

한국복음주의 실천신학회

제33회 정기학술대회

주제 : 목회와 죽음

- ❖ 일시 : 2017년 5월 13일(토) 오전 10시 ~ 오후 2시
- ❖ 장소 : 에덴낙원 메모리얼 리조트/ 에덴볼룸
(경기도 이천시 서이춘로 4449-81/ 031-467-8114)



한국복음주의실천신학회
KOREAN SOCIETY OF EVANGELICAL PRACTICAL THEOLOGY

목 차

·일정표.....	5
·알리는 말씀.....	6
·1부 예배 순서.....	7
·주제발표: 기독교 장례예식의 이론과 실제 모색 - 김순환 박사.....	9
·자유발표1: 죽음에 대한 청교도 영성: W. Perkins의 ‘죽음의 기술’을 중심으로 - 박태현 박사.....	23
논평1/ 양병모 박사.....	46
논평2/ 최승근 박사.....	49
·자유발표2: 임종예배와 목회 돌봄 - 박성환 박사.....	53
논평1/ 신성욱 박사.....	68
논평2/ 김대진 박사.....	71
·자유발표3: 목회와 장례예배: 장례절차별 신학적 강조점과 사례에 대한 소연구 - 황빈 박사.....	73
논평1/ 김선일 박사.....	90
논평2/ 문화랑 박사.....	93
·자유발표4: 순교의 의미를 통한 기독교 영성 탐구 - 조성호 박사.....	97
논평1/ 양현표 박사.....	113
논평2/ 임도균 박사.....	116
·자유발표5: 공동체 형성을 위한 바울 설교: 상징적 경계 세우기 - 조광현 박사.....	119
논평1/ 권호 박사.....	135
논평2/ 김대혁 박사.....	138
·한국복음주의실천신학회 연구윤리규정.....	141

일 정 표

시간/ 내용/ 제목/ 담당	장소	
10:00 - 10:30 [예배]		
<p>■ 개회예배</p> <p>사 회: 이승진 목사 (합신대) 기 도: 오현철 목사 (성결대) 설 교/ 축 도: 양병모 목사 (침신대) 광 고: 박성환 목사 (웨신대)</p>	에덴볼룸	
10:30 - 11:15 [주제발표]		
<p>■ 기독교 장례예식의 이론과 실제 모색</p> <p>발 표: 김순환 박사 (서울신대) 사 회: 이승진 박사 (합신대) (주제발표 30분, 발표에 대한 질의응답 15분 예정)</p>	에덴볼룸	
11:15 - 11:25 [기념촬영, 휴식 및 분반이동]		
11:25 - 13:00 [자유발표] 11:25~12:10(A조)/ 12:10~12:15이동/ 12:15~13:00(B조)		
11:25 - 12:10 (A조)	12:15 - 13:00 (B조)	
<p>■ 발표1: 죽음에 대한 청교도 영성: W. Perkins의 '죽음의 기술'을 중심으로</p> <p>발 표: 박태현 박사 (총신대) 좌 장: 김순성 박사 (고려신대원) 논평1: 양병모 박사 (침신대) 논평2: 최승근 박사 (웨신대)</p>	<p>■ 발표4: 순교의 의미를 통한 기독교 영성 탐구</p> <p>발 표: 조성호 박사 (서울신대) 좌 장: 김상구 박사 (백석대) 논평1: 양현표 박사 (총신대) 논평2: 임도균 박사 (침신대)</p>	부속장소 사랑 1
<p>■ 발표2: 임종예배와 목회 돌봄</p> <p>발 표: 박성환 박사 (웨신대) 좌 장: 신현광 박사 (안양대) 논평1: 신성욱 박사 (아신대) 논평2: 김대진 박사 (고려신대원)</p>	<p>■ 발표5: 공동체 형성을 위한 바울 설교: 상징적 경계 세우기</p> <p>발 표: 조광현 박사 (고려신대원) 좌 장: 문병하 박사 (KC대) 논평1: 권 호 박사 (국제신대) 논평2: 김대혁 박사 (총신대)</p>	사랑 2
<p>■ 발표3: 목회와 장례예배: 장례절차별 신학적 강조점과 사례에 대한 소연구</p> <p>발 표: 황 빈 박사 (강성교회) 좌 장: 이명희 박사 (침신대) 논평1: 김선일 박사 (웨신대) 논평2: 문화량 박사 (고려신대원)</p>	<p>※ 자유발표는 A조와 B조의 발표에서 학회 참석자가 듣고 싶은 발표를 찾아가는 것으로 진행함. 참석자는 2개의 자유발표에 참여할 수 있음.</p>	소망 5
(자유발표는 대략 발표 20분/ 논평[2인] 10분/ 토론 15분으로 진행)		
13:00 - 14:00 [중식]		
에덴볼룸		

● 알리는 말씀

1. 한국복음주의 실천신학회 제33회 정기학술대회에 참석하신 모든 분들과 순서를 맡아 주신 분들께 깊은 감사를 드립니다.
2. 이번 학술대회를 위해 장소와 중식을 제공해 주시고, 원활한 학회 진행을 위해 수고를 아끼지 않으신 에덴낙원선교회 박요셉 목사님, 그리고 모든 직원들께 진심으로 감사드리며, 감사의 표시로 감사패를 수여합니다.
3. 한국복음주의 실천신학회의 논문집, 「복음과 실천신학」 제42권과 43권이 발행되었습니다. 본 학술지에 관심을 가지고 논문을 투고해 주신 모든 분들과 논문집 발간을 위해서 헌신해 주신 모든 분들께 감사드립니다.
4. 2017년 전반기 우수논문상으로 박관수(침신대), 지창현(총신대), 이병욱(성결대), 현삼원(백석대) 이상 네 분을 시상합니다.
5. 주제발표 후에 학회가 열리고 있는 에덴낙원 메모리얼 리조트와 부활교회, 부활가든 등에 관하여 웨신대의 김선일교수께서 동영상자료와 함께 설명해주시겠습니다.
6. 2부 주제발표와 장소 설명을 마친 후 전체 기념촬영이 있습니다. 이어 지정된 장소로 3개 분반으로 이동해 자유발표 시간이 이어집니다. A/B 두 개조로 각각 3군데에서 발표가 진행되오니 참석자들은 듣고 싶은 발표 2개에 참여하실 수 있습니다. 본인이 참석하실 발표를 찾아서 지정된 장소로 이동해주시기 바랍니다.
7. 자유발표를 마친 후, 오후 1시부터 메인장소인 에덴볼룸에서 중식이 제공됩니다.
8. 본 학회의 입회비(회원 가입비)는 5만원이며, 회원의 연회비(연1회 납부)는 3만원입니다. 회원 중 아직 연회비를 납부하지 않으신 분들은 등록처에 납부해 주시면 대단히 감사하겠습니다.
9. 한국복음주의 실천신학회에 회원가입을 원하시는 분은 등록처에 비치된 신청서를 작성하여 제출하시면 됩니다. 아울러 한복실 홈페이지(<http://kept1997.kr>)에서 논문검색서비스를 받으실 수 있으니, 온라인을 통한 논문 검색과 논문 투고, 학회 활동에 적극적으로 참여바랍니다.
10. 「복음과 실천신학」 제44권에 투고하실 분들은 5월 20일까지 논문투고신청서를 학회 공식 이메일(keptmail@daum.net)로 보내주시고, 6월 15일까지 홈페이지 온라인 논문투고시스템을 통하여 논문을 제출해주시면 감사하겠습니다. 「복음과 실천신학」에 대한 회원 여러분들의 지속적인 관심과 투고를 부탁드립니다.
11. 학회 자료집 뒤에 <한국복음주의 실천신학회 연구 윤리 규정>을 첨부하였으니, 논문을 투고하실 때나 기타 학술 활동에 필히 참고해주시길 부탁드립니다.

개회 예배

사회: 이승진 목사 (합신대)

- 찬 송: 29장[통29] “성도여 다함께”
기 도: 오현철 목사 (성결대)
성경봉독: 창세기 3장 22절-24절/ 사회자
설 교: “죽음, 숨겨진 하나님 사랑”/ 양병모 목사 (학회 회장, 침신대)
광 고: 박성환 목사 (웨신대)
찬 송: 492장[통544] “잠시 세상에 내가 살면서”
축 도: 양병모 목사

▷ 찬송가 29장[통29] “성도여 다함께”

1. 성도여 다 함께 할렐루야 아멘 주 찬양 하여라 할렐루야 아멘 주 보좌 앞에서 택하신 은혜를 다 찬송 하여라 할렐루야 아멘
2. 맘 문을 열어라 할렐루야 아멘 온 하늘 올려라 할렐루야 아멘 인도자 되시며 친구가 되신 주 그 사랑 끝없다 할렐루야 아멘
3. 주 찬양 하여라 할렐루야 아멘 찬양은 끝 없다 할렐루야 아멘 거룩한 집에서 주 은총 기리며 늘 찬송 부르자 할렐루야 아멘

▷ 설교본문/ 창세기 3장 22절-24절

- 22 여호와 하나님이 이르시되 보라 이 사람이 선악을 아는 일에 우리 중 하나 같이 되었으니 그가 그의 손을 들어 생명 나무 열매도 따먹고 영생할까 하노라 하시고
- 23 여호와 하나님이 에덴 동산에서 그를 내보내어 그의 근원이 된 땅을 갈게 하시니라
- 24 이같이 하나님이 그 사람을 쫓아내시고 에덴 동산 동쪽에 그룹들과 두루 도는 불 칼을 두어 생명 나무의 길을 지키게 하시니라

▷ 찬송가 492장[통544] “잠시 세상에 내가 살면서”

1. 잠시 세상에 내가 살면서 항상 찬송 부르다가 날이 저물어 오라 하시면 영광 중에 나아가리
2. 눈물 골짜기 더듬으면서 나의 갈 길 다간 후에 주의 품 안에 내가 안기어 영원토록 살리로다
3. 나의 가는 길 멀고 험하며 산은 높고 골은 깊어 곤한 나의 몸 쉴 곳 없어도 복된 날이 밝아 오리
4. 한숨 가지고 죽음 없는 날 사모하며 기다리니 내가 그리던 주를 뵈을 때 나의 기쁨 넘치리라

[후렴] 열린 천국문 내가 들어가 세상 짐을 내려놓고 빛난 면류관 받아쓰고서 주와 함께 다스리리

[주제발표]

기독교 장례예식의 이론과 실제 모색

발표



김순환 박사
(서울신대)

사회



이승진 박사
(합신대)

기독교 장례예식의 이론과 실제 모색

김순환 (서울신대)

I. 서론

기독교인의 신앙에서 삶 못지않게 중요한 것은 죽음의 문제이다. 초대교회에서는 기독교인이 죽은 날을 가리켜 영원한 생명으로 태어난 날이라는 의미로 천국생일(Natalia)이라 부르기도 했다.¹⁾ 그만큼 기독교인의 죽음은 소멸이나 망각의 부정적 사건이 아니라 오히려 새로운 시작이라는 의미가 강하다는 것이다. 또 새로운 시작이란 것도 단지 소생이 아니라 “영광의 몸의 형체”로의 변화를 의미하는 부활이라는 믿음에 기초하고 있다.(빌3:21)

그동안 한국교회의 장례예식은 고래의 유교적이고 토속 종교적인 장례 관습으로부터 독자적인 의례를 나름 구축하여 왔지만 기독교적 장례예배의 정체성은 여전히 크고 작게 도전을 받고 있다. 그 이유는 가족이나 친지들 중의 비기독교인들과의 장례의 의미와 실행에 관한 뿌리 깊은 이해 차이 등에서 오는 어려움을 들 수 있겠지만 장례예식의 수행 과정에서 중요한 타당한 기독교적 의미 구현이나 실현에 대한 확고한 정립이 미흡했던 것이 아닌가 한다.

이런 관점에서 본고는 한국개신교회 장례예식의 현주소를 살펴보고 그에 대한 개괄적 진로와 방향을 제시한 뒤 향후 더 나은 기독교 장례예식을 위한 구체적이고 실제적인 방안들을 예배 신학적 바탕에서 메시지, 예식, 목회 등의 차원으로 구분하여 모색하고 그 대안을 제시해 보고자 한다.

II. 한국교회 장례예식의 현주소와 진로 모색

A. 한국전통의 장례 예식

오늘날 일반화된 장례(葬禮)란 말은 전통적으로 상례(喪禮)라 부르는 일련의 의식의 일부분을 의미하였다. 즉, 주로 시신을 처리하는 과정으로 임종(臨終), 입관(入棺), 출관(出棺), 그리고 하관(下棺)까지 혹은 매장 3일 후의 첫 성묘인 삼우(三虞)까지가 이에 해당된다. 하지만 간소화된 장례 문화로 인해 오늘날에는 장례와 상례는 같은 뜻으로 쓰이며 오히려 장례(葬禮)라는 말이 일반화되어 장례식이라는 말로 널리 통용되고 있다.²⁾

전통적인 상례 혹은 장례는 죽음을 맞이하는 임종에서부터 시작되어 장례를 마치는 초상, 2년째의 제사인 소상(小祥), 3년째 제사인 대상(大祥) 등을 거쳐 마지막 의식인 길제(吉祭)까지 무려 3년의 기간 동안 25회의 의식을 거친다. 그러나 오늘날의 현대식 장례는 간소화되어 장례 후 3일째 되는 날의 삼우제(三虞祭)로 마쳐지는 것이 일반적이다.³⁾ 과거 수십 년 전까지만 해도 비록 현대화되었지만 다분히 전통적인 장례의식을 엄수하는 분위기였다.

하지만 오늘날의 장례예식은 병원이나 교회 부속, 혹은 독립된 장례식장들이 일반화된 데다가 전통적인 장례식이 더욱 간소화된 모습이다. 특히 전문 장례식장 시설들이 활발하게 늘어나고 있고 특별한 절차나 의식도 간소화 된 가운데 나름의 장례 문화를 형성해 가고 있다. 그

1) 정장복 외, 『예배학 사전』 (서울: 예배와 설교 아카데미, 2000), 248.

2) 황원구, 이민수, 유희경, 한정혜, 『사진으로 보는 가정의례』 (서울: 조선일보사, 1995), 130-31.

3) 황원구, 이민수, 유희경, 한정혜, 『사진으로 보는 가정의례』, 132, 170.

런 가운데 임종 직후 장례식장으로 시신을 옮겨 안치 후 분향실을 차리며 2일차에는 입관식과 함께 유족들이 상복을 입고 조문을 받고 3일 차에 발인과 매장으로 대체로 장례식이 마쳐지는 과정이 가장 두드러진 관습으로 자리잡고 있다.⁴⁾

현대화된 방식이 지배적이지만 전통적 장례 관습과 현대적 변형 등이 접목되기도 한다. 예를 들어 남자는 왼손을 위로 하고, 여자는 오른 손을 위로 하여 묶은 뒤, 흰 천(혹은 백지)으로 전신을 덮는 수시(收屍) 방식이나⁵⁾ 전통 장례의 대렴(大殮, 입관의식) 후에 있는 성복(成服) 의식과 같이 입관을 마친 후 상복을 입는 일 등은 전통적 관습이지만 입관 시에 그 안에 고인의 종교적 유품(성경, 십자가, 혹은 염주 등)을 넣는 일 등은 전통적이면서도 종교적 상황에 따른 현대 특유의 변형이기도 하다.⁶⁾

또 한 가지 달라진 풍경은 죽은 사람의 수명 여부와 관계없이 장례식장은 언제나 슬픔과 곡(哭)이 있는 음울한 곳이었다. 하지만 오늘날에는 과거처럼 죽은 이의 집에서 장례식을 치루는 일도 거의 사라지고 병원 운영의 장례식장이나 기타 독립 전문장례식장들에서 하나보니 여러 경우의 장례식이 동시에 일어나고 있기까지 하여 개인적인 감정 표현이나 슬픔의 표현 등에도 제약이 있어서 특히 기독교적 장례예식을 방해 없이 수행하기는 어려운 풍속과 현실을 보여주고 있다.

B. 한국교회 장례예식의 현실

한국교회의 장례예식이나 상황도 일반 장례문화의 변화와 함께 많은 변화를 겪었고 장례식과 관련된 교회의 역할이나 참여 방식에도 큰 변화가 있어 왔다. 전문 장례식장이 일반화되기 전에는 신자의 장례사에서 목회자가 직접 시신의 염습해야 하는 경우가 적지 않았다. 실제로 필자의 신학생 시절, 신자로서 장의사를 운영하던 분이 목회실습 시간에 초청되어 와 장례도구를 사용하여 실제 시범을 보여주었던 기억이 생생하다. 지금은 이런 수고를 한층 덜게 되었지만 그 대신에 교회의 역할이 다소 약화된 감도 있고 장례식의 목회적 의의를 자칫 소홀히 여길 수 있는 상황이 되었다는 우려도 없지 않다.

한국개신교회를 포함하여 세계개신교회의 장례예식에 관한 신학적 입장의 주요 특징은 간소함이다. 예를 들어 개혁주의 전통에서는 장례예식을 최소화 된 형식으로 하려는 노력이 특히 두드러진다. 존 녹스(John Knox)의 1556년 예배서는 “시신은 회중이 함께 하는 가운데, 정중히 무덤으로 옮겨져야 하며, 무덤에 안장하는 동안에는 더 이상의 예식은 없다.”고 하고 다만, “목사는 교회가 멀리 떨어져 있지 않으면 교회로 가며, 사람들에게 죽음에 대해, 그리고 부활에 대해 다루는, 위로의 말들을 한다.”고 적고 있다.⁷⁾

그 외에도 웨스트민스터 예배모범(The Westminster Directory)에도 “시신이 집에서 공공매장을 위한 지정된 곳으로 이동 되고 다른 의견 없이 즉시 매장된다.” 그러나 목사는 “그들에게 그들의 의무를 기억하도록” 설교한다고 적고 있다.⁸⁾ 이런 점에서 한국교회의 장례식도 그 전통에서 예외는 아닌 듯하다. 장례식의 전 과정에 있는 각 예배들의 내용은 죽은 이에 대

4) <http://www.부천장례예식장.kr>(17.04.21)

5) 황원구, 이민수, 유희경, 한정혜, 『사진으로 보는 가정의례』, 133; <http://다니엘병원장례식장.kr/infor/infor21.html>(17.04.21)

6) 황원구, 이민수, 유희경, 한정혜, 『사진으로 보는 가정의례』, 140-41; <http://다니엘병원장례식장.kr/infor/infor21.html>(17.04.21)

7) James White, *The Sacraments*, (Nashville: Abingdon Press, 1999), 137-8.

8) James White, *The Sacraments*, 137-8.

한 초점은 철저히 배제되고 하나님께 향한 예배와 유족에 대한 위로나 권면 등이 거듭 강조되는 모습이 일반적이다.

장례식이 이제는 단지 장례식장의 일로 맡겨지면서 장례 발생과 더불어 온 교회가 열일을 쫓겨 놓고 함께 시신을 처리하고 돌보는 일로 강도 높은 공동체성을 경험하던 일들이 편의성이라는 명분에 의해 사라졌고 단지 이웃이라는 끈 하나만으로도 함께 울며 곡하며 팔 걷고 나서던 장례식 모습은 거의 찾아보기 어렵게 되었다. 장례식은 교회 공동체 내의 모든 사람들이 굳이 가족 혹은 친척이 아니라 하여도 일상을 잠시 접고 유가족과 함께 더불어 슬픔을 나누며 극복하여 나가는 일이었으며 여유와 깊이를 잃고 질주하는 삶의 현실에서 잠시 모든 것을 놓고 삶과 죽음의 의미들을 몸으로 성찰하는 기회이기도 했지만 이제는 비록 조문객들이 오고 갈지라도 대개는 장례식장 직원이나 단지 유족들만이 그 자리를 지키는 분리되고 고립된 일로 축소되어 버렸다.

그러나 한국 장례문화의 변화, 그리고 간소화 지향의 개신교적 관점의 장례예식 관행 속에서 여전히 목회적 관점에서 장례예식이 차지하는 비중과 의의는 과소평가될 수 없다는 인식 회복이 필요하다. 비록 대부분의 일거리가 장례식장에 의해 처리되는 일은 문제될 것이 없고 또 상황의 불가피성도 있지만 장례식을 통한 목회적 돌봄의 의의가 자못 적지 않다는 점에서 여전히 교회의 본질적 의무와 역할의 적절한 수행을 위한 노력은 지속되어야 한다고 본다.

C. 한국교회 장례예식의 성찰과 진로

우선 한국교회의 장례예식과 관련하여 이것이 목회돌봄의 중요한 요소라는 인식의 전환이 필요한 상황이다. 장례식의 간소화 분위기는 자칫 장례식이 바쁜 목회적 직무에 크게 방해가 되는, 귀찮은 일 정도로 인식되는 위험과 맞물려 있다. 하지만 목회적 돌봄과 관련하여 여전히 장례식은 매우 중요한 요소임이 분명하다. 장례식은 우선 가족의 죽음으로 인해 깊은 상실감에 빠진 유족들을 말씀으로 위로하고 잘 극복할 수 있도록 돕는 기본적 목회 활동의 일환이기도 하지만 또 다른 하나는 복음을 전하고 가르치는 절호의 기회라는 사실이다. 찾아가 전하고자 해도 마음을 잘 열지 않는 사람들이 스스로 찾아와 위기 속에서 마음을 활짝 연 채 메시지와 의례에 귀를 기울일 수 있는 사건이라는 것이다.

장례식이 이와 같이 중요한 목회돌봄의 계기가 될 수 있다는 인식 위에서 기독교 장례예식에 대한 전문성 확보 및 제도적 장치 마련 등은 중요한 관심사가 되어야 한다. 꼭 중대형 교회여야만이 아니라 규모가 작은 교회라 하여도 신자들을 어떻게 조직하고 동력화하느냐에 따라, 혹은 목회자의 관심과 의식이 어떠하냐에 따라 장례식의 전문성은 제고되고 또 실제 목회적 돌봄의 동력으로 이어지느냐 그렇지 않느냐가 결정된다. 구체적으로 사고와 같은 갑작스런 일이 발생했을 때를 제외하고 임종에 임박한 신자들의 가정을 면밀히 살피고, 또 임종 발생 시 교회와의 연락을 주저하지 않도록 하며, 무엇보다도 평소 훈련된 교역자들의 방문으로 임종과 다가올 장례식 전체를 다루어 나가도록 준비되어야 할 것이다.

그리스도인이라 하여도 흔히 우리는 죽음에 대해 애써 외면하고 그 실재 자체에 대해 빨리 망각하고 다른 심리적 정서로 대처하려 한다. 이런 속에는 은연 중 죽음에 대한 혐오 개념이 자리 잡고 있기 때문이다. 비록 죽음은 신학적 관점에서 죄의 궁극적 결과요 그 자체는 멀리하고 싶은 현실이지만 그리스도인에게 죽음은 물리적, 생물학적 원인이나 상황이 무엇이든 단지 두려움이나 혐오의 대상이 아니며 결코 외면해 버려서 될 일이 아니다. 오히려 죽음이 우리 삶의 일부임을 명백히 하는 계기로 삼아야 할 뿐이다. 그리스도인들의 죽음은 떨쳐버려야

만 되는 듯한, 혐오의 사실이 아니라 오히려 새로운 출발점이라는 메시지가 주도해야 한다.

죽음은 생물학적 삶의 종말이지만 동시에 그리스도와 함께 있게 되는 새로운 삶의 시작이다. 죽음은 하나님을 궁극적으로 만나게 되는 사건이다. 즉, 그리스도인은 삶 속에서 궁극적 만남에 앞서 지상의 각양의 삶에서 여러 가지 모양으로 하나님과 마주하는 것이기 때문이다. 예수께서도 십자가에 달린 한 강도를 향해 “내가 진실로 네게 이르노니 오늘 내가 나와 함께 낙원에 있으리라.”(눅23:43)하셨고 바울은 죽음을 잠에 비유한다.(살전4:13-18) 잠이 깨어남을 전제하듯이 죽음도 부활을 전제한다. 부활은 소생이 아니라, 썩지 신령한 몸으로 변화이다. 죽음으로써 무(無)가 아닌 하나님의 품으로 가게 될 것이기에 죽음은 새로운 지평의 열림임이 강조되어야 한다.⁹⁾

삶과 죽음의 불가분적 연계성 못지않게 중요한 것은 이별의 실재의 확인이다. 이는 죽은 이와 더 이상 함께 하지 못하며 단지 추억으로 함께 한다는, 잠깐의 불가피한 이별을 수반하는 사건임을 확인함으로써 살아 있는 자로 하여금 삶이 일상성으로 이행하도록 돕는 과정이다. 죽음 자체에 대한 과도한 혐오(厭惡)에 기울 경우 죽음이란 사실은 짐짓 은폐되며 의식(儀式)을 통해 남은 자들의 삶이 새롭게 제 자리를 잡아가는 시기는 지연된다. 대표적인 예로 죽은 자와의 살아있을 때의 관계를 하나의 기억으로 영구히 전환시키는 작업인 충분한 애도(哀悼)의 필수성이다. 그리고 이 애도의 핵심적 작업은 바로 죽은 자의 기억을 추억으로 담아내는 스토리텔링이다. 애도를 통해 온전한 추억으로 자리 잡지 못할 때, 전이과정이 부실하게 될 때 살아남은 자의 정상적 활동이나 헌신으로의 회복은 긴 시간을 요한다고 말한다.¹⁰⁾

죽은 자에게는 새로운 시작이요, 산 자에게는 다시 만날 소망인 죽음이 되기 위해서는 시신에 대한 태도 전환 또한 중요하다. 우리는 전통 제례의 사자 송배 관습이나 중세 성인송배 등에서 드러난 이상주의적 요소로 인해 죽은 이에 대한 언급이나 혹은 하나님께 그를 위탁하는 기도 등에 매우 미온적이다. 그러나 죽은 자에 대한 보살핌이나 배려는 그런 우려와는 구별되어야 한다. 유대인들도 죽은 자의 시신을 돌보는 관습과 장법을 가지고 있었다.(막16:1-2; 눅24:1; 요19:40) 죽은 자에 대한 보살핌에 대해 토마스 롱(Thomas Long)은 말하기를 죽은 자들의 시신이 정성껏 보살핌 받지 못하는 것은 곧 생명에 대한 자비와 거룩함의 중요성도 잃는다고 하였다. 더구나 장사지냄은 그저 하나의 작업이 아니라 제사장 직분만큼이나 오래된 일종의 신앙행위라는 것이다. 그는 이어 다음과 같이 말한다.¹¹⁾

한 사회가 제정신을 잃고 죽은 자를 방치하거나 잘못 대할 때, 종교적 신념을 가진 사람들의 반응은 단지 기도하는 마음으로 무릎을 꿇는 것뿐 아니라, 소매를 걷어 올리고, 무덤을 파고, 죽은 자를 엄숙하게 매장해 주는 것이 되어야 한다. 그런 의미에서 그들은 향유와 수의와 삼을 든 선지자들이 다... [이런 선지자적 통찰은] 사회적 가치라고 하는 빵을 부풀게 하는 누룩과 같은 역할을 한다.

비록 기독교 장례에서 죽음은 죽은 자에게는 새로운 시작이요, 남은 자에게는 잠깐의 이별의 의미를 확고히 갖고 있지만 이런 메시지가 장례식에서 표현되는 일은 쉽지 않다. 그 원인은 우선 우리 전통 안에서 죽음에 대한 관념이 매우 다른데다 그런 관념을 지원하는 관습과 용어들 때문이다. 기독교 장례식에서 대체로 많은 전통 관습과 용어들이 이미 폐기되거나 대

9) 박익수, “신약성서에 나타난 죽음이해” 『프리칭』 vol.34 (2007.2): 21,23; 김형동, “추모예배의 신학적 이해” 『프리칭』 vol.34 (2007.2): 25.

10) 안선희, “한국기독교 장례예식 갱신의 방향성” 『신학과 실천』 Vol.13 (2013, 가을): 144-149.

11) Thomas G. Long, Thomas Lynch, *The Good Funeral: Death, Grief, and the Community of Care*, 황빈 옮김. 『좋은 장례』 (서울: CLC, 2016), 157.

체되긴 했지만 여전히 적지 않게 남아 있다. 이들은 신학적으로나 신앙적으로 심각한 문제를 갖고 있어서 과감한 변혁을 목표로 단기간에 일반 비기독교 사회의 장례의식과 충돌을 일으키기 보다는 시간을 두고 점진성을 갖고 당사자들과의 합의와 이해 속에서 교회의 신앙적 특성으로 융화될 수 있도록 해야 할 것이다.¹²⁾

III. 한국교회 장례예식의 이론과 실제: 메시지, 예식, 그리고 목회

A. 메시지: 죽은 이, 남은 이, 함께 한 이들을 위한 언어와 상징

장례예식의 의미의 전달과 기능의 수행의 주요 요소는 말씀과 그에 수반되는 의례들이다. 전자는 주로 성경과 설교를 통해, 후자는 장례예식 각 국면의 상징과 상징 행위들로 표현된다. 이 양 요소는 공통적으로 세 초점을 갖는다. 하나는 죽음을 대하는 남은 이들을 향한 죽음의 엄연한 현실의 일깨움, 다른 하나는 남은 자에 대한 위로, 소망, 그리고 권면, 마지막으로 함께한 명목상의 신자, 혹은 불신자들을 향한 복음 전도라는 초점이다. 장례예식은 사람들이 흔히 잊고 살기 쉬운, 그러나 반드시 다가오고 마는 피할 수 없는 죽음 앞에서 그 어떤 누구도 원초적 감정으로 대하게 되는 상황이기에 그 말씀과 의례의 언어들은 더욱 강력하다.

이런 사실은 먼저 설교 중심의 개신교 내의 장례예식의 경우도 예외가 아니다. 기독교 장례예식의 말씀과 의례는 결코 인간의 한계 상황과 그에 대한 불안 심리를 다스리는 정도의 규범화의 결과나 고안이 아닌, 유일하신 전능자 하나님으로부터 주어진 절대적이고 타자적인 것이다.¹³⁾ 더구나 뿌리 깊은 유교적 전통의 영향은 아직도 여전히 기독교 장례 안에 강하게 남아 있어 삶과 죽음의 관계에 대한 상충된 인식을 얼마간 담고 있는 한국인의 고래의 의식 세계와 상황을 염두에 둘 때 그 중요성은 더 크다.¹⁴⁾ 장례식의 메시지는 엄연한 인간의 운명, 곧 인간의 죄와 그 결과인 죽음과의 관계, 그리고 결코 죽음에 굴복되지 않는 부활의 주제가 핵심 축으로 다루어져야 한다.

하지만 이런 장례식의 핵심적 메시지에 매여 남은 자들에 대한 배려가 경시되어서는 안 된다. 장례식은 비록 남은 자들의 별리의 슬픔을 피할 수 없게 하는 시간이지만 그들에 대한 위로와 일상으로의 정상적 이행을 돕는 의례가 되어야 한다. 그 위로는 죽음과 관련된 일련의 과정들마저도, 다시 말해 죽음의 순간에 있음직한 공포 혹은 두려움이나 고통의 차원까지도 하나님의 관리 하에 있음이 주지되어야 한다. 죽음은 인간이 그토록 갈망하는 쉼의 시작이라는 점, 그리고 생물학적 한계 안에서 머물던 삶이 더 이상 아니라 철저히 하나님의 위탁과 자유 안에 들어간다는 사실의 명시가 중요하다.¹⁵⁾ 이런 분명한 선언은 진리의 진술이면서 동시

12) 예를 들어 입중, 입관, 발인, 영결, 영구, 하관, 삼우제 등의 용어 중에서 일부 중립적 의미에 가까운 입관, 하관 등은 문제될 것이 없지만 ‘입중’(臨終) 보다는 ‘소천’(召天)으로, ‘발인’(發靨)이나 ‘고별’(告別)보다는 ‘출관’(出棺)으로, ‘삼우제’(三虞祭)보다는 ‘첫 성묘’(省墓) 등으로 대체되어야 할 것이다. 입중은 시작보다는 끝을 뜻하고, 발인(發靨)은 장례를 지내러 가기 위하여 상여가 집에서 떠남을 뜻하며, 삼우(三虞)는 제사의 의미를 담고 있다.

13) 세계 모든 신화와 이방 종교 안에 갖든 큰 특징은 결국 인간사에 필요한 정보를 제공하고 또 죽음이라는 한계에 관한 한, 또 여러 유형의 부활 관련 교조 등이 인간의 불안 심리를 잠재워주는 기능에 충실하다는 점이다. ‘지금’ ‘여기’ 인간들의 필요에 의하여 응답하는 구조가 대부분이다. Cf. 이길용, 『고대 팔레스타인의 종교 세계』 (서울: 프리칭 아카데미, 2008), 51-86.

14) 김미영, “유교 제례공간의 속성과 의미” 『종교와 의례 공간』 (서울: 민속원, 2007), 231-32.

15) 예수님은 나사로의 죽음을 잠이라 칭하셨다. 바울도 그리스도인의 죽음을 잠으로 명하고 있다. Cf. 요 11:11-14, 38-44; 고전 15:51.

에 남은 자에 대한 위로와 소망의 기능을 제공한다.

장례예식의 구두적 메시지 못지않게 중요한 것은 그에 수반되는 상징 영역이다. 먼저 죽은 자를 대하는 산 자의 태도에 깃든 상징의 역할이다. 개신교 내에서는 이것이 다소 미약한 것이 전통이지만 죽은 자, 곧 시신에 대한 배려는 곧 그가 살아온 삶에 대한 경의이며 우리 또한 그렇게 혹은 그 이상으로 살아가겠다는 결의의 표현이기도 하다. 적어도 장례식 참여자는 그런 내적인 동기에 충실할 도덕적 의무가 있다. 어거스틴은 죽은 자를 위한 배려를 자칫 무시하거나 무관심하게 대할 수 있는 점에 관해 “a. 죽은 자를 정성껏 보살피는 것은 산 자에게 유익이 된다. 그것은 그들의 신앙을 증진시키고 의미와 위로와 소망을 그들에게 제공한다. b. 죽은 자를 장사지내는 자들은 삶과 죽음에 대해 그들이 알고 있는 가장 심오한 진리를 실행하는 일종의 연기를 하고 있다.”라고 보며, “예수를 따르던 자들이 그의 육신을 십자가로부터 취하여 무덤 안에 엄숙히 안장했던 것처럼 우리도 죽은 이의 육체를 보살피야 한다.”고도 말한다.¹⁶⁾

장례예식에서 구사되는 목회자나 보조자들의 집례 행위는 그 자체가 언어이다. 장례예식은 남은 자나 그곳에 모인 친척 혹은 지인들 앞에서 시신을 그 사이에 두고 상징성으로 말하는 장(場)이 된다. 신앙적 가치와 그 본질의 진지성에서 볼 때 장례예식 때 국면의 행위 속에서 드러나는 상징의 언어와 메시지들은 당연히 진실한 감응을 끌어내는 것이어야 한다. 그런 결과는 당연히 집례자의 내면의 태도와 관련된다. 안선희는 의례가 가져오는 자연스러움의 힘, 주술적 힘의 존재를 인식하면서 이를 공자의 예(禮) 개념을 빌어 그 힘의 근원이 형식주의가 아닌 내면의 진정성에서, 그리고 후천적 훈련과 배움에서 비롯됨을 시사한다. 예식을 행할 때 전제되는 상호간의 깊은 신뢰와 존중이 의례 행위를 통해 표출된다는 것이다.¹⁷⁾

죽은 이를 대하는 태도의 상징화된 표출은 그 죽음에 대한 우리의 신학적 태도와 직결 될 수 있음을 인지할 필요가 있다. 토마스 롱과 토마스 린치는 “한 지역 공동체에서 잘 치러진 한 번의 장례보다 더 교육적 효과가 있는 것은 없다. 그런 장례식은 정확한 음정을 내는 합창단, 야구에서 깔끔하게 처리된 더블 플레이, 딱 어울리는 와인과 환대의 마음이 곁들여진 아름답게 준비된 식사와도 같아서 더할 나위가 없다.”라고 말한다.¹⁸⁾ 속히 죽음의 실체와 결별 하여야 할 것처럼 쫓기 듯, 망각만을 생각하는 죽음 다루기가 아니라 죽은 자에 대한 기억과 추모가 느린 템포로 남은 자의 기억 층을 순화시키고 다독여야 한다. 장례식 전체에서 보여주는 교회의 봉사와 동행은 둘러선 사람들에게 그 구체적인 힘으로 작용한다. 그 동안 접했던 그 어떤 구술적 복음 전파보다도 가족 혹은 친지의 죽음의 상실 앞에서 영원성의 의미를 가장 실체적으로 보여주는 장(場)이 됨을 잊어서는 안 된다.

B. 예식: 각 국면에서 가시화되는 상징화된 선포

기독교 장례식은 대체로 크게 4개의 예식, 즉 임종, 입관, 출관, 하관 등으로 구성되지만 전통 상례의 삼우제에 해당되는 첫 성묘가 포함되기도 한다. 각 단계의 예식들은 죽은 자와 남은 자의 이별의 단계화이기도 하다. 이 모든 과정은 죽은 이와 이별의 명시이면서 그 이별의 아픔을 애도의 과정을 거쳐 추억으로 전이해 가는 흐름이 된다. 각 의례들은 유가족 외에도 친지와 비기독교 지인 모두가 함께 공유하는 과정을 염두에 두어야 한다. 예식의 각 국면

16) Thomas G. Long, Thomas Lynch, *The Good Funeral: Death, Grief, and the Community of Care*, 177.

17) 안선희, “한국기독교 장례예식 갱신의 방향성”, 151-52.

18) Thomas G. Long, Thomas Lynch, *The Good Funeral: Death, Grief, and the Community of Care*, 174.

들은 죽음을 마주한 사람들에게 단계적으로 그 과정의 이행을 공유하게 하고 또 잠시 후 일상으로의 회복으로 이어주는 의례로서의 특화된 주제와 이미지를 가져야 한다. 유의할 것이 있다면 비기독교적 관념을 담는 영결, 고별, 영면 등은 당연히 피해야 하겠지만 지나치게 의례적인 용어들도 마찬가지다. 지나치게 현실의 용례와 다른 의례적 표현의 경우 죽음의 실재를 회피하게 하며 죽은 이에 대한 비인격화로 이어져 유가족과의 정서적 격리로 인해 위로와 회복으로 향한 길을 방해할 수 있다.

임종예배는 한 사람이 숨을 거두어 가족과 더 이상의 표면적 교감이 불가능한 순간을 의미한다.¹⁹⁾ 하지만 죽은 자의 의식이 끊어진 이유로 시신과 가족이 곧 바로 산 자의 일상에서 경험되는 소통 효과 전체가 아예 종식되는 것은 아니다. 가족들은 시신의 현존과 그로 인해 환기되는 명료한 기억들을 소재로 죽은 자와의 이별의 슬픔을 순기능적으로 처리하기 시작한다. 이를 위해 소천 예배를 전후하여 시신이 은폐되는 관행은 바람직하지 않다.²⁰⁾ 또한 이때의 메시지는 죽음 자체의 명료화는 전제해야 하지만 이 땅에서의 삶 자체가 순례의 길이었으며 소천은 순례의 마침이었음이 명시될 필요가 있다.

임종예배의 이미지는 하나님의 부르심, 곧 소천(召天)이다.²¹⁾ 미연합감리교회의 예식서는 임종 기도에서 죽은 이가 우리와 함께 “지상의 순례자”였으며 순례를 마친 죽은 이를 하나님께 “맡기며” 특히 집례자는 “우리”라는 주어를 사용하여 슬픔과 고통에 ‘함께 동행’ 함을 시사한다.²²⁾ 미국루터교회도 죽음은 ‘영원한 생명의 문’을 보는 사건이라 말한다.²³⁾ 유가족 위로에 초점을 맞추는 점에서 이들과 공통적인 표현을 쓰지만 비교적 일상의 익숙한 용어를 쓰고 있는 미국장로교회의 경우는 집례자의 기도를 통해 ‘노동으로부터 쉼’ ‘영원한 쉼’으로 말하거나 하나님께로 ‘돌아감’ 그리고 하나님의 ‘환영의 말씀’을 듣게 해달라는 요청을 함으로써 의례 언어가 보다 일상적 언어로 표현되고 있다.²⁴⁾

이러한 입관은 하루가 지난 후 시신을 관 안에 안치하는 절차이다. 우리 장례식 특유의 입관 예배는 출관예배에 앞서 주로 가족 중심으로 드러진다. 입관은 이후 죽은 이의 모습을 더 이상 눈으로 볼 수 없는 단계로의 이행에 앞서 행해지는 좀 더 심화된 국면이다. 토마스 롱은 시신을 “그저 껍데기”로 혹은 “단지 장막”에 불과하다 비유하는 것은 죽음으로 인한 상실의 의미를 축소하는 일이라고 지적한다.²⁵⁾ 이런 점에서 관 안에 시신을 고정하거나 위생적 처치 등을 위한 조치는 필요하나 시신을 결박하는 전통 방식은 부적절하다. 입관예배 내내 관을 개방하여 시신의 모습이 은폐되지 않게 하는 일이 필요하다. 죽은 이의 육신은 그를 잃은 유족에게 여전히 소중한 존재이기에 죽은 이의 몸에 대한 배려가 간과되어서는 안 된다.²⁶⁾

19) 예배나 예식(혹은 식)이나의 논란은 불필요하다고 본다. 개신교 예배의 정신 상, 죽은 자의 존재나 신분 변화에 대한 언급은 삼가는 입장이 지배적이고 다만 죽은 이를 하나님께 위탁하는 자리이며 예배의 주체요, 대상은 하나님인 경우가 대부분이기에 예배라 불러도 무방하다고 본다.

20) 안선희, “한국기독교 장례예식 갱신의 방향성” 『신학과 실천』 Vol.13 (2013, 가을): 143. 특별한 경우가 아닌 다음에야 시신의 얼굴을 편안한 상태로 하여 몸 부분만 흰 천으로 덮고 임종예배를 드리도록 해야 한다.

21) 소천(召天)이란 용어가 부적절하다고 보는 견해도 있으나 이미 널리 통용되는 현실을 감안할 필요가 있다. Cf. 김석환, 『교회용어 바로 쓰기』 (서울: 영문, 2003), 83.

22) The United Methodist Publishing House, *The United Methodist Book of Worship* (Nashville, Tennessee: The United Methodist Publishing House, 1992), 167.

23) Inter-Lutheran Commission on Worship, *Lutheran Book of Worship*, (Minneapolis/Philadelphia: Augsburg Publishing House/Board of Publication, Lutheran Church in America, 1978), 207.

24) The Theology and Worship Ministry Unit, *Book of Common Worship* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993), 906.

25) Thomas G. Long, Thomas Lynch, *The Good Funeral: Death, Grief, and the Community of Care*, 139-40.

입관예배의 이미지는 세마포를 입는 그리스도의 신부이다. 이때의 기도나 메시지의 내용은 시신의 입관 상태의 좁고, 갇힌 환경 등의 이미지 사용은 적절하지 않다. 그러나 죽은 이와 이별을 해야 하는 유족에게 애도의 마음을 갖게 하는 표현들이 오히려 필요하다. 예를 들어, “사랑하는 유족들은 마지막 고인의 얼굴을 바라보며 다시 볼 수 없고 만질 수 없는 슬픔에 빠져 있습니다. 이 땅에서 다시 볼 수 없는 얼굴이 되었지만 하나님나라를 볼 수 있게 하셔서 그 나라에서 다시 만날 소망으로 마음이 위로받게 하소서” 혹은 “신랑 되신 예수님의 신부로 예비 되어 깨끗한 세마포 신부복으로 갈아입으시고 어린양의 혼인잔치에 [참여하게] 하심을 감사드립니다.” 등의 기도가 바람직하다.²⁷⁾

보통 3일째 출관예배를 갖는다. 전통적으로 발인식이라 하나 장례식 전체 중에서 가장 공식인 예배이며 흔히 장례예배로 부를 수 있다. 출관예배의 주된 이미지는 천국을 향한 순례요, 가족과의 잠시의 이별이다. 임종예배 때는 주로 가족과 관련된 스토리텔링이 필요하지만 출관예배 때는 주로 죽은 이의 사회적 관계 속의 소중한 이야기들이 반추되며 그로 인해 유가족은 물론 모인 사람들의 슬픔이 추억으로 내면화되는 기회이다. 이런 점에서 집례자는 죽은 이에 대한 친근한 정보를 잘 알고 있어야 한다. 오늘날의 장례가 대체로 집 외의 곳, 즉 장례식장 등에서 이루어지기 때문에 죽은 이에 관한 스토리텔링의 공감 환경이 되지 못한다. 이 경우 사진 외에도 죽은 이의 소중한 삶의 흔적의 유품들을 소재로 스토리텔링은 가능할 수 있다. 출관예배의 이미지에 맞춘 성가대 혹은 관을 운구할 때 영정 좌우의 나팔수도 고려할만 하다.

출관예배의 핵심적 메시지는 그리스도와 함께 죽음, 또한 함께 부활이다. 미연합감리교회는 전체 장례식을 ‘죽음과 부활의 예배’(A Service of Death and Resurrection)라고 칭하고 있고 이것의 중심점이 장례예식(Funeral)임을 시사한다. 더구나 매 장례식마다 십자가 문양이 든 동일한 관보를 공동으로 사용하는데 이는 전체 신자가 동등하고도 공동적인 경험, 곧 ‘그리스도로 옷 입음’에 참여하게 된다는 상징 의례이다.²⁸⁾ 앞서 입관예배의 죽은 이가 개인적으로 그리스도의 신부로 입던 세마포 옷의 의미와 달리 여기에서는 세례 받은 신자로서 ‘그리스도로 옷 입음’을 상징한다. 관보를 덮으면서 집례자는 “세례에서와 마찬가지로 OOO는 그리스도로 옷 입었으니, OOO가 그리스도 안에서 영광을 입게 하소서”라고 선언한다.²⁹⁾

하관예배는 장지(葬地)에서 하는 것으로 매장 뿐 아니라, 화장한 재를 납골당에 안치하거나 수목장을 하거나 기타 산골(散骨)하는 등의 모든 경우를 포함한다. 하관예배의 핵심 메시지는 인간의 육체는 흙에서 나서 흙으로 돌아감을, 그리고 부활의 소망 속에 땅에 안장됨을, 그리고 마지막에 하나님이 그를 다시 살리심을 말한다. 화장의 경우에는 화장 절차가 사실 상의 재로 돌아가는 것이기에 그에 앞서 “너는 흙이니 흙으로 돌아갈 것이니라.”(창3:19) 등의 성구를 낭송하고 “전능하신 하나님, 당신의 품에 당신의 자녀 OOO를 부활의 확신 속에서 우리 주 예수 그리스도 안에 있는 영원한 생명에 맡기나이다.” 등의 취지를 담은 기도로 마지막 날에 있을 죽은 이의 부활을 천명할 수 있다.

26) 한국교회 장례식에서 흔히 소국으로 헌화하는 관례가 있는데 이에 대한 논란도 없지 않다. 그러나 남은 이들이 죽은 이를 그리워하고 추모하는 마음으로 스스로 위로를 삼는 의도를 부정할 필요는 없다. 더구나 백색 소국은 ‘진실된 사랑’이란 꽃말을 가지고 있다. Cf. 김한성, 「경복매일신문」 (14.11.14.)

27) 홍순우, 이성희, 한명수, 이용호, 장차남, 유관지, 『장례식 기도』 (서울: 한국문서선교회, 2003), 102, 104.

28) The United Methodist Publishing House, *The United Methodist Book of Worship*, 139. Cf. Charles D. Hackett and Don E. Saliers, *The Lord Be With You*, 김순환 옮김. 『예배와 예식 모범』 (서울: 대한기독교서회, 2008), 106-7.

29) 미국장로교회 예식서는 관이 장례예배 장소로 옮겨진 직후 그리스도와 함께 죽고 그리스도와 함께 사는 이미지를 담은 세례 관련 성구를 낭송한다.(갈3:27 혹은 롬6:3-5). Cf. The Theology and Worship Ministry Unit, *Book of Common Worship*, 912.

매장지에서의 중요한 상징 행위는 하관 직후 집례자를 시작으로 가족들이 행하는 취토(取土) 순서이다.³⁰⁾ 이때의 환경은 시신이 이미 눈에 보이지 않기 때문에 메시지 속에 죽은 이가 이미 하늘나라에 있음을 확신하는 내용이 명시적으로 담길 수 있을 것이다. 무엇보다 중요한 것은 하관예배에 이르기까지 가족들 혹은 지인들을 향하여 죽은 이의 죽음의 전 과정 속에서 외로움이나 공포 속에서 홀로 겪은 일이 아니며 전능하신 하나님께서 함께 하셨음을, 그리고 여전히 함께 하고 있음을 지속적으로 환기하는 위탁의 기도를 행해야 한다는 점이다. 장례식은 흔히 검은 색이 주요 상징으로 떠올려지는데 시신 입관 때에 입는 옷이나 집례자의 영대 등은 각각 신부와 부활을 상징하는 흰색이 더 무난하다고 할 수 있다.

C. 목회: 목회 돌봄과 전도의 기회

중대형 교회들이 교회 안에 장례부를 두고 보다 숙련되고 전문적인 장례식을 위한 노력을 기울이고 있기는 하지만 앞서 말한 대로 장례예식은 목회 돌봄의 중요한 일환이면서 동시에 복음전도적 기능이 있다는 점에서 보다 큰 관심과 노력이 필요하다. 장례식 안에 어떤 유형이든 회중들이 진지하게 참여하게 될 경우 회중의 영성이 새롭게 정립하는 기회가 될 수 있다. 이를 위해 장례부서의 주도하에 수행되어야 한다는 전제는 분명하지만 적어도 장례식 참여를 구역을 넘어 교구별 단위로 정착시켜 장례식이 다수 회중의 관심 속에서 진행되는 일임을 인식시킬 필요가 있다.

마치 교회력 상의 절기인 대림절과 사순절을 통해 신자들이 회심, 성찰, 결단의 기회를 갖는 것처럼 신자 가정의 장례식은 동일한 목회적 결과를 가져온다. 전자가 죽음에 대한 망각을 통해 현실의 쾌락에 몰입하는 현대인들에게 절기의 장치를 통해 이를 타개해 가도록 돕는 전통적 지혜라면 후자는, 동료 그리스도인의 죽음 앞에서 비정기적이고 예측할 수 없는 방법으로 주어지는 성찰의 시간이요 기회라고 볼 수 있다. 임태현은 현대인들이 죽음을 망각하기 위해 현실에 집착하고, 눈에 보이는 세상에 애착을 느끼면서, 지속적인 망각을 유지하기 위해 현실에 몰입하는 세태를 다음과 같이 지적하고 있다.³¹⁾

현세적 삶의 특징은 죽음을 터부시하는 사회를 만들었다. 그 영향은 교회의 설교 단상에서까지 이어져, 가급적 죽음에 대한 주제를 피하고 현세의 축복을 강조하고 있는 현실이다. 이런 현상을 비단 목회자의 잘못이라고 비약하는 것은 아니다. 십자가보다는 축복에 익숙한 한국교인들의 정서적인 특성상, 죽음에 대한 설교를 부담 없이 하기에는 어려움이 있다. 그러나 아무리 죽음을 멀리 둔다 할지라도 삶은 죽음을 향해 질주하고 있다. 단지 시간의 차이일 뿐 누구도 죽음을 피해갈 수 없다. 피할 수 없는 길이라면 차라리 죽음과 이웃해야 한다.

장례식은 하나하나의 과정이 진지하고 밀도 있는 신앙 교육과 경험의 과정이 된다. 과거 유교 문화권 내에서의 번잡한 의식들은 기독교적 관점에서 불필요하고 수정되어야 할 것들이었지만 오늘의 장례식은 또 다른 극단, 곧 지나친 간소화로 인해 삶과 죽음의 경계의 모호성 인식 내지는 죽음을 삶의 일부로 보아야 하는 교육적 효과를 감쇄시키고 있음이 사실이다. 이런 이유에서 장례식은 교회가 마치 귀찮고 번잡한 일을 해치우는 것과 같은 태도로 임해서는 안 되며 오히려 죽음과 구원, 영원한 세계에 대한 보다 현실감 있는 인식과 경험을 돕는 변화와

30) 취토는 관을 묻은 뒤 원래 상주부터 흙을 퍼서 던지게 하는 행위로서 기독교 장례에서는 집례자가 먼저 시행한다. Cf. 김석한, 『교회예식론과 기관운영의 실제』 (서울: 영문, 2001), 80.

31) 박익수, “신약성서에 나타난 죽음이해”, 29-30.

성숙의 장이 된다는 인식이 요구된다.

더불어 신자들에게 인간의 생물학적 죽음, 곧 생의 마지막에 오는 죽음만이 아닌, 삶 속에 내재하는 죽음의 요소들에 대한 환기의 기회이다. 저마다의 삶 속에서 부딪치는 좌절, 슬픔, 소외, 멸시, 착취 등에 의한 피해 등, 우리 삶에 현존하는 다양하고 변형된 죽음의 양식 앞에 누구도 예외 없이 노출되어 있음을 공감케 하는 것이다. 다시 말해 이 세상 자체가 죄와 죽음의 세계라는 인식을 재확인하게 하고 그런 중에도 그리스도인의 죽음은 그리스도께서 자기의 생명을 죽음에 내어주어 죽음을 삼킨 사건으로 인해 부활이라는 승리가 약속된(고전15:54-55) 과정임을 분명히 해야 한다. 동시에 죽음 앞에 각종의 욕망과 소유를 넘어서는 시간의 소중성이나 인간답게 사는 삶의 가치 등이 인식되는 기회가 되게 해야 한다.

장례식은 신자들의 신앙적 삶에 대한 성찰과 재고의 기회이지만 동시에 복음 선포의 현장을 찾아온 불신자들에게도 말씀을 전하는 좋은 기회가 되기도 한다. 그렇다고 이런 목적에 대한 과욕은 자칫하면 과유불급이 될 수 있음을 유의해야 한다. 전도의 목적에 급급하기보다 오히려 죽음이라는 거대한 부정적 힘 앞에 집례자나 그곳에 함께한 신자들이 보여주는 부활신앙의 확신 속 행위, 내면으로부터의 나오는 감추거나 꾸밀 수 없는 상징, 행위, 언어야말로 그 어떤 목적적 진술보다도 더 강력한 메시지로 힘을 발휘하게 되는 것이다.

그 외에도 장례식을 마친 후에 오는 주일, 교회 회중들 앞에서 장례를 마친 가족들을 초청하여 소개하고 위로의 말을 전하는 기회를 만들 필요가 있다. 예배 속 광고를 통해 회중이 그 형제와 이웃을 살피는 영적 관심을 갖도록 하는 것이다. 하나님의 계시와 인간의 응답으로 이루어지는 예배의 구조 가운데 인간의 응답적 행위를 독려하고 권면하는 이런 순서는 그 자체가 예배의 부분이고, 요소로서 손색이 없는 것이다. 이런 기회를 통해 유족과 함께 감사의 인사 차 예배에 나온 친지나 지인 등도 복음 앞에 좀 더 가까이 다가설 수 있는 기회가 되는 것이다.

IV. 결론

기독교 장례예식은 단지 한 신자의 생물학적 생명이 끝나는 사건으로서 남은 이들의 슬픔과 비탄이 있는 힘겨운 시간만이 아니라 동시에 역설적이게도 남은 이들에게와 세상을 향해 부활의 약속과 소망을 확고하게 재확인되는 소중한 시간이기도 하다. 목회와 선교의 관점에서 장례식은 부담스럽고 부차적인 일이 아니라 함께하는 모든 신자들에게 신앙의 새로운 각성을 갖게 하며, 함께 애도와 봉사를 통해 참여하는 가운데 그들의 공동체성을 다시금 강화하는 기회가 될 수 있다. 더 나아가 가족관계, 사회적 관계로 그곳에 모인 불신자에게 의도하든 안하든 복음의 진면목을 가장 웅변적으로 전하는 자리이기도 하다. 이러한 의미들이 구현되기 위해서는 단지 죽음을 처리하는 최소한의 현실적 의무를 넘어서 분명한 정체성에 따른 교회의 진지한 관심과 노력이 함께 수반되어야 한다. 죽음을 이기신 그리스도로 옷입고 그의 승리를 전인적으로 공유한 기독교인으로서 메시지, 예식, 목회 실천 속에서 그에 상응하는 표현들이 진정성 있게 드러날 때 기독교 장례예식은 남은 이들의 신앙은 물론 세상 속의 하나님 나라 확장에도 중요 매개가 될 것이 분명하다.

[참고문헌]

- 김미영. “유교 제례공간의 속성과 의미” 『종교와 의례 공간』 서울: 민속원, 2007.
- 김석한. 『교회용어 바로 쓰기』 서울: 영문, 2003.
- . 『교회예식론과 기관운영의 실제』 서울: 영문, 2001.
- 김형동. “추모예배의 신학적 이해” 『프리칭』 vol.34 (2007.2): 24-27.
- 박익수. “신약성서에 나타난 죽음이해” 『프리칭』 vol.34 (2007.2): 20-23.
- 안선희. “한국기독교 장례예식 갱신의 방향성” 『신학과 실천』 Vol.13 (2013, 가을): 135-158.
- 이길용, 『고대 팔레스타인의 종교세계』 서울: 프리칭 아카데미, 2008.
- 정장복 외. 『예배학 사전』 서울: 예배와 설교 아카데미, 2000.
- 홍순우, 이성희, 한명수, 이용호, 장차남, 유관지. 『장례식 기도』 서울: 한국문서선교회, 2003.
- 황원구, 이민수, 유희경, 한정혜. 『사진으로 보는 가정의례』 서울: 조선일보사, 1995.
- Hackett, Charles D. & Saliers, Don E. *The Lord Be With You*, 김순환 옮김. 『예배와
예식 모범』 서울: 대한기독교서회, 2008.
- Inter-Lutheran Commission on Worship, *Lutheran Book of Worship*.
Minneapolis/Philadelphia: Augsburg Publishing House/Board of Publication,
Lutheran Church in America, 1978.
- Long, Thomas G. & Lynch, Thomas. *The Good Funeral: Death, Grief, and the
Community of Care*. 황빈 옮김. 『좋은 장례』 서울: CLC, 2016.
- The Theology and Worship Ministry Unit, *Book of Common Worship*. Louisville,
Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993.
- The United Methodist Publishing House, *The United Methodist Book of Worship*.
Nashville, Tennessee: The United Methodist Publishing House, 1992.
- Hackett, Charles D. & Saliers, Don E. *The Lord Be With You*. 김순환 옮김. 『예배와
예식 모범』 서울: 대한기독교서회, 2008.

[자유발표 1]

죽음에 대한 청교도 영성: W. Perkins의 '죽음의 기술'을 중심으로

발표



박태현 박사
(총신대)

좌장



김순성 박사
(고려신대원)

논평1



양병모 박사
(침신대)

논평2



최승근 박사
(웨신대)

죽음에 대한 청교도 영성: W. Perkins의 '죽음의 기술'을 중심으로

박태현 (총신대학교 신학대학원)

I. 들어가는 글

죽음은 인간 삶의 실존에서 결코 피할 수 없는 인간 최대의 문제다. 죽음은 피하고 싶다고 피할 수 있는 문제가 아닌 것이다. “한번 죽는 것은 사람에게 정해진 것이요 그 후에는 심판이 있으리니”(히 9:27). 성경은 명백하게 인간 삶의 종말인 죽음을 ‘정해진 것’으로 예고하고 있다. 사실상 죽음은 인간 삶이 시작됨과 동시에 존재한다.¹⁾ 따라서 죽음은 인간 삶과 결코 격리되거나 분리될 수 없는 실체이다. 그럼에도 불구하고 대부분의 사람들이 실존적으로 경험하듯이, 다른 사람의 죽음을 늘 주변에서 목격하면서도 자신의 죽음에 대해서만은 불확실한 실체로 여기며 살아간다.²⁾ 하지만 죽음은 신분 차이를 막론하고, 그 누구에게도 예외를 두지 않고 공평하게 찾아오기에 죽음보다 더 확실한 실체는 없다. 부자든 가난한 자든, 권세가 있는 자이든 권세가 없는 자이든, 배움이 많은 유식한 자든 배움이 일천한 무식한 자든, 나이가 많은 노인이든 나이가 적은 어린아이든, 게다가 착한 사람이든 악한 사람이든 가리지 않고 죽음은 반드시 찾아온다(전 9:2-3). 따라서 죽음이란 일반적으로 모든 인간 경험 가운데 가장 보편적인 경험이다.³⁾ 게다가 죽음은 사람이 도무지 예상치 못한 시각에 예고 없이 불시에 찾아오기도 한다(눅 12:20). 그래서 “태어나는 데는 순서가 있어도 죽는 데는 순서가 없다”는 말이 있는 것이다. 죽음을 아무리 부정한다 할지라도, 죽음은 인간 생명이 고동치듯 확실한 실체인 동시에 모든 생명체가 지닌 그림자이다. 따라서 성경이 명백하게 선언하듯이 모든 사람은 이런 피할 수 없는 죽음을 두려워하며 한평생 그 죽음에 매여 종노릇 하는 삶을 살아간다(히 2:15).

생명의 대척점에서 있는 죽음은 당연히 모든 사람의 두려운 대상일 수밖에 없다. 따라서 사람들은 대개 이런 저런 방식으로 이 죽음에 대한 두려움을 감추거나 회피하려고 한다. 죽음을 가벼운 주제로 여겨 애써 외면하고 무시하거나, 혹은 현세적 쾌락에 탐닉하여 우울하고 슬픈 죽음을 미리 걱정할 필요가 없다고 생각하거나, 혹은 윤회설을 따라 죽음 이후에 또 다른 삶을 살게 된다는 망상으로 자신을 위로하기도 한다.⁴⁾ 하지만 죽음을 외면하고 부정하거나 거짓된 위로로 안위를 삼는 일은 모두 부질없는 짓이다. 죽음은 삶의 실체처럼 끊임없이 다가오기 때문이다. 따라서 이 두려운 죽음을 회피할 길을 도무지 찾지 못할 때, 사람들은 어쩔 수 없다는 절망과 포기 가운데 죽음의 공포 하에 얽매어 살아가게 된다. 이런 죽음의 불안과 공포가 종국엔 삶을 피폐하게 만든다는 것을 상상하는 것은 어렵지 않다.

