

제8회 개혁주의생명신학 실천신학회
제28회 한국복음주의 실천신학회

공동 정기 학술 대회

- ❖ 주제 : 포스트모더니즘 시대에 복음을 어떻게 소통할 것인가?
- ❖ 일시 : 2014년 11월 24일(월) 오전 10시 30분 ~ 오후 3시
- ❖ 장소 : 과천소망교회 로고스센터 3층 (경기도 과천시 문원천계2길 50)

| 주최 | 개혁주의생명신학 실천신학회 · 한국복음주의 실천신학회
| 후원 | 백석대학교, 백석정신아카데미, 개혁주의생명신학회, 과천소망교회, 강성교회,
도곡감리교회, 수주중앙교회, 새생명교회, 주일감리교회, 예수복음교회

목 차

일정표	5
알리는 말씀	6
예배 순서	7
설교/ “복음을 소통하라”/ 장종현 목사	9
주제발표/ 포스트모더니즘 시대에 복음을 어떻게 소통할 것인가?/ Christian Grethlein 교수	17
Wie können wir das Evangelium in der Postmoderne kommunizieren?	28
공개강연/ 성언운반 일념으로서의 설교사역 이해/ 정장복 명예교수	43
자유발표1/ 비유적, 신화적 예배/ 최승근 교수	59
논평1/ 안덕원 교수	75
논평2/ 노학용 박사	77
자유발표2/ Timothy Keller의 설교를 위한 그리스도 중심적, 삼중적 관점의 해석학 연구/ 김대혁 교수	79
논평1/ 권호 교수	99
논평2/ 신성열 박사	101
자유발표3/ 급변하는 소통 환경 가운데 설교 듣기를 위한 훈련의 필요성과 방법론에 대한 연구/ 김대진 박사	103
논평1/ 박성환 교수	119
논평2/ 박태현 교수	121
자유발표4/ 석의와 설교: 에베소서 1장을 중심으로/ 황빈 박사	123
논평1/ 이승진 교수	140
논평2/ 김지혁 박사	143
자유발표5/ 건강한 교회 성장과 사회적 책임과의 관계성에 관한 통계학적 분석 연구/ 임채남 박사	145
논평1/ 양병모 교수	169
논평2/ 강호숙 박사	171
자유발표6/ Jonathan Edwards의 설교신학/ 조재영 박사	173
논평1/ 이상홍 교수	195
논평2/ 이대환 박사	197
자유발표7/ 입교과정으로서의 세례교육·예식 프락시스에 대한 새로운 제안/ 박기성 박사	201
논평1/ 박현신 교수	220
논평2/ 백성현 박사	222
자유발표8/ 한국장로교회 세례교육의 문제점과 개선방안/ 송창현 박사	225
논평1/ 김정 박사	243
논평2/ 이병선 박사	246
후원교회 주소	248

일 정 표

시간	제목	내용 및 담당	장소
10:30 ~ 11:30	예배	■ 개회예배 ·사회: 김민우 목사(도곡교회) ·기도: 장현승 목사(과천소망교회) ·설교: 장중현 목사(백석대학교 설립자, 백석총회장) ·축사: 이억범 총장(한영신대) ·축도: 박요일 목사(강성교회)	3층 로고스센터
11:30~ 12:30	주제발표	■ 제목 : 포스트모더니즘 시대에 복음을 어떻게 소통할 것인가? ·발표: Christian Grethlein 교수(Dr. Theol. 독일 뮌스터대) ·사회: 김상구 교수(백석대)	3층 로고스센터
12:30~ 12:40	기념촬영		단상주변
12:40~ 13:40	점심식사와 친교		로고스센터 지하식당
13:40~ 14:20	공개강연	■ 제목: 성인운반 일념으로서의 설교사역 이해 ·발표: 정장복 명예교수(한일장신대 직전총장) ·사회: 김상구 교수(백석대)	3층 로고스센터
14:20~ 15:00	자유논문 발표 (각자 듣고 싶은 주제를 찾아 분과별 모임)	■ 발표1 : 비유적 신화적 예배 ·발표: 최승근 교수(웨신대) ·좌장: 김순환 교수(서울신대) ·논평1: 안덕원 교수(햇불대) ·논평2: 노학용 박사(하늘영광교회)	3층 로고스센터
		■ 발표2 : Timothy Keller의 설교를 위한 그리스도 중심적, 삼중적 관점의 해석학 연구 ·발표: 김대혁 교수(총신대) ·좌장: 김창훈 교수(총신대) ·논평1: 권호 교수(국제신대) ·논평2: 신성열 박사(성산교회)	2층 201호
		■ 발표3 : 급변하는 소통 환경 가운데 설교 듣기를 위한 훈련의 필요성과 방법론에 대한 연구 ·발표: 김대진 박사(고려신대원) ·좌장: 문병하 교수(그리스도대) ·논평1: 박성환 교수(웨신대) ·논평2: 박태현 교수(총신대)	2층 203호
		■ 발표4 : 석의와 설교: 에베소서 1장을 중심으로 ·발표: 황빈 박사(백석대) ·좌장: 김순성 교수(고려신대원) ·논평1: 이승진 교수(합신대) ·논평2: 김지혁 박사(총신대)	2층 204호
		■ 발표5 : 건강한 교회 성장과 사회적 책임과의 관계성에 관한 통계학적 분석 연구 ·발표: 임채남 박사(대전중앙교회) ·좌장: 김광건 교수(서울장신대) ·논평1: 양병모 교수(침신대) ·논평2: 강호숙 박사(총신대)	2층 207호
		■ 발표6 : 조나단 에드워즈의 설교신학 ·발표: 조재영 박사(울산교회) ·좌장: 현유광 교수(고려신대원) ·논평1: 이상홍 교수(광신대) ·논평2: 이대환 박사(반석교회)	2층 208호
		■ 발표7 : 입교과정(Initiation Process)으로서의 세례교육·예식 프락시스에 대한 새로운 제언 ·발표: 박기성 박사(연무제일교회) ·좌장: 이돈규 박사(새생명교회) ·논평1: 박현신 교수(총신대) ·논평2: 백성현 박사(주일교회)	3층 비전홀
		■ 발표8 : 한국 장로교회 세례교육의 문제점과 개선 방안 ·발표: 송창현 박사(아름다운교회) ·좌장: 김태규 박사(백석대) ·논평1: 김정 박사(장신대) ·논평2: 이병선 박사(살맛나는교회)	2층 211호

○ 알리는 말씀 ○

1. 제8회 개혁주의생명신학실천신학회(개생실) & 제28회 한국복음주의실천신학회(한복실)가 주최하는 공동학술대회에 참석하신 모든 분들과 예배와 발표 순서를 맡아주신 분들에게 감사를 드립니다. 특히 설교를 해주신 장중현 백석 총회장, 주제발표를 해주실 윈스터대의 그레트라인 교수, 공개강연을 해주신 정장복 교수, 축사를 해주신 이억범 총장, 축도해 주신 박요일 목사에게 감사를 드립니다.
2. 이번 학술대회를 위해 장소와 중식을 제공해 주시고, 원활한 학회 진행을 위해 협조해 주신 과천소망교회(담임: 장현승 목사)에게 감사드리며, 학술대회를 후원해주신 백석대학교, 백석정신아카데미, 개혁주의생명신학회, 강성교회, 도곡감리교회, 새생명교회, 수주중앙교회, 주일감리교회, 예수복음교회, 예배사역연구소에 감사를 드립니다.
3. 한복실에서 발행하는 「복음과 실천신학」 제32권과 33권이 발행되었습니다. 투고해주신 분들에게 감사드리며, 필요하신 분들은 돌아가실 때 소속대학 도서관에 기증할 수량을 수령해 가시기 바랍니다.
4. 2부 순서인 주제발표가 끝난 후, 학회 회원 전체 기념촬영이 있습니다. 기념촬영이 있고 난 후에 점심식사를 합니다. 식사는 지하 식당을 이용하시기 바랍니다. 식사 후 이 자리에서 공개강연이 있는 후, 각 자유발표회 장소로 이동해 주시기 바랍니다.
5. 개생실과 한복실에 회원 가입을 원하시는 분은 등록처에 비치된 신청서를 작성하여, 진행부에 제출하시면 됩니다. 아울러 한복실 홈페이지(<http://kept1997.kr>)에서 논문 검색을 받으실 수 있으니 온라인을 통한 학회 활동에도 적극 참여 바랍니다.

감사합니다.

○ 예배 순서 ○

~♫ 찬양의 시간/ (오전 10:00~10:30) - 담당: 박희봉 목사 ♪~

•개회예배 (10시 30분-11시 30분)/ 사회: 김민우 목사(SRLPT 회장, 도곡교회 담임)

찬 송/ 546장(주님 약속하신 말씀 위에서)

기 도/ 장현승 목사(과천소망교회 담임)

성경봉독/ 롬 1:16~17 / 김민우 목사(SRLPT 회장, 도곡교회 담임)

특 송/ 박희봉 목사

설 교/ "복음을 소통하라!" / 장종현 목사(백석대 설립자, 백석 총회장)

찬 송/ 520장(듣는 사람마다 복음 전하여)

축 사/ 이억범 총장(한영신대)

광 고/ 오현철 목사(한복실, 총무)

축 도/ 박요일 목사(SRLPT 지도고문, 강성교회 담임)

▷ 성경본문 -로마서 1:16~17

"내가 복음을 부끄러워하지 아니하노니 이 복음은 모든 믿는 자에게 주시는 하나님의 능력이 됨이라 먼저는 유대인에게요 그리고 헬라인에게로다. 복음에는 하나님의 의가 나타나서 믿음으로 믿음에 이르게 하나니 기록된 바 오직 의인은 믿음으로 말미암아 살리라 함과 같으니라"

▷ 찬송가 546장 (주님 약속 하신 말씀 위에서)

1. 주님 약속하신 말씀 위에서 영원토록 주를 찬송하리라
소리높여 주께 영광 돌리며 약속 믿고 굳게 서리라
2. 주님 약속하신 말씀 위에서 세상 염려 내게 엄습 할 때에
용감하게 힘써 싸워 이기며 약속 믿고 굳게 서리라
3. 주님 약속하신 말씀 위에서 영원하신 주의 사랑 힘입고
성령으로 힘써 싸워 이기며 약속 믿고 굳게 서리라
4. 주님 약속하신 말씀 위에서 성령인도 하는대로 행하며
주님품에 항상 안식 얻으며 약속 믿고 굳게 서리라

(후렴) 굳게 서리 영원하신 말씀위에 굳게 서리

굳게 서리 그 말씀위에 굳게 서리라

▷ 찬송가 520장(듣는 사람마다 복음 전하여)

1. 듣는 사람마다 복음전하여 복스러운 소식 두루 퍼치세
모든 사람에게 전할소식은 어느 누구나 오라
2. 오는 사람들은 지체말고서 문열었을 때에 들어오시오
생명 길은오직 구주예수니 어느 누구나 오라
3. 언약 하신대로 이룰것이니 누구든지 언약 받을 수 있네
받은 사람에게 생명이로다 어느 누구나 오라 아멘

[설교]

“복음을 소통하라”



장종현 목사

(백석대학교 설립자, 백석총회장)

‘복음을 소통하라’

로마서1:16-17

할렐루야! 사랑합니다.

이 시간 먼저, 제28회 한국복음주의실천신학회와 제8회 개혁주의생명신학실천신학회 공동정기 학술대회를 개최할 수 있도록 은혜를 베풀어주신 하나님께 감사와 영광을 돌립니다. 아울러 주제발표를 맡으신 독일 뮌스터대학의 그레이트라인 교수님을 위시한 발표자들과 논평자들과도 감사의 말씀을 드립니다.

이번 학술대회 주제가 ‘포스트모더니즘의 시대, 복음을 어떻게 소통할 것인가’입니다. 다시 말해 진리가 왜곡되고, 다양한 가치들이 혼재하는 시대에 하나님의 복음을 어떻게 전할 수 있겠느냐는 뜻일 것입니다. 목회의 모든 영역을 다루고, 강단에서 복음을 전하는 학문으로 대표되는 실천신학자들에게 있어서 이와 같은 주제는 상당히 중요하다고 봅니다. 복음이 우리 삶의 유일한 표준이고, 해답인데 그것을 왜곡한다면 기독교 진리가 훼손되기 때문입니다.

이런 점에서 오늘 학술대회를 통해 많은 학자들이, 또한 신학생들이 세상과 복음을 소통하는 일의 중요성을 다시금 깨달아 한국 교회 강단을 변화시키는 생명의 역사가 일어나길 간절히 기대합니다.

오늘 설교 제목은 ‘복음을 소통하라’입니다. 다원화된 사회에서 변하지 않는 유일한 것이 있다면 그것은 ‘복음’입니다. 이 세상에는 여러 종교가 있지만 그 모든 것들은 인간이 만들어낸 것에 불과합니다. 하지만 기독교는 예수 그리스도의 십자가 죽음과 부활, 그리고 재림의 약속으로 이어지는 계시의 종교이자, 하나님으로부터 온 유일한 종교입니다. 사람이 만든 종교가 아니라 하나님께서 우리에게 주신 무한하고 놀라운 은총입니다. 복음은 죽을 수밖에 없는 우리를 살리고, 죄 가운데서 구원해주십니다. 복음을 통해 우리에게 찾아오신 하나님은 우리의 창조자요, 구원자요, 전능자이십니다. 그렇기 때문에 우리는 세상의 어떤 것에도 가치를 두지 말아야 하며, 복음에만 의지해 살아가야 합니다. 그리고 이 귀중한 복음을 많은 이들에게 전해야 할 사명이 우리에게 주어진 것입니다.

복음을 소통하기 위해서는

첫째, 복음을 굳건히 지켜야 합니다.

복음이 무엇입니까? 여기 학자들이 계시지만 복음은 쉽게 말해 기쁜 소식입니다. 우리를 구원해주신 기쁜 소식입니다. 누구든지 주 예수 그리스도를 믿으면 구원을 받습니다. 그것이 복음입니다. 즉, 복음은 하나님이 우리에게 주신 약속이요, 하나님 자신입니다. 그리고 그 약속을 성경을 통해 전하고 있는 것입니다. 그래서 믿는 자들은 복음을 전하는 일에 힘써야 하고, 그 속에 담긴 하나님의 의와 심판에 대해 전해야 합니다. 오직 하나님만 전하는 것입니다.

오늘 본문에도 “내가 복음을 부끄러워하지 아니하노니 이 복음은 모든 믿는 자에게 구원을 주시는 하나님의 능력이 됨이라”고 말씀하십니다.

그러나 지금 강단은 변질됐고, 믿는 자들은 복음을 잘못 이해하고 있습니다. 목회자들조차도 복음이 온전한 하나님의 약속이라는 사실을 떠나 인간의 지혜와 교훈으로 전하려고 합니다. 성경 안에 담긴 하나님의 오묘한 신비를 제대로 가르치지 않고 그 말씀을 성도들의 삶에 맞춰 왜곡하고 편리하게 해석합니다. 한마디로 성도들의 입맛에 맞춘 설교가 넘쳐나고 있다는 말입니다.

16세기 종교개혁자들은 ‘오직 성경’을 기치로 내걸었습니다. 세상적으로 전략한 복음을 다시 하나님의 것으로 돌려놓기 위해 가장 먼저 한 것이 성경으로 돌아가는 것, 성경에 집중하는 일이었습니다. 가톨릭이 많은 우상을 만들어 놓고 그것을 섬길 때, 개혁자들은 보이는 우상을 모두 철폐했습니다. 그리고 그 자리에 성경을 놓았습니다. 말씀으로 돌아가지 않고는 하나님을 제대로 전할 수 없었기 때문에 그랬습니다. 복음만이 해답인데 성경을 떠나 어떻게 믿음을 가르칠 수 있겠습니까.

그런데 오늘날 교회의 모습은 어떻습니까? 이미 설교 강단은 온갖 세상 이야기들로 채워지고, 세상이 말하는 성공만을 전합니다. 하나님의 말씀을 전하는 것이 아니라 인간의 이야기를 속삭입니다. 당연히 믿음이 잘못된 길로 갈 수밖에 없으며, 교회가 쇠퇴하고 복음이 힘을 잃을 수밖에 없는 것입니다.

설교는 하나님의 말씀을 선포하는 것이요, 그 권위는 오직 하나님께만 있습니다. 하지만 지금 강단은 목회자의 권위만 가득하고, 하나님이 계셔야 할 자리에 인간의 권위를 세워놓고 있습니다. 사람이 아무리 위대하다고 해도 복음의 능력을 따라 갈수는 없습니다. 이런 사실을 알면서도 말씀의 권위를 사람인 목사에게 두고, 하나님의 뜻과 상관없는 이야기들을 강단에서 설교한다면 교회는 이미 그 빛을 잃어버린 것입니다. 빛나간 복음을 듣고 자란 성도들에게서 바른 믿음을 기대할 수 없는 것입니다.

성경 66권 속에 담긴 하나님의 신비한 뜻과 놀라운 섭리를 가감 없이 전해야 하는데 지금 한국 교회 강단에서는 체험과 간증, 교훈과 성공사례만 가득하다는 말입니다.

갈라디아서1:6-10은 “그리스도의 은혜로 너희를 부르신 이를 이같이 속히 떠나 다른 복음을 따르는 것을 내가 이상하게 여기노라. 다른 복음은 없나니 다만 어떤 사람들이 너희를 교란하여 그리스도의 복음을 변하게 하려 함이라. 그러나 우리가 혹 하늘로부터 온 천사라도 우리가 너희에게 전한 복음 외에 다른 복음을 전하면 저주를 받을지어다. 우리가 전에 말하였거니와 내가 지금 다시 말하노니 만일 누구든지 너희가 받은 것 외에 다른 복음을 전하면 저주를 받을지어다. 이제 내가 사람들에게 좋게 하랴 하나님께 좋게 하랴 사람들에게 기쁨을 구하랴 내가 지금까지 사람들의 기쁨을 구하였다면 그리스도의 종이 아니니라.”고 말씀합니다.

사랑하는 신학자, 목회자, 그리고 신학생 여러분!

복음은 성경 안에 담겨 있습니다. 복음은 하나님의 약속이요, 우리가 전하고 알려야 할 생명입니다. 하나님을 우리 마음대로 포장하지 마십시오. 사람의 기쁨을 위해 복음을 달콤하게 바꾸어 말하지 마십시오. 하나님을 믿는 것과 구원에 이르는 것은 결코 쉽고 편한 길이 아닙니다. 내 뜻대로 가는 길이 아니라 하나님의 뜻대로 가는 길이 복음의 길입니다. 복음은 예수 그리스도 십자가를 통해서만 우리가 구원에 이를 수 있다는 사실을 정확하게 전하고 있습니다.

복음이 선포되는 강단이 변질되면 복음이 바로 전달될 수 없습니다. 성도들의 마음 밭에 뿌리 내릴 수 없습니다. 삶의 변화를 일으킬 수 없으며, 열매도 맺을 수 없습니다. 복음은 하나님의 말씀 그대로 전해질 때 놀라운 결실을 맺을 수 있습니다. 복음은 인간의 삶을 변화시키는 하나

님의 능력입니다. 복음을 바르게 전해야만 바른 믿음을 가질 수 있습니다. 여기 실천신학자들의 가르침을 통해 하나님의 복음이 바르게 전파되고 무너진 강단을 다시 굳건히 세우는 놀라운 역사가 일어나길 간절히 축원합니다.

둘째, 복음을 소통하기 위해서는 바른 믿음을 가져야 합니다.

믿음이란 하나님을 아는 것이요, 구원의 약속을 믿는 것이요, 예수 그리스도의 십자가 고난에 동참하며, 하나님의 뜻에 순종하는 삶을 사는 것입니다. 그러나 안타깝게도 한국 교회 안에는 잘못된 믿음이 가득합니다.

히 11:1은 “**믿음은 바라는 것들의 실상이요, 보지 못하는 것들의 증거**”라고 했습니다. 우리가 2천년 전 예수님을 직접 만나지 못했어도, 그분의 죽음과 부활을 보지 못했어도 그냥 믿는 것이 믿음입니다. 모든 것은 성경에 기록되어 있기 때문에 우리는 그것을 믿으면 되는 것입니다. 그러나 지금 한국교회는 보이는 것만 믿으려고 하고 아는 것만 전하려고 합니다. 말씀에 의지하고 성령께 의지하는 것이 아니라 인간의 지식에 의지해 말씀을 전하고 있습니다. 십자가 순종은 찾아볼 수 없고 지식을 자랑하는 교만한 신앙만이 가득합니다. 복음의 본질인 예수 그리스도의 생명을 놓쳐버리고 외형적인 껍데기를 의지하고 있는 것이 지금의 현실입니다. 많은 교회와 신학자, 목회자, 그리고 성도들은 자신이 아는 것을 믿음으로 착각하고 있습니다. 자신의 경험과 그동안 받았던 성공과 축복에 하나님을 가두어 버렸습니다.

마 7:21 “**나더러 주여 주여 하는 자마다 다 천국에 들어갈 것이 아니요 다만 하늘에 계신 내 아버지의 뜻대로 행하는 자라야 들어가리라.**”

분명히 성경은 한 알의 밀알이 땅에 떨어져 죽지 아니하며 열매를 맺지 못한다고 했는데, 오늘을 살아가는 성도들은 하나님을 위해 죽으려고 하지 않습니다. 내 자아가 죽어야만 그 자리에 예수 그리스도를 모셔 놓을 수 있는데 그 믿음이 없이 입으로만 “주여 주여” 외치고 있는 것입니다.

롬 10:9-10 “**네가 만일 네 입으로 예수를 주로 시인하며 또 하나님께서 그를 죽은 자 가운데서 살리신 것을 네 마음에 믿으면 구원을 받으리라. 사람이 마음으로 믿어 의에 이르고 입으로 시인하여 구원에 이르느니라.**”고 말씀하셨습니다.

사랑하는 동역자 여러분!

자기 자신이 아는 것만 믿지 않습니까? 성경을 아는 지식에 빠져 살지 않습니까? 예수 그리스도께서는 용서와 회개, 사랑을 말하고 있는데 우리가 말씀의 주인처럼 행세하고 있지는 않습니까? 죄인 된 우리를 위해 목숨까지 내어주신 예수 그리스도로 인해 내가 영원한 생명을 얻을 수 있다는 사실, 그것이 믿음의 본질입니다. 그 믿음을 갖지 않고는 복음을 바르게 전할 수도 복음으로 세상과 소통할 수도 없습니다.

오늘 한국복음주의실천신학회와 공동으로 학술대회를 개최하는 개혁주의생명신학 실천신학회는 ‘개혁주의생명신학’에 기반을 두고 있습니다. 개혁주의생명신학은 “신학은 학문이 아니다”라는 말로 시작했습니다.

저는 기독교대학을 설립한 사람입니다. 우리 학교에는 저와 함께 일하는 백여 명의 신학 교수님들이 있습니다. 그런데 신학은 학문이 아니라고 하면 무얼 가르칠 수 있겠습니까? 물론 신학

은 우리 학교 커리큘럼 안에 포함된 학문입니다. 그러나 문제는 오늘날 신학은 인간의 지식과 교만에 갇혀서 정작 신학의 본질인 복음의 생명력을 잃어버렸다는 사실입니다. 신학에 하나님의 영적 능력은 없고, 인간의 학문으로 화석처럼 굳어지게 했습니다. 신학자들이 자기들 마음대로 하나님을 이리붙이고 저리붙이면서 학문적 성과에만 치중한 나머지 신학의 기본이 되어야 할 그리스도의 생명을 잃어버리고 만 것입니다.

개혁주의생명신학은 신학자들이 하나님을 단지 학문의 연구 대상으로 전락시킨 것에 반대합니다. 하나님은 연구와 분석의 대상이 아닙니다. 그냥 믿어야 하는 것이고, 순종하고 경배해야 하는 절대 주권자입니다. 그래서 저는 “신학은 학문이 아니다”라고 주장해온 것입니다.

하나님의 형상을 따라 창조된 피조물인 인간이 하나님에 대하여 이성적인 학문으로 연구하는 것은 불가능합니다. 하나님을 인간의 이성적인 학문의 대상으로 삼을 수 없습니다. 성경의 하나님은 온 우주를 창조하신 분으로서 살아계신 하나님, 영적인 하나님, 인격적인 하나님, 전능하신 하나님이십니다. 마 16:17에서 예수 그리스도께서는 “바요나 시몬에 네가 복이 있도다 이를 네게 알게 한 이는 혈육이 아니요 하늘에 계신 내 아버지시니라”고 말씀하십니다.

우리가 아는 것은 하나님으로부터 온 것이요, 하나님을 아는 지식입니다. 그것이면 충분합니다. 그런데 지금 신학자들은 더 많은 학문적 성과와 업적에만 심취해 하나님을 아는 지식이 아니라 자기 지식만 자랑하는 잘못을 범하고 있습니다.

여러분들도 지금 여러 학자들과 함께 있지만 “내가 제일이다” 이런 마음이 속에 있지는 않습니까? 학문적 교만이 여러분들을 휘감아서 정작 중요한 그리스도의 생명과 인격을 드러내지 못한다면 그것이 바로 죽은 신학입니다. 학문적 성과에만 집착해 자신이 연구한 것만 가르치면 그것은 지식의 노예입니다. 하나님을 믿는 것은 조직신학, 실천신학, 역사신학 이런 학문에 있지 않고 ‘내 안에 그리스도가 살아 있느냐’하는 단순함에 있습니다. 성경대로 사는 실천에 있습니다. 하나님을 향한 순종에 있습니다. 이것이 믿음의 실상입니다.

신학자들이여, 목사님들이여, 죽어 썩어질 육체의 만족을 위해 일하지 마십시오. 하나님의 말씀인 복음을 전파하면서 세상에 매이지 마시기 바랍니다. 자신의 지식을 믿고 내가 아는 것만 전하면서 자기만족을 위해 살면 그냥 그것으로 끝나는 것입니다. 생명이 생명을 낳는 것입니다.

지식을 전달하는 것도 중요하지만 그리스도의 인격을 전달하고 가르쳐야 하며, 지식으로 존경받기보다 목사로서, 신학자로서 하나님의 권위로 바르게 서있는가, 그리스도를 닮아 참으로 배울 것이 많은 선생인가, 말과 행위가 하나 되고 성령이 함께 하는 목사인가 이런 믿음을 자랑할 수 있어야 하고, 이런 믿음으로 존경을 받아야 한다는 말입니다. 학문의 자만에 빠져 있는 신학자들이 학교 강단에 머무는 한, 한국교회는 미래가 없습니다. 가르치는 교사에게 그리스도의 영적 생명이 있어야, 그들이 배출하는 목회자가 바르게 설 수 있으며, 그 목사가 전하는 말씀이 생명력을 가질 수 있다는 말입니다.

정말 주를 위해 살겠다는 각오로 가르칩시다. 학문을 위한 학문이 아니라 하나님께 영광 돌리기 위한 학문으로 결국 신학의 본질도 복음의 전파에 있다는 사실을 마음 깊이 새겨두고 성령과 동행하는 신학자들과 목회자들이 되시길 바랍니다. 정말 주를 위해 마지막에 가서는 자기 자신을 내려놓고, 내 지식과 명예, 모든 것을 배설물처럼 버릴 수 있는 신앙을 가지시기 바랍니다. 하나님의 말씀이 있어야 할 곳에 내 지식과 명예를 올려놓지 말고 성령 충만을 위해 무릎 꿇고 기도하시기 바랍니다. 신학자들로부터 말씀이 살아나 강단이 회복되고, 한국교회, 나아가 세계 교회가 바른 믿음으로 뜨겁게 부흥하는 역사가 일어나길 진심으로 축원합니다.

셋째로, 십자가 신앙으로 강단을 회복하시길 바랍니다.

한국교회 강단에서 언제부터가 십자가 설교가 사라졌다고 합니다. 고난에 대한 말씀은 선포하지 않고 성공과 축복에 대한 설교만 가득해지면서 교회도 함께 위기를 맞이하고 있습니다.

십자가는 기독교의 상징입니다. 하늘 보좌를 비워두고 이 땅에 오신 예수님께서 자신의 사역을 다 이루신 곳이 바로 '십자가'입니다. 십자가는 예수님께서 우리의 죄를 대신하셨다는 역사적 증거이자 고난과 고통의 상징입니다. 그러나 중요한 것은 십자가의 죽음은 패배의 기록이 아니라 사단과의 싸움에서 이긴 진정한 승리였다는 점입니다. 우리를 죄 가운데에서 구원하시고, 그리스도의 피로 우리를 구속하신 유일한 증거가 바로 십자가에 있음을 우리는 잘 알고 있습니다.

하나님은 감히 인간의 생각과 지식으로는 이해할 수 없는 초월적 사랑을 십자가를 통해 우리에게 보여주신 것입니다.

예수님의 죽음은 모든 것이 끝난 것과 같은 절망을 주었습니다. 그러나 죽음에 직면한 예수님은 “다 이루었다”는 말을 남깁니다. 단지 죽음을 이루셨다는 말씀이 아닙니다. 내가 죽음으로써 한 알의 밀알이 되어 죄 많은 영혼을 구했다는 것입니다. 죽어 썩어질 수밖에 없는 인간들에게 죽음으로써 부활 생명을 허락하셨다는 뜻입니다. 결국 우리는 그리스도의 죽음으로 인해 새 생명을 얻게 되었습니다.

갈 2:20절은 “내가 그리스도와 함께 십자가에 못 박혔나니 그런즉 이제는 내가 사는 것이 아니요 내 안에 그리스도께서 사시는 것이라 이제 내가 육체 가운데 사는 것은 자신을 버리신 하나님의 아들을 믿는 믿음 안에서 사는 것이라.”고 말씀합니다.

믿음은 단순합니다. 우리를 위해 죽으신 예수 그리스도를 믿는 것입니다. 내 안에 그리스도를 모셔두는 것입니다. 그런데 어떤 그리스도를 모셔두고 어떤 그리스도를 전할 것인가에 대한 답은 바로 '십자가'에서 찾아야 합니다. 십자가는 하나님의 계획이자, 메시지요, 우리를 향한 무한하신 사랑의 증거이기 때문입니다. 독생자 그리스도를 고난 중에 희생시키면서까지 우리의 죄를 사했다는 그 놀라운 사랑을 전하는 것이 복음입니다. 그 희생을 통해 우리들이 죄사함과 영생을 선물로 받았다는 사실을 전하는 것이 우리의 할 일입니다.

십자가 신앙을 회복합시다. 그것은 강단으로부터 시작됩니다. 실천신학이 매우 중요한 이유는 이것을 통해 예배와 설교, 목회의 모든 것이 정착되기 때문입니다. 실천신학의 대상은 교회를 넘어, 세상을 살아가는 모든 성도들, 그리고 그들의 영혼과 마음까지 포함되어 있어야 합니다.

복음은 왜곡되지 않고 하나님의 나라와 뜻을 위하여 전할 때 힘을 발휘할 수 있습니다.

고전1:17. 그리스도께서 나를 보내심은 세례를 베풀게 하려 하심이 아니요 오직 복음을 전하게 하려 하심으로되 말의 지혜로 하지 아니함은 그리스도의 십자가가 헛되지 않게 하려 함이라

십자가 상에서 예수님의 사역과 생애가 모두 끝난 것 같지만 사흘 만에 부활하셔서 우리에게 영원한 생명을 몸소 보여주신 것처럼, 이 놀라운 소식을 전하는 것은 우리 믿는 자들의 몫입니다. 십자가 고난 없이 영생을 얻을 수 없습니다.

사랑하는 동역자 여러분, 실천신학자들로부터 십자가 신앙이 다시 회복되길 바랍니다. 강단 위에 다시 십자가 복음을 세우는 일에 우리가 앞장서야 할 것입니다. 우리들이 어떻게 가르치느냐에 따라, 한국교회의 미래가 달라집니다. 신학도들이 어떠한 목사로 성장하느냐에 따라 성도

들의 삶이 달라집니다.

십자가 죽음까지 감내하면서 우리를 구원하신 예수 그리스도를 본받아 성령 하나님의 감동과 인도로 복음을 전하시길 바랍니다. 성경 말씀에 나타난 복음으로만 세상과 소통하시기 바랍니다. 분명한 것은 이 세상이 아무리 변해도 변함없는 것은 우리의 하나님, 그리고 그분의 약속인 ‘복음’ 뿐이라는 사실을 반드시 기억하고 순종하는 저와 여러분들이 되시길 진심으로 축원합니다.

이제 말씀을 맺겠습니다.

복음을 소통하십시오. 하나님이 우리에게 주신 ‘기쁜 소식’을 세상 곳곳에 전해야 합니다. 그래서 믿지 않는 자들에게 구원의 감격을 주어야 합니다.

그러나 복음을 어떻게 전하고, 어떻게 세상과 소통하게 할 것인가는 오늘 여기 모인 우리들에게 주어진 과제입니다. 종교개혁자 칼빈은 “설교가 없는 세계는 구원이 없다”고 했습니다. 복음이 전파되는 1차적인 통로는 바로 강단에 있기 때문입니다. 결국, 복음을 어떻게 전할 것인가를 고민하고 기도하는 여러분이 한국교회를 다시 일으킬 수 있다는 사실을 기억하시기 바랍니다.

‘오직 성경, 오직 그리스도, 오직 믿음, 오직 은혜, 오직 하나님께 영광’이라는 개혁주의 5대 솔라를 붙잡고 ‘순전한 복음’만 소통하는 학자와 목회자, 신학도 여러분이 되시길 바랍니다. 신학자들의 마음속에 그리스도의 생명이 살아 숨쉴 때, 십자가 신앙으로 정결하고 겸손한 믿음으로 변화될 때, 복음이 온전히 소통될 수 있음을 다시 한 번 가슴 깊이 새기시길 바랍니다. 오늘 학술대회를 기점으로 강단이 회복되고 한국교회가 살아나고, 나아가 땅 끝까지 복음의 소통이 일어나는 놀라운 역사가 시작되길 예수님의 이름으로 축원합니다.

[주제발표]

**포스트모더니즘 시대에
복음을 어떻게 소통할 것인가?**

주제발표



Christian Grethlein 교수

(Dr. Theol./
독일 뮌스터대)

사회



김상구 교수

(백석대학교/
한국복음주의 실천신학회 회장)

포스트모던 시대에 복음을 어떻게 소통할 것인가?

크리스티안 그레트라인(독일 뮌스터대학교)

먼저 이곳 서울에서 발표할 수 있는 자리를 마련해 주신 영광스러운 초대에 감사드리고 싶습니다. 저는 개혁주의생명신학회가 한국에서 형성된 과정과 “생명의 말씀”에 계제한 중요한 기고 문들을 큰 관심을 갖고 살펴보았습니다.

이러한 신학적이고 영적인 각성 속에서 이곳에서 협력하고 있는 신학자들의 시선은 한국을 넘어 오늘날 전 세계를 위하여 필요한 것이 무엇인지에 대해 묻고 있었습니다. 그들은 그렇게 포스트모던과 다원주의의 도전에 응하고 있었으며, 교회 개혁을 위하여 중요한 기여를 하고 있었습니다.

개혁주의생명신학회는 ‘오직 공식’(Solus-Formeln)-“오직 성경”, “오직 그리스도”, “오직 믿음”, “오직 은혜”, 그리고 “오직 하나님께 영광을”-이라는 종교개혁자들의 5대표지로 개혁주의 신학의 입증되고 신뢰할만한 기본인식을 따르고 있었습니다. 예를 들어, 2011년 5월 21일 4차 학회 때 개혁주의생명신학 주창자이신 장중현 목사님의 “영원한 생수, 예수 그리스도”¹⁾는 바로 그리스도가 중심에 놓여 있는 설교가 어떠한 것임을 인상적으로 보여주었습니다. 그 분은 또한 성경의 근본적인 의미에 대해서 생각해 주는 “성경이 답이다”라는 강연에서 개혁주의생명신학이 실제로 추구하고 있는 7대 운동에 대해서도 주의를 환기시키고 계십니다. “신앙운동, 신학회복운동, 영성운동, 하나님나라운동, 기도운동, 성령운동, 그리고 나눔운동”이 바로 그것입니다.²⁾ 이러한 운동 각각에 대해서 생각하는 것이 유익하다는 그 분의 주장은 “하나님 나라 운동으로서의 개혁주의생명신학”에 대한 풀러 신학대학교의 조직신학자 윌리엄 더니스(William A. Dyrness)의 고무적인 생각들을 잘 보여주고 있습니다.³⁾

이렇게 견실하고 진지하며, 교회의 현장에 맞춰진 개혁주의생명신학회의 신학 작업과 관련하여 유사한 독일 개신교 신학의 노력에 대해 전할 수 있게 된 것이 저에게는 특별한 기쁨입니다. 독일에서도 교회와 교회 사역에서 나타나고 있는 간과할 수 없는 위기현상들은 특히 실천신학자들이 근본적으로 자신들의 사역의 근본에 대해 심사숙고하도록 했습니다. 그와 함께 “복음의 소통”이라는 개념은 다양한 관점에서 정말 유용한 것으로 입증되었습니다. 그 개념은 하나의 틀을 내 놓았는데, 그것은 한편으로는 “복음”으로써 직접 예수님의 행적과 운명에 연결되도록 하고, 다른 한편으로는 “소통”으로써 현재 포스트모던 문화와의 세분화된 관련성을 가능하게 합니다. 흥미로운 것은 “복음의 소통”이라는 문구는 오랫동안 인도네시아에서 선교사로 활동했던 네델란드인 헨드릭 크래머(Hendrik Kraemer)⁴⁾가 1956년에 처음 사용한 것이라는 사실입니다. 그러니까 그 문구는 에큐메니컬한 영역에서 온 것입니다. 독일 실천신학자 에른스트 랑에(Ernst Lange)는 미국에서의 교회 경험에 영향을 받아서, 이 문구를 받아들여 독일에 확산시켰습니다.⁵⁾ 21세기 초에 독일의 다양한 신학자들이 이 문구에 관심을 갖고 사유하였으며 시대에 맞는 예수 그리스도의 제자를 위한 하나의 새로운 지평을 신학과 교회에 열어놓게 되었습니다.⁶⁾

여러분에게 성경에 기초하고, 종교개혁적인 전통에서 있는 실천신학의 이러한 새로운 경향을

* 본 글은 그레트라인의 제자인 김은주 박사가 번역한 것이다.

- 1) Jong Hyun Chang, The Eternal Living Water, Jesus Christ, in: Life and Word 4 (2011), 11-24, 16.
- 2) Jong Hyun Chang, The Bible ist the Answer (2 Peter 1:20-21), in: Life and Word 7 (2013), 15-44, 23-27.
- 3) Life and World 4 (2011), 97-118에 발표된 것을 보라.
- 4) Hendrik Kraemer, Die Kommunikation des christlichen Glaubens, Zürich 1958(engl. London 1956).
- 5) Ernst Lange, Aus der „Bilanz 65“, in: Ders., Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. v. Rüdiger Schloz, München 1981, 63-160, 101-129.
- 6) 각각 논문단행본으로 제작되었다. Nobert Mette, Einführung in die katholische Praktische Theologie, Darmstadt 2005; Fritz Lienhard, La démarche de théologie pratique, Brüssel 2006; Christian Grethlein, Praktische Theologie, Berlin 2012.

소개하기 위하여 저는 서론에서 현재 포스트모던 문화를 특징짓고 있는 다원주의에 대해 짧게 분석할 것입니다.⁷⁾ 그 다음에는 “복음의 소통”이라는 문구에 대해 설명하기 전에 복음과 문화의 관계에 대해 해석학적으로 규정할 것입니다. 마지막으로 복음의 소통을 위하여 몇몇 방법론적인 통찰을 제시하려고 합니다.

1. 포스트모던의 기본표시로서 다원주의

다원화와 개인화⁸⁾가 현대 서구 사회의 기본표시라는 것은 사회학적으로 이견이 없습니다. 여기에는 다양한 원인들이 있습니다. 커뮤니케이션미디어들이 계속해서 분리 독립되고 있고, 개별적인 직업의 전문화가 증가하고 있으며, 조직들의 다양성이 증가하는 것 등입니다.⁹⁾

철학사를 한번 들여다보면, 하나와 여럿에 대한 질문을 다루는 논쟁에서와 같이 고대에 이미 다원주의를 통한 도전이 있었다는 것이 드러납니다. 그렇게 엘레아학파는 일원론(Monismus)을 주장하였고, 원자론자들은 그와는 반대로 존재하는 것의 다양성을 수용했습니다.¹⁰⁾ 그리고 또한 보다 후에 그에 상응하는 문제점들이 등장했습니다. 그렇다면 우리와 관련해서는, 신약성경이 세 부적인 부분에서 전혀 서로 상이한 네 개의 복음서들을 제시하고 있다는 것이 흥미를 끕니다. 그러므로 예수님의 사역과 운명에 대한 보도 또한 처음부터 다원주의의 양식 속에서 일어났던 것입니다. 거기에서 노련한 설교자는 이러한 다양성을 높이 평가할 줄 아는데, 왜냐하면 각각의 복음서들은 조금씩 다른 방식으로 오늘날의 사람들에게 예수님의 복음을 일깨울 수 있기 때문입니다.

하지만 다원주의-개념은 현대에 와서 윌리엄 제임스(William James)의 “다원론적 세계”(A pluralistic universe)(1909)로 인하여 주목을 받기 시작했습니다. 더 나아가 정치 이론이 국가에 대응하는 연합단체(Verbände)와 그 유사한 것들의 의미를 이해하기 위하여 다원주의 개념을 받아들였습니다.¹¹⁾

거기로부터 이 용어는 사회학으로 이동하였는데, 무엇보다 피터 버거(Peter L. Berger)의 성찰이 종교사회학과 신학에 받아들여졌을 때를 그 시점이라고 말할 수 있을 것입니다. 핵심적으로 그는 헬라이어 “하이레시스”(hairesis)의 문자적 의미를 재수용 하여 다음과 같이 표현하였습니다. “근대성은 선택 가능성을 몇 배로 늘렸고 동시에 운명이나 예정된 것으로 경험되는 것의 범위를 축소시켰다. 종교와 관련하여 본다면, 인간의 삶과 사교의 다른 영역에서 또한 당연히 그런 것처럼 이러한 것은 신앙표상과 관련하여 선택해야 하는 계기만이 아니라, 오히려 불가피성에 직면해 있다는 것을 의미한다. 이러한 사실은 현재 상황에서 이단사상의 요구를 확고히 하고 있다. 그렇게 이단사상은, 이전에는 사회적으로 고립되고 이상한 인간유형의 활동이었던데 비해, 현재는 훨씬 더 일반적인 조건이 되었다. 이단사상은 실제로 보편적이 되었다.”¹²⁾

이러한 일반화 과정 속에서 다원화는 다양한 영역에서의 종교 실제(활동) 역시 규정하고 있습니다.

- 교회 내에서의 다원화
- 기독교 신앙의 조직 내에서의 다원화
- 지금 일상적인 공동생활의 영역에서의 종교의 다원화
- 세계관의 다원화¹³⁾

7) 예배학적인 연관성 속에서 저는 다음 문단에 오는 고찰을 2014년 9월 뮌스터/독일에서 있었던 가톨릭 예배학자들의 사역팀(AKL)의 연회와 빈/뮌스터에서 2008년 9월 13번 째 유럽 회의에 있었던 저의 발표에서 좀 더 상세하게 설명 했습니다(Christian Grethlein, Wahrheitskommunikation im pluralistischen Kontext, in: Friedrich Schweitzer, Hg., Kommunikation über Grenzen [VWGTh 33], Gütersloh 2009, 150-165).

8) N. Luhmann, Individuum, Individualität, Individualismus, in: Ders., Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. III, Frankfurt 1989, 149-258.

9) F.-X. Kaufmann, Religion und Modernität, Tübingen 1989, 22.

10) Hans Jörg Sandkühler, Pluralismus, in: Ders. (Hg.), Enzyklopädie Philosophie Bd. 2, Hamburg 1999.

11) 처음으로 Harold Laski, Studies in the Problem of Sovereignty, New Haven 1917.

12) Peter Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt 1980 (am. 1979), 43f.

우리나라에서는 수백 년이 넘게 교회 당국에서 유아세례를 베풀도록 사람들에게 강요해왔는데, 다원주의를 통하여 얻게 되는 것을 저는 자유라고 생각합니다. 그것은 -마울이 예를 들어 갈라디아서 5장 13절에서 설명하고 있는 것처럼- 복음의 근본 관심사에 상응하는 것입니다.

말하자면 그렇게 다원화된 컨텍스트 속에서, 지금 복음의 소통이 일어나고 있는 것입니다. 물론 이러한 것을 비판적으로 심사숙고하는 것은 중요합니다. 그래서 저는 아래에서 복음과 교회의 관계에 대한 질문에 대해서 원칙적으로 깊이 생각해 보려고 합니다. 구체적으로 독일의 교회구조와 관련해서는 석인덕 박사가 이에 대한 탁월한 연구를 내놓았습니다.¹⁴⁾

2. 복음과 문화

기독교가 시작될 때부터 그 당시의 문화와의 관련성에 대한 질문이 있어왔습니다. 기독교역사는 그에 대한 반대에서부터 완전한 순응에 이르기까지 완전히 다양하게 규정되어 집니다.

그와 함께 주어진 예배학 분야에서의 실천적 과제는 아주 분명합니다. 김상구 교수는 그것과 관련한 자신의 예배학 박사학위 논문에서 여기에서 고려되어야 할 다양한 관점들을 설득력 있게 밝히고 있습니다.¹⁵⁾ 김은주 박사 또한 어린이 예배를 예시로 한 중요한 비교 연구에서 이러한 것을 인상적으로 수행했습니다.¹⁶⁾

그래서 저의 생각으로는 이러한 분야에서 적절한 관계설정의 생산적인 해석학적 모델이 발전하게 되었다는 것은 놀랄만한 일이 아닙니다.

구체적으로 1996년 1월 나이로비(Nairobi Kenia 케냐)에서 개최된 제3회 국제 협의 “예배와 문화”가 진행되는 가운데, 세계연합 루터연구단체(Studiengruppe des Lutherischen Weltbundes)는 하나의 문서를 만들었습니다. 그것은 일반적으로 문맥화 (Kontextualisierung)에 대한 실천신학적 해석을 위하여 의미가 있는 문서입니다. 이 문서는 기독교 예배와 문화¹⁷⁾ 사이의 역동적인 상호작용에 주목하고 있습니다(문서를 보시오).

- 기독교 예배는 “문화포괄적(kulturübergreifend)”입니다(위의 인용한 곳 30이하, “transcultural”). 그래서 세례와 성만찬, 주일예배, 그리고 성경봉독이라든가, 신앙고백, 주기도문과 같은 예배학적인 요소처럼 일정한 순서들은 기독교 교회 어디에서나 나타납니다.

- 동시에 모든 예배는 “문맥상”에 놓여 있습니다(위의 인용, 31-33, “contextual”). 당대의 문화는 축제를 특징짓게 되는데, 거기에서 두 개의 양식이 구분됩니다. “역동적인 평등가치”(dynamische Äquivalenz)는 다음과 같은 사실에 주목하는데, 예배학의 특정한 구성요소는 지역 문화의 요소들을 통하여 새롭게 표현된다는 것입니다(위의 인용, 31). 그와는 반대로 “창조적인 동화의 방식”은 지역 문화 개개의 요소들을 부가적으로 첨가합니다(위의 인용 32이하). 이러한 것은 사람들에게 좀 더 쉽게 일상과 연결되어 이해하는 것을 가능하게 합니다.

- 계속해서 “반문화적” 혹은 “문화비관적”(“counter-cultural”) 차원을 주목할 수 있습니다(위의 인용, 33). 여기에서 기독교 축제는 문화와는 대립적인 입장에 서게 되는데, 문화가 복음에 위배되는 한에서 그러합니다.

구체적으로 이 문서는 “포괄적인 인간성을 희생함으로써 나 또는 지역 단체를 예찬 하거나 또는 부의 획득에 중심적인 자리를 내어주고 거기에서 지구와 가난한 사람들에 대한 배려를 고려하지 않는 문화 형태들의 변형”을 언급하고 있습니다.”(위의 인용)

13) 이러한 체계화는 Friedrich Schweitzer, Religionspädagogik, Gütersloh 2006, 54f를 따르고 있다.

14) In-Deok Seok, Ansätze des Gemeindeaufbaus in Deutschland. Eine praktisch-theologische Rekonstruktion, Berlin 2010.

15) Sang-Koo Kim, Die Predigt als Bestandteil des Gottesdienstes. Überlegungen zur liturgischen Gestaltung des Gottesdienstes in Korea, angeregt durch P. Brunners und E. Langes Konzept, Münster 2000.

16) Eun-Ju Kim, Kindergottesdienst in der Krise, Norderstedt 2011.

17) 진술에는 문화에 대한 개념이 규정되어 있지 않다. 오히려 구체적인 맥락(Kontexte)이 관심의 초점이다.

- 마지막으로 “문화적인 상호작용”(위의 인용 33이하, “cross-cultural”)이 있습니다. 여기에서는 문화 상호간의 영향에 관하여 말하는 것입니다. 특히 다문화적으로 구성된 공동체와 교회에서 이것은 중요한 것입니다.

주일 예배 분석을 참작하여 파악하게 된 네 개의 시금석은 어렵지 않게 복음의 소통 모든 분야에 전가될 수 있습니다.¹⁸⁾ 이 네 개의 시금석은 세분화된 방식으로 복음과 각 문화와의 커뮤니케이션의 연관성과 관련하여 고려될 수 있는 기본관점에 주의를 기울이게 합니다.

문화포괄적인 차원은 바울의 지체-은유의 정신에 들어있는 기독교의 일치의 의미를 수호합니다. 그에 비하여 문맥화에 대한 설명은 구체적인 문화적 틀에서 계속해서 복음의 소통이 이루어지고 분리 독립된다는 것을 강조합니다. 사람들은 적절히 적응할 때에만 거기에 참여할 수 있는 가능성을 얻게 됩니다. 물론 이러한 것이 기존에 대한 단순한 긍정이 되도록 해서 안 될 것입니다. 이러한 것은 문화비판적 차원의 진지함을 침해합니다. 마지막으로 문화적 상호작용에 대한 설명은 오늘날 생활환경의 세계화에 직면하여 큰 시사성을 획득해 가고 있는 과정에 주목하도록 합니다.

근본적으로 복음의 소통은 모든 네 개의 차원들을 포괄하지만, 각각 전적으로 다양한 특징과 정체성 속에서 그러합니다. 예를 들어, 문화 비판이 지배적이라면 복음의 성육신적 차원이 충분히 고려되고 있는지, 그렇지 않은지 비판적으로 물어보아야 합니다. 그와는 반대로 현재 문화와 동일시하는 것이 지배적인 것으로 비친다면, 복음의 비판적인 차원이 충분히 고려되고 있는지 검토해야 합니다.

3. 복음의 소통 형태

“복음의 소통”¹⁹⁾이라는 용어는 현재 경험 학문에서 지배적으로 논의되고 있는 개념에서 나온 “소통”과 기독교 신앙의 중심으로 인도하는 용어 “복음”으로 이루어져 있습니다. 좀 더 상세하게 분석해보면, “소통” 또한 예수님의 사역과 운명을 보다 정확하게 이해하는데 도움을 준다는 것도 보여줍니다. 그러므로 아주 간략하게 소통에 대한 개념을 설명할 필요가 있습니다.

“소통”은 현재 사회학과 문화학의 중심 담론입니다.²⁰⁾ 그 중에서도 일반적으로 승인된 전통들과 규범적인 요소들이 역행하도록 하는 것이다. “소통”을 통하여 연관성을 만들어내고, 어느 정도 안정을 유지하고자 하는 주체적이고 사회적인 필요는 간과할 수 없는 것입니다. 이러한 필요는 다음과 같은 배경 하에서 이해될 수 있습니다. 부의 차이에 근거한 다양한 사회적 차이(Unterschiedsreichtum, 분리), 다양한 입장(Pluralisierung, 복수화), 그리고 오랫동안 견고한 사회 기관으로부터의 개개인의 분리(Individualisierung, 개인화)는 전달과 합병에 대한 새로운 규칙을 요구하고 있습니다.”²¹⁾

그 사이에 다양한 분야에서 소통에 대한 각기 다른 이해를 가능하게 하는 다양한 공헌이 이루어지고 있습니다, 그 중에서도,

- 심리학적으로 프리데만 쉘츠 폰 툰스(Friedemann Schulz v. Thun)는 소위 소통의 정형(Kommunikationsquadrat)이라고 하는 상담사역에서 여러 번 입증된 모델을 소통의 복합성으로 제시하고 있습니다.²²⁾ 모든 소통은 그래서 네 개의 차원을 포함하고 있습니다. 내용, 자기이해(내

18) 여기에서 얻게 된 시금석은 2년 후 시카고(Chicago)에서 세례와 삶의 과도기 때의 예전에서 사용되었다: Chicago Statement on Worship and Culture: Baptism and Rites of Life Passage, abgedruckt in: Anita Stauffer (Hg.), Baptism, Rites of Passage, and Culture, Geneva 1998, 13-24.

19) 이어지는 고찰은 Christian Grethlein, Praktische Theologie, Berlin 2012, 137-326에 상세하게 설명되어 있다.

20) 이 문단은 다음 저서에 나와 있는 논점을 따르고 있다. Christian Grethlein, Praktische Theologie als Theorie der Kommunikation des Evangeliums in der Gegenwart - ein Prospekt, in: ThLZ 137 (2012), 623-640.

21) Manfred Faßler, Was ist Kommunikation?, München ²2003, 27.

22) Friedemann Schulz v. Thun, Miteinander reden, Bd. 1, Reinbek 1981.

-소식), 소통하는 사람들의 관계, 호소. 이러한 네 개의 규칙은 양측의 대화파트너에게 모두 유효합니다.

- 기호학적으로 그 중에서 소통을 특징짓는 코드들이 강조됩니다.²³⁾ 거기에 더하여 빌프리트 엔게만(Wilfried Engemann)은 -정보통신기술적인 노력에 반하여- 혁신을 가능하게 하는 소통에서 방해의 의미를 지적하고 있습니다.²⁴⁾

- 사회언어학적으로 단순한 코드와 세련된 코드²⁵⁾ 사이의 구분은 소통을 위한 사회 계층(환경형성 혹은 삶의 스타일 형성이라는 새로운 용어 속에서)의 의미에 주목하게 합니다.

- 구조 이론적으로 고유한 시스템의 하나로서 소통의 분석은 “사실 같지 않은 것”에서의 이해를 가능하게 합니다.²⁶⁾ 왜냐하면 개개의 소통자들을 이끄는 의도, 목표, 의미와 정신은 실제로 숨겨져 있기 때문입니다.

- 행동 이론적으로 하버마스(Jürgen Habermas)는 소통 행동의 특별함을 -도구적이고 전략적인 행동에 비하여- 그것의 근본적인 결과의 개방성으로 규정하고 있습니다.²⁷⁾ 대화 파트너 양측은 자유로운 의견 교환과 새로운 시각을 얻는 것에 관심을 갖게 됩니다.

- 그에 반하여 푸코(Michel Foucault)와 같은 후기구조주의자들은 거기에서 주도적인 대칭적 소통의 전제에 대하여 비판적으로 주목하고 있습니다. 거기에는 소통이 힘을 형성한다는 것을 간파하는 위험이 있습니다.²⁸⁾

- 마지막으로 미디어기술 혁신의 과정에서 새로운 소통 형태들이 형성되고 있는데, 그것들은 이미 분명하게 젊은 사람들(“디지털 네이티브”)의 행동을 특징짓고 있습니다. 그러나 그에 대한 앞으로의 발전과 결과들은 아직 전혀 예측할 수 없습니다.²⁹⁾

그러므로 소통은 존재설정과 가치설정에 대한 질문에서 적어도 두 사람이 참여하는 역동적이며, 근본적으로 결과에 대하여 개방적인 사건입니다. 이러한 이해 과정들은 방해에 아주 취약합니다. 그러나 이러한 것은 단지 문제이기만 한 것이 아니라 오히려 기회이기도 합니다. 왜냐하면 그것을 통하여 커뮤니케이션에서 소통하는 사람들에게 그 전에는 가지지 못했던 새로운 견해들이 생겨나기 때문입니다.³⁰⁾

조직신학적으로 훈련된 신학자에게 이러한 소통이론적인 견해들은 생소한 것이 아닙니다. 그들은 개혁주의생명신학회에서 만족스러운 방식으로 세심하게 다루어지고 있는 성령의 가르침으로부터 생겨나는 그것의 결과를 알고 있을 것입니다. 왜냐하면 신학적으로 믿음을 소유할 수 없다는 것을 아는 것은 다른 사람들을 무조건적으로 신앙으로 인도하거나 또는 강요하려고 하는 모든 노력에 반하는 것이기 때문입니다.

이러한 견해들이 처음부터 전적으로 “복음의 소통”을 위하여 유효하다는 “복음”이라는 개념을 살펴보면 드러납니다.

신약성경에서 이미, 무엇보다 바울에게서 그리고 공관복음서에서, “복음”은 논쟁을 묘사하고 있는데, 그것은 예수님에 대하여 그리고 그분의 죽음과 연결해서 의사소통하는 것과 관련되어 있습니다. 그와 함께 한편으로 “복음”에서 황제-숭배의 영역에서 나온 개념이 중요하다는 것은 흥

23) Karl-Heinrich Bieritz, Liturgik, Berlin 2004, 44-46에 나와 있는 개관을 보시오.

24) Wilfried Engemann, Kommunikation der Teilhabe. Die Herausforderung der Informationsmaschinen, in: Ders., Personen, Zeichen und das Evangelium. Argumentationsmuster der Praktischen Theologie (APrTh 23), Leipzig 2003, 155-169, 166.

25) Basil Bernstein, Studien zur sprachlichen Sozialisation, Düsseldorf 1972.

26) Nikolas Luhmann, Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation, in: Ders., Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation, Opladen 1981, 25-34.

27) Jürgen Habermas, Theorie der Kommunikation des Handelns, Bd. 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt 1981, 385.

28) Michel Foucault, Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt ¹⁰2007, 10f.

29) 예를 들어, Gerhard Franz, Digital Natives und Digital Immigrants: Social Media als Treffpunkt von zwei Generationen, in: Media Perspektiven 2010, 399-409를 보시오.

30) 유사한 견해로, 다음에 오는 “Ereignisermeneutik”에 대한 고찰에 대해서는 Ingolf Dalferth, Radikale Theologie (ThLZ. F 23), Leipzig 2010, 51-58과 비교하십시오.

미룹습니다. 그래서 이러한 개념을 기독교에서 수용하는 것은 근본적이고 지배비판적인 정치적 설정을 포함하고 있습니다. 다른 한편으로 이 개념은 유대적인 전통에서 있는데, 칠십인 역에서는 히브리어 “비사르”(“bisar”)(Pi.)로 번역됩니다. 그것은 특히 이사야(Dtjes)에게서 나타나고(사 40:9, 41:27, 52:7) 그의 시온신학의 총괄영역에 속해있는 것입니다. 그러니까 “복음”은 두 개의 전혀 다른 전통을 수용하고 있고, 그러므로 그것은 독자적으로 배타적인 기독교 용어가 아닙니다. 분명하게 이 용어는 정치적인 차원이 사정에 따라서는 제의적인 것을 압도하고 있습니다.

문헌학상으로 주목할 만한 것은 “복음”(euangelion)에 해당하는 동사가 신약에서는 대체로 중간태의 성(Genus)에서 나온다는 것입니다(“euangelizesthai”). 이 동사는 그와 함께 역학적인 발신-모델과 수신-모델을 뛰어 넘는 역동성을 지니고 있습니다. 복음은 그래서 구체적인 소통 가운데 일어나는 성령에 의해 주어지는 하나의 통찰입니다.

“복음”에 대한 기독교 이해의 중심에는 도래하는 하나님통치에 대한 예수님의 기쁜 소식이 놓여 있습니다. 개혁주의생명신학을 위한 진술의 네 번째 테제에서 이러한 것이 잘 강조되고 있습니다. 신약성서학자 베커(Jürgen Becker)는 복음의 소통의 특징을 세 개의 다양한 화법에서 설득력 있게 부각시켰는데, 그 가운데 “하나님 나라가 가까이 있음”이 전달되고 있으며,³¹⁾ 소통이론적으로도 흥미 있는 실천신학과 잘 연계할 수 있습니다. 그래서 예수님은 하나님의 통치를 세 개의 관점에서 경험할 수 있도록 하고 있습니다.

- 예수님은 말로 소통하셨습니다. 거기에서 비유와 은유에 대한 이야기가 중심을 이루고 있습니다. 내용적으로 여기에서 사용되었던 비유들은 청중들에게 다양한 의미와 함께 그들의 고유한 삶과 연결시킬 수 있는 가능성을 열어주었습니다. 종종 모티브로 식사 시간과 사람들을 돕는 일이 일어났습니다.

- 예수님의 사역에서 식사 공동체는 중요한 역할을 했습니다.³²⁾ 거기에서 그들의 근본적인 개방성이 눈에 띕니다. 그 외 제의적이고 도덕적인 이유로 해서 제외되었던 사람들에게조차도 그랬습니다.

- 예수님은 치유사역으로 큰 효과를 얻었습니다. 예수님의 치유는 “비유 이야기와 예수님의 식사와 나란히 구원전환 이래 도래하는 하나님통치를 위한 세 번째 경험 영역입니다.”³³⁾

예수님의 사역에서 특별한 것은 그 가운데 이러한 세 가지의 소통 화법의 서로 엮임입니다. 그래서 도래하는 하나님 통치에 대한 예수님의 기쁜 소식, 그러니까 복음은 사람들에게 다가가기 위해서 서로 연관되어 있는 다양한 소통을 필요로 했습니다. 관습적인 종교개념, 소홀해지기 쉽고 또 회미해진 교회에 대한 봉사적 차원조차도 예수님에게는 충분하지 않았습다.

이러한 세 개의 소통 화법이 다양한 소통 형태에서 구체화되어서 기독교 역사를 통하여 오늘날까지 동일시될 수 있다는 것은 흥미롭습니다. 이미 성경적 개념인 선포(Martyria)와 예배(Leiturgia), 디아코니아(Diakonia)는 물론 20세기에야 처음으로 강력적으로 통합되기는 했지만, 그러한 것을 가리키고 있습니다.³⁴⁾

복음에 대한 두 개의 확정은 -언급했던 세 개의 소통 화법과 예수님과의 관련성을 통하여- 두 개의 의미론에서 그것이 표현됩니다. “복음”은 한편으로 면대면 소통(face-to-face-Kommunikation)이라는 것을 표현하고 있습니다. 신앙에 대한 대화에서나, 목회적인 상담에서나 혹은 함께 예배를 드릴 때 그렇습니다. 다른 한편으로 역사적인 원천사건에 대한 관련성을 유지하고 있는 문학 장르인 “복음”은 구체적으로 가령 마태복음 등등으로 불립니다. 미디어 이론적으로 표현해서, 복음은 -공간적인 거리를 연결하는- “전달매체”(Übertragungsmedium)로서의 역할과 -시간적 거리를 전달하는- “저장매체”(Speichermedium)로서의 역할을 하고 있습니다.³⁵⁾ 이 두 가지는 복음의 소통을 위하여 포기할 수 없는 것입니다. “전달”에 배타적으로 집중할 때 예수님의 사역과 운명을 통하여 주어진 본래적 자극과의 연관성을 잃어버릴 위험에 처하게 됩니다. “저장매체”, 그러니까 성경에 제한되는 것은 현재와

31) Jürgen Becker, Jesus von Nazaret, Berlin 1996, 176 (materialiter ausgeführt in 176-233)

32) Becker, Jesus von Nazaret, 201, 텍스트의 개관을 보시오.

33) Becker, Jesus von Nazaret, 220.

34) Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Martyria - Leiturgia - Diakonia, in: Ders. Die Zukunft des Gottesdienstes. Von der Notwendigkeit lebendiger Liturgie, Stuttgart 1990, 39-53.

35) Jochen Hörisch, Der Sinn und die Sinne, Frankfurt 2001, 71.

관련성이 없는 박물관화(Musealisierung)라는 결과를 낳게 합니다.

흥미롭게도 코란에서도 열두 군데에서 “복음”에 대한 아랍어 번역이 말하고 있는 것처럼, “Indschil”에 대한 긍정적인 설명이 나타나고 있습니다.³⁶⁾ 그와 함께 주어진 기독교인과 모슬렘인 사이에 복음의 소통이라는 과제는 신학적으로 전혀 고려되고 있지 않지만,³⁷⁾ 인터넷-공개토론의 장에서 활발하게 이루어지고 있습니다.

4. 복음의 소통 방법

복음의 소통은 실제적이길 원합니다. 교육학적으로 말한다면 이것은 *방법론*에 관한 것이 될 것입니다. 왜냐하면 한편으로 소통은 방법론적으로 재구성될 수 있는 전달과 이해하고자 하는 노력의 과정이기 때문입니다. 다른 한편으로 복음의 소통은 세대의 연속선상에서 단지 배움의 과정이라는 조건 하에서만 계속되어집니다. 소통의 개념은 개방된 결과의 전달과정과 이해과정과 밀접하게 연관되어 있는데, 이것은 확정된 것을 단순히 전달하거나 전수하는 것이 아님을 보여주고 있습니다.

그러니까 근본적으로 복음은 소통의 모든 형태 속에서 일어날 수 있다는 것이 유효하게 됩니다. 이러한 것이 이해를 목표로 하고 억압이나 착취를 통하여 변형되지 않는 한 말입니다. 그래서 기독교 역사의 흐름 속에서 몇 개의 소통 형태들은 하나님의 조건 없으신 사랑을 발견하거나, 그 사랑을 확인하기 위해서 특히 적합한 것으로 뚜렷이 드러났습니다. 하지만 근본적으로 소통은 끊임없이 구체적인 관계성속에서 이루어지고 이러한 것은 이해의 과정을 특색 짓는 다는 것이 고려되어야만 합니다.

기독교 역사적으로 복음의 소통을 재구성할 때 다음과 같은 것이 눈에 띕니다. *시간과 장소를 형성하는 방식*은 중요한 소통 공간을 열어준다는 것입니다. 교회력과 교회건물은 제가 다음에 계속해서 그것에 대해 관심을 보이지 않을 수 없을 만큼, 이러한 것을 분명하게 증명합니다.

이러한 배경에서 이미 언급했던 복음의 소통의 화법 안에서 소통의 구체적인 방법을 강조하려고 한다면, 하나님과의 관계(Kontakt)에 대한 세 개의 화법 구분이 나타납니다. *가르치는 것과 배우는 화법에서는 하나님에 대한 소통이 그 중심에 있게 되고, 공동체적인 축제 가운데에는 하나님의 소통이 있으며, 하나님으로부터 오는 능력은 삶을 도우려 할 때 필요합니다.* 그러나 거기에서는 단지 개별적인 소통의 중점에 대해 말하는 것이지, 그것들이 분명하게 구분되어진다는 것은 아닙니다. 어떠한 경우든지 거기에서 중요한 것은 내용적인 것입니다. 하나님은 복음의 소통 가운데서 추상적으로 “하나님 개념” 이라든가 혹은 “하나님 경험”으로서가 아니라, 오히려 구체적으로 사물, 목표 그리고 소통의 출발로서 이해됩니다.

이러한 화법들에 각각 다양하고 구체적인 소통의 형태들이 귀속되어질 수 있습니다. 필요한 본보기를 선택할 때 저는 다음과 같은 것을 중점에 둡니다.

- 기초성, 이것은 특히 계속해서 이어지는 소통 형태들이 보여주고 있는 것입니다.
- 기독교 역사, 무엇보다 개신교 교회에서 기독교 역사 내에서의 의미입니다.

기독교 역사적인 조망은 미디어의 변화에도 불구하고 놀랄만하게 지속되고 있습니다. 물론 개별적인 소통 형태 내에서는 변형들과 연결되어 있지만 말입니다.

소통 형태의 *인류학적이고 문화역사적인 토대*를 고려한다면, 이러한 것은 놀랄만한 것이 아닙니다. 이러한 형태들은 또한 대부분 다른 존재설정과 가치설정 속에 있거나 혹은 여기에 해당하는 것을 지니고 있습니다. 그렇게 그것들은 비교하는 실천신학을 위하여 넓은 장을 열어줍니다.

36) Sure, 3,2.43.58; 5,50f.79.110; 9,112:19,31:35,23:48,19:57,27.

37) 물론 -아직 보다 상세하게 설명된 것은 아니지만- Mouhanad Khorchide에 있는 설명을 보시오, Scharia-der missverstandene Gott. Der weg zu einer modernen islamischen Ethik, Freiburg 2013, 63: “특별히 모슬렘과 기독교인들은 코란과 성경을 자신들의 고유한 경전으로 본다. 코란과 성경은 결코 서로를 배제하는 것이 아니라, 보완하는 것이다.” 만약 여기에서 “성경”이 “복음”으로 대체된다면, 코란과의 문헌학적인 관련성 또한 수호되는 것이다.

복음의 소통의 기초적인 형태를 체계화하기 위한 저의 제안은 다음과 같습니다:

	하나님에 대한 소통	하나님과 함께 하는 소통	하나님으로부터의 소통
기초적인 소통 형태들	이야기 (신앙고백; 그림; 책; 영화; 소셜매체)	기도 (무언의 관조, 명상)	축복 (기쁨바름; 일어서거나 무릎 꿇기; 저주하는 것)
전문적으로 세련된 소통 형태들	서로 이야기하기 (함께 침묵하기; 공부하기; 소셜매체)	찬양하기 (악기연주; 춤)	듣는 것 (회개하기; 참회하기; 상담하기)
교회에서 세련된 소통 형태들	설교하기 (“십자가심문사건”, 대화식 설교)	성만찬축제(금식)	세례 (축귀; abrenuntiation diaboli)

방법에 대한 구체적인 순서는 객관적인 순서를 의미하는 것은 아닙니다.

하지만 이야기, 기도, 축복은 특별히 기초적인 방법에서 복음의 소통을 위한 하나의 접근을 열어줍니다. 그것들은 그래서 기독교 교육과 학습을 위한 기초를 의미하는 것이기도 합니다. 다원화 사회의 조건 하에서 이러한 가르침과 배움이 한편으로는 분명하게 하나님을 향하고 있지만, 다른 한편으로 각각 개인적인 전기(Biographie)와의 관련성을 위한 여지를 제공하는 것은 중요합니다. 조용선 박사는 이러한 것을 위하여 입교교육을 위한 흥미 있는 제안을 내놓았습니다.³⁸⁾ 세 개의 이러한 기초적인 소통 형태들의 기저에 서로 이야기 하고, 노래하고, 치유하는 것이 놓여있습니다. 이러한 방법들에서 흥미 있는 것은, 여기에서 기독교는 교회 외의 넓은 영역에 뻗어있다는 것입니다. 학교와 교육기관, 또는 의료기관과 건강관련기관을 위해서도 한국에서 기독교의 의미는 명약관화합니다. 강문규 박사는 이러한 것을 한국 장로교와 감리교 학교들을 참작하여 인상 깊게 표현하였습니다.³⁹⁾

이러한 방법들은 결국 개신교를 위한 특징적인 소통 형태들로서 설교, 성만찬, 세례에서 신학적 정련화가 계속되어집니다. 이러한 것들은 동시에 그 전에 명명되던 소통 형태들을 포함하고 있고, 서로 밀접하게 연관되어 있습니다.

이러한 귀속은 강제적인 체계화가 아니라, 역동적인 삶의 실행 가운데에서 경험하고, 그와 함께 계속적으로 개인적인 소통을 체계적으로 묘사하려고 하는 하나의 시도입니다. 이미 개별적인 소통 형태들이 서로 바뀌고 있다는 사실은 엄격한 체계화에 대립되고 있습니다. 다시 말해서, 엄격한 시스템에 관한 것이 아니라, 기독교 교육과 학습, 실제 신뢰할만한 교회의 행동들에 관한 것입니다.

객관적으로 의미 있는 것은 모든 복음의 소통에 내재해 있는 *함유(Inklusion)*입니다. 복음의 소통은 근본적으로 대칭적이고 중단 없이 모든 사람에게 열려 있습니다. 그래서 저는 한국에서도 교단들의 분열에 대항하고, 그리스도인들의 하나 됨을 위하여 노력하는 신학적 능력이 있다는 것이 참으로 기쁩니다. 우미리 박사는 이것과 관련하여 다양한 교단들을 아우르는 뒤셀도르프에 있는 한국 교회에 대한 흥미로운 연구를 내놓았습니다.⁴⁰⁾

마지막으로 제시된 모델은 교회의 강점과 약점에서 교회 사역을 -그리고 나서 개별적인 행동 영역에서도- 점검하는데 기여할 수 있습니다.

초록

포스트모던의 실제 특징은 다원주의이다. 그와 함께 다양성에 주목하게 되는데, 이것은 처음부터 기독교에게 낯선 것이 아니다. 이미 네 개의 복음서들이 예수님의 사역과 운명에 대한 다원적

38) Yongsun Cho, Konfirmandenarbeit im Vergleich. Eine komparative Studie zur Konfirmandenarbeit in der evangelischen Kirche in Deutschland und der presbyterianischen Kirche in Korea, Münster 2004.

39) Moon-Kyn Kang, Die Geschichte der evangelischen Schulen in Korea. Presbyterianische und methodistische Entwicklungen im historisch-kulturellen Kontext, Münster 2004.

40) Mi Lee Woo, Koreanische Gemeinden in Deutschland. Praktisch-theologische Studien zu Problemen und Chancen, Münster 2014(im Erscheinen).

인 시각을 대변하고 있다.

마찬가지로 기독교가 시작된 이래 복음과 문화 사이의 관계를 규정하는 과제가 계속되어 왔다. 거기에서 예배학적으로 네 가지 세분화가 유지되고 있다. 그래서 복음은 계속적으로 문화를 뛰어넘는 차원, 문맥상의 차원, 반문화적인 (혹은 문화비판적) 차원, 그리고 문화 상호작용적인 차원을 가지고 있다.

예수님의 사역을 소통 이론적으로 분석하면 복음의 소통에 대한 세 개의 기초형태에 이르게 된다. 가르치고 배우는 것, 공동체적인 축제, 생명을 돕는 것이다. 이것들은 분리할 수 없게 서로 연결되어 있다.

현재 복음의 소통은 그렇게 문화 해석적이고 소통 이론적으로 규정될 수 있다. 내용적으로는 거기에서 나사렛 예수의 사역과 운명과의 관련성을 유지하는 것이 중요하다. 왜냐하면 이러한 것이 복음의 소통을 위한 근본적 자극이기 때문이다.

Wie können wir das Evangelium in der Postmoderne kommunizieren?

Prof. Dr. Christian Grethlein
Evangelisch-Theologische Fakultät
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
grethle@uni-muenster.de

Zuerst möchte ich mich für die ehrenvolle Einladung bedanken, hier in Seoul vorzutragen zu dürfen. Mit großem Interesse habe ich verfolgt, wie sich die Society for Reformed Life Theology in Ihrem Land gebildet hat und in ihrer Zeitschrift „Life and Word“ wichtige Beiträge präsentiert. In diesem theologischen und spirituellen Aufbruch richten die hier zusammenarbeitenden Theologen ihren Blick über Korea hinaus und fragen nach dem für die ganze heutige Welt Notwendigen. Sie stellen sich so den Herausforderungen der Postmoderne und ihres Pluralismus und leisten einen wichtigen Beitrag zur Reform der Kirche.

Dabei folgt die Society for Reformed Life Theology mit den fünf reformatorischen „Solus“-Formeln – „sola scriptura“, „solus Christus“, „sola fide“, „sola gratia“ und „soli Deo gloria“ – bewährten und verlässlichen Grundeinsichten evangelischer Theologie. Eindrücklich zeigt dies z.B. die Christus ins Zentrum stellende Predigt „The Eternal Living Water, Jesus Christ“ ihres Gründers Jong Hyun Chang im Rahmen der 4. Konferenz der Society am 21. Mai 2011.¹⁾

Beim Nachdenken über die grundlegende Bedeutung der Bibel weist er in seinem Vortrag „The Bible ist the Answer“ auf sieben Bewegungen hin, die die Reformed Life Theology praktisch stimulieren: „faith movement, theological restoration movement, spiritual life movement, the Kingdom of God movement, prayer movement, the Holy Spirit movement and sharing movement“.²⁾

Dass es sich lohnt, jeder dieser Bewegungen einzeln nachzudenken, zeigen z.B. die anregenden Überlegungen des Systematischen Theologen am Fuller Theological Seminary William A. Dyrness zu „Reformed Life Theology as a Kingdom Movement“.³⁾

Angesichts dieser soliden und ernsthaften, auf die Praxis der Kirche gerichteten theologischen Arbeit ist es mir eine besondere Freude heute von ähnlichen Bestrebungen in der deutschen Evangelischen Theologie berichten zu können. Auch hier haben unübersehbare Krisenerscheinungen in den Kirchen und ihrer Praxis dazu geführt, dass nicht zuletzt Praktische Theologen grundsätzlich über das Fundament ihrer Arbeit nachdenken. Dabei hat sich – von unterschiedlichen Perspektiven aus – der Begriff der „Kommunikation des Evangeliums“ als sehr nützlich erwiesen. Er stellt einen Rahmen zur Verfügung, der zum einen mit „Evangelium“ direkt an Jesu Wirken und Geschick anschließen lässt, zum anderen mit „Kommunikation“ einen differenzierten Bezug auf die gegenwärtige postmoderne Kultur ermöglicht. Dabei ist es interessant, dass die Wendung „Kommunikation des Evangeliums“ wohl zuerst 1956 von dem Niederländer Hendrik Kraemer verwendet wurde,⁴⁾ der lange Jahre in Indonesien als Missionar

1) Jong Hyun Chang, The Eternal Living Water, Jesus Christ, in: Life and Word 4 (2011), 11-24, 16.

2) Jong Hyun Chang, The Bible ist the Answer (2 Peter 1:20-21), in: Life and Word 7 (2013), 15-44, 23-27.

3) Veröffentlicht in: Life and World 4 (2011), 97-118.

tätig war. Sie stammt also aus dem Bereich der Ökumene. Der deutsche Praktische Theologe Ernst Lange, geprägt von Erfahrungen in Kirchen in den USA, nahm sie auf und verbreitete sie in Deutschland.⁵⁾

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts griffen verschiedene Theologen in Deutschland diese Wendung auf und eröffneten so der Theologie und den Kirchen einen neuen Horizont für eine zeitgemäße Nachfolge Jesu Christi.⁶⁾

Um Ihnen diesen Neuanfang einer biblisch begründeten und in der reformatorischen Tradition stehenden Praktischen Theologie vorzustellen, will ich einleitend den die gegenwärtige postmoderne Kultur prägenden Pluralismus kurz analysieren.⁷⁾

Es folgt eine hermeneutische Bestimmung des Verhältnisses von Evangelium und Kultur, bevor die Wendung „Kommunikation des Evangeliums“ erläutert wird. Abschließend weise ich auf einige methodische Einsichten zur Kommunikation des Evangeliums hin.

1. Pluralismus als Grundsignatur der Postmoderne

Es ist sozialwissenschaftlich unstrittig, dass Pluralisierung und Individualisierung⁸⁾ Grundsignatur der modernen westlich geprägten Gesellschaften sind.

Dies hat mannigfaltige Gründe: die Kommunikationsmedien differenzieren sich immer weiter aus; die Spezialisierung einzelner Professionen nimmt zu; die Vielfalt von Organisationen wächst usw.⁹⁾

Doch zeigt ein rascher Blick in die Philosophiegeschichte, dass sich schon in der Antike die Herausforderung durch den Pluralismus stellte, etwa in der

Auseinandersetzung um die Fragen nach dem Einen und den Vielen. So behauptete die eleatische Philosophenschule einen Monismus, die Atomisten nahmen dagegen eine Vielzahl des Seienden an.¹⁰⁾ Und auch später tauchten entsprechende Problemstellungen auf. Soverdient in unserem Zusammenhang Interesse, dass das Neue Testament vier Evangelien aufweist, die durchaus im Einzelnen voneinander abweichen.

Demnach geschah auch das Berichten von Jesu Wirken und Geschick von Anfang an im Modus des Pluralismus. Dabei wissen langjährige Prediger diese Vielfalt zu schätzen, da jedes Evangelium in etwas unterschiedlicher Weise heutigen Menschen Jesu Evangelium nahe bringen kann.

4) Hendrik Kraemer, Die Kommunikation des christlichen Glaubens, Zürich 1958 (engl. London 1956).

5) Ernst Lange, Aus der „Bilanz 65“, in: Ders., Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. v. Rüdiger Schloz, München 1981, 63-160, 101-129.

6) S. jeweils monographisch ausgearbeitet: Norbert Mette, Einführung in die katholische Praktische Theologie, Darmstadt 2005; Fritz Lienhard, La démarche de théologie pratique, Brüssel 2006; Christian Grethlein, Praktische Theologie, Berlin 2012.

7) In liturgiewissenschaftlichem Zusammenhang habe ich die Überlegungen des folgenden Abschnitts ausführlicher dargestellt auf der Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgiewissenschaftlerinnen und Liturgiewissenschaftler (AKL) im September 2014 in Münster/Deutschland sowie bei meinem Vortrag auf dem 13. Europäischen Kongress im September 2008 in Wien/Münster (Christian Grethlein, Wahrheitskommunikation im pluralistischen Kontext, in: Friedrich Schweitzer, Hg., Kommunikation über Grenzen [VWGTh 33], Gütersloh 2009, 150-165).

8) Vgl. grundlegend N. Luhmann, Individuum, Individualität, Individualismus, in: Ders., Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. III, Frankfurt 1989, 149-258.

9) F.-X. Kaufmann, Religion und Modernität, Tübingen 1989, 22.

10) S. Hans Jörg Sandkühler, Pluralismus, in: Ders. (Hg.), Enzyklopädie Philosophie Bd. 2, Hamburg 1999.

Allerdings nahm die moderne Karriere des Pluralismus-Begriffs erst mit William James' „A pluralistic universe“ (1909) ihren Anfang. Im Weiteren griff dann die politische Theorie den Begriff des Pluralismus auf,¹¹⁾ um die Bedeutung von Verbänden u.ä. gegenüber dem Staat zu erfassen.

Von dort wanderte der Terminus in die Soziologie ein, wo vor allem die diesbezüglichen Reflexionen Peter L. Bergers Eingang in die Religionssoziologie und dann Theologie fanden. Pointiert formulierte Berger unter Rückgriff auf die wörtliche Bedeutung des griechischen „haireisis“: „Modernität vervielfacht die Wahlmöglichkeit und reduziert gleichzeitig den Umfang dessen, was als Schicksal oder Bestimmung erfahren wird. Auf die Religion bezogen, wie natürlich auch auf andere Bereiche menschlichen Lebens und Denkens, bedeutet dies, daß der moderne Mensch nicht nur mit der Gelegenheit, sondern vielmehr mit der Notwendigkeit konfrontiert ist, hinsichtlich seiner Glaubensvorstellungen eine Wahl zu treffen. Dieses Faktum konstituiert den häretischen Imperativ in der gegenwärtigen Situation. So ist die Häresie, einstmals das Gewerbe randständiger und exzentrischer Menschentypen, eine weitaus allgemeinere *Conditio* geworden; Häresie ist in der Tat universell geworden.“¹²⁾

Angesichts der Allgemeinheit dieser Prozesse verwundert es nicht, dass Pluralität auch die religiöse Praxis auf verschiedenen Ebenen bestimmt:

- als Pluralität innerhalb der Kirchen;
- als Pluralität innerhalb der Organisation des christlichen Glaubens;
- als Pluralität der Religionen, und zwar jetzt auf der Ebene des alltäglichen Zusammenlebens;
- als Pluralität der Weltanschauungen.¹³⁾

Da ich aus einem Land stamme, in dem über viele Jahrhunderte die Menschen von ihrer Obrigkeit gezwungen wurden, ihre Kinder taufen zu lassen, schätze ich den durch den Pluralismus gebrachten Gewinn an Freiheit. Er entspricht – wie Paulus z.B. in Gal. 5,13 ausführt – dem Grundanliegen des Evangeliums.

In einem solchen pluralistischen Kontext vollzieht sich also gegenwärtig die Kommunikation des Evangeliums. Es ist allerdings wichtig, dies kritisch zu reflektieren. Deshalb will ich im Folgenden grundsätzlich die Frage nach dem Verhältnis von Evangelium und Kirche bedenken. Konkret auf den Gemeindeaufbau in Deutschland bezogen hat hierzu In-Deok Seok eine glänzende Studie vorgelegt.¹⁴⁾

2. Evangelium und Kultur

Von Beginn des Christentums an begegnet die Frage seines Zusammenhangs mit der jeweiligen Kultur. Die Christentumsgeschichte ist voll von unterschiedlichsten Bestimmungen, die vom Gegensatz bis zur vollständigen Adaption reichen.

Gut greifbar wird die damit gegebene praktische Aufgabe im Bereich der Liturgie. Sang-Koo Kim zeigt in seiner diesbezüglichen liturgiewissenschaftlichen Dissertation die Vielfalt der hier zu bedenkenden Gesichtspunkte überzeugend auf.¹⁵⁾

11) Zuerst wohl Harold Laski, *Studies in the Problem of Sovereignty*, New Haven 1917.

12) Peter Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt 1980 (am. 1979), 43f.

13) Diese Systematisierung folgt Friedrich Schweitzer, *Religionspädagogik*, Gütersloh 2006, 54f.

14) In-Deok Seok, *Ansätze des Gemeindeaufbaus in Deutschland. Eine praktisch-theologische Rekonstruktion*, Berlin 2010.

Auch Eun-Ju Kim hat dies am Beispiel des Kindergottesdienstes in einer wichtigen komparativen Studie eindrücklich ausgeführt.¹⁶⁾

Von daher verwundert es nicht, dass in diesem Bereich ein m.E. tragfähiges hermeneutisches Modell einer entsprechenden Verhältnisbestimmung entwickelt wurde.

Konkret erstellte im Zuge der dritten internationalen Konsultation „Gottesdienst und Kultur“, die im Januar 1996 in Nairobi (Kenia) stattfand, eine Studiengruppe des Lutherischen Weltbundes ein Dokument, das allgemein für eine praktisch-theologische Hermeneutik der Kontextualisierung von Bedeutung ist. Es macht auf eine vierfache dynamische Wechselwirkung zwischen christlichem Gottesdienst und Kultur¹⁷⁾ aufmerksam(s. Erklärung):

- Demnach ist christlicher Gottesdienst „kulturübergreifend“ (a.a.O. 30f.; „transcultural“). So finden sich bestimmte Vollzüge wie Taufe und Abendmahl sowie der Sonntagsgottesdienst, aber auch liturgische Elemente wie Schriftlesung, Glaubensbekenntnis und Vaterunser überall in christlichen Kirchen.

- Zugleich ist jeder Gottesdienst „kontextuell“ (a.a.O. 31–33; „contextual“). Die jeweilige Kultur prägt die Feier, wobei zwei Modi unterschieden werden: Die „dynamische Äquivalenz“ macht darauf aufmerksam, dass bestimmte Bestandteile der Liturgie durch Elemente einer lokalen Kultur neu ausgedrückt werden (a.a.O. 31). Die „Methode kreativer Assimilation“ fügt dagegen einzelne Elemente der lokalen Kultur additiv hinzu (a.a.O. 32f.). DiesermöglichtdenMenscheneinleichteresundmitihremAlltagverbundenesVerstehen.

- Weiter ist eine „kontrakulturelle“ bzw. kulturkritische („counter-cultural“) Dimension zu beachten (a.a.O. 33). Hier steht die christliche Feier im Gegensatz zur Kultur, insofern diese dem Evangelium widerspricht.

Konkret nennt das Dokument „eine Veränderung kultureller Formen, die das Ich oder die lokale Gruppe auf Kosten einer umfassenden Humanität verherrlichen oder dem Erwerb von Reichtum eine zentrale Stelle einräumen und dabei die Sorge für die Erde und ihre Armen außer acht lassen.“ (ebd.)

- Schließlich finden sich „kulturelle Wechselwirkungen“ (a.a.O. 33f.; „cross-cultural“). Hier geht es um die gegenseitige Beeinflussung von Kulturen. Besonders in multikulturell zusammengesetzten Gemeinden und Kirchen ist das ein wichtiger Vorgang.

Diese vier anhand der Analyse sonntäglicher Gottesdienste erarbeiteten Kriterien lassen sich unschwer auf alle Felder der Kommunikation des Evangeliums übertragen.¹⁸⁾ Sie machen in differenzierter Weise auf die Grundperspektiven aufmerksam, die hinsichtlich des Zusammenhangs von Kommunikation des Evangeliums und der jeweiligen Kultur zu beachten sind.

Die kulturübergreifende Dimension wahrt die Bedeutung der Einheit des Christentums im Sinne der paulinischen Leib-Metapher. Demgegenüber hebt der Hinweis auf die Kontextualität hervor, dass sich die Kommunikation des Evangeliums stets in einem konkreten kulturellen

15) Sang-Koo Kim, Die Predigt als Bestandteil des Gottesdienstes. Überlegungen zur liturgischen Gestaltung des Gottesdienstes in Korea, angeregt durch P. Brunners und E. Langes Konzept, Münster 2000.

16) Eun-Ju Kim, Kindergottesdienst in der Krise, Norderstedt 2011.

17) In der Erklärung findet sich keine Bestimmung des Kulturbegriffs. Vielmehr stehen die konkreten Kontexte im Blickpunkt des Interesses.

18) Die hier gewonnenen Kriterien wurden zwei Jahre später in Chicago auf die Taufe und die Rituale an Lebensübergängen angewendet: Chicago Statement on Worship and Culture: Baptism and Rites of Life Passage, abgedruckt in: Anita Stauffer (Hg.), Baptism, Rites of Passage, and Culture, Geneva 1998, 13–24.

Rahmen vollzieht und ausdifferenziert. Nur bei entsprechenden Adaptionen haben Menschen die Möglichkeit, daran teilzuhaben. Doch darf dies nicht zu einer bloßen Affirmation des Bestehenden führen. Dies verhindert ein Ernstnehmen der kulturkritischen Dimension. Schließlich macht der Hinweis auf kulturelle Wechselwirksamkeit auf Prozesse aufmerksam, die angesichts der Globalisierung heutiger Lebensverhältnisse große Aktualität gewinnen.

Grundsätzlich umfasst Kommunikation des Evangeliums alle vier Dimensionen, allerdings jeweils in durchaus verschiedener Ausprägung und Identität. Wenn etwa Kulturkritik dominiert, ist kritisch zu fragen, ob die inkarnatorische Dimension des Evangeliums ausreichend berücksichtigt wurde; wenn dagegen eine Identität mit der gegenwärtigen Kultur zu herrschen scheint, ist zu prüfen, ob hier die kritische Dimension des Evangeliums hinreichend bedacht wurde usw.

3. Formen der Kommunikation des Evangeliums

Die Wendung „Kommunikation des Evangeliums“¹⁹⁾

besteht mit „Kommunikation“ aus einem Begriff, der gegenwärtig die Diskussion in den Erfahrungswissenschaften dominiert, und „mit Evangelium“ aus einem Terminus, der ins Zentrum christlichen Glaubens führt. Dabei zeigt eine nähere Analyse, dass „Kommunikation“ auch hilft, das Wirken und Geschick Jesu genauer zu erfassen. Dazu ist es aber notwendig, wenigstens ganz kurz den Kommunikationsbegriff zu klären:

„Kommunikation“ ist ein zentraler Diskurs gegenwärtiger Sozial- und Kulturwissenschaften.²⁰⁾ Dazu trägt u.a. wohl der Rückgang allgemein anerkannter Traditionen und normativer Bestände bei:

„Der subjektive und soziale Bedarf, durch ‚Kommunikation‘ Zusammenhänge herzustellen und einigermaßen stabil zu halten, ist unübersehbar. Dieser Bedarf ist vor dem Hintergrund zu verstehen, daß der vielfältig begründete soziale Unterschiedsreichtum (Ausdifferenzierung), die vielfältigen Positionen (Pluralisierung) und die Ablösung des einzelnen Menschen von dauerhaft festen sozialen Institutionen (Individualisierung) neue Regelungen der Vermittlung und der Integration erfordern.“²¹⁾

Mittlerweile liegen aus unterschiedlichen Disziplinen verschiedene Beiträge vor, die eine differenzierte Erfassung von Kommunikation ermöglichen, u.a.:

– Psychologisch weist Friedemann Schulz v. Thuns in der Beratungspraxis vielfach bewährtes Modell des sog. Kommunikationsquadrats auf die Komplexität von Kommunikation hin.²²⁾

Jede Kommunikation umfasst demnach vier Dimensionen: einen Sachgehalt, eine Selbstkundgabe (Ich-Botschaft), die Beziehung der Kommunizierenden sowie einen Appell. Diese vierfache Bestimmung gilt für beide Kommunikationspartner.

19) Ausführlich sind die folgenden Überlegungen begründet und ausgeführt in Christian Grethlein, *Praktische Theologie*, Berlin 2012, 137-326.

20) Dieser Abschnitt folgt Argumentationen in: Christian Grethlein, *Praktische Theologie als Theorie der Kommunikation des Evangeliums in der Gegenwart – ein Prospekt*, in: *ThLZ* 137 (2012), 623-640.

21) Manfred Faßler, *Was ist Kommunikation?*, München 2003, 27.

22) S. Friedemann Schulz v. Thun, *Miteinander reden*, Bd.1, Reinbek 1981.

- Semiotisch werden u.a. Codes herausgearbeitet, die Kommunikation prägen.²³⁾ Dazu weist Wilfried Engemann entgegen nachrichtentechnischen Bestrebungen auf die Bedeutung von Störungen in der Kommunikation hin, die Innovation ermöglichen.²⁴⁾

- Soziolinguistisch macht die Unterscheidung zwischen restringiertem und elaboriertem Code²⁵⁾ auf die Bedeutung sozialer Schichten

(in neuerer Terminologie Milieu- bzw. Lebensstilprägung) für Kommunikation aufmerksam.

- Systemtheoretisch ermöglicht die Analyse von Kommunikation als eines eigenen Systems die Einsicht in die „Unwahrscheinlichkeit“ von Verstehen.²⁶⁾ Denn tatsächlich sind die Absichten, Ziele, Bedeutungen und der Sinn, die die einzelnen Kommunizierenden leiten, verborgen.

- Handlungstheoretisch bestimmt Jürgen Habermas die Besonderheit kommunikativen Handelns – gegenüber instrumentellem und strategischem Handeln – durch dessen grundsätzliche Ergebnisoffenheit.²⁷⁾

Beide Kommunikationspartner sind an einem freien Austausch und dem Gewinn neuer Einsichten interessiert.

- Kritisch machen Poststrukturalisten wie Michel Foucault demgegenüber auf die dabei leitende Voraussetzung symmetrischer Kommunikation aufmerksam. Sie läuft Gefahr, die Machtförmigkeit von Kommunikation zu vernachlässigen.²⁸⁾

- Schließlich bilden sich im Zuge medientechnischer Innovationen neue Kommunikationsformen heraus, die zwar bereits deutlich das Verhalten jüngerer Menschen („digital natives“) prägen, deren zukünftige Entwicklung und Folgen aber noch kaum absehbar sind.²⁹⁾

Kommunikation zu Fragen der Daseins- und Wertorientierung ist demnach ein dynamisches, grundsätzlich ergebnisoffenes Geschehen, an dem mindestens zwei Menschen beteiligt sind. Solche Verständigungsprozesse sind in hohem Maße störungsanfällig. Dies ist aber nicht nur ein Problem, sondern auch eine Chance. Denn dadurch können in der Kommunikation neue Einsichten entstehen, die den Kommunizierenden vorher nicht zur Verfügung standen.³⁰⁾

Dem dogmatisch geschulten Theologen sind diese kommunikationstheoretischen Einsichten nicht fremd. Er kennt ihr Ergebnis aus der Lehre vom Heiligen Geist, die in der Society for Reformed Life Theology erfreulicher Weise sorgfältig gepflegt wird. Denn theologisch steht das Wissen um die Unverfügbarkeit des Glaubens jedem Bemühen entgegen, andere Menschen unbedingt zum Glauben bringen oder gar zwingen zu wollen.

Dass diese Einsichten von Anfang an ebenfalls für die „Kommunikation des Evangeliums“

23) S. die Zusammenstellung bei Karl-Heinrich Bieritz, Liturgik, Berlin 2004, 44-46.

24) S. Wilfried Engemann, Kommunikation der Teilhabe. Die Herausforderung der Informationsmaschinen, in: Ders., Personen, Zeichen und das Evangelium. Argumentationsmuster der Praktischen Theologie (APrTh 23), Leipzig 2003, 155-169, 166.

25) Grundlegend Basil Bernstein, Studien zur sprachlichen Sozialisation, Düsseldorf 1972.

26) Niklas Luhmann, Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation, in: Ders., Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation, Opladen 1981, 25-34.

27) Jürgen Habermas, Theorie der Kommunikation des Handelns, Bd. 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt 1981, 385.

28) Michel Foucault, Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt ¹⁰2007, 10f.

29) S. z.B. Gerhard Franz, Digital Natives und Digital Immigrants: Social Media als Treffpunkt von zwei Generationen, in: Media Perspektiven 2010, 399-409.

30) Vgl. dazu die zu ähnlichen Einsichten kommenden Überlegungen zur „Ereignishermeneutik“ bei Ingolf Dalferth, Radikale Theologie (ThLZ.F 23), Leipzig 2010, 51-58.

gilt, zeigt ein Blick auf den Begriff „Evangelium“.

Bereits im Neuen Testament, vor allem bei Paulus und den Synoptikern, bezeichnet „Evangelium“ den Diskurs, der sich auf das von Jesus und im Anschluss an sein Geschick Kommunizierte bezieht. Dabei verdient Interesse, dass es sich bei „Evangelium“ zum einen um einen Begriff aus dem Bereich der Kaiser-Verehrung handelte. Von daher impliziert die christliche Aufnahme dieses Begriffs eine grundsätzliche herrschaftskritische, politische Ausrichtung. Zum anderen steht der Begriff in jüdischer Tradition und übersetzt in der Septuaginta das hebräische „bisar“ (Pi.), das vor allem bei Dtjes begegnet (Jes 40,9; 41,27; 52,7) und in den Komplex von dessen Zionstheologie gehört. „Evangelium“ nimmt also zwei ganz unterschiedliche Traditionen auf und ist somit originär kein exklusiv christlicher Terminus. Deutlich überwiegt bei ihm die politische Dimension eine eventuelle kultische.

Philologisch bemerkenswert ist, dass das zu „euangelion“ gehörige Verb im Neuen Testament weithin im Genus des Mediums vorkommt („euangelizesthai“). Es enthält damit eine statische Sender- und Empfänger-Modelle überschreitende Dynamik. Evangelium ist demnach eine vom Heiligen Geist geschenkte Einsicht, die sich in konkreten Kommunikationen ereignet.

Im Zentrum des christlichen Verständnisses von „Evangelium“ steht Jesu Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft. Die vierte These der Erklärung zur Reformed Life Theology hebt dies zu Recht hervor. Der Neutestamentler und Judaist Jürgen Becker hat überzeugend dessen kommunikativen Charakter in drei verschiedenen Modi herausgearbeitet, in denen die „Nähe der Gottesherrschaft“ vermittelt wird³¹⁾ und damit für eine kommunikationstheoretisch interessierte Praktische Theologie gut anschlussfähig ist. Jesus machte demnach die Gottesherrschaft in dreifacher Hinsicht erfahrbar:

- Er bediente sich verbaler Kommunikation. Dabei steht das Erzählen von Gleichnissen und Parabeln im Vordergrund. Inhaltlich eröffnen die hier verwendeten Bilder den Zuhörenden vielfältige Deutungen und damit Bezugsmöglichkeiten auf ihr eigenes Leben. Häufig begegnen als Motive Mahlzeiten und Hilfeleistungen.

- Im Wirken Jesu spielten Mahlgemeinschaften eine große Rolle.³²⁾ Dabei tritt deren grundsätzliche Offenheit–auch für sonst aus rituellen oder moralischen Gründen Ausgeschlossene–hervor.

- Große Wirkung erzielte Jesus mit seinen Heilungen. Sie sind „analog zur Gleichnisrede und zu den Mahlzeiten Jesu der dritte Erfahrungsbereich für die seit der Heilswende sich durchsetzende Gottesherrschaft“.³³⁾

Das Besondere beim Wirken Jesu war u.a. das Ineinander dieser drei Kommunikationsmodi. Seine Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft, also das Evangelium, benötigt demnach unterschiedliche, miteinander verbundene Kommunikationen, um Menschen zu erreichen. Der herkömmliche Religionsbegriff, aber auch ein die diakonische Dimension vernachlässigendes bzw. ausblendendes Verständnis von Kirche genügt dem nicht.

Es ist interessant, dass diese drei Kommunikationsmodi, konkretisiert in verschiedenen Kommunikationsformen, sich durch die Christentumsgeschichte bis heute identifizieren lassen. Bereits die biblischen Begriffe Martyria, Leiturgia und Diakonia, allerdings wohl erst programmatisch im 20. Jahrhundert zusammengestellt, weisen darauf hin.³⁴⁾

31) Jürgen Becker, Jesus von Nazaret, Berlin 1996, 176 (materialiter ausgeführt in 176–233).

32) S. die Zusammenstellung solcher Texte a.a.O. 201.

33) A.a.O. 220.

34) S. zu Ursprung und deren biblischen Anhalt der Formel und Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Martyria – Leiturgia – Diakonia, in: Ders. Die Zukunft des Gottesdienstes. Von der Notwendigkeit

Die zweifache Bestimmung von Evangelium – durch die drei genannten Kommunikationsmodi und den Bezug zu Jesus – findet in dessen doppelter Semantik ihren Niederschlag. „Evangelium“ bezeichnet zum einen eine face-to-face-Kommunikation, etwa bei einem Glaubensgespräch, einer seelsorgerlichen Beratung oder beim gemeinsamen Feiern eines Gottesdienstes; zum anderen heißt eine literarische Gattung „Evangelium“, die den Bezug zum historischen Ursprungsgeschehen aufrechterhält, konkret etwa das Evangelium nach Matthäus usw. Medientheoretisch formuliert fungiert Evangelium als ein – die räumliche Distanz überbrückendes – „Übertragungsmedium“ und als ein – die zeitliche Distanz transferierendes – „Speichermedium“.³⁵⁾

Beides ist für die Kommunikation des Evangeliums unverzichtbar. Bei einer exklusiven Konzentration auf die „Übertragung“ droht ein Verlust des Zusammenhangs mit dem durch Jesu Wirken und Geschick gegebenen Ursprungsimpuls; eine Reduktion auf das „Speichermedium“, also die Bibel, zieht eine gegenwartsfremde Musealisierung nach sich.

Interessanterweise finden sich auch im Koran an zwölf Stellen positive Hinweise auf „Indschil“, wie die arabische Übersetzung von „Evangelium“ lautet.³⁶⁾

Die damit gegebene Aufgabe, eine Kommunikation des Evangeliums zwischen Christen und Muslimen, ist theologisch kaum im Blick,³⁷⁾ beschäftigt aber durchaus Internet-Foren.

4. Methoden der Kommunikation des Evangeliums

Die Kommunikation des Evangeliums will praktisch werden. Pädagogisch gesprochen handelt es sich hierbei um Methoden. Denn zum einen ist Kommunikation ein Prozess von Mitteilungen und Verständigungsbemühungen, der methodisch rekonstruiert werden kann. Zum anderen wird die Kommunikation des Evangeliums in der Abfolge der Generationen nur unter den Bedingungen von Lernprozessen weitergeführt. Dass dies keine bloße Weitergabe oder Vermittlung von Feststehendem ist, zeigt der Kommunikationsbegriff, der sich auf ergebnisoffene Mitteilungs- und Verständigungsprozesse bezieht.

Zwar gilt grundsätzlich, dass Evangelium sich in jeder Form von Kommunikation ereignen kann, insofern diese auf Verständigung zielt und nicht durch Unterdrückung oder Ausbeutung deformiert ist. Doch kristallisierten sich im Laufe der Christentumsgeschichte einige Kommunikationsformen als besonders geeignet heraus, um die bedingungslose Liebe Gottes zu entdecken bzw. sich ihr zu vergewissern. Dabei ist allerdings grundsätzlich zu berücksichtigen, dass sich Kommunikationen stets in konkreten Beziehungen vollziehen und diese den Verständigungsprozess prägen.

Bei deren christentumsgeschichtlicher Rekonstruktion fällt auf, dass die Gestaltung von Zeit und Raum wichtige Kommunikationsräume eröffnet. Das Kirchenjahr sowie die Kirchengebäude belegen dies eindrücklich, ohne dass ich im Folgenden weiter darauf eingehen kann.

Versucht man vor diesem Hintergrund konkrete Methoden der Kommunikation innerhalb der

lebendiger Liturgie, Stuttgart 1990, 39–53.

35) S. Jochen Hörisch, *Der Sinn und die Sinne*, Frankfurt 2001, 71.

36) Sure 3,2,43,58; 5,50f.79.72.110; 7,156; 9,112; 19,31; 35,23; 48,19; 57,27.

37) S. allerdings jetzt den – noch nicht näher ausgeführten – Hinweis bei Mouhanad Khorchide, *Scharia – der missverstandene Gott. Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik*, Freiburg 2013, 63: „Gerade Muslime und Christen sollten den Koran und die Bibel als ihre eigenen Bücher ansehen, die sich keineswegs ausschließen, sondern ergänzen.“ Wenn hier „Bibel“ durch „Evangelium“ ersetzt wird, ist auch ein philologischer Bezug auf den Koran gewahrt.

gestern genannten Modi der Kommunikation des Evangeliums herauszuarbeiten, bietet sich eine Unterscheidung von drei Modi des Kontaktes zu Gott an: Im Modus des Lehrens und Lernens steht die Kommunikation über Gott im Mittelpunkt, im gemeinschaftlichen Feiern die Kommunikation mit Gott, beim Helfen zum Leben die von Gott kommende Kraft. Dabei handelt es sich aber nur um Schwerpunkte der einzelnen Kommunikationen, nicht um klare Abgrenzungen. Inhaltlich wichtig ist dabei auf jeden Fall: Gott kommt in der Kommunikation des Evangeliums nicht abstrakt als „Gottesbegriff“ oder „Gottese Erfahrung“, sondern konkret als Gegenstand, Ziel und Ausgangspunkt von Kommunikation in den Blick.

Diesen Modi können jeweils verschiedene konkrete Kommunikationsformen zugeordnet werden. Bei der notwendigen exemplarischen Auswahl leiten mich folgende Gesichtspunkte:

- die Elementarität, die sich nicht zuletzt in anschließenden weiteren Kommunikationsformen zeigt;
- die Bedeutung innerhalb der Christentumsgeschichte, vor allem in den evangelischen Kirchen.

Die christentumsgeschichtliche Durchsicht ergibt trotz des medialen Wandels eine erstaunliche Kontinuität – allerdings verbunden mit Transformationen innerhalb der einzelnen Kommunikationsformen.

Dies verwundert nicht, wenn deren anthropologische und kulturgeschichtliche Fundierung beachtet wird. Diese Formen finden sich großenteils auch in anderen Daseins- und Wertorientierungen bzw. haben hier Entsprechungen. So eröffnen sie ein weites Feld für komparative Praktische Theologie.

Mein Vorschlag zu einer Systematisierung elementarer Formen der Kommunikation des Evangeliums sieht folgendermaßen aus:

	Kommunikation über Gott	Kommunikation mit Gott	Kommunikation von Gott her
Elementare Kommunikationsformen	Erzählen (Bekenntnisse; Bilder; Bücher; Filme; social media)	Beten (stumme Kontemplation; Meditation)	Segnen (Salben; Stehen bzw. Knien; Fluchen)
Fachlich elaborierte Kommunikationsformen	Miteinander Sprechen (gemeinsames Schweigen; Unterrichten; social media)	Singen (Instrumentalmusik; Tanzen)	Helfen (Büßen; Beichten; Beraten)
Kirchlich elaborierte Kommunikationsformen	Predigen („Kreuzverhör“,	Abendmahl feiern (Fasten)	Taufen (Exorzismus;
	Niederhöchstadt; Dialogpredigt)		abrenuntiatio diaboli)

Die konkrete Anordnung der Methoden bedeutet keine sachliche Reihenfolge.

Allerdings eröffnen Erzählen, Beten und Segnen in besonders elementarer Weise einen Zugang zur Kommunikation des Evangeliums. Sie stellen von daher auch die Grundlage für christliche Erziehung und Bildung dar. Unter den Bedingungen einer pluralistischen Gesellschaft ist es dabei wichtig, dass solches Lehren und Lernen zum einen klar auf Gott hin ausgerichtet ist, zum anderen aber Raum bietet für den Bezug zur jeweils individuellen Biographie. Yongsun

Cho hat hierzu einen interessanten Vorschlag zur Konfirmandenarbeit vorgele.³⁸⁾ Auf diesen drei elementaren Kommunikationsformen ruhen Miteinander Sprechen, Singen und Heilen auf. Bei diesen Methoden ist interessant, dass hier das Christentum auf weite Bereiche außerhalb der Kirche ausstrahlt. Die Bedeutung des Christentums für das Schul- und Bildungswesen oder auch das Gesundheits- und Krankenhauswesen ist in Korea mit Händen zu greifen. Moon-Kyn Kang hat dies eindrucksvoll anhand der presbyterianischen und methodistischen Schulen in Korea dargestellt.³⁹⁾

Diese Methoden finden schließlich eine theologisch elaborierte Fortsetzung in Predigt, Abendmahl und Taufe als den für evangelische Kirche charakteristischen Kommunikationsformen. Sie inkludieren zugleich die vorher genannten Kommunikationsformen und hängen untrennbar miteinander zusammen.

Diese Zuordnung ist keine zwingende Systematik, sondern der Versuch, in dynamischen Lebensvollzügen begegnende und somit stets individuelle Kommunikationen geordnet zur Darstellung zu bringen. Schon die Tatsache, dass die einzelnen Kommunikationsformen ineinander übergehen, steht strenger Systematisierung entgegen. Es handelt sich also um kein stringentes System, sondern um eine Grundlage für christliche Bildung und Erziehung sowie kirchliches Handeln, das sich in der Praxis bewähren muss.

Sachlich bedeutsam ist die jeder Kommunikation des Evangeliums inhärente Inklusion. Kommunikation des Evangeliums ist grundsätzlich symmetrisch und durchgehend für jeden Menschen offen. Von daher freut es mich sehr, dass es auch in Korea theologische Kräfte gibt, die sich der Zersplitterung der Denominationen entgegenstellen und sich um eine Einheit der Christen bemühen. Mi Lee Woo hat diesbezüglich eine interessante Studie zur Angehörige unterschiedlicher Denominationen umfassenden Koreanischen Gemeinde in Düsseldorf vorgelegt.⁴⁰⁾

Schließlich kann das skizzierte Modell dazu dienen, kirchliche Arbeit – und dann auch einzelne Handlungsfelder – auf ihre Stärken und Schwächen hin zu überprüfen.

(abstract)

Wie können wir das Evangelium in der Postmoderne kommunizieren?

Das wesentliche Kennzeichen der Postmoderne ist der Pluralismus. Damit ist eine Vielfalt im Blick, die dem Christentum von Anfang an nicht fremd ist. Schon die vier Evangelienbücher repräsentieren eine pluralistische Sicht auf das Wirken und Geschick Jesu.

Ebenfalls seit Beginn des Christentums besteht die Aufgabe, das Verhältnis zwischen Evangelium und Kultur zu bestimmen. Dabei hat sich liturgisch eine vierfache Differenzierung bewährt. Evangelium hat demnach stets eine kulturübergreifende, kontextuelle, kontrakulturelle (bzw. kulturkritische) und kulturell wechselwirksame Dimension.

Eine kommunikationstheoretische Analyse des Wirkens Jesu ergibt drei Grundformen der Kommunikation des Evangeliums: Lehren und Lernen; gemeinschaftlich Feiern; Helfen zum Leben. Sie sind untrennbar miteinander verbunden.

38) Yongsun Cho, Konfirmandenarbeit im Vergleich. Eine komparative Studie zur Konfirmandenarbeit in der evangelischen Kirche in Deutschland und der presbyterianischen Kirche in Korea, Münster 2004.

39) Moon-Kyn Kang, Die Geschichte der evangelischen Schulen in Korea. Presbyterianische und methodistische Entwicklungen im historisch-kulturellen Kontext, Münster 2004.

40) Mi Lee Woo, Koreanische Gemeinden in Deutschland. Praktisch-theologische Studien zu Problemen und Chancen, Münster 2014 (im Erscheinen).

Die gegenwärtige Kommunikation des Evangeliums lässt sich so kulturhermeneutisch und kommunikationstheoretisch bestimmen. Inhaltlich gilt es dabei den Zusammenhang mit dem Wirken und Geschick Jesu von Nazareth zu bewahren. Denn dies ist der Grundimpuls für die Kommunikation des Evangeliums

Key-words

Reformed Life Theology, Gottesdienst, Kultur,
Kommunikation des Evangeliums, Postmoderne,

Literatur

- Becker, Jürgen. Jesus von Nazaret. Berlin: 1996.
- Berger, Peter. Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Frankfurt: 1980(am. 1979).
- Bernstein, Basil. Studien zur sprachlichen Sozialisation. Düsseldorf: 1972.
- Bieritz, Karl-Heinrich. Liturgik, Berlin 2004.
- Chang, Jong Hyun. "The Bible is the Answer(2 Peter 1:20-21)." Life and Word 7 (2013): 15-44.
- . "The Eternal Living Water, Jesus Christ." Life and Word 4 (2011): 11-24.
- Cho, Yongsun. Konfirmandenarbeit im Vergleich. Eine komparative Studie zur Konfirmandenarbeit in der evangelischen Kirche in Deutschland und der presbyterianischen Kirche in Korea. Münster: 2004.
- Engemann, Wilfried. "Kommunikation der Teilhabe. Die Herausforderung der Informationsmaschinen." In Personen, Zeichen und das Evangelium. Argumentationsmuster der Praktischen Theologie. Leipzig: 2003.
- Faßler, Manfred. Was ist Kommunikation?. München: 2003.
- Foucault, Michel. Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt: 2007.
- Franz, Gerhard. "Digital Natives und Digital Immigrants: Social Media als Treffpunkt von zwei Generationen." In Media Perspektiven. 2010.
- Grethlein, Christian. "Praktische Theologie als Theorie der Kommunikation des Evangeliums in der Gegenwart – ein Prospekt." ThLZ 137 (2012): 623-640.
- . Praktische Theologie. Berlin: 2012.
- Habermas, Jürgen. Theorie der Kommunikation des Handelns, Bd. 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt: 1981.
- Hörisch, Jochen. Der Sinn und die Sinne. Frankfurt: 2001.
- Kang, Moon-Kyn. Die Geschichte der evangelischen Schulen in Korea. Presbyterianische und methodistische Entwicklungen im historisch-kulturellen Kontext. Münster: 2004.
- Kaufmann, F.-X. Religion und Modernität. Tübingen: 1989.

- Kim, Eun-Ju. Kindergottesdienst in der Krise. Norderstedt: 2011.
- Kim, Sang-Koo. Predigt als Bestandteil des Gottesdienstes. Überlegungen zur liturgischen Gestaltung des Gottesdienstes in Korea, angeregt durch P. Brunners und E. Langes Konzept. Münster: 2000.
- Kraemer, Hendrik. Die Kommunikation des christlichen Glaubens. Zürich: 1958(engl. London 1956).
- Lange, Ernst. "Aus der 'Bilanz 65'." In Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. v. Rüdiger Schloz, 63-160. München: 1981.
- Laski, Harold. Studies in the Problem of Sovereignty. New Haven: 1917.
- Lienhard, Fritz. La démarche de théologie pratique. Brüssel: 2006.
- Luhmann, Niklas. "Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation." In Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation. Opladen: 1981.
- Mette, Norbert. Einführung in die katholische Praktische Theologie. Darmstadt: 2005.
- Sandkühler, Hans Jörg. "Pluralismus." In Enzyklopädie Philosophie Bd. 2. Hamburg: 1999.
- Schmidt-Lauber, Hans-Christoph. "Martyria – Leiturgia – Diakonia." In Die Zukunft des Gottesdienstes. Von der Notwendigkeit lebendiger Liturgie. Stuttgart: 1990.
- Schweitzer, Friedrich. Religionspädagogik. Gütersloh: 2006.
- Seok, In-Deok. Ansätze des Gemeindeaufbaus in Deutschland. Eine praktisch-theologische Rekonstruktion. Berlin: 2010.
- Woo, Mi Lee. Koreanische Gemeinden in Deutschland. Praktisch-theologische Studien zu Problemen und Chancen. Münster: 2014.
- Jong Hyun Chang, The Eternal Living Water, Jesus Christ, in: Life and Word 4 (2011), 11-24, 16.
- Jong Hyun Chang, The Bible ist the Answer (2 Peter 1:20-21), in: Life and Word 7 (2013), 15-44, 23-27.
- Veröffentlicht in: Life and World 4 (2011), 97-118.
- Hendrik Kraemer, Die Kommunikation des christlichen Glaubens, Zürich 1958 (engl. London 1956).
- Ernst Lange, Aus der „Bilanz 65“, in: Ders., Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. v. Rüdiger Schloz, München 1981, 63-160, 101-129.
- S. jeweils monographisch ausgearbeitet: Norbert Mette, Einführung in die katholische Praktische Theologie, Darmstadt 2005; Fritz Lienhard, La démarche de théologie pratique, Brüssel 2006; Christian Grethlein, Praktische Theologie, Berlin 2012.
- In liturgiewissenschaftlichem Zusammenhang habe ich die Überlegungen des folgenden Abschnitts ausführlicher dargestellt auf der Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgiewissenschaftlerinnen und Liturgiewissenschaftler (AKL) im September 2014 in Münster/Deutschland sowie bei meinem Vortrag auf dem 13. Europäischen Kongress im September 2008 in Wien/Münster(Christian Grethlein, Wahrheitskommunikation im pluralistischen Kontext, in: Friedrich Schweitzer, Hg., Kommunikation über Grenzen [VWGTh 33], Gütersloh 2009, 150-165).
- Vgl. grundlegend N. Luhmann, Individuum, Individualität, Individualismus, in: Ders., Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. III, Frankfurt 1989, 149-258.
- F.-X. Kaufmann, Religion und Modernität, Tübingen 1989, 22.

