

신앙과 학문

제20권 제3호 (통권 64호)

기독교학문연구회

신앙과 학문

제20권 제3호 (통권 64호), 2015년 9월호.

이 학술지는 2014년도 정부재원(교육부)으로 한국연구재단의 지원을 받아 출판
되었음

This journal was supported by the National Research Foundation of Korea
Grant funded by the Korean Government (MOE)

발행일/2015년 9월 30일
발행처/기독교학문연구회
발행인/유재봉(성균관대학교)
편집인/최용준(한동대학교)

편집, 제작/신효영
인쇄/진흥인쇄랜드
등록/문화 바02789
ISSN 1226-9425
주소/140-909 서울 용산구 이촌로
2가길 5 기독교학문연구회
전화/02-3272-4967
팩스/0303-0272-4967
전자우편/gihakyun@daum.net
홈페이지/http://www.worldview.or.kr

■ 특집 논문

다원주의 사회와의 선교적 대면 | 신국원 · 7

■ 일반 논문

대안교육 경험자의 삶 탐색: 배경, 진학동기, 교육경험, 진로, 가치지향 | 김영화 · 27

2000년대 이후 한국 CCM 비평장 내 쟁점 일고찰 - CCM의 수용과 활용을 둘러싼
생산적 담론을 위해 - | 김태룡/안승범 · 71

기독교 중학생, 고등학생 및 대학생의 부부폭력 목격경험이 폭력비행에 미치는 영향:
영적 안녕감의 매개효과 검증 | 배은주 · 99

실존적 자기 이해에 대한 메이와 킬리히의 변증법적 대화에 관한 고찰 | 배지연 · 123

『앵클 톰스 캐빈』의 기독교와 노예제 | 안동현 · 147

기독교 세계관에 기초한 유아교육과정 실행 경험에 대한 사례연구 | 정 윤/정희영 · 171

<그리피스 컬렉션> 사진에 대한 기독교사적 고찰 | 조경덕/정혜경/양상현 · 207

A Study of Christian Involvement in Politics in Modern Secular World:
From an early Christian Understanding of Salvation | Sung-Ho Choi · 235

특집 논문

다원주의 사회와의 선교적 대면 | 신국원 · 7

일반 논문

대안교육 경험자의 삶 탐색: 배경, 진학동기, 교육경험, 진로, 가치지향
| 김영화 · 27

2000년대 이후 한국 CCM 비평장 내 쟁점 일고찰 - CCM의 수용과 활용을 둘러싼 생산적 담론을 위해 - | 김태룡/안승범 · 71

기독교 중학생, 고등학생 및 대학생의 부부폭력 목격경험이 폭력비행에 미치는 영향: 영적 안녕감의 매개효과 검증 | 배은주 · 99

실존적 자기 이해에 대한 메이와 톨리히의 변증법적 대화에 관한 고찰
| 배지연 · 123

『영클 톰스 캐빈』의 기독교와 노예제 | 안동현 · 147

기독교 세계관에 기초한 유아교육과정 실행 경험에 대한 사례연구
| 정 윤/정희영 · 171

<그리피스 컬렉션> 사진에 대한 기독교사적 고찰 | 조경덕/정혜경/양상현 · 207

A Study of Christian Involvement in Politics in Modern Secular World:
From an early Christian Understanding of Salvation | Sung-Ho Choi · 235

[특집논문]

다원주의 사회와의 선교적 대면*

신국원**

논문초록

우리시대에 들어 세계의 사회문화의 지형을 크게 바꾸어 놓고 있는 글로벌 다원주의 문화는 기독교 신앙과 특히 선교에도 매우 복잡한 도전을 가져온다. 하지만 지난 2000년동안 다양한 문화 속에 복음을 전한 경험을 가진 기독교는 이미 그와 흡사한 상황을 여러 차례 겪은 경험을 가지고 있다. 그 오랜 선교적 경험에서 축적된 문화적 통찰과 지혜가 오늘의 전지구적 다원주의 현실에서 야기되는 도전에 대처함에 자선이 되어야 마땅하다. 이 글의 목적은 우리시대의 다원주의와 “선교적 대면”을 함께 그 지혜를 새롭게 되살려 내는 것이 관건임을 보임에 있다. 그 지혜의 복원에는 기독교 세계관 전통의 지혜가 근래에 부상한 “선교적 교회론”과 결합될 필요가 있다. 그럴 경우, 이른바 다원주의 문화에 대한 효과적인 선교적 만남을 이루는 일에 기여할 수 있다.

주제어 : 다원주의, 선교적 관점, 기독교 세계관, 시민적 교양, 기독교 학문

* 이 논문은 2015년 5월 30일 평택대학교에서 개최한 기독교학문연구회 2015년 춘계학술대회 “다원주의 사회와 기독교 학문”의 주제 발표된 논문으로 수정 보완한 특집논문이다.

** 충신대학교 신학과 교수

I. 서론

지난 세기 후반부터 본격화되기 시작한 글로벌 다원주의 문화는 전 세계의 사회적 환경을 크게 바꾸어 놓고 있다. 그 변화는 인류가 지금까지 경험한 어떤 것보다 넓고 깊을 뿐 아니라 현재 진행형이기에 성격을 규정하기 쉽지 않다. 그럼에도 불구하고 21세기 글로벌 다원주의 상황은 기독교 입장에서선 생소한 도전이 아닐 수 있다. 초대교회 이래 수많은 문화들과 시대정신 속에서 복음을 전하며 비슷한 상황을 무수히 겪었기 때문이다. 다양한 세계관이 충돌하며 각축을 벌이는 지금이야말로 그 경험을 통해 축적된 지혜가 빛을 발할 때이다. 이 글의 목적은 우리시대의 다원주의를 대처함에 그 지혜를 새롭게 되살려 내는 것이 관건이라 보고 근래에 부상한 “선교적 교회론”이 이에 기여할 수 있음을 밝히는데 있다.

II. 글로벌 다원주의 문화의 역설

글로벌 다원주의 문화 밑에는 오랜 역사적 상황이 깔려있다. 물론 직접적 원인은 근대 계몽주의의 실패다. 16세기 종교개혁 후 유럽에선 신구교파들이 백 년 넘게 무력으로 충돌하는 전례없는 종교다원적 상황이 벌어졌다. 종교적 갈등은 때맞춰 일어나던 민족국가의 정치-경제적 이해 충돌과 맞물려 걷잡을수 없게 증폭되었다. 그 결과 기독교 신앙을 토대로 천년 넘게 유지되어온 크리스텐덤이 종교적이며 이념적 전쟁터로 바뀌고 말았다.

근대는 이 참극을 극복하려는 노력에서 태동했다. 근대정신의 핵이요 열매인 계몽사상은 이성을 토대 삼아 평화를 담보하려던 야심찬 기획이었다. 그것은 이성의 중립성과 객관적 보편성이 종교, 사회, 정치, 문화적 다원성에서 야기된 분열과 갈등 위기 해결의 기초라고 믿었다. 이는 근대초기에 “이성이 우리의 최종적 권위요 모든 일에 있어 인도가 되어야만 한다.”고 강조한 존 로크의 말이 잘 드러난다. (Locke, 1964: 432) 그를 위시해 수많은 근대 사상가들은 이성이 인류를 종교적 편견이나 주관적 진리로부터 해방시켜 계몽된 삶의 기초를 제공할 것이라는 낙관적 비전을 널리 퍼트렸다.

하지만 근대 계몽주의의 비전은 이성 역시 신앙 못지 않게 독단적일 뿐 아니라 모든 특수성과 다양성에 대해 더욱 억압적인 것으로 드러나면서 빛을 잃기 시작했다. 급

기야 계몽으로부터 계몽이 필요하다는 주장마저 제기되었다. 이성의 객관성과 보편성을 토대로 정의와 평화를 이룬다는 기획 역시 다양한 비판에 부딪쳐 허구성이 드러났다. 이로 인해 근대문화의 기초인 이성적 통일성의 이념이 무너지면서 다원주의적 포스트모더니즘이 세력을 확장하는 빌미가 되었다. (Bauckham, 2004=강봉제 역, 2010: 21, 24)

한편 교통통신의 급속한 발전으로 공간적 거리가 좁혀지고 분리의 장벽들이 무너지는 이른바 “지리의 종말”도 다원주의 확산에 크게 일조했다. 그리스-로마 시대의 헬레니즘과 근대 지리상 발견으로 인한 지평확장들도 사상적으로나 문화적 다원주의상황을 가져와 지배적 세계관에 위기를 불러온 바 있다. 하지만 그 어떤 역사적 전례도 20세기 후반에 정보화가 가져온 세계화와는 규모나 심도에 비교가 되지 않는다. 더 이상 국경이나 산과 바다는 물론이고 이념적 장벽조차도 문화의 이동을 막을 수 없는 시대가 된 것이다. 이로 인해 한 사회 안에 여러 문화와 관습이 뒤섞여 다원주의 사회가 도래하는데 결정적 영향을 미쳤다. 이른바 “문화혼종현상”은 선진국의 대도시뿐 아니라 오지의 원시부족들에게서도 나타난다. 그 결과, 세계 어디서나 전통적 사회문화의 구심력이 약화되면서 다원주의가 선택이 아니라 강요되는 상황이 도래했다.

정보화는 정신적 지형도 바꾸어놓았다. 정보화가 문화변화에 미친 영향을 분석한 리오타르는 거대담론에 대한 불신을 정보화시대의 특징이라 했다. 체계화되고 보편성을 지향하는 지식과 달리 정보는 파편화되어 비인격적인 기억장치 속에 저장되어져 임의로 도출되거나 취합되어 질 수 있는 무엇이 되었다. 정보의 이러한 성격은 객관적 보편성 주장을 특징으로 하는 지식과 학문에 기반을 둔 근대사회와 문화에 대한 근본적 재고를 불가피하게 만들었다.

이처럼 근대적 이성주의 통일성에 반발한 포스트모던적 비판의 결과는 세계관의 다변화에서 그치지 않았다. 오늘의 다원주의 상황을 근본적으로 공동체의 구성원들에게 통하던 “설득력의 구조”의 붕괴에서 비롯되었다고 본 피터 버거는 이를 “종교적” 위기로 파악한다. 전통적 종교뿐 아니라 궁극적 헌신과 삶의 조망을 형성하는 기초인 세계관들 모두가 지난 날 누리던 권위를 상실하는 일이 벌어지고 있기 때문이다. (Berger, 1970=김쾌상 역, 1979: 74-77) 전통적 구심점의 파괴로 모든 사회적 심리적 구속력이 약화되면서 하나의 종교와 이념이 사회 전체를 지배하는 일이 어렵게 되었다. 결국 “다원적인 상황에서의 모든 종교적인 공동체는 이단이 된다.” (Berger, 1970=김쾌상

역, 1979: 78; 참고 Berger, 1979=서광선 역, 1981)

이 “이단의 시대”에는 선택이 자유가 아니라 강제되는 상황에 이른다. 인본주의 운동이나 이념들은 실천적 운동과 공동체까지 구비한 일종의 종교라고 볼 수 있는데 이들까지 가세한 다원주의 다종교 상황이 사회문화 속 긴장과 갈등의 소지를 높이고 있다. 실제로 전통적인 종교가 쇠퇴해 종교인들의 숫자가 줄어드는 가운데 유사종교 집단들이 활성화되고 있는 지금은 과거와는 분명히 “뭔가 다른” 새로운 상황임에 분명하다. (Keller, 2008: xv)

이처럼 다원주의가 팽창하는 이면에 세계를 단일시장으로 만들려는 자본주의가 새로운 글로벌 이데올로기로 부상한 것은 역설적이다. 맥루한(Marshall McLuhan)의 주장처럼 지구가 하나의 마을이 된 “글로벌 빌리지”(global village)는 근대성의 완성을 지향하는 것이라고 할 수 있다. 또는 벌(Hedley Bull)이 말하는 “신중세”(New Medievalism)일수도 있다. 이 세계화의 근본동인은 경제이다. 정치적이기보다 경제적 문화적 요소가 강하다. 예를 들어 지역 문화 중 돈이 될만한 것은 가차 없이 글로벌 문화상품으로 바뀌고 있다. 다양성이 본질이며 생명인 문화마저 획일화되는 중이다. 포스트모던은 이에 대한 저항운동으로 볼 수 있다.

세계는 지금 세계화의 압박과 이에 맞서 정체성을 지키려는 다양한 집단의 저항 사이에서 몸살을 앓고 있다. 자본주의 시장경제와 미디어가 이끄는 보편주의 문화가 전통적이고 특수한 모든 것에 위협이 되므로 전통 문화와 종교는 지역주의와 파편화로 저항한다. (Friedman, 2000: 76-99, 496, 511-515) 특히 9.11 사태 이후 현실화되고 있는 바 헌팅톤과 같은 사람들이 주장하는 “문화충돌”이나 헌터(David Hunter)나 크래프트(Peter Kraft)가 말하는 “문화 전쟁”이 그것이다.

Ⅲ. 다원주의 담론의 한계

다원주의 사회에서는 여성, 흑인, 동성애자 같은 특정 이해집단의 권익을 도모하려는 “정체성 정치”가 난무한다. (Eagleton, 2000: 38, 41-43, 76, 122) 인권이 모든 인간의 보편적 권리가 아니라 특수 이해집단의 정치적 권리로 해석되고 있기 때문이다. 이런 시대정신 속에 오늘날 어느 사회에서나 지난 날 이성의 보편성 주장에 밀려 배제 당하거나 소외되었던 특수성, 다양성, 이질성의 권리회복을 위한 투쟁으로 바람 잘 날

이 없다. (Bolt, 1993=이정순 역, 2013: 60-61) 오늘날 정치와 사회문화연구는 이런 상황에서 야기되는 혼란과 갈등의 극복을 핵심과제로 삼는다. 거기에는 다시금 이성적 통일성을 삶의 토대로 회복시키려는 신계몽주의로부터 오히려 그것의 해체와 분산을 통해 사회문화적 다원성을 고취하려는 포스트모니즘에 이르는 다양한 제안들이 망라되어 있다.

물론 공통적 관심사는 어떻게 평화로운 공존을 담보할 것이냐이다. 특히 적어도 공적영역만큼은 모든 이해관계로부터 중립지대로 만들어 구성원 모두에게 정의롭고 평화로운 사회를 만들 제안이 주류를 차지한다. 이 제안들은 대체로 지난 날 독단의 근원으로 지목되는 종교뿐 아니라 형이상학도 공적담론에서 배제돼야 할 것이라는 데 일치한다. 종교나 철학은 개별 신앙이나 이론을 객관적 진리인양 설파하거나 입증하려는 노력 대신에 공동체가 함께 살아갈 방안 모색에 협력해야만 한다고 입을 모은다. 오늘날 사회문화적 담론에서 종교와 특정 형이상학에 뿌리를 둔 깊고 “두터운” 이론은 환영받지 못하는 것은 이 때문이다.

예를 들어 존 롤즈의 정의론은 “선에 대한 열은” 의식의 증진을 통해 민주사회의 존속을 담보하려는 기획이다. 시민사회가 “가능한 적은 수의 원칙들에 대한 합의”와 “열은 도덕”(thin morality)에 서있어야 한다고 주장하는 로버트 우스노우드 같은 생각이다. 이들은 비록 모든 가치를 똑같이 옳다 보거나 좋은 것이라고 받아들이지는 않지만 차이들에 대해 관대한 “순한 상대주의”(mild relativism)가 다원주의적 민주사회의 바람직한 기초라는데 동의한다. 오늘의 미디어는 정세도가 높은 “뜨거운 의사소통”이 아니라 찬 것이어야 한다는 마살 맥루한의 주장도 마찬가지다.

마이클 노박은 한 사회의 중심인 성소는 비워두어야 한다고 강조한다. 그래야 그곳이 경외심을 품은 자유로운 양심을 통해 접근해야 할 초월의 장으로 남아 있을 수 있기 때문이다. 공적 광장은 벌거벗은 공간(naked public square)이어야 한다고 주장한 리처드 노이하우스는 이를 세속적으로 표현했다고 할 수 있다. 이는 단지 이론가들의 주장만이 아니다. 오늘날 거의 모든 민주주의 사회에 퍼져 있는바 “공적 세계의 문제에서 종교와 종교에 기반을 둔 가치관을 배제한다는 정치적 교의 또는 관행의 결과”라고 보는 것이 옳다. (Neuhaus, 1984: vii.)

문제는 공적광장이 이들의 주장처럼 빈 공간으로 남아 있을 수 없다는 데 있다. 간혹 사회문화적으로 과도기엔 공공의 성소가 비어있을 수 있을지 모른다. 그러나 그곳은

본질적으로 “채워지기를 간청”하는 성격의 장소이다. 그 진공은 공적 삶에 대한 통제권을 가진 국가나 기업과 미디어에 의해 채워지기 일쑤다. 이 경우 “벌거벗은 광장”은 이들의 무대가 되고 만다. “종교의 폐지라는 잘못된 개념은 국가를 교회화하는 현상을 초래할 것”이라는 우려는 기우만은 아니다. (Bolt, 1993=이정순 역, 2013: 84) 특히 사회적 영역에 갇힌 교회는 국가가 말할 것도 없고 기업이나 미디어와 같이 공적 광장에서 지배적인 영향력을 발휘하는 기구들을 견제하는 “대항세력”이 될 수 없다. 다윈주의가 “새로운 전채주의의 전주곡”이 될 수 있다는 경고는 이런 상황을 감안할 때 가볍게 지나칠 것이 아니다.

국가가 역할을 제대로 못하게 될 경우 상황은 더 극단적으로 악화된다. “배타주의적 종교의 악령”을 내쫓아 깨끗이 청소된 광장은 처음보다 더한 일곱 귀신을 불러들인다. 현실의 공적 광장은 결코 비어 있지도 깨끗하지도 않다. 그곳은 언제부터인가 인종, 계급, 성적 취향의 권익을 쟁취하기 위해 싸우는 개인과 집단의 문화전쟁터가 되고 말았다. 학문이 비록 절대적 판단을 제공하지 못할지라도 “충분한 지식과 기술에 기초한” 검증을 통해 이런 갈등을 완화시켜줄 것이라는 기대는 최선의 바람일 뿐이다. (Wuthnow, 1996: 92-93= 정재영, 이승훈 역, 2014: 166-9) 학문 역시 자유롭고 공정한 “비평”으로 토론을 통해 사회적 공감대를 형성할 방향을 제시하는 대신 정체성 정치에 함몰되는 경우가 훨씬 많기 때문이다. (Thieslton, 1995: 135)

다윈주의가 매력적으로 비치게 되는 가장 근본적인 이유는 다수결을 원칙으로 하는 민주사회는 흔히 소수에 대해 관용적이지 않기 때문이다. 하지만 상대주의적 이념 아래 다양한 집단의 공존의 비전은 “다윈주의를 위한 다윈주의요,” “모자이크의 광기” 또는 “비전 없는 공존”일 뿐이라는 비판의 소리가 높다. (Bolt, 1993: 105=이정순 역, 2013: 76) 더욱이 집단이기주의의 충돌 상황이 모든 권리 관점이 동등한 가치를 지닌다는 식의 상대주의와 맞물릴 경우 어떤 사회적 합의도출도 불가능한 환경이 만들어지곤 한다. 이런 우려로 인해 오랜 기독교 전통과 근대 이성주의 문화의 폐단을 경험한 서구에서도 포스트모던적 다윈주의에 대한 평가는 찬반으로 엇갈리고 있다. 그렇다면 이런 역사적 전통이 없고 근본적으로 종교다원적 바탕을 가진 한국사회에서는 더욱 조심스레 접근해야 할 사안이 아닐 수 없다.

실제로 알빈 프랜팅가의 말처럼 “다양성의 과도한 배양은 심한 불관용”으로 떨어지곤 한다. 다윈주의가 “관용과 지적 겸손”이 아니라는 사실은 자주 드러난다. (Piercy,

2010=홍종락 역, 2015: 71) 다원주의도 사실은 하나의 독단적 도그마다. 이점은 유독 기독교에 대해 배타적인 세속화 사회의 태도에서 분명히 드러난다. 관용이 기독교에 대한 불관용을 정당화하는데 쓰이는 아이러니도 마찬가지다. (Percy, 2010=홍종락 역, 2015: 81) 일부 기독교인들은 이런 상황에 맞서 앞에서 언급한 학자들과 견해를 달리 오히려 정세도가 높은 “뜨거운 의사소통”을 통해 복음을 천명해야 한다고 주장한다. (Schaeffer, 1985: 106, 110)

IV. 교회 내에 침투한 다원주의

다원주의는 교회에도 침투해 심각한 문제를 일으킨다. 첫째, 다원주의는 전통적 선교를 원칙상 불가능하게 만들거나 극도로 약화시킨다. 기독교 신앙에 반하는 사상이나 삶의 방식에 대해 지나치게 관용적 태도를 취하게 만들기도 한다. 모든 종교가 같은 신과 구원에 이르는 다른 방식일 뿐이라고 주장하는 종교다원주의는 물론이고 타종교의 부분적 진리성이나 진리의 복수성을 주장하는 경우도 복음의 유일성을 침식하여 선교 열정을 잠식시키는 것은 마찬가지다.

교회에 들어온 다원주의는 여러 형태와 수준으로 나타났다. 모든 종교는 나름대로 작은 진리들을 나누어 가지고 있으므로 독단을 버리고 타종교의 진리를 인정하고 수용해야 한다는 주장이 그 하나이다. 타 종교에도 진리가 있지만 기독교가 가장 완전하다고 하는 포괄주의도 있다. 비교적 근래에는 이제껏 타종교를 개종의 대상으로 여겼다면 이제는 더불어 함께 살아가야 하므로 상호이해와 공존을 위한 세계종교간의 대화의 필요성 주장이 대세이다. 지구촌의 사회문화환경에서는 종교 간의 이해와 평화공존이 필수적 덕목이 되었을 뿐 아니라 상호 이해를 통해서 서로를 더 잘 알게 되고 자신의 신앙에 대한 이해가 깊어진다는 주장이다. 보다 대중적 차원에서는 교회를 소비자적 자세로 고르는 태도도 다원주의의 영향의 일면이다.

둘째, 다원주의만 아니라 다양성 자체가 문제인양 무조건 배격하는 태도는 또 다른 폐착을 가져온다. 문화의 다양성에 대한 몰이해에서 비롯되는 이런 배타적 태도는 선교에 치명적인 어려움을 초래한다. 다른 이들을 개종의 대상으로 보거나 심지어 “제거의 대상”으로 보는 태도는 불신자들로 하여금 종교가 원인이 된 분쟁들을 나열하며 왜 종교간 관용이 필요한지를 강변하며 압박하는 빌미를 주곤 한다. 기독교인들은 대

체로 이런 비난과 압박에 대해 반발할 뿐 현명하게 대처하지 못한다. 오히려 기회주의적으로 일관성 없이 행동함으로 신앙적 정체성을 훼손하는 경우도 적지 않다. 사적으로는 신앙 진리를 계시로 믿고, 공적으로는 심미적 의견이나 잠정적 이론인 듯 행동하라는 소심한 권고가 압박에서 벗어날 지혜인양 제시되기도 한다. (Cuddihy, 1978: 108) 이 모두 다원주의에 대한 이해와 대비가 부족한데서 비롯되는 일이다.

다원주의 문화의 압박은 또한 흔히 기독교인들을 근본주의와 자유주의로 갈라놓아 적전분열의 우매를 야기시킨다. (Newbiggin, 1995=박삼종 역, 2013: 11-12) 전자는 신앙을 순수하게 지키려는 열정이 있고 후자는 관용과 문화적응에 강한 나름의 장점이 있다. 문제는 서로 약점만을 부각시켜 다투기 시작할 때다. 이런 내부분열은 세상의 비난과 조롱을 초래할 뿐이다. 다원주의에 대한 바른 대처는 관용이 다원주의 이념에 함몰되거나 정통이 “오만과 반계몽주의”로 전락하지 않는 균형 감각을 유지하는데 있다. 보수적 교만이 정통의 위협이라면 진보의 함정은 무모한 방만함일 수 있기 때문이다.

기독교 공동체는 지난 2천 년간 전세계 다양한 문화 속에 복음 증거를 통해 하나님 나라를 확장해왔다. 교회의 출발점에 일어난 오순절 사건은 선교의 본질이 무엇인지 분명히 보여주었다. 방언은 모든 언어를 하나의 통일된 언어로 바꾸는 기적이 아니었다. 십자가 구원의 진리가 다양한 언어와 문화 적응을 통해 만방에 소통될 일에 대한 예고였다. 그것도 각 나라와 방언을 통해 상황화되고 토착화된 문화 적응을 통해서 보편적 구원의 진리 소통이라는 것이다. 초대교회가 유대의 벽을 넘어 이방 그리스-로마 문화를 거쳐 열방으로 나간 것은 자연스러운 일이었다.

현재 기독교는 “2천개가 넘는 다양한 언어집단”의 신앙이다. 이것은 오순절이 역사상 세계 전역에서 수없이 재연되었음을 의미한다. (Piercy, 2010=홍종락 역, 2015: 45) 기독교가 품은 역사적, 문화적 다양성은 실로 엄청나다. 기독교는 실제로 가장 국제적이고 다문화적인 종교이다. 기독교 신앙이 시간과 공간의 장벽을 넘어 다양한 언어와 문화의 옷을 입을 수 있음은 역사적으로 실증되었다. (Bauckham, 2004=강봉재 역, 2010: 26) 하지만 기독교는 이런 성공적인 문화적응과 엄청난 다양성에도 불구하고 종교다원주의를 거부했다. 초대교회가 핍박을 당한 것은 로마사회가 요구하는 대로 다원주의 속의 한 종파이기를 거부했기 때문이다. (Piercy, 2010=홍종락 역, 2015: 58)

한국교회도 백여 년의 짧은 역사 속에 세계교회가 거친 과정을 압축적으로 통과하며 다양한 문화갈등과 적응을 경험했다. 우리의 문화적 토양은 샤머니즘에서 진보이념

까지 수천 년간 누적된 종교다원적 역사이다. 그간 종교간 갈등이 적었던 것은 “유불선(도)교의 삼교일치론” 같은 동양 특유의 종교다원적 환경 때문이었다. 하지만 글로벌 다문화 사회에 들어선 지금은 그런 전통이 지속될지 낙관할 수 없다. 특히 종교편향시비는 이런 우려를 높여준다. 그 외에도 교회는 다양한 사회적, 경제적 이해 충돌에 쉽사리 휘말리거나 이념 갈등에도 깊은 성찰없이 휩쓸리곤 했다. 무엇보다 심각한 일은 다원주의의 압력이 높아질수록 교회는 보수성, 독단과 획일성, 도덕적 실패의 결과가 복음전파에 얼마나 치명적인지를 더욱 뼈아프게 경험하게 될 것이라는 점이다.

이런 상황은 왜 교회가 지배적인 특정 이념이나 정치경제적 프로젝트에 무비판적으로 편승하는 것은 바람직하지 않은지를 잘 보여준다. 다원주의 분위기로 인해 다양한 공동체들이 공적 광장에서 목소리를 낼 기회가 많아진 현 상황에선 더욱 그렇다. 물론 관건은 다원주의 시대정신에 함몰되지 않으면서도 확신을 독단적이지 않은 태도로 설득력있게 공적 영역에 제시할 능력이 있느냐이다. 공적 광장에 진입할 기회가 많아진 것은 분명한 지금 국가 권력이나 정치적 힘이나 정체성 정치의 힘이 아닌 십자가 진리에 기초한 구별된 메시지와 그에 부합한 소통 방식을 유지해야 한다. 더욱이 기독교에 대한 불신이 깊어지고 있는 지금, 다양한 문화와 상황 속에 축적된 역사적 기독교의 문화적응의 자산과 지혜를 되살려 실천할 필요가 절실하다.

V. 기독교 세계관 운동

기독교 세계관 운동의 뿌리인 칼빈주의 전통은 비교적 그 균형 감각을 갖추고 있는 좋은 역사적 선례를 제공한다. 그것은 칼빈주의 전통이 종교개혁 당시부터 다른 개신교파에 비해 유럽 전역에 흩어져 넓게 분포했던 지리적 여건의 덕택이다. 아울러 특히 스위스나 네덜란드 같이 전통적으로 다양성에 대한 관용의 전통이 있던 나라들의 대도시들에서 다문화적 적응의 역사적 경험이 풍부했던 것도 크게 작용했다. 그 결과 이 전통에는 일반은총론이나 영역주권사상 같은 다원주의를 대처하는데 유용한 신학적-철학적 자원이 풍부하다.

우선 이 전통은 역사를 어거스틴의 『신국론』을 따라 신분주의와 인본주의의 대립이라는 다원적 관점에서 바라본다. 칼빈과 카이퍼의 일반은총론은 다른 종교나 세계관을 가진 이들과 대화를 가능하게 만드는 열린 태도를 갖게 할 신학적-철학적 기반을

제공한다. 이와 함께 창조질서의 객관적 존재에 대한 확신은 상대주의나 다원주의에 대처할 이론적 토대를 제공한다. 동시에 그것은 삶의 구조적 다양성 분석과 이에 근거한 비토대주의적 인식론을 가능하게 만들어 삶의 다원적 성격을 바로 이해할 수 있게 한다. 나아가 문화적 다양성을 세계관의 다원성과 구분할 근거도 제공한다. 특히 창조에 내재된 문화적 다양성에 대한 확고한 인식은 이를 존중하지 않는 환원주의나 전체주의를 비판할 기초이기도 하다.

이러한 이론적 토대에서 비롯된 칼빈주의의 사회문화적 비전은 근대 이성주의적 토대주의의 문제점을 꿰뚫어 비판함에 있어 포스트모더니즘보다 선구적이었다. 창조질서의 규범성과 다양성에 대한 바른 이해는 흔히 정치사회적 비전에 왜곡을 가져오는 각종 환원주의나 상대주의를 극복할 기초를 제공한다. 사회와 문화의 분화과정에서 나타나는 다양한 삶의 영역과 조직체의 다원성에 대한 이해 또한 근대적 공적-사적 영역의 구분 같은 이원론을 야기하지 않으면서도 가정, 학교, 예술, 경제 등 삶의 다양한 영역들 사이의 분립과 주권을 보장하는 통찰이다.

삶의 비전 즉 세계관의 다양성이 종교적 뿌리에서 비롯됨을 밝힌 것은 더 중요한 기여다. 세계관 사이의 대립을 강조할 뿐 아니라 창조질서에 기초를 둔 조직체적 분화과정에서 영역간 분립구조 강조하는 조직체적 다원주의(associational pluralism)는 국가적 전체주의에 반대하여 다양한 영역의 분화를 보존시키려는 것이다. (Griffioen and Mouw, 1993: 126-128) 이는 국가에 대한 것이지만 경제에 의한 환원적 자세에 대한 비판으로 전용 가능하다. 삶의 다양한 영역들이 고유한 본질과 독립된 주권을 가질 뿐 아니라 종교적 비전에 따라 여러 방향으로 전개될 수 있다는 통찰은 거기서 나온다.

나아가 이 통찰에 따라 학문이 이성적 탐구라는 공통적 본질에도 불구하고 왜 유물론과 유신론적 방향으로 대립되는 이론들이 나타날 수 있는지를 설명할 수 있게 된다. 뿐만 아니라 그 차이가 종교적 비전의 차이에서 비롯된다는 사실에 대한 통찰은 사회 발전을 생태적 원리에 순응 또는 기계론적 원리에 입각해서 바라보는 사회학자들의 일반적인 오류에서도 벗어날 수 있게 된다. 예를 들어 자본주의 경제가 일단 작동하기 시작하면 그 원리에 어긋나는 것은 모두 도태시키기 때문에 그 속에서 자유란 이에 순응하던 아니면 도태될 수밖에 없다는 이른바 “불가피성 이론”(inevitability thesis)을 극복할 기초가 마련된다. 도예베르트는 이를 토대로 윤리적 확신이 사회제도의 방향을 좌우할 수 없다는 사회학적 비판론을 극복했다. 즉 경제나 정치, 학문 등 삶의 다양한

영역에서 방향적 다양성이 가능하다는 사실과 그 다양성의 근거는 이성적 선택이 아닌 종교적 선택의 결과임을 규명해냈다. (Wolterstorff, 1995: 213)

개혁주의 전통의 또 다른 유익은 근래에 들어 이런 기초 위에서 다원주의 문제를 다룰 방안들을 제시하려는 노력이 상당한 결실을 맺었다는 데 있다. 이러한 노력은 지난 날 칼빈주의 전통이 신학적 정통성에 대한 자부심으로 인해 자칫 독단적인 면모를 보여온 사실에 대한 반성의 필요성 자각이 크게 작용하고 있다. (Mouw, 1992: 11-12, 145-155=홍병룡 역, 2004: 15-16, 165-176) 여기에는 정체성 정치의 문화전쟁이 벌어지는 포스트모던 다원주의 사회 속에서 다른 세계관을 지닌 이들과 더불어 살아가며 선한 영향을 미치는 일은 결코 단순하지 않다는 분명한 의식도 중요한 역할을 했다. 다양한 집단이기주의가 대립하는 상황에서는 다양한 타자들을 인정하고 더불어 살아갈 수밖에 없으며 이는 항상 위태로운 불안정한 상황임을 인식할 필요에 대한 공통적 강조는 바로 이런 인식의 발로이다.

한편 바로 이런 상황이야말로 전시대 개혁주의자들이 보여준 “지적 상상력과 영적 용기”를 계승해야 한다는 의식도 강하다. 아울러 그들이 보여준 특별한 관용, 겸손, 개방성 같은 사회적 덕목과 시민적 교양도 더욱 두텁게 갖추어야 한다는 것이다. 이 지적 도덕적 덕목이 우리 시대에 정의와 평화가 다스리는 하나님의 나라와 살림의 문화를 향해 나아가기 위한 필수적 기반이기 때문이다. 개혁주의 전통을 계승하는 이들은 바로 이런 인식하에 다원주의 사회의 문화적 현실에 대한 섬세한 연구의 결과로 보다 현실적인 전략이 제시하고 있다.

다원주의의 본질을 세심하게 분석하여 구조적 다원주의와 방향적 다원주의의 차이를 규명하고 그에 따라 기독교적 전략을 원리에 따라 제시하는 산더의 노력이 좋은 예이다. 월터스토포프가 창조의 객관적 실재가 요구하는 “책임있는 관점주의”(responsible perspectivalism)를 규명하여 작동하게 할 인식론 개발의 필요를 강조한 것은 또 다른 예이다. 그는 “대화의 정언명령”(dialogical imperative) 즉 하나님 형상으로서의 인간의 타인의 기본권을 존중하고 그를 인간으로 대접하는 존중의 중요성을 강조한다. (Wolterstorff, 1995: 213-214) 이런 정신은 자유주의가 성취했다고 하지만 실은 성경과 기독교의 유산으로 우리가 그것의 회복에 앞장서야 한다. 개혁주의 전통은 이를 “지분찾기”(Verzuiling, Pillarization)라고 할 수 있는 일종의 사회문화적 다원주의 전략을 통해 상당부분 효과적으로 실효성 있게 구현한 바 있다.

VI. “선교적 관점” (missional perspective)의 교훈

지난 세기 후반에 대두된 “선교적 교회 운동”(missional church)은 선교에 대한 이해와 시야를 크게 확장시켰다. 이 운동은 선교를 창조로부터 완성에 이르는 하나님의 역사를 종말론적 시야에서 바라보는 보편사적 시각을 가진다. 거기엔 우리가 아직 종료되지 않은 하나님의 역사를 믿음의 비전을 따라 나가고 있다는 역사의식이 함축되어 있다. 따라서 기독교는 언제나 다른 세계관들과의 만남과 경쟁 속에 복음을 전하며 종말을 향해 나아갈 수밖에 없다는 인식도 깔려있다.

이러한 선교적 교회운동은 전통적 선교와 교회에 대한 반성에서 비롯되었다. 지금까지 교회는 선교를 단지 타 문화권의 미전도 지역을 향해 나가는 복음의 지리적 확장에 국한시켜 생각했다. 이로 인해 교회의 궁극적 사명은 창조의 회복을 이루기 위해 삶의 전 영역 속에 진리의 빛을 비추어 어둠을 몰아내는 것이었다는 사실을 잊었다. 특히 해외선교는 힘썼지만 자신들이 기독교 사회와 문화 속에서 살고 있다는 착각 속에 선교적 정체성을 상실했다. 그 결과 서구가 세속화로 선교지보다 더 심한 복음의 불모지가 되어 버렸다. 이 사실은 기독교가 개인적 영성과 교회로 국한되고 축소될 경우 선교적 열정과 정체성 소멸을 겪는다는 중대한 교훈을 남겼다.

이 운동은 선교의 인식 지평을 하나님의 역사라는 맥락에서 바라보는 시야로 확대시킨다. 복음은 하나님의 우주적 주권 회복이다. 하나님께서는 이 일을 구약에서 시작하셨기에 선교에 역시 거기서 시작해야 한다. 특히 교회가 이스라엘이 실패한 선교적 정체성과 역할을 이어받은 공동체라는 의식에 입각해 선교를 다시금 생각한다. 교회는 이스라엘 백성처럼 “대조적 사회”(contrast-society)로 민족주의적 배타주의의 모든 장벽을 허무는 사랑의 빛이어야 한다. 이런 의미에서 교회는 하나님의 결정적인 종말론적 행동이라고 주장한다. 선교적 교회 운동은 이에 대한 자각과 반성에 기초한 점에서 다원주의 대면에 유리한 통찰들을 담고 있다. (Goheen, 2011: 4, 20-21, 208-210)

우리시대가 다원주의 사회라는 것은 언급하기 진부할 정도라고 주장한 뉴비긴은 근본주의와 자유주의 사이의 도덕적 충돌을 넘어설 방식은 성경과 역사에 입각해 선교와 교회를 이해할 수 있는 통합적 관점이라고 주장한다. 구속에 입각한 성경 특유의 세계관에 입각한 선교와 교회 이해가 구약과 신약의 통일성을 보여줄 유일한 해석학적 렌즈라고 한다. 이 모델은 선교와 교회를 역동적으로 연계시킬 수 있는 장점을 가

지고 있다. 선교적 관점을 제시한 학자들은 역사를 분석하는 철학적 안목이 개혁주의 세계관과 닮았다. 특히 다원주의 사회 속에서의 복음을 소통하는 동시에 타협 없는 증거가 어떻게 가능할지를 모색하는 점에 많은 공감대를 가지고 있다. 그것은 계몽주의 시대 이후 서구가 세속화된 과정을 철학적으로 분석하는 안목에서 출발하기 때문이다. 이들은 서구 역사, 문화, 철학에 대한 폭넓고 깊은 이해를 토대로 지난날의 선교와 교회론의 약점을 보완하는 실천적 방안을 제시했다.

선교적 관점의 또 다른 통찰은 누가복음과 사도행전에서 우리시대에 부합하는 복음과 선교를 이해하려고 한 록스버그의 이른바 “미셔널” 관점에서 나온다. (Rougxburg, 2011: 72) 그는 누가복음과 사도행전이 로마 제국에 흩어진 작은 기독교 공동체들이 그들이 처한 다양한 문화 속에서 복음에 입각한 자신감을 갖고 살도록 격려하기 위해 쓰여진 것이었다는 점을 강조한다. 이 공동체들은 기대와 달리 재림이 속히 이루어지지 않는 중 계속되는 핍박의 위협을 직면하며 살았다. 그들은 사도들과 1세대 지도자들이 죽은 후 종말론적 기대와 승리주의적 환상이 깨어져 혼란에 빠진 소수의 공동체였다. 하지만 하나님의 하시는 일을 재해석하는 눈을 얻어 열방으로 나갔다.

록스버그는 또한 뉴비긴과 보감을 따라 선교적 관점이 신약성경의 예견된 일종의 과장된 관점이라는 점에도 동의한다. 열방에 복음이 전해졌다는 말은 하나님 나라의 “이미와 아직의 변증법 속에서 이해되어야 한다. (Newbigin, 1978=홍병룡 역, 2012: 22-23; Bauckham, 2004=강봉재 역, 2010: 46; Rougxburg, 2011: 74, 96) 예견된 종결과 영원한 개방성의 변증법이 교회를 선교적 상황아래 위치시키고 선교적 정체성을 부여한다. 선교는 특수에서 보편으로 모든 다양성을 휩쓸어가는 종교적 동질성의 거센 파도가 아니다. (Bauckham, 2004=강봉재 역, 2010: 29) 선교의 핵심은 다른 메타 내러티브와 달리 힘과 지배의 방법이 아닌 사랑과 화평 정의를 내세우며 다양성을 품은 보편적 이야기로 특수한 시점에 특별한 하나님의 행동이 보편적 덕과 유익을 위해 성립되는 구속사이다.

이처럼 오늘의 교회도 하나님께서 하시는 일에 대한 시야를 회복하는 것이 필요함을 강조한다. 교회는 중세초기까지도 그들을 의심하고 조롱하는 강력한 로마문명과 이슬람 세력 앞에 생존을 위협받던 연약한 공동체였다. 하지만 이러한 상황은 우리에게 선교가 본질적으로 “강자가 아닌 약자의 입장에서 복음을 증언하는 법을 가르쳐” 준다는 점을 잊지 않아야 하기 때문이다. 뉴비긴은 다원주의 사회 속에 살아가는 우

리는 이 시각에서 배울 것이 많다고 강조한다. (Newbig, 1978=홍병룡 역, 2012: 20-23) 이처럼 선교적 교회운동가들은 지중해 연안에 흩어진 교회들과 중세 초기까지의 교회의 모습들을 조명해 근대이래 줄곧 서구교회의 시각에 의해 왜곡되어온 교회와 선교에 대한 이해를 바로잡을 통찰을 제시한다. 이들은 한결같이 오늘날 반기독교적 다원주의 문화에 부합한 선교적 교회론의 정립이 필요함을 주장한다. 특히 교회중심주의를 버리고 사회, 열방 다음세대로 흩어져 침투하는 교회론이 요구된다. 누가와 사도행전처럼 선교의 재해석이 필요한 시점이라는 것이다.

이처럼 서구교회는 오늘날 그들이 처한 상황을 돌아보며 선교적 정체성의 회복을 위해 애쓰고 있다. 서구교회가 “사회적 소수”로 의식한다면 한국교회는 더욱 그렇다. 특히 한국교회는 다원주의와 반기독교 정서의 문화 속에서 현재 처지를 바로 이해할 필요가 있다. 이를 위해서는 우선 개화기 이후 기독교가 잠시나마 누렸던 문화적 우위의 기억에서 벗어나야 한다. 근대화 개발경제와 군사독재시대에 개발된 교회성장과 해외선교라는 단순 모델에서도 탈피해야 한다. 특히 정권친화적 자세나 경제적 기득권 편에 공조하는 고도성장의 자본주의 경쟁사회의 이야기에 편승 또는 포섭된 선교를 벗어나야 한다. 오히려 이제는 소수임을 인정하는 겸허함으로 섬김과 대화를 통한 변혁적 자세를 함양해야 한다. 한국교회가 왜 지금 이 시점에 위기를 맞고 있는가는 단순히 윤리적 실패보다는 선교적 관점의 상실에서 찾아야 한다. 이제는 하나님께서 여기서 무엇을 하고 계신지, 우리는 누구이며 지금 여기서 무엇을 해야 하는지 돌아보아야 한다.

Ⅶ. 기독교 세계관 운동과 선교적 관점의 만남

개혁주의 기독교 세계관 운동의 사회문화적 비전은 근래에 부상한 선교적 관점으로 강화될 때 다원주의 사회에서 더욱 빛을 발할 수 있다. 기독교 세계관 운동 역시 창조-타락-구속을 마치 초시간적인 신학적 범주로 인식하여 역사의 흐름 속에서 완성해가시는 하나님의 섭리의 관점에서 살피지 못하는 경향이 있던 것이 사실이다. 이로 인해 창조-타락-구속이 신학적 범주로 굳어져버리는 부작용과 기독교 세계관 논의가 철학 이론처럼 보일 수 있는 부작용이 나온다. 아울러 선교적 요소가 약화되기도 한다.

근래에 이를 보완하기 위해 기독교 세계관은 성경의 이야기를 통해 제시하려는 이

른바 “내러티브”식 접근이 제시되었다. 바로 여기에 선교적 관점이 세계관 논의에 기여할 내용이 있다. 기독교 세계관은 성경의 이야기가 펼쳐 보여주는 창조로부터 새 하늘과 새 땅에 이르는 역사성이 살아나야 온전한 삶의 비전이 될 수 있기 때문이다. 무시간적 사고가 아니라 우리가 살아가는 시간과 공간 즉 문화와 사회 속에서 벌어지는 하나님의 역사를 조망하는 선교적 관점은 기독교 세계관을 추상적인 논제가 아닌 구체적이며 역동적인 삶의 비전이 되도록 만든다.

아울러 개혁주의 전통은 시민적 교양의 폭을 보다 넓힐 필요가 있음을 자각하고 있다. 이 점에서 역시 선교적 관점은 도움이 된다. 선교적 정체성의 회복을 회복한다 해도 기독교가 더 이상 서구사회에서조차 주도적인 위치에 있지 않기에 상황은 여전히 어렵다. 오늘의 사회를 지배하는 다원주의 문화 속에서 복음에 신실한 선교적 공동체가 되기 위해서는 고난을 받을 수밖에 없다. 특히 공적인 장에 나가면 압박과 고난은 더욱 커진다. 하지만 신앙을 개인적인 일로 만드는 것은 복음의 우주적 범위를 부정하는 결과를 낳는다. 그것이 바로 서구교회가 지난 수세기 동안 범한 실수였다. 예수 그리스도가 남기신 새로운 공동체인 교회는 공적이며 우주적(communal and cosmic)인 삶 속에서의 증인의 소명을 회복해야 한다.

이 관점에는 또한 우리는 증인일 뿐 재판관이 아니라는 인식이 들어있다. 복음과 역사에 대한 이해와 증언도 개인적이며 실존적인 한계가 있음도 인정한다. (Newbigin, 1995: 94) 증인의 의무는 주어진 상황 속에서 받은 메시지를 이해하여 신실하게 전달하는 것이다. 초대교회는 복음의 보편성을 확고히 주장하지만 군사력이나 경제력을 통해서 강요하려 하지 않았던 사실을 중시한다. 그럴 상황도 아니고 힘도 없었다. 성육신의 정신을 따라 낮은 섬김의 자세를 견지했음에도 불구하고 로마제국을 정복했다는 점을 강조한다. 선교를 개종이라는 결과주의에서 보기보다 하나님 하시는 일에 대한 증언이며 종말론적 비전에서 신실하게 수행할 따름이다.

선교적 관점은 근본적으로 종말론적이다. 아직 종료되지 않은 이야기 속에서 믿음의 비전을 따라 살아가는 이들은 자신의 삶에 있어 확실성이란 분명한 한계가 있음을 인정할 수밖에 없다. 그런 한계 인식은 독단을 방지하고 다른 종교와 세계관을 가진 이들의 목소리를 들을 수 있는 열림을 가능하게 한다. 따라서 이런 종말론적 비전에는 커디히가 주장하는 것처럼 이른바 “시민적 교양의 시련”(ordeal of civility)을 극복할 수 있게 해주는 자원이 들어있다. (Griffioen and Mouw, 1993: 6, 173-176; 참고

Cuddihy, 1987: 235)

다원주의 사회 속에서 살아감에 있어 종교나 이념이 다른 이들과 끊임없이 부딪칠 수 밖에 없는 상황 속에서 세상 사람들도 세련되거나 좋은 매너, 선량함과 중용을 필수적인 덕목으로 꼽는다. 하지만 이 모든 것은 기독교인에겐 새로운 것이 아니며 이미 성경과 기독교 전통에 내재된 덕목들이다. 특히 지금처럼 그것이 절실한 때에 이를 도외시하면 기독교인은 자신들의 신성한 특성에 배치되는 결과를 빚게 된다. (Griffioen and Mouw, 1993: 65)

오늘의 문화 속에서 교회는 이런 선교적 관점과 자세를 회복해야 한다. 기독교인들은 교회라는 조직체로서가 아니라 배타적이지 않은 대안적 공동체로서 문화 속에 들어가야 한다. 이럴 때에 그들의 구별된 삶을 통해 세상의 세계관의 실체를 드러내고 복음을 증거 할수 있게 되기 때문이다. 선교적 관점은 지난 날 위대한 신앙인들이 보여준 역사적 모범을 망각한 것이 아닌지 돌아보게 만든다. 아울러 소위 성공적인 교회가 자주 빠졌던 승리주의 환상을 반성케 한다. 아울러 지금과 같이 어려운 시기엔 왜 패배주의로 위축될 필요가 없음도 알게 한다. 뿐만 아니라 다원주의의 도전 앞에 방어적인 태도로 뒷걸음쳐서는 안될 이유도 가르쳐준다. 왜 사회문화적 책임을 버리고 개인적 영성에 몰입하는 퇴행을 택하는 일은 하면 안되는지도 알려준다. 교회는 지난 이천년간 다원주의 상황에 주저 없이 들어가 정면돌파를 통해 오늘에 이르렀다. 개혁주의 전통이 그 좋은 예이다. 소수지만 탁월한 통찰과 자신감을 갖췄던 대안 공동체의 선교적 비전이 오늘의 상황 속에서도 회복되어야 한다.

VIII. 결론

오늘의 글로벌 다원주의 문화는 흔히 기독교에 위기로 평가되고 있다. 이는 특히 본래 종교다원적 역사 위에 첨단 정보화 사회 그리고 세계 유일의 분단국의 상황 아래 각종 사회문화적 정체성 정치로 긴장이 높은 우리나라에 있어서 특히 그렇다. 바로 이런 사실 때문에 한국 기독교는 다원주의에 대한 바른 이해와 대처가 절실하다. 하지만 그것은 위기만은 아닐 수 있다. 이 시대의 글로벌 다원주의의 도전이 위기일지 기회일지는 전시대의 뛰어난 기독교 지성인들이 보여준 성경적 통찰과 지혜를 되살릴 수 있는가에 의해 좌우될 것이다.

다행히 오늘날 다원주의 분위기로 인해 기독교 세계관 운동의 사회적 기여 가능성이 과거에 비해 훨씬 높아졌다. 특히 신앙과 학문의 대립이 크게 완화되어 기독교 세계관 운동의 중요한 엔진 역할을 할 기독교 학문의 위상도 높아졌다. 다양한 세계관이 난무하는 상황일수록 기독교 학문의 사명이 기독교 세계관 운동이 사회문화적 비전을 제시하는 일에 있어 더욱 중요해졌다. 기독교 학문이 신학에만 국한되어서는 안되는 이유는 바로 여기에 있다. 구원의 진리가 세상문화 속으로 깊숙히 들어가기 위해서는 복음진리에 입각한 “적절한 자신감”과 다원주의 사회에 걸맞는 “탁월한 예절”과 더불어 “지적 세련됨”이 필수적이기 때문이다. 이런 의미에서 다원주의는 오늘의 기독교 세계관 운동과 기독교 학문에 주어진 기회일 수 있다. 중요한 것은 우리가 이 도전을 기회로 만들 수 있는 능력이 있느냐는 것이다.

“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함”

참고문헌

- Bartholomew, Craig G. and Goheen, Michael W. (2008). *Living at the Crossroads: An Introduction to Christian Worldview*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Baukhham, Robert (2010). *Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World*. Grand Rapids: Baker Academic, 2004. 강봉재 역. 『세계화에 맞서는 기독교적 증언: 성경의 눈으로 선교 바라보기』 서울: 새물결플러스.
- Berger, L. Peter (1970). *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Garden City: Anchor Press.. 김쾌상 역 (1979). 『현대사회와 신』 서울: 대한기독교서회.
- _____ (1979). *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. Garden City: Anchor Press.. 서광선 역 (1981). 『이단의 시대』 서울: 문학과지성사.
- Bolt, John (1993). *The Christian Story and the Christian School*. Grand Rapids: Christian School International. 이정순 역 (2013). 『이야기가 있는 학교』 서울: 한국기독교학생회출판부.
- Cuddihy, John Murray (1978). *No Offense: Civil Religion and Protestant Taste*. New York: The Seabury Press.
- _____ (1987). *The Ordeal of Civility: Freud, Mark, Levi-Strauss, and the Jewish Struggle with Modernity*. Boston: Beacon Press.
- Eagleton, Terry (2000). *The Idea of Culture*. Oxford: Blackwell.
- Friedman, Thomas (2000). *The Lexus and the Olive Tree: Understanding Globalization*. New York: Anchor Books.
- Griffioen, Sander and Mouw, Richard J. (1993). *Pluralism and Horizons: An Essay in Christian Public Philosophy*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Goheen, Michael W. (2000). *As the Father Has Sent Me, I Am Sending You: J. E. Lesslie Newbigin's Missionary Ecclesiology*. Zoetermeer, Netherlands: Boekencentrum.
- _____ (2011). *A Light to the Nations: The Missional Church and the Biblical Story*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Hunter, James Davidson (1991). *Culture Wars: The Struggle to Define America*. New York: BasicBooks.
- Huntington, Samuel (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster. 이희재 역 (1997). 『문명의 충돌』 서울: 김영사.
- Keller, Timothy (2008). *The Reason for God: Belief in an Age of Skepticism*. New York: Riverhead Books.
- Kreeft, Peter (1996). *Ecumenical Jihad: Ecumenism and the Culture War*. San Francisco: Ignatius Press.

- Locke, John (1964). *An Essay Concerning Human Understanding*. London: Collins.
- Mouw, Richard (1992). *Uncommon Civility: Christian Civility in an Uncivil World*. Dowers Grove: InterVarsity Press. 홍병룡 역 (2004). 『무례한 기독교: 다원주의 사회를 사는 그리스도인의 시민교양』. 서울: IVP.
- Martin-Achard, Robert (1962). *A Light to the Nations: A Study of the Old Testament Conception of Israel's Mission to the World*. Translated by John Penney Smith. London: Oliver and Boyd.
- Neuhaus, Richard (1984). *Naked Public Square: Religion and Democracy in America*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Newbiggin, Lesslie (1989). *The Gospel in a Pluralist Society*. Grand Rapids: Eerdmans. 홍병룡 역 (2007). 『다원주의 사회내의 복음』. 서울: IVP.
- _____ (1978). *Open Secret*. Grand Rapids: Eerdmans. 홍병룡 역 (2012). 『오픈 시크릿』. 서울: 복있는 사람.
- _____ (1995). *Proper Confidence: Faith, Doubt, and Certainty in Christian Discipleship*. Grand Rapids: Eerdmans. 박삼중 역 (2000). 『타당한 확신: 기독교 제자도의 믿음, 의심, 그리고 확실성』. 서울: IVP.
- Pearcy, Nancy (2010). *Saving Leonardo: A Call to Resist the Secular Assault on Mind, Morals, and Meaning*. Nashville: H&B Publishing Group. 홍종락 역 (2015). 『세이빙 다빈치』. 서울: 복있는 사람.
- Rougxburg, Allen (2011). *The Missional*. Grand Rapids: Baker Academic.
- _____ (2005). *The Sky is Falling?* Eagle: ACI Publishing. 김재영 역 (2009). 『길을 잃은 리더들』. 서울: 국제제자훈련원.
- Schaeffer, A. Francis (1985). *The Church at the End of the Twentieth Century*. Wheaton: Crossway Books.
- Thiselton, Anthony (1995). *Interpreting God and the Postmodern Self: On Meaning, Manipulation, and Promise*. Edinburgh: T&T Clark Ltd.
- Wright, Christopher J. H. (2006). *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Wolterstorff, Nicholas (1995). "From Liberal to Plural," In Griffioen, Sander and Balk, Bert M. eds., *Christian Philosophy at the Close of the Twentieth Century: Assessment and Perspective*. Kampen: Uitgeverij Kok: 201-214.
- Wuthnow, Robert (1996). *Christianity and Civil Society: The Contemporary Debate*. Valley Forge: Trinity Press International. 정재영, 이승훈 역 (2014). 『기독교와 시민 사회: 현대 시민 사회에서 기독교인의 역할』. 서울: CLC.

ABSTRACT

Missional Encounter with the Challenges of Our Global Pluralist Culture

Kuk-Won Shin (Chongshin University)

Global pluralist culture, a dynamic force of change in today's socio-cultural geography, presents complex challenges to the Christian faith - especially to mission work. However, Christianity has had much experience in dealing with many similar situations over the last two thousand years of evangelizing in various cultures. The cultural insight and wisdom accumulated through mission work during this period should be regarded as a great resource in coping with the challenges of today's global pluralistic environment. This study aims to show that the recovery of this wisdom is a key element in "missional encounter" with our pluralist culture. It also intends to demonstrate that integrating tradition of Christian worldview and the recently emerging "missional ecclesiology" could create an effective missional encounter with the challenges of our global pluralist culture.

keywords : Pluralism, missional perspective, Christian worldview, civility, Christian scholarship

대안교육 경험자의 삶 탐색: 배경, 진학동기, 교육경험, 진로, 가치지향

김영화*

논문초록

본 연구에서는 대안교육을 경험한 연구참여자들이 어떠한 삶을 살아가고 있는지를 밝히고자 하였다. 대안교육 경험자 다섯 명을 심층면담하여 이들의 배경과 진학동기는 어떠하며, 이들이 대안학교에서 어떠한 경험을 하고, 대안학교 졸업 후 대안교육의 가치와 어떻게 관계 맺으며 어떠한 삶을 살아가고 있는지를 심층적으로 이해함으로써, 이들의 대안적 가치지향과 행위가 시간의 흐름 및 가정과 학교, 사회의 상황적 조건 하에서 의미 있는 타인들과의 상호작용을 통해 어떻게 형성되고 변화되는지를 드러내고자 하였다. 연구참여자들의 대안학교 진학에는 부모님, 선생님 등 의미있는 어른의 역할이 중요하게 작용했다. 대안학교 진학을 권유한 연구참여자의 부모님은 자연친화적이거나 생태주의적인 관점 또는 높은 사회의식을 가지고 계셨으며, 형제자매도 대안학교에 다녔거나 다니고 있었다. 연구참여자들은 대안학교 경험에 대해 대체로 긍정적으로 인식하고 있으나 밀도 높은 인간관계로 인한 상처, 대안적 가치라는 또 다른 고정관념의 주입 등에 대해 우려를 표시하였다. 일반계 고등학교를 졸업한 후 대학 대신 대안학교를 선택한 한 명을 제외하고 나머지 연구참여자들은 모두 대학에 진학하였고, 공통적으로 성찰의 과정을 거치며 주체적으로 자신의 진로를 개척해 나가고 있었으며, 몸을 잘 쓰는 사람이 되는 것, 자급자족하는 삶, 사회적으로 기여하는 삶과 균형적인 삶, 사회의 구조적 모순 해결에 기여하는 삶, 기술과 더불어 문화와 사람을 생각하는 진정한 작업자 되기 등 대안교육 가치를 추구하며 살고 있었다. 연구참여자들의 대안적 가치관과 삶은 이러한 가치관과 삶의 양식에 동조하는 부모, 형제, 친구, 직장동료 등 주변의 의미 있는 타인들과의 교섭 속에서 실현되고 있었다.

주제어 : 대안학교, 대안교육 경험, 대안학교 졸업생의 삶, 생애사, 통합적 내용분석접근

* 홍익대학교 교육학 교수

2015년 2월 4일 접수, 7월 9일 최종수정, 7월 21일 게재확정

1. 들어가는 말

우리나라 대안교육은 1990년대 중엽부터 대안학교라는 형태로 본격적으로 제도화되기 시작하여 2014년 현재 인가받은 정규학교 형태의 대안학교인 특성화고등학교가 24교, 특성화중학교가 12교, 인가받은 각종학교 형태의 대안학교가 24교에 달한다(교육부, 2014). 2009년에 각 유형의 대안학교가 각각 21교, 8교, 2교였던 것에 비추어보면(이혜영 외, 2009) 5년간 학교 수가 거의 두 배 증가한 것을 알 수 있다. 특히 각종학교 형태의 대안학교는 2교에서 24교로 크게 증가하였다.

대안교육을 표방하고 있으나 학력인정이 되지 않는 미인가 대안교육시설은 2014년 현재 전국적으로 230여개가 운영되고 있는 것으로 추정되며, 2014년 교육부 조사에 응한 대안교육시설 170개에 6,762명의 학생이 재학하고 있는 것으로 조사되었다(교육부, 2014). 2009년에는 94개 시설이 조사에 응하였고, 이 시설에 총 3,993명이 재학하고 있었던 것에 비추어보면(이혜영 외, 2009) 미인가 대안교육시설 역시 지난 5년간 크게 증가한 것을 알 수 있다.

대안교육운동이 전개되기 시작할 무렵의 대안교육 또는 대안학교는 일정 정도의 진보적 가치를 추구하는 교육 또는 학교를 의미하는 경향이 있었으나, 점차 대안학교의 목적과 이념이 다양해져서 최근에는 대안학교 간에 어떤 공통적인 경향성을 찾기가 힘들어지고 있다. 교육부(2014)는 비인가 대안교육시설을 교육목적별로 다문화, 탈북, 종교·선교, 국제교육, 미혼모, 부적응학생, 대안교육으로 분류하고 있는데, 이 가운데 인성, 인문, 특기·적성 계발, 전인교육, 자아발견 등 대안교육을 목적으로 한 대안교육시설은 2014년 4월 현재 시설 수로 보면 18.8%, 재학생수로 보면 18.6%에 그쳤다. 종교·선교 목적의 교육을 실시하고 있는 시설의 재학생수가 가장 많아 36.5%에 달하였고, 부적응학생을 위한 교육에 중점을 두고 있는 시설의 재학생수가 다음으로 많아 33.2%에 달하였다. 최근 대안학교의 급증은 종교계 학교의 설립에 기인하는 바가 큰데, 2009년 기준 약 80여개에 달하는 기독교계 대안학교 가운데, 소수를 제외하고는 지나친 종교교육과 엘리트주의 교육을 실시하고 있다는 비판(이혜영 외, 2009)을 받고 있기도 하다.

대안교육기관의 증가와 대안교육의 다양화 등 대안교육 분야에서 나타나고 있는 최근의 현상은 대안교육에 대한 보다 면밀한 이해의 필요성을 제기한다. 대안교육기관의

증가 현상은 대안교육에 대한 학생·학부모의 수요가 증가하고 있다는 것을 의미하며, 앞으로도 계속 증가할 것이라는 전망을 가능하게 하지만, 우리나라 대안교육에 대한 면밀한 이해에 바탕을 두지 않고 무분별하게 대안교육을 선호하는 현상은 결코 바람직하지 않을 것이다. 반면 정규 공교육이 불만스러워 대안교육에 관심을 갖고 있기는 하지만 대안교육기관에 진학한 청소년들이 어떠한 경험을 하며, 이후 어떠한 진로를 택하여 어떻게 살아가고 있는지, 일반 정규교육을 받은 청소년들에 비해 불이익은 없는지에 대해 확신할 수 없어 대안교육을 적극적으로 선택하지 못하는 학생·학부모들도 상당수에 달할 것이다.

대안교육을 심층적으로 이해하기 위해서는 대안교육의 정체성 등 이념적 측면에서부터 제도화의 문제에 이르기까지 전반적인 검토가 필요하지만, 특히 대안교육기관에서 학생들이 실제로 어떠한 경험을 하며, 대안학교 졸업 이후 대안교육 경험을 삶에 어떻게 관련지으며 어떻게 살아가고 있는지를 심층적으로 탐구할 필요가 있다. 그럼에도 불구하고 그동안 광범위하게 수행된 대안교육 관련 선행연구 가운데 대안학교 학생들의 경험을 그들의 관점에서 총체적이고 깊이 있게 탐구한 연구들은 많지 않다. 질적 연구방법을 적용하여 대안학교 학생들이 대안학교에서 실제로 겪는(은) 경험들을 탐구하는 연구들(강영택, 2010; 홍기순, 2010; 김영신, 2006; 고희일·이두휴, 1998)과 대안학교 졸업생의 졸업 후 삶의 경험을 밝히는 연구들(김영화, 2014; 이은실·강영택, 2011)이 수행되었으나, 이러한 연구들은 학생들의 대안학교 경험이나 대안학교 졸업 후 삶의 경험 등 일정 시기의 경험을 탐구하였으며, 대안학교 진학 이전의 단계부터 대안학교 졸업 이후의 단계에 이르기까지 대안학교 졸업생의 삶 전체를 다루어 한 단계의 삶의 경험이 다른 단계의 삶의 경험과 어떻게 관련되어 있는지를 고찰한 연구는 찾아보기 어렵다.

대안학교 졸업생의 삶의 궤적은 이들이 대안학교에 진학하기 이전부터 속해있던 가정과 지역의 사회적 맥락, 그리고 대학졸업장이 필수적으로 요구되는 한국 사회의 학력주의 사회적 상황과 교차되는 가운데, 부모, 형제자매, 친구, 교사, 직장 동료와 선후배 등 의미 있는 타인과 상호작용하면서 형성되어 간다. 본 연구에서는 대안학교에서 대안교육을 경험한 학생들이 어떠한 배경을 가지고 어떠한 동기로 대안학교에 진학했는지, 이들이 대안학교에서 어떠한 경험을 하고, 대안학교 졸업 후 대안교육의 가치와 어떻게 관계 맺으며 어떠한 삶을 살아가고 있는지를 심층적으로 이해함으로써, 이들

의 대안적 가치지향과 행위가 시간의 흐름 및 가정과 학교, 사회의 상황적 조건 하에서 의미 있는 타인들과의 상호작용을 통해 어떻게 형성되고 변화되는지를 밝히고자 하였다.

상술하였듯이 대안교육기관은 매우 다양하지만, 본 연구에서는 탐구 대상 대안학교를 역사가 비교적 오래되어 졸업생들이 사회에 진출한 인가 또는 비인가 대안학교들로서 전인교육, 공동체주의, 생태주의, 노작교육 등 초창기에 설립된 대안학교들이 상당 부분 공유했던 진보적 가치를 추구해 온 학교들로 제한하였다. 본 연구의 연구참여자들이 졸업한 대안학교는 한 학교를 제외하고는 모두 기독교계 대안학교들이다.

II. 선행연구

대안교육 또는 대안학교에 관한 경험적 연구들로는 질적 연구방법을 적용하여 대안학교 학생들이 대안학교에서 실제로 겪는(은) 경험들을 탐구하는 연구들(강영택, 2010; 홍기순, 2010; 김영신, 2006; 고희일·이두휴, 1998) 및 대안학교 졸업생의 졸업 후 삶의 경험을 밝히는 연구들(김영화, 2014; 이은실·강영택, 2011)과 대규모 조사를 통하여 대안학교의 실태를 밝히는 연구(이혜영 외, 2009)들이 수행되었다.

대안학교 학생들이 대안학교에서 실제로 겪는(은) 경험들을 질적 연구방법을 적용하여 탐구한 연구들은 대안학교 재학생 또는 졸업생들이 대안학교에서 실제로 무엇을 경험하고 무엇을 배워가고 있는지를 밝히고 있다. 김영신(2006)은 도시형 대안학교에서 학생들이 어떠한 시민성을 함양하고 있는지를 탐구한 결과, 학생들은 학교 전체의 민주적 생활환경 속에서 민주시민으로서의 실천적 지식, 기능, 가치와 태도를 습득하고 있음을 발견하였다. 기독교 대안학교를 대상으로 연구를 수행한 홍기순(2010)에 의하면, 학생들은 기독교학생으로서 정체성과 자부심, 유대감을 발전시키고 있었으며, 이러한 과정에 영향력을 미치는 주 요인은 교사와의 신뢰관계와 자율적 분위기인 것으로 나타났다. 고희일·이두휴(1998)는 대안학교와 일반학교의 교육활동을 비교하는 가운데 대안학교 학생들은 공동체의식과 교사-학생 간, 선후배 간 유대, 타협의 문화, 교사에 대한 지지와 신뢰, 학생 중심의 문화를 경험하고 있음을 보고하였다.

한편 기독교계 대안학교를 중심으로 대안학교의 경험이 학생들에게 어떠한 긍정적 변화를 초래했는지를 질적 연구방법을 적용하여 분석함으로써 대안학교의 성과를 보

다 직접적으로 확인하려는 연구들이 수행되고 있다. 강영택(2010)은 기독교 대안 초등 학교와 중등학교 세 곳을 선정하여 교육활동에 대한 참여관찰 및 교사, 학생, 학부모 대상 심층면접을 실시한 결과, 학생들의 신앙과 인성의 성장, 삶의 목표와 꿈 설정, 학업에 대한 자발성과 흥미, 학교에 대한 높은 만족도, 학교 구성원들이 함께 배우고 성장하는 배움의 공동체 구현 등을 대안학교의 성과로 제시하였다. 이은실·강영택(2011)의 연구에서는 대학에 다니고 있는 기독교대안학교 졸업생을 연구참여자로 선정하여 이들로 하여금 출신 학교의 교육성과에 대해 평가하도록 하였는데, 졸업생들은 대안학교 교육을 통해 삶을 보는 시각의 변화, 상호신뢰의 인간관계 경험, 자기주도적 학습 능력의 습득이라는 성과를 거둔 것으로 생각하고 있었다.

또한 대안학교 졸업생들이 졸업 후 어떠한 삶의 경험을 하고 있는지를 분석한 연구들도 발견된다. 상술한 이은실·강영택(2011)의 연구에 의하면 기독교 대안학교 졸업생들은 자신의 삶의 방향을 출신학교의 교육목표에 맞추어 재조정하는 과정을 거치고 있었으나 일부 학생들은 출신학교의 교육목표가 교육현장에 구체적으로 연결되지 않을 때 혼란을 겪고 있었다. 졸업생들은 각종 학교 프로그램에 적극적으로 참여하며 대학의 다양한 생활 영역에서 높은 만족도를 보이고 있었으며, 대학 수업에 대체로 잘 적응하고 있지만, 수학이나 과학과 같은 특정 과목에서 어려움을 겪는 학생들도 발견되었다.

최근에 수행된 김영화(2014)의 연구에서는 대안학교 졸업생 29명이 자신들의 삶에 대해 집필한 에세이 가운데 졸업 이후 삶의 진개를 분석하고, 집필자 중 5명의 졸업생에 대해 심층면담을 실시하여, 이들이 졸업 후 어떠한 삶을 살아가고 있는지를 분석하였다. 분석 결과에 의하면 대안학교 졸업생들은 졸업 후 대학진학 여부를 결정할 때부터 대학생들과 대학 이후 진로 선택 과정, 사회생활 속에서 끊임없이 고민과 성찰하는 삶을 살아가고 있었다. 대안학교 졸업 후의 진로는 매우 다양하지만 많은 졸업생들이 고교시절부터 가지고 있던 문제의식과 관심을 발전시켜 나가며, 현실의 벽에 부딪치면서도 적극적으로 주체적으로 자신의 삶을 개척해 나가고 있었다. 이들은 졸업 후 일정기간이 지나면 대안학교 출신이라는 정체성을 의식하지 않게 되지만, 그럼에도 불구하고 대안학교의 경험이 자신의 삶에 반영되고 있음을 인식하고 있었다.

이상의 질적 연구들은 대안학교에서 학생들이 무엇을 배우며 어떠한 경험을 하는지 이들의 시각과 해석을 통해 밝히는 한편, 이들의 인식을 통하여 대안교육의 성과를 간

접적으로 확인할 수 있도록 해 준다. 또한 졸업생의 졸업 후 삶의 경험을 탐구한 연구들은 이들이 졸업 후 대학과 사회에서 어떻게 적응해 가고 있는지를 밝혀 준다.

그러나 이러한 연구들은 학생들의 대안학교 재학 중 경험(강영택, 2010; 홍기순, 2010; 김영신, 2006; 고희일·이두휴, 1998)이나 대안학교 졸업 후 경험(김영화, 2014; 이은실·강영택, 2011) 등 한정된 시기의 경험을 탐구하였으며, 대안학교 졸업생의 삶 전체를 다루어 한 단계의 경험이 다른 단계의 경험과 어떻게 관련되어 있는지를 맥락적으로 분석한 연구는 찾아보기 어렵다. 예를 들어 김영화(2014)의 연구는 대안학교 졸업생들이 졸업 후 어떠한 고민과 성찰 과정을 거쳐 자신들의 진로를 어떻게 개척해 가고 있는지를 탐구한 연구로서 대안학교 내 경험을 넘어서서 대안학교 이후의 삶을 조명했다는 점에서 큰 의의가 있으나, 대안학교 졸업 이후의 삶에 국한시켜 탐구하고 있으며, 대안학교 졸업생 다수(29명)의 사례를 수평적으로 분석함으로써 공통된 경험을 드러내는 데 중점을 두었기 때문에, 개별 사례의 경험을 보다 심층적으로 이해하여 이들의 사고와 행위가 가정과 학교, 사회의 상황적 조건 및 과거, 현재, 미래가 교차하는 시간의 고리 속에서 의미 있는 타인들과의 상호작용을 통해 어떻게 형성되고 변화되는지를 파악하는데 한계가 있다.

본 연구에서는 이와 같은 선행연구의 한계를 극복하기 위하여 대안학교 졸업생 다섯 명의 사례를 보다 심층적으로 탐구하였다. 대안교육을 경험한 학생들이 어떠한 가정과 지역 배경 속에서 성장하여 어떠한 동기로 대안학교에 진학했는지, 대안학교에서 어떠한 교육경험을 하였고 대안학교 졸업 후 어떤 진로를 선택하였는지, 대안교육의 가치와 어떻게 관계 맺으며 어떠한 삶을 살아가고 있는지, 이 과정에서 의미있는 타인들과 사회의 상황적 조건은 어떠한 영향을 미쳤는지를 삶 전체의 맥락에서 심층적으로 이해하고자 하였다.

III. 연구방법)

1. 자료 수집

본 연구를 위한 자료는 두 종류로 구성된다. 하나는 다섯 명의 대안학교 졸업생이 집필하여 출간한 에세이이며, 다른 하나는 이 다섯 명의 졸업생들을 연구참여자로 선정하여 심층면담한 자료이다.

(1) 대안학교 졸업생의 에세이

본 연구에서는 민들레 출판사에서 2011년 출간한 「우리, 잘 크고 있는 거 맞아요?」에 대안학교 졸업생들이 실은 에세이 형태의 글 중 네 명(김다솜, 김바다, 이슬아, 한나)의 글과 글담 출판사에서 2010년 출간한 「나? 대안학교 졸업생이야!」에 실은 글 중 한 명(김한성)의 글 등 총 다섯 명의 글을 기본 연구자료로 활용하고, 나머지 졸업생의 글을 보조적인 연구자료로 활용하였다. 글담의 단행본에 실린 에세이는 대안학교 졸업생의 대안학교 진학 배경, 대안학교에서의 생활과 경험, 대안학교 졸업 후의 삶을 기술한 일종의 주제별 생애사²⁾이다. 민들레의 단행본에 실린 글들은 관계, 학습, 진로, 쓴소리 등 네 마당으로 나뉘어 마당에 따라 글의 초점이 다르지만 대체로 대안학교 진학 동기, 대안학교에서의 경험, 대안학교 졸업 후 진로에 대한 기술을 포함하고 있다.

두 단행본의 글 총 37편 가운데 졸업 이후의 삶에 대한 기술이 없거나 자신의 경험이 아닌 허구적인 내용을 기술한 글 8편의 저자들을 제외시킨 후 남은 29명의 저자들 중 연락처를 알 수 있는 저자 15명에게 이메일이나 전화로 연구 참여를 요청하였으며, 요청에 응한 다섯 명 모두를 연구참여자로 선정하였다. 따라서 저자들이 대안학교 졸업생을 대표한다고 보기는 어렵고, 각자 다양한 방식으로 독자적인 삶을 살아가는 줄

1) 대안교육 경험자의 삶을 탐구하기 위해 수집한 자료 중 김영화(2014)의 연구와 본 연구에서 각각 일부를 활용하였다. 따라서 연구방법의 기술 중 상당 부분은 김영화(2014) 연구의 연구방법 기술 부분과 중복된다.

2) 생애사는 출생 이후 전 생애에 관한 이야기인 전체 생애사(complete life history)와 일정 기간 중의 특정 주제에 한정된 이야기인 주제별 생애사(topical life history)로 나누어지며(박재홍, 1992; 엄명용, 2010: 270에서 재인용), 단행본에 실린 에세이는 이 가운데 주제별 생애사에 해당된다.

업생의 일부로 보아야 할 것이며, 이러한 점에서 본 연구의 한계가 있다. 그러나 생애사 등 질적 연구의 목적은 가장 대표적인 사례를 선정하여 일반화하는데 있는 것이 아니라 행위자가 주변 인물 및 환경과 어떻게 상호작용하여 어떠한 의미를 구성해 가고 있는가를 밝히는 데 있으므로(박성희, 2004), 일부 졸업생의 다양한 삶의 궤적과 의미 구성 방식을 드러낸다는데 연구의 의의를 찾을 수 있을 것이다.

(2) 대안학교 졸업생 심층면담

두 단행본의 원고 집필 이후의 삶에 대해 자료를 수집하고 원고에서 알기 어려운 정보들을 추가로 확보하기 위해 연구참여자로 선정된 다섯 명의 저자들에 대해 일대일 심층면담을 실시하였다. 민들레 출간 단행본에 기재되어 있는 저자들의 이메일 주소와 출판사를 통해 확보한 전화번호를 이용하여 저자들에게 심층면담을 요청한 결과, 다섯 명의 연구참여자를 확보할 수 있었다. 그 가운데 한 명은 군 복무중인 관계로 서면 면담에 응하였다.

심층면담은 연구자의 연구실에서 2014년 7월에 집중적으로 실시하였고 면담에서 부족한 사항들은 이메일 또는 전화를 통해 보완하였다. 면담은 1회 1시간에서 1시간 30분 정도 진행되었다. 면담 내용은 연구참여자의 동의를 구하여 녹음하고 자료 분석을 위해 전사하였다.

연구참여자들이 집필한 글을 일차적으로 분석한 후 면담을 실시했기 때문에 먼저 글 내용에서 불확실한 부분, 또는 더 알고 싶은 부분에 대해 질문한 후, 이전에 쓴 글에서 생각의 변화 등으로 수정하고 싶은 부분이 있는지를 알아보았다. 다음으로 글에서 다룬 마지막 시점 이후 어떻게 살아왔는지를 자유롭게 이야기하도록 하였다. 이때 가정배경, 진로 선택 동기, 졸업 후 고등학교(교사)와의 관계, 대학생활 경험, 직장생활 경험, 현실에 대한 생각, 미래 계획 등에 대하여 이야기할 수 있도록 유도하였다. 마지막으로 대학생활 또는 직장생활을 해 나가면서 대안학교 졸업생이라는 것을 어떻게 의식하며 살았는지, 일반학교 졸업생들과 다르다고 생각하는지, 대안교육이 본인의 삶에 어떠한 영향을 미치고 있다고 생각하는지 등에 대해 면담하였다.

연구참여자의 신앙이 이미 단행본의 출간을 통해 노출되어 있기 때문에 익명으로 처리하여도 추측하여 누군지 알아낼 가능성이 있으므로, 이와 같은 우려에 대해 설명

하고 논문 작성 후 본인의 확인을 거쳐 본인이 원치 않는 부분은 삭제할 것이라 말하였으나, 참여자들은 신분이 노출되는 것에 대해 전혀 개의하지 않았다. 따라서 연구참여자를 실명으로 처리하였고, 원고 집필 후 참여자들에게 인용된 면담 내용에 대한 확인 절차를 거쳤으나 이의를 제기한 참여자는 없었다. 이들의 실명 처리로 이들이 집필한 에세이와 심층면담 결과가 일정 부분 긍정적 방향으로 편향되었을 가능성을 배제할 수 없다.

2. 연구참여자

본 연구에 참여한 다섯 명의 연구참여자들의 배경은 <표 1>과 같다. 이들은 금산간디학교, 산청간디학교, 한빛고등학교, 산돌학교, 하자작업장학교를 졸업했으며, 이 가운데 하자작업장학교를 제외한 네 학교는 모두 기독교계 대안학교이다. 연구참여자 중 네 명은 대안학교를 졸업한 후 4년제 대학에 진학하였으며, 한 명은 일반계 고등학교를 졸업한 후 대학에 진학하지 않고 대안학교인 하자작업장학교에 들어갔다. 한 명은 현재 대학 재학 중에 있으며, 네 명은 대학 졸업 후 대학원 진학(1명) 또는 취업(3명)하였다. 연령은 21세에서 33세에 이른다. 전공은 사회학과 정치학 복수전공, 철학, 광고홍보학, 신문방송학, 패션 등 다양하다.

<표 1> 심층면담 참여자의 배경

이름	연령 (만)	출신 대안학교/ 재학기간	대학 전공	직업(직장)
김다솜	24세	금산간디학교(비인가)/3년	사회학, 정치학, 평생교육	사회적협동조합
김바다	28세	한빛고등학교(인가)/3년	철학	대학원 철학과/군복무
김한성	33세	산청간디학교(인가)/3년	광고홍보학	사회적기업 인큐베이터, 사회적기업 지원기관, 현재 디자인회사 운영·기획
이슬아	21세	산돌학교(비인가)/5년	신문방송학	대학 재학
한나	31세	일반고 졸업 후 하자작업장 학교(비인가)/2.5년	대학 비진학, 이탈리아 패션학교 유학	의상실 개업 준비

3. 자료 분석 방법

자료 분석을 위해서는 통합적 내용분석접근(holistic-content approach)을 사용하였다. 통합적 내용분석접근은 리브리히와 동료들(Lieblich, Tuval-Mashiach & Zilber, 1998)이 제시한 네 가지 생애사 분석방법 중 하나³⁾로서, 개별 생애사를 분석하는데 초점을 맞추어 각 생애사의 중요한 주제를 확인하는 방법이다. 각 생애사의 고유성을 살리면서 사례분석의 대상으로 삼는다는 특징이 있다(한경혜, 2004).

일반적으로 생애사 연구⁴⁾는 연구자가 면담을 통하여 확보한 참여자들의 구술자료에 대해 읽기와 쓰기를 반복하면서 참여자들의 경험을 내러티브 형태로 구성하는 절차를 밟게 된다(Riessman, 1993). 단행본에 실은 글들은 대체로 대안학교에 진학하게 된 배경, 대안학교에서의 경험, 대안학교 졸업 후의 삶을 회고적으로 성찰하는 방식으로 구성되어 있어 그 자체로 생애사에 해당되며, 여기에 심층면담 자료를 추가하여 연구참여자로 확장된 생애사를 작성하였다. 생애사는 연구참여자의 배경 및 대안학교 진학 동기, 대안학교에서의 경험, 대안학교 졸업 이후의 삶으로 단계적으로 범주화하여 기술하였다. 이어 연구참여자의 생애사를 반복적으로 읽으면서 각 사례가 각 단계별로 어떠한 주제를 특징적으로 드러내는지를 파악하였다. 다음으로 생애사별로 드러난 주제들을 참여자들의 생애사 간 반복적으로 비교하여 공통된 주제를 중심으로 잠정적 가설⁵⁾을 설정하였다. 마지막으로 설정된 잠정적 가설별로 해당된 에세이와 심층면담 자료들을 분석하여 가설을 뒷받침하였다. 분석의 타당성을 높이기 위하여 두 단행본의 글과 심층면담 결과를 상호 비교하여 일관성을 검토하였으며, 두 단행본에 실린 본 연

3) 이 외에 범주적 내용분석접근은 여러 명의 생애사 자료에서 공통 주제를 도출하는 방식으로서 여러 명의 생애사를 분석하여 생애과정의 유형을 파악하고 사회문화적 요소와의 관련성을 탐색하는데 유용하지만 개별 생애사 전체를 조망하기 어렵다는 한계가 있다. 통합적 형태 방식은 생애사의 내용적 측면보다 각 생애사의 전체적 구조에 분석의 초점을 맞추며, 담론분석접근에서는 이야기의 조직원리에 초점을 맞추어 생애사 서술의 서사구조를 탐색한다(한경혜, 2004).

