

現代教會論과 宣敎思想

전 호 진

〈서 론〉

현대를 교회사가들은 교회학 시대, 혹은 제 2 종교개혁 시대라 부른다. 現代神學은 선교와 관련하여 교회론을 발전시켰다. 이러한 敎會論의 관심은 Hoekendivk(호켄다익)이 지적한 바와 같이 교회의 '영적 침체의 징조'를 시사하는 지도 모른다. 그에 의하면 부흥운동과 종교개혁과 선교운동의 시대에 교회는 기독교와 종말론에 몰두했지 교회론은 별문제시 하지 않았다고 한다. ① 사실상, 칼빈의 기독교 강요도 교회론으로 시작 하지 않고 神論으로 시작하였다. 오히려 교회론은 말미를 차지하였다. 그러나 20C는 선교운동과 에큐메니칼 운동으로 교회론에 집중하였다.

선교적 측면에서 볼때, 피선교지에서 일어나는 상호경쟁적 교과주의는 선교의 장애가 되어 교회에 대한 새로운 비판과 각성을 하게 되었다. 또한 선교에서 시작된 에큐메니칼운동은 교회 연합을 위하여 비교교회학(Comparative ecclesiology)을 발전시키게 되었다. 또한 現時代 교회를 재 반성케 하였다. 뉴 비긴(J. E. Leslie New-bigin)이 말한바와 같이 '우리는 새 세계에 돌입했다. 전통적인 기독교국(Christendom)의 붕괴, 교회의 선교적 경험, 에큐메니칼 운동의 대두는 교회론이 신학의 中心을 차지하게 했다.' ② 피츠버그 신학교 교수 Robert S. Paul은 호켄다이크와는 달리 18C 합리주의, 19C 낭만주의, 20C 자유주의 그늘 밑에 가리웠던 교회론의 재발견은 교회의 가능성을 위한 큰 기쁨이라 하였다. ③ 이러한 교회론의 연구는 교회의 세상에 대한 사명강조와 선교에서 일어났다.

이러한 이유로 보수신학보다 에큐메니칼운동은 교회론을 발전시켰다. 현대WCC적 에큐메니칼운동의 교회관은 선교관이라 해도 과언이 아니다. 사실상 보수주의 신학은 세상에 대한 교회의 使命보다, 교회의 본질을 더 중시, 교회의 正統性和 교회의 순수성(Church purity)에 더 역점을 두었기 때문에 선교신학의 주도권을 자유주의에 빼앗겨 버린 것이다. 반면, 자유주의 성향의 WCC 에큐메니칼운동은 교회의 본질보다는 사명에 중점을 두었기 때문에 목회와 선교를 발전시켰다. 에큐메니칼운동에서 일어난 교회론의 관심은 정적인 교회관에서 세상을 향하여 능동적이고, 개방적인, 동적인 교회관이다.

① E. P. Clowney, *The Doctrine of the Church*.
(Philadelphia: Presbyterian and Reformed Pub. 1976). P. 1

② R. S. Paul *The Church in Search of Its Self*,
(Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1972) P. 169

③ *ibid*, P. 166

1. 현대 교회론의 동향

(1) 교회 갱신

교회론의 재 반성은 전통적 교회구조에 대한 예리한 비판에서 시작하였다. 전통적인 제도적 교회는 새롭게 되어야 한다는 교회갱신(Church renewal) 논쟁이 가장 중요한 특징이다. 개혁주의 교회관도 지상에서의 절대무오한 교회 존재를 믿지 않았기 때문에 *Reformata ecclesia semper reformanda*와 *ecclesia reformanda, quia reformata*(교회는 과거 개혁되었기 때문에 개혁 되어야 한다.)를 강조하였다. 그러나 이 개혁의 주장은 교회와 교회생활면에서 개혁에 중점을 둔 것이지 교회구조는 불변의 것으로 고수하였다. 그러나 WCC적 에큐메니칼 운동은 교회 구조면에서 개혁아닌 갱신을 주장하였다.

교회갱신의 요구는 세가지 측면에서 제기되었다. 첫째, 성경해석학의 발전과 더불어 전통적 교회관을 재 평가하기 시작하였다. 에밀 브루너는 그의 저서 *The misunderstanding of church* (교회의 오해)에서 현재의 제도적 교회는 신구교를 막론하고 17세기 부산물이지 성경적 교회가 아니라고 주장한다. Brunner에 의하면 신약의 교회는 제도가 아니라, 그리스도의 몸이라고 하였다. 신약과 사도적 교회의 관점에서 볼 때, 현교회는 역사적 과정이며, '참교회(Ecclesia)'는 20세기의 교회적 제도로 구성될 수 없다. 기독교의 교제는 오직 그리스도 안에서 형제의 의지를 의미하는 그리스도의 영적 지식에서 나온다."④ 현재의 제도적 교회는 성경적 교회관의 '오해'에 불과하다는 것이다. 브루너는 Ecclesia는 *externum Subsidium*(외부적 수단)을 취할 수 없으며 *The Church*는 Ecclesia의 한 도구에 불과하다고 하였다. 이것은 칼발트가 'real church'와 'apparent church'를 구분하는 것과 유사하다.⑤ 그는 성경해석에 근거하여 에큐메니칼 운동이 말하는 교회의 갱신요구는 곧 *Providentia Dei*(하나님의 섭리)로 보았다. 브루너에 의하면:「교회는 역사적으로 발전한 형태로 서 Ecclesia의 도구이다. 그러나 정복 불능과 영원한 지속의 가능성은 *The church*에 있지않고 'Ecclesia'에 있다. 종교개혁 때 처음으로 기독교는 교회(Ecclesia)의 본체는 원칙상 Ecclesia를 내포하는 교회라는 도구와는 반대되고 또 구별 된다는 것을 알았기 때문에 Ecclesia에 가장 적합한 외적인 형태를 취하려고 시도했다. 에큐메니칼 운동의 가장 중요한 결과는 기독교가 외부적 형태의 다원성과 다양성의 필요성을 의식한 것이다. 교회의 다원성(multiplicity)은 Ecclesia의 본질적인 하나됨에 이의를 제기한다는 것을 불행으로 생각한다. 그러나 그리스도 공동체의 본질적인 연합이 획일화된 하나의 교회로 표현되어야 하는지는 극히 의문이 된다. 에큐메니칼 대화를 통해서 각 교회가 가지고 있는 다양성의 인정은 Ecclesia를 유지, 순화, 강화 및 전파하는데 크게 기여한다. 최근에 교회나 교

④ *Brunners, The misunderstanding of the Church.*
(Philadelphia: The Westminster Press, 1953) P. 113
⑤ R. S. Paul, *op. cit.*, P. 175

회들의 성장을 허락하신 하나님의 동일하신 섭리가 기독교 공동체의 새로운 형태를 조성하였으므로 고전적인, 전통적 교회형태는 의식적으로 회피되는 단계에 처했다.」⑥ 브루너는 그의 신약해석에 근거하여 Ecclesia를 현 교회와 동일시 하지 않았지만 결국, 에큐메니칼 교회가 말하는 교회의 갱신에 동조하였다.

둘째로, 교회의 외적 상황이 교회갱신을 요구케 하였다. 1910년 에딘버러에서 열린 국제선교회의에서 선교를 위한 교회의 갱신을 논의하였지만 1937년 신앙과 직제(Faith and order)의 옥스포드 회의는 나치정권의 독일교회 억압에 대하여 「교회는 교회되게 하라(Let the church be the church)는 슬로건으로 세계교회의 결속과 교회의 갱신을 주장하였다. 이 회의는 교회의 정체에 대해 다음과 같이 선언했다. :

「교회는 교회되게 하라. 교회로 하여금 자신의 정체를 알게하라. 교회는 은혜의 공동체요, 인류를 위한 하나님의 구속 목적의 도구라는 신분을 알고 냉엄한 자기 반성으로 하나님이 뜻하신 교회가 무엇인가를 깨달아야 한다. 교회는 그 이상도, 그 이하도 아니다. 교회는 회개와 겸손으로 인간의 손이 인간에게 속한 것같이 교회는 영원히 선한자에게 속했다고 초대 교회사로 부터 전해진 이 말의 의미를 재발견 해야한다. 이것은 참 살아계신 하나님으로서 하나님이라는 새로운 의미를 내포하며 또한 하나님을 거역하는 온 땅의 잡신들을 의미한다. 이 잡신들은 변증법적 과정에 불과하거나 다신론적 다원화(pluralism)란 지체에 불과하다. 이것은 구체적으로 교회는 그리스도 안에서 하나님의 뜻의 도구인 그리스도의 교회임을 인정해야 한다. 교회는 끊임없이 어느 특정시대의 문화와 경제제도, 사회형태나 정치제도에서 해방되어야 한다. 교회로 하여금 스스로 살게하라. 이 모든 것들에 대하여 자립하게 하라.」⑦ 특히 1930년대는 에큐메니칼 운동이 교회의 본질을 본격적으로 재평가한 시기이다.

