) “To the University of Ingolstadt,” 76-77.

170) “To the University of Ingolstadt,” 85.

171) “To the University of Ingolstadt,” 77.

172) “To the University of Ingolstadt,” 77.

173) “To the University of Ingolstadt,” 80: “당신네 교황법이 결코 우리를 구속할 수 없을 것이다.”

“To the University of Ingolstadt,” 81: “법학자와 신학자들이 하나님의 뜻과 말씀이 아니라 자신들의 머리에서 나온 법을 만들어 낸다면 어떻게 그들을 인정할 수 있단 말인가?”

174) “To the University of Ingolstadt,” 86-87.

줄 것이라.”(욥2:28-29)는 말씀에서 성령이 성직자와 평신도, 남성과 여성을 포함한 모든 사람, 즉 만민에게 임한다는 것을 강조한다. 요엘서 2장의 이 말씀은 아르굴라의 작품 곳곳에서 자주 언급되고 있다.

아르굴라는 복음서에서 예수께서 친히 하신 말씀에서도 모든 믿는 자들이 하나님 앞에서 제사장이라는 사실을 다시금 확인한다.

나는 “누구든지 사람 앞에서 나를 시인하면 나도 하늘에 계신 내 아버지 앞에서 그를 시인할 것”(마 10:32)이라는 말씀과, “누구든지 나와 내 말을 부끄러워하면 인자도 자기와 아버지와 거룩한 천사들의 영광으로 올 때에 그 사람을 부끄러워”(눅 9:26)할 것이라는 말씀을 본다. 하나님의 입에서 나온 이 말씀들이 언제나 내 눈 앞에 있다. 이 말씀에서 여자든 남자든 누구도 예외가 아니다.¹⁷⁵⁾

모든 그리스도인들은, 여자든 남자든 예외 없이 사람들 앞에서 그리스도와 그의 복음을 부끄러워하지 말고 시인하며 증언해야 한다. 그래야만 하나님께서도 그를 기뻐워하시며 인정해 주실 것이기 때문이다.

2. 아르굴라와 루터의 관계

아르굴라가 오직 성서와 만민제사장설을 강조한 프로테스탄트 개혁자가 된 데에는 분명 루터와 멜란히톤의 영향이 짙게 배어 있다. “잉골슈타트 대학에 보내는 공개서신”에서도 이러한 점은 분명하게 드러난다. 아르사키우스가 루터주의를 받아들였다는 이유로 위협을 당하고 그 견해를 철회하도록 강요를 받았기 때문에 아르사키우스를 옹호하는 것은 당연히 루터주의 개혁사상을 옹호하는 것과 연결되었다. 피터 매테슨은 아르사키우스가 아르굴라의 편지를 루터에게 전해준 전달자였다고 생각한다.¹⁷⁶⁾ 매테슨의 주장이 옳다면, 왜 아르굴라가 아르사키우스의 루터주의 신앙을 폭력을 사용하여 굴복시킨 잉골슈타트 대학의 신학자들을 그토록 즉각적으로 비판하며 나섰는지 충분히 이해할 수 있을 것이다.

아르굴라는 루터와 멜란히톤으로 대표되는 비텐베르크 개혁자들을 옹호한다. 이 당시 이미 루터가 이단으로 정죄되었고, 루터와 루터주의자들의 글을 읽거나 소지하는 것도 금지된 때이기 때문에, 공개적으로 루터를 옹호한다는 것은 위험천만한 행동이었다. 그럼에도 불구하고 아르굴라는 “잉골슈타트 대학에 보내는 공개서신” 여러 차례 루터를 지지하고 나섰다.

루터와 멜란히톤이 당신들에게 하나님의 말씀 이외에 무엇을 가르치는가? 당신들은 그들을 논박하지도 않은 채로 정죄하고 있다.¹⁷⁷⁾

내가 루터와 멜란히톤의 작품을 부인하려 든다면, 그것은 하나님과 그분의 말씀을 부인하는 꼴이 되고 말 것이다. 그런 일이 결코 없기를. 아멘.¹⁷⁸⁾

나는 복음의 충실한 일꾼인 마르틴 루터가 가르쳤다고 여겨지는 이단적 사설이 무엇인지

175) “To the University of Ingolstadt,” 75.

176) Peter Matheson, “Martin Luther and Argula von Grumbach,” 4.

177) “To the University of Ingolstadt,” 76.

178) “To the University of Ingolstadt,” 77.

나에게 제시해 줄 것을 요구하는 편지를 그[교령(敎令) 설교자]에게 쓰려고 했었다.¹⁷⁹⁾

아르굴라는 루터와 멜란히톤이 쓰고 가르친 것은 모두 성서에 기초한 것임을 분명히 하였다. 아르굴라는 만일 루터가 쓴 모든 작품을 이단시한다면, 그가 충실히 번역한 독일어 신약성서마저도 이단으로 치부해버리는 것이며 이것은 로마가톨릭교회가 성서마저도 부인하는 자가당착에 빠지는 것이라고 비판한다. 그러면서 자신은 독일어로 출판된 루터의 모든 글을 읽었다고 당당하게 고백한다.

루터와 멜란히톤이 쓴 어떤 글이 당신들 보기에 이단적인지 나에게 말해 달라. 나는 독일어로 쓴 어떤 글에서도 이단적인 것을 보지 못했다. 사실 독일어로 출판된 많은 책들을 나는 모두 읽었다. … 루터의 모든 작품은 성서를 향하고 있고, 우리로 성서를 읽도록 안내하고 있다.¹⁸⁰⁾

이처럼 아르굴라는 루터의 글이 모두 성서에 근거한 개혁사상을 전하고 있으며, 우리를 성서로 인도하는 안내서의 역할을 하고 있다고 선언한다. 그런데 로마가톨릭의 신학자들은 루터의 주장을 성서에 근거해서 논박하지도 못하면서 로마교회의 교령을 근거로 이단 사상으로 치부하고 그의 글을 읽는 것조차 금하고 있다. 이것은 “화 있을진저 너희 율법교사여! 너희가 지식의 열쇠를 가져가서 너희도 들어가지 않고 또 들어가고자 하는 자도 막았느니라.”(눅 11:52)라는 주님의 말씀처럼, 로마교회의 신학자들이 자신들은 물론 사람들을 진리에 이르지 못하도록 막는 걸림돌일 뿐이라는 사실을 보여주는 것이다.

아르굴라와 루터는 1530년 코부르크 성에서 직접 만났지만, 그 이전에 편지 왕래를 통해 서로를 잘 알고 있었다. 루터는 바이에른의 귀족 여성이자 네 자녀의 어머니인 아르굴라가 복음을 위해 기꺼이 감수한 고통, 손실, 위협에 대해 익히 알고 있었다. 1524년 2월 하순 요한 브리스만(Jahann Briessman)에게 보낸 루터의 편지는 루터가 아르굴라를 주목하고 있었음을 분명히 보여준다. 루터는 바이에른에서 복음이 모진 박해를 받고 있음을 언급하면서 아르굴라 폰 슈타우프라는 귀족 여성의 신앙적 용기를 높이 칭송하였다. “그녀는 그리스도가 특별한 방식으로 사용하는 도구입니다. 나는 당신에게 그녀를 추천합니다. 그리스도께서 그분의 지혜로 그 거만한 유력한 자들을 꺾으실 것입니다.”¹⁸¹⁾ 이 편지에서 루터는 잉골슈타트에서 벌어진 아르사키우스 제호퍼 사건을 알고 있고, 이 일에 있어서 아르굴라를 지지하고 있음을 분명하게 보여주었다. 1524년 겨울 아르굴라가 루터에게 보낸 편지에서 그녀는 루터에게 서둘러 결혼하라고 재촉하였고, 루터는 선한 뜻으로 조언해 준 아르굴라에게 고마움을 표시하기도 했다.¹⁸²⁾ 이는 두 사람의 관계가 상당히 밀접한 개인적 관계였음을 알게 해준다.

분명 아르굴라는 루터를 통해 프로테스탄트 종교개혁 사상의 세례를 받았다. 그녀는 루터가 하나님의 손에 들린 도구이며 복음의 충실한 일꾼임을 의심치 않았다. 그러나 동시에 아르굴라는 자신이 루터의 제자가 아니라 그리스도의 제자라는 사실을 분명하게 천명하였다. 따라서 그녀는 만에 하나라도 루터가 아르사키우스처럼 강압에 못 이겨 실족한다고 하더라도,

179) “To the University of Ingolstadt,” 79. 아르굴라 편지의 편집자이자 번역자인 피터 매테슨은 이 교령 설교자가 게오르크 하우어(Georg Hauer)일 것이라고 추정한다.

180) “To the University of Ingolstadt,” 86.

181) *Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe, eds. J.F.K. Knaake et al. (Weimar: Böhlau, 1883~), Br 3, 247. 재인용 Peter Matheson, “Martin Luther and Argula von Grumbach,” 7.

182) Peter Matheson, “Martin Luther and Argula von Grumbach,” 8.

복음을 향한 자신의 충성과 헌신은 달라지지 않을 것이라고 말한다.

결코 있어서는 안 될 일이지만 루터가 자신의 견해를 철회하는 일이 일어난다 할지라도, 나는 결코 근심하지 않을 것이다. 나는 루터나 다른 어떤 사람의 견해 위에 내 생각을 세우는 것이 아니라, 참된 바위이나 건축가들에게 버린바 된 그리스도 그분 위에 세운다.¹⁸³⁾

아르굴라는 자신이 루터주의자로 간주되기보다 그리스도인이라 불리기를 원했다. 아르굴라는 1523년 12월경에 친척인 아담 폰 테링(Adam von Thering)에게 보낸 편지에서도 “나는 루터의 추종자라 불리고 있지만 사실은 그렇지 않다. 나는 그리스도의 이름으로 세례를 받았다. 나는 루터가 아니라 그리스도에게 고백한다.”¹⁸⁴⁾라고 밝혔다. 그리고 곧 이어서 “나는 루터 또한 그리스도를 고백하는 신실한 그리스도인임을 인정한다.”¹⁸⁵⁾고 말한다. 이와 같이 아르굴라는 자신과 루터 모두 하나님의 말씀의 능력에 기초한 동역자라는 인식을 가지고 있었다.

루터와 아르굴라의 관계를 연구한 매테슨은 아르굴라가 루터로부터 영감을 받은 것은 사실이지만, 자신만의 방식으로 루터의 개혁 사상을 분별하고 수용했다고 보았다. 매테슨은 두 사람의 차이에 대해서 다음과 같이 평가하고 있다. “아르굴라가 루터의 인간론을 긍정했지만, 개인적 죄성으로부터 사회적 부정의에 대한 강조로, 그리고 공동체적 의의 필요성에 대한 강조로 방향을 전환시키고자 했다.”¹⁸⁶⁾ 덧붙여 아르굴라는 남성 개혁자로서의 루터의 한계를 넘어서서 여성 평신도로서의 자신의 입장과 논지를 발전시켰다고 평가할 수 있을 것이다.

아르굴라는 루터와 멜란히톤은 물론이고 뉘른베르크의 안드레아스 오시안더나 아우크스부르크의 우르바누스 레기우스(Urbanus Rhegius) 같은 개혁자들과 교류하였다. 아르굴라는 또한 멜란히톤에게 마르틴 부처를 만나도록 주선함으로써 성만찬 문제로 불화를 겪고 있던 루터교회와 개혁교회 진영의 일치를 진작시키는 일에도 적극적이었다. 그뿐 아니라 발타자르 후프마이어, 한스 덴크와 같은 재세례파 개혁자들과도 연대하는 폭넓은 행보를 보여주었다. 이는 아르굴라가 루터주의에 갇힌 것이 아니라 성서의 가르침에 근거하여 잘못된 기존의 질서에 대항하여 복음으로 강력하게 저항한 진정한 프로테스탄트였음을 보여준다.

V. 결론

아르굴라에 대한 평가는 극명하게 엇갈린다. 로마가톨릭교회는 금기를 깬 여성에게 결코 호의적일 수가 없었다. 로마가톨릭교회의 그라티아누스 교회법전은 “아무리 학식 있고 경건한 여자라 할지라도 공적 모임에서 남자를 가르치지 못하도록 하라.”고 명시하고 있다.¹⁸⁷⁾ 교황 인노첸티우스 3세는 1210년 교령에서 비록 복되신 동정녀 마리아가 존엄과 지위

183) “To the University of Ingolstadt,” 89.

184) Argula von Grumbach, “To Adam von Thering,” *Argula von Grumbach: A Woman's Voice in the Reformation*, ed. Peter Matheson (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 144-45.

185) “To Adam von Thering,” 145.

186) Peter Matheson, “Martin Luther and Argula von Grumbach,” 11.

187) *Corpus iuris canonici*, ed. Emil Friedberg, vol. 1 (Leipzig: Bernard Tauchnitz, 1879-1881), 86. 재인용 R. Gerald Hobbs, “The Biblical Canon of Early Evangelical Feminists,” *Reformation & Renaissance Review*, 18/3 (2016), 217.

에서 모든 사도들보다 더 높다고 할지라도, 열쇠의 권세는 그녀가 아니라 사도들에게 주어졌다고 말한다.¹⁸⁸⁾ 이 정도로 중세 로마교회에서는 여성이 설교하고 가르치는 것을 엄격하게 금지하였다. 따라서 여성 평신도 아르굴라가 교회의 조처에 반대하면서 성직자와 신학자를 비판하는 공개 도전장을 던진 것은 결코 용납될 수 없는 돌출행위였다.

아르굴라가 공개서신을 보낸 잉골슈타트 대학의 대표적 신학자인 요하네스 에크는 “루터주의자들이 평신도, 심지어 노망난 늙은 여자들도 성서를 해석하도록 길을 터주었다.”¹⁸⁹⁾며 흥분하였다. 에크가 말하는 “노망난 늙은 여자들”에 분명 아르굴라가 포함될 것이다. 잉골슈타트 신학자들은 아르굴라를 “어리석은 계집,” “이단적인 계집,” “오만한 사탄,” “간악한 마녀,” “부끄러움을 모르는 매춘부”와 같은 경멸적인 어휘를 사용하여 저주를 퍼부었다.¹⁹⁰⁾ 16세기의 저명한 예수회 작가인 야콥 그레처(Jacob Gretser)는 자신의 동생과 자녀들까지 죽인 그리스 신화의 마녀 메데아(Medea)에 빗대어 아르굴라를 ‘루터주의 메데아’라 불렀다.¹⁹¹⁾ 신학자들은 아르굴라의 남편인 프리드리히에게 어리석은 아내를 단속하라고 압박하였다. 프리드리히는 결코 프로테스탄트가 아니었음에도 불구하고 아내를 제지하지 못했다는 이유로 디트푸르트의 행정관 지위를 박탈당하였다. 이로 인해 아르굴라의 결혼 관계는 악화되었고, 경제적으로는 빈곤에 빠졌다. 기존의 질서에 반항하여 ‘반란’을 일으킨 평신도 프로테스탄트 여성에게 돌아온 것은 가난과 가정의 파탄이었다.

반면 아르굴라에 대한 종교개혁자들의 평가는 로마가톨릭 신학자들의 그것과는 상반된다. 잉골슈타트 신학자 에크에게서 박사학위를 받았지만 이후 급진 종교개혁 사상가로 회심한 발타자르 후프마이어는 아르굴라를 “붉은 모자를 쓴 사람들(교회법학자나 추기경)보다 더 성서에 정통한 경건하고 그리스도교적인 여성”이라고 선언하였다.¹⁹²⁾ 또한 그는 1524년 9월 출판한 자신의 저서 『공리』(*Axiomata*)에서 아르굴라를 구약성서의 드보라, 홀다, 한나와 같은 여성에 비유했으며, 신약성서의 빌립의 네 딸과 같은 여예언자로서 에크에 대항하는 선지자로 간주하였다.¹⁹³⁾

루터 역시 1524년 1월 18일 슈팔라틴에게 보낸 편지에서 아르굴라를 “그리스도의 제자, 아르굴라 폰 그룸바흐”라고 부르며 기회가 된다면 아르사키우스 사건으로 어려움을 당하고 있는 그녀에게 자신의 위로를 전해달라고 부탁했다. 그리고 1528년 11월 슈팔라틴에게 보낸 또 다른 편지에서는 “우리의 아르굴라”라고 부르고 있다.¹⁹⁴⁾ 루터가 자신이 쓴 기도서에 직접 “고귀한 여성 그룸바흐의 아르굴라 폰 슈타우프에게”라는 헌정의 글을 남긴 책이 지금까지 전해진다.¹⁹⁵⁾

아르굴라는 16세기 초 당시 여성에게 강요되었던 관념, 즉 여성은 공적 영역에서 침묵을 지켜야 하고 가정의 부역으로 물러나 자녀를 양육하는 책임을 다해야 한다는 여성 차별

188) *Corpus iuris canonici*, ed. Emil Friedberg, vol. 2, 887. 재인용 R. Gerald Hobbs, “The Biblical Canon of Early Evangelical Feminists,” 217.

189) Johannes Eck, *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae* (1525), ed. Pierre Fraenkel, *Corpus Catholicorum*, 34 (Münster: Aschendorff, 1979), 79. 재인용 R. Gerald Hobbs, “The Biblical Canon of Early Evangelical Feminists,” 216.

190) Peter Matheson, “Introduction,” *Argula von Grumbach: A Woman's Voice in the Reformation*, 19-20; Kirsí Stjerna, 박경수·김영란 옮김, 『여성과 종교개혁』, 158-60.

191) Peter Matheson, “Our First Woman Reformer,” 20.

192) “To the University of Ingolstadt,” 58.

193) “To the University of Ingolstadt,” 58.

194) Peter Matheson, “Martin Luther and Argula von Grumbach,” 7-8.

195) Peter Matheson, “Our First Woman Reformer,” 17.

적 금기를 깨뜨렸다. 이 금기는 루터마저도 넘어서지 못한 고정관념이었다.¹⁹⁶⁾ 하지만 아르굴라는 오직 성서와 만인제사장설에 근거하여 이 견고한 관념을 허물고 그리스도의 제자로서 여성의 책임과 의무를 강조하였다. 키르시 스티에르나의 말처럼, “만일 그녀가 남성이었다면, 지난 세기 동안 그녀는 독일 종교개혁의 가장 중요한 인물 중 한 사람으로 인정받았을 것이다.”¹⁹⁷⁾ 그렇지만 아르굴라를 선부르게 16세기의 페미니스트로 간주하려고 한다면, 이는 500년의 역사적 간격을 무시한 몰역사적 해석과 과장이 될 위험이 있다.

아르굴라는 1523-24년 사이에 7개의 편지와 1편의 시를 통해 여성의 말할 수 있는 자유, 사상 검열의 정당성, 교회 개혁의 긴급성, 종교적 문제에 있어서 성서의 위치와 같은 중요한 주제를 부각시켰다. 그녀는 자신의 저술을 통해 평신도 여성으로서의 정체성과 프로테스탄트 개혁자로서의 정체성을 분명하게 보여주었다. 또한 작가로서의 탁월한 재능과 성서 주석가로서의 능력을 유감없이 발휘하였다.

아르사키우스 제호퍼 사건을 계기로 아르굴라가 쓴 “잉골슈타트 대학에 보내는 공개서신”의 마지막 문단은 ‘평신도’ ‘여성’ ‘프로테스탄트 개혁자’로서의 그녀의 자지정체성을 집약적으로 보여주며, 동시에 하나님의 은혜로 교회가 그리스도의 몸으로 올곧게 서기를 바라는 그녀의 간절한 염원을 드러내고 있다. 500년이 지난 오늘날 한국교회, 특히 한국의 프로테스탄트 교회에도 이 기도가 여전히 필요한 것은 아닌가?

내가 당신들에게 쓴 것은 여인의 수다가 아니라 하나님의 말씀이다. 나는 그리스도 교회의 일원으로서 지옥문이 교회를 점령하지 못하도록 하려고 글을 쓴다. 그렇지만 로마교회는 지옥문에 사로잡혀 있다. 로마교회를 보라! 어떻게 로마교회가 지옥의 권세를 이길 수 있겠는가? 하나님께서 우리에게 은혜를 베풀어 우리 모두가 구원을 받도록, 그리고 (하느님께서) 자신의 뜻대로 우리를 다스리시기를. 이제 그분의 은혜로 그 날이 오기를 바란다. 아멘.¹⁹⁸⁾

참고문헌

- Bainton, Roland H. *Women of the Reformation in Germany and Italy*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- Classen, Albrecht. “Woman Poet and Reformer: The 16th-Century Feminist Argula von Grumbach.” *Daphnis* 20/1 (1991): 167-97.
- Grumbach, Argula. “An Answer in Verse to a Member of the University of Ingolstadt.” *Argula von Grumbach: A Woman’s Voice in the Reformation*. ed. Peter Matheson. Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- , “To Adam von Thering.” *Argula von Grumbach: A Woman’s Voice in the Reformation*. ed. Peter Matheson. Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- , “To the University of Ingolstadt.” *Argula von Grumbach: A Woman’s Voice in the Reformation*. ed. Peter Matheson. Edinburgh: T&T Clark,

196) Albrecht Classen, “Woman Poet and Reformer: The 16th-Century Feminist Argula von Grumbach,” *Daphnis* 20/1 (1991), 171.

197) Kirsi Stjerna, 박경수·김영란 옮김, 『여성과 종교개혁』, 147.

198) “To the University of Ingolstadt,” 90.

- 1995.
- Hobbs, R. Gerald. "The Biblical Canon of Early Evangelical Feminists." *Reformation & Renaissance Review* 18/3 (2016): 216-32.
- Lanzhut, Johannes. "A Word about the Stauffen Woman and Her Disputativeness." *Argula von Grumbach: A Woman's Voice in the Reformation*. ed. Peter Matheson. Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- Matheson, Peter. "A Life in Letters: Argula von Grumbach(1492-1556/7)." *Early Modern Women: An Interdisciplinary Journal* Vol. 4 (2009): 27-60.
- "Breaking the Silence: Women, Censorship, and the Reformation." *Sixteenth Century Journal* Vol. 27. No. 1 (Spring, 1996): 97-109.
- "Form and Persuasion in the Correspondence of Argula von Grumbach." *Women's Letters across Europe, 1400-1700*. ed. Jane Couchman and Ann Crabb. Burlington, VT: Ashgate, 2005.
- "Martin Luther and Argula von Grumbach." *Lutheran Quarterly* Vol. 22. No. 1 (Spring 2008): 1-15.
- "Our First Woman Reformer." *Christian History* 139 (2019): 17-21.
- "Pushing the Boundaries: Argula von Grumbach as a Lutheran Laywoman, 1492-1556/7." *Practices of Gender in Medieval and Early Modern Europe*. ed. Megan Cassidy-Welch and Peter Sherlock. Turnhout: Brepols, 2009.
- *Argula von Grumbach: A Woman before Her Time*. Eugene, OR: Cascade Books, 2013.
- Stjerna, Kirsi. 박경수·김영란 옮김. 『여성과 종교개혁』. 서울: 대한기독교서회, 2013.
- 박경수. 『인물로 보는 종교개혁사』. 서울: 장로회신학대학교출판부, 2019.

박경수 교수의 “아르굴라 폰 그룸바흐의 저항과 항변: ‘아르사키우스 제호퍼 사건’을 통해 본 여성 평신도 프로테스탄트의 자기정체성” 논평

김요섭 교수

총신대

◆ 논문의 주요 내용

이 논문은 16세기 독일 종교개혁 가운데 활동한 여성 개혁자 아르굴라 폰 그룸바흐가 쓴 “잉골슈타트 대학에 보내는 공개서신”을 중심으로 1520년대 독일 바이에른 지역을 중심으로 전개된 그의 활약과 사상을 소개하고, 종교개혁의 역사적 맥락 속에서 가지고 있는 의의를 규명하려 한 연구이다.

논문은 서론에서 종교개혁과 이에 대한 연구 과정에서 여성 개혁자들의 역할과 그에 대한 연구가 충분하지 못했음을 지적하면서 아르굴라에 대한 이 연구가 이와 같은 부족함을 보충하기 위해 시도되었음을 밝힌다. 본론 2장에서 아르굴라에 대한 기본적인 정보 제시에 앞서 이 인물이 종교개혁자로 등장하게 된 상황을 먼저 소개한다. 이 상황은 이른바 “아르사키우스 제호퍼 사건”이었다. 아르사키우스는 비텐베르크에서 개혁 사상을 접했지만 이후 로마 가톨릭 신학 경향이 강했던 잉골슈타트 대학에서 공부하면서 대학 당국의 강요를 받아 자신의 신념을 철회한 인물이었다. 이 사건을 전해 들은 아르굴라는 곧 잉골슈타트 대학 신학자들을 대상으로 공개서신을 작성해 이들의 행위를 비판했다. 그리고 더 나아가 종교개혁의 신학적 입장을 옹호하면서, 잉골슈타트 신학자들에게 독일어로 공개 토론을 하자고 제안했다. 논문은 이 공개서신의 역사적 배경을 간략하게 소개한 후 연구의 주인공인 아르굴라의 가정 배경과 종교개혁 사상을 접하게 된 계기, 그리고 종교개혁자들과의 관계 등을 간략하게 소개한다.

논문의 3장은 본격적으로 “잉골슈타트 대학에 보내는 공개서신”을 분석한다. 이 분석이 가장 먼저 주목한 점은 이 편지에서 발견할 수 있는 16세기 여성 평신도의 종교개혁에 대한 이해와 종교개혁을 위한 활동의 의의이다. 아르굴라는 잉골슈타트의 로마 가톨릭 신학자들에게 자신이 편지를 보내야만 한 이유와 관련해 마태복음 10:32를 인용하여 당대에는 결코 쉽지 않았던 여성의 주장이 결코 비성경적인 행동이 아니라고 주장했다. 그리고 성경의 권위에 의지하여 심지어 교황의 비성경적인 권위주장까지 비판한다. 아르굴라는 자신이 이 편지를 쓴 정당성을 변호하기 위해 성경 본문뿐 아니라 히에로니무스가 여성 신자들과 편지를 주고받은 사례까지 언급한다. 비록 아르굴라의 공개토론 요청은 받아들여지지 않았지만 그가 쓴 편지는 17판이 넘게 인쇄되어 당시 큰 반향을 불러일으켰다.

박경수 교수는 오시안더가 쓴 이 편지의 서문을 길게 인용하면서 16세기 용인되지 않았던 여성 평신도의 신학적 주장과 공개 토론 제안이 갖는 역사적 의미를 지적한다. 첫째, 아르굴라의 편지는 16세기 여성차별과 이단에 대한 단호한 처벌이 예상됨에도 불구하고 진리를 옹호하고 선포하기 위해 담대한 태도를 취한 여성개혁자의 면모를 분명하게 드러냈다. 둘째, 아르굴라의 저술들은 16세기 여성이 탁월한 수준의 신학적 소양과 지적 역량을 가지고 있음을 증명했다. 논문은 이런 평가를 증명하기 위해 앞서 검토한 공개서신 이외에 아르굴라가

쓴 500행으로 이루어진 시를 언급한다. 이 시는 자신을 공격하기 위해 란츠후트의 요하네스가 쓴 시를 반박하려는 목적으로, 아르굴라가 1524년 가을 쓴 “잉골슈타트 대학의 한 사람의 시에 대한 대답”이다. 아르굴라가 비록 짧은 기간 많지 않은 글을 남겼지만 이 저작들의 내용만으로도 16세기 여성 평신도의 담대한 개혁사상과 지적 수준을 발견할 수 있다는 것이 이 논문의 핵심 주장이다.

논문의 4장은 3장에서 검토한 저술의 내용들을 신학적 관점에서 분석하고 평가한다. 아르굴라의 “공개서신”에서 발견할 수 있는 개혁적 사상은 첫째 “오직 성서”(sola scriptura)라는 종교개혁의 원칙이다. 아르굴라는 자신의 입장을 주장할 때, 떤 다른 권위가 아닌 성경의 가르침이었다. 특히 아르굴라는 아르사키우스 사건의 내용과 처리 과정이 성경에 위배된다고 비판했다. 그리고 자신은 이런 부당한 사건에 맞서 드보라, 에스더, 수산나, 유딧의 뒤를 이어 비상한 시기에 하나님의 뜻을 전하는 참된 예언자의 역할을 담당할 것이라고 말했다. 둘째는 아르굴라의 글에서 “만인제사장”(Priesthood of all Believers) 사상을 엿볼 수 있다. 즉 아르굴라가 요엘서 2장이나 마태복음 10장 등 성경 본문에 의존하여 잉골슈타트의 신학자들에 맞서 성경의 진리를 옹호하고 개혁을 주창한 것은 당시 로마 가톨릭의 권위주의적인 사제 계급에 맞선 평신도로서, 당대의 남성 중심 사회에 맞선 여성으로서의 담대한 행동이었다는 것이다. 셋째, 아르굴라가 루터와 멜랑히톤으로 대표되는 비텐베르크 개혁자들과의 맺은 관계 속에서 그가 가지고 있던 종교개혁 사상의 근본을 엿볼 수 있다. 종교개혁은 특정 교파와 분파에 동조하는 것이 아니라 그리스도의 가르침에 순종하는 것이었다. 아르굴라가 루터와 멜랑히톤의 사상을 지지한 것은 그들과의 친분관계 때문이 아니라 이들의 입장이 성경의 가르침에 부합했기 때문이었다. 이와 관련해 아르굴라가 자신이 루터와 개인적 친분관계가 있었음에도 불구하고, 스스로를 루터의 제자가 아닌 그리스도의 제자라고 반복해 강조한 점에 주목해야 한다. 박경수 교수는 아르굴라가 루터파 주류 신학자들 이외에 개혁파와 재세례파에 이르는 다양한 인물들과 적극적으로 교류했다는 점을 볼 때, 그가 단순한 루터의 추종자가 아니라 주체적인 여성 개혁자로 보아야 한다고 주장한다.

논문은 결론에서 아르굴라를 공격했던 요하네스 에크의 주장을 언급함으로써 중세 이래 지속되었던 남성중심적, 위계체제적 로마 가톨릭의 체제의 특성을 지적하고, 이에 맞섰던 아르굴라의 활동과 저술의 역사적 의의를 재강조한다. 무엇보다도 아르굴라에 대한 당시 후프마이어나 루터의 평가는 16세기 종교개혁 시대 아르굴라가 어떤 위치를 점하고 있는지를 선명하게 보여준다. 즉 아르굴라의 저술과 활동은 “오직 성서”와 “만인제사장” 사상으로 대표되는 종교개혁 원칙에 근거하여 프로테스탄트 여성 평신도로서의 담대한 개혁의 의지와 높은 지적 수준을 선명하게 드러낸 가장 확실한 사례였다.

◆ 논문의 공헌

논문의 서론과 결론에서 반복적으로 강조되듯이 이 논문은 남성중심, 주류 신학자 중심, 혹은 주요 사건 중심으로 진행되어 왔던 종교개혁사 연구, 더 넓게는 교회사 연구의 전반적인 경향 속에서 그 동안 상대적으로 간과되었던 영역을 조명했다는 점에서 중요한 학문적 기여를 하고 있다. 이 논문은 박경수 교수가 그 동안 2013년 키르시 스티에르나의 『여성과 종교개혁』을 번역해 소개하고, 이후 스트라스부르의 카타리나 쉬츠 젤, 제네바의 마리 당티에르, 나바라의 잔 달브레 등 여러 여성 개혁자들을 연구해 2019년에 출간한 『인물로 보는 종교개혁사』로 소개한 노력의 일환이다. 기독교 여성에 대한 연구, 그리고 주류 신학자나 교회

지도자가 아닌 다양한 인물들과 국면들, 그리고 구체적 사건들에 대한 연구는 앞으로도 많은 관심과 풍성한 연구가 요청되는 영역들이다. 이와 같은 연구가 극복해야 할 많은 장애물들이 존재한다. 특히 그 대상이 먼 시간 차이와 문화적, 언어적 장벽이 있는 인물이나 사상, 사건인 경우에는 그 장애가 더욱 크게 다가올 것이다. 이 장애를 극복하고 역사적 가치가 있음에도 불구하고 간과되어 왔던 대상들을 조명하는 것은 교회사 연구의 사명이다. 이점에 있어서 16세기 종교개혁 시대 여성 개혁자들에 대한 연구가 상대적으로 미진한 가운데 16세기 독일 바이에른의 여성 저술가를 다룬 본 논문의 연구는 선구적인 시도로서의 가치뿐 아니라 이 분야에 대한 후속 연구에 많은 자극을 줄 수 있을 것이라고 기대한다. 이 논문을 계기로 16세기 종교개혁에서 여성들의 역할과 그 역사적 가치에 대한 연구가 앞으로도 지속적으로 활발하게 진행될 것을 바래본다.

◆ 몇 가지 질문들

논평자의 입장에서 논문의 학문적, 실천적 의의와 기여를 더 선명하게 드러내기 위해 몇 가지 질문을 던져본다. 첫째, 가장 기본적인 질문으로서 아르굴라 폰 그룸바흐의 생애와 저술에 대한 정보 제공이 더 가능한지 질문해 본다. 가장 기본적으로 1524년 이후 삶의 궤적에 대한 정보가 더 있는지 궁금하다. 아르사키우스에 대한 후일담에도 궁금증이 남는다. 물론 이와 관련한 충분한 정보를 확보하기 어렵다는 사실이 그동안 평신도, 특히 여성 기독교인들에 대한 연구가 미진하게 된 원인이었다고 생각된다. 논문은 주로 Peter Matheson이 번역 편집한 아르굴라의 저술들을 분석연구를 위한 text로 삼고 있는 것으로 보인다. 그러나 이 논문에 대한 공정한 평가와 이해, 그리고 이후의 심화된 연구를 위해 아르굴라의 저술을 발견할 수 있는 Friedrich Peypus의 인쇄본 등 일차사료의 서지 정보를 제공해 주면 좋을 듯하다. 덧붙여 논문이 인용하고 있는 아르굴라의 주장들과 그에 대한 반응들 가운데 중요한 부분은 독일어 원문을 인용해 주면 좋을 것이다.

둘째, 논문은 전체적으로 아르굴라의 역사적 의의와 여성 프로테스탄트 개혁자로서의 가치에 주목하면서 이를 전반적으로 긍정적으로 평가한다. 그러나 일방적인 긍정적 평가뿐 아니라, 객관적인 비평도 병행될 필요가 있다. 최소한 남성 주류 종교개혁자들에 대한 연구들이 취하는 수준의 객관적인 평가가 적용되어야 할 것이다. 말하자면, 아르굴라가 인용하는 성경 해석의 정당성 여부(예를 들어 마태복음 10:32), 정경뿐 아니라 유딧서 등 외경까지 자신의 필요를 위해 인용하는 아르굴라의 성경관 등에 대한 객관적인 평가가 필요해 보인다. 또 루터와 멜랑히톤 이외에 채세레파인 뎅크와 후프마이어까지 아우르는 아르굴라의 폭넓은 신앙적 입장에 대한 평가도 추가될 필요가 있다. 이와 같은 종합적이며 객관적인 비평이 이루어질 때, 도리어 정당하고 공정하게 종교개혁자로서의 아르굴라를 조명할 수 있을 것이다.

셋째, 논문 곳곳에서 반복되는 내용이 나타난다. 주로 아르굴라의 “공개서신” 저술이 당시 상황에서 얼마나 대담하고 탁월한 행동이었는지를 강조하는 내용이다. 반복되는 문장들을 적절하게 정리하면 논문의 구조적 완성도가 높아질 수 있으리라 기대한다.