이처럼 죽음이란 사람이 피할 수 없는 두려운 것이라면, 그 죽음을 피하려고 발버둥치거나 애써 아무 것도 아니라고 호기(豪氣)를 부리기보다 그 죽음을 정면으로 바라보는 것이 낫지 않겠는가? 그렇게 할 때, 피할 수 없는 두려운 죽음은 결국 우리의 우리의 삶을 보다는 의

1) 마틴 하이데거(Martin Heidegger, 1889-1976)에 의하면, 인간은 태어나면서부터 죽음에 던져진 존재이므로 현존재 인간은 ‘죽음에 이르는 존재’(Sein zum Tode)이다. 강영계, 『죽음학 강의』 (서울: 새문사, 2012), 375-76에서 재인용.

2) 광혜원, 『존엄한 삶, 존엄한 죽음』 (서울: 새물결플러스, 2014), 7.

3) Danièle Hervieu-Léger, ‘현대사회에서의 죽음’, in Jean-Claude Ameisen 외 6명, *Qu'est que mourir?* 김성희 옮김, (파주: 알마, 2013), 71.

4) Peter Barnes, ‘The Fear of Death’, in *The Banner of Truth*, Issue 421 (1998, Oct.), 19-20.

미 있게 만들어 주는 자극제가 되지 않겠는가? 강영계는 죽음과 삶의 긴장관계를 다음과 같이 진술한다. “죽음을 폭넓고 심도있게 이해하고 체험하면 할수록 우리들은 보다 더 의미있는 삶을 이끌어 나갈 수 있을 것이다.”⁵⁾ 전세계 최고의 IT(Information Technology, 정보기술) 기업 애플(Apple)의 창업자 Steve Jobs(1955-2011)는 2005년 Stanford 대학교 졸업식 축사에서 죽음에 대한 자신의 생각을 매우 인상적으로 언급하였다.

열일곱 살 때 나는 ‘하루하루가 인생의 마지막 날인 것처럼 산다면, 언젠가는 당신이 옳다는 것이 매우 확실할 것이다’라는 글을 읽었습니다. ... 내가 곧 죽는다는 것을 기억하는 것은 내가 인생에서 중대한 선택을 하는데 경험했던 가장 중요한 것입니다. 왜냐하면 거의 모든 것, - 모든 외적인 기대들, 모든 자랑, 모든 당혹스러움 혹은 실패의 두려움 - 이 모든 것들은 참으로 중요한 것만 빼놓고 죽음의 면전에서 사라지기 때문입니다. 당신이 죽을 것이라는 것을 기억하는 것은 내가 아는 바 무언가를 잃을지 모른다는 생각의 울무에서 벗어나는 최선의 길입니다. ... 아무도 죽음을 피하지 못했습니다. 그래야만 합니다. 왜냐하면 죽음은 삶이 만든 최고의 유일한 발명품과도 같기 때문입니다. 죽음은 삶을 변화시키는 요인입니다.⁶⁾

그러므로 죽음을 정면으로 바라보고 숙고하는 것은 삶에 대한 정직한 태도일 뿐만 아니라 보다 깊고 의미 있는 삶을 위한 지혜로운 태도일 것이다. 인간에게 죽음이 빠진 삶이란 상상할 수 없는 일이며, 동시에 죽음의 그림자는 오히려 삶의 실체를 보다 의미 있게 만들어 주기 때문이다. 이러한 죽음에 대한 관심과 연구는 서양의 죽음학(thanatology) 혹은 동양의 생사학(生死學)에서 취급되는데, 이는 죽음의 의미와 본질을 추구함으로써 궁극적으로 삶의 질을 개선하려는데 목적을 두고 있다.⁷⁾ 다시 말하면, 죽음학·생사학은 인간답고 행복하게 살아가는 존엄한 삶과 인간답고 행복하게 죽는 존엄한 죽음을 지향한다.⁸⁾

죽음에 대한 이런 일반적 이해 속에서 오늘날 우리 한국 사회를 조명해 보자. 21세기 한국 사회와 교회는 ‘100세 시대’라는 초고령화 시대를 맞이하고 있다. 외면적으로 보면 각종 의료기술의 발달로 기대수명이 더욱 늘어나 죽음은 현대인에게 더욱 낯선 것이 되었고 관심 밖으로 밀려나고 말았다. Philippe Ariès는 이런 현대 의료기술 문명의 발달로 인해 사람들은 죽음 자체를 거부하고 금기시함으로써 죽음을 생각하지 않는다고 지적한다.⁹⁾ 즉, 현대 사회는 죽음을 추방함으로써 거부된 죽음이라는 ‘역전된 이미지’가 등장했다고 지적한다. 산업화 이전의 한국 사회에서 한 사람의 죽음은 최소한 가족과 마을 공동체가 함께 경험하는 사건이었다. 하지만 오늘날에는 한 사람의 죽음은 더 이상 공동체의 경험이 아닌 개인적인 일로 축소되어 점점 더 죽음의 개인화가 가속되고 있다.¹⁰⁾ 게다가 인터넷 발전에 따른 SNS(Social Network Service)를 통한 다른 사람들의 죽음의 소식은 매일 우리의 귓전을 맴돌고 있으나, 사람들은 자신의 죽음에 대한 성찰의 기회를 오히려 갖지 못해 죽음은 실상 망각되고 배제되

5) 강영계, 『죽음학 강의』, 5.

6) <https://www.youtube.com/watch?v=tP7gA4Be6wc> 2017년 4월 23일 접속함.

7) 생사학은 타이완의 푸웨이신(傅偉勳) 교수가 서양의 죽음학이 죽음과 연관된 현상 연구와 죽음 교육에 머물러 있기에 ‘삶의 차원’이 결핍된 것을 인식하고 1993년에 삶의 차원을 포함한 죽음학 연구를 주장하면서 생사학이라는 단어를 사용함으로써 시작되었다. 따라서 죽음학은 생사학의 전신이고 생사학은 죽음학의 확장된 영역이다. 임기운 외, 生死學, 전병술 옮김, 『죽음학』 (서울: 도서출판 모시는 사람들, 2012), 39.

8) 광혜원, 『존엄한 삶, 존엄한 죽음』, 60-61.

9) Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, 고선일 옮김, 『죽음 앞의 인간』 (서울: 새물결 출판사, 2004), 70, 985.

10) 광혜원, 『존엄한 삶, 존엄한 죽음』, 20.

고 있다.¹¹⁾ 이런 사회적 분위기는 죽음을 정면으로 맞대면할 기회를 박탈할 뿐만 아니라 죽음을 다른 사람들과 더불어 공개적으로 터놓고 이야기하지 못하는 죽음의 금기화를 야기한다.¹²⁾ 따라서 이런 현대사회의 죽음의 개인화, 망각화, 배제화, 금기화는 생명의 가치가 더욱 존중받고 생동하는 사회를 반영하는 것처럼 느껴진다. 하지만 아이러니하게도 삶의 질(質)은 더욱 악화일로에 있다. 2015년 대한민국의 자살률은 OECD(경제협력개발기구) 35개 회원국 가운데 1위를 차지한다는 것이 그 하나의 반증이 될 것이다.¹³⁾ 이러한 환경 가운데 죽음을 수동적 요소로 생각하기보다 적극적 과제로 인식하고, ‘내가 죽는다는 것을 기억하라!’(*memento mori*)는 말이 가르쳐주는 것처럼 삶의 가치를 더욱 의미 있고 풍성하게 만드는 작업이 필요하다. 이런 맥락에서 광혜원은 “평화를 원하거든 전쟁을 준비하라”(*si vis pacem, para belum*)는 격언에 빗대어 “삶을 원하거든 죽음을 준비하라”(*si vis vitam, para mortem*)고 지혜롭게 충고한다.¹⁴⁾ 그러므로 그리스도인들에게 있어서 죽음에 대한 성경적 이해는 이 땅에서의 건강한 그리스도인의 삶을 정립하는데 필수 불가결한 요소이다.

오늘날 한국인의 죽음에 대한 이해와 자세는 내세관을 통해 살필 수 있을 것이다. 최준식에 의하면, 유교의 전통 상례는 한국인의 현세 중심적 생각을 보여주고, 무교의 굿은 저승에 대한 확실한 묘사를 드러내지 못한다. 게다가 “말뚱에 굴러도 이승이 좋다” 혹은 “죽은 정승이 산 개만 못하다”는 한국 속담이 보여주듯 오로지 현세 중심의 생각이 한국인의 의식구조에 깊이 뿌리박혀 있다. 즉, 한국인의 60% 이상이 머릿속으로는 내세가 있다고 믿지만, 실제로는 이 현세의 삶이 더 중요하다고 생각하고 있다.¹⁵⁾

게다가 한국에서의 죽음학·생사학은 매우 최근에서야 시작된 생소한 학문 영역이기에 한국에서의 죽음에 대한 이해와 준비는 매우 빈약하다. 1991년에 결성된 ‘삶과 죽음을 생각하는 회’가 죽음에 대한 교육의 첫 발을 내딛었고, 1997년에는 자살예방교육이 시작되었으며, 2004년에 ‘생사학연구센터’가 개설되었고, 2005에서야 철학, 종교학, 심리학, 사회학, 의학 등 각 분야 전문가들이 협력하여 ‘한국죽음학회’를 창립한 것이 전부이다.¹⁶⁾ 광혜원은 이러한 척박한 현실을 다음과 같이 토로한다.

죽음을 터부시하는 오랜 문화의 영향으로 우리나라는 죽음학·생사학에 관해 얼마나 뒤쳐져 있는지 모른다. 이것은 우리 국민이 삶과 죽음의 문제를 대하는 의식수준을 여실히 보여주는데, 사실 죽음학·생사학과 관련해서 우리나라는 후진국이라 해도 과언이 아닌 상황이다.¹⁷⁾

게다가 광혜원은 한국 기독교의 “죽음교육·생사교육이 사회의 다른 영역에서보다도 훨씬 더 뒤쳐진 상황”이기에, “기독교적 성격의 죽음학·생사학과 아울러 죽음교육·생사교육 정립의 필요성이 절실히 요청되는 상황”이라고 지적한다.¹⁸⁾

따라서 본고는 한국 기독교의 죽음학·생사학의 정립만 아니라 죽음교육·생사교육을

11) 광혜원, 『존엄한 삶, 존엄한 죽음』, 22.
 12) 광혜원, 『존엄한 삶, 존엄한 죽음』, 23.
 13) 진재현, 고희연, ‘OECD 국가와 비교한 한국의 인구집단별 자살률 동향과 정책제언’, 한국보건사회연구원, 「보건복지포럼」 (2013년 1월), 141.
 14) 광혜원, 『존엄한 삶, 존엄한 죽음』, 57.
 15) 최준식, ‘한국인의 죽음관-내세관의 형성을 중심으로’, in 임기운 외, 『죽음학』, 347-374.
 16) 광혜원, 『존엄한 삶, 존엄한 죽음』, 52-53.
 17) 광혜원, 『존엄한 삶, 존엄한 죽음』, 52.
 18) 광혜원, 『존엄한 삶, 존엄한 죽음』, 54.

위해 이미 400여 년 전에 저술된 영국 청교도의 ‘죽음의 기술’(ars moriendi)을 살펴보고자 한다. 즉, 본고는 한국교회의 역사적 뿌리인 청교도의 죽음에 대한 이해를 분석하고 또한 이런 분석을 바탕으로 현대 그리스도인들을 위한 죽음의 시사점들을 제시하고자 한다. 필자는 수많은 청교도 신학자들과 목회자들 가운데 16세기 영국 ‘청교도주의의 아버지’였던 William Perkins(1558-1602)의 작품인 『병자를 위한 연고』(*A Salve for a Sicke Man*, 1595)에 나타난 ‘죽음의 기술’을 살펴봄으로써 죽음에 관한 시사점들을 살펴보고자 한다.¹⁹⁾ 필자는 Perkins의 전집을 통틀어서 살펴보고 평가하는 종합적 방법이 아닌 한 권의 책을 집중적으로 살펴보는 분석적 방법을 사용할 것이다. 물론 분석적 방법과 종합적 방법을 동시에 사용하는 것이 가장 바람직하지만, 필자의 여건상 그리고 제한된 지면상 분석적 방법만을 임의적으로 선택하였다. 따라서 이 연구를 위해 필자는 첫째, 영성에 대한 정의와 16-17세기 청교도 영성의 성격을 간략하게 서술할 것이다. 둘째, 퍼킨스의 작품, 『병자를 위한 연고』가 분석되어 제시될 것이다. 그리고 마지막으로 퍼킨스의 가르침이 오늘날 우리에게 죽음에 관하여 무엇을 교훈하고 있는지 나열하고자 한다.

II. 펴는 글

1. 청교도 영성이란?²⁰⁾

일반적으로 ‘영성’이란 용어의 개념을 정의하기란 쉽지 않다.²¹⁾ 각 사람마다 자신의 기준을 따라 다양한 현상들을 영성이라는 용어로 사용하기 때문에, 영성의 기본적 특성과 개념을 묘사하는 일은 쉽지 않으며, 또한 매우 다양하게 표현될 수밖에 없다.²²⁾ 영성이란 흔히 오해하듯이 ‘물질적’ 삶과 구별되고 대치된 ‘영적’ 삶이 아니며,²³⁾ 또한 단순히 개인의 ‘내면적’ 측면만 관심을 갖는 것이 아니라 개인의 ‘외면적’ 측면, 즉 사회적 삶 전체를 포함한다. 따라서 영성은 일반적으로 이러한 통전적 이해를 기초로 접근하는 것이 필요하다. 이런 맥락에서 최흥석은 영성이란 성경적 관점에서 볼 때 일상 언어의 용례나 철학적 용례와 달리 “단지 분위기의 문제가 아니라, 전인적 본성의 문제이며, 인간 존재의 한 부분과 연관된 문제가

19) 필자의 연구 대상이 오직 윌리엄 퍼킨스에 한정되었다는 것은 어느 일면 자의적 선택이라고 할 수 있으나, 그가 ‘청교도주의의 아버지’로서 영향력이 지대하였다는 것을 고려한 결과이다. 물론 필자는 제레미 테일러(Jeremy Taylor, 1613-1667)의 작품인 『거룩한 죽음』이 오래전에 한국교회에 번역 출간되었음을 알고 있으나[Jeremy Taylor, *The Rule and Exercises of Holy Dying*, 주옥중 옮김, 『거룩한 죽음』 (서울: 크리스찬다이제스트, 1991, 중판 1998)], 아직까지 한국교회에 알려지지 않은 퍼킨스의 죽음에 관한 청교도적 이해를 소개하는 일이 필요하다고 판단하였다.

20) 이 단락은 이미 발표된 필자의 청교도 영성에 관한 글에서 가져온 것이다. 박태현, ‘21세기 한국교회를 위한 청교도 영성’, 한국복음주의실천신학회, 『복음과 실천신학』 제 41권 (2016): 77-80.

21) 김순성, ‘고신 영성의 재발견과 실천신학적 조명’, 한국복음주의 실천신학회, 『복음과 실천』 제 15권 (2008), 155.

22) 예를 들어, Kenneth D. Boa는 기독교 영성을 12가지로 구분하여 설명하기도 한다: 관계적 영성, 패러다임 영성, 훈련된 영성, 교환된 삶의 영성, 동기화된 영성, 경건의 영성, 포괄적 영성, 과정 영성, 성령 충만의 영성, 전투의 영성, 양육의 영성, 공동체적 영성. Kenneth D. Boa, *Confirmed to His Image*, 송원준 옮김, 『기독교 영성, 그 열두 스펙트럼』 (서울: 도서출판 디모데, 2002). 양병모는 현대 기독교 영성의 주된 세 가지 흐름으로서 (1) 복음을 사회에 적용하는 사회 참여적 영성, (2) 개인의 구원을 강조하는 복음주의적 영성, 그리고 (3) 성령과 은사를 강조하는 ‘오순절적 영성’(Charismatic Spirituality)을 언급한다. 양병모, ‘헨리 나우웬 영성이 현대 기독교 영성에 미친 영향: 한 복음주의자의 견해’, 한국복음주의 실천신학회, 『복음과 실천신학』 제 26권 (2012), 75.

23) Howard L. Rice, *Reformed Spirituality: An Introduction for Believers*, (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991), 45.

아니라, 인간의 통전성과 연관된 것”이라고 바르게 지적한다.²⁴⁾ 네덜란드의 영성학자인 Kees Waaijman은 영성을 삶의 실천적 측면에서만 아니라 또한 학문적 관점에서 파악한 뒤, 영성을 “신인적(神人的) 변화과정”(godmenselijke omvorming)으로 정의한다.²⁵⁾ 이것은 최소한 세 가지 내용을 포함한다. (1) ‘형태’(vorm)라는 개념이 이 영성에 대한 정의의 중심을 차지한다: om-vorm-ing. (2) 게다가 이 정의에는 신적 실재와 인간적 실존이 상호 변화의 과정에 개입된다는 것이 표현되어 있다: om-vorm-ing. (3) 마지막으로 이 변화의 과정은 불연속성의 순간을 포함한다: om-vorm-ing. Kick Bras 역시 영성에 대해 유사한 정의를 제공한다. “영성이란 하나님/신적 존재와의 관계가 유지되어 당신이 변화되는 하나의 실천(praxis)이다.”²⁶⁾ Bras의 정의는 Waaijman의 정의와 동일한 세 가지 항목을 영성의 특징으로 언급한다. (1) 영성이란 일상적 삶 속에서 특정한 ‘의식들’(rituelen)로 표현되는 ‘신앙의 실천’(geloofspraxis)과 긴밀하게 연관된다. (2) 일상적인 ‘신앙의 실천’ 가운데 ‘하나님과의 관계’(relatie met God)가 유지된다. (3) 개인의 내면에서 무엇인가 변화가 일어나 ‘다른 사람’(anders van)이 된다. Howard L. Rice는 『개혁주의 영성』(Reformed Spirituality)이라는 자신의 책에서 영성을 다음과 같이 정의한다. “영성이란 우리 내부와 주변에서 매우 실제적으로 현존하신 하나님에 대한 우리의 경험에 상응하여 우리 자신의 삶을 형성해 가는 양식(pattern)이다.”²⁷⁾ 여기서도 역시 영성은 (1) 하나님과의 관계 속에서 (2) 우리의 실천적 삶의 양식이 (3) 새롭게 형성되어 감을 지적하고 있다. 따라서 필자는 이런 맥락에서 ‘청교도 영성’이란 청교도의 하나님에 대한 신앙, 그리고 일상적 삶 속에서 신자로서의 구체적 삶의 형태를 이루어가는 변화 과정, 즉 ‘경건’²⁸⁾ 혹은 신학적 용어인 ‘성화’(sanctification)로 정의하고자 한다.²⁹⁾

청교도 영성은 주로 두 가지 이미지로 대표된다.³⁰⁾ 즉, 청교도들은 신자들의 지상생활을 두 가지 이미지로 즐겨 표현했다. 첫째, 청교도 영성은 순례자 혹은 항해자의 이미지 가

24) 최홍석, 『인간론』 (서울: 개혁주의신행협회, 2005), 427. 최홍석은 종교개혁기에 이르러서야 비로소 한쪽으로 기울어졌던 영성이 성경적 관점에 의해 조정되어 조화와 균형을 갖게 되어 전인적이며 포괄적인 시각을 지닌 통전적인 것으로 이해되었다고 지적한다. 최홍석, 『인간론』, 474. 최창국이 정의하는 기독교 영성이란 “성령에 의하여 예수 그리스도 안에서 하나님 경험을 통하여 실현되는 것으로서 인간의 자기 초월적 지식, 사랑, 헌신의 능력과 관계된다. 영성은 인간 존재의 본질에 관한 것이며, 이 본질은 가능태(potentiality)로써 통전적 또는 전인적 인간 삶의 방향성과 관련된 것이지만 인간 삶의 한 부분에만 관계된 것으로 이해해서는 안 된다.” 최창국, ‘기독교 영성의 통전적 이해’, 한국복음주의 실천신학회, 『복음과 실천』 제 9권 (2005), 12-13.

25) Kees Waaijman, *Spiritualiteit: vormen, grondslagen, methoden*, (Kampen: Kok/Gent: Carmelitana, 2000), 422.

26) Kick Bras, ‘Wat is spiritualiteit?’, in Kitty Bouwman en Kick Bras, red., *Werken met spiritualiteit*, (Baarn: Ten Have, 2001), 13.

27) Rice, *Reformed Spirituality: An Introduction for Believers*, 45.

28) Rice는 개혁과 전통 안에서 영성을 의미하는 가장 흔히 사용된 단어로서 ‘경건’을 꼽는다. 그리고 라이스가 정의하는 경건이란 “다름 아닌 하나님께서 우리를 위해 행하신 일에 대하여 감사함으로 순종하여 하나님 앞에서 우리의 삶을 형성하는 양식이다.” Rice, *Reformed Spirituality: An Introduction for Believers*, 46.

29) Joel R. Beeke는 청교도 영성이란 성령을 의지한 개혁과 영성으로서, 성경적 지식과 마음에서 우리나라오는 경건을 융합시킨 “지성적 경건”을 성취하는 것을 목표로 한다. Joel R. Beeke, *Puritan Reformed Spirituality*, (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2004), 서문(Foreword). 신약학자인 Gordon D. Fee는 신약에서 영성이란 전적으로 하나님 (혹은 그리스도)의 영과 연관되어 정의되므로, 어느 사람이 영적이라는 것은 그가 성령 안에서 살고 성령에 의해 인도함을 받는 정도에 따른 것이라고 지적한다. Gordon D. Fee, *Listening to the Spirit in the Text*, (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2000), 5.

30) Tae-Hyeun Park, *The Sacred Rhetoric of the Holy Spirit: A Study of Puritan Preaching in a Pneumatological Perspective*, Th.D. Dissertation, (Apeldoorn: Theologische Universiteit Apeldoorn, 2005), 6.

운데 잘 드러난다. 그들은 이 땅을 살아가는 그리스도인을 더 나은 천국 본향을 향해 순례하는 나그네로 묘사하곤 했다. 청교도는 그리스도인의 지상생활을 성경적 모티브인 나그네의 삶(아브라함[창12:1-10, 히 11:8-16], 야곱[창 47:9], 베드로[벧전 2:11])으로 비유했던 것이다. 또한 청교도는 자신들의 지상생활을 사랑하는 가족들, 행복한 가정이 있는 곳으로 향해하는 항해자의 삶으로 묘사하곤 했다. 사면이 바다에 인접한 섬나라였던 영국 청교도들에게 바다를 항해하는 항해자의 이미지는 육지에서 순례하는 나그네와 동일한 의미에서 취해진 비유이다. 청교도가 묘사하는 그리스도인의 지상생활에 대한 두 번째 이미지는 악한 사단과 죄, 세상에 대해 전쟁을 치르는 군사의 이미지이다. 군사의 이미지 역시 성경적 비유(딤후 2:3, 엡 6:10-17)에서 비롯되고, 교리적으로 천상교회는 승리적 교회인 반면, 지상교회는 전투적 교회인 것이다. 청교도 목사이자 작가인 John Bunyan(1628-1688)의 『천로역정』(*The Pilgrim's Progress*, 1678)은 이 두 가지 이미지, 즉 나그네와 군사 이미지를 유감없이 드러낸다. 물론 멸망의 도시에서 구원의 도시에 이르는 나그네의 이미지가 주도적으로 나타나지만, 죄의 유희에 대항하여 싸우는 군사와 전투적 교회의 이미지도 함께 갖고 있음을 엿볼 수 있다.

2. 『병자를 위한 연고』(*A Salve for a Sicke Man*, 1595) 분석 및 요약

김홍만은 ‘잘 죽는 것’(dying well)이 청교도 정신 가운데 하나로 자리 잡게 된 이유로 역사적 배경, 즉 피의 메리(Bloody Mary, 1554-1558) 여왕의 치세 하에 수많은 유능하고 경건한 개신교 지도자들이 순교했던 역사와 존 폭스(John Foxe)의 『순교사화』(*Acts and Monuments*, 1570)의 출판에 기인한다고 지적한다[김홍만, 『청교도 열전』 (서울: 솔로몬, 2009), 124-25.] 하지만 ‘잘 죽는 것’에 대한 청교도 영성은 이런 순교의 역사적 배경에서 유추하기보다는, - 왜냐하면 퍼킨스는 본서에서 순교에 관한 이야기를 거의 언급하지 않기 때문이다 - 퍼킨스의 작품 자체가 직접 보여주듯이 죽음에 대한 기독교적 가르침과 영성, 특히 병들었을 때 죽음을 준비하는 것에서 비롯되었다는 것이 더욱 확실하다. 게다가 이런 죽음에 대한 청교도의 속고와 묵상은 그리스도의 십자가와 부활의 복음을 믿는 믿음의 길로 인도하는 매우 복음적인 방식이다.

퍼킨스의 작품은 크게 세 부분으로 구성되어 있다. 첫째, 헌사, 둘째, 잘 죽는 올바른 방법, 그리고 셋째, 추가 부록.

2.1. 헌사

일반적으로 죽음은 나이가 많아 은퇴한 노인들이 생각할 주제라고 여겨진다. 그러나 과연 죽음은 인생의 황혼기에나 생각해야 할 적합한 주제인가? 육체의 기력이 쇠하여지고 인생의 말년에 가서야 비로소 생각해야 할 주제인가? Perkins³¹⁾는 아무리 어린 나이로 할지라도 죽음을 묵상하는 일은 결코 이른 것이 아니라고 생각한다.³²⁾ 퍼킨스는 1595년에 그리스도

31) 윌리엄 퍼킨스의 생애와 사역은 다음을 참고하라. 박태현, ‘William Perkins의 설교론’, 한국복음주의 실천신학회, 「복음과 실천신학」 제 32권 (2014년 8월), 139-45. Benjamin Brook, *The Lives of the Puritans*, (London, 1813, Pittsburgh, 1994), vol. 2. 129-36. Ian Breward, *The Works of William Perkins*, The Courtenay Library of Reformation Classics, vol. 3. (Appleford/Abingdon/Berkshire/England, 1970), 3-33. Joel R. Beeke & Randall J. Pederson, *Meet the Puritans*, (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 469-80.

32) David E. Stannard가 지적하듯이, 17세기 중후반에 귀족이 태어났을 때 그의 기대수명은 30세 미만이었다. David E. Stannard, *The Puritan Way of Death: A Study in Religion, Culture, and Social Change*, (Oxford/New York/Toronto/Melbourne, Oxford University Press, 1977), 38.

인의 죽음에 관한 작품, 『병자를 위한 연고』(*A Salve for a Sicke Man*)을 저술하였다.³³⁾ 그는 이 작품을 베드포드(Bedford)의 백작 부인 루시 러셀(Lucie Russel)에게 바쳤는데, 이때 그의 나이는 불과 37세에 지나지 않았다. 퍼킨스는 헌사에 나타난 자신의 고백처럼, 죽음의 탁월성을 자주 목상하였기에 이런 작품을 저술할 수 있었다.³⁴⁾ 게다가 퍼킨스는 아직 죽음을 생각하기엔 아직 나이 어린 백작 부인에게, - 그녀는 당시 불과 14세에 지나지 않았다³⁵⁾ - 죽음에 관한 자신의 저술을 바치는 것이 비난 받을 일로 여겨진다면, 자신은 솔로몬의 지혜로운 충고에 의존할 수 없다고 밝힌다. “솔로몬이 저를 해명해 주는데, 그는 우리가 우리의 젊은 날에 우리의 창조주를 반드시 기억해야 한다고 말했습니다.”³⁶⁾ 이런 성경의 가르침을 따라 퍼킨스는 죽음에 대해 목상하는 일은 아무리 나이가 어릴지라도 반드시 목상해야 할 일임을 가르쳐준다.

퍼킨스의 사고 속에서, 그리스도인의 죽음은 결코 하나님의 저주나 재앙이 아니라 오히려 하나님의 축복, 매우 탁월한 축복이다. 헌사에서 그는 의인의 죽음이 매우 탁월한 하나님의 축복으로서 최소한 다섯 가지의 유익을 수반한다고 지적한다.³⁷⁾ (1) 하나님께서 이 무거운 죽음의 짐을 그의 종들에게 부과함으로써 그들의 약함 가운데 도우리라는 약속을 따라 그분의 뛰어난 능력과 힘의 은혜를 경험하게 하신다. (2) 하나님의 집에서 심판이 시작되므로 이생에서 고통과 시험으로 점철된 의인들은 이 세상에서 그들의 죽음과 지옥을 경험하기에 죽음 가운데서 그들은 죽음과 지옥의 고통을 느끼지 않을 것이다. (3) 나사로가 죽었을 때 그리스도께서 그가 죽은 것이 아니라 잔다고 말씀하셨기에, 그리스도인들은 “나의 무덤은 나의 침대요, 나의 죽음은 나의 잠이며, 죽음에서 나는 죽지 않고 단지 잠들 뿐이라”고 말할 수 있다. 따라서 모든 끔찍한 것들 가운데서 죽음이 가장 끔찍하지만, 죽음보다 훨씬 더 무겁고 고통스런 많은 일들을 경험한 그리스도인들에게 죽음은 치료제이다. (4) 처음에 죄로 인해 죽음이 초래되었으나 의인의 죽음은 그리스도의 죽음으로 말미암아 죄를 박멸하는 것이다. 왜냐하면 죽음(death)은 죽임(mortification)의 성취이기 때문이다. 그리고 죽음은 그리스도 안에 있는 자들을 결코 파괴할 수 없으며, 죽음을 맞이하는 그들에게 이보다 더 나은 피난처는 없다. 왜냐하면 육체의 죽음 후에 곧바로 영의 완전한 자유와 육체의 부활이 뒤따르기 때문이다. (5) “오늘과 내일은 내가 귀신을 쫓아내며 병을 고치다가 제 삼일에는 완전하여지리라”(눅 13:32) 말씀하신 그리스도께서 자신의 모범으로 보여주신 것처럼, 죽음은 그리스도인의 완전을 성취하는 수단이다.

2.2. 잘 죽는 올바른 방법

33) 이 작품의 제목 전체는 다음과 같다. *A Salve for a Sicke Man: or, A Treatise Containing the Nature, Differences, and Kinds of Death: as also the Right Manner of Dying Well and It may serve for Spirituall Instruction to 1. Marriners when they goe to sea. 2. Souldiers when they goe to battell. 3. Women when they travell with childe (= A Salve for a Sicke Man)*, (London: Iohn Legatt, 1626). 이러한 책 제목은, 16세기 당시의 모든 책들이 일반적으로 그러하듯이, 그 다루는 주제를 명확히 보여줄 뿐만 아니라 그 주제를 더욱 구체적으로 표기함으로써 마치 현대의 목차와 같은 기능을 갖고 있다.

34) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 488.

35) 루시 해링턴(Lucy Harington)은 베드포드의 세 번째 백작이었던 에드워드 러셀(Edward Russell)과 1594년 12월 12일에 결혼하였는데, 당시 그녀는 13세였고 에드워드는 22세였다. 루시 해링턴에 관한 자료는 다음을 참조하라. https://en.wikipedia.org/wiki/Lucy_Russell,_Countess_of_Bedford 2017년 4월 9일 접속.

36) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 488. “Solomon will excuse me, who saith, we must remember our Creator in the daies of our youth.” cf. 전도서 12장 1절. “너는 청년의 때에 너의 창조주를 기억하라...”

37) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 488.

퍼킨스는 자신의 주제를 전도서 7장 1절 하반절에 기초하여 짧은 문맥을 소개하고, 본문의 의미를 밝히고, 마지막으로 적용점들을 나열함으로써 전개한다.³⁸⁾ “죽는 날이 출생하는 날보다 나으며.” 여기서 퍼킨스는 크게 세 가지를 다룬다. 첫째, 여기서 언급된 죽음이 무엇인지, 둘째, 어떻게 죽는 날이 태어나는 날보다 낫다고 말할 수 있는지, 셋째, 어떤 의미에서 죽는 날이 더 나은 것인지 취급한다.³⁹⁾

첫째, 퍼킨스는 죽음이란 인간의 죄에 대해 부과된 하나님의 정하신 형벌로서의 생명의 상실이라고 설명한다. 퍼킨스에 의하면, 죽음 자체는 하나님께서 창조시에 사람에게 부여하신 생명의 부재 혹은 결핍이며, 게다가 하나님의 정의와 심판을 시행하는 도구로서 정해진 형벌이다.⁴⁰⁾ 퍼킨스는 모든 형벌에는 형벌을 제정한 자(하나님), 형벌을 초래한 자(사람), 그리고 집행자(하나님)가 있기 마련이라고 지적한다.⁴¹⁾

죽음을 형벌과 연관하여 설명한 뒤, 퍼킨스는 사람의 죽음과 짐승의 죽음 사이의 차이를 설명한다. 사람의 영혼은 영(spirit) 혹은 영적 실체인 반면, 짐승의 영혼은 실체가 아니라 자연적 기운(vigour) 혹은 성질(qualitie)이기에 그 영혼이 전적으로 의존하는 육체 없이는 그 자체 안에 존재를 갖지 않는다.⁴²⁾

퍼킨스에 따르면, 죽음의 종류는 생명의 종류와 같이 두 가지인데, 곧 육체적 죽음과 영적 죽음이다.⁴³⁾ “육체적 죽음은 육체적 생명이 육체와 영혼의 결합인 것처럼, 다른 아닌 영혼이 육체로부터 분리되는 것이다.”⁴⁴⁾ 이 죽음은 첫 번째 죽음이라 일컬어지는데, 시간적으로 두 번째 죽음, 영적 죽음에 앞서기 때문이다. 그리고 영적 죽음은 “육체와 영혼 둘 다를 지닌 전인이 하나님과의 은혜로운 교제로부터의 분리”이다.⁴⁵⁾

퍼킨스는 여기서 영적 죽음의 특징적인 세 가지 단계들을 지적한다.⁴⁶⁾ (1) 일시적 삶과 연관하여 살아 있는 사람은 죄 가운데 죽어 있다(딤후 5:6, 엡 2:1). (2) 금생의 맨 마지막으로 육체가 땅 속에 누이고, 영혼이 고통의 자리에 내려갈 때 맞이하는 단계이다. (3) 심판의 날에 맞이하는 단계로서, 육체와 영혼이 다시 만나 둘 다 함께 저주 받은 자들의 장소에 가서 영원토록 고통을 받게 된다.

이러한 죽음의 성격, 차이, 그리고 종류들을 설명을 한 뒤, 퍼킨스는 본문의 의미가 영적인 죽음이 아닌 육체적 죽음을 의미한다고 지적한다. 그래서 다시금 본문의 의미를 다음과 같이 확정한다. “사람의 육체와 영혼이 분리되는 육체적 죽음의 때가 사람이 세상에 태어나는 때보다 더 낫다.”⁴⁷⁾

둘째, 어떻게 죽는 날이 태어나는 날보다 낫다고 말할 수 있는가? 퍼킨스는 자신이 이렇게 질문하는 것은 진리 자체인 성경을 의문시하여 논쟁하고자 함이 아니라 솔로몬이 언급한 내용을 흔들림 없이 확고히 하고자 함에서 질문한다고 명백하게 밝힌다.⁴⁸⁾ 퍼킨스는 여기

38) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 489. 퍼킨스는 당시 통용되던 1560년 제네바 성경(Geneva Bible)에 기초하여 7장 3절이라고 적고 있다.

39) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 489a. 퍼킨스 전집은 두 개의 단(段, column)으로 구성되어 있으므로 앞으로 왼쪽 단은 a로, 오른쪽 단은 b로 표기할 것이다.

40) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 489a.

41) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 489a-490a.

42) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 490a-490b.

43) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 490b.

44) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 490b.

45) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 490b.

46) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 490b.

47) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 490b.

48) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 490b.

서 솔로몬의 주장에 대한 6 가지 반론들을 취급한다.

(1) 첫 번째 반대는 태어나지 않는 것이 최선이며, 빨리 죽는 것이 차선(the next best)이라고 생각하는 지혜로운 자들의 생각에서 취한 것이다. 그래서 만일 세상에 태어나지 않는 것이 최선이라면, 사람이 태어난 후에 죽어야 한다는 것은 가장 악한 것이다라는 말로 반론을 펴는 것이다.⁴⁹⁾ 이에 대한 대답으로서, 퍼킨스는 두 종류의 사람을 언급하는데, 한 종류는 자신들의 죄 가운데 살다가 회개 없이 죽는 자이며, 다른 종류는 진심으로 회개하고 그리스도를 믿는 자이다. 따라서 이 문장은 첫 번째 종류의 사람에 대한 것으로서, 그리스도께서 유다에게 대해 “그 사람은 차라리 태어나지 아니하였더라면 제게 좋을 뻔하였느니라”라고 말한 것처럼(마26:24) 우리도 그 사람에 대해 말할 수 있다. 이러한 언급을 두 번째 종류의 사람에게 적용하는 것은 잘못이다. 왜냐하면 금생에서 회개함으로 하나님께 돌아온 사람들에게 모든 것 가운데 최선의 것은 태어나는 것이어야 하기 때문이다. 그들의 출생은 행복의 준비 단계이기 때문이다. 그리고 차선(the next best)은 빨리 죽는 것이다. 왜냐하면 죽음을 통해 그들은 그들의 행복 자체를 소유하는데 들어가기 때문이다.

(2) 두 번째 반대는 성경의 증거들로부터 취한 것으로, 죽음은 죄의 삯이며(롬 6:23), 그리스도의 원수이며(고전 15장), 율법의 저주이다.⁵⁰⁾ 퍼킨스는 이에 대한 응답으로서, 죽음을 두 가지로 구별해야만 한다고 지적한다. 죽음 자체의 성격에 따른 것과 그리스도에 의해 변경되고 변화된 죽음으로 생각해야 한다는 것이다. 죄란 “진실로 다름 아닌 지옥의 주변이며 문들이다.”⁵¹⁾ 하지만 두 번째 관점에서 죽음은 더 이상 재앙이나 형벌이 아니며, 저주로부터 축복이 되었고, 금생과 영원한 생명 사이의 길이 되었으며, 우리가 이 세상을 지나 하늘로 들어가는 새로운 작은 문과 같다. 이런 관점에서 솔로몬의 언급은 가장 참된 것이다.

(3) 세 번째 반대는 다윗과 히스기야, 그리고 그리스도의 죽음에 대한 기도에서 볼 때, 죽음의 날은 모든 날들 가운데 가장 두렵고 끔찍한 날이다.⁵²⁾ 이에 대해 퍼킨스는 다음과 같이 응답한다. 그리스도의 기도는 단순히 죽음에 대한 것이 아니라 십자가 저주의 죽음에 대해 기도한 것이다. 첫 번째 죽음이 아니라 첫 번째 죽음과 두 번째 죽음이 함께 연계된 것이 그리스도를 괴롭게 한 것이다. 다윗의 기도는 하나님의 진노 가운데 있는 죽음에 대한 것이며, 히스기야의 기도는 죽음의 위험을 두려워했던 것이 아니라 후손을 원했던 것이다.

(4) 네 번째 반대는 좋은 평판을 들었던 명망 있는 사람들이 때때로 비참한 종국을 맞이한다.⁵³⁾ 퍼킨스는 이 반대에 대하여 응답하기를, 일반적으로 우리는 하나님 앞에 있는 사람의 상태를 외면적으로 판단해서는 안 된다고 지적한다(참조 전 9:2).⁵⁴⁾ 세부적으로 (a) 절망과 관련하여, 퍼킨스는 하나님의 자녀도 절망의 계곡을 지나 영원한 행복을 얻는다고 지적한다. 따라서 절망이 연약한 본성 때문이든지 아니면 죄의식 때문이든지 죽음의 순간에 일어나는 절망은 효과적으로 부르심을 받은 그들의 구원을 손상시킬 수 없다. (b) 죽음의 순간에 발생하는 헛소리와 저주들은 우울증이라는 질병의 결과물이다. 이런 증상들은 신자의 영생을 빼앗지 못한다. “우리는 사람을 판단하되 그의 죽음에 의해서가 아니라 그의 삶에 의해 판단해야 한다.”⁵⁵⁾

49) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 491a.

50) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 491a.

51) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 491a.

52) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 491a-b.

53) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 491b.

54) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 492a.

55) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 492b.

(5) 다섯 번째 반대로서, 사람이 죽음에 가장 가까이 이르렀을 때 마귀가 매우 분주하게 시험하고, 사탄의 공격을 더 받을수록 그들의 상황은 더 위험하고 고통스럽다. 따라서 죽음의 날이 가장 악한 날인 것 같다.⁵⁶⁾ 이에 대한 응답으로서, 퍼킨스는 죽음 가운데 있는 하나님의 자녀들의 조건은 이중적이라고 지적한다. 첫째, 어떤 사람들은 시므온처럼 시험을 받지 않는다. 둘째, 시험받는 자들의 경우에, 그들의 상황이 비록 고통스럽고 혼란스러워도 격심하고 극심한 시험이라는 이유 때문에 그들의 구원이 멀리 떨어져 있는 것은 아니다. 왜냐하면 하나님께서 그때 자신의 영으로 말할 수 없는 위로로 임재하시기 때문이다. 우리가 가장 약할 때 그는 우리 안에서 가장 강하시기 때문이다. 그분의 방식은 약함 가운데서 자신의 능력을 나타내시기 때문이다.

(6) 여섯 번째 반대는 격심하고 갑작스런 죽음은 금생의 사람이 처한 모든 악 가운데 위중한 저주로서 그 어떤 것도 그와 같이 끔찍스런 것은 없다.⁵⁷⁾ 따라서 갑작스런 죽음의 날은 가장 비참한 것이다. 이에 대한 응답으로서, 퍼킨스는 다음 사항을 지적한다. 갑작스런 죽음은 하나님의 저주이자 위중한 심판이기에 이 세상 사람이 두려워하지 않을 이유가 없다. 하지만 모든 것을 고려해 볼 때, 우리는 갑작스런 죽음보다 성급하고 악한 생활을 더욱 두려워해야 한다. “죽음은 그 본성 자체로 악한 것이로되, 우리는 죽음을 단순히 악한 것으로 여기지 말아야 한다. 왜냐하면 죽음이 모든 사람에게 악한 것이 아니고, 모든 면에서 악한 것이 아니기 때문이다.”⁵⁸⁾ 율법의 모든 저주로부터 해방된 그리스도 안에 있는 자들에겐 그 어떤 종류의 죽음도 악한 것이거나 저주가 아니며(참조, 계 14:13), 갑작스런 죽음이 모든 면에서 악한 것은 아니다. 죽음을 준비하지 못한 갑작스런 죽음이 악한 일이지, 죽음을 준비한 사람에게 갑작스런 죽음은 실상 죽음이 아니라 영생으로 빠르고 신속하게 들어가는 것이다.

셋째, 죽는 날이 태어나는 날보다 낫다는 이유들이 고려된다. 그 이유들 모두는 하나로 요약되는데, 즉, 태어나는 날은 모든 고뇌와 비참에 들어가는 날인 반면, 경건하고 개혁된 삶과 연계된 죽는 날은 영생으로 들어가는 날 혹은 단계이다.⁵⁹⁾ 퍼킨스에 의하면, “영생은 세 단계를 지니는데, 하나는 금생에서 갖는다. 사람이 스스로 사는 것이 아니라 그리스도께서 자신 안에 산다고 참으로 말할 수 있을 때이다.”⁶⁰⁾ 두 번째 단계는 금생의 종국에 있는 것으로 육체가 땅으로 가고 영혼은 천사들에 의해 하늘로 인도될 때이다. 세 번째 단계는 세상 끝날 마지막 심판에 있는 것으로 육체와 영혼이 다시 연합하고, 함께 하늘의 영원한 행복에 들어가는 때이다.

이 세 단계들 중에 하나님을 두려워하는 것과 연계된 죽음 자체는 두 번째 것으로서, 이것은 또한 죽음에 의한 유익들을 포함한다. (1) 죽음에서 종국을 맞는 모든 비참으로부터의 자유이다.⁶¹⁾ 다시 말하면, 죽음은 현재 우리에게 있는 비참들을 완전히 없앨 뿐만 아니라 또한 다가올 비참들을 막기도 한다. (2) 죽음은 영혼으로 하여금 영원하신 하나님, 그리스도, 하늘의 모든 천사들과 성도들의 현존에 들어가게 한다.⁶²⁾ 이 고귀한 유익은 의인의 죽음을 죽음이 아니라 오히려 모든 사람이 바라는 축복이 되게 한다. 육체(body)는 어둡고 역겨운 무덤에 누워야만 하고, 거기서 벌레들에 의해 소멸되어야 한다.⁶³⁾ 이 모든 것이 사실이지만, 우리가

56) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 492b

57) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 493a.

58) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 493a.

59) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 493a.

60) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 493a.

61) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 493b.

62) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 494a.

우리의 무덤을 정당하게 고려한다면 모든 것은 아무것도 아니라고 퍼킨스는 지적한다. 즉, 우리는 우리의 무덤을 우리 육체적 눈에 비치는 대로 판단할 것이 아니라 믿음의 눈으로 보고, 십자가에서 죽음을 극복하고, 죽음의 소굴까지 추적하여 뒤따라가 거기서 격퇴시키고 죽음의 능력을 빼앗은 그리스도의 죽음과 장사지냄으로 인하여 변화된 것으로 여겨야 한다.⁶⁴⁾ 게다가 우리는 우리의 영혼만이 그리스도의 육체나 영혼에 결합한다고 생각지 말고, 사람의 전체 육체와 영혼 둘 다가 전체 그리스도와 결합하고 연합한다고 생각해야 한다. 따라서 비록 육체가 죽음에서 영혼과 분리된다 할지라도, 육체나 영혼이 그리스도로부터 분리되지 않으며, 무덤에서 썩고, 바다에 빠지고, 불 타 재가 된 바로 그 육체가 여전히 그와 연합될 것이며, 이전과 마찬가지로 참된 그리스도의 지체이다.⁶⁵⁾ (3) 이러한 연계의 덕으로 썩고, 불타고, 삼켜지고, 혹은 어쨌든 소멸된 죽은 육체는 심판 날에 영원한 영광으로 일어날 것임을 우리는 반드시 기억해야 한다.⁶⁶⁾ 이 시점에서 퍼킨스는 우리의 그리스도와의 결합은 생사 간에 우리의 모든 즐거움과 위로의 근거임을 생각하고, 하나님을 경외함으로 이 교훈을 배워야 한다고 권면한다. 즉, 우리가 이 세상에서 시간을 갖는 동안 우리가 그의 뼈 중의 뼈, 살 중의 살이 되도록 우리는 그리스도와 연합되기를 힘써야만 한다.⁶⁷⁾

퍼킨스는 위와 같이 본문의 의미를 밝힌 후, 곧바로 적용들로 넘어간다.

첫 번째 적용. 본문에 대한 일차적이고 주된 적용으로서 퍼킨스는 사람이 잘 죽기 위해서는 하나님의 말씀은 두 가지를 요구한다고 지적한다.⁶⁸⁾ 그것들은 첫째, 죽기 전 준비, 그리고 둘째, 죽음에 대한 올바른 행동과 마음의 자세이다.

첫째, 죽기 전 준비

퍼킨스에 의하면, 죽음에 대한 준비는 회개하는 신자의 행동으로서 자신이 죽기에 적합하도록 준비케 하는 행동인 동시에 이것은 하나님의 명령에 매여 있는 매우 필요한 우리의 의무이다. 즉, 성경은 많은 곳에서 우리로 하여금 깨어 기도하고 매일 심판을 위한 그리스도의 재림을 준비하라고 한다. “금생에서는 악에서 선으로의 변화와 회심이 있을 것이나, 죽음 이후에는 결코 변화란 있을 수 없다. 그러므로 행복하고 복된 종말을 갈망하는 사람에게 죽음에 대한 준비는 결코 생략될 수 없다.”⁶⁹⁾

퍼킨스는 이 죽음의 준비를 일반적 준비와 특별한 준비로 나눈다.

1) 일반적 준비

일반적 준비는 자신의 삶 전체를 통해 죽음을 준비하는 것으로서 사람의 가장 필요한 의무로서 결코 생략될 수 없다. 왜냐하면, (1) 확실한 죽음은 모든 것 가운데 가장 불확실하기 때문이다. 즉, 죽음은 확실하다. 그 누구도 죽음을 피할 수 없기 때문이다. 동시에 죽음은 불확실하다. 왜냐하면 사람은 자신이 (a) 언제, (b) 어디서, 그리고 (c) 어떤 방식으로 죽을지 모르기 때문이다. (2) 이 세상에서 가장 위험한 일은 모든 준비를 무시하는 것이기 때문이다.

퍼킨스는 준비와 관련되어 제기된 세 가지 반론들에 대해 각각 답변을 한다. (a)

63) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 494a.

64) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 494a-b.

65) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 494b.

66) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 494b.

67) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 495a.

68) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 495b.

69) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 495b.

Obj. 아프기 시작할 때 기도하는 것으로 충분하다. Ans. 이것은 자기를 속이는 것이다. 건강할 때 준비해야 한다. (b) Obj. 죽음의 때에 회개할 수 있고, 그런 회개는 충분하다. Ans. (ㄱ) 이런 말은 거짓이다. 사람이 스스로 원할 때 회개하는 것은 사람의 능력에 달려 있지 않기 때문이다. 하나님께서 원하실 때 그는 회개할 수 있다. (ㄴ) 이런 늦은 회개는 거의 혹은 결코 참된 회개 아니다. (c) Obj. 강도들 가운데 하나가 십자가에서 회개하였다. Ans. 그 강도는 11시에 부름을 받았다. 그의 회심은 전적으로 기적적이며 특별한 것이다. 특별한 예를 보편적인 규칙으로 삼는 것은 좋지 못하다.

퍼킨스는 죽음을 어떤 방식으로 준비되어야 하는지 지적한다.⁷⁰⁾ 즉, 그는 우리의 삶의 과정 가운데 실천해야 할 다섯 가지 의무를 제시한다.

(1) 첫 번째 의무: 사는 동안 죽음을 묵상하는 것이다. 왜냐하면 그리스도인의 삶은 다름 아닌 죽음을 묵상하는 것이기 때문이다. 그것은 이교도 철학자들이 결코 생각하지 못했던. (a) 죽음의 이유인 우리의 죄, (b) 그에 대한 치료로서의 그리스도의 저주받은 죽음, 그리고 (c) 죽음의 현존을 반드시 묵상해야 한다. “마치 오늘이 우리가 죽는 날처럼 여기고, 우리가 잠자러 갈 때에 결코 다시 깨어나지 못할 것처럼 여기고, 우리가 일어날 때에는 우리가 다시 눕지 못할 것처럼 여겨야 한다.”⁷¹⁾

이러한 죽음에 대한 묵상은 특별한 적용으로서 인생에 많은 열매를 맺게 한다. (a) 이 묵상은 우리를 하나님 손아래 겸손하게 만든다. 창 18:27 ... 매일을 마지막 날처럼 여겨야 ... (b) 이 묵상은 새로운 회개를 위한 수단이다. 욥 3:4-5. 왕상 21:29. (c) 이 묵상은 우리가 당하는 모든 처지와 조건에 만족하도록 환기시킨다. 욥 1:21. 여기서 퍼킨스는 반드시 실천되어야 할 두 가지를 지적한다.⁷²⁾ 첫째, 모든 사람이 자연적으로 자신을 축복하고 자신을 높게 생각하는 악하고 잘못된 상상으로부터 당신의 마음을 끌어내도록 노력하라. 사 28:15. 눅 12:19. 둘째, 우리는 우리 자신의 종말을 심각하게 묵상해야 하는데 우리가 죽음을 지속적으로 알도록 하나님께 기도해야 한다. 퍼킨스는 하나님의 영이 우리의 교사가 되어 우리의 의무를 가르치지 않으신다면 우리는 결코 죽음의 현존과 빠름을 알 수 없을 것이라고 확증한다.

(2) 두 번째 의무: 모든 사람은 매일 자신의 죽음에서 죽음의 능력과 힘을 제거하도록 애써야 한다. 퍼킨스는 죽음의 힘이 우리의 죄에 있다고 명백하게 가르치는 하나님의 말씀을 우리가 갖고 있다고 지적한다(고전 15:56). 따라서 우리는 선한 수단들을 사용하여 우리의 죄들이 제거되고 용서 받도록 우리의 시간과 노력을 사용해야 한다.

그래서 퍼킨스는 우리가 매일 실행해야 할 두 가지 의무를 지적한다.⁷³⁾ 하나는 우리의 과거의 모든 죄로 인해 우리 자신을 겸손하게 해야 한다. 다른 하나는 다가오는 시간에 대하여 하나님께 돌아가 모든 것 가운데 하나님의 말씀에 따라 마음과 삶 모두를 개혁하기 위한 목적과 결심, 그리고 노력을 실행하는 것이다. 퍼킨스는 죽음의 독침이 빠지면 아무런 해를 끼칠 수 없다고 지적한다. “당신이 죽기 전에 죽음의 힘을 파괴하라. 침이 빠졌을 때, 사람이 뱀을 그의 가슴에 품을 수 있다. 그리고 우리는 죽음이 독을 품지 않는 한, 그것이 우리 품에 기어 들어와 그 다리로 우리를 붙잡고, 우리 가슴을 찌를 수 있게 할 수 있다.”⁷⁴⁾

퍼킨스는 이런 의무들을 준수해야 할 이유들(reasons)로서 세 가지를 언급한다.⁷⁵⁾

70) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 496b.

71) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 497a.

72) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 497a-b.

73) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 498a.

74) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 498a-b.

75) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 498b.

(a) 사람이 죽어갈 때 그는 무엇이든지 할 것이다. 그렇다면 그가 살아 있는 동안 그는 매일 동일한 것을 해야 한다. (b) 죽었을 때 살고자 하는 자는 반드시 그가 살아 있는 동안 반드시 죄에 대하여 죽어야 한다. (c) 악한 발람은 의인의 죽음을 죽기를 원했다. 하지만 그것은 전혀 소용이 없다. 왜냐하면 그는 결코 의인의 삶을 살지 못했기 때문이다. 퍼킨스는 결론적으로 이것을 기억하고 말씀을 듣는 것으로 만족하지 말고 그것을 행하는 자가 되라고 권면한다.

(3) 세 번째 의무는 금생에서 영생의 첫 번째 단계에 들어가는 것이다.⁷⁶⁾ 퍼킨스는 영원한 행복 가운데 영원토록 살고자 하는 자는 반드시 이 세상에서 본성상 장사지냈던 자기 자신의 죄의 무덤에서 일어나 새로운 삶을 살아야 한다고 지적한다. 다시 말하면, “우리가 영원토록 살고자 한다면, 우리는 반드시 우리가 죽기 전에 복되고 영원한 생명을 살기 시작해야 한다.”⁷⁷⁾ 그는 금생에서 영생의 첫 단계를 구성하는 하나님의 세 가지 선물들과 은혜들을 가져야만 한다고 제시한다.⁷⁸⁾ (a) 삼위 일체 하나님에 대한 구원하는 지식, (b) 모든 지각에 뛰어난 양심의 평강, (c) 사람의 마음이 하나님의 말씀에 따라 정돈되는 성령의 지배.

여기서 퍼킨스는 흔히 발생하는 두 가지 잘못된 생각을 교정한다. 첫째, 사람은 그가 죽을 때 영생에 들어가는 것이지 그 전에는 아니다라는 주장에 대해, 퍼킨스는 이것은 완전히 거짓된 것으로서, 영생은 현재 삶에서 갖는 것이라고 성경으로 확증한다(눅 19:9. 요 5:24). 둘째, 사람이 어떻게 살든, 그가 죽을 때 그는 자신의 눈을 들어 ‘주여 나를 긍휼히 여기소서’라고 기도할 수 있고, 그는 확실히 구원을 받을 것이다라는 주장에 대해, 퍼킨스는 사람이 ‘주여 나를 불쌍히 여기소서’라고 말하면서 죽을 수 있고 영원히 멸망할 수 있다고 지적한다(마 7:21).

(4) 네 번째 의무는 우리가 진실로 죽기 전에 여기 이 땅에 사는 동안 조금씩 죽어가는데 우리 자신을 훈련하고 익숙케 하는 것이다.⁷⁹⁾ “경주하기로 되어 있는 자가 승리를 얻도록 달리기 연습을 하는 것처럼, 우리도 마지막에 잘 죽기 위해 지금 우리가 살아 있는 동안 죽기를 시작해야 한다.”⁸⁰⁾ 퍼킨스는 우리가 어떻게 죽는 훈련을 해야 하는지 “나는 날마다 죽노라”(고전 15:31)고 말했던 바울의 예를 언급한다.

자신의 커다란 죄들을 죽이고자 하는 자는 반드시 작은 죄를 죽이는 것을 시작해야 한다. ... 그것들이 일단 개선되었다면, 사람은 그의 주된 죄들을 보다 더 쉽게 극복할 수 있을 것이다. 그와 마찬가지로 모든 십자가 중의 십자가, 즉 죽음 자체를 질 수 있는 자는 반드시 무엇보다도 먼저 작은 십자가들, 즉 육체의 질병, 그리고 자산과 친구, 그리고 명예로운 이름들을 잃는 마음의 고통을 지는 법을 배워야 한다. 이것들을 나는 정당하게 작은 죽음들, 그리고 죽음 자체의 시작이라고 명명한다. 그래서 우리는 우리가 모든 것들 가운데 가장 큰 죽음을 잘 감당하기 전에 먼저 이러한 작은 죽음들과 익숙해져야 한다.⁸¹⁾

(5) 다섯 번째 의무는 솔로몬과 바울에 의해 규정된 것이다(전 9:10, 갈 6:10).⁸²⁾ 퍼킨스에 의하면, 만일 사람이 하나님의 교회나 공공의 복지나 혹은 어떤 개인에게 선을 행할

76) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 498b.

77) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 499a.

78) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 499a.

79) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 499a-b.

80) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 499b.

81) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 499b.

82) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 499b.

수 있다면, 그는 죽음 자체가 자신을 방해하지 못하도록 모든 힘을 다해 속히 그것을 해야 한다.

2) 특별한 경우, 즉 병들었을 때 죽음의 준비⁸³⁾

퍼킨스는 먼저 교황주의자들의 교리를 소개한다. (1) 교황의 지시와 실천에 의하면, 사람이 죽게 될 때 그는 세 가지를 수행해야 한다.⁸⁴⁾ (a) 특히 어떤 죽을 죄를 지었을 때, 사죄함을 받기 위해 신부에게 모든 죄를 나열하는 성례적 고백을 하는 것, (b) 성찬을 받는 것, 그리고 (c) 종부성사(終傳聖事). 그러나 퍼킨스는 이러한 가르침을 적절하게 반박하여 그들의 가르침이 성경적 근거가 없다고 지적한다.

(2) 퍼킨스는 죽기 전 특별한 준비에 대해 참되고 올바른 방법으로서 세 가지 의무, 즉 (a) 하나님과 연관하여, (b) 사람 자신과 연관하여, (c) 우리의 이웃과 연관하여 의무를 지적한다.⁸⁵⁾

(a) 하나님과 연관하여, 퍼킨스는 그리스도 안에서 그분과 화목 되기를 추구하는 것으로서 우리가 지닌 과거의 믿음과 회개를 갱신함으로써 획득된다고 지적한다. 퍼킨스는 우리의 죄와 관련하여 우리가 병들었을 때 세 가지를 수행해야 한다고 주장한다.⁸⁶⁾ (1) 우리 마음과 삶을 새롭게 점검해야 한다(애 3:40). (2) 하나님께서 새로운 교정으로 질책하실 때, 우리는 우리의 새로운 특별한 죄들에 대해 하나님께 새롭게 고백해야 한다(시 3:14). (3) 한숨과 영의 신음으로 사죄함과 그리스도 안에서 하나님과의 화목을 위해 이전보다 열정적으로 새롭게 기도해야 한다. 이런 맥락에서 퍼킨스는 당대의 매우 흔한 ‘악명 높은 잘못’을 지적하는데, 이는 교회의 품속에서 오랫동안 살았던 자들이 자신들의 믿음과 회개를 전혀 새롭게 하지 않는 것이다.⁸⁷⁾

만일 병자 스스로 자신의 믿음과 회개를 새롭게 할 수 없다면, 그는 반드시 다른 사람의 도움(그들의 도움과 기도)을 추구해야 한다(막 2:4). 퍼킨스는 도움과 관련하여 야고보 사도의 네 가지를 규정을 제시한다.⁸⁸⁾ 두 가지는 환자에 관련된 것이고, 나머지 두 가지는 돕는 자들에 관련된 것이다. 먼저 (1) 병자의 첫 번째 의무는 도움을 요청하는 것이다(약 5:14). (a) 단지 사도들과 모든 복음 사역자들만 아니라 또한 나이 많은 자들로서 지식과 기도의 영을 지니고 기적 사역과 치유 사역의 은사를 지닌 자들에게도 도움을 요청해야 한다. (b) 언제 병자는 다른 어떤 도움을 찾기 전에 모든 것 가운데 가장 먼저 장로들을 청하여 자신을 위해 기도해 줄 것을 요청해야 한다.⁸⁹⁾ (2) 병자의 두 번째 의무는 그의 죄를 고백하는 것이다(약 5:16). (3) 돕는 자들의 첫 번째 의무는 병자와 함께, 그를 위하여 기도하고, 그리고 기도로서 그 사람 자체와 그의 모든 상태를 하나님께 제시하는 것이다. (4) 돕는 자들의 두 번째 의무는 기름으로 붓는 것이다. 퍼킨스는 이것은 현재 그친 은사이므로 더 이상 언급하지 않는다.

