

기독교적 관점에서 바라본 인권



김일수 장로

I. 서론

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

동은 정치적 자유의 지평을 비로소 확립한 셈이다.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. 인권사상의 세 가지 조류

1. 천부인권으로서의 인권

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

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

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

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

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

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

2. 생래적 권리로서의 인권

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

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

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

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

일찍이 괴테도 “권리는 우리와 함께 태어나는 것이다”라고

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

3. 자연권으로서의 인권

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

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

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

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

했던 게 사실이다.

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

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

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

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

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

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

III. 성경적 인권

1. 인권의 성경적 근거

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

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

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

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

되기도 한다.

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

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

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

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

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

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

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

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

2. 현대의 논증들

(1) 신학적 근거의 포기

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

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

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

(2) 이중(二重)의 근거

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

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

(3) 생명의 신성성

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

(4) 신권(神權)과 인권(人權)

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

(5) 인권의 기능적 이론

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

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

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

(6) 일치점과 차이점

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

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

3. 인권의 이해와 기독교적 선교의 지평

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

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

는 새로운 선교의 차원이 아닐 수 없다.

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

IV. 인권침해의 현실, 교회는 무엇을 어떻게 해야 할 것인가?

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

성경은 이 약자들의 처지를 외면하지 않는다. 오히려 성경

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

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

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

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

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

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

할 때이다.

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

V. 결론

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

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

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

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

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

〈참 고 문 헌〉

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

다종교 군 공동체에서의 예수님의 선교 전략 연구



이석우 군종목사

I. 서 론

A. 문제 제기

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

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

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

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

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

B. 주요 논점

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

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

C. 연구의 방법 및 범위

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

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

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

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

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

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

선교환경을 고려하는 전략과 방법이 필요하다.

제VI장 결론에서는 제언으로 본 논문을 맺을 것이다.

II. 군선교의 환경과 선교개념

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

A. 선교적 환경으로서 군의 특성

1. 근원적인 물음을 묻는 사회

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

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

2. 공동운명체로서의 사회

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

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

3. 계급과 명령의 사회

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

4. 다종교 공존의 사회

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

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

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

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

5) 위의 책, 224쪽.

B. 선교의 개념

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

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

1. 어원적 의미

어원적 의미에서 선교라는 용어는 중세 프란시스 수도원에

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. 선교 개념의 역사적 흐름

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

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

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

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

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

a. 고전적 선교개념

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

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

b. 교회 중심적인 선교관

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

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

18) 서정운, 「군선교의 기본방향」, 12~14쪽.

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

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

c. 복음주의 선교관

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

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

보에티우스는 선교의 목표를 크게 7가지²³⁾로 정리한다

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

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

22) 위의 책, 52쪽.

23) 위의 책.

모으는 일

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

27) 위의 책, 153쪽.

28) 위의 책, 156쪽.

29) 위의 책, 158쪽.

30) 위의 책, 159쪽.

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

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

31) 이광순, 이용원 「선교학 개론」, 18~19쪽.

효과의 매개가 필요하다는 판단에서도 그러하다.

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

d. 종교다원주의자들의 선교개념

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

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

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

33) 위의 책, 188쪽.

도를 취하게 한다.

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

e. “하나님의 선교”(Missio Dei)

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

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

III. “하나님의 선교(Missio Dei)” 신학의 군 적용

A. “하나님의 선교” 개념의 정의

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

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

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

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

35) 위의 책, 19쪽.

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

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

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

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

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

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

38) 서정운, 「교회와 선교」 163~64쪽에서 재인용.

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

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

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

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

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

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

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

B. “하나님의 선교”의 일반적 흐름

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

40) 위의 책, 17쪽.

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

C. “하나님의 선교” 신학의 군선교 적용점 발견

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

다.

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

1. 인간화

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

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

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

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

41) 박근원, “하나님의 선교: 에큐메니칼 선교신학”, 267쪽.

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

2. 하나님의 나라

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

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

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

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

43) 위의 책, 37쪽.

44) 위의 책, 38쪽.

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

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

45) 위의 책.

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

3. 샬롬(Shalom)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV. “하나님의 선교”에서 본 군선교 실현

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

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

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

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

때까지 교회는 이 사역을 겸손히 대행해야 한다.

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

A. 군 공동체에서 “하나님의 선교” 신학의 의미

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

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

50) G. F. Vicedom, 「하나님의 선교」 15쪽.

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

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

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

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

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

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

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

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

55) 온준환, “군을 위한 선교신학,” 33~34쪽.

56) 현대인은 얼굴이 없는 부호와 같다는 뜻.

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

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

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

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

59) 은준관, “군을 위한 선교 신학,” 33쪽.

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

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

B. 선교의 무대로서의 군 공동체 사회

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

군 사회는 전쟁에서 이겨야 한다는 한 가지 목적에 의해서

61) 위의 책.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

65) 유동식, 한준섭, “군선교 활동을 진단한다.” 51쪽.

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

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

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

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

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

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

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

C. 통전적 군선교로의 필연

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

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

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

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

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

(adventus)를 문제 삼는다.

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

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

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

D. 군선교의 두 방향

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

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

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

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

의 불안한 심리적 상태는 매우 종교적일 수밖에 없다. 생활환경의 급격한 변화 속에서 스트레스 및 위기의식과 불안은 사람들로 하여금 하나님을 의지하며 복음을 받게 하는 데 적합한 계기를 갖게 하는 것이다. 그러므로 장병들로 하여금 신앙을 갖게 하며 투철한 신앙을 바탕으로 한 투철한 사생관, 국가관 및 인생관을 확립시킴으로 극한 상황 속에서도 그들의 마음에 평안과 위로를 얻고 불안을 극복할 수 있게 하는 것은 군 전투력과 직접적인 관계가 있는 것이다. 즉 신앙의 극대화는 전투력의 극대화를 가져오며 이것은 전쟁 중에는 더 큰 효과를 가져오게 된다. 그 이유로 군대는 군중활동을 제도적으로 활용하고 있는 것이다. 그래서 교회는 군대 내에서 장병들에게 하나님의 주권과 섭리를 전해야 하며 군인도 군인이전에 하나님의 피조물이기 때문에 전도의 대상이 된다.⁷⁴⁾ 여기에 복음전파의 정당성과 이유가 주어지는 것이며 군선교의 방향성이 주어지게 되는 것이다. 군선교는 모든 장병에게 복음을 전하고 그들을 신자가 되게 할 수 있는가 하는 비전과 의식을 가져야 한다.⁷⁵⁾

