

‘로잔너머’ 연속심포지엄 4차

# 로잔운동과 신학의 과제

로잔의 '총체성'과 '변혁' 개념에 대한  
사회신학적 평가

김동춘(기독교연구원 느헤미야 원장)

[발제문]

# 로잔의 '총체성'과 '변혁'개념에 대한 사회신학적 평가

총체적 변혁신학으로서 로잔 : 복음과 사회변혁

김동춘 \_ 기독교연구원 느헤미야

우리의 로잔 읽기가 일천한 이유가 있다.

- 로잔대회를 중심으로 통시적 흐름에 주목하면서 로잔대회에서 모아진 선언문을 요약.정리하거나 분석하는 수준에 그치기 때문이다. 깊이 있는 로잔해석이 되려면 로잔대회 이후 발간된 연구보고서나 관련 자료를 살펴야 한다.<sup>1)</sup>
- 또한 로잔운동은 선교학적이고, 선교론 영역에서 이루어지는 국제적 활동이므로 동시대의 선교학적 논의를 참고해야 한다. 로잔 내부에 직접 참여하든, 하지 않든, 로잔의 선교적 논의와 관련이 깊은 선교학자와 선교운동가, 그리고 사회활동가들의 글을 살펴보아야 한다.<sup>2)</sup>
- 로잔해석이 어려운 또 다른 이유는 로잔을 대표하는 신학자 및 선교학자들의 층위가 다양하다는 것이다. 당신이 말하는 로잔은 누구의 로잔인가? 존 스토틀의 로잔인가? 로널드 사이더의 로잔인가? 크리스토퍼 라이트가 말하는 로잔인가? 아니면 진보적인 INFEMITI나 미가네트워크가 말하는 로잔인가? 로잔의 신학자들의 선교관은 공통점도 있지만, 개인적인 강조점에 차이가 있다.

1) Bruce J. Nicholls(ed.), In Word and Deeds: Evangelism and Social Responsibility, Eerdmans, 1985; 휘튼협의회(1983)의 자료들로 Vinay Samuel, Chris Sugden(ed.), The Church in Responce to Human Need, 1987. 한역; 비나이 사무엘, 크리스 숙덴 편, 『인간의 필요에 응답하는 교회』, 황을호 역, 생명의말씀사, 1992, Vinay Samuel, Chris Sugden, Mission as Transformation: A Theology of the Whole Gospel, Regnum Books, 1999.

2) 예를 들어, 데이비드 보쉬, 크리스 숙덴, 비나이 사무엘, 앤드류 커크, 피터 와그너, 로널드 사이더, 크리스토퍼 라이트 등을 들 수 있다.

- 로잔의 다양성에도 불구하고 우리가 주목하는 로잔신학은 로잔 내부의 급진 제자도 그룹을 중심으로 하는 래디컬 복음주의자, 혹은 변혁주의자들이다.<sup>3)</sup> 이 그룹에서 걸러져 나온 논의가 사회신학적으로 어떤 함의를 갖는지 살펴볼 가치가 있다.
- 심화된 로잔해석을 위해서는 로잔의 중심주제를 더 깊이 있게 분석해야 한다. 로잔대회에서 걸러진, 그리고 로잔을 관통하는 대(大)개념은 무엇이었는가? 그것은 다름 아닌 총체성이다. 1차 로잔대회부터 3차 케이프타운대회에 이르기까지 로잔의 사회적 신학은 '총체적 복음'과 '총체적 선교'를 말하고자 했다. 그리고 총체성은 변혁이라는 주제와 연결되어 발전적으로 논의되어 갔다고 할 수 있다.

### 우리의 관심은 사회적 로잔이다.

우리가 추구하는 로잔은 보편적 로잔이나 범로잔의 신학이 아닌 <사회적 로잔신학>이다. 로잔이 표방하는 <총체적 선교>와 <변혁으로서 선교>가 복음의 사회적 차원을 얼마나 내포하고 있는지, 그래서 복음과 사회변화, 복음과 사회적 책임을 위한 신학적 기능을 발휘할 수 있는지 살펴려 한다. 이를 위해 먼저 로잔의 핵심 개념인 총체성과 변혁을 주의 깊게 정리하는 작업이 필요하다.

### 총체성과 변혁으로서 로잔신학

로잔의 선교신학은 좁은 의미의 선교관에서 포괄적 선교관으로 확장되는 과정이라고 할 수 있다. 선교를 전도로 이해되었던 협의적 선교관은 1차 로잔대회(1974)에서 전도와 사회행동을 포함하는 포괄적인 선교관을 도출하는데 합의했다. 그리고 교회의 선교와 복음화의 위임 사항을 개인적 차원과 사회적 차원(역사-사회적 차원)을 통합했던 로잔의 선교신학은 급기야 창조세계 돌봄이라는 생태적 차원으로 확장되기에 이르렀다.<sup>4)</sup>

로잔의 주제어는 총체성과 변혁으로 요약할 수 있다. 다시 말해 로잔의 전체 흐름은 '총체성'에서 '변혁'으로 이동하였다. 그러나 변혁은 총체성과 별개의 개념이 아니라 어디까지나 총체적 선교와 총체적 복음의 맥락에서 사용된 용어이므로, 로잔신학의 핵심 주제는 총체적 복음이요, 총체적 선교라고 할 수 있다. 로잔에서 총체적 복음전도는 "온 세상을 향해 온전한 복음을 온 교회가 전하는 것"(Whole Church, Whole Gospel, Whole World)으로 요약되기도 했다.

3) 로잔운동에서 급진 복음주의 선교 흐름을 분석한 책으로, 앨 타이즌, 『로잔 이후의 변화』, 이광순, 이용원 역, 주안대학원대학교, 2015. Al Tizon, Transformation after Lausanne: Radical Evangelical Mission in Global-Local Perspective, Regnum Books, 2008.

4) 창조세계 돌봄과 복음에 관한 로잔 글로벌 컨설팅(2012).

## 총체성 용어의 변화

로잔에서 사용되어 왔던 wholistic은 케이프타운에서 integral로 바뀐다. 즉 총체적 선교로 표기되었던 wholistic mission이 통합적 선교로 번역된 integral mission로 표기되고 있다.<sup>5)</sup> 그럼 왜 총체적 선교에서 통합적 선교인가? 필자의 추정으로는 로잔의 주된 의제가 복음전도와 사회적 책임이라는 이원화된 두 개념의 총체적 관점이 필요했다면, 시간이 지나면서 두 개념의 연결과 일치의 관점으로 변화하고 있다는 측면을 보여준다. 그리하여 wholistic mission과 integral mission은 두 개의 개념이 아니라 말, 행동, 존재와 같은 다양한 선교적 측면을 통합하려는 노력의 응답이라고 보여진다.

## I. 총체성이라는 개념: 총체성은 무엇인가?

총체성(holism 혹은 wholism)은 그리스어 holos에서 파생된 것으로 아프리카 철학자 잔 스머츠(Jan Smutts)가 1926년에 처음 사용한 용어다. 총체성은 다른 용어로 '통전성', '통전주의'로 호환되기도 한다. 또는 근래에는 좀처럼 사용하지 않지만, 전일성(全一性)으로도 사용되기도 한다.

총체적(holistic)이란 부분적(partial)↔전체적(whole), 분열적(schismatic)↔통합적(integral), 양극적(polar)/이원론적(dualistic)↔총체적(holistic)/관계적(relational)이란 도식으로 정리할 수 있다. 정리한다면, 통전주의(wholism)는 일면적, 부분적이 아닌 전체적인 것이며, 분리된 관점이 아닌 통합적인 관점이며, 관계적으로 사물을 보는 관점을 말한다.

로잔에서 고민했던 총체성은 분명 이분법적 분열을 극복하려고 총체성을 내세웠다. 그러나 로잔의 총체성은 존재론적 일치의 총체성이 아니다. 즉 신인의 존재적 합일이나 하늘과 땅의 일치와 같은 우주론적 총체성이 아니라 사회적 총체성이요, 관계적 총체성이며, 신학적-윤리적 총체성이다. 복음전도와 사회행동(혹은 사회적 책임)에 내포된 총체성이란 개인과 사회의 통전성, 몸과 영혼의 통전성, 신앙과 행함, 수직주의와 수평주의, 온전한 복음과 온전한 교회, 온전한 세상을 아우르는 총체성에 집중되어 있다. 이러한 사회-정치적 총체성은 점차 생태적 총체성까지, 즉 로잔의 사회적 책임의 영역은 창조세계의 돌봄까지 포함함으로써 복음의 총체성의 범위가 확대되었다.

그런데 총체성 개념은 <복음전도와 사회적 책임>과 같은 로잔의 선교론에서만 사용되는 용어가 아니다. 총체성 개념은 매우 광범위한 영역에서 관련되어 사용되는데, (a) 존재론

5) 용어상의 표현에 대해, 백충현, “로잔운동에서 크리스토퍼 라이트의 하나님의 선교에 관한 연구”, 신학사상, 196집(2022) 봄, 173.

의 영역에서는 하늘과 땅(천상적인 것과 지상적인 것), 초월과 내재, 정신과 물질, 성과 속의 관계에서, (b). 심신상관적(psychosomatic)으로는 몸과 영혼의 관계에서, (c). 생태학적으로는 인간과 자연의 관계에서, (d). 여성주의에서는 남성과 여성의 관계에서 사용되며, (e). 기독교윤리적으로 하나님사랑과 이웃사랑, 수직주의와 수평주의, 믿음과 행함, 구원과 윤리의 관계에서 다양한 측면에서 사용된다.

## 1. 이원론과 양극화의 화해 개념으로서 총체성

총체성은 일차적으로 이원론의 반대 개념이다. 이원론(dualism)은 이질적인 두 개념을 분리시키고, 대립하게 만든다. 예를 들어 사회체제로서 자본주의와 사회주의는 이념적 이원론으로 대립과 갈등을 불러일으킨다. 그리하여 양자의 사회이념은 이념적 양극화를 초래한다. 그러나 이 두 종류의 이념적 이분법과 양극화는 '사회적 시장경제'나 '사회민주주의'를 통해 이념적 화해를 이끌어 낸다.

마찬가지로 선교관에 있어서 복음전도와 사회정의, 복음화와 인간화는 지난날 복음주의와 에큐메니칼 선교관 사이의 치열한 이원화와 양극화를 초래했다. 둘 사이에 서로 화해할 수 없는 분열적이고, 대립적인 선교관의 양대 전선이 형성되어 있었다. 그러나 1차 로잔 대회에서 천명된 총체적 복음(wholistic gospel), 총체적 선교(wholistic mission) 개념의 등장으로 복음전도와 복음전파, 영혼구원과 교회설립에 역점을 두었던 **복음주의 선교관**과 사회정의, 인간화, 역사안에서 해방을 강조했던 **에큐메니칼 선교관**이 지닌 이분법적 양극화 선교론은 총체적 선교 개념으로 극복되기 시작했다고 할 수 있다. 결론적으로 총체성이란 A와 B라는 이분법적 대립과 양극적 개념을 서로 연결하고, 결합하는 화해적 개념이라고 정리할 수 있다.

## 2. 부분적인 것에 대한 전체성과 통합의 개념으로서 총체성

총체성은 일종의 <전체론>이다. 달리 말해 총체성 개념은 <전체론적 관점>이다.<sup>6)</sup> 따라서 부분을 넘어 전체성을 강조하는 관점이 총체성이다. 또는 일면적인 차원(one dimensional)을 넘어 다면적인 차원(multi dimensional)을 사고하는 것이 총체성이다. 총체성을 개별적인 것의 통합이요, 부분적인 것을 결합하는 <전체성의 관점>으로 이해하는 것은 가장 보편적으로 이해되고 있는 총체성 개념이다.<sup>7)</sup> 그래서 총체성은 전체성(totality)

6) 레오나르도 보프, 『생태신학』, 가톨릭출판사, 1996, 19.

