

군선교신학 제9권 논찬

기독교 국가관에 근거한 전쟁에서의 애국심과 개인윤리에 대한 논평

A comment : A Study on the Patriotism and Individual Ethic in the War based on a Christianity National Point of View

■ 오덕교 Oh, Doug Kyo

- 미국 Westminster Theological Seminary(Ph. D.)
- 총신대학교 신학대학원 교수 역임(전임강사)
- 합동신학대학원대학교 교수, 총장 역임
- 현 한국장로교신학회 회장
- MEAK 한국군선교신학회 연구위원



분명한 가운데도 옥고를 마련한 발제자 주연중 목사님에게 찬사를 드린다. 발제자는 뛰어난 문장력, 해박한 지식, 그리고 심도 있는 연구를 통하여 기독교인들이 가져야 할 국가관과 전쟁윤리에 대해 설명하였다. 그가 연구목적에서 밝힌 것처럼, 이 논문은 기독교인들로 하여금 국가와 교회의 관계, 그리고 전쟁과 개인윤리의 적용 등을 쉽게 이해할 수 있게 서술하고 있다.

이 논문은 서론과 결론 각 1장, 본론 3장으로 구성되어 있다. 발제자는 1장의 서론에서 연구의 목적을 밝힌 후, 2장 ‘국가와 전쟁’, 3장 ‘전쟁과 애국심’, 4장 ‘기독교적 관점에서 본 전쟁에서의 애국심과 개인윤리’에

대해 다루고, 마지막 장에서 결론을 내리고 있다. 2장 ‘국가와 전쟁’에서는 1. 국가관, 2. 기독교적 관점에서의 국가관, 3. 전쟁과 국가를, 3장 ‘전쟁과 애국심’에서는 1. 애국심과 전쟁에서의 살인, 2. 애국심의 특징과 윤리를, 그리고 4장에서는 1. 전쟁과 국가의 관계, 2. 개인윤리와 전쟁에서의 애국심에 대해 다루었다.

발제자는 논문의 절반이 되는 9쪽에 걸쳐 국가관에 대해 다루고 있다. 그는 먼저 고대 로마의 공화정과 르네상스 시대의 마키아벨리 등 유럽의 세속적인 국가관을 소개한 후 중화사상과 유교적 관료주의가 중심을 이루는 중국의 국가제도를 설명하면서 중국의 국가관은 중법주의가 고착되었고, “중법제도하에서의 중국은 전통적으로 통치는 있었지만 정치는 존재하지 않았다”고 논하였다. 우리나라에서는 광개토대왕 때에 이르러 ‘국가’라는 말이 처음으로 나타나고 있음을 지적한 후 《조선왕조실록》에 국가라는 말이 16,000번 이상 등장함을 밝혔다. 하지만 한국인들이 가진 국가관에 대해서는 구체적으로 언급하지 않았다.

발제자는 제2차 세계대전 당시에 독일이 가졌던 국가지상주의 또는 민족주의를 비판함으로 기독교적 국가관이 무엇인지 설명했다. 그는 하나님의 나라와 세상 나라를 구별한 아우구스티누스의 국가관을 논한 후 그의 국가는 정치적인 세속국가로 혼란되고 불완전한 상태의 조직체라고 보았다. 로마 가톨릭은 아우구스티누스와 아퀴나스의 영향을 받아서 국가를 하나님의 통치 아래 있는 기관으로 보았고, 교회를 국가보다 상위 개념으로 이해했음을 지적했다.

발제자는 종교개혁자들이 교회 우위적 로마 천주교회에 반대하면서 통치자의 위상을 확립하고자 하였고, 교회와 정부의 역할에 대해 혼동하는 것을 금하였음을 지적했다. 곧 칼빈은 재세례파의 무정부주의 또는 지상에서의 완전한 국가를 세울 수 있다는 사상을 비판하고, 국가와 교회는 상호보완적이어야 함을 밝혔음을 지적한 후 루터, 존 녹스, 앤드류 델빌

과 재세례파, 아브라함 카이퍼, 칼 바르트 등의 국가관을 간략하게 설명하였다.

발제자는 기독교인이 가져야 할 국가관으로 김구가 주장한 사해동포주의를 내세우면서 이러한 사상은 마르크스와 엥겔스가 이상향으로 삼았던 “국가와 민족의 구별이 없고 계급이 없는 사회”와 동일시하는 입장을 보였다. 또한 국가보다는 신앙공동체를 추구하면서 이슬람 공동체인 아랍연맹 또는 이슬람회의기구와 같은 형태를 갖고 있는 이슬람공동체를 평하고, “기독교는 보편적 인류애와 하나님의 사랑으로 세계 모든 사람들을 품는 사해동포주의적 아량을 가져야 하며 국가 간의 대립과 경쟁을 주도하지 않아야 한다”고 주장하였다.

발제자는 ‘전쟁과 국가’라는 항목에서 전쟁을 “무기를 동원한 정치행위”라고 규정한 클라우제비츠의 논리를 따르면서 현대전의 특성, 현대전의 종류, 현대전을 촉발하는 요인에 대해 설명한 후 구약에서의 전쟁에 대해 설명하였다. 그는 전쟁을 탐욕과 죄의 결과이자, 죄가 표현되는 과정, “신정정치하에서 여호와와의 완전하신 통치 행위” 또는 “여호와와의 용사 되심과 만군의 왕 되심을 부정하고 인간 스스로가 지휘관이 되고 왕이 되어 탐욕을 채우고 살육을 자행하는 싸움판”으로 규정하였다.

발제자는 3장에서 전쟁과 애국심을 다루면서 성경이 살인을 금하였음을 주장하고, “애국심은 자신이 속한 국가 공동체에 대한 사랑의 감정이지만 상대적”이라고 하면서 불완전하다고 지적하였다. 그리고 4장에서는 “나라를 지키고 애국심을 표현하는” 행위로 전쟁을 수행해야 하지만, 전쟁과정에서 “죄를 다시 생산하는 과정이 없어야 한다”고 주장하였다. 이를 위해서 전쟁은 약탈이나 침략행위가 아닌 하나님의 정의를 실현할 명분이 있어야 하고, 전장에서 가급적 평화를 위해 수고해야 하고, 가능하면 상대방의 생명을 빼앗지 않도록 하고 심리전이나 선전전을 통한 승리를 추구하고, 민간인과 부녀자, 어린이와 노약자를 해치지 않으며, 전쟁

종식을 위해 노력해야 한다고 하였다. 그는 결론적으로 그리스도인은 “하나님 나라의 일원으로서 하나님의 통치를 받는 의의 병기로 자신을 사용해야 하며,” “애국심이 윤리를 앞서지 못하며 애국심의 대상인 국가도 하나님의 계명만큼 영원하지 않다”고 지적하였다.

필자는 발제자를 통하여 국가관, 애국심, 전쟁, 그리고 개인윤리에 대한 많은 것을 배울 수 있었다. 하지만 몇 가지 채고할 점이 조금 있음도 밝히지 않을 수 없다.

첫째, 논문의 구성에 관한 것이다. 발제자는 논문의 절반 이상을 국가와 전쟁, 특히 국가관을 다루는 데 할애하였다. 서론과 결론을 제외하고 3장이 1쪽, 4장이 2쪽으로 구성되어 있어서 논문의 균형이 이루어지지 않고 있다. 2장을 본론으로 하여 나누고, 3장과 4장을 결론부분에 삽입하였으면 어떨까 생각해 보았다.

둘째, 소제목의 수정이 필요하다고 할 수 있다. 발제자는 2장 1절을 국가관, 2절을 기독교적 관점에서의 국가관으로 구분하였다. 2절에 비추어 볼 때 1절은 그에 대비되는 국가관이므로 1절을 세속적 국가관으로 명명하면 어떨까 생각해 보았다.

셋째로, 어떤 사실을 백화점식으로 나열하는 것보다는 시대적 순서 또는 사상적 순서를 따라 서술하였더라면 좋았을 것이라고 생각한다. 예를 들면, 2.1.1의 ‘유럽의 국가관’을 다루면서 13세기의 피렌체인들의 국가관, 고대 로마의 국가관, 그후에 마키아벨리를 다루었는데 먼저 고대 로마의 국가관을 논한 후 마키아벨리를 논하는 것이 합당하다고 본다. (사실상 13세기와 14세기의 피렌체인들의 국가관은 마키아벨리의 국가관을 다룬 것이다.) 그리고 2.2.2 로마 가톨릭의 국가관을 다루면서 중세의 아퀴나스를 논한 후 근세의 교황 피우스를 설명하고, 다시 중세 후반 또는 종교개혁시대의 교황들의 국가관을 다룬 것도 그렇다. 또한 종교개혁자들의 국가관을 다룰 때에도 칼빈, 루터가 아니라 루터, 칼빈의 순서로 서술되어야 한다고

본다. 왜냐하면 루터가 칼빈보다 1세대 전의 개혁자이기 때문이다.

넷째로, 주제(소제목)에 해당하지 않은 것들이 발견되기도 한다. 한 예로 2.2.4 ‘기독교 국가관’에서 마르크스와 엥겔스와 같은 공산주의자들의 국가관, 이슬람의 국가관을 동일한 맥락에서 다루고 있고, 구별되는 것이 없다. 그렇다면 기독교와 공산주의, 그리고 이슬람의 차이는 무엇인지 묻고 싶다.

마지막으로, 논리적 문제성을 지적하고 싶다. 발제자는 전쟁과 애국심을 다루면서 성경이 살인을 금하고 있음을 들어서 전쟁을 부정적으로 평가하였고, 애국심을 상대적인 것으로 보았다. 곧 유시민의 글을 인용하면서 “안중근과 김구 선생은 한국인들이 볼 때에는 애국자이지만, 일본인들 입장에서는 테러리스트이며 암살자일 뿐이다. 한국전쟁에서 희생당한 국군은 우리에게 애국자이지만, 북한 편에서 볼 때는 적군에 지나지 않는다”고 하였다. 이러한 논리는 옳지 않다고 본다.

성경이 살인을 금하고 있지만, 성경에 나타나는 하나님은 전쟁의 하나님이다. 그렇다면 성경의 교훈이 모순적이라고 할 수 있을지도 모른다. 전쟁도 틀렸고, 하나님도 틀렸다고 할 수 있는 것이다. 그러나 성경에서 ‘살인하지 말라’는 계명은 개인적인 차원에서의 살인을 금한 것이지, 전쟁을 금한 것이 아니다. 성경은 범죄자를 징벌하기 위해서 공권력을 주셨고, 그들에게 악을 벌하기 위해 검을 주셨기 때문이다(롬 13:1~4). 또한 애국심을 상대화하여 안중근과 김구를 일본 편에서 보면 테러리스트라고 하였는데, 이는 발제자가 침략군과 약탈군은 명분이 없다고 한 정당한 전쟁과도 일치되지 않는다.

따라서 일본의 조선 침략은 침략이요, 약탈이었기 때문에 안중근과 김구의 투쟁은 만인(일본인을 포함)이 평가할 때 의거이며, 6·25 전쟁에서 북한의 침략자로부터 목숨을 바친 국군들도 객관적으로 평가할 때 애국자인 것이다.

바쁜 시간을 내어 귀한 논문을 작성하신 주연종 목사에게 감사를 드리고, 그의 헌신과 연구를 통하여 전군 신자화 운동이 크게 일어나길 기대하고, 신앙 전력화가 이루어지기를 기도한다.

어 거 스 틴 과 '정 당 한 전 쟁'

Augustine and 'Just War'

■ 이규철 Lee, Kyu Chul

■ 서울신학대학교 및 동 대학원(M.Div., Th. M.)

■ 피츠버그대학교 수학

■ 계명대학교대학원(Ph.D.)

■ 군종목사

■ 안동성결교회 담임목사

■ MEAK 한국군선교신학회 연구위원



1. 서론

전쟁에 대한 어거스틴의 사상은 역설적(逆說的)이다. 어거스틴은 누구보다도 평화를 추구했다.¹ 어거스틴은 전쟁을 혐오했다. 전쟁이 많은 욕망을 일으키는 죄의 결과로 보았기 때문이다. 따라서 어거스틴은 칼로 사람을 죽이는 것보다 말로 전쟁을 죽이는 것이 더 낫다고 강조했다.² 그렇지만 그에게 있어 전쟁은 때때로 평화를 되찾기 위해 지불해야 하는 슬픈 의무였다.³ 전쟁에 대한 어거스틴의 이 역설적 입장은 초기 그리스도교 교부들이 지향한 개인적인 평화주의에다가 어거스틴이 《하나님의 도성》

(De civitate Dei)에서 강조한 '질서의 체제 안에서의 평화' ⁴를 지키기 위한 공적인 전쟁의 정당함을 결합시킨 '정당한 전쟁' (Just War)으로 집약된다.

이 연구는 어거스틴이 표방한 정당한 전쟁의 역설적 입장을 해명하는데 주력한다. 이를 위해 먼저 어거스틴에게 직·간접적으로 영향을 끼친

¹ '버트' (Donald X. Bert)의 분석에 의하면, 어거스틴의 저작에는 평화를 일컫는 'pax'라는 단어가 2,500번 이상 나타난다. 이로 볼 때, 예수 그리스도 안에서 히브리적 의미의 평화와 그리스-로마적 평화 이해를 공히 수용하고 종합한 어거스틴의 마음은 언제나 평화를 회구하는 기도로 충만하였다. 한편 어거스틴에게 있어 히브리적 평화를 대변하는 'shalom' (Shalom)은 '안녕' (well-being), '번영' (prosperity), 그리고 '안전' (security)의 개념이 결합된 것으로 폭력과 갈등의 단순한 부재(不在)를 넘어 완전성과 영원성을 지향한다. 이와 함께 헬라적 평화를 대변하는 '에이레네' (εἰρήνη)는 '질서, 부분들의 통합'이라는 뜻이며, 로마인들이 사용한 'PAX'는 '협약, 합의'라는 의미의 평화이다. Donald X. Bert, "Peace", Allan D. Fitzgerald, ed., Augustine through the Ages (Michigan: Wm. B. Eerdmans Pub., Co., 1999), 629-632.

² Augustine, Letters of Augustine, 229, 2, Schaff, Philip, ed. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, vol. I (Buffalo: The Christian Literature Company, 1886). LETTERS OF AUGUSTINE는 이하 LETTERS로, A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church는 이하 NPNF로 함.

³ Letters, 189, 6.

⁴ 어거스틴은 '질서의 체제 안에서의 평화'에 대해 《하나님의 도성》에서 이렇게 기술했다.

"신체의 평화는 그 구성 부분들을 그 합당한 질서에 따라 배치했을 때 이루어지며, '비이성적 영혼' (irrational soul)의 평화는 그들 욕구(appetites)들의 질서에 따른 충족에 있으며, '이성적 영혼' (rational soul)의 평화는 인지(cognition)와 행동의 질서 있는 일치에 의해 이루어진다. 육체와 영혼의 평화는 살아 있는 피조물의 질서 있는 삶과 건강에 의존한다. 인간과 하나님 사이의 평화는 믿음 속에서의 질서 잡힌 복종, 영원한 법의 예속으로 이루어진다. 인간들 사이의 평화는 마음과 마음이 일치할 때 얻어진다. 가정의 평화는 함께 사는 사람들 간에, 즉 주관하는 자와 따르는 사람들 간의 호응 여부에 달려 있다. '천상도성' (Heavenly City)의 평화는 완벽한 질서와 조화 안에서 하나님을 즐기는 공동의 협력이다. 전 우주의 평화는 질서의 평정함에 있다. 그리고 질서란 동등한 것과 동등하지 않은 것들을 그 받은 바 몫에 따라 그 각각의 자리에 배치하는 것이다." Augustine, The City of God, xix, 13, NPNF, vol. II.

전쟁에 대한 제 관점들을 정리한다. 뒤이어 어거스틴이 그의 주요 저작에서 표방한 정당한 전쟁에 대한 논점을 추적한다. 이런 작업을 통해 정당한 전쟁에 대해 어거스틴이 거듭한 숙고와 성찰의 본질적 구형(構形)을 파악하고자 한다.

2. 어거스틴에게 영향을 끼친 제 전쟁관

1) 키케로

가이슬러(Norman L. Geisler)에 따르면, 역사 속에서 기독교인들이 전쟁과 관련하여 표방한 태도는 행동주의(Activism), 평화주의(Pacifism), 정당한 전쟁에 참여하는 선별주의(Selectivism) 등으로 집약된다.⁵ 임덕규에 의하면, 정당한 전쟁론의 초기 완성자인 어거스틴의 경우 구약의 거룩한 전쟁과 그리스와 로마의 도덕적 가르침에 영향을 받은 바 크다. 특히 그리스의 전쟁이념⁶을 계승한 로마의 정당한 전쟁론⁷을 정립한 키케로(Marcus Tullius Cicero, 106-43 B.C.)⁸의 사상은 어거스틴에게 큰 영향을 미쳤다.

⁵ Norman L. Geisler, *Ethics: Alternatives and Issues* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Pub. House, 1971), 158. 가이슬러에 따르면, 행동주의는 하나님께서 국가의 정부를 제정하셨기에 기독교인이 정부의 명령에 순종하여 모든 전쟁에 참여하는 태도이다. 평화주의는 일체의 전쟁행위를 거부한다. 이는 하나님께서 다른 사람의 생명을 결코 죽여서는 안 된다고 사람들에게 명령하셨기 때문이다. 선별주의는 모든 전쟁에 다 참여하는 것이 아니라 정당한 전쟁과 같은 일정한 전쟁에 참여한다. 이는 만약 기독교인이 그 정당한 전쟁에 참여하지 않는다면 하나님이 명령하는 보다 큰 선을 거절하는 것으로 여기기 때문이다.

⁶ 임덕규, 《기독교인과 전쟁》(서울: 집문당, 2002), 39-42. 임덕규에 의하면, 공동의 문화와 공동의 언어에 의해 형제국가라는 관념을 강하게 가졌던 고대 그리스인들은 그들 사이의 전쟁을 막심한 재난으로 생각하고 먼저 중재를 시도하였다. 그러나 갈등을 해소하기 위한 여러 수단이 실패하고 부득불 전쟁이 발생한다면 평화의 회복이라고 하는 목적 아래 전쟁이 수행되어야 한다고 보았다. 전쟁에 대한 이러한 입장은 플라톤에 의해 '정전'(just war) 구약으로 형식화되었다. 플라톤에 의하면, 쟁투(爭鬪)의

키케로에 의하면, 명분이 없는 전쟁은 단순한 해적 행위에 불과하다. 따라서 키케로는 전쟁법들이 최대한 준수되어야 한다고 강조했다.