둘째는 군대사회는 계급과 명령에의 절대 복종 속에서 개인의 인격이 무시되고 인간의 존엄성이 억압을 당하며 고독

등의 금지령을 가져오게 하였다. “신자화 운동은 과열되면 신교 구교 불교 등의 상호 경쟁에 의한 불화를 초래하며 그 불화는 군중장교를 파송치 못한 종교단체들에게는 군내의 선교기회가 주어지지 않아 불공평하며 군내 총화체제를 해친다고 하여 신자화운동 폐지론을 주장하게 되었다.” 육군본부 편, 「육군 군중사」(대전: 육군본부, 1975), 87~88쪽.

74) Donald A. McGavran and Arthur F. Glasser, *Contemporary Theologies of Mission*, 고환규 역, 「현대선교신학」(서울: 성광문화사, 1987), 239쪽.

75) 서정운, “군선교의 기본방향” 15쪽.

과 소외 등 현대사회 속의 실존하는 인간이 경험하는 것들이 그대로 경험되는 곳이다. 다시 말해서 비인간화의 요소가 다양한 형태로 나타나고 있는 곳이다. 그래서 군선교의 또 한 가지 방향이 주어지는데 그것은 군 공동체의 인간화를 위한 것이다.

군 공동체는 이러한 상황을 가지고 있는 가장 기능화되고 가장 조직화된 세속 사회인 만큼 더욱더 하나님의 역사가 필요한 곳이며 복음전파와 아울러 삶의 자리를 치유하는 통전적인 선교가 이루어져야 할 수밖에 없는 선교적 상황을 필연적으로 가지고 있으며, 자연스럽게 여기서 군선교의 방향이 결정되는 것이다.

1. 복음화를 지향하는 군선교

군선교 신학은 성경적이어야 하며 상황에 적응성이 있어야 한다. 성경의 선교 목표는 마태복음 28장 18절 이하에 잘 나타나 있다. “모든 족속으로 제자를 삼아 아버지와 아들과 성령의 이름으로 세례를 주고 내가 명한 모든 것을 가르쳐 지키게 하라”는 그리스도의 명령은 군에서도 유효하다. 존 스토틀(John Stott)는 “선교는 하나님이 이 세상에 자기 백성을 보내어 행하라고 요구하시는 모든 것을 포용하는” 포괄적인 개념이라고 정의했다. 이것은 “하나님의 선교” 개념과 일맥상통하며 통합적 선교신학의 근거를 제공한다. 그에게 있어서 선교는 복음화를 지향하는 전도와 인간화를 지향하는 사회참여를 포함한다고 볼 수 있다. 이 양자는 인간의 필요에 따라 봉사하려고 하는 사랑의 진정한 표현이라고 덧붙였다.⁷⁶⁾ 그런데 선교를 이와 같이 분명히 다른 두 요소로 분류할 때 전도

와 사회참여 중 우위를 가리는 쟁론이 어쩔 수 없이 벌어지게 된다. 본 논문은 여기서 “교회의 선교에 있어서 복음화가 제일 중요하다”라고 한 존 스토틀의 견해에 동의하며 회심과 신자화가 군선교의 우선적 과제가 되어야 함을 주장한다. 기독교인들은 사람이 어떤 방식으로 건 압박을 받거나 소홀한 취급을 받을 때 뼈아픈 양심의 고통과 연민을 느껴야 마땅하다. 사람이 압박 당하는 것이 국민의 자유이든 인간의 존엄성이든 간에 그래야 마땅할 것이다. 기독교인들은 인간의 존엄성과 양심의 자유를 저해하는 것은 어떠한 것이든 신앙인의 책임임을 의식한다. 그러나 인간의 존엄성을 파괴하는 것 중에 복음에 대한 무지와 거부로 야기된 하나님으로부터의 분리보다 더 심한 것이 있을 수 있겠는가? 그리고 정치적, 경제적 해방이나 인간화가 영원한 구원만큼 중요하다고 주장할 수 있겠는가?

“내가 그리스도 안에서 참말을 하고 거짓말을 아니하노라 내게 큰 근심이 있는 것과 마음에 그치지 않는 고통이 있는 것을 내 양심이 성령 안에서 나로 더불어 증거하노니 나의 형제 곧 골육의 친척을 위하여 내 자신이 저주를 받아 그리스도에게서 끊어질지라도 원하는 바로라”(롬 9:1~3)에 나타난 바울의 뼈저린 고통의 원인은 무엇이였겠는가? 조국이 국가적 독립권을 상실하고 로마 식민지로서 짓밟히고 있었기 때문인가? 유대인들이 이방인들에게 멸시와 증오를 받아 사회적으로 균등한 기회를 박탈당했기 때문이었는가? 아니다. “형

76) John R. W. Stott, *Christian Mission in the Modern World*, 김명혁 역, 「현대기독교선교」(서울: 성광문화사, 1988), 33~35쪽.

제들이 내 마음에 원하는 바와 하나님께 구하는 바는 이스라엘을 위함이니 곧 저희로 구원을 얻게 함이라”(롬 10:1). 여기서 바울이 간구한 “구원”이란 그들이 그리스도를 받아들이는 것이라는 사실이 문맥상 의심의 여지가 없다. 그러나 군선교는 복음적이어야 하면서 동시에 상황적이어야 한다. 상황적이어야 한다는 말은 군의 특수성을 전제한 선교적 접근을 의도한 것이다.