1938년 국제선교협회(International missionary council)의 마드라스 회의는 선교적 교회관을 정립하였다. John. R. Mott는 교회를 Witnessing society(증거하는 단체), Aworshipping society(예배하는 단체), trans forming society(변화하는 단체)로 정의하고 선교는 몇 신자나 Sodalities⑧에 속한것이 아니라 교회(modality)의 책임임을 강조하였다. 교회만이 한 세대에서 다른 세대로 복음을 전파하며, 복음의 순수성을 보존하며, 복음을 모든 피조물에게 전파하는 책임을 질 수 있다. 교회만이 인간은 인간의 최고 충성을 요구하는 여하한 지상의 기관보다는 더 높은 권리를 가진 그리스도 안에서 하나님께 속한 실체임을 증거할 수 있다.⑨ 특히, 에큐메니칼 운동은, 후대 개혁교회는 合理主義的 正統主義(Scholasticism)와 율법주의로 떨어졌고 전

⑥ *Brunners op. cit.*, P. P. 117~118.

⑦ John A. Mackay, *A Preface to Christian Theology.*
(New York: The Macmillan Co., 1941) P. 171.

⑧ Sodalities란 교회밖의 교회단체, 협회, 수도원 운동등을 말하는 것으로 이 용어는 Ralph Winter가 사용했지만 그 사상은 교회사가 K. S. Latourette에서 나온 것이다.

⑨ *The madras Report I, The growing Church*
(N. Y.: Fleming Revell, 1939) P. 293.

도의 정열을 상실했다고 비판했다. 아울러 마드라스회는 19C적 전도의 개념을 탈피하기 위하여 '대 전도(Large evangelism)'의 개념을 도입했다.

또한, 1930년대 교회 개념의 큰 변천은 사회에 대해 적극적 자세를 취한 점이다. 독일 나치 정권이 독일교회를 억압했을 때 에큐메니칼 운동은 The universal Church를 다시 강조하고 하나님의 나라에 속한 전 세계 교회는 이러한 세속적 국가권력과 투쟁할 것을 선언하였다. 이리하여 '책임적 교회'관을 도입하여 교회는 사회정의의 위하여 내향적 구조를 갱신하고 적극 참여할 수 있는 자세를 촉구하였다. 여기에는 비셀 투프트의 사상이 큰 역할을 했다. 그는 주장하기를, 맑스 비평가들에 의하면 교회는 고립과 무관심의 독자성(eingengesetzlichkeit)의 유혹에 빠졌다. 갱신된 교회는 인간의 생활을 형성하는 사회와 정치구조에 관심을 가지는 책임적 사회로 간주해야 한다고 했다.¹⁰⁾

세째는, 교회간의 일치를 모색하기 위하여 교회갱신이 거론되었다. 특히 신구교간의 공통점을 마련하기 위하여 교회간의 접근을 모색하였다. 이것은 필연적으로 종교개혁 교회가 무형 교회에 더 큰 비중을 둔데 비하여 제도로서의 유형교회에 비중을 두었다. 교회의 우주성(Universality)과 보편성(Catholicity)이 강조되었으며 심지어 신교 내에서조차 교회의 사도성(apostolicity)을 강조하게 되었다. 로마 천주교의 제 2차 바티칸 공회는 교회론을 언급한 Lumen gentium에서 로마교회의 사도 계승권을 주장했지만 '성화와 진리의 많은 요소는 로마교의 유형 구조 밖에도 발견될 수 있다. 이 요소는 그리스도의 교회에 특히 소속된 은사로서 보편적 연합을 위한 내적 원동력이 된다.'¹¹⁾ 고 하였다. 이것은 로마 천주교가 개신교에 대해 접근할 수 있는 양보를 의미한다. 에큐메니칼 운동내에서도 19C의 '개인주의적, 원자적, 민주적인' 교회 개념에 반대하고 교회의 우주성과 보편성을 강조하면서 개교회는 '전체의 축소판'(miniature of the whole)이라하였다.¹²⁾ 유니온 신학교 교수 호켄다이크와 전 시카고 신학교 교수 비버(Beaver)는 교회의 사도성을 주장함으로 로마교 교회개념을 도입하였다. 그러나 양자의 사도개념은 로마 천주교가 말하는 사도의 계승권보다 교회는 선교를 위하여 파송되었다는 것을 강조한다. 로마 천주교 신학자중 개신교에 접근한 신학자는 Tubingen의 Hans kung으로 그의 저서 교회론(The Church)은 획기적인 것이다. 그는 제도화가 가장 발전한 정적인 교회관에 반대하고 역사에 따라 교회의 본질은 변형되어야 한다고 주장하였다.¹³⁾ 그는 '개혁되지 못한 로마 천주교(Unreformed Catholic Church)'와 '개혁된 프로테스탄트 교회(Reformed Protestant Church)'를 대조시키는 것은 잘못된 것이라 한다. 그 이유는 카톨릭 교회는 스스로 개혁을 철저히 하지 못하였으며 개혁주의는 엄청난 개혁에도 불구하고 변형과 교회분리를 초래했다.¹⁴⁾

¹⁰⁾ *ibid*, P.95

¹¹⁾ Walter M. abbolt (edit), *The Documents of Vatican II* (N. Y.: guild Press, 1966) P. 23

¹²⁾ gerard, *op. cit*, P. P. 109~110

¹³⁾ Kung, *The Church*, (garden. N. Y.: A Division of Doubleday and Company. 1976). P. 23

¹⁴⁾ *ibid*, P. 436.

이러한 Hans Küng의 교회관은 교황의 호출을 당할만큼 로마교에는 반항적이었지만 신교와의 접근을 모색하였다.

(2) 교회의 사회성 강조

현대 교회론의 또 다른 특징은 교회를 사회의 한 단편(Fragment)으로 보고 사회적 측면에서 교회를 진단하였다. 1940년대와 1950년대는 신학이 관심이 되었지만 1960년대는 세계교회가 사회문제에 깊은 관심을 표시하였다. 따라서 사회의 일원으로서 교회의 역할을 강조하였으며 역사와 사회에 따라 교회는 새 형태를 취하여야 한다는 이론이다. 사회학 이론은 교회론에도 큰 영향을 주었다. Max Weber의 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*은 프로테스탄트 윤리와 근대 자본주의의 관계를 경제 사회면에서 취급하였으며 Ernest Troeltsche의 *Social Teaching of the Christian Church*는 교회형성의 영적요인 이외의 사회적 요인에서 교회의 유형을 Church-type(로마 천주교) Sect-type(개신교) the Spirit-type(극단적 종교개혁 교회 및 신비주의)으로 분류하였다.¹⁵⁾ Claude welch는 교회와 하나님의 백성은 사회과정속에 살아가기 때문에 '다른 인간제도와 같이 사회학적 분석을 받아야 한다.'¹⁶⁾ 고 하였다. Hans Kung도 교회가 처한 문화적 성격에 따라 교회의 강조점이 다양해질 수 있음을 다음과 같이 지적하였다.

「교회 형상의 신학적 표현인 교회론은 참 교회의 다양한 형태와 더불어 가지각색이다. 다음의 역사적 실례는 이 점을 증명한다. 초대 교회론에조차도 중요한 차이와 다양성이 있다. 한편 2C의 변증가들은 저스틴 저서의 몇 귀절을 제외하고는 교회란 말은 거의 사용하지 않았다. 그들은 한 하나님과 그리스도의 변증에 관심이 있었지 교회는 관심이 없었다. 따라서 교회론은 후기 교부들의 저서에서 중요하게 취급되었다. 첫 3세기의 교회상은 여러 종류의 핍박으로 승리와 패배를 동시에 깨달은 교회와 적대적 이교 국가와의 반대의 관점에서 형성되었다. 그러나 4세기에는 교회는 승리의 결과로 기성교회와 기독교 제국 사이에 조화가 있었다」¹⁷⁾

위에서 지적한 바와같이 신학교 교회론은 교회가 처한 역사적 배경을 무시할 수 없다. 신플라톤 주의의 영향이 강한 헬라에서는 교회는 진리의 학파와 전문가의 교제로 간주될 수 있으며 법과 질서를 존중하는 로마에서는 교회정치를 발전시키고 복음은 새 법과 동일시할 수 있다. 천주교의 교권제도는 로마정치에서 따온 것임을 부인치 못한다. 이러한 근거에서 Kung은 '교회론은 끊임없이 변화하는 역사적 상황에 대한 반응이요 요구.'¹⁸⁾ 라고 하였다.