(b) 사람 자신과 연관하여 퍼킨스는 그의 영혼을 위하여, 그리고 그의 육체를 위하여 행해야 할 의무들을 제시한다.⁹⁰⁾ 퍼킨스는 죽음의 두려움에 대항하여 우리 자신을 강하게 할 수단들을 사용할 필요가 있는데, 그 수단들은 실천과 묵상이다. 여기서 퍼킨스는 두 가지 실

83) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 499b-500a.

84) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 500a.

85) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 501a.

86) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 501b.

87) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 502a.

88) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 502a-503a.

89) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 502b.

90) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 503a.

천을 언급한다. 첫째, 병자는 죽음의 고통을 생각할 것이 아니라 죽음 후에 누리게 될 복된 상태를 기뻐해야 한다. 둘째, 죽음을 율법의 안경이 아니라 복음의 안경으로 보아야 한다.

율법에서의 죽음은 하나의 저주이며 멸망의 구덩이에 떨어지는 것인 반면, 복음에서 죽음은 천국에 들어가는 입구이다. 율법은 죽음을 죽음으로 보여주는 반면, 복음은 죽음을 죽음이 아니라 단지 잠으로 보여준다. 왜냐하면 그는 그리스도의 죽음으로 인하여 변했고 바뀌었기 때문이다.⁹¹⁾

퍼킨스는 또한 네 가지 목상을 제시한다. 첫째, 모든 사람의 죽음, 특히 모든 하나님 의 자녀의 죽음은 단지 미리 보셨던 것일 뿐만 아니라 또한 미리 예정하신 것이다.⁹²⁾ 둘째, 하나님께서 의인에게 죽음에 대한 탁월한 약속을 주셨다(계 13:10). “만일 가련한 자가 왕자의 명을 받들어 그의 찢어지고 거지같은 옷을 값지고 귀한 옷으로 갈아입으라 한다면, 그것은 그의 마음에 대단히 큰 기쁨일 것이다.”⁹³⁾ 셋째, 살았거나 죽었거나 그리스도 안에 있는 자들의 상태를 목상한다. “그리스도를 믿고 죽은 자는 그리스도를 떠나서 죽는 것이 아니라 그분 안에서 죽는 것이다. ... 비록 죽은 후에 육체와 영혼이 서로 분리될지라도 그것들 중 어느 것도 그리스도로부터 분리되거나 끊어지지 않는다. 금생에서 한 번 시작된 연결은 영원히 지속된다.”⁹⁴⁾ 넷째, 그들이 아프거나 죽거나 혹은 어쩔 수 없는 괴로울 때, 하나님께서 그의 특별한, 복되고 위로의 임재를 그의 종들에게 약속하셨다(사 43:2). 이때 주님의 임재 방식은 세 가지이다. (ㄱ) 병듦과 죽음의 고통과 고뇌를 완화하심으로써, (ㄴ) 성령의 내적이고 말할 수 없는 위로로써(롬 5:3, 5. 고후 1:5), (ㄷ) 선한 천사들의 섬김으로써(시 91:11, 12).

그의 육체를 위하여 행해야 할 의무로서, 퍼킨스는 모든 병든 자들은 하나님께서 건강과 생명을 완전히 취하시기 전에 반드시 그것을 보존하기에 주의해야 한다(롬 14:7, 8)고 지적한다.⁹⁵⁾ 퍼킨스는 생명을 보존하기 위하여 반드시 고려되어야 할 것으로서 첫째, 수단 그리고 둘째 그 수단의 올바른 사용을 제시한다. (a) 수단 - 좋고 온전한 의술은 (ㄱ) 하나님의 정하신 규례와 축복으로 여겨져야 한다. (ㄴ) 그 의술의 적용을 위한 의사들을 선택하는데 있어서 반드시 잘 배웠고, 경험 있고, 또한 선한 양심과 선한 신앙을 가진 자를 택해야 한다. (ㄷ) 보증되지 않은 수단들을 사용하지 말도록 주의를 받아야 한다.⁹⁶⁾ (b) 수단의 사용 방법 - 세 가지 규칙들⁹⁷⁾ (ㄱ) 첫 번째 규칙 - 의술을 받아야 하는 자는 반드시 의사가 처방하듯이 자신의 육체를 준비해야 할 뿐만 아니라, 또한 자신의 병듦 가운데 자신의 죄들에 대한 하나님의 손아래서 자신을 겸손하게 함으로 자신의 영혼을 준비해야 한다. (ㄴ) 두 번째 규칙 - 우리가 우리 자신을 준비하고 의술을 사용하려 할 때 우리는 반드시 그것을 하나님의 말씀과 기도로 거룩하게 해야 한다(딤후 4:3).⁹⁸⁾ (ㄷ) 세 번째 규칙 - 우리는 반드시 올바르게 적절한 의술의 목적, 즉 사람의 생명을 그의 자연적 기간으로 지속시키고 연장시키는 것임을 생각해야 한다. 여기서 퍼킨스는 의사 자신의 특별한 두 가지 의무를 제시한다.⁹⁹⁾ (ㄱ) 환자의 마음

91) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 503b.

92) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 503b.

93) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 504a.

94) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 504a.

95) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 505a.

96) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 506a.

97) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 506a-b.

98) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 506b.

99) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 507a.

에 그들의 죄들을 생각나게 해야 한다. (L) 환자에게서 명백한 죽음의 표시들을 볼 때, 그는 그것들을 숨기지 말고 무엇보다도 먼저 환자에게 그것들을 확실하게 알려야 한다. 환자가 자신의 종말을 확신할 때, 그로 하여금 세상 것들에 대한 모든 확신에 대해 슬퍼하고 그의 모든 서약을 하나님의 자비에 두게 되기 때문이다(사 38:1, 고후 1:9).

(c) 우리의 이웃과 관련하여 퍼킨스는 두 가지 의무를 제시한다.¹⁰⁰⁾ 첫째, 화목의 의무로서, 이를 통해 그는 모든 사람을 값없이 용서하고, 모든 사람에게서 용서받기를 원한다. 둘째, 통치자들과 위정자들은 자신들의 임무가 하나님에 의해 자신들에게 주어진 것임을 기억하고 자신들이 죽은 후에 질서가 좋은 상태에 있게 해야 한다. 따라서 (γ) 위정자는 죽기 전에, 그가 할 수 있는 한 마을, 도시, 공공복지를 위해 경건하고 평화로운 상태를 제공해야 한다. (L) 목사는 교회를 좋은 상태로 지속시켜야 한다. (c) 가장은 이사가야 히스기야에게 말했던 것처럼 가정을 정돈해야 한다(왕하 20:1). (i) 금생과 관련해서, 유언서 작성을 통해 땅과 재산을 정리하라. (ii) 자신의 손 아래 있는 영혼들과 관련해서, 참된 신앙을 배우고 믿고 순종하도록 명령해야 한다.¹⁰¹⁾

둘째, 죽을 때의 마음 자세

죽을 때의 마음 자세는 우리가 죽음의 고뇌와 고통 가운데 혹은 거기에 가까이 왔을 때 갖는 다른 아닌 종교적이고 거룩한 행위이며 특히 하나님을 향한 것이라고 퍼킨스는 설명한다.¹⁰²⁾ 이 자세는 세 가지 특별한 의무들을 지닌다. 첫째, 믿음 안에서 혹은 믿음으로 죽는 것이다. 이 믿음은 죽은 것이 아니기 때문에, 특별한 행위로 표현되어야 한다. (1) 주된 것은 하나님께 대한 기도와 감사이다. (2) 믿음은 야곱(창 49:10, 18), 모세(신 32장), 다윗(삼하 23:2-3)의 예들처럼 마지막 말로 표현될 수도 있다. 둘째, 순종 가운데 죽는 것이다.¹⁰³⁾ 퍼킨스는 사람의 의무는 삶에서처럼 죽음에서 하나님께 순종하는 것이라고 지적한다. 셋째, 우리 자신을 만물의 가장 신실한 보존자이신 하나님의 손에 맡기는 것이다(눅 23:46, 행 7:59, 시 31:5).¹⁰⁴⁾

이 세 가지 의무들은 우리가 죽음의 순간에 쉽게 할 수 있기에 그렇게 힘들여 준비할 필요가 없지 않는가?라는 질문에 대해 퍼킨스는 단호하게 답변한다. “이것들을 쉬운 의무들로 생각하여 속지 말라. 준비 없이 쉬운 일이 아니다. 할 수도 없다.”¹⁰⁵⁾ 더 나아가 퍼킨스는 세 가지로 설명한다.¹⁰⁶⁾ (1) 믿음 안에서 죽고자 하는 자는 반드시 먼저 믿음으로 살아야 한다. (2) 순종 가운데 죽고자 하는 자는 반드시 먼저 그의 삶을 순종으로 살아야 한다. (3) 자신의 영혼을 하나님의 손에 맡기고자 하는 자는 하나님께서 자신의 영혼을 보존하실 수 있고 하나님께서 그의 영혼을 하늘에 받아주시고 거기에 마지막 심판까지 보존하신다는 것을 반드시 깊이 생각해야(resolve) 한다.

두 번째 적용. 하나님의 자녀들은 죽음을 ‘지나치게’ 두려워해서는 안 된다.¹⁰⁷⁾ 왜냐하면 죽음을 부분적으로 두려워하되, 부분적으로 두려워하지 말아야 하기 때문이다. 첫째, 퍼킨스는 죽음을 두려워해야 할 이유 두 가지를 지적한다.¹⁰⁸⁾ (1) 죽음은 사람 자신과 다른 사

100) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 507a.

101) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 508b.

102) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 508b.

103) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 510b.

104) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 511a.

105) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 511a.

106) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 511a-b.

107) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 512b.

108) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 513a.

람들 속에 있는 인간 본성의 파멸이기 때문이다. (2) 죽음은 교회 혹은 공공복지의 상실이기 때문이다. 둘째, 죽음을 두려워하지 말고 기뻐해야 할 이유들로서 퍼킨스는 다섯 가지를 지적한다.¹⁰⁹⁾ (1) 하나님께서 우리를 이 세상으로부터 부르실 때, 우리는 죽음 가운데 우리의 마땅한 복종과 순종을 하나님께 보일 기회를 갖는다. (2) 모든 죄가 죽음에 의해 파괴되기 때문이다. 더 이상 우리는 이전에 행하던 것처럼 하나님을 거역하지 않는다. (3) 죽은 육체는 이 세상에서 있었을 때보다 저 나은 상태로 옮겨진다. 왜냐하면 죽음으로 그것은 무감각해지고, 그런 수단으로 그것은 금생의 모든 비참과 재난들로부터 자유롭기 때문이다. 그것은 능동적 혹은 수동적 죄의 수단이기를 그친다. (4) 죽음은 영혼에게 안식, 생명, 천상의 영광의 길을 제공한다. (5) 하나님은 죽음으로 악인들에게 자신의 심판을 시행하시고, 자신의 교회를 정확히 신다.

세 번째 적용. 만일 죽는 날이 그렇게 탁월하다면, 진실로 행복의 날이라면, 죽음을 바라는 것은 정당하고, 죽음을 바라는 가운데 언제나 죄를 짓지 않아야 한다.¹¹⁰⁾ 퍼킨스는 이런 바램이 단순해서는 안 되고, 세 가지 특별한 관점에서 제한되어야 한다고 지적한다. (1) 죽음은 우리 본성의 부패로부터 우리를 자유롭게 하는 수단으로 원해야 한다. (2) 죽음은 하늘에서 그리스도와 하나님과 직접적인 교제로 데려다 주는 수단으로 원해야 한다. (3) 금생의 고통과 비참함 때문에 정당하게 죽음을 원해야 한다. 여기서 퍼킨스는 반대로 사람은 또한 삶의 지속을 원해야 한다고 지적함으로써 균형을 잡고 있다(사 38:18, 빌 1:24, 25).

네 번째 적용. 만일 삶의 개선이 연계된 죽음이 그렇게 복된 것이라면, 믿지 않고 회개하지 않는 죄인의 죽음은 모든 면에서 저주 받은 것이요 가장 두려운 것이다.¹¹¹⁾ 퍼킨스는 이런 주장의 이유들을 세 가지로 나열한다. (1) 죽음은 본성의 파멸이며, 죄의 샅이기 때문이다. (2) 죽음 안에 영의 위로, 고통의 완화, 비참을 상쇄할 좋은 것이 발견되지 않기 때문이다. (3) 모든 것 가운데 가장 두려운 것으로서 육체적 죽음은 구원의 희망 없는 영원한 사망, 절망, 그리고 지옥 고통의 시작이기 때문이다.

퍼킨스는 삶과 죽음의 긴장관계를 마지막 문장으로 마무리한다. “그러므로 내가 시작했던 것처럼 그와 같이 마무리하는데, 잘 살고 잘 죽기를 주의하라.”¹¹²⁾

2.3. 추가 부록

자신의 저술을 마무리 한 후에 퍼킨스는 추가로 한 페이지를 할애하여 자신의 마음에 찾아온 네 가지 생각을 덧붙이고 있다.¹¹³⁾ 첫째, 죽음의 고통 가운데 마귀와의 마지막 전투는 종종 모든 것 가운데 가장 위험한 것이다.¹¹⁴⁾ 둘째, 존 녹스(John Knoxe)의 고백으로서 그는 자신의 일생 동안 사탄과의 많은 싸움과 투쟁을 견뎌왔지만, 이제 자신의 죽음의 순간에 울부짖는 사자가 가장 강력하게 그를 공격했다고 말했다.

그(사탄)는 자주 내 눈앞에 나의 죄들을 놓았고, 자주 세상의 즐거움에 붙들어 놓았으되, 하나님의 말씀인 성령의 검에 의해 정복되어 그는 이길 수 없었다. 하지만 이제 그는 다른 방식으로 나를 공격한다. 왜냐하면 교활한 뱀은 내가 나의 사역에서 나

109) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 513a.

110) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 513b.

111) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 513b.

112) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 513b.

113) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 514a-b.

114) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 514a.

의 신실함으로 영생을 공로로 얻는다고 설득한다. 하지만 마귀의 불화살을 끝 수 있도록 다음과 같은 성경을 내 마음에 알려주신 하나님을 찬양하리로다. 네가 받지 아니한 것이 무엇이나 고전 4:7, 나의 나 된 것은 하나님의 은혜로다 고전 15:10, 내가 한 것이 아니요 오직 나와 함께 하신 하나님의 은혜로라 고전 15:10.¹¹⁵⁾

셋째, 당신이 사탄의 시험을 받아 피할 길을 보지 못할 때, 심지어 당신이 눈을 감을 때조차, 아무것도 대답하지 말고, 당신의 대의명분을 하나님께 아뢰라.¹¹⁶⁾ 이것이 우리가 죽음의 시간에 따라야 할 그리스도인의 지체의 주요한 점이다. 넷째, 만일 당신의 육체가 다른 생명으로 들어가기에 두려워 떠다니면, 그리고 구원을 의심한다면, 당신은 스스로를 상처주는 것이다. 그러므로 이전과 같이 당신의 눈을 감고 스테반과 함께 기도하라. “주 예수여 내 영혼을 받으시옵소서”(행 7:59).

3. 죽음에 대한 청교도 영성의 시사점

이제 우리는 위에서 살펴보고 분석한 『병자를 위한 연고』가 오늘날 현대인들에게, 특히 그리스도인들에게 가르쳐주는 중요한 교훈들을 아래와 같이 여섯 가지로 요약할 수 있다.

첫째, 우리는 성경적인 죽음의 정의를 배우게 된다. 즉, 성경이 가르치는 바, 죽음이란 인간의 죄에 대해 부과된 하나님의 정하신 형벌로서 생명의 상실이다. 이 죽음은 육체와 영혼의 서로 분리되는 육체의 죽음과 육체와 영혼 둘 다를 지닌 전인이 하나님과의 교제로부터 분리되는 영적 죽음으로 구별된다. 여기서 우리는 죽음이 무엇인지, 그리고 왜 사람에게 죽음이 왔는지 확실하게 알 수 있다. 죽음이란 생명의 상실로서, 사람이 하나님께 대하여 죄를 지었기 때문에 생겨난 것이다. 동시에 죽음은 육체적 죽음도 있지만, 영적인 죽음도 있음을 배우게 된다.

둘째, 퍼킨스의 좋은 죽음을 준비하는 올바른 방법은 철저하게 성경에 기초한 가르침이다. 이 주제를 취급함에 있어서 퍼킨스는 자신의 개인적 의견을 내는 것이 아니라 오로지 성경 본문, 전도서 7장 1절에 기초하여 가르친다. 그가 택한 본문에 대한 적용에 있어서도 하나님의 말씀이 요구하는 것에 따라 죽기 전 준비와 죽음에 대한 올바른 행동과 마음의 자세를 가르친다. 특히 병들었을 때 죽음의 준비에 있어서 교황주의자들의 가르침은 성경적 근거가 없다고 단호하게 지적한다. 따라서 우리는 어떤 주제를 취급하더라도 반드시 성경의 가르침에 기초하여 생각하고 고백하고 선언해야 한다.

셋째, 확실한 죽음은 모든 것 가운데 가장 불확실하기 때문에, 아무리 어린 나이로 할지라도 죽음을 묵상하는 것은 결코 이른 것이 아니다. 죽음은 이 세상 모든 사람에게 차별 없이 공평하게 찾아오므로 확실한 죽음이다. 또한 죽음은 언제, 어디서, 어떤 방식으로 찾아올지 모르기 때문에 가장 불확실한 것이다. 특히 죽음을 준비하지 못하는 것은 가장 위험한 일이기 때문이다. 따라서 솔로몬의 가르침을 따라(전 12:1) 죽음을 묵상하고 준비하는 일은 어린 나이에 시작되어야 한다. 어린 아이들이 생각하고 자기의 의사를 표현하기 시작하는 초등학교 시기부터 죽음에 관한 교육은 이루어져야 한다.

넷째, 퍼킨스는 죽음을 준비하는데 있어서 일반적 준비와 특별한 경우의 준비로 나누어 가르친다. 그는 일반적으로 죽음을 준비하는 방식으로서 다섯 가지 구체적인 의무들을 가르친다. (1) 사람은 사는 동안 죽음을 묵상해야 하는데, 이런 묵상은 하나님 앞에 겸손하게 만

115) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 514b.

116) Perkins, *A Salve for a Sicke Man*, 514b.

들며, 회개하게 만들며, 우리의 처한 환경에 만족하게 만든다. (2) 우리가 이 땅에 사는 동안 죽음의 힘인 죄가 용서 받도록 노력해야 한다. (3) 이 땅에 사는 동안 구주 하나님을 믿어 영원한 생명을 살기 시작해야 한다. (4) 이 땅에서 죽음 자체의 시작인 작은 죽음들과 익숙해져야 한다. (5) 이 땅에서 할 수 있는 한 속히 그리고 모든 힘을 다해 교회와 공공의 복지를 위해 일해야 한다. 퍼킨스는 특별한 경우, 즉 병들었을 때 죽음을 준비하는 것으로서, 하나님과 연관하여 화목의 갱신을 힘쓰며, 자신의 영혼을 위해서는 죽음의 두려움을 이겨내고, 자신의 육체를 위해서는 건강을 잘 보존하고 돌보며, 그리고 우리의 이웃과 연관하여 서로 용서하고 용서받음으로써 화목하며 통치자들은 자신들의 직무를 잘 감당해야 한다. 그리고 퍼킨스는 이러한 죽음의 준비와 더불어 죽을 때의 마음 자세는 믿음으로 죽고, 순종 가운데 죽고, 우리 자신을 하나님의 손에 맡기라고 가르친다.

여기서 우리는 퍼킨스가 우리의 죽음과 연관된 세 가지 관계를 바르게 미리 지혜롭게 정리할 것을 엿볼 수 있다. 퍼킨스는 하나님과 연관된 기초적인 신앙의 문제, 자기 자신, 그리고 이웃과의 관계까지 염두에 두고 가르친다. 신앙의 문제를 중심으로 삼아 이웃까지 확대되는 것이다. 여기서 우리는 우리의 죽음이 단순히 나와 하나님과의 문제만 아니라, 가족과 이웃까지 확대되는 것임을 기억해야 한다. 특히 가족과 관련해서 유언서를 미리 작성할 것을 구체적으로 가르친다.

다섯째, 그리스도인들은 죽음을 ‘지나치게’ 두려워해서는 안 된다고 가르친다. 그리스도인은 죽음을 부분적으로 두려워하는 반면, 부분적으로 두려워하지 말아야 하기 때문이다. 죽음을 두려워해야 할 이유로서, 죽음은 인간 본성의 파멸이며 또한 교회나 공공복지의 상실이기 때문이다. 죽음을 두려워하지 않고 기뻐해야 할 이유로서, 죽음은 하나님께 대한 우리의 순종을 보일 기회이며, 죽음을 통해 더 이상 하나님을 거역하지 않으며, 금생의 모든 비참과 재난들에서 해방되고, 죽음은 안식과 생명, 천상의 영광의 길을 제공하며, 죽음을 통해 악인들은 하나님의 심판을 받고 하나님의 교회는 정화되기 때문이다. 하지만 퍼킨스는 그리스도인의 죽음이 결코 하나님의 저주가 아니라 하나님의 탁월한 선물이라고 보다 더 강조하여 가르친다. 그리스도인이 죽음을 맞이하는 순간에 행복을 제공하시는 하나님의 능력과 은혜를 경험하기 때문이다. 또한 죽음의 순간에 지옥의 고통을 느끼지 않을 것이기 때문이다. 그리스도 밖에 있는 사람에겐 죽음이란 그 어떤 것보다도 가장 끔찍스러운 것이지만, 그리스도 안에 있는 사람에겐 그리스도의 십자가와 부활로 인해 변경된 죽음으로 달콤한 단잠과도 같기 때문이다. 죽음을 율법의 안경이 아니라 복음의 안경으로 보아야 한다. 또한 육체의 죽음 후에 영의 완전한 자유와 육체의 부활이 뒤따르기 때문이다. 게다가 그리스도인은 죽음을 통해 완전해지고 영생을 얻기 때문이다. 따라서 죽음은 특별히 제한된 의미에서 그리스도인이 원해야 하는 것이다. 즉 죽음이 우리의 부패된 본성에서 자유롭게 하는 수단이며, 하늘에서 하나님과 직접적인 교제를 가능케 하는 수단이며, 금생의 고통과 비참에서 해방시켜주는 수단이기 때문에 죽음을 원해야 한다. 하지만 다른 한편 그리스도인은 또한 자신의 삶이 지속되기를 또한 바래야 한다.

여기서 우리는 퍼킨스가 죽음에 대한 과도한 두려움을 금지하고 있음을 알 수 있다. 그는 죽음을 부분적으로는 두려워하되 부분적으로는 두려워하지 말라고 가르침으로써 죽음에 대한 온건하고 균형 잡힌 기독교적 시각을 제공하고 있다. 동시에 죽음을 원하고 바라되 삶의 지속 역시 바래야 한다는 그의 지적에서 볼 수 있듯이, 우리는 퍼킨스의 삶과 죽음에 대한 균형 잡힌 시각을 볼 수 있다. 따라서 우리는 죽음의 문제를 다룬다고 할지라도, 결코 한쪽으로 치우쳐 삶의 문제를 가볍게 여겨 무시하거나 배제하지 않도록 주의해야 한다. 죽음의 문제는

결국 우리의 삶의 문제이기 때문이다. 그러므로 퍼킨스는 마지막 문장을 다음과 같이 마무리한다. “그러므로 내가 시작했던 것처럼 그와 같이 마무리하는데, 잘 살고 잘 죽기를 주의하라.”¹¹⁷⁾

여섯째, 퍼킨스는 죄인의 죽음이 모든 면에서 저주받은 것이요 가장 두려운 것이라고 확증한다. 왜냐하면 죄인의 죽음은 본성의 파멸이며 죄의 샅이며, 죽음 안에서 영의 위로를 발견하지 못하며, 구원의 희망이 없는 영원한 사망과 지옥 고통의 시작이기 때문이다. 하지만 그리스도인은 세 가지 면에서 죽음의 유익들을 배우게 된다. (1) 그리스도인은 죽음을 통해 이 땅에서의 모든 비참에서 자유롭게 해방된다. (2) 그리스도인은 죽음을 통해 하나님과 하늘의 천사들과 성도들의 현존 속에 참여하게 한다. 비록 죽음을 통해 영혼과 육체가 분리된다 할지라도, 그리스도와 신비적으로 연합된 영혼과 육체는 결코 그리스도에게서 분리되지 않는다. (3) 그리스도인은 이런 신비적 연합으로 인하여 심판날에 영원한 영광으로 일어날 것이다. 그러므로 이런 죽음의 유익들은 모든 사람이 이 땅에 사는 동안 그리스도를 믿어 그리스도와 연합되기를 힘써야 한다.

여기서 우리는 퍼킨스가 죽음에 대한 주제를 다룸에 있어서 매우 철저하게 복음적으로 가르친다는 것을 볼 수 있다. 오직 그리스도 안에서만 죽음은 행복한 것이로되 그리스도 밖에 있는 죽음은 처절하게 영원한 멸망이요 지옥 고통이기 때문이다. 이것은 앞서 언급했던 것처럼, 퍼킨스가 철저하게 성경에 의존해서 죽음을 취급하기 때문이요, 또한 죽음의 주제를 통해 그리스도의 복음을 강력하게 선포하고자 하는 노력임을 확실하게 알 수 있다. 따라서 오늘날 현대 그리스도인들은 죽음의 문제를 취급함에 있어서 추상적으로 다루거나 혐오스러운 것으로 다루거나 할 것이 아니라, 죽음의 문제를 통해 우리 자신이 그리스도의 복음 안에 있는 영생을 바라보고, 또한 불신자들에게 그리스도 안에 있는 영생의 복음을 가르쳐야 할 것이다.

III. 나가는 글

죽음의 문제는 이 땅을 살아가는 모든 사람에게 무거운 주제다. 결코 가벼운 것이 아니다. 왜냐하면 모든 사람이 공평하게 언젠가는 맞이하고 경험하게 될 확실한 죽음이기 때문이다. 동시에 이 확실한 죽음은 언제, 어디서, 어떻게 다가올지 모르기에 불확실한 죽음이기도 하다. 죽음은 또한 생명의 상실이기에 자연스럽게 두려움과 공포를 야기한다. 이런 죽음의 공포는 무시한다고 회피될 수 있는 것이 아니다. 그렇다고 죽음의 공포하러 시달리며 신음하며 사는 것은 삶의 진정한 의미일 수 없다. 따라서 죽음을 피하거나 감추기보다는 오히려 정면으로 바라보고 우리의 이 땅에서 삶을 위한 긍정적인 자극제로 삼는 지혜가 필요하다. 죽음은 우리가 바르게 취급함에 따라 우리의 삶을 더욱 의미 있게 살아가도록 만드는 촉매제 역할을 할 수 있기 때문이다. 따라서 지혜로운 사람은 죽음이 오기 전에 미리 이 땅의 삶 속에서 죽음을 준비할 것이다. 갑작스런 죽음에 당황하고 어쩔 줄 몰라 하는 것이 아니라 오히려 준비된 죽음으로 더욱 평안하게 맞이할 수 있다.

이런 죽음의 준비는 나이든 노인의 문제가 아니다. 어린 아이라 할지라도 미리 죽음이 무엇인지, 그 성격과 종류를 배워야 하고, 특히 사람의 죄로 인한 하나님의 형벌로서의 죽음을 배워 하나님의 영생의 약속을 얻기 위해 이 땅에서 미리 준비해야 할 것이다. 무조건 지

117) 퍼킨스의 ‘잘 사는 법’(live well)은 필자의 줄고를 참조하라. 박태현, ‘21세기 한국교회를 위한 청교도 영성’, 77-80.

나치게 죽음을 두려워할 것이 아니라 그리스도의 복음의 안경으로 죽음을 바라보아야 한다. 다시 말하면, 세상의 모든 것 가운데 가장 끔찍한 죽음이 그리스도의 십자가 죽음과 부활로 인하여 오히려 천국으로 인도하는 변화된 죽음임을 배워야 한다. 따라서 이 땅에서 아직 기회가 있을 때에 그리스도를 믿고 연합하는 복을 누려야 한다.

16세기 청교도주의의 아버지 퍼킨스는 성경에 기초하여 건전하고 균형 잡힌 죽음의 영성을 21세기 현대인들에게 보여준다. 오늘날 우리는, 특히 한국 그리스도인들은 죽음에 대한 막연한 생각 혹은 두려운 생각에 빠져 죽음을 회피하려는 마음에서 현세 중심적 삶을 살아가고 있다. 그러나 퍼킨스가 가르쳐주는 ‘죽음의 기술’(ars moriendi), 즉 죽음에 대한 청교도 영성은 그리스도 안에서 변화된 행복한 죽음을 원하기까지 해야 한다고 지적한다. 그리고 이러한 행복한 죽음은 언제나 이 땅에서의 행복한 삶을 전제로 하고 있다. 이 행복한 삶은 주 예수 그리스도를 믿음으로 하나님의 자녀가 되는 권세를 누리는 삶이다(요 1:12). 이 행복한 삶은 주 예수 그리스도를 믿음으로 멸망하지 않고 영생을 누리는 삶이다(요 3:16). 그러므로 행복한 죽음을 원하는 자는 언제나 이 땅에서 주 예수 그리스도를 믿는 믿음의 삶을 살아야 한다. 행복한 죽음은 행복한 삶과 언제나 짝을 이룬다. “그러므로 하나님이 짝지어 주신 것을 사람이 나누지 못할지니라”(막 10:9).

[논평1]

“죽음에 대한 청교도 영성: W. Perkins의 ‘죽음의 기술’을 중심으로”에 대한 논평

양병모 (침신대)

연구자는 죽음에 대한 청교도 영성을 연구함에 있어 영국 ‘청교도주의의 아버지’였던 대표적 청교도 신학자인 William Perkins(1558-1602)의 『병자를 위한 연고』(*A Salve for a Sicke Man*, 1595)에 나타난 ‘죽음의 기술’을 통하여 본 연구의 주제인 죽음에 대한 청교도의 영성을 설명하고 있다.

1. 요약과 공헌

첫째, 현대 개신교 영역에서 쉽지 않은 영성을 정의한 공헌이다.

연구자는 영성을 “일상적 삶 속에서 신자로서의 구체적 삶의 형태를 이루어가는 변화 과정, 즉 ‘경건’ 혹은 신학적 용어인 ‘성화’(sanctification)로 정의”하고 있다. 나아가서 연구자는 16-17세기 청교도 영성의 특성을 자신의 학위논문에서 충분히 고찰한 연구를 바탕으로 두 가지 이미지, ‘나그네’(또는 항해자)와 ‘군사’로 요약하여 설명하고 있다.

둘째, 청교도 영성의 형성 배경을 기존의 순교적 요인에서 찾았던 연구와는 달리 일상에서 기독교인들이 자신이나 다른 병자들의 “죽음을 준비하는 것”, 즉 “죽음에 대한 숙고와 묵상”으로 정리한 내용이 앞선 연구자가 영성의 정의에서 언급한 “일상적 삶”이란 부분과 논리적 일관성을 보여준다. 영성은 특별한 또는 예외적인 영역에서 예수 그리스도를 닮는 과정이 아니라 매일의 삶, 또는 일반적인 인생의 과정을 통하여 예수 그리스도를 닮아가는 과정인 것이다.

셋째, 연구자는 믿음의 선배인 퍼킨스의 저술 가운데서 오늘을 살아가는 기독교인들이 기억하고 삶에서 적용하여야 할 온고지신의 가르침 다음의 6 가지를 제시함으로 청교도 영성에서 제시하는 죽음의 순기능적 가르침을 마무리하고 있다: 첫째, 성경적인 죽음의 정의를 배우게 된다.

둘째, 성경적인 좋은 죽음을 준비하는 올바른 방법을 배우게 된다. 이 가운데서 특별히 전도서 7장 1절을 통하여 오늘날 21세기 현대 사회를 살아가는 한국의 기독교인들이 죽음을 어떻게 준비하여야 할 것이며 어떻게 신앙인으로서의 매일의 삶을 살아가야 할 것인가를 시대를 초월하는 가르침과 적용할 점들을 제시하고 있다.

셋째, 목회현장에서 죽음준비교육의 중요성을 일깨운다.

넷째, 죽음준비교육과 관련하여 죽음을 준비하는데 있어서 일반적 준비와 특별한 경우의 준비로 나누어 가르친다. 특히 이와 관련하여 퍼킨스는 우리의 죽음이 단순히 나와 하나님과의 문제만 아니라, 가족과 이웃까지 확대되는 것임을 상기시킨다. 특히 가족과 관련해서 유언서를 미리 작성할 것을 구체적으로 가르친다.

다섯째, 죽음에 대한 그리스도인들의 올바른 자세를 제시한다. 그리스도인은 죽음을 부분적으로 두려워하는 반면, 부분적으로 두려워하지 말아야 한다.

여섯째, 죽음에서 확연히 구별되는 신자와 불신자의 차이를 보여줌으로 복음과 전파의 중요성을 상기시킨다.

2. 내용관련 질문과 논의점

1) 퍼킨스가 오늘 연구의 주요 대상인 「병자를 위한 연고」를 저술할 당시 그의 나이 37세였는데 이 때는 그가 죽기 바로 7년 전이었다. 즉, 퍼킨스의 ‘죽음의 기술’이란 글에서 오늘의 독자나 연구자가 염두에 두어야 할 사실은 이 당시의 평균생존연령이다. 어떤 연구[그레고리 클라크, 「멜서스, 산업혁명, 그리고 이해할수 없는 신세계」, 이은주 역 (서울: 한스미디어, 2009)]에 따르면 18세기 영국 런던 시민들의 평균수명이 대략 30세 전 후였다고 한다. (존 칼빈은 55세, 조나단 에드워드 55세, 쫘잉글리는 47세에 사망했다). 따라서 연구자가 16세기 사람인 퍼킨스가 「병자를 위한 연고」를 저술할 당시 “그의 나이는 불과 37세에 지나지 않았다”고 서술하는 입장은 당시의 평균연령을 고려하지 않는 듯 하다.

다면적 접근이 필요한 죽음은 매우 사회적인 특성을 지니고 있다. 즉, 죽음인식이란 당시의 인구사회적 평균연령을 고려하여 이해하여야 하기에 퍼킨스가 「병자를 위한 연고」를 저술할 당시는 16세기 영국인의 평균연령에 비추어보면 상당한 고령이었다고 볼 수 있다. 그리고 이 저술을 헌정한 대상인 백작 부인의 나이가 14세였음을 볼 때 결혼적령 연령 또한 비교할 수 없을 정도로 어렸음을 볼 수 있다. 이러한 사실에 비추어 볼 때 퍼킨스가 「병자를 위한 연고」를 저술할 당시 이미 퍼킨스는 죽음을 매우 가깝게 느끼고 경험할 수 있는 연령대였다는 사실을 기억하면서 이 저술을 읽어야 한다고 여겨진다.

2) 퍼킨스의 죽음이해에 따르면, “죽음이란 인간의 죄에 대해 부과된 하나님의 정하신 형벌로서의 생명의 상실” 그리고 “하나님께서 창조 시에 사람에게 부여하신 생명의 부재 혹은 결핍”이다. 그렇다면 인간은 창조시에 영원히 살도록 지음받았으나 범죄함으로 죽음을 맞이하게 되었는가 아니면 인간은 창조 때부터 죽을 존재로 지음받았는가? 창세기 3장에서의 생명나무에 관련된 언급과 인간의 에덴에서의 추방은 창조된 인간의 유한성을 암시하고 있지 않은가?

3) 퍼킨스가 언급하고 있는 “영적 죽음의 특징적인 세 가지 단계들”에 따르면, 영혼불멸설에 기초한 퍼킨스의 죽음이해가 2단계, 3단계에서 엿보인다. 그렇다면 청교도들은 육체가 죽은 다음 (불신자의)영혼은 고통을 받는 장소에 머물다가 심판을 날에 육체와 다시 결합하여 영원한 형벌에 처해진다고 믿고, 신자의 영혼은 “육체가 땅으로 가고 영혼은 천사들에 의해 하늘로 인도”된다고 믿고 있는 것으로 보인다. 그렇다면 오늘날 기독교인들은 죽음을 육체와 영혼의 분리로 보는가 그렇다면 죽음 후에 영혼은 어디에 존재한다고 믿는가? 즉, 타 종교에도 있으며 플라톤주의에서 주장하는 영혼불멸의 믿음을 오늘날 21세기를 살아가는 현대 기독교인들은 어떻게 죽음과 부활을 연결하여 이해할 것인가?

4) 3번의 논의와 관련하여 퍼킨스의 다음과 같은 주장은 어떻게 이해함이 마땅한가?
“따라서 비록 육체가 죽음에서 영혼과 분리된다 할지라도, 육체나 영혼이 그리스도로부터 분리되지 않으며, 무덤에서 썩고, 바다에 빠지고, 불 타 재가 된 바로 그 육체가 여전히 그와 연합될 것이며. . . .”(11쪽)

5) 퍼킨스의 생명을 보존하기 위한 수단의 올바른 사용과 관련한 15쪽에서의 다음의 언급은 오늘날 개신교에서의 안락사와 존엄사와 관련된 논의에서 통찰을 제공한다고 할 수 있을까? “세 번째 규칙 - 우리는 반드시 올바르게 적절한 의술의 목적, 즉 사람의 생명을 그의 자연적 기간으로 지속시키고 연장시키는 것임을 생각해야 한다.”

6) 3쪽 말미의 “한국교회의 역사적 뿌리인 청교도”라는 표현이 정확한 표현인지에 대한 궁금증이 있다. 역사적 뿌리란 대체적으로 자료상으로 나타나는 역사적 근거를 바탕으로 직·간접적 연관성을 제시할 수 있을 때 사용되는 용어라 보이기 때문이다. 청교도나 특히 한국의 장로교 역사에 문외한인 논평자의 입장에서는 영국의 청교도와 한국교회 간의 어떤 구체적인 역사적 연결점이 있기에 영국청교도가 한국교회의 ‘역사적 뿌리’라고 표현될 수 있는 것인지 궁금하다.

3. 기타 표현 및 형식

1) 6쪽 각주 31번에 제시되는 William Perkins의 자료는 연구의 구성상 좀 더 앞부분에서 제시되는 것이 논문을 읽는 독자들을 배려하는 내용상의 배열이라 여겨진다.

2) 학문적 글쓰기에서 1인칭의 사용은 피해야 할 표현입니다. “우리” 등의 표현. 본 학회의 논문 양식은 본문주 형태가 아닌 각주형태를 취하고 있다. 따라서 6쪽의 “[김홍만, 『청교도 열전』 (서울: 솔로몬, 2009), 124-25.]”은 각주로 처리함이 옳다.

4. 논평을 마치면서

이상에서 살펴 본 박태현 박사의 윌리엄 퍼킨스의 『병자를 위한 연고』(*A Salve for a Sicken Man*, 1595)에 나타난 ‘죽음의 기술’을 통해 본 “죽음에 대한 청교도 영성”은 4,5백년의 세월과 세대를 건너뛰어 의식적으로나 무의식적으로나 여전히 죽음을 터부시하고 경원하며 애써 외면하며 살아가는 21세기를 살아가는 오늘날의 그리스도인들에게 귀한 가르침과 도전을 주고 있다. 본 연구가 고령화시대의 도전에 직면한 한국교회의 죽음준비교육과 복음전파에 좋은 자원이 될 것으로 믿어 의심치 않는다. 귀한 옥고를 준비하여 죽음에 비추어진 오늘날의 삶을 더욱 귀하게 여기게 해주신 박태현 박사의 노고에 감사를 드린다.

[논평2]

박태현 박사의 “죽음에 대한 청교도 영성: W. Perkins의 ‘죽음의 기술’을 중심으로”에 대한 논평

최승근 (웨스트민스터신학대학원대학교)

논문의 요약

박태현 박사는 죽음에 대한 이해와 교육이 부족한 한국교회의 상황을 잘 지적하면서, 죽음에 대한 기독교적인 이해를 정립하고 교육하는 사역의 필요성을 강조한다. 박 박사는 이에 대한 한 방편으로, 청교도 신학자인 윌리엄 퍼킨스(William Perkins)의 죽음에 대한 사상을 토대로 한, 죽음에 대한 청교도 영성을 소개한다.

먼저 박태현 박사는 청교도 영성을 “하나님에 대한 신앙, 그리고 일상적 삶 속에서 신자로서의 구체적 삶의 형태를 이루어가는 변화 과정, 즉 경건 혹은... 성화”로 정의한다. 그리고 청교도 영성의 이미지를 ‘나그네’와 ‘군사’로 표현하면서, 그리스도인은 이 세상이 아니라 하나님의 나라에 속한 이들이고, 따라서 이 세상을 떠나는 죽음에 대해 특별한 이해를 갖고 있어야 함을 암시한다.

그렇다면 그리스도인은 죽음을 어떻게 이해해야 하는가? 박태현 박사는 이에 대한 답으로, 퍼킨스가 저술한 『병자를 위한 연고』를 요약하고 설명하면서, 퍼킨스의 청교도적인 죽음에 대한 사상을 소개한다. 헌사, 잘 죽는 올바른 방법, 추가 부록의 세 부분으로 나뉘어져 있는 『병자를 위한 연고』의 구성 그대로 각 부분의 내용을 요약하면서, 퍼킨스의 죽음에 대한 이해를 설명한다.

박태현 박사는 헌사 부분을 요약하면서, 죽음은 나이가 어리더라도 그리스도인이란 목상해야 하는 주제이고, 죽음은 그리스도인에게 유익이 된다는 퍼킨스의 이해를 설명한다. 잘 죽는 올바른 방법 부분을 분석하는데 가장 많은 분량을 할애하면서, 박 박사는 전도서 7장 1절을 토대로 죽음에 대해 논한 퍼킨스의 신학을 설명한다. 그리고 마지막 추가 부록 부분에서 퍼킨스의 죽음에 대한 마지막 생각 4가지를 간략하게 요약하면서 퍼킨스의 『병자를 위한 연고』 분석을 마친다.

『병자를 위한 연고』를 분석하고 설명한 박태현 박사는, 퍼킨스의 죽음에 대한 사상이 우리에게 주는 유익 또는 통찰력을 6가지로 요약한다. ① 죽음에 대한 성경적인 정의 - 인간의 죄에 대해 부과된 하나님의 정하신 형벌인 생명의 상실 - 를 배우게 된다. ② 좋은 죽음을 올바르게 준비하기 위해서는 성경에 철저히 기초한 가르침을 따라야 한다. ③ 죽음에 대한 교육은 어려서부터 이루어져야 한다. ④ 죽음을 준비할 때는, 일반적인 경우(삶 전체를 통해 죽음을 준비하는 경우)와 특별한 경우(병이 들어 곧 죽을 것이라는 것을 아는 경우) 두 가지로 나누어 준비해야 한다. ⑤ 그리스도인은 부활의 신앙인이기 때문에 죽음을 지나치게 두려워해서는 안 된다. ⑥ 죄인의 죽음이 가장 좋지 않은 것이다. 따라서 그리스도인의 복음 안에 있는 것이 매우 중요하다.

박태현 박사는 그리스도인이 죽음을 올바르게 이해하고 묵상하면, 이 세상에서 보다 신실한 그리스도인으로 살아갈 수 있다고 강조한다. 다시 말해, 죽음에 대한 이해의 정립과 교육은 결국, 이 땅에서의 삶에 대한 이해의 정립과 교육이기도 하다는 점을 강조하면서 논문을 결론짓는다.

논문의 공헌(그리고 논문에 대한 제안)

영생을 이미 얻었다고 피상적으로 생각하면서, 죽음을 제대로 이해하지 않고, 그러면서 오히려 이 땅에 너무 집중하는 모습을 보이고 있는 오늘날 많은 그리스도인들에게, 박태현 박사가 설명한 퍼킨스의 죽음에 대한 사상은 많은 점을 깨닫게 하는 것 같다. 특히 그리스도인으로서 죽음을 제대로 이해해야 이 땅에서 그리스도인으로서 신실하게 살 수 있다고 하는 박 박사의 통찰력은 매우 훌륭하다.

윌리엄 퍼킨스의 『병자를 위한 연구』를 자세하게 분석하면서, 이 작품에 대한 이해, 그리고 퍼킨스의 죽음에 대한 이해를 매우 잘 설명해 주었다. 더 나아가 퍼킨스의 사상을 통해 우리가 얻을 수 있는 유익도 정리해 준 부분도 많은 이에 대해 도움을 줄 것 같다.

논문에 대한 제안, 아니면 기대하는 박태현 박사의 앞으로의 연구는, “왜 윌리엄 퍼킨스인가?”에 대한 설명이다. 물론 박 박사는 본문과 각주를 통해서 왜 퍼킨스를 연구했는지 간략하게 설명은 하고 있지만, 왜 21세기를 사는 우리에게 수백 년 전의 퍼킨스의 죽음에 대한 이해가 필요한지에 대한 논증이, 퍼킨스의 다양한 글을 토대로, 좀 더 자세하게 제시되면 좋지 않을까 싶다. 앞으로 박 박사가 이에 대한 연구를 더 했으면 하는 바람이 있다.

좋은 내용을 소개하고 좋은 통찰력을 보여준 박태현 박사에게 감사한다.

질문들

박태현 박사가 설명한 퍼킨스의 죽음에 대한 이해를 보니, 퍼킨스는 죽음의 개인적인 측면에만 집중하지 않았나 싶다. 즉 그리스도인 개개인의 ‘나’의 죽음에만 집중한 것 같다. 즉, 그리스도인이 자신의 죽음을 어떻게 이해해야 하는가에 집중한 것 같다. 물론 이 부분도 중요하다. 그러나 죽음은 개인적인 측면뿐 아니라 공동체적인 측면(?)도 있다고 생각한다. 다시 말해, 나와 가까운 누군가가 죽었을 때, 그 사람의 죽음을 어떻게 받아들여야 하는가? 가까운 사람의 죽음을 경험한 이들을 어떻게 위로해야 하는가도 중요한 문제라고 생각한다. 퍼킨스는 이에 대해 어떤 이해를 보여주고 있는가?

퍼킨스는 행복한 죽음을 말한다. 위의 질문과 연관되지만, 죽는 사람 당사자에게는 적용될 수도 있는 개념이라고 본다. 하지만 죽은 사람과 가까운 이들에게, 그 죽음이 행복한 죽음일 수 있을까? 불의의 사고로 부모, 배우자, 자녀 등을 잃은 이들에게 그 죽음이 행복한 죽음이라고 할 수 있을까? 이에 대해 퍼킨스는 무엇을 말했는지가 궁금하다.

죽음에 대해 어떻게 교육해야 하는가? 모든 연령의 그리스도인에게 죽음을 가르쳐야 한다는 박 박사의 의견에 동의한다. 그러나 여러 학자들에 따르면 연령에 따라 죽음을 이해하는 정도

가 다르다. 퍼킨스의 죽음에 대한 이해를, 교회의 현장에서 어떻게 효과적으로 가르칠 수 있을지, 박 박사의 통찰력을 듣고 싶다.

많은 사람이 인용하는 엘리자베스 퀴블러-로스(Elisabeth Kübler-Ross)의 죽음의 이해에 따르면, 사람들은 일반적으로 죽음을 맞이하게 될 때(퍼킨스가 말한 특별한 경우에), 5개의 단계 - ① 충격과 부정, ② 분노, ③ 타협(협상), ④ 우울, ⑤ 수용의 단계 - 반응을 보인다고 한다. 퍼킨스의 사상에 따르면, 우리 그리스도인은 어떤 단계의 반응을 보이게(보여야) 된다고 생각하는가?

[자유발표 2]

임종예배와 목회 돌봄

발표



박성환 박사
(웨신대)

좌장



신현광 박사
(안양대)

논평1



신성욱 박사
(아신대)

논평2



김대진 박사
(고려신대원)

임종 예배와 목회 돌봄

박성환
(웨스트민스터신학대학원대학교)

I. 들어가는 글

Augustine은 『고백론』(*St. Augustine's Confessions*)을 통해 유년시절부터 ‘인간은 태어나면서 죽어가는 존재라는 사실’을 인식했다고 고백한다. “내가 어디로부터 이 ‘죽어가는 생명’의 세계로 왔는지 모르겠습니다. 혹은 이것을 ‘살아가는 죽음’이라고 말함이 좋을지 모르겠습니다.”¹⁾ 과연 위대한 신앙의 스승인 Augustine과 같은 사람만 어렸을 때부터, 예정된 죽음을 감지할 수 있는 것일까? 그렇지 않다. 인간은 한 번은 누구나 죽는다는 것을 알고 있다. 왜냐하면 인간은 세상을 떠나간 수많은 자들을 지켜보면서, 자신도 언젠가는 죽는다는 사실을 인지하기 때문이다.²⁾ 그러므로 사람은 누구든지 개인이 죽는다는 필연성과, 모든 사람은 죽는다는 보편성을 받아드린다.³⁾ 게다가, 인간만이 죽음이란 단어를 삶 속에서 자연스럽게 사용하며 살아간다.⁴⁾ 다시 말해, 인간은 생활 가운데 맛있는 음식을 먹거나, 값어치 있는 물건을 소유하게 되면 ‘기뻐서 죽겠다’고 표현한다. 그리고 고난에 부딪치면 ‘죽을 것 같다’고 심정을 토설한다.

그러나 인간은 막상 죽음이 찾아오는 것을 감지하거나, 혈육과 친구 등의 사랑하는 자가 죽음 앞에 놓일 경우에는 의식적이든 무의식적이든 애써 회피하거나 부인하려 든다.⁵⁾ 그렇지 않다면, 저마다 기적을 갈망하며 죽음의 가변성과 예측 불가능성을 주장하며 죽음과 대항하려 든다.⁶⁾ 그러나 누구든지 죽음, 그 자체가 아니라, 죽어가는 시간과 싸우고 있다는 걸 받아드릴 수밖에 없다.⁷⁾ 그러므로 누구든지 노환이 깊어지거나, 말기질환 상태가 지속될 경우는 반드시 죽음을 준비해야 한다.⁸⁾

그러나 죽음을 미리 준비하는 자는 소수에 불과할 뿐이다.⁹⁾ 그리고 누구든지 “죽음을 준비하는 일은 자신의 생애에서 처음 겪는 것”¹⁰⁾이기에, 홀로 준비하거나, 가족과 함께 준비하는 것도 결코 쉽지 않다. 그러므로 임종 환자와 죽어가는 자를 바라보는 가족, 또는 임종자와 장례를 준비하는 가족은 반드시 도와줄 누군가가 필요하다.

그렇다면 도움을 줄 수 있는 사람은 과연 누구일까? 다양한 사람들이 여러 방법으로 도움

1) Sanctus Aurelius Augustinus, *St. Augustine's Confessions I, II*, 선한용 역, 『성 어거스틴의 고백록』 (서울: 대한기독교서회, 1990), 24.

2) Shelly Kagan, *Death*, 박세연 역, 『죽음이란 무엇인가』 (서울: 엘도라도, 2012), 267.

3) Kagan, 『죽음이란 무엇인가』, 375-78.

4) Anselm Grün, *Ich Bleibe An Deiner Seite*, 윤선아 역, 『당신 곁에 있을게요: 임종자와 그 동반자를 위한 성찰』 (경북: 칠곡, 2016), 13.

5) Walter Brueggemann, “The Formfulness of Grief”, *Interpretation* 31 (1977): 267; Kent D. Richmond & David L. Middleton, *The Pastor and the Patient: A Practical Guidebook for Hospital Visitation*, 신민규 역, 『병원심방과 목회상담』 (서울: 한국장로교출판사, 2000), 46.

6) Kagan, 『죽음이란 무엇인가』, 378-81.

7) 양병모, 『목회상담 이론과 실제』 (대전: Grisim Associates, 2015), 352.

8) 최준식, 『임종준비』 (서울: 모시는 사람들, 1994), 5.

9) Scott M. Gibson, *Preaching for Special Service*, 김주성 역, 『예식설교』 (서울: 두란노아카데미, 2008), 62.

10) 최준식, 『임종준비』, 5.

을 줄 수 있다. 그러나 목회자야말로 장례 예식의 과정들을 집례하고 유가족을 위로해 줄 수 있는 중요한 역할을 담당할 수 있다. 왜냐하면 목회자는 성도의 돌연사나 성도의 친인척의 죽음을 제외하고 임종이 가까운 성도나, 그 가족들과 이미 관계가 형성되어 있기 때문이다.¹¹⁾ 더욱이, 목회자는 죽어가는 자와 유가족이 될 성도들을 돌볼 뿐 아니라, 장례 예배를 인도하는 것을 필수 사역으로 인식한다. 왜냐하면 목회자는 하나님께서 허락하신 양떼, 즉 성도와 함께 이 땅에서 마지막 순례 길까지 동행해야 할 의무를 지녔기 때문이다.¹²⁾

그러므로 본 논문은 목회자의 중요한 사역 가운데 하나인, 장례 사역을 다룰 것이다. 그리고 장례 사역 중 임종 예배와 목회 돌봄에 대하여 논할 것이다. 또한 논문은 임종 예배와 목회 돌봄을 통합적으로 수행하는 방법을 제안하기 위해서 세 가지 관점인, Robert E. Webber가 『예배학: 하나님의 구원 내러티브의 구현』(*Ancient-Future Worship: Proclaiming and Enacting God's Narrative*)에서 강조하는 '구속사적 내러티브 예배의 중요성'¹³⁾, James F. White가 『하나님의 자기 주심의 선물: 성례전』(*Sacraments as God's Self Giving*)에서 강조한 '성찬의 self-giving(자기-주심, 자기-드림, 자기-나눔)¹⁴⁾, 그리고 Herbert Anderson & Edward Foley가 『예배와 목회상담: 힘 있는 이야기, 위험한 의례』(*Mighty Stories, Dangerous Rituals*)에서 장례 예배의 목회 돌봄을 강조한 '구속사적 내러티브 애도'¹⁵⁾를 다루고자 한다.

그러나 논문은 위의 세 가지 관점을 통합적으로 수행하는 방법을 기술하기에 앞서, 한국 교회 장례 예식의 실태를 먼저 살펴볼 것이다. 그리고 이에 따라, 한국 교회의 장례 예식의 절차인 임종 예배, 입관 예배, 발인 예배, 하관 예배 중, 왜 임종 예배가 중요한지 설명할 것이다.

II. 펴는 글

1. 한국 기독교 장례 예식의 실태

한국 교회는 일반적으로 “임종 예배, 입관 예배, 발인 예배, 하관 예배, 이렇게 4 단계 절차를 따라 장례 예식을 치른다. 물론 한국 교회의 장례 예식은 성경의 명백한 근거에 따라 준행된 것은 아니다. 다분히 한국의 장례 문화를 한국 교회의 장례 예식으로 포용, 정착시킨 결과”¹⁶⁾라 할 수 있다. 즉, 초창기 한국 교회의 선교사들은 간단한 형식을 갖춘 장례 예식을 강조했다. 그렇기에 장례 예식에 관한 뚜렷한 지침이 제공하지 못한 채, 일선의 목회자에게 장

11) Thomas C. Oden, *Pastoral Theology: Essential of Ministry*, 오성춘 역, 『목회신학: 교역의 본질』 (서울: 한국장로교출판사, 1987), 549-50.

12) Thomas G. Long & Thomas Lynch, *The Good Funeral: Death, Grief, and the Community of Care*, 황빈 역, 『좋은 장례: 죽음, 슬픔, 그리고 돌봄 공동체』 (서울: CLC, 2016), 99.

13) Webber는 자신의 저서인 『예배학: 하나님의 구원 내러티브의 구현』 (*Ancient-Future Worship: Proclaiming and Enacting God's Narrative*)을 읽는데 도움을 주고자, 저자 서문을 통해 책을 읽는 방향을 제시했을 뿐 아니라, 자신의 예배신학이 강조하는 하나님의 구원, 즉 구속사적 내러티브를 간략히 소개했다. Robert E. Webber, *Ancient-Future Worship: Proclaiming and Enacting God's Narrative*, 이승진 역, 『예배학: 하나님의 구원 내러티브의 구현』 (서울: CLC, 2011), 17-25.

14) James F. White, *Sacraments as God's Self Giving*, 김운용 역, 『하나님의 자기 주심의 선물: 성례전』 (서울: WPA, 2006), 23-43.

15) Herbert Anderson & Edward Foley, *Mighty Stories, Dangerous Rituals*, 안석모 역, 『예배와 목회상담: 힘 있는 이야기, 위험한 의례』 (서울: 학지사, 2012), 215-66.

16) 정창균, “장례식과 설교”, 한국신학정보연구원, 『헤르메네이아 투데이』 제49권(2010): 5.

례 예식을 맡겼기다. 그 결과, 한국의 장례 문화에 기독교적인 해석을 가미시켜 정착시킨 것 같다. 그리고 한국교회의 여러 교단들은 장례 예식에 관한 지침을 제공할 때, 4 단계 절차를 한국 교회의 장례 예식의 근간으로 삼아, 찬송, 기도 등의 순서를 덧붙인 것으로 보인다.¹⁷⁾

아무튼 목회자는 공적인 예배뿐 아니라, 장례 예식과 같은 비정기적인 예배를 인도할 책임이 있다.¹⁸⁾ 그렇기에 목회자는 장례 예식을 주관하면서 임종 환자와 그 가족, 또는 유가족들과 조문객들에게 기독교라는 종교의 참된 위로와 소망을 경험할 수 있도록 인도해야 한다. 왜냐하면 공동체가 함께 수행하는 예배는 “삶의 어려운 상황들을 견디게 하는 하나의 방법이 기 때문이다.”¹⁹⁾ 그러나 오늘날 장례 예식에서 목회자의 역할은 비중이 축소되어 버렸다.

1) 목회자 역할의 축소

(1) 장례 지도사 중심의 장례 인도

장례 지도사가 활발한 활동을 하기 전에는, 목회자는 장례 예식을 주도적으로 인도했다. 왜냐하면 “장례 예식이 복음적인 생사관을 분명히 선포함으로써 믿지 않는 사람들로 하여금 신앙을 갖도록 유도하고, 믿는 사람들에게는 신앙생활을 한층 더 복돋우어 주는 절차들로 구성 [하기 위해서 임종 예배, 입관 예배, 발인 예배, 하관 예배와 같은 모든 절차들마다] 반드시 예배 순서”²⁰⁾가 구성되기 때문이다.²¹⁾

그러나 상조회사가 활성화되고, 그에 따른 장례 지도사의 도움이 한국 장례 문화에서 중심을 차지하면서, 장례식에서 목회자의 역할은 점차 축소되었다. 왜냐하면 장례 지도사는 “임종 순간부터 시신 처리, [입관과 발인, 하관까지] 시신에 가장 근접하여 이를 처리하고 관리, 통제하는 전문”²²⁾이기 때문에, 목회자의 역할과 상당 부분 유사하기 때문이다.

한국의 장례 문화는 급격하게 변해 왔다. 1970년부터 묘지 정비를 시작으로 1990년 이후부터 화장 문화로 정책 방향이 전환되어 화장시설 확보와 정비를 시행했다. 그리고 2000년부터는 본격적으로 상조회사의 활성화되어, 장례식을 효과적으로 관리하고 통제할 전문 인력인 장례 지도사를 육성하게 되었다.²³⁾ 사실, 한국의 급격한 산업화와 도시화, 핵가족화로 인하여, 점차 전문적인 장례식장과 상조회사가 필요하게 된 것도 맞다. 그러므로 장례 지도사는 힘든 일이지만, 예전과 달리 유망 직종으로 급부상하게 되었다.²⁴⁾ 대략 1,001개 정도의 장례식장에서 종사하는 장례 지도사는 단순히 시신을 처리하는 기능적인 역할을 넘어, 이제는 어렵고 복잡한 각종 장례 절차와 장례 용품을 상담한다. 그리고 장례에 필요한 정보를 제공하는 행정적인 역할을 보조하기까지 한다.²⁵⁾ 그리고 이제 장례 지도사는 유가족의 아픔을 위로하는 돌봄

17) 한진환, “한국교회의 장례식, 이대로 좋은가?”, 한국복음주의신학회, 「성경과 신학」 제26권(1999): 285-86.

18) Donald E. Capps, *Life Cycle Theory & Pastoral Care*, 문희경 역, 『인간발달과 목회적 돌봄』 (서울: 이레서원, 2001), 70.

19) William H. Willimon, *Worship as Pastoral Care* (Nashville: Abingdon Press, 1979), 100.

20) 이상원, 『개혁주의적 관점에서 본 기독교 장례문화』 (서울: 대서, 2016), 104.

21) 만일 기독교 장례 예식이 아닐 경우에는, 각자 몸담았던 종교적인 방법에 따라 장례 예식이 인도되었다. 그리고 무교일 경우에는 한국의 장례 문화에 입각하여 집안의 어른이나, 전통적인 장례에 일각연이 있는 사람이 주도했다.

22) 안우환·황규성·박복순·강동구, “장례 지도사 직업 환경 평가와 국가자격 제도화 방안”, 한국정책연구 제9권 (2009): 352.

23) 안우환·황규성·박복순·강동구, “장례지도사 직업환경 평가와 국가자격 제도화 방안”, 365-66.

24) 박원진, “장례지도사의 직무스트레스 요인이 이직의도에 미치는 영향 연구: 직무만족의 매개효과를 중심으로”, (박사학위논문: 한성대학교 대학원, 2014), 1.