끝으로 그동안 지속해 온 16세기 여성개혁자들에 대한 연구들과의 연속선상에서 국내에 거의 알려지지 않은 16세기 여성평신도 개혁자 아르굴라 폰 그룸바흐의 역사적 의의와 실천적 가치를 재조명해 준 박경수 교수님의 노고를 높이 평가하며 심심한 감사의 마음을 전한다. (*)

“천국에서의 헛된 영광을 바라보며: 구제와 헛된 영광에 대한 요한 크리소스톰의 사상”

배정훈 교수
고신대

I. 서론

초대교회 그리스도인들은 예수를 따르는 제자의 삶에서 헛된 영광(κενοδοξία)이 큰 장애가 된다고 인식하였다. 명예를 탐하는 것이 영적완성에 이르는 길을 방해하는 것이다. 이런 이유에서 사막 수도사들은 하나님만을 전적으로 섬기는 경건한 삶을 살기 위해 허영을 피해야 할 ‘7가지 죽음에 이르는 죄’(the seven deadly sins)의 목록에 포함시켰다. 이후 중세 초에 대죄는 교회 안으로 들어와서 일반신자들의 경건생활을 위한 지침이 되었다.¹⁹⁹⁾ 4세기 동방교부 요한 크리소스톰(John Chrysostom, C.E c.349-407, 이후로는 ‘요한’으로 표기) 역시 자주 헛된 영광의 위험성에 대해 경고하였다. 이 악덕은 가장 근본적이며 치명적인 욕망들 중에 하나로 신자의 영성을 해칠 뿐 아니라 교회 공동체를 분리시킨다. 그는 헛된 영광이 복음과 교회의 이상과 완전히 대립된다고 가르쳤다.²⁰⁰⁾

요한의 헛된 영광의 해악성에 대한 잦은 경고에 비하면 이에 대한 현대 학자들의 관심은 그리 크지 않다. 특히 요한이 ‘가난한 자들의 대변자’(champion of the poor)로 불릴 만큼 자비의 사역을 강조하였는데 가난한 자들을 돌보는 선행과 헛된 영광의 관련성에 대한 연구는 거의 찾기 힘들다. 레이얼리(Blake Leyerle), 지츠러(Silke Sitzler), 로스캄(Geert Roskam), 이은혜와 같은 학자들은 주로 고대 그리스-로마 사회의 사회적 관습인 공적기부제도(euergetism)에 대한 요한의 비판을 다루었다. 고대사회에서 상류층 부자들(patrons)은 시(clients)의 유지를 위해 재산을 기부하고 이에 대한 대가로 명예와 칭송을 받았다. 요한은 귀족들이 오직 자신의 영광만을 추구한다고 비판하면서 성도들은 이런 삶의 모습과 구별되어야 한다고 교훈한다.²⁰¹⁾ 하지만 그는 이교도들의 기부제도에 대한 비판보다 안디옥의 그리스도인들의 구제의 이면에 있는 자기를 드러내려는 욕망을 더 많이 경계했다. 자기과시의 본질, 이와 관련된 구제와 위험성, 그리고 극복방안 등을 여러 설교에서 설명했지만 지금까지의 연구

199) 신원하, 『죽음에 이르는 7가지 죄』, 확대개정판 (서울: IVP, 2020), 13, 210-11. 드영(Rebecca K. Deyoung)은 4세기 사막교부들, 히포의 아우구스티누스, 토마스 아퀴나스에 이르는 기독교 사상사에서 허영의 본질과 피해, 극복방법을 상세히 분석하였다. 레베카 드영, 『허영』, 김요한 역(서울: 두란노, 2015).

200) Geert Roskam, “John Chrysostom on Pagan Euergetism: A Reading of the First Part of *De inani gloria et de educandis liberis*,” *Sacris Erudiri* 53 (2014), 147, 166.

201) 이은혜, “요한 크리소스토모스의 설교에 나타난 수도주의와 “가난한 자를 사랑한자”(Lover of the Poor)의 관계성에 대한 이해,” 『한국교회사학회지』 26 (2010), 207-14; Blake Leyerle, “John Chrysostom on Almsgiving and the Use of Money,” *Harvard Theological Review* 87 (1994), 34-43; Silke Sitzler, “Identity: The Indigent and the Wealthy in the Homilies of John Chrysostom,” *Vigiliae Christianae* 63 (2009), 475; Roskam, “John Chrysostom on Pagan Euergetism,” 147-69. 요한에 대한 가난연구의 최신 동향에 대한 비판적인 정리는 다음의 논문에서 이루어졌다. 배정훈, “*Status Quaestionis*: 요한 크리소스톰 가난 연구의 과거, 현재, 미래,” 『역사신학논총』 36 (2020), 47-85.

는 이를 다루지 않았다.

본 논문은 헛된 영광을 위한 구제행위와 관련된 요한의 경고를 상세히 분석할 것이다. 이는 구제의 동기에 관한 문제로 요한은 이 죄가 선행에 미치는 부정적인 영향과 극복방안을 여러 설교에서 가르친다. 특히 이 문제는 미래에 하나님이 주실 보상과 깊은 관련이 있다. 이러한 요한의 담론을 당시 사회의 중요한 경제구조인 후원제도(patronage 혹은 euergetism)의 배경 속에서 살펴보고자 한다. 학자들은 고대 후기 기독교의 지배력에도 불구하고 여전히 이 이교의 사회, 문화적 제도가 사람들의 정신과 관습에 여전히 큰 자리를 차지하고 있음을 지적하였다.²⁰²⁾ 이 논문은 요한이 당시의 사회적인 관습을 변혁하여 신적인 기부제도(divine euergetism)의 소망 가운데 기부자들의 참된 동기를 강조했다라는 점을 설명할 것이다. 고대후기의 기독교와 사회제도 간의 학제간 연구를 시도하면서 그의 구제 사상의 더 큰 그림을 보여줄 것이다.

이 연구에서는 요한의 마태복음 연속설교(*In Matthaëum hom.* 1-90, CPG 4424)가 집중적으로 분석될 것이다. 전체 90편의 설교 중에 55편 이상이 부와 가난을 다루고 있기 때문에 이 설교들은 요한의 구제사상을 이해하는데 중요한 자료로 간주되어 왔다.²⁰³⁾ 이 설교들을 중심으로 관계된 다른 자료들을 다룰 것이다. 본문은 세 부분으로 구성되었다. 첫째, 가난한 자들에 대한 요한의 관심과 구제의 중요성을 살펴볼 것이다. 요한은 부의 본질과 바른 사용에 대해 반복적으로 가르쳤다. 둘째, 헛된 영광의 본질과 피해를 분석할 것이다. 과시를 위한 구제가 얼마나 악한 것인지, 또한 그것이 선행 자체에 미치는 영향은 무엇인지에 대한 요한의 설명에 귀 기울일 것이다. 마지막으로 어떻게 순수한 동기로 하나님의 명령인 불우한 자들에 대한 자선을 실천할 수 있는지에 대한 요한의 구체적인 대안을 설명할 것이다. 이러한 과정을 통해서 기독교적인 자선과 로마의 후원제도의 공통점과 차이점을 살피고 종말론적인 보상을 축으로 통일되어 있는 구제와 헛된 영광에 대한 요한의 사상을 이해할 수 있을 것이다.

II. 가난한 자들에 대한 자비

요한은 가난한 자들의 고통을 외면하지 말고 부를 나누라고 자주 가르쳤다. 부자들의 탐욕과 사치를 비판하며 그러한 삶은 복음에 합당하지 않다고 주장했다. 청중들은 이 주제에 대한 반복된 가르침에 실증을 느끼며 불만을 토로했지만 요한은 아랑곳하지 않고 신앙에서 자비의 중요성을 강조했다.²⁰⁴⁾ 요한이 사제로 사역했던 안디옥은 사회 구조적인 문제로 인해 빈

202) Peter Van Nuffelen, "Social Ethics and Moral Discourse in Late Antiquity," in *Reading Patristic Texts on Social Ethics: Issues and Challenges for Twenty-First-Century Christian Social Thought*, ed. Johan Leemans, Brian J. Matz and Johan Verstraeten (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2011), 48-53, 58-62.

203) C. Bauer, *John Chrysostom and His Time*, trans. M. Gonzaga, vol. 1 (London: Sands, 1959), 217; Richard D. Finn, *Almsgiving in the Later Roman Empire: Christian Promotion and Practice* (313-450) (Oxford: Oxford University Press, 2006), 152. 마태복음 설교는 전통적으로 390년경 안디옥에서 작성되었다고 간주되었다. J.N.D. Kelly, *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom - Ascetic, Preacher, Bishop* (New York: Cornell University Press, 1995), 90. 마이어(Wendy Mayer)는, *The Homilies of St John Chrysostom - Provenance: Reshaping the Foundations* (Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2005), 22-23, 이에 대한 반론을 제기하였다. 그녀는 같은 시리즈의 설교라도 다른 시기와 장소에서 전달되었을 가능성을 설득력 있게 증명하였다. 본 논문은 지면상 이에 대한 상세한 연구는 하지 못하지만 마태복음 설교의 많은 부분들이 390년 초반 안디옥에 기원한다고 가정한다.

부의 격차가 매우 심했다. 도시는 부유하고 땅은 비옥했지만 대부분의 부가 소수에 의해 독점되었다. 수천 명이 거지나 다름없이 살았고 약 5만 명 정도가 최저생활비로 근근이 생활을 이어갔다. 그러나 땅을 소유한 대지주들은 막대한 수입을 올렸고 상인들은 가격을 올리기 위해 곡물을 비축하거나 포도주나 곡물을 일부러 못쓰게 만드는 불의를 서슴지 않았다.²⁰⁵⁾ 이러한 상황에서 가난한 자들은 큰 고통을 겪었다. 387년 겨울 어느 날 요한은 안디옥의 교회로 가는 길에서 거리에 있는 수많은 거지들의 모습을 보았다.

저는 오늘 정의롭고 유용하며 합당한 변호를 하기 위해 여러분 앞에 섰습니다. 다른 사람을 저를 보낸 것이 아닙니다. 오직 우리 도시에 있는 구걸하는 자들이 저를 이를 위해 세웠는데 이는 말, 투표, 공동의회의 결정이 아닌 그들의 불쌍하고 너무나 심각한 광경 때문에 그러한 것입니다. 즉, 여러분의 모임에 오기 위해 서두르는 중 시장과 좁은 통로를 지날 때 거리 중간에서 버려진 사람들을 많이 보았습니다. 어떤 사람은 팔이 잘렸고 어떤 사람은 눈이 뽑혔고 어떤 사람은 썩은 고름과 낫지 않은 상처가 가득했습니다. 그들이 그것들을 가려야만 하지만 썩은 것이 쌓여서 그 신체부위를 노출시킬 수밖에 없었습니다. 저는 그들을 대신하여 여러분의 사랑을 호소하지 않는 것은, 특히나 계절로 인해 그렇게 해야 하는 이때에 그렇게 하지 않는 것은 가장 비인간적이라고 생각합니다.²⁰⁶⁾

요한은 여기서 가난한 자들을 위한 변호자로 자처하며 그들에게 관심을 가질 것을 촉구한다. 그가 이렇게 할 수 밖에 없는 이유는 교회로 오는 길에 목도한 구걸하는 자들의 비참한 모습 때문이다. 그들은 눈이 뽑힌 채로, 팔이 잘린 채로, 온 몸에 징그러운 상처가 가득한 채로 생존을 위해 지나가는 사람들을 붙잡고 한 끼 양식을 동냥하고 있었다. 때때로 요한은 거지들이 사람들의 흥미를 끌기 위해 어릿광대 노릇을 하고 심지어 자식들을 장님으로 만드는 것을 한탄한다.²⁰⁷⁾ 데빈(Michael J. Devinne)은 고대후기 교부들이 여러 수사학적 기법을 사용하여 가난한 자들의 고통을 생생하게 묘사한다는 것을 보여주었다.²⁰⁸⁾ 요한 역시 마찬가지로 이때 사용된 수사적 기법은 ‘시각화’(ἐκφρασις)이다. 이 기법은 고대 수사학에서 중요한 요소로 묘사되는 사물을 마치 눈으로 보는 것처럼 자세히 묘사하는 것이다.²⁰⁹⁾ 고대 수사학자들이나 철학자들은 독자 혹은 청자들의 마음을 사로잡기 위해 시각적인 이미지 사용을 강조하였다. 사람들이 글과 말보다는 시각적인 이미지를 더 쉽게 받아들이고, 심지어 흡수하기 때문이다.²¹⁰⁾ 거리의 걸인들에 대한 요한의 상세한 묘사는 그들을 직접 보는 것과 같은 효과를 내어 결국 자비의 마음을 불러일으키는 것을 목적으로 한다.

부와 관련해 요한은 중립적인 입장을 취하기도 한다. 부 자체는 가치중립적이며 그것의 사용에 따라 가치가 결정된다는 것이다. 이에 따르면 부자가 가난한 자들을 위해 재산을 나눈다면 부는 선한 것이지만 자신만 누리고 산다면 이는 악한 것이다.²¹¹⁾ 하지만 이는 실제

204) Chrys. *Hom.* 88.3 *in Mt.* (PG 58:779.14-32).

205) 루돌프 브랜들레, 『요한 크리소스토무스: 고대 교회 한 개혁가의 초상』, 이종한 역 (서울: 분도, 2016), 71.

206) Chrys. *Eleem.* 1 (PG 51:261.4-20). 다른 언급이 없는 한 모든 번역은 본인이 한 것이다.

207) 브랜들레, 『요한 크리소스토무스』, 72.

208) Michael J. DeVinne, “The Advocacy of Empty Bellies: Episcopal Representation of the Poor in the Late Roman Empire,” (Ph.D diss. Stanford University, 1995), 5-8.

209) Margaret M. Mitchell, *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 101.

210) David Rylaarsdam, *John Chrysostom on Divine Pedagogy: The Coherence of his Theology and Preaching* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 231-32.

211) Emmanuel Clapsis, “The Dignity of the Poor and Almsgiving in St. John Chrysostom,”

현실에서는 주로 이상적인 주장일 뿐이다. 또 다른 한편으로 요한은 부의 부정적인 측면을 드러내면서 모든 부는 불의와 관련되어 있고 하나님의 창조질서를 어기는 것이라고 주장한다. 하나님은 태초에 모든 사람들이 공기, 물, 햇빛과 같이 부 역시 공유하도록 계획하였다. 하지만 인간의 탐욕으로 인해 ‘내 것’과 ‘네 것’간의 구분이 만들어졌고 소수가 부를 독점하게 되었다.²¹²⁾ 요한은 이런 점에서 부자들을 신랄하게 비판한다. 또한 부를 영혼의 건강을 심각하게 해치는 치명적인 영적인 병으로 간주하였다.²¹³⁾ 부자들의 영혼의 상태는 미쳐 날뛰는 정신 병자와 같으며 결국에는 파멸의 길로 빠진다.²¹⁴⁾ 요한은 고가의 액세서리를 하는 귀족 여성들에게 그것은 단지 흙과 먼지에 불과하다고 말하면서 진흙을 고귀하게 여기는 것은 가장 수치스러운 일로 여긴다. 그들은 이기적인 사치로 인해 하나님의 심판을 피할 수 없을 것이다.²¹⁵⁾

부자들은 하나님의 재산을 맡은 청지기임을 알고 자신의 소유를 소외당하고 고통 받는 자들을 섬기는데 사용해야 한다. 물론 요한은 부자나 가난한 자나 상관없이 모든 사람이 구제해야 한다고 주장하지만 실제로 부자들이 더 많이 가졌기 때문에 더욱 자비의 선행에 힘써야 한다고 말한다.²¹⁶⁾ 이것이 그들이 많은 부를 가지게 된 이유이다. 『마태복음 77번째 설교』는 부자들을 교회의 집사에 비교한다. 교회의 집사들이 가진 돈은 그들의 돈이 아니라 가난한 자들의 필요를 채워주기 위해 신자들이 그들에게 맡긴 것이다. 이와 같이 부자들은 하나님의 청지기로 맡은 돈을 헛되이 쓰면 안 된다. 부자들이 비록 유산이나 정직한 노동을 통해 재산을 얻었다고 할지라도 그것은 본래 하나님의 것이며 또한 가난한 자들의 것이다. 부의 근본적인 소유권은 하나님에게 있다. 하나님은 가난한 자들을 돕기 위해 부자들에게 그의 재산을 맡긴 것이다. 부자들은 이러한 하나님의 뜻을 깨닫고 부의 본래의 목적을 바르게 실천해야 한다.²¹⁷⁾

요한은 구제야말로 그리스도인의 최고의 덕목이라고 강조한다. 바울의 가르침에 따라 그는 “사랑은 최고의 덕이며 그리스도의 제자도의 표징이며 가장 높은 영적인 선물이다”라고 주장한다.²¹⁸⁾ 자선은 덕의 여왕이다. 금식, 맨 바닥에서 자는 것, 철야기도, 말씀묵상, 심지어 독신과 같은 금욕생활도 구제의 덕을 초월할 수 없다. 가난한 자를 돌보지 않는다면 이런 모든 영적인 훈련은 쓸모없다. 왜냐하면 구제는 타인의 유익을 구하는 것이기 때문이다.²¹⁹⁾ 공공성의 여부가 덕의 중요성을 결정하는 잣대이다.²²⁰⁾ 더 나아가 요한은 구제가 없이는 아무도 구원을 받을 수 없다고 강력하게 선언한다. 어리석은 처녀의 비유가 이를 보여준다고 지적

Greek Orthodox Theological Review 56 (2011), 61-62; Kleanthis X. Kouroubelides, “The Use and Misuse of Wealth according to St. John Chrysostom,” (MA thesis, Durham University, 1995), 57-73, 95-109.

212) Barry Gordon, “The Problem of Scarcity and the Christian Fathers: John Chrysostom and Some Contemporaries,” *Studia Patristica* (이후 SP) 22 (1989), 112-14; 브랜들레, 『요한 크리소스토무스』, 71-72.

213) Chrys. *Hom.* 20.2, 4 *in Mt.* (PG 57:288.60-289.1, 291.22-24); *Hom.* 56.5 *in Mt.* (PG 58:556.27-29).

214) Chrys. *Hom.* 51.6 *in Mt.* (PG 58:518.12-21).

215) Chrys. *Hom.* 89.4 *in Mt.* (PG 58:786.43-46).

216) Junghun Bae, *John Chrysostom on Almsgiving and the Therapy of the Soul* (Paderborn: Brill, 2021), 64-67.

217) Chrys. *Hom.* 77.5 *in Mt.* (PG 58:707.54-708.34).

218) Chrys. *Sac.* 2 (SC 272:124-26).

219) Chrys. *Hom.* 77.5-6 *in Mt.* (PG 58:709.1-710.54).

220) Adolf M. Ritter, “Between ‘Theocracy’ and ‘Simple Life’: Dio Chrysostom, John Chrysostom and the Problem of Humanizing Society,” SP 22 (1989), 173-77.

한다. 어리석은 처녀들이 준비하지 못한 기름을 구제로 해석하면서 요한은 고대후기에서 가장 높은 기독교 덕목으로 알려진 독신을 하고도 신랑의 혼인잔치에 참여하지 못한 이유는 세상 속에서 섬김을 실천하지 않았기 때문이라고 주장한다.²²¹⁾ 요한은 신자들에게 부지런히, 끊임 없이 말고 물질로 표현되는 사랑을 나눠줄 것을 권고한다.

이 덕(구제)을 사랑합시다. 그것을 하루, 이들이 아니라 항상 소중히 여겨 그것이 우리를 인정하도록 합시다. 만일 이 덕이 우리를 인정한다면 주님 역시 우리를 인정하실 것입니다. 만일 그것이 우리를 인정하지 않는다면 주님도 우리를 인정하지 않으시고 “나는 너를 모른다”고 말씀하실 것입니다. 우리가 이러한 음성을 듣지 않기를 바랍니다. 대신에 “내 아 버 지 께 복을 받은 자들아! 와서 세상 창조 때부터 너희를 위하여 준비된 하나님 나라를 소 유 하 라 (마 25:34)”는 말씀을 듣기 원합니다.²²²⁾

III. 구제, 자기 과시, 그리고 상

1. 헛된 영광의 특징

요한은 개인적으로 가난한 자들에게 베푸는 섬김을 매우 사랑한다고 고백하고 기회가 있을 때마다 사람들에게 이 최고의 덕을 실천할 것을 가르쳤다.²²³⁾ 동시에 이 덕을 행함에 있어서 주의해야 할 점도 알려주었다. 이 때 중요한 것이 자비의 선행을 드러내지 않는 것, 즉 헛된 영광을 피하는 것이다. 『마태복음 19번째 설교』에서 요한은 예수의 교육의 원리를 자신도 따르고 있다고 주장한다. 예수는 처음부터 헛된 영광을 멀리하라고 경고하지 않고 산상수훈에서 천국 백성의 여러 가지 삶의 원리를 가르친 후 그것의 실천방법을 가르친다. 헛된 영광은 그의 명령을 올바르게 따르고자 할 때 동반되기 때문이다. 예수는 덕의 씨앗을 먼저 뿌리고 그것의 열매를 없애는 허영심을 피하라고 말한다.²²⁴⁾

요한은 마태복음 6장 1절(“사람에게 보이려고 그들 앞에서 너희 의를 행하지 않도록 주의하라”)을 주석하면서 헛된 영광은 구제의 동기에 관한 것으로 가장 심한 영혼의 병(vóσημα)이며, 영적인 폭군이며 광기(μανία)라고 주장했다.²²⁵⁾ 여기서 일반적인 병과 정신병에 대한 전문용어 모두 사용된다.²²⁶⁾ 헛된 영광을 뜻하는 헬라어 ‘케노독시아’(κενοδοξία)는 ‘텅 빈’ ‘내용이 없는’ ‘거짓된’을 의미하는 ‘케노스’(κενός)와 ‘영광’ ‘영예’를 뜻하는 ‘독사’(δόξα)의 합성어로 ‘빈 영광’ 혹은 ‘가짜 영광’을 의미한다. 여기서 라틴어 ‘바나 글로리아’(vana gloria)와 영어 vainglory가 파생되었다. 성경은 헛된 영광이란 내용이 없고 열매가 없는 어리석은 영광이라고 가르친다.²²⁷⁾ 요한에게 있어서 허영과 교만은 서로 밀접하게 관계되어 있

221) Chrys. *Hom.* 78.1-2 *in Mt.* (PG 58:711.1-713.26); 배정훈, “세상 속에서 수도적 삶: 마태복음 7장 13-14절에 대한 요한 크리소스톰의 해석,” 『개신과 부흥』 26 (2019), 55-60.

222) Chrys. *Hom.* 1.3 *in Phil.* (PG 62:182.31-38).

223) Chrys. *Hom.* 71.3 *in Mt.* (PG 58:665.3-4).

224) Chrys. *Hom.* 19.1 *in Mt.* (PG 57:273.19-30 ab imo).

225) Chrys. *Hom.* 19.1 *in Mt.* (PG 57:273.22-30 ab imo).

226) 배정훈, “구제와 영혼의 치유에 대한 존 크리소스톰의 사상 연구: 그의 마태복음 설교를 중심으로,” 『성경과 신학』 88 (2018), 125-28. 요한의 의학화 된 담론과 사상에 대한 최근연구경향에 대해서는 다음의 논문을 참고하라. 배정훈, “*Status Quaestionis*: 요한 크리소스톰과 철학-의학적 치료,” 『개신과 부흥』 26 (2020), 43-81.

227) 신원하, 『죽음에 이르는 7가지 죄』, 214-15.

고 때때로 동의어로 사용되기도 한다. 엄밀하게 말하면 허영은 선행의 동기와 교만은 선행의 결과에 관한 것이지만 이 둘은 거의 구분이 힘들다. 요한에 따르면 교만(φύσημα/ὑπερηφανία)은 모든 죄의 요새(ἀκρόπολις), 뿌리(ρίζα), 어머니(μήτηρ), 근원(πηγή)이다. 교만으로 인해 세상에 죄가 들어왔으며 그 결과 창조계는 어그러지게 되었다. 교만은 사탄과 아담의 범한 죄이다. 그들은 자신들의 위치에 만족하지 않고 하나님의 자리를 넘보았기 때문에 그들의 원래의 지위를 상실하였다.²²⁸⁾ 기독교 전통에서도 헛된 영광과 교만의 관련성을 지속적으로 증언한다. 에바그리오스, 어거스틴, 아퀴나스는 이 악덕들이 상호 연관적이라고 말하면서 교만에서 헛된 영광이 나오고 헛된 영광이 교만을 커지게 만든다고 주장한다.²²⁹⁾

요한은 이 악덕이 여러 상황에서 나타나기 때문에 머리가 많은 괴물(πολυκέφαλον θηρίον)이라고 부른다. 고대 그리스 신화에 머리가 여러 개 달린 괴물들이 등장한다. 키마이라(Chimaira)는 머리는 사자, 꼬리는 뱀, 몸통은 숫염소로 합쳐져 있고 불을 뿜는다. 스킬라(Skylia)는 허리 위는 아름다운 여인의 모습을 하고 있지만 아래는 6개의 개의 머리로 되어있다. 플라톤(Plato, B.C.E c.427-347)은 『국가』에서 이러한 괴물들을 따라 인간의 욕망을 여러 개의 머리를 가진 짐승으로 묘사한다.²³⁰⁾ 요한 역시 이와 같은 신화적인 괴물들을 언급한다. 은 요강을 만드는 귀족여성들을 신랄하게 비판하면서 그는 이러한 사치가 스킬라나 히포켄타우르스(Hippocentaurs)의 미친 행위들을 닮았다고 주장한다. 히포켄타우르스는 황금나무를 만들고 스킬라는 인간을 목재 황소 안으로 밀어 넣었다. 요한에 따르면 배설물을 은 요강에 모시는 자들은 심지어 고대의 괴물들의 해괴한 광기를 훨씬 넘어섰다고 말한다.²³¹⁾ 요한은 허영심을 여러 개의 머리 달린 괴물에 비교함으로써 이것이 그만큼 혐오스럽고 멀리해야 한다는 것을 알려준다. 그는 욕망과 죄 뿐만 아니라 악을 행하는 자들과 이단들도 동물에 비유한다.²³²⁾

머리가 많은 괴물로서의 허영심은 그것의 특징과 관련 있다. 이는 권력, 부와 사치, 힘 등을 자랑하는 부정적인 상황과 관련도 있지만 더 심각한 것은 구제, 금식, 기도, 가르침과 같은 선행의 마스크를 쓸 때도 있다. 요한은 선을 가장하는 이 악덕을 비통해한다. 겉보기에는 선하지만 조금 더 들춰보면 가장 큰 악이 도사리고 있다. 선을 가장해 자기를 드러내려는 사람은 애당초 선에는 관심이 없다. 누가복음 18장 11-12절에 등장하는 바리새인의 예가 이를 잘 보여준다. 그는 사람들 앞에서 한 주에 두 번씩 하는 금식과 소득의 십일조를 지키고 있다고 자랑한다. 심지어 세리와 비교하면서 자신이 이들과 달리 토색, 불의와 간음을 하지 않는다고 감사기도를 한다.²³³⁾ 요한은 신자들이 선하게 살도록 성경의 모범적인 인물들의 예를 드는데 악행을 경계하기 위해 반대의 인물들의 행동을 버려야 할 것으로 제시한다.²³⁴⁾ 예

228) Chrys. *Hom.* 3.4 *in Mt.* (PG 57:36.24-29); *Hom.* 15.2 *in Mt.* (PG 57:224.39-225.9); *Hom.* 9.2 *in Jo.* (PG 59:72.24-60); *Hom.* 16.4 *in Jo.* (PG 59:106.19-43).

229) 신원하, 『죽음에 이르는 7가지 죄』, 220-21; 드영, 『허영』, 86-88.

230) Plato, *Respublica*, 588c (LCL 276:398-99)

231) Chrys. *Hom.* 7.4-5 *in Col.* (PG 62:349.21-58).

232) Blake Leyerle, "Locating Animals in John Chrysostom's Thought," in *Revisioning John Chrysostom: New Approaches, New Perspectives*, ed. Chris L. de Wet and Wendy Mayer (Leiden: Brill, 2019), 277-84. 초대 기독교 저자들의 동물 이미지 사용에 대한 더 자세한 연구는 다음을 참고하라. Patricia Cox Miller, *In the Eye of the Animal: Zoological Imagination in Ancient Christianity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018).

233) Chrys. *Hom.* 71.2-3 *in Mt.* (PG 58:664.35-55, 665.41-46); *hom.* 19.1 *in Mt.* (PG 57:273.11-30 ab imo, 275.10-16).

234) Pak-Wah Lai, "John Chrysostom and the Hermeneutics of Exemplar Portraits," (Ph.D. diss. Durham University, 2010); Demetrios E. Tonias, *Abraham in the Works of John Chrysostom*

드워드(Robert G. T. Edwards)가 옳게 지적했듯이 요한의 성경인물 사용은 그 자체가 가르침과 영적 치료의 도구가 된다.²³⁵⁾ 하나님과의 깊은 교제를 추구하는 수도사들 또한 헛된 영광의 유혹에 매우 취약하다. 극단적인 고행과 금욕생활은 세상 사람들과는 다른 삶을 살고 있다는 수도사들의 교만한 자의식의 표현일 수도 있다.²³⁶⁾ 반면 그들이 이전에 누리던 삶에 대한 미련으로 고통 받기도 한다. 그 예가 젊은 수도사 스타기리우스(Stagirus)이다. 요한은 장래가 촉망받던 스타기리우스가 숭고한 삶을 선택하기 위해 버린 부와 명예에 대한 집착과 걱정으로 우울증에 걸린 이야기를 전한다. 이로 인해 젊은 수도사는 자살 시도도 여러 번 하였다. 요한은 헛된 영광에 대한 미련을 버려야만 우울증에서 벗어날 수 있다고 조언한다.²³⁷⁾ 허영심은 하나님이 아닌 다른 어떤 것을 존재의 증명으로 삼고자할 때 등장한다.

2. 자기 과시와 보상

요한은 잘못된 동기로 자비를 실천하는 자들을 안타까워한다. 『마태복음 15번째 설교』에서 요한은 가난한 자들에게 베푸는 선행에 대한 보상을 요구하는 사람들을 비판한다. 그들은 요한에게 감사를 요구한다. 이에 대해 그는 잠언 19장 17절에 근거하여 하나님이 가난한 자들을 도울 때 그들에게 빚쟁이가 된다고 답변한다. 그들이 하나님께 빚을 갚아달라고 요구할 때 그는 불쾌하게 여기지도 않고 풍성하게 갚아주실 것이다.²³⁸⁾ 그런데 왜 청중들이 요한에게 가난한 자들을 대신해 감사를 요구하는가? 더 자세히 말하면 왜 그들의 명예를 높여달라고 하는가? 이는 그리스-로마 사회의 후원제도의 배경에서 이해할 수 있다. 이 제도는 고대 그리스에서부터 시작되어 로마제국시대에도 계속 활발히 작용하였다.²³⁹⁾

고대사회에서 소수가 재화를 독점하고 있었기 때문에 후원제도를 통해 이러한 재화를 획득하였다. 여기에는 돈, 보호, 고용과 승진, 신용, 영향력, 충고 등 사실상 사회생활을 하는데 필요한 많은 요소들이 포함되었으며 이는 필수적이였다. 후원제도는 개인적인 후원과 공적 기부가 있다.²⁴⁰⁾ 권력과 부가 높고 많거나 동등한 사람이 후견인이 되어 요청받은 사항을 수혜자에게 베푼다. 후견인은 수혜자에게 도움을 주고 이에 대해 수혜자는 그의 명예와 명성을 높이고 그에게 충성을 다한다. 수혜자는 받은 혜택을 공개적으로 계속 드러내는 것이 중요하다. 공적인 기부는 부유한 엘리트가 시나 대중에게 베푸는 시혜이다. 그들은 신전, 극장, 거대한 회랑과 같은 공공시설의 건설과 개선, 축제와 운동경기 후원, 기근과 전염병과 같은 위기의 때의 후원으로 도시나 사람들에게 혜택을 베풀었다. 이에 대한 보답으로 공공축제에서 면

(Minneapolis: Fortress Press, 2014).

235) Robert G. T. Edwards, "Healing Despondency with Biblical Narrative in John Chrysostom's Letter to Olympias," *Journal of Early Christian Studies* 28 (2020), 203-31.

236) Jessica Wright, "Brain and Soul in Late Antiquity," (Ph.D. diss. Princeton University, 2016), 266-80.

237) Jessica Wright, "Between Despondency and the Demon: Diagnosing and Treating Spiritual Disorders in John Chrysostom's Letter to Stageirios," *Journal of Late Antiquity* 8 (2015), 363-66.

238) Chrys. *Hom.* 15.9 in *Mt.* (PG 57:235.41-236.12).

239) Marc D. Gygax and Arijan Zuiderhoek, ed. *Benefactors and the Polis: The Public Gift in the Greek Cities from the Homeric World to Late Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020).

240) 개인적인 후원관계와 공적기부를 구분하기도 한다. Stephen Joubert, "One Form of Social Exchange or Two? 'Euergetism,' Patronage, and Testament Studies," *Biblical Theology Bulletin* 31 (2001), 17-25.

류관을 씌어주거나 비석 혹은 동상을 세워주었다. 이는 모두 기부자의 명예를 높여주는 것과 관련이 있으며 비석과 동상의 경우 이를 영구적으로 기념하는 것이다. 이와 같이 고대의 후원 제도는 상호 호혜적이다.²⁴¹⁾ 이런 호혜주의 관점에서 되돌려 줄 능력이 없는 가난한 자들, 노예, 외국인 등은 대부분 제외되었다.²⁴²⁾ 4세기 이후 주교들은 가난한 자들에게 베푸는 기독교적인 관용을 크게 증진시켰지만 여전히 로마적인 후원제도가 사회의 결속과 질서를 위해 큰 역할을 했다. 고대후기 황제의 시혜에 대한 찬양문서를 연구한 판 누펠른(Peter Van Nuffelen)은 시혜자에 유익에 초점을 둔 이교적인 *liberalitas*가 가난한 자들에 대한 무조건적인 사랑을 강조하는 기독교적인 *caritas*에 의해 완전히 대체되지 않았음을 밝혔다.²⁴³⁾

이 호혜적 관계에서 수혜자의 감사는 매우 중요하다. 드실바(David A. deSilva)가 옳게 지적했듯이 고대사회에서 은혜가 은혜로 보답되지 않는다면 그것은 손상되고 추한 것으로 떨어진다.²⁴⁴⁾ 키케로(Cicero, B.C.E. 106-43)는 은혜에 대한 감사를 의무라고 주장했다. 호의를 받은 사람은 자신이 가진 최대의 것을 기부자에게 돌려야 한다. 그는 감사로 보답하는 것보다 수혜자에게 더 큰 의무가 없다고 지적한다.²⁴⁵⁾ 세네카(Seneca, B.C.E c.1-C.E. 65) 역시 마찬가지이다. 선물을 베푸는 사람 앞뿐만 아니라 어디에서든지 자신의 감정을 억누르지 않고 기쁜 마음으로 감사를 표현하는 것이 첫 번째로 은혜를 갚는 것이다. 그는 만일 어떤 사람이 공개적으로 감사하기 싫다면 선물을 받을 가치가 없다고 단언한다.²⁴⁶⁾ 배은망덕은 심각한 악덕으로 간주되었다. 감사하지 않는 마음으로 인해 공공과 개인의 삶에 중요한 관대함이 줄어들기 때문에 이는 모든 인류에게 해를 입힌다고 여겨졌다. 더 나아가 신들에 대한 반역으로 구분되었다. 은혜가 여신으로 간주되었기 때문이다.²⁴⁷⁾

이렇게 보답의 감사가 중요한 사회체계 속에서 요한 공동체에 속한 부자들은 가난한 자들이 아무런 반응이 없는 것을 의아해하고 요한에게 감사를 요청하는 것이다. 하지만 요한은 여기서 기독교적인 가치에 따라 사회의 관습이라고 여겨지는 전통을 따르지 않는다. 그에 따르면 속이 빈 거짓된 영광을 추구하는 것은 모든 경우에 있어서 끔찍하지만 특히 이것이 가난한 자를 돕는 자비의 행동과 연관이 있을 때는 가장 잔인하고 가장 비인간적이다. 가난한

241) 데이비드 A. 드실바, 『문화의 키워드로 신약성경 읽기: 명예, 후원, 친족, 정결, 개념 연구』, 김세현 역 (서울: 새물결플러스, 2019), 133-46; Roskam, “John Chrysostom on Pagan Euergetism,” 150. 고대후원제도에 관한 주요 연구서는 다음을 참고하라. Frederic W. Danker, *Benefactor: Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field* (St. Louis: Clayton Publishing, 1982); Richard P. Saller, *Personal Patronage under the Early Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); Andrew Wallace-Hadrill, ed. *Patronage in Ancient Society* (London: Routledge, 1989). 간략한 요약과 중요 서지사항은 여러 책에서 제공되었다. Peter Garnsey and Richard Saller, ed. *The Roman Empire: Economy, Society and Culture*, 2nd ed. (Berkeley: University of California Press, 2015), 173-84; 존 M. G. 바클레이, 『바울과 선물: 사도 바울의 은혜개념 연구』, 송일 역 (서울: 새물결플러스, 2019), 39-145.

