



저작자표시-비영리-동일조건변경허락 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.
- 이차적 저작물을 작성할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



동일조건변경허락. 귀하가 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공했을 경우에는, 이 저작물과 동일한 이용허락조건하에서만 배포할 수 있습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

2008학년도

박사학위 논문

# 선교문화방법론으로 본 이기풍의 선교 평가

Evaluation about Missionary Kipoong Lee's Work in Views of Mission  
Cultural-Methods

서울기독교대학교 대학원

신 학 과

이아브라함병욱

2008학년도

박사학위 논문

# 선교문화방법론으로 본 이기풍의 선교 평가

Evaluation about Missionary Kipoong Lee's Work in Views of Mission  
Cultural-Methods

지도교수 : 이 훈 구

이 논문을 박사 학위논문으로 제출함

2008년 12월

서울기독교대학교 대학원

신 학 과

이아브라함병욱



# 목 차

국문초록

I. 서론	1
1. 문제 제기 및 연구 목적	1
2. 연구의 범위 및 방법	4
3. 연구사	5
II. 이기풍의 제주도 선교 고찰	8
1. 제주도 선교 문화적 배경	9
2. 이기풍의 선교전략	14
3. 이기풍 선교의 결과	26
III. 선교문화방법론	29
1. 폴 허버트의 문화인류학적 방법론	29
2. 찰스 크래프트의 ‘적합한’ 방법론	62
3. 평가	98

IV. 선교문화방법론으로 본 평가 .....	106
1. 제주도 풍습속에서의 이기풍선교 .....	106
2. 영적대결의 이기풍의 선교 .....	111
3. 지역연구와 이웃 사랑 .....	119
4. 효과적인 상황화를 위한 방향 모색 .....	121
V. 결론 .....	123
참고문헌 .....	126
ABSTRACT .....	140

## 감사의 글

저의 일생을 인도하시는 하나님께 모든 영광과 무한 감사를 드립니다. 불신 가정에 태어나서 주의 종의 길을 걷게 하시고 육순이 넘은 나이에 뒤늦게나마 하나님 앞에 작은 열매 하나를 바치게 되기까지 오직 주님의 은혜가 아니었으면 이를 수 없는 꿈같은 세월들 이었습니다.

무엇보다 저의 인생에서 오늘이 있기 까지 대나무 마디마디 같은 삶의 암흑기들을 믿음의 길로 인도하여 주시고 언제나 새로운 힘과 용기를 주셔서 도움의 손을 놓아주신 본 교회 당회장 김삼환 목사님의 아버지 같으신 한없는 배려와 사랑을 잊을 수 없습니다. 부족한 저를 제주도로 보내주셔서 이기풍선교기념관의 일을 맡겨주시니 틈틈이 이기풍 선교사님의 발자취를 더듬어 가다가 이 일이 어찌나 벅찬 은혜였는지 주경야독의 곤함도 잊고 그 은혜에 보답하는 마음으로 열심을 다하였습니다.

이제 초등학생이 빛은 진흙 작품 하나를 제출할 때처럼 부끄럽기 그지 없으나 많은 지도와 편달을 아끼지 않으신 교수님들을 힘입어 떨리는 마음으로 작은 열매를 내놓습니다.

그동안 만학의 문을 열어 주신 이강평 총장님, 그리고 아낌없는 지도와 도움을 주신 이훈구 교수님께 감사의 마음을 전합니다. 또 심사위원장으로 수고를 아끼지 않으신 민대훈 대학원장님, 논문의 세미한 부분까지 지적하여 주시고 지침을 주신 소운정 교수님, 논문의 질적 향상과 전문분야에 대한 조언을 주신 정홍호 교수님, 논문의 틀을 정해주시고 맥을 잡아주신 우국희 교수님께 감사의 마음을 전합니다.

그리고 무엇보다 오늘이 있기까지 온갖 고난과 어려운 여건 속에서도 묵묵히 견디며 인내와 기도로 후원 하여 준 아내에게 감사를 드립니다.

2009년 새해아침

이아브라함병욱

## 국문초록

한국교회는 복음을 받아 들인지 28년 만에 해외선교를 시작하였다. 이것은 세계 어느 나라에서도 유래가 없는 일로 조선에 선교하러 온 선교사들까지도 놀란 사건이었다. 그 중 1907년 조선예수교장로회독노회는 노회설립과 동시에 설립 기념으로 이기풍 제 1회 평양신학교 졸업생에게 목사로 임직하여 제주도 선교사로 파송하였다.

이기풍은 주민들과의 인간관계도 잘 맺었고, 때에 따라 제주지역의 문화를 이용하여 전도하기도 하였으며, 제주도민들이 무식하게 무조건 복음을 받아들이게 하지 않게 성경을 가르쳤으며, 무학자들을 위해서는 학교도 설립하였다. 그런가 하면 정당한 교리는 강력하지만 분명하게 지도하여 복음이 널리 퍼지게 하였다. 뿐만 아니라 서구선교사들이 사용하지 않는 영적 싸움도 마다하지 않았다. 영적 전투에서의 승리는 하나님 나라 확장에 큰 힘이 된 것은 두말할 필요가 없다.

선교환경은 열악한 조건이었고 선교에 대해 아는 것이라고는 선교사들과 함께 생활한 것 뿐이었음에도 조선에 온 선교사 못지않은 결과를 얻었다. 이기풍의 노력으로 제주도에 노회가 설립되었다.

문제는 이러한 이기풍의 선교에 대해 역사가들의 평가는 있지만 선교학적 측면에서의 평가는 없었다. 이에 본고에서 폴 히버트의 '상황화' 이론과 찰스 크래프트의 '적합화' 이론을 적용하여 이기풍이 한 선교를 평가하였다.

이기풍의 사역은 다방면에서 나타났다. 이러한 사역 중에서 교육과 문화와 관련된 전도 및 영적전투에 대해 평가하였다. 평가 결과는 그가 선교학을 공부하지 못했음에도 히버트나 크래프트가 제시한 선교 이론에



매우 가깝게 선교한 것을 볼 수 있었다. 성령을 통한 치유사역과 영적대결 면에서는 조선에 온 선교사들보다 더 적극적이며 분명하였다. 이는 한국교회에 주신 축복이었다.

하지만 이기풍에게 문제가 없었던 것은 아니다. 영적인 준비는 비교적 잘 되었으나 선교지인 제주도 현장에 대한 기초 지식이나 탐사가 없었다. 현장에 와서야 비로소 조사하는 어려움이 있었다. 당시 상황에서 쉬운 것은 아니었지만 꼭 필요한 것임을 보여 주었다.

오늘날은 이기풍 시대보다 선교준비가 훨씬 좋은 시대다. 그러므로 이기풍의 선교를 귀감삼아 한국교회의 해외선교에 필요한 문화선교 전략을 세울 것을 제안하였다.

<핵심용어> 선교, 상황화, 샅롬, 적합화, 문화, 제주도, 이기풍, 사랑, 영적 투쟁, 문화상대주의, 관계,

# I. 서론

## 1. 문제의 제기 및 연구의 목적

서구 기독교인들은 다른 문화권의 사람들이 기독교인이 되려 한다면, 복음을 받아들여 복음화되기 전에 먼저 문명화(서구화)되어야 한다고 생각했다.<sup>1)</sup> 이러한 견해는 인간의 공통성에 대한 잘못된 이해 때문에 생긴 것으로 선교분야에서 상황화 논쟁을 불러일으켰다. 그러므로 여러 이론을 통하여 선교현장을 분석할 수 있지만 본고에서는 폴 히버트(Paul G. Hiebert)와 찰스 크래프트(Charles H. Kraft)가 주장한 상황화 이론을 택하고, 그들의 이론으로 이기풍의 제주도 선교에 적용함으로써 이기풍이 제주도 선교에 성공할 수 있었던 요인을 밝히고자 한다.

선교현장에서 계속되는 논쟁은 전통 문화를 어떻게 볼 것인가 하는 것이다.<sup>2)</sup> 일반적으로 사람들은 선교사들이나 현지인 교회 지도자들이 해야 할 것이 정해지면 그것을 실행할 것이라고 생각한다. 그러나 불행하게도 선교 현실에 있어서는 이와 다르다. 이유는 적용 능력이 부족하면 비록 그들이 통찰을 통해 깨달았다고 할지라도 실행하기가 어렵기 때

---

1) Charles H. Kraft, *Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2005), 160.

2) Paul G. Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues* (Grand Rapids: Baker Academic, 1994), 97. 히버트는 여기서 말하기를 초기 로마 가톨릭 선교사가 인도에 왔을 때 이 문제와 씨름을 했다. 그들은 인도문화의 우수성에 큰 감명을 받았다. 인도 문화는 여러 면에 있어서 16세기와 17세기의 스페인 문화보다 더 뛰어났다. 그러므로 선교사들 간에 현존하는 인도문화에 대한 대응방식에 따라 의견이 날카롭게 양분되었다. 예수회 측은 전통적인 인도문화를 유지하는 하면서 적응을 주장했고, 프란시스코단은 예수회 측이 복음을 헐값에 팔아 치우고 있다고 비난했다. 초기 개신교 선교사도 역시 인도 문화의 철학적 기반에 대해 큰 감명을 받았다. 많은 개신교 선교사가 사전을 낼 수 있을 정도로 인도어를 배우고, 인도 고전문학과 송가를 쓸 수 있었고 인도의 경전을 독일어와 영어로 번역하였다. 이런 텍스트는 서구에서 동양학 발흥에 큰 역할을 하였다. 그러나 19세기 초에 큰 변화가 일어났다. 예외도 있었지만 개신교 선교사들이 비상황화를 선호하는 시대에 동참하였기 때문이다.

문이다. 바로 이러한 현장은 선교사들이 교회를 설립하고 성장시키고자 하지만 현장에서 상황을 신학적으로 어떻게 다루어야 하는가 하는 상황화<sup>3)</sup> 문제를 겪는다. 이것을 선교 현장에서 겪는 근본적인 난제다.

제주도 선교는 한국 교회의 선교적 관심과 열정에서 제외된 곳이기도 하다.<sup>4)</sup> 이기풍은 비록 조선이라는 같은 국가이지만 언어와 문화가 전혀 다른 제주도에 최초의 선교사로 복음을 전하고자 할 때 문화적인 어려움을 많이 겪었다. 이것은 히버트와 크래프트가 주장하는 상황화에 따른 난제와 같은 것이었다.

예를 들면, 선교지의 문화에 대한 이해였다. 선교사가 어떤 특정 지역에 파견됐을 때 무엇보다도 선교지에 대한 문화의 이해정도에 따라 상황화에 대한 인식이 달라진다. 크래프트는 이를 ‘외부자의 문제’라고 하였다. 즉 외부자들의 관점과 내부자들이 관점이 충돌하는 문제이다. 외부자는 복음전파를 위해 수용자 중심으로 접근하는 방법에 관심을 기울여야 하기 때문에 타문화 사역자가 이 문제에 부딪히게 된다.<sup>5)</sup>

그같이 선교사들이 이러한 문제에 직면케 되는 이유로 첫째, 대부

- 
- 3) 정홍호, 『복음화, 상황화』 (서울: 기독교문서선교회, 2004), 58-59. ‘상황화’(contextualization)란 말은 공식적으로 1972년 ‘신학 교육 기금’(the Theological Education Fund)에 의한 『상황 속의 사역』 (*Ministry in Context*)이라는 책에서 처음 사용되었다. 실제로 이 책은 ‘신학 교육 기금’을 위한 세 번째 위임의 적용 정책이었다. 그 기원은 록펠러(Rockefeller) 재단이 2/3세계에 있는 교회들을 위해 지도자들을 훈련시키기 위해 신학교육기금으로 3백만 달러를 기부하였던 1957년이다. 그 기금은 ‘복음의 상황화’라는 조건으로 사용되었다. *Evangelical Dictionary of World Missions*, s.v. "contextualization."; Peter Schineller, *A Hand Book on Inculturation* (N. Y.: Paulist Press, 1990), 19. 1970년에서 1977년까지의 기간 중 세 번째의 경우는 다른 때보다 좀 더 급진적이었다고 말할 수 있다. 이는 예전보다 더 새로운 방향을 제시하려 하였으며 옛날 방식을 개혁하려는데 강조점을 두고 있다. 이와 서로 연관되거나 때로는 유사하다고 여기는 용어로는 accomadation(조절), adaption(적응), indigenization(토착화) 등이 있으나 오늘날은 일반적으로 예배, 결혼, 음악, 장례의식, 지도력 등과 같은 것에 복음이 복음의 가치를 유지하면서 파고드는 토착화를 상황화보다 더 차별된 것으로 취급한다. *Evangelical Dictionary of World Missions*, s.v. "indigenization."
- 4) 한국일, “제주 선교의 풍성한 결실을 함께 꿈꾸며,” 서성환, 『제주 선교 100년, 어제와 오늘』 (서울: 예영커뮤니케이션, 2008). 7-8.
- 5) Charles H. Kraft, ed. *Appropriate Christianity* (Pasadena, Ca.: William Carey Library Pub, 2005), 122-133.

분의 선교사들이 신학적 지식을 크게 생각하지 않는다. 즉 학술적 관점에서만 신학의 필요하다고 생각한다. 둘째는 두 가지로 나누어 생각할 수 있다. 먼저 충분히 신학을 한 경우, 문화적 면에는 중요하다는 것을 충분히 알지만 실제로는 실행하지 않는 선교사들의 경우, 어떻게 해결할 것인가 하는 문제다. 즉 타문화권 복음증거를 나가는 많은 선교사들은 상황화에 대한 이론을 배웠지만 선교사 자신들의 문화로 회심자들을 지배하거나 선교사들의 문화를 그들에게 부과하는 경향이 있다. 이에 비해 열악한 상황에서 신학을 부실하게 하였지만 선교사로 나가는 경우다. 이들은 문화적 관점을 다루는 훈련을 전혀 받지 못했기 때문에 문화충돌을 경험하게 된다.

이기풍의 경우는 문화적인 훈련을 제대로 받지 못한 선교사에 해당된다. 그러므로 그는 제주도의 여러 가지 전통이나 풍습과 충돌하였다. 특히 세계관이나 종교관에서 그러하였다. 그러나 이기풍은 결국 문화적인 충돌을 극복하고 제주도를 복음화 하는데 성공하였다.

그가 성공한 과정을 히버트와 크래프트의 이론을 중심으로 설명하여 보다 나은 선교 전략 기초의 한 부분을 담당하고자 한다.

## 2. 연구의 범위 및 방법

제주도 선교는 총회에서 파송된 이기풍이 최초로 시작하였지만 나중에는 전라노회와 황해노회가 이를 받아 해외선교의 차원이 아닌 국내 전도로 바뀌게 된다. 즉 문화의 차이가 너무 커서 해외로 분류하였지만 계속된 육지와 의 교류로 인해 제주도의 문화를 극복할 수 있게 되었기 때문에 국내 전도로 전환되었다. 그러므로 본고에서는 제주도 선교 자체에 초점을 맞추기 보다는 이기풍의 제주도 선교에만 초점을 맞추고 그가 문화의 차이를 극복한 방법을 살피고자 한다.

이를 위해 히버트와 크래프트의 이론을 도입하고자 한다. 이기풍이 당시 제주도 문화를 극복하고자 사용한 방법이 무엇인가 하는 것을 밝히기 위함이다. 그러므로 그가 사용한 방법이 히버트의 이론과 크래프트의 이론 두가지를 다 사용하였다는 전제하에 그 사실을 밝히고자 한다.<sup>6)</sup>

방법으로서는 역사적으로 지난 사건이므로 이기풍의 사료를 상기 두 학자들의 이론과 비교하여 이기풍의 선교전략을 확인하는 방법을 사용하고자 한다.

---

6) 두 학자는 서로 다른 곳 즉 크래프트는 나이지리아에서, 히버트는 인도에서 선교사역을 감당한 학자들이지만, 두 학자의 이론은 거의 일치하고 있다. 그러므로 이 두 신학자의 이론을 택하였다.

### 3. 연구사

상황화 신학에 대한 초기 문서는 W.C.C.(World Council of Churches)다. 이것은 정의와 사회발전을 강조함으로 중생과 복음을 강조하는 진영은 거의 없었다. 이로 인해 복음주의자들에게는 비상이 걸렸고 상황화는 연구의 대상이 되기 시작하였다.<sup>7)</sup> 그러므로 상황화에 대한 연구는 실질적으로 1970년대-80년대가 시작점이라고 볼 수 있다.<sup>8)</sup> 실제로 1974년 도널드 맥가브란(Donald Anderson McGavran)은 그의 저서 『기독교와 문화의 충돌』(*The Clash between Christianity and Cultures*)에서 문화충돌을 해결하기 위한 세 가지 방안을 제시하고 있다.<sup>9)</sup>

그러나 선교와 문화의 관계는 찰스 크래프트와 폴 히버트가 이론을 정립하였다. 크래프트는 15년간의 선교사 사역을 통해 얻은 결과물로 1979년 『문화 속의 기독교』(*Christianity in Culture*)를 출간하여 그 책을 통하여 선교에서의 상황화에 대한 시각을 정리하였다. 그는 지속적인 연구를 통해 “수신자 지향적 커뮤니케이션”, “내부자 운동”<sup>10)</sup>, “적합한

7) *Evangelical Dictionary of World Missions*, s.v. "contextualization."

8) Ibid. 이런 문화적인 입장의 선구적인 연구서들로서, Helmut Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper Perennial, 1951)가 있다. 여기서 그는 다섯 가지 유형을 주장하고 있다. ①문화와 대립하는 그리스도(Christ Against Culture) ②문화와 일치하는 그리스도(The Christ of Culture) ③문화를 극복하는 그리스도(Christ above Culture) ④문화와 역설적인 그리스도(Christ and Culture in Paradox) ⑤문화를 변혁하는 그리스도(Christ the Transformer of Culture) 등 5가지 유형을 제안하였으며 그는 이 때 ‘유형론’(The Typology Method)이라는 용어를 최초로 사용하였다. 1954년에는 Eugene Nida는 *Customs and Cultures* (N.Y.: Harper and Row, 1954)에서 선교와 선교지의 종교가 만들어 낸 문화 간의 갈등을 묘사하였다. 1959년 Paul Tillich는 그의 책 *Theology of Culture* (New York: Oxford University Press, 1959)에서 ‘문화신학’(Theology of Culture)이라는 용어를 최초로 사용하였다.

9) ①높은 성경적 관점을 갖도록 하자. ②문화의 높은 관점을 취하자. ③의견의 차이를 허용하라. 문화충돌 방안을 제시하고 있다. Donald Anderson McGavran, *The Clash between Christianity and Cultures* (Grand Rapids: Baker Book House, 1974), 이재완, 『기독교와 문화의 충돌』 (서울: CLC, 2007).

10) 내부자 운동(insider movement)는 회교도들을 전도하기 위한 수단으로 극도의 상황화 논리를

기독교” 등의 새로운 학문적 용어를 만들어냈다.

히버트 역시 문화인류학을 연구하여 1994년 『선교현장의 문화이해』 (*Anthropological Reflections on Missiological Issues*)<sup>11)</sup>, 1995년 『성육신적 선교사역』 (*Incarnational Ministry*)<sup>12)</sup> 1996년 『선교와 문화인류학』 (*Anthropological Insights for Missionaries*)<sup>13)</sup> 등의 저서를 연달아 출판하여 선교 현장에서 발생하는 상황화에 대해 인류학적 측면에서 이론화를 시도하려는 노력을 보이고 있다. 그는 특히 이들 저서에서 ‘비판적 상황화’(Critical Contextualization)란 용어를 사용하고 있다.

국내에서는 2001년 전호진이 그의 저서 『인종갈등의 시대와 미전도 종족선교』에서 문명충돌 시대에 있어서 인종갈등과 성경적 원리에 대해서 논하였고, 강문삼 외 15명의 학자들이 발표한 『선교를 위한 문화인류학』<sup>14)</sup>은 선교와 인류학의 관계를 다루는 논문을 실고 있다. 2004년 정홍호의 『복음과 상황화』<sup>15)</sup>에서는 문화와 복음과의 관계, 상황화의 모델 등 상황화 이론을 비롯해서 폴 히버트의 이론을 소개하고 있다. 또한 2006년 그의 저서 『선교의 눈으로 바라본 영적 전쟁 균형 잡기』<sup>16)</sup>에서는 선교에 있어서 영적 전쟁을 서술하고 있으며, 찰스 크래프트의 정령 승배에 관한 이론 등을 소개하고 있다. 2007년 김승호의 『선교와 상황화』<sup>17)</sup>에서는 앞의 정홍호의 저서에 내용을 보충하여 친구약

---

전개함으로 상황화가 아니라 혼합주의(syncreticism)이 아닌가 하는 의구심을 제기하였으며 계속적으로 논쟁하고 있다. 찬성자로서는 랄프 윈터(Ralph Winter)가 있다. *Perspectives on the World Christian Movement: Reader*, ed. by Ralph D. Winter & Steven C. Hawthorne, 3rd. ed., (Pasadena, CA: William Carey Library, 2006), 655-659. 666-667.

11) Paul G. Hiebert, *Anthropological reflections on Missiological Issues* (Grand Rapids: Baker Books. 1994).

12) Paul G. Hiebert and Eloise Hiebert Meneses *Incarnational Ministry: Planting Churches in Band, Tribal, Peasant, and Urban Societies* (Grand Rapids: Baker Books. 1995).

13) Paul G. Hiebert, *Anthropological Insights for Missionaries* (Grand Rapids: Baker Academic, 1996).

14) 한국복음주의선교신학회, 『선교를 위한 문화인류학』 (서울:이레서원, 2005).

15) 정홍호, 『복음화 상황화』.

16) 정홍호, 『선교의 눈으로 바라본 영적 전쟁 균형 잡기』 (서울:그리심, 2006).

의 상황화를 추가, 상황화 신학을 정리하고 있다. 2008년 이재완의 『선교와 문화이해』<sup>18)</sup>는 선교인류학적인 관점에서 상황화에 따른 포괄적인 문화를 다루고 있다.

또한 논문으로는 한국교육학술정보원(RISS4U)의 자료에 따르면 상황화에 관한 연구가 총 1380건이 넘었다.<sup>19)</sup> 그 중 선교지와 연관 지어 상황화를 연구한 것으로는 한경철이 1991년에 한국교회를 대상으로 한국교회에 4가지 유형의 상황화가 존재한다고 연구한 것이며<sup>20)</sup>, 이정심이 1994년에 돈산교회를 중심으로 상황화를 연구하여 매코믹(McCormick Theological Seminary) 목회학박사를 취득하였다.<sup>21)</sup> 1996년에는 이후천이 독일 하이델베르그(Heidelberg) 대학에서 상황화라기보다는 송찬성과 스리랑카의 피리스(Aloysius Pieris)를 비교 연구한 토착화를 다루었다.<sup>22)</sup> 그러나 아직 한국교회사 속에 나타난 선교를 중심으로 상황화와 비교하여 연구한 논문은 없다.

이에 본 논문을 통하여 한국교회 역사를 상황화라는 시각에서 허버트와 크래프트의 방법으로 조명하여 보다 나은 한국교회의 해외 선교는 물론 국내에서의 복음의 적용에 이바지하려고 한다.

---

17) 김승호, 『선교와 상황화』 (서울:토라, 2007).

18) 이재완, 『선교와 문화이해』 (서울:CLC, 2008).

19) 2009년 말 현재

20) Kyung Chul Han, *Spiritual Awakening: A Theological and Historical Study with Four Major Waves in the Korean Church*(D. Missiology dissertation, Fuller Theological Seminary, 1991)

21) Jung Shim Lee, *Multiple Progress for Rural Church Community*( D. Min. McCormick Theological Seminary, 1994).

22) Lee Hu-Chun, *Das Inkulturationsverständnis bei-methodistischen Theologen in Südkorea, Choan-seng Song/ Taiwan und Aloysius Pieris/Sri Lanka*(Ph. D. Reprecht-Karl-Universität, Heidelberg, 1996).



## II. 이기풍의 제주도 선교 고찰

이기풍은 1868년 평양의 산업 중심지인 남수구내(南水口內장)에서 출생하였다. 그는 9세에 서당에 입학하여 7년간 공부한 자다. 또한 동네에서 석전(石戰)을 잘하기로 유명했던 자였지만 서양인을 미워하여 마포삼열을 보자 돌을 던져 마포삼열의 턱을 다치게 한 자였다.<sup>23)</sup>

그가 기독교인 된 것은 청일전쟁 때에 피난을 함경도 원산으로 갔다가 전군보(田君甫) 선생으로부터 전도를 받아 회개하고 을미년 8월 15일에 곽안론 선교사로부터 세례를 받았다.<sup>24)</sup>

1898년에 매서인이 되었고 1901년까지 함경도에서 사역하다가 1902년에 소안론과 함께 평양으로 와서 목회를 도왔을 뿐만 아니라 평양 신학교에 입학하였고 1907년에 평양신학교 제1회로 졸업하였다.<sup>25)</sup> 동년 9월 18일에 조선야소교 창설노회<sup>26)</sup>에서 목사직을 받고 당시 조선내지전도국이 조직되어 제주선교사로 파송을 받았다. 제주선교사로 1915년까지 시무하면서 제주도에 10여개의 교회를 세웠다.<sup>27)</sup> 그 후 전남 광주읍내교회, 순천교회, 고흥교회, 제주 성내교회 등을 담임하였고 1921년에 총회장까지 역임하였다. 나중에는 신사참배 거절로 인한 일제의 고문에 의해 1942년 6월 20일 소천 하셨다.<sup>28)</sup>

그러므로 이기풍에게는 제주도가 그의 목회의 첫 출발지이자 한국

23) 일설에 마포삼열이 돌을 던져져 턱에 흉터가 생겼다고 하나 실상은 마포삼열이 어릴 때부터 가지고 있던 흉터였다고 마포삼열은 말하였다.

24) “조선교회 초대 칠목사”, 『겨자씨』 70호(1937. 6), 이사례, 『이기풍목사의 삶과 신앙』(서울:기독교교문사, 2007), 부록 246-47.

25) Ibid.

26) 일반적으로 오늘 날에는 독노회라고 하지만 공식명칭은 “조선예수교장로회 노회”라고 “장로교 선교 공의회” 일지에 기록되어 있다. 이호우, 『초기 내한선교사 곽안론의 신학과 사상』(서울:생명의 말씀사, 2005), 116. 때로는 창립노회라고도 하였다.

27) 이사례, op. cit., 248-49.

28) 이만열, “이기풍목사의 행적” 『이기풍목사의 삶과 신앙』, 273-276.

독노회가 파송한 최초의 선교의 장이었다. 하지만 이기풍은 당시 선교를 제대로 알았다고 말하기는 어렵다. 비록 선교사들과 함께 생활하면서 선교라는 것이 무엇인지는 알았을 것은 분명하지만 선교를 어떻게 해야 할지 모르는 상황임에는 분명하다.<sup>29)</sup> 하지만 그가 선교를 성공적으로 완수하였다는 점에서 그의 선교의 방법을 제주도 환경과 함께 살펴보고자 한다.

## 1. 제주도 선교문화적 배경

지역사회의 자연환경, 역사, 사상, 문화, 관습, 교양적 수준 등 여러 부분의 성격과 특징을 파악해야하며 이것이 가족의 구성들에게 영향을 준다. 제주도는 자연 경관이나 말씨뿐만<sup>30)</sup> 아니라 생활 습관과 풍습이 육지와 다른 특징을 가지고 있다. 제주도의 가족 구성은 다른 지역에 비해서 작다. 제주도의 핵가족은 산업사회가 형성되면서 나타난 현상인 서구적 의미에서 핵가족과는 그 성격이나 내용이 다르다. 근대화 이전부터 가족제도와 관련하여 어떤 형태의 영향도 수용한 적이 없이 제주도라는 특이한 자연적, 사회적 환경에 의해 자연발생적으로 형성되어온 핵가족 형태인 것이다.<sup>31)</sup>

### 1) 분가 원칙

29) 1903년도 평양신학교 교과과정을 참조한다면 다음과 같다. 신학일반, 소요리문반, 구원론, 유대사기, 목회학, 마태복음 및 고대사, 모세오경, 산수를 가르쳤다. 일종의 성경훈련학교였다. 간하배, 김남식, 『한국장로교신학사상사』(서울: 도서출판베다니, 1997), 111.

30) 말씨는 전혀 육지와 달랐다. 예를 들어 예수 믿어라고 하면 그들은 “설러버러, 설러버러”라고 한다. 이것은 ‘그만 두어라, 그만두어라’ 라는 말이다. 그러므로 제주도는 당시 해외선교의 대상이라고 여긴 것이다. 이사례, op. cit., 61.

31) 신행철 외, 『제주사회론2』 (서울: 한울, 1998), 407.

제주도 가족제도의 가장 두드러진 특징은 철저한 분가 원칙이다. 육지의 전통적인 가족제도는 차남부터는 말할 것도 없이 장남까지도 혼인하면 분가하기 때문에 부모 식구와 아들 식구가 한 울타리 안에서 같이 생활하는 경우가 매우 드물다.<sup>32)</sup> 자식이 분가할 때에는 집도 지어 주고 밭도 나누어준다. 아들 가족과 함께 사는 경우가 있기는 해도 경작지를 나누어 따로 농사를 짓고 ‘술을 갈라서’ 밥을 따로 해먹는다. 한 울타리 안에서도 부모와 자식 가족이 따로 살림을 하는 것은 육지에서는 상상할 수조차 없는 것으로 철저한 분가 원칙의 좋은 예이다.

그러므로 육지의 전통 가족제도에서 흔히 고부간이나 시누이와 올케 사이의 갈등이 제주도에서는 크게 문제 되지 않는다. 곧 부부 중심의 생활은 자연히 시어머니의 통제력이나 시누이의 시샘을 약화시킬 수밖에 없다. 부부 중심의 가족생활은 한편으로는 여성의 자율성과 역할 참여의 증대를 가져온다. 그렇다고 모권 중심이라거나 ‘처 우위형’ 곧 집안에서 아내의 지위가 높은 것이라는 생각이 여자의 역할 참여가 많다는데서 나온 것이겠지만 그것은 사실과 다르다.<sup>33)</sup>

이로 인해 제주도 사람들은 타인에게 기대지 않으려는 독립정신이 있으며, 이러한 특징은 부부관계, 고부관계, 여성들의 생활에 나타난다.<sup>34)</sup> 즉 전통적 가족에서와 같은 수직적, 종속적 관계구조가 아니라 성의 차이가 심하지 않고 세대의 원리가 강하지 않은 수평적, 평등적 관계구조를 갖고 있다.

## 2) 제사 중시

32) 뿌리깊은나무 편, 『한국의 발견, 제주도』 (서울:뿌리깊은나무, 1992), 178.

33) Ibid., 181. 김상현의 『남사록』에는 제주도의 남자들이 첩을 여럿 거느린다고 나와 있다. 그러나 점차로 그런 풍조가 사라지면서 결정권이 여자에게 주어지게 되었기 때문이다.

34) 신행철 외, op. cit., 422.

제주도 선교에 있어서 가장 어려운 한 부분은 제사의 문제다.<sup>35)</sup> 또한 제주도의 제사는 가족관계를 이해하는데 중요한 의미를 지닌다. 육지에서는 아버지가 살아 있으면 제사를 치르는 의무와 권리는 늘 아버지에게만 주어진다. 그러나 제주도의 경우는 다르다. 장남도 분가하고 제사상속도 대체로 모든 아들에게 똑같이 하는 특히 부모가 조상이 살던 집을 장남에게 물려주고 미혼 자녀를 거느리고 이사를 나가는 경우가 많이 있기 때문에 제사의 주재자가 누구이며 제사장소가 어디며 경비부담을 누가 하는 것인지가 매우 복잡하다. 대체로 장남이 제사를 물려받지만 생활이 안정되지 못하면 조상의 제사를 미루다가 안정이 되면 물려주거나 점차로 물려준다. 제사를 지내야 할 조상이 많고 아버지가 늙지 않은 경우에는 아들과 함께 제사를 나누어 지내는 수도 있다.

제사를 물려줄 때에는 반드시 그 제사에 딸린 소분전(掃墳田)<sup>36)</sup>도 함께 물려주어야 한다. 만일 소분전을 자신이 처분하였을 경우에는 그 제사를 자식에게 물려주지 않고 자신이 모시는 경우가 많다.

그런데 장남만 제사를 모시는 것이 아니라 여러 아들이 나누어 모시는 경우가 있다. 이것을 ‘윤회제사’(輪廻祭祀) 또는 ‘윤제’라고 한다. 그리고 아들을 두지 못하고 죽으면 사위나 외손자가 제사를 차리는 경우가 육지에 비해 많다. 이것은 부모를 ‘무적귀신’(無籍鬼神)으로 만들 수 없어 제사를 떠맡는다. 또한 제주도에서는 혼인하고 죽은 사람만의 제사를 지내는 것이 아니라 혼인을 하지 않아도 다 커서 죽으면 간단한 제사를 지

35) 제주도의 제사 문제는 재산 상속과 함께 조상을 숭배하고 제사를 중시하는 관행은 한국 사회의 공통적인 문화현상으로 볼 수 있다. 그러나 한국의 전통 가족에서 행해지는 조상제사가 부계의 가계 계승 의지를 핵심 원리로 하는 것이라면 제주도의 조상제사는 초자연적인 힘(조상신)에 의존하고자 하는 신앙적 동기가 핵심을 이루고 있다는 점에서 구별될 수 있다. 제주도에 는 장남이 조상의 제사를 전담하는 장남봉사와 직계 자손들이 조상제사를 나누어 봉행하는 제사분할의 관행이 공존하고 있다. Ibid., 56-57, 411.

36) 경사가 있을 때 조상의 산소에 가서 제사를 지낼 수 있도록 경비를 마련하기 위해 제사용 밭을 소분전이라고 한다.

내준다. 이런 제사를 까마귀도 모르게 지내는 제사라고 부른다.

제주도의 부모들은 늙어서도 자식에게 기대지 않지만, 조상의 제사를 중요하게 보기 때문에 제주도 사람들은 아들을 바라는 생각이 매우 강하다. 본처가 아들을 낳지 못하면 첩을 얻어서라도 아들을 얻으려고 한다. 제주도에 첩을 두는 경우가 많은 것은 아들을 얻기 위한 것만으로 설명할 수 없으나 아들 얻기가 그 중요한 원인의 하나임을 부인할 수가 없다.

또, 한 가지는 가계 계승을 중요하게 여겨 '사혼'(死婚)제도가 있다. 사혼은 죽은 영혼끼리 혼인을 하는 것을 말하는데 아들이 다 커서 혼인을 하지 못하고 죽으면 사혼을 시켜서 양자를 들인다. 이렇게 해서 가계의 끊김을 막고 제사를 이을 수 있게 한다.<sup>37)</sup>

이러한 가족 분가 원칙과 제사를 통해서 마을이 하나의 가족 공동체를 형성하게 된다.<sup>38)</sup> 여기에 선교의 문을 연다는 것은 매우 힘든 일이며, 그 구성원 중에 예수님을 믿으면 재산도 상속을 받지 못하고 외면을 당한다.

### 3) 제주도의 민간 신앙

제주도는 섬이라는 특성과 더불어 제주도에 있어서 역사적인 환경은 미신적인 무속신앙과 불교와 여러 가지 잡다한 종교들이 성장할 수 있는 토대가 되었다. 제주도 속담에 '당(堂) 오백, 절(寺) 오백이라' 하였다. 제주도민들은 미신적인 민간신앙을 자기 구원의 수단으로 생각하여

37) 제주도 사람들에게 있어서 사후의 혼인이 보편적으로 행해지고 있다. 이렇게 사혼으로 맺어진 양가도 보통 결혼으로 맺어진 양가의 관계와 같이 예를 갖춘다. 한관용, 『제주지역에 있어서의 기독교 선교 환경과 선교전략』, (박사학위 논문, 아세아연합신학대학원, 1987), 68.

38) 서성환, 『제주 선교 100년, 어제와 오늘』, 43. 제주도 문화에 있어서 중요한 공통 지반으로 '귤당문화'라고 한다. 즉 혼인을 통해 친인척으로 이어져서 만들어진 문화이다. 아무런 인척 관계가 없다 해도 마을에서는 모두 삼촌, 조카로 살아가는 제주도에서만 볼 수 있는 강력한 공동체 문화이다.

왔다. 특히 제주도에에는 무당과 뱀신<sup>39)</sup>이 발달하였고, 무려 18,000여 개가 넘는 신앙이 있다.<sup>40)</sup>

귀신문화는 제주도의 강력한 문화이므로 제주도민은 이사하는 날을 귀신들이 옥황상제에게 보고하러 올라갔다가 내려온다는 기간 곧 대한(大寒) 이후 5일부터 입춘사이에 이사한다.<sup>41)</sup> 이때가 가장 추운 시기이므로 불편이 많지만 이 시기에만 이사하는 전통이 있다. 그리고 무속신앙의 의식들이 많이 있는데 득남을 위한 기자의례, 질병을 위한 제의례, 생후 3·7·100 일. 돌 등의 산신의례, 사망 후의 무혼공양 의례, 가정에서의 신년제, 건축, 풍어, 풍년제, 부락제(당굿) 등이 있다.<sup>42)</sup>

그런가 하면 제주도에 유교적인 의례도 있다. 곧 산제와 포제가 있다. 산제는 토지 신에게 드리는 제사로서 설날이 되면 길일을 택하여 밤에 행하는 민간신앙의 한 형태이다. 그리고 포제는 도내의 각 부락마다 행해지는데 대상은 포신지령이며 제사법은 향교의 석존제와 같다. 이 포제를 지낼 때에 협조자가 되지 않으면 그 부락에서 따돌림을 받기도 한다. 불교도 제주도에에는 존재하지만 무속신앙과 결합되어 변질되었다. 이러한 관계가 숙종 때에 이형상이 음사를 파괴할 적에 불교의 사찰까지 함께 불살라 버린 사건이 있다. 이는 불교가 얼마나 토속성을 가지고 있었는지 보여주는 것이다. 이러한 풍속은 제주도의 기본적인 것이다.

이기풍이 제주도 전도 현장에서 당한 것을 보면 이기풍의 아내더러 예쁘다고 놀렸다. 이것은 귀신을 닮았다는 뜻으로 제주도민들은 귀신과 연관시켰다.<sup>43)</sup>

---

39) 제주도민의 성은 대부분 ‘고’, ‘양’, ‘부’이다. 이들은 모두 뱀굴에서 나왔다고 하여 이들이 나온 굴을 삼성(三姓)굴이라고 한다. 또한 뱀을 위한 제단이 각 가정에 있으며 뱀을 함부로 구령이라고 부르지 않았고 대신에 ‘가시님’ ‘뒤틀방 하라방’ 등이라고 하였고 시집갈 때는 치마폭에 싸서 함께 시택으로 갔다. 이사례, op. cit., 61-62.

40) Ibid., 69.

41) 이 기간을 신구간이라 한다. 변승규, 『제주도 역사』 (제주: 제주문화, 1991), 175.

42) 한관용, op. cit., 72.

이 외에도 특징적인 것으로 제주도에는 말을 많이 키웠다. 그러므로 그들은 말뚝을 뿔감으로 사용되었다. 또한 화장실에 돼지를 키우는 것으로 육지인들은 전혀 상상할 수 없다.<sup>44)</sup> 식사할 때는 큰 양푼에 밥을 담아놓고 함께 먹는 대가족 제도였다.<sup>45)</sup> 핵가족제도처럼 분가가 기본이지만 성장시기에는 대 가족으로 온전히 가족애를 누리게 하였다.

경제권은 남여 모두가 가지지만 특별히 여자가 더 많이 가지고 있다. 여자들은 바다 속으로 들어가 물 질을 하여 돈을 벌기 때문이다. 이러한 것은 당시 이기풍이 선교할 때에 육지에서는 볼 수없는 것들이었다.

