



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

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

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 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](#)

문학석사학위논문

일제강점기 민족적 고통에 대한  
한국 개신교의 반응 연구

- 1905년부터 1931년 사이의 기간을 중심으로 -

2018년 8월

서울대학교 대학원

종교학과

이 윤 우

일제강점기 민족적 고통에 대한  
한국 개신교의 반응 연구

- 1905년부터 1931년 사이의 기간을 중심으로 -

지도교수 유 요 한

이 논문을 문학석사학위논문으로 제출함

2018년 6월

서울대학교 대학원

종교학과

이 윤 우

이윤우의 석사학위논문을 인준함

2018년 8월

위 원 장 (인)

부 위 원 장 (인)

위 원 (인)

## 국문초록

구한말 한국에 전래된 개신교는 일제강점기라는 억압된 상황 속에서 성장하였다. 이때 한국 개신교에 요청된 중요한 역할 중 하나는 일제의 침략에서 기인한 고통에 대한 해설을 제공하는 것이었다. 피할 수 없는 고통에 대한 설명과 진단은 일제강점기를 겪어야 했던 종교인들의 과제였던 것이다. 이러한 배경 하에 한국 개신교인들이 식민지 상황에서 발생한 민족적 고통을 어떻게 이해하고 해소하고자 하였는지 그 양상을 종교학의 관점을 통해 확인하고자 하였다.

본 연구는 일제강점기에 한국 개신교인들이 보인 민족적 고통에 대한 대응 양상을 설득력 있게 설명하기 위해, 윌프레드 캔트웰 스미스와 조나단 스미스, 미르치아 엘리아데의 해석을 적용하였다. 윌프레드 캔트웰 스미스는 신자들이 이해하는 바에 근거하여 종교 현상이 해석되어야 함을 강조하였다. 이러한 스미스의 관점을 바탕으로, 당시의 상황을 한국 개신교인들의 입장에서 바라보고자 하였다. 그리고 그들이 고통을 해소하려는 노력은 조나단 스미스와 미르치아 엘리아데의 관점을 적용하여 해석하였다. 조나단 스미스는 아키투 축제와 하이누웰레 신화의 사례를 통해 부정합적인 상황에 초점을 맞추어 사건의 발생 원인과 이를 해결하고자 하는 노력의 양상을 보여주며, 엘리아데는 부정합적인 상황을 타개하고자 하는 과정 속에서 나타나는 인간 행위의 종교적 의미를 이해하는 관점을 제공한다. 즉, 양자의 관점은 한국 개신교인들이 일제강점으로 기인한 고통 해소를 위해 시도했던 노력의 양상과 그 행위의 의미를 이해할 수 있는 렌즈를 제공한다는 점에서 상호 보완적인 통찰력을 주고 있는 것이다.

이렇게 I 장에서는 연구의 목적과 방법론을 살펴보았다면, II 장에서는 한국 개신교인들이 겪었던 고통이 어떻게 형성되었으며 그 내용이 무엇인지를 탐구하였다. 한국 개신교인들은 개신교가 전래된 이후 대부흥운동과 사경회, 주일학교 등을 통하여 복음주의로 대표되는 개신교 세계관을 수용

하였고, 신을 역사의 주관자로 인식하게 된다. 그러나 역사를 주관하는 신에 대한 믿음과 고통스러운 현실 사이에는 피할 수 없는 간극이 존재했으며, 상황적 부정합성을 야기하였다. 결과적으로 한국 개신교인들이 일제강점기에 경험한 고통의 내용은 중층적이라 볼 수 있다. 그들은 외적으로 드러나는 일제의 억압뿐만이 아니라, 현실과 신앙적 이상의 불일치에서 파생된 내면적인 고통을 함께 경험하였던 것이다.

III장에서는 한국 개신교인들이 부정합적인 상황 속에서, 어떠한 방식으로 “신의 역사주관”이라는 근본적인 믿음을 지키며 해결 방법을 모색하려 했는지를 살펴보았다. 유대·기독교 전통에서 나타난 신정론의 네 가지 유형을 통해 분석한 결과, 한국 개신교인들은 민족적 고통의 원인을 ‘죄에 따른 벌’과 ‘신의 뜻에 의한 고통’의 유형을 중심으로 해석하였음을 확인할 수 있었다. 그리고 이 두 유형은 한국 개신교인들의 표현 중에 서로 융합되어 나타나는 현상을 보인다. 이를 가능하게 했던 것은 이스라엘 민족의 바빌론 유배와 귀환이라는 “신화적 선례”였다. 이스라엘 민족이 역사 속에서 형성한 유배와 귀환의 패러다임은 한국 개신교인들이 고통스러운 현실을 해석하는데 효과적인 수단을 제공하였던 것이다. 그들은 “신화적 선례” 속의 이스라엘 민족과 자신들을 동일시하면서, 현재의 고통스러운 시간을 더 나은 미래를 위한 통과의례의 한 과정으로 인식하였다. 이와 같이 한국 개신교인들은 일제에 의한 민족적 고통을 신의 뜻에 의한 것으로 해석함으로써, 고난의 시간을 그들에게 의미 있는 시간으로 변화시킬 수 있었다.

IV장에서는 한국 개신교인들이 고통의 해결을 위해 내린 처방을 살펴보았다. 먼저 한국 개신교인들은 이스라엘 민족이 죄를 뉘우침으로써 구원을 받았다는 모범에 따라 회개를 강조하였다. 그들은 회개를 이상향의 실현을 위해 선결되어야 하는 과제로 여긴 것이다. 그리고 한국 개신교인들이 이상향의 실현을 위해 시도한 실천적인 노력은 “신화적 선례”속에 나타난 메시아를 다양하게 해석함으로써 이루어졌다. 본 연구는 그들의 노력을 크게 두 유형으로 나누었다. 먼저 예수의 직접적인 역사개입을 통해 이상향

이 도래할 것이라 소망한 유형에서 천국의 실현은 전적으로 예수에게 위임되었다. 고통의 현실은 예수의 재림을 통해 태초의 “아득한 그 때”로 역전되는 것이다. 그리고 민족·사회운동을 통한 현실적 극복의 유형에서 예수는 “모범적인 본보기”로 인식되었다. 그들은 예수의 모습, 사상, 언행 등을 다양하게 해석하여 운동의 정당성을 확보하였으며 지상천국의 실현은 이천년 전 예수의 사업을 다시 시행하는 것으로 이해하였다. 한국 개신교인들이 꿈꾸었던 이상향의 모습은 각 유형 속에서도 예수에 대한 해석을 통해 다양하게 나타나고 있지만, 이 모두를 포괄하는 공통점은 “낙원”을 향한 종교적 인간의 지향성이었다. 결론적으로 한국 개신교인들이 시도한 고통 해소의 노력은 그들의 삶의 터전을 성스러운 공간으로 탈바꿈하고자 한 시도였던 것이다.

정리하자면, 본 논문은 한국 개신교인들이 일제강점기에서 기인한 민족적 고통을 수용하고 해소하고자 한 양상에 초점을 맞추었다. 일제강점기 한국 개신교에 대한 기존의 연구는 개신교의 민족적 역할을 규명하는 데 치중하였으며, 복음주의나 민족주의 같은 어느 한 쪽의 시각에서 서술한 경향이 있었다. 본 연구는 한국 개신교인들의 시각을 통해, 고통에서 의미를 발견하고 이상향을 실현하고자 한 시도들을 조명하였다는 점에서 의의를 찾을 수 있다.

주요어: 일제강점기, 개신교, 민족, 고통, 예수, 재림, 회개, 민족운동, 사회운동.

학번: 2014-20119

# 목 차

국문초록 .....	i
목차 .....	iv
I. 서론 .....	1
1. 문제 제기 .....	1
2. 선행연구 검토 .....	6
1) 고통의 문제에 대한 종교학적 접근 .....	6
2) 국내 선행연구 .....	9
3. 연구 방법 .....	14
II. 한국 개신교인들이 경험한 민족적 고통 .....	23
1. 일제강점과 민족적 고통의 현실 .....	23
2. 고통을 대하는 새로운 관점의 수용 .....	32
3. 부정합적인 상황의 발생: 고통의 현실과 신앙적 이상의 불일치 ...	35
III. 고통의 원인에 관한 한국 개신교인들의 견해 .....	38
1. 유대·기독교 전통의 고통 이해 .....	39
2. 죄에 따른 벌 .....	44
3. 신의 뜻에 의한 고통 .....	46
4. 의를 행하였기 때문에 받는 고통 .....	50
5. 악에 의한 고통 .....	51
6. 바빌론 유배·귀환의 패러다임 적용 .....	54

IV. 고통 해결을 위한 한국 개신교인들의 처방 .....	59
1. 회개의 요청 .....	60
2. 재림의 기대 .....	66
3. 민족·사회운동을 통한 현실적 극복 .....	83
V. 결론 .....	98
참고문헌 .....	102
Abstract .....	112



# I. 서론

## 1. 문제 제기

본 논문은 한국의 개신교인들이 일제 침략을 민족의 고통으로 인식한 것에 주목한다. 구한말 한국에 전래된 개신교는 일제강점기라는 억압된 상황 속에서 성장하였다. 이때 한국 개신교에 요청된 중요한 역할 중 하나는 일제의 침략에서 기인한 고통에 대한 해설을 제공하는 것이었다. 피할 수 없는 고통에 대한 설명과 진단은 일제강점기를 겪어야 했던 종교인들의 과제였던 것이다. 이러한 배경 하에 한국 개신교인들이 식민지 상황에서 발생한 민족적 고통을 어떻게 이해하고 해소하고자 하였는지, 그 양상을 종교학의 관점을 통해 확인하고자 한다.<sup>1)</sup>

일제강점기 한국 개신교인들이 겪었던 고통의 문제는 종교학의 시각으로 새롭게 접근할 수 있다. 이 접근은 종교학자 세 명의 이론적 관점에 근거한다. 먼저 신자들이 이해하는 바에 근거한 종교 현상의 의미를 강조한 윌프레드 캔트웰 스미스(Wilfred Cantwell Smith)의 관점이다. 그는 연구자가 종교 현상을 해석하고자 할 때, 신자들이 실제 이해하고 받아들인 신앙에 근거한 진술이 되어야 함을 주장하였다.<sup>2)</sup> 그의 문제의식은 그동안 종교 내부의 시각으로 한국 개신교인들의 행위를 평가해왔던 기존의 연구 경향과는 다른 방법론을 제공한다.

조나단 스미스(Jonathan Z. Smith)는 현실과 이상의 불일치가 발생하는 부정합적인 상황을 타개하려는 종교적 시도를 포착한다. 그리고 현재의

---

1) 일제강점에 의하여 발생한 고통을 '민족적 고통'이라 표현한 것은 '민족의 고통과 구원'이 성서를 관통하는 핵심적인 주제 중 하나임에 의거한다. 이스라엘 민족은 역사상 외세의 침략을 끊임없이 겪었으며, 이 반복된 고통의 역사를 성서에 기록하였다. 그리고 이 고통은 민족 전체의 고통으로 그려지는 경향이 있다. 한국 개신교인들도 성서에 기반을 둔 개신교 세계관을 수용하면서, 일제강점으로 인한 고통을 민족적 고통으로 인식하는 모습을 보인다. 따라서 본 연구는 성서 전통의 레토릭을 받아 한국 개신교인들이 일제의 침략에 의해 경험했던 고통을 '민족적 고통'으로 기술하였다.

2) Wilfred C. Smith, *Faith and Belief* (Princeton: Princeton University Press, 1979), 14.

난처한 상황을 타개하는 과정에서 전통적인 의례와 신화가 변형되어 활용됨을 지적하고 있다.<sup>3)</sup> 그의 연구는 한국 개신교인들이 경험한 고통의 내용과 고통 해소의 전략을 이해할 수 있는 실마리를 제공한다. 한국 개신교인들이 일제강점으로 발생한 민족적 고통을 해소하려 노력했던 모습을 스미스의 관점을 적용하여, 부정합적인 상황을 수용, 극복하기 위한 시도로 해석할 것이다.

스미스가 부정합적인 상황에 초점을 맞추어 사건의 발생 원인과 이를 해결하고자 하는 노력의 양상들을 보여주고 있다면, 미르치아 엘리아데(Mircea Eliade)는 고통 속에 괴로워하면서도 상황을 초월하여 성화(聖化)된 우주 안에서 머무르고자 하는 종교적 인간(*homo religiosus*)의 모습을 보여준다. 엘리아데의 견해를 바탕으로 본 연구는 한국 개신교인들이 고통을 해소하고자 하는 실천적인 노력 속에 “낙원에 대한 노스텔지어”가 예수의 재림에 대한 기대와 예수의 사상을 접목한 개신교 민족·사회운동에서 나타나고 있음을 확인할 것이다.<sup>4)</sup>

일제강점기 한국 개신교를 종교학의 렌즈로 바라보고자 하는 시도는 개신교인들이 겪은 민족적 고통을 그 자체로 이해하려는 데에 목적이 있다. 지금까지 이루어진 선행연구는 주로 일제강점기 한국 개신교의 역할을 규명하려는 데 주력하였으며, 이 과정에서 비정치화된 주류 개신교의 성격에 관한 논쟁이 일어났다. 연구자들은 이 시기 한국 개신교에 대한 상반된 평가를 내리고 있다. 하나는 일제강점기 한국 개신교가 민족의 고통과 국가의 독립에 무관심하지 않았으며 민족 교회의 역할을 수행하였다는 긍정적 평가이고,<sup>5)</sup> 다른 하나는 민족의 현실적 고통을 외면한 채 내세지향적인 교회로 변질되어 몰역사화 되었다는 부정적 평가이다.<sup>6)</sup> 연구자가 정치적

3) Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 90-101.

4) Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, trans. Willard R. Trask (New York: Harcourt Brace, 1987[1959]), 13.

5) 김인수, 『한국 기독교회의 역사 (상)』 (서울: 장로회신학대학교출판부, 2002), 262. 보수적인 복음주의 신앙운동을 긍정적으로 평가하는 연구자로는 민경배, 『한국기독교회사』 (서울: 대한기독교서회, 1972); 김광수, 『한국기독교인물사』 (서울: 기독교문사, 1974); 송길섭, 『한국신학사상사』 (서울: 대한기독교출판사, 1987) 등이 있다.

인 혹은 비정치적인 성향을 보인 개신교 중 어떠한 모습이 신학적으로 옳다고 판단하느냐에 따라, 이 시기 한국 개신교에 대한 상반된 평가가 나타나고 있는 것이다.<sup>7)</sup>

그러나 한국 개신교인들이 보인 행위의 양상들을 고통의 상황을 해소하고자 했던 노력으로 이해한다면, 그들의 행위가 오늘날 연구자의 입장과 상충되는 면이 있다고 해서 쉽사리 비판할 수만은 없다. 한국 개신교인들의 행위는 일제의 억압과 수탈을 직접 견뎌내어만 하였던 상황 속에서, 어떻게든 눈앞의 고통스러운 현실을 이해하고 해소하고자 한 노력들이기 때문이다. 따라서 일제강점으로 발생한 고통의 문제를 다루고자 할 때, 한국 개신교인들의 행위들을 관찰자의 관점에서 평가해왔던 기존의 연구 경향에서 벗어나 신자들의 관점을 통해 바라보는 시도가 필요하다.

그리고 기존 연구들은 민족적 고통의 해소 시도들을 평가할 때 국가의 독립에 실질적인 도움이 되었는지에만 초점을 맞추고 있다. 민족적 고통의 가장 확실한 해소 방법이 독립의 쟁취였음을 부인할 수 없으나, 그 해소의 방법이 여의치 않을 때 나타난 다른 시도들이 독립에 실질적인 영향을 주지 않았다고 하여 그것이 고통의 해결 시도와 무관한 것은 아니다. 한국 개신교인들은 그들이 맞닥뜨린 상황 속에서 고통을 해소하고자 한 다양한 방법의 노력을 기울였던 것이다.

이렇게 일제강점기 한국 개신교의 역할을 규명하려는 연구 경향 속에서 민족적 고통에 대한 문제는 부분적으로만 다루어졌다. 기존의 연구에서는

---

6) 노대준, 「1907년 개신교 대부흥운동의 역사적 성격」, 『한국기독교사 연구』 15 (한국기독교사연구회, 1986), 4-8. 이외에도 박순경은 “민족주체성의 상실이며 서양 의식에 기울어진 결과의 산물로서 제국주의 이데올로기의 감염”이라 비판한다. 박순경, 『민족통일과 기독교』 (서울: 지식산업사, 1991), 90. 한편 이만열은 이 시기 한국 기독교의 신앙 양태를 “민족의 현실을 외면한 타계 지향적 신앙”이라 주장한다. 이만열, 『한국 기독교와 민족의식』 (서울: 지식산업사, 1991), 283.

7) 뒤에서도 살펴보겠지만, 비정치적인 개신교를 긍정적으로 평가하는 연구자들은 정치적인 움직임을 보인 개신교인들에 대하여 신학적인 성찰이 배제된 민족운동이라 평가한다. 박종현, 『일제하 한국교회의 신앙구조』 (서울: 한울출판사, 2004), 258. 반면, 비정치적인 개신교를 부정적으로 평가하는 연구자들은 정치적인 움직임을 보인 개신교인들만이 민족적 고통을 외면하지 않은 것으로 파악한다. 이만열, 『한국 기독교와 민족의식』, 256.

개신교인들이 마주해야했던 민족적 고통의 내용이 무엇인지, 그 고통을 어떻게 이해하고 극복하려고 하였는지를 충분히 드러내지 못한 것이다. 따라서 본 논문은 한국 개신교인들이 시도한 다양한 고통의 해소 노력들을 연구자 개인의 입장에 입각하여 평가하였던 기존의 연구 흐름에서 벗어나 일제강점기를 경험했던 개신교인들의 시각을 통하여 살피고자 한다. 그리고 고통 해소의 노력들을 살펴볼 때, 민족의 독립을 위한 실질적인 행위뿐만 아니라 그 이외의 시도들도 살펴볼 것이다.

시기적으로는 1905년 을사조약으로부터 1931년 만주사변이 일어나 민족말살정치를 실행하기 이전까지를 살피고자 한다.<sup>8)</sup> 구한말 개신교가 전래된 이래로 주로 충군애국적인 성향을 지녔던 한국 개신교의 모습은 1905년 이후 일제에 의한 억압과 수난이 현실화되자 점차 다양한 반응을 보인다.<sup>9)</sup> 특히 1907년에 정점을 이룬 대부흥운동과 신민회의 결성은 신앙운동과 민족운동의 중요한 분수령이 되어 한국 개신교의 두 조류를 형성하는 시발점이 되었다.<sup>10)</sup> 이러한 두 흐름은 3·1운동 이후 1920년대의 문화통치 시기에도 부흥운동과 개신교 민족·사회운동으로 발전한다.<sup>11)</sup> 그러나 1930년대 들어 소수의 저항자를 제외한 한국 개신교인들은 점차 일제의 민족말살정책에 굴복한다. 그들은 신사참배의 강요 속에 종교적 정체성

8) 일제의 침략 과정에 따른 시기 구분은 연구자에 따라 다양하게 나타나고 있으나 일제에 의해 발생한 사건과 그들의 식민지 정책에 따라 일반적으로 구분되고 있다. 한 예로, 박종현은 1876년 한일 수호조약부터 1905년까지는 경제적 이권 확보와 군사력 영향력 확대의 시기로 이해할 수 있고, 1905년부터 1910년까지는 실질적 합병화 과정을 밟고 있다고 본다. 그리고 경술국치 이후에는 1910년부터 1919년까지는 무단통치기로, 1919년부터 1930년까지는 문화통치기로, 1930년대부터 일제 말기까지를 황민화시기로 구분하고 있다. 박종현, 『일제하 한국교회의 신앙구조』, 17. 이외에도 일제강점기의 일반적인 시기 구분에 유의하면서 진행된 연구들은 민경배, 『교회와 민족』 (서울: 연세대학교출판부, 2007); 김인수, 『한국 기독교회의 역사』 (서울: 장로회신학대학교출판부, 2002); 김승태, 『식민권력과 종교』 (서울: 한국기독교역사연구소, 2012) 등이 있다.

9) 교회사의 서술 속에서 을사조약이 체결된 1905년에 주목하는 연구자들은 다음과 같다. 먼저 이호운은 1832년부터 1905년까지를 한국 개신교의 초기로 보아, 을사조약이 체결된 1905년을 시기 구분의 분기점으로 설정한다. 이호운, 『한국교회 초기사』 (서울: 대한기독교서회, 1970), 11. 그리고 민경배는 1905년을 일제의 침략에 따른 위기의식과 맞물려 한국의 민족 교회가 크게 발전하게 된 시기로 파악한다. 민경배, 『한국 민족교회 형성사론』 (서울: 연세대학교 출판부, 2008), 46.

10) 한국기독교역사학회, 『한국 기독교의 역사 (1)』 (서울: 기독교문사, 2011), 277.

11) 한국기독교역사학회, 『한국 기독교의 역사 (2)』 (서울: 기독교문사, 2014), 51.

의 위기를 겪으면서 점차 현실에 순응하게 되었던 것이다.<sup>12)</sup>

본 논문이 연구 범위를 1931년까지로 제한한 것은 일제의 민족말살정책 이후 한국 개신교인들이 민족적 고통을 바라보는 인식과 태도에 점차 변화가 일어나기 때문이다. 만주사변 이후 일제의 압박이 더욱 심화되었음에도 불구하고, 개신교 주류 교단은 일제강점을 더 이상 그들의 신앙에 의거한 민족적 고통으로 해석하지 않는 모습을 보인다. 일제의 지배를 신의 뜻으로 해석하는 새로운 신화가 발생하였으며,<sup>13)</sup> 일제가 강요한 신사참배 역시 민족적 고통이 아닌 “신의 명령”으로 이해되기도 하였다.<sup>14)</sup> 1930년대 후반으로 갈수록 이와 같은 주장을 수용하거나 침묵한 사람들이 소수의 저항자보다 훨씬 많아졌다는 점에서, 그들이 겪었던 고통이 민족적 고통이란 관념은 점차 희석되었다고 볼 수 있다. 이러한 변화 속에서 1920년대 일제강점을 민족적 고통으로 해석하고 이를 극복하려 했던 여러 시도들은 약화되었다.

또한 지금까지 일제강점기의 민족적 고통과 관련지을 수 있는 연구는 주로 일제의 폭압이 극에 달했던 신사참배 강요 시기와 이를 거부한 소수의 저항자를 중심으로 이루어졌다. 그러나 본 연구는 한국 개신교인들이 일제의 침략으로 야기된 고통의 문제를 성서적 세계관 안에서 해석하고자 했던 1930년대 이전의 시기에 초점을 맞추고자 한다. 이를 통해, 그동안

---

12) 1931년 만주사변을 기점으로 일제의 민족 말살 정책이 시작되어 한국 개신교계의 변질과 부일협력을 가져왔다고 서술하는 대표적인 연구들은 다음과 같다. 김양선, 『한국 기독교사 연구』(서울 : 기독교문사, 1971), 172; 김승태, 『식민권력과 종교』, 19; 김승태, 『한국기독교와 신사참배문제』(서울: 한국기독교역사연구소, 1991), 8.

13) 최태용, 「기독교인의 새출발」, 『東洋之光』, 1942. 10. 조선을 일본에 넘긴 것은 신이다. 그러므로 우리는 신을 섬기듯이 일본 국가를 섬겨야 한다고 나는 생각한다. 오늘날 우리들에게 있어서 국가는 일본 국가가 있을 뿐이다. 우리가 다해야 할 국가적 의무와 지성은 이를 일본 국가에 바쳐야 마땅할 것이다. 우리는 가장 사랑하는 것을 일본국에 바치도록 신에게 명령을 받고 있는 것이다.

14) 신흥우, 「조선기독교의 국가적 사명」, 『東洋之光』, 1939. 2. 조선을 사랑한다고 하는 것은 일본제국을 사랑하는 것이며, 또한 일본제국의 충실한 신민으로서만 가능한 일이다. 급일의 우리들은 종교인이기 전에, 조선인이기 전에, 우선 첫째로 일본인이라는 것을 망각해서는 안 된다. … 천황폐하의 충성스러운 적자로 오직 일본을 사랑하라. 그리고 일본을 사랑하기 때문에 제국의 국책에 충실히 순응·협력·돌진하라. 이것이 우리들 조선기독교도에게 주어진 신의 명령이다.

상대적으로 연구되지 않았던 일제강점기의 다양한 고통의 해석 양상과 극복 시도들을 확인해 보고자 한다.

## 2. 선행연구 검토

### 1) 고통에 대한 종교학적 접근

종교가 고통을 대하는 일반적인 방법들을 논한 대표적인 학자는 막스 베버(Max Weber)이다. 그는 유일신 종교의 전유물처럼 여겨졌던 신정론(theodicy)을 종교 전체로 확대하여 적용하면서 고통의 문제에 접근한다. 그는 상황과 사건에 대한 해석이라고 할 수 있는 의미(meaning)의 개념을 통해 자신의 이론을 전개한다. 베버에 따르면, 우리 사회는 이 의미체계에 의해 구성되어있다. 그러나 이렇게 구성된 세계는 근본적으로 불완전한 인간의 행위에 의해 뒷받침되기에 결과적으로는 불확실한 상황에 이르게 된다. 따라서 안정된 사회적 관계를 유지하기 위해서는 인간의 행위가 도덕적 내용이 덧붙여진 사실이라고 하는 신념을 형성해야한다. 베버는 이를 정당화(legitimation)라 명명한다. 그런데 정당화가 계속 이루어진다고 해도 의미를 위협하는 질병, 상실 그리고 죽음 등과 같은 고통스러운 경험들은 기존의 의미체계 안에서 쉽게 해석될 수 없다. 따라서 이러한 문제들에 대한 정당화는 독특한 형식으로 이루어지는데, 그것이 종교적 맥락 속에서 이루어지는 정당화이다. 베버는 종교적 정당화를 신학적 개념을 차용한 신정론이라는 용어로 표현하였다.<sup>15)</sup>

이와 같이 베버는 고통의 문제가 유일신 종교에만 속하는 문제가 아님을 인지하고 신정론을 신학 너머로 확장시켜 종교사를 서술하는 개념으로 사용하였다. 베버는 *The Sociology of Religion*에서 고통의 문제에 대한 종교 전통들의 해답을 네 가지 이념형들로 나누어 설명하였다. 그것은 이 세상에서 언젠가 정의가 승리하여 고통이 해결될 것이라는 관점, 이 세상이

---

15) 김중서, 『종교사회학』 (서울: 서울대학교 출판문화원, 2005), 95.

아닌 천국이나 내생에서 고통의 문제가 해결된다는 관점, 조로아스터교와 같이 우주에는 선악을 대변하는 두 가지 궁극적 실재가 있다고 보는 관점, 마지막으로 업보에 따라 고통이 결정되어진다는 관점이다. 베버는 이런 종류의 이념형들을 순수한 형태로 제시하는 종교는 없으며, 대개 각 유형으로부터 서로 다른 요소들을 독특한 방식으로 혼합하여 신정론을 형성한다고 보았다.<sup>16)</sup>

베버의 신정론에 대한 설명에서 드러나는 핵심적인 논점은 종교가 인간에게 의미를 제공한다는 것이다. 종교는 질병, 상실, 죽음 등 인간이 결코 쉽게 받아들일 수 없는 고통에 의미를 부여한다. 인간이 종교의 가르침을 통해 고통의 의미를 발견하고 수용하게 된다면, 세계는 다시 정당성을 획득하고 유지될 수 있다. 이와 같이 베버의 연구는 신정론을 토대로 종교가 고통을 설명하는 기능적인 측면을 잘 보여준다고 할 수 있다.

베버가 인간의 고통에 대한 종교의 역할에 주목하였다면, 찰스 롱(Charles H. Long)은 제국주의에 의해 타자화된 비서구권이나 원주민들을 대상으로, 중심과 주변이라는 권력구조에서 기인한 고통의 문제를 주된 연구 대상으로 삼았다. 롱은 *Significations* 7장에서 콜럼버스 이후 식민지화된 아메리카 원주민들의 사례를 통해, 원주민들이 식민지 상황에서 겪은 고통과 대응 양상들을 보여주고 있다. 롱은 정복자들에 의해 자신들의 문화가 탈중심화되고 파괴되는 고통을 경험한 원주민들이 그들의 정체성에도 심각한 타격을 입었다고 말한다.<sup>17)</sup> 따라서 원주민들은 고통스러운 경험에 대한 트라우마를 해결하고, 그들 존재의 확실성을 다시 구축할 필요가 있었다. 롱은 그들이 고통의 해결을 위해 강구했던 방법을 “신화-꿈(myth-dream)”이라고 명명한다.<sup>18)</sup> 이 “신화-꿈”은 정복에 관한 종교적인 극으로 표현되었다. 이 극의 내용은 주로 꿈에서 에스파냐인들의 도래가 예언되고 원주민 지도자가 정복자들에 의해 살해당하지만, 이후 에스파냐

---

16) Max Weber, *The Sociology of Religion*, trans. E. Fischoff (Boston: Beacon Press, 1963), 138-50.

17) Charles H. Long, *Significations: Signs, Symbols, and Images in the Interpretation of Religion* (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 97.

18) Long, *Significations*, 108.

의 왕이 등장하여 정복자인 피사로나 코르테즈를 벌한다는 줄거리로 이루어져 있다.

롱은 원주민 지도자를 살해한 정복자를 그의 상관이 처벌한다는 극의 내용은 집단적인 백일몽(community daydream)이라 볼 수 있지만, 그럼에도 불구하고 원주민들은 이러한 상상을 통해 그들이 경험했던 일과 구체적인 방식으로 화해하게 되었다고 말한다. 원주민들은 침략이 자행되는 현실 앞에 속수무책인 상황에서 감정적인 대응방식을 보여줄 수밖에 없었다는 것이다.<sup>19)</sup> 아메리카 원주민들의 사례는 고통 앞에서 어떻게든 납득할 수 있는 설명을 만드는 것이 핵심적인 일이었음을 암시한다. 침략에 의한 고통스러운 상황 속에서 소수 엘리트에 의한 이성적인 대응뿐만이 아닌, 일반 대중들이 스스로의 위안을 얻기 위해 행한 감정적인 대응 역시 고통의 문제에서 중요한 한 축을 차지하고 있음을 보여주고 있는 것이다.

데이비드 치데스터(David Chidester)는 피지배민족이 고통 받는 상황을 이론적으로 설명하였다. 치데스터는 저서 *Savage System*에서 제국주의와 토착민의 만남의 공간, “프런티어(frontier)”에서 발생한 토착종교의 부정(denial)과 발견(discovery)이 어떠한 맥락 속에서 이루어졌는지를 보여준다.<sup>20)</sup> 그는 유럽인들이 식민지 초기 토착민들의 사회를 관찰하고 “미신은 풍부하나 종교는 없다”고 주장했던 것에 주목하여, 종교의 부정이 그들의 식민지 경영전략과 연관되어 토착민들의 온전한 인간성을 부인하는 무기로서 기능하였다고 주장한다. 다시 말해, 아프리카의 토착민들은 종교의 부정을 통해 인간임을 박탈당했다는 것이다. 치데스터는 종교의 발견이 식민지 경영체제가 안정된 이후에야 이루어졌지만, 이 역시 토착민들에 대한 온전한 인간성의 승인이 아닌 현지 주민들을 효율적으로 통제하기 위한 식민지 정책의 일부였다고 해석한다.

치데스터의 분석은 식민지배로 인해 발생된 고통이 어떻게 형성되고 있는지 그 과정을 이론적으로 설명하고 있다는 점에서 중요하다. 그리고 식

---

19) Long, *Significations*, 109.

20) David Chidester, *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1996), xv.



민지 상황에서 피지배민족이 받는 고통의 내용이 비단 군사적 지배, 경제적 착취와 같은 강권적인 힘에 의한 것뿐만이 아니라 문화, 종교, 심지어 인간성의 영역까지 광범위하게 포함되었음을 보여준다는 점에서 의미가 있다.

## 2) 국내 선행연구

국내에서 이루어진 연구들 중 고통의 문제와 관련지을 수 있는 저작은 함석헌의 『뜻으로 본 한국역사』가 있다. 본래 이 저서는 「성서적 입장에서 본 조선역사」라는 이름으로 1934-1935년간 『성서조선』에 연재되었던 것이다.<sup>21)</sup> 그는 해방 이후 재간을 위해 6.25이후의 내용을 추가하면서, 교파주의에 매몰되지 않겠다는 뜻을 나타내기 위해 제목을 현재와 같이 수정하였다. 함석헌은 “성경적 입장에서든 역사를 쓸 수 있는 것이 아니라, 성경의 자리에서만 역사를 쓸 수 있다”고 말하며 한국사 전체를 성서의 관점으로 기술한다.<sup>22)</sup> 그는 한국에 개신교가 들어오게 된 것, 조선 후기 몇 번이나 기회가 있었던 문호개방의 시기를 놓치게 된 것, 일제의 침략에 의해 식민지로 전락하게 된 것 등 모든 사건의 배후에는 신의 섭리가 있었다고 말한다.<sup>23)</sup>

함석헌은 ‘씨울’ 즉, 한국의 민중이 신의 ‘뜻’을 자각하여 고난의 짐을 질 때 세계 평화가 이루어지는 새로운 단계에 들어설 것이라 주장한다. 역사의 흐름 중 한국인에게 주어졌던 모든 고통은 이 세계적 사명을 위한 시험이며 연단의 과정이었다는 것이다.<sup>24)</sup> 함석헌의 주장은 일제강점기에 민족이 겪은 고통의 의미를 찾고자 하는 시도라는 점에서 의미가 있다. 그러나 이 저작의 전체적인 분량을 따져보았을 때 일제강점기에 해당하는

---

21) 함석헌의 「성서적 입장에서 본 조선역사」가 본 논문이 다루려는 시기(1905-1931) 이후에 연재되어 부득이 하게 선행연구로 분류하였다.

22) 함석헌, 『뜻으로 본 한국역사』 (서울: 제일출판사, 1989), 13.

23) 함석헌, 『뜻으로 본 한국역사』, 385.

24) 함석헌, 『뜻으로 본 한국역사』, 469.

부분은 매우 소략한 편으로, 그의 문제의식이 구체적인 역사적 사건 속에 잘 드러나지 않는다는 아쉬움이 있다.

식민지 상황과 한국 개신교인들의 고통의 문제를 본격적으로 다룬 연구는 많지 않으나, 여러 학자들의 일제강점기 개신교사 연구에 빠짐없이 포함되고 있다. 먼저 민경배는 한국 개신교의 특성을 민족과의 관계 속에서 규명하고자 하였다. 그는 자신의 연구 목표를 “교회가 민족에 대해 가지고 있는 에큐메니컬한 사명을 전제하고, 그 성립과 전개에서 민족의 교회로서 구형된 정신과 과정을 주체로 역사를 일괄하는 것”이라 말한다.<sup>25)</sup> 종래의 선교사들을 중심으로 서술된 교회사 연구를 극복하고 한국 민족의 주체적인 개신교 수용을 강조하고자 한 것이다. 여기서 고통의 문제는 그가 “내연-외연”이라 칭한 방법론과 연관되는 부분이 있다.<sup>26)</sup> 그는 일제강점기 한국 개신교에 대한 서술에서, 1907년의 부흥운동으로 내연화된 신앙은 1919년의 3·1운동으로 외연화 되었으며, 또 다시 김익두나 이용도의 부흥운동을 통해 내연화된 신앙이 1935년 일제의 가혹한 군국주의적 전시체제 하에서 신사참배가 강요될 때 외연화 되었다고 주장한다.<sup>27)</sup> 그리고 주기철과 같은 신사참배 저항자의 순교가 신앙의 힘이 일제의 폭압에 대한 저항으로 나타나게 된 대표적인 예라고 설명하고 있다. 이렇게 그는 일제강점기에 한국 개신교인들의 신앙이 어떻게 발현되고 있는지를 추적하면서, 한국 개신교인들이 일제의 폭압 앞에 저항할 수 있었던 이유를 “내연-외연”의 신학적인 틀로써 해석하였다.

민경배의 연구는 한국 개신교인들이 지닌 신앙이 고통스러운 상황을 인내하며 극복하게 하는 원동력이었음을 보여준다. 한국 개신교인들이 고통스러운 현실에서 “신앙 고백적 삶을 추구할 때 사회 변혁적인 역할을 감당하게 되었다”는 것이다.<sup>28)</sup> 그러나 한국 개신교인들의 신앙을 어떻게 내

---

25) 민경배, 『한국 민족교회 형성사론』, 4.