4) 생애사를 포함한 내러티브 연구법은 과거와 현재, 미래라는 시간적 흐름, 개인 및 사회적 상호작용, 상황이라는 내러티브적 공간 속에서 살아온 개인들의 삶을 이해할 수 있게 해 주므로(김병욱, 2014), 대안교육 경험자들의 삶의 궤적을 이해하는데 적절한 연구방법이라 할 수 있다.

5) 여기서 잠정적 가설이란 연구 결과 25절에서 소제목으로 제시한 진술들(“연구참여자의 대안학교 진학에는 의미있는 어른의 역할이 중요하게 작용했다” 등)의 주제분석 초기 형태를 의미한다. 즉, 주제분석 초기 단계에서 연구자가 잠정적(가설적으로) 추출한 진술이라는 의미로 사용하였다.

구참여자 외의 다른 졸업생들의 에세이 내용과도 일관성이 있는지를 검토하였다.

IV. 연구 결과

1. 연구참여자들의 생애사 요약

사례 1: 김다솜

김다솜은 24세 여성으로 부모님의 권유에 의해 금산 간디학교에 진학하였다. 고등학교 졸업 후 수능을 보지 않고 입학사정관 전형으로 수도권의 한 사립대학교 사회과학부에 진학하여 사회학과 정치학 복수전공을 했고, 평생교육사 과정을 이수하였다. 3학년 을 마치면서 대학에 대한 회의도 있었고 학비도 조금 부담스럽기도 하여 휴학을 하고 전라북도 완주에 내려가 1년간 퍼머컬처대학교(현재 온누리살이학교로 개칭)라는 대안대학 과정을 이수하였으며, 동시에 8개월 정도 산촌유학센터에서 일하며 생활비를 벌었다. 처음 내려갈 때는 대학을 그만둘 생각도 하였으나 1년 과정을 마친 후에는 복학하여 열심히 공부하였다. 올 초 졸업 후 다시 완주에 내려가 현재 전환기술 사회적협동조합에서 근무한지 4개월이 되었다. 김다솜의 아버지는 인쇄업을 하시면서 환경운동을 하신다. 김다솜이 어렸을 때부터 도시농부로 집에서 농사도 짓고 계신다. 여동생이 둘 있는데 둘 다 대안학교를 다녔다. 첫째 여동생은 중등 대안학교인 산돌학교를 졸업하고 일종의 대안대학인 디자인 전문의 파티(PaTI, Paju Typography Institute)에 다니고 있다. 중학교 2학년인 둘째 여동생은 공동육아부터 시작해서 역시 대안학교에 다니고 있다.

사례 2: 김바다

어려서부터 사회적 문제의식이 강했던 28세 남성 김바다는 중3 담임교사의 권유에 의해 한빛고등학교에 진학하였으며, 수능을 치르고 수도권의 세칭 명문 사립대학교 철학과에 진학하였다. 대학 진학 후 인적자원양성소와 같은 대학에 실망하고 주로 동아리활동과 야학교사, 인문사회과학서점에서 독서 세미나, 환경단체 활동, 어린이 신문사 교사 등 학교 외부 활동에 주력하였으며, 휴학을 하기도 하다가, 철학 공부를 열심히

하기로 결심하고 교환학생으로 독일 프라이부르크 대학에 다녀왔다. 독일에서 돌아와서는 철학 공부에만 몰두하였고 대학원 석사과정 철학과에 진학하였다. 현재 철학교관으로 사관생도들에게 철학과 윤리학을 가르치면서 군 복무를 하고 있다. 김바다는 전남 고흥의 작은 농촌에서 태어나 성장했으며, 어머니가 주로 농사일을 도맡아 하였고 아버지는 택시 운전을 하시면서 틈틈이 집안의 농사일을 하셨다. 형은 지역의 명문 일반계 고등학교에 다녔다.

사례 3: 김한성

김한성은 33세 남성이다. 중학교 졸업 후 공주 지역의 명문 일반계 고등학교에 진학하였으나, 학교가 불만스러워 산청 간디학교로 전학하였다. 고등학교 졸업 후 수능을 보지 않고 수도권에 한 사립대학교 광보홍보학과에 진학하여 열심히 공부하였고, 대학 졸업 후 하자작업장학교 청년 사회적기업 인큐베이팅 센터에서 사회생활을 시작하였다. 그가 맡은 일은 하자센터에서 교육을 받은 청년들이 사회적 기업을 창업할 수 있도록 도와주는 일이었다. 2년간 하자센터에서 근무한 후 1년간 하사에서 자신이 참여하여 키운 음악 관련 사회적 기업에서 공동대표로 경영에 참여하다가, 독립적으로 설립된 사회적기업 지원기관으로 직장을 옮겨 3년 정도 근무하였다. 현재는 반년 전에 아내 및 친구와 함께 설립한 디자인 회사에서 기획자로 일하고 있다. 김한성의 아버지는 완벽주의 성향의 경영학과 교수였고(작년에 돌아가심) 어머니는 검소한 주부였다. 여동생도 한빛고를 다녔고, 대학에서 고고미술사를 전공한 후 대학원에서 불교미술사를 전공하여 현재 박사과정에 있다.

사례 4: 이슬아

이슬아는 만 21세 여성으로 부모님의 권유에 의해 중학교 1학년부터 5년간 산돌학교에서 대안교육을 받았다. 산돌학교 졸업 후 1년간 자유롭게 지내다가, 수능을 치르지 않고 입학사정관 전형을 통하여 한 수도권 사립대학교 신문방송학과에 진학하였다. 대학에 입학하자마자 한 문화잡지사 인턴으로 취직한 후 몇 개의 잡지사서 3년간 인턴으로 근무했으나 잡지사 기사가 매력 있게 느껴지지 않아 기자의 꿈을 접고, 지금은 소설가의 꿈을 키워나가고 있다. 산돌학교 졸업 직후부터 참여하던 글쓰기 모

임 학평회에 지속적으로 참여해 왔으며, 지금은 3학년도를 마치고 1년간 휴학하면서 학평회에 회원들이 매주 써가지고 가서 평가를 받던 글들을 낭독해주는 팟캐스트 라디오 운영에 참여하고 있다. 문학상에 응모해서 수상하기도 하였고, 글쓰기 과외지도를 하면서 생활비를 벌고 있다. 이슬아의 부모님은 도시에서 사시다가 남양주에 귀농하여 농사를 짓고 계신다. 연년생인 남동생도 산돌학교에 다녔다.

사례 5: 한나

한나는 31세 여성으로 경남 양산에서 일반계 고등학교를 졸업한 후, 대학에 진학하지 않고 하자작업장학교에서 대안교육을 받았다. 중·고등학교 때부터 패션에 관심이 많았던 한나는 마스크를 통해 보았던 문화생활에 대한 동경이 있어 연고도 없는 서울행을 결심하였다. 우연히 집에서 신문을 읽다가 하자작업장학교에 대해 알게 되었고 대학을 포기하고 낙오자가 된 느낌을 갖고 있던 한나에게는 새로운 삶을 시작할 수 있는 거점이 되었다. 하자 초기에 패션방에서 주로 작업하다가 패션의 방향을 한복 쪽으로 돌리고 한남직업전문학교에서 한복의상 디자인과에 등록하여 6개월간 교육과정을 이수하면서 한복기능사 자격증을 취득하였다. 한남직업전문학교에서 만난 선배가 일하는 바느질방에서 1년 반 정도 바느질 기술을 배운 뒤 일감을 받아 집에서 혼자서 일을 하는 독립적인 바느질방을 갖게 되었으나, 만족스럽지 못하여 한복매장에 취업하였다. 그러나 한복집 역시 문제가 많아 3년 반 정도 일한 후 그만두고 서양복의 패턴을 배울 수 있는 사설학원에 등록하였다. 한나가 선택한 사설학원이 우연찮게 이탈리아 학교와 연결되어 있어 유학을 준비시키는 과정을 제공하고 있었기 때문에 1년간 학원에서 언어와 패턴의 기초를 배운 후 ‘인스티튜트 쎄폴리’라는 이탈리아 패턴전문 학교에 유학하여 2년간 공부하였다. 유학생생활을 마치고 귀국한지 반년 남짓 지났으며, 현재 한복집에서 같이 일하던 동료와 의상실 창업을 준비하고 있다. 한나의 부모님은 자녀의 일에 대해 방임적인 태도를 갖고 계셨다. 자기 일은 자기가 알아서 하라는 식이셨기 때문에 대학을 가지 않겠다고 했을 때 아버지는 조금 반대하셨지만, 어머니는 하고 싶은대로 하라고 내버려 두셨다. 동생은 전문대학 유아교육과를 나와 직장을 다니다가 그만두고 지금 새로운 직장을 찾고 있다.

2. 대안학교 진학 동기 및 배경

(1) 연구참여자의 대안학교 진학에는 의미있는 어른의 역할이 중요하게 작용했다

연구참여자 가운데 김다솜과 이슬아, 김한성은 부모님의 권유로 대안학교에 진학하게 되었고 김바다는 자신의 고민을 이해하고 발전시키기를 희망한 중학교 3학년 담임 교사가 권유하여 대안학교에 진학하였다. 한나는 일반고등학교 졸업 후 대도시 문화에 대한 동경과 어릴 때부터 가지고 있던 디자인에 대한 관심을 실현시키려는 생각으로 대안학교에 들어갔다. 한나를 제외하고는 부모와 선생님 등 의미있는 어른들이 대안학교 진학에 중요한 역할을 하였다.

이슬아의 부모님은 자녀가 입시준비에 얽매이기보다 자유롭게 학교생활을 하기 원하셨고, 김다솜의 부모님은 진보주의적인 자녀교육을 원하셨기 때문에 대안학교를 권유하셨다. 당시 초등학교 6학년이었던 이슬아는 “아빠가 이유 없이 추천하진 않겠다고 생각”하여 대안학교를 선택하였다. 장차 교사가 되고 싶었던 김다솜은 비평준화지역에서 중학교를 다녔기 때문에 명문 고등학교에 가려고 열심히 공부하던 중이었으므로 당시 ‘꼴통들이나 가는 학교’로 회자되는 대안학교에 진학하고 싶지 않았으나 부모님의 강력한 권유에 ‘자발적인 복종’을 하지 않을 수 없었다.

처음 이 제안을 들었을 때 이게 무슨 날벼락인가 싶었다. 꼴통들이나 가는 대안학교에 가라니... 그런 곳에 가고 싶지 않았지만 만약 대안학교에 가지 않으면 부모님한테 매일 야단이나 맞고 용돈은 쥐뿔도 없겠구나 싶었다....부모님의 권유와 나의 자발적인 복종으로 간디학교에서 여는 계절학교에 참여하게 되었다.(김다솜, 259-260)⁶⁾

김다솜은 자신뿐 아니라 대부분의 학생들이 부모의 권유로 대안학교를 선택한다고 인식하고 있었다.

6) 저자의 인용 부분에 대해서는 복잡성을 피하고 지면을 절약하기 위하여 저자의 이름과 쪽수만을 제시하였다. 해당 부분을 저서에서 찾아보려면, 김한성은 「나? 대안학교 졸업생이야」, 김다솜, 김바다, 이슬아, 한나는 「우리, 잘 크고 있는 거 맞아요?」의 해당 페이지를 참고하기 바란다.

나뿐만 아니라 대부분의 학생들이 처음엔 부모님의 권유로 대안학교를 선택한다. 부모의 정서적 이념을 실현하기 위해 또는 대안적인 사고방식을 아이들에게도 심어주고자 하는 부모들의 동기가 아이들의 입학 동기가 된다.(김다솜, 260)

반면 김한성은 일반계 고등학교에 진학하였다가 불만스러워 대안학교로 진학한 사례이며 이 과정에서 부모님이 매우 중요한 역할을 하셨다. 중학교 졸업할 때까지 사고를 친 적도 없고 학교 성적도 중상위권을 유지해 온 모범생이었으며, 따라서 별 생각 없이 공주 지역에서 명문으로 알아주는 일반계 고등학교에 진학하였다. 그러나 고등학교 입학식 날부터 야간자율학습을 실시하는 학교에 대한 불만이 견잡을 수 없이 번져나갔으며, 입학 후 7개월간 “뭔가 잘못되어 가고 있다는 느낌(22)”을 피할 수 없었다. 이것을 알아차리신 부모님은 겨울방학 동안 유예기간을 주신 후 산청 간디학교 진학을 권유하셨고, 갈 곳을 몰라 방황하던 김한성은 오래 망설이지 않고 간디 진학을 결정하였다.

.....“적어도 이건 아니야.” 하는 생각이 들 때가 누구에게나 한 번쯤 있을 것이다. 고등학교를 입학해서 자퇴를 결정하기까지의 약 7개월의 시간이 나에게서는 그러한 시기였다.....그 학교는 명성답게 입학식 날부터 야간자율학습을 실시했다. 나는 그 사실에 약간 충격을 받았던 것 같다. ‘앞으로 3년을 이런 식으로 살아야 한다는 말이지?’ 하고.....하지만 코너에 몰린 상황에서 외부로 발산되지 못하고 있던 내 메시지를 다행히도 부모님께서 알아차리셨다.(김한성, 20-22)

한편 전남 고흥의 작은 농촌에서 태어나 성장한 김바다가 대안학교에 진학하게 된 데에는 본인의 문제의식과 3학년 담임교사의 힘이 크게 작용했다. 김바다의 가정 형편은 경제적으로 아주 궁핍하다고 할 수는 없지만, 넉넉한 상황이 아니었고 김바다는 어렸을 때부터 하루종일 열심히 일하는 농촌 사람들과 TV에서 보는 도시 사람들 간 생활수준의 격차가 왜 생기는지 궁금해 했다. 김바다는 초등학교 고학년, 그리고 중학생이 되어 「전태일 평전」, 「태백산맥」 등 사회적 약자들과 사회의 구조적 모순을 다룬 책들을 읽으면서 자신이 주변에서 보고 있는 삶과는 다른 방식의 삶과 다른 모습의 사회가 가능하지 않을까 하는 질문들을 계속 하게 되었다. 또 선거 때 TV를 통해 시민단체의 낙선운동을 보면서 대단한 힘이나 경제적인 능력을 갖지 않고도 사람들이 모여서 사회를 바꾸는 중요한 일들을 할 수 있다는 사실을 깨닫게 되었고, 자신도 시민단체에서 일을 하면서 자신이 가진 고민이나 문제의식을 발전시키고 싶었다.

중학교 3학년 때 만난 담임선생님은 김바다의 이런 고민을 잘 이해해주셨고 계속 발전시키기를 원하셨으며, 한빛고를 추천해주셨다. 부모님은 지역의 명문 일반계 고등학교에 진학하기를 원하셨지만 선생님의 추천에 따라 한빛고에 진학하였다.

(2) 대안학교 진학을 권유한 연구참여자의 부모님들은 대안적 가치를 추구하며 살아가신다.

대안학교 진학을 권유하신 연구참여자의 부모님들은 모두 생태적인 관점이나 높은 사회의식을 가지고 계셨다. 김다솜의 부모님은 ‘486세대’ 정치 이념으로 무장하신 분들이다. 인쇄업에 종사하면서 환경운동을 하시는 아버지는 김다솜이 어렸을 때부터 도시농부로 집에서 농사도 짓고 계시며, 생태적인 관점에 대한 이해도가 높으시다. 역시 ‘486세대’인 이슬아의 부모님은 직업을 많이 바꾸시고 한마디로 “엄청 정처 없게 사신 분”들이다. 도시에서 살다가 산속에 집을 지어보고 싶다고 하시면서 남양주에 귀농한 분들로서 공공연하게 생태주의자임을 표방하지는 않지만, 생태적 환경을 선호하고 있음을 알 수 있다. 인사관리 분야 전공 경영학과 교수이셨던 김한성의 아버지는 주로 노동자 인권, 직무 스트레스와 같은 노동조건에 대해 연구하셨다. 아버지는 대학교 때 학생운동을 하시다가 발을 빼신 경력이 있으며, 그 부채감이 남아 학문 이외에도 사회 전반에 대해 관심을 가지고 후원도 많이 하셨고, 대안적 가치를 추구하는 ‘녹색평론’과 같은 잡지를 구독하기도 하셨다. 이들의 형제자매들도 모두 대안학교에 다녔거나 다니고 있어 부모의 가치관과 가정의 문화가 자녀의 대안학교 진학 결정에 강하게 작용하였음을 알려준다.

3. 대안학교에서의 경험

연구참여자들은 대안학교의 경험으로 공동체주의와 파트너십, 여러 우물 파기, 잉여로운 생활, 일상을 공유한 헌신적 선생님 등을 들고 있다. 이 외에 학교문제 해결에 주제로 참여하였던 민주주의 경험, 개인적 반항, ‘대안학교스러움’에 대한 애증, 부모님과의 괴리, 고정관념을 깨는 곳, 또 다른 고정관념의 주입 등을 들고 있다.

(1) 공동체주의와 파트너십

연구참여자들은 대안학교에서 겪었던 가장 강렬한 경험에 대하여 공통적으로 공동체 또는 더불어 사는 삶을 꼽았다. 이슬아는 산돌학교 생활의 특징을 “끈적끈적한 공동체(13)”로 집약하여 표현하였다. 5년간의 기숙사 생활로 학생들 간에는 “너무나도 밀착된 관계(13)”가 형성되었고, 여기에 ‘공동체’를 강조하는 대안학교 특유의 문화 속에서 학생들은 타인과 “조화롭고 행복하게 공존하는 방법(14)”을 배워갔다. 김바다에게 한빛 생활의 절반을 차지하던 생활관은 “살며 공부하는(160)” 공간, “주위 사람들과 부딪히며 ‘무엇인가’가 형성되는 곳(160)”이었다. 김바다는 이 ‘무엇인가’를 “친구들과의 우정과 함께 사는 법이라는 화두로 채웠던 것 같다(160)”고 회고하였다. 김한성은 사람을 좋아하는 편은 아니었지만 간디 3년간 사람 알아가는 재미를 맛보았고 밀도 높은 인간관계는 졸업 이후 삶에도 좋은 성장의 계기가 되었다고 생각하고 있었다.

공동체적인 대안학교에서는 생활뿐 아니라 공부 면에서도 혼자 공부하고 경쟁하는 개인플레이 중심의 일반학교와는 달리 멤버십과 팀플레이를 강조한다. 한나는 하자작업장학교에서 여러 팀 프로젝트를 수행하며 실패하고 성공하는 경험을 쌓아 가는 가운데, 팀 작업이 얼마나 중요한지 깨닫게 되었다. 팀 작업을 통해 서로 주고받는 힘이 모여 혼자로서는 가능하지 않은 큰 힘이 생기는 것을 경험할 수 있었다.

그러나 강력한 공동체의 경험은 학생들에게 긍정적으로 다가오기만 하는 것은 아니다. 이슬아는 공동체 경험에 대해 “괜찮은 터득은 타인에 대한 배려이고 조금 슬픈 터득은 눈치 보는 법과 전체 분위기에 따라 내 욕구 누르기(14)”라고 표현할 수 있다고 하였다. 덕분에 이슬아는 “전체에 잘 맞춰줄 수 있는 딱히 모나지 않은 사람(14)”으로 성장했는데, 이것을 긍정적으로 보아야 할지 부정적으로 보아야 할지 확신하지 못하고 있었다. 지금도 공동체 생활은 의미가 있다고 생각하지만 다시는 하고 싶지 않은 경험이라고 하였다. 김한성도 밀도 높은 인간관계는 일상생활에서 매우 크게 작용했고 이로 인해 학생들은 성장하기도 했지만 상처를 입기도 했다고 지적하였다.

(2) 여러 우물을 파는 교육

연구참여자들은 다양한 활동을 할 수 있었다는 것을 대안학교에서의 주요 경험으로 제시하였다. 이슬아는 산돌학교에서 받은 교육을 “여러 우물을 파는 교육(17)”이라고

표현하였다. ‘머리, 몸, 마음이 골고루 발전하는 통진성의 교육’이라는 학교 철학에 걸맞게 국토순례, 인도·네팔 여행, 인턴십 활동과 세 학생이 스승 찾아 떠나는 삼인행, 창업 프로젝트, 인문학 공부, 농사, 인지교과, 영상, 춤, 정리정돈의 정석을 배우는 쇠소 교육, 심리치료, 미술, 연극 등 5년간 다양한 활동을 하였다. 김바다도 한빛고에서 경험했던 생태농업반 활동, 매 학기 가는 여행, 다양한 방과후 프로그램, 여러 가지 실용적인 기술들을 배워보는 시간(도자기반, 요리반, 옷만들기 반)을 유익하게 생각했으며, 이러한 활동들은 그 분야의 전문가가 되기 위해 하는 활동은 아니었으나, 다양한 경험을 해본다는 것 자체가 좋았다.

연구참여자들은 여러 우물을 파는 가운데 많은 학생들이 자신의 적성과 관심을 발견하게 된다는 장점을 인정하였지만, 깊이가 없는 것을 문제시하기도 하였다.

우리가 개인플레이 잘하는 개인들인지에 대해서는 회의적이다. 자기 안으로 파고드는 깊이 같은 건 조금 부족하지 않나.....영당이 내공도 우리가 부족한 게 확실하다.....여러 우물을 판 건 훌륭하지만 문제는 역시 ‘깊이’인 것 같다. 5년 동안 아무리 다양한 것들을 했어도 가끔 내가 뭐 하고 살았나 하는 회의가 드는 이유는, 빠져들고 몰두한 깊이가 얕기 때문이 아닐까. (이슬아, 16-17)

(3) 잉여로운 생활을 통한 배움

대안학교에서 학생들은 ‘잉여로운’ 생활을 하였다. 김다솜이 다녔던 금산 간디학교에서는 학생들에게 주어지는 자유 시간이 워낙 많아 그 시간에 잠을 자거나 피시방에 가서 시간을 보내는 일이 허다했다. 김한성도 산청 간디학교 1학년 1학기 마지막 한 달을 아무것도 하지 않고 지내본 적이 있다. 빡빡한 공교육제도 안에서 살아왔던 학생들은 간디에 입학한 후 집단적으로 급격한 무기력 상태에 빠져들었고, 한 달 간의 유예 기간을 갖게 되었다. 이 기간 동안 학생들은 학교도 학원도 가지 않고 산책을 하고, 책을 보고, 음악을 들으며 시간을 보냈다.

김다솜은 일반학교 또래 친구들은 누릴 수 없는 이러한 여유로움을 통해 많은 것을 얻을 수 있었다고 생각한다. 친구들과 대화를 나누면서 고쳐야 할 습관을 알게 되었고 자연스럽게 사회성을 기를 수 있었으며, 취미활동을 하면서 자신의 흥미를 발견할 수 있었다. 간디학교에서의 잉여로운 일상은 “학생들의 잠재력과 욕구를 최대한으로 이끌어낼 수 있었던 활동이었다(265)”고 회고하였다. 김한성도 한 달 간의 유예 기간 동안

중요한 심경의 변화를 겪었던 것 같다고 회고하였다. 자신과 미래에 대해 자연스럽게 생각하게 되었고, 이대로 살아서는 안 되겠다는 일종의 불안감도 느꼈다.

(4) 현신적인 선생님과 공유하는 생활

김한성에게 간디 3년간 추억의 대부분은 선생님들과의 일이다. 대부분 20대 후반에서 30대 중후반에 이르렀던 선생님들은 정규교육에서 만난 선생님들과는 본질적으로 달랐고 학습의 수단이 교과서만은 아니라는 사실을 증명해 내었다. 선생님과 학생들은 대부분의 생활을 공유했고 수업과 일상의 경계가 모호해지면서 “선생님들의 삶은 그 자체로 좋은 텍스트가 되었다(27),” 김바다에게도 선생님들은 따라갈 수 없는 ‘모델’로 자리매김하고 있다. 교육자의 덕목, 열정, 한 사람이 신념을 가지고 그대로 살아간다는 것, 이런 것들을 몸소 보여주셨기 때문이다.

(5) 학교 정상화를 위한 학생들의 주체적인 참여

김바다에게 가장 기억에 많이 남는 것은 고등학교 2학년 여름 이후부터 고 3 여름까지 학교 정상화를 위해 학생들이 나섰던 사건이다. 김바다가 최초로 경험한 큰 규모의 사회적 갈등이었고 스스로 문제해결의 주체로서 갈등을 마주했던 경험이었다. 학교가 극단적인 상황으로 치달았고 학생들은 등교거부를 결정했다. 주저하는 친구들과 후배들을 설득해야 했고 부모님들과 선생님들에게 결정의 정당성을 설명해야 했다. 광주에서 뿐만 아니라 서울에까지 올라와서 학교의 상황을 알리고 일부 친구들은 전국 일주를 하면서 알리기도 했다. 결과적으로는 실패라고 할 수 있을만한 결과를 얻었지만, 학생들이 가르침을 받기만 하는 존재가 아니라 자신들의 교육환경을 만들어갈 수 있는 교육의 주체이고 자신의 학교를 지키고 발전시킬 수 있는 중요한 사람들이라는 것을 각인시킬 수 있지 않았을까 하고 김바다는 생각하고 있다.

(6) 반항

김다솜은 1학년 해방학기에 흙집도 짓고 농사일도 하는 한마을공동체 프로그램에 참여하던 중 친구 관계에 문제가 생겨 마음이 맞는 한 친구와 기출함으로써 첫 번째 반항을 하게 되었다. 2학년이 되면서 나름대로 이유 있는 반항을 계속했다. 학교 밖으

로 무단 외출, 외박 등 학교에서 금지하는 행동을 밥 먹듯이 했다. 김다솜은 공교육이라는 폭력적인 교육체제에 길들여진 청소년들은 부당함에 대해 당당하게 말할 수 있는 능력을 잃어버렸고 더 나은 삶을 위해 투쟁하는 방법도 몰랐기 때문에 가출과 같은 반항은 공교육을 거쳐 대안교육을 받은 청소년들이 밟는 자연스러운 과정일 수도 있다고 생각한다.

우리는 여태껏 객관적으로 자신과 사회를 보는 눈을 기르지도 못했고 제대로 된 반항이나 더 나은 삶을 위해 투쟁하는 방법도 몰랐으니 표현 방법은 단순히 그런 식의 반항일 수밖에 없었다. (김다솜, 262)

(7) 학교와 부모님과의 관계 속에서 커져간 괴리감

김다솜에게 가장 힘들었던 것은 학교에서의 일상이 아니라 가정에서 부모와의 관계였다. 가정학습 기간에 집에 돌아가면 학교에서 누렸던 자유를 잃어버려야 편하게 지낼 수 있었고, 이런 가운데 학교와 부모님과의 관계 속에서 괴리감이 점점 커졌다. 부모님은 자녀를 공부와 거리가 먼 대안학교에 보냈기 때문에 공부하라는 말씀은 못하셨지만 비슷한 잔소리를 하셨다. 집에 가면 책을 읽거나, 청소라도 하거나, 뒤통이를 해야 부모님을 안심시켜드릴 수 있었다. “대안학교에 가면 성숙한 사람으로 자라 대안적인 생각을 할 테니 철없는 어린애처럼 놀러나 다니지는 않겠지?”라고 생각하시기 때문(265)”에 친구들과 서울 구경이라도 나가면 부모님께 상처를 주게 된다.

김다솜은 대안학교에 자녀를 보낸 부모들이 기존 공교육에 대해 비판적이며, 자녀가 대안적이고 진보적인 사고방식을 습득하기 원하지만, 동시에 공교육에서 추구하는 ‘경쟁력’도 기르기를 원하는 이중적 기준을 갖고 있다고 비판한다. 특히 자녀들이 자유로운 사고와 행동을 시작하면 불안해하고 자녀를 구속하려고 한다고 하였다.

흥미를 찾거나 자유로운 사고를 시작하며 행동으로 옮기려고 할 때 크게 불안해하며 아이를 구속하기 시작한다. 대안학교에 보낸 부모님이라 해도 처음에는 아이들이 자유로운 사고를 하게끔 도와주는 것처럼 보이지만 사실은 너무나 많은 고정관념에 빠져 있다....대부분 적극적인 구속을 하지 않더라도 부모들의 불안이 아이들에게 고스란히 전해진다....여러 가지 고민이야 하겠지만 결국 부모는 아이와 함께 대안을 모색해볼 엄두를 못 내고 그저 주류사회에 편입되기를 바라시는 거다.(김다솜, 266)

(8) '대안학교스러움'에 대한 애증: 대안학교 문화에 대한 권태와 저항

대안학교 생활을 오래 한 이슬아는 한편으로 대안학교에 호의적이면서도 다른 한편으로 대안학교 문화에 대해 권태로워 하고 비판적이다. 이슬아는 '가장 산돌스러운 아이'라는 말을 들을 정도로 산돌학교 생활에 젖어 있었으나, '산돌스럽다'는 표현을 긍정적인 의미로 받아들인 것은 아니었다. 산돌스러움은 대안학교 특유의 "생태적이고 촌스러운 느낌," "가난하고 열악한 시설," "공동체주의적인 분위기," "무겁고 칙칙하며 세련되지 못한 교사들의 분위기," "생명과 평화에 대한 감성"(11-12) 등을 합해놓은 말이다. 3학년 정도까지는 산돌스러움을 호의적으로 받아들일 수 있었으나 4-5년간의 산돌 생활은 산돌에 대해 권태감을 느끼게 하였고, 산돌스러움에서 벗어나고자 하는 욕구를 불러일으켰다. "공동체주의적 산돌학교에 살면서 개인주의적인 생활을 꿈꾸게 되었고, 가난하고 열악한 산돌학교에 살면서 돈과 자본에 대한 갈망은 더욱 커졌고, 촌스럽고 생태적인 산돌학교에 살면서 도시적이고 세련된 삶을 살겠다고 다짐하게 되었다(12)."대학에 가서는 산돌학교의 끈끈한 공동체적 삶에서 벗어나 혼자 자유로운 삶을 만끽하려고 시도하였다.

전 대학에 가서 혼자 놀았으면 좋겠다는 생각이 들었어요. 산돌학교 대안학교의 진득함? 그런 우정들에서 약간 벗어나서 혼자 뭘 잘하는 사람이 되고 싶은 마음 그리고 막 그런 것 때문에 대학에 갔는데 여전히 대학의 여자에들도 화장실 같이 안가면 빠지고 이러는 거예요. 그래서 나는 이제 이런 건 그만하고 싶다 그래서 혼자 너무 신나게 잘 다녔어요. 도서관도 혼자가고 밥도 혼자 먹고 수업도 혼자 듣고 그랬는데 그게 너무 자유로워서 좋았고, 음. 그 1학년 때는 주로 그랬던 것 같은데 2~3학년이 되면서 자연스럽게 마음이 잘 맞는 사람들을 발견하게 되었던 것 같고, 대학에서 되게 좋은 친구들을 사귀게 되었어요(이슬아, 면담자료).

그럼에도 불구하고 이슬아는 다시 학교 선택의 기로에 놓인다면 대안학교를 선택할 것이라는 생각을 하고 있었다. 산돌학교는 끊임없이 고민 -- 일반적이지 않은 -- 하게 만드는 학교이기 때문이다. 자신이 "잘 가고 있는 건지 끊임없이 불안하게 하고 질문하게 하고 고민하게" 했고 이것은 "조금 괴로운 일"이기도 하지만, "대안학교의 희망"(18)이기도 하다고 생각하고 있었다. 한마디로 산돌학교에 대한 감정은 '애증'의 감정 덩어리인 것이다.

(9) 고정관념을 깨는 곳과 또 다른 고정관념을 주입시키는 곳

연구참여자들은 대안학교에서 기존의 사고와 가치관에 도전하는 비판적인 사고방식을 학습하였다고 생각한다.

한빛을 다녀서 내 눈은 더 밝아지고, 내 귀는 더욱 예민해졌다. 그래서 많은 것들이 내 눈에 들어오고, 많은 소리가 내 귀에 들어온다.(김바다, 167)

저 뿐만 아니라 고등학교 친구들이 너무 예민해서. 이제 뭔가 학교에서 배운 것들이 다 인권을 존중하자, 이런 구조적인 사회를 좀 탈피해서 새로운 걸 꿈꿔보자, 우리가 가능한 게 뭘까? 이런 토의 같은 걸 많이 했거든요.....저희 같은 경우는 이제 비판의식이 너무 많으니까.....(김다솜, 면담자료)

한나는 이름을 스스로 지어 부르고, 경험의 차이는 있으나 나이에 따른 차별은 없으며, 고정관념을 무너뜨리려고 애쓰는 하자 문화 속에서, 이전에는 무감각했던 다양한 차별과 부당한 권위에 대해 깨우칠 수 있었다.

그러나 동시에 ‘대안적 가치’라는 또 다른 고정관념을 내면화하는 것은 아닌가 하는 의문을 품는다. 이슬아는 공동체 수용성과 같은 사고방식이 “내 것인지, 아니면 교사들의 이상향에 대한 욕심과 가치관을 내 것인 줄 착각하는 건지 헷갈(15)”려 하였다. 또한 일반학교에서 공부했다면 균형 있는 지적 훈련을 받았을텐데 대안학교에 다녀서 편협하게 성장하였다는 것을 대안학교의 약점으로 지적하였다.⁷⁾

[대안학교에 가서 마이너스가 된 점은] 일반학교 공부를 성실하게 받았으면 골고루 발전했을 지적인 훈련. 대안학교를 다님으로써 되게 편협하게, 뭐 편협하게 자란 것? (이슬아, 면담자료)

한편 김한성은 대안학교 교사들의 이념적 편향성에 대해 다소 비판적인 시각을 가지고 있다. 주관에 있는 것은 바람직하지만 한쪽 이념에 매몰되어 다른 쪽과의 대화가 불가능하다던가, 세상을 대결구도로 인식하는 것에 대해 불만스러워한다.

7) 그렇다고 해서 학생들이 학교에서 가르치는 가치관과 사고방식을 그대로 수용하는 것은 아니다. 이슬아는 정치적으로 진보적인 성향의 산돌학교에서 5년이라는 긴 세월동안 대안교육을 받았지만 사회비판적인 시각에 관심이 별로 없다. 스스로에 대해 정치적이지 않으며, 전혀 비판적이지 않으며, 대부분 만족하며 살아가는 사람이라고 평가한다. 이슬아가 다니는 대학이 진보주의적 성향이 강하기 때문에 학생들이 사회적 운동을 많이 하는데 이러한 모습도 그다지 긍정적으로 보지 않는다.

지금 대안교육을 봐도 딱히 마음에 들진 않거든요. 여전히 교사들이 약간 이념과 관련된 대
결구도로 세상을 인식하는 게 많고.....(김한성, 면담자료)

.....주관이 있는 건 좋죠. 그거에 약간 매몰되어 있다거나 내가 좌파인데 어떤 이슈에 대해서
우파랑 얼마든지 이야기 할 수 있어, 이런 게 있잖아요. 그런 부분이 약간 단혀 있는 게 있어요.
그래서 그런 부분에서 가끔씩 제가 학교 가서 이야기 하거나 좀 그러거든요. 전 사회적기업 일
을 하다보니깐 사회적기업은 좌파한테도 우파한테도 전부 새로운 거고 저는 양쪽을 다 설득해
야 되고 그리고 이거는 뭐 내가 무슨 색이라고 얘기 하는 게 아니라 사회적기업을 하자고 그런
걸 하거든요. 경계에 있게 되고 여기저기 넘나들게 되거든요. 그러면 사실은 크게 별로 안 중요
하구나 라는 생각을 하게 되는데 그런 부분에서 너무 한쪽에 계시니깐 답답할 때가 있거든요.
(김한성, 면담자료)

4. 대안학교 졸업 이후의 삶

(1) 연구참여자들은 대안학교 졸업 후 대학 진학을 선택하였다.

일반계 고등학교를 졸업한 후 대학 대신 대안학교를 선택한 한나를 제외하고 나머
지 네 명의 연구참여자들은 모두 대학에 진학하였다. 이들은 자신의 진로와 관련하여
뚜렷한 목표의식이 있어서 대학 진학을 선택했다기보다는 학력주의가 지배하는 한국
사회에서 대학에 진학하지 않는 것에 대한 막연한 불안감과 안전한 선택 욕구 때문에
(김한성), 또는 일반 명문고가 아니라 대안학교를 선택한 것에 대해 책임을 지려고(김
바다), 또는 속물적인 이유와 지적 훈련에 대한 갈망 때문에(이슬아) 대학 진학을 선택
했다(김영화, 2014). 김다솜은 “졸업하고 나서 어떻게 살지 고민하다가 그냥 막연하게
학교에서 재미있었던 교과들이 철학수업이나 시사토론 이런 것들이 재미있게” 느껴져
서 사회과학부에 진학하였다.

이들이 자신의 대학 진학 동기에 대해 어떻게 표현하건, 그 이면에는 학력주의 한국
사회에서 살아가려면 대학진학은 필수라는 생각이 자리 잡고 있었던 것으로 보인다.

나를 비롯한 동기들은 대부분 수능 준비를 시작하였다. 하지만 그에 대한 고민은 부족했다.
왜 대학에 가야 하는지를 고민하기보다는 대학은 가야 하는 곳이라 생각했고, 그에 따라 스스
로의 결정을 미화하기도 했다.(김한성, 29)

사회에서는 일반적으로 대안교육과 대입준비교육을 서로 대립되는 것으로 보고 있

있고, 대안학교 학생들도 대입준비는 대안학교 학생의 정체성을 훼손시키는 것이라고 생각하는 경향이 있었기 때문에 대안학교에서 대학진학을 준비하는 학생들은 죄책감을 갖기도 하였다(김영화, 2014). 김바다도 입시준비를 하면서 한빛고를 다녔어도 순수하지 못하다는 자책감에 사로잡히기도 하였고, 대학에 가서도 자신이 입시학원에 다닌 사실을 친구들에게 말하지 않았다.⁸⁾

(2) 연구참여자들은 끊임없이 성찰하며 주체적으로 자신의 진로를 개척해가고 있다.

연구참여자들은 공통적으로 성찰의 과정의 거치며 주체적으로 자신의 진로를 개척해 나가고 있었다. 주어지는 대로 시류에 편승하여 진로를 찾아가는 것이 아니라, 고민과 성찰을 되풀이하면서, 이게 아니다 싶으면 과감하게 대안을 찾아 나선다. 이슬아는 잡지사 기사를 희망하였으나, 잡지사에서 인턴을 해 본 후 그 희망을 접었다. 창작과는 거리가 먼 잡지 제작 과정이 매력 있게 느껴지지 않았기 때문이다.

두 개 잡지를 경험하고 나니깐 정말 잡지사에선 일하기 싫다는 생각이 들어서.....힘든 건 어떤 일을 해도 힘들고 근데 힘들게 하고나서.....하는 과정에서 내가 좋아하는 포인트가 있으면 그거를 당연히 감수하게 되잖아요. 근데 잡지가 만들어지는 과정 처음부터 끝까지 별로 안 좋아하는 과정, 별로 안 좋아 한다는 생각이 들었어요.....잡지가 전혀 매력적으로 느껴지지 않았던 것 같아요.....이렇게 노력해서 이렇게 고생해서 결국 되는 게 잡지기자는 아니었음 좋겠다는 생각을 했어요.(이슬아, 면담자료)

대신 소설가의 꿈을 품고 이 꿈을 실현시키기 위해 나름대로 노력하고 있다. 산돌학교를 졸업하자마자 다니기 시작하였던 글쓰기 모임 학평회에 5년째 계속 참여하면서 글쓰기 수련을 하고 있다. 매주 글을 써 가지고 가서 비평을 듣고 수정하는 과정을 거치는 학평회 글쓰기 수업은 이슬아가 가장 욕심내는 일이다. 문학상에 응모해 수상을 하기도 했고, 이를 계기로 글쓰기 개인 과외 교사로 채용되어 돈을 벌고 있다.

8) 김영화(2014)의 연구에서는 연구참여자들의 대학생활에 대해 기술하고 있다. 이들은 대학에 진학해서는 문제의식을 발전시켜 나가기 어려운 대학(김바다) 때문에 혼란스러워하거나, 개인주의적이고 이기적인 대학생들(김다솜)에 대해 불만스러워하기도 하였다. 전공이 적성에 맞고 수업이 만족스러워 열심히 공부하기도(김다솜, 김한성) 하였으며, 대학의 수업보다는 다양한 학외활동을 통해 자신의 꿈을 향해 성장해 가기도(이슬아) 하였다.

그냥 저는 창작하는 사람, 자기 글 쓰는 사람. 내가 무언가를 힘들게 노력해서 수련해야 된다면 잡지쟁이 수련하는 게 아니라 정말 자기 글 쓰는 사람이 하고 싶다..... 결국에 되고 싶은 것은 소설가 되고 싶어요.(이슬아, 면담자료)

탁상공론식의 공부라 아니라 실천하는 삶을 살고 싶었던 김다솜은 대학 3학년을 마치면서 고민 끝에 연고도 없는 전라북도 완주에 내려가 퍼머컬처대학교라는 대안대학 과정을 밟았다. 완주에 내려갈 때에는 대학을 그만둘 생각을 하였지만, 세대 간 대화도 잘 안되었고, 또래친구에 대한 그리움도 있었고, 젊은 여성이 혼자 내려와 있는 것을 탐탁하지 않게 바라보는 사회적 시선도 불편하여 1년 과정을 마친 후에는 다시 복학하였다.

대학 졸업 무렵 김다솜은 진로에 대해 고민을 많이 하였다. 원래는 시민단체나 협동조합에 관심이 많았는데 그런 곳에 실습을 나가거나 일을 해 보니 이상은 좋은데 현실에서 이를 실현하는 방법이 자신과 맞지 않는다는 생각이 들었다. 딱히 가고 싶은 직업도 아닌데 시간을 투자하고 싶은 생각은 없었고, 많이 고민하다가 기술을 연마하고 싶은 마음에 다시 완주에 내려가 전환기술 사회적 협동조합에 취업하였다. 현재 경리를 담당하면서 기술도 익히고 있다.

이상은 좋은데 현실에서 이걸 풀어내는 방법이 정말 저랑 잘 안 맞았고 그런 것들에 조금 스트레스가, 사회 전선에 뛰어 들면서 스트레스를 많이 받았어요. 진짜 이렇게 살아야 되나, 이런 생각이 많이 들 정도로. 그런 생각을 많이 했고 고민을 많이 했죠. 내가 어딘가를 꼭 가야겠다 이런 생각이 별로 없었고 가도 약간 비슷했고 제 경험상 그런 생각이 많았기 때문에 별로 취업에 노력을 굳이 안했어요. 내가 뭐, 제가 너무 가고 싶던 직종이 아닌데 이렇게 내 시간을 투자하고 이런 것도 옳지 않은 것 같고 이런 생각을 하다가.....(김다솜, 면담자료)

한나는 하자작업장학교 초기에 패션방에서 주로 작업하면서 자신이 패션 쪽 일에 어울릴지에 대해 회의를 하게 되었고, 다른 한편으로 패션의 창조적인 면은 좋았으나 상업적인 면을 배우려면 비용이 많이 든다는 것을 알게 되면서, 패션의 방향을 한복 쪽으로 돌리게 되었다. 한남직업전문학교에서 한복기능사 자격증을 취득한 한나는 기술있는 디자이너가 되고 싶어 한남직업전문학교에서 만난 선배가 일하는 바느질방에서 바느질 기술을 연마하였으나 바느질방 일의 성격, 도제방식, 일터가 아니라 가족 같은 그러면서 권위주의적인 분위기, 한복계의 피라미드 구조와 관습 전반에 대해 회

의하게 되었다.

한복이 먹고살기 위해 하는 단순한 일이 되고, 내 스스로가 한복 만드는 기계가 되는, 내가 제일 싫어하는 모습이 떠올라 공포 아닌 공포가 되었다.(한나, 200)

디자인은 매번 똑같고, 어디로 가고 누가 입는지도 모르는 옷을 만드는, 기술이 느는 것 빼고는 의미없는 일을 매일매일 반복해야 했다. 항상 실수하지 않도록 긴장을 늦추지 말아야 했고, 그렇게 일하는 것이 나를 무척 지치게 했다. 조금씩 소모되는 느낌이 들면서 자신도 모르게 신경질적으로 변해갔다.(한나, 202-203)

한복 일을 하면서 “아무런 문화적인 배경과 자극 없이, 창조적인 생산 없이, ‘골방에 갇혀 바느질만 하는 것’은 내가 진짜 하고 싶은 일이 아니라는 것(204)”을 깨닫게 된 한나는 한복을 판매하는 한복집을 거쳐 이탈리아 패션전문학교로 유학을 떠나 2년간 공부한 후 작년에 귀국하였다.

김한성은 대학 졸업 후 하자작업장학교 청년 사회적기업 인큐베이팅 센터에서 사회생활을 시작하였다. 대안교육이 기존 공교육 시스템에 대한 대안이라면 사회적기업은 경쟁 일변도의 기존 경제 시스템에 대한 대안이라는 점에서 양자 간 일관성을 찾으려면, “창의성을 발휘케 하고 수많은 사람들을 만나게 하며 내 주변의 사람들에게 관심을 쏟도록(32)” 만드는 이 일에 매우 만족스러워하였다. 그는 몇 차례 일터를 바꾸었으나 일터들이 모두 사회적기업 분야에 속해 있었다. 사회적기업은 우리나라에서 선행이 별로 없는 새로운 분야여서 김한성은 새로 개척해 나가는 맛과 재미를 느낄 수 있었다(김영화, 2014).

그러나 사회적 기업 분야는 인지도가 낮아데다가 근로조건도 열악하고 자신을 다 던지지 않으면 버티기 힘들 정도로 일이 많아 가족과 친구 관계를 유지하기 어려웠다. 지난해 ‘일중독’이셨던 아버지가 암으로 투병하시다가 돌아가신 후 일과 삶에 대해 많은 생각을 하다가 보다 여유 있고 균형적인 삶이 가능한 일을 찾아 디자인 회사를 설립, 기획자로 일하고 있다.

(3) 연구참여자들은 나름대로 대안교육 가치를 추구하고 있다

연구참여자들은 ‘몸을 잘 쓰는 사람이 되는 것’, ‘자급자족하는 삶’, ‘사회적으로 기여

하는 삶과 균형적인 삶, ‘사회의 구조적 모순 해결에 기여하는 삶’, ‘기술과 더불어 문화와 사람을 생각하는 진정한 작업자 되기’ 등 나름대로 대안학교에서 배운 대안교육 가치를 추구하며 살아가고 있었다.

몸을 잘 쓰는 사람 되기

이슬아의 미래 계획은 ‘몸을 잘 쓰는 사람이 되는 것’이다. 산돌학교에서 배운 것은 언제 어디서나 몸을 잊어서는 안 된다는 것이었다. 그래서 산돌학교에서는 농사 짓기, 요가, 청소 등 몸을 쓰는 활동을 많이 시켰고, 우리가 이 큰 자연에 비해 얼마나 작고 무력한지를 많이 가르쳤다. 그 영향이라고 할 수 있는데 이슬아는 몸이 중요하다고 생각하며, 몸을 잘 쓰는 인간이 되고 싶어 춤을 배웠다. 올해 라틴댄스 아마추어 대회에 나가려고 준비 중이다. 이슬아가 일 년간 수행했던 누드모델 활동도 몸에 대한 관심에서 비롯된 것이라 할 수 있을 것이다.

생활비를 충당하기 위해 일년 동안 누드모델로 일을 했었거든요. 굉장히 하고 싶었던 일이고 아까 말했던 한겨레 문학상에 냈던 글도 누드모델 했던 경험을 토대로 쓴 소설이 [당선]되어서 이렇게 된건데.....제가 사람 몸 특히 막 된가 그 누드를 잘 그리는 화가를 되게 좋아했고 그래서 그려보고 싶다는 생각이 들어서 많이 그렸어요. 근데 그리다 보니까 그림을 그려지는 사람은 어떻게 해서 내가 살면서 꼭 경험해 보고 싶은 일이다 했는데 마침 그것에 페이와 일의 시스템을 듣게 되고 충분히 안전하고 재미있겠다 생각이 들어서.....사실 누드모델도 정말 너무 너무 흥미로운 세계여서...(이슬아, 면담자료)

몸을 잘 쓰는 사람에 대한 동경은 김다솜에게서도 찾아볼 수 있다. 김다솜이 완주에서 퍼머컬처대학 과정을 밟기로 결정한 것도 실천하는 삶을 살기 위해 순수한 노동력으로 할 수 있는 일을 해보야겠다는 막연한 생각에서 비롯된 것이었다.

학교에서 탁상공론식의 공부보다 아닌 실천하는 삶을 살고 싶었어요. 그런 삶을 살아가는데 어떤 게 필요할까라는 생각에. 저는 기술도 별로 없고 그래서 손으로 할 수 있는 노동, 순수한 노동력으로 할 수 있는 일을 좀 해보야겠다, 이런 막연한 생각에 학교를 그때 당시에는 그만 두어야겠다, 이런 생각을 하고 1년 내려가 있었던 거예요.(김다솜, 면담자료)

자급자족하는 삶

김다솜의 꿈은 자급자족해서 사는 것이다. 소비를 하기 위해 경제활동을 하는 것이

아니라 삶 자체가 즐거움이 될 수 있도록 자본과 거리를 두고 “농사짓고 커뮤니티 만 들어서 교환하고 그렇게 살고 싶은게” 김다솜의 막연한 꿈이다.

사람들이 자꾸 소비지향적인 삶을, 그런 모습을 많이 보이잖아요. 그런 거 말고 자연이랑 일치해서 사는 사람들이 있더라고요, 제 주변에. 그래서 진짜 산골 마을에서 차 같은거. 물론 경제활동을 하죠. 장터에 나가서 판다든지 소극적인 경제활동을 해도 소비하려고 경제활동을 하는 그런 건 좀 안하고 싶어요. 그런 의미에서 자급자족, 말이 좀 어렵고 너무 거시적이긴 한데 그런 의미에서 좀 살아보고 싶어요. 지금 고민을 많이 했어요. 사회학 공부도 하고 고민을 많이 하면서 내가 진짜 그야말로 주체적으로 살 수 있는 게 무엇일까 이런 생각을 많이 하다가 이제 뭔가 자본과 조금 멀어진 삶을 좀 택해보면 어떨까 이런 생각을 많이 했었어요. 제 사는 삶 자체가 저의 즐거움이 될 수도 있고 제가 이것을 표현해 내면서 사회에 영향을 줄 수도 있고 그런 의미에서. 지금은 사실 그렇지 못하는데 그렇게 한번 살아보면 어떨까, 그렇게 하면 재미있겠다, 그런 생각을 막연히 하고 있어요.(김다솜, 면담자료)

사회적으로 기여하는 삶과 균형적인 삶

김한성은 어떻게 사는 것이 간디학교에서 얻은 것을 삶에서 구현하며 사는 것인가에 대한 생각이 바뀌었다고 말한다. 이전에는 간디학교를 통해 누렸던 혜택을 사회에 환원해야 한다는 생각을 했고, 사회적기업 활동도 사회가 지지 않는 짐을 대신 진다는 맥락에서 바라보았다.

어떻게 사는 것이 간디학교에서 받은 것들을 잘 삶에서 구현하면서 사는 것인가 어떻게 사는 것이 그 부분에서 최근과 이전이 조금 다른데요. 전에는 내가 좋은걸 받았으니깐 난 사회에 기여해야해 그래서 사회적기업일도 하는 거고 그런 쪽 일을 하는 거죠. 그래서 사회가 지지 않는 짐을 대신 지는 거죠.(김한성, 면담자료)

그러나 사회적기업 일을 하다가 ‘번아웃’을 겪게 되고, 일중독이셨던 아버지까지 돌아가시자, 김한성은 간디학교에서 받은 것을 구현하며 사는 것은 개인이 행복하게 사는 것이라는 생각을 하게 되었다. 그리고 개인의 행복은 균형적인 삶에서 나온다는 결론에 도달하였다.

근데 이제 그러다가 제가 한번 번아웃을 겪었어요. 몸과 마음도 소진이 돼서 아무것도 안하고 집에서 한 달 동안 안 나가고 그런 것을 겪고 이거는 기여하는 건 좋은데 너무 스스로를 잡아 먹네? 그래서 [간디학교에서 받은 것들을 잘 삶에서 구현하면서 사는 것이란] 개인의 행복,

개인이 행복하게 사는 게 이제 그때 내가 겪었던 어떤 컨셉? 가치? 그런 것을 실행하면서 사는 게 아닌가라는 생각이 들어서 작년 겨울부터 그렇게 살고 있는 거죠.(김한성, 면담자료)

그래서 결론은 제가 있었던 분야에서는.....가족 간의 최소한의 시간이랄지 여유랄지 그런 것들을 좀 확보하기는 어렵겠다는 생각이 들어서 이 분야가 아닌 다른 분야의 일을 해야겠다는 생각을 해서 두 달 정도 준비해서 창업을 했어요. 그런 균형을 줌. 그 전까지 보다는 그 균형을 맞출 수 있는 삶이 가능한 그런 일을 무엇일까를 고민하다 보니까 지금 제가 하고 있는 이 일이 된 거죠.(김한성, 면담자료)

김한성은 디자인 일을 해야겠다는 생각보다는 얼마나 행복한 삶을 살 수 있을까 하는 차원에서 창업을 결정했기 때문에 행복의 수위가 유지된다면 기업의 매출과는 상관없이 성공적인 창업이라고 생각하고 있었다.

근데 이걸 제가 그 일 자체도 해보지 않으니 하겠지만 이걸 하게 된 것은 내가 웹 관련 디자인을 해야지라기 보다는 예를 들면 남는 시간이 얼마나 있어? 그런 거거든요. 얼마나 좀 출퇴근 하느라 시간을 허비하지 않는가? 얼마나 행복할 수 있는가? 그런 차원으로 그걸 택한 거기 때문에 그 수위가 유지 된다면 그 기업의 매출과는 상관없이 성공적인 창업이라 할 수 있겠죠.(김한성, 면담자료)

현재 이슬아에게 가장 중요한 문제는 어떻게 하면 자신이 좋아하는 일과 돈벌이, 그리고 사회에 민폐를 끼치지 않는 것이 따로 늘지 않을까 하는 것이다. 하고 싶은 것을 하면서도 월세 내는 일에 아등바등하지 않고, 사회에 좋은 영향을 주지는 않더라도 민폐를 끼치지 않는 삶을 사는 것이 이슬아의 과제이다. 이 세 가지를 동시에 잘 끌고 가는 어른들을 보면 정말 축복인 것 같다고 말한다.

내가 하고 싶은 거랑 내가 벌어야 되는 돈 그리고 뭔가 2014년에 사지가 멀쩡한 여자애로써 적어도 내가 무슨 사회에 좋은 영향을 주지 않더라도 사회에 민폐를 끼치고 살진 않아야겠다는 생각? 사회에 민폐 끼치지 않는 거 그리고 돈 버는 거 내가 진짜 하고 싶은 거 이 세 가지가 따로 늘지 않았으면 좋겠다는 거예요. 예를 들어서 공부는 어디 가서 따로 하고 알바는 어디 가서 알바만 힘들게 따로 하고 정치는 어디 가서 따로 하고 이거 말고, 어떤 어른들은 보면 그 세 개를 동시에 한 일로 잘 끌고 가시는 분들이 있는데 물론 그분들이 하루아침에 된 건 아니겠지만 그렇게 살 수 있는 건 정말 축복인 것 같거든요.(이슬아, 면담자료)

사회의 구조적 모순 해결에 기여하는 삶

김바다는 고등학교 때 4월 19일이면 학생들이 함께 등산을 하고 한국 현대사에서 4.19가 어떤 의미가 있는지 토론하였으며, 5월 18일에는 도보 순례를 하고 주먹밥 나눠주기 행사나 민주화항쟁 당시 상황을 재현해보는 행사에 참여하고 묘역을 참배하기도 했다. 고등학교를 졸업한 직후에는 고등학교 때 배웠던 내용들을 실천해야 한다는 생각을 강하게 가지고 있었다. 역사적인 과정 속에서 축적된 사회의 구조적 모순을 해결하는데 도움을 주는 일을 해야 한다고 생각했고 어느 정도는 그런 신념에 따라 살았다고 생각하고 있다.

김바다가 대학원 진학을 선택한 것은 철학에 대해서 고등학교 때부터 가지고 있던 관심, 독일에서 교환학생 경험, 그리고 학부 때 공부를 하면서 생각하게 된 ‘철학의 힘’에 대한 확신 때문이었다. 김바다는 ‘철학하기’가 자신이 아주 어렸을 때부터 가지고 있었던 문제의식의 연장선상에 있는 것이라고 생각하고 있었다.

저는 철학이 한 개인의 삶을 투명하게 이해하고 사회의 구조를 이해하는 데 도움을 줄 수 있다고 생각하고 있습니다. 그리고 이러한 이해로부터 개인의 삶을 성찰하고 조정해 나갈 수 있는 원동력, 사회의 구조를 조정하고 변화시킬 수 있는 원동력을 마련할 수 있다고 생각합니다. 그래서 철학을 계속 공부하기로 결심했고 이는 제가 아주 어렸을 때부터 가지고 있었던 문제의식의 연장선상에 있다고 생각합니다.(김바다, 서면면담자료)

기술과 더불어 문화와 사람을 생각하는 진정한 작업자 되기

한나는 하자작업장학교에서 “작업을 할 때 어떤 이야기를 어떻게 담을 것인지, 그리고 세상과 어떻게 소통할 것인지 항상 생각하라(198)”고 배웠고, 지금도 이러한 배움을 실현하고 싶어 한다. 상업성만을 중시하는 것이 아니라 진정한 문화와 철학이 반영된 작품을 만들고 싶어 한다.

바느질방에서는 하자에서 배운 것을 실현할 길이 없었다. 바느질방은 공방이 아니라 단순작업을 반복하는 단순한 바느질방에 불과했고 장인이 아니라 옷 만드는 기계와 다름없는 기술자에 불과하다는 것을 깨닫게 되었다. “새로운 것을 만들려는 창조적인 모습이나 더 좋은 한복문화를 만들려는 모습(197)”, “문화와 철학, 한복에 대한 깊은 통찰력이 느껴지는 이야기(197)”를 찾아볼 수 없었다. 기술 뿐 아니라 문화를 만들어가고 철학을 이어간다는 기대는 깨지고 말았다.

한나는 이탈리아 유학에서 귀국한 후 자기 옷을 입고 싶은 사람들에게 좋은 원단으로 자기 몸에 딱 맞는 옷을 만들어 입히고 싶다는 희망을 가지고 의상실 개업을 준비하고 있다. 우리나라에 자신의 스타일을 만드는 작은 가게들과 공방들을 확대시키고, 장인 문화를 확산시키는데 기여하고 싶다는 포부도 조심스레 밝혔다.

전에 내가 하고 싶은 일이 부띠끄, 소규모의 자기 스타일을 만드는 작은 가게들이 많이 생겼으면 좋겠어요. 옛날 70~80년대와는 조금 다른 느낌으로. 예를 들자면 홍대 같은 곳에 작은 가게들이 많이 있잖아요. 경복궁 서촌 쪽에 작은 공방들이 많이 있잖아요. 그런 공방 같은 것들이 좀 더 많이 생겨나는 그런 것들을 하고 싶은 느낌.(한나, 면담자료)

한나: 사람들의 마인드가 좀 많이 바뀌는데 일조하고 싶은 느낌. 이걸 단순히 판다는 느낌이 아니라. 우리나라에는 왜 장인이 없을까?.....장인이나 기술이나 공방에 대한 가치를 사람들이 하려고[높이려고] 하는데 그런 것을 해서...

연구자: 장인 문화를 확산시키는데 기여하고 싶다는 건가요?

한나: 그러고 싶어요. 아 근데 [가능할지] 모르겠어요.

(4) 연구참여자들이 추구하는 대안적 가치는 대안적 가치에 동조하는 주변의 의미 있는 타인들과의 교섭 속에서 실현되고 있다.

대안학교 졸업생이 졸업 후에도 지속적으로 추구하는 대안적 가치와 대안적 삶은 이러한 가치관과 삶의 양식에 동조하는 부모, 형제, 친구, 직장동료 등 주변의 의미 있는 타인들과의 교섭 속에서 실현되고 있다. 김다솜은 부모님이 농사를 지으면서 자연 친화적인 생활을 하고 계시며, 동생들도 대안학교에 다니고 있고, 남자친구도 대안교육분야에서 일을 하고 있다. 대학을 일 년간 휴학하고 다닌 완주 퍼머컬처대학교에서 만난 사람들, 대학졸업 후 지금까지 일하고 있는 전환기술 사회적 협동조합에서 만난 사람들도 대부분 대안적인 삶을 살아가는 사람들이다. 김다솜은 자신이 있었던 ‘판’이다 ‘대안학교스러웠다’고 말한다.

김다솜은 자신이 농촌에서 퍼머컬처 대안대학 과정을 이수하고 전환기술 사회적 협동조합에 취업한 것에 대하여 부모님의 영향을 받는 것 같다고 생각한다.

어떻게 살아야 될까 고민을 하던 와중에 부모님이 안 그래도 도시농부라고 해서 집에서 텃밭도 가꾸고 지내세요. 생태적인 관점에 대해서 되게 이해도 높으시고 그래서 저도 그런 영향을 받았나 봐요. 그래서 그런 식의 삶을 살고 싶다 이런 생각에 퍼머컬처 대학교라고 전라북도

원주에 대안대학 과정이라고 해야 될까요, 그런 게 생겼어요.(김다솜, 면담자료)

김다솜은 과거 부모님이 대안적 가치를 추구하면서도 주류적인 기대를 많이 하는 이중적 잣대를 가지고 있다는 것에 대해 비판적이기도 했지만 지금은 부모님을 존경하며, 자신의 역할모델이라고 말한다. 부모님도 지금은 주류적인 시선에 얽매이지 않고 새로운 삶을 개척해서 살고 계시고, 자녀들도 자율적으로 나아가도록 내버려 두신다.

아빠가 워낙에 사고가 조금 트여있고 그런데서 마찰도 살짝 있긴 했지만 심하진 않지만 있었고, 지금은 이제 자녀들한테 기대를 안 하세요. 옛날에는 주류적인 기대를 많이 하셨는데 지금은 많이 하지 않고 내가 또 건강하게 살고 있다고 자부를 하니깐 믿고 계신 거죠. 그리고 이제 둘째나 셋째한테는 터치를 거의 하지 않고 너희들이 자율적으로 살게 내버려 두고 엄마 아빠도 귀찮아 아닌 귀찮아서 너무 재미있게 살고 있어요. 동네 커뮤니티도 해서 농사도 많이 짓고 같이 음식도 나눠 먹고 그렇게 해서 재미있게 지내고 있어요.....부모님은 나한테 기대하지 않고 부모는 자기 삶을 새로운 삶을 개척해서 살고 있고 주류적인 시선에서 얽매이지 않는 거죠.(김다솜, 면담자료)

김다솜은 대안교육 덕분에 부모와 자녀가 서로 “윈윈(win win)한 것” 같다고 생각한다. 혼자 대안학교에 다녔으면 지금과 같이 성장하지 못했을 것이며, 부모님도 학교에 자주 오시고 학교에서 제공하는 학부모교육도 받으면서 생각이 많이 바뀌었다고 말한다.

[부모님은] 대학에 안가는 건 좀 그렇다 그런 생각을 좀 가지고 있었고 [그런데] 많이 변했어요. 이때[김다솜이 에세이를 쓸 때]와 지금은 부모님은 많이 다르고 [학부모를 위한 대안학교] 재교육 그거 너무 좋은 측면인 것 같아요. 애들은 머리가 이만큼 크는데 어른들은 이제 뭔가 일상적으로는 별로 대안적이지 못한...(김다솜, 면담자료)

저 혼자 대안학교를 다녔으면 저는 이렇게 성장하지 못했을 것 같아요. 부모님도 같이 다녔거든요. 다닐 수밖에. 동기를 모임도 있고 자꾸 학부모들 불러서 교육도 시키고...(김다솜, 면담자료)

김다솜과 같이 산돌학교를 졸업하고 현재 파티 대안대학에 다니고 있는 첫째 동생도 ‘대안스러운’ 성향을 지녔다. 동생도 김다솜과 비슷한 생각을 하고 있는데 동생은 이 생각을 예술로 표현한다. 동생은 어릴 때부터 그림 그리는 것만 좋아했고, 지금 파

티에서 매우 재미있게 잘 지내고 있다. 조직생활에 잘 맞지 않는 타입이어서 일반 대학에 진학했으면 많이 힘들어했을 것이라고 김다숨은 생각한다.

김다숨은 퍼머컬처 대안대학과 산촌유학센터, 전환기술 사회적 협동조합에서 알게 된 사람들을 비롯해서 자연친화적인 삶을 추구하는 사람들과 연고를 맺고 있다. 아버지도 환경운동을 하시기 때문에 아름아름 서로 아는 사람들이 많다. 대학 졸업 후 취직한 협동조합이 마음에 들지 않는 면이 있어 그만두고 싶다는 생각이 들기도 하지만 서로 알기 때문에 무책임하게 그만 둘 수는 없으며, 끝맺음을 지어야 한다는 생각을 하고 있다.

.....완주에 연고도 이제 생겼잖아요. 이전에 퍼머컬처 학교도 다니고 연고도 이제 많이 생기고 주변 분들이랑도 연락도 많이 하고 지냈었어요.(김다숨, 면담자료)

.....그렇다고 해서 워낙에 관계된 사람들이 있어요. 아름아름해서 다 아는 사람이더라고요. 이런 관점에서 만나는 사람들이 아름아름 아는 사람들이예요. 여기서 제가 역할을 해야 된다 이런 생각이 있어서. 무책임하게 그만 둘 수는 없을 것 같아요. 완전 만족스럽지는 않지만 기왕에 시작한거 맺음은 지어야지 하는 생각으로 다니고 있어요.(김다숨, 면담자료)

김바다가 철학을 계속 공부하겠다고 결정하게 된 데는 김바다가 만났던 주변의 사람들이 영향을 미쳤다. 고등학교 때 선생님들, 특히 철학, 문학, 역사 선생님들은 이러한 생각을 존중해 주시고 더욱 발전시키도록 도와주셨으며, 대학의 친구들이나 선·후배들, 그리고 부모님도 철학을 공부하는 것을 늘 긍정적으로 평가해주었다. 김바다는 “철학과 나오면 뭐먹고 사니?”라는 말을 자주 듣지 않았고 주변에서 격려하는 말을 더 많이 들었던 것 같다고 하였으며, 이것이 큰 행운이라고 생각하고 있었다.

.....저의 진로 결정에는 제가 원래 가지고 있던 문제의식이 근본적인 부분이었고 그 문제의식을 주변에서 잘 발전시키도록 도와주었기 때문에 쉽게 결정할 수 있었던 것 같습니다. 제 주변에서 만나게 된 사람들은 고등학교 관련된 사람들뿐만 아니라 그 이후에 만난 사람들도 저를 늘 격려해주었다는 게 저에게는 큰 행운이었다고 생각합니다.(김바다, 서면면담자료)

김한성은 첫 직장으로 대안학교인 하자작업장학교에 취업하여 사회적기업이라는 대안적 분야에서 일을 시작하였고 여기서 만난 사람들과 사회적기업과 관련된 일을 개척해 나갔다. 이슬아는 학교에 기반을 두지 않고 만난 친구들과 함께 인디잡지를 만들

고, 학평회라는 글쓰기 모임에 참여하고 있으며, 학평회에서 축적한 글들을 낭독해주는 팟캐스트 라디오 운영에 참여하는 등 정규학교의 틀 밖에서 비슷한 가치지향성을 지닌 다양한 사람들을 만나며 자신이 희망하는 소설가의 꿈에 다가가고 있다.

5. 대안적 가치지향성의 뿌리와 대안교육의 역할

- (1) 연구참여자들은 개인의 삶의 태도나 양식에는 대안학교 졸업 여부보다 그 이전의 환경에 의해 형성된 개인적 성향이 더 큰 영향을 미치며, 이러한 성향이 대안교육을 통해 강화된다고 생각한다.

연구참여자들은 어느 학교에서 청소년기를 보냈는지 보다는 개인의 신념이나 가치관에 따라 삶의 궤적이 달라진다고 생각한다. 그리고 삶의 태도나 양식은 대안학교 3년의 경험보다는 그 이전의 환경이나 부모에 의해 더 큰 영향을 받으며, 이러한 성향이 대안교육을 통해 강화되는 것은 아닌가 하는 생각을 한다.

대안교육을 받았다고 해서 일반 학교 졸업자들과 전혀 다른 삶을 살아가고 있다고 말하기는 어려울 것 같습니다. 학교를 졸업하고 대학이나 사회에 갓 발을 내디뎠을 때는 약간의 차이가 있을 수 있지만, 어느 정도 시간이 지나게 되면 각자 자신의 길을 걷게 되기 때문에, 개인의 신념이나 가치관에 따라서 삶이 달라지는 것 같습니다. 3년간의 대안 교육이 한 사람의 인생의 방향을 전적으로 바꿀 수는 없고 개인의 습성이나 지내온 삶의 관성은 생각 이외로 강하다고 저는 생각하기 때문에, 사회 전체의 구조적인 측면을 고려하지 않는 한 몇 년간의 교육으로 삶의 차이를 이야기 하는 것은 무리가 있을 것 같습니다.(김바다, 서면면담자료)

다양한 경험을 해석하고 자기 것으로 만들어 가는가는 대안학교 이전의 생애에서 구축이 되는 거 같거든요..... 경험을 자기 것으로 만드는 어떤 태도랄지 스타일이랄지 경향이랄지 이런 것은 대안학교 3년과는 크게 관련이 없는 그런 느낌이 있었구요.....절대 대안학교의 어떤 과정들이 바꾸지 않는 개인의 뭔가가 있다는 느낌이 있었구요. 그렇다면 개개인의 차이가 대안학교의 졸업여부보다 예를 들어 졸업 이후에 사회생활을 하는데 그 사람을 평가하고 그 사회에서 어떻게 비춰지는가를 결정하는 더 큰 요소가 그 이외의 경험들이 아닌가 싶은 생각이 들더라고요.(김한성, 면담자료)

특별하게 살고 싶어 하는 마음은 대개 함정인 것 같고 내가 뭔가 특별하다면 그건 대안학교 때문은 아니라고 생각해요. 엄마 아빠가 준 유전자 혹은 중요한 시기에 만난 사람? 물론 대안 교육도 엄청나게 지대한 영향을 미쳤겠지만. 누구나 나이를 헛먹지 않고 제도권 학교에서 굉장히 흔한 학교생활을 한 애들도 그게 특별하지 않다고 말하기엔 너무 선부르고...(이슬아, 면담자료)

이슬아는 산돌학교에는 좋은 글쓰기 교사들이 많았고 글을 많이 쓸 수 있어 자신이 작가가 되는데 도움이 되었다고 생각하지만, 산돌학교 때문에 자신이 작가가 되려고 생각했고 작가의 재능을 키울 수 있었던 것은 아니라고 생각한다. 부모님의 문학적 관심과 재능, 집안 분위기가 산돌학교 진학 이전부터 자신에게 영향을 미쳤을 것이라 생각하며, 따라서 일반 학교에 갔더라도 다소 돌아가기는 했겠지만 결국 문학과 창작에 매력을 느꼈을 것이라고 말한다.

사실 일반학교에 간 삶을 살아보지 않아서 확인할 수는 없지만 산돌학교에서는 좋은 글쓰기 교사들이 많았어요. 되게 많이 쓰게 하고 일기 쓸 시간, 내가 내 마음을 담는 글을 쓸 시간을 많이 줬고 그게 행복했던 것 같아요.....엄마, 아빠도 문학 소년이었고 문학 소녀여서 글을 쓰고 싶은 마음은 산돌학교 가기 전부터, 뭔가 집안의 분위기 같은 거여서 아마 일반학교에 갔어도 다른 약간 돌아가거나 약간 달랐겠지만 결국 문학과 창작에 대개 매력을 느끼지 않았을까 싶어요.(이슬아, 면담자료)

그러나 이들이 대안교육의 영향을 부정하는 것은 아니다. 대안적 가치관은 대안교육을 받기 이전부터 싹트기 시작했으며, 대안교육은 이러한 싹을 틔우고 성장시켰다고 생각한다. 김한성은 사회의식이 강한 아버지의 성향과 가치관이 자신에게 영향을 미쳐 자신도 잠재적으로 이러한 성향과 가치관을 가지고 있다가 대안교육을 받으면서 가치관이 확고하게 형성된 것 같다고 생각하고 있었다. 또한 일반학교에 다녔더라면 아버지 친지들의 자녀와 마찬가지로 공부만 하는 사람이 되었을 것이라고 생각한다.

김한성: 그 전에는 흐릿했다가 이제[대안교육을 받으며] 확 색깔이 짙은 어떤 것에 몸이 확 당겨지는 거라서 그런 식으로 비로소 그 세계관이 형성된 느낌이구요.

연구자: 원래 그런 잠재적인 요소를 가지고 있었다고 보세요? 본인이 그런 어떤...

김한성: 부모님의 성향에 따르면 있었다고 보는데요.

어쨌든 제 십대 때는, 간디 이전에는 부모님의 영향이 그런 게 있기는 하지만 그대로 간디학

교를 안 갔어도 그대로 컸을까 하는 질문을 스스로한테 해보면 잘 모르겠는 게 왜냐하면 내 주변의 아버지 동료의 자녀들 완전 공부만 하는 편이었거든요. 거기서 저희만 재네는 공부를 왜 그렇게 안 시키지? 그런 존재였지 그 주변에는 전부다 유학과 아버지에 그런 친구들 밖에 없었어요. 그래서 영향을 받지 않았을까 싶기도 하구요. 거기[일반학교에] 있었으면...(김한성, 면담자료)

김한성이 첫 직장으로 하자작업장학교를 선택한 것도 대안학교의 영향이 크다. 대 학생 때는 간디학교가 마음의 고향 같은 곳이었고 하자센터는 간디와 동료 같은 단체였기 때문에 마음의 고향과 멀지 않았다. 하자센터는 익숙한 분위기였고 어떤 느낌인지 예상할 수 있었다.

[주류 기업들이] 후보에는 그래도 있었죠. CJ랄지 약간 문화 콘텐츠 많이 하는 SM엔터테인먼트랄지 뭐 있었어요. 근데 이제 첫 시도가 하자센터였고 그게 탈락 되어 버렸고 그리고 간디학교의 영향, 심리적으로 여전히 그 대학생 때는, 지금은 약간은 다른 느낌이지만, 마음의 고향 같은 곳이었거든요. 간디 학교가. 그러니까 하자센터도 마음의 고향과 멀지 않은 곳이죠.(김한성, 면담자료)

하자센터도 익숙한 분위기이고 어떤 느낌일지 알고, 예상이 되잖아요. 어떤 직장일지. 그리고 거기 가면 굉장히 제가 봤을 때 그 당시에 멋진 어른들이 많았거든요. 인격적으로 보이는 모습으로도, 하고 있는 커리어 면에서도 저런 어른처럼 클 수 있으면 좋겠다고 생각이 되는 40대 30대 후반들이 많았어요. 그래서 이제 선택을 하게 된 거죠.(김한성, 면담자료)

V. 결론

본 연구는 첫째, 연구참여자들의 대안학교 진학과 대안적인 삶의 선택에는 자연친화적이거나 생태주의적인 관점 또는 높은 사회의식을 가지고 있는 부모의 역할과 이러한 가정의 문화가 중요하게 작용하였다는 것을 보여 주었다. 세 명의 연구참여자들은 형제자매들도 모두 대안학교에 다녔거나 다니고 있어, 부모의 가치관과 가정의 문화가 자녀의 대안학교 진학 결정에 큰 영향을 미쳤음을 알 수 있다. 연구참여자 본인들도 개인의 신념이나 가치관이 대안학교 3~5년의 경험보다는 그 이전의 환경이나 부모에 의해 더 큰 영향을 받으며, 대안교육은 그 이전부터 존재했던 대안적 가치관의 싹을 발현시키고 성장시킨 것이 아닐까 생각하고 있었다. 대안적인 생활을 하는 부모는 연구참여자 자신도 그러한 삶을 살고자 하는 동기를 유발시키는 존재로서, 연구참여자의

역할모델이 되기도 한다.

그러나 대안학교에 자녀를 보내는 부모들은 대안적 가치를 추구하면서도 자녀가 주류사회에 성공적으로 정착하기를 바라는 이중적인 기대를 하는 경우가 적지 않다. 이 경우 자녀들은 갈등을 겪게 되고, 대안학교 졸업 후 대안교육을 통해 배운 대안적 가치들을 삶에 반영하는 데 어려움을 겪게 된다. 대안학교에서 실시하는 학부모교육을 통해 부모님이 변화되지 않으셨다면 자신이 지금과 같이 성장하지 못했을 것이라는 김다솜의 생각은 부모가 자녀를 대안학교에 보내는 것으로 그치지 않고 자녀와 함께 대안적 가치를 지속적으로 공유할 수 있도록 대안학교에서 학부모교육 기회를 충분히 제공할 필요가 있다는 것을 시사해 준다.

둘째, 본 연구는 연구참여자들이 이해영 외(2009)의 연구에서와 같이 대안학교 경험에 대해 대체로 호의적으로 생각하고 있으면서도⁹⁾ 시안에 따라 냉철하게 비판적으로 바라보기도 한다는 것을 밝혀 주었다. 공동체주의와 파트너십, 여러 우물 파기, 잉여로운 생활, 일상을 공유한 헌신적 선생님, 고정관념 깨기 등을 대안학교에서의 경험으로 꼽으며, 이러한 경험에 대해 대체로 긍정적으로 인식하고 있다. 그러나 동시에 밀도 높은 인간관계로 인한 상처와 대안적 가치라는 또 다른 고정관념 및 한쪽 이념에 매몰되어 세상을 대결구도로 바라보는 관점의 주입 등에 대해 우려를 표현하였다. 특히 다른 참여자보다 대안학교 생활을 오래 한 이슬아는 한편으로 대안학교에 호의적이면서도 다른 한편으로 대안학교 문화에 대해 권태로워 하고 비판적이다. 이슬아는 정치적으로 진보적인 성향의 산돌학교에서 5년이라는 긴 세월동안 대안교육을 받았지만 사회비판적인 시각에 관심이 별로 없다.

연구참여자들의 이러한 인식과 태도는 대안학교에서 가르치는 내용을 어떻게 소화하는가는 학생 개개인의 성향에 따라 달라지며, 학생들이 대안학교에서 추구하는 가치를 그대로 수용하는 것은 아니라는 것을 시사한다. 대안학교에서는 대안교육을 통해 대안적 가치가 또 다른 고정관념으로 고착되지 않도록 주류 가치를 포함한 다양한 가

9) 이해영 외(2009)가 학교교육에 대한 학생들의 인식을 조사한 결과에 의하면, 학교생활의 즐거움, 학교 운영에서 학생의 요구 반영 정도, 학생의 개별성 존중 정도, 학교에서의 공동체 체험, 교육과정의 지향, 학교교육의 효용성, 교육내용의 적합성과 난이도, 수업의 다양성, 평가에 대한 지향, 학교 시설·설비의 양과 질 등 거의 모든 항목에서 대안학교 학생들이 일반학교 학생들에 비해 긍정적으로 인식하고 있는 것으로 나타났다. 또한 학교교육만족도에 있어서도 거의 모든 세부 항목에서 대안학교 학생들의 만족도가 일반학교 학생들의 만족도에 비해 더 높은 것으로 나타났다.

치들을 균형 있게 조망할 수 있는 기회를 제공할 필요가 있을 것이다.

셋째, 본 연구 결과는 경쟁적인 대입준비교육으로부터 벗어나려고 대안학교를 선택한 학생들에게도 학력주의가 지배하는 한국 사회에서는 대학 진학 선택이 불가피하다는 것을 알려주고 있다. 일반고를 졸업한 후 대안교육기관에 들어간 한나를 제외한 나머지 연구참여자들은 대안학교 졸업 후 모두 대학에 진학하였다. 대학 진학 이유를 다양하게 제시하였지만, 그 이면에는 학력주의 한국 사회에서 살아가려면 대학 진학은 필수라는 생각이 자리 잡고 있었던 것으로 보인다. 이해영 외(2009)의 조사에서도 대안학교 학생들은 대다수가 대학교 진학을 계획하고 있었다. 조사에 응답한 대안교육 특성화고등학교 학생의 83.6%가 국내대학 진학을 계획하고 있었고, 해외유학을 계획하고 있는 학생이 6.9%에 달하였으며, 취업(3.7%)과 창업(4.7%)을 계획하고 있는 학생은 소수에 그쳤다.

대안교육이 보편화되어 있는 한국의 상황에서 대안학교 졸업자들의 대학 진학은 기정사실로 받아들여야 할 것이며, 이들이 대안교육 이념에 충실하게 교육을 받더라도 대학 진학에 나오되지 않도록 대입전형을 운영하는 한편, 수준 높은 대안대학의 설립·운영을 활성화할 필요가 있을 것이다. 세 명의 연구참여자들이 수도권 대학에 진학할 수 있었던 것도 수능을 보지 않고 입학할 수 있는 입학사정관 전형이 있었기 때문이다. 김영화(2014)는 대학 또는 전공에 따라 대안교육 가치를 인정할 수 있는 대안적인 입학전형을 실시하여 대안교육을 충실히 받은 학생들이 별도의 대입준비교육 없이도 대학에 진학할 수 있는 통로를 제도화할 필요가 있음을 제안한 바 있다. 다만 일부에서 우려하듯이(이혜영 외, 2009) 대안교육이 ‘입학사정관 시대’에 대학 진학에서 우위를 점하기 위한 새로운 ‘스펙’으로 작용하는 폐단을 부추기는 일은 없어야 할 것이다.

넷째, 본 연구는 연구참여자들이 성찰의 과정을 거치며 주체적으로 자신의 진로를 개척해 나가고 있는 가운데, 나름대로 대안학교에서 배운 대안적 가치를 추구하며 살고 있다는 것을 드러내 주었다. ‘몸을 잘 쓰는 사람이 되는 것’, ‘자급자족하는 삶’, ‘사회적으로 기여하는 삶과 균형적인 삶’, ‘사회의 구조적 모순 해결에 기여하는 삶’, ‘기술과 더불어 문화와 사람을 생각하는 진정한 작업자 되기’ 등 이들이 추구하는 삶의 모습은 ‘정신과 지식’, ‘자본주의적 소유와 소비’, ‘개인의 성공’, ‘과학과 기술’을 지향하는 주류적인 가치와는 차별화된 가치를 반영하고 있었다. 이것은 대안교육이 졸업 후에도

장기적인 효과를 발휘하고 있음을 시사해 준다.