분쟁을 해결하는 방법으로는 두 가지가 있다. 하나는 협상을 통하는 것(토의)이고, 다른 하나는 무력 수단을 사용하는 것이다. 그런데 토의는 인간의 고유한 것이고, 힘은 야수의 고유한 것이므로 더 우월한 것인 협상이 통하지 않

목적은 평화의 회복에 있다. 따라서 정의를 위한 폭력이라 할지라도 폭력은 최소한의 정도로 제한되어야 했다. 정당한 전쟁의 정당성은 '정의의 옹호'(Vindication of justice)에 의해 확보되기 때문이었다. 임덕규에 의하면, 그리스적 정당한 전쟁 개념의 약점은 정의의 개념이 정확하게 제시되지 못한 데 있다.

⁷ 전쟁에 대한 로마인의 접근은 보다 법률적이었다. 로마인들에게 전쟁을 정당화시키는 법적 기초는 계약적 의무였다. 계약은 상호 간에 의무와 권리를 약정하는 것으로, 이를 위반했을 시는 법의 판결과 같은 제재를 받는다. 사실 로마가 지중해 연안 세계를 정복하고 그들을 통치하는 방법은 도시나 국가 간에 차별관계를 갖는 계약관계를 맺고 그것에 준거하여 지배하는 것이었다. 그런 점에서 로마인들은 피정복지를 식민지(Colonia), 자유시(Municipia), 동맹시(Socii) 등 세 유형으로 나누어 통치했다. 러셀(F. Russell)에 의하면, 로마에 있어 정당한 전쟁이란 상대방의 가해적 행위를 통한 계약 위반이 전제되어 있다. F. Russell, *The Just War in the Middle Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 4-5.

⁸ Anthony Everitt, 《로마의 전설-키케로》, 김복미 역(서울: 서해문집, 2003), p. 4-5. 안토니 에버릿(Anthony Everitt)에 의하면, 라틴어가 널리 교육되던 시대에 키케로는 학생들 사이에서 유식함을 과시하는 따분하기 짝이 없는 존재였다. 그러나 이것은 그를 잘못 이해한 것이다. 키케로는 공인의 삶을 살았던 가장 내성적인 인물이었으며, 행동하는 사상가이자 지식인이었다. 역사 속의 많은 호소력 있는 인물들은 성공만큼이나 많은 실패를 경험한다. 그러나 키케로의 격정적 생애와 그가 거둔 승리와 실패가 그의 이야기의 전부가 아니다. 왜냐하면 키케로가 죽은 후에도 그의 삶은 계속되었기 때문이다. 그의 연설과 철학은 당대의 율리우스 카이사르가 예견한 것처럼 유럽 문화에 지대한 영향을 미쳤다. 키케로의 사상은 세대를 거치면서 문명화된 가치 체계의 기본 틀로 자리잡았다. 그리스도교의 교부 철학자들은 키케로를 훌륭한 이교도의 표본으로 간주했다. 키케로는 비록 중세 때 더 유명했지만, 페트라르카에 의해 재발견되면서 르네상스의 부흥으로 이어지는 강력한 힘이 되었다. 프랑스의 계몽 사상가들은 키케로의 인도주의적 회의론을 즐겼는데, 로크(Locke)와 흄(Hume) 같은 영국의 사상가들도 키케로에게 신세를 졌다.

을 때, 최종 단계에 이르러 보다 열등한 무력에 호소해야 할 것이다.

그러므로 분명히 전쟁은 불의가 행해짐이 없이 평화 속에서 살기 위하여 수행되어야 하지만, 일단 승리를 거둔 후에는 전쟁 중에 잔인무도했던 자들을 제외하고 모두 보호해 주어야 한다……그리고 우리는 무력으로 정복한 사람들에게 대해 배려해 줄 뿐만 아니라 우리 로마 장군들의 신의를 믿고 도망해 온 적의 병사들도 비록 그들이 공성(攻城) 망치로 우리 성벽을 파손시켰다 할지라도 받아들여야 한다. 이런 점에서는 우리 로마인들 사이에 정의감이 대단히 많이 함양되었기 때문에, 전쟁으로 정복한 국가 또는 민족을 신의로서 보호해 주겠다는 약속을 하고 받아들인 우리는 조사의 관습에 따라 그들의 보호자가 되었던 것이다⁹

키케로에게 있어 정의로운 전쟁은 비록 원수에게 한 약속이라 할지라도 그 약속을 지키는 신뢰성이 동반된 정의가 지켜지는 것이다. 한 걸음 더 나아가 키케로에 따르면, 한 국가가 적대국에게 공식적인 전쟁 선포를 하지 않은 채 일으키는 어떤 것도 정당한 전쟁이 아니다.

또한 전쟁의 공정성에 대하여는 로마 시민의 전쟁을 주관하는 사제단의 법에 가장 확실히 신성하게 기술되어 있다. 여기를 보면, 전쟁이 적에게 만족할 만한 손해 배상을 청구하기 위해 수행되는 것이 아니거나, 또 사전 경고나 공식적인 선전 포고도 없이 수행되는 경우에는, 그 어떤 전쟁도 공정하다고 할 수 없다고 되어 있다.

포필리우스(Marcus Popilius Laenas, B.C. 172년 집정관을 지냈으며 리구리아 산지인들을 정복함)는 속주를 통치하는 장군이었는데, 그의 군대에

⁹ Cicero, De Officiis, I. xi. 34-35, 《키케로의 의무론: 그의 아들에게 보낸 편지》, 허승일 역 (서울:서광사, 1989), 34-35.

‘노 마르쿠스 카토’ (Marcus Porcius Cato Censorius maior, 234~149 B.C.)의 아들이 근무하고 있었다. 그런데 포필리우스는 그의 군대 중 일개 군단을 해산하기로 결정을 하게 되어 바로 그 군단에 복무하고 있던 카토의 아들 역시 제대시키게 되었다. 그러나 카토의 젊은 아들은 전쟁을 워낙 좋아하여 군대에 계속 남아 있게 되었다. 그때 카토는 포필리우스에게 서한을 보내 만약 귀관이 본인의 아들을 군대에 계속 남아 있게 허용하고자 한다면, 아들 녀석으로 하여금 귀관에게 병사로서의 제2의 충성의 서약을 하게 하라고 간청하였다. 카토는 그 이유로, 첫 번째의 병사 선서는 제대로 인하여 효력이 상실되었기 때문에 적과 더 이상 싸울 수 없는 까닭이라고 하였다. 이렇듯 전쟁을 시작할 때 지켜야 할 법은 매우 엄숙하게 준수되었던 것이다.¹⁰

키케로에 의하면, 평화의 수립이나 전쟁 선포에 형식적인 책임을 지닌 성직자들의 단체인 페스티알레스(Festiales)가 전쟁 개시 여부를 주관하도록 하는 로마의 관습적 규약을 존중하는 것이 전쟁의 정당성을 확보한다. 이런 점에서 볼 때, 그리스에서 로마로 이어져 온 정당한 전쟁개념은 정의의 옹호와 평화의 회복에 그 목적이 있다. 따라서 전쟁은 평화적 이상 실현을 위한 중재가 실패로 끝난 후에 펼칠 최후의 수단이다. 단 전쟁이 영구 평화의 회복을 방해하기 위하여 취해진 것이 아니기에 전쟁행위는 규약(code)에 의하여 제한되어야 했다.

2) 초기 교부들

전쟁에 대한 초기 그리스도교 주요 지도자들의 입장은 일률적으로 판단하기 어렵다. 왜냐하면 여러 정황에 따라 다양한 의견이 개진되기 때문이다. 이장식의 조사에 따르면, 초기 사도시대(주후 30~70년)의 문서들은

¹⁰ Cicero, De Officiis, I. XI, 36.

그리스도인의 생활이 어떤 모양으로든지 유혈 행위와는 양립할 수 없다는 입장을 견지한다. 더불어 그 당시의 그리스도인들이 군대에 자진해서 혹은 강제적으로 입대했다는 기록이 없다. 동시에 지도급 교회 지도자들이 기독교로 개종한 군인들에게 군대에서 떠날 것을 명령하거나 암시한 적도 없다.¹¹ 이를테면 유세비우스(Eusebius Pamphilus)의 기록에 의하면, 주후 66-70년에 일어난 유대전쟁 때 그리스도인들은 계시를 받아 펠라(Pella)라는 마을로 도망하였다.¹² 반면 에세네파는 이때 그들의 평소의 미온적인 애국심과는 달리 로마에 항전하는 전쟁에 참가하여 무기 사용을 원칙으로 하여 로마의 침략군과 항쟁하였다.¹³

속사도이자 로마교회의 3대 감독인 클레멘트(Clement)¹⁴는 전쟁과 군인에 대한 분명한 입장을 표명하지는 않았다. 그렇지만 클레멘트는 군대에 비유하여 그리스도인의 신앙생활을 가르쳤다.

¹¹ 이장식, 《기독교사상사(1)》(서울: 대한기독교서회, 1981), 296. 이장식에 의하면, ‘베드로’가 ‘고넬료’의 식구에게 세례를 베풀고 그들에게 복음을 전했을 때 고넬료의 직업 전환의 필요성을 전혀 언급하지 않았다. 이것이 당시의 군인들에 대한 교회 지도자들의 태도였다.

¹² Eusebius Pamphilus, 《유세비우스의 교회사》, iii, 5, 3, 엄성옥 역 (서울: 은성, 1991). 이장식의 해석에 따르면, 그리스도인들이 전쟁을 앞두고 도망한 행위는 여러 가지 해석이 가능하다. 하지만 한 가지 분명한 것은 그 당시 유대인적인 애국심이 그들의 심중에서 이미 식어진 상태임을 의미한다. 이장식, op. cit., 296.

¹³ 이장식, Ibid.

¹⁴ 유세비우스가 전하는 바에 따르면, 당시 로마교회에는 바울과 베드로 이후의 초대 감독 리누스(Linus), 2대 감독 아넨클레투스(Anencletus)의 뒤를 이어 클레멘트가 3대 감독으로 있었다. 클레멘트는 복된 사도들을 친히 목격했으며 그들과 관계를 맺었던 사람이었으므로 사도들의 교리가 항상 그의 귓속을 울리고 있었으며, 사도들이 전해준 것들이 그의 눈에 선했다. 클레멘트가 감독으로 재직하고 있을 때 고린도교회가 바울과, 게바와, 그리스도와 등으로 나뉘어 형제들 사이에 큰 분쟁이 일어 로마교회는 고린도교회에 서신을 보내 그들이 화평하게 지내고 사도들로부터 받은 믿음과 교리를 되살리기 원했다. Eusebius Pamphilus, op. cit., v, 6.

그러므로 형제들이여, 열정적으로 군복무를 받아들여 그리스도의 완전한 명령에 복종하자. 우리 군대의 권위자들 밑에서 군에 복무하고 있는 사람들을 보고 그들의 훈련, 그들의 준비, 명령을 수행하는 그들의 복종을 주목하자. 그들 모두가 제독, 사령관, 백부장, 오십부장 등은 아니다. 그러나 각자가 자기의 지위에서 황제나 지도자의 명령을 수행하고 있다. ‘위대한 사람은 작은 사람이 없이 존재할 수 없고, 작은 사람 역시 위대한 사람 없이 존재할 수 없다’ (The great cannot subsist without the small, nor the small without the great).¹⁵

또한 클레멘트는 ‘고린도에 보내는 서신’ 마지막 부분에서 세계 만민 사이의 평화를 기도하였고 또 국가의 지배자들을 위하여 기도하였다.¹⁶

평화를 그리스도교의 불가피한 특징이며 하나님의 뜻의 성취로 간주했던 교부 이그나티우스(Ignatius)¹⁷는 평화의 띠로서의 성찬식에 관해 설교하는 가운데 교회가 지향해야 할 절대적 가치는 전쟁이 아니라 평화임을 역설했다.

¹⁵ Clement, ‘THE FIRST EPISTLE OF CLEMENT TO THE CORINTHIANS’, xxxvii, Alexander Roberts, James Donaldson, ed., ‘THE ANTE-NICENE FATHERS’, vol. I (Michigan: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1985). 이하 ‘THE ANTE-NICENE FATHERS’는 ANF라 함.

¹⁶ Clement, Ibid., LVIII.

¹⁷ A. M. Ritter, 《고대교회》, 공성철 역 (서울: 한국신학연구소, 2006), 63. ‘하나님을 모신 자’ (θεοφόρος)라는 별명을 가진 이그나티우스는 시리아 안디옥의 감독이었다. 110년 직후, 당시 시리아 총독으로 있던 ‘하드ريان’ 황제에 의해서 오리엔트 지역에 대한 로마 통치의 무게를 싣기 위해서 시작된 지역적인 그리스도인 박해 때에 체포되어 로마로 호송되어 약 115년경에 순교하였다. 특히 이그나티우스는 로마로 호송되어 가던 중 일곱 개의 서신을 작성하였다. 그 중 다섯 편은 소아시아 교회들(에베소, 마그네시아, 트라레스, 필라델피아, 서머나)에게, 하나는 서머나 감독인 폴리갑에게, 다른 하나는 제국의 수도 로마교회를 향한 것이었다.

그러므로 하나님에 대한 감사(성찬식)와 그의 영광을 위해 더욱 자주 모이기를 힘쓰십시오. 왜냐하면 여러분이 자주 만날 때 사탄의 세력이 무력해지고 그의 파괴적인 힘이 여러분의 신앙의 일치 안에서 무효화되기 때문입니다. 평화보다 더 좋은 것은 없습니다. 평화 안에서 모든 적의가 사라집니다. 그것이 하늘의 권능에서 나온 것이든 땅의 권능에서 나온 것이든 간에……. ¹⁸

이그나티우스는 전쟁으로 인한 적의를 극복하는 묘책으로 평화를 강조했다. 이그나티우스에 의하면, 교회는 바깥 세상과 화평을 꾀하는 데 특히 진력을 다하여야 했다. 이그나티우스는 초기 교부들처럼 우주적 평화가 그리스도의 왕국의 특징이라고 믿었다. 이처럼 이그나티우스가 교회의 안전책으로 평화에 대한 사랑을 지향하고 표방한 것은 '로마의 평화' 아래에서 그리스도의 몸 된 교회가 존립하는 방안에 대해 변증가로서 강구한 것이라고 판단된다.

황제 앞에서까지 기독교를 변증하는 일에 박식한 학식을 동원한 철학자이자 순교자로 유명한 저스틴(Justin Martyr, 주후 100-165년)은 《제1변증서》에서 초기 교부들의 일관된 입장에 동참하여 평화가 그리스도인의 삶의 주 특색임을 확고하게 피력하였다.

다른 인간들보다 훨씬 더 우리(그리스도인들)는 평화를 위한 전쟁에서 당신들의 조력자들이요, 동지들입니다. 왜냐하면 포행자요, 소유욕에 휩싸인 자 또는 음흉한 자 및 덕성이 없는 자는 하나님께 숨겨질 수 없고, 각자가 자기 행동이 벌어들인 만큼 영원한 심판 아니면 영원한 구원에 이른다는 것을 알기 때문입니다. ¹⁹

¹⁸ Ignatius, Epistle to the Ephesians, XIII, ANF., vol. I.

¹⁹ Justin Martyr, The First Apology of Justin, XII, ANF., vol. I.

저스틴은 계속해서 이사야서의 전쟁의 종결에 대한 예언을 예로 삼아 그리스도교의 전파야말로 모든 전쟁을 종결짓는 구원의 첩경이라고 강조했다. ²⁰ 그리고 세상에 살인과 전쟁의 씨를 뿌린 것은 악한 천사와 악마의 후손들이라고 지적했다. ²¹ 평화에 대한 사랑을 강력하게 표방한 저스틴의 관점은 전쟁의 공포를 미워했던 당시 교회 지도자들의 평화주의를 반영한다.

클라우제(Robert H. Clouse)의 분석에 따르면, 신약시대 이후 주후 170년까지 그리스도인으로서 로마군으로 복무한 병사가 단 한 명도 없었다. 이는 당시 로마제국은 보편적 징병제도를 가지지 않았고 또한 그리스도인들에게 군역 봉사에 대한 압력도 없었기 때문이다. ²² 기독교의 보편성이 증가함에 따라 많은 병사들이 기독교로 개종하기 시작했고 자연스럽게 한 인격체가 그리스도의 제자일 뿐 아니라 전형적 로마인일 수 있다는 생각이 공감대를 형성해 나갔다.

그렇지만 교회에 대한 로마의 박해가 심화되는 과정에서 교부들은 전쟁에 대한 부정적 견해를 강력하게 표출했는데, 터툴리안(Tertullianus Quintus Septimus Florens, 주후 150-212년) ²³이 대표적이다. 그린스데일(S. L. Greensdale)의 분석에 의하면, 터툴리안은 전쟁과 그리스도인의 군복무 문

²⁰ The First Apology of Justin, XLVII.

²¹ The First Apology of Justin, LVII.

²² Robert H. Clouse, War: Four Christian Views (Downers Grove: Inter Varsity Press, 1981), 11-12. 임택규, op. cit., 51에서 재인용.

²³ 곤잘레스(Justo L. Gonzalez)에 따르면, 터툴리안은 207년경에 아프리카 교회 공동체를 떠나서 몬타누스주의자가 되었다. 그가 왜 이런 과정을 밟았는지 분명치 않으나 그는 몬타니즘이 계층질서적 교직 제도가 커가는 것을 막는 힘이 되며 회개한 죄인들을 다루는 데 당시 교회들이 느슨한 데 대해서 항변하는 정신이라 여겼기 때문이다. 몬타니즘의 이러한 면은 터툴리안에게 강하게 호소하여, 그로 하여금 항상 과도한 도덕적 엄정성을 주장하게끔 영향력을 끼쳤다. Justo L. Gonzalez, 《기독교사상사(1)》, 이형기, 차종순 역 (서울: 대한예수교장로회 총회출판국, 1988), 210.

제를 본격적으로 다룬 최초의 교부이다.²⁴ 터툴리안은 《변증론》²⁵에서 현실적 전쟁의 양 측면에 대한 이해를 환기시킨다. 터툴리안에 의하면, 전쟁은 승리자와 패배자, 하나님과 인간, 일반 가정과 신전, 그리고 군인과 민간인과 성직자를 구별하지 않고 파괴와 고통을 가져다주는 장본인이다. 그럼에도 불구하고 전쟁은 역사상 모든 왕국들의 성립과 확장을 주도한

²⁴ 그린스데일(S. L. Greensdale)의 분석에 의하면, 주후 197년부터 220년까지 터툴리안이 남긴 31편의 저작 중 11편에 그의 전쟁관이 피력되어 있다. 전쟁과 그리스도인 군복무를 언급한 저작들은 다음과 같다. 《변증론》(Apologeticum, 197), 《스카플라에게》(Ad Scaplam, 212년), 《백해 도피론》(De Fuga in persecutiones, 211-212년), 《우상숭배론》(De Idololatria, 198-203년), 《병사의 화관론》(De Corona militis, 211년), 《인내론》(De Patientia, 198-203년), 《유대인 논박론》(Adversus Iudaeos, 198-203년), 《마르키온 반박론》(Adversus Marcionem, 208-213년), 《철학자의 외투론》(De Pallio, 209-210년), 《영혼론》(De Testimonio Animae, 208-213년), 《육신의 부활론》(De Resurrectione Carnis, 208-213년). 이들 대부분은 전쟁과 관련하여 간접적이고 단편적인 언급들이 대부분이며, 《변증론》과 《우상숭배론》등이 비교적 긴 논의를 진행했다. S. L. Greensdale, "General Introduction to Tertullian", The Library of Christian Classics, vol. 5, ed., J. T. McNeil and H. P. Van Dussen (Philadelphia: The Westminster Press, 1953년), p. 21. 이하 The Library of Christian Classics는 ICC로 함.