군대는 한 종교만이 보장되어 있는 것이 아니라 타종교도 역시 동등한 조건으로 보장되어 있다. 또한 군대에서의 군중 활동은 신자화만을 목적으로 해서는 안 된다. 군이 요구하는 목적을 수행해야 한다는 특수성이 있다. 만약 군선교가 복음 전파로만 끝난다면 교회의 선교적 희망은 어느 정도 만족될지는 몰라도 군 자체의 요청(인격지도, 사고방지, 정신전력 강화 등)⁷⁷⁾에는 무책임한 자세가 되며 타종교와의 관계에 있어서도 자기종교의 우월성을 강조하는 지나친 전도열은 군이 전도의 과열 경쟁장소로서 종교싸움의 불씨가 될 수 있으며 군대 충화를 해치는 최고의 내부의 적이 될 수 있는 것이다. 그래서 군대 내에서의 선교는 상황적(situational)이지 않으면 안 되는 것이다. 이제 군 자체의 요청을 수용하면서도 그것을 뛰어넘어 그리스도의 마지막 명령에 순종하고자 하는 “하나님의 선교”(Missio Dei) 개념에 포함되어 있는 인간화 작업의 방향을 살펴보겠다.

2. 인간화를 지향하는 군선교

77) 김기태, 「군 선교의 이론과 실제」(서울: 보이스사, 1985), 269~73쪽.

오늘날 선교가 부딪치고 있는 현실적인 문제들은 결코 예수 믿는 사람의 숫자를 더 늘리는 일, 교회가 많이 생기어 방방곡곡에 교회 없는 곳이 없게 하는 일만을 가지고는 부족하다. 제도화된 교회나 개인의 영혼만으로는 포용할 수 없는 삶의 현장 속에서 구조적인 악의 문제, 기능적인 물가치성의 문제, 그러한 것으로 말미암은 심각한 비인간화의 문제는 새로운 시각, 새로운 해석의 논리를 절박하게 요청하고 있다. “하나님의 선교” 개념은 바로 그러한 다원성에서 구체화될 수 있다. “하나님의 선교”는 창조자와 피조물의 온전한 조화, 또는 손상되지 않는 전체성 속에서의 온전한 조화, 즉 살림을 이루는 것이기 때문이다.

선교는 예수 사역의 계승으로 예수께서 세상에서 수행하신 일을 그대로 실천해 나가는 것을 의미하는 것인데 그것은 하나님과 사람들 사이를 온전케 하고 사람들과 사람들 사이에 온전한 화평을 이룩하며 하나님과 사람과 자연 만물간에 하나님의 온전한 평화를 구현하는 복음을 선포하시고 그 같은 하나님의 나라를 창조해 가는 일을 우리에게 남겨 주셨다는 것이다.⁷⁸⁾ 그래서 기독교의 인간화는 예수 그리스도와 함께 시작된다.⁷⁹⁾ 기독교의 인간화가 예수 그리스도와 함께 시작된다고 전제할 때 이것은 이미 신자화를 전제함을 뜻한다. 기독교의 인간화는 이미 신자화를 전제로 하여 예수에게서 나타난 참 인간성으로 전진하는 것이다. 무의미한 인간 존재가 예

78) 서정운, “군선교의 기본방향” 15~16쪽.

79) G. Breidenstein, *Humanization*, 박종화 역, 「인간화」(서울: 대한기독교서회, 1971), 49쪽.

수 그리스도의 빛 아래에서 의미있는 존재로 조명 받으며 그리스도의 부활에서 보여준 참 인간의 모습을 덧입기 위해 나아간다. 그분만이 영원한 인간화의 방향이다. 이 인간화는 종래의 영혼 구원만을 강조한 것과 비교할 때 방향이 다르다.

호켄 다이크에 의하면 “인간화를 선교의 목표로 드러내야 한다. 왜냐하면 우리는 다른 것들보다도 더 메시아적 목표의 뜻을 우리의 시대에 증재할 수 있다고 믿기 때문이다.”⁸⁰⁾ 라고 한다. 여기서 교회 공동체의 결정적인 관심은 그리스도의 사랑 됨을 선교의 목표로 제시하는 데 있지 않으면 안 된다.⁸¹⁾ 이를 가리켜 판넨베르크(Pannenberg)는 새 인간성의 시작이라고 한다. “예수의 부활에서 모든 사람의 종말이 일어났기 때문에 이미 궁극적인 것이 그에게서 현재화되었다. 세계의 종말이 예수의 종말에서 현재했기 때문에 하나님 자신이 그 안에서 궁극적으로 제시된 것이라고 한다. 그는 새 인간성의 시작”⁸²⁾인 것이다. 그러므로 “참 사람이요 동시에 참 하나님 이신 예수 그리스도가 인간화의 신학(Theology of Humanization)의 바탕인 것이다. 그가 인간에게 자유와 희망의 말씀을 전해 줌으로써 인간화 작업을 시작하였고 고무시킨 것이다.”⁸³⁾

그러면 인간화는 군의 세계에서 어떻게 나타나야 될 것인가? 군이 전쟁을 전제로 하여 모인 거대한 집단이라고 볼 때

80) Heinrich Ott, *Die Antwort des Glaubens*, 김광식 역, 「신학해제」(서울: 한국신학연구소, 1988), 330쪽.

81) 위의 책, 361쪽.

82) 위의 책, 67쪽.

83) G. Breidenstein, 「인간화」, 50쪽.