242) 조슈아 W. 지프, 『환대와 구원: 혐오·배제·탐욕·공포를 넘어 사랑의 종교로 나아가기』, 송일 역 (서울: 새물결플러스, 2019), 274. 이에 대한 상세한 연구는 다음을 참고하라. Annelise Parkin, “‘You Do Him No Service’: An Exploration of Pagan Almsgiving,” in Margaret Atkins and Robin Osborne ed. *Poverty in the Roman World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 60-82.

243) Van Nuffelen, “Social Ethics and Moral Discourse,” 48-53, 58-62. 그의 입장은 브라운(Peter Brown)의 논제를 반박하는 것이다: 피터 브라운, 『고대 후기 로마제국의 가난과 리더십』, 서원모·이은혜 역 (과주: 태학사, 2012).

244) 드실바, 『문화의 키워드로 신약성경 읽기』, 154.

245) Cicero, *De Officiis*(이후 *Offic.*), 1.47

246) Seneca, *De Beneficiis*(이후 *Ben.*), 2.22-23.2.

247) 드실바, 『문화의 키워드로 신약성경 읽기』, 155.

자들의 고통과 비참을 이용하여 자신의 평판을 올리려고 하기 때문이다. 궁핍한 자들이 아닌 오직 칭찬과 명예에만 관심을 가지는 것이며 가난한 자들은 기부자의 유익을 위해 이용될 뿐이다. 요한은 한편에서는 굶주림으로 사람이 죽어 가는데 거기에는 관심이 없고 사람들의 인정만을 받으려고 하는 행태에 대해 강하게 비판한다. 그는 단도직입적으로 대중들에게 영광을 얻으려고 거리와 회당에서 구제하는 위선자들의 악행(마 6:2)은 완전히 미친 것이며 역겨운 것이라고까지 말한다.²⁴⁸⁾ 요한의 청중들은 이 영적 정신병에서 멀어져야 한다.

헛된 영광을 추구하는 것은 기대와는 반대로 큰 손실을 초래하게 될 것이다. 구제는 우리에게 큰 유익을 주는데 허영심이 이 모든 것을 무효화시킨다. 요한은 이 욕망이 덕의 열매를 망친다고 주장한다. 의의 씨앗이 뿌려져 풍성한 열매를 맺었는데 이것으로 인해 모든 농사가 헛되게 된다. 요한은 이를 몇 가지 비유를 사용하여 설명한다. 마태복음 6장 1절의 '구제의 선행을 남들 앞에 보이지 않도록 주의하라'는 말씀에서 '주의하라'에 주목하면서 요한은 여기서 예수가 마치 야생짐승에 대해 말하는 것처럼 보인다고 이야기한다. 야생짐승이 소리도 없이 몰래 와서 모든 것을 다 해쳐놓듯이 헛된 영광이 구제의 열매를 이렇게 파괴한다는 것이다.²⁴⁹⁾ 또한 헛된 영광의 가면을 쓴 구제는 몸을 파는 창녀로 전락한 공주와 같다. 왕은 딸을 고귀하게 키우려고 하지만 음흉한 계획을 가진 유모가 들어와 이 계획을 무산시킨다. 그녀는 공주에게 젖을 주어 불명예스럽고 치욕스러운 곳으로 인도한다. 겉으로 보기에는 온갖 아름다운 것으로 꾸며주는 것 같지만 실상은 그렇지 않다. 잘못된 유모로 인해 공주는 예전으로 돌아오지 못하고 결국 아버지도 떠나게 된다.²⁵⁰⁾

헛된 영광이 자비의 선행의 모든 유익을 헛되게 만든다고 할 때 이는 구체적으로 무엇을 의미하는가? 이에 대해 요한은 하늘에 쌓인 모든 보상(*μισθός*)이 없어진다고 주장한다(마 6:1-2).²⁵¹⁾ 여기서 보상이 무엇인지 언급되어 있지는 않다. 보상에 관한 요한의 언급을 종합해보면 그것은 물질적인 혹은 영적이며 때때로 구원, 즉 영생자체를 뜻하기도 한다. 또한 요한은 이 땅에서도 하나님이 상급을 주신다고 말한다. 요한은 미래의 상급이 허황된 레토릭이 아니라 실제로 있을 실재임을 계속 강조한다. 홀(Christopher Hall)은 요한이 미래의 보상과 심판의 실재에 대한 확신 위에서 묵회와 신학 작업을 수행해나갔다고 밝힌다.²⁵²⁾ 하지만 보상이 눈에 보이지 않기 때문에 어떤 성도들은 요한의 말을 믿지 않았다. 그들은 아무도 천국에 갔다 오지 않았기 때문에 어떻게 그것을 믿을 수 있느냐고 반론한다. 요한은 이에 대해 비록 영적인 실재는 볼 수 없을지라도 유비(analogy)를 통한 추론으로 알 수 있다고 답한다. 우리가 어떤 사람의 공로에 대해 상을 주듯이 하나님도 동일하다는 것이다. 노예의 주인이나 황제가 자유, 면류관과 상금을 주듯이 하나님은 자신의 명령을 지키기 위해 고군분투하는 신자들의 노력에 답할 것이며 그 보상은 상상할 수 없을 것이다.²⁵³⁾

초대 교부들의 부와 가난에 대해 설교는 종말론적인 전망과 연결되어 있다. 이 세상

248) Chrys. *Hom.* 19.1 *in Mt.* (PG 57:273.28-30 ab imo, 275.1-17); *Hom.* 71.2-3 *in Mt.* (PG 58:664.35-55, 665.41-46).

249) Chrys. *Hom.* 19.1 *in Mt.* (PG 57:273.4-11 ab imo).

250) Chrys. *Hom.* 71.3 *in Mt.* (PG 58:665.4-11).

251) “1. 사람에게 보이려고 그들 앞에서 너희 의를 행하지 않도록 주의하라 그리하지 아니하면 하늘에 계신 너희 아버지께 상을 받지 못하느니라. 2. 그러므로 구제할 때에 외식하는 자가 사람에게서서 영광을 받으려고 회당과 거리에서 하는 것 같이 너희 앞에 나팔을 불지 말라 진실로 너희에게 이르노니 그들은 자기 상을 이미 받았느니라.”

252) Christopher Hall, “John Chrysostom’s *On Providence*: A Translation and Theological Interpretation,” (Ph.D. diss, Drew University, 1991), 103.

253) Chrys. *Hom.* 13.5 *in Mt.* (PG 57:215.5-216.1-20).

에서의 선과 악은 마지막 날에 보상과 심판으로 보응 받는다.²⁵⁴⁾ 이와 같은 가르침은 요한에게도 볼 수 있다. 크헤뵈(Cyrille Crépey)는 요한의 묵양과 구제사역 가운데서 보상에 대한 강조가 얼마나 중요한 역할을 하는지 잘 보여주었다.²⁵⁵⁾ 천국의 상급은 사람들로 하여금 미래의 복에 대한 희망을 불러일으켜 선행을 할 수 있는 동기를 제공한다. 또한 구제의 부담감을 덜어주고 힘들고 어려운 일이 있을지라도 끝까지 인내할 수 있다. 요한은 우리의 관심을 우리에게 예비된 복에 둔다면 기쁜 마음으로 자비를 실천할 수 있을 것이라고 가르친다. 특히 결심이 약한 사람들에게 큰 도움을 줄 것이다.²⁵⁶⁾

보상의 근거구절은 마태복음 6장 19-20절이다(마 6:3-4 참조).²⁵⁷⁾ 이 구절은 유대-기독교 전통의 구제사상 형성에 매우 중요한 역할을 했고 특히 투자, 거래, 송금과 같은 경제 용어로 구제와 보상을 설명하는 근거가 되었다.²⁵⁸⁾ 요한은 이 구절을 설교하면서 그리스도가 산상수훈을 듣고 있는 청중들을 자비의 덕으로 인도하기 위해 보상을 제시한다고 말한다. 만일 사람들이 가난한 자들에게 물질을 나누어준다면 그들의 재산이 좀, 동록, 도둑으로부터 안전하게 지켜질 뿐만 아니라 크게 증가할 것이다.²⁵⁹⁾ 하지만 난공불락의 하늘의 보물창고가 파괴되는 경우가 단 한 가지가 있다. 그것은 헛된 영광을 추구할 때이다. 요한에 따르면 사람들의 칭찬을 구하는 자들은 모든 하늘의 보상을 잃으며 심지어 영생도 상실하게 된다고 주장한다. 그들은 “너희의 모든 상을 잃어버렸다(마 6:1-2)”는 그리스도의 무서운 음성을 듣게 될 것이다.²⁶⁰⁾ 그들의 처지는 마치 항구 바로 앞에서 침몰한 배와 같이 불쌍하다.²⁶¹⁾ 모든 것을 다 갖추고 항구에 오기까지 술한 고난을 견뎌온 마지막 고비를 넘기지 못해 지금까지의 노력이 허사가 되는 어이없는 일을 경험하는 것이다. 요한은 아이러니하게 그들 자신이 아무도 훔치지 못하는 보물을 스스로 파괴했다고 지적한다. 헛된 영광을 좀과 도둑에 비교하면서 그는 이를 생생하게 묘사한다.

여러분은 사람들로부터 자비롭다고 불리길 원합니까? 그렇다면 얻는 것은 무엇입니까? 얻는 것은 아무것도 없지만 손실은 무한합니다. 여러분이 증인이 되어달라고 요청하는 바로 그 사람들이 천국에 있는 여러분의 보물들의 도둑이 됩니다. 아니, 우리의 소유물들을 망치고 우리가 하늘에 쌓아 놓은 것을 흩어버리는 사람은 그들이 아니라 바로 우리 자신입니다. 오 새로운 재난이여! 이 이상한 욕망이 그렇습니다. 좀도 부패시키지 못하고 도둑도 뚫고 올 수 없는 그곳을 헛된 영광이 흩어버립니다. 이것이 그곳에 있는 보물의 좀입니다. 이것이

254) Helen Rhee, *Loving the Poor, Saving the Rich: Wealth, Poverty, and Early Christian Formation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 49.

255) Cyrille Crépey, “La récompense, un thème majeur dans le discours pastoral de Jean Chrysostome,” *Revue des sciences religieuses* 83 (2009), 97-113.

256) 배정훈, “희망과 두려움의 수사학: 존 크리소스토ムの 구제 담론에서 보상과 심판의 영혼치유적 역할,” 『장신논단』 50 (2018), 77-81.

257) “19. 너희를 위하여 보물을 땅에 쌓아 두지 말라. 거기는 좀과 동록이 해하며 도둑이 구멍을 뚫고 도둑질하느니라. 20. 오직 너희를 위하여 보물을 하늘에 쌓아두라. 거기는 좀과 동록이 해하지 못하며 도둑이 구멍을 뚫지도 못하고 도둑질도 못하느니라.”

258) Gary A. Anderson, “Redeem Your Sins by the Giving of Alms: Sin, Debt, and the ‘Treasury of Merit’ in Early Jewish and Christian Tradition,” *Letter & Spirit* 3 (2007), 39-57. 다음의 책도 참고하라. Peter Brown, *Treasure in Heaven: The Holy Poor in Early Christianity* (London: University of Virginia Press).

259) Chrys. *Hom.* 20.2 *in Mt.* (PG 57:289.30-48).

260) Chrys. *Hom.* 71.3 *in Mt.* (PG 58:665.35-41). 초대교회에서 듣기의 중요성과 의미에 대한 광범위한 연구는 다음을 참고하라. Carol Harrison, *The Art of Listening in the Early Church* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

261) Chrys. *Hom.* 15.9 *in Mt.* (PG 57:235.44-45).

하늘에 있는 우리의 부의 도둑입니다. 이것이 망칠 수 없는 부를 훔쳐갑니다. 이것이 모든 것을 망치고 파괴합니다. 사탄이 그 장소가 강도와 벌레와 보물에 대한 다른 음모들에 정복될 수 없는 난공불락임을 보고 헛된 영광으로 그 부를 빼앗습니다.²⁶²⁾

땅의 좀, 벌레와 도둑을 피해 어떤 누구도 손 댈 수 없는 가장 안전한 장소에 보물을 보관한다 할지라도 허영심이 천국의 좀과 도둑이 되어 모든 것을 파괴한다. 이것이 사탄의 마지막 전략이다. 사람들이 주의하지 않는다면 사탄의 교묘한 유혹에 넘어갈 것이다. 요한은 사탄을 경계하라고 조언한다.

IV. 극복방안

1. 은밀함

요한은 자비의 선행을 완전히 파괴하는 헛된 영광의 추구를 극복하기 위한 방안들을 제시한다. 그는 죄를 지적하고 비판할 뿐만 아니라 대안까지도 제공한다. 우선적으로 하나님으로부터 구제의 기술(τέχνη)을 배워야 한다. 요한에 따르면 하나님이 이 분야의 최고의 선생이다. 하나님이 구제를 가장 잘 알며 완벽하게 실천하고 그 방법을 알려 줄 수 있다.²⁶³⁾ 4세기 이후 예술, 기술, 신학에 대한 교부들의 입장을 연구한 루드로우(Morwenna Ludlow)에 따르면 기술이라고 불리는 'τέχνη'는 상당히 폭 넓은 의미를 가졌다. 고대는 현대와는 달리 예술, 기술, 그리고 그 안의 세부적인 영역들이 확실하게 나뉘지 않았다. 루드로우는 고대세계에서 기술은 네 가지 특징을 가지고 있다고 주장한다. 첫째, 기술은 지식영역과 관련이 있다. 둘째, 기술은 선생의 개인적인 제자가 되어 모방하는 것으로 습득되었다. 셋째, 기술은 사회의 선을 이루기 위한 것이다. 넷째, 기술은 관찰할 수 있는 결과를 낳는다. 여기서 두 번째 요소를 주목할 필요가 있는데 고대인들은 철저히 도제제도(apprenticeship)를 통해 기술을 전수시켰다. 제자는 교사와 친밀한 관계 속에서 시간, 노력을 투자하는 헌신을 통해 기술을 익혔고 이 때 주된 교육의 방법은 선생의 모범을 따라하는 것이었다.²⁶⁴⁾ 이런 점에서 요한은 구제의 최고의 장인인 하나님에게 가서 그가 하는 것을 보고 따라할 것을 권한다는 점을 알 수 있다. 만일 학생이 어떤 기술을 배우기 원한다면 전문가에게 가야한다. 즉, 그가 레슬링 선수나 검투사 혹은 연설가가 되길 원한다면 각 분야의 선생의 학교를 방문해야 한다. 하지만 만일 레슬링을 배우기 원하는 사람이 생선 장수나 약초 가게에 간다면 잘못된 것이다.²⁶⁵⁾

자선(philanthropy)의 선생으로서 하나님은 견습생들에게 은밀하게 구제할 것을 요구한다. 이는 마태복음 6장 3-4절에 근거한다.²⁶⁶⁾ 여기서 흥미로운 점은 요한이 구제를 성례(μυστήριον)로 규정한다는 점이다. 따라서 누구든지 자기 영광을 위해 가난한 자들을 희생시키는 사람들은 하나님의 거룩한 성례를 더럽게 만든다.²⁶⁷⁾ 가난한 자들은 하나님의 성전이며

262) Chrys. *Hom.* 71.3 *in Mt.* (PG 58:666.9-23).

263) Chrys. *Hom.* 71.3 *in Mt.* (PG 58:665.46-51).

264) Morwenna Ludlow, *Art, Craft, and Theology in Fourth-Century Christian Authors* (Oxford: Oxford University Press, 2020), 22-24.

265) Chrys. *Hom.* 71.3 *in Mt.* (PG 58:665.51-666.4).

266) “3. 너는 구제할 때에 오른손이 하는 것을 왼손이 모르게 하여 4. 네 구제함을 은밀하게 하라 은밀한 중에 보시는 너의 아버지께서 갚으시리라.”

267) Chrys. *Hom.* 71.4 *in Mt.* (PG 58:666.30-32).

신자들이 그들의 선물을 하나님께 드리는 제단으로 간주된다. 왜냐하면 그리스도와 그들은 하나이며 그가 가난한 자들 가운데 있기 때문이다(마 25:31-46)²⁶⁸⁾ 구제가 성례라는 요한의 놀라운 발언은 또한 무엇이 성례인가에 대한 그의 생각에 근거한다: “우리의 성례는 무엇보다도 구제와 하나님의 사랑이다(Kαὶ γὰρ τὰ μυστήρια τὰ ἡμέτερα τοῦτο μάλιστα ἐστίν, ἐλεημοσύνη καὶ φιλανθρωπία Θεοῦ).”²⁶⁹⁾ 요한에 따르면 성례의 본질은 사랑이다. 하나님은 큰 자비로 자격이 없는 우리에게 사랑을 베풀었다. 이 주장을 뒷받침하기 위해 요한은 구체적으로 성찬의 중보기도를 예로 사용한다. 이 중보 기도들은 모두 자비로 충만하다. 성찬 시작 때 세 번의 중보기도가 귀신들린 자들과 참회자들, 그리고 성찬에 참여하는 성도들을 위해 드려진다. 신자들의 경우 아이들이 그들의 위해 중보 한다. 아이들은 겸손하여 하나님이 그들의 기도를 받기 때문이다. 요한은 성찬 참여자들은 이 예식이 얼마나 자비로 가득한지를 안다고 선언한다. 사실상 성찬은 자비 그 자체이다. 성찬의 정의에 기초해서 요한은 스스로 임명된 사제로서 기부자들은 구제의 성찬이 거룩해지도록 문을 닫아야 한다고 주장한다. 그는 심지어 도움을 받는 사람들도 모를 정도로 은밀하게 자비를 행해야 한다고 과장하기도 한다.²⁷⁰⁾

물론 요한에게 있어 은밀한 자선은 근본적으로 행동이 아니라 마음(γνώμη), 즉 태도의 문제이다.²⁷¹⁾ 이 점이 계속 강조되는데 아무도 가난한 자를 돕는 것을 항상 완전히 비밀스럽게 할 수 없기 때문이다. 만일 그렇지 않다면 사람들이 선행하기를 꺼려 할 수도 있다. 또한 공적으로 드러난다고 해서 그 사실만으로 구제의 효과가 없어지지 않는다. 사람에게 보이려고 의를 행하는 것을 경고하는 마태복음 6장 1-4절의 그리스도의 명령을 주석하면서 요한은 하나님은 구제자의 의도에 따라 보상하고 심판하신다고 지적한다.²⁷²⁾

그는(그리스도) 행동의 결과가 아니라 행위자의 목적(προαίρεσις)으로 벌과 보상을 결정한다. 즉 여러분이 “뭐라고요? 다른 사람이 본다면 제가 최악이라고요?”라고 말하지 않기 위해 그는 다음과 같이 말한다: “이것이 내가 찾는 것이 아니라 네 마음(διάνοιαν)과 네 행동

268) Catherine Broc-Schmezer, “De l’ aumône faite au pauvre à l’ aumône du pauvre: Pauvreté et spiritualité chez Jean Chrysostome,” in *Les pères de l’ Église et la voix des pauvres: Actes du IIe Colloque de la Rochelle*, 2-4 septembre 2005, ed. Pascal Delage (La Rochelle: Histoire et Culture, 2006) 139-48; Rudolf Brändle, “This Sweetest Passage: Matthew 25:31-46 and Assistance to the Poor in the Homilies of John Chrysostom,” in *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, ed. Susan R. Holman (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008), 133-35.

269) Chrys. *Hom.* 71.4 in *Mt.* (PG 58:666.32-34).

270) Chrys. *Hom.* 71.4 in *Mt.* (PG 58:666.35-52); Bryan D. Spinks, “The Growth of Liturgy and the Church Year,” in *The Cambridge History of Christianity: Constantine to c. 600*, vol. 2, ed. Augustine Casiday and Frederick W. Norris (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 605; Wendy Mayer, “Madness in the Works of John Chrysostom: A Snapshot from Late Antiquity,” in *Concept of Madness from Homer to Byzantium: Manifestations and Aspects of Mental Illness and Disorder*, ed. Hélène Perdicoyianni-Paléologou (Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 2016), 363-64.

271) Γνώμη는 마음, 생각, 의지, 성향, 판단, 견해, 목적, 의도 등 다양한 의미가 있다. H. G. Liddell, R. Scott, and H. S. Jones. *A Greek-English Lexicon*, 9th ed. (Oxford: Clarendon Press, 1996), 354; G. H. W. Lampe (eds.), *Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1968), 317-18. 레어드는 사고방식(mindset)이 가장 좋은 번역이라고 주장한다. Raymond Laird, *Mindset, Moral Choice, and Sin in the Anthropology of John Chrysostom* (Strathfield, NSW: St. Pauls Publications, 2012).

272) Chrys. *Hom.* 19.1 in *Mt.* (PG 57:274.9-20 ab imo).

의 태도를 추구한다.”그는 우리의 영혼을 만들고 그것이 모든 질병으로부터 벗어나길 원한다. . . . “네 왼손이 네 오른손이 하는 바를 모르게 하라”(마 6:3). 여기서 다시 그는 손에 대한 수수께끼와 같은 말을 하는 것이 아니라 과장되게 그것을 제시하는 것이다. 이는 다음과 같은 의미이다: 그가 이르기 “만일 너희 스스로 그러한 일을 모를 수 있다면 그 것을 열정적으로 추구하라. 즉, 그것이 가능하다면 이를 행하는 바로 그 손도 모르게 하라.”²⁷³⁾

비록 구제자가 사람들이 보지 않는 곳에서 섬김을 행한다고 해도 보이지 않는 마음으로 명예와 칭찬을 추구한다면 그 구제는 가치를 잃는다. 요한은 보이는 구제가 영광을 추구하지 않을 수 있으며 반대로 보이지 않는 구제가 칭찬을 구할 수 있다는 점을 알고 있었다. 레어드(Raymond Laird)가 잘 보여주었듯이 마음이 하나님의 평가의 대상이다.²⁷⁴⁾

순수한 동기는 고대 후원제도에서도 강조되었던 중요한 행동원칙이었다. 앞서 언급한 것처럼 선물주고 받기 관행은 호혜성에 기초해있다. 레(Helen Rhee)가 지적하듯이 “후견인-피후견인 관계는 그레코-로만 세계의 호혜주의(reciprocity) 윤리에 근거할 뿐만 아니라 그 문화를 만들었다.”²⁷⁵⁾ 많은 학자들이 4세기 기독교 공인 이후 교회가 이교도인들의 명예추구적인 기부제도를 무조건적인 자비실천으로 변형했다고 주장했다. 그들은 자기 유익적인 로마의 시혜제도와 기독교인들의 사랑의 구제를 대립적으로 이해했다.²⁷⁶⁾ 요한 역시 당시의 후원자들이 명예에 집착하고 있다고 강하게 비판했다.²⁷⁷⁾ 하지만 현실에서 그 모습이 변질될 수 있었지만 이교도인들의 구제 역시 이론적으로는 후원자들의 자발성을 동일하게 가르친다. 세네카는 『*De beneficiis*』에서 기부자는 보상을 바라지 말고 받는 사람을 위해 순수하고 자발적으로 선행을 해야 한다고 말한다. 은혜를 저버리는 사람들, 감사를 표현하지 않은 배은망덕한 사람이 아무리 많아도 은혜 베풀기를 단념하지 말고 오직 관대함 자체를 목적으로 삼아야 한다. 또한 자신에게 되돌아오는 것을 계산하지 말고 은혜 베푸는 즉시 그것을 잊어야 한다. 세네카는 무엇보다도 중요한 것이 후견인의 의도임을 강조한다.²⁷⁸⁾ 더 나아가 그는 관대함은 신을 닮아가는 고귀한 덕임을 상기시킨다. 태양이 악인에게도 떠오르고 비가 선인과 악인을 가리지 않는다(*Ben.* 4.26.1, 4.28.1) 신들은 감사하지 않고 신앙심이 없는 자들에게도 자신의 관대함을 나타낸다(*Ben.* 1.1.9).²⁷⁹⁾ 비록 후견인들이 피 후견인들의 자질을 잘 판단할 것과 은혜를 입은 자들은 빚으로서 보답을 반드시 해야 한다는 양립할 수 없는 가르침들이 있지만 은혜를 베푸는 자들에게 요구되는 덕목은 돌아올 유익을 계산하지 않는 순수함이다. 그렇지 않다면 그것은 투자이며 고리대금업으로 전락할 뿐이다.²⁸⁰⁾ 키케로 역시 호의는 인간의 본성에 해당하는 것으로 과시를 위한 베품은 받는 사람을 오히려 해치는 것이라고 말한다.²⁸¹⁾

로스카는 『*De inani gloria et de educandis liberis*』에 등장하는 이교 공적기부에 대한 요한의 평가가 객관성을 상실하였다고 주장하였다. 그는 고대작가들은 이 사회적 제도의 긍정적인 기여를 많이 기록했다는 근거를 제시한다. 플루타르크(Plutarch, B.C.E. c.45-120)

273) Chrys. *Hom.* 19.1, 2 in *Mt.* (PG 57:274.8-14 ab imo, 275.22-27). 괄호는 별도의 설명이 없는 한 필자의 설명이다.

274) Laird, *Mindset, Moral Choice, and Sin*, 41-46.

275) Rhee, *Loving the Poor*, 14.

276) Paul Veyne, *Bread and Circuses: Historical Sociology and Political Pluralism*, trans. Brian Pearce (London: Allen Lane, 1990); 브라운, 『고대 후기 로마제국의 가난과 리더십』.

277) Leyerle, “John Chrysostom on Almsgiving,” 30-34.

278) Seneca, *Ben.* 1.1.9-13, 1.2.2-5, 1.4.3-6, 1.6.1.

279) Seneca, *Ben.* 1.1.9; 드실바, 『문화의 키워드로 신약성경 읽기』, 153.

280) Seneca, *Ben.* 1.2.3-4; 드실바, 『문화의 키워드로 신약성경 읽기』, 164-67.

281) Cicero, *Offic.* 1.42.

에 따르면 부자들은 대중들의 경건을 증진시키기 위한 숭고한 목적을 위해 축제에 기부하였다. 디오게네스(Diogenes of Oenoanda)는 공공건물 건축 비용을 후원하면서 모든 벽에 에피쿠로스 학파의 핵심적인 가르침을 새기도록 했다. 로스카는 요한의 편향적인 평가가 그의 책 1장의 목적, 즉 헛된 영광 비판하는 문맥 속에서 후원제도를 다루었기 때문이라고 지적한다.²⁸²⁾ 요한의 시대에 로마의 후원제도는 원리상으로는 순수함을 강조했지만 실제로는 그렇지 못했다고 생각할 수 있다.

2. 불명예를 초래

헛된 영광을 피하는 두 번째 방법은 그러한 행동이 오히려 당사자의 명예를 떨어트리는 것임을 아는 것이다. 요한은 부자들로부터 찬양을 요구받은 사람들이 오히려 그들을 욕한다고 경고한다. 만일 그들이 친구라면 드러내놓고 하지는 않지만 만일 원수라면 공개적으로 기부자들의 불순한 의도를 비판할 것이다. 그들은 구제자가 가난한 자들을 불쌍히 여기는 마음으로 도운 것이 아니라 이 상황을 이용하여 보여주기를 좋아하고 명예를 추구한다고 소문낸다.²⁸³⁾ 구제의 상황은 아니지만 헛된 명예욕이 오히려 화를 불러온다는 주장은 『마태복음 89 번째 설교』에도 등장한다. 거기서 요한은 값비싼 옷과 액세서리를 좋아하는 부유한 귀족여인들의 사치를 고발한다. 그녀들은 사람들이 자기를 부러워한다고 생각하지만 실제로는 반대의 현상이 벌어진다. 교회로 오는 길에서 마주친 걸인들은 그들의 탐욕과 과시욕을 비웃고 교회의 성도들은 그러한 사치가 소박함을 보여주어야 할 교회의 참 모습을 해친다고 수근 거린다. 하지만 이러한 비웃음보다 더 심각한 것은 그녀들의 영혼이 각종 병으로 심각한 상태에 처해 있다는 점이다.²⁸⁴⁾ 허영심의 폐해는 불명예와 영혼의 병뿐만 아니라 하늘의 보상을 포함한 영생까지이다. 요한은 구제의 선생님이신 하나님의 가르침, 즉 은밀히 선행을 하라는 지도를 따르지 않는 학생들은 상상할 수 없는 불이익을 얻게 될 것이라고 말한다.

다른 기술에서는 오직 교사만을 찾으면서 여기서는 반대의 일은 한다는 것은 얼마나 터무니 없는 일입니까? 실상 손해는 같지 않지만 말입니다. 여러분이 교사의 생각이 아닌 대중의 생각에 따라 레슬링을 한다면 손실은 레슬링에 있습니다. 하지만 여기서는 영생입니다. 여러분은 구제하면서 하나님을 닮아갑니다. 과시하지 않는 점에서 그를 닮아 가십시오. 심지어 그는 사람들의 병을 고쳐주실 때 그들이 어떤 사람에게도 말해선 안 된다고 하였습니다.²⁸⁵⁾

3. 미래의 소망

마지막으로 요한은 천국에서 받을 영광과 명성을 소망하라고 말한다. 세상의 영광을 포기하는 기부자들에게는 하늘의 보상이 풍성할 것이다. 은밀히 가난한 자들을 도운 구제자들은

282) Roskam, "John Chrysostom on Pagan Euergetism," 155-57, 164-67.

283) Chrys. *Hom.* 71.4 *in Mt.* (PG 58:666.24-31, 666.52-667.1).

284) Chrys. *Hom.* 89.3-4 *in Mt.* (PG 58:785.5-786.55). 요한은 성도들의 교육을 위해 명예와 치욕 개념을 자주 사용한다. Hendrik F. Stander, "The Concept of Honour/Shame in Chrysostom's Commentary on Matthew," *SP* 41 (2006), 469-75; Stander, "Honour and Shame as Key Concepts in Chrysostom's Exegesis of the Gospel of John," *Hervormde Teologiese Tydskrif* 58 (2003), 899-913.

285) Chrys. *Hom.* 71.3 *in Mt.* (PG 58:666.2-9).

천국에서 엄청난 상급을 받을 것이다(마 6:4). 여기서 그리스-로마 후원제도와 차이점을 보인다. 이교도들은 후원에 대한 내세의 보상을 믿지 않았다. 그들에게 보상은 현세적이며 일시적이다. 또한 기부자들의 무조건적인 관대함을 요구했지만 수혜자들의 감사 역시 의무사항이었다. 수혜자들은 후견인에게 빚을 졌다. 하지만 기독교의 구제에서는 수혜자들에게 어떤 의무도, 빚도 없다. 왜냐하면 하나님이 그들을 대신해 빚쟁이가 되기로 자청했기 때문이다(잠 19:17). 따라서 진정한 의미에서 비계산적인 자비는 요한의 청중들이 할 수 있다. 또한 그들이 받는 보상은 사회에서 약속된 것보다 훨씬 크고 영원하다. 요한은 변형된 하나님의 후원제도를 제시하면서 로마의 세속적인 문화에 뿌리 깊게 박힌 신자들의 세계관을 변화시키려고 했다. 그는 기존의 관념과 가치체계를 신학과 성경의 바탕에서 차용하는, 트로카(Jutta Tloka)가 적절히 명명한 것처럼, ‘기독교적인 헬라인’(Christliche Griechen)이다.²⁸⁶⁾

요한에 따르면 이 땅에서 행한 선행의 최종결산은 죽음 이후 영원한 세계에서 이루어진다. 하나님은 우리의 모든 것을 알고 있으며 우리의 유익은 현세에 제한되어 있지 않다. 최후의 심판이 있으며 그 때 작든, 크든 우리의 모든 행위들에 대한 보상과 심판이 있을 것이다. 요한은 하나님 앞에서는 어떤 행위도 숨길 수 없다고 말한다.²⁸⁷⁾ 이제 그는 당시 사회적 기부제도의 이미지들을 사용하여 순수한 동기에서 가난한 자들을 도와 준 기부자들에 대한 천국의 상급을 묘사한다. 부유하고 유력한 엘리트들은 공공건물 혹은 축제 등에 많은 돈을 기부하고 그 대가로 큰 영광을 받았다. 그들은 극장에서 대중들로부터 찬양을 받기도 했고 때때로 그들의 조각상 혹은 비문이 세워졌다. 요한은 천국극장 이미지를 사용하여 후원자들은 온 우주뿐만 아니라 하나님으로부터 영광과 칭찬을 받을 것이라고 선언한다.

그를 위해 크고 위엄 있는 극장(θέατρον)을 만들어 그가 원하는 바로 그것을 매우 풍성하게 주며 그는(예수)는 말씀합니다. “무엇을 원하는가? 앞으로의 일을 볼 관중 몇 사람 아닌 가 ? 주목하라. 몇 사람이 있다. 즉, 천사도, 대 천사도 아닌 모든 창조물의 하나님이다.” 만일 사람 관중이 있기를 바란다면 이러한 소원 역시 그는 그 적절한 시기에 빼앗지 않고 오히려 훨씬 더 많이 제공합니다. 만일 여러분이 지금 과시하고 싶다면 겨우 열 명 혹은 이 십 명 혹은 (여러분들은 말할 것입니다) 백 명에게 보일 뿐입니다. 그러나 만일 지금 숨기려고 노력한다면 하나님 자신이 온 우주 앞에서 여러분을 호명할 것입니다. 여러분의 선행을 볼 사람이 있기를 원하면 숨기십시오. 그러면 나중에 모든 사람들이 더 큰 영광으로 그것을 볼 것입니다. 하나님이 그것을 드러내고 높이며 모든 사람들 앞에서 선언하기 때문입니다. 지금 보는 사람들은 여러분에 대하여 헛된 영광을 추구하는 사람이라고 비난할 것이지만 그들이 면류관을 쓰고 있는 여러분을 볼 때는 비난하지 않을 뿐만 아니라 모든 사람들이 여러분을 존경할 것입니다. 따라서 미래에 보상을 받고 더 큰 명예를 거둘 것이기 때문에 여러분이 하나님으로부터 보상을 구하고 하나님이 앞으로 일어날 일을 보이려고 사람들을 모으기 위해 보고 있는 동안 조금만 기다리면서 이 둘을 버리는 것이 얼마나 어리석은지 생각하길 바랍니다. 만일 보여주어야 한다면 무엇보다도 아버지에게 보여주어야 합니다. 이는 무엇보다 면류관과 별을 줄 수 있는 능력이 주 아버지에게 있을 때 그렇습니다. 그리고 만일 심지어 별이 없어도 영광을 원하는 사람이 이 극장(θέατρον)을 없애고 그곳의 사람을 맞바꾸는 것은 옳지 않습니다. 왕이 서둘러 와서 그의 업적을 보기 원하는데 그를 막고 거지와 구걸자로 극장(θέατρον)을 만드는 사람만큼 불쌍한 사람이 어디 있습니까?²⁸⁸⁾

286) Jutta Tloka, *Griechische Christen. Christliche Griechen. Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 127-250.