교회의 이러한 사회적 성격을 강조하면서 사회에서 고립되는 교회가 아니라 '사회를 위한 교회'가 강조되었다. 따라서 교회란 말은 'Community'(공동체)로 대체되었다. 다시말하면

¹⁵⁾ *Treeltsche, The Social Teaching of the Christian Church*, (N. Y.: Harper and Brothis, 1960). P. P. 328 ff

¹⁶⁾ *Paul, of. cit*, P. 175

¹⁷⁾ *Kung* P. 25

¹⁸⁾ *ibid* P. 33

‘교회는 사회적 공동체’¹⁹ 라는 것이다. 이 장석 교수는 말하기를,
 「기독교의 사회적인 면이 그 동안 강조되었고 신국을 사회운동의 중착점으로 보기에 이르렀다. 1930년대까지는 그리스도교 문명이란 것을 미국에서도 말해 왔으나 이제는 교회가 그리스도의 공동체이며 그리스도인 사회라는 것을 강조하게 되었다.」²⁰

교회의 이러한 사회화의 강조로 말미암아 ‘새 교회론은 과정이라는 범주로 발전되었다. 교회는 존재 (being) 가 아닌 형성 (becoming) 으로 이해되고 있다. 즉 교회의 존재나 본질을 정의하기 보다는 교회의 기능과 목회를 강조하게 되었다.」²¹

공동체로서의 교회이해는 1975년 나이로비 대회에서 최절정에 이르렀다. WCC의 나이로비 대회는 선교면에서는 교회를 ‘고백하는 공동체’ (Confessing Community)로 규정했고 타 종교와의 대화를 모색하는 관점에서는 “추구하는 공동체”(Seelxing Community)로 정의했다. 전통적 개혁주의 교회관은 하나님과의 수직적인 관계를 강조하는 ‘거룩한 나라’ (벧전 2 : 9) 가 교회의 중요한 본질이었으나 나이로비 대회는 교회의 영적 본질을 거의 무시하고 사회속에서의 공동체로서 교회를 강조하였다.

「여러가지로 다른 문화, 역사를 가진 신자로서는 우리는 그리스도의 몸인 교회라는 공동체에 속한다. 교회도 역시 모든 문화속에서 구체화 되어야 한다. 교회는 예배, 자유, 봉사의 교제가 요구된다. 이러한 공동체로서 교회는 비판적이고 창조적이며 또 구속적으로 어떤 문화와도 관계를 가질 소명을 받았다.」²²

(3) 교회의 세속화

교회의 사회화는 필연적으로 교회와 세상과의 담을 궁극적으로 제거하게 된다. 교회론과 교회성장 연구에 사회학적 방법을 적용하는 경향과 더불어 1960년대는 교회의 세속화가 주장되었다. 세속주의라는 용어는 1851년 조지 홀리오크 (George J. Holyoake)가 고안 이것이 일세기 후에는 종교, 문화, 사회분야에서 가장 혁명적 단어가 되리라고 예견했다. 하비콕스의 ‘세속도시’ 로빈슨의 ‘神에게 솔직히’는 교회의 세속화와 神없는 종교를 주창하였으나 그전에 이미 본 웨퍼는 성숙한 세계 (eine mündige welt)에서 ‘종교없는 기독교’와 ‘세상을 위한 기독교’를 역설하였다. 그에 의하면 교회는 타자를 위하여 존재할때만이 교회이다. 교회는 모든 소유를 가난한 자에게 주어야 한다는 것이다.

본 웨퍼의 타자를 위한 교회는 1966년 WCC의 교회와 사회 분과위원회에서 그대로 채택되었으며 1968년 읍살라 대회의 주제가 되었다.

「교회는 세계를 위하여 존재한다. 그것은 인류와 세계를 봉사하기 위하여 부름 받았다. 이것

¹⁹ 이장석, 현대교회학 (서울: 대한기독교서회, 1974), P. 36

²⁰ *ibid*, P. 35

²¹ Clowney, *op. cit*, P. 9

²² David M. Paton, (edit) *Breaking Barriers Nairobi 1975* (Grand Rapids; Wm B. Eerdmans 1976) P. 79

은 특권을 받는 선택이 아니라 봉사에 헌신하는 선택이다. 교회는 세계가 자신의 참 존재를 인식하게 하기 위하여 생존한다. 그것은 ‘부분은 전체를 위해 있다’ (Pars Pro toto) 는 것이다. 교회는 새로운 창조의 첫 열매이다. 그러나 그 중심은 그 자체 밖에 놓여있다. 따라서 교회는 ‘원심적 (遠心的) 으로 생존해야 한다. 교회는 사랑의 책임을 요구하는 세계의 제 상황을 파악해야 하고 거기서 ‘평화’ (Shalom) 를 선언하고 지적해야 한다. 교회의 이와 같은 원심적 위치는 우리가 내부로부터 외부로 생각하는 일을 중단해야 함을 뜻한다. 교회는 하나님의 관심이 인정되고 축하되는 장소인 세계의 일부이다. 교회는 모든 사람이 구원을 얻는 하나님의 의지 (딤후 2 : 3) 의 표현으로서 세계와의 관계에서 이해되어야 한다. 이 사실은 교회의 존재가 모든 사람을 위한 (Pro-existence) 것임을 확증한다. 세계를 위한 하나님의 관심의 전지에서 볼 때 교회는 세계의 일부인 후기 (Postscript) 이다. 다시 말하면 교회는 그리스도의 현존과 전 세계에 대한 하나님의 궁극적 속죄를 지적하고 축하할 목적으로 세계에 첨부된 것이다.」²³

해방의 신학자 메츠 (Johannes Metz)는 세속성은 기독교의 패배가 아니라 승리이며, 세속성을 통해서만 기독교가 역사적 효력을 발생한다고 한다.²⁴ 교회의 세속화는 교회와 세상 신자와 불신자의 구분을 거절하며, 세상을 거룩하게 하고, 교회를 세속화 할 것을 주장한다. 세속화 신학의 출발점은 기독교이다. 순교정신을 강조하는 보수주의가 고난의 메시아 관점에서 기독교를 발전시킬 가능성이 있는 반면, 본 웨퍼 등 자유주의 사상은 예수의 도성인신과 주권을 강조한다. 그리스도가 교회와 세상의 머리가 되고, 또 그리스도의 王國이 하나라면 교회와 세상간에는 본질적 차이가 없다고 한다. 이리하여 에큐메니칼 운동은 교회와 세상의 결속을 강조한다. 1954년 WCC 에반스톤 회의는 “교회와 세상의 소망이신 그리스도”란 주제를 “세상의 소망이신 그리스도”로 바꾸었고 1961년 뉴델리 회의는 “우리주 예수 그리스도”에서 “우리”란 말을 제거했다. 세속신학 주장들은 개혁주의 교회관을 도피적이라고 한다.²⁵ 교회의 위기는 교회가 세상과 하나가 되지 못한다에 있다고 본다. 그들의 주장은 교회란, 세상이란, 큰 원 속에 있고 하나의 작은 원에 불과함으로 聖俗의 분리는 비합리적 이라고 한다.

이러한 세속화에 대해 나인홀드 니비는 정반대의 견해를 표시했다. 그에 의하면, 교회가 교회답지 못한것은 교회가 세상과 하나가 되지 못했기 때문이 아니라 교회가 세상에 지나치게 순응했기 때문이라고 한다. 그는 현대의 우상의 위험으로 민족주의, 자본주의, 산업주의, 인본주의를 들었다. 인간성, 국가, 부, 산업 자체는 선도 악도 아니고 이들이 바른 장소에 있으면 선하게 사용 되지만 “주의” (ism) 가 될때는 우상이 되는데 교회는 늘 이러한 우상과 과도한 동일화가 교회의 위기를 초래한다고 경고했다. 이런점에서 교회의 위기는 세상

²³ 콜린 윌리엄스 저 교회 (서울: 대한기독교서회, 1973) 이계준 역, P.13에서 인용

²⁴ Stanley N. Gundry, *Tensions in Contemporary Theology*. (Chicago: Moody Press, 1976) P. 226

²⁵ Clowney, *op. cit*, PP. 4~5.

