

‘Pontifex Maximus’ 로서의 ‘콘스탄티누스 대제(大帝)’



이규철 군종목사



I. 들어가는 말

국가 통치와 재흥(再興)이라는 영역을 위해 기독교를 매개로 삼는 것이 유용하다고 깨달은 후 이를 실천에 옮긴 세계 최초의 사람은 ‘콘스탄티누스 대제(Constantinus the Great)’이다.¹⁾ 콘스탄티누스가 그의 정적인

■ 이규철 목사

- 서울신학대학교 및 동 대학원(M. Div., Th. M.)
- 피츠버그대학교 수학
- 계명대학교 대학원(Ph. D.)
- 극동방송설교가, 육군 3사관학교 총성대교회 담임목사
- 한국기독교군선교연합회 군선교신학회 연구위원

‘막센티우스(Maxentius)’를 물리치고 제국의 지배자로 등정한 이래, 기독교에 대한 로마의 정책은 가히 코페르니쿠스적으로 전환되었다. 곧 로마는 기독교에 대해 그동안 지속하여 온 배타적이고 적대적인 자세에서 용인하는 정책을 공식적으로 채택했다. 이는 그동안 박해의 고난 속에 살던 기독교인에게는 박해의 종식²⁾이요 신앙의 승리로 받아들여졌다. ‘쾨팅(B. Kötting)’에 따르면, 콘스탄티누스는 이 시기를 기점으로 하여 그가 로마 종교계의 최고 사제를 일컫는 ‘폰티팩스 막시무스(Pontifex Maximus)’로 일컬어지는 것을 당연하게 여겨 보유하였다.³⁾ ‘곤잘레스

- 1) 로마군의 장군이었던 ‘콘스탄티누스 클로루스(Constantinus Chlorus)’와 하류층 출신인 ‘나이두스 헬레나’ 사이에 태어난 콘스탄티누스의 정식 명칭은 ‘Flavius Valerius Constantinus’(274. 2. 27~337. 5. 22)로서 306~337년에 걸쳐 로마를 다스렸다. Earle E. Cairns, *CHRISTIANITY THROUGH THE CENTURIES*(Michigan: Zondervan Pub. Co., 1981), p. 124. ‘쾨팅(B. Kötting)’의 분석에 따르면, 콘스탄티누스는 로마라는 국가와 교회의 화해를 터놓았으며, 이를 넘어서 많은 분야에서 국가의 통치기관과 지도적인 교회 기구 사이의 일치된 거래를 이끌어 내려고 노력했다. 이런 노력 때문에 콘스탄티누스는 그의 생시부터 지금까지 서로 다른 판단을 받아 왔다. 먼저, 많은 사람들은 그를 이교적 국가들의 박해에 의한 치명적 위협을 최종적으로 제거한 교회의 해방자로 보고 있다. 이에 반해 다른 사람들은 콘스탄티누스가 교회 안에 또 다른 위협을 촉발시켰다고 믿는다. 이는 콘스탄티누스가 그리스도가 세운 기관을 마치 해파리의 흡수처럼 끌어안았고, 국가가 교회와 동맹을 맺을 때 보장할 수 있었던 이권을 제공함으로써 교회의 내적 자유를 박탈했으며, 교회의 본래적 사역을 위해 필수적인 모든 인간적 기구들과 권세들과의 거리 유지를 방해했기 때문이다. 콘스탄틴을 대하는 이러한 양면은 실제로 교회 역사 속에서 박해의 흔적들을 지니고 있었던 감독들은 콘스탄틴에 의해 국가 권력을 더 이상 두려워할 필요가 없다고 느꼈다. 그리고 콘스탄티누스 황제가 그들을 친구와 형제라고 부르며 인사하는 것을 기뻐했다. 그렇지만 ‘아타나시우스(Athanasius)’와 같은 감독들은 콘스탄티누스의 교회 정책과 거리를 유지했다. 물론 그렇게 한 것은 원칙적인 거부 때문이 아니라 그들이 황제와 다른 생각을 지닌 감독들 간의 긴밀한 협조의 정치적 영향을 배격했기 때문이다. 여하튼 콘스탄티누스의 종교 정책의 핵심인 국가와 종교의 완전한 제휴가 교회를 위해 유익할 수 없을 것이라는 의식이 콘스탄티누스의 재임 시에 살아 있었다. B. Kötting, “교회와 국가”, 『고대교회와 동방교회』, 이신진 역(서울: 한국신학연구소, 1995), p. 185.
- 2) 법치국가라는 로마 제국의 치하에서, 바로 그 로마의 반(反) 그리스도교적 조치로 인해 초기 기독교회와 성도들은 실로 어둡고 긴 통로를 순교의 피를 흘리며 걸어가야만 했다. 그러나 기독교에 대하여 적대적 태도를 취한 로마 국가의 정치 체계 하에서 기독교인들은 담대하게 박해를 견디었고 순교의 자리에 이르기를 거절하지 않았다. ‘터툴리안(Tertullian)’은 이를 이렇게 증언한다. “하나님께서 우리로 하여금 고난당하도록 허락하셨다. 그러나 당신들의 잔인함이 아무것도 이뤄놓을 수 없다. 우리가 배어버림을 당하면 당할수록 우리의 수는 그만큼 늘어나오. 왜냐하면 그리스도인들의 피는 교회의 씨가 되기 때문이오.” 더 나아가 터툴리안을 비롯한 초기 기독교인들은 그들에게 가해지는 박해가 복음을 위한 것이라고 담대히 믿으면서 동시에 로마 제국의 안전과 평화를 위해 기도를 드렸다. Tertullian, “Apology, 50”, *The Ante-Nicene Fathers, vol. III*(Michigan: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1981), p. 404.

(Justo L. Gonzalez)’에 의하면, 이는 그 스스로를 폰티팩스 막시무스로 여긴 콘스탄티누스가 자신의 세력권 내에서 로마의 여러 전통적 신들이 올바르게 경배되도록 배려함과 동시에 기독교의 하나님도 지당한 방법으로 경배되도록 유의하는 의무를 수행했음을 의미한다.⁴⁾

기독교적 관점에서 볼 때, 폰티팩스 막시무스로서의 콘스탄티누스가 개인적인 차원에서 기독교에 대한 깊은 호감을 가졌던 것은 부인할 수 없다.⁵⁾ 그리고 콘스탄티누스는 기독교에 대해 관용을 베푸는 황제에게 보내는 기독교인들의 갈채에 편승하여 국가 통치 차원에서 국가 교회 제정이라는 그의 정치적 야심에 찬 플랜을 가동했다. 뿐만 아니라 시간이 경과할수록 기독교적 성향이 강화된 폰티팩스 막시무스로서의 콘스탄티누스는 로마의 다른 역대 어느 황제보다도 막대한 경비를 들여서 기독교를 중흥시키는 데 힘을 기울였다. 특히 콘스탄티누스는 그의 치세 하에 있는 교회 내에서 일어난 사안들의 질서에까지 신경을 썼다. 그리하여 교회 안에서 도나투스파 논쟁과 아리우스 논쟁이 벌어졌을 때, 콘스탄티누스는 황제로

3) B. Kötting, *Ibid.*, p. 188.

4) ‘곤잘레스’에 따르면, 콘스탄티누스는 자기의 신앙생활을 독자적으로 규정하였으며, 또한 스스로를 “감독들 중의 감독”이라고 생각하였으므로 교회 생활에 간섭하기를 서슴지 않았다. 또한 그는 개종한 후에도 기독교 신자들이라면 참여할 수 없는 이교도 제전에 참석하였으며, 감독들 중 아무도 이를 정죄한 이가 없었다. 그 이유는 황제가 두려웠기 때문만은 아니었다. 이보다는 오히려 그가 기독교를 선호하는 정책을 수행하였으며, 그리스도의 능력을 항상 고백하였음에도 불구하고 그는 세례를 받지 않았으므로, 기술적으로는 기독교 신자가 아니었기 때문이다. 그는 실제로 임종 시에야 세례를 받았다. 따라서 기독교를 선호하는 정책이나 칙령들은 기독교에 우호적, 혹은 호감을 가진 인물의 행동이었지, 신앙적 결단을 내린 신자의 그것으로 교회에 의해 받아들여질 수는 없었다. 따라서 콘스탄티누스의 종교적, 도덕적 실책들도 같은 의미에서 파악되었다. 즉 신자의 그것이 아니라 기독교 신자가 되고 싶어 하는 과정에 있는 인물의 불행한 행위로 해석되었던 것이다. 따라서 이러한 인물은 비록 교회의 충고나 후원까지도 받을 수 있으나 엄밀한 의미에서 감독 아래 있는 것은 아니다. 이처럼 모호한 상황이 그의 임종 시까지 계속되었던 것이다. Justo L. Gonzalez, 『초대교회사』, 서영일 역(서울: 온성, 1993), p. 193.

5) Karl Heussi, 『그리스도교 교회사 편람』, 김창길 역 편(서울: 도서출판 임마누엘, 1988), p. 90. ‘칼 호이시(Karl Heussi)’에 의하면, 콘스탄티누스는 312년과 313년 이래 기독교예로의 심정적 개종을 한 상태에서, 특별히 324년 리키니우스를 극복한 이래 기독교회를 점진적으로 우대했다. 그리고 325년 이래 점점 더 단호하게 자신이 그리스도인임을 자처했으며 자신의 아들들을 그리스도교적으로 교육하였다.

서 로마 제국 내의 교회 평화를 위해 직접 개입했다.

콘스탄티누스가 보여준 일련의 종교정책은 단순한 정치적 권력 의지만이 아니라 하나님에 의해 그에게 부과된 의무라고 여김에서 출발한 것이다. 그리고 이 여정의 궁극적 지향점은 ‘한 황제, 한 국가, 한 종교’라는 콘스탄티누스의 모토(Motto)였다. 콘스탄티누스의 모토는 제국의 분열이 배제된 강력한 통합을 이루고자 하는 황제의 정치력이 다분히 투사된 것으로서, 기독교회가 세상 권력으로부터 직간접으로 영향을 받는 중요한 계기가 된다. 그리고 이로 인해 교회와 국가는 양자간 타협점의 공간을 스스로 찾고 추구하여 교회의 타락을 부채질했다는 비판점도 갖는다.

본 연구는 기독교 역사 속에서 제국 교회라는 새로운 패러다임을 형성한 폰티팩스 막시무스로서의 콘스탄티누스가 펼친 종교 정책의 실상 파악과 그것이 갖는 의의를 평가하고자 한다. 이를 위해 제국 통일의 정치적 인자(因子)로서 기독교를 공인한 ‘밀란 칙령(The Edict of Milan)’의 성격과 교회의 수호자로서의 콘스탄티누스가 교회에 미친 직접적인 영향을 조사한다. 나아가 콘스탄티누스가 국가 교회의 수장으로서 교회의 분쟁을 평화적으로 해결하고자 직접 활동한 사례 가운데 하나인 도나투스파 논쟁을 살펴본다.

II. 밀란 칙령

“전부터 우리(콘스탄틴과 리키니우스) 두 사람은 신앙의 자유를 방해해서는 안 된다고 생각해 왔다. 뿐만 아니라 신앙은 각자 자신의 양심에 비추어 결정해야 할 일이라고 생각해 왔다”라고 시작되는 밀란 칙령⁶⁾은

6) ‘필립 샤프(Philip Schaff)’에 의하면, 콘스탄티누스는 밀란 칙령 이전에 이미 기독교와 관련된 칙령을 발표한 적이 있다. 곧 콘스탄티누스는 311년에 관용령(The Edict of Toleration)을 발표

312년 10월 28일에 ‘밀비안 다리(Milvian Bridge)’ 전투에서 승리한 콘스탄티누스와⁷⁾ 동방을 다스리던 그의 동료 ‘리키니우스(Licinius)’의 협상을 통해 제정된 것이다.

밀란 칙령은 콘스탄티누스가 기독교로 개종하겠다는 뜻을 밝힌 것은 결코 아니다.⁸⁾ 또한 이 칙령으로 기독교가 다른 종교에 비해 우대받게 된

했다. 여기서 콘스탄티누스는 ‘갈리아’ 지역의 기독교인들이 국가 질서를 방해하지 않는다는 조건 하에 기독교인들의 종교 집회를 허용했다. 이는 약간의 전제가 동반된 관용책이었다. 반면 밀란 칙령은 기독교에 대한 적대적인 정책에서 로마 전역에서의 우호적인 변화를 꾀한 ‘결정적인 단계(decisive step)’로서, 기독교가 ‘법적인 인정(legal recognition)’을 취득한 길을 준비했다는 데 그 역사적 의의가 있다. Philip Schaff, *History of the Christian Church*, vol. II, (Michigan: Grand Rapids, 1984), pp. 71-74.

7) ‘부르스(F. F. Bruce)’에 따르면, 콘스탄티누스가 밀비안 다리에서 그의 적수 ‘막센티우스(Maxentius)’를 물리치고 승리를 거두어 서부 로마 제국의 통치자로서 군림하였을 때, 교회는 이를 실질적으로 기독교의 승리라고 간주하였다. F. F. Bruce, 『初代 教會 歷史』, 서영일 역(서울: 기독교문서선교회, 1992), p. 376.

‘리차드 토드(Richard A. Todd)’에 의하면, 그때까지도 ‘정복되지 않은 태양’을 숭배하였던 콘스탄티누스는 밀비안 다리에서 그가 거둔 승리가 곧 기독교의 하나님께서 가져다준 것이라고 생각하였다. 곧 콘스탄티누스는 막센티우스를 향하여 이탈리아 영내로 침입하기 전 하늘에 걸린 기적의 십자가(the miraculous cross) 환상을 보았다. 그 십자가 위에 “*In Hoc Signo Vinctes*”(이 표시로 승리하라!)라는 글자가 쓰여 있었다. 또한 밀비안 다리에서의 대전투 전날 밤 꿈을 꾸었는데 그 가운데 기독교인의 하나님께서 나타나 그의 병사들의 방패에 그리스도의 휘장을 그려놓도록 명령하였다는 것이다. 이 휘장은 곧 그리스도의 헬라 이름의 첫 번째 두 글자인 ‘키’(X)와 ‘로’(P)였다. 콘스탄티누스는 이 휘장과 아울러 십자가를 그의 군기(라바룸)로 삼으라는 명령도 받았다. Richard A. Todd, “콘스탄티누스 대제와 기독교”, 『교회사 핸드북』, 송광택 역(서울: 생명의말씀사, 1991), pp. 130-131.

8) 콘스탄티누스의 회심의 정확한 성격을 두고 논란이 그치지 않는 것은 사실이다. 먼저 ‘알리스테어 키(Alistair Kee)’의 주장에 의하면, 콘스탄티누스는 엄밀한 의미에서 기독교인이 아니다. 콘스탄티누스에게 있어서 종교는 제국 통일 정책의 한 부분을 차지할 뿐이요 통일이라는 목표 달성을 위한 하나의 이용물일 따름이다. Alistair Kee, 『콘스탄티누스 대 그리스도』, 이승식 역(서울: 한국신학연구소, 1988), pp. 8-12.

한편 곤잘레스에 따르면, 콘스탄티누스는 그리스도의 능력을 진실로 믿었던 인물이다. 그러나 이는 콘스탄티누스가 신앙을 위해 목숨을 바쳤던 여타 기독교 신자들의 경험과 동일하다는 의미는 아니다. 그에게 있어서 기독교의 하나님은 그가 신자들을 옹호하고 지원하는 한 그를 도울 매우 강력한 존재라 할 수 있었다. 따라서 콘스탄티누스가 기독교를 옹호하는 법률들을 만들고 교회들을 지을 때에도 그가 추구하였던 것은 기독교 신자들로부터의 지원이 아니라 그들의 하나님으로부터의 도움이었다. 바로 이 하나님이 밀비안 다리와 그 후의 많은 전투들을 통해 그에게 승리를 안겨 주었던 것이다. 어떤 면에서 볼 때 기독교에 대한 콘스탄티누스의 이해는 자기 적수의 군기가 가지는 초자연적 능력을 두려워했던 리키니우스의 생각과 흡사한 바가 있다. 양자의 차이점이라면 콘스탄티누스는 기독교 신자들을 보호하고 지원함으로써 이러한 능력을 자기 것으로 만들었다는 점이다. Justo L. Gonzalez, *Ibid.*, p. 194.

것도 아니다. 단지 밀란 칙령은 로마 제국에 사는 모든 사람에게 완전한 종교의 자유를 인정하고 그것을 공식적으로 공표하였을 따름이다.

진술한 바와 같이, 콘스탄티누스는 그 스스로를 폰티팩스 막시무스라고 생각하고 있었다. 따라서 콘스탄티누스는 기독교 때문에 다른 신들을 섬기지 못하지는 않았다. 곤잘레스에 따르면, 콘스탄티누스는 로마가 전래적으로 숭상하여 온 다른 신들의 존재를 부인하지 않으면서, 그가 정복되지 않는 신의 상징으로 여긴 태양을 숭배하면서 ‘지존의 존재(The Supreme)’에게 예배하였다. 콘스탄티누스는 그의 정치 생애 대부분을 통하여 정복되지 않는 태양과 기독교 하나님을 서로 공존할 수 있는 존재라고 생각한 듯하다. 즉 어쩌면 동일한 지존의 신을 서로 다른 각도에서 바라보는 것으로 여겼는지도 모른다. 또한 비록 그만큼 강력하지는 못하였으나 다른 신들 역시 진정 존재하였으며 상당한 능력이 있는 것으로 믿었다. 그리하여 그는 때에 따라 아폴로의 신탁을 구하기도 하고, 전통적으로 황제들에게 주어졌던 대사제(high priest)의 칭호를 받아들였으며, 자기에 승리와 권력을 하사해 준 하나님을 포기하거나 배반한다는 생각도 없이 각종 이교 제전에 참여하곤 하였다.⁹⁾

그렇지만 콘스탄티누스가 기독교를 그의 정치 역학과 깊게 관련을 지어 관심을 가진 것은 사실이다. 그리고 결과적으로 밀란 칙령은 콘스탄티누스가 기독교에 대한 급진적인 정책을 꾀하고 기독교인들을 로마의 전통 종교들과 동등한 위치에 끌어올려서 대우하는 결정적 단초가 된다. 동시에 밀란 칙령은 로마 제국의 모든 사회적인 수준이 기독교의 도덕률과 정신 수준에 미치도록 사회 정책을 강구하는 계기가 된다. 한 걸음 더 나아가 ‘웰스포드(A. E. Welsford)’의 지적에 의하면, 콘스탄티누스가 표명하고 실행한 밀란 칙령은 교회와 국가 사이에 있어서 ‘새로운 시대(New

Era)’를 예고하는 것이었다.¹⁰⁾ 이런 점에서 볼 때 밀란 칙령은 단순히 기독교 공인(公認)만이 아니라 국가 교회 형성의 ‘모멘트’가 된다. 따라서 밀란 칙령은 ‘제국 통일의 정치적 인자(因子)로서의 기독교 공인’이라는 속성을 가진다.

III. 교회의 수호자로서의 ‘Pontifex Maximus’

‘위커(Williston Walker)’에 따르면, 본래부터 정치적인 사고방식의 소유자였던 콘스탄티누스에게 있어서 기독교가 갖는 의의는 그가 제국 내에서 오랫동안 추진해 오던 통일 과업의 완성에 있었다. 이른바 그의 정치 모토(Motto)는 ‘한 황제(One Emperor), 한 국가(One State), 한 종교(One Religion)’이다. 콘스탄티누스의 이 모토는 황제도 하나요 법률도 하나요, 자유민에게 부여되는 시민권도 하나이므로 종교도 하나여야 한다는 당위성을 낳았다.¹¹⁾ 위커가 지적한 것처럼 콘스탄티누스가 추진하던 ‘하나의 종교’는 기독교이다. 이장식의 분석에 의하면, 콘스탄티누스는 그의 제국을 하나로 통일시키고 유지시킴에 있어서 가장 유용한 종교로써 기독교를 지목했다.¹²⁾

따라서 콘스탄티누스는 제국 내의 하나의 종교를 위해 그가 할 수 있

10) A. E. Welsford, *Life in the Early Church A. D. 33 To 313*, vol. 1, (Greenwich, Connecticut: The Seabury Press, 1953), p. 419.

11) Williston Walker, 「世界基督教會史」, 강근환 등 역(서울: 대한기독교서회, 1978), p. 101.

12) 이장식에 의하면, 콘스탄티누스가 기독교를 채용한 동기는 공리론(功利論)이다. 콘스탄티누스는 그 당시 로마 제국 안에서 기독교의 세 세력을 무시하거나 박멸할 수 없는 것으로 알게 되었다. 따라서 콘스탄티누스의 입장에서 이처럼 강력했던 기독교의 힘을 정치에 이용하고자 하는 것은 당연했다. 이는 마치 ‘나폴레옹 1세’가 프랑스의 국가주의적인 가톨릭 교회(Gallican Catholicism)를 이용하여 프랑스의 혁명을 발전시켜 갔고 또 프러시아의 왕 ‘프레드릭 윌리엄(Frederick William)’ 3세가 루터파와 칼빈파의 양 교파를 합함으로써 자기 왕국의 강화를 꾀하였듯이 콘스탄티누스 대제의 기독교 대책도 그러한 것이었을 것이라고 평가한다. 이장식, 「기독교사상사」(서울: 대한기독교서회, 1981), p. 272.

9) Ibid.

는 정책적 지원을 아끼지 않았다. ‘프란스(August Franzen)’에 의하면, 콘스탄티누스는 이교적 국가예식의 대사제(大司祭)인 폰티팩스 막시무스로서 머무르면서도 ‘교회의 수호자’로서의 사명을 다하고자 온 힘을 기울였다.¹³⁾ 실제로 콘스탄티누스는 312년부터 기독교를 공공연하게 장려하였다. 콘스탄티누스는 기독교 성직자들에게 이교의 제관(祭官)들과 같이 과세(課稅)를 면제하여 주었고(312-313년), 십자가형을 폐지시켰으며(315년), 유언장을 수리할 권한을 교회에 부여하였다(321년). 그리고 같은 해에 주일예배를 국법으로 지정하였다. 319년부터 ‘신의(神意)’와 장례를 점치기 위한 이교적 희생제를 비롯한 부도덕한 예식을 금지시켰다. 그리고 범죄자 처벌 수단으로서의 검객(劍客)의 시합도 폐지했다. 또한 화려한 교회 건축이 기독교에 대한 황제의 관심과 신앙의 증거 차원에서 역력히 진행되었다.¹⁴⁾

13) August Franzen, 「교회사」, 서영일 역 (왜관: 분도출판사, 1982), p. 83. 프란스에 따르면, 당시 최고의 세계 통치자였던 콘스탄티누스가 보여준 일련의 변화는 다양한 평가를 받는다. 곧 콘스탄티누스에게 있어서 이러한 변화가 교회를 위하여 무엇을 의미하였는지는 오늘날에도 거의 올바르게 판단되지 못하고 있다. 그때까지 교회는 금지되었고 박해되었으며 수난을 당했었다. 그러던 교회가 돌연 국가로부터 특별한 보호와 특혜를 받고, 국가 앞에 응석을 부리게 되었다. 교회는 아주 새로운 세계 상황에 처하게 되었음을 깨달았다. 이교를 극복하고, 그 결과 그리스도교를 국가 영역으로 끌어넣었고, 이로써 공생활을 그리스도교화하기 시작한 콘스탄티누스는 교회 앞에 그리스도교 세계의 새로운 개척자로 나타났다. 로마 제국은 새로운 그리스도교적 황제 밑에서 또 다른 기능을 부여받았다. 이미 초기 교회의 호교가들은 가끔 이런 상상을 표명했다. 즉 세계가 로마 제국으로 인하여 정치적, 경제적, 문화적으로 통일을 이룩한 바로 그 순간에, 교회가 그 구원의 메시지를 선포하기 위해 나타날 수 있도록 하나님이 그렇게 인도하였다는 것이다. 그러므로 로마 제국은 그리스도교가 그의 구원 사명을 다하도록 그 길을 준비할 섭리적인 사명을 가진다. 실제로 로마 제국은 서로 전쟁하는 많은 나라들을 극복하고, 그들을 로마적 평화(Pax Romana)로 통일하였다. 로마는 수많은 민족신들과 종교예식을 세계적인 로마의 국가 예식으로 종합하였고, 이렇게 보편적인 일신론을 받아들이기 준비 공작을 끝냈다. 이제 그 목표에 도달된 것 같았다. 즉 콘스탄티누스 제국에서 세계를 기독교화할 수 있는 전제들이 실현되었다. 그렇게도 오랫동안 꿈꾸었던, ‘세계의 그리스도화’를 방해할 것은 이제 아무것도 없어 보였다.

14) Ibid., pp. 83-84. 콘스탄티누스는 319년 교황에게 라테라노 궁전을 선사하고, 라테라노 대성전의 건축을 계획하게 했다. 또한 그는 320년경 ‘비아 고르넬리아’ 거리, 이교인의 큰 묘지 복판, 바티칸 언덕에 있는 베드로 무덤 위에 비드로 대성전의 기초를 놓았다. 이어 예루살렘의 성묘(聖廟) 위에 대성전 기초공사를 하였고, 또한 그의 어머니 헬레나를 통하여 베들레헴의 성탄교회를 건축했고, 트리어의 황제 궁전의 2층 교회 등등 여러 교회의 기초공사를 하였다. 특히 콘스탄티누스는 로마의 극히 이교적인 특징이 그의 마음에 들지 않았기에, 330년에 이르

콘스탄티누스가 기독교적 차원에서 행한 정책 중 하이라이트는 ‘보스포루스’ 해협(海峽)에 연한 동서양의 교차로에 위치한 비잔티움으로 로마 제국의 수도를 이전한 후 자신의 이름을 따서 ‘콘스탄티노폴’¹⁵⁾이라고 명한 것이다. 330년 5월 1일, 콘스탄티누스는 콘스탄티노폴의 성대한 봉헌식에 참석했다.¹⁶⁾ 이후, 콘스탄티누스가 펼친 종교 정책은 이 콘스탄티노

리 그는 콘스탄티노폴을 그의 새로운 기독교적 수도(首都)로 창설하였다.

