

신앙과 학문

제22권 제1호 (통권 70호)

기독교학문연구회

신앙과 학문

제22권 제1호 (통권 70호), 2017년 3월호.

이 학술지는 2016년도 정부재원(교육부)으로 한국연구재단의 지원을 받아 출판되었음

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

발행일/2017년 3월 31일
발행처/기독교학문연구회
발행인/유재봉(성균관대학교)
편집인/손병덕(충신대학교)

편집, 제작/고한빛, 신효영
인쇄/진흥인쇄랜드
등록/문화 바02789
ISSN 1226-9425
주소/08807 서울 관악구 과천대로
939 기독교학문연구회
전화/02-3272-4967
팩스/0303-0272-4967
전자우편/gihakyun@daum.net
홈페이지/http://www.worldview.or.kr
http://fs.jams.or.kr

■ 일반 논문

기독교대안학교의 재정 자립을 위한 방안 탐색 | 강영택 · 7

‘총체적 선교’ 관점에서 본 국내 기독교NGO의 지역개발사업

평가와 발전방안 제시

- 한국월드비전과 한국기아대책을 중심으로 - | 김성민 · 39

실존적 소외에 대한 기독교상담적 이해:

지명하여 부르심을 중심으로 | 김은미 / 김계연 / 김용태 · 71

최근 동성애 논쟁의 주요 쟁점들:

제임스 브론슨의 동성애 관련 구약 본문 해석에 대한 비평 | 김진규 · 91

한국의 목회자 사례비 격차에 관한 연구 | 류재린 · 121

기독교 청소년의 삶의 만족도에 미치는 영향변인 연구:

사회·인구학적 변인, 학교성적, 신앙생활을 중심으로 | 백은령 / 손병덕 · 157

『웨스트민스터 신앙고백』 1장 6절의 ‘바르고 필연적인 귀결’ | 양성만 · 177

한국형 장애인 공동체 모델의 유형 및

적용가능성에 대한 연구 | 이정주 / 이선우 · 213

A. H. 프란케의 교육사상과 그 영향에 관한 고찰 | 최용준 · 245

일반 논문

기독교대안학교의 재정 자립을 위한 방안 탐색 | 강영택 · 7

‘총체적 선교’ 관점에서 본 국내 기독교NGO의 지역개발사업
평가와 발전방안 제시

- 한국월드비전과 한국기아대책을 중심으로 - | 김성민 · 39

실존적 소외에 대한 기독교상담적 이해:

지명하여 부르심을 중심으로 | 김은미 / 김계연 / 김용태 · 71

최근 동성애 논쟁의 주요 쟁점들:

제임스 브론슨의 동성애 관련 구약 본문 해석에 대한 비평 | 김진규 · 91

한국의 목회자 사례비 격차에 관한 연구 | 류재린 · 121

기독교 청소년의 삶의 만족도에 미치는 영향변인 연구:

사회·인구학적 변인, 학교성적, 신앙생활을 중심으로 | 백은령 / 손병덕 · 157

『웨스트민스터 신앙고백』 1장 6절의 ‘바르고 필연적인 귀결’ | 양성만 · 177

한국형 장애인 공동체 모델의 유형 및

적용가능성에 대한 연구 | 이정주 / 이선우 · 213

A. H. 프란케의 교육사상과 그 영향에 관한 고찰 | 최용준 · 245

기독교대안학교의 재정 자립을 위한 방안 탐색

강영택*

논문초록

본 논문의 목적은 기독교대안학교의 재정 자립을 위한 방안을 모색하는데 있다. 재정 자립을 논의하기 앞서 우리나라 기독교대안학교의 재정 실태를 살펴보았다. 정부의 공적 재정지원이 없는 상황에서 높은 등록금과 낮은 교사임금이 학교재정의 주요 특징으로 나타났다. 그런데 이러한 특징들은 교육의 공공성을 해칠 뿐 아니라 기독교학교의 기본 정신에도 어긋난다는 점을 지적하였다. 이러한 문제점을 해결하기 위해 본 논문에서는 재원확보를 비교적 건전하게 하고 있는 국내외 학교들에 대한 사례분석을 통해 네 가지 재정확보 방안을 도출하였다. 기독교대안학교의 재정자립을 위한 네 가지 방안들은 다음과 같다. 첫째, 교회의 재정 지원을 보다 효과적으로 받을 수 있는 방안을 찾는다. 둘째, 개인후원자들로부터 지속적인 후원을 받는 방안을 찾는다. 셋째, 건전한 자체수익사업을 통해 학교의 재정을 확보하는 방안을 찾는다. 넷째, 지역사회로부터 다양한 지원을 얻어 학교운영비를 절감하는 방안을 찾는다. 본 논문에서 특히 강조한 것은 기독교대안학교가 지역사회와의 관계를 긴밀하게 형성하여 인적·물적 자원을 주고받음으로 도움을 얻는 방안에 관한 것이다. 학교와 지역사회와의 긴밀한 관계형성은 재정적인 측면에서 뿐 아니라 학교의 궁극적인 목표 달성에도 도움이 된다는 점을 지적하였다. 마지막으로 학교의 재정운영이 중요한 것은 재정의 확보와 시용 방법이 단순히 돈의 문제를 넘어 학교의 이념을 구현하는 길이 된다는 점 때문임을 강조하였다.

주제어 : 기독교대안학교, 기독교학교의 재정, 학교에 대한 교회의 지원, 학교와 지역사회의 협조

* 우석대학교 교육학과 교수

2017년 3월 2일 접수, 3월 16일 최종수정, 3월 16일 게재확정

1. 서언

기독교대안학교가 우리나라에 설립된 지 벌써 20여년의 세월이 지나고 있다. 1990년대 중반부터 기독교교사들과 기독교교육학자들 사이에서 기독교세계관에 근거한 기독교학교에 대한 관심이 고조되었고, 이러한 관심은 많은 교회로 확산되어 2000년대에 들어 본격적으로 기독교대안학교란 형태로 학교들이 설립되기 시작했다. 기독교대안학교에 대한 정확한 통계자료가 나오기 시작한 2006년부터 2014년까지 매년 12.2개의 학교들이 개교를 할 만큼 기독교대안학교에 대한 교계의 관심이 높았다. 그러나 그 추이는 2010년대 이후부터 바뀌고 있는 실정이다. 학교의 설립이 주춤할 뿐 아니라 이미 개교한 학교들도 학생 모집이 어려워 문을 닫는 학교들이 속출하고 있다. 기독교대안학교에 대한 조사통계에 따르면 2011년부터 2014년까지 매년 폐교한 학교가 7.3개교나 된다고 한다(박상진 외, 2015: 40)

기독교대안학교는 기존의 공교육이 하지 못했던 기독교적 세계관에 터한 학과교육을 실시하여 기독교학부모들과 학생들의 기독교교육에 대한 필요를 충족시키는 역할을 해왔다. 더구나 기독교대안학교의 교육 활동들은 정체성의 혼란을 겪고 있던 많은 미션스쿨들에게 기독교학교의 방향을 새롭게 설정하게 하는데 큰 도움을 주었다. 그러므로 기독교대안학교는 우리나라에서 지속적으로 운영, 성장해야할 당위성이 충분히 있다. 그러나 현재 200여개가 넘는 기독교대안학교들 가운데 학교운영에 어려움을 겪는 학교들이 다수이다. 학교가 겪는 어려움의 원인이 다양하지만 그중에도 재정적인 문제가 큰 부분을 차지한다.

많은 기독교대안학교들이 정부의 재정 지원을 받지 못하고 있는 형편에서¹⁾ 대개의 학교들은 학부모들이 내는 돈에 의존하는 형편이다. 그러다보니 학생들의 등록금이 올라가거나 혹은 교사들의 임금이 낮아지는 현상을 보여준다. 그런데 이 두 가지 현상은

1) 본 논문에서 논의하는 기독교대안학교의 개념은 기독교정신을 학교의 설립이념과 운영지침으로 삼고 있는 대안학교이다. 여기에는 (기독교정신의) 대안교육을 실시하는 특성화학교, 인가받은 대안학교, 미인가 대안학교 등이 모두 포함된다. 이 세 가지 범주 가운데 대안교육을 하는 특성화학교들(두레자연중고, 동명고, 세인고, 한빛고 등)은 법적으로 특성화학교로 인가가 되어 정부의 재정 지원을 받고 있다. 또한 2000년대 중후반에 교육부는 미인가 대안학교를 대상으로 특정 평가기준에 의해 차등적으로 재정지원을 실시한 바 있다. 그러나 그 때에도 미인가 대안학교에 대한 지원은 학생당 평균 39만원을 지원하여 대안교육 특성화학교들이 받은 620만원에 비해 절대적으로 적었다(2007년 기준).

교육적으로 바람직하지 못할 뿐 아니라 기독교학교의 정신에도 어긋나는 결과를 가져온다. 그러므로 기독교대안학교가 시급히 해결해야 하는 과제는 교사의 임금을 어느 정도 확보하면서 동시에 학교의 총세입 중 학부모 부담률을 낮추는 일이다. 다시 말하면, 학부모들이 내는 등록금이나 기부금 외에 다른 재원들을 마련하여 학교운영비를 충분히 사용할 수 있는 방안을 마련해야 한다는 것이다.

본 논문은 학교운영을 위해 사용할 재원을 학부모 재원 외에 어떻게 확보할 것인지를 탐구하고자 한다. 이러한 연구주제는 기독교대안학교에는 매우 현실적이고 절박한 문제이다. 이러한 연구목적을 위해 학교재정의 건전성을 보여주는 학교사례들을 찾아 사례분석을 하고 이를 통해 시사점을 얻고자 한다. 기독교대안학교의 경우 대개 학부모 재원 외에 교회지원금과 후원금을 포함한 학교자체 수입이 있을 수 있다. 여기서는 재정확보 방안에 학교 밖 지역사회의 지원과 후원으로 학교운영비를 절감하는 것도 포함하여 논하고자 한다. 그리고 일부의 기독교대안학교들은 국가의 재정지원을 요구하기도 한다. 국가의 공적 재정지원의 문제는 중요한 이슈이므로 비판적인 관점에서 잠깐 살펴보도록 하겠다.

본 논문에서 다루고자 하는 사례들은 교회의 지원과 개인 후원자들의 후원을 효과적으로 받으며 학교의 자체 수입구조를 만드는 국내외 사례들이다. 이러한 사례 분석은 기독교대안학교들이 현재 직면하고 있는 재정적 어려움을 타개하는데 도움을 줄 수 있을 것이다. 그런데 사례분석을 하기에 앞서 현재 다수의 기독교대안학교들이 경험하고 있는 재정문제의 어려운 실태를 잠깐 살펴보고자 한다. 이런 실태에 대한 이해는 기독교대안학교가 재정적인 문제에서 자립방안을 강구해야 할 필요성을 더욱 갖게 할 것이다.

II. 기독교대안학교의 재정 실태²⁾

1. 높은 등록금과 교육기회의 차별 문제

기독교대안학교들은 대개 정부의 재정 지원이 없는 상태이기에 세입의 상당부분을 학부모들에게 의존할 수밖에 없다. 기독교학교교육연구소(2012)의 조사에 따르면 기독교대안학교의 연 총세입의 64.4%가 학부모부담금으로 충당되고 있다고 한다. 대안교육의 특성화학교를 제외한 미인가 기독교대안학교만을 대상으로 한다면 학부모부담금은 70.7%로 높아지게 된다. 학부모부담금이 총세입의 80% 이상을 차지하는 학교도 38.1%나 된다. 학부모부담금은 등록금, 예탁금, 기부금, 기숙사비, 해외수업비 등이 포함된다. 그중에서 가장 큰 부분을 차지하는 등록금은 월 50만원-100만원이 36.5%로 가장 많고, 30만원-50만원이 24.3%, 100만원-150만원이 12.2% 등으로 되어 있다. 이를 평균하면 등록금은 월 58만 원 정도가 된다(2011년 기준). 예탁금과 기부금은 80% 정도의 학교들에서는 없지만 1,000만 원 이상의 기부금을 내는 학교도 8%나 되고, 500만원 이상의 예탁금을 내는 학교 역시 8% 정도가 된다(기독교학교교육연구소, 2012: 35-41). 이러한 통계는 학교에 입학할 때 1,000만원의 돈을 내고, 1,000만원이 훨씬 넘는 등록금을 매년 내야하는 학교가 기독교대안학교 가운데 10%가 넘는다는 사실을 보여준다.

이러한 기독교대안학교의 재정실태는 일반 대안학교의 재정 상황과도 차이를 보여준다. 일반 미인가 대안학교의 경우 학부모 부담금이 총세입의 65%로 미인가 기독교대안학교 70.7%보다는 5.7% 낮은 수준이다. 대안교육 특성화학교들을 포함하면 그 차이는 더욱 커진다. 대안교육 특성화학교의 경우는 총세입에서 학부모 부담율이 40%에 불과하다. 이는 정부의 재정지원을 포함한 외부보조금이 56%나 되기 때문이다. 구체적으로 말하면 대안교육 특성화학교의 경우 한 학교당 평균 7억 2백만 원을 국가로부터 지원을 받았다(2008년 기준). 이는 학생 1인당 660만원이 된다. 이에 해당하는 금액을 미인가 기독교대안학교의 경우는 학부모들이 부담해야 된다는 것이다.

2) 본 연구에서 재정실태의 분석을 위해 사용된 통계자료는 교육부(2007; 2014), 기독교학교교육연구소(2012), 이해영 외(2009)에서 제시한 것이다. 기독교대안학교에 대한 통계자료는 기독교학교교육연구소에서 조사, 발표하는 것이 유일하며 신뢰할만하다. 대안학교에 대한 통계자료는 이해영 외(2009)의 연구가 한국교육개발원의 연구보고서로서 우리나라 대안학교에 대한 전수조사이다.

기독교대안학교 학부모들이 부담해야 하는 금액은 기독교대안학교와 일반 대안학교의 학부모부담율의 차이와 더불어 학교 간 세입규모의 차이와도 관계한다. 즉, 학교의 세입규모가 크면 학부모 부담율이 같아 해도 부담금액은 커지게 되는 것이다. 그런데 기독교대안학교의 평균 연 총세입이 13억 9천 8백만원(2011년 기준)인데 비해 미인가 대안학교의 평균 총세입은 2억 8천 9백만원(2008년 기준)에 불과하다(이혜영 외, 2009: 222-225). 기독교대안학교의 평균 학생 수가 92명으로 미인가 대안학교의 평균 학생 수 41명보다 많다는 사실을 감안하더라도 기독교대안학교는 일반대안학교에 비해 훨씬 많은 돈을 필요로 하고 있음을 알 수 있다. 것처럼 많이 요구되는 재정의 상당부분을 학부모들이 부담해야 된다는 의미이다.

교육부에서는 미인가 대안학교를 교육목적에 따라 다문화, 탈북, 종교/선교, 국제교육, 미혼모, 부적응학생, 대안교육 등 여섯 가지로 분류하였다. 그중에서 기독교대안학교는 대개 종교/선교의 범주에 포함된다. 그런데 종교/선교 성격의 대안학교의 학부모 부담금은 국제교육 성격의 학교 다음으로 높게 나타난다. 즉, 연간 1천만 원 이상의 돈을 학부모가 부담하는 학교의 비율이 전체 종교 학교의 46.5%나 된다. 이는 등록금이 대개 면제되는 탈북학교나 미혼모 학교와 좋은 대조가 된다. 종교학교가 지나치게 높은 학부모 부담금을 책정함으로써 교육의 공공성과 관련하여 종종 비판이 제기되기도 한다(교육부, 2014). 대안학교의 교육목적에 따른 학부모 부담금의 분포현황은 아래 <표1>과 같다.

	면제	100만원 미만	100만원~250만원	250만원~500만원	500만원~1천만원	1천만원 이상	합계	(%)
다문화	1	3	2	2		6	14	7.1%
탈북	4	1	1				6	3.0%
종교·선교	1	2		2	18	20	43	21.6%
국제교육					1	7	8	4.0%
미혼모	4		1				5	2.5%
부적응학생	38	12	2	9	11	16	88	44.2%
대안교육	4		4	6	16	5	35	17.6%
합계	52	18	10	19	46	54	199	
(%)	26.1%	9.0%	5.0%	9.5%	23.1%	27.1%	100%	

(출처: 교육부, 2014)

<표1> 학교의 교육목적에 따른 학부모 부담금의 분포현황

이러한 통계가 보여주는 기독교대안학교의 재정 실태는 여러 가지 현실적인 문제점들이 발생하게 되는 이유를 설명해준다. 먼저 등록금과 관련해서 문제가 되는 것이 소위 귀족학교 논쟁이다. 중고등학교의 등록금이 대학의 등록금보다 비싼 연 1,200만 원 이상이라는 사실은 다수의 국민들이 쉽게 수감하기 어려운 부분이다. 결국 이런 학교에 자녀를 보낼 수 있는 가정은 제한될 수밖에 없을 것이다. 실제 대안학교 학부모들의 소득수준을 조사한 통계자료는 이것이 일부 사실임을 보여준다. 대안교육을 하는 특성화학교 학부모들의 소득수준은 2009년 기준으로 월평균 400만원 이상이 56.4%이고, 미인가 대안학교의 경우는 65.4%의 학부모가 400만원 이상임을 보여준다(이혜영 외, 2009: 176-177). 이는 우리나라 2009년 가구당 월평균 소득인 3,299,000원에 비해 높다는 것을 알 수 있다. 앞의 표에서 보여준 대로 미인가 대안학교 가운데서도 종교계 학교는 학부모부담금이 상대적으로 높다는 사실을 감안하면 미인가기독교대안학교 학부모들의 소득은 우리나라 가구의 평균 소득에 비해 상당부분 높을 것으로 추측된다.

이처럼 높은 등록금은 교육의 공공성 측면에서 볼 때 바람직하지 않다(박상진 외, 2014: 115-117). 가난한 가정의 아동들은 기독교교육을 받고 싶어도 그러한 교육적 기회에 접근할 수가 없다. 이는 헌법이 보장하는 교육기회의 평등성에 어긋나게 된다. 그런데 높은 등록금의 문제는 교육의 공공성 뿐 아니라 기독교학교의 기본 정신과도 충돌하게 된다. 기독교학교에는 은혜의 정신과 다양성의 가치가 중요하게 존재하고 교육되어야 한다(강영택, 2009: 269-270; Heckman, 2007: 11-16). 기독교복음이 누구에게나 선물로 주어지는 것처럼 기독교교육 역시 원하는 이들에게는 누구에게나 접근 가능해야 한다. 높은 등록금으로 인해 기독교교육을 받기 원하는 아이들이 교육을 받지 못하는 것은 은혜를 가르쳐야 하는 기독교학교의 본질에 반하는 것이다. 고소득의 가정에만 기독교학교의 문을 개방하는 것은 결코 (기독교)교육적이지 않다. 더구나 이런 높은 등록금 정책 하에서는 기독교학교가 유사한 계층의 학생들로만 채워질 가능성이 크다. 이렇게 구성되는 동질적 공동체는 학생들의 신앙교육에 부정적인 영향을 주게 된다. 기독교학교가 다양성을 확보하는 공동체로 형성될 때 비로소 기독교학교는 학생들에게 환대와 배려의 정신을 가르칠 수 있는 교육의 장이 될 수 있기 때문이다(Palmer, 2014: 201-214)

이런 면에서 볼 때, 기독교대안학교의 운영에 필요한 경비를 학부모에게 절대적으로 의존하는 것은 결코 바람직하지 않다. 그리고 학교는 가정 형편이 어려운 아동들도 받

아들여줄 수 있는 방안을 마련해야 한다. 모든 아동들에게 일률적으로 높은 등록금을 요구하기 보다는 가정 형편에 따라 차등적으로 등록금을 받는 방식과 어려운 학생에 대한 장학금 지급 등은 기독교학교의 필수적인 재정정책이 되어야 할 것이다.

2. 낮은 교사 임금과 교사의 인권문제

기독교대안학교가 재정적인 면에서 학부모 부담률을 낮추지만 학교운영비를 충분히 확보하지 않으면 또 다른 심각한 문제가 발생하게 된다. 대개 미인가 기독교대안학교는 총 세입액에서 학부모 외의 재원은 총세입액의 30%가 되지 않는다. 기독교대안학교의 평균 재학생 수가 100명이 안되기 때문에 학교의 총세입 규모 자체가 작을 수밖에 없다. 더구나 교사 1인당 학생 수가 적은 것이 대안학교의 일반적인 특징이기 때문에 재정의 면에서 학교운영의 어려움은 가중될 수밖에 없다. 2011년 기준으로 교사 1인당 학생 수가 일반 초등학교 17.3, 일반 중학교 17.3, 일반 고등학교 14.6 명인데 비해 기독교대안학교는 평균 학생 수가 3.4명이다(기독교학교교육연구소, 2012). 이러한 사실은 작은 세입 규모를 가진 기독교대안학교가 상대적으로 많은 수의 교사들에게 임금을 지급하면서 학교를 운영해야 됨을 말해준다. 결국 교사들에게 지급되는 임금 수준이 낮아질 수밖에 없는 구조이다.

기독교학교교육연구소(2012)의 조사에 따르면, 기독교대안학교 초임교사의 월급은 150만원 이상 200백만원 미만이 31.9%로 제일 많고, 100만원 이상 150만원 미만이 25.4%로 다음을 차지했다. 100만원 미만도 23.6%나 되었다. 이들의 평균 월급은 142만원으로 추정된다. 이는 대안교육을 하는 특성화학교 교사들의 평균임금과 비교하면 차이가 매우 크게 나타난다. 특성화학교 교사들의 평균임금은 250만원 이상에서 300만원 미만과 300만원 이상이 동일하게 30%씩이다. 즉, 60%의 교사들은 월 250만원 이상을 받고 있는 셈이다. 150만원 이상에서 200만원 미만이 27.5%이다. 반면에 미인가 대안학교의 경우는 기독교대안학교보다 열악한 상황임을 알 수 있다. 100만원 이상에서 150만원 미만이 31.9%로 제일 많고, 80만원 미만이 27.3%로 다음이고, 80만원 이상에서 100만원 미만이 21.8%이다. 즉, 150만원 미만을 받는 교사가 81%나 된다. 이를 평균하면 미인가대안학교 교사의 평균 임금이 116만원이 된다(교육부, 2007: 7; 이혜영 외, 2009: 210).³⁾

열악한 임금수준에도 불구하고 미인가대안학교 교사들은 대부분 현재의 학교 근무에 만족하고 있는 것으로 나타났다. 그럼에도 불구하고 근무하면서 느끼는 어려움이 있고, 그 어려움으로는 ‘효과적인 교육활동 수행의 어려움’(23.9%), ‘과중한 업무부담’(21.6%), ‘전문성향상 기회 및 지원 부족’(11.7%) 등이 있다고 답했다. 그러나 이들보다 더 큰 어려움은 낮은 임금으로 인한 ‘경제적 불안정’(34.2%)이라고 교사들이 답했다(이혜영 외, 2009). 미인가대안학교에 자녀를 보내는 학부모들의 65.4%가 월평균 400만원 이상의 소득을 얻는데 비해 교사의 평균 임금이 116만원이란 사실은 교사들에게 정서적 위축감을 줄 소지가 있다. 다시 말하면, 미인가기독교대안학교가 포함될 것으로 보이는 미인가대안학교의 교사 임금은 객관적으로 봤을 때나 주관적인 측면에서도 매우 열악한 처지에 있음을 알 수 있다.

그러한 열악한 임금수준에도 불구하고 미인가대안학교 교사의 역량과 헌신에 대한 평가는 매우 높게 나타난다. 대부분의 학부모들은 “대안학교 교사가 일반학교 교사보다 학생에 대한 관심과 열정이 더 많다”(99.2%)고 생각하며 “일반학교 교사들보다 교직에 대한 헌신이 더 높다”(97.6%)고 보고 있다. 이러한 교육적 열정과 헌신에도 불구하고 “업무량에 비해 경제적, 사회적 보상이 부족하다”(96.3%)고 생각하며 교사들의 낮은 임금수준에 대해 염려를 표시하고 있다(이혜영 외, 2009: 210-212).

위에 제시한 통계자료를 근거로 미인가대안학교 교사들은 낮은 임금에도 불구하고 헌신적으로 학생들을 교육하기 때문에 낮은 임금이 큰 문제가 되지 않는다고 주장해서는 안 된다. 교육정책이 특별히 헌신된 소수의 사람들을 고려해서 형성, 시행된다면 실패할 가능성이 크다. 그러므로 정책은 늘 평범한 사람들을 염두에 두고 형성되고 집행되어야 한다(Tyack & Cuban, 1999). 기독교대안학교 교사들이 일반학교 교사들보다 더 헌신적일 수 있다. 그렇다고 그들의 헌신에 대한 적절한 보상이 주어지지 않는다면 그 헌신이 지속되리라는 보장이 없다. 임금과 같은 물질적 보상은 교사의 헌신을 불러

3) 교육부의 통계에는 미인가 대안학교 교사의 평균임금이 100만원으로 나타났다(2006년 기준). 이는 이혜영 외의 통계(2009년 기준)보다 약간 낮은 수준이지만 기준 년도의 차이를 고려하면 매우 유사하다고 볼 수 있다. 그리고 본문에서 논의한 각 학교유형 교사의 임금 비교는 많은 한계를 지닌다. 기독교대안학교의 경우는 초임교사의 임금이고, 대안교육을 하는 특성화기독교학교와 미인가기독교대안학교를 모두 포함하고 있다. 반면 대안학교 그룹은 경력교사를 포함한 교사의 평균임금이며, 기독교대안학교 통계년도보다 2년 앞선 2009년 기준이다. 이러한 한계에도 불구하고 대체적인 차이를 이해하는 데는 유용하다고 할 수 있다.

일으키는 데는 한계가 분명히 있다. 그러나 노력한 일에 대한 적절한 보상의 부재는 교사들로 하여금 헌신과 사기를 떨어뜨리는 요인으로 작용할 수 있다.⁴⁾

이혜영 외(2009)의 연구에서 미인가대안학교 교사가 낮은 임금에도 불구하고 학생지도에 대한 높은 관심과 열정, 헌신을 보이는 것을 대안학교 교사들이 사명감이 투철한 특별한 사람들이기 때문이라고만 해석할 수는 없다. 이혜영 외(2009)의 조사에 응답한 교사들의 교직경력은 3년 미만이 50.4%를 차지하고, 거의 대부분 교사들이 10년 미만의 경력을 가지고 있다. 더구나 현재 재직 중인 대안학교에 근무한 기간은 28.2%의 교사들이 1년 미만이고, 70%의 교사들이 3년 미만인 실정이다. 즉, 학생지도에 헌신적이라고 조사된 미인가대안학교의 교사들은 아직 근무 연수가 짧아 열정을 잃어버리고 소진(burnout)되기 전의 상태에 있음을 알 수 있다. 과연 근무연수가 길어져도 이들이 지속적으로 학생들에 대해 열정적이고 헌신적일지에 대해서는 확신할 수 없다. 기독교 대안학교의 교사들도 마찬가지라 추측된다.

성경은 일을 한 자에게 즉시 정당한 품삯을 주는 일의 중요성을 매우 강조한다(신 24:15; 렘 22:13). 예레미야 선지자는 “자기의 이웃을 고용하고 그의 품삯을 주지 아니 하는 자에게 화 있을진저”(렘 22:13)라고 말한다. 교사를 채용하여 학생을 지도하는 일을 맡겼으면 그 일에 대한 정당한 대가를 지불하는 것이 마땅하다. 수고한 일에 합당한 보상을 주지 않는 일은 정의롭지 못하며, 그의 인권에 대한 무시이다. 특히 가정을 부양해야 하는 교사에게는 가정에서의 역할을 이행할 수 있도록 임금이 고려되어야 한다. 이런 측면에서 기독교대안학교가 정당하지 못하면 기독교교육의 주요 가치인 인권과 정의를 학생들에게 제대로 가르칠 수 없다.

그러면 어느 정도의 임금이 정당한 대가인가? 그것은 일률적으로 단정하기 어렵다. 다만 위의 통계가 보여주듯이 기독교대안학교 교사의 평균 초임(2011년 기준)이 142만원이라는 사실은 특성화학교 교사의 임금 수준(2009년 기준으로 60%의 교사들이 250만원 이상)에 비해서나 가구당 월 평균 소득(2009년 기준으로 330만원)에 비교할 때

4) Herzberg의 동기-위생이론(혹 two factors theory)에 따르면 물질적 보상(돈)은 동기요인(만족요인)이 아니라 위생요인(불만족요인)이다. 즉, 노력한 것에 비해 물질적 대가가 적을 경우 그것은 불만을 야기시키는 요인이 된다. 물질적 보상을 충분히 준다면 불만은 사라지지만 그렇다고 동기가 올라가지는 않는다고 한다(진동섭 외, 2014). 그러므로 이 이론에 따르면, 교사들에게 돈이 동기 혹은 헌신을 일으키는 요소는 되지 못하지만 부족한 임금지불은 교사들에게 불만요인으로 작용할 수는 있다는 것이다.

너무 낮은 수준임은 분명하다. 최소한 시간당 최저임금 이상의 급여가 지급되어야 하고, 나아가 생활에 필요한 금액이 지급될 필요가 있다. 직장으로서의 기독교학교는 자원봉사를 기반으로 하는 교회와는 다른 조직이라는 사실을 분명히 인식해야 한다. 그래서 기독교대안학교는 신앙을 불모로 정당한 대가를 주지 않고 헌신을 강요하는 방식으로 운영되어서는 안 된다.

3. 공적 재정지원에 대한 우려

기독교대안학교가 학부모에게 많은 재정 부담을 지워서 입학에 제한하는 일은 기독교교육의 정신에 부합하지 않다고 했다. 또한 교사들에게 임금을 지나치게 낮게 지급하여 경제적 불안감 속에서 힘들게 하는 것도 성경적이지 않다고 주장했다. 이 두 가지를 지키기 위해서는 학교가 자체적인 수익구조를 만들거나 학부모가 아닌 곳으로부터 재정지원을 받는 도리 밖에 없다. 재정지원을 받는다고 할 때, 기독교대안학교의 입장에서 먼저 고려할 수 있는 곳이 정부이다. 공교육의 학교들처럼 기독교대안학교도 정부의 공적 재정지원을 받는다면 앞에서 염려한 두 가지 문제들이 해결될 수 있을 것이다. 그러나 공적 재정지원의 문제는 과연 정부가 종교계학교이면서 미인가로 있는 기독교대안학교에 재정지원을 할 가능성이 있는가 하는 것과 또한 공적 재정지원이 주어진다 해도 그것이 야기할 위험성을 어떻게 할 것인가 하는 문제가 제기된다.

공적 재정지원의 가능성 문제는 논외로 두고 여기서는 공적 재정지원에 대한 우려에 대해 잠깐 논의하고자 한다. 대개 정부의 돈은 규제와 함께 움직인다. 즉, 정부의 재정지원을 받게 되면 교육과정 편성이나 신입생 선발 같은 학교행정에서 정부가 요구하는 방식을 따라야 되는 의무를 지게 된다. 그러므로 학교의 고유한 교육이념을 유지하고 싶어 하는 대안학교나 기독교학교들은 정부의 재정지원을 의도적으로 거부하는 경우가 종종 있다. 예를 들어, 미국의 대표적인 대안학교인 알바니 프리스쿨(Albany Free School)은 정부로부터의 재정지원 일체를 거부하기로 결정했다. 정부로부터 받는 재정지원이 학교가 추구하는 이념인 ‘학생 개인의 자율성을 전적으로 보장하는 일’을 방해할 것이라는 우려 때문이었다(Chris, 2002). 정부의 재정지원을 받는 대신 다른 대책을 마련하여 학교운영비를 충당하고 있다. 자세한 내용은 뒤에 상술하도록 하겠다.

우리나라에서는 반대의 사례들이 있다. 정부의 재정지원을 받으면서 동시에 부과되

는 규제로 인해 학교가 추구해왔던 가치를 유지하기 어려워하는 경우이다. 우리나라 대안학교의 원조라고 하는 D학교가 그러한 경험을 겪었다. 충남에 위치한 기독교대안 학교인 D학교는 각종학교에 속한다. D학교는 각종학교로 인가를 받아 고등학교 학력 인정을 받아왔다. 하지만 재정지원을 받지 않아 비교적 정부의 규제와 간섭 없이 학교의 운영을 자율적으로 해왔다. 그러다가 학교가 2년제 대학 수준의 전공부를 설치하여 재정적 어려움을 겪게 되었다. 그래서 2001년부터 재정결함보조금이라는 명목으로 교사 인건비를 교육청으로부터 받았다. 그러면서 D학교는 재정지출, 교육과정, 학생선발, 학습평가 등의 영역에서 교육청의 간섭과 규제를 받게 되었다. 이 때문에 학교는 오랫동안 해오던 교육방식에 변화를 겪지 않을 수 없었다. 마을학교를 표방해 왔지만 마을 출신의 학생들을 많이 받을 수 없게 되고, 학생에 대한 다양한 평가의 방식도 제약을 받게 된 것이다.

이와 유사한 현상들이 광범위하게 일어나고 있음은 대안교육을 하는 특성화학교와 미인가대안학교를 대상으로 전수 조사한 이혜영 외(2009)의 연구에서도 잘 나타난다. 즉, 대개 재정지원을 받는 특성화학교가 정부로부터 재정지원을 받지 않는 미인가대안 학교에 비해 학교의 교육이념을 구현하는 정도가 낮을 뿐 아니라 교육의 성과 면에서도 상대적으로 조금 떨어짐을 보여준다. 이를 구체적으로 살펴보면 다음과 같다. “나는 학교의 설립이념과 목적에 대해 알고 있다.”와 “나는 학교의 이념과 목적에 동의한다.”라는 설문조사에서 미인가대안학교 교사들은 98.7%와 98.7%로 대부분 그렇다고 대답했고, 학부모들도 97.7%와 98.4%로 대부분 동의했다. 그리고 학생들은 80%와 85.4%로 교사와 학부모보다는 조금 낮은 수준에서 답을 했다. 반면 대안교육 특성화 학교 교사들은 98.4%와 96.9%로 역시 다수의 교사들이 긍정적으로 대답했고, 학부모들은 93.8%와 96.8%로 역시 높은 수준이었고, 학생들은 77.6%와 76.8%로 비교적 낮은 수준의 답을 했다. 그런데 여기서 미인가대안학교의 구성원들이 특성화학교 구성원들에 비해 일관되게 학교의 이념과 목표에 대한 이해와 동의가 높게 나타남을 알 수 있다(이혜영 외, 2009: 88-89; 182-183).

대안학교의 교육목표 실현정도에서도 그 차이는 확인된다. 미인가대안학교와 특성화 학교의 교사가 평가한 학교의 교육목표 실현정도는 ‘기본생활습관 형성’에서 3.01:2.86, ‘자율학습 능력계발’에서 3.00:2.66, ‘창의적 사고와 표현능력’에서 3.14:2.82, ‘민주적 태도와 가치관 형성’에서 3.19:2.97, ‘생태적 가치관과 태도 함양’에서 3.21:3.04로 나타났

다. 학부모들이 평가한 바로는 ‘기본생활습관 형성’에서 3.19:3.03, ‘자율학습 능력개발’에서 3.16:2.81, ‘창의적 사고와 표현능력’에서 3.35:3.15, ‘민주적 태도와 가치관 형성’에서 3.38:3.15, ‘생태적 가치관과 태도 함양’에서 3.46:3.20으로 나타났다(이혜영 외, 2009: 245-249) 이 설문조사는 미인가대안학교가 특성화학교보다 교육목표의 실현정도가 높다고 학교구성원들이 생각하고 있음을 보여준다. 이러한 조사결과가 특성화학교는 미인가대안학교에 비해 이념의 이해정도나 목표실현 정도에서 낮은 이유가 재정지원과 함께 부과되는 정부의 규제와 간섭 때문이라고 단정 지을 수 있는 충분한 근거는 되지 못한다. 그럼에도 불구하고 이 조사결과를 볼 때 정부의 규제와 간섭이 학교의 고유한 이념과 목표를 약화시키는 요인이 되고 있음을 추정하게 한다.

지금까지 한 논의를 요약하면 다음과 같다, 기독교대안학교가 재정부족의 어려움을 겪고 있지만 그 해결방안을 학부모에게나 교사에게 덧씌우는 것은 더 큰 문제를 야기할 수 있다고 보았다. 지나치게 높은 등록금은 부유하지 못한 아동을 배제함으로써 기독교학교의 은혜의 정신에 어긋나고, 지나치게 낮은 교사 임금은 교사의 인권을 침해하는 것이 되어 정의의 가치에 어긋나게 된다. 그러므로 재정문제를 해결하기 위해서는 외부로부터의 지원이 필요한데, 종종 대두되는 방안이 공적 재정지원이다. 그러나 연구자는 여기서 공적재정지원이 가져올 수 있는 위험성에 대해 논의하였다. 물론 규제가 따르지 않는 재정지원이 있을 수 있다⁵⁾. 학교 운영의 자율성을 보장하는 공적 재정지원을 얻기 위한 노력도 필요하다. 그리고 정부의 규제가 학생들(의 교육권)을 보호하기 위한 목적임을 감안한다면 모든 규제를 부정적으로 볼 필요는 없다. 그러나 우리나라의 교육사를 훑아볼 때 정부의 규제가 대개 학교의 자율성을 제한하여 학교의 개성을 억압한 사례가 많았음은 분명하다. 여기서는 미인가대안학교와 대안교육 특성화학교를 비교한 조사를 통해 정부의 규제가 학교의 독특성과 교육력의 저하를 가져올 수 있음을 살펴보았다.