287) Chrys. *Hom. 19.2 in Mt.* (PG 57:275.29-40).

후원자를 위한 극장에서의 기념행사는 고대후기 사람들에게 익숙한 광경이었다. 많은 사람들이 보는 앞에서 그에게 면류관을 씌워주었다. 요한의 텍스트 세계를 분석한 스텐저(Jan R. Stenger)에 따르면 그의 설교에서 극장, 연회, 운동경기 등과 같이 다양한 영역에서의 이미지, 비유와 메타포들이 등장한다. 그는 이러한 문화적 도구들을 자세히 묘사하여 마치 청중들이 눈으로 보는 것과 같은 시각화 작업(ἐκφρασις)을 한다. 이러한 상상의 세계는 그들에게 저장되어 있는 기억과 감각, 그리고 상상을 자극한다. 스텐저가 적절하게 지적했듯이 요한의 담화는 이성의 영역을 넘어 보고, 느끼고, 체험하게 한다.²⁸⁹⁾

하나님의 후원제도에서 몇 가지 눈여겨 볼 점들이 있다. 우선, 보상과 명예가 상상을 초월할 정도로 엄청나다. 세상에서는 열 명에서 많으면 백 명이지만 천국에서는 온 우주와 하나님 앞에서 면류관을 받을 것이다. 또한 이러한 명예수여식은 개인적인 후원에서는 황제와 같은 특별한 경우를 제외하고는 이루어지지 않는다. 도움을 받은 개인이 기회가 있을 때마다 공공장소에서 후원자를 자랑하는 정도였다. 하지만 천국에서의 상급은 고대사회에서 아무도 알아주지 않는 가난한 자들에게 은밀하게 베푸는 작은 도움이라 할지라도 영광은 어떤 공적기부보다 훨씬 크다. 둘째, 기독교적인 후원제도는 명예와 영광을 포기하는 것이 아니다. 오히려 정말 원하는 바를 실현한다. 하지만 세상의 명예, 인정, 찬양이 아닌 하늘의 영광이다.²⁹⁰⁾ 라 일라르스담(David Rylaarsdam)이 주장한 것처럼 요한은 원하는 바를 참되게 이룰 수 있는 방법을 제시함으로써 잘못된 욕망을 치료한다.²⁹¹⁾ 『마태복음 19번째 설교』의 탐심의 치료에서 동일한 방법이 시도된다. 요한은 성도들에게 왜 그들을 부를 저장하는지 물어보고 만일 그것을 하늘에 쌓는다면 원하는 바를 얻을 수 있다고 자신 있게 말한다. 그들의 부는 안전할 뿐만 아니라 엄청나게 증가할 것이다.²⁹²⁾ 따라서 요한 공동체의 신자들이 세속적인 명예를 이기기 위해서는 하나님이 약속한 영광을 바라보아야 한다. 영광스럽고 희망된 미래에 대한 소망은 이 세상에 속한 것들을 아무것도 아닌 것으로 볼 수 있도록 만드는 강력한 도구이다. 요한은 성례로서의 구제를 비밀히 할 것을 교훈하면서 다음과 같이 설교를 마친다.

여러분이 찬양을 구하는 바로 그 사람이 여러분을 정죄함을 생각하십시오. 그가 친구라면 속으로 욕하겠지만 만일 여러분을 싫어하는 사람이라면 다른 사람 앞에서 여러분을 조롱할 것입니다. 그러면 여러분은 원하는 바의 정반대를 경험할 것입니다. 사실상 여러분을 자비로운 사람이라고 불려주기를 원하지만 그는 그렇게 부르지 않고 헛된 영광을 추구하는 자, 사람을 기쁘게 하는 자, 이러한 명칭보다 훨씬 더 나쁜 다른 이름으로 여러분을 부를 것입니다. 그러나 만일 여러분이 숨긴다면 그는 여러분을 이와 반대된 모든 명칭으로, 즉 인자하고 자비로운 자라고 부를 것입니다. 왜냐하면 하나님은 그것이 숨겨지도록 하지 않기 때

288) Chrys. *Hom.* 19.2 *in Mt.* (PG 57:275.41-276.13).

289) Jan R. Stenger, "Text Worlds and Imagination in Chrysostom's Pedagogy," in *Revisioning John Chrysostom: New Approaches, New Perspectives*, ed. Chris L. de Wet and Wendy Mayer (Leiden: Brill, 2019), 216-17. 각주 12-13 참고. 극장에 대한 요한의 견해와 이미지 사용에 대해서는 여러 연구가 이루어졌다. Blake Leyerle, *Theatrical Shows and Ascetic Lives: John Chrysostom's Attack on Spiritual Marriage* (Berkeley: University of California Press, 2001); Christoph Jacob, *Das geistige Theater: Ästhetik und Moral bei Johannes Chrysostomus* (Münster: Aschendorff 2010).

290) Sitzler, "The Indigent and the Wealthy," 475; Roskam, "John Chrysostom on Pagan Euergetism," 167-68.

291) Rylaarsdam, *John Chrysostom on Divine Pedagogy*, 254-61.

292) Chrys. *Hom.* 19. 2, 4 *in Mt.* (PG 57:289.42-48, 291.44-292.2).

문입니다. 오히려 여러분이 숨긴다면 그는 그것을 드러나게 할 것이며 영광은 더 크며 보상도 더 클 것입니다. 영광 받는 바로 이 목적에 있어서도 과시는 우리에게 반대의 결과를 가져옵니다. 우리가 서두르고 갈망하는 바로 그것, 특별히 이점에서 바로 그 과시는 우리에게 반대됩니다. 자비롭다는 영광을 얻는 게 아니라 그 반대의 것을 얻고 게다가 우리는 큰 손실을 겪습니다. 모든 점에서 여기서 벗어나 오직 하나님의 영광만을 사랑합니다. 그러면 우리는 우리 주 예수 그리스도의 은혜와 사랑으로 여기서도 영광을 얻고 영원한 좋은 것들을 누릴 것입니다. 그에게 영광과 능력이 영원무궁토록 있기를 바랍니다. 아멘.²⁹³⁾

V. 나가면서

요한은 고대 후기 문화 속에 살고 있는 그리스도인들에게 깊이 뿌리박혀 있는 과시 욕을 없애고자 노력했다. 자기 계산적으로 퇴락해버린 이교의 후원제도와는 구별되도록 기독교의 구제는 순수한 사랑의 동기에서 행해져야 했다. 하지만 안디옥 신자들은 여전히 시대의 사람들로 살고 있었다. 요한은 구제를 기독교인의 최고의 덕목으로 규정할 만큼 누구보다 이 선행을 강조하고 자주 가르치면서 바른 동기를 중요하게 여겼다. 헛된 영광은 심각한 죄이자 악덕이다. 이는 머리가 여럿 달린 괴물로 권력, 부, 사치를 추구하는 것과도 관련이 있지만 구제, 금식, 기도와 같은 선행의 동기도 된다. 이 중에서도 영광과 보상을 구하는 구제는 가난한 사람들을 이용한다는 점에서 가장 악하다. 요한은 헛된 영광을 추구하는 것은 큰 손실을 초래하게 될 것이라고 경고한다. 구제는 우리에게 큰 유익을 주는데 명예를 위한 구제는 하늘에 쌓인 보상을 없앤다. 가난한 자들에 대한 자비로 인해 하늘에 보물이 쌓이지만 헛된 영광은 아무도 파괴할 수 없는 그곳의 보물을 없애는 좀, 동록, 도둑이다. 사람으로부터 칭찬을 구하는 자들은 스스로 영원한 상급을 파괴하는 어리석은 사람들이다. 또한 상급과 더불어 영원한 생명도 잃을 위험에 처한다.

요한은 헛된 영광을 극복하기 위해서 구제의 최고의 교사인 하나님의 가르침대로 은밀하게 해야 한다고 주장한다. 구제는 사랑의 관점에서 성례로 간주되는데 보이기 위한 구제는 바로 하나님의 성례를 더럽히는 것이다. 요한은 여기서 비밀성은 근본적으로 마음과 관련되어 있음을 지적한다. 또한 세상의 영광을 추구하는 일은 그 반대의 결과를 낳음을 기억해야 한다. 명예를 돌릴 것을 요구받은 수혜자들은 오히려 욕을 할 것이다. 마지막으로 요한은 천국에서 얻을 영광을 바라볼 것을 강조한다. 이교인들의 공적 기부제도의 이미지들을 사용하여 순수한 동기에서 가난한 자들을 도와 준 기부자들에 대한 엄청난 천국의 상급을 묘사한다. 그들은 천국의 대극장에서 온 우주뿐만 아니라 하나님으로부터 영광과 칭찬을 받을 것이다. 그 영광은 세상의 것과 비교할 수 없을 만큼 크고 찬란할 것이다.

요한은 성경과 신학의 관점에서 그리스-로마 후원제도를 하나님의 후원제도로 변혁하여 신자들이 그 세계관 안에서 생각하고 행동하도록 유도하였다. 이러한 제도 속에서 천국의 보상은 매우 중요한 역할을 한다. 구제와 헛된 영광에 대한 요한의 담론은 종말론적인 보상이라는 큰 그림을 중심으로 헛된 영광의 본질과 폐해, 그리고 극복방안이 체계화되어 있다. 비록 이 주제에 대한 요한의 주장이 여러 작품들에 흩어져 있지만 그의 사상은 결코 파편적이거나 단편적이지 않다. 부자들을 포함한 신자들이 세속의 문화를 따라 세상에서 칭찬을 구하면 모든 보상은 사라진다. 하지만 영원한 보상을 바라보며 이 땅에서 순수하게 가난한 자들을 돕는다면 이후의 명예와 칭찬은 상상을 뛰어넘을 것이다. 그들의 선행을 갚아야 할 빛을 진

293) Chrys. *Hom.* 71.4 *in Mt.* (PG 58:666.52-668.8).

존재가 하나님이기 때문이다. 기독교적인 후원제도에서는 가난한 자들에 대한 순수한 사랑의 실천과 엄청난 보상이라는 양립할 수 없을 것처럼 보이는 것들이 실현될 수 있다. 하나님에 대한 믿음과 천국의 소망으로 세속적인 헛된 영광을 극복할 수 있다.

이와 같은 요한의 가르침은 오늘날 우리에게도 시사하는 바가 크다. 먼저 가난한 자들에 대한 사랑이 그리스도인의 정체성에서 가장 중요하다는 교훈이다. 이웃 사랑으로 나타나지 않는 하나님 사랑은 존재하지 않는다. 또한 종말에 대한 인식이다. 현재 우리는 실존적으로는 무종말론주의자처럼 살아간다. 하지만 하나님이 우리의 모든 행위를 판단하는 최후의 날이 있다는 점을 잊어서는 안 된다. 마지막으로 하나님이 주실 천국의 상급을 바라보며 묵묵하게 자비와 사랑을 실천해야 한다는 것이다. 알아주는 사람이 없고 당장에 빛을 보지 못해도 모든 일을 이루는 분은 하나님이며 그 분이 모든 노력에 대하여 우리의 생각으로는 상상할 수도 없을 만큼의 복을 주신다는 점을 믿고 사모해야 한다. 이러한 종말론적인 신앙은 가난하고 소외된 자를 향한 사랑을 실천하는 참된 그리스도인의 삶을 기쁨으로 감당할 수 있는 강력한 힘이 될 것이다.

참고문헌

1차문헌

Cicero, *De Officiis*. LCL 30.

John Chrysostom. *De eleemosyna*. PG 51:262-72.

_____. *De sacerdotio*. SC 272.

_____. *In epistulam ad Colossenses homiliae 1-12*. PG 62:299-392.

_____. *In epistulam ad Philippenses homiliae 1-15*. PG 62:177-298.

_____. *In Johannem homiliae 1-88*. PG 59:23-482.

_____. *In Matthaum homiliae 1-90*. PG 57-58.

Plato. *Respublica*. LCL 276.

Seneca, *De Beneficiis*. LCL 310.

2차문헌

드영, 레베카. 『허영』. 김요한 역. 서울: 두란노, 2015.

배정훈. “*Status Quaestionis*: 요한 크리소스톰 가난 연구의 과거, 현재, 미래.” 『역사신학논총』 36 (2020), 47-85.

_____. “*Status Quaestionis*: 요한 크리소스톰과 철학-의학적 치료.” 『갱신과 부흥』 26 (2020), 43-81.

_____. “세상 속에서 수도적 삶: 마태복음 7장 13-14절에 대한 요한 크리소스톰의 해석.” 『갱신과 부흥』 26 (2019), 32-70.

_____. “구제와 영혼의 치유에 대한 존 크리소스톰의 사상 연구: 그의 마태복음 설교를 중심으로.” 『성경과 신학』 88 (2018), 121-49.

_____. “희망과 두려움의 수사학: 존 크리소스톰의 구제 담론에서 보상과 심판의 영혼치유적 역할.” 『장신논단』 50 (2018), 67-94.

브라운, 피터. 『고대 후기 로마제국의 가난과 리더십』. 서원모·이은혜 역. 파주: 태학사, 2012.

브랜들레, 루돌프. 『요한 크리소스토무스: 고대 교회 한 개혁가의 초상』. 이종한 역. 서울: 분도, 2016.

신원하. 『죽음에 이르는 7가지 죄』. 확대개정판. 서울: IVP, 2020.

이은혜. “요한 크리소스토모스의 설교에 나타난 수도주의와 “가난한 자를 사랑한자”(Lover of the Poor)의 관계성에 대한 이해.” 『한국교회사학회지』 26 (2010), 201-31.

지프, 조슈아 W. 『환대와 구원: 혐오, 배제, 탐욕, 공포를 넘어 사랑의 종교로 나아가기』, 송일 역. 서울: 새물결플러스, 2019.

Anderson, Gary A. “Redeem Your Sins by the Giving of Alms: Sin, Debt, and the ‘Treasury of Merit’ in Early Jewish and Christian Tradition.” *Letter & Spirit* 3 (2007), 39-69.

Bae, Junghun. *John Chrysostom on Almsgiving and the Therapy of the Soul*. Paderborn: Brill, 2021.

Bauer, C. *John Chrysostom and His Time*. Trans. M. Gonzaga. Vol. 1. London: Sands, 1959.

Brändle, Rudolf. “This Sweetest Passage: Matthew 25:31-46 and Assistance to the Poor in the Homilies of John Chrysostom.” In *Wealth and Poverty in Early Church and Society*. ed. Susan R. Holman. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008. 127-39.

Broc-Schmezer, Catherine. “De l’aumône faite au pauvre à l’aumône du pauvre: Pauvreté et spiritualité chez Jean Chrysostome.” In *Les pères de l’Église et la voix des pauvres: Actes du IIe Colloque de la Rochelle, 2-4 septembre 2005*. ed. Pascal Delage. La Rochelle: Histoire et Culture, 2006. 131-48.

Clapsis, Emmanuel. “The Dignity of the Poor and Almsgiving in St. John Chrysostom,” *Greek Orthodox Theological Review* 56 (2011), 55-87.

Crépey, Cyrille. “La récompense, un thème majeur dans le discours pastoral de Jean Chrysostome.” *Revue des sciences religieuses* 83 (2009), 97-113.

DeVinnie, Michael J. “The Advocacy of Empty Bellies: Episcopal Representation of the Poor in the Late Roman Empire.” Ph.D. diss. Stanford University, 1995.

Edwards, Robert G. T. “Healing Despondency with Biblical Narrative in John Chrysostom’s Letter to Olympias.” *Journal of Early Christian Studies* 28 (2020), 203-31.

Finn, Richard D. *Almsgiving in the Later Roman Empire: Christian Promotion and Practice* (313-450). Oxford: Oxford University Press, 2006.

Gordon, Barry. “The Problem of Scarcity and the Christian Fathers: John Chrysostom and Some Contemporaries.” *Studia Patristica*(이후 SP) 22 (1989), 108-20.

Gygax, Marc D. and Arijan Zuiderhoek. ed. *Benefactors and the Polis: The Public Gift in the Greek Cities from the Homeric World to Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

Hall, Christopher. “John Chrysostom’s *On Providence*: A Translation and Theological Interpretation.” Ph.D. diss. Drew University, 1991.

Kelly, J.N.D. *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom - Ascetic, Preacher, Bishop*. New York: Cornell University Press, 1995.

Kourtoubelides, Kleanthis X. “The Use and Misuse of Wealth according to St. John Chrysostom,” MA thesis, Durham University, 1995.

Lai, Pak-Wah. “John Chrysostom and the Hermeneutics of Exemplar Portraits.” Ph.D. diss. Durham University, 2010.

Laird, Raymond. *Mindset, Moral Choice, and Sin in the Anthropology of John Chrysostom*. Strathfield, NSW: St. Pauls Publications, 2012.

Leyerle, Blake. “Locating Animals in John Chrysostom’s Thought.” In *Revisioning John Chrysostom: New Approaches, New Perspectives*. ed. Chris L. de Wet and Wendy Mayer. Leiden: Brill, 2019, 276-99.

_____. “John Chrysostom on Almsgiving and the Use of Money.” *Harvard Theological*

- Review* 87 (1994), 29-47.
- Ludlow, Morwenna. *Art, Craft, and Theology in Fourth-Century Christian Authors*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Mayer, Wendy. "Madness in the Works of John Chrysostom: A Snapshot from Late Antiquity." In *Concept of Madness from Homer to Byzantium: Manifestations and Aspects of Mental Illness and Disorder*. ed. Hélène Perdicoyianni-Paléologou. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 2016. 349-73.
- _____. *The Homilies of St John Chrysostom - Provenance: Reshaping the Foundations*. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2005.
- Mitchell, Margaret M. *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Rhee, Helen. *Loving the Poor, Saving the Rich: Wealth, Poverty, and Early Christian Formation*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.
- Ritter, Adolf M. "Between 'Theocracy' and 'Simple Life': Dio Chrysostom, John Chrysostom and the Problem of Humanizing Society." *SP* 22 (1989), 170-80.
- Roskam, Geert. "John Chrysostom on Pagan Euergetism: A Reading of the First Part of *De inani gloria et de educandis liberis*." *Sacris Erudiri* 53 (2014), 147-69.
- Rylaarsdam, David. *John Chrysostom on Divine Pedagogy: The Coherence of his Theology and Preaching*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Sitzler, Silke. "Identity: The Indigent and the Wealthy in the Homilies of John Chrysostom." *Vigiliae Christianae* 63 (2009), 468-79.
- Spinks, Bryan D. "The Growth of Liturgy and the Church Year." In *The Cambridge History of Christianity: Constantine to c. 600*. Vol. 2. ed. Augustine Casiday and Frederick W. Norris. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 601-17.
- Stenger, Jan R. "Text Worlds and Imagination in Chrysostom's Pedagogy." In *Revisioning John Chrysostom*. 206-46.
- Tonias, Demetrios E. *Abraham in the Works of John Chrysostom*. Minneapolis: Fortress Press, 2014.
- Tloka, Jutta. *Griechische Christen. Christliche Griechen. Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Van Nuffelen, Peter. "Social Ethics and Moral Discourse in Late Antiquity." In *Reading Patristic Texts on Social Ethics: Issues and Challenges for Twenty-First-Century Christian Social Thought*. ed. Johan Leemans, Brian J. Matz and Johan Verstraeten. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2011, 45-63.
- Veyne, Paul. *Bread and Circuses: Historical Sociology and Political Pluralism*. Trans. Brian Pearce. London: Allen Lane, 1990.
- Wright, Jessica. "Brain and Soul in Late Antiquity." Ph.D. diss. Princeton University, 2016.
- _____. "Between Despondency and the Demon: Diagnosing and Treating Spiritual Disorders in John Chrysostom's *Letter to Stageirios*." *Journal of Late Antiquity* 8 (2015), 352-67.

배정훈 교수의 “천국에서의 헛된 영광을 바라보며: 구제와 헛된 영광에 대한 요한 크리소스톰의 사상” 논평

김성욱 교수
웨신대

1. 들어가면서

본연구는 지난 연구인 “Status Quaestion: 요한 크리소스톰 가난 연구의 과거, 현재, 미래”²⁹⁴⁾에서 다룬 연구사의 내용을 넘어 구체적인 구제와 헛된 영광에 대한 요한 크리소스톰의 사상을 다루고 있다. 학자들의 연구업적을 평가할 때, 학문적 독창성과 기여 그리고 논리적 전개 및 전체적인 구성 등의 항목을 통하여 평가한다. 학문적 발전을 위하여 누군가는 책임있게 읽고 더 깊은 토론을 위하여 함께 질문하며 논의를 통하여 탁월한 작품으로 빚어지도록 만드는 작업이 학회에서의 발제와 논평 그리고 토론이 될 것이다. 논평자로서 지난 연구와 함께 그리고 이미 한국에 소개된 여러 연구들을 함께 보며 본 연구에 대한 논평을 전개한다. 그리고 연구의 전개가 어렵지 않기 때문에 요약하고 정리하는 작업은 생략하고 학회의 발전과 더 깊은 논의를 위한 질문으로 시작하고자 한다.

2. 보강되기를 바라는 부분들

20년 넘게 많은 신학회에 참석하며 다양한 역할을 맡아본 논평자로 연구에 대한 전체적인 방향과 연구들에 대한 바램을 크게 두가지로 정리될 수 있다. 먼저는 연구는 독자들이 이해할 수 있도록 쓰여져야 한다는 점이다. 박사학위 이상의 논문은 이미 전문적인 영역이며, 연구자 외에 다른 독자들은 비전문가의 영역이 대부분이다. 특히 교회사의 영역은 천차만별이라 더욱 그러하다. 따라서 연구를 펼쳐나갈 때, 독자를 위한 자세한 안내가 요구된다. 본 연구에서도 마찬가지로, 연구자는 잘 아는 사실이며 잘 아는 학자일지 모르나 다른 사람들에게는 생소하기 때문에 전체적인 시대적 상황이나 이해를 위해 최소한의 소개로 연도를 첨가해야하며 혹은 특징적인 내용은 각주라도 소개해주면 더 좋을 것이다.

다음으로 연구의 결과들이 교회사 혹은 역사신학적인 내용이기에 교회를 위한 신학적이고민이나 적용이라든 간단하게 다루어지기를 바란다. 사실 그 동안의 학술대회의 흐름이나 연구 발표에 있어서 많은 경우 연구를 위한 연구 혹은 연구업적을 위한 연구로 그치는 경우가 있어서 논평자로서 많은 아쉬움을 표한다.

본연구를 대하여 역사신학자로서 한가지 질문을 더하고자 한다. 본연구에는 기존의 연구와 달리 “B.C.”와 “A.D.”를 사용하지 않고 “B.C.E”와 “C.E”를 사용한다. 이 연구가 일반 학계의 연구라면 그렇게 표현할 수도 있으나, “B.C.”와 “A.D.” 즉 예수님 중심의 연도를 사용하지 않고, 서구역사학회에서 기독교적 특징과 색깔을 지우기 위하여 의도적으로 표현하는 “B.C.E”와 “C.E”를 사용하고 있다. 굳이 이렇게 표현하는 것은 일반학자들을 위함인가 아니면 신학적인 내용임에도 이렇게 표현하는 것이 더 낫다는 설명인가?²⁹⁵⁾

294) 배정훈 “Status Quaestion: 요한 크리소스톰 가난 연구의 과거, 현재, 미래”, 『역사신학논총』 36 (2020), 48-87.

295) 김영재는 역사적 활동들이 시대와 상황 속에서의 활동들로 보이지만, 성경이 분명하게 하나님께서 역사를 이끌어오셨다는 사실을 선포하고 있다는 점과, 일반역사 역시 하나님의 섭리를 부정하지 않아

시대와 상황 속에서의 신앙적 활동들로 보이지만, 성경은 분명하게 하나님께서 역사를 이끌어오셨다는 사실을 선포하고 있다. 그리고 일반역사 역시 하나님의 섭리를 부정하지 않아서 역사를 일반적으로 B.C.와 A.D.로 구분하여 표기하는 것이다.²⁹⁶⁾

3. 수정과 토론을 위한 부분들

연구의 전체적인 흐름을 안내하는 서론 부분은 특히 잘 정리할 필요가 있다. 그리하여 대학자들의 경우 결론을 쓴 이후에 서론을 작성하여 전체적인 흐름을 잘 마무리하기도 한다. 본연구에서는 서론을 읽어나갈 때, 선명하게 그려지지 않은 부분들이 가끔 등장한다. 더구나 문장 내에서 주어가 달라지기도 하고 때로는 주어가 생략되기도 한다. 물론 한글의 특징 가운데 하나가 주어를 빼고 이야기해도 이해되는 경우가 많지만, 글의 서술에는 이 부분을 좀 신경써야 할 것이다.

연구자는 논지를 보면 “가난한 자를 돌보지 않는다면 이런 모든 영적인 훈련은 쓸모 없다. 왜냐하면 구제는 타인의 유익을 구하는 것이기 때문이다. 공공성의 여부가 덕의 중요성을 결정하는 잣대이다. 더 나아가 요한은 구제가 없이는 아무도 구원을 받을 수 없다고 강력하게 선언한다.”는 서술과 아울러 “어리석은 처녀의 비유가 이를 보여준다고 지적한다. 어리석은 처녀들이 준비하지 못한 기름을 구제로 해석하면서 요한은 고대후기에서 가장 높은 기독교 덕목으로 알려진 독신을 하고도 신랑의 혼인잔치에 참여하지 못한 이유는 세상 속에서 섬김을 실천하지 않았기 때문이라고 주장한다.”라고 서술하고 마친다. 이러한 요한의 주장에 대하여 그 타당성이나 신학적 정당성에 관하여서 연구자가 아무런 언급없이 마무리 하는 것보다는 객관적인 평가나 후대의 평가 혹은 연구자의 입장에 관하여서도 서술해야 하지 않을까 여겨진다. 자칫하면 요한의 글을 정리하면서 “더 나아가 요한은 구제가 없이는 아무도 구원을 받을 수 없다고 강력하게 선언한다.” 라는 표현으로 연구자는 요한을 신학적으로 전통적인 노선에서 벗어난 듯이 소개할 수도 있기 때문이다.

글을 서술함에 있어서도 용어의 설명이 없이 달리 표현하기보다는 통일적으로 표현하든지 각주를 더해야 할 것이다: “고대 그리스-로마 사회의 사회적 관습인 공적기부제도(euergetism)”, 당시 사회의 중요한 경제구조인 후원제도(patronage 혹은 euergetism).

“마태복음 6장 1절의 ‘구제의 선행을 남들 앞에 보이지 않도록 주의하라’는 말씀에서 ‘주의하라’에 주목하면서 요한은 여기서 예수가 마치 야생짐승에 대해 말하는 것처럼 보인다고 이야기한다.”는 부분에 있어서도 전체적인 맥락의 설명이 요구된다.

그 외의 사소한 부분들: “은 요강”, “은 요광”

그(요한)의 사상은 결코 파편적이거나 단편적이지 않다. 부자들을 포함한 신자들이...

-> 그(요한)의 사상은 결코 파편적이거나 단편적이지 않다: 부자들을 포함한 신자들이...

4. 마무리

연구자의 훌륭한 글에 논찬자로 나서면 그 역할은 쉬울 것이나, 논평자가 되면 그 역할은 쉽지 않다. 본 연구외에 다른 부분도 함께 참고해야 하며 종합적으로 진단하고 독자들을 대신하여 질문하고 지적해야 하기 때문이다. 본 연구는 전체적으로 1차자료의 사용과 일관성을 지닌 논지 등으로 훌륭하게 평가되며, 특히 그 동안 잘 다루어지지 않은 내용임에는 틀림

서 일반역사에도 B.C.와 A.D.로 표기하는 사실을 강조한다. 김영재, 『기독교 교회사』, (서울: 이레서원, 2003), 41.
296) 김영재, 『기독교 교회사』, 41.

이 없다. 그렇기에 더 자세히 소개되어야 할 내용들이다. 작은 부분에 까지 독자들을 위한 배려가 추가된다면 더욱 귀한 연구로 남을 것이다. 훌륭한 연구 결과를 산출해내신 배정훈 교수께 찬사와 격려를 보내며, 한국교회와 신학계에 울림이 있는 연구가 되기를 바란다.

“개혁 신학자들 사이의 명백한 불일치?: 바빙크의 영혼불멸론에 대한 후크마의 평가 재고”

전광수 교수
국제신대

[목차]

- I. 서론: 후크마의 문제 제기
- II. 영혼 불멸에 대한 특별계시의 증거
- III. 영혼 불멸에 대한 자연계시의 증거들
- IV. 혼합조항(*articulus mixtus*)으로서의 영혼불멸론 이해
- V. 결론: ‘불멸’의 의미에 대한 후크마와 바빙크의 차이

[초록]

후크마(Anthony A. Hoekema)가 평가하는 영혼불멸론에 관한 개혁신학자들의 견해는 오해의 소지가 있다. 칼빈을 비롯한 개혁주의 전통의 신학자들과 바빙크 및 벨카우어와 같은 신학자들 사이의 “명백히 상충되는 견해들”이 있다고 강조하는 점이 그러하다. 후크마에 의하면, 칼빈을 비롯한 A. A. 하지, 벨코프, 쉘드와 같은 개혁신학자들은 영혼 불멸에 대한 철학적 견해와 성경이 말하는 바가 일치한다고 보는 반면에, 바빙크는 이 문제에 대해 훨씬 더 신중한 방식을 취하면서 둘 사이가 일치하지 않는다고 본다는 것이다. 또한, 후크마는 바빙크가 이 교리를 성경적 근거보다는 철학적 사유와 근거에 기초하여 고찰하는 혼합조항(*articulus mixtus*)으로 제시하면서 영혼 불멸에 대해 부정적인 견해를 가진 것처럼 묘사한다. 본고는 이러한 후크마의 주장에 대해 인용된 바빙크의 글의 문맥들과, 더 나아가 영혼불멸론에 관한 일반계시와 특별계시의 증거들, 그리고 혼합조항에 관한 바빙크의 논의를 되짚어 볼 때 후크마의 주장이 설득력이 부족하다는 점을 밝히려는 시도이다. 먼저, 바빙크가 영혼불멸론에 대한 성경적 근거가 부족한 것을 언급하는 것은 사실이나, 그는 여러 곳에서 영혼의 불멸을 인정할 수 있는 성경적 근거가 충분하다고 밝힌다. 더불어, 자연계시의 관점에서 살펴보는 영혼불멸론 역시 역사적, 이성적, 철학적 증거들이 그 자체로 무의미한 것이 아니라 영혼의 불멸성에 대한 근거(ground)는 아니더라도 증거(witness)가 될 수 있음을 강조한다. 마지막으로, 혼합조항이라는 용어의 사용에 있어서도 바빙크는 여러 곳에서 이 조항 자체가 특별계시와 일반계시 혹은 각 계시에 근거한 신학과 철학 모두의 지지를 받는 것으로 성경적 근거 없이 철학적으로만 주장되는 것이 아님을 밝힌다. 결코 그 철학적 논의가 성경적 논점으로부터 도출되는 것으로 말하지 않는다. 이 점은 후크마의 주장과 달리 영혼불멸론에 대해 바빙크가 칼빈이나 벨코프와 다르지 않다는 점을 보여주는 것으로, 이들 모두 철학과 이성을 이용한 자연계시에서 얻는 지식으로서의 영혼불멸론이 성경이 말하는 것과 상충되지 않는다고 이해했음을 보여준다. 결국, 개혁신학자들 사이의 “명백한 불일치”를 언급하는 후크마의 주장은 수정되어야 한다.

[주제어]: 영혼불멸론, 후크마, 바빙크, 특별계시, 자연계시, 혼합조항(*articulus mixtus*)

I. 서론: 후크마의 문제 제기

앤써니 후크마(Anthony A. Hoekema, 1913-88)는 개혁주의 신학 전통에서는 잘 알려진 조직신학자로, 인간론, 구원론, 종말론과 같은 여러 주제에 관해 중요하고 영향력 있는 논문들과 저작들을 남겼다. 그 중에서 『개혁주의 종말론』(*The Bible and the Future*)은 20세기 후반 종말론에 관한 새로운 패러다임인 ‘이미’와 ‘아직’ 사이의 긴장이라는 관점을 수용하여 전통적인 종말론과 조화시키면서, 동시에 성경적 근거와 주해에 기초하는 성경적 종말론을 추구했다는 점에서, 전통적인 개혁주의 종말론을 보다 깊이 있고 풍성하게 만드는 데 일조한 매우 중요한 저작이라고 할 수 있다.²⁹⁷⁾

하지만 이 책에서 후크마는 전통적인 개혁주의 입장에 대한 다소 근거가 부족하고 재고가 필요한 비평적인 관점들을 제시한다. 그 중에서 눈에 띄는 평가 중 하나는 영혼의 불멸성(immortality of the soul)에 대해 개혁신학자들 사이에 상당한 불일치가 있다고 주장하는 부분이다. 후크마는 칼빈(John Calvin), 하지(A. A. Hodge), 벨코프(Louis Berkhof), 셰드(William G. T. Shedd)와 같은 개혁주의 신학자들의 입장과, 바빙크(Herman Bavinck) 및 베르카우어(G. C. Berkouwer)와 같은 학자들의 견해가 영혼불멸론에 대해서 “명백히 상충되는 반응들(apparently conflicting reactions)”을 보인다고 평가한다.²⁹⁸⁾ 후크마의 설명에 따르면, 칼빈은 고린도전서 15장 47절에 대한 주석에서 영혼 불멸 교리는 수용할만한 교리라고 가르치고 있고, 하지도 여러 논증들을 통해 이 교리를 변호하며, 셰드도 이 교리에 대한 믿음이 신약 경륜은 물론 구약 경륜의 특징이라고 말한다. 비슷하게 루이스 벨코프도 영혼 불멸 개념이 인간에 관해 성경이 가르치는 내용과 “완벽한 조화”를 이루는 것으로 제시한다고 언급한다.²⁹⁹⁾

이렇게 일부 개혁신학자들이 영혼불멸론을 성경의 가르침과 상충되지 않는 것으로 이해하고 변호해 온 것과 달리, 후크마는 바빙크가 명백히 다른 반응을 보이고 있다고 강조한다. 후크마에 의하면, 바빙크는 훨씬 더 조심스럽고 신중하게 영혼 불멸 교리에 접근하는데, 이 교리를 계시보다는 이성으로 입증되는 혼합조항(*articulus mixtus*)³⁰⁰⁾이라고 부르면서, 신학이 플라톤의 영향을 받아 성경보다 영혼의 불멸성에 훨씬 더 많은 관심을 쏟았다는 것을 보여주는 것이라고 평했다. 부연하여, 후크마는 G. C. 베르카우어도 바빙크의 견해에 동의하고 영혼 불멸론이 기독교 특유의 교리임을 부정한다고 강조한다.³⁰¹⁾ 이렇게 영혼불멸론에 관한 개혁신학자들을 크게 두 그룹, 즉 영혼불멸론을 받아들이는 학자들과 이 교리를 성경적이기 보다는 철학적 사유에 기초한 조항으로 보는 학자들로 나뉘는 뒤, 후크마는 이와 같이 “명백히

297) Anthony A. Hoekema, *The Bible and the Future*, 이용중 역, 『개혁주의 종말론』 (서울: 부흥과개혁사, 2012).