15) 이승수에 따르면, 오늘날에 ‘이스탄불’로 불리는 콘스탄티노폴의 역사는 기원전 13세기로 거슬러 올라간다. 이곳을 처음 찾은 사람들은 아시아 대륙과 유럽 대륙을 가로지르는 보스포러스바다 서쪽 산기슭에 거주지를 마련하였다. 그리고 기원전 667년에는 그리스의 아테네에 사는 ‘메가르인’들이 이곳으로 이주하여 도시의 이름을 ‘비잔티움’이라고 명명하고 그 세력을 크게 확장하였다. 기원전 6세기 스파르타의 장군 ‘파우사니아’가 거느리는 그리스 군대에게 이 도시가 점령당하기 전까지 비잔티움은 페르시아 제국에게 통치를 당하게 된다(B. C. 512~478년). 330년 5월 11일, 콘스탄티누스는 점점 더 커져가는 광대한 로마 제국을 보다 효율적으로 통치하기 위해 동서양의 교차로인 바로 이곳에 로마 제국의 수도를 이전하고 자신의 이름을 따서 콘스탄티노폴이라고 명하였다. 이로부터 약 1,100년간 콘스탄티노폴은 동로마 제국의 수도로서 1054년 정교회가 분리된 이후 동방 정교회의 중심지로서 역사의 무대를 지켰다. 그러나 1453년 5월 29일, 약관 23세의 나이로 오스만 터키 군사들을 이끌고 콘스탄티노폴을 정복한 ‘술탄 모하메트 2세’는 이슬람교가 융성하라는 뜻인 ‘이스탄불’로 도시의 이름을 개명한 이래, 콘스탄티노폴은 약 600년간 이슬람 제국의 중심지가 되도록 초석을 놓았다. 곧 비잔틴 건축의 백미라고 하는 성 소피아 교회의 돔 가운데는 이슬람 사원을 상징하는 초승달 모양의 상징적인 표시를 붙이고, 네 귀퉁이에는 하늘을 찌를 듯한 ‘미나렛(첨탑)’을 세워 제국이 바뀌어졌음을 보여 주고 있다. 한편 약 2만 명이 들어 갈 수 있는 성전 내부의 예배 장소는 중앙의 강대상이 있던 자리에서 오른쪽으로 조금 방향을 틀어 이슬람교 성지인 메카 방향으로 기도하도록 건축물을 구조 변경하였고, 황금색 모자이크로 된 화려한 성화들을 모두 두껍게 회칠하였다.

한편 1204년 4월, 콘스탄티노폴은 십자군 전쟁으로 또 한 번 몸살을 앓게 된다. 곧 기독교 성지를 탈환하고자 성지로 가는 길에 이곳을 방문한 서로마 제국의 4차 십자군들에 의해 성 소피아 교회의 문과 은으로 장식된 설교단이 파괴되고 성전에 소장되었던 각종 진귀한 보물들이 도난당하였다. 이처럼 시대가 변함에 따라 콘스탄티노폴의 주인은 바뀌어 왔다. 그러나 콘스탄티노폴은 현재까지 유동 인구 300만을 포함하여 1,500만의 인구가 상주하는 대 도시로서, 골목골목 기독교 문화와 이슬람 문화가 공존해 오고 있다. 이승수, 「터키 성지 순례」(서울: 예루살렘, 2006), p. 15-18.

16) 웨딩에 의하면, 콘스탄티누스가 콘스탄티노폴을 건설할 때 그는 옛 제의(祭儀)를 따랐다. 먼저 콘스탄티누스는 326년 도시 건설에 대한 최종적 결단을 내렸다. 2년 후 ‘성별식’을 가짐으로써 도시가 관례에 따라 수호신 즉 기독교의 하나님의 소유임을 천명했다. 그리고 330년 5월 11일에 ‘봉헌식’을 장엄하게 드렸다.

이 도시는 처음에 ‘새 로마’라고 불리었으나 이 이름은 오래 가지 못했다. 콘스탄티누스는 도시의 모든 면을 옛 수도와 닮도록 했다. 옛 로마도 그랬듯이 새 도시도 원로원을 가졌다. 그는 도시 건설자로서 항상 도시 중심에 인상적으로 임재하길 원했다. 하나의 높은 반암기둥은 황제의 거상(巨商)을 지니고 있었는데, 이것은 그를 태양신의 모습으로 나타냈다. 이 거상은

플에로의 천도(遷都)¹⁷⁾ 이후 대전환을 이룬다. ‘그랜트(R. M. Grant)’에 의하면, 콘스탄티누스는 제국에 있어서의 종교의 통합을 위해 이교(異敎) 신전을 다 파괴했다.¹⁸⁾ 이는 콘스탄티누스가 바라볼 때, 적극적인 방법으로 기독교를 더욱 부각시키는 것 못지않게 제국의 종교 통합을 방해하는 요소를 과감히 제거하는 것도 중요했기 때문이다.

원래 아폴로 신을 나타냈는데, 이제 콘스탄티누스의 모습으로 변화되었다. 머리는 7개의 광채로 둘러싸였고, 왼팔은 창을 그리고 오른팔은 세계 통치의 상징으로서 십자가로 장식된 지구(地球儀)를 갖고 있다. 그러나 그 자신의 의도가 조금씩 드러났다. 이는 콘스탄티누스의 관심이 그의 눈에 압도적으로 이교적인 것으로 보인 옛 로마와 대칭되는 기독교적인 도시를 새 로마에 만드는 데 있었기 때문이다. 그리하여 콘스탄티누스는 ‘아우구스투스’와 비슷한 인물이 되었다. 옛 로마가 평화의 제단에 아우구스투스의 위대한 업적을 생생하게 보존하였던 것처럼, 새 로마에서는 콘스탄티누스가 평화를 일으키는 능력의 사람으로 영원히 새겨지기를 원했다. 특히 당시 로마는 최상의 기독교적 특징물로서 베드로와 바울의 무덤을 가지고 있었다. 당시의 상황에서 아무리 콘스탄티누스라 할지라도 이 두 사도의 유품을 콘스탄티노플로 옮길 수는 없었다. 대신 콘스탄티누스는 열두 사도들을 위해 비잔틴의 옛 도시와 새 도시 사이의 빈 들판(오늘날의 Faith-Moschee)에 대성전을 세우도록 했다. 이 교회 안에 그리스도 교회의 열두 기둥과 기초가 ‘현존함’을 나타내기 위해 ‘비석’을 세우게 했다. 콘스탄티누스는 이 사도들의 기념물 한복판에 자신의 상을 얹히도록 했다. 이렇게 함으로써, 그가 교회를 위한 자신의 의의를 스스로 어떻게 이해하고 있는지 가장 분명하게 나타내게 했다. 이 일은 후세에 그가 ‘사도와 비견한 자’라는 칭호를 부여받는 데 기여했다. B. Köttling, op. cit., pp. 194-196.

17) 콘스탄티누스가 천도를 한 데에는 몇 가지 정책적인 이유가 있었다고 판단된다. 이장식에 따르면, 이는 다분히 정치적인 상황을 고려한 것이다. 곧 로마는 전통의 도시이기 때문에 원로원을 비롯하여 옛 정치 귀족의 세력이 막강하였다. 특히 정치 귀족들은 보수적이어서 새로운 정책을 환영하지 않았다. 황제는 그들의 세력을 결코 무시할 수가 없었다. 황제는 새 정책을 시행함에 있어 구세대의 저항을 받지 않으려 했다. 그는 새로운 정책을 새로운 장소에서 실행하여 로마 제국의 역사에 새로운 장을 열려 했다. 이장식, op. cit., p. 278.

주재용에 따르면, 이는 다분히 군사적인 상황을 고려한 것이다. 당시 로마 제국의 국경에서 가장 어려움을 겪고 있던 지역에 다뉴브 강 근처였다. 로마는 이 국경 지역에서 너무 멀리 위치하고 있었기 때문에 국경 방비에 곤란을 겪고 있었다. 따라서 황제는 그 국경에서 보다 가까운 곳으로 수도를 옮겼다. 나아가 종교적인 상황도 주 이슈가 된다. 로마에는 오래전부터 여러 종교가 깊이 뿌리를 박고 있었다. 400년이 넘는 이교 사원과 우상으로 가득 차 있었다. 곧 콘스탄티누스가 아무리 기독교에 호의적이라고 할지라도 이교도적 문화와 전통을 씻어 버릴 수는 없었다. 따라서 콘스탄티누스는 자신의 새로운 종교정책을 실행함에 많은 어려움이 따를 것으로 판단했다. 이에 제국 내의 종교의 단일화를 꿈꾸는 콘스탄티누스에게는 천도가 필수적 과제였다. 한 마디로 콘스탄티누스에게 있어서의 콘스탄티노플은 유럽과 아시아를 접합하는 로마의 전략적 요충지였고 제국 안에 있는 기독교의 중심지였다. 주재용, 『세계교회사』(서울: 기독교방송, 1985), p. 95.

18) R. M. Grant, 『초기 기독교와 사회』, 김쾌상 역(서울: 대한기독교서회, 1988), p. 161. 그랜트에 의하면, 이는 실제로 옛 수도 로마에서는 불가능할지 모르나 천도한 뒤에는 얼마든지 있을 수 있는 가능한 일이다.

프란손에 따르면, 콘스탄티누스가 집요하게 전개한 이 같은 일들은 폰티팩스 막시무스로서의 역할을 자임한 그가 ‘외적 영역의 주교’로서, 교회에 대해 전적 연대 책임을 느낀 것이고 그의 의무를 실행한 것이다. 이처럼 콘스탄티누스는 이교 예식의 대사제로서 정신적이고 영적인 지도역을 맡아왔던 것과 같이 그러한 역할을 기독교회 안에서도 요구하였고 동시에 그는 주교좌의 점유(占有)에 관여하였고 교회 회의의 활동을 규정하였다. 이 같은 일은 콘스탄티누스가 337년 성령강림절에 사망할 때까지 지속되었다. 특히 콘스탄티누스는 사망 직전 아리우스 추종자 ‘유세비우스(Eusebius von Nikomedien)’에게 세례를 받았다. 세례를 받은 후 콘스탄티누스는 황제의 화려한 옷을 몸에 걸치려 하지 않았고, 흰 세례복을 입고 숨을 거두었다. 동방교회는 이러한 콘스탄티누스를 ‘성인(聖人)’이라 ‘준사도’, 그리고 ‘13번째의 사도’로 공경한다.¹⁹⁾ 한 마디로, 당시 세인들의 눈에 비친 콘스탄티누스는 폰티팩스 막시무스요 교회의 수호자였다.²⁰⁾

어쨌든 콘스탄티누스는 제국을 통치하는 중요한 도구로써 교회를 이용했다. 종교에 대한 콘스탄티누스의 정책은 그의 정치 모토 구현에 기여하도록 철저히 기획된 것이다. 이런 점에서 볼 때, 교회의 수호자로서의 콘스탄티누스는 정치적인 고리를 제일 우선시한 폰티팩스 막시무스였다.

IV. 도나투스파(Donatist) 논쟁에 간여한 제국 교회의 수장

콘스탄티누스는 로마 제국 통치를 위한 정책적 차원에서 교회 업무에

19) August Franzen, op. cit., p. 84-85.

20) ‘알리스테어 키(Alistair Kee)’의 지적에 따르면, 당시의 어용 신학자격인 유세비우스는 콘스탄티누스가 새 메시아이며 세상의 희망이 그에게 달렸다고 판단했다. Alistair Kee, op. cit., p. 56.

도 직간접으로 간여했다. 그 대표적 실례로써, 도나투스파 논쟁²¹⁾이 벌어졌을 때 콘스탄티누스가 취한 태도를 들 수 있다.

당시 아프리카 최대의 영향력을 가졌던 도나투스파²²⁾는 기독교의 일파이며 순수성과 정통성에 있어서 나뉘대로의 역사성을 확보한 거대 집단이었다. ‘로버트 마커스(Robert A. Markus)’에 따르면, 이들의 영향력과 세력이 얼마나 컸는가 하는 것은 이 일의 해결을 위해서 로마 정부의 개입까지 불러들일 수밖에 없었다는 사실에서 입증된다.²³⁾

A. 도나투스파의 도전

프렌드(W. H. C. Frend)에 따르면, 교회사에서 이슈가 되는 도나투스파 문제의 직접적 원인은 기독교에 대한 ‘디오클레티안(Diocletian, A. D. 284~304)’ 황제가 일으킨 박해(303~305년)에 기인한다.²⁴⁾ 필립 샤프의 분석에 따르면, 디오클레티안이 기독교를 박해한 이유는 모호하다. 왜냐하

면 디오클레티안의 집정 20년간 교회에 대한 박해 의도가 전혀 노출되어 있지 않기 때문이다. 도리어 그의 아내 ‘프리스카(Prisca)’와 딸 ‘발레리아(Valeria)’를 비롯하여 제국 내의 많은 신하들이 기독교인이었기에, 디오클레티안은 적어도 기독교에 대해 호의적이었기 때문이다.²⁵⁾

하지만 디오클레티안은 기독교를 박해하기 시작했다. ‘휘담(A. R. Whitham)’에 따르면, 디오클레티안이 그의 종교 방침을 바꾸어 기독교 박해에 나선 것은 병역(兵役) 복무를 거부하는 기독교인들의 입장 표명이 로마의 정책에 부합하지 못했다는 데 있다.²⁶⁾ 이리하여 디오클레티안은 기독교 박해에 대한 칙령(A. D. 303)²⁷⁾을 내렸고, 이후 10년에 걸쳐 박해가 진행되었다.²⁸⁾

이 길고 심각한 박해는 밀란 칙령에 의해서 종식되었다. 교회는 이 박해 시 성도들이 견지했던 신앙의 질적 상태를 반성하고 검증하기 시작했다.²⁹⁾ 그리고 보다 직접적으로는 ‘카르타고’의 감독이었던 ‘멘슈리우스

21) ‘데인(H. A. Deane)’의 분석에 따르면, 도나투스파들의 주 관심은 도덕적 측면에 있었다. 곧 도나투스파의 기본 인식은, 만일 그리스도인들이 처벌이나 순교를 피하기 위해 어떤 식으로든지 박해하는 국가와 타협했다면, 특히 그들이 당국에 성문서를 넘겨준 변절의 죄가 있었다면, 감독이나 신부는 누구라도 유효한 성례전을 집행할 능력을 상실하였다는 판단에 기초한다. 따라서 박해 중에서도 신앙을 지킨 그들만이 참된 가톨릭 교회이며 배교자를 용납하는 교회는 도리어 교회로부터 분리된 자들이다. 동시에 배교자를 용인하는 다른 모든 교회들 역시 아프리카의 오염된 교회와 친교함으로써 그들의 죄로 인해서 또한 더럽혀졌다. 따라서 스스로 그리스도인이라 부를 권리를 상실했다. H. A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine* (New York and London: Columbia Univ. Press, 1966), p. 81.

‘켈리(J. N. D. Kelly)’에 의하면, 교회에 대한 도나투스파의 기본적 입장은 청교도적인 관념의 선상에서 파악된다. 곧 이들에게서의 교회는 거룩한 곳이다. 동시에 교회는 실제적으로(de facto) 선남선녀(善男善女)만으로 구성된 사회이다. J. N. D. Kelly, 「고대기독교교리사」, 김광식 역(서울: 도서출판 한글, 1992), p. 470.

22) 도나투스파를 이끈 도나투스는 그를 따르는 그룹 내에서 Donatus of Casa Nigra로 불려지다가 Donatus the Great라고 칭해진 자이다. 그는 박식하고 유능한 언변을 구사하였으며 영향력 있는 저술가였다. 나아가 그는 금욕주의자로 과도할 정도의 자신감을 갖고 극단적인 내핍 생활을 하였다. W. H. C. Frend, *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa* (Oxford: Clarendon Press, 1952), p. 4.

23) Robert A. Markus, “Donatus”, *Augustine through the Ages*, Allen D. Fitzgerald, ed. (Michigan, William B. Eerdmans Pub. Co., 1999), p. 284.

24) 현역 군인으로서 A. D 284년에 황제에 오른 디오클레티안은 군사적 행정 능력이 뛰어났다. 그는 쇠약해진 로마 제국을 강화하기 위해서 방어 체제를 개선하고, 정치적, 경제적 구조들을

개혁하였는데, 그는 로마 제국을 4부분으로 분할 통치하였다. 디오클레티안 자신은 로마 제국의 동부를 맡고, 막시미안으로 하여금 제국의 서부를 통치하게 했다. 또한 양 황제는 각각 부제(Caesar)를 두었는데 디오클레티안은 ‘갈레리우스(Galerius)’를 그의 부제로 정하였고, 막시미안은 ‘콘스탄티누스 클로루스(Constantinus Chlorus)’를 부제로 정하였다. W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*(Philadelphia: Fortress press, 1984), p. 452.

25) Philip Schaff, op. cit., p. 65.

26) A. R. Whitham, *The History of christian church to the separation of east and west*(London: Livingston, 1963), p. 164. 이 외에도 휘담은 기독교인의 부와 영향력이 자라는 것을 견제하는 가운데 기존 로마의 이방 사제들의 격심한 적대감이 복합적으로 작용했다고 분석한다.

27) 디오클레티안 칙령의 내용은 상류층 기독교인들이 누리는 관진과 특권을 박탈할 것이며 제국 법령에서 기독교인들이 기독교를 배반하지 않으면 노예가 되게 할 것과 모든 시민권을 박탈하고 모든 교회는 파괴하며, 모든 성경은 불태우도록 하는 것을 주 내용으로 하고 있다.

28) 유세비우스에 따르면, 당시의 박해로 인해 많은 사람들이 투옥되어 감옥에는 주교와 장로 집사로 가득 차게 되었고 그래서 정말 죄 지은 사람들을 투옥할 방이 없었다고 증언한다. Eusebius Pamphilus, *The History of Church*, 성 요셉출판사 역(서울: 성요셉출판사, 1985), p. 403.

29) 당시 교회는 이 사안에 대해 관용파(寬容派)와 엄격파(嚴格派)로 양분되어 대립각을 세웠다. 대부분의 북아프리카 교회 지도자들은 감독의 교권적 행동은 개인의 순수성에 의존하지 않고 그 개인이 감독으로서 갖는 직임과 안수례 그 자체에 의존한다고 보았다. 따라서 박해 기간 동안에 넘어진 자들은 참회해야 하며, 이들의 직능은 다른 감독을 안수하는 일까지 포함해서 여전히 유효하다고 인정했다.

반면 도나투스(Donatus)를 필두로 한 일부 그룹에서는 박해 시 변절자들, 특히 생명을 부지하

(Mensurius)의 후계자로 '카이킬리아누스(Caecilianus)'가 지명되었을 때 사안은 심각하게 확대되었다.³⁰⁾ 그린슬레이드(S. L. Greenslade)에 의하면, 도나투스파들은 카이킬리아누스의 교회를 전적으로 부정하였다. 그리고 도나투스파는 카르타고 주교회의(256년)에서 전폭적으로 재세례를 지지했던 전례를 근거로 하여, 배교자에 의해 베풀어진 세례는 무효한 것이기에 '재세례(rebaptism)'를 받아야 한다고 주장했다.³¹⁾ 게다가 '다니엘(J. Daniel)'에 따르면, 도나투스파 과격론자들은 '키르쿰셀리온(circumcellion)'이라고 불리는 방랑성 폭도들과 합세하여 지주들과 교회에 대한 방화까지도 서슴지 않아 공안(公安) 유지에 큰 위협이 되었다.³²⁾

기 위해 성경을 건네준 감독들과 이들 성경을 건네준 자들에 의해서 안수받은 감독들의 권위는 신앙의 정조 상실과 함께 그들 감독들의 권위도 동시에 상실되었기에 모든 것은 무효하고 성례의 효용성이 없다고 주장했다.

30) 카이킬리아누스의 감독 임명은 순교를 과장하고 순교자의 유해를 미신적으로 공경하던 모든 사람들에게는 하나의 큰 타격으로 느껴졌다. 카이킬리아누스는 박해 시 배교의 대열에 섰던 압통가의 펠릭스(Felix of Aptunga)에 의해 서품을 받았는데, 문제는 배교자들에게 관용을 베풀 감독 맨슈리우스의 태도에 카이킬리아누스가 동의하였다는 사실이다. 그러나 전 교회가 이에 찬동하는 것은 아니었다. 키르타(Cirta)에 있는 열광주의자인 '루실라(Lucilla)' 부인의 후원을 받는 '보트루스(Botrus)'와 '캐레스티우스(Calestius)'는 이에 대해 공식적으로 부정적 입장을 표명했다. 그리고 케킬리아누스의 감독 안수를 비토한 그룹은 '마요리누스(Majorinus)'를 감독으로 선출했다. 곧이어 도나투스파가 마요리우스의 뒤를 이어 이 분파를 이끌었다. 이에 아프리카의 교회는 두 진영으로 갈라지고 말았다. Robert A. Markus, op. cit., pp. 284-285.

31) 도나투스파의 재세례 주장에 대해 어거스틴은 강력히 반대했다. 어거스틴은 교회 내의 어떤 문제 사안 발생 시 이에 대한 다각적인 검토가 필요한데, 이를테면 '성서의 증언'과 '일반적으로 수락되어 온 교회의 관습'과 '광범한 대표성을 갖는 종교 회의', 그리고 '실행이나 믿음에 관해 행해졌던 논의의 내용' 등을 종합적으로 참조한 후 결정되어야 한다고 확신했다. 이에 어거스틴은 이런 측면을 고려하여 재세례 주장에 대한 그의 반대 입장을 명확히 했다. 어거스틴에 따르면, 도나투스파가 주장한 재세례의 근거가 되는 카르타고 주교회의는 성서적 권위로 추진된 것이 아니라 성서의 관례를 개정하는 것을 추진한 것에 불과하다. 이 때문에 아프리카 교회는 역으로 카르타고 종교 회의 결과를 따를 것이 아니라 오히려 성서의 권위로 복귀해야 한다는 그의 신념을 피력했다. 그리고 이 점을 인정한다면 비록 세례가 교회 밖에서 이루어졌다 하더라도 그 세례는 유효한 것이다. F. Dillstone, "The Anti-Donatist Writings", R. Battenshouse ed., *A Companion to the Study of St. Augustine* (New York: Oxford University Press, 1956), pp. 183-184.

32) J. Daniel and H. Marrou, *The Christian Centuries I*, tr., Vincent Cronin (London: Paulist Press, 1983), pp. 246-247. 도나투스파의 과격성은 '데오도시우스 대제'에 의해 진압되기는 했지만(375년) 로마 정부의 불안감은 377년 '반(反)도나투스 법령'의 발표로까지 이어졌다.

그렇지만 도나투스파의 주장과는 달리 여타 지역의 교회는 카이킬리아누스와 친교(親交)를 긴밀히 했다. 그리고 당대의 교회는 도나투스파 논쟁을 통해 교회론에 대한 깊은 성찰을 갖게 된다.³³⁾ 나아가 콘스탄티누스 황제 또한 카이킬리아누스의 교회를 정통 교회로 인정하는 결과를 초래했다.³⁴⁾

B. 도나투스파 논의에 대한 콘스탄티누스의 간여(干與)

이 사안이 발생할 즈음, 콘스탄티누스는 관용적 입장을 취하는 자들에게 심정적 동정을 보였다. 그러나 특별한 행동이나 조취는 취하지 않았다. 이는 관용적 입장을 취하는 자들이나 엄격한 경향을 취하는 이들 사이가 화목하여 해결하기를 기다렸기 때문이다. 하지만 도나투스 입장에서 볼 때, 주위의 여론이나 시선이 자신들에게 그리 우호적이지 아니함을 눈치챈 도나투스파는 콘스탄티누스 황제에게 관심을 가져 줄 것을 요청했다.

도나투스파가 황제의 간섭을 요청하였기에, 콘스탄티누스는 313년 로마의 주교 '밀테아테스'가 이끄는 소위원회에게 이를 조사하게 하여 분쟁을 조정하려는 교회 회의를 열게 했다. 이때 콘스탄티누스는 자신이 직

33) '하르낙(A. Hamack)'에 따르면, 전통 교회와 도나투스파와의 대립은 교회론과 세례를 필두로 한 은총의 효능성(the effectiveness of Grace)의 문제로 집약된다. 이에 어거스틴은 전통적 견해를 기초하여 그의 교회론을 아주 심도 있게 전개했다. 교회에 대한 어거스틴의 관점에 대해 하르낙은 다음과 같이 정리했다. 초대교회로부터 교회에 대해 가진 기본 인식은 권위와 은혜를 동시에 지닌 지상에서의 가시적 천국이다. 따라서 교회는 완성을 이루는 보이지 않는 천국(Heavenly Kingdom)과 동일시되는 것은 아니다. 하지만 교회는 적어도 지상에서는 하나님께 가장 가까운 신성한 제도이다. 왜냐하면 그것은 성도들의 공동체이며 믿음과 소망과 사랑을 창조하는 영혼이 살고 있는 장소이다. 나아가 교회는 삼위(三位)를 일체로 묶는 성령으로 결합되어 있다. 그래서 교회의 가장 큰 특징은 통일(unity)이다. 이는 사랑에 앞서는 것이다. 왜냐하면 사랑은 성령이 활동하는 적정 영역이기 때문에 모든 사랑이란 성령 안에서 그 근원을 발견할 수 있다. 따라서 통일은 믿음과 소망보다 앞서는 것이다. 이런 점에서 볼 때, 그들 스스로의 신앙을 택한 이단(heretics)이나 분열주의자(schismatics)는 교회의 가장 우선성인 통일을 깨뜨렸다는 점에서, 교회 안에 있지 않으며 교회에 속하지도 않는다. A. Hamack, *History of Dogma* (New York: Russel and Russel, 1958), p. 143.

34) S. L. Greenslade, *Schism in the Early Church* (London: S. C. M. Press, 1953), p. 225.