26) 민경배의 교회사 서술의 방법론인 내연과 외연의 구도는 역사 속에서 축적된 신앙의 힘이 밖으로 표출되어 역사 변혁의 에너지로 나타난다는 주장이다. 민경배, 『교회와 민족』, iv-v.

27) 민경배, 『일제하의 한국기독교 민족 신앙운동사』 (서울: 대한기독교서회, 1991), 5.

28) 민경배, 『한국 민족교회 형성사론』, 25.

연을 거친 신앙과 이를 거치지 않은 신앙으로 구분할 수 있는지, 그리고 신앙의 내연을 거친 신앙이 외연으로 드러나지 않는 경우에 대해서는 어떠한 설명을 할 수 있는지에 대한 의문점을 남긴다고 할 수 있다.<sup>29)</sup>

이만열은 민경배와 같이 한국 개신교사를 민족사적 관점에서 서술하고 있으나, 그가 사용한 민족의 개념은 주로 민족주의의 맥락에서 사용되었다. 그는 “종래 한국 교회사 연구에서 교회 내적 제도와 영적 성장을 강조했던 점은 한국 개신교의 대 사회적 민족적 역할과 그 기능을 볼 수 있도록 하는 안목을 가리게 하였다”고 주장한다.<sup>30)</sup> 즉, 그동안 한국 개신교사에서 나타난 민족과 관련된 문제들이 피상적으로 다루어짐으로써 개신교인들에 의한 민족운동과 사회운동이 그 가치를 인정받지 못하게 되었다는 것이다. 이만열은 이러한 문제의식 하에 반봉건의 사회운동과 반침략의 민족운동에 초점을 맞추어 한국 개신교인들이 전개한 한말 항일 자주운동, 3·1운동, 1920년대의 사회운동 등을 정리한다. 이렇게 일제강점기에 전개된 개신교 사회운동의 성격과 의의를 밝히는 그의 연구는 한국 개신교인들이 일제강점기에 고통을 해소하고자 했던 현실참여적인 측면을 잘 보여준다.

이만열은 민족주의의 관점에서 일제강점기의 개신교 신앙운동을 비판하는 모습도 보인다. 예를 들어, 그는 부흥운동을 민족사적으로 개신교인들의 민족주의적 항일정신을 탈색시킨 사건이라 해석한다. 선교사들에 의해서 주도된 대부흥운동과 백만인구령운동은 개신교를 탈민족주의화와 탈정치화시켜 결국 현실도피적인 움직임을 가져왔다는 것이다.<sup>31)</sup> 이러한 서술은 그가 한국 개신교사를 바라보는 틀인 민족주의적인 시각을 여과 없이 드러낸 것이라 볼 수 있다. 그러나 그 스스로 “민족사의 입장에서 한국 교 회사를 서술하는 것이, 교 회사를 민족주의적 입장에서 지나치게 편협화시

---

29) 민경배의 내연-외연의 도식에 대해 비판하고 있는 연구자들은 다음과 같다. 이장식, 「한국 신학사상의 사적 고찰」, 『신학사상』 47 (한국신학연구소, 1984), 793; 김홍수, 「교회사 서술방법의 새로운 시각」, 『한국기독교사연구회소식』 24 (한국기독교역사학회, 1989), 4-11; 옥성득, 『다시쓰는 초대 한국교회사』 (서울: 새물결플러스, 2016), 32.

30) 이만열, 『한국 기독교와 민족의식』, 12.

31) 이만열, 『한국 기독교와 민족의식』, 253.

킬 수 있다”고 언급하듯이,<sup>32)</sup> 민족주의의 관점으로만 한국 개신교인들의 신앙을 평가하는 것은 비판받을 수 있는 지점으로 보인다.

한편 이덕주는 개신교가 한국에 유입되어 한국 전통 종교 및 문화와 때로는 갈등을 일으키고 때로는 조화를 이루는 과정을 거쳐 한국 종교의 하나로 뿌리는 내리는 과정에 관심을 가졌다. 즉, 서구의 기독교 전통과 한국의 문화 전통이 어우러져 창출해 낸 한국 개신교의 성격을 규명하고자 했던 것이다.<sup>33)</sup> 이덕주는 토착화라는 용어를 사용하여 한국의 토착교회사를 복음, 교회, 민족이라는 세 요소를 사용하여 유형화하고 있다.<sup>34)</sup> 그리고 이 세 요소 중 주로 민족과 연관된 서술에서 한국 개신교인들이 어떻게 민족적 고통에 대응하였는지를 언급한다. 그는 한국에 서양 종교로 인식되어 들어온 개신교가 민족의 종교로 자리 잡을 수 있었던 것은 일제강점기 개신교인들의 적극적인 민족운동 참여와 그로 인한 수난이 있었기 때문이라고 말한다.<sup>35)</sup> 개신교인들이 민족의 고통에 참여하면서 받았던 수난이 한국인들에게 개신교를 민족의 종교로 인정하게 한 결정적인 이유였다는 것이다. 이덕주는 이와 같은 주장을 논증하는 과정에서, 한국 개신교인들이 일제의 침략을 바빌론의 유배 상황으로 이해하는 모습이나, 성서가 민족적 고통 극복을 위한 정치운동과 사회운동의 원리를 제공하는 보조자가 되고 있음을 사료를 통해 밝히고 있다. 따라서 그의 주된 관심이 개신교의 역사와 그 과정에서 형성된 신앙의 양태들을 유형별로 분석하여 토착교회사를 서술하는 것에 있지만, 한국 개신교인들의 고통에 대한 대응 양상들을 구체적인 사례를 통해 보여주었다는 점에서 의미가 있다.

박종현은 일제강점기 한국 교회의 신앙 구조를 분석하는 데 초점을 맞추고 있다. 그는 부흥운동의 결과가 신사참배의 거부운동이 일어날 수 있었던 기반이 되었다고 보고, 민경배의 “내연-외연”의 도식을 사용해 일제강점기의 교회사를 서술하였다. 그는 고통 속에서 신사참배 거부라는 저항

32) 이만열, 『한국 기독교와 민족의식』, 13.

33) 이덕주, 『초기 한국 기독교사 연구』 (서울: 한국기독교역사연구소, 1995), 5.

34) 이덕주, 『한국 토착교회 형성사 연구』 (서울: 한국기독교역사연구소, 2000), 267.

35) 이덕주, 『초기 한국 기독교사 연구』, 6.

이 일어날 수 있었던 것은 개신교 복음주의의 영향으로 비록 국가는 없지만 민족의 실체를 수용하고 구속사적 맥락에서 재해석함으로써 가능하였다고 주장한다. 즉, 부흥운동에서 형성된 보수적인 복음주의 신앙이 신사참배 거부 동력이 되었다는 것이다.<sup>36)</sup> 이러한 그의 주장은 일제강점으로 발생한 고통에 대한 한국 주류 개신교인들의 신앙 양태를 분석하고 있다는 점에서 의미가 있다. 그러나 당시 주류가 아니었던 개신교 사회운동을 “신학적 성찰이 배제된 그야말로 사회운동”으로 해석하는 모습은 비판받을 수 있는 지점으로 보인다.<sup>37)</sup> 민족운동이나 사회운동에 참여한 개신교 인사들 중에서도 자신의 신앙을 운동의 내적 근거로 삼아 현실을 변화시키고자 하는 모습도 분명히 나타나고 있기 때문이다.

개신교 민족·사회운동의 측면에서 고통의 문제와 연관되는 연구는 김권정의 연구가 있다. 그는 그동안 개신교 민족운동에 관한 연구들에서 종교적 측면이 소홀히 취급되는 경우가 많았음을 지적하면서, 개신교 세력의 민족운동에서 종교적 특성이 민족운동 논리와 어떻게 결합되고 있는지를 살펴본다. 그는 개신교의 민족·사회운동이 개인의 내세지향적인 신앙과 달리 현실의 문제를 외면하지 않고 적극적이면서도 점진적으로 해결하려는 사회구원의 의미로 수용되었다고 밝힌다. 개신교 사회운동가들에게 사회개조와 실력양성은 신에게 받은 소명으로 “이 땅에서 하나님 나라를 구현”하려고 하는 것이 기본적인 목표였다는 것이다.<sup>38)</sup> 그의 주장은 개신교 민족·사회운동이 하나님 나라, 예수의 가르침의 내용 등 개신교의 가치를 전제로 이루어졌음을 확인하고 있다는 점에서 주목할 만하다. 그러나 복음주의 계열의 신앙을 내세지향적인 신앙으로만 규정하고 있으며, 한국 개신교인들의 민족·사회운동이 실제로 농민과 노동자들에게 어떠한 영향을 미쳤는지에 대한 구체적인 언급이 부족한 것은 아쉬운 점이다.

지금까지 살펴보았듯이 국내 선행연구에서 일제강점기 고통의 문제에

36) 박종현, 『일제하 한국교회의 신앙구조』, 261.

37) 박종현, 『일제하 한국교회의 신앙구조』, 258.

38) 김권정, 『한국 기독교 민족운동론과 민족운동』 (서울: 국학자료원, 2015), 97.

대한 연구는 포괄적이지 않고 한 가지 관점에서만 해석되었다. 이덕주는 토착교회사의 서술이란 목적 속에서 한국 개신교인들의 신앙을 유형화하였고, 민경배와 이만열, 박종현과 김권정의 연구는 복음주의나 민족주의의 입장에서 한국 개신교인들의 행위를 서술하였다. 그래서 자신이 추구한 입장과는 다른 개신교인들의 행위에 대해서는 “신학적 성찰이 배제된 사회운동” 혹은 “내세지향적인 신앙”이란 비판이 등장하고 있는 것이다. 이렇게 한국 개신교사가 연구자의 특정한 입장에 따라 서술되면서 개신교인들이 겪은 고통의 내용은 편향적으로 드러나고 있다. 따라서 본 논문이 한국 개신교인들이 민족적 고통에 대한 대응 양상을 종교학의 렌즈를 통해 전체적으로 조명하고자 하는 시도는 기존의 선행연구와 차별화되는 지점이라고 할 수 있다.

또한 고통과 연관될 수 있는 많은 연구가 민족말살정책의 일환으로 시행된 신사참배에 편중되어 있다. 본 논문은 신사참배 이전 일제의 침략이야기한 고통의 문제와 이에 대한 대응 양상을 다룬다는 점에서, 그동안 상대적으로 연구되지 않은 시기의 다양한 고통의 해석 양상과 극복 시도들을 확인해 본다는 의미가 있을 것이다.

### 3. 연구 방법

국내에서 이루어진 기존의 연구들은 한국 개신교를 복음주의나 민족주의의 같은 어느 한 쪽의 시각에서 서술한 경향이 있었다. 물론 이와 같은 선행연구들이 한국 개신교의 공과(功過)와 특성을 실증적인 사료를 통해 밝혀 주었다는 점에서 많은 공헌이 있지만, 정작 한국 개신교인들이 고통의 상황을 극복하고자 노력한 모습은 제대로 포착하지 못하였다. 따라서 본 논문은 일제강점기의 한국 개신교인들이 겪은 고통을 어떻게 그 자체로 이해할 것인가 하는 고민으로부터 시작되었다. 지금까지 상대적으로 관심이 미흡했던 고통이란 주제를 그 당시를 겪어야만 했던 개신교인들의 시각을 통해 바라보고자 하는 것이다.

한국 개신교인들의 시각에서 고통을 해소하려는 노력을 살펴보고자 하는 시도는 윌프레드 캔트웰 스미스의 연구 방법론과 연결된다. 그의 연구는 종교 전통 중심의 연구 경향을 비판적으로 성찰하면서 시작한다. 스미스는 종교 전통을 “축적적 전통(cumulative tradition)”이라고 일컫는데, 그동안 “축적적 전통”에 관한 연구는 눈부신 성과를 이루었다고 평가한다. 그러나 그는 전통을 만들고 여기서 의미를 발견해내는 개인의 “신앙(faith)”은 줄곧 도외시되어 왔다고 지적한다.<sup>39)</sup> 또한 기독교 전통에서 이루어진 신학자들의 연구도 “기독교 신앙이 어떠한 것이어야 한다는 개인의 생각을 일반적인 진술과 지적 체계에 담아왔다”고 비판한다.<sup>40)</sup> 스미스는 종교 현상에 “신자의 입장을 떠나서 생각할 수 있는 고정된 객관적 의미”란 존재하지 않으며, 종교 연구에 개인의 신앙이 고려되지 않을 때 종교의 비인격화, 즉 “사물화(reification)”가 일어난다고 보았다.<sup>41)</sup> 즉, 그는 신자들이 이해하는 바에 근거한 종교 현상의 연구가 이루어져야 함을 강조한 것이다. 본 논문은 이와 같은 스미스의 문제의식을 공유하면서, 한국 개신교인들의 입장에서 고통을 해소하려는 노력을 조나단 스미스와 미르치아 엘리아데의 렌즈를 통해 살펴보고자 한다.

먼저 조나단 스미스는 고통에 직면한 종교적 인간의 행위들을 이해할 수 있는 시각을 제공한다. 그의 주요한 작업 중 하나는 현재 상식으로 통용되는 기존의 연구 성과들을 새로운 시각으로 재해석하는 것이다. 스미스는 *Imagining Religion* 6장에서 아키투(Akitu) 축제 중 왕에 대한 의례적인 모욕 부분과 세람(Ceram)섬의 하이누웰레(Hainuwele) 신화에 대한 새로운 해석을 시도한다. 그는 이 두 사례가 각각 죽음과 부활, 섹슈얼리티와 식용작물의 기원을 보여준다는 기존의 해석에 반대하여 이들을 “부정합적인 현재의 난처한 상황”을 타개하려는 노력으로 이해하고 있다. 즉,

39) 길희성, 「윌프레드 캔트웰 스미스의 인격주의적 연구」, 김승혜 편집, 『종교학의 이해』 (서울: 분도출판사, 1986), 208-13.

40) Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion* (San Francisco: Harper and Row Publishers, 1978), 191.

41) Smith, *The Meaning and End of Religion*, 51-53.

이들의 노력은 기존의 해석체계가 새로운 상황에 직면하여 흔들릴 때 기존의 것을 수정하여 현실에 대응시키는 적용(application)의 방식을 잘 보여준다는 것이다. 스미스는 이러한 시도들을 “전통적인 요소들로부터 이끌어낸 전략적인 행위”라고 평가한다.<sup>42)</sup>

두 사례의 내용을 구체적으로 살펴보면, 스미스는 아키투 축제 중 왕에 대한 의례적 모욕에 해당하는 부분이 그동안 죽음과 부활의 패턴 아래 왕이 의례적인 모욕을 당하는 것으로 해석되어 왔다고 밝힌다. 그러나 그는 왕 스스로가 “바벨론을 파괴하지 않았다”고 시인하는 부정적인 고해와 사제가 왕의 뺨을 때리는 행위에 대해 상황적 부정합성의 개념을 부각시키면서 다른 해석을 제시한다. 역사적인 정황을 살펴보았을 때, 토착왕정 시기부터 존속되어 온 의례와 이 의례를 따르지 않으려는 바빌로니아를 점령한 외국의 왕은 서로 충돌할 수밖에 없었다는 것이다. 스미스는 이러한 부정합적인 상황의 발생이 의례의 수정을 가져왔다고 주장한다. 기우제의 일환으로 여겨지는 뺨을 때렸던 의례적인 행위가 외래의 왕을 교정(rectification)하기 위한 행위로 그 성격이 변화되었다는 것이다. 스미스는 이러한 변화를 “사물들이 올바른 자리에 놓여있도록 사건에 영향력을 미치는 필사적인 의례적 노력”으로 바라본다. 다시 말해서, 이 의례는 외국의 왕에게 “바빌론을 파괴하지 않았다”와 같은 부정적인 고해를 하게 함으로써 “바빌로니아 본래의 왕으로서 온전하게 처신하도록” 유도하는 것으로 의례의 성격 변화가 이루어졌다는 것이다.<sup>43)</sup>

한편 하이누웰레 신화는 중국의 자기접시나 커다란 징 같은 진귀한 물건들을 배설하는 하이누웰레가 마을 사람들에게 살해당한 이후, 잘게 조각난 그녀의 시신을 통해 세람 섬 사람들이 주식으로 삼는 Yam(야)이란 구근식물이 자라났다는 내용을 담고 있다. 스미스는 이 신화를 죽음, 성(性), 그리고 경작되는 식용식물의 기원을 서술한 것으로 해석한 아돌프 옌젠(Adolf Jensen)의 견해에 반대하여, 백인들과 원주민의 세계 사이에서 발

---

42) Smith, *Imagining Religion*, 98.

43) Smith, *Imagining Religion*, 94.



생한 모순과 대결을 보여주는 것이라 주장한다.<sup>44)</sup> 이러한 주장의 근거에는 외국과의 무역에서 상품과 화폐가 원주민들이 감당할 수 없을 정도로 도입됨에 따라, “화물 상황(cargo situation)”이라 불릴 수 있는 사회적이고 도덕적인 위기의 발생이 중심에 자리 잡고 있다. 이 문제는 백인들이 멜라네시아의 전통적인 교환체계라 할 수 있는 등가 이데올로기와 교환의 상호성을 따르지 않는 것과 원주민들이 신화에 따라 백인들을 자신의 조상이라 여겼다는 점에서 더욱 악화되었다. 결과적으로 원주민들은 교환에 있어 요청된 규칙에 따르지 않는 조상들에 의해 부정합적인 상황을 맞닥뜨리게 되었다는 것이다.

스미스는 이 세람 섬의 원주민들이 부정합성을 극복하기 위해 어떤 시도를 하는지 열거한다. 그리고 그들이 자신들의 교환체계의 기저에 있는 신화적 자원을 이용하는 방법에 주목한다. 스미스는 이들이 식량을 신비스럽게 생산하는 암 여자와 같은 인물이 살해당하고 그 식량이 소비되어 경작이 이루어진다는 “신화적 선례(mythic precedent)”를 가지고 있었다고 본다. 따라서 그는 하이누웰레 신화의 내용이 이 신화의 요소들을 활용하여 백인들에 의해 발생된 “화물 상황”이란 새로운 상황에 적용시킨 것이라 결론짓는다.<sup>45)</sup> 그는 원주민들이 하이누웰레 신화를 통해 당면한 긴장을 해소하고 부정합성을 극복했다고 볼 수는 없지만, “원주민들이 교정을 이룰 수 있다는 희망을 품고 전통적인 유형과 범주를 새로운 상황과 자료에 적용할 수 있는지, 있다면 얼마나 적합한가 하는 것을 시험하려는 시도”라고 평가한다.<sup>46)</sup> 즉, 아키투 축제의 경우처럼 화물 상황은 개정과 관련된 의례와 신화를 불러일으켰다는 것이다. 따라서 하이누웰레 신화는 기존의 전통적인 범주를 새로운 상황에 적용하여 부정합적인 현실 문제를 타개하고자 하였던 것이라 할 수 있다.

두 사례에서 조나단 스미스가 주목하고 있는 것은 문제의 원인이 현실

---

44) Smith, *Imagining Religion*, 98.

45) Smith, *Imagining Religion*, 100.

46) Smith, *Imagining Religion*, 101.

과 이상의 불일치로 인한 부정합적인 상황에서 비롯되었다는 것이다. 또한 그는 “사물들이 올바른 자리에 놓여있도록” 노력하는 과정에서 종교적인 의례와 신화가 어떻게 활용되고 있는지를 살펴보고 있다. 이와 같은 그의 관심은 고통의 상황에서 표출된 종교적인 행동들을 보여준다는 점에서 일제강점기의 한국 개신교를 바라보는 하나의 렌즈를 제공한다고 할 수 있다. 본 연구에서는 스미스가 문제 발생의 원인을 부정합적인 상황으로 해석한 것과 같이, 일제강점기 한국 개신교인들이 경험한 고통의 유형을 두 가지로 해석하고자 한다. 그것은 일제의 억압에 의한 외적인 고통뿐 아니라 현실과 이상의 불일치로 형성된 내적인 고통 역시 존재했다고 보는 것이다. 다시 말해서, 그들의 고통은 일제에 의한 직접적인 억압과 함께 신이 그들을 해방시켜 줄 것이란 믿음으로부터 괴리된 현실에서 발생한 부정합적인 상황을 포함하였다. 그들이 신의 전능함에 대한 믿음을 포기하지 않았다는 점에서, 일제에 의해 발생한 고통의 문제는 곧 종교의 문제가 되었으며 고통에 대한 종교적 해석을 필요로 하게 되었던 것이다.

한편 한국 개신교인들의 사례를 포함하여, 부정합적인 상황의 극복은 현실에 대한 납득할 수 있는 설명으로만 해결될 수 있는 것은 아니다. 부정합적인 상황이 발생한 원인과 현재 상황에 대한 이해를 넘어서 새롭게 변화된 환경에 적용시킬 수 있는 설명체계를 만들어야 할 필요가 있기 때문이다. 그리고 새로운 설명체계에 대한 요청은 자연스럽게 미래를 어떻게 설계할 것인지에 대한 고민과 연결되는 모습을 보인다. 이들이 새롭게 미래를 설계할 때 고민한 내용은 스미스가 든 사례에서도 나타나고 있다.

스미스가 예로 들었던 아키투 축제와 하이누웰레 신화에서 부정합적인 상황의 발생 원인은 요청된 방식대로 행동하지 않는 외국의 왕과 조상의 행위로부터 기인하였다고 볼 수 있다. 때문에 의례와 신화를 통해 변화된 상황을 통제하려는 노력은 이 ‘요청된 방식’을 상대방에게 용납시키고자 하는 동시에, 앞으로도 이 의례와 신화가 내포하고 있는 세계관을 유지하려는 시도이다. 결과적으로 부정합적인 상황에 당면했던 양자의 고민은 문화의 근간에 내재하고 있는 전통적인 세계관을 어떻게 지킬 것인가와 관

련되어 있다. 기존의 의례 혹은 신화의 수정을 동반했던 필사적인 노력은 이들에게 상황 변화의 유무와는 관계없이 영속시키고 싶은 것이 있었음을 반증하고 있는 것이다. 이는 현실과 이상의 불일치로 발생한 부정합적인 상황 속에서도 바꾸거나 폐기할 수 없는 핵심이 있다는 것을 의미한다. 미래에 대한 설계는 과거와 이어지는 연속성을 전제로 하고 있는 것이다. 여기에서는 이들이 지키고자 하였던 것, 그리고 미래에 추구하고자 하는 것이 무엇인지를 엘리아데의 시각을 빌려 해석하고자 한다.

엘리아데에 따르면, 인간은 어떤 방식으로든 가능한 한 거룩한 우주 속에 머무르려한다.<sup>47)</sup> 모든 인간은 곧 종교적 인간(*homo religiosus*)이기에 성스러움과 연결되고자 하는 존재론적인 경향을 지니고 있다는 것이다. 특히 시원적 인간(*archaic people*)의 행위에서 이러한 경향은 뚜렷하게 발견되는데, 그들이 가치를 획득하고 존재로 충만하게 되는 것은 어떤 초월적인 실재에 참여하고 있을 때이기 때문이다.<sup>48)</sup> 엘리아데는 시원적 인간들이 초월적인 실재에 참여하는 방법을 태초의 신들, 조상들, 영웅들에 의해 축성된 시원적인 행위를 반복하는 것이었다고 말한다. 그는 이와 같이 반복되는 행위의 모범이 되는 시원적 모델들을 “원형(*archetype*)”이라 표현한다.<sup>49)</sup> 시원적 인간들이 원형을 반복하는 것은 성스러움에 속하고자 하는 열망, 곧 실재하기 위한 행위였다는 것이다. 그들이 천상적인 원형에 따라 도시를 짓고, 하늘과 땅, 지하세계가 연결되는 세계의 중심에 거주하고자 하는 모습들이 그 예이다.

엘리아데는 시원적 인간들이 주기적으로 시행하였던 의례가 “아득한 그때(*illud tempus*)”의 순간을 재현함으로써 인간을 태초의 원형적인 시간으로 투사하는 역할을 하였다고 말한다. 그렇게 함으로써 그들은 역사를 폐기하고 태초의 그 순간부터 시작할 수 있다고 믿었다. 그들은 시간의 비가역성을 고려하지 않은 채, 끊임없이 현재를 살아가고자 했다는 것이다.

---

47) Eliade, *The Sacred and the Profane*, 13.

48) Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, trans. Willard R. Trask (Princeton: Princeton university press, 2005[1959]), 3-4.

49) Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, 5.

엘리아데는 이러한 시원적 인간들의 행위를 “실재와의 접촉을 잃지 않으려는 절망적인 노력”이라 평가한다. “아득한 그 때”의 순간을 되풀이하여 우주에 중심 속에 있고자 하는 시원적 인간들의 열망은 “흘러가는 시간에 대한 공포의 표현이자 실재에 대한 갈증의 표현”이라는 것이다.<sup>50)</sup>

엘리아데는 시원적 인간들의 존재론을 바탕으로 아키투 축제를 흘러간 시간의 폐기와 원초적 혼돈의 복원, 그리고 우주 창조 행위의 반복이라 분석한다. 아키투 축제의 중요한 의례 중 하나는 우주 창조의 서사시인 에누마 엘리쉬(*Enûma Elish*)를 반복하여 낭송하면서 아득한 때에 벌어졌던 마르둑(Marduk)과 바다 괴물 티아마트(Tiamat) 사이의 싸움을 연기하는 것이었다. 엘리아데는 이러한 종교적 행위가 마르둑과 티아마트 사이의 원초적인 갈등을 추념하는데 그치는 것이 아니라, 우주 창조, 즉 혼돈에서 코스모스로의 이행을 반복했던 것이라 주장한다. 곧 신화의 사건이 현재의 사건이 되어 성스러움을 회복하게 되었다는 것이다. 엘리아데는 이 의례에서 왕이 가진 임무의 중요성을 명시하고 있다. 그것은 왕에게 ‘시간을 갱신하는 임무’가 주어졌다는 것이다.<sup>51)</sup>

이렇게 왕이 가진 임무의 중요성을 상기한다면, 조나단 스미스가 언급한 ‘요청된 방식’을 따르지 않는 외국 왕은 그들이 더 이상 “아득한 그 때”로 돌아갈 수 없게 하는 존재였다. 따라서 왕을 모욕하고 뺨을 때리는 행위가 외국의 왕을 교정하려는 행위로 변화된 것은 의례의 궁극적인 목적인 시간을 갱신하는 수단을 이후에도 유지시키기 위한 것이었다. 국왕은 비록 외국인이 되었으나 그들은 왕의 행동을 교정함으로써 성스러움과 연결되고자 하는 열망을 지속하였던 것이다. 마찬가지로 엘리아데가 하이누웰레 신화에 대한 직접적인 언급은 하고 있지 않지만, 그들이 지키고자 한 것은 고대로부터 내려온 거래의 방법, 즉 균등거래와 상호성의 유지라고 볼 수 있다. 이 교환체계는 먼 조상에서부터 지켜져 왔던 행위의 원형으로서 그들의 사회와 문화의 근간에 자리 잡고 있었다. 따라서 서양인의 문물에 의

---

50) Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, 91-92.

51) Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, 55.

하여 이러한 체계가 무너지려고 하자 그들은 “신화적 선례”를 활용하여 부정합적인 현실을 극복하려 하였던 것이다.

조나단 스미스가 예로 든 두 사례에서 그들이 지향했던 목표는 과거로부터 현재까지 이어진 행위의 원형을 변화된 상황에서도 유지하려 한 것이라 할 수 있다. 이를 일제강점기 한국 개신교인들의 상황에 적용한다면, 현실과 이상의 불일치로 발생한 부정합적인 상황 속에서 그들이 지키고자 하였던 것은 신앙의 근간이 되는 개신교의 세계관이였다. 한국 개신교인들에게 “역사를 주관하는 신”에 대한 믿음은 두 사례에서 나타나는 원형과 같은 위치에 자리하고 있다. 그들의 믿음이 고통스러운 현실과의 불일치 속에서 부정합적인 상황의 발생을 이끌었지만, 그럼에도 불구하고 전능한 신에 대한 믿음은 개신교인들에게 포기할 수 없는 것이였다.

한편 개신교를 연구 주제로 삼는 본 논문에서 이스라엘 민족에 대한 엘리아데의 서술은 미래에 대한 설계와 관련하여 중요한 의미를 가진다. 엘리아데는 이스라엘 민족이 신의 현현이란 개념을 통해 역사의 의미를 최초로 발견하였다고 말한다. 그들은 역사를 주기적으로 폐기하며 태초의 원형적인 시간으로 회귀하려 했던 시원적 인간들과 달리 역사에 가치를 부여한 것이다. 엘리아데는 이를 “순환이라는 전통적인 비전을 넘어 단선적인 시간을 발견”하게 된 것이라 표현한다.<sup>52)</sup> 이스라엘 민족은 시간에 대한 의미부여를 통해 역사적인 사건들을 신을 마주한 인간의 상황들로 변화시켰다. 따라서 역사적인 사건은 곧 신의 의지가 현현된 것으로 이해되었고, 이후 그들은 야훼와 인격적인 관계를 형성할 수 있게 되었다.

엘리아데는 이들이 시간을 긍정하게 된 이후에도 삶에 시도 때도 없이 찾아오는 고통은 시간의 폐기로 극복하는 것이 아니라 역사를 인정하는 것이였다고 말한다.<sup>53)</sup> 역사 속의 고통은 야훼의 징벌로 이해됨으로써 그 자체로 종교적인 의미를 가지게 되었다. 고통은 야훼의 뜻이자 선택받은 민족의 최종적인 구원에 반드시 필요한 것으로 여겨지게 된 것이다. 그러

---

52) Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, 104.

53) Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, 106.

나 엘리아데는 이스라엘 민족에게 역사 속의 고통이 미래의 어느 때가 되면 궁극적으로 해소될 것이란 희망으로 드러났다고 말한다. 그 희망이 구체화된 것이 메시아의 출현이다. 그들은 메시아가 나타나 고통 받는 자신의 민족을 구원할 것이라 기대하였던 것이다. 메시아사상과 시원적 인간들의 시나리오와의 유일한 차이는 어둠의 세력과 혼돈에 대한 승리가 해마다 재현되는 것이 아니라 메시아가 도래할 시간의 끝으로 투사된다는 점이다. 다시 말해, 창조의 주기적인 재생이 미래의 그 때에 일어날 단 한 번의 재생으로 대체되는 것이다. 따라서 이스라엘 민족은 에덴으로 상징되는 “아득한 그 때”를 메시아가 도래할 미래의 한 시점에도 설정한 것이라 할 수 있다. 엘리아데는 이러한 바탕에서 메시아사상을 “미래의 그 날에 대한 종말론적인 가치부여일 뿐만이 아니라 역사적인 생성의 구원”이라고 말한다.<sup>54)</sup>

이스라엘 민족이 고통에 대한 궁극적인 해결책으로 메시아를 염원하였고 그것이 또 하나의 “아득한 그 때”가 되었다는 엘리아데의 분석은 한국 개신교인들이 고통을 극복하려는 시도 속에 예수를 어떻게 바라보았는지에 대해 주목하게 한다. 예수는 그들에게 고통을 감내하고 미래를 바라볼 수 있게 하는 희망이 되었던 것이다. 한국 개신교인들이 자신들을 이스라엘 민족과 동일시하는 가운데 부정합적인 상황을 타개하고자 할 때, 예수에 대한 염원은 크게 두 가지 양상으로 나타난 것으로 보인다. 그것은 예수가 재림을 통해 직접적으로 역사에 개입하여 고통을 해소해 줄 것이란 신앙중심적인 측면과, 성서 속에 드러난 예수의 이미지나 사상을 기반으로 한 민족·사회운동을 통해 고통을 극복하고자 하는 현실참여적인 측면이다. 두 양상에서 드러난 한국 개신교인들의 고통 해소 시도에는 차이점이 있지만, 본 연구는 이들 모두가 예수를 통해서 미래에 드러날 “아득한 그 때”를 염원하였다는 것을 확인하고자 한다.

---

54) Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, 107.

## II. 한국 개신교인들이 경험한 민족적 고통

1905년 을사조약의 체결 이후 본격적인 식민 지배의 기틀을 구축한 일제는 한국 민족에 대한 억압과 함께 경제적인 수탈을 감행하였다. 일제강점기에 한국인들이 경험한 고통은 표현의 자유와 같은 기본권 상실에서부터 당장의 생계를 걱정해야 하는 생존권의 위협 등 다양한 모습으로 나타났다. 한국 개신교인들의 경우에도 일제강점으로 인하여 그들 각각이 느낀 고통은 개인차가 있었다. 그러나 그들을 한 그룹으로 묶는 개신교 신앙은 그들이 고통을 바라보는 특정한 관점을 가지게 하였다. 본 논문은 스스로 개신교인이라는 정체성을 가진 한국인들이 일제강점에서 기인한 민족적 고통을 바라보는 관점에 주목하고자 한다.

이 장에서는 먼저 조나단 스미스가 언급한 부정합성이 한국의 초기 개신교 상황 속에서 어떻게 형성되었는지를 살펴보고자 한다. 이를 위해, 일제의 억압이라는 ‘현실’과 한국 개신교인들이 신앙 속에서 형성한 ‘이상’의 내용을 간략하게나마 살펴볼 것이다. 그리고 현실과 이상의 간극 속에서 한국 개신교인들이 겪은 민족적 고통이 부정합적인 상황을 포함하는 것을 확인할 것이다.

### 1. 일제강점과 민족적 고통의 현실

일제의 한국 침략과 통치 과정은 특징적인 몇 시기로 구분될 수 있다. 먼저 1876년 한일 수호조약부터 1905년 을사조약까지의 기간은 경제적 이권 확보와 군사력 영향력 확대의 시기로 이해할 수 있다. 그리고 1905년부터 1910년까지는 실질적인 합병과정을 밟고 있으며, 식민지가 된 이후 1910년부터 1919년까지는 ‘무단통치기,’ 1919년부터 1930년까지는 ‘문화통치기,’ 그리고 1931년 만주사변부터 일제 말기까지를 소위 ‘황민화시기’로 구분할 수 있다. 이렇게 일제의 한국 침략과 통치시기를 구분하는 기준은 일제의 정책에 의해 결정된다고 할 수 있다.

일제가 시행한 종교 정책은 각 시기에 따른 통치의 성격에 따라 일치하는 경향을 보인다. 먼저 불교에 대해서는 사찰령, 유교에 대해서는 경학원 규정으로 통제하였으며, 신종교의 경우 유사종교(類似宗教)라 칭하고 보안법에 의거한 경찰의 단속으로 억압하였다. 그러나 개신교는 서양 선교사가 관계하는 이유로 쉽게 탄압할 수 없었기에 개신교에 대한 대책 마련은 통감부시대부터 가장 중요한 과제였다. 따라서 일제는 개신교를 겉으로는 회유하지만 속으로는 탄압하는 방법을 획책하였다.<sup>55)</sup> 이는 초대 총독 육군대장 데라우치 마사타케(寺內正毅)의 유고(諭告)에서 잘 드러난다.

신교(信敎)의 자유는 문명열국(文明列國)이 다 같이 인정하고 있는 바요, 각인(各人)이 그 숭배(崇拜)하는 교지(教旨)에 의하여 안심입명(安心立命)의 땅을 구하려고 하는 것은 원래 그 본령(本領)이라 하더라도 종파(宗派)의 이동(異同)으로써 부질없이 분쟁(紛爭)을 시도하고 또는 명분(名分)을 신교에 빙자(憑藉)하여 외람(猥濫)되게 정사(政事)를 논하고 혹은 달리 계획(計劃)을 기도(企圖)하는 것 같은 것은, 곧 양속(良俗)을 다독(荼毒)하여 안녕(安寧)을 방해(妨害)하기 때문에 마땅히 법을 만들어 처단하지 않을 수 없다.<sup>56)</sup>

신교(信敎)는 고금(古今)을 통하여 자유(自由)라고 하지만 우리 통치(統治)하에 있어서 조선(朝鮮)은 옛날 기강문란(紀綱紊亂)의 때와는 그 뜻을 달리하므로 정치(政治)상 필요한 취체(取締)를 할 것을 요한다. … 그러나 선교사(宣敎師)가 관계(關係)하고 있어 요즈음에 쓸데없는 논의(論議)를 일으키지 않도록 주의(注意)해야 하며, 당사자의 감정(感情)을 해치지 않도록 적당한 취급(取扱)을 할 것을 요한다.<sup>57)</sup>

데라우치는 첫 번째 사례에서 한국 개신교인들을 “신교를 빙자하여 외람되게 정사를 논하고 계획을 기도하는 자들”로 인식하고 있으며, 두 번째 사례에서 선교사가 관계하여 이들을 쉽게 취급할 수 없다는 고민을 드러

55) 한석희, 『일제의 종교침략사』, 김승태 옮김 (서울: 기독교문사, 1990), 77.