298) Hoekema, 『개혁주의 종말론』, 130.

299) Hoekema, 『개혁주의 종말론』, 130-31.

300) 이 용어는 혼합 신앙 조항 또는 혼합신조(信條)라고 번역해도 무방하지만 본고에서는 혼합조항으로 사용하겠다. 이 용어에 대한 자세한 설명은 뒤에서 논할 것이다.

301) 이러한 바빙크 독해는 후크마가 벨카우어의 입장을 수용한 것으로 보인다. 다음을 보라. G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God*. Trans. Dirk W. Jellema (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1962), 234-35.

상충되는 반응들”을 어떻게 평가해야 하는지 질문을 던진다. 그리고, 벌코프의 언급대로 과연 이 교리가 “성경이 말하는 바와 완벽한 조화를 이루고 있는지”에 대해서도 의문을 제기한다.³⁰²⁾

후크마는 성경적 종말론의 관점에서 영혼불멸론에 대한 성경적 근거를 찾는 문맥에서 이 질문을 던지고 있고, 이 문제에 대한 개혁신학자들 사이의 의견의 불일치가 있다고 판단한다. 그리고 영혼불멸론에 대해 다음과 같이 요약되는, 매우 회의적인 답변으로 결론을 내린다. 첫째, 성경은 ‘영혼 불멸’이라는 표현 자체를 사용하지 않는다. 둘째, 성경은 영혼의 본래적 특성으로 불멸성을 가진다고 말하지 않는다. 셋째, 죽음 이후에도 영혼이 계속해서 존재하는 것은 성경이 강조하는 바가 아니다; 영혼 불멸 개념은 죽음 이후의 삶의 질에 대해 아무 말도 하지 않는다. 넷째, 성경의 핵심 메시지는 몸의 부활이다.³⁰³⁾ 결론적으로, 영혼 불멸 개념은 기독교만의 특별한 교리가 아니고, 오히려 성경적 종말론의 핵심은 ‘몸의 부활 교리’이며, ‘불멸성’이라는 단어를 사용하고자 한다면, “인간의 영혼이 아니라 인간이 불멸한다고 말하도록 하자”라고 제안한다.³⁰⁴⁾

이와 같이 영혼불멸론에 대한 개혁신학자들 사이의 불일치를 강조하는 후크마의 주장은 여러모로 재고가 필요해 보인다. 왜냐하면 바빙크의 글과 논의를 따라가다 보면 독자들은 쉽게 후크마의 주장이 다소 과장되어 있음을 알 수 있기 때문이다. 더불어 언급한 개혁신학들에 대한 자세한 논의 없이 매우 개략적으로 인용 또는 설명하고 있으며, 개혁신학자들 간의 상당한 불일치라는 다소 강한 주장을 고려하면 더 많은 근거와 부연이 필요해 보인다. 바빙크의 견해에 대해서도 후크마는 바빙크의 영혼 불멸에 관한 논의를 따라 주장하기 보다는 특정 부분만을 발췌, 인용하였고, 무엇보다 바빙크의 신학 전반이나 계시론에 대한 바빙크의 관점을 고려하지 않고 있다. 이에 본 논문은 바빙크의 영혼불멸론에 관한 후크마의 평가를 검토하기 위해, 인용된 바빙크의 글 전후문맥과 바빙크의 종말론, 또는 더 확대하여 바빙크의 계시론-일반계시와 특별계시에 관한 부분-을 고찰하고 후크마의 평가를 재고하고자 한다. 먼저, 바빙크가 제시하는 영혼불멸론에 대한 성경적 근거들에 관한 논의가 후크마의 주장에 부합하는지 검토해보고, 나아가 바빙크가 영혼불멸론에 대한 역사적, 이성적 타당성을 어떻게 주장하는지 살펴봄으로써 바빙크가 과연 후크마의 주장과 같이 영혼불멸론에 대해 부정적인 태도를 보이고 있는지 확인하고자 한다. 그리고, 마지막으로, 바빙가 혼합조항이라는 특정 용어가 다른 곳에서는 어떻게 사용하고 있는지 살펴보고 영혼 불멸에 관한 바빙크의 입장을 정리해보고자 한다.

II. 영혼 불멸에 대한 특별계시의 증거³⁰⁵⁾

후크마의 성경적 종말론과 그 관점에서 고찰하는 영혼불멸론의 큰 틀은 과연 이 교

302) Hoekema, 『개혁주의 종말론』, 132.

303) Hoekema, 『개혁주의 종말론』, 131-32.

304) Hoekema, 『개혁주의 종말론』, 134.

305) 영혼불멸에 관한 후크마의 논의는 거의 대부분 성경적 근거를 탐구하는 데 있다. 그리고 영혼불멸에 대해 논의한 뒤에 중간상태에 대해서 다시 논한다. 하지만 바빙크는 영혼불멸을 ‘중간상태’ 논의에서 함께 다루고, 역사적 증거와 이성적 증거를 다룬 뒤에 성경의 가르침을 논한다. 본고는 후크마의 문제제기에 대한 대답의 성격을 가지므로 바빙크의 논의 순서를 바꾸어 바빙크가 제시하는 성경적 근거를 먼저 살피고 이후에 자연계시적 차원의 증거를 살펴본 뒤에 둘 사이의 관계에 대해 논하겠다.

리가 성경적 근거가 있는가의 여부이다. 전통적인 기독교 종말론 교리 중 하나로 영혼불멸론은 어거스틴과 아퀴나스는 물론 종교개혁자들과 개혁주의 전통에서 광범위하게 수용되어 온 교리이다.³⁰⁶⁾ 그럼에도 불구하고, 후크마는 이 교리의 성경적 근거가 부족함을 강조한다. 먼저, 타 종교와 철학에서의 영혼불멸의 개념을 간략히 언급한 뒤, 후크마는 성경에 나타난 ‘불멸’의 용례들을 살피면서³⁰⁷⁾ 그 용례들이 인간의 영혼과는 별로 관계가 없다는 점을 주장한다. 이어서 일부 개혁신학자들이 “ ‘영혼의 불멸’이라는 표현을 성경의 가르침과 상충되지 않는 하나의 개념을 나타내는 것으로 사용하고 변호해 왔다”고 말하면서 이와 상반되는 훨씬 더 신중한 방식으로 바빙크의 견해를 제시한다: “성경은 결코 영혼의 불멸성을 그렇게 많은 말로 언급하지 않는다. 성경은 결코 이 개념을 신적 계시로 선포하지 않으며 어디에서도 전면에 내세우지 않는다. 이 개념의 진위를 논하거나 논점에 맞서 이 개념을 주장하려는 시도는 더더욱 하지 않는다.”³⁰⁸⁾

이 인용에 기초하면, 바빙크는 영혼불멸론에 대한 성경적 근거에 대해 매우 부정적인 입장에 있는 것으로 보인다. 하지만 성경에 분명히 드러나지 않거나, 관련된 언급이 없거나, 반대 의견을 제시하지 않는다고 말한 것을 근거로 바빙크가 이 교리를 거부하거나 유보했다고 주장할 수 있는가? 영혼의 불멸에 대한 성경적 근거의 부족에 대해 이야기한다고 해서 앞에서 언급된 개혁신학자들처럼 성경의 계시와 분명히 합치되는 교리로 받아들였다는 것과 상충되는 견해를 가졌다고 말할 수 있는가?³⁰⁹⁾ 개혁신앙의 여러 교리들에 있어서 성경에서의 특정한 용어 사용 여부가 주된 그 교리들의 주된 근거가 되지 않는다는 사실은 차치하고서라도, 내용상 성경이 죽음 이후 부활 전, 즉 중간상태에서 계속 존재한다는 의미의 영혼불멸론을 부정하지 않는다는 점에서 광범위하게 수용되어 왔음을 감안할 때, 후크마가 인용한 바빙크의 글의 맥락과 더 나아가 바빙크가 영혼불멸론에 대한 성경적 근거들을 어떻게 제시하고 있는지 확인할 필요가 있다.

『개혁교의학』의 종말론에 해당하는 첫 장은 중간상태에 관한 논의로, 바빙크는 영혼 불멸에 대한 여러 증거들-역사적, 인류학적, 철학적 증거들-을 제시한 뒤, 성경적 증거들을 탐구한다. 후크마가 인용하는 논의의 시작 부분에서, 바빙크는 영혼 불멸에 대해 성경이 “이상하게 여겨질 수 있는 입장”을 취한다고 말한다. 이 교리가 인간의 종교와 삶에 가장 중요한 의미를 지닌 것처럼 보임에도 불구하고, 성경이 명확히 말하지 않는다는 것이다. 후크마가 인용한대로, 성경은 영혼 불멸을 신적 계시로 말하지도, 계시의 전면에 부각시키지도, 반대자들에 맞서 변론을 시도하지도 않는다는 것이다. 그래서 많은 학자들이 영혼 불멸에 대한 교리가

306) Augustine, 『영혼불멸론』(*De immortalitate animae*), 김영국 역, 『어거스틴 저작집 II』(서울: 소망사, 1984), 51-164; Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, p.1, q.75. 이 교리는 고대/중세 교회에서 일반적으로 수용되었고, 1215년 제4차 라테란 공의회에서 공식화 되었다. 칼빈은 쿼틴파(Quintin)의 영혼수면설을 강하게 반대하면서 영혼 불멸을 주장하였다. Heinrich Quistrop, *Calvin's Doctrine of the Last Things*, 이희숙 역, 『칼빈의 종말론』(서울: 성광문화사, 1995), 77-79.

307) ‘불멸’로 번역될 수 있는 그리스어 중 ‘아타나시아’(*αθανασία*)는 하나님을 묘사할 때(딤후 6:16)와, 그리스도 재림 때에 신자들이 겪을 변화와 받게 될 유업을 묘사할 때(고전 15:53-54) 사용되고, ‘아프타르시아’(*αφθαρσία*)가 사용되는 일곱 군데 역시 사람의 영혼에 대해서 사용되지 않는다고 설명한다. Hoekema, 『개혁주의 종말론』, 129-30.

308) Hoekema, 『개혁주의 종말론』, 131; Bavinck, 『개혁교의학』, 4:707.

309) 이러한 성경적 근거의 부족은 벌코프도 분명히 언급한다는 점에 유의하라. 벌코프는 웨스트민스터 요리문답과 제2스위스 신앙고백서를 인용하면서 영혼 불멸과 관련하여 “몸과 분리된 영혼들을 위한 두 장소(천국과 지옥) 외에는 성경이 아는 바가 없고” 이 점에 관해서는 “성경의 직접적인 조명이 거의 없다”고 단언한다(949). 하지만, 성경적 언급이 부족한 이유를 벌코프는 성경이 이미 영혼의 불멸을 전제하기 때문이라고 지적한다. Louis Berkhof, 『조직신학』(*Systematic Theology*), 권수경·이상원 역(), 943, 949.

구약 성경에 나타나지 않고, 이스라엘 역사 초기에 외부로부터 도입된 것이라고 주장했던 이유를 알 수 있다고 말한다. 그런데 주목할 것은, 바빙크가 바로 이어서 그러한 “학자들이 점차 그 입장에서 돌아섰고, 오늘날에는 일반적으로 이스라엘이 다른 모든 민족들처럼 영혼 불멸, 즉 죽음 이후에 영혼이 계속 존재한다는 사실을 믿었음을 인정한다”고 말하고 있다는 점이다.³¹⁰⁾ 바빙크는, 구약성경에 나타나는 많은 사람들의 죽음에 대한 인식과 죽음과 관련된 의식/풍속/관습들-예컨대 매장이나 장사 지내는 것-에서, 특히 ‘스울’(죽음의 상태, 지하세계)에 관한 성경의 수많은 언급들을 통해 영혼 불멸에 대한 그들의 믿음을 확고히 했음을 인정할 수 있다고 말한다.³¹¹⁾ 그에 따라 이민족들과 여호와 신앙과 예배 사이의 커다란 차이, 그리고 이민족 종교를 반대, 금지, 근절시켰음에도 불구하고 죽음과 관련된 관습들이 허용 또는 수용되었다. 계시(은혜)가 자연을 새롭고 거룩하게 하는 것처럼, 죽음 이후의 지속적인 존재에 대한 믿음에 있어서도 잘못된 이방 종교의 믿음이 성경의 계시와 그들의 신앙을 통해 수정되었다는 의미이다. 이처럼, 바빙크는 죽음 이후의 존재에 대해 계시를 통하여 필요한 지식의 습득이 가능했다고 보고, 이후 스울에 관한 많은 구약의 언급들을 들며 구약 백성들이 죽은 자들이 존재하여 살아 있다고 믿었음을, 그리고 죽음 이후 육체와 영혼 모두 없어지거나 사라지는 것이 아니라 죽음의 영역, 즉 스울에 내려간다고 믿었다는 점을 강조한다.³¹²⁾ 적어도 구약의 백성들이 계시에 근거하여 영혼의 불멸에 대한 믿음을 소유하게 되었다고 볼 수 있는 것이다.

하지만 바빙크는 동시에 구약성경이 말하는 영혼불멸에 대해, 육체는 죽고 영혼은 불멸한다는 식의 간단한 설명은 구약의 설명과 다르다고 말한다. 그러한 시도는 “영혼 불멸에 대한 철학 이론을 강압적으로 구약 성경에서 찾고자 하는 자들은 이스라엘에게 나타난 하나님의 계시를 이해하지 못하여 서구 사상을 동양의 민족종교에 집어넣는” 것이라고까지 언급한다.³¹³⁾ 그래서 바빙크는 영혼과 육체 모두, 전인(全人)이 죽음의 상태에 들어가는 것이고, 스울(죽음)의 상태는 육체만 해당되는 것이 아니라 영과 육 모두에 해당하는 것이라 말한다. 여기서 죽음은 단지 육체의 소멸 상태와는 다른 의미인 것이다. 이어지는 바빙크의 설명에서 강조되는 바는, 구약성경 전체는 하나님이 어떤 분이시고, 삶과 죽음에 대해 절대적인 주권을 가진 분으로서, 창조와 보존이 그에게 있다는 점이다. “여호와와 죽음은 소멸할 수 있고 죽은 자들을 일으킴으로써 죽음의 권세에 대해 완전히 승리”하시는 분이다.³¹⁴⁾ 이러한 설명에 근거할 때, 죽음 이후 육체의 소멸 상태를 의미하는 ‘죽음’과 영혼의 존재가 지속되는 것을 의미하는 불멸에 대해서, 적어도 성경이 불멸을 부인하거나 성경이 말하는 죽음의 의미와 반대 되는 것으로 볼 필요가 없는 것은 분명하다. 이 점은 신약성경의 근거에 대한 논의에서 더 구체적으로 드러난다.³¹⁵⁾

310) Bavinck, 『개혁신학』, 4: 707.

311) 인용된 성경 구절들은 다음과 같다: 창38:24; 레20:14, 23:9; 수7:15; 삼상17:44-46, 31:12; 왕상14:11, 13, 16:4; 왕하9:10; 대하16:14, 21:19; 시79:3; 전6:3; 사14:19, 20; 렘7:33, 8:1, 9:22, 16:6, 25:33, 34:5; 겔29:5; 암6:10.

312) Bavinck, 『개혁신학』, 4: 708-10.

313) Bavinck, 『개혁신학』, 4: 711.

314) Bavinck, 『개혁신학』, 4: 712-13. 이러한 강조점은 후크마의 결론이 완전히 잘못된 것은 아님을 시사한다. 후크마는 영혼 불멸에 대한 성경의 강조점은 죽음 이후 영혼의 지속상태에 대한 강조가 아니라, 전인의 부활과 전인의 불멸이기 때문이다. 하나님의 주권과 삶과 죽음에 대한 완전한 주권이 구약의 강조점이라고 (직접적인 명시는 없지만) 보는 바빙크와 연결되는 부분이다. 하지만, 차이점은 후크마가 성경계시의 부족함을 강조한다면, 바빙크는 부족하다고 해도 필요한 만큼은 충분하다고 본다는 점에서 차이가 있다.

315) 바빙크는 신구약 중간기 문헌들에 대해서도 논의하는데, 이 시기 저술들은 많은 외부적인 요소들이

신약성경의 증거에 대해서도 바빙크는 먼저 중간상태를 이렇게 언급하면서 그 근거의 충분성을 주장한다.³¹⁶⁾ “신약성경이 중간 상태에 대해 아무것도 말하지 않는다거나, 적어도 우리에게 유효한 어떤 가르침도 포함하지 않는다고 말하는 것은 옳지 않다. 또한 ... 신약성경이 중간상태에 대해 말할 수 있는 것은 모두 말한다는 주장도 옳지 않다.”³¹⁷⁾ 그 이유에 대한 바빙크의 분명한 언급은 이렇다: “왜냐하면 성경에는 중간상태에 대해 이생에서 필요한 만큼 빛을 비추어 주는 언급들이 없지 않기 때문”이다. 그리고, 신약성경은 구약성경보다 더 구체적으로 중간상태에 대해 말해 주는데, “죽음이란 죄의 결과와 형벌(롬5:12, 6:23, 8:10, 고전 15:21)이며, 이 죽음은 사람의 종말이 아니고 영혼은 죽을 수 없으며 (마10:28), 육체는 다시 일으킴을 받고 (요5:28-29; 행23:6; 계20:12-13), 신자들은 죽지 못할 영원한 생명을 소유한다 (요3:36, 11:25).” 모든 죽은 자들이 부활 때까지 죽은 자들의 왕국인 하데스에 있게 될 것이고, 여기서 하데스에 처한다는 것은 죽음의 상태에 공통적으로 처한다는 사실로 신자나 불신자들이 공통적으로 처한다는 사실을 의미한다. 하지만, 이 사실은 “신자들과 불신자들의 운명이 여기서 이미 매우 다르다는 것을 거부하지 않는다”고 바빙크는 덧붙인다.³¹⁸⁾

나아가 바빙크는 신약 성경의 근거에 대해서는 보다 확신 있게 말한다. 중간 상태의 영혼에 대해 “이런 생각은 구약에도 있지만 신약에서 훨씬 더 선명하게 드러난다”고 언급한다. 그 근거는 죽음의 상태, 즉 중간 상태에 대한 선명한 모습이 나사로가 아브라함의 품에 들어가는 것(눅16장)과 예수와 함께 십자가에 매달린 한 사람이 낙원-하나님이 의인들에게 교제를 베푸는 장소-에 있을 것이라는 약속을 받는 장면에서 분명히 나타난다(눅23장). 스데반은 죽으면서 자기 영혼을 천국에 계신 예수님께 의탁했고(행7:59), 바울은 신자가 죽음을 초월한 생명을 소유한다고 말하며(롬8:10), 요한계시록은 순교자들의 영혼들이 그리스도와 함께 하나님의 보좌 앞 제단 아래 있다(계6:8; 7:9)고 적는다. 신자들이 죽음 직후 그리스도와 함께 하늘에서 임시적인 복을 누리는 것처럼, 불신자들은 고통의 자리에 이른다. 이 자리는 하데스로 불리고 (눅 16:23), 계헨나 또는 불못과 동일한 것은 아니다. 따라서, 중간 상태에서 선한 자들과 악한 자들 모두 하데스에 있지만 구별된 것으로 말할 수 있다.³¹⁹⁾

첨가되어 그 견해가 수정 및 확대되었고, 그 결과 예수 그리스도가 활동하던 때에 이스라엘 사람들은 영혼 불멸, 죽음 후의 응보, 부활 등을 믿는 바리새파, 이를 부인하는 사두개파, 그리고 육체는 죽고 영혼은 죽지 않는다고 믿는 옛세네파 등의 다양한 견해가 공존하게 되었다. Bavinck, 『개혁신학』, 4: 714. 이처럼 다양한 견해가 공존할 만큼 구약 문헌들에서 구체적인 언급들이 부족하다는 점은 인정할 수 있을 것이다.

316) 구약의 가르침은 후기 유대 문학에서 외부적 요소들과 더불어 수정, 확대되었고, 예수 그리스도의 시대에 바리새파, 사두개파, 옛세네파와 같은 온갖 종말론적 사상들이 교차되었다. Bavinck, 『개혁신학』, 713-14.

317) Bavinck, 『개혁신학』, 715. 국문 번역은 이 부분을 그러한 주장들이 “옳지 않다(incorrect)”를 “틀리지 않다”로 오역하였다. Cf. Bavinck, Reformed Dogmatics, 4:4. 원문은 다음과 같다. “Toch is het onjuist, zowel om met Episcopius en anderen te beweren, dat de Schrift over de tussentoeestand zo goed als niets zegt of althans geen voor ons geldende leer bevat, als om met Kliefth het er voor te houden, dat het Nieuwe Testament daarover waarschijnlijk alles zegt, wat erover te zeggen valt. Immers ontbreekt het niet aan uitspraken, die over de tussentoeestand zoveel licht verspreiden, als ons in en voor dit leven van node is.”

318) Bavinck, 『개혁신학』, 4: 715-16.

319) Bavinck, 『개혁신학』, 4: 716-18. 이러한 스올-하데스에 관한 바빙크의 설명의 벌코프의 설명과 크게 다르지 않다. 벌코프 역시 나사로 비유(눅16장)에 근거하여 죽음과 함께 악인이 고통의 장소(하데스)에 처하는 것처럼 악인도 영원한 상태에 들어간다고 볼 수 있다고 말한다. 하지만 벌코프는 종교개혁자들 중에 최종적인 상태와 중간 상태의 차이-최후의 심판 전에 누리거나 맛보는 복/형벌과 최종적인 것 사이에는 어느 정도 차이가 있을 것이라고 생각하는 견해도 있음을 지적한다. Berkhof, 『조직신학』, 949-50. 후크마가 그 경우인데, 후크마는 이 점에 있어서는 칼빈을 여러 번 인용한다.

이렇게 중간상태와 그 성경적 근거들에 대한 논의를 통해 우리는 영혼 불멸에 관한 성경적 근거에 대해 어느 정도 다음과 같은 결론을 내릴 수 있다. 후크마가 제시한 바빙크의 견해는 부분적으로 사실에 부합한다고 할 수 있지만, 바빙크의 여러 언급이나 전체 논지에서 비추어 보았을 때는 그렇지 않다. 후크마가 영혼불멸론의 성경적 근거에 대해 매우 부정적이라고 한다면, 바빙크의 견해는 그 근거가 제한적임은 분명히 인정하지만 우리에게 필요한 만큼의 정보는 분명히 전달한다고 주장하는 것이다. 바빙크는 분명히 중간 상태에 대한 성경이 제시하는 정보들은 “호기심 많은 지성인이 제기할 수 있는 많은 질문에는 대답하지 않지만,” 그럼에도 불구하고 “성경이 중간 상태에 대해 갖는 정보들은 이생에서의 우리의 필요에는 충분하다”고 말한다.³²⁰⁾

이러한 바빙크의 언급은 중간상태 및 영혼 불멸 문제에 대한 바빙크의 논의가 성경 계시의 근거와 이성적 추론이라는 두 가지 방식을 통해 논의가 가능하다는 생각과 밀접히 관련되어 있음을 보여준다. 바빙크는 성경이 우리가 필요한 정도로 충분한 정보를 제공하지만, 우리가 제기하는 많은 질문에 대한 답은, 만일 그 질문들을 해결하기 위해서는 성경이 제공하는 정보로는 충분치 않고, 오로지 추론 외에 다른 방법이 없다고 말한다. 물론, 바빙크에 따르면, 이 방법은 하나님의 증거를 인간의 지혜가 발견한 것들로 대체하는 위험 요소가 있고, 특히 죽음과 영혼 불멸의 문제를 논의할 때 분명하다.³²¹⁾ 자연스럽게 우리는 이제 논의를 이성적 추론을 통해서 어떤 답변이 가능한지, 역사적인 관점에서 그리고 이성을 통한 탐구 방법으로는 죽음과 영혼 불멸에 대해 어떤 논의가 가능한지 바빙크의 설명을 따라가 보아야 한다.

III. 영혼 불멸에 대한 자연계시의 증거

바빙크의 논의 중 전반부는 성경적인 근거들을 논의하기에 앞서 영혼불멸론에 관한 역사와 이성을 통한 증거들을 탐구하는 것이다. 후크마가 성경적인 논거들에 관한 논의 가운데 자연적 혹은 이성적 증거를 강조하는 개혁신학자들을 언급하면서 바빙크를 차별화시켰지만, 바빙크의 논의 자체는 먼저 자연적, 이성적인 근거를 밝힌 뒤에 성경적인 근거를 찾고, 그 다음으로 교리 역사를 살펴보는 순서이다.³²²⁾ 특히 이 부분에서 후크마가 바빙크에 대한 언급에서 생략하는 부분, 즉 바빙크가 자연계시의 증거를 통해 영혼불멸에 관해 충분히 이야기 할 수 있다고 말하는 부분은 후크마의 주장에 대한 강한 반론이 될 수 있다. 후크마는 바빙크가 칼빈이나 벌코프의 견해와 차이가 있다고 강조하지만, 자연계시 및 이성을 통한 타당성을 이야기하고, 더불어 성경적 근거가 없지 않다는 점을 기술한다는 점에서 바빙크는 칼빈 및 벌코프와 거의 유사하다.³²³⁾ 오히려 이 점에서 후크마의 주장은 다소 과장되어 있고 바빙크의 논

Hoekema, 『개혁주의 종말론』, 154, 156. 칼빈은 그리스도 안에서 중생한 영혼은 죽음 후 중간 상태에 있는 동안 “육체의 부활의 기대 속에서 하늘의 평화를 누리는” 것으로 보았다. Quistrop, 『칼빈의 종말론』, 114.

320) Bavinck, 『개혁교의학』, 4: 726. 앞에서 언급한 대로 이 점에 있어서 벌코프와 바빙크는 다르지 않다.

321) Bavinck, 『개혁교의학』, 4: 715

322) 이 점에서 벌코프는 바빙크와 마찬가지로의 방식을 취한다. 벌코프 역시 바빙크나 후크마의 주장처럼 이 교리에 관한 성경적 근거가 명백하다는 방식으로 이야기하지 않는다는 점에 주목하라.

323) 바빙크가 일반은총(은혜)에 관해 어떻게 칼빈을 의존하고 일반은총과 특별한총 사이의 이원론을 극복하려고 하는지에 대해서는 다음을 보라. 우병훈, “헤르만 바빙크의 일반은혜론: 칼빈과의 관계를 중심으로,” 『한국개혁신학』 72 (2021): 161-210.

점의 부정적인 측면을 지나치게 강조한 것이라고 할 수 있다.

중간상태에 관한 논의에서 바빙크는 가장 먼저 영혼 불멸에 대한 믿음이 모든 민족, 가장 원시적인 종교들에서 발견되며 인간에게 “매우 자연스러운 것”(a very natural thing)으로 여겨지는 것임을 지적한다. 죽음 후에 영혼이 어떻게 존재하게 되는가에 대한 견해들이 다양하게 발전되었고, 개개의 영혼들이 죽은 뒤 심판과 더불어 선을 행한 자에게는 복을, 악을 행한 자에게는 고통이 주어지는 것과 같은 종류의 ‘불멸’에 대한 가르침이 이어졌다는 것이다. 이러한 생각은 종교에서 철학으로 옮겨져 많은 그리스 철학자들 중 특히 플라톤은 불멸에 대한 종교적 신념을 철학적으로 논증하고자 했는데, 영혼의 불멸을 아리스토텔레스가 단호하게 선언하지 못했다면, 플라톤은 영혼이 영원한 관념을 사고하고 관조한다는 점에서 신적이고, 육체를 제어하고 그 우위에 있는 생명의 원리라고 보았다. 이후 이 교리는 플라톤의 영향 아래 혼합조항(*articulus mixtus*)이 되었고, 그 근거를 계시를 통해 제시하기 방식 보다는 이성을 통한 방법으로 더 많이 사용하게 되었다는 것이다.³²⁴⁾

여기서 바빙크는 영혼의 불멸성에 대해 계시(성경)가 가르치는 것과 이성이 가르치는 것 사이의 차이가 없다고 주장하는 것이 아니다. 오히려 그 차이점은 기독교 역사에서 지속되어 온 것임을 밝힌다. 삶과 죽음에 대한 성경의 인식은 삶이 단순한 존재 이상으로 하나님과 교제하는 것이고, 죽음은 소멸이 아니라 하나님의 은혜와 자비를 상실하는 것이다. 그러한 이유로 교부들은 그리스도가 우리에게 불멸을 주러 왔다는 성경에 근거하여, 영혼이 스스로 불멸이라기보다는 하나님의 뜻에 의해서만, 하나님이 주신 본성에 의해서만 불멸이라는 것이 일반적인 믿음이었다. 그래서 이 점에서 영혼의 선재를 주장하는 플라톤의 생각을 거부하였고 영혼을 천성적으로, 본래적으로 불멸의 존재로 부르는 것도 분명히 반대하였다고 바빙크는 말한다.³²⁵⁾

그러한 영혼 불멸에 대한 성경과 철학의 입장 차이는 유지되어 왔고 철학에서도 영혼의 불멸 사상이 소멸되지 않고 지속되어 왔다. 바빙크에 따르면, 이 이론에 지지하는 학자들과 반대하는 학자들이 있어 왔는데, 특히 스피노자와 달리 18세기의 이신론적 경향의 철학자들은 영혼의 불멸에 대해 형이상학적, 신학적, 우주적, 도덕적, 역사적 증거들을 제시했고, 칸트 역시 영혼불멸에 대한 모든 이성적 증거들의 불충분성을 주장했음에도 불구하고 실천이성을 통한 수용의 가능성을 배제하지 않았다. 또한, 독일의 관념철학자들이 영혼불멸의 여지를 전혀 남겨두지 않고 유물론에 와서 영혼 불멸은 완전히 포기되고 가치가 없어진 듯 보이지만, 여전히 많은 명성 있는 학자들이 영혼 불멸에 대한 확고한 믿음을 세우기에 충분하다고 여긴다는 것이다.³²⁶⁾

이러한 관점에서 바빙크는 “역사와 이성으로부터 유래된 영혼 불멸에 대한 증거들은 충분하지 않지만 그럼에도 불구하고 가치가 없는 것이 아니다”라고 분명히 말한다. 영혼 불멸의 증거들에 아주 작은 가치를 두거나 전혀 가치를 두지 않는 신학자들과 달리 “명성 있는 많은 학자들은 모든 증거, 또는 어떤 증거들, 또는 최소한 몇몇 증거들이라 할지라도 영혼 불멸에 대한 확고한 믿음을 세우기에 충분하다고 여긴다”라고 언급하면서, 바빙크의 논의 자체가

324) Bavinck, 『개혁교의학』, 4: 697-99. 이 혼합 신조가 계시가 아닌 이성으로만 주장하는 것이라는 의미가 아님에 유의해야 한다. 계시로 하는 것 보다 더 이성을 사용한 방식으로 사용하게 되었다고 해석해야 한다. 이 문제는 다음 섹션에서 자세히 다루고자 한다.

325) Bavinck, 『개혁교의학』, 4: 699-700.

326) Bavinck, 『개혁교의학』, 4: 701-2. 바빙크는 다음과 같은 학자들을 언급한다. C. H. Weisse, I. H. Fichte, C. F. Goschel, C. F. A. Kahnis, I. A. Dorner, J. I. Doedes, J. J. van Oosterzee 등.

영혼 불멸에 관한 자연계시의 견해가 이 교리에 대한 믿음의 충분한 증거가 될 수 있음을 밝힌다.³²⁷⁾

바빙크는 영혼 불멸에 대한 역사적 증명, 형이상학적 증명, 인류학적 증거, 도덕적 증거 등을 제시한다. 가장 먼저, 모든 민족의 발전 단계에서 신에 대한 믿음과 마찬가지로 영혼 불멸에 대한 믿음이 나타나는 것이 이 믿음의 기원에 대한 만족할 만한 설명은 아닐지라도 후험적인 근거가 될 수 있다고 본다. 이는 숙고와 추론에 의한 것은 아니지만, 그것보다 더 선행하는 인간 본성에서 자연스럽게 생겨나는 확신이며, 인간의 인격적, 독립적, 이성적, 도덕적, 종교적 존재로서의 자아 의식에 항상 불멸에 대한 믿음이 포함된다는 점을 지적한다. 이러한 인간 본성 자체에 기초한 증거는 영혼 불멸에 대한 “믿음의 증거들(witnesses)”은 될 수 있지만, 이 “근거들(grounds)”은 아니라고 말한다. 아는 것과 믿는 것 사이에서, 후자는 전자를 앞선다는 것이다.³²⁸⁾ 이렇게 인간이 소유한 영혼 불멸의 관념의 존재로부터 증명하는 존재론적 증명은, 하나님에 관한 관념 자체가 하나님의 존재를 증명하지 못하는 것처럼, 그 불멸에 관한 관념이 불멸 자체를 증명할 수는 없다. 하지만, 단지 영혼 불멸에 대한 믿음이 임의적이거나 우연적인 것이 아니라 인간 본성과 함께 주어진 것이고, 영혼의 본성 자체가 영혼 불멸을 지시한다고 볼 수 있다는 것이다. 이 영혼은 하나님이 만드신 것이고, 하나님은 그의 피조물을 통해 우리에게 말씀하시므로(행14:16), 우리는 인간에게 주어진 인간의 본질, 즉 영혼 자체가 그 불멸성에 대한 좋은 근거가 될 수 있다고 볼 수 있는 것이다.³²⁹⁾

이러한 논증은 영혼의 본성으로부터 영혼 불멸을 이끌어 낸다는 점에서 형이상학적 증명으로도 부를 수 있는데, 바빙크는 이 증명을 통해 다양한 방식으로 영혼의 불멸이라는 결론에 도달할 수 있다고 본다. 가령, 영혼을 생명의 원리이자 생명과 동일한 것으로서 죽음이 건드릴 수 없는 삶의 원리라고 할 때, 영혼은 모든 물질적 변화와 상관없이 지속적으로 동일하게 머무는, 즉 육체와 별개인 자율적 존재로서 생명을 누리는 것으로 본다면, 영혼은 불멸할 수밖에 없다는 것이다. 물론, 이에 대해 여러 반론들이 제기되었고, 특히 하나님만이 생명 자체이고 죽지 않는 존재(딤후 6:16)임을 고려하면, 피조물인 영혼의 불멸은 전능하시고 편재하시는 하나님의 능력으로만 가능하다고 볼 수 있다는 반론은 타당하다. 그럼에도 불구하고, 바빙크는 이러한 형이상학적 논증의 가치를 부정하지 않고, 인간의 독특한 심리적 특성에 기초하여 어떤 원리를 도출하는 한 그 가치가 있다고 말한다. 그리고 그 독특성은 다른 동식물과 구분되는 인간론적(anthropological) 증거들, 즉 인간의 지성과 이성, 물질적이고 유한한 세계를 초월하는 사유... 인간의 이성적, 도덕적, 종교적 의식...영원한 것을 추구하는 본성, 가시적 세계를 초월하는 생각(심리)의 실재야 말로... 영혼의 불멸에 대한 훌륭한 증거라는 것이다.³³⁰⁾

마지막으로 바빙크는 영혼 불멸에 대한 도덕적 증거를 제시한다. 인간 마음의 깊숙한 곳에 심겨진 정의에 대한 감각(sense of justice), 회의론자들조차 갖는 도덕적 인식과 죄와 형벌을 통한 정의의 회복, 거짓과 어둠에 대한 진리와 빛의 승리를 갈망하는 것 또한 영혼 불멸에 대한 증거들이 될 수 있다는 것이다. 이 지점에서 바빙크는 다시 이 점을 언급한다: 이 모든 “유추된 증거들은 모든 반론을 잠재운다는 의미에서의 증거(proofs)가 아니라, 영혼 불멸에 대한 믿음이 인간 본성 자체로부터 아주 자연스럽게 그리고 저절로 솟아난다고 하는 증

327) Bavinck, 『개혁신학』, 4: 702.