에 있는 교회의 위기가 아니라, 세상에 속한 교회의 위기이다. 교회를 위태롭게 하는 것은 세속적인 요소인데 즉, 사회적 기관으로서의 교회의 명성(Prestige), 정치적 기관으로서의 교회의 권력, 국가나 사회 계급의 수양 아들로서의 교회가 받는 기부금과 같은 것이다. 바로 이러한 위함은 교회가 세상에 너무 적게 순응했다기 보다는 오히려 너무나 과도하게 세상의 요구에 따랐다는 것을 지적해 준다. 교회는 너무나도 밀접하게 자신을 자본주의나 개인주의 철학, 서구의 제국주의와 同一視해왔다. 미래를 내다보건대 교회의 위함은 새로운 계급사회, 종족, 국가문명들을 거절하기 보다는 그것들에 기꺼이 순응하려는 데 존재한다고 생각된다. 지나가고 있는 세속화와 오고있는 세속화 사이의 이러한 위기의 순간은 교회가 일시적인 관계에서 벗어나 영원한 관계를 향하게 되어, 얼마 안 있어 다시 교회의 사명을 잘 감당하게 될수 있는 기회를 교회가 가지게 되는 순간이다.

(4) 교회의 政治化

세상에 대한 책임과 적극적 참여를 말하는 교회와 신학의 세속화는 필연적으로 교회의 정치화를 초래한다. 급진주의 신학자들은 교회를 세상에 있는 하나님의 전위대(Avant-garde)로 생각한다. 교회를 예언자적 공동체로, A. T. Hanson은 애착적인 봉사, 호켄다이크는 하나님의 전위대(God's avant-garde)로 보았다. 현대 교회에 교회의 구속적 기능 보다는 사회구원을 위한 해방적 기능에 역점을 둔 과격한 행동주의 신학인 해방의 신학이 등장하였다. 남미에서 나타난 해방의 신학은 1975년 나이로비 대회에 그대로 반영되었다. 소위 정치신학이 1970년대 교회를 지배하고 있다. 정치신학(政治神學)이란 말을 活性化시킨 자는 Johannes Metz이다. 그에 의하면 神學은 사회정의 구조의 비평가로서의 역할을 수행하는 것이다. 그의 神學의 출발점은 성육이다. 그는 성육의 사상을 미래로 史와 결부시켰다. ㉞

교회의 정치적 기능을 중시함으로써 현대 기독교는 막스주의로부터 사상과 언어를 차용하고 더 나아가서 공산주의와 대화를 시도하고 있다. 나이로비 총회에서 미국 대표 Robert M. Brown은 예수 그리스도를 해방자로 묘사하면서 부언하기를 '만약 누가 WCC가 막스주의의 영향을 받았다고 생각한다면 다른 사람들은 또 CIA가 WCC에 침투했다고 생각 할 것이다. ㉞ 라고 함으로 WCC의 막스 주의의 영향을 전혀 배제하지 않았다. 나이로비총회는 교회가 '사회에서 평화, 정의, 자유를 위한 하나님의 뜻을 실현하기 위하여 투쟁하라는 명령을 받았다. ㉞ 고 함으로 교회의 해방적 기능을 역설하였다. 나이로비 총회는 눅 4 : 18-19의 말씀에 대해 영적 의미 보다는 정치적 의미를 강조하여 말하기를,

「복음은 죄와 다른 파괴적 권세 아래서 고통하는 인간과 전적으로 하나가 되게 하는 하나님

㉞ S. N. gundry and Tensions in Contemporary Theology, A. F. Johnson (Chicago: moody Press, 1976) P. 198

㉞ David M. paton(edit), Breaking Barriers: Nairobi 1975, (grand Ropids: Wm. B. Eerdmans, 1976) P. 13

㉞ ibid, P. 43

의 메세지를 우리에게 주었다. 하나님 자신이 인간과 하나가 된 것은 종인 그리스도의 모습으로 나타나셨으니 이 그리스도는 자기 자신을 낮추시고 인간의 형체를 입으사 가난하게 태어났으며 배척의 길을 걸어 마침내 십자가에서 죽으셨다. 그리스도의 대속적 수난은 하나님의 사랑의 최고 표현이다. 하나님은 용서받은 죄인들의 단체인 그의 교회가 가난한 자, 억눌린자, 버림받은 자를 위하여 헌신한 그리스도를 따르며 말과 전생활로써 하나님의 사랑을 전하고 십자가를 지라고 명하신다.」 ㉞

이러한 급진주의 교회관은 경제적 구원관을 초래하였다. WCC의 해방의 神學에 큰 영향을 준 자는 몰트만으로 그에 의하면 '구원이란 경제적 평등을 위한 하나의 운동이 되고 있다. ㉞ 고 하였다. 그는 교회와 세상의 질적 차이를 인정하지 않고 교회는 비인간적 요소로부터 인간성을 회복시키는 새 인간의 전위대로서 교회 역할을 주장한다. 해방의 신학에 의하면 '교회의 사명은 복음을 전함으로 세상에 대한 신앙을 심어주고 지상의 가치 영역에서 인간을 증진시키는 것이다. ㉞ 따라서 교회의 사명은 진공속에서 일하는 것이 아니라 특수한 역사적 사건과 관련하여 수행되어야 한다. 이러한 역사성 강조는 신학의 Contextualigation 을 발전시켰다. 이 해방의 신학은 구원의 개념을 사회, 경제, 정치적 구원으로 축소시켰고 나아가서 구원의 内在主義(immanentism)가 가장 중요한 특징이다. 즉 내일의 구원 보다는 오늘의 구원을 강조한다. 이 해방의 신학은 성경해석학이 소위 상황적 해석학(Situational hermenutics)을 시도한다. 몰트만은 이것을 정치적 해석학이라 한다. 그에 의하면,

「만일 해석학이 현재의 상황 속에서 과거로 이해하는 것만을 일삼는다면 해석학은 형식 주의의 위험에 빠지고 말 것이다. 그러나 실질적인 해석학은 현재의 상황(제약)을 변화시키고자 해야 한다. 이와 비교되는 사실로서 우리는 이론과 실천을 병행시킨 마르크스의 철학을 들 수 있다. 이론과 실천이 병행되어야 한다는 마르크스의 입장은 철학이 그 자신을 실현시키기 위해서 높아져야 한다는 생각에서 출발하였다. '이론과 실천의 일치'는 회복되어야 할 진리이다. 동시에 이성이 미래의 진리에 이르는 길이, 진리를 회복시키려는 노력이, 소외된 세계 내에서 이성적이라고 모든 사람이 말할 수 있을 때 이성의 가장 높은 척도가 된다. 따라서 신학적 해석학이 실천의 이론이 되지 못한다면 그것은 추상적인 것에 불과하다. 그리고 '미래의 진리를 향한 길을 열어주지 못할 때 신학적 해석학은 아무런 열매도 거두지 못하는 무용지물이 되고 만다.」 ㉞

이 상황적 해석학(Situational hermenutics)은 나이로비 대회에서 구체화되었다. 이 방법은 어느 시대와 장소에도 적용될 수 있는 복음의 개념을 거부하고 신학의(Contextualigation)을 강조한다. 나이로비 대회의 대표자들은 다른 환경은 다른 해석법과 적용을 요구하며 다른 文化

㉞ Ibid, P. 101

㉞ ibid, P. 216

㉞ Jose Migvez Bonino Doing Theology in a Revolutionary Situation (Philadelphia: Fort Press, 1975) P. 65

㉞ J. 몰트만 神學의 未來 I (Perspektiven der Theologie) (서울: 香隣社, 1970), PP. 159~160

는 다른 신앙고백이 필요하다는 것이다. 몰트만의 이 사상은 희망의 신학을 제창한 막스주의자 Ernst Bloch의 영향을 받아 정치 해석학을 발전시켰다. 몰트만의 소위 “창조적 종말론적 소망”은 인간의 역사 활동을 “아직 않고” (des Noch-Nicht-sins)라는 영역에 있다는 Bloch의 사상에 기초하였다. 몰트만의 해석학은 William Dilthey의 역사적 상대주의에서 키엘케골의 실존적 해석학으로 루돌프 볼트만의 “케리그마” 이론에서 칼 막스의 혁명적 해석학으로 발전한 것이다.³³ 그는 막스가 말하는 Praxis (실제)라는 말을 차용하여 이론과 실재는 상호 관련성이 있어야 한다고 함으로 말씀과 정치 상황의 관련을 시도하는 정치해석학을 발전시켰다.