56) 조선총독부, 『조선의 보호 및 병합』 (1917), 338, 한석희, 『일제의 종교침략사』, 76.

57) 조선총독부, 『조선의 보호 및 병합』, 367-69, 한석희, 『일제의 종교침략사』, 77.



내고 있다.

경술국치 당시 한국 개신교의 교세와 조직은 신도 20만 명, 900여 개의 교회와 집합소, 800개 이상의 학교, 지도자로서 외국인 선교사 270여 명, 조선인 교직 2300명, 기타 병원, 고아원 등 다수를 포함한 거대한 조직이었다.<sup>58)</sup> 그리고 “국권, 민권의 회복을 열망하는 사람들이 많이 모여 조선 국기인 태극기가 더욱 나부끼고 있는 것은 교회와 그리스도인의 집”이라 보고되고 있듯이 한국 개신교인들은 민족적 색채가 농후한 경향이 있었다. 또한 “조선에 백만인 교도가 있으면 조선은 독립한다”를 암묵의 슬로건으로 한 백만인 구령운동도 한국 개신교인들의 독립에 대한 열망을 보여주는 사례라 할 수 있다.<sup>59)</sup> 이와 같이 한국 개신교의 조직과 성향은 일제의 입장에서 통치를 위협하는 정치운동의 일환으로 여겨졌다.

총독부에 의한 최초의 개신교 탄압은 안악사건이었다. 일제는 1910년 12월 안중근의 종제 안명근을 독립운동의 공작자금을 모집했다는 이유로 체포하고, 김구, 최명식, 이승길, 도인권 등 개신교 목사와 신도 외에 160여 명을 검거하여 18명을 기소하였다. 황해도에서 탄압에 성공한 총독부는 1910년 데라우치 총독의 순시 때 암살계획사건을 날조하고 평안도에서 600여 명을 체포하여, 이른바 105인 사건을 일으켰다. 이 사건으로 신민회는 와해되었으며 이승훈, 유동열, 윤치호, 양기탁, 안태국, 양진백 등 개신교 지도자의 태반이 구금, 고문으로 인한 후유증으로 사망하였다. 결국 105인 사건은 한말 이후 민족운동의 거점으로 자리 잡은 개신교에 대한 박해의 성격을 띠었던 것이다.<sup>60)</sup> 다음의 고백은 105인 사건과 그 여파로 인해 받은 고통을 서술하고 있다.

하나님께서 이 세상을 창조하시고 만민을 내사 지계를 그어 각 민족으로 그 땅에서 거생하며 안락을 누리게 하셨건만 슬프다. 우리는 이미 사천여 년을

58) 조선총독부, 『조선총독부 통계년보(明治 43)』, 1912, 668-69, 한석희, 『일제의 종교침략사』, 79.

59) 한석희, 『일제의 종교침략사』, 80.

60) 한석희, 『일제의 종교침략사』, 81-82.

가져 누리던 부요한 산업을 이웃 강한 자에게 빼앗기고 또한 그에게 매인 목숨이 되어 수족을 임의로 놀리지 못하게 되었으며 우리가 믿고 바라며 사랑하고 공경하던 교회까지 저의 독한 살이 미쳐 교회에 진실한 교우 오천명이 잡히어 갖혀 무시로 집행하는 혹독한 형벌을 견디지 못하여 마침내 참사한 형제가 무수하다 하니 저 학독한 자의 수단이 교회까지 박멸코자 할 줄이야 어찌 뜻하였으리요. 그러하나 돌이켜 생각건대 환난과 시험은 진리를 더욱 굳게 하며 의의 과실이 더 많이 맺히게 하는 줄로 아노라.<sup>61)</sup>

여기서 화자는 일제의 침략으로 “부요한 산업을 빼앗기고, 매인 목숨이 되어 수족을 임의로 놀리지 못하게 된” 현실의 상황에서 “그들의 독한 살이 교회에까지 미쳤다”고 진술한다. 그리고 일제의 혹독한 형벌로 인해 수많은 신자들이 죽게 되었음을 밝힌다. 화자는 이 참사를 환난과 시험으로 받아들인다. 그는 고통스러운 상황을 신앙의 내용을 바탕으로 이해하고자 하였던 것이다.

일제의 종교 정책에 의한 한국 개신교의 수난은 동화정책의 일환으로 추진된 일본조합교회에 의해서도 발생하였다. 당시 일본조합교회의 입장은 와타세 츠네토시(渡瀬常吉)의 말에서 잘 드러난다. 그는 「조선교화의 급무」라는 소책자에서 “우리 일본을 이해하고 우리나라 국민성에 동화감응하여 총량(忠良)한 신민이 되기를 기대하기에 이른 것은 그 유명한 지위에 있어서만이 한층 그 필요를 보이는 것이다”라 말하고 있으며, 「조선 전도에 관한 선언」에서는 “우리 새 동포에게 복음을 선전하고 동시에 이들이 정신적 동화의 열매를 거두도록” 교화할 것을 주장하고 있다.<sup>62)</sup> 일본조합교회의 목적이 ‘일선일체(日鮮一體)’의 달성임을 드러내고 있는 것이다. 그는 “일본과 병합된 조선인으로서 일본 국민으로서 일어설 각오에 도달시킬 것”을 주장하면서 적극적인 공작활동을 통해 한국 개신교 조직을 와해시키고자 하였다. 일본조합교회는 스스로 총독부의 어용 집단으로 기능함

61) 리영수, 「경고동포」, 『大道月報』 8 (San Francisco: 샌프란시스코 한인감리교회당, 1912), 24.

62) 김승태, 『일제강점기 종교정책사 자료집』 (서울: 한국기독교역사연구소, 1996), 49-50.

으로써 개신교 내부에 균열을 피하고자 하였다.<sup>63)</sup>

일제의 지속적인 탄압에 맞서 한국인들이 독립에 대한 열망을 전 민족적으로 표출한 사건은 1919년의 3·1운동이었다. 일제는 3·1운동에 대해 군경을 동원한 폭력진압을 감행하였다. 그로 인해 한국인들은 수많은 인명과 재산의 피해를 입었다. 3·1운동의 주도 세력 중 하나였던 개신교에서 받은 피해 역시 막대하였다. 1919년 장로회 제8회 총회에서는 3·1운동으로 체포된 개신교 신자가 3,804명, 목사와 장로 중 체포된 자가 134명, 감금된 남자신자가 2,125명, 감금된 여자신자가 531명, 매 맞고 방면된 자가 2,162명, 현재 수감 중인 자가 1,642명, 사살된 자가 41명, 매 맞고 죽은 자가 6명, 파괴된 예배당을 12곳으로 밝히고 있다.<sup>64)</sup>

3·1운동 당시 일제의 만행을 보여주는 사료는 김병조, 손정도 등 11명의 개신교 목사와 장로의 명의로 작성한 「한국시사진술서」이다. 이 문건은 3·1운동 당시 일제가 마을마다 군인을 보내 살육을 자행하였으며, 학살된 자 6천여 명 중 가장 심한 형벌을 당한 자들이 개신교인들이었다고 말하고 있다. 구체적으로 남자는 십자가를 등에 지게 해 도로 위에 매달았고, 여자는 심문장에서 나체로 만들어 음욕의 대상으로 삼았으며, 10세 미만의 아녀자와 60세 이상의 노부모에게 벌어진 참상은 차마 볼 수 없었다고 진술한다. 이후 수원 제암리에서 벌어진 학살의 내용을 밝히고 있는데, 일제 군경이 교회의 출입문과 창문을 잠그고 안에 있는 사람들을 총칼로 학살한 뒤 불을 질러 모든 민가가 전소했음을 고발하고 있다.<sup>65)</sup> 한국 개신

63) 한석희, 『일제의 종교침략사』, 84.

64) 독립운동사편찬위원회, 『독립운동사자료집』 (서울: 독립유공자사업기금운용위원회, 1971), 476-77.

65) 김병조, 「한국시사진술서」, 『韓國獨立運動史略』 (서울: 아세아문화사, 1977[1920]), 19. 일인(日人)의 폭학(暴虐)은 소탕(掃蕩)할 계획(計劃)으로 선차철구(先次鐵鉤)를 다제(多製)하여 돈견(豚犬)과 여(如)히 난자착인(亂刺捉因)야 경향감옥(京鄕監獄)이 충무여지(充無餘地)한즉 우사단(又師團)의 군인(軍人)을 다파(多派)하여 려리(閭里)에 산포(散布)하여 주야(晝夜)로 살육(殺戮)을 자행(恣行)하니 학살(虐殺)된자(者) 육천여인(六千餘人)에 달(達)한 중(中) 독형(毒刑)을 최수(最受)한 자(者)는 기독교인(基督敎人)이라 목사(牧師) 장로(長老) 일반수직(一般首職)은 기개피인(幾皆被因)하고 달(幸)히 면화자(免禍者)는 둔야회닉(遯野晦匿)하야스며 교당훼손자백유여소(教堂毀燒者百有餘所)며 일요일(日曜日)에 남녀신도(男女信徒)가 가로호곡(街路號哭)하며 양천도고(仰天禱告)하다가 일병(日兵)의 체포곤욕(逮捕困辱)을 수(受)하며 흑산간(惑山間)에서 은신예배(隱身禮拜)하며 회직

교인들은 3·1운동에 “조선도 하나님의 의사로 독립국이 되리라고 믿고 가담”하거나,<sup>66)</sup> “강한 것이 약한 것을 도와준은 하나님의 의사라는 것을 깨달았으므로” 적극적으로 참여하였다.<sup>67)</sup> 그러나 그들의 소망과는 반대로 일제의 무력에 의한 더 큰 참상을 경험하게 되었던 것이다.

다음의 사례는 한국 개신교인들이 3·1운동 이후에 경험했던 고통의 내용을 단적으로 보여준다.

싱각컨디 지금이 었던 씨이노. 작년 3월 1일 만세 사건 이후로 온 조선 전국에 신자들은 무쌍한 고난을 당하얏으며, 쏘는 환난과 흉년으로 인하여 굶는 자도 만히 잇나니, 이러한 곤고와 궁핍 환난을 당한 이 불쌍한 신자들을 뉘가 무엇으로 위로하며 그 밋음을 굳게 하랴.<sup>68)</sup>

3·1운동의 규모와 조직력에 당황한 일제는 총독부 관제를 개편하여 데라우치를 경질시키고, 총독에 사이토 마코토(齋藤實)를 정무총감에 미즈노 렌타로(水野鍊太郎)를 임명하였다. 사이토는 그의 취임사에서 “조선의 강령을 고려하고 그 민중을 애무(愛撫)함에 있어 일시동인(一視同仁), 짐의 신민으로서 추호의 차별이 있을리 없고, 각자 그 안정한 처지에 안주하여 생을 영위하면 한결같이 관대한 혜택을 향수할 수 있도록 기할 것”이라며 문화통치를 표방하였다.<sup>69)</sup>

(會職)의 가택(家宅)은 불화칙훼(不火則毀)하야 지박처(止泊處)가 무(無)게 하고 남자(男子)는 십자가(十字架)를 배부(背負)하야 가상(街上)에 구박(驅迫)하면서 십자가(十字架)를 부(負)하자든 인(人)을 구(覷)하라하야 중(重)히 답형(答刑)하며 여자(女子)는 심문장(審問場)에서 나체적신(裸體赤身)하야 무수(無數)한 음욕(淫辱)은 구불가언(口不可言)이며 십세미만녀자(十歲未滿兒女子)와 육십초령로부모(六十超齡老父母)의 다피참살(多被慘殺)은 목불인견(目不忍見)이외다 근일(近日)의 우극참상(又極慘狀)은 수원군(水原郡) 제암리(堤巖里) 예배당(禮拜堂)에 일병(日兵)이 다출(多出)하야 근유(勤諭)한다 사칭(詐稱)하고 삼십팔명(三十八名)[교당내(教堂內)에서 소사(燒死)한 자(者) 이십이인(二十二名)] 교도(教徒)를 교당(教堂)에 소집(召集)하야 문호(門戶)를 견쇄(堅鎖)하고 창문(窓門)으로 난포진살(亂砲盡殺)한 후일시방화(後一時放火)하야 교당전부(教堂全部)와 당내교우(堂內敎友)가 동시몰소(同時沒燒)하야 화골회백(火骨灰魄)을 성(成)하니 라마(羅馬)의 유독(遺毒)이 지금상존(至今尙存)하도다.

66) 고성은, 『신흥식의 생애와 민족 목회활동 연구』 (서울: 삼원서원, 2012), 54.

67) 한국기독교역사학회, 『한국 기독교의 역사 (2)』 (서울: 기독교문사, 2012), 37.

68) 임택권, 『조선예수교회 이적명증』 (서울: 한국고등신학연구원, 2008), 3.

그러나 문화통치의 실상은 민족을 기만하며 분열을 꾀하는 내용이었다. 일제는 보통경찰제를 실시하였으나 경관의 인원을 이전보다 3배 증가시켰으며, 겉으로는 언론의 자유를 허용하면서도 극심한 감시와 검열을 통해 보도내용을 철저히 통제하였다. 종교 방면에서도 1915년에 제정된 포교규칙을 개정하여 포교자의 편의를 참작하는 듯이 보이나, 오히려 “종교 선포라는 이름 아래 안녕 질서를 문란할 경우에는 필요에 따라 교회당 설교소의 사용을 정지 또는 금지한다”는 조항을 추가하였다.<sup>70)</sup> 그리고 총독부에 설치된 종교과는 “총독부 정치의 철저를 기하기 위한” 것이었으며, 개신교의 경우 선교사의 회유를 담당하였다.<sup>71)</sup> 일제는 문화통치를 표방하였으나 식민지 정책의 본질은 바꾸지 않았으며, 문화통치의 이름과는 모순된 양면적인 정책을 시행하였다. 그들이 개신교에 대한 정책에서 가장 중요시 하였던 일은 외교 관계와 국제 여론의 동향을 살피는 것이었다. 그들의 대화 창구는 언제나 선교사였고, 이 과정에서 한국 개신교인들은 소외되었으며 여전히 감시와 탄압의 대상으로 머물렀던 것이다.<sup>72)</sup>

1929년에 기록된 다음의 일기는 당시 한국 개신교인들이 느꼈던 고통의 감정을 엿볼 수 있다.

약소민족 우리들은 세상의 한 노예로 십자가 형틀을 지고 갑니다. 우리는 병어리와 같이 우리의 맞을 매를 맞아 상하신 당신을 말없이 우러러 뵈옵습니다. 이교의 지배자는 우리의 머리에 가시관을 씌우고 우리는 역지로 사회계급의 바늘 침상에 눕게 됩니다.<sup>73)</sup>

이 일기는 일제의 식민지 상태에 있는 민족을 “십자가 형틀을 지고 있는 노예”로 표현하고 있다. 여기서 일제는 로마인들이 예수의 머리에 가시관

69) 김승태, 『일제강점기 종교정책사 자료집』, 160.

70) 김승태, 『일제강점기 종교정책사 자료집』, 146.

71) 김승태, 『일제강점기 종교정책사 자료집』, 144.

72) 한국기독교역사학회, 『한국 기독교의 역사 (2)』, 56.

73) 이용도, 「이용도목사 일기」, 1929. 12. 21, 『이용도목사전집 (3)』, 변종호 편집 (인천: 초석출판사, 1986), 67.

을 씌웠듯이 한국인들에게 가시관을 씌우는 이교의 지배자로 나타난다. 이와 같은 비유는 당시 한국인들이 예수의 십자가형과 비견될 정도로 고통스러웠음을 알려준다. 그리고 “사회계급의 바늘 침상의 높게 된다”는 표현을 통해 그들이 겪었던 사회적 차별과 불평등을 유추할 수 있다.

1931년 만주사변이 발발한 이후 일제의 탄압은 더욱 폭압적으로 변모한다. 본 논문이 다루는 범위에서는 벗어나고 있지만, 1930년대에도 일제강점이 한국 개신교인들에게 지속적으로 고통을 유발하였음을 보이기 위해 몇 가지 사례와 함께 간략하게나마 서술하고자 한다. 1930년대 일제는 민족말살정책을 통해 한반도를 중국을 침략하기 위한 병참기지로 삼았으며, 이를 정신적으로 뒷받침하기 위하여 ‘정신교화운동’을 시행하였다. 그리고 정신교화의 일환으로 조선총독부는 1930년대 초부터 개신교 사립학교에까지 신사참배를 의무화할 것을 강요하였다.<sup>74)</sup>

더욱 근시(近時)에 총독부(總督府)에서는 전기(前記)한 것과 같이 민중(民衆)의 심전(心田)을 개발하고 그 복지(福祉)의 증진(增進)에 노력(努力)하고 있으므로 … 국체관념(國體觀念) 함양(涵養)을 위하여 다만 애국심(愛國心)과 충성(忠誠)을 나타내도록 학교 교직원(教職員), 학생(學生), 생도(生徒), 아동(兒童)으로 하여금 선조(先祖)를 봉사하는 신사(神社)에 참배(參拜)케 하는 것은 조금도 신앙(信仰)의 자유(自由)를 침해(侵害)하는 것은 아니다.<sup>75)</sup>

일제는 신사참배의 정당성을 주장하기 위해 신사와 종교는 별개라는 논리를 만들었다. 일제의 신사참배 방침에 개신교계는 처음에 신앙상의 이유로 거부하였으나, 총독부는 1935년 평양의 송실학교장 신사참배 거부사건을 계기로 신사에 참배하지 않은 학교들을 폐교시킨다. 그리고 1937년 중일전쟁 이후 민족말살정책의 고조와 함께 교육계의 신사참배문제가 일단락되자, 전 사회적인 신사참배를 강요하였다. 일제는 경찰력을 동원해 각 교

74) 김승태, 「일제 말기 한국기독교교계의 변질·개편과 부일협력」, 『한국기독교와 역사』 24 (한국기독교역사연구소, 2006), 5.

75) 김승태, 『일제강점기 종교정책사 자료집』, 186.

회로부터 시작해 노회, 총회 등 교단적 차원에서 신사참배에 대한 압력을 가하였다.<sup>76)</sup>

결국 한국 개신교계는 일제의 강압을 이기지 못하고 신사참배의 시행을 결의한다.<sup>77)</sup> 소수의 저항자를 제외한 한국 개신교의 주류는 일제의 요구에 굴복하게 되었던 것이다. 1940년 일제는 ‘기독교에 대한 지도방침’과 ‘조선기독교 불온분자 일제검거령’을 통해 신사참배를 거부하는 자들을 탄압하였다. 그리고 이 과정에서 김윤섭, 권원호, 조용학, 박익흠, 주기철, 최봉석, 최상림 등이 순교하게 되었다. 다음은 신사참배를 끝까지 거부하여 순교한 주기철의 유언 설교 중 일부를 발췌한 것이다.

나는 바야흐로 죽음에 직면하고 있습니다. 나의 목숨을 빼앗으려는 검은 손은 다시 시시각각으로 닥쳐오고 있습니다. 죽음에 직면한 나는 사망 권세를 이기게 하여 주시옵소서 기도하지 않을 수 없습니다. 무릇 생명이 있는 만물이 다 죽음 앞에서 탄식하며 무릇 숨쉬는 인생은 다 죽음 앞에서 떨고 슬퍼합니다. 사망 권세는 마귀가 사람을 위협하는 최대의 무기인가 봅니다. … 단번에 받는 고난은 이길 수 있으나 오래 오래 끄는 장기간의 고난은 참기 어렵습니다. 칼로 베고 부를 지지는 형벌이라도 한 두 번에 죽어진다면 그래도 이길 수 있으나 한 달 두 달 일년 십년 계속하는 고난은 견디기 어렵습니다. 그것도 절대 면할 수 없는 형벌이라면 할 수 없이 당하지만 한 걸음만 양보하면 그 무서운 고통을 면하고 도리어 상을 준다는데 많은 사람들이 넘어갑니다. 하물며 나같이 연약한 약졸이 어떻게 장기간의 고난을 견디어 배기겠습니까? 다만 주님께 의지하는 것뿐입니다.<sup>78)</sup>

주기철은 죽음을 눈앞에 둔 상황에서 신 앞에 “사망의 권세를 이길 수 있

76) 김승태, 『식민권력과 종교』, 76.

77) 김승태, 「일제 말기 한국기독교계의 변질·개편과 부일협력」, 14-49. 장로회는 총회에 서는 “국민정신 총동원에 참가하여 비상시국 하에서 총후 황국신민으로서 적성(赤誠)을 다하기로 기함”이라 결의하였고, 감리교에서도 “아(我) 국체의 진정신(眞精神) 과 내선 일체의 원리를 실현하여 총후 국민의 의무를 이행하고 신체제에 순응함은 아(我) 기독교인의 당연한 급선무이다”란 성명서를 발표하였다.

78) 김인서, 『주기철 목사의 순교사와 설교집』, (서울: 신앙생활사, 1958), 116-17.

게 해달라”고 기도한다. 그는 “한 걸음만 양보하면 그 무서운 고통을 면할 수 있는” 유혹을 거부하고 신앙을 지키고자 하였던 것이다. 그의 고통은 일제에 항거함으로써 발생한 것이므로 민족적 고통의 연속선상에 있으면서도, 배교의 유혹에 저항하며 스스로가 선택한 고통이란 점에서 개인적이었다. 이와 같이 1930년대 이후 개신교 내부에 소수의 저항자만 남게 되었다는 사실은 그만큼 일제의 탄압이 한국 개신교인들에게 감내하기 힘든 것이었음을 반증한다. 다음 절에서는 고통스러운 현실과 충돌한 신앙의 내용이 어떻게 형성되었는지를 살펴보도록 하겠다.

## 2. 고통을 대하는 새로운 관점의 수용

한국에 개신교를 전파한 선교사들의 신학적 경향은 ‘복음주의’로 요약된다. 미국 장로교 선교부의 총무를 맡았던 브라운(Arthur J. Brown)은 한국의 선교사들에 대해 다음과 같이 언급하였다.

그들은 신학과 성서비판에 있어서 대단히 보수적이며 그리스도의 재림에 대한 천년왕국설(Premillennialism)을 핵심적인 진리로 알고 있다. 또한 고등비판과 자유주의적 신학은 위험한 이단으로 판단한다. … 에덴동산의 이야기, 요나의 체험, 우리 주의 처녀로부터 탄생, 나사로의 부활, 하늘나라의 진주문과 순금의 거리 등은 실제 사실의 역사적 기록으로 받아들여지고 있다.<sup>79)</sup>

브라운의 언급 속에 나타나듯이, 초기 한국 선교사들의 신학적 배경이라 할 수 있는 복음주의의 특징은 성서의 무오성에 대한 절대적인 믿음, 예수에 대한 믿음을 통해서만 얻을 수 있는 구원, 천년왕국 사상, 정교분리 등을 함축하고 있다고 볼 수 있다.

---

79) Arthur J. Brown, *The Mastery of the Far East : The Story of Korea's, Transformation and Japan's Rise to Supremacy in the Orient* (New York: Charles Scribners Sons, 1919), 540.



그러나 처음부터 복음주의적 개신교 사상의 내용이 한국인들에게 이해된 것은 아니었다. 황해도 지역에서 활동했던 미국 복장로회 선교사 샤프(Charles E. Sharp)는 많은 한국인들이 개신교를 “보화와 힘의 획득의 수단”이거나, “기독교국이 대개 다 강대국인 것과 같이, 그 고도의 문명과 문화를 이룩하는 정신”쯤으로 여겼다고 말한다. 즉, 선교 초기 한국인들은 “정신적인 본래의 기독교와 기독교가 역사적으로 가지게 된 힘, 이 양자의 차이를 구별하지 못하였다”는 것이다. 기독교에 대한 오해는 그가 “한국인들에게 영적 이야기를 하면 교회를 떠난다”고 보고한 데에서도 잘 드러나고 있다.<sup>80)</sup>

그런데 한국인들이 “정신적인 본래의 기독교”를 이해하지 못했던 현상은 선교사들의 선교전략에 의해 예정된 문제이기도 하였다. 선교 초기 선교사들은 주로 의료, 교육과 같은 간접적인 선교전략을 통해 한국인들에게 접근하였다. 그래서 한국인들은 개신교를 문명화된 종교로 받아들였으며, 반대로 토착종교들은 시대에 뒤쳐진 종교로 인식하게 되었다. 이러한 선교전략은 당시 한국의 종교 지형에서 개신교 세력을 빠르고 효과적으로 넓힐 수 있게 하였다. 그러나 정작 선교사들이 전하고 싶었던 개신교의 세계관은 잘 수용하지 못하게 만들었던 것이다.

한국에서 복음주의 개신교 세계관의 수용은 1903년 원산에서 시작되어 1907년 평양에서 절정을 맞이한 대부흥운동의 영향이 컸다고 할 수 있다. 마펏(Samuel H. Moffett)은 이 대부흥운동을 “한반도 전역을 휩쓴 폭발적이고 극적인 영적 부흥”으로 “수많은 사람들이 교회로 몰려드는 계기가 되었다”고 회고한다.<sup>81)</sup> 대부흥운동이 신자들의 신앙에 미친 구체적인 내용은 샤프의 보고서에서 잘 드러난다. 샤프는 선교초기 한국인의 개종 성격을 셋으로 나누어 ‘생명과 재산을 보호받으려는 힘없는 민중의 개종,’ ‘서구 문화 및 문명에 접근하기 위한 지식인층의 개종,’ ‘마지막으로 종교

80) Charles E. Shar, “Motives for Seeking Christ,” *The Korea Mission Field* (Seoul: Federal Council of Evangelical Missions, 1906), 182.

81) Samuel H. Moffett, *The Christians of Korea* (London: Friendship Press, 1962). 52.

적 욕구에 의한 개종'을 들고 있다. 그리고 기존의 개종 요인은 첫 번째와 두 번째에 치중되어 있었다고 말한다. 그러나 대부흥운동을 계기로 “한국의 기독교인들은 세 번째 종교적 성격으로 전환되었으며, 이제는 모든 것이 달라진 진정한 기독교인이 되었다”고 평가하였던 것이다.<sup>82)</sup> 이렇게 대부흥운동은 한국의 개신교인들이 복음주의 세계관을 수용하게 된 중요한 계기가 되었다고 볼 수 있다.

복음주의 세계관의 수용에 있어 사경회와 주일학교의 영향력도 빼놓을 수 없다. 성경공부를 위한 모임인 사경회는 1890년 대 중반부터 해마다 또는 격년으로 열리는 정규적인 행사로 형식이 갖추어진 후 한국 개신교의 특징적인 의례로 자리 잡게 되었다.<sup>83)</sup> 또한 주일학교 역시 그 중요성이 부각되어 교회에서 성서를 어떻게 가르치고 운영할 것인지에 대한 활발한 토론이 이루어졌다. 한국의 개신교인들은 대부흥운동을 통한 회심의 경험과 사경회, 주일학교와 같은 교육활동 등을 수행하면서 복음주의 세계관을 점차적으로 수용하였다고 볼 수 있다.<sup>84)</sup> 그리고 복음주의의 수용은 성서의 내용에 대한 절대적인 신뢰로 이어졌으며, 역사를 주관하는 신에 대한 인식을 증진시켰다고 할 수 있다. 이러한 사고의 변화는 1차 세계대전이 끝난 후 『기독신보』에 기고된 사설에서 잘 드러난다.

82) Shar, “Motives for Seeking Christ,” 182-83.

83) 유용한, 「한국 개신교전통의 경전읽기에 나타난 수행적 발화 : 종교의례로서 성경읽기의 비교종교학적 설명」, 『인문과학논총』 59 (서울대학교인문학연구원, 2008), 8.

84) 한편 신학적으로 보수주의적인 선교사들의 복음주의가 한국에 어떻게 전파되었는가에 대한 문제는 교회사의 서술에서 주된 문제로 다루어지고 있다. 이에 대한 주장은 크게 선교적 관점과 수용적 관점으로 나뉜다. 먼저 백낙준은 “한국 개신교 전래기에 선교자 측에서 능동적으로 선교를 선행한 사실에 치중하여 차편에서 다루는 초기 전래사를 선교사로 서술하기로 한다.”라고 말하며, 한국의 개신교 전래과정을 선교사로 파악하고 선교자 측의 신앙이 한국인들에게 이식되었다는 관점을 보이고 있다. 백낙준, 『한국개신교사』 (서울: 연세대학교 출판부, 1973), 2-3. 민경배는 백낙준의 선교사관에 반대하여 민족교회의 형성에 있어 수용자 측의 역할을 강조한다. 그는 서양 선교사들이 전해 준 개신교의 유형이 경건주의나 복음주의의 교파적 개신교신앙, 곧 정교분리의 이원적인 구조를 가진 개신교를 우리들에게 전해 준 것은 사실이지만, 한국인들의 주체적인 수용 노력이 있었음에 주목하였다. 민경배, 『한국교회형성사론』 (서울: 연세대학교 출판부, 1974), 335. 이덕주는 수용사의 관점에서 한국 개신교의 성격을 분석한다. 그는 한국교회 초기 신앙 양태들을 세 가지 특징적 요소인 “복음적 신앙, 민족적 신앙, 토착적 신앙”으로 나누어 세 요소가 공존하였음을 주장한다. 이덕주, 『한국 토착교회 형성사 연구』 (서울: 한국기독교역사연구소, 2001), 370-72.

전쟁의 영향을 세정에 파묻혀서 보면 해로운 것만 보이지만, 그리스도 종교 상에서 보면 각 방면에 유익이 있다. … 연합군이 유대의 옛 도시를 점령한 결과 2천 년간 방황하던 유대민족이 새 희망을 얻어 귀국할 수 있게 되었다. 신앙의 부흥은 전쟁으로 고동시킬 수 있으니, 즉 전능하신 하나님은 전쟁을 허락하시고 이를 동기삼아 사람의 마음에는 성신의 역사를 활동시키심이니, 세인에게 하나님을 찾게 하시고 신도의 반성을 얻게 하심이다.<sup>85)</sup>

이 사설의 화자는 신이 “전쟁의 발생을 허락”하여 그 결과로 “유대인들이 다시 귀국할 수 있게 된 것”으로 해석하고 있다. 즉, 신을 역사의 주관자라고 인식하고 모든 사건의 배후에는 그의 의도가 작용했다고 본 것이다. 이처럼 한국 개신교인들은 역사를 주관하는 전능한 신에 대한 믿음을 수용함으로써, 역사 속의 성공과 실패를 신이 내린 축복과 시련, 심판으로 이해하게 되었다. 요약하자면 한국의 개신교인들은 복음주의로 대표되는 개신교 세계관을 수용하면서 역사 속에서 형성된 고통을 바라보는 시각의 근본적인 변화를 경험했다고 할 수 있다.

### 3. 부정합적인 상황의 발생: 고통의 현실과 신앙적 이상의 불일치

한국 개신교인들에게 일제에 의해 억압된 현실과 복음주의 개신교 세계관을 수용하면서 형성된 신앙의 이상 사이에는 피할 수 없는 간극이 존재했다. 역설적이게도 역사를 주관하는 신에 대한 믿음이 강해질수록 고통스러운 현실은 더욱 대비되어 괴리감을 형성하였던 것이다. 개신교인들이 3·1운동에 참여하면서 보인 믿음의 내용과 이후 참혹한 결과의 간극 역시 그들을 혼란스럽게 하였다. 이승훈은 “민족자결은 천제의 혜택으로 되는 것”이라 인식했고, 유여대는 “언제든지 하나님의 명령만 믿으면 될 때가 있으리라 생각”하였으며, 박희도는 “강한 것이 약한 것을 도와줌은 하나님

85) 「전쟁으로 받은 유익」, 『基督申報』, 1918. 11. 27.

의 의사라는 것을 깨달았으므로” 3·1운동에 참여하였다.<sup>86)</sup> 그러나 역사를 주관하는 신이 마땅히 우리를 독립으로 이끌 것이라는 그들의 믿음은 냉혹한 현실 앞에서 무너지고 말았던 것이다. 다음의 고백은 그들이 처한 모순적인 상황의 한 결과로서 나타나게 되었다.

이 대사태 이후 내 신앙은 산산조각이 났다. 나는 하나님이 절대로 없다고 생각하게 되었으며, 그리스도의 가르침은 내가 태어난 투쟁의 땅에는 조금도 적용되지 않는다고 생각하게 되었다.<sup>87)</sup>

여기서 화자가 신을 부정하고 있는 모습은 부정합적인 상황에서 나타난 극단적인 반응이라 볼 수 있다. 많은 개신교인들은 이와 같이 고통스러운 현실을 내버려두는 신은 무능력하다거나, 처음부터 신은 존재하지 않았다는 인식에서 신앙을 버리고 떠나는 경우가 많았다. 개신교인들의 이탈 현상은 시간의 흐름에 따라 일제의 강압이 심해지면서 지속적으로 나타나게 된다. 이는 현실과 이상의 괴리감에서 느낀 고통이 그들에게 얼마나 견딜 수 없는 것이었는지를 방증하는 것이다. 그리고 다음의 사설에서도 한국의 개신교인들이 느꼈던 현실과 신앙 속에서 나타난 이상의 불일치를 엿볼 수 있다.

인류와 우주 전체를 지배하시는 이는 절대무한하신 하나님이니 그는 만물 만국 만인의 통어자가 되사 진정으로 독립자존하시다. 이 세상의 상태를 능히 고찰하며 흥망성쇠와 길흉화복이 모두 그의 섭리 중에 성지대로 행해질 것을 신뢰해야 한다. 그러나 악인이 의인을 압박하고 불의가 지상에 끊어지지 않는 사실을 볼 때마다 낙담하여, 세상에 죄의 힘이 신의 힘보다 강한 것 같이 생각되는가? 빈민에 빠져 하나님을 불러도 응답이 없는 것 같아 하나님이 버리셨고, 부활의 생명이 없다고 여기는 자가 많다. … 하나님께 맡기고 하나님께 의지해야 하며, 사람을 의지하지 말라. 사람을 의지하는 자는 사람

86) 한국기독교역사학회, 『한국 기독교의 역사 (1)』, 277.

87) Wales and Kim San, *Song of Arirang* (New York: Rampart Press, 1941), 83.

을 두려워하는 자이니, 안심입명의 장소를 점령하고 자용자강할지어다.<sup>88)</sup>

이 사설은 “인류와 우주전체를 지배하시는 절대무한한 신이 모든 일을 그의 섭리 중에 행할 것을 신뢰하라”고 요청하고 있다. 그러나 이러한 논지의 배경에는 “악인이 의인을 압박하고 불의가 지상에 끊어지지 않는 사실”과 “세상에 죄의 힘이 신의 힘보다 강한 것 같다는 생각”이 당시에 만연하였음을 보여준다. 따라서 한국 개신교인들은 그들의 절규에 침묵하는 신이 만약 존재한다면 자신들을 버린 것이라 생각하게 되었고, 신앙의 내용 역시 거짓말로 치부하기 시작하였던 것이다. 이와 같은 사례들로 미루어 볼 때, 일제강점기 한국 개신교인들은 스미스가 언급한 부정합적인 상황에 봉착해 있었다. 그들은 외면적으로 드러나는 일제의 탄압뿐만 아니라, “신의 역사주관”이란 믿음으로부터 괴리된 현실에서 파생된 내면적인 고통을 겪고 있었던 것이다.

한편 현실과 이상의 불일치를 해소하는 방편으로 신앙을 포기한 자들이 있었던 반면에, 신앙을 유지한 채 고통의 문제를 해소하고자 노력한 자들도 있었다. 그들이 신의 전능함에 대한 믿음을 포기하지 않았다는 점에서, 부정합적인 상황은 반드시 해결해야만 하는 종교적인 문제가 되었다. 스미스는 아키투 축제와 하이누웰레 신화의 사례를 통해, “그들이 교정을 이룰 수 있다는 희망을 품고 전통적인 유형과 범주를 새로운 상황과 자료에 적용하는 노력들”을 열거한다.<sup>89)</sup> 따라서 다음 장에서는 스미스가 제공하는 렌즈를 토대로 한국의 개신교인들이 부정합적인 상황 속에서 어떠한 방식으로 “신의 역사주관”이라는 근본적인 믿음을 지키며 해결 방법을 모색했는지에 대해 살펴보고자 한다.

---

88) 「安心立命」, 『基督申報』, 1919. 8. 13.