거기에서 빛어지는 비인간화의 위험성은 짙다. 군을 거대한 인간 무리의 기구라고 본다면, 이 기구를 조직과 힘에 대한 집단화로 볼 것이냐 아니면 인격과 사랑이 존재하는 공동체로 볼 것이냐는 문제는 중요하다. 선교의 내용인 인간화의 문제가 여기서 좌우되기 때문이다. “집단”이란 개인의 존엄성이나 인격이 상실된 인간의 거대한 조직체일 뿐이다. 여기에서는 집단이 목표하는 방향을 위해서 인간은 도구화되고 이용되어진다. 비인간화란 인간이 조직이나 기구 아래서 물량화되는 소외현상이라고 할 수 있다. “공동체”는 같은 목적이 개개인의 공동적인 관심과 목표가 되며, 이것이 인격과 사랑 위에 조화가 된 단체이다. 이 표현은 브루너(E. Brunner)가 쓴 「교회의 오해」(1951)라는 책에서 개념 도입이 가능하다. 그는 교회는 비객관화된 인격적 그리스도 공동체라고 했다.⁸⁴⁾ 여기서 인격적 공동체로서의 교회는 제도화된 교회와 구별되어야 한다. 교회를 인격적 공동체로 볼 때 교회 이해는 오직 하나님의 말씀이신 예수 그리스도께서 사람에게 말을 거시고 붙잡으시고 하나님과 더불어 인격적으로 사귀도록 만드심으로써만 성립된다. 반대로 교회가 인격적 공동체 대신에 법이 형성되고 교리가 형성됨에 따라 교권 제도적 법적 교회, 즉 하나의 기관이 형성된다.⁸⁵⁾ 기관화된 제도적 교회는 그 자체로서 비인간화의 위험을 안고 있다. 그러나 공동체로서의 교회는 사건이다. 그것은 세상 안에서 세상을 위해서 행하시는 하나님의 사건인 것이다. 교회에 대한 공동체와 기관의 구별

84) Heinrich Ott, 「신학해제」, 349쪽.

85) 위의 책.

은 군이라는 조직체를 공동체로 볼 것이냐 조직된 집단으로 볼 것이냐는 문제에 적용된다. 군의 특수성이 집단이라는 모습으로 등장할 때 군의 특수성의 미명 아래 군내에서는 수많은 부조리와 모순이 비인간화 현상으로 나타날 것이다. 그러나 군의 특수성이 공동체로 나타날 때 그 속에서는 공동의식으로 퍼지는 인간들의 사랑과 이해가 한 목적 안에서 뭉쳐질 것이다. 그러므로 인간화를 지향하는 선교는 군의 특수성이 집단화가 되려는 위협에 도전하여 군의 특수성이 공동체로 드러나게 하는 작업이다.

지금까지 “하나님의 선교” 신학적 입장에서 군 선교의 두 방향을 살펴보았다. 전통적 선교신학이 지향하는 복음화와 에큐메니칼 선교신학이 지향하는 인간화는 양자택일의 문제가 아니라 동시에 두 가지 흐름을 수렴하면서 선교의 사명을 감당하는 것이 예수 그리스도의 대위임명령(The Great Commission)과 사랑의 교훈에 순종하는 길이다. 이것은 그리스도인들이 갖는 사랑의 두 가지 표현으로 이해할 수 있으며 서로 독립해 있으면서도 상호 보완적이다. 그러나 선교는 단지 복음화를 위한 전도와 인간을 부자유케 하는 현실에 도전하는 사회적 관심의 합(합) 이상의 것이다. 선교는 합에 머물러 있는 것이 아니라 경계선을 넘는 것과 관계가 있다. 선교는 인간과 세계의 구원에 관심 두시는 하나님이 교회에 위임한 전체의 과제를 수행하는 것 즉 “하나님의 선교”를 일컫는 것이다. 이런 의미에서 교회는 어느 하나의 교리에 안주하여 버린 폐쇄적인 기관이 될 수 없으며 말씀에 비추어 인간과 세상을 향하여 끊임없이 자신을 개방하는 사랑과 이해의 공동체가 될 때, 하나님이 교회에 위임하신 선교적 과제를 짊어질

수 있을 것이다.

E. 관계구조 안에서의 선교

군대는 지휘관단과 장교단과 하사관 및 사병이란 군집과 이 속에 계급이 상존하는 관계구조를 가지고 있다. 이러한 권력지향과 절대적인 구조 속에서 대화 및 관계의 단절은 필연적인 것이다. “하나님 선교”는 바로 이 관계구조를 선교의 영역으로 개발해야 한다. 관계의 단절은 한 인격 및 공동체를 희생시키거나 타락시킬 수 있는 까닭에 화해는 공동체의 구원을 의미한다고 보아야 할 것이다.

여기서 군종장교의 선교적 과제는 군 공동체 안에서 일어나는 문제를 비판적으로 경청하는 일이다. 그리고 사랑과 이해와 협조로 화해시킬 수 있는 길을 모색해야 할 것이다. 물론 여기서 군종장교는 어느 한 편에만 편중해서는 안 되며 화해의 매개자로서의 위치를 자각해야 한다. 호켄다이크는 선교는 메시아의 살림을 수립하는 것인데 살림은 설교(kerygma)에서 선포되고, 친교(koinonia)에서 생동하며 봉사(diakonia) 속에서 실증된다고 하였다.⁸⁶⁾ 그에 의하면 살림은 개인구원 이상의 것으로 평화, 자유, 공동체, 조화, 정의 등을 동시에 뜻한다.⁸⁷⁾

러셀은 “하나님의 선교”에 있어서 중간매개를 대화라 보고 있다. 사건의 모든 경우는 사람과 사람이 대화를 가지고 토론

86) 주계용, “1970년대 선교신학” 「신학사상」(1982. 봄), 72~73쪽.

87) J. C. Hoekendijk, *The Church Inside Out*, 「흠어지는 교회」, 48~53쪽.

하는 과정 속에서 화해가 이루어진다고 보았다.⁸⁸⁾ 여기에서의 군 공동체 선교 형태는 그룹을 통한 선교와는 달리, 계급 구조적 선교 혹은 관계 화해를 통한 선교라고 할 수 있다. 이를 수행함에 있어 군종목사의 사명은 지휘관에게 적당한 지식의 제공과 아울러 책임있는 결단을 자문하는 일이며, 사병들의 참여를 촉구함으로써 군 공동체는 곧 화해의 장소로 변화시키는 촉진자이어야 한다. 인간화 작업으로서의 군선교는 군 공동체를 화해와 이해로 변환시키는 선교의 과제로서 구체적인 군의 인간화 작업인 것이다. 군 안에서의 인간화 문제는 엄격한 규율, 훈련 및 기강 등은 엄수되면서도 그 규율과 훈련 자체는 사병들을 비인간적 도구와 수단으로 취급하여 전략시킬 위험성으로부터의 인간화이다. 고된 훈련 속에서도 지휘관이나 장교로부터 느낄 수 있는 흐뭇한 인간적인 관계와 대우는 결국 사병들의 보다 깊은 신뢰와 용기를 불러일으킬 수 있기 때문이다. 아르네 소비크(Arne Sovik)는 하나님과 인간, 인간과 인간의 이중화해에서 근본적인 인간 회복이 될 수 있으며, 이것을 본래적 자기 의미의 인간회복이라고 본다.⁸⁹⁾ 예수와의 만남, 이웃을 위해 고난받는 자의 의미를 밝혀주는 것은 나름대로 역사 안에서의 군 공동체에 다른 하나의 희생에 대한 정립을 할 수 있도록 돕는다. 그러므로 교회는 “하나님의 선교”를 위해 단혀진 믿음의 증인들의 공동체가 아니라, 어느 곳에 서든지 대화하며 하나님을 예배하며 자유에의 축하를 드리

88) Letty Russell, 「기독교교육의 새 전망」, 101쪽.