접 이 문제를 취급한 것이 아니라 로마의 감독에게 위임하였다. 이에 로마의 감독은 황제의 압력이라는 인상을 주지 않기 위하여 이탈리아 감독 15명을 참여케 하였다. 여기에서 도나투스파는 정죄를 받았다.³⁵⁾

그러나 황제를 향한 도나투스파의 호소는 멈추지 않았다. 이에 콘스탄티누스는 도나투스파의 호소를 조사시키기 위하여 ‘아레스(Arles)’ 공회의(314년)를 소집하게 하여 이에 대한 조사와 논의를 진행³⁶⁾시켰는데, 여기에서도 도나투스파는 정죄를 받았다. 그렇지만 도나투스파가 다시 황제의 재심을 촉구하자, 콘스탄티누스는 자신이 임석한 일련의 고위 교직자 중심의 재판(316년)에 회부하였다. 여기에서도 도나투스파는 정죄를 받았다. 콘스탄티누스는 도나투스파 교회의 재산을 몰수하도록 명령하였고 그들의 지도자를 추방하였다. 그러나 도나투스파는 끈질기게 저항하였고 수년 동안 많은 사람이 순교하였다. 콘스탄티누스는 그의 억제 정책이 그리 유효하지 못함을 알고 도나투스파에 대한 공권력의 개입을 멈추었다.³⁷⁾

이후에도 도나투스파는 그 세력이 3세기 동안 미미하게 유지하였지만 모슬렘의 정복 이후에 북아프리카에서 자취를 감추었다. 결국 기독교회는 도나투스파에 대해 사투에 가까운 활약을 결정적으로 펼친 어거스틴에 힘

35) 이때 도나투스파는 황실의 반대에 반발하여 이렇게 외쳤다. ‘quid est imperatori cum ecclesia(황제가 교회와 무슨 상관이 있는가)’.

36) 토드에 따르면, 콘스탄티누스는 비록 이 문제를 주교 공의회에 넘기기는 했지만 재판권의 수락을 주저하지 않았다. 도나투스파가 이러한 권위와 그 뒤에 계속된 공의회 권위를 거절하자 황제는 인내심을 잃고 그의 일을 옹호 처리하기 위해 아프리카로 가려 했다. 그는 이렇게 말했다. “나는 하나님께 어떤 예배를 드려야 할지에 대해 그들에게 분명히 하고자 한다. 황제인 내가 잘못을 포기하고 성급하고 무분별한 행위를 억제시켜서 모든 사람으로 하여금 절대자 하나님께 참된 종교심과 정직한 일치 마음과 마땅히 드려야 할 예배를 드리도록 해주는 의무보다 더 큰 어떤 의무를 지니고 있겠는가?” Richard A. Todd, op. cit., p. 133.

37) Ibid. p. 133-134. 토드에 의하면, 콘스탄티누스는 교회가 왜 황제의 전문적 지식 밖에 있는 일들을 그에게 중재해 주도록 의뢰했는지 이해하기 어렵다고 생각했다. 여기에는 부분적으로 한 당파와 다른 당파가 격렬한 싸움을 통해 얻는 부수적인 이익을 치하고자 하는 이기적인 욕망을 지니고 있기 때문이라고 콘스탄티누스는 결론지었다. 그리하여 훗날 콘스탄티누스는 아리우스 논쟁을 다루는 데 있어서 도나투스파 분쟁을 다룰 때보다 더 치밀하게 행하였고, 궁극적으로 니케아 공의회는 콘스탄티누스의 승리를 확고히 해주는 것이 되었다고 토드는 평가한다.

입어 이 거센 도전이 뿔어내는 분열의 광기를 간신히 이겨내었다.³⁸⁾

V. 나가는 말

이상에서 논의된 폰티팩스 막시무스로서 교회에 대해 영향력을 미친 콘스탄티누스 대제에 대한 일면의 고찰은 다음과 같은 일련의 결론에 도달한다.

첫째, 콘스탄티누스는 로마 제국의 대제이자 정치가였다. 따라서 콘스탄티누스는 자신의 세력 확장을 위한 정책의 일환으로 교회를 대하였다. 그런데 콘스탄티누스가 펼친 세력 확장 노력은 종교적 신앙과 함께 움직였다. 특히 콘스탄티누스에게 심대한 영향을 미친 종교적 신앙은 기독교를 드러내는 십자가 표지였다. 이런 점에서 콘스탄티누스는 자신의 제국 통치에 정치적 지렛대로 기독교를 활용한 노련한 국가 지도자였다. 하지만 콘스탄티누스가 기독교적 성향으로 제국을 통치했다고 해서 그가 순수한 신앙인으로서 기독교를 신봉했다는 것은 아니다. 도리어 콘스탄티누스는 그의 제국 내 교회의 수장으로서의 뜨거운 관심과 보살핌으로 교회를 대한 폰티팩스 막시무스 격의 위치를 자임했고 고수하는 차원에서 기독교를 대했다. 도나투스파 논쟁에 대해 콘스탄티누스가 간여한 것도 같은 맥락이다. 그렇지만 폰티팩스 막시무스였던 콘스탄티누스의 영향 아래 교회는 비약적인 성장을 거듭하는 결과를 맞이했다.

둘째, 콘스탄티누스는 그의 통치 영역 안에서 일어난 교회 문제에 대해서 황제이자 폰티팩스 막시무스로서 관심과 역량을 기울였다. 그런데 폰티팩스 막시무스로서 도나투스파 논의에 개입한 콘스탄티누스에게 도

38) 이규철, 『어둠에서 빛으로』(서울: 쿤란출판사, 2001), p. 384.

나투스파 교회와 정통성을 건지한 보편 교회가 취한 일련의 모습은 몇 가지 시사점을 갖는다.

먼저, 혹자는 콘스탄티누스가 교회 내의 사안에 대해 일일이 개입했던 정치인으로서 세속 정부의 통치 이데올로기로서 교회를 이용했다는 평가를 내린다. 그렇지만 실제로 콘스탄티누스 황제의 교회 간섭은 그다지 혹평을 받을 수 없고 또한 받아서는 옳지 않다고 사료된다. 왜냐하면 콘스탄티누스가 국가의 지도자로서 교회 일에 관심을 가지고 그의 의중을 관철시켰다는 사실은 명백하지만, 그가 교회 문제에 간여할 때 신중하였으며 특히 교리 문제에 관한 한 그는 신학자연(神學者然)한 태도를 취했다고 볼 수 없기 때문이다.

더불어서 콘스탄티누스가 그의 집권 후반기에 들어 자신의 정치 영향력을 교회 안에 투사시켜 확장시켰다는 것은 부인할 수 없는 일이다. 하지만 이로 인해 교회가 세속 정권에 완전히 종속된 것은 아니었다. 도리어 교회는 콘스탄티누스에게 기대어서 외연을 넓히고 내실을 다져서 비약적인 성장을 거듭했기 때문이다.

또한 도나투스파는 비록 이단으로 정죄받은 교회였지만 황제의 간섭과 결정을 요청했을 때, 콘스탄티누스 황제는 이를 교회 지도자들에게 검토해줄 것을 의뢰했다. 이는 도나투스파가 비록 정통성이 결여된 차원에서 정통 교회에서 받아들여지지 않음에도 불구하고, 정치적 상황을 고려한 콘스탄티누스가 그의 관용 정책을 일관되게 시행했음을 시사한다. 동시에 정통 교회가 콘스탄티누스에게 도나투스파에 대한 교회의 결정 시행을 요청했을 때도 그는 황제로서의 영향력을 즉각 행사했다. 그리하여 콘스탄티누스는 정통 교회의 입지를 세워 주는 노련한 정치력을 보여준다.

그런데 여기서 눈여겨보아야 할 점이 있다. 곧 배교 문제를 둘러싼 도나투스파와 기존 교회의 양립적 대립각의 지향점이 콘스탄티누스 대체라는 사실이다. 이는 당시의 교회가 자신들이 주장하는 이슈를 해결하고자

하는 목적 성취를 위해 콘스탄티누스라는 절대 권력을 이용했었고 활용했다는 점을 암시한다. 그렇다고 볼 때, 이는 콘스탄티누스 치세 당시의 교회 또한 정치적 성향을 지녔다고 평가된다. 따라서 교회가 취한 정치 성향은 이제 막 박해의 언덕을 넘은 콘스탄티누스 치하의 교회가 안도의 숨을 쉴 틈과 동시에 자신들에게 닥친 현안 해결을 위해 현실적으로 유효한 세속 능력에 서로 의존하기를 주저하지 않았다는 사실을 드러낸다. 이런 점에서 볼 때, 로마로부터의 박해 종식이라는 은총을 입은 교회가 곧바로 세속화의 길을 걷기 시작한 아이러니는 우리 시대의 교회에도 경종을 울린다.

이상의 논의를 종합해 볼 때, 콘스탄티누스는 폰티팩스 막시무스이자 정치력이 겸비된 구도자의 모습으로 기독교회를 대하는 자에서 시간이 지날수록 주님의 품 안에서 영원을 소망하고 회구하는 구도자의 모습으로 강화된다. 그렇지만 폰티팩스 막시무스임을 자임한 콘스탄티누스가 제국 통일의 정치적 인자로서 교회를 대하고 이용한 것은 분명하다. 따라서 이 같은 정황을 현실로 인지한 그 시대의 교회는 폰티팩스 막시무스라는 콘스탄티누스의 노련한 정치력 하에서 빛과 그림자를 동시에 갖는다. 먼저 당시의 교회는 폰티팩스 막시무스 콘스탄티누스의 노련한 정치력에 일방적으로 끌려만 간 것이 아니라 교회 또한 황제를 중심축으로 한 정치 지평에 민감한 반응을 보임으로 교회의 생존 지평을 성공적으로 확장시켰다는 빛의 측면을 지닌다. 더불어서 콘스탄티누스가 살아 있는 동안 신앙의 정통성의 규명은 교회가 하고 그 결정을 실천케 하는 것은 국가에 맡겨졌다는 점에서 어둠의 측면도 지닌다. 이는 콘스탄티누스 치세 아래의 교회는 교회의 회의를 거쳐 감독들이 만든 교리와 결정들에 대한 최종적 승인과 결행을 황제의 몫으로 스스로 인정한 셈이다. 이런 면에서 콘스탄티누스 대제는 폰티팩스 막시무스였다.

■참고 문헌

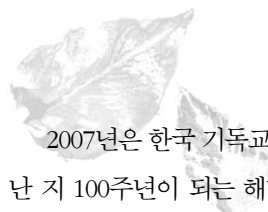
- 이규철, 「어둠에서 빛으로」, 서울: 쿰란출판사, 2001.
- 이장식, 「기독교사상사」, 서울: 대한기독교서회, 1981.
- 이승수, 「터키 성지 순례」, 서울: 예루살렘, 2006.
- 주재용, 「세계교회사」, 서울: 기독교방송, 1985.
- Cairns, Earle E. *CHRISTIANITY THROUGH THE CENTURIES*, Michigan: Zondervan Pub. Co., 1981.
- Daniel, J. and Marrou, H. *The Christian Centuries I, tr., Vincent Cronin*, London: Paulist Press, 1983.
- Deane, H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York and London: Columbia Univ. Press, 1966.
- Dillistone, F. “The Anti-Donatist Writings”, R. Battenhous ed., *A Companion to the Study of St. Augustine*, New York: Oxford University Press, 1956.
- Franzen, August, 「교회사」, 서영일 역, 왜관: 분도출판사, 1982.
- Freud, W. H. C. *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford: Clarendon Press, 1952.
- _____. *The Rise of Christianity*, Philadelphia: Fortress press, 1984.
- Gonzalez, Justo L. 「초대교회사」, 서영일 역, 서울: 은성, 1993.
- Grant, R. M. 「초기 기독교와 사회」, 김쾌상 역, 서울: 대한기독교서회, 1988.
- Greenslade, S. L. *Schism in the Early Church*, London: S. C. M. Press, 1953.
- Harnack, A. *History of Dogma*, New York: Russel and Russel, 1958.
- Heussi, Karl, 「그리스도교 교회사 편람」, 김창길 역 편, 서울: 도서출판 임

- 마누엘, 1988.
- Kelly, J. N. D. 「고대기독교교리사」, 김광식 역, 서울: 도서출판 한글, 1992.
- Kötting, B. “교회와 국가.” 「고대교회와 동방교회」, 이신건 역, 서울: 한국 신학연구소, 1995.
- Markus, Robert A. “Donatus”, *Augustine through the Ages*, Allen D. Fitzgerald, ed. Michigan, William B. Eerdmans Pub. Co., 1999.
- Pamphilus, Eusebius. *The History of Church*, 성 요셉출판사 역.
- Schaff, Philip. *History of the Christian Church*, vol. II, Michigan: Grand Rapids, 1984.
- Tertullian, “Apology, 50.” *The Ante-Nicene Fathers*, vol. III, Michigan: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1981.
- Todd, Richard A. “콘스탄티누스 대제와 기독교.” 「교회사 핸드북」, 송광택 역, 서울: 생명의말씀사, 1991.
- Walker, Williston. 「世界基督教會史」, 강근환 등 역, 서울: 대한기독교서회, 1978.
- Welsford, A. E. *Life in the Early Church A. D. 33 To 313, vol. 1*, Greenwich, Connecticut: The Seabury Press, 1953.
- Whitham, A. R. *The History of christian church to the separation of east and west*, London: Livingstone, 1963.

한국 기독교회의 이단 종파들에 대한 역사적 고찰(考察)



박영관 목사



2007년은 한국 기독교회가 1907년 평양(平壤)에서 대부흥운동이 일어난 지 100주년이 되는 해다. 현 시점에서 한국 기독교회의 대부흥운동과 영적 성장의 방편으로, 한국 기독교회가 그동안 기독교회의 이단 종파들에게 도둑맞고, 잃어버린 양(羊)들을 찾는 신앙적 신학적 대책이 매우 급선무이다. 이와 같은 입장에서 한국 기독교회가 지금까지 기독교회 이단

■ 박영관 목사

- 미국 플러신학대학원 졸업(Ph. D.)
- 대한예수교장로회 중곡중앙교회 담임목사
- 한국기독교 이단 종파연구소장
- 세계선교신학원 교수
- 한국기독교군선교연합회 군선교신학회 연구위원

종파들에 대한 대책을 소위 한국 기독교회의 장자 교단들로 자부하고 있는 대한예수교장로회의 합동(合同)과 고신(高神), 그리고 통합(統合) 등이 어떻게 취급(取扱)하였는가를 역사적으로 고찰(考察)을 하려고 한다.

한국 기독교회의 이단 종파들에 대한 역사적 고찰을 다음과 같이 연대적(年代的)으로 구분하려고 한다. 첫째, 1885-1930년을 한국 기독교회 이단 종파들의 발아기(發芽期), 둘째, 1930-1950년을 한국 기독교회 이단 종파들의 잠복기(潛伏期), 셋째, 1950-1980년을 한국 기독교회 이단 종파의 포교기(布教期), 넷째, 1980-2000년을 한국 기독교회 이단 종파들의 발악기(發惡期)로 볼 수 있다.

우리나라에 역사적 기독교회의 복음(福音)이 들어온 때를 성경적(聖經的)으로 말하면 영원 전 삼위일체 하나님으로부터 시작되었고(요 17:5, 24), 우리나라 기독교회의 복음의 역사적 연대(年代)는 일반적으로 1885년으로 생각한다. 그것은 그때 미국 장로교회의 선교사(宣教師) 언더우드(Horace G. Underwood)와 감리교회의 선교사 아펜젤러(Henry G. Appenzeller)의 내한(來韓)에 있다. 그리고 그들의 기독교회 복음 선교(宣敎)가 있었기 때문이다.

반면에 우리나라는 당시 일본(日本)의 제국주의 식민지가 되어서 그들에게 갖은 곤욕과 핍박(逼迫)을 당하였다. 또한 일본 사람들은 기독교회와 성도를 괴롭히고, 예배당(禮拜堂)을 불사르고, 기독교회의 목회자들과 성도들을 감옥(監獄)에 가두고, 갖은 행패와 잔인한 박해를 자행했다.

이와 같이 초대 우리나라 기독교회는 미국 선교사들에 의해서 교회가지도되었으며, 일본 사람의 박해에 시달리게 되었고, 1945년 8월 15일 해방(解放)과 북한의 6·25동란의 남침(南侵)을 경험하였다. 그리고 오늘에 있어서 역사적 기독교회가 무사안일주의(無事安逸主義)에 빠져 있는 틈을 타서, 기독교회의 이단 종파들이 우후죽순(雨後竹筍)격으로 동서남북에서 난무(亂舞)하게 되었다. 여기에 대한 한국 기독교회의 신앙적, 신학

적 대책을 좀더 구체적으로 언급하려고 한다.

첫째, 1885-1930년 한국 기독교회 이단 종파들의 발아기(發芽期)

초기 한국 기독교회 이단 종파들의 발아기(發芽期)를 1885년에서 1930년으로 본다. 그것은 1910년 전라대리회(장로교)의 보고에 최중진(崔重珍) 목사의 자유교 주장 때문에 부안, 정읍, 흥덕, 임실, 태인 등 여러 군(郡)의 교회가 부화(附和)하여 대 타락(墮落)하였다는 이단 보고가 나타나 있다고 했기 때문이다. 이것은 한국 기독교회에 있어서 최초(最初)의 이단으로 낙인찍힌 자유교(自由教)의 이탈이었다. 물론 그들에 대한 한국 기독교회의 역사적 평가(評價)는 반선교사적 태도와 장로교회의 체제에 대한 자유교적, 회중교회식 독립교회 운동이라고 볼 수도 있었다.

그러므로 최중진 목사의 이탈은 신앙적인 것보다는 감정적이고, 교회의 행정적인 부분으로 본다. 그렇기 때문에 그들을 한국 기독교회의 이단으로서 정죄하는 것은 약간의 여운을 남겨 두게 되는 것이다.

1915년 9월 4일부터 8일까지 전주(全州) 서문밖교회당에서 열렸던 대한예수교장로회 제4회 총회(총회장: 김필수)는 제칠일안식일예수재림교(토요일교)를 기독교회의 이단으로 결의하였다. 그것은 ‘예수재강림제칠일안식회라는 회에 유혹을 받아 그 교회의 교리가 올라고 하던지 그회로 가는 교우에 대하여 처리하는 건은 그 교회 교리가 올라하는 자에게 대하여는 그 당회가 권면하고 만일 직분 있는 자에게는 권면하여도 되지 아니하면 면직시키기로 하오며, 그 교회로 가는 자에게 대하여는 그 당회가 강권하여 보아서 중시 되지 아니하면 그 당회가 데명하는 것시 율혼줄노 아오며’ 라고 했다.

대한예수교장로회 총회는 1869년 미국에서 발생한 제칠일안식일예수재림교에 대하여 미국 기독교회의 이단 규정에 따라서 통상적으로 기독교회의 이단으로 취급하고, 안식교(安息敎)에 미혹되거나 빠진 직분자를 처리한 것으로 본다.

그리고 1916년 9월 2일부터 7일까지 평양신학교에서 열렸던 대한예수교장로회 제5회 총회(총회장: 양전백)에서는 본 교인과 로마 교인의 결혼(結婚) 문제를 다루었다. ‘박정찬 시가 우리 예수교장로회 교인이 로마 교인으로 더브러 결혼하는 일을 엇지 처리할는지 못느되 되하야 정치위원회에 위임하야 정치를 싹혀 상당하게 의당하야 로회에 보고케하기로 결당하다’ 고 했다.

대한예수교장로회 총회의 정치부 보고는 다음과 같다.

‘1. 로마 교인과 결혼하는 일은 위퇴한즉 당회가 성혼 안 되도록 권면하고 임의 성혼한거시면 죄에 빠지아니하도록 권면할 일 2. 로마교를 숭배하는 안해를 둔 사람의 장로될 여부에 대하여는 덩례(定例)를 서우기란 하오니 각 로회가 그 형편을 작명할 일’.

대한예수교장로회 총회는 로마 가톨릭[天主教]에 대한 신앙적 입장을 분명히 밝힌 것이다. 그것은 로마 가톨릭 추종자들과의 결혼을 금하며, 그 추종을 불허하는 것이다. 그러므로 한국 기독교회는 로마 가톨릭과 유대관계를 금해야 한다.

그리고 1916년 6월 30일, 재령 남산현(南山峴) 교회당에서 소집되었던 제10회 황해노회에서는 ‘봉산군(鳳山郡)에 있는 신원교회의 김장호(金庄鎬) 목사의 성경 해석이 불합함을 권면하고 금년 총회 총대는 정지케하다’ 라는 결의가 있었다. 황해노회는 김장호 목사를 휴직 처분한 것이다. 그의 비성경적 해석 때문이다. ‘모세의 홍해(Red Sea) 도화를 간조(干潮) 현상이나 갈대밭의 도화로 설명한 것이요, 예수님께서 5천 명 이상을 먹인 이적을 일으킨 사건을 당시의 청중들이 점심을 지참한 것으로’ 합리화

시켰기 때문이다.

김장호 목사는 1918년 신원교회에서 조선기독교교회(朝鮮基督教會)를 설립하여 이른바 자유교회파(自由教會派)를 형성하였다. 바로 이 사건을 한국 기독교회 역사에 있어서 소위 최초의 신학적인 이단으로 간주할 수 있다. 김장호 목사의 비정통적인 성경 해석이란 모세의 홍해 도하를 간조 현상이나 갈대밭 도하로 설명한 것과 예수님이 5천 명을 기적으로 먹이신 것을 그들이 전부 점심을 싸가지고 왔다는 것으로 합리화시키는 일이다.

물론 이것은 김장호 목사의 독자적인 성경 연구의 결과로서 초래된 것이 아니다. 여기에는 공위량(William C. Kerr) 선교사의 자유주의적 성경해석의 영향을 받은 데 있다. 그는 1908년에 우리나라에 들어와서 선교 활동을 하였으나, 구미(歐美)의 자유주의 성경 해석을 도입하여 가르친 장본인인 것이다. 그래서 황해노회는 장로교회 선교부에 강력한 항의를 하였다.

그리고 그는 최초로 한국 교회에서 추방당한 선교사(宣教師)가 되었다. 김장호 목사는 1918년 신원(新院)교회에서 조선 기독교회를 발족하였고, 1920년에는 하나의 기독교회 종파로서 나타났다. 김장호 목사는 1923년 경북노회에서 이만집(李萬集) 목사가 자치교(自治敎)를 제창하고 노회에서 이탈하자 그와 친교를 맺기도 했다. 이만집 목사파는 1928년에 경상도와 충청도 지방에 세력을 펴뜨려, 당시 대구에 10, 영양에 3, 경주에 1, 도합 14군데의 교회당이 있었고 그의 추종자는 약 400명이었다.

대한예수교장로회 제12회 총회는 이만집 일파 탈퇴 건을 처리하였다. 그 내용은 다음과 같다. ‘리만집 박영조 량인이 본회를 탈퇴하고 자치교파(自治敎派)를 선언하였으니 해로회가 명부에 제명한 거시 헌법대로 덕당히 처리한 일’이라고 했다. 이만집 목사는 1917년 경북노회에서 목사 안수를 받았고, 대구 남성정교회를 목회하였다. 당시 선교사 어도만(魚塗萬)과 함께 동사하였고, 남성정교회의 당회원들 사이에 불화가 노회로 비하되

고, 노회는 이만집 목사를 제명한 것이다. 이만집 목사는 노회의 처리에 불복하고 소위 자치교(自治敎)를 설립하였다. 당시 언론은 외국 선교사들에 맹종하는 데에서 벗어난 조선교도의 자각(自覺)과 자치(自治)라고 했다.

이만집 목사는 하나의 종파(宗派)운동을 하였고, 여기에 대구 남산교회 박영조(朴永祚) 목사, 서울 북감리교의 이병제(李炳載) 목사, 신원교회 김장호 목사 등이 합세하여 경상도와 충청도에서 크게 나타났다. 그러나 그 후에 그들 중에 김장호 목사는 친일파(親日派)에 속하게 되었고, 스스로 신앙적 모순에 빠져 기독교회를 이탈하였다.

대한예수교장로회 제12회의 총회는 기독교회의 신앙과 신학적 이질성을 가진 교회와 지도자들을 이단으로 규정하였다. 또한 우리나라 기독교회 안에 소위 무교회주의(無敎會主義) 운동이 들어왔다. 그들에 의해서 기독교회의 다른 종파를 형성케 되었다. 그러나 역사적 한국 기독교회는 무교회주의를 이단으로 정죄하게 되었다. 그들 가운데 최초의 사람은 김교신(金敎臣)인데, 그는 1920년 일본 유학 당시에 내촌감삼(內村鑑三)의 문하에서 크게 영향을 받았다.

김교신은 성서를 통한 조선의 구원을 궁극의 목표로 하는 민족주의적 기독교 신앙을 불리일으켰던 것이다. 그리고 1927년에 <성서조선(聖書朝鮮)>을 창간, 발행하였고 여기에 동인(同人)으로서 함석헌, 양인수, 유석동, 정상훈, 그리고 송두용제씨 등이 활동했다. 또 김교신 씨와 친분이 있는 분들 가운데는 감리교의 이용도 목사가 있었다.

또 하나는 최태용(崔泰瑠) 씨의 복음교회 운동이다. 그 역시 내촌감삼에게 깊은 영향을 받고, 1925년부터 천래지성(天來之聲)과 1928년부터 영과 진리 등을 발행하여 현실 교회의 비판, 한국적 신학 모색, 그리고 선교사에 대한 비판으로 초지일관 무교회주의 정신을 고취시켰다. 그는 말하기를 “조선의 구원을 교회에 의탁하지 말고, 하나님의 말씀에 직접 의지하라”고 했다.

그리고 1935년 12월에 복음교회(福音教會)를 창설하여 하나의 기독교회의 종파를 이룩하였다. 그러나 역사적 한국 기독교회는 그들의 독선적이고 주관적인 성경 해석과 무교회주의적 교회 행정을 비판하고, 기독교회의 이탈자로 본 것이다.