²⁵ 기독교로 개종한 터툴리안이 자신의 신앙을 변호한 작품인 《변증론》(Apologeticon)은 주후 197~200년 사이에 집필되었다. 여기서 터툴리안은 기독교인들을 무죄한 자로 여겨 수색하지 말라고 하면서도 죄인으로서 처벌하라고 명령하는 트라야 황제의 일관성 없는 박해정책이 얼마나 자가당착적인가를 지적했다. 터툴리안에 의하면, 이것은 '자비로우면서도 잔인한 행위'이며 '그냥 넘어가면서도 처벌하는' 원칙이 없는 '스스로 도피하는 놀이'에 불과한 행정이라고 토로했다. Tertullian, APOLOGY, 2 ANF., vol. III.

터툴리안이 《변증론》에서 펼친 변증적 논조는 세 가지로 요약된다. 첫째, 평화 유지의 유력한 수단이 되고 있는 로마 군대의 기능에 대한 신뢰(APOLOGY, 30). 둘째, 그리스도교의 선교가 모든 병영(castra ipsa)에까지 전해져 이제 그리스도교가 들어가지 않은 곳은 이교의 신전뿐이라는 사실에 입각한 그리스도교의 선교적 확장과 그리스도교의 비폭력적 특성에 대한 홍보(APOLOGY, 37). 셋째, 브라만 교도들이나 염세적인 은둔자들과 달리 그리스도인들은 적극적으로 사회적 책임을 지는 자들이라는 건전한 사회 책임 수행 의지의 표명(APOLOGY, 42).

요인이다. 그러기에 터툴리안은 전쟁을 주장하는 '황제²⁶와 나라 전체의 안녕과 로마인들의 권력을 위해서' 기도하는 것은 당연하다고 역설했다.

왕들과 지배자들과 권세자들을 위해서 기도하여, 당신들에게 모든 것이 평강하게 하라(답전 2: 2). 왜냐하면 나라가 흔들리면 그의 다른 지체들의 요동과 함께 우리도 그 불행에 맞닥뜨리게 되기 때문이다.²⁷

하지만 우리를 위해서 그리고 황제를 위해서 기도하며, 이와 같이 나라 전체의 안녕을 위해서(pro omni statu imperii) 그리고 로마인들의 권력을 위해서 기도해야만 하는 더 높은 당위성이 있다. 지구를 위협하는 무서운 재난, 곧 기가 막힌 고통을 몰고 올 세상의 종말(clausula)은 오직 로마제국에 허락된 시한(Romani imperii commeatu)으로 말미암아 발이 묶여 있기 때문이다(살후 2:6). 우리는 이것을 겪고 싶지 않다. 그래서 우리는 그것이 미루어 지기를 간구하면서 로마의 존영(Romanae diuturnitati)에 기여하고 있는 것이다.²⁸

터툴리안에 따르면, 전쟁을 통한 국가들의 흥망성쇠에는 창조주의 징계와 섭리가 작용한다. 따라서 전쟁의 불가피성에 대한 신뢰는 창조주의 섭리에 대한 신뢰이기도 하다. 터툴리안의 이런 입장은 그의 후기 저작에서도 지속된다. 터툴리안의 《영혼론》에 의하면, 전쟁은 기근이나 천재지변과 같이 지나친 인구 증가를 억제하는 치료제이다.²⁹ 《육신의 부활론》

²⁶ Tertullian, APOLOGY, 33. 터툴리안은 황제를 주님께서 선택하신(elegit) 자로 공경해야 한다고 강조했다. 터툴리안에게 있어 '황제는 오히려 우리 것이요, 우리 주님으로부터 세우신 분'(noster est magis Caesar, a nostro deo constitutus)이기 때문이다.

²⁷ APOLOGY, 31.

²⁸ APOLOGY, 32.

에서는 같은 검(劍)이라 할지라도 도적행위에 사용될 경우와 전쟁행위에 사용될 경우에 따라 그 평가가 달라진다고 역설했다.³⁰

주목할 점은 터툴리안의 초기 저작은 그리스도인이 이방사회에 동화되는 것 자체를 크게 문제 삼지 않았다. 그렇지만 그는 시간이 지날수록 그리스도인과 이방인의 삶의 결속에 좁지만 실제적인 한계가 상존함을 강하게 지적했다. 터툴리안의 《우상숭배에 관하여》는 이 점을 선명하게 부각시킨다.

하나님에게 하는 것과 인간의 맹세, 그리스도의 군기(signum)와 사탄의 것, 빛의 진영과 어둠의 진영은 서로 화해할 수 없다. 하나의 동일한 영혼이 하나님과 시저에게 동시에 매일 수 없다. 분명 모세는 지팡이를 가졌고, 아론은 에봇을 갖춰 입었고, 세례 요한은 가죽 띠를 둘렀으며, 여호수아는 군대의 선두에 섰고, 이스라엘 백성은 전쟁을 치렀다. 하지만 주님께서 칼을 뽑은 자(마 26: 51)는 전쟁을 해야 하는가 아니면 평화 시에만 칼 없이 섬길 것인가? 군인들도 세례 요한에게 와서 자신들의 도리(forma observationis)에 대해서 판단 기준을 달라고 하였다. 그리고 한 백부장도 믿게 되었다. 하지만 그 뒤에 주님께서 베드로에게서 무기를 빼앗으시며 모든 군인들을 무장해제시키셨다. 그 제복은 허락되지 않은 직업(illicitus actus)의 표식이기 때문에 우리에게 금지되었다.³¹

터툴리안의 《마르키온 반박론》에 따르면, 전쟁은 반역적인 백성들을 징계하는 창조주의 수단 중 하나임에 틀림없다.³² 동시에 터툴리안은 구

약의 전쟁에 대해 '보복의 법' (lex talions)라고 비판했다.³³ 캄펜하우젠(Campenhausen)에 따르면, 터툴리안은 기본적으로 그리스도인들이 군복무를 하면서 그리스도를 부인하고 이교 숭배에 오염되는 것을 두려워했다. 이는 그 당시 군대의 엄격한 규율과 군대의식에 현실적으로 영향을 미치고 있는 이교의 위치를 감안할 때 불가피한 것으로 보았기 때문이다.³⁴ 이런 견지에서 터툴리안은 전쟁에 대해 상대적 정당성을 인정하면서도 근본적으로는 평화주의적 입장을 견지하여 그리스도인의 군복무를 반대하는 입장을 취했다.

‘오리겐’ (Origen)은 《켈수스 반박론》³⁵(*Contra Celsum*)을 통해 ‘그리스도교는 호전성이 강하다’는 켈수스의 반(反)그리스도교적 공격에 대해 예수의 가르침에 근거하여 반박하였다.

우리는 자신들의 적들을 공격하여 자신들의 주장을 관철시키려 할 때 사용했던 검을 부스러뜨리고 전투에서 사용하던 창을 발가는 쟁기로 바꾸라는 예

³² Tertullian, *THE FIVE BOOKS AGAINST MARCION*, I, 24, ANF., vol. III. 《마르키온 반박론》은 터툴리안이 몬타누스파로 전향한 즈음에 작성(208-213 A.D.)되었다.

³³ “누가 칼을 가지고 진실, 온유, 정의를 이룩할 수 있을 것인가? 오히려 전쟁의 통례적 임무는 온유와 정의에 반대되는 속임과 사나움과 불의들이 아닌가”라고 터툴리안은 반문했다. Ibid., III, 14.

³⁴ Hans Frhr. von Campenhausen, “Christians and Military Service in the Early Church”, *Tradition and Life in the Church* (Philadelphia: Fortress Press, 1968), 163.

³⁵ 하르낙에 따르면, 《켈수스 반박론》은 주후 178년경 이교도 철학자 켈수스(Celsus)가 저술한 반(反)그리스도적 사상이 농후한 《진리 담론》(ΑΛΗΘΕΙΑ ΛΟΓΟΣ)에 논박하기 위해 집필되었다. 《진리 담론》은 현재 존재하지 않으나 포르피리(Porphyry)의 저술들과 함께 가장 오랫동안 그리스도교회에 나쁜 영향을 끼친 저술 중 하나라고 전해진다. Adolf Hamack, *History of Dogma*, vol. 2 (New York: RUSSELL AND RUSSELL, 1958), 341.

²⁹ Tertullian, *A TREATISE ON THE SOUL*, 30, ANF., vol. III.

³⁰ Tertullian, *ON THE RESURRECTION OF THE FLESH*, 16, ANF., vol. III.

³¹ Tertullian, *ON IDOLATRY*, 19, ANF., vol. III.

수의 가르침을 따라 세상에 태어났다. 우리는 우리를 본향으로 인도하는 안내자가 되시는 예수님으로 말미암아 평화의 자녀가 된 이후로는 더 이상 나라들과 맞서 칼을 뽑지 않으며 전쟁을 배우지 않는다.³⁶

특히 오리겐은 “그리스도교의 모체가 되는 이스라엘 민족이 이집트 국왕에게 반역하여 이집트를 탈출하였으므로 그리스도인들 또한 로마제국에 대하여 모반할 수 있는 호전성이 충분하기에 로마제국의 안정에 위협이 되고 있다”는 켈수스의 비난에 대해 심혈을 기울여 적극적인 해명을 했다. 오리겐에 따르면, 고대 이스라엘 민족에게는 수호해야 할 국토와 국가와 조상의 유업과 성전과 재산과 국민이 있었다. 그렇기 때문에 이스라엘은 이것들을 보호하기 위하여 전쟁터로 나가기도 했으며, 관리가 되어 죄인들을 처형하기도 했다. 이런 점에서 이스라엘의 국가적 멸망은 하나님의 섭리였다. 왜냐하면 이스라엘이 정치적 국가로 존재하는 한 군사적 보호의 책임을 벗어날 수 없었기 때문이다. 그렇지만 그리스도의 복음과 함께 나타난 하나님의 백성에게는 그 같은 국가의 존속이 더 이상 필요치 않았다. 따라서 그리스도인에게는 고대 이스라엘 민족이 무력으로써 자신들의 국가적 존립을 유지해야 했던 구실과 필요성이 제거된 것이다. 그리스도인들은 무력으로 복음을 전파하지도 않았으며, 고대적인 의미의 국가를 세우지도 않았다. 하나님은 그의 섭리로 로마의 통일제국을 허락하셨으며 그리스도교회로 하여금 전쟁의 방해 없이 복음을 확장시킬 수 있게 하였다. 오리겐에 의하면, 하나님은 그리스도인들로 하여금 유혈전쟁이 아니라 영적 전쟁에만 종사케 하는 방향으로 역사의 진행을 이끄셨다.³⁷

오리겐에게 있어 전쟁은 근본적으로 암흑의 권세와의 싸움이다. 오리

겐에 따르면, 교회는 그리스도로부터 자신을 군대라고 칭한 마귀들을 정복하라는 사명을 받았다.

그러므로 우리는 땅 위에 마귀들이 많다는 것과 그 마귀들이 악한 사람들을 괴롭혀 악한 사람들의 죄악을 징계하는 처벌이 되고 있다는 것을 부인하지 않는다. 그러나 ‘하나님의 전신갑주를 입고’ ‘마귀의 꾀계를 능히 대적하기 위하여’ 능력을 받은 자들에게 그리고 ‘우리의 씨름은 혈과 육에 대한 것이 아니라 정사와 권세와 어둠의 세상 주관자들과 하늘에 있는 악의 영들에 대한 것’임을 알고 있으면서 싸우는 자들에게는 마귀들이 아무런 힘을 쓸 수 없다.³⁸

특히 오리겐은 그리스도교의 비폭력적 자세를 로마제국 내의 비공민적 자세라고 규탄하는 켈수스의 비난³⁹에 대해 명료하게 대답했다. “비록 황제가 요구한다 해도 우리는 전쟁터에 나가지 않는다”(καὶ σοῦτρα τεύειν αὐτῷ, ἂν ἐπέιγῃ, καὶ σοῦτρατη γέιν).⁴⁰ 그는 한 걸음 더 나아가 “모든 사람이 그리스도인처럼 된다면 야만인들이 하나님의 말씀에 순종하여(살인하지 말라는 계명에 가장 순종적이 되어) 하나님의 계명에 가장 온유한 백성들

³⁸ ORIGEN AGAINST CELSUS, VIII. 34. 오리겐은 에베소서 6장 11-12절과 디모데후서 2장 4절 등에 근거하여 ‘영적 전쟁’과 ‘영적 군사’의 개념을 발전시켰다.

³⁹ 초대 그리스도교회가 견지한 비폭력적 자세에 대해 켈수스가 문제를 제기한 것은 초기 그리스도교회가 몸담고 있던 세속사회가 신약성경의 신앙적 관심사에 대해 도전하기 시작했기 때문이다. 켈수는 그리스도교에 대해 이렇게 비판했다. “그리스도인들은 로마제국의 기생충이다. 이는 그리스도교회가 제국을 유지시키는 일에는 아무것도 공헌하지 않으면서 로마가 제공하는 축복에만 동참한다는 것은 공정한 처신이 아니기 때문이다.” ORIGEN AGAINST CELSUS, VIII. 55.

⁴⁰ ORIGEN AGAINST CELSUS, VIII. 73. 오리겐의 요점은 그리스도인이 전쟁에 불참한다는 비난을 반박하는 것이 아니라 ‘모든 사람들이 그리스도인처럼 처신한다면 로마제국이 멸망하고 문화가 파괴되리라는 추론을 논박했다.

³⁶ Origen, ORIGEN AGAINST CELSUS, V. 33, ANF., vol. IV.

³⁷ ORIGEN AGAINST CELSUS, VII. 36.

로 변화될 것이기에 황제가 홀로 외롭게 되어 천하가 무법자의 손에 떨어지는 일이 결코 없으리라"고 강조했다.⁴¹ 이런 차원에서 오리젠은 '제국의 병사들은 단지 전쟁의 중후들과 싸우고 있지만 그리스도인들은 평화의 파괴와 증오심의 장본인인 마귀와 싸우는 영적 군대이다. 따라서 기도를 통해서 싸우는 그리스도교 사제들의 특권이 허용되어야 함'을 호소했다.⁴² 결국 오리젠은 국가의 현실적 존립 유지를 위해 군사력을 보유해야 할 필요성과 전쟁의 불가피성을 상대적으로 용인했다. 그렇지만 그는 그리스도교의 평화주의에 입각하여 전쟁과 군복무를 반대하였다.

3) 콘스탄티누스 황제

베인톤(Roland Bainton)에 따르면, 교회사에 있어서 평화주의의 시대는 콘스탄티누스(Flavius Valerius Constantinus, 274. 2. 27~337. 5. 22)의 황제 즉위와 함께 종결되었다.⁴³ 콰팅(B. Kotting)이 분석한 바에 의하면, '밀라노 칙령'(313년, Edictum Mediolanense)을 내린 콘스탄티누스는 로마와 교회의 화해를 터놓았으며, 많은 분야에서 국가의 통치기관과 지도적인 교회 기구 사이의 일치된 거래를 이끌어 내려고 노력했다.⁴⁴

위커(Williston Walker)에 따르면, 콘스탄티누스는 스스로 자신이 순교자들의 계승자임을 자처하고 나섰다. 이는 로마제국을 하나로 통일시켜 유지하고자 한 그의 정치적 열망을 이루는 데 그리스도교가 가장 유용한 중

교라고 확신했기 때문이다.⁴⁵ 프란젠(August Franzen)에 의하면, 콘스탄티누스는 이교적 국가예식의 대사제(大司祭)인 폰티팩스 막시무스(Pontifex Maximus)로 머무르면서도 '교회의 수호자'로서의 사명을 다하고자 온 힘을 기울였다.⁴⁶

⁴⁴ B. K. Kotting, "교회와 국가", 《고대교회와 동방교회》, 이신건 역 (서울: 한국신학연구소, 1995), 185. 콰팅에 의하면, 콘스탄티누스가 그의 재임 시 펼친 그러한 일련의 정책은 역사 속에서 상반된 평가를 받아왔다. 이를테면 많은 사람들은 콘스탄티누스를 교회에 대한 이교적 국가들의 박해라는 치명적 위협을 최종적으로 제거한 교회의 해방자로 본다. 이에 반해 일부 다른 사람들은 콘스탄티누스가 교회 안에 또 다른 위협을 촉발시켰다고 주장한다. 이는 콘스탄티누스가 국가와 교회가 동맹을 맺는 과정에서 교회에 이권을 제공함으로써 교회의 내적 자유를 박탈했으며, 교회의 본래적 사역을 위해 필수적인 모든 인간적 기구들과 권세들과의 거리 유지를 방해했기 때문이다. 어쨌든 교회에 대해 콘스탄티누스가 펼친 정책에 의해 교회의 감독들은 더 이상 국가권력을 두려워할 필요가 없다고 느꼈다. 동시에 콘스탄티누스 황제가 그들을 친구와 형제라고 부르며 인사하는 것을 기뻐했다. 그러나 아타나시우스(Athanasius)는 콘스탄티누스의 교회정책에 대해 거리를 두었다. 이는 콘스탄티누스의 정책을 원칙적으로 거부했기 때문이 아니라 황제와 다른 생각을 지닌 감독들 간의 긴밀한 협조 속에서 이루어지는 정치적 영향을 배격하고자 했기 때문이다.

⁴⁵ Williston Walker, 《世界基督教會史》, 강근환 등 역 (서울: 대한기독교서회, 1978), 101.

⁴⁶ August Franzen, 《교회사》, 서영일 역 (왜관: 분도출판사, 1982), 83-84. 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 주일에배를 국법으로 지정하였다. 319년부터 '신의'(神意)와 장례를 점치기 위한 이교적 희생제를 비롯한 부도덕한 예식을 금지시켰다. 그리고 범죄자 처벌 수단으로서의 검객(劍客)의 시험도 폐지했다. 또한 콘스탄티누스는 319년 교황에게 라테라노 궁전을 선사하고, 라테라노 대성전의 건축을 계획하게 했다. 또한 그는 320년경 '비아 고르넬리아' 거리, 이교인의 큰 묘지 복관, 바티칸 언덕에 있는 베드로 무덤 위에 베드로 대성전의 기초를 놓았다. 이어 예루살렘의 성묘(聖廟) 위에 대성전 기초공사를 하였고, 또한 그의 어머니 헬레나를 통하여 베들레헴의 성탄교회를 건축했고, 트리어의 황제궁전의 2층 교회 등 여러 교회의 기초공사를 하였다. 특히 콘스탄티누스는 로마의 극히 이교적인 특징이 그의 마음에 들지 않았기에, 330년에 이르러 그는 콘스탄티노폴을 그의 새로운 기독교적 수도(首都)로 창설하였다.