89) Arne Sovik, *Salvation Today*, 박근원 역, 「오늘의 구원」(서울: 대한기독교서회, 1980), 65쪽.

며, 이웃을 위해 봉사하며, “하나님의 선교”에 동참하는 증인의 공동체가 될 때, “하나님의 선교”는 군 공동체에 결정적 역할을 할 가능성이 있다.

V. “하나님의 선교”와 다면적 군 선교전략⁹⁰⁾

A. 전략의 중요성과 요건

21세기의 피선교지는 무섭게 급변하고 있다. 어느 특정지역에만 국한되는 변화가 아니라 전세계 인류사회 전체가, 즉

90) 새롭게 열린 세계화 시대인 21세기는 급변하는 과학기술과 가치관의 변화와 함께 인간의 삶의 문제도 전통적인 가치관으로는 현실적으로 채택될 수 없는 복잡한 정황을 가지고 있고 세계화가 몰고 온 변화는 선교의 장과 환경도 변화시켰을 뿐만 아니라 기존의 선교 개념과 선교 전략을 재고하도록 한다. 이광순 「선교와 세계화」(장신대학원 개강 심포지움, 1995. 3), 1쪽. 현대종교가 부딪친 심각한 딜레마는 어떤 특정종교도 자기가 지닌 진리나 자기의 가르침이 인간을 구원하는 절대적인 것이라고 주장할 수 없게 되었고 모든 것이 상대화되고 있다. 이렇게 다변화되는 시대에 선교의 목적은 변할 수 없지만 새롭게 변하는 선교적 정황의 의미를 냉정하게 직면하고 분석하면서 그 정황의 문제성에 대한 진지한 탐구와 아울러 기존의 해답을 버리고 그 현실에 맞게 현장성 있는 선교의 물음을 새롭게 제기하는 것은 지극히 정당한 일이다. 군대사회는 특수한 사회이며 선교적 환경은 상부의 정책과 지휘관에 따라 급변한다. 이런 특수한 사회 속에서 변화를 수용하지 않는 전통적 선교관이나 적용될 수 없고 변하지 않는 선교전략은 아무런 선교의 효과를 기대할 수 없다. 그래서 군에서의 선교전략은 현장성이 있으면서 다양하게 검토되어 현실성 있고 현장화된 전략이 되어야 한다.

본 논문은 이런 의미에서 다면적(다양성의 의미) 선교전략이라는 용어를 개념화하고 있음을 밝혀 둔다.

군대, 과학, 경제, 사회, 종교, 사상, 문화 등 모든 면에서 급변하고 있다. 그래서 기독교 선교에 있어서도 변하는 세계에 맞추어 새로운 전략을 필요로 하고 있다. 백기브란은 선교전략의 중요성에 대해서 다음과 같이 말한다.

기독교 선교에 있어서 올바른 전략이란 무엇인가? 이 질문은 오늘날의 선교가 직면한 가장 중요한 물음인 것이다. 그 중요한 방향이 결정되고 채택되기까지는 선교활동의 효율성은 크게 줄어들 수밖에 없기 때문이다. 그러므로 가장 중요한 정책과 형태들, 그리고 목표와 원리가 무엇인가라는 물음보다 더 중요한 질문은 없는 것이다.⁹¹⁾

그러면 선교에서 말하는 전략이란 무엇인가? 피터 와그너(C. Peter Wagner)에 의하면 “전략이란 이미 세워진 목표를 달성시키기 위해서 선택된 수단이다.”⁹²⁾ 즉 하나님께서 주신 사명을 성취시키기 위하여 그리스도의 몸된 교회가 취하는 수단, 또는 방법이 바로 선교전략이다.⁹³⁾

“선교는 하나님과 사람이 함께 일하는 데서 이루어진다.”⁹⁴⁾ 다시 말해서 삼위일체 하나님이 선교의 주체이시며 그분께서는 또한 인간과 함께 당신의 뜻을 이루시고자 하신다. 즉 하

나님은 사람의 활동과 참여 없이도 그분의 절대 능력과 주권으로 모든 것을 성취하실 수 있는데 그러나 사람의 활동과 참여와 더불어 당신의 계획을 수행하신다. 전자가 선교의 신적인 측면이라면 후자는 선교의 인간적인 측면이다. 선교는 하나님께서 자기 백성들을 위하여 자기의 종들을 보내시는 일이기 때문이다.⁹⁵⁾ 선교는 하나님의 절대주권 계획에 대한 인간의 응답을 통해서 이루어지는 것이다.

선교전략은 선교의 절대주체인 “하나님의 선교” 계획과 인간의 응답이라는 양면 가운데서 인간적 차원의 일이다. 그러므로 선교전략이 수립되려면 먼저 사람이 있어야 하며, 하나님을 믿고 그의 명령에 순종하는 사람과 복음을 듣고 수용하는 사람이 있어야 한다. “복음을 전하는 사람과 복음을 받아들이는 사람이 만나는 곳에 선교전략은 필요하고 의미를 지니게 되는 것이다.”⁹⁶⁾ “보냄을 받는 사람은 하나님과 화해된 사람이어야 하며 피선교지를 사랑하며 ‘그 사람들 중심’이어야 한다.”⁹⁷⁾ ‘그 현장’을 이해하지 못하고 선교행위를 하는 선교사와 전략은 바르게 될 수 없기 때문이다. “사람이 준비되어 있다고 해서 선교전략이 바르게 수립되지는 않는다. 거기에는 반드시 올바른 목표가 설정되어야 한다.”⁹⁸⁾

선교의 목표는 작게는 영혼구원이요, 넓게는 모든 피조물

91) Donald McGavran, ed., “Wrong Strategy the Real Crisis in Mission,” *Eye of the Storm* (Waco: Word, 1972), p. 97.