## 2. 이기풍의 선교 전략

이기풍에게 처음부터 선교전략이라는 것이 통하지 않을 정도로 계획대로 되지 않았다. 그는 1907년 제주도 선교사로 임명을 받고 1908년 2월에 제주도로 향하였으나 배가 파선하여 생사의 기로에서, 다른 이들은 익사하였지만, 이기풍은 구사일생하였다. 그렇다고 스스로 복음을 전한 것이 아니라 먹지 못하여 실신하여 쓰러졌고, 이를 본 어떤 해녀가 불쌍히 여겨 장정 두 사람을 불러 자신의 집으로 데려가 간호하여 목숨을 건졌다.<sup>46)</sup> 바로 이 해녀가 이기풍의 전도를 받고 기독교인이 되었다. 이로보건데 첫 번째 선교전략은 하나님의 방법으로 시작되었다. 마치 빌립보 성에서 바울이 예배처소를 찾다가 루디아를 만난 것과 흡사하였다.

---

43) 이사례, op. cit.

44) Ibid., 61.

45) Ibid., 62.

46) 이사례, op. cit., 58.

이후부터 하나님은 이기풍으로 하여금 전도하게 하였다. 이기풍의 전도 방법을 보자.

1) 필요를 채워주는 봉사사역

이기풍은 몸을 추스린 후 제주도를 파악하고자 조랑말을 사서 제주도를 순회하면 전도하기 시작하였다. 그가 전도한 방법은 농사철에 농촌의 일을 돕는 것이었다.<sup>47)</sup> 그러므로 전도여행을 떠날 때는 반드시 농사일을 할 수 있도록 간단한 옷가지와 농기구를 챙겨 다녔다. 제주도는 여자들은 바다에 가서 물질을 하기 때문에 밭일은 남자들의 몫인데 언제나 일손이 부족하였으므로 쉽게 남자들을 사귄 수 있었다. 이사례의 글을 보자

“아버지는 사람을 만나서 사귀며 서로 말을 주고받기 위해서 일하실 때 입는 바지저고리를 짐 속에 넣어 두었다가 이 옷으로 바꾸어 입으시고 농군들 틈에 끼어 불별더위 속에서 땀을 흘리며 호미를 가지고 밭을 매셨다.”<sup>48)</sup>

이같이 이기풍은 당시 상황에서 사람들이 필요한 것이 무엇인가를 잘 발견하여 그 필요를 채워주는 사역을 잘 감당하였다.

두 번째는, 수해 구제 행동이었다. 제주도의 날씨엔 비가 많은 지방이라 자주 비바람이 강하게 불고 냇물이 넘치면서 위 지방의 초막이나, 짐승 심지어는 사람까지 급류에 휘말려 떠내려 왔다. 그러므로 제주도의 지붕은 돌로 지붕이 날아가지 않게 엮어두는 풍습이 있을 정도였다. 그러므로 홍수로 인해 사람이 물에 빠져 사경을 헤매게 되는 경우가

---

47) Ibid., 59.

48) Ibid.



많았다. 하지만 쉽게 위험 속에 뛰어 들어 사람을 구하는 일은 쉬운 일이 아니다. 그러나 이기풍은 이러한 상황을 만나면 위험을 무릅쓰고 사람을 구하곤 하였다.

“한번은 성안에서 흘러 내려가는 냇가에 큰 홍수가 나서 물살 속에 휩쓸려 농작물이며 가구, 돼지 떼들, 고리짝 등이 떠내려갔다. --- 이런 물건들 중에 사람들도 뗏목을 타고 떠 내려와, 살피러 나가셨던 아버지가 물속에 뛰어 들었다. 평양 대동강에서 헤엄치던 그 실력을 발휘하여 목숨을 걸고 다섯 사람을 살려냈다.”<sup>49)</sup>

이로 인해 칭찬을 받은 것은 물론이요 사람들의 마음이 열리기 시작하여 전도가 된 것이다.<sup>50)</sup>

세 번째는, 그 시대의 사람들의 문화적인 인식을 이용하여 전도하였다. 제주도는 미신을 섬기는 것이 생활이며 이것이 그들의 삶을 지배하고 있었다. 이것은 젊은이들도 마찬가지였다. 그러므로 이들이 복음을 쉽게 이해하게 하기 위하여 성경에 위배되지 않지만 그들의 문화적인 사고를 사용하였다. 또다시 딸 이사례의 글을 살펴보자.

“어머니는 비스켓을 구워서 청년[홍순홍]에게 대접하곤 하였다.

---

49) Ibid.

50) 당시 제주도는 서양종교에 대해서는 매우 배타적이었다. 이유는 로마 가톨릭이 1900년도 이전에 이미 전파되었는데 당시 프랑스 신부의 힘을 배경으로 세금을 거두는 자가 착취를 하였고 이를 신부가 두둔하는 행위를 함으로 결국 폭동이 일어났고 그 결과 서양종교는 아예 발을 못붙일 정도의 상황이었다. 그러므로 이기풍이 핍박을 받는 것은 당연한 것이었다. 유홍열, 『한국천주교회사: 증보판』 Vol. 1(서울: 가톨릭출판사, 1994), 554. 로마 가톨릭 계는 이 난을 제주도에서 일어난 천주교란(天主敎亂)이라하며, 한 편 이 난을 이제수(李在守)가 주동하였다고 하여 이제수 난이라고도 한다. Ibid., 100. 또한 로마가톨릭 측에서는 신부의 잘못을 지적하기보다는 조선인들의 잘못을 주장한다. 하지만 일본의 당시 신문기사들은 로마가톨릭 신부의 잘못으로 기록하고 있다. Ibid., 100-119. 이 결과에 대해 박용규는 3가지를 들었다. 첫째로 로마 가톨릭쪽에서는 아무도 처벌을 받지 않았다는 점, 둘째로, 제주도민들은 그렇다면 차라리 일본이 낫지 않는가 하는 분위기로 전개되었다는 점, 셋째로, 서양종교는 압제자 또는 지배자의 입장에 서는 종교라고 인식되었다는 점이다. Ibid, 120-122.

---약 한 달이 지나서 어느 날 밤 홍순홍씨와 맞았아 이야기 하게 되었는데, 아버지는 엽전 하나를 가져와 손으로 돌렸더니 이 엽전이 뽕뽕 돌다가 넘어졌다. ‘홍순홍씨, 이것 좀 보십시오. 이 엽전은 인생이요, 사람이 태어났다가 돌아가야 할 때가 있는 데 그곳은 천국이고, 저렇게 넘어질 때는 지옥입니다.’ 홍순홍은 눈이 휘둥그레졌다. ‘도대체 그 말이 무슨 뜻이지요?’하고 물었다. 이 목사는 “예수님께서 우리들을 위하여 이 험한 세상에 오셔서 그 고난의 십자가에 매달려 우리 죄 대신 십자가에 못 박혀 돌아가셨지만, 3일 만에 다시 살아나셔서 지금은 하나님 우편에 앉아 계십니다”라고 조용히 말씀하면서 복음을 전하였더니, 이 청년이 성령의 도우심 가운데 예수님을 믿기로 결심하여 신앙생활을 시작하였는데, 이렇게 하여 전도하게 된 인물은 김재원, 김행권, 홍순홍이었다.<sup>51)</sup>

이처럼 아버지는 복음을 위해서는 성경을 위배하지 않는 한 그 시대의 문화를 잘 활용하였다. 당시 이기풍은 찾아온 청년에게 잎담배도 권하였다고 하였다. 이것은 기독교인들에게는 담배가 금지 사항이었음에도 그같이 할 수 있었던 것은 교회의 금지와 사회의 죄와의 관계를 분리하여 사용한 것이라고 볼 수 있다.

## 2) 연합전도 사역

사람이 사는 곳이라고는 하지만 가장 큰 죄를 지은 자들의 유배지인<sup>52)</sup> 제주도민을 전도하는 것은 쉬운 일이 아니었다. 하지만 이기풍의 인품과 노력은 많은 조선 교인들과 주한 선교사들의 관심의 대상이 되었

51) I이사례, op. cit., 73.

52) 유홍열, 『한국천주교회사: 증보판』 Vol. 2(서울: 가톨릭출판사, 1988), 364-65. 박용규는 당시 천주교 신자는 1,000명이라고 하였고, 이는 당시 제주도가 조선의 칠범(七犯)을 지은 죄인들의 유배지였기 때문이라고 하였다. 즉 비슷한 범죄자들이 선교사의 그늘에 아래 숨으려고 한 것이라고 한 일본 매일신보의 주장을 인용하여 그같이 말하였다. 박용규, 『제주기독교회사』(서울: 생명의 말씀사, 2008), 98-99.

고 이들은 이기풍을 돕는데 힘을 다하였다.

기록을 보면 1908년에는 평양여전도회 연합회가 이기풍의 제주도 선교를 돕도록 전도사 이선광을 파송하였고<sup>53)</sup> 1909년에는 숭실대학교 학생들이 헌금하여 대학생인 김형재를 파송하여 이기풍을 돕게 하였다.<sup>54)</sup> 또한 성서공회는 제주도에 매서인 한 사람을 보내기로 하였다<sup>55)</sup> 하였다.

선교사들의 경우도 마찬가지였다. 선교사들은 직접 이기풍과 함께 사역을 할 수 없었지만 그들은 위험한 여행임에도 제주도로 와서 이기풍을 격려하며 필요한 것을 공급하였다. 특히 제주도는 남장로교회 소속들이 많은 관심을 기우렸다. 이는 전라지역을 담당하고 있었기 때문이다. 프레스톤(John Fairman Preston, 변요한)은 유진 벨(Eugene Bell, 배유지)와 함께 1909년 초 경 제주도를 방문하였고 그 내용을 “선교”(The Missionary)라는 잡지에 실었다.<sup>56)</sup> 또한 폴시더(Wiley H. Frolythe, 보위럼) 여자 의사 선교사도 방문하여 의료 사역으로 이기풍을 도왔다. 당시 상황에 대한 남장로교의 보고서를 보자.

“프레스톤과 한 주간 제주 여행을 했으며, 섬 주민들이 교회 예배에 참석하고 진료를 받으려는 열심은 정결한 어린 양의 속죄의 능력 뿐 만아니라 병과 고통으로부터의 구원에 대한 그들의 필사적인 요구의 애절한 증언이다. 우리는 더 많은 의료 수회가 수행되어야 한다고 믿는다. 첫 방문 때 많은 환자들을 돌본 목포 진료소에서 온 학생들을 통해 제주에서 약 2개월간 의료 사역이 계속되었다.”<sup>57)</sup>

53) 『대한예수교장로회 독노회』(1980), 11.

54) Ibid., 12.

55) 박용규, op. cit., 149.

56) Ibid., 150-52.

57) *Station Reports to the Nineteenth Annual Meeting of the Southern Presbyterian Mission in Korea*, August, 1910, 51, 박용규, op. cit., 152-53에서 재인용.

아무리 미신이 발달하여 섬 주민의 생각을 사로잡고 있었다고 하여도 실제적으로 병을 고치는 의술을 감당하지는 못하였다. 결과 복음은 매우 빠르게 전해질 수 있었다.

또한 여전도사 이선광을 파송한 것도 당시 남녀7세부동석이 문화로 자리 잡은 한국적인 상황에서는 선교에 큰 힘이 되었다. 여성들을 위한 집회는 선교사보다는 이선광의 가르침에 더 많은 관심을 가졌다. 당시 평양 제5교회에서 이선광의 전도 보고는 많은 교인들의 관심을 이끌어 내었고 평양 여선교회는 제주도로 이선광을 다시 파송하기로 결정하였다.<sup>58)</sup>

### 3) 순회 전도 및 교육 전도 사역

당시 평양신학교의 출신이며 새문안교회를 담임하였던 차재명이 책임지고 편집한 『대한예수교장로회사기』를 보면 1908년 곧 제주도에 도착한 그 해에 개척한 성내교회에서 남녀소학교를 설립하여 자녀를 교육하였다고 하였다.<sup>59)</sup> 1911년 독노회 회의록에 의하면 학교 재학생이 17명이며, 학교 1개소를 더 설립하였다고 하였다.<sup>60)</sup> 보다 더 자세한 기록은 없지만 한 개소를 더 설립하였다는 것은 그만큼 좋은 영향력을 행사하고 있었다는 의미다.<sup>61)</sup>

이러한 노력의 결과 당시 교통이 발달하지 않은 때에 제주도 전체를 순회한다는 것은 그리 쉬운 일이 아니었다. 그럼에도 전도를 순회하면서 이기풍과 그를 도왔던 전도인들에 의해 개척한 교회들이 많다. 삼양, 금성, 한림, 모슬포 김녕, 세화, 법환, 중문, 용수, 조천, 성읍 등 교회

58) 박용규, op. cit., 153-54.

59) 차재명, 『대한예수교장로회사기』(경성: 신무내교회당, 1928), 265.

60) 『대한예수교장로회독노회록』(1911), 11.

61) 아마 이 학교가 영흥학교일 것이다. 이사례, op. cit., 83.

의 연혁마다 이기풍의 전도로 시작되었고, 이기풍에게 전도를 받아 예수 믿은 이들에 의해서 교회가 시작된 사실들을 찾아보게 된다.<sup>62)</sup>

히버트는 순회 전도와 주재 전도에 대해 설명하고 있다.<sup>63)</sup> 그에 의하면, 농촌 전도에서 상당한 논란이 되고 있는 영역 가운데 하나가는 전도가 마땅히 어떤 식으로 행해져야 되는가에 대한 방법론이다. 선교사들이 여러 다른 선교지에 배당되었고, 그들은 배당된 선교지 안에 흩어져 있는 수백 개의 마을을 전도하지 않으면 안 되었다. 선교사들은 한 마을에 하루나 이틀 가량 머무르면서 전도하고 다른 마을로 옮기는 방식으로 모든 마을을 돌아다니지 않으면 안 되었다. 낮에는 집집마다 방문하거나 텃에 속한 현지 전도사에게 성경을 가르쳤다. 밤에는 전도집회를 열었다. 공터에서 대중 전도집회를 개최하는 경우도 있었다. 회심자들은 소그룹으로 조직되고 한 달에 한 번 정도 방문하는 현지 전도사가 실제적으로 이들을 지도하였다.

이 방법으로 인해 선교지 전역에 많은 소그룹 회중이 생겨났다. 그러나 이러한 교회들은 훈련의 결핍으로 인해 영적으로 미약한 상태에 있게 되는 경우도 있었다. 따라서 이렇게 구성되어 영적으로 미숙한 교회들이 다른 공동체를 전도하고자 할 때 선교사들에 의존하곤 하였다. 최근 일부 지도자들은 영적으로 성숙하여 자력으로 선교할 수 있는 (reproducing churches) 교회의 양육에 대한 필요성을 역설하고 있다. 여러 명의 선교사들을 같은 공동체에 파송하여, 4, 5년 동안 현지 지도자와 전도사들과 함께 회중을 양성하여 자치적으로 독립할 수 있는 교회로 성숙시키는 방법이다. 그리고 선교사들은 다음 지역으로 이동한다. 이 방법을 통해 한 나라를 복음화 시키는 속도는 기존의 방식보다 느리다. 그러

62) 강문호, 문태선. 『제주 선교 70년사』 (서울: 대한예수교장로회총회 교육부, 1978), 32.

63) Paul G. Hiebert and Eloise Hiebert Meneses *Incarnational Ministry: Planting Churches in Band, Tribal, Peasant, and Urban Societies*, 264-265.

나 궁극적으로 지역의 교회들이 연합할 때 외적 확장도 배가된다. 이런 접근방식에서는 전도의 중심은 선교사들이 아니라 교회가 된다.<sup>64)</sup>

### 3) 치유사역과 영적 능력

크라프트는 영적 능력에 대해 상아탑 속의 신학자들이 의문시하여 왔지만, 영적 전쟁은 중요하고 성경이며 실재이다. 또 선교사들에게는 거듭된 실존적 실재라고 말하였다.<sup>65)</sup> 예수께서는 사단적이고 마귀적인 힘들을 실제적인 원수로 다루셨다. 귀신을 쫓아내셨고 ‘포로’되었거나 억압된 사람들을 해방하셨다(눅 4:18). 이런 용어는 전쟁의 용어이다. 더욱이 예수께서는 사단을 “이 세상 임금”(요 14:30)이라고 부르셨다. 비슷한 맥락에서 사도 바울은 사단을 사람들로 하여금 하나님의 복음을 보지 못하게 하는 “이 세상 신”(고후 4:4)이라 했다. 사도 요한은 “온 세상 악한 자 안에 처한 것이며”(요일 5:19)라고 말한다.

이러한 말씀을 확신한 이기풍은 육지와 멀리 떨어진 관계로 병으로 인한 고통 받는 이들을 안타까이 여겼다. 이기풍의 초기 선교전략에 나타난 것을 보면 ‘반 의사’라는 호칭까지 들었으며, 사모 역시 송의학교에서 익힌 학문과 선교사 가정에서 익힌 것들로 임신과 육아, 가정과 식단, 건강과 위생 등이 선교에 큰 도움이 되었다. 그러나 이것으로는 제주도민들에게는 미흡하였다. 이기풍의 선교가 기틀이 잡혀가고 인력의 지원이 지속적으로 이루어짐에 따라 원하는 선교를 할 수 있었다. 그 중에 무엇보다도 선교 병원을 갖는 일이었다. 광주 기독병원 원장인 우월순

64) 한국교회는 처음부터 이러한 주장을 하였다. 대표적인 자가 한석진 목사로서 세계선교협의회 회장인 R. 모트가 내한 하였을 때에 선교사들은 조선목사들과 교역자들에게 선교를 맡기고 다른 선교지역으로 이동시킬 것을 강력하게 요청하기도 하였다. 장진환, 『한국교회부흥운동사』, 중보 개정판, (서울: 서울서적, 1993), 106-107.

65) Charles H. Kraft, “영적 능력: 선교적 쟁점,” Charles H. Kraft ed. *Appropriate Christianity*, 174-175.

(R. M. Wilson)에게 부탁하여 1912년 5월에 진료로써 선교에 협력하였다.

하지만 당시 의료수준으로도 치료하지 못하는 경우는 얼마든지 있었다. 그러나 이기풍은 아이를 치료하였다. 1911년 11월에 보고된 코리아 미션필드의 이야기를 보자.

“1911년 이기풍 목사는, 목포의 한 의료 선교사가 절름발이 치료를 위해 목포로 데려온 11살 먹은--- 제주도 소년은 당시 의술로서는 치료불가능하다는 사실을 발견하고---[이기풍에게] 제주도로 돌아가 성령의 능력으로 치료해 달라고 기도하라고 말해 주었다.----[이기풍은] 그 소년을 제주도로 데리고 와서 7일 동안 기도에 전념했는데 그가 마지막에 힘을 얻어 일어나 걸었다.<sup>66)</sup>

이 때문에 제주의 많은 환자들이 그들에게 찾아왔고, 교회는 병원이 되고 말았다<sup>67)</sup>. 이는 곧 교회가 부흥하게 된 하나의 계기가 되었다는 것은 자명한 일이다.

또 한편 육신의 치료 뿐 만아니라 영적인 전투도 있었다. 성안에는 언제부터인가 귀신에 썩어 도적질을 일삼는 광인이 있었다. 제아무리 쇠사슬로 묶어 놓아도 풀고 나와 사람들을 괴롭히곤 하였다. 이런 광인을 이기풍이 고쳤다. 이 사례는 자세히 그 광경을 기록하였다.

“아버지는 이런 미치광이를 묶어놓고 기도하기 시작했다. 하루는 어머니가 불일이 있어서 건너방에 왔다가 미치광이의 거동을 살폈다. --- 다른 때 같으면 이 미치광이가 도망쳤을 터인데 엉거주춤하다가 푹 주저 앉았다. 어머니는 이상해서 아버지에게 이 사

66) A. R. Ross, "Brief Notes on the Meeting of Presbytery," KMF Vol. Vii(November, 1911) 312, 박용규, 『한국기독교회사』 (서울: 생명의출판사, 2006), 161에서 재인용.

67) Ibid.

실을 말했다. 아버지가 미치광이에게 물어 보았다. ‘어제까지 도망치더니 왜 오늘은 도망을 못치는가?’ 미치광이는 힘없이 고개를 떨구더니 ---사실은 언제나 우리 대장이 와서 자기 발에 묶인 쇠사슬을 풀어주었는데 오늘은 천군천사가 긴 창을 들고 이 집을 빙 둘러싸고 있는 통에 대장이 못 들어오고 있다는 말을 하면서 마치 대장이 담에 걸터앉아 있는 것이 보이지 않느냐는 듯이 손짓으로 저 담을 보라고 했다.”<sup>68)</sup>

이기풍 내외는 밤을 새워 더욱 열심히 기도하였다. 그러자 광인은 거품을 품고 몸이 축 늘어지면서 정신을 잃고 말았다. 그리고 제정신을 되찾았다. 참으로 놀라운 축사(逐邪)현상이었다.<sup>69)</sup> 이 일로 인하여 이기풍은 제주도의 주민들로부터 가장 힘 있는 축귀자이며 감히 넘볼 수 없는 영적인 장수로 보였다. 그때로부터 교회는 많은 환자들과, 특히 귀신들려 고통당하는 자들이 몰려와서 구원받고, 병 낫고, 천국 시민이 되어 자유함을 누리곤 하였다.<sup>70)</sup>

### 5) 인간관계사역

이기풍은 외지에서 유배와 있던 관료층 사람들과의 만남을 통하여 제주 도민들에게 자신의 존재에 대한 새로운 인식을 갖게 하였다. 대표적인 사람은 철종의 사위이며, 갑신정변의 주역 중 한명이었던 박영효 대감이었다.<sup>71)</sup> 이기풍이 한성신문 사건으로 크게 곤란을 겪을 때 박영효는 이기풍을 곤경에서 구해줬다.<sup>72)</sup>

68) 이사례, op. cit., 67. 차종순, 『성안교회사』, 80.

69) 이사례, 『이사례 목사의 삶과 신앙』, 67. 치유 받던 광인은 훗날 집사가 되었다.

70) Ibid., 68. 이 가운데서 귀신들려 나체 춤을 추곤 하던 처녀가 새사람이 되었다. 이 사람은 장용산으로, 몇 년 후에 전도사가 되어 이기풍을 도왔다.

71) 차종순, op. cit., 76-77.

72) 제주도에 귀양 온 몸으로 아직 풀리지 않은 정치가이지만 친분관계를 유지하였다. 구출신청(舊出身廳) 건물을 매입하여 예배당을 이용할 때에도 그 당시 100원이라는 거금을 현금하였다. 이사례, 『이사례 목사의 삶과 신앙』, 64-65.



“단오날이었다. 제주 성안 벽마다 ‘제주도를 악선전한 이기풍이란 놈을 5월 5일을 기하여 때려 죽인다.’는 벽보가 이곳 저곳에 붙었다. ---시퍼렇게 눈에 살기가 찬 청년들의 손에는 큼직한 돌 하 개씩 들려 있지 않은가! ---고약한 놈, 네놈이 제주도 흉을 봤지? 그래 말뚱으로 불 때는 것이 무엇이 나쁘고, 쌀을 안 씻고 밥을 짓는 것이 무엇이 더럽단 말이나! ---제주도에 정배와 있는 박용호[박영호]<sup>73)</sup> 대감이 밖에 불일이 있어서 대문을 나서다가 벽에 썩여진 글이 눈에 띄었다. 불길한 예감이 들어 아버지가 살고 있는 숙소로 발을 재촉하였다. ---청년들이 막 돌로 아버지를 치려는 순간 박대감이 나타났다. ---돌을 다 놓고 돌아가시오. 이 분은 멀리서 이곳에 전도하려고 온 선량한 목사요.”<sup>74)</sup>

이같이 된 경위는 이기풍이 평양을 떠나면서 제주도의 풍습에 관하여 알려주겠다고 약속했으며, 이에 따라 몇 가지 특수한 풍속 대역섯가지를 인편으로 적어 보냈으며, 이 내용이 한성순보에 게재되었고 이를 본 제주도 청년들이 분기하여 그같이 한 것이다. 다행히 박영호 대감이 이 광경을 목격하고 하고 이기풍을 구한 것이었다.

이기풍은 비단 박영호만이 아니라 이승훈과도 친분을 맺었다. 이승훈은 1911년 무관 학교 사건으로<sup>75)</sup> 잡혀 제주도에서 정배살이를 한 적이 있었는데, 그때에 이기풍을 존경하고 예배당에 꼭꼭 나왔기 때문에 모두가 기독교를 쳐다보기 시작했던 것이다. 이러한 굼직굼직한 인물들이 이기풍이 당하는 고생과 꺾박을 많이 덜어 주기도 하였고 선교에도 도움이 되었다.

이기풍은 높은 지위에 있는 자들과의 교제도 있었지만 섬 주민과도 특별한 인간관계를 형성하였다. 이미 제주도에 들어간 직후 죽음을

73) 이사례는 박용호라고 기록하였으나 박영호 대감이다.

74) Ibid., 64-65.

75) 전택부, op. cit, 236-237

경험할 때 살려준 해녀가 하나님의 백성이 된 것처럼 또 다른 하나님의 예배된 백성을 만나 도움을 받기도 하였다. 이기풍은 산지포에서 김재원을 만났다. 그는 서울 세브란스병원에 입원하였을 때에 예수님을 영접하고 세례를 받았던 자로 함께 기도하면서 열심히 선교하였다. 그 결과 홍순홍, 김행권 등이 함께 동참하여 향교골에서 기도회를 갖기 시작하였다.<sup>76)</sup> 아직까지는 마땅한 예배 처소도 없었지만 서로 열심을 잃지 않았으며, 제주도 출신의 김홍련은 전도인으로 자청하여 전도하기 시작하였다.<sup>77)</sup>

어느 정도 자리가 잡히자 이기풍은 서울 연동교회에서 1908년 9월 6-11일까지 회집한 제2회 독노회에 김홍련과 함께 참석하여 제주도의 선교 상황에 대하여 보고하였다. 이기풍은 제주도의 형편 가운데 여성들의 아픔을 설명하자 목사 방기창의 발의로 “전도 부인을 파송하기로” 결정하였다. 1908년 제 2회 독노회에서 이기풍은 만족할 만한 결과를 얻었다. 현지 전도인 김홍련을 인준 받았고 여전도사 한 사람까지 허락 받았는 것이다. 이기풍은 전도인 김홍련과 함께 금성면에 예배 처소를 마련하게 되었다. 그러므로 이기풍은 섬김을 통하여 선교를 감당하였다.<sup>78)</sup> 또한 히버트가 말한 대로 제주도민과 함께 생활하는 성육신적 사역이라고 말할 수 있다.<sup>79)</sup>

76) 박용규, 『한국기독교회사』, 92-93. 이기풍이 파송 1년만인 짧은 기간에 원입인 9명, 주일 출석 20명이라는 선교 결과가 나온 이유 중의 하나는, 이기풍이 제주도에 도착하기 전 이미 서울 세브란스에 입원했다가 예수를 영접한 김재원과 젊은 구도자 김행권, 홍순홍의 협력이 이기풍의 제주도 선교에 중요한 힘이 되었다.

77) Ibid., 77.

78) 우경재, “이기풍, 길선주, 한석진 목사의 목회 리더십의 특징과 오늘의 교회,” 대한예수교장로회총회 편, 『한국교회 첫 선교사 이기풍 목사』 (서울:대한예수교장로회총회, 2008), 65. 이러한 이기풍의 리더십은, 이기풍이 제주도 선교사를 사임한 후에도 복음이 활발히 전파되고 있는 그의 출신지인 서북지역을 택하지 않고 상대적으로 복음이 활발하지 못한 호남지역을 택했다는 사실은 그의 통전적 지도력과 자기중심적인 시고를 가진 올바른 지도자라고 할 수 있다.

79) Paul G. Hiebert and Eloise Hiebert Meneses *Incarnational Ministry: Planting Churches in Band, Tribal, Peasant, and Urban Societies*, 419. 히버트는 한걸음 더 나아가 성육신의 목적은 사람들에게 복음을 이해시키는 것이 아니라고 주장한다. 성육신의 목적은 그들로 하여금 하

### 3. 이기풍의 선교의 결과

이기풍의 제주도 성과는 당시의 상황에 비추어 볼 때 대단한 것이었다. 기독교가 제주도에서 자리를 잡게 하였기 때문이다. 그러므로 제주도 선교에 대해 당시 독노회나 총회는 산동성 선교 이전의 경우 거의 총력을 다 하듯이 제주도 선교에 힘을 기울였다. 이는 이기풍의 노력의 결과이기 때문이다. 1912년 창립총회시에 이기풍의 선교보고서를 보자.

“교인수는 신입 세례교인이 17인이며 총 교인 수가 400인, 조사1명, 영수가 1명, 지사가 2명이며 예배 처소는 5곳, 남학교가 8개소, 여학교가 4개소, 교사가 1명이요, 주일 연보가 45원 94전, 학교연보가 59원 37전7리라고 하였다.<sup>80)</sup>

외형적으로 대단한 발전이다. 이러한 발전은 때마다 이기풍의 사역을 인정한 자들의 협조로 발전한 것이었다. 실제로 이기풍의 노력은 1930년 제주노회를 만드는 기틀이 되었다.<sup>81)</sup>

이러한 노력에는 총회와 주한 선교부의 철저한 선교정책인 네비우스(Nevius) 정책<sup>82)</sup>이 있었기 때문이다.<sup>83)</sup> 이기풍의 성과를 정리하면 다

---

나님의 초대에 응답하게 하고 하나님께의 능력으로 그들을 변화시키는데 있다. 그들은 그리스도를 통하여 새로운 피조물이 되었고, 새로운 공동체인 교회의 일원이 되었다. 서성환, 『제주 선교 100년, 어제와 오늘』, 45.

80) 『제1회 총회록』(1912년), 14-18, 박용규, op. cit., 162-63에서 부분재인용.

81) 이기풍은 1927년 다시제주도 성내교회 담임목사로 부임하여 1930년 사임하기 까지 노력하였으며 그의 노력의 결과 1930년대에 제주 노회가 탄생한 것이다.

82) 한국기독교역사연구소, 『한국기독교의 역사 I』(기독교문사, 2005), 220. 네비우스(Nevius) 선교정책: 첫째로, 한 사람을 그리스도에게 인도하였으면 그를 끝까지 붙들어 그 인물이 스스로 개인 전도하는 일꾼이 될 때까지 자신의 직업에 종사하면서 생활을 통하여 이웃에게 그리스도를 전할 수 있게 되기까지 계속하여 전도한다. 둘째는, 교회의 운영과 기구 조직은 그 교회 자체가 능히 감당할만한 범위 안에서 기획 실천하여 발전시켜 나아가게 한다. 셋째로, 교회 스스로가 가능한 한 인력과 재정을 공급하게 하여 이웃 속에서 복음 사역을 하게 하되 좀 더 나은 자질이 발견된 자는 별도로 둔다. 넷째는, 교회당 건축은 그 교회의 교

음과 같다.

첫째, 제주도 선교는 1903-1907년 어간에 촉발된 대부흥 운동의 결과로 표출된 한국 교회의 선교 행진의 시발점이었다.

둘째, 제주도 선교는 한국 교회가 선교하지 않는 교회는 진정한 교회가 아니라는 교회론을 가지고 있었음을 보여준다. 그리하여 1907년 독노회 설립과 함께 한국 장로교 최초로 임직 받은 7명의 목사 중 1명을 선교를 위해 따로 세워 안수한 후 최초의 타 문화권 선교사로 제주도에 파송했다.

셋째, 당시 한국 교회는 선교를 한국 교회 전체에 주신 사명으로 이해했고, 제주도 선교의 모든 비용을 외국 자금의 보조 없이 온전한 한국 교회의 헌금으로 감당했다. 제주도 선교는 몇몇 교인이 아닌 한국 장로교 산하 모든 교회가 헌금을 드려 참여한 사업이었다. 제주도 선교는 향후 한국 교회가 해외 선교비 일체를 스스로 감당해 나아가는 자립 선교의 원년이 되었다.

넷째, 제주도 선교를 위한 선교비 후원 창구가 독노회 전도국으로 일원화되어 있었다. 전도국이 선교사 인선, 선교비 모금과 후원, 후속 선교 인력 파송 등의 모든 총체적 지원을 했다. 경비는 감사주일의 헌금으로 사용하였고 부족한 부분은 특별선교헌금 등으로 감당함으로써 전국이 선교에 관심을 갖게 하는 중요한 계기가 되었다.

다섯째, 안수 받은 목사, 선교사뿐 아니라 남녀 전도사, 조사, 평신도 남녀 전도인, 매서인, 학생들의 협력 사역과 팀 선교(team mission)가

---

인들 자신의 힘으로 하게 하되 건축 구조나 모양은 조선 고유의 양식으로 지방의 교회당답게 건축한다. 위의 내용이 일반적으로 네비우스 선교 방안이라고 불리는 내용이며, 이를 대별할 때 자력 전도(Self-Propagation), 자치 제도(Self-Government), 자급 운영(Self-Support)으로 요약할 수 있다.

83) 전택부는 네비우스 정책에 대해 부정적으로 보고 있다. 그러므로 이기풍이 혼자 고생만 하고 수확은 별로 거두지 못하였다고 『토박이 신앙산맥』 평가한다.

이루어졌다. 즉 한국교회의 팀사역의 중요한 본이 되었다.

여섯째, 여성 사역을 위해 독신 여선교사를 파송했다. 평양 여전도회가 이른바 ‘여성을 위한 여성 사역’(woman’s work for woman)을 위해 제주도에 여전도사를 선교사로 파송했다.<sup>84)</sup> 이로써 여전도회 전국연합회가 보조(auxiliary) 선교사 파송기구로서 남성 주도의 장로교 총회 선교사 파송 기구인 전도국과 협력하여 파송, 후원하는 협력 사역의 선례를 마련했다.<sup>85)</sup>

---

84) 변창욱, “한국 장로교회 선교사 파송 100년, 1907-1956,” 『선교와신학』, 제19집(2007 봄), 22-23.

85) Patrica R. Hill, *The World their Household: The American Woman’s Foreign Mission Movement and Cultural Transformation, 1870-1920* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1985), 4-5.

### Ⅲ. 선교문화방법론

전통 문화를 어떻게 볼 것인가 하는 질문은 오래된 선교의 논제다. 로마 초기 가톨릭 선교사가 인도에 갔을 때 이 문제와 씨름 했었다. 그들은 인도 문화가 여러 면에서 16세기와 17세기의 스페인 문화보다 더 뛰어났다. 이로 인해 선교사들 간에 현존하는 인도 문화에 대한 대응방식에 따라 의견이 양분되었다. 예수회측은 전통적인 인도문화를 유지하는 방법인 적응을 주장했고, 프란시스 교단은 예수회측이 복음을 헐값에 팔아 치우고 있다고 비난했다.

초기 개신교 선교사들도 인도 문화와 철학적 기반에 대해 큰 감명을 받았다. 개신교 선교사들 중에는 사전을 편찬할 정도로 인도어를 잘 구사하였고, 인도 고전문학을 쓸 수 있었고, 인도의 경전을 독일어와 영어로 번역하기도 하였다. 그들이 수고한 문학의 결과물들은 서구에서 일어난 동양학 발흥에 큰 역할을 하였다. 그러나 19세기 초에 큰 변화가 일어났다. 예외도 있지만 개신교 선교사들은 선교방식을 바꾸어 현지 문화에 적응하는 방식을 배제하였다. 이러한 역전현상에 대해 문화인류학자들은 올바른 선교를 위한 방법이 무엇인가 하는 연구들을 쏟아내기 시작하였다. 그들 중에 폴 히버트의 이론을 살펴보고자 한다.

#### 1. 폴 히버트의 문화인류학적 방법론

##### 1) 비판적 상황화(Critical Contextualization)

본 장에서 주요하게 다루고자 하는 것은 개종한 사람의 전통 신념과 관습과 같은 ‘옛’ 문화(‘old’ culture)에 히버트는 어떻게 대응하라고 하는가 하는 점이다.<sup>86)</sup> 선교사는 문화적 공백 상태에 들어가는 것이 아

나라 움직이는 사회와 문화의 구성원을 찾아가는 것이다. 선교지의 토착인은 음식을 먹고 집을 지어 살고 있었다. 자녀의 결혼에 신경을 쓰고 또 죽은 자를 위하여 장례를 치르기도 했다. 그들은 그들이 믿는 토속신에게 기도하며 영을 달래기도 하였다. 선교사들에게는 현장에서 부딪히는 해결하기 힘든 것들이다.<sup>87)</sup>

(1) 신학적 근거

비판적 상황화<sup>88)</sup>에 대한 신학적 근거로 히버트는 만인제사장설을 들고 있다. 상황에 대한 결정은 지도자들이 하는 것이 아니라 현장에서 문제를 당면한 자가 결정하기 때문이다. 특히 지도자들과 선교사들은 성경해석에 있어서, 자신들은 훈련을 잘 받았으므로 신학적 결정을 할 수 있는 독점적인 권리를 가지고 있다고 주장해왔다. 한편 평신도들은 훈련이 되어 있지 않으므로 방치하면 통제할 수 없는 상황이 생겨날 것이라고 두려워하였다. 그러한 생각에 대해 히버트는 다음 세 가지를 제시하여 그 문제를 풀어갈 수 있다고 하였다.<sup>89)</sup>

첫째, 그리스도인의 신앙과 생활에 대한 판단의 최종 권위는 성경

86) Paul G. Hiebert, *Anthropological Insights for Missionaries*, 261. 히버트는 선교사역에 있어 “전통 문화를 어떻게 다룰 것인가?”라는 항상 제기되는 문제들로 다음을 말하고 있다. ① 그리스도인들은 이 모든 것이 어떻게 대응해야 하는가? ② 새로운 회심자들이 복음을 받아들이기 전까지 자기 삶의 일부였던 전통 문화 즉 음식, 옷, 약, 노래, 춤, 신화 등에 대해 어떻게 생각해야 하는가? ③ 이러한 문제에 관하여 선교사들은 선교지에서 새로 생겨난 교회들에 대해 어떤 책임을 갖고 있는가? 복음의 핵심적인 메시지를 보존하면서도 문화에 적응하려면 어떻게 해야 하는가? ④ 전통 문화에 대한 결정을 누가 내려야 하는가? 하는 것으로 이러한 것은 선교사역에 있어 항상 제기되는 중요한 문제들이다.

87) Paul G. Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, 76. 히버트는 인도 서교사로 있었기 때문에 그의 기본적인 입장은 인도문화를 기초로 하고 있다.

88) Charles H. Kraft, “왜 ‘적합한’이라는 용어를 사용하는가,” Charles H. Kraft ed. *Appropriate Christianity*, 26. 한 가지 말하는 것은, 상황화를 다루었을 때 그것은 전체 기독교에 대한 것이지 단지 신학에 대한 것만은 아니었다는 사실이다. 신학이 중요하긴 하지만 만일 신앙에 대한 진실, 지식 그리고 정보만을 다룬다면 잘못된 것이다. 기독교에 대하여 다루는 어떠한 타당하고 적합한 것에도 충성(allegiance) 혹은 헌신(commitment)에 대한 상황화 또한 다를 필요가 있다. 예수님께 대한 충성이야말로 그리스도인이 되게 하는 그 모든 것의 기초이다.

89) Paul G. Hiebert, *Anthropological Insights for Missionaries*, 271.

에 있다. 그러므로 모든 사람은 같은 판단 근거를 갖고 있다.

둘째, 만인제사장설로 모든 신자는 성경을 이해하고 자신의 삶에 적용하는데 있어 자신을 인도할 성령을 모시고 있다는 것을 전제로 한다.

셋째, 끊임 없는 교회의 감독을 들 수 있다. 복음의 상황화는 중국적으로 개인이나 지도자의 책무가 아니라 ‘분별하는 공동체’로서의 교회의 책무라는 점이다.<sup>90)</sup> 신자들은 자신의 문화를 알고 있고, 또 문제가 되는 것이 무엇인지를 이해하고 있는 것도 그들이기 때문에, 자신의 삶에 성경을 해석학적으로 적용하는데 있어서 신자들 스스로가 중요한 역할을 감당하도록 해야 한다. 또한 교회의 권위에 순복해야 할 것이다. 여기서 의미하는 교회는 그리스도를 따르고 서로 섬기고자 하는 사람들의 진정한 공동체이어야 한다. 이러한 교회는 하나님께서 주시고자 하는 메시지를 제대로 이해할 수 있으며, 하나님의 뜻을 세상에 증거 하고자 노력하는 해석학적 공동체가 될 수 있다.