⁴¹ ORIGEN AGAINST CELOSUS, VIII. 68. 여기에 덧붙여 오리젠은 "로마 국민 모두가 사회질서를 존중하는 소금 같은 그리스도인이 되어 기도한다면 의인 50명으로 5개 도시의 구원을 보증하신 하나님께서 이들의 기도를 응답하여 적군들을 물리치실 것이며 아예 전쟁이 발생할 필요조차 없을 것"이라고 확신하였다. Ibid., VIII. 70.

⁴² ORIGEN AGAINST CELOSUS, VIII. 74.

⁴³ Roland Bainton, "The Early Church and War", Harvard Theological Review 39(1964), p. 10.

그리스도교에 대한 콘스탄티누스의 친화정책은 자연스럽게 교회와 로마제국의 급속한 유착을 가져왔다. 그리고 자연스럽게 그리스도교인의 군복무 문제에도 상당한 변화가 생겼다. 오만규에 따르면, 그리스도교에 대한 콘스탄티누스의 친화정책은 이교적 경향이 강한 이전 황제들이 그리스도교와 대립각을 세웠던 차원에서 진행된 우상숭배 강요라는 종교적 장애들을 사회와 군대에서 제거하는 계기가 되었다.⁴⁷ 이로써 그리스도인 병사들에게 우상숭배로 인한 가책이 없어져 군복무에 대한 걸림돌이 제거되었다. 그런데 캐독스(C. J. Cadoux)에 의하면, 그리스도인 병사들에게 우상숭배로 인한 가책이 없어졌다 할지라도 유혈(流血)에 대한 신앙적 가책의 문제는 여전히 군복무 문제의 이슈가 되었는데, 콘스탄티누스 시대의 교회는 기독교 윤리를 강화함으로써 이 문제를 비켜갔다.⁴⁸

4) 암브로시우스(Ambrosius)

캠펜하우젠에 의하면, 암브로시우스는 귀족 출신으로는 처음이자 공개적으로 그리스도의 교회에 평생토록 헌신한 최초의 라틴 교부였다.⁴⁹ 러셀(Bertrand Russell)에 따르면, 암브로시우스는 교회와 국가의 관계에 있어 교회의 입장을 강화하고 확립하는 데 결정적으로 기여했다.⁵⁰ 특히 암

브로시우스는 '교회가 지상의 국가에서 독립해 있다'는 교리를 강하게 주장했는데, 이러한 사상은 종교개혁 이전까지 중세를 지배하는 세계관의 중심축이 되었다. 암브로시우스는 이런 점에서 정당한 전쟁과 관련하여 어거스틴의 완벽한 멘토가 되었다.⁵¹

암브로시우스는 여러 권의 저작과 편지를 남겼다. 암브로시우스는 발렌티니아누스(Valentinian) 황제에게 보낸 편지에서 신정(神政)적 성격의 '그리스도교화(化) 된 로마'의 정체성을 설정했다.

로마 시민은 누구를 막론하고 그들의 군주를 위해 병역에 복무할 의무를 가진다. 이와 마찬가지로 황제는 전능한 하나님에게 봉사해야 한다.⁵²

특히 암브로시우스는 '정의' ⁵³를 모티프로 하여 키케로의 《의무론》을 개작한 《성직자의 의무에 대하여》(*De Officiis Ministrorum*)를 저술했다. 그

⁵⁰ Bertrand Russell, 《서양철학사》, 한철하 역 (서울: 대한교과서주식회사, 1995), 463. 러셀에 의하면, 암브로시우스와 동시대의 사람들로서 서방교회에 결정적 영향을 끼친 이는 제롬과 어거스틴이다. 제롬은 서방교회에 라틴어 성경과 수도원 생활의 기초를 닦아놓았다. 어거스틴은 종교개혁 때까지 교회의 신학을 확립했고, 종교개혁 이후의 루터와 칼빈 교리의 많은 부분이 어거스틴에 의존했다.

⁵¹ Roland H. Bainton, *Christian Attitudes toward War and Peace* (Nashville: Abingdon Press, 1960), 33. 베인톤의 분석에 따르면, 정당한 전쟁에 관한 그리스도교의 전쟁이론은 암브로시우스에 의해 형성된 후 어거스틴에 의해 완성되었다. 정당한 전쟁에 대한 어거스틴의 입장은 아퀴나스(T. Aquinas)에게 답습되었고, 오늘날 대부분 프로테스탄트 기독교와 로마 가톨릭 교회의 전쟁윤리의 핵심으로 받아들여진다.

⁵² Ambrose, *Letter 17: The Victory of Victory*, I, ICC., vol. V.

⁵³ 암브로시우스는 이사야 28장 16절에 근거하여 정의의 기초가 그리스도 안에 있는 신앙이라고 선언한다. 그에 따르면, 부정함 죄(iniquity)는 우리의 악한 일들이 특성화된 것이며, 정의는 우리의 선한 일들로 특색을 이룬다. Ambrose, *The Duties of Clergy*, OLIVER O' Donovan & Joan Lockwood O' Donovan, Ed., *FROM MIRRENAEUS TO GROTIUS: A Sourcebook in Christian Political Thought 100-1625* (Michigan: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1999), 86.

⁴⁷ 오만규, 《초기 기독교와 로마군대》(서울: 한국신학연구소, 1999), 111.

⁴⁸ C. J. Cadoux, *The Early Christian Attitude to War: A Contribution to the History of Christian Ethics* (London: Headley Brothers Ltd., 1919), p. 578. 오만규, *Ibid.*, 112에서 재인용.

⁴⁹ Hans Frhr. von Campenhausen, 《라틴 敎父 研究》, 김광식 역 (서울: 대한기독교출판사, 1991), 122. 김광채에 따르면, 암브로시우스(339-397년)는 트리에르(Trier)에서 갈리아 지사를 역임한 아우렐리우스 암브로시우스(Aurelius Ambrosius)의 아들로 태어났다. 그런데 암브로시우스는 자기가 하는 일에 대하여 이론적으로 깊이 있게 연구할 시간이 그리 많지 않았다. 또한 그에게는 어거스틴과 같은 천재성도 없었다. 그렇지만 암브로시우스는 자신의 위치에서 최선을 다하여 연구하였다. 김광채, 《교부 열전(중)》(서울: 기독교문서선교회, 1995), 374.

린슬레이드(S. L. Greenslade)에 의하면, 《성직자의 의무에 대하여》는 스토 이시즘과 구약성경을 결합한 기독교 윤리 차원에서 성직자 직분을 위한 신분 윤리와 도덕론에 대해 논한 것이다.⁵⁴ 라토레트(Kenneth S. Latourette)의 요약에 따르면, 암브로시우스는 이 책에서 키케로의 견해를 대부분 수용한 정당한 전쟁론의 입장을 개진했다. 암브로시우스는 악을 제어함에 있어 필요하다면 무력을 사용해야 하며, 행정관의 칼은 하나님에 위임한 것이라고 주장했다. 그렇다고 모든 전쟁이 다 정의로운 것은 아니다. 전쟁이 정의롭기 위해서는 군주의 권한하에서 그것이 수행되어야 하며, 불의에 대한 징벌 및 평화의 목적이라는 목적을 가져야 한다. 그리고 복수심이나 필요 이상의 폭력을 가지고 싸워서는 안 된다. 특히 암브로시우스는 전쟁에 참여하는 대상에 있어 평신도와 성직자들을 구분하였다. 평신도들은 로마 시민의 책무를 다하기 위해 전쟁에도 참가해야 한다. 반면 성직자는 하나님에게만 전적으로 헌신해야 하는 자이기에 전투 행위에서 제외시켜야 한다고 역설하였다.⁵⁵ 결과적으로 보편적 병역 의무와 정당한 전쟁에 대한 암브로시우스의 이 관점은 후대에 걸쳐 다수 그리스도인들이 품고 있던 정당한 전쟁의 기본원리가 된다.

3. 어거스틴과 정당한 전쟁

여러 면에서 암브로시우스에게 영향을 받은 어거스틴⁵⁶은 그의 여러

⁵⁴ S. L. GREENSLADE, *EARLY LATIN THEOLOGY*, ICC., vol. V (PHILADELPHIA: THE WESTMINSTER PRESS, 1956), 177. 암브로시우스에 따르면, 성직자는 외양으로도 위엄 있고 진지한 성품을 나타내야 하되 속되게 굴면 안 되었다. 특히 암브로시우스는 고대의 역사적 모범 대신에 가급적 기독교적이고 성서적인 모범을 제시하되 구약을 중심으로 대치하였다.

⁵⁵ Kenneth S. Latourette, *A HISTORY OF CHRISTIANITY* (New York: HAPER & ROW Pub., 1975), 244.

저작에서 암브로시우스의 관점에 기초하여 정당한 전쟁에 대한 그의 사상을 개진했다.

1) 주요 저작에서의 정당한 전쟁 논의

(1) 《자유지론》(*De Libero Arbitrio*)

《고백론》(*The Confessions*)에 따르면, 《자유지론》은 387년 어거스틴이 세례를 받은 후 로마에 머물 때 그의 친구 에보디우스(Evodius)와의 담론 형식을 통해 인간의 삶과 역사 속에서 행해지는 도덕적 악의 근원이자 원천인 ‘악 그 자체’에 관한 논의이다.⁵⁷

특히 어거스틴과 에보디우스는 《자유지론》에서 살인행위의 본질에 대해 심각하게 고민한다. 그리고 살인의 동기가 무엇이든지 간에 ‘살해행위는 악’이라는 논의의 일치에 이른다.⁵⁸ 그렇지만 어떤 살해행위까지를

⁵⁶ ‘두든’ (F. Homes Dudden)의 분석에 따르면, 어거스틴은 밀라노 교회에서 암브로시우스를 만나게 됨으로써 세 가지 영향을 받았다. 첫째, 어거스틴 자신이 마니교 교리체계의 근본적인 불합리성을 확신하게 되었다. 둘째, 암브로시우스의 설교의 영향으로 마니교도에 대해서 기독교를 지적으로 변호할 수 있음을 깨닫게 되었다. 셋째, 암브로시우스의 신사적이고 겸손하면서도 의지가 강한 인격적 모습은 어거스틴의 궁극적 회심에 영향을 미쳤다. F. Homes Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose*, vol. I (Oxford: The Clarendon Press, 1935), 328.

⁵⁷ Augustine, *ON FREEWILL*, *Retractations* I. ix, ICC., vol. VI. 어거스틴은 제1권 4장에서 악의 근원을 욕망(Libido)라고 밝혔다(확정하였다). 어거스틴에 의하면, 욕망은 (아무리 노력해도) 어떤 노력에도 잃을 수 있지만 붙들어야만 하는 어떤 것에 대한 사랑인데, 선인과 악인 사이의 구별점이기도 하다. 선인(善人)은 이 애착을 떨쳐버린다. 하나님은 나쁜 마음을 먹은 사람을 사랑할 수 없다. 왜냐하면 그들은 창조된 어떤 것이나 그들 자신의 삶을 잃어버릴까 하는 두려움으로 억압받기 때문이다. 따라서 어거스틴에 의하면, 피조된 어떤 것에 욕욕적으로 사로잡히는 것은 하나님의 진실한 사랑에 도달하는 데 일차적인 장애물이다. 결국 그리스도인은 피조물을 잃어버릴까 하는 두려움에서 자유로워야 하는데, 행복에 이르는 유일한 길이 하나님의 힘임을 평온하게 받아들여야 한다.

⁵⁸ *ON FREEWILL*, I. iii. 8.

살인범으로 분류해야 하는지에 관해서는 의견 일치에 어려움을 겪었다.

어거스틴 : 따라서 모든 죄를 악하게 만드는 것은 쾌락의 지배라고 말하는 것은 참이 아니라네. 다른 말로 한다면 죄가 아닌 살인도 있을 수 있는 거지.

에보디우스 : 사람을 죽이는 것이 살인이라면 때로는 죄 없이 저질러질 수 있습니다. 군인이 적을 죽인다든지 아니면 어떤 사람의 손에서 뜻하지 않게 또는 무의식적으로 무기가 미끄러질 때는 사람을 죽인다는 것이 제게는 죄로 보이지 않습니다.

어거스틴 : 동의하네. 하지만 이것들은 통상 살인이라고 하지. 그렇지만 이것을 말해보게. 노예가 주인에 의해서 두렵게 고문당하는 것이 두려워서 주인을 죽였다네. 그 사람은 사람을 죽인 것 때문에 살인자로 분류되지 않아야 하는 자들 중 하나로 보아야 한다고 생각하는가?

에보디우스 : 그의 경우는 그런 사람들의 것과는 아주 다릅니다. 다른 사람들은 법을 따르거나 법과 상반되게 행한 것이지만 그의 행위는 어떤 법도 인정하지 않습니다.⁵⁹

어거스틴은 살인범으로 규정하고 있는 국가법을 어기는 경우가 도덕 법에도 어긋나는 것임을 쉽게 동의한다.⁶⁰

그렇지만 어거스틴은 법률적 금지조항만으로 도덕과 윤리문제가 해결 되었다고 보지 않았다. 정당방위(Self-Protection) 같은 경우가 그런 경우인데, 자기방어를 위해 가해자를 살해하는 것은 법적 차원에서는 당연히 정당행위로 간주되기 때문이다.⁶¹ 어거스틴에 따르면, 만일 한 사람의 생명

을 더 죽이지 않기 위해 정당방위조차 허용되지 않는다면 이 세상에는 무고하게 목숨을 잃는 사람들의 수가 늘어갈 것이며, 이는 더 많은 사회문제를 야기시키기 때문이다.

한 걸음 더 나아가 어거스틴은 전장에서 어떤 이를 죽이거나 혹은 범죄 위기 상황에서 자기를 방어하다가 혹자(或者)를 살해할 수 있는 문제를 제기한다. 어거스틴은 이 문제에 대한 검토 과정에서 사람의 생명을 빼앗은 자를 살인으로 규정하지 않는 예외의 경우를 인정했다. 그것은 공익을 위해서 행했을 경우이며, 정당한 전쟁에서의 살상이나 사형 집행인의 형 집행 등이 이에 해당된다.⁶²

그런데 어거스틴에 따르면, 법이 완전히 허가한다 하더라도 개인의 욕망을 제어하라는 하나님의 명령 때문에 살인을 하지 않을 수도 있다.⁶³ 이러한 논점에 의거, 어거스틴은 비록 법적으로는 정당할지라도 우리는 다른 사람의 목숨을 빼앗을 만큼 자신의 목숨을 사랑해서는 안 된다고 역설했다.

결국 《자유지의론》에 따르면, 개인이 개인을 살인하는 것은 그 동기가 어떠하든지 부당하다. 어거스틴은 이 점에서 초대교회 교부들이 견지해 온 철저한 평화주의 원칙을 수용하고 있다. 그런데 어거스틴은 정당방위 차원에서의 살인행위의 경우 기독교 윤리와 통념적 법의 차원에서 합당

⁶² ONFREEWILL, I. v. 12. 어거스틴은 공익적 차원에서 살인자라 부를 수 없는 세 부류를 지목했다. 첫째, 시민의 보호를 위해 투입된 전쟁에서 명령에 복종해야 하는 군인. 둘째, 정의와 어떤 힘에 종속되고 순응하는 관리들의 명령을 따르는 경찰, 지역 평화 수호자들, 공무원들. 셋째, 법적으로 죽일 수도 없지만 죽일 합법적인 권리를 가진 사적인 시민들.

⁶³ 예를 들면, 강도에 직면한 한 개인에게 자기 방어 차원에서 그 강도를 죽일 수 있는 선택권이 주어졌는가 하면, 그 강도 만난 자가 도덕적으로 강도를 죽일 수가 없기에 도리어 강도에 의해 죽음(피살)을 당할 수 있는 위험도 상존한다. 이런 점에서 어거스틴은 윤리적 딜레마에 처한다.

⁵⁹ ONFREEWILL, I. iv. 9.

⁶⁰ ONFREEWILL, I. iv. 10.

⁶¹ ONFREEWILL, I. v. 12.

한 것은 아니지만 현실적 법의 테두리 안에서는 인정할 수밖에 없는 현실 문제에 대한 통찰을 통해 그의 평화주의적 입장을 수정한다.

(2) 《마니교도 파우스투스 논박》(Contra Faustum Manichaeum)

어거스틴의 눈에 비친 마니교는 '찬란한 환상의 공허한 찌꺼기'에 불과한 두드러진 이단이었다.⁶⁴ 호퍼(Stanley Romaine Hopper)에 의하면, 어거스틴은 그가 한때 마니교의 추종자가 되었던 것에 대해서 철저히 회개하고 마니교를 반박했다.⁶⁵ 어거스틴이 400년경에 집필한 《마니교도 파우스투스 논박》은 구약을 공격하는 마니교의 주장이었던 파우스투스(Faustus)의 작품에 대한 반박(反駁)이다.⁶⁶

어거스틴은 정당한 전쟁과 관련하여 '모세가 하나님의 명령 없이 애굽인을 죽인 구약 이야기에 대한 파우스투스의 비평'에 반박하였다. 여기서 어거스틴은 모세의 그 살인과 베드로가 대제사장의 종의 오른쪽 귀를 잘랐던 신약 이야기를 비교하면서 일반적으로 이 양자에게 가해진 모든 경우의 폭력은 정복되어야 하고 또한 뿌리 뽑아야 할 악이라고 지적했다. 그런데 어거스틴은 특이하게도 모세와 베드로의 그런 폭력을 전적으로 혐오하거나 폭력 그 자체를 반대하지 않았다. 단지 어거스틴이 모세의 경우

나 베드로의 경우에 대해 반대한 것은 조금한 다혈질과 같은 성격적인 결함이었다.⁶⁷

어거스틴에 따르면, 전쟁에서의 죽음보다 더 무서운 악은 '폭력에 대한 사랑(love of violence), 복수심이 가득한 잔인성(revengeful cruelty), 사납고 무서운 적개심(fierce and implacable enmity), 거친 저항과 권력에의 욕구(wild resistance, and the lust of power)'이다.⁶⁸ 고로 어거스틴에게 있어, 한 국가나 지배자가 지나치게 탐욕적이거나 공격적일 때 이를 제어하기 위한 것이라면 그것은 정당한 전쟁이다. 특히 어거스틴은 대중의 복지를 위한 개인적인 폭력에 동의하고 하등 반대하지 않았다. 어거스틴에 따르면, 황제는 인류의 평화와 그 공동체의 안전과 평화를 담보하기 위해 군인들로 하여금 군사적 의무를 수행케 하는 것이 타당하다고 판단될 경우 전쟁을 수행할 힘과 권세를 가지고 있다.⁶⁹

나아가 어거스틴은 세례 요한과 예수 그리스도께서 공히 군인의 존재를 거부하지 아니하고 동시에 국가를 용인하였다고 보았다.