328) Bavinck, 『개혁신학』, 4: 702-3. 바빙크는 이 점을 여러 번 강조한다.

329) Bavinck, 『개혁신학』, 4: 703.

330) Bavinck, 『개혁신학』, 4: 704.

언들(witnesses)이자 지시들(indications)이다. 누구든지 이것들을 부인하고 반대하는 자는 자기 자신의 본성을 억압하는 것”이라고 말한다. 그래서 바빙크는 “영혼불멸에 대한 생각이 이미 영혼 불멸의 첫 번째 행위”라는 말을 인용하는데, 이 생각이야말로 영혼불멸에 대한 이성적 접근법의 핵심을 잘 요약해 주는 문장이라고 할 수 있다.³³¹⁾

영혼 불멸에 관한 교리의 역사에 대한 바빙크의 개괄도 분명히 이 교리에 대한 바빙크의 접근법을 핵심적으로 보여준다. 특별히 이 부분에서 바빙크는 중간상태 교리의 성경적 근거들을 살핀 뒤에, 해당 교리에 대한 성경과 철학의 차이를 언급한다. 바빙크는 교부에서부터 19세기 말 20세기 초에 이르기까지 교리의 역사를 간략히 훑어보면서, 중간상태에 관한 기독교 내의 다양한 견해들을 설명한다. 비록 성경이 제시하는 단순한 정보에 의해 제한되었지만, 이단들의 종말론적 오류들에 대하여 보다 더 선명한 해설이 필요하게 되었고, 그에 따라 고대와 중세를 거치면서 연옥설, 영혼 수면설, 영혼 윤회설, 영혼 소멸설과 같은 성경이 지지할 수 없는 다양한 견해들이 나오게 되었다.³³²⁾ 이에 대해 바빙크는 이 교리의 역사가 죽음 이후 영혼의 상태, 즉 중간상태의 역사는 신학자들을 비롯한 대다수의 사람들이 성경 안에, 즉 성경이 말하는 것 안에 머물고 분수에 지나치지 않기가 매우 어렵다는 사실을 보여준다고 말한다. 그러면서, “성경이 중간 상태에 대해 갖는 정보들은 인생의 삶에서 충분하지만, 호기심이 많은 지성인이 제기할 수 있는 많은 질문에 대답하지 않는다”는 것이다. 이어서, “그럼에도 불구하고 만일 이 문제들을 해결하고자 한다면, 그것은 오로지 추측하는 것 외에 다른 방법이 없고, 인간의 지혜가 발견한 것들로 하나님의 증거를 대체하는 위험에 빠진다. 이것은 우리가 죽음과 영혼 불멸에 대해 언급할 때 곧바로 명백해진다”고 말한다.³³³⁾

이러한 언급을 가지고 영혼불멸론에 대해 성경이 아무 정보를 제공할 수 없다거나 철학적인 답변은 성경의 답변과 다르다는 지나친 논리적 비약을 할 필요는 없다. 바빙크가 성경과 철학의 차이를 언급하거나 성경의 강조점이 영혼불멸에 대한 철학적 접근과 다르다고 해서 이 두 가지가 반대되거나 서로 상관없는 별개의 독립된 것이 아니라는 점을 보여준다고 할 수 있다. 바빙크에 따르면, 철학이 죽음을 자연스러운 어떤 것으로 여기고, 영혼 불멸 혹은 영혼의 계속적인 존재를 타당한 것으로 추론하는 반면에, 성경은 죽음을 자연스러운 것이 아닌 하나님의 명령을 어긴 죄로 인한 심판에 따른 것으로 보지만, 결코 소멸이나 존재하지 않음과 동일하지 않으며, 관계의 단절, 최초의 혼돈으로 되돌아감을 의미한다고 본다. 죄가 죽음의 원인이고 이 죽음은 인간이 본래 맺고 있고 계속 맺고 있어야 하는 관계, 즉 하나님과의 교제의 단절이다. 따라서 죄는 더 구체적으로 영적인 죽음을 의미한다. 하나님께서 그리스도를 통해서 이 단절에 개입하시고 죄와 죽음의 권세를 깨뜨렸고, 그리스도께서 죄와 사망에 승리하여 생명과 영혼의 불멸을 드러내셨다는 것이다. 그래서 그리스도를 믿는 자들은 영원히 죽지 않고 바로 “이 생명이 성경의 전면에 부각되는 생명이며 영혼 불멸이다.”³³⁴⁾

결국 불멸의 성격이 무엇인지에 대한 구체적인 의미의 차이점이 있겠지만, 바빙크의 논의에서 철학과 성경 모두 영혼의 불멸을 부정하지 않는다는 점은 분명하다. 이러한 논의 선상에서, 바빙크가 밝히는 다음과 같은 철학과 성경의 차이점이 이해되어야 한다. “철학적 의미의 영혼 불멸, 죽은 뒤 영혼이 지속적으로 존재한다는 것은 성경에서 부차적인 가치를 지닌다. 성경이 영혼 불멸을 부인하는 것은 아니지만 의도적으로 가르치려 하지 않으며, 가장 중

331) Bavinck, 『개혁신학』, 4: 705-6.

332) Bavinck, 『개혁신학』, 4: 725.

333) Bavinck, 『개혁신학』, 4: 726.

334) Bavinck, 『개혁신학』, 4: 727.

요한 종교적 진리들 중 하나라고 말하지 않는다.” 그리고 그 이유에 대한 언급이 중요하다. 바빙크는 그 이유가 “결국 이 진리는 인간에게 충분히 알려져 있기 때문이다”라고 말한다.³³⁵⁾ 성경이 우리에게 가르치고자 한 것은 중간 상태에서 단순히 존재하기만 하는 것이 아닌 하나님과의 교제를 갖는 삶이 성경이 말하고자 하는 중간상태의 영혼의 삶이라는 것이다. 그래서 참된 생명은 그리스도가 죽고 부활 했을 때 드러난 불멸의 생명이며, 그리스도가 드러낸 이 생명은 철학적 의미, 즉 중간 상태에서의 영혼의 지속 상태를 드러낸 의미라기 보다는... 하나님과의 교제로 인해 생기는 화평, 기쁨, 복됨으로 다시 채워지는 삶이라는 것이다.³³⁶⁾

이와 같은 성경과 철학의 관점의 차이에 대한 바빙크의 언급은 후크마의 해석대로 언뜻 바빙크의 의도가 그 차이를 강조하는 것처럼 보일 수 있다. 하지만 바빙크가 최종적으로 말하고자 하는 것은 철학에서 말하는 죽음 이후 영혼의 지속적인 상태 혹은 영혼 불멸의 의미를 넘어 성경이 말하고자 하는 것은 그 중간 상태의 삶의 질적인 부분, 즉 하나님과의 교제에 관한 것이다. 바빙크는 분명히 성경이 강조하는 것은 “영혼이 계속해서 존재할 것이라는 단순한 사실이 아니라 그 존재의 질”이라고 분명히 언급하기 때문이다.³³⁷⁾ 이 점에서 죽음 이후 영혼의 존재 지속 여부는 성경의 강조점이 아니라는 후크마의 지적은 바빙크의 견해에 부합한다. 그럼에도 불구하고, 성경이 그 존재의 성격 또는 질에 초점을 두고, 철학은 그 존재라는 상태에 좀 더 관심을 두고 있다고 해서, 바빙크가 성경과 철학의 관점을 서로 배치되는 것으로 볼 필요는 없다. 오히려 성경에서 영혼의 사후 존재 상태를 이미 전제하고 그 상태의 성격과 특징에 관심을 두고 있는 것으로 보는 것이 더 타당하다.

그런 의미에서 바빙크가 칼빈을 인용하는 부분을 살펴보면 흥미롭다. 왜냐하면 칼빈도 단지 죽음 이후 영혼의 지속적 상태만을 이야기하는 것이 아니라 이 중간상태의 질적인 측면을 언급하고, 이 점에서 바빙크와 매우 유사하기 때문이다. 이 부분은 영혼수면설에 대한 칼빈의 논박으로, 칼빈은 “아브라함의 품은 다름 아닌 경건한 자들의 영혼이 죽은 뒤 완전한 평화를 누리지만, 부활의 날까지 무엇인가, 즉 ‘그들이 항상 갈망하는 하나님에 대한 최상의 완전한 영광’을 갖지 못한다는 것을 의미하고, 따라서 우리 구원은 항상 ‘진행 중이며 그날이 되어서야 비로소 모든 진행이 끝나고 종결된다’고 말한다.³³⁸⁾ 바빙크는 이 부분이 마지막 날 이전과 이후에 죽은 자들이 갖는 상태의 질적인 차이를 의미한다고 보면서, 중간 상태와 최종 상태의 구별을 무시하는 루터파 신학자들과 개혁파 신학자들의 차이를 말하기 위해서 칼빈을 인용하는 것이다. 결국 칼빈은 중간 상태에서의 영혼의 존재를 의미하는 영혼 불멸뿐 아니라 후크마가 바빙크 독해에서 강조하는 영혼 불멸의 성격에 대한 성경적 강조점에 있어서도 칼빈은 바빙크와 다르지 않음을 알 수 있다. 다시 말해, 철학적 의미의 영혼 불멸의 의미와 성경이 강조하는 영혼 불멸의 질적 특성은 배치되는 것이 아니다. 칼빈 역시 바빙크와 후크마처럼 죽음 이후 영혼의 복된 상태를 누리지만 부활 이후의 최종 상태는 아니라는 점을 이야기한다는 점에서 이들 사이에는 상당한 일치점이 있다고 볼 수 있을 것이다.

별코프의 논의를 살펴봐도 바빙크나 칼빈과의 일치점을 찾을 수 있다. 후크마가 인용한 별코프의 글을 더 자세히 살펴보면,³³⁹⁾ 영혼의 불멸성에 대한 별코프의 논의는 가장 먼

335) Bavinck, 『개혁신학』, 4: 727.

336) Bavinck, 『개혁신학』, 4: 727-28.

337) Hoekema, 『개혁신학의 종말론』, 133.

338) Bavinck, 『개혁신학』, 4: 723.

339) 후크마는 별코프가 “이 영혼 불멸의 개념은 성경이 인간에 대해 가르치는 부분과 완벽한 조화를 이룬다...”고 주장했다고 말하면서, 별코프가 이를 주장하기 위해 일반계시의 근거와 성경을 근거로 여러 가지 논증을 제시한다고 언급한다. 후크마, 『개혁신학의 종말론』, 131.

저 불멸성이라는 용어가 여러 의미로 사용된다는 점을 지적한다. 그 중에서 후크마가 인용하듯, 벌코프는 “몸이 해체되어도 영혼은 없어지지 않고 남아 개체적 존재로서의 정체성을 유지한다는 자연 종교 혹은 자연 철학의 교리 중 하나이다. 이런 의미에서의 불멸성 개념은 성경이 사람에게 관해 가르치고 있는 바와 매우 잘 어울린다”고 말한다. 하지만, 바로 이어서 바빙크나 칼빈과 마찬가지로, 벌코프 역시 이러한 의미의 불멸성에 대해서는 “성경과 종교와 신학은 본래 이런 순전히 양적이고, 무미 건조한 불멸성, 즉 단지 존재만을 이야기하는 영혼의 불멸에 대해서는 별로 관심이 없다”고 말한다.³⁴⁰⁾ 또, 이 교리에 대한 성경의 증거에 관한 부분을 설명하는 벌코프의 언급들을 보면, 더욱더 벌코프의 논점이 확실해진다. 벌코프는 영혼 불멸, 즉 “영혼의 계속적 생존에 대한 역사적, 철학적 증거는 절대적인 결정력을 가진 것이 아니어서 믿음을 강요하지 않는다”라고 말하면서, 이성적 증거를 계시의 증거와 동일하게 여기지 않고, 성경의 증거를 더 우선시하며 다음과 같이 말한다.

[성경에] 영혼의 불멸성에 관한 명시적인 언급은 존재하지 않으며, 그것을 공식적으로 증명해 보려는 시도는 더욱 없다. ... 성경은 하나님의 존재에 대한 공식적인 증거를 제시하려고 애쓰지 않는 것처럼 인간 영혼의 불멸성에 관해서도 아무런 확정적 언급을 하지 않는다. 또 공식적으로 그것을 증명해 보려는 시도를 전혀 하지 않는다고 해도 이것이, 성경이 인간 영혼의 불멸성을 부인하거나 반박하거나 무시하고 있음을 의미하는 것은 아니다. 성경은 여러 곳에서, 사람이 죽은 후에 의식적인 존재가 계속된다는 사실을 전제하고 있다. 사실 성경은 하나님의 존재를 중요하게 다루고 있듯이 인간 영혼의 불멸성 역시 중요하게 다루고 있다. 즉 성경은 그것을 논쟁의 여지가 없는 전제로 삼고 있는 것이다.”³⁴¹⁾

이와 같이, 벌코프 역시 칼빈이나 후크마와 마찬가지로 영혼의 불멸에 대한 성경적 근거의 부족함을 인정하면서 그 강조점도 철학에서 말하는 불멸 개념과 다름을 인정한다. 다만, 벌코프는 좁은 의미의 영혼 불멸, 즉 중간 상태에서의 존재의 상태로 보면 그것은 성경이 이미 전제하고 있는 것이라고 말한다. 더불어, 중간 상태의 특징에 대해서도 벌코프는 종교 개혁자들의 중간 상태 교리에 대한 견해를 두 가지로 간략히 소개하면서 주 안에서 죽은 자들이 즉시 천국의 복락으로 들어가는 데 비해, 죄 가운데 죽은 사람들은 즉시 지옥으로 간다는 주장과, 칼빈과 바빙크의 견해처럼 마지막 심판 전에 받는 의인의 복과 악인의 심판이 최후 심판 이후의 최종적인 복이나 형벌과 차이가 있다는 주장이 있음을 명시하고 있다.³⁴²⁾

요약하면, 바빙크는 영혼불멸론에 대한 그의 역사적, 이성적 고찰에서 기독교 전통적 논의들을 부정하는 것이 전혀 아니다. 칼빈과 벌코프의 경우와 마찬가지로 이성적, 철학적 관점의 영혼 불멸에 대한 이해가 계시와 부딪치지 않는 한, 구약의 성도들이 그랬던 것처럼, 계시/은혜가 자연을 파괴하지 않고 오히려 새롭게 회복시키는 것처럼, 두 가지 관점이 **조화**를 이룰 수 있다고 여긴다. 후크마의 주장과 달리, 이 점에서 바빙크는 칼빈이나 벌코프와 같은 개혁주의 전통과 같은 입장과 거의 차이가 없다고 할 수 있을 것이다. 구체적으로 중간 상태에서의 영혼의 존재를 말하는 철학적인 입장과 성경에서 강조하는 바, 존재의 질적인 측면을 말하는 것 역시 양자가 충돌되는 것이 아닌 조화될 수 있는 것으로 보았다는 점에서 칼빈, 바

340) Berkhof, 『조직신학』, 941.

341) Berkhof, 『조직신학』, 943. 흥미롭게도 후크마는 죽음 이후에 영혼이 계속해서 존재한다는 것은 성경이 강조하는 것이 아니라고 말하지만, 정작 자신도 중간상태에서의 영혼의 존재를 전제하면서 논의한다. 특히, 천년왕국에 관한 후크마의 논의를 보라.

342) Berkhof, 『조직신학』, 950.

뱅크, 그리고 벌코프 모두 공통적이라고 하겠다. 이러한 자연계시와 특별계시의 두 관점의 조화 문제는 더 구체적으로 후크마가 언급하는 ‘혼합조항’에 대한 바빙크의 정의와 이해를 살펴 봐야할 필요가 생긴다.

IV. 혼합조항(*articulus mixtus*)에 대한 바빙크의 이해

위에서 언급한대로, 후크마는 바빙크가 이 영혼 불멸의 문제를 혼합조항이라고 부르면서 “신학이 플라톤의 영향을 받아 이 문제에 대해 성경이 말하는 것 이상으로 관심을 쏟았다”고 논평했다고 말한다.³⁴³⁾ 혼합조항이란 계시와 이성 어느 하나 영역에서만 도출되는 “순수”(pure) 조항과 구별하여 신학과 철학, 혹은 계시와 이성 두 측면 모두에서 도출되는 신앙의 조항들(articles)이란 의미에서 혼합조항(mixed articles)이라고 부른다. 예를 들어 하나님의 존재(existence)는 신학과 철학 모두에서 도출되는 조항이며, 따라서 이 문제는 근본적으로 철학과 신학의 관계 혹은 신학에서 철학(또는 그 학문 원리인 이성)을 어떻게 사용할 것인가의 논의를 요구한다. 리차드 멀러(Richard A. Muller)에 의하면 혼합조항으로서의 이성과 철학을 사용하는 것은 신학과 철학에 대한 전통적인 정의와 사용 방식, 즉 철학을 신학에 대해 보조적으로 사용하는 방식에 부합하는 것으로, 중세 스콜라주의처럼 이성과 철학을 과도하게 남용하거나 17세기 소시니우스주의자들이나 합리주의 철학과 같이 철학을 신학보다 우위에 두는 방식과는 구별되는 것이다.³⁴⁴⁾

하지만 후크마는 바빙크가 이 용어를 “계시에 의해 입증하는 것보다 이성에 의해 더 입증되는(more by reason than by revelation)” 것으로 이해한다고 설명하는데, 문제는 칼빈이나 벌코프와는 달리 마치 바빙크가 이 용어를 성경의 우위성을 간과하거나 성경과 상관없이 철학적으로 증명되는 것으로 인식한 것처럼 소개한다는 점이다. 칼빈이나 벌코프가 영혼불멸론을 수용 내지는 성경과의 조화를 말한다는 점을 고려하면, 여기에서 후크마는 바빙크가 영혼 불멸에 대한 철학적 접근을 성경의 관점과는 조화가 불가능한 것으로 강조하려는 의도가 엿보인다. 그렇다면 바빙크가 이 용어에 대해 실제로 어떤 방식으로 사용하는지, 후크마가 인용한 부분의 문맥과 다른 곳에서 사용한 방식들을 살펴보면 이 신앙조항의 성격과 영혼불멸론에 대한 바빙크의 구체적인 입장도 확인할 수 있을 것이다.

먼저, 바빙크는 『개혁교의학』 제1권 서론(*prolegomena*)에서 신학의 정의와 성격,

343) Hoekema, 『개혁주의 종말론』, 131.

344) Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2017), 41. 멀러에 의하면 개혁 스콜라 학자들은 신학에서 철학을 사용하는 방법에 대해 세 가지로 구분하였지만, 이 모두 철학에 대한 전통적인 정의, 즉 신학에 대한 보조적인 수단 (*ancilla theologiae*)으로 사용하는 또는 도구적인 방식(*usus instrumentalis*)을로 사용하는 것에 부합하는 것이었다. 첫째로, 유기적인 사용(*usus organicus*)은 이성을 훈련시키고 논증들을 분석하는 도구로서 신학을 보조하기 위한 사용 방법이다; 둘째로, 신학적 논거들을 지지하고 보조적인 논증들을 제시하기 위해, 논증을 목적으로 사용하는 방법(*usus kataskeuastikos*)이 있는데, 예컨대 하나님의 존재 증명과 같이 신학과 철학 두 가지 각자의 역할을 갖는 혼합조항들(*articuli mixti*)에서만 사용될 수 있는 방식이다; 셋째로는 논증에 있어서 논리적 오류와 간극들을 비평하고 논박하기 위한 방법(*usus anaskeuastikos*)이다. 이성은 인간에게 주어진 본유적인 능력이자 영혼의 자연적 능력이며, 논리적이고 합리적인 담화의 수단이므로 유기적으로(*organically*) 사용할 수 있다. 이렇게 이성과 철학을 타당한 방식으로 사용하는 것과 달리 신학의 내용인 계시에 대해 우위를 갖는 것으로 파악하는 방식(*usus magisterialis*)은 그 주어진 한계를 넘어서는 것이다. 왜냐하면 신학의 내용은 계시의 제한을 받기 때문이다(385-86).

범위, 재료, 방법론과 같은 이슈들, 특별히 신학과 철학의 관계 문제에서 이 용어에 대해 언급한다. 교의학의 구성 요소 또는 재료(material)가 점차 확대되어 가는 역사적 발전을 고찰하면서, 중세 스콜라주의의 순수조항들(*articuli puri*)과 혼합조항들(*articuli mixti*)을 구분하여 교리를 구성하는 요소들이 확대되었다는 것이다.³⁴⁵⁾ 또, 바빙크는 이 용어가 자연(natural) 계시와 초자연(supernatural) 계시의 구분에 관한 스콜라 학자들의 계시 구분에서 왔다고 본다. 기독교 사상가들은 오랫동안 두 종류의 계시 사이에서 여러 교리들을 성경을 넘어 자연과 이성으로부터 증명하려고 애를 썼는데, 예를 들어, 어거스틴이 삼위일체를, 안셀무스가 성육신과 속죄 교리를, 알버트와 토마스 아퀴나스가 창조 교리를 후험적 방법으로 증명하려 하였다는 것이다. 그래서 자연으로부터도 획득할 수 있는 지식들은 혼합조항으로 여겼는데, 하나님, 미덕(virtues), 그리고 영혼의 불멸 문제가 그것이다.³⁴⁶⁾ 아퀴나스는 이러한 혼합조항에 있어서 자연계시를 통해 얻을 수 있는 지식을 매우 확신했음에도 불구하고, 계시와의 관계에 있어서 이성의 한계를 분명히 하여, “이성을 통해 알려진 혼합조항들을 위해서도 계시가 필요하다”고 주장하였다.³⁴⁷⁾ 결국, 이 혼합조항은 인간적인 추론이나 증거가 아닌 신적인 권위와 계시하는 신학의 기초원리가 되는 신앙조항과 달리, 신앙조항 중에서도 이성과 추론, 자연의 계시를 통해서도 증거를 제시할 수 있는 항목으로서, 신앙조항이나 계시의 권위를 배제하거나 약화시키지 않으면서 자연과 이성을 통해서 부가적인 증거들을 가질 수 있는 긍정적 의미의 조항이 되었다고 할 수 있다.³⁴⁸⁾

바빙크가 이러한 스콜라 전통의 구분법을 삼위일체 교리를 다루는 부분에서도 긍정적으로 언급한다. 계시보다는 사변(speculation)을 통해 삼위일체 교리를 수립하고자 하는 현대 철학의 합리주의자들을 소개하면서, 바빙크는 이들이 순수조항과 혼합조항 사이의 구별을 거부하면서, 삼위일체 교리가 합리적인 진리 범주에 속하므로 성경의 도움 없이도 자의식(self-consciousness)의 본질(nature)로부터 증명하는 것과 같은 입증 가능한 것으로 여겼다고 지적한다.³⁴⁹⁾ 바빙크는 이와 같은 철학적인 접근에 대해, 교회와 신학이 조심스런 태도를 취했고 많은 학자들이 여전이 이 교리를 이성으로 접근하지 않도록 했음을 경고했다고 지적한다. 오히려 “삼위일체 교리는 그 어떤 다른 교리보다 신비한(mystery) 것으로서, 자연과 이성을 훨씬 초월하고 오로지 특별계시를 통해서만 알 수 있는 것”이라는 주장과 같이 매우 조심스러운 태도를 견지했다는 것이다.³⁵⁰⁾ 하지만 바빙크는 성경이 삼위일체론에 대한 유일하고 최종적인 근거이며 기껏해야 이성은 이 교리에 대해 “후험적으로 사유를 통해 어느 정도 설명할 수 있을 뿐”이라고 말하면서도, 삼위일체를 비추기 위해 제시된 추론들은 전혀 가치가 없는 것이 아니다”라고 말한다. 비록 이 추론들이 삼위일체 교리를 확실히 증명할 수 없지만, (앞에서 언급한 이성과 철학을 긍정적으로 사용하는 방법 중 하나로) 이러한 추론들은 이 교

345) Bavinck, 『개혁신학』, 1: 152-53.

346) Bavinck, 『개혁신학』, 1: 416-17.

347) Bavinck, 『개혁신학』, 1: 428; Thomas Aquinas, Summa Theologia, I, q.1, a.1: Summa contra gentiles, I, 4. 바빙크는 덧붙여, 로마교 역시 자연신학이 충분치 못하다는 것을 분명히 선언하고 이 점은 개신교와 공통적이라고 말한다.

348) Bavinck, 『개혁신학』, 1: 165. 신앙조항(articuli fidei)은 인간적인 추론이나 증거가 아닌 신적인 권위, 즉 계시에 의존하는 신학의 기초원리들로, 교의학이 성경을 하나님의 말씀으로 인정하는 것이 필요한 것임을 말한다.

349) Bavinck, 『개혁신학』, 2: 414.

350) Bavinck, 『개혁신학』, 2: 414. 계시(신앙)와 이성의 관계에 대한 바빙크의 견해를 이해하는 데 있어서 계시의 우위를 특징적으로 보여주는 ‘신비’(mystery)라는 용어의 의미에 대해서는 다음 글을 보라. Bruce R. Pass, “Revelation and Reason in Herman Bavinck.” WTJ 80 (2018): 237-60.

리에 제기된 다양한 반대들을 논박하는데 사용할 수 있다고 말한다.³⁵¹⁾

하나님의 섭리 교리에 대해서도 바빙크는 이 교리가 성경의 증거들 뿐 아니라, 자연에 나타난 하나님 계시에서도 부분적으로 알 수 있는 혼합조항이라고 말한다. 이 섭리에 대한 교리는 모든 종교에서 나타나는 신앙의 항목으로, 이것을 부인하게 되면, 기도와 제사, 신뢰, 사랑 등에 대한 여지가 없어지기 때문이다. 그래서 철학도 비록 기독교의 섭리론과 동일하지는 않았지만 하나님의 섭리를 자주 인정하고 변호하였다는 것이다. 하지만, 분명한 것은 성경의 계시에서 드러나는 섭리는 자연 가운데 있는 하나님의 계시를 넘어 훨씬 더 특별한 하나님의 계시, 즉 언약과 약속에 기초한 긍휼하심과 자비를 토대로 하며 다른 종교보다 훨씬 더 철저한 죄에 대한 인식과, 하나님의 용서와 사랑에 대한 경험을 전제한다.³⁵²⁾ 흥미롭게도 바빙크는 주목할 만한 사실로, 성경이 ‘섭리’라는 추상적 단어를 사용하지 않는다는 점을 지적한다. 이 단어는 철학에서 나온 것으로 플라톤이 처음 사용한 ‘프로노이아’ (προνοια)에서 온 것이며 보존과 다스림을 뜻한다. 하지만, 바빙크는 성경 전체가 하나님의 섭리에 대해 이야기하고 있음을 강조하면서, 섭리는 하나님의 창조, 새롭게 함, 구원, 감찰, 지킴과 보존, 인도와 다스림, 가르치고 일하고 붙들고 돌보는 것이며, 하나님의 예지와 결정, 또는 지성과 의지를 포함한다는 말한다.³⁵³⁾ 결국, 섭리라는 개념 역시 성경 계시를 통해 알 수 있는 것과 철학을 통해 알 수 있는 것 사이의 조화가 가능한 혼합조항인 것이다.

마지막으로, 바빙크가 혼합조항으로 언급하는 영혼의 불멸에 관한 바빙크의 논의를 그 문맥에서 살펴볼 필요가 있다. 후크마는 바빙크가 이 조항을 계시보다는 이성에 의해 그 진리성이 주장되는 것으로 이해하고, 이전의 신학자들이 철학의 영향을 받아 영혼 불멸에 대해서 철학적으로 증명하는데 몰두한 것과 달리 바빙크는 다른 방향을 취했다는 식으로 말한다.³⁵⁴⁾ 하지만 바빙크의 문맥은 영혼 불멸 문제에 대한 신학자들이 다른 철학적인 접근들을 어떻게 가지게 되었는지에 관한 것이고, 이와 차별화되는 성경적인 관점과 인식이 지속되어 왔음을 분명히 말한다. 그에 따라 교부들은 플라톤의 영혼 선재설도 반대하였고 영혼을 천성적인 불멸의 존재로 부르지 않고 조건적으로, 즉 하나님이 주신 본성이 그렇게 때문에 불멸하다고 믿었다고 말한다.³⁵⁵⁾ 앞에서 우리가 논의한 대로, 혼합조항에 대한 바빙크의 여러 언급들에서 유추해 볼 때, 이 언급이 혼합조항에 대해 성경의 계시를 부정하거나 무시하는 것이 아님을 염두에 두어야 한다. 앞선 섭리에 관해서도 언급한 것처럼, 성경에 특정 용어가 사용되지 않더라도 이미 전제되거나 수용된 논의의 선상에서 이성과 철학을 통한 견해를 수용할 수 있다는 것이 혼합조항이며, 이 관점에서 볼 때 이성과 철학을 통한 논증이 가치를 오히려 긍정적으로 수용할 수 있다고 보는 것이 바빙크의 관점이라고 해야 할 것이다. 결국, 혼합조항으로서 영혼불멸성에 대한 바빙크의 논의는 영혼의 불멸에 대해 성경이 말하는 바와 철학적, 이성적 입장이 배치되거나 후자의 가치를 인정하지 않는 것이 아니라, 성경의 계시의 논의를 바탕으로 철학적/이성적 논의들이 추가되어 첨부되는 신앙의 조항으로서 논의되는 것이다.³⁵⁶⁾

351) Bavinck, 『개혁신학』, 2: 416. 바빙크는 어거스틴 역시 일반계시, 즉 자연과 이성으로부터 삼위 일체를 증명하려고 노력하였다고 언급한다(1:416).

352) Bavinck, 『개혁신학』, 2:737-38.

353) Bavinck, 『개혁신학』, 2: 739-40.

354) Hoekema, 『개혁신학의 종말론』, 131.

355) Bavinck, 『개혁신학』, 4: 699-700.

356) 이러한 견해가 일반계시와 특별계시를 이원론적으로 파악하지 않고 유기적인 것으로 파악하며 철학과 신학, 이성과 계시(또는 신앙)의 관계, 나아가 자연 계시를 통해 발견할 수 있는 객관적 진리를 긍정하는 바빙크 신학의 전반적인 입장과도 합치되는 것이라 하겠다. Richard A. Muller, “Kuyper

V. 결론: 영혼 불멸에 대한 바빙크와 후크마의 차이점

지금까지 영혼불멸론 대한 개혁 신학자들 사이의 불일치를 주장하는 후크마의 주장에 대한 답변으로 바빙크가 이 문제를 어떻게 다루는지 살펴보았다. 논의한대로 후크마가 제시하는 영혼 불멸에 대한 바빙크의 견해가 문제가 되는 근본적인 이유가 무엇인가? 그 이유는 후크마가 ‘불멸’이라는 용어를 어떻게 정의하고 있는가를 살펴보면 그 오해의 원인을 짐작할 수 있다. 후크마가 영혼 불멸을 죽음 이후 영혼이 중간상태에도 지속적인 존재로 살아 있는 것으로 정의하고 성경도 이를 수용한다고 생각하면, 후크마의 견해도, 바빙크의 견해도 다른 개혁 신학자들과 다르지 않다. 실제로 후크마도 마태복음 10장 28절을 근거로 성경이 인간의 영혼이 죽음 이후에도 존재하는 것으로 말한다는 것을 단언하고 있다고 인정한다.³⁵⁷⁾ 하지만, 후크마는 성경이 말하는 불멸의 의미를 다르게 파악하는데, 그가 정의하는 불멸은 그의 결론 부분에서 명확히 드러난다. 중간 상태에서 단지 영혼의 존재가 지속된다는 영혼 불멸의 개념은 성경이 말하는 존재의 질적인 측면으로서의 불멸 개념과 다르며, 따라서 이 불멸이라는 용어는 중간상태의 영혼에게 적용할 것이 아니라 몸의 부활 이후 육체와 영혼이 전인(全人)으로서 존재하게 되는 상태의 경우에만 사용하는 것이 더 낫다는 것이다.³⁵⁸⁾ 이러한 주장은 우리가 살펴본 바빙크의 논의와 많이 동떨어져 있음을 확인할 수 있다. 다른 개혁신학자들처럼 바빙크 역시 죽음 이후 중간 상태의 영혼에 대해 불멸이라는 용어를 적용하는 것을 반대하지 않으며, 이 존재 상태의 질적 측면에 대해서도 자세한 설명이 부족하지만 성경은 여러 잘못된 가르침과 오류들에 빠지지 않을 만큼 충분히 가르치고 하다고 말하기 때문이다. 여러 개혁신학자들, 특히 벌코프가 성경적 관점과 철학적 관점 사이의 “완벽한 조화”를 이룬다는 것은 중간 상태 영혼의 존재에 관한 철학적 설명들과 그 존재의 질적 측면을 강조하는 성경의 증거가 적어도 충돌되지 않고 수용 가능하다는 점이지, 양자가 똑같은 내용을 말한다는 것은 아니다. 후크마 역시 이 점에서는 논리적 일관성을 지키지 못하는데, 후크마 자신이 다른 곳에서 “은혜는 자연을 파괴하는 것이 아니라 회복시킨다”는 오랜 중세신학의 원칙을 인용하고 칼빈이 말한 바, “하나님의 영의 활동으로 인해 비그리스도인들도 진실한 말을 할 수 있다”며 자연계시에 기초한 신학적 추론을 긍정하기 때문이다.³⁵⁹⁾ 결국 후크마의 문제점은 영혼 불멸 교리에 있어서 이성적, 철학적 추론이 성경이 말하는 것과 같지 않다면 잘못된 것으로 보는 점에 있다. 하지만, 바빙크는 양자가 대립된다고 결코 주장하지 않으며, 그 점에서 영혼 불멸에 대한 개혁신학자들 사이에는 오히려 상당한 일치가 있다고 하겠다.

참고문헌

-
- and Bavinck on Natural Theology,” *Bavinck Review* 10(2019): 5-35
357) Hoekema, 『개혁주의 종말론』, 132-33(f.12).
358) Hoekema, 『개혁주의 종말론』, 130, 155-56.
359) Hoekema, 『개혁주의 종말론』, 110-11.