92) C. Peter Wagner, *Strategies for Church Growth* (Ventura, CA.: Regal Book, 1987), p. 26.

93) 이광순, 이용원 「선교학 개론」 268쪽.

94) 위의 책.

95) C. P. Wagner, “The Fourth Dimension of Missions: Strategy,” *Perspective on the World Cristian Movement: A Reader*, ed., Ralph D. Winter and S. C. Hawthorne (Pasadena, CA.: William Carey Library, 1983), p.

573. 이광순, 이용원, 「선교학 개론」 269쪽에서 채인용

96) 이광순, 이용원 「선교학 개론」 270 쪽.

97) 위의 책.

98) 위의 책, 271쪽.

이 하나님과 화해를 이루는 것이요, 하나님의 형상을 회복하는 것이요, 이 땅에 하나님의 나라가 이루어지며, 전 우주가 구원을 얻는 것이다. 그래서 뉴비긴은 이 목표를 이루기 위한 선교의 과제를 ‘복음을 전하며, 병든 자를 치유하며, 가난한 자를 도와주며, 어린아이를 가르치며, 국제관계를 향상시키고, 인종간의 갈등을 개선하며, 악에 항거하여 정의로운 사회를 만들어 가는 등’의 여러 가지가 교회의 선교라는 말에 포함된다⁹⁹⁾고 말한다. 전하는 사람이 준비되고 대상이 파악되었고, 바른 목표가 설정되면 구체적 전략을 수립할 단계가 된다. 목표가 하나님으로부터 주어진 것이라면 전략은 인간이 그 목표성취를 위하여 도구로 사용되는 것이다. 목표는 타협될 수 없는 성질의 것이나 전략은 상황에 따라 변화되지 않으면 안 되며 시대와 형편에 적합해야 한다.¹⁰⁰⁾ 그러므로 전략은 바르고 현실적이며 지혜롭게 세워져야 하고 성실하게 수행되어야 한다. 이광순은 최상의 선교전략은 첫째로, 효율성의 원리를 따라야 하며, 둘째로, 적합성의 원리를 따라야 하며, 셋째로, 도덕성의 원리를 따라야 한다고 말한다.¹⁰¹⁾ “적절하고 효과적인 전략이 있는 곳에서 성공적인 선교도 이루어지고, 건전하지 못하고 비효율적인 전략을 사용하고 있는 곳에서는 선교도 기대할 수 없을 것이다.”¹⁰²⁾ 그러므로 전략이

99) Lesslie Newbigin, "Mission and Missions," *Christianity Today* (August 1960), p. 23. 이광순 이용원, 「선교학 개론」, 271쪽에서 채인용.

100) C. Peter Wagner, *Frontiers in Missionary Strategy* (Chicago: Moody Press, 1971), p. 574.

101) 이광순 이용원, 「선교학 개론」, 274쪽.

102) 위의 책, 269쪽.

란 인간이 하나님의 뜻을 이루기 위한 중요한 과제인 것이다.

B. 다면적(多面的) 군선교 전략

군대에서의 선교는 일반사회에서 이루어지는 선교가 아니라 군이 요구하는 군중의 역할과 목적을 이루는 상황 속에서 때로는 신앙보다 더 계급과 명령을 절대시하는 긴장감 속에서, 또한 교체되는 지휘관과 지휘철학 속에서, 그리고 타종교를 인정하며 상호 공존해야 하는 종교다원사회의 특수한 상황속에서 선교가 이루어지는 것을 감안할 때, 전략은 더 특수하고 적합하지 않으면 안 되며 그 현장의 상황과 형편에 맞아야 되는 것이다. 그리고 상황이 바뀔 때는 항상 수정할 준비가 되어야 하는 것이다.

선교적 상황과 문화를 존중하지 않은 선교전략은 브레이크가 파열된 상태로 질주하는 차와 같아서 얼마 못 가서 충돌할 수밖에 없다.

종교다원사회인 군대에서의 선교전략은 여러 가지의 선(Line)을 통해서 다방면으로 이루어질 수 있다. 첫째는, 군이 군중제도를 통해서 이루고자 하는 4가지 요소 즉 종교활동, 교육활동, 사고예방을 위한 상담 및 선도활동, 그리고 시기진작을 위한 위문활동 등의 군에서 필요로 하는 다양한 군중활동을 통한 선에서의 선교전략이다. 다시 말해서 종교 및 선교활동 외에 군이 요구하고 있는 일차적인 목적을 위해 일하지 않고는 군대에서의 군중활동은 그 의미를 잃어버리게 되는데 그럼에도 불구하고 이 활동 과정 속에서도 인간화를 위한 선교 및 복음의 선포가 얼마든지 가능한 것인데 여기에서 다양

한 전략이 요구된다. 둘째는 교회 중심적인 선교 차원에서 이루어질 수 있는 것으로서, 군목, 군중사병, 장교 하사관 신자, 그리고 교회활동이 있다. 여기에서의 전략은 평신도들의 철저한 제자양육훈련과 전도인으로서 재생산하는 전략이다. 그래서 그들로 현장 속에서 그리스도의 증인의 삶을 감당하도록 하는 일이다. 셋째는 지휘관과 타종교와 비기독교인의 선(line) 속에서 이루어질 수 있는 전략으로서 여기에서의 선교전략은 봉사과 섬김, 그리고 사랑의 실천을 통한 행위로서의 영적 현존이 요구되는 것이다.