사역까지 담당한다. 그러므로 3일 장례식이 치러지는 동안, 목회자보다 오히려 장례 지도사가 유가족들에게 더 도움을 준다. 왜냐하면 장례 지도사는 장례식이 마무리될 때까지, 목회자보다 유가족 곁을 더 오랜시간 지키기 때문이다. 그 결과, 목회자가 비록 장례 예식을 임종, 입관, 발인, 하관의 절차에 따라 집례해도, 대부분 일회성 위로 예배에 지나지 않은 경우가 허다할 수밖에 없게 되었다.²⁶⁾

그리고 목회자와 장례 지도사의 역할이 다소 상충되는 문제가 발생한다. 즉, 목회자가 아무리 장례 예식을 기독교적인 절차를 따라 집례하더라도, 목회자의 집례가 끝난 후, 장례 지도사는 유가족들과 더불어 한국 고유의 장례 문화에 따라 장례를 다시 진행하기 때문이다. 예를 들면, 목회자는 유가족들과 입관 예배를 드리지만, 입관 예배 후, 장례 지도사는 유가족에게 수의를 입는 방법, 수의가 부분적으로 어떤 것을 상징하고 있는지, 또는 어떻게 고인을 평안히 모셔야 하는지를 한국 장례 전통에 따라 다시 설명한다. 그러나 이런 실천신학적인 문제가 목회 현장에서 발생하고 있지만, 어느 누구도 모른 척 넘어가고 있는 실정이다.

(2) 요양 보호 시설의 확충

한국 사회는 인구학적 변화, 가족 제도의 변화, 그리고 사회 체제의 변화로 인하여 자녀가 부모를 부양하거나, 노인을 공경하는 전통적인 효 문화가 상실되어 가고 있다. 그러므로 노인 부양에 대한 새로운 패러다임이 요구되었다.²⁷⁾ 바로 요양 보호시설이다. 그리고 요양보호 시설에서는 뇌질환 환자와 거동이 불편한 노인 환자뿐 아니라, 임종환자도 돌봄을 받는다.

오진주는 2010년 국민건강 보험공단의 추산인 “2008년 장기 요양보험제도가 도입된 이후부터 2010년 말까지 요양보호시설 입소 노인은 115,274명”을 근거삼아, 해마다 요양보호시설에 입소하는 노인의 수가 큰 폭으로 증가할 것”이라 예상한다.²⁸⁾ 또한 박경일·권진아·김정근은 2013년 보건복지부 업무보고 자료를 근거로 다음과 같이 말한다. “노인 장기요양보험 수혜규모를 34만명에서 2017년까지 56만명으로 확대하고 경증 치매환자 보호를 위한 주야간보호 시설을 19백 개소로 확충할 것”이라고 밝힘에 따라 노인요양시설의 설립은 앞으로 더욱 늘어날 전망이다. 따라서 노인요양시설의 양적인 증가는 상대적으로 노인요양시설을 이용하고자 하는 수요자 즉, 노인요양시설 대상자가 늘어날 것임을 시사²⁹⁾한다.

노인요양시설에서 직접 환자들에게 서비스 제공자를 요양보호사라 부른다. 요양보호사도 요양보호시설이 활성화되면서 그 수가 해마다 증가하고 있으며, 이들은 환자와 끊임없이 소통하며 그들의 신체적, 정신적, 심리적, 정서적 및 사회적인 돌봄을 제공한다.³⁰⁾ 또한 요양보호 시설과 요양보호사는 실제, 노인 환자나 임종을 앞둔 환자의 가족들에게 부양 부담감을 덜어 주어 스트레스를 경감시키는 역할도 한다. 즉, 노인 환자나 임종 환자와 가족 사이에서 완충 작용한다.³¹⁾ 그러므로 임종 환자는 요양보호시설에서 죽음을 맞이하는 수가 해마다 증가하고

25) 박원진, “장례지도사의 직무스트레스 요인이 이직의도에 미치는 영향 연구: 직무만족의 매개효과를 중심으로”, 2, 6-7.

26) 정창균, “장례식과 설교”, 6.

27) 안미옥, “요양시설 입주를 중심으로 본 이슈와 돌봄 사역”, 한국복음주의실천신학회, 「복음과 실천신학」 제 35권(2015): 191-92, 196.

28) 오진주, “노인요양시설 요양보호사의 입소노인 가족에 대한 경험”, 한국케어메이저먼트학회, 「한국케어메이저먼트 연구」 제6권(2011): 2.

29) 박경일·권진아·김정근, “노인요양시설 요양보호사의 갈등과 돌봄태도가 이직의도에 미치는 영향: 직무스트레스 매개효과를 중심으로”, 한국노인복지학회, 「노인복지연구」 제63권(2014): 150.

30) 김미영·박진화·이경주·윤정민, “노인요양시설과 노인재가시설 요양보호사의 자기효능감, 직무만족도, 이직의도에 관한 연구”, 한국노인복지학회, 「노인복지연구」 제62권(2013): 362.

있다. 다시 말해, 임종 환자는 요양보호사의 돌봄을 받으며 죽음을 맞이하고 있는 실정이다.

목회자는 요람에서 시작하여 무덤까지 성도의 순례 길에 동반자라 자부했다. 또한 목회자의 사역은 언제나 고난 중의 성도와 죽음을 앞둔 성도의 고통에 동참하는 것이다. 그러므로 목회자는 죽어가는 자와 남아있을 자들과 함께 있는 것, 그 자체가 가장 어려운 사역 중 하나일 수밖에 없다.³²⁾ 그러나 현실 목회에서 목회자는 성도가 죽음에 도착하기 전, 요양보호사와 임무교대를 한 후, 먼발치에서 위로만 할 뿐이다.

물론 요양보호시설과 유사한 호스피스 사역도 있다. 호스피스란 라틴어 ‘Hospitum’에서 비롯된 것으로 접대하는 사람(host)과 손님(guest)의 두 의미를 포함한다. 호스피스는 처음 중세 시대에 예루살렘으로 순례의 길을 떠나는 자들을 위하여 하룻밤 편히 쉴 수 있도록 숙박을 제공하는 것에서 시작되었다. 그리고 현재는 아픈 사람과 죽어가는 사람들을 위해 숙박을 제공하고 돌보는 사역을 감당하는데, 주로 말기환자들을 돌보며 신앙생활을 유지하게끔 도와주며, 불신자에게는 하나님을 만날 수 있는 기회를 제공한다. 또한 호스피스 사역은 임종을 앞둔 환자를 둔 가족들을 영적으로 도와주며 그들의 고통을 반감시키는 돌봄 사역도 감당한다.³³⁾ 그렇기에 호스피스 사역은 현재 세상에서 기독교적인 장례를 준비하는 역할을 감당한다.

그러나 호스피스 사역도 한 교회의 공동체를 돌보는 목회자가 갖고 있는 선한목자 이미지를 협소하게 만들 뿐이다. 물론 임종 환자는 보다 전문적인 돌봄이 필요한 건 사실이다. 그러나 성도의 돌봄 사역은 일차적으로 호스피스 사역에 주어진 것이 아니라, 한 교회를 돌보는 목회자에게 주어졌다. Kent D. Richmond & David L. Middleton은 목회자의 돌봄 사역을 다음과 같이 정의한다.

나는 목자의 이미지를 생각할 때면 언제나 어린 시적 주일학교에서 보았던 그림이 떠오른다. 그것은 젊은 목자가 깊고 거칠게 경사진 비탈에서 있는 모습이다. 그는 바위틈에 홀로 있는 어린 양을 구하기 위해 허리를 굽혀 팔을 내밀고 있다. 이것이야말로 잃어버린 양의 비유에 대한 드라마틱한 표현이 아닐 수 없다. 이 잃어버린 양의 비유는 입원한 성도와 [임종환자]를 심방하는 목회 이미지와 일치한다. 병원에 입원해 있는 많은 환자들은 정상적인 안전함으로부터 단절되어 있어서 그들이 자신이 잠재적으로 위험하거나 가끔 외로운 상황에 있음을 발견한다. 그래서 목사(목자)는 안전한 곳에 있는 99명의 성도들을 놔두고 위험에 처해 있는 1명의 성도를 찾으려고 노력하는 것이다.³⁴⁾

결국, 요양보호시설의 확충과 요양보호사들의 전문적인 사역은 임종환자와 임종환자의 유가족을 보살피는 목회자의 돌봄 개념을 자연스럽게 축소시켜 버렸다. 또한 기독교적인 장례를 준비하도록 도와주는 호스피스 사역도 일선의 목회자들이 해야 할 임종 사역을 협소하게 만들었다. 그러므로 일선의 목회자는 그저 “성도가 죽으면 장례를 집행하는 정도로, 그리고 유가족을 위해서 위로하는 심방을 하는 정도로 모든 것을 끝낸다. 가족을 잃은 아픈 마음을 무엇으로 달랠 것인가 깊이 생각지 않고 ‘하나님의 위로를 받으십시오’라는 인사치레적인 소리를 수없이 해왔”³⁵⁾을 뿐이다.

또한 목회자는 장례 예식을 집행 할 때, 심심치 않게 두 가지 부재 현상을 드러낸다. 바로

31) 박창제, “장기요양보호서비스의 비용, 효과분석: 시설보호 대 재가보호”, 한국노인복지학회, 「노인복지연구」 제50권(2010): 146.

32) Kent D. Richmond & David L. Middleton, 『병원심방과 목회상담』, 46.

33) 정동섭, “죽음에 대한 일반적 고찰과 노년기의 죽음을 위한 교회사역”, 한국복음주의신학회, 「성경과 신학」 제26권(1999): 437-39.

34) Richmond & Middleton, 『병원심방과 목회상담』, 14.

35) 정정숙, “죽음과 임종에 관한 상담”, 총신대학교, 「신학지남」 제235권(1993): 134.

목회자가 장례 예식을 주관할 때, 임종 환자와 임종환자의 가족, 혹은 유가족에게 애도할 시간을 주지 않고, 선포적이고 공식적인 언어로 기계적인 예배를 만들어 버린다.³⁶⁾ 그리고 목회자는 장례 집례를 통해 임종환자나 임종환자를 둔 가족, 그리고 성도들에게 한 몸을 이룬 공동체, 즉 몸의 지체라는 인식을 각인시키지 못하고 있다.

2) 기독교 장례 예식에서 나타나는 두 가지 부재 현상

(1) 애도 과정의 부재

‘공감’은 매우 중요하다. “공감이란 원어로 empathy로서 ‘안으로(em-)’에 강조점을 두어, ‘안에서부터 고통을 함께 나눈다’는 의미를 지닌다. 그러나 공감은 동정인 sympathy와는 다르다. 동정은 ‘함께(sym-)’에 강조점을 두어, ‘함께 고통을 나눈다’에 의미를 둔다. 그러므로 동감은 동정과 달리, 보다 적극적으로 서로에게 감정을 이입시켜 고통을 경감시키는 선한 감정을 뜻하며, 하나님이 인간의 육체를 취하신 성육신적인 행동이라 할 수 있다.”³⁷⁾ 그러므로 공감은 실천신학의 모든 분야에서 가장 필요한 감정적인 태도라 할 수 있다. 왜냐하면 실천신학은 반드시 두 사람 이상이 모인 시, 공간에서 행해지기 때문이다. 이런 점에서 장례 예식도 목회자와 함께 두 사람 이상인 임종환자와 임종환자 가족 또는 유가족과 성도들이 같은 시, 공간에서 모여 행해진다. 그러므로 그 어느 때보다 아픔을 애도하는 공감할 수 있는 시간이 필요하다.

그러나 기독교 장례 예식은 전통적으로 죽음과 부활이라는 이분법적인 설교를 선포해 왔다. 동시에 남은 자들인 유가족들에게 슬프지만, 천국에서 다시 만날 것이라 위로하며 끝낸다. 그리고 고인의 양력을 설교 시간, 전후로 이야기할 뿐, 고인을 향한 애도나 고인에 관한 기억을 나눌 시간이 전혀 없다.³⁸⁾ 결국, 기독교 장례 예식은 선포적인 설교 중심의 예배로 인하여 애도 과정의 중요성을 망각시켜 버렸다. 뿐만 아니라, 기독교의 장례 예식은 애도를 절제하는 것이 신앙의 미덕처럼 만들어 버렸다. 왜냐하면 죽음을 애도하면, 마치 부활 신앙을 확신하는 못하는 것처럼 여겨지기 때문이다.³⁹⁾

하나님께서 창조하신 피조물 가운데 유일하게 인간만이 장례 문화를 가지고 있다. 그리고 인간만이 장례를 통해 죽은 자와 남은 자 간의 관계 분리를 경험한 것을 깊은 애도로 표현한 후, 다시 일상의 삶으로 돌아간다.⁴⁰⁾ 그러나 선포적인 설교를 한다고 해서 슬픔이 사라지거나, 슬픔을 참을 수 있는 건 결코 아니다. 물론 하나님 말씀의 치유 능력을 부인하는 건 결코 아니다. 단지, 인간은 감정적인 피조물이며 실존적인 존재이기 때문에, 죽은 자를 위한 감정을 정리할 그 무엇인가가 필요하다. 그러므로 장례 예식을 집례하는 목회자는 임종환자와 임종환자 가족, 혹은 유가족의 전인적인 상황을 돌보며 죽음을 애도할 수 있는 장을 반드시 열어야 한다.⁴¹⁾ 그러나 현재 기독교 장례 예식은 애도의 과정이란 감정이 예배를 방해할 수 있다는 생각에서 철저히 차단하는 듯한 인상을 심어줄 뿐이다.

36) 안선희, “한국기독교 장례예식 갱신의 방향성”, 한국실천신학회, 『실학과 실천』 제36권(2013): 135.

37) 권수영, 『기독교[목회]상담, 어떻게 다른가요: 심리학과 신학의 만남』 (서울: 학지사, 2003),

38) 안선희, “한국기독교 장례예식 갱신의 방향성”, 141-42.

39) 안선희, “한국기독교 장례예식 갱신의 방향성”, 138, 142.

40) 윤동철, “전통 장례문화와 기독교 장례문화”, 한국복음주의신학회, 『성경과 신학』 제26권(1999): 145, 147.

41) Henri J. M. Neuwen, *The Wounded Healer*, 이봉우 역, 『상처입은 치유자』 (칠곡: 분도출판사, 1985), 87.

(2) 교회 공동체 인식의 부재

기독교 장례 예식은 기본적으로 교회 공동체에서 베푸는 의식이다. 왜냐하면 성도의 삶이란 단순히 개인적인 인생 여정이 아닌, 하나님의 언약 백성인 교회 공동체의 삶을 의미하기 때문이다. 그리고 교회 공동체는 신자에게 찾아온 죽음을 개인적인 일로 치부하지 않고, 공동체와 직결된 일로 생각해야 한다.⁴²⁾ 그러므로 성도의 죽음을 교회 공동체는 좌시하지 않는다. 함께 장례 예식에 참여함으로써 영적인 가족임을 보여준다. 과거에는 임종한 자와 유가족이 속한 교회 공동체는 장례식에 관련된 봉사를 기쁨으로 섬겨왔다. 그리고 불신자들을 향해 하나님의 사랑을 전하는 전도의 역할도 장례식을 통해 드러냈다. 그러나 작금의 장례식에서는 상조회사의 도움으로 인하여, 교회 공동체가 섬길 수 있는 기회가 사라졌다. 단지, 목회자와 성도들 몇 명이 찾아가 조문하고, 함께 예배를 드리는 것이 전부가 되었다.

더욱이, 목회자의 장례 설교에도 문제가 있다. 지극히 개인적인 신앙인, 임종한 자의 신앙생활에만 국한되어 있다. 기껏해야 임종한 자와 유가족의 신앙생활을 말할 뿐, 교회 공동체와는 전혀 무관한 내용을 설교한다.⁴³⁾ 그러나 예배 행위는 홀로 드리는 것이 아니라, 지체들과 함께 드리는 것이다. 그리고 하나님은 지체들을 향한 사랑과 관심을 예배로 표현한다.

그러므로 교회 공동체의 본질은 성도의 교제와 연합에 있으며, 이것을 가장 잘 드러내는 방법이 장례 예식일 수 있다.⁴⁴⁾ 물론 장례 예식의 순서에 성찬식을 포함하여 유가족들과 공동체 의식을 강화할 수 있다. 왜냐하면 한 몸된 공동체를 드러낼 수 있는 최고의 수단이 성찬이기 때문이다.⁴⁵⁾ 그러나 복잡하고 분주한 장례식장에서 과연 성찬식이 가능할까? 혹시 비기독교인들에게 조롱당하지 않을까? 성찬이 있는 장례 예식은 이론적으로 가능할 수 있지만, 한국 장례 문화의 현실상, 불가능할 수도 있다. 특히, 장례식장에서 장례 예식을 주관할 때는 더욱 불가능할 것이다.

그러므로 필자만의 생각일 수 있으나, 위에서 언급한 목회자 역할의 축소(장례 지도사 중심의 장례 인도, 요양보호시설의 확충에 따른)와 기독교 장례 예식에서 나타나는 두 가지 부재 현상(애도과정의 부재, 교회 공동체 인식의 부재)을 어느 정도 해결할 수 있는 방법으로, 목회자가 임종 예배에 초점을 두고 많은 시간 할애하는 것이 어떨까 생각한다. 왜냐하면 임종 예배는 기독교 장례 예식의 첫 단추격인 예배며 목회자, 교회 공동체의 성도, 임종 환자, 그리고 가족들이 가장 오래 시간 얼굴과 얼굴을 마주볼 수 있는 시간을 제공하기 때문이다.

2. 임종 예배

1) 임종 예배의 정의

임종 예배는 통상적으로 이 땅에서 임종 환자가 죽음 직전에, 가족과 함께 드리는 마지막 예배를 의미한다. 그러므로 임종 예배는 임종 환자와 가족은 이 땅에서 처음으로 헤어져야 한 자는 충격, 좌절감과 당혹감이 최고조일 때 집례하는 것이기에, 임종 환자에게 죽음을 준비하고 구원의 확신을 재확인하며, 유가족이 될 자들을 신앙으로 격려한다. 그리고 목회자는 임종 예배를 통해 임종환자와 가족 간에 충분한 애도의 시간을 줘야 한다.

42) 한진환, “한국교회의 장례식, 이대로 좋은가?”, 295-96.

43) Michael Rogness, “Preaching at The ‘Tough’ Funerals”, Luther Seminary, 「Word & World」 제34권 (2014): 55.

44) 한진환, “한국교회의 장례식, 이대로 좋은가?”, 297.

45) 안선희, “한국기독교 장례예식 갱신의 방향성”, 153.

그러나 현실적으로는 임종 예배는 임종한 후, 목회자가 유가족과 함께 드리는 첫 번째 위로 예배로 드러지는 경우가 많다.⁴⁶⁾ 왜냐하면 목회자가 임종 환자의 가족에게 긴급함 연락을 받고, 곧바로 임종 예배를 위해 떠나지만, 이미 소천하는 경우가 태반이기 때문이다. 또한 임종 환자의 가족이 임종환자의 죽음을 지켜보고 있기에, 충격과 당혹감에 빠져 목회자에게 연락을 취할 시간을 놓쳐 버리기 일쑤다. 이럴 경우, 주로 목회자에게 사후를 돌봐줄 것을 부탁할 수 밖에 없게 된다.

그러므로 필자는 목회자가 임종 예배를 탄력적으로 준비하고 수행할 수 있도록 임종 예배의 정의를 재조정할 것을 주장한다. 지금까지 임종 예배는 임종 환자가 죽기 직전에, 목회자와 가족(성도를 포함할 수 있음)이 함께 드리는 예배를 의미했다. 그러나 임종 예배를 ‘의사가 더 이상 소망이 없다고 판단하여, 환자에게 그 사실을 알리고, 환자가 죽음을 현실적으로 인정하고 받아드리는 순간부터 드러지는 예배’로 정의하면 어떨까? 왜냐하면 최근 의학기술의 발달로 인하여 환자의 임종은 어느 정도 예측이 가능하기 때문이다. 그런 면에서, 양병모도 임종 예배를 다시 정의할 수 있는 근거를 다음과 같이 제공한다.

임종이란 다음의 네 가지 요소들 중, 부분적으로 또는 전체적으로 이루어졌을 때 시작된다. 첫째, 임종의 시작은 의사가 객관적인 사실을 인지할 때부터 시작된다. 즉, 의사가 확실한 판단을 내리기에 충분한 정보를 가지고 그것을 인식한 때부터 시작된다. 둘째, 임종 과정의 시작은 의사가 환자에게 그 사실을 알려줄 때부터 시작된다. 셋째, 환자가 현실을 인정하고 받아들이는 순간부터 시작된다. 넷째, 생명을 살리기 위하여 더 이상 할 수 있는 방법이 없을 경우 임종 과정이 시작된다.⁴⁷⁾

2) 임종 예배의 중요성

만일, 임종 예배의 정의를 재조정한다면, 적어도 목회자는 임종 예배를 체계적으로 준비할 수 있게 된다. 그리고 임종 예배 기간동안, 임종환자와 임종환자 가족, 교회 공동체와 더불어 죽음을 준비하며 충분한 애도의 과정을 보내게 된다.⁴⁸⁾ 왜냐하면 입관부터 하관까지의 예배는 임종일로부터 시작하여 2-3일 동안 드러진다. 그러나 임종 예배는 의사로부터 환자가 죽음의 시간을 선고받은 후, 임종까지 적어도 1-3개월 정도까지 몇 번에 걸쳐 목회자와 함께 시간을 보낼 수 있기 때문이다. 거기에, 입관부터 하관까지의 장례 절차에서 목회자와 장례 지도사의 역할이 다소 유사하거나 상충되기에, 장례식을 기독교적으로 승화시키기 어려운 점도 있다.

그러나 임종 예배만큼은 목회자 중심으로 기독교적인 안목에서 예배가 가능해진다. 또한 목회자는 급격히 죽어가는 자 옆에 서서 임종 예배를 드릴 경우, 촉각을 닦기 위해 임종 환자에게 구원의 확신을 재확인할 수밖에 없다. 그리고 설교도 구원의 확신을 선포하며, 임종 이후에는 유가족에게 구원받았다는 걸 선포적으로 말할 수밖에 없는 상황에 놓이게 된다. 그러나 임종 예배를 의사와 환자, 그리고 가족이 죽음을 받아드리는 순간부터 드러지는 예배로 인식한다면, 목회자는 임종 전까지, 임종 환자가 갖고 있는 구원의 확신을 얼마든지 확인할 수 있다. 그리고 임종 환자와 가족은 충분한 애도의 시간을 보낼 수도 있으며, 목회자는 설교의 내용도 다양하게 전달할 기회를 확보할 수 있게 된다.

더욱이, 임종을 앞둔 자는 대부분 병원이나 요양 보호시설에서 삶을 연명하기에, 가족과 교회 공동체로부터 소외감을 느낄 수 있다. 그러나 목회자는 교회 지체들과 함께 심방하여 임종 환자와 함께 몇 번의 예배와 더불어 성찬을 나누다면, 죽음마저 꺾을 수 없는 교회 공동체의

46) 정창균, “임종 예배 설교 1”, 한국신학정보연구원, 「헤르메네이아 투데이」 제49권(2010): 111-13.

47) 양병모, 『목회상담 이론과 실제』, 355.

48) 김영근, “임종자를 위한 목회상담”, 한국복음주의상담학회, 「복음과 상담」 제12권(2009): 113.

연합을 경험하게 된다.

3. 임종 예배와 목회 돌봄의 통합적인 수행 방법

1) 설교: 구속사적 이야기

Webber는 참된 예배를 하나님의 구속 이야기를 세 가지 방법인 설교, 구현(성례 또는 교회력을 통하여 예수의 오심, 죽으심, 부활하심, 그리고 재림하실 것을 구체적으로 표현된다), 찬양으로 드러나는 예배를 가리킨다고 주장했다.⁴⁹⁾ 그리고 성령 하나님께서 이러한 예배를 통해 성도가 자신의 삶을 구속의 이야기에 빚대어 그려나갈 수 있다고 강도한다.⁵⁰⁾ 그러므로 Webber는 설교자가 저지르는 가장 큰 실수를 하나님의 구속 이야기를 전하지 않고, 자신의 경험이나 심리학, 그리고 오락적인 이야기를 되풀이함으로써, 하나님의 구속 이야기와 성도를 단절시키는 것이라 생각한다.⁵¹⁾ 왜냐하면 하나님의 구속 이야기가 예배에서 들려지고 구현되며 찬양으로 불리 때에, 교회 공동체는 변화의 움직임을 보이기 때문이다.⁵²⁾

왜 성도는 하나님의 구속 이야기를 들으면 변할까? 성경은 하나님의 구속적 행위의 역사적 과정을 기록한 것이다.⁵³⁾ 그러므로 성경 안에 있는 하나님의 구속이야기를 성도가 귀로 접하고 성례를 통해 몸으로 체험하는 순간, 그들은 하나님의 구속 이야기 안으로 자신의 삶을 자연스럽게 끼워 넣어, 하나님의 구속 계획에 참여자가 된다. 결국, 성도는 삶이 개인적인 이야기가 아니라, 하나님의 구속 이야기 안에서 새롭게 발견되는 구속 이야기 중의 하나의 퍼즐 조각임을 깨닫게 된다. 그리고 자신의 인생을 하나님께서 원하시는 목적으로 수정한다.⁵⁴⁾

그렇다면 임종 예배는 정기적인 예배와 다를까? 아니다. 예배를 드리는 장소만 다를 뿐, 목회자와 성도, 임종환자[가족]이 함께 드리는 예배다. 그러므로 목회자는 임종 전까지 임종 환자와 임종 환자의 가족, 그리고 성도들이 함께 참여한 임종 예배에서 하나님의 구속을 선포가 아닌, 이야기로 반복적으로 설교한다면, 임종 환자와 가족, 성도들은 하나님의 구속 계획에 자신의 삶이 어떤 모습으로 동참했었는지, 남은 인생을 어떻게 동참해야 할 것인지를 스스로 발견하게 될 것이다. 그리고 임종 환자는 지금까지 살아온 인생을 하나님의 구속 역사 속에서 가치 있었다는 사실을 발견하게 된다.

2) 성찬: self-giving⁵⁵⁾

또한 Webber는 하나님의 구속 이야기를 구현시키는 방법으로 성례와 교회력을 손꼽았다. 그러나 임종 예배에서는 성례를 통해 구속 이야기가 구현될 수밖에 없다. 목회자는 임종 예배에서 성찬을 통해 성도의 교제와 연합을 강조할 수 있다. 물론 이론상으로는 입관 예배, 발인 예배, 하관 예배에서 목회자는 성찬을 실행할 수 있다. 그러나 현실적으로 불가능하다. 왜냐하

49) Robert E. Webber, *Worship-Old and New*, 김지찬 역, 『예배학』 (서울: 생명의 말씀사, 1988), 116-17; 박성환, “구속사적 음악설교: George Frideric Handel의 메시아”, 한국복음주의실천신학회, 「복음과 실천신학」 제32권(2014): 102.

50) Webber, 『예배학: 하나님의 구원 내러티브의 구현』, 222.

51) Webber, 『예배학: 하나님의 구원 내러티브의 구현』, 31.

52) Anderson & Foley, 『예배와 목회상담: 힘 있는 이야기, 위험한 의례』, 31.

53) 김대혁, “본문성이 드러나는 그리스도 중심적 설교에 대한 제안”, 한국복음주의실천신학회, 「복음과 실천신학」 제42권(2017): 9.

54) 주중훈, “예배, 문화, 그리고 신학의 통합적 접근을 통한 예배신학의 새로운 발전”, 한국복음주의실천신학회, 「복음과 실천신학」 제27권(2013): 62-63.

55) White, 『하나님의 자기 주심의 선물: 성례전』, 23-43.

면 장례식장의 복잡함과 분주함 속에서 성찬을 거룩하게 집례할 수 없기 때문이다. 그러나 임종 예배는 다르다. 목회자는 임종 환자가 임종하기 전까지, 그(녀)의 가족과 성도들과 더불어 몇 차례에 걸쳐 성찬식을 거행할 수 있다. 그리고 성찬은 임종 환자에게 White가 주장하는 성찬의 Self-giving으로부터 큰 위로를 얻게 된다.

White에 의하면, 성찬은 세 가지 방향의 self-giving을 포함한다. 첫째, 하나님의 자기-주심이다. 하나님의 자기-주심이란 성찬의 기초다. 하나님의 자기-주심이란 무엇일까? 바로 하나님께서 자신의 백성을 구원하시기 위해 일하시는 분이신데, 자신의 아들이신 예수 그리스도를 이 땅에서 보내신 걸 의미한다. 그러므로 하나님의 자기-주심을 드러내는 성찬이란 하나님의 구속 이야기를 성찬을 통하여 가시적으로 구현해 낸다. 그러므로 임종 환자는 성찬을 통해 우선 하나님의 자기-주심을 깨닫는 순간, 구원의 은혜가 얼마나 큰 것인지 새삼 깨닫게 된다.

또한 하나님의 자기-주심을 기초로 self-giving은 두 방향으로 발전한다. 둘째, 하나님의 자기-주심의 특혜를 입은 성도는 다시 성찬을 통해 하나님께 자기-드림을 드린다. 하나님께 자기-드림이란 성찬을 통해 하나님의 구속의 사랑을 깨닫고, 자신의 인생을 기쁘고 감사하게 드리는 걸 의미한다. 결국, 임종 환자는 하나님의 자기-주심을 깨닫고 지금까지 살아온 것이 하나님의 은혜였음을 암묵적으로 고백하게 된다. 그뿐 아니라, 임종 환자는 얼마 남지 않은 삶까지 기쁘고 감사한 마음으로 살아갈 수 있다.

셋째, 하나님의 자기-주심과 하나님께 자기-드림을 성찬 중에 깨달은 임종 환자는 성찬에 함께 참여한 목회자, 가족, 그리고 성도들과 자기-나눔의 시간을 자연스럽게 갖는다. 다시 말해 가족과 교회 공동체와 자신이 한 몸인 것으로 경험한다. 일반적으로 병원이거나 요양 보호시설에 있는 임종 환자는 자신에게 죽음이 찾아오고 있다는 두려움, 가족과 교회로부터 버림받았다는 상실감과 배반감에 휩싸여 있다.⁵⁶⁾ 그러나 임종 예배 시에, 성찬식을 거행함으로써 임종 환자는 가족과 교회 공동체로부터 여전히 사랑받고 있다는 사실을 깨닫게 된다.

3) 목회 돌봄: 구속사적 애도⁵⁷⁾

사람은 누구나 죽음 앞에서 자신의 삶을 자선적으로 성찰하며 정리한다. 그리고 남아 있어야 할 자들은 죽어가는 자의 삶을 전기적으로 정리하여 기억한다. 또한 목회자는 임종 후, 고인이 된 자의 신앙을 회상하며 송덕문과 같이 양력을 소개한다.⁵⁸⁾ 이러한 애도의 과정은 죽은 자는 자신의 삶을 갈무리하도록 도와주며, 유가족에게는 상실의 어려움을 현실적으로 받아드리도록 도와준다. 결국, 애도란 장례 예식에서 빠질 수 없는 목회 돌봄의 한 부분이다.⁵⁹⁾ 이런 점에서 Anderson과 Foley는 임종 예배에서 임종 환자와 가족들이 애도의 과정을 보내는 것이 얼마나 중요한지, 또 임종 환자와 가족의 애도 형식이 어떻게 다른지를 구체적으로 설명한다.

죽어가는 자 곁에 누군가 이야기를 들어줄 사람이 있을 때, 죽는 이는 더욱 가치 있는 죽음을 맞이하게 된다. 살아남은 자들이 죽어 가는 사람의 마지막 내러티브에 참여하였을 때, 애도의 과정은 훨씬 더 수월해진다. 죽어감과 애도라는 두 상황 속에서 내러티브는 결정적 역할을 한다. 죽어 가는 이와 애도하는 이의 내러티브 형식은 다르다. 죽어 가는 이의 이야기는 자서전적이다. 반면 애도하

56) 안미옥, “요양시설 입주를 중심으로 본 이슈와 돌봄 사역”, 199.

57) Anderson과 Foley는 장례 예배와 목회 돌봄의 차원에서 이론을 전개하지만, 필자는 그들의 이론을 임종 예배와 목회 돌봄으로 변형시켜 설명할 것이다.

58) Andrew Purves, *The Resurrection of Ministry*, 김선일 역, 『부활의 목회』 (성남: 세세대, 2013), 169.

59) 안선희, “한국기독교 장례예식 갱신의 방향성”, 143.

는 자의 이야기는 전기와 유사하다.⁶⁰⁾

그러나 Anderson과 Foley이 생각하는 애도의 과정은 다소 다르다. 왜냐하면 그들이 주장 구속사적 내러티브 애도를 강조하기 때문이다. 그들은 단순히 애도란 상실의 해소를 감정적으로 정리하는 것으로 만족하지 않는다. 오히려 임종 예배를 드릴 때, 죽어가는 자는 친히 자신의 삶을 애도하면서 하나님의 구속 이야기의 한 부분으로 승화시켜 나간다. 마찬가지로 남아 있을 자들도 죽어가는 자의 삶을 애도하면서 하나님의 구속 이야기의 한 부분인 전기로 만들어 나간다. 그리고 이들은 임종 예배에서의 목회 돌봄을 다음과 같이 정의한다.

목회 돌봄의 과제는 사람들로 하여금 자신의 생을 하나님의 이야기의 빛 아래에서 보다 큰 자유와 책임성을 갖는 방향으로 재형성하도록 돕는 것이다.... 인간의 이야기와 신적인 이야기의 연결은 창조적인 일이지만, 동시에 둘 사이의 차이를 존중하면서 이뤄져야 하는 복잡한 활동이다.... [그러나] 신적인 내러티브와 우리의 내러티브 사이의 지속적인 연관에 대하여 통찰을 촉진시킬 핵심적인 열쇠는 목회 실행 중에 [임종]예배와 목회 돌봄 간의 호혜를 보다 증진시키는 일이다.... [임종]예배와 목회 돌봄은 서로가 부족한 것을 채워 주는 사역의 두 측면으로, 거기서 신적인 이야기와 인간의 이야기가 서로 존중하며 상합하는 특별한 능력이 나타난다.⁶¹⁾

임종 예배에 참석한 임종 환자와 임종 환자의 가족, 그리고 성도들은 충분히 하나님의 구속 이야기를 설교와 성찬을 통해 접촉한 상태이다. 그러므로 목회 돌봄 차원의 애도의 과정에서 이들은 자신들의 삶을 하나님의 구속 이야기에 비취 재형성할 수 있게 된다. Anderson과 Foley는 이러한 구속사적 애도가 임종 예배에서 실현된다는 다음과 같은 놀라운 효과를 거둘 수 있다고 주장한다. “우리의 삶 속에서 하나님의 현존이 발견되면 모든 일이 - 궁극적으로 죽음조차도 - 협력하여 더 좋은 선을 이루기 위함이라는 확실한 믿음을 갖게 된다.”⁶²⁾

III. 나가는 글

인간은 누구나 건강하게 복을 누리며 영원히 살길 원한다. 그러나 인간은 태어나면서 죽어가는 존재다. 그러므로 성경은 ‘한 번 죽는 것은 사람에게 정하신 것이요 그 후에는 심판이 있다(히 9:27)’고 말한다. 그러나 하나님은 성도의 죽음을 귀하게 보신다(시 116:15).⁶³⁾ 물론 기독교인은 구원의 확신과 천국의 소망을 갖고 이 땅을 살아간다. 하지만 누구든지 죽음이 찾아오면 공포와 거부라는 심리적인 현상이 일어난다. 기독교인도 예외는 아니다. 그러므로 죽음에 직면한 성도와 그(녀)의 가족을 참된 사랑으로 위로할 수 있는 것이, 바로 기독교적인 장례 예식일 것이다. 그러나 한국 교회의 장례 예식은 임종 환자와 유가족에게 참된 위로를 공급할만한 외적, 내적인 환경을 지니고 있지 못하다.

이런 점에서 논문은 목회자가 임종 예배에 초점을 두고 장례 예식을 계획하도록 권면한다. 그리고 임종 예배의 정의는 조금 다르게 설정하여, 충분한 시간 동안 임종 예배를 드려 효과적인 목회 돌봄을 일으키도록 종용한다. 물론 필자의 생각에 다른 의견들을 제시할 수도 있

60) Anderson & Foley, 『예배와 목회상담: 힘 있는 이야기, 위험한 의례』, 217.

61) Anderson & Foley, 『예배와 목회상담: 힘 있는 이야기, 위험한 의례』, 64-66.

62) Anderson & Foley, 『예배와 목회상담: 힘 있는 이야기, 위험한 의례』, 232.

63) 정동섭, “죽음에 대한 일반적 고찰과 노년기의 죽음을 위한 교회사역”, 408-9.

다. 그리고 필자는 그 모든 의견들을 수용할 여지도 있다. 그러나 한국 교회의 장례 현실을 가만히 고민한다면, 필자의 생각에 어느 정도는 동의를 표할 것이라 믿는다.

아무튼 피조물 중, 인간만이 유일하게 장례 문화를 가지고 있다. 더욱이 각 종교마다 자신의 신학 사상이 장례 예식에 반영된다. 즉, 기독교는 기독교적인 장례다워야 한다.

[참고문헌]

- 김대혁. “본문성이 드러나는 그리스도 중심적 설교에 대한 제안”. 한국복음주의실천신학회. 「복음과 실천 신학」. 제42권(2017): 9-47.
- 김미영·박진화·이경주·윤정민. “노인요양시설과 노인재가시설 요양보호사의 자기효능감, 직무만족도, 이직 의도에 관한 연구”. 한국노인복지학회. 「노인복지연구」 제62권(2013): 361-82.
- 김영근. “임종자를 위한 목회상담”. 한국복음주의상담학회. 「복음과 상담」 제12권(2009): 95-121.
- 박경일·권진아·김정근. “노인요양시설 요양보호사의 갈등과 돌봄태도가 이직의도에 미치는 영향: 직무스트레스 매개효과를 중심으로”. 한국노인복지학회. 「노인복지연구」 제63권(2014): 149-73.
- 박성환. “구속사적 음악설교: George Frideric Handel의 메시아”. 한국복음주의실천신학회. 「복음과 실천 신학」 제32권(2014): 101-37.
- 박원진. “장례지도사의 직무스트레스 요인이 이직의도에 미치는 영향 연구: 직무만족의 매개효과를 중심으로”. 박사학위논문: 한성대학교 대학원, 2014.
- 박창제. “장기요양보호서비스의 비용, 효과분석: 시설보호 대 재가보호”. 한국노인복지학회. 「노인복지연구」 제50권(2010): 145-72.
- 안미옥. “요양시설 입주를 중심으로 본 이슈와 돌봄 사역”. 한국복음주의실천신학회. 「복음과 실천 신학」 제35권(2015): 191-92.
- 안선희. “한국기독교 장례예식 갱신의 방향성”. 한국실천신학회. 「실학과 실천」 제36권(2013): 135-57.
- 안우환·황규성·박복순·강동구. “장례지도사 직업환경 평가와 국가자격 제도화 방안”. 「한국정책연구」 제9권(2009): 349-67.
- 양병모. 『목회상담 이론과 실제』. 대전: Grisim Associates, 2015.
- 오진주. “노인요양시설 요양보호사의 입소노인 가족에 대한 경험”. 한국케어메이지먼트학회. 「한국케어메니지먼트 연구」 제6권(2011): 1-22.
- 윤동철. “전통 장례문화와 기독교 장례문화”. 한국복음주의신학회. 「성경과 신학」 제26권(1999): 145-88.
- 이상원. 『개혁주의적 관점에서 본 기독교 장례문화』. 서울: 대서, 2016.
- 정동섭. “죽음에 대한 일반적 고찰과 노년기의 죽음을 위한 교회사역”. 한국복음주의신학회. 「성경과 신학」 제26권(1999): 408-51.
- 정정숙. “죽음과 임종에 관한 상담”. 총신대학교. 「신학지남」 제235권(1993): 107-34.
- 정창균. “임종 예배 설교 1”. 한국신학정보연구원. 「헤르메네이아 투데이」 제49권(2010): 111-19.
- 정창균. “장례식과 설교”. 한국신학정보연구원. 「헤르메네이아 투데이」 제49권(2010): 4-10.
- 주종훈. “예배, 문화, 그리고 신학의 통합적 접근을 통한 예배신학의 새로운 발전”. 한국복음주의실천신학회. 「복음과 실천 신학」 제27권(2013): 44-72.
- 최승근. “성찬 공동체로서의 교회”. 한국복음주의신학회. 「성경과 신학」 제79권(2016): 229-59.

- 최준식. 『임종준비』. 서울: 모시는 사람들, 1994.
- 한진환. “한국교회의 장례식, 이대로 좋은가?”. 한국복음주의신학회. 「성경과 신학」 제26권(1999): 279-306.
- Anderson, Herbert & Edward Foley. *Mighty Stories, Dangerous Rituals*. 안석모 역. 『예배와 목회 상담: 힘 있는 이야기, 위험한 의례』. 서울: 학지사, 2012.
- Augustinus, Sanctus Aurelius. *St. Augustine's Confessions I. II*. 선한용 역. 『성 어거스틴의 고백록』. 서울: 대한기독교서회, 1990.
- Brueggemann, Walter. “The Formfulness of Grief”. *Interpretation* 31 (1977): 267.
- Capps, Donald E. *Life Cycle Theory & Pastoral Care*. 문희경 역. 『인간발달과 목회적 돌봄』. 서울: 이레서원, 2001.
- Gibson, Scott M. *Preaching for Special Service*. 김주성 역. 『예식설교』. 서울: 두란노아카데미, 2008.
- Grün, Anselm. *Ich Bleibe An Deiner Seite*. 윤선아 역. 『당신 곁에 있을게요: 임종자와 그 동반자를 위한 성찰』. 경북: 칠곡, 2016.
- Kagan, Shelly. *Death*. 박세연 역. 『죽음이란 무엇인가』. 서울: 엘도라도, 2012.
- Long, Thomas G & Thomas Lynch. *The Good Funeral: Death, Grief, and the Community of Care*. 황빈 역. 『좋은 장례: 죽음, 슬픔, 그리고 돌봄 공동체』. 서울: CLC, 2016.
- Neuwen, Henri J. M. *The Wounded Healer*. 이봉우 역. 『상처입은 치유자』. 칠곡: 분도출판사, 1985.
- Oden, Thomas C. *Pastoral Theology: Essential of Ministry*. 오성춘 역. 『목회신학: 교역의 본질』. 서울: 한국장로교출판사, 1987.
- Purves, Andrew. *The Resurrection of Ministry*. 김선일 역. 『부활의 목회』. 성남: 새세대, 2013.
- Richmond, Kent D & David L. Middleton. *The Pastor and the Patient: A Practical Guidebook for Hospital Visitation*. 신민규 역. 『병원심방과 목회상담』. 서울: 한국장로교출판사, 2000.
- Rogness, Michael “Preaching at The 'Tough' Funerals”. Luther Seminary. 「Word & World」 제 34권(2014): 55-62.
- Webber, Robert E. *Ancient-Future Worship: Proclaiming and Enacting God's Narrative*. 이승진 역. 『예배학: 하나님의 구원 내러티브의 구현』. 서울: CLC, 2011.
- . *Worship-Old and New*. 김지찬 역. 『예배학』. 서울: 생명의 말씀사, 1988.
- White, James F. *Sacraments as God's Self Giving*. 김운용 역. 『하나님의 자기 주심의 선물: 성례전』. 서울: WPA, 2006.
- Willimon, William H. *Worship as Pastoral Care*. Nashville: Abingdon Press, 1979.

[논평1]

“임종 예배와 목회 돌봄”에 관한 논평

신성욱
(아세아연합신학대학교)

1. 본 논문의 동기와 논지

사람이든 동물이든 이 땅에 태어난 존재는 모두 다 때가 되면 죽음으로 끝을 맺는다. 그런데 죽은 자에 대한 장례와 장례 예식을 집행하는 것은 오직 인간에게만 주어지는 예외적인 일이다. 죽음은 죽어가는 자나 가까운 가족들에게는 가장 큰 두려움과 고통의 순간이다. 그 힘겨운 순간에 죽어가는 자나 그 가족들에게 소망 중에 죽음을 준비하게 하며, 죽음의 순간에도 힘과 위로가 되어줄 수 있다면 그보다 더 가치 있고 보람된 일은 없을 것이다.

이 일을 하기에 적절한 사람이 필요한데, 어느 누구보다 목회자가 가장 적합한 역할을 감당할 수 있을 것이다. 목회자는 하나님께서 허락하신 양떼, 즉 성도와 함께 이 땅에서 마지막 순례 길까지 동행해야 할 의무를 지녔기 때문이다. 하지만 지금 이 일에 가장 많은 역할을 하고 있는 사람들은 목회자가 아니라 장례 지도사나 요양 보호사이다. 이들로 인하여 목회자의 중요한 역할이 제대로 수행되지 못하고 있는 안타까운 현실이다.

이런 현실 속에서 과연 어떻게 하는 것이 하나님이 기뻐하시고 사자와 유족들에게 힘과 위로와 확신을 주는 목회자의 사명과 역할을 할 수 있을 것인가에 대한 고민의 결과 본 논문이 탄생된 것이다.

본 논문은 목회자의 중요한 사역 가운데 하나인 장례 사역에 대해서 다루고 있다. 장례 사역 가운데서도 임종 예배와 목회 돌봄에 대하여 논하고 있으며, 임종 예배와 목회 돌봄을 통합적으로 수행하는 방법을 제안하고 있다.

구체적으로 본 논문은 임종 예배의 정의를 새롭게 정립하고, 임종 예배와 목회 돌봄의 통합적인 수행 방법으로 구속사적 이야기와 성찬(self-giving)에 관한 내용을 소개하고 있다.

2. 본 논문의 공헌과 기여

첫째로, 본 논문은 목회자 역할의 축소(장례 지도사 중심의 장례 인도, 요양보호시설의 확충에 따른)와 기독교 장례 예식에서 나타나는 두 가지 부재 현상(애도과정의 부재, 교회 공동체 인식의 부재)을 어느 정도 해결할 수 있는 방법으로, 목회자가 임종 예배에 초점을 두고 보다 많은 시간을 할애해야 하는 방법을 제시하고 있다.

둘째로, 본 논문은 임종예배의 정의에서 목회자의 역할시점을 환자의 죽음 직전부터가 아니라 의사의 사망예측 판단의 순간으로까지 앞당겨 잡는 식으로 재정의해야 한다고 주장함으로써 환자나 유족들을 보다 세심하게 배려하자는 적극적인 도전을 하고 있다.

셋째로, 임종 환자와 환자의 가족들에게 하나님의 구속 이야기를 설교와 성찬을 통해 미리부터 여러 차례 접촉시키게 함으로써 죽음이 단순히 애도와 돌봄의 차원에서 그치는 것이 아니라 영원한 나라에로의 입성을 준비하는 과정으로 삼아야 한다고 강조하고 있다.

결론적으로, 본 논문은 한 마디로 해서, 목회의 현실상 살아 있는 성도들에게 집중될 수밖에 없는 목회자들의 관심을 죽어가는 자들과 그 가족들에게도 돌려야 한다고 주장한다는 점에서 그 공헌과 기여를 인정할 수 있다.

3. 본 논문의 단점과 질문들

첫째로, 목회의 분주한 현실상 목회자들에게 본 논문이 주장하는 만큼의 시간을 환자들과 그 가족들에게 부여하라는 것은 불가능에 가깝다는 점에서 현실성이 떨어지는 주장이라 볼 수 있다.

둘째로, 목회자들 중에서 목사들과 여전도사들 중에서 기독교 상조회나 장례 지도사와 요양보호사의 역할에 전무할 수 있는 전문적인 사역에 관한 계획이 본 논문에서 소개되었으면 더 좋았을 것이다.

셋째로, 기독교 내부에서 기독교 상조회 설립이나 장례 지도사와 요양 보호사들을 위한 성경적이고 신앙적인 장례 집례나 도우미 역할과 같은 구체적인 양육 시스템 계획 등이 본 논문에서 소개되었으면 더 좋았을 것이다.

넷째로, 띄어쓰기 실수나 오타자, 어색한 문장들이 여러 군데 엿보인다.

*실례 - 오랜시간=>오랜 시간(p. 4), 받아드리는(p. 1, 8)=>받아들이는, 아픈 사람과=>아픈 사람과(p. 5), 유지하게끔=>유지하게끔(p. 5), 선한목자=>선한 목자(p. 5), 환자은=>환자~~는~~(p. 5), 고인의 양력을(p. 6, 10)=>고인의 양력~~을~~, 한 몸된(p. 7)=>한 몸 된, 긴급함 연락을=>긴급한 연락을(p. 8), 불리 때에(p. 9)=>불리~~를~~ 때에, 자선적으로(p. 10)=>자~~선~~적으로,

*실례1 - “그리고 2000년부터는 본격적으로 상조회사의 활성화되어, 장례식을 효과적으로 관리하고 통제할 전문 인력인 장례 지도사를 육성하게 되었다.(p. 3)”

=> “그리고 2000년부터는 본격적으로 상~~회~~사가 활성화되어, 장례식을 효과적으로 관리하고 통제할 전문 인력인 장례 지도사를 육성하게 되었다.

*실례2 - “그러므로 임종 환자는 요양보호시설에서 죽음을 맞이하는 수가 해마다 증가하고 있다”(p. 5)

=> 그러므로 요양보호시설에서 죽음을 맞이하는 임종 환자의 수가 해마다 증가하고 있다.

*실례3 - “물론 임종 환자는 보다 전문적인 돌봄이 필요한 건 사실이다”(p. 5)

=> 물론 임종 환자~~에게~~ 보다 전문적인 돌봄이 필요한 건 사실이다.

*실례4 - “그러므로 임종 예배는 임종 환자와 가족은 이 땅에서 처음으로 헤어져야 한자는 충격, 좌절감과 당혹감이 최고조일 때 집례하는 것이기에”(p. 8)

=> 그러므로 임종 예배는 이 땅에서 처음으로 헤어져야 할 임종 환자와 가족들의 충격과 좌절감과 당혹감이 최고조일 때 집례하는 것이기에.

*실례5 - “그러나 현실적으로는 임종 예배는 임종한 후, 목회자가 유가족과 함께 드리는 첫 번째 위로 예배로 드러지는 경우가 많다”(p. 8)

=> 그러나 현실적으로 임종 예배는 임종한 후, 목회자가 유가족과 함께 드리는 첫 번째 위로 예배~~일~~ 경우가 많다.

*실례6 - “Webber는 참된 예배를 하나님의 구속 이야기를 세 가지 방법인 설교, 구현(성례 또는 교회력을 통하여 예수의 오심, 죽으심, 부활하심, 그리고 재림하실 것을 구체적으로 표현된다), 찬양으로 드러나는 예배를 가리킨다고 주장했다”(p. 9)

=> Webber는 참된 예배를, 하나님의 구속 이야기~~가~~ 설교, 구현(성례 또는 교회력을 통하여 예수의 오심, 죽으심, 부활하심, 그리고 재림하실 것을 구체적으로 표현된다), 찬양 이 세 가지 방법으로 드러나는 예배를 가리킨다고 주장했다.

*실례7 - “그리고 임종 환자는 지금까지 살아온 인생을 하나님의 구속 역사 속에서 가치 있었다는 사실을 발견하게 된다”(p. 9)

=> 그리고 임종 환자는 지금까지 살아온 인생~~이~~ 하나님의 구속 역사 속에서 가치 있었다는

사실을 발견하게 된다.

*실례8 - “즉, 기독교는 기독교적인 장례다워야 한다”(p. 12)

=> 즉, 기독교는 기독교다운 장례를 실시하도록 해야 한다.

끝으로, 연속되는 강의와 학회의 섬김으로 분주한 가운데서도 가치 있고 다양한 연구와 활발한 발표로 계속 수고해주시는 박성환 박사에게 깊은 감사를 드리는 바이다.

[논평2]

“임종 예배와 목회 돌봄”에 대한 논평

김대진 박사 (고려신학대학원)

연구자는 목회자의 중요한 사역 가운데 하나인 장례 사역 중 임종 예배의 중요성을 언급하며 목회 돌봄에 대하여 논한다. 연구자는 임종 예배, 입관 예배, 발인 예배, 하관 예배에 이르는 4 단계 절차를 따른 한국교회 장례 예식을 한국의 장례 문화에 기독교적인 해석을 가미시켜 정착시킨 것으로 본다. 연구자는 급변하는 오늘날 장례문화의 특징을 다음과 같이 분석한다.

1. 장례예식을 주도하는 장례 지도사의 등장으로 인한 목회자의 역할 축소

2. 성도의 죽음에 대해 요양보호사 혹은 호스피스 사역자들과 임무 교대한 목회자로 인해 임종환자와 임종환자의 유가족을 보살피는 목회자의 돌봄 개념은 자연스럽게 축소

연구자는 이런 변화에 잘 대처하지 못함으로 생긴 기독교 장례 예식의 두 가지 부재 현상을 언급한다. 먼저는 공감과 애도의 부재이고 다음은 교회 공동체 인식의 부재이다.

연구자는 이런 문제를 극복하기 위해서 임종예배를 재 정의할 필요가 있다고 주장한다. “지금까지 임종 예배는 임종 환자가 죽기 직전에, 목회자와 가족(성도를 포함할 수 있음)이 함께 드리는 예배를 의미했다. 그러나 임종 예배를 ‘의사가 더 이상 소망이 없다고 판단하여, 환자에게 그 사실을 알리고, 환자가 죽음을 현실적으로 인정하고 받아드리는 순간부터 드러지는 예배’로 정의”할 필요가 있다는 것이다.

연구자는 임종 예배의 정의를 재조정함으로 목회자가 임종 예배를 체계적으로 준비할 수 있게 된다고 본다. 체계적인 임종 예배를 통해서 임종환자와 임종환자 가족이 교회 공동체와 더불어 죽음을 준비하며 충분한 애도의 과정을 보내게 된다. 연구자는 임종 예배를 통해 하나님의 구속사를 설교하고 성찬을 거행하며 애도함으로 임종자와 그 가족들을 하나님의 구속 이야기의 한 부분으로 승화시킬 수 있다고 밝힌다.

논문의 공헌도

연구자는 한국 장례 문화라는 콘텍스트 속에서 목회의 본질적 측면들을 논하고 있다. 특히 급변하는 장례 문화의 변화로 말미암아 축소되고 있는 목회자와 교회 공동체의 역할을 언급하고 그 대안을 제시하고 있다. 임종예배 재정의로 임종예배를 통해 참된 애도와 공동체 의식을 가질 수 있음을 보여준다. 연구자의 논문은 급변하는 오늘날의 장례 문화를 설명하고 신학적 대안을 제시함으로 목회현장과 신학을 연결해 주고 있다.

논문에 대한 질문과 몇 가지 언급

먼저 개혁주의 신학의 관점에서 요양보호사 혹은 장례 지도사의 역할과 사명을 정립해 줄 필요도 있지 않겠는가? 하는 점이다. 크리스천 요양 보호사 혹은 장례 지도사들을 통한 사역에 대한 신학적 지원도 필요할 것으로 보인다. 소위 평신도 장례 지도사 혹은 요양 보호사를 통한 애도와 공동체 인식의 회복은 불가능한 것인가?

사회가 분화되고 발달하면서 장례식 뿐 아니라 다른 측면에서도 오늘날 목사의 역할은 여러 가지로 축소되고 있다. 이런 사회 속에서 목사의 본질적 사역은 무엇이고 어떻게 그 일을 감당할 수 있을 것인가에 대한 연구도 필요할 것으로 보인다.

장례 지도사와 요양보호사 전문 호스피스 사역자 등과 목회자와의 차별성을 부각시킬 필요는 없는 것일까? 연구자의 논문을 읽으면서 오늘날 점점 더 축소되는 목사의 역할과 그 대안에 대한 진지한 연구가 필요함을 느끼게 된다.

[자유발표 3]

목회와 장례예배: 장례절차별 신학적 강조점과 사례에 대한 소연구

발표



황빈 박사
(강성교회)

좌장



이명희 박사
(침신대)

논평1



김선일 박사
(웨신대)

논평2



문화랑 박사
(고려신대원)

목회와 장례예배 - 장례 절차별 신학적 강조점과 사례에 대한 소연구

황빈 (강성교회)

I. 들어가는 글

신학의 꽃이 설교학이라면 목회의 꽃은 장례이다. 신학생들이 목회를 준비하는 과정에서 조직 신학, 역사신학, 성경신학을 열심히 배운다. 학문 그 자체를 위해 신학을 배우는 예외적인 경우가 아니라면 대부분의 신학생들에게 학교에서 배운 신학의 내용들은 교회의 강단에서 설교로 꽃을 피울 것이다. 그런 의미에서 신학의 꽃은 설교학이다.

같은 맥락에서 목회의 꽃은 장례라고 말할 수 있다. 성도는 성령의 감화 감동 속에 부르심을 받아 구원의 복음에 반응하여 그리스도의 몸 된 교회의 일원이 되어 신앙생활을 한다. 성도의 신앙생활에 있어서 지상교회는 꼭 필요한 공동체이다. 그곳에서 말씀도 배우고, 서로를 섬기며, 무엇보다 하나님께 예배한다. 그러나 지상의 교회는 성도의 종착역이 아니다. 성도는 육신의 죽음을 맞아 지상의 교회에서 천상의 교회로 나아가는 영광을 누린다.

지상에 남겨진 가족들에게는 아쉽기도 하고 슬픈 일이 아닐 수 없지만, 넓게 보면 성도의 죽음은 천성을 향한 지난한 나그네 길이 마쳐지며 영원한 생명과 안식을 얻게 되는 축제와 환희의 순간이다. 그 영광된 순간을 축하하며 그의 죽음의 의미를 다른 사람에게 이야기해줄 최고의 책임자는 평소 그 성도에게 정기적으로 말씀을 전했고, 그 성도에게 세례와 성찬을 베풀었으며, 그 성도가 병들었을 때 찾아가 손잡고 기도를 해주었던 목회자가 아니고 누구겠는가? 죽음을 맞이한 성도가 천성을 향한 마지막 길로 나아갈 때 그 길 곁에서 마음껏 축하하고 마음껏 박수쳐주며 마음껏 울어줄 사람은 바로 그 성도의 담당 목회자인 것이다. 이와 같은 의미에서 볼 때, 설교학이 신학의 꽃인 것처럼 장례는 목회의 꽃이다.

목회에서 이토록 중요한 지점을 차지하고 있는 장례를 성경의 가르침에 따라 더욱 의미 있고 아름답게 치르는 것은 먼저는 죽음을 맞이한 성도 당사자에게 기쁜 일이 될 것이고, 남겨진 가족들에게 위로와 소망이 될 것이며, 장례 절차 가운데 함께 하는 많은 조문객들에게 하나님의 백성으로서 맞이하는 죽음이 얼마나 영광스럽고 소망에 찬 것인지를 바르게 선포하는 좋은 기회가 된다.¹⁾ 이것은 조문객이 신자인 경우에는 그의 믿음을 다시 한 번 점검하고 고양하는 계기가 될 것이요, 비신자들의 경우에는 세상의 것과는 본질적으로 다른 기독교 장례만의 독특한 분위기를 경험하여 복음으로 한 발짝 다가서게 하는 좋은 선교의 기회이기도 하다.

장례의 각 단계인 임종, 입관, 발인, 하관식이 하나님 앞에 거행되는 예배로서 드러져야 한다는 것에 동의하는 사람이라면 그 예식의 중심에 목회자가 서 있어야 함도 수긍할 것이다. 따라서 장례는 단지 예식이 아닌 예배로 이해되어야 하기에 거기에는 적절한 신학적 검토가 전

1) 한진환은 장례식의 기능에 대해 4가지를 제시한다. 그의 논지를 요약하자면 첫째, 장례는 고인을 위한 의식이다. 우리는 신앙 안에서 승리한 고인의 영혼을 하나님께 위탁한다. 둘째, 장례는 유족을 위한 의식이다. 장례는 유족들이 죽음이라는 사건을 현실로서 직면하게 하며, 고통스러운 이별의 순간에 산 자나 죽은 자의 운명이 동일하게 신실하신 하나님의 손 안에 있다는 것을 확인함으로써 위로를 받게 한다. 셋째, 장례는 교회공동체를 위한 의식이다. 유족들을 위한 목회적 돌봄은 목회자 혼자 할 수 있는 일이 아니며 공동체 모두의 관심과 사랑을 필요로 한다. 참석한 공동체의 일원들은 슬픔을 당한 자를 돕고 위로하면서 자신의 아픔도 치유받는 경험을 한다. 넷째, 장례는 하나님을 위한 의식이다. 생명을 주기도 하고 거두기도 하시는 전능자 앞에서 겸손히 엎드리는 것이 장례식의 핵심이다. 한진환, “한국교회의 장례식, 이대로 좋은가?”, 한국복음주의신학회, 『성경과 신학』 26권(1999): 287-91.

제되어야 한다. 본 글에서는 기독교의 역사 속에서 장례는 어떤 의미로 받아들여졌는지, 그리고 기독교가 한국에 전래된 후 한국교회의 장례문화는 어떻게 변천해 왔는지를 살펴본 후, 죽음에 대한 이해에 있어서 신학적 입장(보수정통, 신정통, 진보 진영)에 따른 차이점을 비교할 것이다. 이러한 기본적인 고찰이 끝난 뒤 본격적으로 각 장례 단계별 신학적 강조점과 실천 방법 및 발전 방향을 모색하며 글을 맺고자 한다.

II. 펴는 글

장례식이 슬프고 무겁고 침통할 필요가 없다는 견해들이 있다. 기쁨과 소망의 날이 되어야 한다는 주장이다. 이 말의 의미를 곱씹어 보면 우리 마음 속에서 긍정과 부정의 대답이 동시에 나온다. 죽은 자가 인생의 고통에서 놓여 하나님 품에 안겨 영원한 안식을 누리게 되었다는 점에서 장례식은 기쁜 날이 분명하지만, 그렇기 때문에 장례식 분위기도 가볍고 밝아야 한다는 주장은 인간에 대한 깊고 바른 이해가 결여된 것처럼 느껴진다. 장례는 죽은 자를 위한 것이기도 하지만, 그의 죽음의 발생이 가져온 충격과 슬픔에 고통스러워하는 한 무리의 사람들과 그들 모두를 긍휼의 마음으로 지켜보고 계시는 하나님을 위한 것이기도 하기 때문이다. 홍용표는 다음과 같이 적절하게 말했다.