89) Smith, *Imagining Religion*, 98.

### Ⅲ. 고통의 원인에 관한 한국 개신교인들의 견해

스미스는 바빌로니아 토착민들이 역사적으로 고통의 원인을 두 가지 유형으로 해석하였다고 말한다. 첫 번째는 묵시론적(apocalyptic)인 패턴으로, 고통은 잘못된 왕이 왕위를 차지하고 있기 때문에 발생하였다는 이해이다. 요청한 방식대로 의례를 행하지 않는 외국의 왕은 그들이 살고 있는 질서 있는 세계를 파괴하였다는 것이다. 이 패턴 속에서 토착민들은 정의의 신이 토착 왕권을 복원하거나, 스스로 왕권을 차지하여 질서를 회복시킬 것이라는 기대를 보여주고 있다.

두 번째는 영지적(gnostic) 패턴으로, 외부 세력에 의한 점령이 지속되자 나타난 해석이다. 잘못된 외국의 왕이 계속 왕위를 차지하고 있는 것은 왕의 상대자이며 천상에 존재하는 신 역시 잘못되었다는 것이다. 스미스는 아키투 축제에서 왕에게 모욕을 주는 의례에서는 묵시론적인 패턴이 함축된 채 반영되어 있지만, 이 두 패턴 모두 문제의 중심에 잘못된 왕이 존재하고 있다고 말한다. 즉, 토착민들에게 “인간의 영역에서 신과 같은 중심”인 왕의 잘못된 행위는 세계에 악영향을 미치게 되었으며, 그들에게 고통을 유발하는 원인으로 이해되었다는 것이다.<sup>90)</sup> 결과적으로 바빌로니아 토착민들은 외국 왕에 의한 지배 상황을 종교적인 차원에서 해석한 것이라 할 수 있다. 그렇게 함으로써 그들은 종교적인 문제 해결의 가능성을 열어두었던 것이다.

세람 섬의 사례에서도 마찬가지로 원주민들은 고통스러운 현실 상황을 이해하기 위한 노력을 기울인다. 원주민들은 화물 상황 속에서 종교적인 해석을 통해 문제가 발생한 원인을 파악한다. 그들은 신화 속의 예언이 잘못되었다거나 조상들의 재림이 연기된 것이 아니라고 진단한다. 문제는 예언이 예측하지 못한 방식으로, 혹은 잘못된 방식으로 이루어졌기 때문에 발생하였다는 것이다. 스미스는 원주민들이 종교적 상상력을 통해서, 그들이 처한 상황에 대한 다양한 해석의 길을 열어놓았다고 말한다. 예를 들

90) Smith, *Imagining Religion*, 101.

어, 원주민들은 백인들이 가져온 물건이 원래 자신들을 위해 보내진 것이었지만 주소 표시가 바뀌었다고 생각하였다. 따라서 그들은 구세주가 나타나 주소 표시를 바로 잡고 새로운 물건을 선적하기 위해 조상의 나라로 여행할 것이라 보았다. 또는 그들의 백인 조상들이 주도적으로 움직여 그들에게 고통을 가져다준 불의를 바로잡을 것이라 생각하였다.<sup>91)</sup>

지금까지 살펴본 두 사례에서 나타나듯이 종교적인 현실 해석은 종교적인 해결의 가능성을 열어둔다. 즉, 그들이 소규모 반란이나 화물 파괴와 같은 현실적인 행위로 문제를 해결할 수 없게 되었을 때, 종교적인 접근은 그들이 고통의 상황을 이해하고 극복할 수 있게 하는 마지막 수단이자 통로가 되었던 것이다. 이는 한국 개신교인들 역시 마찬가지였다. 그들은 일제가 고통을 심화시키는 원인임을 누구보다도 잘 알고 있었으나 독립을 위한 수많은 시도는 현실의 높은 벽 앞에 가로막히게 되었다. 때문에 그들의 절망은 성서의 읍저럼 신에게 왜 우리가 일제에 의해 고통을 받아야 하는지에 대한 질문을 파생시켰다.

이 장에서는 한국 개신교인들이 어떠한 방법으로 고통의 원인을 진단하였는지 살펴보기 위해, 먼저 *The Encyclopedia of Religion*에서 나타난 유대·기독교 신정론의 네 가지 유형을 검토해볼 것이다. 이를 토대로 한국 개신교인들이 민족적 고통에 어떻게 의미를 부여하였으며, 종교적인 현실 해석의 발판을 만들었는지 확인하고자 한다.

## 1. 유대·기독교 전통의 고통 이해

고통은 인간의 삶 속에서 필연적으로 마주칠 수밖에 없는 숙명과 같은 것이다. 종교는 인류의 역사에서 고통을 이해하는 데 있어 중요한 역할을 담당해왔다. 수많은 종교 전통들은 고통의 문제에 관심을 가지고 이를 해결하기 위한 구체적인 설명들을 제시해왔던 것이다. 이와 같은 사실은 종교에서 고통의 문제가 얼마나 핵심적인 위치에 놓여있는지를 보여준다. 이

---

91) Smith, *Imagining Religion*, 99.

절에서는 본 논문이 주목하는 유대·기독교 전통에서 나타난 고통에 대한 해석 양상을 정리해보고자 한다.

*The Encyclopedia of Religion*은 고통에 대하여 “상실, 좌절, 악영향에 의한 물리적, 신체적 취약성을 수반하는 상황에 놓인 유기체의 경험”이라 정의한다.<sup>92)</sup> 인간은 역사 속에서 끊임없이 자신의 삶에 불현듯 도래하는 고통을 해소하고자 노력해왔다. 과학과 기술의 발달은 고통을 제거하는데 어느 정도 기여하였지만 고통의 전부를 없앤 것은 아니다. 따라서 고통의 문제는 인간 삶의 다른 측면보다도 종교가 대답해야 할 질문들을 야기한다. 인간은 고통 속에서 삶의 의미에 대해 질문하며 그 속에 숨어있는 우주의 의미를 갈구해왔던 것이다. 삶 속에서 필연적으로 마주쳐야 하는 고통을 이해하고 극복하고자 하는 노력은 인류 문명의 초기에 나타난 서사시에서부터 남아있으며, 이후에는 주로 종교의 영역에서 고통의 원인과 해결 방법에 대한 설명을 제공해 왔다.<sup>93)</sup>

본 논문이 주목하고 있는 개신교는 유일신을 중심으로 하나의 거대한 세계관을 이루고 있다. 따라서 유일신 종교에서는 고통의 원인 및 해결책의 제시뿐만이 아니라, 신과 고통의 관계를 정립해야 할 필요가 있었다.<sup>94)</sup>

---

92) Jack Bemporad, “Suffering,” Mircea Eliade, ed. *The Encyclopedia of Religion*, 2nd. (New York: Macmillan, 1993), 8804.

93) 대표적인 예로, 메소포타미아 지역의 『길가메시 서사시』(*Epic of Gilgamesh*)는 인간의 유한성과 이를 극복하고자 하는 시도를 그리고 있다. 길가메시는 친구 엔키두(Enkidu)의 죽음을 목도하고 삶에서 고통은 필연적으로 마주할 수밖에 없다는 것을 깨닫는다. 이후 그는 영원한 생명을 구도하는 방랑을 시작하여 고생 끝에 우트나피쉬티(Utnapishtim)의 도움으로 불멸의 영약을 찾게 되지만 잠시 잠든 도중 뱀에게 그 약을 빼앗기고 만다. 결국 이 서사시는 길가메시의 여정을 통해 영원한 생명에 대한 갈망을 표현하면서도, 인간은 죽음이란 고통을 극복할 수 없는 유한한 존재임을 서술하고 있다. *The Epic of Gilgamesh*, trans. Andrew George (New York: Penguin Books, 1999), xiii-xxx.

94) 모든 종교 전통이 신과의 관계를 고려하면서 고통의 문제에 접근하는 것은 아니다. 그 예로, 불교는 동아시아의 종교 전통들 중에서 고통의 문제를 심도 있게 다루고 있다. 『수행본기경(修行本起經)』 상권의 「강신품(降身品)」에서는 붓다가 태어나면서 외었다고 전해지는 계송(偈頌)이 있다. 그 구절은 “천상천하(天上天下) 유아독존(唯我獨尊) 삼계개고(三界皆苦) 아당안지(我當安之)”로, “하늘 위와 하늘 아래서 오직 나만이 높다. 삼계가 모두 괴로우므로, 나는 장차 편안하게 하리라”로 해석된다. 「降身品」, 『修行本起經』, T.184, 14. 이 계송은 불교의 창시가 고통의 문제와 긴밀하게 연결되었음을 보여준다. 붓다는 고통의 원인을 본래 허상인 자아에 대한 집착으로 진단한다. 모든 존재



이 세상 속에 만연해 보이는 고통이 무한히 선하고 전능한 신의 모습과 합치되는가에 대한 의문이 끊임없이 제기되어왔기 때문이다. 이렇게 유일신 종교에서는 고통의 문제를 신과의 관계 속에서 해결하려는 모습들이 있는데, 이 모든 노력들을 신정론(theodicy)이라 부른다.<sup>95)</sup>

신정론에 대한 고전적인 유형은 성서의 욥기에서 나타난다. 동방의 의인이라 불리는 욥이 원인을 알 수 없는 고통에 직면한 상황을 중심으로 서술된 욥기는 신이 있다면 왜 의로운 자가 고통을 받아야 하는지에 대한 질문을 시도한다. 본문 중 엘리후는 고통에 연단적 성격이 있다는 견해를 피력하기도 하지만, 욥의 세 친구는 욥의 죄 때문에 벌을 받은 것이라 주장한다. 그러나 욥기의 저자는 욥의 고통을 인과응보에 따른 결과로 해석하는 것이 아닌, 신의 절대적인 초월성을 경험하고 이에 굴복하는 욥의 모습을 보여주는 방식으로 갈등을 해소하고 있다.<sup>96)</sup>

유대교에서는 욥기의 줄거리에서도 나타나고 있듯이, 고통의 원인에 대한 해석들을 역사적으로 발전시켜 왔다. 첫째, 고통은 개인의 죄에서 기인한 것으로 이해하는 방식이다. 성서나 랍비 문학의 수많은 구절들은 고통이 잘못된 행실에서 비롯된 것이며 죄에 따른 결과라는 것을 시사한다. 야곱과 요셉의 사례에서처럼, 고통과 잘못된 행실 사이와 기쁨과 선한 행실 사이에는 직접적인 관계가 존재한다는 것이다.

둘째, 고통을 영적 성장에 따르는 것으로 상정하는 것이다. 많은 성서 단락들은 고통이 단순히 별로서 기능하는 것이 아니라, 신의 뜻에 의한 교육의 목적으로도 사용됨을 보여준다. 예를 들어, 이사야 48장 10절은 다

---

는 색수상행식(色受想行識)으로 구성된 오온(五蘊)이 일시적으로 결합한 상태일 뿐이라는 것이다. 그리고 고집멸도(苦集滅道)의 사성제(四聖諦)를 통해 고통을 소멸시키는 구체적인 길을 제시하고 있다. 에드워드 콘즈(Edward Conze)는 붓다의 가르침이 구원에 이르는 직접적인 방법으로 구성되어 있다는 점에서 “실용적”이라고 평가하고 있다. 에드워드 콘즈, 『한글세대를 위한 불교』, 한형조 옮김 (서울: 세계사, 1990), 33. 이와 같이 불교는 세상의 창조된 원인이나 종말과 같은 설명에 관심을 두는 것이 아닌, 그 기원에서부터 실존적인 고통의 원인 규명과 해소에 집중하는 모습을 보인다.

95) John Hick, *Evil and the God of Love* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010), 21.

96) 최정화, 「‘두려운 힘’으로서의 신에 대한 경외: 욥의 종교 경험」, 『가톨릭신학과사상』 73 (신학과사상학회, 2014), 277-78.

음과 같다. “보라, 나는 너를 단련시켰으나 은을 녹이듯 하지는 않고 고난의 도가니 속에서 너를 시험하였다.” 이 구절에서 고통은 신의 안배에 의한 것으로 우리에게 특별한 통찰력을 주며 우리가 자기초월과 타인에 대한 관심으로 나아가게 하는 것으로 이해된다.

셋째, 고통은 어떤 사람이 잘못하였기 때문이 아니라, 오히려 그가 옳은 일을 하였기 때문에 초래되기도 한다는 것이다. 의롭게 행동한다는 것은 자신의 희생을 전제한다는 점에서 필연적으로 고통을 수반한다. 여기서의 고통은 의인들이 스스로 떠맡게 된 과업들에서 비롯되었다는 점에서 다른 고통과 구분된다.

넷째, 유대교에서는 납득하기 힘든 악과 같은 불공정이 있으며 무고한 자의 편에 큰 고통이 존재한다는 것을 인정한다. 전쟁에서의 대량학살, 정치적 변동, 강제 수용소, 어린아이의 고통이나 죽음 같은 문제들은 자주 거론되는 예이다. 디아스포라(Diaspora), 홀로코스트(Holocaust) 등 역사적 사건 대한 성서적 후기 유대교의 대응은 영생과 부활의 교리를 도입하여 앞으로 올 세상에서 완벽한 응징과 보상을 상정하는 것이었다. 그리고 신비주의적인(qabbalistic) 유대교에서 발생한 환생 교리 역시 최후의 심판 전에 이 세상에서 속죄할 수 있는 마지막 기회를 주는 수단으로 이해되었다. 이와 같이 유대교는 고통에 대한 설명에서 신의 정의를 보전하기 위해 끊임없이 노력해왔다.<sup>97)</sup>

기독교의 고통 이해는 유대교에서 고통을 바라보는 시선과 많은 부분을 공유하고 있다. 마태복음 26장 52절의 “칼을 쓰는 사람은 칼로 망하는 법이다”나, 갈라디아서 6장 7절의 “사람은 무엇을 심든지 자기가 심은 것을 그대로 거둘 것입니다”와 같은 언급들은 고통이 인과응보의 결과로 발생할 수 있다는 인식을 반영하고 있다. 또한 로마서 5장 3-4절의 “고통은 인내를 낳고 인내는 시련을 이겨내는 끈기를 낳고 그러한 끈기는 희망을 낳는다는 것을 우리는 알고 있습니다”란 서술은 고통이 교훈적 기능을 한다는 이해이다. 그런데 기독교의 독특한 점은 고통이란 필수적이지도 환영받

---

97) Bemporad, “Suffering,” *The Encyclopedia of Religion*, 8804-06.

을 것이며, 피하기보다는 마주해야 한다는 ‘태도’이다. 고린도후서 12장 9-10절에서 바울은 다음과 같이 서술한다.

그러나 주님께서서는 너는 이미 내 은총을 충분히 받았다. 내 권능은 약한 자 안에서 완전히 드러난다고 번번이 말씀하셨습니다. 그래서 나는 그리스도의 권능이 내게 머무르도록 하려고 더없이 기쁜 마음으로 나의 약점을 자랑하려고 합니다. 나는 그리스도를 위해서 약해지는 것을 만족하게 여기며, 모욕과 빈곤과 박해와 곤궁을 달게 받습니다. 그것은 내가 약해졌을 때 오히려 나는 강해지기 때문입니다.<sup>98)</sup>

“그리스도의 권능이 내게 머무르도록 하려고 더없이 기쁜 마음으로 나의 약점을 자랑한다”는 바울의 고백은 고통이 그에게 신과 통하는 매개체로 이해되고 있음을 보여준다.

바울은 선한 신이 만든 세상에 왜 고통이 존재하는가라는 전통적인 질문뿐만이 아니라, 신의 계획이 어째서 독생자 예수의 수난과 고통, 죽음을 포함해야만 하는가의 질문에 대한 해답을 제시하고자 하였다. 바울은 예수의 죽음을 통해 인간이 이 세상의 고통과 죄성(罪性) 그 자체를 극복할 수 있게 되었다고 보았다. 인간은 고통 받은 그와 하나가 됨으로써, 마침내 고통과 죽음 모두로부터 자유로운 상태에 이를 수 있다고 여긴 것이다. 이와 같이 예수의 죽음은 단 한 번의 속제 혹은 대속 제물이 아니라, 거대한 우주적 사건으로 해석될 수 있다. 예수의 죽음과 부활은 신자들에게 역사적 사실일 뿐 아니라 오늘날까지 끊임없이 기념되며 갱신되고 있다는 점에 있어서 그렇다. 그리고 예수의 재림 시기에 모든 고통이 해소된다는 점에서 기독교의 고통 이해는 종말론적인 성격을 지닌다. 결론적으로 기독교는 죄, 고통, 그리고 죽음을 이기는 방법으로 자기중심적인 사고에서 벗어나, 예수를 통한 신의 은혜에 근본적으로 굴복하는 방향으로 자기 자신을 재구성할 것을 제시한다. 인간의 몸으로 난 신이 겪은 고통과 부활의 사건

---

98) 「고린도후서」, 『성서』, 공동번역, 12:9-10.

은 그를 믿는 자들에게도 죄와 고통과 죽음을 초월할 수 있다는 희망을 주고 있는 것이다.<sup>99)</sup>

고통에 대한 해석 문제는 바울 이후에도 교부시대를 거쳐 오늘날까지 이어지고 있다. 모든 신학사를 살펴보는 것은 본 논문의 관심을 넘어서는 것이므로, 여기서는 유대교로부터 시작된 고통 이해가 바울을 통해 기독교 신정론의 바탕이 되었다는 점만을 언급해 두고자 한다. 일제강점기의 한국 개신교인들에게도 신, 곧 예수가 고통을 받았다는 사실은 그 자체로 많은 위로가 되었다. 그리고 부활한 예수에 대한 확고한 믿음은 그들이 고통을 극복하고 새로운 미래를 꿈꿀 수 있게 하는 원동력이 되었다.

## 2. 죄에 따른 벌

한국 개신교인들에게 역사를 주관하는 신에 대한 믿음은 일제의 침략으로부터 해방된 자주 독립에 대한 이상을 낳았다. 그러나 을사조약 이후 일제의 지배는 점점 공고화되어 갔으며, 그들은 현실과 이상의 불일치에서 나타난 부정합적인 상황에 당면하게 되었다. 이때 한국 개신교인들은 스미스가 예로 들었던 두 사례에서처럼, 고통스러운 현실에 대한 종교적인 해석을 시도하는 모습을 보인다. 즉, 그들은 일제의 폭압을 견디기 위해 현실에 의미를 부여해야만 했던 것이다. 여기서는 유대·기독교 신정론의 네 가지 유형에 따라 ‘죄에 따른 벌,’ ‘신의 뜻에 의한 고통,’ ‘의를 행하였기에 받는 고통,’ ‘악에 의한 고통’으로 나누어 한국 개신교인들이 일제강점기에 민족적 고통의 현실을 어떻게 진단하고 어떠한 의미를 부여하였는지를 살펴보고자 한다.

먼저 그들의 고통이 ‘죄에 따른 벌’이라는 현실 해석은 다음의 기도문에서 잘 드러나고 있다.

만왕(萬王)의 왕(王)이신 하나님이지여 우리 한국(韓國)이 죄악(罪惡)으로 침

---

99) Bemporad, "Suffering," *The Encyclopedia of Religion*, 8806.

륜(沈倫)에 드렸스미 오직 하나님밧게 빌디 업사와 우리가 일시(一時)에 기도(祈禱)호오니 한국(韓國)을 불상히 녜이사 야리미아(耶利未亞)와 이새아(以賽亞)와 단이리(但以利)의 자기(自己) 나라를 위(爲)호야 간구(懇求)흠을 드르심 갓치 한국(韓國)을 구원(救援)호사 전국(全國) 인민(人民)으로 자기(自己) 죄(罪)를 회개(悔改)호고 다 천국(天國) 백성(百姓)이 되어 나라이 하나임의 영원(永遠)호 보호(保護)를 밧아 지구상(地球上)에 독립국(獨立國)이 확실(確實)케 호야 주심을 야소(耶蘇)의 일흠으로 비옵나니다.<sup>100)</sup>

1905년 을사조약의 체결 이후 상동교회의 앰뷸청년회 회원들이 배포한 이 기도문은 “신의 영원한 보호를 받아 지구상에 독립국이 확실케 해주심”을 바라는 내용이 담겨있다. 여기서 화자는 국가의 위기에 대한 원인을 “우리 한국이 죄악에 침륜한 것”으로 보고 “전국 인민들이 자기의 죄를 회개할 것”을 주장한다. 즉, 자신들의 죄로 인해 일제에 의한 국권침탈이 현실화 되었다는 이해를 보이고 있는 것이다. 따라서 그들은 “오직 하나님밖에 빌 데가 없어 우리가 일시에 기도하오니 한국을 불쌍히 여기실 것”을 바라고 있다. 역사를 주관하는 전능한 신에 대한 믿음은 이 어려운 상황을 반전시켜 줄 것이라는 기대로 이어졌던 것이다. 1906년 1월 첫 주 『그리스도신문』에 실린 「신년 기도문」에서도 신 앞에 죄를 지었기 때문에 일제에 의한 고통을 받게 되었다는 해석이 나타나고 있다.

하늘에 계신 아바님이시여 우리나라흔 불상한 나라이외다. 정부는 약하여지 읍고 백성은 의지가 업사오니 생각하오면 참 불상하옵니다. 이는 다름이 아니오라 어두온 동포들이 하나님을 아지 못하는 까닭에 하늘 아바지께옵서 벌을 주시는 줄로 저희는 아옵나이다. 그러하오나 자비하옵신 하나님이며 한번 더 용서하시샤 저희 전도하는 사람에게 성신을 만히 주시와 이 어두운 백성을 다 밝히 열리게 하여 주옵시고 하나님 일 만히 하는 형제 중으로 나라 일 잘 하는 관원들이 만히 이어나옵게 하시샤 탐관오리를 쓸 것과 사신우상을 섬기는 것과 탐남함과 불의함은 일절 다 곳치게 하옵고 서로 정신을 차려

100) 「聲聞于天」, 『大韓每日申報』, 1905. 11. 19.

내정을 착하게 다스리며 외교를 맑게 교섭하오며 법률을 바로 잡으며 재정을 확정하오며 교육을 발달케 하옵고 우리 나라 독립 기초를 반 석 우에 세운 것 갖치 굳게 함으로 우리 독립 권리를 다시 찾게 하옵기를 원하옵나이다.<sup>101)</sup>

여기서 죄의 내용은 “어두운 동포들이 하나님을 아지 못하는 까닭에 하늘 아버지께옵서 벌을 주시는 줄로 저희는 아옵나이다”라는 고백에서 나타나듯이 신을 알지 못하는 것으로 이해되고 있다. 또한 화자는 나라에 “탐관오리, 우상숭배, 남의 것을 탐하는 것, 불의한 것”이 만연하는 현상 역시 “하나님을 알지 못하는 데서” 나타난 폐단으로 보고 있다. 따라서 그는 고통을 해결하기 위해 전 민족이 신을 알고 믿어야 된다는 논리를 도출한다. 그들은 종교의 영역에서 문제를 진단하고 해결책을 제시했던 것이다. 다시 말해서, 한국 개신교인들은 일제의 침략을 죄에 따른 신이 내린 벌이라 생각함으로써 민족적 고통에 의미를 부여할 수 있었으며, 종교적 차원에서의 해결 가능성을 열어두게 되었다.

### 3. 신의 뜻에 의한 고통

한국 개신교인들은 일제에 의한 탄압을 겪으면서 민족의 고통에는 무언가 신의 뜻이 담겨있을 것이라 생각하였다. 이는 그들이 고통스러운 현실을 이해하고자 시도한 전략 중 하나로 고통에 종교적인 의미를 부여하고자 했던 것이라 볼 수 있다.

그러하나 돌이켜 생각건대 환난과 시험은 진리를 더욱 굳게 하며 의의 과실이 더 많이 맺히게 하는 줄로 아노라.<sup>102)</sup>

이 세상은 쾌락을 인생의 가장 큰 목적으로 삼는다. 편안함을 좋아하고 괴로

101) 「신년 기도문」, 『그리스도 신문』, 1906. 1. 4.

102) 리영수, 「경고동포」, 『大道月報』 8, 24.

움을 슬퍼하는 것이 사람의 마음이다. 그러나 고난은 행복의 종자이니 예수와 같이 괴로움을 견디고 참아야 한다. 우리가 괴로우면 후손이 행복하게 될 것이니 천복을 바라는 우리는 큰 것으로 새해 새 소망을 삼자.<sup>103)</sup>

첫 번째 사례에서는 고통을 신에게 받은 “환난과 시험”으로 이해하고 있음을 보여주고 있다. 그리고 두 번째 사례의 글은 1916년 새해를 맞이하여 느낀 감회를 쓴 것으로, 현실은 매우 고통스럽지만 “예수와 같이 견디고 참아야 한다”고 주장하고 있다. “고난은 행복의 종자”이기에 고난의 후면에는 신의 뜻이 내포되어 있을 것이라 생각한 것이다. 이와 같이 많은 한국 개신교인들은 민족적 고통을 신이 예비한 뜻을 실현하기 위한 통과 의례로 해석하였다. 그들은 지금 반드시 거쳐야 하는 고통의 관문을 지나고 있다는 생각에 희망의 끈을 놓지 않을 수 있었던 것이다. 한국 개신교인들은 민족의 고통이 신의 뜻이기 때문에, 다른 한편으로는 그것이 민족의 최종적인 구원에 반드시 필요한 것이기 때문에 고통을 감내할 수 있었다.

한국 개신교인들에게 민족적 고통 이면에 존재한다고 믿었던 신의 뜻은 기복적인 것에서부터 민족의 번영에 이르기까지 다양하게 해석되었으나, 엘리트층을 중심으로 선택된 민족의 ‘동아시아의 평화를 위한 방편’으로 발전되어가는 경향이 있었다. 먼저 이승만은 “고난 받으면서 성장하고 있는 한국 교회”의 역할을 다음과 같이 설명하고 있다.

이렇듯 굉장히 진취된 교회는 실로 고금에 희한한 바이로다, 각국 교회에서 말하기를 하느님이 한국 백성을 이스라엘 백성갓치 특별히 택하여 동양에 처음 예수교 나라를 만들어가지고 아세아췌에 예수교 문명을 발전식힐 책임을 맏기심이라. 그러므로 이 때에 한국교회를 돕는 것이 일후 일본과 청국을 문명식히는 기초가 된다하여 각 교회에 속한 신문, 월보, 잡지에는 한국 교회소문이 꺾칠 때가 업스며 교회 유람객들의 연설이나 혹 보고에 한국교회 일을 칭찬 안이한 재 드문지라, 이대로 얼마 동안만 계속하면 한국백성의 장래문

103) 「(신년지감) 새해의 늦김」, 『基督申報』, 1916. 1. 5.

명, 조유, 복락을 손꼽고 기대리겠거늘.<sup>104)</sup>

이승만은 “신이 이스라엘 백성처럼 한국 백성을 특별히 택한 것으로 파악하고, 예수교의 문명을 발전시킬 책임을 한국교회에 맡겼다”고 주장하였다. 즉, 한국이 아시아에서 개신교 신앙을 기초로 한 최초의 문명국가가 되어 이후 일본과 청국을 문명화시키는 가교 역할을 할 것이라고 보았던 것이다. 손정도 역시 1911년 『그리스도인회보』에 올린 사설에서 일제의 강점에는 신의 뜻이 있을 것이라 보았다.

하나님께서 우리를 택하사 당신의 사자로 쓰시고져 힘으로 거년에 전무한  
대분흥회가 쳐쳐에 나라나서 백만명 기도과 백만명 찬미가 전국을 흔들 뿐  
아니라 영미 량국 각교회에서 요션을 위하야 특별히 날을 명하야 기도회를  
열고 세계만국이 다 주목하기에 나르렀스니 이와갓치 은혜받는 때에 우리는  
속히 자신력을 얻어 눈을 밋지 말고 스스로 서서 동양에 선교하느 큰 기관교  
회가 되기를 간절히 밋고 바라니다.<sup>105)</sup>

그는 신이 “한국인들을 택하여 당신의 사자로 쓰고자, 부흥회가 일어나고 세계 만국이 주목하는 나라가 되었다”고 말한다. 그리고 우리에게 주어진 사명을 “동양에 선교하는” 것으로 이해한다. 즉, 고통은 모든 것을 주관하는 신이 동양을 깨우치기 위해 자신들을 영적으로 단련시키는 과정이라는 것이다. 한편 최병헌은 이보다 신의 뜻을 더 발전시켜 이해하고 있다. 다음은 최병헌이 한일합병과 105인 사건의 여파로 정동교회 신자들의 이탈이 심화되고 있을 때 설교한 내용이다.<sup>106)</sup>

---

104) 이승만, 『한국교회 펍박』 (서울: 청미디어, 2008[1913]), 62-63.

105) 「그리스도인의 자신력」, 『그리스도인회보』, 1911. 4. 15.

106) 옥성득, 「‘한일합병’ 전후 최병헌 목사의 시대 인식」, 『한국기독교역사』 13 (서울: 한국기독교역사연구소, 2000), 53. 정동교회에서 1913년 6월에 열린 제6차 연회에서는 입교인은 447명 증가했으나, 학습인이 5,896명이 줄어 전체적으로 교인들이 5,554명 감소하였다고 보고한다.



자기의 존귀영화만 도모하는 자는 서초의 패왕 항우와 같아서, 팔 년 풍진에 칠십여 전투를 행할 때에 사슴 죽이듯이 사람을 죽이고 대 쪼개듯이 성을 격파하며 피바람 유혈 속에서 만승천자의 위를 도모하더니 오강 음회에서 자결하여 죽음으로써 팔 년을 헛되이 한씨가 장수가 되었으니 진실로 한 고조의 양장이라. 그러나 한편 생각하면 천상의 상제께서 한 고조로 천하를 얻게 한 것이니, 항우 일평생 사업은 상제를 위하여 부지중에 사역을 한 것이라. 바벨론 왕 느부갓네살은 우상을 파하여 여호와를 알지 못하고 섬겼으되, 상주께서 채찍으로 사용하여 유태 국을 징벌하셨고, 기녀 라합은 신분이 불결하되 상주의 권능을 생각하고 정탐꾼을 은닉하여 여호수아의 경영을 성취케 하였으니, 이는 상제를 위하여 행한 사업이 아니라고 할 수 없을 것이다.<sup>107)</sup>

최병헌은 이 설교에서 항우와 느부갓네살의 예를 통하여, 그들이 부지중에 한 행동 모두가 신의 뜻에 의한 것이었다고 말하고 있다. 그리고 더 나아가 다음과 같이 진술한다.

청년 제군이여 이것이 주를 위한 사업의 양책이요 마귀를 이기는 묘책이라. 제군이 수고하지 않고 사업을 이룰 수 있는가? 아니라. 반드시 자기를 이기고 십자가를 진 후에 성취할 수 있도다. 제군은 일본인이 우리 조선을 삼킨 것을 아는가? 우리 조선이 일본을 능히 삼킬 수 있다. 무엇으로 이렇게 말하는가. 비록 저들은 토지를 점령했으나, 우리는 진리로 일본 인민을 점령할 것을 아노라.<sup>108)</sup>

여기서 “자기를 이기고 십자가를 진 후에 성취할 수 있도다”라는 진술에서 볼 수 있듯이, 신으로부터의 고통은 “진리로 일본 인민을 점령”하기 위한 방편으로 이해된다. 일본의 국권침탈은 “하나님의 사업, 곧 한국과 일본의 복음화를 이루기 위한 도구”라는 논리로 발전하고 있는 것이다.<sup>109)</sup>

107) 최병헌, 「夏令會」, 『笑靨傳道集』, 32, 옥성득, 「‘한일합병’ 전후 최병헌 목사의 시대 인식」, 60.

108) 최병헌, 「夏令會」, 『笑靨傳道集』, 32, 옥성득, 「‘한일합병’ 전후 최병헌 목사의 시대 인식」, 61.

109) 옥성득, 「‘한일합병’ 전후 최병헌 목사의 시대 인식」, 61.

#### 4. 의를 행하였기 때문에 받는 고통

한국 개신교인들이 겪은 고통 중 유대·기독교 신정론의 한 유형인 ‘의를 행하였기 때문에 받는 고통’으로 이해할 수 있는 장면이 있다. 이 유형은 일제의 고문과 협박에 저항하면서 회유에 넘어가지 않았던 개신교 인사들을 중심으로 나타난다.

선우훈이 해방 이후 저술한 『민족의 수난』은 105인 사건의 실상을 개신교인의 입장에서 증언하는 자료이다. 이 책에 소개된 한 가사는 105인 사건에서 개신교인들이 일제에 의해 받은 고통과 신앙을 기반으로 한 저항을 단적으로 보여주고 있다.

예예개심 못하는놈 때려죽이고  
예예개심 하는놈은 살려내어서  
고관대작 부귀영화 누리게한다  
예예개심 할수없는 이내몸이니  
형장아래 결박지고 끌어앉아서  
처죽이는 모듬매를 기다립니다  
스테반이 바라보든 열린저하늘  
내주예수 서신것을 바라보면서  
내영혼을 받으소서 기도합니다<sup>110)</sup>

이 가사는 일제의 회유에 저항했던 한 개신교인의 심정을 노래하고 있다. 여기서 화자는 회유를 거부한 자신에게 돌아올 것은 모진 고문과 죽음임을 알고 있었다. 그럼에도 불구하고 그는 자신의 처지를 순교자 스테반과 동일시하면서 죽음을 담담히 기다리는 태도를 보인다. 즉, 화자는 고통을 피할 수 있는 선택권이 주어진 상황 속에서도 자신의 신념에 따라 고통의 길을 선택하였던 것이다. 때문에 여기서 고통은 의인들이 스스로 떠맡게

110) 선우훈, 『민족의 수난』 (서울: 태극서관, 1950), 54.

된 과업에서 비롯된 것으로 이해할 수 있다.

한국 개신교인들이 ‘의를 행하였기 때문에 받은 고통’의 유형에서 나타나는 특징은 그 대상이 소수에게만 해당되는 개인적인 측면이 강하다고 볼 수 있다. 그들의 고통은 박해에 따른 순교로 이해되고 있으나, 한민족 전체가 의를 행하였기에 일제에 의한 고통을 겪게 되었다는 언급은 나타나지 않고 있기 때문이다. 오히려 당시 한국 개신교인들의 대다수는 첫 번째 유형이었던 ‘죄에 따른 벌’을 고통의 원인으로 받아들이는 경향이 있었다.

## 5. 악에 의한 고통

한국 개신교인들이 수탈과 억압을 감내해야 했던 상황 속에서, 일제에 대해 떠올릴 수 있는 가장 간명한 인상은 골리앗과 같은 “악마”의 이미지였을 것이다. 그러나 일제를 악마로 바라보는 시각은 그 말이 사용된 맥락 속에서 유추할 수 있을 뿐 직접적으로 드러난 사례는 거의 없다. 이는 일제에 의해 이루어진 철저한 감시와 언론의 통제 때문으로 보인다. 예를 들어, 일제는 성서공회에서 발행한 소책자 중 “조선의 형제여, 각각 마음속에 있는 악마를 격퇴해야 합니다”란 문구를 문제 삼아 발매금지 처분을 내렸다. 악마는 한국인에게 일본인을 연상시키기 때문에 불온하다는 것이었다.<sup>111)</sup> 이는 일제 스스로 악마와 같은 행위를 하였음을 자인하는 모습이자, 그들이 얼마나 언론의 통제에 신경을 쓰고 있었는지를 보여주는 대목이다.

비록 추정일 뿐이지만, 한국 개신교인들이 “마귀,” “악마”와 같은 단어를 일제를 연상케 하는 문맥 속에서 사용하였다는 것을 알 수 있는 대목은 여러 사례에서 나타난다. 다음은 제목이 알려지지 않은 구세군의 한 가사이다.

---

111) 한국기독교역사학회, 『한국 기독교의 역사 (2)』, 29

그룩헝신 이영광니  
 천츄만세 기리발거  
 마귀권세 익여시니  
 구세군덜 승전헝세  
 아바지에 오묘헝뜻  
 디헝국의 빗치섯니  
 회기헝세 회기헝세  
 우리동포 회기헝세  
 지공무스 하신상제  
 구세영을 세우섯네<sup>112)</sup>

이 가사의 내용은 마귀를 물리치는 사명이 구세군에 있음을 천명한다. 그리고 지극히 공평하고 사사로움이 없는 신이 오묘한 뜻으로 그들을 한국에서 개전할 수 있게 한 것이라 찬양한다. 이 가사에서 마귀란 단어가 직접적으로 일제를 지칭하고 있는 것은 아니지만, 당시의 상황을 비추어 보았을 때 한국 개신교인들이 일제를 마귀로 인식하였을 개연성이 있다.