## (2) 비상황화 시기(The Era of Noncontextualization)

19세기 후반부터 20세기 중반까지 인도나 아프리카에서 사역하는 개신교 선교사 대부분은 선교지의 관습과 ‘이교적’ 신조(pagan beliefs)를 거부하였다. 존 포베(John Pobee)는 “비기독교 문화에는 가치 있는 것이 없으므로 모든 교회가 타블라 라사<sup>91)</sup>(*tabula rasa*)라는 교리를 채택하여 ---- 모든 토착인의 전통적인 문화를 파괴하여야 한다”<sup>92)</sup>고 주장을 하였

90) Kraus. C. Norman, *The Authentic Witness: Credibility and Authority* (Grand Rapids:Eerdmans, 1979).

91) Ibid., 95. 타블라 라사: 백지이론, 즉 아무것도 쓰여 있지 않은 흰 종이라는 뜻. 존 로크의 견해에 따라 일체의 경험 이전의 인간의 정신상태를 나타내는 말.

92) John Pobee, “Political Theology in the African Context,” *Africa Theological Journal* 11 (1982): 168-172.



다. 이 주장대로 한다면 복음은 토착인들에게 외래적인 것이며, 기독교인이 되기 위해서 사람들은 기독교만이 아니라 서구문화를 수용해야만 했다. 그러므로 히버트는 무엇이 전통적인 문화 형태를 수용하려는 초기의 의지를 변하게 했으며, 왜 기존 문화에 대한 거부감이 늘어나게 되었는가 하고 반문한다.<sup>93)</sup>

이에 대한 답으로 서구문화가 우월하다는 신념을 지닌 식민주의의 출현을 들었다. 무굴(Mogul) 제국과 비야야나갈(Vijayanagar) 제국이 쇠퇴하고 붕괴 될 때, 동인도회사(the East India Trading Company)가 확장되었다. 동인도회사는 경제적 뿐만 아니라 정치적으로도 인도의 주인이 되었다. 이와 같은 식민주의(Colonialism)는 서구 사람에게 자신의 문화의 우월성(cultural superiority)을 확신시켜 주었다. 따라서 서구 문명의 유익을 세계 다른 곳에 전해주는 것이 서구의 임무였다. 옛 의료방식은 마법이나 마술로 여겼으므로 박멸의 대상이었다. 전통적인 통치기구도 봉건적인 것으로 여겨 현대의 국가 정부 형태로 대치하고자 하였다. 그러므로 영국은 모든 인도 정부를 직접통치를 하였다.

이와 같은 사상은 기독교에도 있었다. 복음은 뛰어난 것이므로, 이교주의(Paganism)는 뿌리째 뽑아내야 하는 것이었다. 많은 선교사들은 3C 기독교(Christianity), 문명(Civilization), 사회교류(Commerce) 사상을 가지고 있었다.<sup>94)</sup> 따라서 옛 문화에 대한 연구나 그것을 진지하게 생각해 볼 필요가 없었다.

이에 반해 몇몇의 선교사는 문화에 대한 깊은 이해를 가졌다. 인도 선교사 엘모어(W. T. Elmore), 화이트헤드(H. Whitehead), 위저 부부(W. H. and C. V. Wiser)는 그들이 살았던 마을에서의 삶에 근거하여

---

93) Paul G. Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, 76.

94) 정홍호, 『복음화 상황화』, 167. 'Commerce'에 대해 '상업'이라고 번역하고 있다. 기독교(Christianity) 대신에 Colony(식민지)를 넣기도 한다.

민족지(民族誌, ethnographies)<sup>95)</sup>를 썼다. 그들은 인도에서 현대성이나 기독교에 의해 거의 변화 받지 않은 인도 문화, 즉 과부를 불태우는 것, 우상에 유아를 제사 지내는 것, 천민학대, 악마숭배 등을 두 눈으로 대면하게 되었다. 그러므로 피선교지인 들이 문화를 바꾸지 못하는 이유에 대해 연구하였다.

첫째 이유는 종교가 문화의 중심이며, 음식, 옷, 건축, 결혼, 시장, 농업, 어업, 사냥, 축제, 음악 등 문화적인 형태로 침투해 들어가기 때문이다. 그러므로 종교와 문화, 형식과 의미는 일반적으로 분리될 수가 없다. 사람들은 옛 형식에 깃들인 유래가 사회적 관습과 문화적인 역사에 깊게 뿌리를 두고 있기에 복음을 전하기 위하여 옛 형식의 의미를 간단하게 바꿀 수가 없다. 혼합주의를 피하는 유일한 방법은 문화 전반에 걸쳐 근본적인 변화를 가져오는 것이다.

두 번째 이유는 문화가 진화한다는 이론 때문이다(문화진화이론). 식민 탐험의 시대에 의하여 생겨난 문화적 다원주의 인식에 대한 정치적 해결책이 식민주의 원칙이라면, 지적인 해결책은 진화론이었다. 사실, 1915년까지만 해도 인류학자들은 세계의 모든 문화를 동일한 문화 발달의 여러 단계로 파악했다. 어떤 문화는 더 진보하였고, 또 다른 문화는 더 원시적이라고 표현했다. 19세기 후반에 기원이 단일발생(monogenetic)이나 다원발생(polygenetic)이나 하는 논쟁이 인류학계에 있었지만 단일발생론이 지배하였다. 따라서 인종과 문화의 차이는 별개가 아니라 변화로 보았다. 기독교인은 생물학적 진화는 반대하고 논쟁을 했지만 문화적 진화는 받아들였다. 생물학적 진화가 기본적인 기독교의 독특한 신조와 인간의 신적 본성에 도전했을 때 문화적 진화는 맑시즘(Marxism)과 더불어 보편적 인류역사의 의미를 추구하는 중세 패러다임

95) Paul G. Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, 77. 민족지: 현지 조사에 바탕을 둔 여러 민족의 사회조직이나 생활양식의 서술을 목적으로 하는 인류학의 한 분야.

의 최근 변용이 되었다. 과학과 기독교는 공시적(synchronic, 구조적: structural) 패러다임 보다는 통시적(diachronic, 역사적: historical) 패러다임을 구했다. 이 둘 모두다 역사란 원천을 가지고 진행 혹은 쇠퇴, 그리고 그 상태가 구속 혹은 발달을 통하여 도달하는 이상적인 상태에서 절정을 이루는 것으로 보았다.<sup>96)</sup> 그러므로 모든 사람이 문명화되는 것은 시간상의 문제다. 따라서 중요한 것은 복음을 문명과 함께 가지고 가는 것이다 라는 주장으로 피선교지에 임했기 때문이다.

세 번째 요인은 과학의 승리였다. 과학의 발달은 이 모든 것을 변화시켰다 19세기 말에 서양의 기술이 세계를 정복하였으므로, 과학이 결국 승리하리라는 믿음이 널리 퍼졌다. 1953년 늦게 BBC에서 로버트 오펜하이머(Robert Oppenheimer)는 '과학이 인간생활의 조건을 변화시켰고, 과학의 아이디어가 세상과 자신에 대한 인간의 사고방식을 변화시켰다'고 하였다.<sup>97)</sup> 쿨슨(C. A. Coulson)은 다음과 말한다.

“과학적 견해가 미치는 영향은 ... 단지 기술과 기계조작의 범주를 훨씬 넘어섰다는 것을 깨달아야 한다. 선반 일을 하는 젊은 기계공이나 보통 사람이라도 그의 신념을 말할 수 있다. 그러나 그의 무의식적인 확신은 더욱 깊어질 것이다. 왜냐하면 그는 과학이 성장하며, 비록 그가 근본적인 원리에 대한 개인적인 지식이 없다 할지라도 과학적 논쟁이 거의 항상 보편적 합의에 이른다는 것을 알기 때문이다. 과학은 현대 사회에 있어서 응집력이 되었으며, 지역사회와 사람의 생활을 안전하게 해주는 토대이기도 하다.<sup>98)</sup>

96) Peter L. Berger, *Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change* (New York: Doubleday, 1976)에서 서구의 개발개념과 맑스적인 혁명관에 기친 기독교 패러다임의 영향을 고찰한다.

97) Charles E. Raven, *Science, Religion, and the Future* (1943. Reprint, Cambridge, England: Cambridge University Press, 1953), 101.

98) Charles A. Coulson, *Science and Christian Belief* (London: fontana, 1955), 20.

이러한 낙관주의(optimism)를 강조하는 것이 실증주의이다.<sup>99)</sup> 즉 경험을 주의 깊게 조사해 보면 ‘사실’로 판명될 수 있는 ‘자연법’을 발견하게 된다고 한다. 과학적 지식은 객관적이며(과학자의 주관성에 오염되지 않은), 누적적이며, 그리고 중국에는 사실인 것으로 보인다. 이와 대조적으로 다른 문화의 지식은 주관적이며, 단편적이며, 그리고 거짓인 것으로 생각되었다.

똑같은 인식론<sup>100)</sup>적인 기반이 대부분인 선교사를 포함하여 많은 보수주의 기독교인 사이에 만연하였다. 여기서는 단지 신학이 과학을 대신하였고, 계시가 경험을 대신하였다. 주의 깊게 고안된 신학은 전적으로 객관적이며 절대적으로 진실이 되었다. 이러한 관점에서 다른 종교는 고도로 직관적이며 완전히 거짓된 것이었다. 결과적으로 과학자가 자연에 대한 다른 신념 체계의 수용을 거부했듯이 기독교인은 다른 종교를 깊이 있게 고려할 필요가 없었다. 선교사의 임무는 자기 나라의 신학을 변화받지 않은 새 문화에 전달해 주어 변화를 일으키는 것이다.

18-19세기의 선교사들의 사고 속에서 과학과 기독교의 결합은 놀라운 것이 아니었다. 버티필드<sup>101)</sup>(Herbert Butterfield)나 화이트헤드<sup>102)</sup>(Alfred North Whitehead)는 과학이 기독교 전통 안에서 자라났다고 보았다.<sup>103)</sup>

99) Ian G. Barbour, *Myths, Models, and paradigms: A Columbia in Science and Religion*. (New York: Harper and Row, 1974). 이안 바버의 용어에 의하면 순박한 실재론자(naive realist)이다.

100) C. Peter Wagner, *Confronting The Power* (Gospel Light Publications, 1997), 나겸일 역, 『영적 전투를 통한 교회 성장』 (서울: 서로사랑, 2008), 46-47.

101) Herbert Butterfield, *The Origins of Modern Science* (London: Bell and Sons, 1949).

102) Alfred North Whitehead, *Science and Modern World*. (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1926).

103) 영국 왕립학회 회원 중에는 많은 목사와 주교가 있었다. 옥스퍼드 대학의 초대 과학부 학과장인 로버트 그로세테스트(Robert Grosseteste)는 이후에 링컨의 주교가 되었다. 자연철학자 로버트 보일(Robert Boyle)과 조직 식물학과 동물학의 설립자인 존 레이(John Ray), 천문학자이며 건축학자인 크리스토퍼 웨렌(Christopher Wren), 그리고 수학자이며 과학이론가 아이작 뉴턴(Issac Newton)등이다. 지도적인 자연과학자들이 기독교 신앙을 고백했을 뿐만 아니라 신학

식민주의는 서구문명의 우월성을 보여주었고, 진화론은 이것을 합법화 했다. 과학과 기독교는 모든 것이 세워질 수 있는 지적인 토대를 제공했다. 그러므로 1850-1950년까지 접근방법이 비상황주의 방식인 것은 놀라운 일이 아니었다. 이러한 입장은 본질적으로 단일문화적(monocultural), 단일종교적(monoreligious)이었다. 진리는 초문화적인 것으로 인식되었다. 모든 것이 서구문화와 기독교 입장에서 인식되었다. 선교사의 문화는 ‘참(true)’이며 ‘좋고’(good), ‘진보되고’(advanced), ‘규범적인’(normative) 것이요, 다른 문화는 ‘나쁘고’(bad), ‘낙후되고’(backward), ‘왜곡된’(distorted) 것이며 ‘거짓(false)’이었다.

이 사상은 선교에서 두 가지 결과를 낳았다.<sup>104)</sup> 첫째로 다른 문화권에서의 기독교란 서양 문화와 동일한 외래종교로 인식되었고, 복음전파에 큰 장애가 되었다. 두 번째 결과는 조금 더 미묘한 것으로, 옛날 신조와 관습이 완전히 소멸되지 않았다. 새로운 개종자는 그가 선교사를 거슬리지 않기 위하여 그들의 옛 관습을 감히 말할 수 없음을 알고 있었다. 그래서 옛 관습은 새로 개종한 기독교의 숨은 문화가 되었다. 공식적인 결혼 의식이 교회에서 이루어졌고, 그 후에 그 사람은 자신의 마을로 돌아가서 사적으로 결혼식을 새로 치렀다. 속옷 안에는 부적이 숨겨져 있었고, 기독교인은 기독교 의사에게 마을의 무당(shaman)에게 간 사실을 숨겼다. 인도에서는 계급의 차이가 공식적으로는 부인되었지만, 기독교인은 사적으로 그의 자녀를 동등한 카스트(caste) 내에서 결혼을 시켜왔다. 결국 공식상의 기독교와 사적 이교주의의 불편한 상호공존은 혼합주의를 초래하였다. 비기독교적인 신조와 관습이 아래로부터 교회에 파괴하는 등 부작용을 낳았다.

이런 단일문화적인 견해는 기독교 전파에 장단점을 모두 가지고

---

적 논쟁에도 참여를 하였다.

104) Paul G. Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, 80.

있었다. 장점으로는, 첫째로 인간 역사와 인간의 동일성(eness)을 확신하게 하고, 둘째로 역사와 문화 변화를 신중하게 보며, 셋째로 인간문화와 복음에 있어서 절대성과 보편성을 받아들인다. 단일 문화적 시각은 복음의 독특성을 보존하는 것과, 교회 안의 비기독교적 신조와 관습의 유입으로부터 초래된 혼합주의를 피하는 것과 관계한다.

단점으로는 축소주의와 반문화주의로서 다른 문화와 종교를 신중하게 고려하지 않는 것이다. 이것은 자민족중심주의(ethnocentric)로서 자기방식만 무조건 옳다고 주장하며, 자신의 입장에서 다른 문화와 종교를 열등한 것으로 생각하고 판단하는 시각이다. 결국 이런 시각은 선교를 방해한다. 복음의 외래성은 복음주의에 장애가 되며, 혼합주의(syncretism)도 막아낼 수 없다. 너무나 자주 선교사는 자기들이 믿는 것을 기독교 실행이라고 강요함으로써 경찰관의 역할로 끝나기도 한다.

### (3) 상황화의 경우

이러한 흐름은 19세기 말부터 시작했다. 식민지 통치가 확장되어가고 있었으나 한편에는 붕괴의 씨앗도 뿌려졌다. 이 씨앗은 다른 문화가 그 자체의 세계관으로 이해되어야 하고 인식되어야 한다는 깨달음과<sup>105)</sup> 함께 과학 자체의 본성과 최고성에 대해 의문을 제시하였다.

1890년까지 세 가지 중요한 힘은 식민주의와 그것의 지적 토대를 무너뜨렸다.<sup>106)</sup> 첫 번째는 서구에서 나타난 식민주의에 반대 외침이었다. 콘라드 레이닝(Conrad Reining)이 지적한 대로 1833년에 민족동맹회(The Defense of the Natives League)가 식민의 압력을 반대하기 위하

105) Paul G. Hiebert, *Anthropological Insights for Missionaries*, 306. 가장 어려운 문제들은 세계관과 관련된 문제이다. 세계관은 한 문화의 핵심으로 그에 대한 신학적인 평가가 없으면 혼합주의나 기독교적 이교주의(Christopaganism)에 빠질 위험이 있다. 그러나 세계관이란 문화 형성의 기초가 되므로 쉽게 변하지 않는다.

106) Paul G. Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, 81-83.

여 형성되었다.<sup>107)</sup> 이것은 다양한 종류의 휴머니스트와 윌리엄 윌버포스(William Wilberforce)가 이끌었던 복음적 기독교인관 웨슬리 부흥운동의 느슨한 연합이었다. 얼마 후에 헨리 벤(Henry Venn)과 루푸스 앤더슨(Rufus Anderson)이 교회가 조직적이고 독립적이어야 한다는 필요에 의해서 3자 원리를 제안함으로써, 지역교회 형태에서 복음 메시지 상황화에 대한 토의가 진행되었다. 어떤 사람은 신생교회의 자치를 격려했고 토착음악의 사용을 격려했고 교회 조직의 토착적 형태로 적용을 격려했다. 그러나 4번째 독립인 자신학화(self-theologizing)가 제기되기 전까지는 백년 이상이 흘러야 했다.

식민주의를 훼손시키는 두 번째 일은 바로 식민지 노력의 성공 자체였다. 인도에서는 식민주의의 목표가 그 땅에 문명을 가져오는 것이었다. 문화적으로 그들은 영국의 법, 현대과학, 건강, 교육, 민주적 원칙들을 자신의 국가 이념으로 생각했다. 그러나 사회적으로 그들은 영국법이 인정하는 권리를 행사하도록 통치하는 인도인을 원했지 외국인을 원하지 않았다. 그러므로 인도 교회가 추구한 첫 번째 분야는 자치였다.

아이러니 하게도 서구의 우세를 약하게 한 세 번째 힘은 간접 통치의 등장이었다. 영국은 아프리카에서 행했던 마을 수준 통치구조는 국가적 에너지가 많이 소모되었으므로 인도에서는 마을 수준에서 국가 수준으로 완전히 대치했다. 그리고 간접통치형태를 택하였다. 즉 영국은 국가를 통치하되 마을 단위는 현지인이 통치하는 방법이었다. 간접 통치는 영국 경영자로 하여금 그들이 지배하는 사람의 정치, 경제, 사회구조에 대하여 알아야 했으므로 영국에서는 구조적 기능주의가 발달하였다.<sup>108)</sup>

107) Conrad Reining, "A Lost Period of Applied Anthropology," In *Applied Anthropology: Readings in the Uses of the Science of Man*, ed. James A. Clifton (Boston: Houghton Mifflin, 1970).

108) 인류학적 이론에 대한 모두의 영향은 깊었다. 많은 대학에서 진화론의 통시적 모델은 현상학(phenomenology)에 관한 공시적 분석을 강조하는 영국의 구조적 기능주의(structural

부족의 사회 조직에 강조점을 두고 있는 영국의 구조적 기능주의와 언어와 문화에 관심을 갖는 미국의 구조적 기능주의와의 조합은 민족과학(ethnoscience)이나 신인류학(new anthropology)으로 알려진 학파로 발전하였다. 이 이론은 문화와 그들이 실재를 보는 방법 사이의 차이점을 강조했다. 각 문화는 자율적인 패러다임으로서 그 자체의 세계관을 가진 것으로 나타났다. 결국 사상의 모든 세 가지 학파(기능주의, 언어학, 신인류학)는 이들 이론의 논리적 결과였던 문화적 상대주의를 인정하지 않을 수 없었다. 분명히, 만약 모든 문화를 신중히 바라보고 그들의 차이점을 강조한다면 이들 중의 누구도 다른 사람을 판단치 못할 것이다.

이로 인해 서구 문화의 우월성에 대한 신념만이 아니라 과학 자체의 확실성과 절대성도 공격을 받았다. 20세기 중반까지 그 공격은 과학 자체의 분석에 그들의 이론을 적용하기 시작했다. 심리학자는 모든 인간 지식의 주체적 본성을 시험하기 시작했고, 사회학자는 과학이 공동체의 업무였고 일상의 사회 역학에 의해 영향 받았다고 보았다. 마이클 폴레니(Michael Polanyi)의 글과 토마스 쿤(Thomas S. Kuhn)의 『과학혁명의 구조』<sup>109)</sup>(*The Structure of Scientific Revolutions*)는 과학이 전통적이고 누적적인 객관적 지식의 발전이었던 것이 아니라 주관적이고 경쟁적인 패러다임의 연속이었다는 것을 그들의 이론 속에서 끌어냈다. 옛 실증주의적 과학은 종말에 이르렀다.

많은 심리학자, 사회과학자, 인류학자를 포함해서 현상학자에게, 그

---

functionalism)로 대체되었다. 중심적 질문은 더 이상 기원에 대해서 관심 갖는 것이 아니라 사회의 구조와 통합과 그것의 다양한 부분의 기능에 관심을 갖게 되었다. 구조 기능주의에서 조직은 체계이고 보다 큰 사회 체계에 대하여 하나의 기능을 다하면서 동시에 그 체계로서의 필요에 대하여 기능을 다하는 하위체계로 구성된다고 본다.

109) Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* 2d ed. (Chicago:University of Chicago Press, 1970).



리고 쿤 자신에게 그 대답은 도구주의<sup>110)</sup>(instrumentalism)다. 왜냐하면 한 개의 이론이나 패러다임이나 문화가 다른 것보다 낫다는 것을 더 이상 보여줄 수 없기 때문에 더 이상 절대성이나 진리에 대해 말할 수 없다. 기껏해야 실용주의에 호소할 뿐이다. 즉 어떤 패러다임도 인간이 당면한 문제를 푸는 데 있어서만 적합하였다.

이러한 지적 환경에서 선교사나 선교학자가 단지 지역사회 구조 안에 있는 교회의 상황화 뿐만 아니라 지역 문화 형식 안에서 복음과 신학의 상황화에 대해서도 많은 부분 관심을 갖기 시작했다는 것은 당연한 일이다. 그러므로 히버트는 상황화가 의미하는 것으로 일곱 가지를 열거하였다.<sup>111)</sup>

첫째로 적극적 측면에서, 비상황화 시대를 특정 지었던 서구 옷을 입은 복음의 이질감을 극복하게 했다. 문화적 차이점을 신중히 다루고 모든 문화에서 좋은 것을 확인함으로써 단일 문화접근의 자민족중심주의를 피했다. 모든 교회가 자신의 신학을 발전시켜야 할 권리를 인식하기 시작했다. 그러나 무비판적 상황화를 받아들이는 것은 문제가 되었다. 분명히 절대성과 진리 자체에 대한 부정은 복음의 진리성과 그리스도의 유일성에 대한 핵심적인 기독교인의 주장과 상반되며, 상황화를 따르면 성경적, 신학적 왜곡을 막기 위한 점검과 절대성이 어디에 있는지가 문제된다.

둘째로 메리 더글라스(Mary Douglas)에 따르면,<sup>112)</sup> 이러한 이론에

---

110) 도구주의: 추상적 개념에 대한 실용주의 특히 듀이의 사고방식으로서 도구주의, 기구주의로 번역된다. 듀이에 의하면, 그 개념은 플라톤의 이데아론에서 말하는 초월적인 영원부동의 존립자나 칸트의 범주처럼 주관의 선형적 형식이 아니고 또 로크처럼 백지이론이 아니다. 그것은 인식작용을 일부로 하는 인간의 환경에의 순응이라는 생활경험의 과정에서 가상으로 구성되어서 실험적으로 대상에 적용하고 그 성과의 효용에 의해서 시비가 판정되어야 할 도구, 수단이다.

111) Paul G. Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, 84-86.

112) Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (New York:Random House, 1970).

서 형식과 의미의 구별은 부족 사회와 농경 사회의 일반적 성격을 잘 보지 못하게 한다고 한다. 왜냐하면 그러한 사회 안에서는 형식과 의미가 긴밀히 연결되어 있기 때문이다. 예를 들어 이름과 그 의미가 한 사람의 신분을 알려주며 종교적 의식은 단지 메시지의 전달만이 아니라 예식이기 때문이다.

세 번째 문제는 상황화가 복음의 감정적이고 의지적인 차원들을 무시하면서까지 정확한 의미전달의 역할을 하는 데에 강조를 둔다는 점이다. 성도들은 복음을 개인적으로만 믿어 현실에서 유리된 신념의 집합으로 축소하여, 기독교가 제자도, 그리스도의 몸 된 교회, 땅에서의 하나님 나라에 관계되어야 하는 것을 잊을 위험에 처해 있다. 여기에 찰스 크래프트가 복음 메시지 역동적 동가성(dynamic-equivalent) 반응이라고 한 것은 성경에서 믿는 것은 단지 어떤 것에 정신적으로 동의하는 것만이 아니라 삶에서 성경에 따라 행동하는 것이라는 건강한 생각을 하는 것이다.<sup>113)</sup>

관심의 네 번째 분야는 상황화에 대한 대부분의 토론이 몰역사적(ahistoric)이라는 것이다. 요즘 문화적 문맥은 주의 깊게 받아들여지지만 보편적 교회의 역사적 맥락은 많이 무시되었다. 각 문화에서 기독교인은 그들이 성경적 대답을 찾아야 하는 새로운 문제를 만난다. 그러나 많은 분야에서 그리고 주로 성경신학과 조직신학에서 과거 발전되었던 예와 대답은 광범위하게 도움이 될 수 있고 실수를 견제하는 하나의 점검 자료가 될 수 있다. 모든 기독교인은 암시적으로나 명시적으로 기독교 진리의 공시적 그리고 통시적 패러다임으로서의 신학을 발전시켜야 한다. 주석과 해석하는 권리는 개인에게 속한 것이 아니다. 말씀의 사역은 주석적이고 해석학적인 공동체로서의 교회의 기능이다. 그 공동체는 한 문

---

113) Charles H. Kraft, *Christianity in Culture*.

화적 맥락의 성도만 포함하는 것이 아니라 다른 문화권의 성도, 그리고 전 역사를 통해 나온 모든 성도도 포함해야 한다. 기독교인이 된다는 것은 새 역사의 한 부분이 된다는 것이며, 그 역사는 반드시 가르쳐져야 한다.

관심의 다섯 번째 분야는 무비판적 상황화는, 적어도 단적인 형식으로, 다른 문화 안에서 교회 사이의 일치(unity)를 위한 근거를 제공하지 못한다. 도구주의는 다른 문화나 패러다임이 비교될 수 없다는 신념 위에 세워져 있다. 상호 이해를 묶어줄 공통된 실마리가 없다. 각각은 그 자신의 견지에서만 이해될 수 있다. 그러나 만일 이것이 그렇다면 다른 문화권 안에서 기독교인 사이에 진정한 교통이 없고, 그들의 신학의 비교가 없고 믿음의 공통된 기초가 있을 수 없다. 기독교는 거대한 독립적인 교회들로 구성되어 있다. 이 중 어느 교회도 자기 신학이 규범적이라고 주장하면 그것은 자민족 중심적이며 한정되어서 공통적 신학을 발전시키기 위한 근거를 제공하지 못한다.

여섯 번째로 무비판적 상황화는 죄에 대해 약화된 견해를 갖게 한다.<sup>114)</sup> 그것은 인간의 사회적 기구와 문화를 본질적으로 선한 것으로 인정하는 경향이 있다. 죄는 개인적 죄에 한정된다. 그러나 사회적 체제와 문화는 죄로 특정 지워진 인간의 창조물이다. 성경에서는 아르케 또는 아르콘(arche, archon, 조직적인 힘), 엑수시아(exousia, 권위), 디나미스(dynamis, 힘), 그리고 트로노스(thronos, 왕좌)와 같은 헬라이어 단어 사용

---

114) Paul G. Hiebert, *Anthropological Insights for Missionaries*, 263-264. 무비판적 상황화를 옹호하는 이들은 죄에는 개인적인 죄뿐만 아니라 집단적이며 문화적인 죄도 있다는 사실을 간과하고 있다. 죄는 사람들의 문화적 신념 속에서도 찾아볼 수 있는데, 이는 집단적 우월감, 차별 대우와 우상숭배의 형태로 드러난다. 상황화는 복음을 사람들이 이해할 수 있도록 전달하는 것뿐 아니라 사람들이 개인으로서 그리고 집단으로서 악한 길에서 돌아서도록 도전하는 것이 되어야 한다. 모두 옛 관습이 의미하는 바를 너무나 잘 알고 있기 때문에 자신이 그리스도인이 된 이상 옛 관습과의 관계를 끊어버리려 한다. 이와 같이 개종자들 스스로 예 관습을 거부하는 것으로 말미암아 일어나는 변화는 밖으로부터 이들에게 강요된 변화와는 근본적으로 다르다.

의 75% 이상이 인간의 제도를 언급한다.<sup>115)</sup> 그러므로 개인적 죄에 대해서뿐만 아니라 집합적인 죄에 대해서도 분명한 입장을 가질 필요가 있다.

끝으로 복음을 타협하지 않으면서 동시에 상황화하라는 요구는 혼합주의<sup>116)</sup>(Syncretism)로 나가게 한다.<sup>117)</sup> 윌리엄 윌리몬(William Willimon)은 다음과 같이 말하였다.

계속되는 문제는 어떻게 교회가 세상으로부터 후퇴하는 것을 막느냐가 아니라 어떻게 세상이 교회를 파괴하는 것을 막느냐이다. 각 시대에서 교회는 우리가 세상이 가는 방식으로 행들을 잡을 수 있다는 콘스탄틴식의 개념에 굴복한다.<sup>118)</sup>

서구사회가 복음에 입힌 문화의 옷은 거리끼는 것이고 제거되어야만 한다. 그러나 복음 그 자체는 죄인에게 거리킨다. 그것은 거리끼어야 마땅하며 누구도 그 거리낌을 감히 약화시켜서는 안 된다. 그것은 모든 사람에게와 마찬가지로 모든 문화에서도 무엇이 악한지 판단하는 가운데 있어야 한다.

---

115) Walter Wink, *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*. (Philadelphia: Fortress, 1984).

116) 정홍호, 『복음화 상황화』, 168. 혼합주의: 그리스어에서 연유되었으며, 그리스의 크레테에 있는 두 개의 도시가 제3의 세력에 대항하기 위하여 연합했다는 데서 유래가 되었다. 지금은, 병용할 수 없는 원칙이나 원리들을 혼용하거나 합쳐 보려는 의도를 가리키는 것으로 사용된다. 종교적으로는 서로 상반되는 신앙과 교리를 무비판적으로 수용하거나 연합하려는 주장을 일컫고 있다.

117) Paul G. Hiebert, *Anthropological Insights for Missionaries*, 264; Charles H. Kraft, “왜 상황화는 실행되지 않는가?” *Appropriate Christianity*, 137. 하지만 혼합주의의 개념이 무엇인가? 이것은 피할 수 있는 것인가? 또는 인간의 한계와 죄성의 산물인가? 크래프트는 후자를 말하며, 그것을 피할 길이 없다고 전제한다. 따라서 철저하게 혼합주의는 피하면서 전체적인 문화의 상황을 고려하여 변화를 가져올 수 있도록 해야 한다는 것이다. 정홍호, op. cit., p. 168.

118) William Willimon, “A Crisis of Identity.” *Sojourners* 15 (May 1986): 24-28.

#### (4) 상대주의 이후의 상황화

자민족 중심주의와 외국적인 것을 그대로 받아들이는 비상황화로 돌아갈 수는 없다. 또한 상대주의와 더욱 극단적 형태의 상황화인 혼합주의를 받아들일 수도 없다.<sup>119)</sup> 타문화 사역자는 단일 문화주의로부터 다른 문화와 신념의 체계를 진지하게 받아들일 때 오는 상대주의의 강을 건너서, 건너편에 놓여 있는 상대주의 이후의 굳건한 언덕으로 이동해야 한다.

식민주의에 대한 전투는 승리했지만, 반식민주의 대응 자세의 한계를 보아야 하고 인간의 상황을 고려하는 제도와 이해를 확립할 필요를 깨달아야 한다. 스탠리 존스(E. Stanley Jones)가 세계와 교회의 두 가지 기준 위에 상호의존(interdependence)을 두었던 것처럼 의존과 독립 그 너머에 있는 상호의존으로 움직여야 한다.<sup>120)</sup>

인류학의 동향은, 상대주의와 순수한 외부자의 접근으로부터 상호보완적인 이론과 메타문화 격자(metacultural grids)<sup>121)</sup>로 움직이고 있다. 상호보완성은 비판적 실재주의적인 인식론(critical realist epistemology)에 뿌리를 두고 있다. 짐이 어떻게 생겼는지 알기 위해 몇 개의 청사진이 필요한 것처럼 실재의 그대로를 보여주기 위해 몇 가지의 상호보완적인 이론을 필요로 한다. 예를 들어, 외부자의 모델과 내부자의 모델은 상호보완적인 것으로 간주된다.

인류학은 문화 사이의 비교와 해석이 가능한 메타문화 격자를 제공할 수 있으리라는 주장이 늘어나고 있다. 확실히 인류학은 서양 문화

119) Paul G. Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, 110.

120) E. Stanley Jones, *Christian Maturity* (Nashville:Abingdon, 1957).

121) Paul G. Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, 111. 메타문화적(metacultural)의 접두어 메타(meta)는 더글라스 호프스테터(Douglas R. Hofstadter)가 사용한 의미로 여기서 쓰고 있는데, 그것은 같은 수준에 둘 혹은 그 이상의 체계 위에 있는 위치를 가리킨다(*Godel, Esher, Bach: An Eternal Golden Braid*. New York: Random House, 1980).

에 그 뿌리를 두고 있으며 서양 문화의 전제에 의하여 깊이 형성된다. 비판적 실재론에 있어서 이론은 제한된 정보를 나르지만 그 정보는 현실 검토에 의하여 사실로 드러난다. 이론은 완전히 주관적이지도 상대적이지도 임의적이지도 않다. 더군다나 이론은 지도와 같이 상호보완적이다 그러나 반대 의견은 진지하게 여겨져야 한다. 마지막으로 비판적 실재론에 있어서 이론과 패러다임은 비교할 수 없는 것이 아니다. 래리 로우던(Larry Laudan)과 호프스테터(Douglas R. Hofstadter)의 의하면 변형이론 모델은 이론과 패러다임을 비교하는 것으로, 의미를 서로 해석하는 것으로 발전되어질 수 있다고 말한다.<sup>122)</sup>

비판적 상황화의 첫 번째 단계는 현상학적으로 지역 문화를 연구하는 것이다. 지역교회 지도자와 선교사는 우선은 약간의 질문을 가지고 전통적인 신념과 관습을 무비판적으로 수집하고 분석하는데 있어서 회중을 인도한다.<sup>123)</sup> 예를 들면 그리스도인은 죽은 시체를 어떻게 매장해야 하는가 하는 질문에 있어서 사람은 그들의 전통의식을 분석함으로써 시작한다. 우선 노래, 춤, 이야기 그리고 그들의 오랜 전승을 이루는 의식 등을 기술하고 나서 전반적인 의식 안에 있는 의미와 기능을 토론한다. 그것의 목적은 오래된 관습을 이해하는데 있는 것이지 그것을 판단하는데 있는 것이 아니다. 단지 숨겨져 있는 오래된 관습을 다룰 뿐이다.

두 번째 단계에서, 목사 또는 선교사는 이 질문에 관련된 성경의 연구를 통하여 회중을 인도한다.<sup>124)</sup> 매장관습의 예에서, 목사는 죽음과 부활에 관한 기독교 신앙을 가르칠 기회를 갖게 된다. 여기에 목사나 선교사의 훌륭한 역할이 있다고 생각한다. 왜냐하면 이것이 그의 전문 분

122) Larry Laudan, *Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*. (Berkeley, Calif.:University of California Press, 1977).

123) Paul G. Hiebert, *Anthropological Insights for Missionaries*, 266.

124) Ibid., 264.

야이기 때문이다. 또한 지도자는 성경의 메시지를 다른 문화에 대한 인지적, 감정적, 평가적 차원으로 해석할 수 있는 초문화적 틀을 가져야만 한다. 이러한 단계는 매우 중요하다. 왜냐하면 만약 사람들이 본래의 의도대로 성경의 메시지를 분명히 이해하지 않으면, 그들의 복음에 대한 왜곡된 관점을 가질 것이기 때문이다. 이 초문화적 틀은 목사나 선교사가 신학, 인류학, 언어학과 함께 성경 진리의 이해와 그것을 다른 문화에 알리는데 있어서 많은 것을 제공하는 분야이다. 사람들이 진리를 분별하는 능력이 커지도록 하기 위하여 성경을 연구해야 하는 반면에 지도자는 사람들의 문화 간 이동이 가능하도록 초문화적 격자를 가져야 한다. 이것이 없이는 성경적인 의미가 종종 메시지를 왜곡시키면서 지역 문화의 범주에 맞추어질 수밖에 없을 것이다.

세 번째 단계는 사람들이 공동으로 그들의 새로운 성경적 이해에 비추어 과거의 관습을 비판적으로 평가하고 새로이 발견된 진리에 대한 그들의 반응을 결정하는 것이다.<sup>125)</sup> 복음은 의사소통 되어지는 간단한 정보가 아니다. 그것은 응답해야 하는 사람들에게 대한 메시지이다. 지도자는 그들의 개인적 확신을 나누고 여러 가지 결정의 결과를 지적할 수는 있겠지만 그 사람들의 과거 관습을 평가하는데 있어서는 그들이 최종 결정을 하도록 하여야만 한다. 사람들은 공동의 결정을 그들 스스로 강행할 것이고, 숨어서 관습을 행할 가능성은 거의 없을 것이다. 새로운 진리에 비추어서 사람들로 하여금 자신의 문화를 평가하게 하는 것은 그들의 힘에 의지한다. 그들이 성경적 교훈을 가진다면 그것을 비평하는데 있어서 더 나은 위치에 있다. 곧 만인제사장직은 해석학적 공동체 안에서 실제적으로 작용한다. 그러면 기독교에 위배되는 다른 관습은 회중에 의해 명백히 거절될 것이다.

---

125) Ibid., 267.

때때로 사람들은 오래된 관습에 명백한 기독교적인 의미를 부여하여 고쳐 사용한다. 예를 들어, 찰스 웨슬리(Charles Wesley)는 기독교적인 용어를 대중음악의 멜로디에 넣었다.<sup>126)</sup> 비슷하게 초대교회 교인은 유대인의 회당에서 행해지는 예배의 형식을 그들의 관습이 맞게 수정하였다.

마지막으로 사람은 그들 자신의 문화의 고유한 형태 안에서 기독교 신앙을 나눌 수 있는 새로운 상징과 의식을 창출할 수 있다. 만약 목사나 선교사가 성경적 가르침의 기준에서 그들의 오랜 관습을 분석하도록 그 사람들을 인도한다면, 그들이 사건의 기독교적인 의미를 표현하는 새로운 의식으로 선택한 관습을 정리하게 해야 한다. 그러한 의식은 명백히 성경적 가르침을 표현하기 때문에 기독교적이 될 것이다.<sup>127)</sup> 자신의 문화 안에서 사람들이 이해하는 형식을 사용하면서 교회가 그것을 창출하였기 때문에 그것은 또한 상황적이 될 것이다.

비판적 상황화를 따르다가 길을 잃게 될 수도 있기 때문에 상황화 그 자체가 진행되고 있는 과정이라는 것을 인지하여야만 한다. 사람이 사는 이 세계는 새로운 의문점을 일으키면서 계속적으로 변화하고 있다. 더욱이 복음에 대한 이해와, 삶에 있어서 복음의 적용은 부분적이다. 그러나 계속적인 연구와 영적 성장을 통하여 진리의 더 넓은 이해에 이르러야 한다.

그러므로 비판적 상황화를 이루기 위해서는 다음 네 가지에 초점을 맞추어야 한다. 첫째로, 비판적 상황화는 믿음과 삶의 규범으로써 성경을 진지하게 다룬다. 성경의 계시가 모든 관습이 평가되는 표준이라는

---

126) Paul G. Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, 115.

127) Donald Anderson McGavran, *The Clash between Christianity and Cultures* 84-90. 맥가브란은 성경에 대한 높은 관점을 주장한다. 그에 의하면, 성경에 대한 높은 관점은 성경 속의 모든 말들을 이상화시키지 않는다. 성경을 낮은 관점에서 볼 때, 성경은 신뢰할 만하지 않다.



사실을 계속적으로 되새겨야 한다. 둘째로, 이러한 접근은 하나님의 인도하심으로 마음 문을 여는 모든 신자의 삶에서 성령의 역사를 깨닫게 한다. 셋째로, 비판적 상황화에서 교회는 해석학적 공동체로서의 역할을 한다. 넷째로, 서로 다른 문화의 복음주의 신학자간의 토론이 빈번해지고 있는데 이에 따라 본질적인 신학적 문제에 대한 더 원만한 합의가 이루어져야 한다.