7) 그래서 wholistic mission이나 wholistic gospel은 종종 integral mission이나 whole gospel로 표현되기도 한다.

로 이해된다. 이제 총체성을 전체성으로 이해할 경우, 여기서 말하는 <총체성이란 부분의 합>을 의미한다.

로잔 1차 대회 이후 케이프타운서약에 이르기까지 로잔의 선교관의 전체 흐름은 <총체적 선교>로 요약된다. 그런데 여기서 “총체적”이란 개인적, 사회적, 생태적 차원을 통합하는 포괄적 선교를 의미했다. 이제 로잔이 지향하는 전포괄적 선교는 integral mission이란 용어로 표현되어 진다. 이런 취지에서 1999년 Integral Mission에 뜻을 둔 글로벌 네트워크인 미가 네트워크(Micah Network)가 결성되었으며, 이런 맥락에서 3차 로잔대회의 케이프타운 선언문(2010)은 유달리 ‘통합적 선교’(integral mission)를 강조하고 있다.<sup>8)</sup>

**“통합적 선교(integral mission)는 복음이 개인들과 사회와 창조세계에 대해 그리스도의 십자가와 부활을 통한 하나님의 기쁜 소식이라는 성경적 진리를 분별하고 선포하고 실행하는 것을 의미한다. 개인과 사회와 창조세계 모두는 죄로 인해 깨어지고 고통을 당하고 있다. 이 세 가지(개인, 사회, 창조세계) 모두는 하나님의 구속적 사랑과 하나님의 선교에 포함된다. 이 세 가지 모두는 하나님 백성의 포괄적 선교의 일부가 되어야 한다”(케이프타운 서약, 7a)(그러므로 케이프타운의 통합적 선교 대상은 개인, 사회, 창조세계이다)**

**“우리는 복음 전도와 사회 정치적 참여 모두가 그리스도인의 의무임을 확증한다. 이 둘은 하나님과 인간에 관한 우리의 교리들, 그리고 우리의 이웃에 대한 사랑과 예수 그리스도에 대한 순종의 필수적인 표현들이다. ... 우리가 선포하는 구원은 우리의 개인적이고 사회적인 책임이라는 전체성 가운데 우리를 변혁시켜야만 한다. 행함이 없는 믿음은 죽은 것이다”(여기서 통합적 선교는 복음전도와 사회 정치적 책임, 이웃사랑과 그리스도에 대한 순종, 구원과 개인적, 사회적 책임의 통합, 그리고 행함과 믿음의 통합이다).**

**“통합적 선교(integral mission)는 복음의 선포와 복음의 증명이다. 그것은, 단순히 복음 전도와 사회 참여가 서로 나란히 이루어진다는 것이 아니다. 오히려 모든 삶의 영역들에서 우리가 사랑하고 회개하라고 사람들에게 요청하는 것처럼, 통합적 선교 안에서 우리의 선포는 사회적 중요성을 갖는다. 그리고 우리가 예수 그리스도의 변혁하는 은혜에 대한 증거를 담지하는 것처럼 우리의 사회 참여는 복음 전도적 인 중요성을 갖는다”(케이프타운 서약, 10c).**

8) 주목할 것은 케이프타운이 총체적 선교를 wholistic mission보다 integral mission로 표기하고 있다는 점이다. integral은 ‘통합적인’, ‘전체적인’이란 의미인데, wholistic과 얼마나 질적인 차이를 띠는가는 애매한 점이 있다. 그러나 어쨌든 integral mission은 ‘통합선교’로 번역하는 것이 무난하다고 본다.

### 3. 변증법으로서 총체성?: 전체를 통합하지만 다시 구분한다.

그런데 우리가 로잔의 총체성 개념에서 유의할 지점이 있다. 그것은 로잔이 사용하는 '총체성'은 한편으로는 나누어진 부분을 통합하고 결합하는 의미로 사용될 뿐 아니라, 다른 한편으로 부분과 개별을 독립적으로 구분하고, 구별하는 역설의 논리가 내재되어 있다는 것이다(이것을 로잔해석자들은 총체적 선교로부터 후퇴 내지 퇴행이라 비판한다. 과연 그런가?). 로잔의 총체성 개념은 개별적인 것을 통합하고 결합하는 전체성의 의미로 사용되지만, 역설적으로 통합하고 결합시킨 것을 다시 구분하여 각각의 의미를 보존하려고 한다.

예를 들어 1차 로잔선언문 5항에서 **“우리는 왕왕 복음전도와 사회참여가 서로 반대되는 것으로 잘못 생각한 데 대하여 참회한다”**라고 천명함으로써 복음전도와 사회참여를 대립시킨 것을 반성하면서도 다음 문장에 가서 모순되게도 **“인간과의 화해가 하나님과의 화해는 아니며, 사회행동이 복음전도는 아니며, 정치적 해방이 구원은 아니다”**라고 천명함으로써 앞에서 언급한 이원화된 것의 통합을 뒤집어 버린다. 여기서 긍정어법은 부정어법으로 회귀한다. 그리고 마지막 결론에 와서는 다시 긍정어법으로 마무리한다. **“복음전도와 사회, 정치적 참여가 우리 그리스도인의 의무의 두 부분이라고 우리는 주장한다”**라고 함으로써 앞 문구에서 나눈 두 개념을 다시 병행논리로 결합시켜 두었다. 따라서 로잔의 어법은 다음과 같은 논리로 진행된다.

- (a). 복음전도와 사회참여는 반대가 아니다(두 개념은 모순되거나 대립적이지 않다-**긍정**).
- (b). 인간과의 수평적인 화해가 하나님과의 수직적 화해는 아니다.  
사회행동이 복음전도는 아니다.  
정치적 해방이 구원은 아니다(두 개념은 구분되어야 한다-**부정**).
- (c). 복음전도와 사회, 정치적 참여는 우리의 두 의무이다.  
(전도와 사회참여는 교회의 선교적 과제에 포함된다-두 개념의 통합을 통한 **긍정**).

바로 이러한 로잔의 어법이 우리를 곤혹스럽게 만드는 논리적 지점이다. **로잔의 지향점은 개인적인 차원인가?** 따라서 로잔은 궁극적으로 개인적 복음, 개인구원, 인격적 회심을 겨냥하는가? 아니면 **사회적 차원인가?** 따라서 로잔은 사회적 복음, 사회적 구원, 사회적 회심까지 포괄하는가? 라고 물을 때, 로잔의 입장은 사실상 그 어디에도 속하지 않을지 모른다. 로잔의 사회신학은 일견 <복음전도와 사회정의>, <개인의 믿음과 사회적 실천>, <인격적 회심과 사회적 변화>, <인간과 하나님의 수직적 관계와 인간과 인간의 수평적 관계>에서 표현되는 <개인적인 것과 사회적인 것>을 통합하고 결합시키는 방향에서 있

9) 이 언급은 선교를 인간화, 역사안에서 해방을 강조함으로써 수평주의와 세속주의적 선교로 기울었다고 평가되는 WCC 방콕대회(1973)를 염두에 둔 진술이기도 하다.

는 듯하지만,<sup>10)</sup> 이를 뒤집고 다시 그 양자를 구분하여 두 대립을 유지·보존하는 경향이 있다(특히 **동반자 모델**이 이 범주에 속한다). 다시 말해 로잔의 어법에는 대립하는 두 대상을 정-반-합(these-antithesis-synthesis)으로 발전하여 그것을 종합하는 지향성도 있지만, 반대로 정과 반의 대립을 유지·보존하려는 지양(Aufhebung)의 논리가 역설적으로 공존하고 있다.

그러므로 **로잔의 복음주의자들은 이원론도 비판하지만, 일원론에도 동조하지 않는다**. 그들은 이원론을 극복하려고도 하지만, 그렇다고 일원론으로 회귀하지도 않으려 한다. 다시 말해 로잔은 이원론도 비판하지만, 환원주의도 경계한다. 바로 여기에 로잔의 총체성 개념의 이중성이 담겨 있다. 로잔은 양 날개를 분리시키는 이분법을 넘어서려고 부단히 노력하면서, 양 날개를 통합하고 결합하다가도 다시 두 지점을 구별하려고 한다.

예를 들어, 로잔은 개인구원을 비판하면서 구원의 사회적 차원으로 넘어가는 듯 하다가도, 다시 개인구원과 인격적 회심을 놓치지 않는다. 로잔은 복음전도와 사회행동은 분리되지 않는다고 끈덕지게 강조하면서도, 다시 그 둘을 구분한다. 그리하여 두 대상을 통합하여 일원화하지 않고 다시 구별하여 각각을 보존시킨다. 그래서 총체적 복음을 추구하는 로널드 사이더는 복음전도와 사회행동의 관계를 **“분리되지 않지만, 구별된다”(not separate, but distinct)**라고 정리한다.<sup>11)</sup>

총체성의 신학으로서 로잔신학은 교회와 사회를 유기적으로 연결하면서도, ‘교회는 교회이고, 세상은 세상이다’. ‘복음은 복음이고 사회는 사회다’라고 말하려고 한다. 로잔의 신학적 문법은 서로 대립되고 이원화된 <전도와 사회행동>, <복음과 사회정의>를 결속하려고도 하지만, 그 둘의 일치나 동일시하는 것은 거부한다. 로잔에서 복음은 복음이지, 복음이 사회행동으로 환원되지 않는다. 로잔은 인격적 회심과 사회적 변화를 통합하려 하지만, 그럼에도 불구하고 사회적 변화가 곧 인격의 회심을 대체되어서는 안 된다. 양자 간의 관계를 더 긴밀하게 결속하려는 로잔의 급진 제자도 그룹이나 변혁주의자들까지도 <복음과 정치>를 말할 때, <정치와 분리된 복음>도 비판적이지만, 그렇다고 <정치에 세례를 주는 복음>에도 비판적 거리두기를 한다.<sup>12)</sup> 이처럼 분리된 양 날개를 통합하기도 하지만, 그것을 각각 구별하여 보존하는 것이 로잔신학이 말하는 총체성 논리의 특징이라 할 수 있다.

10) 로잔신학에서 이에 대한 가장 대표적인 논의로는, Vinay Samuel, Chris Sugden, “Evangelism and Social Responsibility”, in: Bruce J. Nicholls(ed.), In Word and Deeds: Evangelism and Social Responsibility, Eerdmans, 1985, 189-214.

11) 로널드 사이더, 『복음전도와 사회운동』, 113-118, 251-274.

12) 이런 점은 로잔신학에서 진보 복음주의 혹은 변혁주의자로 분류되는 엘 타이즌이 해방신학을 비교적 비판적으로 평가하는 부분에서 발견된다. 엘 타이즌, 『로잔 이후의 변화』, 이광순, 이용원 역, 주안대학원대학교, 2015, 127-147. 이처럼 신앙과 정치적 해방, 복음과 세속적 자유를 분리해야 한다는 주장은 신학적 보수주의에서만 아니라, 스탠리 하우어워스나 스캇 맥나이트에게서도 발견된다. 스탠리 하우어워스, 『교회의 정치학』, IVP, 2019, 73-82. 스캇 맥나이트, 『하나님나라의 비밀』, 새물결플러스, 2016, 369-447.