다섯째, 본 연구는 연구참여자들의 대안적 가치관과 삶은 이러한 가치관과 삶의 양식에 동조하는 부모, 형제, 친구, 직장동료 등 주변의 의미 있는 타인들과의 교섭 속에서 실현되고 있다는 것을 밝혀 주었다. 연구참여자들은 자연친화적인 생활을 하시는 부모님, 대안학교에 다니거나 다녔던 형제자매, 대안교육분야에서 일하는 남자 친구, 대안분야에서 일하는 동료, 자신의 선택을 지지하는 선생님과 친지 등 주변의 의미 있는 타인들과의 상호작용을 통해 자신이 추구하는 가치와 삶의 양식을 유지하고 강화시켜 나가고 있었다. 귀촌과 귀농의 증가, 시민사회의 성장, 사회적 경제와 기업의 확대, 창업의 증대 등을 통해 대안적 가치를 실현할 수 있는 일터가 확장되고 주변에 같은 가치를 추구하는 타인들이 늘어날수록 대안적 가치를 실현하는 삶이 더욱 용이해질 것이다.

그러나 이것이 대안교육의 의의를 반드시 대안적 가치를 추구하는 삶과의 연계에서 찾아야 한다는 것을 의미하는 것은 아니다. 대안교육을 받은 사람은 대안적인 삶을 살아야 한다는 고정관념에서 자유로워질 필요가 있을 것이다. 전인교육을 통하여 어느 영역에서나 원활하게 소통하며 균형있고 바른 자세로 삶에 임할 수 있는 사람을 성공적으로 길러냄으로써 졸업생들이 어느 곳에서나 자기의 몫을 다하며 살아갈 수 있도록 하는 것을 대안교육의 궁극적인 의의로 볼 수도 있을 것이다.

“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함.”

참고문헌

- Lieblich, A., Tuval-Mashiach, R. & Zilber, T. (1998). *Narrative research: Reading, analysis and interpretation*. Thousand Oaks, CA: Sage. Publications.
- Reissman, C. K. (2002). *Narrative methods for the human sciences*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Tierney, W. G. (2000). "Undaunted courage: Life history and the postmodern challenge." In N. K. Densin & Y. S. Lincoln(eds.) *Handbook of qualitative research*(2nd ed.). London: Sage. 537-565.
- 강영택 (2010). "기독교대안학교의 교육성과에 대한 질적 연구." 『신앙과 학문』. 15(1). 31-58.
- 고형일 · 이두휴 (1998). "대안학교와 일반학교의 교육활동 비교 연구." 『교육사회학연구』. 8(2). 127-162.
- 교육부 (2014). "14년 미인가 대안교육시설 현황조사 결과." 교육부 보도자료.
- 김병욱 (2014). "질적 연구유형별 정당화 논거 탐색: 내러티브 연구법과 담론분석법을 중심으로." 『교육사회학연구』. 24(1). 55-76.
- 김영신 (2006). "시민성 교육으로서의 대안학교 이해: 꽃동산 학교의 사례에 관한 질적 연구." 『시민교육연구』. 38(3). 1-38.
- 김영화 (2014). "대안학교 졸업생은 어떠한 삶을 살아가고 있는가?" 『교육사회학연구』. 24(3). 195-215.
- 김한성 외 14인 (2010). 『나? 대안학교 졸업생이야』. 서울: 글담출판사.
- 박성희 (2004). 『질적 연구방법의 이해: 생애사 연구를 중심으로』. 서울: 원미사.
- 박재홍 (1992). "한국사회 세대문제: 한국 사회사 연구." 『한국 산업사회의 현실과 전망』. 38. 11-66.
- 양영자 (2008). "농촌노인부부의 삶에 나타난 '생애사적 진행과정구조'의 재구성." 『한국사회복지학』. 60(1). 127-157.
- 엄명용 (2010). "결혼이민여성의 한국인 남편에 대한 생애사 연구." 『한국가족관계학』. 14(4). 261-298.
- 이슬아 외 21인 (2011). 『우리, 잘 크고 있는 거 맞아요?』. 서울: 도서출판 민들레.
- 이은실 · 강영택 (2011). "기독교대안학교 졸업생들이 인식하는 교육성과에 대한 질적 연구." 『기독교교육논총』. 26. 481-515.
- 이혜영 외 (2009). "대안학교 운영 실태 분석 연구". 한국교육개발원.

한경혜 (2004). “생애사연구를 통한 노년기 삶의 이해.” 『한국노년학』 . 24(4). 87-105.

홍기순 (2010). “대안학교 학생들의 학교생활 경험에 관한 질적 연구: 기독교대안학교 중고생을 중심으로.” 『신앙과 학문』 . 15(3). 327-356.

Abstract

A Study on the Life of People Who Experienced Alternative Education

Young-Hwa Kim (Hongik University)

This study attempted to explore how the alternative values and behaviors of people who experienced alternative education have been structured and changed over time while they have interacted with significant others under the situational conditions of family, school and society by examining their background and motivation of entering alternative schools(ASs), their experiences in ASs and ways of leading their life after graduation from ASs. Significant adults such as parents or a teacher played an important role in the choice of ASs. Parents of the research participants who recommended ASs to their children have ecological views or a high level of social consciousness. Brothers and/or sisters of the research participants also went to ASs. While participants tended to perceive experiences at ASs such as community consciousness, various activities, learning through slow life, life sharing with devoted teachers and students' active participation in the normalization of school positively in general, they were somewhat concerned about being hurt because of too close human relationships and the indoctrination of progressive values which are also a different kind of stereotyped notions. All but one participant who entered AS after having graduated general high school, went to colleges after graduation from AS. All participants have led their life actively and independently keeping reflecting on issues and problems they faced and pursuing alternative values that they learned at ASs. Their alternative values and lifestyles have been realized in the middle of interactions with significant others like parents, brothers and sisters, friends, and colleagues who are in sympathy with the values and lifestyles.

Key Words: alternative school, experience of alternative education, the life of graduates from alternative schools, life history, holistic-content approach

2000년대 이후 한국 CCM 비평장 내 쟁점 일고찰 CCM의 수용과 활용을 둘러싼 생산적 담론을 위해*

김태룡**

안승범***

논문초록

이 글은 2000년대 이후 CCM 관련 비평장을 통해 오래도록 반복되어 온 논쟁들을 파악하는 것을 목적으로 한다. 그 과정에서 한국 CCM이 처한 현실을 포괄적으로 조망하고, 비평주체의 성격에 따라 분기되어 있는 다른 견해들을 검토할 수 있을 것이다. 실제로, 제출된 비평문을 비평주체 유형에 따라 분석한 결과, 한국 교회 내에 존재하는 신앙관의 차이, 문화를 바라보는 입장 차이 등을 분별할 수 있었다. 또한 한국 기독교가 새로운 문화적 산물을 바라보는 스펙트럼에 있어서 매우 이질적인 입장들을 끌어안고 있다는 사실을 확인할 수 있었다.

결론적으로 본 연구는 CCM을 둘러싼 이견들을 포용하면서 부족한대로 생산적인 담론을 제안하고자 하였다. 비록 시론적 제언에 불과하겠지만 그 내용은 CCM에 관한 진전된 논의를 열어가기 위한 의도를 포함한다. 이 글이 다 다루지 못한 CCM 발전을 위한 산적한 과제들에 대해서는, 다시 여러 비평주체들이 참여하는 비평장의 공론 기능에 맡긴다.

주제어 : CCM, 비평장, 교회음악, 비평주체, 경배와 찬양, 문화운동

* 이 연구는 건국대학교 KU연구전임 프로그램에 의해서 수행된 과제임

** 주저자, 건국대학교 문화콘텐츠학과 박사과정

*** 교신저자, 건국대학교 문화콘텐츠학과 연구전임교수

2015년 4월 30일 접수, 7월 3일 최종수정, 7월 21일 게재확정

I. 서론

1980년대 이후, 한국 교회에 CCM(Contemporary Christian Music)이 미친 영향력은 실로 막대하다. CCM은 단지 특정 시대 젊은층의 세대감과 함께 명멸하지 않고, 지속적으로 새로운 가능성을 확인시키며 현대 교회음악의 중요한 축으로 기능해 왔다. 구체적으로 말하면, 회중예배의 형식이나 복음 전도의 방식에도 실제적인 아이디어와 영감을 제공했다. 교회 내 프로그램의 다각화에도 현실적 기여를 했으며 성도들의 개인 영성과 경건생활에도 많은 유익을 주었다. 심지어, 비기독교인들의 교회문화에 대한 저항감을 덜고, 소통의 방식을 확장하는 데에도 유의미한 촉매가 되었다. 더 나아가 찬양은 어떻게 드러져야 하고 드러질 수 있는가, 교회음악이란 무엇인가, 예배는 무엇이고 예배자란 누구인가와 같은 근본적인 질문에도 응답해 왔다.

그런데 그와 같은 CCM의 파급력 때문에, 또 새로움과 세련됨으로 대변되는 CCM의 ‘동시대성’ 때문에 그간 수많은 논쟁이 야기되었던 것도 사실이다. 문제는 오래 전에 기독교 비평장에 등장한 논쟁거리가 쉽사리 출구를 찾지 못한 채 계속적으로 확대·재생산되어 왔다는 점이다. 비관적인 전망을 말하면, 이러한 사정은 CCM에 관한 현장비평이 활발하지 않고, 본격비평을 실을 수 있는 지면 역시 턱없이 부족하다는 점에서 앞으로도 쉽게 해결되긴 어려운 상황이다.

그러는 사이, 기존에도 열악했던 CCM 환경은 더욱 악화됐고, 기획사는 줄어들었으며, CCM 전문 사역자들 중 상당수는 생계의 활로를 찾지 못해 더 이상 사명을 감당할 수 없게 되었다. 이 상황에 대해 앨범을 구입해서 듣는 문화가 사라지면서 나타난 현상이라고 단순하게 환원할 수도 있다. 또 디지털 음원을 온라인으로 다운받는 문화가 확대되어 생긴 문제라고 진단할 수도 있다. 그러나 CCM을 바라보는 한국 교회 내부의 편견들과 여전히 혼란스러운 CCM에 대한 다른 태도들도 거론될 필요가 있다.

이에 본고는 CCM의 위기를 근본적으로 파악하는 한 방식으로 2000년대 이후 CCM 관련 비평장을 분석하며 오래도록 논쟁이 되고 있는 사안들을 포괄적으로 살펴보고자 한다. 여기서의 ‘비평장’은 CCM 관련 신문기사, 저널의 평문 등을 포함하며 관련 단행본과 논문, 그리고 팟캐스트와 같은 새로운 형태의 플랫폼으로 유통되는 콘텐츠도 포함한다. II장에서는 우선적으로 한국 CCM의 역사를 기술하는 유력한 방식을 좇아 한국 CCM이 처한 현실을 포괄적으로 조망해보기로 한다. 특히 주목한 대목은, 그간 비

평주체의 성격에 따라 CCM에 대한 입장이 달라질 수 있다는 점을 간과했다는 사실이 다. 그에 착안해, III장에서는 비평주체 중심으로 본 아포리아의 층위, 곧 역설적으로 길항하는 다른 주장들을 미시적으로 검토해 보도록 하겠다. 그 과정에서 기독교 문화 안에 존재하는 ‘비동시적인 것의 동시성’ 문제를 간접적으로 파악할 수 있을 것이다. IV장은 III장에서 드러난 CCM에 관한 다른 입장들을 넘어서기 위해 부족한대로 몇 가지 생산적인 담론을 제안하고자 한다. 비록 시론적 제언에 불과하겠지만 그 내용은 CCM에 관한 진전된 논의를 열어가기 위한 의도를 포함한다.

바라건대, 이 글을 경유해 CCM에 관한 구체적인 전망과 비전을 찾는 비평이 확대 되고, 실효성있는 대안을 구하는 연구가 가속화되길 기대한다.

II. 한국 CCM 역사에 대한 포괄적 조망

국내 CCM의 시작에 관해서는 약간의 이견이 존재한다. 그럼에도 한국전쟁 직후 미국 선교사에 의해 전해진 ‘가스펠 송’이 직접적인 모태가 되었다는 설명이 유력하게 공유되는 편이다. 1960년대에 이르면, ‘가스펠 송’은 곧 ‘복음성가’라는 용어로 변환되어 널리 알려지기 시작한다. ‘복음성가’라는 용어는 전통적으로 불려오던 표준 찬송가 중심의 교회음악과 다른 대중적 스타일의 착종을 의미하는 것이었다. 결과적으로, 가스펠 송을 통해 컨템퍼러리 장르에 대한 수용 범위가 넓어졌고, 당대 젊은이들에게 선호도가 높은 음악스타일이 교회음악으로 전환될 수 있는 가능성이 확대되기 시작했다. 예컨대, 1960년대 후반을 지나는 중, 포크음악 문화가 교회 내에 영향력을 발휘한 사실이 확인된다. 그 한 예로, 1969년 서울의 경동교회에서는 조영남, 최영희, 트윈폴리오(윤형주, 송창식)를 초청한 음악모임이 열리기까지 한다. 당시 교회 내 회중예배에서 대중가요 가수가 기타를 치며 찬송을 부른 것은 한국 CCM 전사(前史)에서 획기적인 사건으로 기록된다. 같은 해 미션스쿨인 정신여고 합창단이 한국 최초로 ‘노래 선교단’이라는 이름으로 가스펠 송 전국 순회공연을 열었던 점도 특기할 만하다.

이처럼 벌써 반세기 전에 보수적 색채가 짙은 한국교회에서, 특히나 회중예배나 집회 시에 컨템퍼러리 음악에 대한 포용의 자세가 일부 확인된 건, CCM의 기능과 역할에 대한 생각을 다시 하게 한다. 유념할 점은, 대중매체의 소구력이 증가하면서 대중가수들이 컨템퍼러리 음악의 교회 유입에 중요한 가교 역할을 했다는 사실이다. 그에

관해서는 1973년 100만에서 300만으로 추산되는 회중이 모인 ‘빌리 그래함 한국전도 대회’ 사건을 반추해도 좋을 것이다. 당시 기타 반주에 맞춰 조영남이 과격적인 창법으로 기독교 음악을 부르자, 대중적인 스타일로도 기독교 음악을 부를 수 있다는 정서가 받아들여지게 되었다(이한균, 2008: 85-86)는 진단도 존재한다. 김영기는 CCM이 급속하게 한국 교회 안에 퍼진 이유를 말하면서, 연예인들이 예수를 믿으며 그들의 방식으로 기독교 음악을 만든 점, 또 미국의 영향을 받은 젊은이들이 CCM(가스펠 송) 장르를 받아들여 새로운 음악을 대중매체나 음반을 통해 보급하기 시작한 점 등을 언급하며(김영기, 2006: 87) 문화선도 계층인 연예인들의 역할이 CCM의 태동에 미친 영향을 정리한 바 있다.

한편, 한국 CCM의 기원을 미국의 문화운동에서 찾는 입장을 따르면, 1960년대, 미국에서 사회운동으로 표출된 반문화(counterculture) 정신의 확산과 쇠퇴 과정에 주목할 필요가 있다. 주지하다시피, 이 시기엔 히피운동, 시민권 운동, 반전(反戰)운동을 포함해서 소수자와 약자의 권익을 주장하는 다양한 사회운동이 전세계적으로 일어났다. 미국에서도 아버지 세대의 이념과 질서를 회의하고, 새로운 지향점을 찾는 젊은이들이 나타났고 그들은 주류사회의 가치관에 대한 저항·단절·극복의 논리를 만들어갔다. 물론 이러한 반문화 운동의 공격 대상엔 미국 기성사회의 신념체계를 지배하고 있던 기독교적 질서도 포함되어 있었다.

주목할 것은, 1970년대를 지나면서 반문화 운동의 겨냥점이 불분명해지고, 반문화 운동에서 현실화 된 단체와 조직이 주류사회로 편입되면서 응집력이 약화되기 시작했다는 점이다. 이후 미국의 일부 교회는 정신적 결핍과 문화적 공백을 채워줄 수 있는 대안적인 문화운동의 일환으로 예수운동(Jesus movement)을 전개하기에 이른다. 예수운동은 젊은층의 내적 욕구와 세대감각을 동시에 충족시킬 수 있는 음악의 형식을 빌렸고, 메시지 면에서는 기성 교회의 율법화된 편견을 버리고, 초대교회로 돌아가자는 의식을 드러냈다. 그 때문에 예수운동은 기독교 내부적으로도 반문화 운동의 성격을 띠었다고 할 수 있을 것이다. 결과적으로, 예수운동은 미국의 CCM이 자리잡는 데 결정적 공헌을 했으며, 악기구성과 음악스타일 면에서 오늘날 한국의 ‘경배와 찬양’과 같은 특징을 확립시켰다.

개인적으로, 이러한 미국의 ‘예수운동’과 그 결과물로서 미국 CCM이 한국의 CCM으로 수평이동되었다는 ‘문화이식론’적 견해에 전적으로 동의하진 않는다. 결론부터 말

하면, 본격적인 CCM 역사가 시작되기 이전부터 국내에서도 대중문화의 소구력을 수용 또는 이용해 온 점을 주목할 필요가 있다. 또 새롭고 세련된 음악에 대한 보편적 열망과 자신들의 감수성에 부응하는 음악형식을 원하던 젊은층의 수요가 겹치면서 대중음악 스타일에 더 가까운 쪽으로 복음성가의 성격이 변화해갔다는 점도 바라봐야 한다. 그 때문에 한국 CCM은 기존 복음성가보다 더 새로운 음악 스타일을 갈구하게 된 젊은층의 내적 열망 위에 미국 CCM과 팝음악의 영향력이 더해지면서 ‘발전’된 형식이 아닐까 생각된다.

그런데, 1980년대 중후반 오늘날과 같은 CCM이 한국에 정착한 이후에도 그 개념에 있어서는 합의되지 않는 측면이 있다. 그도 그럴 것이 CCM은 ‘복음성가’, ‘가스펠’, ‘경배와 찬양’ 등 다양한 용어와 중첩적으로 사용되면서 긴 시간 독립적 지위를 얻지 못했다. 공인된 비평지면이 존재하는 것도 아니어서 CCM에 대한 수많은 평문이 산발적으로 제출되었지만, 그 방향성을 엿볼 수 있는 체계적인 담론이 형성되어 온 건 아니다. 물론 학술 연구의 수준으로 제출된 글도 지극히 드물다.

그럼에도 한국 CCM의 기원과 역사적 계보화 작업에 관해서는 CCM 현장 사역자와 전문 평자를 중심으로 산발적인 논의가 꾸준히 진행되어 온 면이 있다. 특히 2000년대 이후로는 공시적 관점에서 CCM에 대한 다양한 쟁점을 끌어안으려는 공론장이 어느 정도 형성된 점도 파악할 수 있었다.(임준상, 2000: 124; 이유정, 2007: 50; 김영기, 2006: 86; 이광복, 2006: 93; 민호기, 2006: 73; 하덕규, 2007: 61; 윤나리, 2010: 147-149; 이한균, 2008: 64-65)

CCM의 역사에 관한 기존의 관점을 사적인 평가를 경유해 요약하면, 평가에 따라 미시적인 차이가 존재한다는 것을 전제로, 두 가지 계열을 분류해서 판단하는 관습이 존재하는 것으로 보인다. 첫 번째는 두란노 경배와 찬양 계열에서 파생되어 오늘 날 회중예배에서 주로 사용되는 CCM이 있다. 이 계열의 CCM은 소비방식에 있어서는 ‘공공성’을 염두에 두고 제작되며, 노랫말의 특징에 주목하면 ‘수직적’ 예배의 특징을 분명히 한다. 이 계열의 음악을 문화적 맥락에서 보면, 동시대 젊은이들의 욕구와 문화적 감성에 부응하면서 변모해 온 특징이 있다. 예배갱신운동의 결과이면서 그 자체로 문화운동이라고도 할 수 있을 것이다. 당연히 교회 내에서는 싱어롱(singalong) 형태로 향유되었으며, 그 때문에 초창기엔 밴드 사운드의 수위에 대한 논란을 일으켰으나 이후 큰 무리없이 받아들여진 편이라고 할 수 있겠다.

이와 관련해서는, 두란노 경배와 찬양 앨범(<전하세 예수> 시리즈)과 집회의 폭발력이 확인되면서, 보수적 한국교회 내 목회자와 전문적인 평자, CCM 아티스트 사이에 여러 논쟁(박철순, 2000: 103-105; 황재연 시명수, 2000: 18-19; 김인호, 복음과 상황: 112-117; 이유정, 2007: 50-59; 이유정, 2013: 50-58)이 촉발된 점은 주목할 만한 시사점을 안긴다. 그 중 가장 큰 쟁점은 설교중심의 예배를 중시했던 한국교회가 싱어롱 중심의 집회를 독자적인 예배형태로 받아들이는 과정에서 발생했다.(김인호, 2001: 113) 이에 관해선 기존예배에서 잃어버렸던 찬양과 경배의 의미를 회복하는 통로가 되었다는 견해(박철순, 2000:103), 경배와 찬양 운동에 대한 반발이 음악 스타일에 대한 기성세대의 감성적 반발이었다는 견해(황재연 시명수, 2000: 18-19), 경배와 찬양 사역이 정체성을 확인하고 그 방향성을 새롭게 정립하기 위해선 객관적인 평가가 필요하다고 보는 견해(김인호, 2001: 114) 등이 혼재한다.

이러한 이견들은 우선 성(聖)과 속(俗)에 관한 이분법적 가치인식이 교회 내에 견고한 상황에서 기성세대와 젊은세대의 충돌 지점을 환기시킨다. 또한 내용적 메시지와 음악적 형식 사이의 혼란, 예배의 본질과 형태에 대한 신학적 이견 등을 그대로 보여준다. 이러한 논란 속에서 출발한 경배와 찬양은 이제는 한국 교회음악의 거대한 흐름으로 정착했으며, 개교회의 예배와 집회 형식 등에까지 영향을 끼치고 있다. 다만, CCM 내에서 ‘압도적’이라 할 수 있는 파급력 때문에 최근 비판적 성찰의 목소리가 제기되기도 한다.¹⁾

사례를 중심으로 이 계열의 CCM을 통시적으로 살펴보면, 1987년 첫 물꼬를 튼 두란노 경배와 찬양 이외에도 임마누엘 선교단, 다드림선교단, 예수전도단 등이 초창기의 문화를 주도했다. 이후 인터콥, 다리 놓는 사람들, 디사이플스, 어노인팅, 다윗의 장막, 마커스, 뉴제너레이션 워십 등이 정기적인 회중예배를 이끌어내면서 단속적 운동 이상의 의미를 생산해 왔다. 이 계열의 음악을 변별적으로 언명하고자 한다면 CWM(Contemporary Worship Music)으로 그 성격을 특정할 수 있는 바, 이를 교회중심 CCM의 전형이자 모범으로 봐도 좋을 것이다.

두 번째, CCM 계열은 음악적인 구성이나 악기 사용, 창법 등을 상기할 때, 대중가

1) 2015년 4월 셋째주 멜론 CCM차트를 살펴보면 1위부터 50위 중 41곡이 “예배곡”이며 그 중 마커스 워십의 곡이 23곡 랭크되어있음을 확인할 수 있다. 이는 이미 수년째 지속되고 있는 현상이며 한국 교회 내 소비되는 찬양이 장르적으로 다양하지 못함을 보여주는 사례이다.

요의 형식을 적극적으로 차용하면서 기독교인 사이에서는 사적 향유차원으로 더 많이 소비되고 있는 CCM 계열이다. 이 계열의 CCM을 ‘경배와 찬양’ 중심의 CCM, 곧 CWM과 구분해온 이유는 가사와 음악 스타일이 개인차원의 고백을 담는데 더 적합하기 때문이다. 더 나아가 이 계열의 CCM은 기독교인의 삶과 모든 종류의 영적 영감을 폭넓게 아우른다. 앨범 발매를 기준으로 보면, 1986년에 <주찬양 1집- 그 이름>으로 한국 CCM의 시작을 연 최덕신을 필두로 1980년대엔 최인혁, 박종호, 이성균, 다윗과 요나단 등이 데뷔해 큰 주목을 받았다.

<주찬양 1집- 그 이름>을 한국 CCM의 기점으로 보는 견해(하덕규, 2005: 207; 이한균, 2008: 93; 김지환, 2012: 11)는 이미 보편화 된 것으로, 이는 가스펠 송과 다른 차원의 음악이라는 견해가 전제된 것이다. 이한균은 ‘포크 음악을 통한 복음성가 시대를 거치면서 악기 사용이 허용된 부분을 적극적으로 활용하여 만들어진 최초의 CCM 앨범’이라 평했으며 하덕규는 음악 형식에 있어서 싱코페이션이 본격적으로 사용된 앨범이라고 평가하며 이것이 정박개념으로 음악을 배운 기성세대와 협합을 듣고 자란 신세대 간의 문화차이 정도로 극명한 분기점을 만들어낸다고 말한다. 또한 악기 구성과 리듬의 특징 면에서도 최덕신의 음악스타일은 기존의 것과 완전히 구별되는 바, 이를 통해 CCM이라는 상상적 개념이 기독교인 사이에 자리잡은 것으로 평가된다. 참고로, 주찬양선교단이 1987년 시작한 주찬양캠프에 관해선 경배와 찬양 운동의 또 다른 시발점으로 보기도 하지만, <주찬양> 시리즈 앨범을 대상으로 국한하면 음악구성이나 악기사용, 창법 등의 특징에 비춰볼 때 사적 향유차원의 CCM계열에 가깝다고 할 수 있을 것이다.

한편, 1990년대에는 송정미, 소리엘, 좋은 씨앗, 김명식, 아침, 강서정, 김승희, 안성진, 김수지, 창문, 소향 등 매우 많은 가수 혹은 그룹이 CCM 씬을 풍성하게 만들었다. 이 시기에 관해 더 말하면, 많은 CCM 아티스트 혹은 사역자가 등장한 것도 의미가 있지만, 장르의 다각화가 실천되면서 CCM의 외연이 확장됐다는 사실도 특기할 만하다. 예컨대, 프로그레시브 록의 정점을 선보인 예레미, 얼터너티브 록의 전형을 보여준 얼터 등은 국내 대중음악 시장에서도 주목할 만한 음악적 장점을 지니고 있었다. 흥미로운 건, 이 시기부터 CCM이 더욱 역설적인 지위에 놓이게 되었다는 사실이다. 외적으로만 보면 CCM 시장의 열악성 때문에 좋은 음반을 제작할 수 있는 산업 시스템이 부재했지만, 기대와 우려를 함께 받으며 CCM이 크게 도약한 시대였다고 할 수 있을

것이다.

2000년대에는 꿈이있는 자유, 워킹, 조수아, 강명식, 시와 그림, 소망의 바다, 헤리티지 등이 앨범과 집회로 영향력있는 행보를 보여준 바 있다. 그러나 과거 예문기획, 싱코이노니아(1980년대)를 시작으로 다솔기획, 푸른사람들, 록뮤직, 솔트기획, 시편미디어, 칼라기획 등 다양한 CCM 기획사들이 존재했던 시대(1990년대)에 비하면 음반 제작 수요나 투자비용이 급감한 건 사실이다. 거시적으로 1990년대 후반 IMF 체제의 여파로 경제상황이 전반적으로 위축된 것도 영향을 끼쳤을 것이다. 또 MP3 다운로드 문화의 확대로 앨범 소비자가 줄어든 것도 외부적 요인으로 작동했을 것이다. 그러나 내부적으로 보면, 전문 기획사의 감소로 CCM 사역자들의 입지가 줄고 활동이 단절된 점, 유명 CCM 사역자들이 거대한 대중음악 유통사를 이용하게 된 점, 오므니버스(omnivorous) 앨범, 컴필레이션(compilation) 앨범 중심의 제작·소비 패턴이 관습화된 점 등이 거론될 수 있을 것이다. 마지막으로, 일반 대중가수들의 CCM 참여²⁾가 확대됨에 따라 기독교 음악장르의 대중성이 배가된 것은 일종의 가능성이면서 또 다른 쟁점으로 남았다고 할 수 있겠다.

지금까지 비평장 내에서 관습적으로 행해져 온 분류 기준(수직적인 CWM/수평적인 CCM)에 따라 CCM이 처한 작금의 상황을 파악하는 데까지 이르렀다. 그런데 CCM의 바람직한 비전을 찾아나가기 위해서는 CCM의 역사와 비평장의 상황을 좀 더 다층적·입체적으로 파악해 볼 필요가 있다고 판단된다. 이를테면, 국내 CCM을 생산·소비하는 과정에 관여하는 주체를 구분하고, 그들이 비평장 내에서 다른 목소리를 내왔다는 것에 주목하면 한국 CCM의 행로를 찾는 데 요긴한 시사점을 얻을 수 있지 않을까 생각된다. 그들은 지난 십수 년동안 특정한 관점에 입각해 충돌해 왔고, 이견은 좁혀지지 않은 채 반복·확대·재생산되었다.

그에 따라 다음 장에서는 CCM 비평장 내 참여 주체를 크게 세 가지로 구분한 후 그들 간의 미시적인 시각차를 밝히는 것으로부터 논의를 시작하겠다. 예컨대, 신학을 전공한 교계 리더십 진영, CCM 제작에 관여하거나 현장 사역자로 활동해 온 진영, 전

2) 2000년대에 들어서 가스펠 컨셉으로 앨범에 CCM을 수록한 가수들 : 이수영<내려놓음>, J의 <In My life Time>, 나얼의 <Back To The Soul Flight>, 브라운아이드소울의 <The Wind, The Sea, The Rain>, 조PD의 <Love&Life pt.2>, 김범수의 <5> 등의 단독음반들과 쿨의 이재훈을 중심으로 이수영, 이지훈, 바다, 김조한, 박기영, 린 등이 참여한 <미라클> 음반 등이 있다.

문 비평이 가능한 음악전문가를 포함한 광범위한 일반 수용자 진영을 구분해서 그들의 목소리를 일별해 보도록 할 것이다. 이러한 논의가 중요한 까닭은, 한국 CCM의 역사가 30여년이 지났음에도, 아직도 CCM이 시대적 사명을 안고 있는 요긴한 도구인지, 세속적인 문화에의 복속을 부추기는 불온한 수단인지에 대한 지루한 공방이 벌어지고 있기 때문이다. 사실상, 지금 이 순간에도 CCM 전문 사역자가 사명을 포기하고, 미래 세대의 열정을 끌어안는 기독교 문화가 실종되고 있다. 따라서 비평장 일각에서 반복되어 온 오래된 논쟁과 미해결의 입장들을 생산적으로 풀어보려는 시도는 CCM의 활로를 찾는 데 유의미한 작업이 될 수 있을 것으로 믿는다.

III. 비평주체 중심으로 본 아포리아의 층위

1. 비평주체의 성격에 따른 담론 내용의 변별성

이 글은 CCM을 둘러싼 쟁점들이 긴 세월동안 합의되지 않은 채 길항해 온 이유 중 하나를 비평주체의 성격 차이에서 찾는다. 소박하게 생각해 보면, 신학을 전공한 교계 리더십 진영은 CCM 관련 쟁점에 접근할 때 신학적 관점에서 성경적 근거를 찾는 데 익숙할 것이다. 그러나 성경적 근거를 논리로 맥락화하는 과정에서 현장상황에 대한 판단이 배제될 수 있고, 사적인 견해가 도그마처럼 작동할 여지도 있어 보인다. 한편, CCM 제작에 관여하거나 현장 사역자로 활동해 온 진영은 경험론에 입각한 현장중심적 판단, 사역지향적 판단을 내릴 가능성이 크다. 그들 대부분은 음악적 지식이나 테크닉, CCM계 전반의 상황에 대한 높은 이해를 지닌다. 그러나 ‘보수/진보’ 이원론적 시각에서 볼 때, 음악에 관한 진보적이고 유연한 태도를 갖기 마련이고, 그 때문에 근본적인 가치판단이 희석될 우려도 존재할 것이다. 한편, 본격비평이 가능한 음악전문가를 포함한 광범위한 일반 수용자 진영은 신학적 식견이나, 이해득실에 대한 논리, 사역 마인드에 입각한 경험적 판단과는 무관하게 직관적인 판단이 가능할 것으로 본다. 다만 이때의 ‘직관’이 호오판단에 근거한 주관적인 입장발표일 개연성도 충분히 보인다.

실제로 CCM 관련 비평문을 비평주체 별로 구분하여 분석한 결과, 예상치와 부분적으로 상충되는 경우도 있지만, 일정부분 예견된 논리 궤적을 보이는 것으로 나타났다.

먼저, CCM 비평장 내 목회자 혹은 신학자 계층(최혁, 2000: 92-96; 박양식, 2001: 32-33; 오소운, 2001: 66-73; 이성재, 2001: 47-53; 성석환, 2005: 96-97; 이광복, 2006: 92-99; 김영기, 2006: 84-91; 김철웅, 2006: 134-143; 박봉석, 2010: 200-202; 이상일, 2010: 50-55)은 문제에 접근할 때에 성경적 맥락에 대한 해석을 우선시하는 경향이 강하다. 흥미로운 건, 예배와 찬양에 관한 원론적인 주장들은 대부분 일치하나 CCM의 수용방식과 수용범위 문제에 있어서는 의견이 다소 충돌하고 있다는 것이다. 먼저 목회자들의 비평 중 합의가 이루어지고 있는 부분은 다음과 같다. 첫째, 그들은 찬양 또는 찬송의 근본적인 목적을 강조하며 가사와 음악스타일이 목적을 담는 그릇으로 적확하게 기능하는가에 집중하는 경향이 강하다. 찬양은 하나님의 영광을 칭송하는 모든 행위를 말하는 것이고, 그것을 음악으로 표현할 때는 찬송이 된다. 따라서 찬송을 만들고 행하는 과정에서 중요한 것은 음악적인 기술이 아니라 그것을 행하는 자의 영적인 상태가 중요하다는 논지도 비교적 일관된다. 둘째, 목회자와 신학적 소양을 가진 전문 사역자의 역할을 강조한다. 이 진영의 논리를 따를 때, 교회 내 음악팀을 이끌며 교육하는 주체의 전문성은 음악적 전문성에 국한되지 않는다. 교회 내의 음악에 대한 기준과 방향을 제시하는 것이 성경이기 때문이다. 같은 논리로, 잘못된 찬양문화의 확산에 관해서도 교회 내 목회자의 책임으로 돌린다.

반면 CCM의 수용 문제에 있어서는 합의점이 도출되지 않고 있다. 이를테면, CCM이 교회 내 회중예배와 집회, 그리고 공적인 모임에 요긴한 도구가 될 수 있다고 보는 입장(최혁, 2000: 92-96; 이광복, 2006: 92-99; 김철웅, 2006: 134-143)과 CCM이 태생적으로 세속적인 양식에 기인하기에 교회 내에서 사용되는 것은 바람직하지 않다는 주장(오소운, 2001: 66-73; 이성재, 2001: 47-53; 박봉석, 2010: 200-202)이 존재한다. 그 중간지점도 존재하는데, CCM의 역할을 인정하되 목적에 맞게 사용범위를 제한해야 한다는 주장(김영기, 2006: 84-91; 이상일, 2010: 50-55)도 생각보다 많은 분량을 차지한다. 이러한 의견 대립의 배경에는 본인의 신학적 성향, 교회 내 역할과 직위, 목회 환경에 대한 다른 이해, 익숙한 교회음악 형태, 평자의 연령대가 영향을 미쳤을 것으로 생각된다.

두 번째로, CCM 생산자 진영, 곧 CCM음원·음반을 제작한 경험이 있거나 CCM 사역자로 활동하거나 교회 내 찬양 사역자로 통칭되는 부류의 주장을 살펴해보도록 하겠다. 이들은 CCM 현장에서 직접적인 영향을 주고받는 관계에 있는 바, 상당부분 공

유된 논리를 확보하고 있는 것으로 보인다. CCM 수용의 관점에서 보면, 첫째로 어떠한 음악적 형식으로도 하나님을 찬양할 수 있다고 주장한다.(임준상, 2000: 123-127; 박철순, 2000: 102-105; 황재연·시명수, 2000a: 20-21; 조화순, 2001a: 70-71; 하덕규, 2006a: 188-191) 이는 CCM의 세속성을 지적하는 사람들의 주장에 맞서 사역의 필요성과 당위성을 확보하는 데 선제적인 논리가 된다. 둘째, 예배 중 찬양의 지위와 역할을 강조하며 그 중요성에 대한 재론이 필요하다는 데 동의한다. 그들은 찬양시간이 예배 전후로 밀려 분위기 조성을 위한 수단으로 전락하는 것을 경계한다. 일부는 소위 찬양사역자로 불리는 직분의 생계에 대한 교회의 책임과 처우개선이 필요하다는 데까지 나아가기도 한다.(이광국, 2000: 20-21; 박철순, 2000: 102-105;) 셋째, 앞서 논한 찬양사역자의 처우개선과 유사·확장된 주장으로, CCM 음악에 대한 저작권 보호를 강화해야 한다는 것을 주장한다. 교회 내 문화가 일반 사회의 윤리성에도 미치지 못하는 경우가 있는데, 음원이나 악보에 대한 저작권 보호 문제는 그와 관련된다. CCM 생산자들의 권리를 교회가 간과하고 있다는 것이다.(황재연·시명수, 2000b: 18-19; 2000c: 18-19; 2000d: 18-19; 2000e: 18-19; 시명수, 2001: 23;) 넷째, CCM의 공시대적 효용과 비기독교인들을 향한 역할, 교회 내 다음세대를 향한 가치, 그리고 문화사역에 있어서의 잠재력을 높이 평가한다.(이강혁, 2006: 100-107; 이영희, 2014: 42-45; 빛과소금, 2014: 42-46) CCM이 기독교인들에게 문화적 욕구를 풀어주는 창구이면서, 비기독교인을 향한 문화적 교류의 방편이고 거부감없는 복음전파의 도구라는 주장도 여기에 속한다. 더 나아가 일부 평자는, CCM 사역자들이 활동범위를 넓혀 대중음악계 내에서 실질적인 영향력을 행사해야 한다는 생각을 펼친다. 다섯째, CCM이 교계의 인정을 받고 대중음악계로의 진출을 위해 음악적 수준을 높일 필요가 있다고 주장도 존재한다.(류형선, 2000: 46-47; 하덕규, 2006b: 178-183;) 현재 CCM계의 난처한 상황이 상대적으로 불완전한 질적 수준에서 비롯된 것임을 주장하면서 극복의 의지를 피력하는 글도 꽤 많다. 이처럼 CCM 생산자 진영은 대부분 전문인 사역자라는 의식을 공유하고 있으며, CCM의 전문성에 대한 내외부적 인정 속에서 다양한 가능성을 실현할 수 있으리라 믿고 있다.

세 번째로, 음악에 대한 어느 정도의 전문성을 지니고 있으며, 목회자와 CCM생산자에 해당하지 않으면서 비평장에 참여하고 있는 부류의 주장을 정리해보도록 하겠다. 이들은 매우 다양한 직업군들로 구분되는데, 우선 음악 전공 교수 혹은 교육자가 많고,

기독교 방송국의 프로듀서, 교회 또는 선교단체의 음악사역에 일익을 담당하는 자, 대중음악 평론가 등이 있다. 다양한 직업군들이 포함되어 있는 만큼 의견의 대립이 뚜렷하였는데, 목회자 그룹의 경우와 마찬가지로 CCM 수용 부분에서부터 다양한 견해가 제출되어 있다. 교회 안팎에서 CCM의 활용가치를 적극적으로 인정하고, 활용방안에 집중하는 진영(김효정, 2000: 232-235; 김인호, 2001a: 102-107; 박성호, 2002: 118-124; 조기연, 2010: 44-49; 김섭리, 2014: 62-65; 문성모, 2014a: 210-215)에는 음악 프로듀서, 선교단체의 음악디렉터, 교수가 포함되어 있다. 이들은 대부분 CCM 사역과 관련해 간접적인 방식 이상으로는 경험한 부류다. 또한 목적은 다르지만, 대중음악 역시 일상적으로 취급하는 편이라고 할 수 있다. 이와 반대로 CCM을 전도나 친교의 목적으로는 사용하지 예배에 도입하는 것에는 반대 입장을 밝히는 진영(강인중, 2001: 242-246; 강임구, 2001: 54-59; 백효죽, 2001: 60-65; 임용균, 2004: 24; 김정일, 2006, 38-47; 박정순, 2007: 82-87; 전희준, 2008: 228-237)이 있다. 이 진영은 대부분 음악 관련 교수이거나 교회음악을 교육하는 기독교기관의 교육자로 이루어져 있다. 이들은 전통 교회음악과 CCM을 이분법적 시선에서 경계세우고, 예배음악의 내용과 형식 면에서 전통적인 교회음악에 한해 정당성을 부여한다. 이채로운 것은, 이들 중 꽤 많은 수가 클래식 음악을 전공했다는 점이다. 한편, 주장의 배경을 이루는 논리는 신학적 근거보다는 대중음악에 대한 편견이 더 크게 작용하고 있는 것으로 보인다. 제3의 견해로는, 예배 중에 CCM을 활용할 때는 더 신중해야 한다는 진영(김대권, 2006: 108-115; 전상직, 2008: 90-91; 홍정표, 2013: 10-17)이 있다. 그들은 CCM을 활용하되 가사의 신학적인 검토가 우선되어야 하고, 교회 내 성도들의 음악적 성향에 대한 고려를 충분히 한 뒤 개교회의 상황에 맞는 판단이 중요하다고 말한다.

지금까지 CCM의 수용과 활용에 관한 비평장 내 각 입장들의 보편적 입장을 살펴 보았다. 결과적으로, 고루하게 반복되어 온 주장들이 여전히 합의점을 찾지 못한 채 배타적으로 공존하고 있음을 확인할 수 있었다. 다음 장에서는 좀 더 각론으로 들어가 합의되지 않는 쟁점들을 중심으로 존재하는 세부적인 시선들을 열거해 보고, 그러한 이견이 근본적으로 어떤 ‘차이’에서 비롯되는지를 파악해보도록 하겠다.

2. 반복되는 논쟁과 미해결의 입장들

CCM의 수용과 활용에 있어서 가장 큰 이견은 ‘컨템퍼러리’에 대한 실천적 입장에서 벌어진다고 할 수 있다. 바꿔 말해, 문화의 영역에서 ‘현대적인 것’, ‘공시대적인 것’은 아직 합의되지 않고 유보적인 어떤 것, 익숙하지 않은 대상이어서 낯설고 이질적인 형태의 어떤 것으로 이해될 수 있을 것이다. 그 때문에 진리의 보편성과 절대성, 영속성과 항구성 위에 존재하는 교회문화가 순발력있게 ‘컨템퍼러리’한 산물을 수용하는 것은 쉽지 않은 일이기도 하다.

사실상 CCM을 기존 교회음악으로부터 분리시키려는 견해에 가장 중요한 배경이 되는 건, 기독교적 가치를 담은 가사를 대중음악의 형식이 덮고 있다는 사실 자체다. 그 때문에 트렌디한 성격을 갖는 대중음악의 형식을 어떤 입장에서 바라보느냐에 따라 수용범위에 대한 논리는 완전히 달라질 수 있다. 예컨대, 음악의 형식적 구성 문제는 가치중립적이거나, 그리 중요한 것이 아니라고 생각한다면 CCM은 ‘컨템퍼러리’에서 기인하는 문제로부터 완전히 자유로울 수 있다.

그렇다면, CCM을 교회 내에서 배제시켜 할 대상으로 보거나, 대중음악의 영역 안에서만 소비되어야 할 세속적인 장르의 하나로 보는 견해(강인구, 2001: 54-59; 이성재, 2001: 47-53; 백호죽, 2001: 60-65; 오소운, 2001: 66-73; 강인중, 2001: 242-246; 박정순, 2007: 82-87; 강인중, 2009: 38-40; 박봉석, 2010: 200-202)는 ‘컨템퍼러리’의 문제를 매우 심각하게 받아들인 부류라고 할 수 있다. 이들의 주장은 1980년대에도 보수적인 시각으로 규정되었던 시각을 여전히 확대 재생산해서 보여준다. 이러한 견해를 내보인 평자들 중 가장 많은 수는 목회자나 신학을 전공한 교회 내 사역자들인 경우가 많다.

그들의 논리에 따르면 첫째, 음악은 결코 가치중립적이지 않으며, 가사와 상관없이 그 자체로도 특정한 질적·윤리적·영적 의미를 갖는다. 특히 대중음악은 하나님의 의지에 반하는 그 시대의 불경한 정신을 담고 있는 하나의 가치규범이어서 기독교 정신과 상충되는 세속의 흐름을 따른다.(강인중, 2001: 246) 음악 자체에 감정과 사상이 담겨져 있다는 것을 전제로, CCM의 효과가 청중의 육적 감정에 만족을 불러일으키고 인간의 감정을 자극하여 흥분케 하는 것(박정순, 2007: 84-86)이라는 주장도 존재한다.

더 극단적으로, CCM에 유입된 대중음악적 특질이 그 자체로 사탄의 속성과 닿아

있다는 주장도 존재한다. 대중음악이 퇴폐적 행위를 미화하고 이성을 마비시켜 향락과 질서과괴에 빠지도록 한다면 CCM의 존재론적 가치를 휘발시키기도 한다. 그러한 주장을 뒷받침하기 위해 불온한 장르로 가장 많이 지칭되는 대상은 록(ROCK)음악이다.(오소운, 2001: 71-73) 록음악의 뿌리인 로큰롤(Rock'N'Roll)은 근원적으로 '자유로운 성'을 노래하기에 이로부터 파생한 어떤 하위장르들도 '젊음, 자유, 저항'의 가치를 기록하지 못한 방식으로 담아낸다는 주장도 존재한다. 특정한 음악의 본질과 정체성은 그 음악 자체보다는 그 음악과 관계된 사람의 문화적 배경과 상황에 따라 다르다는 주장도(김철웅, 2006: 136) 그러한 부정적 시선을 연장하긴 마찬가지다. 록음악을 자유로운 성, 음주, 마약과 연결시키고, 음악 속 가사와 형식에 담긴 반항적 제스처를 '기독교의 하나님'에 대한 반항심과 연결시키는 설명도 존재한다. 세속적 인본주의와 록음악의 핵심 세계관은 뿔뿔히 떨어져 있을 수 없는 관계(강인중, 2009: 40)라는 것이다.

둘째, CCM의 영역이 대중음악에 속하는데, 대중음악의 질적 수준이 조야해서 클래식에 기반하거나 이를 뛰어넘는 전통 교회음악과 차이를 가진다는 주장도 있다. 이 역시 오래도록 반복 제출된 주장에 속하는데, 그에 따르면 음악은 크게 세 종류로 구분될 수 있다. 첫째는 세속음악으로 사람의 몸을 움직이게 하고, 둘째는 클래식 음악으로 사람의 마음을 움직이게 하고, 마지막으로 찬양은 성도들의 몸과 마음과 영성을 풍부하게 해준다는 것이다. 이러한 논리의 근거에는, 대중음악이 기독교적 가치체계 내에 부적격이거나, 비정상적이라는 생각이 자리한다. 음악적 식견을 더해 이를 증명하는 주장도 술하게 많다. 예컨대, 클래식을 기반으로 한 기존의 교회음악의 종결부는 항상 I도의 기본화음으로 끝나기 마련이다. 그러나 일부 대중음악은 비정상적인 화음으로 종료되거나 특이한 긴장을 안기는 방식을 추종한다. 또한 4/4박자의 음악은 '강-약-중강-약'의 형태가 바람직한데, 그 반대인 "약-강-약-강"으로 환치된 형식을 취하는 경우가 많아 리듬의 비정상성이 불경건성을 보증한다는 것이다.(강임구, 2001: 56) 대중음악의 음악구성 형태인 당김음이나 불협화음 등이 인간이 안정을 잃게 하고 불안감을 줄 수 있다(박봉석, 2010: 201)는 설명도 지금까지의 논리를 반복한다. 이러한 관점을 뒷받침하는 음악장르로 다시 록과 랩 등이 호출되는 경우가 많은데, 이들 음악에 담긴 비트는 상당한 문제를 일으킬 수 있다고 경고된다. 강한 리듬이 오래 지속되면 정신활동에 감각성을 잃게 되고 청자의 자제력과 인내심을 저하시킨다는 것이다.

정리하면 지금까지의 주장은, 대중음악을 교회 밖으로 추방되어야 할 세속적 가치와

불온한 기능의 접합점으로 규정한다. 그 때문에 CCM은 찬양을 담아내는 형식으로 매우 부적절한 것이 된다. 이러한 음악적 식견에 기초하면, 가사의 여부와는 관계없이 음악적 형식 안에 가치판단의 근거가 선재한다. 결과적으로, 이들은 CCM을 포함한 기독교 문화의 존재론적 가치를 방어적·수세적으로 인식한다고 할 수 있겠다. 교회가 세상과 능동적으로 소통해야 한다거나, 진출해 나가야 한다는 논리보다 세속 문화가 교회로 침투해 들어오는 것을 막아야 한다는 생각이 앞서서 썬이다. 또한 음악형식에 관한 근본적인 위계화가 가능하다고 믿으며, 신앙인의 사명과 예배의 가치를 ‘키킨다’는 의미를 매우 협소한 개념으로 받아들인다.

지금까지의 논의와는 반대되는 진영의 목소리를 살펴보도록 하겠다. 음악의 형식은 가치중립적인 것이어서 오히려 가사가 중요하며, 따라서 가사가 찬양의 목적을 온전히 수행할 경우 CCM은 매우 효과적이라는 주장(황재연·시명수, 2000a: 20-21; 최혁, 2000: 92-96; 김인호, 2001a: 102-107; 박성호, 2002: 118-124; 성석환, 2005: 96-97; 하덕규, 2006a: 188-191; 이광복, 2006: 92-99; 김철웅, 2006: 134-143; 김섭리, 2013: 62-65; 문성모 2014a: 210-215; 2014b: 214-220)도 있다. 이러한 주장을 펼치는 부류의 상당수는 CCM 사역자들이거나, CCM 산업 안팎에 직간접적으로 관여하고 있거나 소위 ‘문화사역자’로 스스로를 특화시킨 경우가 많다.

이들의 견해를 좀 더 소상히 파악해 보면, 첫째, 가사가 본질이기 때문에 그 내용이 복음적이라고 한다면, 음악의 형식이나 연주 스타일은 비본질이거나 보조적이라고 보는 입장이 존재한다. 이들에게 본질은 어떠한 경우에도 지켜져야 하는 것을 말하고, 비본질은 비교적 유연한 변화가능성으로 인식된다. 성경에서도 본질적인 것을 어떻게 행해야 할지에 대한 가르침은 기록되어있는 반면, 비본질에 해당하는 음악적 형식에 대한 가르침은 찾아 볼 수 없다는 논리도 함께 전개된다. ‘경배와 찬양’ 운동을 ‘영적 벤처 사업’으로 규정하면서 현장 사역자를 견해 온 최혁 목사의 견해는 이 진영의 목소리를 대변한다. 그는 히브리 민족음악의 원천을 이집트와 같은 당대 선진국에서 수입된 음악과 민중의 삶에서 발원한 민요의 착종이라고 파악한다. 이를 통해 그가 밝힌 사실은 성경 속 이스라엘 백성들이 찬송을 할 때에도 당시의 문화적 요소를 활용했다는 것이다.(최혁, 2000: 93-94) 그 때문에 그는 오늘날의 찬양에 대한 문제 역시 성도들의 문화적 상황에 초점을 맞추어야 한다고 주장한다. 이러한 관점에서 보면, 음악적 형식 안에 ‘성/속’의 가치가 결합되어 있다는 주장은 신빙성을 잃는다. 오히려, CCM을 통해

신앙고백이 가능한 사람들에게서 CCM을 활용한 찬양을 막는 일이 불필요한 규제가 된다. 결과적으로, 이러한 입장을 따르면, 음악으로서 찬양의 건강성을 결정하는 기준은 음악적 스타일이나 악기편성이 아니라 개인이 표현하고자 하는 내용에 달린 것으로 볼 수 있을 것이다.(김철웅, 2006: 138-141)

둘째, 오늘날 우리가 전통적 예배음악으로 생각하는 음악 역시 발생 당시부터 기독교적인 것은 아니었다는 논리도 존재한다. 이들은 전통적인 예배음악에 자리잡은 음율이나 교회선법, 화음의 사용법, 음계, 예배용 악기들 모두 교회에서 발명된 것이 아니라 세속으로부터 비롯된 것이라 주장한다. 예배음악이 기원에서부터 세속음악과 영향을 주고받았거나, 오히려 세속음악을 응용한 결과라는 것이다.(문성모 2014a: 210-215) 그 때문에 새로운 음악적 장르가 교회로 유입될 때 벌어지는 갈등을 비단 오늘날의 문제만으로 여기지 않는다. 예를 들어, 15세기 유럽에서는 단성부 음악에서 다성부 음악으로의 변화가 뚜렷하게 나타났다. 당시 교회 지도자들은 이러한 흐름에 대해 예배 분위기를 혼란에 빠뜨린다는 이유로 비판을 가했다. 칼빈이 처음에는 다성부 음악을 금지했다는 사실도 널리 알려져 있다.

이 부류에 속한 평자들은 오늘날 정규 찬송가에 포함된 음악들 중 다수가 콘트라팍타³⁾를 통해 교회 음악으로 변형되었다는 점을 환기시킨다. 몇 가지 예로, 찬송가 15장 [오 거룩하신 주님]은 중세 당시의 유행가였던 [내 마음에 안정이 없네, 그 처녀 때문 일세]의 멜로디를 차용한 것이다. 또한 28장 [복의 근원 강림하시], 305장 [나 같은 죄인 살리신] 역시도 유명한 민요를 콘트라팍타한 음악들이다.(박성호, 2002: 122-124) 이러한 논증을 경유하면, CCM을 찬양으로 수용하지 않는 사람들의 ‘형식결정론’, ‘장르 내 가치 내재론’ 등은 한계에 봉착하게 된다. 이처럼 전통으로 내려 앉아 굳이 의심할 필요가 없는 음악만을 받아들인다면, 새로운 것에 대한 열망을 수용해 내는 교회 음악이나 교회문화는 언제든 부정될 수 있음을 생각해 볼 필요도 있겠다.

한편, 지금부터는 논점을 전환해, CCM과 예배의 관계, 예배로서 CCM의 활용범위와 가능성에 대한 다른 입장들을 살펴보도록 하겠다. 공적 예배에 CCM을 사용하는 문제에 대한 찬반은 결국 세 가지 층위로 구분된다. 첫째, CCM의 효과와 영향력은 인정하지만 하나님께 드리는 공적 예배시간에는 그것을 허용할 수 없다는 주장이 있다. 둘째, 예배에 쓰이는 음악이 따로 있을 수 없으며 하나님께서는 모든 음악을 받으시기

3) 콘트라팍타(Contrafacta)란 민요와 같은 세상음악을 교회음악으로 바꾸는 작업을 말한다.

때문에 CCM도 예배에 사용할 수 있다는 견해도 존재한다. 마지막으로 CCM을 예배에 사용하되, 참여자들의 문화적 배경과 사용되는 음악의 스타일 및 가사의 적합성을 신중히 고려하여 한다는 ‘수용자의 입장에 따른 제한적 사용론’도 있다.

먼저 예배 중 CCM 사용에 회의적인 진영(강임구, 2001: 54-59; 백효죽, 2001: 60-65; 이성재, 2001: 47-53; 임웅균, 2004: 24; 박정순, 2007: 82-87; 전희준, 2008: 228-237)은 연령대가 높은 목회자 그룹이거나 클래식 전공자인 경우가 많은 것으로 보인다. 이들의 주장에 따르면, 대중음악은 교회가 타협할 수 없는 추방해야 할 문화적 산물인데, 이는 CCM이 저급하게 타락한 대중음악의 하위개념이기 때문이다. 평자에 따라 CCM을 속된 음악으로 취급하지 않는 경우도 있지만, 그들 역시 CCM을 전도나 친교의 목적으로 사용할 때에 한해 그 효용을 인정한다. 그러나 그 때마저도 ‘찬양’이란 용어를 CCM에 붙이는 사안을 심각하게 받아들인다.(박정순, 2007: 87) 일부는 CCM이 주로 사용되는 ‘열린 예배’에 대해서도 부정적인 입장을 보인다. 이는 전도와 예배를 구분하지 못하는 데서 오는 오류이며 믿지 않는 자들이 모여서 예배를 드린다는 것은 있을 수 없는 일이라고도 주장한다. 그 때문에 ‘열린 예배’라는 말을 사용해선 안 되며 ‘전도 집회’ 또는 ‘구도자 집회’ 등의 용어를 사용할 것을 권한다.

결과적으로, 이 부류는 CCM의 기능을 일부 인정한다고 하더라도, 예배가 아닌 특수 목적의 집회 등에 한해 엄격한 판단을 거쳐 사용되어야 한다고 본다. 그들에게 예배란 거룩하고 엄숙한 가운데서 드러져야 하는 것인데 CCM은 ‘거룩’과 ‘엄숙’의 속성과 불화한다.(전희준, 2008: 229-232) 그에 대한 여러 다른 이유들이 존재하는데, 그 한 예로 CCM은 받는 대상이 하나님이 아닌 인간이기 때문에 통속적이고 이기적이며 선동적이라고 성격화된다. 또한 찬송이란 ‘하나님에 대한 찬양’이 본질인데 자신의 감정을 하나님께 토로하거나 스스로 흥겨워 즐기는 모습을 유도하는 CCM은 수직적 헌신을 담아내는 데 부적합하다고 본다.(이성재, 2001: 49-51) 그리고 가사를 음미하면서 영적 예배로 나아가기엔 가사 자체를 분별하기 어렵고, 리듬을 비롯한 음악형식들이 강하게 전달된다는 점 역시 지적된다.(강임구, 2001: 57) 일렉트릭 기타와 드럼의 큰 소리로 인해 가사 전달 자체가 방해 받는 것을 들며 사탄의 계략이라고 주장하는 경우도 존재한다.(임웅균, 2004: 24)

다음은 CCM을 예배에 사용하되, ‘어떻게’ 사용할 것인가에 집중하는 부류다.(최혁, 2000: 92-96; 임준상, 2000: 123-127; 조화순, 2001a:70-71; 하덕규, 2005: 206-208;

2006c: 198-202; 조기연, 2010: 44-49; 김섭리, 2013: 62-65) 역시 이에 속한 비평문들을 보면, CCM 현장 사역자들에 의해 작성된 글이 가장 구체적인 논지를 보여준다. 이들 중 일부는 CCM이 예배 중에 줄 수 있는 해방감과 자유감, 일탈감 역시 매우 중요한 가치로 이해한다. 찬양 중에 소리 지르고 뛰놀며 춤추는 것을 오히려 자연스러운 것으로 여기기도 한다. 이에 대한 성경적 근거로 다윗시대의 찬양방식을 예로 드는 경우도 존재한다. 다윗이 주장한 찬양의 방법을 보면, ‘큰 소리로’, ‘즐겁게’, ‘힘 있게’였으며 당시의 찬양은 갖가지 악기들이 모두 동원되는 축제적 형태를 지녔다(최혁, 2000: 95)는 것이다. 이러한 입장은 예배와 예배 중에 행해지는 찬송이 엄숙해야 한다는 주장과 정면으로 맞선다. 또한 ‘새 노래로 찬양하라’는 내용이 반복해서 등장하는 시편의 구절들을 근거로 삼아 거기서의 ‘새 노래’를 하나님께서 시대마다 내려주신 적합한 음악으로 해석한다. 그러한 논리를 연장하면, 세대감각에 맞는 찬양은 오히려 장려되어야 한다.(조기연, 2010: 44) 록과 힙합, 댄스 음악등의 양식을 접하며 자란 젊은층에게 기성세대의 취향에 입각한 곡 선택을 강요할 수 없다고도 말한다. 여기서 한걸음 더 나아가 하덕규는 대중들로부터 검증된 CCM들을 찬송가에 포함시킬 것을 주장하기도 하였다.(하덕규, 2006c: 198-202)

마지막으로 예배에서의 CCM 사용이 가능하지만, 다양한 변수에 대한 고려를 통해 신중을 기해야 한다는 입장이 존재한다.(이광복, 2006: 92-99; 김영기, 2006: 84-91; 김대권, 2006: 108-115; 전상직, 2008: 90-91; 이상일, 2010: 50-55; 홍정표, 2013: 10-17) 이러한 주장을 펼치는 평자들을 보면, 목회자, CCM 관련 사역자, 전문적인 CCM 수용자들이 일정하게 섞여 있다. 그러한 ‘신중론’의 이유를 보면 첫째, CCM 중 비성경적인 곡들이 상당수 존재한다는 ‘내용 경계론’이 존재한다. 이와 관련해 CCM을 신학적으로 검증하는 기관이 없다는 문제가 지적되기도 하고, 음악적 조예가 깊은 사람들이 받은 은혜에 기초에 창작된 CCM곡들이 모두가 공유할 만한 진정한 ‘은혜’인가의 문제가 제기되기도 한다. 비성경적인 가사에 기초하거나 메시지가 모호한 음악들이 간혹 예배에 사용되고 있다면서 그 사례를 지적하기도 한다.

이 문제를 푸는 방법론에 있어서는, 비평주체가 위치한 진영 논리가 유력하게 작동하고 있는 것을 확인할 수 있다. 첫째, 목회자들이 보다 더 관심을 갖고 찬송을 선곡할 때에 개입할 필요가 있다(김영기, 2006: 88-91)는 견해가 있고, 둘째, 아직 CCM 형식을 능숙하게 받아들이지 못하는 사람들을 배려해야 할 필요가 있다는 ‘수용자 배려

론'도 존재한다. 결과적으로, 예배 시 CCM 사용에 관한 '신중론'은 찬양에 사용된 악기나 음악적 형식이 예배에 참석한 다수의 수용자에게 어떤 영향을 끼치는가에 집중한 논리로 귀결된다. 따라서 이들의 견해를 경청한다면, 사역자가 아끼는 CCM 곡이라도 일반 수용자로 하여금 예배에 전념하는 것을 방해한다면 예배음악으로서의 효용을 재고해야 한다. 예배곡으로서 좋은 CCM이라면, 보편성과 포용력을 갖추어야 하는 셈이다. 그러했을 때, 공동의 고백과 표현의 일체성을 이룸으로써 진정한 예배음악의 정당성을 확보할 수 있을 것이다.(김대권, 2006: 110-113)

세 번째 쟁점으로, CCM이 대중음악 진영과 어떤 관계를 맺어야 하는가에 대한 이견들이 존재한다. 일부 진영에서는 CCM이 적극적으로 대중음악계로의 진출을 모색해야 한다고 주장한다(류형선, 2000: 46-47; 정복희, 2000: 28; 김효정, 2000: 232-235; 김진아, 2001: 8-9; 조화순, 2001b: 60-61; 하덕규, 2006b: 178-183; 2007: 60-67;). 이는 CCM이 날로 세속화 되어가는 대중음악의 건전한 대안으로 기능해야 하며, 비기독교인들을 교회로 유인하는 통로로 활용되어야 한다는 주장과 이웃한다. 이러한 주장의 성경적 근거는 창세기 1장에 기록된 '문화 명령'이다. 기독교인에게는 복음에 기초한 구별된 문화를 가지고 세상으로 나아가 세상의 문화를 바꾸어야 하는 사명이 있다는 것이다. 그렇게 보면, 대중음악의 영역도 일종의 사역지로 전환된다. 이러한 목적을 이루기 위한 견해로는, CCM의 음악적 수준을 일반 대중음악과 견줄 수 있을 만큼 높여야 한다는 주장이 존재한다.(하덕규, 2006b: 178-183; 2007: 60-67;)

한편, 이러한 주장에 우려를 표하는 평자들(강인중, 2001: 242-246; 백효죽, 2001: 60-65; 김정일, 2006: 38-41; 플러스인생, 2014: 122-125)은 다음과 목소리를 내고 있다. CCM이 일반 음악 시장에 진출하게 되면 자연스럽게 상업성을 고려하지 않을 수 없게 된다고 보기 때문이다. 그렇게 되면 사역과 사업 사이의 경계가 해체되고, 상업적 논리가 사역의 정신을 윤색시키는 문제가 발생할 수도 있을 것이다.(강인중, 2001: 246) 또한 일부 평자는 최근 기획된 CCM 걸그룹을 예로 들며, 대중문화의 연예 오락적 요소가 전면적으로 수용되는 경향에 대해서도 우려를 표명한다. 지나치게 감각적 쾌락에 치중하는 대중문화를 닮아간다면, 교회 문화 안에 공존하는 기성세대의 문화나 전통적 음악엔 전혀 몰입할 수 없는 지경에 이를 수도 있다고 진단한다. 이처럼 상업주의와 오락적 문화의 영향을 경계하는 태도는 사역의 세속화를 부추길 수 있다(플러스인생, 2014: 124-125)는 점에서 CCM계를 포함해 기독교 문화 전반에 시사점을 던진다 하겠

다. 마지막으로, CCM의 사용이 교회의 성도를 늘리기 위해 찬양을 상업적으로 이용하려는 행태(백효죽, 2001: 64-65)라는 극단적 주장도 존재하는 것을 볼 수 있었다.

IV. CCM 활성화를 위한 시론적 제언

지금부터는 담보상태 혹은 퇴보상태에 놓인 CCM 사역의 가능성을 되찾기 위한 방안을 모색해보도록 하겠다. 이는 2000년대 이후 비평장을 채우고 있는 논리들을 생산적인 담론으로 이끌어가기 위한 시론적 제언이기도 한다.

첫째, 문화사역자 또는 CCM 현장 사역자를 중심으로, 현재 기독교계가 CCM 문화 진작에 기여하는 방식을 찾아야 한다. 특히 CCM 사역자 혹은 찬양사역자를 위한 전문적인 교육기관 증설, 교육 프로그램 구체화가 필요해 보인다.(김인호, 2001b: 112-117; 2001c: 106-115; 김진아, 2001: 8-9; 김영기, 2006: 84-91; 하덕규, 2007: 60-67; 이유정, 2007: 50-59, 박준형, 2007: 102-115) 과거부터 CCM 사역자가 신학적인 부분에서 교육을 받지 못했을 경우, 예배사역에 지장을 초래할 수 있던 사실이 지적되어 왔다.(김인호, 2001b, 116-117) 또한 음악적인 역량에 있어서도 수준을 높이지 못하면 일반 대중들은 물론, 대중문화에 익숙한 교회 내 기독교인들에게까지 부정적인 영향을 끼칠 수 있음을 우려하는 진영도 있었다.(하덕규, 2007: 66-67) 이들의 주장을 바탕으로 제안을 하자면, CCM 사역자, 혹은 예배사역자(찬양사역자)를 위한 교육 중점은 두 갈래로 진행되어야 할 것이다. 하나는 신학적 배경을 다지면서 문화사역자로서 소양을 쌓는 것을 목표로 해야 한다. 다른 하나는 음악적 전문성 제고를 위한 교육이다. 다시 음악적 전문성 제고를 위한 교육을 두 가지로 구분해서 말하면, CCM 사역자를 위한 교육과 여타 CCM 아티스트를 위한 교육이 세부적으로 갈래화 되어야 할 것이다. 이를 위해서는 기독교 문화의 진로와 미래세대의 영적 각성을 걱정하는 대형 교회를 중심으로 투자와 지원이 필요할 것이다. 부분적으로는, CCM사역자 뿐만 아니라 목회자들과 신학교에서 목회를 준비하고 있는 학생들에게도 교회음악에 관한 교육의 비중을 늘려, 직접 사역이 아니더라도 올바른 동역을 도모할 수 있도록 해야 할 것이다. 최근 들어 다수의 학교와 사역단체에서 이러한 찬양교육의 중요성이 각성(박준형, 2007: 102-115)되고 있는 것은 고무적인 일이라 하겠다.

둘째, 교회문화와 대중문화 사이에서 CCM이 유연한 콘텐츠로 융통될 수 있음을 인

정할 필요가 있다. 사실상 CCM을 교회음악의 계열로 수용할지, 혹은 대중음악의 하위 장르로 인정할지의 문제는 그리 중요하지 않을 수 있다. 인식론적 구별의 차원, 곧 관념적 수용의 차원에 해당할 뿐, 그러한 분류 자체가 생산적 효과를 보장하지 않기 때문이다. 중요한 건, 복음이 오가는 일종의 플랫폼으로 CCM이 교회문화와 대중문화 사이의 경계를 무너뜨리는 역할을 해야 한다는 사실이다. 이를테면, CCM 사역자로 자리 잡은 아티스트가 대중음악계로 나아가 자기 메시지를 바탕으로 영향력을 발휘할 수도 있다. 최근 여러 대중매체를 통해 집중 조명을 받은 소향이나 하림, 예레미의 강필성 등의 경우는 여기에 해당한다. 반대로, 대중음악계에서 인정받은 기독교인 아티스트가 신앙인으로서 자기 삶을 통해, 또 정체성을 담은 음악을 통해 교회 안팎에 영향을 끼칠 필요도 있다. 힙합가수 선이나 국내 최고의 R&B 보컬리스트로 일컬어지는 박정현 등은 이미 그러한 역할을 해내고 있다고도 할 수 있겠다. 이러한 견해는 ‘성/속’, ‘교회/세상’의 이분법적 편견에 이미 배타적 폭력성이 내재해 있다는 판단을 전제한다. 결론적으로, 교회문화와 대중문화, 이 양자의 가교 역할을 하는 CCM 아티스트, 기독교 문화의 확장과 복음적 가치로의 수렴을 동시에 해낼 수 있는 롤모델이 절실히 요청⁴⁾된다고 할 수 있겠다.

셋째, CCM이 다루는 주제적 범위를 확장하고, 다양성을 확보하는 일이 시급하다. 사실, CCM의 주제가 지나치게 획일적이라는 문제의식은 수많은 평자들에게 공통적으로 지적되는 부분이다.(지유철, 2000: 130-142; 김인호, 2001d: 100-107; 남원준, 2001: 36-39; 성석환, 2005: 96-97) CCM이 예배에의 활용에만 집중한다면, 내용 면에서 ‘컨템퍼러리’적 속성, 곧 ‘동시대성’을 잃어버릴 여지가 있다. 이와 관련해 CCM의 다양성 확보를 위해 ‘사회적 주제’의 필요성을 역설한 주장에 관해서만 소개해보도록 하겠다. 김인호는 CCM이 목회세습이나 목회자의 윤리성 문제를 다뤄야 할 필요성까지 언급한다.(김인호, 2001d: 106-107) 성석환은 민족적, 인류사적, 사회문화적 문제들이 가사로 육화 된 CCM을 언급하고, 전남식은 세월호 사건을 예로 들며, 괴로워하는 사람들을 위로하고 불의한 권력의 실체를 폭로함으로써 하나님의 권위를 드러내는 음악을 요청

4) 기독교팻캐스트 <내가 복음이다> 문화특집에서 밝힌 은희승(기독교문화기획자)의 말에 따르면 CCM 아티스트가 되고자 하는 많은 젊은이들이 음악에 대한 모델을 기존 CCM 사역자가 아닌 나얼, 소향, 옥상달빛, 제이레빗, 커피소년 등 실력은 동일하게 갖추면서도 기독교 가치관을 노래하는 아티스트로 삼고 있다고 언급한다.

하기도 한다.⁵⁾ 또한 홍순관은 이미 오래전부터 정신대 할머니들을 위한 사역을 진행하였고(지유철, 2000: 130-142) CCM이 그런 사안에 접근해갈 수 있음을 증명하기도 했다. 오해를 피하기 위해 다시 언급하면, CCM이 대사회적 주제의식을 수용할 수 있다는 주장은, 주제적 범위를 확장하고 다양성을 확보해야 한다는 과제의 아주 작은 일면을 드러낸다 할 것이다.

셋째, CCM 소비문화의 개선을 위해 저작권을 비롯한 사역자의 권리를 지켜갈 대안 마련이 필요하다는 점이다. 황재연과 시명수는 2000년 주간지인 [주간기독교]에 교회음악의 저작권에 관련한 글을 연재한 바 있다.(황재연·시명수, 2000a: 20-21; 2000b: 18-19; 2000c: 18-19; 2000d: 18-19; 2000e: 18-19) 그들은 ‘크리스천 음악인’에 대한 인정과 보호가 필요함에도 불구하고 교회가 예배를 섬기는 찬양사역자만을 사역자로 인정하려는 경향이 있다고 주장한다. 그로 인해 크리스천 음악인들은 경제적 어려움 속에서, 더 구체적으로 사역과 사업 사이에서 계속 갈등을 겪게 된다고 기술한 바 있다. 저자들은 역대상의 내용 중 교회 음악가들을 성직에 임명한 사례를 근거로 교회가 크리스천 음악인들의 생계를 책임져야 할 것을 주장하였고, 십계명과 마가복음의 기술을 토대로 사유재산권과 지적 소유권이 성경적인 것임을 밝히며 그것의 제도적인 방안으로 저작권을 엄격히 적용해야 한다고 주장한다. 실제로, 이 같은 성경적 근거를 무시한 채 크리스천 음악인들에게 헌신만을 요구하는 것은 올바른 문화가 아니라고 판단된다. 창작자에 대한 보호와 섬김이 동반될 때(시명수, 2001: 23) CCM의 가치가 보장되고, CCM의 선한 영향력이 확보되는 것이다. 이를 개선하기 위한 첫 걸음은, 개교회가 음원과 악보를 사용할 때 무분별한 복제를 지양하는 데서부터 시작되어야 할 것이다.

넷째, 장기적인 과제로서 소위 ‘한국인적인 CCM’에 대한 고민이 결실을 맺어야 할 것이다. 김인호는 한국 경배와 찬양 운동의 문제점 중 하나가 한국의 전통음악에 대한 배제라고 주장한 바 있다. 이로부터 교회 내 청년들이 신앙선조들이 남긴 고귀한 유산을 부정한 것으로 인식하거나, 기독교를 서양종교로만 이해하는 문제가 발생할 수도 있다고 보았다. 그래서 김인호는 예수전도단의 10집 [거룩한 성전]을 예로 들며, 한국적 가락과 악기로 재해석한 경배와 찬양이 새로운 가능성을 보여줄 수 있다고 주장한다.(김인호, 2001b: 117) 최근 문성모도 여러 민족의 구전민요들이 콘트라팍타의 과정을 거쳐 교회음악이 되었음을 강조하며 한국식 콘트라팍타 곡에 대한 필요성을 주창

5) <http://www.newsjoy.or.kr/news/articleView.html?idxno=198759> (검색일 2015.4.7.)

한 바 있다. 그 예로 한국의 전통 민요인 ‘아리랑’이 찬송가로 변모해 미국 장로교에서 쓰인 사실을 거론하기도 한다.(문성모, 2014b: 214-220) 침언하면, ‘한국적인 CCM’을 언급하는 것은, 교회음악을 협소한 형식, 고정된 내용 안에 귀착시켜 온 일각의 주장을 극복하기 위한 하나의 방안이 될 수도 있을 것이다.

V. 결론

CCM은 한국 교회사에서 일정한 시기에 유효했던 문화운동으로 그치진 않을 것이다. CCM은 이미 기독교음악을 대변하는 대명사로 자리잡았으며 예배와 복음전파에 있어서 실효성을 지닌 수단으로 입지를 구축하고 있다. 본 연구의 출발은, CCM 태동기에 제기되었던 쟁점들이 여전히 재생산되고 있는 상황에 대한 안타까움에서 비롯되었다. 연구 과정도, 지난 30여년 동안 확인된 CCM의 잠재력이 한국 교회 문화를 긍정적으로 바꾸고, 교회 밖과의 긍정적인 소통방식을 찾아낼 수 있으리란 믿음에서 진행되었다.

이를 통해 확인한 건, 한국 기독교가 새로운 문화적 산물을 바라보는 스펙트럼에 있어서 매우 이질적인 입장들을 끌어안고 있다는 사실이다. 그 배경에서 ‘성/속’에 관한 이분법적 편견의 완고함을 볼 수 있었다. 또한 음악에 관한 ‘형식 결정론’, ‘장르위계론’, ‘장르 내 가치 내재론’에 대한 흥미로운 주장들을 만날 수 있었다. CCM의 활용에 관해서는 ‘수용자의 입장에 따른 제한적 사용론’(수용자 배려론)과 ‘내용경계론’(가사 신중론) 등을 분별하면서 그 배면에 놓인 신앙관의 특징들을 감지할 수 있었다.

연구를 마무리하는 상황에서 CCM이 처한 현상황을 타개할 아이디어를 찾는 작업의 지난함을 절감한다. 이 문제는 다시 여러 비평주체들이 참여하는 비평장의 공론 기능을 통해 해결할 수밖에 없을 것이다. 이 글은 문제의식을 공유하고 최소한의 방향성을 제안한 것으로 의의를 가진다고 할 수 있겠다. 지면의 제약으로 인해, 또 CCM 사역 현장에 대한 이해 부족으로 인해 CCM의 수용과 활용에 관한 유의미한 논점들을 다 포괄하지 못한 점이 못내 아쉽다. 이에 관해선 후속 연구를 기약한다.

“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함.”

참고문헌

- 장인중 (2001). “대중음악, 형식보다 메시지가 우선입니다.” 『목회와 신학』 . 8. 242-246.
- _____ (2009). “당신이 듣고 있는 노래, 안전하십니까?” 『플러스인생』 . 7. 38-40.
- 강임구 (2001). “교회음악 지도자를 발굴하라.” 『월간목회』 . 6. 54-59.
- 김대권 (2006). “교회에 의한, 교회를 위한, 교회를 향한 섬김으로.” 『월간목회』 . 2. 108-115.
- 김섭리 (2013). “적과의 동침, 찬양대와 찬양팀.” 『위십리더』 . 11. 62-65.
- 김영기 (2006). “예배 속의 찬양을 진단한다.” 『월간목회』 . 2. 84-91.
- 김인호 (2001a). “뉴에이지 음악을 들어도 되는가 - CCM과 뉴에이지 음악.” 『복음과 상황』 . 5. 103-107
- _____ (2001b). “경배와 찬양운동에 대하여.” 『복음과 상황』 . 7. 112-117
- _____ (2001c). “우리도 열린예배나 한번 드려볼까?” 『복음과 상황』 . 7. 106-115
- _____ (2001d). “주류질서의 전복자들 - 10대위주의 가요와 팝시장 그리고 CCM.” 『복음과 상황』 . 6. 100-107.
- 김정일 (2006). “예배와 교회음악 날마다 새노래를 부르자.” 『월간고신』 . 1. 38-41.
- 김지환 (2012). “한국 CCM 역사와 음악적 변화연구.” 석사학위논문. 백석대학교.
- 김진아 (2001). “이제는 교회음악에도 전문성이 필요합니다.” 『주간기독교』 . 3월 18일. 8-9.
- 김철웅 (2006). “CCM에 관한 고정관념을 깨라.” 『월간목회』 . 7. 134-143.
- 김효정 (2000). “복음이 다스리는 대중음악을 꿈꾼다.” 『목회와 신학』 . 4. 232-235.
- 남원준 (2001). “노랫말과 함께하는 시간여행.” 『CCM LOOK』 . 3-4. 36-39.
- 류형선 (2000). “CCM, 대중음악 둥지틀기.” 『CCM LOOK』 . 1-2. 46-47.
- 문성모 (2014a). “예배음악의 순혈주의는 없다.” 『기독교사상』 . 11. 210-215.
- _____ (2014b). “콘트라팍타 그 끈질긴 생명력.” 『기독교사상』 . 12. 214-220.
- 민호기 (2006). “전 세대에 부합하는 자발적 예배로의 회복.” 『월간목회』 . 2. 73-83.
- 박봉석 (2010). “음악과 윤리성.” 『월간목회』 . 5. 200-202.
- 박성호 (2002). “찬양으로 쓰일 수 없는 음악도 있는가.” 『복음과 상황』 . 11. 118-124.

- 박양식 (2001). “내 안에서 나오는 노랫말.” 『CCM LOOK』 . 1-2, 32-33.
- 박정순 (2007). “성령의 감동과 진리를 겸비한 예배음악을 회복하자.” 『월간목회』 . 9. 82-87.
- 박준형 (2007). “찬양 사역자 양성 기관과 사역 단체.” 『목회와 신학』 . 2. 102-115.
- 박철순 (2000). “찬양인도자를 예배인도자로 부르자.” 『소금과 빛』 . 8. 102-105.
- 백효죽 (2001). “복음성가와 CCM 어떻게 다른가.” 『월간목회』 . 6. 60-65.
- 빛과소금 (2014). “뿔뿔으로 주님 전할래요!” 『빛과소금』 . 5. 42-46.
- 성석환 (2005). “CCM의 도전, 우리가 불러야 할 노래.” 『월간고신』 . 10. 96-97.
- 시명수 (2001). “CCM산업의 계속되는 번창” 『주간기독교』 . 8월26일. 23.
- 오소운 (2001). “사탄도 음악을 사용한다.” 『월간목회』 . 6. 66-73.
- 윤나리 (2010). “한국 교회음악의 새로운 분류체계 제시.” 『한국음악문화연구』 . 1. 135-168.
- 이강혁 (2006). “성경적 진리 위에 서가는 CCM.” 『월간목회』 . 2. 100-107.
- 이광국 (2000). “CCM의 미래를 위하여.” 『주간기독교』 . 4월9일. 20-21.
- 이광복 (2006). “참된 신앙의 고백을 담은 찬양으로.” 『월간목회』 . 2. 92-99.
- 이상일 (2010). “예배음악 이대로 좋은가.” 『월간목회』 . 11. 50-55.
- 이성재 (2001). “한국교회 예배음악 이대로 좋은가.” 『월간목회』 . 6. 47-53.
- 이영희 (2014). “별의 별 예배에 당신을 초대합니다.” 『플러스인생』 . 4. 42-45.
- 이유정 (2007). “한국 교회의 찬양과 경배 사역.” 『목회와 신학』 . 2. 50-59.
- _____ (2013). “위기의 찬양팀, 그 해법은?” 『교회성장』 . 10. 49-58.
- 이한균 (2008). “대중음악 장르의 관점에서 본 CCM 연구.” 석사학위논문. 단국대학교.
- 임웅균 (2004). “루시퍼의 계략.” 『플러스인생』 . 1. 24.
- 임준상 (2000). “CCM 아티스트인 담임목사의 주일예배 엿보기.” 『소금과 빛』 . 8. 123-127.
- 전상직 (2007). “교회에서 사용되고 있는 대중적 악기에 대한 단상.” 『월간고신』 . 3. 90-91.
- 전희준 (2008). “세속화 되고 있는 예배음악 누가 회복할 것인가?” 『기독교사상』 . 9. 228-237.
- 정복희 (2000). “대중음악의 커뮤니케이션과 CCM.” 『CCM LOOK』 . 3-4. 28.
- 조기연 (2010). “열린예배와 음악.” 『월간목회』 . 11. 44-49.
- 조화순 (2001a). “CCM 세미나.” 『CCM LOOK』 . 3-4. 70-71.