- 우병훈. “헤르만 바빙크의 일반은혜론: 칼빈과의 관계를 중심으로.” 『한국개혁신학』 72 (2021):161-210.
- Augustine. *De immortalitate animae*. 김영국 역. 『영혼불멸론』 in 『어거스틴 저작집 II』. 서울: 소망사, 1984.
- Aquinas. *Summa Theologiae*.
----- *Summa contra gentiles*.
- Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics*. 박태현 역. 『개혁교의학』. 총4권. 서울: 부흥과개혁사, 2011.
- Berkhof, Lous. *Systematic Theology*. 권수경·이상원 역. 『조직신학』. 고양: 크리스찬다이제스트, 2011.
- Berkouwer, G. C. *Man: The Image of God*. Translated by Dirk W. Jellema. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1962.
- Calvin, John. 『기독교강요』. 총4권. 문병호 역. 서울: 생명의말씀사, 2020.
- Hoekema, Anthony A. *The Bible and the Future*. 이용중 역. 『개혁주의 종말론』. 서울: 부흥과개혁사, 2012.
- Muller, Richard A. “Kuyper and Bavinck on Natural Theology,” *Bavinck Review* 10(2019): 5-35.
----- *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*. 2nd ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2017.
- Pass, Bruce R. “Revelation and Reason in Herman Bavinck.” *Westminster Theological Journal* 80 (2018): 237-60.
- Quistrop, Heinrich. *Calvin's Doctrine of the Last Things*. 이희숙 역. 『칼빈의 종말론』. 서울: 성광문화사, 1995.

전광수 교수의 “개혁 신학자들 사이의 명백한 불일치?:

바빙크의 영혼불멸론에 대한 후크마의 평가 재고” 논평

이상조 교수

장신대

본 논문 <“개혁 신학자들 사이의 “명백한 불일치”? : 바빙크의 영혼 불멸론에 대한 후크마의 평가 재고>에서 저자는 네덜란드 칼뱅주의 신학자인 바빙크의 영혼 불멸론을 수용한 미국의 칼빈 신학교(Calvin Theological Seminary)의 조직신학 교수인 안토니 A. 후크마(Anthony Andrew Hoekema, 1913-1988)의 입장에 수정을 요구한다. 저자에 따르면 ‘영혼 불멸 사상’과 관련해서 개혁주의 신학자들 사이에 나타난 의견의 불일치를 언급한 후크마의 주장에 설득력이 부족하다고 평가한다. 논문에서 주장하는 저자의 입장을 파악하기 위해 먼저 후크마의 입장과 제안 그리고 후크마의 입장에 대한 저자의 문제 제기와 주장을 각각 구분하여 정리하면 다음과 같다.

A. 후크마의 입장

후크마는 영혼 불멸 사상에 대해 개혁주의 신학자들의 견해를 크게 두 그룹으로 나눈다. 칼뱅, 아키발트 A. 핫지(Archibald A. Hodge, 1823-1886), 루이스 벌코프(Louis Berkhof, 1873-1957), 윌리엄 쉐드(William G. T. Shedd, 1820-1894) 같은 개혁주의자들은 영혼 불멸 사상이 성경이 가르치는 내용과 일치한다고 본다. 반면 베르카우어(Gerrit Cornelis Berkouwer, 1903-1996), 헤르만 바빙크(Herman Bavinck, 1854-1921) 같은 개혁주의 신학자들은 영혼 불멸 사상이 성경적인 독특한 교리라기보다는 그리스 철학에 기초한 ‘조항’이라고 본다. 이처럼 개혁주의 신학자들 사이에 나타난 영혼 불멸 사상에 관한 의견을 구분하며 후크마는 영혼 불멸 개념이 ‘혼합된 조항’(articulus mixtus)이라는 바빙크의 입장과 영혼 불멸 개념이 기독교적인 독특한 개념이 아니라는 베르카우어의 입장을 지지한다.

B. 영혼 불멸 개념에 대한 후크마의 제안

후크마는 영혼 불멸에 대한 자신의 견해를 네 가지로 정리한다. 첫째, 성경은 ‘영혼 불멸’이라는 표현 자체를 사용하지 않는다. 둘째, 성경은 영혼의 본래적 특성으로 불멸성을 가진다고 말하지 않는다. 셋째, 죽음 이후에도 영혼이 계속해서 존재하는 것은 성경이 강조하는 바가 아니다. 넷째, 성경의 핵심 메시지는 영혼 불멸이 아니라 몸의 부활이다. 따라서 영혼 불멸 개념은 기독교만의 독특한 교리가 아니다. 오히려 성경적 종말론의 핵심은 ‘몸의 부활 교리’이다. ‘불멸성’이라는 단어를 사용하고자 한다면, 인간의 영혼이 아니라 육과 영의 전인(全人)으로서의 인간이 불멸한다고 말하는 것이 성경에 부합한다.

C. 후크마의 주장에 대한 논문 저자의 문제 제기

영혼 불멸 개념이 성경에 근거한 기독교의 독특한 개념이 아니라고 주장한 후크마의 입장은 자신의 정신적 스승인 헤르만 바빙크의 사상을 따른 것이다. 그런데 본 논문의 저자에 따르면 이러한 후크마의 입장은 바빙크의 전체 논지를 균형 있게 살피지 않고 특정 부분만을 발췌하고 인용한 것으로 바빙크의 신학 전반이나 계시론의 관점을 고려하지 못한 측면이 있

다. 본 논문의 저자에 따르면 바빙크는 영혼 불멸 사상에 관하여 칼뱅을 비롯한 전통적인 개혁주의 신학자들의 의견과 크게 다르지 않은데, 후크마가 바빙크의 신학을 전체적으로 균형 있게 바라보지 못하고 부분적으로만 발췌하여 인용하였다고 지적한다. 그러면서 저자는 바빙크의 종말론과 계시론을 고찰한 후에 후크마의 입장을 재평가해야 한다고 주장한다.

D. 논문에서 밝힌 저자의 주장

논문의 저자에 따르면, 후크마와 달리 바빙크는 영혼 불멸 사상에 관하여 벌코프나 칼뱅과 일치점을 지니고 있다. 후크마와 바빙크의 입장이 근본적으로 다른 이유는 ‘불멸’이라는 용어를 어떻게 정의하고 있는가에 따라 달라진다. 후크마가 영혼 불멸을 죽음 이후 영혼이 중간상태에도 지속적으로 살아 있는 존재로 정의하고 성경도 이를 수용한다고 생각한다면 후크마와 바빙크의 견해는 전통적인 개혁주의 신학자들과 같다. 반면, 후크마가 ‘불멸’이라는 용어를 죽음 이후 중간상태의 영혼에게 적용하기보다 몸의 부활 이후 육체와 영혼이 전인(全人)으로서 존재하게 되는 상태의 경우에 적용하게 되면 전통적인 개혁신학자들은 물론이요 스승인 바빙크의 입장에서 벗어난 것이다. 저자가 보기에 영혼 불멸 사상에 대한 바빙크의 견해는 후크마가 얘기한 것과 달리 오히려 개혁신학자들과 상당한 일치점을 지니고 있다.

E. 질문

후크마는 영혼 불멸보다 죽은 자의 부활 이후 육체와 영혼이 전인(全人)으로 존재하는 의미의 불멸을 생각하고 있다. 이러한 후크마의 사상은 구속사 신학을 주장한 오스카 쿨만(Oscar Cullmann, 1902-1999)의 입장과 비슷하다.

쿨만은 영혼 불멸이 기독교적인 사상이 아니라고 보았다. 쿨만에 따르면 성경은 영혼 불멸에 대한 관심보다는 오히려 죽음을 정복하는 몸의 부활이 복음의 목표임을 분명히 나타내고 있다. 신약성경은 육의 몸이 죽음을 극복하고 얻게 될 부활의 몸, 신령한 몸에 - 불멸의 영혼이 아닌 것에 - 소망을 두라고 가르친다. 신자의 진정한 소망은 ‘몸의 부활’이지, 영혼 불멸의 상태가 아니라는 것이다. 최종 심판과 창조 세계의 완성으로서 새 하늘과 새 땅이 도래할 때까지 죽은 이들은 ‘중간상태’에 있게 될 것이고, 부활의 몸을 받기까지 기다리게 된다고 쿨만은 주장한다. 이러한 쿨만의 주장은 간단명료하다. 영혼 불멸은 소크라테스와 플라톤의 가르침일 뿐 신약성경의 가르침은 아니라는 것이다. 쿨만은 참된 기독교 신앙이란 영혼 불멸이 아니라 부활 신앙이라 보았다. 쿨만에 따르면, 오직 예수 그리스도의 부활을 통해서만, 오직 그리스도를 믿는 신앙을 통해서만 인간은 영생에 참여하기에 그리스도인의 부활 신앙은 그리스 철학의 영혼 불멸 사상과는 근본적으로 차이가 있다.

이러한 쿨만의 견해를 후크마는 개혁신학적 관점에서 소화하여 심도 있게 자신의 종말론 체계를 정립했다. 후크마는 육체의 죽음, 영혼 불멸, 중간상태, 그리스도의 재림에 대한 기대, 시대의 징조들, 재림의 본질, 천년왕국론, 육체의 부활, 최후의 심판, 영원한 형벌, 새 땅(新地) 등과 같은 핵심적인 논제들을 자신의 대표적 종말론 저작인 『개혁주의 종말론』(*The Bible and the Future*)에서 심도 있게 다루었다.

그렇다면 종말론에 관한 쿨만의 주장과 후크마의 주장에 근본적인 차이점이 무엇인지 궁금하다.

“20세기 초 팬데믹 시대의 움튼 여성들의 우정: YWCA를 중심으로” 논평

김은하 교수
장신대

한글 초록

“청년에 의한, 젊은 여성에 의한, 젊은 여성을 위한”이라는 기치 아래 기독교 정신을 바탕으로 시작한 세계YWCA는 복음의 열정으로 출발한 신앙 운동이자 에큐메니컬 정신을 바탕으로 한 봉사 운동이며, 인류의 평화와 화해를 추구하는 평화 운동의 주체로 오랫동안 자리매김해 왔다. 그 정신을 이어받아 한국 YWCA는 2022년 4월이면 창립 100주년을 맞이한다. 그러나, 한국 학계는 일반사나 기독교사를 막론하고 YWCA에 대해 큰 관심이 없었다. 한국 YWCA 역시 아시아에서 처음 개최된 항주 세계YWCA 협의회(이하 항주협의회)에 대한 정보가 빈약하다. 1947년에 개최된 이 대회는 전쟁 후 울고 있는 세계를 치유하고 화해를 도모한 여성들의 진한 우정 이야기를 담고 있다. 그래서, 본 연구는 역사 연구에서 빠져 있는 한 조각의 퍼즐을 맞추고, 장차 한국교회가 치유와 화해의 공동체로 나아가기를 제안했다.

I. 들어가는 말

“청년에 의한, 젊은 여성에 의한, 젊은 여성을 위한”이라는 기치 아래 기독교 정신을 바탕으로 설립된 세계 YWCA³⁶⁰⁾는 복음의 열정으로 출발한 신앙 운동이자 에큐메니컬 정신을 바탕으로 한 봉사 활동이며, 인류의 평화와 화해를 추구하는 평화 운동의 주체로 오랫동안 자리매김해 왔다. 역사속에서 여성은 갈등과 대립이 아닌 대화와 토론을 통한 화해와 협력을 다지는 평화의 자양분의 역할을 담당했다.³⁶¹⁾ 세계 YWCA는 여성 선교사를 지원하여 교육사업, 의료 사업, 신분 차별 철폐와 평등 정신의 전파 등 20세기 초 근대 교육을 주도하였다.³⁶²⁾ 그 정신을 이어받은 한국 YWCA가 오는 2022년 4월이면 창립 100주년을 맞이한다.

한국 YWCA는 1922년 4월 20일에 조선 여자기독교청년회(YWCA)라는 명칭으로 세계YWCA 회원국으로 가입한 이래, 국제사회와 소통하는 외교적 채널, 교회와 사회를 잇는 다리의 역할을 했다. 그러나 한국 학계는 일반사나 기독교사를 막론하고 세계YWCA 혹은 한국 YWCA에 대해 학문적으로 큰 관심이 없었다. 그 이유가 무엇일까?

첫째, YWCA는 중앙집권적인 구조를 가진 기관이 아니라 센터별로 독자적인 프로그램으로 운

360) YWCA 명칭과 관련하여, 본고는 동서양 구분없이 통합적으로 지칭할 때는 YWCA라고 칭한다. 그러나, 1894년 이전의 초기 연합 조직은 ‘런던 YWCA연합회’, 그리고 국제단체의 틀을 갖춘 1894년 이후 시기는 ‘세계YWCA’라고 칭한다. 또한, 각 나라를 대표하는 YWCA는 도시 혹은 국명을 덧붙일 것이다.

361) 소요한, “개신교 역사에서 나타난 여성의 역할과 인식 변화에 대한 연구,” 『선교신학』 제56집 (2019), 337.

362) 이선이, “선각자 김마리아에 대한 선교학적 조망,” 『선교신학』 제44집 (2016), 215.

영하는 에큐메니컬 단체이기 때문에, 전체 기관의 특징을 하나로 일반화하기 어려웠다. 둘째, YWCA는 학술 연구단체라기보다 활동가들을 중심으로 한 실천공동체이다. 그래서 다양한 활동가들이 교회와 사회에 공헌하였으나, 그 공적이 학계 연구로 연결되지 못했다. 셋째, 초기 YWCA는 여성 대표들이 YMCA의 회원으로 활동하거나, YW-YM과 같은 혼성기관의 회원으로 활동하였기 때문에 학계 연구가 주로 남성 중심의 역사인 YMCA 연구에 집중되었다. 넷째, YWCA 활동가들은 YWCA의 후원이나 지원으로 타 기관이나 단체의 활동을 중복하는 경우가 많았기 때문에 YWCA에 속한 활동가들의 공헌이 타 기관의 업적으로 소개되었다. 그 결과로 YWCA를 중심으로 한 여성들의 역사 자료는 산발적으로 흩어져있다. 따라서 이 글은 20세기 초 YWCA 여성들의 파편적인 역사를 한 자리에 모으고, 역사 연구에서 놓친 퍼즐 한 조각을 찾아내어 완성했다.

본론에 앞서 세계 YWCA와 한국 YWCA에 관한 선행연구를 살펴보자. 시기에 있어서 한국 YWCA에 관한 학문적 연구는 1920-30년대 여성 운동이 주로 다루어졌다. 정병준에 의하면, 식민지 시대 여성 선교사, 선교본부, 학교 등에 의한 추천 및 지원으로 여성들이 유학을 떠났으며, 이들의 근대경험을 바탕으로 종교적이며 계몽주의적 여성 운동인 YWCA가 설립되었다.³⁶³⁾ 하희정은 ‘3.1운동 이후 담론공간의 탈정치화와 젠더에 대한 사회적 논의’라는 논문에서 YMCA와 YWCA가 일제의 식민지하에서도 전국조직망을 가지고 세계조직과 연계하여 국제사회와 소통하는 외교적 채널 역할을 했다고 주장했다.³⁶⁴⁾ 김정인은 1923년대 미국 혹은 일본, 중국 등지에서 유학하고 돌아온 신여성, 즉 김필례, 유각경, 김활란을 중심으로 한국 YWCA가 창립되었고, 여성들이 문맹 퇴치를 위한 교육 계몽론을 실천하며 전국적인 여성단체로 성장했다고 소개했다.³⁶⁵⁾ 천화숙은 ‘조선 여자기독교청년회(YWCA)’ 창립준비 과정을 자세히 소개했다.³⁶⁶⁾

YWCA가 자체적으로 발간한 역사자료집은 1945년부터 1994년까지의 세계 YWCA 역사를 담은 『Journey of Faith』³⁶⁷⁾와 1922년부터 2002년까지의 한국 YWCA 역사를 정리한 『한국 YWCA 80년사』³⁶⁸⁾가 있다. 한국 YWCA의 경우, 조선 YWCA로 1920-30년대 활발하게 운동을 전개하여 세계YWCA에 단독으로 가입했지만, 일제 말기인 1938년 일본 YWCA에 편입되었다가 1942년부터는 세계 YWCA 활동이 중단되었다. 그러나, 해방 후 한국 YWCA는 부산으로 이전하여 세계YWCA의 지원을 받아 6·25전쟁으로 인한 난민 구호 사역을 했다.³⁶⁹⁾ 그렇다면, 일제 강점기에서 한국, 중국, 일본의 YWCA는 어떤 관계를 유지했는가? 1942년 일제에 의하여 강압적으로 단절되었던 세계YWCA와의 관계는 어떻게 다시 회복했는가? 국가간의 전쟁으로 인해 분열과 갈등이 고조된 상황에서, 세계YWCA의 한 우산 아래 있는 각 나라의 YWCA 회원들은 어떻게 전쟁의 트라우마와 상처를 극복하고 다시 평화의 공동체를 만

363) 정병준, “근대 동아시아 여성들의 해외 유학과 사회적 역할 : 일제하 한국 여성의 미국 유학과 근대경험,” 『이화 사학연구』 제39권 (2009), 29-99. 김활란은 자신의 유학이 선교사 선생님들 간에 제의에 의한 것이었으며, 1923년 도미한 손진실은 YWCA의 협조로 코넬 대학의 장학금을 받고 유학하였다.

364) 하희정, “3.1운동 이후 담론공간의 탈정치화와 젠더에 대한 사회적 논의,” 『한국교회사학회지』 제40권 (2015), 169-213.

365) 김정인, “근우회 여성운동가들의 교육계몽론,” 『교육철학연구』 제41권 (2019), 67-86.

366) 천화숙, “조선 YWCA연합회의 창립과 초기 조직,” 『아시아문화연구』 제1권 (1996), 161-167.

367) Carole Seymore-Jones, *Journey of Faith: the history of the World YWCA 1945-1994*, (London: Allison and busby, 1994).

368) 대한YWCA연합회, 『한국 YWCA 80년사』, (서울:대한YWCA연합회, 2006), 63-81.

369) Ibid., 66-67.

들어갔는가? 이 질문에 응답하기 위해, 필자는 제2차 세계 대전 직후 처음으로 아시아에서 개최된 1947년 항주 세계YWCA 협의회를 고찰하여, 팬데믹 시대에 동서양 여성들의 네트워크 형성 과정을 연구했다.

연구 자료는 세계YWCA 및 한국과 중국 YWCA의 홈페이지에 연결된 아카이브의 원 자료와 자체적으로 엮은 역사자료집을 사용했다. 또한, 독자들이 세계YWCA에 대한 전반적인 흐름을 이해할 수 있도록 세계YWCA의 기원과 글로벌 네트워크 형성과정에 대한 간략한 통사를 기술했다. 본고를 통해서 필자는 세계YWCA 여성들이 전쟁에서 생존한 여성들의 상처를 보듬어 안고, 집단 치유와 화해를 통해 평화를 도모한 것처럼, 한국교회도 코로나 19 팬데믹으로 울고 있는 전 세계와 함께 울고 치유하는 평화 교회로 한 걸음 더 나아가기를 소망한다.

II. YWCA의 기원

세계YWCA의 첫 출발은 교회를 섬기기 위한 개인적인 신앙 운동에서 출발했으나, 제1차, 제2차 세계대전이라는 팬데믹 상황 속에서 전지구적인 문제를 자신의 문제로 인식하는 에큐메니칼 선교로 전환하였다. 전쟁에서 생존한 여성들은 적국의 여성들에게 자신과 민족의 죄를 고백하며, 용서를 구하는 행위를 통해 집단 트라우마를 극복하고 치유와 화해를 경험하였다.

1. 세계YWCA의 기원

최초의 YWCA 운동의 뿌리는 산업화와 도시화가 급증하던 정치적 변동기의 국제무역 항구도시 런던에서 시작되었다. 첫 출발은 1877년에 영적으로 젊은이들의 마음을 그리스도께 순종하게 하고자 하는 엠마 로바츠(Emma Robarts)의 기도 모임과 크림반도를 오가는 간호사에게 안전한 공간을 제공하는 봉사 선교를 실천한 메리 킨나드(Mary Jane Kinnaird)의 연합으로 YWCA연합회가 창설되었다. YWCA연합회 초기 단계는 주로 기독교 젊은 여성들을 위한 성경 수업, 교육, 사회활동, 취업 알선, 도서관, 식당이나 클럽을 운영하여 직업 교육과 직업 훈련 등을 제공했다.³⁷⁰⁾ 이와 비슷한 형태의 YWCA 운동이 유럽 각국으로 퍼져나가 급변하는 세상에서 여성들의 삶을 대변하기 시작했다.³⁷¹⁾

YWCA연합회는 각 나라마다 자기 특성에 맞는 독자적인 프로그램을 개발했다. 스칸디나비아의 경우, 19세기 말까지 도시로 급속하게 확산하여 노르웨이에 3개(1879, 1887 오슬로)의 센터를 개설했고, 런던 YMCA와 긴밀한 관계를 유지하며, 여성과 남성 모두를 회원으로 인정했다. 덴마크는 간호사, 그리고 스웨덴은 전문직 직업여성을 위한 프로그램을 만들었다. 독일(1893)과 프랑스(1894)는 평신도 운동과 여성운동을 위한 프로그램이 많았다. 이탈리아의 경우, 교파를 불문하고 가족을 떠나 외롭고 어려운 생활을 하는 여성을 위한 포이어(foyer, 집)를 운영했다.³⁷²⁾

370) 세계YWCA 홈페이지, <https://www.worldywca.org/about-us/history/>, (2021년 12월 23일 접속).

371) Carole Seymore-Jones, *Journey of Faith: the history of the World YWCA 1945-1994*, (London: Allison and busby, 1994), 5-6.

372) Ibid., 6.

세계YWCA는 1894년 9월 1일, 영국, 노르웨이, 스웨덴, 그리고 미국의 YWCA 연합으로 공식적인 출범을 했는데, 그 이면에는 인도 YWCA의 역할이 크다. 그 배경은 다음과 같다. 1884년부터 1894년 사이에 영국 식민지를 중심으로 유럽 이외의 지역도 YWCA 운동이 확산되었다. 선교사나 선교사의 아내, 혹은 교사로 호주와 뉴질랜드로 여행하던 여성들에 의해 국제적인 네트워크가 형성되었다. 인도 YWCA의 경우, 처음에는 인도인, 영국계 인도인, 영국인 및 스코틀랜드인으로 구성된 다국적 회원으로 출발했다. 영국계 인도인 미스 비터스(Miss Vitters)가 푸나(Poona)에 있는 자기 집을 개방하여 최초의 자체 YWCA 센터로 개설했다. 다문화, 다민족, 다언어의 상황에도 불구하고 인도 마드라스, 캘커타, 라호르(지금의 파키스탄), 그리고 1882년에는 스리랑카(실론)까지 지부가 늘어났다.³⁷³⁾ 이들이 1890년 세계YWCA의 창설자 킨나드의 딸 에밀리(Emily)가 인도에 방문했을 때, 인도 협회를 운영할 '경험과 헌신적인 여성'을 파송해주기를 요청하였는데, 이 사건을 계기로 에밀리 킨나드는 세계YWCA가 세계 선교의 통로가 될 수 있다는 비전을 가지게 되었고, 그 결과로 글로벌 연합조직 형태의 세계YWCA가 발족하였다.

인도 YWCA의 요청에 응답하기 위해, 1892년 4월 7일부터 영국 YWCA연합회 주관으로 전 세계의 YWCA 대표자들이 한자리에 모이는 첫 번째 국제회의가 소집되었다. 여기에서 영국, 미국, 노르웨이, 스웨덴, 캐나다, 이탈리아, 인도 위원회로 구성된 세계YWCA를 설립하고, YWCA의 목표를 인종과 피부색의 장벽을 넘어 모든 여성을 하나로 통합하는 새로운 운동으로 전환했다. 이 때, 세계YWCA 사역을 위한 세계 기도의 날을 매년 11월에 개최하기로 제정했다.³⁷⁴⁾

세계YWCA의 실행위원은 미국의 레베카 모스(Rebecca Morse), 코라벨 타르(Corabel Tarr), 그리고 영국의 에밀리 킨나드와 루시 트리튼(Lucy Tritton)을 포함한 6명이었다. 초기 세계YWCA 이사회는 대부분이 영국인이었으며 복음주의적 성향이 컸지만, 국제적, 인종 간의 협력을 모색하는 유연한 조직이었다. 다음은 세계YWCA 역대 회장과 사무총장 명단이다.³⁷⁵⁾

세계YWCA회장	세계YWCA사무총장
허버트 트리튼 Mrs J. Herbert Tritton (UK, 1898-1902 and 1910-1914)	애니 M. 레이놀즈 Miss Annie M. Reynolds(USA, 1894-1904)
조지 캠벨 Mrs George Campbell(UK, 1902-1906)	클라리사 스펜서 Miss Clarissa Spencer(USA, 1904-1920)
마리 몰리 Miss Mary Morley(UK, 1906-1910)	
몽테규 발도그레이브 The Hon. Mrs Montague Waldgrave (UK, 1914-1924 and 1928-1930)	샤롯데 T. 니븐 Miss Charlotte T. Niven(USA, 1920-1935)
레이디 파커 Lady Parmoor(UK, 1924-1928)	
반 아쉬 반 위크 Miss C. M. Van Asch Van Wijck (Netherlands, 1930-1938 and 1946-1947)	루스 우드스몰 Miss Ruth Woodsmall(USA, 1935-1947)
루스 라우스 Miss Ruth Rouse(1938-1946)	
라일레이스 리드 반즈 Miss Lilace Reid Barnes(USA, 1947-1955)	헬렌 로버츠 Miss Helen Roberts(UK, 1947-1955)

<표1> 1894년부터 1955년까지 역대 세계YWCA 회장과 사무총장 명단³⁷⁶⁾

373) Ibid., 9.

374) Ibid., 12.

375) Ibid., 36.

세계YWCA 초대 회장 루시 트리튼은 ‘그리스도 안에서 모든 사람은 하나’라는 에큐메니컬 정신을 바탕으로 모든 조직의 자율성을 보장하는 초교파적인 단체가 될 것을 선언하였다.³⁷⁷⁾ 초대 사무총장은 에니 레이놀즈(Miss Annie M. Reynolds)였는데, 그는 복음주의자이자 회중교회 목사의 딸이었으며, 프랑스어, 독일어, 이탈리아어에 능통하였다. 그는 1895년부터 1897년 사이에 거의 모든 지역 YWCA를 방문하여 세계YWCA를 하나로 묶는 데 크게 이바지했다.³⁷⁸⁾ 이들은 세계YWCA의 탈 서구 중심성을 강조하기 위해 모든 사람이 수평적이고 평등한 공동체를 지향하였다. 일례로, 언어의 평등성을 보장하기 위해 1897년 연례 보고서의 표지에는 “힘으로도 되지 않고 능으로도 되지 않고 오직 영으로만 되느니라”라는 성경 구절을 11개 언어로 번역하였고, 지구본을 모티브로 하여 세계YWCA 신조를 히브리어로 작성하는 수고를 하였다.

2. 아시아 YWCA의 기원

아시아 국가의 YWCA 운동은 여성선교사들 혹은 유학생에 의해 자생적으로 운영되다 후에 세계YWCA에 가입한 경우가 많다. 그래서 YWCA 운동을 시작한 해와 세계YWCA에 가입한 해가 각각 다르다. 또한, 제국주의의 지배를 받던 나라들이 독립과 함께 세계YWCA에 재가입하기도 했다. 가령, 인도 YWCA는 1895년 인도, 실론(현 스리랑카), 버마(현 미얀마, 1901년 독립)와 연합된 상태로 세계YWCA 회원국으로 가입하였다가, 1951년 인도 독립 후에는 단독 국가로 재가입했다.³⁷⁹⁾

중국 YWCA는 1890년에 항주 흥도 여자중학교에서 처음 발족하였다. 1899년에 미국인과 중국인으로 구성된 중국 청년부인회 준비위원회를 상해에 두고, 같은 해 해외 교류를 담당하는 YWCA 전국위원회를 설립했다. 이에 세계YWCA는 1903년에 YWCA 상해 사무소에 베르닝거(M. Berninger)를 파견했고, 1905-1906년 사이에 패덕(Paddock A.E.)과 그레이스 콤포크(Grace Coppock)를 추가로 파견했다. 한편, 중국 YWCA는 1923년 10월 5일 중국 상해에서 덩슈징(Ms. Ding Shu jing)을 초대 사무총장으로 선임하고, 도시 청년회, 농촌 청년회, 그리고 학교청년회의 대표로 구성된 최고 권위기관을 신설했다. YWCA 총회는 5년마다 개최하기로 했지만, 전쟁 등의 이유로 1947년까지 세 차례 전국 대회(1923년, 1928년, 그리고 1933년)가 개최되었다.³⁸⁰⁾

한국 YWCA의 경우, 1908년에 YWCA 활동을 시작하여 1924년에 공식적으로 세계YWCA에 가입하였다. 당시 일본은 이미 1905년부터 YWCA 활동을 하다가 1906년 세계YWCA에 가입되어 있는 상황이었다. 1922년 4월, 북경에서 개최된 세계기독교학생청년회(WSCF) 총회에 김활란, 김필례가 참석하여 세계 각국의 기독교 지도자들에게 조선 YWCA 창설에 대한 협조를 구했다. 그러나 한국이 일본의 식민지 하에 있었기 때문에 난색을 표했다.

376) Ibid., 506.

377) Ibid., 14-15.

378) Ibid., 1.

379) Ibid., 507.

380) 중화기독교청년회전국협회 홈페이지-역사회고; 中华基督教女青年会全国协会 历史回顾-

중화기독교청년회전국협회(中华基督教青年会全国协会),

http://www.ymca-ywca.org.cn/index.aspx?cat_code=notice&article_id=1865. (2021년 12월

30일 접속)

이에, 김필레는 일본 YWCA 총무 가와이 미치코(何合道子)와 담판을 벌인 후에 세계YWCA 단독 가입 동의서를 받아냈다.³⁸¹⁾ 독립국만 회원국으로 인정하던 세계 YWCA에 일본의 식민지였던 한국이 독립회원국으로 가입한 것은 이례적인 일이었다. 그 결과로, 1922년 4월 20일에 서울 이화학당에서 한국 YWCA 발기회를 개최하고, 하령회 임원으로 회장 김활란, 부회장 방신영, 총무 김필레를 각각 선출하여 한국 YWCA를 창설했다.³⁸²⁾

그러나 1938년 중일전쟁을 계기로 한국 기독교는 일본 제국주의에 편입되어 활동이 중단되었다.³⁸³⁾ 해방 이후 세계YWCA와 미국 YWCA는 한국 YWCA를 통해 피난민을 위한 구호 사업과 전쟁미망인과 고아 돕기를 지원했다. 일례로, 부산 YWCA는 동래 농예원을 통해 뉴욕 YWCA와 유엔 본부에서 보낸 우유를 배급하는 일을 맡았는데, 한국 YWCA 재건 지원을 위해 1953년 7월 세계YWCA 총무 로버트가 내한했다. 그 이후 세계YWCA는 한국 YWCA에 비올라 윌리엄스(Viola Williams, UK)를 파송하여 농촌부녀자들을 위한 농업 교육을 시행했다.³⁸⁴⁾

Ⅲ. 20세기 초 팬데믹 시대에 움튼 여성들의 우정

유럽을 중심으로 한 세계YWCA의 여성들은 자신들의 치유와 화해 경험이 아시아의 여성에게도 일어나기를 소망했다. 그 일환으로 제2차 세계대전 이후 첫 세계YWCA 협의회를 항주에서 개최하기로 결의했다. 1947년 항주 세계YWCA 협의회를 통해 싹튼 동서양 YWCA 여성들의 우정은 1953년 한국 전쟁의 복구와 재건을 위한 구호사업으로 이어졌다.

1. 2차 세계대전 직후 팬데믹 시대에 움튼 유럽YWCA 여성들의 우정

1) 제2차 세계대전 기간 중 유럽YWCA 여성들의 활동

제2차 세계대전은 각국의 YWCA에 큰 영향을 끼쳤다. 2차 세계대전 당시 어떤 여성들은 직접 참전하여 적국의 군인으로서 서로 총을 겨누고 싸웠으며, 어떤 이는 전쟁 관련 시설에서 간접적으로 전쟁을 지원했다, 어떤 이는 전쟁의 피해를 본 난민을 구호하는 일을 하거나, 남성들이 부재한 산업 시설이나 목회현장에서 지도력을 발휘했다. 제2차 세계대전 중 활동한 여성들의 역할을 살펴보면 다음과 같다.

첫째, 여성들은 직접 전투에 참전하였다. 여기서 말하는 전투는 피치 못할 상황에서의 싸움, 혹은 저항군이나 게릴라로 활동한 것이 말하는 것이 아니라 정규 군인으로 조직된 군대에 입대하는 것을 의미한다. 독일 여군은 미군과 영국군과 싸워 사상자를 내기도 하고, 죽고, 상처를 입고, 포로로 잡히기도 하였으며, 소련과 영국 여성들도 마찬가지로 격렬한 전투에 참전했다.³⁸⁵⁾ 일례로, 영국군은 1941년 12월 여성 전투원이 12만 5천 명이었는데, 1943년

381) Carole Seymore-Jones, *Journey of Faith*, 165.

382) Ibid., 165-166.

383) 최영근, “동아시아에서 기독교와 민족주의의 관계: 일본강점기 때 한국 기독교 민족주의를 중심으로,” 『장신논단』 제37집 (2010), 19.

384) 대한YWCA연합회, 『한국 YWCA 80년사』, 66-67.

385) D'Ann Campbell, “Women in Combat: the World War II Experience in the United States, Great Britain, German, and the Soviet Union,” (Lexington: The Journal of Military History, 1993) Vol. 57-2: 301.

까지 약 43만 명의 여성이 군에 자원하였다.³⁸⁶⁾ 독일군은 직접 전투 요원뿐 아니라 통신, 명령 전달 등의 역할을 하는 대공부대원(AA, Antiaircraft)으로 여성을 훈련시켰으며, 각 부대마다 6만 5천 명부터 십만 명에 달하는 여성들이 전투에 참전하였다. 어떤 부대는 여성부대원 숫자가 거의 90%에 달하는 곳까지 있었다.³⁸⁷⁾ 소련은 독일과의 전투를 위해 약 80만 명에 달하는 여성을 최전방에 배치하여 전멸시킨 붉은 군대(Red Army)가 존재했다.³⁸⁸⁾

둘째, 여성들은 전쟁으로 인한 피난민이나 포로들을 돕는 등 사회 참여를 주도했다. 가령, 1945년부터 1950년도에 세계YWCA 실행위원으로 재임했던 마들렌 바롯(Madeleine Barot)은 전쟁 포로를 돕는 구호 기관인 시마데(CIMADE, Comité Inter-Mouvements Aupres des Evacués)를 결성하고, 지역교회와 연합하여 게슈타포와 프랑크군에게 억압받는 레지스탕스와 유대인들을 도피시키는 일을 주도했다.³⁸⁹⁾

셋째, 여성들은 전쟁이 끝난 후 재건위원회를 설립하여 전쟁 복구에 앞장섰다. 제2차 세계대전으로 인한 각국의 YWCA의 피해는 참담했다. 독일 YWCA의 경우, 1945년까지 9개의 독일 YWCA 센터가 폭격으로 파괴되었고, 벨기에 YWCA는 10개의 센터 중 2개가 폭파되었다. 세계YWCA는 전쟁으로 인해 참담한 인간의 고통과 좌절을 직시하고, 분열하는 세계 속에서 세계YWCA의 역할을 다시 찾기 시작했다. 가장 우선적인 것은 무너진 세계 각국의 YWCA를 복구하고, 분열된 여성들을 위한 치유와 화해의 길을 모색하는 일이었다. 이를 위해, 세계YWCA는 전략적 난민센터로 운영하던 이탈리아 YWCA에 전후 세계의 회복을 위한 재건위원회를 설립하고, 실무자를 파견하여 약 \$80,000의 기금을 조성하였다.³⁹⁰⁾

2) 제2차 세계대전 후 유럽 YWCA 여성들의 지위 및 자의식 변화

제2차 세계대전은 여성에게 강요되던 전통적인 성 고정 역할에 대한 인식을 변화시켰다. 전쟁 중 교회와 사회를 주도적인 이끈 여성의 경험은 자의식을 변화를 가져왔고, 전쟁 후 재건 사회를 구축하는 과정에 여성의 지위와 역할에 대한 논의가 화두로 부상했다. 그 변화를 살펴보면 다음과 같다.