- S. Hans Jörg Sandkühler, Pluralismus, in: Ders. (Hg.), Enzyklopädie Philosophie Bd. 2, Hamburg 1999.
- Zuerst wohl Harold Laski, *Studies in the Problem of Sovereignty*, New Haven 1917.
- Peter Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt 1980 (am. 1979), 43f.
- Diese Systematisierung folgt Friedrich Schweitzer, *Religionspädagogik*, Gütersloh 2006, 54f.
- In-Deok Seok, *Ansätze des Gemeindeaufbaus in Deutschland. Eine praktisch-theologische Rekonstruktion*, Berlin 2010.
- Sang-Koo Kim, *Die Predigt als Bestandteil des Gottesdienstes. Überlegungen zur liturgischen Gestaltung des Gottesdienstes in Korea, angeregt durch P. Brunners und E. Langes Konzept*, Münster 2000.
- Eun-Ju Kim, *Kindergottesdienst in der Krise*, Norderstedt 2011.
- In der Erklärung findet sich keine Bestimmung des Kulturbegriffs. Vielmehr stehen die konkreten Kontexte im Blickpunkt des Interesses.
- Die hier gewonnenen Kriterien wurden zwei Jahre später in Chicago auf die Taufe und die Rituale an Lebensübergängen angewendet: *Chicago Statement on Worship and Culture: Baptism and Rites of Life Passage*, abgedruckt in: Anita Stauffer (Hg.), *Baptism, Rites of Passage, and Culture*, Geneva 1998, 13–24.
- Ausführlich sind die folgenden Überlegungen begründet und ausgeführt in Christian Grethlein, *Praktische Theologie*, Berlin 2012, 137–326.
- Dieser Abschnitt folgt Argumentationen in: Christian Grethlein, *Praktische Theologie als Theorie der Kommunikation des Evangeliums in der Gegenwart – ein Prospekt*, in: *ThLZ* 137 (2012), 623–640.
- Manfred Faßler, *Was ist Kommunikation?*, München 2003, 27.
- S. Friedemann Schulz v. Thun, *Miteinander reden*, Bd.1, Reinbek 1981.
- S. die Zusammenstellung bei Karl-Heinrich Bieritz, *Liturgik*, Berlin 2004, 44–46.
- S. Wilfried Engemann, *Kommunikation der Teilhabe. Die Herausforderung der Informationsmaschinen*, in: Ders., *Personen, Zeichen und das Evangelium. Argumentationsmuster der Praktischen Theologie (APrTh 23)*, Leipzig 2003, 155–169, 166.
- Grundlegend Basil Bernstein, *Studien zur sprachlichen Sozialisation*, Düsseldorf 1972.
- Niklas Luhmann, *Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation*, in: Ders., *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen 1981, 25–34.
- Jürgen Habermas, *Theorie der Kommunikation des Handelns*, Bd. 1. *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt 1981, 385.
- Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt 102007, 10f.
- S. z.B. Gerhard Franz, *Digital Natives und Digital Immigrants: Social Media als Treffpunkt von zwei Generationen*, in: *Media Perspektiven* 2010, 399–409.
- Vgl. dazu die zu ähnlichen Einsichten kommenden Überlegungen zur „Ereignishermeneutik“ bei Ingolf Dalferth, *Radikale Theologie (ThLZ.F 23)*, Leipzig 2010, 51–58.
- Jürgen Becker, *Jesus von Nazaret*, Berlin 1996, 176 (materialiter ausgeführt in 176–233).
- S. die Zusammenstellung solcher Texte a.a.O. 201.

A.a.O. 220.

S. zu Ursprung und deren biblischen Anhalt der Formel und Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Martyria – Leitura – Diakonia, in: Ders. Die Zukunft des Gottesdienstes. Von der Notwendigkeit lebendiger Liturgie, Stuttgart 1990, 39-53.

S. Jochen Hörisch, Der Sinn und die Sinne, Frankfurt 2001, 71.

Sure 3,2.43.58; 5,50f.79.72.110; 7,156; 9,112; 19,31; 35,23; 48,19; 57,27.

S. allerdings jetzt den – noch nicht näher ausgeführten – Hinweis bei Mouhanad Khorchide, Scharia – der missverstandene Gott. Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik, Freiburg 2013, 63: „Gerade Muslime und Christen sollten den Koran und die Bibel als ihre eigenen Bücher ansehen, die sich keineswegs ausschließen, sondern ergänzen.“ Wenn hier „Bibel“ durch „Evangelium“ ersetzt wird, ist auch ein philologischer Bezug auf den Koran gewahrt.

Yongsun Cho, Konfirmandenarbeit im Vergleich. Eine komparative Studie zur Konfirmandenarbeit in der evangelischen Kirche in Deutschland und der presbyterianischen Kirche in Korea, Münster 2004.

Moon-Kyn Kang, Die Geschichte der evangelischen Schulen in Korea. Presbyterianische und methodistische Entwicklungen im historisch-kulturellen Kontext, Münster 2004.

Mi Lee Woo, Koreanische Gemeinden in Deutschland. Praktisch-theologische Studien zu Problemen und Chancen, Münster 2014 (im Erscheinen).

[공개강연]
성언운반 일념으로서의
설교사역 이해

공개강연



정장복 명예교수
(한일장신대)

사회



김상구 교수
(백석대학교/
한국복음주의 실천신학회 회장)

聖言運搬一念으로서의 說敎使役 이해

정 장 복
(한일장신대 직전총장)

I. 시작하는 말

새로운 세기를 앞두고 설교의 갱신을 부르짖는 함성들이 일기 시작한지 벌써 오래다. 그러나 강단의 주역들은 그 함성 앞에 새로운 대책을 세우지 못한 채 지금까지 걸어온 발길을 계속 걷고 있을 뿐이다. 동일한 수준에서 퍼내는 다른 목사의 설교집은 부지런히 모으면서도 설교의 신학과 이론에 대한 연구는 좀처럼 하려들지 않는다. 자신의 설교사역의 표준으로 삼을 이론적인 밑받침이 없이 설교인생을 살아 온 경우가 적지 아니하다.

한국의 토양 위에서 수행되어야 할 설교사역의 최우선 과제는 무엇이 되어야 하는가? 우리 초기 설교가들은 어떤 설교사상을 가지고 심혈을 기울였기에 이 땅의 교회를 이만큼 일굴 수 있었는지를 분석해 볼 필요가 있다. 그리고 나서 오늘의 설교사역자들이 정립해야 할 자신의 정체성을 이야기할 수 있을 것이다.

급속도로 시대가 변천하고 있는 오늘의 현실에서 많은 설교자들이 흔들리고 있다. 여기서 하나님의 말씀을 더욱 빛나게 할 수 있는 설교자의 이토스(Ethos)는 과연 어떠해야 하는지를 이제 정립해야 할 때이다. 이에, 필자는 지난 17년간 설교학 강의를 통하여 터득된 설교자의 정신(ethos)을 성언운반일념(聖言運搬一念)으로 규정하고 그것이 어떤 내용을 함축한 것인지를 여기 제한된 지면 위에 풀어보려고 한다.

II. 설교자의 양심이 의심스러운 설교사역

A. 소명감과 하나님과의 상관관계

소명이란 한 인간의 결단도 필요하지만 그 결단을 가져온 직접적인 동기가 절대 요소이다. 수천명의 교인을 앞에 놓고 말씀을 외치면서 깊은 감동을 주는 설교자를 보면서 나도 저런 설교자가 되겠다고 나선 결단을 가리켜 소명이라 말하지 않는다. 또는 병상에서 투병을 하다가 병을 고쳐주면 주의 일을 하겠다는 조건 아래서 이룩된 결단도 소명이라고 보기 어렵다. 진정한 소명이란 인간이 주도권을 가지고 있는 희망이나 명예나 소유욕으로는 이룩될 수 없는 것이다.

진정한 소명이란 무엇인가? 진정한 설교자가 되기 위하여 스스로 인식한 소명을 어떻게 해석해야 할 것인가? 여기에 대한 정확한 대답은 험준한 설교자의 길을 걷는 사람들에게 매우 필요한 것이라고 아니할 수 없다. 칼빈은 소명이란 하나님을 두려워하는 진지한 마음과 하나님의 교회를 세우려는 열망 가운데서만 들려지는 하나님의 명령이라고 말하고 있다.¹⁾ 우리 고유한 의미에서 볼 때 소명이란 신화를 부르는 임금의 명령으로 사용되고 있다. 이때의 소명이란 선택의 여지가 없이 무조건 맹종해야 하고 받아들여야 하는 의미를 지닌다. 이러한 소명을 언제, 어디서, 어떤 환경 가운데서 받았다고 말할 수 있는 경우는 극히 드물다. 티자드(Leslie Tizard)의 말대로 설교자가 되는 길로 내 딛는 것만이 주님의 뜻이라고 믿어져 그 길을 걷고, 그 가운데서 점진적으로 그 결단과 행위가 소명의 응답으로 굳어지고 그 외길만을 평생 동안 걷는 것이 훌륭한 소명자의 삶이다.²⁾

1) 기독교 강요 IV. 3:11

소명이란 시험관에 의하여 현장에서 확인 될 수 있는 가시적인 것이 아니다. 더욱이 객관적으로 자신의 소명을 뚜렷하게 입증한다는 것도 무리가 따른다. 이것은 어디까지나 소명을 받은 사람의 내적인 문제로서 처리될 수밖에 없다. 그러나 여기서 신중하게 생각해야 할 것은 소명을 내리신 분과 소명을 받은 사람과의 관계성의 문제이다. 이것은 소명자의 단독적인 행위가 아니라 부르신 분과의 상관관계 속에서 이루어지기 때문이다.

여기서 설교자는 소명자로서 자신을 부르신 분으로부터 칭찬을 받고 있는지 아니면 책망을 받고 있는지를 섬세하게 성찰할 필요가 있다. 다시 말하면 나를 부르신 분과 성공적인 커뮤니케이션을 이룩하면서 오늘을 지탱하는지, 아니면 아무런 의사소통을 하지 못한 채 홀로 외로운 날들을 보내고 있는지를 진단해야 하는 것이다. 설교자가 자신을 부르신 분과 정확한 교감(交感)을 통해 얻은 메시지가 없다면 그는 홀로 설교의 무대에 서게 된다. 그리고 자신의 생각과 말만을 가지고 무대를 장식하면서 시간을 이어가는 슬픈 연기를 하는 것이다.

B. 설교자의 양심(良心)

양심은 하나님의 형상에 속한 것으로 모든 인간이 소유하고 있는 가장 기본적인 요소이다. 양심은 인간 속에 내재하여 하나님의 음성을 듣고, 보게 하는 가장 소중한 눈이요, 귀이다. 양심의 기본 기능은 인간이 사물에 대하여 옳고 그름을 가리는 의식으로 작용한다. 그리고 자기 행위에 관해 선을 취하고 악을 버리는 도덕적 의식을 갖추도록 재촉한다. 양심의 소유와 활용은 하나님의 피조물인 모든 인간들이 필수적으로 지켜야 할 삶의 기본이다. 이 양심이 흔들리고 방향을 잡지 못할 때 인간사회는 혼탁해지고 패륜이 발생된다. 패륜적인 현상이 대로를 확보할 때 인류의 종말은 올 것이며 인간의 호흡은 살아있을지 모르나 모든 질서는 파괴된 상태가 되는 것이다.

소명을 받은 설교자에게 이 양심이 바르게 숨쉴 때 말씀 사역에서 성공은 보장될 것이다. 설교자에게 양심은 단순히 선악을 구별하는 도덕적 의식의 수준을 넘은 더 높은 차원의 것을 의미한다. 즉, 자신에게 외부로부터 침입해오는 사건에 대한 방어적 차원의 양심으로 그치지 않는다. 이것은 하나님이 자신을 불러 도구로 삼으시고 메신저로 세워 자신의 자녀들에게 메시지를 운반하도록 하는 소명에 대한 정직한 수행까지를 의미한다. 다시 말하면 나를 부르신 분의 심부름을 정직하게 이행하는지, 아니면 그것을 자신의 생계수단으로 삼고 불성실하게 적당히 넘기는 불량 행위를 하고 있는지를 말하는 것이다. 이것은 기본적인 양심을 바탕으로 한 진실성의 추구이다.

칼빈은 일찍이 “양심은 선과 악을 식별하면서 하나님의 심판에 응답하는 것이며 영생하는 영혼의 확고한 징표”²⁾라고 정의를 내린 바 있다. 설교의 사역에 칼빈의 양심론이 무관한 것처럼 보일지 모르나 이것은 설교자의 양심론을 가장 적절하게 갈파한 것이다.

하나님은 많은 선지자들을 통하여 이미 양심을 짓밟고 말씀의 사역을 하는 무리들에게 다음과 같은 말씀을 들려주고 계신다.

너희는 몇 줌의 보리와 몇 조각의 빵 때문에, 내 백성이 보는 앞에서 나를 욕되게 하였다. 너희는 거짓말을 곧이듣는 내 백성에게 거짓말을 함으로써, 죽어서는 안될 영혼들은 죽이고 살아서는 안될 영혼들은 살리려한다. (겔 13:19)

설교자들의 비극적인 사건들이 강 넘어 다른 동네가 아닌 바로 우리의 삶의 장에서 무수히 발생하고 있다. 설교자의 세계에서 발생하는 각종 범죄행위들을 보면서 설교자들은 마음을 추슬러

2) Leslie J. Tizard, *Preaching: The Art of Communication* (New York: Oxford University Press, 1958), p.18.

3) *기독교강요* I. 15, 2.

야 한다. 설교자는 우선적으로 하나님 앞에서 떳떳해야 한다. 그래야 하나님의 말씀을 운반하는 사역을 감당할 수 있는 것이다. 오늘도 우리 앞에는 “선한 양심을 가지라”⁴⁾는 명령이 놓여 있다. 이때마다 17세기 영국의 퓨리탄의 지도자로 목회자의 정도(正道)를 울부짖었던 리차드 박스터의 말을 되새기게 된다.

지옥에 떨어지지 않게 하기 위해 수많은 설교를 하고 연구했으면서도 그 자신은 지옥으로 떨어지다니! 왜냐하면 우리들은 그리스도를 태만히 여기면서 수많은 설교를 그리스도에 대해서 했으며, 성령을 거역하면서 성령에 대해서 설교했으며 중심으로 믿지 않으면서 신앙에 대해서 설교했으며, 육과 죄의 상태에서 머물면서 회개와 개심에 대해서 설교했으며, 우리 자신은 육체적이고 세상적으로 남아 있으면서 하늘의 생활에 대해 설교한 때문이다.⁵⁾

설교자가 갖춘 양심은 성령님이 거할 수 있는 가장 아름다운 방이다. 이 방이 청결하여 추한 냄새를 풍기지 않고, 적절한 온도를 갖추고, 아름답게 장식되어 있을 때 성령님은 편안히 그곳에 머무신다. 그럴 때 말씀 사역을 감당하는 자에게 영력과 지혜와 총명을 주시어 성언운반자로서의 바른 승리의 면모가 갖추어진다.

C. 설교자의 피땀이 어우러지지 않은 설교

최근에 와서 ‘설교를 작성해 주는 일’이 상혼(商魂)과 연결되어 혼란을 야기하고 있다. 돈만 내면 그 주일의 설교를 위하여 수편의 설교를 실어 보내는 선악과가 우리 주변에 나타난지 벌써부터 기승을 부리고 있다. 이러한 선악과가 유혹할 때 설교자가 한번 맛을 붙이면 그 설교자는 더 이상 하나님의 부름을 받은 설교자가 아니고 남의 설교를 읽고 있는 단순한 대독자(Reader)⁶⁾로 변신한다. 그때부터 회중들은 자신의 현장과는 무관한 말씀을 듣게 된다. 어느 상업인이 사무실에 앉아서 수많은 설교집을 펴놓고 짜맞추기 위해서 보낸 그 설교를 먹는 회중들에게 어떤 현상이 나타날지 충분히 예상할 수 있다.

올바른 방법이란 설교자가 엎드려 기도하면서 하나님께 구할 때 설교 내용이 줄줄이 계시되어 그것을 그대로 받아 전달하는 말씀 사역을 수행하는 길이다. 설교라는 막중한 사명을 감수하는 오늘의 설교자들에게 이것은 당연한 바람이 아닐 수 없다. 그러나 이러한 현상이 말씀을 생명으로 여기는 개신교의 설교 사역에서 전혀 현실화되지 않고 있다는데 우리의 고민이 있다.

여기에 대한 칼빈의 대답은 매우 의미심장하다. “하나님께서 이스라엘 백성들에게 자신의 말씀을 전달하실 때, 모여 있던 백성들의 귀에 하늘에서 직접 천둥소리로 말씀을 전하지 않으셨다는 사실을 중시한다.”⁷⁾ 실제로 하나님이 직접 모습을 드러내고 그 음성을 발하여 말씀하신다면 그 앞에서 생명을 지탱할 수 있는 인간은 없을 것이다. 그러기에 하나님은 인간을 부르시고 그를 통하여 그때 그 장소의 그 인간들에게 필요한 말씀을 주시는 것이다.

현대의 설교자는 66권으로 정리된 하나님의 말씀을 때를 따라 자신이 섬기고 있는 양들에게 풀어주고 효과적으로 삶의 장에 적용하도록 돕는 것이 설교의 주된 목적이다. 그러므로 이러한 역할은 타인의 설교원고를 가져다 대독하는 것으로 절대로 대체할 수 없는 것이다.

설교는 설교자의 땀과 눈물과 때로는 피로 회중을 적시는 것임을 새롭게 인식해야 한다. 이러

4) 뱌전 3:16.

5) Richard Baxter, **참 목자상**, 박형용 역(서울: 생명의 말씀사, 1970), p.30.

6) 네덜란드의 Urgh와 같은 조그마한 도시에 가면 목사가 없는 교회에서는 지금도 자신들의 교단 목사가 보내준 설교를 열정을 기울여 설교자처럼 읽고 있는 대독자(代讀者)들을 만나게 된다.

7) Ronald s. Wallace, **칼빈의 말씀과 성례전 신학**, 정장복 역(서울: 장로회신학대학교 출판부, 1996), 135쪽.

한 설교의 본질을 알고 소명을 감당한 충성된 한국 설교자들이 있었기에 오늘의 한국교회는 이처럼 자랑스러운 궤도에 서 있다. 그러한 설교자들의 열이 오늘도 우리의 설교사역을 지켜보고 있는 것이다.

그러나 오늘날, 상당수의 한국 설교자들이 소명을 받은 자로서의 임무수행을 소홀히 여기고 있다는 문제가 제기되고 있다. 설교자가 주어진 말씀의 뜻을 헤아리려는 노력을 기울이지 않고 애쓰는 눈물이 없다는데 문제가 있다. 오히려 설교를 목회의 방편으로 삼아 선한 양들을 오도하는 현실이 난무한 상황이다. 이러한 문제들이 한국강단을 병들게 하는 요인이 되고 있다. 설교자의 땀과 눈물과 피로 회중을 적시어 그 말씀 속에서 그들로 하여금 호흡할 수 있도록 하려는 결단이 그 어느 때보다 필요한 시점이다.

III. 말씀의 주인이 바뀐 설교

A. 한국 언어구조의 새로운 관찰

인간의 커뮤니케이션은 세 가지 과정을 통하여 이루어진다. 가장 근원적이고 일반적인 것으로는 얼굴과 얼굴을 대하여(face to face) 언어를 사용하는 것이다. 또 하나는 얼굴과 문자(face to letters)로서 인쇄매체를 사용한 것이다. 그리고 셋째는 얼굴과 전자매체(face to electronics)로서 현대 첨단을 달리는 전자도구들을 의사소통의 도구로 사용하는 것이다. 이 중에서 설교사역은 입을 사용한 언어와 몸을 사용한 신체언어를 통하여 이루어진다. 그 중에서도 설교의 주된 커뮤니케이션의 도구는 입을 통한 언어이다. 신체언어는 언어의 보조역할을 하면서 의미의 표현에 강약을 돕는다.

언어는 종족과 문화에 따라 그 양태를 달리한다. 바벨탑 사건으로 언어는 통일성을 상실하였고 이 언어의 분열은 어족에 따른 민족의 구성을 각각 달리하게 되었다고 성경은 기록하고 있다.⁸⁾ 우리 한국어는 알타이어족으로, 비교적 우수한 언어로 평가받고 있다. 일찍이 존 로스 목사가 1883년 성경을 우리 언어로 번역하면서 “한국의 글자는 현존하는 문자 가운데 가장 완전한 문자”⁹⁾라고 극찬을 아끼지 않은 바 있다. 이러한 극찬과 함께 우리는 우리 언어에 대한 긍지를 가지고 있었다. 우리 언어를 다른 나라 언어와 비교하면서 모순점을 발견하고 보완한 것은 그리 오래지 않았다.

특별히 유럽 인디언의 어족인 영어권은 주어 중심이 되어서 어떤 경우도 주어를 생략한 문장은 찾아 볼 수 없다. 특별히 자신을 말하는 일인칭 단수의 주어 나(I)는 더욱 뚜렷하게 사용하는 것이 그들의 언어 구조이다. 그러나 알타이어 어족에 속한 우리 언어는 술어 중심의 언어로 주어 생략이 일반화되어 있어, 주로 종결어를 통해 주어를 유추(類推)하는 경우가 보통이다.¹⁰⁾ 실질적으로 일인칭 단수를 생략한 채 언어를 전달하는 것이 더욱 정감을 느끼게 하고 부드러운 대화를 가능하게 한다.

그러나 이러한 언어관습이 설교사역으로 옮겨질 때는 심각한 문제가 유발된다. 실례로, 설교를 영어로 번역할 때 모든 문장에 ‘I’를 넣어야 하는 경우가 발생한다. ‘I’가 없는 문장은 거의 찾아보기 힘들다. “축원합니다”, “생각합니다”, “민습니다”, “바랍니다”, “원합니다”로 종결된 문장이 거의 대부분이다. 이 모든 종결어의 주어는 “나”이다. 이러한 사실은 설교자 자신도 모르는 사이

8) 창 11:9

9) *Quarterly Review*, Vol. 155, Jan. 1883, London, p.187. 민경배, **한국 기독교회사**(서울: 기독교서회, 1972), 143쪽에서 재인용

10) 이규호는 그의 책 **말의 힘**(서울: 제일출판사, 1988)에서 여기에 대한 문제를 상세하게 설명하고 있다.

에 최근에 우리 설교현장 속에 깊숙이 들어온 습관이 되어버렸다. 그 결과 우리 설교는 하나님 말씀의 선포와 해석보다는 설교자 자신의 생각과 믿음과 바람을 듣는 현장으로 탈선을 하게 된 것이다. 즉 신언의 선포가 아니라 설교자의 말만을 선포하는 무서운 결과를 가져온 것이다. 그러므로 설교자는 사적인 대화로서의 언어와 공적인 장소에서 사용하는 언어에 대한 차별을 분명하게 구별할 줄 알아야 한다.¹¹⁾

B. ‘나’를 말하고 싶은 유혹

설교의 커뮤니케이션 이론에서는 자아 개방을 강조하는 경우가 있다. *말씀의 커뮤니케이션*을 펴낸바 있는 차티어(Myron Chartier)도 설교 사역에서 설교자의 자아 개방을 적극적으로 권장하면서 다음과 같이 말하고 있다.

의미에서 자아 개방이란 자신에 대한 자료의 계시라고 정의되지만, 좀 더 전문적인 의미에서 볼 때 그것은 한 사람이 다른 사람에게 전달하는 의도적인 자기 정보의 제공으로서 자발적이고 선택적인 행동이라고 해석된다. 일반적인 그것은 본질적으로 자기에 대한 사적인 정보를 밝히는 것이다. 이러한 정보는 개개인의 삶에 대한 태도와 식성에서부터, 최근에 겪은 신앙적 체험이나 성적인 체험에 이르기까지 광범위한 영역에 걸쳐있는 것이다.¹²⁾

이러한 설교자의 자아 개방이라는 이론을 필자는 전면적으로 부정하는 것이 아니다. 설교자의 정직성을 비롯하여 겸허함과 자연스러운 인간의 모습, 유연적이고 권위주의적인 일방적 전달의 탈피, 그리고 대화적 인간의 모습 등은 설교자의 자아개방을 촉구하는 중요한 주제들이다. 차티어의 주장은 서구의 개방사회에서는 절대적으로 필요한 이론이다. 그리고 언어 구조가 일인칭 단수의 사용이 분명한 사회에서는 충분히 유도될 수 있는 이론이다.

그러나 설교사역의 역사가 짧은 우리 현실에서는 설교자의 삶에 대한 태도와 식성에서부터 성적인 체험까지 자아의 개방이라는 차원에서 설교 가운데 응용이 된다면 이것은 심각한 문제를 초래하게 될 것이다. 최근에 이르러 이러한 이론은 이 땅의 문화적 환경을 고려하지 않은 신진 학자들에 의하여 도입의 타당성이 주장되기도 하였다.

실제로 한국 강단에서는 지적인 수준이 낮은 설교자들에 의해 보여진 자기 개방의 정도가 이미 위험수위를 넘어선지 오래다. 자신의 과대선전은 비정직성과 접목되어 문제를 유발해 온 것이다. 조그마한 느낌을 거대한 계시로 이룸하여 회중들을 현혹하는 무서운 범죄행위가 우리의 교회에서 얼마나 잔인하게 난무하였고 지금도 혼돈을 일으키는지를 우리는 끊임없이 목격하고 있다.

여기서 유의해야 할 것은 대중 앞에 선 인간은 자신의 경험과 주장을 말하는 데 맞을 붙이면 그 길에서 헤어 나오지 못한다는 사실이다. 이 함정에 발을 내딛게 되면 말씀의 성실한 석의나 주해보다는 자신의 경험과 의도를 말하는 것에 더욱 흥미를 느끼게 된다. 이러한 유혹을 벗어나지 못한 설교자는 스스로 교주의 길을 걷게 되고 설교자로서는 실패의 잔을 마시고 만다. 주님의 날 예배당을 찾는 성도들은 설교자의 만담과 생활담을 듣기 위하여 나온 것이 아니다. 하나님의 말씀을 갈망하고, 그 말씀의 뜻을 이해하고, 그 말씀과 삶의 현장과의 관계를 듣고 싶어 교회를 찾고 있는 것이다.¹³⁾ 아무리 생각해도 설교자의 자기선전과 노출로 시간을 매우려는 유혹을 성령의

11) 여기에 대한 상세한 서술은 줄져 *설교학서설*(서울: 도서출판 엠마오, 1994) 제 3장 '설교의 언어 현장을 참고하기 바란다.

12) Myron R. Chartier, *말씀의 커뮤니케이션* 정장복 역(서울: 기독교사회, 1990), 180쪽. 이 책은 필자의 번역으로 차티어의 *Preaching as Communication*과 Pennington의 *God Has a Communication Problem*을 묶어서 한 권으로 번역한 것이다.

13) Daniel Baumann, *현대설교학 입문*, 정장복 역(서울: 엠마오 도서출판, 1994), 127쪽.

명령으로 볼 수 없다. 이러한 유혹은 하나님의 말씀 운반을 방해하려는 세력이라고 필자는 단정하고 싶다. 칼빈도 엄격하게 설교에서 자신을 말하는 것을 자제하였다. 그리고 스스로를 설교단에서 자기 생활 이야기나 하는 그런 설교자와 차별성을 두었던 것을 볼 수 있다.¹⁴⁾ 한국 강단에서 설교를 형클어지게 만드는 일차적인 원인을 설교자가 자기 노출과 자기선전의 유혹을 벗어나지 못한 데 기인한다고 보는 것이 결코 무리가 아닐 것이다. 칼빈의 그 수많은 설교 가운데서 자신의 개인적인 심정을 말하는 것을 찾을 수 없다.

C. 주인이 보이지 않는 설교

이상에서 본 것처럼 설교자가 자신을 말하고 싶은 유혹이 한국교회 설교사역에 중요한 문제가 되고 있다. 그것은 바로 말씀의 주인이신 성 삼위 하나님이 설교 가운데 보이지 아니하고 설교자만 보인다는 사실이다. 이것은 한국교회를 병들게 하는 원초적인 문제이다. 사람만이 보이는 곳에서는 사람 중심의 사역이 이룩될 수밖에 없다. 성삼위 하나님이 보여지는 곳에서만 하나님 중심의 교회가 형성되게 된다.

오늘날, 한국 땅에서 진행되고 있는 설교사역의 현장에서 우리는 말씀의 주인이 보이지 아니함을 참으로 안타깝게 생각한다. 설교자의 용모만이 두드러지고 그의 개인적인 체험담 열거로 인해 그와 관계된 연상(聯想)만이 계속된다. 그리고 회중은 거기에 도취되어 웃고 울다가 “기도합시다”의 구령에 따라 기도를 한 후 폐회 찬송을 부른다. 그들에게 오늘 설교에서 하나님을 만났느냐고 묻는다면 과연 어떻게 대답할 것인가 궁금하다. 진정한 성서적인 설교는 바우만의 충고대로 하나님이 현존하심을 전달하여야 한다.

신실한 설교는 사람들을 기록하신 하나님의 현존으로 인도해 줄 것이다.설교자는 그 설교의 그늘 밑에 사라지고 그리스도의 인격이 그 설교를 지배하시게 하며, 하나님의 현존하심을 중개하지 않으면 안된다.¹⁵⁾

설교자가 설교의 그늘 밑으로 사라지고 성삼위 하나님이 지배하는 설교가 되어야 한다. 성삼위 하나님의 현존이 뚜렷할수록 설교자는 감추어지고 회중은 하나님과 만나게 되는 것이다. 그 만남은 어두운 그늘에서 해매는 그들의 삶에 새로운 갱신의 힘을 부여해줄 것이다. 그리고 설교가 절대적으로 필요하다는 것을 느끼면서 설교사역자에게 고마움을 표하게 될 것이다.

설교의 현장에서 성령님의 역사를 설교자가 막아서고, 자신의 최면적인 행위를 성령님의 역사로 오도하는 설교자가 있다면 그곳에서는 말씀의 주인이 가려질 수밖에 없다. 그리고 말씀의 주인이 보이지 않은 설교사역은 이미 탈선을 시작한 것이다. 이 탈선이 지속될 때 설교자는 교만과 방자함과 무례한 자태에 젖어들게 된다. 그리고 성령님이 사용하시는 도구로서의 자격을 상실하게 된다.

IV. 聖言運搬論의 이론적 근거

A. 성언운반자로서의 설교자

지금까지 설교자들은 ‘하나님의 종’, ‘말씀의 사자’라고 스스로 정체성을 밝히고 있다. 그 이름

14) 박건택 편저, *칼빈과 설교* 서울: 도서출판 나비, 1988). 이 책에 실린 Richard Stauffer 교수의 글 ‘칼빈의 설교에 나타난 일인칭 화법’을 참고하라.

15) 바우만, 앞의 책, 131-132쪽.

은 한국교회 성도들에게 고유명사로 자리잡고 있다. 우리 교회 안에 자신의 신분이 ‘하나님의 종’이며 ‘말씀의 사자’라는 확신을 가지고 충성을 다한 설교자들이 있었기에 우리가 오늘에 이르는 것이 사실이다.

그러나 최근에 와서 문제가 되는 것은 이상의 명칭들에 걸맞은 내용을 지니지 못한 설교자들이 한국교회 설교단에서 난무하다는 것이다. 이름에 따른 권위는 철저히 즐기면서 거기에 수반되어야 할 사명감과 충성심은 식어 가고 있다. 이러한 문제는 최근의 신학교육에서부터 시작된다. 학문적인 정보와 내용은 거창하게 나열되면서도, 사람이 되고 신자가 되고 설교자가 되는데 필요한 인성교육이 부족한 것이다. 설교학 교실에서는 설교를 어떻게 잘 할 수 있는지를 다루는 기술적인 면을 강조하고 있을 뿐 어떤 사람이 설교를 해야 하는가에 대한 근본적인 접근이 부족한 현실이다. 최근의 설교학 책들을 아무리 정독해도 설교자 자신에 관한 깊은 연구는 하기 힘들다.

필자는 아무리 유창한 커뮤니케이션의 기술이 가득하고 신학적인 바탕이 풍부해도 누가 설교하느냐에 따라 그 성패가 가름된다는 것을 강조하고 싶다. 즉, 설교의 내용보다 설교자가 중요하다는 말이다. 설교는 입으로 머릿속의 지식과 자기 경험을 내뿜는데서 사명이 끝나는 것이 아니다. 진정한 설교는 맑고, 충성되고, 성실하고, 그리고 영력이 가득한 사람이 설교할 때 더욱 감명깊은 것이다.

참된 설교사역은 부르시는 분의 말씀을 그대로 손상하지 않고 아름답고 정확하게 운반하는 일이다. 그래서 설교자를 성언운반(聖言運搬)자로 이른다. 이 일은 누구나 할 수 있는 일이 아니다. 이것은 말씀의 운반자로서 설교자가 하나님 안에서 성육신(incarnation)되지 않는다면 모든 것은 인간의 수고로 끝나게 된다. 1980년대에 설교의 기술에만 집착하여 교육을 시키던 미국의 설교학계에 심각한 도전장을 던졌던 웰레스 피셔(Wallace. E. Fisher)는 진정한 설교자들은 다음과 같은 사실을 인정하고 수용해야 함을 강조하고 있다.

말씀의 증거자들이 말씀의 전달자(herald)로서 그 인격 안에 하나님과 성육화되지 않는다면 그리스도와 의 소통(communication)은 제한되고, 왜곡되고, 퇴화된다. 이것이 바로 성경의 진리이다. 16)

이상과 같은 주장은 설교세계에 화육적 설교(Incarnational Preaching)라는 새로운 설교의 개념을 형성시키는데 적지않은 공헌을 남겼다. 진정한 말씀의 운반자는 어떤 경우도 말씀의 주인과의 사이에 소통이 제한되거나 그 말씀이 왜곡되거나 퇴화될 수 없다. 그러기에 진정한 말씀의 운반자(運搬者)는 그리스도의 존전에서 자신의 오만, 태만, 욕심, 정욕, 반항 등에 저항하여 싸우지 않으면 은혜의 도구로서 자신의 퇴화를 가져올 뿐만 아니라 설교자 앞에 앉아있는 회중에 대하여 무감각해지기 쉽다. 17) 이 싸움에서 이기는 자만이 하나님의 말씀인 성언(聖言)을 운반할 수 있는 자격을 획득하게 된다. 그러한 운반자는 “말초적인 질문이나 신비하고 호기심이 가득한 문제들을 자극적으로 설명하기 위하여 강단에 오르지 않는다.” 18) 그리고 자신이 하나님의 대리자임을 드러내면서 드높은 권위에 취해 말씀을 전하지 아니한다.

진정한 성언의 운반자는 오직 주시는 말씀을 하나님의 백성들에게 성실히 운반하려는 일념만을 가지고 두렵고 떨리는 심정으로 강단에 오른다. 그리고 “능력이 인간의 혀에서 나오지 않고, 단순한 소리에서 어떠한 능력도 나올 수 없음”을 실감한다. 19) 오직 모든 능력은 자신을 운반자로

16)Wallace E. Fisher, *Who Dares to Preach?*(Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1979), p.65.

17)*Ibid.*, p.64-65.

18)William E. Hull, "Called to Preach" in Don M. Aycok, ed., *Heralds to a New Age*(Elgin, Ill.: Brethren Press, 1985), p.47.

19)Ronald s. Wallace, 앞의 책, 149쪽.

사용하시는 성령님에 의해서만 가능함을 깊이 인식한다. 기독교 설교역사를 시작했던 사도 바울은 "내가 전해받은 중요한 것을, 여러분에게 전해드렸습니다."20)라는 자신의 설교사역을 고백하면서 스스로를 메시지의 운반자로 한정했던 것을 오늘의 설교자들은 주목할 필요가 있다.

B. 성언운반으로서의 설교의 정의

명령을 받아 자신이 해야 할 일을 손에 쥐고 땀을 흘리며 열심히 걷고 있는 사람에게 "당신은 무엇을 위하여 어디로부터 어디로 가고 있는가?"를 묻는다면 그의 대답은 언제나 준비되어 있다. 그것은 "어떤 분의 부름을 받아 무엇을 하라는 명(命)을 받고, 목적지를 향하여 가고 있다"는 확신에 찬 대답일 것이다.

이처럼 설교자도 자신의 사역에 대한 질문을 받았을 때에 명확하고 확신에 찬 대답을 할 수 있어야 한다. 설교자가 자신이 수행한 설교가 무엇인지를 정확히 이해하지 않는다면 명쾌한 대답을 하기가 힘들다. 대답이 망설여질 때 그 설교자를 통해서 성공적인 설교사역이 이루어질 수 없다. 설교에 대한 정확한 이해가 불충분 할 때 설교는 흔들리고 그 앞에 있는 회중들은 실증을 느낀다. 이러한 문제를 일찍이 발견했던 존 킬링거(John Killinger)는 오늘의 회중들은 "설교에 지쳐있는 것이 아니라 설교는 없고 잘못 전해지고 시대착오적이며 부적절한 허튼 소리만 하는데 지쳐 버렸다"21) 고 갈파한 적이 있다. 이토록 지쳐버린 회중들을 깨우치기 위하여 흔히들 흥미진진한 예화와 우렁찬 음성과 제스처가 활용되기도 한다. 그러나 이러한 것은 지극히 한시적인 도구들이다. 설교가 설교답지 않은 상태에서 어떠한 흥미진진한 도구를 동원해도 역시 일시적인 효과만 볼 뿐이다. 그러나 설교에 대한 정확한 이해를 가지고 설교 준비에 임하는 사람은 그 차원이 다르다. 설교가 무엇이라고 정확히 말할 수 있는 사람만이 성령님의 역사를 어디서부터 구하게 되는지를 안다. 그리고 무엇이 성령님의 역사하심인지를 분간하게 된다. 설교에 대한 확고한 이해가 없는 사람은 설교자의 뜻과 성령의 뜻을 분간하지 못한 채 오히려 성령님의 역사를 제한하는 잘못을 범한다.

설교란 무엇인가? 라는 질문 앞에 수많은 설교 신학자들은 나름대로의 정의를 내리고 있다. 대체적으로 설교란 기본적으로 하나님의 구속행위와 그것에 대한 인간의 이해 사이에 이어지는 무제한적인 연결로 본다. 그리고 설교를 통하여 하나님은 자신의 목적을 현실화하고 또 인간에게 믿음으로 응답할 기회를 제공하게 하는 매개체적인 성격도 갖게 한단데 견해를 함께 한다. 이러한 입장을 잘 대변한 밀러(Miller)의 표현은 시대와 환경을 초월하여 공감할 수 있는 설교의 정의이다.

설교는 단순한 말이 아니다. 그것은 한 사건인 것이다. 진정한 설교에서는 그 무엇인가 발생한다. 그러므로 설교의 주요 관심은 그리스도 안에서 하나님의 구속역사를 예시하며 그것이 설교의 행위 안에서 살아있는 실체가 된다.22)

이러한 정의는 원칙적인 것이다. 그러나 뿌리내린 종교와 그들의 가르침의 영향을 받고 사는 한국과 같은 문화권에서는 설교자에 대한 자리가 이 정의에서는 찾을 길이 없다. 뿐만 아니라 설교자가 수행해야 할 임무가 나타나지 않고 있다. 여기에 더하여 설교를 통한 성령님의 역사가 표현되어 있지 않다. 이러한 문제들이 설교의 정의에서 언급되지 않고 있다는 것은 한국의 그리스도인들이 가지고 있는 사고의 틀에는 적절성이 약하다. 이러한 문제는 밀러의 이론이 부족해서가 아니다. 오히려 이러한 정의는 기독교 국가에서 선조 때부터 보고 듣고 경험한바 있는 설교라는

20)고전 15:3. (표준 새번역)

21)John Killinger, *The Centrality of Preaching in the Total Task of the Ministry*(Waco, Tex: Word Books, 1969), p.21.

22)Donald G. Miller, *The Way to Biblical Preaching*(Nashville: Abingdon Press, 1957), p.13.

기존 관념에 강조점을 더해주고 있는 훌륭한 정의로 평가를 받는다.

그러나 한국의 설교 사역자들에게는 좀 더 구체적이고 실제적인 의미와 방향을 제시한 설교의 정의가 필요하다. 그 이유는 오랜 시간 뿌리내린 우상종교의 벽을 뚫고 나아가야 하는 우리의 교회에서는 여기에 맞는 옷을 입고 설교를 해야 하기 때문이다. 이러한 차원에서 필자는 다음과 같이 설교를 정의하고 선지생도들의 머리와 가슴에서 떠나지 않도록 늘 확인을 하고 있다.

설교란 택함 받은 설교자가 당대의 커뮤니케이션을 통하여 회중에게 하나님의 말씀인 성경의 진리를 선포하고, 해석하고, 이 진리를 회중들의 삶에 적용시키는 것이다. 이것은 반드시 성령의 감화하심(under dynamic of the Holy Spirit)에 의해 이루어져야 한다. 23)

이상의 설교정의는 설교자의 소명을 비롯하여 그가 누구를 위하여 무엇을 선포해야 하고 그 선포를 위하여 자신이 땀을 흘려야 할 과정을 설명하고 있다. 그리고 이 설교의 사역이 설교자라는 인간이 단독으로 이행할 수 없는 사역임을 밝히고 있다. 오직 자신을 불러 거대한 사명을 맡긴 그분에게 이끌리어 가는 운반자로서만 감당할 수 있는 사역임을 재삼 발견하게 된다.

C. 성언운반자에게 우선되어야 할 관심

앞에서 서술한 대로 설교자가 자신의 사명이 성언(聖言)의 운반(運搬)이라는 확고한 이해와 신념이 잡히면 수시로 자신을 점검해야 한다. 앞에서 제시한 설교의 정의는 바로 이러한 자기 검진을 필요로 하는 것이다. 앞서 제시한 설교의 정의에 비추어 볼 때 스스로 다음의 몇 단계 질문을 던질 필요가 있다.

먼저는, 성언운반자의 소명(召命)에 대한 끝없는 질문과 확인이다. 한국 강단을 바르게 존속시킬 가장 중요한 일은 설교자의 정화 운동이다. 이 운동에서 가장 시급한 것은 설교자가 자신의 정체성을 늘 확인하는 일이다. 과연 자신은 하나님의 부름을 받고 오늘의 이 사역을 감당하는가를 점검해야 하는 것이다. “예”라고 대답이 나온 사람은 지체 없이 다음 질문을 던져야 한다. 그것은 “자신은 소명을 받은 성언운반자로서 최선을 다하고 있는가”를 스스로에게 묻고 대답하는 일이다. 여기서 마음에 새겨야 할 것은 칼빈이 말한 대로 소명이란 자신의 야망이나 탐욕이나 이기적인 욕심에서 이룩될 수 없다는 전제를 두어야 한다. 오직 하나님을 두려워하는 진지한 마음과 하나님의 교회를 세우고 그 백성들을 말씀으로 먹이려는 열망 가운데서만 들려지는 질문이요 대답이어야 하는 것이다. 24)

두번째 질문은 자신이 우선적으로 수행해야 할 임무에 대한 질문이다.

앞에서 언급한 대로 하나님은 직접 나타나셔서 음성으로 우리에게 말씀하시지 않는다. 하나님은 설교자를 통해 그의 언어로 그의 백성에게 하나님의 말씀을 운반(運搬)하도록 명령하신다. 이 과정에서 설교자의 피할 수 없는 임무가 주어져 있다. 그것은 바로 하나님의 말씀을 손상 없이 운반하는 일과 그 말씀의 깊은 의미를 알지 못하는 양들에게 쉽게 풀어서 먹여 주는 일이다. 거기에 더하여 그 말씀을 그들의 삶에 현장화 시키는 문제이다. 그들의 삶의 어느 부분에 이 말씀이 해당되는지를 상세하고 친절하게 알려주는 것이 설교자의 일차적인 사명이다. 그러한 까닭에 설교자는 “나는 하나님의 말씀인 성경의 진리를 바르게 선포하고, 정확하게 해석하고, 효율적으로 적용시키고 있는가?”라는 질문을 수시로 해야 한다. 사실 이 부분을 설교자가 깨울리할 때 그는 참 선지자로 부름을 받았으나 거짓 선지자로 전락하는 비극을 경험하게 될 것이다. 나태함과 부

23) 졸저, **설교학서설**(서울: 도서출판 엠마오, 1994), 쪽.

24) **기독교 강요** IV. 3:11

주의로 하나님의 말씀을 심사숙고(深思熟考)하지 않고 자신의 얕은 시각과 지식으로 하나님의 말씀을 사실과 다르게 해석한다면 이 실수는 정정이 불가능하다. 설교에는 수정이 불가능하다. 한번 쏟아진 메시지를 다시 교정하는 것이 허락되지 않는 것이 설교이다. 진정 설교자는 본문에서 하나님이 전혀 명하거나 이르지 아니한 것을 거짓 계시와 자기 마음의 속임으로 설교의 단에서 선포하는 일은 추호도 용납될 수 없다.²⁵⁾ 그러므로 설교자는 자신의 임무수행을 위하여 “내 말을 받은 자는 성실함으로 내 말을 말할 것이라”²⁶⁾는 하나님의 명령을 늘 되새겨야 한다.

세번째 질문은 성언운반자(聖言運搬者)가 말씀을 전하는 시대를 잘 관찰하면서 자신이 말씀을 운반하는 방법과 형태에 민감한 관심을 가져야 한다. 오늘의 설교자는 현대라는 시대적 환경 아래서 회중들이 지금 사용하는 언어를 가지고 하나님의 말씀을 눈앞에 있는 회중들의 가슴에 심어 주는 역할을 한다. 그러므로 회중들이 처한 시대의 상황의 변화가 어떠한지 그리고 어떤 언어 형태에 의한 의사소통을 즐겨 찾는지를 알아보는 노력이 있어야 한다. 언어감각이나 의사소통의 변천에 무감각한 채 제한된 자신의 전달방법만을 고집할 때 “목사들은 자기들만의 말만 사용하는 것 같아서 도대체 이해할 수가 없어. 지켜워! 잠자기 딱 알맞아!”²⁷⁾라는 말을 들을 수밖에 없다. 이러한 경우 설교자는 하나님의 말씀을 운반하는 메신저가 아니라 잠을 재우기 위한 자장가를 부르는 한 인간에 불과하게 된다.

성언운반자로서의 마지막 질문은 ‘나의 이 모든 준비와 외침이 성령의 감화하시는 역사(役事) 속에서 행해지고 있는가?’이다. 흔히들 성실한 설교자들로부터 “盡人事待天命”이라는 말과 함께 자신이 최선의 준비를 다하면 성령께서 역사를 크게 해 주실 것이라는 말을 한다. 대단히 성실한 설교자의 표현이다. 그러나 진정한 성령님의 역사는 준비 후에 있는 것이 아니라 준비와 시작부터 함께 있어진다. 설교의 준비과정부터 설교자가 성령님의 도우심을 구하고 설교가 끝난 다음에도 그 풍요로운 결실을 성령께 구하는 것이 설교자의 바른 자세이다. 참된 설교는 설교의 어느 과정부터 성령님의 역사가 임하는 것이 아니라 전 과정에 관여하시고 이끌어 가는 것이 정설이다. 설교자라는 인간이 등장하여 설교사역을 이행하고 있지만 실질적으로 “설교란 성령의 고유한 사역”²⁸⁾으로 인정되고 있다.

이러한 성령님의 사역이 설교 전반에 관여한다는 사실을 확인한 설교신학자 윌스(Faris D. Whitsell)은 설교자가 찾고자 하는 설교의 본문과 주제를 비롯하여 그 설교를 위하여 필요한 참고서적의 발굴까지, 그리고 설교에 몰두하는 뜨거운 열심에서 듣는 회중들의 기억력까지 성령께서 주관하신다는 사실을 강조하고 있다.²⁹⁾ 이러한 입장을 수용하게 된 성언운반자(聖言運搬者)는 자신의 설교사역의 주인을 자신으로 보지 않는다. 그리고 땀과 눈물을 요구하시면서 설교의 길을 처음부터 끝까지 함께 걷고 있는 성령님을 설교사역의 주인으로 모신다. 그리고 그 분에게 의지하고 편히 쉬는 것이 아니라 그 분의 뜨거운 역사하심에 부끄럽지 않은 최선을 다 기울인다. 어거스틴의 말대로 “혀를 놀려 설교하기에 앞서 자신의 목마른 영혼을 하나님께 들어 올리는 것”³⁰⁾이 바로 성언운반을 일념으로 하는 설교자의 정도(正道)이다.

V. 聖言運搬一念과 성령님의 講示思想³¹⁾

25) 렘 14:14.

26) 렘 23:28.

27) Clide Reid, *설교의 위기*, 정장복 역(서울: 대한 기독교출판사, 1982), 21쪽.

28) Dietrich Ritschl, *A Theology of Proclamation*(Richmond, Virginia: John Knox Press, 1963), p.25.

29) Faris d. Whitsell, *Power in Expository Preaching*(Westwood, N. J.; Fleming H. Revell Co., 1963), pp.144-145.

30) 아우구스티누스, *그리스도교 교양*, 성명 역(왜관: 분도출판사, 1989), 349쪽.

31) 여기서의 講(설)자는 ‘속삭일 설’자이며 示(시)자는 ‘보일 시’이다. 그 뜻은 성령께서 설교자에게 말씀을 속삭여주시고 보여주신다는 뜻이다.

A. 한국교회 초기 강단(講壇)의 섭시사상

위에서 서술한 대로 설교란 인간이 자신의 사상과 지식을 전달하는 단순한 행위가 아니라 하나님의 말씀을 운반하는 ‘신비로운 하나님의 행위’³²⁾이다. 다음과 같은 칼빈의 말은 이를 잘 입증해주고 있다.

인간 내부에서 나오는 말들이 설령 감동을 준다 할지라도 거기에는 생명력도, 권능도 존재하지 않음을 알아야 한다. 단언하건대, 능력이 인간의 혀에서 나오지 않고, 단순한 소리에서는 어떠한 능력도 나올 수 없으며, 오직 모든 능력은 성령이 임하실 때에만 가능한 것이다. 선포되어진 말씀에 성령께서 능력을 발하시는 것을 방해할 수 있는 것은 아무 것도 없다.³³⁾

이러한 사상은 바로 17세기 영국의 청교도 운동의 지도자였던 박스터(Richard Baxter)에 의하여 철저히 이어진 바 있다. 그가 고고한 함성을 발하던 시기는 영국 국교(Church of England)가 종교개혁이라는 미명하에 감독정치 체제를 그대로 유지한 채 살아있는 말씀 운반이 제대로 이룩되지 않은 때였다. 그는 하나님의 말씀이 인간의 잡다한 제도와 지식에 이용당하지 않고 온전히 성령에 의하여 채워져야 함을 다음과 같이 강조한 바 있다.

주여 당신은다른 사람들을 설득하여 믿게 하려고 나를 보내시렵니까?나를 벗은 채로 내보내지 마옵시고 그 사역에 대해 준비되지 않은 채 내 보내지 마옵소서! 그러나 당신이 그것을 행하라고 명하실 때에는 거기에 적응할 수 있도록 성령으로 채워주십시오.³⁴⁾

이상과 같은 서술은 청교도의 말씀 중심 사상이 단순한 설교자의 지식이나 자질에 의존하지 않고 성령님의 역사에 의존하였다는 사실을 잘 입증해주고 있다. 이러한 청교도의 사상이 스며있던 초기 선교사들은 하나님 말씀을 전하는 사역이 결코 단순한 인간의 작업이 아님을 처음부터 한국교회에 가르쳐주었다.

이상과 같은 역사적인 줄기를 이어 받은 한국교회의 초기 설교자들은 당시에 정착되지 않았던 설교의 바른 이론을 찾아 노력한 흔적들을 볼 수 있다. 특별히 계몽운동(啓蒙運動)이 활발하던 그 시대에 신학문을 펼치던 교회 지도자들의 강연과 설교의 구분이 혼선을 불러일으킨 일이 적지 아니하였다. 이러한 혼선에 대한 경고는 1950년대 전쟁의 피난길에서도 계속되었음을 다음의 기록에서 찾아볼 수 있다.

이 거룩한 講壇은 하나님의 말씀만을 證據할 것이니 이로써 하나님의 敎會와 普通集會場所와는 區別되어 있는 것을 밝혀야 할 것이다. 道를 傳하는 者가 牧師요 또 道를 듣는 者들이 信者일진대 오직 神靈한 眞理와 救贖의 道理를 中心하는 說敎가 있어야 할 것이요, 그 外에는 아무것으로라도 능히 信徒들에게 生命的 指導나 恩惠의 滿足을 줄 수는 없는 것이다. ³⁵⁾

이상과 같이 순수한 하나님 말씀만을 운반해야 한다는 한국의 초기 설교자들의 사상은 참으로

32) Ronald Wallace, *Op cit*, p.149.

33) 칼빈의 주석 마태복음 13:19.

34) Richard Baxter, *Ibid*, 72.

35) 金應泰, *祭壇의 福音*(附 說敎法概要)(서울: 대한기독교서회, 1955), 2쪽.

철저하였다. 말씀 사역에 성령님의 관여가 있어야 하고, 그 분으로부터의 말씀을 받아 전해야 한다는 것은 너무나 당연한 과정이라고 우리의 초기 설교자들은 확신하였다. 그래서 그들의 기도는 진정 ‘聖神의 講示’를 위한 것이 절대적이었다. 참으로 그들의 갈급한 심정은 성령께서 속삭여주시고 보여주시는 인도를 받아 성경을 펴고 말씀을 준비하기를 원했던 것이다. 이것이 설교의 바른 길이라고 믿고 그 길에서 말씀의 운반자의 사명을 수행하였음을 다음의 가르침에서도 확인할 수 있다.

대게 說敎에 두 가지가 있스니 (-)人이 神으로부터 心交의 기도를 하는 中에 聖神의 講示를 받아가지고 公衆前에 出하여 그것을 加減업시 譯說함이요, (=)聖經本文을 朗讀한 後에 그 스 뜻을 聖神이 말하게 하시는 대로 하난 것이라.³⁶⁾

바로 이러한 가르침은 초기 한국강단에 뿌리내린 훌륭한 설교의 講示思想이라 아니할 수 없다. 이러한 뿌리 때문에 아직도 한국의 교회는 하나님의 말씀을 사모하는 열정이 살아 있다. 그리고 설교자들은 그 말씀을 순수하게 운반하려는 노력을 기울이고 있다.

B. 성언운반의 여로에 동행한 성령님

성언운반을 지고(地高)한 사명으로 확신하고 나아가는 설교자는 홀로 그 여정을 견지 아니한다. 그 여정에는 성령님이 동행하신다. 결코 성언운반을 설교자의 단독의 사역으로 방지하지 않으신다. 인간사회에서의 메시지 운반과는 달리 거룩한 하나님의 말씀을 선포하고 해석하고 삶의 현장에 적용시키는 일은 실로 막중한 사역이다. 한 인간의 영원한 삶과 죽음을 결정짓는데 절대적인 영향을 주는 것이 바로 이 설교사역이다. 그러기에 하나님은 이 설교사역을 단순한 메시지의 운반으로 설교자에게만 맡기지 않으신다. 그곳에는 성령님이 반드시 동반(同伴)하여 그 출발과 과정과 결실을 함께 하신다.

이러한 사상은 말씀의 사역을 회복시킨 종교개혁의 기수들에 의하여 활발하게 주장되었다. 말씀의 선포가 천년에 가깝도록 예배 현장에서 사라진 중세의 교회에 개혁가들은 말씀의 회복이라는 거대한 기치(旗幟)를 들고 개혁의 행진을 계속하였다. 그들은 한결같이 설교란 기독교 예배의 핵심적인 부분으로 부활되어야 함을 강조하였다. 그리고 설교자는 단순한 도구로 사용되고 그 설교자체는 성령님의 주권적 행사임을 다음과 같이 확신하였다.

(설교에) 성령의 가르침이 동반되지 않는다면, 밖으로 울려 퍼지는 설교는 공허하고 아무런 도움이 되지 못한다.....우리 주님은 반드시 자신의 말씀을 성령의 활동하신 가운데서 이루게 하신다. 그가 우리의 귀를 뚫어야만 하거나, 그렇지 않으면 우리가 주의 말씀을 들을 수 없을 것이다.³⁷⁾

이러한 설교사상을 굳히고 살았던 개혁가들은 설교란 성령님의 조명에 의하여 이루어지는 성스러운 사역으로 믿고 있었다. 성령님의 동반이 없는 설교는 감히 생각할 수 없을 정도로 설교의 속성을 정립한 바 있다. 그래서 그들은 설교란 “하늘로부터 내려오는 능력이 계속해서 우리의 감각 기능과 교체하지 않은 한 눈과 귀는 본연의 기능을 감당할 수 없다”³⁸⁾고 믿고 깊은 명상과 기도 함께 말씀의 사역을 감당하였다.

바로 이러한 설교의 개혁사상은 전 세계의 개혁교회에 막대한 영향을 준 바 있으며 한국의 강단에서도 그대로 전수된 바 있다. 1920년대부터 시작되었던 평양신학교의 설교학 교육에서도 설

36)이명직, *이명직 설교집* 1(서울: 동양서원, 1930), 정성구 저, *한국교회 설교사*(서울: 총신대학 출판부, 1986), 96쪽에서 재인용

37)칼빈의 주석 욥기 26:1

38)Ronald Wallace, *Opac*, p.201.

교란 영원히 살아 주관하시는 성령님의 고유한 사역으로 다음과 같이 가르쳤다.

만일 講道者의 說話가 聖經을 根據한 것이면 하늘님의 聖言이 自己를 通하여 言渡되는 것인즉 其 背後에는 永遠히 活在하신 者의 勢力과 權威가 活動할지니라.....講道者가 認識할 것은 聖神이 自己와 共働하시는 事이니 總論하면 爲先 講道準備에 協助하고 수도 聽衆의 心を 準備하여 講道가 心中에서 動作함으로 彼等を 感服하게 하는 事라.³⁹⁾

이처럼 한국 강단에서는 일찍부터 성령님의 역사가 성언운반의 사역에 동반됨을 가르쳐 왔다. 여기서 현대의 설교자들이 눈여겨볼 것은 “講道者가 認識할 것은 聖神이 自己와 共働하시는 事이니”라는 서술이다. 우리의 초기 설교자들은 성령님이 단순한 동반자가 아니라 共働(공동), 즉 함께 힘써 일하는 존재로서의 인식을 강조하고 있다. 이러한 교육은 단순한 이론으로 전달되지 아니하였고, 수많은 설교자들에 의하여 그대로 실천되는 아름다운 전통을 가져왔다. 그들은 여기서 설교자 자신이 최선을 다 기울일 때 성령께서도 힘을 함께 써 주신다는 신념을 가지고 맡겨진 설교사역에 땀과 눈물을 다 하였다.

C. 성언운반일념이 가져다 준 득과 실

하나님의 말씀만을 운반하겠다는 한결같은 마음으로 설교사역을 수행했을 때 거기에는 어떠한 결과가 오는가? 오늘과 내일의 강단에 서야 할 예비 설교자들 앞에 시대는 급속도로 변천되는데 기어이 하나님의 말씀을 운반해야 하는 고집을 고수해야 하는가? 물론 당연한 질문이다. 이러한 질문은 설교학 연구의 주요 과제로 등장하였고, 그 대답을 찾기 위하여 새로운 설교 형태의 개발과 함께 많은 변화가 시도되었다. 그러나 연구된 설교 이론과 거기에 따른 형태가 성공을 거둘 것이라는 예상이 빛나간 경험이 허다하다. 대화적 설교를 비롯하여 현대의 커뮤니케이션 이론을 활용한 술한 설교 기술이 등장했으나 효과를 거두지 못한 것이 설교학계 실상이다. 오히려 역효과를 가져와 성도들의 신앙을 약화시키고 영양실조를 초래하기도 하였다. 그렇다면 여기에 성언운반 일념(聖言運搬 一念)을 고수할 때 나타나는 득(得)과 실(失)을 정직하게 진단할 필요가 제기된다. 무엇을 얻고 무엇을 잃게 되는지 좀 더 구체적으로 분석해보자.

먼저 잃은 것들은 다음 몇 가지로 간추릴 수 있다. 첫째로, 하나님의 말씀만을 운반한다는 한결같은 마음은 매우 아름다운 것이다. 그러나 그러한 마음은 오늘의 삶의 장을 외면하는 경우가 적지 않다. 오늘의 언어와 삶의 장에 대한 분석이 없이 오직 말씀만을 풀어주려는 관습을 형성하게 된다.

둘째로, 이상과 같은 단일한 설교자의 생각은 급기야 설교자가 당연히 갖추어야 할 지적인 추구를 외면하고 오직 성경만을 읽고 명상하는 오류를 범할 가능성을 갖게 된다. 운반해야 할 말씀에 대한 석의적 노력이나 그 말씀이 함유하고 있는 깊은 뜻을 밝혀 보려는 노력을 전혀 기울이지 않는 부작용을 수반하게 된다.

셋째로, 설교자의 정체성을 성언운반자(聖言運搬者)로 지칭하는 것은 말씀의 순수한 운반에 깊은 관심을 두는 것이 일차적인 목적이다. 그런데 설교자가 자신이 하나님의 말씀을 운반하는 남다른 사명의 수행자라는 의식을 고취시키면서 인간 이상의 권위를 스스로에게 부여하려는 유혹받는 경우가 적지 아니하다. 이상과 같은 부정적인 평가들이 ‘성언운반일념론’의 문제점으로 지적되고 있다.

39) 郭安連, 講道學(京城: 耶蘇敎書會, 1925), p.15-16. 본 인용구의 띄어쓰는 필자가 독자들의 편의를 위하여 가필한 것이다.

그러나 이러한 실(失)보다는 다음과 같은 득(得)이 함께 수반되고 있다는 점을 유의할 필요가 있다. 첫째로, 오늘의 강단은 설교자들이 가장 소중히 여겨야 할 소명의식이 희미해지고 속세적인 삶에 휘말리고 있는 현실이다. 그러나 성언운반일념을 고집한 설교자는 자신의 위치를 하나님의 ‘심부름꾼’으로 확립하게 된다. 그리고 그 정체성에 따른 책임 있는 삶을 스스로 찾는다.

둘째로, 한국교회의 설교자들이 가지고 있는 가장 큰 문제점은 설교 준비와 그 내용이 자신의 생각과 지식과 경험을 위주로 한다는 점이다. 그러나 성언운반을 최상의 목표로 삼고 나아가는 설교자는 자신이 보살피고 있는 양들이 필요한 메시지를 하나님에게 먼저 구하는 태도를 갖는다.

셋째로, 신실한 성언운반자는 말씀의 주인이 이 말씀 속에서 무엇을 나타내고 있는지를 알기 위하여 반복된 명상과 함께 철저한 석의를 진행한다. 그리고 단순한 표상적인 의미의 발굴에 만족하지 않고 스스로가 깊은 감명을 받을 때까지 주어진 본문을 붙들고 씨름을 한다.

넷째로, 하나님의 말씀을 사모하면서 하나님 앞에 나아와 예배를 드리는 회중들과의 관계가 새롭게 정립된다. 자신들이 듣는 말씀이 설교자 개인의 판단이나 정보가 아니라 하나님의 말씀이라는데 우선 설교의 존엄성을 인정한다. 그리고 그들은 우선적으로 인간의 말이 적고 하나님의 말씀이 가득함에 깊은 인상을 받는다.

다섯째로, 오늘의 강단에 하나님은 간데 없고 설교자만 크게 보인다는 비판이 매우 높게 일고 있다. 그러나 성언이 참되게 운반되는 순간에는 설교자가 감추어지고 말씀의 주인이신 성삼위 하나님이 나타나시게 된다. 그럴 때 설교자는 진정한 의미에서 도구로서의 본분을 지키게 된다.

여섯째로, 이상과 같이 회중들이 말씀의 주인이신 성삼위 하나님과의 만남 속에 말씀을 받게 되면 그 말씀의 씨앗은 옥토에 뿌려지게 된다. 그리고 그 말씀의 권위 앞에 아무도 저항할 수 없게 된다. 그리고 그 말씀대로의 삶의 창조에 깊은 관심을 갖게 된다.

성언운반일념(聖言運搬一念)을 설교사역의 온 정신으로 삼고 가야 한다는 것은 설교자에게 실로 험준한 길이다. 세상의 풍파가 험하면 험할수록 이 길은 고될 수밖에 없다. ‘말씀(聖言)’의 생수는 세속 물결과 타협할 수 없기 때문이다. 그런데 말씀이 있어야 할 곳은 바로 어둠과 혼돈으로 엮어진 세상의 한 복판이다. 거기에 교회의 존재 의미가 있고 설교사역의 강단이 있다. 그 강단(講壇)에 서는 주역들은 이제 튼튼한 무장을 해야 한다. 그렇지 않으면 거친 파도에 휩쓸리고 만다. 흔들리지 않고 변함이 없는 Ethos를 가지고 있는 설교자만이 그 가슴에 Pathos가 움직이고, 그 심중에 Logos가 함께 한다.

여기 오늘의 설교자들의 가슴에 조그마한 진동을 일으키는 한편의 글귀가 있다. 초기 기독교 설교의 황금기에 마지막 주자였던 어거스틴이 남긴 고백의 한 구절이다. 성언운반을 앞에 놓고 토로한 그의 솔직한 심정이 바로 우리의 것이기를 바라는 마음이다.

그 ‘말씀’을 알아들으라. 당신께서 우리를 부르시오니 이 ‘말씀’이야말로 영원히 말하여지고, 또한 이 ‘말씀’으로 말미암아 모든 것이 항상 말하여지나이다.....그런데 어인 일이오니까. 내 주 하나님이시여, 아는 듯 하면서도 나는 그 어찌 되는가를 풀어 말할 줄은 모르나이다.....나는 한편 떨리고, 한편 화끈해지나이다.....속으로 말씀하시는 당신 말씀을 들을 수 있는 자 들을지니 나는 굳이 믿어 당신 말씀을 메아리 치오리다.⁴⁰⁾

40) 어거스틴, **고백록**, 최민순 역(서울: 바오로딸, 1994), pp.318, 320.

[자유발표 1] 비유적, 신화적 예배

발표



최승근 교수
(웨신대)

좌장



김순환 교수
(서울신대)

논평1



안덕원 교수
(헷볼트리니티대)

논평2



노학용 박사
(하늘영광교회)

비유적, 신화적 예배

최승근 (웨스트민스터신학대학원대학교)

I. 들어가는 말

이야기는 우리를 특정한 이로 만든다. 그리고 그렇게 형성된 우리를 흔들기도 한다. 이야기는 우리를 형성하고 변화시키는 힘을 가지고 있다. 그렇다면 이야기가 우리 인간에게 힘을 발휘하는 까닭은 무엇인가? 바로 우리 인간의 실존 자체가 내러티브 형식을 지니고 있기 때문이다. 우리 인간은 이야기를 통해 우리 자신을, 우리 공동체를, 그리고 우리가 사는 세상을 표현하고 이해한다. 그렇기 때문에 어떤 이야기를 듣고, 어떤 이야기를 말 하느냐에 따라 우리는 특정하게 형성되고 변화된다.¹⁾

우리는 이야기를 해석할 때, 개인적으로 한다. 개인의 렌즈로 이야기를 해석한다. 하지만 완전하게 개인적인 인간은 있을 수 없다. 우리는 우리가 속한 공동체(들)의 영향을 받으며 살아가게 된다. 공동체(들)의 이야기를 통해 특정한 '나'로 빚어진다. 따라서 이야기를 해석하는 것은 개인적인 것인 동시에 공동체적인 것이다.

우리는 나와 우리의 이야기가 아닌 제3의 이야기에 주의를 기울이는 경향을 가진다. 왜냐하면 그 이야기를 통해 지금까지의 나와 우리의 이야기를 다시 읽고, 새롭게 이해할 수 있기 때문이다. 즉 다시 해석하면서 변화를 경험할 수 있기 때문이다.²⁾ 사실 이야기의 힘은 해석에 달려 있다고 할 수 있다. 이야기를 제대로 해석해야, 나와 우리가 제대로 형성되고 변화되기 때문이다. 따라서 제대로 해석하기 위해서는, 이야기 속에 숨기는 부분이 있거나, 무시하거나 무시되는 부분이 있으면 안 된다. 그래서 제3의 이야기가 중요한 것이다. 알게 모르게 숨기거나 무시되어진 부분들이 온전히 들어날 수 있도록 할 수 있기 때문이다.

그렇다면 나와 우리의 이야기를 새롭게, 제대로 해석하도록 할 수 있는 가장 강력한 제3의 이야기는 무엇인가? 바로 하나님의 이야기다. 우리가 하나님의 이야기에 온전하게 주의를 기울이면, 우리의 이야기를 하나님의 이야기를 통해서 읽으면 “우리는 자신들의 이야기를 매우 분명하기 다시 들을 수 있게 되고, 새로운 가능성을 지닌 이야기로 말할 수 있게 된다.”³⁾ 우리의 삶이 변화된다.

그리스도인이 하나님의 이야기를 접할 수 있는 가장 중요하고 주된 통로는 예배이다. 예배는 하나님의 구원의 이야기를 의례화한 것이기 때문이다.⁴⁾ 우리 그리스도인은 예배에서 말해지고 행해지는 하나님의 이야기를 통해서 우리의 이야기를 해석해야 한다. 따라서 예배에서의 하나님의 구원의 이야기가 어떻게 말해지고 행해지느냐는 매우 중요하다. 오늘날 교회의 예배 속에서 말해지고 행해지는 하나님의 구원의 이야기는 어떤 특성을 가진 이야기인가? 어떤 성격의 이야기가 되어야 하는가?

본 논문에서는 John Dominic Crossan의 ‘신화(myth)’와 ‘비유(parable)’의 개념을 토대로, 교회의 예배가 말하고 실행해야 하는 하나님의 구원의 이야기에 대해 살펴보고자 한다. 그리고 예배가 하나님의 구원의 이야기를 올바르게 말 하고 실행할 수 있도록 하는, 그리고 우리의 이야기를 제대로 해석하게 하여 우리의 삶을 변화시키도록 하는 예배의 기본적인 구조를, Crossan의 신화의 비유의 개념과 예배의 사증구조를 통합하여 살펴보고자 한다.

1) EBS 다큐프라임 ‘이야기의 힘’ 제작팀, 『이야기의 힘』 (서울: 황금물고기, 2011), 17-18,

2) Herbert Anderson and Edward Foley, *Mighty Stories, Dangerous Rituals: Weaving Together the Human and the Divine*, 안석모 역, 『예배와 목회상담』 (서울: 학지사, 2012), 38-39.

3) Anderson and Foley, 『예배와 목회상담』, 38.

4) Robert Webber, *Ancient-Future Worship: Proclaiming and Enacting God's Narrative*, 이승진 역 『예배학: 하나님의 구원 내러티브의 구현』 (서울: CLC, 2011), 29.

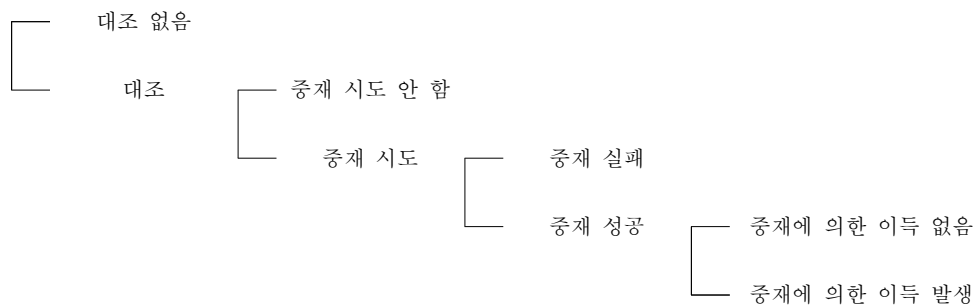
II. John Dominic Crossan의 ‘신화’와 ‘비유’

역사적 예수를 연구하는 저명한 학자인 John Dominic Crossan은 성경의 비유에 대한 고전적인 연구가 된 그의 저서 『어두운 간격』⁵⁾에서 Claude Levi-Strauss, Elli Köngäs Maranda, Pierre Maranda 등의 연구를 토대로 신화와 비유라는 개념을 정리하고 발전시킨다. 그에 따르면, 신화와 비유는 서로 대비되고 쌍을 이루는 두 가지 형식의 이야기로, 모든 이야기는 신화와 비유 사이 중 어딘가에 위치한다.

1. 신화

사람들에게 신화는 대개 “신에 관한 이야기”, “신이나 영웅의 사적”, “설화나 전설”, “현실적으로 일어날 수 없는 이야기”, “한 민족의 태고 때의 역사나 설화, 또는 그 민족의 시원 등과 관련된 신에 대한 서사적 이야기”, “우주의 기원에 대한 신비스러운 이야기”, 또는 “절대적이고 획기적인 업적을 비유적으로 이르는 말” 등으로 정의되고 이해된다.

그러나 Crossan은 신화를 매우 다르게 정의하고 이해한다. Crossan은 신화를 중재와 화해의 이야기로 정의하고 이해한다. 즉 신화는 서로 대립되는 양자를, 무언가나 누군가가 중재하는 이야기이다.⁶⁾ 이처럼 대립되는 양자를 화해로 이끄는 이야기인 신화는 아래의 <그림 1>에서 보는 것과 같은 기본적인 구조를 갖는다.



<그림 1> 신화의 기본 구조⁷⁾

<그림 1>에서처럼, 신화는 대립되는 양자, 매우 뿌리 깊고 근본적인 대조로 시작한다. 만약 이러한 대조가 없으면, 이야기는 거기서 끝이 나고, 그 이야기는 신화가 될 수 없다. 위의 그림에서 보면, 이야기는 대조에서 시작한다. 그리고 다음 단계로 넘어가면서, 각 단계에 있는 상호 대립되는 선택에서 무엇을 취하느냐에 따라 그 다음 단계로 계속 진행되든지, 아니면 그 단계에서 끝이 나든지 한다. 만약 각 단계에서 위쪽에 있는 부정적인 선택을 취하면, 이야기는 끝이 난다. 그러나 아래쪽에 있는 긍정적인 선택을 취하면, 이야기는 마지막 단계까지 계속 진행이 된다. 즉 신화는 대조에서 시작하여, 그 대조를 중재하고, 그 중재가 성공되는 이야기이다. 하지만 어떤 공동체나 문화에게는, 중재의 성공을 통한 이득이 발생하는 것까지를 보여주는 이야기를 신화로 인식한다. Crossan은 세상에서의 성공과 물질적인 풍요를 중요시 여기는 공동체나 문화에서 이러한 신화가 많이 나타난다고 말한다.

5) John Dominic Crossan, *The Dark Interval*, 이대성 역, 『어두운 간격』 (서울: 한국기독교연구소, 2009).

6) Crossan, 『어두운 간격』, 60.

7) Crossan, 『어두운 간격』, 62.

[그러한 공동체나 문화의] 신화나 민담 전승에서 자신과 가족을 찢어지게 가난한 환경에서 구하기 위해 길을 나선 영웅을 생각해보자. 이 영웅이 중산층들이 사는 교외에서 편안하게 사는 것으로 이야기가 마무리되지 않고, 이 영웅이 왕의 딸과 결혼하는 것으로 이야기가 전개된다. 그는 왕위를 물려받게 되고, 그의 가족은 궁정으로 들어온다. 이것은 중재(누더기에서 좋은 옷으로)라기보다는 이득(누더기에서 부자)이라고 생각한다.⁸⁾

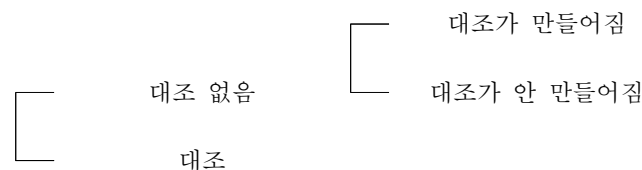
그렇다면 신화의 기능은 무엇인가? Crossan은 신화의 두 가지 기능을 말한다. 첫째, 신화는 서로 대립되는 양자를 화해시킨다. 둘째, 신화는 대립되는 양자를 중재하려는 시도 속에서, 그런 시도를 통하여, 그리고 그런 시도에 의하여, 그 양자를 화해시키는 것이 가능하다는 것을 믿도록 한다.⁹⁾ Crossan은 이 두 가지 기능 중에 두 번째 기능이 더 중요하다고 말한다.

해결의 가능성을 믿는 것이 실제로 해결책을 찾은 것보다 중요하다. 신화의 이득과 장점은, 즉 신화의 기본적 기능은 가능성을 확립하는 것 자체에 있다.¹⁰⁾

요약하면, 신화는 어떻게 해도 “서로 조화되거나 화해될 수 없는 입장, 개인, 상황들 간의 틈새에 다리를 놓아줌으로써 둘 사이에 중재와 조절이 가능함을 입증해”¹¹⁾ 주는 이야기이다. 따라서 신화는 “이렇게 되었으면”하는 우리의 기대를 충족시키거나, 그 기대가 충분히 충족될 수 있다고 하는 가능성에 대한 이야기이다. 소위 ‘해피엔딩’의 이야기이다. 그래서 우리는 신화를 좋아한다. 신화의 밑바닥에는 모든 것이 잘될 것이라고 하는, 우리의 기대대로 될 것이라고 하는 메시지가 깔려 있기 때문이다. 그리고 우리가 기대하는 세상을 꿈꾸게 하고, 만들어 갈 수 있다는 가능성을 말하기 때문이다.¹²⁾ 다시 말해, 신화는 우리가 원하는 세계를 만들고, 그 세계를 만들 수 있다고 말하는 이야기이기 때문에 우리는 신화를 좋아한다. 그리고 신화를 창조한다.

2. 비유

비유는 신화와는 정반대되는 개념의 이야기이다. 신화가 중재나 화해에 관한 이야기라면, 비유는 모순 또는 불화에 관한 이야기이다. 즉 신화가 대립되는 양자 사이의 안정과 화해를 가져오는 이야기라면, 비유는 안전하다고 느낀 상태에서 모순이나 불화를 일으키는 이야기이다.¹³⁾ 모순이나 불화를 일으키는 이야기인 비유는 기본적으로 아래의 <그림 2>와 같은 구조를 따른다.



<그림 2> 비유의 기본 구조

신화는 대조에서 시작된다. 반면에 비유는 대조 없음에서 시작된다. 한 이야기가 비유가 되기 위해선, <그림 2>에서처럼 대조 없음에 새로운 단계가 추가가 되어야 한다. 그 단계에서도, 신화 때와 마찬가지로 상호 대립되는 두 가지 선택이 나온다. 바로 대조가 안 만들어짐과 대조가 만들

8) Crossan, 『어두운 간격』, 61-62.

9) Crossan, 『어두운 간격』, 62-63.

10) Crossan, 『어두운 간격』, 63

11) Anderson and Foley, 『예배와 목회상담』, 53.

12) Anderson and Foley, 『예배와 목회상담』, 60.

13) Crossan, 『어두운 간격』, 64.

어짐이다. 이 새롭게 추가된 단계에서 만약 아래쪽의 대조가 안 만들어짐이 선택되면, 이야기는 그냥 그대로 남아 있게 된다. 그러나 위쪽의 대조가 만들어짐이 선택되면, 비유가 만들어진다. 그리고 이야기가 비유로 남기 위해서는 거기서 멈춰져야 한다.¹⁴⁾

이러한 구조로 이야기가 진행되는 비유는 우리가 만족스러워하는 상황에 모순을 만들면서, 우리의 신화가 만든 또는 만들 수 있다고 하는 화해가 사실은 우리가 지어낸 것에 불과하다는 것을 깨닫게 한다. 그렇게 함으로써 신화에 대한 우리의 믿음을 깨뜨린다.¹⁵⁾ 다른 말로, “비유는 우리가 자신을 위해서 구축하는 세상의 안락하게 보이는 표면 그 밑에 서로 어긋난 단층들이 있다는 것을 들춰 보여 주는 기능을 한다.”¹⁶⁾ 이처럼 우리에게 평화가 아니라 검을, 우리가 사는 땅에 불을 지르는 비유는, 신화의 경계선, 가장자리를 보여준다. 비유는 우리가 만든, 만들고자 하는 세상의 한계를 보여주면서 우리의 기를 죽이는 이야기이다.¹⁷⁾ 그래서 사람들은 비유를 좋아하지 않는다.

신화가 안정의 대행자라면, 비유는 그 안정을 깨뜨린다. 우리의 “이렇게 되었으면”하는 바람과 기대를 깨뜨리면서 우리를 당혹케 한다.¹⁸⁾ 신화는 세계를 정립하지만, 비유는 그 정립된 세계를 전복한다. 신화는 안심을 시키는 것이 목적이지만, 비유는 변화를 시키는 것이 목적이다. 이처럼 신화와 비유는 서로 상반되는 이야기이다.

그러나 중요한 사실이 있다. 비유는 신화 안에서, 신화를 통해서, 신화에 의해서 만들어진 세계만을 전복할 수 있다는 것이다. 비유가 없이 신화 안에서 사는 것은 가능하다. 하지만 비유 안에서만은 살 수 없다.¹⁹⁾ 비유는 신화가 만든 세계를 전복함으로써, 하나의 새로운 조화를 만들어 내고, 그리하여 결국에는 하나의 새로운 신화를 창조한다. 다시 말해, 비유란 화해와 조화를 없애 버리고자 하는 것이 아니라, 오히려 우리가 익숙해져 편안해하고 있는 조화로운 것에 도전장을 던지면서 변화를 일으키고자 하는 이야기이다.²⁰⁾ 하지만 비유를 통해서 변화를 경험하기 위해서는, 비유로 우리를 다시 읽고 해석하고자 하는 의지가 있어야 한다. 즉 비유가 되고자 하는 의지(willingness to be parabled)가 있어야 한다.²¹⁾

III. 예배는 신화적인가, 비유적인가?

모든 종교 공동체는 자신들이 생각하는 신성한 존재, 그리고 그 신성한 존재와 자신들 간의 관계에 대한 이야기, 거대담론이라고 불리는 이야기를 의례로 만들고 행한다.²²⁾ 즉 한 종교 공동체의 종교적인 의례는 그 공동체가 중요하게 여기는 이야기를 근간으로 한다. 우리의 예배도 마찬가지다. 우리의 예배도 이야기를 근간으로 한다. 그래서 Robert Webber는 예배를 “하나님의 구원의 이야기를 실행하는 것”이라고 정의한다.²³⁾ 우리의 예배가 이야기를 근간으로 하고 있다면, 우리는 Crossan의 신화와 비유의 개념을 토대로 다음의 질문을 해 볼 수 있다. “교회의 예배는 신화적인가, 아니면 비유적인가?”

1. 예배는 신화적이다

14) Crossan, 『어두운 간격』, 64.

15) Crossan, 『어두운 간격』, 66-67.

16) Anderson and Foley, 『예배와 목회상담』, 55.

17) Crossan, 『어두운 간격』, 64, 66.

18) William H. Willimon, *The Intrusive Word* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 65.

19) Crossan, 『어두운 간격』, 69.

20) Anderson and Foley, 『예배와 목회상담』, 60.

21) Crossan, 『어두운 간격』, 66.

22) Dell deChant, *The Sacred Santa: Religious Dimensions of Consumer Culture* (Cleveland: Pilgrim Press, 2002), 10

23) Robert Webber, *Ancient-Future Worship: Proclaiming and Enacting God's Narrative*, 이승진 역 『예배학: 하나님의 구원 내러티브의 구현』 (서울: CLC, 2011), 29.

결론부터 말하자면, 둘 다이다. Crossan의 정의와 이해로 볼 때, 예배는 신화적이다. 기독교의 예배는, 인간의 죄로 인해 절대로 화해될 수 없는 두 존재인 거룩한 하나님과 타락한 인류가 예수 그리스도 안에서 화해되었다고 하는 하나님의 구원의 이야기를 의례화 한 것이기 때문이다. 즉 서로 대조되는 하나님과 인간을 그리스도께서 중재하시고, 그 중재가 성공했다는 이야기를 실행하는 것이 예배이기 때문에, 예배는 신화적이다.

2. 예배는 비유적이다

그러나 예배는 또한 비유적이다. 그리고 비유적이어야만 한다. 최소한 세 가지 이유들 때문이다. 첫째, 기독교의 예배는 하나님의 말씀에 따른 예배(worship according to the Word of God)이고, 그러한 예배이어야 하기 때문이다. 하나님의 말씀은 성육신하신 예수 그리스도를 의미한다(요1:14). 우리의 예배는 이 땅에서의 삶과 사역과 죽음과 부활을 통해 참된 예배의 모범을 보이신 예수 그리스도에 따른 예배여야 한다.²⁴⁾ 하나님의 말씀은 또한 예수 그리스도를 증거 하는 성경을 의미한다. 우리의 예배는 예수 그리스도를 증거 하는 성경의 가르침에 따른 예배여야 한다. 그렇기 때문에 예배는 비유적이어야 한다. 왜냐하면 예수 그리스도는 비유 그 자체이기 때문이다.

예수 그리스도의 성육신은 비유의 사건이다. 온 우주의 창조주이신 분이 피조물의 모습으로 작은 행성의 땅으로 오신 그 사건은 비유이다. 성육신하시어 비유로서 오신 예수님은 비유의 삶을 사셨다. 물론 기적을 베풀어 많은 이들의 갈증을 해소시키셨지만 자신은 목말라 하셨고, 많은 이들을 기적으로 먹이셨지만 자신은 때때로 주리셨다. 다른 이들에게 힘을 주셨지만 자신은 피곤에 지쳐 잠들기도 하셨다. 아픈 자를 고치셨지만 자신은 아프셨고, 죽은 자를 살리셨지만 자신은 죽으셨다. 예수님은 또한 비유로 가르치셨다. 예수님은 비유를 말씀하시면서 하나님의 나라에 대한 잘못된 이해, 잘못된 신화를 가지고 있던 이들에게 도전하시고 가르치셨다. 예수님은 잘못된 신화가 만든 세계를 안정적으로 받쳐주는 구조를 부수어 버리고자 비유로 가르치셨다.²⁵⁾ 예수님은 비유로 죽으셨다. 예수님은 죄인을 저주하고 심판하시는 심판자이시지만, 죄인으로서 하나님의 저주를 받는 모습으로 십자가에 달려 돌아가셨다. 만왕의 왕이셨지만, 한 제국의 황제의 권력에 저항하는 자로서 죽임을 당하셨다. 하지만 부활하심으로써, 예수 그리스도는 위대한 비유가 되셨다. 새로운 신화를 창조하는 위대한 비유가 되셨다. 세상의 관점에서 예수 그리스도는 비유였지만, 그 비유는 가장 위대한 신화였다. 사도 바울은 고린도전서 1장 20-25절에서 이를 이렇게 표현한다.

지혜 있는 자가 어디 있느냐 선비가 어디 있느냐 이 세대에 변론가가 어디 있느냐 하나님께서 이 세상의 지혜를 미련하게 하신 것이 아니냐 하나님의 지혜에 있어서는 이 세상이 자기 지혜로 하나님을 알지 못하므로 하나님께서 전도의 미련한 것으로 믿는 자들을 구원하시기를 기뻐하셨도다 유대인은 표적을 구하고 헬라인은 지혜를 찾으나 우리는 십자가에 못 박힌 그리스도를 전하니 유대인에게는 거리끼는 것이요 이방인에게는 미련한 것이로되 오직 부르심을 받은 자들에게는 유대인이나 헬라인이나 그리스도는 하나님의 능력이요 하나님의 지혜니라 하나님의 어리석음이 사람보다 지혜롭고 하나님의 약하심이 사람보다 강하니라

예수 그리스도는 비유로 이 땅에 오셨고, 비유꾼으로 사셨고, 비유꾼으로 죽으셨다. 그리고 위대한 신화를 만드신 위대한 비유로 부활하셨다.²⁶⁾ 초대교회가 기록한 성경은 성육신 하신 말씀인 예수 그리스도를 하나님의 비유로 증거하고, 설교는 이러한 예수님에 대해 선포한다. 따라서 하나

24) The Office of the General Assembly, Presbyterian Church (U.S.A.), *The Directory for Worship* (Louisville: The Office of the General Assembly Presbyterian Church (U.S.A.), 2009), W-1.1003.

25) Crossan, 『어두운 간격』, 133.

26) Crossan, 『어두운 간격』, 135-6.

님의 말씀에 따라야 하는 예배는, 비유적이 되어야 한다.

둘째, 예배는 그리스도의 몸이라고 불리는 공동체, 즉 교회가 행하는 의례이기 때문이다. 교회의 머리가신 예수 그리스도가 비유라고 한다면, 그 몸인 교회도 비유여야 한다. 그리고 그리스도의 몸이 행하는 의례인 예배도 비유적이어야 한다. 예배는 교회를 표현하고, 형성하고 실현한다.²⁷⁾ 예배를 통해 교회는 교회가 된다. 그리고 세상에게, 세상을 위해 그리스도를 보인다. 세상은 예배를 통해 교회 안에서 예시되는 그리스도 외에는 다른 그리스도를 알지 못한다.²⁸⁾ 예수 그리스도는 위대한 비유이시고, 교회는 예배를 통해 비유이신 그리스도를 보여야하기 때문에, 예배는 비유적이어야 한다.

셋째, 예배의 주된 목적은 안정이 아니라 변화이기 때문이다. 예배의 목적은 세상 안에 있는 교회를 세상과는 다른 공동체로 변화시키는 것이다.²⁹⁾ 세상과는 다른 문화로 변화시키는 것이다. 예배를 의미하는 ‘cult’와 문화를 의미하는 ‘culture’의 라틴어 어원이 동일한 것은 어원학상의 우연이 아니다.³⁰⁾ 신화는 안정의 대항자이지만, 비유는 변화의 대항자라고 했다. 따라서 예배의 목적이 변화라고 한다면, 예배는 비유적이어야 한다.

3. 오늘날의 예배

많은 이들은 오늘날 한국교회의 위기를 언급한다. 교인의 수는 계속해서 감소하고 있고, 사회적 신뢰와 영향력을 잃고 있다. 오히려 세속화, 도덕적 해이 등으로 사회적 불신을 받고 있는 형편이다. 교회의 위기는 예배의 위기이다. 교회는 예배를 통해서 형성되기 때문이다. 그리고 예배의 위기는 예배가 실행하는 이야기의 위기이다. 그렇다면 오늘날 교회의 예배가 실행하는 이야기는 어떤 성격의 이야기에 한국교회가 위기에 처하게 되었는가?

Marva J. Dawn은 *Reaching Out without Dumbing Down*에서 두 가지 의미 시스템을 말한다. 바로 귀납적 의미 시스템과 연역적 의미 시스템이다. 그녀에 따르면, 귀납적 의미 시스템은 간략하게 표현하여 인간 중심의 의미 시스템으로, 인간의 필요, 감성 등에 민감해야 함을 강조한다. 반면 연역적 의미 시스템은 하나님 중심의 시스템으로, 절대자이신 하나님, 하나님에 대한 올바른 믿음으로부터 시작된다.³¹⁾ 그녀는 미국교회의 문제의 원인으로 교회가 귀납적 의미 시스템 쪽으로 치우침을 지적하는데, 그녀의 지적은 한국교회에도 동일하다고 본다. 즉 예배가 귀납적 의미 시스템 중심으로 되면서, 하나님에 대한 올바른 믿음 보다는 인간의 필요, 감성 등에 집중하고 있다는 것이다.

Robert Webber도 비슷한 지적을 한다. 오늘날 교회의 문제는, 소비주의로 대표되는 세상의 문화에 몰들어, 교회가 하나님의 구원의 이야기를 올바르게 실행하는 예배를 드리지 못함에 있다고 말한다.³²⁾ 대신 교회는 소비주의 문화의 거대담론을 말하고 있다. 소비주의 문화의 거대담론은, 경제와의 중재로 얻게 되는 이 세상에서의 물질적인 성공과 풍요에 대한 이야기다.³³⁾ 오늘날 많은 교회들은 바로 이 이야기를 예배 속에서 말 하고 있고, 그로 인해 교회들이 위기에 처하게 되었다는 것이다. Dawn의 구분에 따르면, 이 이야기는 귀납적인 이야기이다.

이처럼 교회가 귀납적인 이야기를 실행한 결과가 무엇인가? 예배가 신화적이기만 하다는 것이다. 하지만 위에서 언급한, 하나님과 인간의 화해에 대한 이야기라는 측면에서 신화적인 것이 아니라, 하나님을 통해 세상의 문화가 말하는 대조(물질적인 성공과 풍요 대 물질적인 실패와 가난)

27) Alexander Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1966), 29.

28) Simon Chan, *Liturgical Theology: the Church as Worshiping Community* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2006), 40.

29) Hughes Oliphant Old, *Worship: Reformed According to Scripture* (Louisville: Westminster John Knox, 2002), 6.

30) Rodeney Clapp, *A Peculiar People: The Church as Culture in a Post-Christian Society* (Downers Grove, IL: IVP, 1996), 94.

31) Marva J. Dawn, *Reaching Out without Dumbing Down* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 84.

32) Webber, *Ancient-Future Faith* (Grand Rapids: Baker, 2004), 111.

33) deChant, *The Sacred Santa*, 53.

를 중재하고, 그 중재를 통해 원하는 것을 얻을 수 있다고 하는 이야기라는 측면에서 신화적이다. 즉 세상의 문화의 기준으로, 우리가 원하는 세상 속에서 안정을 취하고, 취할 수 있다고 말하는 이야기라는 측면에서 신화적이다. 그리스도인들로 하여금 비유 없이 신화 속에서만 살 수 있다고 말하고 있다는 점에서 신화적이기만 하다. 교회가 귀납적 의미 시스템의 이야기에 집중한 결과, 교회는 세상에 새로운 문화를 제시하고, 그 문화를 세상 속에서 형성하는데 실패했다. 세상을 변화시키지 못하고, 오히려 세상의 가치와 이상을 추구한다. 교회의 신화인 하나님의 구원의 이야기를 세상의 관점으로 읽고 해석하면서, 그 이야기를 제대로 실행하지 못하고 있다는데 큰 문제가 있다.

따라서 교회가 예배의 위기를 극복하기 위해서는, 그래서 궁극적으로 교회의 위기를 극복하기 위해서는, 연역적인 예배를 드려야 한다. 하나님으로부터 시작되는 이야기를 실행하는 예배를 해야 한다. Emily R. Brink와 John D. Witvliet는 *The Worship Sourcebook*에서 예배의 의미와 목적을 여덟 가지로 정리한다. 그 의미와 목적 중의 하나로, 예배는 대화적이 되어야 한다고 지적하면서 다음과 같이 말한다.

예배 안에서, 하나님은 말씀하시고 들으신다. 성령의 능력으로 인해, 하나님은 우리를 도전하시고, 위로하시고, 깨우신다. 그리고 성령의 도우심으로 인해, 우리는 듣고, 그 다음 찬양, 고백, 간구, 간증, 그리고 헌신으로 반응한다.³⁴⁾

예배는 대화적이 되어야 한다고 말하는 그들은, 그 대화가 하나님으로부터 시작되는 것임을 강조한다. 따라서 예배는 연역적이어야 한다.

예배가 연역적이 되어야 한다는 것은, Crossan의 신화와 비유의 개념의 관점으로 볼 때, 예배는 어떠한 해야 하는가? 예배가 신화와 비유 모두라고 한다면, 하나님의 구원의 이야기를 실행할 때, 둘의 균형을 어떻게 잡아야 하는가? 무엇이 앞서야 하는가? 본 연구자는 다른 논문에서 예배는 세례를 받은 자들의 공동체가 행하는 것이라고 말한 적이 있다. 그리고 예배를 세례를 받은 자들의 공동체의 행위로 이해할 때, 예배는 연역적이 되어야만 한다고 논했다.³⁵⁾ 예배를 이처럼 세례를 받은 자들의 공동체의 행위로 이해하면, 우리의 예배가 비유적이고, 신화적이 되어야 함을 알 수 있다.

IV. 비유적, 신화적 예배: 사중구조를 토대로

세례는 예배를 위한 초석이다.³⁶⁾ 따라서 아무나 예배할 수 있는 것이 아니다. 예배는 하나님을 믿는 사람들만이 할 수 있는 행위이다.³⁷⁾ 하나님의 구원의 이야기를 듣고 받아들인 자들만이 할 수 있는 행위이다. 이것은 초대교회에서부터 강조된 원리였고, 이 원리는 세례를 받은 자들만이 예배에 온전히 참여할 수 있는 것으로 나타났다. 이런 의미에서, 예배는 세례를 통해 예수 그리스도와 연합된 자들의 공동체, 세례를 받은 자들이 지체를 이루는 그리스도의 몸으로서의 교회가 하는 행위이다. 예배는 세례 받은 자들의 공동체의 행위이다. 그렇기 때문에 예배는 비유적이고,

34) Emily R. Brink and John D. Witvliet, *The Worship Sourcebook* (Grand Rapids: Baker Books, 2004), 16. 나머지 일곱 가지는 다음과 같다. 예배는 성경적이어야 한다. 예배는 언약적이어야 한다. 예배는 삼위일체적이어야 한다. 예배는 공동체적이어야 한다. 예배는 환대하고 보살피고 환영해야 한다. 예배는 세상 안에 있지만 속하지는 않아야 한다. 예배는 하나님께 우리를 아낌없이 드려야 한다.

35) 최승근, “교회의 패러다임인 예배”, 『성경과 신학』 70 (2014): 164-7.

36) Old, *Worship*, 22; J.-J. von Allmen, *Worship: Its Theology and Practice* (London, Lutterworth, 1965), 14.

37) Marva J. Dawn, *A Royal “Waste” of Time*, 김병국, 전의우 역, 『고귀한 시간 ‘낭비’』 (서울: 이레서원, 2004), 201.

신화적이다. 왜냐하면 세례는 비유적이며, 신화적이기 때문이다.

먼저 세례는 우리를 죽음으로 초대한다. 하지만 단순한 죽음으로의 초대가 아니라, 영원한 생명을 위한 초대이다. 세례는 자기를 부인하라고 초대한다. 하지만 단순한 자기 부인으로의 초대가 아니다. 진정한 자아를 찾기 위한 초대이다. 세례를 또한 싸움으로의 초대이다. 앞으로 자신의 정체성, 가치, 믿음을 위해 일생 동안 진행되는 싸움으로의 초대이다. 하지만 자기 자신만의 싸움으로의 초대가 아니다. 그리스도께서 함께 싸워주시겠다고 하는, 그리고 우리가 지도록 하지 않으시겠다고 약속하신 싸움으로의 초대이다.³⁸⁾ 이처럼 세례는 비유적이다.

그러나 또한 신화적이다. 세례는 우리를 그리스도의 신화로 이끄는 비유이다. 따라서 세례를 기초로 하는 예배, 세례를 받은 자들이 행하는 예배는 우리를 신화로 이끄는 비유여야 한다. 비유적이고, 신화적이어야 한다. 이것이 우리가 드러야 할 연역적인 예배, 우리가 실행해야 할 하나님의 구원의 이야기이다. 사실 하나님의 구원의 이야기란, 예수 그리스도 안에서 하나님과 우리가 화해되었다고 하는 이야기이기 때문에, 그 이야기 자체도 비유 안에서의 신화이다.

비유적이면서, 신화적인 예배를 드리기 위해서는, 하나님의 구원의 이야기를 제대로 실행하는 예배를 위해서는, 그 구조가 매우 중요하다. 그리고 이미 교회는 그 구조를 가지고 있다. 바로 전통적인 사중구조이다. 예배의 사중구조는 개회예전(Gathering), 말씀예전(Word), 성찬예전(Table), 파송예전(Sending)을 뜻한다. 사중구조의 각 예전에 대한 신학적인 의미를 제대로 이해하면, 연역적인 하나님의 구원의 이야기를 실행하는 예배를 위한 좋은 틀을 제공할 것이라고 본다. 즉 비유적, 신화적인 예배를 위한 좋은 단서들을 제공할 것이다. 사중구조의 각 예전, 그리고 그 예전 속에서의 몇몇 요소들을 살펴보면, 비유적, 신화적인 예배를 위한 고찰을 하겠다.

1. 개회예전(Gathering)

개회예전은 예배로의 부름, 기원, 죄의 고백과 용서의 확증, 평화의 인사, 찬송 등을 포함한다. 개회예전은 예배가 비유적, 신화적이 되어야 한다고 말한다.

우리 그리스도인들은 매 주일 아침, 하나님을 예배하기 위해 교회로(서) 모인다. 하나님이 부르셨기 때문이다. 하나님은 예배를 위해 우리를 가정으로부터, 학교로부터, 일터로부터, 우리가 세상 안에서 속해 있는 공동체들로부터 부르신다. 그리고 우리는 그에 대한 응답으로 예배하기 위해 교회로(서) 모인다. 그렇다면 하나님은 왜 우리를 예배하라고 부르시는가? 우리는 자발적으로 예배할 수 없는 자들이기 때문이다. 하나님은 하나님을 예배하도록 만들기 위해 인간을 창조하셨다. 그것이 창조의 목적이었고, 인간의 본연의 모습이다. 하지만 죄로 인한 타락으로 인해, 우리 인간은 하나님을 예배할 수 없는 존재가 되었다. 따라서 예배로의 부름은 창조의 원래의 목적의 회복을 위한 부름이다.³⁹⁾ 그래서 예배로의 부름은 비유이다. 창조의 목적을 잊고 있으면서도, 아무런 문제가 없다고 생각하는 우리에게 주시는 비유의 메시지이다.

모이기 위해서는 중심이 필요하다. 예배를 위해 우리를 세상으로부터 부르실 때, 하나님은 예수 그리스도의 십자가를 중심으로 모이도록 부르신다. 위대한 비유를 중심으로 모이도록 부르신다. 우리를 예배하는 자들로 회복시키시기 위해, 하나님의 형상으로 회복시키시기 위해 우리를 그리스도의 십자가 중심으로 모으신다. 그리고 우리를 예배하는 자들로, 하나님의 형상으로 회복시키신다. 따라서 예배로의 부름은 신화적이다.

개회예전에는 죄의 고백이 포함된다. 죄의 고백을 요구하는 것은 우리가 괜찮지 않다는 것을 뜻한다. 역시 비유로의 초청이다. 많은 경우, 교회가 죄의 고백을 요구할 때, 하나님의 욕서하심의 약속이 담긴 성경구절을 통해 죄를 고백하도록 초청한다. 반면 어떤 전통에서는 먼저 십계명 등과 같은 하나님의 율법을 선포한 다음 죄를 고백하도록 초청한다.⁴⁰⁾ 연구자는 후자의 경우가 더 맞지 않나 생각한다. 왜냐하면 죄를 제대로 깨닫기 위해서는 먼저 기준이 필요하기 때문이다. 즉

38) Anderson and Foley, 『예배와 목회상담』, 167-8.

39) James K. A. Smith, *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2009), 161-6.

40) Brink and JWitvliet, *The Worship Sourcebook*, 82; Smith, *Desiring the Kingdom*, 174.

나의 감정, 생각이 기준이 아니라, 하나님의 율법을 기준으로 죄를 깨닫고 용서를 구해야 하기 때문이다. 비유가 먼저라는 것이다. 하지만 죄의 고백으로의 초청은 용서라고 하는 신화를 위한 초청임을 잊지 말아야 한다.

이처럼 개회예전은 비유에서 신화로 연결된다.

2. 말씀예전

말씀예전에는 성경봉독, 설교 전과 설교 후 기도, 설교에 대한 반응, 그리고 무엇보다 설교가 포함된다. 성경봉독과 설교를 통해 하나님은 우리에게 말씀하시고, 우리는 듣는다. 무엇보다도 설교의 목적은 변화이다. 그리고 변화를 위해서는 변화가 필요하다는 것을 깨달아야 한다. 따라서 대조로 시작해야 한다. 하지만 그 대조는 우리가 만든 대조가 아니라, 우리가 생각하지도 못한 대조에서 시작해야 한다. 즉 설교는 대조 없음에서 대조를 만드는 것으로, 즉 비유적으로 시작해야 한다. 연역적이어야 한다.

비록 Dawn의 귀납적 의미 시스템과 연역적 의미 시스템이라는 용어를 사용하지는 않지만, William H. Willimon은 그의 저서 *The Gospel for The Person Who Has Everything*에서 오늘날 설교의 문제점을 논하면서 그녀와 동일한 의견을 보인다. Willimon에 따르면, 오늘날 교회의 예배 속에서의 설교는 90퍼센트 이상이 다음의 구조를 따른다.

당신은 문제를 가지고 있습니다.
그리스도가 답입니다.
회개하고 구원을 받으십시오.

Willimon은 이러한 구조의 설교는 심각한 문제를 안고 있다고 말한다. 바로 시작이 우리이기 때문이다. Dawn의 표현을 빌리자면, 귀납적 의미 시스템에 입각한다는 것이다. 즉 우리의 필요와 감성 등을 토대로 만든 대조에서 설교가 시작이 되고, 그 대조를 중재하기 위해 예수 그리스도를 소개한다는 것이다. 따라서 이러한 구조의 설교에서 예수 그리스도는, 우리가 생각하는 문제 정도만을 해결하는 분으로만 소개된다.⁴¹⁾ 우리의 신화를 위한 중재자이다.

따라서 Willimon은 설교의 구조가 다음과 같아야 한다고 말한다.

그리스도가 답입니다.
(그 답에 비추어 볼 때) 당신은 문제가 있습니다.
회개하고 구원을 받으십시오.

Willimon은 우리에게 있어서, 그리고 우리를 위해서, 그리스도는 우리의 이기적인 욕망, 두려운 질문들에 대한 답이 아니라, 우리가 알지도 못했고, 감히 질문할 생각조차 하지 못했던 삶의 가장 중요한 질문에 대한 답으로 먼저 제시되어야 한다고 강조한다. 그리스도가 기준이 되어야 한다고 말한다.⁴²⁾ 즉 그리스도에 의한 대조가 만들어져야 한다고 말한다. 그래야 우리의 진정한 문제를 깨닫기 때문이다. 진정한 문제를 깨닫고, 예수 그리스도의 중재를 받아들일 때, 우리는 하나님이 원하시는 변화로 이끌어지기 때문이다. 다시 말해, 설교를 통한 진정한 변화는 하나님의 이야기를 통해 우리의 이야기를 다시 읽고 해석할 때 일어나는 것이다. 그 반대가 아니다.

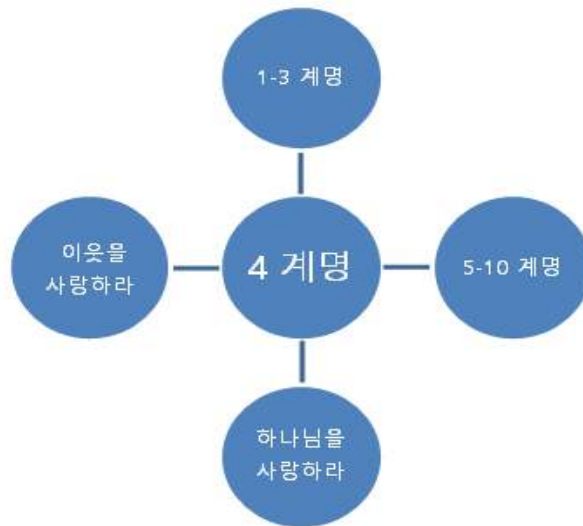
비유는 하나님께 자리를 주는 것이다. 비유들은 우리가 믿고 있는 세상의 뿌리 깊은 구조를 산산이 부수고, 그럼으로써 이야기 자체의 상대성을 분명하고 명백하게 한다. 비유는 우리의 방어 능력을 무력화시키고 하나님에

41) William H. Willimon, *The Gospel for the Person Who Has Everything* (Valley Forge, PA: Judson Press, 1978), 17-27.

42) Willimon, *The Gospel for the Person Who Has Everything*, 29-32.

게 우리의 약점을 노출시킨다. 그런 경험들을 통해서만 하나님은 우리와 접촉하실 수 있고, 그런 순간들에게만 하나님의 나라가 임할 수 있다.⁴³⁾

설교가 추구하는 궁극적인 변화의 목적 중 하나는, 아주 간략하게 표현하면, 하나님을 사랑하고, 이웃을 사랑하도록 하는 것일 것이다. 하나님을 사랑하고, 이웃을 사랑하라는 명령은 예수님께서 십계명을 요약한 것이다. 십계명의 구조를 보면 설교의 목적, 더 나아가 예배 전체의 목적이 잘 드러난다. 십계명은 크게 두 방향으로 나뉜다. 하나님에 대한 방향과 서로에 대한 방향이다. 이를 그림으로 나타내면 다음과 같다.



<그림 3> 십계명 구조

위의 그림에서 볼 수 있는 것처럼, 십계명을 두 방향으로 나눌 때, 겹쳐지는 부분에 해당하는 계명은 안식일에 대한 제4계명이다. 즉 공적예배에 대한 계명이라고 할 수 있다. 따라서 예배를 통해서, 그리고 설교를 통해서 우리는 하나님을 제대로 사랑하고, 이웃을 제대로 사랑하는 법을 배우면서 변화해야 한다. 비유로 시작되는 설교를 통해서, 하나님과 이웃에 대한 나의 사랑이 아예 없거나, 아니면 잘못 되었음을 깨닫고, 예수 그리스도의 중재로, 그 사랑을 알게 되는 변화를 경험해야 한다는 것이다.

말씀예전에는 말씀에 대한 반응을 나타내는 의식들이 포함되는데, 그 중 하나가 봉헌이다. 봉헌을 통해서 우리의 삶의 방향과 중심은 우리 자신이 아니라 하나님께 있고, 하나님께 있기 때문에 우리 이웃에게 있어야 함을 보이면서, 들은 설교에 따라 변화되고자 함을 보인다. 봉헌을 통해 상징적으로, 실제적으로 하나님과 이웃을 사랑하고자 함을 보인다. Nathan D. Mitchell은 이스라엘의 예물 드림의 행위의 의미를 설명하면서 새로운 이스라엘인 우리의 봉헌에 대해서 말한다.

흠 없는 최고의 것이나 농산물과 가축의 첫 열매를 하나님께 바치라는 성서적 명령은, 하나님의 백성은 그들이 하나님으로부터 받은 것만을 소유한다는 뜻이다. 이러한 상징적 행위를 통해서 이스라엘은 창조주이시며 계약의 주이신 하나님이 약속하시고 베푸시는 선물로서만, 정확하게 선물로서만, 그 땅을 받는 것이다. 이스라엘의 정체성은 스스로 선택한 것이 아니다. 그것은 스스로 만들어낸 것도 아니고, 또한 스스로 부여한 것도 아니

43) Crossan, 『어두운 간격』, 160

며, 하나님이 주신 것이다. 박탈의 의례적 행위, 즉 농산물과 가축 중에서 최고의 것을 하나님께 드리는 행위는, 따라서 이중의 의미를 갖는다. 그중 하나는 이스라엘의 정체성을, 보잘 것 없는 족속을 이집트의 속박으로부터 해방시켜 주신 하나님의 자비로운, 기대하지 않았던 역사에 뿌리를 두게 한다는 것이다. 다른 하나는 하나님의 선민으로서의 이스라엘의 정체성이란, 가장 좋은 것을 내어주는 것을 통해서만 유지된다는 것이다. 다시 말해, 땅에서 나는 가장 좋은 소출 및 가축 중에서 가장 좋은 것을 자신에게서 박탈해, 가진 것이 없는 사람들, 특히 “이방인, 고아, 그리고 과부들”과 나눌 때에만 선민으로서의 정체성이 유지된다는 것이다.⁴⁴⁾

봉헌의 행위로 우리는 우리의 주가 하나님이시고, 전적으로 하나님만을 의지한다는 것을 보이면서 하나님에 대한 우리의 사랑을 보인다. 그리고 하나님으로부터 받은 것도 소유하기 보다는, 남을 위해 내어놓음으로써, 이웃에 대한 사랑을 보인다. 그리고 이러한 행위를 통해서, 비유의 행위를 통해서, 세상의 경제시스템에 새로운 대안을 제시하는 신화의 행위로 연결한다.

3. 성찬예전⁴⁵⁾

성찬은 우리에게 음식과 음료를 제공한다. 따라서 성찬으로 우리를 초대하는 것은, 우리는 음식과 음료가 필요하다는 존재라는 것을 말하는 것이다. 비유로의 초청이다. 즉 우리는 배고프고 목말라 하는 유한한 존재라는 것을 깨닫도록 한다. 그러면서 우리를 겸손하게 한다.

우리는 배고프고 목마를 때 음식과 음료를 찾는다. 우리의 배고픔과 목마름을 달래 줄 동물이거나 식물을 찾는다. 그리고 그것들을 먹고 마심으로써 배고픔과 목마름이 궁극적으로 가져올 죽음의 위기에서 벗어나고자 한다. 생명을 지속하고자 한다. 우리가 음식과 음료를 취함으로써 우리의 생명을 연장한다는 것은, 동시에 다른 무언가의 생명을 취하거나 제한한다는 것을 의미한다. 따라서 음식과 음료를 먹고 마시는 행위는 생명과 연관이 있는 동시에 죽음과 연관이 있다. 생명을 위해 죽음과 싸워야 하고, 생명을 위해 다른 생명을 희생시켜야 한다.

성찬을 통해 우리는 그리스도로 인해 우리가 생명을 유지한다는 것을 알게 된다. 성찬에서의 떡과 포도주는 죽음으로부터 우리를 구원하시기 위해 자신의 생명을 버리신 예수 그리스도라는 우리를 위한 음식과 음료를 상징한다.

성찬은 식사이다. 식사는 관계적인 것이다. 식사는 친교와 나눔을 통해 서로의 관계를 돈독하게 하는 중요한 통로이다. 누군가와 식사를 한다는 것은 그 사람과의 관계를 갖는 것을 의미하고, 의도적으로 누군가와 식사를 같이 하지 않는다는 것은, 그 사람과의 관계를 끊기 원한다는 것을 의미한다. 성찬은 하나님과 우리가 함께 하는 식사이다. 하나님과의 관계가 회복되었다는 것을 보여준다. 성찬은 또한 그리스도의 몸이 함께 하는 식사이다. 서로와의 관계가 회복되었다는 것을 보여준다. 이처럼 성찬은 비유적이고, 신화적이다.

4. 파송예전

파송이라는 단어에는 목적이나 사명이 전제된다. 누군가를 파송한다고 할 때에는 특정한 목적이나 사명을 맡기기 때문이다. 예배의 마지막 부분을 파송이라고 부르는 것은, 예배는 세상을 향한 목적, 세상을 위한 사명이 포함되었음을 암시한다. 그렇다면 그 목적, 사명은 무엇인가? 바로 세상에서 비유로서 새로운 신화를 제시하라는 것이다. 세상을 변화시키라는 것이다. 그래서 예배는 ‘liturgy’이다. 사람들을 위한, 세상을 위한 우리의 일이다.

44) Nathan D. Mitchell, *Meeting Mystery: Liturgy, Worship, Sacraments*. 안선희 역. 『예배, 신비를 만나다』 (서울: 바이북스, 2014), 158.

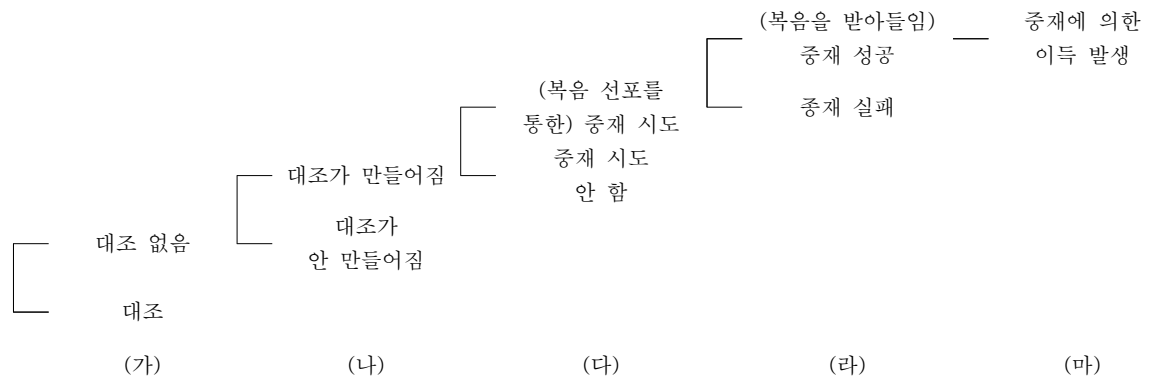
45) 밑의 내용은 Philippe Rouillard의 “From Human Meal to Christian Eucharist”의 126-37의 내용을 비유와 신화의 관점에서 간략하게 정리한 것이다.