- _____ (2001b). “우리가 나누었던 괜찮은...” 『CCM LOOK』. 1-2. 60-61.
- 지유철 (2000). “아, 이 참을 수 없는 우리 노래의 확실성.” 『복음과 상황』. 9. 130-141.
- 최혁 (2000). “예배와 음악, 성경으로 풀어보기.” 『소금과 빛』. 8. 92-96.
- 플러스인생 (2013). “CCM의 행로에 대한 단상.” 『플러스인생』. 11. 122-125.
- 하덕규 (2005). “교회와 사회 그리고 열방에 아름다운 찬양을!” 『목회와 신학』. 12. 206-208.
- _____ (2006a). “흑인영가에서 CCM까지.” 『목회와 신학』. 4. 188-191.
- _____ (2006b). “진실한 삶을 무기로 세상을 변화시키다.” 『목회와 신학』. 3. 178-183.
- _____ (2006c). “21세기 찬송가 발간에 관한 몇가지 제안.” 『목회와 신학』. 11. 198-202.
- _____ (2007). “기독교 음악, 계토의 언덕을 떠나라.” 『목회와 신학』. 2. 60-67.
- _____ (2013). “교회음악과 교회의 부흥.” 『교회성장』. 10. 11-17.
- 황재연·시명수 (2000a). “음악인가, 찬양인가?” 『주간기독교』. 6월25일. 20-21.
- _____ (2000b). “사역인가 비즈니스인가?” 『주간기독교』. 8월6일. 18-19.
- _____ (2000c). “크리스천은 음악가라는 전문 직업인으로 믿음을 증거할 수 없는가?” 『주간기독교』. 9월10일. 18-19.
- _____ (2000d). “저작권법은 왜 탄생되었나?” 『주간기독교』. 10월22일. 18-19.
- _____ (2000e). “저작권법은 세상법인가, 하나님 법인가?” 『주간기독교』. 12월24일. 18-19.

<http://www.newsjoy.or.kr/news/articleView.html?idxno=198759> (검색일 2015.4.7.)

<http://www.podbang.com/ch/7023> (검색일 2015.3.25.)

ABSTRACT

A Study on the Issue of the Korean CCM in the Field of Criticism After the Year 2000 For the Productive Discourse of the Embrace and Application of CCM

Tae-Ryong Kim (Konkuk University)

Soong-Beum Ahn (Konkuk University)

This study was intended to identify the long repeated issues through the field of criticism related to CCM after the year 2000. In this process, it attempted to shed comprehensive light on the realities confronting the Korean CCM and to examine the different views according to the nature of subject of criticism. Actually, it attempted to analyze the presented composition of criticism according to the type of subject of criticism. As a result, it could find out a difference in the view of faith existing within the church and a difference in the position of looking at the culture and the lie. And it could find out Korean christianity embraced very heterogeneous positions in the spectrum of looking at the new cultural product.

In conclusion, this study intended to propose the insufficient yet productive discourse while embracing the different views on CCM. This is nothing more than a sketchy suggestion but its contents include the intention for opening the advance discussion on CCM. Many tasks for development of CCM not discussed in this study are left to the public discussion of the field of criticism attended by several critics.

Key words: CCM, Field of criticism, Church music, Subject of criticism,
Worship and praise, Cultural movement

기독교 중학생, 고등학생 및 대학생의 부부폭력 목격경험이 폭력비행에 미치는 영향: 영적 안녕감의 매개효과 검증*

배은주**

논문초록

본 연구의 목적은 기독교 중학생, 고등학생 및 대학생의 부부폭력 목격경험이 폭력비행에 미치는 영향에서 영적 안녕감의 매개효과를 검증하는 것이다. 이를 위해 전국(제주도 제외) 기독교인 456명(중학생 181명, 고등학생 138명, 대학생 137명)을 대상으로 부부폭력 목격경험, 폭력비행 및 영적 안녕감을 측정하고 각 학교급별에 따른 각 변인별 차이를 F검증하였다. 또 변인 간 관계를 분석하기 위해 구조방정식모형을 사용하였고, 부스트래핑(Bootstrapping) 방법을 통해 매개효과를 검증하였다. 연구결과는 다음과 같다. 첫째, 학교급별에 따라 부부폭력 목격경험은 유의미한 차이가 없었으며, 폭력비행과 영적 안녕감은 유의미한 차이가 나타났다. 둘째, 부부폭력 목격경험이 폭력비행과 영적 안녕감에 유의미한 영향을 끼치는 것으로 나타났다. 셋째, 부부폭력 목격경험이 폭력비행에 미치는 영향에서 영적 안녕감의 매개효과가 검증되었다. 이는 부부폭력 목격경험이 기독교 청소년의 폭력비행에 중요한 원인이 되며, 그들의 영적 안녕감을 향상시키는 것이 폭력비행을 감소하는데 도움이 된다는 것을 시사한다. 이러한 결과를 근거로 본 연구의 제언과 향후 연구에 대한 방향을 제시하였다.

주제어 : 기독교인, 중학생, 고등학생, 대학생, 부부폭력 목격경험, 폭력비행, 영적 안녕감

* 이 논문은 2013년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2013S1A5B5A07048579).

** 성결대학교 신학부 시간강사

2015년 7월 2일 접수, 8월 6일 최종수정, 8월 26일 게재확정

1. 서론

최근 발생하는 일련의 청소년 범죄를 보면, 저연령화되고, 정도가 심각해지는 경향을 알 수 있다. 2012년 4월 신촌 대학생 살인 사건은 청소년 범죄가 얼마나 위험한 수준에 도달해 있는지 반영했다(조선일보 2012년 5월 2일자, 2013년 5월 9일자). 2014년 발표된 「청소년통계」에 따르면, 20명 중 1명은 학교폭력의 피해자로 조사되었다(욕설, 폭언 56.2%, 집단따돌림 38.2%, 구타 28.1%). 또한 2014년 교육부의 학교폭력 실태조사를 살펴보면, 피해를 당한 적이 있다고 응답한 학생이 48천명(1.2%)이며(언어폭력 35.4%, 집단따돌림 16.8%, 폭행 11.8%), 목격경험이 있는 학생은 141천명(3.5%)에 이른다. 2015년 학교알리미 공시자료에서도 학교폭력이 여전히 증가추세에 있는 것으로 나타났다(한겨레 2015년 6월 24일자). 이처럼 청소년의 폭력비행이 그 수위와 정도가 심각해 지고 지속적으로 표면화되면서 사회 구성원 간 갈등이 고조되고 있다. 청소년의 가출, 집단따돌림, 학교폭력, 약물오남용, 게임중독, 성매매 및 자살 등과 같은 비행행동은 단순히 개인이나 그 개인이 속한 집단의 문제만이 아니다. 그것은 사회의 성숙한 발전을 저해하고, 국가의 경쟁력과 생산력에 방해요인이 된다.

폭력비행은 행위자가 타인에게 피해를 입힐 목적으로 행하는 행위로서 신체적 피해, 언어적, 정서적 공격을 통한 심리적 피해를 주는 모든 행위이다(한국형사정책연구원, 1996). 이는 비난, 폭언, 인격적 무시, 위협, 집단구타, 기물파손 등과 같은 일체의 행위를 포함한다(조준범, 임진섭, 2010: 202). 특히, 가족 내에서 부부 간 의도적으로 물리적 힘을 작용하여 상대방에게 신체적 또는 심리적으로 학대하는 행위를 부부폭력으로 정의하며, 이는 광의적으로 가정폭력에 포함된다(Martin, 2007: 32-33). 여성가족부는 2013년 전국 19세 이상 성인 남녀를 대상으로 가정폭력 실태조사를 실시하였는데, 그 결과에 따르면, 부부폭력 발생률은 45.5%에 이른다. 요인별로는 정서적 폭력(37.2%), 방임(27.3%), 신체적 폭력(7.3%), 경제적 폭력(5.3%), 성학대(5.4%) 순으로 나타났다.

부부폭력은 상대적 약자인 자녀에게 악영향을 초래한다(Carlson, 1990: 285-299; David & John, 1998: 339-357; Baldy, 2003: 713-732; Renner, 2005; Fusco, 2008; Wu & Chao, 2011: 493-508; Kimball, 2012). 자녀는 부모가 결혼생활에서 서로 상호작용하는 모습을 통해 인격형성과 사회적 관계를 학습하게 된다(Davis, 2007: 53). 따라서 부부폭력에 지속적으로 노출된 자녀는 신체적, 정서적, 심리적 및 사회적 성장과 성숙에

부정적 영향을 받게 된다(노충래, 김현경, 2004; Aymer, 2005; 김상균, 2005: 72-73; Park, 2011; 이승출, 2012: 116-135; Berzins, 2014). 부부폭력은 자녀에게 신체적 상해를 입힐 수 있으며, 자녀는 심리적으로 불안, 우울, 분노, 집중력 결핍, 정서장애 등에 취약하며, 비행행동을 보이면서 범죄 및 폭력의 세대전수가 발생할 가능성이 높다(Jouriles & Norwood, 1995: 69-78; Parrott, 2000: 302; Dauvergne & Johnson, 2001: 21; Veronica & Laura, 2001: 1037-1051; Granic & Lamey, 2002: 265-283; 박은미, 이시연, 2007: 299-316; 최혜정, 2012: 157-182). 뿐만 아니라 가정에서 학대경험은 청소년의 자살생각 유발변인으로 분석된다(문동규, 김영희, 2011: 945-964; Brockie, 2012; 김정란, 김혜신, 2014). 아동 학대 피해자는 성인이 되면서 학대의 가해자 또는 피해자가 되는 폭력의 악순환 속에서 폭력적인 배우자나 부모가 될 가능성이 많다(Straus, Gelles, Steinmetz, 1980: 109; Martin, 2007: 30). 자녀를 학대하는 부모의 30~60%는 자신이 어린 시절 가정폭력에 노출된 경험이 있다(Parrott, 2000: 72). 이는 역설적으로 건강한 부부관계에서 양육된 자녀가 심신이 건강하고 안정적으로 성장할 수 있음을 반영한다.

그러나 폭력은 신앙생활에 의해 중재되거나 예방이 가능하다(길옥연, 2002; 김성수, 장성수, 2010; 최병필, 2015). 왜냐하면, 인간은 신앙을 통해 자신을 성찰하고, 삶에 의미를 부여하거나 문제해결에 실마리를 찾는 영적 존재이기 때문이다. 그런 의미에서 영적 안녕감은 하나님의 존재를 인정하고, 삶에 긍정적인 태도를 견지하는 것으로 신앙생활의 중요한 요소가 된다. 영적 안녕감 중 종교적 안녕감은 하나님이 인간을 보호하고, 사랑하고, 문제를 해결해 주며, 삶에 깊이 연관된다는 신념을 내포한다(이진화, 2012: 8). 또 실존적 안녕감은 삶의 의미와 목적을 갖고, 만족감과 행복감을 경험하며, 긍정적인 태도를 영위하는 것이다. 그러므로 영적 안녕감의 수준은 건강한 신앙생활의 지표가 될 수도 있다.

기독교 가치관에서 폭력은 인간의 죄성에 근거한다. 더욱이 부부폭력은 피해자와 가해자 모두 심리적 외상을 경험하는데, 성경은 출애굽기 34장 7절, 레위기 26장 39절에서 부모의 죄와 악이 가계에 미치는 부정적 영향력에 대해 언급한다(Martin, 2007: 29). 그러나 이는 하나님의 형상 회복과 예수 그리스도의 사랑으로 해결될 수 있다(길옥연, 2002; 황규명, 2011: 37-63). 이를 증명하듯, 기독교신앙을 가진 청소년의 신앙생활 수준이 높을수록 자아존중감과 심리적 안녕감이 높았다(우향숙, 최은실, 2013:

428-429). 또한 실존적 안녕감이 높은 청소년일수록 인터넷 중독과 같은 비행행동이 낮고, 심리적으로 덜 우울할 뿐만 아니라 기독교신앙은 비행과 부적 상관을 갖고, 청소년 비행에 매개변인이 된다(김성수, 장성수, 2010: 33-49; 신성만 외, 2011: 1628-1673).

따라서 본 연구는 기독교 청소년의 폭력비행과 개인의 영적 차원인 종교적 신념 및 삶의 태도에 개연성이 있는 것으로 여긴다. 이를 바탕으로 청소년기 자녀가 부모의 폭력장면을 목격한 경험이 향후 폭력비행에 미치는 영향을 분석하고, 그 관계에서 영적 안녕감의 매개효과를 검증하고자 한다.

이를 위해 설정한 연구문제는 다음과 같다.

첫째, 학교급별에 따라 부부폭력 목격경험, 폭력비행, 영적 안녕감에 유의미한 차이가 있는가?

둘째, 부부폭력 목격경험이 폭력비행과 영적 안녕감에 미치는 영향은 어떠한가?

셋째, 부부폭력 목격경험이 폭력비행에 영향을 미치는 경로에서 영적 안녕감은 매개 역할을 하는가?

II. 연구방법

1. 연구대상 및 절차

본 연구는 설문조사에 의한 통계분석을 위해 중학교, 고등학교 및 대학교에 재학 중인 기독교인을 대상으로 설문을 실시하였다. 연구자는 대상자가 거주하는 지역에 소재한 교회에서 담당자와 사전협의 하에 연구의 목적을 설명하고, 검사를 실시하였다. 그러나 원거리로 이동이 불편하거나 시간적 제약이 있는 곳에는 우편으로 설문조사를 하였다. 설문은 총 500부가 배부되었으며, 그 중 480부가 수거되었고, 응답이 불성실하거나 기재가 미비한 24부를 제외하고 총 456부를 분석에 사용하였다. 대상자는 조사 당시 교회에 출석하는 기독교인으로 중학생 181명, 고등학생 138명, 대학생 137명이다.

2. 측정도구

1) 부부폭력 목격경험

본 도구는 스트라우스(Straus, 1979)의 갈등관리행동 척도(The Conflict Tactics Scale: CTS)를 조춘범(2008)이 수정, 보완하여 부부 간 폭력목격 척도로 사용한 것이다. 총 10문항이며, 언어적 폭력, 경미한 신체적 폭력, 심각한 신체적 폭력 여부 및 정도를 측정하는 하위요인으로 구성된다. 채점은 리커트(Likert) 5점 척도로 점수가 높을수록 부부폭력 목격경험이 높은 수준임을 의미한다. 신뢰도는 조춘범(2008)의 연구에서 크론바 알파(Cronbach's α) = .92이며, 본 연구에서 신뢰도는 아버지의 폭력이 Cronbach's α = .84, 어머니의 폭력이 Cronbach's α = .74이다.

2) 폭력비행

본 도구는 한국청소년개발원에서 사용한 폭력비행에 관한 척도를 조춘범(2008)이 수정, 보완한 것을 사용하였다. 총 10문항이며, 정서적 폭력비행 4문항, 신체적 폭력비행 4문항, 기물파괴 1문항, 금품갈취 1문항으로 구성된다. 채점은 리커트(Likert) 5점 척도로 점수가 높을수록 폭력비행이 높은 것을 뜻한다. 신뢰도는 조춘범(2008)의 연구에서 Cronbach's α = .87이며, 본 연구에서 신뢰도는 Cronbach's α = .73이다.

3) 영적 안녕감

본 도구는 팔로우지안(Paloutzian)과 엘리슨(Ellison, 1982)이 개발한 영적 안녕감 척도(Spiritual Well-Being Scale: SWBS)를 이진화(2012)가 우리나라 정서와 문화에 맞게 타당화한 것이다. 문항은 실존적 안녕감과 종교적 안녕감으로 구성되며, 역산문항은 1, 2, 5, 6, 9, 12, 13, 16, 18번으로 역산채점한다. 채점은 리커트(Likert) 6점 척도로 점수가 높을수록 영적 안녕감이 높은 것을 의미한다. 신뢰도는 이진화(2012: 25)의 연구에서 Cronbach's α = .93이며, 본 연구에서 신뢰도는 Cronbach's α = .90이다.

3. 자료분석

본 연구에서 사용된 분석방법은 첫째, 연구대상자의 일반적 특성과 측정도구의 신뢰도 분석을 위해 빈도분석과 내적일치도 계수 크론바(Cronbach)의 α 값을 산출하였다. 둘째, 문항에 대한 신뢰도 검사를 실시하여 예측가능성, 정확성 등을 살펴보았으며, 타당도 분석으로 주성분 분석(Principle component analysis)을 하여 문항을 요인으로 묶어서 분석하였다. 셋째, 학교급별에 따른 각 변인의 차이를 검증하기 위해 원-웨이 아노바(One-way ANOVA)를 사용하였다. 넷째, 부부폭력 목격경험, 영적 안녕감, 폭력비행의 관계를 검증하기 위해 확인적 요인분석, 구조방정식을 실시하였다. 본 연구의 실증분석은 유의수준 5%에서 검증하였으며, 통계처리는 SPSSWIN 21.0, Amos 21.0 프로그램을 사용하였다.

III. 연구결과 및 해석

1. 연구대상자의 일반적 특성

〈표 1〉 연구대상자의 인구통계학적 특성

	구분	빈도	%
성별	남자	259	56.8%
	여자	197	43.2%
학교급별	중학생	181	39.7%
	고등학생	138	30.3%
	대학생	137	30.0%
거주지	서울특별시	77	16.9%
	경기도	190	41.7%
	강원도	36	7.9%
	전라도	63	13.8%
	충청도	44	9.6%
	경상도	46	10.1%
구원확신	예	429	94.1%

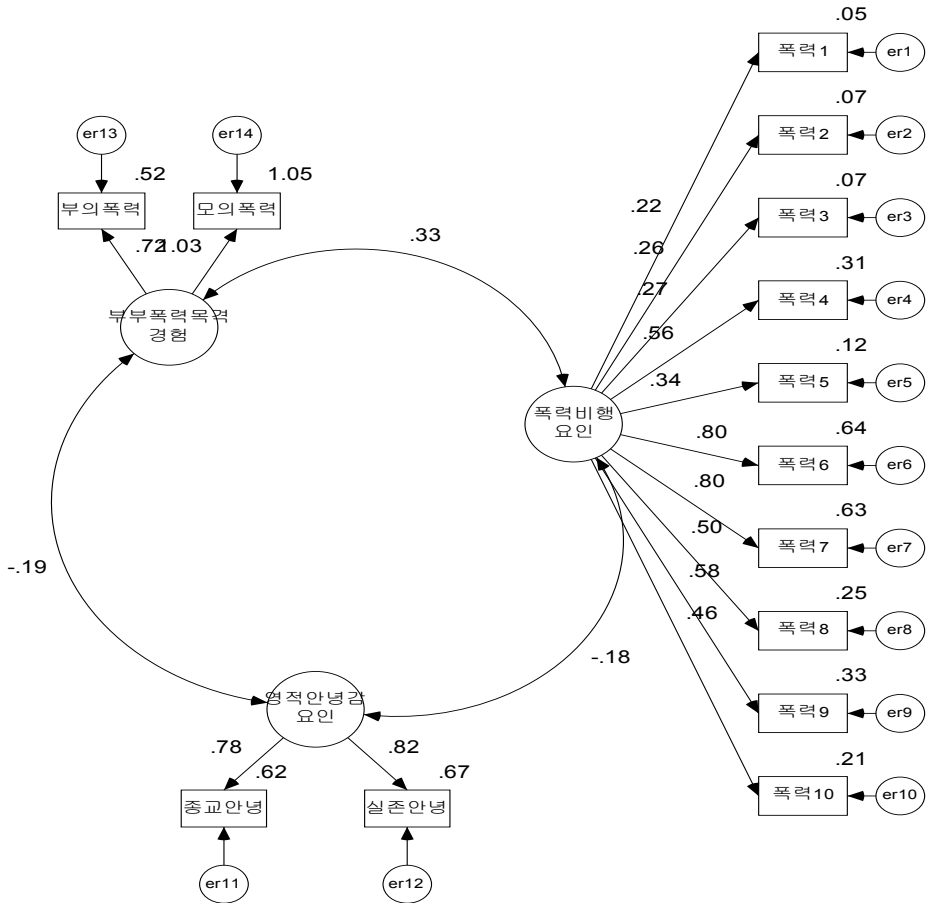
	구분	빈도	%
	아니오	27	5.9%
부모님 동거유형	현재 함께 생활함	408	89.5%
	사별, 별거, 이혼	32	7.0%
	해외근무, 주말부부	16	3.5%
부모님 결혼연수	15년 이하	47	10.3%
	16-20년	194	42.5%
	21-25년	137	30.0%
	26년 이상	78	17.1%
부부싸움 유무	있다	322	70.6%
	없다	55	12.1%
	모르겠다	79	17.3%
부부싸움 목격경험	있다	303	66.4%
	없다	153	33.6%

응답자의 특성을 살펴본 결과는 <표 1>과 같다. 성별은 남성 56.8%, 여성 43.2%로 남성이 조금 더 많은 것으로 나타났다. 학교급별로는 중학생이 39.7%, 고등학생과 대학생이 각각 30%로 나타났다. 거주지는 경기도 41.7%, 전라도 13.8%, 경상도 10.1% 순으로 나타났다. 구원확신 여부는 94.1%가 구원을 확신하는 것으로 나타났다. 부모님 동거유형은 현재 함께 생활하는 경우가 89.5%로 가장 높게 나타났다. 부모님 결혼연수는 16-20년이 42.5%로 가장 높고, 21-25년이 30%, 15년 이하가 10.3%로 나타났다. 부부싸움 유무의 경우에 70%정도가 있다고 응답하였으며, 부부싸움을 목격한 경험은 66.4%가 있는 것으로 조사되었다.

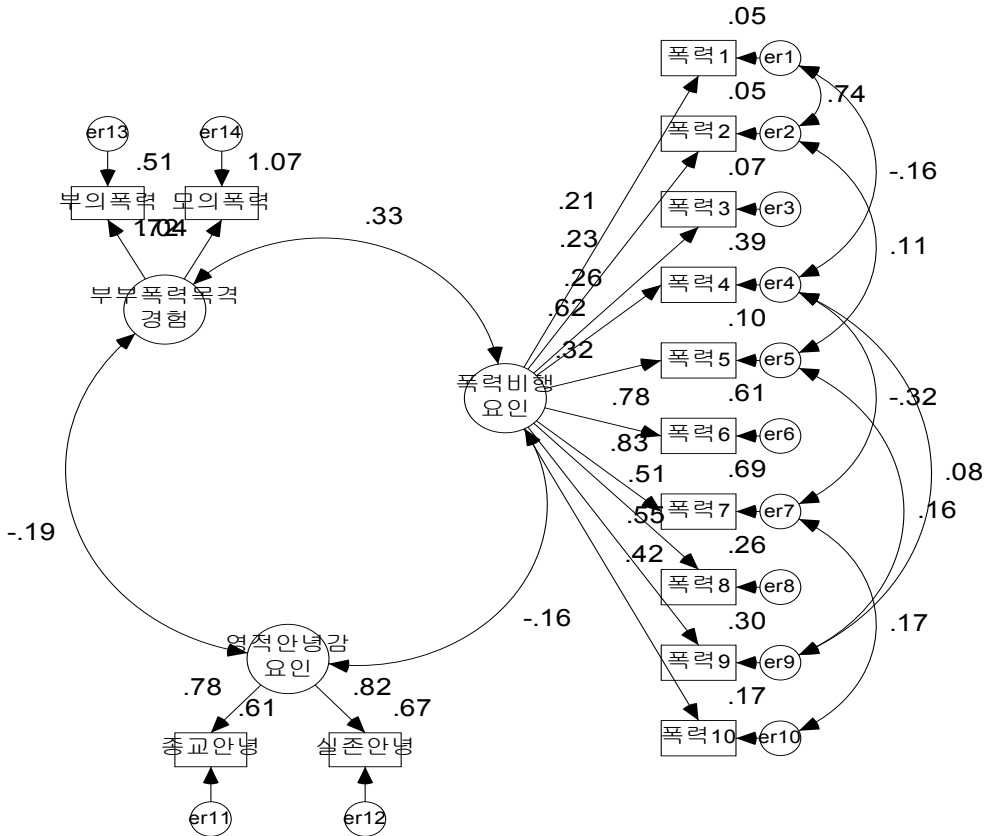
2. 측정도구의 타당성 평가

부부폭력 목격경험, 영적 안녕감, 폭력비행의 관계를 측정하기 위해 확인적 요인분석(CFA: Confirmatory Factor Analysis)으로 연구단위별 단일차원성을 검증하였다.

[그림 1] 확인적 요인분석 모형



[그림 2] 확인적 요인분석 수정 모형



<표 2> 확인적 요인분석 적합도 지수

	χ^2	RMSEA	Q값	NFI	CFI	GFI	AGFI	TLI	Delta 2
모형	595.78	.124	8.051	.713	.737	.870	.816	.677	.740
수정	130.13	.046	1.942	.937	.968	.960	.938	.957	.969

<그림 1>, <그림 2>에서 나타난 바와 같이, 공분산 구조모형이 연구가설에 적합한 정도를 알아본 결과, 확인적 연구모형이 적합도가 낮아 수정모형을 제시하였다. 또한 <표 2>에서 보는 바와 같이, 적합도는 $\chi^2=130.13$, $p=.000$, $Q=1.94$, $RMSEA=.046$, $NFI=.937$, $CFI=.968$, $GFI=.960$, $AGFI=.938$, $TLI=.957$, $\Delta 2=.969$ 으로 분석되어 구조 방정식의 모형은 검증되었다. Q값은 자유도의 증감에 따른 χ^2 의 변화를 보여주는 것으로서 3보다 적어야 전반적인 적합도를 만족하며, 8까지는 허용할 수 있는 수치이다. RMSEA는 .05 이하, NFI, CFI, GFI, TLI는 .90 이상이면 적합하다(김대업, 2008). 또한 $\Delta 2$ 는 표본 수에 따라 값이 달라질 수 있는 NFI 값을 조정한 값으로 .90이상이면 적합하다. 여기서 AGFI와 TLI는 .8점대로 나타났으나, 다른 수치가 높게 나타나 적합도는 검증되었다.

〈표 3〉 전체 요인별 집중 타당성 분석결과

경로		표준화 계수	비표준화 계수	S.E.	C.R.	AVE	개념 신뢰도	
부의 폭력	<-	부부폭력	.716	1.000		0.808	0.880	
	<-	목격경험						
모의 폭력	<-	부부폭력	1.035	.920	.121	7.613***		
	<-	목격경험						
실존적 안녕감	<-	영적 안녕감	.821	1.000		0.692	0.783	
	<-	종교적 안녕감	.783	1.427	.321			4.446***
폭력1	<-	폭력비행	.212	1.000		.756	.798	
폭력2	<-	폭력비행	.227	1.424	.234			6.077***
폭력3	<-	폭력비행	.259	1.725	.518			3.330***
폭력4	<-	폭력비행	.625	3.511	.895			3.923***
폭력5	<-	폭력비행	.315	3.228	.902			3.579***
폭력6	<-	폭력비행	.781	4.023	.959			4.194***
폭력7	<-	폭력비행	.828	4.315	1.030			4.189***
폭력8	<-	폭력비행	.507	2.433	.608			4.003***
폭력9	<-	폭력비행	.549	4.185	1.036			4.038***
폭력10	<-	폭력비행	.415	2.101	.552			3.803***

*** p<.001

평균분산추출량은 일반적으로 0.5이상이면 집중타당성을 갖는 것으로 수용되는데, 이는 항목들의 분산 중 1/2은 구조에 의해 설명될 수 있어야 그 항목들을 수용할 가치가 있다는 것을 의미한다(이학식, 임지훈, 2013). 본 연구의 측정모형에서 사용된 구성 개념 간의 평균분산추출량은 <표 3>과 같다.

또한 단일차원성이 입증된 각 연구단위별 척도들에 대해 서로의 관계가 어떠한 방향이며, 어느 정도의 관계를 갖는지를 알아보기 위해 상관관계 분석을 실시하였다. 그 내용은 다음의 <표 4>와 같다.

<표 4> 부부폭력 목격경험, 영적 안녕감, 폭력비행의 상관관계 결과표

	부의 폭력	모의 폭력	폭력비행	영적 안녕감	종교적 안녕감	실존적 안녕감
부의 폭력	1					
모의 폭력	.741***	1				
폭력비행	.173***	.266***	1			
영적 안녕감	-.188***	-.162***	-.171***	1		
종교적 안녕감	-.188***	-.162***	-.171***	1.000***	1	
실존적 안녕감	-.142***	-.167***	-.160***	.643***	.643***	1

*** p<.001

<표 4>에서 보는 바와 같이, 부부폭력 목격경험, 영적 안녕감, 폭력비행의 상관관계를 분석한 결과, 변인 간 상관관계가 존재하는 것으로 나타났으며, 판별계수도 일정수준인 0.5이상으로 나타나 판별타당도에 이상이 없다는 것을 알 수 있다.

3. 학교급별에 따른 각 변인별 차이

1) 학교급별에 따른 부부폭력 목격경험의 차이

<표 5>는 학교급별에 따른 부부폭력 목격경험의 차이를 F검정한 것이다. 표에 제시된 바와 같이, 학교급별에 따른 부부폭력 목격경험에 유의미한 차이가 나타나지 않았다.

〈표 5〉 학교급별에 따른 부부폭력 목격경험의 차이

	구분	사례수	평균	표준편차	F	p	Scheffe
학교급	중학생(a)	181	21.5691	4.33102	.411	.663	
	고등학생(b)	138	22.0290	5.66967			
	대학생(c)	137	21.6861	3.52669			
	계	456	21.7434	4.56672			

2) 학교급별에 따른 폭력비행의 차이

〈표 6〉은 학교급별에 따른 폭력비행의 차이를 F검증한 것이다. 표에 제시된 결과를 살펴보면, 학교급별이 증가할수록 오히려 폭력비행의 값은 낮아지는 것을 알 수 있다. 특히, 중학생의 평균은 대학생의 평균보다 높은 수준이며, 통계적으로 유의미한 차이를 나타냈다. 이는 중학생이 대학생보다 폭력비행의 정도가 높다는 것을 뜻한다.

〈표 6〉 학교급별에 따른 폭력비행의 차이

	구분	사례수	평균	표준편차	F	p	Scheffe
학교급	중학생(a)	181	10.7956	2.15179	3.651*	.027	a>c
	고등학생(b)	138	10.5072	1.76853			
	대학생(c)	137	10.2701	.84456			
	계	456	10.5504	1.74207			

* p<.05

3) 학교급별에 따른 영적 안녕감의 차이

〈표 7〉은 학교급별에 따른 영적 안녕감의 차이를 F검증한 것이다. 표를 살펴보면, 대학생의 영적 안녕감의 평균이 가장 높고, 그 다음으로 중학생, 고등학생의 순서이다. 이는 중학생 보다 대학생의 영적 안녕감이 높으며, 통계적으로 학교급별에 따라 영적 안녕감에 유의미한 차이가 있음을 의미한다.

〈표 7〉 학교급별에 따른 영적 안녕감의 차이

	구분	사례수	평균	표준편차	F	p	Scheffe
학교급	중학생(a)	181	91.0552	14.74928	15.484***	.000	a>b, b<c, a<c
	고등학생(b)	138	86.2681	15.41046			
	대학생(c)	137	96.5766	16.12667			
	계	456	91.2654	15.85518			

*** p<.001

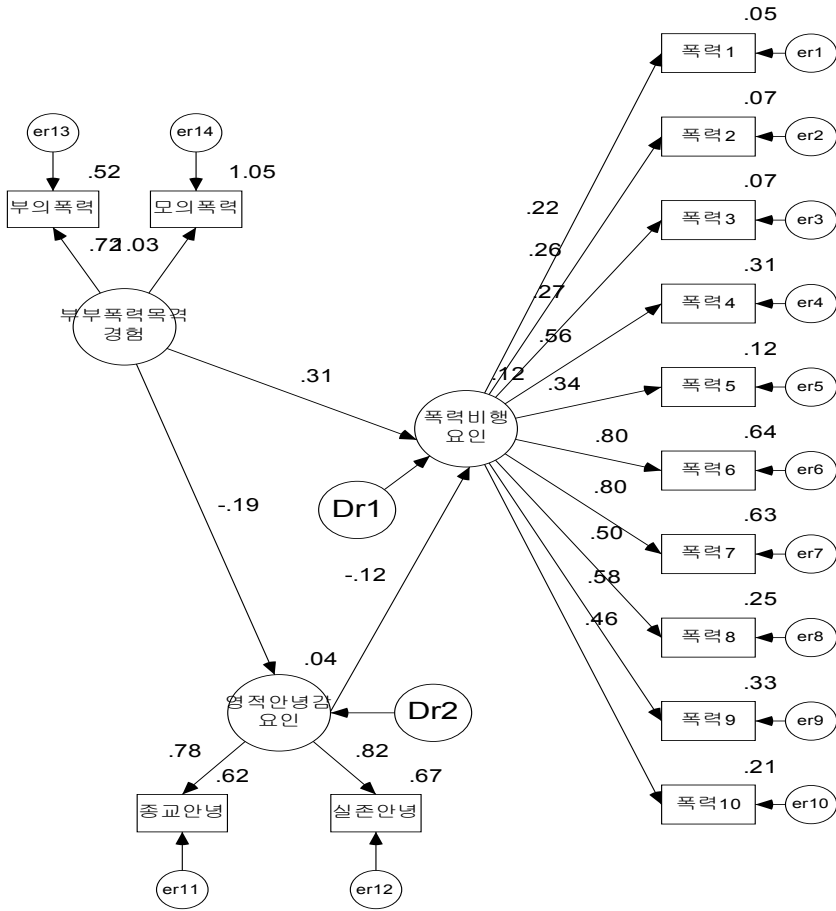
4. 연구모형의 검증

본 연구의 구조모형에 대한 분석을 실시하여 적합도 지수를 살펴본 결과, 연구모형의 경우에 다소 수치가 적합도에 미치지 않았다. 따라서 수정지수의 공변량, 잔차를 이론적 근거를 바탕으로 오차항 등 연결하여 수정모형을 제시하였다. 수정모형의 적합도 지수는 χ^2 가 130.13, NFI는 .937, CFI는 .968, GFI는 .960, AGFI는 .938, TLI는 .957, RMSEA는 .046로서 양호하게 나타났다. 그 결과는 <표 8>과 같다.

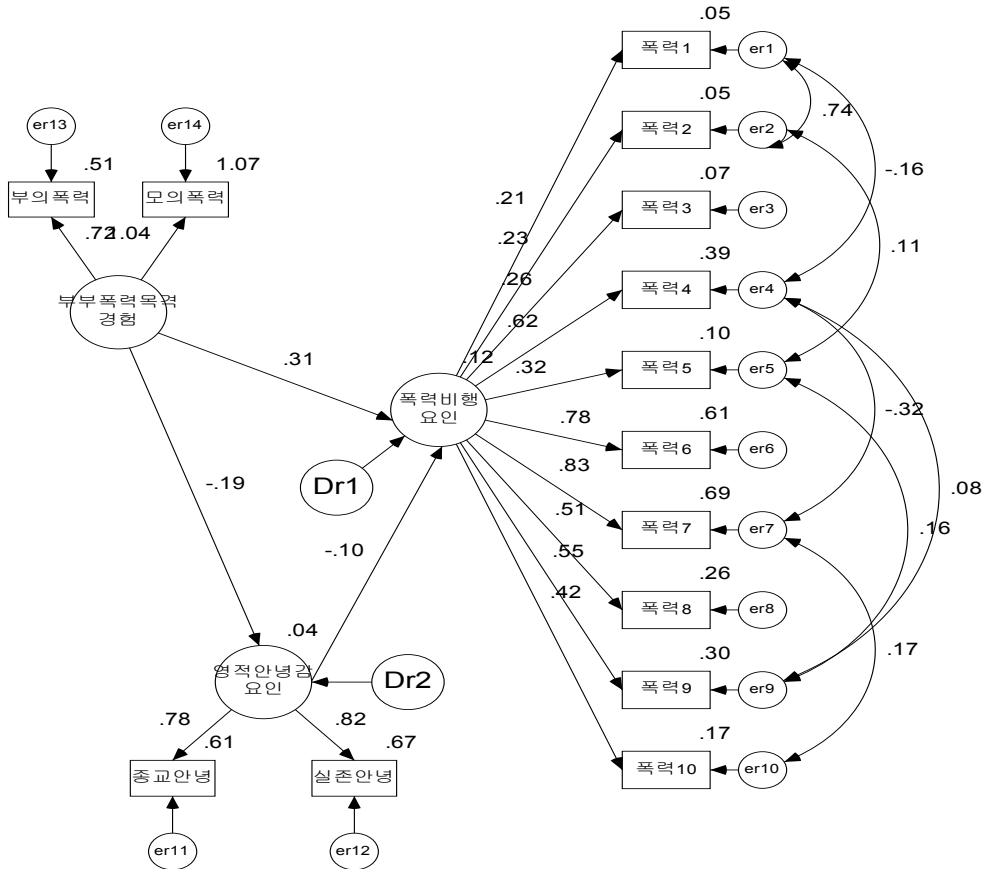
〈표 8〉 연구모형의 적합도 지수

	χ^2	RMSEA	Q값	NFI	CFI	GFI	AGFI	TLI	Delta 2
연구모형	595.78	.124	8.05	.713	.737	.870	.816	.677	.740
수정모형	130.13	.046	1.942	.937	.968	.960	.938	.957	.969

[그림 3] 가설 검증을 위한 연구모형



[그림 4] 연구모형의 수정모형



1) 부부폭력 목격경험이 폭력비행과 영적 안녕감에 미치는 영향력은 어떠한가?

<표 9> 구조모형의 경로계수

경로	표준화계수	비표준화계수	S.E.	C.R.	P
영적 안녕감 <- 부부폭력 목격경험	-.192	-.515	.146	-3.529***	.000
폭력비행 <- 부부폭력 목격경험	.313	.007	.002	3.547***	.000
폭력비행 <- 영적 안녕감	-.104	-.001	.001	-1.682	.093

*** p<.001

<표 9>에서 보는 바와 같이, 부부폭력 목격경험이 영적 안녕감에 미치는 영향의 경우에 경로계수 ($\beta = -.192, p = .000$)으로 유의미한 부정(-) 영향을 미치는 것으로 나타났다($p < .001$). 부부폭력 목격경험이 폭력비행에 미치는 영향의 경우에 경로계수 ($\beta = .313, p = .000$)으로 유의미한 정적 영향을 미치는 것으로 나타났다($p < .001$). 영적 안녕감이 폭력비행에 미치는 영향의 경우에 경로계수 ($\beta = -.104, p = .093$)으로 통계적으로 유의미한 영향을 미치지 않는 것으로 나타났다. 이러한 결과는 부부폭력 목격경험이 영적 안녕감에 부정적 영향을 미치며, 부부폭력 목격경험이 높을수록 폭력비행도 높아지는 것을 의미한다.

2) 부부폭력 목격경험이 폭력비행에 영향을 미치는 경로에서 영적 안녕감은 매개역할을 하는가?

〈표 10〉 매개효과 분석

		부부폭력 목격경험	영적 안녕감
총 효과	영적 안녕감	-.192*	.000
	폭력비행	.333**	-.104*
직접 효과	영적 안녕감	-.192*	-
	폭력비행	.313**	-.104*
간접 효과	영적 안녕감	-	-
	폭력비행	.020*	-

* $p < .05$, ** $p < .01$

<표 10>에 나타난 바와 같이, 연구모형의 모수추정치인 부부폭력 목격경험이 폭력비행에 영향을 미치는 경로에서 영적 안녕감이 매개역할을 하는가를 살펴보았다. 통계적으로 유의미한지 알아보기 위해 매개효과의 유의성에 대한 직, 간접효과와 총 효과의 유의도는 부스트래핑(Bootstrapping) 방법을 통해 분석하였다. 그 결과, 부부폭력 목격경험이 영적 안녕감에 $-.192$ 로 부정적인(-) 유의미한 경로를 보였다($p < .05$). 부부폭력 목격경험이 폭력비행 요인에 $.333$ 로 정적인(+) 유의미한 경로를 나타냈다($p < .01$). 또 부부폭력 목격경험이 폭력비행에 미치는 간접효과를 살펴보면, $.020$ ($p = .031$)로 유의수준 $p < .05$ 수준에서 유의미한 정적 영향을 미치는 것을 알 수 있다. 따라서 부부폭력 목격경험이 폭력비행에 미치는 영향에서 영적 안녕감이 매개역할을 한다.

IV. 결론 및 논의

본 연구는 기독교인으로 교회에 등록하여 정기적으로 예배에 출석하는 중학생, 고등학생 및 대학생을 대상으로 그들의 부부폭력 목격경험이 폭력비행에 미치는 영향을 분석하고, 그 관계에서 영적 안녕감의 매개효과를 검증하였다.

본 연구를 통해 나타난 결과는 다음과 같다.

첫째, 학교급별에 따른 각 변인의 차이를 살펴본 결과, 부부폭력 목격경험에는 유의미한 차이가 없었으나 폭력비행과 영적 안녕감에는 유의미한 차이가 나타났다. 폭력비행은 중학생이 가장 높은 것으로 나타나 학교급별이 낮을수록 폭력비행은 높게 나타났다. 또한 영적 안녕감은 대학생이 가장 높게 나타났다. 이는 부부폭력경험이 있는 중학생이 고등학생보다 높은 비행률을 보인 연구결과를 지지한다(신선인, 2008). 따라서 중학생의 폭력비행에 대한 예방, 개입, 중재에 대한 구체적 방안과 연령별 특성을 고려한 상담 및 치료 프로그램이 적용되어야 한다.

둘째, 부부폭력 목격경험은 영적 안녕감에 유의미한 부정적 영향을 미쳤고, 폭력비행에 유의미한 정적 영향을 미치는 것으로 나타났다. 즉, 부부폭력 목격경험이 적을수록 영적 안녕감이 높고, 폭력비행이 낮아지는 것이다. 이는 부부폭력이 청소년 자녀의 비행에 유의미한 상관성이 있다는 선행연구를 지지한다(신선인, 2008). 그러므로 비행청소년에 대한 상담 및 심리치료에서 그들의 가족사를 바탕으로 부부폭력 목격경험이 있는 청소년의 가해자와 피해자에 대한 탐색을 면밀히 하고, 개입방법을 발달과정에서 따라 적절하게 대처해야 한다.

셋째, 부부폭력 목격경험은 영적 안녕감과 폭력비행에 직접적 영향을 미쳤고, 폭력비행에 간접적 영향을 미치는 것으로 나타나 부부폭력 목격경험이 폭력비행에 미치는 영향에서 영적 안녕감이 매개역할을 하는 것으로 검증되었다. 따라서 폭력비행 청소년에 대한 상담 및 치료에서 그들의 기독교신앙심을 고취하고, 종교적 안녕감과 실존적 안녕감을 합리적으로 재구성할 수 있는 프로그램의 필요성이 제기된다.

이러한 결과를 근거로 본 연구에서 밝혀진 바와 그 함의를 살펴보고자 한다.

첫째, 본 연구는 부부 간 폭력으로 인한 가정폭력이 청소년의 비행행동 즉, 폭력비행에 미치는 영향을 실증적으로 분석하였다. 이는 부부폭력이 자녀의 신체적, 정서적 및 심리적 안정과 사회적응에 영향을 미치고, 세대 간 대물림에 통계적으로 유의미한

상관이 있다는 연구결과를 지지한다(정준미, 1998). 그러나 선행연구는 일반적으로 가정폭력이 자녀에게 미치는 여러 가지 발달영역에서의 상관관계를 분석한 결과라면, 본 연구는 가정폭력의 세부적이고 일차적 대상인 부부폭력을 다루었다는 점이 선행연구와의 차이점이다. 뿐만 아니라 본 연구는 부부폭력이 기독교 청소년의 폭력비행에 미치는 영향에 대해 분석하므로 이에 대한 개입방안으로 기독교상담 및 목회상담에 적용가능한 실증적 자료를 제공한다.

둘째, 본 연구는 기독교인 청소년을 연구대상으로 하여 그들이 갖는 폭력비행과 영적 안녕감의 관계를 분석하였다. 기존 연구가 인구통계학적 관점에서 종교유무에 따른 차이를 단순히 분석하는 정도에서 머물렀다면, 본 연구는 기독교인의 종교적 신념과 삶의 태도에 나타나는 종교적 안녕감과 실존적 안녕감이 폭력비행에 미치는 영향을 분석하였다. 이는 기독교인을 대상으로 영적 안녕감의 역할을 구조적으로 분석하므로 기독교상담 현장에 실증적 자료를 제공함과 동시에 목회상담과 가족상담을 통합하는데 이론적 기틀을 제공한다. 더욱이 본 연구에서 다룬 영적 안녕감은 기독교 청소년의 현상학적 연구뿐만 아니라 그들을 위한 상담 및 목회전략에 기초적 자료가 된다.

궁극적으로 부부폭력 목격경험은 자녀의 신체적, 정서적 및 심리적 발달에 부정적 영향을 끼친다. 또한 그것이 폭력행동 간의 개연성을 높이고, 학교폭력이나 폭력 등과 같은 비행행동으로 표출될 가능성이 높다. 이에 따라 본 연구결과를 근거로 상담적 개입에 관한 논의를 하면 다음과 같다.

첫째, 부부폭력 목격경험자의 심리적 외상을 극복하기 위해 비합리적 신념을 발견하고, 이를 재구성하는 상담이 이루어져야 한다(Wright, 2014: 451-452). 그 과정에서 도출된 결과에 따라 부정적 감정 다루기와 용서에 대한 상담학적 접근이 필요하겠다(Dishion & Kavanagh, 2011: 125-127). 둘째, 부부폭력의 근원인 부부갈등을 조정하는 방안으로 효과적인 의사소통을 제시한다. 건강한 의사소통은 부부갈등으로 초래된 가정불화를 상당 부분 개선하는데 도움이 된다. 따라서 배우자 간, 부모-자녀 간 경청과 갈등 협상에 중점을 두는 의사소통 훈련 프로그램이 필요하다(Davis, 2007: 58; Dishion & Kavanagh, 2011: 134-135). 셋째, 부부폭력 목격경험이 많을수록 자녀의 공격성, 반사회성 및 폭력성이 높다는 것을 고려하여 그들의 분노조절방법에 대한 치료적 개입이 요구된다(Martin, 2007: 35). 또한 신앙심이 내재적 동기가 되어 폭력비행을 중재하기 때문에 이를 위해 신앙심 고취와 신앙성숙을 위한 상담프로그램이 마련되어

야 한다.

본 연구의 제한점과 후속 연구를 위한 제언을 하면, 본 연구는 기독교인만을 대상으로 하였다. 그러나 연구대상의 저변을 확대하고, 실증연구의 한계를 넘기 위해 비기독교인과 기독교인의 비교연구가 이루어져야 하겠다. 또한 폭력비행이 점차 저연령화되는 것을 고려할 때, 연구대상의 밀도있는 관찰을 위해서는 초등학생에 대한 심찰이 이루어져야 할 것이다. 또한 기독교를 비롯한 종교별 분석도 필요하다. 각 종교별 신앙 정도와 종교적 신념 및 태도에 따른 청소년의 폭력과 비행의 차이를 심층적으로 분석하는 연구를 제안하는 바이다.

“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함”

참고문헌

- Aymer, S. R. (2005). “*Exposure: an exploratory study of adolescent males’ coping responses to domestic violence*”. Ph. D., New York University.
- Baldry, A. C. (2003). “Bullying in schools and exposure to domestic violence”. *Child Abuse & Neglect*. 27. 713-732.
- Berzins, A. R. (2014). “*Resilience as a moderate for the relationship between exposure to violence and affect among ecuadorian youth*”. Psy. D., St. John’s University(New York).
- Brookie, T. N. (2012). “*Historical and contemporary factors influencing non-lethal suicidal behavior among reservation-based native american youth*”. Ph. D., The Johns Hopkins University Community-Public Health.
- Carlson, B. E. (1990). “Adolescent observers of marital violence”. *Journal of Family Violence*. 5. 285-299.
- Dauvergne, M. & Johnson, H. (2001). *Children witnessing family violence*, Juristat, Statistic Canada.
- David, M. F. & John, H. (1998). “Exposure to interparental violence in childhood and psychosocial adjustment in young adulthood”. *Child Abuse & Neglect*. 22(5). 339-357.
- Davis, M. W. (1993). *Divorce busting: A Step-by-step approach to making your marriage loving again*. 이인수 외 역 (2007). 『부부의 심리학』. 서울: 학지사.
- Dishion, Thomas J., & Kavanagh, K. (2003). *Intervening in adolescent problem behavior: A family-centered approach*. 양명숙 외 역 (2011). 『청소년 문제행동 상담』. 서울: 학지사.
- Fusco, R. A. (2008). “*Domestic violence crimes and child exposure: A population-based investigation of direct sensory exposure and the nature of involvement*”. Ph. D., University of Pennsylvania.
- Granic, I. & Lamey, A. V. (2002). “Combining dynamic systems and multivariate analyses to compare the mother-child interactions of externalizing subtypes.” *Journal of Abnormal Child Psychology*. 30. 265-283.
- Jouriles, E. N. & Norwood, W. D. (1995). “Physical aggression toward boys and girls in the families charaterized by the battering of woman”. *Journal of*

- Family Psychology*. 9. 69-78.
- Kimball, E. (2012). "Examining the relationship: fathers' parenting support and parenting stress on family violence". Ph. D., University of Minnesota Social Work.
- Martin, G. (1988). *Counseling for family violence and abuse*. 김연 역 (2007). 『가정 폭력과 학대』. 서울: 두란노.
- Park, A. (2011). "The Impact of exposure to domestic violence on developmental trajectories of depressive symptoms and antisocial behavior across the transition to adulthood". Ph. D., State University of New York at Albany Social Welfare.
- Paloutzian, P. E., & Ellison, C. W. (1982). *Loneliness, spiritual well-being and the quality of life: A source book of current theory*. New York: John Wiley & Sons.
- Renner, L. M. (2005). "An Integrated approach to understanding the effects of physical family violence on children's behavior problems". Ph. D., The University of Wisconsin - Madison.
- Straus, M. A. & Gelles, R. J. (1979). Determinant of violence in the family: toward of theoretical integration. in W. R. Burr, R. Hill, F. I. Nye, & I. Reiss, (eds) *Contemporary theories about the family*, New York: Free, 549-581.
- Straus, M. A., Gelles, R. J. & Steinmetz, S. K. (1980). *Behind closed door: violence in the American family*. Grand City, N.Y.: Anchor.
- Veronica, M. H. & Laura, A. M. (2001). "Gender differences in the risk for delinquency among youth exposed to family violence". *Child Abuse & Neglect*. 25. 1037-1051.
- Wright, N. H. (2003). *New guide to crisis & trauma counseling*. 금병달, 구혜선 역 (2014). 『트라우마 상담법』. 서울: 두란노서원.
- Wu, C. & Chao, R. K. (2011). "Intergenerational cultural dissonance in parent - adolescent relationships among chinese and european americans". *Developmental Psychology*. 47(2). 493-508.
- 교육부 (2014). "학교폭력 실태조사." 한국교육개발원.
- 김대업 (2008). 『AMOS A TO Z: 논문작성절차에 따른 구조방정식 모형분석』. 서울: 학현사.
- 김성수, 장성수 (2010). "종교정향 및 신앙성숙과 심리적 안녕감, 비행, 친사회적 행

- 동과의 관계.” 『학교심리와 학습컨설팅』 . 2(2). 33-49.
- 김상균 (2005). 『폭력의 심리학』 . 과주: 한국학술정보(주).
- 김정란, 김혜신 (2014). “가정폭력 및 학교폭력이 청소년의 자살충동에 미치는 영향.” 『보건사회연구』 . 34(2). 310-333.
- 길옥연 (2002). “*Study on the Christian education and counseling for the prevention of a juvenile delinquent.*” Thesis (doctoral). Faith Christian College & Theological Seminary.
- 노충래, 김현경 (2004). “중학생의 부부폭력 목격경험, 아동학대, 학교폭력 가해여부의 공존성 및 학교폭력 가해 예측요인에 관한 연구.” 『이화사회복지연구』 . 5. 79-107.
- 문동규, 김영희 (2011). “청소년의 자살생각과 관련된 유발변인의 메타회귀분석.” 『상담학연구』 . 12(3). 945-964.
- 박은미, 이시연 (2007). “아동학대 행위자의 특성에 관한 내용분석 연구: 인터넷 상담 사례를 중심으로.” 『상담학연구』 . 8(1). 299-316.
- 신선인 (2008). “가정폭력 노출경험이 아동, 청소년 비행에 미치는 영향에 대한 메타분석.” 『한국가족복지학』 . 23. 153-182.
- 신성만 외 (2011). “청소년의 실존적 영적 안녕감과 인터넷 중독의 관계: 자아존중감과 우울의 매개효과.” 『상담학연구』 . 12(5). 1628-1673.
- 이승출 (2012). “청소년의 가정폭력 노출경험과 학교폭력에 관한 연구.” 『청소년 문화포럼』 . 29. 116-135.
- 이진화 (2012). “영적 안녕감 척도의 타당화 연구.” 석사학위논문. 숙명여자대학교.
- 이학식, 임지훈 (2013). 『구조방정식 모형분석과 AMOS 20.0』 . 서울: 집현재.
- 여성가족부 (2013). “전국 가정폭력 실태조사.” 한국여성정책연구원.
- 우향숙, 최은실 (2013). “중학생의 신앙성숙도, 신앙배경, 신앙경력이 자아존중감에 미치는 영향: 기독교신앙을 가진 중학생을 대상으로.” 『한국심리학회 연차학술 발표대회 논문집』 . 2013(1). 428-429.
- 정준미 (1998). “부모의 아동기 폭력 경험과 자녀체벌과의 관계모형.” 박사학위논문. 숙명여자대학교.
- 조준범 (2008). “가족기능이 청소년의 폭력비행에 미치는 영향과 인터넷 게임중독의 매개효과 검증.” 박사학위논문. 연세대학교.
- 조준범, 임진섭 (2010). “청소년의 부모-자녀상호작용이 인터넷 게임중독과 비행에 미치는 영향 연구: 자아존중감과 매개효과 검증을 중심으로.” 『청소년학연구』 . 17(9). 197-226.

최병필 (2015). “반사회적 경향성을 가진 청소년에 대한 기독교 상담학적 연구: D. W. Winnicott의 대상관계 이론을 중심으로.” 박사학위논문. 서울기독교대학교.

최혜정 (2012). “부부폭력을 목격하고 자란 자녀의 경험에 관한 연구.” 『한국 가족치료학회지』 . 20(2). 157-182.

통계청 (2014). 『청소년통계』 . 대전: 통계청.

한국형사정책연구원 (1996). 『청소년의 긴장과 비행』 . 서울: 한국형사정책연구원.

황규명 (2011). “학교폭력에 나타나는 마음의 문제: 성경적 상담의 관점.” 『복음과 상담』 . 16. 37-63.

조선일보. 2012년 5월 2일자. “대학생 도심공원서 잔혹 피살...범인은 高 1·2 남녀.”

조선일보. 2013년 5월 9일자. “신촌대학생 살인사건 10대 2명 소년범 법정 최고형인 징역 20년 확정.”

한겨레. 2015년 6월 24일자. “학생부 기재 대책에도 ‘학교폭력’ 못 막았다.”

ABSTRACT

The Effect of Exposure to Domestic Violence among Christian Middle School, High School and College Students on their Violent Delinquency: Verification of the Mediating Effect of Spiritual Well-Being

Eun-Joo Bae (Sungkyul University)

The purpose of this study is to determine the mediating effect of spiritual well-being on the effects of domestic violence exposure on violent delinquency among christian middle school, high school, and college students. For this purpose, this researcher used the One-way ANOVA, structural equation modeling was performed on data from 456 students (181 middle school, 138 high school, and 137 college) throughout Korea (excluding Jeju Province) to assess their exposure to domestic violence, violent delinquency, and spiritual well-being.

The results were as follows. First, there was a significant difference in the violent delinquency and spiritual well-being of middle school students, high school students & college students. Second, exposure to domestic violence had significant effects on violent delinquency and spiritual well-being. Third, spiritual well-being was verified to mediate the effects of domestic violence exposure on violent delinquency. This suggests that exposure to domestic violence is a major cause of violent delinquency in youths. Furthermore, improving their spiritual well-being will help reduce violent delinquency. Based on these results, recommendations are made concerning possible improvements to the present study, and future study directions are discussed.

Key words : Christian, Middle School Students, High School Students, College Students, Domestic Violence, Violent Delinquency, Spiritual Well-Being

실존적 자기 이해에 대한 메이와 킬리히의 변증법적 대화에 관한 고찰*

배지연**

논문초록

본 논문은 메이와 킬리히의 실존적 인간이해에 대한 핵심적 개념을 변증법적으로 기술한 것이다. 이것은 인간의 보편적 실존에 대한 이해는 한 개인의 실존에 대한 이해에서 출발하며 한 개인의 실존적 이해가 곧 한 개인의 자기에 대한 이해라는 원리에서 출발한다는 가설을 전제로 한 것이다. 특별히 한 인간이 지향해야 할 최상의 덕목을 창조적 삶으로 간주하고 이것을 위한 과정적 변화가 어떻게 실존에서 출발하여 연속성 혹은 선 순환적으로 이루어지는지를 살펴보았다. 여기서 특별히 부각된 개념은 소외된 자기에서 불안과 유한성 그리고 대극의 긴장과 소외, 새로운 자기에서 수용과 구원 그리고 자기실현과 새로운 존재, 마지막으로 영적인 자기에서 통합과 용기 그리고 창조적 삶과 영적인 현존의 삶이다. 이것에 대한 각각의 핵심 개념을 유념하여 메이의 킬리히의 관점을 상관관계에 입각하여 기술하였다. 이와 같은 작업은 개인을 이해하는 메이의 관점이 심리학적인 관점에 머문다는 점을 고려하여 메이의 실존 사상에 가장 큰 영향을 미친 킬리히로부터 실존을 초월하는 영적인 관점을 도입하여 한 개인의 심층에 내재된 심오하고 신비한 고유의 성품을 발굴하고 확장하는 데 그 취지를 둔 것이다. 나아가 이와 같은 자기이해를 바탕으로 기독교 실존적 상담자가 함양해야 할 중요한 가치를 제시하고자 하였다.

주제어 : 메이, 킬리히, 소외된 자기, 새로운 자기, 영적인 자기

* 이 논문은 2013년 백석대학원 “롤로 메이의 실존적 성격 심리에 대한 연구”를 수정 보완하여 2014년 11월 8일 기독교학문학회 기독교세계관분과에서 발표된 “실존과 자기 이해”를 수정 보완한 것이다.

** 한영신학대학교 국제부 상담학 교수

2015년 5월 4일 접수, 6월 8일 최종수정, 7월 15일 게재확정

I. 서론

인간은 실존을 떠나서 존재할 수 없고 실존을 직면하지 않고 자기를 이해할 수 없다. 이와 같은 접근은 인간에게 실존은 무엇이고 그 실존이 어떻게 자기이해와 관련이 있는지에 대해 의문을 갖게 한다. 실존이 어떻게 자기이해와 상관성을 갖는지에 대한 이해는 역사적으로 실존에 대한 관심이 집중된 시점을 통해 유추해볼 수 있다. 실존에 대한 실재적 관심은 인류 전쟁이라고 할 수 있는 두 차례의 세계대전이 치러진 전후 유럽을 배경으로 전개되었다. 살생의 엄청난 사건을 통해 인간은 자신의 유한성과 인식의 한계성 그리고 실존 신학자 티리히(Paul Tillich: 1886-1965)가 통찰한 것처럼 교만(hubris)과 탐욕(concupiscence)을 일으키는 인간성에 대해 깊은 고뇌를 하게 되었고 이 난제를 타개할 방도를 찾아 방황하게 된 것이다.

이와 같은 인간성에 대한 연구는 프랑스 대표적 실존주의 철학자 Edmund Husserl의 뒤를 이어 독일 실존 철학자 Martin Heidegger(1889-1976)에 의해 세계내 존재(Being-in-the-World)라는 개념으로 집약되어 인간의 실존에 대한 개별적인 자기(Self)의 중요성이 부각되기 시작한다. 실제로 상담에서도 모든 문제에 대한 해결의 열쇠는 자기이해로부터 출발해야 하는데 그렇지 않을 경우 문제의 주변만 돌다가 공허한 결말을 맞게 된다. 따라서 본 연구는 한 개인이 직시해야 할 실존이 어떻게 불안으로부터 구원을 성취하여 인간의 최상의 고결성을 실현시켜 갈 수 있는지에 대한 방안을 메이와 티리히의 대화를 통해 찾아보고자 한다. 본 연구의 초점은 자기이해라는 렌즈에 국한 할 것이나 그럼에도 불구하고 개인의 이해는 보편적 인간성 이해를 전적으로 반영한다는 점을 암시적으로 내포할 것이다.

인간 실존에 대해 티리히의 제자로서 세계대전을 목격한 롤로 메이(Rollo May: 1909-1994)와 티리히가 공통적으로 기술하는 관점은 인간은 인식하는 실재적 현존재이자 비존재(nonbeing)로 인해 불안해하는 존재이며 불안을 타결해줄 외부적인 영원성을 갈망하는 존재로서 인간을 보는 것이다. 이와 같은 접근은 메이에게 직접 정신분석을 받았고 미국의 실존 심리 치료사로 현재까지 활동하고 있는 어빈 알롬(Irvin Yalom: 1931-)이 제시한 소외, 무의미, 죽음, 자유라는 인간의 궁극적인 관심과 구별된다. 뿐만 아니라 오스트리아에서 태어나 유대인으로 2차 세계대전 때 아우슈비츠에 강제 수용된 빅터 프랭클(Viktor Frankl: 1905-1997)에 따른 인간의 '실존적 공허'는 의

미 발견을 통해 채워진다는 관점과도 구별된다. 이와 같이 인간 실존에 대한 메이와 톨리히의 관점은 몇 가지의 용어로는 정리되거나 집약되지 않은 공통성이 있다. 그럼에도 불구하고 메이가 사용한 언어는 철학적 용어를 빌린 심리학적 프레임을 벗어나지 않으려는 노력을 보였고 톨리히는 신학에 기초한 학제 간 접근을 시도했다고 볼 수 있다.

나아가 메이의 실존적 관점은 개인의 심층에 내재된 심오하고 포괄적인 인간의 고유한 성품을 발굴하는데 심혈을 기울인 점을 발견할 수 있다. 특별히 본 논문은 기독교 상담심리학 논문으로써 메이의 관점에 따라 인간이 지향해야 할 최상의 덕목으로써 창조적 삶을 살아가기 위한 과정적 변화에 초점을 두고자 한다. 창조적 삶의 경지에 오르기 위해 인간이 직면해야 할 과정적 과제가 무엇인지 알아보기 위해 먼저 메이의 관점을 근간으로 하여 그 언어와 유비를 이루는 톨리히의 용어를 규명하고 이들의 관계를 변증법적으로 기술하는데 본 논문의 목적을 둔다. 두 학자가 제시한 각각의 사상을 표-1로 제시하면 다음과 같은 상관관계가 형성된다.

〈표-1〉

변화과정 \ 학자		소외된 자기		새로운 자기		영적인 자기	
		불안	대극의 긴장	수용	자기실현	지향적 통합	창조적 삶
메이	유비	유한성	소외	구원	새로운 존재	존재로의 용기	영적 삶
톨리히							

〈표-1〉에서 제시된 것처럼 인간의 유한성으로 인한 불안은 달리 표현하면 소외로 인한 단절된 불안이고 미해결된 과제에 대한 불안이다. 인간의 실존은 하나님으로부터 소외되고 인간과 인간, 인간과 자연 나아가 자기와 자신과의 단절되고 소외된 상태로 묘사할 수 있다. 이 소외는 인간과 신, 인간과 인간, 인간과 자연 그리고 자기와 자신과의 관계에서 발생하는 불협화음과 불일치의 연속선상 속에서 이중적 메시지를 주고받는 인간 실존의 실체적 모습이다. 이와 같은 실존적 소외상태에서 인간은 하나님을 하나님으로 받아들이는기를 거부하며 인간끼리 적대시하고 자연을 훼손하며 자신에 대한 부정적 감정을 증폭시켜 분열되고 왜곡된 관계 속에서 실존적 고통을 겪게 된다. 따라서 인간의 곤경 앞에서 톨리히는 하나님의 구원을 메이는 수용적 태도를 제시하

여 인간의 소외된 상태를 해결코자 한다.

틸리히는 실존에서 구원의 필요성을 역설하며 그리스도 예수 안에서 새로운 존재로의 변화되어야 할 필연성과 방법을 제시한다. 즉 인간의 소외는 그 어떤 방법이나 대상에 의해 해결되는 것이 아니라 역사적으로 유일회적으로 하나님과 완전한 연합을 이룬 그리스도 예수 안에서 새로운 존재가 되어 하나님과 연합함으로써 문제를 해결할 수 있다고 본다. 이와 유비적으로 메이는 인간 실존의 소외를 자기실존을 수용함으로써 해결할 수 있다고 말한다. 즉, 자기실존을 수용함으로써 자기의식을 확장시키고 존재의 잠재성을 일깨워 건강한 존재감을 구비해갈 수 있는 실존 심리학적 관점을 제시한다. 이와 같은 수용과 구원을 통한 새로운 존재로서의 도약은 잠재성을 일깨워 자기실현의 길을 견도록 자극한다.

‘새로운 자기’로 나아가더라도 인간의 실존은 여전히 불안과 소외 그리고 이중메시지로 인한 불일치로부터 선택과 균형을 유지해야 하는 긴장감에서 완전히 벗어날 수 없다. 새로운 존재로의 변화는 구원이 이미 세상에 임했으나 완전한 구원은 아직 이루어지지 않은 것처럼 인간의 유한성으로 인한 불안은 신과 동료 인간 그리고 자연과의 단절된 가운데 절망과 희망, 교만과 겸손의 대극의 경계선을 왕래하게 된다. 이것에 대한 대처방안으로 틸리히는 ‘하나님과의 연합’을 제안한다. 하나님과의 연합은 파편화된 자신의 모습을 통합해 가는 것이다. 통합의 과정 또한 새로운 존재로의 변화의 과정이다. 메이는 이와 같은 통합의 과정을 의도적으로 지향할 것을 강조한다. 자기수용과 자기실현의 한계적 상황 속에서 하나님과 지속적인 연합적 과정은 인간성 회복의 과정이며 구원의 온전성을 이루어가는 과정이다. 즉 심리적 통합은 하나님과 영적인 친밀함으로 극대화될 수 있다. 창조주 하나님이 창조한 인간은 창조적 삶을 구현하려는 의지적 선택이 가능한 것은 인간 실존을 있는 그대로 포용해 주시는 하나님의 사랑과 영적인 현존 때문이다. 이상에서 언급한 것처럼 메이와 틸리히는 인간의 실존적 삶을 소외 상태로 머물도록 내버려두지 않고 ‘실존’의 단어 어원이 암시하듯이 실존에서 일어나(rise up) 창조적 삶으로 변화하고 생성되어가는(produce) 과정을 의미 있게 기술한다. 이러한 맥락 속에 <표1>에서 제시된 메이와 틸리히의 유비적 대화를 좀 더 구체적으로 기술함으로써 실존과 자기 변화에 과정을 좀 더 면밀히 주목해보고자 한다.

II. 소외된 자기

1. 유한한 존재의 불안

메이에 의하면 인간의 유한성은 인간 존재를 위협하는 핵심 요소이며 불안을 야기하는 근본적인 원인이다. 이와 같은 메이의 관점은 톨리히가 제시한 불안의 근본적인 원인과 일치하지만 톨리히의 관점에 조명함으로써 그 의미는 더욱 분명히 부각될 수 있다. 톨리히에 의하면 인간은 죽음, 무의미, 정죄 등과 같은 유한성을 자기 존재와 동일시하여 자기 고유성에 대한 위협과 불안을 느끼게 된다는 것이다. 달리 말하면 불안은 언젠가 자신도 죽어야 한다는 실존적 사실을 자기 존재의 일부로 받아들이는 실제적인 체험이며 자기 지식에 대한 자원을 확보하는 경험으로 이해 할 수 있을 것이다 (Kirby, 2004: 85; 김지은, 2009: 26).

인생은 결국 무(nothingness)로 돌아가는 여정인데, 이와 같은 여정에서 인간성을 파괴하는 다양한 조건들은 불안과 두려움을 가중시킨다는 것이다. 불안에 대한 이와 같은 감정은 인생의 발달 단계에서 얻은 새로운 지혜와 통찰 그리고 성취와 흔적들을 모두 무로 돌려야 할 것 같은 고통스런 경험과도 같다. 톨리히(1957c: 44)의 관점에서 볼 때 무에 대한 두려움은 삶의 방향과 목적이 결여될 때 나타나는 반응이다. 톨리히에 의하면 추구하고 있는 것이 추구할 대상이 아니며, 집중하고 있는 대상이 집중해야 할 대상이 아님을 알 때 무력함과 동시에 근원적인 회의를 갖게 한다는 것이다. 이와 같은 상황은 존재에 대한 위협을 초래하며, 그 위협을 가하는 실체에 대해 명확히 규명할 수 없는 애매성과 모호성 그리고 불확실성은 두려움, 공포, 불안을 가중시킨다는 것이다.

무에 대한 불안은 메이가 볼 때 정체성 상실과 의미 상실과 관련된다. 메이에 따르면 정체성 상실은 곧 인간 존재에 대한 근원 상실이며 삶에 대한 의미 상실과 결부되어 있다. 이와 같은 상실은 죽음이라는 운명에 직면한 인간의 존재적(ontic) 자기 긍정에 대한 위협으로 볼 수 있을 것이다(Tillich, 1978: 48-49; 1954). 결국 인간은 죽음을 운명적 요소로 수용해야 하지만 소외된 상태에서는 이와 같은 위협은 삶의 궁극성에 대한 도전으로 여기며 불안을 자초하게 된다는 것이다(김지은, 2009: 26).

이와 같은 불안은 “운명에 대한 비합리성과 그 꿰뚫을 수 없는 암흑성(신비성)”이며

‘궁극적인 관계와의 필연적인 결핍’으로 볼 수 있을 것이다(Tillich, 1957a: 53). 달리 말하면 이와 같은 불안은 메이의 관점에서 볼 때 정체성 상실과 의미 상실을 의미하며 틸리히의 관점에서는 하나님과의 궁극적인 관계를 상실한 인간의 실존적 소외를 반영한다고 볼 수 있다. 따라서 하나님과 분리된 인간의 존재적 자기 상실은 곧 삶에 대한 궁극성의 결핍이며 존재에 대한 근원 상실을 의미한다고 볼 수 있을 것이다.

메이는 죽음, 외로움, 질병 등과 같은 비 존재적 요소에 맞서 세상과 상호관계를 맺으며 자신의 가치를 발견하려 할 때 나타나는 불안은 무의성에 대응하는 불안으로 보았다. 틸리히에 의하면 이와 같은 불안은 자기 존재에 대한 긍정을 위협하는 절대적인 의미 상실이며 상대적인 허무성과 관련된 것이다. 인간은 누구나 세상에서 의미 있는 존재로 살고자 하지만 운명적인 요소로 인한 좌절과 실망은 자기 주체성에 대한 자각과 확립을 붕괴시키며 동시에 자기 긍정을 상실하게 만들 수 있다는 것이다(송기득, 1990: 159). 틸리히는 실존적 소외에 갇혀 있는 동안 이와 같은 무의미와 허무성에 대한 위협에서 벗어날 수 없는 인간성에 대해 기술한 반면 메이는 실존적 소외에 대한 자각 여부를 떠나 위협에 대항할 수 있는 힘이 있는 한 인간은 세계와 의미 있는 상호작용을 통해 자기 존재감을 고양할 수 있다고 본 것이다.

이것은 메이가 자유와 불안에 대한 양면성을 인정한 것처럼 잠재력 실현 과정에서 나타나는 불안을 극복될 수 있는 정상적인 불안으로 보는 것에 입각한 것이다. 메이에 의하면 자유 없이는 책임 의식도 없으며 책임 의식이 부재된 상태에서 잠재력 실현은 불가능하다. 따라서 자유의 포기는 불안에서 벗어날 수 있는 유일한 방법이 될 수 있다는 것이다. 이것은 어떻게 “불안에 대한 긍정을 자기 자신을 수호하는 자기 긍정의 표현”으로 보는지 알게 해준다(Tillich, 1957a: 68). 자유와 책임에 대한 포기는 하나님이 부여한 잠재력을 실현할 수 있는 기회를 포기하는 것과 같다고 볼 수 있다(Tillich, 1954; 송기득, 1990: 166).

자유와 책임의 포기는 존재가 갖는 도덕적인 자기 긍정을 포기하는 행위로 볼 수 있다. 틸리히에 의하면 인간은 자유와 책임을 행사하지 않을 때 다른 사람이 아닌 자기 스스로 자기에 대한 적대심을 갖고 자신을 정죄하게 된다는 것이다. 이러한 상황 자체는 불안을 유발시켜서 죄책감에 빠지게 한다는 것이다. 따라서 불안과 관련된 자유와 책임의 관계는 인간에게 “응당 되어야 할 사람, 자기의 운명을 완성시킬 의무”가 부여되었음을 명백히 보여준다(Tillich, 1957a: 59; 송기득, 1986: 10).

이상으로 기술한 불안은 존재의 유한성에 근거한 존재론적이고 정상적인 불안이다. 메이는 이와 같은 정상적인 불안에 대해 부적절한 충동적이고 강박적인 반응을 신경 증적 불안으로 보았다. 틸리히 또한 실존적 불안을 적절히 수용하거나 처리하지 못할 때 자기에 대한 긍정성을 위축시키고 현실을 보는 객관성을 약화시켜 신경병적인 상태에 빠지게 한다고 말한다. 따라서 메이의 실존적 관점에서 볼 때 실존적 소외에 대한 존재론적 자각의 여부를 떠나 불안에 대한 정상적인 수용은 자기를 긍정할 수 있는 가능성을 열어 준다는 것이다. 그러나 틸리히는 하나님과 연합을 이루지 못한 상태에서 인간의 불안은 불완전성과 불안정성 그리고 모호성에 대한 반응으로서 완전성을 추구하려는 투쟁에 불과하다고 보았다.

불안은 실존의 한계와 운명에 직면한 인간이 삶에 대한 새롭고 창조적인 가능성을 향해 도전을 시도할 때 나타난다. 실존의 소외 상태에서 새로운 가능성을 향한 도전과 실현은 모호함과 불완전한 것들로 인해 불안을 가중시킨다. 따라서 이때 인간은 불안을 용기 있게 수용할 필요가 있다. 시편 기자는 반복적으로 “내 영혼아 네가 어찌하여 낙망하며 어찌하여 내 속에서 불안하여 하시고 하나님에 대한 간절한 부르짖음을 통해 불안한 심정을 수용할 수 있는 너는 하나님을 바라라”고 말한다(개역한글, 시편 42:5, 11; 43:5). 이것은 하나님과 연합하지 못한 인간이 자신의 실존적 불안을 하나님에게 호소하며 불안으로부터 벗어나려는 간절한 소망을 담고 있다. 이것은 인간 소외 상태에서 불안한 인간이 용기 있게 지향해야 할 방향과 대상이 무엇인지를 깊이 생각하게 한다.

2. 소외된 자의 긴장감

메이의 자기 이해의 기본 구조는 대극성이라고 볼 수 있다. 이것은 인간의 부정성과 긍정성 그리고 선한 요인과 악한 요인 모두를 아우르는 총체적인 삶의 가치와 덕목으로서 인간의 자기 이해 형성에 막대한 영향력을 수행할 수 있다. 대극성은 인간의 실존에 대한 '소외의 구조'이며 인간 자기 이해에 대한 '파괴의 구조'를 반영한다(Tillich, 1957b: 97). 대극의 긴장의 기원은 유한한 인간이 영원성을 갈망하는 데서 연유하는데, 이것은 영원한 하나님에게 속해 있던 인간이 하나님과 분리되어 영원성을 상실한 실존의 모호하고 애매한 상태에 대한 긴장 관계로 볼 수 있을 것이다. 틸리히

는 이와 같은 실존의 모호성과 애매성은 인간을 불안하게 하며, 존재적·정신적·도덕적 자기 긍정을 위협하며, 절망적인 고통을 초래한다고 말한다.

실존적 소외 상태에서 인간의 대극성은 기본적으로 자기와 세계의 대극성(polarity of self and world)을 토대로 이루어진 구조인데 이것은 메이가 제시하는 자기 이해의 기본 구조와 틸리히가 제시한 자기 이해의 존재론적 자기 이해의 기본 구조와 일치한다(Tillich, 1957d: 99). 자기와 세계를 기본 구조로 하여 틸리히가 제시한 자기 이해 구조는 개별화와 참여·역동과 형태·자유와 운명인데 전자는 자기 혹은 주관적인 측면을 후자는 세계와 대상적인 측면을 나타낸다(Tillich, 1957b: 243). 메이는 틸리히의 존재론적 자기 이해 구조로부터 영향을 받았지만 틸리히처럼 체계화를 하지 않고 좀더 세부적으로 표현하였다. 메이가 제시한 대표적인 자기 이해의 대극의 구조는 자유와 운명, 개별화와 참여, 에너지와 형식 이외에도 주관성과 객관성 그리고 감성과 이성 등이 있다.

이것은 인간과 하나님의 관계에 대한 틸리히의 조직적인 접근과는 달리 메이는 인간의 심리에 초점을 두고 인간성의 분열을 기술하였기 때문이다(Castro, 2009: 467). 그러므로 틸리히가 기술한 존재론적 구조는 실존적 소외 즉, 타락한 실존적 소외 속에서 하나님을 향한 인간의 궁극적 관심을 실현하는 데 목적을 둔다. 반면 메이의 인간 이해는 궁극적으로 존재의 자기실현에 목적을 두고 있지만 실존을 살아가는 인간의 심리적 긴장과 갈등에 더욱 초점을 두고 있다고 볼 수 있다(Kiser, 2007b: 192).

따라서 메이와 틸리히는 인간의 자기 이해에 대한 기본 구조는 일치하지만 출발선과 과정 그리고 도착점에 대한 기술은 다소 차이를 보인다고 할 수 있을 것이다. 메이는 인간의 자기 이해 구조가 비록 분열적인 형태를 갖지만 개별화된 개인이 대극의 통합을 추구하고 세계에 자율적이고 능동적으로 참여하면서 자기 가능성을 실현해 갈 때 자기 분열과 자기 파괴로부터 벗어날 수 있다고 보았다. 그러나 틸리히가 보는 파괴적인 존재론적 구조는 본질적으로 하나님과 소외된 인간 실존에 대한 반영이며 창조적인 선과 실존의 죄의 상호적인 모순으로 인한 소외의 결과이다.

이와 같은 틸리히의 소외에 대한 이해는 근본적으로 하나님과 인간과의 관계성에서부터 출발하기 때문에 죄의 문체와 결부되지 않을 수 없다. 여기서 죄는 하나님과 분리된 소외를 의미하며, 이것은 인간과 하나님의 관계에서 일어나는 대극의 긴장을 가장 잘 묘사해 준다고 볼 수 있다. 메이는 소외를 죄와 결부시켜 묘사하기보다 사회와

문화에 만연된 비인간화, 인간 존엄성 상실 그리고 관계 상실을 부각시켜 설명한다. 메이는 현대인들이 직면한 정체성 상실의 문제는 존재의 근거이신 하나님과의 확고한 만남을 통해 해결될 수 있고 이에 따라 인간 고유의 존엄성을 회복할 수 있다고 보았다. 이것은 하나님과 단절된 인간은 실존의 파괴와 분열의 구조 속에 고통을 겪으며 새로운 자기 회복을 희망하며 영원하고 온전한 하나님을 찾는 것이다.

한편 메이는 현대인들의 소외, 고독, 외로움, 단절, 분열, 무관심, 무감각, 비인간화, 그리고 소통의 부재는 자기와 세상의 대극적 관계와 그리고 자기와 자연의 대극의 관계를 적절히 해결하지 못했기 때문이라고 역설한다. 톨리히는 이것을 실존적 소외라고 하였다. 이것은 대극의 긴장을 적절히 해결하지 못해 나타나는 일련의 현상이다. 실존적 소외는 하나님과 단절을 일으킨 인간의 총체적인 행위와 상태를 말한다(Tillich, ST. II. 1967: 66, 72). 이와 같은 소외 상태는 하나님과 연합이 파괴된 인간 실존의 보편적인 불신앙의 모습이다(Tillich, 1957c: 75-76).

이러한 맥락에서 이원론적 사고는 인간성 상실, 파편화, 기계화, 이기주의 양상의 원인으로 부각된다. 이원론이 문제점을 해결한다 해도 대극의 긴장은 인간의 소외와 죄 그리고 하나님의 관계를 재조명하도록 촉구한다. 하나님과 온전한 연합된 상태에서만 인간은 모든 대극의 긴장을 견딜 수 있고 초월할 수 있다. 대극의 구조가 존재한다는 것은 인간의 실존이 바로 파괴된 구조 안에 있음을 의미한다.

인간의 소외 상태는 하나님으로부터 등을 돌리고 자기 사랑에 집착하는 죄의 상태이며 분열과 단절을 일으키는 보편적인 곤경의 상태이다. 자기와 세계의 대극성은 한 인간의 궁극적 관심이 개별적이면서도 우주적으로 확장되어 존재의 가능성을 실현시켜 갈 수 있음을 시사한다(Tillich, ST VI, 1967: 243).

III. 새로운 자기

1. 수용 받지 못할 자의 구원

인간의 실존은 톨리히 언어로 소외된 구조이며, 그 구조 속에 있는 인간은 변경할 수 없는 운명으로 불안해한다. 행복한 삶을 살아야 할 가치와 능력을 부여받은 인간은

운명적 실존에 맞서게 된다. 메이는 이것에 대해 실존적 소외 속에서도 수용적인 태도로 운명과 순조로운 관계를 맺고 대극의 긴장을 견디며 용기 있게 나아가길 권고한다.

운명에 대한 수용적 태도는 곧 자기실존에 대한 수용적 태도이다. 자기수용은 실존의 소외를 자각하고 상처받고 분열된 인간성이 치유되는 데 반드시 필요한 원리이다. 메이는 운명과 대극에 대한 수용적 태도를 특별히 부각시킨다. 그것은 분열에서 통합으로 상처로부터 치유와 회복을 이룰 수 있는 통로이기 때문이다. 이와 같은 치유와 회복의 경험은 틸리히가 말하는 구원과 유비를 이룬다. 구원에 대한 해석은 다양하지만 틸리히(1955a)가 말하는 구원의 본질은 상처가 치유되고, 분열이 연합되고 파괴된 구조가 재건되는 것을 의미한다. 원어의 해석에 따라 죄를 소외로 볼 때 구원을 치유와 일치로 보는 것은 타당하다. 틸리히에게서 구원은 사랑(agape)의 하나님 안에서의 모든 것에 대한 무조건적인 수용과 긍정이며, 하나님과 궁극적인 연합에 이르는 것이다. 구원의 관점에서 모든 질병은 하나님과 분리된 인간의 실존의 현상이다. 이와 같은 실존은 치유를 매개로 하는 구원이 필연적으로 요청된다.