5) 미국의 voucher제도처럼 학교에 재정지원을 하기보다 특수한 필요를 가진 학생들에 대해 공적 재정 지원을 한다면 학교에 대한 규제는 최소화할 수 있을 것이다.

Ⅲ. (기독교)대안학교의 재정 자립 사례 분석

대개 일반적인 학교의 재원은 세 가지로 나뉜다. 정부의 공적 재정지원, 학생의 등록금 그리고 외부의 후원금 등이다. 그러나 대안학교나 기독교대안학교는 정부의 공적 지원을 못 받거나 혹은 받기를 거부하는 경우가 많기 때문에 공적 재원 대신 다른 수입원을 개발해야 하는 어려움이 있다. 어떤 학교들은 교회의 지원을 중요한 재원으로 활용하고, 또 다른 일부의 학교들은 자체 수익사업을 운영하여 부족한 재정을 메꾸기도 한다. 우리나라 기독교대안학교의 경우는 자체 수익사업을 만들기 보다는 개인이나 기관 후원자들을 발굴하여 확보하는 방안을 더 선호한다. 그리고 최근 들어 강조되는 한 방법이 학교가 지역사회와 밀접한 관계를 맺어 지역으로부터 필요한 자원을 공급받는 것이다.

여기서는 위에서 논의한 교회의 재정지원, 자체수익사업, 후원자확보, 지역사회로부터의 지원 등을 활용하여 비교적 건전하게 재정을 확보·운영하고 있는 국내외 학교 사례들을 소개하고자 한다. 해외 사례들은 교회의 재정지원과 자체수익사업이나 지역사회로부터의 지원을 효과적으로 활용하는 학교들이다. 국내사례들은 학교재원에서 학부모의존율이 70% 이하이면서 교사임금이 높거나 학생들의 장학금 수혜율이 높은 사례들을 선정하였다. 이런 사례 학교들은 효과적인 재원의 확보와 사용에 관심을 기울일 뿐 아니라 등록금 정책에서 어려운 가정의 학생들을 배려하는 대책을 마련하고 있다. 가난한 학생들을 배려하는 등록금 정책과 효과적인 재원 확보를 함께 할 때 기독교학교의 재정정책은 건전하다고 할 것이다. 여기에 소개되는 국내외 사례들은 각기 독특한 상황 속에서 학교를 운영하고 있기에 선불리 일반화하기는 어렵다. 그럼에도 불구하고 이 사례들은 재정적인 어려움에 처해있는 우리나라의 많은 기독교대안학교들에게 재정문제에 대한 새로운 방안을 찾는 데 도움을 줄 것으로 기대된다.

사례학교들 중 해외학교들에 대한 자료 수집과 분석을 위해서는 학교 홈페이지와 학교장이 쓴 저서 및 관련 문서들을 이용하였다. 그리고 국내 사례학교들의 자료 수집을 위해서는 학교교직원을 대상으로 설문조사를 실시하거나 인터뷰를 하는 동시에 학교 홈페이지의 내용들을 자세히 검토하였다.

1. 해외학교 사례

(1) 미국의 그랜드래피즈 기독교학교 (Grand Rapids Christian Schools)

미국의 미시간주에 있는 그랜드래피즈 기독교학교(GRCS)는 미국 개혁주의 교단 (Christian Reformed Church)에서 설립한 개혁주의 기독교학교 중 하나이다. 개혁주의 기독교학교는 2015년 기준으로 북미지역에 500여개의 학교가 있으며 이들은 국제기독교학교(Christian School International, CSI)라는 연합 단체에 속해 있다. 미국 개혁주의 교회(CRC)는 기독교학교들을 설립하였지만 그 운영은 학부모들이 중심이 된 학교 이사회에 맡기고 있는 실정이다.

그랜드래피즈 기독교학교는 그랜드래피즈라는 도시에 있는 초등학교 3개교, 중학교 1개교, 고등학교 1개교로 이루어져 있다. 그랜드래피즈 기독교학교는 학생들의 사회경제적 배경에 관계없이 누구나 우수한 기독교교육을 받을 수 있도록 하기 위해 노력하고 있다. 학부모의 소득에 따른 이원화 등록금 정책에서부터 다양한 장학금 수여까지 어려운 가정의 학생들이 학교에 입학할 수 있도록 노력을 기울이고 있다. 먼저 등록금에 대해서는 이원화 등록금 정책을 운영하고 있다. 학부모들은 ‘요청하는 등록금(requested tuition)’과 ‘필수적인 등록금(required tuition)’ 가운데 한 가지를 선택하게 된다. 요청하는 등록금에는 필수적인 등록금에다 다른 학생들을 위한 재정지원, 교육적 지원 프로그램과 기술에 대한 비용 등이 첨가된 금액이다. 요청하는 등록금을 내는 학부모들에게는 감사증이 수여되고 그 차액에 대해서는 세금공제를 할 수 있도록 해준다. 예를 들어, 중학교 등록금이 2016-2017 학년도의 경우 연간 요청하는 등록금이 10,310 달러이고, 필수적인 등록금은 7,945달러이다. 일부의 학부모들은 어려운 학생들을 위해 2,400달러를 더 내는 것이다(<http://www.grcs.org/netcommunity/tuition>). 그리고 등록금을 내는 방식에서도 일시불로 낼 수도 있지만 가정 형편에 따라 열한 번에 걸쳐 분납할 수도 있도록 허용된다.

이 외에 학교에서는 다양한 재단이나 기금 예를 들면, Eagles Fund, Capital Projects Fund, GRCS Foundation, New2You grants의 지원을 받아 가정 형편이 어려운 학생들에게 장학금을 지급하고 있다. 대개 학생들의 40% 이상이 장학금을 수여받고 있다고 한다. 그런데 여기서 주목할 것은 CRC교회들이 어려운 학생들에게 재정지원을 하

는 방식이다. 학교가 있는 Grand Rapids 시의 CRC 교회들은 대개 기독교교육 기금을 마련해서 가지고 있다. 그 기금으로 교회 교인 자녀가 기독교학교에 가고자 할 때 필요에 따라 재정적인 도움을 준다. 먼저 가정 형편이 어려운 교인들이 자녀를 기독교학교에 보내고자 할 때 자신의 수입을 감안하여 자신이 부담할 액수를 기입하고 교회에 요청하는 금액을 적어 교회 기독교교육위원회에 요청서를 낸다. 그러면 교회에서 그 요청서를 검토한 뒤 등록금의 일부를 지원하게 된다.⁶⁾

1950년대에는 기독교학교 등록금의 1/3 정도를 교회가 부담할 정도로 교회의 재정 지원이 적극적이었다. 그러다가 교회의 재정이 어렵게 되고 기독교학교의 학생 구성도 다양화되면서 교회의 기독교학교에 대한 지원이 느슨하게 변하였다. 교회가 기독교학교에 대해 지원을 계속할 것인지에 대해 논란이 일자 개혁주의(CRC) 교단에서는 기독교학교와 교회의 관계에 대한 연구를 위해 ‘기독교학교 연구위원회’를 위촉하였다. 위원회에서 오랜 연구를 통해 총회에 보고서를 제출하였고, 2005년 교단 총회는 그 보고서를 채택함으로 교회는 기독교학교에 대해 영적, 재정적 지원을 더욱 강화할 것을 천명하였다(강영택, 2013: 60-63).

(2) 알바니 프리스쿨 (Albany Free School)

1969년 뉴욕주 알바니 시에 설립된 알바니 프리스쿨은 미국의 가장 오래된 도심지 대안학교이다. 알바니 프리스쿨은 기독교학교는 아니지만 재정행정의 면에서 우리에게 주는 시사점이 많아 살펴보고자 한다. 학생교육과 학교운영에서 학생들의 자율성과 권리를 중시하는 학교 철학을 설립부터 지금까지 강조하고 있다. 정부의 규제와 간섭을 피하기 위해 학교는 의도적으로 정부의 재정지원을 받지 않기로 방침을 세웠다. 그러면서도 가난한 유색인종과 이민자들이 많은 도심지에 있는 학교로서 그들을 위해 등록금을 낮게 책정하고 있다. 그리고 부족한 재원을 보충하기 위해 자체 수익사업을 운영하면서 동시에 지역사회와 유기적 관계를 통해 지역의 많은 교육적 자원들을 활용하고 있다. 학교는 학교재정 문제가 학교의 철학과 관계한다는 사실을 분명히 인식하고 그 철학에 부합하는 재정정책을 실시하고자 노력하고 있다(Chris, 2002; 42).

6) 필자의 경우도 미국 유학시절 미시간의 한 개혁교회의 도움으로 두 자녀를 기독교학교에서 교육시킬 수 있었다. 당시 필자는 학생의 신분이었기에 전체 등록금의 20% 정도만 부담하였고, 대부분의 금액을 교회의 도움으로 지출할 수 있었다. 교회에 큰 사랑의 빛을 졌다.

먼저 등록금 정책을 보면, 어떤 누구도 경제적인 이유 때문에 학교에 입학하지 못하는 일이 없도록 등록금을 최대한 낮추었다. 거기에는 등록금 차등제를 실시하여 등록금을 낼 수 있는 능력에 따라 등록금을 달리 내도록 하여 가난한 가정의 아이들이라도 학교를 다닐 수 있도록 배려하였다. 2012년 기준으로 무상급식이나 감면급식 혜택을 받는 저소득층 학생 비율이 전체 학생의 80%나 되었다. 알바니 프리스쿨의 학부모들이 등록금으로 낸 금액은 월 평균 160달러였다(https://en.wikipedia.org/wiki/Albany_Free_School). 그리고 학교는 최대한 학부모들의 학비 부담을 줄이기 위해 최소한의 예산으로 학교를 운영한다. 2012년 기준으로 학교 일 년 예산이 150,000달러였다. 이처럼 적은 예산이지만 등록금만으로는 학교 운영을 위한 비용을 충당할 수가 없다. 그래서 학교에서는 부족한 재원을 마련하기 위해 학교수익사업을 하고 있다. 한 때 학교가 있는 지역의 주거환경이 열악하게 되어 낡은 건물들 다수가 헐값에 나온 적이 있었다. 그 때 학교는 가용할 수 있는 자금을 이용하여 낡은 건물 10채를 싸게 구입하였다. 그리고 조금씩 학교 교사들이 함께 건물들을 리모델링하여 새로운 건물들이 학교 소유로 생기게 되었다. 이 건물들을 교사나 학생의 가정에 임대를 주거나 그 외 다양한 용도로 활용하여 학교는 부족한 재원을 마련하고 있다. 임대 사업 외에 학교는 다양한 펀드레이징을 한다. 학생들이 해외 봉사활동을 갈 때는 그 비용을 마련하기 위해 학생들이 물건을 만들어 주민에게 팔기도 하고 학교 홈페이지에 기부 페이지를 마련해서 수시로 기부를 받기도 한다.

알바니 프리스쿨은 학교가 위치한 지역사회와 밀접한 관계를 유지하고 있다. 이러한 관계는 학생들에게 보다 실제적인 교육 서비스를 제공할 뿐 아니라 학교운영에 예산을 절약하게 하는 좋은 방도가 되기도 한다. 프리스쿨 학생들은 일주일에 몇 시간 정도씩 자신이 좋아하는 분야에서 지역의 전문가들로부터 도제수업 또는 조수수업을 무료로 받을 수 있다. 의사, 법률가, 예술가, 작가, 댄서, 모델, 만화가, 박물관 큐레이터, 마술사, 보트제작자, 사진작가, 파일럿, 말 조련사, 요리사 등 다양한 직종에서 지역 사회의 어른들과 함께 그 활동을 하면서 배우는 것이다. 이 외에도 알바니 프리스쿨은 주위 마을에 있는 교육적 자원들을 활용하는데도 적극적이다. 학생들이 수업 시간에 만든 영화를 상연할 수 있도록 지역의 극장은 기꺼이 공간을 제공해주기도 한다. 이처럼 학교가 지역사회로부터 공급받는 교육적 자원들은 학교의 운영비를 절감시켜주는 효과가 있다.

2. 국내학교 사례

(1) A기독교학교

A기독교학교는 A 교회가 2008년도에 경기도에 설립한 기독교대안학교이다. 초중고등학교 통합으로 운영되고 있으며 180명의 학생들이 이 학교에 재학하고 있어 비교적 규모가 큰 편에 속한다고 할 수 있다. 학생들의 등록금은 학교급에 따라 차이가 있지만 연 250만원에서 500만원 미만으로 기독교대안학교 평균 등록금에 비해 낮은 편에 속한다. 등록금과 입학금 등 학부모가 내는 금액이 학교의 총세입 중에서 70%를 차지하고 있다. 나머지 중에서 10%는 학교의 설립과 운영주체가 되는 교회가 부담하고 있다. 그리고 학교 총세입 중 20%는 후원금으로 충당하고 있는데 후원금은 교회에서 시설비로 지원하는 금액, 주로 교회 교인들인 개인 후원자의 후원금, 후원 이사회의 후원금 등으로 구성된다. 주목할 점은 학교를 위해 후원이사회를 조직하여 이사들이 집안이 어려운 학생들을 맡아 그들을 위해 장학금을 수여하는 제도를 갖고 있다는 점이다.

A기독교학교의 재원구성은 다른 기독교대안학교들과 큰 차이를 보이지는 않는다. 그러나 이 학교 재정정책의 특징은 장학금 제도에 있다. 학생들에 대한 장학금 지급을 위해 연 등록금 총액의 20% 정도를 사용하고 있다. 그래서 총학생들의 35%나 되는 학생들이 장학금 수혜를 받고 있다고 한다. 장학금은 목회자나 선교사자녀, 저소득층 자녀, 다문화가정 자녀 등 비교적 어려운 환경의 자녀들에게 수여하고 있다. A기독교학교는 등록금의 수준이 비교적 합리적이며 더구나 등록금 중에서 많은 부분을 가정이 어려운 학생들에게 장학금으로 주고 있다. 그러면서도 교사의 임금이 기독교대안학교 교사들의 평균 임금보다 높은 편에 속하여 비교적 건전한 재정 상태를 유지한다고 할 수 있다.

(2) B학교

B학교는 2009년 전북에서 개교하였다. B학교를 설립한 주체는 공동체 B라 하는 비영리법인이다. 초중고 통합으로 운영되고 있으며 2016년 현재 65명의 학생이 재학 중에 있다. 교직원원은 26명으로 학생 수에 비해 많은 편이다. B학교의 등록금은 연 360만원으로 다른 기독교대안학교들에 비해 낮은 편이라 할 수 있다. B학교의 총세입에서

학부모가 부담하는 비율은 70%로 다른 기독교대안학교들과 비슷한 수준이다. 그런데 B학교는 설립한 주체가 교회가 아니라 비영리법인이기 때문에 고정적인 교회 지원금을 기대하기 어렵다. 이런 상황에서 B학교는 개인후원자들을 발굴하여 총세입의 30%나 되는 부분을 후원금으로 충당하고 있다. B학교가 후원금을 확보하는 방법은 학교의 설립주체가 되는 공동체의 대표되는 목사님이 시무했던 교회와 공동체에서 제자훈련을 받았던 성도들이 개인 후원자가 되어 후원을 하는 것이다. 그리고 B학교가 정식으로 개교되기 전에 계절학교가 운영되었는데 그 계절학교의 졸업생들도 개인 후원자로 참여하여 학교에 후원금을 내고 있다. 학생들에 대한 장학금 제도가 잘 갖추어져 있어 목회자 자녀, 선교사 자녀, 저소득층 자녀, 다문화가정 자녀 등에게 장학금이 수여된다. 전교생 대비 40%나 되는 많은 학생들이 장학금 혜택을 받고 있다. 이는 장학금 총액이 연 등록금 대비 33%나 되는 금액이다.

B학교의 재정은 비교적 건전하게 운영되고 있다. 다른 대안학교들에 비해 낮게 책정된 등록금과 적극적인 후원금 확보 방안과 폭넓게 지급되는 장학금 제도는 다른 기독교대안학교들이 참조할 만하다. 그러나 교사의 임금 평균이 140만원으로 기독교대안학교 교사들의 평균 수준으로 낮은 상태인 점은 개선될 필요가 있다고 할 것이다.

(3) C학교

강원도에 위치한 C학교는 2010년 한 수도원에서 시작한 기독교대안학교이다. 2016년 기준으로 학생수가 21명이고 교직원 수는 10명으로 작은 규모의 학교이다. 학생의 등록금이 연 100만원에서 250만원 사이에 있어 다른 대안학교에 비해 낮은 편이라고 할 수 있다. 낮은 등록금 정책으로 학교의 총세입에서 학부모가 부담하는 비율이 29%밖에 되지 않는다. 학부모가 부담하는 금액 보다 더 큰 재정을 외부에 의탁하고 있다. C학교가 주요 재원으로 삼는 방법은 외부 후원금으로 총세입의 63%를 차지한다. 후원금은 대부분 학교 개교 초창기에 홍보를 통해 연결된 개인 후원자들이 지급하는 것과 학교의 설립주체인 수도원을 통해 알게 된 사람들이 하는 후원금이 합쳐진 것이다. 그리고 등록금과 후원금 외에 총세입의 8%는 학교에서 방학 때 개최하는 캠프에 참석하는 사람들의 회비와 그에 대한 예금이자 있고 또한 수도원과 목장에서 지원하는 금액이 일부 포함되어 있다.

이처럼 C학교는 적은 등록금으로도 운영이 가능한 것은 높은 후원금 때문이다. 학교는 적극적으로 홍보를 하고 후원금을 체계적으로 관리하여 일정 수준의 후원금을 지속적으로 받고 있다. 그러나 학교의 규모도 작고 총 세입이 크지 않기 때문에 교사들에 대한 임금이 낮은 것은 학교가 해결해야 할 중요한 과제라 할 수 있다.

(4) D학교

(기독교)대안학교의 원조라 할 수 있는 D학교는 1958년 충남에서 개교하였다. 중학부로 시작해서 고등부가 생긴 후 고등부가 존속하다가 2001년부터 고등학교를 졸업한 학생들이 공부하는 전공부가 생겨났다. 2016년 기준으로 83명의 학생들이 재학 중에 있고, 22명의 시간강사를 포함하여 40명의 교직원이 있다. D학교는 정부의 재정지원이 없이 오랫동안 운영되다가 2001년부터 고등부는 교육청으로부터 재정결함 보조금을 받게 되었다. 현재 연 등록금은 160만원으로 일반 고등학교와 동일한 수준이다. 학교 총 세입 중 학부모 부담금이 24% 밖에 안 되며 이는 국가의 지원금이 총 세입의 73%나 되기 때문이다. 나머지는 재단 전입금이 1% 정도 되고, 농산물 실습 수입 등 등 기타 수입이 2%가 조금 넘는다. 장학금 제도가 활발하여 전체 학생의 85%나 되는 많은 학생들이 장학금 혜택을 받고 있다.

D학교 고등부에 비해 전공부는 정부의 재정 지원이 없기 때문에 재정 상태가 더 어렵다. 전공부의 세입은 학생들의 등록금, 후원자들의 후원회비, 실습으로 하는 농사짓기에서 나오는 수익금, 임대수익 등으로 이루어진다. 여기서 후원회비는 학교 재학생이나 학부모보다 D학교에 애정을 갖고 학교를 후원하는 이들이 내는 돈이 주가 된다. 또한 D학교가 오래전부터 소유하고 있던 한 건물에서 나오는 임대수익도 학교 재원 마련에 한 몫을 담당하고 있다. 서울에 위치한 그 건물은 오래전에 학교의 철학에 적극적으로 찬동한 한 후원자가 학교재단에 기증한 것이다. 임대수입이 월 4백만 원 이상 나와서 한 때는 D학교의 가장 중요한 재원의 역할을 감당했고 최근에는 전공부의 운영비로 사용되고 있다.

무엇보다 중요한 D학교의 재정자립의 방법은 학교운영비의 절약이다. D학교는 학교가 위치한 지역사회와 매우 밀접한 관계를 맺고 있기 때문에 지역의 교육적 인프라와 자원들을 활용하므로 학교운영비를 최소화할 수 있다. 지역사회 역시 학교교육에 필요

한 물적, 인적 자원들을 적극적으로 제공한다. 이러한 자원의 활용은 학교교육을 더욱 풍부하게 할 뿐 아니라 학교예산을 절감하는데 중요하게 기여하고 있다. 전공부의 경우 유기농업을 전공으로 하고 있어 농지가 필수적이다. 지역 주민들 가운데 농사짓기가 어려운 분들은 학교에 토지를 위탁해 준다. 학교에서 수업을 하는 교사 가운데는 마을의 주민들도 있어 인건비를 절약하게 된다. 또한 D학교 학생들이 동아리를 만들어 목공이나 도자기공예, 혹은 한지공예 등을 배우고 싶으면 마을에 사는 분들을 찾아가 삶의 현장 한 가운데서 그러한 기술을 배우기도 한다. 지역의 신용협동조합인 풀무신협은 학생들이 지역사회의 역사, 문화, 인물들을 탐방하도록 지역탐방 프로그램을 지원한다. 지역의 학생들은 이 프로그램을 통해 무상으로 자기 지역의 역사를 알게 되며 지역에 대한 자긍심을 갖게 된다. 학교 인근에 있는 마을도서관은 D학교 학생들에게 중요한 교육의 장이 되고 있다. 학생들은 도서관의 책을 이용할 뿐 아니라 매주 수요일에는 지역 아카이브 수업을 도서관에서 진행하고 있다. D학교는 이처럼 지역사회에 있는 교육 인프라와 인적 물적 교육자원들을 발굴하여 교육에 활용하기 때문에 학교재정을 그만큼 절약할 수 있다.

IV. 기독교대안학교의 재정 자립 방안

1. 교회의 재정지원 확보 방안

교회가 설립하여 운영하고 있는 기독교대안학교들은 대개 교회가 학교를 위해 시설과 체제공과금을 제공하는 경우가 많다. 일부의 학교에서는 교회가 학교 총세입의 10% 정도의 재정을 지원하기도 한다. 그러나 교회가 학교에 대해 하는 재정지원 방안 가운데 모범적인 사례로 보이는 경우는 미국의 그랜드래피즈 기독교학교이다. 기독교 학교를 후원하는 그랜드래피즈의 개혁교단 교회들은 기독교교육기금을 보유하고 있어 이를 활용하여 효과적으로 기독교학교를 돕고 있다. 이들 교회가 기독교교육기금을 마련하게 된 것은 기독교학교를 통한 기독교교육이 하나님과의 언약에서 자녀교육에 대한 책임을 다하는 일인 동시에 하나님나라 확장을 위한 핵심적인 과제임을 알기 때문이다. 이들 교회에서는 자녀에 대한 올바른 신앙교육이 교회의 다른 어떤 사역보다 중

요하다는 인식을 갖고 있다. 또한 언약자녀에 대한 교육은 교회교육만으로는 부족하여 세상에 대한 지식을 기독교적으로 이해하고 실천하게 하는 기독교학교가 필요하다는 인식을 공유하고 있다.

그런데 우리나라에서는 이런 종류의 기금을 갖고 있는 교회가 많지 않다. 교회당 건축을 위한 적립금, 선교 적립금 등은 종종 있지만 기독교교육적립금은 찾기가 힘들다. 이는 아직 미래세대에 대한 신앙교육의 중요성과 신앙교육을 위한 기독교학교의 필요성에 대해 교회지도자들 사이에 공감대가 충분하지 못하기 때문이다. 그러므로 먼저 교회 지도자들에게 기독교학교교육이 교회의 미래를 대비하는 일이며, 우리사회에 하나님나라를 선포하는 가장 효과적인 방법임을 분명히 인식시킬 필요가 있다.

이러한 인식이 교회 지도자들 가운데 자리 잡으면 다음으로 이를 전교인들에게 확산시키면서 교회 예산에 기독교교육기금을 반영해야 한다. 즉, 교인들이 기독교학교에서 기독교교육을 받는 것을 도울 수 있도록 재정을 확보하는 것이다. 이것은 매년 예산에서 일정비율의 금액을 떼어서 별도로 적립할 수도 있다. 이 기금으로 교회가 기독교학교교육을 위해 사용하는 방법은 다양할 수 있다. 교회가 직접 설립하여 운영하는 기독교학교나 혹은 교단 내의 같은 정신을 가진 기독교학교에 일정금액의 재정을 지원할 수도 있다. 대개 우리나라의 기독교대안학교나 교회가 사용하는 방식이다. 이 방식은 기독교학교를 돕는 편리한 방법이지만, 이 돈이 어떤 용도로 어떻게 사용되는지를 모르기 때문에 교회의 입장에서는 지속적으로 많은 재정을 제공하는데 부담을 느낄 수도 있다.

그런 면에서 그랜드래피즈 개혁교회가 기독교학교에 지원하는 방식은 좋은 사례가 될 수 있다. 교회는 돈을 직접 학교에 지급하는 대신 기독교학교에 다니고 싶어 하는 학생들을 지원하는 방법을 사용한다. 물론 교회와 관련된 기독교학교에 가는 조건에서만 지원금이 주어진다. 기독교학교에서 기독교교육을 받고자 하지만 가정형편이 어려워 힘들어하는 교인들에게 지원금을 수여하는 방식은 교회가 어려운 교인들을 돌아보는 일인 동시에 기독교학교에 학생을 보냄으로서 기독교학교의 존속과 발전에 기여하는 방법이기도 하다. 이런 방식을 사용하는 것이 교회에서도 기독교교육기금을 마련하는데 유리할 수 있다. 교인에게 장학금으로 전달하는 일은 어려운 성도에 대한 구제이면서 교회의 미래를 준비하는 일이기도 하기 때문이다.

우리나라에서도 이와 같은 방법을 사용할 수 있다. 기독교학교에 자녀를 보내기 원

하는 교인이 자신의 재정 형편을 고려하여 부족한 금액을 교회에 청구하면 위원회에서 이를 심사한 뒤 적정한 금액을 지불하면 된다. 이럴 경우 교회는 1년 동안 학교에 대한 지원금을 정해놓고 그 금액을 교인들에게 공지해야 한다. 그래서 교인들이 지원금을 요청할 때 교회의 재정형편을 고려하도록 할 필요가 있다.

교회가 기독교학교를 위해 지원금을 지출하는 또 다른 방식은 특정 목적을 위해 금액을 지원하는 것이다. 예를 들면, 학교의 책걸상이 낡아 교체해야 할 때 이 일의 필요성을 교회에 잘 설명을 하고 지원을 받는 것이다. 혹은 학교에 꼭 필요한 교원이 있을 때 그를 초빙하여 학교에 재직하는 데 드는 비용을 교회에서 지속적으로 대는 방식도 있을 수 있다. 이는 일부의 신학대학에서 사용하는 석좌교수제와 유사한 것이다. 이처럼 구체적인 항목을 정해서 후원을 하고 재정 지출 후에는 그것이 어떤 결과를 얻게 되었는지가 보고될 필요가 있다.

2. 자체 수익사업 활성화 방안

우리나라의 기독교대안학교 가운데 학교 자체 수익사업을 통해 학교의 재정에 도움을 얻는 경우는 별로 없다고 할 수 있다. 여기서 예외가 되는 대표적 학교가 D학교이다. D학교는 재단이 소유하고 있는 건물에서 받는 임대료가 오랫동안 학교재정에 도움이 되어왔다. 그리고 학생들이 농업 실습 시간에 짓는 농사일로 산출한 농산물이 비록 작은 금액이지만 학교의 세입에 기여했다. 그러나 이와 같은 학교 자체 수입은 전체 세입 대비 비율이 점차 줄어서 현재 2%가 채 되지 않는 실정이다. 다른 예외의 경우는 앞의 사례에서 다루지 않았던 'E기독교학교'이다. 경기도에 있는 E기독교학교는 설립 주체인 E선교회가 운영하고 있는 교육 콘텐츠 개발과 연수 또는 캠프를 통해 발생하는 수익을 학교의 재원으로 사용하고 있다. 그 금액이 2015년의 경우 학교 총 세입의 20%를 차지했다. 이 두 학교와는 조금 다른 예가 경남에 있는 기독교대안학교인 F학교이다. F학교는 F공동체 식구들과 함께 베이커리를 운영하고 친환경 유정란 생산과 판매를 하여 수익을 얻고 있다. F공동체에는 정부의 지원으로 마을기업인 베이커리가 설치되어 있다. 그곳에서 학생들이 제빵 실습으로 만든 빵을 교내외로 판매한다. F학교는 이와 함께 친환경의 방식으로 돼지와 닭을 사육하여 산출하는 유정란을 외부로 판매하기도 한다. 이러한 활동으로 얻는 수익은 학교재정에 보태진다. 이러한 수익

사업은 비록 학교가 공동체와 함께 하는 것이지만 학교가 할 수 있는 수익사업의 좋은 예가 될 수 있다.

자체 수익사업으로 학교재정을 확보하는 예는 우리나라에서 보다는 외국에서 더 적극적인 사례들을 찾을 수 있다. 대표적인 예가 앞에서 소개한 알바니 프리스쿨이다. 알바니 프리스쿨은 매우 낮은 등록금을 학생들에게 받고 있다. 그래서 학교운영을 위해 필요한 금액의 부족분을 확보하기 위해 학교자체 수익구조를 만들었다. 그것은 학교 인근의 낡은 주택들을 헐값에 구입한 뒤 교사들이 리모델링에 참여하여 건물들을 새롭게 만들어 임대료를 주는 형식이었다. 10채 가량의 건물에서 나오는 월 임대료는 작은 규모의 학교 재정에 큰 도움이 되고 있다. 이 건물들은 교사, 학부모, 프리스쿨 공동체 식구 등 학교와 직·간접으로 관계있는 사람들이 유용하게 사용하고 있다.

학교가 할 수 있는 자체 수익사업은 제한적일 수밖에 없다. 아무리 재정이 필요하다고 해서 교육활동과 전혀 동떨어진 사업을 하는 것은 바람직하지 않다. 위의 예로부터 학교 수입사업의 두 가지 방법을 찾을 수 있다. 첫째는 학교활동 중에 이루어지는 실습으로 만들어지는 생산품을 활용하는 것이다. D학교에서는 농사실습을 해서 농산물을 얻어서 이를 활용한다. 또한 F학교에서는 제빵 실습으로 만들어진 빵과 축산실습으로 생산한 유정란을 판매하여 수익을 올리기도 한다. 또 다른 학교에서는 요리실습을 통해 만들어진 음식을 학생들에게 판매하여 학교 재정에 도움을 주기도 한다. 이러한 일들이 좀 더 발전하면 학교 내에 정식으로 가게를 열어서 학생들과 교직원들은 물론이고 마을 주민들에게 판매를 하여 수익을 얻을 수도 있다. 그리고 첫째 방안과 관련해서 E학교나 C학교는 학교 수익사업을 위한 좋은 하나의 가능성을 보여준다. 그것은 그 학교가 가지고 있는 특성을 잘 활용하여 다른 학교에 확산시킬 수도 있고 그 결과 수익을 창출할 수도 있다. 즉, 학교가 가지고 있는 장점을 기반으로 교육적 콘텐츠를 만들어서 다른 학교에 판매할 수도 있고, 이를 활용하여 연수, 워크숍, 캠프의 형태로 교사들과 학생들을 훈련하고 그 결과로 수익을 얻을 수도 있다. E학교는 인성교육을 내용으로 교사 연수를 진행하고, C학교는 통일교육으로 학생 캠프를 진행하여 교육적 목표도 달성하고 재정적 수익도 얻고 있다.

둘째는 건물의 임대수입이다. 학교 혹은 학교재단이 학교 외 건물을 소유할 만큼 재정적으로 넉넉한 경우는 별로 없다. 그러나 알바니 프리스쿨의 예는 우리에게도 좋은 시사점을 제공해 준다. 알바니 프리스쿨은 마을의 허물어가는 낡은 주택을 구매하여 교

사들이 직접 손을 봐서 쓸모 있는 건물로 재탄생시켰다. 이러한 작업은 학교에 작은 수익을 가져다 주었을 뿐 아니라 집을 필요로 하는 사람들에게 주택을 싼 값에 공급하고 마을의 슬럼화를 막는 매우 건설적인 일이었다. 우리나라 기독교대안학교들은 학교건물이 영세한 경우가 많지만 일부의 학교들은 농산촌 지역에 매우 훌륭한 건물들을 갖고 있는 경우도 있다. 이 경우에 학교 건물을 조금만 손본다면 방학 중 다른 교회나 단체가 수련회나 캠프 장소로 활용할 수 있을 것이다. 방학동안 비어 있었던 학교건물을 유용하게 사용할 뿐 아니라 경제적인 수익도 올릴 수 있게 된다. 도시에 있는 학교의 경우는 교회 건물을 이용하는 경우가 많다. 그런데 교회건물은 주로 주일날 활용도가 높고 주중에는 비어있는 경우가 많아 빈 공간을 지역사회의 기관 사무실로 임대 혹은 무상 대여 할 수 있을 것이다. 교회나 학교 건물을 꼭 자신들만 사용해야 한다는 생각을 버리고 지역사회에 개방한다면 여러 가지의 효과를 얻을 것이다. 이런 내용은 다음 장에서 서술한 지역사회의 지원방안에서 좀 더 논의가 이루어질 것이다.

3. 후원금 확보 방안

우리나라의 기독교대안학교들은 수익사업에 신경을 쓰는 대신 후원금을 확보하는 일에 더욱 관심이 많은 듯하다. C학교 외 여러 학교들은 학교 전체 세입의 20% 이상을 후원금으로 충당하고 있다. 특히 C학교의 경우는 특이하게도 학교 전체 세입의 63%나 되는 금액을 후원금으로 확보하고 있다. 학교의 설립 주체가 되는 수도원이 널리 알려진 기관이라 그 수도원에 관심과 애정을 갖는 사람들이 학교를 후원하기 때문이다. 그러나 학교에서도 후원자를 확보하고 후원자들로부터 지속적인 후원을 받기 위해 노력을 하고 있다. 특히 학교 설립 시에 학교에 대한 홍보를 적극적으로 하여 연결된 사람들이 많아 그들이 내는 후원금이 학교 재정의 큰 부분을 담당하고 있다.

B학교도 후원금이 학교재정의 중요한 부분을 차지하는 학교이다. B학교에서 후원금은 전체 세입의 30%를 차지하고 있다. 대부분 후원금은 학교의 설립주체가 되는 공동체와 설립자인 목사님이 시무했던 교회에서 제자훈련을 받은 이들이 후원자가 되어 내는 돈이다. A기독교학교도 학교재정에서 후원금이 매우 중요한 부분을 차지한다. 후원금이 전체 세입 중 차지하는 비율이 20%이지만 학교의 규모가 커서 후원금은 연 1억원을 훨씬 넘는 금액이다. 학교 설립 교회의 교인들이 후원자가 되고, 또한 후원이

사회를 구성하여 이 이사들이 어려운 학생들을 맡아 후원하는 형태를 취하고 있다.

위에 언급한 세 학교의 사례들로부터 후원금을 확보하는 효과적인 방안과 주의할 사항을 찾아보면 다음과 같다. 먼저, 후원자를 확보하기 위해서는 기독교학교에 대한 분명한 비전과 목표의식을 공유하도록 설득할 수 있어야 한다. 수도원을 좋아한다는 이유만으로 그 수도원이 설립한 학교를 후원하지는 않는다. 수년 동안 학교를 후원하기 위해서는 학교(교육)의 비전에 대한 공감감이 있어야 한다. B학교 역시 마찬가지이다. 교회 혹은 공동체에서 제자훈련을 받으면서 기독교학교의 필요성을 절감한 사람들이 후원을 하는 것이다. 그러므로 후원자를 확보하기 위해서는 기독교학교가 얼마나 필요한지, 기독교학교를 통해 이를 미래의 꿈이 무엇인지에 대해 선명하게 제시할 수 있어야 한다. 하나님 안에서 갖는 꿈과 비전의 공유 없이는 지속적인 후원 확보가 어렵다.

그리고 후원자를 확보하여 후원을 받을 때 주의할 점은 후원이 단순히 재정적인 면만으로 끝나지 않도록 해야 한다는 점이다. 후원자가 학교에 후원을 할 경우에는 학교의 상황과 학생들의 모습을 후원자들에게 정기적으로 보고를 해서 후원자에게 후원의 결과가 어떻게 되고 있는지 알게 할 필요가 있다. 그리고 후원자가 학생 개인을 후원할 경우에는 후원자와 후원받는 학생의 만남을 주선하여 상호간에 인간적 관계를 갖게 하는 것이 필요하다. 그래서 학생이 후원자로부터 경제적인 도움을 넘어 삶의 태도를 배우게 해야 한다. 후원자 역시 이러한 관계를 통해 자신이 하는 일의 가치를 확인할 수 있게 해야 한다.