둘째, 1930-1950년 한국 기독교회 이단 종파들의 잠복기(潛伏期)

한국 기독교회는 기독교회 이단 종파들의 잠복기(潛伏期)를 1930년에서 1950년으로 본다. 그것은 1930년대에 우리나라의 기독교회 안에는 광적 신비주의(狂的神秘主義)가 발생하게 되었고, 기독교회의 이단 종파들의 근원을 이룩하게 되었기 때문이다. 이것을 자세히 설명한다면, 이미 언급한 대로 우리 민족과 기독교회가 일본의 제국주의 밑에서 갖은 핍박과 박해를 당하므로, 일부 기독교회 지도자들과 성도들이 신앙적인 돌파구를 찾기 위해서 애를 썼다. 그들은 산으로 들로 나아가서 신앙운동을 형성해 있었는데, 그것은 소위 엑스터시(Ecstasy), 즉 광적 신비주의 운동인 것이다. 이것은 비성경적 신비주의를 말한다. 그 보기를 몇 가지 들면, 그 중에 1927년 원산의 유명화(劉明花)라는 여인의 신비주의 운동을 들 수 있다. 그 여자는 자기에게 예수님이 친림(親臨)했다고 하며 입신과 방언, 예언과 신유 등을 자행했다. 유명화는 이용도 목사에게 영향을 주기도 했으며, 이용도 목사는 원산에서 유명화의 설교를 듣던 중에 그 여자의 말소리에서 예수의 음성(音聲)을 들은 것으로 여기고 유명화의 발 앞에 엎드려, “주여”라고 까지 한 일이 있었다.

그리고 또 하나의 예는 1932년 11월에 한준명(韓俊明) 씨의 강신극(降神劇)이다. 그는 간도에서 평양으로 와서 소위 강신극을 꾸미는 데 주동

역할을 했다. 그 때 한준명은 모신(某神) 모녀(某女)의 탁언이, “한준명은 6월 9일 모녀와 결혼하여 270여 일 후, 1934년 3월 백주(白晝)를 차지할 대성자 광진(光振)을 낳으리라. 박승걸(朴承傑)은 모녀와 결혼하여 석양(夕陽)을 차지할 대성자 광재(光在)를 낳으리라”고 예언하였다. 이것은 일종의 신비극으로서 혼음(混淫)에 불과한 것이다.

민정배 교수는 이것을 우리나라 이단 종파에 있어서 섹스 모티브의 시발점으로 간주하며, 통일교의 혼음원리와 유사성을 지적하기도 했다. 대한예수교 평양노회는 비성경적 원리를 유포한 한준명 씨를 기독교회의 이단자로 단정하였다. 물론 이것은 기독교회의 분별력 있는 책벌인 것이다. 그런데 이용도 목사는 신앙적 차이는 무시하고 그와 더불어 손을 잡고 예수교회를 창설하기도 했다.

또 하나의 반기는 1934년 원산 신학산(神學山) 수도원 백남주(白南注) 씨의 비성경적 신비주의 운동이다. 그는 새 생명의 길의 선포자로 나섰고, 예수교회의 헌법 초안자이기도 하며, 〈예수지〉 창간자로서, 이용도 씨, 이종현 씨 등과 예수교회를 세워 군림하기도 했다. 그리고 그는 신학을 빙자하여 본처 한인자를 두고도, 여신도 김정일(金貞一)과 동거하여 딸을 낳기도 하였다.

그리고 광적 신비주의에 있어서 가장 뚜렷한 예는, 1935년 봄, 평북 철산에 김성도(金成道)라는 여자의 점신주의이다. 그 여자는 히브리서 9장 25절의 ‘두 번째 나타나리라’는 구절을 ‘새 주님’이라고 해석했다. 그리고 새 주님 노래까지 만들어 불렀던 것이다. 김성도라는 여자는 한 걸음 나아가서 성령을 부어준다고 하여 그의 추종자들에게 눈을 감고 하늘을 쳐다보며 입을 크게 벌리라고 했다. 그리고 자신은 냉수를 입에 한 모금 머금고 그것을 청중을 향해 내뿜어 받게 했던 것이다.

이와 같이 점신적 행위를 자행했던 김성도는 당시 광적 신비주의에 빠졌던 백남준 씨와 한 그룹이 되어서 더욱 발광을 했었다. 그러나 그들은

자체 안에서 백남주 씨와 김성도를 서로 이단이라 단죄하고, 분열을 초래하여 마침내 그들의 존재는 기독교회에서 사라졌다.

1935년 7월경에 또 한 사람이 나타났는데 그는 황해도 출신의 황국주(黃國柱)라는 사람이다. 그는 간도(間島) 용정(龍井)에서 활동하다가 백일 기도 후에 머리와 수염을 길러 그 풍채를 흡사 예수님의 초상화(肖像畵)처럼 꾸미고, 자신은 특별한 계시를 받아 자기의 목이 잘리고 예수의 목이 그 위에 붙었다는 황당한 말을 했다.

이것이 소위 목가름으로서 황국주 씨는 자신의 머리는 예수의 머리고, 피도 예수의 피요, 그리고 마음도 예수의 마음이라고 했다. 그때에 예수의 화신(化身)을 구경하고자 도처에서 많은 사람들이 운집하기도 했다. 뿐만 아니라, 그는 60여 명의 남녀와 함께 새 예루살렘을 찾아 서울을 향해 긴 여행을 한 일이 있었다.

황국주 씨는 큰 소리치기를 “우리는 요단강을 건너와서 남녀간의 성문제는 초월했다”고 하였다. 그러나 그는 운산(雲傘)의 유치원 보모와 7계를 범하고 그의 정체가 드러났었다. 황국주 씨는 자기의 행방을 삼각산에 감추었고, 그곳에 기도원을 세우고 소위 목가름과 피가름의 원리를 실제로 가르쳤다. 이 가름의 과정(過程)이 일종의 혼음(混淫)이요, 영체교환(靈體交換)인 것이다.

그러나 1933년 평안도의 안주노회가 황국주 씨를 비롯해서 유명화 등을 위험한 이단이라고 정죄하였고, 그 해 가을 대한예수교장로회의 총회도 이 사실을 확인하였다.

이와 같이 1930년대에 우리나라 기독교회 안에는 광적 신비주의가 일어났었다. 그리고 이것을 체계화하고 이념화시킨 사람은 이용도 목사였다. 그는 감리교의 협성(協成)신학교를 졸업한 감리교의 목사였으며, 당시의 전형적인 부흥사였다. 이용도 목사는 민족적 고난을 겪고 있는 백성들에게 내세적(來世的) 비전을 제시했고, 정열에 불타는 그의 메시지는 국

민들의 심금을 울렸다.

그러나 그는 광적 신비주의에 깊이 빠졌고, 그것을 그리스도에 대한 몸부림치는 사랑으로 표현하기도 했다. 뿐만 아니라 이용도 목사는 신(神)과의 영적 합일(合一)을 신랑에 대한 신부의 성애(性愛)로 비유하여 말하기도 했다. 그는 마침내 신(神)과 사랑의 융합을 통해서 주님과 혈관적 연결을 이룬다고 했다. 그는 한 걸음 더 나아가서 자기를 고난 당하신 그리스도와 동일시(同一視)했다. 그러므로 한국 기독교회는 그의 경건을 의심했고, 황해도회는 1931년 8월 12일 금족령을 내렸고, 평양노회는 1932년 7월에 이용도의 부흥회를 단죄했으며, 1933년 9월에 대한예수교장로회 제22회 총회는 그를 이단으로 정죄하게 된 것이다.

이와 같이 1930년대의 광적 신비주의는 일부 기독교회들의 신앙적 형식화와 교권주의자들의 횡포, 또한 선교부의 일방적인 정책 등에 대한 하나의 반향적인 요인으로 발생하게 되었고, 여기에 일본의 혹독한 박해로 기인되었다. 이미 언급한 대로 기독교회 이단 종파들은 여기에 뿌리를 박고 자라게 된 것이다. 1930년대에 사회와 기독교회에 물의를 일으켰던 소위 이용도 목사의 예수교회는 역사적 기독교회의 분별력 있는 신앙적 판단과 행정적 조치로써 잠적해 버렸다. 대한예수교장로회 제22회 총회는 평양(平壤)을 중심한 소위 광적 신비주위 집단을 이단(異端)으로 치리하였다.

‘각 로회 지경 내 이단으로 간주할 수 있는 단테(리룡도, 백남주, 한준명, 리호빈, 황국주)에 미혹지 말나고 본총회로서 각 로회에 통첩을 발하여 주의식히기로 가결하다’라고 했다. 그들은 이용도 목사와 백남주의 예수교회, 한준명의 접신극, 이호빈 목사의 예수교회, 황국주의 목가름 등등이다.

반면에 1931년 8월 12일 황해도회, 1932년 7월 평양노회, 1933년 2월 중순 안주노회, 그리고 1933년 감리교 중부연회 등이 그들을 이단으로 규

정하였다. 황해노회의 결의 내용은 다음과 같다. ‘이용도 목사는 재령교회를 횡방한다. 여신도들과 서신 거래를 자주한다. 불을 끄고 기도를 한다. 교역자를 공격한다. <성서조선>이라는 잡지를 선전한다. 무교회주의 자요, 교회를 혼란케 하는 자이다’ 라고 했다.

대한예수교장로회 제22회 총회와 각 노회는 광적 신비주의(狂的神秘主義)를 기독교회의 이단으로 정죄하였다. 그리고 대한예수교장로회 제24회 총회는 1935년 9월 6일부터 13일까지 평양 서문밖교회당에서 열렸고, 총회는 제23회 총회 정치부 보고 건을 처리하였다. 그것은 남대문교회의 김영주 목사가 창세기 저자가 모세가 아니라고 주장하는 것과 김춘배 목사가 <기독신보> 977호에 기재한 ‘장로회 총회에 올리는 말삼’이란 제하에 ‘녀자의 교권을 줌이 올리는 주장’을 하는 문제를 다루었다. 성경의 구약 창세기(創世記) 저자(著者) 문제는 정치부에 위임하여 내년 총회시에 보고케 하였다. 그리고 ‘녀권의 문제, 장노교 총회에 올리는 말씀(<기독신보>), 1934. 8. 22일자’를 처리하였다. 이것은 대한예수교장로회의 총회 안에 신학적(神學的)으로 보수주의와 자유주의 존재로 인한 것이었다.

1926년 대한예수교장로회의 총회는 캐나다연합교회와 유대관계를 맺어서 함경도(咸慶道)를 선교 구역으로 주었고, 그들의 신학적 입장은 자유주의(自由主義)였다. 그들은 젊은 지도자들을 캐나다에 유학(留學)시켰고, 그들은 신학적 자유주의를 배우고 한국 기독교회에 영향을 끼쳤다.

대한예수교장로회 총회는 총회 연구위원의 보고를 받았다. ‘모세의 창세기 저작(著作)을 부인하는 사람은 장로교의 목사 됨을 거절함이 가하다’고 했고, ‘여권 신장(女權伸張)의 이론은 세상에 풍미하는 사조(思潮)에 영합하여 성경을 해석하는 자들이기 때문에 교회의 정계 처함이 옳다’고 했다.

대한예수교장로회 제24회 총회 회의록의 연구원의 보고를 보면,

‘……그런 사람은 우리 교회 신조 제1조에 위반하는 자이므로 우리 교회의 교역자 됨을 거절함이 가하다 하나이다’라고 했다. ‘성경의 파괴적 비평을 가르치는 교역자들과 성경을 시대사조에 맞도록 자유롭게 해석하는 교역자들을 우리 교회 교역계에서 제외하기 위하여……’라고 했다.

또한 단권성경주석에 대하여, ‘황해로 회장의 헌의중 신생사 발행 성경주석에 대하여는 우리 장로회의 도리에 불합한고로 우리 장로회에서는 구덕지 안코 그 주석에 집필한 본 장로회 사역자의게는 소관된 각 교회에서 살핀 후에 그들로서 집필한 정신태도를 기관지를 통하여 표명케 함이 가한 줄 아오며’라고 했다.

단권성경주석인 아빙돈(Abingdon) 단권 주석은 감리교가 선교 50주년 기념으로 류형기(柳澄基) 목사가 편집하여 번역 간행된 것이다. 이 번역에 장로교회의 송창근, 채필근, 한경직 목사 등이 참여했다.

대한예수교장로회 제25회 총회는 삼산노회에서 만국주일공과, 제8공과의 33페이지 하반 제2행에 ‘사귀는 죽은 자의 신이라는 연구는 본 장로회 교리에 위반된 것인즉 해편집자에게 주의식혀 달나는 헌의는 주일학교 연합회 총무에게 주의식키난 것이 가하오며’라고 했다. 또 적극신앙단에 대한 답변서(答辯書)에서 ‘적극신앙단의 항의서에 홍사단과 수양동우회와 적극신앙단에 교역자가 가입함으로 폐해잇다함에 대하여 적극신앙단은 본장로회교회에 위반이 됨으로 총회 24회가 이단으로 결정하였스니’라고 했다. 대한예수교장로회의 총회는 사귀(邪鬼)는 죽은 자의 신이라는 것이 장로회 교리에 위반됨을 천명하였다. 그러므로 서울 신림동 성락교회의 김기동 목사가 ‘귀신은 죽은 자의 사후 혼령’이라고 주장하는 것은 잘못된 것이다. 김기동 목사는 그의 마귀론에서 귀신(鬼神)은 ‘불신자의 사후 존재’라고 했다. 여기에 대해서 1989년 9월 19일부터 22일까지 서울 평안교회에서 열린 대한예수교장로회(합동) 제74회 총회(총회장: 이성택)는 김기동 목사를 이단으로 규정하였다.

그리고 대한예수교장로회 제 27회 총회는 신사참배(神社參拜)를 결의하였고, 조선총독, 총감, 경무국장, 학무국장, 조선군사령관, 총리대신, 척무대신, 제 각하에게 전보를 발송하기로 했다. 대한예수교장로회 제27회 총회의 성명서는 ‘아등(我等)은 신사(神社)는 종교(宗教)가 아니오 기독교의 교리(敎理)에 위반하지 않는 본의(本意)를 이해하고 신사참배가 애국적(愛國的) 국가의식(國家儀式)임을 자각하며 또 이에 신사참배를 솔선(率先) 거행하고 추히 국민정신총동원에 참가하여 비상시국 하에서 총후(銃後) 황국신민으로써 적성(赤誠)을 다리기로 기(期)함’ 이라고 했다.

이것은 대한예수교장로회 총회가 일본제국주의 앞에 굴복한 가장 비참한 총회의 결의였고, 소위 대한예수교장로회 총회의 친일파(親日派)들의 득세였다. 대한예수교장로회 총회는 신사참배(神社參拜) 결의로 인해서 출옥 성도들과 신앙적 마찰을 초래하였고, 결국 대한예수교장로회의 총회는 총회(總會)와 고려파(高麗派)로 분열되고 말았다.

셋째, 1950-1980년 한국 기독교회 이단 종파들의 포교기(布敎期)

한국 기독교회는 기독교회의 이단 종파들의 포교기(布敎期)를 1950년에서 1980년으로 본다. 1930년대의 광적 신비주의는 김백문(金百文) 씨에 의해서 계승되고 형성되었다. 그는 경기도 파주군 임진면 섭전리에 이스라엘수도원을 세워 새 원리를 강론하였는 바, 이것은 이용도 목사의 영적인 신인(神人) 합일주의를 이론적으로 구체화한 것이다. 김백문 씨의 첫 시도는 ‘성서신학(聖神神學)’을 쓴 것이며, 이것은 1954년 3월 2일에 발행하였다.

그 내용은 신약성경 요한복음 1장부터 17장까지를 이용도식으로 풀이

한 것이다. 뿐만 아니라 김백문 씨는 이용도 목사의 소위 공생애(1930-1933) 동안 전국 각지를 다니면서 집회할 때에 줄곧 따라다녔고, 참석하여 많은 것을 배웠던 것이다.

또한 1944년 4월 경북 보현산(普賢山) 박동기(朴東基) 씨의 시온산제국이 발생하였고, 그는 그 지역에서 포교에 광분하였다. 이것은 정치적 신앙적 환상(幻想)과 재림주 대망을 갈망한 일종의 민족적인 수난의 부산물로 발생했던 것이다. 또한 이것은 과대망상(誇大妄想)에 빠진 기독교회의 개인적인 지도자에 의한 이상적인 꿈의 발로로 기인된 것으로 일종의 기독교회 이단 종파로 전락하였다.

물론 그들은 우리 민족사(民族史)에 있어서 자신들의 신앙의 힘으로 일본을 대항하고 자신들을 보호한 것이 하나의 역사적 사건이 될 수 있을는지 모르나, 역사적 기독교회 입장에서 보면 그들은 기독교회의 이름을 빙자한 독선이다. 그리고 자기 왕국의 실현을 위한 비성경적인 집단에 불과하다.

1950년에 김백문 씨의 영향을 받아, 기독교회의 한국적인 쌍둥이 이단이 생겼으니 곧 문선명(文鮮明) 씨와 박태선(朴泰善) 씨이다. 박태선 씨는 1950년대에 한국 교회를 온통 뒤흔들어 놓았고, 그의 전국적인 부흥회는 견잡을 수 없이 한국 교회를 휩쓸었다. 그리고 일부 기독교회의 지도자들이 그의 집회에 가세하기도 했었다. 그는 그 여파(餘波)를 몰아 2, 3년간 계속 부흥회를 통해서 자기의 집단을 형성했고, 신앙촌을 건립하여 자칭 동방의 의인으로 군림하여 오늘의 신앙촌 기업주가 되었다.

그러나 한국 교회는 그의 비성경적인 해석과 고도의 수법을 통한 착취와 군중을 미혹하는 최면술(催眠術)과 안찰(按察)을 관찰하였고, 1956년 2월 15일 대한예수교장로회 경기노회는 박태선 집단을 기독교회의 이단으로 정죄하였다.

한편 문선명 씨는 국내의 부식(扶植)이 어렵고 포교 활동에 치명적인

사건들을 당하자 국외 포교를 시작했다. 1970년대에 미국과 일본에서 온 갓 포교 활동을 하던 중 불과 몇 년 만에 문선명 씨는 미국에서 경제적 기반을 닦게 되었다. 그는 서서히 미국(美國)의 주요 도시를 순회(巡廻)하면서 ‘희망의 날’ 집회를 하여 자신을 ‘문 예수’ 혹은 ‘재림주(再臨主)’로 부각시켰다. 그는 현대의 매스컴을 통하여 여러 나라에서 갑작스러운 포교(布教)와 발광적 집회를 하였다.

문선명(文鮮明)은 인도 지나 사태 이후 약간의 긴장과 불안해 있는 우리나라의 사회와 기독교회에 다시 나타나서 1970년대의 이단적인 돌풍을 일으켰다. 문선명 집단은 경기도 가평군 설악면 일대에 문선명 교황청(敎皇廳)을 세우고 있다.

이상에서 보는 대로 우리나라의 기독교회 이단 종파의 발생은 하나의 역사적 계보(系譜)를 이룩하였다. 그것은 1930년대에 벌써 신학적인 자유주의 영향과 일본 제국주의의 박해에서 신앙적 돌파구를 찾았던 일부 기독교회의 지도자들과 성도들이 잘못 형성한 신비주의, 곧 광적 신비주의로부터 기인되었던 것이다.

그리고 그것을 체계화시킨 사람이 예수교회의 이용도 목사였고, 그의 영향을 받은 사람이 1950년대 이스라엘수도원의 김백문 씨였으며, 그의 사상적 영향을 받은 사람이 오늘날 천부교 혹은 전도관의 박태선 씨와 세계기독교통일신령협회의 문선명 씨인 것이다.

그밖에 광적 신비주의 영향을 입어 독자적인 기독교회의 이단 종파를 형성한 용문산의 나운몽 씨, 계룡산의 양도천 씨와 이유성 씨, 보현산의 박동기 씨와 양백마 씨, 일월산의 김한국 씨, 그리고 동방교의 노광공 씨 등이 있다. 그러나 한국 기독교회는 한 세기 동안 험산준령과 풍랑을 거듭 만났을지라도 이질적인 신앙과 신학에는 배타적이고, 기독교회의 이단 종파들에 대해서는 비판적이었다.

그것은 한국 교회가 대체로 역사적 기독교회의 복음을 그대로 받아들

였고, 초대 한국 기독교회 선교사들의 청교도적 신앙, 민족의 고유한 전통적인 보수주의 사상적 바탕 위에 기독교회를 이룩한 까닭이다. 다시 말하면 한국 교회는 성경의 완전 영감된 말씀을 개인생활과 교회생활, 그리고 사회생활에 적용하여 기독교회의 문화를 모든 분야에서 이룩하였기 때문이다.

넷째, 1980-2000년 한국 기독교회 이단 종파들의 발악기(發惡期)

한국 기독교회는 기독교회 이단 종파(異端宗派)들의 발악기(發惡期)를 1980년에서 2000년으로 본다. 현재 한국 기독교회 안에는 약 140종류의 기독교회 이단 종파들이 있고, 여기에 미혹된 그들의 추종자들은 약 2백만 명이 되고 있다.

한국 기독교회의 소위 장자교단(長子敎團)으로 자부심을 가지고 있는 대한예수교장로회의 합동, 고신, 그리고 통합 총회(總會)들의 기독교회 이단 종파들에 대한 최근 대책을 보면 다음과 같다.

대한예수교장로회 합동 제68회 총회는 통일교(統一敎) 호칭 문제를 문선명 집단(文鮮明集團)으로 결의하였다. 대한예수교장로회의 동서울 노회장 신광호 씨는 ‘소위 통일교단 문선명 집단의 호칭 문제의 건은 문선명 집단, 문 집단으로 정할지언정 통일교란 호칭을 하지 않음이 가한 줄 아오며’라고 했다. 왜냐하면 문선명 집단은 기독교회가 아닌 기독교회의 이단이며, 적그리스도의 집단이며, 니골당이기 때문이다.

최근에 문선명 집단은 세계기독교통일신령협회, 통일교에서 세계평화가정연합회로 그 명칭을 바꾸었다. 그리고 그들은 참가정실천운동본부를 운영하고 있다. 대한예수교장로회 제69회 총회는 문선명 집단 산하 업

체 생산품 불매운동을 추진기로 하였다. 대한예수교장로회의 중부산노회장 옥치상 씨는 ‘문선명 집단 업체 생산품 불매운동 청원의 건은 정치부로’ 라고 했다.

대한예수교장로회의 총회 정치부는 ‘중부산노회장 옥치상 씨가 청원한 문선명 산하 업체에서 생산하는 물품 불매운동 추진의 건은 총회 차원에서 불매운동 추진함이 가한 줄 아오며’ 라고 했다. 문선명 집단은 약 40개의 기업체가 있고, 40개의 기관과 단체가 있다.

대한예수교장로회 제74회 총회는 김기동 씨를 이단으로 규정하였다. 김기동 목사의 귀신론(鬼神論)에 신앙적 문제가 제기되었기 때문이다. 김기동(金箕東) 목사는 귀신은 불신자(不信者)의 사후 존재라고 주장하였다. 그러나 악령(귀신)은 타락한 천사(天使)로서, 사단(Satan) 혹은 마귀(Demon)가(사 14:12-14; 겔 28:15-17; 계 12:7-9) 하늘의 천사들을 유혹하여 된 것으로 믿는다(계 12:3-4). 그리고 선지자 이사야는 당시 유대 백성들이 이방신, 점신술자에게 그들의 장래 문제에 관하여 문의한 신앙적 풍습을 꾸짖었는데, 특히 사자(死者)를 위하여 죽은 자에게 구하는 것은 가장 모순된 것임을 지적하였다. 왜냐하면 죽은 자는 하나님의 심판을 받아 하나님의 나라나 혹은 지옥으로 가고(눅 16:20-25; 창 5:24), 생명 세계에 간섭할 수 없기 때문이다.

대한예수교장로회 제75회 총회는 탁명환 씨를 본 교단 강단(講壇)에 세우지 않기로 가결하였다. 탁명환 씨는 〈현대종교〉 발행인이며, 국제종교문제연구소, 한국종교문제연구소의 대표로서, 기독교회의 이단 종파들을 열심히 비판하였다.

그러나 탁명환 씨는 일부 기독교회의 이단 종파들과 야합한 일이 있었다. 특별히 기독교회의 성직자들을 출판물에 의한 명예훼손으로 수십 명을 법정(法院)에 고소한 일이 있었다. 기독교계 사이버언론에 대한 진정서(陳情書)에서 보면, 탁명환 씨의 비리(非理)가 자세히 언급되어 있다. 그

내용 중에, 제13대 김영삼 대통령의 통일교 관련 폭로 대가로 황영시에게 3억 원 뇌물 받음, 전경환 씨로부터 1억 원을 받고 오대양 사건을 은폐하여 준 사건, 이단으로 몰아세워 교계인사로부터 금품 갈취한 사건, 무인가 신학교 정비를 내세워 무인가 신학교로부터 거액을 갈취한 사건, 축첩사건 등등이다. 이와 같이 탁명환 씨의 활동은 일부 기독교회로부터 인정받지 못하였다.

그리고 그는 박윤식 목사의 운전기사 임흥천 씨에 의하여 살해(殺害)되었다. 이것은 매우 불행한 사건이다. 탁명환 씨는 한국 기독교회의 이단 종파들을 척결하는 데 많은 공헌이 있는 반면에 그의 사소한 행적으로 그의 업적이 손상된 것을 안타깝게 여기는 것이다.

대한예수교장로회 제76회 총회는 이장림을 이단으로 규정했다. 이장림의 다미선교회는 1992년 10월 28일 휴거한다고 세상을 떠들썩하게 하였다. 그러나 아무도 휴거하는 사람은 없었다. 이와 같이 시한부(時限附) 종말론은 기독교회로부터 이단으로 규정되었다.