1908년 한국에 파송된 구세군은 한국인들에게 일제를 몰아낼 해방군으로 인식되었다.<sup>113)</sup> 『대한매일신보』의 10월 18일자 기사 “구세군은 세상을 구원함으로 의리를 삼는데, 한국인이 도탄과 죄악에 빠진 것을 불쌍히 여겨 특별히 군대를 파송하였으며, 그 선봉대가 지난 수요일에 입국하였다”고 보도한다.<sup>114)</sup> 그리고 구세군의 등장에 1907년 강제 해산을 당한 진위대 병사 40명이 호가드(Robert Hoggard)를 찾아가 집단적으로 입국을 신청한 사건이 있었다. 이는 구세군이 개신교의 한 군대로 일제를 몰아내기 위해 입국한 것으로 이해하고 있었음을 보여준다. 따라서 “신의 군대

112) 「○○가」, 이덕주, 『초기 한국 기독교사 연구』 (서울: 한국기독교역사연구소, 1995), 214.

113) 이덕주, 『초기 한국 기독교사 연구』, 205.

114) 「구세대군출주」, 『大韓每日申報』, 1908. 10. 18. 대개 구세군은 세상을 구원함으로 의리를 삼난고로 이 한국인민이 도탄과 죄악중에 빠진거슬 불상이 녀여 특별히 군대를 이곳에 파송하여 쥬둔할새 구세군 중에 길을 여난 선봉대의 사관들이 영국에서 발정하여 만리창해를 깃분 마암으로 건너와서 지난 수요일에 한성에 무사 도착한지라.

가 마귀의 권세를 이긴다”는 가사를 부른 당사자에게 일제는 신의 심판을 받을 마귀로 인식되었을 가능성이 있다.

목사들의 설교에서도 “마귀,” “악마”와 같은 단어는 일제를 연상케 하는 문맥 속에서 사용된다.

비록 저들은 토지를 점령했으나, 우리는 진리로 일본 인민을 점령할 것을 아노라. … 제군은 악에게 지지 말고 선으로 악을 이기며 동심협력하며 고난을 함께 맞보아 용진 역투하여 마귀 진지를 박멸하고 부사산(富士山) 위에 십자기를 세우고 대장 되신 우리 주를 따라 개가를 부르고 영생 면류관을 얻으리라.<sup>115)</sup>

최병헌은 이 설교에서 “용진 역투하여 마귀 진지를 박멸하고 후지산 위에 십자기를 세울 것”을 요청하고 있다. 그리고 그 방법으로 진리로 악을 이길 것을 말한다. 그는 국권침탈의 상황을 선한 신과 악한 마귀 사이의 전쟁으로 치환하여 이해하였던 것이다. 따라서 “악”과 “마귀”라는 용어는 곧 일제를 지칭하고 있음을 추측할 수 있다. 한편 성서 속 사건을 현실에 비유하는 방법으로 은연중에 일제를 악의 세력으로 암시한 설교도 있다.

다윗의 유약함과 골리앗의 강함을 비교하건대 승패와 이단은 말하지 않아도 알 수 있으니 적은 자가 큰 자를 적대할 수 없고 약자가 강자를 대적할 수 없음은 이치에 상식이라. 그러나 상주께서 세상의 어리석은 자를 택하사 지혜 있는 자를 부끄럽게 하시고 약자를 택하사 강자를 부끄럽게 하시며 세상의 미천한 자와 멸시받는 자를 택하사 있는 자를 폐하게 하시는 것이라. … 이전에 여리고 성은 견고하여 병사는 정예하고 양식은 풍족하였으나 일곱 번 돈 후에 나팔을 불매 자연 붕괴하고 나팔을 불어 격파하였으며, 왼손에 횃불을 들고 오른 손에 나팔을 들고 이르니 미디안 인들이 스스로 서로 공격하여 멸망케 하셨으니, 이 어찌 천고의 귀감이 아닌가? 오늘날 우리 신도에게는

---

115) 최병헌, 「夏令會」, 『笑靨傳道集』, 32, 옥성득, 「‘한일합병’ 전후 최병헌 목사의 시대 인식」, 61.

골리앗과 같은 마귀가 많아서 밤낮 우리를 대적하나니 우리는 두려워하지 말고 물러서지 말고 상제의 능력을 의지하여 다윗이 골리앗을 격파함과 같이 악마를 소멸하고 천국의 영생하는 면류관 상을 받기를 앙망 앙망할찌어다.<sup>116)</sup>

일제의 지배를 받는 한국의 상황은 성서에 나타난 이스라엘 민족의 상황과 유사한 측면을 가지고 있었다. 그래서 많은 설교에서 다윗과 골리앗, 여리고성의 기적, 기드온 용사들과 같은 이야기는 그들의 신앙을 바탕으로 현실을 설명하고, 미래에 대한 청사진을 제시할 때 유용한 방법이 되었다. 사실 비유를 통한 설교는 매 설교 때마다 헌병의 감시로 인해 자유로운 발언을 할 수 없었던 그들이 선택할 수 있는 거의 유일한 길이었다. 그들은 일제강점의 상황을 성서에 나오는 선한 신과 악의 대결로 이해함으로써, 결국은 다윗처럼 승리할 것이란 희망을 가지고 있었던 것이다.

결론적으로 한국 개신교인들이 일제를 악의 세력으로 이해하였음은 정황상으로 유추할 수 있다. 그러나 그들이 일제로부터 표현의 자유를 침해 받았기에 ‘악에 의한 고통’의 유형은 전면적으로 드러날 수 없었다.

## 6. 바빌론 유배·귀환의 패러다임 적용

지금까지 유대·기독교 신정론의 네 가지 유형을 통해 한국 개신교인들이 고통의 상황을 어떻게 해석하였는지를 살펴보았다. 그 내용을 간략하게 요약한다면, 먼저 ‘죄에 따른 벌’의 유형에서 민족적 고통은 신을 알지 못하는 데에서 비롯된 것으로 이해되었다. 따라서 고통을 해결하기 위해서는 전 민족이 신을 믿어야 된다는 논리를 도출하고 있다. 두 번째로 ‘신의 뜻에 의한 고통’의 유형에서 민족적 고통은 신이 한국 개신교인들을 성장시키기 위해 예비한 시련으로 이해되었다. 그들은 일제강점이 통과의례의 한

---

116) 최병헌, 「大韓勝戰圖」, 『笑笏傳道集』, 38-40, 옥성득, 「‘한일합병’ 전후 최병헌 목사의 시대 인식」, 62-63.

과정이며, 이 고통의 끝에는 신의 뜻이 드러날 것이라 기대하였다. 세 번째로 ‘의를 행하였기 때문에 받는 고통’으로 이해할 수 있는 장면이 있다. 이 유형은 일제의 고문과 협박에 저항하면서 회유에 넘어가지 않았던 소수의 개신교 인사들을 중심으로 나타난다. 마지막으로 ‘악에 의한 고통’의 유형에서는 일제강점의 상황을 선한 신과 악의 대결로 이해함으로써, 결국 그들이 악에게 승리할 것이란 희망을 표출한다. 이 유형은 감시와 검열로 인해 일제를 직접적으로 지칭하는 경우는 거의 없으며, “마귀”와 “악마” 같은 단어가 사용되는 문맥 속에서 추정할 수 있을 뿐이다.

유대·기독교 신정론의 네 가지 유형을 당시 상황에 적용해보았을 때, 고통스러운 현실에 대한 한국 개신교인들의 진단은 ‘죄에 따른 벌’과 ‘신의 뜻에 의한 고통’ 유형을 중심으로 해석되었다. ‘의를 행하였기 때문에 받는 고통’의 유형은 포함되는 대상이 소수였기 때문에 한계가 있었으며, ‘악에 의한 고통’의 유형은 표현의 자유를 침해받았기 때문에 전면에서 드러날 수 없었다. 한편 ‘죄에 따른 벌’과 ‘신의 뜻에 의한 고통’의 유형은 한국 개신교인들의 표현 중에 서로 융합되어 나타나는 현상을 보인다. 이것을 가능하게 했던 것은 이스라엘 민족의 바빌론 유배와 귀환이라는 “신화적 선례”였다.

이스라엘 민족이 기원전 6세기경에 경험한 바빌론 유배와 한 세기 후 귀환으로 이어지는 일련의 사건은 그들에게 하나의 민족 개념을 일으키는 형성적 사건이었다. 그들은 신에게 선택된 민족이라는 믿음을 바탕으로, 민족적 고통을 죄에 따른 신의 벌로 해석하였다. 그리고 그들이 회개함으로써 신이 귀환을 허락한 것이라 여긴 성전 재건의 경험은 유배와 귀환의 사건을 하나의 패러다임으로 만들게 하였다. 이후 이스라엘 민족은 이 패러다임을 역사적 정황에 따라 신비적이고 초월적으로 적용하였다.<sup>117)</sup>

이스라엘 민족이 역사 속에서 형성한 이 유배와 귀환의 패러다임은 한국 개신교인들이 고통스러운 현실을 해석하는 데 효과적인 수단을 제공하

---

117) Arvind Sharma, (et. al., eds.) *Our Religions* (New York: HarperOne, 1994), 291-317.

였다. 그것은 고통의 원인이 이방인에 의한 침입에 의한 것이라는 점에서 한국의 사례와 유사했으며, 한국 개신교인들이 성서의 내용을 사실로써 받아들였기 때문에 가능한 것이었다. 한국 개신교인들이 이스라엘 민족과 자신을 동일시하면서 민족적 고통의 문제에 접근하는 모습은 다음의 사례에서 나타나고 있다.

아, 이스라엘인(人)은 그와갓치 젓과 꿀이 흐르는 땅에 쫓겨나서 이와갓치 되여느뇨. 상제(上帝)께 범죄한 까닭이외다. 이와갓치 된 백성(百姓)이 어디 또 이슬가오. 우리가 그릇습니다. 여러분 우리 무삼 죄를 그리 크게 범하야 이와갓치 되엿습내까. 어니 민족이든지 이 지경에 떠러짐은 삼(三)가지 책임자(責任者)를 지적(指摘)하외다. 일왈(一曰) 사회(社會) 이왈(二曰) 부모(父母) 삼왈(三曰) 자기(自己)외다. … 우리는 여하(如何)히 하면 구원(救援)을 득(得)하겠나잇가. 나 개인(個人)부터 죄(罪)를 회개(悔改)하고 깨다라야 하겟오. 상제(上帝)끼서는 여차(如此) 민족(民族)의게 기회(機會)를 주십니다. 그 중에서 하느님을 부름을 넘어 구원을 받아 하느님의 씨우는 사람이 되야하겠소.<sup>118)</sup>

손정도는 이스라엘인들이 “젓과 꿀이 흐르는 땅에서 쫓겨난 것이 상제께 범죄한 까닭”이었음을 밝히고, 우리 역시 “이와 같이 된 백성”이라고 주장한다. 즉, 한국이 일제의 침략에 의해 고통을 받는 것은 이스라엘 민족처럼 신에게 죄를 지었기 때문이라는 이해를 보이고 있는 것이다. 그리고 민족이 “이 지경에 떨어짐”은 외세의 침략에 앞서, 사회와 부모, 자기의 죄 때문이라 주장한다. 따라서 그는 민족의 구원을 위해 자기 자신부터 죄를 회개해야 할 것을 촉구하고 있다. 다음으로 살펴볼 사례는 1918년 「성지 회복에 대하여」란 제목으로 『기독교신보』에 실린 기사이다.

성지의 과거 역사를 소고하건대, 회회교가 성지를 점령한 이후 악정으로 인해 옥토의 황폐함이 심해졌다. 그러나 약속한 바를 잊지 않으시는 하나님께

118) 「아모스 4:11」, 『손정도 목회수첩』, 45, 이덕주, 「기독교 신앙과 민족운동: 손정도 목사를 중심으로」, 『세계의 신학』 46 (한국기독교연구소, 2000), 190.



서 약속한 땅을 반드시 회복시켜 주신다. 광명의 성지와 유대국에 대한 구약의 모든 선지자의 예언을 믿고 우리는 이에 확신을 가져야 한다.<sup>119)</sup>

이 기사에서 화자는 “약속한 바를 잊지 않으시는 하나님께서 약속한 땅을 회복시켜 주실 것”이라는 말을 통해, 신이 일제에 빼앗긴 나라를 되찾아 줄 것이란 기대를 우회적으로 드러내고 있다. 그리고 “구약의 모든 선지자의 예언을 믿고 확신을 가질 것”을 요청한다는 점에서, 유배와 귀환의 사건을 염두하고 있음을 알 수 있다. 다음 기사에서도 마찬가지로 유배와 귀환의 패러다임 안에서 현실을 이해하고 있는 모습을 보인다.

오늘날 허락과 소망에 대해 우리 신자와 우리 민족은 생각할 필요가 있다. 대저 은혜는 사모하는 자에게 임할 것이며 구원은 요구하는 자에게 이를 것이다. 느헤미야의 은밀한 사정을 통촉하신 하나님, 이스라엘 자손을 통촉하시고 그 민족을 구원할 모세를 보내신 하나님을 생각하고, 우리도 그와 같이 은혜받기를 기도하자. 지금이 성결을 받을 때이다. 우리도 이스라엘 민족과 같이 탄식으로 부르짖자. 지금이 구속을 얻을 날이다.<sup>120)</sup>

화자는 “하나님이 느헤미야와 이스라엘 백성들의 외침을 들었던 것처럼 우리도 그와 같이 은혜받기를” 간구하고 있다. 즉, 그는 신이 과거에 그러하였듯이, 지금의 고통스러운 상황도 해결해 줄 것을 요청하고 있는 것이다. 이를 통해 보았을 때, 화자는 한국의 고통스러운 상황을 바빌론 유배 상황으로 치환하여 이해하였음을 확인할 수 있다.

결론적으로 성서에 기록된 유배와 귀환의 사건은 한국 개신교인들에게 현실과 이상의 불일치 상황을 이해할 수 있는 실마리를 제공해 주었다. 스미스가 예로 들었던 사례를 참고한다면, 한국의 개신교인들은 이스라엘 민족의 유배생활을 모델로 삼아 현실의 상황을 이해하려 한 것이라고 볼 수 있다. 특히 이러한 모습은 세람 섬의 원주민들이 화물 상황에서 과거의 신

119) 「성지회복에 대하여」, 『基督申報』, 1918. 1. 9.

120) 「형금은 은혜를 사하실 때요 형금은 구원하실 일이다」, 『基督申報』, 1924. 5. 7.

화적 모델을 통해 현실을 이해하고자 하는 모습과 유사하다.

물론 “신화적 선례”를 기반으로 하이누웰레 신화를 창조하여 고통스러운 상황을 극복하고자 했던 세람섬 원주민들과 한국의 개신교인들의 행위에는 차이점이 있다. 한국의 개신교인들은 “신화적 선례”를 수정하지 않았으며, 성서의 이스라엘 민족과 자신들을 동일시하여 현재의 상황을 이해하는 모습을 보인다. 그들이 “신화적 선례”를 수정하지 않았던 것은 성서에 나타난 유배와 귀환의 사건이 그들에게 변경 불가능한 신앙의 내용이었으며, 일제의 감시와 탄압 속에서 종교적인 언어를 통해서만 그들의 소망을 말할 수 있었기 때문일 것이다.

그러나 한국 개신교인들이 “신화적 선례”를 통해 현실의 상황을 이해하려는 데에서 그치지 않고, 새로운 미래를 설계하고자 할 때에는 이 “신화적 선례”에서 드러난 궁극적인 이상향을 다양하게 해석하고 적용하는 모습을 보인다. 그들이 이상향의 실현을 위해 다양한 방법을 모색했던 것은 부정합적인 상황을 해결하기 위한 종교적 인간들의 필사적인 노력이었던 것이다. 따라서 다음 장에서는 그들이 제시하고 있는 이상향의 모습들이 어떻게 나타나고 있는지 구체적인 사례들을 통하여 살펴보고자 한다. 그리고 그들의 언어 속에서 “천국”으로 형상화되고 있는 이상향은 무엇을 의미하는 것인지 엘리야데의 관점을 적용하여 분석하고자 한다.

#### IV. 고통 해결을 위한 한국 개신교인들의 처방

한국 개신교인들이 일제의 침략으로 발생한 민족적 고통의 원인을 규명하고자 한 노력들은 그들이 처한 어려운 상황을 이해하고 극복하고자 한 과정이었다. 그들은 바빌론 유배와 귀환이란 “신화적 선례”를 고통스러운 상황에 적용함으로써 일제의 억압을 견디어나가고자 하였다. 이는 그들이 문제를 직접 해결할 수 없을 때, 종교적인 해석을 통해 그들이 겪었던 고통에 의미를 부여하는 과정이었다.

그런데 한국 개신교인들은 그들의 현실을 이해하는 것에 그치지 않고, 그들 신앙의 원형인 “신화적 선례”를 바탕으로 새로운 세상을 제시하는 모습을 보인다. 그들의 고통 극복 전략 속에는 새로운 미래에 대한 설계가 포함되어 있었던 것이다. 이스라엘 민족은 “바빌론 유배와 귀환”의 과정 중, 자신들을 해방시킬 메시아에 대한 열망을 지속적으로 드러내었다. 엘리아데는 이스라엘 민족이 고통에 대한 궁극적인 해결책으로 메시아를 염원한 것은 메시아가 도래할 시간을 또 하나의 “아득한 그 때”로 만든 것이라 해석한다.<sup>121)</sup> 이러한 그의 해석은 한국 개신교인들이 민족적 고통을 극복하려는 시도 속에 예수를 어떻게 바라보았는지를 주목하게 한다. 한국 개신교인들에게 예수에 대한 염원은 크게 두 가지 양상으로 나타난 것으로 보인다. 그것은 예수가 재림을 통해 직접적으로 역사에 개입하여 고통을 해소해 줄 것이라 기대한 측면과, 성서 속에 드러난 예수의 이미지나 사상을 기반으로 한 민족·사회운동을 통해 고통을 극복하고자 한 현실적인 측면이다.

지금까지 이루어진 대부분의 선행연구에서는 이 두 양상의 차이점에 주목하여, 어느 한쪽의 입장을 대변하면서 그것과 다른 쪽을 비판하는 연구가 중심이 되어 왔다. 주로 한국사 연구자들은 주류 교회가 보였던 재림·천년왕국의 기대를 개신교의 내세지향적인 몰역사화 과정이라 평가하고 있으며,<sup>122)</sup> 신학의 입장에서는 개신교의 민족·사회운동은 신학적인 성찰이

121) Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, 106.

배제되어 실패한 운동이라고 평가하였다.<sup>123)</sup>

그러나 본 논문은 지금까지 양자의 대립되는 면만을 부각시켜온 기존의 연구 경향에서 탈피하여, 각 운동들을 한국 개신교인들이 고통을 해소하고자 했던 노력들로 이해하고자 한다. 한국 개신교인들의 고통 해소 시도는 이미 기존의 연구에서 충분히 밝히고 있듯이, 역사 속에서 대립되고 상반된 모습을 보였던 것이 사실이다. 그러나 개신교 신앙운동과 민족·사회운동 모두가 메시아를 염원함으로써 천국의 도래 혹은 실현을 열망하였음도 간과해서는 안 될 사실이다. 본 논문은 이러한 공통점에 주목하여, 그들의 행위를 예수를 통해 미래에 드러날 “아득한 그 때”를 그리고 있었던 것으로 해석하고자 한다. 그리고 한국 개신교인들이 천국으로 형상화한 “아득한 그 때”로의 지향은 성스러움에 대한 열망, 즉 성스러움에 끊임없이 맞달아가고자 하는 종교적 인간의 모습이었음을 포착할 것이다.

## 1. 회개의 요청

엘리아데는 인간 존재를 성스러움을 갈망하는 종교적 인간으로 정의한다. 그에 따르면, 종교적 인간은 세속의 시간을 구별하고, 그 시간을 의미 있는 시간으로 변화시킨다.<sup>124)</sup> 세상의 속성은 불완전하고 가변적이나, 종교적 인간은 그들이 존재하는 시간을 끊임없이 성스러운 시간으로 만들기 위해 노력한다는 것이다. 이러한 엘리아데의 설명을 적용한다면, 한국 개신교인들이 일제의 침략에서 기인한 민족적 고통을 “신의 뜻”에 의한 것으로 해석한 것은 고난의 시간을 의미 있는 시간으로 변화시킨 것이라 할 수 있다.

한편 엘리아데가 설명한 종교적 인간의 성향은 그들의 시간을 성화하는데 한정되지 않는다. 종교적 인간은 자신이 머무는 공간 역시 성화하고자

---

122) 이만열, 『한국 기독교와 민족의식』, 256.

123) 박종현, 『일제하 한국교회의 신앙구조』, 258.

124) Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, 67.

한다. 한국 개신교인들은 “신화적 선례”를 통해 그들이 처한 현실을 이해하는 것에 그치지 않았으며, 새로운 미래를 설계하고자 하였다. 그들의 언어 속에서 등장하는 “천국” 혹은 “신세계”와 같은 공간적 개념들이 이를 방증한다. 한국 개신교인들은 신이 이스라엘 민족을 구원하였던 원형적 시간으로 자신들을 투사하였듯이, 그들이 존재하는 장소 또한 구원이 이루어지는 원형적 공간으로 변화시키고자 하였던 것이다. 따라서 그들이 새로운 세상, 즉 천국의 도래를 갈망하면서 시도했던 행위들은 일제에 의해 억압된 공간을 성스러운 공간으로 바꾸고자 했던 노력들이었다.

이 절에서는 한국 개신교인들이 그들의 공간을 성화시키고자 했던 시도들을 구체적으로 살펴보기에 앞서, 그들 스스로가 문제 해결을 위해 죄에서 벗어나 성화되어야 한다는 인식이 동반되었음을 확인하고자 한다. 그것은 회개의 요청으로, 이스라엘 민족이 죄를 뉘우침으로써 구원을 받았다는 “신화적 선례”의 모범을 따른 것이었다. 먼저 살펴볼 내용은 『대한매일신보』에 실린 등장가자 타령이다.

곤난 가운데 있는 인심 하느님 은혜 니젓스면  
회기하고 도라와서 영원복락을 누리보게  
비누이다 비누이다 하느님전 비누이다  
울흔사름 열만잇스면 도와주신다 헉섯스니  
우리나라가 조고이래 악한 죄는 업습니다  
이천만민의 소원대로 일워주시기 축슈헉옵<sup>125)</sup>

이 가사에서는 “하나님의 은혜를 잊었다면, 회개하고 돌아올 것”을 촉구하고 있다. 그리고 우리나라가 “자고이래 악한 죄는 없다”고 말하고 있는데, 이러한 사고 역시 ‘죄로 인한 벌’의 사고방식 안에서 이루어진 것으로 보인다. 여기서 주목할 점은 성서의 소돔과 고모라 이야기를 인용하고 있다는 점이다. 화자는 “열 명의 의인만 있으면 도와주신다고 하셨듯이”란 성

125) 「등장가자 타령」, 『大韓每日申報』, 1907. 9. 1.

서 속의 신의 약속을 언급하며, 스스로 의인이 될 것을 강조하고 있다. 이 사례는 한국 개신교인들이 국권 회복의 필요조건을 회개를 통해 스스로를 성화하는 것으로 인식하였음을 보여준다.

3·1운동에 앞서 개신교 신자들을 위해 배포된 유인물에서도 회개의 촉구를 요청하고 있다. 여기서 인용할 『독립단통고문』에서는 3·1운동에 참여한 개신교인들이 어떠한 투쟁방법을 사용했으며 3·1 운동에 참여하는 자세가 무엇이었는지를 보여준다.

아(我) 가경가귀(可敬可貴)한 독립단제군(獨立團諸君)이여 하사(何事)던지 일인(日人)을 모욕(侮辱)하지말고 석(石)을 투(投)하지 말며 봉(奉)으로 타(打)하지 말나 시(是)는 야만인(野蠻人)의 하느바니 독립(獨立)의 주의(主義)를 손해(損害)할 뿐인즉 행각주의(幸各主意)할지며 신도(信徒)는 매일(每日) 삼시(三時) 기도(祈禱)하되 일요일(日曜日)은 금식(禁食)하며 매일(每日) 성경(聖經)을 독(讀)하되 월요일(月曜)는 이새아(以賽亞) 십장(十章), 화요일(火曜)는 야리매(耶利未) 십이장(十二章), 수요일(水曜)는 신명기(申命記) 이십팔장(二十八章), 목요일(木曜)는 아가(雅各) 오장(五章), 금요일(金曜)는 이새아(以賽亞) 오십구장(五十九章), 토요일(土曜)는 라마(羅馬) 팔장(八章)으로 순환독료(循環讀了)할 것이라.<sup>126)</sup>

이 유인물은 “일본인을 모욕하지 말고, 폭력을 사용하지 말 것이며, 매일 기도와 성서의 묵상을 통해 신앙투쟁을 전개할 것”을 하고 요청하고 있다. 그리고 매일 3시 기도하며 요일마다 번갈아가며 읽을 것을 요구하는 성서의 구절들을 소개하고 있다. 이덕주는 이 구절들의 의미를 다음과 같이 요약하고 있다. “고통 받고 있는 민족의 현실은 백성들의 죄로 인한 하나님의 징벌이며, 고난 받는 민족이 인내로 기도하며 회개할 때, 침략자는 하나님의 징벌을 받게 되고, 하나님께서 이 백성에게 새 생명을 주셔서 소생케 하시고 영광을 누리게 하신다”는 것이다.<sup>127)</sup> 여기서 특히 “죄지은 백성

126) 김병조, 「獨立團通告文」, 『韓國獨立運動史略』, 23.

127) 이덕주, 「3·1운동에 대한 신앙운동사적 이해」, 『초기 한국기독교사 연구』 (서울: 한국

들이 회개할 때 신이 그들을 구원할 것”이란 이사야 59장의 내용은 그들이 구원을 얻기 위해 스스로를 먼저 성화해야 한다는 인식을 지니고 있었음을 보여준다. 이처럼 3·1운동에 참여했던 개신교인들은 일제로부터의 해방을 위한 전제조건으로 스스로 회개할 것을 요청하였다. 3·1운동에서 민족대표 33인 중의 한명으로 참여했던 신석구의 자서전에서도 이와 마찬가지로의 인식이 엿보인다.

참으로 나라를 구원하려면 예수를 믿어야겠다. 나라를 구원하려면 잃어버린 민국(民國)을 차자야겠다. 나 하나 회개하면 잃어버린 민국(民國) 하나를 찾는 것이다. 내가 믿고 전도해야 일인(一人)이 회개하면 또 하나를 찾는 것이다.<sup>128)</sup>

신석구는 나라를 구원하기 위한 전제조건으로 “예수를 믿어야 한다”고 말하고 있다. 이는 민족의 구원에 있어 메시아의 필요성과 기대를 보여주는 것이라 할 수 있다. 그리고 나라를 구원하기 위해 민족 전체의 회개를 강조하고 있다는 점에서, 여기서도 스스로의 성화가 전제되어야 한다는 인식을 발견할 수 있다. 또한 그의 논리에서 모든 민족 구성원은 개신교인이 되어야 하기에 전도의 필요성 역시 부각되고 있다.

다음의 사례는 일제에 의한 국권 침탈의 상황을 민족의 “종된 것”으로 표현하며, 민족의 구원을 위해 회개를 촉구하는 내용을 담고 있다.

우리가 저같이 형제를 불쌍히 여길 때에 먼저 종된 것을 슬퍼할지며 종된 것을 슬퍼할 때에 먼저 자기의 죄를 각각 뉘우쳐 고침이 가하도다, 우리 민족

---

기독교역사연구소, 1998), 241. 이덕주는 이 성경구절들을 다음과 같이 요약하고 있다. 이사야 10장: 이스라엘을 멸망시킨 앗시리아에 대한 하나님의 징벌. 예레미야 12장: 유다가 멸망한 원인에 대한 설명. “야훼께서 당신의 백성을 버리셨다.” 신명기 28장: 이스라엘 민족이 다른 민족에게 침략 받아 고통당하게 되리라는 예언. 야고보 5장: 고난 당하는 그리스도인들에게 기도와 인내할 것을 권면. 이사야 59장: 죄지은 백성들이 회개할 때 야훼께서 구원해 주신다는 예언. 로마서 8장: 성령이 주시는 생명. “장차 나타날 영광에 비하면 지금 우리가 겪고 있는 고통은 아무 것도 아니다.”  
128) 신석구, 『自敍傳』(1947), 37, 이덕주, 『신석구』(서울: 신앙과지성사, 2012), 147.

이 게으른 것으로 부지런하고 미워하던 마음을 변하여 사랑하며 투기하지 말고 화목하며 사육의 마음을 버리고 공변된 일에 충성하며 사사로운 원수를 잊어버려 서로 용서하며 하나님이 주신 성품을 회복하여 주예수를 힘입어 성신의 감동함을 받아 하나님의 뜻을 순종하며 자기의 직책을 다하여 하나님 보시기에 아름답고 도와주심을 받을 만한 사람 얼마라도 우리 민족 중에 있을 것 같으면 우리의 원함을 어찌 취하지 못하리요. 만약 하나님이 도우시면 우리를 이길 자 뉘요. 그러므로 우리는 날마다 하나님께 가까이가 회개하고 새사람이 되며 우리의 본분을 다하여 나아가 회개하고 새사람이 되며 우리의 본분을 다하여 옳은 일을 하고 보면 하나님의 권능이 우리를 도우실 줄 아노라.<sup>129)</sup>

여기서 화자는 “종된 것을 슬퍼할 때에 먼저 자기의 죄를 뉘우쳐 고침이 가하도록”이라고 말한다. 이 글에서는 이스라엘 민족과 연관된 성서 속의 사례가 직접적으로 언급되고 있지 않지만, “종된 것”에서 해방되기 위해 신 앞에서 회개할 것을 요청한다는 점에서 다른 사례들과 비슷한 패턴을 보이고 있다. 이는 당시 한국 개신교인들이 일제의 침략을 자신의 죄악에서 비롯된 신의 뜻으로 받아들이고, 바빌론 유배와 귀환의 “신화적 선례”에서 나타나는 회개와 구원에 대한 믿음을 폭넓게 공유하고 있었다는 것을 의미한다.

그런데 이와 같은 한국 개신교인들의 회개 촉구의 움직임이 당시 세계사적인 구조악을 인지할 수 없게 만든 것으로 평가하는 연구들도 있다. 다음 글은 그 대표적인 예이다.

개인이 범한 죄악은 그 자신을 파멸시켰을 뿐만 아니라 국가적 위난을 안겨 주었다고 믿게 하였다. 회개운동이 정점을 이루었을 당시의 부흥운동은, 그리하여 당시 우리가 겪고 있었던 국가적 위난은 죄의 결과로 말미암은 것으로 자연스럽게 수용되었다. 이러한 분위기에서 일제의 침략은 세계사적 구도에

129) 이영수, 「경고동포」, 『大道月報』 3 (San Francisco: 샌프란시스코 한인감리교회당, 1911), 11.



서 도출된 제국주의적 구조악으로 인식될 수 없었다. 오히려 그것은 자신들의 죄악을 징벌하는 신의 채찍으로서 하나님의 영원한 섭리 아래에서 이루어지는 것으로 믿게 되었던 것이다.<sup>130)</sup>

이와 같은 주장은 오늘날 합리적인 시각에서 바라보았을 때 타당한 분석일 수 있지만, 당시의 고통스러운 상황을 이해하고 어떻게든 해소해보고자 하는 종교인들의 절박함은 이해하지 못한 것이라 볼 수 있다. Ⅲ장에서 살펴보았듯이, 한국 기독교인들은 일제의 침략을 “신의 뜻”이 내포된 것으로 해석함으로써 그 시간을 의미 있는 시간으로 변화시켰다. 그들은 이러한 시간의 구별을 통해 고통을 감내할 수 있었으며, 미래에 대한 희망의 끈을 놓지 않을 수 있었다. 따라서 일제강점기 한국 개신교인들의 행위를 이해하고자 할 때, 민족의 시련을 직접 경험했던 당사자의 입장에서 살펴보는 것은 의미가 있는 작업일 것이다.

이렇게 일제강점기를 겪은 한국 개신교인들의 입장에서 그들의 행위를 이해하고자 한다면, 회개는 죄를 뉘우쳤을 때 구원이 이루어졌던 “신화적 선례”에서와 같이 이상향의 실현을 위해 꼭 필요한 과정이었다. 또한 한국 개신교인들이 회개를 강조한 것은 일제 침탈의 책임을 국가에게만 돌리는 것이 아니라 자기 스스로에게서 찾는 일이기도 하였다. 그들은 민족적 고통을 겪어 나가면서 신 앞에 책임 있는 존재로 발전하게 되었던 것이다.<sup>131)</sup>

결론적으로 일제강점기 한국 개신교인들 사이에서 회개의 요청은 곧 도래할 이상향의 실현을 위해 선결되어야 하는 과제였다. 그들은 지금의 시련을 통과해야 할 관문으로 보았으며, 회개는 그 관문을 통과하는 데 필요한 하나의 과정으로 여겼다. 이렇게 일제에 의한 억압과 고통을 극복하고 이상향의 도래를 꿈꾸었던 그들의 모습은 엘리야데가 언급한 낙원에 대한 향수, “낙원의 노스텔지어”를 드러내고 있는 것이라 할 수 있다. 한국 개

130) 이만열, 『한국 기독교와 민족의식』, 250.

131) 이만열, 「기독교와 삼일운동」, 『현상과 인식』 3 (한국인문사회과학회, 1979), 57.

신교인들은 이스라엘 민족이 메시아에 대한 열망을 지속적으로 드러내었던 것처럼, 예수를 통해 그들이 속한 공간이 본질적으로 변화될 것이란 믿음을 보인다. 다음 절에서는 “낙원”에 대한 열망이 다양한 방식으로 활발하게 표출되었던 1920년대를 중심으로 한국 개신교인들이 어떻게 이상향을 그리고 있는지 살펴보고자 한다.

## 2. 재림의 기대

1920년대 초반의 분위기는 거족적인 독립운동이었던 3·1운동의 실패로 인하여 전 사회적인 좌절감이 팽배해있었다. 일본의 무력적 탄압 앞에 비폭력 운동은 무참히 짓밟혔고, 독립의 실현은 요원한 것처럼 보였다. 3·1운동을 신이 준 기회라 믿고 참여했었던 한국 개신교인들의 충격 역시 매우 컸다. 3·1운동은 결과적으로 고통의 현실과 신앙적 이상의 괴리감을 극대화시킨 사건이었다.

3·1운동 후 사회적으로 팽배한 암울한 분위기 속에서, “신의 역사주관”이라는 근본적인 믿음을 지켜나갔던 한국 개신교인들은 성서 속의 “바빌론 유배와 귀환”이란 “신화적 선례”를 차용하여 부정합적인 현실을 이해하였다. 그리고 나아가 그들은 미래에 일어날 최종적인 승리에도 확신을 가졌다. 이스라엘 민족이 “신화적 선례” 속에서 메시아가 자신들을 구원할 것이라 믿었던 것처럼, 한국 개신교인들도 메시아를 통한 민족적 고통의 궁극적인 해소를 염원하였던 것이다. 그들은 “한 알의 밀알이 땅에 떨어져 죽지 아니하면 한 알 그대로 있고 죽으면 많은 열매를 맺는다”는 예수의 교훈을 생각하면서, 3·1운동이 실패로 끝났어도 그것이 미래의 승리를 위한 밑거름이 될 것이라 생각하였다. 또한 그들은 3·1운동의 실패 역시 예수의 십자가 고통에 동참하는 것으로 받아들였다.<sup>132)</sup> 이와 같이 한국 개신교인들은 “신화적 선례”를 통해 현실을 이해하는 것에 그치지 않고, 새로운 세상에 대한 희망을 이어나갔다. 그리고 이 새로운 세상에 대한 열망의

132) 양현혜, 『근대 한일 관계사 속의 기독교』 (서울: 이화여대출판부, 2009), 110.

중심에는 메시아가 있었다. 따라서 한국 개신교인들이 꿈꾸었던 이상향을 분석하고자 할 때, 그들이 해석한 메시아를 살펴볼 필요가 있다.