4. 지역사회의 지원 확보 방안

위에서 제시한 세 가지 재정 확보 방안들은 우리에게 익숙한 것들이다. 반면 여기서 설명하고자 하는 지역사회의 지원은 아직 우리나라 기독교대안학교들이 적극적으로 관심을 갖는 영역이 아니다. 반면 서구사회에서는 오래전부터 학교와 지역사회의 연계와 협력을 중요하게 인식하고 있다. 특히 1970년대에 관련 법령이 통과되고 1990년대 이후 본격적으로 미국 전역으로 확산된 커뮤니티 스쿨(community school)⁷⁾은 학생들

7) 현재 미국에 5,000개의 커뮤니티 스쿨들이 있다고 한다. 커뮤니티 스쿨연합은 커뮤니티 스쿨을 “학교와 학생의 가정과 지역사회를 연결하는 협력관계이자 장소”로 정의하고, “학업, 청소년 개발, 가족 지원, 건강 및 사회적 서비스, 지역사회 개발” 등에 초점을 두는 학교라 한다(The Popular

의 교육을 위해 지역의 다양한 기관들과 연대하여 교육을 지원하는 형태를 띠는 학교이다. 커뮤니티 스쿨은 공립학교이지만 정부의 공적 재정 지원 외에 민간 재단, 지역 사회의 물품지원이나 자원봉사 같은 유사 지원, 지역사회의 각종 조직, 지역의 기업 등 다양한 사적 재정지원이 학교 예산의 25% 정도를 차지하고 있다(Blank, et al., 2010). 시카고의 커뮤니티 스쿨 중 하나인 Little Village Lawndale 고등학교는 학교 재정의 63%를 정부가 아닌 지역의 민간 재단과 기업으로부터 후원을 받아 운영하고 있다. 이런 현상들은 ‘한 아이를 키우는데 한 마을이 필요하다.’라는 아프리카의 오랜 속담이 현대적으로 해석되어 교육에서 마을공동체의 중요성이 복원되고 있는 셈이다.

이러한 추세는 우리나라도 예외가 아니어서 최근 학교와 지역사회의 관계를 중요하게 여기는 정책들이 중앙정부 차원과 시도교육청 차원에서 실시되고 있다. 교육부가 주관하는 교육기부사업⁸⁾이나 여러 시도교육청의 혁신학교와 혁신교육지구⁹⁾ 정책과 경기도교육청의 마을교육공동체¹⁰⁾ 정책이 대표적인 예들이다(서용선 외, 2016; 홍사단 교육운동본부, 2015). 이들 정책들이 강조하는 바가 조금씩 다르지만 이들이 전제하는 공통점은 교육을 학교의 일로만 보지 않고 마을 전체의 일로 본다는 점이다. 그래서 학교와 지역사회의 협력관계가 유기적으로 잘 형성될수록 교육이 효과적으로 일어난

Center for Democracy et. al., 2016).

- 8) 교육기부사업은 교육부가 주관하고 과학창의재단이 운영하는 사업이다. 초·중·고등학생들에게 다양한 교육적 기회를 주기 위해 지역사회의 공공기관이나 기업들을 권면하여 교육프로그램을 운영하게 하는 사업이다. 이를 효과적으로 시행하기 위해 전국에 교육기부 지역센터와 교육기부 컨설팅단을 여러 대학에 설치하여 운영하고 있다.
- 9) 혁신교육지구정책은 경기도교육청에서 시작하여 서울시와 전국적으로 확대되고 있는 정책이다. 이는 혁신학교가 그동안 이룬 교육적 성과를 지역사회로 확산하자는 취지를 갖는다. 혁신교육지구정책은 학생들 교육을 위해 꼭 필요하지만 학교만으로는 할 수 없는 일을 마을과 학교, 지자체와 교육청이 함께 협력하여 해결하고자 하는 것이다.
- 10) 마을교육공동체는 경기도 교육청에서 2015년 이후 본격적으로 시행하고 있는 교육정책이다. 마을교육공동체의 목표는 그 지역의 “학생들에게 그 지역에 대한 다양한 내용을 실천적 방법으로 배우게 하여 그들의 학습역량과 정의적 발달을 도모하여 그 결과가 다시 지역사회로 환원되는 선순환적 구조의 지역공동체를 형성하는 것”이다(서용선 외, 2016: 65). 경기도 교육청은 마을교육공동체가 ‘꿈의 학교’, ‘교육자원봉사센터’, ‘학부모지원센터’, ‘교육협동조합’의 설립으로 형성된다고 보고 이 사업들을 추진하고 있다. 꿈의 학교는 학생들이 학교에서 경험할 수 없는 다양한 경험들을 기획하며 미래 꿈을 준비하는 학교 밖의 학습동아리이다. 교육자원봉사센터는 퇴직 교원 등 지역 주민과 학부모들이 주축이 되어 교육활동을 지원하는 단체이고, 학부모지원센터는 학부모의 학교 참여를 활성화하기 위해 모인 단체이다. 교육협동조합은 뜻을 같이 하는 사람들이 모여 학교 매점이나 스쿨버스 사업 등을 하는 것이다(<http://village.goe.go.kr>).

다고 보고 있다. 앞에서 예시한 D학교나 알바니 프리스쿨에서 보여주는 학교와 지역 사회의 협력관계는 기독교대안학교가 지역사회로부터 지원을 효과적으로 확보하는 방안을 찾는 데 좋은 시사점을 제공해준다. 이와 관련하여 세 가지 사항을 제시하면 다음과 같다.

첫째, 기독교대안학교는 지역사회의 인적 자원을 활용함으로써 인건비를 절약할 수 있다. 기독교대안학교의 운영비 가운데 가장 비중이 큰 부분이 교원 인건비이다. 그래서 많은 대안학교들이 정규 교사 대신 강사들을 많이 활용하고 있다. 그러나 많은 수의 강사를 사용하기 때문에 그 비용도 적지 않다. 알바니 프리스쿨에서는 지역 주민들이 학생들의 직업교육을 맡아 도제식으로 학생들을 무료로 가르친다. 우리나라에서도 학교와 관계있는 교회를 포함한 지역사회에서 교육기부자를 모집하면 필요한 강사 상당수를 충당할 수 있을 것이다. 오늘날은 학생들을 가르칠 수 있는 인적 자원들이 교회와 지역의 각종 기관들에 풍부하게 존재한다. 더구나 최근에는 교육기부 혹은 재능기부의 분위기가 사회 전반적으로 확대되고 있어 학교에서 문을 열고 도움을 청하면 많은 지원을 받을 수 있을 것이다. 특히 방과후 수업이나 동아리 활동, 진로교육, 상담활동 등은 지역에 있는 전문기관의 도움을 받을 수 있을 것이다.

둘째, 기독교대안학교는 지역사회에 있는 자연환경이나 교육적 인프라 그리고 물적 자원을 적극적으로 활용할 필요가 있다. D학교의 경우 마을도서관이 D학교 학생들의 훌륭한 교육의 장이 되고 있다. 학교가 마을도서관을 적극적으로 활용한다면 굳이 학교에 많은 장서를 구입하기 위해 비용을 지출할 필요가 없을 것이다. 또한 D학교 학생들은 지역 신협외의 지원으로 무료로 지역의 역사 문화유적 탐방을 한다. 지역에 있는 농업체험교육관에서 1박을 하며 농업에 대한 이해와 공동체 훈련을 하기도 한다. 일본의 커뮤니티 스쿨 학생들도 이와 같이 지역사회의 다양한 시설과 기관들을 활용하여 교육을 받는다. 기독교대안학교도 지역에 있는 지역도서관, 청소년체육센터, 지역공원, 지역의 교회건물 등의 시설들을 활용할 뿐 아니라 인근에 있는 공공기관이나 기업들에 진로교육이나 체험학습 등을 요청할 수 있다.

셋째, 기독교대안학교가 지역사회와 지속적으로 좋은 관계를 갖기 위해서는 지역으로부터 도움을 받을 뿐 아니라 지역에 도움을 주는 호혜적인 관계를 형성해야 한다. 기독교대안학교가 지역사회로부터 지원을 받을 것도 많지만 반대로 지역사회를 위해 봉사할 것도 많다. 그리고 지역을 위해 봉사하는 과정이 학생들에게는 중요한 교육활

동이 될 수 있다. D학교는 농업학교로서의 전문성을 살려 지역사회에 유기농법을 가르쳐주었고, 지역의 장애아들이 교육을 받고 취업 준비를 할 수 있는 공간을 제공하기도 했다. 생활협동조합을 만들어 주민들에게 싼 가격에 좋은 제품을 공급하기도 한다. 기독교대안학교도 지역사회를 위해 할 수 있는 일들이 많이 있다. 학교식당을 운영하면서 지역 농산물을 사용하고 지역주민들을 고용하는 것이 하나의 방법이다. 그리고 정기적으로 학생들이 마을로 나가서 청소를 하고 지역의 노인들을 위한 봉사활동을 할 수도 있다. 학생들이 준비한 공연을 할 때에는 지역주민들을 초청하여 음식을 나누며 공연을 관람할 기회를 제공하는 것도 좋다. 이러한 활동들은 학교와 지역사회 사이에 도움을 주고받는 효용적 관계를 맺는 수준을 넘어 상호간에 친밀한 공동체의식을 갖는 상호의존적 유기적 관계를 형성하게 한다.

V. 결론

오늘날 학교교육에서 재정의 중요성은 점차 더 강조되고 있다. 소요 교육비의 규모와 교육의 성과가 비례 관계에 있다는 것이 많은 교육학자들이 가지고 있는 전제이다. 또한 심하게는 학교교육이 재정에 종속되는 현상이 종종 나타나기도 한다. 그러나 기독교대안학교는 돈을 숭배하는 맘몬주의를 경계하다가 돈의 위상을 애써 평가절하하려는 경향을 갖기도 한다. 그러다가 돈의 중요성을 너무 가볍게 생각하여 학교운영에 어려움을 겪기도 한다. 돈은 학교교육의 모든 것을 결정하는 최우선적 가치를 지닌 것도 아니지만 돈에 대한 치밀한 계획 없이 대충 생각해도 학교교육에는 별 문제가 없는 사소한 것도 아니다. 어떤 조직에서 돈의 사용방법은 그 조직이 추구하는 이념과 가치를 내포하게 된다. 그러므로 기독교대안학교에서 재정의 운영방식은 학교가 추구하는 가치를 나타낼 수밖에 없다. 그래서 일부의 기독교대안학교에서 나타나는 지나치게 높은 등록금과 낮은 교사 급여는 교육기회의 평등성과 교사의 인권이라는 중요한 공공적 가치를 훼손할 우려가 있기 때문에 주의할 필요가 있는 것이다.

정부로부터 공적 재정지원을 받지 못하는 상황에서 기독교대안학교들은 가정형편이 어려운 학생들의 진입을 막는 높은 등록금을 낮추고 교사들의 기본적인 생활을 보장하는 수준의 임금을 제공하기 위해서는 특별한 대책이 강구되어야 한다. 먼저 생각할

것은 모든 국민들이 내는 세금인 공적 자금을 학교에 대한 간섭과 규제 없이 지원받는 방안이다. 이는 현실적으로 쉽지 않은 길이지만 치밀한 논리를 만들고 기독교대안학교들이 그동안 이루어 놓은 교육적 성과를 잘 홍보하여 방안을 찾을 필요가 있다.

본 논문에서는 기독교대안학교의 재정자립을 위한 네 가지 방안들을 제시하였다. 교회의 지원을 보다 효과적으로 받을 수 있는 방안, 개인후원자들로부터 지속적인 후원을 받는 방안, 자체수익사업을 통해 학교의 재정을 확보하는 방안, 지역사회로부터 교육적 지원을 통해 학교운영비를 절감하는 방안 등이다. 어떤 방법을 어떻게 활용할 것 인지는 학교가 처한 상황에 따라 다를 것이다. 중요한 점은 재정 행정의 문제가 단순히 돈의 문제를 넘어 학교의 이념을 구현하는 길이 된다는 점을 기억하는 것이다. 그런 면에서 재정의 문제를 너무 가볍게 다루어서는 안 되며 기도 가운데 치밀한 계획과 준비가 필요하다. 특히 연구자가 본 논문에서 강조한 것은 기독교대안학교가 지역사회와의 관계를 긴밀하게 형성하여 인적 물적 자원을 주고받음으로 재정적인 도움을 얻는 방안에 관한 것이다. 학교와 지역사회와의 긴밀한 관계형성은 재정적인 측면에서 뿐 아니라 학교의 궁극적인 목표 달성에도 관련이 깊다. 대개 기독교학교의 목표가 학생들을 그리스도의 제자로 양육하여 우리 사회를 살림의 -하나님의 평화와 정의가 충만한- 세계로 변화시키는 것이라고 한다. 이 목표를 위해서는 학생들이 자신들이 살고 있는 사회에 대해 정확하게 이해해야 된다. 이러한 이해 위에서 사회에 대한 관심과 애정도 생겨날 수 있고, 비판적 시각도 가질 수가 있다.

우리나라에서 기독교대안학교는 이제 20년 가까운 역사를 갖게 되어 보다 성숙한 모습으로 자리매김 할 때가 되었다. 재정의 건전성은 성숙한 학교가 갖추어야 할 중요한 요소 가운데 하나일 것이다. 어려운 여건 속에서도 지금까지 많은 기독교대안학교들이 초창기의 정신을 잃지 않고 다음세대의 청소년들을 성실하게 준비시켜 왔음은 매우 감사할 일이다. 이 일의 지속성 여부는 기독교대안학교 설립 초창기의 정신과 열정을 어떻게 유지하는가와 그 정신의 구현체인 재정의 문제를 어떻게 대처하는가에 달려 있을 것이다. 본 논문에서 제시한 방안들이 기독교대안학교들이 지속가능한 성장을 이루어가는 데 도움이 되기를 바랄 따름이다.

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

참고문헌

- 강영택 (2009). “학교공동체의 기독교적 모형에 대한 연구.” 『한국기독교교육정보』, 24. 255-279.
- _____ (2013). “기독교학교와 교회의 관계에 대한 고찰: 미국의 기독교학교를 중심으로.” 『기독교교육논총』, 33. 31-65.
- 교육부 (2007). “대안교육백서 1997-2007.” 교육부.
- 교육부 (2014). “대안교육시설 현황조사.” 보도자료.
- 기독교학교교육연구소 (2012). 『기독교대안학교 가이드』. 서울: 예영.
- 박상진·장신근·강영택·김재웅 (2014). 『기독교학교의 공공성』. 서울: 예영
- 박상진·김창환·김재웅·강영택 (2015). 『기독교학교의 미래전망』. 서울: 예영.
- 서용선 외 (2016). 『마을교육공동체란 무엇인가?: 탄생, 뿌리, 그리고 나침판』. 서울: 살림터.
- 이혜영·황준성·강대중·하태욱 (2009). “대안학교 운영실태 분석 연구.” 한국교육개발원.
- 진동섭·이윤식·김재웅 (2014). 『교육행정 및 학교경영의 이해』. 서울: 교육과학사
- 홍사단교육운동본부 (2015). “제 2차 시민교육 포럼: 학교와 마을이 만나는 마을교육공동체의 현황과 과제.” 홍사단. 한국교육연구 네트워크.
- Blank, M., Jacobson, R., Melaville, A., & Pearson, S. (2010). Financing Community Schools: Leveraging Resources to Support Student Success. Coalition for Community Schools. ERIC Number: ED515222.
- Chris, M. (2002). 『두려움과 배움은 함께 춤출 수 없다』. 서울: 민들레
- The Popular Center for Democracy, Coalition for Community Schools, and Southern Education Foundation (2016). Community Schools: Transforming Struggling Schools into Thriving Schools.
- Heckman, B. (2007). “Schools as Communities of Grace.” in Drexler(Ed.). *Schools As Communities*. Colorado Springs, CO: Purposeful Design Publication.
- Palmer, P. (2014). *Healing the Heart of Democracy: The Courage to Create a Politics Worthy of the Human Spirit*. 김찬호 역(2014). 『비통한 자들을 위한 정치학』. 서울: 글항아리.
- Tyack, D., & Cuban, L. (1999). *Tinkering Toward Utopia: A Century of Public School Reform*. Cambridge: Harvard University Press.

<http://www.grcs.org/> (검색일 2016.05.21)

“그랜드래피즈 기독교학교 홈페이지.”

https://en.wikipedia.org/wiki/Albany_Free_School (검색일 2016.06.02)

“알바니 프리스쿨 홈페이지.”

<http://village.goe.go.kr/> (검색일 2016.05.30)

“경기도 마을교육공동체 홈페이지.”

Abstract

Study on Plans for Financial Independence of Christian Alternative Schools

Young-Taek Kang (Woosuk University)

The purpose of this paper is to find a plan for financial independence of Christian alternative schools. Before discussing the financial independence of the schools, this paper examined the financial situation of Christian alternative schools in Korea. High tuition fees and low teacher wages were the main characteristics of the school finances in the absence of government's public financial support. These features point out that it is not only harmful to the publicity of education but also contrary to the basic spirit of Christian schools. In order to solve these problems, this paper draws out four financial securitization measures by analyzing case studies of domestic and foreign schools which are relatively soundly secured. The following are the four methods for financial independence of Christian alternative schools. First, find ways to receive more effective financial support from churches. Second, find ways to receive ongoing support from individual sponsors. Third, find ways to secure the financial resources of the school through its own profitable work. Fourth, find ways to reduce the operating cost of the school with various support from local communities. The emphasis in this paper is on how Christian alternative schools can help by forming human relationships with communities and exchanging human and physical resources. It has been pointed out that the close relationship between the school and the community is not only financially supportive but also helps the school achieve its ultimate goal. Finally, the financial management of the school is important because it emphasizes that securing and applying finance is a way to realize the ideology of school beyond the problem of money.

Key Words: Christian alternative schools, finance of Christian alternative schools, churches' financial support for schools, cooperation between schools and communities

‘총체적 선교’ 관점에서 본 국내 기독교 NGO의 지역개발사업 평가와 발전방안 제시 - 한국월드비전과 한국기아대책을 중심으로 -

김성민*

논문초록

전통적 방식의 선교사역이 여러 가지 한계를 보이게 되면서 세계적으로 NGO선교 혹은 기독교 NGO사역이 그 대안 중 하나로 부상하게 되었다. 한국은 1990년대부터 한국기아대책, 한국월드비전 등의 기독교 NGO를 중심으로 해외에서 지역개발사업/사업을 실시하기 시작했다. 기독교 NGO가 해외에서 수행하는 선교적 NGO 사역/사업의 성격과 지향에 대해 성경과 선교학은 원리를 제시해야 하는데, 필자는 그 원리가 ‘총체적 복음’에서 출발하는 ‘총체적 선교’라고 본다. 따라서 기독교 NGO가 실시하는 해외지역개발사업 역시 성경과 기독교 가치에 근간한 ‘총체적 지역개발’이어야 한다. 그리고 복음적이고 기독교적인 ‘총체적 지역개발’이 갖추어야 할 핵심적 특성은 ‘변혁성’, ‘총체성’, ‘통합성’이라고 필자는 결론을 내린다. 이러한 문제의식에 기초하여 본 논문은 한국의 대표적인 기독교 NGO인 한국월드비전과 한국기아대책의 해외지역개발사업을 위의 기준에 따라 평가해보고, 그 평가결과 영적부분의 보완, 문화적 학습의 해소, 현지인 리더십 개발 및 지도자 교육훈련의 강화 등 몇 가지 보완이 필요하다고 판단되는 내용과 방향에 대해 간략하게 제언해보았다. 향후 국내 기독교 NGO의 총체적 지역개발 사역이 추구해야 할 구체적이고 상세한 전략방안의 모색작업은 후속연구에서 다루고자 한다.

주제어 : 총체적 선교, 총체적 지역개발, 기독교적 지역개발사업, 기독교 NGO, 한국월드비전, 한국기아대책

* 동서대학교 국제학부 초빙교수

2016년 12월 30일 접수, 2017년 3월 12일 최종수정, 3월 13일 게재확정

1. 머리말

1. 문제의 제기

세계화 시대 특징 중 하나로 정치, 경제, 사회, 문화, 외교 등 각 방면의 전통적인 행위자였던 국가 혹은 정부 등 공공부문의 역할과 영향력이 축소되면서 비정부기구, 즉 NGO(Non Governmental Organization)로 대표되는 민간부문의 그것이 대폭적으로 확대되고 활성화된 것을 꼽을 수 있다. 그렇기에 요즘 시대를 가히 ‘NGO의 시대’라고 해도 큰 무리가 없어 보인다. 이들 NGO는 각국의 정부를 대신하여 빈곤감소, 에이즈 예방 및 퇴치, 문맹감소, 난민보호, 환경보호, 전쟁 방지, 인권향상, 재난복구 등 수많은 영역에서 활발히 활동하고 있는데, 이는 국내적 그리고 국제적 여러 현안과 문제의 해결에 있어 기존 국가 및 정부의 역량이 한계에 부딪히게 되면서 나타나게 된 양상이라고 할 수 있다.

기독교 선교사역의 방면에서도 이와 비슷한 추세와 양상을 발견할 수 있다. 선교사역을 담지하던 전통적 주체였던 교회와 선교단체의 역할과 영향력이 여러 방면에서 한계를 보이게 되면서, 기독교에 의한 해외 사업장에서의 지역개발사업이 새로운 대안적 선교사역으로서 주목을 받게 된 것이다.

기독교 NGO의 개발사업을 활용한 선교사역은 국내외적으로 1990년대 이후 매우 활발해졌다고 평가할 수 있는데, 최근에는 국내에서도 대형교회들을 중심으로 자체 NGO를 설립하는 등 NGO 선교사역에 대한 기대가 한국교회 내에서 크게 증대되고 있는 상황이다. 해외에서 구호 및 개발사업을 수행하고 있는 국내 NGO들의 협의체 기구인 국제개발협력민간협의회(KCOC- Korea NGO Council for Overseas Development Cooperation, 구 한국해외원조단체협의회)에는 대략 140여 개 단체들이 회원으로 등록되어 있는데, 이 가운데 기독교 배경을 가진 기독교 NGO는 40-50여 개에 달하는 것으로 알려져 있다.

NGO가 21세기 새로운 선교적 주체로 떠오르고 그들의 지역개발사업이 21세기 선교사역의 효과적인 대안으로서 수행되고 있는 이러한 작금의 상황에서 국내 기독교 NGO들의 지역개발사업의 개념과 역할 및 의의에 대해 성경적 그리고 선교학적 시각에서 고찰해보고, 현재의 사업상황에 대해 평가해본 후, 보완점과 발전방향을 고민해보는 것은 매우 유의미한 작업이 될 것이다.

이를 위해 국내 40여 개가 넘는 기독교 기반의 NGO들 가운데 대표적 단체인 한국 월드비전과 한국기아대책기구의 지역개발사업을 중심으로 연구를 진행하였다. 국내 기독교 NGO들은 사업규모, 조직구성, 조직운영의 메커니즘 등에서는 비록 차이를 보이고 있지만 사업목표와 비전, 사업전략과 원리, 사업내용에 있어서의 거의 유사하다고 할 수 있기에, 국내 기독교 NGO의 전반적인 해외사업의 내용과 방향에 대해 - 성경적 및 선교학적으로- 평가하고 지향성을 모색하며 발전방향을 강구하는데 있어 두 단체의 사례만 살펴보아도 충분한 대표성을 가지리라 생각된다.

2. 관련 선행연구의 검토

본고에서 필자가 언급하고 다루게 될 논의와 내용에 비추어 볼 때 본고와 직접적으로 관련된 주제는 다음과 같다. 첫째, 선교학적 측면에서의 통전적-총체적 선교 혹은 지역사회개발 사역의 평가. 둘째, 기독교적 지역사회개발 사업/사역의 사례. 셋째, 기독교 선교에서 NGO 사역의 가치/의의와 역할. 넷째, 국내 기독교 기반 NGO의 사업에 관한 고찰 및 평가 등이 그것이다. 이러한 주제들과 관련된 기존의 선행연구들은 아래와 같이 정리해볼 수 있다.

첫째, 선교신학적 측면에서의 지역사회개발 사역의 평가에 대해서는 장성진과 최무열 등의 연구를 들 수 있다. 장성진(2009:13-15)은 지난 세계선교의 역사 속에서의 총체적/통전적 선교 사역의 시작, 총체적 선교의 성경적 근거와 개념 및 필요성 등에 대해 언급한 후 상황화적 모델에 근거한 지역사회개발의 선교학적 가치와 유용성에 대해 고찰하고 있다. 토착화 모델과 사회경제적 모델로 구성된 초기의 상황화 모델이 스테판 베반스에 이르러 번역 모델-적응 모델-실천 모델-인류학적 모델-초월적 모델의 다섯 가지로 구체화 되었는데, 지역사회개발 사역을 상황화 모델에 근거하여 살펴본다면, 성경본문과 기독교 전통 그리고 문화에 대한 해석에 근거하여 도출된 현대선교의 상황화에 적합한 선교전략이자 선교모델이 될 수 있다고 평가하고 있다. 특별히 지역사회개발 사역은 인도 등 다종다양한 종교문화로 구성된 지역과 상황에서 효과적인 선교전략으로 기능할 수 있음을 언급하고 있다. 최무열(2010:105-117)은 복음주의적 및 에큐메니컬적 두 선교관의 유형에 대해 지적하면서 성경과 예수 그리스도의 사역에서 발견되는 통전적 선교관에 대해 설명하고 있다. 그리고 사회주의 국가에서서 선교방안

에 대해 제안하고 있는데, 사회주의 체제를 채택하고 있는 공산권에서 교회의 사회사업을 통한 사회복지적 통전 선교의 필요성과 사역방법에 대해 구체적으로 제시하고 있다.

둘째, 기독교적 지역사회개발 사업/사역의 사례에 있어서는 김덕규, 장남혁, 장성진 등의 연구가 있다. 베트남에서 선교사이자 NGO 활동가로 사역하고 있는 김덕규(2015:111-116, 124-133, 133-136)는 지역사회개발 선교의 신학적 근거를 디아코니아에서 찾으려서 베트남 빈롱성 지역에서의 사랑의 집 짓기 사업, 소액대출 사업, (빈롱성과 일본 야마구치현과의 자매결연을 통한) 농업분야의 협력, 경제투자의 유치, 베트남 학생의 일본 유학 지원 등 지역사회개발 사역의 사례를 소개하고 있다. 그리고 지역사회개발 사역과 선교와의 관계성에 대해 고민하면서 자신이 경험한 NGO 사역의 실제적 효용성을 설득력 있게 전달해주고 있다. 장남혁(2013:117-124, 124-136)은 로잔 운동의 통전적-총체적 선교 논의에 대해 고찰한 이후 통전적-총체적 선교 개념의 구체적인 발현으로서의 지역사회개발 사역의 몇 가지 사례들을 소개하고 있다. 브룬디, 르완다, 케냐 등 아프리카 각 지역에서 수행되고 있는 ‘총체적 건강마을 프로그램(Total Health Village Program)’과 ‘삶을 위한 저축 프로그램’, 그리고 필리핀 마닐라 지역의 교회개척을 통한 도시빈민 개발사역의 내용과 성과에 대해 언급하고 나서 보다 더 효과적인 지역사회개발 선교를 위한 다양한 차원과 방식의 파트너십 형성에 대해 촉구하고 있다. 장성진(2009:4-12)은 인도 남부 지역에서 수행되고 있는 CRHP(The Comprehensive Rural Health Project)와 CRHSE(Center for Rural Health and Social Education)의 사역내용과 방식 및 특징에 대해 소개하고 있다. 보건의료 사업, 교육사업 및 지도자 훈련 프로그램, 소득증진 사업, 통합적 지역개발 사업 등을 실시해온 이 기독교NGO들의 사역의 결과, 지역주민의 20퍼센트가 기독교로 개종하는 놀라운 성과를 거두게 된 사례를 언급하고 있다.

셋째, 기독교 선교에서 NGO 사역의 가치와 역할 중요성에 관해서는 김성민과 황선엽의 연구를 들 수 있다. 김성민(2016:243-25, 256-261, 261-275)은 자신의 논문에서 먼저 NGO 활동사역의 기독교적 기원과 연관성을 구약과 신약의 복음서에서 추출하여 설명하고 있다. 그 후 최근 선교 패러다임의 변화 추세 속에서 기존 선교 집착점의 한계를 증대시키고 새로운 선교전략을 모색하는 데 있어서 기독교NGO의 유용성과 필요성에 대해 논하고 있다. 마지막으로 기독교 NGO를 통한 새로운 선교방향의 모색을 전

인적 구원을 위한 NGO 선교, -선교 대상자의- 세계관의 변화를 위한 NGO 선교, 사회 통합을 위한 NGO 선교의 세 가지 관점과 차원에서 제시하고 있다. 황선엽(2007:14-17)은 2004년 동남아 일대의 쓰나미 사태 당시 영국의 교회, 기독교계 민간자선단체/NGO, 시민사회가 한 마음이 되어 신속하게 성금을 모집하고 구호지원단을 구성·파견하여 긴급구호 사업을 수행했던 사례를 들면서 기독교 선교사역에 있어 NGO 및 기독교의 의의와 필요성에 대해 강조하고 있다. 비록 점차 쇠락해가는 영국교회이지만 영국 기독교 선교사역의 중요한 한 축을 담당하는 것이 바로 십수 만의 역량 있는 기독교 계열의 NGO들임을 강조하면서, NGO의 긴급구호 사업, 인도주의적 지원 사업, 인권보호 사업, 탈북자 보호 사업, 질병퇴치 사업, 교육사업 등의 대상이 되는 지역이 대부분 기독교를 거부하거나 기독교 문화와 충돌을 빚는 곳이라는 점에서 교회와 기독교 기반 NGO 간의 협력이 요구됨을 지적하고 있다. 특별히 점차 복잡화, 세분화, 다양화 및 전문화된 사역을 필요로 하게 된 작금의 선교현장은 교회와 NGO 간의 파트너십 형성의 필요성을 증대시키고 있음을 언급하고 있다.

넷째, 국내의 기독교 기반 NGO에 대한 소개와 평가에 있어서는 김원곤, 조귀삼 등의 연구가 있다. 조귀삼(2013:194-195)은 국내 기독교 NGO에 대해 평가하는 부분에서 후원재정 관리에서의 투명성 부족, 기관규모와 예산의 영세성, 기독교 종사자들의 전문성의 부족 등을 꼽고 있다. 김원곤(2011:43-44)은 그의 논문의 말미에서 전문성과 투명성의 획득, 단체경영과 사업에서의 효율성의 제고, 후원자 모집과 후원금 모금 기법의 개발, 현지 상황에 맞는 전문적 사업 프로그램의 구축, 현지에서 비기독교 일반 NGO 및 여타 기독교 단체들과의 연대와 협력의 강화 등 기독교 NGO들의 향후 과제에 대해 간략히 언급하고 있다. 한편 조귀삼은 같은 논문에서 기아대책, 굿피플 등의 활동과 사업에 대해 소개 및 설명하고 있는데, 기아대책의 경우 해당 단체의 전반에 관한 개괄적이고 간략한 소개를, 굿피플의 경우에는 해당 단체의 다문화 사역과 탈북자 및 북한선교 사역을 중심으로 활동을 소개하고 있다.

위와 같은 기존 선행연구들은 각각 고유한 연구가치와 의의를 지니고 있지만 두 가지 측면에서 약점과 한계를 노정하고 있는 것으로 판단된다. 그리고 필자가 지적하는 선행연구들의 아래 두 가지 약점과 한계는 곧 본 논문의 장점이자 기존 논문들과의 차별성이라 말할 수 있다.

첫째, 기존의 관련 논문들은 총체적/통전적 선교와 연관된 지역사회개발 사역의 내

용과 사례에 대해 소개·설명·평가할 때에, ‘개발’의 이론적, 특별히 사회과학적 개념에 대해 논구하지 않는 약점을 보이고 있다. 지역사회개발 사역의 중심은 무엇보다도 ‘개발’이다. 그런데 ‘개발’이 과연 무엇인지 그리고 어떠한 것인지 보여주지 않고 ‘개발’의 이론적 개념과 정의에 대해 논구하는 과정을 생략한 채 총체적 선교 개념에서 곧바로 지역사회개발 사역으로 건너뛰어 개발사역을 설명하고 평가하는 것은 논지 전개와 논리상 바람직하지 않으며 지역사회개발 사역에 대한 유의미하고 정확한 평가를 제한하는 요인으로 작용하게 된다. 이를 환언하면, 기존 연구성과들은 (성경과 복음에 입각한) 총체적 기독교 지역개발의 이론적 개념과 내용을 정확하게 정의하고 규정하는 데 필요한 논리적 중간 연결고리를 결여하고 있다는 말로 표현할 수 있다.

둘째, 기존 논문들은 총체적/통전적 선교 개념에 입각하여 수행되는 기독교적 지역개발 사업/사역이 갖추어야 할 핵심적 원리와 특성을 추출해내지 않고 있다. 이 핵심적 원리와 특성이 바로 기독교의 해외지역개발 사업/사역을 평가하는 성경적 및 선교적 기준이 되는 것인데, 이러한 이유로 인해 기존 연구들은 국내 기독교들에 대한 평가와 발전방안 제언에 있어서도 일반적 NGO에 대한 평가와 발전방안의 기준인 제정의 투명성, 조직운영의 효율성, 사업의 전문성 등을 지적하는 데 그치는 한계를 보이고 있다.

선행연구에 대한 위와 같은 분석과 판단에 기초하여 본고는 다음과 같은 차별화된 논의전개와 연구방식을 갖추고자 한다. 첫째, 필자는 사회과학 및 국제개발론 등에 근간하여 ‘개발’ 그리고 ‘지역개발’에 대한 개념규정을 시도하려고 한다. 이를 위해 먼저 ‘개발’의 반대개념이자 ‘저개발/저발전’의 동의개념인 ‘빈곤’에 대해 사회과학적으로 논구하고자 한다. 이와 같은 논지전개 및 연구방식을 통해 본 논문은, 총체적 선교의 개념→빈곤, 개발, 지역개발의 개념 및 선교와의 연관성→총체적 기독교 지역개발의 개념으로 이어지는 논리적 흐름의 정합성을 획득할 수 있게 된다. 둘째, 필자는 위의 논리적 연구방식을 통해 총체적 선교 개념에 입각한 총체적 기독교 지역개발 사업/사역의 세 가지 핵심적 원리와 특성을 추출하고자 한다. 이로써 기독교들이 수행하는 지역개발 사업에 대해 보다 유의미한 성경적 및 선교학적 평가와 발전방향의 제언이 가능해질 것이다.

II. ‘총체적 선교’와 ‘총체적 지역개발’의 이론적 개념

1. ‘총체적 선교’의 개념

세상에 개입하시는 하나님 나라의 특징은 평화, 정의, 화해, 치유, 희락, 소망 등으로 나타난다. 하나님 나라의 복음은 죄와 죽음, 질병과 가난, 억압과 착취, 부정과 부패, 불평등과 사회적 모순, 절망과 두려움이 사라질 것을 선언한다(Winter 외, 2000:173). 그리고 복음은 개인과 공동체, 사회, 국가, 지역 전체에 영향을 미치고 또 그것을 지향한다. 이렇게 복음은 그 목적과 기능, 그리고 지향에 있어 전방위적이고 포괄적이며 총체적이다. 우리는 이것을 ‘복음의 총체성’, 혹은 ‘총체적 복음’이라 부른다.

복음이 총체성을 내포하고 있듯이 이런 총체적 복음을 선포하고 전하는 선교사역 역시 그 방식과 내용에 있어 총체성을 지녀야 한다. 하나님 나라의 진리는 포괄적 비전으로 나타나기에 하나님의 관심 밖에 있는 개인이나 지역사회 그리고 국가는 존재할 수 없다. 따라서 기독교 선교사역은 복음전파와 사회적 활동을 포함한 포괄적 행위이어야 하며, 인간 개개인과 공동체 그리고 모든 피조세계를 변화시켜 영적, 물질적, 사회적 관계와 영역에서 하나님의 회복의 역사가 완성되는 것을 지향하고 추구해야 한다(마민호, 2005:9-11). 우리는 일반적으로 이것을 ‘총체적 선교(holistic mission)’라고 정의한다.

총체적 선교는 인간 개개인을 육체, 정신, 영혼을 지닌 전인적 존재로 파악하는 시각에서 이루어지는 기독교 사역이기에 인간의 회심과 영혼구원, 기독교로의 개종만을 추구하지 않고 인간의 정서적, 심리적, 경제적, 사회적, 물질적, 육신적 고통과 문제를 해소하는 일에도 관심을 기울인다. 예수님의 사역 역시 인간의 필요를 총체적으로 채우는 것이었다(마 9:35). 복음을 선포하고 적용하는 것은 인간 개개인들에게만 국한되는 것으로 간주되어서는 안 되며 인간이 살고 있는 시공간의 변화, 즉 구조와 상황의 변혁까지 포함해야 한다.

2. ‘개발’/‘지역개발’의 개념 및 선교와의 연관성

‘개발’ 및 ‘지역개발’의 개념을 이해하기 위해서는 ‘빈곤’에 대한 개념이해가 선행되

어야 한다. 빈곤상황이 먼저 존재하기에 그것을 개선하기 위한 행위와 과정으로서의 개발이 존재하기 때문이다. 그런데 빈곤과 개발에 대한 개념정의는 학자/연구자 개인에 따라 그리고 기관단체에 따라 조금씩 상이하기에 모든 내용을 다 소개할 수는 없다. 그 가운데 가장 보편적이고 광범하게 이해되고 사용되는 개념정의를 중심으로 살펴보고자 한다.

(1) 빈곤의 개념

우리가 일상생활 속에서 ‘빈곤’이란 단어를 사용할 때 이는 주로 빈곤의 협의적 개념에 주목하는 것이라 할 수 있다. 빈곤을 좁은 개념으로 축소시킨다면 물질적 혹은 경제적 측면의 접근만을 가리키게 되는데, 이 때 빈곤(貧困)이라는 용어는 한자어 그대로 물질적 가난 혹은 경제적 궁핍을 의미하게 된다.

빈곤에 대한 이러한 협의적 개념접근은 오랜 기간 동안 이루어져왔다. 국민총생산, 1인당 국민소득, 1인당 열량 섭취량 등이 특정국가와 해당 주민의 빈곤을 가늠하는 전통적이고도 표준적인 지표였고, 이에 따라 빈곤감소 혹은 빈곤완화를 위한 노력 역시 물질적이고 경제적 측면에서 접근되었다.