첫째, 정치적 변화이다. 유럽 전역을 떠도는 피난민과 난민, 전쟁으로 인한 수많은 사상자로 인한 성불균형은 각계각층에 여성들의 사회 진출을 가능하게 했다. 실제로, 전쟁 이후 많은 정치적인 변화가 일어났는데, 프랑스, 이탈리아는 처음으로 여성투표와 국회의원 선출을 실시했고, 스위스와 독일에서도 여성의 자유권이 실현되었다. 1947년 세계YWCA는 여성비정부 기구로서 유엔 사회경제이사회(UNESCO)에서 협의체가 되었다. 위기의 시대, 전후 시대, 재건 시대, 고난과 과도기 시대는 ‘새로운 여성’의 역할을 기대한다는 주장이 이어졌다. 다음은 세계YWCA 회장 루스 라우스의 메시지다.

“전쟁은 항상 여성을 앞으로 나아가게 했습니다. YWCA가 가장 활발하게 활동했던 시기는 바

386) Ibid., 306.

387) Ibid., 315.

388) Ibid., 318. 대공요원(AA Units)은 전쟁 당시 측량, 무전 통신, 명령 전달 등을 담당하는 부대였다. 예를 들어, 남성들이 총을 장전하고 발사할 때, 여성들은 탄약 취급, 총기 관리 등을 담당하는 역할이었다.

389) 김은하, “20세기 초 교회론의 변화와 여성 에큐메니칼 선구자들의 공헌: 사라 차코, 캐슬린 블리스, 마들렌 바롯, 수잔 드 디트리히를 중심으로,” 『한국교회사학회』 제53권 (2019), 223. 이 논문에서 필자는 좀 더 자세하게 제2차 세계 대전 당시 마들렌 바롯이 이끈 CIMADE와 교회의 연합활동을 소개했다.

390) Carole Seymore-Jones, Journey of Faith, 27-28.

로 지금입니다. 위기의 시대, 전후 시대, 재건의 시대, 고난과 전환의 시대, 이 시기야말로 '새로운 여성'이 등장하여 섬겨야 하는 시대입니다.[...] 이 무한 필요의 세계는 YWCA에게 있어서 무한한 기회의 세계입니다.”³⁹¹⁾

둘째, 개인 신앙훈련에서 사회 선교로 변화했다. 세계YWCA는 1945년 9월에 본부를 영국에서 스위스로 이전한 뒤, 같은 해 11월에 YWCA 실행위원회를 소집했다. 모인 사람은 네덜란드의 코넬리아 반 아쉬 반 욱(Cornelia van Asch van Wijck), 영국의 그랜펠트(Grenfeld), 스위스의 코넬리아 피콧과 요안노(Catherine Picot, Madame Johannot), 미국의 릴리아스(Lilace Reid Barnes), 체코슬로바키아의 마토우스코바(Miss Mato us kova), 덴마크의 빌레(Miss Bille), 프랑스의 수잔 드 디트리히와 홀다 자르넥(Suzanne de Dietrich, Hulda Zarnack) 등이었다. 회의 마지막 무렵, 1945년 11월 11일-17일에 개최된 세계YWCA 기도 주간에 회장 루스 라우스는 전쟁으로 인해 황폐한 세계의 상처를 치유하고자 하는 비전을 선포했다.

“우리의 궁극적인 목적은 전 세계의 친교를 강화하여 그 힘으로 국가 간의 화해를 구축하는 것입니다. [...] 재건과 화해는 분명 길고 힘든 투쟁일 것입니다. 그러나 분명히 오늘, 주님은 우리에게 '일어나서 건축하라'라고 부르십니다. [...] 비록 지금은 어떻게 재건해야 할지에 대한 명확한 그림이 없지만 우리는 이미 건물을 짓고 있으며 불확실성과 끔찍한 긴장 속에서도 우리는 반드시 건설할 것입니다.”³⁹²⁾

3) 유럽 YWCA 여성들의 집단 치유와 화해를 통한 우정 형성

세계YWCA는 1945년 실행위원회 - 확대실행위원회 - 청년지도자 대회를 소집했다. 1946년 5월 제네바에 모인 20여 개국의 YWCA 대표자들은 국가적으로는 서로 적대국이었지만, 여성들은 각기 자신과 동족의 죄를 고백하며 하나님의 용서를 구하는 치유와 화해가 일어나는 특별한 경험을 했다.³⁹³⁾ 1946년 6월 후니겐 성(Schloss Hunigen)과 라 샤페니으헤(La Chataigneraie) 지역에서 개최된 청소년 지도자를 위한 하계 회의에서도 동일하게 눈물 고백과 화해의 경험이 이어졌다. 이 회의를 통해, 독일 YWCA의 회원은 비공식으로 독일 기독교인으로서의 고뇌와 전쟁에 대한 책임을 고백했다. 그리고 이내 모든 참가자가 서로 껴안으며 화해의 포옹을 하였다.

이 대회에서 루스 라우스가 은퇴하고 코넬리아 반 아쉬 반 욱이 재선되었는데, 그는 세계YWCA의 정체성을 다시 정립했다.³⁹⁴⁾ 신임 회장인 코넬리아는 지친 유럽의 물질주의적이고 세속적인 분위기에 젖어있는 대의원들에게 “기초가 흔들리는 세상 속에서 세계YWCA의 의미는 무엇인가?”라는 근본적인 질문을 던졌다. 그 내용은 다음과 같다.

첫째, “Y”(Young)에 대한 문제였다. 종전에는 주로 청년 운동은 교회들의 연합과 함께 YMCA, YWCA 및 WSCF의 학생들이 주도하는 에큐메니컬 운동이었다. 그러나 세계교회협의회가 자체적으로 청년 부서를 설치하였기 때문에 세계YWCA는 청년 운동에 대한 방향성을 재설정해야 했다.

둘째, “W”(Women)에 대한 문제였다. 종전에는 대부분 YMCA와 YWCA가 함께 활

391) Ibid., 30.

392) Ibid., 26.

393) Ibid., 34-35.

394) Ibid., 31.

동했는데, 남성과 여성이 혼성으로 있는 “YM-YWCA”로 활동하는 조직이 많았다. 그래서 독자적인 여성 YWCA의 방향성을 모색해야 했다.

셋째, “C”(Christian)에 관한 문제였다. 전쟁을 치르며 YWCA는 기독교보다는 여성 운동으로 인식하기 시작했다. 그래서 기독교 단체로서의 정체성에 대해 재정립할 필요가 있었다.³⁹⁵⁾

그 결과, 세계YWCA는 청년뿐 아니라 모든 세대의 여성과 남성을 아우르는 단체로서의 정체성을 확립하고, 교회 중심의 기독교인만을 위한 단체가 아니라 비기독교 사회를 봉사의 대상으로 삼는 시민단체로써 선교의 지평을 확대하였다. 더 나아가, 지형적으로도 유럽 중심의 세계YWCA가 아니라 아시아 YWCA와 연대하여 분열하는 전 세계의 치유와 화해를 모색하고자 했다. 그 결과, 세계YWCA 차기 협의회 장소를 역사상 처음으로 동아시아, 그리고 비기독교 국가인 중국에서 개최하기로 합의했다.

2. 팬데믹 시대에 향주 세계YWCA 협의회를 통해 짚은 동서양 YWCA 여성들의 우정

1) 아시아 대표단 사전 회의: 제네바

아시아 선교를 향한 원대한 꿈을 가지고 출범한 세계 YWCA 준비위원회는 교통편과 아시아 지도자와의 소통문제로 첫 걸음부터 난관에 봉착했다. 첫째, 전쟁의 여파로 인해 비행기 운항이 축소되고 인플레이션의 결과 항공 비용이 급증하였다. 해상 교통 역시 수월하지 않았다. 수에즈 운하의 폐쇄로 유럽에서 중국행 뱃길도 폐쇄되었다. 둘째, 아시아 지역 YWCA를 대표와 연락이 닿는 데 시간이 많이 걸렸다. 예를 들어, 중국 YWCA 사무총장인 차 크웨이(Tsar Kwei)가 YWCA 사무총장 루스 우드스몰에게 한 통의 편지를 보냈는데, 그 편지가 제네바에 도착하는 데 꼬박 열흘이 걸렸다. 설상가상 한국과 중국, 그리고 일본이 서로 적대국인 상황이었기 때문에 서울의 김활란과 도쿄의 밀레드 로(Mildred Roe)와 같은 핵심 인사들과의 소통 가능 여부도 불확실한 상황이었다.

세계YWCA의 우려와는 달리 소통의 문제는 한국, 중국, 일본 YWCA 지도자들은 국가 간의 전쟁 중에서도 서로 연락을 지속했기 때문에 원만하게 해결되었다. 이에 1947년 1월, 루스 우드스몰(Ruth Frances Woodsmall)은 향주 세계YWCA 협의회 준비 회의를 위해 한국의 김활란, 중국의 추신밍(Chu Shih Ming)과 일본의 우에무라 타마키(上村太后, Tamiki Uemura)를 제네바로 초청했다. 일본의 우에무라 타마키의 제네바 회의 참석은 미 사령관 맥아더(MacArthur) 장군의 특별 허가로 이루어졌다.³⁹⁶⁾ 우에무라 타마키의 제네바 방문은 오랫동안 끊어졌던 일본과의 소통을 다시 이어주었다. 그는 비공식적으로 “이 대표자들이 일본이 중국에 행한 큰 악행에 대해 사죄하는 시간이 되기를 기도한다.”라고 언급했고, 상해 YWCA의 요청으로 일본 YWCA는 2명의 일본 대표를 파견하기로 약속했다. 이에, 세계YWCA 실행 위원들은 아시아에도 자신들이 경험했던 전쟁 후 집단 치유와 회복이 일어나기를 희망하는 기대에 부풀었다.

2) 향주 세계YWCA 협의회 준비위원회 설치: 향주

향주 세계 YWCA 협의회가 봉착한 또 다른 난관은 중국의 국내 상황의 위기로 인해

395) Ibid., 32-33.

396) Ibid., 37. 우에무라 타마키(上村太后)는 일본 최초의 일본기독교교회(CCJ, Church of Christ in Japan)에서 제일 처음 안수받은 목사로서, 제네바로 오기 전에 UN 평화 대사로 미국을 방문하였다.

불안이 고조된 점이였다. 당시 일본군이 철수한 직후 중국 상황은 내전이 심해지고 있는 상황이었다. 차 크웨이에 따르면, 국민당은 중국 기독교인들이 친공산주의자라고 비난하였고, 만연한 기근은 여성들을 열악한 노동현장으로 내몰았다. 또한, 인플레이션으로 인한 물가의 급등과 중국의 진보세력과 보수세력 사이의 갈등이 고조되어 정치적, 경제적으로 위기 상황이었다.

그럼에도 불구하고, 세계YWCA 준비위원회는 항주협의회 개최를 포기하지 않았고, 대회 준비를 위해 항주협의회 준비팀을 상해로 파송했다. 7월에 루스 우드스몰, 마리온(Marion), 로이스와 베네딕체트(Royce and Benedicte Wilhjelm), 8월에 실행위원 마들렌 바룻과 홀다 자르넥, 청소년 담당 엘리자베스 팔머와 코넬리아 반 아쉬 반 워, 그리고 핀란드에서 온 실비 비사파(Sylvi Visapaa) 등이 항주에 도착했다. 이들은 중국으로 오기 위해 각각 비행기, 증기선, 화물선 등을 이용했는데, 상해에 도착하는 데 걸린 시간이 거의 3주나 되었다. 심지어 마들렌 바룻과 엘리자베스 팔머는 배가 태풍으로 인해 파손되는 바람에, 수리를 위해 일본의 요코하마를 거쳐서 상해에 도착하는 등 험난한 여정을 거쳤다. 그럼에도 불구하고, 이들은 자신들이 경험했던 치유와 화해의 경험을 아시아 지역의 여성들과 함께 나누고 평화를 도모해야 한다는 일념으로 기꺼이 고난과 수고를 자처하였다.³⁹⁷⁾

3) 동서양 YWCA 여성들의 집단 치유와 화해를 통한 우정 강화

마침내 1947년 10월 15일부터 17일까지, 23개국의 YWCA 대표단이 참가한 가운데 “믿음과 행동하는 세계YWCA - 앞으로 나아가자!”(Forward-The World's YWCA in Faith and Action)는 주제로 항주 세계YWCA 협의회가 개최되었다. 참가국은 한국의 김활란을 비롯하여 버마(현 미얀마) 실론(현, 스리랑카), 아르헨티나, 호주, 벨기에, 캐나다, 체코, 덴마크, 핀란드, 프랑스, 말레이시아, 멕시코, 필리핀, 스웨덴, 태국 등의 대표가 참가했다. 일본은 정치적인 이유로 인해 중국에서 열리는 항주협의회에 참가할 수는 없었지만, 제네바에서 모인 사전대회에 우에무라 타마키가 참석하였다.

대회의 모두 발언은 감리교 계통의 여자대학을 졸업하고 장개석과 결혼해서 퍼스트 레이디가 된 송미령(송메이링 宋美齡)³⁹⁸⁾이 맡았다. 그는 건축설계사가 집을 짓는 것에 비유하며 여성들이 일어나 울고 있는 세계를 치유하는 화해의 중재자가 되기를 촉구했다. 다음은 송미령의 메시지 요약이다.

“세계YWCA 협의회는 역사적인 집회 장소로 중국을 택해주셔서 감사합니다. 인류의 발전과 변화를 위해서 YWCA의 역할이 크다고 생각합니다. 항주는 세계YWCA협의회 장소로 매우 적합한 곳이라고 생각합니다. 항주는 송나라때, 금인의 침략에 저항한 위대한 중국 최고의 혁명적이고 선진적인 여성, 악비를 배출한 지역입니다. [...] 사람 “인”자에 대해 어떤 사람은 신과 인간의 관계, 또는 인간과 인간의 융합적인 관계를 나타낸다고 말합니다. 그런데 인간관계에서 잘 지낼 수 없게 만드는 원인이 몇 가지가 있습니다. 첫 번째는 망(望), 곧 소망하지 못하는 것이고, 두 번째는 근심하는 것이며, 세 번째는 경계하는 것. 그리고 네 번째는 질투하는 것이다.”³⁹⁹⁾ 그는 분열하는 인류와 세계 질서를 바로잡기 위해서는 사람과 사람 사이에 경쟁을 없애고 하나님 나라를 실현해야 한다고 주장했다. 첫째, 관계 속에 있는 불필요한 갈등 구조를

397) Ibid., 39.

398) 千聖林, “上海 中西女塾(1892~1952) 研究,” 「중국근현대사연구」 제85집, (2020), 53. 송미령(송메이링 宋美齡)은 미국 웨슬리 대학에서 유학 후 당시 중국 국민당 지도자 장개석과 결혼하였다. 그는 상해위원회에서 노동위원회의 의무위원을 역임했다. 특히 어린이 노동자와 여성 노동자에 관심을 가지고 상해 공보국(노동부)에 어린이 노동자위원회를 설립하는 등 활발한 활동을 하였다.

399) 중국기독교여성청년회전국협회(中華基督教女青年會全國協會) 홈페이지.

<https://www.bookinlife.net/book-386574-viewpic.html#page=2> (2021년 12월 30일 접속)

제거해야 한다. 둘째, 서로 공허히 여기고 이해하고 서로 도와야 한다. 셋째, 인내심을 가지고 다른 사람을 이해해야 한다. 넷째, 최선을 다해 사람과 사람 사이의 벽을 허물고 하나님이 주신 우애의 빛을 비추어야 한다. 다섯째, 인류가 세계 질서를 무너지게 하는 것을 저지하는 힘은 우리의 마음이다. 그래서 개인 간의 심리적인 장벽 혹은 국가나 민족 간의 증오, 의심, 장벽을 깨뜨리고 협력해야 한다. 그러므로 완전하고 선한 세계를 추구한다면, 우리는 그것을 이루기 위해 적극적으로 최선을 다해 노력해야 한다.⁴⁰⁰⁾



<사진1> 1947년 항주 세계YWCA 협의회 자료집 중 송미령 모두 발언 일부⁴⁰¹⁾

협의회 결과, 여성들은 전후 시대, 냉전으로 인한 황폐한 시대에 선한 영향력을 발휘하기 위해서 여성지도력 훈련의 시급하다는 점에 공감하였다. 그래서, 에큐메니컬 및 국제 문제를 담당하는 중앙훈련기관을 설치하고, 동아시아 YWCA 담당자로 엘리자베스 팔머(Elizabeth Palmer)를 선출하였다.⁴⁰²⁾ 한편, 이 회의에서 김활란은 1947년부터 1951년 사이 세계YWCA 실행위원으로 선출되었다.⁴⁰³⁾

IV. 평가 및 나가는 말

1. 평가

항주 세계YWCA협의회를 통해 바라 본 동서양 YWCA 여성들의 우정은 전 세계적인 문제에 공동의 책임감을 가진 생존자들이 에큐메니컬 정신을 바탕으로 자신들의 집단 트라우마를 공동으로 치유하고 화해를 이룬 성숙한 평화운동이었다.

첫째, YWCA 여성들의 우정은 팬데믹 시대에 생존자들이 죄고백-회심을 통해 집단 트라우마를 치유하는 원동력이었다. 황흥렬은 한국 개신교가 죄고백, 회심, 전쟁 기억 치유를

400) Ibid., 3.

401) Ibid., 1-2.

402) 세계YWCA 홈페이지,

<https://www.ywcaworldservicecouncil.org/remembering-elizabeth-palmer/> (2021년 12월 30일 접속).

403) Carole Seymour-Jones, *Journey of Faith*., 498.

통해 민족의 화해, 더 나아가 왜곡된 역사극복을 통한 평화선교의 과제를 실천해야 한다고 주장했다.⁴⁰⁴⁾ 항주협의회는 전쟁의 생존자인 여성들이 집단 고백을 통해 전쟁 후 외상 트라우마를 치유하고, 공동체적인 화해를 이루었다는 점이다. 1946년 제네바 YWCA 회의에서 서로 적대국이 되어 싸웠던 여성들이 그리스도의 이름으로 자신과 나라의 죄를 고백하고, 용서하고, 화해를 이루었다. 마찬가지로, 항주협의회를 통해 한국, 중국, 일본 여성들이 개인적으로 사죄하고, 용서하고, 화해하는 치유의 역사가 일어났다. 여성들은 전쟁의 생존자로서 자신의 가지고 있던 개인적인 고통, 불안, 좌절 등의 트라우마를 말로 표현하였고, 집단적으로 그 상처를 인정하고 수용하는 태도를 보임으로써 전쟁 후 외상 트라우마에 대한 집단치료가 이루어졌다.

둘째, YWCA 여성들의 우정은 에큐메니칼 정신에 기반하여 전지구적인 화해를 모색하는 신앙의 헌신이었다. 박보경은 코로나 팬데믹으로 온 세상이 고통받는 이 시대에 진정으로 실천해야 할 선교는 상처받은 세상에 ‘치유’를 지향하는 환대의 선교이어야 한다고 주장했다.⁴⁰⁵⁾ 전석재는 지구화 시대에 한국교회의 선교는 전세계적인 문제에 공동의 책임을 져야한다고 주장했는데, 세계YWCA의 여성들은 이미 삶으로 그것을 실천했다.⁴⁰⁶⁾ 제2차 세계대전 직후의 세계는 이동 자체가 쉽지 않았다. 육로, 항로가 원활하지 않은 상태에서 여성들이 항주에서 모이기 위해서는 엄청난 비용과 시간이 소모되었다. 또한, 전쟁 복구를 위해 많은 재정의 필요성은 세계YWCA 재정을 거의 바닥으로 끌어 내렸다. 일례로, 1951-55년 기간 동안 세계YWCA는 난민 지원 업무에 직원을 배치하는 것이 어려울 정도로 재정이 어려웠다. 그럼에도 불구하고 세계YWCA는 긴급구호 활동을 멈추지 않았다. 1953년 미국과 소련이 38선을 따라 분단한 한국전쟁 복구를 위한 기금은 세계YWCA 공제사업으로 운영했다. 그러므로 여성들은 물자가 풍족해서 나눔을 실천한 것이 아니라 어려운 상황에서도 나눔과 봉사의 선교를 실천했다. 여성들은 평화의 길을 만들기 위해 육신적, 물질적, 영적인 대가를 기꺼이 감수했다.

셋째, YWCA 여성들의 우정은 여성들이 울고 있는 세계를 치유하는 새로운 역사의 주체자로서의 정체성을 확립한 평화 시민 운동이었다. 안교성은 평화 문제를 전 역사, 전 사회에 걸친 문제로 규정하고, 이것을 교회론적 접근이 아니라 평화 시민으로 풀어나가는 실천적인 접근을 해야 한다고 했다.⁴⁰⁷⁾ 여성들은 항주협의회를 통해 평신도, 에큐메니컬 운동으로서의 정체성을 확립하고 다양한 기독교 신앙을 가진 회원들을 하나로 모으는 데 기여했다. 전쟁 복구를 위해 세계YWCA가 해야 할 일은 많았고, 전쟁 전보다 훨씬 더 많은 예산과 직원이 필요했다. 그래서 세계YWCA는 예산에 대한 책임을 중앙 조직이 전체적으로 부담하는 것이 아니라 각 나라의 YWCA가 분담하기로 의결하고 각 국가마다 협회 할당 금액을 정했다. 성인 회원 1인당 10센트, 주니어회원 1인당 5센트를 기준으로 하되, 각 나라의 전국협회가 할당량의 3분의 1 이상을 기부하기로 합의했다. 이런 활동을 통해 여성들은 역사의 방관자가 아니라 서로 연대하여 성장하는 평화 시민 운동을 확산시켰다.

404) 황홍렬, “한국전쟁을 통해 본 한국개신교의 평화선교 과제: 죄고백, 회심, 치유, 화해,” 『선교신학』 제61권 (2021), 296.

405) 박보경, “치유를 지향하는 환대 선교를 위한 서론: 이야기식 접근을 중심으로,” 『선교신학』 제61권 (2021), 116.

406) 전석재, “지구화 시대와 기독교 선교,” 『선교신학』 제14권 (2007), 277.

407) 안교성, “한국 기독교의 평화 담론의 유형과 발전에 관한 연구-동북아시아의 지역적 맥락을 중심으로,” 『장신논단』 제49권 (2017), 219.

2. 나가는 말

필자는 서론에서 세계 YWCA에 관한 연구가 활발하게 이루어지지 못했던 4가지 이유를 언급했다. 그러나, 필자는 오히려 바로 그 부분이 YWCA의 강점이라고 생각한다. 첫째, YWCA는 작은 자들의 목소리도 존중하는 열린 에큐메니칼 기관이다. 둘째, YWCA는 그리스도의 정신을 삶으로 살아낸 실천공동체이다. 셋째, YWCA는 전체 공동체가 지닌 공동의 목표를 위해 기꺼이 자기 자신의 색깔을 숨기고 연합하는 겸손한 공동체이다. 마지막으로 YWCA는 모든 여성 운동을 지원하는 든든한 모체의 역할을 했다. 그 결과, YWCA는 자신의 이름을 드러내지는 않았지만, 20세기 초 역사에서 영역이 미치지 않는 곳이 없을 정도로 폭넓은 사역을 펼쳤다. 이것은 그만큼 세계YWCA가 자신을 헌신하고 공동체를 부각시킨 결과이다. 그러나, 빛도 없이 자신을 헌신하여 공동체를 든든히 세운 이들의 공헌마저 잊혀져서는 안 된다. 공동체를 위해 헌신한 개개인의 헌신을 알아주고, 기억해야 한다.

무엇보다도 항주 세계YWCA 협의회를 통해서 보여 준 동서양 여성들의 깊은 우정이 이 시대가 지향해야 할 선교적인 모델이다. 그들은 분열과 갈등이 난무하던 시대적 배경속에서 서로의 상처를 보듬으며, 치유와 화해를 이루는 아름다운 우정을 실천하였다. 동서양 여성들이 함께 소리높인 다양한 평화의 외침은 인류의 평화와 화해를 촉구하는 강렬한 도전의 메아리가 되었다. 그러므로 더 건강하고 안전한 교회를 만들기 위해서 21세기를 살아내는 여성들이 더 많이 힘을 합하여 연대하고, 함께 목소리를 낼 수 있는 창구를 더 확장해야 한다. 오늘날 역시 코로나 19로 인해 온 세계가 신음하고 있다. 사람들은 불확실성으로 인한 공포, 분노, 혐오, 혼란 등의 심리적 스트레스를 호소하고 있다. 그러므로 항주협의회에서 동서양 여성들이 보여 준 치유와 평화의 발걸음은 비단 여성들 뿐만 아니라 오늘날 한국교회가 함께 만들어가야 할 우리 모두의 공통 과제이기도 하다. 이러한 위기의 시대에 울고 있는 시대의 아픔을 공감하며, 그들을 끌어안고 함께 울어 줄 평화 시민이 필요하다. 바라기는 한국교회가 더욱 더 겸손하게 고통받는 사람들과 함께 울어주는 치유와 평화의 공동체로 거듭나기를 소망한다.

참고문헌

- 김은하. “20세기 초 교회론의 변화와 여성 에큐메니칼 선구자들의 공헌: 사라 차코, 캐슬린 블리스, 마들렌 바롯, 수잔 드 디트리히를 중심으로.” 『한국교회사학회』 제53권 (2019): 221-252.
- 김정인. “근우회 여성운동가들의 교육계몽론.” 『교육철학연구』 제41권 (2019): 67-86.
- 대한YWCA연합회. 『한국 YWCA 80년사』. 서울: 대한YWCA연합회. 2006.
- 박보경. “치유를 지향하는 현대 선교를 위한 서론: 이야기식 접근을 중심으로.” 『선교신학』 제61권 (2021): 114-143.
- 소요한. “개신교 역사에서 나타난 여성의 역할과 인식 변화에 대한 연구.” 『선교신학』 제56집 (2019): 319-342.
- 안교성. “한국 기독교의 평화 담론의 유형과 발전에 관한 연구-동북아시아의 지역적 맥락을 중심으로.” 『장신논단』 제49권 (2017): 197-223.
- 이선이. “선각자 김마리아에 대한 선교학적 조망.” 『선교신학』 제44집 (2016): 215-246.
- 전석재. “지구화 시대와 기독교 선교.” 『선교신학』 제14권 (2007): 261-284.
- 정병준. “근대 동아시아 여성들의 해외 유학과 사회적 역할 : 일제하 한국 여성의 미국 유학과 근대경험.” 『이화 사학연구』 제39권 (2009): 29-99.
- 천화숙. “조선 YWCA연합회의 창립과 초기 조직.” 『아시아문화연구』 제1권 (1996): 151-186.
- 최영근. “동아시아에서 기독교와 민족주의의 관계: 일본강점기 때 한국 기독교 민족주의를 중심으로.” 『장신논단』 제37집(2010): 9-50.
- 하희정. “3.1운동 이후 담론공간의 탈정치화와 젠더에 대한 사회적 논의.” 『한국교회사학회지』 제40권 (2015): 169-213.
- 황홍렬. “한국전쟁을 통해 본 한국 개신교의 평화선교 과제: 죄고백, 회심, 치유, 화해.” 『선교신학』 제61권 (2021), 267-301.
- Campbell, D'Ann. “Women in Combat: the World War II Experience in the United States, Great Britain, German, and the Soviet Union.” *The Journal of Military History* 57/2 (1993): 301-323.
- Seymore-Jones, Carole. *Journey of Faith: the history of the 세계YWCA 1945-1994*. London: Allison and busby. 1994.
- 中华基督教女青年会全国协会. 『女青-1947』. 중국: 古籍网. 1947.
- 千聖林. “上海 中西女塾(1892~1952) 研究.” 『중국근현대사연구』 제85집, (2020): 33-62.
- <https://www.bookinlife.net/book-386574-viewpic.html#page=2> (2021년 12월 30일 접속)
: 中华基督教女青年会全国协会 홈페이지
- <https://www.worldywca.org/about-us/history/>. (2021년 12월 23일 접속). 세계YWCA 홈페이지.

김은하 교수의 “20세기 초 팬데믹 시대의 움튼 여성들의 우정: YWCA를 중심으로” 논평

김호욱 교수
광신대

김은하 박사님의 “20세기 초 팬데믹 시대에 움튼 여성들의 우정:YWCA를 중심으로”란 제하의 논문은 YWCA의 기원을 포함하여 제2차 세계대전 시기를 중심으로 기독교여성들의 사회적 영향력을 확인할 수 있게 했다는 점에서 매우 훌륭합니다. 그리고 결론(나가는 말)에서 “코로나 19로 이해 온 세계가 신음하고” 있다면서, “사람들은 불확실성으로 인한 공포, 분노, 혐오, 혼란 등의 심리적 스트레스를 호소하고” 있는 현 시점에서, “울고 있는 시대의 아픔을 공감하며, 그들을 끌어안고 함께 울어 줄 평화 시민이 필요하다. 바라기는 한국교회가 더욱 더 겸손하게 고통 받는 사람들과 함께 울어주는 치유와 평화의 공동체로 거듭나기를 소망한다.”는 필자의 강조는 우리 모두가 유념할 필요가 있는 중요한 메시지를 담고 있다는 생각입니다.

김은하 박사님의 본 논문 발표가 기폭제가 되어 YMCA에 버금가는 YWCA 관한 연구가 국내외적으로 활발하게 이루어지기를 바라는 마음입니다. 한국 YWCA를 조직하는데 큰 역할을 했던 3.1운동은 여성들의 활동이 지대했기 때문입니다. 전국적인 3.1운동에서도 잘 드러나지만, 호남지역 3.1운동의 주역들 중에는 여성들이 상당히 많이 있었습니다. 수피아 여학교 교사 김마리아는 언니 김함나에게 2.8 독립선언서를 전해주었고, 수피아 여학교 교사 박애순은 학생을 동원하고 독립선언서를 배포하였습니다. 목포에서는 정명여학교 교사들과 학생들이 3.1운동의 주동이 되었습니다. 김은하 박사님은 기독교여성들이 자신들이 속한 국가를 위해 직접 전투에 참여하기도 하였다면서 기독교여성들의 애국애족 정신을 잘 드러내었습니다. 뿐만 아니라 제2차 세계대전 후에는 적대국이라 할지라도 치유와 화해를 통해 우정을 형성하는데 많은 역할을 하였다는 것을 잘 정리하였습니다.

김은하 박사님의 논문은 이러한 많은 공헌과 장점이 있지만, 제안할 사항과 의문점을 포함하고 있습니다.

1. 제안 사항

첫째, 서론(들어가는 말)을 가능하면 연구이유, 선행연구, 연구방법으로 소별하면 독자가 필자의 의도를 더 정확하게 이해할 수 있을 것입니다.

둘째, 선행연구를 했으면, 선행연구 연구물이 필자의 논문과 무엇이 다른지 설명이 필요해 보입니다.

셋째, 선행 연구한 결과에 대한 종합평가가 포함되면 더 좋은 논문이 될 것으로 보입니다.

넷째, YWCA의 파편적인 역사를 모아보니 한국사회와 국가 및 교회 등에 미친 영향이 무엇이었는지를 추가한다면 더 좋은 논문이 될 것이란 생각입니다.

다섯째, 서론(들어가는 말)에서 논문 목적이 불분명해 보이며, 본문 내용이나 논문 제

목과도 일치 하지 않아 보입니다. 그러므로 결론(나가는 말)에 기록되어 있는 “무엇보다도 항 주 세계YWCA 협의회를 통해서 보여 준 동서양 여성들의 깊은 우정은 이 시대가 지향해야 할 선교적인 모델이다. 그들은 분열과 갈등이 난무하던 시대적 배경 속에서 서로의 상처를 보듬으며, 치유와 화해를 이루는 아름다운 우정을 실천하였다. 동서양 여성들이 함께 소리높인 다양한 평화의 외침은 인류의 평화와 화해를 촉구하는 강렬한 도전의 메아리가 되었다. 그러므로 더 건강하고 안전한 교회를 만들기 위해서 21세기를 살아내는 여성들이 더 많이 힘을 합하여 연대하고, 함께 목소리를 낼 수 있는 창구를 더 확장해야 한다.”는 내용을 서론에 맞게 정리하여 논문 목적에 포함시킨다면 왜 논문을 작성한 것인지를 더 잘 이해할 수 있을 것입니다.

여섯째, 논문제목을 “제2차 세계대전 시대에 움튼 여성들의 우정:YWCA를 중심으로” 등으로 수정하는 것이 본문과 더 일치해 보입니다.

일곱째, 2쪽에 있는 『Journey of Faith』를 *Journey of Faith*로 수정하시기 바랍니다.

여덟째, “IV. 평가 및 나가는 말”은 “IV. 평가”와 “V. 나가는 말”로 구분하는 것이 일반적인 논문 형식에 더 근접해 보입니다.

2. 질문 내용

첫째, 논문 제목과 본문에 있는 “팬데믹”의 의미가 무엇입니까?

둘째, “한국 학계는 일반사나 기독교사를 막론하고 세계YWCA 혹은 한국 YWCA에 대해 학문적으로 큰 관심이 없었다.”는 것이 어떤 의미입니까? 이 질문의 이유는 YWCA에 대해 다음과 같은 연구물들이 있기 때문입니다. 학술논문으로는 유성희의 “시민운동을 통한 지역공동체 형성과정 연구-부산YWCA의 차항면 생태마을 조성사례를 중심으로”(2008), 고선혜의 “YWCA 사회체육 활동에 관한 연구-서울 YWCA 보건체육부 활동을 중심으로”(1994), 이은경의 “전후 일본 여성의 대외인식-일본YWCA의 『女性新聞』(1946-1950) 기사를 중심으로”(2010) 등이 있고, 학위논문으로는 유성희의 “한국YWCA운동의 실천적 기독교 여성주의에 관한 연구: 정체성·조직·리더십을 중심으로”(2013, 박사), 이은경의 “청소년 단체활동 경험과 청소년 리더십 생활기술 관계연구: YWCA 청소년 회원활동을 중심으로”(2004, 석사), 황기숙의 “여성NGO의 시민운동 참여 활성화 방안에 관한 연구: YWCA운동을 중심으로”(2002, 석사) 등이 있습니다.

이러한 몇 가지 수정 제안 사항과 질문 내용이 있음에도 불구하고 김은하 박사님의 본 논문은 한국과 세계 여러 나라의 기독교 여성들이 그리스도의 사랑으로 자신의 국가와 사회뿐만 아니라 전쟁 적대국과와도 우정과 화해를 위해 어떤 공헌을 하였는지 잘 드러내어 준 점은 높이 평가되어야 한다는 생각입니다.

제2차 세계대전 시대의 기독교 여성들의 역할의 중요성을 보여주면서 코로나 19 팬데믹 시대의 기독교 여성들의 역할을 고민하게 하는 훌륭한 논문을 작성해 주신 김은하 박사님께 심심한 감사를 드립니다.