대한예수교장로회 제78회 총회는 트레스 디아스를 엄히 경계(警戒)하여 제지하도록 하였다. 트레스 디아스(Tres Dias)는 가톨릭의 꾸르시오(Roman Catholic Cursillo: 스페인어로 기독교 세미나라는 뜻을 가짐)에 근원을 두고 있다. 이 프로그램은 로마 가톨릭에서 33차례의 훈련을 통해서 1951년 3월에 완성했다. 1966년에 로마 교황이 이 꾸르시오를 전세계의 교구에서 실시하도록 했다. 이것이 미국에 건너가서 트레스 디아스(Tres Dias, 스페인어로 사흘)로 변형되어 3박 4일 동안 강의, 그룹토의, 찬양, 섬김 등의 훈련을 하는 것으로, 철저히 비밀(秘密)로 하고 있다. 현재 우리나라 기독교회 안에는 15개 이상의 트레스 디아스가 있다. 물론 건전한 트레스 디아스는 목회자의 추천을 받아 참여할 수 있지만, 그 밖의 것은 일체 참여를 불허하였다.

대한예수교장로회 제80회 총회는 무료신학교(無料神學校)를 일고의

신학적, 신앙적으로 가치 없는 집단으로 밝혔다. 신천지교회(新天地教會) 이만희 씨의 무료신학교는 박태선과 계통의 유재열의 장막성전에서 이탈(離脫)한 집단이다. 그리고 그의 무료신학교는 무인가 불법학원이며, 요한계시록을 자의적으로 해석하여 약속한 목자와 성전을 자신과 신천지교회로 풀이한다.

대한예수교장로회 제81회 총회는 류광수 씨 다락방을 이단으로 규정하고 관련된 자를 각 노회별로 시벌(施罰)하기로 하였다. 류광수의 다락방 운동은 구원론과 교회론에 문제가 있음을 밝히고, 기독교회의 이단으로 규정하였다.

대한예수교장로회 제82회 총회는 빈야드운동에 참여하거나 동조(同調)하는 자를 다락방운동에 참여(參與)하는 자에 대하여 하는 것같이 징계(懲戒)하기로 하였다. 미국 캘리포니아의 애나하임(Anaheim California)에 있는 빈야드교회(Vinyard Chrstian Fellowship)를 이끄는 존 Wimber(John Wimber)를 중심으로 성령의 능력을 강조하는 기독교회의 교단 혹은 교파이다.

반면에 존 아노트(John Arnott)가 개척한 토론토 공항교회(Toronto Airport Vinyard)를 중심으로 한 성령 체험을 강조하는 빈야드운동이 있다. 전자(前者)는 성령의 권능주의이며, 후자(後者)는 성령 체험주의이다. 그들은 성령과 사역에 대한 이해가 치우쳐 있고, 거룩한 웃음, 떨림, 쓰러짐, 짐승소리 등을 정당화하기 위한 그들의 성경해석(聖經解釋)은 옳바르지 않으며, 또한 예배의 무질서도 바람직하지 않음을 밝혔다.

대한예수교장로회 제83회 총회는 말씀보전학회를 이단으로 규정하였고, 이유빈의 예수전도협회와 열린예배, 열린교회, 하나님의 칭호와 기독교장래문화에 대하여 다루었다. 그리고 1999년 제84회 총회는 이유빈의 예수전도협회 등을 이단으로 규정하였다. 현재까지 대한예수교장로회 총회(合同)은 약 14개 종파들을 기독교회의 이단 집단으로 규정하였다. 그

들은 다음과 같다.

나운몽, 박태선, 노광공, 염애경, 문선명 집단, 김기동, 탁명환, 이장림, 트레스 디아스, 무료신학교, 류광수, 빈야드운동, 말씀보존학회, 예수전도협의회 등이다.

반면에 예수교장로회 고신(高神) 총회의 기독교회 이단 종파에 대한 결의는 다음과 같다. 1991년 제41회 총회는 지방교회, 구원파, 다미선교회, 대방주교회, 애천교회, 불건전한 귀신론(김기동, 이초석, 이태화(부활의 교회), 김계화(할렐루야기도원)) 등 10개의 신앙 집단을 기독교회의 이단으로 규정하였다.

1992년 제42회 총회는 레마선교회(이명범)와 트레스 디아스 등 2개 집단을 불건전한 단체로 규정하였다. 그리고 그들을 기독교회의 이단으로 규정하였으며 교회와 교역자는 관계를 금지하였다.

1994년 제44회 총회는 할렐루야기도원, 영생교 승리 제단, 트레스 디아스, 기독교 단일파, 통일교, 여호와의 증인, 구원파, 대방주교회, 안수에 관한 것, 전도관, 이삭교회, 만민중앙교회, 스웨덴별그 신비주의, 여호와와 새일교단, 용문산 기도원, 밤빌리아 교회, 유니테리안주의, 천국간증 문제점, 일월산 기도원, 천국 복음전도회, 대순진리회, 암스트롱 이단, 장막성전, 대성교회, E.S.T., 666, 세계일가공회, 레마선교회, 물문교, 하나님의 자녀, 이슬람, 천주교, 신권도학, 엠마오선교회 등을 이단으로 규정하였다.

그리고 바하이선교, 한국기독교에덴성회, 동방교, 엘리야복음선교회, 안식교, 세계성부교회, 지방교회, 다미선교회, 크리스찬 싸이언스, 섹스교, 창가학회, 귀신론, 무료성경신학원 애천교, 뉴에이지운동, 이글레시아 니크리스도, 벨엘기도원 등을 기독교회의 이단 집단으로 규정하였다.

1995년 제45회 총회는 류광수(다락방운동)를 이단적 성격을 띤 불건전 운동으로 규정하여 본 교단에 소속된 목회자와 교인들의 참여를 일절

금하였고, 관여자는 권징하였다.

1996년 제46회 총회는 빈야드운동에 교회와 성도들의 참여를 금지하였고, 기독교회의 이단 집단으로 규정하였다.

1997년 제47회 총회는 류광수 집단을 다시 한번 기독교회의 이단 집단으로 재규정하였다. 1998년 제48회 총회는 박무수파에 대한 것을 유사종교 위원에 맡겨 철저히 연구하여 보고하기로 가결하였다.

1999년 제49회 총회는 박무수, 세계신유복음선교회, 박용기 목사 등을 기독교회의 이단으로 규정하였다. 대한예수교장로회(高神) 총회는 그동안 우리나라에 서식하고 있는 기독교회의 이단 종파들 가운데 현재 47종류를 연구, 비판하였다.

그들은 다음과 같다. 할렐루야기도원, 영생교 승리 제단, 트레스 디아스, 기독교단일파, 통일교, 여호와의증인, 구원과, 대방주교회, 전도관, 이삭교회, 만민중앙교회, 스웨덴벌그신비주의, 여호와 새일교단, 용문산 기도원, 밤빌리아교회, 유니테리안주의, 일월산기도원, 천국복음전도회, 대순진리회, 암스트롱이단, 장막성전, 대성교회. E.S.T, 세계일가공회 등이다.

그리고 이명범의 레마선교회, 조셉 스미스의 몰몬교, 하나님의자녀, 이슬람, 천주교, 신권도학, 엠마오선교회, 바하이선교, 한국기독교에텐성회, 노광공의 동방교, 박명호의 엘리야복음선교회, 안식교, 세계성부교회, 위치만 리의 지방교회, 이장림의 다미선교회, 에디 부인의 크리스찬 싸이언스, 섹스교, 창가학회, 김귀동의 귀신론, 이만희의 무료성경신학원, 조희성의 애천교, 뉴에이지운동, 이글레시아 니크리스트 등이다

반면에 대한예수교장로회 통합(統合)은 약 28종류를 기독교회의 이단으로 규정하였다. 그들은 다음과 같다. 나운몽, 박태선, 노광공, 염애경, 단군상, 문선명, 권신찬, 소천섭, 조용기, 귀신론, 밤빌리아추수꾼, 박윤식, 박명호, 이장림, 이초석, 이명범, 이요한, 박옥수, 지방교회, 한사랑선

교회, 강서중앙교회, 김계화, 황금관, 이옥희, 안식교, 트레스 디아스, 빈야드운동, 류광수 등이다.

우리는 한국 기독교회의 주류(主流)를 형성하고 있는 대한예수교장로회의 합동(合同), 고신(高神), 그리고 통합(統合) 총회들의 이단 규정들을 살펴보고, 그들은 약 89종류를 취급하였다. 현재 우리나라 기독교회 이단 종파들의 현황을 보면 다음과 같다.

소위 문선명 계통(文鮮明 系統)은 문선명의 세계기독교통일신령협회 혹은 문선명교, 정명석(鄭明石)의 국제크리스찬연합, 진성화의 생령회, 박윤식의 대성교회, 이창환의 우주신령학회, 변찬리의 성경의 원리파, 김건남의 생수교회, 장영창의 구세영우회, 장문국의 통일원리파 등이다.

그리고 박태선 계통(朴泰善 系統)은 박태선의 천부교, 조희성의 영생교, 이영수의 한국기독교에텐성회, 김종규의 대한이삭교회, 유재열의 장막성전, 구인회의 천국복음전도회, 김풍일의 실로등대중앙교회, 이만희의 신천지교회, 이현석의 한국기독교승리제단, 노광공의 동방교, 김순린의 한국중앙교회, 권옥찬의 대한기독교천도관, 제정렬의 산성기도원, 장영실의 백마십자군, 최규원의 찬사마귀교, 최충일의 재림예수교 등이다.

이유성 계통(系統)은 이유성의 여호와 새일교, 유진광의 신탄새일교, 김화복의 서울중앙교회, 김인선의 스룹바벨 등이다.

그리고 김기동 계통(系統)은 김기동의 서울 성락교회, 이초석의 한국예루살렘교회, 한만영의 그레이스 아카데미, 이명범의 레마복음선교회, 이태화의 주산해원 등이다.

그리고 권신찬 계통(系統)은 권신찬의 한국기독교복음침례회, 박옥수의 기쁜소식선교회, 이복철의 대한예수교침례회, 김갑택의 샬롬남원교회 등이다.

토요일교 계통(土曜日敎系統)은 화이트의 토요일교, 안상홍의 하나님의 교회, 박명호(朴明鎬)의 엘리야복음선교회 등이다.

또한 시한부종말론 계통(時限附終末論系統)은 이장립의 다미선교회, 권미나의 성화선교회, 하방익의 다배라선교회, 전양금의 다니엘선교회, 이재구의 시온교회, 오덕임의 대방주교회, 유복중의 혜성교회, 임순옥의 중앙예루살렘교회, 공명길의 성령쇄신봉사회, 이현석의 한국기독교승리제단, 공용복의 종말연구회, 양도천의 세계일가공회, 김성복의 일월산기도원, 원인중의 예루살렘교회, 이선아의 밤빌리추수교회, 김은혜의 영복교회, 원경수의 천국중앙교회, 김기업의 혜성교회, 김민석의 에덴문화원, 김백문의 이스라엘 총회, 나운몽의 용문산운동, 김용기의 호생기도원 등이다.

그리고 이교부의 주현교회, 김계화의 할렐루야기도원, 류광수의 다락방전도, 김기순의 아가동산, 박무수의 부산제일교회, 정보화의 대구밀알기도원, 김동열의 그리스도님의교회, 박동기의 시온산성제국, 강제현의 광야교회, 방수원의 세계종교연합 범황청, 박인선의 에덴수도원, 안영숙의 삼광수도원, 김동현의 영생천국본부, 박연룡의 그리스도구원선신생원, 신상철의 조선기독교, 이현래의 대구교회, 임택순의 아텔포스성경원 어연구원, 이송오의 말씀보전학회, 한정애의 시해선교회, 김광신의 은혜교회 등이다.

그리고 김교신의 성경조선, 이옥란의 감람산기도원, 황금관의 대복기도원, 이옥희의 태백기도원, 선신유의 에스겔교회, 김옥순의 광복교회, 안병오의 마라나타선교교회, 정용근의 서울 그리스도교회, 김정순의 대한예수교복음교회, 소계희의 서초제일교회, 박용우의 명인교회, 김바울의 강북제일교회, 장수진의 한빛대학생선교회, 박영균의 말씀권능복음선교회, 이양원의 에덴공동체 등이다.

그리고 박철수의 기독교영성훈련원, 이재록의 만민중앙교회, 배영도의 참예수교회, 유석운의 아기예수모임, 송옥분의 대순진리성도회, 이천성의 한국중앙교회, 서창석의 평택활천교회, 정득은(丁得恩)의 대성심기

도원, 조윤성의 오메가 로고스 선교회, 노영체의 예수교감리교, 최우평의 신천지교회, 이성호의 멜기세덱교, 심재웅의 예수왕권세계교회, 곽성률의 평강교회, 윤순덕의 광명생수 기도원, 문제선의 예루살렘교회, 황달해의 금빛성전, 김용선의 세계종말복음선교회, 이유빈의 예수전도협회 등이다.

반면에 국외(國外)의 이단 종파들로서 퀵주레의 태양의 사원, 츠비군의 위대한 백인형제애, 요셉 스미스의 몰몬교, 화이트의 토요일교, 에디부인의 크리스찬 사이언스, 럽셀의 여호와와 증인, 스웨덴벌그의 새 예루살렘교회, 조지 폭스의 퀘이커교, 바하올라의 한국바하이전국정신회, 마라하이 지의 신빛집단, 애플 화이트의 천국의 문, 필모레의 기독교단일파, 알 에머슨의 유니테리안, 요한 폭스의 강신술, 위치만 리의 지방교회, 존 워버의 빈야드운동, 엘리스 배일리의 뉴에이지운동, 테드 파트릭크의 이단감별집단(異端鑑別集團) 등이다.

맺는말

지금까지 한국 기독교회 이단 종파들에 대한 역사적 고찰(考察)을 하였다. 현재 한국 기독교회 안에는 약 140종류의 이단 종파들이 있고, 그들의 추종자들은 약 2백만 명이다. 반면에 대한예수교장로회(합동)는 14종류, 대한예수교장로회(고신)는 47종류, 그리고 대한예수교장로회(통합)는 28종류, 총 89종류를 취급하였고, 여기서 반복되는 한국 기독교회 이단 종파들 약 40종류를 빼면 59종류밖에 되지 않는 것이다.

이것은 한국 기독교회 이단 종파들에 대한 대책이 너무도 미약한 것이다. 지금 한국 기독교회 이단 종파들은 행복한 가정(家庭)들을 파괴하고 있고, 인권(人權)을 유린하며, 재산 등을 탈취하고, 심지어 그들의 집단에

서 이탈자들을 암매장(暗埋葬)까지 하고 있다. 그러므로 하루속히 한국
기독교회는 기독교회 이단 종파들에 대한 신앙적, 신학적 대책을 강구해
야 하고, 지속적으로 기독교회 이단 종파들의 포교 활동을 주시(注視)해야
하고 예방(豫防)해야 한다.

집단개종의 역사적 고찰과 합동세례 보완책 제안



전호진 목사



금년은 한국 교회가 부흥운동 100주년을 맞이하는 해로, 다시금 부흥
의 역사가 일어나기를 바라면서 많은 행사가 진행되고 있다. 군선교연합
회도 이번 세미나에서 부흥운동과 합동세례 문제를 다루게 된 것을 의미

■ 전호진 목사

- 미국 풀러신학교 선교대학원 졸업(D. Miss.)
- 영국 웨일즈대학교 졸업(Ph. D.)
- 아세아연합신학대학교 대학원 원장 및 고신대학교 학장 역임
- 한국복음주의선교학회 및 신학회 총무 및 회장 역임
- 한반도국제대학원 교수 / 군선교연합회 교육원 원장

있게 생각한다. 본 논문은 김인수 교수님의 논문에 대한 논찬을 간략하게 곁하면서 집단개종을 선교 역사적 차원에서 다루고자 한다.

김인수 교수께서는 교회사 교수로서 1907년 한국 교회 부흥운동의 과정과 결과를 아주 잘 설명하였다. 특히 부흥운동을 단순한 교회운동이나 성령운동이 아니라 그 사회적 의미까지도 잘 지적하였다. 1907년 부흥운동은 한국을 새롭게 하는 운동으로 보고 싶다. 다만 논찬자로 질문하고 싶은 것은 당시 부흥운동이 영국 웨일즈, 미국의 아주사, 인도, 일부 태평양 군도 등에서도 일어났다는 사실이다. 특히 일부 학자들은 한국의 부흥운동을 웨일즈 부흥운동의 영향으로 보기도 한다. 이것은 하나님의 역사적 섭리로 해석할 수 있지만 교회사 차원에서 상관관계를 연구할 필요성을 느낀다.

김인수 교수께서는 당시 부흥운동 때 수십 명이 동시에 세례받는 것을 합동세례의 시작으로 언급하였다. 이 문제에 대하여 미국 선교사였던 서명원(Roy E. Shearer)은 〈Wildfire: Church Growth in Korea〉에서 부흥운동 때 한국 교회는 가족 중심의 집단개종이 있었다고 하면서 풀러 선교학의 집단개종 이론을 한국 교회 성장에 적용하려고 하였다. 사무엘 마펫 박사는 당시 3만 명이 세례받는 일이 있었다고 증언하였다. 이 문제에 대하여 역사적 증거 혹은 자료를 더 찾아야 한다고 생각한다. 그러나 한국 교회는 선교사들이 집단개종이나 합동세례보다는 종교 개혁의 원리를 따라 엄격한 개인 단위의 세례를 중시하였다.

김인수 교수의 군대의 합동세례에 대한 생각은 이상하게도 필자와 동일하다고 본다. 감사하게 생각한다. 필자도 합동세례를 거행하면서도 당시 너무 숫자에 치중하고 부대 분위기에 편승, 강제성이 좀 있었다고 본다. 그러나 합동세례 자체를 거부하지 않고 사후 대책의 필요성을 제안한 것을 기쁘게 생각한다. 필자는 본 논문에서 군대의 합동세례 자체가 비성경적이라는 단정적 판단은 잘못된 것이라고 본다. 그래서 성경적 원리와 역사적 고찰을 함께 시도하였다. 대신 후속적 보완으로 신자 병사들을 진

정한 예수님의 제자로 만드는 것이 군인 교회와 사회 교회가 안고 있는 과제라고 생각한다. 합동세례는 신앙생활의 종결이 아니라 시작으로 간주할 것을 논문에서 제안한다.

한국 군종 역사에 있어 1960년대 후반과 1970년대 초반은 군종활동에서 변화의 시기이다. 개인단위의 전도와 세례의식 거행에서 집단개종의 소위 합동세례가 등장하였다. 이것은 당시 한신 장군의 정신전력화라는 슬로건과 합치하여 급상승세를 탔다. 1970년대 초기는 한국 군대 합동세례식의 전성기라고 할 수 있을 것이다. 그러나 이것은 불교와 천주교 역시 합동영세식과 불교의 합동수계식을 하도록 자극하였다. 군대에서 종교가 선교 경쟁을 본격화하게 하는 계기가 된 것이다. 군대에서도 종교가 상호 만남을 통하여 새로운 변화가 일어났는데, 다른 종교가 기독교 선교 전략을 차용하는 결과가 되었다. 그러나 여기서 역작용도 발생하였다. 합동세례, 합동수계 등의 명목으로 벌어지는 종교 간의 과다 경쟁으로 한때 국방부는 합동세례 자체 공문까지 내리는 상황이 되었다.

1970년대 초기 처음 시작된 합동세례의 동기는 결코 그렇지 않았다. 당시 일부 지휘관, 특히 한신 장군의 ‘정신전력’이라는 용어는 군선교에 엄청난 힘이 되었다. 합동세례를 처음 시작한 군목은 결코 ‘도매금’ 신자를 만드는 차원에서 시작한 것이 아니다. 그 군목은 부대의 어려운 상황에서 기도하는 가운데 하나님의 놀라운 능력을 체험하였고, 일부 부대원들을 위기에서 극적으로 구하는 놀라운 일이 일어났다. 불교 신자 연대장은 태도를 바꾸어 연대 병사들을 기독교 신자로 만들라고까지 말할 정도였다. 그는 사전 교육에 정성을 쏟았다(이 스토리는 국방부에서 영화로도 제작하였음). 필자가 근무할 때 12사단 사단장님은 사단의 모든 병사들을 “하나님의 새끼”로 만들려는 의욕을 가졌었다.

합동세례에 대한 신학적 관점에서 반대 여론도 무시할 수 없다. 이 문제는 단순한 신학적 논리로 찬성, 반대를 쉽게 내릴 수 있는 문제가 아니

라고 본다. 우리는 기독교 선교 역사에서 중요한 결론을 얻어야 한다. 서구 기독교회나 아시아 교회에서 집단개종(회심)과 합동세례는 동시적 사건으로 일어난 역사가 많이 있다. 한국 교회도 부흥운동 때에 3만 명이 개종하고 세례받는 일이 있었다고 사무엘 마펏 박사는 증언한다. 그럼으로 합동세례와 집단개종을 무조건 비성경적이라고만은 할 수 없다. 필자는 1980년대 초기에는 솔직히 군대의 합동세례식은 바람직하지 않다고 말한 적이 있다. 그러나 이것은 당시 일부 합동세례가 남용되고 너무 경쟁적으로 행해진 것이 있었기 때문이다.¹⁾

모든 제도나 실천에는 문제도 있다. 군대에서 종교 간의 선교 경쟁이 극심한 상황에서는 성경의 원리를 시대 상황에 적절하게 적용시키는 지혜가 필요하다. 우리는 과거 집단개종의 역사를 고찰하면서 군선교의 방향에 참고로 해야 할 것이다. 모든 선교 전략도 그 궁극적인 목표는 ‘어떻게 그리스도의 참제자를 만드느냐’ 인 것이다. 합동세례가 명목상 신자의 양산이라는 기본 관념은 시정되어야 한다.

1. 합동세례와 집단개종(회심)의 정의

먼저 우리는 집단개종과 합동세례에 대한 분명한 정의가 있어야 한다. 성경은 초대 교회에 세례가 어떻게 시행되었는지 설명한다. 결론적으로 말하면 양자는 차이가 있지만 교회사에서 동시에 일어난 적이 많이 나타난다. 성경에는 사람들이 예수 그리스도를 주와 구주(the Lord and Saviour)로 고백할 때 즉시 세례를 주었다고 말하고 있다. 세례란 기독교의 가

장 중요한 상징적 행동으로, 물로 뿌리거나 침수를 해서 자신이 사람들 앞에서 신앙을 고백하고 그리스도의 몸된 교회에 가입한다는 것을 선서하는 공적 행동이다. 신학적으로 말하면 언약의 백성으로 가입하는 공적인 선언이다. 이점에서 최근 이슬람 선교에서 말하는 신자됨을 드러내지 않고 모스크에 가서 고개는 숙이지만 알라 신에게 기도하는 대신 하나님께 기도한다는 것과는 완전히 다르다. 그래서 기독교회에서 말씀과 성례는 교회의 3대 표시가 되었다(칼빈, 기독교 강요 제4권 2장 1절). 이 과정은 먼저 자신의 죄를 회개하고 영적으로는 예수 그리스도와 연합하며, 외형적으로는 하나님의 교회라는 공동체에 가입하여 교인으로서 권리와 의무를 실천해야 한다.²⁾ 즉 축복과 책임이 함께한다. 성경을 믿는다고 고백할 때 즉시 세례를 베푸는 기록이 있으나 현재 한국 교회에는 세례를 받지 않고 교회에 다니는 자들도 있다.

그러나 개종 혹은 회심이란 다른 종교를 믿는 사람이 기독교로 돌아서는 것을 의미한다. 혹은 우상에서 참된 신앙으로 돌아서는 것을 의미한다. 따라서 회개는 헬라어로도 돌아선다는 것을 의미한다. 즉 과거에 믿었던 다른 종교나 신앙생활 혹은 이념에서 기독교로 돌아서는 것을 의미한다. 미국의 신학자 윌리스는 회심을 신앙의 대상인 주인을 바꾸는 것(change of lords)으로 표현하였다.³⁾ 물론 믿지 않는 자가 기독교 신앙을 가지겠다고 결심하는 것도 개종이 될 수 있을 것이다. 군대에서 청년들이 합동세례에 참여하는 것은 이러한 범주에 속한다고 본다.

세례는 엄밀히 말하면 중생의 체험이 선행되어야 한다. 그러나 중생의 체험을 언제 했느냐에 대하여는 신학과 교파에 따라 다르다. 칼빈의 중생 체험에 대하여는 여러 가지 이론이 있다. 그것은 정확하게 언제, 어디서,

1) 전호진, “한국 교회 성장” 이종윤, 나일선, 전호진, 「교회성장론」(서울: 엠마오출판사, 1986), p. 130.

2) Scott Cunningham, “Baptism,” in *Evangelical Dictionary of World Missions*, ed. A. Scott Moreau(Grand Rapids: Baker, 2000), p. 109.

3) Jim Wallis, *The Call to Conversion*(New York: Sojourners, 1981), p. 6.

일어났는지 모를 수도 있다. 이것을 가지고 기존 신자들에게 도전하는 이단적 기독교회도 있다. 그러나 중생과 세례는 어디까지나 하나님과 나 자신의 관계이다. 그런데 합동세례란 엄밀히 말하면 이러한 공적 고백을 많은 사람 앞에서 다른 신자들과 함께 의식에 참여하는 것을 의미한다. 교회에서 한 명 혹은 여러 명이 함께한다. 이점에서 합동세례란 세례 받는 사람의 숫자가 얼마라는 공식은 없다. 그럼에도 불구하고 군대에서 수십 명 혹은 수백 명에서 수천 명의 세례식을 합동세례로 불렀다.

세례식 거행에 대한 대표적인 것은 사도행전이다. 오순절 때 사도들은 능력의 메시지를 선포할 때 하루에 3천 명이 개종하는 역사가 일어났다. 사도행전 2장 41절의 “그 말을 받는 사람들은 세례를 받으며 이 날에 제자의 수가 삼천이나 더하더라”는 말씀에 대하여 유대교를 믿는 사람들은 전도의 준비가 된 사람으로 생각하는 경향이 있다. 기독교와 유대교는 같은 뿌리이기 때문에 많은 유사성으로 인하여 이것이 가능하다고 말한다. 즉 유대교는 기독교의 준비(preparatio evangelica)로 해석한다.