#### 4. 관계적 개념으로서 총체성: 총체성은 상관적 개념이다.

총체성 개념에서 중요한 점은 <부분의 합이 총체성>이 아니라는 것이다. 즉 총체성이란 <부분의 총합>이 아니다.<sup>13)</sup> 총체성은 부분의 총합 그 이상이다. 다시 말해 총체성이란  $A + B = C$ 가 아니라 A와 B를 상관적(correlative)으로 바라보는 개념이다. **상관적으로 바라본다는 것은 양자를 상호적이고, 유기적으로, 관계적으로 바라보는 것을 말한다.**

그동안 로잔 논의에서 <복음전도와 사회정의> 혹은 <복음전도와 사회행동>, <개인구원과 사회구원<sup>14)</sup>>을 말할 때, 양자의 대립의 극복 개념으로서 총체성이라든가, 또는 부분적이고 개별적인 것의 통합으로서 총체성, 즉 전체성의 개념으로 총체성을 파악했다. 이제 총체성은 두 개의 분리되고 균열된, 그래서 양극화된 것을 상호 관계적으로, 이른바 상관성의 방법론에서 고찰할 필요가 있다.

(a). 총체성이란 단순히 양적(quantitative), 화학적(chemical) 총합이 아닌 관계성의 개념이다.

총체적 관점은 사물을 바라볼 때, A와 B를 서로 관련지어 바라보는 것을 의미한다. 그것은 사물을 일방향이 아니라 <~과 무엇을> 관련지어 바라보는 것을 말한다. 예를 들어 남성과 여성을 남성중심적으로 사고하는 것은 일방향이요, 일면적 관찰이라면, 남성을 여성과 함께, 혹은 여성의 관점에서 바라보는 것, 그리고 자연을 인간중심적이 아니라 자연과 인간을 관계적으로 바라보는 것이며, 영혼과 몸의 심신상관 관계에서 영혼을 몸의 차원에서 관계적으로 사고하는 것, 이것이 바로 총체적 관점이다.

(b). 총체성은 상호성(mutuality) 개념이다. 총체적 관점은 상반된 양자를 별개의 것이 아니라 상호 의존적으로 영향을 주고받으면서 공존한다고 생각한다. 그런 점에서 총체성은 단순한 양적인, 화학적 총합이 아니다. 총체적 관계는 이것과 저것을 다 포괄하기만 하거나 통합하는 의미만이 아니라 양자의 독립성을 보존하면서 사고하는 관점이다.

로잔운동 내내 괴롭혔던 <복음전도와 사회행동>의 핵심은 이 둘의 관계를 '상관적'으로 바라본다는 점이다. 여기서 상관적이란 '상호관계적'이며 '상호의존적'이란 의미를 지닌다. 전도와 사회행동은 상관적이다. 전도는 사회행동에 영향을 미치며, 사회행동은 전도에 영향을 미친다. 티노우는 <전도와 사회변혁>이란 글에서 "전도와 사회변혁은 동전의 양면과 같다. 전도를 떠난 사회변혁이 있을 수 있겠지만, 정상적으로는 사회변혁을 가져 오지 않는 전도는 없다. 사회변혁은 전도의 내용이요, 이로 인한 자연스런 결과이다... 왜냐하면 죽은 전도를 통해서 사회변혁이 일어날 수 없기 때문이다".<sup>15)</sup>

13) Leonardo Boff, Unser Haus, die Erde: Den Schrei der Unterdrückten hören, Patmos, 1996, 17.

14) 그러나 로잔문헌에서 '개인구원'은 등장하지만, '사회구원'(social salvation)이란 명시적인 표현은 좀처럼 보이지 않는다. 그만큼 복음주의 전통안에 속해 있는 로잔의 구원은 <개인구원 모델>이지 <사회구원 모델>이 아니기 때문이다. 로잔신학에서 구원은 개인적(individual), 인격적(personal) 구원이지만, <사회의 구원>이나, <사회적 구원>은 수용하기 어렵다. 다만 <구원의 사회적 차원>은 사용 가능한 표현이다.

15) 비나이 사무엘, 크리스 숙덴 편, 『인간의 필요에 부응하는 교회』, 황을호 역, 생명의말씀사, 1992, 306.

5. 인간 상황에 응답하는 상관관계로서 총체성: 로잔의 총체성은 복음과 상황의 가교를 잇는 상황신학이다.

로잔의 복음전도와 사회적 책임 사이의 총체성 개념은 현대신학의 상관성 개념에 영향을 입은 바가 크다고 할 수 있다. 로잔의 신학이 단순히 통합적이고 전체성의 선교론에 머물지 않고 복음의 사회변혁성을 뚜렷하게 제시할 수 있었던 이면에는 로잔 내부에 포진한 변혁주의자 혹은 진보 복음주의자들이 그들의 상황적 자리인 제3세계의 빈곤과 정치-경제적 억압이라는 삶의 자리와 경험을 주목하면서 이를 상황신학적으로 연결했기 때문이다<sup>16)</sup>.

그런 점에서 로잔의 상황신학은 <인간상황에 대한 계시의 응답>이라는 폴 킬리히의 <상관관계의 신학 방법론>과 관련이 있다. 킬리히에 따르면, 인간이 처한 실존적 상황을 고려하지 않고 기독교 진리의 영원한 메시지를 일방적으로 선포할 경우, 일방적이고 독단적인 복음전도 일변도의 선교에 빠지면서 케리그마적 선교에 치우치게 되므로 영원한 복음의 진리인 하나님 말씀은 인간이 처한 구체적인 상황에 <응답하는 신학>이 될 필요가 있다. 따라서 <복음과 사회적 상황>을 서로 상관적으로 연결될 때, 영원한 복음은 인간의 필요에 호응할 수 있다는 것이 상관관계의 방법론이다.

이처럼 로잔이 강조한 <복음전도와 사회적 책임>이라는 총체적 선교 프레임은 사실은 <복음의 사회적 응답>이라는 성격을 지닌다. 그런 점에서 총체적 선교는 킬리히의 상관관계의 신학방법론과 연관성을 지닌다고 할 수 있다. 로잔 1차 대회 이후 휘튼협의회 연구서(1983)인 <인간의 필요에 응답하는 교회 The Church in Response to Human Need>는 인간의 필요에 복음이 어떻게 응답할 것인가를 제시함으로써 상관관계의 신학을 함축하고 있다. 이 점에서 로잔의 사회신학은 한 마디로 말해 <상황신학적 복음화>이거나 <복음주의 상황신학>이라고 말할 수 있다.

## II. 로잔의 '복음과 사회변화'에 관한 모델 구성하기

### 1. 복음전도와 사회변화의 관계설정을 위한 참고모델 \_ 이안 바버의 유형론

과학과 종교 간의 관계 모델을 설정하는 이안 바버의 유형론은 스티븐 베반스의 선교신학, 특히 상황화 신학의 모델화 작업에서 언급되고 있다.<sup>17)</sup> 이안 바버는 과학과 종교의 유형론을 구상할 때, 리처드 니버의 <그리스도와 문화>의 5가지 유형론을 참고하여 초기

16) 이런 점은 3세계 선교학자들이었던 R. Padilla, Vinay Samuel, Chris Sugden, Samuel Escobar, Orlando Costas, El Tizon에게서 나타난다.

17) 스티븐 베반스, 『상황화 신학』, 최형근 역, 죠이선교회출판부, 76-80.

에 5가지 유형론으로 정리하였다가 나중에 4가지 유형론으로 정리하였다.<sup>18)</sup> 바버의 유형론은 로잔의 복음전도와 사회변화의 관계 모델을 설명하는데 참고가 된다.

### 이안 바버의 과학과 종교 유형론

- |                                   |                            |
|-----------------------------------|----------------------------|
| (a). 과학과 대립하는(against) 종교_대립      | ▪ 갈등모델(conflict model)     |
| (b). 과학에 속한(under) 종교_일치          | ▪ 독립모델(independence model) |
| (c). 과학 위의(above) 종교_종합           | ▪ 대화모델(dialogue model)     |
| (d). 과학과 분리된(separate) 종교_분리      | ▪ 통합모델(integration model)  |
| (e). 과학을 변혁하는(transforming) 종교_변혁 |                            |

## 2. 복음전도와 사회적 책임의 관계 모델들

### 1) 대립모델\_ 복음전도와 사회행동은 대립한다.

대립모델에 의하면, 복음전도와 사회변화는 서로 연결점이 없다. 이것은 마치 “예루살렘과 아테네가 무슨 상관이 있는가?” 라는 터툴리안의 언명처럼 복음과 사회행동은 서로 모순적일뿐이며 아무 상관이 없으므로 이 둘을 뒤섞지 말아야 한다. 대립모델의 관점에 의하면 영원한 필요에 속한 복음은 빵 문제 같은 지상의 현세적인 필요와 아무 상관이 없다. 복음은 영원한 말씀이요, 영적인 실재로서 위로부터 내려온 하나님의 계시다. 복음, 복음전도, 복음화는 인간의 영원하고 궁극적 필요를 채워주는 것이라면, 사회정의, 인간화, 해방의 문제는 인간 현실의 필요를 채워주는 세속적인 것이다. 따라서 복음전도와 복음화, 그리고 사회정의나 사회변화는 양립할 수 없는 이질적인 것이므로 이 둘을 상관적으로 보는 것은 잘못된 것이다. 대립모델은 이안 바버의 갈등/독립/대화/통합모델의 관점에서 본다면, 갈등모델이다.

**복음전도와 사회정의를 대립모델의 관점에서 설명하는 사례는 여러 학자들에 의해 발견된다.** 피터 와그너에 따르면, 문화명령이 증가하면 할수록 전도명령은 그에 반비례하여 축소된다. 그의 설명에 따르면, 전도명령(대위임령)과 문화명령은 상관적이지 않고, 반비례한다. 따라서 와그너에 있어서 복음전도와 사회적 책임은 대립적이다.<sup>19)</sup>

18) 이안 바버, 『과학이 종교를 만날 때』, 이철우 역, 김영사, 2002. 윤철호, 김효석 편, 『신학과 과학의 만남』, 백충현, “이안 바버, 매리 미즐리, 존 헤들리 브록 & 제프리 캔터”, 115.

19) 피터 와그너, 『성서적인 교회성장』, 홍철화 역, 보이스사, 1994, 233. 원서명 C. Peter Wagner, Church Growth and Whole Gospel: A Biblical Mandate. 이 책은 단순히 교회성장론에 관한 책이 아니라, 복음과 사회정의를 총체적 복음의 관점에서 상당히 긍정적으로 접근하고 있는 것처럼 보이지만, 와그너의 선교관은 교회성장학파의 자리에서 복음전도 우선주의에서 있거나 전도명령과 문화명령을 대립적으로 기술하고 있다.