간략하게 살펴보았지만, 예배를 세례 받은 자들의 공동체의 행위로 이해하면, 예배는 연역적이 되어야 함을 알게 되고, 그 예배는 비유적이고 신화적인 예배임을 알게 된다. 바로 이러한 비유적이고 신화적인 예배가 하나님의 구원의 이야기를 제대로 실행하는 예배, 그래서 변화를 이끄는 예배라고 생각한다.

예배를 이렇게 이해하는 것은 Aidan Kavanagh의 예배에 대한 이해와 부합된다고 생각한다. Kavanagh는 지속적인 예배 참석을 통해 예배 공동체 안에서는 헤겔 철학의 정반합의 변증이 지속된다고 말한다. 그에 따르면, 한 공동체(정)는 세상에서 분리되어 예배를 드린다. 그들은 예배 속에서 예배 속의 말씀과 성례전을 통해 하나님을 만나 변화하게 된다(반). 그리고 다음 공동체는 세상 속에서 그 변화에 따라 자신을 맞추고 살아가며(합), 세상에 변화를 준다. 그리고 다시 예배에 참석하면서 정반합의 변증을 다시 시작한다.⁴⁶⁾ 즉 짧지만 앞에서 논의한 비유에서 신화, 다시 비유에서 신화의 과정이 반복된다는 의미로 봐도 될 것 같다.

나가는 말

Crossan의 신화와 비유의 개념을 토대로, 비유적이고 신화적인 예배의 구조를 그림으로 나타내면 다음과 같을 것이다.



<그림 4> 비유적, 신화적 예배의 구조

예배의 전체 구조를 위의 그림처럼 보든지, 예배의 사증구조의 각 단계를 위의 그림처럼 보든지 간에, 그 시작은 비유적이어야 한다. 그리스도께서 대조를 만드시도록 해야 한다. 만약 그리스도에 의해서가 아니라 다른 것으로 대조가 만들어진다면, 진정한 의미에서 그것은 대조가 만들어지는 것이 아니다. 그리고 그 예배는 사실 (가)의 단계에서 끝나는 것이다.

대조가 만들어졌으면, 그 예배는 그리스도를 통한 중재가 드러나야 한다. 복음이 선포되어야 한다. 만약 복음이 아닌 다른 것으로 중재를 시도하고자 한다면, 그것은 사실 중재를 시도 한 것이 아니다. 그 예배는 (나)의 단계에서 끝나는 것이다. 비유로서만 마쳐지는 것이다.

예배가 신화적이 되려면 시도된 중재를 우리가 받아들여야 한다. 그리스도께 우리를 내어드려야 한다. 그래야 비유적으로 시작한 예배가 신화적인 예배로 마쳐질 것이다. 하지만 이것은 쉬운 일이 아니다. 비유를 받아들여 신화로 이끌어지는 것은 쉽지 않다. 앞에서 언급한 것처럼 우리는 비유를 꺼리기 때문이다. 그렇기 때문에 연구자는 예배의 각 구조에 기도가 포함되는 것이라고 생각된다. 개회예전의 기원, 말씀예전에서의 설교 전 기도, 성찬예전에서의 전 기도, 그리고 파송예전에서의 축도 등을 하는 이유는, 비유적으로 시작되는 예배는 받아들이기 어렵기 때문이다.

46) Aidan Kavanagh의 주장을 자세히 살펴보려면, 그의 저서 *On Liturgical Theology* (Collegeville, MN: A Pueblo Book, 1992)를 보라.

예를 들어, 왜 설교 전에 기도하는가? 선포될 말씀이 이해하기도, 받아들이기도, 응답하기도 어렵기 때문이다. 만일 우리의 설교가 설교 전 기도 없이도 받아들이기 쉬운 메시지라면, 기도를 필요로 하지 않는 내용이라면, 우리는 그 설교에 대해 심각하게 생각해 봐야 할 것이다. 왜 축도로 파송하는가? 이 세상에서 비유로 살아가는 것은 결코 쉽지 않기 때문이다. 축도 없이 세상에서 아무런 어려움 없이 살아갈 수 있다고 한다면, 그것 역시 심각하게 생각해 봐야 한다.

우리의 예배가 기도를 필요로 하지 않는다면, 성령의 도우심이 필요할 만큼 우리를 흔들지 않는다면, 그 예배는 비유적이고 신화적인 예배가 아닐 수도 있다. 우리의 예배는 성령의 도우심이 필요한 예배인가? 성령의 도우심을 구해야만 하는 예배, 우리의 예배가 비유적, 신화적 예배가 될 때, 한국교회는 보다 건강하게 될 것이라고 생각한다. 그리고 세상도 교회로 인해 보다 변화될 것이라고 생각한다. 중재가 성공하는 예배는 반드시 변화하고 그로 인한 이득을 발생시킬 것이기 때문이다.

【참고문헌】

- Anderson, Herbert, and Edward Foley. *Mighty Stories, Dangerous Rituals: Weaving Together the Human and the Divine*. 안석모 역. 『예배와 목회상담: 힘 있는 이야기, 위험한 의례』. 서울: 학지사, 2012.
- Brink, Emily R., and John D. Witvliet. *The Worship Sourcebook*. Grand Rapids: Baker Books, 2004.
- Chan, Simon. *Liturgical Theology: the Church as Worshiping Community*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2006.
- Clapp, Rodney. *A Peculiar People: The Church as Culture in a Post-Christian Society*. Downers Grove, IL: IVP, 1996.
- Crossan, John Dominic. *The Dark Interval: Toward a Theology of Story*. 이대성 역. 『어두운 간격』. 서울: 한국기독교연구소, 2009.
- Dawn, Marva J. *Reaching Out Without Dumbing Down*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Dawn, Marva J. *A Royal "Waste" of Time*, 김병국, 전의우 역, 『고귀한 시간 '낭비'』. 서울: 이레서원, 2004.
- deChant, Dell. *The Sacred Santa: Religious Dimensions of Consumer Culture*. Cleveland: Pilgrim Press, 2002.
- Kavanagh, Aiden. *On Liturgical Theology*, Collegeville, MN: A Pueblo Book, 1992.
- Mitchell, Nathan D. *Meeting Mystery: Liturgy, Worship, Sacraments*. 안선희 역. 『예배, 신비를 만나다』. 서울: 바이북스, 2014.
- Old, Hughes Oliphant. *Worship: Reformed According to Scripture*. Louisville: Westminster John Knox, 2002.
- Rouillard, Philippe. "From Human Meal to Christian Eucharist." Pages 126-157 in *Living Bread, Saving Cup*. Edited by R. Kevin Seasoltz. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1987.
- Schmemmann, Alexander. *Introduction to Liturgical Theology*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1966.
- Smith, James K. A. *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009.
- The Office of the General Assembly, Presbyterian Church (U.S.A.), *The Directory for Worship*. Louisville: The Office of the General Assembly Presbyterian Church (U.S.A.), 2009.
- von Allmen, J.-J. *Worship: Its Theology and Practice*. London, Lutterworth, 1965.
- Webber, Robert E. *Ancient-Future Faith*. Grand Rapids: Baker, 2004.

- Webber, Robert E. *Ancient-Future Worship: Proclaiming and Enacting God's Narrative*, 이승진 역 『예배학: 하나님의 구원 내러티브의 구현』. 서울: CLC, 2011.
- Willimon, William H. *The Gospel for the Person Who Has Everything*. Valley Forge, PA: Judson Press, 1978.
- Willimon, William H. *The Intrusive Word: Preaching to the Unbaptized*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- EBS 다큐프라임 '이야기의 힘' 제작팀, 『이야기의 힘』. 서울: 황금물고기, 2011.
- 최승근, "교회의 패러다임인 예배", 『성경과 신학』 70 (2014): 155-87.

최승근박사의 “비유적, 신화적 예배”에 대한 논찬

논찬자: 안덕원 (햇볼트리니티 신학대학원대학교)

최승근 박사는 John Dominic Crossan의 신화와 비유에 대한 이론을 사용하여 예배를 설명한다. 크로산에 따르면 신화는 대립되는 양자를 화해시키고, 그 양자 간의 화해가 가능하도록 믿게 한다. 한편 비유는 그 반대로 모순이나 불화를 일으킨다. 즉 비유는 신화의 한계를 드러낸다고 할 수 있겠다.

신화와 비유의 소개를 마치고 최 박사는 예배가 신화적인가, 혹은 비유적인가라는 질문을 통해 예배의 성격을 규명한다. 그는 예배가 신화적이라고 설명한다. 왜냐하면 신화처럼 예배는 하나님과 인간사이의 그리스도의 중재를 통한 화해를 담고 있기 때문이다. 예배는 또한 비유적이다. 최 박사에 따르면 첫째, 성육신자체가 비유적 사건이며, 예수님은 비유를 통해 말씀하셨기 때문이다. “새로운 신화를 창조하는 위대한 비유”가 바로 예수 그리스도이다(6). 둘째, 그리스도의 몸인 교회에서 행해지는 예배는 비유적이며 비유적이어야 한다. 셋째, 예배가 변화를 목표로 하기에 비유적이다.

최 박사는 이어지는 논지에서 오늘날의 예배가 귀납적으로 흘러 “인간의 필요, 감정 등에 집중”하는 현상이 있다고 지적한다. 따라서 그는 예배가 연역적이어야 한다고 주장한다.

네 번째 장에서 최 박사는 본격적으로 어떻게 예배가 신화적이면서 비유적이어야 하는지를 다룬다. 먼저 사중구조, 즉 개회예전, 말씀예전, 성찬예전, 파송예전이 연역적으로 하나님의 구원의 이야기를 전해주는데 효과적인 틀이라고 전제한다. 우선 개회예전이 회복과 화해를 위한 부름이기에 비유적이며 신화적임을 주지시킨다. 최 박사에 의하면 말씀의 예전은 “대조 없음에서 대조를 만드는 비유로 시작해야한다”(10). 최 박사는 11쪽에서 사용한 제 4계명을 중심으로 한 십계명 구조를 통해 신화적이면서 비유적인 기독교의 메시지를 제시한다. 또한 봉헌의 경우 하나님께 대한 의존, 감사, 그리고 이웃에 대한 사랑을 나타내는 대안적인 신화적 행위이다(12). 성찬역시 생명의 취함과 생명의 나눔이라는 대조적인 의미를 동시에 갖는다. 파송예전의 경우 세상을 변화시키라는 사명을 내포하기에 신화적이다. 즉 예배의 4중 구조는 비유와 신화가 교차되는 시간이다. 결국 예배가 신화적이면서 동시에 비유적일 때 저자는 “중재”와 “변화”가 일어나는 바람직한 예배가 될 수 있다고 주장한다.

논찬자는 다음과 같이 최승근 박사의 논문에 대하여 평가한다.

우선 새로운 학문적인 시도는 높이 평가받아야 마땅하다. 논찬자는 예배를 새롭게 바라보는 안목 혹은 렌즈를 제공한다는 면에서 이 글의 존재이유와 공헌이 놓여 있다고 본다. 최 박사는 단순한 번역이나 답습이 아닌 정밀한 독서를 통해 우리의 현실을 바라보며 창조적인 접근을 시도했다. 신선한 접근은 독자들로 하여금 학문적인 궁금함을 생산하게 만들고 긍정적인 각성의 기회를 갖게 해준다. 그런 측면에서 한국교회와 논문의 독자들은 예배에 대한 새로운 그림에 대한 기대를 갖게 된다.

둘째, 비유적, 신화적 예배를 이론적인 설명에 그치지 않고 설교와 예배의 4중 구조를 통해서 풀어내고 실제 예배를 드리고 만드는 이들에게 실용적 조언을 했다는 점을 긍정적으로 평가한다. 학문적으로 실천적 공헌을 염두에 두었음이 분명하게 드러나고 그러한 저자의 고민과 시도가 독자들에게 효과적으로 전달되었다고 믿는다. 논찬자 역시 이 논문을 통해 예배에 대하여 좀 더 세밀한 관찰이 필요하다는 생각을 하게 되었다.

세 번째로 논지를 전개하는 일개의 견고함이다. 분명한 논지로 일관성 있게 그 틀을 유지하며 전개하는 방식을 통해 저자의 의도가 효과적으로 흔들림 없이 전달되었다고 생각한다.

신선한 시도와 논리적 접근으로 나눔의 기쁨을 제공해 준 것에 감사하며 다음과 같이 논찬자의

제안을 드린다.

첫째, 신화에 대한 보편적 이해에 다양성이 있음을 좀 더 다루었으면 좋겠다. 물론 지면의 제한이 있고 논지의 일관성을 위해 반드시 다루어야 한다고 볼 수는 없더라도, 신화가 갖는 순기능과 역기능에 대한 안내가 있었으면 한다. 신화는 자연과 사물, 나아가 우주에 대한 통찰을 담고 인간의 삶에 가치관을 형성시켜주며, 나아가 세계관에 영향을 주는 신화의 순기능을 분명히 가지고 있다. 그러나 기독교가 계승하고 있는 “신화”가 아닌 “실화”로서의 이야기가 어떻게 충돌 없이 만날 수 있는지 궁금하다. 부연하면 “신화”라는 단어자체가 갖고 있는 중압감, 혹은 생산해내는 선입관의 문제를 어떻게 독자들에게 풀어줄 수 있는가에 대하여 묻고 싶다.

둘째, 최 박사는 봉헌을 말씀의 예전 안에 포함시켰는데, 통상적으로 봉헌은 성찬과 더불어 “감사의 예전”에 둔다. 봉헌이 “감사의 예전”에 담겨있을 때 오히려 저자의 의도, 즉 신화적이며 비유적 예배의 요소로서 효과적으로 설명될 수 있겠다는 생각이 든다.

셋째, 저자의 의도를 적절하게 표현하는 개념으로 병렬 혹은 병치(Juxtaposition)의 사용은 어떨지 조심스레 제안해본다. 참고로 서구의 학자들 중에서 이 개념을 예전에서 사용한 대표적인 인물은 고든 레스랍(Gordon Lathrop)일 것이다.(*Holy Things: A Liturgical Theology, Holy People: A Liturgical Ecclesiology* 등등)

새로운 학문적 접근으로 흥미와 고민을 동시에 안겨준 최승근 박사의 노고에 감사드리며 한국교회의 예배에 신선한 안목으로 기능하기를 진심으로 소망한다.

비유적, 신화적 예배 (논평)

논평: 노학용목사(하늘영광교회)

논자는 사람은 실존자체가 내러티브 형식을 지니고 있고, 이야기를 통해 자신, 공동체, 세상을 표현하고 이해한다. 하지만 이야기의 해석은 개인적이며, 개인의 관(觀)에 의해 해석하게 된다. 문체는 완전한 개인이 있을 수 없다는 것이다. 또한 한 개인이 속한 공동체의 영향을 받으며 살아가는데 이야기를 통해 개인적이면서 공동체적인 개인이 특정한 나로 빚어진다. 이야기를 제대로 해석하기 위하여 제3의 이야기에 주의를 기울이는 경향을 가진다. 제3의 이야기 중 가장 강력한 이야기는 하나님의 이야기이다. 이 이야기에 주의를 기울이면 자신들의 이야기를 분명하게 다시 들을 수 있고 새로운 가능성을 말할 수 있게 된다. 논자는 하나님의 이야기 즉 구원의 이야기를 의례화한 것으로 하나님의 이야기를 접하는 통로는 바로 “예배”라 말한다.

논자는 John Dominic Crossan의 신화와 비유의 개념을 토대로 이야기의 통로가 되는 예배를 하나님의 구원의 이야기로 설명하고 있다. Crossan은 모든 이야기는 신화와 비유 사이 중 어딘가에 위치하고 있다고 한다. Crossan에게서의 신화는 중재와 화해의 이야기로 정의하고 이해한다. 또한 대조에서 시작하여 그 대조를 중재하고 그 중재가 성공되는 이야기라고 한다. 그러므로 신화는 어떻게 해도 서로 조화되거나 화해될 수 없는 입장, 개인, 상황들 간의 틈새에 다리를 놓아 줌으로써 둘 사이에 중재와 조절이 가능함을 입증해 준다는 것이다. 비유는 정반대의 개념으로서 안전하다고 느낀 상황에 모순이나 불화를 일으키는 이야기이다. 그렇지만 비유는 신화 안에서, 신화를 통해서, 신화에 의해서 만들어진 세계만을 전복할 수 있다는 것이다. 비유는 우리가 익숙해져 편안해하고 있는 조화로운 것에 도전장을 던지면서 일으키고자 하는 이야기라고 소개한다.

<예배는 신화적, 비유적이다> 논자는 예배가 한 종교 공동체의 종교적인 의례가 그 공동체가 중요하게 여기는 이야기를 근간으로 한다는 점에서 기독교의 예배는 하나님의 구원의 이야기를 실행하는 것이라고 정의한다. 따라서 거룩한 하나님과 죄인을 중재시킨 하나님의 구원 이야기를 의례화한 것이기에 신화적이며, 기독교의 예배가 하나님의 말씀에 따른 예배, 그리스도의 몸인 공동체가 행하는 의례, 변화를 목적으로 하기 때문에 비유적이다. 앞서 신화가 안정의 대행자라면 비유는 변화의 대행자라는 사실에서 예배는 신화적이며 비유적이라 할 수 있다고 한다.

<한국교회의 위기> 논자는 한국교회의 위기는 예배의 위기이다. 나아가 예배의 위기는 예배가 실행하는 이야기의 위기이다. 논자는 마르바 던이 지적한 미국교회의 문제로서 교회가 귀납적 의미 시스템(인간 중심의 의미 시스템, 인간의 필요, 감정 등에 민감해야 함을 강조)으로 치우쳤다는 것을 지적하며 한국교회의 문제도 동일하게 보았다. 웨버도 이와 유사한 지적한 교회가 하나님의 구원의 이야기를 올바르게 실행하는 예배들 드리지 못함에 있다고 하였다. 논자는 교회의 위기를 예배의 위기로 하나님의 구원사를 올바르게 실행하는 예배를 드리지 못한 것에 대한 지적은 한국교회가 크게 반성해야 할 바른 지적이라고 생각한다.

논자는 교회가 예배의 위기를 극복하기 위해서는 귀납적 예배가 아닌 연역적 예배를 드려야 한다고 주장한다. 하나님으로부터 시작되는 이야기를 실행하는 예배를 해야 한다는 것이다. Emily R. Brink와 John D. Witvliet의 예배는 대화적이 되어야 한다고 지적한 것을 강조한다. 즉 이 말은 하나님으로부터 시작되는 것임을 강조하는 말이기도 하다. 귀납적, 연역적이라는 단어가 담고 있는 의미보다 시트템적인 측면에서 목표 혹은 목적화 되어 있는 현실을 지적하며 인간 중심의 예배가 하나님의 구원사를 실행하는 예배가 되어야 한다는 지적으로서 한국 교회가 즉각적으로 수정해야 할 지적이라고 생각한다.

논자는 예배가 세례를 받은 사람들의 행위로 이해를 기초로 하며 그 공동체가 행하는 행위를 정의하면서 적극적인 실천 방안으로 예배를 비유적이면서 신화적으로 드리기 위해서 전통적인 사중구조를 언급하였다. 개회예전(예배예로의 부름, 기원, 죄의 고백과 용서의 확증, 평화의 인사, 찬송), 말씀예전(성경봉독, 설교 전 기도, 설교 후 기도, 설교에 대한 반응, 설교), 성찬예전(음식과 음료를 제공, 그리스도로 생명유지, 식사/친교와 나눔을 통해 관계), 파송예전(세상을 향한 목적, 세상을 위한(변화시킴) 사명)이다.

논자는 한국교회의 위기를 예배의 위기로 언급하고 예배의 위기는 이야기의 위기로 보았다. 논자는 이에 대한 대안으로 예배의 회복을 보았고 그 실천적 내용으로 예배의 전체 구조를 사중구조로 구성하여 비유적이면서 신화적인 예배가 될 수 있어야 함을 강조하였다. 현대예배의 귀납적 시스템의 문제점을 명확하게 지적하여 대안까지 제시한 것에 대해서 논자의 주장이 많은 공감을 갖게 한다. 특히 예배자에 대하여 “세례를 받은 그리스도인”이라는 정의는 이 시대 예배에 대한 회복의 기초로서 무엇보다 중요한 언급이라고 생각된다. 논자의 주장대로 한국교회가 진정한 예배의 회복을 이룬다면 하나님의 영광을 온전히 나타낼 수 있을 것이다.

논자가 주장한 글에서 분량의 한계, 논지의 전개로 충분히 다루지 못한 것에 대한 질문으로 논평의 책임을 다하고자 한다.

첫째, 한국교회의 위기가 예배의 위기요 예배의 위기가 하나님의 구원역사 속에서 비유적이면서 신화적인 예배가 되지 못한 결과로 분석하고 전통적인 예배의 구조로 대안을 제시하였다. 이에 질의는 전통적인 사중구조에서가 아닌 하나님의 구원역사의 시작과 끝이 되는 신구약 성경의 언약적 관점에서 그 대안은 정리 할 수 없는지 질문 한다.

둘째, 예배에 있어서 Crossan의 비유적이면서 신화적이어야 한다는 점을 소개하였는데 예수님의 오심, 가르침, 인격과 사역 전반을 비유로 정의할 때에 예수님의 성육신 사건은 언약의 성취라는 개념화 되어있는 표현이 있다. 비유적이면서 신화적이라는 용어의 사용은 이미 있는 아름다운 표현들이 약화되어버릴 우려가 없는가? 그리고 예수 그리스도의 성육신을 비유적이며 신화적이라는 표현에서 비유가 목적이 아니라 비유는 목적을 보여주는 수단에 해당하지 않은가 그렇다면 Crossan의 문학적 표현들 가운데 예수의 성육신의 지나친 문학적 표현으로 접근 하는 것이 아닌 가하는 질문을 한다.

셋째, 예배의 목적이 변화로서 당연히 예배는 비유적이어야 한다고 주장했는데 예배의 목적이 성전(막)에서 드러졌던 언약 갱신적 의미가 더 강하다고 말할 수 있고 신약시대 이후의 예배도 역시 언약의 갱신의 의미가 있다고 보는데 논자의 보충 설명이 필요하여 질문한다.

이상의 논자의 글은 예배에 있어서 예수 그리스도가 해답이며 그리스도 중심적 예배가 되어야 하고, 중재의 자리에 그리스도가 중심이 되어야 한다는 것, 성령의 도우심 가운데 있어야 한다는 것, 기도로 준비하고 진행하고 마무리 하는 예배가 되어 교회, 세상을 변화시키는 동역이 된다는 것은 듣기만 해도 벽찬 글이다.

[자유발표 2]

Timothy Keller의 설교를 위한 그리스도
중심적, 삼중적 관점의 해석학 연구

발표



김대혁 교수
(충신대)

좌장



김창훈 교수
(충신대)

논평1



권호 교수
(국제신대)

논평2



신성열 박사
(성산교회)

Timothy Keller의 설교를 위한 그리스도 중심적, 삼중적 관점의 해석학 연구

Timothy Keller's Christocentric, Tri-Perspectival Hermeneutic for Preaching

*김 대 혁

I. 들어가는 글

미국 뉴욕 맨해튼의 리더머 장로교회(Redeemer Presbyterian Church)를 1989년에 개척하고 지금까지 담임 목회자로 섬기고 있는 Timothy J. Keller는 21세기를 위한 C. S. Lewis로 불리며 오늘날 가장 영향력 있는 목회자 중의 한 명이자 복음전도자로 주목을 받고 있다.¹⁾ Keller가 한국 목회자들에게도 이미 큰 관심의 대상이 된 것은 다수의 그의 저술들과 설교집들이 출판되고 있다는 점에서 확인될 수 있다. 이처럼 북미와 유럽, 한국의 목회자들을 포함하여 전 세계적으로 그의 설교가 주목을 받게 된 이유는 무엇일까? 그것은 분명 절대적 진리를 부정하는 포스트모던의 영향 아래에 있는 뉴욕 맨해튼의 다양한 계층, 문화, 사교의 청중들을 끌어들이는 설교의 흡입력 때문일 것이다.²⁾ 즉, Keller에 대한 오늘날 설교자들의 지대한 관심의 핵심은 ‘포스트모던의 영향아래 살아가는 오늘날의 청중들을 사로잡는 그의 설교의 독특성이 무엇인가?’라는 질문으로 모아진다.³⁾ 이 질문에 대한 해답의 실마리는 The New York Times에 실려 있는 Keller에 대한 Michael Luo의 글에서 찾아볼 수 있다.

이런 도시 중심(city-center) 교회들은 리더머 교회의 접근 방식을 많이 따라하고 있는데, 그 방식 중에는 Keller 박사의 주장대로 많은 교회들 속에서 희미하게 된 요소들인 도시를 품는 태도와 은혜와 구속의 기독교 메시지에 대한 초점을 포함하고 있다 ... 대도시 대부분의 메가 처치와는 달리 리더머 교회는 놀랄만한 정도로 전통적이다. 거기에는 시끄러운 록 밴드나 비디오 클립이 난무하지 않는다. 전통적이지 않은 것이 있다면 그가 도시 청중들이 구사하는 언어를 사용하는 것뿐이다.⁴⁾

Tim Stafford는 보다 구체적으로 Keller의 설교의 독특함을 지적하는데, 그는 Keller의 설교가 재미가 있거나 매혹적이기 보다는 대학교 강의와 같이 들리지만, 그가 지닌 독특한 능력은 신자나 비신자에게 복음전도와 제자훈련을 따로 구분하지 않고, 복음을 가지고 수술하듯이 그들의 가슴 깊이 설교하는 능력이라고 기술하고 있다.⁵⁾

Luo의 기고와 Stafford의 글에서 우리가 알 수 있듯이, 우리가 Keller의 설교의 두드러진 특징을 파악하고자 한다면, 현상적인 측면에서 그의 설교가 지닌 현대적 용어 사용이나 적절한 상황화(contextualization) 자체를 살펴보는 것보다는, 그가 고수하는 전통적 설교에 대한 신학적 확신과 비전이 어떻게 (삼중적 관점의 인식론적/해석학적 틀을 통해서) 포스트모던의 청중을 향한 문화적 상황화로 이어지는가에 더 큰 무게 중심을 두고 살펴볼 필요가 있다. 어쩌면 Keller가 구현하고 있는 설교의 뛰어난과 독특성이 현대성보다는 전통성에 있다는 점은 그의 설교를 좋아하는 포스트모던 청중들에게는 무척 놀랄 만한 일인지도 모른다. 그러나 바로 이점이 오늘의 포스터모던

*총신대학교 신학대학원

- 1) Lisa Miller, "The Smart Shepherd," accessed on October 5, 2014, available at <http://www.newsweek.com/smart-shepherd-93595>.
- 2) 박현신, "포스트에브리팅 세대의 세계관 변혁을 위한 전제주의 변증적 설교: Timothy Keller 모델을 중심으로", 개혁신학회, 개혁논총 제 29권 (2014, 봄), 342.
- 3) 포스트모던 시대의 특징과 설교의 역할에 대해서 김창훈, "포스트모더니즘과 설교," 한국복음주의 실천신학회, 「복음과 실천신학」 제13권 (2007 봄호), 149-74를 보라.
- 4) Michael Luo, "Preaching the Word and Quoting the Voice," accessed on October 5, 2014, available at <http://www.nytimes.com/2006/02/26/nyregion/26evangelist.html>.
- 5) Tim Stafford, "How Keller Found Manhattan," *Christianity Today*, June (2009), 20-26.

청중을 상대해야 할 많은 복음주의 설교자들에게는 고무적인 일일 뿐 아니라, 그의 설교가 연구와 관심의 대상이 되는 핵심적인 원인이기도 하다.

이 논문의 연구 목적은 Keller의 설교가 지닌 독특성의 근간이 되는 Keller가 명명하고 구사하고 있는 해석적 방법과 해석의 진행 과정, 즉 그리스도 중심적, 삼중적 관점의 해석학(christocentric, triperspectival hermeneutic)을 살펴보고 평가하는데 있다. 이를 위해서 우선 Keller가 생각하는 설교의 본질과 그것과 관련한 자신의 설교 목적을 살펴보고 그것에 영향을 준 신학적/설교학적 요소들을 살펴보고자 한다. 그런 다음 자신이 추구하는 설교 목적을 달성하는 과정으로서, Keller가 충실하게 따르는 그리스도 중심적, 삼중적 관점의 해석의 과정과 방법에 대해서 구체적으로 살펴보고자 한다. 끝으로 Keller가 따르는 이러한 설교를 위한 해석학이 지닌 장단점을 평가해 보고자 한다.

II. 펴는 글

1. Keller의 설교 목적과 신학적 뿌리

Keller의 해석 방법론을 다루기 이전에 그가 말하는 설교의 목적을 먼저 살펴보는 이유는 그의 해석의 틀과 방법이 결국 자신이 추구하는 설교의 목적을 달성하기 위한 구체적인 과정이기 때문이다. Keller가 추구하는 설교의 목적이란 크게 세 부분으로 정리할 수 있는데, 이는 자신이 생각하는 설교 신학 혹은 설교 본질에 관한 개념상의 확신이기도 하다. 그가 추구하는 설교의 목적은 첫째, 설교자는 하나님의 말씀인 성경 본문을 설교해야 하며 (preaching the text), 둘째, 모든 본문에서 복음을 설교해야 하며 (preaching the Gospel), 셋째, 청중의 가슴을 울리는 설교 (preaching to the heart)를 해야 한다는 것이다.⁶⁾ 이런 그의 세 가지 설교의 확신에 근거하여 Keller가 추구하는 설교의 목적은 설교자는 매 주간, 모든 설교, 모든 본문을 통하여 청중의 가슴에 복음을 전해야 한다는 한 문장으로 요약될 수 있다. 이처럼 비교적 간단한 문장으로 요약되는 설교 목적이지만, 이는 그가 실행하는 설교 작성 전 과정을 이끌어가는 원동력이다.

Keller가 지닌 설교의 원동력은 그가 받아 온 다음의 세 가지 두드러지는 신학적 훈련과 원천들의 혼합이자 열매라 할 수 있다. 우선, Keller의 설교의 목적에 큰 영향을 준 신학적 원천은 Geerhardus Vos, Jon Murrey, Edmund Clowney, 또한 다른 Westminster 신학교의 교수들에게서 배운 성경 신학이라 할 수 있다.⁷⁾ 특히 그의 설교에 있어서 가장 큰 영향을 준 사람은 Edmond Clowney로,⁸⁾ Keller는 그로부터 “모든 성경에서 그리스도를 설교”⁹⁾ 해야 하는 중요성에 대한 확신을 가지게 되었다. 즉, 모든 본문을 제대로 이해하기 위해서는 반드시 구속사 속에서 뜻을 내리고 정초해야 한다는 것이다. 이런 측면에서 그는 자신의 설교는 기본적으로 ‘narrative’ 설교라고 말하며,¹⁰⁾ 모든 본문을 그리스도의 인격과 사역과 관련하여 이해하는 것을 설교에 필수적인 해석적 기반으로 삼는다.

6) <http://www.timothykeller.com/blog/2013/1/30/preaching-to-the-collective-heart>.

7) Timothy J. Keller, “Preaching the Gospel in a Post-Modern World,” (Unpublished Classroom Lectures, D. Min Class, RTS Orlando, Jan. 2002), 9-10.

8) Dennis E. Johnson, *Him We Proclaim: Preaching Christ from All the Scripture*, (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2007), 55.

9) Clowney의 설교 철학에 대한 간략한 요약은 Edmond Clowney, “Preaching Christ from All the Scriptures.” In *The Preacher and Preaching: Reviving the Art in the Twentieth Century*, (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 1996), 163-191을 참조하라. 더불어 그의 설교에 있어서 성경 신학의 중요성에 대해서는 그의 책, *Preaching and Biblical Theology*, 류근상 역, 『설교와 성경신학』 (서울, 크리스찬 출판사, 2003)을 보라.

10) Keller, “Preaching the Gospel in a Post-Modern World,” 10. 여기에서 Keller가 말하는 Narrative는 meta-narrative로서의 구속사 (Redemptive History)를 지칭한다.

둘째, Keller의 설교에 대한 목적을 형성한 그의 신학적 원천은 Martin Luther에게까지 올라간다. 특별히 그는 루터가 강조한 율법과 복음의 설교를 구분한 방식에 영향을 받았다. Luther로부터, Keller는 복음이란 단순히 하나님 나라에 들어가는 수단으로만이 아니라, 그리스도인의 삶을 살아가도록 하는 근본적인 역동성을 제공하는 것으로 인식했다.¹¹⁾ 이런 면에서 Keller는 Luther를 통하여 복음과 메마른 도덕성을 구별할 것을 배웠고, 그리스도인의 모든 행동에 동기를 부여하는 추진력을 복음에서 찾고자 한다. 이는 Keller가 자신의 청중이 신자이거나 비신자이거나 간에 매번 설교에서 복음을 선포하여, 설교를 통한 복음 전도와 성화가 동시에 이루어지도록 하는 노력으로 잘 드러난다.¹²⁾

셋째, Keller가 지닌 설교의 목적에 가장 영향력을 많이 준 신학적, 설교적 원천은 Jonathan Edwards라 할 수 있다.¹³⁾ Edwards를 통하여 Keller는 설교에 있어서 상상력의 중요성을 깨닫게 되었고,¹⁴⁾ 설교의 목적이 그저 진리를 분명하게 전달하는 것에 그칠 것이 아니라, 그 진리가 실제가 되도록 청중의 마음에 “하나님에 대한 감각 (sense of heart)”을 남기는 것이 되어야 한다고 이해한다.¹⁵⁾ 따라서 Keller는 청중들이 하나님에 대한 지식을 소유하는 자가 아니라 하나님을 예배하는 자가 되는 변화를 일으키고자, 설교를 통하여 십자가에 달리고 부활하신 그리스도에 대한 비전을 심겨주어야 한다고 주장한다.

이처럼 Keller는 위에 언급된 두드러진 신학적/설교적 거장들의 영향으로 매 주간, 모든 설교, 모든 본문에서 가슴이 울리는 복음을 설교하도록 해야 한다는 그의 설교 목적이 실제 자신의 해석과 설교의 방법론으로 달성되도록 노력한다. 이를 위해서 Keller는 자신이 명명한 “그리스도 중심적, 삼중적 관점으로서의 해석학적 모델”을 자신의 해석과 설교의 방법론으로 제시하고 있다.¹⁶⁾ 그는 이 해석학적 모델을 통해서 설교자들이 무수히 다양한 각도에서 복음을 선포할 수 있도록 하는 구조를 제공할 뿐만 아니라, 사람들로 하여금 그리스도를 높임으로 인하여 즉각적인 삶의 변화를 도출해 낼 수 있다고 주장한다.

2. Keller의 인식론적/해석학적 틀과 설교에 대한 삼중적 관점

1) Keller가 지닌 인식론적/해석학적 틀

Keller가 모델로 제시하는 “그리스도 중심적, 삼중적 관점의 해석학”을 이해하기 위해서, 우선 이 명칭에 포함된 삼중적 관점이 무엇인지 제대로 알 필요가 있다. Keller가 말하는 삼중적 관점의 구성 요소들은 실제적으로 John Frame의 해석학에 대한 삼중적 인식론을 적용한 것이다. 이를 간략히 설명하자면, 모든 지식은 ‘관점적 (perspectival)’이라 주장하면서,¹⁷⁾ Frame은 “인간의 지

11) Keller, “Preaching the Gospel in a Post-Modern World,” 10. 특히 Keller는 차별성을 강조하며 교훈적 설교에 식상한 포스트모던 청중에게 Luther의 방법이 효과적이라고 보고 있다.

12) Johnson, *Him We Proclaim*, 61.

13) Keller는 George Whitfield의 “The Method of Grace”라는 설교와 청교도 설교자들의 영향을 많이 받았지만, Jonathan Edwards를 자신에게 가장 큰 영향을 준 설교자로 인정한다. Johnson, *Him We Proclaim*, 55.

14) David Stone, *Refining Your Style: Learning from Respected Communicator*, 김지홍 역, 『13가지 맛깔스런 설교 레시피』 (서울, 국제제자훈련원, 2008), 80

15) Keller가 정의하는 “마음 (heart)”은 청중들이 지니고 있는 공통된 헌신 혹은 삶의 좌지우지하는 신념의 핵심이라는 의미로 사용한다. 이는 Jonathan Edwards의 마음의 감각(sense of heart)와 그 맥을 같이한다. 여기에 관해서는 김지혁, 조나단 에드워즈의 마음의 감각과 그의 설교학적 미학, 한국복음주의 실천신학회, 「제 27회 정기학술대회 미간행본」, 103-17을 참조하라.

16) Keller가 자신의 설교에 대한 이론은 1994-95년에 *The Journal of Biblical Counseling* 저널에 “A Model for Preaching”이라는 제목으로 연속으로 기고한 소논문에서 먼저 소개하였다. 이 논문들에서 자신의 설교 해석의 틀은 그리스도 중심적, 삼중적 관점의 해석이라 지칭하였다. 이후 그의 설교에 대한 이론은 2002년도 Clowney와 함께 Reformed Theological Seminary에서 강의한 “Preaching the Gospel in a Post-Modern World”의 과목의 수업 교재와 2006년 Gordon-Conwell Theological Seminary에서 “Preaching to the Heart”라는 제목으로 강의한 내용에서 더욱 구체화되어 있다.

식은 세 가지 방식으로 이해 될 수 있다. 그 첫째는 하나님의 규범(법)의 지식, 우리의 상황의 지식, 그리고 우리 자체의 지식이 그것이다. 그 어떤 것도 다른 것이 없이는 올바르게 지식을 습득 할 수 없다. 각자는 다른 것들을 포함한다. 그러므로 각각의 지식은 인간의 지식의 총체에 대한 ‘관점’이라 할 수 있다”고 설명한다.¹⁸⁾ Frame은 이 세 가지 관점을 각각 “규범적 관점 (the normative perspective),” “정황적 관점(the situational perspective),” 그리고 “실존적 관점 (the existential perspective)”으로 지칭하는데, 우리가 한 가지 관점으로만 인식의 제한을 둔다면, 우리의 지식은 왜곡될 것이라 주장한다. Keller는 이런 Frame의 삼중적 관점의 인식론을 자신의 설교를 위한 해석학 틀로 적용함으로써 모든 설교를 반드시 규범적, 상황적, 그리고 실존론적 관점에서 살펴보아야 한다고 주장한다. 특히 그의 해석적 모델의 명칭에서 알 수 있듯이, Keller의 해석학에서 가장 중요한 점은 이런 삼중적 해석적 관점들이 따로 떨어져 있는 것이 아니라, 모두 ‘그리스도 중심성 (christocentricity)’으로 이어져 있어야 한다는 점이다. 즉, 각 관점이 그리스도를 드러내고 높이는 가장 근본적인 목적을 달성하도록 해야 한다는 것이다. 그러므로 Keller에게 있어서 설교를 위한 해석의 모델은 그리스도 중심성이 삼중적 관점의 해석적 틀에 생명력을 전달하는 것으로 마치 배전판처럼 삼중적 관점들 속에 반드시 깔려 있어야 한다고 이해한다.

2) Keller가 지닌 설교에 대한 삼중적 관점

Keller가 지닌 이런 인식론적/해석학적 틀은 설교를 이해하는 것에서도 그대로 적용된다. 그는 설교를 삼중적 관점에서 이해하고 있다.

첫째, Keller는 설교를 위한 규범적 관점을 ‘그리스도 중심적 강해 (Christo-centric exposition)’로 부른다.¹⁹⁾ 즉, Keller가 이 규범적 관점을 가지고 설교에 임하는 주요 목적은 본문을 설명하는 것인데, 이 강해의 핵심은 본문을 통하여 청중이 그리스도의 인격과 사역을 이해하도록 만드는 것이다.²⁰⁾ Keller에게 있어서 진정한 강해 설교는 단순히 성경적 원리들을 설명하는 것에 있지 않고 본문의 특정한 메시지를 그리스도 안에서 펼쳐진 하나님의 구속과 계시의 질정과 연결 통합시키는 것에 있다고 이해한다.

둘째, Keller는 설교를 위한 상황적 관점을 ‘그리스도 중심적 적용 (Christo-centric application)’으로 명명한다.²¹⁾ 이 관점의 목적은 본문을 적용하여 변화된 사람을 만들어 내는 것이다. 하지만 여기에서 변화된 사람이란 단순히 도덕적인 변화를 의미하는 것이 아니라, “본문을 가지고 적용하고 권고하여 청중들이 그리스도를 옷 입도록 하는 것”이라고 말한다.²²⁾ 이 부분에 대해서 Keller는 설교자가 청중이 자신들의 삶의 문제가 그리스도께서 이룬 구속의 사역을 이해하고, 즐거워하며, 그것으로 살아가는 것에 대한 실패의 결과라는 점을 분명하게 보여주기 전에는 결코 그들의 개인적인 혹은 공동체적인 문제를 해결할 수 없다고 주장한다. 따라서 그에게 있어서 청중의 진정한 변화는 그리스도의 구원 사역에 대한 믿음이 모든 불경건한 행동의 뿌리에 있는 불신앙과 자기 의를 붕괴하고 교체할 때만이 생겨난다고 본다. 즉, 이 관점에 대한 핵심은 적용이 궁극적으로 그리스도를 높이는 것에 정초해 있어야 한다는 것이다. Keller는 그리스도를 높이는 적용에 대한 전형적인 대체물이 바로 도덕적 설교(moralistic preaching)로 보고 있다. 의식

17) 여기에 관해서는 John Frame, “The Doctrine of the Knowledge of God” (NJ: P&R Publishing, 1987), 75를 참조하라.

18) 일반적인 ‘관점주의 (Perspectivalism)’와 구체적으로 ‘삼중적 관점주의 (Tri-Perspectivalism)’에 대한 간략한 요약에 대해서는 John Frame, “A Primer on Perspectivalism,” accessed on October 5, 2014, available at http://www.frame-poythress.org/frame_articles/2008Primer.htm를 참조하라.

19) Keller, “Preaching the Gospel in a Post-Modern World,” 16.

20) Keller, “Preaching the Gospel in a Post-Modern World,” 16.

21) Keller, “Preaching the Gospel in a Post-Modern World,” 16. 실제 Keller는 이 부분이 구속사적 설교에 있어서 적용이 약하다는 비판을 받고 있는 구속사적 설교에 공헌한 것이라 보고 있다.

22) Keller, “Preaching the Gospel in a Post-Modern World,” 16.

적이던 무의식적이던 도덕적 적용은 구원은 믿음으로 얻고, 성화는 자신의 노력으로 하는 것으로 흐르게 할 수 있는 위험한 적용이라 이해한다.

셋째, Keller는 설교를 위한 실존론적 관점을 ‘감각 (Sensation)’으로 부른다.²³⁾ 이 관점의 목적은 설교자가 단순히 진리를 분명하게 (clear) 설명하는 것을 넘어서 그 진리가 살아나게 (live) 해야 한다는 점이다. 이런 ‘감각 (sense)’이라는 용어와 그 용어를 쓰면서 그가 추구하는 설교의 목적은 분명 Jonathan Edwards의 영향으로 진정한 신앙의 정서 (religious affections)와 관련된 부분이기도 하다. 즉, 이 관점을 통하여 Keller가 추구하는 설교의 주요 목적은 그의 청중들에게 하나님의 선하심과 아름다움을 ‘맛보게 (taste)’하는 것이다.²⁴⁾ 따라서 Keller는 설교자가 자신의 청중들을 그리스도를 통하여 하나님의 존전에 데리고 와서 그들의 가슴에 ‘진정한 하나님에 대한 인식 (true sense of God)’을 가져다주지 못한다면, 설교의 목적을 달성하지 못한 것이라 여긴다.

이처럼 Keller의 삼중적 관점들은 그리스도의 중심성과 연결되어서 Keller가 추구하는 설교의 목적을 이루기 위하여 해석의 틀과 과정에 영향을 줄 뿐만 아니라, 그가 설교 자체를 이해하는 틀이기도 하다. Keller가 주장하는 설교를 위한 그리스도 중심적, 삼중적 해석에 대한 관점은 다음과 같은 그의 말에 고스란히 담겨있다.

당신이 본문은 그리스도를 어떻게 계시하고 있는지를 보여줄 때만이 그 본문의 의미를 진정으로 설명한 것이다. 당신이 그리스도로 문제를 해결했을 때만이 진정으로 삶을 변화시키는 것이다. 당신이 그리스도 안에서 궁극적인 관련을 지적할 때만이 그 설교는 ‘주일학교 교훈’에서 예배의 행위로 도약하게 된다.²⁵⁾

3. Keller의 그리스도 중심적, 삼중적 관점으로서의 강해

앞서 설명한 Keller의 설교의 목적, 해석학적 틀과 설교에 대한 그의 관점적 이해를 바탕으로, 이제 그가 그리스도 중심적, 삼중적 관점을 가지고 구체적으로 어떻게 본문을 주해하는지 살펴보자. Keller에 있어서 그리스도 중심적 강해의 주요 목적은 본문을 듣는 자들이 그리스도를 이해하도록 하는데 있다. 그는 설교자가 본문이 그리스도를 어떻게 드러내는 지를 설명할 때 본문의 진정한 의미를 전달하게 된다고 이해한다. 따라서 모든 성경에서 그리스도를 설명하는 능력은 그가 제시하는 설교 모델의 가장 근본적 전제조건이다. 이런 면에서 Keller는 Sidney Greidanus의 설교의 목적에 동의하고 있다. 즉, 설교자는 “신약 성경에서 드러난 예수 그리스도의 인격, 사역, 그리고/혹은 가르침 가운데 나타난 하나님의 궁극적인 계시와 본문의 메시지를 올바르게 통합”²⁶⁾하는 시각이 있어야 한다는 것이다. 이런 “올바른 통합”이 바로 Keller가 주장하는 그리스도 중심의 강해 혹은 주해의 주요 목적이 된다. 이런 올바른 통합을 달성하려는 Keller의 구체적인 해석의 방법 역시도 앞서 설명한 삼중적 관점을 통한 본문 해석이다. 특별히 그는 Vern Poythress의 해석 방법론인 “하나님 중심적 성경 해석 (God-Centered Biblical Interpretation)”을 조금 변형하여 사용하고 있는데,²⁷⁾ 그에 따르면 본문을 해석할 때, 본문의 의미를 제대로 파악하는 유일한 길은 저자의 원래 의도 (규범적 의미)를 우선 파악하고, 구속사 가운데에서의 그것의 위치 (정황적 의미)를 파악하며, 더 나아가 언약적 공동체에 대한 그것의 적용 (실존적 의미)을 이해하는 것이라고 주장한다. Keller의 주해의 세 과정을 각각 살펴보자.

23) Keller, "Preaching the Gospel in a Post Modern World," 17. 이 용어를 통하여 Keller가 의미하는 바로 주로 실존적 지식에 초점을 두는 것을 의미한다.

24) Keller, "Preaching the Gospel in a Post Modern World," 17. 아이러니하게도, Keller는 이 부분이 설교자가 가장 통제할 수 없는 설교의 측면으로 이해하고 있다.

25) Keller, "Preaching the Gospel in a Post Modern World," 17.

26) Sidney Greidanus, *Preaching Christ from the Old Testament: A Contemporary Hermeneutical Method* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), 10.

27) Vern S. Poythress, *God Centered Biblical Interpretation*, (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 1999)를 참조하라.

1) 규범적 관점에서 본문을 주해 과정

Keller에 있어서 그리스도 중심적 강해를 위한 첫 번째 과제는 규범적 관점에서 본문을 주해하는 것이다. 이 단계에서는 해석자가 될 수 있는 한 원래의 정황 속에서 저자가 의도한 의미에 도달하도록 더욱 깊이 본문을 파고들어가는 것이다 (texto-centered exposition).²⁸⁾ 따라서 이 단계에서 해석자는 본문의 역사적, 언어적, 문학적 문맥이라는 미시적 정황(micro context) 안에서 성경 저자의 직접적인 의도를 발견하는 것으로,²⁹⁾ 이 단계에서 Keller의 해석은 전통적인 역사적-문법적 해석 방식을 따르며 본문을 역사적으로 문법적으로 더 깊이 연구하여 성경 저자의 의도를 파악하는 것은 필수불가결한 해석의 단계로 인식하다. 하지만, Keller는 이런 해석 방법론으로 “객관성”에 너무 확신을 갖는 것에 대해서 경고한다.³⁰⁾ 이와 더불어 역사적-문법적 해석 방식을 옹호하는 사람들이 구속사적 해석 방식을 “주관적” 혹은 “임의적” 해석으로 비난을 하는 것에 대해서는 역사적-문법적 방식도 생각하는 것보다 사색적이며 모호할 때가 있다고 주장한다. 따라서 Keller는 이 주해의 단계에서 주의해야 할 두 가지 위험 요소로, 첫째로 설교자가 본문의 근접 문맥을 너무 쉽게 지나칠 위험이 있다는 것이다. 즉 충분한 본문 자체의 주해를 하지 않고, 본문의 구속사적 정황이나 본문의 개인적 문화적 적용으로 넘어갈 위험성이 있다는 것이다. 둘째는 본문에 빠져서 고대의 세계에서 넘어오지 못하는 위험성이 있을 수 있다는 것이다. 따라서 Keller는 해석자가 본문을 너무 일찍 떠나버리거나, 너무 오래 머물러 있어서는 안 된다고 본다.

2) 정황적 관점에서의 본문을 주해 과정

Keller의 그리스도 중심적 강해의 두 번째 과제는 정황적 관점에서 본문을 이해하는 것으로 본문을 구속사적 정황 속에 두고 살펴보는 것이다 (christo-centric exposition). 이 두 번째 과제를 수행할 때 Keller는 설교자는 “왜 하나님께서 이 본문을 여기에 두셨는가? 그리고 이 본문은 그리스도의 인격과 사역에 대해서 무엇을 말하고 있는가?”라는 핵심 질문을 던져야 한다고 말한다.³¹⁾ 이런 질문을 통하여 해석자는 이 본문이 성경 전반을 흐르는 이야기와 어떻게 들어맞는지를 반드시 파악해야 한다고 주장한다.³²⁾ 여기에 대해서 Keller는 해석자가 본문을 구속사적 정황에 두는 최선의 방식은 각 본문에서 '구원의 파편' 혹은 '복음의 파편' (pieces of Salvation or Gospel) 을 발견하는 것이라고 믿는다.³³⁾ 여기서 말하는 ‘복음의 파편’이라는 것은 오직 그리스도만이 해결하고(주제), 수납하며 (율법), 완성하며 (이야기들), 혹은 성취하는 (상징들) 것들을 보여주는 본문의 특정한 측면을 말하는 것으로, 한마디로 본문의 의미가 기독교론과 어떻게 맞닿아 있는지 확인하는 것, 혹은 기독교론적 초점 (christo-centric focus)을 가지고 본문을 이해하는 것이다.³⁴⁾ Keller가 구사하는 본문과 그리스도를 연결하는 주된 해석의 4가지 방법을 살펴보자.

(1) 주제 해결 (Theme Resolution)

28) Keller, "Preaching the Gospel in a Post-Modern World," 26.

29) Keller는 본문의 직접적인 정황을 미시적 정황이라 부른다. 궁극적으로 Keller가 본문의 의미를 파악하기 위해서는 해석자는 미시적 정황(micro context), 그리스도 중심의 정황 (christo-centric context), 그리고 복음 중심의 정황 (the gospel-centered context)이라는 세 가지 정황을 모두 통과해야 한다고 말한다.

Keller, "Preaching the Gospel in a Post-Modern World," 16.

30) 이 부분에 대해서 Keller는 Peter Enns의 "first-reading"에 관한 의견에 동의를 하는 듯하다. 여기에 대해서는 Peter Enns, "Apostolic Hermeneutics and an Evangelical Doctrine of Scripture: Moving beyond a Modernist Impasse", *Westminster Theological Journal* 65 (2003): 277을 보라.

31) Keller, "Preaching the Gospel in a Post-Modern World," 16.

32) Keller, "Preaching the Gospel in a Post-Modern World," 24.

33) Keller, "Preaching the Gospel in a Post-Modern World," 37.

34) 해석자가 본문의 기독교론적 초점 (christo-centric focus)을 분별하는 많은 다양한 방식들이 있다고 본다. 그럼에도 그는 4가지의 기본적 방식으로, 주제 해결, 법의 수납, 이야기 완성, 그리고 상징의 성취로 본다. Keller, "Preaching the Gospel in a Post-Modern World," 37.

구속의 역사 가운데 특정 본문의 위치를 분별하는 첫 번째 방식으로 Keller는 주제 해결의 방식을 꼽는다. 이것은 해석자가 성경을 관류하는 중요한 주제들을 살펴보고 그 주제들에 대한 그리스도 안에서 어떻게 해결되는 지를 살펴보는 것이다.³⁵⁾ 여기에 대해서 Keller는 성경의 점진적 계시성의 관점에서 볼 때, 구약은 종종 언뜻 보기에는 상반되는 진리를 주장하는 것처럼 느껴지지만, 실제로는 이런 상반되는 실제들이 성경 내러티브의 긴장(예를 들면, 신명기의 명령이 주는 조건적 특징과 약속이 주는 무조건적 특징, 이사야서의 고난 받는 종과 기름 부음을 받는 정복자)을 만들어내면서 구속의 역사를 관류하는 것으로 이해한다. 따라서 Keller는 그리스도 중심적 강해를 하는 해석자는 단순히 그리스도의 모형들을 찾는 것이 아니라, 본문이 자아내는 질문들을 찾아내는 것으로 이해하며, 그 질문에 대한 유일한 대답이 예수 그리스도임을 발견하도록 해야 한다는 것이다. 이러한 성경의 주제들에 관해서 Keller는 왕의 나라, 언약 안에서의 율법과 은혜, 창조와 재창조, 하나님과 우상들과 같은 성경의 넓은 주제들과 예배와 성소, 의로움과 부끄러움, 결혼과 신실함 등과 같은 것은 그 보다 좁은 주제들 모두를 그리스도 중심으로 살펴보도록 권고한다.³⁶⁾ Keller에 따르면, 이런 모든 주제들이 중요한 이유는 사람들이 느끼는 필요(felt need)와 연관이 되기 때문이라 본다. Keller는 이런 청중들의 느끼는 필요는 인간의 상태에 대한 측면들로서 각 성경적 주제이며 이런 상태들을 변화시키는데 필수적인 것으로 여긴다.³⁷⁾ 이런 Keller의 주장은 Bryan Chapell의 'Fallen Condition Focus'을 통한 구속사와의 연결과 매우 흡사한 것으로,³⁸⁾ Keller에게 있어서 강력하고 실제적인 적용은 반드시 구속의 주제들이 전달하는 근본적인 필요에서 나오며 거기에 의해서 좌우된다고 주장한다.

(2) 율법 수납 (Law-Reception)

구속사적 정황 속에서 특정 본문의 의미를 분별하는데 도움이 되는 두 번째 범주를 Keller는 '율법-수납' 혹은 '율법-들음'이라고 지칭한다.³⁹⁾ 이 개념은 율법의 주요한 목적과 기능 중의 하나가 "우리로 그리스도께 인도하는" 것이라는 확신에서 나온 것이다 (갈 3:24). 이 범주를 통하여 해석자는 성경의 도덕적 원리나 예들을 다루면서 실제적으로 그것들을 '들으려고' 추구하게 된다. 즉, 이 과정은 이런 율법의 명령들이 얼마나 벽찬 것이며 통렬한 것인지를 발견하기 위한 것이다. 그는 해석자가 성경의 명령과 예들이 우리를 대신한 그리스도의 구속의 사역을 요구하도록 하는 것을 보여주지 않는 한, 그 해석자는 성경의 윤리적 원리와 예들에 대해서 제대로 듣지 못한 것이라고 주장한다. 이처럼 모든 윤리적 원칙과 예들은 청중들로 하여금 그리스도께로 나아가게 하는데, 여기서의 그리스도는 도덕적으로 탁월한 예가 아니라 우리의 구세주로서의 그리스도이다.⁴⁰⁾ 특별히 Keller에게는 이 범주가 구약에서 그리스도를 설교하는 가장 근본적이며 중요한 방법들 중에 하나로 여긴다. 이 방법은 해석자가 어떤 모형이나 책들 사이를 관류하는 주제를 필요로 하지 않고, 본문의 윤리적 요구나 모범의 완전한 무게를 청중들에게 부여하는 식이다. Keller는 특히 윤리적 명령들의 근본적인 핵심을 "모든 죄 아래에 있는 죄 (the sin beneath all sins)"에 두

35) 성경 신학 안에서 "다중 주제적 접근 (multi-thematic approach)"의 필요성에 대해서는 Charles Scobie, *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 87과 특히, 구약에 있어서의 이러한 접근의 필요성에 대해서 Gerhard Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate* 4th ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 139-171를 참고하라.

36) Keller, "Preaching the Gospel in a Post-Modern World," 36-38.

37) 예를 들면, 예배와 성소에 대한 주제는 하나님의 임재와 연결되기를 원하는 인간의 근본적인 필요와 관련된다고 본다. 이런 하나님의 임재는 죄로 인하여 잃어버렸지만, 성소, 토라, 성전, 예수 그리스도의 지상의 도래, 성령의 내주하심이라는 구속사의 여러 단계들을 통하여, 하나님께서 자신의 백성들에게 임재하신 것으로 이해한다.

38) Bryan Chapell, *Christ-Centered Preaching: Redeeming the Expository Preaching*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 269-96.

39) Keller, "Preaching the Gospel in a Post-Modern World," 39.

40) Christopher Wright, *Old Testament Ethics for the People of God*, (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), 62-74.

는 것으로 달성하도록 해야 하는데,⁴¹⁾ 이는 설교를 듣는 청중들이 율법의 완벽한 요구의 무게로 인하여 구세주를 간절히 찾도록 만드는 방식이 되도록 하는 것을 의미한다.

(3) 이야기 완성 (Story-Completion)

구속사 속에서 본문을 이해하는 Keller가 사용하는 또 다른 범주는 이야기를 완성하는 것을 통해서 이루어진다. 이 방법은 본문의 미시 내러티브 플롯의 이야기를 성경의 거시 내러티브 플롯과 연결시키는 것으로, 성경은 그냥 이야기가 아니라 목적과 목표가 있는 역사인 구속사라는 것을 강조하는데 기인한 방식이다.⁴²⁾ 따라서 Keller는 하나님께서 역사적 인물들과 관여하시면서, 그들을 새로운 존재로 재창조해 가시는 점을 이야기의 완성방식으로 연결하고자 한다. Keller는 이런 이야기의 완성방식을 기본적으로 세 가지 기본적 단계에서 일어난다고 본다.

첫째, 개인적인 이야기 속에서 일어난다. Keller는 모든 개인적인 이야기들이 그리스도를 지향한다고 주장한다. 즉, 예수 그리스도는 참 아담, 새로운 모세, 그리고 더 나은 다윗으로 보는 것이다. 둘째, 공동체적 이야기 속에서 일어난다. 구속사 속에서 중요한 인물들만 그리스도께로 향하는 것이 아니라, 중요 사건들도 그렇다는 것이다. 즉, 그리스도는 단순히 참 아담인 것이 아니라, 그는 모든 창조물을 새롭게 하는 재창조 하시는 분이며, 단순히 새로운 모세가 아니라 새로운 출애굽을 성취하는 분이며, 그리스도가 단순히 버려짐의 마지막 단계에 들어가신 분이 아니라, 그가 십자가에서 버려짐을 당했을 때 경험한 궁극적인 버려짐(exile)을 가리키는 것으로 이해한다. 셋째, 그리스도는 이야기의 흐름 속에서 “은혜 패턴 (grace-pattern)”을 완성시킨다.⁴³⁾ 이는 하나님의 자기 백성들에 대한 구속의 다루심을 삶에 전형적으로 나타나는 특정한 내러티브 패턴, 즉 죽음을 통한 생명, 약함을 통한 승리, 버려짐(exile)을 통한 회복 등이 그것이다.⁴⁴⁾ 예를 들면, 나아만의 이야기 속에서 세상적 힘과 지위를 가진 모든 사람들은 구원의 방식에 대해서 무지하지만, 모든 섬기는 자와 미천한 자들에게 있는 지혜, 또한 에스더를 그리스도의 모형으로 부르지는 않지만, 그녀의 백성들을 향한 희생의 행동들을 그리스도께 우리의 구속을 위한 값을 치른 희생으로 이해함으로써, Keller에게 있어서 이런 이야기들은 넓은 의미에서 구속적 패턴으로서 복음과 그리스도에게로 연결될 수 있다고 이해한다.⁴⁵⁾

(4) 상징 성취 (Symbol-Fulfillment)

특정 본문을 구속사적 정황 속에 두는 Keller의 또 다른 주요 방법은 상징의 성취라는 방식이다. Keller는 이 방식을 일반적으로 받아들여지는 “모형론”적 접근 방식으로 이해한다. Keller에게 상징의 성취 방식을 사용할 수 있을 때에는 그 상징이 원래의 저자와 청중에게 상징적 의미를 지니고 있을 때에 정당하게 사용될 수 있다고 본다.⁴⁶⁾ 만일 이럴 경우에, 비록 저자가 의식적으로 그

41) Keller, "Preaching the Gospel in a Post-Modern World," 77, 97. “모든 죄아래 있는 죄”라는 용어는 Keller가 적용을 위해서 기본적으로 취하는 전략이다. 그는 모든 죄의 근본을 자기 의 (self-righteousness)와 우상숭배 (Idolatry)로 이해한다. 따라서 모든 죄의 행동들은 마음을 사로잡고 있는 우상에 기인한 것으로, Keller는 이런 마음의 우상을 극복하는 길은 그 우상을 더 큰 감정 (affection)으로만 대체할 수 있다고 주장한다.

42) Keller, "Preaching the Gospel in a Post-Modern World," 39.

43) Keller가 주장하는 이 방식은 Greidanus의 유비의 방식으로 그리스도께 연결하는 것과 흡사하다. Greidanus, *Preaching Christ from the Old Testament*, 261-263.

44) Sinclair Ferguson, *Preaching Christ from the Old Testament: Developing a Christ Centered Instinct*, (London, England: The Proclamation Trust, 2002), 11. 여기에 관해서 Ferguson은 divine pattern으로 명명하고 있다.

45) 성경 속에서의 주요 인물들의 “은혜 패턴 (grace-pattern)”에 대해서 Keller는 Clowney의 책, *The Unfolding Mystery: Discovering Christ in the Old Testament*. (Nutley, NJ: P&R Publishing, 1991)에 의존하고 있다.

46) Keller의 모형론에 대한 관점은 Clowney의 이해와 맥을 같이 한다. Clowney의 모형론에 대한 평가는 Gordon Hugenberger, “Introductory Notes on Typology,” in *The Right Doctrine from the Wrong*

의 마음에 그리스도를 생각하지 않았다고 하더라도, Keller는 그 상징을 그리스도와 연결하는 것이 잘못된 것이 아니라고 이해한다. 예를 들면, 하와가 아담의 허리에서 만들어졌다는 사실이 그리스도의 옆구리의 상처로 인하여 우리가 구속 받았다는 사실을 상징할 수는 없다. 왜냐하면 아담의 갈비뼈로 만들어진 하와에게 이 본문의 어떤 실제적인 상징의 의미를 가져다주지 못하기 때문이다. 하지만 Keller는 할례의 상징은 그리스도 안에서 우리의 구속의 상징이 될 수 있다고 주장할 것이다. 왜냐하면 그 본문의 원래의 정황 속에서 할례를 통하여 하나님의 가족이 되는 것에 대한 상징적 의미를 지니고 있기 때문이다. 이에 관해서 Keller는 Clowney의 견해와 같이 상당히 넓은 모형론적 접근을 하고 있으나, 이런 모형론적으로 본문과 그리스도를 연결하는 것이 남용 될 수 있기에 해석자가 주의를 기울여야 한다는 사실을 지적하고 있다. 이는 본문이 알레고리화(allegorization) 될 때, 미시적 주해와 거시적 주해의 실패만이 아니라, 궁극적으로 설교의 권위가 실추 될 수 있음을 지적한 것이다. 이처럼 Keller의 정황적 관점에 의한 해석의 결과는 기독교론적 초점을 잃지 않고 본문을 그리스도와 어떻게 적절한 방법으로 올바른 통합을 이루는지에 달려 있다.

3) 실존적 관점으로서의 본문 주해 과정

Keller가 본문의 의미를 파악하기 위해서 활용하는 세 번째 관점은 실존적 관점이다. 비록 이 과정은 그리스도 중심적 강해를 위한 것이지만 Keller에게 있어서 이 관점은 그리스도 중심의 적용과 분리되지 않는다.⁴⁷⁾ 이를 위해서 Keller는 해석자가 본문을 위한 저자의 원래의 의도들(the author's original intentions)을 발견하는데 집중해야 한다고 주장한다. 즉, 실존적 관점을 가지고 본문을 이해함으로 성경 저자가 자신의 청중들이 이 본문을 통하여 무엇을 알고, 무엇을 행하며, 무엇을 느끼도록 의도한 것이지를 파악해야 한다는 것이다. 이 개념은 성경 전체가 언약적 계시로서 우리에게 주어졌다는 사실에 대한 확신과 하나님은 자신의 백성들에게 지금도 말씀하고 있다는 그의 확신에 기인한다.⁴⁸⁾ 더불어 성경의 본문이 단순히 지적인 내용을 전달하기 위한 것이 아니라, 모든 본문이 하나님의 커뮤니케이션으로서 설득적 의도를 지니고 있다고 이해하는 것이다. Keller는 가치중립적인 지식이 없는 것처럼, 본문 자체가 가치중립적이지 않고, 청중에게 언약적 요구를 하고 있다는 측면에서 본문을 해석하는 것이다. 따라서 본문은 어떤 식으로든 그들에게 구원에 대한 필요를 보여주거나, 구원의 표지들이나 열매들을 보여주거나, 혹은 구원을 위한 수단과 규정들을 보여주는 것이 된다. 더 나아가서 본문은 청중들에게 그것에 맞는 반응을 요구하는 것이다. 즉, 모든 본문이 어떤 실존적인 반응을 설명하거나 발생시키는 것이다. 따라서 Keller는 해석자가 이 본문이 전달되는 언약적 공동체에게 그 본문이 어떤 영향을 미치게 될 것인지, 또한 그들의 세계를 그 본문이 어떻게 변화시키며 만들어 같지에 대하여 모른다면, 그 해석자는 본문의 의미를 제대로 파악한 것이 아니라는 이해한다. 이처럼 하나님의 백성들이 그 본문을 어떻게 '사용'할지 모른다면, 그 본문의 의미를 모르는 것이다. Keller에게 있어서 의미론과 화용론은 항상 함께 가는 것으로 이해함으로 의미와 적용의 형식적인 구분은 의미가 없다. 따라서 그 본문이 자신의 상황에 어떤 영향을 미칠지를 모르는 사람은 그 본문을 모르는 것으로 간주된다.

이처럼 Keller의 해석학적 과정에서 적용을 주해적 과정 안에서 보는 것은 전혀 놀랄만한 일이 아니다. 이 적용을 위한 단계를 거치는 궁극적인 목적은 해석자가 구속사적 정황 속에서 자신의 연구를 통해서 나온 본문 주해의 열매들을 오늘날로 옮겨오는 것이다. 여기에 관해서, 그는 본문

Text? Essays on the Use of the Old Testament in the New. Greg Beale, ed. (Grand Rapids: Baker Academic, 1994), 341를 참조하라.

47) Keller, "Preaching the Gospel in a Post-Modern World," 69.

48) 이 부분에 대해서는 Meredith Kline, *the Structure of Biblical Authority*, (Eugene, OR: Wipf & Stock, 1997)와 John Frame, *The Doctrine of the Knowledge of God*, 75에 나오는 주장을 참고하라. 이들의 기본적 주장은 하나님의 계시는 그저 알려지기 위해서 주어진 것이 아니라, 언약의 주님을 섬기도록 하기 위해서 주어진 것으로 이 계시의 말씀이 하나님의 통제, 권위, 임재를 수반한다고 이해한다.

을 주해할 때, 해석자는 세 가지 주요 ‘적용적 관점’에서 본문을 보아야 한다고 주장한다. 그에 의하면, 만일 한 가지 관점에서만 본문을 이해한다면, 그 관점을 이상화하여서, 주해적 왜곡과 불균형을 초래한다고 주장한다. Poythress의 God-Centered Interpretation의 범주를 빌려와서, Keller는 이런 세 관점을 인물화하여 부른다. 그 첫 번째가 바로 “교리주의자 (doctrinalist)”이다. 이는 본문을 주로 규범적 관점에서 살펴보는 것이다. 둘째가 바로 “경건주의자(pietist)”로 본문을 주로 실존적 관점에서 살펴보는 것이며, 마지막을 “문화-변혁주의자(cultural-transformationist)”로 지칭하면서 이는 주로 정황적 관점을 통해서 본문을 살펴보는 것으로 설명한다.⁴⁹⁾

(1) 교리주의자의 적용적 관점

이 관점은 해석자가 본문을 볼 때, 이 본문이 어떤 바른 교리를 지지하고 있는지를 발견하는 것이다. Keller는 여기에서 해석자가 물어보아야 할 질문은 이 본문이 전체 교리들 중에 어떤 교리를 드러내고 있는지를 물어보아야 한다는 것이다. 물론 여기에는 해석자가 인격적/개인적 지식이 없이 객관적 지식을 가질 수 있다는 계몽주의적 실수를 할 위험성이 있으며, Keller는 건전한 ‘강해’설교 (expository)가 이런 위험에 빠질 경우가 많다는 점을 지적한다. 특별히 대부분의 ‘개혁주의 복음적 (reformed evangelical)’ 설교가 취하는 설교의 양태가 이리하다고 비판적으로 보는데, 이런 교리적 초점을 가지고 본문을 보는 관점이 지닐 수 있는 가장 큰 약점과 한계는 ‘인간 중심적 설교’나 ‘심리치료의 승리적’ 설교에 대한 반감으로 인해서, 인간의 관심과 필요를 다루지 않고, 단순히 성경이 ‘말하는’ 것만을 강해할 위험이 있다는 것이다.⁵⁰⁾ 그럼에도 불구하고 Keller는 올바른 교리주의자의 적용적 관점을 가질 때, 이런 일은 실제로 불가능하며 적용은 항상 일어나는 것으로 이해한다.⁵¹⁾ 즉 Keller는 모든 설교는 청중의 필요를 지향하고 있는데, 단지 교리주의자는 청중의 가장 중요한 필요가 바로 신학적 정확성이라고 이해한다. 다시 말해, 누구든 성경을 읽으면, 그는 특정한 질문들을 가지고 의식적이든 무의식적이든 자신이 읽는 것을 구체화함으로써, 청자 혹은 독자는 자신의 가슴에 있는 질문에 대하여 스스로 성경을 통해서 답을 찾게 된다고 이해하는 것이다. 이럴 경우 설교자들에게 남은 과제는 자신들의 청중의 필요를 의식적으로 설교할 것인지 혹은 청중들이 무의식적으로 자신의 문제들에 대해서 답을 찾고 해결할 것인지 선택하는 것만 남게 된다.

(2) 경건주의자의 적용적 관점

Keller에 따르면 이 경건주의자적 적용의 관점은 해석자가 본문을 해석하면서 본문을 청중의 심리적, 신앙적, 정서적 필요와 연결하는 것이다.⁵²⁾ 따라서 이 관점을 가지고 해석자가 질문을 하는 것은 이 본문은 내가 어떻게 주님과 인격적으로 교제하는데 도움이 될까? 혹은 이 본문이 어떻게 나의 경건 생활과 기도 생활에 도움이 될까? 혹은 이 본문은 내가 나의 개인적 문제들을 다루는데 어떤 도움이 될 수 있을지를 질문하는 것이다. 이는 소위 QT식 적용과 흡사한 면이 있는데, Keller는 이런 경건주의자의 관점은 특히 개인적으로 의지적인 결단과 다짐을 하도록 만드는 설교를 할 때에 가장 큰 역할을 하는 것으로 이해한다.

(3) 문화-변혁주의자의 적용적 관점

Keller는 이 관점을 가지고 해석자가 모든 본문을 정황적, 특히 왕적인 관점에서 볼 것을 요구한다. 즉, 해석자의 주요 관심은 하나님 나라가 어떻게 이 세상에 “침투 (inbreaking)”하는지의 측면에서 본문을 분별하고, 이것이 오늘날의 문화적 이슈들과 어떤 관계가 있는지를 살펴보는 것

49) Poythress가 주장하는 의인화된 해석학적 변형들에 대해서는 Poythress, *God Centered Interpretation*, 5-10를 참조하라.

50) Keller, "Preaching the Gospel in a Post-Modern World," 18.

51) Keller는 Frame의 기본적인 인식론적 이해를 따르는데, Frame에 있어서 해석자의 모든 의미를 구하는 것은 적용을 구하는 것과 동일한 것으로 이해한다. Frame, *The Doctrine of the Knowledge of God*, 83.

52) Keller, "Preaching the Gospel in a Post-Modern World," 81.

로 모여지도록 하는 것이다.⁵³⁾ 따라서 이런 적용을 도출하기 위한 대표적인 질문은 이 본문이 사회 정의의 문제, 경제적 공정성, 기독교 공동체의 설립에 대해서 어떻게 말 하는가라고 나타날 것이다. 결국 이 관점의 핵심은 하나님 나라를 중심으로 하여, 어떻게 복음이 청중들에게 세상 나라의 다양한 가치들을 역전시키는 지를 보여주는 것을 목적으로 한다. 따라서 이 관점은 해석자가 청중을 하나님 나라의 프로그램 안으로 초대해서 진정한 사람이 되는 다른 길을 세상에 보여주도록 요구한다.

이처럼 Keller의 적용을 위한 삼중적 관점은 해석자가 본문의 의미를 어떻게 파악하는지에 상당한 영향을 주게 된다. 여기에 대해서 Keller는 예수님의 사역의 초기 문둥병자를 고치시는 사역(마 8:1-4, 눅 5:12-14, 막 1:40-44)의 본문을 통해서 그 차이점을 설명한다.⁵⁴⁾ 즉 해석자가 어떤 관점을 가지고 본문을 보느냐에 따라서 설교가 세 가지 양상으로 나올 수 있다는 것이다. 이 본문을 교리주의적 관점을 본문을 읽게 된다면, 저자의 의도는 우리에게 의식법과 예수님과의 관계를 가르치는 것으로 이해할 수 있다. 즉, 예수님은 그 문둥병자에 손을 대심으로 정결법을 어기신게 되지만, 본문은 예수 그리스도께서 의식법의 완성자로, 그 안에서 정결케 됨을 우리에게 보여주는 목적을 가진 것으로 본문을 해석할 것이다. 반면 경건주의적 관점에서 해석자는 예수님께서 문둥병자를 만지신 것에 주목하게 될 것이다. 예수님께서 그 문둥병자를 육체적으로 고치셨을 뿐만 아니라 감정적으로 고치신 것으로 이해하게 된다. 이와 마찬가지로, 문화변혁주의자의 관점에서 본문을 이해한다면, 사회적으로 소외받은 그 문둥병자를 깨끗하게 하시고 사회로 복귀시킴으로 그 문둥병자의 사회적 지위, 그와 더불어 경제적, 정치적 회복을 이루게 하신 것으로 본문을 이해할 수 있다.

이런 주해적 결과물들이 서로 상이함에도 불구하고 Keller는 이들 모두가 어느 정도 바른 이해라고 주장한다. Keller는 각자의 성경 저자는 아마도 하나 혹은 두 가지 이상을 자신의 이해의 범위에 둘 수 있다고 여긴다. 즉, 마태복음에 대한 교리주의자의 관점을 가지고 본문을 이해하면 예수님과 율법간의 관계에 대한 관심이 보다 저자의 의도에 가깝다고 볼 수 있다. 마찬가지로, 문화변혁주의자의 관점을 가지고 누가복음의 본문을 해석하면 가난한 자에 대한 관심이 보다 분명히 드러난다고 해석할 수 있다. Keller에 있어서 가장 본질적인 핵심은 어느 한 관점의 정당성에 대한 여부보다는 정경 전반의 관점에서 이 모든 관점이 정당할 수 있다는 쪽에 무게를 둔다.⁵⁵⁾ 따라서 Keller는 해석자에게 중요한 것은 특정한 본문을 살피면서 이 세 가지 관점들을 모두 살펴볼 것을 권한다. 특별히 해석자들도 자신의 성향과 기질적 경향성이 있어서 무의식적으로 본문을 자신이 가진 특정한 관점을 가지고 보게 된다. 따라서 해석자에게 이런 세 가지 관점을 모두 고려하여 본문을 이해하는 것은 자신이 지닌 경향성이 가져다 줄 불균형을 해소하고, 의도적으로 자신의 해석을 점검해 볼 수 있는 기회를 제공할 수 있다고 이해한다. 하지만 Keller에 의하면 이 세 가지 관점 모두를 한 편의 설교에 다 담아 낼 필요가 없다. 단지 이런 적용을 위한 세 가지 관점을 사용함으로써 설교자가 자신의 설교에 다양한 적용의 균형을 잡아야 한다고 주장한다.

4. Keller의 그리스도 중심적 강해의 구체적 설교 방법: 내러티브 흐름을 만들어 내기

해석자가 그리스도 중심적 강해의 과정을 모두 거치고 나면, 그의 설교의 목적과 관련하여 다음과 같은 질문이 남는다. 어떻게 해석자로서의 설교자가 이런 주해적 열매를 가지고 청중들에게 전해질 그리스도 중심적 설교를 만들어 낼 것인가? 이 질문에 대해 Keller가 취하는 구체적인 설교의 방식은 본문의 연속된 주석이 아니며, 본문을 따라 설교자가 연구하는 주해적 과정을 청중이 따라가도록 하는 것도 아니다. Keller는 성경 저자의 의도를 발견하고, 본문을 정경적 정황 속

53) Keller, "Preaching the Gospel in a Post-Modern World," 57.

54) Keller, "Preaching the Gospel in a Post-Modern World," 81-82에서 Poythress의 책의 예들을 인용하고 있다. Poythress, *God-Centered Biblical Interpretation*, 1-4.

55) Keller, "Preaching the Gospel in a Post-Modern World," 82. 이점에 대해서 Keller는 설교자들이 각각의 관점들을 잘 설명해 줄 수 있는 주석책들을 의도적으로 선택할 필요가 있다고 주장한다.

에 위치시키며, 성도들과 공동체의 정황 속에 본문의 적용을 살펴보는 주해적 노력들이 설교문에 명백하게 표현되지 않을 수도 있음을 지적한다. 그는 설교자의 주해적 노력들이 설교자 자신에게 본문을 이해하는데 실제적인 양식과 구조를 제공하는 기능을 하지만, 설교의 목적은 설교자가 자신의 연구로 얻어낸 통찰력을 전달하는 것이 아니라 청중들이 예배하도록 하는 것임을 분명히 한다. 이를 구체화하는 그의 설교 작성의 8 단계는, 1) 본문의 흐름 읽기, 2) 각 부분을 연구하기, 3) 설교의 핵심 축 (아이디어)를 선명하게 하기, 4) 설교의 중심 주제를 기술하기, 5) 중심 주제에 대해서 질문하기, 6) 답변을 설교의 아웃라인으로 잡기, 7) 필요한 자료들을 첨가하기, 8) 설교와 함께 살아가기로 소개한다. 56)

이 과정에서 그리스도 중심적 설교를 위하여 Keller가 주로 구사하는 구체적인 설교 방식은 강해와 내러티브의 분리가 아니라, 강해를 내러티브의 틀 속에 두는 것이다.57) 그는 자신의 본문 강해를 청중들에게 문제를 제기하는 것으로 사용하며, 그 문제는 그리스도의 인격과 사역에서 온전히 해결되도록 설교를 이끌어낸다. 따라서 Keller에게 모든 설교는 기본적인 내러티브 평면 속에서 예수 그리스도가 그 이야기의 주인공이 되는 더 두터운 플롯 라인을 가지고 있어야 한다고 본다.58) 이런 설교의 플롯 라인은 그의 모든 설교에서는 다음과 같은 유사한 패턴을 보여준다.

- 1) 본문의 의미를 제시하기: “여기에 본문이 있습니다. 이것이 본문의 저자가 당신의 삶과 당신이 살고 있는 세계가 이처럼 되어야 한다고 말하고 있습니다.” 2) 적용적 흐름으로 넘어가기: “당신이 그것을 할 수 없는 문제는 그 죄 아래의 죄 때문입니다.” 3) 그리스도께로 인도하기: “예수님께서 그것을 이루셨습니다.” 4) 주제의 완결: “예수님을 통해서 당신이 그것을 할 수 있습니다.”59)

이처럼 Keller는 본문을 통해서 청중들을 “죄 아래의 죄”로 인도하며, 본문을 그리스도의 사역과 인격으로 연결되도록 하여, 궁극적으로 그리스도가 청중의 삶의 문제의 해결책인 동시에 해석학적 주제의 완결로 이어지도록 하는 기본적인 내러티브 흐름의 설교 구조를 지니고 있다.

이런 플롯 라인은 그의 십계명에 대한 설교와 사무엘하 11장의 밋세바 사건에 대한 설교에서 잘 나타난다.60) Keller는 십계명에 대한 설교를 하면서, 설교의 주요 명제 혹은 설교의 축을 “율법: 당신은 이것을 가지고도 살 수 없고, 이것이 없어도 살 수 없다”로 둔다. 우선 첫 번째 설교 명제로 “율법의 원천”을 설명하면서 그는 십계명이 하나님의 성품에서 나온 것임을 보여주며, 또한 우리가 하나님의 이미지를 가진 자로서 이 십계명은 우리가 어떤 존재들인지를 보여준다고 설명한다. 두 번째 명제인 “율법의 상호 연관성”을 설명하면서, Keller는 모든 율법이 서로 관련되어 있어서, 하나를 어기면 다른 모든 계명들을 어기는 결과를 초래하는 것을 보여준다. 그런 다음, 세 번째 명제인 “율법의 문제”를 가지고 그 율법대로 살아야 한다는 것을 아는 우리들이 그렇게 살 수 없다는 명제에 도달하도록 청중들을 강력하게 이끌고 간다. 그는 우리 사회에서 율법을 제거해 버리면 사회는 엉망이 되기에, 우리는 율법이 없이 살 수 없음을 설명한다. 하지만 우리가 스스로 그 율법을 지키는 것으로 살아간다면, 동시에 우리가 엉망이 된다는 사실도 강조한

56) Timothy J. Keller, “A Model for Preaching: Part Three,” *The Journal of Biblical Counseling* 13.2 (1995) 51-57.

57) Keller, “Preaching the Gospel in a Post-Modern World,” 8. Keller는 이 방식이 현대 강해 설교와 내러티브 설교의 긴장 관계를 해결 해 주는 방식으로 이해하며, 더 나아가 포스트모던의 청중에게 적합한 방식이라 주장한다.

58) Keller, “Unintentional Preaching Models,” Audio Lecture from the Ockenga Institute Pastor’s Forum: *Preaching to the Heart*. (Gordon-Conwell Theological Seminary, South Hamilton, MA, 2006). Keller가 비로 이 방법을 비의도적 설교의 모델로 명명하고 있지만, 그는 성경의 장르와 상관없이 이 모델을 자신의 설교의 기본 설교적 모델로 사용하고 있다.

59) Keller, “Unintentional Preaching Models,” Audio Lecture.

60) 아래의 두 개의 설교 예들은 Keller의 “Unintentional Preaching Models,” Audio Lecture에서 Keller가 학생들에게 설명한 내용들이다.

다. 율법을 가지고도, 율법이 없어도 우리가 제대로 살아갈 수 없음을 드러내는 것이다. 마지막 해결책으로서 그는 신명기 5장 29절에서 시작하여 아직 성취되지 않은 간절한 하나님의 눈물을 구약 전반을 통해서 다룬다. 그런 다음, 예루살렘을 바라보시며 성취되지 않은 것에 대한 예수님의 울음에까지 연결한다. 그의 설교는 청중들이 율법을 진정으로 성취할 있는 유일한 길이 율법의 저주를 온전히 담당하신 분을 바라보는 것이며 그것으로 그들이 축복을 받는 것이라 강력히 주장하면서 끝을 맺는다.

또 다른 예로, 사무엘하 11장의 다윗과 밋세바에 대한 설교를 목회자들에게 설명하면서 자신이 강조하는 내러티브 틀을 잘 보여준다. Keller는 우선 본문을 통해서 성경 저자의 의도된 메시지에서 시작해야 한다. 따라서 그는 불륜의 죄를 저지르지 말라는 것을 말하며, 만일 이 죄를 짓게 된다면 생겨나는 결과를 간략하게 설명한다. 그런 다음, Keller는 청중들의 삶으로 들어가서, 왜 사람들이 불륜을 저지르게 되는지를 설명한 후에, 적용의 방식으로 청중들에게 아름다운 것에 대하여 조심할 것을 권고한다. 이때부터 Keller는 우리는 아름다움이 우리를 파괴하는 문화 속에 살아가고 있음을 설명하며, 참된 미를 추구하지 않음으로 생겨나는 오늘날의 문제를 지적해 낸다. 그러면서 Keller는 설교자가 청중들로 하여금 이런 미를 더욱 추구하는 것으로는 결코 미에 대한 집착을 극복할 수 없음을 제시한다. 또한 청중들이 자기 자신들을 망치는 무게로부터 자신들을 건져 낼 유일한 방법은 그들에게 이사야가 오실 메시야에 대해서 설명하면서 보기에는 흠모할 만한 아름다움이 없지만 그를 더욱 갈망해야 한다고 제시한다. 그리고 신약으로 넘어와서 빌립보서 2장에서 이 완전한 아름다움을 가진 메시야가 낮아지신 모습을 설명함으로 그의 사랑을 통해서 우리가 영원하고 유일한 아름다움을 얻게 된다고 설명한다. 더 나아가 우리가 그리스도를 통하여 하나님 보시기에 받으실 만하고, 그의 의로 옷 입어 영원한 아름다움을 갖게 된다고 설명한다. 우리를 위해서 자신의 모든 아름다움을 내려놓으신 그 분을 알고 경험하는 것만큼 우리가 사라져가는 아름다움에 대한 집착을 내려놓고 진정으로 자유하고 행복할 수 있다고 강조함으로 설교를 마무리 한다. 이처럼 Keller에게 있어서 그리스도 중심적, 삼중적 관점의 해석은 단순히 그의 설교가 그리스도를 설명하는 것으로 성경적 주제에 대한 해석학적 해답을 제공하는 것으로 그치는 것이 아니라, 청중들의 변화된 삶을 위한 수단이며 동기가 되도록 하는 해석학적 틀이자 동시에 설교적 방법론으로 이해될 수 있다.

5. Keller의 설교를 위한 그리스도 중심적, 삼중적 관점의 해석학 평가

앞에서 살펴본 Keller의 그리스도 중심적, 삼중적 관점의 해석의 과정은 포스트모던의 시대적 상황 속에서 전통적인 그리스도 중심적 해석과 설교를 고수함으로 지니는 장점과 더불어 그리스도 중심적 설교가 지닌 약점을 보완한 분명한 장점들이 보인다.

첫째, Keller의 삼중적 관점의 해석의 모델은 그리스도 중심성을 설교에 구현해 냄으로 설교를 통한 복음 제시와 성도의 성화를 동시에 피하고 있다. 복음을 해석 과정과 설교 내용의 중심에 둠으로 비신자를 하나님의 언약 백성으로 초대하는 동시에 신자들에게는 언약 백성으로의 윤리적 삶을 은혜의 주도성으로 받아들이도록 한다는 점에서 그리스도 중심적, 복음 중심적 설교의 이론과 실제의 좋은 모델을 보여주고 있다.

둘째, 본문의 의미에서 그리스도로 연결하는 구체적인 해석학적 방법을 제시하고 있다. Keller는 본문의 의미 파악에서 출발하여 정경적 배경 속에서 그리스도 중심성으로 연결하는 4가지의 구체적인 방법을 제시함으로 설교자들에게 구체적인 도움을 받을 수 있다. 물론 그의 방법은 기존의 Greidanus와 Bryan Chapell이 제시한 방식을 응용한 것이다. 하지만 분명한 것은 Greidanus가 제시한 너무 세분된 방법으로 설교자로 퍼즐을 맞추는 식의 접근을 피하면서도,⁶¹⁾ Chapell이 제

61) Sidney Greidanus의 설교에 대한 이해를 위해서는 이우제, “Sidney Greidanus의 설교 연구: 현대 설교의 한계를 극복하는 대안을 중심으로,” 한국복음주의 실천신학회, 「복음과 실천신학」 제27권 (2013 봄호),

시한 포괄적인 방식보다는 Keller의 방법론이 구체성을 띤다.⁶²⁾ 이런 점에서 설교자가 본문에서 그리스도와 연결하는 해석의 방법들을 제공하고 실제적으로 자신의 설교에서 구현하고 있다는 점에서 그리스도 중심적 설교의 좋은 본보기가 될 수 있다.

셋째, Keller의 삼중적 관점의 해석방법은 그리스도 중심적 설교가 지니는 적용의 부재라는 약점을 극복하는 좋은 모델이 될 수 있다. 그리스도 중심의 설교에 대한 일반적인 비판인 적용의 부재라는 문제에 대해서 Keller의 삼중적 해석의 틀은 적용을 염두에 둔 주해적 과정을 거친다. 주해의 과정 속에 저자가 의도한 의미뿐만 아니라 적용을 저자의 의도성 속에서 찾아냄으로 궁극적으로 그리스도에 초점을 맞춘 해석과 더불어 적용지향적인 균형을 맞추려고 노력한다. 이점은 Keller 스스로도 전통적인 그리스도 중심적 설교의 약점을 보완하는 공헌이라고 인식하고 있다.

넷째, 의미 파악에 있어서 적용을 강조한 Keller의 해석의 모델은 해석화의 과정 속에서 복음이 어떻게 교회와 교회가 속한 사회 문화와 연관될 수 있는지를 잘 설명해 준다. 실제 설교가 어떻게 문화에 영향을 미칠 것인지에 관하여 해석학자와 설교학자가 관심을 보여 온 것은 사실이지만,⁶³⁾ 방법론으로 보여준 사례는 드물다. 이러한 점에서 Keller의 모델은 복음이 어떻게 교회를 넘어 문화와 연결이 되는지를 설교에서 잘 구현해 보여주고 있다. 특별히 Keller는 본문에서 발견하는 인간의 타락된 상태를 큰 구속사적 관점에서 이해할 뿐만 아니라, 그 인간의 타락을 직간접적으로 오늘날의 문화와 연관 시키며, 이를 성경의 메시지와 병치, 대립 시키는 방법으로 청중들에게 잘 전달해 주고 있다.⁶⁴⁾

다섯째, Keller의 해석학적 모델은 기본적으로 연역적 설교와 내러티브 설교의 장점을 함께 활용하여 설교하는 좋은 예가 될 수 있다. Keller는 기본적으로 메타 내러티브, 즉 구속사적 이야기를 모든 설교의 흐름 속에 담아내려고 노력한다. 그의 설교는 전체적인 부분에서 전통적 강해설교의 연역적 방식을 고수하면서도, 본문의 의미를 복음으로 연결하는 전체적인 부분에서 내러티브 흐름을 기본적인 설교의 구조로 사용하여 연역과 귀납의 방식을 한 설교 안에 담고자 하는 노력을 보여준다.

이러한 장점에도 불구하고 Keller의 설교를 위한 해석학에서 주의해야 할 점이 발견된다. 이것들은 기본적으로 그리스도 중심적 설교를 주장하는 이론들이 지닌 한계이기도 하지만, Keller가 지닌 삼중적 관점의 해석의 통합적 접근이 가지는 한계도 포함한다.

첫째, 그리스도 중심성에 의한 본문의 의미가 함몰 될 위험성이 있다. Keller의 해석의 모델은 기존의 그리스도 중심의 설교가 지니는 약점인 본문의 의미가 그리스도 중심성에 의해서 함몰 될 우려를 불식 시키지 못한다.⁶⁵⁾ 이는 그리스도 중심적 설교에서 나타나는 전형적인 위험성이다.

335-67을 보라.

62) 이 비교를 위해서는 Greidanus, *Preaching Christ from the Old Testament*, 203-25와 Chapell, *Christ-Centered Preaching*, 280-88을 보라.

63) 예를 들면, Grand R Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, 2nd ed. (Downers Grove, InterVarsity, 2006) 410; Michael J. Quicke, *360-Degree Preaching: Hearing, Speaking, and Living the Word* (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 65-67; Greg Scharf, *Relational Preaching* (London: Langham Creative Projects, 2010), 168.

64) 예를 들면, 그의 설교 "A Vision for Culture Making"에서 일이 곧 자신의 정체성이 되어 버린 맨해튼의 문화를 창세기 1-2장의 창조의 질서와 대립시켜 전달한다, Timothy Keller, "A Vision for Culture-Making" (Sermon, Redeemer Presbyterian Church, October, 10, 2010). 민수기 11장의 설교를 통하여 이스라엘의 영적 노예 상태를 설명하며 죄는 중독이며 오늘날의 청중들이 죄의 노예로 살아가는 것을 강조한 다면, 예수 그리스도를 구원자로 소개한다. Timothy Keller, "Sin as Slavery" (Sermon, Redeemer Presbyterian Church, March 17, 1996).

65) 구속사적 설교에 대한 평가와 비판에 대해서는 김창훈, '구속사적 설교 (Redemptive-Historical Preaching)'

물론 그는 자신의 그리스도 중심적 강해의 첫 과제로 저자가 의도한 의미를 파악할 것을 분명히 한다. 그럼에도 불구하고 그의 설교에서 본문에서 저자가 의도한 의미보다는 결국 그가 강조하는 구속사적 의미가 저자의 의도를 훼손할 가능성이 있다. 좀 더 비판적으로 말하자면, Keller의 해석과 설교 방법론은 본문이 설교 메시지의 수단인가? 아니면 본문 자체가 설교의 대상인가? 라는 질문을 유발시킬 수 있다. Keller는 성경 본문의 의미와 그리스도 중심성의 신학적 의미를 같은 무게로 다루기보다는 결국 그리스도 중심적 해석을 위하여 본문의 의미를 파악하는 것으로 여겨질 위험이 있다. 이는 결국 본문의 내용보다는 성경 주제적, 신학적 설교에 가까워질 우려가 크다. 만일 본문의 의미와 신학적 의미의 긴장 사이에서 성경적 설교자는 선택해야 한다면 영감 된 본문에 우선권을 두어야 할 것이다.

둘째, 위의 위험성과 관련한 것으로 Keller의 삼중적 관점의 해석의 가장 두드러진 특징은 바로 본문의 의미와 적용을 분리하지 않는다는 점이다. 자신이 따르는 John Frame의 인식론과 해석학의 핵심은 본문의 의미를 발견하는 것이 곧 적용인 것처럼, Keller의 삼중적 관점의 해석 과정에도 의미와 적용이 혼재해 있다. 이점은 본문에서 저자가 의도성을 다양한 관점에서 포괄적으로 파악하는데 장점이 되기도 하지만, 때로 어떤 본문은 (대표적인 예로, 모세의 율법과 레위기의 규례들) 본문의 정확한 의미, 의의, 그리고 결과를 분명하게 파악하는 것이 해석과 적용에 결정적으로 중요한 역할을 할 때도 있다.⁶⁶⁾ 따라서 의미와 적용을 동일하게 생각하는 해석학적 틀은 자칫 본문의 저자가 의도한 의미에서 적용을 하기보다는, 본문의 의의 혹은 결과를 가지고 재적용하거나, 그것으로 설교 전반을 이끌어 가게 되는 위험성이 내재해 있다.

셋째, 의미와 적용의 혼재성에서 나오는 또 다른 위험성은 Keller의 패턴화된 적용 방법에서도 찾아 볼 수 있다. Keller는 본문의 저자가 의도한 의미와 적용을 그리스도 중심적 복음으로 연결한 뒤에 복음을 통한 다양한 적용을 하고자 노력한다. 즉, 본문의 주해 과정 속에서 실존적인 의미를 찾는 Keller는 자신이 섬기는 청중들에 입장에서 본문의 의미를 살펴보게 됨으로 적용의 다양성을 추구하지만, 결국 이것 역시도 그리스도 중심적 복음에 모아지고, 그것을 통과하도록 하는 점에서 적용으로 가는 방법이 패턴화 되어있다. 이런 그의 해석학적/설교학적 제안들은 제안으로 그치기보다는 규칙에 가깝게 느껴지며, 그가 추구하는 설교 방법론의 신학적 시스템화 (theological systematization)로 흐를 가능성이 있다. 이는 한국 설교자들에게 적용지향적인 그리스도 중심의 설교를 할 수 있는 좋은 옵션을 제공해 줄 수는 있지만, 이것을 원칙으로 삼게 될 경우 부정적인 의미에서의 Kellerism으로 이어질 우려가 있다.⁶⁷⁾

넷째, Keller의 해석적 과정에서는 성경 본문 커뮤니케이션의 역동성이 고려되지 않는다. Keller는 성경 전반의 meta-narrative, 구속사는 존중함에도 불구하고, 본문이 지니고 있는 narrative와 각종 성경적 장르들의 특징은 설교에 반영되지 않을 수 있다. 본문 내용을 구속사적 관점에서 살펴봄으로 설교자가 얻을 수 있는 신학적 깊이도 중요하지만, 하나님의 영감으로 쓰인 본문의 역동성도 고려되어야 할 부분이 있다. 실제 Keller의 설교의 특징을 묘사할 수 있는 적합한 단어들 이 논리적, 이성적, 철학적이란 점과 그의 설교가 신학적 내용에 중점을 두고 서너 대지를 중심으로 설교가 이루어지고 있는 점에서 잘 드러난다.⁶⁸⁾ 물론 설교에 있어서 내용의 중요성은 두말할 나위가 없다. 그러나 성경을 존중하는 설교자에게 성경은 단순히 설교를 위한 내용의 창고가 아니라 성경 자체가 설교라는 태도를 견지할 필요가 있다. 성경을 하나님의 커뮤니케이션이라는

의 평가, 한국복음주의 실천신학회, 「복음과 실천신학」 제15권(2008 봄호), 132-53을 참고하라.

66) 여기에 대해서는 Kevin Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?* 김재영 역 『이 텍스트에 의미가 있는가』 (서울: InterVarsity Press, 1998), 408-31을 참조하라.

67) Timothy F. Kauffman "Getting Sanctification Done: The Primacy of Narrative in Tim Keller's Exegetical Method," (The Trinity Review, May-June, 2013), 1-12.

68) Rochelle, L. Cathcart, "Culture Matters: How Three Effective Preachers (Tim Keller, Rob Bell, Father Pfleger) Engage Culture in the Preaching Event," *Trinity Journal* no. 33 (2012), 212.

관점에서 볼 때, 성경의 고정된 본문 (written communication)은 커뮤니케이션의 측면에서 그 내용만이 아니라 형식과 효과에 있어서도 미래성 (futurity)를 담고 있다.⁶⁹⁾ 즉 본문의 커뮤니케이션의 초월적 의도 (trans-historical intention)는 단순히 내용의 전달만이 아니라 성경 장르나 본문의 형식과 무드가 가져다 줄 역동성을 구현될 여지가 있음에도 불구하고, Keller의 해석적 방식을 따르는 설교방법론에는 본문의 역동성에 대한 언급이나 이를 담아 낼 수 있는 여지를 보이지 않는 것이 아쉬움으로 남는다.

III. 나가는 글

이 소논문을 시작하면서 언급한 Luo는 자신의 글에서 “Keller 박사와 리더며 교회로 부터 배우기 위해서 전 세계의 목회자들이 뉴욕으로 끊임없이 찾아들기 시작하는 흐름이 시작되었다”고 말한다.⁷⁰⁾ 그 흐름은 이미 한국으로 이어졌다. 만일 그 영향력이 앞으로도 계속 된다면, 그 원인은 그리스도 중심적, 삼중적 관점의 해석의 과정을 충실히 반영하고 있는 그의 설교에 있다고 할 수 있다. 위에서 지적한 대로, Keller의 해석적 방법에는 위험성이 있다. 그러나 기본적으로 그가 따르는 설교를 위한 해석의 과정은 신학적으로 건전하며, 바른 성경관과 구속사에 대한 확신에서 나온 해석방법론임에 틀림없다. 동시에 모든 문화의 이야기를 완성시키는 것은 오직 그리스도의 인격과 사역이며, 문화적 변혁을 동반한 지역 도시에 진정한 변화를 가져다준다는 측면에서 문화적 적용과 선교적 차원에서 매우 복음의 다차원적인 면을 잘 통합한 접근이라 할 수 있다. 또한 목회적인 측면에서도 그리스도 중심성에 충실함을 가지고 오늘날 포스트모던의 청중들의 참된 삶의 변화를 가져다 줄 수 있다는 점을 민감하게 다루는 매우 신중하면서도 지혜로운 접근이라 할 수 있다. 그럼에도 불구하고, Keller는 설교자들에게 경고를 빠트리지는 않는다. 그리스도를 참되게 높이 드리는 설교는 해석학적 방법론을 구체적으로, 순차적으로, 완전히 따랐다고 얻어지는 설교가 아니기 때문이다. 오히려 Sinclair Ferguson이 말한바 대로, 그리스도를 높이는 설교는 그리스도를 향한 열정과 사랑에서 나오며, 그것은 설교자가 자신의 자연스러운 방식과 가장 현실적인 방식으로 그리스도로 향하는 길을 찾게 만드는 직감적 본능이라 할 수 있다.⁷¹⁾ 이런 측면에서 Keller의 친구인 D. A. Carson의 말을 빌리자면, 자신의 설교에 주목하고 있는 설교자들에게 Keller가 바라는 점은 그들이 자신의 수사적인 기술에 대해서 깊이 생각하기보다, 자신의 주인과 그 주인의 메시지를 충실하게 표현했는지를 고민하는 자들이 되는 것이다.⁷²⁾ 마찬가지로 자신의 설교를 연구하는 한국 설교자들에게도 Keller 자신이 추구하는 설교의 목적과 해석의 방법을 통하여 그리스도를 높이하고자 하는 열정과 헌신이 고스란히 전달되기를 바랄 것이다.

[참고 문헌]

김지혁, “조나단 에드워즈의 마음의 감각과 그의 설교학적 미학.” 한국복음주의 실천신학회, 「제 27회 정기학술대회 미간행본」: 103-17.

김창훈, “구속사적 설교 (Redemptive-Historical Preaching)의 평가.” 한국복음주의 실천신학회, 「복음과 실천신학」 제15권 (2008 봄호); 132-53.

_____. “포스트모더니즘과 설교.” 한국복음주의 실천신학회, 「복음과 실천신학」 제13권 (2007 봄호): 149-74.

박현신, “포스트에브리딩 세대의 세계관 변혁을 위한 전제주의 변증적 설교: Timothy Keller 모

69) Abraham Kuruvilla, *Privilege the Text: A Theological Hermeneutic for Preaching*. (Chicago, IL: Moody Publishers, 2013), 43-54.

70) Luo, "Preaching the Word and Quoting the Voice," on-line.

71) Ferguson, *Preaching Christ from the Old Testament*, 3.

72) D. A. Carson, "Challenges for the Twenty-First-Century Pulpit" in *Preach the Word: Essays in Honor of R. Kent Hughes*, ed. Leland Ryken and Todd Wilson, (Wheaton, IL: Crossway, 2007), 177.

델을 중심으로”, 개혁신학회, 개혁논총 제 29권 (2014, 봄호), 337-91.

이우제. “Sidney Greidanus의 설교 연구: 현대 설교의 한계를 극복하는 대안을 중심으로.” 한국복음주의 실천신학회, 「복음과 실천신학」 제27권 (2013 봄호): 335-67.

Beale, G. K., ed. *The Right Doctrine from the Wrong Text?: Essays on the Use of the Old Testament in the New*. Grand Rapids: Baker Academic, 1994.

Cathcart, Rochelle, L., "Culture Matters: How Three Effective Preachers (Tim Keller, Rob Bell, Father Pfleger) Engage Culture in the Preaching Event." *Trinity Journal* Vol. 35 No.2 (2012), 20-22.

Carson, D. A., "Challenges for the Twenty-First-Century Pulpit" in *Preach the Word: Essays in Honor of R. Kent Hughes*, ed. Leland Ryken and Todd Wilson, Wheaton, IL: Crossway, 2007: 172-189.

Chapell, Bryan, *Christ-Centered Preaching: Redeeming the Expository Preaching*. 2nd ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.

Clowney, Edmond P., *Preaching and Biblical Theology*. 류근상 역. 『설교와 성경 신학』. 서울, 크리스찬 출판사, 2003.

_____. *The Unfolding Mystery: Discovering Christ in the Old Testament*. Nutley, NJ: P&R Publishing, 1991.

Enns, Peter. "Apostolic Hermeneutics and an Evangelical Doctrine of Scripture: Moving beyond a Modernist Impasse." *Westminster Theological Journal* 65 (2003): 263-87.

Ferguson, Sinclair B. *Preaching Christ from the Old Testament: Developing a Christ Centered Instinct*. London, England: The Proclamation Trust, 2002.

Frame, John M. *The Doctrine of the Knowledge of God*. Nutley, NJ: P&R Publishing, 1987.

_____. "A Primer on Perspectivalism," accessed on October 5, 2014, available at http://www.frame-poythress.org/frame_articles/2008Primer.htm

Greidanus, Sidney. *Preaching Christ from the Old Testament: A Contemporary Hermeneutical Manual*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.

Hasel, Gerhard. *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*, 4th ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

Johnson, Dennis E. *Him We Proclaim: Preaching Christ from All the Scripture*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2007.

Kauffman, Timothy F. "Getting Sanctification Done: The Primacy of Narrative in Tim Keller's Exegetical Method." *The Trinity Review*, May-June (2013): 1-12.

Keller, Timothy J. "A Model for Preaching: Part One." *The Journal of Biblical Counseling* 12.3 (1994): 36-42.

_____. "A Model for Preaching: Part Two." *The Journal of Biblical Counseling* 13.1 (1994): 39-48.

_____. "A Model for Preaching: Part Three." *The Journal of Biblical Counseling* 13.2 (1995): 51-57.

- _____. "A Vision for Culture-Making." Sermon, Redeemer Presbyterian Church, October 10, 2010.
- _____. "Preaching to the Secular Mind." *The Journal of Biblical Counseling* 14.1 (1995): 54-62.
- _____. "Preaching to the Heart." Audio Lecture, Gordon-Conwell Theological Seminary, 2006.
- _____. "Unintentional Preaching Models." Audio Lecture, Gordon-Conwell Theological Seminary, South Hamilton, MA, 2006.
- _____. "Preaching the Gospel in a Post-Modern World." Unpublished Course Syllabus, D.Min Class, Reformed Theological Seminary Orlando, Jan. 2002.
- _____. "Sin as Slavery." Sermon, Redeemer Presbyterian Church, March 17, 1996.
- Kline, Meredith G., *The Structure of Biblical Authority*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 1997.
- Kuruville, Abraham, *Privilege the Text: A Theological Hermeneutic for Preaching*. Chicago, IL: Moody Publishers, 2013.
- Logan, Samuel T. Jr., ed. *The Preacher and Preaching: Reviving the Art in the Twentieth Century*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 1996.
- Luo, Michael, "Preaching the Word and Quoting the Voice." accessed on October 5, 2014, available at <http://www.nytimes.com/2006/02/26/nyregion/26evangelist.html>.
- Miller, Lisa. "The Smart Shepherd," accessed on October 5, 2014, available at <http://www.newsweek.com/smart-shepherd-93595>.
- Osborne, Grand R., *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*. 2nd ed. Downers Grove, InterVarsity, 2006.
- Poythress, Vern S. *God Centered Biblical Interpretation*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 1999.
- Quicke, Michael J. *360-Degree Preaching: Hearing, Speaking, and Living the Word*. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.
- Scharf, Greg, *Relational Preaching*. London: Langham Creative Projects, 2010.
- Scobie, Charles H. H., *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology*, Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Stafford, Tim. "How Keller Found Manhattan." *Christianity Today*, June (2009): 20-26.
- Stone, David, *Refining Your Style: Learning from Respected Communicator*, 김지홍 역. 『13가지 맛깔스런 설교 레시피』 서울: 국제제자훈련원, 2008.
- Vanhoozer, Kevin. *Is There a Meaning in This Text?* 김재영 역. 『이 텍스트에 의미가 있는가』 서울: InterVarsity Press, 1998.
- Wright, Christopher J. H., *Old Testament Ethics for the People of God*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004.

‘Timothy Keller의 설교를 위한 그리스도 중심적, 삼중적 관점의 해석학 연구’를 읽고

권호 / 국제신학대학원대학교(설교학)

최근 한국에 Timothy Keller의 설교가 소개되면서 그에 대한 관심이 확대되고 있다. Keller는 1989년 뉴욕 맨해튼의 리디머 장로교회(Redeemer Presbyterian Church)를 개척해 지금까지 성경적이고 건강한 모습으로 꾸준히 성장 시키고 있다. 그는 현재 미국 내 가장 주목받고 있는 복음주의리더 중 한명으로 평가되고 있으며, 이제 그의 영향력은 유럽과 아시아 국가에까지 미치고 있다. 한국에서도 Keller의 설교집이 꾸준히 출판되면서 그는 많은 사람들에게 사랑받는 설교자로 이미 자리 잡았다. 그러나 안타깝게도 Keller의 설교가 국내에 많이 소개되었지만 정작 그것의 근본이 되는 그의 해석학적, 설교학적 토대와 방법론에 관한 글이 많지 않았다. 이런 상황에서 Keller의 해석학적, 설교학적 토대를 다룬 김대혁 박사의 글을 접할 수 있어서 반가운 마음으로 읽었다.

1. 논문의 핵심

본 논문의 연구 목적은 Keller의 설교가 지닌 독특성의 근간이 되는 그의 해석적 방법과 해석의 진행 과정, 즉 그리스도 중심적, 삼중적 관점의 해석학(christocentric, triperspectival hermeneutic)을 살펴보고 평가하는데 있다. 이를 위해서 본 논문은 우선 Keller가 생각하는 설교의 본질과 그것과 관련한 자신의 설교 목적을 살펴보고 그것에 영향을 준 신학적/설교학적 요소들을 살펴보았다. 그 후 Keller가 충실하게 따르는 그리스도 중심적, 삼중적 관점의 해석의 과정과 방법에 대해서 구체적으로 살펴보았다. 또한 Keller가 따르는 이러한 설교를 위한 해석학이 지닌 장단점을 평가하였다. Keller가 모델로 제시하는 “그리스도 중심적, 삼중적 관점의 해석학”은 John Frame의 해석학에 대한 삼중적 인식론을 적용한 것이다. Frame에 따르면 인간의 지식은 세 가지 방식으로 이해 될 수 있다. 그 첫째는 하나님의 규범(법)의 지식, 우리의 상황의 지식, 그리고 우리 자체의 지식이 그것이다. 그 어떤 것도 다른 것이 없이는 올바르게 지식을 습득할 수 없다. 각자는 다른 것들을 포함한다. 그러므로 각각의 지식은 인간의 지식의 총체에 대한 ‘관점’이라 할 수 있다. Frame은 이 세 가지 관점을 각각 “규범적 관점 (the normative perspective),” “정황적 관점(the situational perspective),” 그리고 “실존적 관점 (the existential perspective)”으로 지칭하는데, Keller는 이런 Frame의 삼중적 관점의 인식론을 자신의 설교를 위한 해석학 틀로 적용함으로써 모든 설교를 반드시 규범적, 상황적, 그리고 실존론적 관점에서 살펴보아야 한다고 주장한다. 특히 그의 해석적 모델의 명칭에서 알 수 있듯이, Keller의 해석학에서 가장 중요한 점은 이런 삼중적 해석적 관점들이 따로 떨어져 있는 것이 아니라, 모두 ‘그리스도 중심성 (christocentricity)’으로 이어져 있어야 한다는 점이다. 즉, 각 관점이 그리스도를 드러내고 높이는 가장 근본적인 목적을 달성하도록 해야 한다는 것이다. 그러므로 Keller에게 있어서 설교를 위한 해석의 모델은 그리스도 중심성이 삼중적 관점의 해석적 틀에 생명력을 전달하는 것으로 마치 배전관처럼 삼중적 관점들 속에 반드시 깔려 있어야 한다고 이해한다. Keller가 지닌 이런 인식론적/해석학적 틀은 설교를 이해하는 것에서도 다음과 같은 과정을 통해 그대로 적용된다. 첫째, 설교를 위한 규범적 관점은 ‘그리스도 중심적 강해 (Christo-centric exposition)’인데 본문을 통하여 청중이 그리스도의 인격과 사역을 이해하도록 만드는 것이다. 둘째, 상황적 관점은 ‘그리스도 중심적 적용 (Christo-centric application)’인데 본문을 가지고 적용하고 권고하여 청중들이 그리스도를 옷 입도록 하는 것이다. 셋째, 설교를 위한 실존론적 관점은 ‘감각 (Sensation)’인데 이것의 목적은 설교자가 단순히 진리를 분명하게 (clear) 설명하는 것을 넘어서 그 진리가 살아나게 (live) 해야 한다.

2. 논문에 대한 평가

장점

첫째, 본 논문은 Keller의 설교의 기초가 되고 있는 해석학적 틀과 설교학적 적용이라는 중요한 주제를 잘 다루고 있다. 이미 언급한 것처럼 국내에 Keller의 설교가 많이 소개되었지만 그것의 해석학적, 설교학적 틀에 관한 글이 거의 없었다. 본 논문은 그리 많지 않은 분량이지만 Keller의 설교를 이해하기 위해 꼭 필요한 해석학적 틀과 그것이 어떻게 설교에 적용되는지를 효과적으로 설명하고 있다. Keller의 설교에 대해 연구하길 원하는 신학생들이나 목회자들에게 본 논문은 많은 도움이 될 것이다.

둘째, 본 논문은 Keller의 해석학적 틀이 어디에서 기원했는지를 잘 설명해주고 있다. 예를 들어 Keller의 그리스도 중심적 설교가 Edmond Clowney의 영향에서 비롯된 것임을 정확히 설명해주었다. 또한 그의 삼중적 관점의 해석학이 John Frame의 이론에 바탕을 두고 있다는 것을 적절히 설명하고 있다. 또한 논문의 분량 때문에 자세하게 다루지 못했지만 그의 설교가 Geerhardus Vos, Jon Murrey 및 Westminster 신학교의 교수들에게서 배운 성경 신학에 깊은 영향을 받았다는 점도 언급하고 있다.

셋째, 본 논문은 Keller의 해석학이 어떻게 그의 설교학적 방법론으로 이어지는지를 구체적으로 보여주고 있다. 많은 경우 논문들이 이론적 틀의 소개로 끝날 수 있는 위험성이 있는데, 본고는 이론이 어떻게 설교로 이어지고 있는지 분명하게 보여주고 있다. 예를 들어 십계명과 사무엘하 11장을 통해 어떻게 Keller가 본문을 해석하고, 그것을 설교학적 방법으로 연결해 실제 설교로 만들어내는지를 세밀히 설명함으로써, 논문을 읽는 독자들이 해석이 설교로 이어지는 과정을 명확하게 이해하도록 해주었다.

넷째, 본 논문은 Keller의 설교 연구를 위해 꼭 참고해야 할 서적과 소논문 및 강의를 적절히 사용하였다. Keller는 아직까지 본인의 설교에 대해 포괄적이고 정형화된 교과서형태의 책을 출판하지 않았다. 그래서 여러 학교에서의 강의와 세미나를 통해, 또는 공저의 형태로 출판되는 그의 글을 찾아 자료로 활용한다는 것은 쉽지 않은 일이다. 이런 상황에서 본 논문은 흩어진 자료를 독자들이 쉽게 접할 수 있도록 요약, 서술, 평가의 방법을 거쳐 효과적으로 제시하고 있다.

다섯째, Keller의 해석학적 틀과 설교로의 적용에 대한 평가 부분이 빛난다. 그의 해석학적, 설교학적 토대를 객관적으로 높이 평가하면서 동시에 그것이 가질 수 있는 위험성도 잘 제시하였다. 특별히 그리스도 중심적 설교가 가질 수 있는 단점들, 성경의 장르를 고려하지 않을 때 생길 수 있는 문제들, 그의 방법론이 하나의 고정된 틀로 고정될 수 있다는 점도 잊지 않고 지적하였다.

보완점

전체적으로 평가해 볼 때 본고는 Keller의 설교를 이해하는데 중요한 정보를 제공하고 있음이 분명하다. 작은 부분이지만 한 가지 언급하고 싶은 것은 글의 중간 중간에 가끔 개념이 명확하지 않은 부분이 있다. 예를 들어 본 논문은 “Jonathan Edwards의 영향으로...Keller가 추구하는 설교의 주요 목적은 그의 청중들에게 하나님의 선하심과 아름다움을 ‘맛보게 (taste)’하는 것이다”라고 말하면서 각주를 통해 “아이러니하게도, Keller는 이 부분이 설교자가 가장 통제할 수 없는 설교의 측면으로 이해하고 있다”고 언급했다. 그렇다면 Edwards에게 영향 받은 Keller의 방법론이 어떻게 구체적으로 설교에 나타나며, 구체적 적용방법과의 충돌은 없었는지 논문에 명확하게 나타나지 않았다. 또한 각주의 언급이 구체적으로 무엇을 뜻하고 있는지 궁금하다. 소논문 분량의 한계 때문에 서술되지 못한 것들은 다음 논문을 통해 더 심도 있게 연구되고, 명확하게 전달되길 기대해본다.