병사들이 세례 요한을 찾아가 자신들이 어떻게 할 것인지 물었을 때

⁶⁴ 《고백록》에 따르면, 어거스틴이 보기에 마니주의자들의 언설은 그저 '찬란한 환상'에 불과하다. 때문에 마니교들의 환상에 비하면 우리의 육안으로 보는 하늘이나 혹은 땅 위의 실제적인 물체가 훨씬 더 확실한 것들이라고 비판했다. Augustine, Confessions, III. 6. 10. 선한용 역, 《고백록》(서울: 대한기독교서회, 1990). 어거스틴이 마니교에 대항한 것에 관해서는 논자의 줄고 "마니교에 대한 어거스틴의 반박(反駁)", 《군선교신학(6)》 98-123을 참조하라.

⁶⁵ Stanley Romaine Hopper, "마니교 반박 저술들", 《아우구스티누스 연구핸드북》, 현재규 역(서울: 크리스찬다이제스트, 1994), 197. 어거스틴은 이원론에 근거한 마니교의 주장에 대해 '하나님과 세계와의 관계와 하나님의 본성, 세계의 본성, 선과 악의 문제들'과 같은 신학 난제들에 대한 해제와 논증으로 반박했다.

⁶⁶ Augustine, REPLY TO FAUSTUS THE MANICHAEAN, NPNF., vol. IV, 155.

⁶⁷ REPLY TO FAUSTUS THE MANICHAEAN, xx. 70. 어거스틴은 짐을 빼어든 베드로의 태도에 대해 아무런 흠도 지적하지 않는다. 그는 단지 주님이 제자들에게 짐을 가지라고 했지 사용하라는 말은 하지 않았다고 언급할 뿐이다.

⁶⁸ REPLY TO FAUSTUS THE MANICHAEAN, XXII. 74.

⁶⁹ REPLY TO FAUSTUS THE MANICHAEAN, XXII. 75. 어거스틴에 따르면, 모든 인간 행동은 하나님의 능력에서 출현한다. 어거스틴은 로마서 13장 1절에 의거, 하나님 외에는 권세가 없다고 단정지었다. 따라서 모든 인간은 하나님이 부여한 권위의 질서에 순복해야 한다. 어거스틴에 따르면, 개개의 군인에게 있어 그 명령이 정당한가 그렇지 않은가는 중요하지 않다. 물론 어거스틴은 그 전쟁과 전쟁 중에 내려지는 명령이 정당하기를 바랐다. 그러나 설사 그렇지 않다고 하더라도 군대 계급 내에 복종해야 하는 위치에 있는 군인은 명령을 따르는 것이 임무이다. 이는 비록 부당한 전쟁 속에 있는 군인이라 할지라도 그는 하나님의 권위로부터 나오는 명령을 따랐기에 결백하기 때문이다.

“사람에게서 강탈하지 말며 거짓으로 고발하지 말고 받는 급료를 죽한 줄로 알라”고 세례 요한이 답하였다. 세례 요한은 군인들에게 결코 무기를 버리고 군 복무를 포기하라고 권유하지 않았다. 예수 그리스도께서도 “가이사의 것은 가이사에게, 하나님의 것은 하나님께 바치라”고 하셨다. 백부장이 예수께 그의 하인의 병을 고쳐주길 간청했을 때, 예수께서는 그 백부장의 믿음을 축복하신 반면 백부장에게 군직을 떠나라고 명하시지 않았다.⁷⁰

어거스틴에 따르면, 세례 요한과 예수 그리스도께서 군인의 존재를 용인한 것은 군인의 복무 특성이 그의 상사의 명령에 따라 행동하는 것이지 하나님께 책임지는 것은 아니다.⁷¹

한 걸음 더 나아가 어거스틴은 “악한 자를 대적하지 말라”(Do not resist an evil person)는 마태복음 5장 39절을 인용하면서 파우스투스가 펼친 ‘위장적 평화주의’⁷²에 대해 반박했다. 어거스틴에 따르면, 예수님께서 “악한 자를 대적하지 말라”는 말씀을 통해 요구하신 것은 ‘몸의 행동이 아니라 마음의 내부적 경향’(not a bodily action but an inward disposition)이다.⁷³ 레너한(David A. Lenihan)의 분석에 의하면, 어거스틴에게 있어 “악한 자를 대적하지 말라”는 그 말씀은 외부의 명령이 아니라 내부적 명령이다.⁷⁴ 이러한 관점에서 볼 때, 어거스틴은 오리겐의 전통을 따르는 평화주의자

라고 레너한은 평가했다.⁷⁵

(3) 편지들

① 《마르켈리누스에게 보내는 편지(138)》

마르켈리누스(Marcellinus)⁷⁶에게 보내는 이 편지는 ‘설교가 국가의 전통에 대한 교리에 잘 적용될 수 있는지’에 대해 마르켈리누스가 질문한 것에 대한 어거스틴의 답변이다.⁷⁷ 어거스틴에 따르면, 마르켈리누스를 곤란하게 한 가르침은 산상설교이다.⁷⁸ 어거스틴은 마르켈리누스의 질의에 대해 키케르가 시저(Caesar)에 대해 “그는 실수 이외에 어떤 것도 잊지 않았다”(He never forget anything but wrongs)라는 고전적 예찬으로써 답변

⁷⁴ 레너한에 따르면, 어거스틴은 산상설교에 대해 ‘올바르게 살아야 한다는 사회적 윤리법전이 아니라 마음속 선(善)과 덕(德)의 신성한 자리 속에서 지시되는 개인적 영성이라고 보았다. 이런 점에서 어거스틴의 가장 중요한 관심사는 개인의 마음 내부의 상태이다. 그렇다고 해서 이 내재성과 주관성이 어거스틴으로 하여금 초대교회의 평화주의를 연속시키고 있음을 분리하지 않는다. David A. Lenihan, “THE JUST WAR THEORY IN THE WORK OF SAINT AUGUSTINE”, AUGUSTINIAN STUDIES (19) 1988, 46.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Peter Brown, AUGUSTINE OF HIPPO: a biography (London: FABER & FABER, 1967), 292. ‘브라운’(Peter Brown)에 의하면, 마르켈리누스(Marcellinus)는 교회와 국가의 관계에 대해 어거스틴에게 영적 조언을 구한 로마 황제의 장관으로서 ‘가톨릭정치’의 새로운 세대의 전형자’이다.

⁷⁷ David A. Lenihan, op. cit., 46. 레너한에 따르면, 마르켈리누스의 이 질문은 세속적이고 다원적인 사회에서 양심을 따르고자 하나 그러하지 못하는 도덕적 딜레마에 직면한 오늘날의 크리스천에게 시사점을 던진다.

⁷⁸ 산상수훈에 따르면, 기독교인은 누구에게든 악으로 악을 되갚을 수 없다. 누군가 뺨을 때리면 다른 뺨도 내놓아야 한다. 겹옷을 달라 하면 속옷을 주어야 한다. 그렇다면 악에 직면하여 개인적으로 그리고 국가의 대리자로서 기독교인이 할 수 있는 일은 무엇인가? 결국 마르켈리누스가 어거스틴에게 질문한 것은 ‘기독교 지도자가 기독교 종교를 잘 신봉하고 있을 때도 큰 악이 그 국가에 떨어질 수 있는가’이다. Augustine, Letter 138, II, 9, NPNF., vol. I.

⁷⁰ REPLY TO FAUSTUS THE MANICHAEAN, XXII. 74. 어거스틴에게 있어 세례 요한과 예수 그리스도께서 군인의 존재를 인정한 것은 현실적 평화 유지 기능을 담당하는 군대로 대변되는 국가와 그리스도교의 협력적 관계 설정의 근거가 된다.

⁷¹ REPLY TO FAUSTUS THE MANICHAEAN, XXII. 75.

⁷² 전쟁과 관련된 마니교도의 주요 양상은 평화주의였다. 특히 파우스투스는 구약역사에 나타난 주요 인물들의 수치스러운 개인적 삶과 구약의 군주주의를 신랄하고 모욕적으로 비판했다.

⁷³ REPLY TO FAUSTUS THE MANICHAEAN, XXII. 76.

했다.⁷⁹ 어거스틴에게 있어 산상수훈은 외부적 행동보다는 인내를 견디고 영혼의 숨겨진 장소에 간직한 친절한 감정 같은 내부적 마음의 상태에 대한 가르침이다.

나아가 어거스틴은 성경이 그리스도교인의 군대 복무에 반대하지 않음을 분명히 선언했다.⁸⁰ 어거스틴에 의하면, 만약 성경이 군대의 개입을 반대할 의도가 있었다면 일단의 군인들이 세례 요한에게 다가와 “어떻게 해야 구원받을 수 있겠느냐”고 물었을 때 세례 요한으로부터 “무기를 버리고 군복무를 완전히 버리라”는 대답을 들었을 것이다. 그렇지만 실체는 그렇지 않았다. 군인들은 단지 세례 요한으로부터 “사람에게서 강탈하지 말며 거짓으로 고발하지 말고 받는 급료를 죽한 줄로 알라”⁸¹는 대답을 들었다. 특히 세례 요한이 “사람에게서 강탈하지 말며 거짓으로 고발하지 말라”고 군인들에게 권고한 것은, 군인이 명령을 이행하는 자이지 폭력범죄자는 아니기 때문이다. 이러한 성서적 근거에 의거하여 그리스도인이 군대에 복무하는 것을 허용하되 막아서는 안 된다고 어거스틴은 강조했다.

② 「보니페이스에게 보내는 편지(189)」

브라운에 의하면, ‘보니페이스’ (Boniface)는 423년 아프리카 총독이 된 장군이었다. 그는 서방의 불명예스러운 황제들의 난맥상 속에서 황제를 꿈꾸는 그런 부류의 인물이었다.⁸² 보니페이스는 군사적 소집의 도덕적 적합성을 찾고 있었고, 어거스틴은 그에게 조언의 편지를 보냈다.

먼저 어거스틴은 보니페이스에게 사랑이 율법의 핵심임을 환기시켰

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Letter 138, II. 15.

⁸¹ 누가복음 3:14

⁸² Peter Brown, op. cit., 422.

다.⁸³ 나아가 어거스틴은 그리스도교인이 군대직업에 관여하는 것을 반대하지 않았다. 어거스틴은 이 점에 대해 ‘예수와 백부장과의 대화’⁸⁴ 기사를 분석하여 입증한다.⁸⁵

또한 어거스틴은 물리적 힘으로 군사적 적과 싸우는 것은 기도로써 영적인 적과 싸우는 것과 거의 동일하다고 여겼다. 어거스틴은 전쟁으로 평화를 지킬 수 있다면 그 전쟁은 정당한 것이라고 명백히 밝혔다.⁸⁶

더불어 어거스틴은 보니페이스에게 “비록 전쟁 중에라도 화평케 하는 자가 되라”고 요구했다. 그렇게 함으로써 그가 정복한 사람들에게 평화의 가치를 인식시키기 때문이다.

《보니페이스에게 보내는 편지》에 흐르는 중심 메시지는 ‘전쟁의 목적이 평화’에 있다는 점이다. 어거스틴의 이 메시지는 “화평케 하는 자는 복이 있나니 하나님의 아들이라 일컬음을 받을 것이다”⁸⁷는 산상수훈의 가르침과 궤를 같이한다.

③ 《다리우스에게 보내는 편지(229)》

어거스틴은 사망⁸⁸하기 1년 전 다리우스(Darius) 백작⁸⁹에게 보낸 편지에서 기독교인이 전쟁에 참여하는 것을 용납할지라도 평화가 훨씬 더 우

⁸³ Letter 189, I. 2, NNF., vol. I.

⁸⁴ 마태복음 8:5-13.

⁸⁵ Letter 189, I. 4.

⁸⁶ Letter 189, I. 5.

⁸⁷ 마태복음 5:9.

⁸⁸ 포시디우스(Possidius)에 따르면, 어거스틴은 그의 생애(354~430년) 가운데 거의 40년(391~430년)을 사제와 주교로 살았지만, 그는 아무런 유언을 남기지 않았다. 그것은 하나님의 가난한 사람이 유언을 할 이유가 없었기 때문이다. Possidius, 《아우구스티누스의 생애》 31, 1-6, 이연학, 최원호 역 (왜관: 분도출판사, 2009).

⁸⁹ 어거스틴은 428~429년에 보니페이스와 협상을 하기 위해서 아프리카로 파견을 나온 다리우스 백작에게 높은 찬사의 서신을 받았다. Letter 230, NNF., vol. I.

수하고 훌륭하다고 주장했다. 더불어 어거스틴은 야만인들로부터 국가를 지키기 위한 일에 경의를 표하면서 전쟁으로 얻는 평화보다 평화적인 방법으로 얻는 평화가 더 귀하다고 강조했다.⁹⁰ 어거스틴은 전쟁의 당위성은 인정하면서도 화평케 하는 자를 축복했다.

④ 《구약 칠경 발췌 주해》(*Quaestiones in Heptateuchum*)⁹¹

레너한에 의하면, 어거스틴은 「구약 칠경 발췌 주해」에서 여호수아와 관련하여 전쟁행위에 대한 그의 생각을 보여준다. 어거스틴에 의하면, 만약 그 전쟁이 정의롭다면 기독교인은 전쟁에 참여하거나 속임수를 쓸 수도 있다. 그러나 그 전쟁이 정의롭지 못하다면 기독교인은 참여하면 안 된다.⁹²

레너한에 따르면, 어거스틴이 제시한 정의로운 전쟁은 '하나님이 명령하신 전쟁' 이거나 '전쟁이 응징(懲懲)을 목적으로 할 때' 가능하다.⁹³ 특히 후자의 경우는 중세 때 가장 유력한 정당한 전쟁을 주장한 '아퀴나스' 이론의 근거가 된다.

⑤ 《하나님의 도성》(*De civitate Dei*)

어거스틴이 13년에 걸쳐(413~426년) 집필한 필생의大作인 《하나님의 도성》 곳곳에 정당한 전쟁에 대한 그의 진솔한 사상이 듬뿍 서려 있다. 무엇보다도 어거스틴은 로마 시조로 추앙받는 로물루스(Romulus)를 비롯한 역대 로마의 황제를 하나님의 예정된 계획 안에서 피할 수 없는 역할을 하는 자로 받아들여 로마의 역사를 인정했다.

로물루스가 왕이었을 때에 밀레도의(행 20:17) 탈레스가 살아 있었다고 한다. 그보다 먼저 신학적 시인들이 있었고, 그 중에서 오르푸스가 가장 유명했다. 현인들은 헬라어로 소포이(Σοφοί)라고 했는데, '지혜있는 사람들'이란 뜻이다. 그때 이스라엘이라고 한 열한 지파가 갈대아에 정복되어 포로로 끌려갔고, 유다라고 한 다른 두 지파는 유대 땅에 남아 있어서 예루살렘을 수도로 유지했다. 로물루스도 행방불명되어, 죽어서 신으로 추대된 것은 일반 사람들이 잘 아는 사실이다. 이 관습은 키케로 때 이미 쇠퇴했고, 케사르(가이사) 때 까지 예가 없었다. 가이사 때에는 사람들이 무지했다기보다 아침하기 위해서 그들을 신으로 추대했던 것이다. 키케로가 로물루스를 극찬한 것은 사람들이 무지해서 속기 쉬웠던 때가 아니라 이미 문명과 인지가 발달한 때에 로물루스가 그런 존경을 받았기 때문이었다.⁹⁴

그렇지만 어거스틴은 로마세계에서 끝없이 펼쳐지는 전쟁의 상흔에 대해 안타까운 마음을 금하지 않았다. 그에 따르면, 인간 도성의 본질은 영원한 평화를 위한 끊임없는 투쟁이다. 이 끊임없는 투쟁의 결과, 인간의 도시는 사람들 사이의 전쟁으로 인한 고질적인 상태에 처해 있다. 승리하는 사람들에 의해 패배한 사람들은 항상 압박을 받는다. 이런 점에서 어거스틴은 전쟁을 언급할 때마다 탄식했다.⁹⁵

그런데 어거스틴에 의하면, 이 같은 인간의 투쟁은 선한 면이 있다. 그것은 전쟁의 궁극적 목적이 평화의 달성에 있기 때문이다.

⁹⁰ Letter 229, I, 2, NNF., vol. I.

⁹¹ Allan D. Fitzgerald, "Quaestiones in Heptateuchum", *Augustine through the Ages: An Encyclopedia* (Michigan: Wm B. Eerdmans Pub. Co., 1999), 692. 피츠제럴드(Allan D. Fitzgerald)에 따르면, *Quaestiones in Heptateuchum*은 카르타고에서 열린 아프리카 주교회의가 열린 419년에 저술되었다.

⁹² David A. Lenihan, op. cit., 48.

⁹³ Ibid., 49.

⁹⁴ Augustine, *THE CITY OF GOD*, XVIII, 24, NNF., vol. II.

⁹⁵ *THE CITY OF GOD*, XVIII, 54. 어거스틴에 따르면, 전쟁은 인간 존재의 일부본성에 틀림없는데, 이는 인간의 죄성 때문에 일어난다. 고로 전쟁이 우리 존재의 일부본이고 동시에 어떤 전쟁은 정당하다는 데서 사람들이 위로를 얻는 것을 보고 어거스틴은 탄식했다. *THE CITY OF GOD*, XIX, 7.

그러나 이 지상의 도성이 원하는 것들을 악하다고 단정하는 것은 공평하지 않다. 성 자체가 한 공동체로서 모든 인간적인 선보다 나으며, 그것은 지상적인 선을 즐기기 위해서 지상적인 평화를 원하며, 이 평화를 얻기 위해서 전쟁도 하는 것이기 때문이다. 물자가 부족해서 서로 불만인 집단들이 항쟁하다가 어느 한 편이 정복한 후에는 대적이 없고 평화를 즐길 수 있다. 이 평화를 얻기 위해서 고생스러운 전쟁을 하며 소위 험악한 승리를 얻는다.⁹⁶

어거스틴에 의하면, 지상의 평화는 항상 깨어질 수 있기에 불안하다. 그에 반해 천상의 평화는 영원하고 궁극적인 안식과 행복이다. 따라서 천상의 평화 유지를 위해 지상 평화의 파괴가 불가피하다면 그것이 전쟁이라 할지라도 용인될 수 있다.⁹⁷

어거스틴은 전쟁의 정당성을 '압제자의 부정당성'에서 찾는다.

곧 한 국가나 지배자가 지나치게 탐욕적이거나 공격적일 때 이를 제어하기 위한 것이라면 그것은 마치 한 가정의 가장(家長)이 드는 채찍에 해당하기에 그 정당성을 가진다.⁹⁸

만일 어떤 가정의 성원이 불복종 때문에 가정의 평화의 적이 된다면, 인간 사회에서 허락되는 정도 안에서 징벌을 받아야 한다. 그렇지 않고 놓아둘 때 오히려 더 큰 죄를 범하기 때문이다.”