## 2) 메타문화신학(Metatheology)

선교는 혁명적인(revolutionary) 것이다.<sup>128)</sup> 선교는 비기독교 세계에 교회를 세우는 것일 뿐 만 아니라 파송교회에 이방세계가 갖는 다원주의를 경험하게 하여 조직화되고 구조화되어 안락을 추구하는 것을 깨뜨리기도 한다. 초대 기독교 세계에서 소수의 유대인이 기독교로 회심하여 들어오는 동안은 역사나 문화 등과 같은 것에 대해 논의할 여유가 없었다. 고넬료와 그의 가족들의 회심도(행 10:33) 유대인의 회심처럼 교회에 흡수되었다. 그러나 급격한 수의 이방인이 회심의 여부를 떠나서 개종형태로 교회로 밀려오게 되자 문제가 드러나기 시작했다.<sup>129)</sup> 첫 번째 어려움은 사회 조직과 관계된 것이었다. 어떻게 유대인 기독교인이 이방인 기독교인과 관계를 맺으며, 각각의 교회를 형성해야 하는가, 아니면 한 교회를 형성해야 하는가의 여부이다. 두 번째는 신학과 관계된 것이었다. 이방인이 복음을 들을 때는 자신의 문화 상황 안에서 그것을 재해석하고 적용하였다. 이러한 과정에서 그들은 유대 기독교인이 복음에 있어서 중요하다고 여긴 할례와 같은 구약 전통의 많은 것을 버렸다.

이에 최근에는 서구풍의 옷(Western clothes)을 입어야 하는지, 걸

---

128) Paul G. Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, 93.

129) Ibid.

상에 있어야 하는지, 번역된 찬송을 불러야 하는지를 묻게 되었다. 이에 반하는 자들은 그들의 신학을 형성하였다. 대표적으로 아프리카, 인도, 라틴 아메리카, 중국 교회등이다. 복음주의자들도 이 질문을 제기하였고. 『아시아 상황에서의 성경과 신학』<sup>130)</sup>(*The Bible and Theology in Asian Contexts*)과 『조상 숭배에 대한 기독교의 대안』<sup>131)</sup>(*Christian Alternatives to Ancestor Practices*) 등의 제목을 가진 책도 발간하였다. 이러한 결과로 신학분야에서 혼란이 증가되고 있다.<sup>132)</sup> 만약 이제 ‘신학’(theology)보다 오히려 ‘신학들’(theologies)이라고 말한다면 기독교 신앙을 주관적인 인간의 동의로 축소하지 않는지, 그리하여 진리의 의미를 무너뜨리는 신학적 상대주의를 위한 문을 여는 것은 아닌지 생각해 보아야 한다.<sup>133)</sup>

근대의 선교 운동의 결과로서, 서구의 교회는 잘 조직된 기성의 기독교 패러다임을 떠나도록 강요받으며 수많은 다른 언어, 문화, 민족으로부터 온 기독교인들을 수용할 만한 충분한 공간을 마련하도록 강요받고 있다. 새로운 국제적 교회의 모습은 신학적 다원주의(theological pluralism)의 부상과 문화의 다양성을 넘는 초문화신학(supracultural<sup>134)</sup> theology)을 찾는 노력이다. 이러한 신학이 없다면 기독교를 상대화하고

130) Bong Rin Ro and Ruth Eschenaur, eds. *The Bible and Theology in Asian Contexts* (Taiching, Taiwan: Asia Theological Association, 1984).

131) Bong Rin Ro, ed. *Christian Alternatives to Ancestor Practices* (Taiching, Taiwan: Asia Theological Association, 1985).

132) David Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology* (New York: Seabury, 1975).

133) Paul G. Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, 93.

134) Charles H. Kraft, *Christianity in Culture*, 94. 크래프트에 의하면, ‘초문화적’(supracultural)이라는 형용사형은 문화와 관련된 하나님의 초월성을 표시하는 데에 아주 유용하게 사용할 수 있다. 즉 하나님께서는 그 어떤 문화에 의해서도 조금도 메이지 않으시기에 ‘초문화적’이다. 즉 문화 위에, 또 밖에 계시다. 마찬가지로 하나님의 본성, 속성들, 또는 행위들로부터 나오는 어떤 절대적인 원리들이나 또는 기능들을 ‘초문화적’이라고 부를 수 있다. 왜냐하면 그것들도 역시 초월적이며, 또 그것들이 어떤 일정한 문화 내에서 표현되는 경우 외에는 그 어떤 특별한 문화에 의해서도 결코 메이지 않기 때문이다.

힌두교의 한 부분으로, 즉 모든 신학적 길은 하나님께로 인도하며, 모든 사람이 자신에게 적합한 것을 발견하거나 그 길을 선택할 수 있다는 힌두교적 신학으로 떨어뜨릴 위험에 빠지게 된다. 초기 교회에서 그러했듯이 기독교 안에서 증가하는 다원주의는 절대성과 일치 문제를 제기한다.

#### (1) 신학적 근거

상황신학(Contextualized theologies)과 마찬가지로 메타문화신학 역시 성경에 기초를 두어야 한다. 이것이 당연하다 할지라도 항상 모든 신학의 가늠자는 성경임을 확인해야 한다. 성경의 메시지는 그 메시지의 문화적 배경 속에서 이해해야 하며, 역사적 진전 정황도 함께 고려해야 한다. 구약은 하나님이 인간에게 하나님의 거룩한 메시지를 전달하기 위해 한 민족을 선택하시고 그들의 세계관과 신앙을 세워 가진 기록이다.<sup>135)</sup>

신학이 성경에 기초를 두어야 할 또 다른 이유가 있다. 신학은 하나님에 대한 인간의 생각을 다루면서도 그 궁극적 관심은 인간에 대한 하나님의 계획과 생각에 있다. 사람들이 관심을 보이지 않을 수도 있겠지만 신학은 이러한 궁극적인 문제를 다루어야 한다.<sup>136)</sup> 신학의 가장 깊은 관심사는 죄와 구원 그리고 하나님의 백성들의 삶 속에 나타난 하나님의 통치하심에 있다.

히버트는 메타문화신학을 추구해야 할 이유로 다음 두 가지를 들고 있다.<sup>137)</sup> 첫째, 이를 통해 우선 범세계 그리스도인들이 한 교제권을 구축할 수 있다는 점이다. 그리스도께서는 하나 되는 것이 사람들 간의

---

135) Paul G. Hiebert, *Anthropological Insights for Missionaries*, 314.

136) Ibid.

137) Ibid., 317.

장벽을 허무는 하나님의 사랑을 세상에 알리는 증표가 될 것이라고 하셨다. 두 번째, 교회의 선교 과업을 함께 감당하기 위함이다. 세계 복음화의 과업은 너무나 엄청난 일이기에 세계 각지의 교회들이 이 과업의 완성을 위해 힘을 합쳐야 한다.

## (2) 신학적 일치의 패러다임

교회 역사 속에는 주제에 합당한 패러다임들이 있다. 기독교의 확산에는 반드시 신학적 절대성(theological absolutes)이 문제로 제기되었다. 특히 초대교회는 당연한 과제였다. 그러므로 예루살렘 공회에서 바울과 바나바간의 논쟁을 해결하였다(행 15장). 결과는 복음의 정의보다 비복음적인 것인 할례, 음식 규제, 모세의 율법을 언급했다. 이것은 사도들이 신학적 정통성(theological orthodoxy)에 무관심하였다는 것을 말하는 것은 아니다. 오히려 바울, 베드로, 요한 등은 그들의 서신에서 이단의 특징을 지적하였고 또 경고하였다. 그러면서 복음의 핵심은 그리스도의 주되심(고전 12:3, 요일 2:22-23), 그리스도의 죽음과 부활(고전 15장), 인간 역사 안에서의 역사하시는 하나님 섭리(고전 1:11-12)를 강조하였다. 그러므로 신학의 절대성 문제는 신학의 한계성이었다.

문제는 이방기독교인은 그들의 문화적 배경 속에서 복음을 어느 정도까지 상황 하였는가를 알기위해 교리적 진술보다는 신학적 과정을 확립하였다. 이것은 교회와 그 지도자에 의해 이루어졌다.<sup>138)</sup> 예루살렘 회의는 바로 이것을 보여주는 본보기다.

신학적 통일성(theological unity)의 두 번째 패러다임은 콘스탄틴 이후에 나타났다. 교회와 국가간의 구분이 있었지만 콘스탄틴 이후로는 구분이 없어졌고 하나님의 왕국은 로마 제국과 동일시하였다. 교리는 신학 명제 상태로 전수되었고, 국가 권력은 이것들을 강화시켰다. 그러므로

138) C. Norman Kraus, *The Authentic Witness: Credibility and Authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979).

이단들은 국가법과 종교법에 의하여 처벌하였다. 기독교론과 구원론 논쟁은 초대교회의 여러 전승에 의한 것들을 실제적으로 사용되도록 구체화했다. 이 과정 속에서 헬라 문화를 어디까지 수용할 것인가 하는 어려운 문제를 다루기도 하였다.<sup>139)</sup>

중세 교회는 이미 통일된 시대였으므로 다른 세계에 대한 문화 차이점에 대해 관심을 갖지 않았다. 예외가 있다면 1600년대의 예수회(Jesuits) 같은 선교단체들이다. 이러한 통일성은 서구 문화적 전제와 사고방식에 기초를 둔 신학적 종합(theological synthesis)을 근거로 하였기 때문이다.<sup>140)</sup>

이러한 사고에 변화를 준 것은 십자군 전쟁이었다. 이 전쟁을 통하여 아랍 세계와 함께 헬라 사상을 재발견하게 된 것이다. 이로 인해 임누학이 발달하게 되었으며 이는 곧 중세시대를 지탱하던 기독교적 통합 사상이 붕괴되기 시작했다. 여기에 힘을 가속한 것은 종교개혁으로 서구 세계에 혁명적인 변화를 가져다주었다. 특히 만인제사장설(priesthood if all believers)은 다양성을 인정하는 길을 열어 주었다.<sup>141)</sup>

즉 종교개혁시대만 하여도 신학의 다양성으로 인해 서로가 하나되지 못하는 경우가 있었던 것은 잘 알려지 바다. 또한 18세기 이후에는 더욱 다양한 신학적인 분위기가 형성되었다. 그들은 각각 자기의 신학은 진리이고 다른 신학은 거짓이라고 주장할 정도였다. 이로 인하여 교회는 수없이 분열된 것이다. 그러면서도 선교사들은 자신이 속한 또한 자신이 믿는 신학을 피선교지에 가르쳤고 또한 강요함으로 세계 교회가 분열 속

---

139) 따라서 여전히 어거스틴(Augustine), 아시시의 프란시스(Francis of Assisi), 토마스 아 켐피스(Thomas à Kempis)와 중세 시대의 다른 작가들을 통하여 기독교인의 삶에 관해 많은 것들을 배울 수 있다. Paul Hiebert, 『선교현장의 문화이해』(서울: 조이선교회출판부, 2007), 122-123.

140) Ibid.

141) Ibid. 특히 이 사상은 상업도 적용되어 개신교의 기업주의는 자본주의를 일으키는 요인이 되었다.

에서 선교하게 되는 기이한 현상을 낳았다.

문제는 신생 교회(young churches)가 자기 특유의 신학을 개발하면서 다양함 속에서도 신학의 위기를 맞고 있다. 신생교회들은 삼자 정신인 자치, 자립, 자전<sup>142)</sup>은 폭넓게 수용하였지만 자기 신학화(self-theologizing)<sup>143)</sup>는 완성단계와는 아직 먼 거리에 있다.

신생 교회가 자기의 신학을 개발하는 것에 대해 복음주의자들은 경계심을 놓으려 하지 않는다. 이는 복음주의자에게 신학은 그들의 존재와 선교 사역의 중심에 놓여 있기 때문이다.<sup>144)</sup> 가장 불안한 교리 중에 하나가 만인제사장 신학이었다. 앞에서 언급하였지만 만인제사장직은 각종 이단에 대하여 문을 열고 있기 때문이다. 결국 신생교회들은 신학 독점에 반기를 들고 있어 서구 교회와 긴장이 조성되고 있는 것은 사실이다. 그러므로 서구교회는 신학의 변질을 막기 위해서는 신생교회의 문화적인 면을 선별 수용하여 그들의 기독교 교리가 성경의 본질에서 벗어나지 않도록 해야 한다.

교회의 국제화는 성경을 로르샤하<sup>145)</sup>(Rorschach) 잉크 얼룩으로 변화시켜서 모든 교회는 자기 믿음대로 성경을 읽을 수 있는 것으로 만들어 버릴 위험성이 있다.<sup>146)</sup>

---

142) Paul G. Hiebert, *Anthropological Insights for Missionaries*, 276. 히버트는 루퍼스 앤더슨(Rufus Anderson)과 헨리 벤(Henry Venn)의 '3자 정신'을 소개하고 있다. 그들은 신생 교회들의 독립의 기초가 되는 세 가지 원칙, 즉 자전(自傳, self-propagation), 자립(自立, self-support), 자치(自治, self-governance)를 제안하였다.

143) “자기 신학화”에 관하여는 다음을 참조하라. Paul G. Hiebert, *Anthropological Insights for Missionaries*, 275-326.

144) Paul Hiebert, 『선교현장의 문화이해』, 124-25.

145) 로르샤하: 스위스 심리학자 로르샤하의 심리 검사 방법으로서 잉크의 얼룩무늬를 해석하게 하여 사람의 성격을 검사하는 방법.

146) Paul G. Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, 97.

### (3) 메타문화신학의 접근

19세기와 20세기 초의 신학자와 선교사는 대부분은 실증주의자이다.<sup>147)</sup> 문제는 인식론적 사고가 만인제사장설을 적용하는 교회로부터 나왔다는 점이다. 목회자를 선택할 때에 교인 중에서 뽑았다. 결과 한 국가의 교회공동체에 의한 통일된 신학이 나오기 보다는 개인적인 편견에 따른 신학이 나올 수 밖에 없었다.

이러한 차이를 잘 인식한 교파가 바로 재세례파들이었다. 그들에게 하나님의 계시와 인간이 성경을 이해하는 것에는 분명한 구별이 있음을 깨달은 것이다. 이는 실증주의 신학자들이 믿는 성경의 계시와 그들의 신학은 상통한다고 믿는 것과 상충되는 부분이다.

신학은 인간이 ‘어두운 유리를 통하여 본’ 성경이므로 신학 안에 주관적인 요소가 개재되었다.<sup>148)</sup> 그러므로 재세례파는 공식적인 조직신학을 정립하고 공표하지 않았음에도 피터스(Peters)는 그들을 ‘성경의 사람’(people of the Book)이라고 하였다.<sup>149)</sup>

신학을 포함한 인간 지식의 객관적이며 주관적인 본질의 인식은 두 가지 중요한 결과를 가져왔다.<sup>150)</sup>

첫째로, 신학을 인간의 생활에 관련지었다. 신학은 인간 삶의 상황에 대한 성경적인 진리의 적용이었다. 즉 만약 예수님이 부모, 교사, 농부, 혹은 사업가였다면 어떻게 주어진 상황에서 행동하였겠느냐와 같은 형태의 생각을 하였다. 둘째로, 재세례파는 신앙을 제자도를 통하여 장의를 찾아내게 하였다. 신앙이란 신학적인 진리에 지적으로 동의하는 것만 아니라 그리스도에 대한 감정도 포함한 것이었다. 즉 삶 속에서 주님의

147) Paul Hiebert, 『선교현장의 문화이해』, 125.

148) Ibid., 126.

149) Paul G. Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, 99.

150) Ibid., 99-101.

로서 그리스도를 따르는 것이었다. 피어스(C. S. Peirce)는 “신앙은 인간이 행하는 것 위에 있다고 한다. 재세례론자에게 있어 신앙의 현존은 인간 삶의 변화에서 나타난다.”고 하였다.<sup>151)</sup>

재세례파들은 이로 인하여 신앙을 옹호하는데 늘 성경 구절에 호소하는 것이 그들 신학의 특징이 되었다. 문제는 신학의 객관성과 주관성 전부를 인정함으로써 객관적 진리와 개인적 편견을 구별할 수 있는가 하는 것이 문제로 대두 되었다. 이에 대한 재세례파의 응답은 조직신학에 두지 않고 신학적 의견의 잘잘못을 찾는 것에 초점을 맞추었다.<sup>152)</sup> 첫째, 지지된 견해가 성경에 근거를 두고 있는가? 성경에 기초하지 않는다면 그것을 의심하였다. 둘째, 성경의 해석자는 성령의 인도하심에 감동되었는가 하는 점이다. 교리적인 자기 확신보다는 겸손한 마음과 듣고 배우려는 자발성으로 성경에 접근했는지를 질문한다. 셋째, 그 사람이 기독교 공동체의 모든 규제를 따르는가를 따졌다.

즉 재세례파는 신학의 일치와 다양성에 대한 재세례파의 근본적인 대답은 불변의 조직신학을 체계화하는 것이 아니라 과정의 집합으로서의 메타신학을 발전시키는 것이다.<sup>153)</sup>

### (3) 메타문화신학과 선교 현장

초문화신학은 상황화라는 선교학적인 문제와 전통신학이 실패한 다원주의 문제를 해결할 수 있다는 가능성을 가지고 있다. 대표적인 경우가 메노나이트로서 토착교회 운동을 한 첫 번째 사람들이다.<sup>154)</sup>

이같이 메가 상황화가 일어나는 데에는 몇 단계가 있다.<sup>155)</sup>

151) Paul Hiebert, 『선교현장의 문화이해』, 128.

152) Paul G. Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, 100-101.

153) Paul Hiebert, 『선교현장의 문화이해』, 129.

154) Ibid., 130

155) Ibid.



첫째로, 성경을 새 언어로 번역해야 한다. 언어 속에는 백성의 세계관인 문화에 암시적인 가정이 들어 있기 때문이다. 성경 번역에는 기술적인 숙련이 필요하지만 공동체 점검 원리가 적용됨으로 꼭 필요한 것이다. 둘째는, 옛 관습들이 다루게 된다. 기독교인이라고 할지라도 그들만의 문화에 간직하고 있다. 문제는 문화 속에 선과 악이 공존하고 있지만 인간을 그것을 보존하고 즐긴다는 점이다. 문화 속에는 죄성도 있으므로 문화 역시 하나님의 진노 아래 있다. 셋째로, 교회가 사회 질서를 이루는 새로운 단체가 되는 단계다. 사회 상황 속에서 하나님의 나라를 점차적으로 나타내는 기능을 하게 된다. 마지막으로, 사회 문화의 지도적인 입장에 선 교회는 성경의 진리를 매일의 문제에 적용시킴으로서 그 자신의 신학을 발전시키게 되는 단계다. 인도의 경우는 카스트 제도와 가난의 문제를 다루어야 하며, 아프리카에서는 부족주의와 일부다처제를 해결해야 한다. 북미도 예외가 아니다. 세속화, 물질주의를 성경으로 적용하고 인도하여야 하는 책임을 감당해야 한다.

그러므로 신학은 상황화 정도가 아니라 메타문화화가 신학의 목표가 되어야 한다. 문제는 신학의 정통성이다. 히버트는 이 문제를 해결하기 위해 재세례주의자들의 원리들을 말하고 있다.<sup>156)</sup> 첫 번째 원칙으로 우선적인 검증은 성경 그 자체로서, 두 번째 원칙은 성령에 의해 이끌려진 겸손과 자발성으로, 세 번째 원칙은 해석학적 공동체는 해석을 점검하고 합의를 추구한다고 하였다.

메타문화화 신학과정은 이미 시작되었다. 세계의 여러 곳에서 온 신학자의 회의는 조상숭배와 카스트 제도와 같은 문제를 다루기 시작하였다. 그러나 메타화 과정에서 놓쳐서는 안되는 것은 하나님 나라의 본질을 드러내는 삶의 공동체를 형성해야 한다는 대 명제다.

---

156) Paul G. Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, 102.

### 3) 영적 대결

현대교회에서 많은 관심을 보이는 부분은 ‘영적 전쟁’(spiritual warfare)이다. 이것은 세속적 물질주의에서 포스트모던 세대로 이전하는 시기의 특성과도 일치한다고 볼 수 있다. 이는 세계의 문제들을 해결하고자 하나 불확실로 인해 인간의 노력을 믿지 못하는 데서 형성된 것이다.

성경에 의하면 분명히 하나님과 사단, 선과 악은 영원히 공존하는 것이 아니다. 태초에 하나님이 계셨고, 하나님은 선하셨다. 사단, 죄 그리고 죄인들은 피조물들 가운데에서 나타난다. 또 하나님의 피조물들은 계속 존재하기 위해 하나님께 의존하는 존재들이다. 과거의 어떤 순간에 하나님은 자신과 독립적으로 존재하는 우주를 창조하시지 않았다. 모든 피조물들처럼 사단과 죄인들은 이 세상을 유지하시는 하나님의 능력에 의존되어 있다. 하나님은 사단에게 그의 종을 괴롭히는 일을 허락하셨으며, 또한 갈대아인들을 택하여 사단의 지배하에 넘겨줌으로써 그들로 하여금 이 일을 수행하기 위한 하나님의 도구 역할을 하게 하셨다.<sup>157)</sup> 그들이 반역하고 있음에도 불구하고 존재할 수 있다는 것은 하나님의 자비와 사랑의 증거이다.

그러므로 중심 논제는 무자비한 능력이 아니다. 하나님의 전능하심은 성경에서 결코 문제되지 않는다. 사단과 그의 군대도 이것을 안다. 논제는 거룩과 악, 의와 죄이다. 하나님은 거룩하시고, 빛이시며, 사랑, 생명과 진리가 되신다. 악은 선의 왜곡(perversion)이며, 어둠(darkness)이고, 속임(deceitfulness)이며, 죽음의 원천이다. 그것은 깨어진 관계(broken relationship)요, 우상숭배이며(idolatry), 하나님께 대한 반역

---

157) 『기독교 강요』 제2권 제4장 2절. 사단은 하나님의 공의로우신 심판을 수행하기 위해서 하나님이 명령하시는 대로 이곳저곳으로 돌아다니기 때문이다.

(rebellion against God)이고 소외(alienation)요, 자아숭배(the worship)이다.

(1) 샬롬과 기록<sup>158)</sup>

복음의 중심에는 샬롬(shalom)이 있다. 샬롬은 예배(worship), 기록 그리고 순종을 포함하는 하나님과의 바른 관계로부터 시작한다. 인도-유럽에서 기도는 신들을 움직이는 수단이지만 성경에서 기도는 하나님께 대한 복종을 의미한다. 그러므로 값비싼 대가를 각오해야 한다. 샬롬은 인간들 간의 올바른 관계를 포함한다. 올바른 인간관계들은 인도-유럽 세계에서와 같이, 강한 자가 약한 자를 다스리는 계급제도와 같은 착취가 아니다.<sup>159)</sup> 도리어 서로 아픔을 가지고 있다고 하여도 하나님의 형상 때문에 서로간에 사랑과 돌봄으로서 샬롬을 나타낸다. 그러므로 샬롬은 공동체 내에서 일어나는 제반 사항에 대해 책임을 적극적으로 지게 한다. 성경은 통치자가 사람들을 주관하는 자가 되지 아니하고 그들의 종이 되어야 하고(눅 22:25-27, 요 13:1-16), 누구든지 자기 원수를 미워해서는 안 되고 사랑해야 한다고 가르친다.<sup>160)</sup>

가나안 신은 민족이나 땅,<sup>161)</sup> 전쟁의 승리에 한정되었지만 여호와

158) Paul Hiebert, 『선교현장의 문화이해』, 277-79.

159) Paul G. Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, 210.

160) Ibid., 277. 『이승구, 기독교 세계관이란무엇인가』 (서울:SFC출판부, 2005). 김무현, 『성경적 세계관 세우기』 (서울:말씀과만남, 2004). 안점식. 『세계관을 분별하라』 (서울:조이선교회, 1998). 최재호. 『대중문화와 성경적 세계관』 (서울:예영커뮤니케이션, 2003). Arthur F. Holmes, *Contours of a World View* (Grand Rapids:Eerdmans, 1983). James W. Sire, *The Universe Next Door* (Downers Grove: IVP, 1988).

161) Paul G. Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, 210. 인도-유럽계 신화에서 땅은 중요한 의미를 가진다. 신들과 인간들은 다른 영토를 차지하고 다스리기 위해 전쟁을 벌인다. 하위 등급의 영들은 산과 강 그리고 평야와 바다를 지배한다. 지상의 왕들은 대적과 또 그 대적의 신에 대항하여 싸울 때 자신들의 신에게 가서 승리하게 해달라고 간구한다. 그들이 패하면, 자신들의 신이 패한 것이다. 이 세계관에서는, 어떤 신이 자기 백성들에 죄 때문에 그들을 심판하여 대적이 이기도록 한다는 것은 상상할 수도 없는 일이다. 전쟁에 이기는 것은 공의보다 더 중요하다.

는 모든 면의 하나님이다. 뿐만 아니라, 이스라엘의 승리나 패배에 책임을 지신다. 이스라엘의 패배는 적신들의 승리가 아니라 이스라엘의 범죄로 인한 하나님의 진노와 징계 때문이다. 한편으로는 회개하고 돌아오는 자들에게 치유하시며 회복시키신다. 이러한 힘은 경건이며 위로부터 나온다.

## (2) 마음 속의 전쟁

사도바울은 로마서 7장에서 자신의 마음속에서 일어나는 전쟁에 대해 기록하였다. 이는 성경의 중심 메시지가 인간의 마음을 누가 지배하는가 하는 것을 말한 영적인 전쟁이다. 히버트는 이것을 방탕한 아들에 비유하였다.<sup>162)</sup> 방탕한 아들이 아버지에게 대항하여도 아버지는 끝까지 사랑을 베푼다(마 5:44-45, 눅 6:35-36). 하나님 사랑을 표현한 것이다. 여기서 하나님은 자기 백성을 미워한다고 가르치지 않는다. 도리어 사단의 반역과 그 반역이 만들어낸 파괴 상태를 미워하신다. 만일 하나님께서 사단을 공의와는 상관없이 잔인한 힘으로 무찌르신다면, 하나님 자신도 악하게 되는 것이다.<sup>163)</sup>

여기서 인간은 우주적 차원에서 벌어지는 전쟁의 수동적인 희생자가 아니다. 인간들은 주연이고 전략의 중심무대이다.<sup>164)</sup> 예수님은 자기에 온 사람들에게서 귀신을 쫓아내셨다. 그러나 이것이 그의 주요 사역은 아니었다.<sup>165)</sup> 히버트가 이같이 판단하는 이유는 지금도 하나님을 방해하는 마음이 사람들의 중심에 자리 잡고 있기 때문이라고 보았다.

실제로 이러한 일은 천상에서도 하나님과 사단 사이에서 전쟁이

162) Ibid., 211.

163) Paul Hiebert, 『선교현장의 문화이해』, 279.

164) Ibid.

165) 마태복음 10장에서는 사도들에게 3대 과업을 주었는데 그 중 하나가 축사임에도 히버트는 주요사역이 아니라고 하였다.

있다. 이를 나타낸 것은 성경에 나타난 왕과 반역적인 신하들 혹은 종들의 비유이다(마 21:33-34). 주인의 명령을 받은 종들이 처음부터 신실하지 않았다고 보기는 힘들다. 그들이 지위를 부여받고 난 뒤부터 악인이 되어 의인을 박해한다. 인도나 유럽 신화에서는 왕이 반역자들을 힘으로 파멸시킨다. 그러나 성경에서는 왕이 먼저 화해를 요청하지만 종들은 이를 거절한다. 그렇지만 또 왕은 화해를 요청한다. 반복된 요청에도 불구하고 종들이 더욱 악하게 대하자 비로써 왕은 군사를 동원하여 이들을 진멸하였다고 성경은 기록하였다.

히버트는 이 비유에서 십자가가 최고의 승리인 이유를 찾았다. 이를 근거하여 그는 복음의 핵심을 전쟁이 아닌 부활이라고 한 것이다.<sup>166)</sup> 이러한 일련의 설명을 보면 히버트는 궁극적인 목표는 승리가 아니라 서로간에 화평을 누리는 샬롬이라는 것을 알 수 있다.

### (3) 적용

현대를 사는 기독교인들은 모두 다 영적인 전쟁 속에 있다. 그럼에도 세속주의에 너무 익숙하여 스스로 악을 볼 수 없을 정도가 되었다. 그러므로 영의 세계에 대한 감각을 회복하여야 한다.

그러기 위해서는 성경이 전하는 메시지를 확인하고 또 확인하여야 한다. 이에 대해 히버트는, 메시지는 승리, 소망, 희망 그리고 자유라고 한다.<sup>167)</sup> 그리스도께서 이미 사탄과의 전쟁에서 승리하셨으므로 예수님이 만물의 주가 되심을 세상에 알리는 것이 선교사들과 복음전도자들의 몫이다. 예수님은 그들에게 절대적인 권세를 주신다고 약속하셨다(마 28:18). 이러한 것을 믿을진대 일상생활 방식에 분명히 변화가 온다.

166) Ibid., 280-81; 신복윤, 『종말론』 (서울:개혁주의신행협회, 2001), 356. 부활은 성경의 중심 제 목이며, 부활은 만물의 유기적 재창조를 수행하는데 그 진원지가 된다.

167) Paul Hiebert, 『선교현장의 문화이해』, 282.

대부분의 선교사들은 불교, 힌두교, 회교 등을 비롯하여 궁극적인 진리와 의미의 문제를 다루는 고등 종교 신봉자들에게 복음을 전하려고 준비한다. 그러면서 대부분의 사람들이 자신이 믿고 있는 고등 종교에 대하여 제대로 알고 있지도 못하며 많은 경우 마법, 점성술, 주술, 정령 숭배<sup>168)</sup> 등과 같은 민속 종교의 관습에 더 깊이 빠져든다는 사실을 알고 놀란다. 또 민속 신앙의 관습에 대처할 준비를 갖추지 못했음을 발견한다. 민속 신앙은 일반적으로 일상생활의 문제들을 다룬다. 이에 비해 선교사들은 답을 주지 못한다고 하였다. 그 이유에 대해서 히버트는 다음과 같은 이유 때문이라고 하였다.<sup>169)</sup>

첫째로, 선교사들은 서구의 사고방식에 젖어 민속 신앙을 진지하게 보지 않으며 사람들이 일상적으로 겪는 문제들에 대해 일일이 성경적인 해답을 주지도 못한다. 둘째로, 그리스도인으로서 모든 행위가 성령의 역사라고 볼 수는 없음에도 이를 식별할 수 있는 능력의 없기 때문이다. 셋째로, 무엇이 중요한가를 모르는데 있다 고 하였다.

현대 선교의 최대 이슈는 신학적, 종교적 다원론임이 분명하다. 이에 대한 선교사들의 대응은 피선교지 교회의 미래를 결정한다. 그러므로 전통적인 방법이 가장 손쉽다고 택할 것이 아니라 그리스도를 신뢰하고 피선교지의 문화를 성경 안에서 발견하고자 노력한다면 그리스도 안에서 발견한 새로운 삶을 그들과 나눌 수 있을 것이다.

---

168) William A. Smallwy, "Animism," *Concise Dictionary of the Christian World Mission*, ed. Stephen Neil, Gerald H. and John Goodwin (Nashville:Abingdon Press, 1971), 24.  
169) Paul G. Hiebert, *Anthropological Insights for Missionaries*, 323-325.

## 2. 찰스 크래프트의 ‘적합한’ 방법론

토착화(indigenization)<sup>170)</sup> 개념은 선교방법론에 있어서 오랫동안 정통으로 여겨져 왔다. 토착화를 찬성하는 자들은 형식적인 면까지 최대한 회심자들의 문화가 가지는 이면적인 의미를 최대한 말씀에 적용하려고 노력한다. 그결과 그들은 개념화 및 적용 속에 일정한 흐름을 발견하였고 이것이 토착화를 시도하는 것을 존중하게 하는 이유이기도하다. 이러한 흐름을 학자들은 ‘상황화’(contextualization), ‘지역화’(localization), ‘내문화’(inculturation), ‘성육신’(incarnation) 혹은 ‘역동적 동가’<sup>171)</sup> (dynamic equivalence)와 같은 이름을 붙여서 보다 개념들을 보다 발전시키고자 노력하고 있다.<sup>172)</sup> 긴 세월동안 상황화 개념에 대한 논의를 수없이 해 왔다. 개념을 형성하는 의미란 사람들의 마음 가운데에 있기 때문에, 다양한 이해가 있게 되어 있다. 그러므로 기술적인 용어를 사용함으로써 어느 정도의 통일성을 취하고자 하여 크래프트는 ‘적합한’(appropriate)이라는 단어를 택하였다.<sup>173)</sup> 이 단어의 의미는 ‘문화적인

170) 정홍호, 『복음화 상황화』, 58. 각주 6번. 토착화와 상황화의 구분: 토착화(indigenization)라고 할 때는 전통 문화 속에서 어떻게 효과적으로 복음을 전파할 것이냐에 대하여 그 초점을 맞추어, 하나의 문화권 내에서 적절하고 의미를 가진 언어와 전달 형태를 가지고 복음을 전달하는 과정을 말하는 반면에, 상황화(contextualization)라고 하는 것은 역사적 상황에서 현실에 도전하고 변화시킬 목적으로 하나님의 말씀과 이 세상의 접촉점을 찾으려는 것에서부터 사람들의 삶 가운데에 있는 결정적인 문제들에 대한 메시지에 중점을 두어 사용하였던 것이다.

171) Charles H. Kraft, *Christianity in Culture*, 451, 133-269. 크래프트는 ‘문화번역’에 대하여 역동적 동가(Dynamic equivalence)와 형식적 상응(Formal Correspondence)를 말하고 있다. 전자는 주로 원문에서 표현되는 ‘사상’을 전달하고자 한다(그러므로 필요하면, 문자 그대로의 축어적인 의미, 원전의 단어의 순서, 원 본문의 문법적인 양태 등이 무시되기도 함). 후자는 본문을 한 마디 한 마디 축어적으로 해석하는 것이다(만일 필요하면, 번역상의 자연스러운 표현을 희생시키기도 함). 크래프트는 형식적 상응모델을 부적절하다고 평가한다. 역동적 동가이론은 형식적 상응모델보다 언어 이해, 언어의 문화적 상황, 번역과정의 복잡성 등의 측면에서 훨씬 탁월하다고 한다.

172) Charles H. Kraft, “왜 ‘적합한’이라는 용어를 사용하는가,” *Appropriate Christianity*, 23.

173) Charles H. Kraft, 『적합한 기독교』 (서울: 새명의 말씀사, 2007), 25.

상황에 적합한’ 것이라고 말하는데 그때에 그와 더불어 ‘성경에 적합한’ 것도 염두에 두고 이야기 할 수도 그렇지 못할 수도 있다고 크래프트는 말한다. 따라서 크래프트는 기독교가 추구하는 것은 ‘적합한 기독교’(appropriate Christianity)로서 그것은 주어진 사회적 상황과 말씀에 동시에 적합한 기독교 표현이어야 하기 때문에 그 두 방향의 적절성 (appropriateness)이라고 이야기할 수 있다고 강조하였다.<sup>174)</sup>

## 1) ‘적합한’의 필요성

### (1) 문화와 성경에 ‘적합한’

상황화와 같은 용어들이 갖는 문제점은 기술적이라는 것 이외에도, 성경말씀(Scripture)에 대한 책임을 자동적으로 드러내지 않는다는 것이다. 이 용어는 선교사와 피 선교지 문화 간의 올바른 배려를 하려고 하였기에 생겨난 것이다. 문제는 기독교로서 피선교지의 문화를 대치할 수 있다고 생각하는 선교학적 사고다. 선교 초기에는 일단 수용문화에 초점을 맞추는 일을 시작했다.

선교의 과업은 문화와 성경이라는 양단에서 추천하고자 하는 것이 무엇인가 하는 질문을 통하여 복음 본질과 문화를 찾아내어야 한다. 그러므로 이에 대한 질문은 계속될 수 밖에 없다. 이러한 문제들을 극복하고자 크래프트는 ‘적합한’이라는 용어를 대안으로 제시하였다.<sup>175)</sup> 즉 ‘무엇에 적합한가’(Appropriate to what?)라는 필수적인 질문에 대한 답을 찾고자 하기 때문이다. 문제는 주제가 성경과 문화라는 이중성을 띄므로 답도 이 둘을 만족시켜야 한다.

상황화라는 용어가 대두한 이유는 수용자의 측면에서 기독교 문화

---

174) Ibid.

175) Ibid., 26.



에 대해 피선교지인들이 적응하는 것이기 때문이다. 이를 위해서는 먼저 그들이 성경적 시각에서 그들이 무엇을 하고 있는지 알고 있어야 한다. 그럼에도 불구하고 성경말씀이 문화적 상황 속에서 피 선교지인들에게 접근하는 방법을 설명하기 위해서 상황화라는 용어를 사용할 수는 있어도 성경 자체에 대해 상황화를 사용해서는 아니된다. 데릴 화이트맨(Darrell Whiteman)이 말한 것처럼 ‘좋은 상황화’는 사람들의 감정을 상하게 할 것이라고도 말할 수 있다.<sup>176)</sup> 즉 올바른 상황화를 통하여 성경 말씀을 바르게 따른다고 하여도 수용자의 사회문화적인 규범들 기준으로 볼 때 모든 사람들이 동의하는 것은 아닐 수 있다는 것이다.

이에 ‘적합한’이라는 용어를 택한 것이다.<sup>177)</sup> 폴 히버트는 이 개념과 의 작업을 들 수 있는데, 특히 그의 글 가운데에 ‘비판적 상황화’(Critical Contextualization)라고 불렀다.<sup>178)</sup> 분명한 것은 상황화란 기독교 전체에 대한 것이며 결코 신학에만 국한 된 것은 아니다 라는 사실이다. 이는 신학이 중요하지만<sup>179)</sup> 예수님께 대한 충성이야말로 그리스도인이 되게 하는 그 모든 것의 기초이기 때문이다.

그러므로 크래프트는 1991년 기독교에 있는 세 가지의 대결(encounter)에 초점을 맞춘 글을 발표하였는데, 그것은 ‘충성’(allegiance), ‘진리’(truth), 그리고 ‘능력’(power)이었다.<sup>180)</sup> 이 세 가지 영역은 서로 대결하는 양상을 띤다. 그럼에도 불구하고 크래프트는 이러한 대결의 영역

176) Darrell Whiteman, "Contextualization: The Theory, the Gap, the Challenge," *International Bulletin of Missionary Research* 21 : 2-7 (1997), 3, Charles H. Kraft, op. cit., 26에서 재인용.

177) 크래프트는 상황화의 경우는 문화와 사회에 초점을 맞추게 되지만 적합한이란 개념을 도입하면 성경말씀과 문화와 사회 모두에 적용된다고 하며 도형을 제시하였다. Charles H. Kraft, op. cit., 27참조. 히버트는 크래프트의 적합한 과 유사한 것으로 앞에서 본 바대로 비판적상황화라는 용어를 사용하였다.

178) Paul G. Hiebert, "Critical Contextualization." *Missiology* 12 : 287-296. Charles H. Kraft, op. cit., 28에서 재인용.

179) Charles H. Kraft, "세 가지 중요한 차원의 상황화," 174-175.

180) Charles H. Kraft, 『적합한 기독교』, 28-29.

을 성경적인 기독교의 세 가지 ‘결정적 차원’(crucial dimensions)의 표현이라고 하였다.

그는 계속해서 질문하기를 성경말씀을 적합한 방법으로 사용하였는가? ‘문화적인 진리’(cultural truths)에 대하여 ‘하나님의 진리’(God’s Truth)를 충분히 반영하였는가? 또한 비록 무엇이 성경적 사고들이인지 올바른 생각을 가지고 있을지라도 어떻게 그러한 목표에 다다를 수 있는지 그 과정에 대한 합당한 작업을 해보았는가? 등을 질문하고선 그 대답은 어렵다는 것이다.<sup>181)</sup> 그럼에도 하나님은 이같이 결점이 있는 곳을 출발점으로 삼아 신앙의 실천으로 나아간다고 하였다.<sup>182)</sup> 다니엘 폰 알멘(Daniel von Allmen)은 “신학의 탄생”(The Birth of Theology)이라는 제목의 글을 쓴 이유로 신약 기간을 포함한 그 이후의 신학적 사고가 어떠한 과정으로 전개되었는지 가장 분명하게 진술하고자 하였기 때문이라고 하였다.<sup>183)</sup> 그는 이 글에서 기독교의 진리와 지식 차원에 대한 적합한 접근방법이 서양과 비서양의 신학기관에서 가르쳐질 수 있도록 신학화 과정을 성경을 기초하여 어떻게 다루는지에 대한 내용을 담고 있다고 하였다.