그러나 메이가 제시하는 자기수용을 구원의 한 과정으로 보기까지 충분한 변증법적 대화가 필요할 것이다. 메이가 제시하는 자기수용은 개별화 과정에서 실존의 운명과 대극을 회피하거나 부인하지 않고 치유와 회복으로 가기위한 것이다. 이와 같은 수용적 태도는 인간 실존이 하나님과의 영원한 연합에서 제외된 소외 상태이며 존재에 대한 궁극적인 부정성(ultimate negativity)에 대한 진지한 자각을 수반하고 있는지 의문을 갖게 한다(Tillich, ST V, 1967: 165). 즉, 메이가 말하는 수용이 구원에 바탕을 둔 하나님과 연합을 전제로 하는 치료적 수용으로 볼 수 있는지는 의문에 여지를 남긴다.

수용은 자기의 심리 상태를 민감하게 관찰하여, 지혜와 통찰을 얻고, 존재다운 인간으로 성장하며, 자기실현을 이룰 수 있게 한다. 모든 인간은 목적(telos)을 가진 존재로서 사물과 사건에 대한 본질적이고 심층적인 파악과 통찰이 가능하며 이를 바탕으로 의미 있고 잠재력 실현이 가능하다(Springston, 1997: 16). 이와 같은 메이의 관점은 틸리히의 입장에서 볼 때 여전히 아쉬움을 남긴다. 실존적 소외에 대해 자각하고 그로부터 구원을 받지 않는 상태에서 자기실현은 과대 자기를 만들어 메시아 콤플렉스와 같은 문제를 일으킬 수 있다는 것이다. 그러므로 실존에 직면한 자기수용은 하나님의 영적인 현존에 사로잡혀 하나님과 완전한 연합을 이루며 그리스도 예수를 만나는 삶으로 확장될 수 있어야 한다.

수용은 실존적 소외를 나 자신의 소외로 자각하고 나와 관계된 모든 존재의 소외를 현실로 받아들여 자기 통합을 통한 자기 회복을 염두 해 둔 것이다. 운명과 관계는 현실에서 자기를 수용하고, 운명에 따르는 절망적인 상황과 고통스런 환경을 나의 실존으로 수용하는 행위이다. 이것은 톨리히(1967, ST VI: 268)가 피조물의 실존을 '나의' 실존으로 보고 피조물의 구원을 나의 구원으로 볼 수 있다고 말하는 것과 유사하다. 그리고 치유의 관점에서 구원은 “하나님과 인간, 인간과 그의 세계, 인간과 그 자신 사이의 분열을 극복하는” 자기실존에 대한 궁극적 의미를 완성하는 것이다(Tillich, ST III, 1957c: 254). 구원에 대한 이와 같은 톨리히의 관점은 메이의 자기수용의 영역을 궁극적인 근원으로부터 분리된 인간이 육체적인 죽음뿐만 아니라 영적인 죽음을 직시하게 한다. 이것은 그 어떤 것도 자기를 “하나님의 사랑으로부터 끊을 수 없다”는 확신을 가질 때 이를 수 있는 일이다(Tillich, 1967, ST VI: 269).

자기수용이 비록 하나님과 영적인 연합을 배제한 심리적이고 실존적 차원에 머물 수 있지만 이와 같은 제한적인 치유조차 신과 조우를 전제한다는 점을 부인할 수 없다. 톨리히(1984: 256)는 “어느 정도 모든 인간은 새로운 존재 안에서 역사하는 치유하는 힘에 참여하고 있다”고 말한다. 이와 같은 우주적이고 보편적인 치료의 가능성은 하나님의 무조건적인 사랑과 그리스도 예수의 일회적 구원의 사건을 통해 부정성이 영원히 정복되고, 모든 인간이 영원한 축복(eternal blessedness)에 참여할 수 있는 길이 열렸기 때문이다(Tillich, 1967, ST V: 404). 그럼에도 불구하고 심리적 치유는 불완전하며 일시적인 것이며, 영원한 축복에 참여하는 구원과 구별된다.

수용은 실존의 운명과 대극적 상황에 대처할 수 있는 최상의 방법이 될 수 있다. 그것은 자기 입장만 주장하는 극단적인 상황에서도 상대를 진정성 있게 대하고 수용하는 것이다. 이와 같은 태도는 옛사람을 벗고 그리스도 예수 안에서 새로운 존재에 참여하는 적극적인 태도이다.

자기수용은 하나님과 분리된 자기실존을 자각하고 하나님과 연합할 수 길을 찾는 과정이다. 자기수용은 대립적인 가치나 상황에 직면했을 때 자기주장만 내세우지 않고 더 높은 진리를 위해 자기를 포기(surrender)하고 사랑으로 연합하려는 태도이다. 그것은 그리스도 예수가 이룩한 새로운 상태와 새로운 시대에 참여하는 것이며, 참여를 통해 새로운 자기로 태어나는 것이다.

2. 새로운 존재의 자기실현

자기수용은 잠재적 자원을 개발하고 자기실현을 이루어가기 위한 과정이다. 자기실현은 인간의 잠재력을 개발하고 실현하는 것과 같은 맥락에서 이해해야 할 것이다. 잠재력은 인간을 존재로 볼 때 존재에 내재된 “개별적이고 독특한 패턴”(May, 1994, 41; 1953, 19; Kiser, 2007a: 155)이며 ”미래를 향해 무엇을 실현하게 하는 힘”을 의미한다 (May, 1969, 243). 자기실현은 ‘잠재적 존재를 현실적인 존재로’ 실현시켜 가는 것인데, 그 가능성은 ‘잠재적 무한성’으로 확장된다(Tillich, ST III, 1957b: 143). 잠재적 무한성은 유한성과 대비를 이루며 자신과 세계와의 관계와 자유와 책임에 대한 관계는 맥락을 공유한다(Tillich, ST III, 1957b: 81).

잠재적 무한성은 자신의 유한성을 깨달아 가면서 자신을 신의 자리에 올리려는 유혹을 받게 된다(Tillich, ST III, 1957d: 82). 그러나 실존적 소외를 깨닫고 대극과 운명에 대한 자기 한계에 직면한 인간은 불합리한 유혹을 극복할 수 있게 된다. 티리히는 실존적 소외의 조건에서도 그리스도로 인한 일반 은총에 힘입어 잠재적 무한성을 창조적인 에너지로 승화할 수 있다고 보았다. 그것은 심리적으로 성숙한 자기의식 상태를 의미하며 하나님의 영과 완전한 연합을 의미하지 않는다.

메이가 말하는 자기는 존재의 중심을 형성하며 자각이라는 의식의 형태를 통해 유지되고 확장된다. 의식의 확장은 자신의 긍정성과 부정성 그리고 회피하고 부인하고 싶은 부분까지 수용하는 것을 의미한다. 의식의 확장은 티리히의 관점에서 볼 때 존재의 잠재성이 개인의 삶에 실현되는 개별화 과정이며, 유한한 존재가 새로운 존재로 변화되어 갈 때 일어나는 심리적 현상이다(Tillich, ST II, 1967: 120). 개인의 삶에 모든 대극을 초월하고 세상에 참여하는 무한한 힘을 가진 새로운 존재로 변형되어 가는 것이다.

잠재력 실현은 과거의 상처를 나의 일부로 수용하고, 개인을 위협하는 비존재의 조건을 용기 있게 수용하여 자기 파괴와 분열로부터 자기 통합의 과정을 의미한다. 이와 같은 과정은 존재의 잠재성을 실현하고, 개인이 새로운 존재에 참여하는 것이다(Tillich, ST II, 1967). 새로운 존재(New Being)란 “그리스도 예수가 총체적인(전인적인) 인간 존재 안에서 새로운 존재의 담지자로” 등장하는 것을 말한다(Tillich, ST II, 1967: 121). 즉 이것은 그리스도 예수가 인간의 유한성, 불안, 애매성, 비극, 부정성 등

의 실존적 상황에 참여하여 실존적 소외를 정복한 사건을 의미한다(송기득, 1986; 7).

자기실현은 그리스도 예수 안에서 새로운 존재에 참여하는 은혜에 비하면 그림자 수준이다. 그럼에도 불구하고 예수 그리스도는 이와 같은 인간 실존의 불완전성과 미숙함을 외면하거나 거부하지 않고, 스스로 인간 존재의 고통과 황량함의 십자가를 대신 지며 하나님과의 완전한 사랑의 연합으로 인간을 초대한다.

이와 같은 맥락에서 잠재력 실현은 존재 안에 내재된 하나님의 형상을 구현하는 것으로 봐도 무방할 것이다(Tillich, ST III, 1957c: 207). 진정한 자기실현은 자기 존재 안에 있는 하나님의 성품을 구현해 가는 것으로 볼 수 있다. 인간의 전인적 자기 이해는 영원한 생명에 참여하는 것을 포함한다(Tillich, ST III, 1967: 413). 이것은 심리적·영적·사회적 존재로서 인간은 자기 안에 하나님의 생명의 정수(essentialization)를 품고 있다는 사실을 보여준다.

이와 같은 관점에서 메이가 언급하는 내적인 지성소(inner sanctum)는 매우 특별한 의미를 지닌다. 그에 의하면 내적인 지성소는 의식의 확장과 심리적·정신적 차원으로 도달하지 못하는 곳이며, 인간이면 누구나 홀로 직면해야 하는 거룩한 내적인 장소이다(May, 1953, 94). 내적인 지성소는 하나님의 은밀한 사랑과 용서의 영적 능력을 경험하는 장소이며, 아무 대가 없이 자신의 가치를 인정받는 장소이다. 그러나 인간은 삶에 대한 적대감과 거부감으로 하나님의 무조건적인 용서를 받아들이지 못하고 무언가를 시도하려고 한다. 내적인 장소는 용납할 수 없는 자신의 용납을 용납하는 하나님의 용납을 용납함으로써 하나님과 화해하고 자신과 화해하는 행위의 자리로 이해할 수 있다.

이상으로 볼 때 메이가 지향하는 자기실현은 구원의 실현이며 새로운 현실에 대한 희망의 메시지로 볼 수 있다. 구원은 메이의 관점에서 실존의 조건에서도 존재로서의 용기를 잃지 않고 새로운 존재에 참여하여 하나님과 자기, 세상과 자기, 자기와 자기에 대한 분열의 문제를 해결 받는 것이다. 새로운 현실은 자기 포기에서 자기 긍정으로, 옛 존재에서 새로운 존재로, 옛 자기에서 자기를 새롭게(Renewal)해 가는 것이다. 누구나 그리스도와 결합하면 낡은 상태는 사라지고 새로운 상태가 존재하는 현실을 맞이하게 되는 것이다(고린도후서 5: 17).

IV. 영적인 자기

1. 통합적인 존재로의 지향

자기실현은 자기 존재에 내재된 잠재력을 현실화해 가는 과정이며 새로운 현실에서의 새로운 삶이다. 이것은 각각의 다른 이야기가 아니라 하나의 삶을 서로 다른 관점에서 논의하고 있다. 그러므로 메이가 제시하는 삶은 여전히 현존에서 존재의 독립성과 상호성을 견지할 수 있고 개별화와 자기실현을 향해 대극의 힘을 통합해 가는 삶이다. 자기실현을 추구하며 변화된 새로운 심리적·사회적·영적 자기는 틸리히(1948b)가 말한 것처럼 확실히 전인적 자기 이해를 통해 영원한 생명에 참여할 수 있는 가능성을 열어 준다. 새로운 존재에 참여하는 것은 하나님의 영과 연합하는 하는 것이다.

새로운 존재에 참여한 인간은 그리스도가 실존의 운명에 참여한 것처럼 실존의 운명을 창조적으로 개선하며 승리의 삶을 살 수 있다. 실존적 자기는 역동적이고 변화하고 생성하며 잠재력을 가진 존재적(ontic) 자기로서 하나님의 생명과 연합할 수 있으며 예수 그리스도의 새로운 존재에 참여할 수 있는 존재이다. 따라서 틸리히의 관점에서 조명된 메이의 자기 개념은 하나님과 영적인 연합을 이루고 새로운 존재로 변화해 가는 총체적 모습을 의미한다.

통합을 지향하는 삶은 존재론적 불안과 신경증에도 불구하고 자기실현을 지향할 수 있게 한다. 지향성은 인간의 생명에 내재한 신적인 지향성(intentionality)을 실현하는 것이다(ST V.1 1967: 247; 1957a, 190). 그러나 유한성을 깨달은 인간은 자기궁정에 위협을 받으며 존재를 포기하려는 절망의 고통에 사로잡히게 되는 데 이것을 메이는 존재론적 불안이라고 하였고, 틸리히는 존재에의 용기의 한계 선상에 도달한 절망의 상태로 표현한다. 틸리히의 절망은 실존에서 의미 상실에 대한 책임과 그것을 회복할 수 없는 것에 대한 고뇌이다. 틸리히(1948a)가 제시하는 절망은 궁극적으로 존재의 가치를 실현하려 할 때 그것을 방해하고 위협하는 요소에 저항하는 불안을 적절히 처리하지 못해 나타나는 자기 파괴와 자기 분열이다.

그러나 메이가 존재론적 불안과 대극의 긴장에 직면하고 수용하라고 하듯이, 틸리히 또한 절망의 부정성 또한 삶의 한 행위이므로 그것을 수용하여 긍정의 힘으로 전환하

라고 권한다. 톨리히(1957a: 189)는 이것을 “절망의 용기”로 보고, 절망을 받아들이는 자체가 신앙이라고 말한다. 이와 같이 용기는 메이와 톨리히에게 있어서 자기를 초월하는 용기이며, 절망에도 불구하고 하나님께서 자기를 용납하셨음을 부정하는 것을 부정하는 것이다. 그리고 이러한 존재적 용기는 무의미성과 그로 인한 자기 분열을 실존으로 수용하고 그 무의미성 속에 숨은 의미를 의식하도록 돕는다(May, 1983b: 7). 용기는 존재의 힘이며 인간의 생명에 내재한 잠재력이며, 모든 존재를 포용하고 초월하는 하나님의 능력에 근거한다.

존재의 용기는 자기를 긍정하게 하며, 자기 회복과 성숙을 지속적으로 지향하게 하는 능력이다. 대극의 가치를 통합할 수 있게 하여 결국 자기실현을 지속적으로 지향할 수 있게 하는 데 이것은 톨리히가 말하는 존재의 용기 개념과 일치한다. 존재와 존재의 부정은 결국 일치(unity)를 향해 가는 것이며, 용기는 자기를 위협하고 방해하는 세력이 있음 “에도 불구하고” 자기를 긍정하는 것이다(Tillich, 1957a: 39; Cunningham, 2007: 78).

용기는 비존재로부터의 존재의 위협에도 불구하고 자기와 자기를 통합하고, 자기와 세계를 통합하고 그 영역을 확장해 가며 자기실현을 가능하게 한다. 용기는 존재의 힘에 사로잡혀 절망을 넘어 가능성에 도전하게 하는 신앙의 힘이다. 인간의 유한성에 대한 자각은 무의미와 회의에 사로잡히게 만들며 더 이상 하나님의 용납을 용납할 수 없는 상태에 이르게 한다.

그러나 메이는 이러한 불안과 절망 속에서도 인간은 자기실현을 향한 용기 있는 도전을 할 수 있다고 말한다. 톨리히(1957e)의 관점에서 이와 같은 도전은 존재의 용기에서 나오는 절대적 신앙의 힘이다. 절대적 신앙은 극단적인 무의미로 인한 절망적인 상황 속에서도 하나님의 무조건적인 사랑을 체험할 수 있는 상태를 말한다(Tillich, 1957a: 190). 절대적인 신앙의 상태에서도 인간은 무조건적인 하나님의 사랑을 수용하며 하나님과 연합하려는 적극적인 의지를 보인다. 하나님의 무조건적인 사랑에 대한 인간의 수용은 존재의 중심이 하나님을 지향해 가고 있음을 반영한다.

톨리히의 변증법적 관점에서 본 통합은 운명과 대극적 상황에서 의식을 확장하고 자율적으로 하나님과 연합하는 것이다. 나아가 예수 그리스도의 새로운 존재에 참여함으로써 존재의 잠재력을 실현해 가는 삶이다.

2. 영적 현존 속의 창조적 삶

창조적 삶은 지향해야 할 마지막 단계로써 자기와 세계와의 관계에서 새로운 변화를 새경험해 가는 것을 말한다. 창조적 삶은 새로운 자기와 새로운 사회를 형성하기 위해 존재의 중심에 잠재된 궁극적 본성 즉, “새로운 형태, 새로운 상징, 새로운 패턴”을 표현하고 조형하며 생성해 가는 것을 말한다(May, 1975b: 19, 30).

창조적 행위는 다양한 역동적 흐름과 모양 그리고 조형을 만들어 가는 것이다. 이것은 하나님의 영원한 생명 안에서 형태와 역동의 구조가 완전히 조화를 이루며 새로운 신적 창조성을 만들어 내는 것이기도 하다. 창조적 삶은 인간 안에 내재하는 하나님의 영적인 현존이 인간의 마음에 사랑과 믿음을 생성하며 대극의 긴장을 초월하고 자기 통합과 자기 창조를 이룰 수 있게 하는 것이다(May, 1963: 369).

창조성에 대한 메이와 틸리히의 공통적 견해는 창조력은 신이 부여한 잠재적인 능력인데, 이것은 어떤 형태로든지 표현되며, 표현된 것은 작품으로서 가치와 의미를 지닌다는 것이다(May, 1975b: 58, 192; Tillich, ST, 1967: 104). 참된 창조는 인간의 영과 하나님의 영이 서로 연합을 이룰 때 드러나는 삶의 현상이다. 인간의 영과 하나님의 영의 연합은 하나님의 영이 인간의 영을 사로잡아 인간 존재를 흔들고, 영감을 주며, 변화하게 하는 하나님의 현존이다(Tillich, 1955a: 137). 그러므로 치유와 관련된 창조적 삶은 하나님의 영적 현존이 생명의 다양한 형태 중에 치유라는 창조적 형태로 나타나는 것이다.

메이와 틸리히는 공통적으로 심리적·정신적·영적 결핍 상태에서 인간은 창조적인 행위를 할 수 없으며 타인을 타하는 회피적인 행동을 한다고 말한다. 이것은 인간이 지향성을 상실할 때 불안과 무기력을 느끼는 것과 관련성이 있다(Tillich, 1957a: 44-45). 지향성 상실은 존재의 중심에서 하나님과 영적인 연합의 가능성이 자기 파괴로 회귀하는 결과를 초래하기도 한다. 따라서 현실화하지 못한 의식 혹은 행동으로 인한 불안과 무기력을 극복하고 지향적인 정신을 유지할 수 있어야 한다(May, 1953: 226; Tillich, 1957a: 92).

창조적 삶은 개인과 공동체에 유익을 주는 가치에 기초한 내적·외적 일치를 추구하는 삶이다. 창조적인 행위는 하나님의 창조에 비하면 잠재된 것의 실현이나 숨은 것의 재발견에 지나지 않지만, 하나님의 영적인 현존 안에서 새로운 존재로 변화할 수

있는 가능성은 여전히 존재한다(Ritter, 1985: 9-10). 하나님의 영적인 현존은 개인과 공동체의 변화와 존재의 깊이를 알게 해준다(Tillich, 1963b: 87-92).

창조적 삶은 인간의 한계를 지각하고 그 한계에 도전하게 한다. 그것은 실존의 소외로 인한 고독과 외로움, 고통과 질병의 위협을 극복하고, 삶의 의미를 부여하여 존재의 가능성을 발견하고 실현하게 한다. 톨리히의 관점에서도 이와 같은 창조적인 삶은 “우주 속 인간 존재의 한계성을 인식하는 가운데에도 자기 존재를 스스로 결정하는 주체성을 갖고자 강력한 인간 의지의 표명”이며 실존적 오만(hubris)을 초월하게 한다(오세준, 2011: 75). 그것은 하나님의 자리에 자기를 놓으려는 오만이나, 모든 것을 통제하며 자기를 힘의 중심으로 삼으려는 탐욕(concupiscence)과 구분된다. 그것은 결합과 열등감 그리고 불완전성을 수용하고 긍정적으로 승화해서, 새로운 영적인 자기로 변화해 가는 삶이다.

이러한 맥락에서 창조성은 실존의 삶에서 자기 존재를 다듬어 가는 과정이며, 창조되지 않는 인류의 표상을 만들어 가는 과정이다. 죽음의 고통을 딛고 생명이 부활하는 경험이다. 여기서 죽음은 육체적인 죽음이 아니라 심리학적이고 정신적인 죽음과 깊은 관계가 있다. 부활은 그리스도 예수 안에 있는 새로운 존재의 현실적 징표이자 하나님의 영적인 현존의 승리를 의히하며 인간이 새로운 존재로서 새로운 상태에 참여할 수 있는 가능성을 보여준다.

창조적 삶은 유한한 인간의 실존적 소외와 거부감과 적대감에도 불구하고 인간을 수용하는 하나님의 영적인 현존으로 인한, 하나님의 은혜의 표현이다. 하나님의 은혜는 자기와 자기 자신 뿐만 아니라 자신과 다른 사람을 연합시키고 새로운 창조에 도전하게 하며, 영적인 존재로서 살아가게 한다. “오직 사랑만이, 영적 현존만이” 자기실현의 요구를 충족시키고 동기를 유발시킨다. 결국 이 사랑은 “인간의 의지의 문제가 아니라 영적 현존의 창조물이며, 은혜이다”(Tillich, ST IV, 1957a: 403).

하나님의 영적인 현존은 인간의 심리·정신·신체 등의 전인적 상태에 관여하여 생명의 초월적인 통일성으로 이끌 뿐만 아니라 소외된 인간 실존의 중심적 본질과 재결합을 가능하게 한다. 그리고 그 재결합은 하나님의 사랑의 속성에 의해서 인간의 모든 파괴와 분열을 해결하고 창조적 변화를 이끌어 낸다. 하나님의 사랑은 율법이나 도덕이 아니라 성령의 창조물이며, 곧 은혜와 동일한 실체이다.

V. 결론

이상으로 볼 때 한 인간의 자기 이해는 자신의 실존을 충분히 직시하고 수용하여 실존으로부터 삶의 가치를 구현해 가도록 도와준다. 인간이 서로의 실존을 존중하고 수용해 줄 때 서로의 경계선을 허물지 않고 상대의 실존에 참여할 수 있을 것이다. 이것을 털리히는 상대에 대한 아무런 방어적인 해석 없이 상대의 주어진 즉시적 상황에 참여하여 그/녀의 독특한 의미와 가치를 발견하는 것이라고 말한다. 실존을 이해하고 수용하는 것은 곧 자신을 이해하고 수용하는 것이며 나아가 가족과 이웃 그리고 공동체의 역할을 이해하고 참여하는 것으로 연결된다. 그와 같은 삶이 곧 존재로서의 가치와 존엄성을 발휘하도록 돕는다.

실존에 대한 이해는 인간의 가치를 충분히 이해하는 것이다. 인간의 가치는 한 개인의 자신에게 갖는 모든 생각, 감정, 정서 상태로 나타나며 이것을 메이는 존재감이라고 하였다. 즉, 인간은 세상에 던져졌지만 존재의 가치와 의미를 발견할 수 있다. 비록 그와 같은 과정 속에서 죽음·소외·질병·외로움·소외·불안·좌절이 있을 수 있지만 자기 내면의 잠재력에 대한 확신과 자기 존재에 대한 긍정성을 형성해갈 수 있다.

메이는 인간의 존재에 대한 가치를 부각시키는 동시에 인간이 겪어야 할 불안과 긴장을 평행적으로 부각시킨다. 오랜 인고의 시간을 통해 진주를 만들어 내듯이 인간 존재 위대성과 가치는 불안과 대극의 긴장이라는 터널을 통과해야만 얻어진다는 사실이다. 그러나 털리히와 메이가 제시하는 인간의 불안과 긴장은 터널처럼 끝나지 않고 일상적인 상황이고 사건이라는 점이다. 이것을 털리히는 실존적 소외로 표현하였고 메이는 인간의 대극적 상황으로 기술하였다. 실존을 직시하는 인간의 삶 자체는 늘 선택과 도전의 연속이며 그와 같은 상황 속에서 불안과 긴장에서 떠날 수 없다는 실존적 딜레마를 안고 있다.

이와 같은 딜레마는 메이와 털리히 사상에 만연되어 있다. 즉 인간은 불안하기 때문에 창조적인 도전을 할 수 있고 현실이 모호하고 불완전하기 때문에 흔들리지 않는 견고한 관계를 지향하려한다는 것이다. 인간의 유한성은 영원한 하나님과 연합하려하며 그렇지 못한 상황에서 인간은 불안해할 뿐 아니라 연속적인 긴장 속에 살아야 한다. 인간이 실존하는 한 양가적이고 상반적인 대극적인 상황에 노출되어 있고 그 속에서 인간은 선택하고 선택에 대한 책임을 질 수밖에 없는 존재의 무게를 지니고 살아

간다.

그러나 존재의 불안과 긴장은 그 자체를 수용할 때 새로운 도전을 맞게 되고 새로운 가능성을 만날 수 있는 촉진제가 된다. 따라서 인간은 소외 속에서도 신비로운 삶의 경험을 할 수 있고 영원한 궁극적인 가치를 추구할 수 있다는 놀라운 사실이다.

그러므로 인간이 해야 할 가장 중요한 작업은 자신의 실존을 수용하고 실존하지만 실존 넘어에 계시는 하나님과 연합을 추구하는 것이다. 이와 같은 수용적 태도는 극단적인 상황이나 통제 불가능 상황에서도 그리스도 예수 안에 참여함으로써 존재로서의 용기를 잃지 않게 한다.

메이의 실존적 자기는 킬리히의 영성과 만나 영적인 현존의 삶을 추구하게 한다. 즉 실존에서의 자기와 실존에 숨어 있는 자기와의 연합을 가능하게 해주는 작업은 하나님의 영적인 현존에 참여하는 것이다. 그러나 인간 스스로는 그 현존에 참여할 수 없지만 파괴적이고 분열적 존재를 용납하는 하나님의 용납으로 하나님의 영적 현존에 참여할 수 있다. 이것은 예수 그리스도 안으로 들어가 새로운 존재로 태어나는 것이며 그리스도와 연합된 새로운 존재에 참여함으로써 존재의 잠재력을 실현해가는 것이다. 하나님의 영적인 현존은 인간의 심리·정신·신체 등의 전인적 상태에 관여하여 생명의 초월적인 통일성으로 이끌 뿐만 아니라 소외된 인간 실존의 중심적 본질과 재결합을 가능하게 한다. 그리고 그 재결합은 하나님의 사랑의 속성에 의해서 인간의 모든 파괴와 분열을 회복하고 연합하여 창조적 변화를 이끌어 낸다.

이상으로 연구한 결과를 기독교 상담에 적용하는 길은 매우 다양하며 포괄적이다. 그러나 무엇보다 메이와 킬리히의 변증법적 대화를 통해 얻을 수 있는 상담학적 통찰은 상담자의 자기 이해와 내담자를 대하는 태도의 중요성에 대해 세 가지로 요약할 수 있다. 첫째, 상담자는 내담자의 실존뿐만 아니라 상담자의 실존 또한 소외된 실존이며 소외된 자기에 대한 자각이 필요하다. 둘째, 기독교 상담사는 자기실존을 수용하여 소외된 자기로부터 새로운 자기로 회복되어가는 가능성을 하나님에 대한 신뢰를 통해 확실히 할 수 있어야 한다. 셋째, 상담자는 자신과 내담자의 삶이 하나님과 영적인 연합을 통해서 창조된 피조물의 본분으로써 창조적 삶을 지향할 수 있는 모든 가능성을 모색할 수 있어야 할 것이다. 이것은 상담자와 하나님, 내담자와 하나님 그리고 상담자와 내담자의 진정한 만남이 매개로 되어야 하며 내담자의 삶을 공감하고 생생하게 조우(encountering)함으로써 가능할 것이다(May, 1961: 16). 또한 이것은 내담자의

상황을 상담자의 주관대로 해석하지 않고 상대의 주어진 즉시적 상황에 참여하고 그/녀의 독특한 의미와 가치를 발견할 때 가능해질 것이다(Kiser, 2007a: 152; 김홍용, 2000: 158; May, 1967: 14, 22; Kiser, 2007: 153).

“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함”

참고문헌

- Castro, A. D. (2009). "Rollo May's critical position in psychology: The concept of comprehension applied to dysfunctional experiences, health, and psychotherapy." *Journal of Humanistic Psychology*, 29(4), 462-483.
- Cunningham, R. J. (2007). "Create Rollo May: The courage to be Paul Tillich." *The Journal of humanistic psychology*, 47(1), 73-90.
- Kirby, S. (2004). "Dimensions and meanings of anxiety." *Existential Analysis*, 15(1), Jan. 73-86.
- Kiser, S. (2007a). "Become who you are: Integrating the conceptions of will and being in the psychotherapeutic theory of Rollo May." *Journal of Humanistic Psychology*, 47(2), 151-159.
- _____ (2007b). "Sacred dialectic: The centrality of paradox in the world view of Rollo May." *The Humanistic Psychologist*, 35(2), 191-201.
- May, R. (1953). *Man's search for himself*. New York: W. W. Norton & Company.
- _____ (1963). "Creativity and encounter." *Union Seminary Quarterly Review*, 5, 369-375.
- _____ (1967). *Psychology and the human dilemma*. Princeton: D. Van Nostrand Company, Inc.
- _____ (1969). *Love and will*. W. W. Norton.
- _____ (1973). *Paulus: reminiscences of a friendship*. U. S. A.: Saybrook.
- _____ (1975a). *The courage to create*. New York: W. W. Norton & Company, Inc.
- _____ (1975b). *The courage to create*. 『창조와 용기』. 안병무 역(1999). 서울: 범우사.
- _____ (1983a). *The discovery of being: writings in existential psychology*. New York, London: W. W. Norton & Company.
- _____ (1983b). "Myths and Culture: Their Death and Transformation." *Cross Currents*. Spring. 1-7.
- _____ (1900). *Existential therapy: six talks for CBC radio* May, R., Angel, E. & Ellenberger, F. F. (ed). (1994). *Existence*. London: Jason Aronson Inc.
- Misiak, H., & Sexton, V. S. (1973). *Phenomenological existential, and*

- humanistic psychologies: a historical survey*. New York: Grune & Stratton.
- Reeves, C. (1997). *The psychology of Rollo May*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Ritter, Robert H. Jr. (1985). *The nature of anxiety and creativity: A comparative study of Paul Tillich and Rollo May*. Ph. D. dissertation, Baylor University.
- Schneider, K. J.; Galvin, J., & Serlin, I. (2009). "Rollo May on existential psychotherapy." *Journal of Humanistic Psychology*, 49(4), 419-434.
- Springston, M. (1997). *Rollo May's psychology: An analysis of its implicit method*. Ph. D. dissertation, University: Duquesne University.
- Tillich, P. (1948a). *The Protestant Era*. The University of Chicago Press.
『19-20세기 프로테스탄트 사상사』. 송기득 역 (2004). 대한기독교서회.
- _____ (1948b). *The Shaking of the Foundations*. Charles Scribner's Sons. a sermon collection. 『흔들리는 터전』. 김천배 역 (1959). 대한기독교서회.
- _____ (1954). *Love, power, and justice: ontological analyses and ethical applications*. London, Oxford, New York: Oxford University Press.
- _____ (1955a). *The new being*. New York: Charles Schribner's Sons.
- _____ (1955b). *Biblical religion and search for ultimate reality*. Chicago: University of Chicago press.
- _____ (1957a). *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Pres. 『존재에의 용기』. 차성구 역 (1978). 전망사.
- _____ (1957b). *Systematic Theology III*. 『조직신학 III』. 유장환 역 (2005a). 한들출판사.
- _____ (1957c). *Systematic Theology IV*. 『조직신학 IV』. 유장환 역 (2009). 한들출판사.
- _____ (1957d). *Systematic Theology V*. 『조직신학 V』. 유장환 역 (2005b). 한들출판사.
- _____ (1963a). *Christianity and the Encounter of the World Religions*. 『기독교와 세계종교』. 정진홍 역 (1969). 대한기독교서회.
- _____ (1963a). *Christianity and the Encounter of the World Religions*. 『기독교와 세계종교』. 정진홍 역 (1969). 대한기독교서회.
- _____ (1963b). *The Eternal Now*. New York: Charles Scribner's Sons. 『영원한 지금』. 김광남 역 (2008). 뉴라이프스타일.
- _____ (1967). *Systematic theology*. Three volumes in one. Chicago: The University of Chicago Press.

- Tillich, P., & LeFevre, P. (Eds). (1984). *The meaning of health: essays in existentialism, psychoanalysis, and religion*. Chicago: Exploration Press of The Chicago Theological Seminary.
- Merriam-Webster (1995). *Webster's New Encyclopedic Dictionary*. Black Dog & Leventhal Pub.
- 김지은 (2009). “요나의 실존적 죽음 체험이 갖는 심미적 기능.” 『한국기독교신학논총』 . 37집. 25-39.
- 김홍용 (2000). “실존주의 상담의 이론적 고찰.” 『교육과학연구』 . 0(5). 151-163.
- 송기득 (1986). “실존적 소외는 어째서 ‘그리스도’를 요청하는가 - P. Tillich의 그리스도론의 그 문제.” 『목원대학교논문집』 . 11, 5-24.
- 송기득 (1990). “실존주의 인간이해는 반그리스도적인가?”. 『목원대학교 연구논문』 . 157-173.
- 오세준 (2011). “실존주의적 휴브리스를 통한 비극의 내적 형식 이해.” 『모드니 예술』 . 4. 71-86.
- 주혜연 (2010). “칼 야스퍼스의 실존해석과 철학상담.” 동서사상연구소 논문집. 『동서사상』 . 9집. 184-204.

ABSTRACT

The Dialectical Dialogue between May and Tillich on an Existential Self-Understanding

Ji-Yeon Bae (Hanyoung Theological University HIGS)

The purpose of this paper is to describe the essential features of the existential understanding of human beings of May and Tillich in the dialectical dialogue between them. The used methodology is based on the presumption that the general perspectives of the human existence begins from the existential understanding of the individuality and vice versa. This paper also is to discuss how to continuously and virtually progress of the transforming cycles toward the creative living as the highest values in human's existential living life. The dialogue between May and Tillich is to focus on the few essential features of the human existence. The emphasized concepts in the analogical dialogue are about anxiety and finiteness, tension of polarity and estrangement, acceptance and salvation, self-actualization and a new being in Jesus Christ, integration and courage, the creative life and the spiritual presence in life. This dialectic dialogue used in this paper is for the purpose of the completion and the enlargement of the self-potentiality based on May's limited perspectives about the existential and psychological self-understanding with Tillich's existential perspectives based on the Spirituality and theology. And it is to discover the mystical nature of the original personality from God. Finally, this study is to suggest the significant values for the Christian existential counselor's attitudes.

Key Words: May, Tillich, estranged self, new self, spiritual self

『앵클 톰스 캐빈』의 기독교와 노예제*

안동현**

논문초록

본고는 『앵클 톰스 캐빈』에 나타난 기독교와 반노예주의의 관계를 분석한다. 이 소설은 기독교 관점에서 노예제를 비판한 사회개혁 소설이자 앵클 톰과 에바라는 두 인물을 통해 기독교적인 이상을 형상화한 기독교 알레고리이다.

스토는 흑인노예들도 역시 하나님의 자녀라는 생각을 부인하고 그들을 다른 인간의 소유물로 취급한다는 점에서 노예제가 일종의 신성모독적인 제도라고 본다. 또한 스토가 보기에 노예제는 결혼과 가족에 대한 성경적인 관점에 위배된다. 노예제도는 가족 성원들을 뿔뿔이 흩어지게 만듦으로써 흑인 가족을 파괴하며, 백인 가정들 또한 노예제로 인한 남성 노예주의 성적인 타락에 의해 손상되기 때문이다.

『앵클 톰스 캐빈』에서 스토는 거의 알레고리적 인물이라고 할 수 있는 앵클 톰과 에바에게 구현된 기독교적인 이상을 모범으로 보여줌으로써 독자를 교육한다. 성경적인 유형화와 알레고리를 통해 스토는 노예문제에 있어서 확실한 입장을 정하지 못한 독자들에게 반노예제의 생각을 불어넣고자 노력한다. 알레고리적 인물형상화는 노예제도의 본질이 무엇인지를 독자들에게 분명하게 보여준다.

이 소설은 전형적인 미학적 완결성을 추구한 문학 작품이라기보다는 일종의 ‘설교적인 소설’이라 할 수 있다. 작가는 소설 속 사건들에 대한 적극적인 해설자로 나서며 더 나아가 미국 국민들을 향해 설교하는데, 그 설교의 기반이 되는 것은 종말론이다. 스토는 당대의 독자들에게 최후의 심판을 염두에 두고 적극적으로 노예제에 반대하도록 요청한다. 19세기 미국 백인으로서의 한계에도 불구하고 스토는 기독교도 작가로서 노예제라는 사회적 부정을 제거하려고 노력했다. 『앵클 톰스 캐빈』은 기독교 신앙에 기반한 문학작품을 통해 사회변화를 이끌어낸 위대한 성취로 기독교 문학사에 기억되어야 한다.

주제어 : 『앵클 톰스 캐빈』, 해리엇 비처 스토, 노예해방론, 기독교, 종말론

* 이 논문은 2015년도 서울신학대학교 교내학술연구비 지원에 의한 논문임.

** 서울신학대학교 교양학부 조교수

2015년 5월 11일 접수, 6월 17일 최종수정, 6월 29일 게재확정

I. 서론

『앵클 톰스 캐빈 *Uncle Tom's Cabin*』(1852)은 예술적 완성도나 문학적 성취보다 노예해방에 미친 영향력으로 더 기억되는 작품이다. 노예제 반대 신문 『국가의 시대 *The National Era*』에 연재되던 이 소설은, 단행본으로 출간된 첫해인 1852년에 당시로서는 어마어마한 수인 30만 부가 팔리는 것을 시작으로 19세기 최고의 베스트셀러가 되었고(Levine, 2000: xi), 수십 개의 외국어로 번역되어 국제적인 명성을 얻었다. 그 영향력은 단지 팔린 부수나 번역본 개수에서만 확인되는 것이 아니다. 톨스토이(Tolstoy)와 조르주 상드(George Sand) 등 당시 문학계의 국제적인 거목들이 이 작품에 큰 감동을 받았음을 언급했고, 사회개혁에 대한 작가의 열정과 헌신은 후일 러시아의 혁명가 레닌(Lenin)에게까지 영향을 미쳤다(Douglas, 1981: 10). 무엇보다 이 작품은 노예제 문제에 직접적이고 확실한 영향을 끼쳐 이 작품으로 인해 많은 이들이 노예해방의 명분에 찬성하게 되었다. 그런 이유로 대통령 링컨(Lincoln)은 작가 해리엇 비처 스토프(Harriet Beecher Stowe, 1811-1896)를 직접 만났을 때 “당신이 이 위대한 전쟁 [남북 전쟁]을 일으킨 작은 여성이군요.” 라고 언급했다고 전해진다(Koester, 2011: 149).

이 작품은 당대에 불꽃과 같은 맹렬한 반응을 이끌어 냈으나, 재건시대 이후 오히려 무시되며 잊혀졌다. 원작의 인기를 타고 무대에 올려진 극작품들에서 앵클 톰은 백인의 호의를 받기 위해 굴종적인 대우를 감내하는 비겁한 인물로 희화화되어 그려졌다. 현대에 일반인들의 의식 속에서 ‘앵클 톰’은 “백인을 기쁘게 하기 위해 동족을 배신하는 것을 포함해서 무엇이든 하려는 흑인”을 가리키는 용어인데(Koester, 2011: 149), 이는 위엄과 도덕적 고결함을 지닌, 소설 작품 속의 앵클 톰과는 거의 정반대의 인물이라고 할 수 있다. 또한 이 작품은 톰킨스(Tompkins, 1978: 501-22)가 감상주의의 힘을 긍정적으로 재평가할 때까지 값싼 감수성을 가진 대중소설로만 기억되었을 뿐 문학사의 정전 목록으로부터는 배제되었다. 이 작품에 대한 가장 영향력 있는 비판자 중 하나인 볼드윈(Baldwin)은 이 작품이 선동적이며 과잉된 감정을 드러냈고 흑인에 대한 인종주의를 담고 있다고 비판하기도 했다(Baldwin, 1955: 495-501).

예술적 완성도와 인종주의에 대한 후대의 비판에도 불구하고 이 작품이 행사한 지대한 영향력을 제대로 이해하기 위해서는 이 작품에서 기독교가 어떤 역할을 하는지

이해하는 것이 핵심적이다. 이 작품은 기독교도인 작가가 기독교도들이 대부분인 독자들을 설득하여 당대의 가장 첨예한 문제에 대해 기독교적인 해결책을 모색하는 일종의 “설교적 소설(a sermonic novel)”(Lowance, 1994a: 7)이기 때문이다. 본 논문은 『영클 톰스 캐빈』이 기독교 텍스트로서 어떤 문학적 형상화 전략 혹은 담론을 통해 대중을 설득하는가에 관심을 갖는다.

『영클 톰스 캐빈』에 대한 거의 모든 비평들이 어떤 식으로든 기독교와의 관련을 언급하고 있지만, 기독교를 중심적인 주제로 한 비평들은 단순화의 위험을 무릅쓰고 정리하면 크게 다음 몇 갈래로 분류될 수 있다.

첫째는 작가의 전기적 사실들과 기독교의 관계에 대한 연구들이다. 그녀의 종교적인 여정을 중요한 내용으로 하는 전기가 그 대표적인 경우다(Hedrick, 1994). 작가의 종교적인 배경에 대한 연구는 작품 내용과의 연관에 따라 다양한 층위를 나타낸다. 성경적인 수사법, 특히 조나단 에드워즈(Jonathan Edwards)의 밀레니엄 사상의 영향을 분석한 웨스트라(Westra, 1994: 141-58)나, 성경적인 유형화가 인물의 발전에 어떤 핵심적인 역할을 하는지에 대한 연구를 한 로윈스(Lowance, 1994b: 159-86), 독일 철학이나 음악, 당대의 종교적 관행들이 스토의 교리형성에 어떤 도움을 주었는지를 분석한 힐(Hill, 2007) 등이 모두 이 유형의 연구자들에 속한다. 이 연구들은 현대 독자의 입장에서 쉽게 이해하기 힘든, 성경에서 기인한 알레고리적 인물유형이라든가 밀레니엄에 대한 대중의 기대 등을 설명해줌으로써 이 소설을 당대 기독교의 맥락 속에서 볼 수 있도록 도와준다.

다음으로는 이 작품이 어떤 기독교적인 메시지를 담고 있는지를 분석하는 연구들이다. 이 중에는 목사, 신학자, 종교학자들의 연구가 많은데 대표적으로 스마일리(Smylie, 1973)와 퀘스터(Koester, 2011)의 연구를 꼽을 수 있다. 예를 들어 스마일리는 이 작품의 인물들이 어떻게 ‘그리스도의 공감’을 구현하고 있는지 분석한다. 그는 이런 인물들의 예로 아들을 구하기 위해 탈출하는 엘리자(Eliza)를 도와주는 상원의원 버드 부부나 웨이커 정착촌의 시므온과 레이첼, 모두가 꺼려하는 문제아 혹은 소녀 톰스를 끌어안는 에바(Eva), 무엇보다 자신을 희생해서 다른 사람들을 돕는 영클 톰을 꼽고 있다. 스마일리는 스토가 ‘그리스도의 공감’에 초점을 맞추으로써 사람들로 하여금 노예제의 부정의함에 대해 가슴으로 느끼게 하고 이것이 이 소설이 진정한 변화를 이끌어내는 힘이라고 본다(Smylie, 1973: 67-85). 그가 기독교적인 교리를 이상주의적으로 실천할

때 사회저항적 의미를 갖게 되는 점을 규명한 것은 매우 설득력이 있다. 하지만 기독교적인 메시지의 보편성이 강조되는 반면 역사적인 맥락은 희석되는 단점이 있으며, 작품 내의 단순하지 않은 갈등관계나 모순을 간과한 점은 아쉽다.

다른 한편 기독교와 이 작품의 인종주의가 관련이 있다는 견해도 있다. 즉 잉클 톰이라는 순종적인 흑인 기독교인의 이미지가 흑인 노예들을 길들이는데 이용되고 있다는 것이다. 대표적으로 흑인해방 운동가 개리슨(Garrison)은 기독교적인 비저항의 정신에 찬성하면서도 왜 항상 참고 견디고 용서하는 것은 백인이 아니라 흑인인지를 문제 삼았다(Garrison, 1852). 비록 기독교가 잉클 톰이 고난을 견뎌내는 힘이 되기는 하였지만 기독교로 인해 잉클 톰이 노예제에 저항하지 않고 순응적으로 살아가는 것이라고 주장하는 것도 충분히 가능하다는 점에서 이 주장은 일리가 있다고 할 수 있다.

잉클 톰이 구현하는 순종과 평화주의는 노예해방을 위한 적극적인 저항과는 언뜻 모순되어 보인다. 노예의 현실이라는 고난을 믿음을 통해 참고 견디면 천상의 보상이 기다리고 있다는 논리는 백인들이 흑인 노예들을 길들이고 저항을 잠재우기 위해 사용한 이데올로기이기도 했다. 실제로 작품 속의 악덕 노예상인인 헤일리(Haley)는 종교가 노예에게 가치 있는 것이라고 말하는데¹⁾ 그것은 기독교를 믿는 노예들이 잘 저항하지 않고 온순하며 정직하여 백인들이 부리기 쉽기 때문이다. 이를 뒤집어 보면 흑인노예들에게 기독교가 이데올로기적으로 작용하여 억압적인 현실을 제대로 보지 못하게 하고 순종적인 노예들로 만든다는 의미일 수 있다. 백인 노예주들은 하나님이 흑인들을 노예가 되도록 정했으며 불순종하는 노예들은 현세에서 벌을 받을 뿐 아니라 지옥에서 영원한 고통을 겪을 것이라고 가르쳤다(Koester, 2011: 153). 스토는 『잉클 톰스 캐빈에 대한 열쇠 *A Key to Uncle Tom's Cabin*』(1853)에서 “노예를 다루는데 있어 종교가 많은 매질보다 더 효과적”이라는 노예주의 말을 인용하며, 복음을 이렇게 흑인을 통제하기 위한 수단으로 이용하는 것을 비판했다. 노예들에게 복음이 반드시 전해져야 하지만, 백인 주인을 하나님의 대리인으로 보고 그에게 ‘맹목적이고 무조건적이며 무한한 복종(blind, unconditional, unlimited submission)’을 강요하는 것은 진실하고 순수한 복음이 아니라는 것이다(Stowe, 1853: 481).

순응적인 톰을 이상적인 기독교인 주인공으로 제시했음에도 불구하고 당대의 독자

1) Harriet Beecher Stowe. (1852). *Uncle Tom's Cabin*. Ammons, E. (Ed.) (1994). New York: Norton.

2. 이후 텍스트 인용은 괄호 안에 쪽수만 표기하도록 한다.

들은 더더욱 노예제에 저항할 필요를 느꼈다는 사실을 주목할 필요가 있다. 본고는 이 작품이 기독교적인 메시지에도 ‘불구하고’ 그런 영향력을 가진 것이 아니라 그 메시지 ‘때문에’ 그 효과를 발휘했다고 생각하며 그 원인을 찾아보고자 한다. 본고는 논의의 편의상 『앵클 톰스 캐빈』을 두 개의 층위를 갖는 기독교 텍스트로 본다. 우선 이 작품은 기독교적인 시각으로 노예제를 비판한 사회개혁소설이고, 다른 한편으로는 등장 인물과 사건들에 기독교적인 의미를 부여하여 복음주의 메시지를 형상화한 기독교 알레고리 작품이다. 작가는 기독교적인 이상주의와 사회개혁을 별개로 혹은 모순으로 두는 오류를 범하지 않고 오히려 기독교적인 이상주의를 강조함으로써 사회를 개혁하도록 촉구하고 있다고 할 수 있다. 이를 효과적으로 성취하기 위해 작가가 어떤 전략을 쓰고 있는가 하는 것이 이 논문의 주된 관심사이다. 본고는 우선 이 소설의 사회개혁 메시지를 살펴보고 다음으로 기독교 알레고리로서의 의미를 검토한 후, 작가가 어떤 담론을 통해 독자를 설득하는지 살펴보고자 한다.

II. 본론

1. 기독교 사회개혁 소설로서의 『앵클 톰스 캐빈』

이 작품은 작가가 ‘기독교적인’ 관점에서 왜 노예제가 죄악인지를 조목조목 밝혔기 때문에 커다란 영향을 미칠 수 있었다. 노예해방의 명분이 기독교만의 것은 아니었다. 19세기 중반 당시 노예제 폐지는 세계사의 맥락에서 이미 대세였으며 미국 지식인들은 노예제도라는 후진적인 제도를 미국이 그때까지 유지하고 있는 것에 대해 부끄럽게 생각하였다. 스토 자신이 작품에서 언급하고 있는 대로 노예무역은 이미 불법이었다(383). 민주주의와 보편적 인권 사상은 미국의 헌법이 보장하고 있는 것이었지만 유독 흑인만 비껴가고 있는 듯이 보였다. 대표적인 흑인해방운동가 프레드릭 더글라스(Frederick Douglass, 1818-1895)는 자신의 노예해방사상의 근거를 헌법과 독립정신에서 찾는다. 미국 헌법과 독립정신에서 주장하는 인권이 흑인에게도 확대되어야 한다고 그는 주장한다(Douglass, 1852). 『앵클 톰스 캐빈』의 마지막장인 「맺음말 “Concluding Remarks”」이나 『앵클 톰스 캐빈에 대한 열쇠』에서 알 수 있듯이, 스토는 그러한 세계사의 흐름을 읽고 그 시대의 민주주의 사상을 공유하고 있다.

그러나 스토의 주된 관점은 그러한 인권 사상의 기반이 되는 기독교적인 사고이다. 스토가 노예제도에 대해 분노하는 가장 큰 원인은 그 제도의 반기독교적인 성격 때문이다. 그녀는 하나님의 것인 인간의 영혼을 같은 인간일 뿐인 노예주가 좌지우지 하는 것이 큰 죄악이라고 보고 있다. 그녀가 보기에 인간의 영혼은 하나님의 것이기 때문에 다른 인간이 그에 대해 권리주장을 하는 것은 신성모독의 의미를 지니는 것이다. 이 작품에서 스토는 이것을 분명하게 보여주려 애쓴다.

당대의 많은 노예주들이 이 작품에 대해 반박하며 주장한대로, 리그리(Legree)같은 악덕 노예주만 있는 것은 아니었다. 셸비 부인(Mrs. Shelby)처럼 노예들에게 성경에 기초한 삶의 원칙들을 가르친 노예주도 있었고, 세인트클레어(St. Clare)처럼 어쩔 수 없이 노예 주인으로 살아가지만 그 제도의 본질을 알고 최대한 노예들에게 관대하게 대하고자 하는 사람들도 있었다. 그러나 노예가 인간이 아닌 물건이나 상품으로 취급되는 한 노예주의 상황에 따라 얼마든지 다른 곳으로 팔려갈 수 있고, 그 경우 언제든 리그리 같은 사악한 주인의 손아귀에 놓일 수 있다는 것이 스토의 생각이다. 그런 이유로 셸비 부인은 집안의 재정문제로 톰과 엘리자의 어린 아들 해리(Harry)를 팔게 되었을 때 그것을 지켜볼 수밖에 없는 무력감을 표현하며 노예제도를 저주한다(29). 톰이 셸비 농장에서 다른 곳으로 팔려가면서 이후 겪게 되는 비극적인 일은 스토가 말하는 바 “매매와 거래의 행-불행에 의해서 종교적 개선의 기회가 결정되는 저 고난 받는 기독교인들”(385)의 운명을 그대로 말해준다고 할 수 있다.

더구나 리그리가 소유한 노예들의 경우에서 단적으로 알 수 있듯이, 그들은 고결한 영혼을 가진 인간으로 취급되기 보다는 소모품인 기계로 취급되며 죽도록 일을 한다. 리그리는 인간을 최대한의 이익을 빼낼 수 있는 기계와 같은 존재로 밖에 보지 않기 때문에 노예가 병들면 치료할 생각은 안하고 최대한 더 많이 일을 시킨 뒤 죽도록 내버려둔다. 그리하여 그의 농장에서는 건강한 노예들도 6년 이상을 버티지 못하고 모든 힘을 소진한 뒤 죽는다(294). 그들은 수명이 최대 6년인 기계들로 취급될 뿐이다.

노예시장에서 노예들이 팔려나가는 광경을 묘사하면서 스토는 다음과 같이 말한다.

Then you shall be courteously entreated to call and examine, and shall find an abundance of husbands, wives, brothers, sisters, fathers, mothers, and young children, to be "sold separately, or in lots to suit the convenience of the purchaser;" and that soul immortal, once bought with blood and anguish by the Son of God, when the earth shook, and the rocks

rent, and the graves were opened, can be sold, leased, mortgaged, exchanged for groceries or dry goods, to suit the phases of trade, or the fancy of the purchaser.(283)

그러면 당신은 와서 한번 살펴보라는 정중한 청을 받을 것이고, 구매자의 편의에 따라 날개로 혹은 묶음으로 팔릴 많은 남편들, 아내들, 형제들, 자매들, 어머니들, 그리고 어린 자식들을 발견할 것이다. 예전에 땅이 흔들리고 바위가 찢어지며 무덤이 열릴 때 하나님의 아들의 피와 고뇌로 산 불멸의 영혼이, 거래의 상황이나 구매자의 기분에 따라, 팔리고, 대여되고, 저당 잡혀지고, 식료품이나 다른 물건들과 교환되는 것을 볼 수 있을 것이다.

작가는 팔리기 위해 옮겨지는 흑인 노예들을 ‘사람들’이라는 중립적인 표현 대신, 가족관계를 나타내는 단어들 즉 ‘남편들, 아내들, 형제들, 자매들, 아버지들, 어머니들, 어린 자식들’로 표현하여 그들의 인간적인 특성을 강조하고자 한다. 가족 일원으로서의 인간적인 특징은, 이들이 날개로 혹은 묶음으로 팔리도록 되어있다는 설명을 통해 물건으로서의 특징과 날카롭게 대조되고 있다. 동시에 작가는 이들이 사실은 하나님의 아들의 피와 고뇌로 속죄된 불멸의 영혼임을 지적하여 물건으로 치환되지 않는 고귀한 특성을 강조하고 있다. 인간을 사고파는 행위는 남편과 아내, 부모와 자식을 떼놓는다는 점에서 비인간적인 것일 뿐만 아니라, 그리스도의 피로 구속받은 영혼을 인간의 필요에 따라 물건으로 대한다는 점에서 비기독교적이다. 흑인 노예도 하나님이 예수님의 피로 구원하고자 한, 영혼을 가진 인간이기 때문이다.

스토가 보기에 흑인들이 인권을 가진 것을 독자들에게 보여주는 가장 확실한 방법은 그들이 형제 기독교인이라는 점을 강조하는 것이었다. 이 작품은 앵클 톰의 영적인 전기(spiritual biography)라고 할 수 있을 만큼 톰의 신앙의 여정이 중요한 부분을 차지하고 있는데 이를 통해 스토는 흑인 노예가 물건이 아니라 그리스도 안에서 형제임을 강변하고 있다고 할 수 있다. 이 작품에서 톰은 누구보다도 위엄 있는 기독교인이며, 치졸한 백인 인물들보다 훨씬 더 훌륭한 기독교인으로 그려진다. 흑인 노예의, 결코 물건이 될 수 없는 인간으로서의 특징, 특히 그 신앙심을 보여줌으로써 작가는 노예제가 기독교와 적대적임을 역설하고 있다. 스토는 『앵클 톰스 캐빈에 대한 열쇠』에서, “인간이 그리스도, 그의 몸, 그의 살과 피의 일부를 이익을 얻기 위해 합법적으로 팔아도 된다는 교리는 그리스도의 신성을 부정하는 것만큼이나 이단적이지 않은가?”(Stowe, 1853: 407)라고 말하여 노예제를 기독교와 완전히 적대적인 제도로 규정한다.

인간이 다른 인간을 신적인 위치에서 지배할 수 있다는 불경한 사고가 스토가 노예

제에 반대하는 첫 번째이자 가장 근본적인 이유라면, 그녀가 노예제도에 반대하는 또 다른 이유는 노예제로 인한 결혼제도와 가족관계의 타락이다. 노예 가족은 노예주의 경제적인 필요에 따라 언제든지 떼놓을 수 있기 때문에 언제든지 가족과 생이별할 수도 있는 불안한 상태에서 살아간다. 스토는 하나님이 축복한 가족(단적으로는 백인식으로 결혼식까지 치른 엘리자의 가족)이 이렇게 와해되는 것을 비판한다. 아들 해리가 팔려갈 것을 알게 된 엘리자가 그를 데리고 주인의 집으로부터 도망치는 것이 정당화되는 것은 그녀가 하나님이 축복한 가족을 지키고자 하기 때문이다. 가족과의 이별은 이 작품에서 흑인들에게 가장 슬프고 두려운 일이다.

기독교적인 결혼제도의 보호를 받지 못하는 여성 노예들은 노예주의 성적인 탐욕의 대상이 될 처지에 놓인다. 이는 말할 필요도 없이 이는 백인 가정의 타락이기도 하다. 젊고 아름다운 노예는 성적인 도구로서의 가치 때문에 높은 값에 팔린다. 노예시장에서 딸이 성적으로 매력적이라는 것을 필사적으로 숨기고자 하는 어머니와, 그 성적인 매력을 드러내어 높은 값을 받고자 하는 노예상인의 에피소드가 이를 단적으로 보여준다(286, 288). 남자노예의 가치는 유능함, 끈기, 판단력, 신앙심 등이지만, 여자노예의 경우 아름다운 몸매와 얼굴이 그보다 더 중요한 가치를 차지하기도 한다.

늙은 노예 프루(Prue)의 예에서 볼 수 있듯이 비인간적인 노예주는 여성 노예에게서 자신의 아이들을 낳아 차례로 노예시장에 내다 팔기까지 한다(189). 마치 가족을 분양하듯 자신의 핏줄을 내다 파는 그러한 행위는 노예제도 하에서 가족제도가 얼마나 타락했으며 성경이 모범으로 제시하는 가족상으로부터 얼마나 멀어졌는지를 여실하게 보여준다고 할 수 있다. 이렇듯 노예제는 가족을 파괴하고, 흑인들에게 말로 형언할 수 없는 이별의 고통을 준다.

위에서 살펴본 대로 작가는 이 작품에서 드러난 노예제의 참상을 기독교적인 근거로 비판하고 있다. 그녀는 보편적인 인권 정신을 당대 진보적 지식인들과 공유하지만, 더 근본적으로 그 인권 정신의 근거가 된다고 할 수 있는 성경적인 인간관과 가족관에 비추어서 어떻게 노예제가 이것들을 파괴하는지에 초점을 맞추고 있다고 할 수 있다. 그녀의 노예제 비판이 기독교인들에게 설득력 있게 다가간 것은 그녀가 내세우는 기준이 철저히 기독교적인 것이었기 때문이다.

2. 종교적 알레고리로서의 『앵클 톰스 캐빈』

비평가 앤 더글러스(Ann Douglas)는 『앵클 톰스 캐빈』을 미국판 『천로역정 *The Pilgrim's Progress*』이라고 말한다. 이 작품에서 앵클 톰은 『천로역정』의 주인공 크리스천(Christian)처럼 기독교인을 대표하는 인물이며, 이 작품은 그가 세상의 고난과 시험을 이기고 천국에 도달하는 과정을 그렸다는 의미이다(Douglas, 1981: 29). 과연 그녀의 말대로 이 작품은 앵클 톰의 영적인 여정을 그리고 있다. 작품 속에서 앵클 톰은 욕이나 요셉, 그리고 예수에 이르기까지 많은 성경 인물들과 유사한 고난을 겪는다. 성경 인물들의 순종이 비현실적으로 느껴지는 것처럼 자칫 비현실적으로 느껴질 정도로 신실한 톰의 삶을 통해, 노예제도라는 비인간적인 제도에 굴하지 않는 이상적인 기독교인의 행로가 그려지고 있다.

앵클 톰은 철저한 예배와 전도, 도덕적 고결함 등을 갖춘 모범적인 기독교인으로 묘사된다. 흑인 노예들의 신앙 공동체에서 그는 가부장과 같은 종교적 지도자였다. 톰은 성경에 대한 지식이 많거나 세련된 언변을 가지고 있지 않지만, 흑인 노예들의 열정적이고 헌신적인 예배를 이끌어냄으로써 영적인 지도자로서의 위상을 여실히 보여준다(24-6). 또한 그는 기독교적인 자기희생을 보여주는 진정한 지도자라고 할 수 있다. 그가 쉼비 농장의 부채 때문에 다른 곳으로 팔려가게 되었을 때 아내 클로이(Cloe)는 도망갈 것을 종용하지만, 그는 자신이 도망가면 모든 다른 노예들이 모두 흩어져 팔려가야 한다면 “내가 팔려가거나 아니면 농장의 일꾼이 다 팔려가야 해. 어차피 둘 중 하나라면 내가 팔려 가는 게 나야.”(34)라며 자기희생의 길을 택한다.

두 번째 주인인 세인트클레어의 집에서도, 마치 이집트로 팔려간 요셉처럼 그는 자기절제와 성실, 겸손의 태도를 보여주며 그로 인해 주인의 신뢰를 얻는다(176). 그는 다른 어떤 것보다도 성경을 읽고 찬송을 부르는 신앙 활동에서 위안을 갖는다. 우여곡절 끝에 끝내는 남부 오지(Deep South)로까지 팔려간 앵클 톰은 악덕 노예주 리그리의 손아귀에서 말할 수 없는 고통을 당하지만, 이 죽음의 땅에서도 신앙을 잃지 않는다. 모든 인간성을 거부당하고 기본적인 생존을 위해 서로 투쟁해야 하는 사람들 속에서 그는 찬송을 부르고 성경을 읽으며 자신이 할 수 있는 한 다른 사람을 위한 작은 선행들을 한다. 자신이 탄 목화를 할당량을 못 채운 아픈 노예의 자루에 넣어주기도 하고, 나약한 사람들을 위해 옥수수를 가는 기계를 양보하는 등의 선행들을 그는

베폰다(301). “하나님이 누구예요?”라고 묻는 사람들, “이곳엔 하나님이 없어요.”라고 말하는 사람들에게 그는 복음을 전하기도 한다(302). 이곳에는 톰을 통해 처음으로 복음을 듣는 사람들도 있고, 기독교적인 사랑의 손길을 처음 접하는 이들도 있다.

톰은 리그리의 명령에 복종하지만, 자신의 신앙과 모순되는 경우에는 그것을 단호히 거부한다. 리그리가 하나님 대신 자신을 섬기라 했을 때, 영클 톰은 주인이 자신의 몸을 소유할지 모르나 영혼은 하나님의 것이라고 주저 없이 선언한다(309). 리그리가 그를 노예감독으로 만들고자 채찍을 주고 다른 노예를 때리라고 했을 때 그는 “나에게 어떤 일이 닥치더라도 나는 이들을 때리지 않을 것”이라며 이 비인간적인 명령을 거부한다(309). 그리고 농장에서 도망간 두 여성 노예 에멀린(Emmeline)과 캐시(Cassy)가 있는 곳을 알지만 그 정보를 리그리에게 주기를 거부한다. 그로 인해 그는 악랄한 두 노예감독 삼보(Sambo)와 킴보(Quimbo)에게 채찍을 맞고 결국은 숨진다. 죽어가면서도 자신을 핍박하는 자들을 위해 기도하는 그의 모습을 본 삼보와 킴보는 깊은 인상을 받아 그가 믿는 주님이 어떤 분인지 묻고, 드디어는 회심하여 기독교도가 된다(359-60). 결국 영클 톰은 믿음을 지키고자 자신의 목숨을 버림으로써 예수를 전하고 순교자가 되는 것이다.

앞서 말했듯이 영클 톰은 욥이나 요셉같은 인물들과 병치되지만, 무엇보다 이 마지막 장면에서는 예수 그리스도를 연상시킨다. 그가 자신을 죽음으로 몰고간 리그리를 용서하는 것은 예수가 자신을 못 박는 자들을 용서하는 것과 병치된다. 삼보와 킴보의 갑작스런 회개는 리얼리즘적 측면에서는 있을 법하지 않은 일이라고 볼 수도 있다. 하지만, 작가는 이 장면을 통해 중요한 알레고리적 의미를 전달한다. 삼보와 킴보는 십자가에서 예수 옆에 달린, 회개한 죄수를 상징하며, 리그리는 끝까지 뉘우치지 않은 또다른 죄수를 나타낸다고 할 수 있다(Smylie, 1973: 81). 하나의 이야기가 그에 상응하는 이차적인 이야기를 전달하는 수단이 되는 내러티브 구조가 알레고리다(Abrams, 1999: 5). 다시 말해 작가가 전달하고자 하는 뚜렷한 이야기의 구조가 존재하고, 그것을 다른 이야기를 통해 전달한다면 그것은 알레고리라 할 수 있다. 상징(symbolism)이 종종 다의적인 의미를 담아내어 여러 가지의 해석 가능성을 남기는 반면, 알레고리는 분명한 정치적, 도덕적, 혹은 종교적인 메시지를 전달하는데 쓰인다. 삼보와 킴보, 리그리의 이야기를 통해 스토는 십자가에 매달린 예수님에 대해 상반된 반응을 나타낸 두 죄수의 이야기를 들려주는 것이라고 할 수 있다.

툼이 꺾박받는 흑인 노예의 모습을 통해 신앙의 모범을 보여준다면, 에바는 백인 소녀로서 순수한 기독교 신앙의 결정체를 구현한다. 그녀는 어린이의 순수함으로 흑인에 대한 그리스도의 사랑과 공감을 보여주는 인물이다. 에바는 비현실적일 정도로 순수하고 선한 모습으로 이 세상이 얼마나 추악하며 노예제가 얼마나 나쁜 제도인가를 드러낸다. 그녀는 이기적이고 자기중심적인 헨리크나 마리, 옳은 것이 무엇인지 알지만 행동하지 못하고 회피하는 에바의 아버지 세인트클레어, 이론적으로는 흑인해방의 대의명분에 동의하지만 마음으로부터 흑인들을 사랑하지는 못하는 오펜리어(Ophelia)와의 대조를 통해, 어떤 태도가 가장 기독교적인 것인지를 드러낸다. 단적으로 그녀는 곧잘 어린이들만이 할 수 있는 근본적인 질문들로 주위 사람들을 당황시킨다. 그녀는 아버지에게 “노예들을 다 해방할 방법이 없나요?”(241)라고 묻는다든가, 사촌에게 “성경에서는 우리가 모든 사람을 다 사랑해야한다고 하지 않았어?”(237) 같은 질문을 한다. 이는 대화의 상대방뿐 아니라 독자들에게도 기독교인의 참된 행동의 근거를 환기시키는 효과가 있다. 말뿐 아니라 행동에서도 그녀는 흑인에 대한 진정한 사랑을 보여준다. 노예를 해방시켜야 한다고 말하면서도 실제 흑인들에게는 선뜻 다가가지 못하는 북부 여성 오펜리어와 달리 에바는 흑인 노예들과 서슴없이 어울리며, 모든 사람이 꺼리고 경계하는 흑인 소녀 톱시(Topsy)에게 거리낌 없이 키스도 한다.

툼킨스가 말하듯이 에바는 단순히 순수한 기독교인 어린이를 넘어서서, 그리스도의 알레고리적 재현이라고 할 수 있다(Tompkins, 1978: 516). 그녀가 지적하듯이 에바가 이름 모를 병으로 죽기 전 사람들을 불러 모으고 자신의 머리카락을 나눠주는 장면은 예수의 마지막 만찬을 연상시킨다. 예수가 자신에게 다가올 죽음을 미리 안 것처럼 에바도 자신의 죽음을 예감하고 주위 사람들에게도 그것을 준비시키는 것이라고 할 수 있다. 작가는 이 장치를 통해 에바와 그리스도의 병렬을 분명하게 각인시킨다. 그녀는 살아있는 동안 현상 세계를 넘어 존재하는 하늘나라에 대한 열망을 표현하여 사람들로 하여금 그곳으로 시선을 옮기도록 하고, 죽으면서는 그 하늘나라의 영광을 보여준다. 앵클 톰의 표현에 의하면 사람들은 “축복받은 아이가 천국으로 들어갈 때 문이 활짝 열리고 그곳의 영광스런 모습을 조금이나마 보게” 되는 것이다(255).

스토는 톰과 에바를 통해, 그리고 그들이 나누는 영적인 교제를 통해 기독교적인 메시지를 형상화하고 있다. 이는 그들이 함께 말씀을 읽고 노래를 부르는 장면에서 아름답게 구현되어 있다(226-7). 이 장면에서 흑인 노예인 톰과 어린이인 에바는 둘 다 사

회의 약자들이지만, 천국에 대한 갈망과 구원의 확신을 보여준다는 점에서 어떤 권위 있는 종교 지도자들보다도 기독교 신앙을 잘 표현하고 있다.

툼과 에바는 너무 경건하고 선하여 리얼리스틱한 인물이 아니라 알레고리적 인물이라는 비판을 받아왔다. 그러나 현실적이고 평균적인 인간의 모습이 아니라 이상주의적 모습을 통해 기독교적인 모범을 제시하는 것이 작가의 의도였다고 볼 수 있다. 뿐만 아니라 기독교적인 신실함의 가치를 두 인물들을 통해 아름답게 형상화 하는 것은 독자의 기독교적인 감수성을 더 예민하게 만드는 효과가 있다. 스토는 이상적인 두 인물을 모범으로 제시함으로써, 기독교적인 가치를 ‘교육’하고 있는 것이다. 즉 당시의 첨예한 논쟁거리였던 노예제를 기독교적인 관점을 보도록 시각을 교정시킨다. 이를 통해 독자는 그 가치를 내면화하여 노예제도를 근본적으로 비판할 수 있는 시각을 갖게 되는 것이다.

인물에 대한 알레고리적 묘사는 현실의 문제를 선악의 이분법으로 접근하게 만들어 독자의 판단을 분명하게 만든다. 즉 노예제 지지와 반노예제의 주장이 각각 맞는 점과 틀린 점을 골고루 가진 선택의 문제가 아니라, 분명한 도덕적 판단을 요구하는 결단의 문제라는 생각이 들도록 만든다는 것이다. 이상주의적으로 성자 같은(saintly) 이 인물들은 독자의 단순한 판단을 요구한다. 앞서 상징과 알레고리의 차이에 대해 간략히 서술하였지만, 알레고리는 다의적인 해석의 가능성을 열어놓지 않고 작가가 전달하고자 하는 메시지를 강하고 분명하게 전달하는 방법이다. 그 결과 현실에서의 노예제의 비도덕적 함의가 더욱 분명해진다고 할 수 있다.

그런 점에서 알레고리적인 인물묘사는 작가가 리얼리스틱한 인물을 그려낼 능력이 부족했다는 것을 의미하는 것이 아니다. 작가는 자신의 의도를 가장 잘 드러내는 방식으로 알레고리를 선택했다고 생각할 수 있다. 시선이 하늘나라를 향하고 있는 인물들을 본받아 독자들도 그 방향으로 눈을 돌릴 것을 작가는 촉구하는 것이다. 이들의 종교적인 경건함은 기독교 신앙을 공유하는 한 비판을 넘어선 것이다. 따라서 이 인물들을 반노예제와 연결시키는 것은 노예제 폐지에 기독교적인 정당성을 부여하려는 작가의 전략이라고 볼 수 있다. 이들이 보여주는 천국의 이미지는 현실 노예제도의 모순과 극단적인 대조를 이룬다. 이를 통해 작가는 노예제 폐지를 선택의 문제가 아니라 도덕적인 결단의 문제로 만들고 있는 것이다.

3. 해설자이자 종말론 설교자로서의 작가

위에서는 『앵클 톰스 캐빈』에서 기독교가 가지는 두 가지의 중요한 측면을 살펴 보았다. 우선 이 작품은 기독교적인 관점에서 노예제를 비판한 사회개혁 소설이다. 이 소설에서 기독교적 관점으로 스토가 묘사한 노예제의 참상 때문에 많은 기독교인들이 노예해방의 대의에 공감하게 되었다. 즉 이 소설은 신앙의 관점으로 현실의 문제를 고발하여 변화를 이끌어내고자 하는, 작가의 적극적인 사회적 발언이라고 할 수 있다. 다른 한편 이 소설은 이상적이고 모범적인 두 기독교인들인 앵클 톰과 에바를 통해 기독교적인 구원의 가치를 강조하고 있는 종교적인 텍스트이다. 두 인물은 모두 고난과 죽음 앞에서 두려움에 떨거나 비겁하게 타협하는 것이 아니라 대범하게 영혼의 구원과 천상의 보상을 구하고, 기독교인들의 모범인 예수 그리스도처럼 용서와 사랑의 메시지를 실천한다.

그런데 작품의 이 두 측면은 서로 모순되는 것이 아니라 서로 그 의미를 보강하고 강화해준다고 할 수 있다. 다시 말해 스토는 반노예제라는 당시의 가장 첨예한 이슈를 기독교 관점에서 드러내고, 또 그 기독교 자체를 이상주의적인 두 인물을 통해 드러내 보임으로써 독자의 감수성을 기독교적으로 훈련하고 있다고 볼 수 있는데, 이 과정에서 노예제 비판과 독자의 교육은 상호보완적인 관계를 가진다고 할 수 있다. 사실 작품의 이런 두 측면을 나눈 것은 논의상의 편의를 위한 것일 뿐 작품 속에서 이 두 측면이 뚜렷이 구분되는 것은 아니다. 작품의 의미는 사건들과 인물들을 통해 드러나는 것이기 때문에 동일한 사건과 인물을 두고 두 측면을 분리해서 설명할 수 없을 때도 많고, 종교적 신념의 실천은 어떤 식으로든 사회적인 결실을 맺을 수밖에 없기 때문이다.

노예제 비판이라는 작품의 목적을 더 효과적으로 달성하기 위해, 작가는 인물을 묘사하고 사건을 설명하는데 그치지 않고 적극적인 해설자로, 더 나아가 복음 설교자로 작품 속에서 자기 목소리를 낸다. 톰킨스가 주장하듯이 스토는 마치 구약의 선지자처럼 “타이르고 칭찬하고 비난하고 다가올 진노에 대해 경고”한다(Tompkins, 1978: 517).

작가는 반기독교적인 제도인 노예제를 기독교인들이 나서서 바로잡도록 기독교인들의 각성을 촉구한다. 제12장 「합법적 거래의 선별된 사례 “Select Incident of Lawful Trade”」에 등장하는 여러 인물들이 파노라마처럼 보여주듯이, 이 소설은 노예제를 기독교적이라 주장하며 그 제도를 정당화하는데 앞장섰던 남부 교회 및 기독교도들에

대한 비판이면서, 동시에 복잡한 정치적 계산을 앞세워 노예제를 강 건너 불구경하듯 남의 일로 여기고 있던 북부인들, 특히 북부 기독교인들에 대한 질책이기도 했다. 북부인들은 노예제를 종교적인 문제로 보지 않았고 자신들이 간섭할 수 없는, 남부의 정치적인 문제로 간주하였다. 남부와 북부 교회지도자들의 노예제에 대한 상반된 주장들 속에서 회색지대에 머무르고 있던 많은 기독교인들은, 스토의 확신에 찬 목소리 탓에 노예제가 비도덕적, 비인간적, 비기독교적이라는 확신을 하게 되었고 이것이 이 소설이 행사한 영향력의 원천이었다고 할 수 있다.

마치 성직자가 회중을 두고 설교를 하는 것과 마찬가지로 작가는 회중으로서의 전체 미국국민을 상징하고 ‘설교’한다. 스토의 설교의 근간이 되는 것은 심판론(eschatology)이다. 이 세상에는 끝이 있으며 그 끝에는 심판이 기다리고 있어 이 땅에서 행한 일들로 모든 이들이 심판을 받으리라는 심판론은 이 작품에서 스토가 주장하는 기독교적 실천론의 근간이 된다. 작품의 중요한 고비마다 작가는 ‘마지막 심판,’ ‘보응,’ ‘하나님께 하는 대답’ 등의 표현을 써서 종말을 상기시킨다(319, 327, 336).

심판론은 두 가지의 중요한 메시지를 준다고 할 수 있다. 그것은 불의를 행하는 자들에 대한 경고이면서 동시에 꺾박 하에서 고통 받는 자들에 대한 위로이기도 하다. 다음과 같은 부분에서 이러한 경고와 위로의 메시지가 뚜렷하게 드러난다. 노예를 운반하는 증기선에서 아이를 빼앗긴 괴로움으로 스스로 강물로 뛰어내려 목숨을 끊은 여자에 대해 묘사한 뒤 작가는 다음과 같이 덧붙인다.

Patience! patience! ye whose hearts swell indignant at wrongs like these. Not one throb of anguish, not one tear of the oppressed, is forgotten by the Man of Sorrows, the Lord of Glory. In his patient, generous bosom he bears the anguish of a world. Bear thou, like him, in patience, and labor in love; for sure as he is God, 'the year of his redeemed shall come' (114).

인내를 가지라, 인내를! 이와 같은 불의에 분개하여 가슴이 터질 것 같은 자들아. 고뇌의 심장 고통 하나도, 억압받는 자들의 눈물 하나도 슬픔의 사람, 영광의 주에게는 잊혀 지지 않는다. 그의 인내심 있고 자비로운 가슴 속에 그는 한 세계의 고뇌를 참고 있다. 당신도 것처럼 인내 속에 참으라, 그리고 사랑 속에 애쓰라. 왜냐하면 그가 하나님이신 것이 확실하듯 그의 구속의 때가 분명히 올 것이기에.

이처럼 스토는 가련한 노예들의 고난을 묘사한 뒤에, 정의로운 분노나 억압받는 자

의 슬픔이 하나님께 하나도 잊혀 지지 않으리라는 것을 상기시킨다. 이러한 메시지는 어처구니없을 정도로 불합리하고 부정한 현실에 대해 하나님의 말씀에서 해답을 찾으려 한 작가 스토가 자신의 신앙을 통해 얻어낸 힘겨운 해답이라고 할 수 있다.

스토는 이 최후의 심판의 존재를 들어 즉시 ‘실천’할 것을 역설한다. 작가는 세인트클레어의 깨달음의 과정을 통해 정의로운 일이 무엇인지 알면서도 행하지 않는 것은 죄가 된다는 것을 주장한다. 불의함을 알고도 그것을 바로 잡으려고 적극적으로 행동하지 않는 것은 단순히 선을 행하지 않았다는 의미가 아니라 적극적인 악을 행하는 것과 같다는 것이다. 다음은 이러한 깨달음에 대한 세인트클레어와 오펜리어의 대화이다.

"What a sublime conception is that of a last judgment!" said he, -- "a righting of all the wrongs of ages! -- a solving of all moral problems, by an unanswerable wisdom! It is, indeed, a wonderful image."

"It is a fearful one to us," said Miss Ophelia.

"It ought to be to me, I suppose," said St. Clare stopping, thoughtfully. "I was reading to Tom, this afternoon, that chapter in Matthew that gives an account of it, and I have been quite struck with it. One should have expected some terrible enormities charged to those who are excluded from Heaven, as the reason; but no, -- they are condemned for not doing positive good, as if that included every possible harm."

"Perhaps," said Miss Ophelia, "it is impossible for a person who does no good not to do harm." (271-2)

“최후의 심판이라는 개념은 얼마나 절묘한 개념인지!” 그가 말했다. “말할 수 없는 지혜로 여러 세대의 모든 악을 바로 잡는다는 것, 모든 도덕적인 문제를 해결한다는 것. 그것은 정말이지 멋진 이미지에요.”

“그건 우리에게 두려운 것이기도 해.” 미스 오펜리어가 말했다.

“나 같은 자에겐 반드시 그렇겠지요.” 세인트클레어가 깊은 생각에 빠져서 말을 멈췄다. “오늘 오후에, 톰에게 그 부분을 설명하는 마태복음의 구절을 읽어줬습니다. 나는 아주 감명을 받았어요. 사람들은 천국에서 쫓겨난 자들은 어떤 끔찍한 지를 저질렀기 때문에 그렇게 됐다고 생각합니다. 하지만 실은 그게 아니에요. 그들은 적극적으로 선을 행하지 않았기에 지옥에 떨어진 것입니다. 마치 그것이 가능한 모든 해를 다 포함한 것 같이 말이에요.”

“아마도 그렇겠지.” 미스 오펜리어가 말했다. “옳은 일을 하지 않는 사람이 나쁜 일을 하지 않는 것은 불가능하니까.”

작품 속에서 세인트클레어는 노예제의 본질과 해악에 대해 잘 알고 있지만 그 제도를 철폐시키기 위해 행동에 나서지는 못하는 인물로 나온다. 그런 점에서 그는 실천하

지 못하는 기독교인을 대표한다고 할 수 있다. 그런 그가 최후 심판의 의미에 대해 깨닫게 되는 이 장면은 중요한 의미가 있다고 할 수 있다. 인용에서 보듯이 세인트클레어는 심판론을 지금 현실에서 적극적으로 실천해야 한다는 생각으로 연결시킨다. 그는 천국이 나쁜 일을 하지 않은 자들이 가는 곳이 아니라, 적극적으로 선을 행한 사람들만이 갈 수 있는 곳이라는 것을 깨닫는다. 그러므로 나쁜 일을 하는 것은 물론 죄이지만 적극적인 선을 행하지 않는 것도 또한 커다란 죄를 짓는 셈이라는 것이 세인트클레어의 각성의 내용이다. 이를 통해 스토는 독자도 세인트클레어와 같은 깨달음을 얻도록 유도한다.

이 논의를 이 대화의 맥락인 노예문제와 연결시키면, 스토는 노예문제에 있어 회색지대는 없으며 모든 사람은 노예제 반대자가 아니면 찬성자라고 주장하는 셈이다. 이것은 양쪽 진영 어디에도 속하지 않은 중립지대에서, 노예제는 정치적인 문제라거나 개인의 힘으로는 아무 것도 할 수 없다는 등의 핑계를 대며 행동하지 않는 독자에 대한 간접적인 질책이라고 할 수 있다. 나쁜 일을 바로 잡기 위해 아무 것도 하지 않았다는 것 때문에 하나님 앞에서 책임을 져야한다는 무서운 경고는 독자들에게 양자택일의 판단을 재촉하고 있다고 볼 수 있다.