이러한 교회의 정치화는 사회정의 실현을 위하여 교회의 폭력 사용도 사양치 않았다. 이러한 폭력주의가 특히 남미의 카톨릭 교회에도 있었기 때문에 요한 바울 교황은 남미 주교회의에서 “복음과 교회는 모든 정치적 이데올로기를 초월해야 한다. 그러나 교회의 사명은 사회적이거나 정치적인 것은 아닐지라도 교회는 그 인간이 처한 상황을 전혀 고려하지 않을 수 없다.”고 선언하였으며, “인간을 괴롭히는 비극과 고난이 무엇이든지 이 문제는 폭력이나 권력의 상호작용이나 정치제도를 통해서가 아니라 인간에 대한 진리를 통하여 한다.”³⁴ 고 선언하였다. 몰트만은 “진리는 혁명적”³⁵ 이라고 하였다. 따라서 이것은 교회의 폭력 사용도 사양치 않음을 의미한다. Stephen Neill도 WC C 중앙위원회는 사회적 목적을 위하여 폭력사용을 권장하는 지도자가 있음을 긍정하였다.³⁶ Jack Ellul은 신성한 폭력(Spiritual Violence)을 긍정했으며 몰트만은 눌린자와 억눌린자로 양극화된 혁명적인 이 시대에서는 교회는 항상 평화와 화해를 위한 “제3세력”이 되어야 한다고 주장하였다. 따라서 그는 폭력이 수단으로 무조건 배제될 것이 아니라 정당화된 폭력과 비정당화된 폭력으로 구분하였다.

「오늘날 비폭력을 주장하는 자들은 대체적으로 권력을 장악하고 있는 자들이다. 혁명적 폭력을 환영하는 자들은 대개 권력수단이 없는 자들이다. 권력조건의 변형은 오직 권력사용과 권위의 유지로만 가능할 것이다. 문제는 다만 권력이 정당화 되어야 한다는 사실이다. 그것은 “순진한 폭력”(naked violence) 외에 아무것도 아니다. 혁명적 폭력사용은 혁명이라는 인간적 목적에 의해 정당화 되어야 하며 기존 권력구조는 순진한 폭력과 같은 그들의 비인간성으로 벗겨져야 한다. 그렇지 않으면 혁명적 폭력은 의미나 타당성이 없게 될 것이다. 만약 가능한 모든 수단이 사용되지 않는다면 혁명적 미래는 스스로 현신할 가치가 없게 된다. 그러나 만약 분수에 맞지 않는 수단이 적용된다면 혁명의 목적이 배신당하게 된다.»³⁷

³³ Arthur P. Johnston, *The Battle for World Evangelism* (Wheaton: Tyndale House Pub. 1978), P. 276

³⁴ *Time* (February 12, 1979), P. 51

³⁵ Alistair Kee (edit). *A Reader in Political Theology*. (Philadelphia: The Westminster Press, 1974) P. 51

³⁶ “The Nature of Salvation” *The Conciliar--Evangelical Debate: The Crucial Documents, 1964~1976* (South Pasadena: William Carey Library, 1978) P. 319

³⁷ Kee, *op. cit.*, PP. 56~57

이 해방의 신학에는 칼 발트의 영향을 무시할 수 없다. 칼 발트의 신학은 처음부터 행동의 신학이라 해도 과언은 아니다. 그는 일찍 정치에 관심을 가졌으며 사펜빌에서 목사로 일하면서 노동조합, 종교사회주의 운동(the Religions-Socialist Movement)과 사회민주당에 개입하였다.³⁸ Friedrich-Wilhelm Marquardt는 칼 발트의 신학에서 사회주의 성격을 발견하고 발트에 대해 네가지 전제를 제시하였다.

1. 칼 발트는 사회주의자였다.
2. 발트의 신학은 그의 사회주의 활동의 배경이 있다.
3. 그는 성경과 신문, 새 세계와 붕괴되는 브르쥬아지 질서간의 유기적 관련을 찾기 위해 신학에 눈을 돌렸다.
4. 그가 신학에 전향한 것은 신(神)개념을 확립했다.³⁹

이 점에 있어서 Joseph Bettis도 발트의 사회주의 성격의 신학을 막스 연구의 산물로 보았으며 발트의 교회교의학에서 성숙한 그의 신학은 필연적으로 극단적 정치우리로 발전한다고 하였다.⁴⁰

2. 현대의 선교관

교회관의 변천은 곧 선교에 직접적인 영향을 미친다. 19C말까지는 급진주의적인 교회관이 등장하지 않았기 때문에 선교사상도 한 영혼을 죄로 부터 구원한다는 개인적 구원관이 지배하였다. 사회, 정치, 경제의 정의 문제는 개인구원의 부산물로 간주하였다. 따라서 선교의 최대 목표는 개인구원과 자립(self-supporting), 자치(self-governing), 자력전파(self-propagating)의 독립교회 설립에 있었다. 19C초 한때 서구 선교는 선문명, 후복음이라는 관점에서 학교설립, 병원등의 봉사를 통한 선교를 실시했으나 이러한 방법이 직접적인 전도보다는 영향력이 약하다고 진단, 영국 Church missionary Society 총무 Henry Venn과 미국 American Board of Commissioners for Foreign Missions (A. B. C. F. M.)의 총무 Rufus Anderson과 중국은 소위 삼자 원리에 의한 직접전도를 강조하여 이것이 19C 구라파 대부분의 선교방침이 되었다. 19C 서구 선교부는 결코 “너는 가서 모든 족속에게 영어를 가르치라.”⁴¹ 고 하지 않고 개인 영혼 구원과 토착교회 설립에 목적을 두었다. 이것은 한국에 많은 선교사를 파송한 북장로교 도 예외는 아니었다. 북장로교 선교부는 다음과 같이 선교의 목적을 정하였다,

³⁸ Joseph Bettis “Political Theology and Social Ethics: The Socialist Humanism of Karl Barth” *Karl Barth and Radical Politics* Cedited and translated by George Hunsinger) (Philadelphia: The Westminster Press, 1976) P. 160 e

³⁹ Marquadt, “Socialism in the Theology of Karl Barth” *Karl Barth and Radical Politics* P. 47

⁴⁰ *op. cit.*, P. 161

⁴¹ Seppo A. Teinonen, *Missio Politica Oecumenica* (Helsinki: The Finnish Society for Missionary Research, 1961) P. 18

「해외 선교의 궁극적이고 지배적인 목적은 만민에게 주 예수를 그들의 구주로 알게하고 설득하여 예수의 제자가 되게 하는 것이며 그들을 자립, 자치, 자력전파의 교회로 모으는 것이며, 나아가 필요한 한 그 교회들과 함께 그들이 자기 사람들에게 전도할때 협조하고 그리스도의 정신과 원리를 모든 인간 생활에서 증거하도록 만드는 것이다.」⁴²⁾

그러나 1960년대 부터 본격적으로 개종과 교회 설립의 전통적 선교개념은 배격되기 시작했다. WCC 선교및 전도 분과위원회는 개종을 뜻하는 선교를 배격하고 선교의 수평적인 면을 강조하였다. 예를 들면, 스칸디나비아 선교학자 Bengt Sundkler는 proselytism을 거부하였다.

「우리주님은 교인 하나를 얻기 위해 바다와 육지를 두루 다니는 서기관들과, 바리새인들과, 외식자들을 엄히 경고하셨다. 교인 하나 얻는 것이 문제가 아니라 증거이다. 예수의 제자들은 교인 얻는 것이 아니라 증거하였다.」⁴³⁾

현대 선교신학은 대체적으로 이러한 경향으로 기울어 지고 있다. 나이로비도 '교회를 더 분리시키는 어떠한 종류의 개종(Proselytism)을 유감으로 생각한다.」⁴⁴⁾ 고 하였다.