장례식에서 예배자가 하나님의 임재를 체험하고 죄를 고백하고 회개하도록 이끄는 것은 시대에 뒤지고, 형식적이고, 부정적인 것이 아니다. 이는 성경적이고, 생명을 주고, 긍정적인 것이다. 제아무리 죄에 무딘 세대라고 해도 시편 내용처럼 장례식을 맞아 애통하고 참회할 때 소망이 있고, 새로운 기쁨으로 인도되는 것이다. ... 장례에서는 분명한 신학이 서 있어 의미를 전달해야 하는 시간과 절차를 허용해야 하는 것이다.²⁾

본 글에서는 장례에 대한 올바른 신학을 모색하기 위해 먼저 기독교의 역사로부터 교훈을 얻고자 한다. 초대교회, 중세교회, 종교개혁 시대를 거쳐 근대와 현대에 이르기까지 교회는 장례를 어떻게 이해했고 어떻게 실행했는지를 살펴봄으로써 장례에 대한 바른 신학을 정립할 수 있기를 기대한다.

1. 기독교와 장례

초대 교회의 장례를 살펴보기에 앞서 기독교 장례의 기원에 대해 잠시 언급할 필요가 있다. 기독교 공동체의 태동기에 가장 영향을 받았을 문화는 유대인들의 문화와 로마인들의 문화이다. 토마스 롱(Thomas Long)에 따르면 초대 교회의 장례는 유대인의 장례 양식과 비슷했지만 “점차 그들 자신의 신학에 근거하여 유대식 장례법에 반대하여 변화를 꾀하기 시작”했는데 그 대표적 예가 “죽은 자의 시신의 부정함에 대한 개념”의 변화이다.³⁾ 기독교인들의 생각에 시신은 전혀 부정할 것이 아니었으며, 오히려 예수가 부활했던 것처럼 죽은 성도도 육체의 부활을 경험할 것이기 때문에 그의 남겨진 시신은 부활의 날을 위해 종말론적 중요성을 갖는 소중한 것이었다.

2) 홍용표, “장례에 대한 선교학적 고찰”, 한국복음주의신학회, 「성경과 신학」 26권(1999): 373-74.

3) Thomas Long, *Accompany Them with Singing*, 황빈 역, 『기독교 장례 - 찬송하며 동행하라』 (서울: 기독교문서선교회, 2017), 145-46.

또한 초기 기독교인들은 로마 장례 문화에도 영향을 받아 일부는 그대로 수용하고 어떤 것은 배격하기도 하였으며 또 어떤 것은 일부 수정하여 받아들였다. 예컨대 기독교인들은 로마인들 처럼 “죽어가는 가족의 침대 밑에 모여 힘을 북돋아 주거나 슬픔을 표현”했지만, 죽어가는 이의 영혼을 붙잡아 둘 수 있다는 미신적 이유로 임종자에게 입맞춤 하던 로마인의 풍습에서는 자유로울 수 있었다.⁴⁾ 이처럼 유대 문화와 로마 문화의 사이에서 다소간의 영향을 받은 것은 사실이나 독자적인 신학의 틀 속에서 발전한 기독교의 장례 방식을 시대별로 간단히 살펴보도록 하자.

1) 초대교회와 장례

초대 기독교 공동체는 부활에 대한 확신과 소망 때문에 주변의 유대인이나 로마인과는 차별화된 장례 문화를 형성하였다. 또한 부활의 육신을 보존하는 차원에서 화장보다는 매장을 선호하였다. 당시 로마 문화권에서는 화장이 일반적이었으며, 부활을 믿는 기독교인들에 대한 탄압과 조롱의 일환으로 순교자들의 시신을 불에 태워 강에 뿌리기도 하였다. 따라서 초기 기독교인들에게 화장은 더욱 받아들일 수 없는 장례 방식이 되었다.

먼저 초기 기독교 장례는 당시 유대교 장례 관습과 달랐다. 한진환에 따르면 “초기 교회의 장례식을 지배하는 일반적 분위기는 부활에 대한 소망”이었고, “신앙을 지키다 죽은 신자는 승리자로 간주되었으며, 그의 장례식은 고향으로 돌아가는 개선장군의 승리의 행진과 같은 것으로 인식”되었는데, 이는 “시신을 부정한 것으로 간주하여 시신과 관련한 여러 가지 부정적 규례를 제정함” 유대인들과는 꽤 다른 입장이었다.⁵⁾

또한 로마식 장례와의 유사성과 차이점에 대해 살펴보자면, 예수 시대의 로마인들의 경우 “장례는 밤중에 행해졌으며, 검은 옷을 입고, 전문적으로 애곡하는 자들이 동원되었고 … 무덤가에서 나누는 식사가” 있었던 반면, 기독교인들의 경우 “대낮에 흰옷을 입고 행렬을 지어 도성 밖에 있는 무덤으로 행진”하였고 “무덤에 도착하여서는 기도와 성만찬 예전”을 행했다.⁶⁾

로마인들의 눈에 비친 초기 기독교 공동체의 장례에 대한 태도는 낯설었다. 왜냐하면 기독교인들은 동료 신자들뿐만 아니라 사회적 약자들의 죽음을 수습하는 일에도 앞장섰기 때문이다. 토마스 룡에 따르면, 로마 사회에서 가난한 사람들의 시체는 “가난한 자들의 무덤이라 불리는 구덩이”에 던져졌는데 일부 로마인들의 경우 “아무도 적절한 매장 없이 아무렇게나 버려지는 일은 없어야 한다는 생각을 갖고 일종의 봉사단을 조직하기도” 했지만 실제로 그 일을 실천한 사람은 거의 없었고 이 일에 오직 기독교인들이 나섰다. ⁷⁾ 비슷한 맥락에서, “기독교인들의 강력한 대적자”로 자처했던 아포스타타(Julian Apostata)는 기독교라는 신형 종교의 포교행위가 잘 이루어지는 주요인으로 “죽은 사람들의 무덤에 대한 기독교인들의 돌봄”을 꼽을 정도이다.⁸⁾

김문기에 따르면 기독교 공동체는 초기부터 매장을 선호했으며 “기독교인에게 있어서 유일하고 타당한 것으로 간주”되었는데 그 이유는 예수를 장사지낸 방식이 매장이었기 때문이다.⁹⁾ 따라서 당시 사회는 주로 화장 관습을 택하였지만 그러한 관습은 “기독교인들에게 있어서 처

4) 토마스 룡, 『기독교 장례 - 찬송하며 동행하라』, 150-51.

5) 한진환, “한국교회의 장례식, 이대로 좋은가?”, 280.

6) 김외식, “교회사에 나타난 장례예식의 변천”, 새가정사, 「새가정」 494호(1998): 39.

7) 토마스 룡, 『기독교 장례 - 찬송하며 동행하라』, 75-76.

8) 김문기, “장례에 대한 교회사적 고찰과 루터의 장례식 설교에 관한 소고”, 한국복음주의신학회, 「성경과 신학」 26권(1999): 205.

9) Ibid., 204.

음부터 거절되었다.”¹⁰⁾ 더구나 화장이 기독교 초기 공동체에 거부된 이유는 로마의 기독교 박해와 관련이 깊다. 순교자들이 잔인하게 화형에 처해졌으며 다른 방식으로 죽임 당한 순교자들도 탄압자들의 손에 의해 시신이 화장되었고 “기독교인들의 부활에 대한 소망을 모욕하기 위해” 강에 뿌려졌던 것이다.¹¹⁾

기독교에 대한 탄압이 끝나고 공인화가 이루어진 이후, 교회 주변은 점차 신자들의 시신을 묻는 매장지가 되었다. 야만족들이 침입해 들어오기 시작한 5세기 무렵부터 “도시 밖의 무덤 훼손의 위험 때문에 순교자 혹은 성자들의 유해가 교회 안으로 이장”되었는데, 일반 신자들도 순교자나 성자가 묻힌 곳에 가까이 묻히기 원했기 때문에 교회 뜰과 매장지 사이의 구분은 없어지기 시작한 것이다.¹²⁾

2) 중세교회와 장례

중세시대에 이르면 초대교회의 매장에 대한 선호는 더욱 뚜렷해지고 급기야 784년에는 칼 대제에 의해 화장이 공식적으로 금지되기에 이른다.¹³⁾ 그러나 부활의 소망으로 대표되는 초대교회 장례 분위기와는 달리 중세교회의 장례는 어둡고 두려운 공포 분위기 조성이 특징적이다. 교회는 죽은 자의 시신을 땅에 묻는 것과 “지옥과 연옥에서의 형벌과 심판”을 연결시킴으로써 그것을 지켜보고 있는 사람들을 위협하는 수단으로 삼았으며, 교회 벽화 등에 생생하게 묘사된 벌 받는 자들의 고통으로 일그러진 모습도 마찬가지로 맥락에서 활용되었다.¹⁴⁾ 이렇게 교회가 죽음과 장례를 공포 분위기로 몰아간 목적은 교회가 “이 세상만이 아니라 죽음 저편의 세상에서도 인간의 운명을 좌우할 수 있는 절대 권력의 존재”라는 것을 사람들에게 각인시키고자 함이었다.¹⁵⁾

3) 종교개혁과 장례

사람들에게 교회의 권위를 내세우려고 죽음과 장례를 공포스러운 것으로 몰고 간 중세교회에 반발하여 종교개혁자들은 초대교회의 장례문화에 담긴 부활의 소망을 다시 부각시켰다. 또한 중세시대의 헛되고 요란한 의식들을 근절하고 거의 ‘무의식’이라고 할 정도의 단순한 장례문화가 형성되었다. 루터의 경우 “중세 장례식에 있었던 전야 철야 기도나 죽은 자를 위한 미사, 행렬 성가, 연옥, 그리고 죽은 자를 위한 다른 모든 속임수 등을 정죄하고 폐지할 것을 촉구”했으며,¹⁶⁾ 칼빈은 “모든 교인들이 장례 행렬에 동참해야 하며, 목사는 삶과 죽음에 대한 설교를 한 후에 조사와 기도를 하고, 빈자를 위한 구제연보와 함께 해산하는 간결한 의식”을 제안했다.¹⁷⁾

오늘날 기독교 장례식에서 설교는 일반적인데 그 시작은 교부시대부터 있었던 조사(弔辭)에서 그 유래를 찾을 수 있을 것이다. 그런데 원래 이러한 조사는 “신분이 고귀한 사람들과 그들의 가까운 친척들의 조사뿐”이었다가 “종교개혁 시대에서야 비로소 장례식에서 조사 내지는 장례 설교가 전지역적이지는 않았지만 넓은 지역에서 일반적으로 있게 되었다.”¹⁸⁾ 장례식에서 어떤

10) 김문기, “장례에 대한 교회사적 고찰과 루터의 장례식 설교에 관한 소고”, 216.

11) Ibid., 217.

12) “기독교 장례문화”, 한국호스피스협회, 「한국호스피스협회지」 95호(2006): 4.

13) 김문기, “장례에 대한 교회사적 고찰과 루터의 장례식 설교에 관한 소고”, 217.

14) 김외식, “교회사에 나타난 장례예식의 변천”, 40.

15) “기독교 장례문화”, 4.

16) 김외식, “교회사에 나타난 장례예식의 변천”, 41.

17) 한진환, “한국교회의 장례식, 이대로 좋은가?”, 283.

18) 김문기, “장례에 대한 교회사적 고찰과 루터의 장례식 설교에 관한 소고”, 222-23.

성경 본문이 사용되는 것이 합당한지를 연구한 비뎀바흐(Felix Bidembach)는 1640년에 ‘교회 목회의 용례(Manuale Ministrorum Ecclesiae)’라는 글을 남겼는데 그는 여기에서 죽은 자의 연령, 성별, 신앙 여부 등에 따라 “10단계로 된 500개의 본문을 제시”하고 있다.¹⁹⁾ 비뎀바흐의 제안과 비슷한 시기에 작성된 웨스트민스터 예배모범은 “시신은 정중하게 매장하되 아무런 의식 없이 할 것”을 명령한다.²⁰⁾ 개혁교회들은 시신을 무덤으로 운구한 후 그곳에서 별다른 의식 없이 곧바로 매장함으로 장례를 마치는 것을 원칙으로 했지만, “매장 이후의 성경봉독과 설교 중심의 예배를 목인”하였다.²¹⁾

4) 근대교회와 장례

부활의 소망이 초대교회의 장례를 주변 타 문화의 장례 관습과 차별화시키는 역할을 했으며, 중세 교회는 죽음과 사후 심판의 두려움을 강조하면서 백성들을 교회의 권력 밑에 통제하는 수단으로 장례를 활용했다면, 근대 교회는 부활의 소망도 죽음의 공포도 “모두 망각”하였으며 장례관습은 “시대를 반영하듯 지나치게 상업화하고 형식화”되기에 이르렀다.²²⁾ 20세기 초에 이르러 유물론자들의 이념 공세가 거세지면서 교회가 고수해 오던 매장 관습은 공격받기 시작한다. 화장을 위한 무신론자 협회(Verein der Freidenker für Feuerbestattung)가 1905년에 결성되었고, 1920년대에 “프롤레타리아 무신론자들” 역시 화장을 강력히 주창했는데, 이에 대해 가톨릭교회는 “화장에 대한 승인은 교회로부터 탈퇴하는 것과 같다”며 강력히 반발했다.²³⁾ 급기야 독일 루터교 연맹은 “교회는 매장과 마찬가지로 화장도 공포해야 할 의무”를 가지고 있다고 인정하기는 했지만 여전히 “교인들에게 매장을 기독교적인 관습으로 권유”하였다.²⁴⁾

5) 한국 교회의 장례 문화 변천

이제까지는 서구 기독교를 중심으로 장례문화의 변천을 살펴보았다면, 지금부터는 토착 장례 문화와 기독교 가치관 사이에서 한국 교회의 장례 문화는 어떻게 변화해 왔는지를 간략히 살펴보고자 한다. 먼저 기독교 전래 초기에 “선교사들은 간단한 예배 형식으로 지내는 장례식을 강조”할 뿐이어서 전반적으로 볼 때 장례의식에 관한 뚜렷한 지침이 없었고 대신 “목회자의 재량에 의해 장례식이 거행”되었으며, 기존 토착 장례관습에 대한 “수용과 배척에 관한 분명한 원칙이 없이 … 재래적인 의식에 기독교적인 해석을 가미”하는 수준에서 장례가 시행되었다고 볼 수 있다.²⁵⁾

광복 이후 신사 참배 등의 이유로 말미암아 교단이 분열되는 아픔을 겪기도 했지만 이와 맞물려 “교단마다 예배 지침이나 예식서를 발행”하였는데 거기에는 입관식, 발인식, 하관식, 추모식 등에 대한 간략한 설명이 담겨 있었다. 하지만 각 총회에서 생산한 대부분의 예식서들은 “장례의식에 관하여 최소한의 형식적인 지침”만을 제시하고 있을 뿐, “장례에 대한 신학적인 설명이나 그에 입각한 의식의 실제”에 대해서는 정확히 밝히지 않았다. 따라서 교회의 장례가 기독교적 색채를 띠기는 했지만 “이교적인 요소들과 미신적인 배경들이 혼재해” 있었다.²⁶⁾

19) 김문기, “장례에 대한 교회사적 고찰과 루터의 장례식 설교에 관한 소고”, 224.

20) 한진환, “한국교회의 장례식, 이대로 좋은가?”, 283.

21) 김외식, “교회사에 나타난 장례예식의 변천”, 41.

22) Ibid., 42.

23) 김문기, “장례에 대한 교회사적 고찰과 루터의 장례식 설교에 관한 소고”, 218.

24) Ibid., 219.

25) 한진환, “한국교회의 장례식, 이대로 좋은가?”, 285.

1970년대 이후에 국가경제가 고도로 성장하는 산업화와 도시화의 시기를 거치면서 한국 사회는 전반적으로 많은 변화를 겪었는데, 이는 장례문화에서도 마찬가지였다. 흥용표가 적절히 지적한 대로, “현대사회의 상례는 고인이나 자녀의 사회적 명명과 비례하는 부조금으로 대체되었고, 그 액수의 과다 여부로 기존 사회 연결망 관계 정도를 측정하는 도구가 되어, 불평등한 호혜성 형태로 변천되었다.”²⁷⁾ 그런데 이런 모습은 일반 사회적 현상에 불과하며 한국교회는 그렇지 않다고 단정적으로 말하기 어려운 실정이다. 또한 현대에 접어들면서 토지의 부족과 환경 문제에 대한 국민적 관심의 증대로 인해 매장보다는 화장을 선호하는 현상이 뚜렷해졌다.

6) 소결론

지금까지 초대교회, 중세교회, 종교개혁시기, 그리고 근대교회의 기독교 장례문화를 개괄해 보았다. 토마스 롱의 주장처럼 기독교 장례의 실천은 그 시작 지점부터 사회적 맥락과 긴밀하게 연결되어 있었으므로 기독교 역사상 장례와 관련하여 우리가 돌아가야 할 “황금시대”란 존재하지 않는다. 다만 21세기 기독교 장례는 “우리가 현재 살아가고 있는 도시 중심적이고, 빠르게 돌아가며, 다문화 사회에서 실행가능하고 의미가 있는 형태”로 발전되어야 할 것이다.²⁸⁾

2. 죽음에 대한 이해에 있어서 한국 교회 주요 교단의 신학적 입장의 차이점

기독교 신앙을 갖지 않은 일반인들의 죽음에 대한 이해 문제와 관련하여 정동섭은 에피쿠로스 철학자들을 “죽음의 공포에서 벗어나려는 최초의 방법론을 제시한 사람들”로 이해하는데 그 이유는 “죽음은 우리와 아무런 관련이 없다. 우리가 존재하고 (살고) 있는 한 죽음은 존재하지 않고, 일단 죽음이 들이닥치면 우리는 더 이상 존재하지 않기 때문이다.”라고 한 에피쿠로스의 주장 때문이다.²⁹⁾ 에피쿠로스 철학자들이 죽음의 공포를 극복하려는 최초의 방법론을 제시한 자들이 맞는지 확인할 수는 없지만, 적어도 그들이 죽음의 공포 자체를 인정하지 않음으로써 공포를 극복하려고 한 것만은 분명해 보인다.

그러나 죽음에 대한 기독교인들의 이해는 비기독교인들과 다를 수밖에 없다. 기독교인들은 근본적으로 죽음에 대한 자신들의 이해 방식을 성경의 가르침에서 가져오기 때문이다. 가장 다른 점은 비기독교인들과 달리 기독교인들은 죽음을 그 자체로 보지 않고 영생, 즉 영원한 삶이라는 관점에서 죽음을 바라본다는 것이다. 기독교인들에게도 죽음 그 자체는 당장 슬픈 일이고 상실과 단절을 의미하지만, 그것을 뛰어 넘는 더 위대하고 숭고한 가치인 부활과 영생을 생각하며 위로와 소망을 얻는다.

그런데 기독교인들 가운데에도 성경을 해석하는 태도가 서로 다른 경우가 있다. 이런 이유로 인해 성경이 말하는 죽음에 대해 완전히 다르지는 않겠으나 그 이해를 달리 하는 경우가 있을 수 있다. 따라서 성경 해석에 있어서 진보적 태도를 취하는 측과 보수적 입장을 유지하는 측을 구분하여 살펴보는 것은 의미 있는 작업이 될 것이다.

김경재는 한국 신학계를 대표하는 인물들의 죽음에 대한 이해를 비교하면서 크게 세 진영을 언급한다. 하나는 박형룡을 중심으로 한 보수적 정통주의 신학자들의 죽음에 대한 이해이고,

26) Ibid., 286.

27) 흥용표, “장례에 대한 신교학적 고찰”, 364.

28) 토마스 롱, 『기독교 장례 - 찬송하며 동행하라』, 20.

29) 정동섭, “죽음에 대한 일반적 고찰과 노년기의 죽음을 위한 교회사역”, 한국복음주의신학회, 「성경과 신학」 26권(1999): 417.

다른 하나는 이종성을 중심으로 한 신정통주의 신학자들의 죽음 이해이며, 마지막 하나는 정양모와 김재준 등을 중심으로 한 진보적·자유주의 신학자들의 죽음 이해이다.³⁰⁾ 물론 이들 대표 신학자들의 견해는 그들의 후예들에 의해 수정 혹은 발전된 부분이 있음은 주지의 사실이다.

1) 보수적 정통주의 신학 진영의 죽음 이해

먼저 박형룡을 중심으로 한 보수적 정통주의 신학자들의 죽음 이해에 대해 살펴본다. 이들은 죽음에는 육체적 죽음, 영적 죽음, 영원한 죽음 등 세 가지 종류의 죽음이 있다고 본다. 육체적 죽음은 영혼과 신체의 분리이고, 영적 죽음은 영혼과 하나님의 분리이며, 영원한 죽음은 육체로 사는 동안 영적 죽음의 문제를 해결하지 못한 자들이 처할 상태를 말한다. 김병훈 역시 죽음을 세 종류로 구분하면서 영원한 죽음은 “그리스도에게 돌아오는 회심이 없을 때 겪는 죽음”이라고 규정한다.³¹⁾

김경재는 이와 같은 죽음에 대한 성경적 가르침을 체계적으로 구분하여 설명하는 박형룡 등의 입장을 일정 부분 지지하면서도, 보수 신학자들이 성경을 비평적으로 해석하기 보다는 문자적으로 인정하기 때문에 죽음과 부활에 대해 “서로 상충하는 성경 내용의 차이성을 간과”하는 경향이 있다고 지적한다. 그는 또한 보수 신학자들이 ‘육체 부활론’을 강조한 나머지 신자들로 하여금 화장을 반대하고 매장을 선호하도록 했다고 평가한다.³²⁾

물론 매장은 보수적 기독교인들에게 중요한 장례 방식들 중 하나임에는 틀림없다. 그러나 이것은 그의 신학적 입장이 보수적이냐 진보적이냐 때문만은 아니다. 김문기가 지적하듯이 기독교인들에게 매장은 처음부터 “유일하고 타당한 것으로 간주”되었는데, 그 이유는 예수가 무덤에 매장되었던 성경적 모범 때문이다.³³⁾ 따라서 성경을 자신의 행동과 가치관의 표준으로 삼고자 하는 신자들에게 매장은 당연한 선택으로 받아들여졌다.

뿐만 아니라 한반도에 기독교가 전래되던 당시 우리의 토착 문화는 매장을 거의 유일한 장례 방식으로 보았다. 따라서 김경재의 지적대로 보수 신학이 매장을 선호하도록 했다는 주장도 일면 타당한 부분이 있지만, 매장에 대한 선호도는 이미 기독교 전래 당시부터 자리 잡고 있었던 점을 고려할 때 다소 부당한 평가라고 할 수 있다.

그러나 앞에서 말한 대로, 신학의 발전과 상황의 변화로 인해, 화장을 꺼리고 매장만이 성경적인 것이라 보는 입장은 수정되었다. 일례로 할렐루야교회를 담임했다가 원로목사가 된 김상복은 “화장은 성경적으로나 신학적으로 전혀 문제가 없고 오늘의 한국에서는 교회가 앞장서서 권장할 만한 일”이라고 역설하였다.³⁴⁾ 또한 한국복음주의신학회 회장을 역임한 바 있는 합동신학대학원대학교 박형용 교수는 “교회지도자들은 매장이냐 화장 어느 한 쪽이 성경적인 견해인 양 가르쳐서는 안 된다. … 신구약 전체의 교훈을 살펴볼 때 하나님 앞에서 살고 있는 성도들의 죽음은 매장이냐 화장에 관계없이 하나님과 함께 살 영원한 삶으로 이어지게 될 것이다.”라며 화장을 비성경적 행위로 정죄하는 태도에 대해 경고하고 있다.³⁵⁾

30) 김경재, “한국 그리스도인의 죽음 이해”, 한국문화신학회, 「한국문화신학회 논문집」 7집(2004): 183-84.
31) 김병훈, “죽음과 사후 세계에 대한 신학적 조명”, 한국신학정보연구원, 「헤르메니아 투데이」 49호(2010): 13.
32) 김경재, “한국 그리스도인의 죽음 이해”, 187.
33) 김문기, “장례에 대한 교회사적 고찰과 루터의 장례식 설교에 관한 소고”, 204.
34) 김상복, “이렇게 장례문화를 혁신하라”, 새가정사, 「새가정」 494호(1998): 47.
35) 박형용, “부활과 장묘문화”, 한국복음주의신학회, 「성경과 신학」 26권(1999): 6.

2) 신정통주의 신학 진영의 죽음 이해

이제 이종성을 중심으로 한 신정통주의 신학자들의 죽음 이해를 살펴본다. 신정통주의 신학자들은 보수적 정통주의 신학자들의 죽음 이해와 많은 차이를 보이지는 않는다. 그들 역시 죽음을 삶의 끝이 아닌 그리스도 안에서 새로운 삶의 시작으로 본다. 다만 성경을 대하는 태도에 있어서 차이가 있어서, “성경의 문자적 영감설에 의존하지 않고, 칼빈신학의 전통에 서면서도 20세기 신정통주의 신학자인 바르트, 부른너, 쿨만의 신학적 견해에 많은 영향”을 받았다.³⁶⁾ 성경의 문자적 이해보다 통전적인 이해를 시도하는 그들의 신학적 태도로 인하여 신정통주의 신학자들은 죽음과 그 이후의 삶의 문제에 있어서도 다소 모호한 입장을 표한다. “모든 종말적 사건은 인간의 이해 능력을 넘어서 일어나는 신적 사건”으로 보아야 하며, 이러한 신적 사건은 “이해하는 것이 원리가 아니가 신앙이 원리”라는 것이 이종성의 주장이다.³⁷⁾ 인간의 개인적 종말(죽음)과 총체적 종말(말세)에 일어날 일들에 대한 묘사에 있어서 성경은 서로 조금씩 달라 보이는 표현들을 사용하고 있으므로 특정 구절의 문자적 이해를 삼가자는 것이 신정통주의자들의 기본적 태도인 것이다.

신정통주의 신학자들이 죽음과 그 이후의 삶의 문제에 있어서 다소 모호한 입장을 표하는 이유 가운데 하나는 이른바 ‘중간시’(interim time) 혹은 ‘중간상태’에 대한 문제 때문일 것이다. 성경은 죽음도 말하고 부활도 이야기 하지만 죽음과 부활 사이의 중간 상태에 대해 정확히 설명하지 않는다. 이로 인해 같은 종파별로 이 문제에 대해 서로 다른 입장을 취하고 있음을 알 수 있다. 천주교는 연옥의 존재를 상정하는가 하면, 여호와의 증인과 안식교의 경우 영혼 수면설을 믿는다. 보수적 정통주의 신학자인 합신대학원 김병훈 교수는 “성경은 궁극적인 구원 상태를 말하는 것에 비해서 중간 상태는 많이 말하지” 않지만, 누가복음 16장의 거지 나사로와 부자의 비유에서 볼 수 있듯 죽음을 통해 육체와의 분리를 경험한 영혼은 중간 상태에 들어가서도 “기쁨의 상태와 고통의 상태를 느낄 만큼 분명한 의식을 갖는다.”고 적절하게 지적한다.³⁸⁾

전통적인 칼빈신학을 존중하면서도 바르트와 쿨만의 견해를 참고하려는 입장을 보이는 신정통주의 신학자 이종성은 죽음 이후의 신자의 상태에 대해 성경은 “그리스도와 함께,” “낙원에,” “아브라함의 품에,” “제단 아래” 등 다양한 표현을 쓰고 있음을 언급하면서 유보적 태도를 보인다.³⁹⁾ 다만 신자는 죽음 이후에도 “개개인의 인격성을 담보하면서 하나님과 신도들과의 공동체적 사귀임 생활”을 영위하는 것으로 말함으로써 중간 상태의 성도가 각자의 인격적 개성과 독특함을 유지한 채 행복한 천상의 공동체 생활을 누릴 것이라고 설명한다.⁴⁰⁾ 죽음 이후 부활의 영광된 날에 이를 때까지 신자가 겪을 중간 상태에 대한 이해에 따라 장례예배를 주관하는 목회자의 설교 내용과 예식 진행 방식도 달라질 수 있기에 이 문제는 매우 중요하다.

3) 진보적 · 자유주의 신학 진영의 죽음 이해

기독교인들의 죽음 이해 가운데 마지막으로 살펴볼 것은 정양모와 김재준 등 진보적 자유주의 신학자들의 죽음 이해이다. 이러한 신학 진영에 속한 사람들에게 육체적 부활, 새 하늘과 새 땅의 도래 등은 그리스 철학의 영혼불멸성과 초대교회 묵시문학으로부터 영향을 받아 형성된 ‘신화적 표상’으로 이해되며, 죽음을 맞이한 자는 육체의 부활을 위해 역사의 종말까지 기다리

36) 김경재, “한국 그리스도인의 죽음 이해”, 190.

37) Ibid., 189.

38) 김병훈, “죽음과 사후 세계에 대한 신학적 조명”, 27.

39) 김경재, “한국 그리스도인의 죽음 이해”, 189.

40) Ibid., 190.

지 않고 죽음과 함께 곧 생명의 질적 변화를 경험하는 것으로 본다. 다만 이때 생명의 질적 변화란 “전체 속으로 개인의 비인격적 몰입이거나 보편적 원리에로의 환원이 아니라 개인의 개체성은 담보된다.”는 것이 정양모의 설명이다.⁴¹⁾ 김재준은 “전우주적인 사랑의 공동체 안에서 하나님과 그리스도와 인간과 자연과 모두 얽혀 한 몸 되는 그날이 오면” 지상에서 죽은 자들이 모두 다시 만날 수 있다고 보았다. 그러나 그가 죽음 이후의 상태에 대해 “모두 얽혀 한 몸 되는” 것으로 설명한다고 해서 각 사람의 인격적 개별성이 훼손되어 식별 불가능한 것이 되는 것이라고 보지는 않는다. 다만 그는 “지나치게 인간이 영원한 생명의 본질과 형식에 대하여 이론적으로 논하거나 이성적으로 상상하는 것”은 삼가야 한다고 경계한다.⁴²⁾

4) 소결론

죽음에 대한 이해에 있어서 보수정통신학과 신정통신학은 큰 차이를 보이지 않으나 다만 죽음 이후에 있게 될 일들에 대해 미묘한 차이를 보이고 있다. 이는 성경 영감설과 성경 해석 방법의 차이에 기인한 것으로 보인다. 즉 성경을 문자적으로 볼 것인가 통전적으로 볼 것인가에 대한 문제가 각 신학 진영의 죽음에 대한 이해에도 영향을 미친 것이다. 다만 자유주의 진영의 경우 새 하늘과 새 땅이 도래하는 종말이란 그저 ‘신화적 표상’이라고 보기 때문에 죽음을 맞은 인간이 육체의 부활을 위해 종말의 때까지 기다리기 보다는 전우주적 사랑의 공동체 안으로 영입되는 생명의 질적 변화를 겪는 것으로 말한다. 그러나 이러한 신학자들의 입장 차이가 곧장 각 해당 교단 목회자들의 장례 집행 방식에 근본적인 차이를 가져오는지 확인하기 어렵기 때문에 이에 대해서는 별도의 연구와 검토가 필요할 것으로 여겨진다.

3. 장례 절차별 신학적 강조점, 실천 방법 및 발전 방향

장례는 백일, 돌, 성인식, 결혼식 등과 같이 인간의 실존적 상태가 변할 때마다 갖는 일종의 통과제의라고 할 수 있다⁴³⁾. 그러나 부활 신앙을 소유한 기독교인이라면 기독교의 장례식은 단순한 통과제의가 아니라 “생명을 주신 하나님께 대한 감사와 부활의 소망”을 표현하는 예배여야 한다는 점에 모두 동의할 것이다.⁴⁴⁾ 뿐만 아니라 “신자들로 하여금 자기 자신의 죽음에 대해 생각하게” 하며 “생의 의미와 목적에 대한 심오한 교훈”을 얻게 한다는 점에서 장례식은 교육적 기능도 갖고 있다.⁴⁵⁾

그런데 과연 기독교 장례란 어떤 것인가? 우리가 어떤 장례를 “기독교 장례”라고 부를 수 있으려면 가장 확실한 방법은 성경에서 명령하는 장례 방법대로 치러졌는지를 비교해 보면 될 것이다. 하지만 이것은 원칙적으로 불가능하다. 왜냐하면 어떻게 하는 것이 “신께서 명령하신 방식이라고 하나님의 손가락이 모세의 돌판 위에” 써 주시지 않았으며, 예수께서도 산상수훈과 같은 그의 중요한 설교 등에서 장례에 관한 가르침을 주시지 않았기 때문이다.⁴⁶⁾

이 때문에 기독교 장례는 각 국가별 문화별로 자체적 상황 속에서 조금씩 다른 형태로 발전되었다. 한국적 상황에서 기독교 장례식은 보통 임종 예배, 입관 예배, 발인 예배, 하관 예배의 절차로 진행되며 각각의 예배는 독특한 특징과 목적을 가지고 있다. 그러나 다시 말하지만 이

41) 김경재, “한국 그리스도인의 죽음 이해”, 192.

42) Ibid., 193.

43) 윤동철, “전통 장례문화와 기독교 장례문화”, 한국복음주의신학회, 『성경과 신학』 26권(1999): 147.

44) 김문기, “장례에 대한 교회사적 고찰과 루터의 장례식 설교에 관한 소고”, 230.

45) 한진환, “한국교회의 장례식, 이대로 좋은가?”, 290.

46) 토마스 룡, 『기독교 장례 - 찬송하며 동행하라』, 32.

것은 “성경의 명백한 근거를 따른 장례 절차”라기보다 한국 교회가 한국의 장례 문화를 “포용, 정착시킨 결과”라고 할 수 있다.⁴⁷⁾ 이제 이 네 번의 예배에 대해 살펴보자.

1) 임종 예배

임종 예배에 대한 자세히 논의에 앞서 죽음을 준비하는 것에 대해 생각해 볼 필요가 있다. 죽음은 갑자기 찾아올 수도 있고 천천히 밀려올 수도 있다. “인간은 스스로의 죽음의 원인과 죽어가는 과정의 형태를 선택할 수 없기 때문에 천국의 소망을 가지고 있는 그리스도인들에게조차도 역시 죽음은 두려움과 염려의 대상”이다.⁴⁸⁾ 이처럼 각자 인생의 시계가 언제 멎을지 모르기 때문에 우리는 미리 죽음에 대해 생각하고 준비해 둘 필요가 있다. 긴급한 경우 임종의 시점이 되어서 서둘러 할 수도 있겠지만 가급적 충분한 시간을 갖고 미리 임종을 예상하고 대비할 필요가 있다.

따라서 목회자는 평소에 “임종예비교실”과 같은 것을 열어 신자들을 교육하고 준비시켜야 할 것이다.⁴⁹⁾ 교인들이 평소에 죽음에 대해 미리 잘 준비해 놓으면 죽음의 순간이 되어 훨씬 존엄한 죽음을 맞이할 수 있을 것이다.⁵⁰⁾ 특히 근래에 와서 교회들이 노인들을 위한 평생교육 프로그램을 많이 시행하는데 “거의 흥미 위주로 프로그램이 흐른 점을 간과할 수 없다. 따라서 노인교육이 흥미 위주의 프로그램을 지양하고, 죽음 준비교육의 맥락에서 수정하여 실천될 필요가 있다.”⁵¹⁾

신자 본인이 죽음에 대한 기독교적 관점이 사전에 잘 정립되어 있어서 “인간이란 하나님의 형상이며 심지어 죄로 인한 흠집과 질병으로 인한 파괴, 그리고 죽음에 의한 최종적 파괴가 인간의 마지막 존엄의 한 조각을 죽은 황제의 의복처럼 벗겨낼 때에도 인간은 거룩하다는 것을 이해”하고 있다면 “질병과 노화가 한때 건강했던 육체를 주름지게 만들고 거동이 불편해지거나 기억력과 이성적 판단이 흐려지게 하는 등 … 그 부패함의 과정들 속에서” 자신 안에 빛나고 있는 거룩함을 볼 수 있게 된다.⁵²⁾

한 개인에게 임종의 순간은 갑자기 찾아오기도 하고 오랜 투병생활 후에 찾아오기도 한다. 그리고 임종의 순간 혼자 외롭게 죽음을 맞이할 수도 있고 가족이나 목회자에 둘러싸여 있을 수도 있다. 다행히 임종 전 예배를 드릴 수 있는 경우도 있을 것이고, 이미 숨을 거둔 후 임종 후 예배를 드릴 경우도 있다. 그러나 어느 경우든 “임종에 대한 당혹감과 이제는 마지막이라는 느낌”은 피할 수 없기 때문에 목회자들은 평소 임종의 순간에 어떻게 예배를 인도할 것인가에 대해 잘 대비되어 있어야 한다.⁵³⁾ 한 사람의 임종을 지킨다는 것은 “목사로서도 그 한 생명을 영원한 승리로 인도할 수 있는 마지막 기회가 되기 때문에” 긴장의 끈을 늦추지 말아야 하며 “자칫 실언해 임종을 맞는 이 자신과 가족에게 슬픔과 충격을 준다면 천추에 씻지 못할 한을” 남기게 되므로 각별히 주의해야 한다.⁵⁴⁾

47) 정창균, “장례식과 설교”, 한국신학정보연구원, 『헤르메니아 투데이』 49호(2010): 5-6.

48) 정동섭, “죽음에 대한 일반적 고찰과 노년기의 죽음을 위한 교회사역”, 448.

49) 송길원, “기독교 장례문화 개발을 위한 10가지 아이디어”, 기독교대한성결교회 활천사, 『활천』 541호(1998): 28.

50) 민영진, “기독교 장례식의 본질과 한국 기독교의 장례식 전통”, 한국신학정보연구원, 『헤르메니아 투데이』 49호(2010): 59.

51) 손원영, “기독교적 죽음 교육의 연구 유형과 새 방향”, 한국문화신학회, 『한국문화신학회 논문집』 7집(2004): 268.

52) 토마스 룡, 『기독교 장례 - 찬송하며 동행하라』, 70-71.

53) “장례예배”, 장로회신학대학교 기독교교육연구원, 『교육교회』 178권(1991): 62-63.

54) 민영진, “기독교 장례식의 본질과 한국 기독교의 장례식 전통”, 48.

임종의 순간 목회자가 어떤 예배 요소에 집중해야 하는가에 대해서는 이견이 존재할 수 있는데 이때 목회자는 죽음의 순간을 맞이한 사람의 신체적 심리적 상황에 맞게 유동적으로 할 수 있을 것이다. 설교보다는 “기독교인의 영원한 희망을 전해 주는 성경 본문들을 추려 봉독하는 것만으로도” 충분하다고 보는 견해가 있는 반면,⁵⁵⁾ 목사가 임종예배에서 “구원의 확신, 신자의 죽음의 복됨” 등을 주제로 설교하는 것이 좋다고 보는 이도 있다.⁵⁶⁾ 그러나 어느 쪽 입장을 지지하든 임종예배에서 목회자가 기도 또는 설교를 통해 “유족들의 슬픔을 위로”하고, 사랑하는 이의 죽음이 말소나 사라짐이 아니라 “세상에서의 처소에서 주님이 준비하신 처소로” 옮겨진 것임을 강조해야 한다는 점에는 모두 동의할 것이다.⁵⁷⁾

한편, 임종예배에서 성례전 즉 성만찬의 시행 문제를 생각해 볼 수 있다. 루터는 죽음에 임박한 신자를 위해 성례전을 베푸는 것을 매우 바람직하게 생각했다.⁵⁸⁾ 정동섭이 지적한 대로 죽음을 목전에 두고 두려워 떨고 있는 신자에게 성례전은 “주님의 임재의 상징”이 되며, 성례전을 통해 “자신이 성도의 반열에 소속되었다는 소속감”을 느끼게 해주는 유익이 있다.⁵⁹⁾

2) 입관 예배

입관예배는 “그 동안 육체를 주심으로 누렸던 세상에서의 모든 것들을 접고 영원한 안식처인 하나님께로 돌아감을 위한 예배”라고 규정할 수 있다.⁶⁰⁾ 목회자로서 많은 장례식을 주관해 본 사람이라면 유족들의 감정이 가장 폭발하는 것은 입관예식 때라는 것을 잘 알고 있을 것이다. 이제 관에 들어가고 나면 육신으로는 이 세상에서 더 이상 볼 수 없다는 사실이 참석자들을 오염하게 한다. 그러나 교회가 진정으로 유족들을 위로하는 일은 “죽음이라는 사건을 현실로서 직면하게 하는” 입관예식을 통해 비로소 시작된다.⁶¹⁾

입관식은 기본적으로 시신을 관에 넣는 예식이지만 시신을 씻기고 수의를 입히는 과정이 수반된다. 기독교 전래 초기에 한국교회 목회자들은 이 일을 직접 했지만 오늘날에는 대부분 장례전문가들이 수행한다. 입관식은 참석자들이 시신을 대면하는 순간이므로 죽은 자의 육체에 대한 기독교적 이해를 바르게 자리매김하는 시간이 되어야 한다.

유대교에는 우리의 입관식과 유사한 ‘타하라’(Tahara) 의식이 있는데, 의식 거행자들은 따뜻한 물로 시신을 씻으면서 아가서 5장을 노래한다. “머리는 순금 같고 머리털은 고불고불하고 까마귀 같이 검구나.” 라고 시작한 뒤 눈, 뺨, 입술, 손, 몸, 다리, 입에 대한 경탄을 쏟아낸 후 “그 전체가 사랑스럽구나 예루살렘 딸들아 이는 내 사랑하는 자요 나의 친구로다.”하며 끝을 맺는다(아 5:11-16). 이 의식을 거행하는 자들은 “인간의 거룩함이 죽음과 더불어 끝나는 것이 아니며 존경의 마음은 침묵과 아가서의 노래를 통해 표현될 수 있다는 것”을 인지하고 있다.⁶²⁾

유대교 뿐 아니라 기독교의 장례에서도 죽은 자의 육체는 소중하게 여겨진다. 죽은 자의 육신은 이미 생명이 떠났으니 별 의미 없다고 생각해서는 안 된다. 롱이 적절히 지적한 대로, “우리는 고인이 된, 그리스도 안에서 형제자매들을 이제껏 육체적 방법으로 알아왔다. … 이러한

55) Ibid., 48.

56) 정창균, “장례식과 설교”, 8.

57) 윤동철, “전통 장례문화와 기독교 장례문화”, 175.

58) 김문기, “장례에 대한 교회사적 고찰과 루터의 장례식 설교에 관한 소고”, 220-221.

59) 정동섭, “죽음에 대한 일반적 고찰과 노년기의 죽음을 위한 교회사역”, 444.

60) 윤동철, “전통 장례문화와 기독교 장례문화”, 175.

61) 한진환, “한국교회의 장례식, 이대로 좋은가?”, 289.

62) 토마스 롱, 『기독교 장례 - 찬송하며 동행하라』, 71-73.

얇은 성례전적 얇(sacramental knowing)이다. … 우리는 그의 몸을 그의 세례 예식에서 씻어주었고, 주의 만찬의 자리에서 그의 몸을 음식으로 만족케 했고, 그와 함께 우리는 우리의 입술의 말들을 가지고 기도했다.”⁶³⁾ 입관예식을 주관하는 목회자는 이 예식이 신자가 과거 어느 시점에 경험했던 세례 예식과 깊은 관련이 있다는 것을 선명하게 인식하고 있어야 한다. 세례라고 하는 의식이 신자를 “그리스도의 몸에 가입시키는 공동체적 의식”인 것처럼, 장례 역시 교회가 성도를 “하나님의 신실하신 손에 부탁”하는 공동체적 의식이다.⁶⁴⁾

세례를 통해 세상에 대해 영적으로 죽고 그리스도에 대해 다시 사는 경험을 했던 성도가, 이제 육체적 죽음을 통해 그리스도 안에서 다시 일으킴을 받을 부활의 날을 소망하며 안식하게 되었음을 입관예식에서 교회가 선포하는 것이다. 세례예식에서 우리가 그의 몸을 씻어주었던 것처럼, 입관예식에서 교회는 그의 몸을 다시 한 번 정결하게 씻어준다. 룡이 잘 지적한 대로 “우리는 여러 가지 면에서 항상 서로를 돌보고 있고 서로의 짐을 나누어지고 있으며 하나님을 향한 세례적 여정(baptismal journey)을 따라 서로를 운반하여주고 있다. … 기독교 장례의 목적은 죽은 자를 수습하는 의무를 이행하되 세례 이야기를 다시 이야기하는 방식으로 그 일을 해내는 데 있다.”⁶⁵⁾

그런데 앞에서 잠시 언급한 대로 입관예식에서 유족들의 감정은 폭발하는 경우가 많다. 이에 대해 어떤 이들은 “다른 면에서는 성숙한 신앙인 인 듯한 사람이 죽음의 사건 앞에서는 한없이 무력한 모습을 보이는 것은 문제가 있다.”며 솔직한 감정의 표출에 대해 부정적으로 말한다.⁶⁶⁾ 그런가 하면 어떤 이들은 유족들로 하여금 “당면한 상실의 고통에 끝까지 파고들 수 있도록 해주고 그들의 상처가 어느 지점에서 최고로 깊었는지를 표현할 수 있도록 해주는 지지적 환경을 만들어” 주어야 하며 오히려 “선부른 위로를 받기보다는 애도의 정서를 자연스럽게 표출할 수 있는 장을” 마련해 주어야 한다고 주장하는 측도 있다.⁶⁷⁾ 감정 표출을 긍정적으로 보는 측에서도 “마치 하나님도 안 계시고 다음 세계도 없고 영 절망적이기에 우는 것 같은 그런 울음은” 없어져야함을 인정하면서도 “외국으로 이민가는 식구들을 공항에서 전송하며” 눈물을 흘리는 것과 같은 맥락에서, 사랑하는 이를 천국으로 환송하며 흐르는 자연스런 눈물까지 막아서는 안 된다고 말한다.⁶⁸⁾

3) 발인 예배

발인(發靛)이라는 말은 ‘상여가 집에서 출발하다.’는 의미를 가졌기 때문에 특별히 비기독교적 이거나 미신적 뉘앙스는 없는 것으로 생각된다. 다만 일반인이 얼른 이해하기 어려운 한자어를 계속 사용하는 것이 적절한가에 대한 고민은 필요할 것이다. 이런 의미에서 “입관식”과 대칭되는 용어로서 “출관식”이라는 용어를 사용할 것도 생각해 볼 수 있다.⁶⁹⁾

그러나 여기서 분명히 해야 할 것은 발인이라는 예식이 먼 곳으로 떠나버리는 마지막 순간이라는 인식보다는 “영광스런 새 인생을 출발한 사람의 새 인생의 행군 시작”이라는 인식의 정립이 필요하다는 점이다.⁷⁰⁾ 어떤 사람들이 생각하는 것처럼 인간은 죽음을 끝으로 연기처럼

63) 토마스 룡, 『기독교 장례 - 찬송하며 동행하라』, 79.

64) 한진환, “한국교회의 장례식, 이대로 좋은가?”, 296-297.

65) 토마스 룡, 『기독교 장례 - 찬송하며 동행하라』, 19.

66) 한진환, “한국교회의 장례식, 이대로 좋은가?”, 293.

67) 안선희, “한국기독교 장례예식 갱신의 방향성”, 한국실천신학회, 「신학과 실천」 36호(2013): 143.

68) 나원용, “전통과 기독교 - 장례식을 중심으로”, 새가정사, 「새가정」 350호(1985): 23.

69) 한진환, “한국교회의 장례식, 이대로 좋은가?”, 294.

70) 정창균, “장례식과 설교”, 8.

사라져 버리는 것이 아니라 ‘이곳’에서 ‘저곳’으로 옮겨간다. 물론 다른 종교에도 이와 비슷한 내세관은 존재한다. 그러나 기독교 장례에서 목회자는 발인 예식을 통해 그곳에 참석한 사람들에게 “이곳이 의미하는 것은 우리가 신앙 안에서 함께 하고 있는 이 땅에서의 삶이고, 저곳이 의미하는 것은 우리의 자매들과 형제들이 안기게 될 하나님의 품이라는 것을” 선포해야 한다.⁷¹⁾ 발인 예배에서 유념해야 할 점은 우리가 사랑했던 그 성도는 “가버린 것(passed away)이 아니라 지나가고 있는(passing on)” 중이라는 것이다.⁷²⁾ 발인 예식을 주관하는 목회자는 조문객들로 하여금 자신이 지금 그 성스런 여정을 함께 참여하고 있다는 분명한 인식을 갖도록 해야 한다. 따라서 발인 예식은 어둡고 음울한 예식이 아니라 행군 나팔 소리가 가득한 희망찬 예식이어야 한다.⁷³⁾

덧붙여, 그것이 가능하다면 발인예식은 죽은 자가 출석하던 교회에서 시행하는 것이 더욱 뜻깊고 바람직할 것이다.⁷⁴⁾ 마지막 순례의 길을 떠나는 성도가 평소에 그가 주일마다 출석하여 하나님께 예배했던 공간에서 그 교회의 회중들과 더불어 마지막 예배를 드린 후에 떠날 수 있다면 이는 매우 뜻깊고 아름다운 예배가 될 것이다.

물론 “이를 실행하기에는 한국교회는 여러 현실적인 장애에 직면해 있다. 시신을 가정이나 병원에서부터 교회까지 운반해야 하는 번거로움과 비용의 문제가 있고, 중대형 교회들은 한 달에도 몇 번씩 교회당에서 장례를 치르므로 다른 활동들에 지장을 초래할 수도 있다.”⁷⁵⁾ 많은 어려움이 있겠지만 교회 지도자와 성도들이 지혜를 모은다면 전혀 불가능한 일은 아닐 것이라 생각된다. 더구나 “교회 안에서 예배로 드리는 장례는 이교적이고 비신앙적인 상징들이 섞여 들어오는 것을 막는 역할”도 할 수 있음을 깊이 고려해 보아야 한다.⁷⁶⁾

4) 하관 예배

하관식을 거행할 때 엄숙한 분위기가 필요한 것은 지극히 당연하다. 그러나 “그리스도인의 죽음이 땅에 묻히는 것으로 끝나는 것이 아니기에” 비극적인 분위기로 일관하기보다 “새롭게 태어나는 천국에서의 삶에 초점을 맞추어” 하관식을 좀 더 밝은 분위기 가운데 거행하는 것이 필요하다.⁷⁷⁾ 함께 동고동락하던 신앙의 동반자가 이곳보다 아름다운 저곳으로 떠나는 아름다운 송별 행사가 되어야 한다. 따라서 장례예배 전체가 “천국환송예배”이기는 하지만 특별히 하관 예배를 “천국환송예배”로 특정하여 부른다면 훨씬 좋을 것이다.

가급적 발인예배를 본 교회 예배당에서 드리는 것이 좋겠다는 제안과 같은 맥락에서 하관의 장소도 교회 건물 내부이면 더 좋을 것이라는 생각을 갖는 사람들도 있다. 서구 교회는 5세기 이민족의 침략이 이유가 되어 성도들의 묘를 성곽 내부, 그것도 교회 뒤편에 위치시켰다. 때문에 서구인들은 산 자와 죽은 자가 하나의 공동체를 이루어서 성도의 교제를 나누며, 또한 함께 하나님께 예배를 드린다는 관념을 자연스럽게 갖게 되었다. 다만 “교회 안과 주변에 무덤을 가질 수 없는 우리나라의 현실로 보아 매장보다는 교회 안에 납골당을 두어 산 자와 죽은 자가 함께 예배를 드린다는 인식의 전환”도 고려해 볼 수 있을 것이다.⁷⁸⁾

71) 토마스 룡, 『기독교 장례 - 찬송하며 동행하라』, 50-51.

72) Ibid., 52.

73) 비록 발인식은 아니었지만 필자가 알고 있는 목회자의 장례식에서 “배를 저어가자 험한 바다 물결 건너 저편 언덕에”로 시작하는 가곡 「희망의 나라로」가 연주된 것은 그 노래가 찬송가가 아니라는 점만 빼고는 매우 의미심장한 선곡이라고 평가할 수 있다.

74) 윤동철, “전통 장례문화와 기독교 장례문화”, 176.

75) 한진환, “한국교회의 장례식, 이대로 좋은가?”, 298.

76) “장례예배”, 64.

77) 송길원, “기독교 장례문화 개발을 위한 10가지 아이디어”, 28.

앞에서 임종예식에 성만찬을 포함하는 것이 왜 유익한 지에 대해 언급했는데, 이것은 하관예식에도 적용될 수 있다. 특히 초대교회는 로마인들이 무덤에서 식사의 교제를 나누던 것을 긍정적으로 수용하여 성만찬을 나누었다. 다시 말해 “무덤가에서 장례식 식사로 죽은 자를 기념하던 로마의 관습을 교회는 자신의 신학을 따라 성찬으로 바꾸어 준수”했던 것이다.⁷⁹⁾ 성찬을 나눔으로써 하관식에 참석한 자들은 앞서 떠난 이는 지금 하늘나라에서 완전한 잔치에 참여하고 있음을 생각하면서 위로를 얻을 수 있다. 특히 하관식은 모든 장례 절차를 마무리하는 단계인데 며칠 째 누적된 긴장과 피로로 유족과 목회자 모두 지치게 된다. 이때 목회자가 성찬식을 베풀어 심신이 지친 참석자들을 떡과 포도주로써 정성껏 위로하면서 하늘에서 주님과 함께 나눌 가슴 벅찬 잔치날을 고대하도록 격려한다면 훌륭한 목회적 돌봄이 될 것이다.⁸⁰⁾

III. 나가는 글

필자는 본 글에서 초대교회로부터 현대에 이르기까지 기독교 장례의 흐름을 간략히 살폈고, 한반도에 기독교가 전래된 후 기독교적 가치관과 토착 장례문화의 압력 사이에서 한국교회는 어떻게 장례문화를 발전시켜 왔는지 보았다. 그리고 한국 교회에 정착된 임종, 입관, 발인, 하관의 네 단계에 반드시 담겨야 할 신학적 강조점과 실천 방안들에 대해서 생각해 보았다. 이제 글을 마치며 두 가지를 피력하고자 한다.

첫째, 기독교 장례식은 무엇보다 하나님께 드리는 예배가 되어야 한다는 것이다. 장례식을 통하여 하나님께서 “그 이름에 합당한 영광과 찬양”을 받으셔야 하고, 그 예식에 참여한 모든 자들은 “생명을 주기도 하시고 거두기도 하시는 대주재자 앞에서 겸손히 부복하는 경배”의 마음을 가져야 한다.⁸¹⁾

둘째, 한국교회의 기독교 장례 문화는 계속해서 발전해야 한다는 점이다. 초대교회는 장례와 관련하여 복음적 입장을 견지하면서도 주변의 관습과 문화를 비판적으로 수용하려는 노력을 했다. 그리고 이러한 노력은 오늘날 우리 시대의 기독교도 마찬가지이다. 이때 취할 수 있는 태도는 무시, 비난, 환영 등 세 가지이다. 무가치한 것으로 판단되는 이방 관습은 조용히 무시하고, 신앙에 해로운 관습은 비난하며, “복음의 빛 아래서 재해석될 수 있는 관습은 환영”해야 할 것이다.⁸²⁾ 장례와 관련하여 우리 사회에서 행해지고 있는 새롭고 다양한 방식들을 면밀히 평가하여 무시할 것인지, 비난할 것인지, 환영할 것인지 결정하는 중차대한 일은 우리들 모두의 책임이라는 사실을 잊어서는 안 될 것이다.

[참고문헌]

Long, Thomas. *Accompany Them with Singing*. 황빈 역. 『기독교 장례 - 찬송하며 동행하라』. 서울: 기독교문서선교회, 2017.

김경재. “한국 그리스도인의 죽음 이해”. 한국문화신학회. 『한국문화신학회 논문집』 7집 (2004): 180-207.

78) 김문기, “장례에 대한 교회사적 고찰과 루터의 장례식 설교에 관한 소고”, 231.

79) 한진환, “한국교회의 장례식, 이대로 좋은가?”, 299.

80) 송길원, “기독교 장례문화 개발을 위한 10가지 아이디어”, 30-31.

81) 한진환, “한국교회의 장례식, 이대로 좋은가?”, 291.

82) 토마스 롱, 『기독교 장례 - 찬송하며 동행하라』, 42.

- 김문기. “장례에 대한 교회사적 고찰과 루터의 장례식 설교에 관한 소고”. 한국복음주의신학회. 「성경과 신학」 26권(1999): 202-34.
- 김병훈. “죽음과 사후 세계에 대한 신학적 조명”. 한국신학정보연구원. 「헤르메니아 투데이」 49호(2010): 13-40.
- 김상복. “이렇게 장례문화를 혁신하라”. 새가정사. 「새가정」 494호(1998): 44-47.
- 김외식. “교회사에 나타난 장례예식의 변천”. 새가정사. 「새가정」 494호(1998): 38-43.
- 나원용. “전통과 기독교 - 장례식을 중심으로”. 새가정사. 「새가정」 350호(1985): 22-27.
- 민영진. “기독교 장례식의 본질과 한국 기독교의 장례식 전통”. 한국신학정보연구원. 「헤르메니아 투데이」 49호(2010): 41-61.
- 박형용. “부활과 장묘문화”. 한국복음주의신학회. 「성경과 신학」 26권(1999): 4-6.
- 손원영. “기독교적 죽음 교육의 연구 유형과 새 방향”. 한국문화신학회. 「한국문화신학회 논문집」 7집(2004): 233-74.
- 송길원. “기독교 장례문화 개발을 위한 10가지 아이디어”. 기독교대한성결교회 활천사. 「활천」 541호(1998): 27-32.
- 안선희. “한국기독교 장례예식 갱신의 방향성”. 한국실천신학회. 「신학과 실천」 36호(2013): 135-57.
- 윤동철. “전통 장례문화와 기독교 장례문화”. 한국복음주의신학회. 「성경과 신학」 26권(1999): 145-88.
- 정동섭. “죽음에 대한 일반적 고찰과 노년기의 죽음을 위한 교회사역”. 한국복음주의신학회. 「성경과 신학」 26권(1999): 408-51.
- 정창균. “장례식과 설교”. 한국신학정보연구원. 「헤르메니아 투데이」 49호(2010): 4-10.
- 한진환. “한국교회의 장례식, 이대로 좋은가?”. 한국복음주의신학회. 「성경과 신학」 26권(1999): 279-306.
- 홍용표. “장례에 대한 선교학적 고찰”. 한국복음주의신학회. 「성경과 신학」 26권(1999): 315-94.
- “기독교 장례문화”. 한국호스피스협회. 「한국호스피스협회지」 95호(2006): 4-7.
- “장례예배”. 장로회신학대학교 기독교교육연구원. 「교육교회」 178권(1991): 61-66.

[논평1]

황빈박사의 “목회와 장례예배: 장례 절차별 신학적 강조점과 사례에 대한 소연구”에 대한 논찬

김선일 (웨스트민스터신학대학원)

기독교 신앙에서 죽음의 순간은 부활소망이 구현되는 시점이자 새로운 출발이다. 목회적 측면에서 장례는 죽음과 생명이 교차점에서의 숭고한 의례와 돌봄을 제시한다. 그런 면에서 황빈박사의 말처럼 “장례가 목회의 꽃”이다. 이는 천상의 교회로 나아가는 영광의 순간이기 때문이다. 이처럼 교회에서는 영광스러워야 할 장례 예배와 슬픔과 숭고함을 동시에 지녀야 할 죽음의 의식이 비 기독교적이고 이교적인 관습 및 의식들과 혼합되어 있는 문제는 교회와 신학이 시급하게 다뤄야 할 과제다. 그런 면에서 황빈박사의 논문은 신학이 목회에 기여할 수 있는 중대한 주제를 다룬다.

황박사는 장례에 대한 성경적으로 바른 이해와 사역은 “죽음을 맞이한 성도 당사자에게 기쁜 일이 될 것이고, 남겨진 가족들에게 위로와 소망이 될 것이며, 장례 절차 가운데 함께 하는 많은 조문객들에게 하나님의 백성으로서 맞이하는 죽음이 얼마나 영광스럽고 소망에 찬 것인지를 바르게 선포하는 좋은 기회”가 될 것이라고 전망한다. 논문은 크게 세 가지 주제를 다룬다. 먼저 그는 초대교회로부터 현대에 이르기까지 기독교 장례의 흐름과 죽음에 대한 이해를 살핀다. 한국 신학자들의 장례에 대한 견해를 정리하면서, 한국 교회에 정착된 임종, 입관, 발인, 하관의 네 단계에 반드시 담겨야 할 신학적 강조점과 실천 방안들을 고찰했다. 그는 장례예배의 절차들이 하나님께 드려지는 예배라는 점을 강조함으로써 논점을 명확히 한다. 따라서 성경적 관점이고 복음적 관점에서의 죽음을 이해하고자 하며, 문화적 관습과 기독교적 신학의 분별 속에서 장례절차의 용어와 의식들을 구체적으로 점검한다.

본 논찬자는 황박사의 논문을 통해서 초대교회로부터 현대교회에 이르기까지 장례에 대한 관점들을 역사적으로 조망할 수 있었고, 특히 한국교회의 신학적 전통에 따른 장례에 대한 접근의 차이점들을 식별할 수 있게 된 것은 큰 배움이였다. 최소한의 형식적 지침만 존재하는 장례 과정의 각 예배절차에 대한 용어와 의식에 대한 교정 및 설명은 목회적으로 유익한 자료가 될 것으로 보인다.

개인적으로 황박사의 논문에서 주목했던 논점들은 다음과 같다.