마지막으로 본 논문을 통해 Keller의 해석학적 토대와 설교로의 구체적 적용을 훌륭하게 보여준 김대혁 박사의 수고에 박수를 보낸다.

김대혁 박사의 “Timothy Keller의 그리스도 중심적, 삼중적 관점의 해석학 연구”에 대한 논평

신성열 (성산교회)

포스트모더니즘 시대에 뉴욕 한복판에서 그것도 전통적 방식의 설교를 통해 성도들을 변화시키고, 많은 불신자들을 복음의 진리로 인도하며 도시의 문화를 변화시키는 설교자가 있다는 것은 놀라운 일이 아닐 수 없다. 이런 설교자를 연구한 것은 참으로 의미 있는 일이다. 김대혁 박사는 티모시 켈러의 설교를 연구하여 그의 설교 방법론과 성경해석법을 본 논문을 통해 소개하고 있다. 이 논문은 보다 바람직한 성경해석 방법과 설교 방법을 찾는 한국교회 모든 설교자들에게 참으로 의미 있는 통찰력을 제공하리라 확신한다.

김대혁 박사의 주장에 의하면 티모시 켈러는 삼중적 관점의 성경해석방법을 통해 본문 주해 작업을 진행한다. 이 세 가지 관점 모두는 그리스도 중심적 원리를 전제 한다.

본문을 주해하는 첫 번째 과정은 규범적 관점으로 진행되는 것인데, 이는 저자가 의도한 본문의 원 의미를 찾아내기 위한 과정이다. 이를 위해 역사적, 문화적 배경을 고려하고, 본문의 인접 문맥을 살핀다.

두 번째 과정은 정황적 관점으로 본문을 주해하는 것인데, 이 과정을 통해 구속사 전체의 흐름 속에서 본문의 의의를 찾아낸다. 이를 위해 본문에 나타나는 구속사적 핵심 주제들이 그리스도를 통해 어떻게 해결 되는지를 살피고, 인간이 수납할 수 없는 율법의 요구를 그리스도께서 어떻게 완성하셨으며, 또 본문에 나타나는 모형들이 그리스도를 통해 성취되는 것을 확인하면서 본문의 구속사적 의미를 살피는 것이다.

세 번째 과정은 실존적 관점으로 본문을 주해하는 것인데 이 과정을 통해 성경 저자가 이 본문에서 자신의 청중들에게 무엇을 느끼게 하고 또 행하게 했는지를 파악하는 것이며, 더불어 오늘 청중들에게 이 본문을 어떻게 적용할지를 찾아낸다. 이를 위해 세 가지 적용적 관점을 가진 해석자들을 등장시킨다. 먼저 교리주의자가 등장하여 본문에서 깨달아야 할 교리를 질문한다. 이어서 경건주의자가 등장하여 본문에서 자신의 경건생활과 기도생활, 개인적 문제 해결에 도움이 되는 부분을 질문한다. 마지막으로 문화-변혁주의자가 등장하여 본문에서 문화적 이슈들과 하나님 나라 확장에 관한 부분을 질문한다. 이 해석자들의 질문에 대답하는 과정을 통해 균형 잡힌 다양한 적용을 시도할 수 있게 되는 것이다.

다음으로 티모시 켈러는 이렇게 만들어진 주해적 결과물을 가지고 설교를 만든다. 이 때 사용하는 그의 설교 작성 방법은 일반적인 강해설교 작성법과 별반 다르지 않다. 본문의 메인 아이디어를 찾아내고 그것으로 설교의 중심 주제를 기술하며 본문에서 중심주제에 대해 질문한 답변들을 가지고 아우라인을 잡는다.

그런데 그에게 독특한 점은 설교문을 만들 때 이러한 연역법적 강해의 결과물들을 내러티브의 틀 속에 담는다는 것이다. 즉, 본문을 강해한 내용으로 청중들에게 문제를 제기하고 율법의 요구를 수용하지 못하는 인간의 죄성을 부각시켜 갈등이 고조 되도록 하며, 마침내 그리스도의 인격과 사역을 통해 문제가 해결되도록 설교를 이끌어 가는 것이다. 기본적인 내러티브 평면 속에서 예수 그리스도가 이야기의 주인공이 되어 청중의 삶을 변화시키는 결정적인 역할을 하게 되는 것이다.

김대혁 박사는 본 논문을 통해 티모시 켈러의 이러한 성경해석학의 긍정적인 면과 부정적인 면을 적절히 평가하고 있다. 장점을 언급한 부분 중에 특히 켈러가 그리스도 중심적 해석의 약점인 적용 지향적 요소를 보완하고 균형을 맞추는 공헌을 했다고 주장하는 부분에 대해 깊이 공감한다. 주해 단계에서부터 적용을 위해 3명의 해석자를 등장시킨 방식은 적용에 취약한 한국교회 설교자들이 반드시 배워야 할 부분이다. 특히 그 3명의 해석자 중에 교리주의자와 문화 변혁주의자는 오늘 한국교회 현실을 생각할 때 한국교회 설교자들이 적용을 위해 반드시 등장시켜야 할 인물들이다.

또 장점으로 언급한 부분 중에 구속사적, 강해적 요소를 내러티브의 틀 속에 담은 부분도 한국교회 설교자가 배워야 할 부분이다. 구속사적 설교나 강해설교가 장점이 많지만 연역법적 방식으로 전개되기 때문에 딱딱한 느낌이 들어 흥미를 잃게 되는 경우들이 많다. 그래서 때로는 설교자들이 이런 설교를 기피하는 경향도 생긴다. 그러므로 켈러의 모델이 좋은 대안이 될 수 있을 것 같다.

단점으로 언급한 부분 중에 켈러의 설교방법이 하나의 패턴이 되어 있어 자칫 그것을 추구하다가 신학적 시스템화로 흐를 가능성이 있다는 지적이 있었다. 하지만 논평자의 생각은 좀 다르다. 사실 본문과 청중 그리고 설교자를 고려한 설교 방법론 체계는 설교를 배우고 익히는 과정에서 너무도 필요한 요소이다. 논평자는 신학교에서 설교학을 공부할 때 해돈 로빈슨의 강해설교 시스템을 배웠고 그것을 수십 년 간 사용하고 있다. 물론 그것에 중이 되어 무조건 그 방법만을 사용하지는 않지만 가급적 그 시스템에 머물고자 애를 쓰고 그것이 내 설교를 항상 균형 있게 하는 것을 느낀다. 티모시 켈러의 설교 시스템은 구속사적 성경해석, 다양한 적용 지향적 설교, 연역법과 귀납법이 조화를 이룬 정말 훌륭한 설교 시스템이고 이 시스템이 한국교회 설교자 모두에게 적용 되었으면 좋겠다는 생각을 하게 된다.

논문에서 다소 아쉬운 점이 있다면 티모시 켈러의 이론을 좀 더 구체적으로 특히 실례를 들어 설명하였으면 좋았을 것 같다. 물론 몇 군데 예를 든 부분이 있었지만 티모시 켈러의 주장을 충분히 이해하는 데는 다소 미흡하였다.

[자유발표 3]
급변하는 소통환경 가운데 설교 듣기를 위한
훈련의 필요성과 방법론에 관한 연구

발표



김대진 박사
(고려신대원)

좌장



문병하 교수
(그리스도대)

논평1



박성환 교수
(웨신대)

논평2



박태현 교수
(충신대)

급변하는 소통 환경 가운데 설교 듣기를 위한 훈련의 필요성과 방법론에 대한 연구

A study of the need and ways of training for the listening to preaching in rapidly changing communication environment

김대진
(고려신학대학원)

I. 들어가는 글: 설교 듣기의 중요성

설교에는 말하기의 측면과 듣기의 측면이 있다. 설교자는 청중에게 말하기 전에 성경으로부터 들어야 한다. 또한 청중은 하나님의 말씀인 설교를 들어야 한다. 이런 측면에서 말하기로서의 설교도 중요하지만 듣기로서의 설교도 그 못지않게 중요하다.¹⁾

설교학 분야에서 듣기에 대한 연구보다 말하기에 대한 연구가 절대적으로 많았던 것이 사실이다. 특별히 급변하는 소통 기술로 말미암아 나타난 새로운 소통 환경가운데 어떻게 말할 것인가의 문제는 많은 설교자들의 관심 분야가 되었다.

이러한 관심들 가운데 하나가 신설교학을 중심으로 한 “청중 지향적 설교”(audience-oriented preaching)라고 할 수 있다.²⁾ 이러한 청중 지향적 설교는 “인간의 일반적 경험”(common human experience)을 중시한다.³⁾ 이와 같이 청중의 경험을 소통의 축으로 상정하고 있는 청중 중심의 설교에서는 인간의 경험에 호소하는 말하기 방법이 중요하게 되었다.⁴⁾

그러나 설교에 있어서 일반적인 인간의 현재적 경험보다 더 중요한 요소는 초월하는 영원한 진리로서의 하나님의 말씀이다.⁵⁾ 하나님의 말씀과 상관없는 인간의 경험은 바알주의라는 신학적 위험성을 안고 있다.⁶⁾ Peterson은 “자기 열중(self-absorption)”이라는 말로 하나님의 말씀과 상관없이 인간의 경험을 중시하며, 스스로의 종교적 체험에 몰두하는 잘못된 영성을 지적한다. 이러한 자기 열중의 경향성은 하나님을 나의 영적 경험을 위한 단순한 장식품으로 전락시킨다. 따라서 영성 신학은 인간의 자기 열중을 늘 경계해야 한다고 Peterson은 주장한다.⁷⁾

이와 마찬가지로 설교도 하나님의 말씀을 인간의 경험을 위한 장식품으로 만드는 바알주의 혹은 자기 열중이라는 신학적 위험성을 경계해야 할 것이다. 설교 시간은 초월적인 하나님의 말씀이 우리의 경험 세계를 새롭게 만드는 시간이다. 설교를 통해서 우리는 하나님의 말씀으로 교훈 받고, 책망 받고, 교육 받게 된다(딤후3:16). 설교를 통해서 우리는 인간의 경험을 뛰어 넘어 예수 그리스도의 복음에 참여하게 된다.⁸⁾ 따라서 설교자는 스스로의 종교적 경험에 몰두하려는 경향을 가진 청중들에게 초월하신 하나님의 말씀을 듣게 만들어야 할 책임이 있다. 청중 지향적 설교가 추구하는 청중 중심의 말하기로서는 이 사명을 감당하기 힘들다.⁹⁾

1) DaeJin Kim, "Preaching as discipling in an authoritarian context: Toward a hermeneutics of hearing" (Dissertation for the degree of Ph D, Stellenbosch University, 2013), 1-3.

2) M. Heidegger, *Being and Time*. Trans. J. Macquarrie, & E. Robinson (New York: Harper & Row 1962), 195. Cf. Thiselton, A. *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description*, (Grand Rapid: Eerdmans, 1980), 411-415. Cf. W. J. Lee, "A critical Evaluation of the Audience-oriented Preaching Theories of Fred Craddock and Eugene Lowry". Dissertation for the degree of Th D (Stellenbosch: Stellenbosch University, 2003), 32-42.

3) J. S. McClure, *The Roundtable Pulpit: Where Leadership and Preaching meet* (Nashville: Abingdon Press, 1995). 47.

4) Cf. N. Murphy, *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy set the Theological Agenda* (Pennsylvania: Trinity Press International, 1996), 13.

5) 이승진. “미디어 생태계의 변화에 따른 설교 생태계의 변화”. 한국복음주의실천신학회편. 「복음과 실천신학」 27 (2013, 봄호): 317.

6) T. G. Long, *The Witness of Preaching* (Louisville/Londen/Leiden: Westminster John Knox Press, 1989), 40-41.

7) E. H. Peterson, *Subversive Spirituality* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1997), 15.

8) Cf. E. H. Peterson, *Subversive Spirituality* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1997), 15-16.

“신실한 설교는 청중들의 신실한 듣기에 놀라울 정도로 의존적”이라고 Willimon과 Hauerwas는 주장한다.¹⁰⁾ 설교에 있어서 선포되어진 하나님의 말씀을 신실하게 듣는 청중들의 역할이 중요하다. 믿음을 들음에서 난다는 로마서 10:17의 말씀처럼 설교에 있어서 들음의 역할이 중요하다면, 그 들음의 측면에 대한 연구가 필요할 것이다. 청중들로 하여금 하나님의 말씀을 잘 들을 수 있도록 해야 할 책임이 설교자들에게 있다. 이를 위해 설교자는 청중의 일반적 경험에만 의존할 것이 아니라, 초월하신 하나님의 말씀을 들을 수 있도록 청중을 가르치고 훈련시켜야 할 필요가 있다.¹¹⁾ 들음의 설교학을 위한 연구가 필요한 때이다.

II. 펴는 글

1. 설교 듣기의 문제점과 원인

Robinson은 “오늘날 전 세계에서 수많은 교회들이 직면하고 있는 영적 침체는 다른 무엇보다 하나님의 말씀을 듣고자 하는 의지가 없다는 것과 말씀을 들을 힘이 없다”는 데서 기인한다고 주장한다.¹²⁾ 그렇다면 오늘날의 청중들은 정말 말씀을 듣고자 하는 의지도 없고 말씀을 들을 힘도 없는 것일까?

1) 포스트모던 문화로 인한 설교 듣기의 문제

오늘날의 청중들은 포스트모던 문화의 영향 아래 살고 있다. Van Rensburg에 의하면, 포스트모던 시대를 살아가는 사람들은 포스트모더니즘의 문화를 적극적으로 거부하지 않는 한 의식을 하던 의식을 하지 못하던 포스트모던 사상(post-modern ideas)의 영향아래 있다.¹³⁾

Dawn은 포스트모던의 중요한 특징을 “절대성을 주장하는 모든 진리에 대한 부인”이라고 주장했다.¹⁴⁾ Cilliers는 포스트모더니즘으로 인한 설교의 문제를 다음과 같이 묘사한다.¹⁵⁾

포스트모더니즘에 대한 다양한 관점들의 저변을 관통하는 몇 가지 핵심적인 주제는 상대주의(relativism)와 다원주의(pluralism)이다. 포스트모더니즘에 의하면, 진리는 다면적이고 절대적이지 않고 상대적이며 불확실하다. 인생도 어떤 한 개인이 준비한 설교로 설명되거나 바뀌기에는 너무나도 복잡하다는 것이다. 그리고 한 편의 설교도 다원적인 현대 사회의 다양한 목소리들을 제대로 담아내어 표현하기에는 너무나도 단조롭다는 것이다. 실제로 오늘날에는 영성이나 교회, 세상, 그리고 종교적인 개념 등등에 대하여 점점 더 다양한 이해와 경험을 가진 회중들이 점차 늘어나고 있다.

Cilliers의 연구에 의하면 포스트모던 시대의 청중들은 너무도 다양한 경험을 가지고 있기에 한편의 설교로 다면적인 인간의 경험에 호소하기에는 거의 불가능하다는 것이다. 따라서 청중 지향

9) 김대진, “제2차 구술문화 시대의 설교를 위한 청취 해석학의 필요성”, 한국복음주의실천신학회편, 「복음과 실천신학」 30 (2014, 봄호): 16-18.

10) W. H. Willimon & S. Hauerwas, *Preaching to Strangers* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1992), 135.

11) Klyne Snodgrass, “Reading to hear: a Hermeneutics of Hearing,” *Horizons in Biblical Theology*, 24 (2002): 30.

12) Haddon Robinson, *The Art and Craft of Biblical Preaching* 전의우 역, 『성경적인 설교와 설교자』 (서울: 두란노아카데미 2006), 26.

13) J. J. Van Rensburg, “The influence of the Paradigm Shift on Preaching and it's Effectiveness,” in *Preaching: Does it make a Difference?* eds. M. Lindhardt, & H. Thomsen, (Frederiksberg: Aros Forlag, 2010), 214.

14) M. J. Dawn, *A royal “Waste” of Time: The Splendor of Worshiping God and Being Church for the World* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1999), 44.

15) Johan Cilliers, *The Living Voice of the Gospel* 이승진 역, 『설교 심포니: 살아있는 복음의 음성』 (서울: CLC, 2014), 25.

적 설교가 추구하는 일반적 경험이라는 것을 포스트모던 사회에서 추구하는 것은 어리석은 일이다. 이런 이유로 설교자가 다면적이고 다원적인 현대 사회를 살아가는 다양한 사람들의 경험을 중심으로 청중 지향적 설교를 하는 것은 거의 불가능해 보인다.

특히 포스트모던 시대의 젊은이들에 관한 Dawn의 말을 빌리면, 오늘날의 젊은이들은 평가의 기준도 없고, 우선하는 이야기(overarching story) 없고, 중심이 되는 내러티브(master narrative) 없어서 자신이 누구인지도 모르고 살아가는 경우가 많다.¹⁶⁾ 더군다나 그들은 스스로에 대한 의식이 없기 때문에 결혼, 우정, 일, 비전, 소명, 혹은 종교 등등의 분야에서 다른 사람을 이해하고 그들에게 집중할 수도 없고 헌신할 수도 없다.¹⁷⁾ 다시 말해, 포스트모던 시대의 젊은이들이 성경적 설교에 집중하여 신실하게 설교자로부터 말씀을 듣는다는 것은 쉽지 않은 일이라는 것이다.

Mohler가 주장한대로 진리의 해체, 성경의 구속사와 같은 메타내러티브의 죽음, 텍스트의 상실, 치유의 지배, 권위의 부정, 도덕적 상대주의가 포스트모던의 특징이라면¹⁸⁾, 설교자들은 이런 특징들을 가지고 있는 청중에게 어떻게 설교할 수 있을까? 이 주제는 모든 설교자들이 고민해야 할 중요한 주제임이 분명하다. 박현신의 말대로 포스트모던 청중의 특징을 요약하면 “절대적인 말씀의 교리에 대한 도전과 위기를 낳게 하는 배경막”이라고 할 수 있을 것이다.¹⁹⁾ 이 막을 없애기 위해서 설교자의 말하기 측면에서 많은 연구가 있어왔다. 그러나 이에 대한 설교자의 응전은 말하기로서의 설교에만 국한되어서는 안 되고, 청중의 듣기 문제를 해결하는 방향으로 나아갈 필요가 있다. 청중의 듣기 문제를 해결하지 않으면, Cilliers의 표현대로 “기독교 설교가 그 목표를 제대로 달성하기란 전적으로 불가능해” 보인다고해도 과언이 아니기 때문이다.²⁰⁾

2) 급변하는 소통 환경의 변화로 인한 듣기의 문제

최근 글로벌리서치의 조사에 의하면, “목회자들이 설교사역에서 가장 애로 사항을 느끼는 부분은 ‘문화 및 사회의 급변’ 38.2%, ‘다른 사역이 많아져서’ 24.6%, ‘교인의 설교에 대한 이해 부족’ 22.2% 등의 순인 것으로 드러났다.”²¹⁾ “문화 및 사회의 급변”이라는 요소와 “교인의 설교에 대한 이해 부족”이 중요한 설교사역의 애로사항이라는 점을 주목해야 한다. 이는 급변하는 소통 환경이 교인의 설교에 대한 이해도에 영향을 미칠 수 있기 때문이다. 다시 말해 급변하는 소통 환경이 교인의 설교 듣기에 지장을 줄 수 있다는 것이다.

Dawson & Cowan에 의하면, 소통 기술의 발전은 사람들의 자의식, 인간관계와 공동체에 대한 개념과 현실의 본질 자체에 결정적인 영향을 미침으로 설교자들이 전하는 메시지를 예상치 못한 방법들로 바꿀 수 있음을 지적했다.²²⁾ 다시 말해, 소통 기술의 발전이 설교를 듣는 청중들의 사고방식과 소통 방식을 변화시켜서 설교를 듣기 어려운 상태로 만들 수 있다는 것이다.²³⁾

이러한 소통 환경의 급변 속에서 청중들은 훈련되고 변화되고 있다. Cilliers는 소통 기술의 발

16) M. J. Dawn, *A royal "Waste" of Time: The Splendor of Worshipping God and Being Church for the World* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1999), 43-44.

17) M. J. Dawn, *A royal "Waste" of Time: The Splendor of Worshipping God and Being Church for the World*, 44.

18) R. Albert Mohler, Jr. *He is not Silent: Preaching in a Postmodern World* (Chicago: Moody Publishers, 2008), 115-123.

19) 박현신, “포스트모던 청중을 위한 적용이 살아있는 강해적 교리설교”, 한국복음주의실천신학회 편, 「복음과 실천신학」 30 (2014, 봄호): 172.

20) Johan Cilliers, *The Living Voice of the Gospel* 이승진 역, 『설교 심포니: 살아있는 복음의 음성』 (서울: CLC, 2014), 26.

21) 한국기독교목회자협의회(KACP), 『한국 기독교 분석 리포트: 2013 한국인의 종교생활과 의식조사 보고서』 (서울: URD, 2014), 300.

22) Dawson & Cowan, *Religion Online: Finding Faith on the Internet* (New York & London: Routledge, 2004), 9.

23) 김대진, “제2차 기술문화 시대의 설교를 위한 청취 해석학의 필요성”, 한국복음주의실천신학회편, 「복음과 실천신학」 30 (2014, 봄호): 13.

전으로 인해 생산된 이미지들이 청중들을 장악했다고 다음과 같이 주장한다.²⁴⁾

오늘날 이미지는 사실상 우리 실존의 모든 영역을 장악했다. ... 오늘날 우리는 요람에서 무덤까지, 아침부터 밤까지, 인생의 처음 순간부터 마지막까지 그리고 그 다음 세대에 계속해서 이미지들이 우리들을 집요하게 따라다니면서 우리의 유익을 위해서가 아니라 자신들의 유익을 위해서 우리더러 관심을 기울이라고 요구하며 집요하게 유혹한다. ... 이미지들은 기본적으로 현실 세계로부터 가져온 것들이다. 하지만 이미지들은 마땅히 반영해야 하는 현실 세계보다 더 앞서 나가는 경향이 강하다. 사실 오늘날 현실 세계는 점점 모호한 이미지들을 반영하는 그림자가 되고 말았다.

“소비자들을 집요하게 공략하는 광고 산업의 아이콘” 같은 이미지들에 의해서 오늘날의 청중들은 자신들도 모르는 사이에 혼란되어지고 있다.²⁵⁾ 그 결과 오늘날의 청중들은 “성경의 이미지” 같은 “마땅히 관심을 기울여야 하는 이미지들에 대해서는 점차 무감각”해 지고 있다.²⁶⁾ 설교자가 성경의 어떤 이미지를 생각하며 말씀을 전해도, 청중들은 마땅히 떠올려야 할 성경의 이미지를 떠올리는 것이 아니라, 광고 산업으로 생산된 이미지 혹은 "가상현실(virtual reality)"과 같은 소통 기술에 의해 생산된 전혀 새로운 이미지를 떠올린다는 것이다.²⁷⁾ 따라서 설교자와 설교를 듣는 청중 사이에 소통의 문제가 생긴다. 설교 듣기에 문제가 생기는 것이다.

2. 설교 듣기를 위한 신학

Lindbeck, Campbell과 Jones등의 주장을 비교 연구해 보면, 지금까지의 설교 이론은 크게 3가지의 가정과 강조점을 가지고 있음이 발견된다.²⁸⁾ 이 가정과 강조점을 설교 듣기의 측면에서 살펴봄으로써 설교 듣기를 위한 신학적 가능성을 찾아보고자 한다.

설교 이론	신학적 전제	변화	강조점
명제 인지적 접근(Cognitive propositional approach)	만약 사람들이 바른 지식, 정보, 이론 등을 이해 (understanding)한다면	그 들 은	지성 (Intellect)

24) Johan Cilliers, *The Living Voice of the Gospel* 이승진 역, 『설교 심포니: 살아있는 복음의 음성』(서울: CLC, 2014), 30-31.

25) Johan Cilliers, *The Living Voice of the Gospel*, 30.

26) Johan Cilliers, *The Living Voice of the Gospel*, 32-33.

27) C. Fuchs, *Internet and Society: Social Theory in the Information Age* (New York & London: Routledge, 2008), 137-138.

28) DaeJin Kim, "Preaching as discipling in an authoritarian context: Toward a hermeneutics of hearing" (Dissertation for the degree of Ph D, Stellenbosch University, 2013), 140.

Cf. G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a postliberal Age* (Phaladelphia: The Westminster Press, 1984), 16, 32.

Cf. C. L. Campbell, *Preaching Jesus: New Directions for Homiletics in Hans Frei's postliberal Theology* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1997), 122, 135, 145.

Cf. J. D. Jones, *Traveling Together: A Guide for Disciple-Forming Congregations* (Herndon: The Alban Institute, 2006), 70.

경험 표현적 접근(Experiential expressive approach)	만약 사람들이 개인적인 경험 의 차원(level of experience)을 불러일으키는 감동을 받는다면	바 르 게 살 게	감성적 경험 (Emotional experience)
문화 언어적 접근(Cultural-linguistic approach)	만약 사람들이 특별한 크리스천 제자 공동체 가운데서 훈련받는 삶 (disciplined life)을 산다면	될 것 이 다	공동체의 제자도 (The discipleship of community)

먼저 명제 인지적 설교의 가정과 강조점을 보자. 이 이론의 전제는 만약 사람들이 바른 지식, 정보, 이론 등을 **이해**(understanding)한다면, 그들은 바르게 살게 될 것이라는 것이다. 따라서 명제 인지적 설교 이론에서는 사람들의 지성이 중요한 역할을 한다. 명제 인지적 설교의 다른 이름은 메시지 지향적 설교(message-oriented preaching) 혹은 설교자 중심적 설교이다. 소위 이런 설교자 중심적 설교 이론에서 청중은 수동적이다.²⁹⁾ Meyers의 말대로, 전통적인 설교 이론으로 불리는 명제 인지적 설교 이론에서, 청중은 그저 설득을 위한 분석의 대상에 불과하다.³⁰⁾ Meyers는 전통적인 명제 인지적 설교 이론을 “피하주사 바늘(hypodermic-needle)”이론이라고 말하기도 한다.³¹⁾ 피하주사 바늘 이론에서 설교는 설득력 있는 메시지라는 약물을 주사하는 주사 바늘 같은 역할이다. 또한 청중은 그 주사를 맞고 자신들의 생각을 설득 당하게 되는 수동적인 환자 같은 역할이다.

이런 설교 이론의 구조 하에서 설교 듣기의 문제는 중요한 문제가 아닌 듯 보인다. 좋은 약물과 좋은 주사기가 중요한 것이고 듣던 안 듣던 설교자는 잘 주사하면 되는 것이다. 이 구조에서 설교를 잘 들어야 하는 청중의 역할과 책임을 찾아 볼 수 없다. Meyers의 말을 빌리면 청중은 그저 “수동적 희생자들(passive victims)”에 불과하다.³²⁾

그러나 위에서 보았듯이 급변하는 소통 환경의 변화는 청중을 바꾸어 놓았다. 청중의 중요한 변화 가운데 하나는 수동적인 희생자로서의 청중에서 적극적인 참여자로의 변화이다.³³⁾ Fuchs의 말을 빌리면 오늘날의 청중은 급변하는 소통 환경의 변화아래 “실제 참여(real participation)”와 “즉각적 협조(instantaneous cooperation)”가 가능한 적극적 실행자가 되었다.³⁴⁾ 이렇게 적극적

29) C. L. Campbell, *Preaching Jesus: New Directions for Homiletics in Hans Frei's postliberal Theology* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1997), 128-129.

30) R. R. Meyers, *With Ears to Hear: Preaching as Self-Persuasion* (Cleveland: The Pilgrim Press, 1993), 27.

31) R. R. Meyers, *With Ears to Hear: Preaching as Self-Persuasion*, 28.

32) R. R. Meyers, *With Ears to Hear: Preaching as Self-Persuasion*, 27

33) Fuchs, *Internet and Society: Social Theory in the Information Age*, 131-133.

34) Fuchs, *Internet and Society: Social Theory in the Information Age*, 134-135.

인 참여자와 협조자로 변화된 청중들로 하여금 수동적 희생자의 자리에 머물러 있으라고 하는 것은 상당한 문제가 있어 보인다. 청중으로 하여금 하나님의 말씀인 설교를 적극적으로 듣도록 하는 들음의 설교학적 측면을 발견하기 힘들다.

두 번째로, 이런 전통적인 명제 인지적 설교 이론에 반발하여 나온 것이 경험 표현적 접근이라고 할 수 있다. 이 이론에 의하면 만약 사람들이 개인적인 **경험**의 차원(level of experience)을 불러일으키는 감동을 받는다면, 그들은 바르게 살게 될 것이라는 것이다. 경험 표현적 설교 이론은 다른 말로 신설교학이 주장하는 “청중 지향적 설교”(audience-oriented preaching)이다.³⁵⁾ 위에서 언급한 것같이 “청중 지향적 설교가 지향하는 것은 하나님의 말씀이라기보다는 “인간의 일반적 경험”(common human experience)이다.³⁶⁾ 이 설교 이론에서 강조되는 점은 청중의 개인적인 경험이다.³⁷⁾

따라서 설교자는 청중 자체에 관심을 집중해야 한다. 하나님의 말씀인 설교를 들어야 하는 청중의 책임과 역할은 강조되지 않는다. 청중을 살리려고 메시지를 희생하는 구도처럼 보인다.³⁸⁾ 따라서 설교를 듣는 청중은 하나님의 말씀에 집중하기 보다는 자신의 종교적 경험에 집중하게 된다.³⁹⁾ 이러한 설교 이론에서 초월적인 하나님의 말씀으로서의 설교 듣기가 자리할 공간이 없어 보인다.

Campbell에 의하면 청중 지향적 설교 이론 구도에서 청중은 스스로 사적인 결론(private conclusions)을 내릴 권리가 있다.⁴⁰⁾ 자신의 사적 결론을 내릴 수 있는 청중은 Cilliers의 표현과 같이 자신의 사적 만족을 추구하는 미국식(Americanism) 개인주의적 소비자이자 유사하다.⁴¹⁾ 이승진은 소비주의(consumerism)로서의 한국교회 설교에 대해 언급하면서 “단발마적인 감동과 즉흥적인 체험을 고취시키는 설교 상품을 소비하는 종교적인 오락장으로 변질되고 있다”고 진단한다.⁴²⁾

이와 같이 청중 지향적 설교 이론에서의 설교 듣기는 초월적인 하나님의 말씀을 듣는 다기 보다는, “자기 열중(self-absorption)”으로서의 “종교적 체험”에 더 가까운 것이다.⁴³⁾ 따라서 하나님의 말씀으로서의 설교 듣기를 위한 신학적 기초를 발견하기 어렵다.

다음으로 살펴보아야 할 설교 이론은 문화 언어적 설교 이론이다. 이 이론의 가정은 만약 사람들이 특별한 크리스천 제자 공동체 가운데서 **훈련받는 삶**(disciplined life)을 산다면, 그들은 바르게 살게 될 것이라는 것이다. 청중 지향적 설교 이론을 비판하면서 등장한 문화 언어적 설교 이론은 개인주의적 경험에 초점을 두지 않고, 세상과는 다른 독특한 언어와 관습을 가지고 있는 기독교 공동체에 속해서 훈련받는 삶에 강조점을 두고 있다.⁴⁴⁾ 청중 지향적 설교 이론에서 청중이 개

35) M. Heidegger, *Being and Time*. Trans. J. Macquarrie, & E. Robinson (New York: Haper & Row 1962), 195.

36) J. S. McClure, *The Roundtable Pulpit: Where Leadership and Preaching meet* (Nashville: Abingdon Press, 1995), 47.

37) Cf. N. Murphy, *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy set the Theological Agenda* (Pennsylvania: Trinity Press International, 1996), 13.

38) Klyne Snodgrass, “Reading to hear: a Hermeneutics of Hearing,” *Horizons in Biblical Theology*, 24 (2002): 2.

39) T. G. Long, *The Witness of Preaching* (Louisville/Londen/Leiden: Westminster John Knox Press, 1989), 40-41.

40) C. L. Campbell, *Preaching Jesus: New Directions for Homiletics in Hans Frei's postliberal Theology* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1997), 133, 230-231.

41) J. H. Cilliers, “Creating Space within the Dynamics of Interculturality: The Impact of Religious and cultural Transformations in Post-Apartheid South Africa,” Paper delivered at the international meeting of the International Academy of Practical Theology, (Berlin, Germany: 30th March to 4th April 2007), 5.

42) 이승진. “미디어 생태계의 변화에 따른 설교 생태계의 변화”. 한국복음주의실천신학회. 「복음과 실천신학」 27 (2013, 봄호): 318, 325.

43) T. G. Long, *The Witness of Preaching* (Louisville/Londen/Leiden: Westminster John Knox Press, 1989), 40-41.

44) C. L. Campbell, *Preaching Jesus: New Directions for Homiletics in Hans Frei's postliberal Theology*

인주의적 소비자라면, 문화 언어적 설교 이론에서 청중은 특별한 문화 언어적 공동체에 의해서 훈련되어진 제자이다. 문화 언어적 설교 이론에서 크리스천이 된다는 것은 어떤 종교적 경험을 하게 되는 것이라기보다는, 기독교 공동체에 속해서 특별한 언어와 문화를 배우는 제자가 되는 것이다.⁴⁵⁾

문화 언어적 설교 이론에서 청중은 개인주의적 소비자가 아니라 하나님 나라의 언어와 문화를 배우는 제자라고 할 수 있다. 이런 제자로서의 청중은 단지 언어를 배울 뿐만 아니라 그것을 연습하고, 사용함으로써 다른 제자를 재생산 하는데 까지 이른다.⁴⁶⁾

따라서 문화 언어적 설교 이론에서 청중은 설교를 통해 배우고 훈련받아야 할 사명이 있는 적극적인 개념이 된다. 또한 청중 지향적 설교의 청중이 가진 개인주의적인 소비자의 관점이 가진 하나님의 말씀과 상관없는 종교 체험의 문제를 극복할 수 있게 보인다.

Murphy에 의하면, 문화 언어적 설교 이론은 명제 인지적 설교 이론이 가진 장점인 초월하신 하나님의 말씀의 중요성을 무시하지 않으면서, 동시에 경험적 표현주의 설교 이론이 가지고 있는 하나님의 말씀과 상관없는 종교적 체험의 문제를 극복할 수 있는 적절한 이론 구조를 가지고 있다.⁴⁷⁾ 문화 언어적 이론의 구조를 통해서 하나님의 말씀과 설교자 그리고 청중을 연결하는 전체론적 설교학 (a holistic homiletics) 이론의 가능성을 발견한다.⁴⁸⁾

정리하면, 명제 인지적 설교 이론에서 청중은 주사 맞는 수동적인 환자와 같이 설득의 대상일 뿐이다. 경험 표현적 이론에서 청중은 자신의 감성적 종교 경험을 충족시키기 위해 설교를 쇼핑하는 소비자가 될 가능성이 크다. 청중 지향적 설교 이론에서도 적극적인 설교 듣기를 위한 신학적 구조를 찾아내기 힘들다. 그러나 문화 언어적 설교 이론이 주장하는 특별한 언어와 문화를 배우는 제자로서의 청중 개념은 설교 듣기를 위한 신학적 구조를 제공해 줄 수 있을 것으로 보인다.⁴⁹⁾

3. 설교 듣기 훈련을 위한 방법론

지금까지 설교에 있어서 듣기 문제의 중요성과 설교 듣기를 방해하는 요소들과 설교 듣기의 문제를 해결할 수 있는 신학적인 가능성 등에 대해서 살펴보았다. 이제 이러한 연구를 바탕으로 설교 듣기를 위한 구체적인 대안을 생각해 보고자 한다.

1) 청중을 위한 들음의 설교학: 설교 듣기를 위한 교육의 필요성

위에서 살펴보았듯이 급변하는 소통 환경은 청중의 소통 방식을 새롭게 바꾸고 있다. 진리의 해체, 메타내러티브(성경 구속사)의 죽음과 같은 포스트모던 문화의 영향도 설교 듣기를 방해하고 있다. 이러한 상황 속에서 설교자들이 다양하고, 다면적이며, 상대적인 청중의 경험에 맞추어 설교 한다는 것은 불가능해 보인다. 그렇다고 청중의 상태를 무시하고 일방적으로 설교만 하면 된다고 생각하는 것도 무책임한 일일 것이다.

이런 문제를 극복하기 위해서 청중을 위한 설교 교육이 필요하다. 하나님의 말씀인 설교를 듣도록 하기 위해서 청중을 가르치고 훈련시킬 필요가 있다. 청중에게 설교자는 누구이며, 설교를 듣는 것은 어떤 의미이고, 청중은 어떤 역할을 해야 하는지 이해하게 하는 것이 필요하다. 이를 위해 설교자는 다음과 같이 들음의 중요성을 가르치는 본문을 설교함으로써 청중의 설교 듣기 훈련

(Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1997), 232.

45) 위의 책, 69.

46) 문화 언어적 설교 이론의 배경에 대한 자세한 내용은 다음을 참조하라. DaeJin Kim, "Preaching as discipling in an authoritarian context: Toward a hermeneutics of hearing" (Dissertation for the degree of Ph D, Stellenbosch University, 2013), 29-32, 84-93, 143-145.

47) N. Murphy, *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy set the Theological Agenda* (Pennsylvania: Trinity Press International, 1996), 127.

48) 위의 책, 85.

49) Cf. A. B. Robinson, *Changing the Conversation: A third Way for Congregations* (Grand Rapids/Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2008), 4-5.

을 시작할 수 있다.

“귀 있는 자는 성령이 교회들에게 하시는 말씀을 들을지어다”(계2:7). 계시록의 일곱 교회들에게 하신 이 말씀은 피상적으로 부주의하게 말씀을 듣는 이들에 대한 경고이며 동시에 참된 들음을 위한 요구이다.⁵⁰⁾ 이런 본문으로 말씀을 듣는 것이 청중의 중요한 사명임을 가르칠 필요가 있다. “믿음은 들음에서 나며 들음은 그리스도의 말씀으로 말미암았느니라”(롬10:17)의 말씀처럼 하나님의 말씀인 설교를 듣는 설교 듣기는 청중들의 믿음을 위해서 생략될 수 없는 중요한 요소임을 설교할 필요가 있다.⁵¹⁾

또한 칼빈주의 신학에 근거하여 전적으로 부패(total depravity)한 인간이 과연 스스로의 힘으로 진리를 듣고 깨달을 수 있을까? 라는 주제와 같이 교리적 강해 설교로 설교 듣기의 중요성을 다음과 같이 가르칠 수 있다.⁵²⁾

칼빈은 청중의 무능력에 대해서 이렇게 말한다. “실로 하나님의 말씀은 해와 같아서 말씀이 전해지는 모든 사람들에게 해와 같이 비친다. 그러나 맹인은 그 빛을 보지 못한다. 우리는 우리의 죄로 말미암아 본질적으로 맹인과 같다.”⁵³⁾ 칼빈의 가르침에 의하면 청중은 본질적으로 하나님의 말씀을 들을 수 있는 힘이 없다. 그렇다면 우리가 어떻게 하나님의 말씀을 들을 수 있을까? 성령의 조명하심이 없으면 아무 일도 일어나지 않는다. 성령의 능력이 우리를 비출 때 우리의 눈이 열리고 우리의 귀가 열려서 하나님의 말씀을 들을 수 있는 것이다. 따라서 청중은 스스로 하나님의 말씀을 들을 수 없는 연약한 존재임을 알고 성령의 조명하심을 의지해야 한다.⁵⁴⁾

우리의 감각 기관은 세상이 만들어낸 이미지로 자기중심적이고 개인적인 욕망들에 의해서 오염되었고 그 결과 초월하신 하나님의 말씀을 듣지 못하게 한다. 세상의 걱정과 염려로 막혀 있는 우리의 귀를 열어 주시기를, 세상의 욕망에 고정되어 있는 우리의 관심을 돌려주시기를 성령 하나님께 구해야 한다. 우리의 타락한 본성으로 하나님의 말씀을 들을 수 없다는 사실을 깨닫고 성령의 은총을 구해야 한다.

위와 같은 내용으로 청중을 교육할 때 청중들의 설교 듣는 자세가 바뀔 것이다. 가르침대로 말씀을 들을 수 없는 존재임을 깨닫고 성령의 조명하심을 의지하며 구할 때 성령의 은혜가 임할 것이다. 들음의 설교학이 청중에게도 필요함을 강조하고 가르치는 것이다.

2) 설교 듣기를 위한 기도의 필요성

위에서 살펴 본대로 청중은 하나님의 말씀을 들을 수 없는 전적으로 타락한 존재이다. 이와 같은 비관적인 청중의 모습이야말로 설교를 듣기 위해서 청중이 알아야 할 기본적인 지식이다. 따라서 청중은 하나님의 가르침과 부르심에 대한 반역과 무관심과 오만에 대해서 “끊임없는 평생의 전투(continuous life-long battle)”를 해야만 한다.⁵⁵⁾

Parker는 끊임없는 평생의 전투가 의미하는 바는 다름 아닌 기도의 전투라고 밝힌다.⁵⁶⁾ 설교자도 성경으로부터 하나님의 말씀을 듣기 위해 평생 기도해야 하며, 청중도 설교를 통해 하나님의 말씀을 듣기 위해 평생 기도의 전투를 해야 한다. 특별히 오늘날의 청중은 말씀을 듣기에 전적으로 무능력한 모습을 고백하며 성령의 은총을 위해 기도해야 할 뿐만 아니라, 포스트모던 문

50) Klyne Snodgrass, “Reading to hear: a Hermeneutics of Hearing,” *Horizons in Biblical Theology*, 24 (2002): 30.

51) 위의 책, 30-31.

52) DaeJin Kim, “Preaching as discipling in an authoritarian context: Toward a hermeneutics of hearing” (Dissertation for the degree of Ph D, Stellenbosch University, 2013), 159-160.

53) J. Calvin, “The Internal Testimony of the Spirit,” in ed. R. Lischer, *The Company of Preachers: Wisdom on Preaching, Augustine to the Present* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2002), 366.

54) J. Calvin, “The Internal Testimony of the Spirit,” in ed. R. Lischer, *The Company of Preachers: Wisdom on Preaching, Augustine to the Present* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2002), 366, 368.

55) T. H. L. Parker, *Calvin's Preaching* (Edinburgh: T&T Clark, 1992), 53.

56) 위의 책, 53-54.

화의 영향을 극복하기 위하여 기도하며 급변하는 소통 환경의 변화로 인한 설교 듣기의 장애물을 극복하기 위해서 기도해야 한다. 성령의 조명하심이 아니고는 하나님의 말씀을 들을 수 없음을 고백하며 설교 시간 마다 성령의 도우심을 의지하며 설교 듣기를 위해 기도해야 할 것이다.

청중이 본질적으로 하나님의 말씀을 듣기 힘든 전적으로 무능력한 존재임을 깨닫는다면, 설교자도 청중을 위해서 기도할 수밖에 없을 것이다.⁵⁷⁾ 설교자의 힘으로는 청중에게 하나님의 말씀을 전할 수 없기 때문이다. 성령의 조명하시는 은총 없이는 성경을 깨달을 수 없고 성경을 통해 하나님의 말씀을 들을 수 없는 것처럼, 성령의 은혜가 없이는 청중에게 하나님의 말씀을 전할 수 없기 때문에 기도해야 한다. 또한 급변하는 오늘날의 설교 환경으로 인해 또 다른 설교 듣기의 장애물들이 청중 가운데 존재하기 때문에 기도해야만 한다.

따라서 청중의 설교 듣기 훈련은 사실 기도로부터 출발한다고 해도 과언이 아니다. 청중으로 하여금 설교자를 위해서 기도하게 할 뿐만 아니라, 자신들의 설교 듣기를 위해 기도하게 해야 한다. 하나님의 말씀을 들을 수 있는 귀를 열어 주시기를 기도하고, 세상의 것으로 오염된 감각기관을 정결케 하셔서 하나님의 말씀을 깨닫게 해주시기를 기도해야 한다.

설교자를 위한 기도는 종종 발견되지만 상대적으로 설교 듣기를 위한 기도는 찾아보기 힘든 것이 현실이다. 따라서 설교자들은 청중의 설교 듣기를 위한 기도의 자리를 마련할 필요가 있다. 예를 들어 설교 본문과 제목 그리고 기도제목을 설교하기 전에 미리 교인들에게 배포하고 기도하게 하는 것이다.

Willimon에 의하면, 단순히 다음 설교 본문을 미리 제시하는 것만으로도 청중은 설교 듣기를 위해 준비를 시작하게 된다고 한다.⁵⁸⁾ 따라서 한 달 동안의 설교 본문과 제목을 미리 배포하면서 설교자를 위해서 그리고 청중의 설교 듣기를 위해서 구체적인 기도제목을 제시하고 함께 기도할 수 있다면 청중의 설교 듣기는 더욱 발전된 차원으로 변화 될 수 있을 것이다.⁵⁹⁾

3) 설교 듣기 훈련을 위한 소그룹의 필요성

이렇게 청중에게 설교 듣기의 중요성을 가르치면서 기도할 뿐만 아니라, 동시에 설교 듣기를 위한 훈련을 병행할 필요가 있다. Snodgrass는 성경으로부터 하나님의 말씀을 듣기 위해서는 신학을 전공한 설교자들도 집중적인 훈련이 필요하다고 주장한다.⁶⁰⁾ 그의 말을 빌리면 마치 훈련된 음악학도가 일반인들보다 음악을 더 잘 들을 수 있는 것처럼 말씀 듣기 훈련이 된 사람이 성경으로부터 하나님의 말씀을 더 신실하게 잘들을 수 있게 된다.⁶¹⁾ Snodgrass는 설교자가 성경 본문으로부터 하나님의 말씀을 듣는 훈련을 해야 됨을 말했지만, 이 원리는 청중에게도 적용될 수 있을 것이다. 설교자가 성경 본문으로부터 하나님의 말씀을 듣기 위해서 훈련이 필요한 것처럼, 청중도 설교자의 설교를 듣기 위해 훈련이 필요하다.

설교 듣기를 위해 기도하며 설교 듣기를 위해 훈련할 수 있는 자리는 바로 소그룹 공동체이다.⁶²⁾ Campbell에 의하면, 말씀 듣기는 주일 아침 한 시간으로 되는 것이 아니라 훈련된 그리스도 공동체의 삶 속에서 훈련을 통해 이루어지는 것이다.⁶³⁾ Long은 삼위일체 하나님으로부터 공동체의 궁극적인 모습을 찾을 수 있음을 밝히면서 성부 성자 성령 삼위 하나님께서 서로에게 경청하는 모습을 통해서 참된 듣기를 배울 수 있다고 주장한다.⁶⁴⁾

57) R. Bohren, *Predigtlehre* (München: Kaiser, 1980), 462, 507.

58) W. H. Willimon, *With Glad and Generous Hearts: A personal Look at Sunday Worship (Educational Guide by John Westerhoff III)* (Nashville: The Upper Room, 1986), 99.

59) M. E. Marty, *The Word: People Participating in Preaching* (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 51.

60) Klyne Snodgrass, "Reading to hear: a Hermeneutics of Hearing," *Horizons in Biblical Theology*, 24 (2002): 30.

61) 위의 책, 30.

62) J. D. Jones, *Traveling Together: A Guide for Disciple-Forming Congregations* (Herndon: The Alban Institute, 2006), 102.

63) C. L. Campbell, *Preaching Jesus: New Directions for Homiletics in Hans Frei's postliberal Theology* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1997), 247.

64) A. Long, *Listening* (London: Darton, Longman and Todd, 2007), 179.

근본적으로 듣는 다는 것은 혼자서는 할 수 없는 일이다.⁶⁵⁾ 말하는 이가 있을 때 듣는 이가 존재할 수 있다. 따라서 듣는 다는 것은 본질적으로 공동체의 일이다. 따라서 듣기 훈련도 혼자 할 수 없다. Peterson의 말처럼, 언어가 정보를 제공해 주고 책의 내용들을 채우기도 하지만 언어의 근원적인 역할은 정보를 주는 것이라기보다는 관계를 만들어 주는 것이다.⁶⁶⁾ 따라서 서로 서로의 공동체적 관계가 없는 상태에서 타인으로부터 듣는 다는 것은 매우 어려운 일인 것이다.⁶⁷⁾ 따라서 설교 듣기는 주일 아침 한 시간으로 되는 것이 아니고 신앙 공동체의 관계를 통해서 삶으로 배우게 되는 것이라고 할 수 있다.

이런 설교 듣기 훈련을 위한 신앙 공동체는 소그룹의 형태로 나타난다. Reid는 일찍이 소그룹에서의 대화를 통해서 설교를 이해하는 능력과 설교에 대한 관심이 증진될 수 있다고 주장했다.⁶⁸⁾ Barr도 청중을 설교에 참여시키는 가장 핵심적인 방법으로 소그룹을 꼽았다.⁶⁹⁾ 이런 의미에서 Jones도 제자도의 훈련은 철저하게 소그룹을 통해서 일어난다고 강조한다.⁷⁰⁾ Spener는 목사의 주도아래 성경을 중심으로 모이는 소그룹이 없다면 설교 듣기의 문제는 해결되지 않는다고 주장하면서, 소그룹을 통한 말씀 묵상과 나눔을 강조했다.⁷¹⁾

또한 그는 설교 말씀을 나누고 묵상하는 소그룹 활동을 통해서 설교자는 자신의 청중을 더 잘 알 수 있게 된다고 밝힌다. 청중이 모르는 교리는 무엇이며, 신앙의 성숙도는 어느 정도며, 그들이 살고 있는 삶의 정황은 어떠한가 등등 소그룹의 관계를 통해서 설교자는 청중과 견고한 “신뢰의 연대 (a bond of confidence)”를 이루어 간다.⁷²⁾

여기에서 보듯이 설교 듣기 훈련을 위한 소그룹은 설교자의 주도아래 설교자도 함께 참여하는 모임이 되어야 한다. 설교자가 모든 소그룹에 다 참여 할 수는 없지만 특정 소그룹에 속하던지 여러 소그룹들을 정기적으로 방문하던지 교회의 형편을 따라서 소그룹에 함께 참여해야 한다.

Bohren에 의하면, 사도행전 2:37 말씀처럼 - “그들이 이 말을 듣고 마음에 찢려 베드로와 다른 사도들에게 물어 이르되 우리가 어찌할꼬 하거늘” - “참된 설교는 많은 사람들의 대화를 촉발시킨다.”⁷³⁾ 이런 말씀에 대한 반응으로서 대화가 촉발되는 곳이 바로 소그룹이다.

설교자가 적극적으로 설교 듣기 훈련을 위한 소그룹 모임을 지향하지 않는다면, 설교자의 리더십과 상관없는 모임들이 산발적으로 생길 수도 있다. 급변하는 소통 기술의 발전으로 청중들 속에는 이미 엄청난 커뮤니케이션 능력을 갖춘 소그룹들이 존재한다.⁷⁴⁾ 이런 산발적 모임들에서 기

65) W. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (London/New York: Routledge, 2002), 73.

66) E. H. Peterson, *Working the Angles: The Shape of Pastoral Integrity* Grand Rapids (William B. Eerdmans, 1995), 95.

67) Cf. DaeJin Kim, "Preaching as discipling in an authoritarian context: Toward a hermeneutics of hearing" (Dissertation for the degree of Ph D, Stellenbosch University, 2013), 148.

68) C. Reid, "Two-Way Communication through small groups in relation to Preaching" (Dissertation for the degree of Th D, Boston: Boston University, 1960), 14. & C. Reid, *The Empty Pulpit: A Study in Preaching as Communication* (New York: Harper & Row, 1967), 88.

69) B. Barr, *Parish Back Talk* (New York: Abingdon Press, 1964), 76.

70) J. D. Jones, *Traveling Together: A Guide for Disciple-Forming Congregations* (Herndon: The Alban Institute, 2006), 102.

71) P. J. Spener, "Listening with the Heart," in *The Company of Preachers: Wisdom on Preaching, Augustine to the Present*, ed. R. Lischer, (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2002), 371-372.

72) 위의 책, 371.

73) R. Bohren, *Predigtlehre* (München: Kaiser, 1980), 517.

74) M. J. Dawn, *Reaching Out without Dumbing Down: A theology of Worship for the Turn-of-the-Century Culture* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1995), 21. YouTube, Facebook, Wikipedia, Friendster, MySpace, Band 등을 통해 온라인에 수많은 소그룹들이 이미 존재한다. 이에 대해 다음을 참조하라.

Cf. P. Babin, *The New Era in religious Communication* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 38.

Cf. DaeJin Kim, "Preaching as discipling in an authoritarian context: Toward a hermeneutics of hearing" (Dissertation for the degree of Ph D, Stellenbosch University, 2013), 37-38.

도와 말씀으로 설교 듣기를 훈련하는 자리가 된다면 좋은 일이지만, 위에서 살펴 본대로 급변하는 시대의 영향으로 오히려 설교 듣기를 방해하는 쪽으로 역행할 수 있다는 점을 기억해야만 한다.

설교자들은 자신의 설교에 대해서 나타날 반응을 두려워하지 말고 적극적으로 설교 듣기 훈련을 위한 소그룹을 구조를 세워야할 필요가 있다. 다른 말로 하면, 오늘날의 청중들은 소그룹 모임을 위해서 이미 준비되어 있다는 것이다.⁷⁵⁾ 소그룹에서 관계를 맺으며 말씀을 나누는 것이 이미 사회적 소프트웨어의 발전으로 정착되었다고 볼 수 있다.⁷⁶⁾

급변하는 소통환경이 설교듣기의 방해가 될 수도 있지만 설교 듣기 훈련을 위한 좋은 기회가 될 수도 있음을 기억해야 한다. Baym의 이론에 따르면 온라인에서의 미디어를 사용한 소통과 얼굴과 얼굴로 만나는 오프라인에서의 소통은 긍정적으로 서로 연관되어 있다.⁷⁷⁾ 따라서 소그룹과 인터넷의 사회적 소프트웨어의 결합은 설교 말씀을 나눌 수 있는 매우 효과적인 관계망을 만들어 낼 수 있다.⁷⁸⁾ 설교 듣기 훈련을 위한 더욱 효과적인 소그룹을 세울 수 있는 기회가 오늘날의 설교자들에게 주어졌다는 것이다.

그러나 소그룹 설교 듣기 훈련을 위해 이 시점에서 밝혀야 할 중요한 사항이 있다. 소그룹에서의 관계 맺음과 말씀 나눔이 설교 듣기에 매우 효과적인 것이 분명하지만 그것이 설교를 대체할 수는 없다는 점이다.⁷⁹⁾ 개혁주의 사상에 기초한 스위스의 제2차 헬베틱 신앙고백서(the Second Helvetic Confession)에서 고백한 것 같이 -“*praedicatio verbi Dei est verbum Dei*” - 하나님의 말씀을 설교하는 것이 곧 하나님의 말씀이기 때문이다.⁸⁰⁾ 하나님의 말씀인 설교를 대체할 수 있는 것은 아무것도 없다. 여기서 말하는 소그룹 활동은 설교를 잘 들을 수 있도록 청중을 훈련 시킴으로 말씀과 설교자 그리고 청중이 관계를 맺고 견고한 소통의 끈을 형성함으로써 예수 그리스도의 몸 된 교회 공동체에 연합하기 위한 것이다. 공동체의 예배와 설교를 대체하는 소그룹이 아니라 공 예배와 설교에 속한 소그룹 활동이라는 데 그 핵심이 있다.

4) 소그룹을 통한 말씀 실천의 필요성

소그룹을 통해서 일어나는 일은 관계 맺음, 말씀의 나눔과 더불어 말씀의 실천이다. Snodgrass는 예수님의 비유를 예로 들면서 예수님의 말씀의 궁극적 목적은 사람들의 삶을 바꾸게 하고 말씀의 제자를 만드는 일이라고 주장한다.⁸¹⁾ Bonhoeffer는 제자도란 “그리스도를 따르는 것(follow Christ)”으로 같음 될 수 있다고 밝힌다.⁸²⁾ 그리스도를 따름이란 교리를 알고 배우는 데서 끝나는 것이 아니라, 성육신하신 그리스도와 더불어 삶 가운데로 나아가는 것을 말한다.

따라서 설교 듣기의 궁극적 종착점은 그리스도와 함께 삶의 현장으로 나아가는 것이라고 할 수 있다. 초대교회 설교자들은 바른 교리에 입각한 삶의 체계로서의 경건을 강조하는 실천적인 설교를 추구했다.⁸³⁾ 초대교회 설교자들의 설교는 삶의 현장을 바로 세우는 설교였다는 것이다. 박현신에 의하면 Augustine, Anselm, Calvin, Perkins, Edwards와 같은 “개혁주의 설교 모델들은 효과적인 강해적 교리 설교를 위해서는 성경적 교리를 경험하고 이론에서 실천으로, 생각에서 삶으

75) 김대진, “제2차 구술문화 시대의 설교를 위한 청취 해석학의 필요성”, 한국복음주의실천신학회편, 「복음과 실천신학」 30 (2014, 봄호): 29.

76) C. Fuchs, *Internet and Society: Social Theory in the Information Age* (New York & London: Routledge, 2008), 131-135.

77) N. K. Baym, *Personal Connections in the Digital Age* (Cambridge: Polity, 2010), 141.

78) DaeJin Kim, "Preaching as discipling in an authoritarian context: Toward a hermeneutics of hearing" (Dissertation for the degree of Ph D, Stellenbosch University, 2013), 175.

79) 위의 책, 176.

80) R. Bohren, *Predigtlehre* (München: Kaiser, 1980), 50.에서 재인용.

81) K. Snodgrass, *Stories with intent: a comprehensive guide to the parables of Jesus* (Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans, 2008), 18.

82) D. Bonhoeffer, *Discipleship*, In *Dietrich Bonhoeffer Works* 4. ed. W. W. Floyd (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 4.

83) David Wells, *No Place for Truth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 101-103.

로 청중들이 나아갈 수 있게 하는 탁월한 적용이 뒷받침되어야 한다는 것을 웅변적으로 보여주고 있다”고 한다.⁸⁴⁾ 청중으로 하여금 이론에서 실천으로 생각에서 삶으로 나아가게 하는 것이 필요하다. 참된 설교는 하나님의 말씀을 듣고 삶이라는 들에서 실천이라는 꽃을 피우게 하는 것이다. 말씀을 듣고 실천할 때 거기에 설교의 꽃이 피고 열매가 맺는 것이다. 소그룹은 바로 이런 실천의 현장이 되어야 한다.

Peterson에 따르면, “순종이란 살아계신 하나님을 향한 활동적인 반응으로 사는 것이다.”⁸⁵⁾ 따라서 소그룹의 말씀 나눔은 ‘이것이 무슨 의미인가?’에서 멈추면 안 되고 ‘이제 우리가 무엇을 할 수 있는가?’로 나아가야 한다. Lose는 교회의 전 역사를 걸쳐서 많은 사람들이 그들의 신앙을 말로만 고백하지 아니하고 행동으로 고백해 왔음을 밝힌다.⁸⁶⁾ 계속해서 Lose는 포스트모던 상황에서 설교를 이해하는 가장 적절한 방법은 다름이 아니라 행동을 통한 신앙고백이라고 주장한다.⁸⁷⁾ 칼빈도 하나님에 대한 모든 올바른 지식은 순종으로 탄생한다고 가르친다.⁸⁸⁾ Bonhoeffer는 순종의 행동이 없는 은혜는 값싼 은혜라고 주장하면서, 값싼 은혜는 제자도 없는 은혜이고, 십자가 없는 은혜이며, 성육신 하신 예수 그리스도 없는 은혜라고 주장한다.⁸⁹⁾ 계속해서 그는 만약 사람들이 불순종 속에 머물면서 그들 스스로가 용서 받을 것이라고 자위하고 있다면, 그들은 하나님의 말씀으로부터 스스로를 닫아 버리는 것이라고 가르친다. 사람들은 그들의 순종을 통해서 하나님의 말씀을 들을 수 있게 되는 것이다.⁹⁰⁾

따라서 설교 듣기 훈련을 위해 필수적인 요소는 바로 말씀 실천의 현장이다. 소그룹을 통해서 관계를 맺고 말씀을 나누며 그 말씀을 실천하도록 지도할 필요가 있다. 말씀의 실천을 통해 청중들은 말씀을 더 잘 들을 수 있게 된다. 말씀에 순종함으로 말씀의 더 깊은 세계를 경험하고 더 신실한 제자로서의 청중이 되는 것이다.

III. 나가는 글

지금까지 듣기로서의 설교를 언급하면서 청중의 설교 듣기의 중요성과 설교 듣기 문제의 해결 방안에 대해서 살펴보았다. 급변하는 소통 환경의 변화로 인해 다면화 되고 다양해진 오늘날의 청중은 설교 듣기가 더 힘들어졌다. 이러한 상황에서 청중 지향적 설교에서 나타나는 소비자로서의 청중의 경험에 설교를 맞추려는 시도는 적절해 보이지 않는다. 그렇다고 명제 인지적 이론에서 추구하는 지적 정보 전달로 설교가 끝난다고 하면 오늘날의 청중은 하나님의 말씀을 듣는데 어려움을 겪을 것이다.

이러한 문제를 해결하기 위해서 문화 언어적 설교 이론 구조에 나타난 공동체와 훈련의 개념을 설교 이론에 적용해야 할 필요가 있다. 포스트모던 문화의 영향과 소통 기술의 혁명적 발전으로 말미암아 공동적 경험을 거의 찾을 수 없을 정도로 다면화 된 청중을 따라가려고 허덕이지 말고 그 청중들을 말씀의 제자로 훈련시킬 필요가 있다는 것이다.

이런 훈련은 명제 인지적 이론의 정보 전달로만 되는 것이 아니라 변화된 청중의 소통 방식을 고려해서 공동체의 관계 속에서 진행되어야 한다. 설교에 있어서 청중의 중요성과 책임을 가르침과 동시에 공동체의 관계 속에서 말씀을 배우고 경험하고 그 말씀을 실천하는 데 까지 나아가도록 전체론적인 접근이 필요하다. 이런 소그룹 공동체의 훈련을 통해서 청중의 설교 듣기 문제가

84) 박현신, “포스트모던 청중을 위한 적용이 살아있는 강해적 교리설교”, 한국복음주의설교학회 편, 「복음과 실천신학」 30 (2014, 봄호): 182-183.

85) E. H. Peterson, *Eat This Book: A Conversation in the Art of spiritual Reading* (Grand Rapid/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006), 71.

86) Lose (2003:64) D. J. Lose, *Confessing Jesus Christ: Preaching in a Postmodern World* (Grand Rapids/ Cambridge: William B. Eerdmans, 2003), 64.

87) 위의 책, 233-234.

88) J. Calvin, *Institute of the Christian Religion (The Library of Christian Classics)*. XX. (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 72.

89) D. Bonhoeffer, *Discipleship*, 44, 45.

90) 위의 책, 181-182.

해결되며 말씀을 더 잘 들을 수 있는 제자로서의 청중이 세워질 수 있다. 또한 이런 공동체의 관계 속에서 설교자도 청중의 상황을 알게 되고 청중과 참된 소통을 하게 된다.

설교 듣기의 문제는 명제 인지적, 경험 표현적, 문화 언어적 설교 이론이 전체론적으로 통합되어 적용될 때 해결 될 수 있을 것이다. 오늘날의 급변하는 문화 속에서 설교에 대한 이해가 부족한 청중으로 인해 고민하는 설교자들에게 하나의 작은 도움이 되기를 바라며 설교 듣기에 대한 연구가 앞으로도 계속 진행되기를 바란다.

【참고문헌】

- 김대진. “제2차 구술문화 시대의 설교를 위한 청취 해석학의 필요성”. 한국복음주의실천신학회편. 「복음과 실천신학」 30 (2014, 봄호): 9-38.
- 박현신. “포스트모던 청중을 위한 적용이 살아있는 강해적 교리설교”. 한국복음주의실천신학회편. 「복음과 실천신학」 30 (2014, 봄호): 171-227.
- 이승진. “미디어 생태계의 변화에 따른 설교 생태계의 변화”. 한국복음주의실천신학회편. 「복음과 실천신학」 27 (2013, 봄호): 300-333.
- 한국기독교목회자협의회(KACP) 편. 『한국 기독교 분석 리포트: 2013 한국인의 종교생활과 의식 조사 보고서』. 서울: URD, 2014.
- Babin, P. *The New Era in religious Communication*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Barr, B. *Parish Back Talk*. New York: Abingdon Press, 1964.
- Baym, N. K. *Personal Connections in the Digital Age*. Cambridge: Polity, 2010.
- Bohren, R. *Predigtlehre*. München: Kaiser, 1980.
- Bonhoeffer, D. *Discipleship*. In *Dietrich Bonhoeffer Works* 4. ed. Floyd, W. W. Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- Calvin, J. *Institute of the Christian Religion (The Library of Christian Classics)*. XX. Philadelphia: Westminster Press, 1960.
- Calvin, J. “The Internal Testimony of the Spirit,” In ed. Lischer, R. *The Company of Preachers: Wisdom on Preaching, Augustine to the Present*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2002.
- Campbell, C. L. *Preaching Jesus: New Directions for Homiletics in Hans Frei's postliberal Theology*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1997.
- Cilliers, Johan. *The Living Voice of the Gospel*. 이승진 역. 『설교 심포니: 살아있는 복음의 음성』. 서울: CLC, 2014.
- Cilliers, Johan. “Creating Space within the Dynamics of Interculturality: The Impact of Religious and cultural Transformations in Post-Apartheid South Africa,” Paper delivered at the international meeting of the International Academy of Practical Theology. Berlin, Germany: 30th March to 4th April 2007.
- Dawn, M. J. *A royal “Waste” of Time: The Splendor of Worshiping God and Being Church for the World*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1999.
- Dawn, M. J. *Reaching Out without Dumbing Down: A theology of Worship for the Turn-of-the-Century Culture*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1995.
- Dawson, L. & Cowan, D. E. *Religion Online: Finding Faith on the Internet*. New York & London: Routledge, 2004.
- Fuchs, C. *Internet and Society: Social Theory in the Information Age*. New York & London: Routledge, 2008.
- Heidegger, M. *Being and Time*. Trans. Macquarrie, J. & Robinson, E. New York: Harper & Row, 1962.
- Jones, J. D. *Traveling Together: A Guide for Disciple-Forming Congregations*. Herndon: The Alban Institute, 2006.
- Kim, DaeJin. "Preaching as discipling in an authoritarian context: Toward a hermeneutics of hearing", Dissertation for the degree of Ph D. Stellenbosch: Stellenbosch University, 2013.
- Lee, W. J. "A critical Evaluation of the Audience-oriented Preaching Theories of Fred

- Craddock and Eugene Lowry". Dissertation for the degree of Th D. Stellenbosch: Stellenbosch University, 2003.
- Lindbeck, G. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a postliberal Age*. Philadelphia: The Westminster Press, 1984.
- Long, A. *Listening*. London: Darton, Longman and Todd, 2007.
- Long, T. G. *The Witness of Preaching*. Louisville/Londen/Leiden: Westminster John Knox Press, 1989.
- Marty, M. E. *The Word: People Participating in Preaching*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- McClure, J. S. *The Roundtable Pulpit: Where Leadership and Preaching meet*. Nashville: Abingdon Press, 1995.
- Meyers, R. R. *With Ears to Hear: Preaching as Self-Persuasion*. Cleveland: The Pilgrim Press, 1993.
- Mohler, Jr, R. Albert. *He is not Silent: Preaching in a Postmodern World*. Chicago: Moody Publishers, 2008.
- Murphy, N. *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy set the Theological Agenda*. Pennsylvania: Trinity Press International, 1996.
- Ong, Walter J. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* London/New York: Routledge, 2002.
- Parker, T. H. L. *Calvin's Preaching*. Edinburgh: T&T Clark, 1992.
- Peterson, E. H. *Working the Angles: The Shape of Pastoral Integrity* Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1995.
- Peterson, E. H. *Subversive Spirituality*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1997.
- Peterson, E. H. *Eat This Book: A Conversation in the Art of spiritual Reading*. Grand Rapids/ Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006.
- Reid, C. "Two-Way Communication through small groups in relation to Preaching". Dissertation for the degree of Th D. Boston: Boston University, 1960.
- Reid, C. *The Empty Pulpit: A Study in Preaching as Communication*. New York: Harper & Row, 1967.
- Robinson, A. B. *Changing the Conversation: A third Way for Congregations*. Grand Rapids/ Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2008.
- Robinson, Haddon. *The Art and Craft of Biblical Preaching*. 전의우 역. 『성경적인 설교와 설교자』. 서울: 두란노아카데미, 2006.
- Snodgrass, Klyne. "Reading to hear: a Hermeneutics of Hearing," *Horizons in Biblical Theology*, 24 (2002): 1-32.
- Snodgrass, Klyne. *Stories with intent: a comprehensive guide to the parables of Jesus*. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans, 2008.
- Spener, P. J. "Listening with the Heart". in *The Company of Preachers: Wisdom on Preaching, Augustine to the Present*. ed. Lischer, R. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2002, 369-374.
- Thiselton, A. *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description*. Grand Rapid: Eerdmans, 1980.
- Van Rensburg, J. J. "The influence of the Paradigm Shift on Preaching and it's Effectiveness," in 2010. *Preaching: Does it make a Difference?* ed. Lindhardt, M. & Thomsen, H. Frederiksberg: Aros Forlag, 213-224.
- Willimon, W. H. *With Glad and Generous Hearts: A personal Look at Sunday Worship (Educational Guide by John Westerhoff III)*. Nashville: The Upper Room, 1986.
- Willimon, W. H. & Hauerwas, S. *Preaching to Strangers*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1992.

김대진 박사의 '급변하는 소통 환경 가운데 설교 듣기를 위한 훈련의 필요성과 방법론에 대한 연구'에 관한 논평

웨스트민스터신학대학원대학교
박 성환

1. 들어가는 말

논평에 앞서 개혁주의생명신학 실천신학회와 한국복음주의실천신학회가 주최하는 공동학회를 통해서 여러 교수님과 목회자와의 만남과 실천신학에 관련된 여러 글들을 접하게 하신 하나님께 감사를 드린다. 그리고 오늘 김대진 박사께서 바쁘신 가운데에도 불구하고 한국교회 강단을 위하여 자신의 신학적 통찰력을 여러 사람들에게 나누어 주시니 감사드린다.

2. 논문의 내용 파악과 공헌

먼저 김대진 박사는 현 설교학과 설교현장에서 '말하기 측면'의 연구와 지나친 강조로 인하여 '듣는 측면'이 소홀히 되었다 설명한다. 그리고 말하기 측면을 강조한 신설교학의 신학 사상이 청중의 감정적 측면을 중시하기에 경계해야 함을 주장한다. 또한 김대진 박사는 논문을 통하여 포스트모던 시대를 살아가는 청중은 설교 듣기에 많은 장애들이 있으며 절대 진리와 권위를 부인하는 사조로 인하여 청중이 설교 듣기에 소홀히 할 수밖에 없음을 설명한다. 그러므로 김대진 박사는 설교자가 청중에게 말하는 측면만 중히 여기는 것이 아니라, 청중이 설교를 경청할 수 있는 듣기 훈련이 필요하다 역설한다. 왜냐하면 포스트모던 시대의 청중은 하나님의 말씀에 집중하기 보다는 시대적 사조의 문화에 그들의 귀가 이미 노출되어 있기 때문이다.

작금의 시대를 살아가는 청중의 듣기 훈련을 위하여 김대진 박사는 문화-언어적 접근에 집중한다. 특히, 문화-언어적 접근을 통해 성도가 제자로서 하나님 나라의 언어와 문화를 훈련받아 말씀을 경청하는 문체도 해결할 수 있을 것이라 추정한다. 그리고 문화-언어적 접근 방법으로 청중을 훈련시키기 위하여 소그룹 공동체의 필요성을 강조한다. 나아가 소그룹 공동체에서 설교 듣기를 훈련 받은 청중은 세상에서 그리스도의 제자로서 바르게 살아갈 수 있게 된다. 물론 김대진 박사는 성령 하나님의 조명하심을 간과하지 않는다.

아무튼 김대진 박사의 논문을 요약하면 다음과 같다. '포스트모던 시대를 살아가는 청중을 위하여 듣기 훈련이 필요하며 소그룹 공동체를 통해 형성될 수 있을 뿐 아니라, 세상 가운데 작은 예수로서 본을 보일 수 있음을 소개한다.' 그러므로 본 논문의 공헌은 현 시대의 문화에 빠져 있는 청중을 위한 특별한 듣기 훈련의 필요성, 그리고 듣기 훈련의 장이 바로 소그룹 공동체를 강조함에 있다고 사료된다.

3. 논문의 문제점과 질문들

1) 논문의 문제점

앞에서 살핀 논문 내용의 요약과 공헌에도 불구하고 논문에 몇 몇의 문제점이 발견된다.

(1) 김대진 박사는 논문의 서두에서 설교의 듣기 측면에는 '설교자가 말씀을 듣는 측면'과 '청중이 설교를 듣는 측면'으로 나뉘며 이 두 가지가 중요하다 설명했다. 그리고 논문의 중반부까지도 부분적으로 '설교자가 말씀을 듣는 측면'에 대하여 설명했다. 그러나 논문은 '설교자가 말씀을 듣는 측면'이 실종된 채, 갑자기 '청중의 말씀 듣기 훈련'에만 국한시킨다. 차라리 제목에 '청중의 설교 듣기를 위한 훈련과 필요성, 그리고 방법론'이란 바꾸는 것이 좋을 듯하다. 또한 '청중이 설교를 듣는 측면'이 이루어지기 전, 설교자가 하나님으로부터 말씀을 듣는 측면에 대한 이해와 훈련이 반드시 전제되어야 할 필요가 있다. 왜냐하면 설교란 설교자가 하나님의 말씀을 경청하여야 청중에게 전달할 수 있기 때문이다.

(2) 논문의 구조에 문제점이 있는 듯하다. 논문의 펴는 글에서 1. 설교 듣기의 문제점과 원인이라 명시하고 실제 원인은 1) 포스트모던 문화의 원인만 소개한다. 논문의 부제를 1. 포스트모던 문화

로 인한 설교 듣기의 문제라 명시하고 2. 설교 듣기를 위한 신학으로 문화 언어적 접근의 소개와 소그룹 공동체를 소개하는 것이 나올 듯하다.

(3) 논문의 문장이 매끄럽지 못하다. 마치 영문을 한글로 번역하여 정리한 것처럼 문장의 흐름이 원활하지 못하다. 그리고 논문에서 신학자의 영명 표기가 학회의 규정과 일치하지 않으면 영명 표기 방법이 혼재되어 있다. 또한 논문의 각주 처리 방식이 학회의 규정을 따르지 않으며 논문의 거의 매 장마다 김대진 박사의 논문이 인용됨을 미루어 논문의 첫 각주에 본인의 논문을 일부 수정, 보완한 것이라 명시하는 것이 혹시 모를 오해를 방어할 수 있을 듯하다.

(4) 논문의 핵심은 청중의 설교 듣기 훈련이다. 그렇다면 방법론에서 소그룹만이 아니라, 다른 여러 방법을 통해서도 청중의 설교 듣기 훈련을 고취시킬 수 있음을 소개해야 한다. 소그룹만이 청중의 설교 듣기를 훈련시킬 수 있는 유일한 방법인가? 실제 청중의 설교 듣기 훈련에 대한 지침서들은 청교도들의 실천신학에 관한 글에서 심심치 않게 소개되어진다. 즉, 예나 지금이나 청중은 설교를 경청하는데 어려움이 있었다. 아무튼 포스트모던 시대의 청중을 위한 설교 듣기 훈련의 지침에 대하여 더 구체적으로 몇 가지 방법을 소개해야 할 것이다.

(5) 문화-언어적 접근은 한 가지 신학적인 문제를 가지고 있다. 즉, 문화-언어적 접근은 칭의를 배제한 채, 누구든지 교회에 모여 기독교의 언어와 문화를 훈련하면 기독교인다움을 획득할 수 있는 것처럼 설명한다. 그러나 기독교란 하나님의 은혜를 통한 칭의없이 거둬낼 수 없으며 이런 자에게만 문화-언어적 접근이 가능할 것이다. 그러므로 논문은 문화-언어적 접근 이전에, 청중의 듣기 훈련을 위하여 청중의 칭의를 확인할 수 있는 점검 훈련이 먼저 전개되어야 한다.

(6) 논문 11쪽에서 사도행전 2:37절에 소개된 많은 자들의 회심 사건을 소그룹에서 촉진되었다 설명한다. 그러나 본문은 이미 행2:14에 베드로가 열한 사도와 함께 유대인들과 예루살렘에 사는 많은 사람들 앞에서 설교한 것이다. 그러므로 소그룹에서 촉진된 것이 아닐 것이다. 확인이 필요하다.

(7) 논평자의 생각은 청중의 듣기 훈련보다 더 중요한 것이 설교자의 인격과 삶이라 생각한다. 왜 하면 설교자가 storyteller지만 자신이 말한 것을 지키며 살아가는 storyliving이 있어야 한다. 그럴 때, 청중이 storydoing을 할 수 있기 때문이다. 그러므로 청중의 듣기 훈련도 중요하지만, 설교자의 설교가 들을 만한가가 중요하다. 그러나 이것보다 더 중요한 것이 있다면 설교자의 성품이 훌륭한가가 더 중요할 것이다. 훌륭한 성품을 지닌 설교자가 설교단 위해서 설교한다면 청중은 설교자의 설교를 주의 깊게 경청할 것이다.

2) 논문에 관한 질문들

(1) 만일 신설교학에서 내세우는 다양한 설교 형식을 설교자만 인지하고 있는 것이 아니라, 설교자가 청중에게 다양한 설교 형식을 통해 설교를 들을 수 있는 훈련을 시킨다면 어떨까?

(2) 청중의 듣기 훈련을 위하여 소그룹 외에 다른 훈련 방법이 있다면 어떤 것이 있을까?

(3) 문화-언어적 접근의 중요성을 인식하며 소그룹 공동체의 중요성을 강조했다. 그렇다면 교회의 소그룹 공동체가 세상의 소비문화보다 더 매력적일 수 있는가? 왜냐하면 청중이 소그룹에서 공동체 생활을 하기 위해서는 분명 세상이 줄 수 없는, 또는 세상과 다른 매력이 있어야 할 것이다.

4. 나가는 말

논평자는 많은 고민과 질문들을 김대진 박사에게 맡긴다. 그리고 김대진 박사의 답변을 통해 많은 것을 배우고자 하는 의도에서 논평자의 부족한 소견을 이야기할 뿐이다. 또한 상반된 신학적 이견들은 서로의 설교학적 통찰력을 성장시키는데 큰 도움이 될 것이라 생각한다. 끝으로 논문을 쓰기 위해 수고하신 김대진 박사께 감사를 표하며 논평을 마친다.

급변하는 소통 환경 가운데 설교 듣기를 위한 훈련의 필요성과 방법론에 대한 연구

논평: 박태현 (충신대학교 실천신학)

연구자는 로마서 10장 17절에 근거하여 현대의 급변하는 소통 환경 속에서 설교자 중심의 말하기로서의 설교 이론과 이해가 아닌 청중 편에서의 듣기로서의 청중의 책임과 역할을 일깨우고, 그 구체적인 대안을 제시함으로써 설교학 발전과 현장 목회자들의 설교에 실제적인 도움을 제공하고 있다. 이러한 청중 편에서의 설교 듣기의 중요성과 훈련은 이미 10년 전에 논평자의 작은 글에서도 언급한 바 있다.¹⁾

먼저 연구자는 신설교학의 ‘청중 지향적 설교’(audience-oriented preaching)의 맹점을 지적함으로써 청중의 설교 듣기 훈련의 필요성을 제기한다. 즉 인간의 경험에 호소함으로써 초월적 하나님의 말씀을 벗어난 ‘청중 지향적 설교’는 인간의 ‘자기 열중’(self-absorption)에 도취된 잘못된 영성이라는 것이다.

더 나아가 연구자는 설교 듣기의 장애물들을 언급하는데, 크게 두 가지다. 첫째, 포스트모던 문화는 상대주의(relativism)와 다원주의(pluralism)로서 진리의 해체, 권위의 부정, 메타내러티브(성경의 구속사)의 죽음, 도덕적 상대주의로서 나타난다. 둘째, 현대의 인터넷을 비롯한 급격한 의사소통 기술의 발전은 “사람들의 자의식, 인간관계와 공동체에 대한 개념과 현실의 본질 자체에 결정적인 영향을 미침”으로써 설교를 듣기 어렵게 만들었다. 즉 설교자가 성경의 어떤 이미지를 전할지라도 청중들은 “소통 기술에 의해 생산된 전혀 새로운 이미지”를 떠올려 설교자와 청중 사이의 소통의 문제를 유발시킨다.

연구자는 이와 같은 설교 듣기의 장애물을 극복하기 위하여 설교 듣기를 위한 신학을 탐구한다. Lindbeck, Campbell, 그리고 Jones의 주장을 비교 연구한 결과 지금까지의 설교 이론은 크게 세 가지로 제시된다. 첫째, 명제 인지적 접근(Cognitive propositional approach)은 그 신학적 전제로서 “만약 사람들이 바른 지식, 정보, 이론 등을 이해(understanding)한다면, 그들은 바르게 살게 될 것”이라고 말함으로써 사람들의 지성(intellect)를 강조한다. 이것은 ‘메시지 지향적 설교’(message-oriented preaching) 혹은 설교자 중심적 설교 이론으로서 청중을 “수동적 희생자들”로 만든다고 평가된다.

둘째, 경험 표현적 접근(Experiential expressive approach)는 명제 인지적 설교 이론에 반발하여 나온 것으로 그 신학적 전제로서 “만약 사람들이 개인적인 경험의 차원(level of experience)을 불러 일으키는 감동을 받는다면, 그들은 바르게 살게 될 것”이라고 말함으로써 청중의 ‘감성적 경험’(emotional experience)을 강조한다. 이것은 신설교학이 주장하는 ‘청중 지향적 설교’로서 하나님의 말씀보다는 청중의 종교적 경험이 설교의 중심에 서고, 하나님 말씀을 들어야 하는 청중의 역할과 책임이 강조되지 않는다. 이것은 개인주의적 소비주의(consumerism)로서 초월적인 하나님의 말씀을 듣기보다는 ‘자기 열중’으로서의 종교적 체험에 더 가깝다고 평가된다.

셋째, 문화 언어적 접근(Cultural-linguistic approach)은 그 신학적 전제로서 “만약 사람들이 특별한 크리스천 제자 공동체 가운데서 **훈련받는 삶**(disciplined life)을 산다면, 그들은 바르게 살게 될 것”이라고 말함으로써 ‘기독교 공동체의 제자도’(the discipleship of Christian community)를 강조한다. 이 접근은 명제 인지적 접근의 장점인 초월적 하나님의 말씀을 강조하는 동시에 경험 표현적 접근의 약점인 개인주의적 소비주의를 극복하여 기독교 공동체의 제자로서의 설교 듣기를 위한 신학적 구조를 제공해 준다고 평가된다.

1) Tae-Hyeun Park, ‘청중의 설교학: 효과적 설교청취의 기술,’ 이 작은 글은 네덜란드 기독교개혁교회(Christelijk Gereformeerde Kerk)의 주간지인 De Wekker(자명종)에 2회 연재(2004년 8월 13일, 20일)되었다가, 다시 한글로 번역하여 2010년 10월 17일 인터넷신문 코람테오닷컴에 게재되었다. <http://www.kscoramdeo.com/news/articleView.html?idxno=3674> (2014년 10월 31일 접속).

연구자는 이와 같은 연구를 배경으로 설교 듣기를 위한 구체적인 대안으로서 네 가지를 제시한다. 첫째, 청중을 위한 들음의 설교학으로서 설교자가 청중을 교육할 필요가 있다고 지적한다. 둘째, 설교자와 청중 모두가 설교 듣기를 위하여 성령을 의존하여 서로를 위해 기도해야 한다고 지적한다. 셋째, 설교 듣기 훈련을 위하여 소그룹이 필요하다는 것을 지적한다. 그럼에도 불구하고 소그룹은 결코 공동체의 예배와 설교를 대체하는 것이 아니라는 그 한계점도 지적한다. 넷째, 소그룹을 통한 말씀 실천의 필요성을 제시한다. 왜냐하면 “설교 듣기의 궁극적 종착점은 그리스도와 함께 삶의 현장으로 나아가는 것”이기 때문이다.

결론적으로 연구자는 문화 언어적 설교 이론 구조에 나타난 공동체와 훈련의 개념을 적용한 설교 듣기를 위한 네 가지 대안이 포스트모던 문화의 영향과 소통 기술의 혁명적 발전 가운데 있는 청중들에게 듣기로서의 설교를 일깨운다고 지적한다.

현대 사회에서의 설교의 중요성과 동시에 무엇보다도 청중의 설교 듣기를 새롭게 일깨워 준 연구자의 귀한 논문에 감사드리며, 연구자의 주장을 두 손 들어 환영하며 그 수고에 박수 갈채를 보내드립니다.

그럼에도 불구하고 논문의 완성도를 높이기 위하여 조금 더 세밀한 처리가 있기를 기대하며 두 가지 질문을 제시해 봅니다.

첫째, 연구자는 세 가지 접근들 가운데 문화 언어적 접근을 다른 두 개의 접근이 갖는 단점은 극복하되 장점은 살리는 통합적 접근으로서 설교 듣기를 위한 설교 신학 이론으로 제시하고 있습니다.

논평자의 질문은 왜 명제 인지적 설교가 포스트모던 문화와 급변하는 소통 문화 속에서 그 장점이 되는 기능을 다할 수는 없는가? 초월적 하나님의 말씀을 강조하는 장점을 지닌 ‘메시지 중심적 설교’가 왜 청중을 수동적으로 만든다고 생각하는지 연구자의 답변을 듣고 싶습니다.

왜냐하면 연구자가 궁극적인 대안으로 제시한 것들은 모두 설교자가 가르치고 청중이 배워야 할 것으로 청중의 지성을 지향하지 않는가? 그리고 연구자가 듣기로서의 설교를 주장한 로마서 10장 17절은 결국 청중이 들음으로써 배워 알게 되는 지성에 호소하지 않는가? 명제 인지적 접근은 단지 지성에 강조를 두고 청중을 피동적 존재로 만들었다고 평가함으로써 명제 인지적 접근의 효용성을 평가절하(平價切下)하는 것은 아닌가? 왜냐하면 결국에는 로마서 10장 17절의 말씀이 구원의 근거요 시작이기 때문이라고 논평자는 확신하기 때문입니다.

더 나아가 명제 인지적 접근이 문화 언어적 접근과 차이가 난다면 얼마나 차이가 나는가? 명제 인지적 접근 역시 교회 공동체 안에서 이루어지는 가르침을 통한 설교 듣기를 위한 교육과 기도, 그리고 성도간의 교제를 중심으로 하는 소그룹을 강조하지 않는가? 교회를 되돌아 볼 때 목사가 수행해 온 전통적인 교리교육(catechism)과 가정 심방(house visit)이 연구자가 제시한 네 가지의 대안과 크게 다르지 않다고 생각하기 때문입니다.

둘째, 연구자는 문화 언어적 접근이 갖는 공동체의 제자도를 중심으로 네 가지 대안을 제시하며 해결책을 제시하였는데, 왜 결론의 마지막 단락에서 “설교 듣기의 문제는 명제 인지적, 경험 표현적, 문화 언어적 설교 이론이 전체론적으로 통합되어 적용될 때 해결될 수 있을 것이다”라고 말씀하시는지 이해가 되지 않습니다. 연구자가 자신의 주장을 한 발 후퇴하고 철회하는 듯한 인상을 주고 있기 때문입니다.

연구자는 현대 교회의 청중들이 살아가는 포스트모던 문화적 환경과 인터넷 기술 등의 급속한 소통 환경 가운데 하나님의 말씀이 성도들의 삶에서 실천되고 열매를 맺기를 바라는 마음에서 들음의 설교학을 훌륭하게 제시하였습니다. 다시 한번 연구자의 귀한 논문 발표에 감사드리며 이 논문으로 인해 “오늘날의 급변하는 문화 속에서 설교에 대한 이해가 부족한 청중으로 인해 고민하는 설교자들에게 하나의 작은 도움이 되기를 바라”는 연구자의 바램이 이루어지리라 확신하며, 연구자가 앞으로 더욱 한국 교회와 세계 교회의 유익을 위한 귀한 신학자가 되기를 기대합니다. 감사합니다.

[자유발표 4]

석의와 설교: 에베소서 1장을 중심으로

발표



황빈 박사
(백석대)

좌장



김순성 교수
(고려신대원)

논평1



이승진 교수
(합신대)

논평2



김지혁 박사
(총신대)

석의와 설교: 에베소서 1장을 중심으로

황 빈 (백석대학교)

I. 들어가는 글

성경은 기록된 하나님의 말씀이다. 가톨릭교회의 경우 교회의 전통과 해석이 성경 그 자체보다 더 높은 권위를 갖기도 하지만, 개혁신학을 표방하는 교회와 그에 속한 구성원들에게 성경은 그 무엇보다도 비교할 수 없는 최고의 권위를 갖는다. 따라서 교회에서 행해지는, 혹은 신자의 일상생활에서 일어나는 제반 활동은 성경을 통해 계시된 하나님의 뜻(원리)과 식(방법)에 따라 실천되어야 함이 마땅하다. 이 같은 맥락에서 볼 때, 주님께서 가르쳐 주신 기도의 내용처럼 ‘뜻이 하늘에서 이루어진 것 같이 땅에서도 이루어짐’을 가능하게 하는 것은 하나님의 뜻과 식이 무엇인지 성경의 가르침을 통해 정확히 아는 것으로 시작할 것이다.

그렇다면 그러한 성경적 원리와 방법을 교회 공동체와 신자 개인에게 지속적으로 가르치고 훈계하고 자극할 수 있는 가장 좋은 방법은 무엇일까? 두 방법이 있는데, 그것은 바로 예배와 설교이다.¹⁾ 먼저는 하나님께 영과 진리로 드리는 예배를 통해 교회와 신자 개인이 하나님의 뜻과 식을 재확인하는 것이다. 예배 가운데 드러지는 찬송과 기도와 예물을 통해 모든 영광은 하나님께로만 올려드리고, 세례와 성찬을 통해 그리스도의 죽으심과 부활에 동참하는 감격을 누림으로써 하나님의 뜻과 식을 온 몸과 온 마음으로 느끼는 것이다. 하나님의 뜻과 식을 알게 하는 두 번째 방법 역시 예배와 떼려야 뗄 수 없는 관계에 놓인 것인데, 그것은 바로 설교이다. 예배에 참석한 회중이 예배의 각종 순서와 예식을 통해 하나님의 뜻과 식에 대한 ‘포괄적’인 이해를 갖게 된다면, 설교는 회중으로 하여금 ‘특정한’ 주제와 영역에 있어서 하나님의 뜻과 식이 무엇인지에 대한 좀 더 구체적인 이해를 갖게 한다.

그런데 그 설교를 듣는 회중이 선포된 말씀을 ‘아멘’으로 받고, 그 가르침대로 사는 것이 성경에 계시된 하나님의 뜻과 식을 따르는 것이라고 확신하기 위해서는 한 가지 중요한 전제 조건이 충족되어야 한다. 그 전제 조건은 바로 설교자의 설교가 기록된 하나님의 말씀에 대한 정확한 이해에서 비롯된 성경적 메시지여야만 한다는 것이다. 다른 말로 하면 철저한 본문 석의에 기초한 설교여야 한다는 것이다.²⁾ 그렇지 않을 때 설교자는 십계명에서 금하는 거짓 증언을 하는 죄를 범하게 된다는 사실에 경각심을 느껴야 한다.³⁾

한국 교회 목회자 5명 가운데 3명꼴인 68.7%가 설교를 “하나님 말씀을 전달/선포하는 것”이라고 이해하고 있으며, 절반에 해당하는 51.0%의 목회자는 “설교는 오직 하나님 말씀만 전해야 한다.”고 인식하고 있다.⁴⁾ 그러나 안타깝게도 설교자들이 본문 석의에 입각한 하나님의 뜻과 식을

1) 종교개혁자 존 칼빈(John Calvin)이 바르게 이해한 바와 같이, 설교도 하나님께 영광을 돌려드리는 일종의 예배(Preaching as Worship)이기 때문에 이 두 가지를 기계적으로 나눌 수 없음을 분명하다. 다만 필자는 하나님의 뜻과 식에 대한 보다 포괄적인 이해를 주는 것이 예배라고 한다면, 설교는 보다 특정한 주제에 대한 구체적인 이해를 제공한다는 취지에서 이렇게 구분하여 설명하고자 한다. Hughes Oliphant Old, *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church, Vol. 4: The Age of the Reformation* (Grand Rapids, Eerdmans, 2002), 132-134.

2) 강해 설교는 하나의 방법론이라기보다 철학에 더 가깝다고 주장하는 해돈 로빈슨(Haddon Robinson)은 본문 석의에 기초한 성경적 설교의 중요성을 언급하면서 다음과 같은 근본적인 질문을 던진바 있다. “설교자는 자신의 생각을 성경 본문에 종속시키는가, 아니면 성경 본문을 자신의 생각에 종속시키는가?” 해돈 로빈슨, 「탁월한 설교에는 무언가 있다」, 김창훈 역 (서울: 솔로몬, 2009), 95.

3) 설교는 진실만을 말하는 자리여야 한다는 점을 강조하면서 월터 브루그만(Walter Brueggemann)은 다음과 같이 말한다. “설교자는 정기적으로 눈에 보이는 자리에 서서 교회의 진리를 세상에, 그리고 하나님의 진리를 교회에 말해야 합니다. 세상은 듣기를 거부할 때가 아주 많고, 물론 교회도 증언을 받지 않으려고 저항할 때가 종종 있습니다. 그리고 설교자조차 이따금 꼭 말해야 할 내용에서 물러설 때가 있고, 우리 역시 ‘거짓’을 말하는 데 익숙해져 있습니다.” 월터 브루그만, 「텍스트가 설교하게 하라」, 홍병룡 역 (서울: 한국성서유니온선교회, 2012), 344.

4) 「목회와 신학」이 글로벌리서치와 함께 2007년에 한국 교회의 담임목사 578명을 대상으로 실시한 설문 조사의 분석결과이다. 목회와신학 편집부, 「한국 교회 설교 분석」 (서울: 두란노, 2009), 29-30.

전하기보다, 자신의 생각과 주장을 펼친 후, 전후 맥락을 다 잘라 내어 토막 난 성경 구절을 증거 자료로 제시하면서 마치 이제까지 한 말들이 하나님의 뜻과 식인 것처럼 포장하는 사례가 적지 않은 것이 현대교회의 서글픈 현실이다.⁵⁾ 이러한 현상이 생겨나는 데는 복합적인 요인이 있겠지만, 설문 응답자들이 밝힌 대로, 설교 외에도 해야 할 다른 사역이 많아서 본문 석의에 근거한 충실한 설교 준비를 할 만큼 충분한 시간을 확보하기 어렵다는 목회 현실도 한 몫 하는 것으로 보인다.⁶⁾

이러한 현실의 어려움에도 불구하고, 목회자가 할 수 있는 모든 수단을 강구하여 설교 준비하는 데 필요한 최소한의 시간을 확보하고, 그 시간을 활용하여 본문의 석의에 기초한 설교 작성에 자신의 혼신의 힘을 바쳐야 하는 이유는 단 하나이다. 설교자는 보냄을 받은 자로서 보내신 하나님의 메시지를 대신 전하는 사자이기 때문이다. 사자는 자신의 말을 하거나 자신의 영광을 취하는 사람이 아니다. 월터 브루그만(Walter Brueggemann)의 표현을 빌자면 설교자는 ‘거짓 증거’하지 않아야 하며,⁷⁾ 존 칼빈(John Calvin)의 이해를 따른다면 복된 기쁨의 소식을 전함으로써 전하는 자나 듣는 자 모두 그 구원의 복된 소식을 허락하신 하나님께 영광을 돌리는 예배로서의 설교를 지향해야 한다.⁸⁾

사실 이 두 가지는 서로 동 떨어진 별개의 사안이 아니다. 왜냐하면 하나님께서 예배 가운데 가장 영광 받으시는 순간은, 죄인들을 구원하시기 위해 그가 행하신 놀라운 은혜의 이야기들이, 그리고 그 죄인들을 향한 그분의 믿을 수 없는 사랑 고백의 노래들이, 그 감동 그 설렘 그대로 전하기 위해 힘쓰는 사자(설교자)의 정확한 전달 행위를 통해 택함 받은 백성들 귀에 쟁쟁하게 울려 퍼질 때, 그래서 그 백성들이 하나님의 하나님 되심을 온전히 즐거워할 때, 바로 그 때가 예배 가운데 하나님께서 가장 영광 받으시는 순간이기 때문이다.⁹⁾

이동원 목사는 오늘날 한국 교회 청중과 설교자를 각각 4가지 군상(群像)으로 스케치하면서, 청중과 설교자 모두 설교의 위기를 직면하고 있지만, 설교자들이 본문에 충실한 강해설교에 힘쓰면 이 위기를 기회로 삼을 수 있다고 역설했다.¹⁰⁾ 필자는 본 논문을 통해 충실한 석의에 기초한 성경적 설교란 무엇인지에 대해 이론적인 측면과 실제적인 측면에서 조망할 것이다. 특히 본 논의가 실질적이고 현장 사역자들에게 도움이 되는 논의가 될 수 있도록 에베소서 1장, 그 가운데 1:15-23절을 중심으로 본문 석의와 그에 따른 설교문 작성 과정을 스케치할 것이다. 본문에서 설교로 나아가는 과정에서 설교자들이 길을 잃지 않도록 도움을 주는 설교학자들의 이론을 소개하고 그것을 에베소서 1장 본문의 석의와 설교에 적용할 것이다.

II. 펴는 글

1. 석의와 설교에 도움을 주는 설교학적 개념들

강해설교를 추구하는 사람들에게 있어서, 설교라고 하는 행위는 전달하는 행위이고, 그 전달되는 메시지의 내용이 원래의 메시지와 일치해야 한다는 점은 이론(異論)의 여지가 없을 것이다. 다

5) 싸우스웨스턴침례신학교의 데이빗 알렌(David Allen)은 오늘날의 교회가 무기력하다고 진단하면서 그 이유로 현대 설교에서 성경의 내용이 결핍되었다는 점을 지적했다. 하나님의 말씀이 서야 할 자리에 세속적 심리학이 들어와 있다는 것이다. 따라서 알렌은 다음과 같이 말한다. “하나님의 말씀을 인간의 말로 대치하는 것이야말로 교만의 극치다.” 다니엘 에이킨, 데이빗 알렌, 네트 매튜스, 「하나님의 명령 - 본문중심으로 설교하라」, 김대혁 역 (서울: 이든북스, 2012), 10.

6) 주일 설교를 준비하는 데 투자하는 시간이 어느 정도인지를 묻는 항목에 대해 가장 많은 응답자들이 5시간 이상 10시간 미만이라고 답했다. 목회와신학 편집부, 「한국 교회 설교 분석」, 34; 56.

7) 브루그만, 「텍스트가 설교하게 하라」, 344.

8) Old, *The Reading and Preaching*, 132.

9) 이것을 존 파이프의 표현을 빌자면 다음과 같다. “God is most glorified in us when we are most satisfied in him.” John Piper, "We Want You to Be a Christian Hedonist!" (August 31, 2006) [online]; accessed 24 October 2014; available from <http://www.desiringgod.org/articles/we-want-you-to-be-a-christian-hedonist>.

10) 이동원, 「청중을 깨우는 강해설교: 현대 강단의 위기와 기회」 (서울: 요단, 1990), 11-16.

만 문제가 되는 것은 성경에 기록된 하나님의 메시지가 오늘날 현대 청중들에게 있는 그대로 전달되기에는 어려운 측면이 있다는 점이다. 예를 들어, 한 부족이 다른 부족을 정치경제적 혹은 문화종교적 이유로 착취하거나 심지어 인종청소(ethnic cleansing)를 시행한다면 그것을 두고 오늘날 대부분의 사람들은 천인공노(天人共怒)할 일이라고 입을 모을 것이다. 그러나 성경은 한 지역에 잘 정착하여 그들 나름대로 행복하게 살아가고 있는 어느 부족의 삶의 터전을 짓밟고 빼앗는 이야기와, 그들의 앞길을 막아서고 훼방하는 부족의 구성원을 남녀노소 구분하지 않고 모조리 진멸하는 인종청소 명령에 대한 이야기가 등장한다. 그런데 이와 같은 메시지를 문자 그대로 현대 청중에게 전달하는 것은 상당한 문제를 야기할 수밖에 없다는 것이다. 이와 같은 이유로 인해 본문에서 설교로 나아가는 길은 모든 설교자들에게 그리 순탄한 여정은 아닌 것이다. 이제 이처럼 지난(至難)한 과정의 길잡이가 될 설교학적 개념 두 가지를 개략적으로 살펴보기로 한다.

1) 다리 놓기(Bridge-Building)

성경에 계시된 하나님의 뜻이 왜곡되지 않고 그대로 전달되면서도 그 메시지를 현대 청중이 납득하고 받아들일 수 있는 메시지가 되게 하려면 설교자는 반드시 상황화(contextualization)라고 하는 과정을 거칠 수밖에 없다. 존 스토틀(John Stott)는 설교자란 어떤 사람인가에 대해 신약성경이 제시하는 6가지 표상(사자, 씨뿌리는 자, 사신, 청지기, 목자, 일꾼)을 열거한 후, 그런 표상들의 경우 주어진 메시지를 실존 속에 적용시키는, 다시 말해 “하나님의 말씀을 상황화하는” 설교자의 임무에 대해 충분히 보여주지 못한다고 지적한다. 그래서 그가 이러한 6가지 표상에 덧붙여 “다리를 놓는 것(bridge-building)”을 설교자의 임무에 포함시킬 것을 제안하였다.¹¹⁾

2) 말씀 조각(Scripture Sculpture)

스토틀는 설교자의 중요한 임무로 다리를 놓는 작업을 제안하지만, 그 책에서는 원론적인 측면을 말하고 있을 뿐 실제로 다리를 놓기 위한 구체적인 방법론을 자세하게 제시하지는 않고 있다. 본문의 세계와 청중의 세계를 연결하는 실제적인 지침을 제시하는 여러 설교학자들 가운데 라메쉬 리처드(Ramesh Richard)가 제시하는 7단계법은 다소 도식적인 느낌이 들지 않는 것은 아니지만, 매주 설교를 준비하는 현장 목회자에게 실질적인 도움을 줄 수 있는 매우 직관적인 방법임에 틀림없다. 그는 설교를 ‘말씀 조각(Scripture Sculpture)’이라고 본다.¹²⁾ 이러한 말씀 조각의 과정은 모두 일곱 단계로 구성되어 있으며, 전반부 3단계(본문의 연구, 본문의 구조, 본문의 중심명제)와 후반부 3단계(설교의 중심명제, 설교의 구조, 설교의 선포), 그리고 양측을 이어주는 가교 역할을 하는 소위 “목적의 다리”가 4단계에 위치하고 있다.¹³⁾

여기서 목적의 다리란 설교 전체를 구성하는 단초가 되는 “설교의 두뇌” 부분으로서, 설교자가 석의 과정을 통해 밝혀낸 본문의 중심명제(3단계)를 설교의 중심명제(5단계)로 변환시키는 고리 역할을 한다. 이를 위해 설교자는 “본문의 중심명제에 근거해서 하나님께서는 성도들이 무엇을 이해하며 순종하기를 원하고 계신가?”라는 질문을 던져보아야 한다고 리처드는 충고한다.¹⁴⁾ 하나님께서 인간 저자를 통해 본문을 기록하게 하시고 그를 통해 최초 독자들이 이해하고 순종하기를 원하셨던 것이 무엇인지, 즉 본문에 스며있는 하나님의 의도와 목적이 무엇인지 3단계까지의 석의 과정에서 드러났다면, 이제 설교자는 최초 독자를 향한 하나님의 의도와 목적에 부합하면서도 오늘날 청중들의 삶의 정황에 적절하게 들어맞는 메시지가 되도록 스토틀가 말하는 ‘상황화’의 과정을 거쳐야 하는데, 바로 이러한 작업이 이루어지는 것이 4단계인 “목적의 다리”를 건너는 단계이다.

리처드가 설교의 “두뇌”라고 비유적으로 말하는 4단계를 중심으로, 전반부 세 단계와 후반부 세 단계는 각각 대칭적인 모습을 취하고 있는 것으로 보는데, 1단계 본문의 연구와 7단계 설교의

11) 존 스토틀, 「설교론」 (교양: 크리스찬다이제스트, 2005), 143-146.

12) 라메쉬 리처드, 「삶을 변화시키는 7단계 강해설교 준비」, 정현 역 (서울: 디모데, 1998), 31.

13) 리처드, 「7단계 강해설교 준비」, 31-36.

14) 리처드, 「7단계 강해설교 준비」, 107.

선포는 “살”에 비유하였고, 2단계 본문의 구조와 6단계 설교의 구조는 “골격”에 견주었으며, 3단계 본문의 중심명제와 설교의 중심명제는 “심장”에 비유하고 있다.¹⁵⁾ 리처드가 설교를 조각 행위로 이해하는 이유가 이와 같은 비유에 잘 드러나고 있다.¹⁶⁾ 본 논문에서 필자는 에베소서 1장 본문을 연구하고(1단계), 본문의 개요를 드러내며(2단계), 그것을 다시 본문의 중심명제로 압축(3단계)시킨 후, 본문에 드러난 하나님의 목적과 오늘날의 청중들의 실존을 동시에 고려하면서 설교의 목적을 결정하는 “목적의 다리”(4단계)를 지나, 설교의 중심명제(5단계)와 설교의 개요(6단계)를 완성하는 지점까지 나아갈 것이다. 설교의 개요를 토대로 설교문을 완성하는 것(7단계)에 대해서는 로빈슨의 설교학 교과서를 통해 도움을 받을 수 있는데, 그는 몇 개의 문장으로 이루어진 설교 개요를 어떻게 하면 30분 정도가 소요되는 주일 설교로 확장시키고 발전시킬 수 있는지 자세히 설명한 바 있다.¹⁷⁾

2. 조각(彫刻)의 과정(1-3단계)

설교를 조소(Sculpture)에 비유한 리처드는 설교 준비의 전반부 과정으로서 본문 연구 단계(1단계), 본문 개요 단계(2단계), 본문 중심명제 단계(3단계)를 제시한다. 이에 착안하여 에베소서 본문에 대한 설교 준비의 전반부를 본문 연구, 본문 개요, 본문 중심명제의 단계로 세분하여 살펴 보도록 한다. 이러한 세 단계의 과정은 본문을 한 문장으로 압축해 내는 것을 목표로 하기 때문에, 석의에 임하는 설교자의 주관이 완전히 배제될 수 없음을 인정해야 할 것이다. 그럼에도 불구하고, 본문이 스스로 말할 수 있도록 하기 위해 설교자는 마치 해당 본문을 처음으로 대하는 것처럼 열린 마음으로 최대한 객관적으로 임해야 한다는 사실도 잊지 않아야 한다.

1) 본문 연구(라메쉬 리처드가 제시한 7단계 중 1단계)

리처드는 이 설교 준비의 첫 단계에서 2가지 작업이 필요하다고 말하는데, 그것은 “보는 작업”과 “찾는 작업”이다.¹⁸⁾ 여기서 보는 작업이란 본문을 관찰하는 것을, 찾는 작업이란 본문의 의미를 파악하는 것을 뜻한다. 보는 작업에서 설교자가 주목하는 것은 두 가지로서 “단어”와 “관계”인데, 긴 단어, 특이한 단어, 반복되어 나오는 단어들에 주목하면서, 각 단어나 문장들의 문법적, 논리적 관계 등을 관찰하라는 것이다.¹⁹⁾

보는 작업은 ‘단어들’과 ‘관계들’에 주목하는 작업을 의미했다. 반면, 리처드가 말하는 찾는 작업이란 앞서 보는 작업을 통해 주목했던 단어들과 관계들에 대해 밀도 있는 질문을 던짐으로써 그 안에 내재된 의미를 파악하는 행위를 뜻한다.²⁰⁾ 단어들에 대해 질문을 던진다는 것은 특정 단어의 현대적 의미와 성경 당시의 의미를 따져본다는 것을 말하며, 문법적 논리적 관계들에 대해 질문한다는 것은 본문의 의미를 파악하는 데 결정적 역할을 하는 열쇠 단어들의 문법적 논리적 관계에 주목함으로써 본문이 드러내고자 하는 특유의 의미와 느낌을 포착한다는 것을 뜻한다. 예

15) 리처드, 「7단계 강해설교 준비」, 32.

16) 그러나 사실 리처드가 말하는 “Sculpture” 개념에는 깎아나가는 조각(彫刻, Carving)의 개념과 붙여나가는 소조(塑造, Modelling), 이 두 가지의 의미가 모두 담겨 있기 때문에, “조각”이라고 번역하는 것보다 조각과 소조를 모두 포함하는 상위개념인 “조소(彫塑)”라는 용어를 사용했어야 한다는 아쉬움이 있다. 덩어리였던 본문으로부터 개요를 찾아내고, 그 개요를 다시 간추려 본문의 중심명제를 결정하는 것은 깎아나가며 작품을 만드는 조각에 해당하고, 중심명제를 기반으로 설교의 개요를 세우고, 개요에 설명과 증명과 적용과 같은 설교 요소를 덧붙여 나가며 완성된 설교문으로 나아가는 과정은 붙여나가며 작품을 만드는 소조에 해당하기 때문이다.

17) 로빈슨은 개요를 완성한 후 설교자가 3가지의 질문을 함으로써 설교를 확장시켜 나갈 수 있다고 말하는데, 그 3가지 질문은 첫째, “이것이 무슨 뜻인가?”, 둘째, “그것이 사실인가?”, 셋째, “나와 무슨 상관이 있는가?”이다. 로빈슨은 각각의 질문에 대응하여 설교자가 설명하고, 증명하고, 적용함으로써 개요 수준의 설교를 실제 완성된 형태의 설교로 발전시켜 나갈 수 있음을 지적한다. 해돈 로빈슨, 「강해설교」, 박영호 역 (서울: 기독교문서선교회, 1999), 90-112.

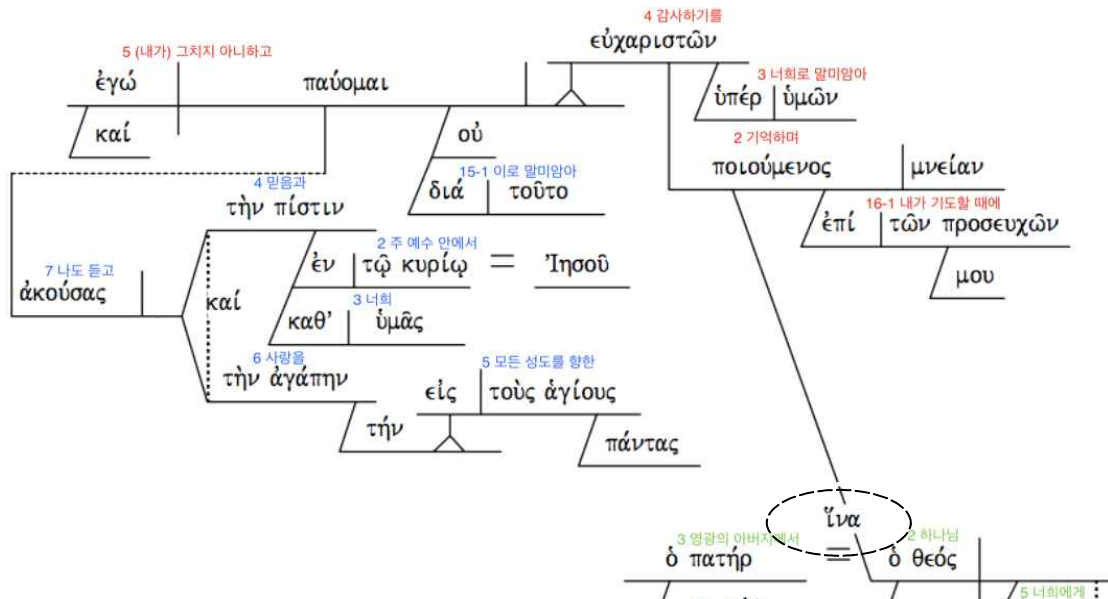
18) 리처드, 「7단계 강해설교 준비」, 40.

19) 리처드, 「7단계 강해설교 준비」, 41-42.

20) 리처드, 「7단계 강해설교 준비」, 44-45.

를 들면 동사의 시제나 관사의 사용 여부, 명사의 수(단수, 복수), 각 문장 간의 논리적 관계(원인, 결과, 조건, 비교, 대조, 목적 등)에 대해 질문함으로써 본문의 의미가 더 확실하게 드러날 수 있다는 것이다.²¹⁾ 물론 ‘보는 작업’과 ‘찾는 작업’이 정확하게 구분되는 것은 아니며, 오히려 동시다발적으로 진행된다고 보는 편이 맞을 것이다.

에베소서 1:15-23에서 무엇을 볼 수 있는가? 리처드가 제안한 바와 같이 “단어”와 “관계”를 보아야 한다. 그렇다면 본문의 단어와 관계를 보기 위해서 설교자는 무엇을 해야 하는가? 그것은 본문에 대한 문법적 분석작업으로 시작될 수 있다. 흔히 문장분석(Sentence Diagram, SD)이라고 일컫는 작업을 통해 본문을 일목요연하게 문법적으로 분석할 때 설교자는 중요 핵심단어라든가 단어와 단어, 문장과 문장 사이의 관계에 대해서도 파악할 수 있다. 즉 SD를 만들어 그 내용을 분석하면서 설교자는 ‘보는 작업’과 ‘찾는 작업’을 동시다발적으로 진행해 나갈 수 있다는 것이다. 다음에 제시된 에베소서 1:15-23절에 대한 문장분석표(SD)를 자세히 보기 바란다.²²⁾ 여기에 제시된 SD에 잘 보이듯이 ἵνα로 이어지는 17절 이하 23절까지의 모든 내용은 16절의 현재분사 ποιούμενος에 연결되어 있다. 즉 본문의 가장 중심 되는 내용들은 15절과 16절에 집약되어 있음을 시각적으로 확인할 수 있는 것이다.²³⁾



[그림 1. 에베소서 1:15-16 SD]

사도 바울이 에베소 교회의 성도들을 위해 기억하며(μνείαν ποιούμενος) 기도하는 데에는 어떤 목적이 있는데, 그 목적이 무엇인지 (아래에서 살펴보겠지만) ἵνα 이하의 구절들에서 찾아볼 수 있다는 것이다. 따라서 리처드가 말했던 단어 혹은 문장 간의 관계를 보는 작업에 일단 어느 정도 성공한 셈이다. 설교자는 본문의 개요를 파악하는 2단계의 과정을 위한 기초 자료를 획득한 것이다.

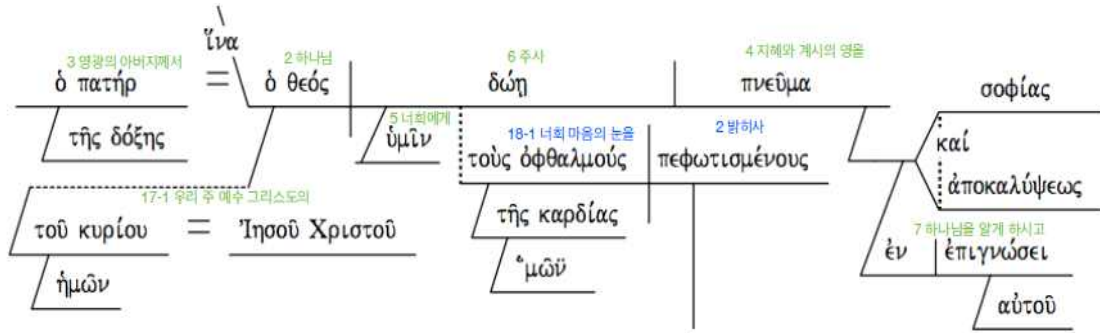
분석표를 더 세부적으로 살펴보자면, 주절은 16절에 있는 “οὐ παύομαι εὐχαριστῶν”이다. 사도 바울의 멈출 수 없는 감사의 마음을 엿볼 수 있다. 지금 사도 바울은 에베소 교인들을 중보하는 기도를 하나님께 올려드리고 있는데, 그의 마음 가운데 감사의 마음이 주체할 수 없이 솟아오르

21) 리처드, 「7단계 강해설교 준비」, 46-47.

22) 본 논문에서 제시하는 모든 Sentence Diagram은 Bob Jones University의 신약학 교수인 랜디 리디(Randy Leedy)가 작성한 것을 활용하고 있으며, 성경원어프로그램인 바이블웍스(Bible Works)에 실려 있는 리디 교수의 분석표에 필자가 한글개역개정 성경을 병행하여 표기한 것임을 밝힌다.