그런데 시대를 거치면서 학문적으로나 혹은 실천적으로나 이런 빈곤인식에 대한 조정과 전환의 필요성이 대두되었고, 보다 광범하고 본질적으로 빈곤을 이해하고자 하는 시도가 이루어졌다. 그 결과 오늘날 빈곤문제를 다루는 학자와 활동가 사이에서 통용되는 빈곤은 주로 광의의 개념으로 이해되는 것이 일반적이다. 빈곤에 대한 광의적 개념은 가장 단순하게는 ‘사람의 여러 가지 기본적 욕구가 충족되지 못한 결핍상태’라고 정의할 수 있고, 조금 더 세부적으로는 ‘사람이 사람다운 삶을 영위하기 위해 필요한 요소들로부터 단절된 상태. 혹은 필요한 요소에의 접근이 제한된 상태’라는 말로 표현할 수 있다.

빈곤에 대한 보다 광범하며 심화된 개념규정을 시도하는 기관으로 우리는 일본개발교육협회를 꼽을 수 있다. 협회는 빈곤을 ‘힘(혹은 역량)의 박탈’모델을 이용하여 설명하는데, 빈곤이란 힘이 박탈된 상태, 즉 돈, 교육과 고용, 정보와 고립, 시간과 공간의 결핍으로부터 오는 것이라고 설명한다(일본개발교육협회, 2012:85). 돈, 교육, 고용, 정보 등 요소들의 부족으로 인해 사람답게 살아갈 수 있는 힘이 박탈당한 상태가 바로

‘빈곤’이라는 해석이다.

국제개발원조를 선도하는 선진국들의 모임인 OECD DAC (Development Assistance Committee: 개발원조위원회) 역시 빈곤에 대해 광범하고 본질적으로 접근하고 있다. 이들은 2001년 4월에 열린 DAC 고위급 회의에서 채택된 ‘DAC 빈곤감소 가이드라인 (DAC Guidelines on Poverty Reduction)’에서 빈곤을 다섯 가지 능력, 즉 경제적 능력 (economic capability), 인간적 능력(human capability), 정치적 능력(political capability), 사회문화적 능력(socio-cultural capability), 보호능력(protective capability)이 결핍된 상태로 파악하고 있다(KOICA ODA 교육원, 2016:498-499).

(2) 개발 및 지역개발의 개념

빈곤에 대한 개념이 이상과 같다면 개발의 개념도 이것에 연동되게 된다. 왜냐하면 개발이란 빈곤상태 혹은 빈곤상황을 해소하고 타파하기 위한 노력이기 때문이다. 따라서 사회복지학 및 국제개발학 분야에서 ‘개발’이란 통상적으로 ‘박탈된 힘(역량)을 획득하는 것’으로 이해되며, 이를 환언하면 ‘역량강화(empowerment 혹은 empowering)’라는 용어로 표현된다. 이를 토대로 경제적, 인간적, 정치적, 사회문화적, 보호적 능력의 결핍상태로 빈곤을 해석하는 OECD DAC는 빈곤지역의 빈곤주민들이 결핍된 다섯 가지 능력을 갖추도록 돕는 행위 혹은 과정을 ‘개발’이라고 정의한다.

우리가 이렇게 빈곤과 개발에 대한 개념을 규정한다면 ‘지역개발’은 이러한 개발 개념을 지역 내에서 파악하고 적용하는 것이 된다. 즉, 특정지역의 빈곤상황을 해소하는 것, 특정지역 내 주민들이 자신의 삶의 질을 높이고 인간다운 삶을 살아가기 위해 필요한 요소와 자원들에 접근할 수 있는 역량과 능력의 결핍을 해소하고 그것들을 획득하도록 돕는 것이 바로 지역개발의 개념이 된다.

(3) 지역개발과 선교와의 연관성

선교를 전도행위라는 좁은 틀로 이해하지 않고 보다 근본적이고 광범한 의미, 즉 총체적 성격의 것으로 파악할 때 지역개발과 선교가 서로 연결되고 결합되는 것은 필연적이라 하겠다.

일본의 어떤 교사가 65억 명의 인구가 살고 있는 전 세계를 100명이 살고 있는 마

을로 가정한 후 다음과 같이 지구마을의 상황에 대해 설명한 적이 있다(KOICA ODA 교육원, 2012:13).

- 100명 중 12명은 육체적, 정신적 장애를 지닌 장애인이다.
- 100명 중 14명은 기아와 만성영양실조 상태에 있다.
- 100명 중 43명은 기본적인 위생환경조차 갖추어지지 않은 채 살고 있다.
- 100명 중 18명은 깨끗한 물을 마시지 못하고 오염된 물을 마시며 살고 있다.
- 단 20명만이 마을 전체 부의 90%를 차지하고 있고, 나머지 80명이 부의 10%를 나누어 가지고 있다.
- 단 20명이 마을 전체 에너지의 80%를 소비하고 있고, 나머지 80명이 남은 20%를 나누어 쓰고 있다.
- 100명 중 21명이 하루 1.25 달러 이하의 생활비로 살고 있다.
- 100명 중 단 1명만이 대학교육을 받았다.
- 100명 중 15명은 문맹이다.
- 만약 당신이 음식을 보관할 냉장고를 가지고 있고, 옷을 보관할 옷장을 가지고 있고, 잠을 잘 수 있는 침대를 가지고 있고, 당신의 집에 지붕이 있다면 당신은 100명 중 상위 25명 안에 드는 부자이다.
- 100명 중 40명은 각종 정치사회적, 사회경제적 억압과 착취, 감금과 폭력, 인권침해와 차별 속에 살고 있다.

이것이 우리에게 시사하는 바는 무엇인가. 세계 인구의 80-90% 가량이 육체적, 물질적, 정치적, 사회적, 경제적 필요로부터 단절된 ‘빈곤상태’에 처해 있으며, 이들이 주로 분포하고 있는 지역은 통상적인 기독교 선교 대상지인 제3세계 지역과 거의 정확히 일치한다. 제3세계 중에서도 선교계가 특별히 주목하고 있는 10/40창 지역은 가장 많은 미전도 종족이 밀집된 지역, 즉 영적필요가 많은 지역이면서 동시에 인간의 육체적, 물질적, 정치적, 사회적, 경제적 필요가 가장 많이 모여 있는 지역이기도 하다.

즉 영적결핍은 통상적으로 심리·정서적, 육체적, 물질적, 정치적, 사회적 결핍과 긴밀히 결합되어 있으며, 바로 이 지점에서 지역개발과 선교는 필연적으로 만나게 되고 또한 만나야만 한다. 영적필요와 기타 육적필요들이 서로 긴밀하게 중첩 및 결합되어 있기에 선교 대상지와 지역개발 대상지는 서로 동떨어져 존재하는 것이 아니라 상호 결합되어 있으며 거의 일치한다. 따라서 우리는 선교사역과 지역개발 사업 역시 통합되어야 한다는 결론에 이르게 된다.

이러한 원리적 그리고 개념적 연관성 외에, 선교 전략적 및 선교 현실적 차원에서도

양자는 연관되어야 할 필요가 있다. 전도, 교회 개척, 제자훈련 등으로 대표되는 전통적 방식의 선교가 명확한 한계를 보이고, 거기에 더해 외부 선교단체와 외부인 선교사 중심의 사역이 벽에 부딪히면서 이를 돌파하기 위한 전략방안으로 ‘토착화 전략’ 혹은 ‘상황화 전략’ 등이 주목을 받게 되었다. 보다 안정적이고 성공적인 토착화와 상황화를 위해 선교지 지역사회의 문제와 필요에 대한 관심, 그리고 지역사회개발 사역의 중요성에 대한 인식의 확대가 이루어진 것이다.

3. ‘총체적 선교’ 개념의 ‘지역개발’에의 적용: 총체적 기독교 지역개발

기독교적 관점에서의 총체적 지역개발을 이해하려면, 앞에서 살펴본 비기독교/일반적 차원에서의 개발 및 지역개발 개념에 더하여, 기독교 관점에서 그 동안 접근되었던 대표적인 개발/지역개발 개념들에 대해 보충적으로 살펴보는 것이 필요하다고 생각된다.

기독교 NGO 월드비전은 ‘개발이란 특정 공동체가 하나님의 형상으로 만들어진 개인의 가치와 존엄성을 되찾고 경제적, 사회적, 영적영역의 욕구를 성취하기 위하여 도움을 주는 시도이며, 필요하고 적절한 수단을 동원하여 이런 일을 수행하는 것’이라고 정의하고 있다(정지웅, 1990). 아울러 이 정의와 연관 지어 개발의 개념을 ‘첫째, 개발은 사람을 위해서 그리고 사람에게 의해서 수행되는 것이다. 둘째, 개발은 사람에 관한 것을 종합적으로 다루는 것이다. 셋째, 개발은 사람으로 하여금 경제적으로 부유하게 하는 것 이상의 뜻을 가지고 있다.’고 세분화하여, 인간의 가능성을 총체적으로 개발하는 원리를 지역사회개발에 도입하고 있다.

로널드 사이더(Ronald Sider)는 ‘개발이란 사람들이 자신에 대해서, 자신이 속한 환경에 대해서, 그리고 자신의 미래에 대해서 보다 많은 통제권을 획득하는 것으로서, 이를 통하여 하나님이 부여하신 인간의 가능성을 온전히 실현하게 하는 것’이라고 표현하였고(Sider, 1981:19), 모핏(Moffitt)은 ‘개발이란 그리스도와 그의 교회의 성경에 기초를 둔 모든 행위를 일컫는 것이며, 인간이 하나님과의 온전한 화목 및 자신의 동료와 환경과 화목의 상태에 이르도록 돕는 것’이라 표현한 바 있고, 김원곤 역시 기독교 개발 NGO들의 개발사역의 본질을 인간과 하나님 간-인간과 사회 간-개인과 개인 간의 관계회복으로 규정하고 있다(Samuel, 1992:398; 김원곤, 2011:41). 이렇듯 인간과 하나님의 화목, 인간과 인간의 화목, 인간과 사회의 화목, 인간과 환경의 화목 개념에서

우리는 총체적 선교 원리를 엿볼 수 있다.

미국 기독교 지역사회개발협회(The Christian Community Development Association)가 제시하는 지역개발 개념은 보다 직접적이고 분명하게 총체성 또는 통합성에 대해 언급하고 있는데, 이는 ‘첫째, 교회를 통해 수행된다. 둘째, 지역사회 안에서 이루어진다. 셋째, 영적 그리고 육적인 모든 자원을 활성화하는 통합적인 접근(holistic approach)을 한다. 넷째, 지역사회 중심적인 방식으로 일한다. 다섯째, 교육과 지도자 개발이 필수적이다.’ 등으로 요약된다.

정득진과 황을호는 ‘기독교적 지역개발은 하나님의 형상으로 창조된 인간의 가치와 존엄성을 기반으로 자유와 평등의 공동체를 지향하며 영적, 물질적, 사회적, 경제적, 문화적인 인간 삶의 전 영역에서 인간의 가능성을 실현하도록 돕는 일련의 과정’(정득진·황을호, 2001:33)이라는 개념규정을 통해 기독교적 지역개발이 갖추어야 할 총체성 원리에 대해 설명하고 있다.

월드비전(국제)을 통해 아프리카에서 30여년 가까이 구호 및 개발사역을 담당하고 이후 풀러신학교 국제개발 분야 겸임교수로 활동했던 사무엘 부히스(Samuel Voorhies)는 자신의 사역경험과 성경적 근거를 토대로 총체적인 기독교 개발이 갖추어야 할 열 가지 기본원리를 제시한 바 있는데, 그 중 주요한 내용들을 추려보면 이와 같다. “... 사람에게서는 자신의 미래에 이바지하고 미래를 결정할 능력이 있다는 것을 믿으라. 인간의 기본적 필요인 존엄성과 자존감을 스스로 채울 수 있도록 도우라. 아무리 가난해도 모든 지역사회와 모든 개인은 (자신과 자신의 공동체와 자신의 마을과 자신의 지역사회를 위해) 무언가 이바지 할 것이 분명히 있다. 지역에 있는 자원이 무엇인지 알아내어 그것에서 시작하는 것이 주의의식과 자존감을 갖게 하는 열쇠다... 기술이 아니라 사람에게 초점을 맞추라. 지역주민들의 의사결정에 참여할 때, 그들은 자신들의 미래를 결정하는 일에 궁극적으로 책임을 진다... 빈곤에는 육체적이고 물질적인 차원과 영적이고 사회적인 차원이 모두 포함되어 있다는 것을 깨달아야 한다. 개발의 어떤 노력에서든 전인, 곧 마음과 몸과 영혼을 다 포함하라. 이것들을 따로 분리하지 말고 문제를 전체적으로 보고 전인격적으로 다루는 프로그램을 기획하라... 사람은 그리스도와의 관계를 통해 변화됨을 믿어야 한다. 살아있고 성장하는 믿음을 대체할 수 있는 것은 아무 것도 없다... 교회 공동체가 지속적인 변혁/변화를 위한 기본임을 인식해야 한다. 이를 통해 하나님의 능력을 힘입어 소망과 하나님 나라의 가치를 가지고 변화된

삶을 살아가는 강력한 공동체를 형성해야 한다.”(Winter 외, 2000:204-205).

이상의 논의들을 종합해볼 때, ‘총체적 선교’ 개념원리에 입각한 ‘총체적 기독교 지역개발’의 핵심원리에 대해 우리는 최종적으로 다음과 같이 요약/압축할 수 있겠다 (Winter 외, 2000:178-179).

- 변혁적(transformative): 인간, 공동체, 마을, 지역사회 등이 일시적 그리고 임시적이 아닌 온전하게 변혁되는 것을 지향한다. 한 사람에게 있어 영적, 심리적, 정서적, 물질적, 신체적 등 전인격적 차원의 변화가 일어나고 지역사회에서는 정치, 경제, 사회 등 전사회적 차원의 변화가 일어나는 것을 말한다. 즉, 기독교적 변혁이란 국가 내, 지역 내, 사회 내 존재하는 개개인이 그리스도를 닮아가는 것(고후 3:18) 뿐 아니라, 하나님 나라의 가치를 구현하는 그리스도의 통치가 국가, 지역, 사회의 정치, 경제, 사회, 문화, 법, 시스템, 제도, 관습 등에 침투되어 본질적이며 온전한 변혁을 이루어내는 것이다. 그리고 이 변화와 변혁은 궁극적으로 지역주민과 지역사회 내부에서 그들 스스로의 의지와 역량에 기초하여 자발적이고 자체적으로 일어나야 한다.
 - 총체적(holistic): 심리적, 정서적, 지적, 영적, 물질적, 사회적, 경제적, 정치적, 문화적, 종교적, 법적, 제도 및 시스템의 영역, 즉 국가-지역-사회의 모든 영역에 걸친 인간의 결핍과 필요를 다룬다.
 - 통합된(integrated): 바로 위의 총체적 변혁/총체적 개발을 위해 현실 해외개발사업장에서 구체적으로 요구되는 정책 및 사업상의 방향/내용으로서, 지역개발사업의 모든 측면이 한데 결합하여 교육, 식수개발, 주거환경 개선, 급식제공, 의료서비스 제공, 주민소득 증대, 인권증진, 어드보커시, 거버넌스 향상, 악습 철폐, 악한 법/제도/시스템 개선, 세계관과 사고방식의 전환, 복음전도, 기독교 공동체 건설 등 개발사업에 있어 다양한 노력들을 연결하고 결합하는 것을 의미한다.
- 그리고 이런 총체적 지역개발사업이 직접적으로 지향해야 할 구체적 사업목표는 지역주민들 스스로의 의지와 역량에 의한 ‘지역사회 전체의 공동체적, 총체적 복지증진’이라고 말할 수 있겠다(Linthicum, 1991:25).

Ⅲ. 국내 기독교 NGO의 지역개발사업 고찰

- 한국월드비전과 한국기아대책을 중심으로 -

1. 한국월드비전의 지역개발사업¹⁾

(1) 한국월드비전 지역개발사업의 발전과정

공여국(또는 지원국) 21개국 및 수원국 80개국의 총 100여개 회원국으로 구성된 월드비전(국제)은 한국전쟁 발발 직후인 1950년 9월 미국의 밥 피어스(Bob Pierce) 목사에 의해 설립되었다. 한국선명회(宣明會)²⁾로 불렸던 초창기의 월드비전은 북미 후원자들의 후원금을 모아 한국의 전쟁고아와 아동들에게 의식주와 기독교 교육을 제공하였고, 이후 인도네시아, 베트남 등 해외 각 지역으로 사업과 조직이 점차 확장되었다. 한국월드비전은 현재 세계 50여개 국가에서 290여개의 사업장을 운영하고 있다. 한국월드비전(이하 월드비전)의 개발사업의 흐름과 변천과정은 다음과 같다.

설립연도인 1950년부터 60년대 말까지 초창기의 월드비전은 보육원, 모자원 등 복지시설을 중심으로 후원을 받는 아동들에게 교육, 건강관리, 직업훈련 등을 지원함으로써 아동 개개인들 직접 돕는 방식으로 활동하였다. 그런데 20년의 사업수행을 통해 아동 개개인에 대한 지원만으로는 빈곤의 근본원인을 해소할 수 없으며, 아동의 삶을 보다 근본적으로 변화시키기 위해서는 아동이 사는 가정(family)과 해당 지역사회(community)의 변화와 개발이 선행되어야 한다는 결론을 얻게 되었다.

이러한 경험적 인식의 변화에 따라 제2시기인 1970년대부터 가정복지사업을 시작하여 아동과 가족들에게 직업교육과 농업교육을 제공하고, 협동조합을 통해 수혜가정의 수입이 증대될 수 있도록 도왔다.

이후 제3시기인 80년대에 들어서게 되면 가정을 돕는 것에서 한걸음 더 나아가 지역사회 전체를 돕는 방식으로 발전하게 되는데, 기존의 가정복지사업을 지역사회 전체로

1) 한국월드비전 해외지역개발사업의 역사와 사례에 대해서는 필자가 기관측에 의뢰해 일부 입수한 기관내부자료를 중심으로 월드비전 60주년 기념자료, 홈페이지 등을 광범하게 참조하여 정리하였다. 기관내부자료에 대해서는 여러 가지 이유로 정확한 출전표기가 어렵다는 점을 언급하고자 한다. 한국월드비전 (2010), 『한국월드비전 60년사』(서울: 한국월드비전); www.worldvision.or.kr

2) 1998년 9월 선명회 국제총회에서 ‘월드비전’으로 개칭됨.

확장 및 포괄하되, 지역에 따라 약간의 구분을 두어 농촌지역을 대상으로 하는 지역개발사업(CDP, Community Development Program)과 도시지역을 대상으로 하는 가정개발사업(FDP, Family Development Program)으로 발전적 전환을 이루었다. 이에 따라 도시와 농촌지역의 사업장을 중심으로 지역사회조직(communitry organization)을 결성하도록 돕고, 지역주민들의 복지향상을 위한 우물설치, 개량 화장실 설치, 소득향상을 위한 순환자금 운영, 학교신축, 예방접종 실시, 급식제공 등의 사업을 실시하게 되었다.

그런데 지역개발사업(CDP) 방식으로도 빈곤의 근본원인을 효과적으로 해결하기 어렵다는 한계를 경험하면서, 제4시기로 접어든 90년대 이후 ‘(대단위) 지역개발사업(ADP, Area Development Program)’이라는 새로운 모델로의 양적 및 질적 발전을 모색하게 된다. 1991년 베트남의 탕빈 사업장에서 처음 시범 실시된 ADP는 무엇보다도 지역개발에 있어, 지역주민들이 참관자 혹은 단순 수혜자에서 주체자로 전환되어 스스로의 힘으로 자신과 마을의 지속적이고 총체적 변화를 추구하도록 하는 것에 초점을 맞춘 전략적 방식이라고 할 수 있다. ‘변화/변혁을 가져오는 개발, 지역사회에 기반을 둔 개발, 아동들의 지속적 복지에 초점을 맞춘 개발’을 추구하는 월드비전의 ADP는 지역사회 내에서 아동의 생존과 성장, 보건위생, 기초교육 및 영적/정서적 케어, 아동이 속한 가정의 생계 유지, 사회의 확대와 착취로부터의 보호 등 다양하고 종합적인 사업을 시행하였다. ADP는 이후로도 지속적으로 개선 및 발전이 이루어져 2000년대 후반에 이르면 126개 해외사업장으로 늘어나게 되었다.

아동과 아동이 속한 가정, 그리고 지역사회 중심의 국제개발사업을 전개하고 있는 월드비전은 제5시기라 할 수 있는 2000년대 들어, ADP 모델이 추구하는 목표 중에서 ‘변화를 가져오는 개발(TD, Transformational Development)’에 보다 초점을 맞추어 관련 정책과 주요지표를 정립하게 된다. 또한 아동 중심의 지역개발사업을 더욱 체계적이고 효과적으로 수행하고자 2009년부터 ‘아동의 삶의 질 목표(Child Well-being Outcome)’와 그에 따른 지표를 개발하는 한편, 긴급구호-지역개발-옹호(Advocacy)사업을 통합적으로 수행할 수 있는 통합적 사업모델(IPM, Integrated Programming Model)을 개발하여 점차 실험 및 적용하고 있는 단계에 있다.

이상과 같은 월드비전 지역개발사업의 구체적인 내용에 대해 해외 사업장 중 대표적인 한 곳을 선별하여 살펴보도록 하겠다.

(2) 한국월드비전 지역개발사업 사례

[베트남의 호아방(Hoa Vang) 지역개발사업장]

• 지역 및 사업장 소개

베트남 중부의 대표적 저개발지역인 다낭시에 위치하고 있다. 호아방 지역 총 14개 마을 중 8개 마을에서 사업장을 운영하고 있으며 약 75,000명의 주민들이 지원을 받고 있다.

• 지역개발사업 내용

- 교육사업

사업대상 8개 마을 내 3,000여명의 결연아동들의 학업을 지원하고, 이들을 가르치는 330명의 교사들에 대한 교육훈련을 실시하였다. 또한 산간지역에 살고 있는 소수부족들의 문맹률 감소를 위한 교육지원을 실시하였다. 중고등학교를 졸업한 학생들을 대상으로 지역공동체 발전에 참여할 수 있도록 그룹활동을 지원하고 있다.

- 보건·위생사업

지역 내 여성과 어머니들을 대상으로 영양교육 및 조리법 강습을 실시하고 있으며, 영양실조 상태가 심각한 아동과 저체중 산모들을 특별관리하고 있다. 또한 지역아동들에게 정기적으로 건강검진을 실시하고 있으며 필요한 의료장비를 지원하며 전염성 질병에 대한 예방교육을 실시하고 있다. 그 외에 깨끗한 물을 사용할 수 있도록 우물과 화장실 시설을 건축해주어 수인성 질병을 예방하는 등 다양한 보건위생사업을 벌이고 있다.

- 소득증대사업

농업기술과 양봉기술을 교육하고, 양계장을 신축·보수해주었으며 지역기술센터를 건립하여 농부들을 지원하고 비상용 종자와 쌀을 제공하고 있다. 또한 토지의 특성을 조사하여 적합한 농법을 시행하도록 도와 땅콩만 기르던 밭에서 호박, 가지, 버섯 등 다양한 작물을 재배함으로써 수익을 증대할 수 있도록 돕고 있다. 수확한 생산물을 시장까지 보다 빨리 그리고 용이하게 운송할 수 있도록 도로와 교량을 건설해주었고 수확물의 시장 상품화를 지원하는 등 다각적인 방법으로 지역 주민들의 소득증대를 지원하고 있다.

- 옹호 및 역량강화 사업

지역주민들로 하여금 월드비전의 원조를 받아 지역사회 환경이 개선되고 있다는 인식에서 벗어나 주인의식 고취와 자기 주도적 지도자 양성을 위해 다양한 주민역량강화 사업을 실시하고 있다. 여성과 아동의 지위에 대한 문제를 제기하고 이에 대한 워크숍을 실시하고 관련된 홍보자료를 제작하여 배포하는 옹호 사업도 병행하고 있다.

- 아동결연사업

아동결연사업을 통하여 옷가지, 책, 학용품, 자전거 등을 아동들에게 지원하였고, 특별히 아동들이 학업을 포기하지 않도록 하는 일에 중점을 두고 지원하였으며 심각한 질병으로 고통을 받고 있는 아동들과 그 가정에 치료비와 의약품을 지원하였다.

2. 한국기아대책의 지역개발사업³⁾

(1) 한국기아대책 지역개발사업의 발전과정

1971년 래리 워드(Larry Ward) 박사에 의해 설립된 기아대책기구(국제)는 국제본부 외에 미국, 영국, 캐나다, 일본, 스웨덴 등 세계 12개 지원국에 지부를 두고 있으며 한국기아대책은 1989년에 설립되었다. 국내 최초의 해외NGO로 등록된 한국기아대책은 현재 70여개 국가에서 구호 및 개발사업을 진행하고 있다. 한국기아대책(이하 기아대책) 개발사업의 흐름과 변천과정은 다음과 같다.

고아원 등 국내 복지시설을 중심으로 아동들을 돌보는 사업으로 시작한 월드비전과 다소 다르게, 기아대책은 물자공급 등 해외긴급구호 활동이 사업의 첫 시작이었다. 1990년 12월 방글라데시, 케냐 등 7개국에서 진행한 긴급구호활동을 시작으로 이듬해 15개국으로 구호사업이 급속히 확대되었고, 1992년 10월에는 우간다에 제1호 기아봉사단을 파송하였다. 1994년에는 국내 민간단체 중 처음으로 북한지원을 시작하게 되는데,

3) 한국기아대책 해외지역개발사업의 역사와 사례에 대해서는 필자가 기관측에 의뢰해 일부 입수한 기관내부자료를 중심으로 기아대책 20주년 기념백서, 홈페이지 등을 광범하게 참조하여 정리하였다. 기관내부자료에 대해서는 여러 가지 이유로 정확한 출전표기가 어렵다는 점을 언급하고자 한다. 한국국제기아대책기구(2009), 『기아대책 20주년 기념백서』(서울: 한국국제기아대책기구); www.kfhi.or.kr

수해와 가뭄 등으로 북한의 식량사정이 극도로 악화되자 기아대책은 밀가루, 분유, 씨감자 등의 식량과 의복 및 의약품과 의료장비 등을 긴급구호 형태로 북한에 전달하였다. 긴급구호사업의 확대를 중심으로 한 이 시기를 기아대책 지역개발사업의 제1시기로 볼 수 있다.

1995년을 기점으로 기아대책의 해외사업에 있어 괄목할만한 질적 발전이 이루어지면서 제2시기를 맞게 된다. 1995년 3월 기아대책은 기존의 구호활동 이외에 필리핀 등의 사업장에서 ‘해외어린이개발사업(CDP, Child Development Program)’을 시작하였는데, 해외어린이개발사업은 국내 후원자와 해외 아동을 1:1로 결연하여 결연아동이 학교교육, 의료검진 등을 지원받을 수 있도록 하는 사업이다. 이 때 후원자와 어린이는 서신왕래와 방문 등을 통해 상호간 긴밀하게 교류하게 된다.

2000년부터 시작된 제3시기에는 어린이개발사업이 지역개발사업과 연동되면서 확장적 발전을 이루게 된다. 조금 더 정확히 말하자면 어린이개발사업을 중심축에 놓고 지역개발사업을 추진하게 된 것이다. 이러한 CDP 중심의 지역개발사업이 추구하는 목표와 원리, 그리고 그것을 이루기 위한 전략과 방침은 제3시기에 확고히 구축되게 되는데, 이는 “우리가 섬기는 사람과 공동체가 자신의 문제를 스스로 해결하며, 다른 사람과 다른 공동체를 섬기는 데까지 성장하도록 돕는다.”는 기아대책의 사역비전인 ‘공동체의 비전(VOC, Vision of Community)’으로 나타난다(정정섭, 2009:83-86).

기아대책의 지역개발사업은 아동의 신체적, 정서적, 영적, 교육적 성장을 돕는 CDP를 중심축으로 하여 아동이 속한 가정과 지역사회 공동체의 총체적 변화와 자립을 도모하고, 궁극적으로 그들 개인과 지역사회 공동체가 그들보다 더 어려운 타인과 타공동체를 도울 수 있도록 하는 것을 최종 목표로 하고 있음을 알 수 있다. 이렇게 CDP를 중심으로 청소년 및 마을 지도자 훈련사업, 보건의료사업, 수자원개발사업, 농업개발사업, 가족지원을 비롯한 소득증대사업 등이 유기적으로 결합된 기아대책의 지역개발사업은 2002년 모잠비크 나라송가 지역개발을 시작으로 본격화되었고, 같은 해 키르키스스탄, 온두라스 사업장의 경험을 거쳐 이후 전 세계 곳곳의 사업장으로 확대되었다.

식량, 의복, 의약품 제공 등 단순 구호활동 중심의 종래의 북한지원사업도 이 시기에 지역개발사업으로 발전적 전환을 이루어, 북한 지역사회의 자립기반을 마련해주는 것으로 사업의 초점과 목표가 전환되게 되었다. 이는 2003년 시작된 수자원개발, 수액제조공장 건설 등으로 시작되었고 이후의 함경도와 양강도의 시범농장 경영 등으로

나타났다.

제3시기의 획기적이고 유의미한 변화를 기반으로 하여 2005년 이후부터 현재까지의 제4시기는 CDP를 중심으로 하는 지역개발사업이 양적 그리고 질적으로 더욱 확대되고 성장하고 있는 시기라고 할 수 있다. 현재 기아대책의 지역개발사업은 아시아 17개국, 아프리카 11개국, 남미 9개국, 유럽 1개국(루마니아) 등 총 38개국 100여개 사업장에서 진행되고 있다.

이상과 같은 기아대책의 지역개발사업의 구체적 내용에 대해 해외 사업장 중 대표적인 한 곳을 선별하여 살펴보도록 하겠다.

(2) 한국기아대책 지역개발사업 사례

[태국 우본(Ubon) 지역개발사업장]

• 지역 및 사업장 소개

우본 지역은 태국 동북부의 주요 도시 중 하나이다. 우본의 남쪽에 우리나라 군에 해당하는 땀본이 위치해 있는데 이곳 땀본 가운데 가장 극빈한 6개 마을에서 기아대책의 개발사업이 진행되고 있다.

• 어린이개발사업(CDP) 내용

- 교육영역

정규학교 과정을 마치기 어려운 아동들을 대상으로 방과 후 교실을 운영하고 장학금과 학용품 등을 제공하여 경제적 여건으로 학업을 중단한 아동들을 학교로 이끌고 있다.

- 영적영역

불교 영향력이 강한 이 곳에서 주일학교를 운영하면서 여타 토요일, 어린이성경 캠프 등의 활동을 통해 아동과 부모들에게 기독교를 알리며 복음을 전하고 있다.

- 신체적 영역

상습 침수지역인 관계로 질병이 만연한 이 곳에 건강검진, 의약품 지원, 위생교육 등을 제공하고 아동상담 및 성교육 등도 함께 진행하고 있다.

- 정서적/사회적 영역

지역 내 절반 이상이 조손가정, 편부모 가정 등 결손가정인데 이렇게 돌봄을

받지 못하는 아동들을 위해 가정방문, 다양한 외부활동(체육대회, 소풍, 견학, CDP-DAY)을 병행하고 있다.

• CDP와 연계된 지역개발사업 내용

- 수자원 개발사업

사업장이 위치한 지역의 학교에 정수시설과 급수대를 설치하여 아동과 지역주민들에게 안전한 식수를 제공하고 있다.

- 교육/훈련사업

다니엘 훈련센터를 세워 대학생들을 대상으로 미래 지도자 훈련을 진행하고 있다. 기숙사를 갖추고 있는 훈련센터는 대학생들에게 학비와 생활비 전반을 제공하고 있으며, 지속적인 경비충당 등 훈련센터의 자립을 위해 고무농장을 운영하고 있다.

- 농업개발사업

지역주민들의 소득향상, 지역개발사업에 필요한 재원충당, 일자리 창출 등을 위해 총면적 8만 5천 평을 확보하여 농업전문가의 도움을 얻어 고무, 유카나무, 황마를 재배하고 있다.

- 기타사업

* 우본 세광선교센터 건립

선교센터를 건립하여 센터 내 어린이집, 학생 기숙사, 주일학교 등을 운영하고 있다.

* 마을회관 개보수

방치되어 있던 마을회관을 수리하여 지역주민을 대상으로 문맹교육반, 한국 무용반, 워십반을 개설함으로써 주민들 간 친밀도 및 아동과 주민들 간 친밀도를 높이는 배움의 장, 만남의 장, 소통의 장으로 활용하고 있다.

* 구호물품지원

우기철 상습침수가 발생하는 우본 지역주민들에게 라면, 쌀, 통조림, 구급약 등의 구호물품을 지원하고 있다.

IV. 국내 기독교 지역개발사업의 평가와 발전방향의 제시

서두에서 언급한 바와 같이 약 40여 개에 달하는 국내 기독교들은 - 특히 대형 NGO들의 경우- 조직구성, 재정확보와 사업시행, 사업규모, 조직과 사업운영 메커니즘 등에 있어서는 세부적인 차이가 존재하지만 사업목표와 비전, 전략과 원리, 사업내용과 방법 등 거시적 측면에서는 기본적으로 유사하다고 말할 수 있기에, 지금까지 살펴본 한국월드비전과 한국기아대책의 지역개발사업에 대한 간략한 평가를 중심으로 국내 기독교의 개발사업에 공통적으로 요구되는 보완점과 발전방향에 대해 제언해보도록 하겠다.

1. 한국월드비전과 한국기아대책의 지역개발사업 평가

본고의 제II장에서 우리는 총체적 선교 개념에 근거한 기독교적 지역개발의 의미, 그리고 온전한 개발을 달성하기 위해 기독교적 지역개발사업이 지향하고 갖추어야 할 요소에 대해서 고찰한 바 있다. 기독교적 지역개발이란 ‘개인과 지역사회의 영적, 심리/정서적, 물질적, 정치적, 사회적, 문화적 각 영역에서의 결핍을 해소하고, 하나님의 형상으로 창조된 인간의 가치와 존엄성을 회복하기 위해 지역사회 중심으로, 지역사회 주도로, 그리고 (광의적 개념의) 교회/기독교 공동체에 의해 수행되는 일련의 과정과 행위’라고 개념정리할 수 있으며, 이는 기독교적 지역개발의 ‘변혁성’, ‘총체성’, ‘통합성’으로 집약할 수 있다. 기독교적 지역개발이 내포하고 지향해야 할 이 세 가지 핵심적 특성에 근거할 때 한국월드비전과 한국기아대책의 지역개발사업은 어떤 평가가 가능할까.

이를 위해 위에서 언급한 두 단체의 지역개발사업의 변천과정을 한 번 더 짚어보고 정리해보고자 한다. 개발사업의 개념, 개발사업의 초점과 성격, 개발사업에 있어서 지역사회의 역할이라는 세 가지 방면에서 두 단체의 지역개발사업이 겪어온 변화와 발전에 대해 아래의 표와 같이 최종정리해볼 수 있다.

한국월드비전			시기	한국기아대책		
개념의 변천	개발사업의 초점과 성격	지역사회의 역할		개념의 변천	개발사업의 초점과 성격	지역사회의 역할
아동구호 사업	아동 개인의 복지에 초점 / 사람을 위한 개발사업	배경으로만 존재	1950년대			
위와 동일	위와 동일	위와 동일	1960년대			
가정복지 사업	아동과 가족의 복지에 초점 / 사람을 위한 개발사업	명목적인 참여자	1970년대			
지역개발 사업(CDP)	지역사회에 초점 / 사람들과 함께 하는 개발사업	참여도의 증진, 지역사회 문제해결에 부분적인 참여	1980년대			
대단위 지역개발 사업 (ADP)	사람들과 함께 하는 개발사업⇒ 개발사업을 위한 주민들의 역량강화 추구	적극적인 참여자의 역할	90 ~ 94	긴급구호 사업	개인의 생존과 존속에 초점 / 사람을 위한 개발사업	배경으로만 존재
			95 이후	어린이개발 사업(CDP)	아동과 가족의 복지에 초점 / 사람을 위한 개발사업	부분적 참여
변화를 가져오는 개발(TD) / 구호·지역 개발·옹호 사업 통합모델 (IPM)	개발사업을 위한 주민들의 역량강화⇒ 지역주민들이 스스로 주인이 되는 개발사업 추구	적극적인 참여자의 역할을 넘어 지역사회의 변화와 발전에 있어서의 주체자로서의 역할 추구	2000 ~ 04	CDP와 연계된 지역개발 사업	아동과 가정 및 지역사회에 초점 / 사람들과 함께 하는 개발사업 + 개발사업을 위한 주민들의 역량강화	적극적인 참여자의 역할
			2005 이후	지역개발 사업의 발전과 성숙	개발사업을 위한 주민들의 역량강화 + 지역주민들이 스스로 주인이 되는 개발사업 추구	적극적인 참여자의 역할을 넘어 지역사회의 변화와 발전에 있어서의 주체자로서의 역할 추구

(1) 통합성 평가

먼저 두 단체가 수행해온 지역개발사업의 개념의 발전과정과 실제 사업장에서 수행되는 개발사업 사례를 살펴볼 때 통합성은 -표면적으로 볼 때- 일정 부분 달성하고 있지만, 지역개발의 총체성과 연관하여 볼 때 기본적인 한계를 노정하고 있는 것으로 판단된다. 두 단체는 모두 아동과 주민 개개인의 복지증진과 역량강화에 초점을 맞추는 사업으로 시작하여 점차적으로 개발의 범위를 가족, 가정, 마을, 지역사회 전체로 확장시켜왔다. 그리고 사업의 내용적 측면에서 볼 때 사람 개개인의 생명을 구하거나 생존에 필요한 의식주 등 기초적 필요를 채우는 긴급구호사업과 아동구호사업으로 시작하여 교육사업, 심리/정서치료 사업, 보건의료사업, 수자원개발사업, 주거환경 개선사업, 농촌개발사업, 소득증대 사업, 인권 중심의 권리옹호(어드보커시) 사업 등으로 확대되었으며, 이들 사업들이 하나의 프로젝트 아래 일정 정도 한데 어우러지고 서로 연결되어 종합적이고 총체적인 지역개발을 위해 수행되고 있음을 확인할 수 있다. 하지만 지역개발사업의 통합적 성격은 지역사회의 총체적 개발이란 목표를 위해 수행되는 구체적인 하부 정책사업과 관련된 것이기에, 지역개발사업의 통합성에 대한 최종 평가는 사업/사업들 간의 외적인 결합과 통합만으로는 온전히 평가되기 어려우며, 지역개발의 총체성에 관한 평가에 연동되어 있는 것이다. 따라서 아래 총체성 평가를 살펴볼 필요가 있다고 생각된다.