그렇다면 지금도 유대교는 기독교의 사촌으로, 기독교를 위하여 준비된 종교로 보아야 할 것인가? 그렇지 않다. 유대인 선교가 도리어 이슬람 선교보다 더 어렵다. 브루스(F. F. Bruce)는 사도행전 주석에서 하루 3천 명 개종의 역사는 예수님이 3년 동안 12제자를 얻은 것에 비하여 더 큰 역사이다. 그러나 이것은 이미 예수님이 예언한 것으로 해석한다. 즉 요한복음 14장 12절에 “내가 진실로 진실로 너희에게 이르노니 나를 믿는 자는 나의 하는 일을 저도 할 것이요 또한 이보다 큰 것도 하리니 이는 내가 아버지께로 감이니라”고 했다. 3천 명은 초대교회 기독교 공동체의 기초가 되었다.

풀러 교회성장학과는 이 본문과 다른 성경 본문을 근거로 성경의 회심 사건을 철저히 집단개종으로 해석한다. 그룹 단위의 선교라는 것이다. 개혁주의 선교학자 해리 보어조차 “사도행전에 나타난 복음 선포의 주도적

이고 가장 강력한 원동력은 집단적이다. 성령이 이적과 더불어 교회에 강림하셨을 때 설교가 시작되었다. 베드로의 첫 번째 설교로 3천 명의 남자가 예수를 믿었다. 사도행전은 선교 전략과 개종에 있어서 3천 명, 5천 명, 많은 사람, 많은 도시, 큰 무리, 가족 등이 회개하였다”고 말한다.⁴⁾ 도널드 맥가브란(Donald McGavran)도 사도행전의 그룹 단위 회심에서 집단개종 운동(people movement)의 이론을 수립했다.

바울은 많은 사람을 제자로 삼았거니와(행 14:21) 세례도 주었다. 선교사로서 바울의 첫 세례는 빌립보에서 루디아 가족들에게(행 16:15), 다음 빌립보 감옥의 간수에게 행한 것이다. 간수는 죄수가 도망한 것으로 착각, 자살을 시도한다. 그러나 바울의 전도에 예수를 영접하고 즉시 가족들이 바울에게서 세례를 받았다(행 16:33). 그 가족들은 바울 일행을 접대한다. 바울은 세례 전에 사전 교육 없이 다만 예수를 구주와 주로 영접하고 회개하는 것을 보고 세례를 베풀었다. 바울의 이러한 세례에 대하여 영국 성공회 선교학자 알렌은 “바울은 세례의 필수조건으로 기독교 지식에 대한 많은 지식을 요구하지 않았다. 빌립보 간수에게 한 세례는 그 간수가 예수를 구세주로 단순 고백하는 것을 기초로 세례를 주었다. 이러한 상황에서 바울은 기독교 신자로서의 삶이 무엇이며 그리스도가 누구인지에 대하여 많은 것을 가르칠 수 없었다”고 설명한다.⁵⁾

사도행전에서 수천 명이 동시에 세례받는 사건은 회심(conversion)의 성격도 있다. 이점에서 세례와 회심은 동시적인 것이 많이 있었다는 것을 후대 역사에서 볼 수 있다. 개종 혹은 회심은 종착이 아니라 신자가 하나님의 나라에 들어가는 첫 문에 불과하다. 회심은 일개 개인적 존재가 신앙 공동체에 가담하는 시작이다.⁶⁾

4) Harry Boer, *Pentecost and Mission* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), p. 271ff.

5) Roland Allen, *Missionary Methods: St. Paul's Or Ours?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), p. 95.

6) Jim Wallis, p. 9.

세례와는 성격을 달리하는 집단개종은 영어로는 mass movement 혹은 people movement라고 한다. 중세 가톨릭은 집단개종의 역사이다. 그러나 기독교(개신교)는 19세기 후반과 20세기 초기 인도에서 이 운동이 일어났는데, 이것은 본래 선교운동에서 시작된 것이 아니라 사회운동이다. 사회적으로 소외당하는 하층 계급의 사람들이 지배 세력이나 계급에 대항하여 저항운동을 전개하는 일종의 사회적 해방운동이다. 만약 공산주의가 당시 인도에서 일어났더라면 엄청난 파장을 일으켰을 것이다. 그러나 그때는 공산주의가 없었다. 지금 천민들이 비교적 많이 사는 인도 동부 캘커타 주는 공산주의 정부이다. 그러나 종교가 강한 인도에서 공산주의는 큰 영향력을 행사하지 못한 셈이다. 인도는 힌두교 국가이지만 종교 자체가 계급 차별을 정당화하여 하층계급 사람들은 힌두교 신을 믿을 자격이 없다. 그래서 하층 계급의 인도인들은 사회에 대한 불만을 종교로 해소한 셈이다. 특히 Dalit(하층민들) 계층의 사람들은 인간의 평등을 가르치는 기독교, 이슬람, 불교로 집단개종하는 사태가 벌어졌다. 즉 사회적 반발이 종교로 승화된 것이다. 맥가브란은 mass movement 대신 people movement로 표현하는데, 전자가 사회적 운동이라면 후자는 동질집단의 한 종족(언어, 문화, 종교가 같은 집단)이 동시에 기독교로 개종하는 것이다. 그러나 후자는 혼용하기도 한다.⁷⁾

2. 집단개종의역사적 고찰

기독교는 선교적 종교로서 고난 중에도 열심히 복음을 전하였다. 예수

7) 혼용의 대표적인 글은 Goodwin Shiri, People's Movements - An Introspection as We Enter the 21st Century, Religion and Society 43: 1&2(March & June 1996): pp. 120-138을 참조할 것.

님의 명령대로 열두 제자들은 대부분 선교사로 이웃 나라, 심지어 인도에 까지 갔다. 도마는 인도에까지 가서 선교하여 오늘날 말 토마교회(Mar Thomas Church)를 세웠다. 역사적 증거나 자료는 없지만 인도 교회는 철저히 도마의 인도 선교를 역사적 사실로 믿는다. 그는 브라만 계급 6,850명, 크샤트리아 계급 2,590명, 바이샤 계급 3,780명을 개종시켰다고 한다.⁸⁾

밀라노 칙령이 일어난 다음 세기에 로마의 기독교 인구는 4배로 증가하였다고 한다. 이것은 일대일의 철저한 개인 위주 세례만으로는 불가능하다고 본다. 기독교는 북 아프리카와 중동의 여러 나라에 급속히 확산되었다. 313년 콘스탄틴 대제의 밀라노 칙령 이후 로마의 전 인구는 약 5천만이고, 이중 기독교 신자는 인구의 10%가 된 것으로 본다. 로마뿐만 아니라 중동 지역과 아프리카에 확산된 기독교회의 성장은 결코 일대일 개인 전도와 회심만으로는 불가능하다고 본다. 중세 기독교 이전, 즉 고대 가톨릭교회 때(필자는 로마 가톨릭과 교황제도 이전의 초대 기독교를 고대 가톨릭으로 표현함) 이미 집단개종이 있었다. 왕의 종교가 곧 백성의 종교가 되는 첫 번째 선례가 아르메니아에서 나타났다. Gregorius the Enlightener or Illuminator로 불리는 그레고리우스는 카파도키아에서 아르메니아로 가서 왕에게 전도, 왕이 개종함으로 온 백성들이 다 세례를 받는다. 즉 왕인 티리다테스가 스스로 기독교를 국교로 받아들이자 귀족들은 자의 반 타의 반으로 국왕의 행동을 따랐으며, 그 다음에는 평민들이 복음을 받아들였다.⁹⁾

중세 유럽의 기독교는 집단개종의 역사이다. 유럽에서의 기독교 국가(Christendom)의 등장을 선교적 차원에서 냉철하게 살펴보면 비극이요

8) 사무엘 H. 마켓, 「아시아 기독교회사」(서울:장로회신학대학교 출판부, 2004), p. 83.

9) 스티븐 니일, 「기독교 선교사 홍치모」, 홍치모, 오만규 역(서울: 성광문화사, 2006), p. 63.

기독교 실패의 역사이다. 첫째로 종교와 정치가 하나 되는 순수하지 못한 정치와 종교의 동맹관계이다(unholy alliance). 종교와 정치의 랑데부는 양쪽 다 순수성을 상실하게 한다. 둘째로, 왕의 종교가 백성의 종교가 되면서 기독교가 국교가 되어 사실상 종교의 자유를 잃는 것이다. 로마 가톨릭만을 믿을 자유가 있을 뿐이다. 기독교도 다양하다. 가톨릭은 이러한 다원화를 거부한 셈이다. 그래서 가톨릭 국가에서 다른 기독교를 박해하였다. 종교개혁이 도리어 종교다원화를 권장하고 실천하고 있다. 기독교 국가가 도리어 많은 종교가 공존하는 현실이 되었다. 이슬람이 종교의 자유를 허용하지 않는데, 중세 가톨릭을 예로 든다. 셋째로 집단개종은 명목상 신자를 양산한다.

이상 지적한 문제점에도 불구하고 중세 기독교는 집단개종으로 기독교 국가가 되었는데, 대표적인 사례는 프랑크 왕국(현재의 프랑스)이다. 493년 프랑크 왕 클로비스는 부인이 기독교 신자이지만 신앙을 거부하였다. 그러나 전쟁의 위기에서 만약 전쟁에서 승리한다면 그리스도인들의 하나님을 믿겠다고 맹세한다. 그는 서약을 지켜 크리스마스 날에 3천 명의 전사들과 함께 세례를 받았다. 그러나 흥미로운 사실은 병사들이 합동 세례를 받을 때 오른팔을 다 머리 위에 올렸다는 것이다. 이유는 다른 몸은 하나님께 바치지만 오른팔만은 전쟁에서 사람을 죽이는 데 써야 함으로 거룩하게 사용할 수 없다는 것이다. 이후 서구에서 많은 야만인들이 세례를 받았지만 그들의 야만성은 하루아침에 버려지지 않았다.¹⁰⁾ 사실 서구도 기독교 이전의 사람들은 야만인이었다.

집단개종으로 기독교 국가가 된 중요한 나라는 러시아이다. 10세기 후반 러시아는 130여 부족들이 서로 싸우는 혼란스런 상황이었다. 그런데 988년 러시아 황제가 러시아를 통일 국가로 만들면서 종교를 국가 통합의

수단으로 하려고 신하들을 아시아, 중동, 유럽에 파견하여 연구하도록 하였다. 그는 예술과 언어와 문화가 훌륭한 희랍 문명을 배경으로 하는 희랍의 정교회를 국교로 채택하였다. 그리고 자신이 먼저 세례(침례)를 받은 후 모든 백성들을 강으로 데려가서 세례를 받게 하였다. 이후 희랍 정교회는 러시아의 국교가 되지만 명칭을 러시아 정교회로 하여 독립성을 가진다. 그러나 러시아 정교회는 부패하여 국민들의 신뢰를 얻지 못하고 도리어 공산화되고 만다.

정교회와 로마 가톨릭은 이러한 식으로 집단개종이 보편적 현상으로 정착한다. 가톨릭은 아시아에서도 집단개종을 실시한다. 인도에서는 하층 계급의 어부들 일만 명에게 세례를 시행하였다. 당시 이들은 북쪽에서 쳐 들어온 모슬렘들로부터 심한 고통을 받고 있던 차에 포르투갈에게 보호를 요청하였다. 그러자 포르투갈 정부는 그 대가로 집단개종을 요구하여 세례를 받게 된다. 그러나 그 후 6년 동안 아무 돌봄도 없이 방치되었다. 사비에르의 인도 선교 역시 집단개종이었다. 이것은 당시 인도는 철저히 종족 사회였기 때문에 추장의 개종은 곧이어 모든 부족인들의 개종으로 이어졌다. 하층민 사람들은 읽고 쓸 줄을 몰랐다. 그래서 사비에르는 불완전한 통역을 통해 주기도문, 사도신경, 십계명을 번역하였다. 그리고는 마을에서 소년들을 불러 모아 번역한 것을 암기시킨 후에 어른들에게 가르쳐 주게 했다. 주일에는 이미 배운 것들을 반복하게 하였다.

사비에르는 인도에서 일본으로 선교지를 옮기는데 일본에서도 집단개종을 실시한다. 당시 일본의 혼란한 정치 상황과 더불어 신도(神道)와 불교의 부패는 기독교 선교를 유리하게 하였다. 특히 다이묘들은 현대 무기를 구입하는 수단으로 가톨릭 신앙을 받아들였다. 영주가 기독교를 받아들이면 자동적으로 모든 부하 사람들은 세례를 받았다. 이러한 식으로 1563년에 오무라 수미타라는 다이묘가 처음으로 개종하고 평생 신실한 그리스도인으로서 생을 보낸다. 임진왜란이 일어나기 전 1581년경 일본

10) 니일, 『기독교 선교사』, p. 68.

에는 200개의 교회와 15만 명의 신자들이 있었다. 집단개종으로 한때 기독교가 번창하였던 일본은 그 후 임진왜란을 일으킨 도쿠가와 시대 때 정치적인 이유로 기독교가 엄청나게 수난을 당한다.

집단개종은 한 지역을 자연히 기독교 마을로 만들기 때문에 정치적인 오해의 소지가 있었다. 문화적으로 충성을 중시하는 정치가들은 기독교인이 되면 섬기는 복종의 대상이 국가의 임금에서 하나님으로 바뀌어지는 것에 불안을 느낀 것이다. 즉 크리스천들은 통치자보다는 하나님을 더 섬긴다는 것을 용서할 수 없었다. 정치가들은 국가에 대한 충성과 신앙적 충성이 충돌하고 대립하는 것으로 보았다. 이후 일본에서 가톨릭은 종교의 자유가 허용되는 19세기 중반까지 지하로 숨어버리고 만다. 그러나 후일 종교의 자유가 선포될 때 숨은 크리스천이 등장하는 데 대하여 세계 기독교는 놀라움을 금치 못한다.

3. 복음주의 선교의 집단개종

서구 복음주의 선교는 집단개종의 폐단을 잘 알고 철저히 개인 회심의 전도를 강조한다. 특히 루터, 칼빈 등 종교개혁자들과 독일의 경건주의 선교운동은 가톨릭의 집단개종이 가져 온 기독교의 실패를 절감하였다. 한국 교회도 초기 선교사들은 세례 이전에 학습 제도를 만들어서 사전 신앙 교육을 강조하였다. 하지만 복음주의 선교운동은 후일 결코 개인 회심의 선교만 고수한 것은 아니다. 19세기 서구의 일부 복음주의 선교사들은 집단개종을 실시하였다. 인도, 인도네시아의 수마트라, 파푸아 뉴기니, 아프리카의 킬리만자로 등에서는 집단개종의 선교운동이 일어났다.

먼저 복음주의 선교운동에서 집단개종의 역사는 남태평양에서 있었다. 영국의 런던선교회 선교사 윌리엄 엘리스(William Ellis)는 태평양의

원주민들에게 집단 세례를 거행한다. 그는 “집단회심을 선교사역의 절정이 아니라 시작으로 보자”고 했다. 남태평양의 원주민들은 유아 살해, 카니발리즘, 인간 희생 제사 등 문제가 많았다. 여기에서 선교사 윌리엄 엘리스(1794-1872)는 이들에게 진정한 회심 경험은 어렵다는 것을 발견, 복음적 회심 사건의 조건으로 양심의 기독교화의 수준의 필요성(certain level of Christianization of conscience)을 인식하기 시작한다. 이 섬에서 회심은 점진적이어서 집단회심은 선교사역의 절정이 아니라 시작으로 본다. 선교사역의 수순은 먼저 저항이 있었고, 다음 하층계급에서 소수의 회심자가 일어났고, 곧 이어서 추장이 기독교로 개종하였다. 추장의 개종은 불가피하게 집단개종을 일으키게 된다.¹¹⁾

기독교에서 집단개종 운동은 19세기 후반에 주로 인도에서 시작되었다. 인도에서 선교활동을 한 와스컴 피케트(J. Wascom Pickett)는 처음으로 ‘mass movement’라는 말을 사용하였다. 이후 이 운동에 가담한 맥가브란 선교사는 mass movement를 people movement로 표현하였다. 필자는 이 용어를 대중운동이라고 번역하였으나 어감이 정치적 오해의 소지가 있어서 집단개종 운동으로 번역하였다. mass movement가 사회학적 용어라면 people movement는 문화인류학적 용어이다.¹²⁾ 맥가브란 선교 이론의 핵심은, 사람을 회심시키는 데 있어서는 개인 단위로 할 것이 아니라 동질집단의 한 종족이나 부족을 집단으로 개종시키자는 것이다. 맥가브란은 인구가 기하급수로 증가하는 상황에서 개인 단위의 전도는 넓은 바다에서 히는 낚시질에 불과하다고 했다. 현대는 어망을 던지는 전도가 되어야 한다는 것이다. 이렇게 집단개종으로 사람들이 예수를 믿으면 자기가

11) D. Bruce Hindmarsh, “Patterns of Conversion in Early Evangelical History and Overseas Mission Experience,” in *Christian Missions and the Enlightenment*, ed. Brian Stanley, (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), pp. 89-91.

12) 이 주제에 대하여는 Pickett, *Christian Mission Movements in India*, McGavran, *The Bridges of God and Understanding Church Growth*를 참조할 것.

사는 마을이나 공동체로부터 박해를 받지 않고 함께 신앙생활을 한다는 이점이 있다. 여기에는 물론 주장이나 부족장의 결심이 있어야 한다. 주장이 예수 믿기로 결심하면 모든 부족들은 자연적으로 기독교 신자가 된다.

지금도 개인 전도를 하기 어려운 나라는 많다. 이슬람 문화권이나 힌두교 문화권에서는 한 개인이 예수를 영접하면 동네에서 추방당하거나 명예살인을 당할 수 있다. 명예살인이란 개종자를 죽이라고 명령하면 누구든지 그를 죽여도 법에 저촉되지 않는다. 이슬람 국가에서는 모슬렘-특히 아랍인으로서-기독교로 개종하는 것은 사형을 의미한다. 이슬람 공동체는 그 사람에게 명예살인을 명령하면 누가 죽여도 죄가 되지 않는다. 그럼으로 개종한 사람은 선교사가 보호해야 하는 책임을 지게 된다. 신앙의 자유가 없는 선교지에서 개종자는 주로 선교사들의 공동체(missionary compound)에서 보호받는다. 물론 생활을 다 책임져야 한다. 그러므로 집단개종을 하면 그러한 박해에서 해방되어 함께 신앙생활을 할 수 있다는 장점이 있다.

19세기 독일 복음주의 선교도 집단개종을 실시하였다. 복음주의 선교학의 조부라 할 수 있는 독일의 구스타프 바르벡은 유명한 이론인 민족 혹은 국가 기독교화(Volkschristianisierung)를 제안하고 실천하였다. 이것은 선교지에서 개인 단위의 개종이 아니라 먼저 국가 전체를 기독교적 사회로 기초를 닦은 후에 개인을 크리스천으로 양육하는 이론이다. 이 이론의 기초는 마태복음 28장 19절의 ‘온 족속을 제자로 삼으라’는 말씀과 구약의 이스라엘의 선택에 근거한다. 바르벡은 족속이라는 헬라어를 이방인으로 보기보다는 동질인종 집단으로 해석한다. 구약에서는 이스라엘이라는 단일 인종집단이 하나님의 백성으로 선택되었으므로 지금도 그것은 가

13) Gustav Warneck, *Evangelische Missionslehre*, Erste und Zweite Auflage(Gotha: Rieddrich Andreas Perthes, 1903), p. 243ff.

능하다는 것이다. 바르벡은 경건주의 운동의 선교 지도자 파브리가 개인의 회심만을 강조하는 것을 반박하고 인종, 집단을 회심시키는 것이 성경적이라고 강변하였다. 집단개종으로 한 집단을 제자화시키는 데 가장 중요한 것은 교육이다.¹³⁾ 독일의 선교학자 바이엘하우스는 바르벡의 선교론에 대하여 평가를 ‘바르벡의 선교론은 택함을 받은 참 회심자(wahrhaft Bekehrter)들로 구성되는 교회가 아니라 예수의 학교에 가기 시작하는 제자(Kinder)들’이라고 말한다. 물론 그의 이론에서 교회론이 약하고 좀 모호한 점이 있다.¹⁴⁾ 그러나 핵심은 그 사회 전체를 먼저 기독교 문화가 지배하는 구조로 만든다는 것에 있다.

독일식 집단개종에 의하여 세워진 대표적인 교회는 아프리카의 킬리만자로에 있는 교회와 인도네시아 수마트라 섬 북쪽의 바탁 루터 교회이다. 이 지역은 지금도 기독교 부족들이다. 19세기 중반 독일 선교사 뉘멘센은 죽음을 각오하고 홀로 통역을 대동, 추장에게 복음을 전하여 전 부족을 복음화하고 말았다. 뉘멘센 이전에 미국 침례교 선교사 두 명이 식인종인 이들에게 전도하다가 잡아먹히는 사건이 있었다. 이 교회는 지금도 문제는 있다. 그러나 인도네시아에서는 기독교가 가장 강한 지역이며 무시할 수 없는 영향력을 가진다.

현대 복음주의 선교운동의 유행어가 된 미전도 종족 선교운동은 사실상 집단개종을 전제로 한다. 기독교 인구가 2%도 못 되는 국가나 부족 혹은 인종이 미전도 종족 선교의 대상이다. 이점에서 일본도 미전도 종족에 포함된다. 돈 라차드슨의 「화해의 아이(Peace Child)」는 현대 미전도 종족 선교의 대표적인 모델인데, 이것은 한 부족 전체가 집단개종으로 회심한 사건이다. 이 이야기는 1960년대 초기 캐나다 선교사 리차드슨이 파푸아

14) Peter Beyerhaus, *Die Selbständigkeit jungen Kirchen als missionarisches Problem* (Wuppertal-Barmen: Verlag der Rheinischen Mission Gesellschaft, 1956), pp. 79-80.

뉴기니의 식인종을 대상으로 선교하여 복음화시킨 스토리이다.

4. 집단개종에 대한 반대 견해

이미 언급한 바와 같이 집단개종은 물론 문제가 있다. 집단개종은 명목상 신자를 양산한다. 실제로 인도에서는 선교사가 하루에 수많은 사람들에게 머리에 물 뿌리며 세례의식을 거행한 역사가 있다. 한 사람의 선교사가 머리에 물을 뿌리는 세례를 할 수 없어서 사람들을 잔디밭에 앉게 하여 머리 위에 물을 뿌렸다.

한국 보수주의 신학의 거장이라 할 수 있는 박형룡 박사는 19세기 초기 「신학난제선평」에서 인도에서 일어난 집단개종 소식을 듣고 비판한다. “집단개종이 이론으로써의 가치는 있을는지 모르나 실제에 있어서는 아무 가치도 없는 탁상이론에 불과하다”고 하면서 다음과 같이 더 부연한다.

개인 개인을 회심시켜서 전 사회에 감화를 미치는 것이 기독교의 자초로 시행하여 온 실제적 선교 방법인 것이다. 기독교는 이교제국의 일반적 문화 향상을 위하여서도 다대한 노력을 費하여야 할 것이다. 그러나 기독교의 제일선적 본령은 남 여 개인을 권유하여, 그들로 구주에게로 향하는 절대적 신앙을 고백할 수 있게 하며 그들로 그의 교회의 성원이 하나 되게 하는 역사를 근실이 이행함에 있는 것이다.¹⁵⁾ (위의 인용문은 한자를 한글로 바꾸었을 뿐 용어는 그대로임).

물론 개인 회심과 세례의 강조는 가톨릭보다 서구 문명에서 개인주의

정신을 심어주었다고 말한다. 사회학적으로 가톨릭보다는 기독교가 개인주의를 더 발전시켰다. 여기에서 프로테스탄트 교회가 발전한 곳에서 민주주의가 발전한 것이다. 그러나 가톨릭은 정교유착의 밀월관계를 가졌는데, 정치와 종교의 밀착은 양자를 다 부패하게 만든다. 동시에 부패한 성직자들은 헌신적인 신자를 만들 수 없다. 따라서 합동세례나 집단개종에 문제가 있다면 제도 자체에 있는 것이 아니다. 과거 집단개종의 폐해는 사실상 내적으로 믿지 않는, 외형적 세례였기 때문이다. 사후 교육에 대한 헌신과 책임 정신이 결여되었었다. 그러므로 집단개종에 대한 보완책을 강구해야 할 것이다.

우리는 집단개종으로 세워진 교회를 냉정하게 고찰할 필요가 있다. 집단개종에 의한 모든 교회가 다 “세례받은 이방인(baptized heathen)”이 된 것은 아니다. 1980년대 초기에 이미 서구 기독교는 기독교의 중심(중력)이 서구에서 비서구로 이동하는 것을 거론하기 시작하였는데, 그러나 한편에서는 비서구에서 기독교 인구의 급성장은 형식적 신자를 양산할 수 있다는 사실을 우려하였다. 서구 교회의 지도자들 중에서는 문화적으로 감정적이고 샤머니즘이 강한 비서구에서 성경적 신앙과 신학을 유지할 수 있을지 의문시하는 자들도 있었다. 그래서 여기에 대하여 세미나까지도 하였다. 집단개종은 이러한 현상을 더 가속화할 수 있다. 그러나 비서구 기독교의 문제점은 지도자의 리더십과 도덕성 및 건전하지 못한 성경 해석과 이단에 있을 것이다. 한국 교회의 경우 1970년대와 1980년대 축복의 신학은 논란이 되기도 하였다.

5. 합동세례에 대한 보완책 제안

우리는 집단개종으로 세워진 기독교의 장단점을 냉정하게 고찰해야

15) 박형룡, 「신학난제선평」(평양: 조선예수교장로회신학교, 1935), p. 349.