23) 이러한 통찰은 추후 본문의 중심명제를 결정하는 단계에서 요긴하게 사용될 것이다.

고 있음을 엿볼 수 있는 대목이다. “아무 것도 염려하지 말고 다만 모든 일에 기도와 간구로, 너희 구할 것을 감사함으로 하나님께 아뢰라”는 빌립보서 4:6의 말씀과 연결될 수 있는 대목이라고 할 수 있다. 더구나 사도 바울의 마음이 감사로 차오르는 이유는 그가 에베소 교인들의 믿음과 사랑을 들었기(ἀκούσας) 때문이기도 하다(15절). 그럼 이제 17절과 18절 앞부분의 문장분석표로 넘어가 보자.



[그림 2. 에베소서 1:17-18(앞부분) SD]

전술했다시피, 17절의 시작을 알리는 접속사 ἵνα는 뒤 따르는 내용들이 바울이 에베소 교인들을 기억하며 기도하는 목적이 무엇임을 명시적으로 보여줄 것임을 알리는 기능을 한다. 바울의 기도의 내용은 구체적으로 하나님께서 지혜와 계시의 영을 그들에게 주실(δῶν) 것을 간구하는 것이 골자가 된다. 하나님의 영을 받으면 에베소 교인들에게 일어날 것이라고 바울이 기대하고 있는 것이 있는데, 그것은 곧 “그를(하나님을) 앎”(ἐπιγνώσει αὐτοῦ)이다. 그러니까 종합해 보면, 바울은 에베소 교인들을 위해 쉬지 않고 감사함으로 기도하고 있는데, 하나님께서 지혜와 계시의 정신을 그들에게 부어달라는 것이 그 기도의 내용이요, 그럴 때 에베소 교인들에게 결과적으로 일어날 것으로 바울이 기대하고 있는 것은 하나님에 대한 그들의 앎이 증진되는 것이다.

하나님을 아는 참된 지각의 행위는 구체적으로 어떻게 일어나는가? 그것은 하나님께서 부어주신 영으로 말미암아 에베소 교인들의 마음의 눈(τοὺς ὀφθαλμούς τῆς καρδίας)이 밝혀짐(πεφωτισμένους)으로써 일어난다는 것이 바울의 이해이다. 이러한 바울의 이해는 당시 헬레니즘 사회에서 흔히 찾아 볼 수 있는 것으로서, 고대 헬라인들의 관념 체계에서는 무엇인가를 인지하고 그것을 이해하는 것을 주도하는 가장 중요한 감각 기관으로 눈을 꼽았다고 한다.²⁴⁾ 이제 바울의 기도의 골자가 에베소 교인들로 하나님을 아는 일들이 흥왕하여 질 것을 구하는 것이며, 그러한 참된 앎이 발생하기 위해서는 그들의 마음의 눈이 밝혀져야 하니 그 일을 위해 지혜와 계시의 영을 그들 위에 부어달라고 간구하는 것임을 확인할 수 있다.

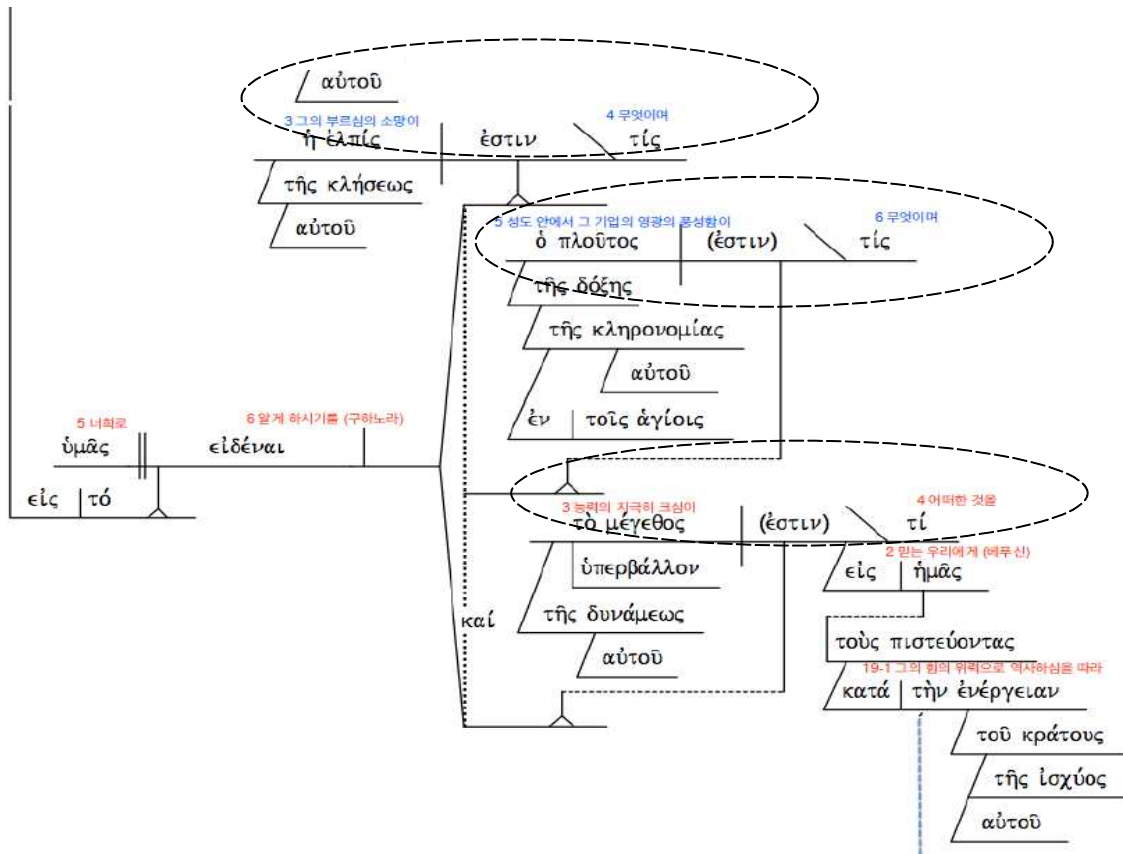
이 계시와 관련해 류호준은 이렇게 언급한다. “하나님에 대해서 아무리 열심히 연구하고 공부한다고 해도 하나님을 알 수 없습니다. . . . 하나님이 먼저 우리에게 자신에 대해 알려주셔야 우리가 그분을 알게 됩니다. 하나님이 자신을 우리에게 ‘계시’(드러냄)하셔야 하나님을 알게 된다는 뜻입니다.”²⁵⁾ 칼빈 역시 눈이 있어 자기 앞에 펼쳐지는 놀라운 일을 보고도 그 가운데 역사하는 참 하나님을 깨닫는 지식에 이르지 못했던 이스라엘 백성의 경우에서 보듯 우리는 “너무도 깊은 어둠에 빠져있기 때문에, 만약 하나님이 우리에게 손을 뻗어주시지 않는다면, 선한 길과는 완전히 반대되는 길로 걸어갈 것”이라는 점을 지적했다.²⁶⁾ 한편, 한천설은 마음의 눈이 밝혀져 에

24) 헬라인들의 ‘앎’은 주로 ‘눈’을 통해 이루어졌다는 사실에 대해서는 다음의 설명을 참고하라. “This act embraces every organ and mode of knowledge, e.g., by seeing, hearing, investigation, or experience, and of people as well as things. Supremely, however, knowledge implies verification by the eye; hence the dominant concept is that of knowledge by objective observation.” Kittel, Friedrich, & Bromiley, *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), s.v. ginosko, gnosio, epiginosko, epignosis.

25) 류호준, 「통일의 복음」 (서울: 새물결플러스, 2013), 29.

베소서 독자들이 두 가지를 알게 될 것을 바울이 기도하고 있다면서 그의 기도를 “이중적 간구”로 본다. 즉 바울은 에베소서 독자들이 하나님을 알게 해 주실 것과 그들이 소유한 축복(앞으로 언급될 세 가지 사실)을 알게 해달라는 기도를 하고 있다는 것이다.²⁷⁾

바울의 문장은 꼬리에 꼬리를 물고 있으며, 잘 알려진 바와 같이 이와 같은 방식을 통해 1:15-23 전체는 하나의 문장으로 연결되어 있다. 이제 바울의 이 아름답고 유려한 문장은 ‘밝혀짐’이라는 뜻을 가진 완료수동분사 πεφωτισμένων의 꼬리를 물고 또 다시 이어진다. 즉 그들의 마음의 눈이 밝혀져야 하는 구체적인 목적이 뒤따르고 있다는 것이다. 그것은 다름 아닌 18절과 19절에 나오는 내용들로서, 에베소 교인들이 반드시 알아야 할 세 가지 사항들로 채워진다. 이제 본문 에베소서 1:15-23의 핵심적 내용들이 포함되어 있는 18절과 19절의 문장분석표를(그림 3) 살펴보도록 하자.



[그림 3. 에베소서 1:18-19 SD]

그림 3을 통해 시각적으로 확인할 수 있듯이, 에베소 교인들의 마음의 눈이 밝혀질 때 그들이 알게 되는(ειδέναι) 세 가지 사실들이 있다. 첫째, 하나님의 부르심의 소망(η ελπις της κλησεως)이다. 둘째, 하나님의 기업의 풍성함(ο πλουτος . . . της κληρονομιας)이다. 셋째, 하나님의 능력의 크심(το . . . μεγαθος της δυναμειας)이다. 여기서 필자는 “하나님의”라고 했지만, 원문에는 세 번 다 “αυτου”로 되어 있다. 그러나 여기서 αυτου가 가리키는 피지시어는 문맥상 17절의 전체 주어이며 남성주격단수명사인 하나님(ο θεος)으로 봄이 적절하다.

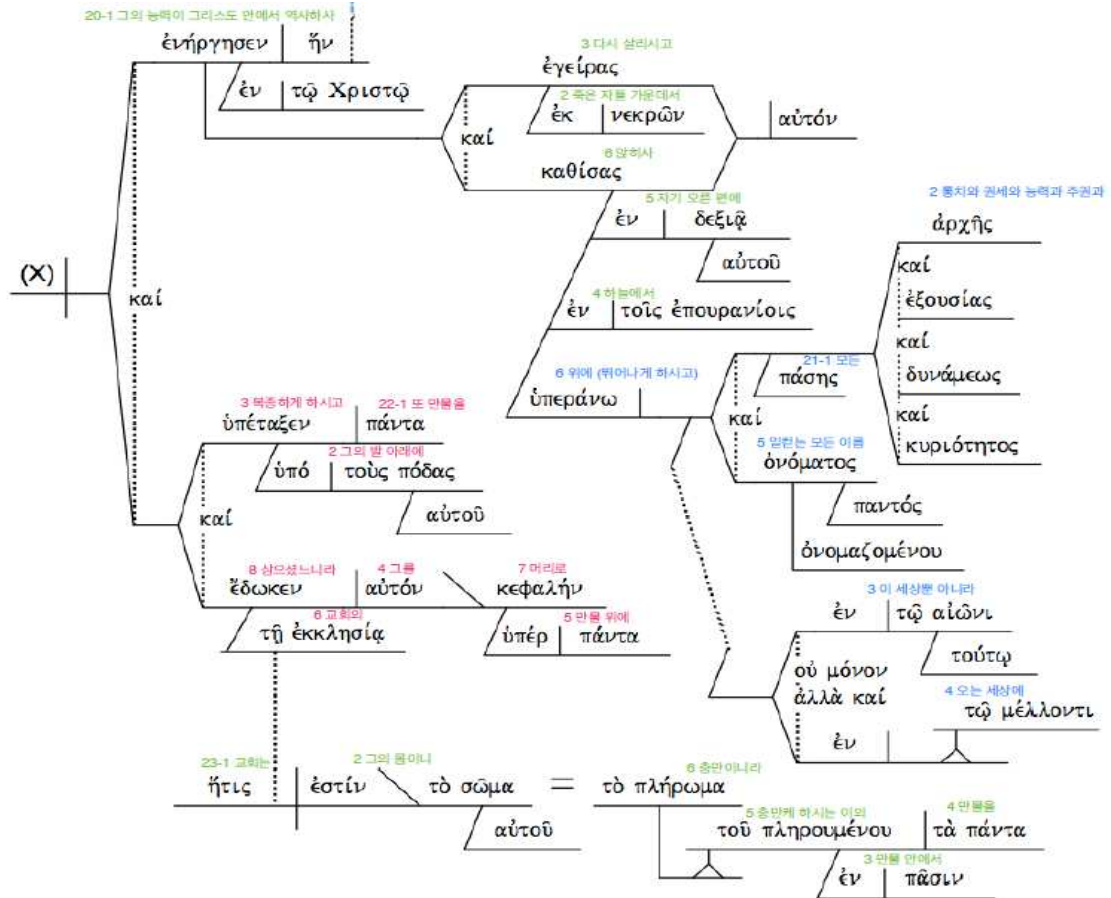
이와 같은 분석을 통해 설교자는 사도 바울이 에베소 교인들을 위해 간절히 하나님께 중보하며 간구하고 있는 것의 구체적인 실체를 파악하게 되는데, 그것은 에베소 교인들의 마음의 눈이 밝

26) 존 칼빈, 「에베소서 설교(상)」, 김동현 역 (서울: 솔로몬말씀사, 1994), 166-167.

27) 한천설, “엠편 1:15-23: 하나님과 그분의 부르심 알기를 바라는 기도”, 목회와신학편집부 엮음, 「에베소서 글로세서 어떻게 설교할 것인가」 개정판 (서울: 두란노아카데미, 2007), 135-139.

혀짐으로 그들에게 주어진 놀라운 세 가지 특권의 위대함을, 그리고 그 특권이 갖는 엄청난 가치를 진정으로 깨달아 알기를 구하고 있다는 것이다. 아직 석의 작업이 다 끝난 것은 아니지만, 이제 설교자는 본문의 개요뿐 아니라 설교의 개요가 어떻게 구성될 수 있는가에 대한 잠정적인 계획을 마음에 그릴 수 있게 된다. 노련한 설교자라면 이러한 통찰을 곧 메모장에 적을 것이다.(그러나 이 “세 가지”에서 곧장 3대지 설교를 생각하는 것은 조급한 처사며, 그렇게 만들어진 설교는 본문 전체를 품는 메시지가 될 수 없음에 유의하자.)

이제 설교자는 선택한 본문의 마지막 부분을 분석하는 지점에 다다른다. 18-19절에서 사도 바울은 ‘부르심의 소망’, ‘기업의 풍성함’, ‘능력의 크심’을 이야기했는데, 그 문장의 끝부분에 나오는 단어인 “역사하심(ἐνέργειαν)”을 선행사로 취하여 관계대명사절을 이어 붙이고 있다. 그 관계대명사절의 내용은 이제 앞에서 언급한 부르심, 기업, 능력 등에 암시된 하나님의 계획을 더욱 구체적으로 보여주는 것들로 채워져 있다. 즉 오늘 설교 본문 전체에서 이 부분에 대한 바른 이해가 없이는 앞서 소개한 부르심, 기업, 능력 등의 단어가 갖는 위대성은 말할 수 있겠지만, 그것이 도대체 무엇인지에 관한 실체성을 구체적으로 말할 수는 없다는 것이다. 그렇다면, 바울이 관계대명사절을 연결하면서 보여주는 그 부르심의 소망의 실체가 무엇인가? 그것은 부르심의 소망과 기업의 풍성함과 하나님의 크신 능력이라고 하는 세 개의 개념을 하나로 묶어주는 구심점이 되는 “교회”(τῆ ἐκκλησίᾳ, 22절)²⁸⁾라는 그림이다.



[그림 4. 에베소서 1:20-23 SD]

위의 그림 4를 통해 드러나듯이, 20절 이하에서는 19절에서 언급된 하나님의 능력이 이루신 구체적인 일들이 나와 있다. 여기서 바울이 말하고 있는 것은 크게 두 가지인데, 하나는 하나님의 능력이 예수님을 만물 위의 지존으로 삼으셨다는 점이고(20-22절), 다른 하나는 그와 같은 지존

28) 한글성경은 ‘교회의 머리’라고 소유격처럼 취급하지만, 원문은 여격(dative)으로서, “δίδωμι”의 간접목적어이다.

이신 예수님께서 교회로 자기의 몸으로 삼으시고 그것을 통해 만물을 충만케 하신다는 사실(23절)이다.

문법적으로 볼 때, “몸이니”라고 번역된 단어 τὸ σῶμα(중성 단수)는 τὸ πλήρωμα(중성 단수)와 동격을 이룬다. 달리 말해 그 ‘몸’은 만물 안에서 만물을 ‘충만케 하시는 이’(τοῦ . . . πληρουμένου, 현재분사, 중간태, 남성, 단수, 소유격)의 충만함이라는 것이다. 여기서 ‘플레로마’를 수식하고 있는 소유격 ‘플레루메누’를 주격 관계로 보는가, 목적격 관계로 보는가에 따라 해석이 달라질 수 있다. 즉 주격 관계로 보아 ‘충만케 하시는 이’인 예수께서 충만케 하신 결과물로서의 교회를 말하는 것으로 볼 수도 있고, 목적격 관계로 보아 몸 된 교회가 무언가 능동적인 활동을 펼쳐서 예수님을 충만케 한다는 것으로 볼 가능성이 있다. 그러나 20-22절에서 하나님의 능력이 예수님을 만물의 지존으로 세우셨음을 명시하고 있는 맥락을 고려할 때, 교회가 그 지존을 충만케 하는 주체가 된다고 보는 후자의 해석은 맞지 않다. 더구나 머리와 몸의 관계가 지배와 피지배의 관계를 상징한다는 것까지 감안한다면 지배를 당하는 쪽이 지배하는 쪽을 충만하게 한다는 것은 더욱 맞지 않는 말이라고 할 수 있다.²⁹⁾

그리고 에베소서와 내용의 유사성을 보이는 것으로 잘 알려진 골로새서의 말씀과 비교해 보면 바울이 후자보다는 전자를 의미한 것을 알 수 있다. 즉 바울은 다음과 같이 골로새서 2:10에서 말한다. “καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι; and you have been filled in him (English Standard Version); 너희도 그 안에서 충만하여졌으니 (개역개정).” 교회가 능동적으로 예수님을 충만케 하는 것이 아니라, 교회는 그 분 안에서 충만케 되어지는 존재임을 2인칭 복수 수동태 완료분사인 πεπληρωμένοι를 통해 분명히 밝히고 있는 것이다.

다만 설교자가 이 부분을 석의하면서 관심을 기울일만한 사항은, 에베소서와 골로새서가 몸 된 교회와 머리 되신 예수님과 관계를 말하면서 본질적으로 동일한 진리를 말하고 있지만, 각각의 서신서의 강조점은 다르다는 점이다. 즉 골로새서의 경우 예수님께서 교회의 머리되심을 강조한다면, 에베소서의 경우 교회가 예수님의 몸 된 것을 강조하고 있다. 골로새서 1:18은 다음과 같이 진술한다. “καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας; And he is the head of the body, the church (ESV); 그는 몸인 교회의 머리시라 (개역개정).” 여기서 볼 수 있듯이 ‘예수님이 머리시다’라는 것이 골자이고, 몸(σώματος)은 소유격으로서 머리(κεφαλῆ)를 꾸며주는, 그래서 부차적인 역할을 하고 있다.

반면, 우리가 살펴보고 있는 에베소서 1:23의 경우 22절에 나오는 ‘교회(ἐκκλησία)’를 선행사로 취하는 관계대명사절로서, “ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ; which is his body (ESV); 교회는 그의 몸이니 (개역개정)”과 같이 진술하고 있다. 즉 골로새서를 쓰고 있는 바울의 머리속에 그려진 그림과 에베소서를 써내려 가고 있는 바울이 보고 있는 그림은 본질상 동일한 내용이지만 미세한 뉘앙스의 차이를 갖고 있음을 알 수 있다. 조직신학적으로 표현하자면, 골로새서의 경우 기독교론을, 에베소서의 경우 교회론을 전면에 내세우면서 동일한 사상을 강조점만 달리하여 표현하고 있다는 것이다. 이런 차이를 발견한 설교자는 골로새서의 설교와 에베소서의 설교를 어떤 점에서 차별화시켜야 하는지 파악하면서 설교 준비에 임할 수 있을 것이다. 다시 말하면, 에베소서 설교를 골로새서 설교처럼 하지 않을 것이다.

본문의 전반적인 문법적 분석이 끝나고, 그 중심에 교회라고 하는 그림이 놓여 있음을 발견했다. 그런데 우리는 여기서 본문 15절과 18절에 반복적으로 나타난 중요한 단어 하나를 주목할 필요가 있다. 그것은 바로 “성도(ἅγιος)”라는 단어이다. 교회라고 하는 것은 추상적인 개념이 아니라, 한 명 한 명의 구성원, 즉 성도라고 하는 이들의 집합체이기 때문이다. 따라서 교회론을 이해하려고 하면서 그 구성원인 성도에 대한 이해가 결여되면 안 된다. 바울은 여기서 하나님께서 존귀히 여기시는, 그리스도의 몸으로서의 교회를 이야기하고 있다. 그러나 그 교회를 구성하고 있는 실제 구성원들은 언뜻 보기에 남루하기 그지없고 함량 미달인 경우가 많다. 그럼에도 그들은 “ἅγ

29) ‘충만(플레로마)’에 대한 석의학자들의 다양한 견해에 대해서 존 스토틀트가 잘 정리해 놓은 글을 참고하라. 요약하자면 첫째, ‘충만’을 교회에 연결하지 않고 그리스도에 연결하는 견해, 둘째, ‘충만’을 능동적 개념으로 봄으로써 교회가 그리스도를 완성한다고 보는 견해(존 칼빈 지지), 셋째, ‘충만’을 수동적 개념으로 봄으로써 교회가 그리스도에 의해 충만케 됨을 의미한다고 보는 견해(존 스토틀트 지지) 등이다. 존 스토틀트, 「에베소서 강해」, 정옥배 역 (서울: 한국기독교학생회출판부, 2007), 76-81.

log”로 불리고 있다. 바울이 성도라고 칭하는 자들이 이처럼 생각보다 포괄적이라면 현실 교회의 모습이 오늘 본문에 그려지고 있는 이상으로서의 혹은 최종 목표로서의 교회의 모습에 비해 형편 없어 보인다 해도 이상할 것이 없다. 설교자는 여기에서 중요한 착안사항을 얻을 수 있으며, 설교의 도입에서 이 문제를 밀도 있게 다루고 넘어갈 필요가 있을 것이다. 왜냐하면 현대 설교청중들도 바로 이러한 모순적 상황을 알고 있고, 그것 때문에 자괴감 내지 부끄러움으로 괴로워하고 있을 것이기 때문이다. 유진 피터슨은 15절과 18절의 ‘성도’라는 단어에 대해 이렇게 말하고 있다.

조금 더 나은 회중을 찾아 주변을 둘러보아도 소용이 없다. 교회는 언제나 이런 모습이었고 앞으로도 언제나 그럴 것이다. 지금도 이 성도들은 끔찍한 범죄를 저지른다. 형편 없는 불의를 계속 행한다. 그러나 하나님은 이 최악의 사람들, 비열한 사람들을 꺼리는 결벽증이 없으신 것 같다. 하나님은 날마다 이 최악의 사람들을 구속하신다. 신중하게 최상의 사람들을 걸러 내고 그 성도들을 모아 이 땅에 유토피아적인 교회 공동체를 세우심으로써 천국이 곧이 오지 않아도 되게 하시는 하나님을 나는 상상할 수 없다.³⁰⁾

2) 본문 개요(라메쉬 리처드가 제시한 7단계 중 2단계)

설교자는 이제까지의 문법적 구문 분석을 통해, 에베소서 1:15-23의 주요 개념에 대해 어렵게 한 밑그림을 잡을 수 있다. 결론적으로 말해 선택된 본문은 에베소 교회를 향한 바울의 기도이며, 그 기도의 주된 골자는 에베소 교인들의 마음의 눈이 밝혀져 세 가지 사실, 즉 하나님의 부르심의 소망, 하나님의 기业的 풍성함, 하나님의 능력의 크심이 무엇인지 알게 되기를 바란다는 것이다. 그런데 이처럼 세 가지 사실을 따로 따로 아는 것도 중요하지만, 더 중요한 것은 그 세 가지가 하나로 연결되어 있는 지점을 에베소 교인들이 발견하기를 바울은 기도하고 있다. 즉 하나님은 그의 능력을 통해, 풍성한 기업을 예비하시고, 그것을 그의 백성에게 주시기 위해 부르시는데, 그 부르심의 구체적 지점은 만물의 지존이시며 만물을 충만케 하시는 예수님의 몸 된 교회로의 부르심이라는 것이다. 즉 그만큼 교회가 얼마나 영광된 우주적 종말적 실체인가를 에베소 교인들이 깨달아 알기를 바라는 바울의 염원이 담긴 기도인 것이다. 이제 이 영광스러운 교회를 향한 바울의 설명은 2장과 3장에서 교리적 형태로 주어지고, 4장부터 6장에서는 실천적 권면의 형태로 주어지게 될 것이다.

리처드의 비유를 빌자면, 이제까지는 본문의 ‘살’을 만져보는 작업이었다. 이제 그것을 충분히 만져보았다면, 이제는 그 뼈대가 어떻게 구성되었는지 정리해보는 단계이다. 직전 단계에 비해 본문의 개요를 살피는 2단계와 본문의 중심명제를 결정하는 3단계는 많은 시간이 소요되지는 않는다. 이미 충분히 본문의 이곳저곳을 음미하고 돌아다녀 보았기 때문이다. 에베소서 1:15-23절의 본문 연구에 입각하여 필자는 다음과 같은 본문 개요를 추려내었다. 여기 제시하는 본문의 개요가 앞에서 본문의 문법적 분석을 하면서 살펴본 Sentence Diagram의 모양(우측 하방을 향한 사선 구조)과 유사하다는 점을 주목하여 보기 바란다.

<에베소서 1:15-23 본문의 개요>

- I. 바울은 에베소 교회를 위해 감사함으로 기도하기를 그치지 않았다. (15-16)
 - A. 바울의 기도의 내용은 하나님께서 지혜와 계시의 영을 에베소 교회 위에 부어주셔서 그들의 마음의 눈이 밝혀지게 해달라는 것이었다. (17-18상)
 - 1. 눈이 밝혀지면 하나님의 부르심의 소망을 알게 된다. (18중)
 - 2. 눈이 밝혀지면 하나님의 기业的 풍성하심을 알게 된다. (18하)
 - 3. 눈이 밝혀지면 하나님의 능력의 크심을 알게 된다. (19)
 - a. 하나님의 능력이 그리스도를 만물의 지존으로 세우셨다. (20-22상)
 - b. 하나님의 능력이 그리스도를 교회의 머리로 주셨다. (22하)
 - c. 하나님의 능력이 그리스도로 하여금 교회를 충만케 하신다. (23)

30) 유진 피터슨, 「부활을 살라」 양혜원 · 박세혁 역 (서울: 한국기독교학생회출판부, 2010), 127.

3) 본문 중심명제(라메쉬 리처드가 제시한 7단계 중 3단계)

지금까지 살펴 본 바와 같이 본문 연구 단계를 지나 본문의 개요 작성 단계에 이르면 나무만 보이던 석의 초반과는 달리 숲이 보이기 시작한다. 이제 숲 전체를 보면서 그 숲의 가장 높이 솟은 나무를 중심으로 숲 전체를 아우르는 숲의 이름을 지어줄 차례이다. 그렇다면 에베소서 1:15-23이라는 숲의 이름으로 가장 적합한 이름은 무엇일까? 필자는 그 숲의 이름을 “에베소 교회를 위한 바울의 기도”라고 정했다. 그리고 그 이름을 좀 더 풀어서 하나의 문장, 즉 리처드가 말하는 중심명제로 만들 필요가 있다. 필자는 에베소서 1:15-23의 중심 명제를 다음과 같이 정했다. “바울은 에베소 성도들의 마음의 눈이 밝혀져 그들 교회를 향한 하나님의 부르심의 소망과 기쁨의 풍성함과 능력의 크심을 알게 해달라고 기도했다.”

3. 설교의 목적 결정 (라메쉬 리처드가 제시한 7단계 중 4단계)

설교 준비에 있어서 가장 중요하고 결정적 단계로 리처드가 제시하는 부분이 바로 이 4단계인 설교의 목적 결정 단계이다. 여기서 설교자가 혼동하지 말아야 할 것은 본문의 목적이 아닌 설교의 목적을 결정해야 한다는 것이다. 물론 리처드가 말한 것처럼 본문의 목적과 설교의 목적이 전혀 다르다고는 할 수 없으며 “본래의 청중들에 대한 성경 저자의 기대했던 바와 일맥상통해야 할 것이다.”³¹⁾ 이른바 ‘목적의 다리’에 선 설교자가 가져야 할 가장 중요한 질문은 “우리 성도들의 필요가 무엇이며, 성도들이 어떠한 상황에 처해 있는가?”이다.³²⁾

그렇다면 설교자는 성도들의 필요와 그들이 처한 상황을 어떻게 알 수 있는가? 본문의 상황과 청중의 상황을 연결하기 위해 설교자는 무엇을 해야 하는가? 이승진은 자신의 책에서 서신서를 어떻게 해석하고 설교할까에 대하여 논의하면서 “두 세계를 연결하는 공통분모로의 연결고리와 관련하여 브라이언 채펠이 소개하는 타락한 상황에 초점을 맞추기(Fallen Condition Focus)의 개념을 참고할 필요가 있다”고 조언한다.³³⁾ 그렇다면 실제로 채펠(Bryan Chapell)이 말하는 FCF에 착안하여 성경본문의 세계와 설교청중의 세계를 연결함이란 무엇을 뜻하는지 채펠의 말에 귀 기울일 필요가 있다.

성경은 구원에 관한 계시로서 인간의 타락한 상황을 다루기 위해서 영감되었다는 사실을 설교자가 인식한다면, 그리스도 중심의 설교에서 절대적인 중심이 되는 구원이라는 요소를 밝혀낼 수 있을 것이다. 본문의 FCF가 인간의 궁핍함을 나타내고 있지만, 그만큼 하나님의 자비를 명백하게 보여준다고 할 수 있다. 계시는 우리에게 하나님의 구원 사역이 필요하다는 사실을 지적할 뿐만 아니라, 그런 우리의 궁핍함을 통해서 구원자와 구원 사역을 설명해 준다.³⁴⁾

설교자가 설교의 목적을 정할 때 본문의 세계에서 완전히 벗어나 청중들의 세계만을 바라볼 것이 아니라, 본문이 고발하고 있는 인간의 궁핍함에서 실마리를 얻어 현대 청중의 삶에서 동일한 궁핍함을 포착할 수 있다면, 본문의 FCF(Fallen Condition Focus)와 그에 대한 하나님의 구원 사역이라는 양자 구도가 설교의 목적을 결정하는 데 도움이 될 것이다. 이와 같은 방식을 적용할 때, 설교자는 에베소서 1:15-23이 고발하고 있는 인간의 궁핍함과 그를 위한 하나님의 해결책이 무엇인지 발견할 수 있다. 필자가 보기로는, 에베소서 본문이 고발하는 에베소 교인들의 궁핍함은 그들의 눈이 아직 어둡다는 것이다. 그래서 하나님께서 지혜와 계시의 영을 주셔서 그들의 마음의 눈이 밝혀질 필요가 있다는 것이다. 그래야만 그들을 교회로 부르신 하나님의 부르심이 얼마나 영광스러운 것인지 알게 된다는 것이다.

31) 리처드, 「7단계 강해설교 준비」, 107.

32) 리처드, 「7단계 강해설교 준비」, 108.

33) 이승진, 「설교를 위한 성경해석」 (서울: 기독교문서선교회, 2008), 309.

34) 브라이언 채펠, 「그리스도 중심의 설교」, 김기제 역 (서울: 은성, 1999), 346.

이러한 관찰로부터 필자는 본 설교의 목적을 잠정적으로 다음과 같이 결정했다. “청중으로 하여금 그들을 교회로 부르신 하나님의 부르심이 얼마나 놀랍고 영광스러운 것인지를 깨닫게 한다.” 그러나 이것은 매우 일반적인 목적이라고 할 수 밖에 없다. 설교자들마다 처한 목회적 상황이 다 다르기 때문이다. 그들이 목양하고 있는 청중들의 상황에 최적화된 설교의 목적을 찾아낼 때까지 위에 제시한 설교 목적은 그야말로 일반적이고 잠정적인 목적일 뿐이다. 만약 심각한 교회 내분으로 고통을 당하고 있는 상태라면 설교의 목적은 조금 더 구체적으로 다음과 같이 진술될 수 있을 것이다. “청중으로 하여금 그들을 교회로 부르신 하나님의 부르심의 위대성을 깨닫게 하고, 교회의 머리 되신 그리스도를 중심으로 모든 갈등을 멈추고 교회 본래의 기능을 회복하도록 화합을 촉구한다.”

또 다른 예로, 만약 교인들의 신앙이 연약하고, 청중 대부분이 사회경제적 어려움에 직면하여 소망 없는 삶을 살아가고 있다고 판단한 설교자라면, 본 설교의 목적을 다음과 같이 정할 수 있을 것이다. “바울이 그려 주고 있는 교회는 웅대한 모습인 반면 에베소 교회의 현실은 그에 미치지 못하였음을 상기시킴으로써, 현실의 비루함만을 바라보지 말고 우리를 향한 하나님의 뜻은 우리가 생각하는 것보다 훨씬 거대하고 장엄한 것임을 바라보며, 소망 가운데 오늘의 아픔을 견딜 수 있도록 위로하고 격려한다.” 다시 말해, 청중의 상황과 그에 대한 설교자의 판단에 따라 설교의 목적은 다양한 모양새를 가질 수 있다는 것이다.

4. 소조(塑造)의 과정 (5-7단계)

이제 ‘목적의 다리’를 지난 설교자는 설교 준비의 절반 이상을 완성한 셈이다. 설교를 작성하는 부담도 크지만, 사실 설교자들이 더 부담스러워하는 부분은 ‘무엇을’ 설교할 것인가에 있다고 할 수 있다. 이제 목적의 다리까지 지난 설교자는 최소한 ‘무엇을’ 설교해야 하는지에 있어서는 분명한 그림을 가지고 있는 것이다. 이제 나머지 5단계부터 마지막 7단계까지 가기 위한 설계도가 거의 나왔다고 해도 과언이 아니다. 왜냐하면 리처드가 지적했듯이 깎아가는 과정(彫刻)과 붙여가는 과정(塑造)은 대칭적이기 때문이다. 다시 말해, 1단계(본문 연구)는 7단계(설교 선포)와 함께 ‘살’에 해당하고, 2단계(본문 개요)는 6단계(설교 개요)와 함께 ‘뼈대’에 해당하며, 3단계(본문 중심명제)는 5단계(설교 중심명제)와 함께 ‘심장’에 해당한다는 것이다.³⁵⁾ 이제 설교자가 할 일은 ‘설교의 두뇌’라고 할 수 있는 설교의 목적을 염두에 두되, 본문의 중심명제(3단계)의 연장선상에서 설교의 중심명제를 정하고, 본문의 개요(2단계)를 참고하여 설교의 개요(6단계)를 정하는 작업이다.

1) 설교 중심명제(라메쉬 리처드가 제시한 7단계 중 5단계)

앞에서 필자는 본문의 중심명제를 다음과 같이 결정했다. “바울은 에베소 성도들의 마음의 눈이 밝혀져 그들 교회를 향한 하나님의 부르심의 소망과 기쁨의 풍성함과 능력의 크심을 알게 해달라고 기도했다.” 이제 이러한 본문 이해를 바탕으로 설교의 중심명제를 결정할 것이다. 미리 밝힌 바와 같이 설교의 중심명제는 설교의 목적에 기반을 두어야 한다. 따라서 필자는 가상의 청중 상황을 설정하고 그에 맞는 설교 목적과 그에 부합하는 설교 중심명제를 제시하고자 한다. 필자가 상정하는 청중의 상황은 대략 다음과 같다. 즉 주일예배 출석률도 양호하고, 헌금 생활도 어느 정도 성실히 하는 교인들이지만, 사회적 지탄이 되고 있는 한국교회의 상황에 환멸을 느껴 교회와 교인됨에 대한 자부심이 부족하다. 그리고 일부이긴 하지만 교회를 떠나려고 하는 마음을 가진 낙심자들도 보인다. 그래서 설교의 목적을 다음과 같이 결정하였다. “청중으로 하여금 그들을 교회로 부르신 하나님의 부르심의 위대성을 깨닫게 하고, 현실 교회와 하나님이 상정하신 교회 사이의 간격을 좁히는 것은 오직 몸 된 교회를 충만케 하시는 하나님의 능력 뿐임을 알아 더욱 교회의 개혁과 부흥을 위해 기도하는 자들로 초청한다.” 이러한 목적을 염두에 두고 설교자는 다음과 같은 설교 중심명제를 결정할 수 있을 것이다. “지혜와 계시의 영이 우리/한국 교회에 부어져 우리 모두의 마음의 눈을 밝히시도록 기도하고, 하나님 부르심에 합당한 존귀한 교회가 되기

35) 그는 그의 설교 준비 방법론을 히브리 성경에 자주 사용되는 “대칭적 구조(chiastic construction)”에 견주어 설명하였다. 리처드, 「7단계 강해설교 준비」, 33.

위해 힘쓰도록 하자.” 이러한 설교의 중심명제는 청중의 특정한 상황이라는 렌즈를 통과하면서 본문의 중심명제와는 약간은 다른 강조점을 갖게 되었음을 주목하자. 물론 본문의 중심명제와 설교의 중심명제가 일맥상통하는 부분이 있다는 것도 주목할 필요가 있다.

2) 설교 개요(라메쉬 리처드가 제시한 7단계 중 6단계)

이제 본 논문이 보여주고자 하는 가장 마지막 단계에 이르렀다. 물론 실제 설교자들의 과업이 끝나는 것은 개요의 단계가 아니라 설교문 완성의 단계이다. 하지만 본 논문의 목적이 본문의 충실한 석의에 기초한 성경적 설교란 어떤 것인지를 개략적으로 보여주는 것이기 때문에, 여기 제시되는 6단계의 개요문을 보면서 독자들이 나름대로 마지막 7단계의 모양새를 짐작해 볼 수 있을 것으로 기대한다. 리처드는 설교의 개요 작성 단계에서 설교자들이 유념해야 할 세 가지 요소를 제시하는데, 그것은 통일성, 질서, 진전이다.³⁶⁾ 효과적인 설교 개요를 작성하기 위해 충실성/통일성, 차별성, 점진성/움직임, 단순성, 패턴 형성 등을 고려하라는 김덕수의 조언은 리처드가 제시한 세 가지 요소와 더불어 참고할 만하다.³⁷⁾

설교의 개요를 작성할 때 고려할 중요한 사항이 하나 더 있다. 그것은 설교를 연역적으로 전개할 것인가 그렇지 않으면 귀납적 구성을 사용할 것인가에 대한 문제이다. 더 나아가 현대 설교학계에 소개되고 있는 서사적 설교(Narrative Preaching)와 같은 다양한 기법들에 대해서도 생각해 보고 가장 설교 목적 달성에 기여할 수 있는 구성법을 채택해야 할 것이다. 늘 해오던 방식이 설교자 자신에게 편리하다고 청중들에게도 그 방식이 효과적일 것이라고 자신할 근거는 어디에도 없다. 이와 같은 개요 작성에 필요한 제반 요소들을 고려하면서, 설교의 목적에 부합하고 설교의 중심명제를 돋보이게 해 줄 설교 개요를 필자는 다음과 같이 만들어 보았다. 아래에서 볼 수 있는 것처럼, 필자는 성경 본문의 끝부분에서 시작하여 앞부분으로 움직이는 역추적 방식으로 설교의 논지를 펼쳤다. 본문의 문법적 분석(Sentence Diagram)을 통해서 살펴보았듯 본문 전체의 핵심적 내용은 앞 쪽에 놓여 있기 때문이다.

<에베소서 1:15-23 설교의 개요>

설교의 중심명제: “지혜와 계시의 영이 우리/한국 교회에 부어져 우리 모두의 마음의 눈을 밝히시도록 기도하고, 하나님 부르심에 합당한 존귀한 교회가 되기 위해 힘쓰도록 하자.”

I. 서론

- A. 사회로부터 질타를 받고 있는 현대 교회의 슬픈 자화상 소개
- B. (전환문) 과연 하나님의 부르심에 합당한 교회란 어떤 교회인가?

II. 본론

A. 부르심에 합당한 교회는 그리스도 몸으로서 존귀함을 가진 교회다. (22-23)

1. 아담 범죄 이후 병든 만물 다시 회복/충만케 하는 그리스도의 통치(20-21)
2. 만물 회복/통치자의 몸으로 부름받은 교회
3. 골 1:18은 그리스도의 머리되심 강조; 엡 1:23은 교회의 머리됨 강조
4. (전환문) 교회의 존귀함을 이루기 위해 우리가 알아야 할 것들은 무엇인가?

B. 부르심에 합당한 교회는 세 가지를 깨달은 교회다. (18중-19)

1. 하나님의 부르심의 소망이 무엇인지
2. 하나님의 기업의 풍성하심이 무엇인지
3. 하나님의 능력의 크심이 어떠하신지
4. (전환문) 이런 사실 깨닫지 못하도록 하는 장애물은 어떻게 제거되는가?

36) 리처드, 「7단계 강해설교 준비」, 130.

37) 김덕수, 「삶의 변화를 일으키는 귀납적 강해설교」 (서울: 대서, 2010), 201-209.

C. 부르심에 합당한 교회는 성령께서 마음의 눈을 밝혀주신 교회다. (17-18상)

1. 노력하여 밝아지는 것 아니라, 성령의 능력으로 ‘밝혀지는’ 것이다.
2. 그리스도에게 쏟으신 하나님 능력(20-21)은 그 몸 된 교회에도 부어진다.

III. 결론

- A. 지혜와 계시의 영이 우리/한국 교회에 부어져 우리 모두의 마음의 눈을 밝히시도록 기도하고, 하나님 부르심에 합당한 존귀한 교회가 되기 위해 힘쓰도록 하자.

III. 나가는 글

성경 본문에 대한 충실한 석의에 기초한 설교를 작성한다는 것은 생각보다 쉬운 일은 아니다. 고려해야 할 사항들이 너무 많고, 알아야 할 지식들이 끝이 없다. 그러나 그 일은 포기해도 되는 성질의 것이 아니다. 설교자가 석의에 보내는 시간을 포기하는 순간 그는 더 이상 진정한 의미의 설교자가 아니기 때문이다. 하나님께서 본문의 저자이시며, 인간 저자에게 영감을 주셔서 최초 독자들에게 던지고자 했던 바로 그 메시지의 연장선상에서 우리의 설교가 탄생해야 함을 믿는 사람이라면, “설교자”라고 하는 세 글자의 가치와 명예를 지키기 위해서 절대로 석의에 보내는 시간을 포기할 수 없다.

본 논문에서는 석의에서 설교로 나아가는 과정을 이론적으로 이해하기 위해, 석의의 시작부터 설교의 완성까지 총 일곱 단계로 나누고 각각의 단계에서 설교자(석의자)는 어떤 작업을 수행해야 하는지에 대해 설명하는 라메쉬 리처드의 “Scripture Sculpture(조소로서의 설교)” 이론을 개략적으로 살펴보았다. 사실 리처드의 이론은 성경 본문에 대한 석의를 구체적으로 어떻게 하는지에 대해 심도 있는 가르침을 주고 있다고 보기는 어렵다. 석의에 대해서 전문적으로 다룬 책이 아니라는 뜻이다. 그러나 그의 이론의 강점은 석의와 설교의 과정을 하나의 통일된 큰 그림으로 보여준다는 점이다. 석의와 설교를 대칭구조적(Chiastic)으로 봄으로써 현장 사역자가 석의와 설교를 할 때 실질적인 도움을 받을 수 있다. 총 일곱 단계가 하나의 그림처럼 석의/설교자의 마음 속에 구체적으로 그려지기 때문이다. 라메쉬 리처드의 이론을 토대로 실제적인 적용 방법을 제시하기 위해, 필자는 에베소서 1:15-23을 본문으로 가상의 설교 준비 작업 과정을 펼쳐 보였다. 진술했듯이 지면의 한계로 인해 리처드가 말하는 마지막 7단계는 담지 못했지만, 필자가 6단계에서 제시한 설교 개요문을 통해 독자들이 상상해 볼 수 있을 것으로 믿는다.

석의와 설교는 평생을 함께 하는 부부와의 같다. 석의 없이 설교가 설 수 없다. 석의의 내조를 잘 받아야만 설교는 더욱 빛을 발할 수 있다. 어느 한 쪽만 자기 목소리를 내려고 하면 불화가 생기고 만다. 석의로만 가득 찬 설교는 건조하고, 석의가 빠진 채 목청을 높인 부르짖음만 있는 설교는 맹목이다. 석의와 설교가 다정한 모습으로 손을 잡고 조화롭게 걸어갈 때, 무표정한 얼굴로 앞만 보고 바빠 걸어간 이들이 잠시 속도를 늦추고 이 아름다운 부부의 대화에 귀를 기울이며 미소를 지을 것이다. 희망을 발견할 것이다. 손뼉을 마주치며 ‘아! 그렇지.’ 할 것이다. 그리고 환호하게 될 것이다.

복음을 듣지 못하는 사람도 많지만, 복음을 복음답게 듣지 못하여 목말라 하는 사람들의 수도 무시할 수 없다. 그들은 이미 우리가 섬기는 교회 안에 있는 형제와 자매들이다. 그들로 하여금 우리가 강단에 서 있는 시간 동안, 석의와 설교가 손을 잡고 정답게 걸어가는 모습을 볼 수 있도록 하자. 그래서 초점을 잃었던 그들의 눈망울이 다시금 빛나고, 연약한 우리의 목소리를 통해 사자후를 발하시는 전능하신 하나님의 음성을 생생하게 들을 수 있도록 맡겨진 석의와 설교의 사명에 충성하는 우리 모두가 되길 기대하고 소망한다.

참고문헌

- 김덕수. 「삶의 변화를 일으키는 귀납적 강해설교」. 서울: 대서, 2010.
- 다니엘 에이킨, 데이빗 알렌, 네트 매튜스. 「하나님의 명령 - 본문중심으로 설교하라」. 김대혁 역. 서울: 이든박스, 2012.
- 라메쉬 리처드. 「삶을 변화시키는 7단계 강해설교 준비」. 정현 역. 서울: 디모데, 1998.
- 류호준. 「통일의 복음」. 서울: 새물결플러스, 2013.
- 목회와신학 편집부. 「한국 교회 설교 분석」. 서울: 두란노, 2009.
- 브라이언 채펠. 「그리스도 중심의 설교」. 김기제 역. 서울: 은성, 1999.
- 윌터 브루그만. 「텍스트가 설교하게 하라」. 홍병룡 역. 서울: 한국성서유니온선교회, 2012.
- 유진 피터슨. 「부활을 살라」. 양혜원 · 박세혁 역. 서울: 한국기독교학생회출판부, 2010.
- 이동원. 「청중을 깨우는 강해설교: 현대 강단의 위기와 기회」. 서울: 요단, 1990.
- 이승진. 「설교를 위한 성경해석」. 서울: 기독교문서선교회, 2008.
- 존 스토티. 「설교론」. 고양: 크리스찬다이제스트, 2005.
- 존 스토티. 「에베소서 강해」. 정옥배 역. 서울: 한국기독교학생회출판부, 2007.
- 존 칼빈. 「에베소서 설교(상)」. 김동현 역. 서울: 솔로몬말씀사, 1994.
- 한천설. “엡 1:15-23: 하나님과 그분의 부르심 알기를 바라는 기도”. 목회와신학편집부 엮음. 「에베소서 골로새서 어떻게 설교할 것인가」 개정판: 129-148. 서울: 두란노아카데미, 2007.
- 해돈 로빈슨. 「강해설교」. 박영호 역. 서울: 기독교문서선교회, 1999.
- 해돈 로빈슨. 「탁월한 설교에는 무언가 있다」. 김창훈 역. 서울: 솔로몬, 2009.
- Kittel, Friedrich, & Bromiley. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1985. S.v. ginosko, gnosis, epiginosko, epignosis.
- Old, Hughes Oliphant. *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church, Vol. 4: The Age of the Reformation*. Grand Rapids, Eerdmans, 2002.
- Piper, John. "We Want You to Be a Christian Hedonist!" (August 31, 2006) [online]. Accessed 24 October 2014. Available from <http://www.desiringgod.org/articles/we-want-you-to-be-a-christian-hedonist>.

황빈 박사의 “석의와 설교: 에베소서 1장을 중심으로”에 대한 논평

이승진 (합동신대학원)

본 논문은 연구자가 라메쉬 리처드(Ramesh Richard)가 제시하는 7단계 강해설교 준비 과정을 에베소서 1장 15-23절에 단계적으로 적용하여 성경 본문을 체계적으로 주해한 다음에 본문으로부터 주해의 중심사상(exegetical main idea)을 뽑아내고 넷째 단계인 설교의 목적의 다리를 건너서 설교의 중심사상(homiletical main idea)을 정하고 여섯째 단계인 설교 전체의 요지와 구성을 제시하는 단계까지를 소개함으로써, 실제 목회 현장의 설교자들로 하여금 구체적으로 에베소서 1장 15-23절을 강해설교의 철학을 가지고 설교하려고 할 때 실제로 밟아가야 하는 설교 준비의 전체 과정을 세밀하게 안내해 주고 있다. 논평자는 황빈 박사의 논문의 전체 내용을 간략하게 정리하고 한국 설교학계와 일선 목회자들의 설교 사역을 위한 본 논문의 기여도를 평가한 다음에 앞으로의 한국 설교학의 발전과 한국교회 강단 사역의 부흥에 필요한 후속 연구를 위한 질문을 제시하고자 한다.

1. 논문의 개요

연구자는 먼저 “1. 들어가는 글”에서 교회가 신자들에게 하나님의 말씀을 지속적으로 가르치고 훈계하고 자극할 수 있는 가장 좋은 두 가지 방법이 예배와 설교임을 확인한다. 먼저 “예배 가운데 드러지는 찬송과 기도와 예물을 통해 모든 영광은 하나님께로만 올려드리고, 세례와 성찬을 통해 그리스도의 죽으심과 부활에 동참하는 감격을 누리므로써 하나님의 뜻을 온 몸과 온 마음으로 느낄 수 있다”는 것이다. 또한 설교를 통해서도 신자들은 자신들을 향한 하나님의 뜻을 더욱 분명히 이해하고 순종할 수 있다고 한다. 연구자는 이런 거룩한 사명을 위해서 설교자가 성경 본문을 충실하게 석의하고 설교해야 한다고 주장하면서 성경적인 설교 또는 강해설교의 중요성을 천명한다.

이어서 논문의 본문에서는 먼저 “석의와 설교에 도움을 주는 설교학적 개념들”로서 존 스토틀(John Stott)가 강조했던 “다리 놓기”(Bridge-Building)와 라메쉬 리처드(Ramesh Richard)가 제시했던 “말씀 조각”(Scripture Sculpture)을 소개한다. 연구자가 논문의 초점으로 삼고 있는 라메쉬 리처드의 “말씀 조각”의 전체 과정은 “모두 일곱 단계로 구성되어 있으며, 전반부 3단계(본문의 연구, 본문의 구조, 본문의 중심명제)와 후반부 3단계(설교의 중심명제, 설교의 구조, 설교의 선포), 그리고 양측을 이어주는 가교 역할을 하는 소위 ‘목적의 다리’가 4단계에 위치하고 있다”. 이 일곱 단계에서도 특히 중요한 단계는 넷째 ‘목적의 다리’ 단계로서, 이는 “설교 전체를 구성하는 단초가 되는 ‘설교의 두뇌’ 부분으로서, 설교자가 석의 과정을 통해 밝혀낸 본문의 중심명제(3단계)를 설교의 중심명제(5단계)로 변환시키는 고리 역할을 한다. 이를 위해 설교자는 ‘본문의 중심명제에 근거해서 하나님께서는 성도들이 무엇을 이해하며 순종하기를 원하고 계신가?’라는 질문을 던져보아야 한다”.

이렇게 연구자는 라메쉬 리처드(Ramesh Richard)가 제시했던 “말씀 조각”(Scripture Sculpture)의 전체 과정을 간략히 소개한 다음에 이어서 본문 주해와 설교문 작성의 일곱 단계 중에서 설교의 대지를 작성하는 여섯째 과정까지를 에베소서 1장 15-23절에 치밀하게 적용시켜서 실제로 이 본문으로 설교를 준비하는 실제 과정 전체를 차근차근 밟아간다.

2. 논문의 공헌

본 논문을 읽으면서 논평자는 본 논문이 목회 일선에서 그리고 실제 설교 현장에서 성경 본문을 철저하게 연구해서 모범적인 강해설교를 준비하여 전달하려는 의지를 가진 목회자들과 설교자들에게 모범적인 사례를 제공해 줄 수 있겠다고 판단된다. 특히 연구자는 에베소서 1장 15-23절

에 대한 치밀한 주해 작업을 위하여 문장분석(Sentence Diagram, SD)을 활용하여 해당 구절 전체가 지향하는 주해의 중심사상(exegetical main idea)을 “사도 바울은 에베소 교회 성도들의 마음의 눈이 밝혀져 하나님의 부르심의 소망과 하나님의 기업의 풍성함, 그리고 하나님의 능력의 크심이 어떤 것인지를 알게 되기를 바란다”로 확정한다.

또한 연구자는 라메쉬 리처드(Ramesh Richard)의 “말씀 조각”(Scripture Sculpture)의 전체 과정과 아울러 브라이언 채펠(Bryan Chapell)의 ‘타락한 상황에 초점을 맞추기’(Fallen Condition Focus)의 개념을 주해와 설교 준비의 일곱단계 과정에 적용시키면서 본문의 목적과 설교의 목적을 구분하고 또 주해의 중심사상과 설교의 중심사상을 철저하게 구분하며 주해의 과정이 끝난 다음에는 실제 설교를 듣는 청중의 영적인 상황에 부합되는 방향으로 성경 본문을 강해하는 실제적인 방법을 제시하여, 마치 강해설교를 주해설교로 오해하는 일선 목회자들에게 훌륭한 강해설교의 모범을 효과적으로 제시하고 있다. 달리 말하자면 본문 주해의 중심사상은 저자가 독자들에게 의도하는 본문의 목적이라면, 설교자는 성경 본문을 충분히 이해하고 순종하는 가운데 청중에게 적실성 있게 의도하는 설교의 목적과 설교의 중심사상을 새롭게 확보해야 한다는 것이다.

3. 후속 논의를 위한 질문

① 본문의 목적과 설교의 목적을 통합하는 ‘저자의 의도’

연구자는 라메쉬 리처드(Ramesh Richard)의 “말씀 조각”(Scripture Sculpture)의 7단계 과정을 에베소서 1장 15-23절에 적용시키는 과정에서 라메쉬 리처드가 제안하는 본문의 목적과 설교의 목적을 분명하게 구분시키고 있지만 이러한 구분은 자칫 잘못하면 본문 주해의 소통(interpretative communication)과 설교 전달의 소통(homiletical communication)이 분리되는 듯한 인상을 줄 수 있다. 그래서 논평자는 성경 해석과 설교 전달 전체를 성경 본문의 원저자이신 성부 하나님과 성경 말씀의 최종 성취자이신 예수 그리스도, 그리고 말씀의 조명자이자 신자 안에서의 적용자이신 성령 하나님이 함께 연합하는 삼위일체적인 소통(trinitarian communication)으로 이해하면서 본문 주해의 정점(climax)과 설교 전달의 정점을 이런 관점에서 통합할 수 있는 설교학적인 구심점으로 ‘본문 저자의 의도’를 제안하고 싶다. 달리 말하자면 설교자는 본문 주해의 전체 과정에서 최종적으로 본문 저자의 의도를 파악하고 주해적인 차원에서 자기 내면에 실현해야 할 뿐만 아니라 설교 전달의 전체 과정에서도 항상 본문의 영감자이자 선포자이며 적용자이신 성령 하나님의 인도를 받아서 본문 저자의 의도를 청중의 심령 속에 성취해야 한다는 것이다. 이런 의미에서 본문 저자의 의도는 본문의 목적과 설교의 목적을 하나로 통합할 수 있는 적절한 설교학적인 준거점을 제공할 수 있다고 본다.

② 성령의 확증이 뒷받침된 설교 메시지

연구자는 본 논문에서 설교자가 힘주어 청중에게 전달해야 할 설교 메시지의 중심사상으로서 “지혜와 계시의 영이 우리/한국 교회에 부어져 우리 모두의 마음의 눈을 밝히시도록 기도하고, 하나님 부르심에 합당한 존귀한 교회가 되기 위해 힘쓰도록 하자”를 제시하며 이 중심사상을 뒷받침하기 위하여 부르심에 합당한 교회의 세 가지 특징으로 “그리스도 몸으로서 존귀함을 가진 교회”와 “세 가지를 깨달은 교회” 그리고 “성령께서 마음의 눈을 밝혀주신 교회”를 제시한다. 이러한 설교의 중심사상과 3대지로부터 논평자는 연구자가 세 가지 특징을 깨달음으로 하나님의 부르심에 합당한 존귀한 교회가 되기를 힘쓰도록 오늘 한국교회 신자들을 도전하고 격려하려는 마음을 충분히 느낄 수 있다.

하지만 좀 더 발전적인 논의를 위해서 논평자가 고민하고 싶은 질문은, 청중이 설교 메시지를 하나님의 말씀으로 받아들여도록 설교자가 설교 메시지와 함께 전해야 하는 ‘성령의 나타남과 능력’(ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως)이 해당 본문의 경우에는 무엇인가 하는 것이다. 사도 바울이 에베소서 본문을 실제 에베소교회에게 작성하여 전달해서 보내고 또 에베소교회 회중들이

이 서신을 읽을 때 그들이 본문의 내용을 “말로만 이른 것이 아니라 또한 능력과 성령과 큰 확신으로”(살전 1:5) 다가올 수 있었던 이유는 - “우리가(사도 바울이) 너희 가운데서 너희를 위하여 어떤 사람이 된 것은 너희가 아는 바와 같으니라”(살전 1:5)는 말씀처럼 - 설교 메시지의 화행론적인 증거(pragmatical proof)가 있었기 때문이다. 잘 아는 바와 같이 사도 바울이 복음전도나 교육에서 염두에 두었고 초대교회 교인들도 사도 바울의 가르침을 하나님의 말씀으로 인정했던 근거는 사도 바울의 메시지에 동반되었던 ‘성령의 나타남과 능력이었다(고전 2:4-5).

에베소서 1장 15-23절에서도 설교자가 청중에게 제시해야 하는 설교 메시지의 화행론적인 증거 또는 ‘성령의 나타남과 능력’은 ‘지혜와 계시의 영이 먼저 설교자에게 충만하게 역사함으로 말미암아 설교자의 영안이 밝아져서 세상의 능력으로는 결코 실행할 수 없는 놀라운 것들을 실행하는 실례’들이다. 그런 실례들은 세상적인 사고방식으로는 전혀 불가능해 보이는 문제들과 난관들을 극복해 내는 사례들이다. 그런 증거들은 설교자가 자신의 삶 속에서 실제로 경험한 놀라운 사례들일 것이고, 그 내용들은 에베소서 교인들이 사도 바울의 메시지를 말로만 받은 것이 아니라 사도 바울이 얼마나 강하게 성령의 능력에 지배받고 사는지를 구체적으로 목격했던 내용들일 것이다. 그것이 지나치게 기복적인 치유나 신비주의적인 방언으로 흘러가는 것이 문제이지만 그런 ‘성령의 나타남과 능력’의 증거를 설교자가 전혀 제시함이 없이 그저 성령의 내주하심에 관한 놀라운 능력만을 지성의 차원에서 설교하는 것도 문제일 것이다.

논평자가 생각하기에 설교자가 신자들에게 ‘성령의 내주하심을 확신시킬 수 있는 가시적인 증거’로 제시할 수 있는 것은 지역 교회의 견실한 성장, 성만찬, 헌신적인 찬송 모습, 그리고 신자들의 일상적인 인내와 견인 등등도 중요한 확증거리일 수 있다고 생각한다. 결국 우리 설교자들이 함께 고민할 문제는, 성령 하나님께서 설교자에게 새롭게 깨닫게 하시는 ‘부르심의 소망의 찬란한 영광’과 ‘우리에게 베푸시는 성령의 능력’ 그리고 세상의 모든 이름 위에 뛰어난 이름을 우리 교회와 목회자가 가지고 있음을 세상 사람들이 쉽게 인정할 수 밖에 없는 사례들을 설교자가 설교 시간에 좀 더 구체적으로 제시해야 하지 않을까? 하는 것이다.

황빈 박사의 “석의와 설교: 에베소서 1장을 중심으로”에 대한 논평

김지혁 (총신대)

1. 들어가며

마치 설교를 들을 의욕도, 들을 능력도 없는 것처럼 보이는 오늘날 한국 교회 현실 앞에 효과적인 설교를 위한 기법과 비결을 알려주는 글들이 많다. 그러나 오늘날 설교자들에게 요청되는 것은 특정한 설교 방법론이나 기술들을 마스터하는 것이라기 보다는, 존 스토틀가 제안하는 바 특정한 확신들을 다시 한 번 점검하는 것이라 생각한다. 그 확신은 성경은 기록된 하나님의 말씀이라는 것 그리고 성경적 설교는 철저한 본문의 석의에 토대를 두어야 한다는 것이다. 본문 중심의 설교가 성령에 사로 잡힌 설교자를 통해 선포될 때 하나님의 능력의 말씀이 청중들의 삶을 변화시킬 것이다. 황빈 박사의 논문은 충실한 석의에 기초한 성경적 설교의 이론과 실재를 적실하게 제시하고 있다는 점에서 오늘날 회복해야 할 설교의 목적과 방향성에 대한 통찰을 주고 있다고 판단된다.

2. 논문의 핵심

저자는 존 스토틀의 “다리 놓기(bridge-building)”와 라메쉬 리처드의 “조각으로서의 설교 (Scripture Sculpture)”를 두 가지 중요한 설교학적 개념으로 소개하며 논문을 시작한다. 특히 저자는 본문의 세계와 청중의 세계를 연결하는 실제적인 지침을 제공해주는 설교의 실존적 적용을 위한 방법론으로서 리처드의 7단계법을 선택한다. 기본적으로 리처드의 설교 작성 방법은 설교를 조각의 과정으로 비유하는데, 석의와 설교를 대칭구조로 파악하면서 본문 연구에서 설교 전달에 이르기까지 하나의 큰 그림을 제공한다는 장점이 있다. 특히 설교의 두뇌라 할 수 있는 4단계 “목적의 다리”를 중심으로 전반부 세 단계와 후반부 세 단계가 각각 대칭을 취한다. 전반부에서는 본문 연구, 본문 개요, 그리고 본문의 중심명제를 파악하는 단계이며, 후반부는 설교의 중심명제를 파악하고, 설교의 개요를 작성한 후, 설교의 선포로 이루어진다.

저자는 리처드의 7단계 설교 작성법을 에베소서 1장 연구에 적용하여 어떻게 설교를 작성하는지에 대한 실재를 보여준다. 다이어그램을 통한 문법적 관계, 논리적 관계를 분석하여 본문의 의미가 어떻게 확실하게 드러나는지 보여주고 있으며, 이를 통해 골로새서와 달리 에베소서에서 왜 교회론이 강조되어야 하는지를 밝힌다. 본문 연구를 통해 본문의 중심 명제를 파악하여 설교의 목적을 결정하고, 실제로 에베소서 1장의 설교 개요를 제시함으로써 충분한 석의에 기초한 설교문 작성이 어떠해야 하는지를 보여주었다.

3. 논문에 대한 평가 및 제안

이 논문이 오늘날 설교학계와 설교자들에게 주는 통찰과 교훈들이 있다.

첫째, 논문의 제목에서도 강하게 드러나는 바, “석의와 설교”가 암시하는 것은 원래 설교 행위는 그 자체로 본문에 대한 석의를 반드시 내포하고 있어야 하는데, 오늘날 행해지는 많은 설교들이 본문 석의와 무관하다는 현실을 고발하고 있다는 것이다. 그러므로 석의와 설교는 방법론적으로 서로 구분되는 절차가 아니며, 설교 행위라는 큰 틀에서 통합적으로 이해되어야 한다. 저자가 강조했듯이, 석의가 없는 설교는 설교가 아니다. 결국 본문 연구라는 힘든 과정을 통해 본문이 스스로 말하도록 하여 우리의 설교를 통해 전능하신 하나님의 음성이 생생하게 들려질 수 있도록 해야 한다는 저자의 주장은 오늘날 설교자들이 강단의 회복을 위해 다시금 되새겨야 할 교훈이라 믿는다.

둘째, 이 논문의 가장 큰 공헌은 본문 연구와 석의에 대한 이론만 제시한 것이 아니라, 실제로 저자의 석의 과정을 보여주었다는 것이다. 저자의 모범은 성경이 기록된 하나님의 말씀이기 때문에 모든 설교자들은 초라한 주해로 강단에 설 것이 아니라, 더 시간을 들여서 성실하고 양심적인 성경 연구를 해야겠다는 생각을 갖게 한다.

이 논문의 공헌과 유익과 더불어서, 논문의 진의와 핵심적인 주장을 더욱 분명하게 밝히기 위해 보충되어야 할 질문들 몇 가지를 나누고 싶다.

첫째, 분량을 볼 때 저자는 리처드의 1단계인 본문 연구에 상당한 비중을 두고 있다. 특히 저자는 문장 분석(Sentence Diagram)을 통해 내재된 의미를 파악하는 일이 충실한 설교를 위해 얼마나 필수적인지, 나아가 문장과 단어들에 대한 문법적 분석이 본문 연구에 얼마나 핵심적인지를 강조하였다. 그렇다면, 예컨대 해돈 로빈슨의 10단계 강해설교 작성법 중 1,2단계에서 제시하는 본문 석의 방법론에 비해, 리처드의 방법론이 가지는 차별성 내지 탁월함이 무엇인지 규명을 하면 좋을 것 같다. 이는 “우리는 왜 하필 라메쉬 리처드의 방법론을 따라야 하는가?”에 대한 실천적인 답변을 제공해 줄 것이다. 또한 저자는 에베소서 1장을 분석하면서 상당 부분 다이어그램에 의존하고 있는데, 실제로 리처드의 책은 문장 분석보다는 본문의 시대적, 지리적, 심리적, 문맥적 관계들 그리고 문학 양식들에 대한 관심이 더 많은 것을 보게 된다. 이에 대한 설명도 덧붙이면 좋을 것 같다.

둘째, 리처드에 의하면 본문의 구조(2단계)와 설교의 구조(6단계)는 서로 대칭이 된다. 이 말은 본문의 구조와 설교의 구조와 직간접적인 관련이 있다는 말이다. 물론 리처드는 자신의 책에서 본문에 대한 고려는 설교의 내용과 내적인 면에 영향을 끼치고, 성도들에 대한 고려가 설교의 형식과 구조에 영향을 끼친다고 하면서, 본문의 구조와 설교의 구조가 다를 수도 있음을 역설한다. 저자 역시 에베소서 1장 설교의 개요를 작성하면서 “성경 본문의 끝부분에서 시작하여 앞부분으로 움직이는 역추적 방식으로 설교의 논지를 펼치는” 방식을 택한다. 본문의 구조와 설교의 구조는 어떤 관계가 있는지, 나아가 본문에 충실한 설교는 설교의 구조도 본문의 구조를 따라야 하는지, 그렇지 않은지에 대한 저자의 입장이 보충 되면 좋을 것 같다.

셋째, 리처드 일곱 단계의 성패는 4단계 즉, 본문을 연구하는 해석학적 작업에서 그 내용을 선포하는 설교학적 작업으로 옮겨가는 “목적의 다리”에 있다고 생각된다. 리처드에 있어서 목적의 다리는 “성도들의 필요가 무엇이며 성도들이 어떤 상황에 처해 있는지”를 파악하는 것이다. 나아가 그는 설교의 목적은 성도들의 (현실적인) 상황에 따라 달라질 수 있다고 한다. 한편, 저자는 본문과 청중의 연결 고리로 브라이언 채플의 “Fallen Condition Focus” 개념을 도입한다. 하지만 채플에게 있어서 FCF는 본문 메시지의 주제와 목적을 위한 개념이지, 청중들의 상황을 밝히기 위한 것은 아니다. 실제로 리처드 또한 자신의 책에서 채플의 FCF를 인용하고 있지 않다. 저자가 4 단계를 설명하면서 FCF를 인용한 이유를 첨부하면 저자의 논지가 더 분명하게 드러날 것 같다.

결론적으로 황빈 박사의 논문을 통해 설교자로서 가져야 할 성경의 권위에 대한 확신을 재점검할 수 있었고, 성경적 설교의 전제조건으로서의 본문 연구의 중요성을 확인할 수 있었다. 나아가 라메쉬 리처드의 설교 작성 이론을 실제적인 주해 과정을 통해 증명하고 보여줌으로써 설교 작성의 모델을 제시했다는 점에 대해서 감사를 드리며 논평을 마치고자 한다.

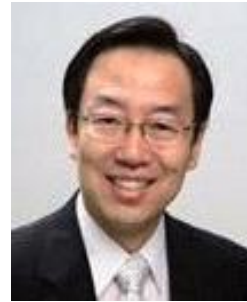
[자유발표 5]
건강한 교회 성장과 사회적 책임과의 관계성에
관한 통계학적 분석

발표



임채남 박사
(대전중앙교회)

좌장



김광건 교수
(서울장신대)

논평1



양병모 교수
(침신대)

논평2



강호숙 박사
(총신대)

건강한 교회 성장과 사회적 책임과의 관계성에 관한 통계학적 분석 연구¹⁾

임 채 남*

I. 들어가는 글

시간이 경과됨에 따라 가난하고 억압받는 사람들의 수는 증가하고 있다. 2003년 세계은행(World Bank)의 세계개발보고에 의하면, 1억 명은 안전하고 깨끗한 물을 얻지 못하고, 2.5억 명은 선진화된 위생 시설을 사용하지 못하고 있다.²⁾ 또한, 세계보건기구(WHO)는 매일 개발도상국에 사는 6천명의 아이들이 사망하고,³⁾ 13만 명은 매년 설사, 말라리아, 결핵 등 전염병 및 기생충 질환으로 죽는다고 보고 한다.⁴⁾ 유엔 경제 사회부 통계국(The Statistics Division of the United Nations Department of Economic and Social Affairs)은 2005년에는 14억 명이 하루에 \$1.25이하로 살았고, 2009년에는 5,500만 명에서 9,000만 명이 극심한 빈곤 속에 살고 있다고 보고했다.⁵⁾

세상 속 교회 존재의 가장 중요한 이유 중 하나는 예수님의 지상 명령을 성취하는 것이다. 마태복음 28:19의 “모든 족속”은 사회적 책임과 연결되어 있다. 복음과 사회는 밀접한 연관성을 갖고 있다.⁶⁾ 이 땅의 그리스도인은 마태복음 22:37-39절에 있는 예수님의 대 위임(Great Commission)과 함께, 마태복음 22:37-39에 있는 대 명령(Great Commandment)에 순종해야 한다. 그리스도인들은 하나님을 사랑하고 동시에 이웃을 사랑해야 한다.

사람들을 사랑하는 것은 사람들에게 예수 그리스도를 가까이 하게 하는 주요한 요인이다. 그것은 잃어버린 사람들이 복음을 받아들이거나 전도하는 사람들과의 만남에서 종종 부딪치는 장벽들을 무너뜨리는데 선한 영향을 끼친다. 사람을 사랑하는 것은 복음 전도자가 잃어버린 사람의 필요, 관심, 그리고 감정에 민감하도록 만든다. 복음 전도자가 잃어버린 사람들을 더 잘 이해하고

*대전중앙장로교회

- 1) 본고는 필자의 박사 학위논문 “An Examination of a Relationship between Healthy Church Growth and Social Responsibility”의 일부를 수정, 보완한 것임. Chae Nam Lim, “An Examination of a Relationship between Healthy Church Growth and Social Responsibility” (Ph.D. diss., New Orleans Baptist Theological Seminary, 2013).
- 2) Ronald J. Sider, *Rich Christians in Age of Hunger: Moving from Affluence to Generosity*, 5th ed. (Nashville: W Publishing Group, 1997), 11; World Bank, “World Development Report 2004: Making Services Work for Poor People-Overview, Volume 1,” *World Development Report* (September 2003) [on-line]; accessed 6 March 2012; available from http://www-wds.worldbank.org/external/default/WDSContentServer/IW3P/IB/2003/10/25/000094946_03101004015920/Rendered/PDF/multi0page.pdf; Internet.
- 3) Sider, 11; World Health Organization and United Nations Children’s Fund, “Global Water Supply and Sanitation Assessment 2000 Report,” *The WHO and UNICEF Joint Monitoring Programme for Water Supply and Sanitation* (JMP) (2001) [on-line]; accessed 6 March 2012; available from http://www.who.int/water_sanitation_health/monitoring/jmp2000.pdf; Internet.
- 4) Sider, 11; Sheila Davey, “World Health Organization Report on Infectious Diseases: Removing Obstacles to Healthy Development,” *World Health Organization 1999* (1999) [on-line]; accessed 6 March 2012; available from <http://www.who.int/infectious-disease-report/pages/textonly.html>; Internet.
- 5) Statistics Division, “The Millennium Development Goals Report, 2009,” *United Nations Department of Economic and Social Affairs* (2009) [on-line]; accessed 7 March 2012; available from http://unstats.un.org/unsd/mdg/Resources/Static/Products/Progress2009/MDG_Report_2009_En.pdf; Internet.
- 6) Scott Dawson, *Evangelism Today: Effectively Sharing the Gospel in a Rapidly Changing World* (Grand Rapids: Baker, 2009), 19.

그들의 사정을 듣고 영적인 필요가 있어야 할 때에 예수님을 전하도록 돕는다. 또한 복음을 제시하고, 상대방을 감동시켜 예수님을 영접하도록 권유할 때, 성령의 인도하심을 분별하는데 도움이 되기도 한다. 사람들을 사랑하는 것은 그리스도인들로 하여금 하나님의 약속에 민감하게 만들면, 예수 그리스도를 닮아 가는 것이다.⁷⁾

교회의 건강한 성장에 깊은 관심을 갖는 목회자나 학자들은 교회가 예수 그리스도의 대 위임과 대 명령을 따르며, 양질의 성장을 경험하기 위해서는 교회 안팎의 사람들에 대한 사회적 책임에 소홀히 하지 않아야 한다는 것에 목소리를 같이 한다.⁸⁾

1. 연구 질문 및 가설

본고는 다음의 두 가지 두 가지 질문을 다루고 있다: (1) 교회의 사회적 책임과 건강하게 성장하는 교회인지 여부 사이에 어떤 중요한 차이가 존재 하는가? (2) 건강하게 성장하는 교회인지 여부를 예측하기 위해 사회적 책임의 하위 영역들 사이에 어떤 관계가 존재 하는가? 또한 본고는 두 개의 귀무가설(null hypothesis)이 존재한다. 첫째, 교회가 사회적 책임을 감당하는 사역에 참여하는 수준과 건강하게 성장하는 교회인지 여부 사이에 어떤 차이도 존재하지 않는다. 둘째, 건강한 교회 성장 여부를 예측할 수 있는 상대적 능력과 사회적 책임의 다양한 하위 영역들 사이에 어떤 관계도 존재하지 않는다.

2. 주요 용어 정의

본고의 내용 이해를 돕기 위해 몇 가지 중요한 용어의 정의가 필요하다. 우선, *건강한 성장하는 교회* (healthy growing church)에 관한, William Day의 정의가 사용될 것이다.⁹⁾ *건강한 성장하는 교회*는 통계적으로 다음의 세 가지 범주를 포함 한다: (1) 5년 동안 예배 참석 10% 성장; (2) 조사에 착수한 이래, 마지막 해인 다섯 번째 해에 예배 출석수 대 세례(침례)자 수의 비율이 15이하; (3) 그리고, 첫 번째 해와 다섯 번째 해에 적어도 한 명의 세례(침례)자.¹⁰⁾ 건강한 성장하는 교회는 전도에 관한 위의 세 가지 통계학적 수치를 충족해야 한다.

또한 *건강하지 않은 교회*(non-healthy church)는 “5년 동안 예배 출석수 10%이상 감소한 교

7) Darrell W. Robinson, “The Priority of Personal Evangelism,” *Evangelism for a Changing World: Essays in Honor of Roy Fish*, ed. Timothy Beougher and Alvin Reid (Eugene, OR: Wipf & Stock, 1995), 121.

8) 최근 김창훈은 그의 논문, “사회적 이슈에 대한 설교, 어떻게 할 것인가”에서 교회와 영적 리더들은 교회와 성도들의 사회적 책임과 사명을 강조해야 한다고 주장한다. 김창훈, “사회적 이슈에 대한 설교, 어떻게 할 것인가”, 한국복음주의실천신학회, 「복음과 실천신학」 제31권(2014, 봄): 59-63.

9) 건강한 교회 성장의 일반적 정의는, “성경에 기초한 삶과 복음 전도에 집중된 사역을 하는 교회에서, 그들의 생활 속에서 예수 그리스도와 친밀한 교제를 갖는 교인들이 영적으로 자라나고 수적으로도 균형 있게 증가하는 일련의 것”이다. 임채남, “건강한 교회 성장에 관한 실천적인 고찰: 교회의 기능을 중심으로”, 한국복음주의실천신학회, 「복음과 실천신학」 제31권(2014, 봄): 107. Orin Gill, Ed Stezer, and Mike Dodson는 Day의 복음 전도에 관한 통계적 수치에 따라 정의한 *건강한 교회*를 다음과 같이 인용하고 있다: “(1) 5년간 전체 회원 수의 10% 성장을 경험한 교회; (2) 연구한 이래 2년 동안 적어도 한 사람을 세례(침례)를 행한 교회; (3) 한 명의 회심자에게 세례(침례) 주는 매년 35명 미만의 등록 교인이 있는 교회; 그리고 (4) 연구의 마지막 해 동안, 회심 성장 비율이 적어도 25%가 되어야 한다.” Orin E. Gill Sr., “A Revitalization and Growth Strategy for the African Methodist Episcopal Churches in the Virginia Conference,” D.Min. project report (Lynchburg, VA: Liberty Baptist Theological Seminary, April 2011), 7; Ed Stezer and Mike Dodson, *Comeback Churches: How 300 Churches Turned Around and Yours Can Too* (Nashville: B&H, 2007), 25-26; Stetzer, “Stirring the Waters,” *On Mission* (winter 2005) [on-line]: accessed 9 September 2011; available from http://www.onmission.com/site/c.cnKHIPNuEoG/b.830521/k.D281/Stirring_the_waters.htm; Internet.

10) Day expanded his definition of a *healthy growing church* at his Ph.D. seminar concerning healthy church in 2011. William Day, “Definition of a Healthy Growing Church.” Directed Advanced Study in Healthy Church, Ph.D. seminar (New Orleans: New Orleans Baptist Theological Seminary, 29 November 2011).

회”라고 정의할 수 있다.¹¹⁾ 단, 설령 교회가 예배 출석자 수가 늘었을 지라도, 세례(침례)자가 없이 수적 증가는 건강하지 않은 교회이다.

사회적 책임(social responsibility)은 Heidi Rolland Unruh와 Ronald Sider의 *사회 사역*(social ministry)을, “교회의 회원을 넘어 사회에 영향을 미치거나 삶의 질을 개선하기 위한 교회의 모든 통합된 노력”이라고 정의한다.¹²⁾ 본고에서는 교회의 *사회적 책임*을 Unruh와 Sider의 *사회 사역*과 같은 용어로 정의하여 사용한다.¹³⁾

연간 교회 프로파일(annual church profile, 이하 ACP)은 세계 기독교 개신교단 중에서 가장 큰 규모를 자랑하는 미국의 남침례 교단(Southern Baptist Convention, 이하 SBC)에 소속된 교회와 선교 본부에 의해 매년 소속 교회에 관한 실태 보고이다. 2006년에 시작하여 2011년까지 ACP는 9월에 시작하여 다음 해 8월까지 교회 정보를 다룬다.¹⁴⁾

3. 한계 결정

그러므로 본고는 두 가지 한계가 있다. 하나는 오직 미국의 남침례교단(SBC) 소속 교회만 연구되었다는 것이다. 또 하나의 한계는 이 연구를 위해 주일 오전 예배 출석수가 평균 칠십 오명이상의 교회만 선택된 것이다. 그 이하의 교회는 배제되었다.

4. 연구 가정

본고는 다음과 같은 유용한 가정들을 갖는다. 첫째, ACP로부터 주일 평균 75명에서 1,000이상의 SBC에 속한 교회들의 정보가 확인된다. 둘째, 교회의 사회적 책임을 측정하기 위해 타당하고 신뢰할 수 있는 설문 조사 도구가 사용된다. 연구 방법의 일환으로 안정성 및 유효성이 검사될 것이다.

셋째, 설문 조사 질문에 답변한 참여자들은 성실하고 정확한 태도로 임할 것이다. 참가자들은 자신의 교회에서 행하는 사회적 책임에 대한 답을 심사숙고하여 반응할 것이다.

넷째, 설문 조사에 참여한 SBC에 속한 모든 교회의 견본은 뉴올리언즈침례신학교(NOBS)의 Leavell Center for Evangelism and Church Health로부터 획득한 것이다.

II. 피는 글

1. 연구 동향

(1) 건강한 교회의 사회적 책임

근래 들어 교회의 건강한 성장을 위한 진단의 두 축은 복음전도와 사회적 책임이다. 교회와 지도자들은 교회가 균형 있는 건강한 성장을 위해서는 복음전도와 사회적 책임에 끊임없는 관심을 기울이고 있다.¹⁵⁾ 1974년 Switzerland Lausanne에서 열린 세계 복음화 국제 대회 동안, 사회적

11) William Day, "Definition of a Healthy Growing Church."

12) Heidi Rolland Unruh and Ronald J. Sider, *Saving Souls, Serving Society: Understanding the Faith Factor in Church-Based Social Ministry* (New York: Oxford University Press, 2005), 28.

13) Peter Wagner는 *사회봉사*는 “직접적이고 즉각적인 방식으로 개인과 개인들의 그룹의 요구를 충족시키기 위해 맞춰진 사회 사역의 종류”로 정의한다. C. Peter Wagner, *Church Growth and the Whole Gospel: A Biblical Mandate* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 1998), 36; John Stott는 *사회봉사와 사회행동*을 구분하여 정의한다. *사회봉사*는 인간의 요구를 구제하는 것, 박애적인 활동, 개인과 가족들에게 사역하고자 하는 것, 자비에 대한 일들을 포함한다. 한편, *사회 행동*은 인간의 요구의 원인을 제거하는 것, 정치적이고 경제적인 활동, 사회 구조를 바꾸고자 하는 것, 정의에 대한 추구를 포함한다. John Stott, ed., *Making Christ Known: Historic Mission Documents from the Lausanne Movement 1974-1989* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 179; A. D. Mattson은 *기독교의 사회적 책임*(Christian social responsibility)을 “가난한 사람을 생산하는 사회 구조에 있어서 어떤 것들의 제거를 위한 관심사”라고 한다. A. D. Mattson, *The Social Responsibility of Christians* (Philadelphia: Muhlenberg, 1960), 15.

14) *2011 Annual Church Profile*, Computer Database, CD-ROM (Nashville: LifeWay, 2011).

책임의 전체성(the totality of social responsibility)에서 그리스도인들의 변화를 강조했다.

구원의 메시지는 소외, 억압과 차별의 모든 형태에 따라 심판의 메시지를 내포하고, 우리는 악과 불의가 존재하는 곳을 폐기하는 것을 두려워해서는 안 된다. 사람들이 그리스도를 영접할 때 그의 나라에 다시 태어나 불의한 세상 속에서 그 의의를 보여줄 뿐만 아니라 확산시켜야 한다. 우리가 주장하는 구원은 우리의 개인적 그리고 사회적 책임의 전체성에서 우리를 변화시켜야 한다. 행함이 없는 믿음은 죽은 것이다.¹⁶⁾

Billy Graham이 이끈 위원회는 150개국에서 2,300개 이상의 복음주의 지도자를 끌어 모은다. 그 모임에서 “복음 전파의 필요성과 책임, 그리고 목표를 정의하기 위해 의도된” 로잔 언약이 선언된다.¹⁷⁾ 특히 복음전도를 위한 사회, 정치적 참여가 강조된다.¹⁷⁾ 또한 Stott는 기독교인에 직면한 사회적, 문화적 이슈에 관심을 갖고, 예수 그리스도의 복음은 사회와 문화와 더 깊이 연결될 필요가 있다고 주장한다. 하나님이 의도하셨듯이 교회는 빈곤과 억압을 종료시키고, 가난하고 살아갈 힘이 없는 사람들에게 힘을 실어 주는 것에 관심을 기울여야 한다.¹⁸⁾ 메시아 공동체에 속한 그리스도인들은 선행을 갈망하고 스스로 선한 일에 헌신해야 한다.¹⁹⁾

Ronald J. Sider, Philip N. Olson, and Heidi Rolland Unruh는 사회적 책임을 확립하기 위해 교회 사역의 종교적 역동성을 탐구하면서, 사회 사역에서 신앙의 요소를 이해하는 것이 중요함을 강조한다. 교회의 사회적 책임 사역은 네 가지로 분류할 수 있다. 그것들은 구제 봉사, 개인 개발, 지역 사회 개발, 그리고 구조 변화이다.²⁰⁾ 교회의 회중은 이러한 사회적 책임 사역에 더 깊게 관련되어 있어야 한다. 이러한 사역을 위해 어린이, 청소년, 노인, 장애인, 노숙자, 빈곤층과 같은 봉사와 공동체 지향의 프로그램을 활동적으로 실행할 수 있다.²¹⁾

건강한 교회 성장은 사람들과 하나님과의 관계, 교회 가족들과의 연결, 교회 사역과 운영을 기준으로 한다. 이러한 기준 하에, 사랑과 돌봄에 헌신, 섬김의 리더십 개발, 교회 안뿐만 아니라 밖의 사역 강조 등 외향적인 사역에 초점을 맞추어야 한다.²²⁾ 자연적 교회 성장(NCD)의 Schwarz는 교회 건강에 영향을 미치는 여덟 가지 특성들을 소개하고 있다. 그것들 중에서 특히 필요 중심의 전도와 사랑의 관계는 교회의 사회적 책임과 밀접한 관련이 있다.²³⁾ 또한 George Barna는 초대교회를 특징짓는 건강한 교회의 여섯 가지 측면을 소개한다. 예배, 전도, 교육, 공동체, 청지기, 그리고 구제 봉사하는 것이다.²⁴⁾ 이러한 측면들에서 효과성을 나타내는 건강하고 성공적인 교회의 사역들 중에서, 가난한 사람들을 섬기는 사회적 책임의 수행이 포함되어 있다.²⁵⁾

15) 남태욱, “한국 교회성장과 사회적 책임”, 실천신학논총, 「복음과 실천신학」 제1권(2000, 봄): 211-3.

16) Lausanne Movement, “Lausanne Covenant,” *The International Congress on World Evangelization* (July 1974) [on-line]; accessed 21 March 2010; available from <http://www.lausanne.org/covenant>; Internet.

17) “Lausanne Covenant.”

18) John Stott, *Issues Facing Christians Today*, 4th ed. (Grand Rapids: Zondervan, 2006), 211.

19) John Stott, *The Cross of Christ* (Downers Grove: InterVarsity, 2006), 188-9.

20) Ronald J. Sider, Philip N. Olson, and Heidi Rolland Unruh, *Churches That Make a Difference: Reaching for Community with Good News and Good Works* (Grand Rapids: Baker, 2002), 86.

21) Ram A. Cnaan, *The Invisible Caring Hand: American Congregations and the Provision of Welfare* (New York: NYU Press, 2002), 61.

22) Stephen Macchia, *Becoming a Healthy Church: 10 Characteristics* (Grand Rapids: Baker, 1999), 23.

23) 교회 건강에 영향을 미치는 여덟 가지 특성들은 리더십, 은사 중심 사역, 열정적 영성, 기능적 구조, 영감 있는 예배, 전인적인 소그룹, 필요 중심적인 전도, 그리고 사랑의 관계이다. Christian Schwarz, *Natural Church Development: A Guide to Eight Essential Qualities of Healthy Churches* (Carol Stream, IL: Church Smart Resources, 1996).

24) George Barna, *The Habits of Highly Effective Churches: Being Strategic in Your God-Given Ministry* (Ventura, CA: Regal, 1999), 24.

25) Ibid.

(2) 복음전도와 사회적 책임과의 관계성

교회가 건강한 방식 안에서 성장하기 위해서는 복음전도와 사회적 책임은 깊이 관련되어 있다. 교회 성장을 위한 복음전도 활동의 전체 영향력을 측정하기 위해 고안된 복음전도와 봉사활동 스케일에서, 정체된 교회는 단지 11%, 침체하는 교회는 약 6%인데 비해, 성장하는 교회는 43%라는 높은 점수가 나타났다.²⁶⁾ David O. Moberg는 복음전도와 사회적 관심이라는 대 반전을 이렇게 묘사 한다:

적극적인 사회적 관심은 복음전도를 촉진시킨다. 사람들은 하나님의 사랑에 의해 의미 있는 것을 경험하고 본이 됨으로써 사랑이 무엇인지를 배운다. 그리스도인의 사회적 관심은 풍성한 수확을 위해 복음을 심고 씨에 물을 준다. 어떤 씨는 비옥한 땅에 떨어지고 어떤 것은 물고인 웅덩이에 떨어진다. 그리스도인의 사회적 책임 수행은 그 자체 안에서 복음전도를 형성한다. 미래 일어날 일을 예방하거나 개선하기 위하여 인간 문제와 사회 행동의 희생자를 대하는 사회 복지는 복음 메시지를 듣는 것으로 부터 장애물을 제거한다. 또한 예수님의 이름 안에서 된 것은 언제든지 하나님으로 부터의 메시지로 간주한다.²⁷⁾

1982년, 미국 Michigan, Grand Rapids에서 개최된 국제 협의회는 *복음전도와 사회적 책임* 보고서에서 복음적이고 사회적 책임 사이에 세 가지 관계성을 주장했다. 그 보고는 어떻게 그들이 서로 연관되어 있는가를 검토했다.

첫째, 사회적 활동은 복음전도의 결과이다. 즉, 복음전도는 하나님이 사람들을 새 생명으로 이끄는 수단이다. 그리고 그들의 새 생명은 다른 사람에게 봉사할 때 분명해 진다. 복음을 통하여 우리는 하나님이 미리 준비해 놓으신 선한 일을 위하여 그리스도 예수 안에서 창조된다. 둘째, 사회 활동은 복음전도를 위한 다리가 될 수 있다. 그것은 편견과 의심을 깨고, 닫힌 문을 열고, 복음을 듣게 할 수 있다. 예수님은 때때로 하나님 나라의 복음을 선포하기 전에 자비를 행하셨다. 셋째, 사회 활동은 협력자로서 복음전도를 수반한다. 그들은 마치 가위의 양날이나 새의 두 날개와도 같다. 이러한 파트너십은 예수님의 공생애 사역에서 분명히 나타난다. 예수님은 복음을 전했을 뿐 아니라 배고픈 사람들을 먹이시고 병든 자를 치유하셨다. 그의 사역에서 선포와 봉사는 함께 갔다. 그분의 말씀들은 그의 일하심을 설명했고 그의 일하심은 그의 말씀을 극적으로 만들었다.²⁸⁾

복음전도와 사회적 책임의 긴밀한 관계성은 두 가지 전도 방법을 출현시켰다. 하나는 생활양식 전도(lifestyle evangelism)이다. 교회 밖 사람들을 사랑하는 것에 관한 복음전도와 사회적 책임은 개인의 생활양식을 통해서 나타난다. 생활양식 전도는 말씀과 행동 둘 모두에서 사회적 증거를 포함한다. 사회 정의를 추구하고 동정을 표현하며, 전쟁을 반대하고, 사회적 단체들을 화해시키려 한다.²⁹⁾

생활양식 전도와 함께, 사역 전도(ministry evangelism)는 교회의 사회적 책임과 깊게 연관되어 있다. Alvin Reid는 사역 전도를, “친절이라는 단순한 행동과 의도적인 개인 전도의 결합”이라

26) David A. Roozen and C. Kirk Hadaway, *Church and Denominational Growth* (Nashville: Abingdon, 1993), 179.

27) David O. Moberg, *The Great Reversal: Evangelism versus Social Concern* (Philadelphia: J. B. Lippincott, 1972), 158.

28) John Stott, “Evangelism and Social Responsibility: An Evangelical Commitment,” *Lausanne Occasional Paper* 21 (1982) [on-line]; accessed 3 April 2011; available from <http://www.lausanne.org/all-documents/lop-21.html>; Internet.

29) Ben Campbell Johnson, *Rethinking Evangelism: A Theological Approach* (Philadelphia: Westminster Press, 1987), 12.

정의했다.³⁰⁾ 잃어버린 영혼을 구원하는 교회 사명의 본질적인 부분이기도 하다. 사역 전도는 복음을 전하고 가르치고 치유하셨던 예수님의 본을 따른다. 사람들이 복음을 소통하는 수단으로써 “사역 기회를 주도하기 위한 창조적인 정신”을 사용하게 만드는 것이 사역 전도이다.³¹⁾ 사역 전도는 사랑을 실천하면서 복음을 전하는 건강한 교회 성장의 중요한 사역이자 기능들 중 하나이다.³²⁾

(3) 복음 전도의 우선성

복음 전도와 사회적 책임의 관계에서 무엇보다도 중요한 것은 어떤 것이 더 우선적으로 중요할까 하는 것이다. 1974년 로잔 언약(Lausanne Covenant)의 제6항은 교회 사명에서, 복음 전도는 희생적인 봉사보다도 우선이라고 단언한다.³³⁾ 1980년 태국 성명서(Thailand Statement)는 다음과 같이 진술함으로써, 로잔 언약을 재확인 한다:

복음 전도는 여전히 봉사보다 우선으로 간주된다....이것은 복음 전도와 사회적 행동이 통합적으로 관련이 있다는 것을 부정하는 것이 아니라, 오히려 인간의 모든 비극적인 필요들 중에서 창조주로부터 소외와 회개하고 믿기를 거부하는 사람들에게 대한 영원한 죽음의 현실보다도 더 대단한 것은 없다는 것을 인정하는 것이다. 그러므로 만약 우리가 복음 전도의 임무에 긴급하게 자신을 헌신하지 않는다면, 우리는 인간의 공황이 변명할 여지없이 결핍하다는 죄를 짓는 것이다.³⁴⁾

그랜드 래피즈 보고서(Grand Rapids Report)의 제4항도 복음 전도가 확실한 우선순위를 가지고 있다고 명시하고 있다.³⁵⁾ 복음 전도에 우선순위를 부여하는 것은 문화 명령의 이행에도 큰 역할을 한다.³⁶⁾ 사회적 책임은 교회와 세상을 잇는 다리으로써 문화 명령을 수해하고 복음 전도를 용이하하게 함은 의심의 여지가 없다. 사회적 책임은 복음전도에 있어서 비신자들이 복음 듣는 것을 방해하는 장벽을 제거한다. 주의 할 점은 사회적 책임보다 복음 전도가 더 중요하게 고려되어야 하는 것이다. 사회적 책임을 이행할 때, 교회는 복음 전도에 우선 순위를 부여해야 한다.

2. 통계 분석 방법론

본고에 사용된 예비 설문조사지는 데이터를 수집하고, 연구 질문에 대답하고, 가설을 검증하기 위해 개발되었다. 설문 조사는 인구 통계학적 질문을 포함한다. 또한 설문 조사지의 신뢰성을 확인 및 결정하기 위한 방법이 사용된다. 또한 다양한 통계적 분석 방법이 사용된 데이터 분석 절차가 제시될 것이다.

(1) 참여자

이 연구를 위한 설문 조사 참여자는 SBC 소속 교회들이 무작위로 선택하여, 2011년 평균 주일 예배 출석수 75명 이상 교회들이 조사 되었다.³⁷⁾ 조사를 위해 건강한 성장하는 교회들(healthy growing churches, 이하 HGC)과 건강하지 않은 교회들(non-healthy churches, 이하 NHC)의 목록은 NOBTS의 복음 전도와 교회 건강을 위한 Leavell 센터에서 얻을 수 있다. 설문 조사의

30) Alvin Reid, *Introduction to Evangelism* (Nashville: Broadman & Holman, 1998), 209.

31) *Ibid.*, 212-3.

32) 임체남, “건강한 교회 성장에 관한 실천적인 고찰: 교회의 기능을 중심으로”, *한국복음주의실천신학회, 「복음과 실천신학」* 제31권(2014, 봄): 121.

33) “The Lausanne Covenant.”

34) “The Thailand Statement,” presented during the Consultation on World Evangelization at Pattaya, Thailand (June 1980) [on-line]: accessed 3 April 2011; available from <http://www.lausanne.org/en/documents/all/pattaya-1980/49-thailand-statement.html>; Internet.

35) “Evangelism and Social Responsibility: An Evangelical Commitment.”

36) Wagner, *Church Growth and the Whole Gospel*, 98.

37) *2011 Annual Church Profile*.

기본 응답자는 목회자이고, 다른 직원들과 평신도들이 포함된다.³⁸⁾

설문지는 총 2,200 교회, 1,100 HGC와 1,100 NHC의 두 그룹으로 나뉘어져 전자 우편으로 발송되었다. 이 그룹은 2011년 예배 출석수에 따라 6개 그룹으로 다시 분류 된다: 75-200; 201-300; 301-500; 501-700; 701-1,000; 그리고 1,001 이상. 각 그룹은 알파벳순으로 정렬되고, 1,001 이상 예배 출석 그룹을 제외하고는 각 그룹에서 상위 200개 교회가 선택되었다. 1,001 이상의 그룹은 그 숫자가 다른 그룹보다 훨씬 작기 때문에 100개의 교회만이 선정되었다.

(2) 도구

설문 조사지를 배포하여 얻은 데이터는 연구 가설을 검증하는 데 사용된다. 초기 설문 조사지는 Unruh와 Sider의 책에서 가져온 교회의 네 가지 사회 사역 요소들을 사용하여 개발되었다. 네 가지 영역은 구제 봉사, 개인 개발, 지역 사회 개발, 제도 변화이다.³⁹⁾

교회의 사회적 책임을 측정하기 위한 초기 조사지에는 열여덟 개의 사회 사역 유형 목록이 포함된다. 설문 조사는 6점 리커트 척도(Likert scale)를 사용하고 있다. 여섯 개의 가능한 선택은 ‘(1) 매우 자주, (2) 자주, (3) 가끔, (4) 드물게, (5) 매우 드물게, 그리고 (6) 결코 하지 않는다’이다.⁴⁰⁾ www.docs.google.com를 통해 만들어진 설문지는 인터넷을 통해 관리 생성된다.

사회 책임에 관한 열여덟 가지 질문과 함께 네 가지 인구 통계 질문이 있다. 그 질문들은 응답자의 교회에서의 역할, 주일 예배 출석수, 교육 수준, 그리고 등록교인 연수를 포함한다. 인구 통계 데이터의 결과는 다음 장에 제시될 것이다.

1) 도구 타당성(Instrument Validation)

초기 설문 조사 질문이 개발된 후, 관련 분야의 전문가 패널들이 참여하여 조사지의 콘텐츠 타당성을 평가하였다. 다섯 명의 패널 회원은 복음 전도, 교회 건강, 사회적 책임 분야의 전문가들이다. William Day는 뉴올리언즈침례신학교(NOBS) 복음 전도와 교회 건강을 위한 Leavell 센터 부소장이자 복음 전도와 교회 건강학 교수이다. Bonnie Ahn은 남동부 루이지애나 대학(Southeastern Louisiana University)의 사회 복지학 부교수이다. Jake Roudkovski는 NOBS 복음 전도학 부교수이다. 김광렬은 총신대학교 신학과 교수이자 총체적 복음사역 연구소 소장이자. 그리고 Preston Nix는 NOBS의 복음 전도와 교회 건강을 위한 Leavell 센터 소장이자 복음 전도와 복음 설교학 교수이다.

선정된 전문가들은 전자 우편으로 편지와 설문 조사 평가 양식을 포함한 설문지 초기 버전을 받았다. 전문가들은 이해, 항목 선명도, 전체 형식에 대한 초기 설문지를 평가하였다. 최종 설문지에 포함되기 위해서 설문지의 각 질문은 80%의 유리한 평가를 필요로 하기 때문에, 전문가 패널들은 구제 봉사, 개인 개발, 지역 사회 개발, 제도 변화의 사회 사역 요인들과 관련된 각각의 항목의 타당성을 확인하였다.

2) 도구 신뢰성(Instrument Reliability)

설문지 타당성 외에, 설문지의 신뢰성은 설문 조사의 동질성(homogeneity)을 검사함으로써 확립되었다. 설문지를 구성하는 항목의 동질성은 내부의 일관성(consistency)을 측정하여 결정하였다.⁴¹⁾ 동질성은 크론 바흐 알파(Cronbach alpha) 계수 0.70 이하를 사용하여 측정되었다. 전문가

38) Carmen R. Wilson VanVoorhis and Betsy L. Morgan, “Understanding Power and Rules of Thumb for Determining Sample Sizes,” *Tutorials in Quantitative Methods for Psychology* (2007), vol. 3, 43-50 [on-line]; accessed 2 May 2012; available from <http://www.tqmp.org/Content/vol03-2/p043/p043.pdf>; Internet.

39) 부록 A를 참조하라. *Churches That Make a Difference*로부터 본고의 설문 조사지를 만들기 위해 네 개의 사회적 책임 사역 유형들이 개발되었다. 본래의 범주는 구제, 개인 개발, 지역 사회 개발, 그리고 구조 변화였다. Sider, Olson, and Unruh, 86-7; Unruh and Sider, 29, 270.

40) Rebecca M. Warner, *Applied Statistics: From Bivariate through Multivariate Techniques*, 2d ed. (Thousand Oaks, CA: SAGE, 2013), 902-3.

패널들에 의해 평가된 질문지는 전자 우편에 링크되어, www.docs.google.com을 통해 200개 교회에 보내져 파일럿 테스트(pilot test)되었다. 파일럿 테스트는 설문지를 반환한 마흔 세 개 교회(21.5%)의 목사, 직원, 또는 평신도에 의해 구현되었다. 파일럿 테스트의 데이터 분석을 위한 통계 소프트웨어 프로그램은 Statistical Package for the Social Sciences(SPSS)이다. 설문지의 크론 바흐 알파(Cronbach alpha) 계수는 0.870이었다.

항목 분석 조사는 하나의 항목을 삭제하여 알파 점수가 0.07이상 증가하지 않았음을 보였다. 항목을 삭제했을 때, 열여덟 개의 조사 항목 중에서 네 개의 항목만이 0.01~0.07의 범위에 들어 알파 점수를 증가시켰다. 열네 개의 조사 항목을 삭제할 때 0.867~0.852의 범위에 의해 설문지의 알파 점수를 감소시켰다. 크론 바흐 알파 계수를 이용하여 통계적인 분석에 근거한 조사지는 양호한 안정성을 나타냈다.

(3) 자료 수집

첫 번째 설문조사는 첨부된 편지와 함께 2,200개 교회에 무작위로 전자 우편을 통해 실행되었다. 편지는 연구자의 이름 및 기타 개인 정보, 연구 목적을 포함하였다. HGC와 NHC에 두 그룹에 별도로 배포되었다. 설문지 외에, 조사의 중요성과 받는 사람의 응답을 촉구한 내용으로, Day의 편지가 포함되었다. 설문조사는 www.docs.google.com을 통해 생성된 조사지가 전자 우편에 링크되어 실시되었다.⁴²⁾

4주 후에 설문 조사 완료를 격려하기 위해 첫 번째 추가 서신이 전자 우편으로 발송되었다. 그 2주 후에 또 다시 아직 응답 하지 않은 교회에 두 번째 추가 서신이 발송되었다. 그로부터 다시 2주 후에 응답자가 반환한 설문지의 수집이 완료되었고, 모든 응답을 코드화 해서 SPSS에 입력했다.⁴³⁾

(4) 통계 분석 절차

인구 통계 데이터는 빈도수, 평균값, 그리고 유효 백분율을 사용하여 수집되었다. 자료는 기술 통계 분석뿐만 아니라 요인 분석(factor analysis), 다중 분산 분석(multiple analysis of variance), 독립 t 검증(independent t tests), 그리고 로지스틱 회귀(logistic regression) 분석을 이용했다.

1) 요인 분석

설문지에서 사회적 책임 하위 영역의 구성 요소는 요인 분석을 사용하여 확인되었다. 본 연구에서 요인 분석은 세 개와 네 개의 요인 그룹들을 확인하였다. 그런 다음 Unruh와 Sider의 이론적인 자료에 근거하여 전문가 패널들에 의해 검증되어, 사회적 책임과 관련된 네 가지 요인 그룹이 확정되었다.

2) 다중 분산 분석과 t 검증

다중 분산 분석과 독립적인 t 검증은 건강한 교회 성장과 사회적 책임에 대한 하위 항목들의 점수 사이에 어떤 중요한 차이가 존재하는지 여부를 확인하기 위해 첫 번째 가설을 검증하는 데 사용되었다. 우선 t 검증 절차에 의해 전체 사회적 책임에 관한 HGC 및 NHC 사이에는 어떤 큰 차이도 존재하지 않았다. 그리고 요인 항목(종속 변수)과 관련된 HGC와 NHC(독립 변수 그룹) 사이에 중요한 차이가 존재 하는지 여부를 결정하기 위해 전체 다중 분산 분석(omnibus MANOVA) 검사가 사용되었다. 끝으로 사회적 책임에 관한 열여덟 항목에 참여하는 HGC와 NHC 사이에 어떤 중요한 차이가 존재 하는지

41) 동질성(homogeneity)의 정의는 “질문의 모든 항목이 같은 기술, 특징이나 질을 평가하는 정도”였다. Joseph F. Hair, Rolph E. Anderson, Ronald L. Tatham, and William C. Black, *Multivariate Data Analysis*, 6th ed. (Upper Saddle River, NJ: Pearson Education, 2006), 88.

42) 부록 B를 참조하라.

43) *Statistical Package for the Social Sciences*, Computer Software, ver.21.0, CD-ROM. Chicago: SPSS, 2012.

여부를 결정하기 위해 하나의 다중 분산 분석 검사가 사용되었다.

3) 로지스틱 회귀 분석

두 번째 가설을 검증하기 위해 로지스틱 회귀 분석이 사용되었다. 이 분석은 사회적 책임에 관한 열여덟 변수에 참여하는 HGC와 NHC 사이의 독립 변수가 교회의 건강한 성장에 영향을 미치는지를 여부를 검증하기 위한 것이다. 이 분석은 열여덟 변수 중에서 어떤 변수가 가장 중요한지 검증하는 결과를 가져 올 것이다.

(5) 통계 분석 가정

본고에서는 통계 분석에 관련된 모든 가정이 충족 되었다. 요인 분석과 관련해서, 상관 행렬 (correlations matrix)의 요인력(factorability)의 가정은 $r=0.3$ 이상, $P>0.05$ 를 가진 바틀렛의 실험 (Bartlett's test), 그리고 0.6이상의 카이저-마이어-올킨(Kaiser-Meyer-Olkin, KMO) 값으로 필수적인 상관관계에 의해 확립되었다.

선형성(linearity)의 가정은 다른 관련 변수와 모든 변수의 산점도(scatterplots)를 검사하므로 수립되었다. 요인 분석은 이상치(outliers)에 민감할 수 있기 때문에, 초기 심사 과정의 일부가 극단적인 이상치에 대한 검사를 포함하고, 제거 또는 재코딩에 관한 결정이 이루어졌다.

다중 분산 분석은 세 가지 절차가 포함되었다: (1) 공분산 행렬 ($p > \alpha$)의 동질성의 가정을 확인하기 위한 박스의 실험(Box's test); (2) 일반적인 전체 다중 분산 분석 검사로써 윌크스의 람다(Wilks's lambda)를 포함한 다변량 실험(mutivariate tests); 그리고, $p>\alpha$ 경우, 분산의 동질성에 대한 가정을 확인하기 위한 리베니 실험(Levene's test). 세 개 미만의 그룹이기 때문에, 교회 상태에 대한 사후 실험(post hoc tests)는 수행되지 않을 것이다.

$\alpha=0.05$ 를 가진 로지스틱 회귀 분석은 교회의 사회적 책임의 하위 영역과 건강한 성장 여부를 예측하는 상대적인 능력 사이에 존재하는 관계를 조사하는 두 번째 가설을 검증하기 위해 사용되었다. 다중 공선(multicollinearity)의 가정은 오차 값을 이용하여 확인되었다. 일반적으로 0.1보다 더 큰 값이 요구된다. 이상 치에 대한 검사가 실행되고 변수를 제거하거나 변형할지가 결정된다.

3. 통계 분석 결과

본고의 목적은 건강한 교회 성장과 사회적 책임 사이의 관계가 존재하는지 여부를 결정하기 위한 것이다. 설문 조사 도구는 교회의 사회적 책임에 관한 열여덟 개의 변이들과 인구 통계 정보를 다룬 네 개의 변이를 합하여 총 스물 두 개의 변이로 구성되었다.

이 장에서는 설문 조사 응답률과 인구 통계 데이터가 측정되었다. 이어서, 본고의 귀무가설을 검증하기 위하여, 요인 분석, 다중 분산 분석, t 검증, 그리고 로지스틱 회귀 분석의 네 가지 주요 통계 분석 방법이 사용되어 다음의 결과가 도출되었다.

(1) 설문 조사 응답률

앞서 언급 한 바와 같이, 연구 조사지는 전체 2,200개 교회들, 즉 1,100 HGC와 1,100 NHC에 보내졌다. 2,200개 교회들 중, 총 462개 설문지(21%)는 전자 우편 주소가 달라 거절당하거나 자동으로 차단되었다. 따라서 1,738교회에 설문 조사지가 정상적으로 보내졌다. 설문지 발송 후, 총 334개 교회(19.2%)가 조사지를 반환했다. 그 중 157개는 HGC였고, 177개는 NHC에서 응답하여 반환된 설문지였다.

(2) 인구 통계 자료

1) 교회에서의 역할

직원과 평신도를 포함한, 총 334명의 목회자 또는 다른 교인들이 설문지를 반환했다. 설문 조사를 완료한 사람의 대부분은 목회자였다($N=237$, 71%). 평신도는 열 명(3%)이 응답했다. 총 118명의 참가자가 HGC 그룹에서 속하고, 119명이 NHC 그룹에 속한 목회자이다. HGC 그룹에서는 네 명이, NHC그룹에서는 여섯 명의 평신도가 참여했다.

2) 주일 예배 출석

평균 주일 예배 출석수에 대해, 가장 높은 숫자(N=208 , 62.3 %)가 75-200 범위에 있었다. 그 중, 99명의 참가자는 HGC그룹에, 109명은 NHC그룹에 속했다. 가장 낮은 숫자(N=6, 1.8%)는 701~1,000 범위에 있었다(표 1 참조).

표 1. 주일 예배 출석

출 석	HGC	NHC	전체	비율(%)
75~200	99	109	208	62.3
201~300	21	33	54	16.1
301~500	18	25	43	12.9
501~700	10	3	13	3.9
701~1,000	2	4	6	1.8
1,000 이상	7	3	10	3.0
전체	157	177	334	100.0

3) 교육 수준

설문 조사에 참여한 목회자와 다른 회원들은 다양한 교육 수준을 보였다. 응답자 중, 대부분은 석사 학위(N=133, 39.8%)를 가지고 있었다. 여덟 명(2.4%)의 응답자가 참가자 기타 박사 학위를 소유하여 가장 낮은 숫자로 표시되었다.

4) 등록 교인 연수

설문 조사에 참여한 응답자들은 등록 교인 햇수에서 넓은 범위가 나타났다. 가장 큰 두 가지 범위는 “0~5년”이 27.5%(N=92), “6~10년”은 28.5%(N=95)이었다. 작은 범위는 “26~30년” 4.2%(N=14)와 ”31년 이상”이 5.4%(N=18)이었다. 이 범주는 평균 12.04년과 9년의 중간 값을 생산했다.

(3) 첫 번째 가설에 관한 결과

첫 번째 가설은 교회의 사회 사역 참여 수준과 건강하게 성장하는 교회인지 여부 사이에 차이가 존재하지 않는다는 것이다. 첫 번째 가설을 검증하기 위해 요인 분석, 다중 분산 분석, 그리고 t 검증이 실시되었다 .

1) 요인 분석

요인 분석은 설문지의 독립 변이 간의 상관관계 구조를 분석하기 위해 사용되었다. 이 분석은 긴밀하게 상관된 변이들을 군집하는데 사용되었다.

세 가지 요인 모형

본고의 연구 프로젝트는 스물 두개의 변이 중 열여덟 개는 사회적 책임에 대한 것들, 네 개는 교회의 인구 통계 정보를 처리하는 변이들이었다. 열여덟 개 변이를 사용한 인자 분석은 세 가지 기본 요인을 생성했다.

교회 측정의 사회적 책임에 관한 열여덟 항목의 차원성(dimensionality)은 요인 분석 내의 주요 요인 회전(principal components rotation)을 이용하여 분석했다. 교회의 사회적 책임과 관련된 여덟 항목이 1을 초과하는 고유 값(eigenvalue)을 가진 세 가지 요인으로 군집되었다. 첫 번째 요인의 고유 값은 6.510, 두 번째 요인은 1.430, 그리고 세 번째 요인은 1.159이었다. 첫 번째

요인은 36.164%로 그룹 간 차이의 최대 양을 설명한다. 열개의 항목이 여기에 군집했다. 두 번째 요인과 세 번째 요인에는 각각 네 개 항목씩 모였다.

334명의 응답자에 의하면, 표본 크기에 기초한 신뢰성은 좋았다. 상관 행렬의 요인력 (factorability) 가정과 관련된 분석은 0.3이상의 상관 관계를 나타냈다. 따라서 이 가정이 충족되었다. 0.921의 샘플링 적절성의 KMO 측정값은 중요했다. $p < 0.5$ 를 가진 바틀렛의 구형성 검증 (Bartlett's test for sphericity) 또한 매우 중요했다. 이러한 결과는 요인 분석을 수행하는 데 사용되는 데이터에 대한 높은 신뢰도를 나타냈다.

네 가지 요인 모형

세 가지 요인 모형이 고유 값에 의해 지지 되었다면, 네 가지 요인 모형은 다음의 기준들 때문에 가능했다. 첫째, 네 가지 요인 모형은 Unruh와 Sider의 사회적 책임의 이론 유형과 일치한다. 둘째, 네 번째 고유 값이 1에 매우 근접(0.939)하기 때문에, 네 가지 요인이 모형로 사용 될 수 있다.⁴⁴⁾

네 가지 요인을 사용한 세 번째 이유는 요인 분석에 포함된 열여덟 항목의 스크리 도표(scree plot) 때문이다. 첫 번째에서 두 번째 요인으로의 하락이 아주 급격할지라도, 다음 세 쌍의 고유 값 변화는 완만하다(그림 1 참조). 그리고 처음 아홉 항목은 한 요인으로 모인다. 다음 이어진 아홉 항목은 세 항목으로 나뉘어져 군집한다. 세 가지 요인 모형이 기본 구획(plot)으로 표시될 수 있지만, 네 가지 요소도 또 다른 가능성이라 할 수 있다. 세 가지 요소가 1을 초과한 고유 값을 가졌다 하더라도, 열여덟 항목의 스크리 도표는 네 개의 영역을 나타낸다. 그러므로 Unruh와 Sider의 책에 사용된 요소의 수가 일치하기 때문에, 네 개의 요인 모형이 가설 시험에 사용되었다.

2) 다중 분산 분석과 t 검증

다중 분산 분석과 t 검증은 사회적 책임과 건강한 교회 성장의 관계의 가능성과 직결된, 첫 번째 귀무가설을 연구하기 위해 사용되었다. 우선, 두 그룹 HGC와 NHC의 데이터를 그룹화한 사회적 책임의 모든 항목은 t 검증을 사용하여 함께 분석되었다. 둘째, 네 가지 요소 중 어떤 것이 HGC와 NHC와의 사이에서 큰 차이가 있는지 여부를 확인하기 위해 다중 분산 분석 실험이 사용되었다. 셋째, 사회적 책임과 관련된 열여덟의 모든 항목은 HGC와 NHC 사이에 어떤 큰 차이가 있는지를 결정하기 위해 검증되었다.