이러한 관점은 박영덕의 <높아진 문화명령, 낮아진 복음전도><sup>20)</sup>에서도 발견된다. 또한 케빈 드영과 그렉 길버트 역시 선교와 사회정의를 분리시켜 설명하고 있다.<sup>21)</sup> 이러한 관점은 <구원과 해방>을 결합하는 해방신학이나 <구원과 문화변혁>을 일치시키는 기독교세계관을 죄다 “세속주의 기독교”의 위험한 시도로 맹렬하게 비판하는 스캇 맥나이트에게서도 동일하게 발견된다.<sup>22)</sup> 심지어 스탠리 하우어워스조차 <구원과 정치>, <구원과 해방>, 그리고 기독교신앙을 자유와 같은 세속적 이념과 결합하는 시도를 신랄하게 비판하면서 그것들과 분리할 것을 촉구한다.<sup>23)</sup>

그러나 전도명령과 문화명령을 대립적으로 분리하는 것은 매우 협소한 해석이다. 대위임령에는 사회적 책임도 포함하고 있다. 예수님이 제자들에게 복음전도의 위임령을 주실 때, “가르쳐 지키게 하라”고 말씀하신 것은 사회적 책임은 단지 전도명령의 결과로서 부가적으로, 혹은 부차적으로 뒤따라오는 것이 아니라 전도명령(대위임령) 안에 전도의 책임과 함께 사회적 책임도 포함되어 있다고 보아야 한다.<sup>24)</sup>

## 2) 우선주의 모델: 복음전도는 사회행동에 우선한다.

로잔에서 왜 복음전도 우선주의가 위력을 발휘하는가?

로잔운동은 지속적으로 일관되게 복음전도의 우위성(primacy), 우선성(priority), 긴급성(urgency)을 포기하지 않았다. 비록 로잔의 선교관의 전체 흐름은 ‘전도 우선주의’에서 ‘복음의 중심성’으로 이동했다고 하지만 로잔운동에서 복음전도 우선주의 입장은 여전히 포기할 수 없는 대의에 속한다.

복음전도 우선주의가 로잔에서 힘을 발휘하는 이유는 다음과 같다.

첫째, 복음전도를 통한 개인구령은 복음주의의 정체성을 확인하는 포기할 수 없는 그들의 신조와 신앙고백과 같은 유산이기 때문이다. 베빙턴의 설명처럼, 복음주의의 특징을 성서주의(biblicism), 회심주의(conversionism), 십자가중심주의(crucicentrism), 행동주의(activism)라는 4가지 요소로 설명할 때, 그리스도를 통한 십자가 대속(십자가 중심주의), 개인의 내적 회심(회심주의), 전도를 향한 구령의 열정(행동주의)은 복음주의 그리스도인과 교회의 신앙고백이라면, 복음전도의 우선성을 강조하는 것은 이해할 수 있는 로잔의 유산이라고 할 수 있다.

20) 박영덕, 『높아진 문화명령, 낮아진 복음전도』, 생명의말씀사, 2019.

21) Kevin DeYoung, Greg Gilbert, What is the Mission of the Church: Making Sense of Social Justice, Shalom, and Great Commission, Crossway, 2011.

22) 스캇 맥나이트, 『하나님나라의 비밀』, 김광남 역, 새물결플러스, 2016, 402-447.

23) 스탠리 하우어워스, 『교회의 정치학』, IVP,

24) 존 스토틀, 크리스토퍼 라이트, 『선교란 무엇인가』, 김명희 역, IVP, 2018, 50. 스토틀는 예수님의 전도 명령은 ‘땅 끝까지 가라’는 지리적 확장의 의미만이 아니라 ‘제자 삼는 것’이 핵심이며, 그것은 궁극적으로 문화명령과 분리되지 않는다고 해석한다. 데이비드 보쉬, 『세계를 향한 증거』, 전재욱 역, 두란노, 1993, 88-90; 월드런 스콧, 『사회정의와 세계선교를 향한 제자도』, 강선규 역, 두란노, 1988, 191-195.

둘째로, 복음전도 우선주의는 교회의 선교적 위임과 선교 사명이라는 근본적인 대전제가 있다. 교회의 복음전파와 복음증거라는 과제는 교회의 본질적 과제에 속한다. 그런데 복음전도에 대한 강한 반감이 전반적으로 형성되어 있는 이유는, 그것을 개인전도에 두기 때문이다. 개인전도는 구령운동의 당연성의 시대에는 반감이 없었으나 지금의 기독교 상황에서 전도활동은 예수 천당 불신지옥을 무차별적으로 외치며, 지하철과 거리에서 노방 전도 등의 행위가 공공질서를 해치는 반감으로 작용하기 때문이다.

셋째, 로잔신학이 복음의 우선성을 강조하는 이유는 로잔의 복음주의자들은 복음의 유일성과 복음의 사회변혁적 능력에 대한 확신이 확고하기 때문이다. 이들은 복음이 인간 내면의 질서에서 시작하여 사회의 온전한 변화까지도 근본적인 혁신이 가능하다는 확신이 있다. 그들은 그리스도가 온 세상의 구속자일 뿐 아니라 주되심으로 인해 온 세상이 그분의 통치아래 왜곡된 구조악과 뒤틀려진 질서를 변혁해야 하며, 변혁할 수 있다는 강한 자의식이 있다. 로잔의 복음주의자들은 사회-경제적 악마성과 현실사회의 불의한 구조악에 대한 구체적인 상황 인식보다 그리스도의 주되심과 복음의 능력을 더 우위에 두고 있다. 복음에 대한 이러한 로잔의 관점에서 볼 때, 복음전도 우선주의란 어쩌면 당연한 것일 수 있다. 어쩌면 로잔운동에서 복음전도 우선주의란 단지 복음을 우선적으로 증거하고 전파해야 한다는 행동주의적 우선주의라기보다 차라리 '복음' 자체의 우선주의를 의미한다고 말할 수 있다. 어쨌든 복음주의자들에게 복음의 전파는 사회참여나 사회변화보다 우선적인 사명임에 틀림없다.

점진적 모델로서 우선주의: '개인이 사회를 변화시킨다'는 복음주의자들의 믿음 (개인⇒교회⇒사회)

복음전도 우선주의자들은 복음전파와 복음화가 선행하면 사회변화는 필연적으로 뒤따라온다고 확신한다. <개인과 사회> 관계에서 로잔의 사회신학은 개인의 변화가 사회의 변화보다 우선한다. 복음과 사회의 관계에 대한 로잔의 관점은 다음과 같이 설명된다: 개인이 변화되지 않으면 사회의 변화는 이루어지지 않는다. **변화된 개인이 변화된 사회를 가져온다.** 개인이 회심할 때, 사회변화가 결과할 것이다. 죄는 사회구조와 체제 안에 내재되어 있지만, 사회 속에 내재된 죄의 근원은 인간의 영혼과 인격 내면에 자리 잡고 있으므로 복음에 의해 인간 내면의 근본적인 변화가 선행하지 않는다면, 사회정의와 사회변화를 가져 올 수 없다고 믿는다.

우선주의 논리는 전도 외에 다른 신앙의 논리에도 마찬가지로 적용된다. 하나님과 인간의 수직적 차원이 우선 해결될 때, 인간 사이의 수평적 차원이 해결된다. 따라서 수직주의는 수평주의보다 우선한다. 믿음이 먼저 선행될 때, 행함이 뒤따른다. 이러한 점진적, 순차적 모델로서 우선주의는 선교관에 그대로 적용되었다. 로잔의 복음주의자들은 개인구원과 내적 회심이 이루어지고, 거듭난 그리스도들의 모임인 교회가 세워지고, 그런 교회가 사회안에 많아지면, 악한 사회와 그 사회의 구조악은 결국 변화될 것이라고 믿는다.

① 복음전도 우선주의, 무엇이 문제인가?

- 복음전도 우선주의의 함정은 '논리적 우선주의'라는 것이다. 복음이 증거되어야 할 특정한 상황에서 언제나 복음전도 우선주의가 해답이 될 수 없다. 지금처럼 교회혐오 시대에서 복음전도 우선주의라는 깃발을 들고 전철 안에서, 그리고 가가호호 방문 전도를 한다면, 과연 그것이 복음 전파에 효과적이겠는가? 오늘의 상황에서 복음전도는 차라리 사회정의와 사회적 책임이 우선될 필요가 있다.
  - 거듭난 개인으로 이루어진 교회가 사회 속에 많아지면, 결과적으로 사회가 변화될 것이라는 우선주의자들의 확신은 <기능주의 사회관>에 근거하고 있다. 이 사회관은 <사회는 개인의 집합>이라는 관점이다. 그러나 사회는 개인의 합(合)으로 이루어진 결과물이 아니라 오히려 <개인이 사회의 산물>이기도 하다. 복음으로 변화된 그리스도인 개인이 설사 거듭났고, 하나님의 자녀가 되었다 할지라도 그가 자본주의 사회질서에서 살아갈 때, 그의 개인적 도덕성만으로는 개인주의와 이기심으로 충만한 초인격적인 자본주의 체제를 이겨 낼 수 없다. 사회체제를 복음적 관점에서 비판적으로 분석하고 올바르게 성찰하지 않으면 순수 복음으로 무장된 개인이라 할지라도 그가 속한 악한 사회질서와 구조를 능가한 인격과 도덕성을 구축하기란 사실상 불가능하다.
- 전도 우선주의로 교회성장을 이룬 한국교회는 “개인이 변화하면 사회는 저절로 변화될 것이다”는 신화적 믿음과 달리 개인도 변화시키지 못했고, 사회도 변화시키지 못했다. 전도 우선주의라는 결과는 몸집만 거대한 괴물 같은 교회왕국을 생산하였을 뿐, 사회의 건강한 발전과 사회변화에 역행하는 그리스도인을 양산하였을 뿐이다.
- 그럼에도 불구하고 복음전도 우선주의자들은 사회변화나 사회적 책임에 전혀 관심이 없다고 생각해서는 안 된다. 우선주의자들은 사회변화의 방법(전략)에 왜곡된 확신을 가지고 있다는 것이 문제이다. 우선주의자들은 교회가 수행할 긴급한 선교적 사명은 사회참여나 사회행동보다 먼저 복음을 전파하여 제자 삼는 일에 있다고 생각한다. 그들은 사회변화와 사회정의를 실현하는 최선의 길은 먼저 복음으로 변화된 개인을 만들어 내는 것이 최우선 과제라고 생각한다는 점이다.

② 복음전도 우선주의에 서 있는 총체적 선교

1차 로잔대회 선언문은 대표적인 전도 우선주의 입장에 서 있는 총체적 선교관이다.

“우리는 자주 복음전도와 사회참여를 서로 배타적인 것으로 간주해 온 것에 대하여 참회한다(이원화를 반성하면서). 인간과의 화해가 하나님과의 화해는 아니며, 사회행동이 복음전도는 아니며, 정치적 해방이 구원은 아니지만(일원화 혹은 동일화를 경계하면서), 복음전도와 사회, 정치적 참여가 우리 그리스도인의 의무의 두 부분이다(총체적 선교를 피력한다). 그러나 교회가 희생적으로 해야 할 일 중에서 전도는 최우선적이다(전도 우선주의로 결론을 짓는다)”.

존 스토트는 1차 로잔대회를 주도하면서 복음전도와 사회적 책임을 결합하여 총체적 선교관을 이끌어 내었고, 그 자신은 '동반자 선교'를 대표하는 인물이기도 하지만, 엄격히 말해 스토트는 **복음전도 우선주의에 서있는 총체적 선교론자**로 분류된다.

“어떤 사람들은 복음전도의 사명에서 도피하여 치유와 교육, 사회사업과 같은 선행에 몰두하는 것 같다. 이런 일들은 옳은 것이며 또 필요한 것이다. 그러나 그리스도께서 명하신 최종적이고 보편적인 사명, 각 복음서의 맨 마지막에 기록되어 있는 사명은 병자를 고치는 일이나, 사회를 개혁하는 일이 아니라, 복음을 전하는 일이다”<sup>25)</sup>

결국 로잔의 사회신학은 <복음전도와 사회적 책임>이 주된 의제로 표방되는 것 같지만, 사실은 <개인과 사회>, <수직주의와 수평주의>, <신학주의와 세속주의><sup>26)</sup>와의 긴장과 싸움이라고 할 수 있다. 로잔선언은 복음과 사회와의 관계에서 개인적인 차원에서 사회적인 차원으로 진일보하면서, 사회적 복음에 열려있는 듯 하다가도, 다시 개인적 복음으로 회귀하는 경향을 보인다.