첫째, 황박사는 화장에 대한 기독교적 이해를 적절하게 균형 잡아 준다. 전통적으로 기독교는 매장을 선호했는데, 논문에서는 그 점을 알기 쉽게 정리해준다. 최근에도 매장을 유일하고 규범적인 기독교 방식이라는 신학적 주장이 나왔었고, 또한 평신도들 가운데서 화장을 하면 나중에 육신이 부활하지 못할 것이라는 비과학적 불안도 상당히 퍼져있다. 이런 상황에서 화장에 대한 기독교적 관점은 신학적으로나, 목회적으로 정립되어야 할 사안이었다. 2015년 한국장례문화진흥원에서 밝힌 바에 따르면 현재 한국인들이 선택하는 시신처리 방식에서 화장은

80.8%에 이르고 있으며, 인구가 과밀한 수도권 지역의 경우 86.9%로서 전국 평균을 상회한다(서울=86.7%, 부산=90.9%, 인천=90.2%). 이제는 국토의 효율적 이용 차원에서 정부의 화장 장려책 때문만이 아니라, 대다수 개인들이 비용, 절차, 관리, 위생과 같은 측면을 고려해서 화장을 선택할 수밖에 없는 상황이다. 이러한 현실 속에서 기독교에서 관습에 따라 매장을 고집하는 것이 신학적인 정당성과 중대성이 있는 것인지 재고할 필요가 있다. 그런 면에서 황박사의 논문은 최근 복음주의권 신학자들의 화장 방식을 수용하는 입장을 소개하며 죽음과 장례에서의 성경적 초점은 하나님과 함께하는 영원한 삶이라는 것을 명토박아주고 있다.

둘째로, 황박사의 논문은 한국교회 신학자들의 죽음과 죽음 이후에 대한 각 의견들을 정리함으로써 우리의 기독교 전통에서 죽음이 어떻게 수용되고 이해되었는가를 잘 알려주고 있다. 보수전통신학과 신정통주의 신학, 그리고 자유주의 신학의 미세한 차이점들을 설명해줌으로써 한국문화와 기독교가 죽음에 관한 이해해서 어떻게 접점을 갖는지를 보여줬다. 예를 들어, 황박사는 “김경재의 지적대로 보수 신학이 매장을 선호하도록 했다는 주장도 일면 타당한 부분이 있지만, 매장에 대한 선호도는 이미 기독교 전래 당시부터 자리 잡고 있었던 점을 고려할 때 다소 부당한 평가라고 할 수 있다”는 식으로 분별력 있는 비판을 내린다.

셋째로, 한국의 문화와 기독교적 예식이 만나는 장례 예배의 여러 절차들을 성경적인 관점에서 점검하면서 의미 있는 제안을 한다. 특히, 발인예배(황박사는 출관예배도 가능하다고 한다)는 영원한 곳으로 나아가는 성스러운 여정을 의미한다고 하며, 고인이 “주일마다 출석하여 하나님께 예배했던 공간에서 그 교회의 회중들과 더불어 마지막 예배를 드린 후에 떠날 수 있다면 이는 매우 뜻깊고 아름다운 예배가 될 것”이라고 제안하는데, 이것이 현실적으로 대형 교회 등에서 어려움이 있다 할지라도 의미에 대한 확신을 갖고 지혜를 모은다면 비신앙적이고 이교적인 장례 과정의 결점들을 극복할 수 있을 것이라 한다. 하관예배에 대해서는 황박사는 하관예배를 특경해서 천국환송예배라고 부르자고 하며, 하관의 장소도 교회 건물 내부가 더 바람직할 것이라는 희망을 피력한다. 그 이유는 다음과 같다.

서구 교회는 5세기 이민족의 침략이 이유가 되어 성도들의 묘를 성곽 내부, 그것도 교회 뒤뜰에 위치시켰다. 때문에 서구인들은 산 자와 죽은 자가 하나의 공동체를 이루어서 성도의 교제를 나누며, 또한 함께 하나님께 예배를 드린다는 관념을 자연스럽게 갖게 되었다. 다만 ‘교회 안과 주변에 무덤을 가질 수 없는 우리나라의 현실로 보아 매장보다는 교회 안에 납골당을 두어 산 자와 죽은 자가 함께 예배를 드린다는 인식의 전환’도 고려해 볼 수 있을 것이다.

본 논찬자는 황박사의 위 주장을 보면서 깊은 신학적 성찰과 개혁적 제안이 함께 연결되어 있음에 신선한 충격을 받았다. ‘산 자와 죽은 자가 하나의 공동체를 이루어 하나님께 예배를 드린다’는 인식은 현재 한국교회에 죽음과 부활에 대한 명료한 신학적, 목회적 방향성을 제시하리라 기대한다. 아울러 논찬자는 위와 같은 주장의 실천 현상이 바로 현 학회가 개최되고 있는 에덴낙원이라는 점을 주지시키고 싶다. 에덴낙원은 크리스천 추모공원이면서, 중심에 부활교회가 있고 그 아래 부활소망안식처라는 이름의 봉안당이 있고, 부활교회 앞마당에는 십자가와 그리스도의 공훈의 손이 설치된 부활소망가든(산골장)이 자리 잡고 있다. 논찬자는 황박사의 주장에 깊이 동감하며 이러한 실제적인 대안이 있음을 상기시키고 싶다.

논찬자는 황박사의 논문을 통해 새로운 배움과 공감을 얻었음을 확인하며 몇 가지 보완 제안과 질문을 드리고자 한다.

첫째, 논문이 크게 세 가지 주제(장례에 대한 역사적 이해, 죽음에 대한 한국교회 신학전통의 이해, 예배 절차에 대한 이해)를 다루고 있는데, 이 중 한 가지 주제에만 집중하는 것이 학술 논문의 특성에 더 부합되었으리라 생각한다. 특히 한국교회의 신학적 입장에 따른 죽음과 장례 이해를 좀 더 심화시키고 확대하며, 한국문화와의 관계에서 조명한다면 의미있는 작업이 되지 않을까 싶다.

둘째, 위의 지적을 이어서 제안을 하자면, 장례와 관련된 일부 사안들도 더욱 구체적으로 다뤄져야 할 것 같다. 화장에 대한 기독교적 이해의 전향성에 대해서도 김상복과 박형용의 진술을 간단히 인용하는 수준으로 그치고 있는데, 근래에도 논란이 있는 주제인 만큼 더욱 보강된 신학적, 문화적 분석이 필요할 것으로 보인다.

셋째, 황박사의 논문에서 죽음과 장례를 다루는 방식이 영원한 삶과 천국으로 집중되고 있는데, 의외로 부활에 대한 언급과 논의가 약하다는 느낌이 든다. 논찬자는 기독교적 죽음 이해의 핵심은 육체의 부활과 새 창조에 있다고 보며, 이원론적이며 내세주의적인 천국 개념을 극복하는 중요한 키워드라고 본다. 그래서 하관예배도 이미 거의 정착된 천국환송예배로 특정하기보다는 개혁신학자 앤드류 퍼브스(Andrew Purves)의 주장처럼 ‘부활소망예배’로 명명하기를 제안한다.

넷째로, 용어에 대한 질문인데 “기독교라는 신형 종교의 포교행위가 잘 이루어지는 주요인으로 ‘죽은 사람들의 무덤에 대한 기독교인들의 돌봄’임을 인정한 “기독교인들의 강력한 대적자로 자처했던 아포스타타(Julian Apostata)”는 배교자 황제인 율리아누스를 가리키는 것으로 보이는데 아포스타타라는 호칭은 낯설기에 호명까지 해주는 편이 나으리라 본다.

끝으로, 시의적이고 의미있는 논문으로 황빈 박사에게 배움의 고마움을 전하며, 부족한 촌평이 부활의 소망이 충만한 장례 사역을 위한 동역의 재료가 되길 바란다. 황박사가 인용한 기독교의 적대자인 율리아누스가 탄식한 것처럼, 죽음과 장례에 대한 한국교회의 인식과 관심이 복음사역에 새로운 장을 열기를 바라며 논찬을 마친다.

[논평2]

황빈 박사의 “목회와 장례예배—장례 절차별 신학적 강조점과 사례에 대한 소연구”에 대한 논찬

문화랑 박사

(고려신학대학원 교수/실천신학/예배학)

유엔(UN) 기준에 따르면, 전체 인구 중 65세 이상 고령인구 비율이 20% 이상인 사회를 초고령화 사회라고 부른다. 많은 전문가들은 한국도 2030년경이면 초고령화 사회로 진입할 것이라고 전망한다. 사회적 흐름에 발맞추어 한국 교회도 급속히 고령화되어가고 있다. 주일학교 부서가 없는 교회도 절반가까이 되는 실정이다. 성도들이 그만큼 고령화되었다는 것은 앞으로 삶을 마무리할 사람들이 많다는 것을 의미하고, 목회자의 입장에서 장례식을 집행해야 할 일들이 빈번할 것이라는 것을 예측할 수 있다. 이미 일선 목회자들은 자주 장례를 집행하고 있으며, 교회의 규모가 클수록 빈번한 장례예배로 인해 목회자가 이를 감당하기가 쉽지 않은 경우도 자주 목도할 수 있다. 그러나 이것보다 더 힘든 문제는 바로 장례 신학에 대한 부재이다. 지금껏 한국 교회는 예배학, 무엇보다 예배의 신학과 실천이 줄 수 있는 의미에 대해 깊은 관심을 가지지 못했다. 특히 성찬, 세례, 장례, 결혼과 같은 교회공동체의 중요한 의식에 대해서 깊은 연구가 이루어지지 못했을 뿐 아니라, 신학교에서 가르쳐지지 못함으로 많은 목회자들이 실제 이것들을 집행하면서도 자신이 행하는 것의 의미가 무엇인지, 어떤 것이 성경적인지에 대한 확신을 가지지 못한 것이 일반적이다.

특히 장례의 신학과 실천에 대한 연구의 부족함은 아쉬운 측면이 아닐 수 없다. 지금도 수많은 성도들의 가족들과 사랑하는 사람의 죽음을 경험하고 있으며, 우리도 하루하루 살아가지만, 어떻게 보면 하루하루 죽어간다고 생각할 때, 성도의 신앙 형성의 과정과 밀접한 관계를 가지며 우리의 지금의 삶을 돌아보고 앞으로 다가올 미래를 준비케 하는 장례에 대한 연구는 비단 일선의 목회자들뿐만 아니라 일반 성도들에게도 절대적으로 필요하다고 볼 수 있다. 이런 차원에서 한국 교회에 황빈 박사와 같이 장례신학을 연구하는 분들이 생겨나고 있다는 것은 여러 모로 환영할만한 일이다.

황빈 박사는 이미 북미의 저명한 설교학자인 토마스 롱(Thomas Long)의 책 “The Good Funeral”을 번역하였으며 “Accompany Them with Singing-The Christian Funeral”의 번역서도 올해 출간을 앞두고 있다. 기독교 장례에 대한 좋은 책들을 번역하여 국내에 소개함으로 기독교 장례 분야에 공헌을 하고 있다. 본 소논문 또한 국내 학계와 목회 현장에 매우 필요한 시의적절한 논문임에 분명하다.

황 박사의 글은 크게 세 부분으로 나누어질 수 있다. 첫 번째는 기독교 장례에 대한 역사적 고찰이다. 그는 장례에 대한 올바른 신학을 모색하기 위해서는 먼저 기독교 역사를 살펴 보며 교회가 어떻게 장례를 이해했고 실행했는지를 알아야 한다고 주장한다. 초대교회, 중세 교회, 종교개혁, 근대교회, 한국 교회의 장례 문화 변천에 대해서 언급한다.

두 번째 부분은 한국 교회의 주요 교단들이 죽음을 어떻게 이해해 왔으며, 이로 인해 어떤 신학적 입장을 견지했는지를 다룬다. 그러면서 “신학자들의 입장 차이가 곧장 해당 교단 목회자들의 장례 집행 방식에 근본적인 차이를 가져오는지 확인하기 어렵다”는 결론을 내린다.

논문의 세 번째 부분은 한국 교회에서 일반적으로 시행하는 임종 예배, 입관 예배, 발인 예배, 하관 예배에 대한 장례 절차별 신학적 강조점에 대한 상세한 설명과, 실천방법 및 발전 방향에 대해 설명이다. 사실 이 논문의 최대 장점과 가치는 바로 마지막 부분이라고 볼 수 있다. 학자이면서도 목회자로서 장례 현장을 몸소 경험하며 느꼈던 신학적 성찰과 숙고를 잘 나타냈다고 평가할 수 있다. 특히 입관 예식에서 세례와 장례를 연결 짓는 것은 사려 깊은 고찰이라 볼 수 있다. 또한 유족들의 감정이 폭발할 때 그들을 목회적인 차원에서 배려해서 자연스럽게 애도의 정서를 표출하는 것에 대한 필요성에 대한 숙고도 정당한 고찰이라 볼 수 있다.

위와 같이 논문의 특징을 요약할 수 있다. 필자는 본 논문이 한국교회에 공헌하기 위해 조금 더 보완되었으면 하는 점을 몇 가지로 제시하고자 한다. 몇 가지를 더 보완한다면 한국 교회에 더 큰 유익을 줄 것이다.

이 글의 전체적인 구도는 “장례절차별 신학적 강조점과 사례”에 대한 설명을 위해서 첫 번째 부분인 역사적인 고찰을 통한 장례 문화 이해가 필요하며, 두 번째로 한국의 대표적인 교단들의 죽음에 대한 신학적 입장의 차이를 고찰하면서 장례 예식의 차이점을 살피고자 했던 것 같다. 그러나 이런 내용들이 효과적으로 들어가기 위해선 아티클과 같은 제한된 지면이 아닌 학위 논문과 같은 책의 분량이 되어야 했을 것이다. 즉 고래힘줄과도 같은 일관된 논지를 견지하며 효과적으로 그 논지를 자료를 통해 보충하기에 너무나도 방대한 구상이 아니었나 하는 생각을 해본다.

사실 이 논문의 가치의 핵심이 세 번째 소 단락에 있었다면, 아티클 속에 잠시 언급되었던 “장례식에 성찬을 시행할 수 있는가?” “발인 예식을 교회에서 할 수 있다면 어떤 신학적인 근거에서 비롯되었는가?” “교회 안에 시신을 운반해서 장례를 예배로 드릴 수 있는가?” 저자는 그렇게 생각한다면 어떤 신학적 숙고(theological reflection)에서 근거하는가, “장례를 예배로 봐야 할 것인가?” 아니면 정장복 교수가 지적하듯 통과 의례, 즉 생애주기와 관련된 것은 예식으로 봐야 할 것인가? 만약 저자가 장례를 예배라고 볼 때 신학적인 근거는 무엇인가? 더 나아가 “로마가톨릭의 입장과 같이 장례는 성례가 아니지만, 성례전적(sacramental) 특성을 가지고 있는가?” “교회 안에 납골당을 두어 산 자와 죽은 자가 함께 예배를 드린다는 인식의 전환은 장로교 컨텍스트 속에서 가능한가?” 에 대한 신학적인 논쟁점들을 깊이 다루는 것들이 더 효과적이었을 것이다. 5페이지에 나타난 한국 교회 장례문화 변천을 설명할 때 초기 장례예식을 소개한 혼상예식서를 비롯해 최소한 장로교/감리교/성결교의 예식서를 언급한다면 더 효과적이었을 것이다.

또한 저자는 두 번째 단락에서 죽음에 대한 교단의 신학적 입장의 차이점과 장례실천 차이의 연관성에 대해 논증한다. 이것은 적절한 논증이다. 교리에 대한 다른 입장은(*lex credendi*) 다른 예전적 실천(*lex orandi*)을 초래할 수 있기 때문이다. 그런데 저자는 소책터의 마지막 부분에서 이런 “입장 차이가 곧장 해당 교단 목회자들의 장례 집행방식에 근본적인 차이를 가져오는지 확인하기 어렵기 때문에 이에 대해서 별도의 연구와 검토가 필요하다”로 마무리한다. 확연한 답을 주지 않은 채 이 두 번째 부분이 자리 잡음으로서 전체의 글의 전개와 흐름에 방해가 되지 않았는지 생각해 본다. 이 부분에서도 살펴볼 것이 있는데, 7쪽에서 저자는 “한반도에 기독교가 전래되던 당시 우리의 토착 문화는 매장을 거의 유일한 장례 방식으로 보았다”고 하는데 불교는 예나 지금이나 화장을 선호하고 있다는 것을 고려할 필요가 있다.

그 외에도 몇 가지 제안할 것들이 있다. 무엇보다 장례의 신학과 역사를 다룰 때는 현재

장례 신학의 권위 있는 학자들인 Bruce T. Morrill이라던지 Karen B. Westerfield Tucker 등의 예전신학의 무게 있는 책들이, 그리고 토착화의 문제에서는 Anscar Chupungco 등이 인용되어야 글의 권위를 높일 수 있을 것 같다는 생각이다.

또한 첫 번째와 연관선상에 있는 지적인데, 예를 들어 루터나, 칼빈의 언설들을 인용할 때, 한국 아티클 저자들의 인용을 다시 인용하고 각주로 달기보다는, 그들의 저작을 직접 참고하여 인용하는 것이 논문의 질을 높이는 방법이라 생각한다.

마지막으로 한국교회에는 장로교인이 많은데, 장로교회에 미친 개혁신학의 영향을 고려할 때, 웨스트민스터 예배 모범과 같은 작품들에서 장례 신학을 어떻게 다루었는가를 언급할 필요가 있지 않았는가 생각한다.

[자유발표 4]

순교의 의미를 통한 기독교 영성 탐구

발표



조성호 박사
(서울신대)

좌장



김상구 박사
(백석대)

논평1



양현표 박사
(총신대)

논평2



임도균 박사
(침신대)

순교의 의미를 통한 기독교 영성 탐구

조성호
(서울신학대학교)

I. 들어가는 글

종교개혁 500주년을 맞아 많은 한국교회들이 종교개혁의 발상지 방문이나 루터를 포함한 종교개혁자들의 삶을 새롭게 조명하는 저술들을 통해 종교개혁의 근본정신을 재정립하려는 활발한 노력을 진행하고 있다. 이런 행사들의 효과에 대한 판단은 시기상조이지만 그 이면에 한국사회가 직면한 국정위기 속에서 방향을 상실한 교회의 자화상에 대한 고백과 반성이 주요 원인으로 작용한다는 점은 부인할 수 없다. 즉 종교개혁 500주년을 기념하는 여러 행동들의 저변에는 세습과 재정비리, 표절과 학위위조, 성범죄와 교권주의 등 목회자들에게 집중된 권력구조로 인해 야기되는 여러 문제들을 해체하고 종교개혁과 예수 그리스도의 십자가로 대변되는 기독교 영성을 통해 교회의 존재 가치와 목적을 회복해야 할 당위성이 강하게 제기되고 있다.

이처럼 종교개혁을 매개로 과도하게 비대해진 조직과 체계, 재정과 행정 등으로부터 야기된 한국교회의 영적 위기를 비판하는 경향은 순교에 관한 연구 동기를 자연스럽게 부여한다.¹⁾ 비록 순교가 기독교회만의 고유한 개념이 아니고 순교를 미화하는 방식을 경계하는 평가 역시 상존하지만, 기독교 공동체의 고유한 역사와 발전과정 속에서 그리스도를 모방하는 자기포기와 섬김의 삶을 강조하는 영성의 기본 배경에 순교로부터 유추된 신학적 내용이 중요한 역할을 수행했다는 공감대가 형성되었기 때문이다.²⁾ 또한 순교는 자살과 차별된 내용을 제공함으로써 현대사회에서의 삶과 죽음의 연속성이 지닌 기독교적 가치를 설명하는 효율적인 신학적 장치가 되는 동시에 일상을 통한 영성의 실천이 지닌 중요함을 드러내는 상징으로도 활용 가능하다는 점 역시 순교의 연구 가치를 높이고 있다. 따라서 기독교 공동체의 순교는 개인과 교회의 생존을 위한 전략으로서가 아니라 기독교 신앙과 영성의 올바른 방향성 설정을 위한 근본원리로서 내세와 현세를 아우르는 통전적인 개념을 제공한다.³⁾

이런 차원에서 순교에 담긴 실천신학적 의미를 재정립하는 연구는 순교 자체에 국한된 지역적인 내용이 아니라 예수 그리스도를 중심으로 교권주의와 세속화된 가치들로부터 이탈한 영속적 인생관과 순수하고 정의로운 영성의 가치들을 강조하며, 이분법적 왜곡을 극복하고 한국교회 개혁을 위한 신학적 요소들을 발굴하는 과정을 위해 중요한 가치를 지닌다.⁴⁾

1) 한국교회의 정체성 상실은 복음의 부재, 실천적 경건의 부재, 목회자 리더십의 왜곡으로 조사된 결과는 자기포기와 희생의 정신을 극대화한 순교의 신학적 필요성을 요구하는 근거로 활용 가능하다. 홍병수·황병준, “한국교회 전도 패러다임 변화에 관한 연구”, 한국복음주의 실천신학회, 『복음과 실천신학』 제37권(2015): 161.

2) Aumann은 안디옥의 Ignatius를 예로 들면서 가장 위대한 그리스도의 모방이 순교라는 점을 암시하였다. 하지만 명확히 할 부분은 순교가 기독교 영성의 토대와 근간을 제공한다는 명제는 순교를 무조건 미화하거나 다른 요소들을 도외시키는 방법론적 배타성을 의미하지 않는다. 순교의 본래 의미가 정확히 규명되어야 하지만 순교에 관한 부정적 내용들과 영성의 핵심요소를 순교로 정의하지 않는 관점 역시 수용하기 때문이다. Jordan Aumann, *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*, 이홍근 역, 『가톨릭 전통과 그리스도교 영성』 (경북 왜관: 분도출판사, 2007), 44.

3) 조성호, “사막 수도자들의 영성에 관한 사회학적 고찰”, 한국복음주의 실천신학회, 『복음과 실천신학』 제39권(2016): 187.

4) 이와 같은 이유 때문에 본 연구는 순교를 무조건 긍정하거나 미화하는 서술방식을 추구하지 않는다.

II. 펴는 글

1. 어휘 접근의 한계

‘순교’를 뜻하는 언어가 성경에 부재하다는 점 때문에 ‘증언’을 의미하는 헬라어 ‘μαρτυρ’를 순교의 어원으로 추정하는 견해가 대중적으로 알려진 어원이다.⁵⁾ 역사적으로 보면 특히 이 단어가 로마 법정에서 쓰는 법률용어였던 까닭에 예수 그리스도에 대한 자신의 입장을 객관적으로 있는 그대로 증언할 것을 요구받는 경우에 주로 사용했을 것으로 추측한다. 즉 이 단어는 처음에는 복음을 위해 강제로 생명을 잃은 자들을 지칭하지 않았으며, 성경 내부에서도 구절에 따라 서로 다른 의미로 사용되었다. 신약성경 이외에 가장 오래 전에 기록된 것으로 알려진 로마의 클레멘트의 서신에는 μαρτυρ가 아직 증언의 의미를 띠고 있으며, 130~140년 즈음에 쓰인 것으로 추측되는 Hermas의 ‘목자’에서도 순교자라는 말 대신 ‘고난 받는 자들’(παθοντες)이 사용된 점 그리고 안디옥의 Ignatius의 서신들에서도 예수님을 모방하는 신앙적 이유의 죽음에 아직 μαρτυρ를 사용하지 않은 점 등으로 미루어 보아, μαρτυρ라는 단어와 순교의 밀접한 상관성은 상당히 후대에 시작되었음을 알 수 있다.⁶⁾

물론 μαρτυρ와 기독교 순교의 밀접한 상호 연관성을 강하게 지지하는 관점 역시 여전히 존재한다. 비록 증언을 뜻하는 말이 항상 죽음과 일치하지 않는다 하더라도 신약성경에 기록된 증인 또는 증언은 로마제국의 박해 상황에서 탄생한 시대적 산물이기 때문에 증언 자체에 이미 죽음을 전제한 신앙적 결단이 내재되어 있으며, 순교를 통해 예수 그리스도와 기독교 진리를 전하고 고난에 동참하려는 동기 등을 분리할 수 없다는 입장이 이에 해당한다.⁷⁾ 그러나 신앙인들의 기대에 근거한 방식은 자칫 논리의 비약과 객관성의 결여로 이어질 위험이 크다는 점에서, 어원으로부터 시작하는 언어학적 접근방식은 기독교 공동체가 수용했던 순교개념의 흔적을 밝히는 수준에서 잠정적 결론을 내리는 것이 안전하다. 성경 내증의 한계와 더불어 순교를 뜻하는 단어가 신앙적 이유로 생명을 상실한 의미로 최초 사용되었다고 알려진 Polycarp 이후의 용례들에서도 일관된 사용을 발견하기 어렵고,⁸⁾ 교부들에 의해 교회와 예수 그리스도에 대한 신학이 정립되는 과정에 다양한 신학적 관심들이 복잡하게 상존하기 때문이다.⁹⁾ Ignatius의 순교신학이 예수 그리스도의 성육을 수용하지 않는 가현설에 대한 반박을 받

Tertullianus의 글로 인해 순교를 교회의 터전으로 생각하는 일반적 경향은 다수 학자들의 비판적 견해에 직면했으며 오히려 순교의 절제를 요구하는 교회 지도자들의 기록이 상존하는 까닭이다. 따라서 본 연구는 순교한 인물들의 계보를 연구하는 연대기적 접근이나 몇 명 순교자들에게 집중된 연구방식 역시 지양하는 대신 순교자체를 하나의 담론으로 설정한 접근방식을 채택하여 한국교회의 개혁에 도움을 줄 수 있는 영성의 원리들을 파악하는데 주력하는 방법론을 택한다.

5) 70인역에는 ‘μαρτυρ’라는 단어가 60여 회 나오는데 대부분 민수기 5:13이나 신명기 19:16절처럼 고소행위에 대한 증언이나 거짓 증언에 대한 처벌의 경우를 서술한 히브리어 ‘에드’를 번역한 경우이며, 죽음을 뜻하는 후대 기독교회의 ‘순교’에 해당하는 단어는 존재하지 않는다. 이상규, “초대 기독교회에서 증거와 순교”, 한국신학정보연구원, 「헤르메니아 투데이」 제32권 (2005): 52.

6) 이상규, “초대 기독교회에서 증거와 순교”, 54.

7) 최덕성, “순교자와 순교해석학 그리고 순교정신”, 안양대학교 신학연구소, 「신학지평」 제24권(2011): 164-165.

8) Candida R. Moss, *Ancient Christian Martyrdom* (New Haven, CT: Yale University Press, 2012), 3.

9) 안디옥의 Ignatius는 시간을 초월하고 영원한 그리스도와 역사 속에서 육신으로 존재했던 예수를 불가분의 관계로 연결하는 신앙을 복음과 진리의 핵심으로 강조함으로써 예수 그리스도와 성부 하나님의 연관성을 강조하는 입장을 피력했다. 그리고 이런 신학 사상을 토대로 영생과 당시의 보편교회(가톨릭교회)를 지지하는 논리적 정당성을 추구했다. 따라서 단순히 증언과 순교를 평면적으로 이해하는 방식은 초대교회시기에 진행된

박하기 위한 정황을 전제하며, 자발적 순교를 강조하면서도 정작 극심한 고문을 견디지 못하고 배교를 일삼은 몬타누스파에 대한 비판을 포함한다는¹⁰⁾ 최근 연구들도 어원만으로 순교의 올바른 내용을 파악할 수 없다는 명제에 힘을 실어주면서 어휘 차원을 초월하는 연구지평의 확대를 당연한 요구사항으로 받아들이는 추세이다.

2. 순교이해를 위한 방법론

단어의 어원만으로 순교의 정확한 의미를 유추할 수 없다는 한계를 극복하기 위한 방법론에는 순교의 사회-정치적 측면을 집중적으로 파악하는 기능적 접근과 순교가 공동체에 끼친 영향을 파악하는 의미론적 접근 등이 있다.¹¹⁾

1) 기능적 접근

증언의 의미에서 순교를 이해할 경우, 역사적 사료들의 검증 문제가 대두된다는 앞부분의 지적과 더불어 순교를 자살과 구분하기 어렵다는 현실적인 장애 역시 순교의 정확한 신학적 이해가 극복해야 할 난제이다. 사실 순교를 수용하는 당사자의 표면적 동기가 기독교 신앙이라고 강변하더라도 그 사실을 입증할 방법이 마땅치 않으며, 기독교에 적대적이었던 로마인들의 비판처럼 정신적 병리현상의 일종으로 볼 수 있는 여지는 얼마든지 가능하다. 예를 들어 기독교 순교에 대해 냉소적 반응을 쏟아낸 Riddle은 (병적인) 순교로의 열망이 고통에 대한 비정상적 추구로써 소위 마조히즘(masochism)의 증거라는 의견을 개진했으며¹²⁾ 고대 관습을 좇아 죽음을 동경하고 심지어 죽음을 사랑하거나 다양한 종교집단들 사이에 죽음을 통해 경쟁 관계에서 상대적 우위를 점하려는 시도까지 있었다는 주장 등을 들 수 있다.¹³⁾ 따라서 순교를 개인의 신앙고백 차원으로만 이해한다면 자살과의 구분이 모호한 비정상적 정서와 행위로 전락할 가능성이 높으며,¹⁴⁾ 이를 방지하기 위해서 순교를 명분으로 선택한 폭넓은 맥락을 살펴봄으로써 초대교회의 순교이해에 명확하게 접근할 필요가 있다.

개인적 이해의 지평을 확장한 기능론적 시도는 우선 죽음의 원인 추적에 초점을 둔다는 점에서 어원과 개인의 신앙적 행위에 따른 접근방식과 공통점이 있다. 하지만 어휘에 따른 접근 방식이 복음에 대한 각자 그리스도인들의 신앙고백과 예수를 그리스도로 고백하는 평면적 차원에 머무는 반면, 기능적 이해는 기독교와 기독교를 반대한 구체적인 집단들의 상호 작용을 분석함으로써 당시 시대정황 속에서 박해의 역사적 이유에 초점을 맞춘다는 점에서 차이가 발생한다. 사회-정치적 정황으로부터 순교의 의미와 개념을 시작하는 이런 방법론은 기독교 이전에 존재하던 다른 종교집단은 물론 비종교집단의 유형들과도 교차비교가 가능하며, 기독교

역동적인 신학 형성과정의 특성 전체를 지나치게 단순화시킬 수 있는 한계를 지닌다. Kenneth J. Howell, *Ignatius of Antioch & Polycarp of Smyrna* (Zanesville, OH: CHRsources, 2009), 17.

10) 이상규, “초대 교회에서 증거와 순교”, 54.

11) 최상도, “순교담론의 패러다임”, 한국기독교역사연구소, 「한국기독교와 역사」 제40권(2014): 121.

12) Donald W. Riddle, *The Martyrs: A Study in Social Control* (Chicago: Chicago University Press, 1931), 64.

13) 이상규, “초기 3세기 로마 제국 하에서의 박해와 순교”, 한국신학정보연구원, 「헤르메니아 투데이」 제29권(2005): 68.

14) 스토아 철학의 대표자를 알려진 Marcus Aurelius 황제는 기독교인들의 순교를 고집스러운 연기라고 폄하한 반면 스토아 철학이 지향하는 자살은 숭고한 것으로 미화했다. 당시 상황에서 양자의 차이를 극명하게 비교한 명확한 이유는 분명치 않지만, 양자 사이에 일정한 상호관계가 암시적으로 작용했음을 추측할 수 있다. Joseph F. Kelly, *The World of the Early Christians* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1997), 94.

와 다른 집단의 순교의 비교과정에서 발생하는 공통점과 차이점들을 부각시킴으로써 기독교 순교의 고유한 구성 원리 탐구에 유용하게 활용할 수 있다.

2) 의미론적 접근

원인으로부터 순교를 정의하는 앞선 방식들과 달리 순교라는 죽음의 결과가 그 죽음을 순교로 수용하는 공동체에 준 파급효과들에 주목하는 방식이 의미론적 접근이다. 이 방식은 죽음의 동기 규명 부분은 다소 취약하지만, 순교의 영역으로 선별된 죽음에 해석학적 의미를 부여한 후 구성원들에게 실제적이고 세부적인 교훈들을 전개하는 전체 과정 분석에 매우 유용하다. 이를 통해 기독교 순교를 분석할 경우, 초대교회 지도자들이 신자들에게 순교의 의미를 강조한 이유가 순교라는 실제 사례를 통해 궁극적으로 일상의 모든 영역에서 그리스도를 따르는 제자도의 확립을 추구했다는 결론에 도달할 수 있다. 즉 의미론적 접근은 순교 자체에 머무는 신학적 성찰에 국한되지 않고 장기적 안목에서 기독교 공동체를 통시적으로 분석할 수 있는 자료들을 제공함으로써 순교가 후대의 수도생활 그리고 기독교 영성 전반에 끼친 연속성 파악까지 나아가려는 개연성을 제공한다.¹⁵⁾

순교의 동기와 원인을 분석하는 연역적 방식과 파급효과를 통해 이후의 신학적 전개상황을 개괄하는 귀납적 방식은 상호 배타성을 지닌 대립구조가 아니라 순교를 정리할 수 있는 상호보완관계를 지닌다. 그런 면에서 양자의 결합을 통해 순교가 지닌 기독교 신학과 영성의 관점은 일정한 패러다임을 조성하며 그로부터 구체적인 교훈들을 정리할 수 있다.

3) 순교담론의 패러다임

어휘와 기능론, 의미론적 접근을 통해 파악한 순교는 특정한 신앙과 가치를 추구하는 과정에서 발생하는 폭력적 죽음을 기꺼이 감수하는 당사자의 결단과 의지가 최우선 선결과제이며, 그 죽음을 선별하고 의미를 부여하는 후속집단의 해석학적 과정을 필연적으로 수반하는 복잡한 구조로 구성된다.¹⁶⁾ 4세기 이전의 기간에는 초기 그리스도인들의 정체성 형성이 그리스도를 본받고 따르는 영성에 있었으며 그런 영성의 정점에 박해를 죽음으로 수용하는 과정이 자리를 잡고 있었다. 따라서 그리스도를 본받는 영적 동기에 의한 죽음의 수용은 철저히 하나님을 향한 신앙고백과 박해자를 향한 사랑과 용서의 윤리적 요청을 포함했다.¹⁷⁾

15) 강석진은 순교를 기점으로 형성되는 이와 같은 일련의 과정을 일상생활 속에서 믿음과 소망, 사랑을 완전한 실천을 통해 예수 그리스도의 가르침을 증거하고 마지막 죽음 앞에서도 이를 유지하려는 순교영성이라고 정의한다. 따라서 순교자들의 죽음은 그들의 평소 삶과 강제적 죽음을 수용해야 했던 결정적 사건의 연장선상에서 파악된다. 강석진, “19세기 조선 교회 순교자들의 삶과 영성”, 한국교회사연구소, 「교회사연구」 제45권(2014): 92.

16) 최상도는 첫 3세기 기간의 그리스도인들은 예수의 십자가 죽음을 자신들이 따라야 할 순교의 원형으로 설정하는 순수한 신앙차원의 맥락을 유지했지만, 콘스탄티누스 이후 국가권력과 결속하여 교회의 정통성 확보와 이단 및 이교세력 축출을 위한 정치적 목적으로 변질되었다고 고발한다. 이런 순교의 의미변질은 이후 십자군 전쟁과 서구 열강이 주도한 19세기의 제국주의적 선교에서도 그 흔적이 확인된다. 최상도, “한국교회 순교신학 정립을 위한 순교담론 연구: 손양원의 사례를 중심으로”, 영남신학대학교, 「신학과 목회」 제40권(2013): 134-136.

17) Theißen은 이웃사랑이라는 초대교회의 사회적 관계가 하나님이 선택한 특별한 민족의 내부집단에만 가치와 규범들이 모든 민족으로 명명된 외부집단과의 경계를 허문 보편적 확장의 계기라고 설명한다. 이런 수평적 경계의 확장은 이방인들의 가치와 규범이 유대교적 전통과 혼합된 결과이며 특히 당시 지배층이 아닌 하류층의 에토스를 하나님의 속성과 명령으로 승화시켰다는 점에서 큰 의미를 부여할 수 있다. 순교는 이런 가치와 규범을 적극적으로 표명한 실천이었으며 이를 통해 자기희생의 결과와 타자의 해방이 하나로 연결되는 기독교의 의미가 신학적으로 완성되는 결과를 촉발했다. Gerd Thießen, *Die Religion der ersten Christen: eine Theorie des Urchristentums*, 박찬웅·민경식 역, 『기독교의 탄생: 예수운동에서 종교로』 (서울: 대한기독교

그러나 탄압에 맞선 종교적 고백을 통해 참 제자의 의미를 구현했던 순교는 의도된 목적에 따라 사건의 실체를 확대 해석하는 방향으로 변형된 후 교회가 직면했던 5-7세기의 정황에 부합한 내용으로 활용되었다.¹⁸⁾ 이처럼 순교가 점차 종교적 동기 대신 정치적 의도로 전환되었다는 가설의 정당성은 기독교 탄압과 연관된 로마제국의 역사적 실상에 대한 내용들로부터도 확인된다. 사료에 따르면 다양한 종교에 포용정책을 취했던 로마제국은 기독교를 사회적 위협으로 간주하지 않았고 몇 번의 예외를 제외하면 종교적 이유로 기독교인들을 죽음으로 몰아가지도 않았으며, 죽음에 이른 기독교인들의 숫자 역시 제국 전체를 배경으로 할 경우 300여 년의 기간 동안 최대 오천 명 정도의 수준에 불과했기 때문이다.¹⁹⁾

순교담론의 구성을 위한 재해석이 필요한 또 다른 이유는 기독교의 등장 이전의 로마문화권에서는 내세 및 영생을 전제한 죽음 이해가 강하게 대두되지 않았던 사실에 근거한다. 전쟁과 질병, 낙후된 위생체계 등으로 인해 죽음은 당시 사회에서 일상의 당연한 한 요소였지만, 기독교 이전의 로마인들에게는 천국과 지옥과 같은 내세의 보상 개념이 두드러지게 존재하지 않았다.²⁰⁾ 이 말은 기독교 이전에 순교의 형성에 영향을 준 이전의 영향들을 부정할 수는 없다고 하더라도 순교를 신앙의 교화를 위해 극대화한 최초의 종교집단이 기독교였음을 뜻한다. 즉 자발적인 죽음을 수용한 기독교인들의 신앙은 인간을 사랑한 하나님의 속성과 예수 그리스도가 약속한 영생에 대한 확신에서 비롯되었으며, 그를 신봉한 신자들의 영생에 대한 희망이 기독교의 고유한 순교개념을 구성하는 기초 원리였음을 의미한다.²¹⁾

역사적 관점에서 순교를 재정립하는 위의 시도들은 기독교 신앙의 순수성을 폄하하려는 의도가 아니라 신앙의 순수한 발로로서의 순교를 정치적 의미로 이용되는 내용과 구분하려는 의도를 반영한다. 즉 4세기를 기점으로 이전과 이후의 순교가 지닌 의미를 정치-사회적으로 구분하는 방식들은 순교를 종교적으로 순수한 행위와 동기 측면에서만 정리하는 입장을 지양하고 좀 더 포괄적인 방식으로 이해하는 입장을 반영함으로써 순교의 본래 정신이 훼손되거나 악용되는 사례를 사전에 차단하는 효과를 의도한다.

3. 기독교 순교이해의 형성과정

그리스도를 본받고 따르려는 적극적인 신앙고백의 차원과 교회에 의해 작위적으로 조작, 확

서회, 2009), 166-167.

18) 4세기 중반에서 5세기 기간에 교회는 신자 스스로 자발적으로 신앙고백을 행동으로 선포하는 영웅적 삶을 통해 교화와 선교를 적극적으로 전개할 과제를 지녔었고 7세기에는 교권주의의 강력한 확립을 목표로 성직자들의 위계질서 강화에 도움을 주는 이들에게 순교자 시성을 통한 전략적 가치가 대두되었다. 이런 시대적 맥락은 과거에 신앙을 이유로 죽임을 당한 이들을 선별적으로 기억하여 하나로 취합한 후 거기에 교회의 의도를 부여하는 해석 작업을 거쳐 공식적으로 보급되는 과정을 거쳤다. 따라서 수집, 기록된 순교자들의 목록과 그들의 이야기들은 철저한 고증이 필요하며 교회 권력의 오남용을 방지하는 전제조건이 반드시 충족되어야 한다. 최상도, “순교담론의 패러다임”, 127-131.

19) Rodney Stark, *The Rise of Christianity*, (San Francisco: HarperCollins, 1997), 179.

20) Candid R. Moss, *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*, (New York: HarperOne, 2013), 24-30.

21) Moss가 주장한 순교에 대한 논리는 기독교회가 자신들의 신앙적 정체성과 교회 공동체로서의 형성의 기준을 순교로 정의함으로써 자신들 내부와 외부를 구분하는 이분법적 체계를 잠재적으로 지니고 있음을 암시한다. 즉 내부 구성원들에게 천국에 대한 소망을 명확히 제시하고 로마세계의 가치관과 대립하는 요소들에 직면했을 때 순교라는 죽음의 과정을 수용하도록 유도함으로써 기독교 신앙의 궁극적인 지향점을 확립하는 논리적 전개과정을 의도했다는 시각이다. 물론 Moss는 이런 전략적 시도가 최초 순간부터 시작되었다고 확정하지는 않으며 시간의 흐름 속에 진행된 후발적인 작업이었다고 주장한다. Moss, *The Myth of Persecution*, 14.

대된 순교이념으로 양분된 순교신학에 대한 이해는 상호 적절한 긴장관계 속에서 본래의 가치를 탐구해야 할 당위성이 요구된다. 이를 위해 기독교의 순교개념 형성에 영향을 끼친 역사적 요소들을 알아볼 필요가 있다.

1) 유대교

헬레니즘 수용과 연관된 유대교 탄생의 여러 정치-사회적 측면들 중에는 기독교의 순교이념에 영향을 끼친 여러 요소들이 발견된다. 마카비서 2, 3, 4권의 내용은 ‘유대교’를 뜻하는 ‘ioudaismos’라는 용어의 생성이 헬레니즘을 뜻하는 ‘hellenimos’와 맞서는 반어적 의미를 지녔음을 보여준다.²²⁾ Antiochus Epiphanes 치하의 국제정세 속에서 재정적 이득을 취하던 예루살렘의 귀족 그룹은 사회, 문화, 정치 차원에서 헬레니즘을 적극적으로 수용했고, 이런 외부세력의 유입에 반대했던 유대교 내부 구성원들은 헬레니즘을 야만스러운 반문화 세력으로 규정하면서 강력한 도전의식을 표현했다.²³⁾ 실상 그리스인들에 동화된 유대인들의 속내는 이스라엘의 야훼신앙 박멸이 아니었으며 단지 이스라엘의 배타적인 문화적 특수성을 감소시키는 것이었다. 그러나 강경한 유대교인들에게 토라를 통해 계시된 하나님의 거룩한 이름을 대체하는 어떤 시도도 단순한 문화적 차원으로 이해할 수 없는 종교적 성향을 지니고 있었다.²⁴⁾ 이런 정세 속에서 적극적으로 유대교의 신념을 행동으로 표현하다가 죽음을 맞게 된 90세의 제사장 엘아자르(마카비서 2권 6:18-31)와 일곱 형제(마카비서 2권 7:1-42)는 신앙을 위해 죽음을 감수한 순교의 원형으로 등장한다.

3권과 4권으로 이어지는 내용들은 상이한 문학적 양식을 빌려 유대교에서의 순교가 기본적으로 붕괴된 민족 공동체의 정체성 보전과 유지라는 시급한 당면과제를 반영한다. 2권에서 4권에 이르는 내용들은 서로 다른 시대적 정황을 배경으로 기록된 것으로 보이며 이런 시대적 차이가 서로 다른 관심을 통해 순교의 의미를 재생산하고 있음을 보여준다.²⁵⁾ 전달하려는 교훈의 색깔이 다소 변했지만 전체 흐름에 공통된 내용은 하나님을 향한 신앙이 헬레니즘 철학의 주요 잣대인 이성적 덕목들보다 우수함을 표명하는데 있고, 그를 통해 자신들의 선택이 궁극적으로 옳다는 점을 독자들에게 확증하려는 의도를 드러낸다.²⁶⁾ 앞에서 언급한 것처럼 유대교에서 순교로 기억되는 죽음은 후대인들에 의해 선별된 후 죽임을 당한 자신의 의도와는 다른 의미가 융합되어 생성되고, 결과적으로 또 다른 세대에 그것의 의미를 교훈으로 전달할 목적으로 확대, 재생산되는 과정을 거치며, 이런 점은 후일 기독교 순교이해에도 영향을 끼쳤을 가능성이 높다.²⁷⁾

22) Claude Tassin, “고대 유대교에서의 순교신학: 마카베오기 제2, 제3, 제4권”, 서정화 역, 『순교의 신학적 고찰』 (서울: 도서출판 형제애, 2013), 25.

23) 최승기, “순교 영성의 현대적 의미”, 한국실천신학회, 『신학과 실천』 제42권(2014): 530.

24) 박정수, 『기독교 신학의 뿌리: 유대교 사상의 형성과 신약성서 배경사』, (서울: 대한기독교서회, 2008), 81.

25) Claude Tassin, “고대 유대교에서의 순교신학: 마카베오기 제2, 제3, 제4권”, 65.

26) 율법에 기록된 성경적 가르침을 삶으로 구현해야 한다는 당위성은 기독교의 순교적 삶에도 매우 유사한 형태로 재현되는데 깊은 성서지식을 그리스 철학과 융합한 후 그것을 다시 자신의 삶으로 구현하려고 애썼던 오리게네스의 영성이 그런 특징을 잘 반영한다. 방성규, “오리게네: 그의 순교적 삶이 만들어내는 영성”, 기독교 대한성경교회, 『활천』 제563권(2000): 12.

27) 그렇지만 유대교와 기독교 사이에는 용서의 모티프에 관한 큰 차이가 존재한다. 유대교의 순교가 헬레니즘에 대한 토라의 중요성, 외래 문물에 대한 하나님 신앙의 우월함을 웅변하는 강렬한 인상을 주지만 상대를 용서한다는 모티프는 없기 때문이다. 그런 면에서 기독교 순교이해는 유대교의 순교이해를 확대, 발전시킨 것으로 판단할 수 있다. Claude Tassin, “고대 유대교에서의 순교신학: 마카베오기 제2, 제3, 제4권”, 66.

2) 신약시대와 초대교회

신약성경에서 복음을 위해 목숨을 바친 스테반²⁸⁾ 기록이 보여주듯, 신약성경이 제시하는 순교의 정신과 교회의 사랑실천, 명확한 신앙고백은 다양한 종교가 난무하던 시기에 초대교회 선교에 매우 긍정적인 역할을 수행하였다.²⁹⁾ 물론 순교가 로마의 박해라는 시대정황이 야기한 후속결과임에는 분명하지만, 그리스도의 삶과 가르침을 적극적으로 구현하려는 초대교인들의 노력이 없었더라면 박해로 인한 역사의 흐름이 다른 방향으로 전개되었을 가능성을 배제할 수 없다는 점에서 후대의 기독교 신학과 영성에 끼친 영향이 적지 않다.³⁰⁾

하지만 이와 같은 긍정적 효과에도 불구하고 시간의 흐름에 따라 나타난 몇 가지 사항들에 대한 신중한 접근의 중요성 역시 간과할 수 없다. 특히 주교들이 선전효과를 위해 순교를 자원하는 태도가 지나친 자부심으로 변질될 것을 경고한 내용을 기억할 필요가 있다. 지나치게 강력한 순교를 향한 열망은 관공서를 찾아가 박해를 의도적으로 선동하는 현상으로 나타났고, 이에 대한 사람들의 비판은 교회에 반감을 지니는 원인으로 작용할 정도였다.³¹⁾ 이는 최초의 기독교 순교는 특정 의도를 가지고 기획된 행위가 아니라 박해로부터 창출된 후천적 결과였지만, 전후관계가 바뀐 왜곡된 열망은 오히려 교회의 선교에 장애를 일으킬 뿐 아니라 기독교에 대한 부정적 인식 역시 야기했었음을 의미한다.³²⁾

또 하나 기억할 점은 순교자들의 숫자가 늘어가고 교회의 사회적 지위가 변경됨에 따라 순교자들의 영적 지위를 격상시키고 그들을 경배함으로써 이방세계의 영웅숭배와 유사한 모습이 등장한 점이다. 순교자를 공경하고 그들의 삶을 추모하는 행위는 동일한 신앙을 소유한 집단 구성원들에게는 매우 자연스러운 현상이다. 순교자들은 철저히 자신을 포기하고 타인들의 해방을 추구했으며, 고대 사회의 일반적인 규율인 복수 개념을 초월하여 용서와 사랑을 실천함

28) 순교의 원형은 그리스도의 십자가 사건이지만 실제적인 최초 순교자가 스테반이라는 의미이다. Ernst Dassmann, "Martyrium und Kirche: Entstehung und Bedeutung der frühchristlichen Märtyrerverehrung", 장인산 역, "순교와 교회: 초대교회 순교자 공경의 의미와 기원", 광주가톨릭대학교 신학연구소, 「신학전망」 제165권(2009): 119.

29) Dassmann에 따르면 당시 유행하던 밀교들은 아무 신앙고백도 요구하거나 교의적인 내용들을 문장에 담아 진리로 가르치지 않았다. 그들은 소속 구성원들에게 감정적인 인상과 분위기를 통해 희망과 신뢰의 제공을 유도했기 때문에 비밀스러운 축제의 형식을 지녔고 황홀한 무아지경을 강조한 까닭에 높은 수준의 윤리의식과 진리에 대한 깊은 성찰을 요구하지도 않았다. 반면 교회는 경전으로 확정된 교의와 신조, 진리들을 가르치는 동시에 적극적인 사랑의 실천과 순교를 통해 삶의 구체적 방향을 실제적으로 보여줌으로써 세계관과 가치관, 존재론 등에 대한 확장된 내용을 전달할 수 있었다. Ernst Dassmann, "Martyrium und Kirche: Entstehung und Bedeutung der frühchristlichen Märtyrerverehrung", 120-121.

30) 신약성경에서 예수의 죽음으로부터 유래한 순교의 원형은 요한계시록에 등장하는 '파스카의 신비'의 맥락을 지닌다. 하나님의 말씀에 대한 인간의 순종적 응답은 하나님의 말씀을 향한 순종을 죽음에 통해 표현한 그리스도의 충성과 헌신을 계승한다는 의미를 지니며, 이는 구약성경의 유월절 사건을 연상시키는 진정한 자유와 해방의 모티프를 계승한다. 최승기, "순교 영성의 현대적 의미", 533-534.

31) 이런 상황 때문에 교회는 로마의 관공서를 자극해서 불필요한 순교를 야기하지 말고, 정부의 공식적인 박해가 일어났을 때에는 순교보다 도피할 것을 권유하였다. 선교를 위한 순교라는 본래 의도 자체가 신자들의 숫자 증가에 효과가 있다는 점은 사실이지만, 박해자들을 폐배자라는 이분법적 피해의식으로 몰아감으로써 공연한 후유증을 남길 위험도 상존했다. Ernst Dassmann, "Martyrium und Kirche: Entstehung und Bedeutung der frühchristlichen Märtyrerverehrung", 124-125.

32) 순교를 자제시켜 정부 당국자들을 자극하지 않으려는 주교들의 시도는 순교의 본래 정신이 과격한 양상으로 변질되지 않도록 주의를 주었다는 긍정 평가가 가능한 반면, 현실에 순응하고 세속적 가치관에 편승하려는 의도가 포함된 부정 평가 역시 가능하다. 또한 많은 주교와 부제들이 Diocletianus와 Galerius에 의해 로마의 박해가 본격적으로 시작된 시기에 자발적으로 성경과 성만찬 도구들을 당국자들에게 넘겨주었고 이는 '변절자'(traditores) 논쟁을 촉진시켜 후일 도나투스 논쟁과 아리우스 논쟁으로 이어지는 계기가 되기도 했다. Richard E. Rubenstein, *When Jesus Became God*, 한인철 역, 『예수는 어떻게 하나님이 되셨는가: 로마제국 말기의 참된 기독교를 정의하기 위한 투쟁』 (경기도 고양: 한국기독교연구소, 2004), 46-61.

으로써 기독교의 진수를 형상화한 이들이기 때문이다.³³⁾ 더욱이 하나님과 인간 사이의 중재자 개념에 익숙했던 고대 로마사회의 문화를 생각할 때, 그리스도를 하나님과 인간의 중재자로 제시하는 기독교 교리에 순교자 공경은 효율적인 장치로 활용되는 이점도 있었다.³⁴⁾

하지만 지나치게 많은 숫자로 급증한 순교자들은 그리스도만이 유일한 중재자가 되는 사실을 오히려 혼동시키는 악재로 작용했음 또한 사실이다.³⁵⁾ 예수 그리스도만이 유일한 중재자라는 명제가 흔들리면서 사람들은 자신들의 불안한 마음을 방어하는 심리적 욕구의 충족 수단으로 순교자들을 주목했고, 한걸음 더 나아가 추상적이고 형이상학적 영역에 머무는 신성으로서의 하나님을 대신하는 실존적 역할을 순교자에게 위임하는 사고방식으로까지 발전했다. 초기의 순수했던 접근방식과 달리, 인간의 필요에 의해 활용되기 시작한 순교자들의 개념은 올바른 기독교 신앙에 오작동을 만드는 오류로 나타났고 이는 앞서 언급한 교회의 정치적 이념과 결합되면서 기독교 영성의 궤도 이탈을 부추기는 악재로 작용한 셈이다.

기독교의 순교가 본격적으로 신학적 의미를 지니기 시작한 초대교회 시절에 기독교는 그리스 철학과 로마제국의 문화적 배경들과 적대적 투쟁, 우호적 수용, 또는 비판적 경쟁을 병행하는 복잡한 상호관계를 유지했다. 정치집단으로서의 로마제국은 제국의 정치적 목적에 합당하지 않는 종교적 행위를 미신으로 간주했으며, 기독교는 바로 이런 정치 이념에 의해 종종 박해를 경험했다. 로마인들에게 진정한 종교적 경건은 사회의 결속을 추구하는 기능에 의해 평가되었고, 이런 관점에서 로마에 대한 불충, 사회적 통합에 반한 무질서, 도덕적 기강 해이 등은 배척해야 할 미신으로 폄하되었다.³⁶⁾ 더욱이 서로 다른 철학적 입장들끼리 수용적 토론에 익숙한 그리스 문화는 자신 이외에 다른 신을 인정하지 않는 기독교의 유일신 사상을 매우 불쾌한 배타성의 상징으로 인식했다. 모든 종교와 철학 사상이 공존하며 평화를 추구하는 그리스-로마의 통합적 세계관 속에서 기독교는 주류 문화와 정치계 모두에게 불편한 지위를 스스로 자처한 종교집단이었고, 이런 불편한 느낌은 박해와 순교라는 사회적 현상이 기독교에 집중되는 결과로 나타났다.

이런 반사회적 성향이 기독교의 핵심적 가치를 구성하는 동기가 되었고 순교와 수도생활이라는 구체적인 생활양식을 통해 사람들에게 기독교를 알리는 계기로 작용한 동시에 영성의 근본적인 구성요소로 정착되는 수순을 밟았다면, 순교로부터 창출된 어떤 요소들을 기독교 영성의 구성요소로 이해해야 할 것인가?

4. 순교와 기독교 영성

1) 종말론적 사고와 그리스도 중심적 세계관

그리스 철학과 대비되는 기독교 영성의 가장 큰 특징들 중 하나는 예수 그리스도 안에서 성취된 종말론적 세계관이다. 초월적 우주론에 근거하여 과거로부터 반추한 인과론적 사고를 떨

33) 순교를 통해 기독교 신앙의 핵심가치가 학습되는 과정은 기독교 신학과 영성의 가장 기초적인 구성요소인 공동체적 세계관과 종말론적 가치관의 융합된 결과이다. 죽음의 자발적 수용을 통해 사랑을 실천한다는 개념은 유대교는 물론 고대 다른 종교에는 결여된 요소였으며, 개인주의적 성향과 세속적 이기주의를 극복하고 공동체 성원들의 안녕을 자신의 그것보다 중요하게 생각한 내용이기 때문이다.

34) 단순히 그리스-로마사회의 영웅숭배와 연결해서 볼 수 있는 관점과 유대교에서 하나님의 전령으로서의 천사가 담당했던 역할을 순교자가 계승했다는 시각 역시 제기될 수 있지만 유대교에서 하나님과 인간 사이의 전령 역할이 특정 인간으로 등장한 전례가 없다는 점은 조심해야 할 사항이다.

35) Ernst Dassmann, "Martyrium und Kirche: Entstehung und Bedeutung der frühchristlichen Märtyrerverehrung", 129.

36) 최승기, "순교 영성의 현대적 의미", 536.

치는 그리스 철학의 논리전개와 달리, 기독교 영성은 역사를 무대로 최종적인 미래를 향한 인류의 전개를 추구하는 구조를 지닌다.³⁷⁾ 예수 자신의 확신 여부는 불분명하지만, 교회는 예수 그리스도의 인격 내면에 종말론의 근간이 되는 묵시적 희망이 완성된 것으로 이해했다. 그리고 그리스도의 인격과 삶을 통해 성취된 것으로 수용된 종말론적 세계관은 거룩한 심판의 역사관을 적극적으로 투사했던 순교를 통해 형상화되었다.³⁸⁾ 예수 그리스도를 중심으로 형성된 종말론적 역사의식은 초대교회의 대표적인 영적 특성이었으며 기독교 영성의 다른 요소들을 조정하는 가장 중요한 원리들이었다.³⁹⁾ 그런 측면에서 예수 그리스도의 십자가와 부활은 순교를 대면하는 그리스도인들에게 영원히 본받을 표상인 동시에 기독교 영성의 최초 순간부터 가장 중요한 구성 원리로 정립되었다.

2) 자기포기와 사랑의 실천을 통한 타인의 해방

앞서 설명한대로 유대교의 순교이해가 하나님을 향한 적극적인 신앙의 표현을 통해 정체성 보전을 추구하는 영웅적 행위의 측면이 강한 반면, 기독교의 순교는 한 걸음 더 나아가 순교의 원인 제공자인 박해자들을 용서하는 단계까지 발전했다. 자신의 생명을 스스로 포기하는 순교를 통해 타인의 구원을 추구하는 사상은 기독교를 제외한 이교들에서는 거의 찾을 수 없는 개념이었고, 이는 공동체와 사랑을 강조하는 기독교 영성의 토대로 직결되었다.⁴⁰⁾ 결국 순교라는 극단적 선택은 자기만족을 극대화하기 위한 심리적 자기도취 또는 영웅적 행위를 추구하는 사회적 양상이 아니라 타인을 지향하는 그리스도의 희생과 헌신을 재현하는 동기를 지녔으며,⁴¹⁾ 이는 고스란히 기독교 영성으로 계승되어 어느 종교에서도 발견하기 어려운 헌신적인 종교집단의 정체성을 사회에 천명하는 실례가 되었다.⁴²⁾

3) 공동체 윤리와 사회 개혁의 원동력

순교가 자기포기를 통해 사랑과 겸손을 실천했고 이 내용이 영성의 기본 요소로 정착되었다는 점을 단순히 낭만적인 감성으로만 이해해서는 안 된다. 절박한 박해 상황에서 스스로 죽음을 수용하는 결단을 일시적 감정으로 설명할 수 없을 뿐 아니라, 비록 지도자들의 정치적, 상업적 의도에 의해 채색된 모습으로 변질된 모습을 긍정하더라도 그들의 죽음이 언제나 그리스

37) John D. Zizioulas, "The Early Christian Community", in *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, eds by Bernard McGinn, John Meyendorff, Jean Leclercq, (New York: Crossroad, 2000), 23-24.

38) 최승기, "순교 영성의 현대적 의미", 538.

39) 초대교회 영성의 세 가지 특징은 그리스도와, 교회, 순교였다. 사도 교부들이 동질적인 집단이 아니었고, 교회가 제도화되기 이전인 초대교회 시절에 그리스도가 신자들의 삶에 현존한다는 의식은 종말론적 역사관에 바탕을 두고 중간 상태에서의 과도기적 삶을 산다는 신앙고백과 연결되었고 이는 또 다시 금욕적 특성으로 확장되는 논리적 확장을 가져왔다. Jordan Aumann, *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*, 36-45.

40) Downey는 기독교 영성은 삼위일체 안에서 극명하게 드러난다고 설명하면서 상호 의존과 내적 다양성을 전제로 개인주의를 극복하는 공동체성을 강조하였다. 삼위일체 신비에 근거한 기독교 영성은 지배와 종속 구조가 아니라 상호성과 평등에 바탕을 둔 올바른 인간관계 정립을 추구하며 이는 감정적인 사랑에 국한되지 않고 삶의 전 영역을 포함한다고 설명했다. Michael Downey, *Understanding Christian Spirituality*, 안성근 역, 『오늘의 기독교 영성 이해』 (서울: 도서출판 은성, 2001), 64-66.

41) 죄로 인한 인과응보로서의 고난이 아니라 타인의 죄를 위한 대속의 고난이라는 사상은 악의 기원과 하나님의 속성과의 연관성을 고민한 신정론 논쟁에서도 흔히 반복되는 논제이다. 이승진, "대제양에 대한 신정론 관점의 설교 연구", 한국복음주의 실천신학회, 「복음과 실천신학」 제29권(2013): 53.

42) 멘토링을 통해 하나님과 나의 정체성, 나의 사명을 찾는 리더십의 적용과정 역시 영적 정체성 탐구를 현대사회의 문화와 연결한 유형을 잘 보여주는 시도이다. 장경진, "포스트모더니즘 시대에 효과적인 멘토링 리더십에 관한 연구", 한국복음주의 실천신학회, 「복음과 실천신학」 제29권(2013): 229.