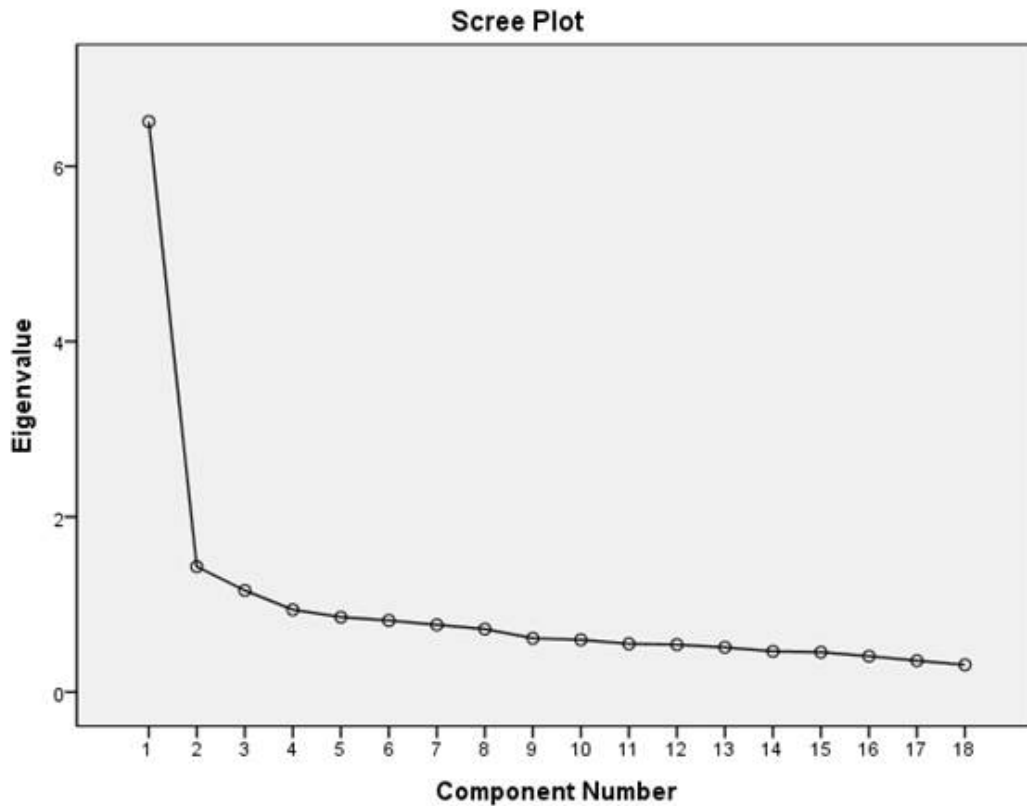
그림 1. 네 가지 요인에 대한 열여덟 항목의 스크리 도표

종합 분석

종합 분석은 열여덟 항목 모두에 대한 HGC와 NHC의 독립 t 검증에 대한 기술 통계가 나타났다. 포괄적인 사회적 책임을 위해 HGC($M=38.44$, $SD=15.97$)와 NHC($M=35.92$, $SD=15.20$), $t(332)=1.475$, $p=.141$, 양쪽 꼬리, 사이에 어떤 차이도 발견되지 않았다.

t 검증을 사용하여 분석된 요인 그룹

44) Richard W. Robins, R. Chris Fraley, 그리고 Robert F. Krueger은 고유 값 1이하를 가진 요인의 사용을 지지한다. 그들은 고유 값 -1기준의 기본적인 약점을 다음과 같이 진술한다: “추출된 요인의 수는 도메인을 나타내는 변수의 개수가 그 차원을 변경하지 않더라도, 분석 변이의 수에 크게 의존한다....오직 고유 값의 크기에 기초한 모든 기준은 하나의 요인이 추출되지 않은 다른 요인들의 아주 작은 고유 값만을 초과하는 어떤 요인들을 주로 추출한다는 것은 문제가 있다.” Richard W. Robins, R. Chris Fraley, and Robert F. Krueger, *Handbook of Research Methods in Personality Psychology* (New York: Guilford, 2009), 431.



교회의 사회적 책임은 네 가지 요인으로 구성된다. 사회적 책임의 각 요소에 대해 독립적인 t 검증이 실행되었다. 분산의 동질성에 대한 Levene의 실험이 확인되었다($p > .05$). 첫 번째 그룹인 구제 봉사는 교회의 사회 사역 참여 점수와 HGC($M=12.97$, $SD=3.99$)와 NHC 점수($M=17.53$, $SD=5.73$), $t(332)=1.156$, $p = .248$, 양쪽 꼬리, 사이에 어떤 중요한 차이도 갖고 있지 않다.

다른 세 가지 요인 그룹 또한 사회적 책임의 수준에서 어떤 중요한 차이도 없다는 결과가 나타났다. 두 번째 그룹인 개인 개발은 교회의 사회 사역 참여 점수와 HGC($M=8.46$, $SD=5.24$)와 NHC 점수($M=7.72$, $SD=4.97$) $t(332)=1.337$, $p = .182$, 양쪽 꼬리, 사이에 어떠한 눈에 띄는 차이도 존재하지 않는다. 세 번째 그룹 지역 사회 개발과 과 네 번째 제도 변화는 분산의 차이로 $p > .05$ 로 표시 된다. 지역 사회 개발에 관한 독립적인 t 검증의 기술 통계는 HGC($M=8.47$, $SD=5.57$)와 NHC 점수($M=7.89$, $SD=5.08$), $t(332) = .992$, $p = .322$, 양쪽 꼬리로 나타난다. 또한, HGC($M=8.54$, $SD=4.30$)와 NHC 점수($M=7.85$, $SD=4.22$), $t(332) = 1.474$, $p = .142$, 양쪽 꼬리는 제도 변화를 위한 것이다.

다중 분산 분석 검증을 사용하여 분석된 요인 그룹

다중 분산 분석 검증은 네 가지 요인에 대해 이전 t 검증의 결과와 동일한지의 여부를 테스트 하기 위해 수행된다. 박스의 테스트(Box's test)에서, 다중 분산 분석의 가정은 $p = .767$ 이기 때문에, 유효하다. 윌크스의 람다(Wilks's lamda)는 99 , $F(4, 329) = .696$, $p = .595$ 와 동일하다. 네 가지 요인에 대한 피험자 간 효과의 다중 분산 분석 검증(MANOVA test of between-subjects effects)은 이전 테스트와 같은 결과를 보였다: (1) 총 구제 봉사 $F(1, 332)=1.337$, $p = .248$ 이고, (2) 총 개인 개발은 $p = .182$ 이고, (3) 총 지역 사회 개발은 $p = .332$ 이며, (4) 총 제도 변화 $p = .142$ 이다. 따라서 네 개의 종속 변수 중 어느 것도 중요하지 않았다.

개별적으로 검증된 항목

앞 부분에서 통계 검증은 총 사회적 책임 점수와 네 가지 요인 모형의 각 요소에 대한 사회적

책임의 평균 점수에 있어서, HGC와 NHC는 중요한 차이가 존재하지 않는다. 이 검증은 사회적 책임에 대한 열여덟 개의 개별 설문 조사 항목, 그리고 HGC와 NHC에 어떤 유의한 차이도 존재하지 않다는 것을 암시한다.

그럼에도 불구하고, 이러한 결론을 검증하기 위해 모든 열여덟 변이 각각에 대한 다중 분산 분석이 시도되었다. 다중 분산 분석에 관한, 공분산 행렬의 동일성에 대한 박스의 검증(Box's test)은 $p = .311$ 로 충족했다. 윌크스의 람다(Wilks's lambda)는 $.93$, $F(18, 315) = 1.227$, $p > \alpha$ ($p = .237$)이다. 결과는 열여덟 개 요소 개개의 t 검증 중에 어떤 것도 중요하지 않다는 것을 보여 준다. 오류 분산의 동일성에 대한 Levene의 검증은 열여덟 개의 t 검증 각각을 충족시킨다. 그러므로 어떤 쌍도 유의한 차이를 보이지 않는다.

여기서 중요한 것은 열여덟 종속 변이 전체의 t 검증 결과가 다중 분산 분석 검증에서 얻어진 결과와 충돌한다는 사실이다. 열여덟 종속 변이 중에서, t 검증 중 하나는 $p < \alpha$ 이기 때문에 중요했다. 열여덟 변이 전체에 대한 α ($.05/18$)는 $.00278$ 과 같기 때문에, 단 하나의 항목, 즉 취업 기회 향상만이 평균의 동일성에 대한 검증에서, 열여덟 쌍 사이에 유의한 차이를 지지하는 항목의 점수가 나타났다.⁴⁵⁾ 중요한 차이로 식별된 '취업 기회의 향상'은 가정된 동일한 분산에 대한 항목 점수 $.002$ 를 가진다. 다른 한편으로, p 값이 $.025$ ($p < \alpha$) 이었기 때문에, $\alpha = .05$ 을 사용한 '직업 상담 제공'도 또한 중요했다.

이전 테스트 결과들과의 충돌 때문에, 직업에 관련된 두 개의 종속 변이에 대한 다중 분산 분석 검증을 다시 실시했다. 박스의 검증은 p 값이 $.294$ ($\alpha = .05/18 = .025$)이기 때문에 가정을 충족시켰다. 윌크스의 람다는 $.97$, $F(2, 331) = 4.898$, $p < \alpha$ ($p = .008$)이었다. 리베니의 검증은 두 개의 t 검증 ($p > \alpha$) 각각을 충족시킨다. 분산의 동일성 가정은 직업과 연결된 두 변이에 대해 유효했다.

추정 한계 평균(EMM)과 표준 오차(SE)는 HGC(EMM=1.809, SE= .110)와 NHC(EMM=1.345, SE= .104)에서 '취업 기회 향상'을 비교한 것은 $t(1) = 9.418$, $p = .002$ 의 결과를 보였다. HGC(M= .892, SE= .089)와 NHC(M= .616, SE= .084)에서 '직업 상담 제공'을 비교한 것은 $t(1) = 5.042$, $p = .025$ 의 결과를 가져왔다. 따라서 두 종속 변이 모두 중요했다.

(3) 두 번째 가설에 관한 결과

두 번째 가설 검증을 위해, 로지스틱 회귀 분석이 사용되었다. 두 번째 가설은 사회적 책임의 하위 영역과 교회가 건강하게 성장하는 교회인지 여부를 예측하는 상대적인 능력 사이에 어떤 관계도 존재하지 않는다는 진술이다. 첫 번째 가설의 결과에 따르면, 총 열여덟 변이들 중에서 오직 두 개 변이만이 중요한 것으로 검증되었다.

앞 부분에서 충돌한 검증들은 오직 두 개의 변이(취업 기회를 개선하고, 직업 상담을 제공하는 것)만이 교회의 건강한 성장 여부를 예측할 수도 있음을 나타냈다. 이 두 변이가 교회의 건강한 성장을 예측할 수 있는지 여부를 결정하기 위해 로지스틱 회귀 분석이 사용되었다. 이런 예측은 53.0% 정확했다. 취업 기회를 개선하기 위한 변이가 제거 될 때는 정확한 백분율이 56.6%까지 향상된다.

로지스틱 회귀 분석의 결과는 $La, rd \exp(b) = .801$, $b = -222$, $Wald X^2 = 4.837$, 그리고 $p = .028$ 이다. 열여덟 항목 중 '직업 상담'은 건강하게 성장하는 교회인지 잘 예측할 수 있는 변이이다. 반면, 정확도(56.6%)와 네 가지 요인 모형에 대한 다중 분산 분석에서 이런 식의 결론은 큰 문제가 있다는 것을 증명한다. 따라서 두 번째 가설은 지지 되지 않는다는 결론이 나온다.

III. 나가는 글

1. 가설에 관련된 결론

45) 종속 변이의 수에 의해 알파를 나눔으로써 본페로니 수정(Bonferroni Correction)이 시행되었다. Lawrence S. Meyers, Glenn Gamst, and A. J. Guarino, *Applied Multivariate Research: Design and Interpretation*, 2d ed. (Thousand Oaks, CA: SAGE, 2013), 235.

첫 번째 귀무가설은 건강한 교회 성장과 사회적 책임사이의 관계를 다루었다. 가설을 검증하기 위해, 독립 t 검증과 다중 분산 분석이 사용되었다. 그 결과, 교회가 참여하는 사회 지역의 수준과 건강한 성장하는 교회인지 여부 사이에 어떤 차이도 존재하지 않았다. 또한, 두 그룹의 교회에서 사회적 책임에 관한 열여덟 항목 전체가 검증되었다. t 테스트에서, 열여덟 개의 변이들 중 단 두 개만이 중요한 것으로 나타났다. 그러므로 첫 번째 귀무가설을 받아들여, 둘 사이는 어떤 차이도 관계도 없음이 입증되었다.

두 번째 귀무가설을 검증하기 위해, 앞의 첫 번째 가설의 검증 결과에 따라, 두 변이를 가지고 로지스틱 회귀가 실시되었다. 두 번째 가설의 처리 결과에서, '직업 상담'과 '취업 기회 제공'만이 교회의 건강한 성장 여부를 예측하는 데 사용되었다. 그러나 이 두 변수는 네 가지 요인 모형의 다중 분산 분석에 중요하지 않았다. 또한 둘 모두가 교회가 건강하게 성장하는 교회인지 여부를 예측하는 데, 단지 56.6% 성공률을 보였기 때문에, 결론적으로 이 두 가지 변이는 중요하지 않은 것으로 간주 되었다.

2. 본고와 관련된 또 다른 중요한 결론

이 연구에서는 건강한 교회의 정의와 관련해서, 또 다른 중요한 결론이 만들어 진다. 건강한 교회의 정의는 복음 전도적인 성장과 함께 사회적 책임을 포함하므로 확장되어야한다. 이전의 용어의 정의에서 이미 언급했듯이 복음 전도적인 성장에 관한 건강한 교회의 통계학적 정의는 Day의 정의를 따른다.

추가로, 본고는 *건강한 사회적으로 책임 있는 교회*(healthy socially responsible church)에 대한 정의를 제안한다. 이 연구 프로젝트에서 개발된 기술 통계를 사용하여(표 2 참조), *건강한 사회적으로 책임 있는 교회*는 적어도 평균 $M=38.44$ 의 전체 사회적 책임 점수를 가진 교회로 나타났다. 이에 본 연구자는 최대 평균 $M=90.00$ 의 반인 $M=45.00$ 이상의 사회적 책임 점수를 제안한다. 그러므로 *건강한 사회적으로 책임 있는 교회*는 평균 $M=45.00$ 이상인 교회이다. 이 정의와 함께 Day의 복음 전도에 관한 건강한 교회의 정의를 융합한 것은 교회 건강에 관한 완전한 통계학적인 정의를 형성할 수 있다.

표 2. HGC와 NHC에 대한 전체 사회적 책임 그룹의 기술 통계

Group	Church Status	Minimum	Maximum	Mean	Std. Deviation
Total social responsibility	HGC	4.00	90.00	38.4395	15.97166
	NHC	6.00	90.00	35.9209	15.20483
Relief services	HGC	3.00	20.00	12.9745	3.98868
	NHC	4.00	20.00	12.4689	3.98725
Personal development	HGC	.00	25.00	8.4650	5.23858
	NHC	.00	25.00	7.7175	4.97144
Community development	HGC	.00	25.00	8.4650	5.57298
	NHC	.00	25.00	7.8870	5.07766
Systematic change	HGC	.00	20.00	8.5350	4.30046
	NHC	.00	20.00	7.8475	4.21637
Valid N (listwise)					

주의: HGC는 N=157, NHC는 N=177.

3. 함축

교회의 사회적 책임은 교회의 중요한 표지이다. 이 연구의 첫 번째 가설 검증은 건강하게 성장하는 교회가 반드시 사회적으로 책임 있는 교회가 될 필요는 없음을 증명했다. 마찬가지로, 사회적으로 책임 있는 교회가 반드시 건강한 성장하는 교회가 될 필요는 없다. 다만, 교회의 건강한 성장과 사회적 책임은 온전한 교회 건강의 정의를 발전시키기 위해 함께 포함되어야 한다.

본고의 연구 결과 중 하나는 사회적 책임을 측정하기 위한 유효하고 신뢰할 수 있는 조사 도구의 개발이었다. 이 도구는 사회적 책임에 관한 교회의 건강을 측정 할 수 있는 통계학적인 수치를 제공한다.

교회가 건강하기 위해서는, 복음 전도와 함께 사회적 책임이 포함되어야 한다. 이 연구에 따르면, 건강하게 성장하는 교회의 정의와 건강한 사회적 책임 있는 교회를 모두 충족 할 때, 교회는 온전히 건강하다고 할 수 있다.

마지막으로 또 하나의 중요한 함축은, 교회의 사회적 책임에 대한 당위성의 문제이다. 본고의 결과에 의하면, 교회의 복음 전도에 의한 성장과 사회적 책임의 관계성에는 중대한 차이가 존재하지 않았다. 이것은 지상의 모든 교회가 당연히 사회적 책임을 감당해야 한다는 반증이기도 하다. 어려운 이웃 사랑을 포함한 사회적 책임의 실천은 교회의 수적인 성장에 관계없이 하나님의 교회라면 당연히 이행해야 할 예수님의 지상 최고의 명령이다.

[부록 A]

사회적 책임 설문지

* 아래 질문을 읽고 당신의 교회를 평가해주세요. “매우 자주”에 해당하면 5, “결코 아닌”

이면 0에 표시해 주세요.

사회적 책임 범주	설문 질문	매우 자 주	자 주	가 끔	드 물 게	매우 드 물 게	결 코 아 닌
		5	4	3	2	1	0
구제 봉사	1. 얼마나 자주 당신의 교회는 가난한 사람을 예게 음식을 제공합니까?						
	2. 얼마나 자주 당신의 교회는 가난한 사람들에게 의류를 제공합니까?						
	3. 얼마나 자주 당신의 교회는 가난한 사람들에게 응급 보호소나 숙박시설을 제공합니까?						
	4. 얼마나 자주 당신의 교회는 가난한 사람들에게 생활필수품을 제공합니까? 예를 들어, 유류비, 응급의료비 등.						
개인 개발	5. 얼마나 자주 당신의 교회는 개인의 육체적 복지 향상을 위해 운동 수업, 스포츠 이벤트, 태권도 수업 또는 기타 관련된 활동들을 제공합니까?						

	6. 얼마나 자주 당신의 교회는 개인의 감정적인 복지를 위해 상담, 후원단체, 또는 심리적 활동 등의 정신 건강 봉사 활동에 대한 교육을 제공합니까?						
	7. 얼마나 자주 당신의 교회는 개인의 지적 능력 향상을 위해 강의, 세미나, 또는 기타 관련된 활동 등의 수업을 제공합니까?						
	8. 얼마나 자주 당신의 교회는 법률, 결혼, 가족 관계 등의 문제를 다루는 모임을 제공합니까?						
	9. 얼마나 자주 당신의 교회는 사회적 지위 향상을 위해 일자리 상담 또는 기획된 강의나 수업을 제공합니까?						
지역 사회 개발	10. 얼마나 자주 당신의 교회는 지역사회 주민들의 일자리 기회 향상을 위해 노력합니까?						
	11. 얼마나 자주 당신의 교회는 지역 주민들에게 교육 기회 향상에 참여합니까?						
	12. 얼마나 자주 당신의 교회는 지역사회 주민들의 주거 향상에 참여합니까?						

사회적 책임 범주	설문 질문	매우 자 주	자 주	가 끔	드 물 게	매우 드 물 게	결 코 아 닌
		5	4	3	2	1	0
지역 사회 개발	13. 얼마나 자주 당신의 교회는 지역 주민을 위한 건강관리 향상에 참여합니까?						
	14. 얼마나 자주 당신의 교회는 지역 주민을 위한 유아원이나 아기를 돌보는 서비스 향상에 참여합니까?						
체제 변화	15. 얼마나 자주 당신의 교회는 성도들에게 지역사회 기관, 정치 단체 등에 참여를 격려합니까?						
	16. 얼마나 자주 당신의 교회는 사회의 경제적 문제 해결에 참여합니까?						

	17. 얼마나 자주 당신의 교회는 환경 보호를 위한 노력에 참여합니까?						
	18. 얼마나 자주 당신의 교회는 소수민족 사람들의 사회적 상황 향상을 위한 노력합니까? ⁴⁶⁾						

기타 정보

19. 교회에서 당신의 임무는 무엇입니까? (해당란에 체크하세요.)
 Pastor Staff Member Layperson
20. 얼마나 오래 당신은 등록 교인이 되어 왔습니까? (등록 교인이 되어 온 햇수를 기록하세요.)
21. 당신이 완성한 최종학력은 무엇입니까? (해당란에 체크하세요.)
 High School Bachelor's degree Master's degree
 D.Min. Ph.D. Other doctoral
22. 교회 평균 주일예배 출석수는 몇 명입니까?
 75-200 201-300 301-500
 501-700 701-1,000 1,001-up

46) 설문조사 내용은 Unruh 와 Sider의 책에서 추출되어 수정, 보완되었다. Heidi Rolland Unruh and Ronald J. Sider, *Saving Souls, Serving Society* (New York: Oxford University Press, 2005), 29, 270.

[부록 B]

교회 설문조사

* 당신의 교회에 가장 적합한 답을 선택하시오.

1. 얼마나 자주 당신의 교회는 가난한 사람들에게 의류를 제공합니까?

절대 아닌								매우 자주
-------	--	--	--	--	--	--	--	-------

2. 얼마나 자주 당신의 교회는 소수민족 사람들의 사회적 상황 향상을 위한 노력합니까?

--	--	--	--	--	--	--	--	--

3. 얼마나 자주 당신의 교회는 지역사회 주민들의 일자리 기회 향상을 위해 노력합니까?

--	--	--	--	--	--	--	--	--

4. 얼마나 자주 당신의 교회는 사회의 경제적 문제 해결에 참여합니까?

절대 아닌	0	1	2	3	4	5	매우 자주
-------	---	---	---	---	---	---	-------

5. 얼마나 자주 당신의 교회는 지역사회 주민들의 주거 향상에 참여합니까?

--	--	--	--	--	--	--	--	--

6. 얼마나 자주 당신의 교회는 가난한 사람들에게 음식을 제공합니까?

--	--	--	--	--	--	--	--	--

7. 얼마나 자주 당신의 교회는 성도들에게 지역사회 기관, 정치 단체 등에 참여를 격려합니까?

--	--	--	--	--	--	--	--	--

8. 얼마나 자주 당신의 교회는 법률, 결혼, 가족 관계 등의 문제를 다루는 모임을 제공합니까?

절대 아닌	0	1	2	3	4	5	매우 자주
-------	---	---	---	---	---	---	-------

9. 얼마나 자주 당신의 교회는 지역 주민들에게 교육 기회 향상에 참여합니까?

.....

10. 얼마나 자주 당신의 교회는 가난한 사람들에게 생활필수품을 제공합니까? 예를 들어, 유류비, 응급의료비 등.

.....

11. 얼마나 자주 당신의 교회는 환경 보호를 위한 노력에 참여합니까?

.....

12. 얼마나 자주 당신의 교회는 개인의 감정적인 복지를 위해 상담, 후원단체, 또는 심리적 활동 등의 정신 건강 봉사 활동에 대한 교육을 제공합니까?

.....

13. 얼마나 자주 당신의 교회는 지역 주민을 위한 유아원 또는 아기를 돌보는 서비스 향상에 참여합니까?

	0	1	2	3	4	5	
절대 아닌							매우 자주

14. 얼마나 자주 당신의 교회는 개인의 육체적 복지 향상을 위해 운동 수업, 스포츠 이벤트, 태권도 수업 또는 기타 관련된 활동들을 제공합니까?

.....

15. 얼마나 자주 당신의 교회는 사회적 지위 향상을 위해 일자리 상담 또는 기획된 강의나 수업을 제공합니까?

.....

16. 얼마나 자주 당신의 교회는 지역 주민을 위한 건강관리 향상에 참여합니까?

절대 아닌							매우 자주
-------	--	--	--	--	--	--	-------

17. 얼마나 자주 당신의 교회는 가난한 사람들을 위한 응급 보호소나 숙박시설에 대한 정보를 제공합니까?

18. 얼마나 자주 당신의 교회는 개인의 지적 능력 향상을 위해 강의, 세미나, 또는 기타 관련된 활동 등의 수업을 제공합니까?

19. 교회에서 당신의 임무는 무엇입니까? (답에 체크하세요.)

- 목사 직원 평신도

20. 얼마나 오래 당신은 등록 교인이 되어 왔습니까? (등록 교인이 되어 온 햇수를 기록하세요.)

21. 당신이 완성한 최종학력은 무엇입니까? (답에 체크하세요.)

- 고등학교 학사 석사 목회학 박사 철학박사
 기타 박사학위

22. 교회 평균 주일예배 출석수는 몇 명입니까?

- 75-200 201-300 301-500 501-700 701-1,000 1,001 이상

[참고문헌]

김창훈. “사회적 이슈에 대한 설교, 어떻게 할 것인가”. 한국복음주의실천신학회. 「복음과 실천신학」 제31권(2014, 봄): 45-73.
 남태욱. “한국 교회성장과 사회적 책임”. 실천신학논총. 「복음과 실천신학」 제1권(2000, 봄): 197-215.
 임채남, “건강한 교회 성장에 관한 실천적인 고찰: 교회의 기능을 중심으로”. 한국복음주의실천신학회. 「복음과 실천신학」 제31권(2014, 봄): 105-32.
 Barna, George. *The Habits of Highly Effective Churches: Being Strategic in Your God-Given Ministry*. Ventura, CA: Regal, 1999.
 Cnaan, Ram A. *The Invisible Caring Hand: American Congregations and the Provision of*

- Welfare*. New York: NYU Press, 2002.
- Davey, Sheila. "World Health Organization Report on Infectious Diseases: Removing Obstacles to Healthy Development." *World Health Organization 1999* (1999) [on-line]. Accessed 6 March 2012. Available from <http://www.who.int/infectious-disease-report/pages/textonly.html>; Internet.
- Dawson, Scott. *Evangelism Today: Effectively Sharing the Gospel in a Rapidly Changing World*. Grand Rapids: Baker, 2009.
- Day, William. "Definition of a Healthy Growing Church," Directed Advanced Study in Healthy Church, Ph.D. seminar. New Orleans: New Orleans Baptist Theological Seminary, 29 November 2011.
- Gill, Orin E., Sr. "A Revitalization and Growth Strategy for the African Methodist Episcopal Churches in the Virginia Conference," D.Min. project report. Lynchburg, VA: Liberty Baptist Theological Seminary, April 2011.
- Hair, Joseph F., Rolph E. Anderson, Ronald L. Tatham, and William C. Black. *Multivariate Data Analysis*. 6th ed. Upper Saddle River, NJ: Pearson Education, 2006.
- Johnson, Ben Campbell. *Rethinking Evangelism: A Theological Approach*. Philadelphia: Westminster Press, 1987.
- Lausanne Movement. "Lausanne Covenant." *The International Congress on World Evangelization* (July 1974) [on-line]. Accessed 21 March 2010. Available from <http://www.lausanne.org/en/gatherings/lausanne-1974.html>; Internet.
- Lim, Chae Nam. "An Examination of a Relationship between Healthy Church Growth and Social Responsibility." Ph.D. diss. New Orleans Baptist Theological Seminary, 2013.
- Macchia, Stephen. *Becoming a Healthy Church: 10 Characteristics*. Grand Rapids: Baker, 1999.
- Mattson, A. D. *The Social Responsibility of Christians*. Philadelphia: Muhlenberg, 1960.
- Meyers, Lawrence S., Glenn Gamst, and A. J. Guarino. *Applied Multivariate Research: Design and Interpretation*. 2d ed. Thousand Oaks, CA: SAGE, 2013.
- Moberg, David O. *The Great Reversal: Evangelism versus Social Concern*. Philadelphia: J. B. Lippincott, 1972.
- Reid, Alvin. *Introduction to Evangelism*. Nashville: Broadman & Holman, 1998.
- Robinson, Darrell W. "The Priority of Personal Evangelism." *Evangelism for a Changing World: Essays in Honor of Roy Fish*. ed. Timothy Beougher and Alvin Reid. Eugene, OR: Wipf & Stock, 1995.
- Robins, Richard W., R. Chris Fraley, and Robert F. Krueger. *Handbook of Research Methods in Personality Psychology*. New York: Guilford, 2009.
- Roozen, David A., and C. Kirk Hadaway. *Church and Denominational Growth*. Nashville: Abingdon, 1993.
- Sider, Ronald J. *Rich Christians in Age of Hunger: Moving from Affluence to Generosity*. 5th ed. Nashville: W Publishing Group, 1997.
- Sider, Ronald J., and Heidi Rolland Unruh. *Saving Souls, Serving Society: Understanding the Faith Factor in Church-Based Social Ministry*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Sider, Ronald J., Philip N. Olson, and Heidi Rolland Unruh. *Churches That Make a Difference: Reaching for Community with Good News and Good Works*. Grand Rapids: Baker, 2002.

- Statistics Division. "The Millennium Development Goals Report, 2009." *United Nations Department of Economic and Social Affairs* (2009) [on-line]. Accessed 7 March 2012. Available from http://unstats.un.org/unsd/mdg/Resources/Static/Products/Progress2009/MDG_Report_2009_En.pdf; Internet.
- Stezer, Ed. "Stirring the Waters." *On Mission* (winter 2005) [on-line]. Accessed 9 September 2011. Available from http://www.onmission.com/site/c.cnKHIPNuEoG/b.830521/k.D281/Stirring_the_waters.htm; Internet.
- Stezer, Ed, and Mike Dodson. *Comeback Churches: How 300 Churches Turned Around and Yours Can Too*. Nashville: B&H, 2007.
- Stott, John R. W. "Evangelism and Social Responsibility: An Evangelical Commitment." *Lausanne Occasional Paper 21* (1982) [on-line]. Accessed 3 April 2011. Available from <http://www.lausanne.org/all-documents/lop-21.html>; Internet.
- _____. *Issues Facing Christians Today*. 4th ed. Grand Rapids: Zondervan, 2006.
- _____. *Making Christ Known: Historic Mission Documents from the Lausanne Movement 1974-1989*. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- _____. *The Cross of Christ*. Downers Grove: InterVarsity, 2006.
- Schwarz, Christian. *Natural Church Development: A Guide to Eight Essential Qualities of Healthy Churches*. Carol Stream, IL: Church Smart Resources, 1996.
- VanVoorhis, Carmen R. Wilson, and Betsy L. Morgan. "Understanding Power and Rules of Thumb for Determining Sample Sizes." *Tutorials in Quantitative Methods for Psychology* (2007) vol. 3: 43-50 [on-line]. Accessed 2 May 2012. Available from <http://www.tqmp.org/Content/vol03-2/p043/p043.pdf>; Internet.
- Wagner, C. Peter. *Church Growth and the Whole Gospel: A Biblical Mandate*. Eugene, OR: Wipf and Stock, 1998.
- Warner, Rebecca M. *Applied Statistics: From Bivariate through Multivariate Techniques*. 2d ed. Thousand Oaks, CA: SAGE, 2013.
- World Bank. "World Development Report 2004: Making Services Work for Poor People-Overview, Volume 1." *World Development Report* (September 2003) [on-line]. Accessed 6 March 2012. Available from http://www-wds.worldbank.org/external/default/WDSContentServer/IW3P/IB/2003/10/25/000094946_03101004015920/Rendered/PDF/multi0page.pdf; Internet.
- World Health Organization and United Nations Children's Fund. "Global Water Supply and Sanitation Assessment 2000 Report." *The WHO and UNICEF Joint Monitoring Programme for Water Supply and Sanitation (JMP)* (2001) [on-line]. Accessed 6 March 2012. Available from http://www.who.int/water_sanitation_health/monitoring/jmp2000.pdf; Internet.
- Statistical Package for the Social Sciences*. Computer Software, ver.21.0. CD-ROM. Chicago: SPSS, 2012.
- 2011 Annual Church Profile*. Computer Database. CD-ROM. Nashville: LifeWay, 2011.

<논평>

“건강한 교회 성장과 사회적 책임과의 관계성에 관한 통계학적 분석 연구” 논평

양병모

1. 연구의 시의 적절성과 공헌

본 연구는 한국교회가 직면하고 있는 성장의 정체 내지는 쇠퇴 상황에서 비록 미국 교단을 표본으로 하였지만 그 해결방안의 일환으로 건강한 교회 성장과 사회적 책임의 관계를 연구하였음은 매우 시의 적절하다 하겠다. 특히 개신교에 대하여 부정적인 대중매체와 일부 사회적 인식이 문제가 되고 있는 상황에서 본 연구는 매우 시기적절하나 상황적으로 적절하다 하겠다. 더구나 단순히 기존의 문헌연구들에서 짐작하고 있거나 주장하는 건강한 교회성장과 사회적 책임의 관련성에 대한 논의가 아닌 통계적 방법으로 이를 확인하고 있음은 한국교회의 쇠퇴가 명확한 자금의 상황에서 매우 유용하고도 현실적인 방안의 제시라 하겠다. 특히 연구자가 결론적으로 말하고 있는 다음의 언급은 현 한국교회에 던지는 의미있는 메시지라 하겠다: “본고의 결과에 의하면, 교회의 복음 진도에 의한 성장과 사회적 책임의 관계성에는 중대한 차이가 존재하지 않았다. 이것은 지상의 모든 교회가 당연히 사회적 책임을 감당해야 한다는 반증이기도 하다. 어려운 이웃 사랑을 포함한 사회적 책임의 실천은 교회의 수적인 성장에 관계없이 하나님의 교회라면 당연히 이행해야 할 예수님의 지상 최고의 명령이다.”

2. 연구내용의 논리적 일관성 및 타당성의 영역

1) 본 연구는 본론의 시작 부분에서 다음과 같이 전제하고 있다. “근래 들어 교회의 건강한 성장을 위한 진단의 두 축은 복음진도와 사회적 책임이다.” 그리고는 이에 대한 타당성의 뒷받침으로 2000년의 논문과 1974년 로잔회의를 들고 있다. 신학 영역 가운데서 가장 사회 트렌드에 민감한 교회성장의 영역에서 40년 전과 14년전의 자료를 제시하면서 건강한 교회성장 진단의 두 축을 복음진도와 사회적 책임으로 단언하고 있는 부분은 논란의 여지가 있어 보인다.

2) 통계에서 가장 중요한 표본집단선정과 관련하여 설명이 필요한 부분은 다음과 같다. 첫째, 설문 참여자(2200 교회)의 선정을 무작위로 하였다고 하였는데 통계적인 의미에서의 전체 SBC 교회들 가운데서 무작위(random)로 추출한 방법이었는지, 아니면 일반적으로 말하는 연구자의 임의로 2200개의 교회를 선정했는지에 대하여 알고 싶다. 이것은 설문 회수율이 지니는 연구의 의미와 관련이 있기 때문이다. 둘째, HGC(건강하게 성장하는 교회)와 NHC(건강하지 않은 교회)를 절반인 1100개 교회를 선정하였고 이의 기준은 뉴올리언즈 신학교의 Leavell센터 목록에서 얻었다고 하는데 Leavell 센터의 두 종류 교회를 선정하는 기준이 앞서 정의에서 말한 William Day의 정의와 기준에 의한 것인지 아니면 Leavell센터가 가진 다른 기준에 의해서 선정한 것인지가 불분명합니다.

3) 설문지의 문항 동질성 평가를 위한 사전조사에서 크론바하 알파의 계수가 0.870이 나왔음을 매우 동질성이 높은 것으로 설문의 문항이 충분히 신뢰할만하며 동시에 문항수가 적기 때문에 보정계수를 사용하여 크론바하 알파계수를 점검한 것도 매우 좋은 시도라 할 수 있습니다. 그런데 여기서 연구자는 “동질성은 크론 바흐 알파(Cronbach alpha) 계수 0.70 이하를 사용하여 측정되었다.”고 표현하고 있는데, “크론바하 알파 계수를 사용하였다”가 적합한 표현이 아닌지? 왜냐하면 크론바하 알파 계수 0.7은 바람직한 동질성의 최소한의 기준으로 보는 수치이지 방법자체가 ‘크론바하 알파 계수 0.7이하를 사용하다’란 표현은 통계에서는 사용하지 않기 때문이다.

3. 연구의 발전적 제안

1) 논문에서의 통계의 사용은 약이 되기도 독이 되기도 합니다. 즉, 연구에서의 통계자료의 사용은 연구의 객관성과 신뢰도를 높이는 긍정적 측면이 있는 반면, 통계가 오래될 경우 연구자의 연구내용에 부정적 영향을 미치기도 한다. 이런 면에서 본 연구에서 사용된 통계자료는 통계가 지니는 현실성을 반영하기에 조금 오래된 면이 있어서 아쉽다. 물론 발표자의 학위논문에서의 발췌이기에 지니는 한계이기도 하지만 2014년에 준비된 발표를 위해서는 조금 업데이트를 하였으면 하는 아쉬움이 있습니다.

2) 각주 10번 내용인 William Day의 건강하게 성장하는 교회의 정의를 구성하는 요소들 중 2번째 요소에서 “다섯 번째 해에 예배 출석수 대 세례(침례)자 수의 비율이 15이하”는 백분율인 %인지 아니면 절대 수가 15인지 아니면 다른 비율을 나타내는 것인지를 분명하게 표현 하였으면 하는 아쉬움이 있습니다.

3) 각주 14번 내용에서 연간교회 프로파일을 SBC 산하 교회와 선교본부에 보고된 자료를 근거로 하고 있다고 하였는데 SBC산하에는 두 개의 큰 선교단체 IMB와 NAMB가 있습니다. 물론 연구의 내용으로 짐작컨대 NAMB로 보입니다만, 본 연구가 통계를 바탕으로 하였기에 그 통계의 근거가 되는 표집이 어떤 자료에 의해서 이루어졌는지를 다른 논문보다 더 명확하게 할 필요가 있기에, SBC를 잘 모르는 분들을 위해서는 명확하게 표기해주어야 할 필요가 있습니다.

4) 연구가정에서 발표자가 제시하고 있는 “유용한 가정”은 “유용한 전제”가 아닌지하는 생각이 듭니다. 왜냐하면, 네 가지 가정 모두가 “가정”이라고 표현하기에는 내용에 설명이 필요합니다. 예를 들면, 세 번째 가정인 “셋째, 설문 조사 질문에 답변한 참여자들은 성실하고 정확한 태도로 임할 것이다. 참가자들은 자신의 교회에서 행하는 사회적 책임에 대한 답을 심사숙고하여 반응할 것이다.”는 표현은 그 자체가 ‘가정’(assumption)이라기보다 ‘전제’(pre-supposition)라는 내용에 적합한 듯 합니다. 번역의 오류가 아닌지 생각됩니다.

4. 기타 제안

본 연구의 proceeding에서 발견되는 사소한 중복, 곳곳에서 발견되는 영문을 국문으로 옮기면서 발생한 표현상의 매끄럽지 못한 점, 각주 9에서의 William Day의 정의를 자료로 제시한 내용은 각주 10의 내용들로 바뀌어져야 하는 점 들은 수정되리라 생각합니다. 끝으로 본 연구의 결론 3번의 제목은 ‘함축’ 보다는 ‘함의’가 내용에 적합한 표현은 아닌지 생각합니다.

임채남 박사의 “건강한 교회 성장과 사회적 책임과의 관계성에 관한 통계학적 분석 연구”에 대한 논평

강호숙 박사(총신대, 실천신학)

임채남 박사의 논문은 건강하게 성장하는 교회와 사회적 책임과의 관계성에 대한 통계학적 분석 연구이다. 논평자는 본 논문이 다음의 두 가지 면에서 공헌한 바가 크다고 평가하고 싶다. 첫째는 본 논문은 한국교회 내 특히 보수교단에서 ‘영혼 구령’을 우선적인 사명으로 여김과 교회 성장이라는 흐름에 밀려 사회적 책임에 대해 소홀해 왔다는 것이 가히 인정되는 상황에서, ‘건강한 사회적으로 책임있는 교회’(healthy socially responsible church)를 정의함으로써 교회의 사회적 책임의 사명과 중요성을 제시했다는 점이다.

둘째는 임박사가 “본고의 연구 결과 중 하나는 사회적 책임을 측정하기 위한 유효하고 신뢰할 수 있는 조사도구의 개발이었다. 이 도구는 사회적 책임에 관한 교회의 건강을 측정할 수 있는 통계학적인 수치를 제공한다”라고 언급한 대로, 설문을 통한 통계학적 분석을 접목시킴으로써 보다 유효한 신학연구 방법을 시도했다는 점이다.

임박사는 서론에서 “교회의 사회적 책임과 건강하게 성장하는 교회인지 여부 사이에 어떤 중요한 차이가 존재하는가?”와 “건강하게 성장하는 교회인지 여부를 예측하기 위해 사회적 책임의 하위 영역들 사이에 어떤 관계가 존재하는가?”에 대한 두 가지 연구 질문과 이에 대한 귀무가설(null hypothesis)을 세우고, 중요 용어 정의와 한계를 언급하였다. 본론에서는 건강한 교회의 사회적 책임에 대한 연구동향과 복음전도와 사회적 책임과의 관계성을 다뤘으며, 사회적 책임에 대한 설문구성은 구제봉사, 개인개발, 지역사회개발, 체제변화의 네 가지 범주로서 18개의 문항과 직분, 주일 예배출석, 교육수준, 등록교인 연수라는 네 가지 항목의 인적사항에 대한 문항으로 총 22개의 문항에 대해 도구 타당성(Instrument Validation), 도구 신뢰성(Instrument Reliability), 자료수집, 통계분석 절차(요인분석, 다중 분산 분석, 독립 t 검증, 로지스틱 회귀분석)을 다루었다. 다음으로 통계 분석 가정과 분석결과를 통해, 본 논문의 두 가설이 옳음을 입증하였다. 결론적으로 교회의 사회적 책임이 교회의 중요한 표지이며, 온전하고 건강한 교회는 교회의 수적인 성장과 관계없이 당연히 이행해야 할 예수님의 지상 최고의 명령임을 밝힘으로써, 교회의 사회적 책임에 대한 당위성을 강조하였다.

하지만 본 논문이 한국교회의 사회적 책임에 대해 보다 설득력 있는 연구가 되기 위해 몇 가지 아쉬운 점을 적시하고자 한다.

1. 필자의 복음전도와 사회적 책임관계에 대한 분명한 입장이 아쉽다. 임박사는 서두에서 마태복음 28:19의 “모든 족속’은 사회적 책임과 연결되어 있다”라고 하면서 예수님의 지상명령 본문을 사회적 책임으로 연결하였으나, 본론부분 7쪽에서 “주의할 점은 사회적 책임보다 복음 전도가 더 중요하게 고려되어야 하는 것이다. 사회적 책임을 이행 할 때, 교회는 복음전도에 우선순위를 부여해야 한다”로 하였고, 결론부분에서는(17쪽) “마지막으로 또 하나의 중요한 함축은,.. 어려운 이웃 사랑을 포함한 사회적 책임의 실천은 교회의 수적인 성장에 관계없이 하나님의 교회라면 당연히 이행해야 할 예수님의 지상 최고의 명령이다”라는 표현에서 볼 때, 건강한 교회여야 사회적 책임을 감당하는 것인지(option), 아니면 모든 교회가 사회적 책임을 감당해야 하는 것인지(must)에 대한 일관적인 입장이 제시되지 않았으며, 또한 건강한 교회라는 규정에 있어서도 말씀에 입각한 교회로서가 아니라, 복음전도와 관련된 세례교인의 수적인 성장에 기초하여 통계를 낸 것은 다소 무리가 있어 보인다. 혹 복음전도와 사회적 책임을 동전의 양면처럼 뱉 수 없는 관계로 보아 전개하는 게 오히려 논문의 목적과 설득력을 확보할 수 있을 것으로 보인다.

2. 1번과 연결된 것으로, 교회의 사회적 책임관계에 대한 성경신학적 근거를 들어 사회적 책임에 관한 정의와 당위성을 제시하는 것이 더 낫지 않을까라는 아쉬움이 남는다.

3. 본 논문이 통계학적 분석적 방법을 사용하기 때문에, 전문적인 통계학적 용어에 대해 정의를 해주었으면 본 논문을 이해하는 데 더 수월하지 않았을까라는 바람을 갖게 된다. 예를 들어, 리커트 척도(Likert scale), 크론 바흐 알파(Cronbach alpha) 계수, 독립 t검증, 다중 분산 분석(multiple analysis of varinace), 로지스틱 회귀(logistic regression)에 대한 용어정의를 아쉬웠다.

4. 끝으로, 본 논문에서 시행된 설문이 미국의 남침례교단(SBC) 소속 교회를 대상으로 실시되었기에, 한국사회가 당면한 현실을 고려한 사회적 책임의 범주와 설문항을 재설정하는 연구가 이어졌으면 하는 바람을 가져본다. 본 논문이 한국교회의 사회적 책임을 촉구하는 전거가 되기를 바라며, 나아가 이웃사랑의 실천을 통한 한국교회의 진정한 부흥의 불길이 솟아나길 바란다. ♣

[자유발표 6]

Jonathan Edwards의 설교신학

발표



조재영 박사
(울산교회)

좌장



현유광 교수
(고려신대원)

논평1



이상홍 교수
(광신대)

논평2



이대환 박사
(반석교회)

조나단 에드워즈의 설교신학

조재영
(울산교회)

I. 들어가는 글

본 논문의 목적은 노스햄프턴에서 1734년부터 1735년까지 그리고 1740년부터 1742년까지 있었던 조나단 에드워즈의 설교들이 그의 설교신학을 구성하는 적절한 요소들을 포함하는가를 분석하는 데 있다. 이를 위해 6개의 성경장르로 구성된 60편의 설교들은 2가지의 설교학 저작들로부터 발전된 설교 분석표에 의하여 분석되었다.¹⁾ 설교저작들은 설교학 사전(*Concise Encyclopedia of Preaching*)에 수록된 데이빗 그린호(David Greenhaw)의 “설교신학(Theology of preaching)”과 피터 아담(Peter Adam)의 책인 *Speaking God’s Words*이다.

조나단 에드워즈의 설교신학 분석을 위해 먼저 (1) 분석방법론으로 사용된 그린호와 아담의 설교신학을 정리한 후, (2) 이 설교분석표를 통하여 조나단 에드워즈의 설교를 평가하였다.

II. 펴는 글

1. 분석방법론

분석방법을 설명하기 위하여 연구도구의 묘사가 반드시 기술되어야 한다. 2가지의 설교학 저작들은 설교신학의 요소들에 대한 기초적인 정보를 제공하고 있다. 먼저, 그린호는 설교신학의 중요성을 주장하였다. 그는 “설교신학은 교회의 생명 안에서 설교의 역할과 위치와 관련이 있다”고 기술하였다.²⁾ 또한 그는 “설교신학 안에 있는 주요이슈들은 설교자의 권위, 성경과 설교의 관계, 설교의 역사적이고 사회적이고 예전적인 맥락들을 포함한다”고 제안하였다.³⁾ 다시 말해, 그린호의 설교신학에 대한 제안은 세 가지의 주요한 요소들로 정리되어질 수 있다: 성경과 설교, 설교자와 설교, 청중과 설교

아담은 그의 책에서 설교신학을 논하였다. 1부에서 그는 성경 안에서 발견되어지는 세 가지의 설교의 신학적인 기초들을 다루었다: 하나님께서 말씀하신다. 그것이 기록되었다. 말씀을 선포하라.⁴⁾ 2부에서 아담은 사역에서의 설교자를 정의하였다: 말씀의 사역으로서의 설교, 설교자의 성경, 설교자의 목적, 설교의 부담.⁵⁾ 아담은 다음과 같은 설교신학의 요소들을 다루었다: 성경의 권위, 설교자의 직무, 설교의 목적.

이상으로 그린호와 아담의 연구들은 설교신학을 위한 성경적이고 신학적인 기초를 제공하였다. 그들의 연구들은 설교신학을 조사하거나 결정하기 위한 안내서를 위한 기초로서 적합하였다. 그러므로 그린호와 아담은 설교신학에 대한 주요이슈들을 다루었다: 성경과 설교, 설교자와 설교,

1) 에드워즈의 설교 안에 나타난 6개의 장르들은 그레이엄 골즈워디에 의해 주어진 8개의 범주들로부터 얻어졌다. See Graeme Goldsworthy, *Preaching the Whole Bible as Christian Scripture* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 2000), 137. 설교의 장르와 관련하여, 역사적인 내러티브가 20편(1734-1735:9, 1740-1742:11), 시가서와 지혜서는 13편(1734-1735:8, 1740-1742:5), 선지서는 12편(1734-1735:8, 1740-1742:4), 복음서는 34편(1734-1735:12, 1740-1742:22), 서신서는 31편(1734-1735:14, 1740-1742:17), 묵시론적 문학은 11편(1734-1735:8, 1740-1742:3). 각 10편의 설교문이 성경본문의 각 장르들로부터 선택되었다.

2) David M. Greenhaw, “Theology of Preaching,” in *Concise Encyclopedia of Preaching*, ed. William H. Willimon (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995), 477.

3) Greenhaw, “Theology of Preaching,” 477-78.

4) Peter Adam, *Speaking God’s Words: A Practical Theology of Preaching* (Vancouver: Regent College Publishing, 1996), 15.

5) Adam, *Speaking God’s Words*, 59.

청중과 설교, 설교의 목적

1) 성경과 설교신학

하나님의 기록된 계시인 성경은 설교의 근원이다. 그린호는 “설교는 성경본문으로부터 나온다. 그것은 특정한 성경본문의 설명에 발견되어지는 의미 안에서 파생된다”고 기술하였다.⁶⁾ 성경은 설교의 주된 근원으로서의 중요한 역할을 한다. 그래서 성경과 설교의 관계는 아주 기초적이면서 중요하다. 아담은 설교는 “그리스도에 의해 모여진 회중들 안에서 말씀의 설명과 적용”이라고 정의했다.⁷⁾ 그리하여, 아담은 성경과 설교 사이의 관계를 만드는 몇 가지 핵심 이슈들을 연구하였다: 성경의 내용, 성경의 유효성, 성경의 적절성.⁸⁾

(1) 성경의 내용

성경의 내용은 설교의 내용과 관련이 있다. 아담은 사도 베드로가 사도행전 2장에 있는 오순절 설교에서 구약성경을 사용함으로써 예수님의 생애, 죽음과 부활을 설교했다고 다루었다. 베드로는 요엘서와 시편을 인용하였고 본문의 의미를 설명하였는데, 베드로의 설교는 하나님의 구원사역 안에서 예수님의 중요성을 포함하였다. 다시 말해, 베드로는 성경의 내용으로부터 메시지를 만들었고 그의 청중들에게 메시지를 선포하였다. 그래서 설교의 내용은 반드시 성경의 내용으로부터 나와야 한다.

아담은 “그리스도에 대한 우리의 가르침과 설교는 성경의 내용을 전달하는 것과 불가분 관계를 갖는다. 성경의 내용은 그리스도를 설교하고 가르치는 목표에 대한 방법을 제공한다”고 기록하였다.⁹⁾ 그리고 성경이 그리스도의 인성과 사역을 계시하기 때문에 설교의 내용은 그리스도의 메시지를 반드시 포함하여야 한다. 그러므로 성경의 내용은 그리스도이고, 설교의 내용은 그리스도께 초점을 맞추어야 한다.

(2) 성경의 유효성

아담은 성경이 유효하다는 것을 두 가지 방식으로 확인하였다: 성경은 사람들에게 구원이 예수 그리스도 안에서 믿음을 통한 것임을 이해시키기 위한 하나님의 능력이고, 성경은 가르치고 책망하고 바르게 하고 의 안에서 훈련하기 위해 유용하다. 다시 말해, 성경은 그 자체로 믿지 않는 자들의 구원과 믿는 자들의 영적인 성숙을 위해 유효하다. 그러므로 설교가 성경 안에 기초를 두고 있기 때문에 설교는 이 두 가지 방법 안에서 유효성을 가진다.

그린호는 설교가 두 가지 기대를 포함한다고 지적하였다. 그는 설교의 초점이 신자들의 성화와 불신자들의 칭의에 있어왔다고 주장하였다. 설교는 그리스도인들에게 말씀이 그리스도인의 삶의 모든 면의 중심에 설 것을 지시하고 그들에게 하나님의 말씀을 따라 살아갈 것을 권고한다. 또한 설교는 하나님의 말씀을 통하여 청중들의 구원에 영향을 미친다. 그러므로 말씀은 청중들의 칭의와 성화를 위해 선포되어야 한다.

요약하자면, 아담과 그린호는 성경의 두 가지 유효성이 설교의 두 가지 유효성과 불가분의 관계에 있다고 주장하였다. 그래서 설교는 불신자들의 칭의와 신자들의 성화 안에서 주요한 역할을 한다.

(3) 성경의 적절성

아담은 성경은 “누적된 계시의 통합이면서 문서화되는 것에 의한 계시 보존의 중요성”을 포함한다고 기록하였다.¹⁰⁾ 성경은 원래의 청중에게 계시되었을 뿐만 아니라 미래의 청중들을 위해서

6)Greenhaw, “Theology of Preaching,” 478.

7)Adam, *Speaking God's Words*, 61.

8)Adam, *Speaking God's Words*, 87.

9)Adam, *Speaking God's Words*, 89.

10)Adam, *Speaking God's Words*, 31.

도 보존되어왔다. 그래서 아담은 성경이 이중 목적을 가진다고 지적하였다. 성경은 하나님께서 처음 청중뿐만 아니라 둘째 청중에게도 말씀하시는 계시된 하나님의 말씀이다. 그리하여 성경은 두 청중들에게 모두 적절하다.

성경의 이중 목적에 대한 이해는 설교의 적절성을 이해하는데 필수적이다. 아담은 설교는 처음 청중과 둘째 청중 사이에 지적이고 도덕적이고 문화적인 간격에 대해 적절해야 한다고 주장하였다. 예를 들어, 두 번째 청중은 본래의 배경과 오늘날의 배경 사이에 커다란 간격 때문에 성경의 단어들과 생각들을 이해할 수 없다. 그럼에도 불구하고, 설교자는 두 번째 청중들에게 적절한 방법 안에서 성경의 단어들과 생각들을 보여줄 수 있어야 한다. 그러므로 설교의 단어들과 생각들은 청중들의 지적이고 도덕적이고 문화적인 상황들과 관련되어야 한다.

2) 설교자와 설교신학

설교자의 직무와 관련하여, 그린호는 “설교자는 적합한 그리스도인의 삶의 방식을 향상하기 위하여 충분한 훈련과 인격을 가지고, 믿음의 근원들을 해석하고 그것들을 현재의 환경에 의미 있게 적용하는 사람이다”고 기록하였다.¹¹⁾ 그린호에 의해 나타난 설교자의 직무는 3가지의 요소들을 포함한다: 설교자의 훈련과 인격, 말씀의 설명, 말씀의 적용.

아담은 설교를 말씀의 사역으로서 간주하였다. 설교자는 말씀의 사역자이다. 아담은 “설교자는 앞선 한 주 안에 하나님의 말씀을 연구하고 말씀 안에서 풍성한 의미를 발견한 다음 그것을 청중들에게 가져다주는 기회를 가져야 한다”고 주장하였다.¹²⁾ 또한 아담은 설교자의 직무에 대한 세 가지의 요소들에 대하여 언급하였다: 성경의 연구, 말씀의 설명, 말씀의 적용

설교자의 인격과 관련하여, 아담은 7가지 요소들이 설교자에게 요구된다고 주장하였다: 하나님과 그리스도에 대한 사랑과 순종, 하나님의 진리에 대한 헌신, 사람을 향한 사랑, 고된 노력과 시간, 사람이 살고 있는 현실세계에 대한 연결, 고통, 설교자의 충분함이 하나님으로부터 온다는 확신.¹³⁾ 첫째, 설교자는 반드시 하나님과 그리스도를 사랑하고 순종해야 한다. 어떤 설교자들은 청중들 안에 변화를 주기 위해 초점을 맞추기도 하고 어떤 설교자들은 메시지가 효과적으로 전달되는 것에 초점을 맞추기도 한다. 그러나 설교자는 그의 주된 책임이 하나님의 종이라는 것을 틀림없이 인식하여야 한다.

둘째, 설교자는 하나님의 진리에 대해 반드시 신실하여야 한다. 따라서 설교자는 성경의 깊은 지식을 이해하기 위하여 부지런히 연구하는 일에 헌신되어야 한다. 셋째, 설교자는 청중들을 사랑해야 한다. 청중들을 향한 사랑은 설교사역의 기본이다. 아담은 “우리의 사역은 목적을 위한 방법이고 사역의 유일한 가치는 우리를 듣는 사람들을 섬기는 범위에 있다.”¹⁴⁾고 주장하였다. 그래서 설교자가 청중들의 정체성과 필요들을 아는 것이 곧 청중들을 사랑하는 것이다.

넷째, 설교자는 설교사역이 고된 노력과 시간을 지불한다는 것을 이해해야 한다. 그래서 설교자들은 설교를 준비하는데 그들의 시간을 보내어야 한다. 다섯째, 설교자는 청중들의 현실세계에 관심을 가져야 한다. 설교를 현실세계에 연결하기 위해서, 설교자의 전달방식은 논쟁에서 시각심상으로, 설명에서 느낌으로 바꾸어야 한다. 여섯째, 설교자는 설교사역은 고통으로부터 떼어 놓을 수 없다는 것을 인식해야 한다. 마지막으로, 설교자는 하나님께서 설교자를 충분하게 하신다는 것을 기억해야 한다. 설교자의 능숙함과 재능은 하나님께로부터 오고 그 결과 하나님의 초자연적인 능력은 설교자의 설교를 효과적으로 만든다.

3) 청중과 설교신학

청중들은 그들의 매일의 생활 속에서 다양한 도덕적이고 사회적이고 개인적이고 영적인 이슈들을 만난다. 이런 점에서, 설교는 청중들을 둘러싸고 있는 많은 문제들에 대한 사려 깊은 인식을

11)Greenhaw, “Theology of Preaching,” 478.

12)Adam, *Speaking God's Words*, 71.

13)Adam, *Speaking God's Words*, 157-58.

14)Adam, *Speaking God's Words*, 163.

포함해야 한다. 사도 바울은 고린도 교회의 심각한 이슈들을 다루었고 고린도교회 성도들에게 고린도전후서를 통하여 상세한 설명을 다루었다. 설교자는 성경본문을 청중들의 삶에 적용하기 위해서는 청중들의 이슈들을 반드시 이해해야 한다. 그래서 설교자는 성경본문 뿐만 아니라 청중들을 해석할 수 있어야 한다.

청중들은 나이, 성, 사회적인 위치, 영적인 상태들을 토대로 한 다양한 범주들로 구성되어 있다. 그린호는 “가능한 한 예술적으로, 설교는 기독교신앙의 다양한 면들을 설명할 뿐만 아니라 그것을 현재의 삶 속으로 적용시켜야 한다”고 단언하였다.¹⁵⁾ 설교의 내용은 청중들의 상태와 불가분의 관계에 있다. 그러므로 설교자는 설교 안에서 청중들의 상황들뿐만 아니라 청중들의 필요를 반드시 다루어야 한다.

4) 설교의 목적과 설교신학

아담은 “설교는 본질적으로 그것 자체가 목적이 아니라 목적을 위한 방법이다. 말씀 사역자의 집중은 항상 하나님과 그리스도와 그의 백성들에게 있다”고 기록하였다.¹⁶⁾ 아담은 설교의 목적 세 가지를 발견하였다: 하나님과 그리스도를 섬기는 것, 하나님의 말씀을 섬기는 것, 하나님의 사람들을 섬기는 것¹⁷⁾

(1) 하나님과 그리스도를 섬기는 것

아담은 “우리는 성경의 저자와 그의 목소리와 그의 설교인 성경을 통하여 지금 말씀하시는 분이 하나님이심을 인정할 때 우리는 하나님의 종들이다”고 서술하였다.¹⁸⁾ 설교자는 성경을 하나님께서 말씀하신다는 것을 인식해야 한다. 아담은 “바울은 하나님께서 그의 사역 가운데 일하신다는 것을 확신하였다”고 썼다.¹⁹⁾ 그래서 설교자는 하나님께서 그의 설교사역 가운데서 역사하신다는 것을 반드시 신뢰해야 한다.

설교사역 안에서 하나님을 신뢰하기 위해서 설교자는 성령님의 능력을 위해 기도해야 한다. 그 결과 설교자는 설교를 통하여 일하시는 하나님을 경험할 수 있다. 설교자의 기도생활은 성령님의 역사에 참여하는 한 가지 방법이다. 기도를 통해 설교자는 설교 안에 하나님의 역사하심을 기대한다. 그러므로 설교의 목적은 설교 안에서 말씀하시고 역사하시는 하나님을 신뢰하는 것이다.

(2) 하나님의 말씀을 섬기는 것

아담은 “우리의 설교는 틀림없이 석의적이고, 본문을 가르치는 것과 관련되어 있고, 성경의 의미를 설명해야 할 필요가 있다”고 말했다.²⁰⁾ 석의적이 되기 위해서 설교자는 본문의 의미를 반드시 설명할 수 있어야 한다. 강해설교가 성경저자들의 특정한 배경, 역사와 스타일을 존중하기 때문에 아담은 강해설교가 설교자로 하여금 설교 안에서 말씀을 섬길 수 있도록 돕는다고 주장하였다. 그래서 설교자의 주된 관심은 본문의 문법적, 역사적, 신학적인 의미를 밝히는 것이다.

아담은 “내가 강해설교를 부르는 것은 분명히 ‘본문’에서 ‘오늘’로 이동하기 때문이다.”고 주장하였다.²¹⁾ 설교자는 분명하게 본문의 의미를 놓고, 그 다음 본문과의 관련성을 청중과 설정하는 것을 목표로 한다. 본문의 의미를 명확하게 하기 위해 설교는 석의적이어야 한다. 강해설교는 청중들에게 본문의 내용을 알게 하기 때문에 청중들에게 영향을 미친다.

(3) 하나님의 사람들을 섬기는 것

15)Greenhaw, “Theology of Preaching,” 478.

16)Adam, *Speaking God's Words*, 126.

17)Adam, *Speaking God's Words*, 126.

18)Adam, *Speaking God's Words*, 126.

19)Adam, *Speaking God's Words*, 126.

20)Adam, *Speaking God's Words*, 128.

21)Adam, *Speaking God's Words*, 129.

설교자는 하나님의 사람들을 섬기기 위해 부름을 받았다. 그래서 설교자는 청중이 반응하게 될 강한 권고와 정서적인 호소를 포함해야 한다. 아담은 설교자들이 하나님의 사람들의 종이 되기 위해 설교를 요약하는 설교 문장(Ministry Sentence)을 사용해야 할 필요가 있다고 주장하였다.²²⁾ 설교문장은 설교의 초점과 주요한 요점을 의미한다. 설교문장과 관련하여 두 가지의 질문이 설교자에게 요청된다: 하나님께서 본문을 통하여 청중들에게 무엇을 말씀하고 계신가? 그리고 하나님께서는 그들이 무슨 반응하기를 원하는가?

설교문장은 설교사역의 효과성을 향상시킨다. 그것은 설교자가 설교의 목적에 초점을 맞춘다. 그리고 설교문장은 청중들이 설교의 메시지를 이해하는 것을 도울 뿐만 아니라 설교의 주된 요점을 그들의 삶에 적용할 수 있도록 만든다.

2. 조나단 에드워즈의 설교신학분석

1) 성경에 대한 에드워즈의 관점

(1) 설교의 근원으로서의 성경

에드워즈의 설교는 설교의 근원으로서 성경과 관련된 몇 가지의 특징들을 포함하였다. 첫째, 에드워즈의 설교는 전형적으로 청교도 설교와 유사한 세 가지의 부분으로 이루어져 있다: 본문, 교리, 적용. 그는 성경본문의 역사적인 상황을 묘사하고, 본문으로부터 교리를 발견하고, 그 교리를 그의 청중들의 삶 속에 적용시켰다.²³⁾ 그래서 에드워즈 설교의 구조는 설교의 근원으로서의 성경의 본문을 반영하였다.

둘째, 에드워즈는 성경으로부터 그의 설교문장을 끌어내었다. 예를 들어, “룻의 결단”(룻1:16)에서 에드워즈는 성경본문으로부터 설교문장을 얻었다. 그는 “룻은 이스라엘의 하나님 때문에 그녀의 혈육적인 관계들, 그녀의 나라, 그녀의 태어난 땅, 그리고 그녀의 모든 소유를 버렸다”고 설교하였다.²⁴⁾ 이 설교문장은 룻의 두드러진 행동에 기초한 성경본문으로부터 취하여졌다. 또한 “그리스도인의 본질적인 덕목, 열정”(딤후2:14)에서 에드워즈는 설교문장을 단언하였다: “열정은 그리스도인의 본질적인 덕목이다.”²⁵⁾ 그는 “이것은 본문으로부터 나온 것이 분명하다. 왜냐하면 그것은 진실한 그리스도인의 묘사에 속한 것과 그의 두드러진 인격의 부분과 같이 언급되었기 때문

22) Adam, *Speaking God's Words*, 131. 해롤드 브라이슨과 제임스 테일러는 설교문장을 한 문장 안에 있는 설교의 본질이라고 불렀다(ESS). Harlod T. Bryson and James C. Talyor, *Building Sermons to Meet People's Needs* (Nashville: Broadman & Holman, 1980), 63. 또한 해돈 로빈슨은 설교문장을 설교적 아이디어라고 불렀다. Haddon W. Robinson, *Biblical Preaching: The Development and Delivery of Expository Messages*, 2d ed. (Grand Rapids: Baker Book House, 2001), 103. 따라서 한 문장 안에 있는 설교의 본질과 설교적 아이디어는 설교문장과 유사하다.

23) 에드워즈를 포함한 18세기의 설교자들은 케임브리지에서 청교도 설교를 이끌었던 윌리엄 퍼킨스의 영향을 받았다. 퍼킨스는 설교의 네 가지 원리들을 제공하였다: 읽는 것, 설명하는 것, 모으는 것, 적용하는 것. 그는 설교자는 성경 본문을 또렷하게 읽어야 하고, 본문의 의미를 설명하여야 하고, 구절로부터 몇 가지의 유용한 교리의 요점을 모아야 하고, 그 교리들을 청중들의 삶에 적용해야 한다고 말하였다. William Perkins, *The Art of Prophesying* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1996). 에드워즈 설교의 분석에 따르면, 에드워즈는 그의 설교를 세 가지의 주요 부분으로 조직하였다: 본문, 교리, 적용.

24) Jonathan Edwards, "Ruth's Resolution," The Jonathan Edwards Center of Yale University [online]; accessed 12 June 2012; available from <http://edwards.yale.edu/archive?path=aHR0cDovL2Vkd2FyZHMueWFsZS5lZHUvY2dpLWJpbj9uZXZwaGlsby9nZXRvYmplY3QuYy4xODoxY53amVv>. 온라인 설교들이 원본설교들의 정확한 원고들인 것을 알기 위해서 조나단 에드워즈 센터에 메일을 보냈다. 2012년 12월 6일 아드리안 닐 박사가 답장을 보냈다: “당신의 질문에 감사를 드립니다. 조나단 에드워즈의 원본설교문의 대부분은 예일대학교 고문서도서관(Beinecke Rare Book and Manuscript Library)에 있다. 멀티미디어 부문인 웹사이트 edwards.yale.edu를 참고하라. 온라인 편집은 원본 설교원고들을 문자 그대로 옮긴 것이다. 그러므로 온라인 설교들은 원본 설교들을 아주 정확하게 나타내고 있다.”

25) Jonathan Edwards, "Zeal an Essential Virtue of a Christian,"

이다”고 썼다.²⁶⁾ 에드워즈는 성경본문으로부터 설교문장을 발견하였다. 그러므로 설교문장은 성경 자체로부터 만들어지고 지배되어야 한다.

셋째, 에드워즈는 설교의 본론 안에서 성경구절을 사용함으로써 그의 설교문장을 뒷받침하였다. 에드워즈의 설교들은 성경구절들로 가득 차 있다. 5편의 설교는 30개가 넘는 다양한 성경구절들을 포함하였다.²⁷⁾ “제사가 아니라 자비다”(마12:7)라는 설교에서 에드워즈는 “사람에 대한 도덕적인 의무들은 하나님을 예배하는 외부적인 행동보다 더 중요하고 본질적인 신앙의 부분이다”는 설교문장을 설교하였다.²⁸⁾ 이것을 강화하기 위하여, 에드워즈는 구약에서 19개, 신약에서 23개로 모두 42개의 성경구절들을 사용하였다.

심지어 에드워즈는 한 단락 안에서 여러 개의 성경구절을 사용하였다. “벤 풀 위에 내리는 비 같이”(시72:6)에서 에드워즈는 벤 풀 위에 내리는 비와 같이 어떻게 그리스도가 오셨는가를 보여주기 위하여 32개의 성경구절을 사용하였다.²⁹⁾ 에드워즈는 그의 설교 안에서 성경구절들을 분명하게 그리고 단도직입적으로 사용하였다.

넷째, 에드워즈는 종종 그의 설교들 안에서 성경 안에서(in Scripture)라는 용어를 사용하였다. 그리하여 그는 그의 청중들에게 말씀의 확신을 제공하였다. 그의 설교 “그리스도는 우리들의 것이고 우리는 그의 것”(계3:20)에서 에드워즈는 썼다: “관심을 가지려고 하는 상태는 종종 성경 안에서(in Scripture) 오직 그리스도께로 가는 것으로 표현된다. . . .은혜언약의 사건은 성경 안에서(in Scripture) 이 단어들로 표현된다.”³⁰⁾

다섯째, 에드워즈의 설교는 성경이 권위적이고 오류가 없다는 것이라고 결론을 맺었다. 그는 “하나님께서서는 이 단어들에 성령의 지시에 따라서 한 책 안에 기록되어야 한다고 명령하였다”고 썼다.³¹⁾ 또한 그는 “그것은 성경은 하나님의 말씀이고, 말씀은 참이고, 성경 안에서 계시된 구원의 길이 곧 생명의 길인 것을 암시한다”고 기록하였다.³²⁾ 그러므로 에드워즈는 성경이 성령에 의해 기록된 하나님의 말씀일 뿐만 아니라 구원의 생명력이라는 것을 단언하였다.

전반적으로, 에드워즈는 성경본문에 집중을 하였고 본문으로부터 그의 설교문장을 끌어내었다. 또한 그는 그의 설교 전체에 걸쳐 성경구절들을 사용함으로써 설교문장을 확인시켜주었고 본문에 대한 확신을 그의 청중들에게 보여주었다. 에드워즈의 성경 사용은 그의 설교에 없어서는 안 될 필수적인 것이었다. 그러므로 에드워즈의 설교는 설교의 근원으로서의 성경에 의해 좌우되었다.

(2) 설교의 내용으로서의 성경

에드워즈의 설교의 내용은 그리스도 중심적인 성경의 내용과 일치한다. 또한 에드워즈설교의 내용은 성경의 모든 것으로부터 그리스도께 초점을 맞추고 있다. 에드워즈는 하나님의 구속사역이 성경 안에서 기술되어진다고 주장하였다. 그는 “창세기의 처음부터 요한계시록의 마지막까지 전체 성경의 취지는 세상을 향한 구속사역을 선포하는 것이다”고 말했다.³³⁾ 성경이 하나님의 위대한 사역으로서 구속사역을 성취하신 그리스도께 초점을 맞추고 있기 때문에 에드워즈는 그의 설교의 내용으로서 그리스도를 설교하였다.

특히, 에드워즈는 구약성경설교에서 그리스도를 설명하기 위하여 모형을 사용하였다. 예를 들어, “자선행위의 풍성함”(행10:4-6)에서 에드워즈는 이삭은 그리스도의 모형이라고 썼다: “이삭과 리브가의 결혼은 많은 부분에서 그리스도에 대한 교회의 결혼과 회심 안에서 그리스도와의 영적

26)Edwards, "Zeal an Essential Virtue of a Christian."

27)시72:6, 사12:6, 마12:7, 눅22:32, 계7:1-3. 존 파이프는 “에드워즈의 설교는 성경에 기초한(based on Scripture)가 아니라 성경에 흠뻑 젖은(saturated with Scripture)것이다”고 말했다. 왜냐하면 그는 그의 아이디어에 빛을 발하기 위하여 성경구절 후에 성경구절(verse after verse)을 인용했기 때문이다. John Piper, *The Supremacy of God in Preaching* (Grand Rapids: Baker, 1990), 88.

28)Jonathan Edwards, "Mercy and Not Sacrifice,"

29)Jonathan Edwards, "Like Rain upon Mown Grass,"

30)Jonathan Edwards, "That Christ Should Be Ours and We His,"

31)Jonathan Edwards, "He Knows His Redeemer,"

32)Edwards, "He Knows His Redeemer."

33)Jonathan Edwards, "Jesus Christ Is the Shining Forth of the Father's Glory,"

인 결혼을 나타낸다.”³⁴⁾

에드워즈는 설교를 통하여 그리스도가 구약성경 안에서 역사한다고 말하였다: “성경의 많은 부분을 보면 하나님께서 광야생활 가운데 늙은이들부터 족장들까지와 모세부터 이스라엘의 어린아들에게 그리스도를 나타내셨다. 성막과 성전 안에서 영광의 구름 안에서 나타난 그가 바로 그리스도다.”³⁵⁾ 에드워즈는 구약성경 안에서 계시된 것으로서 그리스도의 사역을 보여주었다.

구약성경에서 그리스도의 사역의 의미를 확인하기 위하여 에드워즈는 신약성경 안에서 한 구절을 사용하였다. 그는 설교에서 “우리는 그리스도가 죽은 자들로부터 부활하셨고 지금도 살아계신다는 것을 알고 있다. 그리고 그리스도가 계시록 1장 18절에서 나는 살아 있는 자라 내가 전에 죽었었노라고 자신에 대하여 말씀하시는 것은 진실이다”고 말했다.³⁶⁾ 신약성경의 구절을 통하여 그리스도의 부활의 의미를 설명함으로써 에드워즈는 청중들이 설교의 내용을 이해할 수 있도록 했다.

에드워즈는 한편의 설교 안에서 그리스도를 한 번 혹은 여러 번 묘사하였다. 그리스도의 죽으심과 관련하여, “마리아의 놀라운 행동”(막14:3)이라는 설교에서 에드워즈는 “그리스도의 마음이 우리를 위해 그의 마음의 보혈을 쏟아 붓기 위하여 하나님의 슬픔과 분노로 깨어졌다.”고 설교하였다.³⁷⁾ 그의 설교 안에서 그리스도의 죽으심을 파악함으로써, 에드워즈는 성경 안에서 그리스도의 사역을 드러내보였다.

에드워즈는 그리스도의 승귀를 설교하였다. “어린아이들은 무엇보다도 주 예수 그리스도를 사랑해야 한다”(마10:37)에서 에드워즈는 “그는 지상의 모든 왕들보다도 더 크고 높으신 분이요, 그들이 가진 것 보다 더 많은 존경과 왕권을 가지고, 그는 본질적으로 선하시고 자비와 사랑이 충만하다”고 말했다.³⁸⁾ 에드워즈는 그리스도의 영광을 다루었다. 그는 “구속자로서 그리스도는 크게 영광을 받을 모든 민족에게 전해진 영광스러운 복음을 통하여 구속자로서 그리스도는 크게 영광을 받을 것이다. 그리스도는 사방에 알려지게 될 것이고 모든 민족들의 희망이 될 것이다. 그리고 모든 무릎이 절을 할 것이고 그의 영광스러운 승리와 환희가 있을 것이다. 원수들은 그의 발아래에 굴복할 것이다”라고 말했다.³⁹⁾ 에드워즈는 효과적으로 설교 안에서 그리스도의 승귀와 영광을 드러내었다.

에드워즈는 한 설교 안에서 그리스도 대한 몇 가지의 묘사를 내포하였다. “메로스의 저주”(삿5:23)에서 에드워즈는 그리스도에 대한 네 가지의 사실들을 다루었다: 그리스도의 성육신, 구속, 영광, 재림. 에드워즈는 “그리스도가 하늘로부터 그의 성육신으로 내려오시고 사람의 몸으로 나타나셨다. . . 그는 전가(imputation) 안에서 뿐만 아니라 전가의 적용 안에서 구원의 사역을 계속하기 위하여 오셨다. . . 하나님께서는 그의 사랑하고 독생자를 영화롭게 하셨다. 성경 안에는 시대의 예언들이 종종 있다. 그리스도는 세상을 심판하고 그의 원수들의 나라를 멸망시키기 위하여 반드시 오시고 세상 속에 두드러지게 나타나실 것이다”말했다.⁴⁰⁾

전체적으로 볼 때, 에드워즈는 그의 설교 안에서 그리스도에 대한 구체적으로 묘사된 것들을 다루었다: 예언들의 성취, 태어나심, 죽으심, 부활, 승귀, 재림. 그러나 몇몇 설교들은 그리스도에 대한 한 가지 묘사를, 몇몇 설교들은 그리스도에 대한 여러 가지 묘사들을 포함했다. 에드워즈의 설교는 성경 안에서 그리스도의 사역을 나타내었으므로 에드워즈 설교의 내용은 성경의 내용을 반영하였다.

2) 설교자의 직무에 대한 에드워즈의 관점

본 논문 안에 분석된 설교자의 직무에 대한 에드워즈의 관점의 네 가지 요소들은 본문의 설명(explanation), 논증(argumentation), 적용(application), 예화(illustration)이다. 에드워즈는 “그들

34)Jonathan Edwards, "Much in Deeds of Charity,"

35)Edwards, "Jesus Christ Is the Shining Forth of the Father's Glory."

36)Edwards, "He Knows His Redeemer."

37)Jonathan Edwards, "Mary's Remarkable Act,"

38)Jonathan Edwards, "Children Ought to Love the Lord Jesus Christ above All,"

39)Jonathan Edwards, "Importunate Prayer for Millennial Glory,"

40)Jonathan Edwards, "The Curse of Meroz,"

의 직무와 업무는 말씀을 전파하고, 설명하고, 적용하는 것이다. 그리고 그들은 마치 하나님께서 그들에게 말하는 것처럼 그의 이름 안에서 말씀하는 그들에게 위탁된 특별한 권위에 의해 사역을 한다”⁴¹⁾고 말하였다. 그러므로 설교자는 성경본문의 정확한 의미를 설명해야 하고 청중들에게 그 의미를 적용해야 한다.

설교자의 직무와 관련하여 에드워즈는 설교자는 성경을 반드시 공부해야 한다고 단언하였다. 에드워즈는 “성경을 아주 꾸준하게 지속적으로 자주 연구하여 깨닫고 쉽게 이해한 지식을 바탕으로 자라가자”고 그의 젊은 시절에 다짐하였다.⁴²⁾ 사무엘 홉킨스(Samuel Hopkins)에 따르면, 에드워즈는 “모든 다른 책들보다 그리고 다른 목회자들이 하는 것 보다 더 많이 성경을 연구하였다”⁴³⁾고 말했다. 에드워즈는 매일 평균 열 세 시간을 성경을 연구하는데 보냈다.

“말씀을 주의하는 것과 말씀을 잃어버리는 것(히2:1)”에서 에드워즈는 “그리스도의 진실된 사역자가 설교하는 것은 성경 안에 들어있는 것들과 동일한 것이다”⁴⁴⁾라고 설교하였다. 또한 에드워즈는 “그들의 설교 안에서 그들은 그들의 이해보다 훨씬 더 탁월한 이해에 의해 그들에게 주어 진 드러나고 발견된 것을 의지해야 한다”고 말했다.⁴⁵⁾ 설교자는 반드시 본문의 내용을 발견하고, 본문의 의미를 설명하고 청중들의 삶에 본문을 적용해야 한다. 그러므로 본문의 이해는 설교자에게 주요한 직무이다.

① 설명

성경본문의 진리를 설명하기 위하여 에드워즈는 설교에서 정의(definition), 서술(narration), 묘사(description), 대지(division), 비유(comparison), 대조(contrast), 분석(analysis)과 같은 다양한 방법들을 효과적으로 사용하였다.⁴⁶⁾ 60편의 설교 분석에 따르면, 에드워즈의 선택된 설교들 안에서 성경원어들은 발견되지 않았다. 비록 에드워즈가 그의 설교문안에서 성경언어를 사용하지 않았다 할지라도, 그는 설교 준비 동안에 본문의 주해적인 쓰기를 충실하게 발전시켰다는 것을 볼 수 있다.⁴⁷⁾

에드워즈는 정의의 방법을 사용함으로써 성경 본문 안에서 단어들과 구절들을 명확히 하였다. “젊은이들 중에 있는 타락한 의사소통의 위험”(엡4:29)에서 에드워즈는 “원문으로 보면 그 단어는 역겨운 상처 또는 악취가 나는 시체와 같은 ‘썩은’을 나타내는 ‘부패한’것으로 번역이 된다”라고 썼다.⁴⁸⁾ 또한 그는 믿음을 “전적으로 영혼이 연합되는 것과 그리스도와의 친밀감”으로 정의하였다.⁴⁹⁾ 그리고 에드워즈는 크리스천의 열심을 “하나님의 영광을 추구하는 열렬한 성향 혹은 마음의 애정”이라고 정의하였다.⁵⁰⁾ 또한 새노래를 “예수 그리스도로 구원받은 성도들이 하나님께 부르는 찬양”으로⁵¹⁾ 종교를 “신적인 존재에 대한 피조물들의 존경의 의식과 표명”으로 정의하였

41)Jonathan Edwards, "Heeding the Word, and Losing It,"

42)Jonathan Edwards, "Resolutions," in *The Work of Jonathan Edwards*, ed George S. Claghorn, vol. 16, *Letter and Personal Writing* (New Haven: Yale University Press, 1998), 755.

43)Samuel Hopkins, *The Life and Character of the Late Reverend, Learned, and Pious Mr. Jonathan Edwards* (Harrisonburg: Sprinkle Publications, 2008), 74.

44)Edwards, "Heeding the Word, and Losing It."

45)Edwards, "Heeding the Word, and Losing It."

46)John A. Broadus, *On the Preparation and Delivery of Sermons*, 4th ed., rev. Vernon L. Stanfield (San Francisco: Harper and Row, 1979), 130-40.

47)스티븐 스타인(Stephen Stein)에 따르면, 에드워즈는 성경 연구를 위해 “여백성경”을 사용하였고 여백성경은 “다양한 본문들로 부터의 성경원어, 번역, 기존의 출판물, 광범위한 인용구문 안에서” 성경본문에 대한 에드워즈의 주해적인 쓰기를 포함하였다. Jonathan Edwards, "Editor's Introduction," in *The Works of Jonathan Edwards*, ed. Stephen J. Stein, vol. 24, *The "Blank Bible"* (New Haven: Yale University Press, 2006), 21. 또한 에드워즈는 성경으로부터 기인한 그의 광범위한 주해적인 글쓰기를 나타내는 “Notes on Scripture”을 발전시켰다. Jonathan Edwards, "Introduction," in *The Works of Jonathan Edwards*, ed. Stephen J. Stein, vol. 15, *Notes on Scripture* (New Haven: Yale University Press, 1998), 3.

48)Jonathan Edwards, "The Danger of Corrupt Communication among Young People,"

49)Jonathan Edwards, "The Sweet Harmony of Christ,"

50)Edwards, "Zeal an Essential Virtue of a Christian."

다.⁵²⁾

에드워즈는 한 단락 안에서 두 개의 용어들을 정의하였다. “참된 회심”(살전5:23)에서 에드워즈는 청중들이 용어들에 대한 혼란을 할 수 있는 것 같아 영과 혼사이의 구별을 설명하기 위하여 정의를 사용하였다. 그는 “영은 마음의 언어, 기질, 애정들을 포함하는 의지의 기능을 포함하는 것을 의미하는 것으로 보인다. . . . 혼은 불안, 생각, 판단, 이유를 포함하는 이해의 다른 기능과 관련된 것을 뜻한다”고 정의하였다.⁵³⁾ 에드워즈는 청중들이 혼돈할 수 있는 두 단어들을 정의함으로써 청중들이 성경본문 안에서 용어들을 이해할 수 있도록 도왔다. 그래서 정의를 통하여 단어를 분명히 설명함으로써 에드워즈는 그의 청중들이 설교 안에서 단어의 정확한 의미를 이해할 수 있도록 하였다.

본문의 서술과 관련하여, 에드워즈는 설교의 서론에서 본문의 배경, 인물들, 활동을 사용하였다. 그는 다른 성경의 장르들보다는 역사적인 내러티브와 복음서 안에서 더 많은 서술을 사용하였다.⁵⁴⁾

먼저, 에드워즈는 그의 설교에서 본문의 배경을 설명하기 위하여 서술을 이용하였다. 그는 “사역자들은 그들 자신의 지혜가 아니라 하나님의 말씀을 설교한다”(고전2:11-13)라는 설교에서 에드워즈는 “본 서신의 수신자인 그리스도인들이 살고 있는 도시, 고린도는 철학과 학문의 중심지였고 세계에서 인간적인 지혜와 이성의 발전으로 명성을 얻었던 그리스의 유명한 도시들 중의 하나였다.”⁵⁵⁾고 말하였다. 고린도에 대한 서술은 그의 청중들이 본문의 배경을 이해하는 것을 가능하게 만들었다. 에드워즈는 본문의 배경을 서술함으로써 에드워즈는 청중들이 설교의 큰 그림을 이해할 수 있도록 도와주었다.

에드워즈는 본문의 인물을 설명하기 위하여 서술을 사용하였다. 예를 들어, 에드워즈는 룻을 서술하였다: “룻은 본래 이스라엘 출신이 아니라 모압 사람이고, 외국인이었다. 그러나 그녀는 이스라엘의 하나님을 예배하고 그녀가 이스라엘 백성들과 연결되기 위하여 그녀의 백성과 이방인들의 우상들을 포기하였다.”⁵⁶⁾ 룻의 서술은 청중들이 설교 안에서 인물들의 차별을 이해할 수 있도록 하였다.

또한 에드워즈는 본문을 설명하기 위하여 인물의 활동을 서술하기도 하였다. “신앙에서 우유부단의 불합리”(왕상18:21)에서 그는 썼다: “하나님의 명령에 따라 엘리야는 가서 자신을 아합에게 보인다. 그리고 그에게 모든 이스라엘 백성들과 이세벨의 상에서 먹는 바알 선지자 450명과 아세라의 선지자 400명을 갈멜산에 모이도록 지시한다. 그 문제를 해결하기 위하여 여호와 혹은 바알이 하나님인지에 대한 이슈에 대한 논쟁을 가져온다.”⁵⁷⁾ 설교의 서론에서 에드워즈는 그의 청중들에게 본문을 설명하기 위하여 엘리야의 활동들을 제공하였다.

에드워즈는 성경본문을 설명하기 위하여 묘사는 좀처럼 사용하지 않았지만, “소돔에서 도망칠 때 뒤를 돌아보는 어리석음”(눅17:32)에서 에드워즈는 소돔의 멸망을 묘사하였다: “명령은 떨어지고 그 날은 온다. 소돔은 용광로와 같이 불에 탈 것이고 거주자들은 연기와 같이 될 것이다. 모든 도시는 불로 가득차고 그들이 불 위에 있었기 때문에 그들의 집들은 어느 하나도 안전하지 못했다. 그들이 길로 도망을 한다면, 그들은 역시 불로 가득할 것이다. 불은 계속적으로 하늘로부터 모든 곳에 내려왔다. 그것은 암울한 시간이었다. 그 때 도시와 도시의 모든 곳에는 울음소리가 있었지만, 도와주는 사람은 아무도 없었다.”⁵⁸⁾ 에드워즈는 소돔의 멸망의 장면에 집중하였고 상상력과 함께 그 장면을 생생하게 그렸다. 그래서 묘사의 방법은 청중들이 설교본문을 이해할 수 있

51)Jonathan Edwards, "They Sing a New Song,"

52)Edwards, "Mercy and Not Sacrifice."

53)Jonathan Edwards, "True Conversion,"

54)서술과 관련하여, 에드워즈는 샛5:23, 룻1:6, 왕상18:21, 대상 15:12-13, 행10:4-6와 같은 역사적인 내러티브와 마2:10, 막14:3, 눅17:32, 22:32, 11:3와 같은 복음서에서 서술을 사용하였다.

55)Jonathan Edwards, "Ministers to Preach Not Their Own Wisdom but the Word of God,"

56)Edwards, "Ruth's Resolution."

57)Jonathan Edwards, "The Unreasonableness of Indetermination in Religion,"

58)Jonathan Edwards, "The Folly of Looking Back in Fleeing out of Sodom,"

게 한다.

에드워즈는 설교문장을 설명하기 위하여 대지를 사용하였다. 에드워즈 설교의 대지들은 간결하였다. “그리스도의 달콤한 조화(요10:14)”안에서 에드워즈는 설교문장을 확인하기 위하여 3대지를 사용하였다. 그는 “조화는 세 가지로 이루어진다: (1) 상호 존경의 조화, (2) 순응과 앎의 조화, (3) 적절성의 조화.”

에드워즈 설교의 대지들은 논리적이었다. 에드워즈는 설교문장을 설명하기 위하여 3대지를 사용하였다: “어떻게 그리스도께서 베인 풀 위에 비 같이 강림하는 것을 보여주기 위해서, 나는 세 가지를 말할 것이다: (1) 나는 그리스도께서 하늘로부터 강림하는 것을 보여 줄 것이다, (2) 그리스도의 유익의 주제들이 어떻게 베인 풀로 적절하게 나타내어지는가, (3) 그들 위에 강림하고 그들에게 그의 유익들과 자신을 소통하는 그리스도가 어떻게 풀 위에 내리는 비와 비슷할까.”⁵⁹⁾

에드워즈 설교의 대지들은 실제적이었다. “기도응답을 받기 위해 성도들의 마음을 준비시켜라”(시10:17)라는 설교에서 에드워즈는 하나님께서 자비를 위해 어떻게 성도들의 마음을 준비시키는가를 보여주기 위해 3대지를 사용하였다: 자비를 위해 마음을 준비하는 것은 세 가지로 이루어진다: “1. 찾게 되는 자비를 위한 준비는 그것의 즐거움을 위해 정당한 능력 안으로 들어가는 실재 안에서 이루어진다, 2. 찾게 되는 자비를 위한 준비는 그것 안에서 하나님을 인정하는 준비 안에서 이루어진다, 3. 찾게 되는 자비를 위한 준비는 그것을 향상시키기 위해 준비되어진 실재로 이루어진다.”⁶⁰⁾

에드워즈의 설교들은 종종 2대지 혹은 3대지를 포함하였다. 31개의 설교는 2대지를 가지고, 16개의 설교는 3대지를 가지고, 5개의 설교는 4대지를 가지고, 8개의 설교는 5대지 이상을 가지고 있다. 그러므로 47개의 설교는 2대지 혹은 3대지를 가지고 있다. 그러나 최소한 8개의 설교는 5대지가 넘도록 구성되어 있다.⁶¹⁾

예를 들어, “경건한 성도의 죽음의 날”(전7:1)에서 에드워즈는 경건한 성도의 죽음의 날이 사람의 출생의 날보다 더 낫다는 중심 주제를 뒷받침하기 위해 5대지를 사용하였다: “1. 죽음의 날에 있는 경건한 사람은 그의 출생의 날보다 더 좋고 더 복 있는 인생을 받는다, 2. 죽음의 날에 있는 경건한 사람은 그의 출생의 날보다 더 좋은 세상 안으로 들어간다, 3. 죽음의 날에 있는 경건한 사람은 그가 그의 출생의 날에 있었던 것 보다 더 즐겁고 영광스러운 빛을 보기 위해 들어가게 된다, 4. 죽음의 날에 있는 경건한 사람들은 그들의 출생의 날에 환영한 사람들 보다 더 좋은 부모에 환영을 받게 된다, 5. 그의 죽음의 날에 있는 경건한 영혼은 그의 출생의 날보다 더 좋은 유산을 받게 된다.” 비록 이 설교가 5대지를 포함하였을지라도, 이 설교는 본문이 나타내는 설교의 중심 주제를 효과적으로 지지하였다.

대지의 방법은 설교자와 청중에게 매우 도움이 된다. 그 방법이 설교자가 설교문장을 확인할 수 있기 때문에 설교자는 효과적으로 설교를 준비하고 그가 설교를 전달할 때 설교문장을 기억할 수 있다. 또한 청중은 설교자가 말하는 것을 수월하게 따라갈 수 있다.⁶²⁾

에드워즈는 자주 그의 설교에서 비유를 사용하였다. 에드워즈는 다른 장르들보다 시가서와 지혜서에서 비유를 사용하였다. 그는 시가서와 지혜서와 관련된 10편의 설교들 중 7편에서 비유를 사용하였다.⁶³⁾ “젊은이와 경건의 기쁨(잠24:13-14)”에서 비유의 방법을 사용함으로써 에드워즈는 젊은 사람들이 신앙과 선행의 방법들 안에서 얻을 수 있는 기쁨의 본질을 설명하였다: “이로써 더 구체적이고 확실한 기쁨을 얻을 수 있다. 기쁨은 눈부시고 휘황찬란한 가시들이 아니고 태양이 끊임없이 빛을 내는 것과 같다.”⁶⁴⁾

대조도 종종 에드워즈의 설교들 안에 발견되어졌다. “지옥은 전능하신 하나님의 분노의 맹렬함에 괴로움이 있는 곳이다”(계19:15)에서 에드워즈는 천국과 지옥을 대조하였다: “천국은 하나

59)Edwards, "Like Rain upon Mown Grass."

60)Jonathan Edwards, "To Prepare Men's Hearts and Then to Answer Their Prayers."

61)See 신32:35, 룻1:16, 전7:1, 시46:10, 사27:13, 마2:10, 10:37, 눅17:32.

62)Broadus, *On the Preparation and Delivery of Sermons*, 90.

63)See 욕14:2, 19:25, 시46:10, 72:6, 잠24:13-14, 전7:1, 6.

64)Jonathan Edwards, "Youth and the Pleasures of Piety,"

님 사랑의 표시의 장소로 준비되지만, 지옥은 하나님 분노의 맹렬함을 위해 준비된다.”⁶⁵⁾ 또한 “그리스도인의 본질적인 덕목, 열정”(딤후2:14)에서 진실한 열정과 거짓된 열정을 대조하였다: “진실한 그리스도인의 열정은 지식에 따른 열정이다. 모든 진실한 은혜는 빛 안에서 그것의 기초를 가진다. 거짓된 은혜는 어둠 안에서 그것의 기초를 가진다. 거짓된 열정 안에서 열은 빛이 없다.”⁶⁶⁾

에드워즈는 자주 설교문장을 설명하기 위하여 개념을 분석하였다. 개념에 대한 그의 분석은 논리적이었다. “은혜의 첫 사역의 주제는 새로운 회심을 필요하다”(눅22:32)에서 에드워즈는 성화의 사역으로서의 회심을 분석하였다: “회심은 죄로부터 하나님께로 돌아가는 것이다. 그것의 전체적인 과정 안에서 성화는 죄에서 하나님께로 돌아가는 것이다. 독특한 영혼에 대한 하나님의 첫 사역 안에는 점진적인 성화 안에서 한 것으로 돌릴 수 없는 보기 드문 일들이 있다. 회심은 전적 타락 후에 시간의 순서 안에서 즉각적으로 일어나는 그 시작이다.”⁶⁷⁾ 회심의 개념을 분석함으로써 에드워즈는 하나님의 영이 믿는 자들의 마음 안에서 역사하는 것을 설명하고 그의 청중들을 본문 안에서 회심의 개념을 깨달을 수 있었다.

에드워즈의 설교는 교리(Doctrine)라고 부르는 한 부분을 포함하고 있는데, 그것은 설교의 중심 주제(main point)를 알려주었다. 설교의 중심주제는 본문의 성경적인 진리를 구체화하였다. 분석된 60편의 설교들 안에서 단 한 편만 설교의 중심주제에 초점을 맞추는 설교문장(ministry sentence)을 포함하고 있지 않다.⁶⁸⁾ 하지만 에드워즈의 선택된 설교의 대부분은 설교의 중심주제로서 설교문장을 언급하였다.

논증

에드워즈는 그의 설교문장과 그의 청중들을 연결하기 위하여 논증의 요소를 분명하게 사용하였다. 에드워즈의 설교들은 권고(exhortation), 지시(instruction), 반응에 대한 주의(warning to respond)의 방법을 포함하였다.

에드워즈는 60편의 선택된 설교들 중에 37편의 설교들에서 권고를 사용하였다. 그의 권고는 설교문장이라고 불리는 설교의 주요 핵심으로부터 추론되어졌다. “시간의 소중함”(엡5:16)에서 에드워즈는 “시간은 대단히 소중한 것이다”는 설교문장을 포함하였다.⁶⁹⁾ 시간을 최대로 활용하기 위해서, 그는 청중들에게 설교문장으로부터 추론된 몇 가지의 고려사항들을 사용할 것을 권고하였다. 에드워즈는 “시간의 소중함을 고려하라: 시간을 얼마만큼 의존하는지, 시간이 얼마나 짧고 불확실한지, 시간이 갈 때 얼마나 되찾을 수 없는지”⁷⁰⁾ 권고는 설교문장을 지지함으로써 청중들이 본문이 말하고 있는 것을 고려할 수 있도록 하였다.

에드워즈는 60편의 설교들 중에 20편에서 지시를 사용하였다. 지시의 방법은 자세히 설명된 본문에 기초한 성경적인 교훈들과 원리들을 제공하였다. 에드워즈는 설교의 교리를 설명한 후, 그는 종종 “이런 이유로 우리는 배울 수 있다,” “이런 이유로 우리는 배운다,” 그리고 “이런 이유로 우리는 추론할 수 있다.”와 같은 구절들과 함께 시작하였다.

“그리스도와의 달콤한 조화”(요10:4)에서 설교의 교리 후에 에드워즈는 계속하였다: “이런 이유로 우리는 참되고 진실된 그리스도인의 경건의 본질을 배울 수 있다. 이것은 기독교의 본질을 보여준다. 경건은 어떤 고백이나 원리들이나 교리들 혹은 어떤 표면상의 예배의 형식, 종교의식, 겉으로의 도덕적인 행위에 있지 않다. 그러나 경건은 그리스도와 영혼 사이의 내면의 영적인 조화

65)Jonathan Edwards, "In Hell Is Inflicted the Fierceness of the Wrath of a Being That Is Almighty,"

66)Edwards, "Zeal an Essential Virtue of a Christian."

67)Jonathan Edwards, "The Subjects of a First Work of Grace May Need a New Conversion,"

68)See "Renewing Our Covenant with God" (Jo. 24:15-27).

69)Jonathan Edwards, "The Preciousness of Time,"

70)에드워즈의 개인적인 일기에 따르면, 에드워즈는 시간에 관심이 많았다. 그는 “1월 6일 주일 저녁. 나는 소중한 시간의 활용에 관하여 정말 관심이 많다. 나는 이 땅에 있는 동안 나 자신이 지치게 하더라도 중단없이 계속적인 금욕 안에서 살기를 원한다.” Hopkins, *The Life and Character of the Late Reverend, Learned, and Pious Mr. Jonathan Edwards*, 37.

에 있다.”

또한 “예수 그리스도는 아버지의 영광의 광채이다”(히1:3)에서 에드워즈는 설명된 성경적인 진리를 추론하기 위하여 지시의 방법을 사용하였다: “여기서 우리는 어떻게 그가 구세주로서 충분한가를 배울 수 있다. 이것은 그리스도의 인성의 탁월한 위엄과 우수함을 보여준다. 그는 하늘의 가장 높은 천사보다 대단히 더 가치 있고 탁월하신 분이다. 천사들은 새벽별들로 불린다. 그들은 밝고 영광스러운 영들이지만 그들은 하나님께서 빛의 원천의 작은 불꽃을 전함으로 밝히는 빛들이다. 그러나 그리스도는 그 자신이 빛의 원천이다. 그는 매우 빛나고 아버지의 영광의 광채이다.” 지시의 방법을 사용함으로써 에드워즈의 청중들은 그리스도가 천사들과 비교하여 가치 있고 탁월하다는 것을 알게 되었다.

에드워즈는 그의 청중들을 설득하기 위하여 경고의 방법을 사용하였다. “메로스의 저주”(삿5:23)에서 에드워즈는 하나님께서 그의 교회를 위하고 그의 대적들을 대항하기 위해 위대한 일을 하려고 나타났을 때 여전히 누워있었던 그의 청중들을 경고하였다: “우리는 이런 때에 여전히 누워있을 수 없다. 지금 하나님은 그의 적들을 대항하여 출정하신다. 우리는 그의 믿는 사람들이고 그의 군대에 속한 자들이다. 우리 모두는 돕는 손으로 투입하지 않고 여전히 누워 있으므로 메로스의 주민들의 저주에 주의해야 한다.”⁷¹⁾ 그래서 에드워즈의 설교들은 논증을 위한 권고, 지시, 경고의 사용을 포함하였다.

적용

에드워즈의 60편의 선택된 설교들은 성경의 진리와 청중들의 상황과 필요를 연결하는 적용을 포함하였다. 에드워즈는 설교 안에서 진단(examination), 동기부여(motives), 방향(direction), 각성(awakening), 질문(interrogatives) 등을 사용하였다.⁷²⁾

에드워즈는 진단을 통하여 성경적인 진리를 그들의 삶에 적용할 수 있도록 그의 청중들을 위해 진단의 방법을 제공하였다. “진정한 회심”(살전5:23)에서 에드워즈는 그들의 영혼들뿐만 아니라 어떤 점에서는 사람의 육체가 변화가 된다고 설명하였다. 그리고 난 다음, 그는 청중들에게 이 진리를 사용하기 위해서 진단을 사용하였다: “만약 진정한 회심 안에서 그들의 영혼들뿐만 아니라 육체들이 변화된다면, 이것은 그들 자신을 진단함으로써 그들이 회심되는 희망 같은 것을 넣어야 한다. 여러분의 변화가 진실한 것인가를 알기 위해서 여러분은 변화가 보편적이라는 것을 확신해야 한다. 왜냐하면 부분적인 변화는 진정한 변화가 아니기 때문이다.”

게다가, 에드워즈는 특정한 사람들을 위하여 진단방법을 사용하였다. “피로운 날에 금식하라”(사58:3-5)에서 에드워즈는 이스라엘 백성들이 신앙 안에서 특별한 열정을 보여주었다고 썼다. 그리고 난 후 에드워즈는 진단을 사용하였다: “특별한 사람들은 그들이 금식을 함에 있어서 전적으로 위선적인지 아닌지 그들 자신을 진단하라.”⁷³⁾ 에드워즈는 하나님의 말씀에 비추어 특정한 사람들이 그들의 영적인 상태들을 반영하기 위해 진단을 사용하였다. 그래서 설교 안에서의 그의 진단의 방법은 청중들이 성경의 진리를 그들의 삶에 적용할 수 있도록 하였다.

에드워즈는 그의 청중들을 활성화시키기 위하여 동기부여를 사용하였다 “그의 백성 중에 계신 하나님”(사12:6)에서 에드워즈는 하나님께서 그들을 위해 놀라운 일들을 하셨기 때문에 청중들은 하나님을 반드시 찬양해야 한다고 기록하였다. 그리고 나서 그는 다섯 가지 방법 안에서 청중들이 하나님을 찬양하도록 동기를 부여하였다: “1.이것이 분명히 사람의 일이 아니라 하나님의 일임을 고려하도록 하라 . . . 2.이것이 우리 안에 있는 어떤 가치 때문이 아니라 오직 자유로운 최고의 은혜 때문이라는 것을 인식하는 것이 우리가 가지고 있는 이유이다. . . 3. 하나님께서 우리에게 수여한 자비는 성경 안에서 기쁨과 찬양의 가장 큰 원인임이 언급되어진다. . . 4.우리는 우리 스스로 위에 하나님을 찬양하기 위한 위대한 자비하심의 수여를 가진다. . . 5.하나님이 이 놀라운 자비뿐만 아니라 심지어 그것과 함께 많은 현세의 복을 주셨다는 점에서 찬양에 대한 우리

71)Edwards, *The Curse of Meroz.*

72)Broadus, *On the Preparation and Delivery of Sermons*, 179-97.

73)Jonathan Edwards, "Fast Days in Dead Times,"

의 의무는 추가된다.”⁷⁴⁾

그러므로 에드워즈의 설교들은 청중들이 그들의 머리로 이해할 수 있는 성경적인 진리들의 교리들뿐만 아니라 청중들이 그들의 마음에 적용할 수 있는 설교의 동기부여를 포함하였다. 동기부여의 사용은 청중들이 선포된 하나님의 말씀에 반응할 수 있도록 하였다.

동기부여의 방법이 청중의 마음에 초점을 맞춘다면, 방향의 방법은 청중의 의지에 초점을 맞춘다. 에드워즈는 설교에서 그의 청중들에게 적용 할 수 있는 방법들을 보여 주는 방향의 방법을 사용하였다. “거짓된 빛과 진실”(고후11:14)에서 에드워즈는 사탄은 종종 자신을 천사로 가장한다는 것을 설명하였다. 사탄을 구별하기 위해 그는 두 가지 방향들, 말씀과 기도를 청중들에게 제공하였다: “여러분이 사탄의 조언에 의해 속지 않는다면, 여러분 모든 경우에 하나님의 말씀 안에 기록된 조언과 방향들을 따를 것이라고 스스로 결심하라. 그러면 여러분은 안전할 것이다. . . . 여러분이 집요하게 여러분의 파멸을 찾고 여러분을 미혹하기 위하여 자신을 교활하게 가장하는 교묘하고 잔혹한 적을 보면서 기도에 많은 시간을 보내어라. 하나님을 가까이 하라. 하나님을 저버리지 말라. 기도 안에서 하나님을 가까이하고 계속적으로 하나님과 함께 하라. 하나님은 여러분의 보호와 조연자가 되실 것이다.”

게다가, 방향의 방법은 설교의 결론에서도 사용되었다. “그들은 새 노래를 부른다”(계14:3)에서, 에드워즈는 새 노래를 배우기를 원했던 그의 청중들에게 3가지 방향들을 제공하였다: “1.그리스도께서 이 노래를 가르친다. 2.여러분이 이 새 노래를 배우는 방법은 먼저 죄 때문에 상한 마음으로 애통하는 것이다. 3.새 노래를 배우기 위하여, 여러분은 복음 안에서 그리스도의 음성의 선율을 반드시 들어야 한다.” 에드워즈는 새 노래를 배우는 것과 관련된 세 가지 방법과 함께 설교를 결론 맺었다.

각성의 방법에 관하여, 에드워즈는 불신자들을 위해 60편중에 2편의 설교에서 각성을 사용하였다. “진노한 하나님의 손에 붙들린 죄인들”(신32:35)이라는 설교의 적용에서, 에드워즈는 각성의 방법을 사용하였다: “청중들 안에 회심하지 않은 사람들에게 각성의 방법들이 사용되어질 수 있다. 여러분이 들었던 이 말씀은 그리스도 밖에 있는 여러분 모두에게 해당된다. 지옥의 불타는 유희의 못이 여러분 밑에 있다. 거기에는 하나님의 진노의 뜨거운 화염의 무서운 웅덩이가 있다. 지옥문이 입을 활짝 벌리고 있다. 여러분에게는 발을 붙이고 서 있을 곳도, 붙잡을 만한 지푸라기도 없다.”

에드워즈는 질문의 방법을 사용하였다. “열정, 그리스도인의 본질적인 덕목”(딤후2:14)에서 에드워즈는 그의 청중들이 그리스도인의 본질적인 덕을 소유하고 있는지를 알아보기 위하여 질문들을 사용하였다: “여러분은 그리스도인의 경건이 여러분이 살고 있는 곳에서 다른 사람들 사이에서 퍼지는 것을 경험하고 있는가? 그리고 여러분은 주님을 위해 경건을 지키려고 하는 사람들 중의 한 사람인가? 하나님을 대항하여 죄를 짓는 사람들을 때문에 한탄하는가?” 또한 “벤 풀 위에 내리는 비같이”(시72:6)에서 에드워즈는 그의 청중들이 그리스도의 영을 경험하였는가를 물어보기 위해 질문을 사용하였다: “여러분은 주님이 선하시다는 것을 맛보았고 본적이 있는가?. . . . 여러분은 여러분의 영혼을 치유하고 여러분에게 생명과 힘을 붙여놓고, 문제 뒤엔 평안이, 고통 뒤엔 안식으로 보여 지는 하나님의 위로를 가진 적이 있는가? 여러분은 땅에서의 가장 최고의 식탁보다 더 좋은 정말 달콤하고 만족스러운 하늘로부터의 영적인 양식을 맛 본 적이 있는가?” 그러므로 질문의 사용은 에드워즈와 청중들이 대화를 나누도록 하였다. 그렇게 함으로써 하나님의 말씀에 대한 청중들의 반응을 기대하였다. 그러므로 청중들의 삶에 성경적인 진리를 적용하기 위하여 에드워즈는 설교들 안에 진단, 동기부여, 방향, 각성, 질문과 같은 다양한 적용 가능한 방법들을 사용하였다.

예화

에드워즈는 하나님의 말씀을 청중들과 관련짓기 위하여 비유들(analogies), 이미지들(images), 성경의 예들(scriptural examples), 생활과 관련된 예화들(life-related illustrations), 역사

74)Jonathan Edwards, “God amongst His People,”

(history)를 사용하였다. 에드워즈는 60편의 설교들 가운데 30편의 설교들 안에서 다양한 예화들을 사용하였다. 예화의 사용은 청중들이 본문의 성경적인 진리를 들을 뿐만 아니라 그들의 실제적인 삶의 상황에 성경적인 진리를 적용할 수 있도록 하였다.⁷⁵⁾

에드워즈는 설교문장을 설명한 후, 그는 종종 예화를 사용하였고 그 결과 그 주제는 그의 청중들과 연결되었다. 에드워즈는 농업, 태양, 보물, 입법기관과 같은 비유들을 사용하였다. 그는 청중들의 환경들과 관련된 농업의 비유들을 사용하였다. 에드워즈는 택함 받은 자들과 악인들의 특징들을 표현하기 위하여 농업의 비유를 사용하였다: “택함받은 자들은 그의 밭에 있는 하나님의 밭이나 좋은 곡식으로, 악인들은 덩굴포도나무에 달린 포도로 묘사되었다.”⁷⁶⁾

“예수 그리스도는 아버지의 영광의 광채시다”(히1:3)에서 에드워즈는 하나님을 설명하기 위하여 태양을 비유로 사용하였다: “언제든지 태양이 있고 태양이 빛나고 빛이 태양으로부터 기인되는 것처럼, 언제든지 하나님은 계시고 하나님의 아들은 그로부터 기인했고 그로부터 태어났다.”⁷⁷⁾ “말씀을 주의하는 것과 잃은 것”(히2:1)에서 에드워즈는 말씀의 가치를 표현하기 위하여 보물을 비유로 사용하였다: “우리에게 설교된 하나님의 말씀은 엄청난 보물이다. 그것은 금과 땅의 모든 보물들보다 더 가치 있는 하나님의 말씀이기 때문에 그것은 가치가 있다.”

또한 에드워즈는 말씀의 권위를 설명하기 위하여 그이 설교들 안에서 입법기관을 비유로 사용하였다: “나라의 최고의 입법기관의 권력자들은 어린이들에게 법이나 규칙들이 적절한지를 묻지 않고 어린이들이 의무적으로 복종하도록 하기 위해서 모든 문제의 판단과 결정을 기다리지 않는다. 하물며 하늘과 땅의 절대적이고 위대하신 하나님께서도 우리의 복종을 요구하기 위하여 법이나 규칙들이 적절한가를 묻지 않고 우리의 판단과 이성의 결정을 기다리겠는가”⁷⁸⁾ 그는 성경이 사람의 이성과 판단에 의해 해석되는 것이 아니라 하나님의 기록된 계시에 의해서 해석되어야 한다는 것을 보여주었다.

에드워즈는 설교의 메시지와 청중들의 실제적인 세계를 연결하기 위하여 이미지를 사용하였다. 이미지의 사용은 청중들의 머리와 마음이 에드워즈의 설교를 사로잡도록 하였다.⁷⁹⁾ “진노한 하나님의 손에 붙들린 죄인들”에서 에드워즈는 하나님의 진노와 지옥의 고통을 표현하기 위하여 생생한 이미지를 사용하였다: “하나님은 그들에게 불같이 진노하고 계신다. 지옥의 형벌이 그들을 기다리고 있다. 지옥 구덩이는 이미 준비되어 있다. 그 불도 이미 준비되어 있으며 그 용광로는 아주 뜨겁게 달구어져 그들을 받을 준비가 다 되어 있다. 불꽃이 이글대며 활활 타고 있다. 번쩍이는 날카로운 칼날도 그들 머리 위에 드리워져 있으며 지옥 구덩이가 그 입을 활짝 벌리고 있다.”

앞의 설교가 있기 전, 1740년에 에드워즈는 “부드럽게 경고받은 시온의 죄인들”(사33:14)을 설교하였다. 그는 시온의 죄인들이 맹렬한 불 속으로 던져졌다고 설명하였다: “곧 불이 저주받은 무리들을 잡을 것이다. 그리고 그들의 마음은 공포로 놀랄 것이다. 정말로 그 불은 무시무시한 불이 될 것이다. 비명 지르는 소리, 이가 딱딱 부딪치는 소리, 사자들의 소리, 몸의 뒤틀림들이 그 때 거기 있을 것이다. 그들은 불꽃의 사나움을 보고 느끼기를 시작할 것이다.”⁸⁰⁾ 에드워즈는 그의 살아있는 상상력을 통하여 불꽃의 사나움을 표현하였다. 게다가, 이미지가 최소한 13개의 성경구절들로부터 나왔기 때문에 설교에 사용된 그의 이미지는 성경적이었다. 에드워즈는 이미지를 사용함으로써 에드워즈는 설교의 메시지를 청중들의 현실적인 세계와 연결하였다.

에드워즈는 설교의 중심주제를 예증하기 위하여 성경의 예들을 사용하였다. 성경인물들의 사용은 설교의 메시지에 대한 청중들의 이해를 높였다. “공적소요의 시기의 하나님의 돌보심”(계 7:1-3)에서 에드워즈는 하나님께서 어려움과 재앙의 때에 그의 백성들을 보호하신다고 설명하였

75)Anthony T. Evans, *Tony Evans' Book of Illustrations: Stories, Quotes, and Anecdotes from More Than 30 Years of Preaching and Public Speaking* (Chicago: Moody Publishers, 2009), 9.

76)Jonathan Edwards, "Seasons of Ingathering."

77)Jonathan Edwards, "Jesus Christ Is the Shining Forth of the Father's Glory,"

78)Jonathan Edwards, "Ministers to Preach Not Their Own Wisdom but the Word of God,"

79)Stephen Nichols, *Jonathan Edwards: A Guided Tour of His Life and Thought* (Phillipsburg: P&R Publishing Company, 2001), 195.

80)Jonathan Edwards, "Sinners in Zion Tenderly Warned,"

다. 하나님께서 그들을 보호하는 방법들과 관련하여 에드워즈는 다윗, 예레미야, 다니엘과 그의 친구들, 야곱과 같은 여러 가지 성경의 예들을 사용하였다. 에드워즈는 다윗을 보여주었다: “압살롬의 반역으로 땅이 전쟁과 피로 가득 차 있을 때 하나님께서는 다윗을 보호하셨다.”

유사하게, 에드워즈는 구약성경과 신약성경으로부터 도출된 성경의 예들을 사용하였다. “자선행위의 풍성함”(행10:4-6)에서 에드워즈는 믿는 자들이 영적인 발견들을 소유하기 위하여 더 많은 자선을 베풀어야 한다고 설명하였다. 설교의 중심 주제를 보여주기 위하여, 에드워즈는 구약성경으로부터 아브라함을 예로 사용했고 신약성경으로부터 막달라 마리아, 헤롯의 청지기 구사의 아내 요안나와 수산나, 마리아, 마르다, 나사르와 사도요한을 성경의 예로 사용하였다.

에드워즈는 60편의 설교들 중 14편에서 비, 시간, 불과 같은 생활과 관련된 예화들을 사용하였다. “성령을 위해 기도하는 것”(눅11:13)에서, 에드워즈는 비가 없으면 가뭄이 있는 것처럼 영적인 복이 없으면 영적인 가뭄이 있다는 것을 예시하였다. 또한 “시간의 소중함”(엡5:16)에서, 에드워즈는 돈을 잃으면 돈을 벌고, 물건을 잃으면 물건을 구입하면 되지만, 시간은 지나가면 다시는 그것을 되찾는 것이 불가능하다고 말하였다. 에드워즈는 그의 중들을 돌보시는 하나님을 확증시키기 위하여 생활과 관련된 예화를 사용하였다: “만약 집에 불이 나면 집주인은 그의 물건들을 가지고 나올 것이다. 그의 첫 번째 관심은 그의 집에서 가장 소중한 것을 보호하는 것이다. . . . 세상이 공적인 소요와 전쟁으로 불타 때, 가장 위대하신 집주인은 그의 보석들을 보호하기 위하여 돌볼 것이다. 그는 그의 마음을 다하여 그 일을 함으로 그의 보물들을 잃어버리지 않을 것이다.”⁸¹⁾ 불은 청중들이 그들의 생활 속에서 경험할 수 있는 일반적인 것이다. 그 결과, 이런 예화의 사용은 설교의 중심 주제를 청중들의 상황과 연결할 수 있다.

에드워즈는 설교의 중심주제를 보여주기 위하여 역사를 사용하였다. “자선행위의 풍성함”이라는 설교에서 에드워즈는 믿는 자들의 자선행위를 향상시키기 위하여 아우구스트 헤르만 프랑케의 자선을 역사적인 예로 들었다. 뿐만 아니라 “메로스의 저주”의 설교에서도 에드워즈는 하나님을 따르지 않는 청중들을 경고하기 위하여 왕의 대관식에 참석하는 사람들이 어떻게 하는가를 예로서 사용하였다.