(2) 총체성 평가

개인과 가정, 마을과 지역사회 내 존재하는 결핍과 문제들은 모든 영역에서 발견된다. 영적, 심리/정서적, 지적, 물질적, 경제적, 사회적, 정치적, 문화적, 법-제도 및 시스템, 거버넌스 등 각 영역들의 문제와 결핍을 해소하고 보다 나은 상태로 발전시키는 것이 총체적 개발인데, 이에 대한 평가는 사실 회의적이라고 해야 한다. 대다수의 NGO들이 수행하고 있는 개발사업이 주로 심리/정서적, 지적, 교육적, 물질적, 경제적 측면에 집중되어 있으며 영적, 사회적, 법적-제도적, 거버넌스적, 정치적, 문화적 영역의 개발은 대개 답보상태에 있거나 거의 시도되지 못하고 있는 것이 사실이다. 그리고 이는 바로 위에서 다룬 지역개발사업의 통합성이 지닌 한계와도 관련이 있다.

월트비전의 경우 “사람의 변화를 위해 노력하고 정의를 구현하며 하나님 나라의 복

음을 증거한다.”는 소명헌장(mission statement)과 달리, 사업장이 속한 지역사회의 영적 혹은 종교적 문제를 거의 다루지 못하고 있으며, 법적·정치적 그리고 사회·문화적 영역에서 정의를 구현하고 변혁을 만들어내기 위한 사업 역시 아직은 답보상태 혹은 성과가 미미한 상태에 있다고 판단된다. 다만, 월드비전이 2000년대 후반 들어 저개발국의 각 지역사회의 빈곤과 불평등, 부정부패와 부정의, 인권침해 등을 고착 및 확산시키고 있는 악한 구조, 관습, 제도, 정책 등에 대하여 투쟁하는 권리옹호(어드보커시)사업을 핵심사업으로 채택하게 되면서, 관련 전략과 정책을 개발 및 적용하는 과정 중에 있기에 향후 발전적인 성과를 기대해볼 수 있을 것이다.

월드비전과 달리 기아대책의 경우 아동과 그 가정, 나아가 마을과 지역사회의 영적 혹은 종교적 문제를 다루는 것을 CDP 및 지역개발사업의 주요영역으로 삼고 있다는 점에서 긍정적인 평가가 가능하다. 기아대책은 결연된 아동들을 대상으로 토요모임, 주일학교와 여름성경캠프 등의 프로그램을 제공하고 있으며 이를 수행하기 위해 마을 내 선교센터를 건립하여 사역에 활용하고 있다는 점에서 월드비전보다는 총체적 지역 개발에 조금 더 근접해 있다고 평가할 수 있다. 그러나 정치적, 법적, 문화적 영역 내 존재하는 모순과 사회악을 해소하기 위해 투쟁하는 방면에서는 기아대책 역시 특별히 눈에 띄는 노력과 시도를 하지 못하고 있음을 볼 수 있다.

(3) 변혁성 평가

바람직한 지역개발은 개인과 가정, 나아가 마을과 지역사회 내부에서 지속적인 변화 혹은 변혁이 일어나는 것을 추구하는데, 이 때 중요한 것은, 외부에 의해 일시적으로 강제되거나 주입된 외생적 변화와 변혁은 큰 의미가 없으며 그보다는 해당 지역주민과 지역사회 내부에서 자발적이고 자기 주도적으로 꾸준한 내생적 변화가 일어나야 한다는 것이다. 그렇기에 변혁성은 주민과 사회의 사고방식과 가치관의 변화, 의지적 역량의 강화, 자기 주도성 및 주체성이 전제되어야 가능하다.

이런 점에서 볼 때, 월드비전과 기아대책 모두 개발사업의 초점과 성격, 지역사회의 역할 방면에서 변혁성을 점차적으로 지향해왔음을 알 수 있다. 월드비전의 경우 1990년대 이후 CDP에서 ADP로 전환되면서 개발사업에 필요한 주민들의 역량강화를 위한 역량강화사업을 모색해왔고, 지역주민과 지역사회가 이전의 소극적 혹은 부분적 참여

자에서 적극적 참여자로 변모될 수 있도록 꾸준한 노력을 기울여왔다. 2000년대 들어서는 개발의 변혁성 측면에서 이전보다 한 단계 발전된, 소위 ‘변화를 가져오는 개발(TD)’모델을 수립하고 관련 전략과 수행지표를 개발하여 시범적용 중에 있다. 기아대책 역시 2000년대 들어 CDP와 지역개발사업의 연동성과 통합성이 공고히 자리 잡은 이후, 지역주민과 지역사회의 역량과 참여적 역할이 조금씩 확대되는 추세를 보여왔다. 그리고 2005년 이후로는, 월드비전이 비슷한 시기에 지역사회의 자발적 변화에 초점을 맞춘 것처럼, 지역주민들이 개발사업의 주인이자 주체자로 설 수 있도록 돕는 일에 사업의 역점을 두고 있다.

그런데, 지역사회와 주민들의 지속적이고 온전한 변혁을 위해서는 결국 주민 개개인의 사고방식, 가치관, 세계관, 정신 및 의지적 측면의 전환과 강화가 기본전제가 되는데, 우리는 이런 점에 기초하여 가나안농군학교의 지역개발사업의 주요 지향점에 대해 배울 필요가 있다고 판단된다. 가나안농군학교의 핵심토대는 경제운동도, 근대화 운동도, 농촌계몽운동도 아닌, 자기수행의 공동체성에 있다(김장생, 2009:144). 즉 해방 이후의 가나안농군학교는 인간의 의식개혁 운동에 일차적으로 매진하면서, 주민들 각자가 자신과 자기 가정과 자신의 마을과 지역사회를 변화시키는 데 필요한 기초적 역량과 역동성을 배양하고 습득하는 것을 최종 목표로 설정하고, 정신교육-생활교육-경제적 자립-지역사회개발을 순차적/논리적 및 전체적으로 한데 결합하는 방식으로 지역개발 운동을 추진하였다(김장생, 2009:148-149). 그리고 해방 이후 국내에서의 가나안농군학교 사역과 운동의 이러한 지향과 목표는 해외개발사업에서도 그대로 적용되고 있다. 한국월드비전과 한국기아대책을 위시한 국내의 기독교 NGO들은, 지역사회의 자립-개발-변혁의 전제이자 토대가 되는 주민 개개인의 참여도 증진, 주인의식 고취, 그리고 역량강화를 위해 가나안농군학교의 의식교육/정신교육 프로그램의 경험과 성과를 보다 적극적으로 배우고 흡수하는 것이 유익하다고 생각된다.

저개발국의 주민과 지역사회 공동체 스스로가 외부의 도움 없이 자신들의 문제를 스스로 파악하고 해결하여 온전한 변화와 변혁을 이루는 것은 사실 오랜 시간과 시행착오를 요하는 일이다. 평균적으로 볼 때, 긴급구호사업을 포함하여 길게 잡아도 20여년, 짧게 잡으면 10여년 조금 넘는 역사를 지닌 국내 NGO들의 지역개발사업으로는 해당 지역의 온전한 변혁성을 기대하기엔 아직 시기상조라고 여겨지며, 사업이 진행되고 있는 여러 저개발 지역과 빈곤지역에 자발적이고 지속가능한 변혁과 발전이 생겨

나도록 돕는 노력이 현재 조금씩 진행 중에 있다고 보아야 할 것이다.

2. 국내 기독교 NGO 지역개발사업의 발전방향 제시

위에서 언급한대로 월드비전과 기아대책을 포함한 국내 NGO들은 많은 강점/장점과 동시에 몇 가지 약점 혹은 한계점을 안고 있다. 이를 보완하기 위해 요구되는 몇 가지 발전방향에 대해 개략적이나마 제시해보려 한다. 이와 관련하여 보다 자세하고 구체적인 발전방안 제언은 후속연구 과제로 남겨둔다.

첫째, 영적필요를 다루는 사업에 좀 더 중점을 둘 필요가 있다. 개인과 가정, 그리고 지역사회 내 존재하는 구조적 문제와 모순은 기실 상당부분 영적 문제에 기인하는 경우가 많기에, 이를 다루지 않고 표면적 혹은 외적현상에 불과한 심리·정서적, 경제적, 사회적, 문화적 방면에만 치중하는 것은 단기적 효과는 기대할 수 있겠지만 근본적 결핍해소와 본질적 의미의 기독교적 개발은 성공하기 어렵다고 보아야 한다. NGO 사업은 구조적으로 복음전도와 교회개척 및 -사업 대상 주민들의- 종교적 가치관과 세계관의 전환 등의 영적사업의 전면에 내세우기 어려운 부분이 분명히 존재한다. 그럼에도 불구하고 일반적인 개발사업을 수행하는 비기독교 NGO가 아닌 성경적 기초에 근간한 총체적/통합적 개발사업을 수행하는 기독교 NGO라면 영적인 부분을 개발사업과 효과적으로 결합시키는 노력과 작업을 포기할 수는 없다. 이와 관련하여 우리는 필리핀 마닐라 지역에서 활동하는 필리핀 선교사업단(MMP: Mission Ministries Philippines, Inc.)의 도시빈민 개발사업의 사례(장남혁, 2013:130-133)에서 적절한 교훈을 얻을 수 있다고 생각된다. MMP는 도시빈민들의 삶과 생존에 직결되는 건강, 생계, 교육, 주택 4가지의 기초적 필요에 주목하여 활동을 전개한다. 그리고 그와 함께 교회개척(Church Planting)을 중요시하는데, 이 둘은 개발사업에서 한데 어우러지게 된다. 즉 MMP는 빈민지역에 교회개척을 지원하는데, 그 교회는 단순히 예배드리는 장소가 아니라 50명의 성인 주민들, 약국, 식료품점, 유치원 등으로 구성된 공동체 조직이다. 영적필요를 채워주는 교회인 동시에 신체적-물질적 공통의 필요를 자조적 공동체 차원에서 채워주는 기초 지역사회조직(Community Organization)인 것이다. MMP는 이러한 방식으로 마닐라 지역의 슬럼가에 매년 3개의 교회-지역사회조직을 만들면서 교회개척 사업과 빈민개발 사업을 통합적으로 훌륭히 수행해 나가고 있다.

둘째, 영적필요를 다루기 위한 사업 이외에, 마을과 지역사회의 정치행정, 관습, 제도, 문화 내 존재하는 사회악을 척결하는 사업에 보다 많은 힘을 기울여야 한다. 위에서 언급한대로 지금까지의 개발사업이 대개 교육, 보건위생, 환경개선, 소득증대 등 주로 지적, 정서적, 신체적, 경제적 측면의 결핍을 다룬 것이었다면, 이후로는 권리옹호 사업의 확대와 강화 등을 통해 저개발국 빈곤 사회의 정치·사회·문화적 영역의 모순과 악습 해소에 역점을 두어야 한다.

셋째, 자기 주도성을 포함한 변혁성의 달성을 위하여 현지인 리더십의 개발 및 차세대 지도자 교육훈련에 대한 보다 많은 강조가 필요하다. 지금까지의 교육사업은 주로 아동과 청소년을 대상으로 이루어지는 문맹퇴치 교육과 청년과 주민들 대상으로 이루어지는 소득증대를 위한 농업교육 및 기술교육이 중심을 차지해왔다. 그러나 이것만으로는 지역사회의 자립과 지속가능한 변혁을 기대하기 힘들다. 지역주민들이 스스로 변화와 발전을 주도하고 추진할 수 있도록, 마을의 부모와 어른들을 중심으로 하는 리더십 개발 훈련과정의 보다 확산될 필요가 있으며, 특히 장기적 안목에서 아동과 청소년을 대상으로 하는 지도자 양성과정의 개발과 구축이 중요하다고 생각된다.

V. 맺음말

기독교 선교사역에 있어 교회와 선교단체의 동력이 떨어지고 복음의 돌파구가 쉽게 마련되지 않고 있는 현재 상황에서 NGO를 활용한 선교사역은 매우 적실하고 효과적이라 하겠다. 해외 선교지에서 기독교 NGO에 의해 수행되는 구호 및 지역개발사업은 피선교국의 지역사회와 주민들에게 기독교에 대한 긍정적 인상을 심어주기에 유리하다.

특히 사회주의 권역이나 이슬람 권역의 국가들과 같이 종교의 자유가 제한된 곳에서는 선교사들의 합법적 체류보장, 선교거점 구축, 선교재산 보호, 복음의 접촉점 마련, 재정절약, 과다경쟁 방지 등 여러 방면에서 유익이 있는 것으로 평가되고 있다. 그렇기에 NGO 형태로 이루어지는 선교사역은 제3세계 선교지에서 효율적이고 효과적인 선교를 수행할 수 있는 좋은 구조를 가지고 있다(김원곤, 2013:74).

이렇게 여러 가지 강점과 장점들로 인해 해외선교에 있어 중대한 역할과 기능을 요구받고 있는 기독교 NGO들은 자신들의 해외 지역개발사업에 대해 내부적으로 좀 더 깊

은 성경적·선교학적 성찰과 전략적 고민을 할 필요가 있다. 총체적 선교로 대표되는, 성경적으로 올바른 선교사역의 원리와 성격은 어떠해야 하는지, 그리고 그 원리적 성격을 지역개발사업에 담아내려면 어떤 전략과 정책이 있어야 하는지, 마지막으로 그 전략과 정책은 현지 사업장에서 어떻게 적용되고 실천되어야 하는지 등에 대한 광범하고 깊이 있는 숙고와 모색을 통해, 제3세계 선교지에서 복음의 크나큰 전진과 확장이 있기를 기대하며 글을 맺고자 한다.

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

참고문헌

- 김덕규 (2015). “지역사회개발을 통한 베트남 선교- 빈롱성 한아봉사회 활동을 중심으로.” 『선교와 신학』. 37. 107-139.
- 김성민 (2016). “기독교 NGO를 통한 새로운 선교전략의 모색.” 『ACTS 신학저널』. 28. 231-283.
- 김원곤 (2011). “한국의 NGO정책과 기독교NGO.” 『학문과 기독교세계관』. 4. 31-45.
- _____ (2013). “한국의 기독교NGO에 대한 선교학적 성찰.” 『선교신학』. 32. 73-105.
- 김장생 (2009). “빈곤 문제와 김용기.” 『시대와 민중신학』. 11. 139-175.
- 마민호 (2005). “총체적 선교의 성경적, 철학적 기초.” 한동대 아시아지역연구소 제 4회 지역연구세미나(세미나 주제: <전략적 선교로서의 총체적 선교의 의미와 실제>).
- 일본개발교육협회 (2012). 코피온 지구시민교육센터 역. 『개발교육실천핸드북』. 서울: 코피온.
- 정득진·황을호 (2001). “기독교 관점에 근거한 지역사회개발의 철학적 분석 고찰.” 『지역사회개발연구』. 26(1). 29-43.
- 정정섭 (2009). 『복떡방 이야기』. 서울: 두란노.
- 정지웅 (1990). 『복지농촌 건설과 지역사회개발: 한국선명회 평창복지회 사례』. 서울: 교육과학사.
- 장남혁 (2013). “로잔운동에 나타난 지역사회개발 선교에 대한 고찰- 로잔문서를 중심으로.” 『복음과 선교』. 24. 115-148.
- 장성진 (2009). “남인도의 지역사회개발 선교전략에 대한 신학적 고찰.” 『신학과 선교』. 35. 1-19.
- 조귀삼 (2013). “구심력의 다문화 유입에 따른 NGO의 선교역할 연구.” 『복음과 선교』. 24. 179-219.
- 최무열 (2010). “교회사회사업의 통진적 선교를 통한 공산권 선교 방안에 관한 소고.” 『교회사회사업』. 14. 103-134.
- KOICA ODA 교육원 (2012). 『국제개발협력 첫걸음』. 성남: 한국국제협력단.
- _____ (2016). 『국제개발협력(심화편)』. 성남: 시공미디어.
- 한국기아대책기구 (2009). 『기아대책 20주년 기념백서』. 서울: 한국기아대책기구.
- 한국월드비전 (2010). 『한국월드비전 60년사』. 서울: 한국월드비전.
- 황선엽 (2007). “교회선교의 새로운 통로- NGO 운동.” 『새가정』. 54(590). 14-17.
- Linthicum, R. C. (1991). *Empowering the Poor*. CA: Marc.
- Samuel, Vinai., 황을호 역(1992). 『인간의 요구에 부응하는 교회』. 서울: 생명의 말

씀사.

Sider, R. J.(Ed.) (1981). *Evangelicals and Development: Toward a Theology of Social Change*. Pennsylvania: The Westminster Press.

Winter, Ralph. 외 (2000). 정옥배 외 공역. 『퍼스펙티브스 2』. 서울: 예수전도단.

Abstract

Evaluation of Korean Christian NGO's Regional Development Project and Suggestion for Improvement from the Perspective of ‘Holistic Mission’ – Focused on World Vision Korea and Korea Food for Hungry –

Sung–Min Kim (Dongseo University, Division of International Studies)

Traditional mission reached its own limits, Christian NGO ministry emerged as an alternative. Korea began implementing the regional development ministry/project abroad since the 1990s. Korea Food for the Hungry and World Vision Korea are notable examples. Missional NGO project conducted by Christian NGO should have its biblical basis/principle, and ‘whole gospel’-based ‘holistic mission’ should be the principle. Therefore Christian NGO’s overseas regional development project also should be a ‘holistic regional development’. And ‘transformative’, ‘holistic’, ‘integrated’ these three factors are the core characteristic of ‘holistic regional development’. Based on these ideas, the aim of this paper is to evaluate the regional development project of World Vision Korea and Korea Food for Hungry, and to advance some suggestions for the improvement like supplementation of spiritual ministry, elimination of cultural abuse and development of the local leaders etc. I will suggest the specific and detailed strategies/measures to pursue the holistic regional development ministry of Korean Christian NGOs in the follow-up study.

Key Words: holistic mission, holistic regional development, Christian regional development project, Christian NGO, World Vision(Korea), Food for the Hungry(Korea)

실존적 소외에 대한 기독교상담적 이해: 지명하여 부르심을 중심으로

김은미*
김계연**
김용태***

논문초록

실존적 소외는 존재가 불가피하게 경험하는 실존적 조건 중 하나이자 현실이다. 하나님과의 관계 회복을 통해 소외에서 벗어난 존재임에도 불구하고, 기독교인들은 실존적 소외를 경험하며 그리고 실존적 소외로 인해 신앙적으로나 개인적으로 겪는 고통 역시 실재한다. 그러나 실존적 소외에 대한 기독교상담적 이해에 대한 연구는 미비한 상황이다. 본 연구는 기독교상담적 관점에서 실존적 소외의 이해를 시도하였다. 연구를 위해 하나님과의 상호관계 안에서의 존재와 실존의 방식을 나타내는 메타포인 이사야 43장 1절의 “지명하여 부르심”이 가지는 실존적 의미를 고찰하고, 존재를 지명하여 부르신 존재로 명명한 후, 이를 기반으로 실존적 소외를 이해해 보았다. 기독교상담적 관점에서 지명하여 부르신 존재인 기독교인들은 그리스도의 새존재에 참여함으로써 실존적 소외에서 이미 벗어났지만 여전히 실존적 소외를 경험하는 존재적 특성을 지닌다. 기독교인은 이러한 존재의 현실을 인정하고 직면하여, 새로운 존재로서의 정체성을 명확히 할 때, 타인과의 관계를 통해 소외로 인한 자신의 고통을 해결하려하지 않고 축복의 통로로서의 역할에 충실할 수 있다. 기독교상담에서는 내담자가 자신의 실존적 소외에 직면하도록 돕는 동시에 일차적, 이차적 소명을 확인하도록 돕는 방향성이 필요하다. 또한 각 기독교인이 실존적 소외에 직면하여 지명하여 부르신 존재로서 확신을 가지고 일차적, 이차적 소명에 집중함으로써 현대 사회에서 기독교와 기독교인들이 비판받고 비난받는 자리에서 벗어날 수 있기를 기대한다.

주제어 : 실존적 소외, 실존치료, 지명하여 부르심, 이름, 기독교상담

* 김은미, 햇빛트리니티신학대학원대학교 기독교상담학과 박사과정

** 김계연, 햇빛트리니티신학대학원대학교 기독교상담학과 박사과정

*** 김용태, 햇빛트리니티신학대학원대학교 기독교상담학과 교수

2017년 2월 5일 접수, 3월 9일 최종수정, 3월 10일 게재확정

I. 서론

인간에게 하루하루는 새로운 날이다. 일상이 반복되는 것 같지만 매일매일은 언제나 처음 경험하는 시간이다. 태어나서 죽을 때까지 한 번도 똑같은 날이 없고 반복하거나 되돌릴 수도 없다. 그리고 이런 경험은 온전히 자신만의 것으로 누구도 대신할 수 없고 누구와도 공유할 수 없다. 이렇듯 인간은 날마다 새롭고 특별한(unique) 삶을 태어나는 순간부터 죽는 순간까지 철저하게 혼자 감당해야 하는 존재다. 존재의 삶의 경험은 한 존재만의 것이고, 이런 존재적 현실이 결국 실존적 소외를 경험하게 한다. 인간은 세상에 던져진 순간부터 세상과 타인과 분리되어 살아갈 수 없음에도 불구하고, ‘자신과 타인과의 연결 될 수 없는 큰 간격과, 인간과 세상과의 분리(Yalom, 2007: 430)를 항상 경험한다. 자신의 삶을 스스로 살아내야 하는 삶의 무게를 나누어 질 수 있는 존재는 아무도 없고 오로지 스스로 떠안아야 할 뿐이다. 이것이 기독교인이라 할 지라도 이 땅의 삶을 살아가면서 실제로 경험하는 소외의 모습이다. 실존적 소외에 대한 두려움으로 사람들은 타인을 고독에 대한 방패로 사용하여 지배하거나 소유하려고 하는 부정적인 대인 관계를 맺게 된다(권석만, 2012). 실존철학은 실존적 소외를 직면하고 수용해야 할 존재의 특성으로 보며(Cooper, 2014: 39), 실존치료에서는 소외 상태를 인정하고 단호하게 맞서서 타인에게 애정을 가지고 다가감으로써 소외를 완화시킬 수 있다고 본다(권석만, 2012: 441). 이렇듯 인간을 내던져진 존재로 보는 인본주의적 실존주의는 존재의 근원을 설명하지 못하기 때문에 소외의 원인에 대한 설명은 하지 못한 채 그 대안만을 제시한다. 실존적 소외에 대한 현상적 이해는 기독교적 관점에서도 이와 유사하다. 실제 삶에 있어서 기독교인이라 하더라도 단독자¹⁾로서 홀로 서기를 경험할 수밖에 없기 때문이다. 하지만 소외의 원인을 원죄로 인해 존재의 근원인 하나님과 분리되어 본질에서 실존으로 전이된 상태(Tillich, 1988:59)로 본다는 점에서 인본주의적 실존주의와 차이가 있다. 하나님으로부터의 분리가 세상과 타인으로부터의 소외는 물론 자신으로부터의 소외를 가져왔기(Tillich, 1988: 84) 때문에, 인간은 존재적, 영적인 소외를 경험하게 된다. 실존적 소외에 대한 톨리히의 해결

1) 키에르케고르가 『죽음에 이르는 병』에서 처음 사용한 표현으로 인간을 하나의 특정한 주관적인 존재로서 받아들이고 이것을 출발점으로 하는 경우에 단독자라는 개념을 쓴다. 『철학사전』(서울: 중원문화, 2009) 발췌

책은 간단히 말하면 예수 그리스도를 통한 존재의 근원이신 하나님과의 하나됨에 있다(정성민, 2004: 258) 결국 실존적 소외의 해결의 결과에 대해 실존치료는 부정적 대인관계의 변화를 말하고, 신학은 하나님과의 상호의존관계의 회복을 말한다. 그러므로 실존적 소외의 해결은 실존치료에서나 신학적으로나 관계성의 변화에 있다고 볼 수 있다. 그렇다면 실존적 소외는 필연적으로 자신 그리고 타인을 포함한 세상 그리고 하나님과의 관계와 직결되어 있는 문제로 기독교상담에서도 중요하게 다루어져야 할 주제가 된다(송기득, 1986; 정성민, 2004; 최홍춘, 2004). 지금까지의 실존적 소외에 대한 연구들은 신학적 관점에서 이루어졌고, 기독교상담학적 연구는 소수로 기독교상담적 관점에서의 이해에 대한 연구는 미비한 상황이다(김미진, 2012).

기독교상담적으로 실존적 소외를 이해하기 위해서는 먼저 실존 또는 존재를 어떻게 상정할 것인가에 대한 성경적 관점을 가지고 출발할 필요가 있다. 무신론적 실존주의가 존재를 그저 세상에 내던져진 근원 없는 존재로 보는 관점은 하나님이 창조한 존재로 보는 성경적 관점과 대치되기 때문이다. 존재에 대한 기초적인 질문인 ‘나 혹은 당신은 누구인가?’에 대해서는 존재의 수만큼 많은 대답이 있겠지만, 그 대답 중 하나는 이름이 될 수 있다. 이름은 기본적으로 각 사람을 구분하여 지칭하는 기능이 있고, 이름을 부르는 사람과 이름이 불리는 사람과의 관계성이 전제가 된다. 이사야 43장 1절은 하나님께서 우리를 지명하여 부르셨다고 말한다. ‘내가 너를 지명하여 불렀나니’에서 지명하여 부르심은 이름으로 부르심(summoned you by name-NIV)이다. 구약 시대에 이름은 본질적 존재, 즉 실존적 의미를 내포(기독교대백과사전, 1980: 1149)하였다. 이름이 가진 실존적 의미와 관계성을 고려할 때 지명하여 부르셨다는 구절은 이름 불리워진 존재의 실존 및 하나님과의 관계성을 보여주는 성경적 메타포로 볼 수 있다.

그러므로 본 연구에서는 존재를 어떻게 상정할 것인가에 대한 논의를 위해 지명하여 부르심을 중심으로 성경적 실존에 대해 고찰 한 후, 그 결과를 토대로 기독교상담적 관점에서 실존적 소외를 이해해 보고자 한다.

II. 실존적 소외

1. 실존주의와 실존적 소외

실존적 소외를 이해하기 위해서는 소외를 경험하는 존재에서 출발을 해야 하겠지만, 존재와 실존은 한 마디로 정의 내리기 어렵다. ‘존재’는 눈 앞에 있는 자명한 개념인 동시에 정의할 수 없는 개념이기 때문이다(박찬국, 2014: 22-26). 하이데거는 ‘나라는 존재는 무엇인가?’라고 질문할 수 있는 존재는 인간뿐임을 강조하였고, 실존은 “자신이 존재에 있어서 자신의 존재 자체를 문제 삼는 현존재(Da-sein)의 존재방식”(박찬국, 2014: 37)이라고 정의하였다. 현존재는 문자적으로는 ‘거기 있음’의 의미도 있다(Seligman, 2001: 238). 실존주의 또는 실존철학은 개개인의 존재를 강조하는 특성 상, 마치 관계를 중요하게 여기지 않는 듯 보인다. 그러나 하이데거는 존재를 자신의 존재 양식이 되는 세계를 떠나서는 존재할 수 없는 세계-내-존재(이상현, 강기수, 2004: 9)로 보았다. 세계-내-존재는 공동 세계에서 항상 다른 사람들과의 관계 속에서 존재한다(박찬국, 2014: 171). 또한 부버는 실존이 자기는 물론 타인과 세상과의 관계 특히 하나님과의 관계를 떠나서 성립되지 않는다고 주장하였다(Buber, 2004: 17, 62).

실존치료 접근법들은 풍부한 스펙트럼을 가지고 있어서 다양하게 이루어지고 있지만(Cooper, 2014: 19-21), 공통되는 궁극적 목표는 내담자가 ‘본래적 존재’가 되도록 돕는 데 있다(Deurzen, 2002: 25). 본래적 존재는 ‘실존하는 나’로서 ‘각자 자신의 존재를 떠맡아 각기 나름대로 “자신의 존재를 존재해야 함”(이상현, 강기수, 2004: 14)을 의미한다. 이를 위해서는 상담자와 내담자의 진정한 만남이 전제 되어야 한다. 진정한 만남을 위해서는 상담자의 진실성과 진정성(genuineness, authenticity, integrity, congruence) 있는 태도가 필요하며, 상담자의 실재함(presence)이 중요하며, 상담자의 실존과의 만남을 경험함으로써 내담자가 자신이 세상에 존재하는 방식 즉 실존을 이해하게 되고, 또한 자유롭게 자기 삶을 선택하고 책임질 수 있는 힘을 얻게 된다(Schneider, 1998: 111-112, 118).

2. 실존치료에서의 소외의 문제

상담학적 관점에서 실존적 소외는 타인과는 다른 단독자로서의 자신으로 존재함과 자신에게서 자신의 일부라고 여겨지지 못하는 부분과 떨어져 있는 상태를 이르는 말(김용태, 2007: 100-125)이며 내가 나를 버릴 때 일어나는 것이다(정명자, 1994: 215-236). 이렇듯 인간은 내적인 혼란을 간직한 존재이자, 세상에 홀로 와서 홀로 떠날 수밖에 없는 고독한 존재기 때문에 다른 사람과 의미 있는 인간관계의 필요성을 느낀다. 임상적으로는 의미 있는 관계형성에 실패하면 결국 분리, 비인격화, 소외, 그리고 고독 등의 심리적인 문제를 겪게 된다고 본다(Corey, 1997). 그러므로 상담적인 관점에서 실존적 소외는 자신과의 분리인 개인내적 소외와, 타인과 사회와의 갈등으로 인한 대인관계적 소외를 포괄하는 근원적인 소외를 의미한다(Yalom, 2007: 428). 알룸에 의하면 개인내적 소외는 인간이 자기 느낌이나 욕구를 억압한 결과로 나타나고, 자신의 감정이나 욕구를 자신의 것으로 수용하지 못함을 뜻한다(Yalom, 2007: 428). 대인관계적 소외는 일반적으로 말하는 외로움이며 타인으로부터 느끼는 소외다. 상대방과 너무 융합되어 있거나 너무 떨어져 있어서 느끼는 외로움으로 거리상 멀리 떨어져 있거나 비사교적인 성격이거나 갈등관계 속에 들어가 있을 때 경험한다. 실존적 소외는 앞서 기술된 바와 같이 자신의 삶을 오롯이 혼자 짊어져야 하는 단독자라는 존재의 특성으로 인해 발생하기 때문에 개인내적 소외와 대인관계적 소외는 불가피하다. 존재가 실존적 소외를 자신의 존재의 한계로 인식하지 못하면 자신이 혼자가 아닌 듯 살아가려고 할 것이다. 자신이 누구인지에 대한 진정한 인식을 갖지 못한 채, 외로움의 감정이 일어날 때마다 밖으로 밀어내며, 최대한 가벼워지려고 안간힘을 쓰게 될 것이다. 또한 이 불편한 감정을 피하고 싶어 할 수 있다. 그리고 실존적 소외를 피하려 하면 할수록 더 외로움을 느끼고 병리적인 관계 문제를 야기하게 될 것이다. 그래서 알룸은 소외를 해결하기 위해서는 실존적 상황을 직면하고 수용해야 한다고 말한다(Yalom, 2007: 441). 어찌할 수 없는 실존적 한계를 받아들임으로써 삶을 대하는 인간의 관점이 달라질 수 있다고 보기 때문이다. 그러나 이러한 관점의 전환은 직면과 수용을 통해 실존적 소외를 회피하는 고통을 완화시킬 뿐, 실존적 조건인 소외라는 고통 자체에서는 벗어나게 해 줄 수는 없다.

한편, 무신론적 실존철학은 인간이 어디서 와서 어디로 가는 알지 못하는 내던져진

존재이기 때문에 불안하다고 말하고 실존치료자들도 대부분 이에 동의한다(Cooper, 2014: 48-49). 불안에 대한 실제적인 이해는 각 실존치료 접근법의 관점에 따라 조금씩 달라지지만 기본적으로는 존재(being)와 비존재(non-being)에 대한 불안, 즉 존재론적 불안이다. 자신의 감정이나 욕구를 자기 것으로 수용하지 못하는 내적 소외도 비존재의 불안의 한 측면이고, 관계에서 존재감을 느끼지 못하거나 다른 존재를 친밀하게 경험하지 못함도 비존재의 불안과 연관되어 있다. 또한 실존적 소외는 이러한 비존재에 대한 불안을 가져오는 죽음, 자유, 무의미 등의 다른 실존적 조건들과도 긴밀하게 연관되어 있다. 죽음의 순간은 혼자 감당할 수밖에 없고, 자유가 주는 선택과 책임의 무게도 혼자 떠안을 수밖에 없다. 그리고 개인내적, 관계적 소외를 경험하게 되면 삶은 무의미하게 느껴질 뿐이다. 이러한 실존적 소외에 대한 이해를 기반으로 실존치료자들은 실존적 소외에 대한 해결책을 이론적 입장에 따라 다음과 같이 제시한다. 현존재 분석에서는 내담자가 자신의 실존의 전반적인 영역을 비추는 빛이 되도록 즉, 자신과 세상으로부터 소외되지 않도록, 상담자가 내담자의 모든 존재적 측면, 즉 세계-내-존재로서의 실존을 수용하도록 도와야 한다고 말한다(Cooper, 2014: 97). 프랭클은 실존적 공허를 경험하는 내담자가 삶의 의미를 발견하도록 격려해야함을 강조하였는데 실존의 의미는 관계성 안에서 찾을 수 있다고 보았다(Frankle, 1967: 140). 영국의 실존분석학파는 네가지 영역; 물리적, 사회적, 개인적, 영적 차원에서 내담자의 세상을 탐색하여 삶과 본래적 자신으로부터 소외되지 않도록 해야 한다고 주장한다. 알롬은 내담자가 실존적 소외 상태에 있음을 인정하고 단호하게 맞설 수 있어야 타인에게 다가가감으로써 실존적 소외가 완화될 수 있다고 믿는다.

Ⅲ. 지명하여 부르심과 실존

1. 실존주의와 이름

자신의 존재를 질문할 수 있는 존재는 인간뿐이고, 서론에서 기술한 바와 같이 ‘나는 누구인가?’ 혹은 ‘당신은 누구인가?’란 실존적 질문에 대한 대답 중 하나가 이름이 될 수 있다. 우리가 무엇인가의 이름을 부를 때는 그 존재에 대한 인식을 기반으로 한

다. 존재에 대해 알고 있거나 존재에 특정 명칭이 붙여져 있음을 알기 때문에 이름을 부를 수 있다. 즉, 이름 또는 이름 부름은 이름을 부르는 존재와 이름 불림을 받는 존재의 관계성을 내포한다. 몇몇 학자들은 김춘수의 시 ‘꽃’을 존재론적으로 해석한다(이진홍, 1981). 윤석성(1997)은 “서로의 존재의 본질을 꿰뚫은 견자로서 서로의 ‘이름’을 부르고 대답할 때 서로의 ‘꽃’이 되고 ‘눈짓’이 되어 조응이 이루어질 수 있다.”고 하면서 존재들은 서로 존재의 본질에 합당한 ‘이름’으로 불리워지기를 바란다고 보았다. 또한 김춘수의 ‘꽃’의 한 구절인 ‘내가 너의 이름을 불러주었을 때 너는 나에게도 와서 꽃이 되었다’의 의미를, 관계를 떠나서는 존재할 수 없다는 부버의 나-너 관계와 같다고 보는 견해들도 있다(김옥동, 2002: 92; 안치용, 2008: 102; 홍성훈, 2009: 84). 이는 부버가 이름을 ‘만남’(Freidmann, 1988: 314)으로 보았기 때문일 것이다. Buber(2004)에게 있어서 존재의 이름은 나와 너고, 하나님의 이름은 ‘영원한 너’다. 그는 하나님이 3인칭이 아니라 2인칭이 될 때 진정한 믿음, 하나님과의 만남이 가능하다고 하였다(Friedman, 1988). 부버가 이름을 단 한 사람을 지칭하는 대명사이자 ‘만남’으로 봄과 비슷하게 크립키(Kripke)는 각 이름에는 필연성이 존재한다고 말한다. 그는 지칭(naming), 즉 이름의 문제를 다룬 철학자로, 한 사람이 특정 인물과 그 인물의 이름을 알고, 그 인물을 지칭하기 위해 그의 이름을 사용하면, 그 이름이 바로 그 사람을 지칭하게 되는 필연성이 따른다고 주장한다(Kripke, 2014: 35-36). 그리고 그 이름으로 불리워진 존재가 결코 다른 존재가 될 수 없는 필연성 또한 따른다고 하였다. 이렇듯, 이름은 존재를 지칭함과 동시에 실존의 본질을 나타내는 실존적 의미를 지닌다.