피터 와그너(C. P. Wagner)는 1974년 로잔대회에서 소위 3P의 전도전략을 주장했다. 그가 말한 Presence(현존), Persuasion(설득), Proclamation(선포),¹⁰³⁾의 이론을 바탕으로 군 선교 전략을 다루어보며 덧붙여 이광순이 주장하는 소위 Production(전도인 재생산), 즉 4P의 선교전략을 다루어 볼 것이다. 현존(presence) 전도의 목표는 인간의 인간화이다. 사람이 더욱 사람이 되도록 도울 때 인종의 장벽이 무너지고 질병이 치유되고 비인간화되어지는 사회구조가 파괴되고 정당한 사회법이 제정되고 평화가 있게 되므로 전도가 가능하다.¹⁰⁴⁾ 여기서 전도의 성공은 사람들이 신자들의 노력으로 얼마나 많은 도움을 얻느냐에서 측정된다. 여기서는 사랑의 행위가 전도사업의 목적이다. 선포(Proclamation)의 전도는 얼마나 사람들이 복음을 듣고 이해했느냐로 성공의 여부를 따

103) C. Peter Wagner, *Frontiers in Missionary Strategy*, 전호진 역, 「기독교 선교전략」(서울: 생명의 말씀사, 1995), 123~24쪽.

104) 위의 책, 131쪽.

지지 않는다. 이 전도의 목적은 전달에 있다.¹⁰⁵⁾ 사람들이 믿든지 안 믿든지 결과는 하나님께 맡기고 전도자는 무조건 하나님의 진리를 구두로 선포해야 한다는 사상이다. 설득(persuasion) 전도는 몇 사람이 제자가 되었으며 아직 얼마나 많은 사람이 믿지 않는지의 여부로 성공을 측정한다. 여기서는 개종이 전도사업의 목적이다.¹⁰⁶⁾

군에서는 3P이론을 그대로 적용하기에는 상황이 단순하지 않다. 현존의 신학적 배경은 교회의 사회참여와 정치참여이기 때문에 정치전도로 오해받을 수 있으며, 선포는 하나님을 심판자로만 외치는 독선적이고 경직될 위험이 있으며, 설득은 지나치게 교회적이란 점에서 군의 특수목적과는 상치되기 쉬우며, 그러나 군대는 특수상황이지만 3P의 장점을 최대한 활용하지 않을 때 전도가 불가능하다. 군목과 신자들이 이웃을 사랑하며, 빛과 소금으로 먼저 나타나야 전도를 가능하게 한다는 점에서 현존은 필요한 것이며, 듣지 않고는 믿을 수 없기 때문에 선포는 전도의 불가피한 필요 도구이며, 개종을 전제로 하고 진리를 가르치고 제자를 삼으려는 설득하려는 마음이 없을 때 현존과 선포는 무의미한 것이기 때문이다.

VI. 결 론(제언)

21세기를 출발한 군선교는 시대의 변화와 세상의 요청에

105) 위의 책.

106) 위의 책, 132쪽.

부응하지 않으면 안 된다. 전통의 답습과 고답적 태도로는 선교적 사명을 효과적으로 감당할 수 없다. 교회는 열린 공간으로 모든 장병을 하나님의 사랑의 대상으로 여기고, 공동체 전체를 복음화의 대상으로 삼으며, 그들 모두를 봉사하고 섬기며 하나님의 살림의 공동체 형성을 위한 사명을 감당해야 한다. 기독교 장병만을 대상으로 한 관심과 사랑이 아닌 한 운명공동체를 대상으로 한 폭넓은 선교여야 할 것이다. 교회의 본질은 하나님의 구속의 의지를 실현하는 선교를 위해 존재하는 것이다. 그러나 지금까지의 군선교는 예수 믿는 사람의 숫자를 더 늘리는 일과 교회 없는 곳에 교회세우는 일, 즉 장병세례를 위한 황금어장 정도로 이해함으로써 안타깝게도 하나의 운명공동체로서의 군 전체를 “하나님의 선교”의 대상으로 보지 않고 기독교인을 만들기 위한 요충지로만 여기는 치우친 교회 중심적 선교였음을 인지하여야 한다. 사실상 오늘날 선교가 부딪치고 있는 현실적인 문제들은 결코 예수 믿는 사람의 숫자를 더 늘리는 일만을 가지고는 부족하다.

“하나님의 선교”는 군 공동체에 대한 해석을 새롭게 해 줄 수 있다. 실존주의나 전통적 초월주의의 여건 아래 개인 구원만을 문제시한 데 비하여 “하나님의 선교”는 구원의 장을 세계에 돌려 구조 악들과 그 속에 속한 인간들로 하여금 새로운 피조물이 되는 길을 모색한다. 과거의 교회가 개인적이며 도피적이었다면 “하나님 선교”는 공동체적이며 현실적이며 적극적이다. 그것은 텍스트와 콘텍스트(Text and Context)의 긴밀성을 말해주는 동시에 세상 속에 들어가서 실재의 신학을 형성할 수 있도록 하며 다양성 속에 더욱 구체화될 수 있는 여러 현장전략을 세울 수 있게 한다는 점에서 현장을 중

요시하는 군선교 현장에 적용될 수 있는 것이다.

이런 점에서 군선교의 선교개념도 그간의 개인구원 차원인 전도 위주를 넘어서고 전통적이고 배타적인 선교방식을 반성하고 다변화되는 사회 속에서 통전적인 선교에로 시각을 확대해야 할 것이다.

21C의 군선교 신학은 인간의 영적인 문제뿐만 아니라 삶 전체의 문제를 충분히 고려하는 선교시각 그리고 선교의 현장성을 항상 직시하며 교회가 주체가 된 선교가 아니라 삼위 일체 하나님이 주체가 된 “하나님의 선교”적인 입장에서 바라보아야 한다. 군선교 현장처럼 특수한 긴급 상황에서는 상황이 요구하는 것을 우선시하며, 보편적인 상황에서는 성경적으로 우선시되는 사역들이 먼저 이루어지는 복음과 상황의 상호 공생적 차원의 선교를 지속적으로 신학화해 나가야 할 것이다.