⁹⁶ THECITYOFGOD, XV. 4. 어거스틴에 따르면, 전쟁의 목적은 평화이다. 이 세계의 평화는 전쟁의 산물이며, 그것의 값은 소위 영광스러운 승리다.

⁹⁷ THECITYOFGOD, XIX. 12. 《마니교도 파우스트 논박》에 따르면, 모세가 전쟁에 참여하지 않을 수 없었던 것은 현상적 평화와 타협하는 것보다는 여호와 명령을 따름으로써 천상의 평화를 선택했기 때문이다. REPLY TO FAUSTUS THE MANICHAEAN, XXII. 74.

⁹⁸ THECITYOFGOD, XIX. 16.

나아가 어거스틴은 개인적인 복수가 아니라 국가의 안전을 위한 황제의 명령에 의해서 수행되는 전쟁은 사실상 정당하다고 평했다.⁹⁹ 어거스틴에 따르면, 비록 역사의 정황이 울적하다 할지라도 이 사악한 세상에서 성도가 근심하는 것은 선(善)이다. 그럼으로써 성도는 흔들리지 않고 끝이 없는 하늘의 평화를 더 열렬히 추구하게 된다.¹⁰⁰ 이리하여 어거스틴은 끊임없이 평화 예찬¹⁰¹을 노래한다. 어거스틴에 따르면, 폭력이 가져다주는 평화도 하나님이 주신 선물이다. 이는 하나님께서 지구상에 일시적인 평화를 주었기 때문이다.¹⁰² 이런 점에서 어거스틴은 하나님의 도성과 지상의 평화가 연동되어 있다고 선언한다.

그러므로 이 하나님의 도성은 지상에 나그네로 있는 동안, 모든 국민 사이에서 시민을 모집해서 모든 언어를 사용하는 순례자 사회를 형성한다. 지상 평화를 확보하고 유지하는 데 필요한 풍속과 법률과 제도가 다른 것을 문제시하지 않으며, 이런 것이 아무리 다를지라도 모두 지상 평화라는 한 목적에 이바지한다는 것을 인정한다. 그러므로 이런 차이점들을 제거하거나 폐지하는 것은 고사하고 유일진정한 하나님을 경배하는 데 방해만 되지 않으면, 오히려

⁹⁹ THECITYOFGOD, V. 24. 어거스틴에 의하면, 황제가 다스리는 땅에 공화국 사회를 가져오고 전폭적이고 영속적 평화를 수여하는 것은 하나님의 기쁨이었다. 고로 비록 심계명에서 살인을 처방했지만, 하나님의 명령이나 국가의 권위(황제)에 의해 전쟁이 실행된다면 살인도 도덕적으로 수용될 수 있다. 하나님의 섭리만이 사람들 사이의 왕국 건설을 설명할 수 있기 때문이다. 따라서 어거스틴에 따르면, 하나님은 황제를 세울 뿐만 아니라 화려한 황제의 일시적 영광과 함께 이교도 로마의 덕을 보상하기까지 한다.

¹⁰⁰ THECITYOFGOD, V. 24.

¹⁰¹ 평화 예찬은 아무리 노래해도 부족하지 않다. 평화는 하나님의 도성이 지향하는 목적이기에 우주적으로 사랑받는다. 요동하는 전쟁의 바로 그 목적은 마침내 평화를 얻기 위한 것이다. 이런 점에서 전쟁은 영화와 평화로 가는 다리(bridges)이다. THECITYOFGOD, XIX. 12.

¹⁰² THECITYOFGOD, XIX. 13.

보존하며 재용한다. 따라서 하나님의 도성도 순례 도중에 있는 동안 지상 평화를 이용하며, 신앙과 경건을 해하지 않으면 생활필수품을 얻는 문제에서 할 수 있는 대로 세상 사람들과 합의하고자 하며, 지상 평화가 천상 평화에 이바지하게 한다.¹⁰³

어거스틴에 따르면, 이 두 도시가 서로 얽혀 있는 한 우리는 우리의 영원한 목적인 평화에 근접하기 위해 지상의 바벨론의 평화를 추구한다. 그렇지만 이것은 일시적일 뿐이다. 어거스틴은 하나님의 도성의 영원한 평화를 끈기 있게 기다린다. 어거스틴에 의하면, 하나님의 도성은 믿음으로 그리고 온 세계와 하나님과 함께하는 평화의 비전 속에 있다.

2) 어거스틴의 정당한 전쟁론의 본질적 구형(構形)

어거스틴의 정당한 전쟁론은 초기 그리스도교 교부들이 견지한 평화주의에다가 키케로와 암브로시우스에 의해 다듬어진 공적 전쟁의 정당함을 결합하여 숙성시킨 신학적 숙고의 산물이다. 이에 어거스틴의 정당한 전쟁론의 본질적 구형은 다음과 같이 정리된다.

첫째, 전쟁의 궁극적 목적은 평화의 달성에 있다.¹⁰⁴

둘째, 정당한 전쟁은 악한 일에 대한 징벌을 목적으로 하는 전쟁이다.¹⁰⁵

셋째, 신약에 나타난 평화주의적 표현이 결코 구약의 성전(聖戰)이나 징벌 전쟁과 상처되는 것은 아니라 상호보완적이다.¹⁰⁶

넷째, 지상에서 평화 유지 기능을 담당하는 국가와 그리스도교의 관계

는 배타적이 아니라 협력적인 관계이다.

다섯째, 전쟁의 불가피성은 인정되나, 모든 전쟁이 정당한 것은 아니다.¹⁰⁷

여섯째, 전쟁은 하나님의 창안물이 아니다. 도리어 전쟁의 궁극적 책임은 인간의 죄로 말미암은 '여러 악들'에 있다.

일곱째, 실질적인 전쟁 결정권자는 국가의 원수(왕)에게 있다.¹⁰⁸

여덟째, 비록 법적으로는 정당할지라도 우리는 다른 사람의 목숨을 빼

¹⁰⁵ "Just wars are usually defined as those that avenge injuries." 이는 어거스틴이 키케로의 말을 인용하여 정당한 전쟁의 한 측면을 강조한 것이다. 어거스틴에게 있어 징벌은 중오의 표시가 아니다. 오히려 궁극적인 사랑의 선택이기에 전쟁은 징벌의 수단이 될 수 있다. 어거스틴은 적에게라도 관용과 정의, 경건의 정신을 베푸는 일이 중요하다고 역설했다. 그렇지만 잘못을 저지르고도 아무런 벌도 받지 않으면 도리어 가해자들이 안전하게 된다. 이는 결과적으로 악이 강화되는 불행한 일이다. 고로 어거스틴은 '악을 징벌하지 않고 그대로 놓아두는 것은 오히려 지독한 심판'이며 '탐욕에 재갈을 물리는 바른 정부가 있다면 전쟁의 방법조차도 정당화될 수 있다'고 강조했다. *Letters*, CXXXVIII, 9-15.

¹⁰⁶ 어거스틴에 의하면, 구약 자체가 행동주의적이라면 신약의 경우는 내면적 자세를 가르친다. 이를테면 성경은 검(劍)을 가지라거나 혹은 갖지 말라고 당부하는데, 이는 상황에 따른 다른 대처에 불과한 것이다. 따라서 전쟁을 적극 주도하는 자세를 보이는 구약이나 고난을 참고 견디는 신약의 인고적 자세는 서로 상처되는 것이 아니라 상호보완적이다. *Augustine, REPLY TO FAUSTUS THE MANICHAEAN*, XXII, 74-79.

¹⁰⁷ 전쟁 중에는 그릇된 전쟁과 정당한 전쟁이 있다. 어거스틴은 정당한 전쟁의 요건으로 '탐욕에 대한 제어, 피해에 대한 응징, 도덕적 질서의 파괴에 대한 문책' 등으로 요약하였다.

¹⁰⁸ 어거스틴의 이 견해는 세상의 잠정적인 질서 유지권을 왕들이 행사한다는 점에 착안한 것이다. 따라서 한번 전쟁이 결정되면 병사는 국가의 지시에 불복종하거나 이의를 제기할 수 없으며, 옳은 지시건 그릇된 지시건 간에 복종할 의무만 지닌다. 비록 바르지 못한 왕의 통치 아래 전쟁에 종사한다 할지라도 잘못은 왕에게 있지 그 상황에서 의무를 행하고 있는 병사의 잘못은 아니다. 이는 모든 권력은 신(神)으로부터 온다는 왕권신수설(王權神授說)의 이론적 근거가 된다. 더불아서 이는 통치자의 폭정이라 할지라도 혼란과 무정부 상태보다는 낫다는 어거스틴의 신념의 반영이다.

¹⁰³ THE CITY OF GOD, XIX, 17.

¹⁰⁴ 어거스틴은 세상적인 차원에서 전쟁의 불가피성과 정당한 전쟁을 인정하는 근거를 구하지 않고 궁극적인 천상의 평화와 연결시켜 논의의 폭을 확장했다.

앗을 만큼 자신의 목숨을 사랑해서는 안 된다.¹⁰⁹

아홉째, 정당한 전쟁론의 구형은 하나님의 도성과 지상의 평화의 연동성에 있다.

4. 결론

어거스틴은 누구보다도 평화를 갈망했다. 하지만 그는 지상 도성에서의 전쟁을 불가피한 현실로 보았다. 그렇다고 해서 어거스틴을 향해 ‘일방적 전쟁 지지론자’ (militarist)라고 비판할 수 없다. 왜냐하면 어거스틴에게 있어 어떠한 경우의 전쟁이든지 그 전쟁은 그 자체로 불행한 사태이기 때문이다. 그렇기에 어거스틴은 자유와 복지, 그리고 평화를 수호하는 목적이 이끄는 정당한 전쟁을 허용했다. 이런 점에서 정당한 전쟁론에 대한 어거스틴의 입장은 다분히 역설적이다.

어거스틴은 단순히 국가 방위나 분쟁 해결 수단의 유용성 차원에서 정당한 전쟁을 판단하지 않았다. 도리어 어거스틴은 정당한 전쟁을 궁극적 하나님 나라의 평화 달성을 위한 불가피한 과정이라고 재평가함으로써 평화주의의 탈현실적 한계를 넘어섰다. 이런 점에서 볼 때, 정당한 전쟁에 대한 어거스틴의 숙고는 지상의 도성에서 현실적으로 치르는 전쟁의 윤리성과 한계성을 넘어 하나님의 도성의 항구적 평화를 이루고자 하는 적극적인 신학적 성찰이다.

¹⁰⁹ 전쟁은 결국 죽임을 필수적으로 동반하게 되므로 살상의 정당성과 무고한 자의 죽음에 대한 현실적 문제를 피할 수 없다. 아무리 정당한 전쟁이라도 살해행위 그 자체가 정당화될 수는 없기 때문이다. 이 점에서 어거스틴은 초대교회 교부들이 견지해 온 철저한 평화주의 원칙을 수용하고 있다. 그렇지만 질서와 정의를 기초로 한 그의 정당한 전쟁론의 논지가 일관성이 있다고 하더라도 공적 윤리의 측면을 너무 강조함으로써 악인은 죽지 않는 데 비해 무고한 자가 죽는 일이 일어나는 현실적 상충점을 너무 가볍게 여겼다는 비판은 면하기 어렵다.

요한계시록에서 십사만 사천은 과연 누구를 가리키는가?

The Identity of 144,000 in Revelation 7 and 14

■ 김추성 Kim, Choo Sung

- 총신대 교회음악과(BM.)
- 총신대 신학대학원(M.Div.)
- 미국 Westminster Theological Seminary(Th.M.)
- 미국 Trinity Evangelical Divinity School(Ph.D.)
- 백석대학 기독교신학대학원 신약학 교수
- 합동신학대학원대학교 신약학 교수
- MEAK 한국군선교신학회 연구위원



최근 신천지라는 신흥종교가 한국교회를 어지럽히고 있다. 이들은 하나님의 교회를 무너뜨리려고 온갖 술책을 사용한다. 또한 신약의 다른 책보다 해석하기 어려운 요한계시록을 오용하여 순진한 사람들을 미혹하며 자신들의 공동체로 유인하고 있다. 신천지의 마수가 미치지 않는 곳이 없다고 한다. 군 장병들도 이에 현혹되는 일이 없어야 할 것이다. 이들이 가장 애용하는 구절 중 하나가 바로 요한계시록 7장과 14장에 나오는 십사만 사천에 대한 말씀이다. 신천지는 십사만 사천을 어떻게 해석하고 있는가? 사실상 신천지뿐만 아니라 한국의 신흥종교들이 공통적으로 오용하

는 말씀이 바로 요한계시록에 등장하는 십사만 사천에 대한 말씀이다.¹ 따라서 이 논문은 십사만 사천에 대한 신천지 해석의 문제점을 지적하며 개혁주의적 입장에서 올바른 해석을 제시하고자 한다. 필자는 요한계시록의 전체 문맥 속에서 십사만 사천의 문제를 주목하며 일곱 시리즈 심판, 즉 일곱 인, 일곱 나팔, 일곱 대접의 순환주기를 고려하고자 한다. 교회, 즉 하나님의 백성이라는 큰 측면에서 이 문제를 다루어야 할 것이다.

1. 신천지의 십사만 사천 해석

요한계시록은 신약성경의 다른 책보다 해석하기 어려운 책임에 틀림 없다. 학자들 간에도 부분적으로 다양한 이견이 있어온 것이 사실이다.² 그럼에도 불구하고 최근에 요한계시록 연구에 상당한 진전이 있는 것은 매우 고무적인 사실이다. 요한계시록에는 여전히 해석하기 어려운 부분들이 있는 것도 사실이지만 베일에 가려 있어 전혀 설교할 수 없는 그런 종류의 책은 더 이상 아니다.³

신천지의 요한계시록 해석의 가장 중요한 특징을 꼽는다면 한마디로

이만희의 우상화 신격화 해석이다.⁴ 이만희는 자신을 성령 하나님의 이름인 보혜사라고 부르고 있다. 이만희 자신이 성육신한 예수요, 요한계시록을 성취하는 자라고 주장한다. 더욱이 이만희를 영접해야 천국백성이 될 수 있다고 주장한다(요한계시록의 실상, 500). 이것은 매우 황당하고 참람한 해석이라고 말하지 않을 수 없다. 이 땅에서 피조물 된 인간이 어떻게 감히 하나님의 이름을 차용할 수 있는가? 정신이 온전한 사람이라면 그 누가 감히 자신이 성육신한 예수님이라고 주장할 수 있겠는가? 유독 대한민국에 이렇게 주장하는 사람이 50명 가까이 살고 있는지 그 이유를 잘 모르겠다. 이만희는 요한계시록을 자신과 그를 따르는 신천지 교도들에게 직접적으로 적용해서 해석하고 있다. 사실상 신천지의 해석은 성경해석학의 가장 기본적 원리인 역사적, 문법적 해석조차 전혀 고려하지 않고 있다. 이만희는 성경 원어는 물론이고 요한계시록의 역사적 배경을 전혀 생각하지 않고 요한계시록을 제멋대로 해석하고 있다. 아무런 근거도 없고 주장만 있을 뿐이다.

이만희는 요한계시록 7장의 말씀도 자신과 신천지 공동체를 중심으로 해석하고 있다. 이만희는 요한계시록 7장 2절의 “해 돋는 데”를 회한하게 해석한다. 이만희는 하나님의 역사가 시작되는 곳이 해 돋는 곳이며, 빛이신 하나님의 역사가 시작되는 곳이 동방이라고 주장한다.

본 장의 동방은 하늘에서 (계 4장) 본 동쪽 지역이며, 요한계시록의 사건이 이루어지는 곳이다. 곧 하나님의 인 맞은 십사만 사천 명이 있는 시온 산이 있는 지역이다(계 십사:1-3). 우리나라(대한민국)라고 해서 이 장의 해 돋는 곳이 되지 말라는 법은 없고, 성경 어디에도 우리나라가 해 돋는 곳이 아니라는

¹ 최병규, “한국 이단들의 요한계시록 오용에 대한 역사적 고찰,” 한국 이단들의 요한계시록 오용의 역사에 대한 비판과 정통 견해 제시 (한국장로교총연합회, 2008).

² 한국교회에는 오랫동안 세대주의 입장에서 요한계시록 해석이 영향을 미쳐온 것이 사실이다. 그러나 최근에는 세대주의 내에서도 많은 반성이 있어왔다.

³ 요한계시록에 대해 무수히 많은 자료들이 있지만 다음의 책들이 기본적으로 매우 유용할 것이다. Vern Poythress, *The Returning King: A Guide to the Book of Revelation* (New Jersey: P & R, 2000); Richard Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge University, 1994); Grant Osborne, *Revelation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002); Robert Mounce, *The Book of Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977); G. K. Beale, *The Book of Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999).

⁴ 김추성, “이단들의 요한계시록 오용 비판과 요한계시록 주해: 1-11 장,” 한국 이단들의 요한계시록 오용의 역사에 대한 비판과 정통 견해 제시.

것을 증명할 성구도 없다. 하늘 영계에 올라간 요한은 하늘에서 본 해 돋는 동방이 어디인지 알 것이다.(천지창조, 204)

이만회는 본문의 해 돋는 곳은 요한계시록의 성취 현장을 말하며 이 마지막 역사의 현장인 동방은 범죄한 에덴동산을 회복하는 곳이라고 주장한다. 결론적으로 이만회는 본문의 해 돋는 곳은 대한민국이며 특히 과천 소재 신천지 공동체를 지시한다고 해석한다.

그러나 이 해석은 아무런 근거가 없는 허황된 해석이다. 본문에서 해 돋는 곳이 대한민국 과천이라고 해석할 근거는 아무것도 없다. 이만회는 성경 어디에도 우리나라가 해 돋는 곳이 아니라는 것을 증명할 성구는 없다고 했으나 반대로 성경 어디에도 대한민국 과천이 해 돋는 곳이라는 것을 증명하는 성구도 없다. 이것은 참으로 황당무계한 해석이요, 일고의 가치도 없는 해석이다. 본문의 해 돋는 곳은 어느 특정한 지역을 가리키는 것이 아니다. 요한계시록 7장은 흔히 막간으로 분류되는 장으로 일곱인 심판이 진행되는 동안 하나님께서 성도들을 어떻게 보호하시는지를 기록한 장이다. 7장 2절에서 하나님의 인을 가지고 있는 다른 천사는 분명히 놀라운 권세를 가지고 있는 천사이며 요한계시록에서 9회 이상 등장하고 있다. 8장 3절에서 다른 천사는 금향로를 가지고 있다. 여하간 이 천사는 강력한 권세를 가진 천사임에 틀림없다. 해 돋는 곳은 동쪽으로부터와 동의어로 볼 수 있으며, 동쪽은 구약에서 빛의 근원이며 낙원의 장소를 상징하고 있다(창 2:8, 겔 43:2, 4). 따라서 여기서 해 돋는 곳은 악의 세력과 대비된, 다름아닌 하나님의 축복과 은혜의 부어주심을 상징하는 것으로 해석할 수 있다.