### 3) 동반자 모델

로잔은 복음전도와 사회행동이라는 양자의 긴장 사이의 관계설정에 있어서 <복음전도 우선주의>에 강조점을 두었으나 1차 로잔대회(1974) 이후 휘튼협의회(1983)에서 <동반자 모델>로 이동했다. 이는 로잔의 선교관이 보다 발전적인 방향으로 진일보한 것이라고 평가할 수 있다. 그러나 우선주의라는 여진(餘震)은 아직도 계속되고 있다.<sup>27)</sup>

동반자 모델은 복음전도와 사회적 책임의 관계를 설정함에 있어서 1차 로잔대회보다 진전된 방향으로 양자를 긴밀하게 결속하려는 시도라고 할 수 있다. 그래서 동반자 모델은 하나님사랑과+ 이웃사랑, 복음전도와 사회정의, 개인의 회심과 사회의 변화를 '결혼'에 비유하거나 '동전의 양면'과 같은 분리될 수 없는 두 측면으로 설명하였다.<sup>28)</sup>(바지나 가위에도 비유함).

복음전도와 사회적 책임간의 관계에 관한 국제협회의 결과물로서 그랜드 래피드즈 보고서(1982)는 로잔언약(1974)에 나타난 이분법적 분리를 극복하려고 상당히 진전된 표현을 사용했다.

25) 존 스토트, 『존 스토트의 복음전도』, 김성녀 역, IVP, 2001, 41-42.

26) 신학주의와 세속주의에 대해, 레오나르도 보프, 『주의 기도』, 이정희 역, 다산글방, 2000, 12-15.

27) 이러한 관찰에 대해서는 로널드 사이더의 분류를 참고하라. 사이더는 빌리 그래함, 존 스토트를 비롯한 로잔언약의 주류의 관점이 모두 '개인주의적 복음주의 모델'(individualistic evangelical model)에 속한다고 분류한다. 로널드 사이더, 『복음전도와 사회운동』, 44-46.

28) 참고. J. Andrew Kirk, Good news of the kingdom coming: The marriage of evangelism and social responsibility, InterVarsity Press, 1983.

“우리는 영혼과 육체, 개인과 사회, 구속과 창조, 은총과 자연, 하늘과 땅, 칭의와 정의, 신앙과 행위를 불건전한 방법으로 서로 대립시키는 경향이 있다. 성경은 분명히 이것들을 구별한다. 그러나 성경은 그것들을 서로 관련시키며, 우리에게 각 쌍을 역동적으로 창조적인 긴장 가운데 유지할 것을 가르친다. 일원론처럼, 그것들을 혼동하는 것이 잘못된 것처럼, 이원론에서처럼 그것들을 분리시키는 것도 잘못이다”<sup>29)</sup>

동반자 모델은 한편으로 분리된 양극을 결합하여 이원론을 극복하려고 한다. 그러나 다른 한편으로 동반자 모델은 이원론을 넘어 일원론으로 이동하지 않고, 두 날개의 개별성과 독립성을 유지하려고 한다. 동반자 모델은 일치나 동일시 유형이 아니다. 양자를 분리하지 않으면서, 구별하되, 분리되지 않는 가운데 창조적 긴장을 유지하는 것이 동반자 모델의 핵심이다. 따라서 복음전도와 사회정의는 분리하지는 않으나 구별한다(not separate, but distinct. 이 공식은 로널드 사이더에게도 동일하게 강조되고 있다).

총체적 선교를 강조하는 존 스토틀은 초기 로잔운동을 대표하는 인물로 복음전도와 사회적 책임의 균형을 추구한다. 그는 두 측면의 균형을 동반자 관계로 규정한다. 그의 입장은 정확히 ‘균형잡힌 동반자 모델’이다. 그런데 중요한 것은 동반자 모델은 이안 바버식으로 분류하면 일종의 <독립모델>에 속한다.

“동반자는 서로 연결되어 있지만 서로 독립되어 있기도 하다. 각각 홀로 다른 하나와 나란히 독립적으로 서 있다. 하나가 다른 하나의 수단도 아니며 다른 하나의 표현도 아니다. 각각 그 자체로 하나의 목적이다. ... 전도와 공화사역은 하나님의 선교에서 한 세트다”<sup>30)</sup>

그러므로 존 스토틀나 그랜드 래피드즈 보고서가 강조하는 동반자 모델은 전도와 사회행동은 선교적 행위에서 함께 동반되어야 할 사역에 속한다. 그러나 “전도는 전도이고 사회행동은 사회행동이다”. 전도와 사회행동은 혼동하지 않아야 한다. 전도가 사회정의로 환치되어서는 안 된다. 반대로 사회정의를 전도로 환원되어서도 안 된다. 전도와 사회정의를 분리되어서는 안 되지만, 구분되어야 한다. 로잔의 독자들은 로잔의 끝없는 결합과 구분의 이분법적 도식 앞에 때로는 절망과 회의감을 느낄 정도이다.

그랜드 래피드즈 보고서는 이 점에 대해, “그 둘은 가위의 양날 혹은 새의 두 날개 같은 것이다. 이 동반자 관계는 예수님의 공적 사역에 분명히 나타난다. 예수님은 복음을 선포하셨을 뿐 아니라 굶주린 자들을 먹이셨고 병든 자를 고쳐 주셨다. 그분의 사역에서 케리

29) J. Stott, *Evangelism and Social Responsibility: An Evangelical Commitment*, Exeter, 1983, 20.

30) 존 스토틀, 『선교란 무엇인가?』 IVP.

그마(선포)와 디아코니아(섬김)는 함께 나타났다. ... 이는, 그 둘이 동일시되어야 한다는 말이 아니다. **전도는 사회적 책임이 아니고 사회적 책임도 전도가 아니기 때문이다. 하지만 각각은 다른 하나를 수반한다**”

그런 점에서 존 스토틀, 그랜드 래피드즈 보고서, 그리고 로널드 사이더는 복음전도와 사회행동의 총체적 선교를 강조하지만, 의외로 독립모델에 가까운 측면이 발견된다. 총체적 선교의 완결판이라 할 수 있는 로널드 사이더는 복음전도와 사회행동의 관계를 누구보다 치밀하게 결속하는 신학적 시도를 기울이고 있지만, 그 역시 동반자 모델의 입장에서 서 있다.<sup>31)</sup>

그런데 동반자 모델은 그 나름대로 유용한 점이 있다. 동반자 모델은 복음전도와 사회행동을 묶어주면서도 양자의 동일시를 경계한다. 왜냐하면 일치모델로 가면 환원주의에 빠지게 된다. **“사회정의가 곧 복음전도이다”**라고 환원하거나 **“전도가 곧 사회정의다”**라는 환원주의의 위험이 바로 그것이다.

그러나 선교학자 스콧 선퀴스트(Scott Sunquist)는 복음전도와 사회정의를 동반자로 보는 것을 이분법의 오류라는 점에서 반대한다: “그러므로 우리는 복음전도를 말씀과 사역, 또는 복음전도와 정의, 또는 말씀선포와 사회정의라는 이분법으로부터 시작하기보다는 예수 그리스도안에 있는 한 가지 성품 -사랑- 으로부터 시작한다”<sup>32)</sup> 그래서 선퀴스트는 복음전도와 사회정의를 동전의 양면의 비유로 설명하는 것은 적절치 않다고 말한다.

#### 4) 흘러넘침 모델: 로널드 사이더

사이더의 총체적 선교는 동반자 모델과 공유하는 지점을 가지고 있지만, 사이더 특유의 관점은 ‘흘러넘침 모델’이라고 규정할 수 있다. 복음주의 사회행동주의자 사이더는 로잔신학에서 가장 명료한 총체주의 신학을 대표하는 신학자로 평가된다. 로잔신학 전체에서 로널드 사이더는 총체적 복음(wholistic gospel)과 온전한 복음(whole gospel)의 완성판이라 평가할 만하다. 특히 그의 Good News and Good Works는 그 책의 부제처럼, ‘온전한 복음을 위한 신학’(A Theology for the Whole Gospel)의 교과서라 불릴만하다.<sup>33)</sup> 그에 따르면, 죄는 개인적이면서 구조적이다. 회개는 개인적인 죄로부터의 회개만이 아니라 사회적 죄(인종차별, 불의한 경제구조에의 가담), 즉 사회악로부터 전향을 포함한다. 하나님과의 화해와 이웃과의 화해는 **분리될 수 없다. 그러나 이 둘은 동일시될 수 없다.**

복음화는 구두적 선포와 행위에 의해 이루어진다. 예수의 복음화 사역은 가르침, 전파, 치유를 통한 총체적 사역이었다. 복음은 해방의 복음이요, 회복의 복음, 온전성의 복음이요, 개인적, 사회적, 지구적, 우주적 구원의 복음이다. 사이더는 하나님나라는 죄용서와 칭의, 내면의 성화를 동반한다는 점에서 ‘개인적’인 성격을 지니면서, 사회질서의 변화를 가져온

31) 로널드 사이더, 『복음전도와 사회운동』, CLC, 참조, 김동춘, 『전환기의 한국교회』, 대장간, 96-97.

32) 스콧 선퀴스트, 『기독교 선교의 이해』, 이용원 역, 주안대학원대학교출판부, 2015, 604-605.

33) Ronald J. Sider, Good News and Good Works: A Theology for the Whole Gospel, Baker Books, 1993. 한역, 『복음전도와 사회운동』, CLC, 2013.

다는 점에서 ‘사회적’인 나라이고, 구속에 의한 만물의 회복을 가져온다는 점에서 ‘우주적’인 성격을 지닌다. 또한 구원은 사회적이며(social), 집단적이며(corporate), 공동체적인(communal) 특성을 지닌다.<sup>34)</sup> 더 나아가 신약의 구원은 신체적 치유로서 구원을 보여주면서 구원이란 영적 치유만이 아닌 파괴된 물리적 육체의 변혁을 포함한다.

그러나 사이더는 재세례파의 한 지류인 그리스도 형제단 출신으로 대안공동체를 통한 **흘러넘침 모델**에 서 있다. 그는 예수의 삶의 방식을 실천하는 교회는 세상과 전적으로 구별된 대안적, 대조사회적 실재를 세상속에 가시적으로 보여줌으로써 그것이 곧 복음의 증거가 된다고 말한다. 사이더에 따르면 교회는 말(word)과 행동(deed)만이 아니라 교회의 구별된 삶을 세상속에 보여주는 “존재”의 방식이 복음을 증거하는 선교 행위가 된다고 말한다. 사이더는 독특하면서 구별된 교회의 존재방식을 통해 개인주의와 소비주의를 넘어 소박한 삶의 양식(simple lifestyle)을 살아가면서, 공동체 안에서 경제적 코이노니아를 구현하며, 예수의 산상수훈적 가르침을 본받아 평화와 정의를 실천하는 사회적 제자도를 구현함으로써 그리스도인들이 누리는 존재 자체를 “가시적으로” 보여주는 구원과 하나님나라의 실재를 세상 속에 흘러넘치게 함으로써 복음의 온전함을 선교적으로 증거하게 된다고 말한다.<sup>35)</sup>

물론 사이더가 ‘교회론적 대안주의’로 분류되는 소박한 흘러넘침 모델에 머물러 있다고 단정해서는 안 된다. 사이더가 초기에 집중했던 복음주의적 사회행동(evangelical social action)은 점차 시민사회 속에서 공공정책의 접목을 통해 공적 선교론(public missionlogy)의 방향에서 복음의 사회적 실천을 확장해 나갔다.