2. 구약에서의 이름

구약 시대에 이름이란 그 이름으로 불리워지는 존재가 어떤 존재인지에 대한 설명이자, 정체성과 운명을 포함하는 실존에 대한 묘사였다. 또한 이름 부르는 자와 이름 불리워지는 자 사이의 친밀한 관계성 및 상호적 관계와 실존적 만남을 의미하였다. 첫 사람 아담에게 처음으로 주어진 일은 이름 짓기였다(창 2:19-20). 아담은 동물들의 이름을 지어줌으로써 그들이 어떤 존재인지를 표현해 주었고, 그들을 자신의 세계 안에 편입시켰다(Westermann, 1987: 20). 그래서 구약시대에는 이름이 그 사람을 제대로 설명해(true description) 준다고 보았고, 누군가의 이름을 안다는 표현은 그 사람을 제대로

로 알고 있다는 개인적인 친밀감을 의미하였다(Knight, 1984: 59).

구약에서 이름은 정체성과 미래의 운명을 포함하였으며, 그 이름이 하나님의 언약의 말씀으로 만들어졌다면, 이름이 가진 뜻의 성취가 보장됨을 뜻하기도 한다(Wenham, 1991: 94). 믿음의 조상 아브라함의 이름은 원래 아브람이었다. 아브람을 부르실 때 하나님은 그의 이름을 창대하게 하리라고(12:2) 약속하셨고, 아브라함이라는 이름을 통해 열방의 아버지, 즉 열방을 위한 축복의 존재라는 소명을 주셨다(하경택, 2011: 59). 창세기 17장에서 아브람이 아브라함으로, 사래가 사라로 이름이 바뀌는 사건은 고귀한 아버지에서 열국의 아버지로 그리고 여주인에서 왕비 혹은 열국의 어머니로의 변화를 의미함과 동시에, 약속의 아들을 주실 것에 대한 보증이자 복의 근원으로서의 소명을 확고히 해 준다(하경택, 2011: 58-59). 여기서 이름이 바뀐 것은 아브라함과 사라만이 아니었다. 하나님께서는 처음으로 스스로를 엘 샤다이로 소개하신다(창 17:1). 엘 샤다이는 전능하신 하나님을 뜻하며, 샤다이는 ‘(자아) 충족적인 자,’의 의미를 포함하고 있다(Tov주석, 1992:70-71). 이렇듯, 아브라함과 사라의 이름 뿐 아니라 하나님의 이름도 존재를 설명함과 동시에 사람의 이름이 가진 뜻을 하나님께서 성취하시리라는 약속과 관계성이 포함되어 있다.

로세프는 ‘신은 이름이 아니지만 신의 이름은 곧 신’이라는 찬명론을 옹호하기 위해 언어 철학적 관점에서 이름의 철학을 주창하였다(손명곤, 2014: 500). 그는 “이름은 본질(의미)의 형상적 가시화이자 신체적, 조소적 구체화”(손명곤, 2014: 514)라고 하였고, 현상, 의미, 존재들은 이름이 붙여질 때 즉, 언어화가 될 때 구체화되므로 “신의 이름은 신과 인간이 조우하는 영역”(손명곤, 2014: 502)이라고 보았다. 창세기에는 ‘여호와와 그의 이름을 불렀더라’(ex. 4:26, 13:4)라는 표현이 여러 번 나오는데 이는 예배를 의미한다(Wenham, 2001: 281). 앞서 나온 구약 시대의 관점에서 이름을 알고 부른다는 것은 존재에 대한 구체적인 인식이자 친밀감과 상호관계성을 뜻하고 하나님의 이름을 부르는 것이 예배이므로, ‘신의 이름은 신과 인간이 조우하는 영역’이란 로세프의 주장은 설득력이 있다. 이와 비슷하게 박태범은 구약의 신명(神名) 계시에 대해 논하면서 이름은 이름을 부를 수 있는 이와의 진정한 대화, 상호 관계, 친교를 통한 만남을 전제하여 확립한다고 주장하였다(박태범, 2002: 103-132). 압복 강가에서 하나님의 사자와 씨름을 마친 야곱은 그에게 이름을 묻는다(창 32:29). 이름을 묻는다는 것은 ‘이름을 통해 드러나는 하나님의 구체적인 모습과 그 분의 존재의 의미를 묻는 것’이라고 하경

택(2003: 88)은 주장한다. 야곱은 씨름을 한 장소를, 하나님의 얼굴을 대면하여 보았다(창 32:20)는 의미의 브니엘이라고 이름 지었다. 야곱이 이름 묻기를 통해 하나님의 모습과 존재의 의미를 이해한 후, 그를 대면하여 보았다고 표현했으므로 이 대면은 실존적 만남으로 볼 수 있겠다.

3. 지명하여 부르심

이사야 43장 1절은 ‘내가 너를 지명하여 불렀나니 너는 내 것이라.’로 끝맺는다. 히브리어 해석적 관점에서 하나님께서 이름으로 부르심은 그 사람을 상세하게 앎(intimate knowledge, Knight, 1984: 59-60), 즉 전존재(whole being)를 알고 부르심을 뜻하며, 이름 부르고 불리워지는 친밀한 관계를 뜻한다(성서대백과, 1980: 833). 김경행(1990: 395-398)은 지명하여 부르심에 대한 강해 설교를 통해 하나님께서 개인을 부르심은 축복하기 위함이고, 쓰시고자 하는 뜻이 있어서이며, 친구 됨(친밀한 관계)을 의미할 뿐 아니라 구원을 의미한다고 하였다. 그러므로 지명하여 부르심은 다음과 같이 축복받은 존재, 하나님이 내 안에 내가 하나님 안에 거하는 관계적 특성, 하나님과의 상호관계와 섭리 안에서 살아가는 존재의 방식을 보여주는 성경적 메타포이다.

첫째, 지명하여 부르심은 축복을 의미한다. 브니엘에서 하나님의 이름을 묻는 야곱에게 하나님은 이름을 알려주지 않고 축복하신다(창 32:29). 하경택(2003)은 이를 행동 속에 나타난 ‘하나님의 이름’이라고 표현하였고, 하나님은 복을 약속하시고, 그 약속을 이루어 가시는 분이라고 하였다. 이사야 43장 1절에서 야곱과 이스라엘이란 이름을 부르실 때는 이스라엘 백성에게 하나님이 주신 축복을 기억하게 함이고, 각 사람을 오직 한사람으로, 그의 이름으로 불려서 축복하심을 의미하기도 한다. 이는 우리 존재가 축복받은 존재임을 나타낸다. 야곱, 즉 이스라엘에게 주신 축복은 아브라함에게 주신 축복으로 봐도 무방할 것이다. 아브라함에게 약속된 축복(창 12:1-9)은 큰 민족의 복, 이름이 창대케 되는 복, 모든 민족의 복의 통로가 되는 복, 땅의 복이다. 그리고 이것은 물질적인 축복만을 의미하지 않으며, 구속사 안에서 이해되어야 하고, 그리스도 안에서 온전히 성취되었으며, 오늘을 사는 믿는 자에게도 약속되었다(김진규, 2012: 9-39). 그러므로 지명하여 부르심의 축복은 각 존재의 구원이자, 각 존재가 열방의 구원을 위한 통로의 역할로서의 축복을 의미한다.

지명하여 부르심의 두 번째 의미는 특별한 목적을 가지고 부르심에 있다(Goldingay, 2005: 189). 구약적 이름의 의미에서 살펴 본 바와 같이 이름에는 미래의 운명과 성취의 보장이 포함되어 있으므로 당시에는 이름을 통해 해야 할 일이 무엇인지 개인의 삶의 목적이 무엇인지 파악할 수 있었다. 웨스트민스터 교리 문답은 그리스도인의 ‘삶의 목적은 하나님을 영화롭게 하고, 영원토록 그를 온전히 즐거워하는 것’이라고 말한다. 이러한 최고의 목적 외에 각 사람에게는 주어진 소명(calling)이 있다. 임헌만(2009)은 그리스도인의 이차적 소명이 직업이라고 이야기하면서 일차적 소명인 하나님과의 관계 회복을 강조하였다. 하나님은 우리를 하나님과의 상호관계 안에서 존재하도록 지명하여 부르셨고, 우리는 그 관계 안에서만 하나님을 영화롭게 할 수 있다.

세 번째로 하나님이 이름으로 불러주심은 자녀로 부르심을 뜻한다고 볼 수 있다((Knight, 1984). 히브리 본문은 도치하여 해석할 필요가 있는데, ‘*קָרַאתְּ אֶת־שֵׁם־יְהוָה*’ *karathibeshimcha* - 너를 너의 이름으로 불렀다’를 도치하면, ‘*קָרַאתְּ אֶת־שֵׁם־יְהוָה*’ *karathichabishmi* - 너를 나의 이름으로 불렀다.’가 되며 나의 이름으로 불렀다는 것은 소유를 뜻함과 동시에 같은 이름, 즉 가족 유사성 및 직계 가족을 뜻한다(Motyer, 1993:331). Dreifuss와 Riemer는 아브람의 이름에 하나님을 의미하는 H가 들어가 아브라함으로 바뀐 것은 하나님 스스로 아브라함 존재의 나뉘질 수 없는 부분 즉 “자기” Self가 되신 것을 뜻한다고 주장한다(김명현, 2011: 65). 그러므로 하나님의 이름으로 우리를 불렀다는 사실은 하나님이 우리의 일부가 되심으로 볼 수 있다. 이는 ‘내가 아버지 안에, 너희가 내 안에, 내가 너희 안에 있는 것을 너희가 알리라’고 하신 요한복음 14장 20절 말씀과도 일맥상통한다.

마지막으로 지명하여 부르심은 구속 및 이스라엘 회복과 하나님과의 관계의 재확립을 확증한다. 이사야 43장 1절은 ‘내가 너를 지명하여 불렀나니 너는 내 것이라’로 끝나는데, 이 말씀은 히브리 원어에서는 ‘너는 내 것이기 때문에 너를 네 이름으로 부른다’는 관계성의 반복적 강조가 잘 나타난다. ‘내 것이라’는 표현은 이사야 43장 1절에 유일하게 나타나며, 하나님의 소유란 하나님이 책임지심을 뜻한다고 할 수 있다. 즉, 지명하여 부르심은 하나님이 이스라엘의 창조주임과 동시에 소유를 끝까지 책임지고 구속(회복)하실 것임을 의미한다. 이는 칼빈(2003: 238-250)의 주장과 같이 개인 뿐 아니라 창조 세계 전반의 모든 일을 결정짓는 원리이자, 과거, 현재, 미래를 주관하시는 하나님의 섭리의 차원에서 이해해야 할 것이다. 그러므로 지명하여 부르심은 ‘하나님

의 섭리가 주는 위로와 평안'을 누리는 삶으로의 초대로 볼 수 있다.

IV. 실존적 소외에 대한 기독교상담적 이해

1. 지명하여 부르신 존재와 실존적 소외

상담과정에서 '내담자의 문제를 어떻게 이해할 것인가?'가 가장 중요한 문제 중 하나이므로 이를 위해 상담자들에게 이론적 입장이 필요하다(권석만, 2012: 38). 내담자의 문제를 이론적으로 이해하는 데 있어서 우선 과제는 내담자를 어떤 존재로 보아야 할 것인가 즉, 인간관을 어떻게 상정할 것인가이다. 이론의 접근법과 철학적 관점에 따라 각 이론의 인간관은 달라진다. 앞서 논의된 바와 같이 지명하여 부르심은 이름을 통한 하나님과 인간의 실존적 만남의 메타포이자 지명하여 부르신 존재라는 인간의 실존에 대한 하나의 정의를 제시해 준다. 그러므로 지명하여 부르신 존재의 특성은 다음과 같이 네가지로 요약할 수 있다.

첫째, 지명하여 부르신 존재의 근원은 하나님이고, 실존은 하나님과의 관계 안에서만 성립된다. 이름이 실존적 만남을 의미하므로 이름 불리워진 존재는 이름을 부르는 존재와의 관계를 떠나서는 성립이 되지 않는다. 한 사람이 하나님이 자기의 창조주 이심을 알고 이름을 불러주시는 존재임을 알 때, 하나님의 이름을 부름으로 표현되는 예배, 즉 찬양과 경배를 올려드릴 수 있는 관계 맺음을 할 수 있다.

둘째, 지명하여 부르신 존재는 하나님의 거하심(presence)을 내포하는 존재 방식을 가진다. 지명하여 부르심은 하나님의 이름으로 부름, 즉 하나님과 우리가 같은 이름을 가졌음을 의미한다. 신학적으로 하나님의 이름은 하나님의 존재와 presence를 의미하는데 presence는 하나님의 영광, 임재, 존재, 현현을 뜻하고 우리 속에 거하심을 뜻하므로 각 그리스도인은 하나님이 거하시는 성전이 된다(Elwell, Beitzel, ed., 1988: 1751-1752).

셋째, 지명하여 부르신 존재의 이름은 각 존재에 대한 하나님의 규정이다. 실존적 질문은 '나는 누구인가'에서 출발하지만, 그리스도인은 그 답을 자신에게서 찾지 않는다. 존재의 규정은 하나님이 하신다(Coe & Hall, 2010: 231). 이사야 43장 1절에서 하나님이 부르신 대상은 야곱이자 이스라엘 백성이다. 한 사람이면서 한 백성이다. 하나

님은 백성 모두를 부르셨지만, ‘오직 한 사람’을 그 사람의 이름으로 부르신 것이다. 그러므로 지명하여 부르신 존재는 각자의 이름으로 불리는 고유한 존재다. 이는 다른 존재로 대체 될 수 없는 유일하고 고유한 존재의 특성은 실존주의의 관점(Cooper, 2014: 39)과 일치한다.

넷째, 지명하여 부르신 존재는 하나님의 섭리 안에서 일차적 소명과 이차적 소명을 지니고 살아간다. 일차적 소명은 하나님과의 관계 안에서 실존함으로써 하나님을 영화롭게 함이고, 이차적 소명은 이 땅에서 이루어가야 할 사명을 의미한다. 지명하여 부르신 존재의 삶은 이미 논의된 바와 같이 개인 뿐 아니라 창조 세계 전반의 모든 일을 결정짓는 원리이자, 과거, 현재, 미래를 주관하시는 하나님의 섭리의 차원에서 이해해야 한다.

틸리히(1956: 87)는 존재의 근원이신 하나님과의 관계 회복 즉 하나됨을 통해 소외의 문제는 해결된다고 보았다. 이와 같이 구원의 확신 즉 지명하여 부르신 존재로서의 자각이 있다면, 하나님과의 분리라는 근원적 실존적 소외는 해결된다. 그러나 존재를 ‘창조-타락-구속-새창조’라는 기독교 세계관적 관점에서 이해해야하므로(최은영, 2015: 61-68) 완전한 실존적 소외의 해결은 예수 그리스도가 다시 오실 때 실현된다(정성민, 2004: 259). 다시 말해 예수 그리스도는 성육신을 통해 실존이 되셨지만, 하나님으로부터 단절되지 않았으므로, 이러한 하나님과의 연합을 통해 본질과 실존의 분리, 즉 소외를 정복하는 힘을 얻을 수 있었다(정성민, 2004: 259). 예수 그리스도의 새존재에 참여(participant)함으로써 실존적 소외를 극복할 수 있는 힘이 모든 존재에게 보편적으로 주어지고, 이를 통해 하나님과 연합되고, 실존적 소외는 해결된다. 지명하여 부르신 존재는 이미 새존재에 참여한 존재지만 성화의 과정에서는 여전히 실존적으로 소외되어 있다. 이는 새존재에 참여함로서의 존재는 실존적 소외 상태로부터는 벗어났지만, 이 땅을 살아가는 존재의 현실은 실존적으로 소외되어 있음을 의미한다. 이는 사도 바울이 믿는 자들이 새로운 피조물(고전 5:17)임을 선언하면서도 여전히 옛사람을 벗어 버리기 위해 애써야 한다(골 3:9, 엡 4:22)고 가르침과도 일치한다. 기독교상담이 주목하고 개입해야 할 지점은 여기에 있다. 근원적인 소외 상태가 새존재 예수 그리스도로 인해 해결되었음에도 불구하고 인간이 실제로 육체를 가지고 세상이라는 공간 안에서 체화(embodied)되어 살아가야 한다. 또한 그러한 존재의 현실과 그로 인해 부딪혀야 하는 소외의 경험은 불가피하다. 그러므로 지명하여 부르신 존재는 새존재에 참여한 존

제이자 실존적으로 소외된 존재로서의 특성 모두를 포함한다.

2. 지명하여 부르신 존재의 실존적 소외에 대한 기독교 상담적 이해

앞서 인간을 실존적 소외가 해결된 새로운 존재와 실존적 소외를 경험할 수 밖에 없는 존재, 즉 현실 세계에 있는 존재로서의 양쪽 측면을 모두 존재적 특성을 가진 지명하여 부르신 존재로 보았다. 지명하여 부르신 존재와 기독교세계관이라는 프리즘을 통해 본 실존적 소외에 대한 기독교상담적 이해는 다음과 같다.

첫째, 성경적 관점에서 인간은 지명하여 부르신 존재로 볼 수 있고, 그 존재의 기반(ground)은 하나님이다(Tillich, 1956: 156). 즉 지명하여 부르신 존재는 존재의 기반인 하나님과의 관계가 회복되어 근원적인 실존적 소외가 해결된 새로운 존재다.

둘째, 기독교 세계관에 입각한 기독교상담적 관점에서 볼 때 실존적 소외가 해결된 새로운 존재도 현실 세계에서 살아가는 동안 여전히 실존적 소외를 경험한다.

셋째, 지명하여 부르심은 존재를 규정하시는 분이 하나님이심을 의미하며, 이는 개인내적 소외에 대한 해결책이 된다. 존재를 규정하는 분이 하나님이라는 사실은 자신의 실존 및 존재의 의미에 대한 혼란과 비존재의 불안으로부터 우리를 자유롭게 함으로써 개인내적 소외에 대한 해결책을 제시한다.

넷째, 지명하여 부르신 존재의 일차적 소명은 하나님과의 친밀한 관계 맺음이다. 하나님은 각 사람을 그 이름으로 부르시고, 하나님과의 관계성을 갖게 하시고, 그 관계 안에 거한다는 확신으로 실존적 소외를 극복하는 힘을 주신다. 누구와도 공유될 수 없고 누구도 온전히 다 이해할 수 없는 고유한 존재로서의 실존적 특성은 지명하여 부르심과 실존주의가 공유하는 점이다. 이는 궁극적으로 하나님께서 한사람의 존재를 그 자체로 가치 있게 여기신다는 것에 초점이 있다. 기독교 상담자들이 지향해야 할 방향도 여기에 있을 것이다.

다섯째, 지명하여 부르심은 우리가 하나님 안에, 하나님이 우리 안에 거하심을 말해주는 실존의 측면을 내포한다. 이는 새존재에 참여함으로써 실존적 소외를 해결할 힘을 얻는다는 톨리히의 주장과 맥락을 같이하고, 하나님의 거하심과 인간의 새존재에의 참여를 통해 실존적 소외를 해결할 힘을 얻을 수 있음을 시사한다. 그러므로 기독교 상담자들은 하나님과의 관계성을 내담자가 자신의 실존의 방식으로 이해하고, 나아가

영적으로 실존적 소외를 이해하고 직면하도록 도울 수 있다.

여섯째, 지명하여 부르신 존재의 이차적 소명은 타인과 세상을 위한 축복의 통로가 된다. 이는 대인관계적 소외를 이해하는 관점을 전환해 준다. 그리스도인은 타인 소외를 해결하기 위한 대상이 아닌 서로에게 축복의 통로가 되어야 할 존재로 보아야 한다. 이를 통해 실존적 소외에 대한 이해의 관점은 전환된다.

마지막으로 지명하여 부르심은 ‘하나님의 섭리가 주는 위로와 평안’(Calvin, 2003: 272)을 누리며 살아가는 삶의 초대로 볼 수 있다. 우리는 실존주의가 말하는 무한한 자유와 자유로 인한 선택과 책임의 무게가 주는 두려움(Cooper, 2014: 61)이 아닌, 하나님의 섭리 안에 있다. 이에 확증은 자유와 선택 그리고 책임과 관련된 실존적 소외로부터 존재를 자유롭게 한다.

이러한 지명하여 부르신 존재의 실존적 소외를 치료적 관점과 접목시켜 볼 수 있다. 실존치료적 접근법들은 다양하기 때문에 치료 관계에 대한 이해도 이론적 배경에 따라 달라지지만 기본적으로 진솔한 또는 진정한 만남이 이루어져야 함은 공통적이다 (van Deurzen, 2002; Yalom, 2007; Farber, 2010; 권석만, 2012). 실존의 특성 상 doing 보다는 being이 중요(이미정, 2011)하므로, 진정한 만남을 위해서는 상담자의 진실성과 진정성(genuineness, authenticity, integrity, congruence) 있는 태도가 필요하고, ‘presence’ (실재함 또는 함께함)가 중요(Schneider, 1998; Cooper, 2014)하다. 진정한 만남은 본고의 관점에서 볼 때 서로의 이름을 알고 부름이다. 이러한 진정한 만남을 통해 내담자가 자신이 세상에 존재하는 방식 즉 실존을 이해함으로써 실존적 한계를 극복하고, 자유롭게 자기 삶을 선택하고 책임지도록 도울 수 있다(Schneider, 1998; van Deurzen, 2002; 권석만, 2012). 로저스(Rogers)는 상담자의 ‘존재 방식’ 즉 내담자와 상담자의 관계는 상담의 질에 영향을 미치는 결정적인 요인으로 작용한다(주은선, 2009: 46-49)고 보았다. 내담자와 상담자가 솔직하고 신뢰할 수 있는 관계 형성에 실패하게 되면 상담 과정에서 내담자가 자기 성찰을 통하여 실존적 문제를 직면하고 해결해 나가는데 필요한 도움을 얻는 것은 기대할 수 없다. 상담은 내담자와 상담자의 진정성 있는 관계 위에서만 성립될 수 있는 독특한 활동이기 때문이다.

V. 결론

본 연구는 기독교상담적 관점에서 실존적 소외에 대한 이해를 목적으로 진행되었다. 연구를 위해 지명하여 부르심이 기독교적 실존에 대한 특성과 방식을 보여주는 메타포임을 논의하고 존재를 ‘지명하여 부르신 존재’로 명명하였다.

기독교상담적 관점에서 존재는 지명하여 부르신 존재로 실존적 소외가 해결된 새 존재에 참여한 새로운 존재이자, 여전히 실존적으로 소외되어 이 땅에서 살아가야 하는 존재다. 또한 지명하여 부르심은 한 존재가 하나님과의 관계 안에서 존재해야 할 일차적 소명과 존재함으로써 이루어가야 할 사명인 이차적 사명을 내포하고 있다. 지명하여 부르신 존재는 자기 삶을 혼자 선택하고 혼자 책임지는 것이 아니라, 모든 삶의 과정을 하나님과 함께 하는 존재기 때문에, 기독교상담자들은 내담자가 자기 삶을 선택하고 책임지도록 격려하는 동시에 내담자의 삶 전체가 하나님의 섭리 안에 있음을 깨달음으로써 실존적 소외에 직면하도록 도와야 한다. 톨리히는 하나님이 지으신 존재로 살아가는 힘이 용기이고 이 용기가 신앙이라고 주장했다(Tillich, 1956: 87-90). 이 용기는 땅에서 살아가는 동안 주어진 삶에서 자신의 선택과 책임에 대한 무게를 회피하지 않고 현재에 충실할 수 있는 실제적 힘이 될 것이다.

지명하여 부르신 존재의 소명은 타인과 세상과 연결되어야 할 이유가 소외를 회피하기 위함이 아니라, 하나님께서 주신 소명을 이루기 위함을 설명해 줌으로써 내담자의 대인관계적 소외에 대한 관점을 전환해 준다. 그러므로 기독교상담에서는 내담자가 삶의 의미를 일차적 소명과 이차적 소명 양쪽 측면에서 모두 찾도록 도와야 한다.

앞서 연구자들은 논의를 통해 지명하여 부르심이 우리가 하나님의 거하심이 있는 존재, 하나님의 섭리 안에서 살아가는 존재라는 실존의 방식이라고 주장하였는데, 거하심(presence)은 being there, being in the place를 의미하고, 이는 현존재가 의미하는 ‘거기 있음(being present, being in the world)’(Seligman, 2001: 238)과도 일맥상통한다. 이러한 거하심과 거기 있음을 통해 하나님과의 실존적 만남이 가능하다. 실존치료 이론들 또한 상담 관계는 내담자와 상담자의 실존적 만남, 즉 서로의 실존을 인식하고 수용함으로써 성립되고 실존과 실존의 실재함(presence)으로 이루어진다고 보았다(Schneider, 1988: 111-112). 그러므로 하나님의 거하심과 상담 장면에서 내담자와 상담자의 실재함이 치유를 위한 실존적 만남과 연관이 있음을 예측해 볼 수 있다. 이에

대한 임상적인 실체에 대해서는 차후 경험적인 연구가 뒷받침되어야 할 것이다.

기독교상담적 관점에서 볼 때 지명하여 부르신 존재는 실존적 조건에 직면할 수 있는 힘의 무한한 원천을 가지고 있다. 틸리히의 주장처럼 인간 존재의 기반(ground)은 하나님이기 때문이다. 즉, 지명하여 부르신 존재는 새로운 존재로서 죽음으로부터 자유로워진 존재이며 실존적 한계를 초월하는 존재로 볼 수도 있다. 그러나 어떻게 하나님으로부터 오는 힘을 수용할 수 있는 초월이 가능한지에 대해서는 초월상담 이론(김용태, 2014: 201-240)과의 통합을 통한 후속 연구가 필요할 것이다.

지금까지 논의된 바와 같이 존재가 소외에서 벗어나려고 발버둥 칠수록 더 소외되거나 타인을 소외시키는 결과를 낳게 되는 것이 최악된 세상을 살아가는 우리들의 현실이다. 기독교인은 이러한 존재의 현실을 인정하고 직면하고, 새로운 존재로서의 정체성을 명확히 할 때, 타인과의 관계를 통해 소외로 인한 자신의 고통만 해결하려 하기보다 축복의 통로로서의 역할에 충실할 수 있을 것이다. 각 기독교인이 실존적 소외에 직면하여 지명하여 부르신 존재로서 확신을 가지고 일차적, 이차적 소명에 집중할 때 현대 사회에서 기독교와 기독교인들이 비판받고 비난받는 자리에서 벗어날 수 있기를 기대한다.

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

참고문헌

- 권석만 (2012). 『현대심리치료와 상담 이론: 마음의 치유와 성장으로 가는 길』. 서울: 학지사.
- 김경행 (1990). 『이사야 II』. 서울: 성서연구사.
- 김명현 (2011). “아브라함 이야기에 대한 분석심리학적 이해 - Gustav Dreifuss와 Judith Riemer의 논의를 중심으로.” 석사학위논문. 감리교신학대학원.
- 김미진 (2002). “노인자살 원인으로서의 소외에 대한 분석과 소외 극복을 위한 기독교상담.” 박사학위논문. 계명대학교.
- 김용태 (2007). “초월의 기초로서 실존치료.” 『한국기독교상담학회지』. 13. 100-125.
- _____ (2014). 『슈퍼비전을 위한 상담사례보고서』. 서울: 학지사.
- 김 옥 (2002). 『문학을 위한 변명』. 서울: 문예출판사.
- 김진규 (2012). “아브라함의 복의 세 가지 구속사적 의미와 이의 현대 설교예의 적용.” 『개혁논총』. 24. 9-39.
- 박찬국 (2014). 『하이데거의 존재와 시간 강독』. 서울: 그린비.
- 박태범(2002). “구약의 신명 계시에 관한 기초신학적 연구.” 『카톨릭 사상』. 26. 103-132.
- 손명곤 (2014). “A. 로세프의『이름의철학』: 그 현상학적 배경과 방법론 연구.” 『동북아문화연구』. 41. 499-518.
- 송기득 (1986). “실존적 소외는 어째서 ‘그리스도’를 요청하는가 - P. Tillich의 그리스도론과 그 문제.” 『목원대학교-논문집』. 10. 5-23.
- 안치용 (2008). 『지식을 거닐며 미래를 통찰하다』. 서울: 리더스북.
- 윤석성 (1997). “김춘수 시의 상징주의적 해석.” 『한국어문학연구』. 32. 429-455.
- 이진홍 (1981). “김춘수의 꽃에 대한 존재론적 조명.” 『한민족어문학』. 8. 179-190.
- 이기문 (1980). 『기독교대백과사전 제12권』. 서울: 기독교문화사.
- 이상현·강기수 (2004). “인간 해명의 실존적 근거- M. Heidegger 현존재 개념의 실존적 의미를 중심으로.” 『교육사상연구』. 15. 1-17.
- 이병철 (1992). 『토브성경주석 창세기 I』. 서울: 브니엘출판사.
- 임현만 (2009). “일차적 소명의 관점으로 보는 이차적 소명으로서의 직업과 기독교 상담.” 『복음과 상담』. 13. 37-69.
- 정명자 (1944). “실존적 만남과 기독교적 만남.” 『광신논총』. 6(1). 215-236.
- 정성민 (2004). “틸리히 신학에 있어서의 소외 문제와 그 해결.” 『한국기독교신학논총』. 34. 241-267.

- 정인찬 (1980). 『성서대백과 사전 제 6권』. 서울: 크리스찬위즈덤.
- 최은영 (2015). 『기독교상담학: 비평과 사례』. 서울: 햇빛트리니티출판부.
- 최홍춘 (2004). “Paul Tillich의 실존적 인간심리 분석에 의한 성령공동체 연구.” 석사학위논문. 한일장신대학교.
- 하경택 (2003). “야곱의 씨름.” 『교회와 신학』. 55. 82-92.
- _____ (2011). “아브라함의 소명(召命)과 이스라엘의 사명(使命): 창세기 11장 27절 ~12장 20절에 대한 주석적 연구.” 『장신논단』. 41. 35-62.
- 홍성훈 (2009). 『다중지능 혁명』. 서울: 랜덤하우스코리아.
- Buber, Martin (2004). *I and Thou*. London: Continuum.
- Calvin, J.. *Institutes of the Christian Religion*, Volume1. 크리스찬다이제스트 역 (2009). 『기독교 강요 상』. 고양: 크리스찬다이제스트.
- Coe, J. H. and T. W. Hall (2010). *Psychology in the Spirit: Contours of a Transformational Psychology*. Downers Grove: Intervarsity Press.
- Cooper, M. (2003). *Existential Therapies*. 신성만·가요한·김은미 역 (2014). 『실존치료』. 서울: 학지사.
- Corey, G. (1982). *Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy*. 오성춘 역 (1992). 『상담학 개론』. 서울: 장로회신학대학교출판부.
- Elwell, W., and A., Beitzel ed. (1988). *Baker Encyclopedia of The Bible*. Grand Rapids.: Baker Book House.
- Frankl, V. E. (1967). “Logotherapy and Existentialism.” *Psychotherapy: Theory, Research and Practice* 4(3). 138-142.
- Freidmann, M. (1988). *Martin Buber’s Life and Work*. Michigan: Wayne State Universtiy Press.
- Goldingay, J. (2005). *The Message of Isaiah 40-55*. New York: T&T Clark International.
- Knight, G. (1984). *Isaiah 40-55: Servant Theology*. Grand Rapid: The Handsel Press.
- Kripke S. (2014). *Naming and Necessity*. 정대현·김용주 역 (2014). 『이름과 필연』. 서울: 필로소픽.
- Motyer, J. (1993). *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*. Dwoners Grove: InterVarsity Press.
- Oswalt, J. (1996). *The Book of Isaiah Chapters 40-66*. Grand Rapid: Wm. B. Eerdmans Publishing Co..
- Schneider, K. J. (1988). *Existential Process, in Handbook of Experiential*

- Psychotherapy*. Greenberg, L. S., and J. C. Watson and G. Lietae ed. NewYork: The Guilford Press.
- Seligman, L. (2001). *Systems, Strategies, and Skills of Counseling and Psychotherapy*. New Jersey: Merrill Prentice Hall.
- Tillich, P. (1956). *The courage to be*. London: Yale University Press.
- _____ (1988). *Systemetic Theology II*. 서울: 성광문화사.
- Van Deurzen, E. (2002). *Existential Counseling & Psychotherapy in Practice*. London: Sage Publication.
- Wenham, G. J. (2001). 『WBC 창세기 하』. 서울: 솔로몬.
- Westermann, C. (1987). *Genesis: Een Praktische bijbelverklaring*, vol I, II. Grand Rapids: Williams Eerdmans Publishing.
- Yalom, I. D. (1980). *Existential Psychotherapy*. 임경수 역 (2007). 『실존주의 심리 치료』. 서울: 학지사.

Abstract

An Understanding of Existential Alienation in Christian Counseling View: focused on “Called by Name”

Eun-Mi Kim (TorchTrinity Theological Graduate University)

Kye-Yeon Kim (TorchTrinity Theological Graduate University)

Yong-Tae Kim (TorchTrinity Theological Graduate University)

The purpose of this study is to understand the existential alienation from Christian counseling perspective. Existential alienation is real and it is one of the existential conditions inevitably experienced. Despite the restoration of the relationship with God, yet Christians experience the existential alienation as well. However, there has been few studies on understanding of the existential alienation from the Christian counseling view.

For research, metaphor of Isaiah 43:1 “called by name” is used for representing the way of existence. Through the literature review on “called by name” the researchers named Christian as ‘the being of called by name.’ As the being called by name, the Christians have been already out in the existential alienation through participating in the New Being of Christ, but still have the nature to experience existential alienation.

Christians are to acknowledge and confront the reality of such a existential reality, to clarify the new identity as the participants of the New Being and it may lead them to be faithful to act as a path of blessing rather than trying to solve their suffering due to alienation through relationships with others. The Christian counselors are to help the clients to confront their existential alienation and to be focused on the primary and secondary vocation.

Key Words: Existential Alienation, Existential Therapy, Called by Name, Name, Christian Counseling

최근 동성애 논쟁의 주요 쟁점들: 제임스 브론슨의 동성애 관련 구약 본문 해석에 대한 비평*

김진규**

논문초록

이 연구는 제임스 브론슨이 동성애 관련 구약 본문을 해석한 것이 타당한가를 평가한 것이다. 구약 본문 중에 창세기 2장 20b-25절, 창세기 19장 1-11절, 사사기 19장 16-30절, 레위기 18장 22절과 20장 13절의 성경해석 문제를 언어학적, 역사적, 문화적, 성경신학적 관점에서 주로 다루었다. 브론슨이 창세기 2장 20b-25절을 '성적 보완성'의 관점에서가 아니라 '혈족 연합'의 관점에서 이해한 것은 옳으나 결혼에 있어서 성적 연합을 배제한 것과 창세기 19장, 사사기 19장, 레위기 18, 20장을 해석하면서 동성애에 대한 금기(禁忌)적인 요소를 배제한 것은 약점으로 남아있다. 그래서 이들 본문에 대한 그의 성경해석 결과를 오늘날 동성애를 옹호하는 쪽으로 사용하는 것은 타당치 않다는 논지이다.

주제어 : 동성애, 결혼, 소돔과 기브아, 제임스 브론슨, 도덕법

* 이 논문은 제102차 한국구약학회 추계학술대회(2016년 9월 23일; 협성대학교 웨슬리관 설봉채플)에서 발제한 것을 수정한 글이다. 논찬을 맡아주신 서울신학대학교 이용호 교수께 감사드리고 그가 논찬한 내용이 반영되었음을 밝힌다. 이 글의 초안은 <뉴스앤조이>에 연재했던 글을 정리한 것임을 밝힌다(김진규, 2016a; 2016b; 2016c). 이 논문은 2017년도 백석대학교 대학연구비에 의하여 수행된 것이다.

** 백석대학교 기독교학부 구약학 교수

2017년 1월 28일 접수, 3월 10일 최종수정, 3월 11일 게재확정

1. 들어가는 말

2015년 11월 17-19일 미국 조지아 주 애틀란타(Atlanta, GA) 시에서 열린 미국 복음주의신학회(Evangelical Theological Society)의 주제는 “결혼과 가정”(Marriage and Family)이었다. 2015년 6월 26일 미연방대법원에서 동성 결혼 합헌 결정을 내리면서 때 맞춰 복음주의 진영에서 동성애에 대한 신학적 입장을 밝힌 여러 논문들이 발표되었다. 필자는 학회에 참여하여 동성애에 대한 여러 발표를 듣게 되었고, 미국 복음주의 내에서 동성애에 대해 어떤 입장을 갖고 있는지 알게 되었다. 충격적인 사실은 미국 복음주의자들 가운데도 동성애를 지지하는 사람들이 적지 않다는 점이다(Dias, 2015).¹⁾

이때 특히 이슈가 되었던 사람은 2013년도에 『성경, 성별, 성』(Bible, Gender, Sexuality)이란 책을 낸 제임스 브론슨(James V. Brownson)이란 복음주의 학자였다(Brownson, 2013).²⁾ 브론슨은 미국개혁교회(Reformed Church in America) 교단에서 안수 받은 목사로서 미시간 주 홀랜드 시에 있는 웨스턴신학교(Western Theological Seminary)의 신약학 교수이다. 브론슨은 지금까지 동성애에 대한 연구의 판을 바꾸어 버렸다고 평가된다.³⁾ 그는 동성애를 반대하는 전통주의자(traditionalist)와 동성애를 옹호하는 수정론자(revisionist)의 견해를 모두 비판하면서 동성애에 대한 나름대로 새로운 견해를 표방하고 있다. 원래 전통주의 견해에 미온적으로 동조했던 브론슨은 동성애를 옹호하는 쪽으로 자신의 견해를 바꾸어 버렸다.