여기서 분명히 할 필요가 있는 것은 단순히 ‘형식’(form)의 적절성만이 아니라 ‘의미’(meaning)의 적절성에 대해서도 다루고 있다는 점이다. 의미란 구조에 있지 않고 사람들 안에 있기 때문에 우리의 초점은 문화가 아니라 사람들에게 있어야 한다.<sup>184)</sup> 그래서 ‘그들이 사용하고 있는 형식들에 집착하는 사람들이 가진 의미들이 하나님께서 성경말씀에 나타내신 것과 같은 것을 의도하는 의미들과 대응하고 있는가?’ 하는 질

---

181) Ibid.

182) Charles H. Kraft, “왜 ‘적합한’이라는 용어를 사용하는가,” 30.

183) Daniel von Allmen, “Birth of Theology: Contextualization as the Dynamic Element in the Formation of New Testament Theology,” *International Review of Mission* 64 : 37-52.

184) Charles H. Kraft, 『적합한 기독교』, 31.

문을 해 보아야 한다고 하였다. 또 다른 질문은 “성경적이라고 할 때에 그것은 누구의 해석에 따른 것인가”라는 것이다. 이에 대한 대답은 필연적으로 ‘외부자들이 아니라 그 사람들 자신의 해석에 의해서 그렇다.’가 되어야 한다. 앨런 티펫(Alan Tippett)은 그의 저서 『선교론에서의 평결 신학』 (*Verdict Theology in Missionary Theory*)에서 ‘토착민’(indigenous people)들의 마음속에 있는 의미들을 통하여 그들이 ‘주님을 외국인 그리스도가 아닌 자기 자신들의 그리스도로서’ 볼 때에 적합한 기독교가 실현되는 것”<sup>185)</sup>이라고 말했다. 그보다 여러 해 전에 윌리엄 스몰리(William Smalley)는 또한 그의 논문 “문화적 영향”(“Cultural Implications”)에서 “성령의 직접적인 인도하심 하에 있는 적합한 교회의 기능들은 어떤 외부 집단이 아닌 그 사회 자체의 필요를 채우고 그 의미를 성취하는 것”이라는 사실을 지적하였는데 여기서 그는 의미에 초점을 두고 있었다.<sup>186)</sup>

따라서 형식들이 일단 적용되면 이제는 형식들에 부여하는 의미들에 초점을 맞추어야 한다. 즉 교회 밖의 사람들이 성경 말씀을 수용하는가 거부하는가 하는 것이 문제가 된다. 이유는 아무리 성경적이라고 하여도 사용된 형식에 따라서 도리어 성경적이지 않을 수도 있기 때문이다.<sup>187)</sup>

## (2) 적합한 관계<sup>188)</sup>

이 문제는 과연 스스로 그리스도인이라고 여기는 자들이 과연 그리스도의 충성된 일꾼인가 하는 질문에 대해 답하기 위함이다. 이에 대

185) Ibid., 32.

186) William Smalley, "Cultural Implications," *Practical Anthropology* 5 : 55-56. Charles H. Kraft, 『적합한 기독교』, 32에서 재인용

187) Ibid., 32.

188) Ibid., 32-34.

한 성경의 설명이 있다. 하나님께서는 자신과 유대인들 사이의 관계를 사회문화적으로 적절하게 ‘언약들’이라는 용어로서 정의하기로 하셨다. 이 용어는 셈족 사회에서 최고의 헌신을 내포한 조인양식이었다. 이 문서는 반드시 쌍방의 헌신을 요구하는 것으로 지켜지지 못하면 죽음으로서 대신해야 하는 그런 조약문서다. 이것은 하나님이 이스라엘과의 관계 설정때 택한 문화다. 여기서 전제할 수 있는 것은 하나님은 그 시대의 문화를 택하셨음에도 불구하고 하나님의 메시지와 문화와의 관계가 적절하였다는 점이다. 우리는 이것을 통하여 우리도 이 같은 적합한 형식을 선택할 능력을 배양해야 한다.

하나님께서 택하신 방법을 분석하여보자. 하나님은 하나님의 속성에 대한 매우 중요하게 여기셨다는 것을 알 수 있다. 인간들이 언약을 지키지 않음에도 불구하고 인간들과 협약을 인내하며 귀하게 여기셨다는 점이다. 언약이라는 의미 속에는 한 쪽이 언약을 파기하면 나머지 한쪽은 즉시로 언약에서 자유로울 수 있다. 하지만, 하나님은 정말 오랫동안 자유 할 수 있는 권리를 유보하고 계신다.

그러므로 크래프트는 우리는 오늘날에도 이와 같은 유대식 언약과 병립할 수 있는 문화적으로 적합한 관계의 구조들은 어떤 것이 있는가? 문화적으로 적합한 헌신들과 그들로부터 파생하는 관계에 관하여 질문함에 있어서 사람들이 자신들의 헌신과 관계에 대하여 가지고 있는 이상과 사회 가운데에서 그것들이 수행되는 실제적인 방법을 구분하여야 한다고 하였다.<sup>189)</sup>

### (3) 영적 능력에 대한 적합한 표현들

영적 능력을 말은 하고 있지만 실제로 기독교회는 원수의 능력에

---

189) Ibid., 34.

대항하려고 하지 않는다. 있다면 한국에서의 산기도원 신유집회와 같이 무속적인 관습들과 겨루게 되는 때이거나 아프리카의 토착교회에서 볼 수 있다.<sup>190)</sup> 예수 그리스도의 능력이 그를 따르는 자들에게 함께할 것이라고 약속하셨지만(요 14:12), 많은 사람들은 기독교 안에서 아무런 영적 능력을 발견하지 못한다. 예수께서 약속으로 주셨기 때문에 영적 능력에 대한 어떤 종류의 연습은 영적으로 적합한 것이라고 추정할 뿐이다.

그러므로 기독교인들은 예수께서 당시의 사회문화적인 실제들로서 영적 능력과 더불어 사역하신 것처럼 성령의 능력 안에서 활동하는 것을 배울 필요가 있다. 물론 능력이 실천되는 방법도 하나님의 능력이 성경 말씀을 통하여 확증된 방법에 적절해야 할 것이다.<sup>191)</sup>

문제는 상황화, 지역화, 내문화화 및 특히 초기의 용어인 토착화 같은 용어들의 초점이 사람에게 있지 않고 문화에 고정시킨다는 점이다.<sup>192)</sup> 사람들과 문화는 매우 다르다. 문화적이라고 부르는 행동들을 실행하는 주체는 ‘사람들’이며 문화 자체는 행동하지 않는다. 그러므로 성경 말씀은 항상 문화 중심적이 아니라 사람 중심이다. 여기서 다시 주의 할 점은 사람에게 대한 기술적인 용어로 사용되는 ‘사회’ 라는 용어다. 하나의 사회란, 문화적 양식에 따라서 습관적으로 행동하지만 그것들을 어떤 때라도 바꿀 수 있고 그러한 과정에서 새로운 양식을 따라가는 새로운 습관들을 개발하는 사람들의 한 집단이다. 그러므로 ‘사람들’에게 적절하여 그들이 하나님을 경험하기에 적합한 기독교를 원하는 것이다.<sup>193)</sup>

---

190) Ibid.

191) Ibid.

192) 문화란, 사람에게 대한 용어처럼 계속 잘못 사용되어 왔는데 사실은 하나의 구조이다. 따라서 기독교적 목적을 위하여 적용된 문화적 형식들과 특히 사람들이 거기에 붙인 의미들이 매우 중요하기는 하지만 주된 관심은 그것들을 관찰하고 사용하며 해석하는 ‘사람들’이 되어야 한다. Ibid., 35-36.

193) Ibid., 36. 사람들은 의식적이든 무의식적이든 자연스럽게 오래된 방법은 보존하려고 하는 구조 인류학(salvage anthropology)이라는 오류에 빠진다고 하였다. Ibid., 37.

그렇지만 어떤 사람들은 다른 사람들처럼 그렇게 현대화에 집착하지 않는다. 즉 기독교의 서구적 다양함만을 받아들이도록 하는 것은 적절하지 못하다. 크래프트는 이것이 바로 한국의 비 그리스도인 대다수들이 마주치는 문제가 아닌가 궁금하다고 말한다.<sup>194)</sup> 흔히 한국인들 가운데 25-30%가 그리스도께 돌아왔다는 사실로 기뻐할 수 있지만, 다른 2/3가 되는 사람들을 기독교에 끌어내기 위해서는 보다 전통적인 접근을 취할 수도 있지 않겠는가? 마치 시골에서 실천되는 보다 전통적인 기독교 형식들은 도시에서 자라나 자신들의 부모 세대와는 달리 고등교육을 받고 도심에 거주하는 젊은이들에게는 완전히 부적절한 것과 같은 것이다.<sup>195)</sup>

그러므로 기독교가 사람들에게 대한 관심을 소외시킨 채 너무나 신학적이고 구조적인 관점만 강조하여 마음을 상하게 하였다. ‘상황화 된’이라는 용어 대신에 ‘적합한’이라고 부르는 용어를 사용함에 있어서 한 가지 논쟁점은 측정방법이 용이한가 하는 점이다. 어떤 것들은 경우에 따라서 보다 성경말씀적으로 혹은 사회문화적으로 더 적절하거나 덜 적절할 수 있다. 강조한 바와 같이, 무엇을 다루든지 성경말씀과 사회문화적인 양단에 대한 적절성의 실천에 관심을 기울일 필요가 있다. 그러나 적절성에 대한 말을 할 때에 양단의 어느 한쪽에 더 치우치거나 덜 치우칠 가능성이 있다.

## 2) 적합한 관계들

이미 언급한 바와 같이 상황화가 성경말씀과 수용자들의 문화 모두에게 주어진 관습이 적합한가에 질문을 할 필요가 있다. 그 중 본장에

---

194) Ibid..

195) Charles H. Kraft, “상황화와 시간: 세대적인 타당성,” *Appropriate Christianity*, 418.

서는 관계적인 측면에서 성경의 이상들을 문화 속에서 어떻게 표현할 수 있을지를 다루고자 한다. 이를 위해 미리 고려할 사항들은 다음과 같다.<sup>196)</sup>

첫째, 성경적인 이상과 하나님께서 사람들로 하여금 기독교 경험 가운데 자라도록 돕는 과정에서 출발해야 하는 곳 사이에 현저한 차이가 있다는 것을 인식하는 것이 필요하다. 즉 하나님께서 어떤 사람들과 일을 시작하실 때, 부수적인 관습이나 개념과 함께 기꺼이 시작하심을 성경 말씀으로부터 기술한 것이다.

두 번째 고려사항은, 수용자들의 많은 관습과 개념 및 문화적인 입장에서 볼 때 이상적인 형식은 이미 영적인 이상에 상당히 가까울 수도 있다는 가능성이다. 작은 규모의 사회는 특히 그렇다. 관습의 문화적인 이상은 성경 말씀에 상당히 가깝기도 하지만 관습이 실행되는 방법은 지적할 점이 상당히 넓을 수 있다.

셋째로, 관계적인 영역에서 어떤 관습과 개념은 처음에는 그것이 하나님께서 기뻐 받으시는 방법이라고 생각되지만, 성화의 수준이 상승할수록 도리어 하등급이 되어 변화를 필요로 하게 된다는 것을 인정하는 것이다. 대표적인 예로 하나님께서는 유대인들을 하나님의 백성으로 받아들이신 것을 성경에서 볼 수 있다. 그러므로 하나님께서는 유대인들을 내부자로 여기셨다. 그럼에도 하나님께서는 자주 그들에게 그들도 한 때는 외국 땅에 나그네로 있었기 때문에 나그네를 잘 대접해야 한다고 자주 일깨워 주신다(신 24:17-18). 이런 관계적 영역에서 유대인들이 자주 하나님께 불순종함으로 배타적이 되었던 사실은 하나님으로부터 분노의 원인이었다.

요약하면, ‘동질집단원리’라고 불러 배운 것으로, 하나님께서는 기

---

196) Charles H. Kraft, “상황화와 시간: 세대적인 타당성,” *Appropriate Christianity*, 486-489.

꺼이 시작하기 원하시지만, 그러한 것을 배타적인 성도들의 이상으로 기꺼이 입증하지는 않는다. 대신 적으로 생각하는 그들마저도 이웃같이 사랑으로 대하라고 하신다(눅 10:30-37).

넷째로, ‘형식-의미의 법칙’이다. 상황화의 주된 관심이 되어야 하는 것이 관습을 행하는 사람들에 의해 유착된 그 의미이다. 예를 들면, 조상들을 살아 있는 공동체의 일부로 바라보는 관계적 관습의 경우, 아마도 그것을 실천하는 사람들과 외부자들이 보는 것은 다른 의미일 것이다. 그리고 조상들과 연관된 비슷한 관습들은 아마도 그 세계 한 부분을 의미하지만, 다른 곳에서는 다른 것을 의미할 수도 있다.

#### (1) 하나님 사랑

성경에서 하나님의 마음을 마가복음 12:30과 31절에서 잘 언급하였다. 그것은 온 율법과 선지자의 대 강령이라고 하였다.

“마음을 다하고 목숨을 다하고 뜻을 다하고 힘을 다하여 주 너의 하나님을 사랑하라”(막 12:30).

“네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라”(막12:31).<sup>197)</sup>

여기서 강조하는 것은 사랑이 최상의 관계 원리라는 점이다. 또 사랑은 수직적 관계와 수평적 관계 모두에 대한 잣대가 된다. 게다가 모세의 율법과 선지자들의 가르침이 이 두 가지 원리에 따른다는 것(마 22:40)을 강조한 것이다.

여기서 사랑이란 ‘아가페’(Agape)로써 사랑하기로 선택한 사람들에게 어떤 값을 치르고도 가치 있고 좋은 것을 하겠다는 의식적인 선택을 말한다. 이 사랑은 어떤 사람에게 단순하게 ‘행함’(doing)으로서가 아닌

---

197) Charles H. Kraft, 『적합한 기독교』, 489.



‘존재’(being) 자체로 가치가 있어야 할 것을 제외하고는 사랑받는 사람의 질적인 것들에 의존한다.<sup>198)</sup>

하나님과의 관계는 “온 마음과 목숨과 뜻과 힘을 다”해서 헌신할 수 있도록 의식적으로 결정한다. 그러나 상황화의 문제는 모든 사람이 그 자신의 사랑을 같은 방법으로 표현하지 않는다는 사실이다. 이것이 문제를 불러일으키는 것이다.<sup>199)</sup>

다른 사람들과 관계하는 것에 대한 원리들 역시 하나님과 관계하는 데에도 적용할 수 있다. 적은 시간으로는, 특히 그 시간이 개인적인 상호관계보다는 의식적(ritual)으로 보내진다면, 하나님과는 빈약하고 표면적인 관계가 될 것이다. 일반적인 원리는 하나님과의 관계도 사람들과의 관계와 동일하다. 더 많은 시간을 하나님과 보낸다면 그만큼 더 좋은 관계를 가질 것이다. 물론 그 시간 동안 어떤 상호작용이 이루어졌는지에 의존할 것이지만, 사람의 경우와 마찬가지로, 만일 하나님께서 사람의 뜻대로 무엇을 하시도록 조작하려고 시간을 사용했다면, 그 관계의 가치는 줄어든다. 그러나 만일 이 시간이 말하고 진심으로 듣고자 하는 데에 드러졌다면, 그 관계 속에는 놀랄 만한 성장이 있을 것이다.<sup>200)</sup>

유대인들이 이렇게 생각하였다. 하나님과 가까우면 그들이 죽을 것이라고 믿었다. 이사야의 고백 속에서도 볼 수 있다. “화로다 나여 망하게 되었도다 … 만군의 여호와이신 왕을 뵈었음으로다”(사 6:5). 이것이 그들로 하여금 하나님과의 관계 설정을 결정지은 것이다.

세상에 대부분의 사람들은 하나님에 대해 같은 개념을 가지고 있어 하나님께 가까이 가기를 원치 않는다. 이유는 하나님께서 그들의 행동에 대해 기계적으로 반응하실 것이라고 믿었기 때문이다. 그러므로 그

---

198) Ibid. 490.

199) Ibid.

200) Ibid., 491.

들은 하나님과 관계를 가지기보다는 일반적으로 위험한 영들을 물리치고 자 고안된 의식을 행하는데 많은 시간을 보냈다. 그들은 하나님께서 존재하신다고 믿음에도 불구하고 하나님을 무시하는 경향이 있으며 자신의 의지대로 영들을 다루기를 추구하는 경향이 있다.<sup>201)</sup>

이 영역에 대한 특정한 이해가 무엇이건 간에, 상황화 사역자들이 사람들의 전통이 허락하는 것보다 하나님과의 보다 친밀하고 개인적인 관계로 기독교 공동체를 안내하는 것은 하나의 도전이다. 아마도 대부분의 비서구인들은 대부분의 서구인들보다 훨씬 더 많은 의식을 필요로 할 것이다. 그러나 사람들이 의식들을 통해 영적 존재에 대한 비인격적인 조정을 하는 것에서 진정한 의식 가운데 하나님에 대한 복종을 향하여 움직여 가도록 돕는 것은 분명한 도전이다. 아브라함이 하나님과 관계를 시작하였을 때, 그것은 아주 개인적인 것이었다. 그러나 그러한 관계의 지속함 가운데 주요 부분은 아브라함과 그 아버지 테라가 그들이 믿던 거짓 신들에 대한 관계에서 사용하였던 의식과 관습들을 진정한 하나님과 함께 하나님을 위한 것이 되도록 아브라함이 배우는 것을 포함한다. 하나님께서는 단순히 아브라함이 이미 가지고 있던 관습들을 재인도하시거나 심지어 아브라함의 부족 안에서는 무지 하였던 할레라는 관습을 새로 소개하셨다.

기도는 하나님께서 관계적인 것이 되도록 고안하셨다. 예배도 그렇다. 예수님께서 말씀하신 것처럼, 하나님 안에 거하고, 하나님께 순종하며, 하나님과 가까운 관계를 가지며, 하나님의 친구로서 살면서 친밀한 관계의 즐거움을 경험할 수 있다(요 15:1-17). 그러므로 회심자들이 그리스도 안에서 진정으로 성장하기를 바란다면 이 사랑의 영역은 아주 중요한 것이다.<sup>202)</sup>

---

201) Ibid., 493.

202) Ibid.

이제 “온 마음과 목숨과 뜻과 힘으로 하나님을 사랑할 것”에 대해 생각해 보자. 그 목적은 전적인 헌신과 순종이다. 그것은 아브라함이 그랬던 것처럼 모든 것을 바치는 것으로서, 언약의 기초한 동의로 시작하여 전 생애 가운데 평생 동안의 친밀감으로 발전되는 것이다.<sup>203)</sup>

‘마음’(heart)이라는 단어가 그 목록에서 제일 앞에 있음을 알 수 있다. 예수님의 의도는 당연히 사람 존재 전체를 가지고 하나님을 사랑해야 한다는 것을 뜻한다. 이것이 사람이 창조된 이유이고 그리고 완전히 전적이 헌신 없이는 삶 속에 완전한 만족이 없다는 것을 말해 주는 기본적인 관계이다. 그러나 어떻게 이런 전적인 헌신이 표현되는가는 사회마다 다르게 보인다. 그 단어에 내포된 것은 한 개인이 이러한 종류의 관계를 ‘소망’(will)한다는 것이다.<sup>204)</sup> 문제는 대부분 비서구 사회에서는 관계의 적합한 표현이 개인적이기보다는 집단적인 경향이 있다.

이번에는 목숨을 사용한 이유를 생각하고자 하다. 크래프트는 ‘목숨’(Soul)이라고 번역된 용어는 마음이라는 용어와 비슷한 정도의 중요성을 가지고 사용됨에도 불구하고, 본문의 상황에서는 의지보다는 감성 쪽을 보다 지칭하는 것으로 보인다고 하였다.<sup>205)</sup> 관대함이란 의지적인 발동이면서도 감정의 요소를 품고 있다. 크래프트는 자신도 문화적인 조건 때문에 차분한 감정을 가진 사람으로 하나님과의 관계를 깊게 하기 위하여 활동적인 마음을 ‘느끼기’를 위해 노력하고 있다고 하였다.<sup>206)</sup>

세 번째로 ‘뜻’(Mind)을 생각해 보자.<sup>207)</sup> 성경에서 말하듯이, 생각과 관점은 하나님과의 관계하는 방법에 있어서 아주 근본적인 것이다. 사람은 자신이 하는 것을 이해하지 못한 채 단순히 자신을 표현할 수 없

---

203) Ibid.

204) Ibid., 495.

205) Ibid., 496.

206) Ibid.

207) Ibid.

다. 이해의 차원은 하나님과의 관계 속에서 새로운 회심자들을 돕기 원하는 사람들에게 도전이 된다. 사람들이 변화를 이해하도록 돕는 것은 지극히 중요하다. 특별히 이교적인 의식을 통해 영적인 존재들을 통제하려는 의식으로 이해하는 성향과 부딪힐 때는 변화를 이해하도록 돕는 것은 매우 중요한 것이다.<sup>208)</sup>

‘힘’(strength) 역시 사람의 몸을 포함한 전체를 하나님과의 사랑의 관계 속에서 쏟아 붓는 것을 지칭한다.<sup>209)</sup> 아프리카에서 일해 온 사람들은 아프리카 사람들이 춤으로 표현하는 것을 종종 단념할 것으로 오히려 바라보지만 그것을 통하여 그와 같은 육체적인 몰두를 상상하는 데에 어려움이 없다. 하나님과의 관계는 당연히 사적이고 개인적이며 또한 공적인 차원을 가진다. 그럼에도 불구하고 의도된 의미들을 전달할 수 있는 문화적으로 적절한 표현방법의 습통을 조이는 서구 예배 양식을 따라하도록 중용하는 것이 보편적이었음이 문제다.<sup>210)</sup>

물론 개인적이며 소그룹 예배는 또 다른 문제이다. 날마다 하나님께 헌신하는 것을 표현하도록 훈련 받은 사람들은 쉽게 살아있는 거룩한 산제사(롬 12:1)라는 뜻을 알 것이다. 이를 위해 기도는 항상 적합한 것임이 분명하다. 그러므로 관계적인 기도가 특정 사회에 적합하게 실행될 것인가에 대해서 연구될 필요가 있다. 과연 ‘개인 경건’이 문맹세계에도 적합할까? 도리어 가족 안에서 성경 이야기를 나누는 것과 성경 이야기와 요절을 외우는 것이 더 나을지도 모른다.

그러므로 크래프트는 많은 연구를 통하여 이러한 단편적인 지식들을 극복하기를 바라고 있다.

---

208) Ibid.

209) Ibid., 497-98.

210) Ibid.

(2) 이웃 사랑<sup>211)</sup>

하나님 사랑 못지않게 이웃 사랑에 대해 하나님은 강력하게 말씀 하셨습니다. 즉 율법과 선지자의 대 강령이라는 표현 속에 함께 다루었다는 사실이다. 이 문제가 제기되자 누가는 어떻게 사랑해야합니까 라고 예수님께 당장 질문하였다(눅 10:25-27). 이에 대해 예수님은, 선한 사마리아인(눅 10:30-37)의 비유를 사용하여 이웃이 누구인가를 답하셨습니다.

제자들에게는 충격적인 것이었다. 당시 문화로서는 결코 용납될 수 없는 답변이었기 때문이다. 하지만 논리적으로 그 상황에서는 선한 사마리아인이 강도만난 자의 이웃임이 분명하여 피할 수 없었다. 그러기에 제자들은 문화적 충격을 극소화하면서 사마리아인이라고 답하지 않고 자비를 베푸는 자라고 답한 것이다.<sup>212)</sup>

예수님께서서는 이 비유를 통해 두 가지를 암시하셨습니다.<sup>213)</sup> 첫째, 예수님께서서는 자신의 비유의 주인공으로 한 버림받은 자를 사용하신 점이요, 두 번째는 적을 이웃으로 대해야 하는가라는 질문이었다. 예수님의 초점은 이웃이 누구인지에 초점을 두지 않고, 누가 이웃의 방식으로 행동하고 있는지에 초점을 맞추었다.<sup>214)</sup>

돈 리처드슨(Don Richardson)은 그의 저서 『화해의 어린이』<sup>215)</sup> (*Peace Child*)에서 이리안자야 사위 족과 다른 부족들 간에 ‘화해의 아이’(Peace Child) 관습에 대한 설명은 이전의 적들 간에 화해를 상징하는 문화적으로 적절한 방법의 좋은 예라고 볼 수 있다.

하나님께서 사람과 일하시는 시작점은 반드시 그들의 전통적인 집

211) Ibid., 498-500.

212) 사마리아인들은 북이스라엘 멸망 이후 아람인들이 강제 이민와서 살므로 혈통이 혼혈족이 되었다. 그 결과 유대인들이 그들을 개같이 여기며 상종하지 않았뿐만 아니라 유대인들은 그들을 사랑의 대상으로 생각하지도 않았다.(왕하 17:24-41).

213) Ibid., 498-499.

214) Ibid.

215) Don Richardson, *Peace Child* (Glendale, CA: Regal Books. 1974).

단단위(즉, 동질집단의 원리) 속에서 그들이 수용하는 것임에도 불구하고, 사람들이 계속 파당을 지속하는 것은 하나님의 의도가 아니다. 다른 집단들 심지어 극단적으로 다른 집단들의 믿는 자들을 수용할 수 있는 것이 신앙으로 성장하여야 한다.<sup>216)</sup>

이러한 내용을 가장 극적이고 완전하게 표현한 것이 아마도 고린도전서 13장4-7절에 나타난 ‘아가페’ 일 것이다. 이 장에서 하나님의 백성들이 평적인 관계 속에서 어떻게 되기를 원하시는가 하는 것을 잘 보여 주고 있다. 그러므로 각 문장들 하나하나에 대한 사회문화적 정의의 측면에서 관찰하고 연구하여야 할 것이다.<sup>217)</sup>

본문에는 문화의 차이보다도 더 깊은 인간 존재의 수준이 있다. 사람은 그러한 수준에서 나타나고 표현되어야 할 필요가 있다. 여러 면에서 모든 사람들의 삶의 경험은 그들의 문화가 무엇이든 간에 아주 비슷한 방법으로 발전한다. 모든 사람은 출생과 어린 시절, 신체적·감성적 성숙, 어른으로서 인간관계와 책임감, 여러 종류의 어려움과 죽음을 경험한다. 그러나 다른 사회의 사람들도 이런 보편적인 과정을 통과하지만 문화적인 차이들은 사물들을 약간 다른 방법으로 정의한다.<sup>218)</sup>

기본적으로, 모두가 인간이어서 비슷한 방법으로 어떤 것들에 반응을 보인다. 사람들이 비슷하게 반응하는 것들 중 하나가 개인적인 관심이다. 만일 타문화의 경계를 넘어서 잘 관계하려면, 개인적인 관심을 표현하는 문화적으로 이해할 만한 방법들을 개발시켜야 한다. 때때로 개인적인 관심을 보일 기회가 재난이 닥쳤을 때에 생긴다.<sup>219)</sup> 그러나 개인적

216) Charles H. Kraft, 『적합한 기독교』, 500.

217) Ibid., 501

218) Ibid., 502-503.

219) Charles H. Kraft, “적합한 관계들,” 503. 크래프트는 경험을 말한다. “본인은 우리 미션스쿨에서 90여 명에 달하는 학교 아이들이 우리 마을 주술사의 아내 장례식 동안 방문하였을 때에 그가 한 충고를 잘 기억한다. 3일장의 둘째 날에 우리 학교 교장이 팔 아래 드림을 끼고서 아이들을 그 장례식으로 데려갔다. 그들은 그 상황에 적절한 춤과 드림을 연주하는 데에 참여

인 관심을 나타내는 것은 아마도 들리는 것만큼 쉽지는 않을 것이다. 행하는 일은 그 어떤 것이 아니라 배려로서 수용자에게 해석될 필요가 있다. 만일 거기에 신뢰하는 인간관계가 없다면, 우리의 행동은 적합하게 해석되지 않을 것이다. 우리의 선교사들 중 일부는 현지 옷을 입고 춤을 추러 갔을 때에 그것을 깨달았는데, 현지인들이 그들을 바라본 해석은 우스꽝스러움이었다.<sup>220)</sup>

이런 잘못된 해석을 피하기 위해서, 타문화 복음 증거자들은 그들 자신을 내어 줄 제자들의 무리를 훈련시키는 것이 중요하다. 이런 제자들은 외부인들을 신뢰하는 것을 배우고, 그리 가깝지 않은 사람들을 해석하는 것을 배울 것이다. 이것이 예수님의 제자들이 섬겨야 할 주요 기능이였다. 그들은 그리스도를 친밀하게 알아 갖고 넓은 범위의 사람들에게 그에 대한 의사소통을 제공하였다. 그들이 예수님에 대하여 생각하는 것들은 사람으로부터 또한 전해 들었던 것이다.<sup>221)</sup>

---

하였다. 그때에 그 주술사는 예식 중간에는 나올 수 없다는 금기를 깨고 튀어나와 교장에게, ‘나는 당신 그리스도인들이 우리 전통적인 사람들을 배려한다는 것을 한 번도 들은 적이 없었습니다’라고 말하였다. 그 이후에 그 주수라는 교회에 나오기 시작하였다.”

220) Ibid., 503.

221) Ibid. 크래프트는 두 가지 사례를 말한다. “그 한 가지는 나이지리아에서였고, 다른 것은 여기 미국의 중학생들과 일하고 있을 때였다. 본인이 이 그룹의 몇 사람들과 가지고 있었던 친밀함이 이 길을 쉽게 열었다. 나이지리아의 한 마을에서 우리는 그 마을 지도자들과 만나고 있었다. 본인은 말하고 있었고 그 지도자들은 경청하는 것 같아 보였다. 그러나 본인의 제자들은 그들이 결코 집중하고 있지 않다고 분별하였다. 그들은 본인을 멈추게 마을 지도자들에게 그들과 본인 자신의 관계에 대해 말하였고 전체의 상황을 바꾸어 놓았다. 그들은 본인을 신뢰하는 것을 배웠고 진지하게 대했으며, 본인을 위하여 마을 지도자들의 신뢰와 집중을 얻을 수 있도록 해주었다. 이와 비슷한 일은 중학생들과 일할 때에도 나타났다. 그 나이의 아이들 집단은 다루기가 어렵기로 정평이 나 있다. 본인이 기억하는 상황은 몇몇 새로 들어온 아이들이 본인이 그들에게 심각하게 이야기하려는 동안 본인의 말을 끊기 시작했다. 그때, 본인을 잘 알고 있는 두 아이가 그 새로운 아이들에게 자신들의 삶에 아무것도 기여하지 않는 다른 어른들과는 본인이 다르다는 것과 그들이 들어야 할 무엇인가를 본인이 말해 줄 것임을 알려 주기 위해 끼어들었다. 그때에 새로운 아이들은 자세를 바로 고쳐 앉았다. 이런 것은 제자 그룹 혹은 수용자 집단과 좋은 관계를 가지고 있는 믿을 만한 친구들의 인간관계에 중요한 영향을 줄 수 있다. 문화적 경계의 다른 측면에 있는 사람들에게 도달하려고 하는 외부자들은 이런 역할을 감당할 제자들이 필요하다. 제자를 양성해야 하는 또 다른 이유들도 있다. 그러나 개인적인 관심을 중재하는 것이 중요하다.”

어떤 사회의 사람이건 개인적인 관심에는 반응한다. 그때 개인적인 관심은 일반적으로 그 사람과 같이 시간을 보내는 것을 포함한다. 그러나 서구에서 온 사람들은 두 가지 문제에 봉착한다.<sup>222)</sup>

첫째로, 대부분의 사람들은 서구 사회에서 하는 것보다 개인적인 관계를 형성하기 위해서 더 많은 시간을 필요로 한다는 것이다. 우정에 관한 관점은 인간관계 중심 사회의 사람들에게는 표면적으로 보이기도 한다. 서구 사람들이 당면하는 두 번째 문제는 종종 우리 자신을 ‘존재자’(be-ers)라기보다는 ‘실행자’(do-ers)로서 본다는 것이다. 어떤 사람이 말하는 것같이, 자신을 존재하는 인간’(Human beings)이라고 보기보다는 ‘실행하는 인간’(Human doings)이라고 보는 경향이 있다. 사람들과 많은 시간을 보내는 것을 시도함에도 불구하고 사람들은 이것을 충분하게 여기지 않는다는 것이다. 게다가 뭔가를 같이 하지 않으면서 그들과 함께 시간을 보내는 것을 계획하기가 아주 어렵다. 그리고 그들이 어떤 특별한 이유도 없이 나와 함께하기 위해 찾아왔을 때 그들을 견디기 어려워하는 경향이 있었다. 같이 시간을 보낸다는 것에 대한 본인의 생각은 그냥 앉아서 잡담이나 하는 것이 아니라 뭔가를 같이 하는 것이다.<sup>223)</sup>

인간관계를 형성하고 유지하기 위해서 시간을 보내는 것은 문화적인 차이점 아래 있는 인간의 기본적인 필요이다. 그러나 기대되는 시간의 양이나 종류는 사회마다 다르다. 그러나 서구의 많은 사람들은 더 많은 관계의 시간에 굶주려 있다. 이것은 아마도 서구의 우리가 인간의 본성의 중요한 부분을 적합하게 다루지 못하는 것을 의미한다. 예를 들면, 서구의 어른들은 상담하는 곳에서 표면화된 많은 관계의 문제들은 그들의 부모를 특히 아버지와 함께 보내는 시간의 결여로부터 생겨난다. 인

222) Charles H. Kraft, “적합한 관계들,” 505-506.

223) Ibid.



간관계에서 시간을 같이한다는 것은 상황적이기도 하고 동시에 인간적으로 적합한 것이다.

### (3) 성령의 열매<sup>224)</sup>

갈라디아서 5장 22절과 23절에 나타난 성령의 열매는 어떻게 그리스도인들이 다른 사람과 관계하는가에 대한 또 다른 통찰력들을 제공한다. 첫 번째 열매는 당연히 사랑이다. 진정으로 그 구절들은 오직 사랑에 대하여 말한다고 해석할 수 있지만, 그것은 사랑이 여러 측면들로 쪼개어서 나타나고 있다. 즉, 그것이 그 구절들을 성령의 열매는 희락(joy)과 화평(peacefulness)과 오래 참음(patience)과 자비(gentleness)와 양선(goodness)과 충성(faithfulness)과 온유(meekness)와 절제(self-control)로 표현된 사랑이라고 해석하는 것이다. 이 각각의 특징은 사랑의 측면으로 보이기 때문에, 이들을 해석한 사람들이 이야기하는 바와 같이 몇몇의 평행한 속성의 나열이라기보다는 하나의 속성에 대한 정교함으로 보아야 한다.<sup>225)</sup>

이런 해석에 동의하든지 않든지 간에, 반드시 고려해야 할 점은 이런 속성의 각각이 문화적 정의를 다르게 가질 수 있다는 것이다. 그러므로 우리는 “어떤 사회에서 희락이 어떻게 표현되어야 할 것인가?” 또 외부자들은 본문을 어떻게 이해할 것인가 하는 질문은 반드시 필요하다. 또한 수평적 관계에서만 생각할 것이 아니라 수직적 관계에서도 어떻게 그들이 생각할 것인가 하는 점도 살펴야 한다.

히브리서 11장 6절은 ‘믿음’(faithfulness)이 없이는 하나님을 기쁘시게 할 수 없다고 말씀하고 있다. 그때 관계의 상황화는 사람들로 하여금 어떻게 그들의 문화적 삶 속에서 하나님에 대한 믿음을 나타내는 가

224) Ibid., 506-509.

225) Ibid., 506.

를 발견하도록 도울 것이다.<sup>226)</sup>

예수님께서서는 그의 사랑이 갈라디아서 5:22이하에 나타난 성령의 열매에 관한 것처럼 그리스도인들의 행동이 문화적으로 적합한 동기와 행동으로 나타나기를 바라신다. 그러므로 이를 위한 연구가 필요한 것은 당연하다.

#### (4) 제도를 통한 관계<sup>227)</sup>

많은 선교사들의 수고의 결과가 제도화된 이후에도 상황화가 가능한가 하는 문제다. 개인주의가 우위적인 사회에서도 이 제안이 가능한가 하는 것도 연구의 대상이다. 물론 기관 안에서 일하는 문화적으로 예민한 사람들은 기관 밖에서 사람들과 배우는 자로서 시간을 보낼 방법들을 찾을 수 있다.<sup>228)</sup>

주요한 것은 그리스도를 전하는 기관으로서 시작하고 지속하고 있는 기관들은 관계 중심으로 형성되어야 한다. 예수님의 훈련 학교가 관계적이었다는 것을 안다. 도제관계와 제자훈련은 그들의 효과적인 기능에 결정적인 참가자들 사이에서 관계로 이루어진 비형식적 교육기관들이다. 만일 학교를 시작하는 것이 특권이라면, 예수님의 방식대로 해야 한다고 본다. 예수님께서 그의 제자들을 함께 부르시고 단지 열둘만 그의 학교에 입학시키신 것은 우연이 아니었는데(막 3:13-15), 그것은 먼저 그와 친밀한 관계를 갖게 하시고, 그 다음에 어떻게 사람들을 귀신의 속박에서 구해 내는가를 포함한 그들이 배운 것들을 나가서 전하도록 하시기 위함이었다. 가장 가깝게 있을 수 있는 제자들의 수를 줄임으로써 예수님께서서는 인간의 한계로는 한 번에 매우 많은 사람들과 친밀한 관계가

---

226) Ibid. 509.

227) Ibid., 510-11.

228) Charles H. Kraft, “적합한 관계들,” 510.

허락되지 않는다는 사실을 단지 인식하고 계셨던 것이다.<sup>229)</sup>

그 후에 예수님의 학교에서는, 교육 기관들에서 하는 것처럼 사역에 대하여 ‘생각하도록’ 배우는 것이 아니라 사역을 하는 데에 초점을 두었다. 예수님은 그 제자들과 같이 무엇을 하셨고, 그들로 토의하고 분석하게 함으로써 삶의 탄탄한 경험을 갖도록 하셨다. 게다가 예수님의 제자들은 두 가지 직업을 가진 사람들이었다. 그들은 세상적인 직업에 참여함으로써 삶에 관한 많은 것들을 이미 배웠었다. 이것은 제자들을 모을 때, 반드시 잊지 말아야 할 요소이다. 복음의 증거자로서 들어가는 사회의 많은 사람들은 이미 다양한 직업에서 그 역할을 하도록 하는 도제식 훈련이나 제자훈련의 체계를 가지고 있다. 지혜로운 상황화 사역자들은 그러한 구조들을 찾고자 할 것이며, 선교사를 양성하는 기독교 공동체의 전형인 서구의 기관들을 대체하도록 그것들을 채택할 것이다.<sup>230)</sup>

### 3) 영적 능력<sup>231)</sup>

이미 히버트의 이론에서도 잠깐 다루었지만 성경에는 영적인 전투 또는 대결을 자주 볼 수 있다. 제자들에게도 전도하러 가도록 짝지어 내어보내시면서 영적인 전투를 할 능력을 그들에게 주셨다고 하였다(마 10:1-3). 또한 예수님이 활동하신 대상들이나 상황들을 보면 축복과 저주, 제물, 환상, 꿈, 지역의 영들에 대한 개념, 천사, 악령, 영적 전쟁의 기도 및 그와 비슷한 악령들의 활동과 같은 것들이었다. 그러므로 타문화적 주제들을 다루는 선교학에서도 이 부분은 중요한 주제가 되어야 함에는 분명하다.

그럼에도 불구하고 서구 선교사들이 이 문제를 방치하였고 도리어

---

229) Ibid., 510-11.