도인들에게 삶의 이정표를 제시했음을 부정할 수 없기 때문이다. 초대교회 순교자들의 죽음이 자신들 시대를 포함하여 신앙의 위기가 도래했을 때마다 기독교 영성의 갱신을 주도했음은 주지의 사실이고 현대사회에 와서는 그 영역을 확대하여 정치적 압제자나 독재자들의 각종 차별과 악행에 맞서는 원동력으로 작용한다.⁴³⁾ 기독교 순교이해의 기본은 복음의 수호와 삼위일체 하나님을 향한 순전한 신앙의 선포이지만, 그 내용이 로마사회의 사회정화와 밀접하게 연결된 점을 상기할 때 순교이해의 지평확장은 개인의 신앙갱신을 넘어 사회의 부패한 구조를 개혁하는 차원까지 승화시킬 수 있다.⁴⁴⁾ 이런 요소는 존재가치를 의심받는 교회의 현 상황을 생각할 때 특히 그 의미가 지대하며, 순교정신의 확장을 통해 영성의 회복은 물론 교회와 사회를 개혁하는 역할로 옮겨가야 할 당위성을 제공한다.

4) 단절과 분리의 극복

종교개혁의 가장 중요한 이상인 동시에 결과였던 신학적 명제는 만인사제사상을 통한 성직과 신자 그리고 교회와 사회의 이분법적 구분의 철폐였다.⁴⁵⁾ 하나님 스스로 창조된 피조세계에 긍정적인 의미를 부여한 창세기의 기록에도 불구하고 점차 교권주의로 변질된 교회는 성직자들의 권한을 극대화하는 관료주의로 흐르게 되었다. 결국 권력지상주의를 목표로 진행된 관료적 교회구조는 이분법적 세계관과 존재론을 정당화하는 효율적 방어기재였으며 이후 종교개혁의 발발까지 이런 이분법적 모순은 더욱 강화된 모습으로 지속되었다. 이런 왜곡된 현실에 제동을 걸고 하나의 단일한 연합체로 교회 구성원들과 교회와 세상의 관계를 재조명하는 자극제가 바로 순교신학이었다.⁴⁶⁾ 순교신학은 삶과 죽음의 단절된 경계와 자신의 죽음을 통해 타인의 자유를 제공하는 모순을 극복했을 뿐 아니라 지존자인 하나님의 속성을 가장 연약한 인간의 덕목과 결합시키는 과감한 역설을 지향했기 때문이다.

결국 이교도들의 기복적 신앙과 희소가치에 근거한 신비종교 성향의 소속감 고취, 이원론적 세계관을 강조한 그리스 철학의 이성 중심적 가치관과 대비되는 기독교 영성의 가장 큰 특징

43) 이 사안에 대해서는 상반된 의견이 서로 대립한다. 전인수 교수의 경우는 한국 천주교회의 순교담론이 선악 이분법의 역사인식, 조선사회의 내부 파장에 무관심한 태도, 제국주의적 속성 외면 등을 지적했으며, 개신교회의 순교담론에서는 자의적인 순교자 지정으로 인해 보편적 기준 부재, 반공 이데올로기와의 결합으로 인한 정치적 악용, 죽음을 미화함으로써 현실에 참여하는 의식의 회박 등을 비판하였다. 반면 최덕성 교수는 기독교의 복음 이외의 명목으로 죽임을 당한 이들에게 순교자의 명칭을 부여하는 현상을 강력히 경계하면서 종교 다원주의, 혼합주의, 사회구원지상주의, 용공주의, 심지어 로마가톨릭주의 등의 범주가 순교자 지정에 적용될 위험을 강조하며 또 다른 의미에서의 정치 이데올로기의 개입 여부를 차단하자고 강변한다. 전인수 “한국 천주교회와 개신교회의 순교담론에 대한 반성”, 대한기독교서회, 『기독교사상』 제669권(2014): 37-40; 최덕성, “순교자와 순교해석학 그리고 순교정신”, 170-171.

44) 종교는 개인, 지역, 국가, 국제적 차원에서 정치에 영향을 줄 수 있으며 부패한 사회구조를 긍정적으로 개선할 수 있는 잠재력을 지니고 있으며 기독교 역사에서 그 상관성이 단절된 적은 한 번도 없다. 따라서 정치와 종교의 분리를 주장하는 것은 기독교의 본질에 둔감한 이해 방식인 동시에 그 자체로 하나의 정치적 행보임을 기억하고 교회의 역할을 올바르게 성찰하고 정립할 필요가 있다. Eric O. Hanson, “Flashpoints for Future Martyrdom: Beyond the Clash of Civilizations”, in *Witness of the Body: The Past, Present, and Future of Christian Martyrdom*, eds by Michael L. Budde and Karen Scott, (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2011), 212.

45) McGrath는 성직자들이 독점하던 영성체계와 내용을 모든 성도들에게 개방한 종교개혁의 특성이 성경의 중요성으로부터 출발하여 하나님과 분리할 수 없는 인간의 정체성 규정 그리고 삶과 영성이 통합된 일상생활의 의미 확대로 연결된다고 설명한다. Alister McGrath, *Roots that Refresh*, 박규태 역, 『종교개혁시대의 영성』 (서울: 좋은 씨앗, 2006), 70.

46) 성경에 기록된 순교의 원형은 물론 한국의 순교역사에서도 두드러지게 나타나는 특징이다. 순교를 통한 영성은 특정한 교회내부의 직위에 국한되지 않으며 구성원 전체에 걸쳐 포괄적으로 발견되면서 통합을 향한 그리스도의 가르침을 전달하는 유용한 매개로 작용했다. 마백락, “순교 성인을 통해서 보는 평신도 영성”, 미래사목연구소, 『사목정보』 제3권(2010): 14.

들 중 하나가 예수 그리스도를 모형으로 일상에서 하나님의 거룩한 현존을 추구하는 삶이었으며 그 정점이 순교였다는 차원에서 피조세계와 인간 이해, 교회와 사회의 구성관계 등에 만연한 이원론과 환원주의적 사고의 강력한 유혹에 저항하는 기독교회의 자산이 순교영성이었음을 알 수 있다.

III. 나가는 글

순교는 그리스-로마문화의 여러 종교와 철학 사상들에서 발견할 수 없는 기독교 고유의 영적 가치를 삶 속에 제시함으로써 교회 구성원들의 신앙교육과 교회 밖 사람들을 향한 기독교의 정체성과 사명, 교회의 존재가치와 역할 등을 명시하는 통로가 되었다. 또한 순교를 야기한 제국의 박해가 중단된 이후에는 백색순교로 명명된 수도생활로 그 정신이 이어져 지속적인 기독교 영성의 전래가 가능한 동기를 부여했고, 이는 종교개혁을 포함한 영성의 개혁과 갱신에도 꾸준한 영향력을 미쳐왔다. 이런 측면에서 순교가 기독교 영성 형성과 정착, 발전에 큰 기여를 했다는 사실을 부인할 수 없으며, 이에 따라 더 넓고 깊은 확장성을 통해 순교정신을 기독교 영성의 효율적 전달 창구로 삼는 참여의 과정이 요구된다.⁴⁷⁾

지나친 자기 열정과 자기도취, 소영웅주의에 빠져 순교영성을 이기적으로 남용하거나⁴⁸⁾, 양적 팽창주의와 권력쟁취를 지향하는 세속 정치집단과의 불순한 연계 등은 순교를 올바르게 이해하고 그 정신을 계승하는 과정에 필연적으로 등장하는 악재들이다. 따라서 이런 내용들을 올바르게 분별함으로써 순교의 본래 의미와 가치가 훼손되지 않도록 주의를 기울여야 하며, 순교 이해 자체에 담긴 본래 의미가 영성으로 전이되어 작금의 한국교회에 밀려온 위기를 타개할 수 있는 계기로 삼아야 한다. 순교는 특정한 순간에 목숨을 던지는 붉은 순교만 존재하는 것이 아니라 삶 전체에서 하나님의 임재에 순종하는 통전적인 접근을 요청하기 때문이며, 그를 통해 예수 그리스도의 십자가를 통해 제시된 영성의 근본 취지가 올바르게 성취될 수 있기 때문이다.

【참고문헌】

- 강석진. “19세기 조선 교회 순교자들의 삶과 영성”. 한국교회사연구소. 「교회사연구」 제45권(2014): 92.
- 박정수. 『기독교 신학의 뿌리: 유대교 사상의 형성과 신약성서 배경사』. 서울: 대한기독교서회, 2008.
- 방성규. “오리겐: 그의 순교적 삶이 만들어내는 영성”. 기독교대한성결교회. 「활천」 제563권(2000): 12.
- 이상규. “초기 3세기 로마 제국 하에서의 박해와 순교”. 한국신학정보연구원. 「헤르메니아 투데이」 제29권(2005): 68.
- “초대 기독교회에서 증거와 순교”. 한국신학정보연구원. 「헤르메니아 투데이」

47) 21세기 문화와 영성의 상호관계는 해석학적 관점에서 측정 가능하며 이는 내재화와 외면화가 동시에 공존하는 참여과정을 요청한다. 조성호, “해석학적 영성이해와 21세기 목회리더십 형성”, 한국복음주의 실천신학회, 「복음과 실천신학」 제37권(2015): 121.

48) Augustine 이전에 순교에 대한 지나친 열정이 오히려 로마인들을 자극하고 교회에 해를 끼친다는 비판이 반복해서 심각하게 제기되었다. Glen W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, (New York: Cambridge University Press, 1995), 62.

- 제32권 (2005): 52.
- 이승진. “대제양에 대한 신정론 관점의 설교 연구”. 한국복음주의 실천신학회. 「복음과 실천신학」 제29권(2013): 53.
- 장경진. “포스트모더니즘 시대에 효과적인 멘토링 리더십에 관한 연구”. 한국복음주의 실천신학회. 「복음과 실천신학」 제29권(2013): 229.
- 전인수. “한국 천주교회와 개신교회의 순교담론에 대한 반성”. 대한기독교서회. 「기독교 사상」 제669권(2014): 37-40.
- 조성호. “해석학적 영성이해와 21세기 목회리더십 형성”. 한국복음주의 실천신학회. 「복음과 실천신학」 제37권(2015): 121.
- “사막 수도자들의 영성에 관한 사회학적 고찰”. 한국복음주의 실천신학회. 「복음과 실천신학」 제39권(2016): 187.
- 최덕성. “순교자와 순교해석학 그리고 순교정신”. 안양대학교 신학연구소. 「신학지평」 제24권(2011): 164-165, 170-171.
- 최상도. “한국교회 순교신학 정립을 위한 순교담론 연구: 손양원의 사례를 중심으로”. 영남신학대학교, 「신학과 목회」 제40권(2013): 134-136.
- “순교담론의 패러다임”. 한국기독교역사연구소. 「한국기독교와 역사」 제40권(2014): 121.
- 최승기. “순교 영성의 현대적 의미”. 한국실천신학회. 「신학과 실천」 제42권(2014): 530.
- 홍병수·황병준. “한국교회 전도 패러다임 변화에 관한 연구”. 한국복음주의 실천신학회. 「복음과 실천신학」 제37권(2015): 161.
- Aumann, Jordan. *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*. 이흥근 역. 『가톨릭 전통과 그리스도교 영성』. 경북 왜관: 분도출판사, 2007.
- Bowersock, W. Glen. *Martyrdom and Rome*. New York: Cambridge University Press, 1995.
- Dassmann, Ernst. “Martyrium und Kirche: Entstehung und Bedeutung der frühchristlichen Märtyrerverehrung”. 장인산 역. “순교와 교회: 초대교회 순교자 공경의 의미와 기원”. 광주가톨릭대학교 신학연구소. 「신학전망」 제165권(2009): 119.
- Downey, Michael. *Understanding Christian Spirituality*. 안성근 역. 『오늘의 기독교 영성 이해』. 서울: 도서출판 은성, 2001.
- Hanson, O. Eric. “Flashpoints for Future Martyrdom: Beyond the Clash of Civilizations”. in *Witness of the Body: The Past, Present, and Future of Christian Martyrdom*. eds by Michael L. Budde and Karen Scott. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2011.
- Howell, J. Kenneth. *Ignatius of Antioch & Polycarp of Smyrna*. Zanesville, OH: CHResources, 2009.
- Kelly, F. Joseph. *The World of the Early Christians*. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1997.
- McGrath, Alister. *Roots that Refresh*. 박규태 역. 『종교개혁시대의 영성』. 서울: 좋은 씨앗, 2006.
- Moss, M. Candida. *Ancient Christian Martyrdom*. New Haven, CT: Yale University

- Press, 2012.
- , *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*.
New York: HarperOne, 2013.
- Riddle, W. Donald. *The Martyrs: A Study in Social Control*. Chicago: Chicago
University Press, 1931.
- Rubenstein, E. Richard. *When Jesus Became God*, 한인철 역. 『예수는 어떻게 하나님
이 되셨는가: 로마제국 말기의 참된 기독교를 정의하기 위한 투쟁』. 경기도 고양: 한국
기독교연구소, 2004.
- Stark, Rodney. *The Rise of Christianity*. San Francisco: HarperCollins, 1997.
- Tassin, Claude. “고대 유대교에서의 순교신학: 마카베오기 제2, 제3, 제4권”. 서정화 역.
『순교의 신학적 고찰』. 서울: 도서출판 형제애, 2013.
- Thießen, Gerd. *Die Religion der ersten Christen: eine Theorie des Urchristentums*.
박찬웅·민경식 역. 『기독교의 탄생: 예수운동에서 종교로』. 서울: 대한기독교서회,
2009.
- Zizioulas, D. John. “The Early Christian Community”. in *Christian Spirituality: Origins to
the Twelfth Century*. eds by Bernard McGinn·John Meyendorff·Jean Leclercq. New
York: Crossroad, 2000.

【Abstract】

An Exploration of Christian Spiritual through the Meaning of Martyrdom Cho, Seongho

This study aims to analyze the contents about Christian martyrdom through theological and historical access and deal with the process that reestablishes it as an applicable principle for the contemporary situation. Although martyrdom is not unique concept within Christian community, it tries to explain a close relationship between the understanding of Christian martyrdom and the formational elements of Christian spirituality by clarifying the fact that the early church especially remembered those who were willing to embrace a forced death for the protection of their own faith and put some meaningful interpretations on such deaths.

In addition to certain positive meanings on martyrdom, it attempts to accomplish a balanced theology of martyrdom which can contribute to the spiritual formation of the contemporary Christian community by focusing upon a series of historical incidents, that wrongly used with an intention, in order to prohibit any misuse of the martyrdom. While this perspective that underscores both balance and harmony does not exclude additional ideas on the topic, it also becomes the foundation of a widened goal for a horizontal expansion and the churches' growth.

Key Words: Martyrdom, Christian Spirituality, Judaism, Roman Empire, Culture and
Religion

【국문초록】

본 논문은 순교에 담긴 내용들을 신학적, 역사적 접근을 통해 분석하고 그 의미를 오늘날에 적용 가능한 원리로 재정립하는 과정을 다루었다. 비록 순교가 기독교 공동체에만 존재하는 고유한 개념은 아니지만 초대교회가 신앙을 위해 강제적 죽음을 수용했던 구성원들을 특별히 기억하고 그들의 죽음에 신학적 의미를 부여했음을 밝힘으로써 기독교 영성의 올바른 구성요소와 순교이해 사이에 밀접한 관련이 있음을 설명했다.

또한 이 연구는 순교의 긍정적 의미 뿐 아니라 순교를 악용할 목적으로 의도적으로 활용된 일련의 역사적 사실들에도 주목함으로써, 오늘날 기독교 공동체의 영성형성에 공헌할 수 있는 균형 잡힌 순교신학 정립을 시도하였다. 조화와 균형을 강조하는 이런 관점은 추가 요소들을 배타적으로 제한하지 않는 동시에 기독교 영성의 지평 확장과 교회의 성숙 추구라는 확장된 목표달성을 위한 밑거름이 될 것으로 전망된다.

주제어: 순교, 기독교 영성, 유대교, 로마제국, 문화와 종교

[논평1]

조성호 박사의

“순교의 의미를 통한 기독교 영성 탐구”에 대한 논평

양현표 (총신대학 실천신학)

먼저 언급하고자 하는 점은, 조성호 박사의 “순교의 의미를 통한 기독교 영성 탐구”라는 연구는 논평자에게는 “순교”에 관한 매우 유익한 정보와 새로운 관점을 제공한 귀한 연구이었다는 사실이다. 사실 논평자는 “순교”라는 주제를 심각하게 생각해 본적이 없었으며, 또한 “순교”라는 주제 하에 이렇게 다양한 견해와 연구가 진행되어 있는지조차도 몰랐던 매우 무지한 입장이었다. 그런데 조박사의 연구를 접하면서, “순교”에 관하여 새로운 시각을 갖게 되었다. 논평자는 조박사의 연구를 통해서 ①순교라는 행위가 결국은 기독교 영성의 기초가 된다는 사실, ②순교가 특별한 목적을 위해 후대인들에 의해 오용되었을 가능성, 그리고 ③순교가 오늘 이 시대의 그리스도인들에게 영적인 삶의 방향을 제공해 줄 수 사실 등을 깨달을 수 있었다. 조박사의 연구에 대해 개인적으로 깊은 감사를 드린다.

조박사는 그의 연구를 통해 몇 가지 유익한 정보를 제공한다. 첫째로, 조박사는 순교에 대한 다양한 해석적 접근이 있음을 밝힌다. 조박사는 순교의 의미를 파악하기 위한 접근 방법으로 어휘적 접근, 기능적 접근, 그리고 의미론적 접근이 있음을 말하고, 각 접근에 대한 장단점을 간략히 서술하고 있다. 조박사는 어휘적 접근을 통해서 순교의 의미를 정확히 파악하기 어렵다고 주장하고, 기능적 접근의 경우, 신앙고백 차원의 순교와 일반적 죽음(자살 혹은 마조히즘적 병리현상)과의 구별에 어려움이 있을 수 있다고 했으며, 의미론적 접근은 순교에 대한 후대의 해석으로서 긍정적으로는 교회의 구성원들에게 교훈을 주고 그들을 붙잡고 유지하는 도구로 활용되었지만, 부정적으로는 특별한 정치적 목적을 위해서 순교가 사용되기도 했다고 지적하고 있다. 결국 조박사는 순교신학의 두 면을 말하고 있는 바, “그리스도를 본받고 따르려는 적극적인 신앙고백의 차원과 교회에 의해 작위적으로 조작, 확대된 순교이념”으로 구분하였다.

둘째로 조박사는 순교로부터 기독교 영성을 창출하기 위해 유대교의 순교와 초대교회 및 신약시대의 순교를 비교하여 그 유사점과 차이점을 연구한다. 유대교에 있어서의 순교는 유대교를 유지하는데 큰 공헌을 했으며, 후일에 기독교의 순교에 영향을 주었을 것임이 분명하다고 주장한 조박사는, 그러나 유대교와 기독교의 순교의 근본적인 차이는 “용서”에 있다고 주장한다. 또한 조박사는 신약시대와 초대교회에서의 순교의 부정적 면을 언급하는데, 때로 신약성도들이 의도적으로 관공서의 박해를 유발하여 일부러 순교를 당하는 등의 경우가 있었고, 이로 인해 기독교에 대한 사회적 반감을 불러일으키는 계기가 되었다고도 주장한다. 조박사는 이러한 신약시대의 순교의 오용에 대해 “초기의 순수했던 접근방식과 달리, 인간의 필요에 의해 활용되기 시작한 순교자들의 개념은 올바른 기독교 신앙에 오작동을 만드는 오류로 나타났고 이는 앞서 언급한 교회의 정치적 이념과 결합되면서 기독교 영성의 궤도 이탈을 부추기는 악재로 작용한 셈이다”라고 주장한다.

셋째로, 조박사가 진정 다루기를 원한 것으로 보이는 순교와 기독교 영성의 관계를 말하고 있다. 기독교 순교는 ①종말론적 사고와 그리스도 중심적 세계관을 형성하고, ②자기포기와

사랑의 실천을 통한 타인의 해방을 추구하며, ③공동체 윤리와 사회 개혁의 원동력이 되고 ④ 단절과 분리의 극복할 수 있는 기독교 영성의 원천이 된다고 주장한다. 이러한 주장은 사실 오늘날 한국교회가 순교의 의미를 다시 돌아보고 적용해야만 한다는 점에서 매우 유익한 제시라고 생각한다.

조박사의 연구를 통해서 특별히 논평자의 시선을 사로잡은 것은, 순교자의 진정한 동기에 대해 면밀하게 검토해야 한다는 점과 또한 순교자들의 순교를 후대인들이 어떤 특별한 목적을 위해 요용했었다는 점에 조박사가 집중하고 있다는 사실이다. “순교를 자살과 구분하기 어렵다는 현실적인 장애”, “로마인들의 비판처럼 정신적 병리현상의 일종”, “순교를 개인의 신앙 고백 차원으로만 이해한다면 자살과의 구분이 모호한 비정상적 정서와 행위로 전락할 가능성이 높으며”, “순교가 점차 종교적 동기 대신 정치적 의도로 전환되었다는 가설”, “순교를 신앙의 교화를 위해 극대화한 최초의 종교집단이 기독교” 등의 표현을 기술 혹은 인용하면서, 신앙고백으로서 순교와 그렇지 않은 죽음을 구별하려고 애쓰고 있다고 보인다. 조박사는 결국 “초대교회의 순교이해에 명확하게 접근할 필요가 있다”라고 하면서 순교에 대한 보다 명확한 이해와 구별이 필요함을 주장한다.

이상과 같은 내용의 조박사의 논문은 순교에 대한 새로운 관점과 지식을 독자들에게 주고 있으며, 무엇보다도 순교에 대한 여러 다양한 관점과 접근법이 있음을 알려준다는 점에서 매우 가치가 있다 하겠다. 그럼에도 불구하고 논평자는 발전적 차원에서 다음과 같은 몇 가지 아쉬운 점과 질문을 던져본다.

첫째는 연구 제목에 나타난 “기독교영성”이란 무엇인가가 먼저 정의되지 않았음이 조금은 아쉽다 하겠다. “영성”이란 단어가 오늘날 워낙 포괄적인 의미를 가지며, 이방 종교에서도 널리 사용되는 용어이다 보니 “기독교 영성”에 대해서도 의미가 모호해진 듯하다. 아마도 포스트모던적 경향이라 여겨진다.

둘째는, 순교를 성령의 은사라는 차원에서 접근해보지 않은 점도 아쉬운 점이라 하겠다. 진정한 순교는 하나님께서 허락하셔야만 가능하다는, 그래야만 진정 기독교 영성을 드러내는 사건이라고 여겨지는바, 어원적, 기능론적, 의미론적 접근은 시도했으나, 은사적 접근을 생략한 것은 순교로부터 창출되는 기독교 영성을 발견하고 유지한다는 본 연구의 목적 차원에서 다소 미흡하지 않나 하는 생각을 한다.

셋째는 조박사가 인용한 Rodney Stark의 주장이다. “사료에 따르면 다양한 종교에 포용 정책을 취했던 로마제국은 기독교를 사회적 위협으로 간주하지 않았고 몇 번의 예외를 제외하면 종교적 이유로 기독교인들을 죽음으로 몰아가지도 않았으며, 죽음에 이른 기독교인들의 숫자 역시 제국 전체를 배경으로 할 경우 300여 년의 기간 동안 최대 오천 명 정도의 수준에 불과했기 때문이다.” 이 인용은 조박사가 때로 순교가 불필요했음에도 불구하고 순교자들이 일부러 순교를 당했을 수도 있음을 강조하기 위해 사용한 것이다. 그런데 이 인용문에 대한 보다 확실하고 객관적인 증거가 필요하다고 본다. 왜냐하면 이러한 주장은 일반적으로 널리 알려져 있는 것과는 거리가 있다고 보이기 때문이다.

넷째는 들어가는 글에서 언급한 한국교회의 어두운 면과 순교자에게서 배우는 영성이 구체적으로 연결되지 않은 채 연구가 종결된 점이 아쉽다 하겠다. 조박사가 논술한 순교로부터 창출되는 기독교 영성 네 가지가 들어가는 글에서 언급한 한국 교회의 어두운 현실에 어떻게 적용되는지를 결론 부분에서 조금이라도 언급하였다면 연구의 완성도가 조금 더 높았으리라 생각한다. 나아가, 물론 지면의 한계가 있었음을 충분히 이해함에도 불구하고, 한국 교회사에

도 순교자들이 많았던 바, 한국교회의 순교자들과 한국 교회의 영성간의 상관관계를 첨부하였다면, 작금의 한국 교회의 어려운 생태계에 대한 좋은 대안을 제시할 수 있었을 것이라는 조심스러운 전망도 해본다.

마지막으로, 아주 사소한 지적일 수 있지만, 조박사의 글이 조금은 어렵다는 생각을 해본다. 문장이 주로 중문과 복문으로 이루어져 있으며, 어떤 경우는 한 문단이 한 문장인 경우도 발견된다. 논평자 개인적인 견해일 수 있지만, 학자의 글은 이해하기가 쉬어야 한다고 믿는다. 그러한 차원에서 조박사의 글이 조금만 쉽게 논술되었으면 하는 바람이 있다.

결론적으로, 논평자의 개인적인 몇 가지 아쉬움이 있었음에도 불구하고, 조박사의 연구는 매우 유익하고 신선한 연구라고 감히 확신한다. 미천한 지식을 가진 논평자에게, 또한 순교를 거룩하게 떠 받드는 것에만 익숙한 대부분의 독자들에게, 순교에 관한 다양한 관점과 순교로부터 창출되는 영성을 제공했다는 점은 높이 치하할만하다. 사실 논평자가 최초로 논문을 읽었을 때는 어떤 비판거리도 찾지 못하고 그저 몰두하여 읽기에 바빴음을 고백한다. 그 정도로 매력적이고 독특하며 논지가 분명한 논문이라 여겨진다. 조박사의 연구에 진심으로 감사드린다.

[논평2]

조성호 박사의 “순교의 의미를 통한 기독교 영성 탐구”에 대한 논찬

임도균

(침례신학대학교/설교학)

본 소논문은 기독교 역사에 있어서 순교의 의미를 다시 조명함으로써 한국 교회의 정체성과 영속성 있는 가치를 돌아보려 한다. 특히 본 연구는 한국 교회가 물량적 성장주의와 권력주의, 이기적 욕심에 이끌려 교회의 본질에서 벗어나고 있음을 지적한다. 이러한 위기를 극복하는 방법으로 순교의 본래 의미를 다시 숙고하며, 십자가를 목상하므로 한국교회에 건강한 영성회복을 도우려 한다. 조 박사는 예수 그리스도의 삶을 실천하는 최고의 모습은 순교이며 순교는 현대 교회가 안고 있는 이원론적이며 단절된 세계관과 환원주의적 사고를 이겨 낼 수 있는 문제 해결의 단초를 제공함을 주장한다.

조 박사는 먼저 그 동안 한국 교회가 순교를 지나치게 미화하여 순교의 본래 의미를 파악하는데 어려움이 있었음을 지적한다. 이러한 문제의식이 본 연구를 시작하게 하게 한 시작점이다. 연구자는 이러한 어려움을 해결하기 위해서 먼저 순교를 표현하는 단어가 가지고 있는 한계성을 설명한다. 성경에서 순교와 연관성이 있는 ‘마르투스’는 처음에는 복음 때문에 강제적으로 목숨을 희생하는 의미를 내포하지 않았다. 오히려 ‘마르투스’는 후대에 의미가 변경되어 순교의 의미로 발전되었음을 지적한다. 즉 ‘마르투스’의 의미는 기독교 공동체의 역사적 문화적 사회적 상황에 따라 변경 및 발전되었음을 설명한다.

따라서, 연구자는 순교를 포괄적으로 이해하기 위하여 세 가지 방법(기능적 접근, 의미론적 접근, 순교담론의 패러다임)을 제시 한다. 기능적 접근 방법은 순교가 다른 종교와의 유사한 점과 차이점을 비교 분석하는 것이다. 특히, 기독교를 반대하는 다른 단체들과의 연관성을 시대적 배경 가운데 연구하는 것이다. 의미론적 접근은 순교가 기독교 공동체에 끼치는 효과를 분석하므로 순교와 기독교 영성의 연관성과 연속성을 숙고하는 과정이다. 순교담론의 패러다임은 순교를 정치-사회적으로 분석하는 것으로 로마시대에 순교의 증가와 정치적 탄압과의 관계성에서 순교의 본래 의미를 찾으려는 것이다. 연구자는 이러한 포괄적인 접근을 통하여 순교의 의미를 균형 있게 조명하려 한다.

조 박사는 역사적으로 후대 기독교 순교를 이해하는데 영향을 끼친 유대교와 신약시대의 초대교회의 순교를 설명하였다. 유대교에서도 적극적으로 자신의 신앙을 나타내므로 하나님에 대한 열심을 표현했다. 이러한 과정 가운데 순교가 발생하기도 했다. 이러한 형태의 죽음을 후대에 기념하고 교육하게 되었다. 이와 같은 종교적 문화에 익숙했던 그리스도인들은 아마도 이러한 순교의 사상을 받아 들였을 것이다. 신약시대의 초대교회에서 스테반의 죽음이 선교에 좋은 영향을 끼치게 됨을 보게 된다. 로마시대에 배타성을 가지고 있던 기독교인들은 사회로부터 박해와 배척을 받게 되었다. 기독교는 당시 사회로부터 소외되고 순교를 경험하게 되는 대상이 되었다. 하지만 초대 기독교에서 순교는 목적 자체가 아니었다. 오히려 박해가 극심해짐으로 발생이 된 자연스러운 결과이다. 마치 기독교가 순교를 목적으로 했던 것과 같은 역사

해석은 기독교의 본질을 잘못 이해하고 행동하게 하는 결과를 초래할 수 있다.

조 박사는 네 가지 관점에서 순교와 기독교 영성과의 연관성을 설명한다. 첫 번째는 종말론적 사고와 그리스도 중심적 세계관이다. 기독교 영성은 그리스도 예수 안에서 완성되는 종말론적 세계관을 가지고 있고, 예수의 죽음과 부활 자체가 그리스도인에게 영원한 가치를 부여한다. 둘째는 자기포기와 사랑의 실천을 통한 타인의 해방이다. 기독교 순교는 박해자도 포용하고 용서하는 행위로 이해되었다. 자신에게만 갇혀 있는 영성이 아니라 타인을 섬기려는 그리스도의 헌신된 영성이 담겨져 있는 것이다. 셋째는 순교는 공동체 윤리와 사회 개혁의 원동력이다. 순교는 개인의 신앙표현을 뛰어넘어 공동체의 부패를 개혁하는데 까지 영향을 끼치게 된다. 넷째는 단절과 분리의 극복이다. 종교개혁은 교회와 사회의 분리를 개혁하고 교권주의로부터 교회의 순수성을 지키려는 것이었다. 순교는 인간 세계의 가치와 신앙의 가치에 분리를 극복하여 일상가운데 참된 신앙을 실현할 수 있게 하는 기독교의 강한 유산임을 조 박사는 주장한다.

조 박사께서는 현대 교회의 몰량주의, 현세주의를 극복하기 위하여 죽음과 영원의 가치를 반추하게 하는 순교에 관한 바람직한 연구를 했다. 특히, 순교의 의미를 기능적 접근, 의미론적 접근, 순교담론의 패러다임으로 조명한 부분은 균형 있는 접근이라 생각 된다. 하지만 한 가지 아쉬운 부분도 있다. 많은 문장들이 장문이어서 연구자가 전달하려는 내용이 분명하지 않은 여러 문장들이 발견되었다. 몇몇 문장들을 단문으로 끊어 주면 독자가 내용을 이해하는데 더욱 도움이 되겠다는 제안을 한다.

몇 가지 궁금한 부분이 있어서 연구자에게 여쭙길 원한다.

- 1) 본 소논문의 제목이 “순교의 의미를 통한 기독교 영성 탐구”인데, 연구자가 생각하는 기독교 영성에 대한 정의가 충분히 설명되지 않았다. 연구자는 기독교 영성이 무엇이라 생각하는가?
- 2) 본 연구는 신약 공동체를 중심으로 이루어 졌다. 그런데, 구약에서의 순교의 예와 의미에 대한 설명이 있으면 좀 더 포괄적인 설명이 되겠다는 생각을 한다. 구약에서 순교는 어떤 특징이 있다고 생각하는가?
- 3) “공동체 윤리와 사회 개혁의 원동력”에서 순교와 한국교회/사회 갱신 간에 어떤 연관성이 있는지에 대하여 더욱 설명을 듣기 원한다.

본 논문은 한국 교회가 그 동안 많이 지적되었던 세상과 신앙간에 분리적 사고방식을 극복하기 위해서 기독교 본질을 다시 점검할 것에 대하여 값진 생각을 나누어 주었다. 한국 기독교가 순교의 유산을 바로 이해함으로 진정성 있는 신앙의 모습을 찾아야 한다는데 동의한다. 종교 500주년을 앞두고 기독교 영성에 대하여 다시 한 번 반추하게 하는 값진 제안이라 생각한다. 한국교회의 영성발전을 위하여 귀한 논문을 발표해 주신 조성호 박사께 감사드린다.

[자유발표 5]

공동체 형성을 위한 바울 설교: 상징적 경계 세우기

발표



조광현 박사
(고려신대원)

좌장



문병하 박사
(KC대)

논평1



권호 박사
(국제신대)

논평2



김대혁 박사
(총신대)

공동체 형성을 위한 바울 설교: 상징적 경계 세우기

조광현
(고려신대원)

I. 들어가는 글

신설교학은 현대 설교학에 지대한 영향을 끼쳤다.¹⁾ 무엇보다도 설교에 있어서 청중의 존재를 재발견하고 청중의 역할과 권위를 강화하는 방향으로 설교학의 이론과 실천을 구성하면서 청중 중심의 설교학을 이끌었다.²⁾ 그러나 신설교학의 청중 중심성에 대한 논의는 개별 청중에 대한 강조로만 제한되고 공동체로서의 청중으로 더 이상 발전하지 못했다. 그래서 신설교학은 공동체를 형성하고 강화하는데 기여하지 못했다는 비판을 받아왔다.³⁾

이 연구는 신설교학이 간과해 온 공동체 형성을 위한 설교에 대해서 논의하면서, 특별히 데살로니가전서에 나타난 바울의 설교에 대해 탐구하고자 한다.⁴⁾ 바울의 서신서와 바울의 설교는 오래 전부터 지금까지 수많은 설교자들에게 영감을 제공해 왔던 것이 사실이지만, 신설교학의 큰 영향 때문에 현대 설교학에서는 제대로 평가받지 못했다. 신설교학의 내러티브 설교에 대한 지대한 관심이 내러티브가 아닌 성경의 다른 장르, 특별히 바울의 서신서를 무시하는 결과를 낳았다.⁵⁾ 뿐만 아니라, 신설교학의 청중 중심 설교학은 포스트모던 문화의 반권위적 혹은 탈권위적인 분위기 속에서 성경이나 설교자의 권위를 전제할 수 없다는 가정에서부터 시작되었다.⁶⁾ 그러므로 신설교학의 관점에서 볼 때, 바울의 설교에 명백히 나타나는 구체

1) 신설교학은 설교학계에서 여전히 주목을 받고 있고 또 그 영향은 새로운 설교 이론과 실천에서 나타나고 있다. 신설교학의 최근 동향에 대한 연구는 O. Wesley Allen ed., *The Renewed Homiletic* (Minneapolis: Fortress Press, 2010)을 보라. 신설교학과 대화 설교 이론과의 관계는 Kristopher Kim Barnett, "A Historical/Critical Analysis of Dialogical Preaching" (Ph.D. thesis, Southwestern Baptist Theological Seminary, 2008), 162-209를 보라. 신설교학이 이머징 교회의 설교 실천에 끼친 영향에 대해서는 Nicholas G. Gatzke, "Preaching in the Emerging Church and Its Relationship to the New Homiletic" (Ph.D. thesis, Brunel University, 2008)을 보라.

2) Ronald J. Allen, "The Turn to the Listener: A Selective Review of a Recent Trend in Preaching," *Encounter* 64, no. 2 (2003): 166-196; Thomas G. Long, "And How Shall They Hear?," in *Listening to the Word: Studies in Honor of Fred B. Craddock*, eds. Gail R. O'Day and Thomas G. Long (Nashville: Abingdon Press, 1993), 167-188을 보라. 류응렬은 신설교학의 흐름을 청중에 "들려지기" 위한 설교방법을 추구한 것이라고 평가한다. 류응렬, "최근의 설교학(New Homiletics), 어떻게 이해할 것인가?" 한국복음주의 실천신학회, 「복음과 실천신학」 제11권 (2006): 299-300.

3) James Thompson, *Preaching Like Paul: Homiletical Wisdom for Today* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 9-11; David L. Allen, "A Tale of Two Roads: Homiletics and Biblical Authority," *Journal of the Evangelical Theological Society* 43, no. 3 (2000); Charles L. Campbell, *Preaching Jesus: New Directions for Homiletics in Hans Frei's Postliberal Theology* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 1997), 117-145. 신설교학자라고 할 수 있는 한 학자는 "신설교학이 시작된 이후로 복미의 유서 깊은 주류 교단들의 교회 수는 계속 줄어왔다."라고 고백한다. Ronald J. Allen, "Celebration Renewed: Responses," in *The Renewed Homiletic*, ed. O. Wesley Allen (Minneapolis: Fortress Press, 2010), 79. 오현철은 이러한 비판에 대해 기본적으로는 동의하지만 개인에 대한 관심과 공동체의 성장을 이원론적으로 보는 것에 대해서는 경계한다. 오현철, "교회성장의 토대, 실천신학적 교회론과 통전적 설교," 한국복음주의 실천신학회, 「복음과 실천신학」 제33권 (2014): 121-122.

4) 바울의 서신서 가운데 데살로니가전서를 택한 이유는 크게 두 가지이다. 첫 번째, 데살로니가전서의 저자가 바울이라는 견해는 거의 모든 학자들이 동의한다. 두 번째, 데살로니가전서에는 공동체에 대한 목회적인 관심이 어떤 다른 서신서보다 명백하게 드러나 있다. Abraham J. Malherbe, *Paul and the Thessalonians: The Philosophic Tradition of Pastoral Care* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 2.

5) Thompson, 11-12.

적이고 직접적인 윤리적인 교훈은 더 이상 적절하지 않은 설교 모델이었다.

이 연구는 바울이 데살로니가 공동체에 전한 설교 가운데 나타나는 특별히 두 가지 자원, 내러티브와 윤리적 규범을 사용해서 공동체를 형성하려는 바울의 시도에 대해 추적할 것이다. 내러티브와 서신서를 완전히 이질적인 장르로 분류했던 경향과는 달리, 최근의 연구들은 바울의 서신서 내에도 내러티브적인 요소가 포함되어 있다는 점을 밝혀내고 있다.⁷⁾ 바울은 데살로니가전서에서도 내러티브를 섞어 넣고 있는데,⁸⁾ 바로 이 내러티브들이 공동체를 세우는 역할을 한다. 또한 바울의 설교에서 윤리적인 규범은 권위주의적인 설교를 조장하는 요소로 평가절하 되어 왔지만 공동체를 세우는데 없어서는 안 될 필수적인 자원이라는 점을 밝힐 것이다. 이를 위해서 사회학에서 통용되는 한 가지 개념인 ‘상징적 경계(symbolic boundaries)’ 개념을 사용할 것인데, 사회적 경계는 설교 안에서 내러티브와 윤리적 규범으로 공동체를 형성하려는 바울의 시도를 잘 설명하는 도구가 될 것이다.

II. 펴는 글

1. 상징적 경계와 공동체 형성

‘상징적 경계(symbolic boundaries)’라는 개념이 사회 과학 분야에서 주목을 받고 있다. Michèle Lamont와 Virág Molnár에 따르면, 상징적 경계는 “사회적인 행위에 의해서 이루어지는 개념적인 구분”인데, 이와 같은 눈에 보이지 않는 구분은 어떤 사람과 사물은 포함시키고 반대로 어떤 사람과 사물은 배제시켜서 구분하는 방식으로 작동한다.⁹⁾ 사회학자들은 근래에 들어서 상징적 경계 개념을 다양한 사회학 연구에 적용하고 있다.

상징적 경계 개념이 다양한 영역의 주제들과 접합하면서 그 영향력을 확대하고 있지만, 그 중에서도 사회적 정체성과 공동체 형성과 관련된 주제에서 활발하다. 사회 심리학자들은 개인이 소속되어 있는 공동체와 연관된 사회적 정체성 개념에 대해 관심을 기울여 왔는데, 사회적 정체성은 “자신이 속한 사회적 그룹의 멤버십에 대한 지식과 그 멤버십에 부속된 가치와 감정적 중요성으로부터 나온 개인의 자기 이해의 한 부분”으로 정의될 수 있다.¹⁰⁾ 사회적 정

6) 신설교학이 발생하고 성장하는데 큰 영향을 끼친 Fred Craddock의 기념비적인 책 제목이 *As One without Authority* 이었던 것은 우연이 아니다.

7) 예를 들어, Richard Hays, *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 2002); N. T. Wright, *Paul in Fresh Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 2009); Bruce W. Longenecker, ed. *Narrative Dynamics in Paul* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2002)를 보라.

8) 데살로니가전서에 바울이 포함시킨 다양한 내러티브에 대해서는 즐고, “공동체를 세우는 전략으로서의 내러티브: 데살로니가전서를 중심으로,” 한국복음주의실천신학회, 「복음과 실천신학」 제37권(2015): 68-94를 보라.

9) Michèle Lamont and Virág Molnár, "The Study of Boundaries in the Social Sciences," *Annual Review of Sociology* 28, no. (2002): 168. 사회학에서 ‘경계’라는 개념 자체가 새로운 것은 아니다. 경계는 사회학 연구의 시조라고 할 수 있는 Émile Durkheim, Karl Marx, 그리고 Max Weber의 연구에까지 거슬러 올라간다. Durkheim은 성스러운 것과 속된 것의 대립적 구별을 자신의 연구에 있어서 중요한 부분으로 인식했다. Marx는 사회적 계급간의 경계에 대해 연구했는데, 동일한 사회 계급에 속한 사람들은 객관적인 생산 수단을 공유할 뿐 아니라, 서로 비슷하다는 주관적인 의식 또한 공유하고 있다고 주장했다. Weber는 제한된 자원을 차지하기 위한 불가피한 인류의 경쟁이 언어, 교육, 종교, 인종 등의 특징에 근거해서 특정한 그룹에 대한 배제와 차별을 만들어낸다고 주장했다. 그는 경계가 불평등에 미치는 영향에 대해서 인식하고 있었다.

10) Henri Tajfel, "Social Categorization, Social Identity and Social Comparison," in *Differentiation between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*, ed. Henri Tajfel (London: Academic Press, 1978), 63. Tajfel의 사회적 정체성과 관련된 이론은 초기 기독교인들의 정체성

체성 개념을 인정하는 학자들은 한 개인의 정체성이 그가 속한 사회적 그룹으로부터 영향을 받는다는 전제에 근거해서, 어떻게 사회적 정체성이 공동체와 공동체성을 형성하는 과정이나 공동체 상호관계와 연관되어 있는지에 대해 설명하기 위해 노력해 왔다.¹¹⁾

각 개인의 차이를 중요시하는 개인적 정체성 개념과는 달리, 사회적 정체성 개념은 공동체 구성원들 사이에 공통점이 존재한다는 것을 전제한다. 같은 공동체 내에 속한 각 개인은 공동체에 속한 다른 구성원들과 집단적인 정체성을 공유한다. 그들은 그들 스스로를 같은 방식으로 평가할 뿐 아니라, 그들이 누구인지 그리고 그들의 특징이 무엇인지 같은 방식으로 정의한다.

같은 공동체에 속한 구성원들이 그들이 서로 공유하고 있는 공동 정체성에 대해 인식하는 것은 다른 한편으로 자신의 공동체에 속하지 않은 사람들과의 차이점을 인식한다는 의미이다. 한 공동체의 구성원들은 자신의 공동체에 속하지 않은 사람들과 자신들을 비교하고 대조함으로써 자신들의 공동 정체성을 더 명확히 인식한다. 그래서 W. A. Elliott는 “그룹 동질감은 ‘그들’이라고 생각되는 타자가 가진 독특함에 대한 인식과 더불어 ‘우리’라고 하는 감각을 낳는다.”라고 주장한다.¹²⁾ Michael Hogg도 다음과 같은 비슷한 주장을 펼친다. “그룹의 멤버십이라는 것은 ‘우리’와 ‘그들’ 사이의 대조를 통해 만들어진 집합적인 자기 구성개념이다.”¹³⁾ 그러므로 공동체의 공동 정체성을 강화하기 위해서는, 공동체 구성원들에게 공동체 내의 공통점을 명확하게 서술해 주고, 더불어 다른 공동체와 차이점을 명확하게 서술해 주는 과정이 필요하다.

경계는 공동체의 구성원들에게 공통점과 차이점에 대한 설명을 제공하는데 뛰어난 도구이다. ‘우리’와 ‘그들’ 사이에 긋는 경계는 공동체의 구성원들에게 누가 우리와 비슷하고 누가 우리와 비슷하지 않은지에 대한 분명한 감각을 제공한다. 그러므로 경계는 내집단과 외집단을 구분하는 수단으로, 또한 누가 포함되고 또 누가 배제되는지에 대한 기준으로 기능한다. 그래서 Richard Jenkins는 “멤버십의 기준을 정의하는 것은 소속되지 않은 모든 것에 대해 경계를 만드는 것과 같다.”라고 말한다.¹⁴⁾ Penny Edgell, Joseph Gerteis, 그리고 Douglas Hartmann도 다음과 같이 주장한다.

상징적 경계는 ... 공동체가 가지고 있는 도덕질서를 따라 합법적으로 공동체에 참여하는 자가 지니고 있다고 간주되는 핵심적인 특성을 공유하지 않는 ‘타자’를 상상하는 것을 통해 연대성과 정체성에 대한 감각을 효과적으로 함양한다. 공동체를 상상할 수 있으려면 내부자가 있어야 하는 것처럼 또한 외부자도 존재해야 한다.¹⁵⁾

을 이해하는데 도움을 주었다. Tajfel의 이론을 초기 기독교인들의 정체성과 자세하게 연결한 작업에 대해서는 Philip F. Esler, "Group Boundaries and Intergroup Conflict in Galatians: A New Reading of Galatians 5:13-6:10," in *Ethnicity and the Bible*, ed. Mark G. Brett (Leiden: E. J. Brill, 1996)을 보라.

11) Michael A. Hogg, "Social Identity Theory," in *Contemporary Social Psychological Theories*, ed. Peter J. Burke (Stanford: Stanford Social Sciences, 2006), 111.

12) W. A. Elliott, *Us and Them: A Study of Group Consciousness* (Aberdeen: Aberdeen University Press, 1986), 6. 강조는 저자의 것.

13) Michael A. Hogg, "Social Identity Theory," 115. 강조는 저자의 것.

14) Richard Jenkins, *Social Identity* (London: Routledge, 2008), 102.

15) Penny Edgell, Joseph Gerteis, and Douglas Hartmann, "Atheists as 'Other': Moral Boundaries and Cultural Membership in American Society," *American Sociological Review* 71, no. 2 (2006): 231.

상징적 경계는 ‘타자’를 나누고 구분하고 배제한다. 이와 같은 과정을 통해 상징적 경계는 그 경계 안에 있는 사람들, 즉 내부자들 사이에 동질감을 창조한다. 그러므로 내부자들과 외부자들의 구분을 위해 상징적 경계를 세우는 것은 공동체 안에서 공동 정체성을 형성하고 강화하기 위해 필수적인 과정이다.

공동체에 내부자를 포함시키고 외부자를 배제하는 기준의 역할과 더불어, 경계를 세우는 것은 공동체들 간에 계층적인 우열 관계를 만들어내는 역할도 한다. Thomas Gieryn은 과학적 설명이 형이상학적 설명 혹은 종교적 설명보다 사람들에게 잘 받아들여지는 현상을 기초로 하여, 그룹 사이에서 계층적 위계가 만들어지는 과정에 대해 설명했다. 그에 따르면, 과학자들에게 있어서 경계를 세우는 작업은 “과학과 과학적이지 않은 지식과 기술을 과학에 유리한 방식으로 대조시켜서 과학을 위한 공공의 이미지를 창출하려는 과학자들의 시도 안에 드러나는 이데올로기적인 양식”이다.¹⁶⁾ Gieryn은 과학자 그룹이 행한 경계 세우기가 성공적으로 이루어진 결과로 과학적 설명과 다른 설명 간에 위계적인 관계가 형성되었다고 주장한다.

이와 같이, 경계를 세우는 것은 공동체 간에 계층적인 우열 관계를 만들어 낸다. 경계가 효과적으로 계층적인 관계를 만들어 내는 경우, 공동체 구성원들은 자신이 속한 공동체가 다른 공동체보다 더 우등하다고 믿게 된다. 자신이 속한 공동체가 더 낫다는 확신은 공동체 구성원들의 연대감과 공동체의 응집력을 강화한다. 그러므로 경계를 세우는 것은 공동체의 형성과 존속에 중요한 역할을 한다. 특히 주변적이고 약한 공동체일수록 상징적 경계를 세워 공동체 구성원들에게 다른 공동체보다 자신의 공동체가 더 우위에 있다는 감각을 심어주는 과정이 그 공동체의 존속을 위해 결정적이다. 왜냐하면 주변적인 공동체에게 상징적인 자산은 유형 자산을 보유하고 있는 다른 우세한 공동체보다 우위에 있을 수 있는 유일한 자산일 수 있기 때문이다.¹⁷⁾

이상의 논의를 요약해 볼 때, 상징적 경계는 공동체의 구성원들에게 누가 공동체에 소속되는 내부자이고 또 누가 공동체에서 배제되는 외부자인지에 대한 분명한 설명을 제공하여 공동체 구성원들 사이에 다른 공동체와 구별되는 공동 정체성을 창조한다. 또한 상징적 경계는 공동체 구성원들에게 자신이 속한 공동체가 더 낫다는 신념을 제공한다. 그러므로 공동체의 공동 정체성을 강화하고 공동체에 대한 긍정적인 감각을 만들어내는 상징적 경계를 세우는 것은 공동체의 형성과 유지를 위해 필수적인 과정이다.

2. 상징적 경계 세우기로서의 설교

바울은 단지 순회설교자가 아니었다. 지중해 전역에 걸친 바울의 선교 여행은 그가 얼마나 기독교 공동체 형성에 대해 헌신했는지를 보여주는 것이다. 바울의 선교 여행의 결과로 생긴 것은 바로 공동체였다.¹⁸⁾ 데살로니가전서는 어떤 다른 서신보다 바울의 이 헌신을 명백

16) Thomas F. Gieryn, "Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists," *American Sociological Review* 48, no. 6 (1983): 781.

17) 많은 경우 주변적인 그룹이 도덕적인 기준으로 경계를 형성하는 것은 바로 이런 이유 때문이다. Amy C. Wilkins, *Wannabes, Goths, and Christians: The Boundaries of Sex, Style, and Status* (Chicago: University of Chicago Press, 2008)를 보라.

18) 바울 사역의 목적은 단지 개개인을 개종시키는 것을 넘어 믿음의 공동체를 세우는 것이었다. 믿음의 공동체를 세우는 바울 사역의 목적에 대해서는 Derek Tidball, "Social Setting of Maission Churches," in *Dictionary of Paul and His Letters*, eds. Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, and Daniel G. Reid (Downers Grove: InterVarsity Press, 1993), 885을 보라.

하게 반영하고 있다. 왜냐하면, 이 서신의 수신자들인 데살로니가 교인들은 지금 이교도 사회의 큰 압력에 직면하고 있고, 이 압력 때문에 데살로니가에 이제 막 형성된 어린 공동체가 붕괴할 수도 있는 상황이었다.¹⁹⁾ 데살로니가전서에서 바울은 이 공동체가 계속 유지될 수 있도록 공동체를 (재)형성하고 또 강화해야 했다.

1) 내러티브로 상징적 경계 세우기

바울은 자신이 데살로니가에서 사역했을 때 데살로니가인들에게 설교했던 캐리그마를 데살로니가전서에 포함시켰다. 바울은 이 캐리그마와 관련된 내러티브를 ‘하나님의 복음(2:2, 2:8-9)’ 혹은 ‘그리스도의 복음(3:2)’이라고 부른다. 이 캐리그마 내러티브는 주로 예수님의 죽음과 부활, 그리고 재림이라는 주제에 초점이 맞춰져 있다. 비록 바울이 이전에 자기가 설교했던 캐리그마의 내용을 데살로니가전서에서 세세하게 다시 말하고 있지는 않지만, 캐리그마를 암시하는 압축된 표현과 간결한 어구를 이 서신 전체에서 찾아볼 수 있다.²⁰⁾

바울이 포함시킨 캐리그마와 관련된 내러티브가 상징적 경계의 역할을 하는 것은 캐리그마가 가지고 있는 본래적인 특성 때문이다. 데살로니가 사역에서 바울이 캐리그마 설교를 통해 개종자들을 만들어낸 것은 거의 명백하다.²¹⁾ 개종은 신학적인 문제이지만 사회적인 측면이 포함되어 있다. 개종은 이전의 사회적인 세계로부터 같은 기초와 경계를 가진 새로운 공동체로 전이되는 것을 의미한다. 그래서 Peter Berger와 Thomas Luckmann은 개종을 ‘재-사회화’ 과정이라고 불렀다.²²⁾ 데살로니가 교인들도 마찬가지였다. 바울의 캐리그마 설교를 받아들인 개종자들은 단지 우상으로부터만 돌아선 것이 아니라 믿음의 공동체 안으로 그들 자신을 포함시켰다. 그러므로 바울이 전한 캐리그마를 받아들이는 것은 공동체의 구성원이 되는 전제 조건이었으며, 결과적으로 캐리그마를 아는 지식은 공동체 구성원들의 특징이었다. 반대로 바울이 설교한 캐리그마를 받아들이지 않은 것은 공동체 밖에 있는 사람들의 특징이다. 그러므로 바울이 설교한 캐리그마는 본질적으로 공동체의 내부인과 외부인을 구분하는 상징적 경계와도 같다.

데살로니가전서에서 바울은 상징적 경계를 더 명확히 세우기 위해서 그가 설교했던 캐리그마를 반복해서 말하고 있다. 데살로니가 교인들은 바울이 다시 말하는 캐리그마를 통해서 데살로니가 공동체 내에 소속된 구성원들이 공유하고 있는 공동 정체성이 무엇인지 다시 확인할 뿐 아니라, 그들과 공동체 외부에 있는 사람들과의 차이점을 더 분명히 인식하게 된다. 캐

19) John M. G. Barclay, "Conflict in Thessalonica," *Catholic Biblical Quarterly* 55, no. 3 (1993); 514.

20) 예수의 죽음과 부활 이야기에 대한 암시는 1:10, 4:14, 5:10에서 찾아볼 수 있다. 예수의 재림과 관련된 이야기는 2:19, 3:13, 4:15, 그리고 5:23에 암시되어 있다. 바울 서신에서 발견할 수 있는 다양한 암시와 에코에 대해서는 Richard Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989)를 보라. 이 책 22쪽에서 Hays는 ‘암시’와 ‘에코’를 구분하고 있는데 암시는 좀 더 명백한 것이고 에코는 암시에 비해 더 미묘한 것이다. 이 연구에서는 암시와 에코를 구분하지 않고 암시로만 사용한다.

21) 데살로니가에서 바울의 사역 방식에 대해서는 학자들 간에 다양한 견해가 있다. 예를 들어, Ronald Hock은 바울이 수공업자들이 일하는 곳에서 함께 일하면서 복음을 전했다고 주장한다. Ronald F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship* (Philadelphia: Fortress Press, 1980)을 보라. Wayne Meeks는 바울이 가정 교회를 통해 사역했다고 생각한다. Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale University Press, 1983). 하지만 어떤 방식으로 사역했든지 간에, 개종자를 모으기 위해서 바울이 캐리그마를 설교한 것에 대해서는 대부분의 학자들이 동의한다.

22) Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1967), 157-158.

리그마 내러티브라는 상징적 경계는 개종자들에게 공동체 내에 존재하는 유사점과 공동체 외부와의 차이점을 더 명백히 인식하도록 해서 공동체를 강화한다. 이런 점에서 James Thompson은 개종자들에게 복음에 관한 사실을 다시 말하는 것은 공동체를 구성하고 있는 다양한 계층의 사람들이 이제는 한 공동체로 형성되었다는 확신을 상기시키는 것이기 때문에 공동체를 강화하는데 필수적인 행위라고 주장한다.²³⁾

바울이 캐리그마와 관련된 내러티브로 상징적 경계를 세우고 있다는 점은 그가 캐리그마를 말하는 방법을 통해서도 확인할 수 있다. 앞서 언급한 것처럼, 바울은 캐리그마를 세세하게 반복하지 않고 던지지 암시한다. 바울이 이와 같은 암시를 사용하는 것은 청중들이 캐리그마 내러티브에 대한 지식을 공유하고 있어서 암시만 해도 바울이 말하는 내러티브가 무엇인지 이해할 수 있기 때문이다. 앞서 말한 것처럼, 캐리그마를 아는 지식은 공동체 구성원들의 특징이었다. 이런 측면에서 볼 때, 바울의 캐리그마에 대한 암시는 그 자체로 공동체 내의 내부자들과 공동체 외의 외부자들을 명백히 구분하는 역할을 하고 있다. 캐리그마를 암시만 해도 이해하는 사람들은 공동체의 내부자이지만 암시를 이해하지 못하는 사람들은 바로 외부자이다. 그래서 James Dunn은 암시가 하는 역할에 대해서 이렇게 말했다.

한 사람의 전통에 대한 지식이 암시를 이해하도록 하고 그것은 결과적으로 공동체의 멤버십을 증명한다. 암시를 이해하지 못하는 사람은 그가 여전히 공동체의 밖에 존재한다는 사실을 증거하는 것이다.²⁴⁾

바울이 암시적인 방법으로 캐리그마를 말하는 것은 그 암시를 이해하는 내부자와 이해하지 못하는 외부자를 구분하는 상징적 경계를 세우기 위해 캐리그마를 사용하고 있다는 것을 보여주는 증거이다.

캐리그마는 상징적 경계로서 공동체의 내부자와 외부자를 구분할 뿐 아니라, 공동체의 구성원들에게 외부자들보다 우등하다는 감각 또한 제공한다. 어떤 다른 캐리그마 내러티브보다 이 점이 명백히 드러나는 부분은 ‘주의 날’과 관련된 그리스도의 재림에 대한 캐리그마(5:2-5; 5:9-10)라고 할 수 있을 것이다. 주의 날은 바울이 재림에 대한 캐리그마를 말하기 위해 구약 선지서에서 차용한 개념으로, 하나님께서 하나님과 이스라엘의 대적들을 심판하시고 하나님의 백성들을 구원하시는 종말론적인 사건이다. 바울은 이 주의 날이라는 개념을 예수의 재림 내러티브로 포섭하여 사용한다.²⁵⁾ 이 부분의 내러티브는 어떤 다른 캐리그마 내러티브보다 구체적이지만 그럼에도 불구하고 바울이 재림 내러티브를 모든 것을 세세하게 언급하지는 않는다. 개종자들이 다른 캐리그마 내러티브와 마찬가지로 이미 “자세히 알기 때문이다”(5:2). 그래서 바울은 이 내러티브가 정보를 제공하는 것을 넘어서서 공동체의 내부자와 외부자를 구분하는 상징적 경계로서 기능하기를 바란다. 주의 날은 “밤”과 “어두움”에 속한 그들(5:5)에게는 “도적같이” 이르러(5:2) 결코 그들이 피하지 못하여(5:3) ‘노하심’에 이르게 될 것이다(5:9). 그러나 “빛”과 “낮”에 속한 우리들(5:5)에게는 주의 날이 “도적같이” 임하지 못할 것이다(5:4). 그래서 끝내 “구원”을 얻게 될 것이다(5:9). 이 캐리그마는 공동체의 내부자와 외

23) James Thompson, 145.

24) James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 1998), 652.

25) Margaret Mitchell은 바울이 유대의 묵시적인 내러티브를 갱신하여 데살로니가 이방인들에게 소개하였다고 말한다. Margaret M. Mitchell, "1 and 2 Thessalonians," in *The Cambridge Companion to St. Paul*, ed. James D. G. Dunn (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 52을 보라.

부자를 구분할 뿐 아니라 공동체의 내부자와 외부자의 대조적인 운명에 대해서 강조한다. 그래서 Phillip Esler는 “데살로니가전서에 나타나는 미래 사건에 대한 초점은 긍정적 가치의 내부 그룹과 부정적 가치의 외부인을 구분하는 수단을 제공하는 것이다.”라고 적절하게 설명한다.²⁶⁾ 재림에 대한 캐리그마는 데살로니가 교인들에게 공동체의 외부자들보다 자신들이 우월한 지위를 가지고 있다는 사실을 상기시키는 상징적 경계의 역할을 한다. 데살로니가 공동체에 대한 긍정적인 평가를 제공하는 상징적 경계를 통해 그들은 공동체에 계속 소속되기를 원하게 되고 결과적으로 공동체는 강화된다.