그는 자신의 아들이 동성애자라는 사실을 알게 되면서 동성애를 새로운 각도로 보게 되었다고 고백했다. 동성애에 대한 판을 바꾸어 버린 관점 때문에 이제는 전통주의자이든 수정론자이든 그가 다룬 중요한 이슈를 다루지 않을 수 없는 상황이 되었다. 2015년 연례모임에서 미국 복음주의학회 소속 학자들이 그의 이론을 집중 공략한 배경이 여기에 있다. 지금까지 전통주의자들과 수정론자들의 동성애에 대한 신학적인 논

1) 2015년 1월 15일자 *Time*지도 복음주의 내에서 동성애에 대한 관점이 변화하고 있다는 기사를 실은 적이 있다.

2) 필자가 들었던 발표자 중에 두 사람이 브론슨의 견해 전반에 대해 비판하는 것을 들었다(Hass, 2015; Schreiner, 2015).

3) 이는 브론슨의 책 뒷표지에 나온 브라이언 맥라렌(Brian McLaren)의 평가이다. 스프링클(P. Sprinkle)도 유사한 평가를 하고 있다(Sprinkle, 2014: 515-528).

쟁은 주로 7-9가지 성경 본문 해석과 관계된다.⁴⁾ 브론슨이 새로운 관점을 도입하기는 하였지만 그가 주로 다룬 문제도 이들 본문에 대한 성경 해석 문제이다. 그러므로 이 글에서는 역사적, 문화적, 언어학적, 성경신학적 관점에서 그의 주된 논점들을 검토하려고 한다. 이번에는 구약성경에 나오는 몇 가지 이슈를 선별해서 다루겠다.

II. 최초의 아담과 하와의 연합(창 2:20b-25)은 “성적 보완성”(gender complementarity)이나 “혈족 연합”(kinship bond)이나?

(20b) ... 아담이 돕는 배필이 없으므로 (21)여호와 하나님께서 아담을 깊이 잠들게 하시니 잠들매 그가 그 갈빗대 하나를 취하고 살로 대신 채우시고 (22)여호와 하나님께서 아담에게서 취하신 그 갈빗대로 여자를 만드시고 그를 아담에게로 이끌어 오시니 (23)아담이 이르되 이는 내 뼈 중의 뼈요 살 중의 살이라 이것을 남자에게서 취하였은즉 여자라 부르리라 하니라 (24)이러므로 남자가 부모를 떠나 그의 아내와 합하여 둘이 한 몸을 이룰지르다 (25)아담과 그의 아내 두 사람이 벌거벗었으나 부끄러워하지 아니하니라(창 2:22-25).

하나님께서 에덴동산에 창설하신 최초의 결혼 연합은 어떤 연합인가?⁵⁾ 전통주의자들은 이를 “성적 보완성” 관점에서 해석하지만, 브론슨은 “혈족 연합”의 관점에서 해

4) 주로 이슈가 되는 본문은 창세기 2장 20b-25절, 창세기 19장 1-11절, 사사기 19장 16-30절, 레위기 18장 22절, 20장 13절, 고린도전서 6장 9-10절, 디모데전서 1장 10절, 유다서 7절, 로마서 1장 18-32절 등이다. 성서학적 관점에서 동성애를 옹호하는 쪽의 대표적인 저술들은 다음과 같다(Helminiak, 2000; Rogers, 2009; Brownson, 2013: 268-280; 콕분이, 1996: 52-63; 임봉대, 2012: 34-59). 헬미니악(Helminiak)의 저술에 대한 김희수의 서평은 상당히 동정적이다. 그는 서평에서 헬미니악의 성경해석을 무비판적으로 받아들이고 있는데, 이는 그의 서평의 약점으로 남아있다(김희수, 2011: 195-210). 필자는 헬미니악이나 로저스나 브론슨의 성경해석이 크게 다르지 않다고 본다. 성서학적 관점에서 동성애를 반대하는 입장의 대표적인 저술들은 다음과 같다(Gagnon, 2001; Piper and Grudem, 1991; 이경직, 2002a: 307-336; 이경직, 2002b; 이경직, 2003: 211-239; 신득일, 2008: 7-36; 신득일 2016; 최용준, 2016; 허호익, 2010: 237-260). 허호익은 레위기 18장 22절, 20장 13절과 바울의 가르침(고전 6:9; 딤후 1:10; 롬 1:27)의 관점에서 성경이 동성애를 죄로 여기는 것을 부정할 수 없다고 본다. 동성애 찬반양론에 대한 더 자세한 역사적 고찰은 본 연구의 범위를 넘어서기 때문에 더 이상 논하지 않고 이슈가 되는 본문의 해석문제에 초점을 맞추겠다.

5) 창세기 2장 20b-25절을 최초의 결혼의 관점에서 대부분 학자들은 이해한다(Waltke, 2001: 89; Hamilton, 1990: 179-181; Wenham, 1987: 69; Kidner, 1967: 65-66). 위키는 이 첫 결혼을 “거룩하고 이상적인 결혼의 상태”라고 본다.

석한다(Brownson, 2013: 32-34). 어느 해석이 타당한가? 여기서 해석의 핵심적인 쟁점은 “한 몸”이라는 단어에 초점이 맞추어진다. 전통주의자들은 로마서 1장 26-27절을 해석하면서 동성 결혼이 창세기 2장에 하나님께서 가정을 창조하신 목적에 위배된다는 “도덕적 논리”(moral logic)를 갖고 있다. “성적 보완성”이라는 말은 하나님께서 남자와 여자로 만드시고 결혼을 통해 서로 보완하도록 의도되었다는 말이다. 그래서 “유일한 성생활의 적소는 남자와 여자 간의 ‘한 몸’이라는 결혼 연합 안에서” 이루어져야 한다고 본다. 이런 관점에서 바울에 따르면 동성애가 “역리의”(παρὰ φύσιν/ 파라 쩌신) 관계라는 의미이다(참고, Brownson, 2013: 17).⁶⁾

브론슨은 “성적 보완성”이라는 용어에 대한 다른 해석이 존재함을 알지만 현재까지 이에 대한 주도적인 견해를 주창한 로버트 개그논(Robert Gagnon)의 이론의 반박에 초점을 맞춘다.⁷⁾ 개그논은 “성적 보완성”을 일부 복음주의 학자들이 “성의 위계질서”에서 보는 관점을 거부하고 이를 “남녀의 해부학적 생식적인 보완성”(male-female anatomical and procreative complementarity)이라고 본다. 개그논은 바울이 로마서 1장에 동성애를 “역리적인” 것으로 보는 이유와 레위기 18장 22절과 20장 13절에 동성애를 금하는 이유가 바로 “해부학적 생식적인 보완성” 때문이라고 본다(Gagnon, 2001: 488). 개그논은 전통적 입장을 변호하는 탁월한 저술(*The Bible and Homosexual Practice*)을 남겼다. 그럼에도 “성적 보완성”에 대한 그의 논증에는 여러 약점이 있다. 브론슨은 이에 대해 맹공격을 가한다.

브론슨은 창세기 1장 26절-2장 18절에 나오는 ‘원래의 아담’은 성적으로 분화되지 않은 양성적인 존재가 창세기 2장 21절에 남자와 여자로 분할되었다는 개그논의 논리의 허점을 잘 드러낸다. 개그논이 자기 견해를 뒷받침하려고 인용한 3세기의 랍비 사무엘 바 나만(Samuel bar Nahman)의 주장은 원래 플라톤의 심포지움(*Symposium*)의 영향을 받은 견해를 밝힌다(Brownson, 2013: 26-27). 창세기 2장 23절에 “이것을 남

6) 여기 “파라 쩌신”(παρὰ φύσιν)이라는 말에 사용된 “파라”는 “거스려”(against)라는 의미인데, 이는 “본성을 거스려”라는 뜻이다.

7) “성적 보완성”을 “성의 위계질서”(hierarchy of genders)를 뜻한다고 보는 존 파이프(John Piper)와 웨인 그루뎀(Wayne A. Grudem)과 같은 복음주의자들이 있다. 이들은 창세기 3장 16b절에 나오는 남편이 아내를 지배하는 것이 성적 보완성의 본질이라고 본다(Brownson, 2013: 19; Piper, 1991: 52-54). 그리스도와 교회의 관계처럼 남편의 머리됨과 아내의 순종을 통하여 보완성이 드러난다고 파이프는 본다.

자(이쉬)에게서 취하였은즉 여자(이샤)라 부르리라”라는 말에는 분명히 여자(이샤)가 남자(이쉬)에게서 나온 것임을 밝힌다. 여기에 사용된 이쉬, 이샤는 성적으로 분화된 존재임을 분명히 명시하기 때문에 아담이 성적으로 분화되지 않은 양성적인 존재였다는 견해가 타당성이 없음을 입증한다(Brownson, 2013: 28).

또 브론슨은 남녀가 결혼하여 “미완성”의 상태에서 원래 아담의 완전한 상태로 회복된다는 개그논의 논리에도 상당한 허점이 있음을 지적한다. 결혼은 미완성(incompleteness)의 상태에서 회복이 아니라 ‘혼자 사는 것’(aloneness)으로부터의 회복이다(창 2:18). 개그논의 관점은 독신자를 영원한 미완성인 존재로 볼 수 있는 약점을 내포한다(Brownson, 2013: 28-29).⁸⁾

개그논은 창세기 1장 27절을 설명하면서 “하나님의 형상의 완전함은 결혼해서 남녀가 함께 연합하는데서 온다”고 주장한다(Gagnon, 2001: 58). 이에 대해 브론슨은 남녀가 연합하여 이루는 성적 보완성에 의해서 하나님의 형상이 이루어지는 것이 아니라고 말한다. 그는 남자와 여자 모두가 하나님 형상대로 창조된 존재임을 올바르게 밝힌다. 개그논의 논리대로라면 독신자는 하나님의 형상이 불완전한 존재로 여겨진다는 결론에 도달한다. 독신자인 예수님과 바울이 하나님의 형상을 반영하지 않았는가?(Brownson, 2013: 31-32).

브론슨은 나아가 창세기 2장 24절에 나오는 “한 몸”으로의 연합이 “육체적 보완성”이 아니라 “혈족 연합”이라고 주장한다(Brownson, 2013: 32). 이 주장은 “혈족 연합”이라는 관점에서는 주석학적으로 타당성이 있지만 ‘육체적 연합’을 완전히 부정하는 견해는 문제점을 동시에 내포하고 있다. 브론슨이 창세기 2장 24절에 ‘몸’으로 번역된 히브리어 ‘바사르’(בָּשָׂר)를 ‘친척들’(relatives)이라고 정의한 것은 잘못된 주해이다. 브론슨이 인용한 *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon* (이후로 BDB로 칭함)의 사전상의 의미는 ① ‘(인간과 동물의) 몸’, ② ‘육체’, ③ ‘남자의 성기’, ④ ‘혈족을 위한 육체’ 등 순서로 ‘바사르’의 의미를 정의하고 있다. BDB는 ‘뼈와 살’이 함께 나타날 때, ‘혈족 관계’를 의미한다고 밝히고 있다(BDB, 142). ‘바사르’라는 말이 홀로 나타날 때는 문맥에 따라 다양한 의미로 해석될 여지가 있다. 그럼에도 치스홀름(R. B. Chisholm)은 ‘한 몸’이라는 말이 ‘뼈와 살’(창 2:23)의 맥락 속에서

8) “미완성의 신화”(myth of incompleteness)는 히브리어 성경에서 나온 것이 아니라 플라톤 철학에서 온 것임을 브론슨은 밝힌다.

나오기 때문에 “부족이나 지파 내의 혈족 관계”를 가리킨다고 본다(Chisholm, 1:777-779). 창세기 2장 24절의 “그들이 한 몸을 이룬다”는 말에 대한 웬함(Gordon J. Wenham)의 설명을 들어 보자.

이는 단지 결혼에 따른 성적 연합이나 결혼으로 임신하게 되는 자식이나 심지어 이에 수반되는 영적 감정적 관계만 가리키는 것이 아니라, 비록 이 모든 것이 한 몸이 되는데 수반되는 것이기는 하지만, 차라리 이는 혈연관계가 자신의 삶과 빠인 것처럼 (중략) 결혼도 남편과 아내 사이에 유사한 혈족 관계를 창조하게 된다는 사실을 단언한다. 그들은 형제와 자매처럼 서로 간에 관계를 맺는다(Wenham, 1987: 71).

이런 관점에서 브론슨이 ‘한 몸’의 연합을 “혈족 연합”으로 본 것은 올바른 판단이다. 지금까지 개그논을 비롯한 전통주의자들 주장에 대한 브론슨의 비판은 상당히 설득력이 있다. 전통주의자들의 “성적 보완성”이라는 용어의 부적절한 사용에 대해서 일격을 가한 것이다.

그럼에도 불구하고 브론슨의 창세기 2장 23-24절 해석은 심각한 문제점을 동시에 내포하고 있다. 그가 말하는 “혈족 관계”는 무슨 의미인가? 부부가 이루는 “혈족 관계”에 있어서 성적인 결합은 중요하지 않은가? “혈족 관계”에 있어서 정서적 심리적 연합은 중요하지 않은가? “혈족 관계”에 있어서 영적인 연합은 중요하지 않은가?

혈족 관계라는 의미를 분명히 밝히려면, 창세기 2장 24절(“남자가 부모를 떠나 그의 아내와 합하여 둘이 한 몸을 이룰지라도”)에 나오는 “떠나”(צָרַח/아자브)라는 말과 “합하여”(צָרַח/다바크)라는 단어 의미를 정확히 규명할 필요가 있다. 여기 ‘아자브’는 지리적인 관점에서 떠난다는 말이 아니다. 이스라엘 사회에서는 결혼하면 남자가 집을 떠나지 않고, 주로 여자가 집을 떠나 남자 집에 와서 거주하기 때문이다(Wenham, 1987: 70). 그래서 주석가들은 아자브를 결혼함으로 남자의 우선순위가 바뀌었다는 관점에서 해석한다. 하나님 공경 다음으로 부모공경에 우선순위를 두는 전통적인 이스라엘 사회에서 부모에 대한 우선순위를 버린다는 것은 충격적인 말이다(Wenham, 1987: 70-71; Waltke, 2001: 90). 그리고 ‘다바크’라는 말에 대해 웬함(Wenham)과 해밀튼(Hamilton)과 워키(Waltke)는 모두 이 용어가 본문의 맥락에서 주로 하나님과 이스라엘 백성의 언약 관계를 표현할 때 사용된 언어이기 때문에 결혼을 언약적 관점에서 보고 있다고 주석한다(Wenham, 1987: 71; Hamilton, 1990: 181; Waltke 2001: 90).

말라기 2장 14절에는 “너와 언약한 아내”(עִתָּתְךָ אִשְׁתְּךָ / 에셋트 버리테카)라는 말을 사용하여 부부간 연합을 명시적으로 언약적 관점에서 보고 있다(참고, 최용준, 2016: 169-170). 특히 말라기 2장 15절을 주목할 필요가 있는데, 여기서 결혼 언약의 목적을 분명하게 밝히고 있기 때문이다. 이 구절은 번역하기에 매우 난해한 구절 중 하나다. 대체로 원문에 충실한 영어 번역본 중 하나인 NRSV는 이렇게 번역한다.

한 분 하나님께서 그녀를 만들지 않았느냐? 육체와 영혼 모두가 그분의 것이다. 한 분 하나님은 무엇을 원하시는가? 경건한 자손이다. 그러므로 네 자신을 살피라 그리고 네 젊어서 얻은 아내에게 신의를 버리지 말라.⁹⁾

주석가 스미스(R. L. Smith)는 NRSV 번역처럼 말라기 2장 15절이 창세기 2장 24절에 기초하고 있다고 본다. 여기서 결혼 언약의 핵심적인 내용이 나오는데, 남자와 여자가 한 몸으로 연합하는 것에는 “경건한 자손”(עִתָּתְךָ אִשְׁתְּךָ / 제라 엘로힘)을 얻기 위한 하나님의 계획이 분명히 포함되어 있다(Smith, 1984: 325).

창세기 2장에 나오는 결혼을 통한 남자와 여자 간 “혈족 연합”은 언약적 관점에서 이해할 필요가 있다. 결혼 언약의 핵심은 “경건한 자손”을 얻기 위한 하나님의 목적이 있음을 확인할 수 있다. 그러므로 “혈족 연합”은 남자와 여자 간 성적인 연합과 자손의 출산이라는 중요한 요소를 배제하고 생각할 수 없다. 브론슨이 “혈족 연합”의 관점에서 창세기 2장 24절을 해석한 것은 옳지만, 여기서 성적 연합이란 개념을 배제한 것은 치명적인 약점이다(Brownson, 2013: 32-34).

그리고 “생육하고 번성하여 땅에 충만하라”(창 1:28)라는 문화 명령은 성적인 연합 없이 가능한가? 창세기 1-2장이라는 좀 더 포괄적인 맥락에서 창세기 2장 24절을 이해한다면 “한 몸”의 연합 속에 성적인 연합이 중요한 부분으로 반드시 포함되어야 한다(Gagnon, 2001: 57; 신득일, 2016: 12-14). 동성애자들로 구성된 사회에서 이 문화 명령을 이룰 수 있겠는가? 고대 이스라엘 사회 속에서 혈족 관계의 역사를 살펴보아

9) NRSV의 영어 번역은 다음과 같다. “Did not one God make her? Both flesh and spirit are his. And what does the one God desire? Godly offspring. So look to yourselves, and do not let anyone be faithless to the wife of his youth.” NRSV는 히브리어 원문에 나오는 “셔아르”(עִתָּתְךָ / 남은 자)를 “셔에르”(עָרְךָ / 육체)로 바꾸었다. Chary, Baldwin, JB, NEB 등도 셔에르로 바꾸어서 번역하고 있다 (Smith, 1984: 325).

도 이 사실은 명백해진다. 인간 역사 속에서 이루어지는 ‘혈족 관계’는 성적인 연합 없이 가능한가? 남자와 여자가 연합해 자식을 낳음으로 이스라엘 사회의 혈족 관계가 유지되었다. 심지어 이스라엘 형제 가운데 자식이 없이 남자가 죽게 되면 계대 결혼을 통해서라도 혈족 관계를 이어 가도록 율법은 규정하고 있다(신 25:5-10; 룯기).

성적인 연합이 부부간 “혈족 연합”에 중요한 부분임은 예수님 말씀을 보더라도 분명하다. 예수님은 마태복음 19장에 창세기 2장 24절을 인용하면서, 하나님께서 부부를 한 몸으로 짝지어 주었기 때문에 어떤 경우에도 이혼해서는 안 된다고 밝힌다(5-6절). 단, 한 가지 예외 조항이 있는데, “음행한 이유 외에”(9절)라는 단서를 달고 있다.¹⁰⁾ 예수님은 음행이 부부간 “혈족 연합”을 파괴하는 조건이 됨을 인정하셨다. 여기서 중요한 점은 예수님께서 부부간 성적 연합이 결혼 언약의 중요한 부분임과 동시에 이를 파괴하는 것은 부부간의 하나 됨을 파괴할 수 있는 조건이 됨을 인정하시고 있다는 사실이다.

바울은 고린도전서 6장 16절(“창녀와 합하는 자는 그와 한 몸인 줄을 알지 못하나 일렀으되 둘이 한 육체가 된다 하셨나니”)에 창녀와 음행을 피할 것을 권고하며, 창녀와의 성행위가 곧 한 몸으로 연합을 이루는 것임을 암시한다. 여기서 바울의 ‘한 몸’에 대한 이해를 볼 수 있다. 이것이 곧 육체적인 연합으로 이루어짐을 암시하고 있다.

그러므로 브론슨이 “혈족 연합”이라는 용어를 성적인 연합 개념을 배제한 부부간 관계 차원에서 이해한 것은 심각한 성경신학적 오류를 내포한 견해이다. 창세기 2장 24절에 ‘한 몸을 이룬다’는 의미는 성적인 연합, 감정적 연합, 경제적 연합, 심리적 연합, 영적인 연합에 이르기까지 총체적인 연합을 의미한다. “혈족 연합”이라는 말의 의미가 이런 포괄적인 의미를 내포할 때, 창세기 1-2장 전체 맥락에서 타당한 의미를 지

10) 마가복음 10장에는 예외 조항이 붙어 있지 않다. 일부 학자들은 자료 비평 방법론에 따라 마가의 우선권을 주장하면서 예외 조항을 무시한다. 그러나 마가복음이 마태복음보다 먼저 쓰였다고 주장하는 것은 자료 비평의 한 이론에 불과하다. 어떤 학자들은 마태복음의 우선권을 주장한다. 실제로 비슷한 본문을 대조해 볼 경우에 마가복음이 마태복음보다 더 많은 내용을 포함한 경우가 더 많다. 이를 어떻게 설명하겠는가? 예외 조항에 대해서 카슨은 마가가 이를 뺀 것은 당시에 너무나 당연 시되었기 때문일 수도 있다고 본다. 카슨은 모세 율법에 따르면, 간음은 사형에 해당되기 때문에 예수께서 창조의 섭리에 따라 모세의 율법을 철폐하면서 간음의 경우에는 이혼을 허락함으로써 보완했다고 본다(Carson, 1984: 418).

니고, 인간의 역사 속에서 이루어지는 “혈족 관계”가 문화 명령을 제대로 성취하게 될 것이다.

이런 관점에서 보면 창세기 2장 20b-25절은 어디에서도 동성애를 옹호하는 본문으로 사용될 수 없다. 이 본문은 한 남자와 한 여자의 결합을 명시적으로 밝히고 있지 남자와 남자나 여자와 여자 간의 혈족 연합을 의미하지 않는다. 말라기 2장 14-15절에서 밝히고 있는 결혼 언약 관점에서 보면, 창세기 2장 24절에 나오는 한 남자와 한 여자의 결합을 통하여 “경건한 자손”을 얻게 되고, 이를 통하여 하나님의 문화 명령(창 1:28)을 이룰 수 있다(최용준, 2016: 171). 브론슨은 정통주의자들의 잘못된 용어에 대한 교정에는 성공했는지 모르지만, 그의 이론은 성경신학적인 관점에서 볼 때 결코 동성애를 옹호하는 쪽으로 사용될 수 없음이 분명하다.

III. 소돔 사람들(창 19장)과 기브아 불량배들(삿 19장)의 문제가 폭력과 환대 거부와 강간과 관계된 것인가, 동성애와 관계된 것인가?

전통적으로 소돔의 죄악은 동성애로 알려져 왔다. 영어 단어 sodomy는 ‘남색’이라는 의미로 주로 번역이 되고, Sodomite라는 말이 ‘남색 하는 사람’으로 번역된 배경에는 창세기 19장에 대한 오랜 이해를 반영하고 있다. 최근 들어 창세기 19장과 사사기 19장을 연구한 학자들은 이들의 주된 죄악이 동성애가 아닌, 폭력과 고대 환대문화 거부와 강간이었다고 주장한다.¹¹⁾ 어떤 사람들은 창세기 19장이 동성애와는 전혀 상관이

11) 창세기 19장의 해석에 대한 지금까지 논의를 상세하게 기술하는 것은 본 연구의 범위를 넘어선다. 필자는 본문의 해석에 초점을 맞추기 위해 지금까지 해석 문제는 이미 연구한 학자의 견해를 인용함으로 대신하려고 한다. 신득일은 창세기 19장의 소돔의 죄를 동성애와 관련이 있다고 보는 견해와 그렇지 않다고 보는 견해, 또 환대거부와 동시에 동성애와의 관련성을 함께 인정하는 제3의 견해로 분류하여 설명하고 있다(신득일, 2008: 9-12). 신득일에 의하면 소돔의 죄와 동성애와의 관련성을 인정하는 사람들 중에는 Clement of Alexandria, Augustine, E. A. Speiser, G. von Rad, W. G. Plaut, G. I. Bahsen, John S. & Paul D. Feinberg, G. J. Wenham, V. P. Hamilton, D. J. Wold, K. A. Mathews 등이다(신득일, 2008: 9). 소돔의 죄가 환대거부와 관련이 있고 동성애와는 관련이 없다고 보는 사람은 D. S. Bailey, J. J. McNeill, J. Boswell, J. C. McCann, J. E. Miller 등이다(신득일, 2008: 10). 여기에 필자가 논하고 있는 브론슨도 포함된다. 소돔의 죄가 환대거부와 함께 동성애도 관련이 있다고 보는 사람으로 신득일은 Keil & Delitzsch, C. Westermann, C. L. Seow, R. A.

없다는 극단적인 주장까지 한다(참고, Gagnon, 2001: 71).

브론슨은 소돔과 기브아 사람들의 문제점이 폭력 문제, 객에 대한 환대 거부 문제, 강간으로 수치심을 일으키는 문제와 관계된다며, 오늘날 “일생 동안 사랑하며 헌신된 동성에 관계”에는 적용될 수 없다고 주장한다. 그는 “상호 동의된, 헌신된, 사랑하는 성적인 관계와 폭력적이고, 강요된 관계를 구분하지 못하는 것은 심각한 도덕적 근시안”에 빠진 오류라고 역설한다(Brownson, 2013: 268).

우선 두 본문에 나온 내용을 간략히 살펴보자. 창세기 19장의 사건과 사사기 19장의 사건은 내용상 매우 유사하다. 두 사건 모두 손님의 환대와 관계된다. 창세기 19장에서는 롯이 두 천사를 환대하고 있고, 사사기 19장에서는 기브아의 한 노인이 어떤 레위 사람을 환대하는 이야기로 시작한다. 발을 씻으라는 내용과 음식을 접대하는 내용도 비슷하다. 이어서 벌어지는 사건도 비슷하다. 소돔 사람들이 롯의 집을 찾아와서 손님들을 내놓으라고 떼를 쓰는 장면과 기브아 불량배들이 손님을 내놓으라고 떼를 쓰는 장면이 비슷하다. 소돔성 사람들과 기브아의 불량배들의 폭력성도 매우 비슷하다. 손님을 환대하는 이들이 오히려 큰 위협을 당하고 있다. 이어서 소돔의 롯과 기브아의 노인이 이들을 저지하면서 제안하는 내용도 비슷하다. 롯은 자신의 처녀 딸을 대신 내어 주겠다고 제안했고, 기브아의 노인도 자신의 처녀 딸과 레위인의 첩을 내어 주겠다고 제안한다. 대신, 자신의 집에 찾아온 남자 손님들에게는 해를 가하지 말라고 요청한다. 이런 모습을 우리 생각으로는 이해할 수 없다. 이는 당시 가부장적인 문화 속에서 이해해야 할 것이다.

소돔성에 찾아온 천사들은 소돔성 사람들의 눈을 어둡게 하고 롯과 그 가정을 구출하지만, 기브아에서는 레위인의 첩을 불량배들에게 내어 주었고 그녀는 밤새도록 강간을 당하고 아침에 죽게 된다. 이 일로 인해서 소돔 사람들은 하늘에서 유향과 불이 비같이 내려와 심판을 받게 되었고, 기브아의 불량배들이 속한 베냐민 지파는 다른 지파들의 연합 공격으로 600명만 남고 전멸을 당하게 된다.

J. Gagnon, L. Ruppert, W. M. Swartley, N. M. Sarna, W. W. Fields 등을 꼽고 있다(신득일, 2008: 11). 가장 최근에 소돔의 죄와 동성애와의 관련성을 인정하는 복음주의 계통에서 출판된 논문은 피터슨의 글이다. 그는 창세기 19장에 강간과 환대거부라는 죄악이 존재함을 인정하지만, 더 넓은 율법서라는 맥락에서 분석하였다. 그는 소돔의 죄는 결혼 생활에 신실치 않은 모습과 하나님의 도덕적 표준을 거부하는 것과 함께 성행위의 저질화를 보여주는데, 그중에 가장 두드러진 죄악이 동성애였다고 결론 내린다(Peterson, 2016: 17-31).

1. 창세기 19장 5절, 사사기 19장 22절에 사용된 ‘야다’라는 말의 의미

브론슨을 비롯한 수정론자들이 주장하듯 소돔의 죄와 기브아 거민들의 주된 죄가 내용상 환대 거부와 폭력과 강간 등임을 부정할 수 없다. 그렇다면 동성애라는 최악은 이들 도성과는 전혀 상관이 없는 문제인가? 그렇지 않다.¹²⁾ 이는 두 본문에 사용된 단어들을 보면 알 수 있다. 이들의 욕구가 무엇인지 분명하게 드러난다. 소돔 사람들이 “우리가 그들을 상관하리라”(5절)라고 말하고 있는데, 여기에 ‘상관하다’는 히브리어는 ‘야다’(יָדָה)라는 말이다. 사사기 19장 22절(“우리가 그와 관계하리라”)에서 “관계하리라”라는 말도 동일한 ‘야다’를 사용한다. ‘야다’에는 일반적으로 ‘알다’라는 의미가 있지만 맥락에 따라 ‘성관계하다’는 의미로도 사용되는 단어이다(*BDB*, 393-395). 어휘의 의미를 결정하는데 문맥이 가장 중요하다. 문맥을 떠난 어휘의 통계적 수치는 의미가 없다.¹³⁾ 룯의 반응을 보면 이는 단순히 ‘알다’는 의미로 해석할 수 없다. 이는 분명히 폭력을 동반한 동성 강간을 의미한다.¹⁴⁾

창세기 4장 1절(“아담이 그의 아내 하와와 동침하매 하와가 임신하여”)에 “동침하매”에 사용된 단어가 ‘야다’이다. 창세기 24장 16절(“남자가 가까이 하지 아니한 처녀더라”)에 사용된 단어도 ‘야다’이다. 이렇게 맥락에 따라 ‘야다’는 성관계를 갖는다는 의미로 사용된다. 소돔 사람들도 천사들을 끌어내라고 한 것은 성관계를 위해서였다. 이어서 나온 말을 보면 더욱 분명하다. 8절에 “내게 남자를 가까이 하지 아니한 두 딸

12) 필자의 견해는 신득일이 소돔의 죄를 보는 세 가지 관점 중에 “소돔의 죄를 동성에 또는 동성에 폭력과 약자에 대한 환대를 소홀히 한 것, 두 가지로 보는 견해”와 매우 유사한 견해이다(신득일, 2008: 11-12).

13) 소돔의 죄가 동성과 무관하다고 주장하는 사람들은 히브리어 ‘야다’라는 동사가 성경에 943번 나오지만 성관계의 의미로 10번 밖에 사용되지 않은 점을 지적한다(참고, 신득일, 2008: 10-11, 16). 임봉대는 동성에 성관계에 사용된 말은 ‘야다’가 아니라 ‘샤카브’(שָׁכַב; 레18:22; 20:13)라고 주장(임봉대, 2012: 47)하지만 “샤카브” 역시 문맥에 따라 단순히 ‘잠을 자기 위해 눕다’라는 의미 또는 ‘성관계하다’라는 의미로 다르게 해석될 수 있다. 야곱이 베엘에서 돌베개를 베고 잘 때 사용한 단어가 “샤카브”(창 28:11)이고, 창세기 19장 4절에 룯의 집에 들어온 손님들이 잠을 자려고 할 때 사용한 단어가 동일한 “샤카브”이다. 룯의 집에 찾아온 손님이 룯과 동성애하기 위해서 왔는가? 이는 오히려 반대로 해석할 수 있다. 이 맥락에서는 오히려 소돔 사람들의 요청에 “샤카브”를 사용하면 바로 앞에 사용된 문맥상 어색하기 때문에 성경의 기록자가 “야다”를 성관계의 의미로 의도적으로 사용했을 수도 있다.

14) 이는 신득일의 핵심 논점으로 매우 설득력이 있다(신득일, 2008: 16-17).

이 있노라”라고 롯이 말할 때 사용한 단어가 ‘야다’이다. 개역개정판 성경에는 이 대조가 분명치 않으나, 원문을 문자적으로 번역해 보면 성적인 뉘앙스가 분명하게 드러난다(Gagnon, 2001: 73-74).

(5절) “우리가 그들을 알리라(야다).” / **דָּעוּ אֵת**

(8절) “남자를 알지(야다) 아니한 두 딸” / **שְׁנֵי בָּתוּלוֹת אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ אֵת**

유다서 7절을 보면 소돔 사람들의 동성애적 욕구를 배제할 수 없다. “소돔과 고모라와 그 이웃 도시들도 그들과 같은 행동으로 음란하며 다른 육체를 따라 가다가 영원한 불의 형벌을 받음으로 거울이 되었느니라.” 수정론자들은 유다서 7절이 동성애와는 상관이 없는 말쑤이라고 애써 부인하지만 여기에 “음란하며 다른 육체를 따라 가다가”라는 말을 보면 동성 간 성관계를 암시하는 것이 분명하다. 물론 유다서가 엄두에 둔 “다른 육체”는 천사의 몸을 암시하지만 소돔성 사람들이 롯의 집에 들어간 사람들이 천사인 줄 알았겠는가? 그들이 알았다면 감히 접근할 엄두조차 내지 않았을 것이다. 그들은 단순히 외부에서 온 남자 손님들로 알았기 때문에 그들과 동성 간의 섹스를 시도한 것이다.

지금까지 소돔 사람들의 죄악상을 종합해 보면, 이들 죄악은 외부인에 대한 환대의 거부와 폭력이 주된 죄악이지만, 이 죄악이 동성애를 배제한 것은 아니라는 사실을 알 수 있다. 이들이 환대를 거부하는 모습은 자신의 성에 찾아온 남자 손님을 동성애의 파트너로 삼아 강간함으로써 이들이 가장 굴욕감을 느끼게 하려는 것이 아닐까?(Gagnon, 2001: 90-91). 이 견해가 예수님과 거의 동시대에 살았던 필로와 요세푸스의 견해와 거의 일치한다. 이들은 창세기 19장 4-11절의 주된 죄악을 동성애로 보고 있다(Gagnon, 2001: 91).

그렇다면 폭력과 강간에 의한 동성 간의 섹스가 오늘날 함의로 이루어지는 동성애자들의 관계와 무슨 관련성이 있는가? 이 점이 바로 브론슨과 수정론자들이 이들 본문의 현재적 관련성을 부정하는 이유이다. 그런데 이런 접근은 본문의 내러티브가 의도한 의미를 완전히 오도한 접근이다. 지금까지 동성애를 연구하는 사람은, 전통주의자든 수정론자든 이 두 본문을 함께 몽똥그려서 다루어 왔다. 이런 접근은 1980년대 이후에 새로운 바람을 일으키고 있는 내러티브적인 접근과는 완전히 다른 한물간 구

시대의 접근이다.

2. “전형적 장면”(type scene) 기법에 따른 두 본문 분석

이미 앞의 본문 분석에서 암시하였지만 창세기 19장 이야기와 사사기 19장 이야기는 여러 면에서 유사점이 많다. 이런 유사성은 로버트 올터(Robert Alter)가 밝힌 성경의 두드러진 문학적 기법인 “전형적 장면”(type scene)이다(Alter 1981: 47-62). 올터가 밝힌 성경의 두드러진 전형적 장면들은 불임 어머니에게 영웅의 출생 예고라는 전형적 장면(이삭 출생 예고, 사무엘 출생 예고), 약혼의 전형적 장면(이삭, 야곱, 모세의 배우자를 만나는 장면), 방문의 전형적 장면, 아내를 누이라고 속인 전형적 장면(아브라함, 이삭) 등에서 볼 수 있다.

과거 역사 비평에서는 ‘전형적 장면들’을 주로 중복된 자료로 여겼다. 하지만 문학적 접근에서는 당시 고대 근동의 문예적 관습을 반영한 탁월한 내러티브 기법으로 본다. 전형적 장면의 유사성과 차이점 등이 독자에게 전하는 분명한 메시지가 있다고 본다. 올터의 말을 들어 보자.

전형적 장면의 사용에 있어서 반복된 사실은 새로운 것이 존재하는 것처럼 중요하다. 그리고 이 관습 자체는 성경의 일신교보다 그 기원이 앞서는데, 두드러지게 일신론적 목적을 위해 사용하도록 만들어져 왔다. 즉 이스라엘 역사에 있어서 신적으로 작정된 운명의 반복적 리듬을 내러티브에서 재생산하도록 하기 위함이다(Alter, 1981: 60).

창세기 19장과 사사기 19장은 ‘죄의 심판’에 대한 탁월한 전형적인 장면이다. 이 두 전형적 장면이 오랜 세월의 간극을 두고 이렇게 유사한 문예적 특성을 갖고 나타나는 데 그 이유가 무엇일까? 이 전형적 장면에서 하나님의 작정된 운명을 반복적으로 보게 되는 이유는 무엇일까? 이렇게 분명하게 드러난 전형적 장면의 특성을 간과하고 지금까지 두 본문을 평면적으로 해석한 것은 두 본문을 기록한 내러티브의 의도를 완전히 잊은 접근이다.

이 두 전형적인 장면이 전하는 메시지는 분명하다. 나그네에 대한 환대 거부와 동성애로 표출되는 폭력적 강간과 같은 심각한 죄악은 하나님의 심판을 부르게 된다는 사실을 명백하게 보여 준다. 그런데 중요한 점은 오랜 시간적 간극을 두고 이렇게 유사

한 전형적 장면이 재현되는 이유가 무엇일까? 그 해답은 그 중간 시기에 동일한 동성애의 문제를 다루고 있는 레위기 18, 20장에 있다.¹⁵⁾ 레위기에서 동성애를 다루는 중요한 맥락은 바로 이런 죄악 때문에 가나안 족속들이 하나님의 심판을 받아 멸절 당하게 된다는 사실이다. 레위기 18, 20장은 가나안족의 이런 죄에 대해서 심판을 예고하고 있고, 여호수아서에는 가나안족들이 하나님의 심판으로 멸망당하는 모습들을 보여 준다.