230) Ibid., 511.

231) Ibid., 567-600.

과학적인 의학이나 문화로 이것들을 다루고자 한 것은 비극적인 사실이다. 선교사들은 분명히 역사하는 귀신들의 강한 영향력을 매우 잘 알고 있었고 도움을 요청을 받았다. 그러나 도움을 줄만 한 실제적인 선교사는 아주 적었다. 이제 이러한 사역들에 대하여 기독교적 접근의 상황화를 연구를 할 수 있도록 크래프트가 제시한 방법을 소개하고자 한다.

#### (1) 과상황화(Overcontextualization)<sup>232)</sup>

크래프트는 이 주제가 매우 중요하다고 하면서 이 주제를 영적 전쟁에 대한 성경적 예들 들어서 취급할 것이라고 하였다.<sup>233)</sup> 먼저 과상황화에 대한 정의를 살펴보자. 과상황화란 영적 세계에 대하여 잘 모르든지, 영적 세계의 문제를 다루는 전 기독교적 방법을 비판 없이 수용하였든지, 또는 다른 이유로 인해서 많은 사람들은 심지어 상식적으로 맞지 않으며 성경적인 가르침에 적합하지 않은 받아들이기 어려운 행위들에 빠진 상황을 ‘과상황화’(Overcontextualization)라고 하였다.<sup>234)</sup> 즉 영적 능력을 다루는 기술적인 부분에서 기독교의 주변문화에 너무 맞추다 보니 성경적 기준에서 벗어난 것을 의미하는 것이다.<sup>235)</sup> 다음의 예가 과상황화를 보여주는 것이다.

미국에 퍼져 있는 못된 것들 가운데 하나는 소위 “이름을 부르고 주장하라”(Name it, claim it). 혹은 ‘믿음의 말’(Word faith)이라고 불리는 이단이다. 이런 접근들이 주장하는 가르침은 만일 충분한 믿음을 발휘하여 그 믿음이 일어나기를 원하는 어떤 것이 일어나도록 요구한다고 한다면 우리의 뜻을 성취하는데 하나님을 조정

---

232) Ibid., 568-570.

233) Charles H. Kraft, “영적 능력의 적합한 상황화,” 568.

234) Ibid.

235) Ibid.

할 수 있고 따라서 우리는 우리가 원하는 환상이나 신유 혹은 물질적인 것들을 얻을 수 있다는 것이다. 그들은 하나님께서 우리가 부요해지기를 원하신다고 말한다. 그래서 우리가 해야 하는 것은 믿음을 가져서 하나님께서 우리의 원하는 것을 주시도록 하자라는 것이다. 이것은 하나님의 능력을 사용하여 우리의 목적을 이루기 위한 노력이며 미국의 모든 사람들이 물질적 복을 받도록 하나님을 굴복시키는 ‘과상황화’다.<sup>236)</sup>

다른 예로는 의약품 사용하지 않고도 치유하실 수 있는 하나님이시므로 의약품 사용할 필요가 없다고 주장하는 것이다. 많은 기독교 치유자들이 비판 없이 주술자들이 사용하는 방법들을 사용하고 있다. 한국과 아프리카에서는 귀신을 쫓아내기 위하여 사람들을 때리는 시도도 한다. 어떤 치유자는 역시 멋있는 드라마를 연출하는 극적인 쇼를 보여 주나, 예수님께서 인정하시는 방법과는 매우 다른 방법으로 보인다.

## (2) 이방신에 대한 대처

기독교를 제외한 세상의 거의 모든 종교들을 ‘정령숭배’<sup>237)</sup>(animism)라고 하는 의식을 행한다. 이러한 의식은 세상에 가득 찬 영들을 신중하게 달래지 않으면 해를 받을 수 있다는 믿음에서 시작되었다. 정령숭배자들은 하나의 높은 신을 믿을 수도 있고 그렇지 않을 수도 있다. 그들이 높은 신을 믿을 때 그 신은 자비로운 신으로 보이기 때문에 그들에게는 크게 주의를 기울일 필요가 없다. 그러나 정령숭배자들은 영

236) Ibid., 569.

237) William A. Smallwy, “Animism,” *Concise Dictionary of the Christian World Mission*, ed. Stephen Neil, Gerald H. and John Goodwin (Nashville: Abingdon Press, 1971), p. 24. 정령숭배는 인격화된 초자연적인 능력에 대한 신앙이다. 또한 정령숭배는 비인격적인 능력(초능력과 그와 관련된 현상들)과는 대조된다. 그 현시들(manifestations) 유일한 영적 존재인 한 하나님으로부터 일신론적인 종교들의 정통적인 양태들을 망라하여(천사들, 귀신들, 죽은 자들의 영혼들, 기타 양태의 귀신 및 영들) 수도 헤아릴 수 없는 유령들, 조상신들, 자연 대상물 안에 깃든 영들, 기타 많은 ‘원시’종교들에 독특하게 나타나는 현상들에 이르기까지 광범위하다.

들이 그들을 해롭게 하지 않도록 주의를 기울일 필요가 있고 그 영들을 계속 즐겁게 해야 한다는 데 동의를 한다. 더욱이 정령송배자들은 악령들이 물질적인 대상들이나 어떤 산(예: 구약의 높은 장소), 나무 그리고 주상, 바위, 강, 지역, 주물, 부적들 또는 영들에게 바쳐진 장소 혹은 다른 어떤 물건에 머무른다고 믿고 있다. 정령송배자들은 마법과 주문과 그와 비슷한 것, 축복과 저주를 통하여 능력을 발휘할 수 있는 어떤 사람들이 있다고 믿고 있다.<sup>238)</sup>

문제는 정령송배자들이 행하는 것과 하나님께서 행하시고 인정하시는 것이 표면적으로는 유사하다는 점이다. 현상은 분명히 유사하지만 그 근본은 전혀 다르다. 즉 능력의 근원이 다르다. 정령송배자들의 능력의 근원은 사단이고 기독교의 근원은 하나님이다. 또한 예배 의식정령송배자들은 우상들과 종교적 의식에 사용된 도구들과 같은 물체들은 귀신들과 영들에게 바쳐진 것으로 영적 능력을 지니고(contain) 있다고 믿고 있다. 성경에서도 사도들의 물건들이 하나님께 바쳐져서 그의 능력을 전달(convey)했다는 기록도 있다. 대표적으로 바울의 수건, 언약궤 등이다. 분명히 겉으로 보기에 이것들이 능력을 전달하는 것처럼 보인다. 그러나 분명히 그 능력의 출처는 다르다. 또한 도구에 대해 성경에서는 본질보다 귀하게 여기지 않는다. 하지만 정령송배자들을 매우 귀중히 여긴다. 이보다 더 중요한 차이점은 하나님으로부터 온 치유는 자유와 평안을 가져다준다는 사실이다. 그러나 처음에 두 종류의 치유들이 겉으로 보기에 같아 보여서 고쳐 주는 사람들보다도 고침 자체를 추구하는 사람들은 특별히 하나님보다도 악령들이 치유를 더 빨리 하는 것 같기 때문에 쉽게 속는다.<sup>239)</sup>

또한 권세의 크기와 능력의 크기에 대해서도 다르다. 사단의 능력

238) Ibid., 570.

239) Ibid., 571-72.

과는 비교도 안될 정도의 능력이 하나님의 백성들이 하나님으로부터 받다 사용한다. 이 능력은 예수님께서 그의 제자들에게 주시고 그들을 따르는 제자들에게 가르치라고 말씀하신 권세를 실천하고 있는 것이다(마 28:19, 눅 9:1).

크라프트는 다음과 같이 하나님께서 부여하신 권세와 정령숭배자들이 갖는 것을 다음과 같이 비교정리하였다. 240)

### 정령숭배와 하나님께서 부여하신 권세와의 비교

	정령숭배	하나님께서 주신 권세
능력	사람들이나 물건들이 지니고 있다고 믿음	하나님께서 사람들과 물건들을 통하여 그의 능력을 전달하신다.
필요 (영적 능력을 활용하기 위하여)	영들을 지배하는 권세와 마술을 통하여 영적 능력을 어떻게 조작하는가를 배우고자 하는 필요를 느낌	우리는 하나님으로부터 나오는 권세와 능력을 사용하는 데 있어서 하나님과 함께 일하는 것을 배우고 하나님께 순종한다.
존재론 (정말 일어나고 있는 일이 무엇인가)	사단에게서 오는 능력 사단은 조작하는 자이다.	하나님으로부터 오는 능력: 하나님께서 우리에게 능력을 주시고 우리를 사용하신다.
하나님	하나님께서서는 선하시나 멀리 계시므로 그를 무시하게 된다.	하나님께서서는 선하시므로 그와 관계를 맺게 되며 우리와 가깝고 함께 하신다.
영들	두렵고 우리를 해할 수 있기 때문에 그들을 달래야 한다.	그들은 패배 당했으므로 하나님의 이기신 권세를 주장해야 한다.
사람들	희생에서 벗어날 수 없는 변덕스러운 영들의 희생자들	그들은 속박되었지만 우리는 예수님의 권세로 그들을 자유롭게

240) Charles H. Kraft, “교회성장 패러다임이 오늘날 선교상황에 얼마나 적합한가? Charles H. Kraft, ed. *Appropriate Christianity*, 473.

		할 수 있다.
대가	사단으로부터 능력을 받은 사람은 나중에 큰 비극을 경험하게 된다.	하나님과 함께 일하는 사람은 생명과 영생을 통해 사랑과 능력을 경험하게 된다.
소망	소망이 없다.	우리는 승리한다.

다시 언급하지만 각 영역들의 설명들이 표면적 차원에서는 매우 비슷하다. 그러나 배후의 능력과 동기들이 다른 것이다.

그리스도인들은 다른 사회에서 살아가는 그리스도인들과 동일하게 능력을 사용하기 위한 전통 문화적 모델들에 대항하기 위하여 하나님께 신실해야 할 것이다. 성경과 일치하는 것으로써 문화적 내부자에 의해 해석될 모델들을 만들어내고 발견할 필요가 있다.

문제는 정령송배를 하게 하는 세력이 사단이지만 이 사단의 힘을 사용하는 악령들이 있다. 악령에 들린 자들을 성경에서는 귀신들림이라고 하였다. 귀신들은 영들과 신들에 바쳐진 아기들이 있는 사회에서 쉽게 볼 수 있다. 문제는 많은 그리스도인들조차도 귀신들려 산다. 악령들에게 바쳐진 사회는 어린 아이들에게서 귀신들이 살도록 악령들을 초청하는 의식을 행하기 때문에 거의 100%에 가까운 사람들이 귀신이 들렸다고 생각할 수 있다. 어떻게 귀신들이 특정 사회에서 행동하는지 그들이 무엇을 하고 하지 않는지에 대한 것은 사회마다 다르기 때문에 이 분야의 연구를 위한 주제들로서 잘 어울린다. 지상 수준에서 예수님의 권세로 귀신을 쫓아내는 것은 타문화적으로 분명하게 나타나고 있다. 일반인들이 복음서의 예수님께서 보여주신 것과 같이 좀처럼 쉽게 귀신들을 물러가도록 명령 할 수는 없었지만 여러 다른 문화적 상황 속에서 예수님의 이름으로 악령들을 물리치고 막는 데 성공적일 수 있다.<sup>241)</sup>

241) Ibid., 575.



다른 사회에서 귀신들린 사람들을 위한 본인의 사역 경험들은 타 문화적으로 ‘이중적 인과’(dual causation)라는 기본적인 원리가 있음이 분명하다. 이 원리는 오직 문제가 있는 어떤 사람이 악령에게 법적권리를 줄 때에만 그 악령들이 그 사람에게서 들어가 살게 된다는 것이다. ‘이중적 인과’란 사람에게 인간적인 원인(악령이 붙을 수 있도록 하는 내적문제들)과 영적 문제(악령들 자체)가 있다는 것을 인정하는 것이다.<sup>242)</sup>

크라프트는 악령들이 쓰레기가 있는 곳에 살고 있는 ‘쥐들’(rats) 같다고 비유하고 있다.<sup>243)</sup> 이런 악령적인 쥐들은 그들이 거주하고 있는 사람들의 삶의 감정적, 정신적 그리고 영적 ‘쓰레기’로부터 힘을 얻고 권리를 얻는다. 그런 쓰레기는 악령들에게 바쳐진 것과 같은 영적인 것일 수 있다. 혹은 거짓을 믿는 것과 같은 정신적인 것일 수 있다. 혹은 두려움이나 분노, 수치, 미움, 정욕과 그와 비슷한 것들에 빠져 있는 감정적인 것일 수 있다. 사람이 그런 쓰레기를 가지고 있는 바로 그때에 악령에게 문을 열어주게 되고 또한 머무르게 허락하고 능력을 주게 된다.

사단은 어느 사회든지 가장 돌출된 문제들이나 관심들에 접근할 것이다. 그러나 사단의 주요 전략 가운데 하나는 특히 마귀를 퇴치하는 사역을 아는 그리스도인들이 있는 지역에서 특별히 눈치 채지 않도록 하는 것이다. 부정적인 것들을 더욱 악화 시킨다거나 긍정적인 것들에 대하여서는 한계를 넘도록 사람들을 부추기는 것이 사단의 또 다른 일하기 좋아하는 방법이다. 그러나 각 사회 속에서 사단이 충동하는 일들은 속이고 방해하는 시도들로서 최대의 효과를 내도록 다룰 것이다.<sup>244)</sup>

그러므로 어느 사회든지 사람들을 자유롭게 하기 위해서는 먼저 영

---

242) Ibid., 575.

243) Charles H. Kraft, “영적 능력의 적합한 상황화,” Charles H. Kraft, ed. *Appropriate Christianity*, 575.

244) Ibid., 576.

적으로 감정적으로 쌓인 쓰레기들을 치우고 악령들을 추방하는 것이다. 악령들과 육체적으로 싸우는 것은 좋은 생각이 아니다. 그리고 심지어 악령이 든 사람을 육체적으로 제어할 필요가 있을 때라도 말씀을 통하여 하나님의 능력이 악령들을 쫓는 것이지 육체적인 힘으로 되는 것이 아니다. 이런 접근이 타문화적으로 타당하다는 것을 발견했음에도 불구하고 거기에는 문제들이 있을 수 있다. 예를 들어 아시아 사람들과 많은 다른 사회에 사는 사람들은 그들이 행하고 말하는 것이 악령에게 권리를 주는 일이라는 것임을 받아들이기 매우 어려워한다. 만일 문제가 숨겨진 것이나 부정된 것이라면 충분히 기다리면 그 문제는 단순히 사라질 것이라는 세계관적 가치관을 가지고 있다. 물론 이것은 잘못된 것이다. 사실 깊은 문제를 오래 가지고 있는 사람일수록 더 그런 문제들이 사람들의 내부에 깊이 파고 들어가 그들의 현재의 삶에 영향을 줄 수 있다. 어떤 문화든지 하나님께서는 진리의 하나님이시기 때문에 사람들은 깨끗한 마음으로 와야 하며 고침을 받기 원하면 그들에게 행해졌던 그리고 그들이 행해왔던 일들을 자진하여 다루고자 하는 마음을 가져야 한다. 그리고 이것은 자신들에게 상처를 준 사람들을 용서해야 하고 또한 동의 할 수 없는 것을 받아들이는 것이 문화적으로 맞지 않는다고 해도 그래야 하는 것이다. 서구와 마찬가지로 특별히 그들에게 행해진 일들에 대한 반응으로 생긴 무거운 감정적 짐은 예수님께 가지고 가서 그의 발 앞에 내려놓기 위하여 반드시 다루어져야 한다(마 11:28). 상처가 난 사건들은 변화될 수 없다. 이미 일어난 것은 일어난 것이다. 그러나 예수님의 도움으로 분노, 비통, 두려움, 특히 용서하지 못하는 마음과 같은 반응들은 감정적 치유를 위해 예수님께 드릴 수 있다. 예수님께 그런 일들을 가지고 갈 때에 악령들은 더 이상 거기에 집착하지 않고 쉽게 쫓겨 나간다. 크래프트는 악령에 대한 경험을 말하고 있다.<sup>245)</sup>

몇 년 전에 본인은 50대 중국 여자 선교사에게 어떤 악령들을 쫓아내는 ‘내적 치유’(inner healing) 사역을 하고 있었다. 가정의 일반적인 문제들에 더하여 미움과 분노와 같은 것에는 확실히 귀신들이 붙어 있어서 그녀는 부모로부터 유전된 가정(family) 악령들을 지니고 있었다. 그녀가 태어나자마자 그녀 부모들이 그녀를 절에 바치고, 치유를 위하여 어린 시절 그녀를 절에 데리고 갔을 때에 더욱 이러한 악령들이 거세게 되었다. 그녀는 또한 자신의 모든 것을 귀신들에게 바친 것을 그녀가 몰랐던 한 중국인 주인 밑에서 중국의 전쟁 예술품을 만드는 훈련에 참여하였을 때에 들어왔던 귀신들도 지니고 있었다. 그러나 그녀는 오래전에 일어난 이런 일들이 그녀가 매일 밤 당하는 고통과 관계가 있다고는 생각하지 않았다. 그녀는 악령의 존재를 믿었다. 그녀는 그러나 최근까지도 귀신들은 그리스도인들 가운데에 특별히 선교사와 같이 헌신한 사람들에게 들어가 살 수 없다는 거짓말을 믿어왔다.

다행히도 그녀를 구하고자 했던 다른 사람들과는 달리 본인은 중국 모든 비그리스도인 가정에서 태어나는 아이들과 심지어 그리스도인 가정에서도 어머니나 할머니 혹은 다른 가까운 친척들에 의해 그렇게 바쳐진다는 사실을 알기에 충분할 정도로 중국, 한국 그리고 일본 사람들과 함께 일을 해왔었다. 그런 바침으로 유전되는 가족의 영들에 능력을 부여하고 다른 영들을 더하였다. 이름과 심지어 시간이나 아기의 출생 날짜를 적어서 신전의 신들과 함께 등록을 하기 위해 승려에게 가져간다. 많은 중국의 가정들은 이런 영들을 더 이상 믿지 않는다고 주장함에도 불구하고, 만일의 경우를 대비한다며 그러한 일을 행한다.<sup>245)</sup>

믿는 자들은 예수님의 능력이 크기 때문에 오랫동안 버텨왔던 마귀의 능력도 보통 쉽게 물리쳐 버릴 수가 있다. 또한 간단하게 예수님의 권세로 맹세와 저주들, 바쳐진 것들, 죄와 조상들에 의해서 악령들에게

245) Ibid., 577-578.

246) Charles H. Kraft, “영적 능력의 적합한 상황화,” 578-579.

주어진 권리를 무너뜨리도록 요구 할 수 있다. 문제는 그가 여자든 남자든 어떤 사람이든지 자신의 삶 속에서 어떤 권세에 자신을 허용했던 모든 것을 똑같은 방법으로 취소시켜야 한다는 것이다. 이것은 분노, 미움, 용서하지 않는 것, 두려움과 그와 비슷한 감정적 반응들에 붙어 있는 악령들을 다루는 것들을 포함하고 있다. 그런 것들을 다룰 수 있도록 자신을 허용 하였을 때에 악령들은 명령에 의해서 조용히 떠나가는 것이다.<sup>247)</sup>

영적 전쟁의 활동가들인 조지 오티스<sup>248)</sup>(George Otis, Jr.), 존 도슨(John Dawson), 에드가도 실보소<sup>249)</sup>(Edgardo Silvos), 피터 와그너<sup>250)</sup>(C. Peter Wagner) 및 다른 사람들에 의하여 개발된 하나의 중요한 기술은 ‘영적 지도’(Spiritual Mapping)다. 이것은 우주적 수준의 영들을 물리치고 대적하기 위하여 전략을 개발하는 하나의 단계로 앞부분에서 도표로 지역을 덮고 있는 영들을 알아내고 분별하기 위한 접근이다. ‘영적 지도’란 하나님께서 이스라엘 백성들이 가나안 땅을 정복할 때에 부딪힐 수 있는 일들을 발견하기 위하여 그 땅에 정탐꾼들을 보내라고 모세에게 행할 바를 명령하시는 것과 비슷하다. 그런 정탐꾼을 보내는 것은 전쟁에서는 일반적인 일로서 적을 공격하기 위한 전략을 개발하는 하나의 중요한 요소이다. 그것은 영적 전쟁을 상황화하는 시도의 어떤 일부분임에 틀림이 없다.<sup>251)</sup>

성경에서 그렇게 말씀하는 것 같이, 하나님께서는 질투하시는 하나

247) Ibid., 579.

248) George. Jr. Otis, “An Overview of Spiritual Mapping.” In *Breaking Strongholds in Your City*. C. Peter Wagner, ed., (Ventura, CA:Regal Books, 1993) : 29-47.

249) Edgardo Silvos, “Argentina-Evangelizing in a Context of Spiritual Warfare,” Kraft, Charles H. ed. *Behind Enemy Lines: An Advanced Guide to Spiritual Warfare*. Ann Arbor, 263-283.

250) C. Peter Wagner, *Breaking Strongholds in Your City* (Ventura, Calif.:Regal, 1993).

251) Ibid., 583.

님이시므로 만일 다른 신들과 영들로 이루어진 제사에 간다면 문제는 심각하다. 그러나 하나님께서는 그런 백성들과 선교사들을 간과하신다고 믿는다. 열왕기하 5장에서 하나님께서 이교도의 권위 관계를 중요시 하신다는 것을 발견할 수 있다. 예언자 엘리사에게 이방 신전에 부름을 받고 왕을 대동하여 갈 때에 어떻게 행동해야 하는가를 다음과 같이 물었다. “오직 한 가지 일이 있사오니 여호와께서 당신의 종을 사유하시기를 원하나이다. 곧 내 주인께서 립몬의 당에 들어가 거기서 숭배하며 내 손을 의지하시매 내가 립몬의 당에서 몸을 굽히오니 내가 립몬의 당에서 몸을 굽힐 때에 여호와께서 이 일에 대하여 당신의 종을 사유하시기를 원하나이다”(18절). 엘리사는 간단히 말하기를 “평안히 가라”(19절)고 했는데 이것은 하나님께서 나아만을 정죄하지 않으시고 받아들이신 것을 의미한다.<sup>252)</sup>

성경적인 기독교의 상황화를 보고자 하는 시도에서 우리는 하나님께서 질투하시는 분이심을 깨닫게 된다. 그는 어떤 동안에는 이스라엘이 여러 신들을 믿는 것을 허용하심에도 불구하고 충성에 관련하여서는 타협이 없으시고 질투하시는 하나님이셨다. 크래프트는 조상 숭배는 마귀적 속임을 수행하기 위한 사단적 상황화라고 말한다.

그러므로 만일 성도들이, 죽은 사람이 산 사람과 관계를 갖는다고 믿는다면 성경을 떠난 것이다. 그리고 사실 그런 시도에 대하여 성경이 금하고 있다는 것을 알아야 한다(레 19:31, 신18:11). 이 일로 인하여 네 하나님 여호와께서 그들을 네 앞에서 쫓아내시느니라”

예수께서는 부자와 종 나사로의 이야기를 통해 이해를 도우셨다(눅16:19-31). 왜냐하면 그 이야기에서 만일 조상 중 누구든지 지옥에 있다면 그들은 살아있는 사람들이 그들이 있는 곳에 오는 것을 절대적으로

---

252) Ibid., 586.

원하지 않기 때문이다.<sup>253)</sup>

사단이 활동하는 한 장소로 사단에게 바쳐진 장소가 있다.

본인은 어느 날 일본 친구와 함께 신도의 사당에 서 있었다. 사람들이 사당에 들어가 거기에 서 있는 주상에 물을 붓는 것을 볼 때에 그들이 추구하는 것이 무엇인지 물어 보았다. 그들은 결혼과 학교 시험, 치유와 관계, 번영 혹은 사랑과 기타 다른 비슷한 복이라고 말했다. 본인은 거기 서 있으면서 예수님께서 그런 모든 거들에 대하여 관심을 가지신다고 생각했다. 만일 교회들이 사람들의 요구들에 대해서 예수님의 이름으로 기도를 받을 수 있는 장소들을 후원할 수 있다면 얼마나 좋을까? 왜냐하면 일본 사람들은 주일 아침 같이 시간을 고정 시키지 않고 편리한 시간에 능력의 장소에 가는데 익숙해 있기 때문이다. 심지어 그런 필요들에 대한 기도를 교회 안에서 하게 해준다면(종종 그렇지 않지만), 기독교 사당들은 그들을 다루는 적절한 상황화가 될 것이다.<sup>254)</sup>

물론 그런 사당들은 보통 신도<sup>255)</sup>(shinto) 사당과 여러 면에 다를 것이다. 그들이 서 있는 그 땅은 영적으로 사단의 능력으로부터 정결케 되었고 하나님께 바쳐진 것이다. 이런 곳에 세상 많은 사람들은 영적 능력을 얻고자 하는 갈급함을 만족시키기 위하여 수많은 사당들에 익숙해져 있다. 어떤 회교 국가들에서는 성자들의 무덤에서(심지어는 힌두 성자들에게서) 영적 능력을 구하는 습관이 있다. 기독교 복음 증거를 위해

253) Ibid., 588.

254) Charles H. Kraft, “영적 능력의 적합한 상황화,” 590-591.

255) 박춘복, 『한국근대사속의 기독교』 (서울: 목양사, 1993), 117-122. 신도(Shintoism)는 일본의 토착적 종교(Indigenous religion)로서 국가적 신들을 섬기는 도(道)이다. 그 명칭은 중국에서 비롯되었으며 6세기에 불도(佛道)와 구별하려는 뜻에서 생겼고 신도가 일본에서 발원한 것은 기원 전 660년으로 보는데 실제로 의식이 생긴 것은 기원 후 9세기 이후이다. 일본에는 800만개의 신이 있다고 한다. 따라서 일본의 종교, 즉 신도이즘에 대해서 정확히 말하는 것은 불가능하다. 신도이즘은 네 가지로 분류된다. ①황실신도 ②신사신도 ③종파(교파)신도 ④민간신도다.

서 그런 관습의 채용으로 그 지역의 사람들에게 적당하게 호소 할 수 있을지 의문이다.<sup>256)</sup>

어디든지 이런 복음 증거를 시도하는 곳에서는 땅이나 건물은 영적으로 정결케 되어야 하고 그 때에 예수님의 능력으로 복을 받게 된다. 이때에 건물이나 소유물을 바치는 전통적 관습을 그런 목적으로 행한다고 하더라도 그 배후에 역사하는 것은 전통적 신들이나 영들이 아니라 살아계신 하나님이신 것이다.<sup>257)</sup>

이 외에도 악령이 활동하는 곳으로는 금지된 관습을 따를 때에 당하게 된다. 문제는 문제를 제기할 때에 예수님과 관계 중심적이기 보다는 하나님이 요구하시는 것이라 강조하여 그에 따른 문화적 변화에 초점을 맞추었기 때문에 많은 사람들을 하나님의 왕국으로부터 떠나게 했다. 대표적으로 음주, 일부다처제이다. <sup>258)</sup>

하나님께서서는 자기 자신에게 최우선의 충성을 요구하시는 것으로 알려졌는데(출 20:3), 하나님께서 이스라엘로 얼마 동안 많은 신들을 받아들이도록 묵인하신 사실로부터 오늘날도 하나님께서 이것을 허용하신다. 그러나 다른 신들과 가족에 대한 충성 같은 것은 부차적인 대상으로 보아야 한다. 오직 참 하나님께만 그리스도인의 가장 큰 충성이 대상이시다. 그러나 많은 사람들이 여호와를 우선 순위에 놓고도 많은 신들을 그들의 판테온(신들을 모신 신전)에 첨가하는 것은 어려운 일이 아니다. 아마도 이스라엘이 ‘아브라함과 이삭과 야곱의 하나님’이라는 말을 사용할 때 그랬던 것처럼 심지어 조상을 섬기는 사람들은 조상들 위에 하나님을 모시려고 했을 것이다.<sup>259)</sup>

---

256) Ibid., 591.

257) Ibid., 591-92.

258) Ibid., 592.

259) Ibid., 593.

모든 회심과 문화적 변혁과 같이, 중요한 것은 사람들이 새 관습을 채용하기로 결정하였을 때 올바른 방향으로 계속 전진하는 것이다. 여호와와 예수님을 최우선 순위가 되도록 선택하는 사람은 개인이나 문화적 변혁이 올바른 방향으로 지속하도록 하나님의 말씀을 받아들이는 것보다 더 큰 통찰력의 과정을 따르는 것이 필요하다. 그리고 이것은 사람이 되었든 사물이 되었든 전력을 다 할 것을 요구한다. 만일 사람들이 높은 동기부여가 되어 있다면, 사람들 내부로부터 오는 동기는 충분한 압박이 된다. 그러나 만일 강한 동기가 없다면 외부 사람들이나 기관들이 종종 필요하다. 압박이 있든 없든 성장이 중단되면 그 결과가 적합한 기독교는 아닐 것이다.<sup>260)</sup>

회심은 한 가지 방향성을 가진 일이다. 그리스도인이 된다는 것은 그 사람을 그리스도인이라 불러 주어서 되는 것이 아니며 혹은 그리스도인처럼 보이기 때문이 아니라 예수님을 닮는 사람으로 자라나는 것이다.<sup>261)</sup>

그러면 어떻게 이러한 문제들을 극복할 수 있는가? 이에 대한 첫 번째 대안으로 기능적 대치(Functional Substitute)를 개발하는 것이다. 예수님을 믿는 믿음을 약속했음에도 불구하고, 성장을 지속시키는 많은 문제는 그리스도인들에게 적합하지 않다고 판단되는 관습들이 다른 관습으로 대체되는 발전이 이루어지느냐 그렇지 않느냐에 달려있다. 선교사역에서 그리스도인이 되기 이전 관습들에 의해 이루어진 옛 기능을 대체할 것들을 발전시키지 않고 옛 관습들을 정죄한다는 것은 슬픈 사실이다. 최우선적으로 대체해야 할 것은 신들, 영들, 가족, 이념, 운동 등과 같은 주된 신앙적 헌신을 이룬 관습들과 그것이 무엇이든지 사람이나 집단의 가장 중요한 충성들이다. 왜냐하면 그리스도인과 비그리스도인을

260) Ibid., 594.

261) Ibid.



분리하는 선이 바로 현신이기 때문이다. 그러나 이것과 관련된 다른 관습들도 바뀌어야 한다. 이교도적 무당 혹은 사제로부터 도움을 구하는 관습과 같은 것이다. 새로운 회심자는 그들의 필요를 위해 거짓 신들이 아닌 참 하나님을 찾는 법을 배워야 한다.<sup>262)</sup>

### (3) 영적 능력의 접합한 상황화

서구 사람들은 세상만사를 과학으로 생각하여 영적으로 여기지 않는 경향이 있지만 실제 이 세상의 대부분의 사람들은 치유, 풍년, 그리고 불행으로부터의 보호 등과 같은 것을 영적인 눈으로 본다는 점이다. 그러므로 이교도들을 위해 관습을 위한 대치물로서 적합하게 대치할 수 있는 영적 문제의 특성과 의미를 의식에 담아 실행할 필요가 있다. 만일 그렇게 되지 않으면 사람들은 공허함을 가지고 떠나게 되고 기독교 이전의 의식들로 돌아가 영적 필요를 채우려고 할 것이기 때문이다.<sup>263)</sup>

대표적인 예가 장례식이다. 물론 이교적 장례식들은 영적 세계와 상당한 교류를 가지고 행해진다. 이런 활동을 기독교 개종자들에게 금했을 때에 그들과 그들의 가족들은 비밀리에 그런 행위를 하면서 자신들을 만족시키려 할 수도 있다. 영적 세계에서 죽은 자와 관계를 가지는 것에 대한 전통적 관심은 상당히 심각하게 취급될 필요가 있으며 그리스도인의 해답은 사람들을 만족시키는 문화적으로 적합한 의식을 통하여 죽음이 크게 부각되는 장례식에서 그들의 영적 차원의 삶을 적절하게 돌보아 줄 수 있을 것이다. 이것이 이루어지지 않으면 사람들은 적절하게 만족시키지 못한 영들과 신들로부터 보복을 받게 될 것이라고 생각할 것이다. 그러므로 장례식이 거행될 때 조상들이 관계한다고 사람들이 이해할 때 이런 믿음은 심각하게 취급해야 하고 대치할 이해와 의식이 개발되어

262) Ibid., 595-596.

263) Ibid., 597.

야 할 필요가 있다. 하나님을 최우선으로 경배하는 한, 문화적으로 적합한 방법으로 조상을 공경(honor)하는 것이 가능하다고 생각한다. 사람들은 자신의 의무라고 믿는 것을 조상들에게 주지 않았을 때에, 만일 불행이 그 가족에 닥치면 그 불행에 대한 이유로서 너무 간단하게 조상들의 소원에 주의를 기울이지 않은 탓으로 돌려 버린다.<sup>264)</sup>

문화적으로 적합한 방법으로 영적 회심의 차원을 다룬 한 가지 예가 타이 북동쪽 이싼(Issan) 지역에서 발견 될 수 있다. 그곳의 교회들은 계약신학(Covenant) 선교사들의 현명한 인도를 받아 영들에게 충성을 보이던 사람들이 사용하던 하나의 관습을 포획했다(capture). 그 관습은 다른 사람에 대한 우정의 헌신과 영들에 대한 헌신을 포함한 여러 가지의 상징으로서 손목에 끈을 묶는 것이다. 이 관습은 서로의 사랑과 회심을 상징하기 위하여 그리스도인들에 의해서 사용되고 있다. 그 의식의 의미는 그리스도인을 위하여 바뀌었지만 그런 의식을 위한 전통적, 문화적 필요는 채워지고 있다. 이런 전통적인 의식을 포획하는 것은 하나님께서 아브라함을 인도하실 때 할례 전통을 포획하시어 그 의미를 바꾸신 방법을 생각나게 한다.

성경에 더 적합한 방법으로 필요하면 서구화된 그리스도인들이 자신의 능력의 필요들을 다룰 수 있도록 도와야 하고 영적 능력을 구하고 찾는 방법들을 위하여 심지어 서구화된 교회들의 안을 들어다 보아야 한다. 예수님께서서는 능력 중심의 사람들과 함께 일하시면서 예수님의 전략의 중요한 역할로 이적과 기사들을 사용하셨고 그 능력을 전수하셨다(요 4:12). 예수님의 방법으로 예수님의 사역을 하는 것을 배우야 한다. 힘없는 기독교와 세속적인 것으로부터 받은 어떤 오염된 것으로부터 나와서 항상 세 가지 차원을 가지고 있는 성경적 기독교로 돌아가야 한다. 믿음

---

264) Ibid.

이 가지고 있는 능력의 측면을 무시한다면 수백만의 회심자들을 잃게 될 것이다. 그런 일이 지속되지 않도록 하자고 크래프트는 말한다.<sup>265)</sup>

### 3. 평가

히버트와 크래프트가 역사 속에 나타난 선교 현장들에 대해 크게 다음 두 가지 면을 따라 평가하였다. 첫째는 상황화를 선교학자들이나 종교 지도자들이 이해하지 못하였다는 점과 두 번째는 문화 상대주의가 필요함에도 이를 무시함으로 복음과 문화라는 차이를 이해하지 못하여 복음을 전하는데 어려움을 경험하기도 하고 또 복음이 전파되는 것을 막기도 하였다고 보고 있다.

#### 1) 상황화의 이해가 없었음

타문화권에 가서 선교를 한다는 것은 선교사들의 문화적 진공상태에 들어가는 것이 아니라 이미 진행되고 있는 그들의 독특한 사회와 구성원들 사이로 간다는 것이 전제로 되어 있다.<sup>266)</sup> 상황화라고 하는 것은 단지 사건의 역사를 나열하는 것이 아니라 탐험의 시대 이후 서구를 주도해 온 문화적 다원주의에 대하여 어떻게 선교사들이 인식해야 하는가에 대한 분석이다.<sup>267)</sup> 사실상, 기존의 전통적인 문화에 대한 문제들은 오랜 동안 선교 역사 속에서 논의되어 왔었다. 하지만 초기 선교에서는 현존하는 문화에 대하여 문제들이 제기되었을 때 심각하게 생각하기 보다는 오히려 단호하게 잘라버렸다. 예를 들면, 프린시스회에서는 예수회가 복음을 전하고 있다는 사실에만 만족한 상태에 있었으며, 개신교의 경우

265) Ibid., 600.

266) 정홍호, 『복음화 상황화』, 165.

267) Paul G. Hiebert, *Anthropological reflections on Missiological Issues*, p. 75.

는 대부분 무상황화의 시대(the era of noncontextualization)에 있었다고 말할 수 있다.

인도에서 선교사 생활을 했던 히버트는, 대략 1850년부터 1950년까지 인도에 있었던 대부분의 개신교 선교사와 그 후에도 아프리카에 있는 선교사들은 그들이 섬기고 있는 사람들의 신앙과 행위를 이방인적이라고 무조건 배척하였다고 한다.<sup>268)</sup> 말하자면, 그들에게는 기독교가 세워지기 전에 모든 전통적인 비기독교적 문화는 없애 버려야 한다는 신조를 나름대로 준수해보려 했던 것이다.

그 결과로, 토착민들에게는 복음이 단지 외국적인 것으로 보일 수밖에 없었다. 따라서 기독교인이 된다고 하는 것은 그 사람들에게 기독교뿐만 아니라, 서구적인 문화 방식을 받아들여야 하는 것으로 인식되었던 것이다. 히버트의 이런 지적은 전통적인 문화형태를 바라보는 태도에 있어 어떤 관점들이 바뀌어져야 하는가에 대한 비판적인 인식을 갖도록 만들어준다.<sup>269)</sup>

상황화와 관련하여 선교의 역사를 살펴 볼 때, 가장 먼저 문제가 되는 것은 역시 서구 문화의 우월성에 대한 신념과 함께 식민주의의 태동이라고 할 수 있다. 식민주의는 서구 사람들로 하여금 자기 문화의 우월성을 확신시켜 주었다. 그러므로 그들은 서구 문명의 혜택을 세계로 가져가는 것이 그들의 책무인 것처럼 생각하였다.<sup>270)</sup>

식민지에서 행해지고 있는 전통적인 민간치료 방법은 모두가 주술적인 방법이라고 간주되었기 때문에 없애버리려고만 했다. 또한 기존에 존재하고 있던 정권은 봉건적이라고 보았기에 자기들 방식의 현대적인

---

268) Ibid., p. 76.

269) 정홍호, 『복음화 상황화』, 166.

270) Paul G. Hiebert, *Anthropological reflections on Missiological Issues*, 78.

정부체제로 재구성시키려고 하였다. 한국의 경우도 일본이 강점할 때 그렇게 해야 자기들이 직접 통치하는데 합리적인 수단을 제공할 수 있었기 때문이다.

복음주의 기독교인들에게는 복음에 우월성을 두고 있기 때문에 이 교적인 것은 당연히 뿌리를 뽑아야 한다. 하지만 실상 초기 선교 역사에서 보여주고 있는 많은 사실들이 입증하고 있듯이, 처음에는 순수한 복음적 열망만을 가지고 가기보다는 기독교와 문명과 상업이 손을 잡고 같이 가게 되었던 것이다. 서구 문명은 세계로 뻗어 나갔고, 사람들이 기독교화 된다고 하는 것을 곧 현대화되는 것으로 생각하게끔 되었던 것이다.

크라프트 역시 서구 기독교인들은 만약 다른 문화권의 사람들이 기독교인이 되려면, 그들이 복음을 받아들여 복음화되기 전에 먼저 문명화되어야 한다고 생각했다고 말한다.<sup>271)</sup> 이러한 가정 아래서 서구의 기독교인들은 모든 사람들의 양심이 그들을 죄인이라고 선고해야 할 뿐만 아니라(롬 2:15) 타문화권의 사람들도 서구 그리스도인과 같은 방식으로 자기들과 같은 죄에 대해 양심이 동일하게 죄인임을 선고해야 한다고 생각하였다. 그들은 서구 가치관에 따라 죄를 규정하기를, 일부다처제를 행하거나, 또는 서구 사람들이 거짓말로 간주한 말을 하거나, 또는 여자들을 학대하거나, 또는 이상한 종교행사를 하는 것들을 죄로 규정했다. 이러한 행위들은 그것이 잘못된 것이라는 사실을 그들이 마음 깊숙이 인지하지 못하거나 혹은 사단에게 완전히 속임을 당해 그것이 잘못인지 아닌지도 모르는 상태에서 행해진다고 보았다.<sup>272)</sup> 서구 그리스도인들의 입장에서 이러한 인간의 공통성에 대한 잘못된 이해는 결과적으로 편협하고, 정죄하는 자세를 갖게 했고 야만인들을 서구 문화와 기독교로 개종시키

271) Charles H. Kraft, *Christianity in Culture*, 65.