한다. 집단개종으로 세워진 일부 기독교에 대한 문제점을 시인한다. 인도 기독교회와 수마트라 교회가 우선 논의의 대상이 된다. 그러나 개인 단위로 세례를 받은 자들 중에도 명목상 신자가 너무나 많다는 사실을 인정해야 할 것이다. 우리는 집단개종으로 세워진 교회들의 역사를 고찰할 필요가 있다. 그 교회들은 많은 시련과 박해에도 1천 년 이상의 역사를 지속하고 있다는 사실이다. 하나님의 교회는 결코 무너지거나 사라지지 않는다. 중앙 아시아와 터키의 중간에 위치한 알메니아 교회는 20세기 초기 오스만투르크 제국의 엄청난 박해를 받아 수십만 명이 학살당하는 비극을 당하였다. 당시 국제사회는 이 참극에 침묵하고 말았다. 그러자 히틀러는 엄청난 인종 학살에도 국제사회가 침묵하는 데에 고무되어 유대인 학살을 저질렀다고 한다. 이러한 고난의 역사는 다 말할 수 없다. 그러나 이러한 교회들은 지금도 생존하고 있다.¹⁶⁾ 알메니아 기독교회는 알메니아 인종의 아이덴티티이며 통합의 구심점 역할을 하였다. 인도 남부 지방의 교회들은 집단개종으로 세워진 교회지만 인도 기독교가 가장 부흥한 지역이다. 기독교의 존재를 힌두교도 무시하지 못할 정도이다. 많은 인재를 배출하였다.

우리 군대의 상황은 종교 간의 선교 경쟁이 극심한 상황이다. 따라서 소위 “종교적 선점”이 불가피하다. 기독교로 세례를 받으면 다른 종교가 “손대지” 못하게 되어 있다는 제도를 이용하지 않을 수 없다. 일단 세례 이후 보완책이 강구될 수밖에 없다.

집단개종의 단점만 볼 수 없다. 인도와 수마트라에 지금도 집단개종이 일어나는 것은 아니다. 이것은 과거의 이야기이다. 이들은 수십 년 전통적인 크리스천들이다. 이들 교회의 문제점은 교회 정치와 지도자들의 도덕적, 신학적 문제에 기인한다고 본다. 도리어 개인 전도와 개인 단위의 세

16) 이 주제에 대하여는 전호진, 『이슬람: 종교인가? 이데올로기인가?』(서울: SFC, 2002), pp. 200-205를 참조할 것.

례로 세워진 교회나 신자 공동체도 형식적 신자 혹은 명목상의 신자가 있을 수 있다. 남의 종교를 비방하는 것 같으나 중동 지역 경우 가톨릭, 회람 정교회, 이집트의 콥틱 교회, 알메니아 정교회 등 소위 구 교회에 속하는 교회들은 영성, 선교, 신학 등에서 문제가 많다. 복음주의 선교는 이들 교회를 정통 기독교로 보지 않는다. 그래서 이들 교회의 신자들을 선교의 대상으로 삼는다. 구 교회가 강한 남미, 러시아, 필리핀, 동구권 등에 많은 한국 선교사들이 활동하고 있다. 만약 이들 구 교회들이 영적 생명과 신학적 정통성이 있다고 한다면 복음주의 선교는 선교사를 보내는 것에 신중을 기해야 할 것이다.

남미와 필리핀 및 러시아에서 구 교회와 복음주의 교회 간에 갈등과 충돌이 있었다. 1940년대와 1950년대 남미 가톨릭은 기독교를 엄청나게 박해하여 많은 신자들과 지도자들이 죽었다. 이러한 역사로 인하여 1960년대 초 아일랜드 출신의 가톨릭 신자인 케네디가 대통령으로 출마하자 미국의 기독교 신자들과 지도자들은 노골적으로 케네디 거부 운동을 전개하였다. 미국에서 종교 간의 갈등이 정치로 비화되는 것을 우려한 많은 미국인들이 결국 중재하여 원만하게 해결되었다.

여기서 우리는 집단개종이나 합동세례는 하나님 앞에서 영적 체험이 불가능하다는 편견은 버려야 한다. 바르베크는 집단개종에서 생겨난 소위 인종 단위의 교회(Volkskirche)도 얼마든지 그리스도 앞에서 한 개인으로서 신앙 체험이 가능하다고 주장한다. 한 인종이나 부족이 집단으로 개종하여 세워진 교회를 인종 교회 혹은 민족 교회로 부른다. 만약 경건주의자들이 주장하는 대로 개인이 개종하게 되면 공동체를 떠나야 하는데, 집단개종은 자기가 속한 공동체를 떠나지 않고도 하나님 앞에서 신앙 체험이 가능하다는 것이다.¹⁷⁾ 맥가브란 교수도 바로 이러한 주장을 전개한다.

17) Horst Bürkle, *Missiontheologie* (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1978), p. 67.

따라서 가장 중요한 보완책은 군에서 활동하는 군종장교와 기타 목회자들 및 기독교 공동체의 구성원들이 이방의 빛이 되어야 한다. 즉 신자로서의 현존(presence)이 무엇보다 중요하다. 특히 종교 간의 선교적 경쟁이 갈수록 심해지는 상황에서 군대에서도 기독교의 우월성(excellency)을 행동으로, 공동체로서 보여주어야 한다. 고 윤 하사의 희생은 한국 사회에 큰 감동을 주고 있다. 앞으로 기독교 병사들과 장교들의 헌신적인 봉사가 뒤를 이어야 할 것이다.

기독교는 지나친 경쟁심으로 인해 선택지 못한 방법으로 전도하거나 세례를 유도하는 것도 자제되어야 할 것이다. 아울러 예배가 더 활력 있게 진행되어야 하며 어려운 병사들에게 필요한 때에 접근할 수 있는 사랑의 돌봄이 따라야 한다.

현재 한국 교회나 세계 선교 운동은 소그룹 기독교 운동이 활발하다. 제자화를 위한 스몰 그룹의 성경공부나 양육이 발전되고 있다. 여기에는 군종 사병이나 신자 병사들의 적극적인 참여가 있어야 한다. 군대 목회는 결코 군목 혼자서 할 수 없다. 신자 병사들도 전군 신자화 운동에 동참해야 한다. 최근 이슬람교나 이단 종파들의 평신도 전도와 선교에 대한 열의가 엄청나다는 사실을 중시해야 한다. 동시에 지휘관들의 협조가 중요하거니와 신자 장교들과 지휘관들의 협력이 잘 되어야 한다. 군에서 합동세례는 지휘관의 협조 없이는 너무 어렵다. 현재 군목이 감소되는 군대 상황으로서는 민간 목회자들의 목회가 잘 활용되어야 한다.

부흥운동 100주년을 맞이하는 한국 교회는 군대에서도 부흥운동을 시도해야 할 것이다. 대대 단위 혹은 소규모 단위로서 민간 목회자들을 초청하여 집회를 하는 것도 도움이 될 것이다. 아울러 병사들에게 상관성(relevance) 있는 메시지 전달과 기도운동도 도움이 된다고 본다. 병사들에게 잘 읽혀질 수 있는 기독교 문서도 개발되어야 한다. 1970년대 한경직 목사의 “기독교란 무엇인가”라는 제목의 설교집 형식의 소책자는 병사들에

게 인기가 있었다. 병사들을 대상으로 하는 설교나 신앙 교육은 기독교가 가장 합리적이며, 사회와 정치, 경제적으로 가장 위대한 종교임을 논리적으로 설명하는 호소력 있는 메시지가 요구된다. 아울러 신자 병사들이 전역할 때 지역 교회에 연락, 민간교회가 이들을 양육하도록 하는 비전 2020 운동도 중요하다. 최근 사병들의 병영 생활은 과거보다 아주 개선되고 있다. 개인적인 시간도 많다. 따라서 인터넷이나 CD, 비디오, 만화 등 청년 문화를 최대한 이용하는 전도 전략이 개발되어야 한다. 신자화를 위한 논의나 교재 및 토론도 많이 있기에 다른 제안은 생략하고자 한다

결론

한국 군대의 군종제도는 하나님의 축복이다. 1970년대 한국 사회가 경제 발전으로 나아가는 과정에서 군대에서 시행된 합동세례는 기독교 역사에서 중요한 사건으로 기록될 것이다. 아시아에서 기독교가 서구 종교로 거부당하는데도 한국은 도리어 기독교가 청년들을 사로잡는 종교로 도약하는 계기가 되었다. 동시에 당시 활발하게 진행되었던 인격 지도 교육은 사회교육 차원에서 기독교가 청년들 속에 전달될 수 있는 좋은 기회였다. 합동세례는 문제에도 불구하고 축복이었다. 다만 다른 종교를 자극한 것이 아쉬움이지만, 그러나 아시아에서 다른 종교들이 근대화하고 선교적 종교로 탈바꿈한 것은 서구 문명과 기독교 선교의 영향이다. 문제는 합동세례 자체가 잘못이 아니라 잘못된 시행과 사후 양육이 없었기 때문이다. 군대의 합동세례는 어느 선교학자가 말한 대로 신앙의 종착이 아니라 시작이다. 이들을 잘 양육하는 것은 군종병과와 한국 교회가 감당해야 할 중요한 과제이다.

군선교와 세례운동



우기식 군종목사

1. 들어가는 말

고대 및 중세 한국 사회가 특정한 종교 및 이념을 중심축으로 이용하여 국가 통치에 적극적으로 활용하여 온 것은 주지의 사실이다. 그러나 현대에 들어오면서 한국 사회는 특정한 종교를 국교로 지정하지 않고 헌법

■ 우기식 목사

- 장로회신학대학 신학대학원(M. Div.)
- 장로회신학대학 대학원(Th. M.)
- Fuller Theological Seminary(D. Min.)
- 공군본부교회 담임목사
- 국방부 군종정책팀 선도담당관
- (현)Fuller Theological Seminary 연구교수

으로 국민의 종교의 자유를 인정하고 있다. 한국 갤럽 옴니버스 조사 프로그램을 통하여 실시된 종교 현황 조사 결과에 의하면 종교를 가지고 있는 국민이 57%로 비종교인 43%보다 많은 것으로 나타나고 있으며¹⁾ 이와 같이 종교인이 비종교인보다 많은 현상은 1998년 이후로 유지되고 있는 실정이다. 이런 현상은 군도 예외가 아니다. 2005년 12월 기준 37개의 각기 다른 종교를 가진 장병들이 군 안에서 복무하고 있으며, 군에서는 이들의 종교생활을 군의 목표와 벗어나지 않는 범위 내에서 최대한 보장하려고 하고 있다.²⁾ 이러한 경향은 군이 가지고 있는 목표의 특수성, 즉 종교에 관계없이 건장한 젊은이들을 군에 입대시켜 국가 안보를 수호하는 군이 가지는 목표에 비추어서 이해할 수 있다. 이에 따라 필연적으로 따라오는 것이 종교간의 화합을 꾀할 수 있다고 주장되는 기독교의 선교운동, 즉 세례운동에 대한 비판이다. 더 나아가 집단세례운동으로 나타나는 선교운동에 대한 폐기론까지 지속적으로 제기되고 있는 것이 현재 군선교 현장의 실상인 것이다. 이에 본 소논문은 ‘군선교와 세례운동’이란 주제로 군선교 현장에서 현재 진행되고 있는 위와 같은 도전의 문제점들을 밝히고, 더 나아가 군선교 현장에서의 세례운동의 정당성에 대하여 고찰하고자 하는 것이며 초기 ‘전군 신자화 운동’³⁾과 ‘세례’라는 큰 준거 아래에서 이를 설명해 나가고자 하는 것이다.

2. 전군 신자화 운동

1) 한미준, 「한국 교회 미래리포트」(서울: 두란노서원, 2005), p. 62.

2) 물론 군의 목적과 부합되어야 하며 적절한 기준에 의거 관리되고 있다.

3) ‘전군 신자화 운동’에 현재 군에서 진행되고 있는 ‘1인 1종교 갖기 운동’ 개념도 포함하였음을 밝힌다.

2.1. 전군 신자화 운동의 정의

전군 신자화 운동이란 한국군이 낳은 새로운 용어로 세계 역사상 처음 있는 일로서 문자 그대로 한국 군대 내의 모든 군인을 모두 신자화⁴⁾하여, 군의 입장에서 보면 전 장병의 신앙화를 통한 강력한 군대 양성과 기독교의 입장에서 보면 군의 복음화를 통한 한국 전체의 복음화에 초점이 맞추어져 있는 운동이다.

2.2. 전군 신자화 운동의 동기

전군 신자화 운동이 시작된 것은 비기독교인 지휘관의 강한 군대 양성에 대한 지휘 철학에 의해서였다. 1968년 1월 21일 북한의 청와대 기습 시도 사건 및 울진 삼척 공비 침투 사건이 발생하여 작전을 수행하던 과정에서 국가 안보와 군 정신무장 강화에 특별한 관심을 기울이게 되었고, 이 정신무장의 중심을 어디에 두느냐에 대한 고민이 대두되었다. 이런 과정에서 1969년 한신 대장이 1군 사령관으로 취임하면서 반공을 위한 정신무장 강화 성취는 군 구성원 전원의 신자화를 만드는 데 있다고 판단하여 군 종참모인 한준섭 대령에게 군중활동 강화를 지시하였다. 이에 대한 후속 조치로 1970년 9월 16일에 있는 사단급 이상 군종장교 회의에서 신자화 운동에 대한 지침이 하달되었고, 이를 계기로 전군종장교들이 신자화 운동을 주도해 나가게 되었다.⁵⁾

2.3. 전군 신자화 운동의 성과

지휘관의 강력한 후원 하에 시작된 신자화 운동은 당시 군종목사들에게 있어서 복음 전도의 더할 수 없는 좋은 기회로 여겨져서 활발한 선교활동

4) 육군본부, 「육군 군종사」(1955), p. 69.
5) Ibid., pp. 69-70.

동의 계기가 되었고, 이 활동은 ‘합동세례식’이라는 가시적인 모습으로 나타나게 되었다.

초기 신자화 운동의 전성기라고 여겨지는 3년(1971. 11. 25 - 1974. 9. 24) 동안 1회 1천 명 이상의 세례식이 25회에 걸쳐 진행되어 36,289명의 결신자가 나왔고, 크고 작은 합동세례식은 103회에 연인원 60,975명의 결신자를 얻게 만들어 주었다.⁶⁾

1971년부터 1973년까지의 중요한 세례 현황은 다음과 같다.

〈표 1〉 초기의 주요 합동세례식

날 자	부 대	세례 인원	비 고
1971. 11. 25	육군 26사단	1,460	최초 세례식
1971. 12. 5	육군 5사단	1,005	
1972. 3. 9	육군 28사단	1,009	
1972. 4. 25	육군 20사단	3,473	최대 세례 인원
1973. 4. 26	육군 수도사단	451	장교 36명 포함

이와 같은 신자화 운동은 본래 군이 요구하던 바를 충족시킴으로 더욱 확고한 기반을 가지게 된다. 즉, 신자화 운동 전개 이후로 군에서 일어나는 사고가 크게 감소해 간다는 가시적인 성과를 얻어 내었다는 것이다.⁷⁾

이런 가시적인 성과가 제시되면서 육군에서는 1973년 말 48%선에 있는 종교인 수를 50%로 증가하는 것을 육군의 정책 사업으로 정하고 전군에 시달함으로 전군 신자화 운동이 육군에서 권장하는 주요 업무로 정식 자리를 잡게 되었으며 이런 영향은 공군과 해군에도 영향을 미치게 되었다.

6) Ibid., pp. 79-84.
7) 육군본부, 인사보(1985), p. 83.

〈표 2〉 군 신자 증가와 사고 감소표

연도	구분	군 신자 수	군 사고자 수
1970		110,033	19,248
1971		174,354	14,708
1972		243,346	11,200
1973		279,102	9,041
1974		346,377	3,334

2.4. 전군 신자화 운동의 신학적인 배경

전군 신자화 운동과 가장 직접적인 관련성을 가지고 있는 선교 이론은 도널드 맥가브란(Donald A. McGavran)의 교회 성장 운동(Church Growth Movement)이다.

교회 성장 운동이란 목표 중심적인 운동이며, 또한 모든 전도 운동의 결과가 가시적인 개 교회 통계에 구체적으로 나타나야 한다는 것이다. 이 목표를 이루기 위해서는 실용주의적인 원칙들을 제시하고, 구체적인 방법은 구체적인 상황에 따라 결정된다고 이해한다. 그러므로 교회 성장 운동은 모든 복음 전도 운동이나 선교활동의 목표가 그리스도의 선교의 명령에 입각해야 한다고 이야기한다.⁸⁾

교회 성장 운동의 주요 전략은 ‘하나님의 다리(The Bridges of God)’ 원리이다. 이 원리는 처음에 교회 지도자나 선교사가 어떤 감수성이 강한 사람에게 복음을 심어 주어 그로 하여금 그의 가족이나 친구들을 전도하게 하는 전략이다.

인도에 파송된 선교사 맥가브란(McGavran)은 이 원리를 1930년대 초기에 피케트(Jarrell Waskom Pickett)가 시작한 인도의 선교 형태에서 배

웠다. 이른바 ‘집단개종운동’이라는 책을 통하여 피케트는 인도의 하위 계층에서 어떻게 많은 사람들이 기독교 신앙을 받아들였는가를 기록하였다. 그런데 맥가브란은 이 현상이 비단 인도에만 국한되는 현상이 아니라 일반적으로 적용될 수 있는 원리라는 것을 1950년대 초에 알게 되어 이를 근간으로 1955년에 『하나님의 다리(The Bridges of God)』이라는 저서를 출간하게 된다.

가장 전달력 있는 전파는 믿을 만한 신자들의 기존 사회망에서 일어난다. 그 이유는 그들은 친척들, 친구들, 동료직원들, 그리고 이웃들에게 손을 내밀어 전파할 수 있기 때문이다.⁹⁾ 이는 성서적으로도 입증된다. 요한 복음 1장 40절에서는 예수가 약속된 메시아라는 것을 알게 된 안드레가 바로 형 시몬에게 전하였다고 증거하고 있고, 마가복음 5장 19절에서는 예수께서 군대마귀 들렸던 사람을 고치신 후에 이 사실을 “네 친족에게 고하라”고 하시며 이 사람을 보낸 기사가 있다. 그러므로 집단개종이란 ‘하나님의 다리’라는 원리를 적용해서 이루어지는 것이다.

그러면 집단이란 무엇인가?

맥가브란은 집단이란 용어를 다음과 같이 정의한다.

전체적인 관점에서 기본적인 것이 집단의 개념이다. 집단은 구성원이 오로지 그 안에서만 결혼을 하는 사회이다. 그러한 계급이나 종족이 실제로 다른 것들과 인종적으로 구별이 되느냐는 그리 중요하지 않다. 그 아들이 자기의 백성들 중에서만 아내를 취하는 한 그것은 자신을 정말로 따로 독립된 민족으로 생각할 것이며 강력한 〈집단의식〉을 갖게 될 것이다. 그 생활은 그 자체에 한정될 것이며 씨족 충성

8) 장중열, 「교회 성장과 선교학」(서울 : 성광문화사, 1978), pp. 205-206.

9) D. McGavran & G.G Hunter, *Church Growth*, 박은규 역, 「교회성장학」(서울 : 대한기독교출판사, 1983), pp. 26-27.

심이나 집단 충성심이 최고의 가치가 될 것이다.¹⁰⁾

이처럼 집단개중운동은 동질성을 가지고 있는 집단에 대한 유기적인 접근 방식에서 출발하며, 이는 교회와 집단 간의 상호관계를 전제로 하는 것이다. 그래서 맥가브란은 집단개중을 다음과 같이 설명한다.¹¹⁾

집단개중이란 그들의 비기독교인 친척들과 충분한 접촉을 하며 그 리하여 그 집단의 다른 그룹으로 하여금 수년에 걸쳐 적절한 교훈을 한 뒤에 유사한 결단에 이르도록 하고 그 집단의 구성원으로만 오로지 이루어진 교회를 형성하도록 하면서 모두가 동일한 집단에서 나와 사회적 이탈없이 그들로 기독교인이 되게 하는 많은 개인들의 공동의 결단에서 생기는 것이다.

더 나아가 맥가브란은 하나님의 능력은 한 집단 안에서 가장 잘 역사 하며 기독교가 가장 능력 있게 일어난 때는 집단들 내부에서 일어날 때였다고 이야기한다. 그러므로 하나님께서는 집단개중운동을 통해서 많은 중 족을 구원하시고 교회를 성장하게 해 주셨다는 것은 의심할 여지가 없는 것이다.

세계 교회사에서 교회 성장 속도가 가장 빠른 한국 교회의 성장 이유 중의 가장 큰 요소는 군대, 학원, 산업선교 등의 동질 구성 집단에 대한 집중 선교 수행에 따른 집단개중운동이 많이 있었기 때문으로 이해된다.¹²⁾

이상과 같은 고찰처럼 전군 신자화 운동이 외형적으로 확연하게 나타

나는 것으로서의 집단 세례식은 철저한 신앙인을 양성하지 못한다는 비판에 직면해 있으면서도 여전히 중요하다고 할 수 있다. 이는 아시아, 아프리카 그리고 오세아니아에 있어서 모든 회심자의 2/3는 집단개중을 통하여 얻어졌다는 사실에서도 알 수 있는 것이다. 또한 처음 비기독교 신앙에서 기독교로 전환했던 모든 사람들의 90%는 집단개중으로 생겼기에 현재 아시아와 아프리카에 있어서 대부분의 기독교인은 집단개중 회심자들의 후손들이라 할 수 있기 때문이다.¹³⁾ 그러므로 한국군의 ‘전군 신자화 운동’은 바로 이 ‘하나님의 다리’가 적용된 집단개중운동의 연장선상에서 평가될 수 있고 여기에서 그 의의를 찾을 수 있는 것이다.

3. 세례에 대한 고찰

3.1. 군 교회의 세례에 대한 문제 제기

한국군에서의 선교 활동의 결과는 외형적으로는 주로 집단세례식으로 나타나고 있다. 그런데 군에서의 세례는 민간 교회로부터 민간 교회와는 달리 세례자의 사전 교육 기간의 충분하지 않음과 세례 후 성실한 교회 생활의 미흡 및 타종교로의 손쉬운 개종으로 인해 그 진정성에 대한 의문을 제기받고 있다. 이러한 현상은 군에서 사역하고 있는 군종목사들에게서도 일부 나타나고 있어서 군내에서조차 신병훈련소 교회에서의 집단세례에 대한 회의론 역시 일부 발생하고 있는 것이 현실이다. 그러나 이러한 문제제기는 기독교 신도들의 개종과 비종교인화 현상은 비단 군내의 현상만이 아닌 한국 교회 전체의 현상이라는 준거 내에서 역으로 비판받을 수 있다. 아래의 표에서 볼 수 있듯이 한미준의 설문조사 결과에 의하면 그

10) 간하베 편, 「교회 성장의 신학」, 김남식 역(서울: 성광문화사, 1981), p. 141.

11) D. McGavran, *Understanding Church Growth*, 고원용 역, 「교회성장학」(서울: 보문출판사, 1982), p. 433.

12) 김기태, 「군선교의 이론과 실제」(서울: 보이스사, 1985), p. 192.

13) D. McGavran, 「교회성장학」, p. 432.

사실은 자명해진다.¹⁴⁾

〈표 3〉 3개 종교 종교인의 개종 현황(1998)

현재종교 과거종교	기독교	천주교	불 교	비종교	기타	계
기독교	53.9	1.9	9.0	35.1	0.1	100.0
천주교	4.3	60.1	5.3	30.3	0	100.0
불 교	8.7	2.7	70.6	17.9	0.1	100.0

〈표 4〉 3개 종교 종교인의 개종 현황(2004)

현재종교 과거종교	기독교	천주교	불 교	비종교	계
기독교	61.8	2.8	9.0	26.4	100.0
천주교	4.5	63.9	10.5	21.1	100.0
불 교	7.1	2.4	80.3	10.2	100.0

2004년도 조사 결과는 그 전의 조사 결과보다 자기 종교에 대한 충성심이 더 높아졌으나 그럼에도 불구하고 기독교인의 개종 및 비 종교인화는 약 38%에 이르고 있다. 이는 물론 바람직한 현상은 분명 아니지만 위의 도표를 본다면 개종 등과 같은 바람직하지 못한 현상은 군 교회만의 문제가 아닌 한국 교회의 일반적인 문제인 것을 확인할 수 있다. 그러므로 이런 이유로 군 신병교육대의 세례를 문제시하고 의문을 제기하는 것은 바람직하지 못한 문제 제기라고 할 수 있다.

3.2. 기독교 세례의 배경

기독교 세례가 아무것도 없는 진공상태에서 만들어진 것은 아니다.¹⁵⁾

14) 한미준, 「한국 교회 미래리포트」, p. 78.

기독교 세례가 행해지기 전 기독교 세례에 영향을 미쳤던 배경은 다음의 몇 가지로 설명할 수 있다. 첫째로 유대교와 연관이 없는 고대의 결례의식이다. 플레밍톤(Flemington)은 매우 이른 시기부터 전 세계적으로 종교적인 정화를 위해 공통적으로 물이 사용되었고, 종교 역사상 각 단계마다 이런 의식이 진행되었다고 밝히고 있다.¹⁶⁾ 마이어스(Myers)는 정화의의식은 거의 모든 원시시대 사람들에 의해 실행되었고, 정화의의식 시 사용되는 물에는 마법적인 힘이 부여져서 육신적인 더러움뿐 아니라 영적인 더러움도 씻어진다고 그들은 믿었다고 주장하고 있다.¹⁷⁾ 브라운(Brown)은 많은 원시부족들이 무엇인가를 새로 시작하는 의식들 즉, 부족의 일원이 되든지, 제사장이 될 때, 성인이 될 때 등의 의식 시 정결의식으로 물세례를 사용했고, 거기에 더하여 의식을 진행하는 사람 자신이나 동물의 피, 불 등도 사용했다고 이야기하고 있다.¹⁸⁾ 둘째로 구약성서에서 나타나는 정화의의식이다. 유대인들에게 물로 씻는 의식은 친숙한 의식이다. 물론 물만이 유일하게 정화하는 것은 아니지만 레위기 13장부터 15장 사이에서 발견되는 것처럼 물로 씻음 역시 부정함으로부터 깨끗함을 받는 중요한 정화의의식의 하나로 사용되었다는 것은 의심할 여지가 없다. 더 나아가 물로 씻음을 통한 외형적인 정화만이 아니라 내면적인 정화까지 언급하고 있다¹⁹⁾는 면에서 기독교 세례에 미친 영향이 전혀 없다고 하기는 어려운 실정이다. 그러나 이런 의식은 지속적으로 반복되는 의식이었다는 면에서 단 한번으로 모든 것이 완결되는 기독교 세례의식과는 결정적인 차이를 보여주고 있

15) W.O.E. Oesterly and G.H. Box, *The Religion and Worship of the Synagogue*(New York : Charles Scribners' s Sons, 1907), p. 256.