그러므로 에드워즈는 성경적인 진리와 청중들의 머리와 마음을 연결하기 위하여 비유, 이미지, 성경의 예, 생활과 관련된 예화, 역사 등을 사용하였다. 예화의 사용은 에드워즈의 설교를 청중들에게 보다 더 생생하고 감동적으로 만들었다.

청중에 대한 에드워즈의 관점

본 논문에서 청중에 대한 에드워즈의 관점의 두 가지 요소는 청중의 상황들과 청중의 필요들을 포함하였다. 또한 에드워즈의 설교들은 이 요소들이 포함되어 있다는 것을 보여주었다.

청중의 상황들

에드워즈는 설교 안에서 청중들의 연령(age), 성(gender), 사회적인 위치(position), 영적인 상태(spiritual condition)에 따라 청중들을 진술하였다. 에드워즈는 60편의 설교들 중에 37편에서 청중들의 상황들을 다루었다. 뚜렷한 연령 그룹들과 관련하여 에드워즈는 노스햄프턴에서 1734년부터 1735까지와 1740년부터 1742년까지의 선택된 설교들 가운데서 각각 어린이 설교 1편, 청소년 설교 6편, 부모님 설교 2편, 노인설교 2편을 하였다.

어린이설교와 관련하여 “어린이들은 무엇보다 주 예수 그리스도를 사랑해야 한다”(마10:37)에서 에드워즈는 어린이들은 세상에서 다른 것들 보다 그리스도를 사랑해야 한다는 다섯 가지 이유들을 교리부분에서 설명하였다. 그런 다음, 에드워즈는 어린이들이 무엇보다 그리스도를 사랑하라고 권고하였고 그들이 진심으로 예수 그리스도를 사랑한다면 그들이 하나님의 복을 받을 것이라고 단언하였다. 에드워즈는 주의 깊게 어린이들의 영적인 상황들을 분석하였고 그들에게 구체적인 지시들을 제공하였다.

에드워즈는 청소년들에게도 관심이 많았다. “젊은이들 중에 있는 타락한 의사소통의 위험”(엡

81)Jonathan Edwards, "God's Care in Time of Public Comotions,"

4:29)에서 에드워즈는 젊은이들이 그리스도인들임에도 불구하고 불경건한 의사소통을 하고 있는 것을 인식한 후, 그는 그리스도인들을 다른 사람들의 영혼의 유익을 촉진시키기 위하여 유익한 담론을 사용해야 한다고 보여주었다. 에드워즈는 “그들은 함께 하나님의 말씀으로 대화를 나누고 서로가 성경을 읽고 연구하는데 참여하고 서로가 성경의 의미를 이해하기 위하여 도와주어야 한다.”고 강조하였다. 에드워즈는 하나님의 말씀의 능력이 젊은이들의 의사소통의 문제를 해결해 준다고 확신하였다. 성경적인 지시들을 제공함으로써 에드워즈는 젊은이들이 다른 사람들과의 의사소통을 향상시키는 것을 도와주었다.

또한 에드워즈는 부모들에게 관심이 있었다. “공적 소요 시기의 하나님의 돌보심”(계7:1-3)에서 에드워즈는 대환란과 세상의 변화 속에서 살아갈 그들의 자녀들에게 교육을 시켜야 한다고 강력히 권고하였다. 그는 부모들에게 “여러분이 여러분의 자녀를 사랑한다면 그들을 위해 땅의 것들을 제공하기보다 그들을 돌아보는데 많은 관심을 가져야 한다. 그러면 그들은 그리스도 안에서 안전할 것이고 그들 위에 하나님의 인이 놓이게 될 것이다”고 설교하였다”

에드워즈는 노인들을 다루었다. “연로한 남녀가 기쁨으로 그리스도를 영접하였다”(눅2:25-38)에서 에드워즈는 특별히 노인들이 두 가지의 필수품을 가지고 있는지 물어보았다: “첫째, 여러분은 시몬과 안나와 같이 특별한 사랑과 기쁨으로 그리스도를 영접했는지를 알아보라. 둘째, 여러분이 부흥을 경험하지 못한 이유가 무엇인지 물어보라.” 이 설교는 노인들에게 부흥을 위해 영적인 책임감을 가지고 기도할 것을 요구하였다.

게다가, 에드워즈는 청중들의 다양한 범주들에게 설교하였다. “성령을 위해 기도하라”(눅11:13)에서 에드워즈는 노인들, 가정의 가장들과 젊은이들에게 성령의 부어짐으로 새롭게 되기 위해 기도할 것을 권고하였다. 또한 “진노한 하나님의 손에 붙들린 죄인들”에서 에드워즈는 다른 연령 그룹들에게 다른 구체적인 교훈들을 설교하였다. 에드워즈는 노인들, 젊은 남녀, 어린이들이 그들의 죄를 회개하고 하나님의 무시무시한 진노로부터 벗어날 것을 훈계하였다. 그러므로 에드워즈는 신중하게 청중들의 영적인 상황들을 분석하였고 설교 안에서 구체적인 교훈들을 제공하였다.

청중들의 필요들

에드워즈는 청중들의 영적, 지식적, 사회적, 도덕적, 육체적인 필요들을 인식하였다. 에드워즈는 60편의 설교들 중 18편의 설교에서 청중들의 필요들을 다루었다. 하지만, 청중의 지식적인 필요는 그의 설교들 안에서 찾을 수 없었다.

청중의 영적인 필요와 관련하여, 에드워즈는 “벤 풀 위에 내리는 비 같이”(시72:6)에서 청중들이 참으로 영적으로 비참한 상태에 있다는 것을 지적하였다. 그래서 그는 그러한 상황 가운데서 그리스도를 바라볼 때, 그리스도께서 그들을 회복시키시고 그들은 마침내 죽음으로부터 소생할 수 있다고 설교하였다. 다시 말해, 에드워즈는 그들의 비참한 상황들을 지적하였을 뿐만 아니라 그들이 그리스도로 치료받을 수 있다는 영적인 치료책을 제시하였다.

청중의 사회적인 필요와 관련하여 “하나님의 임재를 계속하는 것”(겔39:28-29)에서 에드워즈는 믿는 자들이 하나님과 그들의 이웃에게 그들의 의무를 다해야 한다고 강조하였다. 하지만, 그들이 놀랍도록 성령의 능력을 받았음에도 불구하고 청중들은 그들의 이웃에 대한 사랑과 자선과 같은 주요한 변화가 없었다. 그래서 에드워즈는 서로에게 더 많이 친절하고, 서로의 부족에 관심을 가지고, 베품 준비를 하고, 기꺼이 대화를 하고, 서로의 짐을 나누어져서 그리스도의 법을 성취할 수 있도록 설교하였다. 이 설교는 청중들의 사회적인 필요를 지적하고 그들로 하여금 그들의 이웃에게 정의와 자선의 의무를 다하도록 하였다.

특히, 에드워즈는 젊은 여성들이 하나님의 성령의 임재를 경험할 필요가 있다는 것을 주장하였다. 그는 이 마을에 있는 젊은 남성뿐만 아니라 젊은 여성들도 신앙적인 모임들 안에서 만남을 가져야 한다고 진술하였다.⁸²⁾ 에드워즈는 젊은 여성들이 하나님의 임재의 계속성을 유지시키기 위하여 신앙의 훈련을 받아야 한다는 것을 단언하였다. 설교 안에서 청중들의 사회적인 필요들을 기술함으로써 그는 청중들이 믿는 자들로서 그들의 사회적인 의무와 책임을 다해야 한다고 강조

82)Jonathan Edwards, "Bringing the Ark to Zion a Second Time,"

하였다.

청중들의 도덕적인 필요와 관련하여 에드워즈는 그의 청중들이 저지른 잘못들을 그들의 기도에 응답을 얻기 위하여 그 잘못들을 회개해야 한다고 주장하였다. 청중들 중 젊은이들은 그들의 부모들을 불순종하거나 경멸하여 그들의 마음을 상하게 하였다. 그래서 에드워즈는 청중들에게 그들에게 가서 잘못을 고백하고 그들의 용서를 구할 것을 말하였다.⁸³⁾ 에드워즈는 청중들과 그들의 부모사이의 사소한 의사소통의 문제들이 그들의 기도에 영향을 준다는 것을 인식하였다.

또한 “말씀을 주의하는 것과 말씀을 잃어버리는 것”(히2:1)에서 에드워즈는 자녀들이 주일 저녁예배와 강의 후에 선술집에 그들의 친구들에 의해 가는 것 때문에 부모들이 자녀들을 제지해야 한다고 충고하였다. 에드워즈는 하나님의 집에서 예배를 드리고 동일한 날 선술집에 갈 수 있느냐고 설교하였다. 부모들은 자녀들의 도덕적인 문제들에 대해 관심을 가져야 한다고 강조하였다.

청중들의 육체적인 필요로 관련하여 “그리스도를 찾는 것”(마2:10)에서 에드워즈의 청중들은 그들이 하나님의 영원한 심판을 두려워하였기 때문에 밤에 잠을 자지 못했다. 청중들은 심각한 육신적으로 지친 상태에 있었다. 에드워즈는 청중들의 육체적인 필요들이 영적인 문제들과 관계되어 있다는 것을 알았다. 그래서 그는 청중들의 육체적인 필요를 위해서 성경적인 해결책을 제시하였다: “여러분이 그리스도를 찾는다면, 여러분은 쉼을 발견할 것이다. 여러분은 그 안에서 즐거운 휴식, 세상으로부터 숨는 곳, 폭풍으로부터 은신처, 강한 반석을 가질 것입니다.”

전체적으로 볼 때, 에드워즈는 청중들의 다양한 필요들을 그의 설교들 안에서 다루었고 그들에게 강한 인상을 주었다. 청중들은 설교를 들으면서 그들이 그들의 필요들을 위해서 무엇을 해야 할지를 인식할 수 있었다.

설교의 목적에 대한 에드워즈의 관점

본 연구 안에서 설교의 목적에 대한 에드워즈의 관점에 있어서 두 가지 요소들은 불신자들의 칭의와 신자들의 성화를 포함하였다. 에드워즈는 60편의 설교들 중 19편에서 설교의 목적을 다루었다. 그러나 몇몇 설교들 안에서 에드워즈는 설교의 두 가지 목적인 칭의와 성화 모두에 대하여 진술하였다.

칭의

에드워즈의 설교들은 예수 그리스도 안에서 믿음을 통한 구원의 본질을 불신자들에게 설명하였다. 1734년에 설교된 “오직 믿음으로 말미암는 의”(롬4:5)에서 에드워즈는 먼저 질문하였다. “의롭게 된다는 것이 무엇을 의미하는가?” 그리고 그는 롬5:1-2, 행26:18, 요5:24을 사용함으로써 칭의는 ‘죄의 면죄’ 뿐만 아니라 ‘의의 보상에 대한 인정’을 의미한다고 언급하였다.⁸⁴⁾ 그리스도의 의가 죄인에게 전가되고, 죄인은 그리스도의 의로 말미암아 유죄로부터 자유롭게 된다.

둘째, 에드워즈는 “어떻게 오직 믿음으로 의롭게 되는가?”라고 물었다. 그는 그리스도와 관계하여 “오직 믿음으로”의 생각들을 적었다. 그리스도를 영접하는 것은 그리스도께로 가는 것과 같다. 다시 말해, 그리스도를 영접하는 것은 그리스도와 연합하는 것을 의미한다. 에드워즈는 그리스도와의 연합을 칭의의 기본으로 간주하였다. 사람은 그리스도를 영접하고 그리스도와 연합함으로써 의롭게 된다.

또한, “그리스도는 우리의 것이고 우리는 그의 것이다”(계3:20)는 설교에서 에드워즈는 불신자들이 그리스도의 신성함을 사랑하지 않는다는 것을 지적하였다. 불신자들이 그들의 구원을 위해 그리스도를 반드시 가져야 하는 것을 진술함으로써, 에드워즈는 불신자들이 구원은 그리스도 안에 있다는 것을 이해하도록 만들었다. 에드워즈의 설교의 목적은 예수 그리스도 안에서 믿음을 통하여 구원을 얻게 되는 방법을 불신자들에게 제공하였다.

성경은 그리스도 안에서 믿음을 통하여 구원을 드러낸다. 에드워즈는 불신자들이 하나님의 말씀을 통하여 구원을 얻는다는 것을 주장하였다. “룻의 결단”(룻1:16)에서 에드워즈는 “구원을 찾

83)Edwards, "To Prepare Men's Hearts and Then to Answer Their Prayers."

84)Jonathan Edwards, "Justification by Faith Alone,"

는 죄인들에게 하나님의 말씀 안에서의 위대한 격려가 있다. 계시 안에서 우리는 심지어 죄인들 중의 괴수라도 구원을 위해 만들어진 풍성한 준비를 가진다”고 진술하였다.

또한 “큰 나팔을 불어라”(사27:13)에서 에드워즈는 죄인들에게 하나님의 말씀을 전하는 설교를 들을 것을 강력히 권고하였다: “설교된 그 말씀은 하나님의 말씀이고 그것이 설교되어질 때, 여러분은 그것을 사람들에게 경고하는 하나님의 나팔 소리와 같이 여겨야 한다.”⁸⁵⁾ 그러므로 불신자들은 그들의 구원을 찾기 위하여 하나님께서 그들에게 주신 말씀을 듣는 것에 집중해야 한다.

성화

에드워즈의 설교들은 신자들을 가르치고, 책망하고, 바르게 하고, 훈련시킨다. 그의 설교는 그리스도인들의 삶의 전 영역에서 그들의 영적인 성숙을 위해 신자들을 교훈시켰다. 에드워즈는 신자들이 반드시 주의하여 하나님의 말씀을 들어야 한다고 주장하였다: “우리는 하나님께서 우리에게 말씀하시는 것에 미끄러지지 않도록 진심 어린 주의를 기울여야 한다. 왜냐하면 하나님께서 그의 인자하심과 자비하심 안에서 우리에게 자비로운 교훈들과 충고들과 경고들을 주시기 위하여 우리에게 말씀하시기 때문이다.”⁸⁶⁾

예를 들어, 1741년 4월에 설교된 “천년왕국의 영광을 위한 끈질긴 기도”(사62:6-7)에서, 에드워즈는 그의 청중들이 개인적인 필요들과 영적인 축복들과 이 도시 안에서의 하나님의 개혁을 위해 기도할 것을 주장하였다: “우리가 우리의 기도 안에서 그리스도의 교회의 상태를 게을리 하거나 그것을 살짝만 언급한다면, 우리는 본문 안에서의 명령을 전혀 순종하는 것이 아니다. 본문은 하나님의 믿는 백성들이 잠자코 있지만 말고 하나님께서 쉬지 않도록 하기 위하여 계속하여 기도할 것을 말씀하고 있다. 하나님의 백성들은 공식적인 기도모임, 가족기도모임 뿐만 아니라 개인적인 기도시간에도 이것을 위해 기도해야 한다.” 이 설교는 청중들에게 그들 개인의 영혼들과 이웃들 보다 공교회의 영적인 상태를 위해 더 많이 기도할 것을 가르쳤다. 이 설교가 1차 대각성 운동 기간 동안에 전달된 것으로 보아 에드워즈는 그의 청중들이 교회의 영적인 상태를 위해 기도할 큰 책임감을 가졌다는 것을 암시했다.

에드워즈는 신자들이 계속하여 성령의 임재를 위해 반드시 기도해야 한다는 것을 가르쳤다. 신자들은 그들의 영혼들이 비록 시들었다 하더라도, 그들은 성령을 위해 기도하지 않았다. 그래서 에드워즈는 “지금도 우리가 자비를 위해 하나님께 간절히 울부짖어야 할 때이고 하나님께서는 가까이 계신다”고 촉구하였다.

에드워즈는 신자들이 반드시 고난의 때를 위해 그들의 믿음을 준비해야 한다고 책망하였다. 그는 그의 청중들에게 고난을 대비할 3가지 방법을 제공하였다: (1) 그들은 그들의 마음을 세상에 두지 않는다 (2) 그들은 자기부인을 연습을 한다 (3) 그들은 그들의 마음속에 성령의 인치심을 찾는다. 또한 에드워즈는 그리스도인의 부패한 의사소통뿐만 아니라 세상 속에서 하나님의 말씀을 따라 살 것을 책망하였다. 그렇게 함으로써, 그의 청중들은 하나님의 말씀을 들은 후에 그리스도의 사람으로 그리스도를 위해 살았다. 하나님의 말씀은 청중들이 세상 속에서 신자로서 살 수 있도록 가르쳤다.

그러므로 에드워즈의 설교들은 청중들의 믿음의 성장을 위해 그들을 가르치고, 바르게 하고, 책망하고, 훈련하였다. 에드워즈는 신자들이 그리스도인의 삶의 다양한 영역 가운데서 하나님의 말씀에 의해 성화되어지는 것을 가능하도록 하였다.

III. 나가는 글

본 논문의 목적은 노스햄프턴에서 1734년부터 1735년까지 그리고 1740년부터 1742년까지 있었던 조나단 에드워즈의 설교들이 그의 설교신학을 구성하는 적절한 요소들을 포함하는가를 분석하는 데 있었다. 에드워즈의 설교들은 설교신학을 구성하는 네 가지 요소들을 충분히 반영하였다:

85)Jonathan Edwards, "The Blowing of the Great Trumpet."

86)Edwards, "Heeding the Word, and Losing It."

성경과 설교, 설교자와 설교, 청중과 설교, 설교의 목적

에드워즈의 설교들은 설교 안에서 성경의 권위를 나타내었다: 설교의 근원으로서의 성경과 설교의 내용으로서의 성경. 설교의 근원과 관련하여, 에드워즈는 설교구조를 세 부분으로 조직화하였다: 본문, 교리, 적용. 그는 성경본문을 설명하고, 본문으로부터 교리를 규정하고, 본문의 교리를 청중들에게 적용시켰다. 또한 에드워즈는 성경본문으로 설교의 중심 주제를 이끌어 왔고, 성경이 주제를 지배하도록 하였다.

에드워즈는 성경구절들을 사용함으로 설교주제를 지지하였다. 설교의 주제를 강화하기 위하여 그는 구약성경과 신약성경으로부터 성경구절들을 사용하였다. 에드워즈는 종종 성경 안에서(in Scripture)와 같은 표현을 사용하였을 뿐만 아니라 성경이 권위적이고 무오하다는 것을 단언하였다. 성경은 에드워즈의 설교를 지배하였고 그는 설교의 근원으로서 성경을 사용하였다.

설교의 내용과 관련하여 에드워즈의 설교는 그리스도 중심적인 성경의 내용과 일치하였다. 다시 말해, 에드워즈의 설교는 성경 안에서 계시된 그리스도의 묘사를 포함하였다. 에드워즈는 구약 설교에서도 그리스도의 사역을 보여주었을 뿐만 아니라 그리스도를 묘사하기 위하여 그의 설교 안에서 모형을 사용하였다.

에드워즈는 설교자의 직무가 성경본문의 정확한 의미를 설명하고 그 의미를 청중들에게 적용하는 것이라고 믿었다. 설명, 논증, 적용, 예화와 같은 네 가지 요소들은 설교자의 직무를 이해하기 위해서 사용되었다. 에드워즈는 본문의 성경적인 진리를 설명하기 위하여 정의, 서술, 묘사, 대지, 비유, 대조, 분석과 같은 다양한 방법들을 사용하였다. 그는 본문을 설명함으로써 본문의 문법적이고 역사적이고 신학적인 의미들을 보여주었다.

에드워즈는 권고, 지시, 경고와 같은 논증의 요소들을 사용함으로써 설교문장을 그의 청중들과 연결시켜 주었다. 에드워즈는 60편중 37편에서 권고의 방법을, 60편중 20편에서 지시의 방법을 사용하여 청중들에게 본문에 기초한 성경적인 교훈과 원리들을 제공하였다. 에드워즈는 본문의 진리를 진단, 동기부여, 방향, 각성, 질문들을 사용하여 청중들에게 적용하였다. 또한 에드워즈는 60편의 설교들 중에서 30편의 설교에 비유, 이미지, 성경의 예, 생활과 관련된 예화들을 통하여 설교의 중심주제와 연관하였고 그 결과 청중들의 생각이 설교의 중심주제를 따라갈 수 있도록 했다.

에드워즈의 설교는 청중들의 상황들을 파악하고 그들의 필요들을 공급하였다. 60편의 설교 중 11편은 어린이, 청소년, 부모, 노인들에게 맞추어져 그들에게 필요한 구체적인 교훈들을 제공할 수 있었다. 특히, 에드워즈는 신자들이 그들의 이웃을 위해 사회적이고 도덕적인 의무와 책임을 다할 수 있도록 권고하였다.

에드워즈의 설교는 성경의 2가지 목적에 따라 불신자들이 예수 그리스도 안에서 믿음으로 구원을 얻는 칭의와 신자들이 말씀 안에서 가르침과 책망을 받고 바르게 하고 훈련하여 그리스도인의 삶의 모든 영역에서 영적성숙인 성화를 목표로 하였다.

참고문헌

- Broadus, John A. *On the Preparation and Delivery of Sermons*, 4th ed. Revised by Vernon L. Stanfield. San Francisco: Harper and Row, 1979.
- Bryson, Harlod T., and James C. Talyor. *Building Sermons to Meet People's Needs*. Nashville: Broadman & Holman, 1980.
- Edwards, Jonathan. *The Work of Jonathan Edwards*, Edited by George S. Claghorn. Vol. 16, *Letter and Personal Writing*. New Haven: Yale University Press, 1998.
- _____. *The Works of Jonathan Edwards*. Edited by Sephen J. Stein. Vol. 24, *The "Blank Bible."* New Haven: Yale University Press, 2006.
- _____. *The Works of Jonathan Edwards*. Edited by Stephen J. Stein. Vol. 15, *Notes on Scripture*. New Haven: Yale University Press, 1998.
- Evans, Anthony T. *Tony Evans' Book of Illustrations: Stories, Quotes, and Anecdotes*

- from More Than 30 Years of Preaching and Public Speaking.* Chicago: Moody Publishers, 2009.
- Goldsworthy, Graeme. *Preaching the Whole Bible as Christian Scripture.* Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 2000.
- Greenhaw, David M. "Theology of Preaching." In *Concise Encyclopedia of Preaching*, ed. William H. Willimon. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995.
- Hopkins, Samuel. *The Life and Character of the Late Reverend, Learned, and Pious Mr. Jonathan Edwards.* Harrisonburg: Sprinkle Publications, 2008.
- Nichols, Stephen. *Jonathan Edwards: A Guided Tour of His Life and Thought.* Phillipsburg: P&R Publishing Company, 2001.
- Piper, John. *The Supremacy of God in Preaching.* Grand Rapids: Baker, 1990.
- Perkins, William. *The Art of Prophesying.* Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1996.
- Robinson, Haddon W. *Biblical Preaching: The Development and Delivery of Expository Messages*, 2d ed. Grand Rapids: Baker Book House, 2001.

“조나단 에드워즈의 설교신학”에 대한 논평

이상홍(광신대학교)

18세기 미국에서 가장 영향력 있는 설교자 중의 한 사람인 조나단 에드워즈의 설교에 대한 연구는 한국 설교학자들에 의해서 비교적 많이 이루어졌다. 그의 설교에 대한 연구가 많이 되었다는 것은 그의 설교에 대한 이해와 연구가 그 만큼 오늘 우리의 설교 사역에 주는 통찰이 크기 때문이라고 할 수 있다. 이런 대가의 설교를 통해 후대의 설교자들은 설교에 대한 통찰을 배울 수 있는 것은 큰 축복이라고 할 수 있다. 본 논문은 조나단 에드워즈의 설교 신학에 대한 연구이다.

1. 논문의 내용

본 논문은 에드워즈의 설교신학을 구성하는 요소들이 그의 설교 속에서 잘 반영되어 있는지를 분석하는 논문이다. 이를 위해서 1734년-1735년까지, 그리고 1740년-1742년까지 행해졌던 60편의 에드워즈의 설교를 분석하였는데, 그 분석을 한 이유는 에드워즈의 설교 신학을 구성하는 요소들, 즉 성경, 설교자, 청중, 설교의 목적이 어떻게 설교 속에 드러나고 있는지를 알아보기 위함이다.

1) 먼저 논문은 이 설교들을 분석하기 위해서 David Greenhaw와 Peter Adam의 설교 신학에 대한 이해에서 설교 신학을 구성하는 요소들을 “성경”, “설교자”, “청중”, “설교의 목적”으로 간추리고 있다. 그리고 좀더 세부적으로 각 요소들을 다음과 같은 세부 요소들로 나누어서 설명하며 에드워즈의 설교를 분석하기 위한 설교신학을 규정한다. (1) 성경에 있어서 “성경의 내용”, “성경의 유효성”, “성경의 적절성”, (2) 설교자에 있어서 “설교자의 훈련과 인격”, “말씀의 설명”, “말씀의 적용”, (3) 청중에 있어서, “청중들의 상황”, “청중들의 필요”, (4) 설교의 목적으로, “하나님과 그리스도를 섬기는 것”, “하나님의 말씀을 섬기는 것”, “하나님의 사람들을 섬기는 것”

2) 위에서 규정한 설교신학의 요소들을 가지고 에드워즈의 설교들 속에 이 요소들이 어떻게 드러나는지를 설교를 분석하고 있다. 설교 분석을 통한 에드워즈의 설교신학의 특징은 다음과 같이 드러나고 있다. (1) 성경과 연관해서, 에드워즈의 설교는 전형적인 청교도 설교의 특징인 본문, 교리, 적용의 구조를 가지는데, 성경본문에 집중하고 본문에서 설교의 문장을 끄집어내며, 설교 전체에서 성경구절을 사용하고 있다. 설교 내용에 있어서도 성경 안에서 그리스도의 사역을 드러내므로 성경의 내용을 잘 반영하고 있다고 평가한다. (2) 설교자와 연관해서, 설교자의 직무를 본문의 설명, 논증, 적용, 예화의 요소들을 통해서 설교를 분석하는데, 에드워즈는 성경의 진리를 설명하면서, 정의, 서술, 묘사, 대지, 비유, 대조, 분석 등의 다양한 방법을 통해서 설명하고 있으며, 또한 논증을 하면서는 권고, 지시, 반응에 대한 주의의 방법을 사용하고 있다. 그리고 적용에서 있어서는 진단, 동기부여, 방향, 각성, 질문 등을 사용하면서 성경의 진리와 청중들의 상황과 필요를 연결하고 있다. 마지막으로 예화에 있어서는 비유들, 이미지들, 성경의 예들, 생활과 관련된 예화들, 역사를 사용하여 청중들에게 보다 생생하고 감동적으로 설교하고 있다고 평가한다. (3) 청중과 관련해서, 에드워즈는 다양한 청중들에게 그리고 청중들의 영적, 지식적, 사회적, 도덕적, 육체적인 필요들을 인식하면서 그들의 필요를 설교에서 다루고 있다고 평가한다. (4) 설교의 목적과 관련해서, 에드워즈는 성경의 두 가지 목적 즉 칭의와 성화에 따라 불신자들에게 구원의 본질을 설교하고 또한 그리스도인들의 삶의 모든 영역에서 영적 성숙을 목표로 하고 설교하였다고 평가한다.

2. 논문의 공헌 및 제안

1) 국내 학계에서 조나단 에드워즈의 설교에 대한 많은 연구들이 이루어져 왔는데, 주로 영적 부흥운동과 관련된 설교 연구와 또한 조나단 에드워즈의 신학의 특징인 지성과 감성에 대한 연구, 그리고 설교 적용에 대한 연구, 윤리 설교에 대한 연구, 하나님의 영광에 관한 설교 연구 등 다양한 주제들을 가지고 연구가 되어왔다. 본 논문은 그동안 충분하게 다루지 않았던 조나단

에드워드의 설교신학에 대한 연구를 한 점에서 그 공헌이 있다고 할 수 있다. 당시의 에드워드는 1734년과 1735년의 노스햄프턴의 부흥운동의 중심에 있었고, 또한 당대와 후대의 부흥운동에 많은 영향을 주었는데, 그 중에서 특별히 1734년부터 1735년까지의 행해졌던 그의 설교를 분석하며, 그의 설교 신학의 특징을 살펴본 것은 논문의 공헌이라고 할 수 있다.

2) 이러한 논문의 공헌과 더불어 논문의 완성도를 높이기 위한 몇 가지 제안을 하고자 한다.

(1) 논문은 에드워드의 설교 신학을 분석하기 위해서 에드워드의 남아있는 설교 1200여 편 중에서 성경본문의 장르에 따라 60편의 설교가 설교신학을 분석하기 위해서 선택되었다. 하지만 60편의 설교 분석을 통해서 그의 설교 신학을 평가하는 것은 조금은 무리가 있어 보인다. 그리고 특별히 그의 설교신학이 설교 속에서 잘 드러나고 있는지를 알기 위해서 그의 많은 설교 중에서 특별히 1734년-1735년까지, 그리고 1740년-1742년까지 설교를 선택한 이유에 대해서도 설명이 필요한 것 같다.

(2) 논문은 에드워드의 설교 신학을 분석하기 위한 톨로서 David Greenhaw와 Peter Adam의 설교신학에 대한 이해에서 설교 신학의 몇 가지 요소를 정하고 그것을 중심으로 에드워드의 설교를 분석하였다. Greenhaw에 의하면 설교 신학은 기독교 교회의 삶 속에서 설교의 위치와 역할과 관계를 가지고 있다. 그렇기 때문에 설교신학에 영향을 주는 요소들은 계시의 신학, 교회론, 구원론, 선교론, 예전과 성례의 신학, 에드워드의 경우에는 또한 종말론 등 다양한 신학의 요소들이 영향을 준다고 할 수 있다. 그리고 즉 Adam이 주장하는 것처럼, 설교 신학은 설교의 실제 사역에 영향을 준다고 할 수 있다. 설교자의 성경에 대한 이해, 설교자 자신에 대한 이해, 커뮤니케이션에 대한 이해, 청중에 대한 이해, 청중이 속한 사회에 대한 이해, 설교의 목적에 대한 이해 등에 영향을 준다고 할 수 있다. 따라서 논문이 제목처럼 조나단 에드워드의 설교신학을 연구하는 것이라면, 먼저 에드워드의 신학 사상과 그 체계 속에서 그의 설교신학에 영향을 주는 요소들의 특징이 무엇인지를 살펴보고, 그런 신학의 이해들이 그의 설교 사역에서 어떻게 드러나는지를 규명하는 것이 필요하지 않을까 싶다. 논문은 일반적인 강해설교의 요소와 그 작성과정에서 즉 성경에 대한 이해, 성경의 내용, 성경 해석과 적용, 설교 구조, 설교의 언어, 설교 목적 등에 대해서, 즉 논평자가 판단하기에 순전히 오늘날 강해 설교 방식에 따라서 잘 설교를 하고 있는지를 분석하고 있는 것 같다. 그리고 이런 분석을 통해서 무엇을 말하고자 하는지에 대한 언급이 없어서 아쉬움이 있다. 예를 들어서 1734년-1735년 사이의 설교를 분석하였는데, 이때, 에드워드가 사역했던 노스햄프턴의 대각성운동이 있었다. 그리고 그 대각성운동의 중심에 에드워드가 있었다고 할 수 있다. 그런데, 이러한 대각성운동이 일어난 때, 설교를 분석하였는데, 에드워드의 설교신학의 어떤 점이 이런 대각성 운동에 영향을 주었는지 등등 이런 연구와 평가가 있었으면 훨씬 더 논문이 완성도가 있지 않을까 생각한다.

(3) 실천신학은 Praxis theology이다. 따라서 Jacob Firet이나 Gerben Heitink가 정의하는 것처럼, 실천신학은 그의 피조세계에 사는 사람들에게 말씀으로 하나님의 오심을 중재하는 체계적 활동(사역)에 대한 신학적 이론(theological theory)이라고 할 수 있다.

에드워드의 설교사역(praxis) 속에 설교 이론(theory)과 실천(practice)이 내포되어 있고, 에드워드의 설교 신학은 그의 설교 사역의 핵이라고 할 수 있다. 실천신학을 프락시스로 이해하는 것은 오늘날 더 나은 우리의 설교 프락시스를 위해서 과거의 설교 프락시스가 주는 교훈이 무엇인지를 얻기 위함이라고 할 수 있다. 논문은 단순히 에드워드의 설교를 분석하여 설교신학의 요소들을 적절히 포함하고 있는가를 살피는 것으로 결론을 지었는데, 실천신학의 논문의 이해 속에서 보면 아쉬운 부분이 많다. 왜냐하면 오늘의 설교 praxis를 위해서 에드워드의 설교 신학이 주는 통찰은 무엇인지에 대한 평가와 제안이 있었으면 논문이 더 좋지 않을까 생각한다.

그럼에도 불구하고, 조나단 에드워드 같은 위대한 설교자의 설교신학의 특징을 설교분석을 통해서 잘 드러내주므로 학계에 에드워드의 설교 연구에 더 풍성한 연구결과를 제시하고 또한 현대 설교자들에게 에드워드의 설교신학과 그의 설교의 특징들을 더 잘 배울 수 있도록 수고해 주신 조재영 박사님께 감사드립니다.

“조나단 에드워즈의 설교신학”에 대한 논평

이 대 환 박사
(반석교회 담임)

I. 들어가는 말

기독교가 시작되던 초기부터 예배가 있어왔다면 예배 안에는 반드시 말씀선포가 있어왔다. 또한 전형적인 예전의 형태를 갖춘 예배가 아니더라도 말씀선포는 전도의 목적과 성도의 교육과 훈련의 목적으로 시행되어 오기도 했다. 그래서 설교는 모든 시대를 두고 기독교와 함께 존속해 왔으며 모든 목회자와 기독교 지도자들이 반드시 감당해야 할 사역의 중요한 부분이기도 했다. 그래서 설교는 목회자와 교회지도자들에게 언제나 관심과 흥미의 대상이었다. 더더욱 요즘 한국교회의 부흥이 정체된 이 시점에서 본 논문은 매우 시기적절한 동시에 목회자와 기독교 지도자들을 위한 좋은 연구라 여겨진다. 논평을 위해 먼저 연구자의 논문을 간략하게 요약하여 보고자 한다.

II. 논문의 내용 요약

논문의 연구자는 조나단 에드워즈가 노스햄프턴에서 1734년부터 1735년까지 그리고 1740년부터 1742년까지의 목회기간 중 했던 60편의 설교들을 데이빗 그린호(David Greenhaw)와 피터 아담(Peter Adam)의 설교학 저술서에 근거한 분석표에 의하여 분석하였다. 두 설교신학자의 주요한 설교신학의 관점은 성경과 설교, 설교자와 설교, 청중과 설교 그리고 설교의 목적이었다.

성경과 설교신학에서는 그리스도의 메시지를 포함하는 성경의 내용과 불신자들을 구원하는 칭의와 성도들의 영적인 성숙을 위한 성화로서의 성경의 유효성을 강조하였다. 또한 성경은 원래의 청중(처음청중)과 미래의 청중(둘째청중)에게 하시는 말씀인즉 이 둘 사이의 지적, 도덕적 그리고 문화적인 간격을 메울 수 있는 적절한 언어로 설교되어야 한다고 했다. 두 번째로 설교자와 설교신학에 있어서는 설교자의 훈련과 인격, 말씀의 설명, 말씀의 적용을 포함하는 설교자의 직무를 논하였고, 설교자의 인격에 있어서는 하나님과 그리스도에 대한 사랑과 순종, 하나님의 진리에 대한 헌신, 사람을 향한 사랑, 고된 노력과 시간, 현실세계에 대한 연결, 설교자로서의 고통인식 그리고 설교자의 충족된 능력은 하나님으로부터 온다는 확신을 각각 강조하였다. 세 번째로 청중과 설교신학에 있어서는 청중들의 삶에 하나님의 말씀을 적용시키기 위해 그들의 삶을 분석 이해하여야 한다고 했다. 네 번째는 설교의 목적과 설교신학인데 하나님과 그리스도를 섬기는 것, 하나님의 말씀을 섬기는 것, 하나님의 사람들을 섬기는 것의 세 가지 목적을 언급하였다. 이를 위해서 설교자는 말씀으로 역사하시는 하나님을 신뢰하기 위하여 기도하여야 할 것과 본문의 의미를 강해하기 위해서는 문법적, 역사적, 신학적인 의미를 밝히는 석의적이어야 한다고 했다. 끝으로 하나님의 사람들을 섬기는 설교자로서 설교의 초점과 주요한 요점을 잘 설명하기 위하여 설교문장(Ministry Sentence)의 중요성을 언급하였다.

연구자는 위와 같은 설교학자들의 분석기준을 가지고 조나단 에드워즈의 설교신학을 분석하였다. 첫째로 성경에 대한 에드워즈의 관점에 대하여는 설교의 근원으로서의 성경에 대한 이해관이 분명하며 그 본문과 교리에 대한 내용을 청중의 삶에 적용시켰다고 보았다. 뿐만아니라 설교적 아이디어라고 할 수 있는 설교문장을 성경으로부터 끌어내며 그 설교문장을 다른 성경구절로서 뒷받침한다고 하였다. 이로서 에드워즈는 많은 성경구절을 인용하는 설교자로서 종종 성경 안에서(in Scripture)라는 용어를 자주 사용하고 성경만이 권위적이고 오류가 없는 것으로 인식한다고 하였다. 특별히 에드워즈의 설교내용은 구속사역의 초점이신 그리스도가 중심이었으며 구약성경에서는 모형을 사용하면서 그리스도를 부각시켰다. 에드워즈는 그의 설교에서 예언의 성취, 태어나심, 죽으심, 부활, 승귀, 재림, 등을 설교하는 설교자임을 피력했다.

둘째로 설교자의 직무에 대하여는 본문의 설명(explanation), 논증(argumentation), 적용(application), 그리고 예화(illustration)를 통해 말씀을 전하는 위탁된 특별한 권위자이기에 성경을 많이 공부해야한다고 했다. 특별히 설명을 할 때에는 정의의 방법을 사용함으로써 본문안의 용어와 본문의 배경, 인물 등을 명확하게 설명하기 위하여 서술을 사용하였다. 설교문장을 설명하기 위하여 대지를 사용하되 논리적이고 실제적인 대지를 사용했다. 에드워즈는 그의 설교에서 종종 비유와 대조의 방법을 설명함으로써 청중들에게 생생한 이해를 도왔다. 에드워즈는 그의 설교에서 설교문장을 아주 중요시 했으며 설교문장을 설명하기 위하여 개념을 분석하는가 하면 대부분의 설교에서 중심주제로서의 설교문장을 사용하였다. 또한 에드워즈는 논증의 방법을 통하여 설교문장과 청중과 연결시켰는데 주로 권고(exhortation), 지시(instruction), 반응에 대한 주의(warning to respond)의 방법들을 사용했다. 이중 권고의 방법을 가장 많이 사용했다. 설교의 적용에 있어서는 진단(examination), 동기부여(motives), 방향(direction), 각성(awakening), 질문(interrogatives)의 방법을 사용하였다. 특히 동기부여에 있어서는 그 방법은 청중의 마음에 초점을 맞추고 방향은 청중의 의지에 초점을 맞추는 방법을 사용하면서 결론을 부각시키기도 했다. 각성의 방법은 그리 많이 사용하지는 않았지만 생동감과 현실감이 넘치도록 각성을 촉구했다. 예화의 사용에 있어서도 다양한 방법을 추구하였는바 비유들(analogies), 이미지들(images), 성경의 예들(scriptural examples), 생활과 관련된 예화들(life-related illustrations), 그리고 역사(history)등을 사용하였다. 특별히 설교문장을 확실히 설명하기 위하여 종종 예화를 사용했는데 설교의 메시지와 청중들을 실제적인 세계와 연결시킬 때는 이미지를 사용했고 매일의 삶에서 돌보시는 하나님을 설명할 때는 생활과 관련된 예화를 사용했다.

셋째로 청중에 관한 에드워즈의 관점은 청중들의 상황과 필요들에 관한 것이 주된 것들이었다. 청중들의 상황은 주로 연령별로 나누어서 다루었는데 어린이들에 대하여는 주 예수 그리스도를 사랑해야함을 강조했고, 청소년들에 대하여는 말씀의 능력으로 타락한 의사소통을 해결해 주어야하며, 부모들에 대하여는 자녀들을 잘 돌보고 가르쳐야할 것과, 노인들에 대하여는 사랑과 기쁨의 신앙생활과 영적부흥을 위해 기도할 것을 어필했다. 청중들의 필요에 대하여는 영적, 지식적, 사회적, 도덕적, 육체적인 필요들에 대하여 다루었다. 영적인 필요에 관하여는 그리스도를 바라볼 때 영적인 비참한 상태에서 치료받을 수 있으며, 사회적인 필요에 관련하여서는 그리스도인으로서 하나님과 이웃에게 정의와 자선의 의무를 다하여야 하며, 도덕적인 필요에 관련하여서는 청중들의 잘못을 위해 회개하여야 할 것을 촉구하였고, 육체적인 필요에 대하여는 그리스도안에서 육적인 쉼을 얻을 수 있다고 하였다.

마지막으로 설교의 목적에 관하여는 크게 두 가지의 관점을 다루었는데 불신자들을 향한 칭의와 신자들을 향한 성화를 강조했다. 불신자들에게 믿음을 통한 구원의 본질을 설명하면서 오직 그리스도를 영접함으로써 그리스도와 연합을 이루는 칭의가 성립됨을 설명했다. 성화에 대하여는 신자들을 가르치고, 책망하고, 바르게 하고, 훈련시켜야함을 강조했다. 이를 위해서 개인과 교회는 그들의 영적인 상태를 위해 책임감을 가지고 기도할 것을 설교했다. 에드워즈는 청중들이 그들의 고난의 때를 위해 믿음을 준비해야한다고 책망하기까지 했다. 특별히 고난을 대비하는 세 가지 방법에 대하여 첫째 자신들의 마음을 세상에 두지 아니하며, 자기 자신을 부인함에 대한 연습과 자신들의 마음속에 성령의 인치심을 찾으라고 했다.

III. 논문의 학문적 공헌

이상에서 살펴본 대로 연구자는 18세기 미국이 낳은 최고의 신학자, 목회자, 설교자, 철학자이며 당대의 대각성운동의 주역인 조나단 에드워즈의 설교를 분석해 냄으로써 설교신학의 학문적 유익과 일선의 설교자들에게 좋은 지침과 교훈을 주었다. 본 논문이 주는 많은 학문적이고 실제적인 유익에 대하여 간략하게 요약하면 다음과 같다.

첫째, 연구자는 설교자 자신을 깊이 성찰하고 그 위치의 중요성을 실감하게 했다. 설교자는 성경을 대변하는 자로서 성경이 설교의 중심이 되어야하되 그리스도의 사역이 설교에서 드러나야 함을 보여주었다. 요즘 한국교회는 부흥이 정지된 상태여서 목회자들이 성도들을 하나라도 놓치

지 않으려고 성도들의 비위를 거스르지 않는 설교를 하려는 현상이 보여 지는 이때에 다시금 설교자의 사명과 책임 그리고 설교의 방향을 보게 하여주었다. 언제라도 설교의 텍스트는 성경이 되어야하며 그리스도가 중심이 되어야한다. 연구자는 에드워즈의 설교가 그리스도의 사역에 대한 메시지 즉 성육신, 구속(죽으심), 부활, 영광(승귀), 재림에 대한 설교를 많이 했음을 보여 주었다. 또한 설교자는 성경을 정확하게 분석하고 해석하여 삶에 적용하도록 해야 함도 일깨워주었다. 뿐만 아니라 설교자는 설교의 전달에 있어서도 다양한 설교적 기교(방법)를 사용해함도 일깨워줌으로서 설교자가 부단히 연구하고 노력하여함도 각성시켜주었다.

둘째, 연구자는 설교자의 시선은 항상 청중에게 있어야하며 그들을 변화시키는 것이 주된 사명임을 각인시켜주었다. 본 논문은 에드워즈가 청중적응적 설교를 했음을 보여줌으로서 설교의 대상과 목적에 대하여 분명하고 정확해야할 것을 인식시켜주었다. 자칫 설교는 그 대상과 그 필요를 상실하면 잘 구성된 설교라고 하더라도 허공을 치는 메아리가 되기 쉽다. 설교자는 보여 지는 외적상황 뿐만 아니라 보이지 않는 영적인 상황이 더 중요함을 알아야한다. 그리고 그에 필요한 메시지를 선포해야한다. 고금을 통하여 볼 때 한국교회는 축복에 관련된 설교가 시대적 흐름을 타고 만연해 있었음을 만인이 인정하는 실증이다. 그러나 에드워즈의 설교는 그리스도중심이며 불신자의 회개를 촉구하는 정의와 성도의 영적인 성숙을 권고하는 성화의 설교가 그 주된 목적임을 보여주었다. 이토록 연구자는 본 논문에서 에드워즈가 시대적 물질적 축복이 아닌 미래적 영적 축복을 위한 설교자였음을 보여주었다.

연구자의 좋은 논문을 통하여 설교자들에게 사명감을 고취시켜준 것에 대하여 깊은 찬사를 표한다. 그러나 한 가지 아쉬운 점이 있다면 설교분석 도구를 설정해 놓고 분석을 하니까 설정된 틀 밖에 있는 것은 언급되지 못한 점이 아쉽다. 예컨대 에드워즈의 설교에서 강한 인상을 받는 것은 그의 설교가 형태보다 내용에서 청중의 감정에 강력히 호소하여 생생하고 무시무시한 현실감으로 청중의 뇌리와 가슴을 파고드는 특징이 있는데 이 부분을 드러내지 못한 점이 아쉽다. 특히 그의 설교에서 “진노한 하나님의 손에 붙들린 죄인들”(신32:35)을 보면 다음과 같은 내용들이 나온다. “악한 자들은 이미 지옥행 판결에 놓여 있으며 하나님은 언제라도 그들을 지옥에 던져 버릴 수 있는 능력을 가지고 계십니다. 지옥의 불구덩이는 이미 마련되어있습니다. 용광로는 뜨겁게 달아있으며 그들을 받아들일 준비가 완료되었습니다. 지옥의 불길은 붉은 혀를 널름거리고 번쩍이는 날선 칼은 이미 그들의 머리위에 놓여 있으며 구덩이는 입을 벌리고 있는 것입니다...” 이처럼 에드워즈의 설교가 지적이고 감성적이며 지극히 종교적인 부분이 많이 있어 강렬한 정서를 불러일으키는 충격과 신선한 감동을 주기에 충분한 것은 그가 오감(보고 듣고 느끼는 감각)에 호소하는 생동감있는 설교를 했기 때문이 아닌가 싶다.

IV. 나가는 말

앞으로도 이와 같은 공동학회(한국복음주의실천신학회와 개혁주의생명실천신학회)가 자주 열림으로서 학문의 현장과 목회의 현장이 접목을 이루어 한국교회를 살리는 좋은 연구와 제안들이 더 많이 제시되어 한국교회의 설교신학이 더 한층 발전되기를 기대해 본다.

[자유발표 7]
입교과정으로서의 세례교육·예식
프락시스에 대한 새로운 제언

발표



박기성 박사
(연무제일교회)

좌장



이돈규 박사
(새생명교회)

논평1



박현신 교수
(충신대)

논평2



백성현 박사
(주일교회)

입교과정(Initiation Process)으로서의 세례교육·예식 프락시스에 대한 새로운 제안

박기성
(연무제일교회)

세례는 그리스도의 몸 된 교회의 일원이 되고 하나님의 거룩한 백성이 되는 예식이다. 한 사람이 이러한 세례 예식을 통해서 예수 그리스도와 하나가 되고 완전히 새 사람이 된다는 점에서 세례는 하나님으로부터의 새로운 탄생이며, 주님이신 예수 그리스도와 결합하여 그분의 일생과 죽음과 부활한 새 생명에 참여하는 것이다.¹⁾

따라서 세례를 받고자 하는 이들에게 단순히 물로써 의식을 행하여 입교인을 만드는 것이 세례의 진정한 목적은 아니다. 세례의 과정을 통하여 예비자는 예수 그리스도와 진정으로 연합하고, 죄의 회개와 하나님의 용서를 받아 새로운 피조물로서의 삶을 살게 되며, 신앙공동체의 일원으로서 하나님께로부터 받은 구속적 은총에 감격하여 일생을 헌신하게 된다. 바로 이것이 입교과정으로서의 세례가 갖는 진정한 “프락시스”로서의 의미인 것이다.

따라서 논자는 이 소논문을 통해서 오늘의 입교과정 속에서 회복되고 갱신되어야 할 세례의 교육적·예전적 제안을 하고자 한다. 하지만 세례와 성례에 관한 여러 문헌과 논문을 통해 많이 알려지고 제기되었기에 세례의 신학적 의미와 발전, 그리고 세례의 교육·예식에 대한 내용 등은 생략하고, 바로 새 입교과정(Initiation Process)에 대한 필요성과 논자의 제안을 중심으로 이 논문을 전개하고자 한다. 특히 입교의 여러 과정에 있어서 시행되는 예식의 실제부분을 지면의 제약으로 언급하지 못함을 아쉽게 생각한다.²⁾

제1장. 새로운 입교과정에 대한 필요성

초대교회는 카테큐메나테(Catechumenate)라는 좋은 신앙교육 과정을 갖추고 있었다. 이 카테큐메나테는 신앙공동체에 새로 들어오는 사람들을 그 공동체의 일원으로 소속시키고 세례받기까지 교육할 뿐만 아니라 세례 받은 후 성도의 신앙 순례를 계속해서 보살피는 신앙인 형성의 전 과정이었다고 할 수 있다. 1세기말에서 2세기에 교회가 당면한 여러 가지 형편에 따라 형식과 구조가 점차 발전하게 된 카테큐메나테(Catechumenate)는 3세기에 교육이 가장 중시되고 강화되었던 시기라고 말할 수 있다. 그리하여 카테큐메나테에 여러 단계가 생겨 단계에 따라 양육의 질도 달라졌다. 회심자의 신앙 순례에 따라 경청자반(hearer), 선별자반(the elect), 계몽자반(enlightenment;illumination) 등으로 나누고 교육의 질을 강화하였으며 이 과정은 3년 정도의 기간이 소요되었다.³⁾

그러나 카테큐메나테(Catechumenate)는 313년 콘스탄틴 황제의 기독교 공인 이후로 오히려 쇠퇴하기 시작했다. 회심없이 쉽게 기독교인이 되는 길을 열어놓았기 때문이다. 초대교회의 세례는 철저한 교육과 검증(test)과 성숙을 요구했었다. 그러나 이젠 죄의 거절과 신앙의 받아들임과 완전한 전환 대신에 “값싼(cheapened) 세례”를 주기 시작했다.⁴⁾ 이렇게 붕괴되기 시작한 카테큐메나테는 6세기가 되면서 성인입교 교육이 사라지기 시작하였다. 3년 정도의 긴 시간을 소요했던 세례준비 과정이 부활주일 전 사순절 7주간의 교육으로, 다시 3-4주간의 교육으로 줄이기에 이르렀으며, 결국 5세기 말부터는 성인입교교육이 붕괴되기 시작한 것이다. 이에 대한 대안이 영아세례와 영아세례 받은 아이가 성인이 될 때 견신례의 교육을 받는 속성파로 변질되었다.⁵⁾ 이리하여

1) 대한성공회 선교교육원, 「성사와 교회생활」(서울: 대한성공회 출판부, 1998), p.14.

2) 입교과정에서 시행되는 여러 예식에 대한 모델은 논자의 학위논문 「한국감리교회 세례 프락시스의 갱신원리와 교육·예식에 대한 모델연구」를 참조하라.

3) 히폴리투스, 「사도전승」, 이형우 역(왜관: 분도출판사, 2000), p.119.

4) Michel Dujarier, *A History of the Catechumenate*(New York: A Division of William H. Sadlier, Inc. 1979). p.6.

현대에 이르기까지 청소년을 위한 견신례 교육의 모형을 지니고 있는 가톨릭교회, 루터교회, 성공회 등이 있는가 하면 많은 개신교회들이 형식화된 입교식, 형식적인 교육을 통한 성인 세례를 실행해 왔던 것이다.

그런데 제2차 바티칸 공의회 이후 가톨릭교회 뿐 아니라 다른 많은 교회들이 기독교 공동체 입문교육의 의미에 대해 재고하는 전환점을 맞이하게 되었다. 이러한 평신도 교육에 대한 성찰이 심각하게 대두되면서 카테큐메나테(Catechumenate)의 부활이 활발하게 논의되기 시작한 것이다. 제2차 바티칸공의회 문헌, ‘거룩한 전례에 관한 헌장’ 제3장 64조는 다음과 같이 기록하고 있다.

“성인의 단계적 성세 예비 기간을 복구시켜 교구장의 판단에 따라 이를 다시 실시하도록 해야 한다. 함당한 교리 교육을 위하여 지정된 성세 예비기간은, 연속적으로 일정한 시기마다 거행되는 거룩한 예절에 의해서 성화 되도록 해야 한다.”⁶⁾

성인이 세례를 받을 경우 교회의 객관적인 신앙을 자신의 신앙으로 고백하기 위해 그리스도의 가르침에 관한 신앙의 기초적 지식이 필요하다. 그 때문에 교회는 다만 복음을 알리는 것만이 아니라 체계적으로 가르침의 내용을 이해시키도록 노력해야 한다.⁷⁾ 이러한 노력의 결과 나오게 된 것이 가톨릭의 ‘성인입교의식’, 즉 RCIA(The Rite of Christian Initiation of Adult)이다.

RCIA는 네 단계의 과정으로 나뉘어져 있다.⁸⁾ 첫 단계는 후보자 편에서 탐구가 필요하고 교회 편에서는 복음을 전해야 하는 시기로서 ‘전(前) 예비기’(Pre-catechumenate or Inquiry)라고 하며, 후보자를 예비자로 받아들이는 예식으로 마친다.

두 번째 단계는 예비자로 받아들이는 예식으로 시작되어 ‘교리 교육과 거기에 따르는 예식’으로 일관되며, 여러 해 동안 계속될 수 있고 선발예식으로 끝난다. ‘예비기’(catechumenate)라고 한다.

세 번째 단계는 아주 짧은 기간으로서, 보통 부활절 축제와 성례를 준비하는 사순절에 지내게 되며 ‘정화와 조명의 시기’(period of purification, enlightenment)이다.

네 번째 단계는 세례받고 첫 성찬에 참여한 새 세례자를 위한 계속교육과정으로써 세례와 성찬에 대한 참 의미를 가르치는 ‘신비교육기간’(Mystagogy)이다.

준비기간인 전(前) 예비기를 포함하여 모두 4단계의 교육과정이 있고, 그 과정 속에는 4개의 예식, 즉 받아들이는 예식, 선발예식, 세례식, 견진예식이 들어있다. 이 4단계의 교육과정은 적어도 6개월의 기간을 거치게 되는데 이 과정들을 통해서 예비자는 교리를 배울 뿐 아니라 미사에 참여함으로써 전례생활도 익숙하도록 하고 있다.⁹⁾

카테큐메나테(Catechumenate)에 대한 연구는 가톨릭교회의 RCIA뿐만이 아니다. 성공회 역시 1988년 디트로이트 총회에서 교인됨의 과정을 카테큐메나테 모형으로 편성하고 실시하기로 결정한 바 있다. 그 후 실험한 자료들을 묶어 *The Catechumenal Process: Adult Initiation & Formation for Christian Life and Ministry*¹⁰⁾라는 이름으로 책을 펴내기도 했다.

여기에서도 다음과 같은 네 단계(four-stage pattern)의 새신자 입교 교육 과정을 소개하고 있

5) 김재은, “카테큐메나테 모형을 적용한 신앙공동체 성인교육 교육과정 편성에 대한 소고”, 「신학과 세례」 제35호(서울: 감리교신학대학교 출판부, 1997), pp.239-243.

6) 성베네딕도 수도원, 「제2차 바티칸 공의회 문헌」(서울: 한국천주교 중앙협의회, 1995), p.24.

7) H. V. Straelen, 「제2차 바티칸 공의회 문서 해설 총서5」, 현석호 역(서울: 성바오로출판사, 1993), p.229.

8) Deborah M. Jones, *The RCIA Journey*(Twenty-third publications, 2001), p.121. James B. Dunning, *New Wine: New Wineskins*(New York: William H. Sadlier, Inc. 1981), p.39.

9) 이찬우, 「하느님 백성의 전례와 성사생활」(서울: 가톨릭대학교출판부, 1996), pp.36-37.

10) Office of Evangelism Ministries, The Episcopal Church Center. *The Catechumenal Process: Adult Initiation & Formation for Christian Life and Ministry*(New York: The Church Hymnal Corporation, 1990)

다.11) 첫번째는 ‘개종한 사람’의 삶과 신앙을 검증하기 위한 질문의 단계(inquiry), 두 번째는 그리스도 안에서의 형성의 단계(formation in Christ), 세 번째는 집중적인 준비와 부활절 예식의 단계(intensive preparation and the rites of the paschal holy days), 네 번째는 사역 안에서의 형성의 단계(formation in ministry)이다.

*The Catechumenal Process: Adult Initiation & Formation for Christian Life and Ministry*에서는 위의 네 단계(four-stage)의 새신자 입교과정을 참고로 한 모델을 제시해 주고 있는데 그것이 바로 1989년에서 1990년에 시행했던 인디애나폴리스의 성 바울교회(St. Paul's Episcopal Church)의 새신자 입교과정(Catechumenal Process)이다.12)

한편 미국감리교회도 초대교회의 카테케시스(catechesis)의 패턴을 모델로 하여 단계적 입교과정13)을 만들어서 다음과 같이 소개하고 있다.

1단계 : 구도(inquiry)

구도자들을 환영하기.

문답 : 당신이 찾는 것은 무엇입니까?

과정 : 복음화-회심 전(전 카테케시스)

초점 : 삶의 이야기들을 말하기, 구도자들의 질문에 대하여 대답하기

회중의 역할 : 환대, 사귄, 신앙의 나눔, 질문들에 대한 이해

예식 : 구도자 환영식(Welcoming Hearers)

2단계 : 형성(Formation)

세례를 위한 후보자가 되기 위해 청자(hearers)로 부르도록 이끌기.

문답 : 당신은 세례를 받기 위해 열망하십니까? 당신은 교회와 함께하는 삶을 열망하십니까?

과정 : 말씀을 듣고 예배와 기도와 소그룹과 목회에서 응답하기.

초점 : 공적으로 듣기에 참여하고 하나님의 말씀에 응답하며 복음에 관계하는 자신을 발견하기.

회중의 역할 : 제자도(discipleship)로써 청자(hearers)를 코치하기.

예식 : 세례로의 부름(Calling Persons to Baptism)

3단계 : 철저한 준비(Intensive Preparation)

그리스도의 죽음과 부활에 참여하고, 중생으로서의 세례로 이끌기.

문답 : 당신은 당신의 죄를 회개하고 사악함을 포기하시겠습니까? 당신은 예수 그리스도를 구원자와 주로써 고백하십니까?

과정 : 마음의 심사(Examination)와 계몽(Enlightenment)

초점 : 내적으로 예수를 만나고, 하나님의 통치에 속하도록 하기 위한 그리스도의 부르심을 받아들이기

회중의 역할 : 그리스도의 빛 안에 후보자를 세우기

예식 : 세례식(Holy Baptism)

4단계 : 완성(Integration)

세례 언약에서 벗어나서 살고 있는 그리고 영광의 수단을 사용하는 제자도를 행하도록 이끌기

문답 : 당신은 성령의 지도 하에 예수 그리스도를 따르기 위하여 어떻게 노력하시겠습니까? 부르

11) Ibid., p.11.

12) 성 바울교회의 새신자 입교 과정에 대한 자세한 내용은 Office of Evangelism Ministries, The Episcopal Church Center. *The Catechumenal Process: Adult Initiation & Formation for Christian Life and Ministry*, 229-236을 참조하라.

13) Daniel T. Benedict, Jr, *Come to the Waters: Baptism and Our Ministry of Welcoming Seekers and Making Disciples*(Nashville: Discipleship Resources, 2002), pp.101-108.

심에 대한 당신의 느낌은 무엇입니까? 그리스도의 신앙의 제자로서 지속하기 위해서 다른 기독교인의 필요를 무엇으로 지원하시겠습니까?

과정 : 발견의 지속, 예배의 인식, 성경의 투영, 형성된 그룹, 기도, 묵회

회중의 역할 : 새롭게 세례받은 사람들을 알아가기, 그들을 묵회에서 지지하기, 제자도를 위한 서로의 책임을 지도록 그들을 초대하기.

예식 : 세례 확인식(Affirmation)

이렇게 초대교회의 카테큐메나테가 신앙공동체의 회중을 공동체의 전 삶의 과정에 소속시키고 그리스도를 향해 회심하도록 도우며 헌신을 다짐하고, 삶에서 죽기까지 그리스도를 증거하는 그리스도의 군사가 되도록 하는 전 과정을 현대교회가 채택하여 평신도 교육에 카테큐메나테 모형을 새롭게 창출해 보고자 하는 시도가 일어나고 있는 것이다.

이것은 교육학적인 면에서 볼 때에도 정당한 것이다. 교육학자 웨스터호프(Westerhoff III)¹⁴)는 기능적으로 세례과정을 종교사회화 과정으로 이해한다. 특히 세례를 통과 의례로 보면서 그 의식을 통하여 기독교 신앙공동체로 들어가게 되어 소속감을 주며, 그 속에서 자신의 신앙을 확인하고 지속적인 신앙성숙을 할 수 있는 기회를 열어준다고 본다.

이처럼 세례를 종교사회화 과정으로 규정한 웨스터호프는 성인세례 후보자의 준비기간을 네 단계로 나누어 제시한다.¹⁵)

첫째 단계는, 후보 이전의 단계로서 ‘물음’으로 이해할 수 있을 것이다. 즉 그들이 정말 기독교인이 되고 싶은지 결정할 수 있도록 하는 물음이다. 이 기간 동안에 기독교에 끌리는 사람을 기독교적 삶의 의미를 알기 위해 가까이 훈련받으려 하는지, 그 동기를 검토하고 시험해 보도록 지도한다.

둘째, 후보자 등록단계이다. 이 단계는 주일 성만찬 기간에 공적 의식 행위로 축하한다. 이 때 교회가 선택한 후원자가 후보자를 회중 앞에 세우고, 전체 준비 기간을 통해 후보자와 동반하는 책임을 맡는다. 이 기간 동안 후보자는 정기적으로 예배에 참석하고, 신구약성서에 나타난 구약역사에 대한 지식을 얻고, 기도와 헌신의 영적 생활 가운데 성장하여, 기독교적 봉사생활과 복음과 일치하는 사회생활을 해야한다. 후보자로 허락된 시간부터 그는 기독교 공동체의 일부로 간주된다. 준비기간은 개인에게 필요한 것에 따라 다양할 수 있다.

셋째, 세례적 후보단계이다. 세례 받기 몇 주 전, 후보자와 후원자는 영적으로 그리고 마음으로 세례를 준비하기 위하여 금식, 기도, 그리고 양심을 검토해야 한다.

넷째, 세례 이후의 기간이다. 새로 세례 받은 사람들이 성례전의 의미를 이해하고 교회의 공동 생활에 온전히 참여하는 경험을 갖도록 하기 위해 공식, 비공식 활동이 제공되어야 한다.

이와 같이 교육학적인 측면에서 본 웨스터호프의 성인세례 후보자의 준비과정이나 가톨릭의 성인입교과정인 RCIA, 그리고 성공회의 새신자 입교과정(*The Catechumenal Process*), 미국 감리교회의 입교과정은 모두 새신자가 세례를 받고 온전한 그리스도인이 되도록 하는 전 삶의 과정을 단계별로 교육하고 예식을 베풀었던 초대교회의 카테큐메나테와 맥을 같이 하고 있다.

그런데 한국감리교회를 비롯한 대부분의 한국교회는 일 년에 두 번 또는 네 번 정도 성만찬과 함께 세례예식을 한다. 아울러 세례 예비자를 위해서는 단지 필수적인 세례 준비만이 제공되며,

14) 웨스터호프(John H. Westerhoff III)는 하버드대학 대학원에서 신학을 연구하고 그 후에 뉴욕 콜롬비아 대학교에서 교육학 박사학위를 취득했으며, 그 후 미국 연합교회(United Church)에서 안수를 받았다. 1960년대에는 미국 연합교회 국내 선교국의 임원으로 활약했으며, 당시 기독교교육부 “평론”(Cullogy)지의 편집장을 역임하였다. 1974년 이후 그는 과거 1940년대초의 자유주의적인 종교교육이론에 대해서 중요한 문제제기를 했고, 교회교육 개혁의 새로운 방향을 제시했던 셸튼 스미스(Shelton Smith) 교수의 후임으로 미국 듀크(Duke)대학교에 초빙되어 기독교교육학 주임교수로 재직하였다. 그는 미국 교육계뿐만 아니라 일반 교육계에서도 매우 긍정적 평가를 받고 있으며 기독교교육의 새로운 대안을 제시해줄 수 있는, 매우 주목할 만한 학자로 꼽히고 있다.

15) 존 웨스터호프 III & 윌리엄 H. 윌리모, 「교회의 의식과 교육」, 박종석 역(서울: 베드로서원, 1992), pp.37-38.

형식적인 교리 교육으로 단지 짧은 시간 동안 집중적으로 이루어지고 있다. 또한 세례 준비를 위한 적절한 교육 교재가 부족한 상황이다. 이러한 세례 예비자를 위한 신앙 교육의 부재는 의미 없고 지루한 성만찬으로 이끌며, 결국 온전한 예배를 드리지 못하게 된다. 이와 같은 현실 속에서 한국교회는 집중적이며 장기간의 세례 준비 시간을 가져야 할 필요가 있는 것이다.¹⁶⁾

그러므로 한국감리교회를 비롯한 개신교회도 형식에 지나지 않는 입교교육과 세례예식을 재평가하여 초대교회의 카테쿠메나테(Catechumenate)를 적용한 새로운 입교과정(Initiation Process)을 재창출할 필요성을 느낀다 할 것이다. 따라서 논자는 위의 모델들을 중심으로 한국감리교회의 입교과정에 대한 새 모델을 제시하고자 한다.

제2장. 입교과정에 대한 새로운 제안

앞에서 우리는 초대교회의 카테쿠메나테(Catechumenate)와 그것을 복원한 가톨릭교회의 RCIA, 성공회의 새신자 입교과정(*The Catechumenal Process*), 그리고 미국감리교회의 기독교 입교과정을 살펴보았다. 여기에 덧붙여 교육학적인 면에서 본 웨스터호프의 성인세례 후보자의 네 단계 준비과정도 살펴보았다. 이것을 참조하여 우리의 현실에 맞는, 특별히 한국감리교회에 맞는 새로운 세례과정을 개발해 볼 수 있을 것이다.

이제 논자는 「디다케」와 「사도전승」 등에 나타난 초대교회의 세례과정, RCIA, 성공회의 새신자 입교과정, 미국 감리교회의 기독교 입교과정, 웨스터호프의 성인세례 후보자의 네 단계 준비과정, 그리고 성경적 예배의 3가지 시금석¹⁷⁾ 등을 참고하여 다음과 같이 입교과정(initiation process)으로서의 세례에 대한 단계적 시스템을 제안해 보고자 한다.

제1단계 : 구도자¹⁸⁾과정(Inquirer or Seeker)

- 구도자교육신청
- 환영식
- 교육
- 문답
- 세례예비자 허입식 - 성경수여식

제2단계 : 세례예비자과정(probationer)

- 세례예비자교육신청
- 교육
- 문답
- 선발예식(세례예비자교육 수료식)

제3단계 : 대기과정

- 금식기도와 세족식
- 신앙고백서
- 세례식 - 간증이나 공개신앙고백

제4단계 : 헌신과 갱신의 과정(reaffirmation)

- 교육
- 세례언약재확인예식

이상의 시스템은 초기 한국감리교회의 입교과정과도 일치한다. 1910년대까지 한국장로교회는

16) 김상구, 「일상생활과 축제로서의 예배」(서울: 이레서원, 2005), pp.285-287.

17) 그리스도와의 관계성, 이해성과 공동의 섬김성, 삶의 관계성. 김상구, 「일상생활과 축제로서의 예배」, p.280.

18) 논자는 새로운 세례과정을 제안하면서 새신자들이 쉽게 이해할 수 있도록 한국감리교회에서 사용하고 있는 “원입인”이라는 용어를 대신하여 “구도자”(求道者)로 부르하고자 한다.

교인을 세례교인, 학습교인, 평교인(구도자)으로 구분하였다. 반면에 한국감리교회는 교인을 원입교인, 학습교인, 세례교인, 입교인(정교인)으로 구분하였다.¹⁹⁾ 즉 학습인 후보자교육과정인 원입인반에서 교육을 받고 문답을 통과한 이는 학습교인이 되고, 학습교인은 세례준비반에서 다시 교육과 문답을 거친 다음에 세례를 받아 세례교인이 되었으며, 그 후에 입교인이 되었다. 그런데 여기에서 ‘학습제도’가 빠진 이후²⁰⁾로 기존의 세례과정이나 초대교회의 세례과정과 불균형을 이루게 된 것이다. 그러나 이러한 단계적 세례교육과정은 “계급적”²¹⁾으로 새신자 교육을 했다는 초기 한국감리교회의 기록에서도 찾아볼 수 있는 감리교회의 전통인 것이다.

아래의 <표-1>에서 보는 바와 같이 논자가 제안한 세례과정은 네 단계로 되어 있으며 1년 주기의 연력(年歷)²²⁾에 따르도록 되어 있다. 이것은 초대교회에서 세례예식을 부활절에 맞추어 시행했음을 염두에 두었기 때문이다.²³⁾ 그러나 교회나 목회적 상황에 따라 시기에 상관없이 언제든지 세례를 줄 수 있을 것이다.²⁴⁾

<표-1> 새로운 세례·입교과정

단계 내용	제1단계 구도자과정	제2단계 예비자과정	제3단계 대기과정	제4단계 갱신과정
대상	원입인(옛 원입인)	예비자(옛 학습인)	세례 후보자	유아세례자 타교단에서 이명해 온 이 일반 회중
핵심과제	복음전하기 교회에 관심 갖기 신앙입문 회개 경건생활	세례받기 위한 준비과정 기본교리의 체계화 확실한 신앙의 전환	정화와 조명 세례예식준비	유아세례자의 세례언약 회중의 세례언약재확인
교육내용	주기도문 암송 사도신경 암송 교회론 교회생활	신약개론 기독교기본교리 감리교회사	신앙생활 (가정, 직장, 사회)	삼위론(성부, 성자, 성령) 성례론(세례, 성만찬) 교회론 신앙생활
시기	성령강림절부터 대강절 전까지	대강절부터 사순절 전까지	사순절과 부활절	부활절 후부터 성령강림절까지
예식	예비자 허입식 성경수여	선발예식 세례자 등록	세족식 금식기도 공개신앙고백 세례식	세례언약재확인식

19) 윤춘병, 『한국감리교 교회성장사』(경기: 감리교출판사, 1992), p.252, 448. 이 당시에(1911) 남감리교회에서는 지방 사경회(Training Classes)에 신신자반(원입인반), 학습인반, 세례인반을 두어 교육하기도 했다. *ibid.*, p.445.

20) 1995년 10월 제21회 총회, 제1회 입법총회에서 개정된 「교리와 장정」에 학습제도가 삭제되었다.

21) 김세디(Kim Sadie), “나의 과거생활”, 『승리의 생활』, (경성: 조선야소교서회, 1927), p.45. 윤춘병, 『한국감리교회 부흥운동사』(서울: 기독교대한감리회 전국부흥단, 2001), pp.63-64.

22) 연력(年歷)이란 예수 그리스도의 생애를 1년에 맞추어 순서적으로 배열하였음을 의미한다. 교회력의 상반기(강림절-부활절)는 예수님의 전생애를 기억하면서 그리스도의 삶을 본받는 것이라면, 하반기(성령강림절 후)는 성령의 역사와 은사와 열매를 통한 교회의 삶과 연관되어 있다. 신앙과 직제 위원회, 『세예배서』(서울: 기독교대한감리회 홍보출판국, 2002), p.202.

23) 에게리아(Egeria)는 그의 「여행기」에서 사순절 기간에 하루 3시간씩 세례교육을 받은 세례 후보자가 부활절에 세례를 받는 과정을 상세히 기록하고 있다. 남호, 『초대 기독교 예배』(서울: 기독교대한감리회 홍보출판국, 2001), pp.178-179.

24) 터툴리안(Tertullian)은 “모든 날이 주님의 날이고, 모든 시간 모든 때가 세례에 적합하다”고 했다. *ibid.*, p.148.

이제 논자가 제안한 세례과정에 대하여 구체적으로 살펴보고자 한다.

(1) 구도자과정(Inquirer or seeker)

이 기간은 그리스도교 신앙에 관심을 가진 사람들에게 그리스도교 복음을 전해야 하는 시기로서 첫 회심의 정을 일으키도록 준비시키는 과정이다. 이 시기의 교육은 하나님을 찾는 구도의 마음을 점진적으로 발전시키고 하나님을 받아들이고자 하는 마음으로 이끌어 주는 교육이 실시된다. 이 시기의 구도자들은 교회에 관심을 갖고 스스로 찾아온 이들이므로, 그들 편에서의 능동적인 탐구심이 적용되며 교회에서는 이러한 점들을 감안하여 복음을 전하고 교육을 실시한다.

이 과정은 현재 한국감리교회에서 실시하고 있지 않는 ‘학습자 교육기간’, 즉 학습인이 되기 위한 과정에 해당된다고 볼 수 있다. 굳이 ‘학습제도’라는 이름으로 부활시키지 않는다하더라도 이 과정은 초대교회의 전통이며, 또한 엄격하고 신중한 세례과정을 위해서 꼭 있어야 할 과정이다. 왜냐하면 학습제도를 둔 것은 ‘신중한 세례’를 행하려 하는데 그 의의가 있었기 때문이다.²⁵⁾

학습자의 기원은 초대교회의 카테큐멘(catechumen)이 되기 전 예비단계에서 찾을 수 있다. 이 단계에서는 개인의 성품과 기독교인이 되려는 동기에 대한 질문으로 시작한다. 이때 만일 기독교적 삶에 맞지 않는 직업을 가졌다면 카테큐메나테(catechumenate)에 들어가기 전에 포기해야만 하는 엄격성이 있었다. 감리교회의 「교리와 장정」(1985)에 보면 학습자란 “죄악에서 구원을 얻고자 하여 회개하고 주를 믿기로 결심하여 적어도 6개월 이상 교회에 다니고 교리를 공부하며 교회 규칙을 지키고 믿음이 진실됨을 드러내며 경건한 생활에 나아가는 사람”²⁶⁾을 일컫는다. 따라서 학습인이 되기 위해서는 신앙생활에 대한 결심과 과거의 죄악된 생활과의 단절(회개), 그리고 철저한 교육을 받아야만 했던 것이다.

올링거(F. Ohlinger)는 1893년 8월에 열린 감리교 연회에 제출한 서울구역 보고서에서 수세청원자들의 불순한 세례 동기에 대해 경고한다. 그는 그 보고서에서 세속적인 이익을 통해서 교회에 오는 자들을 정화하고 훈련하는 방안이 마련되어야 함을 역설하고 있다.

“지원자 1인당 평균 5불씩 주면 인구의 3/4은 1년 안에 세례를 줄 수 있다고 더욱 확신하게 되었다. 지원자들에게 손으로 만질 수 있는 무엇인가를 가지리라는 희망에 빠지게 하면, 낮은 세례식을 거쳐 수많은 수세자들을 단기간에 만들 수 있다. 나는 해외 선교지에서 23년이라는 짧은 기간을 보내고 우리 선교회와 다른 여러 선교회를 방문하였는데, 한국처럼 피상적으로 세례를 쉽게 줄 수 있는 선교지는 없다고 본다. 만일 선교회나 개인 선교사가 숫자만을 목표로 한국에 파송되면, 버섯은 한자 높이에 여덟자 지름으로 자랄 것이다.”²⁷⁾

따라서 이 과정에서의 교육의 필요성은 회심을 위한 것이며, 초신자들에게 그들이 기독교인이 되고자 하는 동기를 분명히 하도록 하기 위함이다. 뿐만 아니라 초신자들에게 바른 삶의 태도를 갖도록 지도해야 한다.

이때의 중요한 교육내용으로는 교회론과 교회생활이다. 교회론으로는 교회란 무엇인가, 우리 교회는 어떤 교회인가 등의 내용이 포함되며, 교회생활으로는 예배, 성례, 기도생활, 교회 각 기관에 대한 설명을 통해 교회 안에서 이루어지는 일들에 대하여 교육한다. 이 모든 과정이 끝나면 이전의 ‘학습식’에 해당되는 ‘세례예비자 허입식’을 행한다. 초기 한국감리교회에서 이 과정의 예식문을 “교회에 학습할 사임을 받는 레문”²⁸⁾ 또는 “학습할 사임을 받는 레문”²⁹⁾ 그리고 “준회원받는

25) 박재호, 「학습 세례문답」(서울: 성광문화사, 1981), p.64.

26) 기독교대한감리회, 「교리와 장정」(서울: 기독교대한감리회 교육국, 1985), p.50.

27) F. Ohlinger, "Report of the Seoul Circuit, Korea M. E. Mission, To the Annual Meeting, Held Aug.1-9, 1893," Ohlinger Paper. 옥성득, “초기 한국 북감리교의 선교 신학과 정책”, 「한국기독교와 역사」 제11호(서울: 한국기독교역사연구소, 1999), p.32에서 재인용.

28) 「찬미가」 CHAN MI KA, a Selection of Hymns for The Korean Church(The Korea Mission

례”³⁰), “학습인 받는 예문”³¹)이라고 했음을 고려해 볼 때에 ‘세례예비자 허입식’이라는 용어가 전혀 생소하지는 않을 것이다. 세례예비자를 받아들이는 예식인 ‘세례예비자 허입식’이 끝난 다음에는 구도자과정 수료자의 이름을 구도자과정 수료자 명부에 등록하고, 다음과정에서 배울 성경 학습을 위하여 성경을 수여할 수도 있다.

(2) 세례예비자과정(probationer)

이 시기는 기독교의 본질적 교리내용을 체계적으로 습득하고 장차 세례를 받을 수 있도록 기본적인 교리를 이해하는 과정이다. 즉 한국감리교회의 옛 입교과정 중 ‘원입인’과정을 거쳐 ‘학습인’이 되어 세례를 받기 위해 준비하는 과정이다. 따라서 초기 한국감리교회에서 학습인을 ‘준회원’³²)의 범주에 포함시킨 것과 혹은 ‘예비교인’³³)이라고 불렀음을 상고해 볼 때 이 과정을 ‘준회원과정’ 또는 ‘예비교인과정’이라고 명명해도 좋을 듯 하다.

이 과정에 해당되는 초대교회의 교육 모델로 시릴(Cyril)의 「교리문답 강의」가 있다. 세례 받을 선별자들의 교육을 위해 연속적 교리강의와 세례 받은 후의 연장 교육의 모형³⁴)을 수립했던 시릴(Cyril)은 부활절 직전 수난주간을 뺀 7주 동안 1일 3시간씩 총 147시간을 교육하였다. 이 7주간 동안에는 성서의 계명, 신앙의 내용인 교리 18개 강의를 가르쳤다.³⁵)

시릴(Cyril)의 18강의는 본래 선별자를 위한 교리교육, 즉 세례를 받기 위하여 선별된 이들을 위한 교육과정(Procatechesis)³⁶)이었지만, 개신교회의 세례과정³⁷)을 볼 때 세례예비자과정에 위치하는 것이 가장 자연스럽다할 것이다. 특별히 이 단계(catechumen)에서는 성경학습이 있어서 감독은 예비자들에게 율법서, 예언서, 시편, 사도행전, 서신서, 복음서의 순서로 40일 동안 성경을 가르쳤다. 처음에는 각 구절의 문자적인 의미와 관련시켜 보고 그 다음에는 영적인 의미를 해석

of the Methodist Episcopal Church, 1900), p.141. 「찬미가」(경성: Methodist Publishing House, 1905), p.206.

29) “성례”, 「감리교회 대강령과 규측」, E. M. Cable외 3인역(경성:조선야소교서회, 1910), p.15.

30) 미감리교회, 「성례문」, E. M. Cable역(경성: 조선야소교서회, 1923), p.18.

31) 「교리와 장정」(1931), p.9. 「교리와 장정」(1967), p.111. 1974년에 발행된 1973년판 「교리와 장정」부터 “학습예문”이라는 용어로 바뀌었다. 「교리와 장정」(1973), p.127.

32) 미감리교회, 「미감리교회 교의와 도례」, W. C. Swearer & E. M. Cable역(경성: 조선야소교서회, 1921), p.29.

33) 미감리교회, 「미감리교회 법전」 E. M. Cable외 3인역(경성: 기독교창문사, 1926), pp.37-38.

34) 시릴(Cyril)은 315년경에 예루살렘에서 태어나 348년에 예루살렘의 감독이 되었다. 그의 「교리문답 강의」(Catechetical Lectures)는 350년 사순절 동안에, 부활절에 성묘(Holy Sepulchre)에서 세례 받을 사람들에게 교부되었는데, 이것은 4세기의 교회의식과 세례신학에 대한 증언이라는 데 있어서 매우 중요하다. 「교리문답 강의」는 모두 23강의의 교리강해로 이루어져 있는데, 이중 18강의는 선별자를 위한 것이고, 5강의는 새 세례자를 위한 것이다. Henry Bettenson, 「후기 기독교 교부」, 박경수 역(경기: 크리스찬 다이제스트, 2000), pp.9-10. 김재은, “카테큐메나테 모형을 적용한 신앙공동체 성인교육 교육과정 편성에 대한 소고”, p.250.

35) 시릴(Cyril)의 「교리문답 강의」중 18강의의 구체적인 내용은 다음과 같다.

1-2강의:세례를 위한 죄의 고백(사1:16; 겔18:20), 3강의:세례의 의미(롬6:3), 4강의:교회의 요약(하나님, 그리스도의 십자가, 죽음과 부활, 심판자로서의 그리스도의 재림, 성령강림, 인간의 육과 영, 몸의 부활, 인간의 궁극적 목적 등), 5강의:신앙에 관하여, 6강의:유일신 하나님, 7강의:아버지 하나님, 8강의:전능하신 하나님, 9강의:창조주 하나님, 10강의:예수 그리스도, 11강의:하나님의 독생자, 처음부터 계시고 창조에 함께 하신 성자, 12강의:성육신, 13강의:십자가의 죽음과 묻히심, 14강의:그리스도의 부활과 승천, 15강의:심판자로 오시는 그리스도와 그의 영원한 나라, 16-17강의:성령, 18강의:하나의 교회와 몸의 부활과 영생. 김재은, “카테큐메나테 모형을 적용한 신앙공동체 성인교육 교육과정 편성에 대한 소고”, p.250에서 재인용.

36) Ibid., p.250.

37) 개신교회는 대개 학습인이 세례교육을 받고 바로 세례를 받는다.

한다. 즉 카테쿰멘에게는 말씀을 철저히 교육하여 삶으로 증거할 것을 요구했던 것이다.³⁸⁾

한국감리교회에서도 세례를 받기 위한 조건으로서 “원입인이 1년 이상 교회에 충실하게 출석하고 성경과 교리를 공부하며 교회의 규칙을 지키고 진실한 믿음과 경건한 생활을 힘쓰고 예수 그리스도를 구주로 고백”³⁹⁾할 것을 요구한다.

따라서 제2단계인 세례예비자과정에서의 교육내용은 하나님과 예수 그리스도, 성령 등의 기독교의 기본교리와 신구약 성경에 대한 개론 교육, 그리고 「학습·세례 준비교본」(1962)의 “학습편”에 감리교회에 대한 부분이 있음을 감안하여 감리교회의 교리와 역사에 대한 교육 등이 될 수 있을 것이다. 이러한 교육내용을 통해 교회는 예비자에게 기독교의 기본교리를 체계화시키고, 성서적 바탕 위에 건전하고 확실한 신앙의 전환을 갖게 하며, 감리교회의 교리와 역사를 통한 감리교회의 정체성을 확인해 줄 수 있다.

이 시기의 교육은 세례후보자에 대한 선발예식으로 끝난다. 선발예식은 세례예비자과정을 거치면서 신앙에 눈에 교회의 세례를 받으려는 굳은 결심이 섰는지 또 세례를 받을 만한 자격을 갖추었는지를 심사받은 사람만이 참여할 수 있다.

초대교회에서도 감독은 스크루티니(scrutiny)⁴⁰⁾라는 심사과정을 통해 예비자들에 대한 철저한 검증은 거쳤다. 감독은 세례받을 자를 결정함에 있어 결코 저들이 가지고 있는 종교적 정보와 지식의 양이나 순간의 종교적 감정을 보려 하지 않았다. 감독들의 질문은 예비자들이 카테쿰멘(catechumen)으로서 살아온 기간 중의 구체적인 신앙적, 윤리적 삶의 의지와 실천에 집중되어 있었다. 만약 이 심사과정에서 세례후보자로서의 자격을 얻지 못하면 감독은 “너의 삶을 바로 잡아라. 그 후에 세례로 나아오라”는 말로 예비자들을 돌려보냈다.⁴¹⁾ 이것은 한국감리교회에서도 마찬가지였다. 1953년 12월호 「감리회보」에 수록된 “세례문답”에는 세례예비자를 목사가 문답한 후 “아직 미급하다고 생각될 때에는 다음 기회까지 잘 공부시켜서 철저하게 하는 것이 효과적”⁴²⁾이라고 말하고 있다.

이처럼 교회 공동체와 목사는 단순히 교육내용에 대한 예비자들의 지적인 테스트만을 할 것이 아니라 신앙생활에 대한 엄격한 검사를 해야 한다. 따라서 이 선발예식은 세례를 받을 후보자를 인정하고 선발하여 이름을 등록하게 하는 예식⁴³⁾이며 세례예비자과정의 수료식이기도 하다. 마지막 문답(심사)시간에는 장로교회의 당회에 해당하는 기획위원회의 위원들을 심사위원으로 위촉한다. 이때 교육국에서 발행한 세례문답서의 내용과 간단한 신앙고백을 즉석에서 확인하게 되는데 이는 기획위원들이나 세례예비자 모두에게 유익하다. 목회자와 장로 또는 교회의 대표로 구성된 기획위원들은 더욱 직분에 대한 확신과 책임을 느끼게 되고 예비자들은 교회의 원로들 앞에서 진심으로 나오는 고백을 함으로써 향후 교회생활에 상당한 적응력과 신뢰를 갖을 수 있게 한다.⁴⁴⁾ 그리고 세례예비자과정의 수료식인 선발예식에는 예비자뿐만 아니라 후견인(後見人)인 속장⁴⁵⁾과 교사도 함께 참석하게 한다.

한편 에게리아(Egeria)의 일기에 따르면 위의 시릴(Cyril)의 교육은 세례예비자 뿐만 아니라 이미 세례를 받은 자 중에서도 다시 듣기를 원하는 자를 포함한다.⁴⁶⁾ 따라서 이 과정은 다른 교회

38) 남호, 「초대 기독교 예배」, p.179. 김재은, “신앙공동체 성인교육 교육과정 편성에 대한 소고”, p.248.

39) 장정편찬위원회, 「교리와 장정」(서울: 기독교대한감리회 홍보출판국, 1998), pp.69-70.

40) scrutiny(스크루티니)는 엄밀한 관찰, 시험, 조사, 진찰, 심리, 검토의 뜻을 가지고 있다. 세례받을 자를 결정함에 있어 교부들은 결코 세례받을 자들이 가지고 있는 종교적 정보와 지식의 양이나 순간의 종교적 감정을 보려 하지 않고 그들의 신앙적, 윤리적 삶의 의지와 실천을 구체적으로 살핀 것 같다.

41) 임영택·나형석, 「예배와 교육」(서울: 종로서적 성서출판, 2000), pp.156-157.

42) 「감리회보」(1953.12), p.10.

43) 김윤주, 「성사와 그리스도인의 삶」(왜관: 분도출판사, 1994), p.39.

44) 박용진, “세례와 성찬을 감격스럽게 하라”, 「교육교회」 통권 296호(서울: 장로회신학대학교 기독교교육연구원, 2001. 11), p.30.

45) 장로교회의 구역장

에서 이명해 온 이들이나 세례에 대하여 확신이 없어서 다시 교육받기를 희망하는 이들에 대한 재교육의 과정으로도 활용할 수 있을 것이다.

(3) 대기과정

세례예비자과정을 수료하고 후보자로 선발되어 등록된 이들은 ‘정화와 조명의 과정’(purification)으로 들어간다. 이 과정은 세례예식에 참여하기 직전의 대기기간이라고 할 수 있기에 ‘대기과정’이라고 부른다. 이 시기에 가톨릭교회에서는 성지순례와 피정의 시간을 갖기도 한다.⁴⁷⁾ 또한 가정생활, 직장생활, 사회생활 등 기독교인으로서 어떻게 살아야할 것인가에 대한 교육을 실시한다.

초기 한국감리교회에서도 이와 같은 정화의 과정이 발견된다. 1901년에서 1906년까지 한국에서 활동했던 Miss Mary Knowles의 기록에 의하면 세례문답 공부 기간에 거의 매일 특별 집회를 열어 새 마음을 받는 중요성을 세례후보자들에게 계속해서 강조했었다. 그리고 매 모임 때마다 세례후보자들의 회심을 위해 간절히 기도했다. 또한 선교사들은 세례후보자들이 “구원의 본질적인 진리들을 이해하기를 원했을 뿐만 아니라 이들 진리들이 그들에게 영적 실체가 될 수 있기를 원했다.”⁴⁸⁾

이 과정은 사순절에 맞추면 더욱 효과적이다. 이 과정이 사순절에 맞추어질 수 있다면 성목요일에 세족식⁴⁹⁾을 실행하고, 금식하며 기도하는 시간을 갖은 다음에, 주일예배에서 세례식을 거행하면 좋을 것이다. 하지만 교육과정상 사순절에 해당되지 않는다고 하더라도 특별한 회개와 속죄의 정신을 일깨우며 장차 세례를 받을 수 있도록 정신과 마음을 정화할 수 있는 교육이 필요하다.

또 대기기간을 줄이고자 한다면 세례예비자과정과 연계하여 바로 세례예식을 실행할 수도 있을 것이다. 하지만 지난날의 모든 잘못과 죄인됨에서의 돌이킴(회개)과 결심, 간절한 마음, 교인이 되기 위한 지식, 올바른 생활 등의 조건이 충족될 때에만 세례를 주어야 한다.⁵⁰⁾ 따라서 세례를 베풀기 전 한 주간 동안 깊이 기도하는 중에 ‘신앙고백서’를 쓰도록 하는 것도 좋을 것이다. 최초의 한국인 남감리교인이었던 윤치호⁵¹⁾가 신앙고백서 “원봉진교서”(願奉眞敎書)를 본넬(W. B. Bonnel) 선교사에게 제출하고 세례를 받은 것⁵²⁾처럼, 또는 ‘준회원’이 당시의 계삭회에서 ‘공개신앙고백’을 하고 정회원이었던 것⁵³⁾처럼 이 과정에서 정신과 마음을 정화하는 가운데 자신의 신앙고백서를 쓰고 세례받는 날에 회중 앞에서 낭독하게 한다. 세례를 지원하는 자가 회중 앞에서 자신의 신앙을 고백하는 것은 초기 한국감리교회에서는 아주 중요한 절차였다. 예를 들어, 초기 한국감리교회에서는 장유회(長有會)나 속회를 통해 세례받을 사람을 목사에게 천거⁵⁴⁾하였는데, 이 때 추천을 받을 사람의 자격으로 “학습인중에서 온전히 회기후야 죄사유함을 었고 성신의 감화호심으로 새로운 사람”⁵⁵⁾이어야 했다. 그리고 이 사람은 “세례로

46) 임영택·나형석, 「예배와 교육」, p.161.

47) 가톨릭대학교 교리사목연구소, 「가톨릭 예비자 교리서」(서울: 가톨릭대학교 출판부, 2002), pp.247-255.

48) Miss Mary Knowles, “Women’s Special Study Classes in Wonsan,” KM I:12(Oct., 1905), p.165. 박용규, 「평양 대부흥운동」(서울: 생명의 말씀사, 2003), p.84에서 재인용.

49) 로마 귀족가문으로 339년에 출생한 암브로시우스(Ambrose)의 「성례론」(de sacramentis)은 세례의 거행과 가르침의 역사에 있어서 중요한 작품이다. 암브로시우스는 「성례론」에서 “발을 씻는 것”, 즉 세례예식에서의 세족식을 권하고 있다. Henry Bettenson, 「후기 기독교 교부」, p.243.

50) 기독교대한감리회, 「감리교 신앙생활」(서울: 기독교대한감리회 교육국, 1987), pp.55-56.

51) 윤치호(1865-1945)는 1881년 17세의 소년 시절에 신사유람단의 한 사람으로 일본에 파견되었던 인물이며, 1887년에는 22세의 청년으로 중국에서 남감리교인으로 수세(受洗)하였던 신앙인이었다.

52) The Gospel in All Lands, Jun., 1887, pp.274-275. 이덕주, 「한국 그리스도인들의 개종 이야기」(서울: 전광사, 1990), p.144에서 재인용.

53) 이만열 편, 「아펜젤러: 한국에 온 첫 선교사」(서울: 연세대학교 출판부, 1985), p.351.

54) 「신학월보」제2권 7호(1902. 7), p.307. “감리교회 규식문답”, 「신학월보」제2권 10호(1902. 10) p.477.

55) 「신학월보」제2권 7호(1902. 7), p.307.

인연해야 새로운 것이 아니라 세례받기 전에 하나님의 권능으로 죽기가 거듭나기를 세례받음으로 간증”⁵⁶⁾하는 사람이어야 했다. 즉 세례는 구원받은 사람이 세례를 통하여 공적으로 자신의 신앙을 고백하고 인정받는 예식인 것이다.

위와 같은 일련의 준비과정들은 준비없이 예식에 참여하는 성례의 즉흥성을 배제하여 세례예식을 더욱 감격스럽게 할 것이다. 그리고 세례식에는 수세자의 가족이나 인도자, 속회원들이 꽃다발을 들고 나와 수세자들을 축하하게 하며, 교회는 세례를 받은 이들을 세례교인명부에 등록한다.

세례를 받은 사람들은 나이에 관계없이 교회 공동체의 회원이 되며 성만찬에 참례할 권리가 주어진다.⁵⁷⁾ 이것은 초대교회의 전통이자 한국감리교회의 전통이기도 하다.⁵⁸⁾

(4) 헌신과 갱신의 과정(reaffirmation)

세례과정은 물에 의한 예식으로만 끝나는 것이 아니다. 세례예식의 준비단계도 중요할 뿐만 아니라 세례 후의 교육과정도 중요하다. 왜냐하면 세례는 언약의식이기 때문이다. 「미이미교회문답(1893)」은 세례받은 사람에게 무슨 유익이 있는지를 물으면서 답하기를 “세례받은 사람은 키리스토의 복이 있는 교회에 들게 하고 새 언약을 거간하지는 키리스토와 인연을 갖게 하고 새 언약의 신령한 복 받음을 갖게”⁵⁹⁾고 했다. 또한 「감리교회 대강령과 규측」(1910), 「미감리교회 교의와 도례」(1921), 「미감리교회법전」(1926) 등 초기 한국감리교회의 장정에서 보는 바와 같이 초기 한국감리교회는 이 과정을 단순히 교회의 정회원으로 받아들이는 것으로만 생각하지 않고 ‘세례 언약의 재확인’의 개념으로 보았다.⁶⁰⁾ 초기 한국감리교회가 세례의 의미 중 언약을 강조했음을 알 수 있는 기록인 것이다.

기존의 세례과정에서 ‘입교’는 세례시의 서약을 새롭게 하는 것으로 세례를 회상하는 것이다. 그리고 「BEM문서:세례·성만찬·직제」에서도 세례는 “계속적으로 재확인되어야 한다”⁶¹⁾고 주장한다. 따라서 세례언약은 세례를 받을 때로부터 계속 유지되어야 하며, 모든 회중이 세례의 언약을 기억할 수 있는 방법을 모색해야 한다. 그 방법 중의 하나가 바로 모든 세례교인들이 세례 서약을 갱신(Covenant Renewal)하는 것인데, 그 모델로 웨슬리의 계약갱신 예배문(Wesley Covenant Service)⁶²⁾을 들 수 있을 것이다. 본래 계약예배는 청교도의 개인적인 계약의식이었다. 그런데 웨슬리는 이것을 받아들여 자기 검증과 서원의 갱신과 하나님에 대한 헌신이라는 집단적인 행위로 만들었다. 이것이 웨슬리의 계약예배의 특징이다.⁶³⁾

56) Ibid., p.307.

57) 한국감리교회는 세례를 받은 사람은 누구나 성만찬에 참례할 권리가 있다. 다만 아직 입교하지 않은 세례인(18세 미만)은 임원을 선출할 때 선거권과 피선거권이 없을 뿐이다. 즉, 제일 아래 단계의 임원인 집사는 세례를 받은 지 2년이 지난 20세 이상의 입교인이어야 한다. 「교리와 장정」(2003), p.70.

58) 「사도전승」은 세례예식 후 즉시 견진예식과 성만찬 예식을 시행한다. 결국 세례를 받은 사람은 곧바로 성만찬 예식에 참례할 수 있는 것이다. 이것은 동방정교회의 전통으로 이어져 내려왔다. 또한 성공회도 최근에 와서 뉴질랜드, 미국, 캐나다, 영국의 성공회 교회들이 견진예식을 받기 전에도 성찬을 받을 수 있도록 규정을 바꾸었다. 한국감리교회 역시 입교예식과 관계없이 세례를 받은 사람은 성만찬에 참례할 수 있다. 「사도전승」, pp.133-141. 「세례 성사와 견진 성사」, pp.20-21. 허정갑, “기독교 입교:세례와 견신례”, 「신학과 실천」 제7호(서울: 한국실천신학회, 2004), p.174. 「신학월보」 2권 7호(1902), pp.308-309. 「교리와 장정」(2003), p.70을 참조하라.

59) 미감리교회, 「미이미교회문답」, G. H. Jones 역(불행처불명, 1893), p.10.

60) 「감리교회 대강령과 규측」, p.38. 「미감리교회 교의와 도례」(1921), p.33. 「미감리교회 법전」(1926), pp.41-42.

61) 세계교회협의회, 「BEM문서:세례, 성만찬, 직제」 이형기 역(서울: 한국장로교출판사, 2003), p.29.

62) 존 웨슬리, 「존 웨슬리의 설교」, 김홍기 역(서울: 땅에 쓰신 글씨, 2001), pp.476-482를 참조하라.

63) Henry D. Rack, 「존 웨슬리와 감리교의 부흥」, 김진두 역(서울: 감리교신학대학교 출판부, 2001), pp.451-453.

또 1976년과 1989년의 미연합감리교회의 예배서는 “회중의 세례언약의 재확인”(Congregational Reaffirmation of The Baptismal Covenant) 예배문을 제공하고 있다. 특별히 부활절이나 오순절 등에 거행되는 세례 재확인 예배 등에서는 공동체 전체가 참여하도록 권장하고 있다.⁶⁴⁾ 마크 스태م(Mark W. Stamm)에 의하면 감리교회에서의 세례는 입교에 대한 일시적인 과정(provisional)이고 견신이나, 세례의 확인 및 교인 등록식 등이 세례의 완성을 이룬다고 주장한다.⁶⁵⁾

세례 재확인 예배는 미연합감리교회 뿐 아니라 다른 교파에서도 시도되는 예배이다. 그 중 1993년의 미국 장로교의 공동예배서(Book of Common Worship)는 다양한 “회중의 세례언약 재확인 예식”을 제공하고 있다.⁶⁶⁾

이 세례 갱신예배는 세례가 일회적 사건이 아니라 평생에 걸치는 과정임을 보여준다. 세례서약 갱신식은 시각적 효과를 위해 세례의 물을 뿌리는 의식이 병행될 수 있다. 또 세례의 선물로 대형초나 하얀 가운을 세례선물로 줄 수 있으며, 유아세례를 받은 사람의 경우는 그 당시의 기록이나 녹음을 들려줌으로 서약을 상기시킬 수도 있다.⁶⁷⁾

한편 한국감리교회는 성례전으로서의 견신례⁶⁸⁾를 인정하지 않는다.⁶⁹⁾ 초대교회 이후 세례의식의 원형이라고 말할 수 있는 동방교회 전통에서도 견신례의식이 따로 없다. 그것이 세례의식에 통합되어 있기 때문이다.⁷⁰⁾ 웨슬리도 견신례의식에 대하여 부정적 입장을 가지고 있었다. 그래서 그는 그의 기도서에서 견신례의식을 생략하였다. 그러나 웨슬리와 마찬가지로 견신례를 비판했던 종교개혁자들은 견신례의 교육적이고 목회적인 가치는 인정하였다.⁷¹⁾ 따라서 세례과정에서 견신례 또는 유아세례자를 위한 입교예식은 세례언약 재확인 예식으로 대체할 수 있을 것이다. 그리고 아동세례나 청소년세례도 원칙적으로 ‘믿는 자들의 세례’(believer's baptism)에 해당됨⁷²⁾으로 어른세례과정에 준하면 된다. 다만 유아세례자들에게는 그들이 성인이 되는 해에 적절한 신앙교육과 훈련을 거쳐서 책임적인 기독교인으로 부름받고 보냄을 받는 축제적인 세례재확인식을 한다면 더욱 좋을 것이다.⁷³⁾ 한편 초기 한국감리교회 세례예문에서도 볼 수 있듯이⁷⁴⁾ 특별히 세례재

64) 연합감리교회 한인찬송가위원회, 「찬송과 예배 *Come, Let Us Worship*」 (Nashville: the united methodist publishing house, 2001), pp.35-37. The United Methodist Book of Worship Committee, The United Methodist Book of Worship(Nashville: the united methodist publishing house, 1992), pp.111-114.

65) Mark W. Stamm, "Christian Initiation on Two Tracks: Reflections on Liturgical Piety and Practice Among United Methodist Evangelicals", *Worship*, July 2003, Vo.77. No.4. pp.308-325. 허정갑, "기독교 입교: 세례와 견신례", 「신학과 실천」 제7호(서울: 한국실천신학회, 2004), p.175에서 재인용.

66) 김소영, 김세광, 안창엽 편역, 「공동예배서」 (서울: 한국장로교출판사, 2002), pp.573-601.

67) 웨스터호프 III & 윌리엄 H. 윌리모, 「교회의 의식과 교육」, p.43.

68) 견신례(confirmatio)는 신앙 안에서의 강화, (세례 은총의) 확신을 의미하는 라틴어 콘피르마티오(confirmatio)에서 유래되었다. 일반적으로 장로교회나 감리교회는 ‘입교의식’으로 통칭한다. 그러나 실제로 대부분의 세계교회 전통에서는 견신례(confirmatio rite)라는 예배용어를 더 사용한다. 박근원, 「오늘의 예배론」 (서울: 대한기독교서회, 2001), p.95. 에버하르트 빈클러, 「실천신학 개론」, 김상구 외 3인 공역(서울: 기독교문서선교회, 2004), p.160.

69) 「새예배서」 (2002), p.9.

70) 동방교회와는 달리 서방교회 전통에서는 유아세례가 정착되면서 그 아이가 장성한 후에 스스로 신앙고백을 하게 하고 견신례를 베풀었다. 그리고 이 견신례는 1215년에 독립적 성례전으로 규정되었고 가톨릭교회는 지금도 주교(bishop)만이 이 성례를 베풀 수 있다. 박근원, 「오늘의 예배론」, p.94. 에버하르트 빈클러, 「실천신학 개론」, p.161.

71) 박근원, 「오늘의 예배론」, pp.94-95.

72) 이성민, “목회 현장에서의 아동·청소년 세례의 실제”, 「아동·청소년 세례에 관한 심포지움」 (서울: 기독교대한감리회 교육국, 2003), pp.28-29.

73) 한국감리교회는 「새예배서」 (2002)에서 만19세가 되는 해에 성인식을 위한 예식서를 소개하고 있다. “성인식 순서” 속에는 성인이 되는 이들에 대한 신앙을 확인하는 “신앙의 확인” 순서가 들어 있다. 따라서 “세례재확인식” 대신에 “성인식”을 통해서도 그들의 신앙을 확인하고 세례의 의미를

확인을 원하는 교인들을 위해서 ‘안수’를 줄 수도 있을 것이다.

이 때의 교육모델은 앞에서 말한 시릴(Cyril)의 교리강해를 들 수 있을 것이다. 그는 세례 후에 하는 신비교육(Mystagogical Catecheses)의 내용을 다섯으로 정리하였다.⁷⁵⁾ 첫째 강의는 유혹에 넘어가지 않도록 신앙의 확고성에 대한 훈계(벧전5:8-11), 둘째 강의는 로마서 6:3-14에 근거한 세례의 신학적 의미, 셋째 강의는 기독교인의 삶에 관하여(요일2:20-28), 넷째 강의는 성찬에 관하여(고전11:23이하), 그리고 다섯째 강의는 베드로전서 2:1-22에 근거한 기독교인의 삶의 유형에 관한 것이다.

특히 우리는 시릴의 ‘신비교육’을 위한 다섯 강의 중에 둘째 강의와 넷째 강의를 통해서 세례와 성만찬에 대한 신학적 의미를 교육했음에 주목해 볼 수 있다. 초대교회 당시에는 세례와 성만찬에 대한 교리는 ‘신비교리’(神秘敎理)에 속한 것이었다. 따라서 세례를 받고 정식 신자가 된 이들에게 이 ‘신비교리’를 교육했던 것이다. 물론 우리는 기본적인 세례에 대한 신학적 이해를 세례를 받기 전에 교육할 수 있으나, 세례를 성만찬에 관련하여 새롭게 교육할 수도 있을 것이다.

시릴의 모형과 감리교회의 입교인을 위한 준비서인 「감리교인은 무엇을 믿는가」를 참고하여 유아세례를 받은 이들⁷⁶⁾과 예비자과정에 이어 세례의 확신을 위해 재교육에 참여하기를 원하는 이들에 대한 교육내용을 정리한다면 삼위론(성부 하나님, 성자 예수님, 성령), 성례론(세례, 성만찬), 교회론, 구원론, 기독교인의 신앙생활 등이 될 수 있을 것이다. 특별히 세례와 성만찬이 있는 예배에서 목사는 성례론에 대한 설교를 통해 세례를 포함한 성례의 의미를 재확인시켜줄 수 있을 것이다.

제3장 결 론

세례에 대한 신학적 의미를 효과적으로 보여주는 세례예식의 자료들 중에는 「디다케(Didache)」와 「사도전승(Apostolic Tradition)」이 있다. 우리가 이 자료들을 중심으로 초대교회의 세례예전을 살펴볼 때에 초대교회는 세례에 대한 일정하고 예식화된 틀을 갖추고 있었으며, 그 틀 안에서 세례 예비자들에 대한 철저한 교육과 검증을 통해서 그들을 신앙공동체에 받아들였음을 발견하게 된다.

이러한 드라마틱한 입교과정은 한국감리교회에도 존재했었다. 한국감리교회는 새신자들로 하여금 원입인(Inquirer), 학습인(probationer), 세례인(baptized member), 입교인(full member)의 과정을 거치면서 철저한 교육과 신앙의 검증을 요구하였다.

교회는 원입반, 학습반, 세례반, 그리고 입교반 등을 설치해 예비자들을 양육했으며, 그들을 속(Class)이나 유년반에 배치하여 속장(class leader)이나 교사 등의 멘토를 통해 지속적인 돌봄을 받게 했다. 그리고 세례나 입교의 과정에 등록하기 위해서는 멘토들의 추천이 필요했다.

또한 세례와 입교를 받고자 하는 예비자들은 철저하게 신앙을 검증받아야 했으며, 회중 앞에서 공적으로 자신의 신앙을 고백해야 했다. 예비자들은 문답이나 간증 등을 통해 성삼위 하나님에 대한 확실한 믿음을 고백해야 했고, 지금의 구역회인 ‘계삭회’에서 ‘공개신앙고백’을 해야만 했었다.

그러나 남북감리교회가 통합되어 조선감리교회가 된 1930년 이후, 즉 1931년부터는 입교과정으로서의 세례의 구조가 훨씬 단순화되었으며, 그 의미도 약화되었다.

더욱이 일단 교인을 만들자는 성장지향주의가 일생에 한 번밖에 할 수 없는 세례를 값싼 요식

상기시킬 수 있을 것이다. 「새예배서」(2002), pp.637-643.

74) 남감리교회, 「남감리교회 도리와 장정」, 양주삼 역(경성: 조선야소교서회, 1919), p.10,12.

75) 김재은, “신앙공동체 성인교육 교육과정을 편성에 대한 소고”, p.252에서 재인용.

76) 유아세례자들은 실제적인 세례교육을 받지 않은 이들이다. 따라서 유아세례자들이 성인식을 치를 즈음에 맞추어 이 과정을 통하여 그들에게 적절한 교육을 받게 하는 것이 좋을 것이다. 시릴의 새 세례자를 위한 5개 강의인 신비교육은 세례를 받기 전 예비자들의 교육내용인 “선별자를 위한 18 강의”와 어느 정도 중복되는 부분도 있지만 “선별자를 위한 18강의”보다는 세례와 성찬에 대하여 한층 더 깊은 차원의 의미를 수세자들에게 교육했다는 점에서 긍정적으로 받아들일 만 하다.

행위로 만들고 말았다. 그 결과 이것은 수세자에게도 직접적인 영향을 미치게 되어 세례의 고유한 의미가 정확히 전달되지 못함으로써 세례 교인임에도 불구하고 교회를 쉽게 떠나버릴 뿐만 아니라 세례받을 때에 했던 하나님과의 약속을 전혀 이행하지 않는 현실들을 흔히 볼 수 있게 되었다. 이것은 한국감리교회 뿐만 아닌 거의 모든 교회들의 현상이었다.

이처럼 형식화되고, 교육없는 세례를 실행해 오던 교회들이 제2차 바티칸 공의회 이후 기독교 입문교육의 의미에 대해 재고하는 전환점을 맞이하게 되었다. 이러한 평신도 교육에 대한 성찰이 심각하게 대두되면서 초대교회의 세례 예비자과정(catechumenate)의 부활이 활발하게 논의되기 시작했다. 즉, 교회는 새신자가 옛 삶의 방식과 패턴으로부터 분리되어 새로운 삶의 방식과 패턴으로 변화되어 그리스도의 몸인 교회 공동체로 입교하게 되는 전 과정을 예식화(ritualize)할 필요가 생긴 것이다. 이러한 노력의 결과 나오게 된 것이 가톨릭의 ‘성인입교의식’인 RCIA(The Rite of Christian Initiation of Adult)이다. 비록 RCIA가 가톨릭에서 확립된 것이기는 하지만 초대교회의 카테큐메나테를 회복하기 위한 노력의 결과물이라고 할 수 있을 것이다. 초대교회의 새신자 입교교육과정의 성공회의 모델(*The Catechumenal Process*)과 미국 감리교회의 기독교 입교과정이 네 단계의 새신자 입교교육 과정(four-stage pattern)으로 가톨릭의 RCIA와 비슷한 이 유도 거기에 있다.

따라서 논자는 초대교회의 입교과정, 초기 한국감리교회의 단계적 입교과정, 가톨릭의 RCIA, 성공회의 새신자 입교교육 과정인 Catechumenal Process, 미국 감리교회의 기독교 입교과정, 그리고 교육학자인 웨스터호프(Westerhoff III)의 이론 등을 참고하여 입교과정으로서의 세례에 대한 새로운 제안을 했다. 여기에는 예배의 3가지 시금석인 그리스도와와의 관계성, 이해성과 공동의 섬김성, 삶의 관계성도 함께 고려하였다. 세례가 단순히 물리적 씻김의 의식만이 아니라 개인의 삶의 변화와 공동체와의 언약을 모두 포함하기 때문이다.

결국 세례는 형식적인 물리적 씻김뿐만 아니라 세례와 입교과정을 통하여 인격적인 변화, 영적인 죽음과 부활, 그리스도에게로의 전적인 헌신, 언약 공동체로의 귀의(歸意) 등의 “효과”가 일어나야 한다. 또한 이러한 개인의 입교과정 속에 언약 공동체의 책임과 의무가 있음도 당연하다. 그러기에 입교과정은 예비자와 공동체 전체의 사건이다.

논자가 제안한 입교과정은 구도자과정-세례예비자과정-대기과정-헌신과 갱신의 과정이다. 이 과정들은 초대교회에서와 같이 부활절을 중심으로 하여 연령(年歷)에 따라 시행되도록 구성되어 있다. 그리고 각 과정에서는 예비자에 대한 철저한 교육, 신앙고백과 삶에 대한 검증이 수반되며, 속장이나 교사 등의 멘토(Mentor)도 중요한 역할을 감당한다. 또한 위의 네 단계의 과정을 각각 마치면서 세례예비자는 ‘세례예비자로 받아들이는 예식’, ‘선발예식’(세례예비자교육 수료식), ‘세례예식’, ‘세례언약 재확인 예식’을 받게 된다.

위와 같은 기본지침에 따라 제안된 세례·입교과정은 초대교회와 초기 한국감리교회가 시행했던 단계적 입교과정을 통해 철저한 교육과 검증, 공동체와의 연합적 유대관계, 반복적 언약의 갱신을 하게 한다. 또한 이것은 각 과정마다 제공된 예식을 통해서 재확인되며 공동체 모두가 적극적으로 참여하게 된다.

성례로서의 세례는 예수 그리스도의 명령이며 그리스도인이 되기 위한 필수과정이다. 하지만 세례는 물세례의식만을 의미하지도 않으며, 교인이 되는 단순한 요식행위가 되어서도 안 된다. 이제 교회는 “어떻게 교인을 얻을 것인가”보다는 “어떻게 새신자들을 온전한 신앙인으로 양육할 것인가”라는 물음에 답할 수 있어야 한다. 논자는 이 물음에 대하여 입교를 위한 예식화된 과정들이 답을 해 줄 수 있으리라 믿는다. 그러나 이것을 위해서는 목회자의 세례와 입교에 대한 신학적 의미의 재인식과 적극적인 자세가 절대적으로 필요하다 할 것이다.

1. 한서(번역서 및 국내서적)

- Henry Bettenson, 「초기 기독교 교부」, 박경수 역, 경기: 크리스찬 다이제스트, 2000.
_____, 「후기 기독교 교부」, 김중희 역, 경기: 크리스찬 다이제스트, 2000.
「디다케」, 정양모 역, 왜관: 분도출판사, 2002.
「승리의 생활」, 경성: 조선야소교서회, 1927.
「찬미가」 CHAN MI KA, a Selection of Hymns for The Korean Church, The Korea Mission of the Methodist Episcopal Church, 1900.
_____, 경성: Methodist Publishing House, 1905.
가톨릭대학교 교리사목연구소, 「가톨릭 예비자 교리서」, 서울: 가톨릭대학교 출판부, 2002.
교리와 장정 편찬위원회, 「예배서」, 서울: 기독교대한감리회 선교국, 1992.
기독교대한감리회 교육국, 「감리교 신앙생활」, 서울: 기독교대한감리회 홍보출판국, 2001.
기독교대한감리회, 「감리교 신앙생활」, 서울: 기독교대한감리회 교육국, 1987.
_____, 「교리와 장정(2003년)」, 서울: 기독교대한감리회 홍보출판국, 2004
_____, 「교리와 장정」, 서울: 기독교대한감리회 교육국, 1985.
_____, 「교리와 장정」, 서울: 기독교대한감리회 총리원, 1973.
_____, 「아동·청소년 세례에 관한 심포지움」, 서울: 기독교대한감리회 교육국, 2002.
기독교조선감리회, 「교리와 장정」, 경성: 기독교조선감리회 총리원 교육국, 1931.
_____, 「교리와 장정」, 경성: 기독교조선감리회 총리원, 1935.
_____, 「교리와 장정」, 경성: 기독교조선감리회 총리원, 1939.
김상구, 「일상생활과 축제로서의 예배」, 서울: 이레서원, 2005.
_____, 「예배신학개론」, 서울: 양서원, 1996.
김순환, 「21세기 예배론」, 서울: 대한기독교서회, 2003.
김윤주, 「성사와 그리스도인의 삶」, 왜관: 분도출판사, 1994.
_____, 「남감리교회 도리와 장정」, 양주삼 역, 경성: 조선야소교서회, 1919.
남호, 「초대 기독교 예배」, 서울: 기독교대한감리회 홍보출판국, 2001.
대한성공회 선교교육원, 「성사와 교회생활」, 서울: 대한성공회 출판부, 1998.
미감리교회, 「감리교회 대강령과 규측」 E. M. Cable의 3인역, 경성: 조선야소교서회, 1910.
_____, 「미이미교회강례」, H.G.아펜젤러역, 서울: 미감리회 선교부, 1890.
_____, 「미이미교회문답」, G. H. Jones 역, 발행처불명, 1893.
_____, 「미감리교회 교의와 도례」, W. C. Swearer & E. M. Cable역, 경성: 조선야소교서회, 1921.
_____, 「미감리교회 법전」, E. M. Cable 외 3인역, 경성: 기독교창문사, 1926.
_____, 「성례문」, E. M. Cable 역, 경성: 조선야소교서회, 1923.
_____, 「세례문답」, W.B.Scranton 역, 발행처불명, 1895.
박근원, 「오늘의 예배론」, 서울: 대한기독교서회, 2001.
박용규, 「초대교회사」, 서울: 총신대학출판부, 1994.
_____, 「평양 대부흥운동」, 서울: 생명의 말씀사, 2003.
서요한, 「초대교회사」, 서울: 크리스찬다이제스트, 1999.
성베네딕도 수도원, 「제2차 바티칸 공의회 문헌」, 서울: 한국천주교 중앙협의회, 1995.
세계교회협의회, 「BEM문서:세례, 성만찬, 직제」, 이형기 역, 서울: 한국장로교출판사, 2003.
신앙과 직제 위원회, 「새예배서」, 서울: 기독교대한감리회 홍보출판국, 2002.
윤춘병, 「한국감리교 교회성장사」, 경기: 감리교출판사, 1992.
_____, 「한국감리교회 부흥운동사」, 서울: 기독교대한감리회 전국부흥단, 2001.
이만열, 「아펜젤러:한국에 온 첫 선교사」, 서울: 연세대학교 출판부, 1985.