(1) 인간화(Humanization)로서의 선교

교회의 세속화와 더불어 사회에 대한 책임을 강조하는 윤리신학이 선교에 크게 작용하였다. "책임적 교회"(responsible Church)를 말하는 교회관은 선교에 있어서도 교회 사명의 폭을 확대시키고 영혼구원 보다는 인간이 인간답게 살도록 하는데 중점을 두었다. 신자란 타자를 위하여 그리스도에게서 책임을 부여받은 사람이다. 무책임은 비기독교적이다. 신자란 책임을 의미한다고 함으로 타자를 위한 교회 개념이 선교에 크게 작용하였다. 타자를 위한 교회 개념이 구체화된 것은 1968년 읍살라 대회이다. 이 읍살라 대회의 선교 사상은 인간화(Humanization)로 규정된다. 이것은 1966년 제네바에서 모인 교회와 사회 분과 위원회의 결정을 그대로 채택한 것이다. 읍살라 대회는 신학적으로 교회의 보편성(Catholicity), 선교, 예배를 다루었으며, 다음 사회문제로 개발, 평화와 정의, 생활양식을 논하였다. 읍살라는 사회의 인간화를 선교의 목표로 정하였다. 읍살라의 The Church for Others의 사회적 강조는 본 회퍼의 사상을 반영한 것이다. 읍살라는 다음과 같이 선교를 정의한다,

「우리는 인간화를 선교의 목표로 설정했다. 왜냐하면 우리의 역사시대에는 무엇보다도 선교란 메시아적 목표의 의미를 전달하는 것이라고 믿기 때문이다. 다른 시대에서는 하나님의 구속적 역사의 목표가 하나님께로 향한다기 보다 인간이 하나님께로 돌아서는 것으로 규정되었는지 모른다. 그러나 지금 중요한 문제는 참 인간이란 문제이상의 것이기 때문에 선교 회

⁴²⁾ *Modernism and The Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in U. S. A. (The Board of Foreign Missions of Presbyterian Church in the U. S. A. 1933) P.9*

⁴³⁾ *Sundkler, The World of Mission (grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1965), P. 53*

⁴⁴⁾ *Paton, op. cit., P. 53*

중의 선교 목표로서 그리스도의 인간성에 가장 큰 관심을 기울여야 한다.」⁴⁵⁾

읍살라 대회의 선교개념 정립에는 사회학자들과 타 종교와의 대화가 선교사업과 원리의 자료로 이용되었고 성경의 권위는 무시되었다. 따라서 영적 실체로서의 교회는 무시되고 교회가 순전히 사회적 기구가 되어버렸다. 말씀과 성례는 사회문제에 대한 토론과 정보교환으로 대치되었다. ⁴⁶⁾ "교회는 새 인간성의 징조요, 첫 열매로 불리워졌으며 이러한 새 생활 방식을 알리고 포용하는 수단으로 봉사할 것" ⁴⁷⁾을 강조하였다. Uppsala대회에서 내려진 선교의 정의는 새인간성 창조였다. 이 대회에서 주요한 역할을 한 영국교회 대표 John V. Taylor는 새인간성 창조가 선교라는 개념을 다음과 같이 적극 지지하였다

「보고서는 먼저 "인간성"이라는 입장에서 기독교 선교의 본질을 밝히기를 원하는지 혹은 이러한 시도가 너무 인본주의적인 지를 결정해야 한다. 나는 개인적으로 다음 두가지 이유로 밝히기를 원한다.

첫째, 현대 세계에서 인간성은 위기에 직면해 있다. 산업화의 도시에서 소외와 인간 비인간적 사용으로 위협을 받고 있다. 마음의 자유는 매스 미디어로 인하여 억압당하고 있다. ...둘째로, 성경의 인간 이해가 곧 우리의 선교 이해의 중심이다. 인간에 대한 하나님의 목적은 책임적인 아들됨이다. 하나님은 인간이 우주를 지배함으로 우주에서 그의 대리자가 되게 하셨다. ...피조세계와 국가들은 아직 믿음중에서 새 인간인 하나님의 아들이 나타나기를 기다린다. 인간이 별들을 향하여 이룩할 때 그의 아들됨이 회복된다는 말씀이 참으로 이루어진다.」⁴⁸⁾ 여여기 Taylor 말하는 참아들은 재림때 나타나는 예수 그리스도가 아니며, 또 성령과 말씀으로 중생한 인간을 의미하는 것도 아니다. 사회적으로 말하는 새 인간에 불과하다.

읍살라 대회는 인간이 인간답게 살도록 하는 현대적 상황에 대해 깊은 관심을 표시했다. 즉 Social Concern이 절정의 절정이라 해도 과언은 아니다. 읍살라 대회는 "인간의 참 인간성과 인간의 사회가 어느 때보다 여러가지 파괴적인 힘에 의해 위협받고 있음" ⁴⁹⁾을 단정했다. 따라서 물질적 빈곤을 해결하는 것이 영적 빈곤 못지않게 더 중요함을 주장했다. 읍살라는 선교의 수직적인 면보다도 수평적인 면을 더 강조한 결과가 되었다. 이러한 불균형에 대하여 WCC의 지도자 W. A. Vissert' Hooft는 다음과 같이 경고했다.

「기독교의 수직적 차원을 상실한 기독교는 소금의 역할을 상실하고 그자체 우둔할 뿐 아니라 세상을 위해서도 무용하다. 그러나 인간의 공동 생활에 대한 책임을 회피하기 위한 수단으로

⁴⁵⁾ *Drafts for Sections prepared for the Fourth Assembly of the World Council of Churches, Uppsala, Sweden 1968. geneva, P. 34*

⁴⁶⁾ *Peter Beyerhaus Missions: Which Way? Humanization or Redemption, (grand Rapids: Zondervan, 1971) PP. 77~79*

⁴⁷⁾ *Richard Schull, "Toward a Reformation of Objectives" Protestant Crosscurrents in Mission, Horner, ed, P. 83*

⁴⁸⁾ *The Uppsala Report PP. 22~23*

⁴⁹⁾ *ibid, P. 27*

수직적인 면에만 집착하는 기독교는 그리스도 안에서 나타난 세상을 위한 하나님의 사랑과 도성인신의 원리를 거부하는 행위다.」⁵⁰

웁살라 보고서는 교회와 선교를 사회, 정치 활동으로 축소시켰다. 이리하여 구원의 개념도 전통적 구원관을 완전히 이탈하여 1973년 방콕에서 열린 WCC의 세계 선교및 전도위원회(CWME)는 “Salvation Today”라는 주제로 선교의회를 가졌었다. 방콕에서 다룬 구원개념은 사회, 정치적이다. 소위 “4 차원에서 구원”은 다음과 같다.

「구원의 포괄적 개념 속에는 4 가지 사회적 차원에서 구원역사가 나타난다.

- a. 구원은 사람이 사람을 착취하는 것에 대항하여 경제 정의를 위한 투쟁으로 달성된다.
- b. 구원은 동료 인간에 의한 인권의 정치적 억압에 대항하여 인간권위를 위한 투쟁으로 달성된다.
- c. 구원은 인간이 인간으로 부터 소외되는 것에 대항하여 단합을 위한 투쟁으로 달성된다.
- d. 구원은 개인생활의 절망에 대한 소망을 위한 투쟁으로 달성된다.」⁵¹

(2) 해방으로서의 친교

교회의 정치화는 선교에도 그대로 반영되어 선교는 곧 정치적 해방과 동일시 되었다. 방콕대회는 선교와 구원을 사회, 경제적 차원에서 다루었지만 아울러 정치적 해방을 시사하였다. 방콕대회 준비위원중의 하나인 영국 감리교 지도자 Pauline Webb은 그리스도의 메시아적 왕국의 도래를 막스용어로써 표현하였다. 또한 방콕대회는 구원을 “정의와 나누어 가지는 사회에서 독자적 실존으로 사는 일을 방해하는 모든 요소로부터 인간과 사회를 해방하는 것으로”⁵² 생각하는 필립 포터의 사상도 따랐다. 방콕 보고서는 교회가 지배계급과 인종 및 국가의 포로로부터 해방되지 않고는 구원하는 교회가 될 수 없다고 단정하였다. 방콕대회는 교회가 억압하는 세력에서 해방될 것을 강조하였다. 특히 소망의 신학을 제창한 윌트겐 몰트만이 여기에 참여하여 큰 영향력을 행사한 점이다. 몰트만은 방콕의 신학적 관심을 다음과 같이 기술했다.

「(방콕의 보고서) 제 2 장 “구원과 사회정의”는 포괄적인 구원개념을 신학적으로 충분히 다룬 점으로, 이 구원은 인간의 경제적, 정치적, 문화적 및 개인적 불안의 치료를 내포한다. 보고서는 경제적 정의, 정치적 자유와 문화적 갱신을 위한 투쟁을 하나님의 해방의 역사 속에서의 통합적 운동으로 간주한다. 보고서는 인간을 해방하는 교회가 되기 위하여 교회가 제도화된 불의와 조직력과 착취에서 스스로 해방할 것을 촉구한다.」⁵³

⁵⁰ Peter Byerhans op. cit., P.74

⁵¹ Melvin Hodges A Theology of the Church and Its Mission (Springfield: Gospel Publishing House, 1978) P.119에서 인용.

⁵² Philip Potter “Christ's and Ours in Today's World” International Review of Missions, Vol 62. (1973) 157.