마지막 부분에서 작가는 설교자로서의 자신의 위치를 더욱 뚜렷하게 드러낸다. 스토는 1878년 개정판 서문에서 이 소설은 고난 받아 죽어가는 한 노예의 비전에서 시작되었고 자신에 의해 지어졌다(composed)기 보다는 자신에게 맡겨졌다(imposed)고 말한바 있다(Stowe, 1878: xi). 이것은 마치 강단의 설교자가 자신의 설교는 하나님께 받은 말씀이지 개인의 의견이 아니라고 주장하는 것과 유사하다. 설교문이 성령의 감화를 받아 씌어 지듯이 자신의 소설도 자신의 의식으로 이야깃거리를 조합해서 만들었다기 보다는 불가항력적으로 자신에게 부과된 내용이라는 것이다. 이러한 언급은 자신의 소설에 하나님의 권위를 부여하는 행위로 볼 수 있다. 마지막 장인 「맺는말」에서 스토는 열정적인 설교자가 회중의 반응을 요구하듯 연이어 독자를 부르고, 한 단락에서만 무려 9개의 수사어문문을 나열하여 독자의 반응을 요구한다(383).

스토는 지상의 삶이 끝이 아니고 심판이 남아있다고 생각할 때, 하나님께서 미국이라는 이 나라의 노예제를 어떻게 보시겠는가 라는 질문을 미국 국민들에게 던진다. 그녀는 남부와 북부의 기독교 교회가 반 기독교적인 노예제를 철폐하여 하나님의 심판으로부터 미국을 지키자고 탄원하며, 그래야만 지상의 법보다 더 무서운 하나님의 심

판으로부터 안전할 것이라는 말로 작품을 마무리한다(388).

III. 결론

위에서는 『앵클 톰스 캐빈』에서 스토가 어떻게 기독교적 관점에서 당대의 노예문제에 대해 발언하여 변화를 이끌어낼 수 있었는지를 살펴보았다. 당대의 사회적 모순에 눈감지 않고 자신의 신앙을 사회를 보는 관점과 일치시킨 스토는 기독교 문학이 사회변화를 이끌어낸 모범적인 예를 제시했다고 할 수 있다. 그녀는 기독교의 관점으로 노예제의 비인간성과 비도덕성을 비판했으며, 더불어 자신이 생각하는 이상적인 기독교인 인물들을 제시하였다. 작가는 참된 기독교적인 가치를 앵클 톰을 통해 구현함으로써 기독교적인 관점에서의 노예제도 비판의 정당성을 강화시켰다. 스토는 앵클 톰에게서 볼 수 있는 것처럼 흑인들 역시 신실한 동료 기독교인이라는 사실을 들어 그들이 해방되어야 할 필요성과 정당성을 역설했다.

작가는 참된 기독교인이지만 흑인이라는 이유로 고난 받는 톰과, 그리스도의 사랑으로 노예해방의 메시지를 전하는 천사 같은 어린이 에바의 알레고리적 형상화를 통해 참된 신앙의 의미를 되새겨주고 있다고 할 수 있다. 알레고리는 이상적인 신앙인의 모범을 제시할 뿐 아니라 선악의 이분법으로 독자에게 현실에 대한 분명한 판단을 요구한다. 따라서 인물들을 이상적 기독교인들로 묘사한 것은 사회비판과 모순되거나 그것을 약화시키지 않았고, 오히려 현실에 흔히 있을 법한 리얼리스트한 인물들을 제시한 것보다 더 효과적으로 반노예제의 메시지를 전달할 수 있었다.

이것이 가능했던 것은 스토가 적극적인 해설자로, 더 나아가 설교자로 작품 속 사건들의 의미를 설명했기 때문이었다. 스토는 기독교인 독자를 회중으로 상정하고, 설교자의 목소리로 노예제가 죄악임을 설교하여 독자를 반노예제 진영으로 끌어들이는다. 작가는 소설 속의 사건들의 의미를 종말과 심판의 관점으로 재해석해주고, 더불어 독자들에게 그들이 믿는 하나님이 노예제의 참상을 어떻게 생각하겠는가 라는 물음을 계속해서 던짐으로써 노예제를 기독교적인 관점에서 보도록 한다.

이 소설의 사회 개혁 메시지는 기독교적인 가치를 강조함으로써 더욱 강화되었다. 이로 인해 에바와 앵클 톰이 보여주는, 외양상 순종적이고 평화주의적인 가치가 남북 전쟁을 촉발할 정도의 실천적인 힘을 갖는 것이 가능해진 것이다. 이 작품은 기독교적

인 정신에 매우 충실함으로써 저항적이고 사회변혁적인 결과를 가져올 수 있었다. 작가는 천상의 가치를 들어 현실의 모순을 묻어버리지 않고 오히려 그 가치를 현실의 모순을 판단하는 척도로 사용한 것이다. 사회변혁을 이끌어낸 위대한 힘은 바로 거기에서 나온다. 이렇듯, 노예제 폐지라는 그 시대의 과제와 기독교적인 세계관을 연결해 내어 현실의 변화를 이끌어낸 이 작품의 의의는 아무리 강조해도 지나치지 않다.

그럼에도 불구하고 이 작품이 19세기 중반 미국 백인 계급의 일원인 스토의 한계를 보여주고 있는 것도 사실이다. 예를 들어 『앵클 톰스 케빈』을 통해 노예들을 순종적으로 만들고자 한 것이 스토의 의도가 아니라는 점은 분명하지만, 적극적인 저항이 기독교적인 가치와는 배치되는 것으로 보는 것이 아닌지 의심할 여지는 있어 보인다. 작품 속에서 조지 해리스(George Harris)는 노예의 주어진 운명을 거부하고 캐나다로 탈출하는데, 스토는 그의 이런 해방의 추구를 동정적으로 그리고 있지만, 그가 도망가는 과정에서는 비기독교적인 반항자로 그려지다가 자유를 성취하고 나서야 진정한 기독교인처럼 묘사된다는 점은 작가가 이상적으로 보는 기독교인의 모습에서 조지 해리스 같은 저항자는 배제된다는 것을 암시하는 듯하다. 이는 앵클 톰처럼 순종하고 인내하는 인물을 이상적인 기독교인으로 그린 것과 상통한다. 순종적인 인물을 이상적으로 그린 것 자체가 문제일 수는 없다. 하지만, 스토 자신이 이 작품에서 내는 목소리처럼 기독교인은 의로운 분노의 목소리도 가질 수도 있고 저항할 수도 있다. 이것은 흑인에게나 백인에게나 동등하게 적용되어야 한다.

또한 이 소설을 일종의 설교라고 했을 때 그 설교의 주 대상은 글을 읽을 줄 아는, 경제적으로 여유 있는 백인들이라고 할 수 있다. 그녀의 설교 속에서 흑인들은 작가가 성경의 관점에서 품고 도와야 할 인도주의적 자선의 대상이지 함께 자유롭고 정의로운 사회를 건설할 동료는 아니다. 나중에 그 관점을 철회하기는 하였지만 조지 해리스의 가족을 비롯한 대부분의 해방된 흑인노예들을 아프리카 대륙으로 보내는 결말에서는, 그녀가 흑인들을 미국 밖으로 내보내는 것이 인종문제의 해결이라고 보는 ‘식민주의’를 공유하고 있는 것은 아닌가 하는 의심이 들기도 한다. 식민주의는 해방된 흑인 노예들을 미국 사회를 함께 이끌어갈 동등한 이웃으로 보는 관점이 아니었다. 무엇보다 많은 흑인 당사자들이 이러한 주장에 크게 반발하며 자신들은 해방된 뒤에도 미국에 머물겠노라고 말한 것에서 알 수 있듯이, 스토의 관점은 흑인들의 자유로운 선택을 존중하는 태도가 아니었다.²⁾ 다시 말해 스토는 선량하고 양심적인 백인의 관점으로 노예 문

제를 보았는데 이것이 흑인 자신들의 관점과는 다를 수 있으며, 그런 점에서는 자기 계급의 한계를 드러내고 있다고 할 수 있다.

어떤 작가든 자기가 속한 계급과 시대의 한계를 어느 정도는 드러내 보일 수밖에 없을 것이다. 그런데, 스토는 자신의 작품에 대한 비판을 원칙에 입각한 정직하고 열린 태도로 받아들였다. 작품이 발표된 후 남부 백인 노예주들이 이 소설에 드러난 노예제의 현실이 과장, 왜곡된 것이라고 비판하자 스토는 『앵글 톰스 캐빈에 대한 열쇠』를 발표하여 자신이 이 소설에서 묘사한 일들이 사실에 기초하고 있다는 것을 조목조목 지적하였다(Stowe, 1853). 그들의 비판은 자신이 알고 있는 사실과 다른 것이었으므로 그녀는 이것을 수용할 수 없었던 것이다.

그러나 다른 한편으로 흑인 노예 해방 운동가들이 작품 속 흑인들의 순종적인 이미지와 라이베리아 식민지 건설이라는 결말에 대해 비판하자 이 비판에 대해서 스토는 백인 노예주들에게와 달리 반박을 하지 않았으며, 얼마 후에는 자신이 이 소설을 다시 쓴다면 조지 해리스를 아프리카로 보내지 않았을 것이라고 언급하여 식민주의를 사실상 철회하였다(Levine, 2006: xiv; Donovan, 1995: 24). 이후 발표된 또 다른 반노예주의 소설 『드레드: 크고 음울한 늪의 이야기 *Dred: A Tale of the Great Dismal Swamp*』(1856)에서는 흑인의 모습을 더 다양하고 적극적으로 그린다. 이렇듯 스토가 자신의 작품에 드러난 흑인 형상화의 문제점을 인정하고 다음 작품에서 그 비판을 수용하려 노력한 것은 그녀의 작가적 정직성을 보여준다고 할 수 있다. 그렇게 쓰여진 이후 작품들이 과연 더욱 발전된 인종 의식을 담고 있는지는 새로운 연구를 필요로 한다.

“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함.”

2) 스토의 아버지 비처 목사가 식민주의를 주장한 대표적 인물로 꼽힌다. 식민주의의 의미와 스토의 작품에 나타난 식민주의적 요소, 그리고 당대 흑인들의 반응에 대해서는 도너번(Donovan, 1995: 24)과 소노른(Sonneborn, 2009: 56)의 논의를 참조.

참고문헌

- Abrams, M. H. (1999) *A Glossary of Literary Terms*. 7th ed. Boston: Heinle & Heinle.
- Baldwin, J. (1955). "Everybody's Protest Novel." in Ammons, E. (Ed.) (1994). *Uncle Tom's Cabin*. New York: Norton.
- Donovan, J. (1995). 'A Source for Stowe's Ideas on Race in "Uncle Tom's Cabin."' *NWSA Journal* 7(3). 24-34.
- Douglas, A. (1986). "Introduction: The Art of Controversy." in Douglas, A. (Ed.) (1986). *Uncle Tom's Cabin*. New York: Penguin.
- Douglass, F. (1852). "What to the Slave Is the Fourth of July?" in Dworkin, I. (Ed.) (2014) *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave*. New York: Penguin.
- Hedrick, J. D. (1994). *Harriet Beecher Stowe, A Life*. New York: Oxford UP.
- Koester, N. (2011). "Harriet Beecher Stowe on Slavery." *Word and World* 31(2). 149-156.
- Levine, R. (2000). "Introduction." in Levine, R. (Ed.) (2000). *Dred: A Tale of the Great Dismal Swamp*. Chapel Hill: U of North Carolina P.
- Lowance, M. I. (1994a). "Introduction." in Lowance, W. & De Prosop (Eds.) (1994). *The Stowe Debate: Rhetorical Strategies in Uncle Tom's Cabin*. Amherst: U of Massachusetts P.
- _____. (1994b). "Biblical Typology and the Allegorical Mode: The Prophetic Strain." in Lowance, W. & De Prosop (Eds.) (1994). *The Stowe Debate: Rhetorical Strategies in Uncle Tom's Cabin*. Amherst: U of Massachusetts P.
- Smylie, J. (1973). "Uncle Tom's Cabin Revisited." *Interpretation* 27(1). 67-85.
- Stowe, H. B. (1853). *A Key to Uncle Tom's Cabin*. Boston: John P. Jewett.
- _____. (1856). *Dred: A Tale of the Great Dismal Swamp*. Levine, R. (Ed.) (2000). Chapel Hill: U of North Carolina P.
- _____. (1878). "Introduction." *Uncle Tom's Cabin*. Boston: Houghton, Mifflin & Co.
- _____. (1852) *Uncle Tom's Cabin*. Ammons, E. (Ed.) (1994). New York: Norton.

- Tompkins, J. P. (1978). "Sentimental Power: *Uncle Tom's Cabin* and the Politics of Literary History." in Ammons, E. (Ed.) (1994). *Uncle Tom's Cabin*. New York: Norton.
- Westra, H. (1994). "Confronting Antichrist: The Influence of Jonathan Edwards's Millennial Vision." in Lowance, W. & De Prospro (Eds.) (1994). *The Stowe Debate: Rhetorical Strategies in Uncle Tom's Cabin*. Amherst: U of Massachusetts P.
- Garrison, W. L. (1852). "Review of *Uncle Tom's Cabin*" in *The Liberator*.
<http://utc.iath.virginia.edu/reviews/rere02at.html>. (검색일 2015.4.30.)
- Hill, P. (2007). "*Uncle Tom's Cabin* as a Religious Text."
<http://utc.iath.virginia.edu/interpret/exhibits/hill/hill.html>. (검색일 2015.4.30.)

ABSTRACT

Christianity and Slavery in Uncle Tom's Cabin

Dong-Hyun Ahn (Seoul Theological University)

This paper analyzes the relationship between Christianity and abolitionism in *Uncle Tom's Cabin*. The novel is a Christian literary work in that it is a social criticism from the Christian point of view, and at the same time a Christian allegory which embodies a Christian ideal through Uncle Tom and Eva.

Stowe regards slavery as a kind of blasphemy because it denies that African Americans are also children of God. From Stowe's Christian point of view, African Americans must not be treated as someone else's property. Slavery also opposes the biblical view of family and marriage. Slavery destroys African American families by tearing apart their family members. White families were also corrupted by the sexual depravity of male slave-owners.

Uncle Tom's Cabin embodies the Christian values through Uncle Tom and Eva. Stowe educates readers by showing them the Christian values exemplified in the heroes who are almost allegorical figures. Through biblical typology and allegory, Stowe tries to instill anti-slavery ideas into her readers that are on the fence in regards to slavery. Allegorical characterizations make clear what is right and to be done about the institution of slavery.

The novel can be seen as a 'sermonic novel' rather than a piece of literature with typical artistic features. The basis of this sermon is eschatology. Stowe asks her contemporary readers to act positively against slavery with the last judgment in mind. Despite the limitations of being a white in the 19th century, Stowe endeavored to get rid of the social injustice of slavery as a Christian writer. What she achieved in *Uncle Tom's Cabin* should be remembered as a great accomplishment in Christian literary history.

Key Words: *Uncle Tom's Cabin*, Harriet Beecher Stowe, abolitionism, Christianity, eschatology

기독교 세계관에 기초한 유아교육과정 실행 경험에 대한 사례연구

정 윤 *

정희영**

논문초록

본 연구는 기독교 세계관에 기초하여 누리과정을 실행한 교사의 사례를 질적인 방법을 통해 분석함으로써 누리과정의 기독교적 적용의 가능성을 제안하고, 기독교 유아교육과정 운영의 효율성과 질을 향상시키기 위한 방향제정이 목적이다. 이를 위해 교회 부속 어린이집에서 2년간 기독교 유아교육과정을 실행한 교사 4명과 면접을 통해 연구 자료를 수집하였고, 그 연구결과는 다음과 같다.

첫째, 교사들은 실행 초기에 자신들이 하는 일을 업무의 과중으로 느끼거나, 신앙교육차원으로 인식하거나, 기존의 교육계획안을 모방하는 차원으로 적용하였다. 둘째, 기독교 세계관의 요소를 인식하면서, 점차 부분적인 적용에서 총체적인 관점으로 실행이 확장되었다. 셋째, 이야기 중심, 일상적 체험을 통한 적용을 통해 '사랑'의 관계적인 의미로 확장하여 교육과정을 실행하였다. 넷째, 교육과정의 실행은 교사들의 일상적인 삶의 태도의 변화를 가져왔고, 유아들의 인성발달에도 성장을 가져왔다. 이러한 과정을 통해서 교사들은 기독교 세계관으로 유아교육과정을 실행하는 가능성과 중요성을 확인하게 되었다.

주제어 : 기독교 세계관, 유아교육과정, 누리과정, 사례연구

* 총신대학교 유아교육전공 박사과정

** 총신대학교 유아교육과 교수

2015년 4월 30일 접수, 6월 8일 최종수정, 6월 28일 게재확정

1. 서론

정부에서는 저출산 완화와 유아교육의 공교육화의 세계적 추세 및 출발선의 교육 평등을 실현하기 위한 대안으로 2012년도부터 누리과정을 개발 보급하고, 관련 법령을 개정하여 교육정책을 시행하였다(교육부 2014. 10. 15 보도자료). 누리과정 실행은 재정적인 측면에서 아동의 교육비와 교사들의 처우개선비, 운영지원비, 교사 근무환경 개선비가 지원되고 있을 뿐만 아니라, 만5세 유아에서 만3~5세로 확대 실행되었으며, 대부분의 유아교육기관에서 실행되고 있는 상황이다(김은설, 유해미, 엄지원, 2012: 42-46).

그러나 누리과정은 국가수준의 교육과정으로 국가가 제시하는 최소한의 기준을 제시하는 것이기 때문에 교사 스스로 교육과정을 해석하고 확장하여 자신만의 교육과정으로 계획하고 실재를 적극적으로 개발함으로써, 교육현장과 유아들의 다양성을 수용하는 자세가 필요하기에, 이러한 교육과정의 재구성의 필요성에 대한 연구가 많이 이루어졌다(강현석, 2007: 27; 권세경, 성은영, 서동미, 2014: 65; 김경자, 2003: 145; 정선아, 2014: 149). 정선아(2014)는 OECD국가들 중 6개 국가의 국가수준 영유아보육과정을 비교 분석한 연구를 통해 국가수준의 영유아보육과정의 설계와 수립에 대해서 정확하고 충실한 ‘전달자’로서 관점을 제안하고 있는 국가는 우리나라 뿐이며, 다른 5개의 국가는 교사에 의해 실행 맥락에 조정하거나, 자율적으로 그 의미를 구성해 가는 ‘보육과정 개발자’로서의 관점을 제시하고 있다고 하면서, 영유아보육의 질을 제고하기 위해 다양성과 자율성을 존중해야 함을 강조하였다. 이는 국가 수준의 교육과정이라 할지라도 각 유아교육기관의 다양성을 존중하여, 기관마다 철학과 프로그램, 특성에 맞게 재해석하고, 확장 적용하여 운영함으로써 교육의 발전을 도모해야 한다는 당위성을 드러내 주는 것이다. 이러한 관점에서 교육과정을 운영하는 교사는 교육과정을 계획, 실행, 평가해 가는 교육과정의 최종 결정자로 교실 수준에서 교육과정을 새롭게 재구성함으로써 유아교육의 질적 수준을 높여가야 할 필요성이 있다(정선아, 2014: 159).

누리과정이 대표하고 있는 우리나라 국가수준의 유아교육과정은 존 듀이(John Dewey)의 철학을 기반으로 하며, 전인교육을 표방하는 인간중심의 교육과정으로 교육의 목적과 내용이 인간의 발달과 행복에 초점을 두고 있기에, 교육과정에 배어있는 인본주의 세계관을 가르치게 된다(정희영, 2014: 49). 교육과정은 하나의 세계관의 관점

을 기초로 구성되고 운영되기 때문에, 종교적인 중립을 유지할 수 없다. 이러한 사실은 교육과정의 재개념화에 대한 논의를 통해 교육과정이 그 안에 내재된 세계관을 가르치는 것이라는 것임을 교육학자들도 인식하고 있다(김정효, 이해지, 2011: 38). 따라서 기독교인 교사는 국가수준의 교육과정을 기독교 세계관을 기초하여, 신론, 인간론, 가치론에 있어서 신본주의 철학을 기반으로 하는 교육과정으로 재구성하여 전개하여야 한다(박영주, 2013: 33; 이정미, 2008: 376; 정희영, 2010: 26; 2014: 50; Edlin, 2004: 97). 교육과정의 실행은 그 과정 중에 교사의 신앙과 삶의 철학이 반영되기에 국가가 제시하는 유아교육과정을 기독교 세계관으로 통합한 기독교 유아교육과정으로 실행하는 노력이 이루어져야 한다(정희영, 2014: 29-30; Knight, 1987: 34).

박영주(2013: 34-35)에 따르면 기독교 세계관의 관점으로 교육과정을 통합하는 것에 있어서, 기독교 교육의 역사가 오래된 북미지역의 교사들도 이러한 능력이 가장 부족한 것으로 나타났다. 또한 교사들이 기독교 세계관으로 유아교육과정을 해석하는 것에 대한 불확실성이 기독교 유아교육을 하는데 큰 어려움으로 작용한다는 연구도 있었다(정대현, 정옥경, 2010: 308). 이러한 연구결과에서 보여주듯 교육과정을 기독교 세계관으로 통합한다는 것이 수월하지 않음을 알 수 있다.

따라서 본 연구에서는 사례연구를 통해 기독교 세계관을 기초하여 유아교육과정을 실행해 가면서 교사들이 변화해 가는 과정과 교사가 경험하는 어려움과 성장에 대해서 분석해 보고자 한다. 이를 통해 기독교인 유아교사가 기독교세계관으로 유아교육과정을 실행하는데 도움을 주고, 나아가 기독교 유아교육과정 운영의 효율성과 질을 향상시키기 위한 방향 설정 및 교사를 위한 재교육의 내용을 탐색하는데 도움을 주고자 한다.

II. 이론적 배경

1. 누리과정의 세계관

현재 대부분의 유아교육기관에서 실행되고 있는 누리과정의 특성은 5세 누리과정 교사용 지침서(교육과학기술부, 보건복지부, 2012a: 6-7)에 따르면, 만5세의 유아를 대상으로 교육·보육 활동을 계획하고 실행하는 방법을 지원함으로써 누리과정의 공통

적, 일반적 기준을 제시함으로 유아가 지역이나 기관에 관계없이 동질의 교육·보육 서비스를 받을 수 있도록 한 것이다. 이를 위해서 누리과정이 제시하고 있는 기본 구성 방향을 살펴보면 ‘기본생활습관과 질서, 배려, 협력 등 바른 인성을 기르는데 중점을 둔다.’, ‘사람과 자연을 존중하고, 우리문화를 이해하는 데 중점을 둔다.’, ‘전인 발달이 고루 이루어진 창의적 인재를 기르는데 중점을 둔다.’, ‘초등학교 교육과정과의 연계성을 고려한다.’, ‘5개 영역을 중심으로 주도적인 경험을 강조하고, 놀이 중심의 통합과정으로 구성한다.’, ‘1일 3-5시간의 운영을 기준으로 한다.’의 6개의 항목으로 구성되어 있다(교육과학기술부, 보건복지부, 2012b: 10-13).

정희영(2014)은 누리과정의 교육철학이 유치원 교육과정의 영향을 받은 교육과정으로 듀이와 피아제, 비고츠키 등의 전인교육을 강조하는 인본주의 사상을 근간으로 하고 있음을 강조하였다. 이러한 점은 위에서 제시한 누리과정의 구성 방향이 전인 발달 및 아동 중심의 주도적인 경험과 놀이를 강조하고 있는 것을 통해서 알 수 있다. 특히 누리과정의 근간이 되는 듀이의 철학은 진화론의 관점으로 신의 존재를 인정하지 않으며, 경험을 통해서 인식하는 상대주의를 기반으로 절대성을 부정하는 무신론의 사상이다(정희영, 2011: 133). 이러한 영향으로 누리과정에서 전인적 발달로 제시하는 다섯 가지 영역(신체운동·건강, 의사소통, 사회관계, 예술경험, 자연탐구)은 영적인 영역이 제외되어 있으며, 이를 통해 인간을 총체적으로 이해하고 접근하지 못하고 있음을 보여준다(정희영, 2014: 43).

2. 기독교 세계관에 기초한 유아교육과정

기독교 유아교육과정은 기독교 세계관을 교육철학으로 삼는다. 기독교 세계관은 성경에 근거를 두고 있으며, 성경은 죄로 죽을 수밖에 없는 인간을 구원하시는 하나님의 구원과 회복에 초점을 두고 있기에, 이를 토대로 하여 창조, 타락, 구속이라는 구조로 발전하여 왔다(양승훈, 1995: 28). 이러한 기독교 세계관은 교육철학의 핵심 논제인 인간론, 인식론, 가치론을 제시하여 준다(정희영, 2010: 70-94). 성경적 인간관에서 인간은 하나님의 형상을 가졌으나, 타락한 존재이지만, 예수그리스도의 구원으로 말미암아 청지기의 사명을 감당하는 존재이다. 성경적 관점에서의 인식론은 모든 만물과 지식의 창조주이신 하나님을 아는 것이 지식의 본질을 아는 것이며, 이는 하나님의 직접 계시

하신 성경과 창조하신 피조물에 드러내신 계시, 그리고 이성을 통한 지식 추구를 통해서 가능하다. 성경적 가치론은 절대적인 선이신 하나님의 본래의 뜻과 질서를 회복하는 것을 추구하도록 한다. 이것이 교육과정의 기초가 되는 기독교 세계관의 핵심적인 내용이다.

이러한 성경적 근거를 통해서 교육의 철학적 토대를 삼기 때문에 기독교 세계관을 기초로 하는 교육의 목적은 “학생들로 하여금 삶의 모든 영역에서 주님이신 예수 그리스도의 제자가 된다는 것이 무엇을 의미하는 지를 탐구하고 경험하도록 돕는 것”이며, 이에 대한 세부목표를 브리티시 컬럼비아 기독교학교 연맹(Society of Christian Schools in British Columbia)에서 다섯 가지로 제시하였다(Van Brummelen, 2002: 170). 첫째는 학생들이 창조주를 경외하고 하나님의 창조 세계에 대해서 경외감을 기르도록 하는 것이다. 둘째는 창조세계의 모든 만물이 상호 의존, 상호 연관되어 있음을 인식하고 이해하도록 돕는 것이다. 셋째로 죄로 인해 모든 실재 및 그에 대한 우리의 경험과 이해력이 전적으로 왜곡되었음을 인식하는 것이다. 넷째로, 성령 하나님의 능력을 의지하여 하나님의 청지기가 되고, 세상을 치유하는 그리스도의 사역을 감당하는 것의 의미를 탐구하도록 돕는 것이다. 다섯째로, 하나님이 주신 은사와 능력을 발견하고 개발할 수 있도록 지원하는 것이다.

성경적 관점에서의 유아교육과정 내용은 하나님의 형상을 가진 영적인 존재로 인간을 바라보기 때문에 하나님과 유아와의 관계, 하나님과 자연과의 관계, 하나님과의 관계 속에서 인간과 인간과의 관계의 수평적이며, 수직적인 통합이 이루어지도록 하는 것이다(정희영, 2010: 282). 또한 기독교 교육의 목적을 달성하기 위해서는 인본주의 사상의 아동중심의 교육방법이 아닌 성경과 하나님 중심의 교수-학습 방법이 제안되어야 한다. 이를 위하여 성령의 도우심을 구하며, 유아가 하나님이 주신 자유의지를 사용하여 자발적으로 참여하도록 하고, 개별적인 특성을 고려하여 하나님과 자연과 다른 사람과의 상호작용을 잘할 수 있도록 지도해야 한다(정희영, 2010: 339).

교육과정의 평가에 있어서도 기독교 교육의 목적이 그리스도의 제자되는 삶을 살아가도록 하는 것이기 때문에, 성경적 원리를 적용하여 상대적인 평가가 아닌 자신의 달란트를 이웃과 하나님을 위해 어떻게 사용해 가고 있는지를 점검하는 것으로 다양한 차원에서 평가가 이루어져야 한다(이정미, 2008: 381).

3. 선행연구

지금까지 기독교 세계관을 기반으로 유아교육과정을 개발하고 적용을 한 연구들이 다양하게 이루어져 왔다. 석사학위논문을 제외하고, 유아교육과정 실행을 위한 연구를 살펴보면, 누리과정에 대한 기독교적 재구성성을 위한 연구(김미경, 이해정, 정경미, 2014; 문순애, 2010; 정대현, 신원애, 임희수, 2014; 홍말순, 2014)를 비롯하여, 유아생태교육 프로그램 개발연구(강은주, 2011; 이정규, 정희영, 2012)와 기독교 유아교육 실천을 위한 교수방법에 대한 연구(강은주, 2001; 김성원, 2012; 김성애, 2002; 정갑순, 2002; 홍말순, 2013)들이 주를 이루고 있다.

하지만, 대부분의 연구가 문헌연구와 양적인 실험연구를 통해서 주로 이루어졌고, 질적 연구가 매우 부족하다(정희정, 김남임, 2013: 133). 이러한 연구들은 주로 프로그램 개발에 초점을 두어 진행되었기 때문에, 기독교 유아교육과정이나 프로그램을 진행 하면서, 교사의 철학과 신앙이 반영되어지는 교수-학습에 대한 실천적인 지식과 교사나 학생의 세계관의 변화 양상을 보여주기에는 다소 한계가 있다.

따라서 대상자의 삶에 대한 관점과, 태도, 사고과정과 감정 등의 다양한 변화 양상을 파악하여 교육현장에서 일어나고 있는 현상을 구체적으로 보여줄 수 있는 질적 연구가 다양하게 이루어질 필요가 있다(김윤옥 외, 2001: 10). 그러나 기존의 기독교 세계관을 기초한 유아교육과정에 대한 질적인 연구는 교육과정을 전반적으로 다루지 못하거나, 영적인 측면의 연구만이 다루어졌다(김미경, 2014; 성진희, 2009; 정경미, 2013). 기독교 교육과정을 전개한 대부분의 질적 연구는 초등이상의 학교수준 교육과정에서 학과목 중심으로 이루어져 왔다(고형섭, 2010; 김진훈, 2009; 이정미, 2008; 2014; 이해지, 2011; 채란, 2012; 한진옥, 2013). 이러한 연구들이 기독교적인 교육과정 재구성의 가능성을 열어주었지만, 유아교육 현장은 초등교육 이상의 학교들과는 많은 차이가 있다. 유아의 발달적 특성상 통합적인 교과운영이 이루어지며, 교실 환경과 교사의 역할 등 전반적인 교육과정 운영에 차이가 있기 때문에, 유아교육현장에서 기독교 세계관으로 유아교육과정을 실행하는 유아교사의 전반적인 경험과 그 의미를 고찰해 볼 필요가 있다.

III. 연구방법

1. 연구 대상 기관

본 연구는 서울시에 위치한 교회 부속 어린이집에서 기독교 세계관을 기초로 유아교육과정을 실행하는 과정을 통해서 유아교사가 겪게 되는 경험을 심층 분석하였다. 연구 참여 기관의 특징과 교육 목표, 기독교 유아교육 실행 과정을 소개하면 다음과 같다.

(1) 연구 참여 기관의 특징

꿈나무어린이집(가명)은 서울시에 위치한 교회 부속 어린이집으로서, 2004년 개원 이후부터 2012년 2월까지 모든 교사가 해당교회의 유치부 교사로 섬기는 것을 의무로 하였으며, 현재까지 모든 교직원을 기독교인으로 임용하였다. 일주일에 1회 유아들과 예배를 드리며, 매일 아침 교사 예배를 드렸고, 성경학교 및 교회 절기 행사를 2006년부터 2014년 2월까지 계속적으로 실행하였다. 또한 본 연구의 연구기간인 2012년 3월부터 2014년 2월까지 기독교 유아교육과정을 실행할 것을 부모들에게 공지 하였고, 부모들의 동의를 얻어서 2년간 기독교 세계관으로 조명하여 기독교 유아교육과정을 실행하였다. 원장을 포함한 전체교사 7명중 4명이 기독교 대학인 C대학교 유아교육과 교육대학원 및 일반대학원에서 석사과정 중이거나 석사학위를 받았으며, 이중 3명은 기독교 유아교육과정을 실행하는 연구를 석사학위논문으로 진행하였다. 꿈나무 어린이집의 교육목표는 개방적이며 통합적인 교육환경 속에서 이루어지는 교육, 개인차가 존중되어지는 교육, 교사의 중재 활동을 중요시하는 교육, 성경 중심의 가치관을 갖도록 돕는 교육, 유아마다 하나님께서 주신 특별한 능력과 특성을 발현할 수 있도록 이끌어 주는 교육이다. 이러한 목표 아래에 유아교육과정을 기독교 세계관을 기초로 구성하여 실행하였다.

(2) 기독교 유아교육 실행을 위한 기관 차원의 운영 절차

꿈나무어린이집은 2012년도 3월부터 기독교 유아교육을 실행하기 위해서, 2013년 제

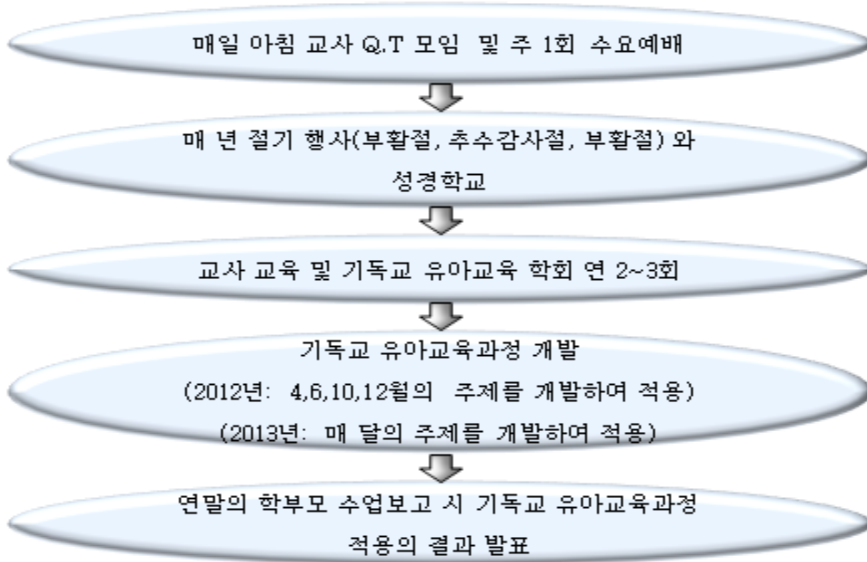
원생과 신입생 학부모들에게 동의서를 받았다. 또한, 2012년도 1, 2월에 1주에 1회씩, 총 8회기 동안 외부강사를 통해 교사교육을 실시하였다. 이를 통해 기독교 유아교육과 기독교 교육에 관련된 책(문순애, 2010; 정희영 외, 2000; 정희영, 2010; 총신대부속 유치원, 2004; Edlin, 1999; Greene, 1998)들을 교사들이 읽고 토론하였고, 기독교 유아교육실행의 실제 수업에 대한 내용을 교육받았다.

기독교 유아교육과정 실행을 위해서 실행 초기인 2012년에는 기독교 유아교육과정인 알타 비스타(Alta-Vista)프로그램(Green, 1998)과 기독교 유아교육과정 교재(문순애, 2010; 정희영 외, 2000; 정희영, 2010; 총신대부속 유치원, 2004)를 참고하여 교육 계획안을 작성해 보는 것을 중심으로 연구를 진행하였다. 2012년에는 연간 계획 시 4, 6, 10, 12월에 4차례 기독교 교육과정을 각 반이 같은 주제로 개발하여 진행하도록 하였다. 공통 주제를 연구하기 위해서 실행초기는 1회만 연구모임을 가졌으나, 2학기에는 2-3회씩 모임을 가지면서, 월간 계획안 작성 시 교사들이 함께 논의 하고, 자료를 공유하며, 해당하는 달에는 어떻게 적용하였는지 나누는 시간을 가졌다.

2013년에는 매달의 주제를 기독교 유아교육과정으로 개발하도록 하여, 매달 1회 이상씩 모여 연구모임을 진행하였다. 2013년 2학기부터는 교사들이 성경을 묵상하고, 기독교적 개념을 구성한 것을 함께 나누면서 계획안을 수정, 보완하였고, 기독교 인성동화나 기독교 세계관이 담긴 동화와 동영상을 활용하거나, 누리 과정의 이야기 나누기 자료를 기독교적으로 새롭게 구성하여 수업을 진행하였다.

2년간 매년 7월에 있는 성경학교 행사를 1달간의 교육주제로 삼아서 기독교 유아교육의 일환으로 실행하기도 하였다. 기독교 유아교육관련 학회(기독교 유아교육 학술대회, 총신대학교 유아교육과 학술대회)에 연 2회 이상 참여하도록 하여 교사 연수를 실시하였으며, 한 해를 마무리하는 학부모 수업보고 시간에 기독교 유아교육과정으로 개발하여 진행한 수업을 보고하도록 함으로써, 부모들에게도 기독교 유아교육과정이 진행되고 있음을 인식하도록 하는 장을 마련하였다.

기독교 유아교육 실행을 위한 운영절차를 [그림1] 에 다음과 같이 제시하였다.



[그림 1] 기독교 유아교육 실행을 위한 운영 절차

2. 연구 참여자

본 연구의 참여자는 기독교 유아교육을 실행한 교회 부속 유아교육기관에 근무한 교사들로 본 연구의 취지와 목적에 동의한 교사 4명이다. 연구 참여자 선정은 비확률적 표집에 의한 유목적 표집법을 사용하였다(Merriam, 2002). 유목적 표집법은 연구자의 주관적 판단에 따라서 연구 목적에 적합하고, 연구의 특성을 잘 보여줄 수 있는 사례들을 선정하는 것으로 일반화된 결과를 얻기 보다는 특정한 상황에서 심층적인 자료를 수집하기 위한 연구를 위해 진실성에 대한 여부를 강조하는 표집 방법이다(황해익, 송주연, 2010: 404). 본 연구의 유목적 표집 기준은 다음과 같다.

첫째, 연구 참여자들은 근무한 교회 부속 어린이집에서 본 연구의 제2저자와 함께 기독교 유아교육을 실행하는 과정을 경험한 교사들로 선정하였다. 둘째, 4명의 교사 모두 신앙 년 수는 20년 이상이며, 교회학교에서 봉사를 5년 이상씩 해온 교사들로 기독교 및 교회교육에 대한 기본적인 이해와 경험을 가지고 있는 교사들이다. 이들 중 이교사는 연구기간 동안 C기독교대학의 교육대학원에서 기독교 유아교육과 관련한 과목을 수강하였고, 이를 토대로 기독교 유아교육을 실행하였다. 정교사는 기독교 유아

교육 실행 한지 1년 후 다른 기관으로 이직하였다. 하지만 1년의 과정을 통하여서 기독교 유아교육의 정의 및 기독교 유아교육 실행의 중요성을 인식하게 되었고, 자신의 가치관이 기독교 세계관으로 변화 되었음을 잘 보여주고 있다. 반면에, 교육현장에서 기독교 유아교육과정을 실행하는 것에는 어려움을 겪고 있기 때문에 과도기적인 교사의 경험을 잘 보여줄 수 있다고 판단되어 참여자로 함께 선정하였다.

본 연구에 참여한 연구 참여 교사의 일반적인 정보는 <표1>로 정리하였다.

〈표 1〉 연구 참여 교사의 개인정보

	성별	나이	학력	교사경력	신앙년수	신앙경력	기독교 교육과정 실행 기간
김교사	여	만32세	전문대졸	10년	21년	교회학교 교사 10년	2년
박교사	여	만33세	전문대졸	10년	모태신앙	교회학교 교사 7년	2년
이교사	여	만46세	석사재학	8년	27년	교회학교 교사 7년	2년
정교사	여	만34세	전문대졸	11년	30년	교회학교 교사 5년	1년

3. 자료 수집

질적인 연구는 공감과 숙고를 통해서 인간을 이해하고 파악할 수 있다고 보기에, 참여관찰, 심층적 면접, 상세한 기술, 사례연구 등을 통해 이루어진다(김윤옥 외, 2001: 17). 따라서 본 연구에서는 참여관찰과 심층면담을 통해서 연구 대상자의 경험을 상세하게 기술한 사례연구로 진행하였다.

참여관찰은 특정집단의 일상세계에 장기간 참여하여 그들의 삶과 문화를 관찰, 기록, 해석하는 것을 말하는 것이다(조용환, 1999: 117). 연구자는 기독교 유아교육과정인 알타비스타(Alta-Vista)교육과정을 유치원 기관에서 실행하는 연구를 진행하여 석사학위를 취득한 이후, 본 연구의 교육기관에 정교사로 근무하면서 2012년 1월부터 2014년 2월까지 2년 2개월간 교사들과 함께 기독교 유아교육과정을 실행하였다. 연구자는 기독교 유아교육과정인 알타비스타를 먼저 실행해 본 경험을 바탕으로 교사들의 기독교

유아교육과정을 실행하는데 도움을 주고, 함께 실행에 참여하였다. 이러한 참여관찰은 관찰자의 입장 중 완전 참여자에 해당하는 것으로, 연구자는 연구 대상의 교육기관에 내부인으로 참여 하였다(Merriam, 1988: 138). 연구자는 교사들과 함께 기독교 유아교육과정을 실행하기 위해 한 달에 1회씩의 연구모임을 갖고, 매주 1회씩 이루어지는 교사회의와 매일 아침 Q·T시간을 통해서 교육과정의 실행 내용들을 함께 공유하였다. 이러한 공식적인 자리 외에도 사적인 모임과 교사들과의 교제를 통해서 기독교 유아교육과정 실행과 기독교 세계관에 대한 교사들의 사고와 삶의 변화를 인식할 수 있었다. 교사들의 수업 참관은 알타비스타 적용에 대한 수업을 참관하거나, 학부모 참여 수업 시에 이루어졌고, 기관 전체적인 프로그램이 반별 통합적으로 진행될 때 이루어졌다. 이러한 과정을 통해서 교사들의 기독교 유아교육과정의 실행에 대한 전반적인 상황에 참여하고 관찰하였다.

또 하나의 주된 자료로 심층면담을 진행하였다. 질적 연구는 행위 주체자인 교사의 입장에서 그들의 세부적인 경험을 파악하고 기록하여 자료를 수집한 것을 토대로 연구하는 것이기에 심층면담을 통해서 교사들의 생생한 경험과 그 경험으로부터 만들어 내는 의미를 이해하고자 하였다(조은희, 2013: 132). 그리하여 2014년 4월부터 2014년 6월에 걸쳐 유아교사들의 기독교 유아교육 실행 경험에 대한 개인 심층 면담자료를 수집하였다. 연구자는 연구 참여자에게 연구의 목적에 대한 개괄적인 설명을 통해 연구 참여에 대한 승인을 얻었으며, 심층 면담은 본 연구자의 학교 사무실이나, 개별적인 장소에서 이루어졌다. 연구 참여자와 각각 1회씩 개별적으로 진행되었으며, 면담시간은 60~90분 정도가 소요되었다. 면담질문은 실행 경험에 대한 질문을 중심으로, 그에 대한 교사의 감정과, 의견 및, 새롭게 인식하게 된 것과 기독교 유아교육과정의 가치를 어떻게 인식하고 있는지에 대한 것으로 이루어졌다. 연구자는 면담을 진행하는 동안에 최대한 객관적인 입장이 되기 위해 노력하였으며, 연구자의 생각보다는 연구 참여자의 경험과 생각을 표현할 수 있도록 노력하였다.

마지막으로 교사들의 수업일지와 수업계획안과 유아들의 포트폴리오를 참조자료로 수집하였다. 교사들의 수업계획안과 일지에는 교사들이 수업목표, 내용, 방법들을 어떻게 실행하였는지 보여주며, 특히 수업일지는 교사들이 수업을 하면서 겪은 경험에 대한 소감과 유아들의 반응 및 관찰 내용들이 들어있고, 유아의 포트폴리오에는 유아들의 생각과 반응들이 작품 설명이나, 유아들의 소감에 들어있기에 연구의 중요한 자료

가 되었다.

4. 자료의 분석

본 연구는 기독교 유아교사들의 교육과정 실행 경험을 살펴보는 것으로, 수집된 면담 자료를 분석적 귀납방법을 통하여 분석하는 개방적 코딩 방법을 사용하여 분석·정리하였다.

심층면담 자료는 면담 후 연구자가 전사하여 전사본으로 만들었으며, 이 자료들이 분석을 위한 1차 자료가 되었다. 다음으로 전사본을 정독하면서 자료들의 의미가 잘 드러난 부분들을 줄을 긋고 괄호를 치는 세분화 작업을 하며 반복적인 내용의 유형을 찾아 1차 초기 코딩작업을 하였다. 1차 코딩 과정에서 스트라우스와 코빈(Strauss & Corbin)이 제안한 질문하기 방법과 지속적 비교방법을 사용하여 코딩과정에서 새로운 범주나 주제 등을 발견하게 되면 다시 자료의 처음으로 돌아가 지금까지 한 코딩 작업이 새로운 범주나 주제에 맞게 코딩되었는지 지속적으로 확인하고 검토하였다(Padgett, 1998: 151). 이를 통해서 자료 전체를 정독하는 동안 초기에 이름 붙여진 개념들이 이후에 나온 개념들과 지속적으로 비교되어 수정, 통합하였으며, 새로운 아이디어가 출현하면 덧붙여졌다. 다음으로 주제에 따라 범주화 하는 심층코딩의 과정을 거쳤다. 이 과정을 통해서 1차적 자료 자체가 아닌, 자료들에 의해 지시되는 개념들이 출현하였고, 이것이 연구 참여자들에 의해 표출된 정보들인지를 점검하며, 범주를 개발하였다(Merriam, 1998: 189). 이러한 과정을 거치면서 유의미하게 포착되는 내용을 해석적 관점에서 분석하였다.

장기적인 자료수집 과정을 확보하기 위하여 2년간의 수업 일지, 수업 계획안, 포트폴리오 등의 자료를 수집하여 결과에 대한 해석을 돕기 위한 보조 자료로서 활용하였다. 수업 계획안은 교사들이 기독교 교육과정의 목표를 구체화 하고 있는 여부를 보여주고 있는지 확인하였고, 수업일지를 통해서도 수업 실행 시 교사들이 선정한 교육 내용과 교육 방법이 기독교 교육과정으로 적절한지 분석하였으며, 수업 중의 유아들의 반응과 행동 관찰 등에서 유아들이 기독교 세계관으로 주제를 인식하고, 반응하고 있는 정도를 파악하였다. 포트폴리오는 유아들의 반응과 생각들을 작품을 통해서 유아가 직접 표현한 것과 유아들의 소감 및 작품의 설명을 교사들이 기록한 것을 통해서 유

아들이 기독교 세계관을 어떻게 형성하고 있는지를 분석하였다.

반성적 주관성에 대한 신뢰도를 확보하기 위해서 관련 이론 탐구와 분석 결과에 대해 연구 참여자들의 검토가 이루어졌다. 이는 자료와 해석들을 연구 참여자들과 함께 공유하여, 연구의 내적 타당도를 높이는 것으로, 범주화한 코딩 자료, 글쓰기의 진행 과정과 연구의 결과를 이메일 및 서면으로 연구 참여자들에게 제시하여 검토하도록 하였다(Merriam, 1998: 237). 또한 조사 결과 및 해석의 일관성과 확실성을 높이기 위하여 여러 가지 자료 출처를 통한 삼각측정(triangulation)이 이루어졌다. 즉, 문서, 참여관찰, 면접을 통한 세 가지의 방법으로 자료를 수집함으로써 연구되는 상황에 대한 총체적인 이해가 이루어질 수 있도록 하였다. 이를 통해 한 가지 자료의 사용으로부터 발생할 수 있는 연구 자료 해석상의 결점과 판단 오류를 극복하고자 하였다. 그리고 기독교 유아교육 교수 1인, 기독교 유아교육 박사 1인을 통해 확인을 거치는 검토를 수행함으로써 연구의 신뢰성을 높일 수 있었다.

그 결과, 기독교 교사의 발달과정은 '만남과 탐색의 시간', '이해와 적용의 시작', '실천을 통한 인식의 과정', '관점의 변화를 통한 성숙'으로 나타났다. 이를 자세히 살펴보면 다음 <표2>와 같다.

<표 2> 하위범주와 범주

범주	하위범주
만남과 탐색의 시간	부정적, 회의적인 태도
	신앙교육 차원의 접근
이해와 적용의 시작	'베끼기'식의 계획안 작성
	'창조'개념의 이해와 적용
	기독교 세계관의 이해와 적용
실천을 통한 인식의 과정	이야기 중심으로 인식
	일상적 체험을 통해 인식
	'사랑'의 의미로 인식
관점의 변화를 통한 성숙	교사의 삶의 태도 변화
	유아들의 인성의 성장

IV. 기독교 세계관으로 유아교육과정을 실행한 교사의 경험의 과정

교사들이 기독교 세계관을 기초로 유아교육과정의 실행한 경험은 각 교사마다 개인적 특성으로 인하여서 조금씩 다른 양상을 보인다. 한 기관에서 공동체적으로 기독교 유아교육과정 실행을 경험하였지만, 교사의 신앙적인 성장 배경이 다르고, 교육과정 실행에 있어서 자신이 담당하는 연령에 적합한 교육 내용과 방법이 다르며, 교육대학원에서 체계적으로 기독교유아교육과 관련한 과목을 수강한 교사와는 또 다른 변화의 양상으로 나타났다. 따라서 기독교 세계관으로 유아교육과정 실행을 경험한 과정에 대해 일관된 틀로 제시하는 것은 불가능하다고 볼 수 있다. 그러나 교사들의 경험 과정에 대한 경향이나 흐름을 살펴보는 일은 어느 정도 가능하며 필요하다고 본다. 따라서 본 연구에서는 기독교 유아교육과정을 실행하면서 교사들이 경험한 성장 변화의 과정과 의미를 살펴보았다. 이에 대한 구체적인 내용은 다음과 같다.

1. 만남과 탐색의 시간

기독교 유아교육과정을 실행함에 있어서 먼저 기독교 세계관과 기독교 유아교육에 대한 교사교육이 2달간 이루어졌다. 이 시기는 교육대학원 입학예정인 교사들이 있었지만, 기독교 유아교육에 대해서 교사 모두가 처음 접해보게 된 시간들이었다. 기독교 유아교육에 관련된 서적을 읽고(문순애, 2010; 정희영 외, 2000; 정희영, 2010; 총신대 부속 유치원, 2004; Edlin, 1999; Greene, 1998), 함께 토론하는 것이 중점적으로 다루어졌으며, 기독교 유아교육 프로그램인 알타비스타 프로그램(Alta-Vista program)을 실행한 수업사례도 소개하였다. 8회기에 걸쳐서 기독교 유아교육과 관련된 이론과 실제에 대한 개괄에 대해서 정리하는 기회로 삼아, 교사들이 기독교 유아교육에 대한 이해와 기독교 세계관에 대한 인식을 할 수 있도록 돕고자 하였다.

(1) 부정적, 회의적인 태도

교사들은 실행 초기의 경험은 부담스럽고 회의적이며, 부정적인 태도를 보였다. 본 기관에서 연구기간 이전부터 계속 근무해 온 교사는 새로운 업무의 과중이며, 본인의

의지와는 상관없이 주어진 부담으로 받아들였다. 기관의 철학과 운영방침에 대해 동의
를 하고 새로 입사한 교사들도 기독교 유아교육에 대해 자신이 알고 있던 기존의 개
념과는 너무나도 다르다는 것을 인식하게 되어서 기독교 유아교육의 실행 가능성에
대해 회의적인 태도를 갖게 되었다.

나는 굉장히 거부 반응이 일어났어. 막 짜증스럽더라고. 그 자체가. 업무라는 게 한 해 한해
경력이 쌓아지면, 좀 일이 편해져야 하잖아. 근데 한 해가 갈수록 더 힘들어지는 거야.(중략)내
가 그런 열정이 있는 것도 아니고, 원장님이 하라니까. 그 바쁜데 책을 읽고 와서 레포트를 써
오라니까... 그래서 난 안 와 닿았어. 솔직히. 잘 알지도 못하겠는데. 뭘 한다고 이렇게 하나. 그
때 그렇게 시작을 했던 것 같아.(이교사)

처음에 기독교세계관을 기초해서 수업을 해야 한다고 까지는 생각을 못했어요. 처음에 왔을
때는 원장님이 기독교적인 마인드를 가지고 있고, 교회에 속한 어린이집이기 때문에, 그냥 식사
할 때 기도를 한다 던지, 일주일에 한번 씩 예배를 드린다던지 그전에 내가 봐왔던, 교회 어린
이집이나 그런 곳에서 했던 부분이 그 정도였기 때문에... 내가 생각했던 것보다, 수업적인 부분
에 기독교적인 색채, 또 기독교 세계관을 가지고 수업을 한다고 하니까, 처음에 좀 막막했지. ...
어디서 정보를 얻어야 할지도 모르겠고, 아예 그쪽은 내가 뭐 공부를 한 것도 아니기 때문에 ...
성경적인 것과 기독교 세계관으로 수업을 한다는 거가 (아이들한테) 이해가 될까? 내가 이해시
킬 수 있을까? 라는 고민이 되게 많았어요.(김교사)

교사들이 이렇게 부정적인 태도를 보인 것은 기독교 유아교육의 중요성에 대한 인
식과 필요에 대한 능동적인 요구가 낮은 상태에서 기관의 철학과 원장의 지시에 따른
상위하달식의 교육이 이루어졌기 때문으로 볼 수 있다. 또한 기독교 유아교육에 대한
개념을 교회교육에서 다루어온 예배와, 기도를 포함하여 성경이야기 중심의 전개로만
이해하고 있었기 때문에, 새로운 교육과정의 운영에 대한 부담으로 회의적인 태도를
보였다. 이러한 인식으로 인해서 교사들은 첫해에 구체적이며, 주도적인 교육과정 실
행의 양상이 잘 나타나지 않았던 것을 볼 수 있었다.

(2) 신앙교육 차원의 접근

교사교육을 실시하였음에도 교사들은 기독교 유아교육의 정의나 개념이 체계화되지
못하였고, 일반교육과정과 기독교 교육과정의 차이점을 인식하지 못하였다. 그리하여
일부 교사들은 기존의 기독교 유아교육에 대한 인식을 가지고 신앙적인 경험을 기반

으로 한 교회교육, 성경을 통한 교육으로 적용하여 신앙교육 차원에서 교육과정을 실행하였다. 이렇게 기도로 수업을 시작하는 것, 성경말씀을 읽거나, 말씀을 포함시키는 것, 찬양을 부르는 것은 기독교 세계관으로 통합된 수업이라고 할 수 없다(Overman & Johnson, 2003: 96). 이것은 성경이나 신앙을 발달 영역이나 학과목의 하나로 분류하는 오류를 범하고 있는 것으로, 성경을 통해서 모든 학과목에 대해서 성경적 관점을 가지고 이해하고, 반응하도록 하는 기독교 유아교육이라고 볼 수 없는 것이다(정희영, 2010: 278).

애들이랑 수업하면서는 내가 알고 있는 게 자신이 없기 때문에 할 수가 없는 거지. 완전히 내 것이 아니니까 뭐라고 할 수가 없는 거. 근데 유일하게 ‘이거라도 꾸준히 하자’라고 했던 게 기도였거든. 애들이랑 식기도하고, 여행(현장학습)가기 전에 하는 것과 활동하기 전, 후에 하는 기도들.(정교사)

정교사는 본 어린이집에서 1년을 근무하고 다른 기관으로 이직하였기에, 연구기간 1년 동안 기독교 유아교육을 실행한 경험을 토대로 새로운 기관에서도 적용해 보려고 시도하고 있었다. 하지만, 기독교 세계관이 내면화 되지 않아서 유아들에게 구체적으로 어떻게 적용해야 하는지에 대해 어려움을 느꼈고, 그리하여 성경동화로 접근을 시도해 보려고 하였다.

사실 지금도... 해주면 되게 좋을 것 같은데, 뭔가 어떻게 접근을 해야 할지, 좀 어려운 거야. ... 사실 수업할 때 살짝 살짝 얘기는 해. 얘기는 해서 애들이 되게 지식적인 걸로, 애들이 막 “하나님이요!” 라고 하기는 하지만, 이게 지식적인 것이지, 감동으로 와서 아이들이 스스로 말하고 그런 것은 아니라는 것은 알잖아. 그래서 한 달에 한 번씩 인물가지고서 ‘한 달 동안 그 인물에 대해서 지속적으로 이야기를 나눠줘야지’ 하고서는 그 첫 번째 달에 ‘아담과 하와’ 책을 가지고 내려 왔었거든. 3월 달에.(정교사)

(3) ‘베끼기’ 식의 계획안 작성

교사들은 교육계획안 작성 시, 기존의 기독교 유아교육과정 관련 서적을 통하여서, 자신의 반 유아들의 발달에 적합한 활동들을 자신의 계획안에 포함시키는 수준에서 계획안을 작성하였다. 이것을 교사들은 ‘베끼기’, 또는 ‘수박 겉핥기’의 교육이었다고 평가한다. 또한 기독교 유아교육과정 관련 서적에서 의미하는 기독교적 개념을 저자의

의도만큼 이해하는 것이 쉽지 않아서, 자신이 나름대로 이해한 것을 가지고 계획안에 포함시켰다.

그래서 첫째 때는 어떻게 보면은 수박 겉핥기...(웃음) 그냥 대충 책에 있는 것들을 짜깁기해서... 수업을 만약 한 달 것을 짠다면, 솔직히 그 속에서 적용 했던 것이 크지는 않았던 것 같아. 그리고 그게 통합적으로 이루어진 것이 아니라 부분, 언어영역에 어떤 이야기가 있으면, 동화를 들려주는 것으로 끝이 나는 거였어요. 이게 연계가 되어야 하는데, 그게 잘 안 되었던 게 좀 많았던 것 같아요.(김교사)

첫째 해에는 뭐... 나한테 그냥 이게 계획안이 있으니까, ‘계획안 베끼기’에 바빴지. 이 책 저 책 뒤져 가면서, 내가 할 수 있는 것들, 아이들한테 적합한 것들, 그런 걸 찾아서 넣기 바빴어요... 짜깁기를 할 때는, 내가 아는 내용을 한 거지. 아예 모르는 내용에 대해서는 수업을 할 수 없잖아. 내 수업을 하는 것에서 내 것은 되었지만, 이 사람들이 의도했던 것이랑, 내가 의도했던 거랑은 초점이 다른 거지. 거기 있는 제목과 활동을 보고, 참고로 해서 내 것을(나름대로 해석한 것을) 계획안에 넣은 것이지.(박교사)

신앙교육 차원에서 접근한 정교사와 마찬가지로 ‘계획안만을 짜깁기해서 구성하였다’고 이야기 한 교사들도 교사교육차원에서 실행된 기독교 유아교육에 대한 내용이 구체적으로 이해되지 않았고, 기독교 세계관에 대한 개념이 세워지지 않았기에, 교육이 제대로 이루어지지 못하였다고 보았다. 단시간의 일회적인 교육을 통해서 교사들이 기독교 유아교육의 개념이나 기독교 세계관에 대한 관점이 정립되지 않고 있음을 보여준다.

2. 이해와 적용의 시작

기독교 세계관을 이해하고, 교육과정에 적용하기 위한 통찰을 얻게 되는 중요한 계기는 교사들마다 다른 양상을 보였다. 첫째 해 교사들은 동일한 주제를 선정하여서 함께 기독교 유아교육과정을 실행하기 위해 토의하면서, 기독교적인 개념들을 인식하고 구체적인 활동으로 적용하기 위해 노력하였다. 두 번째 해에는 매 달의 교육과정을 실행함에 있어서, 기독교적 개념을 정리하고 교육과정에 반영하고자 하였다. 기관차원에서 함께 토의하며 교육과정의 실행을 계획하고 진행하였으나, 교사들이 기독교 세계관에 대해 이해하고 정립하는데 있어서 크게 영향을 준 요인들은 조금씩 다른 양상을 보였다.

(1) '창조' 개념의 이해와 적용

교사들은 기독교 세계관을 자신이 인식한 내용에 대해서 교육과정에 적용해가기 시작하였다. 세계관을 연구한 많은 학자들은 기독교 세계관은 창조, 타락 구속의 관점을 통해서 세상을 바라보는 것을 의미한다고 본다(신국원, 2004: 136). 하지만, 교사들은 이러한 세계관을 인식하기에 앞서서 이해하기 쉽고, 적용이 용이한 기독교 세계관의 '창조'의 주제와 관련하여서 '하나님이 만드셨다'는 개념에 대해서 교육과정에 적용하여 실행을 하였다.

첫해에, 그 때 나는 진짜 몰랐어. 그것은 기독교 세계관으로 했다고 말할 수가 없어요. 가을을 주제로 “하나님이 만드셨어요” 했다고 봐요. 나는 그 때는 원장님이 하라니까 했었고, 뭔지 모르고 했어요. 그 때 (담당한 연령이) 만 2세였잖아요. 그래서 더 어려운 나이잖아요. 영아한테 한다는 것은, 더 반응도 안 나오고. .. 그것은 지금 봐도 일반과정 속에 ‘하나님이 만드셨어요’로 끝난 거예요.(이교사)

처음부터 ‘이것은 하나님에 대해서 아이들한테 꼭 알려줘야지’ 이런 게 아니라. 하다가 생각이 나면 그냥 “애들아, 근데 이거 누가 만드셨을까?” 이렇게 했어. (담당하는 연령이) 3세(만 1세)니까, 창조를 다루었지요, “이거는 누가 만들었을까? 이거는 하나님이 왜 만드셨을까?” ... 이렇게 가볍게 넘어갔지. 뭐 이렇게 구체적인 것은 나도 잘 모르니까. 첫째 날 창조하셨고, 둘째 날 창조하셨고, 그렇게 알고 있으니까. 그렇게 했던 것 같아.(박교사)

교사들은 이렇게 자신이 알고 있는 성경적 지식을 통해서 '하나님이 만드셨다'는 개념을 적용하여 교육과정을 실행하였지만, 이것은 제대로 된 기독교 유아교육과정이 실행된 것이 아니었다고 평가한다. 이는 기독교 세계관에 대한 전반적인 이해가 이루어지지 않았기 때문에 자신이 인식하고 이해한 것에 대한 부분적인 적용만이 이루어졌던 것이다. 부분적이고 미미한 실행은 교사들이 기독교 교육과정의 운영에 대해서 문제의식을 갖기에는 다소 부족하였다. 더 많은 시행착오를 겪고, 다양한 문제들이 발생되어서, 이를 적극적으로 해결하기 위해 시도하는 노력은 기독교 세계관이 무엇이며, 왜 기독교 교육을 해야 하는가를 인식한 후에 이루어졌다.

(2) 기독교 세계관의 이해와 적용

기독교 세계관에 대한 이해와 기독교 유아교육 과정에 대한 실재를 인식하는데 많

은 도움이 된 계기에 대해서 이교사는 기독교 대학인 C대학교의 교육대학원에서 기독교 유아교육에 관련된 과목을 수강한 것을 통해 기독교 세계관과 기독교 유아교육에 대해 이해하게 되었다고 본다. 정교사도 ‘누리과정의 기독교적 조명’에 관한 세미나를 개최한 학회에 함께 참석한 것을 통해 기독교 세계관을 이해하는 것이 가능하게 되었다고 한다. 이러한 연수와 강의를 통하여서 교사들은 기독교 세계관이 무엇인지 인식하게 되고, 기독교 교육의 필요성과, 적용의 가능성을 이해할 수 있었다고 하였다. 하지만, 기독교 세계관을 이해하게 되었어도, 실제로 자신의 수업에서 교육과정을 적용하는 것은 또 다른 문제임을 지적한다. 지식적으로 이해된 개념과 이론은 실제의 수업을 통해서 적용되어지고, 유아들의 수준으로 표현되어야 하는데, 추상화된 지식이 구체적인 현장으로 녹아드는 것은 또 다른 과정이며, 더 오랜 시간과 노력이 필요함을 보여준다. 교육과정 실행의 첫 해와 둘째 해를 교사들은 계속해서 구분하면서, 좀 더 깊이 있는 인식과 실행의 단계가 있음을 보여주었다.

교수님의 강의를 들었잖아. 시험 보면서, 나는 몇 번을 책을 덮아질 동안 독과를 하잖아. 그렇다 보니까 기독교 유아교육론하고, 기독교 세계관의 기초, 그것을 테두리로 해서, 아, 이런 게 기독교 교육이구나... 그런데 적용은 안돼! 그 바탕이 뭔지, 세계관이 뭔지, 철학이 뭔지. 교육관이 뭔지는 알지만은 그것을 우리 교육과정 속에 접목시키기는 어렵다는 거야. 그거는 안돼. 그것은 안 되었어. 나는.(이교사)

뭔지 알고 싶어져. 수박 겉핥기 식으로 내가 인제 안거잖아. 그냥 귀 동냥으로 듣고, 선생님들이 하는 거 보고 이런 식으로...‘이게 정말 진실이구나’ 라는 것을 알면서.. ‘나도 이거 알고 싶다’라는 생각이 들지... 그 전에는 그냥 사람이 중심이었어. ‘사람이 이렇게 했고.. 사람이 이렇게 한거지.’ 라고 생각 했는데, 관점이 바뀌어. 바뀐거지. 사람에서 하나님으로. 어.. 그런거.. 애들한테도 그렇게 시선을 바꿔 주는게 중요했던 거지? (웃음) 그건 안했어. 사실 1년은 뭘 해 볼 수 있는 건 아닌 거 같아. 아무것도 모르는 사람이 1년 만에 뭐가.. 애들한테 뭐가 전달할 수 있는 건 아닌 거 같아. 못하는 거. 특히 나..(정교사)

박교사의 경우는 기독교 유아교육 과정을 실행한 수업을 통해 시행착오를 겪으면서 기독교 세계관을 이해하게 되었다. 창조, 타락, 구속이라는 기독교 세계관의 기본 개념에 교육과정을 연결시켜 보려고 하였고, 기존에 기독교 유아교육을 실행한 경험이 있는 교사의 수업에 대한 조언과 유아들의 반응을 통해서 기독교 세계관을 인식하게 되었다. 김교사의 경우도 다른 교사들과의 토론과 조언 및 유아들의 반응을 보면서 기독교

교 세계관에 대한 이해와 적용을 함께 이해해나갈 수 있었다고 하였다.

첫째 해에는 내가 할 수 있는 것들, 아이들한테 적합한 것들, 그런 걸 찾아서 넣기 바빴지, 그런데, 그렇게 진행함에도 불구하고, 아이들 입에서 하나님을 찬양하는 것들이 나오고, 그 속에서 기쁨이 나오고, ‘하나님의 보물’이라 그러면서 자연물들을 찾고, 우리가 잘못했다는 것들... 우리가 그렇게 함부로 하면 안 된다는 것들 알아보고, 그러면서, 아이들도 그렇게 받아드리고, 아이들이 조그마한 것들에 반응하면, 교사는 너무 기쁜 거지. 그니까 막 (교사들한테)자랑하게 되고, 그게(이야기를 하면서) 또 내 것이 되고, 그러면서 또 깨닫게 되고, 또 이렇게 순환이 되는 거야. 그랬던 것 같아.(박교사)

연구자가 연구기관의 교사로 기독교 유아교육 실행에 참여하면서 교사들을 관찰하였을 때, 박교사는 실행 첫 해부터, 연구자 반의 수업을 함께 참여하기도 하고, 알타비스타 교육 자료들을 본인의 수업에 교수매체로 활용하기도 하면서, 기독교 유아교육과정을 실행하고자 하는 의지를 많이 보여주었다. 그리고 적용하기 어려운 부분들과 상호작용에 있어서 구체화 하지 못하는 부분들을 상의하였다. 하지만, 실행 첫해에 다른 교사들은 매달 운영되어지는 교육 계획안 구성을 위한 교사모임에서도 실행을 하는데 생기는 의문이나, 구체적인 방안들을 제안하기 보다는, 연구자가 제안하는 교육 내용과 방법들을 듣고 이해하는 것에만 중점을 두었다. 하지만 기독교 유아교육과정을 실행한지 2년째에 들어서면서부터 교육과정 전개 시 의문을 갖고 방안을 탐색하기 시작하였다. 2년차에는 교육대학원에 다니는 이교사가 기독교 유아교육 프로그램 과목을 수강하면서 알타비스타 교육과정을 실행해 보게되었고, 이를 통해 구체적인 적용이 일어나기 시작하였다. 김교사도 박교사와 함께 같은 반을 운영하면서, 기독교 유아교육과정을 전개하기 위한 상호작용의 횟수가 급격히 늘어나기 시작하였다. 그리하여 실행 2년째 1학기에 들어서면서 실제 기독교 유아교육과정을 실행하기 위한 질문과 어려움을 토로하여 함께 의논하고, 실행방안에 대한 구체적인 논의가 활발히 이루어지기 시작하였다.

3. 실천을 통한 인식의 과정

교사들은 기독교 유아교육에 대한 이해의 폭이 넓어지고, 기독교 세계관으로 관점의

변화가 생기면서, 기독교 유아교육과정을 실행하고자 더욱 적극적으로 노력하는 모습을 보였다. 기존의 수동적인 태도에서 적극적이고 주도적인 자세로 나아갔고, 어려움과 난관에 봉착할 때마다 문제를 해결하기 위해 노력하는 모습들을 보여주었다.

(1) '이야기' 중심으로 인식

기독교 세계관의 개념을 이해하게 된 후에 교사들은 교육과정을 기독교적으로 개발하기 위한 시도로 창조, 타락, 구속을 각각 구분하여 적용해 보려고도 노력하고 시도해 보기도 하였다. 하지만, 기독교 세계관을 분절되어진 지식으로 다루지 않고, 한 주제 안에서 창조, 타락, 구속이라는 맥락을 통해 이야기의 흐름을 가지고 접근하기 시작하였다. 이렇게 주제를 맥락을 가지고 총체적으로 바라보자 적용할 수 있는 활동의 범위가 확장되었다. '창조'에 대해서만 접근할 때보다 더 다양한 기독교적 개념과 활동으로 연계해 나갈 수 있었다.

창조해 주신 것은 정말 쉬워. 성경에서도 찾기 쉽구. 어려운 것은 구속, 타락이예요. 타락한다는 것 자체를 아이들이 순수하기 때문에 어떻게 보여주어야 될지, 좀 충격적이지 않을까? 마무리까지 어떻게 해야 할지 모르겠더라구...그래도 두 번째 해에 하면서 딱 타락만 갔다가 붙여서 하는 것이 아니라, 쪽 전개되어서 하나씩 아이들도 이해를 하는구나 생각이 들었어요. 처음에는 많이 어려웠던 것 같아요. 하나님이 주신 것이 감사하지만, 누리기만 하는 것이 아니라 보호해야 하고, 가꾸어야 된다는 의무가 있다는 것과 연결시켰지(김교사).

창조에서 끝나면 안 되잖아. '그것(창조)을 적용하고, 타락으로 가면 회개해서 하나님께 영광을 돌린다' 까지 인데.. 이러한 아웃 라인을 두고 생각을 했지. '동물'이라는 계획안에 '동물이 사라졌어요'라는 것을 갖고 인간의 타락을 다뤄야겠다. 그 다음에 하나님께 영광을 돌리려면, 전에 내가 했던 '나'라는 (주제에서) 거기서 경제관념이나 타락, 거기도 들어갔잖아. 항목이. 인간들이 아껴 쓰지 않았다. 이렇게 여기서도(동물주제) 마찬가지로 동물이 사라졌으니, 이 자연과 모든 게 연계되어 있잖아. 이렇게 연계되어 있더라고 모든 주제들이. 여기서도 환경과 연계해서, 환경과 나의 생활과 이렇게 모든 주제들을 연계해서 했을 때, 하나님께 영광을 돌리는 거다. 이렇게 막이 이어져.(이교사)

창조, 타락, 구속의 개념을 연계하여서 활동에 적용하면서, 교사들은 주제에 대해서 기독교 세계관의 관점으로 바라보는 안목을 교육과정에 적용한다는 의미로 받아들이기 시작하였다. 교사들은 창조, 타락에 대해서 설명하거나, 주제의 기원에 대해서 유아

들에게 이야기하면서, 대답을 못해준 것에 대해 연구자에게 개별적으로 질문을 던졌고, 어떻게 기독교 세계관에 기초해서 이것을 설명해 줄 수 있을지 의논해 왔다. 그리고 그 이전의 주제를 전개하면서, 유아들에게 타락에 대해서 설명하였는데, 다음 주제를 전개할 때, 유아들이 확장하여 타락한 결과들을 스스로 발견하게 되었다는 피드백을 연구자에게 해 주었다. 이러한 유아들의 반응은 교사들이 기독교 세계관의 안목으로 더욱 다양한 주제를 이해하게 되는 기회가 되었다. 다양한 주제에 대해서 기독교 세계관의 관점으로 활동을 전개하여 나가면서, 교사들은 다양한 주제가 서로 연관이 되어 짐을 인식하게 되었다. 즉, 각각의 주제는 다르지만, 기독교세계관 중심의 ‘통합적인 앎’으로 이해할 수 있게 되었다.

(2) 일상적 체험을 통해 인식

교사들은 유아들이 그들의 삶 속에서 실제로 느끼고 경험하는 것을 통해서 기독교 세계관을 느끼고, 인식할 수 있도록 기회들을 제공해왔다. 말이나 그림 자료만이 아닌 실제 삶에서 체험하는 것을 통해서 하나님과 자연과 나와 의 관계를 발견해 가고, 느껴보도록 활동을 전개한 것이다. 실제의 삶 속에서 경험하는 것을 통해서 그 의미와 자신과의 관계성을 생각해 볼 수 있는 기회들이 유아들에게 체험적인 앎을 통해 기독교 세계관을 갖게 하는 토대가 되고 있었다.

놀이식으로 했어. (아이들이)다 놀이식으로 받아드리고... 가을 할 때, 도토리하고 밤이랑 막 이런 거 주으러 다니면서도 ‘하나님이 만드셔서 우리에게 주신 선물이지.’ 보물찾기 하듯이 ‘하나님이 나한테 주신 선물찾기 하자’ 그러면서 같이 놀았던 것 같거든. 그럼 애들이 ‘이건 하나님이 나한테 주신 선물이지?’ ‘이건 나한테 주신 선물이야, 너 몇 개 주웠어?’ 그러면서 개수를 막 세고... ‘난 못 찾았다’고 속상해 하면. ‘못 찾았다고 하나님이 너를 안 사랑하는 거 아니야. 여기 있잖아.’ 하면서 찾아주기도 하고. ... 그렇게 하니깐 이제 뭐 다 이제 입에서 하나님이 나오는 거지.(박교사)

우리가 산책하면서, 버려진 쓰레기들 그런 것을 보면서, 원래는 ‘쓰레기 줍기 그런 활동을 하자’ 하면서 나간 거였어요. ... 그냥 처음에는 그냥 쓰레기를 줍는 것으로 끝날 꺼라고 생각했는데, 하나님이 주신 자연을 아끼고, 보호하고, 사랑해야 한다는 생각들을 함께 할 수 있었던 것 같아. 쓰레기를 주웠다는 것에 대해서 보람을 느낀 것도 있지만, ‘하나님이 주신 자연을 우리가 아끼고 사랑할 수 있다’ 라는 것, 내가 아직은 어린이지만... 함께 동참할 수 있고, ‘내가 할 수 있다’ 라는 것에 대해서 ‘아이들이 또 굉장히 자부심을 느끼는 것 같다’ 라는 생각했어. 하고나

서 굉장히 아이들이 많이 얘기를 했어. 어, ‘내가 가서 그 때 매봉산에 쓰레기 많이 주었지요.’
그런 얘기.(김교사)

김교사는 식물과 동물의 주제 만이 다닌 ‘교통기관’을 하면서도, 중풍병자와 네 친구 처럼 ‘들 것으로 나르기’ 등의 체험을 통해서 편리한 교통기관을 만들 수 있는 지혜를 주신 것에 대해서 감사할 수 있는 기회를 갖었다. 교통기관의 종류를 알아보면서 공기 오염과의 연관성을 알아보고, ‘대중교통을 이용하자’라는 캠페인을 지역사회와 가정에서 전개하였다, 이러한 활동에 적극적이며, 열심을 가지고 참여하는 유아들의 모습을 보면서, 일상생활 속에서 그 의미와 삶의 태도를 기독교적인 안목을 가지고 적용할 수 있도록 돕는 활동들로 전개하는 것의 중요성을 깨닫게 되었다고 하였다. 이러한 활동들을 통해 삶 속의 자연스러운 일상들 중 무의식적으로 지나친 것들에 대해서 기독교 세계관의 안목을 가지고, 그 의미를 깨닫도록 돕고, 삶의 방향성을 찾아가는 과정이 되었음을 볼 수 있다.

일상체험을 통하여서 유아들이 기독교 세계관을 이해하도록 하는 것은 하나님의 창조목적을 발견하고, 창조목적에 합당하도록, 교실과 가정에서 반응할 수 있는 내용으로 교사들이 교육과정을 구성하였기 때문에 가능하였다. 이러한 교육과정 전개의 변화는 학부모 수업 보고를 위한 자료를 통해서 확실히 보여주었다. 첫해에는 일반교육과정에 성경말씀을 중간 중간에 삽입하여 제시하는 것에 그친 반면, 두 번째 해에는 교육목적에서부터 교육과정 실행에 있어서 각 주제의 기원인 창조의 목적과 창조의 회복을 위한 반응을 할 수 있도록 하는 내용으로 구체적으로 실행이 이루어졌음을 보여주었다.

(3) ‘사랑’의 의미로 인식

교사들은 기독교 유아교육과정을 실행하면서, 유아들이 배움의 과정을 통해서 ‘자신이 사랑받고 있음’을 자연스럽게 알게 되었다고 본다. 배움이 자신과 연관되어진 삶으로 경험하게 되면서 자신을 포함한 모든 것이 사랑받고 있는 존재라는 것을 인식하게 되었다는 것이다. 삶이 사랑을 실천할 수 있는 기회들로 인식되어질 때, 이는 실천적인 반응으로 연결되며 이것을 유아들은 기쁨으로 표현하였다. 배움이 지식적인 앎이 아닌 내면화되어진 것은 ‘사랑’으로 경험되어진 앎이기에 가능하였으며, 이를 통해 자

연스럽게 ‘사랑’으로 실천되고, 반응할 수 있도록 확장되어갔다.

‘하나님이 날 사랑하신다고..’ 그렇게 고백 하는 게 둘째 해에 나온 것 같아. 첫 해는 ‘하나님이 날 사랑 하신다’ 보다. 그냥 이런 것들을 ‘하나님이 만드셨고, 그냥 우리가 이렇게 해야 된다.’, ‘아껴 써야 되지. 그럼 물이 없어지지.’ 이런 거였지. 하나님이 진짜 날 사랑하시고, 날 창조 하셨고, 나를 구속하셨고, 나에 대해서 그렇게 비전을 가지고 계시고, 이런 것들에 대해서는 생각하지 못했고..., 둘째 해가 되면서, 하나님이 나를 사랑하신데. 그것을 ‘나’ 까지 알게 된 거지. (박교사)

또한 이것은 교사들이 지식적으로 가르쳐서 가능한 것이 아니며, 기독교적인 수업을 해야 한다는 강박관념에서 벗어나서, 먼저 사랑을 체험하고 느낄 때, 아이들과의 공감 이 자연스럽게 형성하게 되어진다고 말한다. 이는 주입식으로 가르쳐서 가능한 것이 아닌, 사랑을 받고 있음을 체험하게 되고, 깨닫게 되어서, 자연스러운 교사의 사랑의 반응이 유아들의 실천적인 삶으로 함께 나타나게 되었다고 볼 수 있다.

사랑을 많이 받은 사람이 사랑을 나누어 줄 수 있다는 것처럼... 우리가 아이들한테 ‘기독교 세계관으로 수업을 해야 돼. 수업을 해야 돼!’ (교사에게) 그런 강박 관념이 없어지고, 그냥 이런 것들을 체험하고, 느끼고, 서로 아이들하고 공감하면서, 그게 자연스럽게 되는 거. 어떻게 보면 성경의 가장 중요한 핵심인 예수님이 오신 것, 그 핵심이 사랑인데, 그것을 배우고, 그것을 느끼고, 직접 실천하면서, 그것에 대해서 기쁨을 느낀다는 것... 아이들이 성경적인 지식을 아는 것도 중요하지만, 이 아이들이 삶을 살아가면서도... 그 경험들이 아이들한테 밑바탕이 되어서, 이 아이들의 마음에 남을 수 있다는.. 그게 되게 좋았던 것 같아요.(김교사)

4. 관점의 변화를 통한 성숙

하나님과 자신과 피조물에 대한 관계성 속에서 총체적인 지식으로 교육과정을 가르치면서, 교사들은 기독교 세계관의 안목을 갖게 되었다. 세계관은 자신이 세상을 바라보는 관점이기 때문에, 교육과정에 적용하기 위한 과정을 넘어서 교사 자신의 삶과 정체성에도 많은 변화를 겪게 되었다. 그리고 교사 자신들의 삶의 변화로부터 시작된 영향력이 유아의 삶에서 그리스도의 제자로 살아가도록 돕는 역할을 하게 되었다. 즉, 기독교 세계관을 통한 교육이 지식적인 교육의 차원이 아닌 삶으로 경험되어지고 적용되어지는 교육으로 인격적인 성숙을 이루게 하였다.

(1) 교사의 삶의 태도의 변화

인터뷰에 참가한 4명중 3명의 교사는 기독교 세계관의 관점을 갖게 된 2년의 시간을 자신의 ‘인생의 터닝 포인트’였다고 이야기한다. 교사들은 기독교 유아교육과정의 실행을 위해서, 교육과정에 대한 연구의 학문적인 노력만을 한 것이 아니었다. 신앙적인 성숙을 위한 노력들이 함께 이루어졌고, 이러한 시간들을 통해서 교사들은 삶의 태도가 바뀌어 성숙된 자세를 갖게 되었고, 그 결과 생활에 여러 가지 변화를 경험하게 되었다. 이러한 점은 연구자가 교사들과 사적인 자리에서 함께 교제하고, 교육기관 외부의 교회에서 함께 예배드리면서, 교사들의 가족사, 신앙생활, 결혼관 등에 대해서 공유하게 되어 그 변화를 더 크게 인식할 수 있었다.