〈참 고 문 헌〉

국내도서

- 고용수. “군선교 교육론.” 「군선교신학」. 서울: 대한예수교장로회 총회출판국, 1990.
- 김경재. 「폴 틸리히 신학연구」. 서울: 대한기독교출판사, 1991.
- 김기석. 「한국군의 사회심리」. 서울: 국방부 정훈국, 1987.
- 김기태. 「군 선교의 이론과 실제」. 서울: 보이즈사, 1985.
- 박근원. “하느님의 선교: 에큐메니칼 선교신학.” 「현대 선교신학」. 이계준 엮음. 서울: 전광사, 1992.

- 서정운. “군선교의 기본방향.” 「군선교 신학」, 서울: 대한예수교장로회 총회출판국, 1990.
- _____. 「교회와 선교」, 서울: 도서출판 두란노, 1994.
- 이광순, 이용원. 「선교학 개론」, 서울: 한국장로교출판사, 1994.
- 홍동겸. 「부르심에 합당한 선교사」, 서울: 도서출판 예루살렘, 1987.

간행물

- 국방부 훈령. 「군종업 무시행 지침/운영계획」 육군본부, 1999.
- 권현찬. “군 선교의 현황과 그 전망.” 「기독교사상」, (1971. 2).
- 김은수. “Missio Dei의 기원과 이해에 대한 비판적인 고찰.” 「신학사상」, 제94집(1996. 가을).
- 양영배. “전군 신자화 운동의 현황.” 「기독교사상」, (1974. 10).
- 유동식, 한준섭. “군선교를 진단한다.” 「기독교사상」, (1974. 10).
- 육군본부 편. 「육군 군종사」, 육군본부, 1975.
- 은준관. “군을 위한 선교신학” 「기독교사상」, (1971. 2).
- 이광순. “선교와 세계화.” 장신대학원 개강 심포지엄, (1995. 3).
- 주재용. “1970년대 선교신학.” 「신학사상」, (1982. 봄).

번역서

- Bavinck, J. H. *An Introduction to the Science of Mission*. 전호진 역. 「선교학 개론」, 서울: 성광문화사, 1980.
- Bosch, David J. *Witness to the World: The Christian Mis-*

- sion in Theological Perspective*. 전재욱 역. 「세계를 향한 증거」, 서울: 도서출판 두란노, 1993.
- Bonhoeffer, D. *Ethik*. 손규태 역. 「기독교윤리」, 서울: 대한기독교서회, 1974.
- Breidenstein, G. *Humanization*. 박종화 역. 「인간화」, 서울: 대한기독교서회, 1971.
- Burkle, Horst. *Missions Theologie*. 이정배 역. 「선교 신학」, 서울: 컨콜디아사, 1988.
- Hoekendijk, J. C. *The Church Inside Out*. 이계준 역. 「흠여지는 교회」, 서울: 대한기독교서회, 1975.
- Johannes, Blauw. *The Missionary Nature of the Church: A Survey of the Biblical Theology Mission*. 채은수 역. 「구원사 속의 선교」, 서울: 한국로고스연구원, 1991.
- McGavran, Donald and Arthur F., Glasser. *Contemporary Theologies of Mission*. 고환규 역. 「현대선교신학」, 서울: 성광문화사, 1987.
- Neil, Stephen. *A History of Christian Mission*. 오만규, 홍치모 역. 「기독교 선교사」, 서울: 성광문화사, 1995.
- Ott, Heinrich. *Die Antwort des Glaubens*. 김광식 역. 「신학 해제」, 서울: 한국신학연구소, 1988.
- Russell, Letty. *Christian Education in Mission*. 정웅섭 역. 「기독교 교육의 새 전망」, 서울: 대한기독교서회, 1972.
- Sovik, Arne. *Salvation Today*. 박근원 역. 「오늘의 구원」, 서울: 대한기독교서회, 1980.
- Stott, John R. W. *Evangelism and Social Responsibility*. 한화룡 역. 「복음전도와 사회적 책임」, 서울: 도서출판 두

란노, 1982.

- _____. *Christian Mission in the Modern World*. 김명혁 역. 「현대 기독교 선교」. 서울: 성광문화사, 1988.
- Vicedom, Georg F. *MISSIO DEI*. 박근원 역. 「하나님의 선교」. 서울: 대한기독교출판사, 1993.
- Wagner, C. Peter. *Frontiers in Missionary Strategy*. 전호진 역. 「기독교 선교전략」. 서울: 생명의 말씀사, 1995.
- World Council of Churches. *The Church for Others and The Church for The World*. 박근원 역. 「세계를 위한 교회」. 서울: 대한기독교출판사, 1979.

원서

- Anderson, William. *Toward a Theology of Mission: A Study of the Encounter between the Missionary Enterprise and the Church & Theology*. London: SCM, 1955.
- Barth, Karl. *Kirchliche Dogmatik*. IV. 3. München: Sibenstern Taschen Buch, 1965.
- Beaver, R. Pierce. *To Advance the Gospel: Selection from the Rufus Anderson*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1967.
- Bosch, David J. *Transforming Mission: Paradigm Shift in Theology of Mission*. New York: Orbis Book, 1991.
- Freire, Paulo. *Cultural Action for Freedom*. Cambridge: Harvard University Press, 1970.
- Goodall, Norman. *Mission Under Cross*. London: Edinburgh House Press, 1953.

- Hoekendijk, J. C. "Note on the Meaning of Mission." *Planning for Mission*. Thomas Wieser, ed. Netherland: WCC, 1966.
- McGavran, Donald, ed. *Eye of the Storm*. Waco: Word, 1972.
- Rengstorf, Karl H. *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. I. Gergard Kittel, and Geoffrey W. Bromiley, ed. trans. Grand Rapids: Eerdmans, 1969.
- Peter, J. F. *Scottish Journal of Theology*. Vol. 10. London: Edinburgh House Press, 1957.
- Scherer, James A. *Gospel, Church, and Kingdom: Comparative Studies in World Mission Theology*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1987.
- Wagner, C. Peter. *Frontiers in Missionary Strategy*. Chicago: Moody Press, 1971.
- Wagner, Falk. *Über die Hegitimilät der Mission*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1968.