272) *Ibid.*

려는 강한 열망을 갖게 하였다. 서구 문화와 서구 문화와 다른 것은 비 기독교적인 것이고 하나님께서 바라시는 것이 아니라는 전제하에 이러한 열심이 의복, 주택, 의료 교육, 경제적 관행들, 정치적 조직들, 종교적 구조들 등의 서구화를 부채질하였다.

## 2) 문화상대주의의 초월

인간의 공통성에 대한 서구의 개념들이 자민족 중심적인 절대화 (ethnocentric absolutizing)를 가져온데 반하여 인류학자들은 문화적 상대주의(cultural relativism) 이론을 발전시켜왔다.<sup>273)</sup> 기독교에 대한 서구적인 해석들이 이런 자민족중심적인 이해를 강렬하게 지지하는 경향이 있었기 때문에, 인류학자들은 기독교의 이러한 성향에 강하게 저항하게 되었고, 기독교 선교의 타당성을 부인하였다. 사실상 그들은 상대주의를 과대 포장하는 경향이 있다. 그들은 문화 상대성을 절대화하고 그리고 문화의 다양성을 너무 강조하기 때문에, 인간의 기본적인 공통성을 무시하곤 한다. 그러나 인류학은 신학과 마찬가지로 그런 기본적인 인간의 공통성을 전제하지 않으면, 타문화적으로 적용 가능한 인간의 이해에 관계된 사실들을 일반화할 수 없게 될 것이다.

그러나 크래프트는 이러한 절대적인 문화상대주의자들에게 동의할 수 없다고 강력히 반발한다.<sup>274)</sup> 크래프트는 성경적인 문화상대주의

273) Ibid., 66, 97. 크래프트는 인류학자들과 입장을 같이 할 수 없다고 한다. 그에 따르면, 우리는 모든 문화들을 유럽인의 기술적인 기준에 의하여 평가하고 자민족중심적인 관점에서 서구 문화를 다른 모든 문화들에 비하여 더 우월하다고 본 문화발전에 대한 진화론적 가설과 싸우려는 열의에 공감할 수 있다. 그리고 나는 우리가 그런 잘못된 진화론적 관점을 발견할 때마다 (특히 기독교인들 사이에) 그것에 맞서 계속해서 싸워야 한다고 믿는다. 그러나 적절한 대안은 절대적 상대주의가 아니다. 만일 우리가 절대적 상대주의를 따라 문화적 행동을 평가하는 것을 결코 용납할 수 없다고 생각한다면 그것은 잘못이다. 왜냐하면 비기독교인들뿐만 아니라 기독교인들은 문화적 행동에 대해 결코 완전히 중립적이기 않기 때문이다. 그것은 그 문화적 행동이 그들 자신의 행동이건 아니면 다른 사람들의 행동과 다른 사람들의 행동을 감시하고 평가한다.

274) Ibid., 97.

(Biblical cultural relativism)말한다. 그에 따르면, 성경적인 문화상대주의는 하나님께서 사회문화적 타당성의 원리를 인정하시고 그것을 사용하신다는 것을 전제로 한다.<sup>275)</sup> 크래프트에 의하면, 니이다(Eugene Nida)가 말한 상대적인 문화상대주의(relative cultural relativism)에서 유용한 점을 발견할 수 있다.<sup>276)</sup> 이는 절대적인 것들, 즉 초문화적인 진리들이 존재한다고 주장한다. 그러나 그것들 모두를 문화 밖에 계시는 하나님과 연결시킨다. 하나님-인간의 관계에 대한 어떤 문화적 표현이나 묘사나, 또는 예증에 관련시키기보다 하나님과 연결시킨다.

니이다와 다른 기독교 타민족신학자들은, 만일 성경적인 문화상대주의가 없으며 인간의 관습들을 마치 자민족중심적인 입장들이 그러하듯이 절대화하게 되거나 아니면 마치 절대적인 상대주의자들이 그러하듯이 그 반대편 극단으로 나가게 되어 하나님을 상대화할 것이라고 주장하면서 이 성경적인 문화상대주의를 성육신 신앙의 필수적인 특징으로 본다.<sup>277)</sup>

각각의 특정 문화적 상황들의 관점에서 각각의 문화에 적합하게 접근하는 원리는 하나님과 인간들의 상호작용에 대한 하나의 영구적인 초문화적 원리이다. 그러므로 이 원리는 상대적이 아니다. 그러나 인간 문화의 상대적 상황 안에서 이 원리를 적용하는 것은 인간들에게 다가가는 하나님의 접근방법을 이해하는 성경적 상대성의 정확성을 다시 한 번 제시해준다. 초문화적 원리와 성경적 상대성에 대한 이런 이해는 인간의 다양한 상황 속에서 역사하시는 하나님의 활동 가운데 분명하게 드러난

---

275) Ibid.

276) Charles H. Kraft, *Christianity in Culture*, 98.

277) Eugene Nida, op. cit., 48-52. 니이다에 따르면, 성경은 다른 문화들이 우선 무엇보다도 다른 기준들을 가지고 있으며, 이 차이들이 각각 다른 가치들을 가지고 있는 것으로 하나님께서 인정하신다는 사실을 분명하게 확신한다. 성경의 상대주의는 사람들의 천부적인 재질과 기회들, 계시의 범위, 해당되는 특정 사회의 문화적 패턴들을 말한다.

수많은 불일치점들을 설명할 수 있게 해준다.<sup>278)</sup>

크라프트는 결론적으로, 성경적인 문화상대주의에 대한 이해의 발전을 기독교적인 관점에 대한 하나의 위협으로 받아들일 것이 아니라, 오늘날 성령의 역사로 “모든 진리 가운데로 인도하시느”(요 16:13) 성령이 하시는 기능의 일부로 간주해야 할 것<sup>279)</sup>이라고 주장한다. 그러나 이것은 오늘날 성령의 중요한 기능들 중의 하나이다.

### 3) 영적 접근

대부분의 세계는 영적 전쟁에 대해 과도하게 관여하거나 노예상태로까지 되어 있다. 게다가 이런 현상에 동조하게 되면, 세계 그리스도인에 대한 단순한 관찰만으로도 많은 그리스도인들이 ‘이중 충성’의 상태에 있다는 것을 인정하게 된다.<sup>280)</sup> 즉 그들은 그들이 갈망하는 치유, 축복, 인도, 심지어 축사를 위한 영적 능력을 기독교 안에서 거의 또는 전혀 발견하지 못하므로, 무당, 도사, 점쟁이, 절과 성지 같은 영력을 가진 사람들이나 장소를 찾아가는 전 기독교적 관습을 계속한다. 그들은 교회에 충실하게 출석하고, 주일에 그리스도께 신실하게 충성할지라도, 월요일에 일어났을 때 아프거나 하면 무당을 찾아가고, 왜냐하면 교회에서는 치유가 없다는 것을 알고 또한 병원은 치료가 더디거나 비싸기 때문이다.

278) Charles H. Kraft, *Christianity in Culture*, 100. 가령 하나님의 초문화 원리에 대한 상대적인 적용은 유대주의자들로부터 압력을 받고 있던 이방인 문화적 상황에서 베드로가 한 타협적인 행동에 대하여 바울이 왜 그토록 격렬하게 항의할 수 있었겠는가 하는 점을 잘 설명해준다(갈 2:11-14). 그러나 후일 바울 자신이 완전한 유대 문화적 환경에 처했을 때, 자기가 유대교를 버리지 않았음을 그들에게 보여주기 위하여 히브리 정결의식을 행하였다(행 21:20-26). 마찬가지로 바울은 헬라인 부친과 유대인 모친을 가진 디모테를 데려다가 할례를 행하였는데, 그 이유는 ‘그 지경에 있는 유대인을 인하여’서였다(행 16:3). 그러면서도 디도에게는 “역지로 할례를 받게 하지는 아니 하였다”(갈 2:3). 그것은 동일한 길을 가는 디도라도 그의 태생이 디모테의 경우와 같이 ‘유대인을 인하여’ 그렇게 할 필요가 없었기 때문이다. 그것은 디도가 완전한 헬라인이었기 때문에 모친이 유대인이었던 디모테의 경우와는 사정이 달랐기 때문이었다.

279) Ibid.

280) Charles H. Kraft, “영적 능력: 선교적 쟁점,” 545.



이러한 현상 속에서도 상황화에 관한 출판에서 영적 능력에 관한 논의가 거의 없는 것은 이상하게 보인다. 선교사, 개발 사역자 및 타문화적으로 지원 사역을 하는 사람들은 대부분 서구에서 왔기 때문에 이런 측면의 성경적 가르침이나 사회적 관심을 무시하여 왔다. 영적 세계에 대한 의식으로 충만한 세계에서 사역하는 선교사들은 지배하는 서구 세계관의 맹점이 아마도 상황화에 관한 이론화 작업에 영향을 미쳐 왔을 것이다. 이런 맹점은 선교사들로 하여금 제기된 문제들을 적합하게 다룰 수 있는 학습을 방해해 왔듯이, 학자들 가운데에서 그것들을 이론화하도록 이런 문제들을 언급하는 것을 방해해왔다. 또한 마땅히 관심을 기울여야 할 기독교 회심자들이 성경적으로나 문화적으로 적합하게 영적 세계의 문제들을 다루는 것을 도울 막대한 필요에 관심을 기울이지도 않았다.

영적 전쟁의 개념은 상아탑 속의 신학자들이 의문시해왔지만, 영적 전쟁은 중요한 성경적 실재이고, 선교사들과 같은 실천가들에게는 거듭되는 실존적인 실재이다. 예수께서 사단적이고 마귀적인 힘들을 실재적인 원수로 다루셨다. 자주 귀신을 쫓아내셨고 그래서 포로가 되었거나 억압된 사람들을 해방시켰다(눅 4:18). 이런 언어는 전쟁의 용어이다. 더욱이 예수께서는, 사단을 “이 세상 임금”(요 14:30)이라고 부르셨다. 비슷한 맥락에서 사도 바울은 사단을 사람들로 하여금 하나님의 복음을 보지 못하게 하는 “이 세상 신”(고후 4:4)이라 했다. 그리고 사도 요한은 “온 세상은 악한 자 안에 처한 것이며”(요일 5:19)라고 말한다.

오늘날 세상의 대부분과 같이, 성경적 사람들은 세상에는 적절하게 다루지 않으면 문제를 야기할 수 있는 악령들이 살고 있다고 본다. 불행하게도 이스라엘 역사를 통해 보면, 이스라엘 사람들은 이런 영들을 하나님께서 그들에게 명령하셔서 다루도록 하신 것보다는 그들 주위의 정

령 신앙적 족속들이 했던 방식으로 다루었다. 그래서 하나님께서는 그의 백성이 그들 주변 나라들의 신들(귀신들)을 숭배하지 말도록 항상 경고 하셨고, 그들이 불순종할 때에는 징계하셨다. 우리는 하나님께서 오래 참으시는 하나님이신 것을 안다. 그는 인간들을 다루실 때 셀 수 없을 정도로 많이 오래 참으심을 보여 주셨다. 그러나 삶의 분야에서 특별히 다루시며 타협이 있을 수 없다는 것을 명백하게 보여준 부분은 그의 능력 행위들을 모방하는 것이다. 이것이 영적 능력과 관련된 상황화 논의의 모든 측면에서 중요한 요소가 되어야 한다.

하나님께서 열왕기상 11장(특히9-13절)에서 솔로몬이 다른 신들을 따름으로 하나님께 불순종하게 되어 그가 지불해야만 하는 벌과 관련하여 그에게 하신 말씀을 주목하라. 하나님께서는 그의 우상숭배 때문에 노하셨고 왕국을 그의 아들에게서 빼앗으셨다. 사도행전5장에서 베드로는 아나니아에게 왜 “사단이... 마음에 가득하여”(3절) 그가 판 땅 값에 관하여 성령을 속였는가 책망했다. 그리고 고린도전서 10장20-21절에서는 귀신에게 제사했던 음식을 먹는 것에 대하여 경고한다. 이 경고는 계시록2장 14, 20절에서 더욱 엄격하게 다루어진다.

그러나 예수님께서서는 “마귀의 일을 멸하러” 오셨고(요일 3:8) 그의 제자들에게 “모든 귀신을 제어하며 병을 고치는 능력과 권세를”(눅 9:1) 주셨으며, 그리고 그가 이 땅에 계시는 동안 그 자신이 하셨던 일을 할 수 있도록 하셨다(요 14:12). 따라서 영적 능력에 대한 확실한 접근이 없이는 대부분의 세상 사람들에게 성경적이거나 적절하게 될 수 없다.

#### IV. 선교문화방법론으로 본 평가

본 장에서는 폴 히버트의 이론과 찰스 크래프트의 이론을 이기풍의 선교 방식에 대입 시켜서 당시 이기풍이 비록 이들의 이론을 몰랐지만 그가 사용한 방법과 어떤 관계가 형성되는지 살피고 나아가 크래프트의 이론과 히버트의 이론이 제주도 상황에 합당하였는지 역추적 하고자 한다. 시간적으로 분명히 큰 차이가 있지만 문화라는 면은 원리적인 면에서 큰 차이가 없다고 보여지기 때문에 타당하다고 판단하고 앞에서 이미 다룬 내용을 중심으로 살핀다.

##### 1. 제주도의 풍습 속에서의 이기풍의 선교

이기풍이 선교한 제주도는 히버트나 크래프트가 제시한 전형적인 지역이다. 가장 눈에 띄는 것은 언어가 비록 조선 땅이었지만 소통이 안 되는 곳이었다. 그러므로 문화적인 충격은 기본이다. 나아가 남녀간의 규율도 육지와는 사뭇 달랐다. 핵가족제도도 아니고 그렇다고 대가족 제도가 아니다. 그러나 이 두 가지를 다 가지고 있었기에 제주도에 대한 상식이 적은 이기풍에게는 전형적인 외국에 가서 선교하는 것과 다를 바가 없는 곳이다. 이러한 곳에서 이기풍이 선교를 성공적으로 이끈 이유를 살펴본다.

###### 1) 첩 제도에 대한 이기풍의 대응

이기풍은 복음을 전함에 있어서 분가 제도에 대해서는 거의 문제를 삼지 않았다. 문화형성에 있어서 가장 뿌리 깊은 곳이며 가장 문화적으로 저항이 큰 부분이다. 이는 크래프트나 히버트의 주장대로 무조건

제거한다고 제거되는 것이 아니기 때문이다. 공백을 메꾸어 줄 대책이 없이는 도리어 배격의 대상이 되기 때문이다. 그러므로 이기풍은 그들이 신앙으로 온전히 들어오기 전까지는 변화를 요구하지 않았다. 당시 조선에 온 선교사들의 정책도 이와 같았다. 처음부터 가족 제도를 무너뜨릴려고 하지 않았다. 하지만 그들이 예수를 구주로 영접한 후 세례를 받고자 할 때에 분명히 하였다. 만일 첩을 둔자가 있으면 그가 첩문제를 해결하지 않고서는 성찬을 베풀지 않았다. 이것을 강요적인 문제 해결이 아니라 복음과 현실을 비교하고 또 스스로 깨닫게 한 다음 스스로 문제를 해결하게 하였다. 이것은 크래프트가 말한대로 풍속이나 제도가 우선이 된 것이 아니라 한 인간을 존중하고 그가 그 시대에서 문화를 선택한 것을 존중하고 있다는 것을 분명하게 보여 준 부분이다.

## 2) 뱀 섬김에 대한 이기풍의 대응

제주도의 가장 중요한 섬김의 대상은 뱀이었다. 이 사실을 이기풍이 잘 알리는 없었지만 그가 제주도에 살면서 뱀을 지극정성으로 섬기는 것을 보았다. 이에 이기풍은 뱀을 제거 운동을 전개하였다. 제주도에서는 뱀을 죽이면 그 집이 망한다는 아주 강한 속설이 있었다.<sup>281)</sup> 그럼에도 이기풍은 뱀 제거를 작정하고 김기평 장로집과 홍순홍 장로 집에 있는 뱀은 물론이고 다른 교인들의 집에 있는 뱀을 잡아 죽였다. 이에 주민들이 들고 일어나 도리어 이기풍을 죽이려고 몽둥이로 죽을 만큼 때렸다. 그같이 저항이 있었음에도 몇 번 더 시도하였지만 결국 되돌아 오는 것은 몰매 뿐이었으므로 중단하고 말았다. 이것은 히버트가 말한 문화에 대한 이해를 전파자 입장에서 본 것이지 결코 그 주민들의 마음을 읽지 못하고 시행함으로 엄청난 저항에 부딪힌 것이다.

---

281) 이사례, op., cit., 63.

또한 크래프트가 지적인 대로 당시 제주도민들에게는 신이었고 그들을 복주는 대상임에도 불구하고 단순히 악습으로만 판단하여 영적인 전쟁에서 상당한 손실을 경험한 것이다. 만일 이기풍이 자기 손으로 때려잡지 아니하고 각 가정에서 신자의 손으로 행하게 하였다면 영적인 전쟁에서 그토록 많은 손실을 당하지 않고 도리어 승리했을 것이다. 풍습 속에 존재하는 영적인 세력에 대해 당시 서구선교사들은 전혀 의식하지 않았고 또한 그것을 조선교회 목사들에게 가르쳤기 때문이다. 실제로 선교사들 보고에 그들이 스스로 이런 일을 행하였다고 기록한 것은 없다.

### 3) 말뚝땀감과 밥 짓는 풍속에 대한 이기풍의 자세

이기풍이 거의 죽을 뻔 한 사건에 속하는 중대한 사건이었다. 평양한성신문에 제주도 풍속을 소개한다고 한 것이 제주도민을 비하하는 꼴이 된 것이다. 순수하게 육지와 다른 풍속을 소개하였지만 육지인들에게는 매우 독특한 것이 되어 비하조로 소개되었다. 말뚝으로 땀감을 하고 쌀을 씻지 않고 밥을 짓는 것에 대한 이유를 조사하지 못했기 때문이다. 허버트의 말대로 생활 속에는 반드시 그 지역의 특성이 숨겨져 있음에도 불구하고 생활에 나타난 그 이면을 이기풍은 읽지 못하였던 것이다. 제주도는 말을 키우는 곳이기에 말뚝 육지의 소똥보다 더 흔한 곳이었다. 그러나 산이 화산암으로 되어 있어 나무가 흔한 지역은 또한 아니었다. 그러므로 제주도민들은 당연히 화력이 좋고 구하기 쉬운 말뚝을 생활에 이용한 것이다. 실제로는 제주도민의 생활지혜라고 할 수 있다. 또 쌀을 씻지 않고 밥을 짓는 것도 그 지역으로서는 당연한 문화였다. 제주도는 화강암으로 되어있어 비가와도 빗물이 고이지 않고 다 새어 바다로 나간다. 그러므로 식수가 귀하여 물을 아껴야 하기에 당연히 그렇게 할 수 밖에 없었다. 하지만 아무리 성품이 좋은 이기풍이라고 하여도 제주

도 문화에 대한 인식이 없이 글을 발표함으로써 선교에 지장을 받은 것이다. 이같이 생활과 직결된 문화조차도 그 내면을 읽지 못하고 선교사의 문화를 중심으로 제주도의 문화를 평가한 것은 히버트의 주장대로 선교사중심의 우월사상이라고 볼 수 있다.

#### 4) 신구간 이사와 선교

제주도에는 뱀신과 무당이 매우 발달하였다.<sup>282)</sup> 무려 그 종류가 18,000개가 넘는다고 하였다. 이 신들이 항상 일 년에 한 번씩 옥황상제에게 보고하러 가는 기간을, 지나간 1년간 신의 활동이 끝나는 기간이라고 하여 구간(舊間)이라하며, 상제에게 보고하고 내려와 새롭게 활동하는 것을 신활동(新活動)이라 하여 이 시기를 신구간이라고 한다. 이기풍은 뱀에 대해서는 생활현장에서 날마다 보고, 심지어 집 안과 부엌과 여인들이 치마로 감싸고 다니기 때문에 위험성과 불결함 등의 이유로 교인 집의 것만이라도 박멸하고자 하였지만 생활 자체에 지장을 크게 주지 않는 것들에 대해서는 문제를 삼지 않았다. 실제로 이 절기는 사단의 세력이 생활에 크게 작용한 것임에도 이에 대한 대항은 없었다. 이는 복음을 전파하기 위해 점차적으로 바꾸어야 할 대상으로 보았던 것 같다. 마치 크래프트가 지적하기를 하나님도 아브라함과 같은 시대에는 모든 것들 다 하나님의 성결하심대로 바꾸려고 하지 않으시고 점차 대체해 나가도록 하셨다는 것과 상응된다고 볼 수 있다.

#### 5) 점과 이기풍의 전도

기독교에서 점친다고 한다는 것은 이교 문화로 금기시 되어 있다. 그런데 이기풍은 점을 치는 흥내를 내었다. 이기풍의 딸 이사례가 풍습

---

282) 각주 39참조

과 관련지어 기록하지는 않았지만 그녀의 글에서 이기풍은 점을 치는 흉내를 내는 모습을 그리고 있다. “홍순홍씨, 이것을 좀 보시오.---엽전이 이렇게 넘어지는 것은 천당이고, 저렇게 넘어질 때는 지옥입니다.” 이말만 보면 점과 다를 바가 없다. 당시 제주도민들은 귀신에 대해 권위를 부여하고 있을 때였으므로 홍순홍을 전도하기 위해서는 이 방법이 유효하다고 판단한 이기풍이 엽전을 돌리면서 홍순홍의 주의를 끌어당긴 것이다. 이것을 자주 사용하였다고 보여 지지는 않지만 전도를 위해 그 시대의 주요한 문화를 사용하였다. 문제는 이러한 방법이 크래프트의 “적합한 필요성”에 해당되는가 하는 점이다. 아니면 잘못된 방법의 사용인가? 주어진 환경 조건을 보면 이기풍이 전도자라는 사실을 홍순홍은 알지 못하였다. 이기풍이 처음 만났을 때부터 전도한 것이 아니라 집에 놀러 오라고만 하였기 때문이다. 또 이기풍으로부터 복음을 처음 들었다는 것으로 보아<sup>283)</sup> 홍순홍에게는 점과 같은 이미지를 주었음이 분명하다. 과연 성경의 근거가 있으며 나아가 계속 사용할 수 있는 것일까? 이기풍은 이것을 점으로 여긴 것은 분명히 아니었을 것이다. 다만 인생에게는 두 가지 방향만이 있다는 의미로 사용하였음에 분명하다. 그러므로 이날 이기풍이 동전 돌리기를 사용한 것은 그 시대의 문화를 기독교로 끌고 들어와 기독교적인 새로운 의미를 부여한 것이다. 또한 홍순홍도 믿음을 갖은 이후부터 이러한 엽전돌리기가 접치는 것이라고 전혀 인정하지 않았을 것이 분명하므로 찰스 크래프트의 이론과 히버트의 이론 곧 세상의 문화를 기독교로 가지고 오는 의미변화 패러다임을 사용하였다고 볼 수 있다.

#### 6) 담배 권하기와 이기풍의 전도

---

283) 이사례, op. cit., 73.

금주, 금연 운동은 미국의 성결운동에서 시작된 것으로 주한 선교사들도 이 운동을 전개하였다. 그러므로 이기풍도 금주 금연을 모를리가 없고 또 해서도 안 되는 것들이었다. 그럼에도 앞에서 언급한 홍순홍이 이기풍을 찾아오자 이기풍 아내는 비스킷을 구워서 대접하였고<sup>284)</sup> 이기풍은 잎담배를 권하였다. 오늘 날도 이것이 쉬운 것이 아님에도 불구하고 당시 이기풍이 초대 목사에게 속함에도 이같이 하였다는 것은 매우 이례적이라고 할 수 있다. 이기풍도 담배를 피웠던 자로서 예수를 믿고 담배를 끊었을 뿐만 아니라 금연을 당부해야 하는 자였다. 그럼에도 담배를 권하였다는 것은 문화로서 담배를 보았다고 보아야 할 것이다. 담배를 피는 그 자체가 죄였다고 판단하였으면 결코 죄를 권장할 수 없는 것이다. 그러나 문화로서 죄를 지을 가능성이나 덕이 되지 않는 것으로 금지한 것으로 여겼기에 홍순홍에게 담배를 권했다고 보아야 한다.

이것은 히버트가 문화를 비판적으로 받아들이면 수용 가능한 것이 있다는 것에 대한 실천이라고 볼 수 있을 것이다. 실제로 현지 문화를 보다 적극적으로 수용하되 선을 넘지 않음으로 전도가 된 실제적인 경우다.

## 2. 영적인 대결과 이기풍의 선교

### 1) 육체적인 지체 부자유한 아이를 치료한 이기풍

히버트는 신학과 과학의 통합을 주장하였다. 과학 만능주의도 문제 있지만 하나님을 고치신다고 약(과학)을 배재하는 것도 선교에는 바람직하지 않다고 하였다.<sup>285)</sup> 이기풍은 매사 질병이 걸리면 신유은사를 사용

284) 이사례는 선교사 게일 집에 5년간 거하였을 때에 배웠다. 조선인에게 비스킷은 최상급 대접이라고 볼 수 있다. 이사례, *op. cit.*, 73.

285) Paul G. Hiebert, 『선교현장의 문화이해』, 53-56.



한 자가 아니다. 이기풍의 초기 선교시 별명이 ‘반(半) 의사’ 였다. 또한 사모도 신유은사 신봉자가 아니라 송의 학교에서 배운 구급상식을 중심으로 임신, 육아, 건강, 위생학 등을 실전에 사용한 자였다. 또한 이사례의 “하얀 상자와 검은 보통이”라는 글에서도 볼 수 있듯이 출산이나 폐병환자 등에게는 항상 위생학을 동원하여 이들을 돌보는 그런 자였다.<sup>286)</sup> 물론 사모는 기동도 못하는 병에 걸려 백방이 무효하였지만 하나님의 은혜로 병 나은 체험도 가지고 있었다.<sup>287)</sup> 하지만 병원을 신뢰하고 치료받으려 다녔다. 이기풍은 1915년 제주도 선교사를 사임한 후 1918년 실음증(失音症)으로 병원신세를 지기도 한 자였다.<sup>288)</sup> 그럼에도 그는 신유의 은사를 나타낼 때라고 판단되면 신유은사를 하나님께 간구하여 치료하였다. 이사례는 이기풍의 신유사건을 1건을 자세히 기록하였다. 또 로스(A. R. Ross,)가 한 건을 “코리아 미션 필드”에 기록하였다. 먼저 로스의 기록에 의하면 목포에 있는 선교사가 운영하는 병원에 11살 된 제주도 아이가 발에 이상이 있어 제대로 걷지 못하여 치료를 시도 하였지만 불가능하다고 판정 내렸다. 이에 이기풍은 이 아이를 데리고 제주도로 가서 7일 동안 기도하였는데 치유되었다는 기록이 있다.<sup>289)</sup>

## 2) 귀신들린 자와의 영적전투와 이기풍

또한 이사례의 기록으로는 귀신들린 미치광이의 기사가 언급되어 있다.<sup>290)</sup> 오늘날 목사들이 그같이 하기 어려운 일인데 아무도 못 말리는 미치광이를 집에 데리고 와서 치유되기를 간절히 기도하는 이기풍을 볼

286) 이사례, op., cit., 91-92.

287) Ibid., 48-50.

288) 이만열, “이기풍의 행적” 『이기풍 목사의 삶과 신앙』, 272.

289) A. R. Ross, "Brief Notes on the Meeting of Presbytery," KMF Vol. Vii(November, 1911) 312, 박용규, 『한국기독교회사』 (서울: 생명의출판사, 2006), 161에서 재인용.

290) 이사례, op. cit., 67.

수 있다. 영적인 전투를 시작하였지만 미치광이는 쇠줄로 묶어 놓아도 풀고 도망가는 그런 자였다. 하지만 미치광이의 말에 의하면 천국천사가 미치광이의 대장이 미치광이를 풀어주지 못하도록 이기풍의 집을 둘러싸고 있었다고 하였다. 결국 이 미치광이는 치유 받아 정상인이 되었을 뿐만 아니라 집사까지 되었다고 하였다.

또한 이일로 인해 이기풍이 영적인 장군으로 주민들에게 추앙을 받아 주민들이 교회로 밀려들어왔다고 하였다. 또 벌거벗은 미치광이 처녀를 그녀의 묶어 데리고 왔으며 이 여자를 이기풍이 신유은사로 치료하였고 그 여자는 전도사가 되어 이기풍을 도왔다고 기록하였다. 그 결과 교회는 환자들로 넘쳐났고 교회는 부흥되었다고 하였다.

조선에 온 선교사들로부터는 이러한 이야기를 듣지 못하였다. 그러나 하나님은 이기풍에게 신유 은사를 주셔서 사용하게 하였다. 이러한 영적인 대결에 대해서는 히버트와 크래프트 모두가 강하게 그 필요성을 강조하고 있다. 문화 속에 또는 생활 속에 숨어있는 사단의 세력에 대해 선교사들이 무지하거나 무시하고 있다는 점을 지적하였다. 선교사는 반드시 영적 전쟁을 치를 준비를 해야 하며 나아가 악령이 존재하는 곳을 알고 싸워야 한다고 주장하였다. 이로 보건데 이기풍은 영적 전쟁의 준비를 제대로 한 자라고 볼 수 있다.

### 3) 제사문제와 우상숭배

이사례가 소개한 것을 역시 중심으로 다루고자 한다.<sup>291)</sup> 1909년 5월 단오였다. 이 날은 이기풍이 한성신문 사건으로 동네 청년들에게 돌맹이에 맞아 죽을 뻔 하다가 박영호대감 덕에 살아난 날이다. 이날 홍역을 치루고도 이기풍은 장터로 나가 복음을 전하였다.

---

291) Ibid., 69-72. 전도 건으로는 이 사건을 가장 자세하게 기록한 부분이다

한 40대 되는 남자에게 복음을 전하였는데 그가 열심을 복음을 듣기에 집으로 놀러 오라고 하였다. 그 사람은 아들에게 이목사의 집을 찾아보라고 하였지만 제대로 찾지 못하고 로마 가톨릭 처소로 갔던 모양이다. 그런데 이기풍의 메시지와 가톨릭의 메시지가 전혀 달랐던 모양이라 이에 그 젊은이가 직접 다시 이기풍 집을 새벽에 찾아왔다. 이름이 김기팽이라고 하였다. 하나님은 김기팽에게 역사하셔서 예수를 믿기도록 하셨다. 이기풍은 우상을 버려야 한다고 하였고 제사도 폐해야 한다고 하였다. 문제는 김기팽의 마음이었다. 제사를 지내면 하나님이 진노하신다는 말이 그를 사로잡았다. 예수를 믿음으로 마음은 항상 감사하지만 제사부분만 생각하면 이상하리만큼 겁이 났다. 이에 제삿날이 돌아오자 위패며 제기며 모두 모아 다 태워버렸다. 이로 인해 멩석말이까지 당하고 머리채를 잡혀 동구 밖으로 끌려 나가기까지 하였다. 이 사건으로 제사 문제는 해결되었고 나중에 김기팽은 교회장로가 되었다.

히버트의 경우 종교와 관련된 문화가 가장 힘든 것이므로 선불리 접근하기 어려운 것이라고 하였는데 한국의 문화 특성이 이 어려운 문제를 극복할 수 있게 하였다. 힌두 문화와 같은 곳은 아무리 한 사람이 신앙을 가지고 제사문제와 종교 문제를 벗어나고자 하여도 쉽지 않은 것은 부족이나 가족의 장에게 사형권이 문화 사회적으로 주어져 있기 때문이다. 김기팽의 경우 아마 힌두 문화나 이슬람 문화였다면 죽임을 당했을 것이다. 그러나 조선의 상황은 살인까지는 할 수 없었다. 살인하면 죽인 자가 처벌을 받기 때문이다. 그러므로 조선의 경우는 개인이 가문이나 지역 주민들의 박해를 견디기만 하면 가능한 지역이었다. 그러므로 정면으로 돌파하는 방법도 나쁘지 않은 것이었다. 이기풍은 자신이 교인들에게 우상숭배 금지에 대해 강하게 말한 것으로 보아 이기풍은 히버트가 말하는 인식론적인 입장에 선 것 같다. 히버트는 비판적 실재론을 주장

하는 자다. 모든 것을 통하여 생각하지만 분명한 것을 보여줄 것을 주장한다. 또한 복음을 절충하지 않으면서도 이해할 수 있는 가교를 찾아라고 하였다. 이에 비하면 이기풍은 인식론에 선 것은 분명하다. 주로 확고한 교리는 이기풍은 인식론적인 입장에 있었다고 보여진다.<sup>292)</sup>

신사참배문제는 제주도에서 있는 사건은 아니었다. 하지만 이기풍을 이해하는데 도움이 될 뿐 아니라 제주도 선교사의 정신을 역으로 추정할 수 있기에 다루고자 한다.

이기풍은 일제의 심사참배 강요에 대하여 “죽어도 절하지 마라”<sup>293)</sup>고 설교하였다. 실제로 자신이 신사참배에 동참하지 않음으로 옥살이 하였고 결국 옥살이가 원인이 되어 순교하였다.<sup>294)</sup> 이 일은 이기풍의 신앙관이 성경에 투철했음을 증명하고 있다. 그렇다고 선교사들이 시키는 대로 교조주의적인 신앙을 가진 것은 아니었다. 비록 교리적으로 보수적이지만 영적대결 구도를 사용한 것으로 보아 당시 선교사들의 교리와는 거리가 먼 것이었다. 그러므로 히버트가 주장한 무비판적 상황화에 의한 수용은 결코 아니라는 것을 볼 수 있다.<sup>295)</sup> 또한 교회의 문화만이 최고라는 입장은 있었던 것 같다. 지역 문화와 기독교 문화를 완전히 구분하였고 어떤 면에서 힘이 강했다면 다 타파하고자 하는 생각을 했음이 분명하다.<sup>296)</sup>

또한 크래프트가 중요하게 보는 영적인 대결구도에서 승리가 중요하다. 강한 믿음으로 이기면 다음부터는 보다 어려움이 약해지고 복음이 더 확산된다고 하였다. 이기풍은 이 부분을 잘 감당하였다고 판단된다.

---

292) Paul G. Hiebert, 『선교현장의 문화이해』, 53-55, 62-63.

293) 이사례, 『이기풍 목사의 삶과 신앙』, 104.

294) Ibid., 156-58,

295) Paul G. Hiebert, 『선교현장의 문화이해』, 58-59.

296) Ibid., 75.

#### 4) 십일조와 이기풍의 선교<sup>297)</sup>

십일조를 두고 과연 기독교에서 강조해야 하는 교리인가 하고 의문을 품는 자들이 있다. 하지만 초대 조선 교회는 이 문제는 철저히 가르쳤다. 이기풍도 예외는 아니었다. 1908년 제주 성내교회 목회할 때에 십일조를 강조하였다. 당시 제주도 성내 지역은 말총으로 갓을 만드는 것이 성행하였다. 그 때에 무명으로 십일조를 하는 사람이 있었는데 알 수가 없었다. 이에 이기풍은 누가 하는지 알고자하여 3주 동안 새벽 강대상 뒤에 숨어 보았다. 알고 보니 한신권이라는 여성도였다. 자녀가 8명이나 됴에도 하나님의 명령이라고 믿고 실천하였다. 당시 일제의 압정과 꺾절한 시대요, 특히 제주도가 육지보다 나은 것이 없는 곳임에도 불구하고 헌금하였다.

아마 현대에는 교회 출석하게 하고 믿음을 갖게 하는 것이 중요하다고 헌금설교를 하지 못하게 하는 경우가 많다. 그러나 하나님의 말씀임을 분명하게 설명하여 교리가 시행되도록 하였다. 여기서 중요한 것은 외적인 형식을 강조한 것이 아니라 하나님께서 명하신 본질을 알게 한 것이다. 이 사례는 한신권 권사의 자녀들이 하나님의 축복을 받아 누리고 있음을 기록하였다.

크라프트의 말대로 교리가 중요한 것이 아니지만 교리의 목적이 바로 드러나게 하는 것이 중요했듯이 이기풍의 설교는 외적인 것의 강조가 아니라 본질을 가르쳤기 때문에 이와 같은 결과를 낳은 것이다. 또한 히버트가 비판적인 상황화를 주장하였는데 서구 선교사들의 가르침을 그대로 행하였다는 점을 본다면 이기풍의 십일조 설교 행위가 무비판적이었다고 말할 수 있다. 그러나 한권사가 헌금을 하게 된 것 역시 비판없이 무조건 따랐다고 보기에는 힘들다. 성내 교회에 십일조를 하는 성도

---

297) Ibid., 61-63.

가 많지 않았음을 볼 수 있기 때문이며 또한 한권사의 가정의 자녀가 8명이나 되었으므로 십일조를 결정하고 끝까지 지킨다는 것이 쉬운 일이 아니었을 것이다. 그러므로 이기풍이 십일조에 대한 설교가 한권사가 충분히 알아듣게 했을 것이다.<sup>298)</sup> 설교 없이 십일조를 하게 하였다면 이는 무상황적인 상태였을 것이나 설교가 분명히 따랐다는 것은 상황을 잘 설명했다고 보아야 할 것이므로 선교사로서 목회자로서 적절하게 그 시대 문화에 대응하였다고 볼 수 있다.

#### 5) 성경공부, 사경회와 부흥회

1913년 이기풍의 보고에 의하면 “성경공부는 매 주일 오전에 월보 공부회 회당마다 사경도 하고” 라고 하였다. 성경공부는 한국교회의 특징이었다. 1907년 대부흥운동이 있었을 때에도 그 특징은 성경공부였다. 그러므로 평양신학교 첫 졸업생 모두 신자가 생기면 성경공부하는 것은 당연한 것이었다. 이것은 교인들에게 무작정 교리를 따르도록 하는 것이 아니라 성경을 믿어야 하는 이유는 자세히 설명하고 풀어줌으로 스스로 결정할 수 있도록 한 것이다.

성경공부와 사경회도 실시하였다. 이 둘은 서로 같은 것 같으나 사실 다르다. 성경공부는 앞에서 이미 언급한 대로 주일이나 주중을 이용하여 한번 모이는 것이지만 사경회는 적어도 한 주간 또는 두 주간을 날마다 모여 주제나 성경 각권을 정하고 이를 공부하는 시간을 말한다. 즉 집중 성경공부 기간이다. 그러므로 체계 있게 단시간에 기독교를 이해하게 하거나 믿음이 성장하게 하는 힘이 있다. 이같이 함으로 교인들이 사

---

298) 1912년 이기풍의 보고에 의하면 헌금이 총 225원 31전 7리라고 하였다. 1910년 독노회가 제주선교를 위해 지출한 금액이 1,123원28전 4리 라고 한 것과 비교해 볼 때 무려 1/6에 해당된다. 전국 교(2000여교회)와 비교한다면 3개의 교회와 5개의 예배처소뿐인 제주도성도가 한 헌금은 상당히 많은 것임을 알 수 있다. 당시 이기풍이 받은 월급이 연간 270원이었다. 박용규, op. cit., 159, 162-63, 166, 175.

려깊고 기독교의 본질을 아는 교인으로 성장할 수 있기 때문이다. 이기풍은 1914년 8월 15일 제4회 전라노회 석상에서 노회 전도국의 보고서에 의하면, 성안교회에서 사경회와 부흥회를 실시하였다. 이는 새로운 틀을 마련하는데 성공적인 모임이었음을 알 수 있다.<sup>299)</sup> 이 보고에 따르면, 1914년 1-2월 사이, 겨울 휴식기간을 통하여 또 다시 여전도회 사경회, 제직 사경회 및 부흥회를 개최하였으며 제직의 수는 25명이라고 알 수 있다. 더 나아가 교회의 평균 출석 교인의 수효가 190명이고 부흥회 참석 인원이 300여 명이었던데, 성안교회는 1914년을 기점으로 하여 규모 있는 교회로서의 틀을 마련하였다고 할 수 있다. 이는 히버트가 주장하는 비판적 상황화에 맞는 선교활동이라고 할 수 있다.