꿈나무는 내게 있어서 터닝 포인트였어. 내가 항상 말했잖아. 꿈나무는 내 인생에서 되게 터닝 포인트였던것 같아. 우선 하나님을 알아 가고 싶어 하는, 그 사모하는 마음이 생긴 것부터. 그리고 말씀이 들리기 시작하는 것부터 시작해서. 그리고 친구관계도. 완전 세상적인 친구에서 교회 다니는 친구로 바뀌고... 그 전까지는 어느 정도 타협을 봤단 말이야. 우리집에 그래도 기독교는 아니니까 제사도 지내고 막 이런것에 대해서 어느 정도 타협하는 그런 것이 있었어. 근데 그 뒤부터는 이제 타협하지 않고, 타협하면 안된다는 그런 것들..(정교사)

내 사고가 많이 달라졌지. 하나님을 보는 시각.. 그냥 아름다운 자연 이게 아니라, 그 속에서도 하나님께서 이렇게 아름다운 분이시구나, 저렇게 놀라우신 분이시구나, 저렇게 준비해 주시는 분이시구나. 그리고, 나에게 작은 것들이 이루어졌을 때도, 아, 하나님이 정말 나를 사랑하시는 분이시구나 ... 그리고 주일 예배를 그렇게 열심히 다니지 않았는데, 아이들하고 하면서, 내 생각과 이런 것들이 변하면서, 아, 주일 예배의 중요성과 그런 것들을 다시 깨닫게 되고, 그냥 지나갔던 예배, 형식적인 예배가 아닌 진짜 마음으로 하나님께 의지할 수 있는 예배를.. 가장 큰 거는 하나님을 바라보는 시각이 내가 달라진 것 같아. 그러니까 내 삶의 변화가 생기고, 그러니까 찾는 책이나, 음악이나 이런 것들이 달라지고..(박교사)

(2) 유아들의 인성의 성장

기독교 세계관을 통한 가르침을 실천하면서, 하나님의 창조세계를 ‘하나님의 사랑’이라는 의미로 인식하기 시작한 교사의 변화는 그 가르침과 태도를 통해, 유아들의 변화로 이어졌다. 수업을 통해서 하나님의 사랑을 경험하도록 돕는 것을 넘어서 기본생활 습관 지도 및 일상적인 생활지도를 하는 교사의 상호작용의 변화는 유아들의 인성의 성장으로 확장되어졌다.

밥 먹을 때나, 문제행동을 하는 아이들을 지도할 때나, ‘하나님이 만들어 준 손으로 이렇게 하면 얼마나 마음이 아프겠니? 하나님이 이 손을 왜 만들어 주셨을까?’ 전에는 이런 말이 나오지도 않았어. ‘너 왜 그런 행동을 해!’, ‘왜 안 먹어, 먹어야지. 편식하면 안 돼! 다 먹어야지.’ 이렇게 지도했던 것이 이렇게 바뀌더라는 거야.(이교사)

아이들한테 교사가 먼저 마음을 읽어 주니까, 아이들이 친구하고 트러블이 생겼을 때도, 친구의 마음을 읽어주는 게 보이는 거야. 속상하지만 참으면서 ‘미안해’ 이런거. ‘놀구 쥐’ 그런거. 그게 보여요. 참는 게 보이는거죠. 애가 지금 짜증은 났지만, 일단은 선생님이 먼저 그렇게 하니깐요, 그렇게 또 행동의 변화가 있었고, 또 어떤 것을 느꼈냐면, 생각지도 못하게 친구를 도와주는 것에 기쁨을 느끼는 것. 처음에는 같이 하는 것을 되게 싫어했던 것 같아. 신발을 못 신는 친구를 도와준다던지. 이런 것들을 우리가 격려를 많이 해주고, 칭찬을 많이 해주니까, 아이들이 인제 좀 더 자극을 받아서, 친구를 도와주는 것은 되게 기쁜 일이야. 친구랑 같이하는 것은 되게 기쁜 일이야. 하면서 좀 더 아이들이 배려할 수 있는 마음들, 나누는 것에 기쁨을 느낄 수 있는 마음들이 생겼던 것 같고, (김교사)

또한 유아들의 이런 태도의 변화는 가정이나 다른 상황에서도 나타나 부모님과 공유하게 되면서, 부모님과 교사간의 신뢰도 더욱 높아지게 되었다. 학기 초에는 믿지 않는 가정의 유아가 가정에서 찬양을 부르고, 기도해야 한다고 식사시간에 말하는 것에 대해서 불만을 토로하시던 부모님들이 2학기 후반에 들어서는 찬양을 너무 잘하고, 좋아한다면, 웃으면서 이야기 해주시고, 부모님뿐 아니라, 조부모님까지도 표정과 태도가 긍정적으로 바뀌어 갔다. 그리고 유아들이 기관 밖에서도 바른 인성을 형성하고 행동하는 것에 대해 부모님들이 감사한 마음을 전해 오셨다.

지금 6세(만4세) 애들 어머님들이 그것을 집에서도 느끼는 거야. 특히 애들을 놀이터를 데리고 갔었을 때, 놀이터에 가보면 다른 어린이집 애들은 양보나 그런 게 없대. 우리 어린이집 애들은 “애들아 우리 줄 서자. 네가 먼저 해.” 하고 진짜 놀이터에서 친구를 배려해 주고 양보해주는 그런 질서들이 너무나 잘 되었다는 거야. 또 자기들끼리 의리가 너무나 좋다는 거야. 친구 양보해 주고, 얼마나 잘 위해 주는지 지금 새로운 담임선생님이 그렇게 이야기를 했다고 하더라고.(이교사)

또한, 실제적인 나눔 행사들을 기관에서 계속적으로 전개하였는데, 유아들이 이러한 행사들에 참여하면서, 형식적이거나, 원치 않는 마음으로 하는 것이 아니라, 나눔의 대상자들을 생각하면서, 기쁨으로 참여하고, 즐거워하는 태도들이었다. 지역사회 속에서 함께 살아가는 이웃들에 대해서 생각하고, 함께 돕고, 나누면서 살아가는 것에 대해서

유아들이 실제로 경험하는 기회들이 되었을 뿐만 아니라, 유대감을 형성하게 되었다.

산타잔치 때도 썼지, 군부대도 보냈지, 다니엘(장애우) 학교에도 보냈지, 구세군 냄비에도 거기에 이렇게 돈을 낸 것. 어떻게 보면은 계속 나눔에 대해서 했는데, 그것에 대해서 아이들이 ‘그냥 내 것을 준다.’, ‘뭔가 내가 빼앗긴다.’ 이게 아니라 내가 갖고 있는 그런 것들을 ‘나는 예쁜 옷도 갖고 있고, 나는 장난감도 있지만, 그 친구들한테도 내가 줄 수 있다’ 라는 것에 대해서 ‘기쁘게 나눌 수 있다’는 아이들의 그런 얼굴. 그런 모습들을 보면서, 어 아이들이 굉장히 많이 성장했고, 그니까, 물론 그런 믿음의 씨앗이 성장한 것도 있지만, 아이들의 그런 마음들이 사랑하는 마음들, 나눔의 마음들이 많이 성장을 했다. 그거가 되게 좀 많이 뿌듯했던 것 같아. (김교사)

이와 같이 교사들은 학습을 위한 가르침을 통해서 뿐만 아니라, 일상적인 삶을 통해 유아들에게 가르침을 행하였고, 이는 섬김과 헌신에 대한 비전을 유아들에게 제시하였기에, 유아들은 사랑으로 나눔과 섬김의 일들에 참여하고 실천하는 반응들을 할 수 있게 되었다.

V. 결론 및 제언

본 연구는 기독교 세계관으로 유아교육과정을 실행하는 경험을 전반적으로 관찰하고 교사들을 심층 면담하여, 교사들이 기독교 세계관으로 교육과정을 적용하여 실행하는 과정에서 어떠한 경험을 하는지 살펴보았다. 본 연구에 나타난 연구결과를 중심으로 논의하면 다음과 같다.

첫째, 기독교 세계관으로 유아교육과정을 실행하는 초기에 교사들은 여러 가지 어려움을 경험하였다. 기독교 유아교육을 실행하는 것에 대해서 업무 과중의 부담으로 느끼거나, 기독교 세계관을 이해하지 못하였기에 막연함을 느끼고, 실행 가능성에 대해서 부정적인 태도를 갖게 되었으며, 신앙교육차원에서 실행하기도 하였다. 그리하여, 교육과정을 계획함에 있어서, 다른 계획안을 모방하는 수준에 그쳤고, 수업의 목적을 이해하지 못하여 구체적인 실행이 이루어지지 않았다. 이는 기독교 교사들이 교육과정을 기독교적으로 전개함에 있어서, 일반 교육과정에 대한 전문적인 지식과 교수 수행 능력은 물론이며, 기독교 세계관의 관점으로 교육과정을 통합할 수 있는 능력도 있어야 가능한 일이므로 부담이 가중될 수 밖에 없는 것이다. 이러한 현상은 기독교 교육과정

재구성과 관련된 연구들과 일치하는 결과이다(박영주, 2013: 34; 이정미, 송수지, 2012: 219). 또한 교사의 역량만으로 기독교 세계관으로 교육과정을 이해하는 것이 수월하지 않은 과정이라는 연구내용과도 맥락을 같이하는 결과이다(정대현, 정옥경, 2010: 308). 이러한 어려움으로 인해서 교사들이 기독교 유아교육을 해야 한다는 사명감이 있음에도 불구하고 기독교 유아교육과정을 막상 실행하고자 할 때 주저하게 되고, 좌절하게 된다고 볼 수 있다.

둘째, 교사들은 기독교 세계관을 이해하고 적용하는 것에 어려움을 겪었기 때문에, 기독교 유아교육과정 실행 초기에는 기독교 세계관의 요소 중 ‘창조’만을 교육과정에 적용하였다. 기독교세계관을 강의와 세미나 등을 통해 인식하게 된 후에도 교육과정에 적용하는 것에 어려움을 겪었다. 이러한 이유는 기독교적 개념을 적용하는 것을 영적인 영역에 국한시켜 이해하거나, 성경만을 교육내용의 한 부분으로 인식하는 것, 하나님의 창조를 일회적인 것으로 인식하기 때문이라고 볼 수 있다. 이러한 현상은 이원론적인 사고 때문이며, 이러한 이원론적 사고가 기독교 유아교육 실행의 장애물이 되었다(정희영, 2010: 21; Greene, 1998: 185; Overman & Johnson, 2003: 96). 이는 교사들 자신이 이원론적인 기존의 세계관에 사로잡혀 있다는 것을 인식하고 기독교 세계관으로 세계관의 변화를 경험하기 위해서는 많은 훈련과 노력이 필요함을 인식해야 하며, 이러한 세계관의 변화를 통해서만 교육과정의 기독교적 의미를 더욱 깊이 있게 발견하고 적용할 수 있음을 시사하여 준다(Greene, 1998: 131). 교사들은 실행 초기에 기독교 세계관을 수업에 적용하면서 시행착오를 겪었지만, 다른 교사들의 조언과 수업 시간의 유아들의 반응을 통해서 기독교적 개념의 적용이 가능해지기 시작했다. 이러한 결과는 교사학습공동체를 통해서 교사들이 수업 사례나 경험을 나눔으로 반성적 사고를 통해 성장한다는 연구(안혜준, 2014: 7; 조형숙, 김민정, 2011: 121; 최남정, 임부연, 2013: 403)와, 학생과의 유대감을 통해서 교실의 배움이 확장되어간다는 견해를 뒷받침해주는 것이다(이정미, 송수지, 2012: 9; Palmer, 1983: 34-39). 즉, ‘협동’이라는 문화를 교육 안에서 이루어 감으로서, 함께 협력하여 배워간다는 의식의 전환이 필요함을 보여준다. 권위자를 통해 전달되어지는 전통적이고 수직적인 관계가 아닌, 배움의 공동체라는 수평적인 관계의 변화가 필요함을 드러내주는 것이다.

셋째, 기독교 세계관을 총체적으로 이해하여 이야기식으로 교육과정을 전개하였고, 이를 실제적이며, 일상적인 체험을 통해서 경험할 수 있도록 활동을 구성하였다. 이를

통해 유아들에게 기독교 세계관으로 통합된 배움이 일어났으며, 가르침이 ‘사랑’의 관계적인 의미로 전달되어 유아들의 영적인 성장에도 영향을 주었다. 신앙적 인식은 지식적인 앎과 함께 정서적인 면과 행함이 포함된다(박원호, 1999, 114). 일상적 체험을 통한 실제적인 교육이 유아가 하나님과 자신과 피조세계의 관계성을 지, 정, 의를 통해 인식하게 함으로 신앙의 성장이 이루어졌다(Van Brummelen, 2002: 97). 이러한 연구결과는 활동주체에 대해 기독교적 의미를 이해하는 것을 넘어서 실제의 삶에 적용하고 실천할 기회를 주는 것이 기독교적인 가르침에 필수적이라는 연구들과 맥락을 같이 하는 것이다(김진훈, 2009: 47; 이정미, 송수지, 2012: 10; Palmer, 1983: 150). 앎을 삶과 연관된 것으로 배움이 일어날 때, 이는 다시 삶으로 반응할 수 있는 앎의 실천이 요구되어 짐을 보여주는 것이다. 이러한 배움이 그리스도의 제자로서 하나님을 영화롭게 하는 삶으로 나아가기 위한 기독교 교육의 목표를 이루게 한다(Eavey, 1984: 49).

마지막으로, 기독교 세계관을 기초한 유아교육과정의 실행은 교육과정을 이해하는 것을 넘어서, 자신의 삶과 세상을 바라보는 관점의 변화를 가져왔다. 이것은 교사들의 삶의 전환점을 갖게 되는 계기가 되었고, 교사들의 신앙성숙이라는 변화와 유아들의 인성 변화에 영향을 미쳤다. 이러한 관점의 변화는 내면의 삶과 자신의 행동과의 조화를 이루어 분열되지 않는 삶을 살도록 이끌었다(Palmer, 1998: 297). 삶의 변화는 신앙의 성숙을 위해 함께 노력을 하였기에 가족과 친구와의 관계, 유아들과의 관계에서도 변화를 가져왔다. 특히 유아들도 타인을 섬기고, 배려하며, 용납하는 자세를 배우고, 행하는 성숙을 이루게 되었다. 이는 잠재적 교육과정으로서의 교사의 역할의 중요성을 보여주는 결과라 할 수 있다(이윤영, 1992).

본 연구에 대한 논의를 통해 기독교 유아교육과정 운영의 효율성과 질을 향상시키기 위해 다음과 같은 시사점을 제안해 본다.

첫째, 현 교육정책에서 누리과정은 반드시 실시해야 하는 국가수준의 교육과정이다. 앞에서 제시한 선행연구들을 통해 보았듯이, 국가수준의 교육과정은 교사나 기관의 가치관과 철학에 따라서 재구성하고, 교육현장에 맞게 적용할 수 있도록 보장되어야 획일화되고, 제한적인 교육을 넘어설 수 있다. 교육이 중립이라는 국가수준의 교육과정의 주장과는 달리 이것은 신화라는 것을 믿는 기독교인 교사들은 국가수준의 교육과정인 누리과정을 기독교적으로 재구성하는 것이 필요하다. 이 논문의 앞에서 살펴보았

듯이, 기독 교사들의 기독교 유아교육과정의 실행은 처음에는 어려운 과정이지만, 계속적인 연구와 노력을 통해 기독교 유아교육과정의 실행이 구체화되어 실천되는 점을 볼 때, 기독교 유아교육과정의 실행은 반드시 이루어져야 하며 이를 위한 유아교육기관의 기독교인 교사의 노력이 요구된다.

둘째, 기독교 유아교육의 실행을 위해서는 기관차원에서 지원이 요구된다. 교구 및 교재 등의 물리적 환경을 위한 지원뿐 아니라, 전문적인 교육과정연구와 수업지도를 도울 수 있는 연구 인력을 확보하는 것이 필요하다. 또한 교사들이 기독교 유아교육과정을 연구할 수 있는 시간을 제공하기 위하여 교사들의 다른 업무를 분담할 수 있는 보조 인력 또한 함께 지원되어야 한다. 이러한 물리적, 시간적, 인적인 지원이 기관차원에서 함께 이루어져야 기독교 유아교육현장에 실제적인 변화가 가능할 것이다.

셋째, 기독교 유아교육과정을 실행하기 위해 질적인 방법의 연구들이 많이 이루어져야 한다. 초등이상 교육기관에서는 교과목 별로 기독교 세계관의 적용을 위한 질적인 연구들이 많이 있지만, 선행연구에서 살펴본 바와 같이 유아교육기관에서는 질적연구 방법을 통한 연구가 거의 없다. 따라서, 교사들이 실제적인 어려움과 문제점을 인식하고, 그에 대한 대안을 논의하기 위해서는 더 많은 질적 연구들이 이루어져야 한다.

넷째, 기독교 세계관에 기초한 유아교육과정의 적용을 위해서는 기독교 세계관에 대한 이해, 실천적 지식으로 유아교육과정을 적용하기 위한 훈련과 더불어, 교사의 정체성 변화를 위한 영성훈련이 함께 이루어져야 한다. 지식과 기술 중심의 교육은 변화와 내면의 성장에 영향을 미칠 수 없다. 따라서 교사의 영성과 지성을 조화롭게 추구하는 교사 재교육이 장기적인 관점을 가지고 이루어져야 할 필요가 있다. 이를 위해서 기독교 유아교육 기관을 설립하는 교회와 각 기관의 원장이 기독교교사로 교사들을 훈련하기 위한 재교육을 위해 적극적으로 지원해야 한다(방승미, 2015; 160). 현재까지 기독교 교사 교육 프로그램에 대한 연구(박병주, 2008; 박애규, 2004; 변우진, 2011; 정유신, 2006)는 많이 이루어져 왔다. 하지만, 교사 재교육 프로그램에 대한 연구(안미선, 2013; 이문숙, 2008)는 단 두 편으로 그 수가 많지 않고, 교사 재교육 프로그램 개발과 그 효과를 검증한 연구(방승미, 2015)는 단 한 편에 그치고 있다. 따라서 교사 재교육 프로그램 개발이 심도 있게 이루어져야 하며 또한 효과검증을 통한 적용이 요구된다.

“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함”

참고문헌

- Merriam, S. B. (2002). *Qualitative research in practice*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Eavey, B. (1984). *Principles of teaching for Christian teachers*. 박영호 역 (1984). 『기독교교육의 원리』. 서울: 기독교문서선교회.
- Edlin, R. J. (1999). *The cause of Christian education*. 기독교학문연구회 교육분과 역 (2004). 『기독교교육의 기초』. 서울: 그리심.
- Greene, A. E. (1998). *Reclaiming the future of Christian education : a transforming vision*. 현은자 · 정희영 · 황보영란 역 (2000). 『기독교세계관으로 가르치기』. 서울:CUP.
- Knight, G. R. (1980). *Philosophy and education*, 박영철 역 (1987). 『철학과 기독교교육』. 서울: 침례신학대학출판부.
- _____ (1988). *Case study research in education*. 허미화 역(1994). 『질적 사례연구법』. 서울: 양서원.
- Overman, C., & Johnson, D. (2003). *Making the connections : how to put biblical worldview integration into practice*. 한국기독교대안학교연맹 역 (2007). 『진리와 하나 된 교육: 성경적 세계관에 따른 가르침의 실제』. 서울: 예영.
- Padgett, D. K. (1998). *Qualitative methods in social work research*. 유태균 역 (2001). 『사회복지 질적 연구방법론』. 서울: 나남출판.
- Palmer, P. J. (1998). *The courage to teach : exploring the inner landscape of a teacher's life*. 이종인, 이은정 역 (2013). 『가르칠 수 있는 용기』. 서울: 한문화.
- _____ (1983). *To know as we are known : education as a spiritual journey*. 이종태 역 (2006). 『가르침과 배움의 영성』. 서울: IVP.
- Van Brummelen, H. (2002). *Steppingstones to curriculum : a biblical path*. 이부형 역 (2006). 『기독교적 교육과정 디딤돌』. 서울: IVP.
- 강은주 (2001). “기독교 유아문학교육 방법에 관한 고찰.” 『어린이문학교육연구』. 2. 41-66.
- _____ (2011). “생태그림책을 활용한 기독교 유아생태문학교육 탐색.” 『유아교육학논집』. 15. 509-531.
- 강현석 (2007). “교사의 실천적 지식으로서의 내러티브에 의한 수업비형의 지평과 가치 탐색.” 『교육과정연구』. 25(2). 1-35.
- 권세경 외 (2014). “만3세 유아교사의 누리과정 인식과 실행.” 『한국보육학회지』.

- 14(4). 39-70.
- 고형섭 (2010). “기독교 대안학교 교육과정 사례연구”. 『신학지평』 . 23, 5-36.
- 교육과학부·보건복지부 (2012a). 『5세 누리과정 교사용 지침서』 .
_____ (2012b). 『5세 누리과정 해설서』 .
- 김경자 (2003). “교육과정 개발 및 운영자로서의 초등교사.” 『교육과학연구』 . 34(1). 145-161.
- 김미경 (2014). “어린이의 기독교 세계관 형성을 위한 프로그램 사례연구.” 석사학위논문. 총신대학교 교육대학원.
- 김미경·이혜정·정경미 (2014). “5세 누리과정 교사용 지도서를 활용한 기독교 자연 탐구 교육방법 모색.” 『기독교교육정보』 . 41. 161-191.
- 김성원 (2012). “유아교육기관에서의 기독교교육 실천에 관한 제언.” 『신앙과 학문』 17(2). 67-91.
- 김성애 (2002). “정보화 사회에서의 기독교 영·유아교육방법.” 『기독교교육정보』 5. 162-198.
- 김은설·유해미·엄지원. (2012). 『5세 누리과정 운영 현황과 개선 방안』 . 육아정책연구소.
- 김영천 (2006). 『질적연구방법론 I』 . 서울: 문음사.
- 김윤옥 외 (2001). 『교육연구를 위한 질적연구방법과 설계』 . 서울: 문음사.
- 김정호·이해지 (2011). “기독교 교육과정 개발을 위한 교육과정 개발이론의 검토와 그 활용.” 『신앙과 학문』 . 16(1). 37-60.
- 김진훈 (2009). “기독교적 내러티브를 통한 기독교적 사회수업 모형에 관한 탐색적 연구”. 석사학위논문. 한동대학교 교육대학원.
- 문순애 (2010). “기독교세계관에 기초한 유아 교육과정.” 박사학위논문. 백석대학교 기독교전문대학원.
- 박병주 (2008). “기독교학교의 교사 교육과정 연구: 두레학교, 샘물학교, 수원중앙기독교초등학교를 중심으로.” 석사학위논문. 장로회신학대학교 대학원.
- 박영주 (2013). “기독교세계관 통합 교육과정 재구성 모델 개발연구.” 『기독교교육정보』 . 37. 31-58.
- 박애규 (2004). “기독교학교 교사교육을 위한 프로그램 개발 : 초등학교를 중심으로.” 석사학위논문. 총신대학교 대학원.
- 박원호 (1999). 『신앙의 발달과 기독교교육』 . 서울: 장로회 신학대학교 출판부.
- 방승미 (2015). “기독교 유아교사의 전문적 자질강화를 위한 재교육 프로그램의 개발 및 효과.” 『기독교교육정보』 . 44. 129-166.

- 변우진 (2011). “공교육 내 기독교사를 위한 교사교육 프로그램 연구.” 석사학위 논문. 아세아연합신학대학교 대학원.
- 성진희 (2009). “기독교 유아교육프로그램 실천 사례연구.” 석사학위논문. 부산대학교 대학원.
- 송수지·이정미 (2012). “기독교 대안학교 교사들의 좋은 수업에 대한 인식.” 『기독교교육정보』 . 33. 1-59.
- 신국원 (2004). “개혁주의 기독교 세계관의 역사와 전망.” 『총신대 논총』 . 24. 130-150.
- 안미선 (2013). “기독교 유아교육기관의 기독교사 재교육 프로그램 모형연구.” 석사학위논문. 총신대학교 교육대학원.
- 안혜준 (2014). “유아교사의 생활지도 사례분석을 통한 학습공동체 경험에 관한 연구.” 『유아교육학논집』 . 18(4). 5-32.
- 양승훈 (1995). 『기독교 세계관의 이해와 적용』 . 서울: 예영 커뮤니케이션.
- 이문숙 (2008). “기독교 유아교육기관의 교사교육 프로그램 모형 개발.” 석사학위논문. 총신대학교 교육대학원.
- 이운영 (1992). “기독교 교육의 잠재적 교육과정으로서의 교사.” 『기독교교육연구』 . 3(1). 111-134.
- 이정규·정희영 (2012). “주 5일제에 따른 주말교회학교 유아생태교육프로그램 개발.” 『기독교교육논총』 . 30. 225-254.
- 이정미 (2008). “기독교세계관을 지향하는 기독교등학교 교사의 교육과정 재구성 사례연구.” 박사학위논문. 이화여자대학교 대학원.
- _____ (2014). “기독교 대안학교 교육과정 평가 사례연구.” 『기독교교육정보』 . 41. 193-215.
- 이정미·송수지 (2012). “좋은 수업에 대한 관점과 의미: 기독교대안학교 교사 면담 연구.” 『장신논단』 . 44(1). 213-237.
- 이해지 (2011). “기독교 교육과정 재구성에서 교사의 경험에 대한 사례연구.” 박사학위논문. 이화여자대학교.
- 정갑순 (2002). “기독교 유아교육과정의 통합적 접근을 위한 고찰.” 『유아교육학논집』 . 2. 33-60.
- 정경미 (2013). “기독교 생태교육 프로그램 실천사례연구.” 석사학위논문. 신라대학교 교육대학원.
- 정대현·정옥경 (2010). “기독교인 유아교사의 기독교유아교육에 대한 인식과 실태 및 교육적 강등에 대한 탐색적 연구.” 『신앙과 학문』 . 15(3). 293-326.
- 정대현 외 (2014). “기독교 세계관적 교육과정 재구성 모델 개발.” 『기독교교육정

- 보』. 42. 161-194.
- 정선아 (2014). “국가수준 영유아보육과정 실행의 관점에 관한 연구: OECD 6개국의 국가수준 영유아보육과정의 비교를 중심으로.” 『한국보육지원학회지』. 10(1). 147-164.
- 정유신 (2006). “중등학교의 기독교 교사를 위한 교사 교육과정 연구.” 석사학위논문. 장로회신학대학교 대학원.
- 정희영 외 (2000). 『주제중심의 기독교 유아교육과정』. 서울: 다음세대.
- _____ (2010). 『기독교 유아교육론』. 경기도: 교육과학사.
- _____ (2011). 『기독교 세계관으로 본 근·현대 교육사조』. 서울: 그리심.
- _____ (2014). “누리과정의 교육철학에 대한 기독교적 조명.” 『기독교교육논총』. 38. 27-54.
- 정희정·김남임 (2013). “기독교 유아교육 관련 연구동향 분석.” 『한국영유아교원교육학회』. 17(4). 113-138.
- 조용환 (1999). 『질적 연구: 방법과 사례』. 서울: 교육과학사.
- 조은희 (2013). “기독교대안학교의 잠재적 교육과정에 대한 질적 연구.” 『기독교교육정보』. 37. 123-157.
- 조형숙·김민정 (2011). “실행연구를 통한 유아과학교육 학습공동체의 의미.” 『유아교육연구』. 31(4). 119-141.
- 채란 (2012). “감보디아 기독교초등학교의 교육실행과정에 관한 사례연구.” 석사학위논문. 이화여자대학교 대학원.
- 총신대학교 부속유치원 (2004). 『기독교 유아교육의 통합교육과정』. 서울: 학지사.
- 최정남·임부연 (2003). “유아교사학습공동체의 성장과 발달에 관한 연구.” 『유아교육연구』. 33(5). 401-129.
- 한진옥 (2013). “기독교초등학교의 문학 통합단원 개발 사례연구.” 석사학위논문. 한동대학교 교육대학원.
- 황해익·송주연 (2010). “좋은 수업에 대한 유치원 교사들의 이야기.” 『열린유아교육연구』. 15(3). 399-423.
- 홍말순 (2013). “기독교 유아교육과정 개발을 위한 3-5세 연령별 누리과정과 알타비스타 기독교 유아교육과정의 비교 연구.” 『한국교육문제연구』. 31. 159-182.
- _____ (2014). “개혁주의에 기초한 기독교 유아교육프로그램개발 및 적용효과.” 박사학위논문. 중앙대학교 대학원.
- 교육부 2014.10. 15.보도자료. “2015년도 누리과정 차질 없이 진행.”

ABSTRACT

A Case Study on the Teacher's Experience in the applying of Early Childhood Education Curriculum based on the Christian worldview

Yun Jung (Chongshin University)

Hee-Young Jeoung (Chongshin University)

This research aimed at suggesting the possibility of Christian early childhood education curriculum by analyzing the teacher's experience who applied Nuri curriculum based on Christian worldview through qualitative analysis and improving efficiency and quality of Christian early childhood education curriculum. For this, this research collected research material through the interview with 4 teachers who practiced Christian early childhood education curriculum for 2 years at the institution for young children, which belongs to a church. The research results are as follows;

First, teachers felt their work as the overwork of their job in the early stage, or recognized as the dimension of religious education, or applied as the dimension of imitating the existing educational plan. Second, the implementation was gradually extended from partial application to overall viewpoint, while they recognized the factor of Christian worldview. Third, through the application through story-center, daily experience, education curriculum was implemented by extending to the relational meaning of 'love'. Fourth, implementation of education curriculum brought change in teachers' attitude toward daily life, and brought growth in children's personality development. Through this process, teachers could determine the possibility and importance of implementing early childhood education curriculum based on Christian worldview.

Key words: a Christian worldview, early childhood education curriculum, Nuri curriculum, a case study

〈그리피스 컬렉션〉 사진에 대한 기독교사적 고찰*

조경덕**

정혜경***

양상현****

논문초록

본 논문은 윌리엄 그리피스(William Elliot Griffis, 1843~1928)가 수집한 사료들 중, 기독교와 관련된 사진들을 한국 기독교의 사적(史的) 맥락에서 고찰한 글이다. 그리피스는 『은자의 나라, 한국(Corea, The Hermit Nation)』(1882)의 저자로서 잘 알려졌다. 그는 당시 서양인의 한국 입문서로 역할을 한 이 책 외에도 다수의 한국 관련 글을 집필했는데 이를 위해서 한국에 대한 자료를 열정적이고 꼼꼼하게 수집하였다. 그가 수집한 자료들은 미국 뉴저지 주립 럿거스 대학교의 도서관(Rutgers University Library)에 기증되었고 〈그리피스 컬렉션(Griffis Collection)〉으로 명명되어 보관되어 있다. 본 논문에서 다루는 〈그리피스 컬렉션〉의 한국 기독교 학교 및 선교 활동, 신자의 모습을 찍은 사진들은 대부분 학계에 처음 보고되는 것들이다. 따라서 100년 전 한국 기독교의 역사를 재구성하는 데 중요한 시각 자료의 역할을 할 수 있으리라 본다. 해당 사진들을, 황해도 재령을 배경으로 한 사진과 전라북도 전주를 배경으로 한 사진, 의료 선교 사업과 관련한 사진으로 나누어 살펴보았다. 황해도 재령 배경의 사진과 전라북도 전주 배경의 사진은 각각 미국 북장로교와 남장로교의 선교와 관련된 것으로서 당시 미국 장로교의 한국 선교 연구에 도움이 되는 자료가 되리라 생각한다. 특히 황해도 재령 배경의 사진은 1916년 무렵 여성 성경 공부반이 얼마나 활발하게 운영되고 있었는지 보여주고 있다. 의료 선교와 관련된 사진들은 주로 로제타 홀이 평양에 세운 병원들의 모습을 포착한 것이다. 이 사진들은 의료 선교 연구뿐만 아니라 한국 의료사를 돌아볼 수 있는 자료라고 생각한다.

주제어 : 그리피스 컬렉션, 근대 한국 기독교 사진, 미국 장로교, 황해도 재령 교회, 로제타 홀

* 본 연구는 순천향대학교 학술 연구비 지원으로 수행하였음.

** 제1저자 순천향대학교 강사

*** 제2저자 순천향대학교 국어국문학과 교수

**** 제3저자 및 교신저자 순천향대학교 건축학과 교수

2015년 5월 14일 접수, 9월 7일 최종수정, 9월 8일 게재 확정

I. 들어가며

이 논문은 윌리엄 그리피스(William Elliot Griffis, 1843-1928)가 수집한 사료들 중, 기독교와 관련된 사진들을 한국 기독교의 사적(史的) 맥락에서 고찰한 글이다. 검토할 사진들은 대부분 우리나라 학계에 처음 보고되는 것들이다. 그만큼 한국 기독교 역사 연구에서 참조할 수 있는 주요한 시각 자료의 역할을 하리라 생각한다. 그리고 이 글은 이미 발표된 『<그리피스 컬렉션>에 소장되어 있는 한국 근대 사진 자료의 학술적 가치에 대한 고찰』(양상현 외, 2014)의 후속 논문에 해당한다.

그리피스는 『은자의 나라, 한국(Corea, The Hermit Nation)』(1882)의 저자로서 잘 알려졌다. 그는 당시 서양인의 한국 입문서로 역할을 한 이 책 외에도 다수의 한국 관련 글을 집필했는데 이를 위해서 한국에 대한 자료를 열정적이고 꼼꼼하게 수집하였다. 그가 수집한 자료들은 후에 미국 뉴저지 주립 럿거스 대학교의 도서관(Rutgers University Library)에 기증되었으며, 이 자료들은 <그리피스 컬렉션(Griffis Collection)>으로 명명되어 보관되어 있다. 여기에는 그리피스가 생전에 모은 잡지, 책자, 인쇄물, 사진, 스크랩북, 서신과 쪽지들이 망라되어 있다. 대략 3/4 정도가 일본 관련 자료이며 나머지가 한국과 중국에 관한 자료들이다. 본 논문에서는 580여장에 이르는 <그리피스 컬렉션>의 한국 관련 사진 자료들 중 기독교 학교 및 선교 활동, 신자의 모습을 찍은 사진들을 연구의 대상으로 삼았다. 한국 기독교사의 맥락에서 이 사진들에 등장하는 배경과 인물들을 고증하여 기독교사 연구를 위한 기본적인 시각 자료를 제시하고자 하는 것이 본 논문의 목적이다.

II. <그리피스 컬렉션> 사진을 보는 관점

본격적으로 <그리피스 컬렉션>의 기독교 관련 사진들을 살펴보기 전에 여기에 소장된 한국 관련 사진들을 어떤 관점에서 바라보아야 하는지 검토해보도록 하자. 그러기 위해서는 <그리피스 컬렉션>의 사진들이 어떤 경로로 그리피스의 수중에 들어갈 수 있었는지 추정해보는 것이 우선이 되어야 할 것 같다. 그리피스는 일본 후쿠이(福井)현 고등 교육 기관에서 자연과학을 가르치기 위해 1871년, 일본으로 건너갔다. 그리고 3년 6개월간의 일본 생활을 마치고 1874년에 미국으로 돌아갔다. 그 후, 죽기 1년

진인 1927년, 다시 일본을 방문하고 만주와 한국 등지를 한 달 동안 여행했다고 한다. (양상현 외, 2014:13-14) 이렇게 볼 때 그리피스의 한국 관련 자료 수집은 그가 일본에 온 1871년 즈음부터 시작하여 그가 사망하는 1928년까지 이루어졌을 것이다.

이러한 시간대를 상정하면 〈그리피스 컬렉션〉의 한국 사진의 출처는 대략적으로 다음과 같은 추측이 가능하다. 첫 번째, 일본인 사진가들이 찍은 사진이다. 일본인 사진가는 청일전쟁 무렵부터 한국에 진출하여 근대 한국의 풍속, 풍경 사진들을 생산해 냈기 때문이다. 두 번째, 서양인 여행가들이 찍은 사진이다. 여행가로서 이들은 이방으로서 한국의 독특함을 사진에 담아내려 했다.¹⁾(이경민, 2010:7) 마지막으로 서양 선교사들이 찍은 사진이다. 서양 선교사들은 자신들을 파송한 선교 본부에 선교 상황을 보고하기 위해 선교 사업과 관련한 사진을 찍었다. 이렇게 본다면 당시 한국과 관련한 사진은 대부분 이방인 사진가들이 찍은 셈이다. 그만큼 이들 사진에는 이방인의 시선이 담겨 있는데 여기에는 한국의 전형을 포착하려는 욕망과 그것을 문명의 위계 가운데 배치하려는 의도가 있다.

한국을 방문한 이방인들의 사진 기록이 본격적으로 생산되는 시기는 1880-90년대 이후부터였다. 이 무렵에는 사진 촬영과 제작, 유통에 기술적 제약이 있었을 뿐만 아니라 이방인 사진가들이 접근할 수 있는 대상이나 경험의 폭에도 한계가 있어 한국에 대한 이미지는 단편적으로 혹은 몇 가지 정형화된 시각에 따라 소개되었다.²⁾(박평중, 2009:256; 박현순 외, 2009:245) 이러한 경향의 사진 생산은 일본 사진 산업에 의해 활발하게 한동안 이루어졌다. 예컨대 1901년에 설립된 조선 최대 사진엽서 인쇄 제작사였던 히노데 상행(日之出商行)이 만든 한국의 풍속과 풍경을 담은 다양한 주제의 엽서 시리즈와 합병이후 정기적으로 발행된 『조선풍속풍경사진첩』의 사진이 그것들이다.(이경민, 2006:262)

1) 이경민에 따르면, 우리나라의 본격적인 사진 수용은 개항 이후 개화파들의 도움으로 조선으로 건너와 일본인 거류지에 자리를 잡은 일본인 사진사와 청일전쟁을 전후하여 종군했다가 조선에 남아 사진관을 개설한 일본인 사진사들에 의해 이루어졌다. 또 다른 축은 19세기 후반 조선을 방문한 서양인들에 의해서다. 제국의 확장과 함께 외교, 선교, 상업, 학술 연구, 이국 취미, 언론 보도, 군사 등 다양한 목적과 이유에서 이 땅을 찾은 서양인들은 보고서와 여행기 그리고 문학 작품과 연구 논문 등 조선에 대한 많은 기록을 남겼다.

2) 우선 사진 촬영에 기술적 제약이 있어 당시 대부분의 사진은 사진관 안이나 집 근처에서 연출되어 촬영된 것이 많았다. 그리고 가마를 탄 여성의 모습, 기생, 젖을 드러낸 가난한 여성들의 모습이 한국을 알리는 사진으로 많이 생산되었다.

상투머리에 手巾을 질끈동이고 곰방담배 대물고 장작집 지고 가는 지계軍, 젓가슴 내여 노코 행주치마를 휘휘 저으며 광주리 이고 가는 婦人, 冠 쓴 老人, 더빙머리 總角, 어린애 업은 少女等 모든 너저분한 寫眞만 만히 내여 걸었다. 불사륙 속만 傷한다. 골이 벌컥 나서 그대로 중얼거리며 나왔다. 書館에 들릴 勇氣도 업다 우리의 꼴이 그 모양인 바에 남을 나무랄 것이 업다 그러나 日本 사람 中에는 엇지 그보다 더 뵈죄주한 꼴이 업슴을 期必하랴. 그들 中에는 그보다 더 醜率한 것이 만음을 내 눈으로 보았다. 米國 사람 中에도 있고 英國 사람 中에도 있다. 貧者 賤子 치고는 그 꼴이 그럴 밧게 업다. 그러나 그 꼴악산이를 公公然하게 萬人의 眼前에 寫眞박혀 내여건 것은 업다. 이것이 日本 사람의 낮분 心思이다. 저의들의 그 꼴은 決코 안이 내여 대이며 우리들의 것만 내여 廣告하려함은 무슨 안이꼬운 心思인지(一記者, 1922:77-78)

익명의 한 기자가 1922년의 어느 날, 하루 종일 서울 시내를 산책하며 인상 깊게 본 것을 기록한 글의 한 대목이다. 필자는 진고개를 지나다가 어느 사진관에 들어갔는데 그 곳에 진열되어 있는 사진들을 보고 개탄을 한다. 아마도 그가 본 것은 ‘히노데 상행’ 같은 곳에서 발행한 한국의 풍경과 풍속에 관한 사진들인 듯하다. 상투를 하거나 관을 쓰고 곰방대를 문 사람들, 지계꾼, 젓을 드러낸 여성들의 모습을 찍은 사진 등, 당시 한국인과 한국의 풍경을 정형화된 시각으로 포착한 것들이다. 필자에 따르면 그 사진들은 “日本 사람의 낮분 心思”가 반영되었다. 조선의 좋은 모습이 많음에도 불구하고 꼭 “너저분한” 사진들만 당시 조선의 모습을 반영한다는 듯이 전시해 놓았다고 생각하기 때문이다. 주목해 보아야 할 것은 미국이나 일본에도 ‘조선풍속사진’에서 보는 것처럼 “너저분한” 모습이 있다고 지적하는 대목이다. 즉, 기자는 진열된 사진들에서 힘이 약한 민족을 향한 이방인의 시선을 인식하고 그것을 불쾌하게 여기고 있는 것이다.

이렇게 100년 전 한국을 담은 사진들에는 한국을 문명의 위계 차원에서 포착한 이방인의 시선이 담겨 있다. 그리고 그러한 특징은 <그리피스 컬렉션>의 사진들에서도 고스란히 드러나 있다. 그런 점에서 이방인의 시각에서 한국과 한국 사람을 대상화한 <그리피스 컬렉션>의 사진은 역사적 자료로서 ‘한계’를 드러내고 있다고 말할 수 있다. 그러나 사진들에 내재된 이방인의 시선은 자료로서는 ‘한계’일 수도 있지만 한편으로 구한말 한국인이 경험해야했던 역사적 상처들을 더듬어 볼 수 있는 계기를 마련해 준다. 무엇보다도 그 사진들에는 100년 전 한국의 모습이 제시되어 있으며 그 시간성은 사진들에 감상의 가치를 부여하고 있다. 사진의 예술적 수준은 시간에 의해 결정되기도 한다. 사진을 찍은 뒤 곧장 보느냐 얼마간 세월이 흐른 다음 보느냐에 따라 우리

는 그 사진을 미적으로 다르게 경험하는 것이다. 그 사진들은 100년 전에 촬영되었다는 데 가치가 있다. (Susan Sontag, 2009:44)

〈그리피스 컬렉션〉의 사진들 중, 한국의 기독교와 관련된 사진들은 대개 서양 선교사들이 찍은 사진으로 짐작된다. 역시 일본인 사진가와 서양인 여행가의 사진들처럼 이방인의 시선이 개입되어 있지만 더불어 이들 사진에는 앞서 말한 것처럼 선교 상황 보고라는 특정한 목적이 담겨 있다. 선교사들이 어떤 지역 그리고 어떤 문화에서 사역을 담당하고 있는지 그리고 그 곳이 어떻게 ‘기독교화’, ‘문명화’ 되어 가고 있는지를 보여주고 있는 것이다. 따라서 〈그리피스 컬렉션〉의 한국 기독교 관련 사진을 검토하기 위해서는 이 사진들이 지금으로부터 100년 전의 한국을 포착한 것이라는 점 외에 서양인의 이방인 선교 사역의 시선으로 촬영되었다는 점이 기본 전제가 되어야 할 것이다. 이 점을 염두에 두고, 본 논문에서는 〈그리피스 컬렉션〉의 한국 기독교 관련 사진들을 검토하고자 한다.

III. 〈그리피스 컬렉션〉의 한국 기독교 관련 사진

〈그리피스 컬렉션〉의 상당수 사진에는 그 뒷면에 필기체로 흘려 쓴 메모가 있다. 이 메모에는 해당 사진에 대한 정보가 담겨 있어 사진을 이해하는 데 큰 도움을 준다. 그런데 이 정보를 활용하는 데 있어 점검해야 할 문제가 있다. 즉, 이 메모를 쓴 사람은 누구인가이다. 우선 사진을 수집한 그리피스가 썼다고 추정할 수 있다. 그리피스가 한국을 여행했다는 기록이 있지만, 이것은 확실히 확인된 것은 아니다. 따라서 사진의 메모를 그리피스가 썼다고 가정한다면 그가 사진을 수집할 때, 사진가에게 사진에 대한 설명을 듣고 그것을 사진 뒷면에 직접 적어 넣었다고 볼 수 있다. 두 번째로는 그리피스 이전, 중간에 사진을 수집한 수집가가 첫 번째와 비슷한 방식으로 정보를 적어 넣었을 경우를 상정할 수 있다. 마지막으로 사진을 찍은 사람이 사진에 관한 정보를 직접 적어 넣은 경우이다. 이 경우는 사진가에게 사진 찍는 것을 의뢰한 사람이 사진에 관한 정보를 적어 넣는 경우도 포함한다. 아마도 〈그리피스 컬렉션〉 사진의 메모들의 작성 방식은 위 세 가지 방식 중 하나일 것이다. 만약 그리피스의 필체를 안다면 메모의 주체를 분간하는 데 고려해야 하는 경우의 수가 하나 줄어들게 될 것이지만 현재 그것은 여의치 않다. 따라서 위 세 가지 가능성을 모두 염두에 두고 그 메모가 담고

있는 정보에 접근해야 할 것이다.

이전 연구에서 <그리피스 컬렉션>의 한국 관련 사진 자료를, 사진이 담고 있는 사건, 혹은 대상물의 성격을 근거로 1. 관혼상제, 2. 전쟁, 3. 생활, 4. 궁궐과 왕실, 5. 도시·건축, 6. 종교, 6. 기타로 분류하였다.(양상현 외, 2014: 9-10) 이 글에서 주로 다룰 기독교 관련 사진은 ‘6. 종교’ 항목과 ‘3. 생활’ 항목에서 추려낸 것이다. ‘종교’ 항목에는 당연히 기독교 관련 사진들이 포함되었거니와 ‘생활’ 항목에는 ‘교육’과 ‘의료’ 등 하위 항목이 있는데 여기에 기독교 선교사들이 세운 학교와 병원 관련 사진이 분류되어 있다. <그리피스 컬렉션>에서 기독교 관련 사진은 ‘종교’ 항목에 25장, ‘생활’ 항목에 30장 등 대략 50여장(43)이 있다. 이들 사진은 기독교 학교와 관련된 사진, 선교사와 선교 현장을 담은 사진, 의료 선교와 관련된 사진 등으로 분류할 수 있다. 그 중에서 국내에 공개되지 않은 사진은 15장이다.³⁾ 그리 많은 수의 사진이라고 볼 수는 없지만 100년 전 선교 현장과 의료 사역의 모습을 포착하고 있는 사진들은 기독교사 연구에 필요한 시각 자료 역할을 할 수 있으리라 생각한다.

대상 사진들은 황해도 재령을 배경으로 한 사진, 전라북도 전주를 배경으로 한 사진, 의료 선교 사업과 관련된 사진 등 세 가지 범주로 분류할 수 있었다. 한국의 기독교 선교는 지역을 나누어 교파별로 선교 지부를 설치했다는 특징이 있다. 평안도와 황해도는 미국 북장로교, 전라도는 미국 남장로교가 주로 선교 사업을 벌였다.(한국기독교역사연구소, 2008:214-215) 즉 대상 사진의 황해도 재령을 배경으로 한 사진은 미국 북장로교의 선교 모습을 보여주고 있고 전라북도 전주를 배경으로 한 사진은 미국 남장로교의 선교 모습을 보여주고 있는 것이다. 또한 의료 선교가 한국 기독교 선교의 주요한 역할을 했다는 점을 감안하여 의료 선교도 하나의 범주로 분류해 넣었다.

3) 이전 연구에서 <그리피스 컬렉션>의 사진이 갖는 사료적 가치를 판단하기 위하여 국내에 소개된 사진과 비교하는 작업을 하였다. 대조한 사진집은 다음과 같다. 서문당에서 간행된 『사진으로 보는 朝鮮時代』 시리즈 전 6권(1986), 『민족의 사진첩』 시리즈 전 3권, 서울특별시립박물관의 전시도록 『서울의 옛 모습』(1998), 시사영어사의 『사진으로 본 옛 한국: 은자의 나라』 사진첩(2002), 동아일보의 특별 부록 사진집 『100년 전 한국』(2005), 청년사에서 간행한 『서양인이 만든 근대 전기 한국 이미지』 시리즈 전 3권(2009) 등.

1. 황해도 재령을 배경으로 한 사진



사진 1 황해도 재령 교회(case 07_kp1-1) 사진 2 황해도 재령 교회 (case 07_kp1-1)



사진 3 황해도 재령 교회(case 07_kp1-1) 사진 4 황해도 재령 교회(case 07_kp1-1)

사진 1 Bible Class women crowding in for a “sightsee” of the only brick house in town. chairyung, Korea 1916.(번역. 시내에서 하나뿐인 벽돌집을 구경하기 위해 성경반 여학생들이 모여 있다.)

사진 2 뒷면에 적힌 글 없음.

사진 3 Bible calss women coming down the hill after morning prayers at the church. chairung, korea 1916. (번역. 성경 공부반 학생들이 교회에서 아침 기도를 마치고 언덕 아래로 내려오고 있다.)

사진 4 A portion of the General Women’s Bible class in chairyung korea. spring of 1916(번역. 총회장이 담당하는 성경 공부반 학생들. 한국 재령. 1916년 봄.)

위 사진들은 성경 공부반(Bible Class)에 온 신자들과 학생들을 찍은 사진과, 그 사진에 있는 메모 내용이다. 사진에 적혀 있는 메모에 따르면, 위 사진들은 모두 1916년 ‘Chairyung’에서 찍은 사진이다. ‘Chairyung’은 그 발음으로 미루어보건대 황해도 재령(載寧)을 일컫는 것으로 보인다.⁴⁾ 즉 위 사진들은 황해도 재령에서 선교사들이 운영하

4) 당시 황해도 재령 선교사였던 William B. Hunt의 아들, Bruce F. Hunt는 선교 상황에 관해 인터뷰

는 성경 공부반이 얼마나 활발하게 운영되고 있는지 보여주고 있는 사진이라고 할 수 있다. 성경 공부반은 한국의 기독교가 부흥할 수 있었던 이유를 설명할 때 중요한 비중을 차지하는 요소이다. 사진 속 성경 공부에 참여하는 인물들은 수적으로 많을 뿐만 아니라 그 포착된 모습이 매우 활기차게 보인다. 그런 점에서 위 사진들은 1916년 무렵 황해도 재령의 기독교 교세를 보여주는 자료라고 할 수 있다.

교육으로는 공립보통학교 5개소에 생도 1,500여명 사립학교 5개소에 생도 1,200여 명, 公立尋常小學이 2개소에 생도 234명이요 기타 유치원이 2개 소, 서당이 119개소인데 就中 장로교회 경영인 읍내의 私立明新學校는 창립 20여 년에 다수한 청년을 양성하였고 現今은 高等科 普通科가 병설되야 남녀학생 150여 명인 바 목사 林澤權씨와 교장 金洛泳씨가 주관하며 특히 吳宗信여사의 수천원 기부로 校況이 더욱 떨치는 중에 있다. 그리고 목사 金璉承씨 주관인 載寧유치원은 설비와 건물로 보아 載寧의 자랑거리라 하겠다.

종교로는 前項에 말한 바 基督教가 최다하니 교회당이 24개 소에 信徒가 4,000여명인 바 戊午이후로 米人韓緯廉君 芮彬諸씨의 노력과 또는 濟衆院設置가 그 발전의 직접 원인이라 하며 天道教는 信徒가 150여 人에 불과하고 佛教는 朝鮮人이 95명 日本人 800여 명이고 侍天教는 信徒가 500여 명이라 하며 近日은 普天教가 침입되야 일반 有志의 걱정거리가 되어있다.(車相瓚·朴達成, 1925:63-64)

인용문은 『개벽』 25년 6월호에 실린 황해도 재령에 관한 기사이다. 사진이 찍힌 연대와는 약 10여년의 차이가 있으나 1916년 황해도 재령의 교회 상황을 짐작해 볼 수 있다. 이 글의 필자는 “黃海道에서는 載寧을 基督教 天下라고 한다.”며 재령의 교세가 그만큼 크다는 것을 설명하고 있다. 인용문에서 보면 장로교회에서 경영하는 읍내의 ‘私立明新學校’가 창립된지 20여년이 되었다고 하고 교회당이 24개소에 신도가 4,000여 명이라고 한다. 또한 “米人韓緯廉君 芮彬諸”의 노력과 제증원의 설치가 교회 부흥의 원인이라고 지적하고 있다.

여기서 ‘韓緯廉’은 윌리엄 헌트 선교사(William B. Hunt, 1869-1953)의 한국식 이름이다. 당시 서양 선교사들은 자신들의 이름과 가까운 한국 발음을 따 이렇게 한국식

기사를 남겼는데 여기에 황해도 재령의 표기에 대한 대목이 있어 소개한다. HUNT: That was called Chairyung [the “r” is almost silent]. The Koreans called it Chairyung. The...Americans sometimes, ‘cause of the difficulty, they just say “Chai Ryung,” but the Korean pronunciation is “Chairyung.” <http://www2.wheaton.edu/bgc/archives/trans/104t01.htm>

이름을 마련하였다. 한위럼 선교사는 1897년에 프린스턴 신학교를 졸업하자마자 미국 북장로교의 한국 파송 선교사로 임명받았고, 1906년부터 본격적으로 황해도 재령에서 선교를 하였다. 재령에 세워진 최초의 교회는 1893년에 설립된 신환포 교회였으며 그 후 1895년에는 재령읍 교회가 세워졌다. 재령읍 교회는 한위럼 목사가 부임한 1906년에 십자가형 예배당을 건축하였으며 1922년에 서부교회가 분립할 때 재령 동부교회로 교회 이름을 바꾸었다. 그리고 이 재령 동부교회는 재령 지역 다른 교회들의 설립과 발전에 핵심적인 역할을 하였다.(박응규, 2004:34-46)



사진 5 황해도 재령 교회(case 07_kp1-1)

사진 5 The main street of Chaeryung Korea, filled with Bible Class women on their way back from with Bible Class women on their way back from morning prayers at the church. 1916. Note the ford auto that piles to and from the R.R.(번역. 1916년 한국 재령. 아침 기도 후 돌아오는 성경 공부반 여성들로 가득한 거리. 철도역까지 왕복하는 포드 자동차가 눈에 띈다.)

또한 황해도 재령의 사진들에서 주목해서 보아야 할 것은 사진 속 여성들이 하나같이 착용하고 있는 머릿수건이다. 특히 <사진 5>⁵⁾의 머릿수건의 모습이 돋보인다. 이 머릿수건은 근대 개성 이북의 부인들이 즐겨 쓰던 것이다.(김영숙·김명숙, 1998:63) 특히 평양 여성들의 머릿수건은 한국 전통의 아름다움을 보여주는 매개로 이태준의 『패강령』(1938)에서 중요한 소재로 등장한 바 있다.⁶⁾ 이 사진에서 주목하여 볼 점은 카메라의 위치가 길과 피사체보다 좀 더 높은 곳에 있어 위에서 굽어보고 있다는 것이다. 사진가는 여인들의 머릿수건을 주목했을 뿐만 아니라 성경 공부반이 이루는 교세를 담아내려고 했던 것 같다. 이러한 카메라의 시선은 많은 머릿수건이 이루는 이미지를 두드러지게 표상하며 길의 소실점까지 사진에 담음으로써 여성 신자들이 교회로부터

5) 사진 이름 옆의 기호는 〈그리피스 컬렉션〉의 분류 체계를 따랐다. 분류 체계의 상세 사항은 (양상현 외, 2014: 13-16)에 소개되어 있다.

6) 『패강령』에서 주인공, 소설가 현은 38년 현재의 시점에서 평양 여인들이 더 이상 머릿수건을 쓰고 다니지 않는다는 것을 아쉬워한다. 중일전쟁이후, 일제는 경제적 긴축 차원에서 평양 여인들의 머릿수건 착용을 금지한 것이다. 작품 전개에 있어 평양 여인의 머릿수건이 주된 소재로 차용된 셈인데 위 황해도 재령 사진들은 과거 평양 여인의 머릿수건 착용 모습을 잘 보여주고 있다. (이태준, 1938)

일제히 쏟아져 나오는 역동적인 모습을 보여주고 있다.

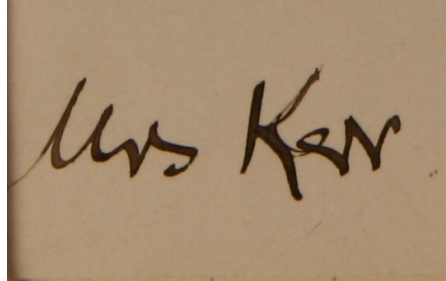


사진 6 황해도 재령 교회(case 07_kp1-1) 사진 7 재령 교회 사진 뒷면에 있는 서명

한편 이 사진들, 즉, ‘1916년 재령’을 찍은 사진의 뒷면에는 하나같이 ‘Mrs. Kerr’라는 글씨가 적혀 있다. 사진의 출처를 좀 더 구체적으로 확인할 수 있는 정보이다. 당시 황해도 재령에는 한위럼 선교사 외에 군예빈(Edwin W. Koons) 선교사, 공위량(William Kerr) 선교사, 의료 선교사였던 황호리(Harry C. Whiting) 선교사가 있었다.(박응규, 2004:34-46) 이것으로 보아, 공위량 선교사, 미국 이름으로 윌리엄 커 선교사의 부인이 위 사진들과 관련이 있다고 할 수 있을 것이다.

『내한 선교사 총람』에 의하면, 공위량 선교사는 1908년 10월 8일, 북장로교 선교사로 내한했고 황해도 재령 선교부에 주재하며 선교 활동을 하였다. 그리고 1917년 이후부터는 서울로 옮겨 일본인을 상대로 선교 활동을 했으며 2차대전 후에는 일본에 거주하며 한국인의 지위 향상과 권익 옹호에 노력했다고 한다.(김승태·박혜진, 1994:299) 한편, 성경관의 문제로 1918년에 황해 노회로부터 축출되었다고 되었다는 기록도 있다.(박응규, 2004:172) 아무튼, 공위량 선교사는 1917년 혹은 1918년에 황해도 재령을 떠났다는 것으로서 위 사진들이 찍힌 연대인 1916년 무렵에는 재령에서 선교 활동을 했던 것으로 보인다.

앞선 논문에서는 위 사진들의 배경을 1903년 미 선교사 모펏(Samuel Austin Moffett)이 평양에서 개교한 승의 여학교로 보았다. 배경이 되는 건물이 승의 여학교의 교사(校舍)와 비슷해 보였기 때문이다. (양상현 외, 2014) 그러나 사진들의 뒷면에 적혀 있는 ‘Chairyung’이라는 표기와 황해도 재령에 거주했던 한위럼 선교사 인터뷰에 나오는 재령의 지명 표기가 같은 것, 그리고 사진들 뒷면에 적혀 있는 재령 선교사,

공위랑 부인의 서명, ‘Mrs. Kerr’로 보건대 위 사진들의 배경은 황해도 재령 교회로 고쳐 잡는다.

<사진 6> 역시, 앞의 사진들과 같이 1916년의 재령을 배경으로 하는 사진이다. 사진 속 집 이름이 “seen haven”이라고 적혀 있다. 아마도 한국 사람이 지은 이름인 것 같다. 천국처럼 시설이 좋은 집이라는 의미도 될 수 있고, 그 집에서 배우는 성경 말씀 때문에 그 집이 천국과 같다는 의미도 될 수 있다. 현관에 서양인 여성 선교사가 갓난아이를 안고 있는데 이 여인은 <사진 1>의 여성과 동일 인물인 듯하다. <사진 1>의 여성도 갓난아이를 안고 있으며 배경이 되는 건물의 모양도 비슷해 보이기 때문이다. 한편 이 사진들에 등장하는 인물은 모두 여성이라는 점을 주목해야 한다. 서양 여성 선교사가 지도하는 여성 중심의 성경 공부반에 대한 사진들로서 한국 기독교회사에서 여성들과 성경 공부반의 역할을 보여주는 자료인 것이다. 이들 사진은 아마도 성경 공부반을 담당했던 ‘Mrs. Kerr’ 선교사가 선교 사업 보고를 위해 촬영한 사진들일 것이다. 커 선교사가 사진기를 소유하였는지는 확인되지는 않았지만, 사진을 찍는 상황을 커 선교사가 통제하고 주관했던 것으로 보인다.

파이팅 하우스(whiting house)가 건립된 후 첫 일 년 동안 그녀(송씨 부인)는 파이팅 부인을 돕기 위해 매일 시장에 갔다. 파이팅 부인은 구경꾼들을 만나며 그들에게 전도를 하였다. 그리고 그들에게 전도 문서들을 나누어 주었다. 몇 년 동안, 파이팅 부인은 그녀의 집에서 여성들을 위해 목요 공부 반을 운영하였다. 그녀는 또한 가정 통신 강좌도 열었다. 1915년에는 1300여 명의 여성들이 창세기와 그리스도의 삶을 배우기 위해 등록하였다. 헛트 부인의 수업에서는 수백 명의 한국 여성들이 한글 읽는 것을 배웠다. 그녀는 또한 집에 찾아오는 소녀들에게 성경을 암송하게 하고 교리문답을 가르쳤다. 헛트 부인과 커 부인은 음악을 가르쳤다.(Rhodes, 1934:235)

인용문은 당시 황해도 재령의 여성 선교사들의 활동 상황을 보여주는 대목이다. 여성 선교사들은 시장에 나가 물건을 사러 나온 여성들을 상대로 전도를 하고, 집에서 성경 공부반을 운영하기도 하였다. 그리고 교리문답과 음악도 가르쳤다. 인용문에서 음악을 가르쳤다는 ‘커 부인’이 바로 사진 메모에 등장하는 ‘Mrs. Kerr’다. 한국 교회 성장의 비밀은 성경 공부 훈련 제도에 있다고 할 만큼, 성경 공부반은 한국 교회 부흥의 공신이었다. 1909년 평양, 선천, 재령의 사역지에서 600차례 성경 공부반이 열렸고, 등록한 자의 수만 해도 41,000명이었다고 할 만큼 성경 공부반의 활약은 컸다.(Rhodes,



사진 8 테이트선교사가족(c12_albm-3_N)

1934:254) 그런 점에서 위 사진들은 당시 황해도 재령의 성경 공부반이 얼마나 부흥했는지를 보여주는 귀중한 시각 자료라고 할 수 있다. 재령은 평양에 비해 상대적으로 사진 자료가 얼마 남아 있지 않는 지역이기에 더 그렇다.⁷⁾

2. 전라도 전주를 배경으로 한 사진들

지금까지는 황해도 재령을 배경으로 한 사진들을 살펴보았다면, 다음에 살펴볼 사진들은 전라도 전주 등지를 배경으로 한 사진들이다. 황해도와 평안도에는 미국 북장로회가 주로 선교를 하였지만, 전라도 지역은 미국 남장로회가 선교를

맡았다.(류대영, 2012:12) 그 중에서 전라북도 지역을 대표하는 선교사는 테이트(Lewis Boyd Tate; 1862-1929), 우리식 이름으로는 최의덕 선교사다. 그의 부인 마르다(Martha B. Ingold Tate), 그의 여동생 매티(Mattie S. Tate)도 테이트와 함께 전주 지역에서 선교 활동을 하였다. <사진 8>은 마르다와 매티를 찍은 사진이다.

이 사진에는 “Miss Tate seated Mrs. Tate standing”이라는 메모가 적혀 있다. 앉아 있는 여성이 테이트의 여동생 매티이고, 서 있는 여성이 테이트 선교사의 부인인 마르다라는 얘기다. 매티는 1864년생이며 오빠 테이트와 함께 1892년 6월에 한국 선교사로 임명 받았다. 남매는 1894년, 전주에 선교 지부를 건설했으나 동학 농민 전쟁 때 철수하고 1896년 1월, 다시 전주에 돌아와 정착하였다. 1897년 7월 17일, 30여명이 모여 예배를 드렸는데 이것이 호남 지역 최초의 한국인 교회인 전주 서문교회의 시작이다.

마르다는 1867년생으로서 1897년 9월에 의료 선교사로 내한했다. 그가 전주 지부로

7) 『옛 사진으로 읽는 새로운 역사』(이덕주, 2007)에는 1938년에 찍은 재령 여자성경학교 사진이 수록되어 있다. 위 사진과 더불어 재령의 성경 학교 역사를 재구해볼 만한 가치가 있다.

배치 받았을 때는 이미 테이트 남매가 그 곳에 자리를 잡고 있었을 때다. 테이트 선교사는 의료 선교사, 마르다가 살 집과 진료소 건물을 지어 주었다. 그렇게 전주에서 함께 선교 사업을 하던 테이트와 마르다는 1905년 9월, 결혼하여 가정을 꾸렸다.(류대영, 2012:28-29)

아래의 <사진 9>에는 “Mrs. Tate ready to start in Korean chair to visit a sick woman, Chun-ju”(번역. 테이트 부인이 가마에 앉아 여 환자를 돌보기 위해 출발하려고 하고 있다. 전주)라고 적혀 있다. 부인 오른 편에 있는 여성은 선교사의 여정을 수행하는 사람인 듯하고, 뒤에 서 있는 남성은 가마꾼인 것 같다. 여성과 남성은 카메라를 쳐다보고 있는데 테이트 부인은 카메라 방향과는 비껴서 먼 산을 바라보고 있다. 테이트 부인 자신의 모습을 남기기 위해 찍는 사진이 아니라 그녀가 선교 사업을 하고 있는 중이라는 사실 자체를 남겨 놓는 사진임을 보여준다. 한편 당시 가마는 여성들이 주로 이용한 운송 수단이었지만 서양 여선교사는 이를 꽤나 힘들어 했던 것으로 보인다. 애너벨 메이저 니스벳(Anabel Major Nisbet; 1869-1920) 선교사는 매티 테이트 선교사가 서울에서 전주까지 가마를 타고 왔다고 말하면서 가마에 대해 다음과 같이 소개하고 있다.

1894년 봄 사람들의 호기심과 적대감이 어느 정도 가라앉은 것처럼 보이자 매티 테이트 양은 테이트 씨와 함께 전주로 내려왔다. 서울에서 전주까지 그녀는 가마를 타고 여행했다. 이 가마는 그 크기가 사변이 3피트, 높이가 4피트 정도 되었고 네 개의 작은 지주 위에 덮개를 씌운 형태로 밑 부분에 두 개의 긴 막대기가 가로 질러 있다. 승객은 상자같이 생긴 의자의 바닥에 앉는다. 가마에는 커튼이 달려 있어 승객을 보이지 않게 가려주며 외부의 신선한 공기를 차단시킨다. 네 명의 가마꾼들은 어깨에 한 쌍의 걸대를 메는데, 몸 한쪽으로 늘어져 있는 고리에는 가로막대의 끝이 끼워진다. …(중략)… 테이트 양이 가마에서 나올 때 잠시 동안 걷지 못할 정도로 쥐가 난 것은 전혀 놀랄만한 일이 아니었다.(Anabel, 2011:21-22)

한국 여성의 체형을 고려해 만든 가마에 상대적으로 체구가 큰 여성 선교사들이 탔으니 다리에 쥐가 날 만도 하다. 그리고 그 안의 환경도 공기가 통하지 않아 꽤 답답했던 것 같다. 그래서였는지 보통 남성들의 운송 수단이라고 여겨졌던 조랑말을 여성 선교사가 이용하곤 했다. <사진 10>은 여성 선교사가 조랑말을 타고 이동하는 장면을 담았다. 사진 뒷면에는 “on the way to Pomasa”(번역. 범어사 가는 길)라고 적혀 있다. 즉, 부산의 범어사(梵魚寺)로 가는 여정을 포착한 것이다. 조랑말을 탄 여성 선교

사 앞에는 빈 가마가 있는데 그 가마의 주인은 또 다른 서양인 선교사로 보인다. 아마도 이 사진을 찍기 위해 자리를 비웠을 것이다.



사진 9 테이트부인(c12_albm-3_N)



사진 10 선교사의이동 (c09_kp1-3_N)

<사진 11>에는 “Miss buckland of chun-ju two Korean teachers.”(번역. 전주의 버클랜드 여사와 두 명의 한국인 선생님.)라는 메모가 적혀 있다. 버클랜드(Buckland Sadie Mepham, ?-1936)는 남장로교의 여성 선교사로서 1907년에 군산 지방 선교부에 파송되었다. 그리고 1911년 전주 기전여학교 교장 랭킨(Nellie B. Rankin)이 사망했을 때 교장 대리를 맡았다.(김승태·박혜진, 1994:151; 이덕주, 2007:56; 오승재 외, 2003:61) 버클랜드 양 옆으로 조선인 여성이 둘 서 있다. 메모에 ‘Korean teachers’로 소개된 것으로 보아 버클랜드와 함께 학생들을 가르쳤던 선생님인 듯하다. 버클랜드의 왼편에 있는 선생님은 다음의 사진에서도 등장한다.



사진 11 선교사(c12_albm-3_N)



사진 12 절구질(case12_albm-3_N)



사진 13 절구질(c06_kp1-2_O)

〈사진 12〉에서 절구 공이를 들고 있는 여성은 〈사진 11〉에서 버클랜드 선교사의 원 편에 있는 여성과 동일 인물이다. 이 사진에는 “Two Korean young women pounding rice and thus segregating grain from hull. Back of them is _____’s wife”(번역. 두 젊은 여인이 절구질을 하여 쌀 껍질을 분리하고 있다. 그들의 뒤에 있는 이는 _____의 부인이다.)라고 적혀 있다. 절구 공이를 들고 있는 여성은 학교 선생님이기도 하거니와 옷이 일하는 차림은 아니다. 한국에는 이런 절구라는 기구가 있고, 이 기구는 이렇게 사용한다는 모습을 보여주기 위해 찍은 사진인 것이다. 그런 점에서 예의 ‘조선풍속사진’이라고 할 수 있지만 그것과는 사진의 인물 배치나 인물의 표정에서 차이가 있다.

예컨대 〈사진 13〉이 예의 전형적인 ‘조선풍속사진’의 양식이라고 할 수 있다. 한 여성이 카메라를 쳐다보며 절구 공이를 들고 있다. “조선에는 절구란 것이 있고 이 절구 공이로 곡식을 찧어 먹습니다.”라는 메시지를 전달하고 있다는 점에서 〈사진 12〉와 비슷하다. 그런데 옷차림을 포함한 전체적인 모습으로 보아 인물과 절구 간에는 개연성이 있다. 〈사진 12〉와 다른 점이다. 〈사진 12〉에서는 절구 공이를 들고 있는 여성이 여유 있게 웃는 표정이 인상적이다. 그 ‘여유’는 이 여성이 사진을 찍는 주체인 서

양인과 어느 정도 관계(rapport)를 형성하고 있음을 보여준다. 또한 절구질하는 여성들 뒤에는 한 서양 부인이 카메라를 보며 서 있다. 앞서 사진에 있었던 버클랜드 선교사는 아닌 듯하다. 사진 안 선교사의 존재는 이 사진을 <사진 13>과 같은 ‘조선풍속사진’과는 차별적인 지위를 부여한다. 선교 사업의 현황을 알리는 정보로서의 성격이 특권화된 사진인 것이다.

이 사진과 비슷한 구도로 조선의 풍속을 찍은 사진이 <사진 14>이다. 이 사진에는 “chairyung, women pounding clothes for cleansing.”(재령 다듬이질하는 여인)이라고 적혀 있다. 배경이 재령이니 다듬이질하는 여성들 옆에 서 있는 서양 부인은 앞서 거론한 황해도 재령 지역의 선교사 부인 중 한 명일 것이다. 이 사진 역시 조선의 풍속으로서 다듬이질을 보여주기 위한 사진이다. 다듬이질하는 두 여성은 조선의 다듬이질이란 어떤 것인지 보여주기 위해 그 모습을 충실히 재현하고 있다. 그리고 그 뒤쪽에는 어린 아이 구경꾼들과 서양 부인이 서 있다. 어린 아이들은 카메라를 쳐다보고 서양 부인은 다듬이질을 보고 있다. 각자 익숙한 것보다는 낯선 것을 쳐다보고 있는 것이다.



사진 14 다듬이질(case07_kp1-1_N)

이때 <사진 14>의 ‘조선 풍속’을 보여주는 인물과 서양 부인의 관계와 <사진 12>의 그것을 비교하면 후자의 관계가 덜 수직적이라고 할 수 있다. 그 차이는 ‘풍속’을 연출하는 인물들의 신분에서 비롯된다. <사진 14>에서 다듬이질을 하는 인물들은 문명의 세례를 입지 못한 일반 농민이지만 <사진 12>에서 절구질을 하는 인물은 미션 스쿨의 교사이며 사진

속 선교사와 관계(rapport)를 맺고 있기 때문이다. 한 사진의 화면 안에 ‘풍속’을 연출하는 조선인 인물과 서양인 선교사가 자리 잡고 있으니 자연스럽게 ‘문명의 위계’는 드러날 수밖에 없다. 절구질과 다듬이질이라는 조선의 ‘풍속’은 서양인의 시각에서 관찰되어야 할 것이며 종래에는 문명화되어야 할 것으로 대상화되고 있는 것이다. <사진 12>와 <사진14>의 서양 선교사들은 ‘풍속’의 대상과 어느 정도 거리를 두고 떨어져 있는데 그것은 ‘문명의 위계’에 따른 거리를 상징적으로 보여준다고 할 수 있다.

한편 이러한 절구질과 다듬이질은 서양인이 조선의 ‘풍속’을 확인할 수 있는 주된 소재였던 것 같다. 서양인들이 찍은 사진 중에 이러한 ‘풍속’을 찍은 사진이 많이 존재할 뿐만 아니라 이들 ‘풍속’은 서양인 여행기에도 자주 등장하는 소재이기 때문이다.

가) 가뜩이나 좁은 마당이 방과 장독들로 둘러싸여 더욱 좁아 보였다. 여인 둘이 1미터 남짓한 절구공이를 들고 통나무 절구에 든 벼를 찧고 있다. 절구의 모양새며 절구질하는 방식이 아프리카 흑인들의 그것과 너무 닮아 신기했다.(Norbert, 2012:423)

나) 코리아 부인들이 가장 중요하게 여기고 시간을 많이 할애하는 것은 남편의 우아한 옷을 세탁하는 일이다. 다루기 힘든 망사 같은 옷감은 양반의 패션에서 영향을 받았는데, 쉽게 다림질되지 않는다. 대신에 한 쌍의 나무 막대로 두드려 펴는데, 그 과정에서 옷은 매우 훌륭한 고유의 광채를 내게 된다. 나무 막대로 옷을 두드릴 때 나는 고유의 음악은 서울의 특징적인 소리 중 하나이다. 하루 종일 도시의 모든 곳에서, 수백 명의 부인들이 나무로 된 다림질 막대기로 연주하는 실로폰 래그타임 음악이 통행인을 맞이한다.(Elias, 2012: 63-64)

인용문 가)는 프랑스 신부, 노르베르트 베버(Norbert Weber; 1870-1956))가 한국을 여행하며 목격한 절구질에 대해 쓴 글이고, 인용문 나)는 독일인 여행가, 버튼 홈스(Elias Burton Homes; 1870-1958)가 한국의 다듬이질에 대해 쓴 글이다. 베버는 아프리카 여행 경험이 있는지 아니면, 아프리카 풍속의 사진을 보았는지 한국의 절구질 풍경이 아프리카의 그것과 비슷하다고 한다. 자연스럽게 ‘서양/아프리카-한국’이라는 문명의 위계를 설정하고 있는 것이다. 또한 버튼 홈스는 한국의 주요한 문화로서 다듬이질을 의복 문화와 관련지어 설명하고 있다. 특히 그는 다듬이질의 소리에 주목하는데 밤중에 다듬이질 소리가 마치 “실로폰 래그타임 음악”과 같다고 묘사한다. 이 절구질과 다듬이질에 대한 기록은 다른 여행기에서도 확인할 수 있는데 그만큼 이들 이미지가 한국의 특징 혹은 전형적인 모습으로 표상되었다는 것을 보여준다.

3. 의료 선교와 관련한 사진들

기독교가 처음 한국에 들어 올 때 허용된 선교 사업은 ‘학교와 병원’ 사업이었다.(한국기독교역사연구소, 2008:185) 특히 조선 왕실과 지배층 관료가 서양 문명과 기독교를 인정하게 된 계기는 1884년 12월 4일에 일어난 갑신정변에서 부상을 당한 민영익을 치료한 것이었다고 볼 때 한국 기독교 선교에서 의료 선교의 역할은 중요했다. 복음서에 나타난 예수 행적의 많은 부분은 병든 자를 고쳐주는 것이었다. 기독교에 있어 치유 사역이 얼마나 중요한 부분을 차지하는가를 알 수 있는 대목이다.



사진 15 복음듣는 할머니(c07_kp1-1_N)

An old lady of Chunju who recently died at age of 84. she heard the Gospel when 80 and readily accepted christ. previous to her acceptance of christ she had a nervous twitching of the cuscles of the gave. she said the trouble was caused by little devils and her cut places to let out the devils. after she became a christian the cervous trouble left her.

번역: 최근 84세의 나이로 사망한 전주의 한 할머니이다. 그녀는 80세에 복음을 들었고 그리스도를 받아들였다. 그리스도를 받아들이기 전에 그녀는 근육에 경련이 일어나면서 긴장했다. 그녀는 악마들에 의해 문제가 있다고 말하고 악마가 나가도록 했다. 그녀가 기독교인이 된 후 신경 문제는 그녀를 떠났다.

<사진 15>에는 한 할머니가 여러 사람에게 둘러 싸여 있고 그 뒤에는 병풍이 드리워져 있는 장면이 포착되어 있다. 이 할머니는 80세에 예수를 믿고, 앓고 있었던 병이 나았다고 한다. 홀로 앉아 있는 것이 힘겨울 정도로 기력이 쇠하였는지 젊은 여성에게 안겨 카메라 앞에 앉아 있다. 신경 계통의 병을 앓았다고 하는데 아마도 이 할머니와 주변 사람들은 병의 원인을 귀신의 침입으로 여겼던 것 같다. 복음서의 예수도 귀신을 쫓아 병을 고쳤으니 이 할머니가 병과 관련하여 예수를 믿을 때, 세계관의 혼란은 그다지 크지는 않았을 것이다. 당시 기독교 신앙에 이르는 과정의 한 갈래를 상징적으로 보여주는 사진이다.

다음은, 로제타 홀(Rosetta Sherwood Hall, 1865-1951)과 그녀가 세운 평양 맹인학교에 관한 사진들이다. 로제타 홀은 장애인, 여성, 아동들을 위해 봉사했던, 한국의 근

대 특수 교육과 의료 사업의 선구자였다. 그녀의 남편 윌리엄 홀(William James Hall, 1860-1894) 역시 청일전쟁의 부상자들을 헌신적으로 돌본 의료 선교사였다. 로제타 홀이 미국 감리교 의료 선교사로서 내한한 것은 1890년 10월 13일이었다. 그녀는 한국에서 선교 활동 중, 남편과 딸을 잃는 등 가족사적으로 큰 아픔을 겪지만 그것을 딛고 의료 사업을 펼쳐나갔다. 1897년 2월 21일, 기홀병원(紀忽病院, The Hall Memorial Hospital)을 세우고 1898년 5월 1일 광혜여원(廣惠女院, Wome's Dispensary of Extended Grace)을 설립했다. 그리고 1894년부터 점자 사용법을 개발하여 시각 장애인 교육을 시작하고, 1909년에는 청각 장애인 교육으로까지 확대하였다.(탁지일, 2011:87-91)

<사진 16>은 로제타 홀이 세운 평양 맹인 학교의 졸업 사진이다. 『사진으로 보는 한국 특수교육의 역사』에 동일한 배경에서 찍은 사진이 있는데 여기에는 홀 여사와 졸업생 5명의 모습만 담겨 있다. 즉 <사진 16>은 졸업식 후 졸업생들과 함께 학교 관계자와 재



사진 16 평양맹인학교(c08_kp2-2_O[T])

학생들이 한데 모여 찍은 사진이다. 학생 몇몇은 흰 두루마리를 쥐고 있는데 그것은 졸업장으로 보인다. 앞줄 왼쪽에서 세 번째에 있는 서양 부인인 로제타 홀이다. 그리고 그녀 왼편의 서양 부인은 로제타 홀을 도와 특수 교육에 헌신한 인물로서 'Ms.Q'로 알려진 인물이다. 사진을 찍은 연대는 대략 1920년대로 추정된다.(김정권·김병하, 2002:61,93면)



사진 17 아이들(c08_kp2-2_N)



사진 18 평양맹아학교학생들의
외출(c07 kp1-1 N)

<사진 17>은 농아 학교 아이들을 찍은 사진이다. 이 사진의 뒷면에는 “Group of Deaf boys and their teachers—they are making signs for the two precious words “Jesus loves” Luke VII:27.. (번역: 농아 학생들과 선생님. “예수는 당신을 사랑하십니다”라는 말을 수화로 표현하고 있다. 누가복음 7장 27절.)”이라고 적혀 있다. 뒤쪽에서 있는 학생들이 제각기 오른손으로 무언가를 표현하고 있는데 그것이 바로 수화 표현인 것이다. 사진 아래쪽 한 어린 아이를 안고 있는 중년 사내는 선생님이로 보인다. 이 중년 사내는 평양 맹인학교 졸업 사진인 <사진 15>의 뒷줄 맨 오른쪽에 있는 인물과 동일 인물이며⁸⁾ <사진 18>에도 등장한다.

<사진 17> 설명 말미에는 앞에서 살펴본 바와 같이 ‘누가복음 7장 27절’이라고 성경 구절이 표시되어 있다. 해당 성경의 본문은 “기록된 바 보라 내가 내 사자를 네 앞에 보내노니 그가 네 앞에서 네 길을 준비하리라 한 것이 이 사람에 대한 말씀이라”이다. 이 구절은 예수가 세례자 요한을 설명하는 대목이다. 아마도 이 사진 메모의 주체는 로제타 홀, 혹은 그와 가까우며 비슷한 사역을 하고 있는 선교사일 가능성이 높다. 그렇다면 세례자 요한에 해당하는 사람은 누구일까. 선교사 자신을 표현했을 가능성도 있고, 사진에 등장하는 중년 사내에 대한 표현일 수도 있다. 이 사내는 <사진 16>에서 젊은 청년인데 <사진 17>과 <사진 18>에서는 중년 사내로 보인다. 그만큼 오랜 시간동안 평양 농아 학교와 맹인 학교에서 일하였던 것으로 보인다. 신원은 알

8) 이 사진은 『사진으로 보는 한국 특수교육의 역사』에도 실려 있는 사진이다. “평양맹아학교 농아부 남학생들이 수화시범을 보이고 있다. 하늬 농교육은 홀 여사가 중국에 이익민 등을 보내어 중국 체후(芝罘)에 있는 동료 선교사가 운영하는 농아학교에서 배워 온 방법에 따라 수행하였다.”라고 서술되어 있다. (김정권·김병하, 2002:52)

수 없지만 이 학교에서 헌신한 한국인 선생님인 것이다. 그런 점에서 본다면 선교사들에게 예수의 사역을 예비하는 인물로서 평가를 받을 수 있었을 것 같다.