캐리그마 내러티브와 아울러 바울은 데살로니가전서에 자신과 동료들이 이전에 데살로니가에서 사역했을 때와 관련된 내러티브(2:1-2; 2:5-12)를 섞어 넣는다. 데살로니가 교인들이 캐리그마 내러티브를 이미 알고 있었던 것처럼, 바울과 선교사들이 데살로니가에 와서 사역했을 때의 이야기도 기억하고 있었던 것이 분명하다. 그래서 바울은 이 내러티브를 세부적으로 말하지 않고 데살로니가 교인들이 공유하고 있는 기억에 근거해서 전달하는데, 바울이 이 내러티브를 말하면서 ‘너희가 안다’라는 표현을 자주 사용하는 이유가 바로 여기에 있다(οἶδατε; 2:1; 2:2; 2:5; 2:11). ‘너희가 기억한다’(2:9)와 ‘너희가 증인이다’(2:10)는 표현도 데살로니가 교인들의 기억에 호소하는 기능을 한다.²⁷⁾ 그래서 Raymond Collins이런 표현을 “기억 모티브”를 위한 어구라고 불렀다.²⁸⁾

바울이 데살로니가 교인들의 기억을 근거로 이야기하는 것은 그가 말하는 내러티브가 거짓이나 과장이 아니라는 사실을 나타낸다. 하지만 이 연구에서 더 주목해야 할 점은 바울이 데살로니가 교인들이 공유하고 있는 기억에 호소하여 그들이 가지고 있는 공동의 기억을 강화하고, 그것을 통해 공동체의 공동 정체성을 강화하려고 의도했다는 사실이다. 한 공동체의 공동 정체성은 공동 기억에 근거해 만들어진다.²⁹⁾

바울이 공동 기억에 근거해서 말하는 바울과 선교사들의 이야기는 공동체 내의 공동 정체성을 만들어 낼 뿐 아니라, 공동체에 소속되지 않은 외부자들을 명확하게 구분해 낸다. 데살로니가 교인들은 바울과 다른 선교사들의 사역에 대한 기억을 공유하고 있다. 하지만 외부자들은 바울과 그의 동료들이 데살로니가에서 했던 사역 이야기에 대한 기억을 공유하지 않는다. 그러므로 바울은 자신과 동료들이 데살로니가에서 사역했을 때의 내러티브를 상징적 경계로 사용하고 있다. 이 상징적 경계는 데살로니가 교인에게 그들 사이의 유사점, 즉 공동 기억을 강화하도록 하며 또한 외부와의 차이점에 더욱 명확히 인식하게 만든다.

2) 윤리적 규범으로 상징적 경계 세우기

데살로니가전서에 나타나는 바울의 윤리적인 규범은 주로 성적인 문제(4:3-8)와 형제사

26) Philip F. Esler, "'Keeping It in the Family': Culture, Kinship and Identity in 1 Thessalonians and Galatians," in *Families and Family Relations as Represented in Early Judaism and Early Christianities: Texts and Fictions*, eds. Jan Willem van Henten and Athalya Brenner (Leiden: Deo, 2000), 165.

27) 바울은 다양한 문체를 위해서 ‘너희가 안다’라는 표현 외에 여러 가지 다른 표현들을 사용하고 있다. 이에 대해서는 Charles A. Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 1990), 102를 보라.

28) Raymond F. Collins, *The Birth of the New Testament: The Origin and Development of the First Christian Generation* (New York: Crossroad, 1993), 11.

29) Georgia M. Keightley, "The Church's Memory of Jesus: A Social Science Analysis of 1 Thessalonians," *Biblical Theology Bulletin* 17, no. 4 (1987): 152.

랑(4:9-12)에 집중되어 있다. 바울은 그가 데살로니가에서 사역하는 동안 이 두 가지 윤리적 규범을 이미 가르쳤다. 그래서 데살로니가 교인들은 그 윤리적 규범을 잘 알고 있었고(4: 2, 9) 형제사랑과 관련해서는 그 규범을 따르고 있었다(4:9-10).³⁰⁾ 그러므로 데살로니가전서에서 바울이 윤리적 규범을 언급하는 것은 규범의 내용을 설명하고 가르치는 것 이상의 목적을 가지고 있는 것이 분명하다.

성적인 문제에 대한 바울의 윤리적인 규범은 데살로니가 공동체와 외부 세계를 구분하는 상징적 경계로 기능한다. 바울이 제안하는 성적인 윤리는 거룩과 긴밀하게 관련되어 있다. 거룩은 당시 그리스-로마의 문학이나 도덕에서는 찾아볼 수 없는 개념으로³¹⁾ 구약적인 배경을 가지고 있는 개념이다. 구약적인 관점에서 볼 때, 거룩은 구별의 개념과 연결되어 있다(예를 들어, 레 20:26). 거룩은 하나님의 백성들과 그들을 둘러싸고 있는 이방인을 구별하는 경계로 기능했다. 성적 부도덕이 만연했던 당시 데살로니가의 사회적 상황을 고려해 볼 때,³²⁾ 거룩에 기초한 바울의 성에 대한 윤리 규범 또한 데살로니가 공동체와 외부 사회를 나누는 경계의 역할을 했던 것이 분명하다. 그래서 바울의 성적인 윤리와 관련하여 Wayne Meeks는 “바울이 요구하는 특별한 도덕적 기대를 도덕 규칙이라고 말할 수 있다면, 당시 그리스-로마 사회에서 ‘품위있는 행위’라고 광범위하게 받아들여지는 도덕 규칙과는 너무나 달랐다.”라고 말한다.³³⁾ 그러므로 성적 윤리에 대한 바울의 규범은 공동체의 내부와 외부를 구별하는 상징적 경계로 기능한다.

바울이 데살로니가전서에서 성적인 윤리 규범을 상징적 경계로 사용하고 있다는 사실은 바울이 성적 윤리에 대해 말하면서 두 그룹, 즉 공동체의 내부자들과 외부자들이 가진 각각의 특징을 대조하는 용어를 빈번하게 사용하고 있는 점에서도 증명된다. 내부자들은 ‘형제들’이고(4:1, 6), 하나님이 그들을 부르셨으며(4:7), 그들의 삶의 방식은 ‘거룩’이다(4: 3, 7). 반대로, 외부자들은 ‘하나님을 모르는 이방인’이며(4:5), ‘음란’하고(4:3), ‘색욕’을 좇고(4:5), ‘부정’하다(4:7). Craig De Vos는 바울이 이러한 대조적인 용어를 사용하여 “기독교 공동체의 내부자와 외부자 사이의 이분법”을 창조했다고 주장한다.³⁴⁾

바울의 성적인 윤리에 대한 규범은 공동체의 내부자와 외부자를 구분할 뿐 아니라, 데

30) 바울의 성적인 윤리 규범에 대한 언급이 데살로니가 공동체 내에서 일어난 성적인 문제를 반영하는지에 대해서는 학자들 간에 의견이 일치되지 않는다. 어떤 학자들은 바울의 성적인 문제에 대한 권고가 당시 유행하던 문학적 기법인 권면 형식(paraenesis)이라고 주장한다. 예를 들어, Helmut Koester, "1 Thessalonians—Experiment in Christian Writing," in *Continuity and Discontinuity in Church History: Essays Presented to George Huntston Williams*, eds. F. Forrester Church and Timothy George (Leiden: E. J. Brill, 1979), 38-39를 보라. 하지만 어떤 학자들은 바울이 성적인 윤리 규범을 말하는 이유는 공동체에 일어난 성적인 문제 때문이라고 주장한다. 예를 들어, Gordon D. Fee, *The First and Second Letters to the Thessalonians* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 2009), 143; Charles A. Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 1990), 158-159를 보라.

31) Gordon D. Fee, *The First and Second Letters to the Thessalonians* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 2009), 144-145.

32) 당시 데살로니가 사회의 성적인 부도덕성에 대해서는 Jeffrey A. D. Weima, "How You Must Walk to Please God": Holiness and Discipleship in 1 Thessalonians," in *Patterns of Discipleship in the New Testament* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 1996), 104-105를 보라. 데살로니가의 종교-체제의적 상황이 성적인 부도덕성과 연관이 있다는 논의에 대해서는 Karl P. Donfried, *Paul, Thessalonica, and Early Christianity* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 2002), 22-31을 보라.

33) Wayne A. Meeks, *The Moral World of the First Christians* (Philadelphia: Westminster Press, 1986), 128.

34) Craig de Vos, *Church and Community Conflicts: The Relationships of the Thessalonian, Corinthian, and Philippian Churches with Their Wider Civic Communities* (Atlanta: Scholars Press, 1999), 173.

살로니가 교인들의 공동 정체성을 강화하는 역할도 한다. 앞서 언급한 바와 같이 바울의 성적인 윤리는 당시 이방사회에서는 찾아 볼 수 없는 거룩 개념에 기초하고 있다. 바울은 거룩하신 하나님이 이스라엘을 거룩하라고 부르신 것처럼, 하나님이 데살로니가 교인들을 거룩하게 하시기 위해 부르셨다고 말한다(4:7). 이와 관련해서 Jeffery Weima는 바울이 이스라엘의 독점적인 특권이었던 거룩 개념을 데살로니가 교인들에게 적용하여 그들을 '새로운 이스라엘'로 제안하고 있다고 주장한다.³⁵⁾ 그러므로 거룩에 기초한 바울의 성적인 윤리 규범은 데살로니가 교인들에게 거룩 혹은 새로운 이스라엘이라는 공동 정체성을 강화하는 기능을 하고 있다.³⁶⁾

바울의 성적인 윤리 규범은 데살로니가 교인들에게 공동체 외부자들에 비해 우월하다는 의식 또한 제공한다. 바울의 성적인 윤리 규범은 내부자들의 삶을 방식은 거룩으로 외부자들의 삶의 방식은 음란으로 규정하면서, 두 그룹 사이에 질적인 차이를 만들어 낸다. 바울의 성적인 윤리 규범이 제공하는 이러한 질적인 차이를 통해서 데살로니가 교인들이 더 긍정적인 정체성을 창조해 낼 수 있는 것은 당연하다.³⁷⁾

형제사랑과 관련한 바울의 윤리 규범 또한 사회적인 기능을 하는데, 공동체의 내부자들에게 공동 정체성을 제공하여 공동체를 강화하는 역할을 한다. 바울은 형제사랑의 윤리 규범을 통해 데살로니가 공동체를 가족과 같은 그룹으로 만들려고 시도한다. φιλαδελφία라는 단어는 거의 배타적으로 생물학적 형제 관계에 사용되는 단어였다. 하지만 바울은 이 단어를 차용하여 데살로니가 공동체 안의 관계를 규정함으로써, 공동체에 들어오기 이전에는 어떤 상호적 관계가 없었던 교인들이 이제는 대안적인 가족 공동체를 구성해야 한다고 주장한다.³⁸⁾ 바울은 형제사랑이라는 용어와 아울러 형제사랑의 규범을 제공함으로써 가족 공동체를 구성하는 시도를 더 명확히 한다. 가족 공동체 안에는 구성원들 간에 당연히 서로 기대하는 삶의 방식과 역할이 존재한다. 바울이 제공하는 형제사랑의 윤리 규범은 새로운 가족 공동체 안에서 형제로서 어떻게 역할할지를 가르쳐주는 규범이라고 할 수 있다. 이런 면에서, David Horrell은 바울의 윤리를 '역할 윤리'라고 적절하게 이름 붙였다.³⁹⁾ 데살로니가 교인들은 형제사랑의 윤리 규범을 통해 바울이 제공한 가족 구성원의 역할, 즉 형제의 역할을 충실히 따름으로 형제사랑이라는 공동 정체성을 공유하는 새로운 가족 공동체를 만들어 낸다.

바울의 형제사랑의 윤리 규범은 내부인들에게 공동 정체성을 제공할 뿐 아니라, 공동체 외부인을 구분하는 역할도 한다. 공동체의 구성원들이 형제사랑의 규범을 잘 이해하여 역할 윤리를 충실히 따른다면, 그들은 형제가 아닌 자들 즉, 가족 공동체에 속하지 않는 외부인들이 누구인지 더 명확하게 인식할 수 있게 된다. Raymond Collins는 다음과 같이 말한다.

바울이 데살로니가 교회를 형제 관계라고 쓴 것은 공동체 내부에 대해 또한 공동

35) Weima: 102-103..

36) 바울의 성적인 윤리에 대한 규범이 공동체 내에서 성적인 문제를 미리 제거하여 공동체의 화합에 순기능을 한다는 견해에 대해서는 Lone Fatum, "Brotherhood in Christ: A Gender Hermeneutical Reading of 1 Thessalonians," in *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, ed. Halvor Moxnes (New York: Routledge, 1997)을 보라.

37) Esler, "'Keeping It in the Family': Culture, Kinship and Identity in 1 Thessalonians and Galatians," 171.

38) 공동체성을 강화하기 위해 바울은 일반적으로 믿음의 공동체를 가족 그룹으로 묘사하는 전략을 사용하지만, 데살로니가전서에서는 이 전략이 어떤 다른 서신서에 보다 두드러진다. Abraham J. Malherbe, "God's New Family in Thessalonica," in *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, eds. L. Michael White and O. Larry Yarbrough (Minneapolis: Fortress, 1995)를 보라.

39) David G. Horrell, *Solidarity and Difference: A Contemporary Reading of Paul's Ethics* (New York: T & T Clark International, 2005), 113

체 외부에 대해 말한 것이다. 형제 관계는 연대와 분리 모두를 말한다. 그들 스스로를 특정한 종교적 형제 관계로 인식하는 것은 데살로니가 교회의 자기 인식이 독특하다는 것을 나타낸다. ... 형제 관계에 대한 인식은 구별성에 대한 인식이고 동질성에 대한 인식이기도 하다.⁴⁰⁾

이와 같이, 바울의 형제 사랑에 대한 윤리 규범은 내부적으로 공동체를 강화하고 외부적으로는 분리하는 역할, 즉 상징적 경계의 역할을 하고 있다.

형제사랑에 대한 윤리 규범이 외부자들과의 관계에 있어서 분리의 기능에만 제한되지 않는다는 점을 언급할 필요가 있다. 이는 공동체의 구성원들에게 우월감을 제공하는 상징적 경계의 역할과 관련되어 있다. 바울의 형제사랑의 윤리 규범은 외부자들에게 ‘단정히’ (εὐοχνημόνως) 행하는 것(4:12)에 대한 관심과 밀접하게 연결되어 있다. 바울은 형제사랑의 윤리 규범을 통해 데살로니가 교인들이 외부자들이 보기에 품위 있게 행동해서 외부자들의 존경을 얻기를 기대했다.⁴¹⁾ 명예를 중요시하는 당시 문화 속에서, 가족 구성원들이 하는 모든 행위는 그 가족에 명예가 될 수도 있고 또한 수치가 될 수도 있었다.⁴²⁾ 바울의 형제사랑의 규범은 데살로니가 공동체, 즉 새로운 가족의 명예를 강화하도록 의도되었다. 가족 공동체의 명예를 강화하는 바울의 형제사랑의 규범은 데살로니가 교인들에게 자신이 소속된 새로운 가족 공동체가 어떤 다른 공동체보다, 심지어 생물학적인 가족 공동체보다 우월하다는 감각을 제공한다. 형제사랑에 대한 윤리 규범 또한 상징적 경계로 기능하고 있다.

III. 나가는 글

바울은 자신의 설교에서 데살로니가 공동체를 세우기 위해서 캐리그마와 관련된 내러티브, 자신이 사역할 때 있었던 내러티브, 그리고 윤리 규범을 상징적 경계로 사용하고 있다. 이 상징적 경계는 데살로니가 교인들에게 그들이 공유하고 있는 공동 정체성을 강화하고 또 공동체의 외부자들과 차이점을 명확히 인식하도록 해서 공동체를 형성하고 강화한다. 뿐만 아니라, 데살로니가 공동체가 어떤 다른 공동체보다 낫다는 감각을 데살로니가 교인들에게 제공하여 공동체의 연대감과 응집력을 강화하여 공동체를 세운다.

데살로니가에서 데살로니가 공동체가 외부 사회와 이질적이었던 것처럼, 현대 사회에서도 교회는 외부 사회와 이질적이다.⁴³⁾ 그러므로 공동체를 세우기 위해 바울에게 경계를 만드는 작업이 필요했던 것처럼, 우리에게도 교회 공동체를 유지하고 강화하기 위해서는 경계를 세우는 작업이 필요하다. 이것은 외부자를 환대하지 않아야 한다는 의미가 아니라, 공동체의 멤버십에 대한 기준을 명확하게 세워야 한다는 의미이다.⁴⁴⁾

40) Raymond F. Collins, *Studies on the First Letter to the Thessalonians* (Leuven: University Press, 1984), 296.

41) εὐοχνημόνως 단어 자체에 ‘존경을 얻다’는 의미가 포함되어 있다. 그래서 공동번역 성경과 NIV는 이 의미를 따라 번역하고 있다.

42) 당시 사회가 명예를 중요하게 생각했던 사회라는 점에 대해서는 David A. deSilva, *Despising Shame: Honor Discourse and Community Maintenance in the Epistle to the Hebrews* (Atlanta: Scholars Press, 1995), 1-144를 보라.

43) 오랜 기독교 전통을 소유하고 있는 유럽이나 북미의 현실도 그렇다. 현재 그들의 교회가 처한 상황을 ‘유수’로 이해하고 있는 학자들의 견해는 다음을 보라. Walter Brueggemann, *Cadences of Home: Preaching among Exiles* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997); Michael Frost, *Exiles: Living Missionally in a Post-Christian Culture* (Peabody: Hendrickson Publishers, 2006).

바울이 캐리그마와 관련된 내러티브를 반복한 것처럼, 우리가 교회 공동체를 세우기 위해서는 복음 메시지를 반복해서 전해야 한다.⁴⁵⁾ 현대 교회 안에는 복음에 대한 이해 수준이 다양한 사람들이 많이 들어와 있다. 복음에 대한 이해가 부족한 이들에게 복음을 반복해서 설교하는 것은 교회를 세우기 위해서 설교자가 해야 할 일이다.

바울이 자신이 데살로니가에서 사역했을 때의 내러티브를 공동체를 세우기 위해 상징적 경계로 사용한 것은 지역 교회 목회자들의 설교가 그 지역 교회를 세우기에 가장 적합한 설교가 될 수 있다는 사실을 보여준다. 비록 지역 교회 목회자들이 막강한 네트워크와 자본을 사용할 수 있는 방송 설교자들과 경쟁해야 하는 상황에 놓여 있지만, 목회와 관련된 내러티브는 그들이 넘볼 수 없는 독특하고 잠재력 있는 자원이다.

바울이 윤리적인 규범을 설교한 것처럼, 우리도 윤리적 규범을 설교하거나 직접적인 적용을 말하는데 주저하지 말아야 한다. 이 시도는 다원주의적 가치에 물든 청중들에게, 스스로를 소비자로 규정하는 청중들에게 환영받지 못할 수도 있다. 그러나 윤리적 규범을 설교하는 것은 청중 개인의 실천을 위해서도 필요하겠지만 더 나아가 이 세상과 구별되는 공동체를 세우는데 필수적이다.⁴⁶⁾

참고문헌

- 김선일, “최근 회심 조사를 통한 복음전도의 교훈.” 한국복음주의실천신학회, 「복음과 실천신학」 제42권 (2017): 299-319.
- 류응렬, “최근의 설교학(New Homiletics), 어떻게 이해할 것인가?” 한국복음주의실천신학회, 「복음과 실천신학」 제11권 (2006): 48-82.
- 오현철, “교회성장의 토대, 실천신학적 교회론과 통전적 설교.” 한국복음주의실천신학회, 「복음과 실천신학」 제33권 (2014): 114-139.
- 이승진, “신앙공동체 활성화를 위한 설교 방안에 관한 연구.” 한국복음주의실천신학회, 「복음과 실천신학」 제21권 (2010): 99-123.
- 조광현, “공동체를 세우는 전략으로서의 내러티브: 데살로니가전서를 중심으로.” 한국복음주의실천신학회, 「복음과 실천신학」 제37권 (2015): 68-94
- 현유광, “침체된 한국교회의 활력회복 방안에 관한 연구.” 한국복음주의실천신학회, 「복음과 실천신학」 제33권 (2014): 224-259.
- Allen, David L. "A Tale of Two Roads: Homiletics and Biblical Authority." *Journal of the Evangelical Theological Society* 43, no. 3 (2000): 489-516.
- Allen, Ronald J. "The Turn to the Listener: A Selective Review of a Recent Trend in Preaching." *Encounter* 64, no. 2 (2003): 167-196.

44) 현유광은 이를 “교회당 문턱은 낮추고, 교회 문턱은 높임”이라고 적절하게 표현했다. 현유광, “침체된 한국교회의 활력회복 방안에 관한 연구,” 한국복음주의실천신학회, 「복음과 실천신학」 제33권(2014): 239.

45) 최근 한 연구에서는 교회 안에서 멤버십을 가지고 신앙생활 하는 사람들이 신앙에 있어서 가장 중요한 분기점을 목회자의 복음 설교로 꼽았다. 김선일, “최근 회심 조사를 통한 복음전도의 교훈,” 한국복음주의실천신학회, 「복음과 실천신학」 제42권 (2017): 69을 보라.

46) 이승진은 공동체를 세우는 설교의 전략 중 하나로 “설교의 적용점을 개인 윤리와 아울러 공동체 윤리의 차원에서 제시”하는 것을 제안한다. 이승진, “신앙공동체 활성화를 위한 설교 방안에 관한 연구,” 한국복음주의실천신학회, 「복음과 실천신학」 제21권 (2010): 116-117을 보라.

- Allen, Ronald J. "Celebration Renewed: Responses." In *The Renewed Homiletic*, edited by O. Wesley Allen. Minneapolis: Fortress Press, 2010.
- Barnett, Kristopher Kim. "A Historical/Critical Analysis of Dialogical Preaching." Ph.D. thesis, Southwestern Baptist Theological Seminary, 2008.
- Gatzke, Nicholas G. "Preaching in the Emerging Church and Its Relationship to the New Homiletic." Ph.D. thesis, Brunel University, 2008.
- Barclay, John M. G. "Conflict in Thessalonica." *Catholic Biblical Quarterly* 55 no. 3 (1993): 512-530.
- Berger, Peter L., and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Anchor Books, 1967.
- Brueggemann, Walter. *Cadences of Home: Preaching among Exiles*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1997.
- Campbell, Charles L. *Preaching Jesus: New Directions for Homiletics in Hans Frei's Postliberal Theology*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 1997.
- Collins, Raymond F. *Studies on the First Letter to the Thessalonians*. Leuven: University Press, 1984.
- Collins, Raymond F. *The Birth of the New Testament: The Origin and Development of the First Christian Generation*. New York: Crossroad, 1993.
- de Vos, Craig. *Church and Community Conflicts: The Relationships of the Thessalonian, Corinthian, and Philippian Churches with Their Wider Civic Communities*. Atlanta: Scholars Press, 1999.
- deSilva, David A. *Despising Shame: Honor Discourse and Community Maintenance in the Epistle to the Hebrews*. Atlanta: Scholars Press, 1995.
- Donfried, Karl P. *Paul, Thessalonica, and Early Christianity*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 2002.
- Dunn, James D. G. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 1998.
- Edgell, Penny, Joseph Gerteis, and Douglas Hartmann. "Atheists as 'Other': Moral Boundaries and Cultural Membership in American Society." *American Sociological Review* 71, no. 2 (2006): 211-234.
- Elliott, W. A. *Us and Them: A Study of Group Consciousness*. Aberdeen: Aberdeen University Press, 1986.
- Esler, Philip F. "Group Boundaries and Intergroup Conflict in Galatians: A New Reading of Galatians 5:13-6:10." In *Ethnicity and the Bible*, edited by Mark G. Brett. Leiden: E. J. Brill, 1996.
- Esler, Philip F. "'Keeping It in the Family': Culture, Kinship and Identity in 1 Thessalonians and Galatians." In *Families and Family Relations as Represented in Early Judaism and Early Christianities: Texts and Fictions*, edited by Jan Willem van Henten and Athalya Brenner. Leiden: Deo, 2000.
- Fatum, Lone. "Brotherhood in Christ: A Gender Hermeneutical Reading of 1 Thessalonians." In *Constructing Early Christian Families: Family as Social*

- Reality and Metaphor*, edited by Halvor Moxnes. New York: Routledge, 1997.
- Fee, Gordon D. *The First and Second Letters to the Thessalonians*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 2009.
- Frost, Michael. *Exiles: Living Missionally in a Post-Christian Culture*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2006.
- Gieryn, Thomas F. "Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists." *American Sociological Review* 48, no. 6 (1983): 781-795.
- Hays, Richard. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press, 1989.
- Hays, Richard. *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 2002.
- Horrell, David G. *Solidarity and Difference: A Contemporary Reading of Paul's Ethics*. New York: T & T Clark International, 2005.
- Tajfel, Henri. "Social Categorization, Social Identity and Social Comparison." In *Differentiation between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*, edited by Henri Tajfel. London: Academic Press, 1978.
- Hock, Ronald F. *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- Hogg, Michael A. "Social Identity Theory." In *Contemporary Social Psychological Theories*, edited by Peter J. Burke. Stanford: Stanford Social Sciences, 2006.
- Jenkins, Richard. *Social Identity*. London: Routledge, 2008.
- Keightley, Georgia M. "The Church's Memory of Jesus: A Social Science Analysis of 1 Thessalonians." *Biblical Theology Bulletin* 17, no. 4 (1987): 149-156.
- Koester, Helmut. "1 Thessalonians—Experiment in Christian Writing." In *Continuity and Discontinuity in Church History: Essays Presented to George Huntston Williams*, edited by F. Forrester Church and Timothy George. Leiden: E. J. Brill, 1979.
- Lamont, Michèle, and Virág Molnár. "The Study of Boundaries in the Social Sciences." *Annual Review of Sociology* 28 (2002): 167-195.
- Meeks, Wayne A. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- Long, Thomas G. "And How Shall They Hear?" In *Listening to the Word: Studies in Honor of Fred B. Craddock*, edited by Gail R. O'Day and Thomas G. Long. Nashville: Abingdon Press, 1993.
- Longenecker, Bruce W., ed. *Narrative Dynamics in Paul*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2002.
- Malherbe, Abraham J. "God's New Family in Thessalonica." In *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, edited by L. Michael White and O. Larry Yarbrough. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Malherbe, Abraham J. *Paul and the Thessalonians: The Philosophic Tradition of*

- Pastoral Care*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- Marshall, I. Howard. *1 and 2 Thessalonians: Based on the Revised Standard Version*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 1983.
- Mitchell, Margaret M. "1 and 2 Thessalonians." In *The Cambridge Companion to St. Paul*, edited by James D. G. Dunn. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Thompson, James. *Preaching Like Paul: Homiletical Wisdom for Today*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- Tidball, Derek. "Social Setting of Mission Churches." In *Dictionary of Paul and His Letters*, edited by Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin and Daniel G. Reid. Downers Grove: InterVarsity Press, 1993.
- Weima, Jeffrey A. D. "'How You Must Walk to Please God': Holiness and Discipleship in 1 Thessalonians." In *Patterns of Discipleship in the New Testament*, 98-119. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 1996.
- Wilkins, Amy C. *Wannabes, Goths, and Christians: The Boundaries of Sex, Style, and Status*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- Wanamaker, Charles A. *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 1990.
- Wright, N. T. *Paul in Fresh Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 2009.

[논평1]

‘공동체 형성을 위한 바울 설교: 상징적 경계 세우기’를 읽고

권호 (국제신학대학원대학교, 설교학)

사회학적 관점과 성경신학적 관점이 균형을 이룬 조광현 박사님의 논문을 흥미롭게 읽었다. 설교학회와 한국 강단에 새로운 시각을 제시하기 위해 성실하게 연구한 흔적이 보이는 논문에 감사드리며, 부족하나마 간단한 논평을 드리고자 한다.

글의 요지와 주장

필자는 논문을 통해 바울이 데살로니가 공동체에 전한 설교 가운데 나타나는 특별히 두 가지 자원, 내러티브와 윤리적 규범을 사용해서 공동체를 형성하려는 바울의 시도에 대해 추적을 시도했다. 필자에 따르면 바울은 데살로니가전서에서도 내러티브를 섞어 넣고 있는데, 바로 이 내러티브들이 공동체를 세우는 역할을 한다. 또한 바울의 설교에서 윤리적인 규범은 공동체를 세우는데 없어서는 안 될 필수적인 자원이다. 이를 밝히기 위해 필자는 사회학에서 통용되는 한 가지 개념인 ‘상징적 경계(symbolic boundaries)’ 개념을 사용해 사회적 경계는 설교 안에서 내러티브와 윤리적 규범으로 공동체를 형성할 수 있다는 것을 보여주고자 했다.

필자에 따르면 ‘상징적 경계(symbolic boundaries)’라는 개념이 사회 과학 분야에서 주목을 받고 있다. Michèle Lamont와 Virág Molnár에 따르면, 상징적 경계는 “사회적인 행위에 의해서 이루어지는 개념적인 구분”인데, 이와 같은 눈에 보이지 않는 구분은 어떤 사람과 사물은 포함시키고 반대로 어떤 사람과 사물은 배제시켜서 구분하는 방식으로 작동한다. 사회학자들은 근래에 들어서 상징적 경계 개념을 다양한 사회학 연구에 적용하고 있다. 경계는 공동체의 구성원들에게 공통점과 차이점에 대한 설명을 제공하는데 뛰어난 도구이다. ‘우리’와 ‘그들’사이에서 긋는 경계는 공동체의 구성원들에게 누가 우리와 비슷하고 누가 우리와 비슷하지 않은지에 대한 분명한 감각을 제공한다. 그러므로 경계는 내집단과 외집단을 구분하는 수단으로, 또한 누가 포함되고 또 누가 배제되는지에 대한 기준으로 기능한다. 상징적 경계는 공동체의 구성원들에게 누가 공동체에 소속되는 내부자이고 또 누가 공동체에서 배제되는 외부자인지에 대한 분명한 설명을 제공하여 공동체 구성원들 사이에 다른 공동체와 구별되는 공동 정체성을 창조한다.

필자에 따르면 바울은 자신이 데살로니가에서 사역했을 때 데살로니가인들에게 설교했던 캐리그마를 데살로니가전서에 포함시켰다. 바울은 이 캐리그마와 관련된 내러티브를 ‘하나님의 복음(2:2, 2:8-9)’ 혹은 ‘그리스도의 복음(3:2)’이라고 부른다. 바울이 포함시킨 캐리그마와 관련된 내러티브가 상징적 경계의 역할을 하는 것은 캐리그마가 가지고 있는 본래적인 특성 때문이다. 데살로니가 사역에서 바울이 캐리그마 설교를 통해 개종자들을 만들어낸 것은 거의 명백하다. 바울이 설교한 캐리그마는 본질적으로 공동체의 내부인과 외부인을 구분하는 상징적 경계와도 같다. 한편 바울은 캐리그마를 세세하게 반복하지 않고 넘기지 암시한다. 바울이 이와 같은 암시를 사용하는 것은 청중들이 캐리그마 내러티브에 대한 지식을 공유하고 있어서 암시만 해도 바울이 말하는 내러티브가 무엇인지 이해할 수 있기 때문이다. 바울은 이 내러티브를 세부적으로 말하지 않고 데살로니가 교인들이 공유하고 있는 기억에 근거해서 전달하는데, 바울이 이 내러티브를 말하면서 ‘너희가 안다’라는 표현을 자주 사용하는 이유가 바로 여

기에 있다(οἶδατε: 2:1; 2:2; 2:5; 2:11). ‘너희가 기억한다’(2:9)와 ‘너희가 증인이다’(2:10)는 표현도 데살로니가 교인들의 기억에 호소하는 기능을 한다. 그래서 Raymond Collins이런 표현을 “기억 모티브”를 위한 어구라고 불렀다.

필자에 따르면 데살로니가전서에 나타나는 바울의 윤리적인 규범은 주로 성적인 문제(4:3-8)와 형제사랑(4:9-12)에 집중되어 있다. 바울은 그가 데살로니가에서 사역하는 동안 이 두 가지 윤리적 규범을 이미 가르쳤다. 바울의 성적인 윤리에 대한 규범은 공동체의 내부자와 외부자를 구분할 뿐 아니라, 데살로니가 교인들의 공동 정체성을 강화하는 역할도 한다. 형제 사랑과 관련한 바울의 윤리 규범 또한 사회적인 기능을 하는데, 공동체의 내부자들에게 공동 정체성을 제공하여 공동체를 강화하는 역할을 한다.

필자에 따르면 데살로니가에서 데살로니가 공동체가 외부 사회와 이질적이었던 것처럼, 현대 사회에서도 교회는 외부 사회와 이질적이다. 그러므로 공동체를 세우기 위해 바울에게 경계를 만드는 작업이 필요했던 것처럼, 우리에게도 교회 공동체를 유지하고 강화하기 위해서는 경계를 세우는 작업이 필요하다. 이것은 외부자를 환대하지 않아야 한다는 의미가 아니라, 공동체의 멤버십에 대한 기준을 명확하게 세워야 한다. 바울이 자신이 데살로니가에서 사역했을 때의 내러티브를 공동체를 세우기 위해 상징적 경계로 사용한 것은 지역 교회 목회자들의 설교가 그 지역 교회를 세우기에 가장 적합한 설교가 될 수 있다는 사실을 보여준다. 또한 바울이 윤리적인 규범을 설교한 것처럼, 우리도 윤리적 규범을 설교하거나 직접적인 적용을 말하는데 주저하지 말아야 한다.

글의 기여점과 보완점

1. 사회학적 관점과 성경신학적 관점의 조화

본 논문은 설교학회와 한국 강단에 새로운 관점을 제시하고자 사회학적 관점과 성경신학적 관점을 동시에 효과적으로 사용했다. 예를 들어 필자는 최근 사회학자들이 활발히 연구하고 있는 ‘상징적 경계(symbolic boundaries)’라는 개념에 대해 깊이 있게 설명하며 설교로의 접목 가능성에 대해 제시했다. 또한 필자는 독자들에게 최근의 성경신학적 연구에 대해서도 잘 소개했다. 한 예로, 과거 내러티브와 서신서를 완전히 이질적인 장르로 분류했던 경향과는 달리, 최근의 연구들은 바울서신 내에도 내러티브적인 요소가 포함되어 있음을 잘 설명했다. 학회에도 강단에도 끊임없는 새로운 시각과 구체적인 시도가 중요한데, 본 논문은 이런 상황에 적절한 관점과 정보를 제공하고 있다.

2. 다양한 연구자료와 세밀한 각주

본 논문의 다른 기여점은 다양한 자료를 제시하고 있다는 것이다. 필자는 새로운 이론을 소개할 때 그와 관련된 고전으로부터 시작해 최근의 자료들까지 다양하게 사용했다. 예를 들어 신설교학의 흐름과 문제를 지적한 David Allen의 고전적 아티클 ‘A Tale of Two Roads: Homiletics and Biblical Authority’를 사용되는가 하면, 최근 Ronald Allen의 중요한 자료 ‘Celebration Renewed: Responses’를 인용했다. 또한 자신이 사용한 다양한 자료에 대해 세밀한 각주작업을 해두었다. 각주에서는 최근 이슈들에 대한 간략한 설명과 추가 자료들이 소개되었다. 이런 세밀한 각주 작업을 해두었기에 본 논문의 독자들이 후속 연구를 할 때 이 글을 통해 많은 도움을 얻을 수 있다.

글의 보완점

1. 글의 논지가 자주 변하고, 명확하지 않을 때가 있다.

필자는 글의 서론에서 신설교학에 대해 언급한다. 그 후 내러티브에 대한 논의가 이어지고, 서신서에도 내러티브의 요소가 있음을 강조한다. 그러던 중 본론으로 들어가서는 상징적 경계에 대해서 상세히 설명하고, 상징적 경계를 세우기 위한 내러티브의 역할을 말한다. 그 후 데살로니가에 나타나는 캐리그마의 핵심 역할에 대해 논의한다. 이어 캐리그마와 내러티브의 관계를 설명하는 듯 했으나 윤리를 통한 경계 설정에 대해 이야기 한다. 크게 보면 바울이 캐리그마에 스며있는 내러티브의 요소와 윤리를 통해 공동체 강화를 위한 경계설정을 했다는 내용인 듯하다. 그러나 이 논지를 끌어내기까지 너무 많은 토픽(multi-topic)이 등장하기 때문에 글을 읽기 쉽지 않은 것 같다. 논지를 간략화, 통합화, 명확화 하는 것이 필요하다.

2. 불필요한 글의 부분은 삭제하고, 필요한 설명을 추가하는 것이 필요하다.

서론에 등장하는 신설교학에 대한 언급이 글의 전체적 흐름에 꼭 필요한지 묻게 된다. 바로 캐리그마에 스며있는 내러티브적 요소를 설명했으면 오히려 명확했을 것 같다. 신설교학에 대한 더 이상의 논의는 이제 설교학회에서 진부해 보인다. 불필요하다는 것이 아니라, 이미 충분히 논의되었다는 것이다. 바로 논지의 핵심으로 들어가는 것이 필요한 듯하다. 불필요한 부분에 대한 삭제와 더불어 중요한 개념에 대해서는 추가 설명이 필요하다. 예를 들어 논문의 저자는 “바울은 캐리그마를 세세하게 반복하지 않고 던지시 암시한다. 바울이 이와 같은 암시를 사용하는 것은 청중들이 ‘캐리그마 내러티브’에 대한 지식을 공유하고 있어서 암시만 해도 바울이 말하는 내러티브가 무엇인지 이해할 수 있기 때문이다.”라고 주장했다. 그렇다면 다음 문장에서는 캐리그마 내러티브가 무엇인지, 누가 사용했는지 설명해주었어야 한다. 물론 어느 정도 성서신학에 익숙한 독자라면 추측할 수 있다. 그러나 일반 독자들을 위해서 정확한 설명이 있어야 할 것이다.

논평을 마치며

논평의 균형을 유지하기 위해 기여점과 보완점을 동시에 제시했다. 그러나 본 논문이 보완점보다는 기여점을 훨씬 더 많이 가지고 있다는 것이 논평자의 생각이다.

[논평2]

조광현 박사의 “공동체 형성을 위한 바울 설교: 상징적 경계 세우기”에 대한 논평

김대혁 (총신대)

<들어가는 글>

교회 안에서 설교 사역의 중요성에 대한 강조와는 달리, 오늘날 교회 안에서의 설교의 능력에 대한 기대감이 사라지고 있는 현상을 보고 있다. 여기에는 여러 가지 이유들이 있겠지만, 설교의 개인주의화 혹은 사사화가 중요한 요인 중에 하나라 할 수 있을 것이다. 이런 모습은 데이비드 웰스(David Well)가 지적한대로, “현대에 만연한 인간론”인 합리주의와 계몽주의의 근대성의 영향으로 인해, 청중들이 설교를 단순히 개인의 필요나 만족을 위해서 설교를 선택적으로 경청하는 경향성과 맞물려 있다. 이런 설교의 사사화의 현상은 포스트모던의 실용주의, 주관주의, 상대주의와 함께 자기 확신과 자기 실행을 위한 설교의 영적 소비제화로 악화되는 모습으로 나타나기도 한다.

하지만 이와 반대로 포스트모던의 중대한 시대흐름 중에는 영성에 대한 진지한 고민과 본질과 진정성의 회복, 그리고 개인을 넘은 통합성과 공동체성을 추구의 모습들도 있다. 이는 현대 교회가 참된 신앙공동체로 세워지도록 하는 설교학적 도전과 과제를 던져주고 있다. 이런 측면에서 신앙공동체를 바로 세우는 설교에 관한 주제로 연구한 조광현 박사의 소논문은 기본적으로 오늘날 설교자가 추구해야 할 바른 신학적 정당성을 기반으로 하고 있으며, 동시에 시대적으로 적실한 설교의 방향성을 보여주는 논문이라 할 수 있다.

1. 논문의 주제와 전개 방법, 그리고 주요 논지들

이 소논문은 우선 신설교학(the New Homiletics)의 내러티브에 대한 강조가 개별 청중에 대한 강조에만 국한되어 신앙 공동체를 형성하는 것에는 노력이 부족했다는 점을 지적한다. 동시에 신설교학의 내러티브에 대한 관심으로 서신서 장르에 대한 설교학적 연구를 등한시하게 된 학문적 경향성도 지적한다. 이런 문제제기들과 함께, 이 논문은 데살로니가전서에 나오는 내러티브적인 암시적 요소와 윤리적인 직접적인 교훈들에 대한 연구를 통하여 이 두 가지 요소들이 공동체를 세우는 설교의 필수적인 자원이라는 점을 논증하는 것을 핵심 주제로 삼고 있다. 이를 위해서 연구자는 “상징적 경계”라는 사회(심리)학적인 개념/도구를 활용하여 암시적 내러티브의 요소와 직접적 윤리적 지침을 통한 공동체를 세우는 설교에 필수적인 요소 들임을 밝히고자 한다.

이 논문은 우선 “상징적 경계(symbolic boundaries)”의 사회과학적 개념을 여러 학자들의 의견을 종합하여 설명한다. 그 핵심은 사회적 정체성 혹은 공동체적 정체성은 공동체의 구성원들이 함께 공유하고 있는 공통점과 더불어 공동체에 속하지 않는 사람들과의 다른점(동질감과 이질감, 공유와 차이, 포함과 배제, 우월과 열등)을 뚜렷이 인식하는 것으로 ‘우리’와 ‘그들’ 사이의 경계를 가지는 것으로, 결국 상징적 경계를 세우는 것으로 공동체의 정체성을 강화할 수 있다는 것이다.

이런 “상징적 경계”를 세움으로 신앙공동체의 정체성을 강화하는 관점을 가지고, 이 논문은 데살로니가전서에서 바울이 사용한 두 요소들, 즉 내러티브적 요소와 윤리적 지침을 각각 살펴본다. 먼저 연구자는 바울이 데살로니가전서에서 공동체를 세우기 위한 내러티브적

요소로, 복음의 선포와 캐리그마 내러티브의 반복적 암시에 주목한다. 이러한 요소들을 연구를 토대로, 캐리그마의 선포로 생겨난 공동체에게 캐리그마 내러티브를 비록 세세하고 명시적이며 분명하게 언급한 것은 아니지만, 암시적인 내러티브적인 요소들을 사용함으로써 교회 안의 내부자와 외부자를 구분하는 상징적 경계와 공동체의 공동의 기억을 형성하도록 하는 역할을 감당했을 것이라고 이해한다. 더불어 연구자는 직접적이고 분명한 성적인 윤리 지침과 형제 사랑에 대한 윤리적 규범들은 외부자와 구분과 내부자의 우월감을 제공하여 공동 정체성을 강화하는 상징적 경계의 기능을 감당했다고 설명한다.

캐리그마 내러티브의 반복적/암시적 사용과 성적 윤리와 형제 사랑에 대한 분명하고 직접적인 윤리적 지침에 대한 연구를 토대로 하여, 이 논문은 교회 공동체를 세우기 위해서 복음 메시지의 반복적 선포, 지역 공동체와 목회 내러티브의 활용, 그리고 직접적인 윤리적 적용에 대한 제안하는 것으로 논문을 정리한다.

2. 논문의 공헌

이 논문은 공동체성을 강화하는 설교의 필요성에 대한 강조와 서신서 장르에서의 내러티브적인 요소의 설교학적 접근을 통하여 현대 설교에 도전과 제안을 제공하고 있다. 이 논문의 가장 큰 공헌은, 앞서 설명한대로, 현대 교회가 개인 구원과 복음의 사사화가 이루어지는 가운데, 건강한 하나님의 공동체로서의 교회에 대한 바른 신학적 내용과 더불어 이 시대 가운데 교회가 신앙의 본질과 진정성 있는 공동체로 세워지기 위한 시대적 요청에 부합하는 적실성을 보여준다. 자기 고백과 자기 확신을 존중하는 포스트모던의 시대적 흐름에 오히려 교회가 복음 안에서의 분명한 공동 정체성의 강화가 이루어지도록 하는 공동체 형성을 지향하는 설교의 필요성을 잘 담고 있는 논문이다.

또한 이 논문은 신설교학의 내러티브에 대한 강조가 청중 개인 대한 적절한 비판을 제공하며, 그에 대한 대안으로서 공동체를 세우는 설교에 대한 내러티브적인 요소들을 연구하고 있다. 특히 연구자는 서신서 안에서의 내러티브적인 요소들을 추적하여 그것의 설교학적 내용과 함의를 찾고 있는데, 이는 기존의 장르에 대한 연구가 한 장르의 특징과 역할에 주고 많은 연구가 이루어졌다면, 이 연구는 혼합 장르에 대한 각 요소들의 역할에 대한 연구 가능성을 내러티브적인 요소와 윤리적 교훈들의 내용에 대한 본문 이해와 설교학적 이해를 토대로 잘 보여주고 있다.

3. 논문에 대한 질의

위에서 언급한 논문의 공헌들과 더불어, 이 논문의 보완과 더 발전적인 논의를 고려하는 점에서 연구자에게 다음과 같은 질의를 드리며 고견을 듣고 싶다.

첫째, 이 논문은 공동체를 세우는 설교에 대한 필요성에 비해 결론에 언급한 구체적인 대안들이 다소 평이하게 보인다. 메타 내러티브로서의 복음을 설교, 지역 교회 공동체의 고유한 목회 내러티브의 사용, 진리에 기반 한 윤리적 선포에 대한 설교학적 제안들은 논문의 주제인 상징적 경계를 통한 공동체의 형성을 위한 설교학적 제안으로 너무 포괄적이고 일반적인 것으로 여겨진다. 이러한 이해가 객관적 구속사의 메타 내러티브와 주관적 구속사의 지역 교회 내러티브, 그리고 하나님 백성과 교회 공동체의 정체성을 기반으로 하는 윤리 규범에 이르는 실제 설교 실현이 구체적으로 어떻게 이루어질 수 있는지 연구자의 구체적인 제안들이

궁금하다.

둘째, 위의 질의와 관련하여, 복음 내려티브의 선포, 지역 내려티브의 선포의 당위성은 반드시 본문 공동체(Text Community)에 대한 강조 위에서 이루어져야 한다고 보여진다. 본문 공동체가 되도록 하는 것이 신앙공동체로 든든히 세워가도록 하는 근간이라 할 수 있다. 이런 기초가 확보가 될 때, 설교에서의 내려티브와 서신서와 같은 다양한 커뮤니케이션의 방식을 적절하고 다양하게 활용할 수 있다고 생각된다. 이런 관점에서 본문을 설교하는 것(preaching the text)와 복음 내려티브를 빈번히 사용하는 것(preaching the gospel narratives)의 긴장 혹은 본문과 하나님 나라라는 메타내러티브를 어떻게 조화롭게 설교에 구현할 수 있을지 연구자의 생각을 듣고 싶다.

셋째, 상징적 경계의 사회(심리)학적 개념의 설교학적 사용이 그 기능적으로는 부합될 수 있으나, 본연적으로 생겨날 수도 있는 복음 내려티브와의 긴장을 어떻게 극복할지가 궁금하다. 즉, 논문의 내용에 따르면 “상징적 경계”는 공동체 구성원 사이의 공통점과 그 공동체에 속하지 않는 사람들과의 차이점을 구분하는 것을 그 기초로 삼는다. 공동체의 정체성의 형성과 강화는 공동체 구성원들 사이를 비교와 대조, 혹은 공유와 차이, 포함과 배제를 통해서 상징적 경계를 이룬다는 점이다. 따라서 설교자는 공동체의 **공유점과 차이점을 명확하게 함**으로 공동체를 더욱 굳건히 세워가야 하는 역할을 수행해야 함을 의미한다. 연구자가 서술한대로, 이런 경계는 기본적으로 **우열의 차이**를 가지고 이루어지는 것이다. 하지만 논평자의 짧은 견해로는 복음 내려티브는 우열의 차이라기보다는 **은혜 주도성**이 그 본질적 핵심이자 차이점이라고 볼 때, “상징적 경계” 세우기라는 사회(심리)학적 사상의 도구를 사용 방식이 경계를 구분 짓는 그 자체의 기능을 잘 감당할지는 모르지만, 복음 내려티브가 가져다주는 내용(은혜 주도성)과 기능(차이, 구분, 우열)이 가져다 줄 수 있는 긴장을 설교학적으로 어떻게 다루며 극복할지에 대한 연구자의 고견을 듣고 싶다.

<나가는 글>

포스트모던의 시대 속에서 개인주의적 설교, 복음의 사사화를 극복하고 공동체 지향적 설교를 지향하는 것은 오늘날의 설교자들이 마음에 담아야 할 중요한 설교학적 과제임에 틀림없다. 이런 점에서 개인의 신앙의 확신과 성장을 넘어서, 하나님 나라의 실현을 위해서 신앙 공동체성을 강화해야 할 것을 강조하며, 거기에 대한 성경적 근거와 설교학적 제안을 해주신 조광현 박사님의 수고에 깊은 감사를 표한다.

한국복음주의 실천신학회 연구윤리규정

제1장 총칙

제1조 (목적) 이 규정은 한국복음주의 실천신학회(이하‘본회’라 한다)에서 연구를 수행하는 자의 연구윤리를 확립하고 연구부정행위를 예방하며, 연구부정 발생시 공정하고 체계적인 진실성 검증과 처리를 위한 연구윤리위원회(이하‘위원회’라 한다)의 설치 및 운영 등에 관한 사항을 규정함을 목적으로 한다.

제2조 (정의)

① 연구 부정행위(이하‘부정행위’라 한다)라 함은 다음 각 호가 정의하는 바와 같이 연구의 제안, 연구의 수행, 연구결과의 보고 및 발표 등에서 행하여진 위조·변조·표절·부당한 논문저자 표시·자료의 중복사용을 통한 승진이나 연구비 수혜 등을 말한다. 다만, 경미한 과실에 의한 것과 정보 또는 연구결과에 대한 심층연구, 해석 또는 판단에 대한 차이의 경우는 제외한다.

가. ‘위조’는 존재하지 않는 정보 또는 연구결과 등을 허위로 만들어 내는 행위를 말한다.

나. ‘변조’는 연구 재료·장비·과정 등을 인위적으로 조작하거나 데이터를 임의로 변형·삭제함으로써 연구 내용 또는 결과를 왜곡하는 행위를 말한다.

다. ‘표절’이라 함은 타인의 생각, 연구내용과 결과 등을 정당한 승인 또는 인용 없이 도용하는 행위를 말한다.

라. ‘부당한 논문저자 표시’는 연구내용 또는 결과에 대하여 과학적·기술적 공헌 또는 기여를 한 사람에게 정당한 이유 없이 논문저자 자격을 부여하지 않거나, 과학적·기술적 공헌 또는 기여를 하지 않은 자에게 감사의 표시 또는 예우 등을 이유로 논문 저자 자격을 부여하는 행위를 말한다. (다만, 연구비와 승진에 관련 없는 경우 제외한다.)

마. ‘자료의 중복사용’은 본인이 이미 출판한 자료를 중복사용에 대한 표기 없이 다시 출판하거나 게재하여 승진이나 연구비 수혜를 추구하는 행위를 말한다.

바. 타인에게 위 제1호 내지 제4호의 행위를 제안·강요하거나 협박하는 행위

사. 기타 학계 또는 과학기술계에서 통상적으로 용인되는 범위를 현저하게 벗어난 행위

② ‘제보자’라 함은 부정행위를 인지한 사실 또는 관련 증거를 해당 연구기관 또는 연구지원기관에 알린 자를 말한다.

③ ‘피조사자’라 함은 제보 또는 연구기관의 인지에 의하여 부정행위의 조사 대상이 된 자 또는 조사 수행 과정에서 부정행위에 가담한 것으로 추정되어 조사의 대상이 된 자를 말하며, 조사과정에서의 참고인이나 증인은 이에 포함되지 아니한다.

④ ‘예비조사’라 함은 부정행위의 혐의에 대하여 공식적으로 조사할 필요가 있는지 여부를 결정하기 위하여 필요한 절차를 말한다.

⑤ ‘본 조사’라 함은 부정행위의 혐의에 대한 사실 여부를 검증하기 위한 절차를 말한다.

⑥ ‘판정’이라 함은 조사결과를 확정하고 이를 제보자와 피조사자에게 문서로써 통보하는 절차를 말한다.

제3조 (적용범위) 이 규정은 본 학회 내 연구 활동과 직·간접적으로 관련 있는 자에 대하여

적용한다.

제4조 (다른 규정과의 관계) 연구 윤리 확립 및 연구 진실성 검증과 관련하여 다른 특별한 규정이 있는 경우를 제외하고는 이 규정에 의한다.

제2장 연구윤리위원회 설치 및 운영

제5조 (구성)

- ① 위원회는 위원장 1인을 포함한 3인의 당연직 위원과 5인의 추천직 위원으로 구성한다.
- ② 당연직위원은 학회장, 부회장, 총무로 하며, 추천직위원은 학회 회원 중 부교수 이상의 전임교수 중에서 회장이 임명한다.
- ③ 위원장은 회장으로 한다.
- ④ 위원회는 특정한 안건의 심사를 위하여, 특별위원회를 둘 수 있다.
- ⑤ 위원회는 그 업무 중 일부를 수행하게 하기 위하여 소위원회를 둘 수 있다.

제6조 (위원장)

- ① 위원장은 위원회를 대표하고, 회의를 주재한다.
- ② 위원장이 부득이한 사유로 직무를 수행할 수 없는 때에는 위원장이 미리 지명한 위원이 그 직무를 대행한다.

제7조 (추천직위원의 임기) 추천직위원의 임기는 2년 이내로 연임할 수 있다.

제8조 (간사 등)

- ① 위원회의 원활한 업무수행을 위하여 간사를 둘 수 있다.
- ② 위원회의 각종 업무를 지원하기 위하여 전문위원을 둘 수 있다.

제9조 (업무) 위원회는 다음 각호의 사항을 심의·의결한다.

- 가. 연구윤리 관련 제도의 수립 및 운영에 관한 사항
- 나. 부정행위 제보 접수 및 처리부서의 지정에 관한 사항
- 다. 예비조사와 본 조사의 착수 및 조사결과의 승인에 관한 사항
- 라. 제보자 보호 및 피조사자 명예회복 조치에 관한 사항
- 마. 연구 검증결과의 처리 및 후속조치에 관한 사항
- 바. 기타 위원장이 부의하는 사항

제10조 (회의)

- ① 위원장은 위원회의 회의를 소집하고 그 의장이 된다.
- ② 회의는 재적위원 과반수의 출석과 출석위원 3분의 2이상의 찬성으로 의결한다.
- ③ 위원장은 심의안건이 경미하다고 인정할 때에는 서면심의로 대체할 수 있다.
- ④ 위원회에서 필요하다고 인정될 때에는 위원이 아닌 자를 출석케 하여 의견을 청취할 수 있다.

제11조 (경비) 위원회의 운영에 필요한 경비를 예산의 범위 내에서 지급할 수 있다.

제3장 연구진실성 검증

제12조 (부정행위 제보 및 접수)

① 제보자는 연구 담당부서에 구술·서면·전화·전자우편 등 가능한 모든 방법으로 제보할 수 있으며 실명으로 제보함을 원칙으로 한다. 다만, 익명으로 제보하고자 할 경우 서면 또는 전자우편으로 연구과제명 또는 논문명 및 구체적인 부정행위의 내용과 객관적증거를 제출하여야 한다.

② 제보 내용이 허위인 줄 알았거나 알 수 있었음에도 불구하고 이를 신고한 제보자는 보호 대상에 포함되지 않는다.

제13조 (예비조사의 기간 및 방법)

① 예비조사는 신고접수일로부터 15일 이내에 착수하고, 조사시작일로부터 30일 이내에 완료하여 위원회의 승인을 받도록 한다.

② 예비조사에서는 다음 각 호의 사항에 대한 검토를 실시한다.

가. 제보내용이 제2조 제1항의 부정행위에 해당하는지 여부

나. 제보내용이 구체성과 명확성을 갖추어 본 조사를 실시할 필요성과 실익이 있는지 여부
다. 제보일이 시효 기산일로부터 5년을 경과하였는지 여부

③ 필요한 경우 별도의 소위원회를 구성하거나 본 학회 이외의 다른 전문가 등에게 조사를 의뢰할 수 있다.

제14조 (예비조사 결과의 보고)

① 예비조사 결과는 회장에게 보고하고 위원회에 승인을 받은 후 10일 이내에 연구지원 기관과 제보자에게 문서로써 통보하도록 한다. 다만 제보자가 익명인 경우에는 그렇지 아니하다.

② 예비조사 결과보고서에는 다음 각 호의 내용이 포함되어야 한다.

가. 제보의 구체적인 내용 및 제보자 신원정보

나. 조사의 대상이 된 부정행위 혐의 및 관련 연구과제

다. 본 조사 실시 여부 및 판단의 근거

라. 기타 관련 증거 자료

제15조 (본 조사 착수 및 기간) ① 본 조사는 위원회의 예비조사결과 승인 후 30일 이내에 착수되어야 하며, 이 기간 동안 본 조사 수행을 위한 위원회(이하“조사위원회”라고 한다)를 구성하여야 한다.

② 본 조사는 판정을 포함하여 조사 시작일로부터 90일 이내에 완료하도록 한다.

③ 조사위원회가 제2항의 기간 내에 조사를 완료할 수 없다고 판단될 경우 위원회에 그 사유를 설명하고 조사기간의 연장을 요청할 수 있다.

제16조 (조사위원회의 구성)

① 조사위원회는 7인이상의 위원으로 구성한다.

② 조사위원회에는 해당 분야의 전문적인 지식 및 경험이 풍부한 자를 3인 이상 포함하며, 공정성과 객관성 확보를 위하여 본 학회 소속이 아닌 외부 인사를 위촉할 수 있다.

③ 당해 조사 사안과 이해관계가 있는 자를 조사위원회에 포함시켜서는 아니 된다.

④ 본 조사 착수 이전에 제보자에게 조사위원 명단을 알려야 하며, 제보자가 조사위원 기피에 관한 정당한 이의를 제기할 경우 이를 수용하여야 한다.

제17조 (출석 및 자료제출 요구)

① 조사위원회는 제보자·피조사자·증인 및 참고인에 대하여 진술을 위한 출석을 요구할 수 있다.

② 조사위원회는 피조사자에게 자료의 제출을 요구할 수 있으며 해당 연구자료의 압수·보관 등의 조치를 취할 수도 있다.

③ 제1항 및 제2항의 출석요구와 자료제출요구를 받은 피조사자는 반드시 이에 응하여야 한다.

제18조 (제보자와 피조사자의 권리 보호 및 비밀엄수)

① 어떠한 경우에도 제보자의 신원을 직·간접적으로 노출시켜서는 아니되며, 제보자의 성명은 반드시 필요한 경우가 아니면 제보자 보호차원에서 조사 결과보고서에 포함하지 아니한다.

② 제보자가 부정행위 제보를 이유로 징계 등 신분상 불이익, 근무조건상의 차별, 부당한 압력 또는 위해 등을 받은 경우 피해를 원상회복하거나 제보자가 필요로 하는 조치 등을 취하여야 한다.

③ 부정행위 여부에 대한 검증이 완료될 때까지 피조사자의 명예나 권리가 침해되지 않도록 주의하여야 하며, 무혐의로 판명된 피조사자의 명예회복을 위해 노력하여야 한다.

④ 제보·조사·심의·의결 및 건의조치 등 조사와 관련된 일체의 사항은 비밀로 하며, 조사에 직·간접적으로 참여한 자 및 기관장과 관계 직원은 조사 및 직무수행 과정에서 취득한 모든 정보에 대하여 누설하여서는 아니 된다. 다만, 정당한 사유에 따른 공개의 필요성이 있는 경우에는 위원회의 의결을 거쳐 공개할 수 있다.

제19조 (제척·기피 및 회피)

① 위원이 당해 사건과 직접적인 이해관계가 있는 경우에는 그 직무집행에서 제척된다.

② 위원회는 직권 또는 당사자의 신청에 의하여 제척의 결정을 한다.

③ 위원에게 직무수행의 공정을 기대하기 어려운 사정이 있는 경우에는 제보자와 피조사자는 기피신청을 할 수 있다. 다만, 동일한 사안에 대하여 2인 이상의 위원을 기피할 수 없다.

④ 위원은 제1항 또는 제3항의 사유가 있는 때에는 위원장의 허가를 얻어 회피할 수 있다.

제20조 (이의제기 및 변론의 권리 보장) 조사위원회는 제보자와 피조사자에게 의견진술, 이의제기 및 변론의 권리와 기회를 동등하게 보장하여야 한다.

제21조 (본 조사결과보고서의 제출)

① 조사위원회는 의견진술, 이의제기 및 변론내용 등을 토대로 본 조사결과보고서(이하“최종보고서”라 한다)를 작성하여 위원회에 제출한다.

② 최종 보고서에는 다음 각 호의 사항이 포함되어야 한다.

가. 제보 내용

나. 조사의 대상이 된 부정행위 혐의 및 관련 연구과제

다. 해당 연구과제에서의 피조사자의 역할과 혐의의 사실 여부

라. 관련 증거 및 증인

마. 조사결과에 대한 제보자와 피조사자의 이의제기 또는 변론 내용

과 그에 대한 처리결과

마. 조사위원 명단

제22조 (판정) 조사위원회는 위원회의 승인을 받은 후 최종보고서의 조사 내용 및 결과를 확정하고 이를 제보자와 피조사자에게 통보한다.

제4장 검증 이후의 조치

제23조 (결과에 대한 조치)

① 위원회는 학회장에게 다음 각 호에 해당하는 행위를 한 자에 대하여 징계조치를 권고할 수 있다.

가. 제2조 제①항에 위배된 부정행위

나. 본인 또는 타인의 부정행위 혐의에 대한 조사를 고의로 방해하거나 제보자에게 위해를 가하는 행위

② 징계조치에 관한 사항은 다른 관련 규정에 의하거나 별도로 정할 수 있다.

제24조 (기록의 보관 및 공개)

① 예비조사 및 본 조사와 관련된 기록은 연구지원부에서 보관하며, 조사종료 이후 5년간 보관하여야 한다.

② 최종보고서는 판정이 끝난 이후에 공개할 수 있으나, 제보자·조사위원·증인·참고인·자문에 참여한 자의 명단 등 신원과 관련된 정보에 대해서는 당사자에게 불이익을 줄 가능성이 있을 경우 공개대상에서 제외할 수 있다.

제5장 기타

제25조 (시행세칙) 위원회는 이 규정의 시행을 위하여 필요한 세부사항을 별도로 정할 수 있다.

부 칙

(시행일) 이 규정은 2007년 11월 17일부터 시행한다.