히버트는 선교사는 반드시 성경연구를 통하여 교인들을 인도해야 한다고 하였다.<sup>300)</sup> 그같이 해야 하는 이유는 곧 무비판적인 분위기를 만들지 못하게 하려고 한 것이며, 교인들로 하여금 비판할 능력을 갖춘 교인이 되어 지역의 문화를 선도해 나가게 함이었다. 실제로 이기풍은 이렇게 가르친 평신도 중에 선택하여 집사도 세우고 조사도 세웠으며, 영수도 세웠다. 이는 히버트가 주장하는 만인제사장주의를 따르고 있다. 히버트의 말대로 잘못하면 독자적인 교리를 만들어 문제를 일으킬 수 있음에도 이기풍은 이들을 잘 양육하였기에 왜곡되게 성경을 해석하지 않고 그들도 교회의 중간 지도자로 잘 감당하였다.

## 6) 학교 설립

299) 전라노회, 제4회 노회록 (1914. 8). 공부하는 형편은 유서백 씨 부인이 2차와 최의덕 씨 부인이 1차를 가르쳤는데, 자매들이 열심히 공부하여 첫 번은 70여 명이고, 둘째 번은 49명이라 하오며, 유서백 씨와 최의덕 씨가 들어가서 제직 사경회를 하였는데, 25인이 시작하였고 22인은 끝까지 잘 하였다 하며, 교인 평균 수효는 190명가량인데, 부흥회를 같이 하여 저녁마다 모임 수효는 300명가량이 늘 모였다 함.

300) Paul G. Hiebert, *Anthropological reflections on Missiological Issues*, p. 89.

여기서 학교라 함은 성경만을 가르치는 성경학교가 아니라 세상학문을 가르치기 위한 학교다. 물론 학교에서 성경공부 시간이 없는 것은 아니지만 목적은 문맹을 제거하는 것이었다. 그러므로 객관화된 시각을 갖게 된다. 이같이 되면 똑똑해진 교인들이 목사의 설교를 제대로 이해하고 올바르게 성경을 깨닫게 되는 것은 자명한 일이다.

### 3. 지역연구와 이웃 사랑

히버트는 비판적 상황화의 단계에서 첫 번째 단계로 “지역 문화를 연구하는 것이다”<sup>301)</sup>라고 말하고 있다. 다시 말해서 선교사는 지역 문화에 대한 무지가 있어서는 안 된다는 것이다.

이기풍 사모가 제주도에 왔을 때 제주도 사람들은 사모에 대해 “귀신을 닮았다”라고 놀렸다<sup>302)</sup>고 한다. 이 말의 뜻은 “참 이쁘다”라는 뜻이다. 사모의 용태에 대해 제주도 사람들이 표현한 말이다. 또한 이기풍이 길가는 사람을 붙들고 예수를 믿으라고 전도하면 마치 음쟁이를 만나서 행여나 오를까봐 도망치는 사람처럼 손을 흔들며 “설러버려 설러버려 야가기 끊어지겐”하며 도망치는 바람에 사람들과 대화하기가 무척 어려웠다<sup>303)</sup>고 한다. 이렇게 겁이 나서 도망한 이유는 대원군이 천주교 신자를 무자비하게 학살했기 때문에 천주학을 하면 잡혀가서 죽는다는 생각 때문이었다. 이기풍이 제주도에 선교사로 파송되었을 때 제주도에는 육지와 다른 진기한 풍속들이 많았다. 그럼에도 불구하고 이기풍은 이를 제대로 알지 못한 것으로 보여 진다. 선교사의 준비중에 이러한 인문학적 것이 부족하였다. 이는 주한 선교사들의 지도가 약했거나 없었기

301) Paul G. Hiebert, *Anthropological reflections on Missiological Issues*, p. 88.

302) 이사례, 『이기풍 목사의 삶과 신앙』, 61.

303) Ibid.



때문이라고 판단된다.

그가 지역 연구를 하지 못하여 실수하는 경우가 있었으나 그 지역민을 사랑하는 것은 대단하였다. 크래프트는 하나님의 관계에 대한 상황화를 논하면서 ‘이웃 사랑을 자신같이 사랑하는 것’<sup>304)</sup>에 대하여 논하고 있다. 다시 말하면, 하나님을 전적으로 사랑하는 것과 더불어 이웃을 자신과 같이 사랑해야 한다는 것이다. 누가는 그러한 명령에 대하여(눅 10:25-27), 예수님께서서는 어떻게 이웃을 사랑하는가에 대한 설명으로서 선한 사마리아인(눅 10:30-37)의 비유를 사용하신다. 다시 말해서 선교사는 선교지에서 이웃 사랑을 실천해야 한다는 것이다.

이기풍은 선교의 한 방법으로서 지역민의 농사를 도와주었다.<sup>305)</sup> 이를 위해 이기풍은 전도할 때에 바지와 저고리를 짐 속에 넣고 다녔다. 이는 농사를 도울 때 입기 위한 것이다. 처음에는 일을 도와주러 왔다는 핑계로 일을 하였지만 그가 꾀부리지 않고 열심히 하였고 진정으로 도민을 예수님의 사랑으로 사랑하며 전도하려고 한 것은 선교사로서의 자격이 풍부함을 말해주고 있다. 그같이 성실하였으므로 이기풍이 일하러 왔다고 할 때에는 환영을 받았다.

또 이기풍에게 사람을 사랑하는 것이 있음을 보여 준 것은 홍수때에 사람을 다섯 명이나 구한 사건을 통해서도 알 수 있다. 이는 이기풍이 말보다 행동으로 또한 주님의 사랑으로 모든 사람을 대하는 동안 점점 굳게 닫혀 있던 마음들이 열리게 되어 하나 둘씩 주님을 영접하게 되었다. 실제로 채필근은 『한석진 목사와 그 시대』라는 책에서 이기풍을 사랑의 사도라고 묘사하였다고 하였다.<sup>306)</sup>

304) Charles H. Kraft, “적합한 관계들,” 498-500.

305) 이사례, 『이기풍 목사의 삶과 신앙』, 59.

306) 김수진, “이기풍 목사의 선교목회” 미발표 소논문, n.d. 3. 김수진은 “이기풍 목사처럼 사랑하고 용서해주면서 목회하는 목회자는 과연 몇 명이나 있을까?”하였다. Ibid., 5.

#### 4. 효과적 상황화를 위한 방향 모색

히버트 이론에 따르면 그는 첫째로, 적극적인 측면에서 복음의 메시지를 그 사람이 이해할 수 있는 부분으로 전달되어야 한다.<sup>307)</sup> 둘째로, 지역 문화를 연구하는 것이다.<sup>308)</sup> 셋째로, 선교사는 성경의 연구를 통하여 회중을 인도한다.<sup>309)</sup> 넷째로, 성경적 이해에 비추어 과거의 관습을 비판적으로 평가하고 새로이 발견된 진리에 대한 그들의 반응을 결정하는 것이다.<sup>310)</sup>

크라프트는 결론짓기를 먼저 하나님과의 관계에 대한 상황화를 말하고 있다.<sup>311)</sup> 크라프트는 상황화 사역자들이 사람들의 전통에 허락하는 것보다 하나님과의 친밀하고 개인적인 관계로 기독교 공동체를 안내하는 것은 하나의 도전이라고 표현하고 있다.<sup>312)</sup> 아마도 대부분의 비서구인들보다 훨씬 더 많은 의식을 필요로 했을 것이다. 아브라함이 하나님과의 관계를 시작했을 때, 그것은 아주 개인적인 것이었다. 기도는 하나님께서 관계적인 것이 되도록 고안하셨다. 예배도 그렇다. 예수님께서 말씀하신 것처럼, 하나님 안에 거하고, 하나님께 순종하며, 하나님과 가까운 관계를 가지며, 하나님의 친구로서 살면서 이것이 어떻게 경험되며, 표현되는가의 문제는 사역자들에게 주요 도전이 된다. 두 번째로, 온 마음과 목숨과 뜻과 힘으로 사랑할 것을 배워 온 목적은 헌신과 순종이다. 마음, 목숨, 뜻, 힘의 조화는 이러한 전적인 헌신을 분명하게 나나낸다. 세 번째

307) Paul G. Hiebert, *Anthropological reflections on Missiological Issues*, 84.

308) *Ibid.*, 89.

309) *Ibid.*

310) *Ibid.*

311) Charles H. Kraft, “적합한 관계들,” 491.

312) *Ibid.*, 493. 하나님께서는 단순히 아브라함이 이미 가지고 있던 관습들을 재인도하시거나 심지어 아브라함의 부족 안에서는 명백히 지나쳤던 할례라는 관습을 새로 소개하셨다.

로, 하나님을 전적으로 사랑하는 것과 더불어 이웃을 사랑하는 것이다.<sup>313)</sup> 세계는 셀 수 없는 종족적 구분들이 있고 서로가 증오 가운데 있어서, 자신들을 사랑하는 것 같이 다른 집단으로부터 온 사람들을 사랑하라는 명령은 세상의 많은 사람들에게 그들의 그리스도에 대한 헌신은 그러한 장벽을 깰 수 있도록 만든다. 그러나 일한 장벽과 그것이 허무는 것은 반드시 문화적으로 적합한 방법으로 수행되어야 한다.

이기풍은 이에 만족 할 만큼 행하지는 못하였지만 조선세대의 열악한 환경에서 선교학도 제대로 모르는 상황에서 히버트나 크래프트가 제안한 것의 상당부분을 자연스럽게 해하였다는 것은 우리의 귀감이며 한국교회가 배워야 할 내용이다.

---

313) Ibid., 498-499.

## VI. 결론

본 논문은 폴 히버트와 크래프트의 선교문화방법론에 대한 이론적 연구의 결과를 토대로 하여 제주도 지역을 최초로 선교 한 이기풍의 선교전략에 결론을 다음 몇 가지로 평가하고자 한다.

첫째로, 이기풍 자신의 선교에 대한 이해 부족을 우선적으로 지적하지 않을 수 없다. 이기풍의 선교전략에서 볼 수 있듯이 제주도 선교에 따른 어떤 특별한 학문적 소양을 발견할 수 없다. 선교사는 무엇보다도 먼저 선교지에 대한 문화이해가 앞서야 하나, 이기풍은 제주도 방언조차 이해하지 못할 정도로 선교지에 대한 학습이 되어 있지 않았다. 이는 곧 제주도 주민과의 충돌을 의미한다. 이기풍은 사전 학습의 불충분으로 인해 초기 선교시 주민들과의 마찰을 피하지 못하고 있음을 볼 수 있다. 이 점은 오늘날 선교사의 자질 문제와 더불어 신학교에서 선교에 대한 학습의 중요성을 말해주는 것 같다. 그러나 이기풍은 이러한 약점에도 불구하고 시간이 지나면서 이를 극복하고 있음을 볼 수 있다.

둘째는, 선교지에서의 복음과 상반된 전통이나 관습 등은 당연히 적대 세력과의 관계이다. 당시 제주도는 육지와는 달리 문화적 혜택을 거의 받지 못해 낙후된 지역이었다. 특히 제주도 특유의 가족제도는 복음 전파에 최대의 걸림돌임을 말해준다. 그 중에서도 제사문제는 오히려 육지에서 보다도 제주도에서의 문제는 단순한 복음전파에 대한 애로사항이 아닌 선교 거부로 나타나고 있음을 알 수 있다. 이는 단적으로 오늘날에도 장남으로서 성도가 거의 없다는 통계가 이를 뒷받침하고 있다. 이기풍은 이런 열악한 선교 환경 속에서도 순회 전도를 통해 주민들과 밀착된 선교 전략을 펴고 있다. 즉 이기풍은 선교지에서 주민들과 생활을 함께 함으로써 주민들과의 동일체임을 보여주고 있다. 특히 장마로

인한 재해시 물속에서 주민들을 구출한 것은 목숨을 건 선교관을 가지고 있음을 단적으로 보여주고 있다.

셋째, 실제 선교활동에 있어서 이기풍은 제주도 주민들에 대한 각종 복지 문제에 심혈을 기울이고 있음을 알 수 있다. 그 중에서도 모범이 될 수 있는 것이 치유사역이다. 그는 총회와 육지 교회의 도움을 얻어 병원을 설립할 수 있었다. 이는 낙후된 제주도를 고려한다면 매우 훌륭한 선교 사역의 하나라고 할 수 있다. 또한 그는 지역 주민들과의 유대를 강화하여 이를 선교에 활용하고 있다. 박영호 사건은 이를 입증해주고 있다. 또한 총회와의 원만한 관계를 유지하여 총회로부터 각종 기부는 물론 인적 자원의 도움을 받고 있다. 즉 선교 활동은 동역자들의 긴밀한 협조와 도움이 필요한 사역임을 이기풍은 보여주고 있다.

이기풍의 제주도 선교 환경은 이기풍이 배워 온 신학과는 너무나 큰 거리에 있었다. 제주도라는 특수 상황은 성경 속에 복음적인 문화와도 관계있는 다양한 문화가 혼재해 있었다. 이런 상황에서 히버트와 크래프트의 이론은 복음의 토착화와 적용 면에서 여러 가지로 유용한 면을 보이고 있음을 본 논문을 통해 알 수 있다.

본 논문은 이런 논의를 통하여 선교문화방법론에 있어서 많은 어려움이 존재한다는 것을 깨닫고 다양한 선교문화방법론을 통해 선교 사역에서의 난점을 극복하는데 도움이 되기를 바란다.

이에 몇 가지 제언을 하고자 한다.

첫째, 상황화는 일정한 기준이 없다는 점이다. 즉 성경적인 부분과 현지에 대한 하나님의 일반은혜와의 괴리감을 어떻게 극복할 수 있는냐 하는 것이다. 선교지에서의 상황은 결코 일반화시키기에는 너무나 다양한 문화를 선교지는 가지고 있다는 것이다.

둘째로, 상황화에 대한 이론이 과거 서구나 선교사 본국에서 이루

어지고 있는데 이제는 현지인들의 입장에서 본, 현지인들에 의한 상황화가 더욱 절실하다는 것이다.

셋째로, 제주도 기독교는 제주도 선교를 수행하면서 일제 강점기의 이중수탈 구조 속에서 제주도 사람들의 고통을 얼마나 끌어안고 그 해결을 위해 어떠한 노력을 하였는가? 이다. 즉 선교사는 시대적 아픔과 어떠한 관계설정을 해야 하는지에 관한 기준이 필요하다.

넷째, 제주도 사람들을 위한 문맹 퇴치나 새로운 문명 도입 등의 신앙 외적인 면에 얼마나 노력을 기우렸는가? 이다. 이런 점에서 이기풍의 제주도 선교는 재검토 해볼 가치가 충분히 있다.

## 참고문헌

### 1. 국내 자료

#### 1) 단행본

- 강동진. 『일제의 한국 침략정책사』. 서울: 한길사, 1985.
- 강문호 외. 『제주 선교 70년사』. 서울: 대한예수교장로회총회 교육부, 1978.
- 길진경. 『영계 길선주』. 서울:종로서적, 1980.
- 김광수. 『한국 기독교 수난사』. 서울:기독교문사, 1978.
- 김명혁. 『통일과 선교』. 서울:컨콜디아사, 1985.
- 김성준. 『한국 기독교사』. 서울:한국교회교육연구원, 1981.
- 김성태. 『현대선교학총론』. 서울:이레서원, 2006.
- \_\_\_\_\_. 『세계선교전략』. 서울:생명의말씀사, 1994.
- 김승호. 『선교와 상황화』. 서울:토라, 2007.
- \_\_\_\_\_. 『바울의 선교에 대한 이해』. 서울:토라, 2006.
- 김폴린. 『한국기독교교육의역사』. 서울:대한기독교서회, 1999.
- 김양선. 『한국기독교사연구』. 서울:기독교문사, 1971.
- \_\_\_\_\_. 『한국기독교해방십년사』. 서울:대한 예수교장로회총회 종교교육부, 1956.
- 김영동. 『교회를 살리는 선교학』. 서울:장로회신학대학교출판부, 2003.
- 김영재. 『한국 교회사』. 서울:개혁주의신행협회, 1992.
- 김인수. 『한국기독교회사』. 서울:한국장로교출판사, 2003.
- 김해연. 『한국교회사』. 서울:성광문화사, 2004.
- 노길명 외. 『문화인류학의 이해』. 서울:일신사, 2002.
- 노운식. 『성경에 선교가 있는가』. 서울:한들출판사: 2005.
- 『대한예수교장로회 독노회』. 1911.

- 민경배. 『한국교회사』. 서울:연세대학교출판부, 2004.
- \_\_\_\_\_. 『한국민족교회형성사론』. 서울:연세대학교출판부, 1974.
- 박동석. 『문화인류학의 이해』. 전주:전주대학교출판부, 2000.
- 박영호. 『선교학』. 서울:기독교문서선교회, 2004.
- 박용규. 『한국기독교회사(1)』. (서울:생명의말씀사),  
 \_\_\_\_\_. 『한국기독교회사(2)』. (서울:생명의말씀사),
- 박춘복. 『한국근대사속의 기독교』. 서울:목양사, 1993.
- 방동섭. 『십자군이 아니라 십자가의 정신입니다』. 서울:이레서원, 2001.
- 백낙준. 『한국개신교사』. 서울:연세대학교 출판부, 1973.
- 백성영. 『인도네시아 미전도 종족을 찾아서』. 서울:하나, 1992.
- 뿌리깊은나무 편. 『한국의 발견, 제주도』. 서울:뿌리깊은나무, 1992.
- 서명원. 『한국교회성장사』. 서울:대한기독교서회, 1966.
- 세계교회협의회. 『통전적 선교를 신학과 실천』. 서울:대한기독교서회,  
 2007.
- 신행철 외. 『제주사회론2』. 서울:한울, 1998.
- 양낙홍. 『한국장로교회사』. 서울:생명의말씀사, 2008.
- 오덕교. 『장로교회사』. 수원,경기:합동신학대학원출판부, 2002.
- 오윤태. 『한일기독교교류사』. 서울:혜선문화사, 1980.  
 \_\_\_\_\_. 『한국기독교사-한국경교사』. 서울:혜선문화사, 1973.
- 유홍열. 『한국천주교회사: 증보판』. Vol. 1, 서울: 가톨릭출판사, 1994.
- 윤경로. 『한국근대사의 기독교사적 이해』. 서울:역민사, 1992.
- 윤무한. 『인물대한민국사』. 서울:나남출판, 2006.
- 이광호. 『세계 선교의 새로운 과제들』. 서울:예영커뮤니케이션, 1999.
- 이동주. 『아시아 종교와 기독교』. 서울:CLC, 1998.
- 이만열. 『한국 기독교사 특강』. 서울:성경읽기사, 1985.



- 이사례. 『순교보』. 서울: 교문사, 1991.
- \_\_\_\_\_. 『이기풍 목사의 삶과 신앙』. 서울:기독교문사, 2003.
- 이영현. 『한국기독교사』. 서울:컨콜디아사, 1978.
- 이용규. 『내려놓음』. 서울:규장, 2005.
- 이재완. 『선교와 문화이해』. 서울:CLC, 2008.
- 이종우. 『선교 · 커뮤니케이션』. 서울:CLC, 2005.
- 이현모. 『현대선교이해』. 대전:침례신학대학교출판부, 2000.
- 임영효. 『사도행전에서 선교와 교회성장』. 서울:쿠파출판사, 2001.
- 장진환. 『한국교회부흥운동사』. 증보 개정판, 서울: 서울서적, 1993.
- 전호진. 『문명 충돌시대의 선교』. 서울:기독교문서선교회, 2003.
- \_\_\_\_\_. 『종족갈등의 시대와 미전도 종족선교』. 서울:영문, 2001.
- \_\_\_\_\_. 『종교다원주의와 타종교선교전략』. 서울:개혁주의신행협회,  
1992.
- 정규오. 『신학적 입장에서 본 한국장로교회사』. 광주:한국복음문서협회,  
1991.
- 정홍호. 『복음주의 입장에서 본 상황화 신학』. 서울:한국로고스연구원,  
1996.
- \_\_\_\_\_. 『복음과 상황화』. 서울:기독교문서선교회, 2004.
- 조귀삼. 『바울과 선교신학』. 서울:은성, 1995.
- 조선예수교장로회. 『조선예수교장로회 사기』. 서울:조선예수교장로회,  
1928.
- 조종남. 『세계복음화운동의 역사와 정신』. 서울:IVP, 1990.
- 진희근. 『선교와 의료』. 서울:생명의말씀사, 1997.
- 차재명. 『대한예수교장로회사기』. 경성: 신무내교회당, 1928.
- 차종순. 『성안교회사』. 제주:성안교회, 1997.

- 채은수. 『선교학개론』. 서울:총신대학교출판부, 2002.
- 채수일. 『21세기의 도전과 선교』. 서울:대한기독교서회, 1999.
- \_\_\_\_\_. 『역사와 문화속의 선교』. 서울:총신대학교출판부, 2002.
- 최윤권. 『내가 본 한국 그리스도의 교회사』. 서울: 환원출판사, 1997.
- 최정만. 『칼빈의 선교사상』. 서울:기독교문서선교회, 2000.
- 한국기독교역사연구소. 『한국기독교의 역사 I』. 서울:기독교문사, 2005.
- \_\_\_\_\_. 『한국기독교의 역사 II』. 서울:기독교문사, 2005.
- 한국복음주의선교신학회. 『복음과 선교』. 서울:혜본, 2005.
- \_\_\_\_\_. 『선교를 위한 문화인류학』. 서울:이레서원, 2005.
- 현기영. 『변방에 우짖는 새』. 서울:창작과 비평사, 1983.
- 홍기영. 『현대 선교: 방향과 모델』. 서울:다산글방, 2004.
- \_\_\_\_\_. 『통전적 선교』. 서울:물가에심은나무, 2008.
- \_\_\_\_\_. 『인간의 문화와 하나님의 선교』. 서울:대한기독교서회, 2000.

## 2) 논문

- 강창희. “마가복음에 나타난 선교적 주제들.” 『성경과 신학』. 제6집. 서울: 생명의말씀사, 1988.
- “조선교회 7목사.” 『계자씨』. 제6권 제6호. 통권 제70호. 계자씨사, 1937.6
- 김동건. “기독교와 문화의 바람직한 관계 설정에 관한 연구.” 『신학과목회』. 제25집. 영남신학대학교, 2006.
- 김성욱. “John Calvin과 선교론.” 『신학지남』. 제69권 3집. 통권 제272호. 신학지남사, 2002 가을.
- 김성태. “현대 선교학에 있어 선교개념.” 『신학지남』. 제260호. 신학지남사, 1999.9
- 김영동. “선교학과 문화인류학.” 『교회와신학』. 제27호. 장로회신학대

- 학, 1995.5
- 김의환. “칼빈주의 교회관.” 『신학지남』. 제170호. 신학지남사, 1975.9
- 박광철. “현대 복음주의적 선교의 경향.” 『신학과선교』. 제15호. 서울신학대학교, 1990.11
- 박용규. “제주 선교 100년 그 역사와 의미,” 『신학지남』, 75권 2집, 통권 제295호. 신학지남사, 2008 여름.
- 변창욱. “한국 장로교회 선교사 파송 100년. 1907-1956.” 『선교와신학』. 제19집. 장로회신학대학교 세계선교연구원, 2007 봄.
- 박윤선. “칼빈주의 교회론.” 『신학지남』. 제165호. 신학지남사, 1974.6
- 안승오. “상황화 개념의 기원과 전망.” 『선교와신학』. 제14집. 장로회신학대학교 세계선교연구원, 2004.12
- 예영수. “기독교 문화와 선교적 기능.” 『월간목회』. 제168호. 월간목회, 1990.8
- 이석재. “복음화의 역사와 토착화의 내적 성찰.” 『누리와말씀』. 제11호. 인천가톨릭대학교, 2002.6
- 이용원. “문화와 복음의 현장화.” 『신학과목회』. 제2집. 영남신학교, 1988.5
- 이장호. “복음과 문화의 관계: 역사적 고찰, 바람직한 방향, 한국 교회에의 선교학적 적용.” 『선교와신학』. 제7집. 장로회신학대학교출판부, 2001. 5
- 이재완. 『선교와 문화이해』. 서울:CLC, 2008.
- 이종우. “현대교회의 패러다임 변화를 위한 초대교회의 상황화 연구.” 『개혁주의교회성장』. 통권 제1호. 개혁주의교회성장학회, 2006.9
- 이현모. “상황화 :한국 복음주의 교회에 새로운 지평이 가능할까?” 『성경과신학』. 제33권. 기독교연합신문사, 2003.4

- 장훈태. “상황화 : 한국 복음주의 교회에 새로운 지평이 가능할까?에 대한 논평.” 『성경과신학』. 제33권. 기독교연합신문사, 2003.4
- 전호진. “선교와 문화: 신학과 문화인류학의 만남.” 『고려신학보』. 제15호. 고려신학대학원, 1988.6
- 조영철. 『제주의 종교』. 제주:사월, 1993.
- 차종순. “이기풍 목사의 생애와 사역: 초기의 논란을 중심으로.” 『신학 이해』. 통권 제15호. 호남신학대학교, 1997.9
- 채은수. “역사와 문화에 대한 선교학적 반성.” 『신학지남』. 제258호. 신학지남사, 1999.3
- \_\_\_\_\_. “칼빈주의 선교사상의 위대성.” 『신학지남』. 제73권 4집. 통권 제289 호. 신학지남사, 2006 겨울.
- \_\_\_\_\_. “선교와 문화.” 『신학지남』. 제197호. 신학지남사, 1983.3
- \_\_\_\_\_. “칼빈주의 선교사상의 위대성.” 『신학지남』. 제73권 4집. 통권 제289 호. 신학지남사, 2006 겨울.
- 최정만. “성경적 상황화 신학: 복음주의 선교신학의 전망.” 『성경과 신학』. 제 32권. 생명의말씀사, 2002.10
- 최재현. “문화의 다양성과 문화 충격: 타문화권 선교를 중심으로.” 『비교문화연구』. 제14집. 부산외국어대학교비교문화연구소, 2003.9
- 최형근. “선교에 끼친 인류학의 공헌.” 『신학과선교』. 제27집. 서울신학대학교, 2002.
- 황대우. “칼빈과 칼빈주의: 리차드 멀러 교수의 견해에 대한 비판적 고찰.” 『한국개혁신학: 한국개혁신학회 논문집』. 제13권. 한국개혁신학회, 2003.4
- 홍기영. “교차문화적 상황 속에서의 토착화의 이상과 현실.” 『지성과 창조』. 통권 제9호. 나사렛대학교출판사, 2006.

- \_\_\_\_\_. “비판적 상황화를 통한 효과적인 선교: 상황화의 세 단계.” 『신학사상』. 제99호. 한국신학연구소, 1997.12
- \_\_\_\_\_. “교차문화적 선교의 관점에서 바라본 복음과 문화의 관계에 관한 비판적 고찰.” 『지성과 창조』. 통권 제6호. 나사렛학술원, 2003.2
- \_\_\_\_\_. “효과적 통문화 선교를 위한 문화인류학의 기여.” 『나사렛논총』. 제4 집. 나사렛대학교, 1999.2
- 황청일. “도날드 맥가브란의 선교전략.” 『기독교문화연구』. 제7집. 한남대학교기독교문화연구원, 2002.12

## 2. 외국자료

- Allen, Diogenes. *spiritual Theology. The Theology of Yesterday for Spiritual Help Today*. Cambridge. MA:Cowley Pub, 1997.
- von Allmen, Daniel. “Birth of Theology: Contextualization as the Dynamic Element in the Formation of New Testament Theology.” *International Review of Mission* 64, 1994.
- Anderson, Gerald H. ed. *Asian. Voices in Christian theology*. Maryknoll. NY: Orbis Books, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Mission Legacies. Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary*. Marknoll. N.Y.:Orbis Books, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Biographical Dictionary of Christian Missions*. New York: Macmillan, 1998.
- Anderson, gerald H. and thomas F. Stransky, eds. *Mission trends No. 3*. Grand Rapids. MI: Eerdmans, 1976.
- Anderson, John D. C. “Missionary Approach to Islam: Christian or

- ‘Cultural.’” *Missiology* 4, 1976 : 285-300.
- Anderson, Rufus. Beaver, R. Pierce, ed. *Taking Our Cities for God: How to Break Spiritual Strongholds*. Lake Mary, FL:Creation House. deGruchy. John W. and C. Villa-Vicencio. eds., 1989.
- Bavinck, Herman. *The Doctrine of God*. trans. and ed. by William Hendriksen. Carlisle:The Banner of Truth, 2003.
- Barbour, Ian G. *Myths, Models, and paradigms: A Columbia in Science and Religion*. New York: Harper and Row, 1974.
- Barton, Bruce. *The Man Nobody Knows: A Discovery of the Real Jesus*. Indianapolis:Bobbs-Mettill, 1925.
- Bidney, David. *Theoretical Anthropology*. 2d ed. New York: Schocken, 1967.
- Berger, Peter L. *Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change*. New York:Doubleday, 1976.
- \_\_\_\_\_. and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966.
- Butterfield, Herbert. *The Origins of Modern Science*. London:Bell and Sons, 1949.
- Coulson, Charles A. *Science and Christian Belief*. London:Fontana, 1955.
- Chandler, Russell. *Understanding the New Age*. Waco, Tex:Word, 1988.
- Conn, Harvie. *Eternal Word and Changing Worlds: Theology, Anthropology, and Mission in Dialogue*. Grand

- Rapids:Zondervan, 1984.
- Dijksterhuis, E. J. *The Mechanization of the World Picture: Pythagoras to Newton*. Trans. C. D. Dikshoorn. Princeton, N. J.:Princeton University Press, 1986.
- Douglas, Mary. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. New York: Random House, 1970.
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. trans J. W. Swain. New York:Macmillan, 1915.
- Fleming, C. E. *Contextualization of theology: An evangelical assessment*. Pasadena, Calif.:William Carey Library Pub., 1980.
- Groothius, Douglas R. *Unmasking the New Age*. Downers Grove. Ill.:IVP, 1986.
- Hammel, Eugene A., and William S. Simmons, eds. *Man Makes Sense: A Reader in Modern Cultural Anthropology*. Boston:Little Brown, 1970.
- Hiebert, Paul G. "Missions and Anthropology: A Love/Hate Relationship." *Missiology* 6, 1978 : 166-171.
- \_\_\_\_\_. "Critical Contextualization." *Missiology* 12, 1987 : 287-296.
- \_\_\_\_\_. "International Bulletin of Missionary Research 11." Also in *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, 1987 : 104-112.
- \_\_\_\_\_. *Anthropological reflections on Missiological Issues*. Grand Rapids:Baker Books, 1994.

- \_\_\_\_\_. *The Missiological Implications of Epistemological Shifts: Affirming Truth in a Modern/Postmodern World*. Harrisburg, PA:Trinity Press International, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Anthropological Insights for Missionaries*. Grand Rapids:Baker Academic, 1996.
- Hiebert, Paul G. and Eloise Hiebert Meneses. *Incarnational Ministry: Planting Churches in Band, Tribal, Peasant, and Urban Societies*. Grand Rapids:Baker Books, 1995.
- Hiebert, Paul G., R. Daniel Shaw. and Tite Tienou. *Understanding Folk Religion: A Christian Response to Popular Beliefs and Practices*. Grand Rapids:Baker Books, 1999.
- Hofstadter, Douglas R. *Godel, Esher, Bach: An Eternal Golden Braid*. New York:Random House, 1980.
- Jones, E. Stanley. *Christian Maturity*. Nashville:Abingdon, 1957.
- Kraft, Charles H. ed. *Behind Enemy Lines: An Advanced Guide to Spiritual Warfare*. Ann Arbor, MI: Vine Books. Reprinted: 2000 Pasadena, CA:Wipf and Stock, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*. Marknoll. New York:Orbis Books, 2005.
- \_\_\_\_\_. and Thomas N. Wisley. eds. *Readings in Dynamic Indignity*. Pasadena,CA:William Carey Library, 1979.
- \_\_\_\_\_. ed. *Appropriate Christianity*. Pasadena,Calif.:William Carey Library Pub, 2005.
- \_\_\_\_\_. "What Kind of Encounters in Christian Witness."



- Evangelical Missions Quarterly* 27, 1991. : 258-265.
- Kraus. C. Norman, ed. *Missions, Evangelism, and Church Growth*.  
Scottsdale.PA:Herald Press, 1980.
- \_\_\_\_\_. *The Authentic Witness: Credibility and Authority*. Grand  
Rapids:Eerdmans, 1979.
- Kraybill, Donald B. *The Upside-Down Kingdom*. Scottsdale.PA:Herald  
Press, 1978.
- Kroeber, A. I. and Clyde Kluckhohn. *Culture: A Critical Review of  
Concepts and Definitions*. New York:Vintage Books, 1952.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2d ed.  
Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Küng, Hans. *the Church*. New York:Sheen and Ward, 1967.
- Laudan, Larry, *Progress and Its Problems: Towards a Theory of  
Scientific Growth*. Berkeley.Calif.:University of California Press,  
1977.
- Lincoln, Bruce. *Myth, Cosmos, Society: Indo-European Themes of  
Creation and Destruction*. Cambridge, Mass.:Harvard University  
Press, 1986.
- Loewen, Jacob A. *Culture and Human Values: Christian in  
Anthropological Perspective*. Pasadena,Calif.:William Carey  
Library, 1975.
- Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia: An Introduction to the  
Sociology of Knowledge*. London:K. Paul. Trench and Trubner,  
1936.
- McGavran, Donald Anderson. *The Clash between Christianity and*

- Cultures*. Grand Rapids:Baker, 1974. 이재완, 『기독교와 문화의 충돌』. 서울:CLC, 2007.
- McGrane, Bernard. *Beyond Anthropology: Society and the Other*. New York: Columbia University Press, 1989.
- Newbigin, Lesslie. *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture*. Grand Rapids:Eerdmans, 1986.
- Nida, Eugene and William Reyburn. *Meaning across Cultures: A Study on Bible Translating*. Mreyknoll,N. Y.:Orbis, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Customs and Cultures*. N.Y.:Harper and Row, 1954.
- \_\_\_\_\_. *Religion Across Cultures*. Pasadena,California:William Carey Library Pub, 1979. 채은수 역. 『문화 속의 종교』. 서울:한국로고스연구원, 1993.
- Northrop, F. S. C. *The Taming of the Nations*. New York:Macmillan, 1952.
- Otis, George. Jr. “An Overview of Spiritual Mapping.” In *Breaking Strongholds in Your City*. C. Peter Wagner. ed. Ventura. CA:Regal Books, 1993 : 29-47.
- \_\_\_\_\_. *Informed Intercession*. Ventura.CA:Renew, 1999.
- Pobee, John. “Political Theology in the African Contextr.” *Africa Theological Journal* 11, 1982 : 168-72.
- Priest, Robert J. Thomas Campbell. and Bradford A. Mullen “Missiological Syncretism: The New Anomalistic Paradigm.” In *Spiritual Power and Missions: Raising the Issues*. Edward Rommen. ed. Pasadena. CA:William Carey Library, 1995 : 9-87.
- \_\_\_\_\_. *Breaking Strongholds In Your City*. Ventura. CA:Regal

- Books, 1993.
- Raven, Charles E. *Science, Religion, and the Future*, 1943. Reprint. Cambridge. England:Cambridge University Press, 1953.
- Reining, Conrad. "A Lost Period of Applied Anthropology." In *Applied Anthropology: Readings in the Uses of the Science of Man*. ed. James A. Clifton. Boston:Houghton Mifflin, 1970.
- Richardson, Don. *Peace Child. Glendale. CA:Regal Books*, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Personal Correspondence*. November 11, 2002.
- Smith, Huston. *Beyond the Post-Modern Mind*. New York:Corssroad, 1982.
- Smith, Francis. *The Neglect Science*. Oxford:Basil Blackwell, 1951.
- William A. Smallwy, "Animism." *Concise Dictionary of the Christian World Mission*. ed. Stephen Neil. Gerald H. and John Goodwin. Nashville:Abingdon Press, 1971.
- Winter, Ralph D. & Hawthorne, Steven C. (ed.) *Perspectives on the World Christian Movement: Reader*. 3rd. Pasadena, CA: William Carey Library, 2006.
- Tippet, Alan. *Solomon Islands Christianity*. Pasadena. CA:William Carey Library, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Verdict Theology in Missionary Theory*. Lincoln:Christia College Press, 1973.
- Tracy, David. *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*. New York:Seabury, 1975.
- C. Peter Wagner, *Confronting The Power*. Gospel Light Publications, 1997. 나겸일 역. 『영적 전투를 통한 교회 성장』. 서울:서로사랑,

- 2008.
- \_\_\_\_\_. *Breaking Strongholds in Your City*. Ventura, Calif.: Regal, 1993.
- Wagner, C. Peter. and F. Douglas Pennoyer. *Wrestling With Dark Angels*. Ventura, Calif.: Regal, 1990.
- Warner, Timothy. *Spiritual Warfare: Victory over the Powers of This Dark World*. Wheaton, IL.: Crossway, 1991.
- Weaver, Edwin and Irene Weaver, *From Kuku Hill: Among Indigenous Churches in West Africa*. Scottsdale, Penn. 1975.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner's Son, 1958.
- Whitehead, Alfred North. *Science and Modern World*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1926.
- Willimon, William. "A Crisis of Identity." *Sojourners* 15, 1986 : 24-28.
- Wink, Walter. *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*. Philadelphia: Fortress, 1984.

## ABSTRACT

### Evaluation about Missionary Kipoong Lee's Work in Views of Mission Cultural-Methods

Lee, Abraham ByungOkk  
Department of Theology  
Graduate School of Theology  
Seoul Christian University  
Supervised by Professor Lee, HoonKoo

The church of Korea launched foreign mission in just 28 years after receiving the Gospel. This is an unprecedented event in the history of world mission, which even surprised the missionaries in Chosun. In 1907, Chosun Christian Church appointed Lee, Kipoong, one of the first graduates of Pyoungyang Theological Seminary, as a pastor at the same time Chosun Presbytery was founded, and sent him out on a mission to Jeju Island. Lee, Kipoong made good personal relationships with Jeju residents and preached the Gospel, occasionally using local cultural items. He taught the Bible to help Jeju residents develop faith with knowledge, and founded a school for the illiterate. He took charismatic and affirmative action to wide spread the right doctrine and did not mind the spiritual warfare Western missionaries often

avoided. It goes without saying that the victory over such spiritual warfare was a powerful reinforcement in enlarging the kingdom of God.

Jeju island had harsh environment for missionary works, but Lee, Kipoong made such a significant missionary achievements that were by far no less than those of Western missionaries in Chosun, though only missionary knowledge he had came from his short experience in living with other Western missionaries. His endeavor finally resulted in the foundation of Jeju Presbytery.

There have been appraisals on Lee's mission by the historians, but his mission had not been evaluation from anthropologist point of view, yet. In this manuscript, the author assessed Lee's ministry, applying the theory of 'the contextualization' by Paul G. Hiebert and the theory of 'the appropriate' by Charles Craft.

Among the many aspects in Lee's ministry, this manuscript deals with the education, culture-based evangelism and spiritual warfare. Although Lee, Kipoong was not a scholar of mission, his missionary works are in accordance with the current theories on mission by Hiebert or Craft. Lee, Kipoong was active in the healing ministry and the spiritual confrontation through the Holy Spirit, which was a blessing from God, especially for Korean churches then. Of course, Lee's mission was not free from defects. He was rather well prepared in spiritual warfare, but he had limited knowledges in field information or basic knowledge about Jeju island. The investigation and exploration of

mission field might be no easy at that time, but it proved to be a necessary act. The present time is far better period in terms of preparation for mission, compared to when Lee was working. Based on what we can learn from Lee's mission, the author suggest that Korean churches build an essential strategy for a cross-cultural mission abroad. \*