### 5) 통합적 선교 모델: 크리스토퍼 라이트

크리스토퍼 라이트는 초기 로잔운동의 대표자였던 존 스토틀의 총체적 선교관을 계승하면서도 그 한계를 발전적으로 확장해 간 로잔신학에서 중요한 신학자로 평가된다.<sup>36)</sup> 그는 2005~2011년까지 로잔 신학실행분과 의장으로 활동했고, 3차 로잔대회에서 케이프타운 서약 입안자였다. 구약학자로서 라이트는 성경 내러티브에 기초한 하나님의 선교이자 하나님백성의 선교를 주제로 한 선교적 성서해석학의 관점에서 ‘하나님의 선교’(Mission of God)를 제시한다.<sup>37)</sup>

라이트의 총체적 선교의 밑그림은 그의 구약윤리에서 <하나님, 이스라엘, 땅>이란 삼각형

34) Ronald J. Sider, Good News and Good Works, 79, 85. 이에 대해, 김동춘, 『전환기의 한국교회』, 92-95.

35) 로날드 사이더, 복음전도와 사회운동, 322-323. 흘러넘침의 방식의 복음전도는 스탠리 하우어워스에게서도 발견된다. 하우어워스에 의하면, 구원과 정의를 구분되어야 한다. 정의가 구원일 수 없다. 구원은 예수 그리스도의 십자가와 부활에 근거하므로 세속적 차원의 정의와 동일시할 수 없다. 정의의 실현은 그리스도의 공동체가 세상속에 흘러넘침으로 가능하다.

36) 이 점에 대해서, 존 스토틀, 크리스토퍼 라이트, <선교란 무엇인가>에서 각 챕터에 나타난 스토틀의 선교관에 대해 더 전향되고 확장된 라이트의 설명을 보라.

37) 크리스토퍼 라이트, 『하나님의 선교』, IVP, 2010.

구도에 토대를 두고 있다.<sup>38)</sup> 그것은 하나님과 이스라엘 관계, 이웃과의 관계, 그리고 땅의 관계를 포함한다. 그런 점에서 라이트는 사회, 정치적, 역사 패러다임을 넘어 창조세계를 포함한 생태적 선교를 포괄하는 총체적 선교를 구성한다. 그런데 라이트의 선교론은 '총체적'(wholistic)이라기보다 '통합적' 선교(integral mission)로 표현된다. 이러한 점은 케이프타운 서약의 입안자인 라이트를 통해 그대로 반영되는데, 이제 로잔의 선교는 통합적 선교라는 뉘앙스로 표현되고 있다.<sup>39)</sup>

라이트의 통합적 선교는 그리스도의 주되심을 중심으로 <복음전도>, <정의와 동정심>, <창조세계 돌봄>을 통합하는 통합적 선교를 말한다. 선교는 예수님의 가르침(케리그마), 동정심과 정의(사회-정치적, 디아코니아적), 창조적 책임(창조세계에 대한 생태적 책임)으로 통합된다. <sup>40)</sup> 그리하여 라이트에 있어서 선교의 큰 틀은 <교회, 사회, 창조세계 church, society, creation>를 포괄하는 통합적 선교론의 특징이라는 것을 보여준다.<sup>41)</sup>

#### ① 점진적 선교모델로서 라이트

그런데 라이트의 선교론은 **개인적-사회적-생태적**으로 발전하는 도식이든, **복음전도-사회적 책임-창조세계**라는 도식이든, 개인, 복음전도에서 시작하여 사회와 창조세계로 순차적으로 확장되는 <점진적 선교모델>이기도 하다. 라이트에 의하면, 하나님의 통치의 실체로서 하나님나라는 저세상에 속한 영화된 사적 차원은 아니지만, 그럼에도 영적, 개인적 차원이 있으며, 하나님의 통치는 그 차원에서 먼저 시작된다(!). 그리고 하나님의 통치는 이 세상의 인간 삶의 모든 차원에 대한 다스림으로 확장된다. 하나님의 통치는 먼저(!) 하늘에서 이루어지고, 그것으로 시작하여 땅에서의 임함으로 이루어진다. 즉 하나님의 통치는 영적, 개인적 차원에서 시작하여 사회, 정치, 삶 전체로 확장된다. 하나님나라는 먼저 영적이며 개인적 차원에서 시작하여 사회-정치적 차원으로 확장, 발전된다는 것이다.<sup>42)</sup> 정리하면 라이트는 성경의 선교적 내러티브에 근거하여 하나님백성의 선교가 사회와 세상의 공적 영역에서의 구현을 지향하고 있다.

38) 크리스토퍼 라이트, 『현대를 위한 구약윤리』, 김재영 역, IVP, 2015.

39) 그러나 wholistic mission과 integral mission이 단순한 표현상의 차이인지, 아니면 뉘앙스에서 일정한 차이가 있는지는 미지수다.

40) 크리스토퍼 라이트, 『이것이 너희 신이다』, 한화룡 역, IVP, 183.

41) Christopher J. H, Wright, "Participatory Mission: the Mission of God's People revealed in the whole Bible Story", in: Jason Sexton, Jonathan Leeman, Christopher J. H, Wright, John R. Franke, Peter J. Leithart(ed.), Four Views on the Church's Mission, Zondervan, 2017, 80-91.

42) 크리스토퍼 라이트, 『이것이 너희 신이다』, 192.

### III. 총체성에서 변혁으로: 변혁은 총체성의 연결개념이다.

로잔신학을 관통하는 중심개념이 '총체성'이라면, 그와 또 다른 개념은 '변혁'이다. 특히 변혁 개념은 83년 휘튼협의회에서 중요하게 부상했다. 여기서 "변혁에 관한 성명서"(statement on transformation)가 발표되었는데, 성명서 제목은 <변혁: 인간의 요구에 응답하는 교회>였다. 그리고 휘튼협의회에서 논의된 자료를 모은 글이 The Church in Response to Human Need(1987)로 출간되었다.<sup>43)</sup> 그리고 로잔이 지향하는 총체적 선교를 "변혁"(transformation) 이라는 키워드를 중심으로 더 다양한 관련 글을 모아 <변혁으로서 선교>라는 이름으로 출간하였다(1999).<sup>44)</sup>

그렇다면 로잔이 말하는 <변혁으로서 선교>는 무엇을 의미하는가?<sup>45)</sup>

#### 1) 총체적 선교와 연결되는 개념으로서 총체적 변혁

휘튼협의회에서 제기되기 시작한 변혁은 로잔이 합의한 '총체적 선교' 개념의 연장선에서 사용되는 개념이다. 그래서 '변혁으로서 선교'를 소개하는 Mission as Transformation은 먼저 총체적 선교를 설명하는 것으로 설명한다: "총체적 선교는 기독교선교의 전체 범주 안에 선포(proclamation), 전도(evangelism), 교회개척(church planting), 그리고 사회적 변혁(social transformation)을 통합하는 선교이다".<sup>46)</sup> 그리고 크리스 숙덴은 변혁으로서 선교란 "전도와 사회변혁 사이의 통합적인 관계를 만들어내는 것"이라고 말한다.<sup>47)</sup> 결국 '총체적 선교'와 '변혁으로서 선교'는 어떤 질적인 차이가 있는 개념이 아니라 서로 연결되는 의미로 사용되고 있다. '변혁으로서 선교'는 로잔의 핵심 의제였던 총체적 선교와 전혀 다른 개념이 아니라 그것과 연속성을 지니면서 발전적이며, 실천적 구체성을 담아내는 의미로 사용되고 있다고 할 수 있다.

#### 2) 개발(development)에서 변혁(transformation)으로 이동하는 상황적 개념으로서 변혁

복음의 총체성을 강조했던 로잔에서 언제부터 변혁의 개념이 부상하기 시작했을 때, 이미

43) Vinay Samuel, Chris Sugden(ed.), The Church in Response to Human Need, Eerdmans, 1987. 한역. 비아니 사무엘, 크리스 숙덴(편), 『인간의 요구에 부응하는 교회, 황을호 역, 생명의말씀사, 1992.

44) Vinay Samuel, Chris Sugden(ed.), Mission as Transformation: A Theology of the Whole Gospel, Regnum Books, 1999. 이 책에는 이전 자료집인 The Church in Response to Human Need(1987)에 실린 여러 편의 글이 중복되어 있다.

45) 이상한 점은 로잔에서 등장하는 변혁 개념을 데이비드 보쉬의 대작의 제목인 "Transforming Mission"과 연관지어 설명하는 글도 있다. 즉 변혁으로서 선교를 보쉬가 시도한 선교 패러다임의 변화인 '변화하는 선교'로 설명하려는 시도가 있다. 앨 타이즌, 『로잔 이후의 변화』, 40-41.

46) Vinay Samuel, Chris Sugden(ed.), Mission as Transformation: A Theology of the Whole Gospel, Regnum, 1999, 뒷표지.

47) Chris Sugden, Gospel, Culture, and Transformation, Oxford: Regnum, 2000, 23.

개발(development)에 대한 회의적 비판이 일어나기 시작했다. 1세계의 개발원조가 저개발국가의 종속의 심화를 가중시킨다는 종속이론의 관점에서 해방신학이 이를 비판하면서, <개발에서 해방>을 말할 때, 로잔의 휘튼협의회 역시 “인간의 요구에 응답하는 교회”라는 협의회에서 <개발이 아닌 변혁>을 말한 것이다. 그런 의미에서 휘튼의 변혁은 해방신학의 사회변혁론이 표방한 해방론에 대한 복음주의적 응답의 측면이 있다는 점에서 상황에 적합한 선교라고 할 수 있다.<sup>48)</sup> 로잔선언 이후 휘튼협의회는 총체적 선교라는 포괄적 개념에 만족하지 않고, 로잔이 추구한 복음에 근거한 사회변화를 변혁이라는 틀로 방향을 제시하려고 한 것이다. 특히 로잔 내부의 진보 복음주의자 혹은 변혁주의자들은 복음화가 해방 없이 불가능하며, 수평적 화해없이 수직적 화해가 없다는 사회변혁적 차원의 선교를 강조했다. 다수의 급진복음주의자들은 이런 차원에서 총체적 선교를 변혁으로서 선교로 진척되어야 할 필요를 공감했다.<sup>49)</sup>

### 3) 총체적 변혁으로서 변혁: 성경적, 신학적, 사회적 변혁

로잔이 말하는 변혁은 <총체적 변혁>이라는 성격을 띤다. 로잔의 변혁은 일차적으로 사회적, 정치적 변혁만이 아니라 복음적 변혁에 기초하고 있다고 보여진다. 그런 점에서 로잔의 변혁은 일차적으로 성경적, 신학적 개념이다. 변혁에 대한 휘튼선언서는 변혁을 곧장 사회과학적 변혁이나 사회변혁으로 말하지 않고 성경적이고 신학적 맥락에서 설명하는 것에서 복음적 변혁의 뉘앙스가 풍겨난다. 그럼에도 사회-문화적 변혁의 측면이 아예 간과되는 것은 아니다.