한편 스미스가 “신화적 선례”를 새로운 현실에 맞추어 적용하고자 할 때 나타났던 다양한 개정의 시도들을 아키투 축제와 하이누웰레 신화의 사례를 통해 보여주었던 것과 같이, 한국의 상황에서도 메시아에 대한 이해가 획일적으로 이루어진 것은 아니었다. 한국 개신교인들이 메시아와 구원을 어떻게 해석하느냐에 따라 이상향의 내용과 실현 방법에 차이가 발생하고 있기 때문이다. 본 논문은 한국 개신교인들이 메시아를 해석한 양상을 크게 두 유형으로 나누었다. 그것은 예수의 직접적인 역사개입을 통해 이상향이 도래할 것이라 소망한 유형과 예수의 사상을 민족·사회운동에 접목하여 이상향의 실현을 도모했던 유형이다. 이 절에서는 양자 중 먼저 예수의 역사개입에 대한 소망이 부각되는 유형을 살펴보고자 한다.

예수의 직접적인 역사개입을 통해 천국이 도래할 것이라 소망한 유형에서 나타나는 공통적인 특징은 예수가 세상의 모든 고통을 해소할 수 있는 유일한 해결자로 그려지고 있다는 점이다.

하나님의 품을 떠나 유대인에게서 탄생하신 예수는 이 세상 영광(榮光)과 존귀(尊貴)를 돌아보시지 않은 것이니 이는 우리 신자들에게 깊은 위로(慰勞)와 위대한 희망(希望)이 되는 것이다. 구주께서 이 세상의 모든 사정(事情)까지 친히 당하시고 먼저 맛보신 것인 즉 우리에게 복(福)을 아니 주시며 위로(慰勞)를 아니 주시겠는가. 처음 오실 때는 불쌍한 어린 아기로 오신 주님은 다시 오실 때는 신부가 지아비를 위하여 단장한 것 같은 영광(榮光)중에서 오실 것이다. 그 밤에 천군천사(千軍天使)들이 노래함 같이 우리 신도들도 기쁨으로 찬송(讚頌)할지라.<sup>133)</sup>

이 사설은 1916년 성탄절을 맞아 고통의 극치를 이미 경험한 예수가 고통 속에 있는 자신들을 살피어 복과 위로를 주실 것이란 내용을 담고 있다.

---

133) 「축하성탄」, 『基督申報』, 1916. 12. 20.

여기서 화자는 예수가 “신부가 지아비를 위하여 단장한 것 같은 영광중에서 올 것”이라고 단언한다. 그리고 “처음 오신 예수”와 “다시 오실 예수”의 대비를 통해 양자의 차이점을 강조하고 있는데, 이는 예수의 재림을 통해 나타날 상황의 반전을 기대한 것이다. 즉, 이 사례에서 이상향의 도래는 전적으로 예수에게 위임되고 있으며, “그 밤”으로 표현되는 한순간에 나타난다. 고통의 현실은 예수의 재림을 통해 태초의 “아득한 그 때”로 역전되어지는 것이다. 예수가 세상의 고통을 해소할 유일한 구원자로 그려지는 것은 다음의 사례들에서도 나타난다.

이번 세계가 한번 뒤집힌 후로는 사람마다 정의(正義) 인도(人道)를 주창하며 자유평등(自由平等)을 갈망하게 되었는데 … 예수 그리스도께서 이 세상에 재림(再臨)하셔서 이 세상을 다스리시는 날이라야 진정한 평화(平和)와 영원한 평화(平和)와 자유(自由)를 얻을 수 있다. 사람은 마땅히 하나님의 영광(榮光)을 나타내기 위하여 하나님의 뜻을 순종(順從)하여 이 진정한 평화에 나아가는데 도움이 되어야 하겠다.<sup>134)</sup>

전쟁(戰爭)과 가난과 폭압(暴壓)에 사로잡힌 이 전세계(全世界)를 어떻게 만회(挽回)할 수 있겠는가? 문명(文明)이나 교육(教育)이나 조정(調停)이나 외교(外交) 등 방책(方策)으로는 도저히 소망(所望)의 세계(世界)로 부흥(復興)시키지 못할 것이다. 그런즉 이때에 우리는 하나님을 바라봐야 하며 하나님은 그 아들을 보내주셨고 그 아들 예수 그리스도는 부활(復活)로서 우리를 구원(救援)해주셨다. 오직 예수 그리스도에게만이 구원(救援)이 있다.<sup>135)</sup>

첫 번째 사례는 1차 세계대전이 끝난 이후 쓰인 기고문으로, 사람마다 정의와 인도를 주창하지만 진정한 평화는 예수가 재림하여 이 세상을 다스리는 때에야 이루어진다고 주장하고 있다. 두 번째 사례에서도 마찬가지로 오직 예수만이 세상을 구원할 수 있음을 피력하고 있다. 전쟁과 가난 폭압

134) 「현대조선기독교청년의 사명」, 『基督申報』, 1921. 6. 1.

135) 「예수그리스도 사한중에서 부활하심을 기억하라」, 『基督申報』, 1922. 4. 12.

에 사로잡혀있는 이 세계는 사회주의와 같은 인간의 방책으로는 부흥이 불가능하며 오직 신앙적인 접근으로만 해결할 수 있다는 것이다. 따라서 그들에게 예수는 세상을 개혁시킬 유일한 자로 인식된다.

한편 예수의 전능함에 대한 이해를 공유하면서도 각 개인에 따라 이상향의 공간은 다양하게 표현되고 있다. 다음의 사례들에서 나타나는 이상향은 개인의 해석과 소망이 투영된 모습을 보인다.

예수가 본 신은 무소부재(無所不在)와 무소불능(無所不能)인 유일한 신이다. … 예수 전에도 종교(宗教)와 사회(社會)를 혁명(革命)하여 본 이가 1인이 아니었으며 그 후에도 1인이 아니었다. 그러나 저들 개혁자들은 일부를 개혁(改革)하였다 하던 것도 임시로 통증(痛症)을 예방(豫防)하였다 할 것이다. 예수는 일부의 개조(改造)도 원치 아니하며 임시적 예방(豫防)도 원치 아니하고 영원(永遠)한 개조(改造)를 기(既)하였다. 그렇게 건설된 세계 내(內)에야 신과 인간이 합일(合一)하며 사람과 사람이 화목하여 자유평등박애(自由平等博愛)가 발생할 것이다. 이것이 바로 신세계(新世界)이다.<sup>136)</sup>

화자는 이 기고문에서 예수를 세상의 개혁자들과 달리 일시적인 혹은 일부의 개혁이 아닌 “이미 영원한 개조를 이룬 자”로 그리고 있다. 그리고 이 영원한 개조로 건설된 신세계는 “신과 인간이 합일하며 사람과 사람이 화목하여 자유평등박애가 발생한” 세계로 정의된다. 여기서 언급된 “신세계”를 화자가 꿈꾸는 이상향으로 파악한다면, 이 “신세계”는 시민혁명의 정신이 실현되는 세속 세계에서 신과 인간의 합일이 강조되고 있다. 이렇게 한국 개신교인들이 꿈꾸었던 이상향의 내용은 각자의 예수에 대한 이해와 연결되어 독특성을 지닌다.

신국(神國)이란 하나님의 뜻대로만 행(行)하는 것으로, 인류(人類)가 신을 왕으로 섬기며 그리스도를 주로 삼아 복종(服從)하는 장소(현세와 내세를 불문하고)를 말한다. 따라서 오인(吾人)은 내세(來世)의 영생(永生)을 희망(希望)하

136) 「예수의 인생관」, 『基督申報』, 1926. 9. 15.

는 동시에 나라이 임하옵시며 지상(地上)에 천국(天國)이 건설(建設)되기를 바라며 용력(用力)함이 오인(吾人)의 사명(使命)이며 이상(理想)이다.<sup>137)</sup>

이 사례도 이상향에 대한 다양한 전망이 이루어지고 있음을 보여주고 있다. 여기서 화자는 “신국”을 “인류가 신을 왕으로 섬기며 그리스도를 주로 삼아 복종하는 장소”라고 정의한다. 그리고 그는 내세의 영생을 희망하는 동시에 지상에 천국이 건설되기를 바라고 있다. 이렇듯 이 글에서 이상향의 공간은 내세와 지상으로 양분되어 나타난다. 여기서 내세와 지상이 어떠한 관계가 있는 것인지는 명확히 드러나지 않고 있지만, 화자가 언급한 “신국”이란 공간이 “신의 뜻대로만 행하고 복종하는 장소”로서 신의 중심성이 강조되고 있다는 것은 주목할 만한 점이다. 그것은 현세와 내세로 구분되는 이상향의 위치가 중요한 것이 아니라 성스러움이 현현한 곳, 신이 임재한 장소가 곧 세계의 중심축(*axis mundi*)이 되고 있다는 것을 의미하기 때문이다. 이와 같은 견지에서 한국 개신교인들을 바라본다면 고통 해소의 최종적인 지향점은 그들이 신의 세계에 속하는 것으로 이해할 수 있다.

그리고 이상향의 도래를 바랐던 민중들의 소망은 카리스마를 지닌 인물이 집회를 이끌었던 20년대의 부흥운동을 통해 구체화되었다. 1920년대 초반에 나타난 김익두의 신유(神療)와 이적(異績) 중심의 부흥운동과 1920년대 중반부터 본격적으로 전개된 길선주의 천년왕국운동, 그리고 1930년대 초반에 나타난 이용도의 신비주의 부흥운동이 그것이다.<sup>138)</sup> 이 부흥운동들은 일제에 직접적으로 대항할 수 있는 힘이 없었던 민중들의 큰 호응 속에서 이루어졌다. 한국 개신교인들은 부흥운동을 통하여 스스로의 위안과 더불어 천국에 대한 소망을 이어나갈 수 있었던 것이다. 따라서 1920년대의 부흥운동을 주도한 세 인물들이 어떻게 이상향의 모습을 그렸는지 살펴볼 필요가 있다. 일반 민중들이 남긴 기록들이 빈약하다는 점을 고려

137) 「신국과 오인의 사명」, 『基督申報』, 1924. 11. 19.

138) 이덕주, 「기독교 여성 민족운동 맥락에서 본 최용신의 농촌운동」, 『신학과세계』 47 (감리교신학대학교, 2003), 272.

한다면, 부흥운동가들의 사상은 조금이나마 개신교 민중들의 사고와 행위를 이해할 수 있게 하는 실마리를 제공하기 때문이다.

먼저 김익두는 주로 1919년부터 1920년대 초 사이에 활동하면서 부흥운동을 통해 당시 한국 개신교계에 큰 반향을 일으킨 인물이다. 선교사 블레어(William N. Blair)는 김익두를 “이 시대를 위한 하나님의 사람으로서 새로운 능력과 말씀을 전하는 특별한 사람”이라고 평가했으며,<sup>139)</sup> 동시대의 김인서는 그를 “한국의 무디(Dwight L. Moody)”로 칭했다.<sup>140)</sup> 양현표는 김익두의 활동을 776회의 부흥집회와 2만 8천 번의 설교, 연평균 집회 참석자 150만 명, 회심자 28만 8천 명으로 정리하면서, 그가 가는 곳마다 부흥과 치유의 기적이 일어났다고 언급한다.<sup>141)</sup> 그러나 이러한 그의 명성에 비해 김익두에 관련된 자료는 거의 남아있지 않은 편이다. 실제로 그는 1만 번의 설교를 행한 것으로 알려졌으나, 문헌으로 남겨진 그의 설교는 오직 23편에 불과하다.<sup>142)</sup> 여기에서는 김익두의 남아있는 설교 자료를 토대로 그가 이해한 예수의 모습과 이상향의 단편을 살펴보고자 한다.

예수는 어떠하신 이입니까? 또한 우리 인생과 어떠한 관계를 가지고 있습니까? 즉 그는 하나님이시며 천지를 지으시고 인간을 자기 형상과 같이 지으셨으니 마음, 정신, 이성, 지혜가 다 하나님이 지으신 것입니다.<sup>143)</sup>

예수는 우리를 구원하신 구주이십니다. 또한 우리를 조성하신 하나님이십니다. 우리를 통솔하시는 만군의 여호와이십니다.<sup>144)</sup>

두 사례에서 김익두는 예수를 만물의 창조자, 특히 인간의 육체뿐만 아니라 마음, 정신, 이성, 지혜까지 지은 신으로 이해하고 있다. 그리고 “우리

---

139) William N. Blair, “Before Sunrise Prayer Meetings at Pyeng-Yang, Korea,” *The Assembly Herald* 22 (New York: General Assembly, 1916): 308.

140) 김인서, 『김인서저작전집 (5)』, 정인영 편집 (서울: 신망애사, 1976), 95.

141) 양현표, 「김익두 목사의 생애와 신학」, 『신학지남』 320 (신학지남사, 2014), 258.

142) 양현표, 「김익두 목사의 생애와 신학」, 268.

143) 김익두, 『김익두』, 한국고등신학연구원 편집 (서울: 흥성사, 2008), 64.

144) 김익두, 『김익두』, 67.

를 통솔하시는 만군의 여호와”라는 언급에서 드러나듯이 예수를 인간 삶의 주재자로 인식한다. 그에게 있어 인간은 신에게 철저히 종속되어 있다. 따라서 김익두는 구원의 가능성이 오직 예수에게 달려있으며, 민족의 구원은 예수의 직접적인 재림에 의하여 일어난다고 보았다.

오늘날 예수님의 재림에 대해서도 사람들은 허황하게 압니다. 그러나 과거에 허황한 일로 알았던 것이 참이 되었다면, 미래에 남아있는 이 한 사실을 못 믿을 이유가 무엇입니까? 어찌 의심함이 옳겠습니까. 이제 성경에 가르친 대로 말세가 왔으니, 그 징조를 보십시오.<sup>145)</sup>

이 설교에서 김익두는 당시 사람들이 예수의 재림을 허황된 것으로 보는 믿음을 비판하면서 성서에 근거해 말세가 왔다고 주장한다. 그리고 구약에 예언되어 있는 예수 탄생이 이미 실현되었듯이, 세상에 재림과 종말이 임박하였음을 강조한다. 이와 같이 그의 설교에서 특징적인 점은 임박한 재림이 강조된다는 것이다. 그는 곧 이루어질 신의 재림을 통해 심판이 이루어지고 억압과 불평등이 해소될 것이라 보았다.

그런데 현재 남아있는 그의 설교 중에서, 예수의 재림 이후에 나타날 세상은 구체적으로 드러나고 있지 않다. 다만 그의 설교에서 유추할 수 있는 이상향은 사후에 있을 영원한 세계로 나타난다.

이 영생은 이 몸을 벗은 후에 영혼 곧 속사람, 다시 말하면 정신과 마음과 생각과 뜻과 성품이 이 몸을 벗어나서 하나님 계신 곳에 가서 괴로움 없이 평안함이요. 슬픔이 없이 즐거워하는 것이며 욕 없고 영화가 있으며 병 없고 건강하며 죽음이 없고 영영 사는 것이다. 또 밤이 없고 낮뿐이며 원수가 없고 사랑만 있는 곳에서 무궁토록 그 영화를 누리는 것으로 이 어찌 즐겁다 하지 않겠는가?<sup>146)</sup>

---

145) 김익두, 『김익두』, 186.

146) 김익두, 『김익두 목사 설교 및 약전집』, 이성호 편집 (서울: 혜문사, 1969), 71.



김익두는 육체가 존재했던 이 세상이 아닌 영혼이 가게 될 “하나님 계신 곳”을 이상향으로 보았다. 이 이상향은 “즐거운 곳”이자 “죽음이 없고 영영 사는 곳”이며, “원수가 없고 사랑만 있는 곳”으로 “무궁토록 영화”를 누릴 수 있는 곳이다. 이와 같이 그는 고통 해소의 종착점을 이 세계가 아닌 내세로 그리고 있다. “신화적 선례”에서 유배와 귀환의 패러다임을 극단으로 끌고 가 귀환의 장소를 사후 세계로 설정한 것이다. 이와 같은 사고는 김익두뿐만 아니라 다른 설교에서도 일제 말기로 갈수록 빈번하게 등장하게 된다.

내세지향적인 종말론은 한국 개신교를 몰역사화된 종교 혹은 현실도피의 종교로 인식하게 하여 많은 비판의 대상이 되었다. 그럼에도 불구하고 일제강점기를 겪어야했던 신자의 입장에서 생각해 본다면, 그들이 내세에 이상향을 설정했던 것은 현실과 신앙적 이상 간 불일치의 해소와 신의 정의로움을 지키기 위한 노력이었다고 이해할 수 있다. 실제로 김익두의 설교는 당시 의지할 곳 없는 민중들에게 희망을 전달하여 고달픈 삶을 영위하도록 하는 버팀목이 되었던 것이다.

한편 예수의 재림으로 이루어질 새로운 세상에 대한 체계적인 논의를 전개한 자는 길선주이다. 길선주는 김익두와 마찬가지로 당대의 상황을 말세로 인식하였으며, 예수의 직접적인 역사개입을 통해 고통의 해소가 이루어질 것이라 보았다.

모든 현상(現象)은 모두가 다 말세(末世)를 걸어가고 있다는 사실(史實)을 말하는 것뿐만 아니라 무슨 주의(主義) 어떤 사상(思想), 무슨 제도(制度)를 운운하거나 또 현대인의 심리상태(心理狀態)를 보든지 누구나 다 현대(現代)는 말세(末世)인 것을 부인하지도 아니할 뿐만 아니라 도리어 새로운 세계(世界)가 막연하게나마 있어지기를 고대(苦待)하고 있는 것은 사실이다. … 때는 바야흐로 말세(末世)요, 천년안식세계(千年安息世界)를 건설하시려고 오실 주님의 재림(再臨)은 멀지 아니 하였으니.<sup>147)</sup>

---

147) 한석원, 『종교계제명사강연집』 (서울: 활문사, 1976), 7

이 인용문에서 나타나고 있듯이, 일제강점의 고통스러운 상황을 말세로 파악한 길선주의 시대 인식은 그가 3·1운동에 연루되어 2년간의 옥고를 치르면서 생성되었다. 김인서에 따르면, 길선주가 감옥에서 “성경을 전독하기를 수백회, 요한계시록 읽기를 만독이상”하여 『말세학』을 완성하였다고 전한다.<sup>148)</sup> 길선주가 『말세학』을 통해 전하고자 했던 메시지는 간명하다. 예수의 재림이 멀지 않았으므로, 새롭게 펼쳐질 세상인 “천년세계”를 기대하며 준비하라는 것이다. 그는 “천년세계”에 대해 다음과 같이 설명한다.

이 세계(世界)에는 예수 그리스도로 말미아마 평화(平和)의 왕국(王國)이 임(臨)할거시다. … 하나님의 완전(完全)한 자녀(子女)들만 거주(居住)하는 천년 세계(千年世界)에 악(惡)이한 동물(動物)이나 독(毒)한 식물(植物)이 업슬거시라. 인간본위(人間本位)의 현세계(現世界)에 진정(眞正)한 평화(平和)가 이슬수가 업지만 신(神)나 본위(本位)의 천년세계(千年世界)는 평화(平和)의 낙원(樂園)이 될거시니.<sup>149)</sup>

인용문에서 길선주는 인간이 중심이 되는 현 세계에서는 결코 진정한 평화가 올 수 없을 것이라 진단한다. 그러나 예수의 재림이 이루어질 때는 신 중심의 세계가 이루어질 것이므로 평화와 낙원의 “천년세계”가 도래할 것이라 보았다. 여기서 “천년세계”는 악한 동물과 독한 식물이 없는 낙원으로, 완전한 신의 자녀들만 거주할 수 있는 이상적인 공간으로 그려진다. 이처럼 길선주는 예수의 재림과 이후 새롭게 세워질 지상천국을 자신이 전개할 이론의 기본 틀로 삼았다. 그리고 이 틀을 바탕으로 종말론을 더욱 체계적으로 확장시켜 나가고 있다.

먼저 그의 종말론에서 독특한 점은 예수의 재림이 한 번에 그치는 것이 아니라 단계적으로 이루어진다는 것이다. 길선주는 『말세학』에서 예수의 재림이 역사 속에서 총 다섯 번 일어날 것이라 보았다.

148) 김인서, 「靈溪先生の 末世學」, 『信仰生活』 4 (1935), 13.

149) 길선주, 「末世學」, 『信仰生活』 5 (1936), 10.

데일(一) 인자(人子)로 강림(降臨) 누가복음 이장(二章):오-칠절(五-七節) 율법 시대말(律法時代末)

데이(二) 성신(聖神)으로 강림(降臨) 사도행전이장(二章) 일-사절(一-四節) 교회시대초(教會時代初)

데삼(三) 신랑(新郎)으로 강림(降臨) 데살로니가전서 사장(四章) 십육-십칠절(十六-十七節) 교회시대말(教會時代末)

데사(四) 만왕(萬王)의 왕(王)으로 강림(降臨) 마태복음 이십사장(二十四章) 이십구-삼십일절(二十九-三十一節) 칠년대환란말(七年大患難末)

데오(五) 심판주(審判主)로 강림(降臨) 묵시록(默示錄) 이십장(二十章) 십일-십오절(十一-十五節) 칠년말마귀잠시석방시대(七年末魔鬼暫時釋放時代)<sup>150)</sup>

여기서 예수의 모습은 그가 구분한 시대의 뒤로 갈수록 점차 위엄과 권세를 지니고 있는 자로 묘사되고 있다. 길선주는 예수가 율법 시대에는 겸손한 인자의 모습으로 세상에 왔지만, 칠년대환란의 시기에는 만왕의 왕으로, 최종 심판일에는 심판주로 올 것이라 주장한다. 그리고 “주를 참으로 믿지 못한 그들은 점점 위엄 있게 오시는 주를 피할 길이 없이 만날 것”이라 경고한다.<sup>151)</sup> 그는 재림의 날을 다음과 같이 묘사하고 있다.

큰 지진(地震)이 나며 해가 총담 갖치 검어지고 온 달 피갓치 되며 하늘 별이 짜에 떨어지는 거시 무화과(無花果) 나무가 대풍(大風)에 흔들녀서 선 과실(果實)이 떨어지는 것과 갓흐며 조히 축이 말니는 것 갓치 하늘이 옮겨가고 모든 산악(山嶽)과 섬들이 그 위치(位置)에서 옮기매 또 짜에 인군(人君)들과 왕후(王侯)들과 장군(將軍)들과 부자(富者)들과 권세(權勢)잡은 자들이 굴(窟)과 산(山)바우틈에 숨어 산과 바위를 불너 가르되 우리 우에 찌어져 가리워 보좌(寶座)에 안스신 이의 닛과 어린 양(羊)이 진노(震怒)하신거슬 피(避)하게 하라. 저의 진노(震怒)하신 큰 날이 임이 이르매 누가 능(能)히 서리오할 거시니 주(主)예수 그리스도씩서 이 갓치 무섭고 썰리는 위엄(威嚴)과 권

150) 길선주, 「末世學」, 11.

151) 길선주, 「末世學」, 16.

세(權勢)로 유대국 감람산에까지 수만명(數萬名) 성인(成人)과 갖치 오실 거리 하여스니.<sup>152)</sup>

길선주는 재림의 날이 다가올 때 기존 세상에는 없던 초자연적인 현상이 일어날 것이며, 그동안 세상을 지배했던 왕과 왕후, 장군, 부자들, 권세가 있는 자들은 예수의 진노로 인해 두려움에 떨게 될 것이라 설명한다. 예수의 재림은 기존 질서의 완전한 붕괴를 가져오며, 그를 중심으로 하는 새로운 질서로 세상을 재편시킨다. 이와 같이 길선주의 『말세학』에서 예수가 점차 세상 그 누구도 대적할 수 없는 위엄과 힘을 가진 자로 강조되고 있는 것은 개혁에 대한 소망이 반영되었기 때문이다. 신의 전능함은 그들의 힘으로는 어찌할 수 없는 고통스러운 세상을 변화시킬 마지막 희망이 되었던 것이다.

한편 길선주가 『말세학』에서 그리고 있는 이상향의 모습도 “천년안식세계”로 귀결되는 것이 아니라 단계별로 위계를 지니는 모습을 보인다.

이 세상(世上)보다 교회(教會)가 더조흔 낙원(樂園)이오 교회시대(教會時代)보다 천년세계(千年世界)가 더조흔 낙원(樂園)이오 천년세계(千年世界)보다 무궁안식세계(無窮安息世界)가 더조흔 낙원(樂園)인데 새예루살렘은 가장 조흔 낙원(樂園)이다. 이 새예루살렘에 드러가고저하는 신부(新婦)된 우리는 혼인연석(婚姻宴席)에 신랑(新郎)을 마지할 성신(聖神)의 은사(恩惠)를 잘 예비(豫備)하여 지혜(智慧)잇는 처녀(處女)가 되어야 할거시다.<sup>153)</sup>

천년세계(千年世界)가 지난 후(後)에 지옥계(地獄界)와 무궁세계(無窮世界)와 새예루살렘 등말세삼계(等末世三界)가 나타날 것시니 죄인(罪人)은 지옥(地獄)에서 육신부활(肉身復活)하여 최종심판(最終審判)을 받고 유황(硫黃)불 형벌(刑罰)에 드러가고 천년세계(千年世界)에 잇든 사람은 무궁세계(無窮世界)에 드러가고 공중혼인석(空中婚姻席)에 올너 갖든 신자(信者)는 천성(天成) 새예

152) 길선주, 「末世學」, 22.

153) 길선주, 「末世學」, 『信仰生活』 5 (1936), 12.

루살냄에 드러갈 거시다. … 한 성전(聖殿)에 성소(聖所)와 지성소(至聖所)의 구별(區別)이 잇는 것처럼 한 천국(天國)에 예수의 보좌(寶座)계신 지성처(至聖處)가 새예루살냄이오 그 다음이 지산에 세웠든 에덴을 회복(恢復)한 낙원(樂園)이 무궁세계(無窮世界)이다.<sup>154)</sup>

두 인용문에서 길선주는 낙원의 위계를 “교회,” “천년세계,” “무궁안식세계,” “새예루살렘” 순으로 제시하고 있다. 그는 인류가 교회시대에 살고 있지만, 세상의 종말에 일어날 칠년대환란 뒤에 예수가 재림하여 “천년세계”가 도래할 것이라 보았다. 그리고 그는 이 천년이 지난 후, 신이 잠시 마귀를 석방하여 사람들을 시험할 것이고 예수에 의한 최후의 심판이 이루어질 것이라 주장한다. 이러한 과정 이후에 비로소 영원한 “무궁안식세계”가 도래할 것이라 보았다.<sup>155)</sup> 이와 같이 길선주에 의해 단계별로 이론화된 이상향의 모습은 시간의 끝에 위치할수록 완전한 낙원으로 그려지고 있다.

그가 “천년세계”를 궁극적인 이상향으로 설정하지 않은 것은 “천년세계”에서 인간의 타락 가능성을 염두에 둔 결과인 것으로 보인다. 그는 “최후로 죄인을 심판하실 때에 무저갱에 가두었던 마귀를 천년세계에 해방할 것이니, 천년세계에서 출생한 사람들도 반드시 시험을 받아야 할 것이다”라고 말한다.<sup>156)</sup> 이러한 그의 언급은 종말 이후 신에 의해 새롭게 세워진

---

154) 길선주, 「末世學」, 18.

155) 김진수, 「길선주의 “말세학”에 나타난 세대주의 전천년설에 대한 연구」. 계명대학교 박사학위 논문 (계명대학교, 2009), 102. 길선주가 바라본 예수의 재림으로부터 무궁안식세계가 도래하기까지의 구체적인 순서는 다음과 같다. 그는 먼저 공중에 재림이 있어 참된 교회와 성도는 공중에서 혼인연식에 참여하게 되고, 이때 휴거되지 못한 교회와 성도는 적그리스도가 지배하는 땅에서 칠년대환란을 겪을 것이라 보았다. 그리고 칠년대환란은 두 시기로 구분되고 있는데, 전반부의 삼년 반은 엘리야와 모세와 같은 증인이 복음을 증거 하다가 순교하고, 후반부의 삼년 반은 천사들이 직접 복음을 전할 것이라 말한다. 이 시기에 복음을 받아들여 믿음을 지킨 자들은 칠년대환란이 끝나는 시기인 예수가 지상으로 재림할 때 천년왕국에서 복락을 누리게 된다. 그런데 길선주는 천년왕국이 끝날 때쯤에 다시 사단이 잠시 풀려나서 성도들을 시험하게 될 것이라 말한다. 이 시험에서 예수가 대심판주로 등장하여 사단의 시험에 들었던 성도들과 이미 죽었던 죄인, 그리고 사단들에게 최후의 심판을 내릴 것이라 보았다. 그리고 최후의 심판이 끝난 후에 영원안식의 무궁세계가 시작된다고 보았다.

156) 길선주, 「末世學」, 13.

세계에서도, 그 안에 속한 것들이 천년이란 시간의 흐름에 속에서 쇠퇴할 수 있다는 인식을 보여주는 것이다. 따라서 그는 이 세계의 완전한 갱신의 필요성을 다시 한 번 상정하고, 궁극적인 태초로의 회복을 설정하고 있다.

다시 크고 힌 보좌(寶座)로 강림(降臨)하사 세계(世界)를 대심판(大審判)하시고 무궁안식세계(無窮安息世界)를 건설(建設)하실 거시니 이는 결(決)코 다른 세계(世界)를 창조(倉曹)하시는 거시 아니라 하나님씩서 태초(太初)에 건설(建設)하였든 무궁안식세계(無窮安息世界) 곳 에덴을 회복(恢復)하실 거시다.<sup>157)</sup>

이 인용문에서 살펴볼 수 있듯이, 『말세학』에서 최후의 심판 뒤에 나타나는 “무궁안식세계”는 시원적 시간, 곧 창조의 “아득한 그 때”를 표상하고 있다. 그리고 공간적으로는 “무죄하게 창조하셨던 에덴동산의 회복”을 의미한다. 길선주의 종말론은 태초의 시간과 공간을 회복하기 위해 끊임없이 노력하는 종교적 인간의 성향을 잘 드러내고 있는 것이다.

그런데 이 “무궁안식세계”에서도 성스러움의 정도에 따라 공간은 균일하게 나타나지 않는다. 그는 “한 성전에 성소와 지성소의 구별이 있는 것처럼, 한 천국에 예수의 보좌계신 지성처가 새예루살렘이고, 그 다음이 지상에 세워둔 에덴을 회복한 낙원이 무궁세계”라고 말한다. “무궁세계”와 “새예루살렘” 사이에 위계를 두고 있는 것이다. 길선주는 “새예루살렘”은 “일찍이 예수를 독실하게 믿고 신부가 되어 죽었다가 다시 살아난 신자들과 육신으로 변화한 신자들이 거주할 곳”이며, “무궁안식세계”는 “육신을 가지고 들어온 의인들이 사는 곳”으로 묘사하고 있다. 그는 “무궁안식세계”에 사는 사람들도 “때가 되면 하나님께서 부르시는 대로 육신이 변화하여 새 예루살렘으로 승천할 것”이라 말한다.<sup>158)</sup> 그러나 그의 이론에서 거룩한 공간이 궁극적인 이상향 속에서도 구별되고 있는 것은 신이 존재하는 바로 그 장소가 가장 성스러운 공간이라는 중심의 상징이 강하게 반

---

157) 길선주, 「末世學」, 13.

158) 길선주, 「末世學」, 10-11.

영된 것이라 할 수 있다.

길선주가 예수의 역사개입을 통해 이루어질 이상향을 구체적으로 이론화하였다면, 이용도는 예수와의 신비적 영합을 강조하는 방법으로 이상향을 제시하고 있다. 이용도는 33년이란 짧은 생애 속에서도 예수의 사랑과 헌신을 강조하였으며, 전국 각지의 교회에 부흥을 일으킨 인물이다. 그는 예수에 대한 체험을 통해 자신의 고통스러운 삶이 변화되었음을 고백한다.

어찌하여 나는 예수를 사랑하느냐? 나는 예수를 믿어 병 나음을 얻었고 모든 난문제(難問題)를 해결하였습니다. 나는 중한 폐병으로 절망(絶望)의 죽음만 기다리다가 기도하는 중에 그리스도의 은혜로 그 무서운 난치병이 나아 지금까지 살아 있는 것입니다. … 나는 또한 극빈한 가정에서 태어나서 기한(飢寒)의 고(苦)도 맛보았고 이 시대를 만나 감옥살이도 하여 보는 동안에 갖은 고생을 맛보았습니다. 그러나 나는 이 모든 고통을 하나님을 의지하여 이기었습니다. 또한 나는 일의 실패와 성 문제와 인생 문제의 번민에 접하여 극도의 고민을 견디지 못하여 한 때에는 자살하려고 까지 한 일이 있었습니다. 그러나 나는 예수를 믿어 이 모든 인간고를 해결하였습니다.<sup>159)</sup>

이 서한에서 이용도는 예수를 믿기 전의 자신은 절망의 죽음만 기다리는 상태였다고 말한다. 그는 삶이 난치병과 가난, 감옥살이 등 고통으로 점철되어 있었으나 예수를 만남으로 고통을 극복할 수 있었다고 고백한다. 이러한 구원의 경험은 그의 관심을 개인의 체험을 넘어 당시 똑같이 죽음을 살아가야 했던 사회 대중들로 향하게 하였다.

저녁 8시가 지나서 경성역에 내렸다. 모든 꼴이 다 눈에 틀리는구나. 저것들을 다 어찌면 좋을까? 죽음의 물결 위에 산 시체들이 떠 나니는 꼴! 주여 생명의 동풍을 불어주소서. 그리하여 저희들에게 새 살, 새 힘을 불어주시고 그 속에 새로운 피를 주사해 주세요.<sup>160)</sup>

159) 이용도, 「이용도목사 서간집」, 『이용도목사전집 (1)』, 166.

160) 이용도, 「이용도목사 일기」, 1929. 9. 1, 『이용도목사전집 (3)』, 52.

이 일기는 1929년 남감리교회에 가기 위해 들렀던 서울역에서 느낀 감정을 적은 것이다. 여기서 그는 일제강점기를 살아야 했던 사람들을 “죽음의 물결 위의 산 시체”들로 묘사한다. 그리고 예수를 이 시대에 새로운 생명을 가져오는 동풍으로 묘사하고 있다. 그에게 예수는 인간을 완전히 구원할 자로 그려진다.

예수는 진리와 사랑(恩惠)을 그 내용으로 하신이니 그 진리로서 인간에 역사하여 모든 죄악의 화염을 꺼 버리고 그 사랑으로 역사하여 상한 심령을 새롭게 하시었느니라. 진리는 강하야 초달(楚撻) 같고, 사랑은 유하야 눈물 같으니라. 진리의 일은 쓴 약 같고, 사랑의 일은 단 꿀 같으니라. 고(故)로 진리의 사도는 세상을 책망하고, 사랑의 사도는 사람을 위로하나니라. 한 사도 일지라도 진리의 신의 움직임을 받을 때 저는 채찍같이 나타나고, 사랑의 신의 움직임을 받을 때 저는 눈물로서 나타나느니라. 하나님의 일면은 의(眞理)요 일면은 사랑(恩惠)이시며 인간에게 나타나실 때 혹시 어떤 때는 의로! 어떤 자에게는 사랑으로 나타내시어 완전히 인간을 구원하시려고 하셨느니라.<sup>161)</sup>

인용문에서 나타나듯이 그는 예수를 “진리와 사랑을 그 내용으로 하신 이”로 정의하였다. 여기서 “진리”와 “사랑”은 양면적인 속성을 지니는데, “진리”가 강함, 쓴 약, 채찍이라면, “사랑”은 유함, 단 꿀, 위로, 눈물로 묘사되고 있다. 이용도는 “진리”가 인간에게 역사하여 죄악의 불길을 꺼버리는 역할이라면, “사랑”은 상한 심령을 새롭게 만드는 역할을 한다고 주장한다. 이러한 그의 예수 이해에서 독특한 점은 이상향의 실현이 예수의 재림을 통한 세상의 개혁으로 일순간에 이루어지는 것이 아니라, “진리”와 “사랑”의 예수에게 감화된 각 개인으로부터 시작된다는 것이다. 이는 길선주가 인류의 구원이 심판자 예수의 재림으로부터 이루어질 것이라 본 것과 차이가 있다. 이용도는 “진리”와 “사랑”의 예수가 역사하여 개인이 변화된 상태를 신과의 합일로 표현한다.

161) 이용도, 「이용도목사 서간집」, 『이용도목사전집 (1)』, 181-82.