십사만 사천이 누구인가? 이만회에 의하면 십사만 사천은 처음 익은 열매로서 영적 새 이스라엘의 목자를 뜻한다. 이들은 이스라엘의 제사장 직책을 맡을 새 목자이다. 한편 요한계시록 7장 9절에 나오는 셀 수 없는

큰 무리, 즉 흰옷 입은 큰 무리는 성도가 된다. 즉 이들의 해석에 의하면 십사만 사천은 목자에 속하는 사람들이며, 요한계시록 7장 9-17절에 나오는 셀 수 없는 무리는 영적 새 이스라엘에 속하는 사람들이다. 다시 말해서, 십사만 사천과 셀 수 없는 무리는 서로 다른 무리들이다.

그렇다면 어떻게 해야 십사만 사천의 무리에 들 수 있는가? 십사만 사천은 아무나 되는 것이 아니다. 이만회에 의하면, 오직 새 언약의 말씀으로 하나님의 인을 맞은 자여야 한다. 계시록이 성취되는 때는 예수님을 믿는다고 해서 모두 하나님의 자녀가 되는 것이 아니라 예수께서 세우신 새 언약을 지키는 자만이 영적 새 이스라엘 열두 지파에 속하는 참 선민이 된다고 주장하고 있다. 그렇다면 이만회가 주장하는 새 언약이 무엇인가? 이만회의 해설을 보면 경약을 금치 않을 수 없다. “신천지 예수교는 1991년에 초림의 주 보혜사(신천지 예수교 교주)의 피로써 새 언약(신약)을 했다”(종교세계의 관심사, 11). 초림의 주 보혜사인 이만회를 주님으로 모시는 것이 새 언약의 주요 내용이다. “예수님께서 6장과 같이 산천을 심판한 후 대언자 사도 요한 격인 목자를 중심하여 열두 제자(지파장)를 세우고 그들을 통해 사방에서 추수하여 하늘에서 온 (계 10장) 말씀으로 양육하고 인치므로 그들이 인 맞은 영적 새 이스라엘 열두 지파의 나라와 제사장이요 백성인 것이다”(천국비밀계시, 십사3). 영적 새 이스라엘에 속하려면 사도 요한 격의 목자인 이만회를 목자로 모셔야 한다. 예수님을 모시는 것으로 충분치 않고 바로 자신을 목자로 모셔야 한다고 이만회는 주장한다.

이만회는 2천 년 전에 사도 요한에 의해 기록된 요한계시록이 1966년 대한민국 경기도 과천 소재 청계산하 일곱 별(일곱 목자)이 있는 일곱 금촛대 길 예비 장막성전에서 성취되기 시작했다고 주장한다. “1966년부터 시작하여 십사년이 지난 1980년부터 사단의 멸망의 기간 마흔두 달의 역사가 시작되므로 일곱 금촛대 장막 성전의 역사가 끝이 나고 198()년부터 성경대로 신천지 예수교 증거장막성전의 시대가 도래하였다”(천국비밀계시,

456). 이만회에 의하면, 요한계시록 7장의 인치는 사건은 오늘날 경기도 과천 소재지 신천지에서 이루어지고 있으며, 따라서 하루속히 십사만 사천의 수에 가입해야 한다고 주장한다. “이단 삼단 퍽박 말고 인치는 때에 먼저 와서 십사만 사천에 참여하는 것이 더욱 큰 복이다”(계시록의 진상 2, 128).

이미 앞에서도 지적했듯이 이만회를 영접해야 천국백성이 될 수 있다. 예수님이 이만회에게 성육신했기 때문에 이만회를 믿는 것은 예수님을 믿는 것이요, 이만회를 배척하는 것은 예수님을 배척하는 것이다. “하나님께서 구약성경에 약속하시고 다 이루신 것을 먼저 예수님께 보이시고 증거하게 하셨듯이 예수님도 신약성경에 예언하시고 오늘날 이룬 것을 먼저 사도 요한 격인 목자에게 보이고 증거하게 하신다. 이때 예수님은 하나님의 대언자요, 사도 요한 격인 사명자는 예수님의 대언자인 것이다. 그러므로 새 이스라엘 열두 지파의 종들은 대언의 목자 사도 요한 격인 그를 계시록에서 찾아 증거를 받아 인 맞아야만 천국백성이 된다. 이것이 이루어지고자 하는 하나님의 약속이요 뜻이다”(천국비밀계시, 35-36).

이만회가 성육신한 예수라는 가르침은 사단의 거짓 교리이다. 예수께서는 이미 세상 끝에 거짓 선지자가 일어나서 많은 사람을 미혹할 것을 경고하셨다. “많은 사람이 내 이름으로 와서 이르되 나는 그리스도라 하여 많은 사람을 미혹하리라”(마 24:5). 거짓 그리스도들과 거짓 선지자들이 큰 표적과 기사로 택하신 자들도 미혹할 것을 말씀하셨다. “그리스도가 광야에 있다 하여도 나가지 말고 보라 골방에 있다 하여도 믿지 말라”(마 24:26). 예수께서는 지금 승천하셔서 하나님 보좌 우편에 계신다. 예수께서는 다시 성육신하실 필요가 없다. 십자가에서 마지막으로 말씀하신 “다 이루었다”는 것은 구원사역을 완성하셨다는 것이다. 예수께서 다시 성육신하셨다는 것은 그리스도의 구원사역을 부인하는 것이다. 이러한 거짓 교리를 펴뜨리는 자는 거짓 선지자요, 적그리스도이다. 이 땅에서 예수

행세를 하는 자는 모두 거짓 그리스도임에 틀림없다. 예수님은 이 땅에 계시지 않고 승천하셔서 하나님의 영광의 보좌에 계신다는 것은 신약 전체의 가르침이다. 물론 예수님은 보혜사 성령님을 통해 우리와 함께하신다.

요한계시록 5장은 하나님의 영광의 보좌에 앉아 계신 어린양 예수 그리스도를 자세하게 묘사하고 있다. 예수님은 성부 하나님과 함께 네 생물과 24 장로에 둘러싸여 찬양과 경배를 받고 계신다. “새 노래를 불러 이르되 두루마리를 가지시고 그 인봉을 떼기에 합당하시도다 일찍이 죽임을 당하시 각 족속과 방언과 백성과 나라 가운데서 사람들을 피로 사서 하나님께 드리시고 그들로 우리 하나님 앞에서 나라와 제사장을 삼으셨으니 그들이 땅에서 왕 노릇 하리로다 하더라”(계 5:9-10). 예수께서 다시 오실 때는 모든 사람들이 볼 것이며 강력한 심판자로 오실 것이다(계 1:7). 새 하늘과 새 땅이 과천에 임하였다는 것 역시 허황된 거짓말에 불과하다. 새 하늘과 새 땅이 임할 때 엄청난 우주적 변화가 일어날 것이다. “하나님의 날이 임하기를 바라보고 간절히 사모하라 그날에 하늘이 불에 타서 풀어지고 물질이 뜨거운 불에 녹아지려니와”(벧후 3:12).

요한계시록의 가장 중요한 가르침은 삼위일체 하나님만이 경배의 대상이 되신다는 것이다. 창조자요, 주권자이신 하나님과 어린양 예수 그리스도 외에 다른 피조물을 경배하지 말라는 것이다. 사단과 그의 하수인인 짐승, 그리고 거짓 선지자를 경배하는 자는 반드시 심판을 받는다는 것이 요한계시록의 가장 중요한 가르침이다. 피조물인 인간이 하나님이 받으셔야만 하는 경배를 받고자 할 때 사단과 함께 영원한 불못에 던져질 것이다.

십사만 사천을 자기네 공동체에 적용시켜 해석하는 것은 신흥 종교집단들의 주요한 특징이다. 이미 여호와 증인, 안상홍 등도 십사만 사천을 신천지와 비슷하게 해석하였다. 앞으로도 이런 종류의 신흥종교들은 계속해서 나타날 것으로 예상된다. 조금 과장해서 말한다면, 마치 장사하는

사람들이 선착순 세일하는 것을 연상시킨다. 이단들은 이런 식으로 긴박감을 조성해서 선량한 성도들을 미혹하고자 하며 자신들이 마치 특권층에 속한 것인 양 착각하게 만들고 있다. 신천지는 십사만 사천을 상징적으로 해석해서는 안 되며 문자적으로 해석해야 한다고 주장한다. 그러나 십사만 사천을 문자적으로 해석한다면 12지파도 문자적으로 해석해야 할 것이다. 십사만 사천이 문자적이라면 대한민국의 신천지가 이스라엘의 12지파에 속할 수 있겠는가? 십사만 사천이 문자적으로 정확하게 십사만 사천을 가리킨다면 12지파 역시 정확하게 이스라엘 사람들로 구성되어야 할 것이다. 혹시 이스라엘 사람들이 이것을 주장한다면 설득력이 조금 있을지 모르겠으나 대한민국 사람들은 여기에 해당하는 사람이 없을 것이다. 그런데 이들은 12지파가 웅했다면서 자기네 집단을 지역을 따라 12지파로 구성하고 있다. 이들이 말하는 열두 지파를 보면 실소를 금하지 않을 수 없다. 각 지역을 따라 구성된 12지파의 이름은 다음과 같다. 요한 지파(강동, 안양, 신림, 사당), 베드로 지파(순천, 광양, 군산, 목포, 전주), 맛디아 지파(대전, 서산), 야고보 지파(부산, 마산), 안드레 지파(부산, 김해, 울산, 창원), 다대오 지파(대구, 포항), 시몬 지파(영등포), 성북 야고보 지파(창동, 포천), 빌립 지파(원주, 춘천, 강릉, 속초, 동해), 마태 지파(부평), 도마 지파(화정), 바돌로매 지파(부천).

2. 주요 견해들

그렇다면 정통 교회에서는 십사만 사천을 어떻게 해석해 왔는가? 그 주요 견해를 소개하면 다음과 같다. 첫째, 십사만 사천은 이스라엘의 구원받은 총수를 의미한다. 전형적 세대주의 견해를 대표하는 월부드(Walvoord)는 열두 지파를 문자적으로 해석하며, 이들은 바로 민족적 이스라엘을 지칭한다고 주장하였다.⁵ 세대주의자들은 가능한 한 문자적으로

해석하려는 경향이 강하다고 볼 수 있으며, 따라서 민족적 이스라엘과 교회를 구별해서 취급하고 있다. 이들에 의하면, 십사만 사천은 요한계시록 7장 9절 이하에 나오는 하늘의 무리와 다른 무리이다. 십사만 사천은 이스라엘의 구원받은 총수를 의미하며, 후지는 이방인 구원자들의 총수를 뜻한다. 십사만 사천이 새로운 이스라엘 혹은 교회를 의미한다면, 왜 이스라엘의 12지파 이름을 일일이 언급했을까 반문한다.

그러나 이 견해에는 다음과 같은 문제점들이 드러나고 있다. 신약에서는 이미 교회를 새로운 이스라엘로 규정하고 있다. 교회를 이미 구약의 이스라엘에게 주신 약속을 적용해서 정의하고 있다(벧전 2:9). 요한계시록 21장에 나오는 새 예루살렘에는 열두 지파와 열두 사도의 이름이 적혀 있다. 신약 백성과 구약 백성의 통일성이 강조되고 있다고 볼 수 있다.

둘째, 십사만 사천을 마지막 시기의 성도들, 혹은 짐승을 따르기를 거부하는 성도들로 보는 견해가 있다. 마운스(Mounce)는 십사만 사천을 역사의 마지막 시기로 들어가는 충성스러운 그리스도인들로 보기도 하였다.⁶ 그들은 마지막 박해 시에도 충성스럽게 남아 있을 것이다. 이들이 인침받는다라는 것은 육체적 죽음으로부터 지켜주는 것을 의미하지는 않지만, 천국에 들어가는 것을 확인해 준다. 요한계시록의 문맥에서 이들은 다섯 번째 재앙, 즉 황충 재앙으로부터 보호하심을 받는다. 이 견해 역시 나름대로 장점이 있으나 십사만 사천의 충분한 의미를 약화시키는 약점이 있다.⁷ 이 외에도 십사만 사천을 순교자로 보는 견해도 있다.

⁵ John F. Walvoord, *The Revelation of Jesus Christ* (Chicago: Moody, 1989), 141-44; Robert Thomas, *Revelation 1-7* (Chicago: Moody, 1992), 476.

⁶ Robert Mounce, *The Book of Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 168.

⁷ Osborne, *Revelation*, 312. 두 번째 견해는 요한계시록 6-7장의 문맥을 고려할 때, 충분한 장점이 있는 것은 사실이다. 그러나 Osborne이 지적하듯이 “there in more than one layer of meaning.”

마지막으로, 십사만 사천은 하나님의 백성의 충만함을 의미한다.⁸ 숫자의 상징성을 고려해 볼 때 이 견해가 가장 설득력이 있다. 십사만 사천은 12지파에서 각각 만 이천명씩 인 맞은 자들을 뜻한다. 어떻게 이렇게 정확하게 만 이천명씩 인을 맞을 수 있을까? 이것은 성령님의 인도하심을 받은 저자가 의도적으로 기록한 것임을 짐작할 수 있다. 즉 요한계시록은 이단들이 주장하듯이 문자적으로 몇 명 채우려는 것이 의도가 아니다. 이 숫자는 상징적인 숫자이며, 이들이 요한계시록 7장 3절에서 하나님의 종들이라고 불리는 것으로 보아 이들은 이방인도 포함된다고 볼 수 있다. 십사만 사천은 어느 특정 그리스도인들에게 국한되지 않는다.

이들을 12지파의 이름을 빌려서 언급한 것은 구약 백성과 신약 백성의 통일성을 강조한다고 볼 수 있다. 신약의 하나님의 백성을 구약의 하나님 백성의 연장선상에서 제시하고 있는 것이다. 민족과 나라, 종족을 초월해서 그리스도인들은 새로운 이스라엘로 구약의 하나님의 백성이 가졌던 언약과 축복을 누리고 있는 것이다. 웨스트민스터 신학교의 신약교수인 포이스레스(Poythress)는 “요한계시록 1장 8절에서 숫자는 하나님의 백성과 선민 이스라엘 백성의 유산을 연결하고 하나님께서 그들을 아시고 그들 각자를 보살피심을 강조한다”⁹고 지적하였다.

3. 요한계시록 전체 문맥 속에서의 십사만 사천

십사만 사천의 정체성 문제를 다룰 때, 우리는 십사만 사천을 요한계시록 전체 문맥 속에서 해석해야 한다. 왜냐하면, 십사만 사천은 전혀 새

롭고 독립된 일꾼의 무리가 아니기 때문이다. 요한계시록이 미래 역사의 시간표 (Time Table)가 아니라는 것은 잘 알려진 사실이다. 요한계시록의 순환적 주기에 대해서 학자들은 대체로 동의하고 있다.¹⁰ 다시 말해서, 우리는 요한계시록의 반복적 병행어법 사용에 주의할 필요가 있다는 것이다. 특히 교회라는 주제는 요한계시록에서 가장 중요한 주제 중의 하나이다. 요한계시록은 교회로 시작해서 교회로 끝나고 있다고 말할 수 있다. 요한계시록의 저자인 사도 요한은 이 책의 서두에서 요한계시록은 일차적으로 일곱 교회에 주신 편지임을 밝히고 있다. “요한은 아시아에 있는 일곱 교회에 편지 하노니 이제도 계시고 전에도 계셨고 장차 오실 이와 그 보좌 앞에 있는 일곱 영과” (계 1.4).

일곱 교회는 오늘날의 터키 지역에 역사상 실제로 존재했던 교회들이다. 물론 우리는 이 책이 21세기의 그리스도인들에게도 주신 말씀으로 믿는다. 그러나 하나님의 말씀은 진공상태에서 주어진 말씀이 아니다. 요한계시록은 1차적으로 주후 1세기 상황에서 주후 1세기의 교회에게 주신 말씀이다.

요한계시록 2-3장에는 요한계시록의 1차 수신자인 소아시아 일곱 교회의 역사적 상황이 정확하게 드러나고 있다. 각 편지의 마지막에는 “귀 있는 자는 성령이 교회들에게 하시는 말씀을 들을지어다”라는 말씀이 후렴구같이 기록되어 있다. 요한계시록 2-3장은 요한계시록 전체를 해석하

⁸ Ibid., 315. “Both the number 14,400 and the list of tribes are symbolic of the complete number of saints God has called out from the world to form his army.”

⁹ Poythress, *The Returning King*, 118.

¹⁰ 제1주기: 일곱 인, 4:1-8:1
제2주기: 일곱 나팔, 8:2-11:19
제3주기: 상징적 인물들과 추수사건, 12:1-14:20
제4주기: 일곱 대접, 15:1-16:21
제5주기: 바벨론 심판, 17:1-19:10
제6주기: 백마 심판, 19:11-21
제7주기: 백보좌 심판, 21:9-22:5
제8주기와 절정: 새 예루살렘, 21:9-22:5

는 중요한 열쇠를 제공하고 있다. 왜냐하면 요한계시록 2-3장은 요한계시록 전체와 긴밀하게 연결되어 있기 때문이다.

요한계시록에 대한 흔한 오해 중 하나가 요한계시록 4장부터 교회와 관계없는 것으로 해석하려는 것이다. 그러나 교회라는 주제는 계속해서 처음부터 마지막까지 흐르고 있다. 반복적으로 나타난다. 똑같은 반복이 아니라 다른 각도에서 다른 면을 나타내고 있다. 요한계시록에는 순환적 구조가 있다고 이미 지적했다. 교회가 여러 가지 얼굴들을 가지고 나타난다는 것을 기억할 필요가 있다. 이미 지적한 바와 같이 2-3장은 지상에서 고난 당하는 교회의 모습을 자세하게 기록하고 있다. 요한계시록 2-3장과 4-5 장은 지상의 현실과 하늘의 실재가 대비를 이루고 있다. 요한계시록 4-5 장을 일명 ‘하늘 보좌 환상’ 이라고 부르기도 하며, ‘하늘의 성전 환상’ 이라고 부르기도 한다. 네 생물, 24장로, 그리고 수많은 천사, 구원받은 하나님의 피조물의 장엄한 찬양과 경배가 기록되어 있다. 하나님 보좌 앞에서의 찬양은 요한계시록에서 되풀이되는 매우 중요한 찬양이다. 요한계시록의 저자는 하늘 환상을 기록함으로 지상의 교회를 위로하고자 한다.