로잔의 변혁은 이중적 뉘앙스를 풍긴다. 한편으로 이 변혁은 로잔의 총체적 복음과 총체적 선교의 연장선에서 설명하기도 하면서, 다른 한편으로 해방신학처럼 사회 변혁적 의미를 분명하게 담고 있는 측면이 있다. 그러나 그 변혁이란 반드시 정치적 변혁이 아니라 문화적 변혁과 관련지으려 한다. 결론적으로 로잔의 변혁은 복음에 기초한 사회적 변화를 선교적이고, 실천적으로 모색하기 위한 개념이라 할 수 있다. 그런 점에서 로잔이 말하는 변혁은 복음적 변혁에서 출발하여, 사회변혁으로 나아가는 개념이다.

**4) 로잔의 변혁주의자들은 ‘개발에서 변혁으로’ 밀고 나갔지만 그 변혁을 “해방”이라고 말하지 않는다는 것을 주목할 필요가 있다.** 로잔은 복음주의적 변혁과 해방신학적 해방을 연결하기도 하지만, 또한 구별하고자 한다. 급진 복음주의자 혹은 변혁주의자인 앨 타이즌은 해방신학을 긍정적으로 동조하는 로잔 내 진보 복음주의자들의 입장을 소개하면서도 해방신학의 맑스주의적 경향을 비판하는 관점을 간과하지 않는 점도 주목할 부분이다.<sup>50)</sup>

48) 앨 타이즌, 『로잔 이후의 변화』, 43-45.

49) 변혁으로서 선교에 공감하는 급진복음주의자들 혹은 변혁주의자들은 Vinay Samuel, Chris Sugden, Rene Padilla, Samuel Escobar, Ronald Sider, Orlando Costas, Tom Sine 등을 들 수 있다.

50) 앨 타이즌, 『로잔 이후의 변화』, 127-138, 해방신학에 대한 비판적 평가에 대해, 131-138.

## IV. 로잔의 총체적 선교와 총체적 복음에 대한 사회신학적 평가

### 1. 로잔의 개인주의적 복음전도에 대한 긍정적 평가

로잔의 <개인주의적 복음전도>의 강조를 어떻게 보아야 하는가? 그것은 개인적 복음이요, 사적 복음의 한계인가? 우리는 로잔 내부의 진보 복음주의자들 혹은 변혁주의자들조차도 사회복음과 복음의 정치화에 대한 우려를 어떻게 보아야 하는가? 그것은 복음주의에 갇힌 로잔의 태생적 한계인가? 아니면 복음화 대신 인간화를 강조하고, '예수 그리스도 안에서 구원'보다 '역사안에서의 해방'만을 외칠 때, 이는 필연코 "복음 없는 사회정의"가 되거나 "복음 없는 휴머니즘"으로 전락될 것이라는 로잔의 우려가 아닐까? 우리는 로잔의 실행가들이 "사회행동주의로서 복음운동"으로 전락될 로잔의 염려에 대해 진지하게 귀담아 들을 필요가 있다.

로잔운동이 줄곧 개인을 향한 복음전도를 강조하는 것에 대해, 판넨베르크의 지적을 귀담아 들을 필요가 있다. 판넨베르크는 독일 국가교회라는 신학적 자리에도 불구하고, 그리고 그가 <역사로서 계시>를 주창하여 계시를 보편역사의 지평으로 확장한 바 있으며, 그리하여 기독교신앙의 보편성과 공적 타당성을 확보하기 위해 보편사 신학을 추구했음에도 불구하고, 판넨베르크는 자신의 교회론에서 **신앙의 개인적 성격**을 유난히 강조한다.<sup>51)</sup> 바로 이런 점은 로잔의 <개인주의적 복음화 모델>이 '신앙의 사사화'로 기울어지지 않는다는 전제 아래 개인 신앙이 급격하게 무너지는 '종교없는 사회'와 가나안 성도(churchless christians)로 표현되는 탈교회 상황에서 변혁주의자들도 귀담아 들을 필요가 있는 측면이 있다.

### 2. 총체적 선교, 총체적 복음의 한계와 비판 \_ 사회신학적 관점

1) 로잔신학은 애초부터 <사회의 신학>이나 <사회를 위한 신학>이 되고자 하지 않았다. 또한 로잔의 주된 관심은 처음부터 <복음과 사회변혁>이 문제가 아니라 <복음전도와 사회적 책임>의 문제였다고 말하는 것이 정확한 진단이 아닐까 한다. 로잔은 <복음의 사회적 차원>이나 <복음의 정치적 의미>를 질문하면서 복음 자체의 '사회'변혁적 성격이나 복음의 '사회'변혁의 가능성을 논하기보다<sup>52)</sup> <복음전도와 사회변화>나 <복음전도와 사회행

51) 볼프하르트 판넨베르크, 『판넨베르크 조직신학 III』, 신준호 역, 새물결플러스, 171-172. "교회의 선교 메시지와 예배의 선포도 우선적으로 **개인들을 향하며, 개인의 구원**을 목표로 삼는다. 구원은 예수 그리스도와 연합을 통해 **각 개인에게** 주어지며 복음과 성례전을 통해 중재된다. **교회는** 이스라엘 민족처럼 지체들이 세대의 고리로 연결되는 출생 공동체로 형성되는 것이 아니고 **본질상 믿음과 세례를 통해 거듭난 개인들의 공동체다**"(굵은 글씨는 필자의 표기임). 판넨베르크는 교회론에서 그리스도인 개인의 믿음과 교회의 신앙고백 사이의 관계를 면밀하게 설명하고 있다. 202, 209-222.

동>이었다. 따라서 로잔의 의제는 복음주의 교회의 선교적 과제인 <복음의 전파> 문제와 <교회의 사회적 책임> 문제를 어떻게 균형 있게 설명하면서 양자를 결합하여 통전적인 선교방향을 제시할 것인가를 고민한 '복음화 운동'이요, '복음적 선교운동'이었다는 점에서 사회신학적으로 한계가 있다고 할 수 있다.

로잔운동은 월터 라우쉬부쉬의 '사회복음의 신학'처럼, <사회적 복음 social gospel>을 말하지 않았고, 헤르만 쿠퍼와 레온하르트 라가츠의 종교사회주의처럼 자본주의가 지닌 악한 사회구조를 비판하면서 '종교적'인 사회주의(religious socialism), 즉 기독교적 원리에 근거한 사회주의 이상을 구현할 사회신학적 비전을 내비친 적이 없었다(그러나 이런 한계에도 불구하고 로잔에 영향을 입은 한국 복음주의 사회선교 그룹은 로잔신학을 복음주의에 기반을 둔 사회적 신학으로 접목하여 복음의 사회적 실천을 위한 근거로 삼았다).

2) 로잔의 총체적 선교나 총체적 복음은 자칫 **개념의 병렬 작업**에 그칠 우려가 있다. 총체적 선교란, 아주 간단하게 <복음의 선포>와 <복음의 실천>을 나란히 걸쳐 놓는 '병합 논리'에 그칠 우려가 많다. 그래서 총체적이란 자칫 개념의 조합 놀이에 불과할 수 있다. 이런 경우 총체적 선교는 구체적인 투신과 실천을 실행하지 않은 채 교회의 목회 방향과 목표에 몇 몇 항목을 기계적으로 열거하는 데 그칠 수 있다. 예를 들어 메가처치들이 교회의 본질적인 가치를 심각하게 고민하지 않은 채 총체적 선교를 목회사역의 목표로 열거해 놓는다면, 그것은 공염불이 될 공산이 크다. 또한 총체적 선교가 빈곤, 인권차별, 구조악, 불평등과 같은 인간사회가 처한 구체적인 상황은 귀담아 듣지 않는다면, 그래서 분명한 상황신학적이지 않는 총체적 선교는 추상적이면서 관념적인 선교가 될 수밖에 없을 것이다.

### 3. 총체적 선교, 총체적 복음의 협소함을 어떻게 극복할 것인가?

1) 총체적 복음을 <전도+사회적 책임>이라고 말하기보다 복음 자체가 이미 개인적 차원의 복음이 아니라 <사회적 복음>이라고 말하는 것이 낫다. 복음의 내용 자체에 정의, 평화, 치유, 번영과 복지를 포함하고 있다고 말해야 한다. 데이비드 보쉬는 일찍이 1차 로잔 선언문에 표명된 이분법 논리를 이렇게 비판한 바 있다: "전도가 사회적 책임보다 우선적이라면 한 요소는 교회의 선교사명에서 우선적이고, 다른 요소는 이차적인 사항이 되며, 그렇게 되면 하나는 본질적인 요소지만, 다른 하나는 선택적인 요소가 되지 않겠는가? 또한 사회행동이 복음전도가 아니라고 말하기보다 사회행동을 통한 사회적 소외의 극복이 복음의 필수불가결한 측면이 아닌가? 또한 정치적 해방이 전도가 아니라고 말하기보다

52) 물론 로잔은 총체적 복음의 틀 안에서 복음의 사회변혁적 차원을 논의하기도 했다. 그러나 그것은 복음의 영적, 개인적, 문화적 변혁적 차원 가운데 일부에 관한 것이지 그 자체는 아니었다.

그것이 복음의 본질적 측면이 아닌가? 그러므로 복음과 사회정의를 이원화할 것이 아니라, 차라리 복음 자체가 정의를 내포한 것으로 말해야 하지 않는가?”.

복음을 사회 정의와 연결하여 설명하듯, 마찬가지로 복음의 핵심인 칭의를 정의와 연결한다면, 기독교의 구원교리의 중심 개념인 칭의를 사회적 정의라는 측면에서 결부지어 설명할 수 있을 것이다. 그렇게 되면, <칭의와 정의>는 서로 분리되는 개념이 아니라 칭의의 내용과 칭의 자체에 이미 정의를 내포하고 있다고 말할 수 있다<sup>53)</sup>

## 2) 구원론의 속죄모델의 협소함을 넘어서야 한다.

로잔의 사회책임의 신학이 사회신학적으로 진일보하려면, 무엇보다 복음주의 구원관의 강조점이었던 죄 사함, 중생, 하나님의 자녀 됨, 칭의에 대한 개인구원의 한계를 넘어서야 한다. 또한 대리형벌론적 속죄론의 틀을 벗어나야 한다. 설사 대리형벌론적 속죄론을 수용한다 하더라도 이를 희생양 속죄론과 연결해야 한다. 그리스도의 십자가 죽음을 개인적 죄 사함이라는 개인구원이 차원이 아니라 이 세계의 희생자를 위한 죽음과 연결되어야 한다.

## 3) 역사구원 모델을 확장해 나가야 한다.

역사상 기독교 구원이해는 <개인구원>, <교회구원>, <역사구원>, <실물구원>이라는 구원 모델로 적용되어 왔다. 여전히 작동되는 주된 구원관은 영혼구원, 영생 얻는 구원으로 이해된 개인구원이다. 개인구원이라는 틀은 교회구원모델, 즉 교회가 구원의 중재자요, 은총의 담지자로서 구원기관이라는 생각, 그리고 “교회 밖에 구원이 없다”는 교회중심적 구원관을 넘어서 역사의 지평에서 구원을 사고하는 역사구원모델로 나가야 한다. 예를 들어 <출애굽으로서 구원>이나 도시의 구원을 사고하지 않으면 사회구원으로 확장해 나갈 수 없다. 또한 구원론은 현실의 악의 문제와 씨름하는 신정론과 결합되어야 한다. 이런 맥락에서 톰 라이트는 구원을 저 피안으로의 영원한 안식을 보장하는 영혼구원이나 개인구원이 아니라 이 세계의 악에 대한 그리스도의 우주적 승리라고 말한다.<sup>54)</sup>

## 4) 창조신학적 구원을 확장해 나가야 한다.

구원관의 확장은 선교관의 지평을 넓어지도록 이끌어 준다. 따라서 <구속사와 세속사>, <창조와 구원>의 일치를 통해 선교관의 지평을 진일보해 나가도록 해야 한다. 이런 구원이해는 종말론적 구원을 이 땅에서의 새 창조이며, 문화변혁으로서 구원을 강조하는 리처드 미들튼의 구원관을 통해 발견할 수 있다.<sup>55)</sup> 하나님나라가 역사 속에서, 무엇보다 지상의 현실에서 실현됨을 강조하는 역사의 지평 안에서 구원, 창조신학적 구원관은 로잔의

53) 김동춘 편, 『칭의와 정의』, 기독교연구원 느헤미야 학술총서 vol.1, 새물결플러스, 2017, 444-450.