이렇게 주님은 나에게 끌리시고, 나는 주님에게 끌리어, 하나(一化)를 이루는 것이었습니다. 나는 주님의 사랑에 삼키운 바 되고, 주는 나의 신앙에 삼키운 바 되어 결국 나는 주의 사랑 안에 있고 주는 나의 신앙 안에 있게 되는 것이었나이다. 아 오묘하도소이다. 합일(合一)의 원리(原理)여! 오 나의 눈아, 주를 바라보자. 일심으로 주만 바라보자. 잠시라도 탄눈 팔지 말고 오직 주만 바라보세. 나의 시선에 잡힌 바 주님은 나의 속에 안주하시리라.<sup>162)</sup>

이용도는 인류가 신과 합일의 상태를 이룬 시대를 “사랑시대”라 명명하였다. 이 시대는 “신앙만을 가지고도 오히려 불만족을 느끼게 되는 시대”로, 한 개인이 “사랑을 자각함으로써 사랑의 화신이 되어 사랑의 신에 삼킨바 되는 상태”가 되는 때이다.<sup>163)</sup> 이용도는 이와 같이 시적인 표현으로 사랑을 강조하였고, 신과 합일된 상태가 이 “사랑시대”를 이루는 핵심임을 강조하고 있다. 따라서 그에게 이상향은 외부적 공간이기에 앞서 신과 합일된 자기 자신이 된다.

하늘은 사후(死後)에 있을 바 신자(信者)의 환경만이 아니요. 또는 손가락으로 지칭(指稱)할 수 있는 저 청공(靑空)이 아니외다. 저를 믿는 자 살아서 맛볼 수 있는 영계(靈界)의 총칭이요 신외(身外)의 청공(靑空)이 아니외다. 심내(心內)의 영대(靈臺)인 것을 잊지 마소서.<sup>164)</sup>

이 서한에서 이용도는 “하늘”이 사후에 있을 내세도 아니고 몸 밖의 푸른 청공도 아니라고 말하고 있다. 그러면서 “하늘”은 살아서 경험할 수 있는 세계이며, 마음속에 존재하고 있다고 당부하고 있다. 즉, 여기서 나타나는 “하늘” 곧, 이상향은 성스러움과 영합한 나 자신이 되는 것이다.

이렇게 이용도의 신비주의적 사상에서는 예수와 합일된 나 자신이 곧

162) 이용도, 「이용도목사 일기」, 1931. 1. 27, 『이용도목사전집 (3)』, 118.

163) 이용도, 「이용도목사 일기」, 1931. 1. 28, 『이용도목사전집 (3)』, 141-42.

164) 이용도, 「이용도목사 서간집」, 『이용도목사전집 (1)』, 142.

“하늘”이기 때문에, 누구에게나 중심이 될 수 있는 가능성이 열려있다. 모두가 예수와 합일을 이룰 수 있다면 저절로 이 땅에 이상향을 이룩하게 되는 구조인 것이다. 따라서 그에게 있어 이 땅에 “진리”와 “사랑”으로 온 예수와 만나는 것은 매우 중요한 일이 된다. 이용도가 남긴 저작 「춘풍」에서는 예수가 봄바람이 되어 겨울바람이 부는 고통의 땅에 찾아와 낙원이 되기를 바라는 마음이 잘 드러나고 있다.

차디찬 엄동에 설한풍아.  
잔인한 네 손을 걷어쳐라.  
따뜻한 양춘이 재를 넘는다.  
따뜻한 양춘이 재를 넘는다.  
깨어라 범나비 종달새야.  
적막한 강산에 애달픈 꿈.  
춘풍은 일어나 꽃향기 날리고.  
숨죽은 강산을 불러 깬다.<sup>165)</sup>

웁다. 그래서 양춘은 누구나 다 기다리는 것이다.  
산야에 춘풍이 불면 만화방초는 즐겨 웃고 금수도 즐겨 날뵈다.  
한 나라에 춘풍이 불면 화평한 나라가 되고,  
한 가정에 춘풍이 불면 안락한 가정이 되고,  
온 세상에 춘풍이 불면 다 낙원이 되고 말 것이다.<sup>166)</sup>

이용도는 「춘풍」에서 예수의 역사개입에 대한 소망을 봄바람에 비유하여 나타내고 있다. 비록 일제에 의해 적막하고 숨 죽어있는 강산이지만, “진리”와 “사랑”으로 나타난 예수가 봄바람과 같이 모든 사람들에게 전파되기 시작한다면 온 세상이 낙원으로 변하게 될 것이라 확신한다. 따라서 이용도에게 민족적 고통의 해소 양상은 일제에 대한 심판의 성격보다 그들

---

165) 이용도, 「이용도목사 저술집」, 『이용도목사전집 (5)』, 41.

166) 이용도, 「이용도목사 저술집」, 『이용도목사전집 (5)』, 45.

모두를 포용하려는 성격을 지니고 있다고 하겠다.

지금까지 살펴보았듯이, 예수의 직접적인 역사개입을 통해 이상향이 도래할 것이라 본 유형에서는 민족적 고통의 해소에 있어 예수의 역할이 강조된다. 그것은 예수의 재림이 그들이 처한 상황을 해결할 수 있는 유일한 희망으로 인식되었기 때문이다. 따라서 한국 개신교인들이 민족적 고통의 해소를 위해 영원한 재림의 순간은 시원적 시간, 곧 “아득한 그 때”의 회복을 표상하고 있다.

한편 이상향이 이루어질 공간은 예수의 전능함에 대한 이해를 공유하면서도 다양한 내용으로 표현되고 있다. 내세, 지상, 그리고 신과 합일된 개인 등 각자의 소망과 해석에 따라 차이가 발생하고 있는 것이다. 그러나 이러한 다양성에도 불구하고, 예수에 의해 실현될 이상향은 신과 가장 가까이 맞닿을 수 있는 공간으로 표현되는 특징을 지닌다. 즉, 한국 개신교인들이 보인 중심 지향성은 끊임없이 성스러움과 맞닿고자 하는 종교적 인간의 모습이었음을 확인할 수 있는 것이다.

### 3. 민족·사회운동을 통한 현실적 극복

민족적 고통의 해소 방법을 신앙의 내용에서 찾았던 개신교인들이 있었다면, 개신교와 여러 주의(主義)를 결합하여 민족·사회운동에 참여한 자들도 있었다. 이는 3·1운동 실패의 원인을 민족의 역량 부족에서 찾은 결과였다. 그들은 무력을 동원한 항일 투쟁보다 시급한 것이 민족의 실력양성이라 인식하고 현실 개혁적인 측면에서 민족적 고통의 극복을 위해 노력하였다.<sup>167)</sup>

1920년대의 국내 개신교 민족운동은 3·1운동 이후 민족의 구심점 역할을 할 조직의 필요성이 요청됨에 따라 단체를 결성하고 조직적으로 운동을 전개하는 양상을 보인다. 20년대 중반에는 안창호를 중심으로 한 서북지방의 흥업구락부(興業俱樂部)와 이승만을 중심으로 한 기호지방의 수양

167) 이덕주, 「기독교 여성 민족운동 맥락에서 본 최용신의 농촌운동」, 273.

동우회(修養同友會)가 설립되었고, 20년대 후반에는 이 두 세력이 결집하여 창설한 기독교신우회(基督信友會)와 민족협동전선의 일환으로 좌우가 합작하여 형성된 신간회(新幹會)가 등장하였다. 또한 YMCA, 상동청년회 등 청년들이 주축이 되어 활동한 단체들도 있었다. 이러한 단체들에 참여한 한국 개신교인들은 실력양성론과 사회개조론을 기치로 민족의 해방과 신세계의 건설을 위해 노력하였다.

한편 1920년대 개신교 사회주의 운동은 민족주의 세력과 미분화된 상태에서 일정한 경향성으로 존재했다.<sup>168)</sup> 그들은 안창호, 조만식 등 민족운동 지도자들을 따라 활동하였으며, 개신교 사회운동의 내용 역시 당시 개신교 민족운동과 크게 다를 바 없는 농촌운동, 물산장려운동, 협동조합운동 등이었다.<sup>169)</sup> 그러나 그들은 당시 유물론자들에 의한 반종교운동을 대응하는 과정에서 개신교 사회주의의 사상적인 기틀을 세워나가고자 하는 모습을 보이고 있다. 이 절에서는 20년대 민족·사회운동에 참여했던 한국 개신교인들이 어떻게 이상향을 건설하고자 하였는지를 살펴보고자 한다.

현실참여적인 개신교인들은 민족·사회운동에 참여하면서 민족적 고통의 해소를 신에게 전적으로 의지하기보다 독립과 그 이후에 실현될 지상천국을 위해 스스로의 노력을 강조하는 모습을 보인다. 그런데 20년대 개신교가 처해있던 상황은 그들이 민족적 고통을 극복하고자 하는 시도에 있어 어려움을 가중시켰다. 당시 개신교는 일제의 지속적인 억압과 더불어, 사회주의자들이 유물론적 관점에서 주도한 반종교운동의 주된 비판 대상이 되었던 것이다. 따라서 그들은 반종교운동에 대응하면서 비개신교 민족·사회운동과 차별된 종교적인 논리를 마련할 필요가 있었다. 다시 말해서, 그들에게 가장 시급했던 것은 그들이 투신한 운동들에서 종교적 근거를 확보하는 것이었다. 이러한 시대적 배경 하에서 그들이 선택한 방법은 성서 속 메시아의 모습을 좀 더 유연하게 해석하는 것이었다.

---

168) 장규식, 『일제하 한국 기독교민족주의 연구』(서울: 혜안, 2001), 17.

169) 장규식, 『일제하 한국 기독교민족주의 연구』, 172.

기독교(基督教)의 신앙(信仰)이란 자기와 인류 전체의 운명을 개척(開拓), 향상(向上)시키는 것이며 종교의 원칙(原則)은 영원(永遠)하기 때문에 변함이 없지만, 그 개인(個人)이나 사회(社會)의 배경이나 지식정도에 따라 변하며 거기에 따라 원칙(原則)의 해석(解釋)과 적용방법은 얼마든지 달라질 수 있다.<sup>170)</sup>

이 글에서 화자는 종교의 원칙은 영원하기 때문에 변함이 없는 것이지만, 개인이나 사회의 배경이나 지식 정도에 따라 원칙의 해석과 적용방법은 얼마든지 달라질 수 있다고 말한다. 이 주장은 일제강점기라는 특수한 상황 속에서, 현실참여적인 한국 개신교인들이 어떠한 방식으로 민족적 고통의 해소를 위한 행위들에 의미를 부여하였는지를 단적으로 보여준다. 그들은 “종교의 원칙”을 상황에 따라 유연하게 해석함으로써 개신교 민족·사회운동의 정당성을 확보하고자 하였던 것이다. 그들은 예수의 모습과 사상, 언행을 다양하게 해석하여 그들의 운동에 적용하였다. 이러한 그들의 태도는 신앙중심적인 해결책을 모색했던 개신교인들이 성서 속 재림의 내용을 중심으로 예수를 해석했던 것보다 더욱 급진적인 해석을 가능하게 하였다. 따라서 일제강점기 한국 개신교인들이 민족·사회운동을 통해 이상향을 건설하려고 하는 움직임에 살펴보려고 할 때에도, 그들이 예수를 어떻게 해석하였는지를 주목해야 한다.

다음의 사례는 민족·사회운동에 참여한 한국 개신교인들이 어떠한 방식으로 예수의 모습과 사상, 언행 등을 그들의 운동에 접목했는지 보여준다.

세계적(世界的) 대전란(大戰亂)으로 오년간(五年間) 대고통(大苦痛)을 당(當)한 전세계인류(全世界人類)는 아 과연(果然) 사람이 떡으로만 살 것이 아니라 하나님의 입으로 나아오는 말씀(正義人道)으로 살 것이로구나하는 각성(覺醒)을 얻게 되었다. 그리하여 너의이웃을 너의 몸갓치 사랑하라하는 정신(情神)대로 인류(人類)는 야만적(野蠻的) 력만능주의(力萬能主義)나 약육강식(弱肉強食)의 쟁탈적(爭奪的) 살벌적(殺伐的) 생활(生活)을 할 것이 아니라 호상부조(互相扶

---

170) 신흥우, 「良心의 解放」, 『靑年』 6/1 (1926), 3.

助)하고 공존공영(共存共榮)의 인도정의(人道正義)로 살아야 되겠다고 각오(覺悟)하였다. 그리하여 지구상(地球上) 구석구석에서 개조운동(改造運動)이 일어나게 되었다. 이 사회운동(社會運動)이야말로 사악(邪惡)과 암흑(暗黑)의 수단(手段)으로 이용(利用)하던 기독교(基督教)를 정의(正義)와 광명(光明)의 원상(原狀)대로 회복(回復)하여야 될 필요(必要)를 절감(切感)하게 하였다.<sup>171)</sup>

1차 세계대전이 끝난 후 당시 학생 YMCA에서 작성된 이 글은 사회개조의 필요성에 대해 논하고 있다. 여기서 화자는 사회개조운동이야말로 개신교를 “정의와 광명의 원상태로 회복하는” 방법이라고 주장한다. 그리고 이 운동의 지침으로 “너희 이웃을 너희 몸 같이 사랑하라”는 예수의 말을 인용하고 있다. 즉, 화자는 서로 도우면서 세상을 번영시키기 위해 노력해야 한다는 인도정의의 결론을 예수의 교훈에 따라 도출하고 있는 것이다. 이렇게 민족·사회운동에서는 예수의 모습을 근거로 운동의 정당성을 확보하는 모습을 보인다. 다음의 사례에서도 현실의 어려움을 극복하기 위한 행위의 지침을 예수의 모습에서 찾고 있다.

우리의 당한 현실에서 우리는 오직 자각해야 하니, 위인결사의 성공은 고통, 낙망, 비판의 허다한 곤란을 경험한 결정체임을 자각하고 우리도 능히 인내하며 용진하며 성공에 이르기까지 분투해야 한다. 신천신지에서 새 생활을 영위함에 요구되는 것은 오직 신의 능력으로써 자기를 이기며 세상을 이기는 자라야 능히 완전히 성공할지니 ... 그는 압박과 곤란과 치욕과 궁핍 등 모든 것을 인내하심으로 십자가의 개선가를 고창하셨은 즉 우리도 이러한 적절한 영적 생활의 모범을 따라야 한다.<sup>172)</sup>

화자는 이 기고문에서 현재를 “우리의 당한 현실”로 표현하며 당시의 어려운 상황을 내비치고 있다. 그러나 그는 위인결사의 성공이 수많은 어려움 속에서 이루어졌음을 상기하면서, 예수도 세상의 모든 고통을 경험하고

---

171) 「延禧學生青年會略史」, 『延禧』 1 (1922), 63.

172) 「우리 생활의 현장」, 『基督申報』, 1923. 1. 24.

이를 인내로 극복하였음을 강조한다. 따라서 화자는 “신천신지”에서 새 생활을 영위하기 위해 예수라는 영적 생활의 모범을 따를 것을 요청한다. 다시 말해서, 예수를 그들이 따라야할 삶의 모범으로 삼고, 그가 보여준 모범에 따라 이상향을 구현하기 위해 노력하자는 것이다. 이와 같이 한국 개신교인들은 예수를 모범적 본보기로 삼아 사회의 변혁을 도모하였다. 그리고 이 운동들의 최종적인 지향점은 지상천국의 건설이었다.

이상주의로 인해 19세기 현실주의가 대두하였으니 이는 현실세계에서 이상의 목적을 달성하기 위함이다. 구약시대에는 인간생활이 율법 아래 있었으나 예수 강림으로부터 구약율법의 이상적 토대에서 신약은애의 현실적 세계 개혁에 나아가 그리스도의 구원과 천국의 실현을 도모하게 되었다. 조선교회가 이를 위해 40년동안 이상을 길러왔으므로 이제는 현실세계를 향해 활보할 시대가 되었다. 죄악과 압박과 학대와 부자유와 악독이 가득한 이 세상을 혁신하여 지상천국을 실현하자.<sup>173)</sup>

사람은 이상적 동물로, 우리의 이상은 위로부터 내리신 새명령을 받아 간직해서 의롭고 거룩하며 지혜롭고 신령하여 능력있는 생활을 하려는 것이고, 이 이상이 실현되어 이 땅은 하나님 나라로 변해지는 것이다. 이상을 실현하기 위한 방법으로 종교교육, 청년운동, 사상지도, 귀농운동, 절제운동, 부인운동, 의료사업, 교육운동, 사회사업, 문화운동 등을 벌이고 있다. 모든 운동, 모든 기관은 이상을 실현시키기 위한 열매를 맺어야 한다.<sup>174)</sup>

첫 번째 사례에서 화자는 개신교가 전래된 지 40년이 지난 지금 현실에서 지상천국의 실현을 위해 노력해야 함을 주장하고 있다. 그는 지상천국을 도모해야하는 당위성을 예수의 강림에서 찾는다. 즉, 예수가 이천 년 전 세계 개혁을 통하여 율법 아래 있었던 인간 생활을 변혁하고 천국의 실현을 도모했었듯이, 그들도 예수의 본보기를 따라 지상천국을 실현해야 한다

---

173) 「이상주의와 현실주의」, 『基督申報』, 1923. 5. 23.

174) 「이상과 실현」, 『基督申報』, 1929. 10. 9.

고 본 것이다. 따라서 “죄악과 압박, 학대, 부자유와 악독이 가득한 세상을 혁신하는 것”은 그들의 사명이자 예수의 모범적 행위를 반복하는 것이었다. 두 번째 사례에서는 개신교에서 진행되는 모든 운동, 곧 종교교육, 청년운동, 귀농운동, 절제운동, 교육운동 등이 “하나님 나라”를 이룩하는데 그 목적을 가지고 있음을 밝히고 있다. 그리고 “하나님 나라”의 건설은 “위로부터 내려온 명령”으로 이해되어 정당성을 획득한다. 한국 개신교인들은 “하나님 나라”의 실현이란 목적을 위해 예수의 가르침에서 사회 참여의 논리를 이끌어내었던 것이다.

이와 같이 개신교 민족·사회운동에서는 그들의 행위가 “예수의 본보기를 따르는 것”이란 사고와 “지상천국의 실현”이라는 목적이 연결되어 하나의 도식을 드러내고 있다. 민족·사회운동에 참여했던 한국 개신교인들은 그들의 운동을 모범적인 행위를 다시 재현하는 것으로 만듦으로써 의미를 획득할 수 있었던 것이다. 이는 종교적 인간들이 그들의 삶에서 의미를 획득하는 방법을 “모범적 본보기를 따르는 것”이라 이해한 엘리아데의 주장과 맞닿아 있다.<sup>175)</sup> 그들은 신의 행위를 모방한다고 여김으로써, 그들의 행위에 의미를 획득할 수 있었으며 지상천국의 실현이란 목표에 정당성을 부여할 수 있었던 것이다.

이제 각 운동에서 예수에 대한 해석을 중심으로 이 도식이 어떻게 나타나고 있는지를 확인해보고자 한다. 1920년대 전반 개신교에는 정의인도론에 기초한 세계개조론이 풍미하면서 사회개조론이 크게 대두하기 시작하였다.<sup>176)</sup> 사회개조론은 『기독신보』에서 “일반 사회에는 무엇이든지 개조두자를 들지 않으면 환영을 받지 못할 정도로 개조론이 유행하였다”는 기사가 실릴 정도로 당시 중심적인 사조로 자리 잡았다.<sup>177)</sup> 안창호의 논설은 사회개조와 인도정의에 기초한 실력양성론의 흐름 속에서 이상향이 어떻게 추구되는지를 보여주고 있다.

175) Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, 35.

176) 김권정, 『한국기독교 민족운동론과 민족운동』, 57.

177) 「개조와 애」, 『基督申報』, 1922. 3. 1.



예수보다 좀 먼저 온 요한이 맨 처음으로 백성에게 부르짖은 말씀이 무엇이 오? 회개하라 하였소. 그 후에 예수가 맨 처음으로 크게 외친 말씀이 무엇이 오? 또 회개하라 하였소. 나는 이 회개라는 것이 곧 개조라 하오.<sup>178)</sup>

안창호는 이 논설에서 예수가 외친 ‘회개’를 ‘개조’와 같은 의미로 해석하였다. 즉, 종교적 범주에 속한 회개의 의미를 과거의 부족을 자각하고 세계를 개조해야 한다는 뜻으로 확장시키고 있는 것이다. 따라서 그에게 이 천 년 전 회개를 외친 예수는 오늘날 사회개조를 명령하는 자로 이해된다. 이렇게 그는 한국 개신교인들이 사회 개조를 명령한 예수를 따라 민족운동에 적극적으로 참여해야 한다는 논리를 도출하였다. 성서 속에 나타난 메시아의 언행을 유연하게 해석하여 민족운동에 당위성을 부여한 것이다. 같은 맥락에서, 개신교 민족운동가인 이상재도 적자생존, 우승열패를 강조하는 세태가 신의 뜻에 벗어난 “죄악된 상태”임을 지적하고 불합리한 사회 현상의 개조가 “신의 뜻”이라고 이해하고 있다.<sup>179)</sup> 이와 같이 당시 개신교인들의 사회개조론에는 신의 뜻에 따라 지상천국을 이뤄야 한다는 분명한 목적과 지향성을 드러내고 있었다.

개신교 민족운동에서 사회개조의 구체적인 방법은 민족의 실력양성과 사회적 폐단의 제거, 농촌운동 등으로 나타나고 있다. 먼저 민족의 실력양성을 강조한 이승훈의 『동아일보』 인터뷰이다.

내가 감옥에 드러간 후에 한 일은 이천칠백여 폐지나 되는 구약을 열 번 읽었고 신약전서를 사십독을 해야스며 그 외 야소교에 관한 서적 읽은 것이 칠만 폐지는 될터이니 내가 평생에 처음되는 공부를 하얏소. 장차 나의 할 일은 나의 몸을 온전히 하나님에게 바치어 교회를 위하여 일할 터이니 나의 일할 교회는 일반 세상 목사나 당로들의 교회가 아니라 온전히 하나님이 이제부터 조선민족에게 복을 내리시려는 그 뜻을 바다 동포의 교육과 산업을 발

178) 안창호, 「改造」, 『安島山全集』(서울: 흥사단출판부, 1994), 545.

179) 이상재, 「上帝의 뜻은 如何하뇨」, 『百牧講演』 2, 138.

달 식히고자 하오.<sup>180)</sup>

3·1운동으로 옥고를 치른 후 출옥하면서 이루어진 이 인터뷰에서, 이승훈은 자신이 앞으로 동포의 교육과 산업의 발달에 투신할 것임을 밝히고 있다. 그는 교육과 산업의 발달을 조선 민족에게 복을 내리려는 “신의 뜻”으로 받아들이고 자신의 사명으로 삼는 모습을 보인다. 그리고 이를 실현하는 공간을 “교회”로 이해하고 있다. 독특한 점은 그가 이 인터뷰에서 “교회”를 일반적인 교회가 아닌 광의의 뜻으로 사용하고 있다는 점이다. 그가 사용한 “교회”의 개념은 오산학교의 졸업생인 김기석의 회고문을 통해 보았을 때 명확해진다. 김기석은 『남강의 대이상향』이란 글에서 이승훈의 민족운동을 “소이상향 시대”와 “대이상향 시대”의 두 시기로 구분한다. 그는 “소이상향 시대”는 오산학교 창설에서 3·1운동까지의 시기로 오산학교를 중심으로 한 용동의 이상촌 건설에 머물러 있었던 시대인 반면, “대이상향 시대”는 3·1운동 이후의 시대로 나라 전체를 생각하여 그 범위를 넓힌데 특징이 있음을 밝히고 있다.<sup>181)</sup> 이러한 그의 주장을 참고한다면, 이승훈이 인터뷰에서 사용한 “교회”의 개념은 “대이상향 시대”에서의 “나라 전체”를 뜻하는 것으로 해석할 수 있다. 즉, 이승훈이 “앞으로 교회를 위하여 일할 것”이라는 말은 한반도에 지상천국을 건설할 것이란 의지로 받아들일 수 있는 것이다. 또한 “나라 전체”를 지칭할 때 “교회”라는 용어를 사용했다는 점에서, 그가 꿈꾸는 이상향이 “신의 뜻”이 펼쳐질 세계라는 것을 유추할 수 있다.

천국 건설의 구체적인 방법으로서 실력양성론의 강조는 민중의 계몽으로도 이어지고 있다. 먼저 홍병선은 당시 세계를 “힘이 강한 자가 약한 자를 멸하고 자기만을 위한 이기적 세계”라 보고, “지상천국의 건설을 위해서 종교와 교육 방면에 힘쓸 때 기독교적 정의의 힘과 사랑의 힘이 필요하다”고 주장하였다.<sup>182)</sup> 그리고 YMCA는 단체의 설립 목적을 지상천국의

180) 「독립선언사판의 일인 최종으로 이승훈씨 가출옥」, 『東亞日報』, 1922. 7. 22.

181) 김기석, 「남강의 대이상향」, 『남강 이승훈과 민족운동』 (서울: 남강문화재단, 1988), 575.

건설을 위한 민중 계몽에 있음을 밝히고 있다. YMCA는 선언서에서 “예수 그리스도의 경천애인(敬天愛人)의 복음으로 경(經)을 삼고 청년의 덕(德)·지(知)·체(體) 삼육(三育)의 발달로 위(緯)를 삼아 인도정의(人道正義)의 지상천국(地上天國)을 건설할 것”을 표방하였다.<sup>183)</sup> 여기서 예수의 복음은 “하늘을 공경하고 사람을 사랑하는 것”으로 이해되고 있으며, 이에 따라 지상천국을 건설할 것을 요청하고 있다. 신흥우는 YMCA에서 이루어진 강연을 듣고 다음과 같이 회고하였다.

강연은 정치적 강연이 아니라 순전히 예수 그리스도의 원칙(原則)에 의지해서 하는 강연이었습니다. 그런데 예수 그리스도의 원칙이라고 하는 것은 즉 민주주의(民主主義)입니다. 사람에게서는 개성(個性)이 있다. 개성(個性)을 무시해서는 안 된다. 사람은 초개같지만 다 하느님의 아들이요 딸이다. 생명(生命)이라고 하는 것은 고귀한 것이며 신성한 것이다. 세계 사람은 다 형제(兄弟)다. 높은 사람도 없고 낮은 사람도 없다. 하느님 외에는 다 마찬가지다. 이러한 것을 가지고서 일주일에 몇 번씩 강연을 하게 되니까 청년들이 다수히 와서 들었습니다.<sup>184)</sup>

이 녹취록에서 신흥우는 YMCA에서 이루어진 강연이 정치적인 것이 아니라 예수의 원칙에 의지하여 이루어졌다고 증언하고 있다. 이 강연은 인간이 존중받아야 하는 이유를 인간이 신 앞에서 모두 동등한 자녀이기 때문이라 설명한다. 연설자는 인간의 기본권에 대한 내용을 신과 인간의 관계에 비유하면서, 인간이 존중받아야 한다는 사실에 당위성을 부여한다. 그리고 신흥우가 “민주주의”를 “그리스도의 원칙”으로 이해한 것은 현실참여적인 한국 개신교인들이 지향했던 지상천국의 속성을 엿볼 수 있게 한다. 인간이라면 모두가 존중받을 수 있는 평등한 세계를 지상천국으로 상정하였던 것이다. 이와 같은 방식으로 이루어진 민중 계몽의 노력은 당시

---

182) 홍병선, 「煩悶에서 自由로, 自由에서의 煩悶으로」, 『青年』 3/8 (1923), 5.

183) 「平壤基督教青年會의 設立」, 『青年』 1/2 (1921), 36.

184) 전택부, 『人間 申興雨』, (서울: 기독교서회, 1971), 123.

제국주의 열강들에 의해 약육강식의 논리가 지배하던 상황에서, 일반 대중들에게 개신교의 이상을 제시함과 동시에 지상천국의 건설에 참여할 것을 촉구하는 역할을 하였다고 볼 수 있다.

그리고 개신교 민족운동에서는 지상천국을 건설하는 방법으로 민중 계몽을 통한 실력양성과 함께 사회적 폐단의 제거를 강조하고 있다.

기독신자는 내세를 귀중히 여김과 동시에 이 세상 죄악 및 악습과 싸워 승리를 얻는 자라야 영광의 낙원에 들어갈 수 있다. 그뿐 아니라 기독교 신자는 천국을 건설할 대책임을 받은 자, 곧 천국을 세상에 건설코저 하신 그리스도 예수의 대경륜을 부조 완성키 위하여 생존하는 자이므로 죄악과 싸워 사회개조를 이루어야 한다.<sup>185)</sup>

이 사례에서 화자는 개신교 신자를 “천국을 건설할 대책임을 받은 자”이자 “천국을 세상에 건설코자 한 예수의 대경륜을 도와 완성시켜야 하는 자”로 이해하고 있다. 그리고 그는 천국을 건설을 위해 “세상 죄악 및 악습과 싸워 이룬 승리”가 선행되어야 함을 주장한다. 한국 개신교인들이 지상천국의 건설을 위해 없애할 것으로 본 사회적 폐단은 미신, 주(酒), 색(色), 잡기, 불미한 풍속, 착취, 무절제 등 다양한 내용들로 나타난다.<sup>186)</sup> 이러한 모습에서 주목할 점은 그들이 사회적 폐단을 타파해야 하는 정당성을 다른 개신교 운동에서와 마찬가지로 예수에게서 찾고 있다는 것이다. 그들은 예수가 예수살렘에 입성하였을 때 성전을 정화했었던 것 같이 그들도 세상의 악습과 폐단을 없애야 한다고 주장하였다.<sup>187)</sup> 이와 같이 그들은 예수의 모범을 따라 지상천국을 만들기 위해 현실을 정화해야 함을 강조하였다.

민족운동의 내적 전거를 예수의 명령으로 삼고, 이에 따라 지상천국의 구현을 시도한 노력은 농촌운동에서도 나타나고 있다. 1910년대 이래 회

185) 「기독교와 사회개량」, 『基督申報』, 1922. 6. 21.

186) 이유나, 『한국 초기 기독교의 죄 이해』, (서울: 한들출판사, 2007), 89.

187) 이대위, 「나의 理想하는 바 民族的敎會」, 『青年』 3/6 (1923), 11.

사령, 토지조사사업 등을 통해 구축된 일제의 식민지 수탈정책은 1920년대 들어 한국사회경제의 몰락과 농촌의 피폐화를 가져왔다. 이는 한국 교회의 대부분을 차지했던 농촌 교회의 몰락이란 위기의식으로 연결되었다. 즉, 농촌 교회의 붕괴는 곧 한국 교회의 붕괴로 연결될 수 있었기 때문에, 농촌 교회의 어려움은 개신교의 어려움을 가중시킨 가장 큰 요인이 되었던 것이다.<sup>188)</sup>

농촌의 경제적 기반이 급속하게 무너지는 상황 속에서, 협동조합의 설립을 통해 농촌운동에 가장 먼저 투신한 단체는 YMCA였다. YMCA의 농촌운동을 이끌던 신흥우는 “하나님 나라는 생명과 희열의 나라이며 동시에 정의와 사랑의 나라”임을 강조하면서, 일제강점기에 절대 다수를 차지했던 농민의 삶을 개혁하는 것이야말로 예수의 가르침이라고 보았다.<sup>189)</sup> 그리고 조만식은 사회 참여에 미온적인 움직임을 보이는 개신교의 행태를 비판하며, 예수가 주장한 복음의 진정한 정신이 사회 구원에 있음을 역설하였다.<sup>190)</sup> 다음의 기사는 지상천국의 건설을 위해 농촌으로 갈 것을 촉구하는 내용이다.

물질적 생활에 호구지책이 없어진 것과 마찬가지로 정신적 생활에 있어서 도덕의 표준이 없어졌다. 그리하여 무수한 자들이 일본 각지와 남북 남주로 유리표박의 길을 떠나거나 자살, 사기, 절고, 강도를 직업으로 하는 자가 날로 늘어간다. 그 원인을 넓게 생각하면 현 사회제도의 불완전함과 정치적 대세의 구축을 당함에 있다 하겠지만 우리가 게으르고 사치하고 생산한 것이 없어서도 그렇다. … 우리는 교양받은 신자인고로 더 땀냄새나는 농촌으로 갈 필요가 있다. 지상천국을 건설할 곳이 농촌으로부터 시작될 까닭이다. 게으른 자, 사치한 자, 생산에 눈뜬 자여 농부에게로 가자.<sup>191)</sup>

이 기사는 당시 농민들이 굶주림에 시달려 농촌을 떠나거나 범죄의 길로

---

188) 김양선, 『한국기독교사연구』 (서울: 기독교문사, 1972), 154.

189) 신흥우, 「人生問題」, 『靑年』 5/3 (1925), 2.

190) 김권정, 『한국 기독교 민족운동론과 민족운동』, 108.

191) 「농부의게로 가자」, 『基督申報』, 1927. 3. 16.

들어서게 되었음을 보여준다. 일제강점기의 농촌은 물질적, 정신적으로 모두 한계 상황에 다다랐던 것이다. 따라서 화자는 당시 사회경제적 기반이 되었던 농촌으로부터 지상천국의 건설이 시작되어야 한다고 주장한다. 이처럼 한국 개신교의 농촌운동은 단순히 농촌의 사회경제적 기반을 회복하는데 목표를 둔 운동이 아니었다. 피폐화된 농촌사회를 재건하는 것이 예수의 정신을 따르는 길이며, 지상천국을 실현하는 것이라 보았던 것이다.

한편 개신교 사회운동은 일제에 의한 착취와 억압으로 발생한 경제적 상황에 집중하여 예수의 사상을 사회주의에 접목하고자 하였다. 그들은 자본주의의 착취와 빈부의 격차에 기인한 불평등 같은 모순을 해결하기 위해 개신교 사상 안에서 사회주의적 요소를 발견하고자 하였다. 개신교 사회운동가들이 찾은 방법 역시 예수의 사상을 그들의 관점에서 재해석하는 것이었다. 예를 들어, 예수의 정신이 2000년 전부터 공산적이었다고 해석하거나,<sup>192)</sup> 예수가 사유재산권을 부정했다고 평가하는 모습들이다.<sup>193)</sup> 나아가 그들은 성서에 제반 사회문제가 다수 기재되어 있으므로, 개신교에 사회주의적 근거가 있음을 주장하였다.<sup>194)</sup> 다음은 예수를 사회혁명가로 묘사하고 있는 글이다.

그의 인생철학(人生哲學)의 중심계획(中心計劃)은 생명(生命)을 얻고저 하는 자(者)는 일코 생명(生命)을 일코저 하는 자는 얻으리라는 것이외다. 그러면 그는 사회(社會)를 개혁(改革)하려 하실시(時)에 무엇을 기(其)히 미워 하섯스며 혁명(革命)코저 허엿 나잇가. ... 1.반의식주의(半意識主義). 그의 신이상향(新理想鄉)을 건설(建設)하기 위(爲)하여 그의 의식타파(儀式打破)는 미저(徹底)히 행실(行實)하엿습니다. 2.빈부(貧富)의 불균(不均)을 반대(反對) 하심. 예수는 부자(富者)를 경(輕)히 보시고 빈자(貧者)를 애중(愛重)하시샤 인류문명(人類文明)에 진가치(眞價値)를 위(爲)하여 싸호되 부(富)의 철권(鐵權)을 타파(打破)하시고 빈자(貧者)의 어굴한 것을 복도두어 인류(人類) 진평등(眞平等)

192) 김종필, 「사회문제에 대한 예수의 견해」, 『신학세계』 (1927), 62.

193) 「기독교와 사회주의 (8)」, 『基督申報』, 1928. 2. 1.

194) 김응순, 「社會問題와 基督敎會」, 『青年』 7/2 (1927), 152.

等)의 정신(精神)을 실현(實現)코저 하였습니다. 3.계급주의타파(階級注意打破). 예수가 세상(世上) 사람을 보신 것은 빈부귀천(貧富貴賤)의 인(人)을 무론(無論)하고 다 평등관념(平等觀念)으로 보셨고 우리가 서로 보는 무삼 고하(高下)의 별(別)이나 계급(階級)의 별(別)도 보시지 안은것이외다. 4.반독단주의(反獨斷主義). 고로 그는 독단(獨斷)의 서기관(書記官)들과 바리새 교인(敎人)들을 책(責)하시되 화(禍)잇슬진더 너희 서기관(書記官)들과 바리새 교인(敎人)들이 너희 선조(先朝)가 죽인 선지자(先知者)의 피가 너희수(手)에 잇다 하늘에 올을듯십흐나 음부(陰府)에 떨어자라고 하셨습니다. … 그의 사상(思想)의 원리(原理)는 매우 보환적(普還的)이 되어 금일(今日)에라도 무엇보다 적합(適合)한 것이되어 내적(內的) 생활(生活)의 개조(改造)를 하는데 표준적 사상과 행동이 되는 것이외다.<sup>195)</sup>

이대위는 이 글에서 예수를 사회개량가, 혁신가 또는 혁명가의 기분을 지닌 인물로서 사회주의의 사상과 행동을 가졌던 인물로 묘사한다. 즉, 예수를 이상향의 건설을 위해 의식과 계급을 타파하며, 빈부의 불균형을 반대하고, 독단주의에 반대하는 자로 이해한 것이다. 이렇게 그는 예수의 인격에 기초하여 사회를 개조하는 데 개신교가 적극 나서야 한다고 주장하였다. 그리고 예수와 사회주의의 유사성을 통해 개신교 속에서 사회주의가 발견될 수 있음을 강조한다.