이찬우, 「하느님 백성의 전례와 성사생활」, 서울: 가톨릭대학교출판부, 1996.
 임영택·나형석 공저, 「예배와 교육」, 서울: 종로서적 성서출판, 2000.
 장정개정 및 편찬위원회, 「교리와 장정(2001년판)」, 서울: 기독교대한감리회 홍보출판국, 2002.
 장정편찬위원회, 「교리와 장정」, 서울: 기독교대한감리회 홍보출판국, 1998.
 존 웨스터호프 III & 윌리엄 H. 윌리모, 「교회의 의식과 교육」, 박종석 역, 서울: 베드로서원, 1992.
 존 웨스터호프 III, 「교회의 신앙교육」, 정웅섭 역, 서울: 대한기독교교육협회, 2002.
 주교회의 교리교육위원회, 「한국 천주교 예비신자 교리서」, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2004.
 한국정교회, 「사순대재중」, 서울: 한국정교회출판부, 1982.
 _____, 「세례 성사와 견진 성사」, 서울: 한국정교회출판부, 1978.
 허도화, 「한국교회 예배사」, 서울: 한국강해설교학교 출판부, 2003.
 히플리투스, 「사도전승」, 이형우 역, 왜관: 분도출판사, 2000.

2. 영서 단행본

Cheslyn Jones, *The Stud of Liturgy*, New York: Oxford University Press, 1992.
 Daniel T. Benedict, Jr. *Come to the Waters: Baptism and Ministry of Welcoming Seekers and Making Disciples*, Nashville: Discipleship Resources, 2002.
 Deborah M. Jones, *The RCIA Journey*, Twenty-third publications, 2001.
 John Wesley's *Sunday Service of the Methodists in North America with an introduction by F. White*, Bicentennial Edition, Nashville: United Methodist Publishing House, 1984.
 John Wesley, *The Works of John Wesley*, Vol.X, Michigan: Zondervan Publishing House, 1872.
 Michel Dujarier, *A History of the Catechumenate*, New York: A Division of William H. Sadlier, Inc. 1979.
 Office of Evangelism Ministries, The Episcopal Church Center. *The Catechumenal Process: Adult Initiation & Formation for Christian Life and Ministry*, New York: The Church Hymnal Corporation, 1990.
 Ralph P. Martin, *Worship in the Early Church*, Michigan: William B. Eerdmans Publishing company, 1998.
The Book of Discipline of the United Methodist Church, Nashville: The United Methodist Publishing House, 1996.
 The United Methodist Book of Worship Committee, *The United Methodist Book of Worship*(Nashville: the united methodist publishing house, 1992.

3. 정기간행물

김외식, “초기 기독교 세례예식의 형성에 관한 연구”, 「신학과 세계」 제39호, 서울: 감리교신학대학교, 1999.
 김재은, “기독교교육 교육과정의 변천”, 「신학과 세계」 제35호, 서울: 감리교신학대학교 출판부, 1997.
 김재은, “카테쿠메나테 모형을 적용한 신앙공동체 성인교육 교육과정 편성에 대한 소고”, 「신학과 세계」 제35호, 서울: 감리교신학대학교 출판부, 1997.
 임창복, “초대 및 고대교회의 세례지원자의 교육에 관한 소고”, 「교육교회」 Vol.172, 서울: 장로회 신학대학교 기독교교육연구원, 1990.
 장희영, “독일의 입교(견신례) 교육”, 「교육교회」 Vol.166, 서울: 장로회신학대학교 기독교교육연구원, 1990.

허정갑, "기독교 입교:세례와 견신례", 「신학과 실천」 제7호, 서울: 한국실천신학회, 2004.

5. 신문 및 사전류

“학습 세례문답의 참고자료”, 「감리회보」, 1953.

「기독교보」, 제669호, 2004.

기독교백과사전편찬위원회, 「기독교대백과사전」 제9권, 서울: 기독교문사, 1983.

맥길, “감리교회 규측문답” 「신학월보」 제2권 10호, 1902.

_____, “감리교회 규측문답” 「신학월보」 제3권 1호, 1903.

_____, “감리교회규석문답”, 「신학월보」 2권 10호, 1902. 10.

_____, “감리교회규측문답”, 「신학월보」 제3권 2호, 1903. 2.

_____, “규측문답”, 「신학월보」 제3권 1호, 1903. 1.

논문명: 입교과정(Initiation Process)으로서의
세례교육·예식 프락시스에 대한 새로운 제안

한국교회가 안고 있는 여러 가지 문제점 가운데 하나는 크리스천이 되기 위한 가장 기본적인 면서 중요한 과정인 입교과정 혹은 세례 교육의 약화와 이로 인한 역기능적인 결과들이라고 볼 수 있다. 이런 점에서 입교 과정으로서 세례 교육의 갱신을 위한 본 논문의 주제와 방향은 매우 의미 있는 연구라고 여겨진다.

먼저 연구자의 기본 의도는 현대 교회 가운데 약화된 입교과정의 갱신을 위한 세례의 교육적·예전적 제안하려는 데 있다. 이를 위해 연구자는 서론에서 세례에 대한 전체적인 정의를 다음과 같이 내리고 논의를 시작한다: “하나님으로부터의 새로운 탄생이며, 주님이신 예수 그리스도와 결합하여 그분의 일생과 죽음과 부활한 새 생명에 참여하는 것이다”. 또한 세례의 정의에 기초한 프락시스적인 목적이 “예수 그리스도와 진정으로 연합하고, 죄의 회개와 하나님의 용서를 받아 새로운 피조물로서의 삶을 살게 되며, 신앙공동체의 일원으로서 하나님께로부터 받은 구속적 은총에 감격하여 일생을 헌신하게” 하는 데 있다고 본다.

연구자는 세례에 대한 구원론 관점의 신학적 논의와 입교 과정의 실제적인 예식 부분에 대한 논의는 전개하지 않겠다는 한계성을 분명히 한 다음, 논문의 방향성을 두 가지 초점 즉, 입교 과정에 대한 필요성과 입교 과정에 대한 새로운 제안으로 한정시키고자 한다.

본 논문은 첫 번째 논문의 초점으로서 새로운 입교 과정에 대한 필요성을 1장에서 논의한다. 초대교회의 카테큐메나테(Catechumenate)의 전통에 대한 재발견을 고찰한 다음, 이 전통이 콘스탄틴 황제의 기독교 공인 이후 쇠퇴하였지만 가톨릭교회의 RCIA가 제2차 바티칸 공의회 이후 다시 복원하게 된 사실을 설득력 있게 진술한다. 이 후 초대교회의 카테큐메나테(Catechumenate)를 모형으로 한 성공회의 새신자 입교과정(*The Catechumenal Process*)과 미국감리교회의 기독교 입교과정을 소개하고 있다. 흥미로운 점은, 웨스터호프의 성인세례 후보자의 네 단계 준비과정을 통해 교육학적인 측면에서 본 세례자의 입교 교육(종교사회화 과정)의 필요성을 제시하고 있다는 점이다.

그런 다음, 본 논문의 연구자는 초대교회의 카테큐메나테(Catechumenate)와 카톨릭의 RCIA, 성공회의 새신자 입교과정, 미국 감리교회의 기독교 입교과정, 웨스터호프의 성인세례 후보자의 네 단계 준비과정, 그리고 성경적 예배의 3가지 시금석을 통합하여 한국적인 상황화를 통해 새로운 4단계 세례과정을 제시하고 있다. 연구자가 제안한 과정은 초대교회 전통을 따라 부활절을 중심으로 한 연력(年歷)에 따라 시행되는 구도자과정-세례예비자과정-대기과정-헌신과 갱신의 과정으로 이루어진다. 이 과정은 속장이나 교사 등이 멘토로서 중요한 역할을 하는 이 과정들을 통해 세례 예비자에 대한 철저한 교육, 신앙고백과 진정한 신자로서의 삶에 대한 철저한 검증 과정이 이루어지며, 세례예비자는 ‘세례예비자로 받아들이는 예식’, ‘선발예식’(세례예비자교육 수료식), ‘세례예식’, ‘세례언약 재확인 예식’을 받게 되도록 고안되었다. 연구자가 4 단계 세례 교육 과정을 통해 강조하는 목적은 세례·입교과정을 통한 초대교회와 한국감리교회의 전통 회복과 철저한 입교 과정 교육과 신앙 검증, 교회 공동체와의 유기적 유대관계, 반복적 언약의 갱신을 통해 교회 성장을 위한 교인수 늘리기 아닌 새가족들이 참된 신앙인으로 양육되어 가는 것이다.

종합적으로 볼 때, 본 논문은 여러 가지 측면에서 장점과 공헌점이 있다고 볼 수 있다. 첫째, 한국 교회 가운데 만연한 입교 과정의 형식화에 대한 적절한 문제제기와 함께 초대교회 전통의 재발견과 이를 근거로 입교 과정에서 철저한 세례 교육의 필요성을 설득력 있게 제시한 점이다. 둘째, 초대교회 카테큐메나테 전통을 넘어 현대 카톨릭교회 RCA와 성공회, 미국 감리교회 등 다양한 입교 과정에 대한 고찰을 통해 현대 교회가 회복해야 할 세례 교육의 패러다임을 제안하였다는 점이다. 셋째, 초대교회 전통과 현대 여러 교단들의 입교 과정 전통 회복을

제안하는 데 그치지 않고, 이를 통합적으로 정리하여 한국적인 상황을 고려한 입교 과정 4 단계를 실제로 제시한 점이 주요한 학문적 공헌이라고 볼 수 있을 것이다. 넷째, 초대교회 전통에서부터 현대 교회까지 매우 다양한 자료들을 분석하고 학문적으로 정리한 부분은 분명한 장점이라고 볼 수 있다.

이러한 장점에도 불구하고, 발전적인 측면에서 다음과 같은 몇 가지 고려할 점이 있다고 본다. 첫째, 초대교회 카테쿰네나테에 대한 재발견과 현대적 복원에 대한 필요성 제기는 훌륭한 공헌임에 분명하지만, 본 논문에서 함의하고 있는 중요성을 감안할 때 이 전통에 관한 원 자료에 대한 근거 제시가 부족해 보인다. 히폴리투스의 사도전승의 한 페이지를 근거 자료로 제시했을 뿐, 디다케와 사도전승 등에 나타난 초대교회 세례 과정에 대한 학문적인 증거 제시가 아쉬운 점이라 할 수 있다. 예를 들어, 6페이지에서 디다케와 사도 전승 등에 나타난 초대교회 세례 과정을 참고하여 4단계 입교과정을 제안하였는데, 두 문헌에 대한 각주나 설명이 없으며, 참고 문헌 첫 번째부터 세 번째까지 ‘초기 기독교 교부’와 디다케를 제시하였으나 어떤 부분을 구체적으로 참고하였는지 찾기가 어렵다는 점이다. 또한 원시 기독교 예배에 대해 연구한 다양한 학자들의 문헌들 가운데 세례에 관한 논의들을 더욱 광범위하게 연결되지 못한 점이 아쉬운 부분이다.

둘째, 현대교회 입교과정의 회복을 위한 원형적 모델을 복원하기 위해서는 초대교회 전통 만이 아니라 언약적인 관점에서 신약교회 전통에서 세례에 대한 성경적인 근거가 어느 정도 제시되어야 한다고 본다. 지면의 한계가 있겠지만, 본 논문에서 이러한 접근이 있으면 더욱 학문적인 공헌이 높아질 것이라고 판단된다.

셋째, 비록 서론에서 논문의 분량으로 인해 입교의 여러 과정에 대한 실제적인 부분을 생략했다고 한계점을 미리 제시하였지만, 본 논문의 두 가지 핵심 방향과 목적을 고려할 때 4단계 과정을 제시하는 가운데 한국 교회 목회자들이 실천적으로 시행할 수 있는 예들을 간략하게라도 보여주지 못한 점은 아쉬운 대목이라고 볼 수 있다.

넷째, 이 논문이 제시한 한국교회 세례 교육의 문제점과 새로운 입교 과정의 필요성과 4 단계 과정을 제시하는 자체는 학문적인 공헌이 있었지만, 실제 한국교회 혹은 감리교회들 가운데 세례 교육이 어떤 문제점이 있는지에 대해 구체적으로 제시되지 않은 점과 본 논문에서 제시하는 입교 과정을 어느 정도 시행하고 있는 한국 교회 모델 및 관련된 학문적인 통계 등이 전혀 제시되지 않은 부분이 앞으로 보완되어야 한다고 본다.

마지막으로, 귀한 논문을 통해 한국교회가 반드시 회복해야 할 입교 과정과 세례 교육에 대한 탁월한 필요성 제시와 함께 이를 갱신할 수 있는 하나의 대안으로서 초대교회 카테쿰네나테 전통에 근거한 4 단계 입교 과정을 설득력 있게 제안해 준 연구자의 학문적인 공헌과 실천적인 제안에 감사를 드린다.

박기성 박사의 논문에 대한 논평

백성현
(주일교회 담임)

(좋은 점)

1. 오늘날의 세례가 형식화 되고, 교육 없는 세례를 실행하고 있다는 발표자의 문제제기에 깊은 공감을 하였다. 초대교회의 사례를 들어 기독교에서 베푸는 세례가 귀중한 유산임을 잘 설명했다.

2. 발표자가 제안하는 세례의 예식을 초기 한국 감리교회의 세례과정을 접목하여 한국화 한 것은 매우 좋은 사례로 본다. 카테큐메나테와 카톨릭의 RCIA, 성공회의 모델등과 함께 세례의 과정을 설명하며, 그 과정들이 초기 한국교회와 맞물려 새로운 예식을 제안한 것은 인상적이었다.

(아쉬운 점)

1. 논문의 부제에서 밝혔듯이 이 논문은 한국감리교회의 입교과정에 대한 새로운 제안이다. 그러나 이 연구 주제가 왜 한국감리교회의 현실에서 필요한지에 대해서는 좀 더 부각시킬 필요가 있었다고 생각한다. 실제로 한국감리교회 세례교육의 현실에 대해 5page 하단에서 다음과 같이 설명하고 있다.

“그런데 한국감리교회를 비롯한 대부분의 한국교회는 일 년에 두 번 또는 네 번 정도 성만찬과 함께 세례예식을 한다. 아울러 세례 예비자를 위해서는 단지 필수적인 세례 준비만이 제공되며, 형식적인 교리 교육으로 단지 짧은 시간 동안 집중적으로 이루어지고 있다. 또한 세례 준비를 위한 적절한 교육 교재가 부족한 상황이다. 이러한 세례 예비자를 위한 신앙 교육의 부재는 의미 없고 지루한 성만찬으로 이끌며, 결국 온전한 예배를 드리지 못하게 된다. 이와 같은 현실 속에서 한국교회는 집중적이며 장기간의 세례 준비 시간을 가져야 할 필요가 있는 것이다”

그리고 6~7page에 걸쳐 학습제도가 빠진 부분에 대해서는 비교적 자세하게 서술하고 있다.

본 논찬자는 발표자가 5 page에서 제시한 한국 감리교회의 현실을 통해 “**입교과정(Initiation Process)으로서의 세례교육·예식 프락시스에 대한**” 새로운 모델을 교회 현장에서 꼭 적용해야 한다는 필요성에 대해 그 중요성과 가치를 더 선명하게 주장했어야 옳다고 본다. 다시 말해 한국 감리교회가 왜 이러한 모델이 필요한지에 대한 부분을 좀 더 부각되었으면 좋았을 것이라고 생각한다.

2. 8page에 (1)구도자 과정에서 학습제도에 대한 필요성을 언급함에 있어서 9줄 “엄격하고 신중한 세례과정을 위해 꼭 필요한 과정”이라고 한 부분이다. 이 부분은 현장 목회자로서 충분히 공감하는 내용이다. 그러나 현장에서 이러한 부분에 있어서 많은 고민과 갈등이 존재한다. 바쁜 현대인들에게 더 많은 시간과 요구들을 하기란 쉬운 일이 아니다.

그러므로 엄격하고 신중한 세례과정은 필요하되 다른 곳에서 학습제도를 하기에, 그리고 초대교회의 전통이기에 엄격하게 하기위해 이 과정이 필요하다는 논지는 각 교회가 상황에 따라 선택할 수 있는 부분이라고 생각한다. 논문이 가지고 있는 새로운 제안에 대한 부분을 가지고 있되 가감할 수 있는 부분을 찾아 세례의 과정을 견고히 하는 것에 더 초점을 주는 것이 필요하지 않을까? 하는 질문을 해본다.

3. 본 논찬자는 발표자가 말하는 세례교육 과정과 각 교회에서 가르치는 신앙훈련 및 성경공부와의 경계가 모호함을 느낀다. 왜냐하면 발표자가 말하는 세례교육 과정은 신앙생활의 전반적인 부분을 아우르고 있기 때문이다. 등록하여 세례를 받을 때까지 교회론과 교리적 내용을 배우고, 세례를 받은 후에도 가정생활, 직장생활, 사회생활 등 기독교인으로 어떻게 살아야 할 것인가에 대한 교육을 실시한다는 본 논문의 내용은 마치 세례교육이 전반적인 신앙교육과 비슷하다 라는 생각을 들게 한다.

발표자의 논거 자료들은 쉽게 얻을 수 있는 부분이 아님에도 불구하고 역사의 많은 흔적들을 자료화해서 현장에 있는 목회자들에게 새로운 장을 열어주신 것에 깊은 감사를 드린다.

[자유발표 8]
한국장로교회 세례교육의 문제점과
개선방안

발표



송창헌 박사
(아름다운교회)

좌장



김태규 박사
(백석대)

논평1



김정 박사
(장신대)

논평2



이병선 박사
(살맛나는교회)

한국 장로교회 세례교육의 문제점과 개선 방안

송창현
(아름다운 교회)

I 들어가는 글

그리스도인으로 태어나는 사람은 아무도 없다. 사람은 윤리적이고 신앙적인 헌신을 포함하는 독특한 삶의 양식을 통하여 믿음 공동체의 일부가 됨으로 비로소 그리스도인이 된다.¹⁾ 세례가 하나님으로부터 주어진 목적은 하나님에 대한 우리의 신앙을 돕기 위함이며, 또한 우리의 신앙을 사람들 앞에 고백하는 것을 돕는 것이다.²⁾ 그러므로 세례를 받음으로 믿음을 견고하게 할 뿐 아니라 죄로부터 깨끗하게 되었다는 표와 교회 공동체에 소속이 되는 표지(sign)가 된다는 의미에서 세례의 중요성을 알 수 있다.

기독교 세례는 처음부터 교육과 분명하게 연결되어 있었다. 초기 기독교에서는 엄격한 세례교육 이후 경건하며 경축적인 세례 예식을 시행하였다.³⁾ 기독교가 시작된 초기에는 신앙을 고백하면 세례를 베풀었으나 시간이 지나면서 기독교 공동체로 입교하려는 사람을 위하여 일정한 기간에 걸쳐 세례교육을 한 후 세례를 주었다. 콘스탄틴 대제가 기독교를 국교로 선포를 계기로 기독교인들의 수가 점점 증가하게 되자, 유아세례자는 증가하기 시작하였으나 교회에 입회하려는 사람이 점차 줄어들면서 5세기 이후 세례교육은 그 중요성이 쇠퇴하기 시작하였던 것이다. 세례교육은 세례대상자가 줄어들게 되자 그 중요성이 약화되어 교육 기간도 점점 축소되기 시작하였으며 7세기경에 이르자 서방교회에서 실제적으로 없어지게 되었다.⁴⁾

종교개혁 시대에는 유아세례로 인해 약화되었던 청소년 신앙교육의 회복과 필요성이 대두되어 세례교육의 중요성을 재인식하고 독일의 브렌즈와 프랑스의 카피토를 시작으로 많은 요리문답(catechism)이 작성되었다.⁵⁾ 독일에서는 루터의 대·소요리문답(1529) 작성을 시작으로, 알사스 지방에서는 부처와 켈이, 제네바에서는 칼빈이 요리문답을 작성하여 교육하였다. 이후 팔라티네이트에서 『하이델베르그 요리문답』(1563)이 작성되었으며, 영국에서는 『웨스트민스터 요리문답』(1648)이 작성되어 중세의 의식으로만 남아있던 세례교육을 회복하려는 노력이 있었다.

한국 장로교회는 선교 초기부터 세례교육의 중요성을 인식하고 선교사들에 의하여 세례교육서를 발간하여 최소 6개월에서 1년간의 교육 후에 세례를 주었다.⁶⁾ 그러나 오늘날 한국교회의 세례교육은 그 중요성에도 불구하고 형식적으로 이루어지고 있다고 보여 진다. 논자가 설문조사한 바에 의하면 단기간에 걸친 교육 후 세례를 베푸는가 하면, 심지어 세례교육에 참여하지 않은 세례후보자들에게 세례를 베풀기도 하였다.⁷⁾ 또한 자신의 신앙을 고백하지 않았음에도 불구하고 세례가 주어지기도 한다. 특히 이러한 현상이 진중세례에서 두드러지게 나타나고 있다.⁸⁾

1) 제임스 화이트(James F. White), 『기독교 예배학 입문』, 정장복·조기연 역 (서울: 예배와 설교 아카데미, 2000), 225.

2) 존 칼빈(John Calvin), 『신앙교육서』, 이형기 역 (고양: 크리스찬 다이제스트, 2003), 71.

3) 김상구, 『개혁주의 예배론』 (서울: 도서출판 대서, 2010), 404.

4) 루이스 조셉 셰릴(Lewis Joseph Sherrill), 『기독교 교육의 발생』, 이숙중 역 (서울: 대한기독교서회, 1994), 233.

5) 장 깔뱅(John Calvin), 『깔뱅의 요리문답』, 한인수 역 (서울: 도서출판 경건, 1995), 12.

6) 콕안런(C. A. Clark), 『한국교회와 네비우스 선교정책』, 박용규·김춘섭 역 (서울: 대한기독교서회, 1994), 148.

7) 세례교육을 받은 기간에 대하여 설문조사에 참여한 96명 중에 16명이 응답하지 않았으며 80명이 응답하였는데, 1주일 이하가 40명(50.0%)으로 가장 많았으며, 1개월 이하 16명(20.0%), 3개월 이하 6명(7.5%), 6개월 이하 5명(6.3%), 6개월 초과 1명(1.3%)의 순서로 나타났으며, 세례교육을 받지 않았다는 응답자도 12명(12.5%)으로 나타났다.

8) 남송현의 의하면 육군에 복무한 병사들 중에 입대하기 전부터 신앙생활을 한 184명을 조사한 결과 훈련소의 집단 세례가 형식적으로 주어지며, 체계적인 세례교육이 이루어 지지 않고 있음이 확인되었다. 특히 세례를 받을 때 신앙고백이 확인되지 않고 세례가 베풀어졌다는 응답이 162명(88%)으로 나타났다.

신앙교육의 부재 원인은 한국교회가 신앙교육에 초점을 맞추기 보다는 전도와 외형적 교회성장에만 몰두한 나머지 신앙교육서를 통한 신앙문답 교육의 의의와 중요성을 바르게 인식하지 못하고 극히 제한적으로 교회의 예식과 관련하여 형식적으로만 사용해왔기 때문이다.⁹⁾ 이러한 형식적인 세례교육은 신앙의 토대를 흔들리게 하여 건강한 신앙 성숙으로 이어가지 못하게 하는 원인이 되며,¹⁰⁾ 세례교인의 진정성과 차별성이 점점 약화되어 사회적으로 지탄받는 범죄자로 드러나는 기독교인들이 늘어나고 있다.¹¹⁾

『한국의 종교현황』에서 나타나고 있는바와 같이 한국교회는 21세기에 들어서면서 성장이 감소하는 추세를 보이고 있다.¹²⁾ 지금까지 외형적 성장에 전력하여왔다면 이제는 교회의 내적 성장에 관심을 가져야 할 때이다. 건강한 그리스도인으로 양성하여 복음을 증거 할 수 있도록 성도들의 신앙의 토대를 견고하게 하기 위하여 형식적인 세례교육에 벗어나 일정한 교육을 마친 자를 대상으로 자신의 신앙을 공동체 앞에 고백하게 한 후에 세례를 주어야 할 것이다.

본 논문은 세례교육의 역사적 고찰을 통하여 한국장로교회의 세례교육의 문제점을 파악하고 역사적 전통에 비추어 약화되어 있는 세례교육을 개선하기 위한 방안을 제시하려고 한다.

II 펴는 글

1. 세례교육의 역사적 고찰

(1) 초기 기독교의 세례교육

기독교 공동체로의 입교는 세례를 통해서 이루어졌다. 교회가 시작된 초기에는 세례교육을 하지 않고 단순한 신앙고백만 있으면 세례를 주었다.¹³⁾ 오순절에 “회개하고 예수의 이름으로 세례를 받고 죄 사함을 얻으라”는 베드로의 명령에 삼천 명이 세례를 받았다.(행 2:37-42) 빌립보의 간수도 그리스도에 관해 듣고 그 날 밤에 자기 집의 모든 사람들과 세례를 받았다.(행 16:27-34)

초기 기독교 교회 공동체가 형성되면서 예배, 세례, 규율, 조직 등 교회 생활 전반을 감싸는 문헌들이 나타나게 되는데, 그것을 교회 예식규범(Church Order)이라고 하며 초대 교회의 예배 모습을 나타내는 좋은 자료들이다.¹⁴⁾ 그런가하면 성직자들의 편지나 설교, 기도문, 변증론적 문서 등 다양한 개별적이고 개인적인 자료들이 있다. 기독교 초기의 세례교육은 당시에 기록된 많은 자료들 가운데 세례교육에 관한 기록들이 나타나있는 1세기부터 4세기에 걸쳐 기록된 문서들 가운데 『디다케』, 저스틴의 『제일변증론』, 히폴리투스의 『사도전승』 고찰을 통하여 세례교육의 내

남송현, “Vision 2020 실천운동을 중심으로 한 한국 근교의 선교학적 분석-입대 전 신앙인으로 2000년 이후 육군에 복무한 사병들을 대상으로”, (미간행 박사학위논문, 총신대학교 대학원, 2006), 107-115; 최석환에 의하면 신병교육대 진중 세례에서 세례교육을 받지 않았다는 응답이 165명(53.6%)으로 받았다는 응답 142명(46.1%) 보다 높게 나타났다. 최석환, “군선교를 위한 세례자 교육방안 연구”, (미간행 박사학위논문, 총신대학교 대학원, 2007), 241.

9) 신현광, 『교육목회와 교회성장』 (서울: 민영사, 1997), 329.

10) 김상구, 『세례로의 초대』 (서울: 도서출판 대서, 2009), 5.

11) 허호익, “재세례와 세례의 효과에 관한 신학적 쟁점”, 『신학과 문화』 제15집(2006): 200.

12) 통계청의 최근 20년간 한국의 종교인구 변화에 의하면 우리나라 전체 인구수는 1985년 40,419,652명에서 1995년 44,553,710명으로, 2005년 47,041,434명으로 증가한 반면, 한국의 기독교 인구는 1985년 6,489,282명에서 1995년 8,760,336명으로 증가하였으나 2005년 11월 조사에서는 8,616,438명으로 감소한 것으로 나타났다. 문화체육관광부, 『한국의 종교현황』 (서울: 문화체육관광부, 2009), 14.

13) 이러한 주장에 반대하는 학자로는 Michel Dujarier로 아무런 사전 준비 없이 세례가 행해졌다는 견해는 타당성이 없으며, 오히려 사도행전이 기록된 당시에는 이미 어느 정도 발달된 준비과정이 존재하였다고 본다. Michel Dujarier, *A History of the Catechumenate: The First Six Centuries* (New York, Chicago and Los Angeles: Sadiler, 1979), 16; 조기연, 『기독교 세례예식』 (서울: 만남과 나눔, 2007), 116.

14) 초대교회의 대표적인 교회 예식 규범들로는 『디다케』(Didache), 『사도전승』(Apostolic Tradition), 『디다스칼리라 아포스톨로룸』(Didascallia Apostolorum, 사도들의 가르침), 『사도교회 예식규범』(Apostolic Church Order), 『사도 헌장』(Apostolic Constitutions), 『테스타멘툼 도미니』(Testamentum Domini, 주님의 언약) 등이 다. 남호, 『초대 기독교 예배』 (서울: 기독교 대한감리회 홍보출판국, 2001), 61.

용, 교육 기간을 중점적으로 살펴보기로 한다.

① 『디다케』(Didache)에 나타난 세례교육

『디다케』(Didache)는¹⁵⁾ 기독교로 입교함에 있어서 일정한 기간의 세례교육이 존재하였음을 보여준다.¹⁶⁾ 세례에 관련하여 7장에 기록되어 있는데, ‘가르침 후에 살아있는 물로 세례를 주라’는 것은 세례를 시행하기 전에 세례교육을 실시 한 후 세례를 주었음을 알 수 있다. 세례교육의 내용은 『디다케』 1장에서 6장에 이르는 ‘두 가지 길(Two ways)’인 생명의 길과 죽음의 길에 대한 윤리적 교훈이 세례 이전에 시행되어야 할 것을 제시하고 있다. 이 두 길에 대하여 얼마 기간 동안 교육하였는지 정확히 알 수 없으나 ‘두 가지 길’에 대하여 반복적으로 가르친 것으로 여겨지며 이 문서가 세례 전 초신자교리(prebaptismal catechesis)로 사용되어졌음을 알 수 있다.

② 저스틴(Justin Martyr)의 『제일변증론』(First Apology)에 나타난 세례교육

주후 155년경에 로마황제 안토니우스 피우스에게 보낸 편지로 쓰여진 『제일변증론』은 68장으로 되어 있는데, 이 가운데 61-64장이 세례식에 관한 것으로 세례의식은 다섯 단계로 구분되어 있다는 점이다. 첫째, 기간이 일정하지 않은 가르침의 기간으로 삼위일체적인 세례신조가 사용되었으며, 성경에 대한 주석과 도덕적 개념과 덕목들에 대한 설명들이 포함되었다. 둘째, 검증 단계로서의 신앙고백이 포함되었다. 셋째, 공동기도와 금식으로 이루어진 짧은 기간이 있었다. 넷째, 세례를 행하였다. 다섯째, 세례 직후에 오는 성만찬으로서 이때에 설교를 통하여 세례예비자들에게 세례의식의 의미를 설명해 주었다.¹⁷⁾

『제일변증론』에 나타나고 있는 바와 같이 2세기경 로마에서는 세례를 행하기 전에 일정하지 않지만 세례교육을 위한 세례예비자 과정이 있었음을 알 수 있다

③ 『사도전승』(Apostolic Tradition)에 나타난 세례교육

히폴리투스에 의해서 약 215년경에 로마에서 쓰여진¹⁸⁾ 『사도전승』은 전체 3부 43장으로 되어 있는데, 입교의 과정은 제2부에 속하는 제15장-21장에 기록되어 있다. 하나님의 말씀을 처음 듣기 위해서는 예비자 등록을 하는 것으로 시작해서, 윤리생활과 사회적 신분에 대한 심사(15장), 그리고 금지된 직업과 일에 대한 엄격한 심사를 거쳐(16장) 3년간의 교리교육을 받게 되며(17-19장), 그 다음에 세례 대상자의 선발 예식과 세례 준비를 거쳐(20장), 세례성사와 견진성사 영성체로서 완전히 신자가 되는 것이(21장) 체계적으로 규정되어 있다.¹⁹⁾

선발 기준에 의하여 세례 예비자로 등록된 사람에 대한 교육 기간은 보통 3년이였다. 이 교육 기간은 본인이 교육받는 태도와 생활의 태도에 따라 이 기간은 가감될 수 있었다. 세례예비자들은 3년 동안 설교의 말씀을 듣는 것 외에 교사에 의하여 교리에 대하여 교육을 받았음을 보여준다. 3년간의 교육을 받은 다음에는 후견인의 증언을 통하여 검증의 절차를 밟게 된다. 여기에서 적합한 자로 판단을 받게 되면 ‘뿔뿔한 자’가 되며 이때부터 복음을 듣고 세례의 예전 참여할 수 있게 된다.²⁰⁾ “예비자로 있는 동안 그들이 성실하게 살았는지, 과부들을 공경했는지, 병자들을 방문했는지, 온갖 종류의 선행을 했는지 (물어볼 것이다).”²¹⁾ 그리고 그들을 인도한 사람들이 증언하면 복음을 들을 수 있었다. 본래적인 세례교육은 세례예비자로서는 배울 수 없었던 사도신경의 내용을 알려주면서 시작되었다. 이 교육 후에 세례가 행해졌으며, 세례 후의 교육은 주로 한 주간

15) 1873년 그리스 정교회의 주교 필로테오스 브리엔니오스(Philotheos Bryennios)가 콘스탄티노플에 있는 성묘 수도원, 일명 예루살렘 수도원 도서관에서 『열두 사도들의 가르침』이란 양피지 사본을 발견했다. 제호만 보면 마치 열두 사도들의 교훈이 담긴 책자라고 생각하기 십상이나, 실은 100년경 시리아 지방 어느 시골 교회의 그리스도인이 편집한 교회 규범서라는 사실이 밝혀졌다. 이 편집자는 당시 유대교와 유대계 그리스도교에서 유행하던 『두 가지 길』(1-6장)을 수용하고 교회 전례(7-10장), 교회 규범(11-15장), 예수 내림(16장) 등 교회 전승을 모아 교회사상 맨 처음으로 교회 규범서를 엮었다. 정양모 역주, 『디다케』 (왜관: 분도출판사, 2003), 7.

16) 조기연, 『기독교 세례예식』, 122.

17) Ibid., 131.

18) 남호, 『초대기독교 예배』, 57.

19) Ibid., 48.

20) 조기연, 『기독교 세례예식』, 134.

21) 히폴리투스(Hippolytus), 『사도전승』, 이형우 역주 (왜관: 분도출판사, 2005), 123.

동안 계속되었다.

초기 기독교 세례와 관련하여 초기에는 신앙고백만 있으면 세례를 베풀었으나 시간이 지나자 입교하려는 사람에게 일정한 수준의 자질을 요구하였고, 또 일정기간 동안의 세례예비과정(Catechumenate)²²⁾을 두었다. 세례예비자는 세례교육(Catechesis)²³⁾ 과정을 통해서 세례를 받고 기독교 공동체의 일원이 되었다. 성인세례 지원자들을 교육시킬 목적으로 시작된 세례교육은 시간이 흐르면서 고정된 형태를 갖추게 되었고 2세기 후반부터 카테큐메나테가 조직되기에 이르렀다.²⁴⁾ 세례지원자들의 교육과정은²⁵⁾ 세례예비자(Catechumen)와 세례지원자로 구별하였는데, 교회의 일원이 되고 싶다고 해서 즉시로 세례지원자가 되는 것이 아니고, 먼저 세례예비자가 되었다. 세례예비자는 교회의 일원으로 여겨졌으나 전체 예배에 참석할 수 없었다. 세례예비자는 관찰과 평가를 받았고 일정기간을 지낸 다음에 세례교육을 받을 수 있었다.²⁶⁾ 세례교육기간은 처음에는 단순한 형태에서 출발하였으나 그 기간도 3년까지 길어졌음을 알 수 있다.

(2) 중세의 세례교육

313년 콘스탄틴 대제가 기독교를 국교로 선포한 이후 교회와 국가가 하나로 되어지자 기독교 공동체로 들어오는 사람들이 급속도로 증가하였다. 기독교 공인으로 쉽게 기독교 공동체로 들어 오게 되었으며, 점차적으로 기독교인 가정이 증가하여 유아세례가 보편화되기 시작하였다. 5세기 초에 이르기까지 ‘세례 준비교육’이 세례를 받기를 원하는 성인들이 실제로 교육을 받는 것을 의미하고 있었으나, 많은 사람들이 회심하게 되었을 때, 이례적으로 성인 준비생들을 거의 찾아볼 수 없었다.²⁷⁾ 기독교가 새로운 선교지에서 정착되었던 곳에서 세례를 받았던 사람들은 거의 전부가 어린이들이었다. 너무 어려서 반응을 나타낼 수 없는 어린이들이 세례를 받게 될 때, 부모들이나 친척들이 그들을 대신하여 응답하도록 지시되었으며, 성인들이 어린이의 입장에서 적합한 대답을 하게 하였다.

세례교육과정은 5세기 중엽 이후 세례문답 교육의 중요성이 쇠퇴하기 시작하였으며, 점차 축소되고 7세기경에 서방교회에서 교육 기간이 실제적으로 없어지게 되었다. 그 이유는 첫째, 교회가 국가와 연합한 이후에 이교도들이 개인적인 이해의 동기에서 교회를 찾았고, 윤리적인 강조점이 중요하다는 사실을 견지하는 것이 어려웠기 때문에 더 이상 세례교육과정을 지속할 수 없게 되었다. 둘째, 유아세례의 증가로 인하여 성인을 대상으로 하는 세례교육과정이 필요하지 않게 되었다.²⁸⁾

22) 카테큐메나테(catechumenate-초신자 세례교인 양육과정)는 희랍어 카테케인(katechein)에서 파생된 말로 카테케인은 ‘소리 내다’의 사역형인 카테키제인(katechizein), 즉 ‘다시 소리를 나게 하다’ 또는 ‘계속해서 듣게 하다’, ‘반향하다’, ‘반복, 모방하다’라는 뜻을 가지고 있다. 이 말로부터 카테키즘(catechism-신앙문답서), 카테키스트(catechist-신앙문답교사), 카테큐멘(catechumen-세례지원자) 등 다양한 용어들로 파생되었다. 오인탁 외 공저, 『기독교 교육사』 (서울: 한국기독교교육학회, 2009), 88.

23) 카테키시스(Catechesis, κατήχησις) 라틴어cātechēsis는 ‘학습의 복송(復誦)’ 혹은 구두 교수(教授)의 의미가 있다 루터(Martin Luther)가 독일어로 사용한 카테키즘(Catechism)이라는 말은 라틴어 cātechismus를 독일어로 옮기면서 Katechismus가 되었고, 이 말의 영어식 표현이 catechism이다. 카테키시스나 카테키즘은 어원상 동일한 개념이지만 우리나라에서는 대체로 카테키즘을 ‘교리문답(敎理問答)’ 또는 ‘요리문답(要理問答)’ 이라고 번역하여 사용하고 있다. 손삼권, 『기독교 초기교회 교육의 재구성』 (서울: 한국학술정보(주), 2006), 68.

24) 김홍연, 『세례·입교 교육의 이론과 실제』 (서울: 쿰란출판사, 2007), 47.

25) Michael W. Merriman은 이 단계들을 다음과 같이 구분한다. 첫 번째 단계: 전 예비과정(Pre-Catechumenal period), 두 번째 단계: 예비과정(the Catechumenate), 세 번째 단계: 세례 후보자 과정(candidacy for baptism), 네 번째 단계: 세례 후 교육과정(post-baptismal catechesis). Michael W. Merriman, *The Baptismal Mystery and the Catechumenate* (New York: The Church Hymnal Corporation, 1990), 6; 조기연, 『기독교 세례예식』, 166에서 재인용.

26) 김홍연, 『세례·입교 교육의 이론과 실제』, 48.

27) 루이스 조셉 세릴, 『기독교 교육의 발생』, 265.

28) Ibid., 233.

종교 개혁이전에도 존 위클리프(John Wycliff)는 가정에서 사용할 목적으로 사도신경, 십계명, 주기도문 해설을 작성하였으며, 존 후스(John Huss)의 캐터키즘, 모라비아 교도들의 캐터키즘, 왈도파(waldenses)의 카터키즘도 그들의 신앙교육에 큰 몫을 담당하였다.

(3) 종교개혁 시대의 세례교육

루터(Martin Luther)로부터 시작된 종교개혁 운동은 교황의 칙령에 의존하는 신앙이 아니라 성경의 계시를 통하여 하나님과의 직접적인 만남이 이루어져 개인의 신앙이 부활하는 계기가 되었으며, 기독교가 국교화되면서 유아세례의 영향으로 약화되었던 청소년 신앙의 진리를 가르치기 위한 관심이 일어나게 되었다.

루터는 1529년 1월에 『대요리문답』을 동년 3월에 『소요리문답』을 작성하였으며, 칼빈은 『기독교강요』를 요약한 『신앙 교육』(Instruction in Faith, 1537)과 『제네바 교회를 위한 요리문답』(The Catechism of the Church of Geneva, 1541)을 썼다. 종교개혁시대에는 세례후보자 교육을 위하여 많은 신앙교육서들이 사용되어졌는데²⁹⁾ 그 중에서 루터의 『소요리문답』(1529), 칼빈의 『제네바 교회를 위한 요리문답』(1541), 『하이델베르크 요리문답』(1563), 『웨스트민스터 소요리문답』(1648)은 오늘날에도 교회의 신앙교육서로 사용되고 있다는 점에서 이들 문서들을 살펴보기로 한다.

① 루터의 『소요리문답』(Luther's Small Catechism, 1529)

루터는 1527-1528년까지 작센 지방의 교회현황을 파악하기 위해 제자 멜랑히톤(Philip Melancthon)과 지방교회를 돌아보는 가운데 신자들의 비참한 종교생활 상태를 목격하고 목사들과 전도자 그리고 가정의 아버지들을 가르칠 목적으로 신앙교육서를 만들었다. 『대요리문답』은 문답의 형식을 취하지 않았으며 요리문답서라기 보다 장황한 해설을 나열한 것으로 젊은이들을 교육에는 처음부터 어울리지 않아 곧 『소요리문답』을 만들었다.³⁰⁾

이 문답서는 루터의 보수적인 성향에 따라 십계명, 신조, 주기도의 세 부분과 보헤미아 형제단의 요리문답을 본따 세례와 성찬에 대한 교육을 추가했다.³¹⁾ 따라서 『소요리문답』(1529)은 십계명, 사도신조, 주기도문, 세례의 성례, 죄의 고백, 성단의 성례로 6부의 내용을 다루었으나 1531년에 참회의 기도문(침식전·후의 기도), 목회자 열쇠의 직무 등에 대한 가르침을 첨가하여 8부의 구조인 Enchiridon(소책자)란 이름으로 만들어 냈다.³²⁾

『소요리문답』은 ‘십계명’, ‘사도신경’, ‘주기도문’이 그 내용의 중심을 이루고 있다. 루터는 십계명을 먼저 다룸으로써 율법의 고발적 기능을 통하여 자신들의 죄인식을 촉구하고, 그 다음에 복음에 해당하는 사도신경을 통하여 은혜와 믿음으로 얻는 구원을 소개한다. 그리고 구원 얻는 사람으로서 은총의 수단은 세례와 성만찬이다.³³⁾ 이 소요리문답은 성경이 담고 있는 기독교의 진리를 가장 근본적이고 핵심적이며 본보기가 되는 것들을 요약하여 신앙의 가르침에 내용으로 표현하고 있기 때문에 오늘날의 교리교육 또는 신앙교육에 교회들이 포기하지 못하는 이유가 된다.³⁴⁾ 『소요리문답』의 중요한 여섯 항목들은 『말틴 루터 소요리문답 해설』에서³⁵⁾ 331개의 문답으로 세분화하여 해설하고 있으며 현재에도 기독교 한국 루터회에서도 세례자 교육용 교재로 사용하고 있다.

② 칼빈의 『제네바 요리문답』(The Geneva Catechism, 1542)³⁶⁾

29) 스위스의 쥐리히 신앙합의서, 프랑스 위그노 신앙고백서, 스코틀랜드 신앙고백서, 네덜란드 신앙고백서, 스위스의 제2헬베틱 신앙고백서 등이 있다.

30) 필립 샤프(Philip Schaff), 『신조학』, 박일민 역 (서울: 기독교문서선교회, 1984), 89.

31) Ibid., 87.

32) 정일웅, “종교개혁시대의 Katechismus 연구”, 『신학지남』 217호(1988): 29.

33) 이형기, “16세기 종교개혁시대의 세례후보자들을 위한 요리문답 교육에 대한 연구”, 『교회와 신학』 28호(1996):248.

34) 정일웅, “종교개혁시대의 Katechismus 연구”, 37.

35) 『말틴 루터의 소요리문답서 해설』은 지원용에 의하여 번역되어 컨콜디아사에서 1960년 초판 발행한 이후 지금까지 출판되고 있다.

36) 『제네바 요리문답』의 원명은 『제네바 교회의 요리문답』(Le Catéchisme de L'Église de Genève)

칼빈(John Calvin)은 부모들이 자녀들의 신앙교육에 태만한 것을 발견하게 되어 간략하면서도 쉽게 기독교 신앙내용을 표현할 필요를 느끼게 되었다.³⁷⁾ 그는 루터의 『대요리문답』을 본보기로 하여 1536년 『기독교강요』를 구성하고 1537년 58개 조항으로 된 『제1차 교리교육서』를 작성하였다.³⁸⁾ 제네바를 떠난 칼빈은 부처(Bucer)의 도움으로 1538년 9월부터 1541년 9월말까지 3년 동안 프랑스의 스트라스부르그(Strasbourg)에 머물면서 목회활동을 하였는데, 자신이 작성한 『제1차 교리교육서』가 목회현장의 적용에 적지 않은 약점을 지니고 있음을 체험하였다. 1541년 9월 다시 제네바로 돌아온 칼빈은 그해 11월에 『제2차 교리교육서』를 작성하였으며, 1541년 말에서 1542년 초에 프랑스로 출판하였다.

이 요리문답서는 사도신경과 십계명 그리고 주기도문을 기초로 하여 작성되어 있다. 구조는 사도신경, 십계명, 주기도문, 말씀, 성례의 순서로 크게 다섯 부분으로 구성되어 있으며, 전체 문답 항목은 373문답으로 되어 있다.

『제네바 요리문답』은 『하이델베르그 요리문답』(1563)이 등장하자 1618-1619년 화란에서 전 칼빈주의자들이 모인 유일한 대회인 도르트레히트(Dortrecht) 대회에서 『하이델베르그 요리문답』을 하나의 신앙고백서의 가치를 지닌 것으로 인정하자 칼빈의 『제네바 요리문답』의 권위는 점차 하강 추세를 보였고 1791년에는 교회교육에서 그 자취를 감추고 말았다.

③ 『하이델베르그 요리문답』(Heidelberg Catechism, 1563)

『하이델베르그 요리문답』은 이 문답서가 작성되었던 독일 중남부의 소도시의 지명을 따서 붙여진 신앙교육서이다. 이 문답서에는 인간의 비참함, 인간의 구원, 인간의 감사라는 삼중적 구조로 3S (Sin, Salvation, Service), 3G (Guilt, Grace, Gratitude) 혹은 3D (Death, Deliverance, Discipleship)구조로 쉽게 3S 또는 3G라고도 한다.³⁹⁾

독일 팔라티네이트(Palatinate) 지역의 선제후(選帝侯 Elector)였던 프레드릭 3세(Frederick III)는 개신교 출신의 아내를 맞이하게 되었고 자신도 개신교로 개종하였다. 그가 선제후가 되었을 때 루터파와 칼빈파 사이에 성만찬 이해에 대한 교리 논쟁이 일어나자 신앙고백에 대한 논쟁을 종식시키고 양 교회의 연합을 이를 목적으로 종교개혁의 통일된 교리를 추구하고,⁴⁰⁾ 백성들에게 성경의 말씀을 바르게 가르칠 수 있도록 하기 위하여 교리집을 저술하도록 명령을 내렸다. 그 명령을 받아 하이델베르그의 신학교수였던 사가리아스 울시누스(Zacharius Ursinus)와 하이델베르그 성령교회 목사인 카스퍼 올리비아누스(Casper Olevianus)에 의해서 팔라티네이트(Palatinate)의 수도인 하이델베르그(Heidelberg)에서 작성되었다.⁴¹⁾ 이 문답서는 1562년에 완성되었으며, 하이델베르그에서 열린 총회에서 인준을 받아 1563년 초에 요리문답서가 출판되었다. 1564년 전 지방교회 예배에서 사용하도록 교회법 속에 받아들여져 교회의 유아세례자의 입교 준비교육에 사용하는 신앙서가 되었다.⁴²⁾

이 요리문답의 구조는 ‘위로’라고 하는 큰 주제를 기본으로 하여 전체 129개의 문답으로 크게 3부로 구성되어 있는데 인간의 비참함, 그리스도의 구속, 인간의 감사함의 삶으로 이어져 있다. 이러한 3중 구조는 바울 신학의 논리적인 구조이며 로마서의 순서를 따르고 있기 때문에 세 부분으로 나누어진다. 인간의 비참상을 먼저 깨닫게 한 다음, 죄로부터 구원을 얻는 방법에 대한 제시를 하고, 구원받은 자의 실제 생활을 다루는 것을 말한다.⁴³⁾

으로 되어있다. 이 요리문답은 칼빈이 1541년 작성하였으나 1542년 초에 프랑스로 출판된 것으로 문헌에 따라 1541, 1542 또는 1541/1542로 병행하여 표기하고 있으나 본 논문에서는 1542로 표기하도록 한다.

37) 장 깔뱅, 『깔뱅의 요리문답』, 12-13.

38) Ibid., 13.

39) Ibid.

40) 정일웅, “하이델베르거 카테키스무스의 신앙교육적 의의”, 『신학지남』 251호(1997): 35.

41) 심재승 편역, 『하이델베르그 요리문답』 (서울: 도서출판 CRC, 2004), 6.

42) 정일웅, “하이델베르거 카테키스무스의 신앙교육적 의의”, 37.

43) 박일민, 『개혁교회의 신조』 (서울: 성광문화사, 1998), 364; 칼빈이 작성한 제네바 요리문답이나 웨스트민스터 요리문답이 에베소서 순서에 따라 하나님과 그의 영원하신 선택으로 시작하는 것과 대조된다.

이 요리문답은 1년 52주에 맞추어 교육할 수 있도록 간략한 질문과 답변의 형태로 만들어 졌다. 특히 각 문답에는 해당되는 성경구절들이 제시되고 있으며, 내용과 구조면에서 명쾌하고 간결하여 세례준비자 또는 입교 준비교육에 사용되었으며, 기존 교인들의 신앙교육에 적용하기 위하여 매 주일 오후예배에 설교하도록 역었던 것이다. 이러한 전통은 지금도 화란과 독일의 개혁교회가 계속적으로 이어가고 있다.⁴⁴⁾

④ 『웨스트민스터 소요리문답』(The Shorter Catechism, 1648)⁴⁵⁾

당시 세 왕국으로 분할되어 있던 영국은 교리, 예배, 권징에 관한 문제들에 각각 다른 견해를 보였다.⁴⁶⁾ 영국은 칼빈주의적 개혁을 주장하는 엘리자베스 1세가 죽은 후 스코틀랜드의 스튜어트 왕가(House of Stuart)의 제임스 6세(James VI)가 왕위를 계승하고 제임스 1세(James I)가 되면서 두 나라가 정치적으로 합병하게 되었다. 제임스 1세의 왕위 계승으로 영국의 청교도들은 영국교회의 개혁을 기대했으나 제임스 1세가 그들의 기대를 무시하자 실망한 청교도들은 정치세력을 형성하였다. 제임스 1세 이후 1652년 찰스 1세(Charles I)가 즉위하자 영국교회에 출석하지 않는 사람에게 벌금을 부과하는 등 더 심한 핍박이 가해졌다. 1637년 스코틀랜드 교회에게 영국교회의 『기도서』(The Common Prayer Book)를 사용하라고 강요하자 스코틀랜드에서 반란이 일어나 영국군이 진압에 나섰지만 패전하였다. 승전한 스코틀랜드가 전쟁비용 보상을 영국에 요구하자 왕은 전비 조달을 위하여 청교도가 다수 차지하고 있는 의회를 소집하였다.

웨스트민스터 총회는 10명의 군주와 20명의 하원의원으로 구성된 평신도 대표들과 121명의 영국 청교도 목사들로 구성된 151명의 대표가 1643년 7월 1일부터 1649년 2월 22일까지 총회를 가졌다. 교리, 예배, 권징에 대한 표준문서를 마련하기 위해 1643년 7월 1일부터 1649년 2월 22일까지 약 5년 6개월에 걸쳐 1,163회 이상의 정규 모임을 가졌다.⁴⁷⁾ 웨스트민스터 총회는 신앙고백서와 함께 두개의 요리문답서도 제정했다. 총회 끝 무렵인 1647년 『웨스트민스터 신앙고백』에 함축되어 있는 사상을 공적으로 해석할 수 있는 재료가 필요하여, 당시 캠브리지 대학 부총장이던 안토니 터크니(Dr. Anthony Tuckney)의 책임 하에 『웨스트민스터 대요리문답』이 탄생하였다.⁴⁸⁾

『웨스트민스터 대요리문답』은 어린 아이들이 이해하고 암기하기에는 너무 길고 설명이 장황하여 아이들을 교육하기에 적당하지 못했다. 이 작업 역시 안토니 터크니 박사의 책임 하에 존 왈리스 목사(Rev. John Wallis) 등의 도움을 받아 『웨스트민스터 소요리문답』을 완성했다.⁴⁹⁾

『웨스트민스터 소요리문답』은 사도신경, 십계명, 주기도문의 순서에 따라 전체 107문답으로 구성되어 있다. 자녀의 교리 교육 지침서로 『웨스트민스터 대요리문답』을 기초로 작성되었으며 크게 두 부분으로 구분되어 있다. 이 요리문답의 구조는 전반부에서 성경에 따라 사람이 하나님에 대하여 믿을 바에 대하여, 후반부에서는 하나님이 사람에게 요구하시는 의무를 나누어 가르치고 있다. 하나님의 말씀인 성경을 유일한 법도로 제시하면서, 창조-타락-구속-구원과 구원을 효력 있게 하기 위한 방편으로 말씀과 성례, 기도를 제시하는 구조로 구성되어 있다. 이와 같은 구조는 서론-신론-인간론-기독교론-구원론-종말론-교회론의 교의학적 체계로 구성되어 있음을 보게 된다.

한국 장로교회에서 『웨스트민스터 소요리문답』의 사용은 독노회가 조직되기 전인 조선예수교 장로회 공의회 시대(1901-1906)인 1904년에 이미 웨스트민스터 헌법 중 일부를 역간하여 소요

44) 정일웅, “하이델베르거 카테키스무스의 신앙교육적 의의”, 43.

45) 웨스트민스터 요리문답은 33장으로 구성된 『웨스트민스터 신앙고백』(The Westminster Confession of Faith, 1644), 196개의 문답으로 구성되어 있는 성인과 설교자들을 위한 『웨스트민스터 대요리문답』(The Larger Catechism, 1648), 107문으로 구성되어 있는 초신자와 청소년들의 교육을 위한 『웨스트민스터 소요리문답』(The Shorter Catechism, 1648)으로 한국장로교회는 초기부터 『웨스트민스터 신앙고백』을 『신도개요(信徒揭要)』로 『웨스트민스터 대·소요리문답』을 『성경 대·소요리문답』이란 명칭으로 사용하고 있다.

46) 박일민, 『개혁교회의 신조』, 461.

47) 필립 샤프, 『신조학』, 251.

48) 박일민, 『개혁교회의 신조』, 469.

49) Ibid.

리문답 5천부를 출판하였다.⁵⁰⁾ 1907년 9월 17일 평양 장대재교회에서 독노회를 조직하면서부터 교회의 요리문답으로 채택하여 사용하였다.⁵¹⁾ 이후 1917년 제6회 총회에서 헌법 책에 포함시켜 출간하기로 결의하여 출간하였다.⁵²⁾

이후 장로교회의 분열에 따라 각 교단마다 이 요리문답을 사용하였는데, 합동총회는 이 요리문답을 『헌법』에 ‘성경 소요리문답’이란 명칭으로 ‘성경 대요리문답’과 함께 제시하고 있으며, 『표준예식서』의 ‘신조’ 서언에서는 교회 문답 책으로 채용하고 있으며⁵³⁾ 주일학교에서 가르칠 것과⁵⁴⁾ 입교 예식 전에 가르칠 것을⁵⁵⁾ 헌법에 규정하고 있다.

통합총회는 『헌법』의 교리부분에서 ‘요리문답’이란 명칭으로 ‘웨스트민스터 신앙고백’과 함께 제시하고 있어 이 요리문답을 교리의 기준으로 삼고 있음을 알 수 있다.

고신총회는 『헌법』의 교리표준에 ‘소교리문답’을 ‘웨스트민스터 신앙고백’ 및 ‘대교리문답’과 함께 제시하고 있다. 이 요리문답을 믿고 가르치는 표준으로 신학과 신앙에 관한 문제들의 답으로 삼고 있으며, 입교 교육에 있어서도 사용할 것을 『헌법』의 예배지침에 규정하고 있다.⁵⁶⁾

2. 한국 장로교회의 세례교육

(1) 초기 한국 장로교회의⁵⁷⁾ 세례교육

한국 기독교는 1885년 4월 5일 언더우드(Horace Grant Underwood)와 아펜젤러(Henry Gerhard Appenzeller)의 입국으로부터 본격화되기 시작하였다. 한국인 최초의 세례는 알렌의 어학 선생이었고, 후에 북감리교의 스크랜턴의 어학 선생이었던 일명 노도사라고 불리는 노춘경으로 1886년 7월 11일 언더우드에 의해서 비밀리에 세례를 받았다.⁵⁸⁾ 이후 약 6개월이 지난 1887

50) 대한예수교장로회총회(합동), 『헌법』 (서울: 대한예수교장로회총회 출판부, 2009), 3.

51) 김남식, 『웨스트민스터 표준문서 대조해설』 (서울: 성광문화사, 1980), 10.

52) 대한예수교장로회총회(합동), 『헌법』, 5.

53) 대한예수교장로회총회(합동), 『표준예식서』 (서울: 대한예수교장로회총회 출판부, 2006), 12.

54) 대한예수교장로회총회(합동), 『헌법』, 248; VII.예배모범 제7장 주일 학교 “1. 주일 학교에서 적용하는 절차는 기도, 찬송, 성경, 신조, 교회의 요리(要理)와 헌법 등을 공부하고 종교상 목적과 국내와 국외에 전도 사업을 위하여 헌금하는 것이니 주일 학교로 인하여 주일 공식 예배에 출석하는 것과 또한 부모가 직접 자녀 교훈하는 책임이 거리낌이 되지 않게 할 것이요 항상 당회의 관할 및 감독 아래 있어야 한다.”

55) Ibid., 251; VII.예배모범 제10장 입교 예식 “1. 교회 교우에게서 출생한 자녀로 유아 세례를 받은 아이는 교회의 권고와 치리 아래 있고 글을 가르치며 요리 문답과 사도신경과 주기도문을 독습하게 하며 기도하는 것과 죄를 미워하는 것과 하나님을 경외하며, 주 예수 그리스도를 사랑하고 순종하는 것을 가르칠 것이요, 성년이 된 후에는 힘써 권고하여 출생하면서부터 교회의 교우된 것을 알게 하고 개인으로 그리스도를 믿고 사람 앞에서 증거하며 성찬 참여함을 청원하는 것이 자기의 의무와 특권임을 기억하게 한다.”

56) 대한예수교장로회총회(고신), 『헌법』 (서울: 대한예수교장로회총회 출판부, 2009), 249; 제26조 입교 1. 입교의 의의 “교회 교인에게서 출생한 자녀로 유아세례를 받은 아이는 교회의 권고와 치리 하에 있고 이들에게 성경을 가르치며 주기도문과 사도신경과 교리문답을 익히며, 기도하는 것과 죄를 미워하는 것과 하나님을 경외하며 주 예수 그리스도를 사랑하고 순종하는 것을 가르칠 것이며, 성년이 된 다음에는 출생하면서 부터 교회의 교인된 것을 알게 하고 개인으로 그리스도를 믿고, 사람 앞에서 증거하며, 성찬 참여하게 하는 것을 입교라 한다.”

57) 한국 장로교회는 1901년 9월 선교사 25명과 한국인 장로 등이 함께 모여 장로회공의회를 조직하면서 시작되었다. 이 공의회는 장로회 최고 치리 기관이었으며 각 지역마다 대리회를 조직하였다. 대리회에 속한 선교사와 한국인 장로 및 조사들의 노력으로 교회가 점점 왕성해져 1907년 9월 17일 평양 장대현교회에서 선교사 38명 목사 33명 장로 36명이 출석하여 대한예수교 장로회 독노회를 구성하고 그로부터 5년 후인 1912년 9월 1일 평양장로회신학교에서 총회를 결성하였다

58) 박용규, 『한국기독교회사1』 (서울: 생명의말씀사, 2005), 506; 당시 실정법이 한국인에게 세례를 금하고 있었음에도 불구하고 이 세례예식이 국내에서 한국인에게 베푸는 최초의 세례이자 장로교 최초의 세례로 감리교 선교사인 아펜젤러가 언더우드를 보좌하였다. 주학선, 『한국감리교회 예배』 (서울: 도서출판 KMC, 2005), 301; 궤안련에 의하면 당시에는 기독교를 금지하고 기독교와 접촉한 자에게는 누구를 막론하고 사형에 처한다는 포고가 아직 철회되지 않고 있었다. 궤안련, 『한국교회와 네비우스 선교정책』, 92.

년 1월 23일 서경조, 정공빈, 최명오 3인이 언더우드에게 세례를 받음으로 국내 세례자는 늘어나기 시작하였다.⁵⁹⁾

초기 한국 장로교회의 세례교육에 관한 문서들을 많지 않다. 『그리스도문답』(1893)은 한국 장로교 최초의 요리문답으로 원입교인들과 신자들의 자녀들을 위한 세례문답서로 사용되었으며, 『위원입교인규도』(爲願入教人規條, 1895)는 초기 장로교 초신자 세례교육을 위한 신앙교육서로 사용되었는데⁶⁰⁾ 이들 문서에 대하여 살펴보기로 한다.

① 『그리스도문답』(1893)

한국 장로교 최초의 요리문답인 『그리스도문답』은 중국에서 선교활동을 하고 있던 네비우스 부인(Mrs. H. S. C. Nevius)의 저술을 언더우드(H. G. Underwood)가 번역하여 그리스도성서에서 1893년 출간한 단행본이다.⁶¹⁾ 이 『그리스도문답』은 1년 뒤인 1894년 『예수교문답』으로 책 제목과 내용에 있어서 일부 단어를 수정하여 출판하였다.

이 문답서는 전체 170문답과 십계명, 사도신경, 인죄문, 천백문, 주기도문으로 구성되어 있다. 이 문답서의 내용을 주제별로 구분하면 하나님(1-8문답), 성경(9-46문답), 인간(47-70문답), 예수 그리스도(71-118문답), 성령(119-120문답), 기도(121-139문답), 안식일(140-141문답), 성례(142-147문답), 제사금지(148-154문답), 부활(155-159문답), 심판(160-166문답), 교외생활(167-170문답), 열 가지 경계(11문답), 사도신경, 인죄문, 천백문, 주기도문 등 17개의 주제로 구성되어 있다.⁶²⁾

『그리스도문답』을 통하여 한국 장로교회는 선교 초기부터 세례교육에 대한 중요성을 강조하여 왔다는 것을 알 수 있다. 이 요리문답은 언더우드가 입국한지 8년 만에 출판한 것으로, 아직 한국 장로교 공회회가 설립되기 이전의 시기이다. 1886년에 세례를 받은 그리스도교인들은 전국적으로 단 9명에 불과하였다. 1887년에는 25명, 1888년에 65명, 1889년에 100명, 1890년에 104명, 1891년에 119명, 1892년에 127명, 1893년에 141명이었다.⁶³⁾ 그러다가 선교 사역이 개시된 지 20년이 지난 1896년에 이르러서 세례자수가 총 500명에 이르렀다.⁶⁴⁾ 이처럼 세례지원자가 그리 많지 않은 상황에서도 선교초기부터 세례문답서를 출판하였다는 사실은 그들이 세례 교육에 대한 중요성을 인식하고 있었다는 것을 알 수 있다.

② 『위원입교인규도』(爲願入教人規條, 1895)

『위원입교인규도』는 예수교회(장로교회) 원입(願入)교인이 알아야 할 신앙안내서이다.⁶⁵⁾ 이 신앙안내서는 선교사 마포삼열(Samuel Austin Moffet, 馬布三悅)이 저술하였다. 입교자들이 이 신앙교육서를 통하여 예수교회와 예수가 누구시며 그분의 가르침은 어떤 것이었는지를 알게 하며, 신자들이 무엇을 행할 것인가? 그리고 예수교와 타종교와의 차이가 무엇인가를 알게 하기 위하여 이 책을 기록하였음을 밝히고 있다.

『위원입교인규도』는 원입교인을 위한 신앙교육서로 문답의 형식을 취하지 않고 서술형으로 기록되어 있다. 그 구조는 서론과 목록에 이어 각종 기도문, 성서 공부, 주일론, 성례론, 교회규모, 교회 치리법, 연보, 찬송 등의 순서로 구성되어 있다. 이 문서는 국판으로 당지 34매(枚), 즉 오늘날의 면(面)수로는 68면으로 구성되어 재판(초판과 동년), 제3판(1897), 제4판(1898), 제11판(1913)을 재판하는 등 여러 번에 걸쳐 출판되었다.⁶⁶⁾ 광안련에 의하면 1934년 총회의 지시에 따라 동일한 일반적 형태의 새로운 소책자가 나오기 까지 사용되었다.⁶⁷⁾

59) 박용규, 『한국기독교회사1』, 508.

60) 김태규, “한국교회 초기문헌의 역사적 고찰에 따른 성찬신학과 실제”, (박사학위논문, 백석대학교 기독교전문대학원, 2006), 226.

61) 네비우스(Mrs. H. S. C. Nevius)에 의해 저술된 책의 원제는 『기독교 교리 문답』(*A Christian Catechism*)이다. 광안련, 『한국교회와 네비우스 선교정책』, 114.

62) 최석환, “군선교를 위한 세례자 교육 방안 연구”, 112.

63) 광안련, 『한국교회와 네비우스 선교정책』, 97.

64) Ibid.

65) 김태규, “한국교회 초기문헌의 역사적 고찰에 따른 성찬신학과 실제”, 227.

66) Ibid., 230.

67) 광안련, 『한국교회와 네비우스 선교정책』, 333.

초기 한국 장로교회의 세례를 위한 원입교인의 교육은 1890년에는 개개 선교사들에게 할당되어 2주 동안 특별교육을 실시하였으나, 1893년 평양에서 공식적으로 학습교인을 영입하여 등록하기 시작하여 6개월 동안 매일 가르침을 받은 후 세례를 주었다. 그 기간이 점점 늘어나 1년으로 연장되었으며, 2년이나 4년 동안 교육을 받는 경우도 종종 있었다.⁶⁸⁾ 그러나 대체로 6개월이나 1년 동안 교육을 실시한 후 2차로 심사하여 탈락시키든지 세례를 주든지 하였다.⁶⁹⁾

(2) 현재 장로교회⁷⁰⁾의 세례교육

한국 장로교회는 세례교육을 위하여 각 총회마다 세례교육용 교재를 발행하여 사용하고 있는데 본 논문에서는 장로교의 여러 교단 중에서 대한예수교장로회(합동, 이하 합동총회라 칭한다)의 『학습·세례 문답서』, 대한예수교장로회(통합, 이하 통합총회라 칭한다)의 『세례 문답집』, 대한예수교장로회(고신, 이하 고신총회라 칭한다)의 『세례교육 및 문답서』를 살펴보기로 한다.

① 합동총회의 세례교육

가. 학습(學習). 세례문답인의 자격

합동총회의 학습문답인의 자격은 헌법과 규칙 제5조 1항에, 세례문답인의 자격은 제6조에 규정하고 있다.⁷¹⁾ 학습인의 자격은 만 14세 이상이 되고 믿은 지 6개월이 경과되어 신앙이 독실한 자로, 세례는 학습인으로 6개월간 근실히 교회에 출석하면 세례 문답 자격이 주어진다. 유아세례는 만 2세까지 유아세례를 줄 수 있으며 부모 중 한 편만이라도 세례교인이면(혹은 입교인이면) 줄 수 있고, 유아 세례를 받은 자가 만 14세 이상이 되면 입교 문답할 연령이 된다.

나. 『학습·세례문답서』의 내용

합동총회는 1974년 제59차 총회에서 학습·세례 문답서를 발행하기로 결의하여 1982년 총회 교육부에서 『학습·세례 문답서』를 처음 발간하였다. 『학습·세례 문답서』의 효과적인 지도를 위하여 2009년에 『학습·세례문답 해설서』를 발간하였다.⁷²⁾ 『학습·세례 문답서』의 제1편은 학습문답으로 10장 55문답으로, 제2편은 세례(입교)문답으로 11장 119문답으로 구성되어 있다. 제3편에는 부록으로 학습, 세례, 유아세례, 입교시 시취용 문답으로 되어 있다.⁷³⁾

내 용	문답 항(문항 수)
제1편 학습 문답	
제1장 학습문답자의 자격과 사람의 목적	1-2(2)
제2장 성경은 무슨 책입니까?	3-8(6)
제3장 하나님은 누구십니까?	9-12(4)
제4장 우주의 사람은 어떻게 시작되었습니까?	13-15(3)
제5장 죄란 무엇입니까?	16-22(7)
제6장 예수 그리스도는 누구십니까?	23-35(13)
제7장 예배란 무엇입니까?	36-38(3)
제8장 공적 예배는 어디서 드려야 합니까?	39-48(10)
제9장 성도의 생활은 어떤 것입니까?	49-53(5)
제10장 주기도문과 사도신경을 외워 보십시오.	54-55 (2)
제2편 세례(입교) 문답	
제1장 세례(입교) 문답자의 자격	1-3(3)
제2장 성경	4-7(4)
제3장 하나님의 사역과 속성	8-14(7)

68) Ibid.

69) Ibid., 149.

70) 1907년 독노회의 조직으로 시작된 한국 장로교회는 1951년 고려파의 분열로 시작하여 1953년 기독교장로회의 분열, 1959년 합동측과 통합측으로 분열을 거치면서 여러 총회로 분리되었을 뿐 아니라 자생적 장로교단의 설립 등 현재 28개 교단이 한국장로교총연합회에 가입되어 있으며, 미가입 교단을 포함하면 140여개의 장로교단으로 나누어져 있다.

71) 대한예수교장로회총회(합동), 『헌법』, 199.

72) 김서택, 『학습·세례문답 해설서』 (서울: 대한예수교장로회총회, 2009), 4.

73) 대한예수교장로회총회 출판부, 『학습·세례 문답서』 (서울: 대한예수교장로회총회, 2009), 4-5.

제4장 사탄의 시험과 인간의 범죄	15-20(6)
제5장 예수님의 사역과 구원의 완성	21-34(14)
제6장 성령의 사역과 성도의 구원	35-44(10)
제7장 교회와 성도의 교회생활	45-66(22)
제8장 인류 역사의 종말과 그리스도의 재림	67-78(12)
제9장 세례와 성찬예식	79-106(28)
제10장 성경 교육과 선교 사업	107-115(8)
제11과 꼭 암송하고 읽고 지켜야 할 내용	116-119(4)
제3편 부록	

『학습·세례문답서』의 전체 174문답과 『웨스트민스터 소요리문답』을 비교해 본 결과, 동일한 문항이 13개가 나타나 있다.⁷⁴⁾ 전체적인 구조에서도 신론, 인간론, 기독교론, 구원론, 종말론, 교회론의 순서로 구성되어 있는 점도 『웨스트민스터 소요리문답』의 구조와 동일한 구조를 띠고 있음을 알 수 있다.

다. 교육기간

합동총회는 학습문답 교육과 세례문답 교육 기간에 대한 별도의 규정은 하지 않고 있다. 그러나 총회 교육부에서 2009년 발간한 『학습·세례문답 해설서』에 학습문답이 10장, 세례문답이 11장으로 해설하고 있는 것으로 보아 『학습·세례문답서』의 한 과목을 한 주간에 교육할 경우 각각 10, 11주 정도의 교육하는 것으로 보여 진다.

② 통합총회의 세례교육

가. 세례문답인의 자격

통합총회는 제84차 총회(1999. 9. 13)에서 헌법 개정을 통하여 교인의 신급 중 학습교인을 없애고⁷⁵⁾ 원입교인과 유아세례교인, 세례교인(입교인) 등 세 종류로 구분하고 있는데⁷⁶⁾ 원입교인은 예수를 믿기로 결심하고 공동예배에 참석하는 자이며, 유아세례 교인은 세례교인(입교인)의 자녀(2세 미만)로서 유아세례를 받은 자로, 세례교인(입교인) 유아세례교인으로서 입교한(15세 이상)자 또는 원입교인(15세 이상)으로서 세례를 받은 자로 구분하고 있다.

나. 『세례문답집』의 내용

『세례문답집』은 7부로 구성되어 있는데 아래의 표와 같다.

목 차	페이지(문답 항목)
I. 세례교인에 대하여	6
II. 유아세례와 입교에 대하여	7-8
III. 교회생활에 대한 안내	
1. 교회와 예배에 대하여	9-10
2. 인간과 죄에 대하여	10-12
3. 기쁜소식(복음)과 신앙에 대하여	12-14
4. 가정과 사회에 대하여	14-16
IV. 세례문답 사례	(105문답)
1. 교회와 예배에 대하여	17-23(31문답)
2. 인간과 죄에 대하여	23-25(13문답)
3. 기쁜소식(복음)과 신앙에 대하여	25-34(43문답)
4. 가정과 사회에 대하여	34-37(18문답)
V. 유아세례문답 사례	38-39(8문답)
VI. 입교문답 사례	40-41(12문답)
VII. 기초문답 사례	(59문답)
1. 교회와 예배에 대하여	42-44(15문답)
2. 인간과 죄에 대하여	44-45(7문답)

74) 『학습·세례 문답서』와 『웨스트민스터 소요리문답』의 동일한 문항을 제시하면 다음과 같다. 첫째 부분, 학습 문답서 2-1, 16-14, 둘째 부분, 세례 문답서 9-9, 17-17, 26-23, 27-24, 28-25, 29-26, 30-27, 31-28, 43-35, 79-92, 80-94, 92-96 등 13문항이다.

75) 대한예수교장로회총회(통합), 『세례문답집』 (서울: 한국장로교출판사, 2005), 3.

76) 대한예수교장로회총회(통합), 『헌법』 (서울: 한국장로교출판사, 2007), 173.

3. 기쁜소식(복음)과 신앙에 대하여	45-50(27문답)
4. 가정과 사회에 대하여	50-52(10문답)
부록1. 기도문	54-64
부록2. 문답사례 관련성구	66-116

통합총회의 세례문답집에 나타난 세례교육은 입교인의 교회생활에 중점을 두고 있는 것으로 보여 진다. 세례문답 사례에서는 전체 105문답 중에 교회론과 관련되어 47문답으로 많은 비중을 차지하고 있으며, 부록에서는 기도의 예문을 제시하여 처음 입교한 사람들이 교회생활을 하는데 유용하게 활용할 수 있도록 하고 있다.

다. 세례 교육 기간

『세례문답집』에는 세례교육 기간에 대하여 별도의 규정이 없다. 원입교인이 세례를 받기 위해서는 ‘교회생활에 대한 안내’ 부분을 학습하고, ‘기초문답 사례’ 59문답과 ‘세례교육 사례’ 105문답을 학습하여야 한다. 그러나 기초문답 사례와 세례문답 사례에서 중복되는 문답이 20개 문답항으로⁷⁷⁾ 전체 164문답 중에 144문답을 학습하여야 한다. 여기에서 기초문답 사례에서 ‘예’, ‘아니오’로 대답하는 문항이 5문항, 자신의 소견을 말하는 문항이 6문항으로 구성되어 있으며, 세례문답 사례에서 교육이 필요 없는 9개의 문답을⁷⁸⁾ 제외하면 124문답을 학습하여야 한다.

③ 고신총회의 세례교육

가. 학습·세례문답인의 자격

고신총회는 교인을 원입인, 학습인, 유아세례교인, 입교인(세례교인)으로 구분하고 있다.⁷⁹⁾ 학습문답 후보자의 자격은 헌법적 규칙 제2장 제2조에서 “학습문답 후보자는 원입인으로 6개월 이상 공예배에 참석하는 14세 이상자로 한다. 단 특별한 경우에는 당회의 결의로 6개월이 미달해도 문답할 수 있다”라고 규정하고 있으며,⁸⁰⁾ 세례문답인의 자격은 헌법적규칙 제2장 제2조에는 입교 및 세례문답 후보자는 14세 이상자로 하고, 세례문답 후보자는 학습인으로 6개월 이상 경과란 자로 하는 것을 원칙으로 하고 있다.⁸¹⁾

나. 『세례교육 및 문답서』의 내용

고신총회는 세례와 입교를 받으려는 사람은 신앙의 기본적인 내용을 배워야하며, 이 과정을 거친 사람이 당회의 시취에 응할 수 있다는⁸²⁾ 취지에서 1988년 『학습·세례 문답 조례』를 발행하였다. 그런데 교재가 지식적인 측면을 강조하여 교육보다는 시취에 집중하는 문제점 때문에 제55회 교단총회에서 『학습·세례 문답 조례』를 전면 개정하기로 하고 2006년 학습교육과 세례교육 교재를 분리하여 『학습교육 및 문답서』와 『세례교육 및 문답서』를 두 권으로 출간하여 사용하고 있는데 『세례교육 및 문답서』의 내용을 살펴보면 아래와 같다.

내 용	페이지(문답항)
제1과 하나님은 어떤 분입니까?	10-15(7)
제2과 인간은 어떤 존재입니까?	16-21(8)
제3과 예수 그리스도는 어떤 분입니까?	22-27(8)
제4과 교회는 무엇입니까?	28-33(10)

77) 세례문답 사례와 기초문답 사례에서 중복되는 문항을 제시하면 다음과 같다. 첫째 부분, 교회와 예배에 대하여 3-3, 6-4, 18-14 둘째 부분, 인간과 죄 1-1, 6-2, 10-6. 셋째 부분, 기쁜 소식과 신앙에 대하여 1-1, 4-3, 5-5, 13-6, 15-9, 19-11, 26-16, 27-17, 29-12, 30-14, 31-15, 34-22, 36-23, 43-19.

78) 세례문답 사례의 문답 중에 교육과 관련이 없는 문항을 제시하면 다음과 같다. 첫째 부분, 교회와 예배에 대하여 1. 교회에 출석한지 얼마나 되었습니까? 2. 지금까지 교회의 예배에 잘 참석하였습니까? 17. 기도의 생활을 어떻게 하고 있습니까? 25. 그리스도인은 성실한 생활을 해야 합니다. 좋지 못한 세상습관들 가운데 아직 해결하지 못한 것들이 있습니까? 셋째 부분, 기쁜 소식과 신앙에 대하여 17. 당신은 죄에서 구원받았다는 확신이 있습니까? 넷째 부분, 가정과 사회에 대하여 1. 가족이 모두 신앙생활을 하고 있습니까? 3. 자녀들은 교회학교에 보내고 있습니까? 4. 가정예배를 드리고 있습니까? 17. 직장에서나 이웃과의 관계에서, 또 경제생활에서 믿는 사람으로서 어려운 점은 없습니까?

79) 대한예수교장로회총회(고신), 『헌법』, 259-260.

80) Ibid., 60.

81) Ibid., 260.

제5과 교회생활은 어떠해야 합니까?	34-39(8)
제6과 세례교인의 삶은 어떠해야 합니까?	40-45(10)
부록	49-71

『세례교육 및 문답서』는 각 과별로 마음열기, 성경 속으로, 삶을 위한 묵상, 꼭 암송해야 할 영혼의 비타민, 학습 시뮬용 문답의 순서로 되어 있다.

다. 교육 기간

고신총회의 교육 및 문답서는 교육기간에 대하여 서론에 언급하고 있는데, 『학습교육 및 문답서』는 학습 시행일 1개월 전에 학습반을 개강하여 대상자들을 4주간 교육하도록 하고 있으며,⁸³⁾ 『세례교육 및 문답서』는 세례 및 입교 시행일 1개월 반 전에 세례입교반을 개강하여 대상자들을 6주간 교육하도록 하고 있다.⁸⁴⁾

오늘날 한국 장로교회는 세례교육의 중요성을 인식하고 세례교육 문답서를 발행하여 교육시키고 있는데, 각 총회마다 세례교육 과정에 차이가 있음을 알 수 있다. 합동총회와 고신총회는 학습제도를 두고 있으나, 통합총회는 헌법 개정을 통하여 학습제도를 폐지하였다. 우리나라에서 학습제도를 폐지하고 있는 교단은 점점 늘어나고 있는 추세이다. 기독교대한감리교회는 선교초기부터 학습제도를 시행하였으나 1995년 10월 제21회 총회에서 『교리와 장정』개정을 통하여 학습제도를 폐지하였으며,⁸⁵⁾ 기독교대한성결교회도 초기에는 학습제도를 두었으나 21세기를 접어들면서 학습제도를 폐지하고 세례예비자로 등록하고 6주간의 훈련과정을 성실히 참석하고 교회의 지도를 받으면 세례를 주고 있다.⁸⁶⁾

세례교육의 내용에 있어서 교육서마다 큰 차이를 보이고 있다. 교육서들은 대체로 교리적인 부분과 교회생활에 필요한 실천적인 부분을 다루고 있다. 합동총회의 『학습·세례문답서』의 제2편 세례문답에서는 전체 11장 가운데 7장이 교리적인 부분으로 되어 있으며 4장이 신앙생활에 대한 부분으로 구성되어 있다. 통합총회의 『세례문답집』의 3부 교회생활 안내는 4과로 교리적인 부분과 신앙생활에 대한 부분을 각각 2과로 구성하고 있으나, 세례문답 사례에서는 4과 105문답 가운데 교리적인 부분과 신앙생활에 대한 부분이 56문답과 49문답으로 구성되어 있다. 고신총회의 『세례교육 및 문답서』에서는 전체 5과 가운데 교리적인 부분이 3과로 되어 있으며 신앙생활에 대한 부분이 2과로 구성되어 있다.

세례교육 기간에 대하여 합동총회와 통합총회는 명시하고 있지 않으나, 고신총회는 학습교육 기간 4주와 세례교육 기간 6주로 세례를 받기까지의 10주간 교육하는 것으로 되어 있다. 이것은 초기 기독교 시대에는 3년간의 세례교육 기간과 종교개혁 시대의 요리문답서들이 대체로 1년간 교육하도록 구성되어 있을 뿐 아니라 한국 초기 장로교에서도 최소 6개월에서 1년간 교육 후 세례를 베풀었다는 점을 비교해 볼 때 오늘날 한국 장로교회의 세례교육 기간이 약화되었음을 보여 주고 있다.

2. 세례교육 개선 방안

세례교육과 관련하여 가장 큰 문제는 1개월 이하의 단기간에 걸친 교리중심의 형식적인 교육을 하고 있음을 알 수 있다. 따라서 세례교육을 개선하기 위한 실천적 방안을 제시해 보기로 한다.

82) 대한예수교장로회 총회교육원(고신), 『세례교육 및 문답서』 (서울: 대한예수교장로회 출판국, 2009), 6.

83) 대한예수교장로회 총회교육원, 『학습교육 및 문답서』, 6.

84) Ibid.

85) 박기성, “한국감리교회 세례 프락시스의 갱신원리와 교육·예식에 대한 모델연구”, 101.

86) 기독교대한성결교회 예식서 수정위원회, 『예배와 예식서』 (서울: 기독교대한성결교회 출판부, 2005), 117.

(1) 목회자의 세례교육에 대한 인식 재고

세례교육에 있어서 목회자의 역할은 매우 중요하다. 목회자는 세례교육을 직접 가르치는 자로서 현재 한국교회에서는 세례교육 지원자들의 교육은 전적으로 목회자에 의존하고 있기 때문이다. 또한 총회차원의 세례교육에 대한 지침이나 규정이 마련되어 있지 않은 상황에서 목회자는 세례교육에 대한 계획을 수립하고 교재를 선정하며 직접적인 교육을 담당하고 있기 때문이다.

(2) 제도 개선을 통한 세례교육 기간의 확대

현재 통합총회를 제외한 장로교회에서 세례를 주기 위해서는 각각 학습교육과 세례교육이라는 두 번의 교육과정을 거치도록 되어 있다. 한국 장로교회는 초기부터 학습제도를 운영하여 왔는데 초기 예식서에 따르면 학습인을 세울 때 예배시 회중 앞에서 서약의 문답을 하는 것으로 되어 있으며⁸⁷⁾ 오늘날처럼 학습교육 후 학습교인으로 세우지는 않았다. 학습은 서약 문답 이후에 실시하였다. 학습이란 ‘배우고 익히는 것’으로 교육자체를 학습이라고 할 수 있다. 그러므로 세례예비자를 위한 세례교육을 학습이라고 할 수 있을 것이다.

따라서 세례교육은 세례 전 교육과 세례 후의 교육으로 구분하여 실시하여야 한다. 세례예비자 교육은 등록을 받아 심사를 거쳐 세례예비자로 등록시켜 교육하는데, 이 과정을 통하여 교회에 대한 이해를 통하여 신앙생활을 하는데 도움을 줄 수 있는 기본적인 교리를 가르치고, 구원의 확신을 심어주어 그리스도인의 삶으로 이어지는데 목표를 두고 교육하도록 한다. 이 교육과정은 한국교회의 실정에 비추어 볼 때 3개월에서 6개월 정도의 교육기간이 적합하다.⁸⁸⁾

세례후보자 교육은 세례예비자 교육을 마친 사람을 대상으로 교육하는 것으로 세례를 주기 1개월 전에 세례후보자로 등록하게 하여 세례에 대하여 교육한다. 이 과정에서는 세례를 받기 위하여 필요한 내용을 교육하는 것으로 세례의 의미와 세례예식의 순서를 교육하며, 세례 후에 이어지는 성찬에 관한 교육을 통하여 세례후보자들이 자신의 신앙을 스스로 결단하도록 교육하도록 한다.

세례 후 교육은 세례를 통하여 은혜로 받은 신앙을 확증하고 갱신하여 더욱 견고한 믿음을 가지고 끝까지 인내하며 살아가도록 하기 위하여 필요한 교육이다. 한국 교회에서는 세례 후 교육에 대한 필요성을 인식하고 있으나 시행되는 교회가 많지 않은 편으로 지속적인 교육이 필요하다.

(3) 시대에 맞는 세례교육서 발간

세례교육용 교육서의 개발이 끊임없이 이루어져야 한다. 현대는 문자 이후(Post-Literate) 시대로서 읽는 문화에서 보는 문화(영상매체)로 걸잡을 수 없이 질주하고 있다.⁸⁹⁾ 보는 문화에 길들여진 사람들에게 읽는 문화의 틀에서 저술된 교육서는 더 이상 흥미를 유발할 수 없게 된다. 교육에 있어서의 많은 디지털 콘텐츠들이 개발되고 있으나 교회교육에서는 이에 미치지 못하고 있는 실정이다. 학습대상자들이 쉽게 적응할 수 있으며, 이해도를 높일 수 있도록 계속하여 교육서를 개발하여야 한다.

III 나가는 글

세례는 기독교 역사와 함께 변함없는 전통과 깊은 의미를 가지고 있는 하나의 성례전이다. 이 성례전은 종교개혁의 술한 논쟁 가운데서도 수정이나 반대를 받지 않고 예배 가운데 그대로 지속되어온 요소이다.⁹⁰⁾ 또한 세례는 고대교회로부터 언제나 실행되었을 뿐만 아니라 고대 그리스도인을 위한 결정적인 예배사건으로써, 기독교의 정체성을 표현하는 중요한 의식이었다. 게오르그 크레트슈마르(Georg Kretschmar)는 “만일 사람들이 3세기에 살았던 그리스도인들에게 교회의

87) 군예빈(君芮彬), 『예수교장로회 예식서』(경성: 조선기독교장문사, 1925), 30.
88) 교육 기간과 관련하여 김홍연은 입교교육 과정에 대한 계획에서 장기간이라 할지라도 현실을 감안하면 3개월에서 6개월이 넘지 않는 것이 바람직하다고 한다. 김홍연, 『세례·입교 교육의 이론과 실제』, 183.
89) 이우재 공저, 『3인 3색의 설교학 특강』(서울: 두란노아카데미, 2010), 22.
90) 정장복, 『예배학 개론』(서울: 예배와 설교 아카데미, 1999), 191.

중심이 되는 예배 행위를 물어본다면 그들은 주일 성찬이 아니라 세례라고 말할 것이다”라고 할 만큼 세례는 그리스도인들에게 있어서 매우 중요한 신앙적 삶의 토대이다.⁹¹⁾ 그러므로 기독교 공동체로 들어오는 입교 과정에서 세례교육은 매우 중요하다고 할 수 있다. 세례교육의 중요성에도 불구하고 약화된 세례교육을 활성화하려는 교회는 그리 많지 않아 보인다. 1980년대 이후 시작된 예배 갱신운동은 세례교육과 세례예식에 대한 새로운 이해가 요구되고 있지만⁹²⁾ 한국 교회에서는 여전히 무관심한 편이다.

성례전의 효력은 그 성례전에 참여하거나 집행 하는 사람에게 달린 것이 아니라 오직 하나님께 달려 있다.⁹³⁾ 세례의 실행에 있어서의 효력은 하나님께 있지만 교리교육은 성도의 신앙성장에 내적, 외적으로 영향을 미치기 때문에 중요하다. 신앙은 우리의 노력으로 주어지는 것이 아니라 하나님께서 주신 선물이다. 신앙이 하나님의 선물이라는 사실은 교육적인 노력을 불필요하게 하지 않는다.

세례교육은 교회로 들어오는 초신자 교육의 출발점으로서 중요한 부분을 차지하고 있다. 교회 사적으로 볼 때 교회의 신앙교육은 세례교육에 있었으며, 세례교인을 위한 교육과정은 바로 신앙 교육서가 그 중심을 이루었음을 보게 된다.⁹⁴⁾ 이제 한국 교회의 목회자들이 세례교육에 대한 새로운 인식을 가지고 형식적인 세례교육에서 탈피하여 규범에 맞는 내실화된 교육을 실시할 때 성도들의 신앙을 성숙시킬 수 있으며, 성장이 정체된 한국 교회가 다시 도약할 수 있는 시금석이 될 것이다.

[참고 문헌]

1. 국내서적

- 군예빈(君芮彬, Edwin Wade Koons). 『예수교장로회 예식서』. 경성: 조선기독교장문사, 1925.
 기독교대한성결교회. 『예배와 예식서』. 서울: 기독교대한성결교회 출판부, 2005.
 김남식. 『웨스트민스터 표준문서 대조해설』. 서울: 성광문화사, 1980.
 김상구. 『개혁주의 예배론』. 서울: 도서출판 대서, 2010.
 김서택. 『학습·세례문답 해설서』. 서울: 대한예수교장로회총회, 2009.
 김홍연. 『세례·입교 교육의 이론과 실제』. 서울: 쿰란출판사, 2007.
 남호. 『초대 기독교 예배』. 서울: 기독교 대한감리회 홍보출판국, 2001.
 대한예수교장로회총회(고신). 『헌법』. 서울: 대한예수교장로회총회 출판국, 2009.
 _____ . 『세례교육 및 문답서』. 서울: 대한예수교장로회총회 출판국, 2006.
 대한예수교장로회총회. 『헌법』. 서울: 한국장로교출판사, 2007.
 _____ . 『세례문답집』. 서울: 한국장로교출판사, 2005.
 대한예수교장로회총회(합동) 출판부. 『헌법』. 서울: 대한예수교장로회총회, 2009.
 _____ . 『학습·세례 문답서』. 서울: 대한예수교장로회총회, 2009.
 마포삼열(Moffet, S. A.). 『위원입교인규도(爲願入教人規條)』. 경성: 조선성교서회, 1895. 국립중앙도서관 소장본.
 문화체육관광부. 『한국의 종교현황』. 문화체육관광부, 2009
 박용규. 『한국기독교회사1』. 서울: 생명의 말씀사, 2005.
 박일민. 『개혁교회의 신조』. 서울: 성광문화사, 1998.
 백낙준. 『한국개신교사』. 서울: 연세대학교 출판부, 1985.

91) 김상구, “세례예식 모델에 관한 연구”, 『복음과 실천』 제11권(2006): 177.

92) 김상구, 『개혁주의 예배론』, 374.

93) 제임스 화이트(James White), 『하나님의 자기 주심의 선물 성례전』, 김운용 역 (서울: 예배와 설교 아카데미, 2006), 69; 이것을 사효론(事效論: ex opere operato)이라고 한다. 사효론은 성례전이 교회의 의향에 따라 거행되면 집행자의 개인적인 성덕과 관계없이 은총이 성사를 통해서 틀림없이 전해진다는 가르침이다. 왜냐하면 성례전을 통해서 본래적으로 활동하시는 분은 그리스도이시고, 성례전의 집행자는 단지 그의 도구이기 때문이다.

94) 신현광, 『교육목회와 교회성장』, 299.

손삼권. 『기독교 초기교회 교육의 재구성』. 서울: 한국학술정보(주), 2006.
 신현광. 『교육목회와 교회성장』. 서울: 민영사, 1997.
 오인탁 외. 『기독교 교육사』. 서울: 한국기독교교육학회, 2009.
 이우제. 『3인3색의 설교학 특강』. 서울: 두란노 아카데미, 2010.
 정장복. 『예배학 개론』. 서울: 예배와 설교 아카데미, 1999.
 조기연. 『기독교 세례예식』. 서울: 만남과 나눔, 2007.
 주학선. 『한국감리교회 예배』. 서울: 도서출판 KMC, 2005.

2. 번역서

클라크(Clark, Charles Allen). 『한국교회와 네비우스 선교정책』. 박용규·김춘섭 역. 서울: 대한기독교서회, 1994.
 네비우스(Nevius, Mrs. H. S. C.). 『그리스도문답』. 언더우드(Underwood, H. G.) 역. 경성: 조선성교서회, 1893. 국립중앙도서관 소장본.
 _____ . 『예수교문답』. 언더우드(Underwood, H. G.) 역. 경성: 조선성교서회, 1894. 국립중앙도서관 소장본.
 샤프(Schaff, Philip). 『신조학』. 박일민 역. 서울: 기독교문서선교회, 1984.
 셰릴(Sherrill, Lewis Joseph). 『기독교 교육의 발생』. 이숙종 역. 서울: 대한기독교서회, 1994.
 심재승 편역. 『하이델베르그 요리문답』. 서울: 도서출판 CRC, 2004.
 정양모 역주. 『디다케』. 왜관: 분도출판사, 2003.
 칼빈(Calvin, John). 『신앙교육서』. 이형기 역. 고양: 크리스찬 다이제스트, 2003.
 _____ . 『깎빵의 요리문답』. 한인수 역. 서울: 도서출판 경진, 1995.
 화이트(White, James). 『하나님의 자기 주심의 선물 성례전』. 김운용 역. 서울: 예배와 설교 아카데미, 2006.
 _____ . 『기독교 예배학 입문』. 정장복·조기연 역. 서울: 예배와 설교 아카데미, 1991.
 히벨리투스(Hippolytus). 『사도전승』. 이형우 역주. 왜관: 분도출판사, 2005.

3. 간행물, 논문

김상구. “세례예식 모델에 관한 연구”. 『복음과 실천』 제11권(2006): 174-207.
 이형기. “16세기 종교개혁시대의 세례후보자들을 위한 요리문답 교육에 대한 연구”. 『교회와 신학』 28호(1996): 242-261.
 정일웅. “Katechismus 교육에 관한 연구(1)”. 『신학지남』 203호(1984): 208-225.
 _____ . “종교개혁 시대의 Katechismus 연구”. 『신학지남』 217호(1988): 26-39.
 _____ . “하이델베르그 카테키스무스의 신앙교육적 의의”. 『신학지남』 251호(1997): 33-47.
 허호익. “재세례와 세례의 효과에 관한 신학적 쟁점”. 『신학과 문화』 15집(2006): 199-230.
 김태규. “한국교회 초기문헌의 역사적 고찰에 따른 성찬신학과 실제”. 박사학위논문(Ph. D.), 백석대학교 기독교전문대학원, 2006.
 남송현. “Vision 2020 실천운동을 중심으로 한 한국 군선교의 선교학적 분석-입대 전 신앙인으로 2000년 이후 육군에 복무한 사병들을 대상으로”. 미간행 박사학위논문(Th. D.), 총신대학교 대학원, 2006.
 박기성. “감리교회 세례 프락시스의 갱신원리와 교육·예식에 대한 모델연구”. 미간행 박사학위논문(D. Min.), 천안대학교 기독교전문대학원, 2006.
 최석환. “군선교를 위한 세례자 교육방안 연구”. 미간행 박사학위논문(Ph. D.), 총신대학교 대학원, 2007.

송창헌 박사의 “한국장로교회 세례교육의 문제범과 개선방안”에 대한 논평

김정(장신대)

이 글은 초대교회의 세례 준비 교육 과정을 근거로, 오늘날 장로교회(장로교 합동, 장로교 통합, 고신)의 세례교육이 지닌 특징들을 비교 분석한다. 이를 통해 저자는 세례 성례전이 지닌 본래적 의미를 회복하고, 나아가 바람직한 세례교육이 이뤄질 수 있는 방안을 모색하기 위해 설득력 있는 주장을 펼친다.

이 글이 담지하고 있는 흥미로운 토론 주제들은 다음과 같다. (1) 세례자 교육과 예식에 있어서 초대교회와 현대교회의 연속성과 불연속성, (2) 중세로 넘어오면서 세례자 교육 과정(catechumenate)이 쇠퇴하게 된 신학적 이유와 유아세례의 연관성 (3) 종교개혁 시대의 세례자 교육 회복 움직임(카테키즘catechism에 그침. 카테케시스catechesis와 catechism의 차이로 인해 교육 내용과 방법이 달라짐), (4) 최초 한국 교회가 사용한 『그리스도 문답』(1893)과 『위원입교인 규도』(1895)에 나타난 세례 교육 내용과 세례를 주기 위한 2차 심사 기준, (5) 세례 성례전 회복을 향한 오늘의 실천적 노력 등이 있다.

이들 흥미로운 토론 주제들을 다루려면 먼저 세례 교육 과정과 예식에 자주 사용되는 용어에 대한 명확한 이해가 필요하다.

1. 세례자 교육과정과 세례예식에 사용되는 용어 정리⁹⁵⁾

1) 카테쿠멘(A Catechumen or Catechumens)

세례를 받기 위해 신앙 훈련을 받는 모든 교육생들을 가리켜 카테쿠멘이라 한다. 초대교회의 신앙 교육에는 단계가 있는데, 맨 처음 교회로 인도된 이들은 심사를 거쳐 기초 예비반에 들게 된다. 이들을 가리켜 하나님의 말씀을 듣는 “듣는 자들” 혹은 “청취자들”(the hearer)이라 부른다. 1단계의 기초 교육이 끝나면 심사를 거쳐 2단계인 세례 준비반에 들게 된다. 저자가 언급하고 있듯이 『사도전승』 20장에 의하면 심사를 통과하고 세례준비반에 든 사람들을 가리켜 라틴어로 “eliguntur”(선출된 자들, the selected 또는 the elected의 뜻)라 하며 이는 오늘날 로마 예식서에 등장하는 electi와 상통한다. 일반적으로 이 두 단계의 세례 교육생들을 가리켜 카테쿠멘이라 부르기도 한다.

2) 카테쿠메네이트(Catechumenate)

성인 세례를 준비하는 사람들을 교육시키는 것과 관련된 모든 제반 구조와 과정(a basic structure and process)을 뜻한다.⁹⁶⁾ 이는 회심의 전 과정을 포함하는데, 교회에 들고자 처음 찾아온 순간부터 세례 대상자가 되어 세례반에 서기 직전까지 일어나는 모든 과정을 포함한다.

3) 세례 카테케시스(Baptismal Catechesis)

세례와 관련된 모든 가르침을 뜻하는 말로, 세례 전 가르침(pre-baptismal catechesis)과 세례 예식(baptismal rites), 그리고 세례 후 가르침(post-baptismal catechesis)까지 포함한다.

95) 김정, “초대교회의 세례자 교육과정과 세례 예식: 니케아 이전 동방교회와 서방교회” (2014년 5월17일 한국 복음주의 실천신학회 학술대회 발표)의 용어 정리 부분에 자세한 설명이 있다.

96) Thomas M. Finn, *Early Church Baptism and the Catechumenate: West and East Syria* (Collegeville: The Liturgical Press, 1992), 4.

4) 카테키즘(Catechism)

“카테키즘”은 기독교 신앙 문답 또는 교리 문답을 뜻하는 가장 일반적 용어로, 세례를 준비하는 아이들이나 성인들을 위한 구술 교육을 뜻한다. 이에 비해, “카테케시스”는 성경을 듣고 예식에 참여(성찬 제외)하면서 교회 삶을 익혀나가는 모든 전반적인 세례 교육을 뜻한다.

5) 미스타고지(Mystagogy 또는 Mystagogia)

세례 후 성례전에 대한 설교를 통하여 갖 세례 받은 사람들에게 자신들이 경험한 성례전들의 깊은 의미를 다시금 깨닫게 해주는 “세례 후 신앙 교육”(post-baptismal catechesis 또는 mystagogical catechesis)이다.

2. 위 용어에 따라 정리해본 초대교회와 장로교회의 세례자 교육 과정

		사도전승	장로교 합동	장로교 통합	장로교 고신
	심사	“말씀을 듣기 위해 처음으로 교회로 인도된 자들”은 교회에 온 동기와 생활 태도에 관해 심사를 받은 후 카테쿠메네이트에 들 수 있다.	만 14세 이상으로 처음 교회 나온 후 6개월이 경과하고 신앙이 돈독한 자		만 14세 이상 6개월 이상 공예배에 참석 “원입인”
카테쿠메네이트	카테	“the hearer” 기초 예비반 단계 3년간 교육	“학습 문답인” 6개월 출석	학습 교인을 없앴(1999)	“학습인”이 되기 위해서는 4주간 교육이 선행된다. 6개월간 출석
	쿠멘	심사			
	네이트	“the selected” (eliguntur) 세례 준비반 단계 집중 훈련 기간: 복음서의 내용을 배우고, 매일 교육, 매일 구마식이 진행	“세례 문답인”	“원입교인” 예수를 믿기로 결심하고 공동예배에 참석하는 자:	“세례문답인” 6주간 교육

위의 표는 초대교회와 오늘 장로교회를 세례 교육 과정 측면에서 비교해 본 것이다. 이 글의 각주 58에서 알 수 있듯이 한국 초기 기독교는 박해 당시의 초대교회와 비슷하다. 각주 58에 따르면 당시 기독교와 접촉한 자는 사형에 처한다는 포고가 내려진 상태였다. 따라서 최초의 수세자 노춘경은 언더우드에 의해 비밀리에 세례를 받았다(1886). 하지만 중세와 종교개혁의 영향으로, 장로교회의 세례자 교육 과정은 초대교회의 그것과 비교해 볼 때, 초대교회의 카테케시스가 사라지고 카테키즘으로 축소되었다는 점을 가장 큰 특징으로 들 수 있다.

3. 세례자 교육 과정(catechumenate)에 필요한 제안들

1) 교육 내용을 보면 신학교 커리큘럼 같다. 장로교 합동의 경우 총 174문항의 중요 가르침은 저자가 지적하고 있다시피, “신론, 인간론, 기독교론, 구원론, 종말론, 교회론” 그리고 그 외 예배학, 성례전, 공적 신학, 기독교와 문화 등을 망라하는 신학적 기본 내용이다. 즉 무엇을 믿느냐에 대한 내용이 주를 이루고, 어떻게 행하느냐는 맨 나중에 4문항에 지나지 않는데, 그것마저도 암송과 관련을 지니고 있어, 여전히 scriptural formation에 강조점이 있다. 장로교 통합 역시 타 교단에 비해 교회 생활에 중점을 두고 있다고 저자가 밝히듯, 예배와 삶에 대한 내용이 앞에 나온다. 하지만 합동에 비해 세례와 성찬, 즉 성례전에 대한 가르침이 없다. 대신 기도문을 중요하게 여기는 점을 들 수 있다. 세례교육 기간에 대한 별도 규정 없다. 또한 저자는 9개 문답 조항에 대해 교육이 필요 없는 분야라 밝히고 있지만, 초대 교회는 실제 예배와 삶의 가장 중요한 이슈들에 대해서도 교육을 행했다. 고신 교단의 경우, 단계별 구분이 비교적 잘 이뤄진 형태이지만, 카테키즘 중심의 교육임은 동일하다.

2) 초대교회의 경우, 무엇을 믿느냐는 어떻게 행하느냐와 분리되지 않았고, 이는 사도전승의 경우 세례 후보자를 심사하는 과정에도 나타난다. 세례 교육을 받는 동안, 과부를 공경하고 병자를 방문하며 이웃을 섬겼는지에 대한 심사를 받는다. 장로교회의 세례 후보자 교육 내용은 어디에도 절기와 연결시켜진 교육 프로그램 없다. 따라서 교회력과 예수님의 생애에 대한 묵상 부분 없으므로, 자신의 삶의 시간표가 어떻게 예수님의 구속사와 동행하는지 통찰을 얻기가 어렵다.

저자는 “일정한 교육을 마친 자를 대상으로 자신의 신앙을 공동체 앞에 고백하게 한 후에 세례를 주어야 할 것”이라고 말함으로써, 공예배에서 베풀어지는 세례의 중요성에 대해 암시하고 있다. 귀한 글로 토론의 장을 열어준 저자에게 감사드린다.

한국장로교회 세례교육의 문제점과 개선방안

논문작성자: 송창현

논평자: 이병선

세례교육에 관한 송창현의 논문은 오늘 날 지극히 형식화되어 가고 있는 세례의 의미를 조망하고 세례의 본질을 회복하기 위한 방향을 제시하고 있다. 논문의 내용을 살펴본 결과 논자는 세례에 관련하여 성경적, 역사적, 신학적인 접근방법을 통하여 세밀하게 분석하고 대책을 마련하기 위해 많은 노력을 기울인 것으로 인식된다. 이에 저자의 주장에 공감함과 아울러 논문에서 제기한 문제점과 대책을 보완하기 위한 방편으로 논평에 임하고자 한다.

1. 논문의 독창성

오늘날 한국 교회에서 세례교육은 성경의 본질적인 가르침에 입각하여 체계적으로 이뤄지지 않고 있음을 부인할 수 없다. 이에 대해 저자는 교육실태의 심각성을 인식하고 세례교육의 성경적 의미를 정립하고 예전을 통해 역사적으로 계승되어온 과정을 조망하였다. 교육실태분석의 목적은 향후 한국교회가 오직성경의 가르침에 입각하여 바르고 명확하게 세례교육을 시행할 때만이 하나님의 역사를 이루게 된다는 진리를 계승하기 위함이다. 따라서 논자는 교회성장지상주의에 함몰되어 기본적인 성경적인 원리를 간과하고 있는 세례교육실태에 대하여 구체적으로 지적하고 향후 개선방안을 제시한 부분에 있어서 독창성이 인정된다 할 것이다.

특히, 세례교육의 역사적 고찰과정을 거쳐 한국교회 세례교육실태를 비교분석하기 위해 대표적 교단을 임의선정하고 대책마련에 대한 방향을 제시한 부분은 높이 평가할 만 하다. 초기 이후 한국장로교회의 세례문답을 통한 세례식 거행과 세례교인에 대한 사후관리는 매우 체계적이고 효과적으로 시행하여왔었다. 그러나 점차적으로 교회 성장지상주의에 몰입되기 시작한 개 교회들이 세례마저 세속적인 상업성이벤트로 전락하도록 유도함으로써 오늘날에 이르러 매우 심각한 문제를 야기 시키게 되고 말았다. 이에 대한 대안으로서 각 총회의 세례교육실태를 토대로 방안을 제시한 논자의 논문은 향후 한국교회의 세례의 본질회복에 기폭제 역할을 할 것으로 기대된다.

2. 논문의 문제제기와 보완방안

1) 세례교육개선방안

논자는 세례교육실태를 분석하기 위해 문헌에 의한 역사적 고찰과 병행하여 한국교회의 장로 교단에 소속된 교회들의 교육행태를 비교 분석하면서 도출된 문제에 대한 방안을 제시하였다. 이에 대해 보완적인 개선방안을 다음과 같이 제기하고자 한다.

(1) 신학교에서의 세례교육 강화

논자는 세례교육에 대한 목회자의 인식을 제고함으로써 세례교육의 활성화를 주장하고 있다. 물론 목회자가 세례교육에 대한 인식을 새롭게 정립할 때 교육에 대한 필요성과 함께 적극적인 교육의 시행이 이뤄질 것이다. 허나 목회자가 세례의 중요성을 절감하고 목회현장에서 세례를 강화해 나가기 위해서는 먼저 신학교의 교육과정에서 전문적으로 습득할 수 있는 학습제도가 마련되어야 할 것이다. 성장일변도를 추구하는 한국 교회의 상황을 감안할 때 목회자가 스스로 사역현장에서 세례교육에 대한 인식을 제고하기에는 역부족이기 때문이다. 따라서 신학교 교육과정에서 세례의 본질적 의미를 신학적으로 정립하여 사역현장에서 흔들림 없이 시행해 나갈 수 있도록 교과 편성이 이뤄져야 할 것이다. 특히, 형식적인 세례교육을 통한 신자양성이 교회성장에 치명적인 저해가 되고 있음을 주지시켜나가야 할 것이다.

(2) 교회교육의 계획적 시행

교회교육의 목적은 가르치고 배우는 과정에서 습득되어진 내용들을 삶의 현장에서 시행할 수 있도록 능력을 배양하는 것이다. 무엇보다 하나님의 섭리와 경륜 속에 성취된 사죄와 구원의 영생에 대한 확신은 가시적으로 행해지는 표지(sign)와 함께 각인되고 계승된다. 바로 세례는 예수님께서 성육신 하신 목적이 무엇인지를 예식을 통해 만 천하에 공표하는 것이다. 세례는 구원 받은 하나님의 선민들이 세상 끝날 그 날까지 지속적으로 확산시켜 나가야 함을 주님은 명령하셨

으며 세례의 본질이 무엇인지를 명확히 가르쳐 주셨다. 따라서 각 교단 총회에서는 신학교와 목회현장의 개 교회들과 연계하여 세례교육계획을 체계적으로 수립하여 지속적으로 세례 전, 후 교육을 시행해 나가야 할 것이다.

2) 진중세례에 대한 보완대책

한국교회가 점차적으로 쇠락해 가고 있는 것이 현실이다. 신생아들이 급격히 감소하고 있고 젊은이들은 교회를 외면하고 있는 실정이다. 이에 반하여 군에 입대하는 장병들을 대상으로 복음을 전하고 세례를 베푸는 일은 매우 긴급하다 할 것이다. 이러한 연유로 인해 각 교단에서는 경쟁적으로 군부대와 연계하여 진중세례식을 거행하고 있다. 논산훈련소를 비롯해 전국 각지에 산재되어 있는 신병교육대의 훈련과정에서 장병들을 대상으로 무작위 세례식을 거행함으로써 인해 사실상 세례식이 난발되고 있다 해도 과언이 아닐 것이다.

군의 특성상 상명하복의 지휘체계에서 별다른 저항감 없이 세례식에 동원됨으로서 사실상 지극히 형식적인 진중연례행사로 전락하고 있는 실정이다. “그러므로 너희는 가서 모든 민족을 제자로 삼아 아버지와 아들과 성령의 이름으로 세례를 베풀고”(마 28:19),라고 말씀하시면서 “내가 너희에게 분부한 모든 것을 가르쳐 지키게 하라 볼지어다. 내가 세상 끝 날까지 너희와 항상 함께 있으리라”(마 28:20),라고 당부한 의미를 깊이 살펴볼 필요가 있다. 주님께서는 세례와 교육은 반드시 병행해야 함을 강조하고 계시는 것이다.

1950년도에 군중병과를 창설한 목적은 예수그리스도의 영적인 용병으로서 장병 개개인의 정체성확립과 병행하여 국가관과 사생관을 바르게 정립하여 국민의 생명과 재산을 보호하기 위함이었다. 영적인 용병이라 함은 신앙고백을 통해 거듭난 장병들을 지칭하는 것이며 그들의 표지는 세례를 통해 가시적으로 입증되어진다. 그러나 그리스도 안에서 진실된 신앙고백이 묵과된 채 치러지는 세례식과 교육부재속에 동원되는 세례교인 양산은 결국 교회안의 암적 존재로 전락할 수밖에 없는 것이다. 년 간 군에서 시행되고 있는 국군 장병에 대한 세례숫자는 20여 만 명에 이르고 있다. 하루속히 군의 특수성에 감안한 세례교육과 세례식에 대한 재검토가 이뤄지지 않는다면 급기야 민족복음화의 ‘황금어장’이라는 군대를 잃고 말 것이다.

향후 군에서 베풀어지는 세례가 군선교의 열매로 맺히지기 위해서는 개신교 군중장병들에 대한 재교육이 이뤄져야 할 것이다. 특히, 각 군의 특성에 맞는 교재를 제작하여 군목들을 대상으로 진중세례에 대한 중요성을 각인시키고 철저한 준비과정을 거쳐 대상자에 대한 사전, 사후 세례교육의 시행이 이뤄지도록 해야 할 것이다. 아울러 국방부 군종실과 각 군 군종감실에 개신교 세례식 거행에 대한 통합체계수립이 절실히 요구됨을 보완대책으로 제안하는 바이다.

3) 세례교육기간에 대한 방안

개 교회별로 세례교육을 형식적으로 거행할 수밖에 없는 여러 가지 이유가 있다. 물론 논자가 지적한 대로 목회자들이 세례교육의 본질을 바르게 이해하고 시행하려는 의지가 약화되어 있는 것이 현실정이다. 그러나 무엇보다 세례교인을 많이 양산함으로써 교회가 성장되고 있다는 착각을 교정하지 않으면 안 될 것이다. 따라서 세례교육기간에 대해서는 각 교단별로 상이하게 지정할 수 있으나 개 교회의 여건에 부합하여 신속성 있게 교육 기간을 자율적으로 조정하는 방안이 강구되어야 할 것이다.

3. 총평

본 논문은 서두에서 언급한 대로 오늘날 급격한 침체현상을 보이고 있는 한국교회의 세례실태를 진단하고 해부하여 대안을 제시함에 있어 일익을 감당하고 있음에 높이 평가하지 않을 수 없다. 다만, 논지에서 분석한 실태에 대한 대책을 위해 상기와 같은 방안들이 보완되어 가시적으로 실행되어질 때 성경에서 지속적으로 말씀하고 있는 세례의 의미가 실제화 될 것이다. 세례의 본질적 의미가 각인되고 계승되어지기 위해서는 세례교육에 대한 세밀한 연구 분석과 아울러 대책들이 사역 현장에서 시행되어야 할 것이다.

제8회 개혁주의생명신학 실천신학회 &
제28회 한국복음주의 실천신학회
공동정기학술대회를 진심으로 축하합니다.

대한예수교장로회 **과천소망교회** 담임목사 : 장현승
경기도 과천시 문원 청계2길 50 ☎ 02) 504-6837 FAX) 02) 503-0329
<http://www.somangin.com>

대한예수교장로회 **강성교회** 담임목사 : 박 요 일
158-865 서울시 양천구 신정 3동 1271 ☎ 02) 2605-0004 FAX) 02) 2605-0087
<http://www.kangsung.or.kr>

기독교대한감리회 **도곡교회** 담임목사 : 김 민 우
(개혁주의생명신학 실천신학회 회장)
135-963 서울시 강남구 개포동 1164-31
☎ 02) 577-9110

대한예수교장로회 **새생명교회** 담임목사 : 이 돈 규
(전) 개혁주의생명신학 실천신학회장
156-012 서울시 동작구 보라매길 91
☎ 02)816-3999

예배음악 연구소

(개혁주의 생명신학 실천신학회 협력이사)

소장: 이 현 주(Ph.D. cand.)

대한예수교장로회 **수주중앙교회** 담임목사 : 박 인 걸

(개혁주의생명신학 실천신학회 협력이사)

158-865 경기도 부천시 오정동 고강본동 349-3 ☎ 032) 681-9035 Fax) 671-9035

<http://www.soojoo.org>

대한예수교장로회 **예수복음교회** 담임목사 : 나 경 일

(개혁주의생명신학 실천신학회 협력이사)

158-865 경기도 부천시 오정구 여월동 성골로 9번지

☎ 033) 674-0833

기독교대한감리회 **주일교회** 담임목사 : 백 성 현

(개혁주의생명신학 실천신학회 협력이사)

430-834 안양시 만안구 안양4동 708-235

☎ 031)466-0674~5