⁵³ Peter Beyerhaus Bangkok 73: The Beginning or End of World Mission. (grand Rapids: Zondervan Pub. 1974) P.74

남미에서 극성을 띤 해방의 신학은 나이로비대회에서 정점을 이루었다. 나이로비대회는 놀린자에게 자유를 가난한 자에게 먹을것을 주는 일을 선교로 정의했다. 따라서 100년전에 기독교가 포기한 막스주의 용어가 다시 등장하였으며, 막스주의 역사 분석이 공적으로 용납되었다. 서구 자본주의와 그 제도들도 날카로운 비판의 대상이 되었다.⁵⁴ 미국 교회의 대표 브라운의 연설은 이것을 증명한다. 브라운은 현대 세계에서 억압의 요소를 인종차별, 성차별, 계급주의, 제국주의로 들었으나 흥미롭게도 민족주의, 테러, 반유대주의, 전체주의 등의 공산주의 국가나 제 3세계에서 대두되는 문제점들은 지적하지 않았다. 나이로비 대회는 교회가 가난한 자들과 무력한 자들이 그들의 착취된 상황을 깨닫도록 의식화(Conscientize)⁵⁵하는 작업을 하도록 강요하였다. 나이로비 대회에서는 전도와 선교가 사회와 정치적 해방을 위한 문제로 잠식되고 말았다. 해방이 선교라는 신학사상은 불가피하게 신학의 정치화를 초래하였다.

해방이 선교라는 원리에 따라 행동하는 대표적인 기관이 1964년 창설된 도시산업선교(Urban and Industrial mission)이다. 나이로비에서 Arias주교는 전도자가 이웃의 모든 상황에 노출된 상태로 참여하여 전도하는 “침수에 의한 전도”(evangelism by immersion)를 주장 하였으며 gerhard Hoffman도 이와같은 의미의 전도활동을 “심연에서 전도”(evangelism out of the depths)라는 용어를 사용하였다. UIM은 나이로비 대회가 식량위기, 에너지위기, 인구과잉 환경위험, 핵무기위험 등을 지적하고 빈부 문제를 의제로 삼음으로 하나님은 “성도들과” 함께 역사하신다는 전통적 관념을 포기하고 “가난한자와 놀린자”의 하나님 되심을 강조하여 가난한자와 놀린자가 곧 무조건 하나님의 백성이라는 인상을 주고있다.⁵⁶

전도는 곧 정치요, 사회정의의 실현이라는 정치신학은 복음주의 신학자들에게도 영향을 끼쳤다. 남미의 Orlando E. costas도 광의의 전도개념을 채택하고 있으며 특히, 개혁주의 계통인 미국 칼빈대학 교수인 Richard J. Moun까지도 “개인전도”를 “정치전도”(Political evangelism)로 대치하고, 예수께서 세상에 오신것은 “죄의 삼투적 능력으로부터 모든 피조 질서를 회복하기 위함”⁵⁷ 이라고 하였다. 그는 죄의 영향은 개인생활에만 국한되지 않으며 사회 정치 문제는 개인변화만 해결될 수 없고 개인에 대한 교회의 메세지는 사회, 정치 생활의 일반적 형태에서 분리하지 못한다고 함으로 사회속의 개인을 강조하였다. 그리하여 그는 “모든 형태의 전도와 같이 정치 전도란 개인 전도이다. 정치전도는 사회와 정치구조가 개인인격에 영향을 미치는 한 사회 정치구조에 관심을 둔다.”⁵⁸고 부연하였다.

⁵⁴ WCC는 1954년 에반스톤 회의에서 이미 막스주의는 물론 자본주의 까지도 비 기독교적 이데올로기로 간주하고 자본주의의 죄악을 비판하기 시작했다. (Teinonen, op. cit., P.44)

⁵⁵ “Conscientization”이란 용어는 Paul Freire가 처음 사용한 단어인데 사람들이 사회문제에 대해 민감한 반응을 보이게 하여 비극을 치료하도록 의치게 하는 행동을 의미한다.

⁵⁶ 여기에 특히 International Review of Mission, Vol.65, No.259(July, 1976)의 “Mission and Justice”를 참조바람.

⁵⁷ Moww, Political Evangelism, (grand Rapids: Eerdmans, 1973) P.13

⁵⁸ ibid, P.18

(3) 대화(dialogue)

교회의 세속화는 궁극적으로 구원관에 있어서 교회 안과 교회 밖의(intra muros et extra muros)차이를 철폐하였으며 또한 이는 타종교와의 대화를 가져왔다. 현대선교는 대화도 일종의 전도라 간주하는데 1961년 뉴델리 회의는 “대화를 현재도 효과있는 일종의 전도 형태”라 정의했다.⁵⁹ WCC는 대화를 전도로 대치했다. 뉴델리 회의 이전에 WCC의 선교연구 위원회는 타종교의 연구를 촉구하고 아시아 지역에 종교문제 연구소를 설치했다. 뉴델리에서 타종교라는 말은 “다른 신앙(other faiths)”이란 말로 대치되고 “no faith”도 하나의 신앙으로 간주되었다. H. B. Partin은 “다른 신앙”에서 감수성, 창조성, 신의 활동을 찾으려고 노력했다.

선교적 차원에서 대화의 관심은 1910년 에딘버러 회의에서 시작되었다. 에딘버러 보고서 제 4 권은 “비기독교 종교와의 관계에서 선교적 메세지”라는 제목으로 동양 종교를 분석하였다. 에딘버러 회의는 이방인의 신앙을 하나의 종교로 간주할 것을 촉구하였을 뿐 아니라 타종교속의 “진리의 씨”와 “진리의 소량”(modicum of truth)을 모색하였다. 이 회의는 타종교가 이방인들을 기독교로 인도할 수 있는 징검다리의 가능성을 전혀 배제하지 않았다. 에딘버러 회의는 타종교 속의 고상한 요소를 적극적으로 이해하면서 기독교의 절대성을 증거하려고 하였다.⁶⁰ 19C 말부터 많은 신학자들은 자연법과 관련하여 이방 종교 속의 “Logos Spermatikos”(종교의 씨)와 anima naturaliter Christiana(본능적 기독교의 영)의 가치를 인정하였다.

에딘버러 회의의 이방종교 속의 진리의 씨는 1928년 예루살렘 회의에서 완성론(Fulfillment Approach)으로 발전되었다. 이 이론에 의하면 기독교는 타종교 속의 선한 요소의 완성이다. 여기서 상대주의 태도가 등장했으며, 예루살렘 회의 직후에 하바드 대학 철학 교수 William Hocking은 Rethinking Missions에서 기독교의 절대성을 전면 부정하였다. 예루살렘 회의에서의 기독교와 타종교의 차이는 진리와 거짓의 차이가 아니라 우월과 열등의 차이일 뿐이었다.⁶¹ 마드라스 회의(1938)에서 발트주의자 Hendrik Kraemer는 기독교와 비기독교 종교사이의 연속성을 부정하였다. 그러나 그의 변증법적 논리 전개는 복음주의자들에게 큰 혼란을 주었다.

WCC의 대화진행은 60년대에 와서 본격화 되기 시작했다. 뉴델리 이후 1962년 인도에서 힌두교와 기독교의 대화가 시작되었으며, 1968년 영국에서 로마 천주교, 회람 정교, 개신교 몇몇 지도자들이 회교도 신자들과 대화를 가졌다. 1970년에는 스위스에서 유대교와 기독

⁵⁹ S. J. Sambhara, "Dialogue as a Continuing Christian Concern"

Mission Trends No.1 (ed. G. H. Anderson), (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), P. 248

⁶⁰ Ho Jin Jun, A Critique of Ecumenical Mission and Its Influence on the Korean Church, (doctoral dissertation presented to Fuller Seminary School of World Missions, 1978) P. 93

⁶¹ Modernism and the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U.S.A. (The Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in U.S.A. 1933) P. 49

교의 대화가 있었다. 특히 이 회의에서 시편을 읽으므로 “영적 유산의 같은 뿌리”를 강조했다. 이러한 세계적 추세와 발을 맞추어 1965년 한국 불교, 원불교, 유교, 천도교, 카톨릭 및 개신교 대표 30여명이 공동과제를 토의했다.⁶² 이러한 대화는 기독교와 막스주의자와의 대화로 발전하였다. 1973년 방콕대회는 불교의 중을 초청하였으며 또한 회원들은 절을 방문하였다. 이 대회에 참석했던 Rogers 신부는 이방인중에 나타나는 성령의 열매를 인정하였으며 보고서는 “하나님의 은혜로” 무신론자 된 것에 감사하는 시를 썼다.⁶³

나이로비 대화는 교회 밖의 구원의 가능성을 크게 역설하였다. 키르리안의 교회 밖에는 구원이 없다. (Nulla Salvus extra ecclesiam)는 포어는 WCC에서 사어가 되고 말았다. 나이로비 대화는 성령의 역사를 교회에만 국한시키지 않았기 때문에 대화를 적극 강조하였다.