요한계시록 7장은 여섯 번째 인과 일곱 번째 인 사이에 위치해 있는 막간으로 불리며, 인 심판이 진행되는 동안 하나님께서 하나님의 백성을 어떻게 보존하는가에 대한 말씀이 기록되어 있다. 따라서 십사만 사천은 지상에서의 하나님의 백성을 상징한다고 볼 수 있다. 요한계시록 7장 1-8절에 등장하는 십사만 사천은 요한계시록 7장 9-17절에 기록된 천상의 흰 옷 입은 무리와 대조되고 있다. 궁극적으로 십사만 사천과 천상의 무리는 서로 다른 무리가 아니다. 요한계시록에서 자주 사용되는 땅과 하늘의 대조를 통하여 저자는 하나님의 백성의 영광스러운 신분을 강조하고 있다. 천상의 무리는 하나님 백성의 영광스러운 위치와 특권을 강조하고 있다.

요한계시록 11장에서 하나님의 백성은 두 증인의 모습으로 나타나고

있다. 요한계시록 11장에서 두 증인은 단순히 모든 하나님의 백성을 상징한다기보다는 신실하게 복음을 증거하는 자들을 상징한다고 말하는 것이 설득력이 있을 것이다.¹¹ 이들에게 하나님께서 성령을 부어주시고 능력을 주신다. 이들은 고난 가운데서 복음을 증거하다가 죽임을 당하기도 한다. 순교는 최상의 증거라는 것이 요한계시록의 중요한 메시지이다. 이들의 죽음은 단순한 죽음으로 끝나는 것이 아니다. 신실한 증인 되신 우리 주님께서 죽음으로 증거하셨듯이 이들도 죽음으로 그리스도의 복음을 증거할 것이다.

요한계시록 12장의 주요 주제는 이 땅의 하나님의 백성이 겪는 영적 전쟁을 다루고 있다. 옛 뱀이요, 사단인 용은 메시아이신 여인의 아기를 삼키려고 했으며, 여인의 후손 즉 메시아 공동체를 끊임없이 공격하고 있다. 용은 하늘에서 쫓겨나 자기 때가 얼마 남지 않은 것을 알고는 분노하며 하나님의 백성과 전투하고자 시도한다. 요한계시록 13장은 바로 사단의 하수인인 두 짐승, 즉 바다에서 올라오는 짐승(13.1-10)과 땅에서 올라오는 짐승(13.11-18)의 이야기를 다루고 있다. 바다에서 올라오는 짐승은 성도들과 싸워 이기는 권세를 받고 각 족속과 백성과 방언과 나라를 다스리는 권세를 받고 있다. 그리고 요한계시록 십사장에는 요한계시록 7장에 기록되었던 십사만 사천의 하나님의 백성이 어린양과 함께 시온 산에 서 있는 모습이 기록되어 있다. 막간의 주요내용은 하나님의 백성, 즉 교회가 당하는 고통, 영적 전쟁, 승리가 기록되어 있다. 요한계시록 12-십사장 전체의 문맥에서 공통적으로 다루고 있는 주제는 바로 하나님의 백성, 메시아 공동체에 대한 기록이다. 이는 어느 한 개인을 가리키기보다는 전체 하나님의 백성을 여러 시각에서 다루고 있다.

마지막으로, 요한계시록 21장 2절에서 새 예루살렘이 신부의 모습, 즉

¹¹ 김추성, “요한계시록 11:3-13의 두 증인,” 신학정론 6 (2010), 65.

구원받은 하나님의 공동체의 모습으로 나타나고 있는 것을 주목할 필요가 있다.

새 예루살렘은 새 하늘과 새 땅의 다른 표현이라고 보여지며 장소인 동시에 공동체이다. 다시 말해서 하나님의 백성이 그리스도와 함께 얼마나 영광 가운데 있을 것인가를 보여주고 있다. 이것은 요한계시록에서 매우 중요한 주제이다. 사도 요한은 그리스도의 영광의 모습을 강조하면서 동시에 하나님의 백성이 그리스도와 함께 얼마나 높은 영광 가운데 있을 것인가를 보여주고 있다.

4. 요한계시록 7장 1-8절

요한계시록은 매우 치밀하고 정교한 구조를 가지고 있다. 요한계시록 6장부터 16장까지를 요한계시록의 가장 중요한 몸체로 볼 수 있다. 여기에는 소위 일곱 심판 시리즈라 불리는 일곱 인, 일곱 나팔, 일곱 대접 심판이 기록되어 있다.

일곱 심판 시리즈를 우리는 다음과 같이 분석할 수 있다.

- 6.1-17. 첫 번째 인-여섯 번째 인
- 7.1-17. 막간
- 8.1-5. 일곱 번째 인
- 8.6-9.21. 첫 번째 나팔-여섯 번째 나팔
- 10.1-11. 십사. 막간
- 11.15-19. 일곱 번째 나팔
- 12.1-15.8. 막간
- 16.1-21. 첫 번째 대접-일곱 번째 대접

위에서 보듯이 요한계시록 7장은 여섯 번째 인과 일곱 번째 인 사이에 기록되어 있다. 따라서 학자들은 요한계시록 7장을 일곱 심판 시리즈에 등장하는 첫 번째 막간이라고 부른다. 여섯 번째 인(계 6:12-17)은 예수님의 다시 오심의 모습을 연상시키고 있다(마 24:29). 그날은 하나님과 어린양의 진노의 날이 될 것이며, 그리스도 밖에 있는 사람들은 두려워하며 떨게 될 것이다. 여섯 번째 인은 “하나님과 어린양의 진노의 날에 누가 능히 서리요”라는 질문으로 끝나고 있다(계 6:17). 그러므로 요한계시록 7장의 사건은 이 질문에 대한 대답으로 볼 수 있을 것이다. 즉 하나님과 어린양의 진노의 날에 설 수 있는 사람이 바로 십사만 사천 인이다. 사도 요한은 막간에서 하나님의 심판이 진행되는 동안 하나님께서 하나님의 백성을 어떻게 보호하시는지를 기록하고 있다(계 7:13). 네 천사가 사방의 바람을 붙잡고 있는 모습은 파괴를 저지하고 있는 모습으로 볼 수 있다(단 7:2; 렘 49:36). 요한계시록 7장 1절에서는 땅이 보호를 받고 있으며, 2-3절에서는 성도들이 보호를 받고 있다. 그러나 땅에 거하는 자, 즉 그리스도 밖에 있는 자, 생명책에 이름이 기록되지 못한 자들은 보호하심을 받지 못한다.

하나님께 인을 맞았다는 말은 하나님께 소속되어 있다는 증거이다. 인은 소유, 보호, 특권 세 가지를 모두 포함한다. 에스겔 9장 4-6절에서 이마에 표 있는 자는 특별한 보호하심을 받는 사건이 기록되어 있다. 성령의 인치심 역시 하나님의 자녀인 것을 보증하는 것이다. 여기에 나타난 하나님의 일곱 인과는 다른 것이다.

일곱 인은 심판과 관련된 것인 반면에 하나님의 인은 하나님께서 성도들에게 주시는 인이다. 이것은 성도들이 하나님께 소속되어 있음을 알리며 하나님의 특별한 보호를 받는 것을 뜻한다.¹²

또한 요한계시록 7장 5-8절에 기록되어 있는 열두 지파의 이름을 살펴

¹² Grant Osborne, Revelation, 310.

보면 다음과 같은 특징을 발견할 수 있다. 첫째, 유다 지파가 처음에 등장한다. 대체로 이스라엘 열두 지파에는 르우벤 지파부터 언급되어 있다. 여기서 저지는 기독교적 재해석을 하고 있다고 볼 수 있다.¹³ 즉 메시아가 유다 지파에 속해 있기 때문이다. 민족적 순서가 중요한 것이 아니라 메시아의 위치가 중요함을 강조한 것이라고 생각된다.

둘째, 요셉과 므낫세가 함께 포함된 것이 독특하다고 보여진다. 에브라임과 므낫세는 형제인데 므낫세만 언급하고 있다. 요셉만 나오든지 에브라임과 므낫세가 함께 나와야 하는데, 요셉과 므낫세가 함께 나오고 있다.

셋째, 단 지파가 생략되어 있다. 단 지파가 생략된 이유에 대해서 여러 가지 추측이 있지만, 우상설이 가장 유력하다고 볼 수 있다. 즉 사사기 18장에서 볼 수 있듯이, 단 지파가 라이스에서 우상을 취하였고 그들의 정에 도입하였다.¹⁴

넷째, 구약에 열두 지파가 모두 18회 기록되어 있는데 한 군데도 요한계시록의 순서와 일치하지 않는다.¹⁵ 여기서의 민족적 구분이 더 이상 큰 의미가 없는 듯이 보인다. 따라서 열두 지파가 이스라엘 족속이라는 견해는 설득력이 약하다. 12지파는 상징적 의미로 보는 것이 타당하다. 바벨론 유수 이후, 10지파가 종적을 감추어 버렸다. 10지파를 어떻게 모을 수 있는가? 이것은 가능하지 않다. 유대인과 이방인을 합한 하나님의 참된 백성을 상징한다.

¹³ Christopher R. Smith, "The Portrayal of the church as the new Israel in the names and order of the tribes in Revelation 7.5-8," *JNT* 39 (1990), 114.

¹⁴ Osborne, *Revelation*, 314.

¹⁵ George Eldon Ladd, *A Commentary of the Revelation of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 114.

5. 요한계시록 7장 9-17절의 셀 수 없는 큰 무리

요한계시록 7장 9-17절은 하늘 예배에 대한 장엄한 모습을 보여주고 있다. 이는 구원받은 하나님의 백성이 누릴 모습이다. 요한계시록 2-3장과 4-5장이 대조되고 있듯이 여기서도 땅과 하늘이 대조를 이루고 있다. 이는 요한계시록의 반복적 대조의 좋은 예이다. 요한계시록 7장 1-8절이 땅에 있는 성도들을 묘사하고 있다면, 7장 9-17절은 하늘에 있는 성도들을 묘사하고 있다고 볼 수 있다. 성도들이 땅에서는 환난을 당하나 그것으로 성도의 삶이 끝나는 것은 아니다. 하늘의 영광의 삶이 기다리고 있다. 여기에 나오는 셀 수 없는 무리는 요한계시록 4-5장의 하늘예배에 등장하는 무리들과 병행적 구조를 지닌다. 다른 색채를 지니고 있으면서 결국 하늘의 성도들의 다양한 면모를 보여준다. 요한계시록 5장에 나오는 우주적 경배와 다른 것이 아니다. 하늘의 경배와 찬양은 요한계시록 전체를 통하여 계속 반복적으로 나타난다.

십사만 사천과 셀 수 없는 큰 무리 사이에는 연속성이 존재한다. 다만 관점이 다를 뿐이다. 십사만 사천이 하나님의 백성이 가지는 이스라엘의 유산을 강조하고 있다면 셀 수 없는 무리들은 하나님 백성의 우주적 성격을 강조한다. 셀 수 없는 무리들은 하나님의 위엄과 승리하심을 찬양한다. “아멘 찬송과 영광과 지혜와 감사와 존귀와 권능과 힘이 우리 하나님께 세세토록 있을지어다 아멘”(계 7:12). 이들은 하나님의 백성이 누리게 될 영광스러운 미래를 보여주며 다음과 같이 세 가지 중요한 특징을 나타내고 있다.

첫째, 이들은 흰옷을 입은 자들이다. 그리스도의 피로 회개 된 자들이다. 흰옷은 믿음의 승리를 가리키는 것이요, 그리스도의 의를 상징하는 것이다. 누가 하나님 앞에 설 수 있는가? 그리스도의 피로 의롭게 된 무리들이다. 요한계시록 6장 17절에서 던져진 질문, 즉 “그들의 진노의 큰 날

이 이르렀으니 누가 능히 서리요 하더라”에 대한 대답이 요한계시록 7장 9절에 주어지고 있다. “이 일 후에 내가 보니 각 나라와 족속과 백성과 방언에서 아무도 능히 셀 수 없는 큰 무리가 흰 옷을 입고 손에 종려가지를 들고 보좌 앞과 어린 양 앞에 서서.” 성도가 하나님 앞에 설 수 있는 것은 오직 그리스도의 보배로운 피에 의지해서이다. 이들은 어린 양의 피로 그 옷을 씻어 희게 된 자들이다. 요한계시록 12장 10절에 기록된 사단의 참소를 이길 수 있는 것도 바로 그리스도의 피이다. 예수님의 보혈이 여기서 하나님의 백성이 되는 데 있어서 매우 중요한 요소로 등장한다. 자칫하면 공로사상, 자기 의가 그리스도의 보혈을 가릴 수도 있다. 예수님의 보혈 공로 외에 하나님의 백성이 될 수 있는 다른 길은 없다.

둘째, 이들은 큰 환난에서 나오는 자들이다. 이 구절을 근거로 셀 수 없는 무리를 순교자로 해석하는 경향이 있다. 그러나 이들이 죽임을 당했다거나 목베임을 당했다는 증거는 없다. 물론 요한계시록의 전체 문맥에서 본다면, 순교자도 포함할 수 있다. 하나님께서 순교자에게 주시는 상급은 클 것이다.

셋째, 하나님의 보상은 다음과 같다. 하나님의 자녀들은 영원토록 하나님의 보좌 앞에 설 수 있다. 하나님의 임재하심(Shekinah)이 하나님의 백성과 함께 거할 것이다. 성경의 모든 약속이 최종적으로 이루어진다. 구름기둥, 불기둥, 지성소에 거하셨던 하나님께서 영원토록 그의 백성과 함께 충만히 거하신다. 또한 이 땅의 모든 고통과 슬픔이 영원토록 추방된다. 다시는 어두움의 권세가 해치 못한다. 어린양이 저희의 영원한 목자가 되시며 생명수 샘으로 인도하신다.

6. 요한계시록 14장 1-5절의 십사만 사천

사도 요한은 요한계시록 12장에서 용과 여인의 영적 전쟁을 다루고 있

고, 요한계시록 13장에서는 바다에서 올라오는 짐승(13.1-10), 땅에서 올라오는 짐승(13.11-18)을 다루고 있다. 그리고 요한계시록 14장 1-5절에서 다시 십사만 사천 명에 대한 기록을 반복하고 있다. 이들은 요한계시록 7장의 십사만 사천과 다른 무리로 볼 수 없다. 요한계시록 7장의 십사만 사천과 요한계시록 14장의 십사만 사천과 중요한 차이점이 있는데, 그것은 요한계시록 14장의 십사만 사천은 어린양과 함께 시온 산에 서 있다는 것이다. 이 장면은 7장 9-17절에 등장하는 셀 수 없는 무리가 하나님과 어린양의 보좌에서 찬양과 경배를 드리는 장면과 병행을 이루고 있다. 요한계시록 14장에 나오는 십사만 사천 역시 어린양과 시온 산에 서서 하나님의 보좌와 내 생물, 장로들 앞에서 새 노래를 부른다. 이 모습은 십사만 사천을 해석하는 데 있어서 매우 중요한 실마리를 제공해 준다.

이미 지적인 바와 같이 요한계시록 전체의 문맥에서 볼 때, 십사만 사천은 따로 존재하는 무리가 아니다. 요한계시록 전체가 사용하는 반복—병행어법적 표현을 상기할 필요가 있다. 4-5장의 천상의 우주적 경배와 찬양, 7장의 셀 수 없는 무리들의 찬양, 14장의 십사만 사천의 새 노래와 찬양, 그리고 19장에 등장하는 하늘에 허다한 무리의 우주를 진동하는 찬양은 서로 병행을 이루고 있다. 여기에 등장하는 예배자들은 서로 전혀 다른 무리가 아니다. 물론 그 때 그 때 다른 강조점과 다른 모습들이 부각되고 있는 것은 사실이다. 요한계시록 14장에 나오는 십사만 사천은 다음과 같은 특징이 있다.

첫째, 그들은 어린양과 아버지의 이름을 그들의 이마에 가지고 있다. 이 표현은 13장 16-18절에 나오는 이마에 짐승의 인 맞은 자들과 대조를 이루고 있다. 짐승 경배자들과 대조적으로 십사만 사천은 어린양과 하나님 아버지께 소속된 자들이다. 우리는 여기서 사도 요한이 구분하는 두 무리를 볼 수 있다. 즉 한 무리는 이 땅에 속한 자, 짐승의 인을 맞고 사단과 짐승을 경배하는 자, 생명책에 이름이 기록되지 못한 자를 가리키며 이들

에게는 하나님의 심판이 기다리고 있다. 이들은 사단과 함께 영원한 불못에 던져질 것이다. 한편 또 다른 무리는 어린양과 하나님의 인을 맞은 자, 하나님과 어린양을 경배하는 자, 생명책에 이름이 기록된 자이며 이들에게는 새 하늘과 새 땅이 예비되어 있다.

둘째, 이들은 여자로 더불어 더럽히지 아니하고 순결한 자들이다. 이것은 독신을 강조하는 구절로 해석되기도 하였다.¹⁶ 이것은 신약 전체의 가르침과 맞지 않는다. 그리스도의 신부로서의 정절을 강조하는 것이지 독신을 강조한다는 것은 요한계시록의 전체 흐름과도 어울리지 않는다. 이는 도덕적 순결, 영적 순결이며 육체적 순결을 포함한다.

셋째, 어린양이 어디로 인도하든지 따라갔다. 그리스도의 신실한 증인으로 살며 고난과 순교를 각오하며 그리스도의 제자로서의 삶을 산 자들이다. 제자도에 있어서 가장 중요한 메시지이다.

마지막으로, 이들은 처음 익은 열매로 하나님과 어린양께 속한 자들이다. 이들은 구속받은 하나님의 백성들이다. 이들은 새 노래를 부르는 자들이며 요한계시록 5장 8절에 나오는 무리들, 요한계시록 15장 2절, 7장, 19장에 나오는 찬양하는 무리와 병행이 되는 무리들이다. 특별한 엘리트 그리스도인이거나 구원받은 하나님의 백성을 가리킨다. 물론 단순히 모든 하나님의 백성이라기보다는 신실하게 그리스도를 따르는 무리들이다. 그러나 요한계시록이 여기서 십사만 사천의 특별한 자격을 논하는 것이 목적이 아니다. 하나님 백성의 다양한 측면을 밝히고 있다.

7. 결론

요한계시록 7장과 십사장에 등장하는 십사만 사천은 요한계시록 전체 문맥에서 볼 때 구속받은 하나님의 백성의 총만함을 나타낸다. 이들은 신천지를 비롯한 대한민국의 여러 신흥 종교단체들과는 아무 관계도 없다. 신흥 종교단체는 기독교와는 아무런 관련이 없는 거짓 선지자를 따르는 무리들이다. 십사만 사천은 종말론적 찬미와 경배의 공동체요, 완성될 영광의 하늘 교회 모습을 보여주고 있다.

믿음의 장병들은 허황된 신흥종교의 가르침에 현혹되어서는 안 될 것이다.

¹⁶ 참고. Daniel C. Olson, "Those who have not defiled themselves with women": Revelation 14:4 and the Book of Enoch," CBQ 59 (1997): 492-510.