한편 <사진 18>은 평양 맹인, 농아학교의 소풍 사진이다. 사진 오른쪽에 ‘기차 우물’이라고 적혀 있는데 이것은 ‘기차 우물’의 오기이다. 평양의 ‘기자정(箕子井)’을 배경으로 찍은 사진인 것이다.⁹⁾ 기자 조선을 세운 기자의 묘소가 있는 곳으로 보인다. 로제타 홀의 아들 셔우드 홀에 따르면 ‘기자의 묘’는 평양의 북쪽 15Km 거리에 있는 경치 좋은 곳이다. 그는 종종 ‘기자의 묘’로 소풍을 간 것을 회상하고 있다.(셔우드 홀, 2010:162)



사진 19 광혜여원(c08_kp2-2_N)

Woman's Hospital of Extended grace, Pyong yang at the time of visit of Surg·Genl Fujita, President of the Government General Hospital of (at) Soul(at that time) Dr. Hall standing in the foreground by Dr. Fujita Dean Sato of Gov't Med Sch and Mr. Nakano chief of sanitary section of police Headquarters. Stand a step or two higher and Dr. Mary M.butler and our korean nouses a bit in the rear.

번역: 평양 광혜여원. 서울의 후지타 국립병원 원장이 방문했을 때, Dr. Hall 이 후지타 박사, 사토 과장 나카노 경찰위생 과장의 앞쪽에 있다. 계단 위쪽에 메리 박사와 버틀러 박사, 한국인 간호사들이 보인다.

<사진 19>의 건물은 1908년에 완공된 광혜여원 건물이다.(Hall, 2010:237) 메모에 ‘fujita’등의 일본인들이 방문했다고 쓰여 있다. 이 사람은 ‘조선총독부의원(朝鮮總督府醫院)’의 초대원장으로 부임한 일본 육군 군의감(軍醫監) 출신 후지타(藤田嗣章)이다. 대한제국이 멸망하고 일제는 1907년에 창설한 ‘대한의원’의 문을 닫았다가 한 달 후 9월에 조선총독부의원을 개설하고 군의감이었던 후지타를 병원장에 임명하였다. 조선총독부의원은 대한의원을 이어받아 식민지 조선의 의료 전반을 관할했다. 일제는 한국인들을 회유하기 위해 1909년부터 각 지방에 자혜의원을 설립하여 풍부한 재정과 의료진을 바탕으로 높은 비율의 무료 진료와 우수한 기술을 행하며 당시 의료의 상당 부분을 담당했던 기독교 병원을 무력화하였다. 그리고 총독부는 병원에 대한 행정 규제

9) 『사진으로 보는 한국 특수교육의 역사』에 또 다른 기차 우물 배경의 사진이 있다. 이 사진에도 ‘기차 우물’이라고 적혀 있다. 한국어에 익숙하지 못한 서양인이 쓴 글씨 같다. (김정권·김병하, 2002:84)

를 강화하는 법령을 시행하였다. 1913년, 외국인 의사가 의료 행위를 할 때 허가를 받도록 하는 의사 규칙을 제정한 것이다. 이 규칙에 따르면 일본과 외교적으로 가까운 영국과 영연방인 캐나다의 의사 자격증은 인정하되 호주와 미국의 의사 자격증은 인정하지 않아 호주와 미국 출신 의사들은 일본 내무성에서 실시하는 시험을 치러야 했다. 따라서 한국 의료 선교사의 대부분을 차지했던 미국 출신의 의료 선교사들은 동경에 가서 시험을 보아야 했다. 그리고 1919년에는 기독교 병원을 경찰의 통제하에 두는 법령을 통과시켰다. (이만열, 2003: 238-245)¹⁰⁾

즉, 위 사진은 일제 강점기에 의료 정책을 관할하였던 후지타의 광혜의원 시찰 기념으로 찍은 것으로 보인다. 경찰 위생과장도 시찰 자리에 함께 하였는데, 그것은 합방 후, 위생과 관련한 모든 사무가 경찰로 이관되었으며 1919년 이후에는 기독교 병원을 경찰이 통제하였기 때문이다. (이만열, 2003: 240; 박윤재, 2005: 337-338) 그런 점에서 위 사진은 식민지 시기 일제가 기독교 병원을 통제하는 상황을 보여주는 사진이라 할 수 있다.

IV. 나가며

지금까지 <그리피스 컬렉션>의 한국 배경 사진 중, 기독교와 관련한 사진 자료를 추려 살펴보았다. 이 사진들의 대부분은 학계에 처음 보고되는 것들이다. 따라서 100년 전 한국 기독교의 역사를 재구하는 데 중요한 시각 자료의 역할을 할 수 있으리라 본다. 본 논문은 이 사진들이 한국 기독교사의 연구 자료의 역할을 감당하기 위한 전 단계로서 각 사진의 사적 맥락을 구성하는 것을 목적으로 사진과 관련한 기초적인 사항을 고증하고자 하였다.

본문에서는 해당 사진들을 황해도 재령을 배경으로 한 사진과 전라북도 전주를 배경으로 한 사진, 의료 선교 사업과 관련한 사진으로 나누어 살펴보았다. 이러한 항목 구성은 특별한 이유가 있어서가 아니라 <그리피스 컬렉션>의 한국 기독교 관련 사진 중 학계에 처음 보고되는 사진들의 대부분이 이들 사진이었기 때문이다. 황해도 재령

10) 1913년에 제정된 의사 규칙은 1919년 사이토 총동이 부임하면서 의사 자격증이 있는 의사들은 한국 내에서는 무시험으로 의료사업증을 교부하는 것으로 변화였다. 그러나 1930년대에는 다시 신임 선교사에 대한 의사 자격증을 허가제로 바꾸었다.

과 전라북도 전주 배경의 사진은 각각 북장로교와 남장로교 선교와 관련한 사진들로서 미국 장로교의 한국 선교 연구에 도움이 되는 자료가 되리라 생각한다. 현재 황해도 채령의 성경 학교를 배경으로 한 사진은 주로 한국기독교역사박물관에 소장되어 있다. 이들 사진의 촬영 시기는 주로 1930년대 후반이다. 본 논문에서 다룬 채령 성경 학교의 사진의 촬영 시기가 1916년이니 1910년대부터 1930년대까지 황해도 채령 성경 학교의 변천 과정을 시각적으로 재구할 수 있는 가능성이 열릴 것으로 기대한다. 또한 황해도 채령의 사진들은 승의여대의 승의역사관에 소장되어 있는 평양의 승의학교 사진들과 관련지어 100여년 전, 서북 지역의 여성 선교를 조망하는 자료의 역할을 할 수 있을 것이다. 한편 당시 사진 속에 담겨 있는 채령과 평양의 여성들은 하나같이 머릿수건을 쓰고 있는 것이 인상적이다. 이에 대한 복식사(服飾史)적인 관심도 요청된다. 그리고 전주 배경의 사진들은 전주대박물관 소장 사진들과 더불어 남장로교 역사를 살피는 데, 의료 선교와 관련한 사진들은 한국 의료사와 기독교 선교 의료사를 검토하는 데 역할을 하리라 생각한다.

다음 연구의 편의를 위해 최대한 사진 속 배경과 인물들을 고증하고자 했으나 많은 부분을 물음표로 남겨두고 말았다. 후속 연구를 통해서 사진 속 서양 선교사, 한국인 동역자의 신원이 밝혀지고, 이름도 없이 빛도 없이 한국 교회를 만들어 왔던 신도들, 특히 여성 신도들의 공헌이 값있게 기록되었으면 하는 바람이다.

“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함.”

참고문헌

- R. Harry A. *History of the Korea mission Presbyterian Church U.S.A. 1884-1934*, Chosen Mission Presbyterian Church U.S.A. Seoul, Chosen.
- A. M. Nisbet, 한인수 옮김 (2011). 『미국 남장로교 선교회의 호남 선교 초기 역사 (1892-1919)』. 경건.
- E. B. Homes. 이진석 옮김 (2012). 『1901년 서울을 건다』. 푸른길.
- N. Weber. 박일영·장정란 옮김 (2012). 『고요한 아침의 나라』, 분도 출판사.
- Sherwood H. 김동열 옮김 (2010). 『닥터 홀의 조선 회상』, 좋은씨앗.
- Susan Sontag. 이재원 옮김 (2009). 『사진에 관하여』. 이후.
- 김승태·박혜진 엮음 (1994). 『내한 선교사 총람 1884-1984』. 한국기독교역사연구소.
- 김영숙·김명숙 (1998). 『한국 복식사』. 청주대학교 출판부.
- 김정권·김병하 (2002). 『사진으로 보는 한국 특수교육의 역사』. 특수교육.
- 류대영 (2012). 『미국 남장로교 선교사 테이트 가족의 한국 선교』. 『한국기독교와 역사』 제37호. 한국기독교와역사 연구소.
- 박윤재 (2005). 『한국 근대 의학의 기원』. 해안.
- 박응규 (2004). 『한부선 평전』, 그리심.
- 박평중 (2009). 『한국 관련 사진의 유통과 한국 이미지의 생산』(강명숙 외. 『침탈 그리고 전쟁』. 청년사)
- 양상현·박소연·유영미 (2014). 『그리피스 컬렉션에 소장되어 있는 한국 근대 사진 자료의 학술적 가치에 대한 고찰』. 『한국근대사연구』 71집.
- 오승재 외 (2003). 『인돈평전』. 지식산업사.
- 이경민 (2006). 『기생은 어떻게 만들어졌는가』. 아카이브북스.
- 이경민 (2010). 『제국의 렌즈』. 산책자.
- 이덕주 엮음 (2007). 『옛 사진으로 읽는 새로운 역사』. 한국기독교역사박물관.
- 이덕주 (2007). 『진주 비빔밥과 성자 이야기』. 진흥.
- 이만열 (2003). 『한국 기독교 의료사』. 아카넷.
- 李泰俊 (1938). 『溟江冷』. 『三千里 文學』 38년 1월.
- 一記者 (1922). 『上午十時로 下午十時까지 (二)』, 『개벽』, 1922년 3월.
- 車相瓚, 朴達成 (1925). 『黃海道踏查記』. 『개벽』 60호. 1925년 6월.
- 탁지일 (2011). 『시각 장애인 교육의 선구자 로제타 홀』. 『한국기독교신학논총』 74 집. 한국기독교학회.
- 한국기독교역사연구소 (2002). 『조선예수교장로회사기(하)』. 한국기독교역사연구소.

_____ (2008). 『한국 기독교의 역사 I』. 기독교문사.

<http://www2.wheaton.edu/bgc/archives/trans/104t01.htm>(검색일 2015. 04.05.)

Abstract

Christian Historical Study on the Pictures of Griffis Collection

Kyoung-Duk Cho (Soonchunhyang University)

Hye-Kyung Chung (Soonchunhyang University)

Sang-Hyun Yang (Soonchunhyang University)

This paper is considered pictures relating to christianity of William Elliot Griffis's historical materials in terms of korean christianity. He is widely known as the author of 『Corea, Hermit Nation』 (1882). He wrote a large number of articles related to Korea as well as this book which was a guide book of Korea to westerners at that time. For this he collected materials on Korea passionately and meticulously.

The materials he collected were donated to Rutgers University Library, The State University of New Jersey. And the materials have been named as the Griffis Collection. In this paper, the pictures taking Korean christian School, missionary activity and Believers of Griffis Collection are first reported to academic world. Therefore, the pictures will be a major role of visual materials to reconstructing Korean christian history 100 years ago.

These are divided to pictures taken in Chaeryoung, Hwanghae Province, in jeonju, North Jeolla Province, medical missionary work for background. The each picture taken in Chaeryoung, Hwanghae Province and in jeonju, North Jeolla Province is related to North and South presbyterian church in American, which can help research about a korean missionary of American presbyterian church at the time.

Especially, photos in Chaeryoung, Hwanghae Province background showed how women's bible study was actively operating. Photos related to medical mission were mostly hospitals founded by Rosetta Hall, in Pyongyang. These pictures are materials to study medical missions as well as Korean medical history.

key word: Griffis collection, modern korean christianity picture, American
presbyterian church, Hwanghae-do Chaeryoung church, Rosetta
Hall

A Study of Christian Involvement in Politics in Modern Secular World: From an early Christian Understanding of Salvation

Sung-Ho Choi*

Abstract

This research paper examines whether biblical values should be applied in political arena of the modern secular world. It addresses some of the reasons for the current skepticisms toward Christian involvement in politics. In response to this, this paper re-examines how the early Christian community understood the concept of salvation as well as the redemptive function of their Messiah. This poses questions such as; was salvation something that only pertained to 'life-after-death' or did it also have wider socio-political implication in the world? This is a topic that is often neglected by the conservative evangelical Christians of Korea as religion and politics have their own separate domains in which any hope of interaction is becoming increasingly discouraged. This may be partly attributed to the concern of Christians in seeking to prevent the Gospel and the Church from the powers of secularization but it is, perhaps inadvertently, creating a sense of negligence to the issues and demands of the modern world. This is not necessarily the case only in Korea but is a dilemma that perhaps evangelicals in other parts of the world also struggle with.

This paper starts by briefly examining some of the challenges which the Church is currently facing and seeks to respond to them in the light of the early Christian understanding of messianic salvation that is established by Christ Jesus. The discussion highlights the importance of the Davidic lineage and an appreciation of the overarching theme of redemption in the history of Israel, which brings us to re-consider the significance of the exodus event in particular. The study seeks to demonstrate that a genuine transformation of an individual consequently leads to a renewed awareness of the surrounding community which includes social / political issues.

Key Words: Christianity and politics, Christian salvation, secularism, Dualism.

* 대신대학교 상담영어학부 교수

2015년 5월 19일 접수, 9월 12일 최종수정, 9월 14일 게재확정

I. Challenges of Modern Secular World

This paper deals with the question whether it is biblically justified for Christians to be actively involved in social arena such as politics. The topic is not only relevant for Korean Churches in which the author of this paper is located but also evangelical Christians elsewhere. This may be attributed, in part, to dualistic tendencies of our contemporary world where there is a clear delineation between the realms of politics and religion but the question whether it is indeed what the Bible teaches is seldom addressed in Korean evangelicalism.

This paper is primarily rooted in biblical theological perspective from which the question of political engagement of Christians is addressed. The discussion of the messianic identity of Jesus, for instance, necessarily encapsulates the exploration of Israel's understanding of the Messiah in their unique context of historical reality. In other words, it is essential to bring to focus the Redemptive History of Israel in its entirety in order to understand the messianic identity of Jesus and what he was expected to accomplish. In closely examining Israel's messianic expectation especially in the context of the exile, there seemed to be a fundamental tension in the relationship between the Old and New Testaments' portrayal of the Messiah and consequently the belief of salvation. This conflict is perhaps what lies at the foundation of the question whether Christians are to understand salvation only in terms of 'other-worldly' dimension and view the reality of human society as intrinsically evil and therefore incompatible with Christian ethos.

Is salvation which is made possible through messianic agent something that only pertains to the life after death or is it something that has practical bearing in the concrete reality of our modern secular world? Is the biblical teaching of messianic salvation only intelligible in spiritual realm? It is this aspect of biblical theology that needs to be re-addressed first before engaging in a debate as to whether it is 'biblically justified' for Christian faith values to be engaged in political affairs in order to promote ethical and spiritual ideals of Christianity in our modern

contemporary world.

In conjunction with this, dualistic approach towards Christian engagement in politics has historical as well as theological grounding. According to W. Grudem, the exclusion of religion from political arena may be attributed to certain historical incidents where religious dispute later developed into geopolitical violence such as the 30 years' War (1618-48) which began as a conflict between Protestants and Roman Catholics, escalated into military violence over the control of territories, especially in Germany (Grudem, 2010: 23). He also notes that in the 16th century, the Reformed and Lutheran Protestants persecuted and killed thousands from the Anabaptist groups in Switzerland and Germany who sought to have Churches for 'believers only.' It may well be that such historical incidents of religious conflicts that have generated violence have reinforced the idea that religion should not be involved in political affairs.

From a biblical perspective, Jesus' own statement before Pilate; "My kingdom is not of this world. If it were, my servants would fight to prevent my arrest by the Jewish leaders. But now my kingdom is from another place (Jn. 18:36)" seems to indicate that he is not seeking to establish a political kingdom like the Roman Empire.

For such historical as well as theological reasons, Christianity in particular, is being excluded to a personal devotion and commitment rather than an active moral / spiritual agent in public domain. However, the question also arises whether such view is what the original writers of the Biblical texts actually intended. Such tension has recently given some rise and accumulation of scholarly discussions which address the very issue of whether such delineation between politics and Christian religion is in fact supported by biblical texts (김성건, 2013: 95-117; Skillen, 2014).

Certainly in Republic of Korea, the academic enterprises such as economic, development and political sociology including social science of cultural anthropology have largely neglected a close examination of the relationship between the

participation of religious values in public arena. It may be that the general public in Korea does not associate their fundamental identity with the government other than its functional capacity to provide jobs, social welfare, military defence and law enforcement; the areas which religion or its institution is perceived to have little, if any, direct control. Such recent perception has been addressed by S. Lim who argues that although Christianity has made a significant contribution until the late 20th century, Korean Church is quickly losing its credentials from the general public with the dawn of the 21st century (임성빈, 2012). According to the Korean Christian Ethics and Practice Movement in 2008, the statistics show that only 18.5% of the general Korean population expressed positive views toward the Protestant Christianity whereas 48.3% expressed negative views. Negativity of such perception was more prevalent amongst young people in their twenties (15.5%) and thirties (17.7%).¹⁾ Such negative view toward Protestant Christianity was attributed largely to the quality of Church leaders and the members of congregation as well as their intolerance towards other religions (임성빈, 2012: 78).

By contrast, perhaps that the government has lost its credentials and is generally viewed by the public as a domain where corruption and violence prevail and is thus inherently incompatible with the values of Christianity. This is not only true in Korea as J. Skillen has similarly pointed out that government is not generally perceived as an expression of human nature. As a result, many Christians treat the institutions of government with considerable suspicion.²⁾

Or, perhaps Christians generally believe that the salvation which is represented

1) 임성빈 (2012). 76. On the other hand, Catholicism had must more positive perception by the general public as 41% of the population in their forties expressed positive view. This is mainly due to the Catholic engagement in social / political movements which produced a positive impact in Korea (기독교윤리실천운동).

2) He notes that: "From at least the time of Augustine to the present day, there has been a tendency to disconnect Christ's kingship and the city of God from the responsibility of human government on earth." "And Calvin, who stressed the sovereignty of God over all things, sometimes distinguished sharply between the Kingdom of Christ and earthly government to the point of dissociating them."

by Christ is spiritual and not of this world which leaves an insurmountable gap between the realms of political reality and Christian vision. Such dualistic notion of politics and religion in broader sense makes it extremely difficult, if not impossible, for any creative discussion to take place.³⁾

Recently, however, S. Kim notes that a fairly new intellectual movement known as the "culture and development school" has stated that certain culture promotes progressiveness and development whereas certain others hinder such positive advancement. He notes that there is recently a visible social / political development in fast developing countries such as Latin America, China and South-East Asia where religious values play a crucial role in their respective cultures (김성건, 2013: 109-110).

Such an issue has also been addressed by W. Grudem in his comprehensive, yet deeply searching work, entitled *Politics according to the Bible* where he deals with the subject of Christian engagement in politics through biblical perspectives. Despite the current dualistic tendency, which seems to be a global phenomenon as far as the issue of religion and politics is concerned, biblical principles have had and continues to have a crucial role in modern contemporary society. In fact, he argues that to remove religion altogether from the political realm is to ignore the foundational role religion has played in history and is thus to forfeit any sense of justice in our world. He states:

Since all absolute moral standards are in some way based on religious convictions and a sense of moral accountability to God, 'exclude religion' view would tend to remove from the entire nation any sense of absolute moral standards or any sense that there is any clear way of knowing right from wrong. Therefore, the ultimate goal of this viewpoint is not only the destruction of all belief in God, but also the complete moral disintegration of society (Grudem, 2010: 36).⁴⁾

3) "Kaplan, a highly acclaimed journalist and public-affairs scholar, contends that politics and government in the real world demand the use of force, which requires a 'pagan ethos' because it cannot be sustained by a Christian ethos."

4) He adds that "governments do make a difference to the work of God's Kingdom. For instance,

In other words, Jesus' messianic kingship and the salvation which he brings to the world are not only confined within the Church and one's private spiritual life but they should necessarily flow out as they overcome and transform the world (1 Jn. 3:8; 5:4-5). In his earthly ministry, Jesus did not only forgive sins in a spiritual sense but such forgiveness of sin resulted in physical restoration (Choi, 2011).⁵⁾ His healing ministry presented in the Synoptic Gospels clearly shows that he was concerned not only about people's spiritual welfare but also their physical life in this world. This shows that for early Christians, at least, the dualistic approach to physical and spiritual realms of life were not as apparent as modern people may think (Minnery, 2001).

Such tendency to separate religion from politics may be attributed to secularism, which demands some level of neutrality in the context of pluralistic society (Taylor, 2012: 11-21; Repko et al., 2014: 3-7). However, C. Taylor aptly points out that the fundamental philosophy behind secularism is not to intentionally subvert religion in society but in the process of responding to diversity, which the modern world naturally brings, a democratic state inevitably creates a certain degree of distance from being attached to one particular set of thought or belief (Taylor, 2012: 12). If a democratic nation chooses to lean towards the idea of civil religion, however beneficial it may be, or anti-religion, it would be contradicting its own principles. Therefore, secularism is not originally designed to suppress religion in society but rather in its attempt to promote liberty, equality and fraternity as its basic goals, it has to distance itself from the notion of civil religion or possessing any kind of religious allegiance in its political system in order to preserve its democratic ethos (Taylor, 2012: 19). This has also been highlighted by P. L. Berger who says that modernization has not necessarily led to a decline of religion as many have suspected. Even though that certain religions may have lost their

governments can allow churches to meet freely and evangelize or they can prevent these things by force of law as is the case in North Korea." 46.

5) See especially chapter 6 "Analysis of christological titles"; Son of David.

appeal and influence in various societies, many religious beliefs have continued to thrive in the lives of both individuals as well as in institutional communities (Berger, 1999: 1-18). The challenge, according to Berger, is not so much how to preserve religious faith in the context of secularism; but how to adapt and respond appropriately to the ever-changing demands of the secularized world (Berger, 1999: 23).

This necessarily directs our attention to an interdisciplinary approach insofar as theological endeavor is concerned. Such methodological approach has been comprehensively outlined by Repko et al.:

(Interdisciplinary approach) is a cognitive process by which individuals or groups draw on disciplinary perspectives and integrate their insights and modes of thinking to advance their understanding of a complex problem with the goal of applying the understanding to a real-world problem (Repko et al., 2014: 32).

The starting point of such discussion in this paper starts from an overall understanding of the early Christians interpretation of Israel's Messiah and the salvation he establishes. This consequently reshapes our understanding towards the complex issues of Christian engagement in politics of modern secular world.

II. The early Christian understanding of Salvation

It is important to remind ourselves that every single texts of the Bible is a carefully designed response to specific social, political, economic, cultural and religious contexts in which authors and recipients of texts lived. In order to properly understand the concept of salvation in the Bible, which has a far-reaching significance in terms of how we are to view Christian engagement in political affairs, we need to understand the redemptive function of the Messiah. In other words, the biblical understanding of salvation will be largely determined by understanding who Messiah is and what he is expected to accomplish for his

people. Even though there is an ongoing debate as to precisely when the messianic fervor originates in the Old Testament period, it seems fair to say that it reaches its peak in Israel's exilic plight as she eagerly awaited messianic salvation from foreign oppressors (cf. Ezek. 20:33-38; 34:23f; 37:15-28; Isa. 51:17-52:12). Throughout the Old Testament, it is evident that the God of Israel Himself is the prominent figure for the salvation of Israel. However, Israel's understanding of salvation is primarily a political liberation and the restoration of national stability, which is brought about by God's direct intervention in history (Choi, 2011). What is interesting and unique about Israel's religion and her understanding of salvation is that her political welfare was directly linked with the righteousness of the people before God. We may observe that "all the political atrocities and oppression from foreign nations are in fact portrayed as punishment of Israel's sin" (Choi, 2011: 59). In other words, the king's spiritual uprightness and his relationship with God are what determined the success of his political leadership. The sons of David perform their duties as kings according to the standard of the decrees prescribed by the Lord upon which the success of their political leadership is measured (cf. Ps. 89:30-34). Their failure to live up to the decrees of the Lord resulted in political atrocities. For instance, during the Assyrian invasion before the Babylonian captivity the national theology of Israel which was anchored in the affirmation of God's choice of Zion and his covenant for the Davidic dynasty was thrown into crisis. We need to bear in mind that the prophetic message was a direct response to these real historical circumstances. Ezekiel spoke of the greater New Exodus (20:33-38) as he eagerly awaited the restoration of Davidic kingship (34:23f; 37:15-28). In Deutero-Isaiah, the prophetic corpus is largely dominated by consolation that Israel's true King (i. e. Yahweh) will not abandon Israel despite her sin (51:17-52:12). The prophets Haggai and Zechariah give reassurance that God will not abandon Zion and affirmed the fulfillment of His promise in the national theology of Israel and the Davidic dynasty. With this prophetic message the Temple was rebuilt and dedicated in 515 BCE (Ezra 1-6), which marks the

beginning of the Second Temple Judaism (Choi, 2011: 110). What is interesting is that despite countless disappointments and failures, Jewish eschatology never gave up on the messianic hope that was firmly rooted in the historical reality of Israel. It may be surmised then that the king of Israel is not only political but also carried deeply sacred role which had a direct influence upon the welfare of the nation. A. R. Johnson also writes:

The king is not only found leading his people in worship with the offering of sacrifice and prayer on important occasions in the national life, but throughout the four hundreds years of the Davidic Dynasty, from the time of David's active concern for the Ark to that of Josiah's thoroughgoing reform, himself superintends the organization of the cultus in all its aspects (Johnson, 1967: 13-14).

Consequently, for Israel, the realm of politics was inextricably intertwined with the spiritual dimension of Israel. Since the definition of the Messiah in the Old Testament is related to the Israelite king in the line of David (Jer. 23: 5-6; 33:14-18), the author of Matthew's Gospel, who is thoroughly embedded in the Jewish mind-set, is eager to designate Jesus as the Son of David in order to emphasize his identity as the Messiah which Israel had been waiting for (Mt. 1:1) (Barton, 1998). Bearing in mind the importance of such Davidic lineage for the early Jewish-Christians, many interpreters struggle with the way that such messianic expectation was believed to have been fulfilled through the person of Jesus Christ since he is often perceived to be 'apolitical' from a modern contemporary point of view. There is an 'uneasy consciousness' as the messianic salvation which Jesus represents is far from exclusive nationalism which Davidic covenant inherently entailed, as it deals with much more fundamental issues of salvation. Jesus established spiritual regeneration by defeating the power of sin (Mt. 12:31; 13:41; Jn. 1:29; 5:14; 8:34; 9:41; 15:22; 16:8, 9). Is then the Old Testament's understanding of salvation, which certainly has heavier political connotation, fundamentally inconsistent and incompatible with that of the New? Bearing this intrinsic tension

in mind, evangelical Christians who tend to place priority on the New Testament and pay closer allegiance to the New Testament's message of Christ, have developed a tendency to lean more towards the depiction of salvation which seemingly places more emphasis on the spiritual regeneration of individuals by professing Jesus Christ as their Savior. While this is the most fundamental aspect of understanding the nature of Christian salvation; if that is the only way of understanding salvation (that it only pertains to the life after death), then it has fallen victim to a partial understanding of what the Bible is trying to convey about the meaning of salvation. Such partial view of salvation may very well be the reason why some Christians are skeptical about the idea of a direct involvement in political and social affairs as the world is regarded inherently evil and, above all domains, political arena is often perceived to be filled with sinful corruption and conspiracy (Boyd, 2005). Christians must therefore detach themselves in order to preserve spiritual purity and holiness of the Church. Such interpretation of salvation coupled with the current trend of modern pluralism and relativism would have very little difficulty in effacing Christianity and its values from the public domain into an isolation of personal devotional commitment (Wright, 1990: 11-17).⁶⁾

However, such view would struggle to intelligibly answer questions as to why the evangelists of the Gospels bothered to describe Jesus as the Son of David (Matt. 1:1), which is primarily a political title ascribed to the royal successors of David, and goes at great length to regurgitate the historical lineage of Israel in asserting Jesus' historical origin and national identity. Or, if Jesus and his followers regarded Israel's understanding of salvation to have been inherently erroneous in their hope of national political liberation; why the evangelist would take a great trouble in emphasizing the fulfillment of the Old Testament prophecies

6) One of the major reasons for such isolation also finds its root since the destruction of Jerusalem Temple approximately in AD70, as the focus of Jewish identity moved away from the Holy Land and more towards the Holy Book, which naturally encourages the idea of ghetto: a safe place where one could worship Israel's God in private rather than in public while the world went on its own way.

that runs throughout the New Testament (e. g. Mt. 1:22-23; 2:15; 2:17-18; 2:23; 4:14-16; 8:17; 12:17-21; 13:35; 21:4-5; 27:9-10)? In response to these questions N. T. Wright argues that;

When Jesus called some followers and arranged them into a group of 12, the analogues pointed, not to a primitive ordination ceremony for a church with minimal ties to socio-political reality, but to the groups of desperate men who went off into the wilderness to prepare for God's action in restoring Israel (Wright, 1990: 13).⁷⁾

However, there still seems to be a delineation between the Kingdom of God which Jesus depicts and that of the world under human leadership when he said "my kingdom is not of this world" (Jn. 18:36). In response to this, Wright proposes that the sentence should not be interpreted as referring only to an other-worldly, platonic, non-physical kingdom. Rather, the ways with which Jesus seeks to establish the order of God's Kingdom are different in terms of its values and method from worldly ways. In conjunction with this, H. C. Waetjen who employs a post-modern reading of Paul's Letter to the Romans in an attempt to evaluate the concept of salvation comes up with an interpretation that the word 'justice' according to Paul transcends the personal religious connotation of the word 'righteousness' to promote and embrace the transformation of the world by the actualization of God's justice (Waetjen, 2012: 197-212). In other words, Jesus Christ not only has the very authority of God to break down the chains of sin for spiritual regeneration but he is also by origin a political descendant of David who fulfills Israel's messianic expectation.

Such dualistic approach to political theology thus finds no real support in the overarching theme of the Bible and in the way the early Christians viewed the messianic kingship of Jesus. Rather, the early Christian concern is that the

7) "For the 1st cent. Jews, the Temple was the equivalent, for 20th cent. Britain, of the Houses of Parliament and it was against this central and vital institution that Jesus spoke against and acted."

disciples of Jesus should not live according to the flesh alone, which is at odds with living according to the spirit (Rm. 8:4, 9; Gal. 1:16, 2: 14, 15; Eph. 6:12; 1 Cor. 15:50) (Van Peursen, 1988: 108-110). In other words, being a spiritual existence does not necessarily mean that a person should pursue immaterial values that are detached from reality. Rather, the purpose and attitude towards life are renewed and ordained by God's sovereignty.⁸⁾ In fact, this is consistently employed both in the Old and the New Testaments' portrayal of messianic salvation as what affects the spiritual realm leads to a direct impact on the physical (thereby political) dimension of life (Is. 26:19; 66:22, 23; Dan. 12:2).

Furthermore, from an early Christian perspective, salvation of God is for the community of His chosen people rather than being based on individual merit of righteousness or moral excellence. For the early Christians, salvation is by nature communal. In other words, they have never regarded their faith to be exclusively confined within the personal commitment to faith as it had much wider social / political dimension which also entailed responsibilities of promoting the justice of God for the communities of which they were part. This corporate view of salvation has been appreciated by scholars such as T. Holland who has persuasively presented a case on the basis of the Letter to the Romans. According to Holland, salvation for Israelite religion fundamentally depended on the 'membership to the community of God' rather than individual righteousness (Holland, 2004; 2012). He argues that for Israel the Exodus event in particular played a crucial role in shaping her experiential understanding of salvation. In this redemptive event the death of the firstborn, otherwise known as the Passover, was God's wrath and judgment upon the system of sin which Egypt represented.⁹⁾ In this event, it was

8) This is further reinforced by Descartes who regards such dichotomy between body and soul only constitutes one way of analyzing human nature but fails to do justice to the entirety of 'substantie' in which soul is the essence of the body.

9) Although Holland doesn't quite lay it out in his work, it follows from his reasoning that the Passover was a punishment not on Egyptians *per se* but upon the system of evil such as slavery, murder, arrogance (since the Pharaoh was addressed as god) which Egypt nevertheless

made clear that regardless of how morally blameless one may have been, the individual righteousness did not necessarily earn him / her salvation from the judgment of God. Rather, it was the membership in the community of God symbolized by the blood of the lamb (thereby replacing the death of the firstborn son) that provided a way of vindication in the context of God's judgment.¹⁰⁾

However, the prototype Exodus event was primarily a political liberation (namely, delivering Israel from the bondage of slavery) which did not permanently solve the fundamental problems of sin. This is why the prophets of Israel warn the Israelites of the impending judgment which is manifested through political oppression by the surrounding powers if they do not come to repentance and surrender to God. With genuine repentance, there will be a New Exodus, the one that solves the fundamental roots of sin, which consequently brings about perfect justice to the nation of Israel. The New Exodus thus has far greater significance than the prototype Exodus. This time, it will be marked by the Davidic Messiah, who would be anointed with the Spirit to establish the New Covenant (cf. Hos. 12:9; Isa. 11:1-13; 19:19-25; 40:5; 44:3, 23; 48:20; 52:1-12; 58:8; 61:1-3; 66:18; Ezek. 36:24-28; 37:1-4; 44-45; Mic. 7:15; Joel 2:28; Jer. 33:19-22; Mal. 3:1) (Choi, 2011: 112).

The New Testament is the fulfillment of such messianic hope as the writers are eager to convey that the prophecy has indeed come to life through the person of Christ Jesus. The Apostle Paul uses this Exodus theme in further explicating that the true salvation is established by the Son of David, which once and for all, solves the fundamental problem of sin that was always at the heart of Israel's political atrocities throughout her history (Luke 22:20; 2Cor. 3:6; 5:17; 6:16-18; Heb. 8:8-13) (Goldingay, 1990).

represented and was guilty of. The descendants of Abraham were clearly victims of such evil order. However, it is important to recognize that the God of Israel is neither promoting nor conducting genocide simply because he favors Israel.

10) This further indicates that God was not conducting some kind of genocide against the Egyptians. Rather, his judgment was upon the 'sinful system' in a corporate perspective which Egypt represented, such as slavery, oppression, and so forth.

This has a far reaching significance and implication for modern day Christians in their understanding of salvation. The separation of Church and state on the assumption that religion is purely a private matter could not be further from the biblical truth. This is not to say that Bible regards any individual attempt of moral excellence to be futile. That would be absurd since any given community has individuals as components of a community and a genuine internal transformation by the Word of God is indeed the first requirement for a proper external transformation to follow. However, salvation or judgment according to the Bible was never based on individual merit of righteousness or, lack thereof, but how the community as a whole performed which was measured by the decrees of the Law prescribed by God (cf. Mk. 1:15; Mt. 9:2; Lk. 9:23-27). A genuine spiritual regeneration and the acceptance of Jesus as the Savior would naturally compel one's attention to the surrounding community and to promote justice for the wider world. Such a holistic notion of salvation reflects the early Christian understanding of the messianic salvation as well as their Jewish predecessors. This guarded Israel's religion against mythical understanding of God. We may conclude, then, that the Bible and its teaching of salvation are thoroughly historical which is rooted in the concrete reality of Israel's redemptive history.

III. Christian involvement in politics

As we have discussed above, the secular world with its pluralistic world-views, necessarily creates a distance from any one particular set of beliefs and values. Even if we grant that Christian ethics and world-views do have some positive impact on our society, any claim that the Kingdom principles should form the basis of the modern day public policies and civil law of a state would be met with immediate confrontations (Klein et al., 2004; 전명수, 2014: 31-56).¹¹⁾

Perhaps the most classic historical example that certainly deserves a mention

(and more in-depth research which, unfortunately lies beyond the scope of this paper) is Abraham Kuyper, who as a Calvinist and a Christian democrat grappled with the interdisciplinary issues of Christian involvement in political affairs of the Netherlands. He, too, understood that authentic Christianity is deeply historical which encourages public engagement. He taught that religious pluralism had to be respected but he was against the idea of the 'privitization of faith'. Each confessional community must be granted its legitimate proportion of access to and participation in all sectors of public life without subordinating other religious faiths (Bratt, 2013: 217). For Kuyper, all knowledge was founded on some type of faith and the most fundamental ideal of democracy to which he was politically committed is to welcome pluralistic world-view.¹²⁾ This does not mean, however, that he was willing to compromise his Christian belief as his goal was precisely to advance the Christian truth in the Netherlands in a democratic and in a civilized manner. Kuyper was convinced that the restoration of the Netherlands into a Christian state would bring about the highest ideals of aspiration upon which the morality of citizens and the transparency of democratic political system could be built.

Such a stance of Christianity towards secularism seems somewhat paradoxical in explicating how the truth of the Gospel, which is inherently absolute, also embraces other forms of belief. In response to this, John Locke proposes a nuanced approach towards other beliefs, which has a value for modern day evangelicals in their inter-religious dialogue. He criticizes both the Catholics who supposedly require submission to authority as well as the Puritan enthusiasts who claim to

11) 전명수 (2014). 031-056 According to the survey conducted in Republic of Korea in 2013, 74.6% responded that they were very much against the idea of religious involvement in politics whereas only 23.1% supported the idea of religious involvement in politics.

12) Brat, 2013: 217 "Kuyper helped arrange a meeting between Calvinist and Catholic leaders that forged a plan of comity whereby each side would support the other's candidate in the run-off phase of the general elections." His intention was not to subordinate other religious beliefs under Calvinism but to accomplish a wider objective; namely, restoring a Christian Netherlands.

possess 'a light from heaven' which is superior to natural reason (Jolley, 1999: 169). Such attitude would render very difficult, if not impossible, to engage in any form of inter-religious dialogue in a civilized manner which is what the modern day secularism demands. However, this is precisely what the Church is called to do in our modern day if it is to exercise its influence in a democratic world and thereby maintain its relevance. This is not to say that a sense of the truth is somehow diluted but it relies on the fact that a genuine belief cannot be coerced. The history of Israel in its entirety clearly shows that while government regulations and even persecutions may have resulted in external change of Israel's life, it did not change their internal belief (Jolley, 1999: 192). It is this same principle that needs to be borne in mind by the evangelical Christians as they seek to reach out to the world and engage in political affairs. The values of the Bible should not be forced at the expense of undermining or persecuting other beliefs. According to Locke, this can never bring about a genuine transformation (Jolley, 1999: 195).¹³⁾

This further indicates that a law issued by a government, which has sanctions annexed to it, cannot bring about a genuine transformation of society and the establishment of justice.

It seems that Locke is not necessarily against the idea of absolutism which may act as the center of collective moral guidance but there must be a voluntary willingness in the way the truth is pursued and implemented in society, which is what Locke's argument is primarily concerned about.¹⁴⁾ This then shifts our discussion from whether Christians should or shouldn't be involved in politics to

13) "From a modern standpoint, far and away the most important champion of absolutism in the 17th century was Thomas Hobbes. In his immortal masterpiece 'Leviathan' Hobbes famously argued that in the interest of peace and security people must submit to a sovereign state whose authority over its citizens is absolute in the sense that it is unlimited by any constitutional restrictions whatever."

14) Jolley (1999). 217. "But the experience of modern western democracies tends to suggest that Hobbes' arguments must be unsound; on this issue it is Locke, not Hobbes, who has been vindicated by history."

how believers should exercise their rights with a sense of responsibility and a sound political theology in a democratic world. While some Christians may be called to directly serve the government as the official representatives of people, it seems that a genuine transformation of society, as we have seen above, comes about only when there is a voluntary experience of religious faith. This has been documented by R. Woodbury who persuasively argues on the basis of statistical evidence that conversionary Protestants in their missionary endeavor, acted as crucial catalysts in spreading and developing public education, mass printing, freedom of media, voluntary organizations and human rights movement for the indigenous in the 19th and early 20th centuries (Woodbury, 2012). In fact, he argues that the very root of modern democracy comes from missionary activists who fought against dictatorial leadership, elite domination and social injustice. He further states that;

Most Enlightenment democratic theorists came from Calvinist families or had a Calvinist education, even if they were either not theologically orthodox or perhaps religious (e. g. John Locke, Benjamin Franklin, James Madison and Alexander Hamilton), and they secularized ideas previously articulated by Calvinist theologians and jurists (Woodbury, 2012: 248).

He explains that the reason for the lack of Christian engagement or relevance today may be attributed to the fact that once the conversionary Protestant missionaries have catalyzed transformations such as expanding religious liberty, public education and democratic ideals, others copied them and modified them as their own in their unique contexts, thereby diminishing the role the Protestant Christians in society. This may well be one of the chief reasons why Christian influence in society is generally declining in certain places as it has undergone inevitable changes with the fast changing demands of the modern world. However, as Woodbury reminds us, modernity is not a direct result of economic development, urbanization, secularization or the Enlightenment as generally assumed by many. At the core of modern development lay the spirit of Christian missionary and their evangelism that brought about a genuine transformation of the lives of people

(Woodbury, 2012: 270).

VI. Final Remarks

On the basis of the early Christian interpretation of the Scripture, the case of biblical understanding of salvation was presented which includes not only individual spiritual regeneration by confessing Jesus Christ as the Savior but also a transformation of wider world, which should be a natural consequence of a genuine spiritual regeneration. While some Christians are called to engage in political arena and implement the values of the Gospel in positively influencing governments, we cannot undermine the value evangelism of the Protestant missionaries that have proven to be crucial in the establishment of modern development of politics, education, economy and culture. Many evangelical Christians have inadvertently resorted to a partial understanding of biblical salvation in shying away from an active public engagement, which may be partly attributed to an absence of sound political theology in the Church. This has deeply penetrated into the realms of biblical hermeneutics which has produced 'ghetto churches' that rely on evangelism alone whilst neglecting the importance of active social / political engagement. This, as we have seen above, may well be the reason why Christianity is not only losing its relevance in modern world which has given rise to the dualistic approach. This doesn't mean however, that the Church should assume the role of socio-political movement as its primary function to solve world problems. It is difficult to imagine that any serious Christian leaders would consider this a viable option. Rather, this paper is a self-critical re-evaluation of Christian mission in this modern world in its attempt to hold the responsibility as a believer as well as a citizen of the world in a creative tension in order that the Great Commission of the Lord Jesus Christ may be fulfilled.¹⁵⁾

15) 'This article has not been published or applied to publish in other academic journals.'

Bibliography

- Barton, J. "The Messiah in Old Testament Theology." Day, J. (ed.) (1998). *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*. JSOT Supplement Series 270. Sheffield Academic Press.
- Berger, P. L. (ed.) (1999). *The Desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Wm. B. Eerdmans. 1-18.
- Boyd, G. A. (2005). *The Myth of a Christian Nation: How the quest for political power is destroying the Church*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Choi, S. (2011). *The Messianic Kingship of Jesus*. Eugene, OR: Wipf & Stock.
- Fox, J., Tabory, E. (2008). "Contemporary evidence regarding the impact of state regulation of religion on religious participation and belief." *Sociology of Religion* 69(3). 245-271.
- Goldingay, J. (1990). *Approaches to Old Testament Interpretation*. Leicester: Apollos.
- Grudem, W. (2010). *Politics according to the Bible: A Comprehensive Resource for Understanding Modern Political Issues in Light of Scripture*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Holland (2004). *Contours of Pauline Theology: A radical new survey of the influence on Paul's biblical writings*. Mentor.
- _____. (2012). *The Divine Marriage: A Biblical Theological Commentary*. Eugene OR: Wipf & Stock.
- Johnson, A. R. (1967). *Sacral Kingship in Ancient Israel*. University of Wales Press.
- Jolley, N. (1999). *Locke - His philosophical thought*. Oxford University Press.
- Klein, W. W., C. L. Blomberg., R. L. Hubbard, Jr. (2004). *Introduction to Biblical Interpretation*. Nashville; Thomas Nelson Publishers.
- Minnery, T. (2001). *Why you can't stay silent: A biblical mandate to shape our culture*. Wheaton IL. Tyndale House.
- Moore, R. D. (2004). *The Kingdom of Christ: The New Evangelical Perspective*. Wheaton, Illinois, Crossway Books.
- Peursen, Cornelis Anthonie van (1956). *Lichaam. Ziel. Geest : Inleiding tot*

- een Wijsgerige Antropologie*. 손봉호, 강영안 역 (1988). 『철학적 인간학 입문: 몸, 영혼, 정신』. 서광사.
- Repko, A. F. with R. Szostak & M. P. Buchberger. (2014). *Introduction to Interdisciplinary Studies*. USA: Sage.
- Skillen, J. W. (2014). *The good of politics: a biblical, historical and contemporary introduction*. Baker Academic.
- Taylor, C. "The meaning of secularism." Hoover, D. (2012). *Religion and Foreign Affairs: Essential Readings*. Baylor University Press. 11-21.
- Thiselton, A. (2009). *Hermeneutics: An introduction*. 김동규 역 (2012). 『성경해석학개론』. 서울: 새물결플러스.
- Waetjen, H. C. (2012). "A Post-modern Reading of Paul's Letter to the Romans and its Disclosure of a New Image of God and a New Understanding of Salvation." *Theology Today* 69(2). 197-212.
- Wald, K. D., D. E. Owen, S. S. Hill. (1989). "Evangelical Politics and Status Issues" *Journal for the Scientific Study of Religion*. 28(1). 1-16.
- Woodbury, R. (May 2012). "The missionary roots of liberal democracy." *American Political Science Review*. vol. 106, no. 2.
- Wright, N. T. (1990). "The New Testament and the State." *Themelios* 16(1). 11-17.
- 김성건 (2013). "종교와 발전에 관한 이론적 검토 - 종교 사회학을 중심으로." 『담론 201』. 16(3). 95-117.
- 손봉호 외 (2012). "사회 발전과 기독교의 역할: 한국 교회의 역할을 중심으로." 『한국 사회의 발전과 기독교』. 예영 커뮤니케이션.
- 전명수 (2013). "한국 종교와 정치의 관계-대통령 선거를 중심으로." 『담론 201』. 16(2). 75-101.
- _____ (2014). "종교의 정치참여에 대한 일 고찰-한국의 종교와 정치 발전 연구의 일환으로." 『담론 201』. 17(3). 31-56.

현대세속사회에서 기독교인들의 정치참여에 관한 연구-초대기독교인들의 구원의 대한 이해

최성호 (대신대학교 조교수)

국문초록

이 논문에서는 성경적인 가치를 세속화된 현대 세계의 정치적인 영역에 적용할 수 있는지에 대한 여부를 논하고자 한다. 또한 기독교인들의 정치 참여에 대한 현대의 회의적인 시각을 살펴보고 그 이유들을 짚어보고자 한다. 이러한 시각에서 초대 교회 기독교인들이 메시아의 구속사적 기능과 구원의 개념을 어떻게 이해했었는지도 살펴보고자 한다. 이는 다음과 같은 질문으로 전개된다; 당시에는 구원이 오직 죽음 이후의 개념으로만 여겨졌던가? 아니면 정치 사회적인 폭넓은 의미로도 이해되어졌나?

이 문제는 한국의 다소 보수적인 복음주의 기독교인들 사이에서 간과되어 왔던 부분이다. 그동안 종교와 정치가 완전히 분리된 영역으로서 양 측의 상호 작용은 장려되지 못해왔다. 이는 아마도 복음 자체와 교회가 세속화되는 것을 기독교인들이 우려한 탓일 수도 있다. 그렇지만, 동시에 이러한 현상은 현대 세계의 요구와 문제에 오히려 무지함을 초래할 뿐이다. 이는 한국에서만 국한된 문제는 아니며, 세계의 다른 나라에서 사는 복음주의자들이 당면하는 딜레마이기도 하다.

이 논문은 교회가 현재 직면한 도전들을 소개함으로써 시작하며, 그리스도 예수, 메시아의 구원에 대한 초대 교회 기독교인들의 관점에 비추어 현대의 도전들을 풀어나가고자 한다. 논의하는 가운데, 저자는 다윗의 자손의 중요성과 이스라엘의 역사 가운데 구속이라는 주제의 중요성을 동시에 강조하고 있다. 특히 구속의 주제는 출애굽의 의미를 재고하도록 돕는다. 무엇보다 이 논문을 통해 한 개인의 진정한 회심은 결과적으로 정치와 사회적 영역을 포함한 조직 및 사회 전체에 대한 새로운 인식으로 이어진다는 점을 증명하고자 한다.

주제어: 기독교와 정치, 기독교적 구원, 세속주의, 이원론

편집위원회 규정

2001년 1월 28일 제정
2004년 1월 1일 개정
2007년 1월 1일 개정
2010년 2월 1일 개정
2011년 8월 19일 개정
2012년 4월 6일 개정
2014년 1월 16일 개정

제1장 총칙

제1조 본 위원회는 기독교학문연구회 편집위원회(이하 “편집위원회”)라 칭한다.

제2조 편집위원회는 기독교학문연구회 회칙 제6장에 의거하여 설치된다.

제3조 편집위원회가 관장하는 학회지 『신앙과 학문』은 다음과 같은 지침 하에 발행된다.

- (1) 매년 3월 31일, 6월 30일, 9월 30일, 12월 31일 년 4회 발행한다.
- (2) 원고는 수시로 접수한다.
- (3) 『신앙과 학문』의 투고, 심사, 발행 등 편집에 관하여 이 규정에 정하지 아니한 사항은 편집위원회에서 정하며, 별도의 세칙을 제정할 수 있다.

제2장 편집위원 구성

제4조 편집위원회는 전공과 지역을 고려하여 10인 내외의 편집위원으로 구성하며, 위원장과 위원을 둔다.

제5조 편집위원장과 편집위원들의 임기는 2년이며, 연임할 수 있다. 단, 질병이나 장기 해외 출타 등 타당한 이유가 있을 때에는 임기 중에도 교체할 수 있다.

제6조 편집위원장은 전공과 기독교 학문에 식견을 가지고 있으면서 다음의 요건을 모두 갖춘 자 중에서 회장이 선임한다.

- (1) 4년제 대학에서 5년 이상 근무한 경력이 있는 자

- (2) 기독교학문연구회에 5년 이상 가입한 경력이 있는 자
- (3) 한국연구재단의 등재(후보)학술지의 편집위원 경험이 있는 자
- (4) 최근 10년 동안 한국연구재단의 등재(후보) 학술지에 10편, SSCI급 국제저널에 5편 이상 논문을 발표한 실적이 있는 자
- (5) 학문적 업적이 뛰어난 경우 (최근 10년 동안 SSCI급 국제저널에 20편 이상 논문을 게재) 1개 이상의 한국연구재단의 등재(후보) 학술지에서 편집위원으로 활동 중이라 하더라도 예외적으로 편집위원장으로 위촉할 수 있다.

제7조 편집위원장은 학회지 발간과 관련된 모든 업무, 즉 편집위원의 위촉, 학회지 논문의 심사, 편집 및 출판에 대한 행정 실무를 담당한다.

제8조 편집위원은 회원 중에서 편집위원장의 추천으로 학회장이 임명하며, 다음의 기준을 충족해야 한다.

- (1) 4년제 대학에서 3년 이상 근무한 경력이 있는 자, 혹은 해당분야에 있어 석사학위 이상을 소지하고, 10년 이상 근무한 경력이 있는 자
- (2) 기독교학문연구회에 3년 이상 가입한 경력이 있는 자
- (3) 최근 5년 동안 한국연구재단의 등재(후보) 학술지에 5편(SCI급 논문은 3편으로 환산) 이상의 논문을 발표한 실적이 있는 자
- (4) 1개 이하의 다른 등재(후보)학술지의 편집위원인 자. 단, 학문적 업적이 뛰어난 경우 1개 이상의 한국연구재단의 등재(후보) 학술지에서 편집위원으로 활동 중이라 하더라도 예외적으로 편집위원으로 위촉할 수 있다.

제3장 기능

제9조 편집위원회는 학회지 『신앙과 학문』의 체제, 발간 부수, 분량 및 투고규정 등 학회지 발행과 관련된 제반 사항을 결정한다.

제10조 편집위원회는 접수된 논문의 심사위원을 선정·의뢰하고, 심사결과를 토대로 논문 게재 여부를 결정한다.

제11조 편집위원은 투고된 논문이나 투고자와 관련된 연구윤리규정을 지켜야 하며, 투고논문 심사와 관련하여 투고자의 정당한 이익제기가 있을 때는 편집위원회를 거쳐 최종 결정한다.

제12조 위 제9조에 제시된 사항 이외에 편집위원회가 의결한 사안은 이사회에 인준을 거친 후에 효력이 발생한다.

제4장 편집회의

제13조 편집회의는 학회지 발간시기와 필요시에 위원장이 소집한다.

제14조 편집회의는 위원과반수의 출석으로 성립하며, 출석위원 과반수의 찬성으로 의결한다.

제15조 편집위원회의 운영에 필요한 경비는 기독교학문연구회의 예산으로 지원한다.

제5장 논문심사 기준 및 절차

제16조 투고된 모든 논문은 편집위원회의 심사를 거쳐 게재가 결정된다.

제17조 논문의 심사는 개별항목 평가와 종합 평가로 이루어진다.

제18조 논문심사에 적용되는 개별 항목은 다음과 같다.

- | | |
|--------------------------------------|------------------------|
| (1) 주제의 명확성과 참신성, | (2) 목적과 내용의 합치도 · 적절성, |
| (3) 결과의 학문적 · 사회적 기여도, | (4) 연구방법의 적절성, |
| (5) 연구결론 및 제언의 합리성, | (6) 문장기술 · 용어 사용의 명료성, |
| (7) 각주 · 인용 · 참고문헌 · 국문 및 영문 초록의 정확성 | |

제19조 종합 평가는 개별항목 평가를 근거로 심사자가 <게재가>, <수정 후 게재가>, <수정 후 심사>, <게재 불가> 4등급으로 평가한다.

제20조 논문심사는 다음과 같은 절차로 이루어진다.

- (1) 접수: 논문게재를 신청할 수 있는 자는 기독교학문연구회의 정회원이어야 한다. 회원과 공동연구를 한 자 및 초청된 기고자도 예외 없이 정회원을 원칙으로 한다. 원고의 접수는 수시로 하며, 게재순서는 논문투고순서 (즉, 논문번호의 순서)로 결정한다.
- (2) 심사의뢰: 편집위원장은 투고된 논문을 세부전공별로 분류한 후 각각의 논문에 대해 3명 이상의 심사자를 위촉하여 심사의뢰서와 함께 심사를 요청한다. 이때 투고자의 이름과 소속은 심사위원이 알 수 없도록 삭제하여 보낸다. 심사는 투고 이후 3주 내의 심사를 원칙으로 한다.
- (3) 심사: 각 심사위원은 심사의뢰서에 의거하여 논문을 심사하고 그 판정의 근거를 명확하게 제시해야 하며, 소정의 심사결과 보고서에 <게재가>, <수정 후 게재가>, <수정 후 재심사>, <게재 불가> 4등급으로 종합판정을 내린다. 특히, 수정을 요하는 논문은 수정 사항을 구체적으로 명기하여야 한다. 심사위원장으로부터 논문심사를 의뢰받은 심사위원은 의뢰받은 날로부터 2주 이내에 심사를 종료하고 논문심사서를 작성하여 편집위원장에게 송부하여야 한다. 심사위원이 심사의뢰를 받은 후 기한 내에 논문심사서를 제출하지 않는 경우 편집위원장은 심사위원을 교체할 수 있다.

- 가. 게재가: 수정 사항이 없거나 아주 사소한 수정 후에 게재할 수 있는 논문.
 - 나. 수정 후 게재가: 표현, 어휘의 선택, 제시순서 등의 핵심내용과는 무관하거나 부분적인 수정을 하면 게재할 수 있는 논문.
 - 다. 수정 후 재심사: 논문의 핵심내용에서 문제가 있어 반드시 수정이 요구되고, 그것의 수정여부를 확인할 필요가 있는 논문.
 - 라. 게재불가: 논문의 핵심내용에서 중대한 문제가 있고, 그 문제를 해결하기 위해서는 상당한 기간이 필요하다고 판단된 논문.
- (4) 1차 편집회의: 심사결과 보고서가 수합된 후 심사위원장은 1차 편집회의를 소집하고 심사내용을 검토한다. 2명 이상의 심사자로부터 <게재가> 판정을 받은 논문은 논문 투고자에게 최종 교정을 의뢰한다. <수정 후 게재>와 <수정 후 재심사> 판정을 받은 논문은 심사위원의 논평을 첨부하여 논문 투고자에게 수정을 요구한다. 2명 이상의 심사자로부터 <게재불가> 판정을 받은 논문은 게재를 불허한다.
- (5) 2차 편집회의: 편집위원장은 수정을 마친 논문들을 수합하여 2차 편집회의를 소집한다. <수정 후 게재가>, <수정 후 재심사>의 판정을 받은 논문에 대해 해당 심사자에게 수정 이행 여부를 확인하고 게재 여부를 최종 결정한다. 편집위원장은 수정된 논문의 최종 심사결과를 투고자에게 <게재가>와 <게재불가>로 나누어 통보해준다. 이 시점부터 투고자가 원할시 논문게재 예정증명서를 발급해 줄 수 있다.
- (6) 심사에 관한 기타 세부사항은 부록#1<심사규정 세칙>에 따른다.

제6장 부칙

제21조 본 규정은 이사회에서 통과된 날(2001년 12월 28일)부터 시행한다.

제22조 본 규정에 명시되지 않은 사항은 일반 통례에 따른다.

제23조 본 1차 개정된 규정은 2004년 1월 1일부터 발효한다.

제24조 본 2차 개정된 규정은 2007년 1월 1일부터 발효한다.

제25조 본 34차 개정된 규정은 2014년 1월 20일부터 발효한다.

제26조 부록 #1: 「신앙과 학문」 학술지 논문 심사규정. 끝.

「신앙과 학문」 논문 심사규정

제1조(목적) 이 세칙은 학회지 발간규정 제3조 및 제 19조에 의거하여 「신앙과 학문」 학술지 투고논문 심사규정세칙 정함을 목적으로 한다.

제2조 (심사판정기준)

(1) 3인 심사위원의 판정에 기초하여 최종 게재여부는 다음과 같이 결정한다.

	제 1 심사자	제 2 심사자	제 3 심사자	종합 판정
1	게재가	게재가	게재가	게재가능
2	게재가	게재가	수정 후 게재가	게재가능 (수정요구)
3	게재가	게재가	수정 후 재심사	
4	게재가	게재가	게재불가	수정 후 게재가능 (수정 후 편집위원회 게재결정)
5	게재가	수정 후 게재가	수정 후 게재가	
6	수정 후 게재가	수정 후 게재가	수정 후 게재가	
7	게재가	수정 후 게재가	수정 후 재심사	
8	수정 후 게재가	수정 후 게재가	수정 후 재심사	
9	게재가	수정 후 게재가	게재불가	수정 후 재심사 (재심사 후 편집위원회 게재결정)
10	수정 후 게재가	수정 후 게재가	게재불가	
11	게재가	수정 후 재심사	수정 후 재심사	
12	수정 후 게재가	수정 후 재심사	수정 후 재심사	
13	게재가	수정 후 재심사	게재불가	
14	수정 후 재심사	수정 후 재심사	수정 후 재심사	
15	수정 후 게재가	수정 후 재심사	게재불가	게재불가
16	수정 후 재심사	수정 후 재심사	게재불가	
17	게재가	게재불가	게재불가	
18	수정 후 게재가	게재불가	게재불가	
19	수정 후 재심사	게재불가	게재불가	
20	게재불가	게재불가	게재불가	

- (2) “게재가능” 판정을 받은 논문도 심사자의 수정보완 요구를 충실히 이행해야 한다.
- (3) “수정 후 재심사” 판정을 받은 논문은 게재를 보류하거나 연기할 수 있다.
- (4) 편집위원회의 결정은 인터넷 전자메일을 이용한 투표로 할 수 있다.

제3조(심사위원단) 편집위원회는 논문심사위원의 책임성과 심사의 효율성을 높이기 위하여 각 분야 학자로 심사위원단을 구성할 수 있다.

제4조(개인정보보호) 논문의 심사과정에서 논문제출자와 심사자의 개인정보는 보호된다.

제5조(원고접수) 원고의 접수는 수시로 한다.

제6조(심사를 위한 서식)

- (1) 「신앙과 학문」 제()권()호 논문심사서 : 서식 가
- (2) 「신앙과 학문」 제()권()호 논문심사료 신청서 : 서식 나

제7조(개정된 논문심사규정) 개정된 「신앙과 학문」 논문심사규정은 2012년 4월 6일부터 적용한다.

서식 가

『신앙과 학문』 논문심사의견서

- 논문번호:
- 논문제목:
- 부문별 평가: 다음 칸에 표기(v 또는 x)를 하세요.

평가항목	매우 우수	우수	보통	부족	매우 부족
1) 주제의 명확성과 참신성					
2) 목적과 내용의 합치도, 적절성					
3) 결과의 학문적, 사회적 기여도					
4) 연구방법의 적절성					
5) 연구결론 및 제언의 합리성					
6) 문장기술, 용어 사용의 명료성					
7) 각주인용·참고문헌·논문초록의 정확성					
최종평가	게재가	수정후 게재가	수정후 재심사		게재불가

※ 심사의견서 (수정보완 요구서 또는 게재불가 사유서)는 다음의 별도 페이지를 사용하여 주시기 바랍니다.

20 년 월 일

심사위원: (서명)

『신앙과 학문』 편집위원장 귀하

심사의견서:

** 저자에게 도움이 될 수 있는 의견을 중심으로 구체적으로 심사의견을 서술하여 주시기 바랍니다. 수정지시사항의 경우 논문내 구체적인 페이지와 함께 이유가 제시되어야 합니다. 게재불가의 경우는 왜 게재가 불가능한지를 상세하게 서술하여 주시고, 저자로 하여금 건설적인 수정이 가능하도록 관련 참고문헌을 제시하여 주세요.*

◆ 논문주요내용:

◆ 수정지시사항 (게재불가 이유 포함):

서식 나

논문심사료 신청서

- 논문번호:
- 논문제목:

『신앙과 학문』에 투고된 상기 논문심사에 대한 심사료를 아래와 같이 신청합니다.

심사위원	성명	(인)	소속	
	Email		휴대전화	
	심사일			
은행계좌	은행명:	계좌번호:	예금주:	

20 년 월 일

『신앙과 학문』 편집위원장 귀하

『신앙과 학문』 투고 규정

2003년 1월 1일 제정

2008년 1월 1일 개정

2010년 2월 1일 개정

2012년 4월 6일 개정

2014년 1월 16일 개정

1. 논문의 투고는 원칙적으로 본 학회의 회원에 한한다.
2. 저자는 다음의 사항을 유념하여 원고를 작성하여야 한다.
 - 1) 투고논문은 타 학술지에 게재되었거나, 투고일 현재 타 학술지에 게재 신청 중인 논문은 투고할 수 없다.
 - 2) 논문은 본 학술지 심사규정을 고려하여 작성하되, 기독교 세계관에 바탕을 둔 학술적 가치와 학문적 깊이가 있는 창의성 있는 논문이어야 한다.
 - 3) 타인의 저작물 표절 혹은 자기표절에 해당하는 것, 즉 타인의 아이디어, 논리, 고유한 용어, 데이터, 분석체계 등을 출처를 밝히지 않고 임의로 도용하는 행위, 출처는 밝히지만 인용 부호 없이 타인의 연구내용을 원문 그대로 옮기는 행위, 그리고 자신이 발표한 저술의 내용을 인용 혹은 각주 등 명백한 표시 없이 그대로 사용하는 행위를 금한다. 학위논문의 축약본이나 일부를 투고할 경우에도 그 사실을 명시하여야 한다.
 - 4) 위조 혹은 변조에 해당하는 것, 즉 존재하지 않은 데이터나 연구결과를 허위로 만들어 내거나 데이터나 연구결과를 의도적으로 변경하거나 누락시키는 등 연구결과를 조작하는 행위를 금한다.
 - 5) 참고문헌과 각주에 대한 본 투고규정을 필히 준수하여야 한다.
[예 : 본문 인용 시 APA방식 사용 - 투고규정 7~9 참조]
3. 저자는 다음과 같이 정한다.
 - 1) 투고논문의 저자가 2인 이상인 경우 반드시 제1저자(또는 교신저자)를 명기하여야 한다. 특별한 표기가 없으면 앞에 기재된 저자를 제1저자, 뒤에 기재된 저자는 공저자로 간주한다. 단, 교신저자가 있는 경우에는 별도로 교신저자를 표기한다.

- 2) 제1저자 또는 교신저자는 연구책임자, 연구의 핵심 아이디어를 제공한 자, 연구를 실질적으로 수행한 자여야 하며, 공저자는 연구에 전체 혹은 부분적으로 직접 기여한 자여야 한다. 연구에 직접 기여하지 않은 자가 주저자 혹은 공저자가 되는 것을 금한다.
4. 편집위원회는 필요에 따라서 투고자에게 원고의 수정을 요구할 수 있다.
5. 논문은 한글 사용을 원칙으로 하고, 의미 혼동의 가능성이 있거나 인명, 지명의 경우 처음 표기는 ()안에 한자 또는 원어를 명기하며, 그 이후에는 한글로 표기한다. 외국어로 작성된 논문도 투고할 수 있다.
6. 모든 논문에는 국문으로 된 ‘논문초록’과 영문으로 된 ‘ABSTRACT’를 포함해야 한다.
 - ① ‘논문초록’은 논문 제목과 저자명(소속) 밑에 500자 내외로 작성하며, 5단어 내외의 ‘주제어’를 제시하여야 한다.
 - ② ‘ABSTRACT’는 참고문헌 다음에 200 단어 내외로 작성한다. ‘ABSTRACT’에는 영문으로 작성된 제목, 투고자의 이름과 소속, 연구내용, Key Words를 포함해야 한다. 제목의 첫 단어와 첫 글자는 대문자로 표기하고(예, The Educational Meaning of Love), ‘Key Words’는 고유명사 외에는 소문자로 표기한다(alternative education, Christian worldview). 투고자의 이름과 소속은 Jae-Bong Yoo (Sungkyunkwan University)로 표시한다.
 - ③ 외국어로 작성된 논문도 국문으로 된 논문초록과 ABSTRACT를 제출하여야 한다. 불가피한 경우는 편집위원회가 저자의 위임을 받아 ABSTRACT를 국문으로 번역할 수 있다.
7. 제출 원고는 다음과 같은 편집 규격에 따르는 것을 원칙으로 한다.
 - 1) 용지종류 및 여백설정: 용지설정 A4, 여백은 왼쪽 33, 오른쪽 33, 위쪽 33, 아래쪽33, 머리말 12, 꼬리말 12
 - 2) 논문제목: 휴먼고딕, 글자크기 15, 진하게 가운데 정렬
 - 3) 연구자 및 소속: 신명조, 글자크기 11, 오른쪽 정렬
 - 4) 요약: 제목은 휴먼고딕, 글자크기 9, 줄 간격 150, 가운데정렬
요약본문: 신명조, 크기 9, 줄 간격 150, 들여쓰기 10
 - 5) 본문 글꼴 설정: 신명조 10, 들여쓰기 10, 줄 간격 160, 장평 95%, 자간 -10%
 - 6) 각주: 신명조, 글자크기 9, 장평 95%, 자간-4%, 왼쪽여백 4, 내어쓰기 3, 줄 간격 150
 - 7) 긴 인용: 신명조, 글자크기 9, 장평 95%, 자간-4%, 줄 간격 150, 들여쓰기 10, 여백주기 오른쪽 5, 왼쪽 5
 - 8) 참고문헌: 휴먼고딕, 글자크기 12, 진하게, 가운데 정렬
목록내용: 신명조, 글자크기 10, 장평 95%, 자간-4%, 여백주기: 왼쪽 8, 내어쓰기 7,

줄 간격 130

8. 제출 원고는 다음과 같은 형식으로 작성한다.

1) 본문 소제목: 본문의 구분은 장(章), 절(節), 항(項) 순으로 배열한다.

장은 ‘I, II, III, ...’의 순으로, 절은 ‘1, 2, 3, ...’의 순으로, 항은 ‘(1), (2), (3), ..’의 순으로 번호를 매긴 후, 제목을 표기한다. 세분화를 지양하는 것을 원칙으로 하되, 불가피한 경우 세분화된 제목은 ‘①, ②, ③, ...’, ‘i, ii, iii), ...’을 따른다.

2) 논문 작성 시 참고한 내용이나 아이디어는 반드시 표시하여야 한다.

① 본문 내 직접인용일 경우 큰따옴표(“ ”)를 사용하며, 본문의 인용은 APA 방식으로 한다.

예) 화이트헤드(Whitehead, 1932: 23)에 의하면, “현대철학은 플라톤 철학의 주석에 불과하다.” 혹은 “현대철학은 플라톤 철학의 주석에 불과하다(Whitehead, 1932: 23).”

② 간접인용이나 다른 사람의 아이디어를 참조하였을 경우에는 큰따옴표 없이 출처를 밝힌다. ...(Parshall, 2003:23)

③ 3줄이 넘는 긴 인용 시 인용문 앞뒤에 한 줄씩 띄워 큰따옴표 없이 왼쪽 들여쓰기로 별도의 문단 다음과 같이 구성한다.

④ 두 자료 이상을 참고 하였을 때는 쌍반점(:)으로 구분한다. (김철수, 2007: 12; 박명순, 2009: 217)

⑤ 강조문은 따옴표(‘ ’)를 사용한다.

⑥ 성경 인용의 경우: “태초에 하나님이 천지를 창조하시니라(창세기 1: 1).”, 혹은 (창 1:1)

⑦ 2인의 공동저술 인용의 경우: (김회계·이회계, 2009: 217-218; Kim and Lee, 2008: 20)

⑧ 3인 이상 공동저술 인용의 경우: (김철학 외, 2010: 12; Smith et al., 2005: 50)

⑨ 동일 저자의 동일 연도 저술 인용의 경우: (이윤리, 2007a: 18; 2007b: 27)

3) 각주는 설명하거나 보충하는 내용에 한하여 사용할 수 있으나, 단순한 자료의 출처나 참고 문헌은 각주에 표기하지 않고 본문에 넣는다.

4) 표와 그림을 일련번호를 붙이되, 표에 <표1>, 그림에는 [그림1]을 사용하며, 표 및 그림의 제목은 하단 중앙에 제시한다. 표와 그림은 원본 그대로를 인쇄할 수 있도록 저자가 완벽하게 만들어 제출한다.

9. 참고문헌의 출처는 반드시 본문의 출처와 일치해야 하며, 참고문헌 작성은 원전, 한국문헌, 중국문헌, 일본문헌, 서양문헌, 인터넷 등 기타문헌 순으로 하며, 가나다/ABC순으로 정렬한다. 책이나 잡지명 영어의 제목은 이탤릭체로, 한글 제목은 겹낫표(『 』)로 표기한다.

① 단행본:

- 손봉호 (1994). 『고통받는 인간』. 서울: 서울대학교 출판부.
- Marsden, G. E. (1997). *The Outrageous Idea of Christian Scholarship*. New York: Oxford University Press.
- ② 번역서:
Gouzdwaard, B. (1978). *Capitalism and Progress: A Diagnosis of Western Society*. 정세열·김병연 역 (1989). 『자본주의와 진보사상』. 서울: IVP.
- ③ 정기간행물:
이승구 (2001). “종교다원주의의 종교철학적 논의방식과 그 문제점.” 『신앙과 학문』. 6(2), 9-43.
Todd, S. and G. Haydon (2001). “Guilt, Suffering and Responsibility.” *Journal of Philosophy of Education* 35(4), 597-614.
- ④ 편저:
Bloom, B. S. (Ed.) (1956). *Taxonomy of Educational Objectives*. New York: David McKay.
Oakeshott, M. (1989). “A Place of Learning.” in Fuller, T. (Ed.) (1989). *The Voice of Liberal Learning*. New Haven and London: Yale University Press.
- ⑤ 2판 이상의 문헌:
Weimer, D. and A. Vining (1992). *Policy Analysis: Concepts and Practice*. (2nd ed.). Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- ⑥ 석·박사 학위논문:
신학문 (2010). “신학문의 의미.” 박사학위논문. 한국대학교.
- ⑦ 연구보고서:
이혜영 외 (2008). “미래학교 모형 탐색연구.” 한국교육개발원.
- ⑧ 인터넷 자료 및 신문기사:
<http://www.dfes.gov.uk/achievingSUCCESS>. (검색일 2005.11.11)
00일보 2010. 3. 3일자 5면. “기사제목.”
- ⑨ 판례:
대법원 1997.11.8. 선고, 97다118 판결.
- ⑩ 동일 저자의 문헌을 2개 이상 참고한 경우:
홍길동 (2009a). 『한국의 소외계층 문화』. 서울: 정의출판사.
동일저자 시, _____ (2009b). “정의로운 도적질의 가능성 논의.” 『정의학연구』. 13(3), 15-34.
홍길동·이정의 (2010). 『정의로운 도적질의 논리』. 서울: 정의출판사.

10. 심사료 및 게재료 납부 : 논문 투고자는 투고 시 7만원의 심사료(영문논문 심사료 10만원)를 납부하여야 하며, '게재가능'으로 통보받은 투고자는 게재료 30만원(연구비 지원의 경우는 40만원)을 납부하여야 한다. 심사의 결과는 투고 후 3주 이내에 1차 심사 결과가 게재 신청자에게 통지가 되어야 한다.

〈계좌번호 : 국민은행 822-01-0207-334 김승욱(기학연)〉

11. 원고량은 위에 제시된 편집 규격에 따른 편집된 매수로 원칙상 20쪽 이내로 하되, 최종 편집된 논문의 페이지를 기준으로 20쪽 이상의 초과한 경우에는 추가 조판비(두 쪽 당 15,000원)를 부담해야 한다.

12. 원고 제출처 : 140-909 서울 용산구 이촌로 2가길 5 한강르네상스 빌 A동 102호

기독교학문연구회 편집위원장 이메일: faithscholar@naver.com

문의전화: 02-3272-4967(기학연 사무실)

13. 학회지는 매년 3월 31일, 6월 30일, 9월 30일, 12월 31일 4차례 발간하며, 투고자는 통상 발간 2개월 전까지 직접 홈페이지를 통해 신청접수 하거나〈홈페이지 오른쪽 하단-신앙과 학문 투고 클릭〉, '투고신청서'와 함께 투고 원고를 한글 97이상으로 작성하여 이메일로 본 학회에 제출하여야 한다. 투고신청서 양식은 학회 홈페이지(www.worldview.or.kr)에서 다운로드 〈홈페이지-학회(기독교학문연구회)-학술지<신앙과 학문>-투고신청 클릭>사용한다.

14. 논문의 본문 끝에는 두 줄을 띄워 "이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함."이라고 표기한다.

15. 이 규정은 2003년 1월 1일부터 시행한다.

이 개정된 규정은 2008년 1월 1일부터 적용되며, 2항 3절과 3절은 2008년 6월 1부터 적용된다.

이 개정된 규정은 2014년 1월 20일부터 시행된다.

기독교학문연구회 연구윤리 규정

2007년 7월 1일 제정

I. 연구윤리 현장

기독교학문연구회(이하 학회) 윤리현장은 학회의 모든 회원이 학술과 연구활동을 수행하는 과정에서 마땅히 기독교인으로서 그리고 학자로서 준수해야 할 윤리적 원칙을 제시함으로써 학회와 기독교학자의 윤리의식을 고양하는 데 목적이 있다.

1. 학회의 회장 및 기타 임원은 학회 회칙에서 정한 각종 사업과 기타 학회 업무를 수행함에 있어서 공정하고 성실하게 의무를 수행하여야 한다.
2. 학회 회원은 기독교학문을 통한 학회 활동을 통하여 기독교학문을 연마하고, 교회와 사회의 발전에 기여하여야 한다.
3. 학회 회원은 학술 및 연구 활동에 있어서 기독교 학자적 양심에 충실하여야 한다.
4. 학회 회원은 연구과정과 발표에 있어서 부정행위나 부적절행위를 하지 말아야 하며, 타인의 저작권을 마땅히 존중하여야 한다.
5. 연구 관련 심사자는 오로지 학문적 양심에 따라 공정하게 심사하여야 하며, 심사와 관련된 일체의 내용은 발설하지 않는다.
6. 학회 회원은 보편적인 기독교 윤리의식을 실천하고 사회에 전파하기를 힘써야 한다.

II. 연구윤리위원회 운영규정

제1조(목적) 기독교학문연구회(이하 학회) 윤리위원회 운영규정은 학회 회원의 윤리현장 위반 여부를 판단하는 데 필요한 사항을 규정하는 것을 목적으로 한다.

제2조(윤리위원회의 구성)

- ① 본 운영규정의 목적을 달성하기 위하여 윤리위원회를 설치하여 운영한다.
- ② 윤리위원회는 위원장을 포함하여 5인 이상 10인 이하로 구성한다.
- ③ 윤리위원장과 윤리위원의 선임은 전체 임원회의에서 결정한다.
- ④ 윤리위원장과 위원의 임기는 4년으로 하는 것을 원칙으로 한다.
- ⑤ 윤리위원회의 간사는 본 학회의 총무로 한다.

제3조(윤리위원회의 운영)

- ① 윤리위원회는 제소된 회원의 윤리현장 위반 여부를 심의한다.
- ② 윤리위원회는 제소된 사안에 대해 접수된 날로부터 60일 이내에 심의·의결하여야 한다.
- ③ 제명, 자격정지, 논문투고 제한, 공개사과 등 징계의 종류와 공표는 윤리위원회의 결정에 따른다.

제4조(윤리현장 위반의 제소 및 제소자의 보호)

- ① 윤리위원회에 제소하기 위해서는 정회원 10인 이상의 서명을 받거나 현저한 증거가 있어야 하며, 그 사실을 서면으로 윤리위원회에 제출하여야 한다.
- ② 윤리위원회에 제소한 사람의 신원은 보호되어야 한다.
- ③ 윤리현장 위반으로 제소된 회원은 본 학회 윤리위원회의 조사와 진상 규명에 협력하여야 한다.

제5조(소명 기회와 비밀 보장)

- ① 윤리현장 위반으로 윤리위원회에 제소된 자는 심의결과가 확정되기 전까지는 윤리현장을 위반하지 않은 것으로 본다.
- ② 윤리위원회는 윤리현장 위반으로 제소된 자에 대해 위원회가 필요하다고 인정할 경우 서면 혹은 직접해명 등 적절한 소명 기회를 줄 수 있다.
- ③ 윤리위원은 결정이 내려질 때까지 당사자의 신원을 비밀로 하며, 인권을 침해하지 않도록 하여야 한다.

제6조(결과의 통지) 윤리위원장은 제소에 대한 윤리위원회의 결정을 즉시 제소자와 피소자에게 서면으로 통지한다.

제7조(윤리위원회 운영규정의 개정) 윤리위원회 운영규정의 개정 절차는 본 학회 회칙 개정 절차에 준한다.

부칙. 본 윤리위원회 운영 규정은 본 학회 임원회의 심의를 거쳐 2007년 7월 1일부터 효력을 발생한다.

Ⅲ. 연구 부정 및 부적절 행위 규정

제1조(정의) 연구 부정행위는 연구수행과정이나 연구발표에 있어서 명백하게 위조 혹은 변조하거나 표절한 것을 의미하며, 연구 부적절행위는 연구에 직접 기여함이 없이 주저자 혹은 공저자가 되는 것을 의미한다.

제2조(유형) 연구 부정행위의 대표적인 행태는 다음 두 가지이다.

- ① 타인의 저작물 표절 혹은 자기표절에 해당하는 것으로서, 타인의 아이디어, 논리, 고유한 용어, 데이터, 분석체계를 출처를 밝히지 않고 임의로 도용하거나 출처는 밝히지만 인용 부호 없이 타인의 연구내용을 원문 그대로 옮기는 행위, 그리고 자신이 발표한 저술의 내용을 인용 혹은 각주 등 명백한 표시 없이 그대로 사용하는 행위이다.
- ② 위조 혹은 변조에 해당하는 것으로서, 존재하지 않은 데이터나 연구결과를 허위로 만들어 내거나 데이터나 연구결과를 의도적으로 변경하거나 누락시키는 등 연구결과를 조작하는 행위이다.

제3조(심사주체 및 심사대상) 연구 부정행위나 부적절행위의 심의 대상은 원칙상 2007년 8월 『신앙과 학문』에 투고된 논문부터이며, 심사 중에 표절 의혹이 제기된 논문에 대한 표절여부의 확정과 제재 내용의 확정은 학회 편집위원회가 담당한다.

제4조(제재) 연구 부정행위나 부적절행위가 확인된 회원에 대해서는 그 경중에 따라 다음과 같은 제재를 가한다.

- ① 3회 이상 윤리현장을 위반한 것으로 처벌을 받은 회원은 제명한다.
- ② 연구윤리를 위반한 임원은 위원회의 위반판정이 내려지는 시점부터 자격이 정지된다.
- ③ 연구 부정행위나 부적절행위는 경중에 따라 1년에서 5년 동안 학회의 투고가 제한된다.
- ④ 경미하거나 고의적이지 않은 연구 부정행위나 부적절행위는 주의, 경고, 공개사과 등을 요구할 수 있다.
- ⑤ 심각한 연구 부정행위나 부적절행위자는 해당자의 소속기관에 통보한다.

기독교학문연구회

회 장	유재봉 (성균관대학교)	편집위원장	최용준 (한동대학교)
부 회장	박신현 (고신대학교) 손병덕 (총신대학교) 송태현 (이화여자대학교)	편집위원	강은정 (순천향대학교) 김경민 (전남대학교) 김형길 (제주대학교)
감 사	김홍섭 (인천시립대학교) 문준호 ((재)스마트융합시스템연구단)		이상무 (평택대학교) 이용권 (부산대학교)
총 무	임춘택 (경남대학교)		이흥구 (건국대학교)
학회이사	강영안 (서강대학교) 권태경 (총신대학교) 김승욱 (중앙대학교) 박영주 (은혜샘물학교) 서성록 (안동대학교) 양성만 (우석대학교) 윤완철 (한국과학기술원) 장수영 (포항공대학교) 조무성 (고려대학교) 조성표 (경북대학교) 정희영 (총신대학교) 황호찬 (세종대학교) Nick Lantinga (한동대학교) Richard J. Edlin (Edserv International)		전요섭 (성결대학교) 현은자 (성균관대학교) Richard Gunton (Leeds University) Roel Kuiper (Erasmus University)

신앙과 학문 제20권 제3호 (통권 64권), 2015년 9월호

발행일/ 2015년 9월 30일

발행처/ 기독교학문연구회

발행인/ 유재봉 (성균관대학교)

편집인/ 최용준 (한동대학교)

인쇄/ 진흥인쇄랜드

등록/ 문화 바02789

주소/ 140-909 서울 용산구 이촌로 2가길 5 기독교학문연구회

전화/ 02-3272-4967

팩스/ 0303-0272-4967

전자우편/ gihakyun@daum.net

홈페이지/ <http://www.worldview.or.kr>

ISSN/ 1226-9425

정가/ 15,000원