오인(吾人)이 이 불만(不滿) 불평(不平)한 세계를 부인(否認)하고 오인(吾人)이 동경(憧憬)하는 무슨 신세계(新世界)를 조성(造成)코저 함에는 기독교사상(基督教思想)과 사회주의(社會主義)가 상동(相同)하다고 사유(思惟)한다. … 피양자(彼兩者)는 현사회정서의 제반 폐해(弊害)를 각(覺)할 뿐만 아니라 또 이를 개조(改造)하기로 목적(目的)하는 자(者)이기 때문이다. 양자(兩者)가 아직도 그들의 정신을 전세계(全世界)에 표현치 못하였으나 여하간 이들은 국제성을 가지고 자유(自由), 박애(博愛), 평등(平等)의 이상을 실현(實現)코저 함이라.<sup>196)</sup>

195) 이대위, 「社會革家命의 예수」, 『青年』 8/5 (1928), 17.

196) 이대위, 「社會主義와 基督教思想」, 『青年』 3/5 (1923), 9.

이대위는 “신세계를 조성하고자 함에는 개신교 사상과 사회주의가 같다”고 주장한다. 개신교의 유일신관과 사회주의의 유물사관, 그리고 개신교의 자유의지론과 마르크스의 경제결정론이 원리상 다르지만, 현 사회질서의 폐해를 인식하고 이를 개조하려는 한다는 점에서는 동일한 목적을 가지고 있음을 강조한 것이다. 그는 개신교와 사회주의는 국제성을 가지고 “자유, 평등, 박애”를 실현하고자 한다는 면에서 동일한 이상을 가지고 있고, 사회주의에서 주장하는 “자본주의의 착취,” “계급제도의 억압,” “불합리한 일반 종교의 속박으로부터의 해방” 역시 예수가 실행하려던 이상과 같다고 보았다. 따라서 이대위는 개신교인들이 “예수를 본보기 삼아 자본주의와 독재주의를 타파하고 예수의 복음을 만방에 전파함으로써 천국이 지상에 임할 수 있도록, 노동자 농민을 중심으로 하는 제2의 종교개혁에 착수할 것을 촉구”하였던 것이다.<sup>197)</sup>

지금까지 개신교 민족·사회운동에서 한국 개신교인들이 어떻게 예수를 해석하여 그들의 운동에 정당성을 부여하였고, 이상향을 그리고 있었는지를 살펴보았다. 개신교 민족주의와 사회주의에 입각하여 전개한 다양한 운동 속에서 나타나는 공통점은 한국 개신교인들이 예수의 사상, 언행, 행위 등을 차용하여 마땅히 따라야 할 모범적인 본보기로 이해하고 있다는 점이다. 이는 종교적 인간들이 그들의 삶에서 의미를 획득하는 방법을 모범적 본보기를 따르는 것이라 이해한 엘리아데의 주장과 맞닿아 있다. 종교적 인간은 모범적 본보기, 즉 행위의 원형을 모방하고 반복함으로써 실재(實在)할 수 있게 된다는 것이다.<sup>198)</sup> 따라서 모범적 행위를 모방하는 것이 종교적 인간의 주요한 특징이라는 엘리아데의 분석을 적용한다면, 현실참여적인 한국 개신교인들이 고통을 극복하는 모델로서 예수를 언급했던 것은 그들이 고통으로 점철된 삶 속에서 실재하기 위한 방법을 찾았던 것이라 이해할 수 있다.

197) 이대위, 「나의 理想하는 바 民族的敎會」, 『靑年』 3/6 (1923), 11-16.

198) Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, 35.



그리고 개신교 민족·사회운동에서 나타나는 이상향이 “지상천국”으로 제시되고 있음도 주목해야할 점이다. 한국 개신교인들은 그들이 투신한 운동이 예수가 시도했던 운동의 연장선상에 있다고 보았다. 즉, 그들이 사용한 “지상천국”의 표현은 그들이 신의 명령을 수행하고 있다는 확신의 표현인 것이다. 비록 각 운동마다 “지상천국”이 의미하는 내용은 예수에 대한 해석에 따라 상이하나, 그들이 언급하는 “지상천국”은 예수가 이천 년 전 실행한 에덴 회복의 시도를 다시 도모했다는 점에서 원형적 행위의 반복이자, “낙원의 노스텔지어”를 드러내는 것이다. 그리고 현실참여적인 한국 개신교인들이 자신이 거주하는 공간을 이상향으로 변화시키고자 한 행위는 성스러운 공간에 머무르고자 했던 종교적 인간의 모습으로 해석할 수 있다. 즉, 그들은 “성스러운 전형을 행위의 본보기로 삼음으로써 일관성 있게 구조화된 의미 있는 우주에 자신들을 위치시키려 했던 것”이다.<sup>199)</sup> 따라서 현실참여적인 개신교인들의 “지상천국” 건설을 위한 노력은 신앙적 해결을 모색했던 개신교인들과 마찬가지로, 성스러움과 맞닿는 곳, 즉 “세계의 중심에, 신들과의 교섭이 가능성을 얻는 곳에, 그가 신들에게 가장 가까이 다가가는 곳에 발을 디디고 서기 위해” 노력했던 종교적 인간들의 열망으로 이해할 수 있다.<sup>200)</sup>

---

199) 더글라스 알렌, 『엘리아데의 신화와 종교』, 유용한 옮김 (서울: 이학사, 2008), 118.

200) Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, 43.

## V. 결론

본 논문은 일제의 침략으로 식민지 상황을 경험한 한국 개신교인들이 민족의 고통에 의미를 부여하고 대응한 양상을 종교학의 관점에서 확인하고자 하였다. 일제강점기 한국 개신교에 대한 연구에서 중요한 위치를 차지하고 있는 한 흐름은 한국 개신교의 특성을 민족과 연결하여 규명하려는 시도였다. 민족에 대한 관심은 해방 이후 반민족행위와 일제 잔재의 청산이 중요한 문제로 부각되면서 시작되었으며, 한국 개신교의 역사를 ‘선교사’가 아닌 ‘수용사’로 정리하려는 움직임 속에서 활발하게 일어났다. 식민지 상황 속에서 개신교의 민족적 역할과 기능이 어떠하였는가에 대한 문제가 중요한 연구주제로 다루어졌던 것이다. 그러나 일제강점기 한국 개신교의 특성을 규명하려는 연구 경향 속에서 고통에 대한 문제는 부분적으로만 언급되어 온 것이 사실이다. 일제강점기를 겪어야 했던 당사자의 입장에서 민족의 고통 문제를 바라보려는 시도는 미진하였던 것이다.

본 연구는 이와 같은 문제의식을 가지고 한국 개신교인들이 일제강점에서 기인한 민족적 고통을 어떻게 수용하고 해소하고자 했는지 살펴보았다. 그리고 이를 설득력 있게 설명하기 위해, 윌프레드 캔트웰 스미스와 조나단 스미스, 미르치아 엘리아데의 해석을 적용하였다. 윌프레드 캔트웰 스미스는 신자들이 이해하는 바에 근거한 종교 현상의 의미를 강조하였다. 이러한 스미스의 관점을 바탕으로, 일제강점기 한국 개신교인들의 입장에서 고통의 상황을 이해하고자 하였다. 그리고 그들이 고통을 해소하려는 노력은 조나단 스미스와 미르치아 엘리아데의 관점을 적용하여 해석하였다. 조나단 스미스는 아키투 축제와 하이누웰레 신화의 사례를 통해 부정합적인 상황에 초점을 맞추어 사건의 발생 원인과 이를 해결하고자 하는 노력의 양상을 보여주며, 엘리아데는 부정합적인 상황을 타개하고자 하는 과정 속에서 나타나는 인간 행위의 종교적 의미를 이해하는 관점을 제공하고 있다. 즉, 양자의 관점은 한국 개신교인들이 일제강점의 상황에서 고통 해소를 위해 시도했던 노력들의 양상과 그 행위의 의미를 이해할 수

있는 렌즈를 제공한다는 점에서 상호 보완적인 통찰력을 주고 있는 것이다.

이렇게 I장에서는 기존의 연구 경향과 차별화되는 지점과 연구 방법론을 살펴보았다면, II장에서는 한국 개신교인들이 겪었던 고통이 어떻게 형성되었으며 그 내용이 무엇인지를 탐구하였다. 한국 개신교인들은 개신교가 전래된 이후 대부흥운동과 사경회, 주일학교 등을 통하여 복음주의로 대표되는 개신교 세계관을 수용하였고, 신을 역사의 주관자로 인식하게 되었다. 그러나 역사를 주관하는 신에 대한 믿음과 고통스러운 현실 사이에는 피할 수 없는 간극이 존재했으며, 이에 따른 부정합적인 상황을 야기하였다. 결과적으로 한국 개신교인들이 일제강점기에 경험한 고통의 내용은 중층적이라고 볼 수 있다. 그들은 외적으로 드러나는 일제의 억압뿐만 아니라, 현실과 신앙적 이상의 불일치에서 파생된 내면적인 고통을 함께 경험하였던 것이다.

III장에서는 한국 개신교인들이 부정합적인 상황 속에서, 어떠한 방식으로 “신의 역사주관”이라는 근본적인 믿음을 지키며 해결 방법을 모색하려 했는지를 살펴보았다. 유대·기독교 전통에서 나타난 신정론의 네 가지 유형을 통해 분석한 결과, 한국 개신교인들은 민족적 고통의 원인을 ‘죄에 따른 벌’과 ‘신의 뜻에 의한 고통’의 유형을 중심으로 해석하였음을 확인할 수 있었다. 그리고 이 두 유형은 한국 개신교인들의 표현 중에 서로 융합되어 나타났다. 이를 가능하게 했던 것은 이스라엘 민족의 바빌론 유배와 귀환이라는 “신화적 선례”였다. 이스라엘 민족이 역사 속에서 형성한 유배와 귀환의 패러다임은 한국 개신교인들이 고통스러운 현실을 해석하는데 효과적인 수단을 제공하였던 것이다. 그들은 “신화적 선례” 속의 이스라엘 민족과 자신들을 동일시하면서, 현재의 고통스러운 시간을 더 나은 미래를 위한 통과의례의 한 과정으로 인식하였다. 이와 같이 한국 개신교인들은 일제에 의한 민족적 고통을 신의 뜻에 의한 것으로 해석함으로써, 고난의 시간을 그들에게 의미 있는 시간으로 변화시킬 수 있었다.

IV장에서는 한국 개신교인들이 고통의 해결을 위해 내린 처방을 살펴보

았다. 먼저 한국 개신교인들은 이스라엘 민족이 죄를 뉘우침으로써 구원을 받았다는 모범에 따라 회개를 강조하였다. 회개를 이상향의 실현을 위해 선결되어야 하는 과제로 여긴 것이다. 그리고 그들이 이상향의 구현을 위해 시도한 실천적인 노력은 “신화적 선례” 속에 나타난 메시아를 다양하게 해석함으로써 이루어졌다. 본 연구는 그들의 노력을 크게 두 유형으로 나누었다. 먼저 예수의 직접적인 역사개입을 통해 이상향이 도래할 것이라 소망한 유형에서 천국의 실현은 전적으로 예수에게 위임되었다. 고통의 현실은 예수의 재림을 통해 태초의 “아득한 그 때”로 역전되는 것이다. 그리고 민족·사회운동을 통한 현실적 극복의 유형에서 예수는 “모범적인 본보기”로 인식되었다. 그들은 예수의 모습, 사상, 언행 등을 다양하게 해석하여 운동의 정당성을 확보하였으며 지상천국의 실현은 이천 년 전 예수의 사업을 다시 시행하는 것으로 이해하였다. 한국 개신교인들이 꿈꾸었던 이상향의 모습은 각 유형 속에서도 예수에 대한 해석을 통해 다양하게 나타나고 있지만, 이 모두를 포괄하는 공통점은 “낙원”을 향한 종교적 인간의 지향성이었다. 그들이 시도했던 고통 해소의 노력들은 삶의 터전을 성스러운 공간으로 탈바꿈하고자 한 시도였던 것이다.

마지막으로 본 논문의 향후 남은 과제는 다음과 같다. 먼저 연구의 범위가 1931년까지로 한정되었다는 점에서 한계가 있다. 물론 1930년대 이후로 소수의 저항자를 제외한 대다수의 개신교인들이 일제의 폭압에 굴복하여 민족적 고통에 대한 인식과 태도가 변화되었으며, 1920년대에 활발했던 고통 극복의 시도들이 점차 약화된 것은 사실이다. 그러나 이와 같은 사실은 이 시기 한국 개신교인들이 감내해야 했던 고통이 더욱 심화되었다는 증거이기도 하다. 따라서 민족적 고통의 대응 양상은 1930년대 이후의 연구를 포함하게 될 때 완전히 드러날 수 있을 것이다. 그리고 본 연구는 일제강점기 한국 개신교의 전체적인 흐름 속에서 나타나는 고통 극복의 특징적인 면만을 포착하여 다루었기에, 각각의 사건이나 운동의 세부적인 내용에 대한 설명은 부족한 부분이 있다. 이러한 문제는 추가연구를 통해 보완될 수 있을 것이라 기대한다. 이와 같은 문제점에도 불구하고, 본

논문의 의의는 일제강점기 한국 개신교인들이 경험한 고통의 내용과 그들이 지향한 이상향의 모습을 종교학의 시각으로 조명해보았다는 점에서 찾을 수 있다고 본다.

## 참고문헌

### 1. 1차 자료

- 『그리스도신문』. 1905-1906.  
『대한매일신보』. 1905-1910.  
『신학월보』. 1905-1908.  
『황성신문』. 1905-1910.  
『예수교신보』. 1907-1910.  
『대도월보』. 1908-1912.  
『그리스도인회보』. 1911-1914.  
『기독신보』. 1915-1931.  
『신학세계』. 1916-1920.  
『백목강연』. 1920-1922.  
『청년』. 1921-1931.  
『동광』. 1926-1931.  
『신앙생활』. 1935-1936.  
『동양지광』. 1939-1945.  
길선주. 『만사성취』. 서울: 한국고등신학연구원, 2008[1904].  
길선주. 『말세학』. 서울: 한국고등신학연구원, 2010[1908].  
길선주. 『길선주』. 한국고등신학연구원 편집. 서울: 홍성사, 2008.  
김병조. 『한국독립운동사략』. 서울: 아세아문화사, 1977[1920].  
김익두. 『김익두 목사 설교 및 약전집』. 이성호 편집. 서울: 혜문사, 1969.  
김익두. 『김익두』. 한국고등신학연구원 편집. 서울: 홍성사, 2008.  
김인서. 『김인서저작전집』. 정인영 편집. 서울: 신망애사, 1976.  
안창호. 『안도산전집』. 서울: 흥사단출판부, 1994.  
이능화. 『조선기독교급외교사』. 서울: 학문각, 1968[1925].  
이승만. 『한국교회 펍박』. 서울: 청미디어, 2008[1913].

- 이용도. 『이용도목사전집』. 변종호 편집. 인천: 초석출판사, 1986.
- 임택권. 『조선예수교회 이적명증』. 서울: 한국고등신학연구원, 2008[1921].
- 최병헌. 『성산명경』. 서울: 한국고등신학연구원, 2010[1907].
- 최병헌. 『만종일련』. 서울: 성광문화사, 1984[1922].
- 함석헌. 『뜻으로 본 한국역사』. 서울: 제일출판사, 1989[1963].
- The Korea Field*. 1905.
- The Korea Methodist*. 1905.
- The Korea Mission Field*. 1905-1920.

## 2. 2차 자료

- 강돈구. 『한국 근대종교와 민족주의』. 서울: 집문당, 1992.
- 강명숙. 『일제하 한국 기독교인들의 사회 경제사상』. 서울: 백산자료원, 1999.
- 강원돈. 「한국민족민중운동에 비추어 본 한국기독교」. 『신학사상』 60 (한국신학연구소, 1988): 5-40.
- 김광수. 『한국기독교인물사』. 서울: 기독교문사, 1974.
- 김권정. 「1920-30년대의 기독교인들의 사회주의 인식」. 『한국기독교와 역사』 5 (한국기독교역사연구소, 1996): 78-116.
- . 「1920년대 전반 기독교 민족운동에 관한 연구」. 『한국독립운동사 연구』 27 (한국독립운동사연구소, 2006): 137-80.
- . 『한국 기독교 민족운동론과 민족운동』. 서울: 국학자료원, 2015.
- 김기석. 『남강 이승훈과 민족운동』. 서울: 남강문화재단, 1988.
- 김남식. 『한국기독교면려운동사』. 서울: 성광문화사, 1979.
- 김삼웅. 「의사 이재명의 삶과 죽음」. 『문학과 경계』 3 (문학과경계사, 2003): 419-36.
- 김승태. 「일제 말기의 한국교회」. 『한국기독교와 역사』 2, (한국기독교역사연구소, 1992): 8-21.

- . 『일제강점기 종교정책사 자료집: 기독교편 1910-1945』. 서울: 한국기독교역사연구소, 1996.
- . 「일제 말기 한국기독교계의 변질·개편과 부일협력」. 『한국기독교와 역사』 24 (한국기독교역사연구소, 2006): 5-65.
- . 『식민권력과 종교』. 서울: 한국기독교역사연구소, 2012.
- . 「이필주 목사의 생애와 민족운동」. 『한국기독교와 역사』 42 (한국기독교역사연구소, 2015): 183-206.
- 김승혜. 『종교학의 이해』. 서울: 분도출판사, 1986.
- 김양선. 「3·1운동과 기독교계」. 『3·1운동 50주년 기념논집』 (동아일보사, 1969): 84-127.
- . 『한국기독교사연구』. 서울: 기독교문사, 1972.
- 김영재. 『한국교회사』. 서울: 개혁주의신행협회, 1992.
- 김인수. 『한국 기독교회의 역사 (상)』. 서울: 장로회신학대학교출판부, 1997.
- . 『한국 기독교회의 역사 (하)』. 서울: 장로회신학대학교출판부, 1997.
- 김정주. 『한국절제운동 70년사』. 서울: 대한기독교여자절제회, 1993.
- 김종서. 「한말, 일제하 한국종교 연구의 전개」. 『한국사상사대계』 6 (한국정신문화연구원, 1993): 92-483.
- . 『종교사회학』. 서울: 서울대학교 출판문화원, 2005.
- 김진수. 「길선주의 “말세학”에 나타난 세대주의 전천년설에 대한 연구」. 계명대학교 박사학위 논문, 2009.
- 김흥기. 「시무언 이용도 목사 영성운동의 역사적 재발견」. 『신학과 세계』 38 (감리교신학대학교, 1999): 101-63.
- 김흥수. 「교회사 서술방법의 새로운 시각」. 『한국기독교사연구회소식』 24 (한국기독교역사학회, 1989): 4-11.
- 노대준. 「1907년 개신교 대부흥운동의 역사적 성격」. 『기독교사 연구』 15 (한국기독교사연구소, 1986): 4-18.



- 노치준. 「일제하 YMCA의 기독교사회주의 사상연구」. 『사회와 역사』 7 (한국사회사학회, 1987): 104-50.
- . 「한국 초기 기독교와 민족주의 한말의 근대화와 기독교」. 『역사비평』 112 (역사비평사, 1994): 303-16.
- 문백란. 「길선주의 말세학에 나타난 종말론」. 『한국기독교역사연구소 소식』 47 (한국기독교역사연구소, 2001): 23-26.
- 민경배. 「이용도의 신비주의에 대한 형태론적 연구」. 『사학연구』 20 (한국사학회, 1968), 255-84.
- . 『한국기독교회사』. 서울: 대한기독교서회, 1972.
- . 「한국 교회사에 있어서 ‘민족’ 문제」. 『기독교사상』 25 (대한기독교서회, 1981): 144-62.
- . 「한국기독교의 농촌사회운동」. 『동방학지』 38 (연세대학교 국학연구원, 1983): 179-220.
- . 『기독교사회운동사』. 서울: 대한기독교출판사, 1987.
- . 『일제하의 한국기독교 민족 신앙운동사』. 서울: 대한기독교서회, 1991.
- 박규환. 「일제강점기 개신교 설교에 나타난 기독교 신앙과 민족·국가의 식」. 『한국기독교와 역사』 39 (한국기독교역사연구소, 2013): 251-79.
- 박순경. 『민족통일과 기독교』. 서울: 지식산업사, 1991.
- 박정신. 「구한말, 일제 초기의 기독교 신학과 정치」. 『현상과인식』 17 (한국인문사회과학회, 1993): 103-25.
- 박종현. 『일제하 한국교회의 신앙구조』. 서울: 한들출판사, 2004.
- 백낙준. 『한국개신교사』. 서울: 연세대학교 출판부, 1993.
- 변선환. 「이용도와 마이스터 에크하르트」. 『신학연구』 25 (한신신학연구소, 1983): 83-133.
- 성백걸. 「초기 한국감리교회 신학사상의 형성과정 연구: 아펜젤러와 최병헌을 중심으로」. 감리교신학대학교 박사학위논문, 1997.

- . 「사랑과 정의의 사도:이용도의 영성과 사상 (1)」. 『세계의신학』 39 (한국기독교연구소, 1998): 145-64.
- . 「사랑과 정의의 사도:이용도의 영성과 사상 (2)」. 『세계의신학』 40 (한국기독교연구소, 1998): 141-74.
- 손규태. 「기독교와 민족주의」. 『기독교사상』 34, (대한기독교서회, 1990): 157-65.
- 손희송. 「그리스도교의 고통 이해」. 『가톨릭신학과사상』 19 (신학과사상학회, 1997): 75-97.
- 송길섭. 「한국개신교회와 민족주의」. 『기독교사상』 20 (대한기독교서회, 1976): 38-47.
- . 『한국신학사상사』. 서울: 대한기독교출판사, 1987.
- 신광철. 「김익두와 신유부흥운동의 전통」. 『한국기독교역사연구소소식』 52 (한국기독교역사연구소, 2002): 7-13.
- 신용하. 『한국민족독립운동사연구』. 서울: 을유문화사, 1986.
- 신운용. 「안중근의거와 대동공보사의 관계에 대한 재검토」. 『한국사연구』 150 (한국사연구회, 2010): 177-203.
- 알렌, 더글라스. 『엘리아데의 신화와 종교』. 유효한 옮김. 서울: 이학사, 2008. (Allen, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*. London: Routledge, 1998)
- 양현표. 「길선주 목사의 신학과 방법론」. 『신학지남』 318 (신학지남사, 2014): 156-79.
- . 「김익두 목사의 생애와 신학」. 『신학지남』 320 (신학지남사, 2014): 257-83.
- . 「김익두 목사의 부흥회와 그 특성」. 『신학지남』 322 (신학지남사, 2015): 183-205.
- 양현혜. 「윤치호의 ‘기독교적’ 세계관과 민족적 아이덴티티」. 『종교연구』 10, (한국종교학회, 1994): 111-35.
- . 『근대 한·일 관계사 속의 기독교』. 서울: 이화여대출판부, 2009.

- 오성주. 「시무언 이용도목사의 생애에서 본 영성과 교육」. 『신학과 세계』 67 (감리교신학대학교, 2010): 303-43.
- 옥성득. 「‘한일합병’ 전후 최병헌 목사의 시대 인식」. 『한국기독교와역사』 13 (한국기독교역사연구소, 2000): 43-72.
- . 『다시 쓰는 초대 한국교회사』. 서울: 새물결플러스, 2016.
- 왕대일. 「동양적 영성과 유대적 영성, 성서신학적 토론: 시무언 이용도의 생애와 신앙을 중심으로」. 『신학과 세계』 43 (감리교신학대학교, 2001): 17-48.
- 유요한. 「한국 개신교전통의 경전읽기에 나타난 수행적 발화 : 종교의례로서 성경읽기의 비교종교학적 설명」. 『인문과학논총』 59 (서울대학교인문학연구원, 2008): 451-81.
- 윤경로. 『105인사건과 신민회 연구』. 서울: 일지사, 1990.
- 윤은순. 「1920·30년대 한국기독교 절제운동 연구」. 숙명여자대학교 박사학위논문, 2008.
- 윤정란. 『일제하 한국 기독교 여성운동의 역사: 1910년-1945년』. 서울: 국학자료원, 2003.
- 이국헌. 「동광에 나타난 민족계몽담론의 내면동력으로서 기독교사상 연구」. 『한국기독교신학논총』 95 (한국기독교학회, 2015): 99-126.
- 이덕주. 「3·1운동에 대한 신앙운동사적 이해」. 『기독교사상』 34 (대한기독교서회, 1990): 133-56.
- . 『초기 한국 기독교사 연구』. 서울: 한국기독교역사연구소, 1995.
- . 「전덕기의 생애와 사상」. 『나라사랑』 97 (외솔회, 1998): 23-98.
- . 「기독교 신앙과 민족운동」. 『세계의 신학』 46 (한국기독교연구소, 2000): 184-225.
- . 『한국 토착교회 형성사 연구』. 서울: 한국기독교역사연구소, 2001.
- . 「기독교 여성 민족운동 맥락에서 본 최용신의 농촌운동」. 『신학과 세계』 47 (감리교신학대학교, 2003): 267-90.

- . 『새로 쓴 한국그리스도인들의 개종이야기』. 서울: 한국기독교역사연구소, 2003.
- . 「이용도 목사의 성자 이야기」. 『세계의 신학』 61 (한국기독교연구소, 2003): 211-24.
- . 「일제하 기독교 민족운동과 사회주의」. 『신학과 세계』 63 (감리교신학대학교, 2008): 74-114.
- 이만열. 「한말기독교와 민족주의」. 『기독교사상』 20 (대한기독교서회, 1976): 48-57.
- . 「기독교와 삼일운동」. 『현상과 인식』 3 (한국인문사회과학회, 1979): 51-84.
- . 「3·1운동에 대한 기독교사적 이해」. 『기독교사상』 33 (대한기독교서회, 1989): 13-22.
- . 『한국기독교와 민족의식』. 서울: 지식산업사, 1991.
- . 『한국 기독교와 민족통일운동』. 서울: 한국기독교역사연구소, 2001.
- 이세기. 『한국 YWCA 80년사』. 서울: 대한YWCA연합회, 2006.
- 이유나. 『한국 초기 기독교의 죄 이해』. 서울: 한들출판사, 2007.
- 이장식. 「한국 신학사상의 사적 고찰」. 『신학사상』 47 (한국신학연구소, 1984): 774-94.
- 이정배. 「이용도 연구사의 비판적 분석과 목시문학적인 한 조명」. 『신학과 세계』 40 (감리교신학대학교, 2000): 297-320.
- 이찬영. 「김익두 목사에 대한 오해와 해명」. 『한국기독교역사연구소 소식』 68 (한국기독교역사연구소, 2004): 3-16.
- 이치만. 「손양원 목사의 신학사상」. 『한국기독교와 역사』 38 (한국기독교역사연구소, 2013): 155-76.
- 이현웅. 「길선주 목사의 설교론과 설교에 관한 분석 연구」. 『한국기독교신학논총』 55 (한국기독교학회, 2008): 271-98.
- 이황직. 「일제말 종교계의 개혁적 신정론 연구」. 『한국사회학』 37 (한국사

- 회학회, 2003): 143-70.
- 장규식. 「1920-30년대 YMCA농촌사업 전개와 그 성격」. 『한국기독교와 역사』 4 (한국기독교역사연구소, 1995): 207-61.
- . 「일제하 기독교 민족운동의 정치경제사상」. 연세대학교 박사학위 논문, 2000.
- . 『일제하 한국기독교민족주의 연구』. 서울: 혜안, 2001.
- 장석만. 「‘근대문명’이라는 이름의 개신교」. 『역사비평』 46 (역사문제연구소, 1999): 255-68.
- 장희수. 「누혈의 신학과 한국적 영성」. 『세계의신학』 45 (한국기독교연구소, 1999): 86-123.
- 전택부. 『人間 申興雨』. 서울: 기독교서회, 1971.
- . 『한국기독교청년운동사』. 서울: 정음사, 1978.
- 정승우. 「근대의 기독교 수용과정에서 나타난 한국인의 예수이해」. 『신학논단』 72 (연세대학교, 2013): 167-99.
- 정재현. 「대한예수교장로회 합동과 통합의 이용도 이단보고서의 전말」. 『한국기독교역사연구 소식』 112 (한국기독교역사연구소, 2015): 85-96.
- 정진홍. 「한국종교문화의 근대성 경험: 새로운 종교성의 출현을 중심으로」. 『종교문화비평』 1 (한국종교문화연구소, 2002): 11-25.
- 조경근. 「안창호 선생의 기독교 신앙과 정치사상」. 『민족사상』 9, (한국민족사상학회, 2015): 41-70.
- 조이제. 『한국 감리교청년회 100년사』. 서울: 감리교청년회 100주년 기념사업회, 1997.
- 주재용. 『민중과 한국신학』. 서울: 한국신학연구소, 1982.
- 천화숙. 『한국여성기독교사회운동사』. 서울: 혜안, 2000.
- 최영근. 「동아시아에서 기독교와 민족주의의 관계」. 『장신논단』 37 (장로회신학대학교 기독교사상과 문화연구원, 2010): 9-50.
- 최정화. 「‘두려운 힘’으로서의 신에 대한 경외: 읍의 종교 경험」. 『가톨릭

- 신학과사상』 73 (신학과사상학회, 2014): 249-85.
- 콘즈, 에드워드. 『한글세대를 위한 불교』. 한형조 옮김. 서울: 세계사, 1990. (Conze, Edward. *Buddhism: Its Essence and Development*. New York: Philosophical Library, 1951)
- 한국기독교역사학회. 『한국 기독교의 역사 (1)』. 서울: 기독교문사, 2011.
- 한국기독교역사학회. 『한국 기독교의 역사 (2)』. 서울: 기독교문사, 2012.
- 한규무. 『일제하 한국기독교농촌운동』. 서울: 한국기독교역사연구소, 1999.
- 한석원. 『종교계제명사강연집』. 서울: 활문사, 1976.
- 한석희. 『일제의 종교침략사』. 김승태 옮김. 서울: 기독교문사, 1990.
- Broun, Arthur. J. *The Mastery of the Far East: The Story of Korea's transformation and Japan's Rise to Supremacy in the Orient*. New York: Charles Scribner's Sons, 1919.
- Moffett, Samuel. H. *The Christians of Korea*. New York: Friendship Press, 1962.
- Chidester, David. *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1996.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane*. trans. Willard, R. T. New York: Harcourt Brace, 1959.
- . *The Myth of the Eternal Return*. trans. Willard, R. T. Princeton: Princeton University Press, 1959.
- . ed. *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan, 1993.
- Hastings, James. ed. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. New York: Charles Scribner's Sons, 1928.
- Hick, John. *Evil and the God of Love*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.

- Long, Charles. H. *Significations: Signs, Symbols, and Images in the Interpretation of Religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- Pals, Daniel. L. *Nine Theories of Religion*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Sharma, Arvind. eds. *Our Religions*. New York: Harper One, 1994.
- Smith, Jonathan. Z. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- . *Drudgery Divine: on the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- . *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Smith, Wilfred. C. *The Meaning and End of Religion*. San Francisco: Harper and Row Publishers, 1978.
- . *Faith and Belief*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

## Abstract

# A Study of the Korean Protestants' Response to Ethnic Pain in Japanese Colonial Era

: Focusing on the Period between 1905 and 1931

Lee, Yoonwoo

Department of Religious Studies

The Graduate School

Seoul National University

Protestantism which was introduced to Korea grew up in a situation of suppression, Japanese colonial era. One of the main roles requested to Korean Protestants at this time was to provide explanations about the pain caused by Japanese aggression. A description about the forced pain was a problem awaiting solution to religious people who were obliged to undergo Japanese colonial era. This study, in the standpoint of religious studies, identified how Korean Protestants tried to understand and resolve ethnic pain arising from colonial situations.

This study applied the interpretations of Wilfred Cantwell Smith, Jonathan Z. Smith. and Mircea Eliade to explain



persuasively reactions of Korean Protestants who were under Japanese colonial rule. Wilfred Cantwell Smith emphasizes that religious phenomenon should be interpreted based on the understanding of believers. Based on Smith's point of view, this study tried to look at the situation from the perspective of Korean Protestants. Moreover, their efforts to solve the pain were interpreted using the perspectives of Jonathan Z. Smith and Mircea Eliade. Jonathan Z. Smith shows how situational incongruity occurs and the way people try to solve it in Akitu festival and myth of Hainuwele. In addition, Mircea Eliade provides a view of understanding the religious meaning of human behavior in the process of breaking out of a situational incongruity. Namely, Jonathan Z. Smith and Mircea Eliade offer complementary insights in this study, in that one gives a lens to understand how Korean Protestants endeavored to deal with the pain under Japanese colonial role, and another gives a lens to understand how their endeavors get meaning.

Chapter I is referred to the purpose and methodology of this study, and chapter II explores how the pain experienced by Korean Protestants was shaped, and what it was about. Since the introduction of Protestantism in Korea, Protestants accepted the Christian world view through the great revival movement, bible classes, and Sunday schools, recognizing God as the director of history. However, there was an inevitable gap between the faith that God govern history and their painful reality, which led to the a situational incongruity. As a result, the pain that Korean Protestants experienced had a multi-layered character. They experienced not only the external oppression of the Japanese

Empire, but also the internal pain derived from the mismatch between reality and religious ideals.

In Chapter III, it is described that the Korean Protestants tried to find a way to solve the problem by sticking to their fundamental belief in “God who governs the history” in a situational incongruity. Analyzing through four types of theodicy in Jewish and Christian traditions, it was concluded that Korean Protestants interpreted the cause of ethnic pain as “a punishment for sin” and “suffering from God's will.” Moreover, these two types appeared together of the expressions of Korean Protestants. What made it possible was the “mythic precedent” of Israeli exile and return to Babylon. The paradigm of exile and return, which the Israelis formed in history, provided an effective means for the Korean Protestants to interpret the painful reality. They thought their painful times as a part of rite of passage for a better future, identifying themselves with the people of Israel in “mythic precedent.” Thus, Korean Protestants were able to change the time of suffering to a meaningful time by interpreting the ethnic pain caused by the Japanese colonial government as a matter of God's will.

In chapter IV, the prescriptions which the Korean Protestants made to resolve the pain were described. First of all, Korean Protestants emphasized repentance, following an example of the Israelis being saved for their sins. They regarded repentance as a prerequisite for the realization of utopia. The practical efforts of Korean Protestants to actualize heaven were done by various interpretations of Messiah in “mythic precedent.” This study divide the efforts largely into two categories. One

category is a belief that the utopia would come by the immediate intervention of Jesus. In this type, the realization of heaven was entrusted wholly to Jesus. The painful present is reversed to *illud tempus* through the Second Coming. Another category is ethnic and social movements in which Jesus was seen as a “model.” They secured the justification of movements by interpreting Jesus in various ways, including his thoughts. Furthermore, the realization of heaven on earth was understood to be the re-establishment of Jesus' work which occurred two thousand years ago. Although the images utopia of the Korean Protestants varied through diverse interpretations of Jesus, they have a common feature: the orientation of *homo religiosus* to “paradise.” As a result, the Korean Protestants' trial for resolving pain was the trial to change their place of living to sacred space.

In conclusion, this study concentrates on the process in which Korean Protestants faced and solved their ethnic pain caused by Japanese colonial rule. Pre-existing studies regarding to Korean Protestantism under Japanese colonial era tend to focus on identifying its ethnic role, and their viewpoint stand usually on one side like Evangelism or Ethnicism. This study could be meaningful, in that it newly surveys religious practice to find meaning in pain and realize utopia, seeing the pain of Korean Protestants through their perspectives.

**keywords** : Japanese colonial era, Protestantism, nationality, pain, Jesus, Second Coming, repentance, national movement, social movement.

**Student Number** : 2014-20119