「주의깊은 경청은 우리들의 증거의 중요한 요소들이다. 타인들의 욕구와 열망에 민감한 반응을 보일 때 우리의 대화를 통해서 그리스도께서 말씀하시는 것을 들을 수 있다.」⁶⁴

전도를 목적으로 시작된 종교간의 대화는 세속적 대화로 전락하여, 대화의 목적을 상호이해와 세계발전의 기여에 두었다. 따라서 말씀증거와 개종을 위한 의미에서 대화는 사라지고 말았다. 그러나 성경에서 타신앙의 사람과 대화의 목적은 전도를 위한 것임은 의심의 여지가 없다.⁶⁵ 그러나 신약에서 대화는 종교적 진리를 대화를 통해서 발견하겠다는 목적으로 한 대화는 아니다. Gottloh Schrenk는 다음과 같은 중요한 말을 했다.

「신약에서는 철학적 의미에서의 대화 한다(dialogomai)는 고전적 용법은 없다. 제시의 영역에서는 대화를 통하여 어떠한 사상에 도달할 수 있는 질문이란 존재하지 않는다. 중요한 것은 하나님의 말씀을 복종하고 지적으로 용인하느냐의 문제이다. 그러나 이 말씀은 사상이 아니라 진리에 비추어 모든 생활을 규정하는 神意의 광범위한 선포이다.」⁶⁶

John Stott도 바울의 대화는 선포의 목적이며, 예수 그리스도에게로 사람을 회개시키는데 있음을 밝혔다.⁶⁷

〈結 論〉

현대신학의 교회관을 요약하면 교회의 본질보다 기능을 중시하여 교회의 “Be”보다는 “do”에 치중하고 있다. 에큐메니칼 운동이 기능주의적 교회로 발전한 이유는 첫째 성경해석의

⁶² S. J. Samartha, op. cit., PP. 250~252

⁶³ Jun, op. cit., PP. 226ff

⁶⁴ Paton, op. cit., P. 54

⁶⁵ 신약성경에는 WCC가 의미하는 대화란 말은 없다. 유사한 것이 눅 5:21-24, 행 17:2, 17:18:4, 19:행 20:7,9:등에 나온다.

⁶⁶ David J. Hesselgrave (edit), Theology and Mission. (Grand Rapids: Baker Book House, 1978). P. 233

⁶⁷ ibid., P. 235

개방적인, 비판적인 태도에 기인하며, 둘째는 교회의 구속적 기능보다는 사회적 기능을 중시하는 교회에 대한 비신학적 자세에 원인이 있다. 교회에 대한 비신학적 자세는 세속신학에서 나온 것이다. 에큐메니칼 신학은 교회가 교회되는데 실패한 것은 교회가 세상과의 동일화(Identification)에 실패했기 때문이라고 한다. 즉 “세상을 위한 교회”와 “타자를 위한 교회”가 되는데 실패 했다고 주장한다. 이러한 Service형의 교회관은 에큐메니칼 신학이 “담밖의”(extra muros)신자와 “교회 밖의 교회”(ecclesia extra ecclesiam)을 인정하기 때문이다. 그러나 에큐메니칼 신학의 교회관은 교회의 영적실체를 과소평가하는 과오를 범했으며 교회가 교회되는데 실패한것은 교회가 세상과 동일화 되지 못했기 때문이 아니라 교회가 하나님과 하나가 되지 못한데 있음을 간과하고 있다.

이러한 에큐메니칼 신학의 그릇된 교회관에 대해서 보수주의 교회도 많은 문제점을 노출하고 있음을 간과해서는 안된다. 보수주의 교회는 교회의 본질의 사명에 같은 강조점을 두고 균형을 취해야 한다. 니케아 신조가 말한 “우리는 하나의 거룩한 보편적인 사도적 교회”(One Holy, Catholic and Apostolic Church)를 믿는다는 교회의 역사적 표식을 재음미하고 실천하도록 해야한다.

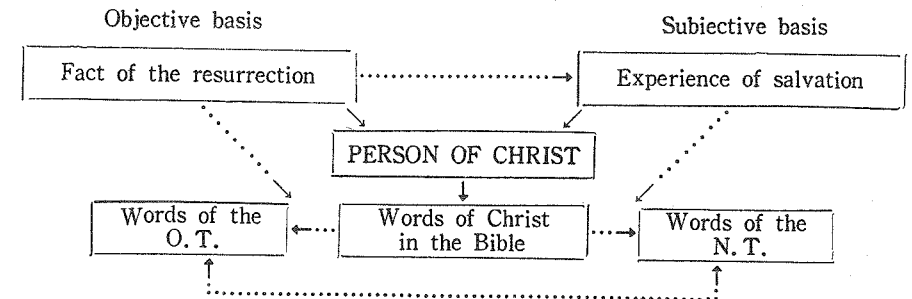
기능주의적 교회관은 선교사상에 불가피한 변화를 초래하였다. 에큐메니칼 선교는 개인구원→사회관심→사회구원으로 발전하여 전도자는 곧 해방으로 대치되고 있다. 개인구원 보다 사회구원이, 개인의 원죄보다 구도악의 모순에 더 관심을 가지는 선교관으로 변천하였다. 19C에 교회가 개인구원과 자립교회 설립을 선교의 목적으로 하고, 그 교회가 처한 기 존질서인 식민주의 및 자본주의와 손을 잡았다. 독일의 선교학자 Gustar Warneck까지도 식민주의는 하나님의 축복으로, 선교의 좋은 도구가 된다고 하였다. 그러나 현대 에큐메니칼 선교는 일종의 반체제 주의로서 공산주의의 죄악보다 자본주의와 과거 식민주의의 죄악을 더 날카롭게 비판하고 있다. 이리하여 제삼세계 여러국가에서 Moratorium(선교사와 선교비 받는것을 일시 보류하는 운동)을 주장하고 있다. Mission(선교)는 Mission(사명)으로 변천, 인간화가 선교의 목적이 되었으며 그리스도에게로 영혼을 인도한다는 것은 종교적 식민주의로 간주한다. 따라서 선발된 선교사를 파송하는 전통적 선교를 부정하고 하나님이 현 역사에 활동하시는 일에 참여하는 것이 곧 선교라는 missio Dei(하나님의 선교)가 등장하였다.

Inspiration of the Bible

by J. Barton Payne, Th. D.
Covenant Theological Seminary

I. THE BASIS OF FAITH

- A. The foundation of all our faith is our personal knowledge of the divine and living Person of Christ. I Cor. 3 : 11; I Peter 2 : 6 (Isa. 28 : 16.)
- B. Such knowledge comes on the one hand from the historical fact of His resurrection, Rom. 1 : 4, and on the otherhand from our experience of salvation, II Tim. 1 : 12. This latter is dependent upon the former, John 16:9-11, I Cor. 15:14. Subjectivism alone would be without content or certainty; objectivism alone would be without living faith.



- C. The absolute authority of the Person of Christ takes shape in the words He spoke, Mt. 24 : 35(Mk. 13 : 31;Lk. 21 : 33), the reception of which is the great mark of discipleship, John 15 : 7. That the words recorded in the original Biblical documents should correspond to His own words was the promise of Christ, John 14 : 26, and 16 : 13; and His statements which concern verbal authority may be traced to the earliest sources underlying the Gospels (Cf. Warfield, *Inspiration and Authority*, p. 144). Then textual criticism has made the reconstruction of the original documents almost certain.

Seen negatively, since the Biblical words constitute practically the only objective evidence to Christ, to pick and choose among them, to believe some and disbelieve others, amounts to “making Christ in our own image;” and to reconstruct “The historical Jesus” on our subjective standard is to lapse into idolatry.

- D. Once the Biblical Christ be accepted as normative there must follow the plenary acceptance of the words of Scripture.

1. His specific statements :

Mt. 5 : 18 “One jot or one tittle shall in no wise pass away from the law, till all things be accomplished.” A liberal critic concedes, “Commentators have exhausted their ingenuity in attempts to explain away this passage, but its meaning is too clear to be misunderstood. Christ is here represented as speaking in the spirit of Alexandrine and Rabbinical Judaism,”