16) W.F.Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*(London : S.P.C.K., 1948), ix.

17) Edward P. Myers, *A Study of Baptism in the First Three Centuries*(Ann Arbor Michigan : University Microfilms International, 1986), p. 2.

18) Henry F. Brown, *Baptism through the Centuries*(CA:Pacific Press Publishing Association, 1965), p. 1.

19) 시 24:3-4; 겔 36:25 등.

다.²⁰⁾ 셋째로 유대교로 개종하는 자들에게 행하여진 개종세례이다. 기본적으로는 유대교의 개종세례가 기독교의 세례에서부터 모방했다는 주장과 유대교의 개종세례가 기독교 세례 이전에 있었다는 주장이 충돌되는 부분이 있다. 그러나 요한복음 1장의 내용을 보면 세례 요한의 세례 시 유대 지도자들의 질문은 “왜 세례를 주느냐?”가 아니라 ‘세례의 권위’를 물었던 것을 볼 때 이 시기에 물로 세례를 주는 것은 유대사회에 친숙한 행위였다고 볼 수 있다. 일례로 바벨론 탈무드에 보면 개종자가 유대사회에 받아들여질 때 먼저 할례를 행하고, 그 상처가 낫게 되면 두 명의 현자 앞에서 세례를 받고, 그 현자들은 “이 사람은 모든 부분에서 이스라엘 사람이다”라고 말하도록 그 절차를 이야기하고 있다.²¹⁾ 넷째로 쿨란 공동체의 세례이다. 이 공동체에서는 세례가 기존의 유대사회에서 사용되는 기능으로 사용되었으며, 특히 정화된 공동체에 들어가는 입문으로서 의미 있게 사용되었고, 이는 세례 요한에게도 어떤 모습으로든 영향을 미쳤을 것으로 이해되고 있다. 다섯째로 세례 요한의 세례이다. 이사야 40장 3절을 마태복음 3장 3절로 적용한 세례 요한의 세례는 외형적인 의식으로만 사용되던 세례에 대해 그 내면의 의미를 특히 강조하여 실행되었다. 세례 요한의 세례에서 발견할 수 있는 두 가지의 특징은 종말론적인 심판과 새로운 도덕적 생활에 연결된 세례²²⁾이며 이는 회개와 밀접하게 연결되어 있다.

이처럼 기독교 세례가 행해지기 전 이미 물로 씻는 정화의식과 내면의 정화라는 개념은 통용되고 있었기에 예수님과 초대교회에게 있어서 이 의식은 매우 친숙한 의식이었다고 볼 수 있다. 그러므로 이중 어느 것 하나가 주도적으로 기독교 세례에 영향을 미쳤다고 할 수는 없으나 종합적으로 영향을 미쳤다는 것은 부인할 수 없는 사실인 것이다. 그러나 이 의식

과 기독교 세례와는 결정적인 차이가 있는 것은 분명한 사실이다.

먼저는 이전의 세례들은 지속적으로 반복될 수 있다는 것이고, 기독교 세례는 한번으로 완결된다는 것이다. 둘째로는 이전의 세례들은 내면적인 변화가 없더라도 의식만 정상적으로 행하면 자동적으로 용서받는 개념이 적용되었으나, 기독교 세례는 내·외면적인 회개가 반드시 뒤따라야 한다는 차이도 있다. 셋째는 기독교 세례에서만 삼위일체론이 발견된다는 것이다.²³⁾ 마지막으로 이전의 세례들은 ‘무엇인가를 위한 세례(for something)’이었으나 기독교 세례는 ‘무엇인가 안으로의 세례(into something, into Jesus Christ, into His Name or into the Name of the Father, Son and Holy Spirit)’²⁴⁾라는 면에서 확연한 차이를 발견할 수 있다.

3.3. 기독교 세례의 의미

복음서에 나타난 예수님의 행적을 보면 마가복음 11장 등 많은 구절에서 바리새인 등 유대인들을 꾸짖으신 장면이 발견되고 있으나 유대교의 물을 통한 정결예식을 폐하지는 않으셨다. 대신 세례 요한의 세례를 승인하시고 계신 장면이 마태복음 3장에 나타나고 있다. 이와 더불어 강조하신 것은 마태복음 5장 8절에서 말씀하신 것처럼 ‘마음의 정결’이었던 것이다. 기독교 세례와 구약을 포함한 이전의 물로 씻음과의 큰 차이점은 ‘용서(forgiveness)’에 있다. 버나드(Vernard)는 기독교 세례에 대해 하나님은 용서하시고 죄인은 회개하고 하나님이 베풀어 주시는 용서를 받아들이는 하나님과 죄인 사이의 ‘쌍방관계(two-way relationship)’로 설명하고 있다.²⁵⁾

20) W.F.Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, p. 66.

21) Henry F. Brown, *Baptism through the Centuries*, p. 2.

22) W.F.Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, p. 15.

23) Bryan D. Spinks, *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism*(UT : Ashgate Publishing Company, 2006), pp. 8-9.

24) Ibid., p. 5.

25) Eller Vernard, *In Place of Sacraments : A Study of Baptism and the Lord's Supper*(Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1972), p. 47.

기독교 세례에 있어서 어떤 이유로든지 결코 부인될 수 없는 중요한 사실은 기독교 세례의 중심은 그리스도시라는 것이다.²⁶⁾ 그리스도를 중심으로 하는 기독교 세례에 대해서 신약성서는 다섯 가지 의미를 부여해 준다. 첫째는, 용서의 씻음이다.²⁷⁾ 둘째는 그리스도의 죽음, 장사와 부활에의 참여와 관계의 재설정이다.²⁸⁾ 셋째는 그리스도와 함께 새로 옷을 입는 것이다.²⁹⁾ 넷째는 그리스도와 그의 몸인 교회에 연합시키는 것이다.³⁰⁾ 마지막으로는 중생하는 것이다.³¹⁾ 그래서 기독교의 세례는 기독교 케리그마의 구현(embodiment)이 되는 것이다.³²⁾

인간의 구원은 기본적으로 인간 자신에게서부터 기인하지 않는다. 그것은 하나님의 신성한 행위에서 시작되는 것이다.³³⁾ 그러므로 그리스도 안으로의 세례는 하나님의 은총으로 이해해야 하는 것이다. 더 나아가 스펅크스(Spinks)는 세례를 ‘예수님이 누구이신지’ 알리는 것만이 아니라 ‘그분과의 새로운 언약’으로까지 주장하고 있다.³⁴⁾ 이처럼 기독교 신앙에 있어서 세례가 차지하는 비중은 너무나 중요하기에 모든 교회들에게 있어서 세례는 개인이 예수 그리스도에게로 나아가는 것과 더불어 땅 위의 그리스도의 몸인 교회 공동체에 들어가는 표징이 되었던 것이다.³⁵⁾ 이런 중요성에 대한 인식은 초대교회 이후 시간이 지나면서 ‘구원의 조건으로서의 세례’라는 개념, 즉, ‘세례 받지 않으면 구원받지 못한다’라는 개념으로까지 발전하게 된다.

26) Bryan D. Spinks, *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism*, pp. 8-9.

27) 행 22:16; 고전 6:11; 딤후 3:5.

28) 롬 6:1-4.

29) 갈 3:26-27.

30) 행 2:41; 롬 6:3; 고전 12:13; 갈 3:26-27.

31) 요 3:4-5.

32) W.F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, p. 49.

33) R.E.O. White, *The Biblical Doctrine of Initiation*(Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1960), p. 102. 행 2:40 참조.

34) Bryan D. Spinks, *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism*, p. 7.

그러면 구원은 어떻게 얻는 것인가? 세례인가, 믿음인가? 바일리(Baillie)는 구원은 하나님에 의해 주어지는 것으로 믿음으로만 얻는 것이지만, 하나님은 우리의 믿음을 각성시키거나 강하게 하시기 원하시는데 그 차원으로서의 세례를 이야기하고 있다.³⁶⁾ 즉, 구원은 믿음으로 얻지만 구원의 확증으로서 세례는 반드시 뒤따라오는 것이었으며, 이는 믿음은 행동으로 완성되어야 한다는 성경의 가르침으로까지 이어질 수 있다는 것이다.³⁷⁾ 그래서 초기 교부 터툴리안(Tertullian)은 세례를 구원에 대하여 ‘인치는 것(seal)’으로 이해를 하고 있다.³⁸⁾

한국군의 선교 현장에서 예수님을 믿음으로 인한 구원받음에 대한 고백은 훈련소 교회에서 하게 하더라도 세례는 신병교육대가 아닌 근무부대에 가서 받게 하자는 일부의 주장이 있다. 그러나 이런 주장은 신약성경이 가르쳐 주는 세례의 근본정신과 전혀 일치하지 않는다. 믿음으로 인한 구원에는 반드시 세례를 통한 확증, 인치심이 뒤따라야 하는 것이다. 그러므로 믿음의 고백으로 인한 구원과 더불어 세례가 이어지는 지금의 선교형태는 더욱더 강조되어야 하는 것이다.

3.4. 세례의 시기

기독교 세례에 대한 수많은 도전 중에 간과할 수 없는 두 가지 도전이 있다. 그것은 ‘메시아이신 예수께서 왜 요한의 세례를 받았는가’ 하는 것과 예수님이 공생애 사역 중에는 세례를 집례하신 적이 없다는 것이다. 그러나 이 도전은 크게 문제 되지 않는다. 예수께서 요한에게 세례 받으신

35) Donald M. Baillie, *The Theology of the Sacraments*(New York : Charles Scribner's Son's, 1957), p. 80.

36) Ibid., p. 101.

37) 갈 5:6; 약 2:17. 참조 R.E.O. White, *The Biblical Doctrine of Initiation*, pp. 263-264.

38) Hendrick F. Stander and Johannes P. Louw, *Baptism in the Early Church*(Leeds: Carey Publications, 2004), p. 66.

것에 대해서 존슨(Johnson)과 부트릭(Buttrick)은 예수님이 모든 의를 이루려고 하심³⁹⁾과 아버지의 뜻을 이루기 위해서였다고 이 문제 제기에 대해 설명하고 있고, 르웨함비자(Rwehumbiza) 역시 전자에 대한 동의와 더불어 아버지의 뜻에 순종하기 위해 받으셨다고 설명⁴⁰⁾하고 있으며 이와 연관선상에서 충분히 이해될 수 있다. 두 번째 도전에 대해서는 초기 교부 중 한 사람인 터툴리안(Tertullian)이 적절하게 설명하고 있다. 즉, 예수님 당대에는 고난과 부활이라는 주님의 영광이 아직 충분히 성취되지 않았기에 직접 혹은 제자들을 통하여 세례를 베풀지 않았지만 예수님께서 세례를 명하셨고 그리스도 중심이 아닌 다른 세례가 없다는 것이다.⁴¹⁾

그러면 세례는 언제 행하여야 하는가?

사도행전 2장 38절과 41절에 기록되어 있는 것처럼 기독교 공동체에 가입하는 의식로서의 물을 사용한 세례의식은 오순절 이후로 시작되었다.⁴²⁾ 이 시기의 세례는 말씀을 듣거나 받아들이는 일과 그 말씀을 믿는 데 이어서 행해졌으며, 그 세례를 통하여 기독교 복음을 구체화하고 이 메시지에 대한 신자들의 반응과 수용을 나타내었다.⁴³⁾ 이처럼 초기 교회 공동체의 세례는 복음을 선포하고 믿음으로 수용한 후 ‘즉시로’ 행해진 세례였다. 이와 같은 현상은 사도행전에서 나타나고 있는 바울과 관련된 일련의 성경이 기록하고 있는 사건을 통하여 더욱 구체화된다.

첫 번째는 9장에 기록하고 있는 바울의 세례이다.

다메섹 도상에서 예수 그리스도를 만난 바울이 소경이 되어 직가라는

거리에 머물고 있을 때 예수님이 보내신 아나니아를 만나게 되고 즉시로 세례를 받게 된다. 바울이 세례를 받기 전 특정한 기간 동안 신앙과 교리에 대한 교육을 받은 기록은 성경에 없다. 오히려 세례 후에 바울은 복음에 대해 더욱 깊은 묵상을 하였던 것이다.

다음으로 16장에 나타난 루디아와 그의 가족들에 관한 기사이다. 아시아로 복음을 전하려고 하던 바울의 시도가 성령에 의하여 제지되고 대신 빌립보로 가게 된다. 바울은 그곳 강가에서 두아디라 성의 자주 장사인 루디아를 만나 복음을 전하게 되고, 복음을 받아들인 루디아와 그 온 집안은 ‘즉시로’ 세례를 받게 된다. 이 부분에 대해서 테이트(Tate)는 루디아와 그의 집안은 즉시로 세례를 받았고 거기에는 지체됨이 없었다고 이야기한다. 더 나아가 루디아의 세례에는 오늘날 흔히 요구되는 것처럼 교리교육이나 교회에 대한 순종을 가르치는 모임에 대한 참석이 요구되지 않았다고 주장한다.⁴⁴⁾ 브로우(Brow) 역시 루디아가 복음에 대해 마음의 문을 열었을 때 재빨리 그녀의 집안과 더불어 세례를 받았다고 이야기한다.⁴⁵⁾

세 번째로는 16장 25절에서 34절에 나타나고 있는 간수와 그의 권속들에 대한 이야기이다.

큰 지진으로 인해 감옥문이 열리는 사건을 통해 간수는 바울을 만나 “어떻게 해야 구원을 얻을 수 있는가”를 묻게 되고, 바울로부터 “주 예수를 믿으라 그리하면 너와 네 집이 구원을 얻으리라”(16:31)는 답을 듣게 된다. 그리고 바울은 이와 같은 복음을 그 집안 사람들에게도 전하게 되고, 이들에게 세례를 베풀게 되며 그들은 크게 기뻐하게 된다. 이 부분에 대하여 맥가비(McGarvey)는 이들에 대한 세례에는 오랜 기다림이 필요

39) 마 3:15.

40) Rulange K.P. Rwehumbiza, *Jesus' Baptism : Its Meaning and Significance for Christian Today*(Eldoret : AMECEA Gaba Publications, 1994), pp. 6-7.

41) Henry Bettenson, *The Early Christian Fathers - A selection from the writings of the St. Clement of Rome to St. Athanasius*, 박경수 역, 「초기 기독교 교부」(경기도 : 크리스찬 다이제스트, 2000), pp. 198-199.

42) 기독교대백과사전, vol. IX(서울 : 기독교문사, 1983), p. 419.

43) Ibid. 행 2:37-38, 41, 8:12, 16:14-15 등 참조.

44) Van Tate, “Acts” in *Commentary on the New Testament in Simple English*, Vol. I, Matthew-Acts(Arkansas : Resource Publications, 1987), p. 630.

45) Robert Brow, “Go Make Learners” : *A New Model for Discipleship in the Church*(Illinois : Harold Shaw Publishers, 1981), p. 36.

없었고 그날 밤 같은 시간대에 이루어졌다고 이야기한다.⁴⁶⁾ 브로우(Brow)는 이들에 대한 세례는 늦은 밤과 새벽 사이에 베풀어졌고 여기에는 그들의 성격에 대한 조사, 세례받는 의도, 그들이 가르침 받은 것을 지키했다는 확신받는 것을 확인하는 일조차 없었다고까지 주장하고 있다.⁴⁷⁾ 그래서 이와 같은 주장의 연장선상에서 브로우(Brow)는 초대 교회에 있어서 세례는 즉시 행해졌고, 세례받는 자에게서 나쁜 것들을 제거하는 그런 시간들이 필요하지 않았으며, 2세기 이후 교회의 세례에서 나타나고 있는 것처럼 부적절하게 여겨지는 후보자들을 제외⁴⁸⁾시키려는 어떤 노력도 하지 않았다는 것이 분명하다고 주장한다.⁴⁹⁾

마지막으로 18장 1절에서 17절까지 나타나고 있는 수다한 고린도 사람들의 세례이다.

회당장 그리스보와 수다한 고린도 사람들은 복음을 듣고, 믿고, 세례를 받았다고 성경은 기록하고 있다(18:8). 맥가비(McGarvey)는 복음이 선포되어 믿고 세례를 받는다는 이 장면이 세례의 전 과정을 잘 요약해 준다고 이야기하고 있다.⁵⁰⁾ 이 외에 성경의 세례 사건 속에서도 사도행전 18장에 요약되어 있는 세례의 과정을 벗어난 도식은 발견되지 않고 있다. 그러므로 신약성경이 증거하고 있는 세례의 시기는 ‘즉시로’의 세례이다. 세례에 있어서 지체됨은 발견되지 않고 있다. 세례의 전 단계로서 현재의 교

회가 요구하는 것처럼 교육이 필요하지 않았었다. 단지 반드시 확인되어야 하는 것은 복음에 대한 선포와 그에 대한 반응, 즉 ‘예수님을 구주로 믿는다’는 것이 첫 번째이고 두 번째는 회개이다. 그리고는 즉시로 세례가 베풀어졌던 것이다. 그러면 여기에서 요구되는 회개란 무엇인가? 브로우(Brow)는 초대교회에서 요구되는 회개란 ‘주님에게로 돌아서는 것, 그리고 그분에 대해서 배우기로 하는 것’이고, 이것만으로도 세례 전에 요구되는 것으로서의 회개는 충분하다고 주장하고 있다.⁵¹⁾

이처럼 단순한 의식으로서의 세례는 주변 풍조에 부합하여 자연스럽게 다양한 개념들이 도입되면서 복잡한 의식으로 발전하게 된다.⁵²⁾ 먼저는 성령의 선물을 주는 의식으로서의 안수식이 첨부⁵³⁾되었고 속사도 시대에는 금식을 요구하게 된다. 2세기 중엽에는 처음으로 완전하게 발전된 세례의식이 나타나게 되는데, 이는 터툴리안(Tertullian)의 저서에서 발견할 수 있다.⁵⁴⁾ 세례의식은 네 단계로 나누어지게 된다. 첫 번째 단계는 ‘준비 단계’로 반복된 기도문을 가지고 기도하는데, 지난 모든 죄를 고백하며 금식하고 무릎 꿇고 철야로 기도하게 된다(De Baptismo 20). 두 번째는 ‘물의 정화단계’이다(De Baptismo 4). 세 번째는 ‘부인과 3중 세례의 단계’로 마귀와 마귀의 추종자를 부인하고 3번의 세례를 받게 되는데, 이때 복음서에서 주님이 정하신 것보다 많은 물음과 답변이 진행된다. 세례 후 후보자는 세례자로 받아들여지게 되고 우유와 꿀의 혼합물을 처음으로 맛보게 되며 일주일간 일상적으로 몸을 씻는 것을 금하게 된다(De Corona 3). 마지막 단계는 ‘도유와 안식의 단계’로 완전히 성별된 기름으로 부

46) J. W. McGarvey, *New Commentary on Acts of Apostles* : Vol. 2(Cincinnati : The Standard Publishing Co., 1982), p. 103.

47) Robert Brow, “Go Make Learners” : *A New Model for Discipleship in the Church*, p. 36.

48) 2세기 히폴리투스(Hippolytus)는 세례의 대상에서 제외되어야 하는 사람들을 직업에 따라 분류하였는데 그 직업군에는 조각가, 화가, 배우, 전차를 모는 전사, 검투사, 매춘부, 마술사 등이 있고, 군인들도 세례를 받기 위해서는 지켜야 할 규칙들이 있었다. 자세한 것은 Burton Scott Easton, *The Apostolic Tradition of Hippolytus*(Cambridge: At the University Press, 1934), pp. 41-49를 참조.

49) Robert Brow, “Go Make Learners” : *A New Model for Discipleship in the Church*, p. 33, 35. 참조.

50) J. W. McGarvey, *New Commentary on Acts of Apostles* : Vol. 2, p. 136.

51) Robert Brow, “Go Make Learners” : *A New Model for Discipleship in the Church*, pp. 48-49.

52) 기독교대백과사전, vol. IX., p. 433.

53) 행 8:17, 19:6.

54) Henry Bettenson, 「초기 기독교 교부」, pp. 201-202. ‘De Baptismo’와 ‘De Corona’에서 발견할 수 있다.

음을 받게 되고(De Baptismo 7) 손이 우리 위에 안수되어 축복의 행위를 통해 성령을 기원하고 초대하게 된다(De Baptimo 8). 터툴리안(Tertullian)의 세례예식이 발견된 것을 기점으로 다른 교부들에게서도 터툴리안(Tertullian)과 같은 면들이 세례예식에서 발견되고 있다.⁵⁵⁾ 이런 예식은 점점 발전하게 되어 동방교회에서는 보다 풍부한 면을 갖춘 의식으로 발전하게 되나, 서방에서는 초기의 단순성을 고수하게 되어 실제적으로는 그 형식이 축소되는 현상이 나타나게 된다.⁵⁶⁾

성경이 증거하고 있는 초대교회의 세례는 ‘즉시로’의 세례이다. 즉, 세례가 행해지기 전 복음의 선포와 이에 대한 수용과 믿음이 충족이 됨과 동시에 세례가 행해졌다는 것이다. 그러므로 현재 군 훈련소에서 행해지는 세례 역시 성경의 사상에 위배되지 않는 세례라는 것이 자명해진다. 군 훈련소 교회에서는 훈련병이 교회에 처음 나오는 주일에 세례를 베풀거나 본인이 자원하지 않음에도 강제로 세례를 베푸는 일은 행하고 있지 않다. 그러므로 군 훈련소 교회의 세례 역시 진실되고 성경적인 세례로 존중되어야 하는 것이다.

4. 맺는말

역사적으로, 그리고 현재의 기독교 전군 신자화 운동이 세례운동으로 나타난 것은 매우 바람직한 성경적인 현상이다. 그러나 이에 대한 도전 역시 간단하지 않은 것이 현재의 군선교 현장이다. 이런 환경 속에서 중요한 것은 이 운동 주체자들의 성경적인 확신이다.

군은 종교를 통하여 강한 군인을 만들어 내기를 희망하고 있다. 그런

데 기독교 신앙에 있어서 강한 군인 양성은 확실한 신앙 위에 기초하고 있다. 구약성경에 보면 한 분 하나님에 대한 확신은 사울을 국가에 기여하는 왕으로 만들어 주었지만, 이 확신이 무너졌을 때 사울은 국가를 어렵게 하는 주범이 되었고 이와 유사한 사례들은 성경에서 무수히 발견할 수 있는 것이 사실이다. 그러므로 기독교 신앙에 있어서 군과 국가에 기여하는 바람직한 강한 군인은 유일한 구원자이신 예수 그리스도를 믿는 믿음의 확신 속에서만 만들어지는 것이다. 이와 같은 확신과 믿음고백은 이미 전장에서 논한 바와 같이 반드시 세례로 확증되어야 한다.

주로 훈련소 교회를 중심으로 베풀어지는 군의 세례는 성경적인 진실된 세례로 존중되어야 한다. 그러나 민간 교회에서 문제를 제기하는 것처럼 ‘확실한 신앙고백’ 위에 베풀어져야 할 것이며 세례받은 자들을 위한 지속적이고도 효과적인 교육에 대한 연구와 실천이 더욱 발전되어져 나가야 할 것이다.

55) Hendrick F. Stander and Johannes P. Louw, *Baptism in the Early Church*, p. 65.

56) 기독교대백과사전, vol. IX., p. 433.

참 고 문 헌

- 김기태. 「군선교의 이론과 실제」. 서울 : 보이스사, 1985.
- 육군본부. 「육군 군종사」, 1955.
- 육군본부. 「인사보」, 1985.
- 장중열. 「교회 성장과 선교학」. 서울 : 성광 문화사, 1978.
- 한미준. 「한국 교회 미래리포트」. 서울 : 두란노서원, 2005.
- 기독교대백과사전. vol. IX. 서울: 기독교문사, 1983.
- 간하배 편. 「교회성장의 신학」. 김남식 역. 서울 : 성광문화사, 1981.
- McGavran, D. & Hunter G. G. *Church Growth*, 박은규 역. 「교회성장학」. 서울 : 대한기독교출판사, 1983.
- McGavran, D. *Understanding Church Growth*, 고원용 역. 「교회성장학」. 서울 : 보문출판사, 1982.
- Baillie, Donald M. *The Theology of the Sacraments*, New York : Charles Scribner's Son's, 1957.
- Brow, Robert. "Go Make Learners" : A New Model for Discipleship in the Church, Illinois : Harold Shaw Publishers, 1981.
- Brown, Henry F. *Baptism through the Centuries*, CA : Pacific Press Publishing Association, 1965.
- Flemington, W.F. *The New Testament Doctrine of Baptism*, London : S.P.C.K., 1948.
- McGarvey, J.W. *New Commentary on Acts of Apotles* : Vol. 2, Cincinnati : The Standard Publishing Co, 1982.
- Myers, Edward P. *A Study of Baptism in the First Three Centuries*, Ann Arbor Michigan : University Microfilms International, 1986.
- Oesterly, W.O.E. and Box, G.H. *The Religion and Worship of the Syna-*

- gogue*, New York : Charles Scribners' s Sons, 1907.
- Rwehumbiza, Rulange K.P. *Jesus' Baptism : Its Meaning and Significance for Christian Today*, Eldoret : AMECEA Gaba Publications, 1994.
- Spinks, Bryan D. *Early and Medival Rituals and Theologies of Baptism*, UT : Ashgate Publishing Company, 2006.
- Stander, Hendrick F. and Louw, Johannes P, *Baptism in the Early Church*, Leeds : Carey Publications, 2004.
- Tate, Van. "Acts" in *Commentary on the New Testament in Simple English*, Vol. I . Matthew-Acts, Arkansas : Resource Publicantions, 1987.
- Vernard, Eller. *In Place of Sacraments : A Study of Baptism and the Lord's Supper*, Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1972.
- White, R.E.O, *The Biblical Doctrine of Initiation*, Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1960.