54) “창조, 악, 그리고 구속의 계획, 이것이 바로 신약성경의 저자들, 특히 바울과 계시록의 저자가 표현하고자 애쓴 주제들이다” N.T. 라이트, 『마침내 드러난 하나님 나라』, 167.

55) 리처드 미들튼, 『새하늘과 새땅』, 새물결플러스, 2015;

개인주의적 복음화를 극복할 수 있는 신학적 전거가 된다. 미들튼과 유사하게 톰 라이트는 “우리가 천국으로 가는 것이 아니라 천국이 이 땅으로 내려온다”. 천국의 예루살렘은 이 땅으로 내려온다. 그러므로 구원이란 천국의 자녀들이 악한 세상으로부터 구출되는 것이나 이 땅으로부터 영원히 분리되는 것이 아니라 그리스도의 구속적 통치로 인해 새롭게 된 이 땅에서 새로운 창조의 현실안에 거하는 것을 말한다.<sup>56)</sup> 이처럼 구속을 창조세계의 총체적인 변혁으로 이해하는 구원관은 로잔의 한계를 극복하는 사회신학의 지평을 제공해 줄 것이다.

5) 총체적 선교, 삶의 전 영역을 포괄하는 통합적 복음화를 위해서 삶의 전 영역에서 이루어지는 구원관으로 진척되어야 한다. 예를 들어 바르멘신학선언서는 개인을 향한 칭의와 성화를 ‘정치적 성화’의 차원으로 확장. 해석하고 있다. 또한 아브라함 카이퍼 전통의 신칼빈주의 유산인 기독교세계관처럼, 개인구원으로 넘어 문화의 구속, 일의 구속, 정치와 경제의 구속의 차원을 말할 수 있어야 한다.

#### 6) 실물구원 모델을 통해 총체적 구원과 총체적 선교의 가능성을 열어 가야 한다.

구원은 복지와 웰빙, 건강, 풍요로움을 내포하고 있다.<sup>57)</sup> 그런데 이러한 실물적 구원은 영적 구원, 육체적 구원, 물질의 번영을 말하는 오순절신학에서 강조되고 있다.<sup>58)</sup> 로잔내 오순절 그룹은 총체적 선교를 **복음전도, 사회행동, 이적**을 강조한다. 물론 여기서 주의할 것은 오순절의 구원신학이 물질 구원이요, 육체구원이라는 점에서는 총체적 구원론의 측면을 함축하고 있지만, 그러한 구원관은 오히려 세속주의적 번영신학으로 흐를 위험을 내포하고 있기도 한다는 점이다.

### 4. 로잔신학의 사회신학적 가능성: 해방신학과 비교

1) 로잔의 총체적 선교와 총체적 복음은 인간 내면의 영적 차원과 개인적 차원을 소홀히 하지 않으면서, 사회-정치적 차원을 결합하려는 신학적 노력을 시도한다는 점에서 신앙적인 차원과 실천적인 차원, 개인적인 차원과 사회적인 차원, 교회의 영역과 사회적 영역을 포괄하는 장점이 있다. 니콜라스 월터스토프는 해방신학은 가난이 초래한 인간 상황의 비참을 구조적 죄(structural sin)에서 찾으려는 강점이 있는 반면, 카이퍼적 신칼빈주의는

56) N.T. 라이트, 『마침내 드러난 하나님 나라, 176-178. 이와 비슷한 입장이 미들튼에게서도 발견된다. 마이클 위트머 편, 『천국에 대한 네 가지 견해』, IVP, 2023, 101-148.

57) 김동춘, “기독교의 구원과 복지”, 백석저널 6(2004), 131-151.

58) Miroslav Volf, “Materiality of Salvation: An Investigation in the Soteriology of Liberation and Pentecostal Theologies”, Journal of Ecumenical Studies 26, no.3(summer 1989), 447-467.

가난이라는 구조악의 근본 원인을 죄로 인한 이상승배요, 종교적 동인에서 찾으려는 장점이 있다고 설명하고 있다.<sup>59)</sup> 이것은 복음의 총체성을 신학적 차원과 인간학적-사회적 상황 모두에서 찾으려는 로잔신학에도 적용될 수 있다.

2) 해방신학은 흔히 구속사와 세속사, 창조와 구원의 일치를 주장한다고 생각한다. 그러나 해방신학은 <하나님나라와 현세적 사회의 진보>, <그리스도 안에서 구원과 역사 안에서 해방>의 관계를 설명할 때, 로잔신학 만큼이나 그 둘의 관계를 연결하면서도 예리하게 구별한다는 점을 주목해야 한다.

구티에레즈는 “정의의 사회를 건설하는 일은 하나님나라의 건설로 환원될 수 있다” 그러므로 “해방활동에 참여하는 일 그 자체가 어떤 의미로는 구원사업이다”라고 말한다.<sup>60)</sup> **하나님나라의 성장과 현세적 진보**는 사실상 둘 다 인간과 인간의 친교를 목표로 한다는 점에서는 일치관계에 있다. 그래서 구티에레즈는 “그리스도의 왕국의 성장과정은 역사적으로 인간해방 ‘한 가운데서’ 일어난다”고 말한다. 그러나 구티에레즈는 다음과 같이 양자를 구별한다.

*“양자는 동일한 실재는 아니다. 그러나 해방을 가져오는 역사적 사건들이 없다면, 그리스도 왕국의 성장도 없을 것이다. 그러나 그리스도왕국이 도래하지 않는 한 해방운동이 인간에 의한 인간의 착취를 근절하지는 못한다. 그 왕국은 무엇보다도 선물이다.”*

*“역사적, 정치적 사건이 곧 그리스도 왕국의 성장이며, 구원사건임에는 분명하지만, 그것이 그리스도 왕국의 도래 그 ‘자체’는 아니며 구원의 ‘전부’도 아니다. 그것은 그리스도 왕국의 역사적 실현이다.”<sup>61)</sup>*

해방신학자들은 <해방으로서 구원>을 말한다고 단언하지만, 레오나르도 보프는 **구원과 해방**을 단순하게 일치시키지 않는다. 역사상의 해방이 ‘죄로부터의 해방’ 그 자체는 아니다. 다만 그리스도의 구원이 모든 차원의 죄로부터의 ‘총체적 해방’을 가져오기 때문에, 사회, 경제적 불의로부터의 해방 역시 그리스도가 가져오는 ‘부분적 해방’인 것이다. 따라서 역사상의 해방이 곧 바로 예수 그리스도 안에서의 구원은 아니라 하더라도, 사회적 불의로부터 해방이 일어나는 ‘거기에’ 그리스도의 구원의 역사적 차원이 현실화된다. 결론적으로 **해방이 구원은 아니지만, 구원은 해방을 포함한다**는 것이 구원과 해방의 관계 진술이다.

59) 니콜라스 월터스토프, 『정의와 평화가 입맞출 때까지』, IVP, 2007, 제3장 “리마인가, 암스테르담인가: 해방인가 개헌인가”.

60) 구스타보 구티에레즈, 『해방신학』, 성명 역, 분도, 1977, 100.

61) 구스타보 구티에레즈, 『해방신학』, 229.

<예수 그리스도 안에서 구원과 역사 안에서 해방 Salvation in Jesus Christ and Liberation in History>사이를 결합하면서 구별하는 그들의 논리는 로잔이 복음전도와 사회행동을 결합시키면서 구별하는 지점과 매우 유사한 측면이 있다.

3) 올란도 코스타스는 남미 진보적 복음주의 선교학자로 일찍이 통합적 선교론을 제시하였다.<sup>62)</sup> 그는 그의 유작 “Liberating New: A theology of Contextual Evangelization”에서 예수 복음화 사역의 사회적 자리를 주변부로서 갈리리를 말한다. 이는 거의 민중신학적 접근에 가깝다.<sup>63)</sup>

4) 존 스토틀가 해방, 치유를 구원과 동일시하는 것을 비판하면서 구원을 그리스도에 대한 인격적 관계를 의미하는 인격적 차원이라고 말할 때, 크리스토퍼 라이트는 복음주의 전통의 개인주의적 구원관의 한계를 넘어선다. 그 대표적인 사례가 출애굽을 성경에 계시된 <하나님의 구원모델>로 규정하는 부분이다. 그는 “출애굽은 구약에서 가장 중요한 구속모델(redemption model)이며 기념되는 사건으로서 이스라엘을 정치적, 경제적, 사회적, 영적 속박에서 총체적으로 자유롭게 하는 사건”으로 규정한다.<sup>64)</sup> 라이트가 볼 때, 출애굽의 구원은 a). 정치적(political) 차원의 구원, b). 경제적(economic) 차원의 구원, c). 사회적(social) 차원의 구원, d). 영적(spiritual) 차원의 구원을 포괄하는 총체적 구원의 대표적인 모델이라는 것이다.<sup>65)</sup> 이 해석은 지난날 출애굽을 둘러싼 보수 복음주의와 진보 에큐메니칼 및 해방신학 사이의 해석학적 대결을 극복하는 진일보한 관점이다. 전통적으로 복음주의자들은 출애굽 사건은 그리스도를 통해 이루어질 구속을 가리키는 영적인 구속을 말하는 것이라 하여 예표론적으로 해석했다. 그들은 출애굽의 목표는 정치-경제적 해방이 아니었으며, 따라서 출애굽의 목표는 광야에서 하나님께 예배하기 위한 종교적 동기였지 노동 착취에 억눌린 노예들이 벌인 정치적 해방이 아니었다고 하는 입장이었으나 라이트는 이에 대해 영적인 구속과 함께 정치, 경제적, 사회적 차원의 구속을 제시한 것이다.

62) Orlando E. Costas, *The Integrity of Mission: The Inner Life and Outreach of the Church*, Harper Collins, 1979; 한역, 오르란드 E. 코스타스, 『통합적 선교신학』, 진희근 역, 대한예수교장로회 총회교육부, 1982.

63) Orlando E. Costas, *Liberating New: A Theology of Contextual Evangelization*, Eerdmans, 1989, 49-70.

64) A. Scott Moreau(ed.), 『선교학 사전』, CLC, 2014, 130.

65) 크리스토퍼 라이트, 『하나님의 선교』, 정옥배, 한화릉 역, IVP, 335-362.

## 로잔너머 참여 단체 홈페이지

(사)기독교윤리실천운동	<a href="http://www.cemk.org">www.cemk.org</a>
기독교연구원 느헤미야	<a href="http://www.nics.or.kr">www.nics.or.kr</a>
기독교법률가회	<a href="http://www.clf.or.kr">www.clf.or.kr</a>
성서한국	<a href="http://www.biblekorea.org">www.biblekorea.org</a>
좋은교사운동	<a href="http://www.goodteacher.org">www.goodteacher.org</a>
청어람ARMC	<a href="http://www.ichungeoram.com">www.ichungeoram.com</a>