그런데 사사기에 가면 이스라엘 백성들이 하나님의 명령을 불순종하여 가나안 족속들의 풍속을 본받아 이들도 동일한 죄악에 빠진 모습을 보여 준다. 레위기 18장 28-30절에 이스라엘 백성들이 이런 죄에 빠지면 동일한 심판을 받게 된다고 명시적으로 경고한 메시지를 무시한 결과가 어떻게 되는지를 사사기 19장을 통해 분명하게 보여 준다. 사사기 19장은 바로 창세기 19장의 죄의 심판이라는 ‘전형적 장면’을 내러티브 기법을 사용하여 동성애로 표출된 폭력과 환대 거부가 결국 동일한 심판을 초래한다는 사실을 밝히 보여 준다. 특히 두 전형적 장면이 두드러지게 반복된 표현에 주목할 필요가 있다. 소돔 사람들과 기브아 불량배들이 외친 말이다.

(창 19:5) “우리가 그들을 상관하리라(야다).” / **אֲנִי וְעַמִּי**

(삿 19:22) “우리가 그와 관계하리라(야다).” / **אֲנִי וְעַמִּי**

개역개정판 성경에는 다른 단어를 사용하지만 원문에는 모두 ‘야다’라는 동사를 사용하여 동일한 말을 반복하고 있다. 이 반복 효과는 무엇을 강조하는가? 소돔 사람과 기브아 사람들의 죄의 핵심은 폭력인데, 바로 동성애라는 방법으로 나타난 폭력임을 강조한다.

그런데 소돔과 기브아 사람들이 이렇게 동성 간의 강간을 시도한 것은 배운 바가 없이 시도한 것일까? 소돔 사람들과 기브아 불량배들이 이렇게 손님을 강간하려는 행위는 이들 문화 속에 깊이 자리 잡은 동성애 문화가 있었기 때문에 가능한 것이다. 레위기 18장 22절, 20장 13절은 남성 간의 강간을 염두에 둔 말씀이 아니라, 분명히 ‘합의된 동성애’를 염두에 둔 금령이다. 만약 합의된 동성애가 아니면 동성애자 모두를

15) 이는 역사비평적 재구성에 의한 연대에 기초한 것이 아니라 본문의 최종 형태를 있는 그대로 보자는 문학비평의 관점에서 본 견해이다. 필자의 견해는 15세기 출애굽설을 전제한 설명이다. 전기와 후기 출애굽설에 대한 설명은 본 연구의 범위를 벗어나기 때문에 더 이상 논하지 않겠다.

극형에 처하도록 명한 것(레 20:13)은 불공정한 규정일 것이다. 레위기 18, 20장은 당시 가나안 사회에 편만하게 퍼져있던 합의된 동성애를 포함하여 근친상간, 간음, 수간, 우상숭배를 염두에 두고 이들을 향해 심판을 선언하고 있고, 이스라엘 백성들에게 이들과 같이 망하지 않으려면 이들의 풍습을 본받지 말도록 경고하고 있는 것이다(레 18:24-30). 소돔과 기브아 거민들의 동성애적 강간 시도는 이들 문화 속에 깊이 뿌리박힌 동성애 문화의 일부분을 드러낸 것이 분명하다.

다시 브론슨의 원래의 쟁점으로 돌아가 보자. 소돔과 기브아 사람들의 남성애에 대한 폭력적 동성 간의 섹스가 현시대의 합의된 동성애에는 그대로 적용될 수 없다. 그런데 이 문제는 창세기와 사사기의 전형적 장면에서 볼 수 있는 메시지와는 전혀 방향이 맞지 않는 적용이다. 여기서 전하는 메시지의 핵심은 동성애를 포함하여 손님에 대한 환대거부와 폭력적 강간의 결과는 반드시 하나님의 심판이 임한다는 사실이다. 동성애를 비롯한 각종 죄악된 풍속에 물든 가나안 사람들이 멸절 당하였듯이 동일한 죄악에 빠진 사사 시대 이스라엘 백성들에게도 하나님의 심판이 임한다는 사실을 보여 준다. 결론은, 동성애를 포함한 각가지 음란한 행위들과 우상숭배 등 가나안 족속들이 범한 죄가 우리 사회에 나타나게 되면 하나님의 심판을 자초한다는 메시지이다. 동성애를 포함한 심각한 죄악은 공동체를 망하게 만드는 죄악이다.

IV. 레위기의 동성애 금지법(레 18:22; 20:13)이 당시 문화적 맥락에서만 적용되는가, 오늘날도 적용되는가?

너는 여자와 동침함같이 남자와 동침하지 말라, 이는 가증한 일이니라(레 18:22).

누구든지 여인과 동침하듯 남자와 동침하면 둘 다 가증한 일을 행함인즉 반드시 죽일지니 자기의 피가 자기에게로 돌아가리라(레 20:13).

이들 본문에 대한 브론슨의 해석은 주로 세 가지 관점에서 접근한다. 브론슨은 이들 동성애 금지법이 구약시대 이스라엘 백성들에게 주어진 부정함(impurity)에 속하였고, 가장장적인 문화의 산물에서 나왔고, 우상숭배의 맥락에서 나왔기 때문에 오늘날 동성애자들에게 적용될 수 없다고 주장한다(Brownson, 2013: 81-84, 179-203, 269-273).¹⁶⁾

브론슨은 레위기 11-16장에 나오는 제사장 법전과 17-26장에 나오는 거룩 법전을 이런 관점에서 접근한다(Brownson, 2013: 180-181). 물론 레위기에는 정함과 부정함의 관점에서 여러 가지를 다루지만 동성에 금지법을 비롯하여 많은 법들은 오늘날도 유효한 도덕법들이다. 레위기에 나오는 음식법이나 출산 후 정결법이나 피부병, 유출병에 대한 규정들은 정함과 부정함 범주에 속한 의식법 규정들이다(11-16장). 레위기에 나오는 제사 규정이나 제사장에 대한 규정들(1-10장)도 모두 의식법에 속한 것들이다.

1. 레위기 18-20장에 나오는 도덕법들

그런데 레위기 18-20장에 나오는 많은 내용들에는 도덕법의 연장선상에 있는 규정들이 많다(Gagnon, 2001: 121).¹⁷⁾ 레위기 19장을 먼저 보면, 십계명을 여러 관점에서 적용하고 있다. 3절은 제4, 5계명을, 4절은 제2계명을, 11-12절은 제8, 9계명을, 16-17절은 제9, 6계명을, 29절은 제7계명을, 30절은 제4계명을, 31절은 제1계명을, 32절은 제5계명을 적용하고 있다. 18절의 “네 이웃 사랑하기를 네 자신과 같이 사랑하라”는 말씀은 예수님께서 친히 율법과 선지자의 강령으로 인용하신 말씀이다. 신약시대의 성도들에게 동일하게 적용되어야 할 말씀이다.

이웃 사랑의 관점에서 본다면, 레위기 19장의 이웃 사랑과 사회적 약자 배려와 정의와 공의와 관계된 말씀들은 현시대에도 그대로 적용되어야 한다. 이웃 억압과 착취 금지 규정(13절), 귀먹은 자나 맹인에 대한 가해행위 금지 규정(14절), 재판의 불의 금지 규정(15, 35절), 공평한 도량형 사용 규정(36절) 등은 여전히 우리에게 유효한 규정들이 아닌가?

그리고 레위기 18, 20장에 나오는 규정들은 대부분 제7계명을 어떻게 구체적인 상황에 적용해야 할 것인가를 설명하고 있다.¹⁸⁾ 많은 내용은 근친상간을 금하는 규정들이

16) 레위기 18장 22절, 20장 13절에 대해서 브론슨은 깊게 다루지 않는다. 그는 여기저기서 부분적으로 다룰 뿐이다.

17) 개그논도 레위기 18-20장의 상당 부분을 “십계명에 대한 확장된 주석”으로 본다. 드영(De Young)도 레위기 18장과 20장이 출애굽기 20장과 신명기 5장에 나오는 십계명과 일치한다고 본다(De Young, 2000: 53).

18) 이은애도 레위기 18장이 십계명 중에 주로 7계명과 관계된 점을 밝힌다. 그는 라바스트(K. Rabast)의 견해를 빌어 십계명을 ‘전체목록’으로 레위기 18장의 금지문 조항을 ‘특수목록’으로 보고 있다

다. 어머니의 하체, 아버지의 아내의 하체, 자매의 하체, 손녀나 외손녀의 하체, 고모의 하체, 이모의 하체, 며느리의 하체, 형제의 아내의 하체, 장모의 하체, 아내의 형제의 하체 등 근친상간을 엄히 금하고 있고, 이런 죄를 범하는 자들에 대해서 중형을 선언하고 있다.

이어서 이웃의 아내와의 간음, 동성애, 짐승과의 교합 등을 엄히 금하고 있는데, 이들 모두에 대해서도 사형을 선언하고 있다. 여기 언급한 죄들은 모두 제7계명을 적용해야 할 구체적인 상황을 밝힌 것이다. 레위기 18, 20장이 특히 이런 근친상간이나 간음과 동성애와 수간을 구체적으로 반복해서 언급한 이유는 본문에 명백하게 드러나 있다. 이런 죄들은 바로 가나안 7족속들이 범한 죄들이다. 이들 죄 때문에 하나님께서 이들을 모두 멸절할 것을 명하셨고 땅이 이들을 토해 낸다고 말씀하고 있다(18:3, 24-27, 30; 20:23). 아울러 이스라엘 백성들도 이런 죄를 범하게 되면 역시 땅이 토해 낼 것이라고 경고한다(18:28; 20:22).

2. 브론슨의 의식법과 도덕법 구분 거부는 타당한가?

그런데 브론슨은 이런 의식법과 도덕법을 구분하기를 거부한다. 그가 구분을 거부한 것은 성경이 이를 명시적으로 밝히지 않고 있고, 때로는 의식법과 도덕법을 구분하기가 어렵기 때문이라고 한다(Brownson, 2013: 181-183). 사실 성경에는 이를 구분하기가 쉽지 않은 경우도 있다. 브론슨이 예를 든 것처럼 제4계명의 경우에는 의식법에 속하는지 도덕법에 속하는지 구분하기가 쉽지 않다. 제4계명은 십계명에 속하기 때문에 도덕법이라고 주장하는 데는 한계가 있다. 지금은 안식일을 지키지 않고 주일을 지키고 있다. 바울은 신약에서 안식일 개념을 모호하게 적용하기도 한다(롬14:7) (Brownson, 2013: 182-183). 어떤 의미에서 안식일을 날짜의 개념으로 지키는 것은 의식법에 속한 것으로 보는 것이 타당할 것이다(골 2:16). 그럼에도 안식일의 근본정신이 ‘쉬’에 있다는 사실은 창세기 2:2-3에 기초한다. 예수님 자신도 안식일이 사람을 위하여 있다고 말씀하십시오(눅 4:10). 원래 안식일의 쉬의 개념을 암시하셨다(막 2:27).¹⁹⁾ 이런 관점에서 안식일의 근본정신을 도덕법적인 관점에서 볼 수 있을 것이다.

(이은애, 2005: 56).

19) 골리도 예수님 말씀이 창조에 기초하고 있음을 밝히고 있다(Guelich, 1989: 24-25).

그런데 십계명은 제4계명 외에는 신약 공동체에 거의 그대로 적용되는 도덕법이다. 신약성경이 십계명처럼 대부분 순서대로 열거하지 않고 있을 뿐이지, 신약성경은 여기 저기서 반복해서 도덕법들을 지킬 것을 요구하고 있다. 어떤 계명(살인, 간음)은 훨씬 더 강화되어 나타난다(마 5:21-22, 27-30).²⁰⁾ 그리고 예수님 자신이 부자 청년에게 구체적으로 십계명(제5, 6, 7, 8, 9계명)을 지킬 것을 요구한 적도 있다(마 19:18-19; 막 10:19). 무엇보다 예수님께서 자신이 구약의 율법을 철폐하기 위해서 온 것이 아니라 완성하기 위해서 오셨다고 강조했다(마 5:17-19). 그러므로 예수 그리스도의 죽음과 부활의 사건을 통하여 율법이 어떻게 완성되었고 어떤 것은 유효한가를 밝히는 것은 성경을 읽는 독자가 반드시 염두에 뒤야할 것이 아니겠는가?

도덕법과 재판법(사회법)과 의식법 구분은 오랜 교회 역사상에서 축적한 성경 해석의 값진 유산이다(참고, White and Niell, 2002: 79-81). 이를 버리는 것은 교회의 성경 해석의 값진 유산을 버리는 것과 같다. 성경에는 모호해 보이는 교리지만 교회 역사상 제1-8차 종교회의에서 내린 결정은 개신교나 가톨릭이 모두 존중하고 있다. 삼위일체 교리가 성경에 모호하다고 해서 주후 325년 제1차 니케아 공의회와 381년 콘스탄티노폴리스 공의회에서 정통 교리로 인정한 것을 부정하겠는가? 이를 부정하면 이단으로 분류된다.

이런 이유로 성경 해석자의 역할이 중요한 것이 아니겠는가? 예수 그리스도께서 오심으로 완성된 의식법이나 재판법은 우리에게 그대로 적용할 수 없다. 하지만 도덕법은 우리에게 유효한 계명들이다. 이런 관점에서 레위기 18, 20장에서 금지하고 있는 동성애를 비롯하여 근친상간이나 간음이나 수간은 제7계명을 적용한 것으로 알고 피하는 것이 마땅하지 않겠는가? 구약학자들은 레위기 18장 22절을 주석하면서 구약과 신약에서 모두 동성애를 엄격히 금지하고 있는 죄악임을 밝힌다(창 19; 레 20:13; 삿 19:22ff; 롬 1:27; 고전 6:9) (Harrison, 1980: 192-193; Wenham, 1979: 259; Hartley, 1992: 297). 여기에 사용된 단어 ‘토에바’(טוֹעֵבָה/가증한 일)는 “뭔가 혐오스러워서 하나님께서 미워하시는 것”이란 뜻이고 동성애자에 대해 사형을 명한 것을 보면 얼마나 심각한

20) 브론슨에 따르면 신약에는 정함과 부정함의 개념이 외적인 것에서 내적인 것으로 옮겨간다. 그래서 외적인 것은 중요하지 않은 것처럼 강조한다. 브론슨의 의도는 마음의 의도가 깨끗하면 동성애와 같은 상호 동의하에서 행하는 성행위는 문제가 되지 않는다는 결론으로 끌고 가기 위함이다. 그런데 예수님의 말씀을 생각하면 브론슨의 주장은 설득력이 없다(Brownson, 2013: 189-193).

죄인가를 알 수 있다(Wenham, 1979: 259).²¹⁾ 신명기 23장 17-18절에는 동성애를 하는 남창을 ‘개’라고 표현하고 있다. 계시록 22장 15절에는 이 단어가 암시되어 있는데, 하나님 나라에 들어가지 못할 사람들 가운데 포함되어 있다(Harrison, 1980: 192).

3. 레위기의 동성에 금령은 가부장적인 사회의 체면과 수치 문화에서 나온 것인가?

브론슨은 레위기의 동성에 금지법이 현시대에 적용될 수 없는 두 번째 이유로 레위기의 금령이 가부장적인 사회의 체면과 수치 문화에서 주어진 금령이라는 사실을 든다. 당시의 가부장적인 문화 속에서 동성애를 할 때 여자 역할을 하는 남자는 수치를 당하기 때문에 이를 금지한 법령이라고 본다(Brownson, 2013: 82-83, 272-273). 브론슨은 고대 근동의 동성애자들은 동등한 신분끼리의 동성애가 아니라 보편적으로 상위 신분이 하위 신분을 대상으로 동성애를 했다고 주장한다.

고대 세계의 거의 모든 동성애에 대한 연구는 고대의 (특히 남성 간의) 동성애적 관계의 거의 보편적인 패턴은 능동적인 파트너와 수동적인 파트너 사이의 신분의 차이가 수반된다. 고대 세계에 한 개별 남성은 동성애 활동에 있어서 능동적인 역할과 수동적인 역할 두 가지를 모두 취하지 않았다. 지배적이고 삽입하는 남성은 항상 젊은이가 아니라 늙은이였고, 노예가 아니라 자유인이었고, 낮은 신분이 아니라 높은 신분에 속했다(Brownson, 2013: 82).

브론슨이 이런 주장을 하는 이유는 이런 상위 신분을 가진 자의 가부장적인 문화 속에서 레위기의 동성애 금지법이 제정된 것이기 때문에 현시대의 동등한 신분끼리 상호 동의하에서 행해지는 동성애자들에게는 적용할 수 없다는 논지를 펴기 위해서이다. 브론슨의 이런 주장이 타당할까? 브론슨은 레위기 18장 22절, 20장 13절에 “여자와 동침함 같이” 행하는 동성애가 남자에게 수치가 되기 때문에 레위기에서 금지하고 있다고 본다(Brownson, 2013: 82-83).²²⁾ 과연 가부장적인 체면과 수치 문화가 레위기의 동성애 금지법이 주어진 배경일까? 이런 수치와 체면 문화로 레위기는 동성애를 “가증한 일”로 여기고 동성애자를 “반드시 죽이라”고 명령하고 있을까?

21) 물론 동성애자들에 대한 처벌 방법은 구약시대의 재판법에 속하기 때문에 오늘날 그대로 적용할 수 없다. 구약의 재판법은 오늘날 사회법에 상당 부분 흡수되었다.

22) 이 견해도 브론슨의 새로운 견해가 아니라 동성애 옹호자들이 오랫동안 주장해온 논증이다(Rogers, 2009: 69; 콕분이, 1996: 55-56; 김희수, 2011: 200).

브론슨은 이렇게 주장하는 게 자기 양심에 걸렸는지 괄호 속에 다음과 같은 설명을 추가하고 있다. “물론 이것이 왜 레위기 본문이 이런 행위에 반해서 말하고 있는지에 대한 유일한 이유는 아닐 수 있지만 이는 아마 적어도 이런 금령에 깔려 있는 동기의 일부일 수 있다”라고 그는 부연 설명한다(Brownson, 2013: 83).

중기 앗시리아 법률(서판 A, 법률 19, 20; 주전 2천 년대 후반)에는 동성애를 할 때 여자 역할을 하는 사람에게 수치가 뉘를 밝히는 두 가지 문헌적 증거도 있다. 법률로서는 이 두 문헌이 유일하게 남아 있는 문헌들이다. 한 문헌에는 동료를 향해 동성애 시에 수동적 역할을 당했다고 헛소문을 퍼트린 자에 대한 처벌 규정이다. 다른 문헌은 한 남자가 다른 동료와 동성애를 했을 경우(강간인지 아닌지는 확실치 않음)에 그 남자를 거세 형에 처하도록 규정한 법률이다(Gagnon, 2001: 45). 이 두 법률은 동성애를 할 때 여자 역할을 한 것에 대한 수치심을 드러내 보이는 증거들이다. 그런데 이들 문헌은 동성애의 대상이 ‘동료’ 혹은 ‘이웃’임을 분명히 밝히고 있다(Gagnon, 2001: 45).²³⁾ 이들 문헌적 증거는, 고대 세계의 동성애자들에게 신분상 차이가 있었다는 브론슨의 주장이 설득력이 없음을 드러낸다.

바벨론의 마법 문헌과 메소포타미아 신전의 남창에 대한 기록에서는 남창을 매우 비천하게 ‘개’로 묘사한다. 반면 신전에서 남창과의 성행위에 대해서는 긍정적인 관점에서 말하기도 한다(Gagnon, 2001: 47-49). 후대 문헌들이기는 하지만 고대사회에서 여자 역할을 하는 동성애자를 반드시 수치심을 갖고 보는 것만은 아닌 증거들도 있다. 잘 알려진 실례로, 네로 황제는 다른 두 남자와 결혼을 했는데, 그는 동성애 시에 여자 역할을 주로 한 것으로 알려져 있다(Sprinkle, 2014: 526). 그가 여자 역할을 하는데 수치심을 느꼈다면 동성애 시에 수동적인 역할을 했겠는가? 고대사회의 상황에 따라 동성애 시 수동적 역할과 능동적 역할에 대해 보는 시각이 다를 수 있다.

4. 고대 근동 문헌과의 비교 방법론의 문제점

고대 문헌들과 비교할 경우, 조심해야 할 점은 유사성도 보아야 하지만 차이점도 함께 볼 수 있어야 한다. 레위기 18장 22절, 20장 13절의 경우에 “여자와 동침함같이”

23) 인용된 문헌들에는 동성애 대상자를 동료(comrade) 혹은 이웃(neighbor)으로 번역하고 있다.

(מִשְׁכָּב אִשָּׁה / 미쉬커베 이사)라는 말 때문에 동성애자의 수동적 역할이 가부장적인 사회에서 남성에게 수치가 되어서 금지한 것일까?

중기 앗시리아 법률에서는 여자 역할을 하는 동성애자에 대해 명시적으로 신분의 비하나 수치가 됨을 밝히고 있지만, 레위기의 두 본문에 나오는 “여자와 동침함같이”를 이런 관점에서 보기 어렵다. 이는 단순히 성행위 방법을 묘사하는 ‘중속질’일 뿐이지, 이들 명령의 핵심은 ‘주절’인 “남자와 동침하지 말라”는 금령에 있다. 중기 앗시리아 법률 20은 동성애 시에 남자 역할을 했던 사람만을 처벌한다. 그런데 레위기는 동성애에 동참한 두 사람을 모두 사형에 처하도록 규정하고 있다. 처벌의 수준도 전자는 거세 형에 그치지만 후자의 경우에는 극형을 선언하고 있다(Gagnon, 2001: 56). 만약 레위기에 나오는 동성애 금지령이 강자에 의한 약자의 착취라면 두 사람을 모두 사형에 처하는 것은 부당한 처벌이다. 이는 분명히 합의된 동성애를 전제한 규정이다.

신전 남창에 대한 규정도 바벨론 마법 문헌에는 긍정적으로 평가하기도 하지만 신명기 23장 17-18절에서는 “이스라엘 남자 중에 남창이 있지 못할지니”(17절)라고 규정하고 있고, 남창이 번 돈을 여호와께 드리지 못하도록 금한다. 이는 ‘가증한 것’(토에 바)이기 때문이다. 열왕기하 23장 7절에는 요시야 왕이 종교 개혁을 할 때 성전에 있는 ‘남창의 집’을 헐 기록이 나온다. 바벨론 마법 문서와는 달리 성경은 어디에서도 남창과의 관계를 긍정적으로 보지 않는다. 성경이 동성애에 대해서 다루는 규정은 고대 근동 규정과 상당한 차이점을 보이기 때문에 단순히 고대근동의 넓은 문화적 관점에서 해석해서는 안 될 것이다.

5. 레위기에 왜 여자 동성애자에 대한 금령은 없는가?

수정론자들은 레위기에 왜 여자 동성애자들에 대한 금령이 없는가 의문을 제기한다. 이것이 가부장적인 문화의 산물이 아니냐는 말이다. 그래서 현시대에 적용할 수 없다는 말이다. 사실 짐승과의 교합에 대해서는 남자와 여자 모두에게 금령을 내리지만(레 18:23) 동성애에 대해서는 여자를 뺀 것은 이상하기도 하다.

개그논은 이에 대해 당시 이스라엘 사회에서는 여자 동성애자들은 문제가 되지 않았기 때문이라고 본다. 당시 이스라엘 사회에서 여자 동성애자에 대해서 알려진 것이 없다. 그래서 별도로 규정할 필요가 없었다. 이스라엘 사회에서는 여자의 정절을 매우

귀중히 여겼기 때문에 여자들의 동성애가 지속될 수 없는 상황이었다(Gagnon, 2001: 145). 사도 바울은 후대에 여성 동성애자도 포함시키고 있다(롬 1:26). 초대교회 시대의 교부들과 바울과 거의 동시대의 유대 문헌인 *The Sentences of Pseudo-Phocylides* 192에도 레위기의 동성애 금지 조항에 여성도 포함시키고 있다(Gagnon, 2001: 145).

6. 레위기의 동성애 금지 조항이 우상숭배의 맥락에서 나온 것인가?

레위기의 동성애 금지 규정이 우상숭배의 맥락에서 나온 것이라고, 브론슨을 포함한 일부 수정론자들은 주장한다(Brownson, 2013: 270-271). 이것도 동성애 옹호자들의 구태의연한 주장이다(Helminiak, 2000: 53-55; 참고, 이경직, 2005: 35). 이들의 주장은 이렇다. 레위기 18장 22절의 동성애 금지 조항이 바로 앞 절인 21절에 자녀를 몰렉에게 주지 말라는 우상숭배 금지 조항에 이어서 나오기 때문에 여기 동성애 문제는 우상숭배와 관련이 있다는 것이다. 여기서 말하는 동성애자는 신전의 미동을 가리킨다고 주장한다. 그래서 수정론자들은 레위기 동성애 금지 조항은 우상숭배와 관계없는 오늘날 동성애자들에게는 적용할 수 없다고 주장한다(Gagnon, 2001: 129).

이들 주장은 설득력이 없다. 레위기 20장 13절에 나오는 동성애 금지 조항의 맥락을 보면 자녀를 몰렉에게 주지 말라는 말씀에 바로 이어서 나오지 않는다. 여기서는 2-5절에 자녀를 몰렉에게 주지 말라는 금지 조항이 나오고, 13절은 근친상간 금지 조항들(9-14절) 사이에 나온다(Gagnon, 2001: 129). 레위기 18장과 20장에 동성애 금지 조항이 나오는 문맥의 불일치 때문에 동성애 금지 조항이 우상숭배 맥락에서 나왔다는 주장에는 설득력이 없다.

그리고 레위기 18장에 나오는 금지 조항의 목록들은 우상숭배에 대해서 단 한 번(21절)만 언급하고 있고 절대 다수가 음행과 관계된 것이다. 근친상간 금지 조항이 13번 나오고(6-18절), 월경 중 성관계 금지 조항 1번(19절), 이웃의 아내와 간음 금지 조항 1번(20절), 동성애 금지 조항 1번(22절), 짐승과 교합 금지 조항이 1번(23절)씩 나온다. 레위기 18장의 앞부분과 뒷부분에 이런 금지 조항을 말하는 주된 이유가 나온다. 이런 음행들이 바로 가나안 족속들을 벌하는 주된 이유이고 땅이 이들을 토해내는 주된 이유라고 밝힌다(3, 24-27절). 내용의 비율 상 근친상간이나 간음이나 동성애나 수간 등을 포함한 ‘성적 타락’이 가나안족들이 멸절당하는 주된 이유임을 밝힌다.

그리고 이스라엘 백성들에게 “너희도 더럽히면 그 땅이 너희가 있기 전 주민을 포함 같이 너희를 토할까 하노라”(28절)라고 경고하고 있고, 이런 가증한 일을 행하는 자는 백성 중에 끊어지게 될 것이기 때문에 이런 가증한 일은 하나라도 본받지 말라고 경고한다(29-30절). 물론 자녀를 몰래에게 주는 우상숭배도 가나안 족속들의 멸절 이유 중에 하나이지만, 이를 꼭 수많은 음행의 죄악 중에 동성애자와 연결시키는 것은 어느 모로 봐도 설득력이 없다.

레위기의 동성에 금지 조항 두 가지를 다시 정리해 보자. 레위기 18장 22절과 20장 13절은 제7계명의 연장선상에 있는 계명이다. 오늘날 우리에게도 여전히 유효하다. 단, 20장 13절에 동성애자를 죽이라는 규정은 재판법(사회법)에 속한 것이기 때문에 오늘날 교회 공동체에 적용할 수 없다. 여기서 말하는 동성애는 강요된 동성애가 아니라, 상호 합의에 의한 동성애이다. 그래서 이런 행위자 두 사람 모두에게 사형을 명하고 있다. 만약 강요된 동성애라면 그 파트너도 극형에 처하는 것은 부당하다. 이 명령은 가부장적인 체면과 수치 문화에서 나온 금령으로 보기 어렵다. 레위기 18장과 20장에 동성애 금지 조항이 나온 맥락을 보면 우상숭배 맥락에서 주어진 금령으로 볼 수 없다.

18장과 20장의 문맥상 이는 곧 가나안 족속들의 동성애를 포함한 죄악된 풍습을 보여 주고 있고, 동성애를 포함한 각가지 죄악 때문에 가나안족들이 멸절 당하게 될 것을 보여주고 있고, 이스라엘 백성들도 이런 죄악에 빠지지 말도록 경고하고 있다.

그런데 사사기 19장에 가면 이스라엘 백성 중 기브아 거민들이 이런 죄악된 문화에 물들어 거의 전멸당할 위기에 처하게 되었다. 사사 시대에 이스라엘 사회가 가나안 풍습에 깊이 물들어 여러 차례 고난을 당하였지만 동성애를 수반한 죄악에 물든 기브아 거민들로 인하여 한 지파가 거의 멸절당할 뻔한 위기를 맞았다. 성경은 이 사건을 통하여 동성애가 가나안의 가증한 문화이며, 동성애는 하나님의 심판을 자초할 죄악중 하나임을 명백하게 보여 주고 있다.

V. 나가는 말

최초의 결혼 연합(창 2:20b-25)을 “성적 보완성”의 관점에서 해석한 전통주의자들 견해의 약점을 간과하고 “혈족 연합”의 관점에서 브론슨이 본 것은 주석학적으로 타당

하다. 그럼에도 브론슨의 창세기 1-2장 해석에는 심각한 문제점들을 동시에 내포하고 있다. 그가 말하는 “혈족 관계”는 성적 결합을 배제한 개념이기 때문에 창세기 1-2장의 맥락 속에서 맞지 않다. 창세기 2장 24절에 사용된 ‘다마크’는 결혼의 문맥에서 하나님과 이스라엘 백성의 언약 관계를 표현할 때 사용된 언어이기 때문에 결혼을 언약적 관점에서 보고 있다. 이는 말라기 2장 14-15절의 관점에서 지지를 받는 견해이고, 성적 연합과 함께 “경건한 자손” 출산이란 개념이 포함되어야 한다. 이는 창세기 1장 28절에 나오는 문화 명령의 수행의 관점에서 볼 때도 타당한 해석이다. 동성애자들로 구성된 사회에서는 이 문화 명령을 이룰 수 없다. 결혼에 있어서 성적 연합의 중요성은 그리스도와 바울의 가르침에 의해서도 확증된다. 브론슨이 “혈족 연합”이라는 용어를 성적 연합 개념을 배제한 부부간 관계 차원에서 이해한 것은 심각한 해석학적 오류이다. 그러므로 창세기 2장 24절의 의미는 성적인 연합, 감정적 연합, 경제적 연합, 심리적 연합, 영적인 연합에 이르기까지 총체적인 연합을 포함하는 개념으로 보아야 한다. 브론슨은 정통주의자들의 잘못된 용어에 대한 교정에는 성공했을 수 있지만, 그의 창세기 1-2장에 대한 해석은 결코 동성애를 옹호하는 쪽으로 사용될 수 없다.

소돔(창 19장)과 기브아 사람(삿 19장)의 문제가 폭력과 환대 거부와 강간과 관계된 것인가, 동성애와 관계된 것인가? 지금까지 소돔의 죄악은 동성애로 주로 알려져 왔다. 그런데 브론슨을 포함한 수정론자들은 창세기 19장과 사사기 19장의 주된 죄악이 동성애가 아닌, 폭력과 고대 환대문화 거부와 강간이었다고 주장한다. 일부는 창세기 19장이 동성애와는 전혀 상관이 없다고 주장한다. 그러나 창세기 19장 5절, 사사기 19장 22절에 사용된 ‘야다’라는 말이 “성관계하다”라는 뜻으로 사용되었기 때문에 분명히 동성간 성관계를 의미한다. 이는 유다서 7절과 필로와 요세푸스의 견해와도 일치한다. 그렇지만 폭력과 강간에 의한 동성 간의 섹스가 오늘날 합의로 이루어지는 동성애자들의 관계와 관련성이 없다는 브론슨의 주장에 대한 해결책은 본문의 내러티브 의도의 관점에서 답을 찾아보았다. 창세기 19장 이야기와 사사기 19장 이야기는 여러 면에서 유사점이 많다. 이런 유사성에 근거하여 올터의 “전형적 장면”(type scene) 기법으로 본문의 의도를 분석하였다. 이 두 전형적인 장면이 전하는 메시지는 나그네에 대한 환대 거부와 동성애로 표출되는 폭력적 강간과 같은 심각한 죄악은 하나님의 심판을 부르게 된다는 사실을 보여준다. 오랜 세월의 시간적 간극을 두고 이렇게 유사한 전형적 장면이 재현되는 이유는 그 중간에 위치한 레위기에 답이 나온다. 레위기에 동성애

를 다루는 중요한 맥락은 바로 이런 죄악 때문에 가나안 족속들이 하나님의 심판을 받아 멸절 당하게 됨을 밝힌다. 그런데 사사기에 가면 이스라엘 백성들이 하나님의 명령을 불순종하여 가나안 족속들의 풍속을 본받아 이들도 동일한 죄악에 빠져 하나님의 심판을 받게 된다. 소돔과 기브아 거민들의 동성애적 강간 시도는 이들 문화 속에 깊이 뿌리박힌 동성애 문화의 일부분을 드러낸 것이 분명하다. 전형적 장면이 보여주는 메시지의 핵심은 동성애를 포함하여 손님에 대한 환대거부와 폭력적 강간의 결과는 반드시 하나님의 심판이 임한다는 사실을 보여준다.

레위기의 동성애 금지법(레 18:22; 20:13)이 당시 문화적 맥락에서만 적용되는가, 오늘날도 적용되는가? 브론슨은 이들 동성애 금지법이 구약시대 이스라엘 백성들에게 주어진 부정함에 속하였고, 가부장적인 문화의 산물에서 나왔고, 우상숭배의 맥락에서 나왔기 때문에 오늘날 동성애자들에게 적용될 수 없다고 주장한다. 레위기 18-20장의 일부는 의식법에 해당되지만 동성애 금지조항을 포함하여 대부분의 내용들은 도덕법의 연장선상에 있는 규정들이다. 특히 레위기 18, 20장에 나오는 규정들은 근친상간, 간음, 동성애, 짐승과의 교합 등 대부분 제7계명에 대한 세부규정들이다. 브론슨의 더욱 심각한 해석학적 문제점은 의식법과 도덕법을 구분하기를 거부하는데 있다. 이는 오랜 교회 역사상 축적된 성경해석의 값진 유산을 버리는 것과 같다. 그리고 브론슨은 당시 가부장적인 문화 속에서 동성애를 할 때 여자 역할을 하는 남자는 수치를 당하기 때문에 이를 금지한 법령이라고 보았는데, 이는 사실과 다르다. 네로 황제는 동성애자였는데, 동성애 시에 여자 역할을 주로 한 것으로 알려져 있다. 네로가 만약 수치심을 느꼈다면 결코 그렇게 하지 않았을 것이다. 브론슨과 일부 수정론자들이 주장하듯이 레위기의 동성애 금지 조항이 우상숭배의 맥락에서 나온 것인가? 레위기 18장과 20장에 동성애 금지 조항이 나오는 문맥의 불일치 때문에 동성애 금지 조항이 우상숭배 맥락에서 나왔다는 주장은 설득력이 없다. 레위기 18장 22절과 20장 13절에 나오는 동성애 금지조항은 제7계명의 연장선상에 있는 계명이요 이는 상호합의에 의한 동성애에 대한 처벌규정이다. 그러므로 동성애 금지 자체는 오늘날 우리에게도 여전히 유효한 도덕법의 일부이다.

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

참고문헌

- 곽분이 (1996). “동성애에 대한 성서의 입장.” 『한국여성신학』, 27. 52-63.
- 김진규 (2016a). <http://www.newsjoy.or.kr/news/articleView.html?idxno=204184>
(검색일 2016.10.1) “동성애 옹호자들 성경 해석, 정당화될 수 있다.”
- _____ (2016b). <http://www.newsjoy.or.kr/news/articleView.html?idxno=204258>
(검색일 2016.10.1) “레위기의 동성애 금지, 오늘날 상황에도 적용 가능.”
- _____ (2016c). <http://www.newsjoy.or.kr/news/articleView.html?idxno=204216>
(검색일 2016.10.1) “소돔과 고모라 심판, 동성애 때문인가 아닌가.”
- 김희수 (2011). “서평: 성서는 동성애에 대해 정말 무엇이라고 하는가?.” 『종교문화 연구』, 17. 195-210.
- 신득일 (2008). “소돔의 죄: 동성애인가? 약자에 대한 냉대인가?.” 『성경과신학』, 48. 7-36.
- _____ (2016). “하나님의 창조질서와 동성결혼.” 『신앙과 학문』, 21(4). 7-23.
- 이경직 (2002a). “구약에 나타난 동성애.” 『기독신학저널』, 2. 307-336.
- _____ (2002b). “신약에 나타난 동성애.” 『기독교사회윤리』, 5. 179-207.
- _____ (2003). “로마서에 나타난 동성애.” 『기독신학저널』, 4. 211-239.
- _____ (2005). 『기독교와 동성애』. 서울: UCN.
- 이은애 (2005). “레위기 18장의 성관계 금지조항들.” 『구약논단』, 19. 53-72.
- 임봉대 (2012). “구약성서에 나오는 환대(Hospitality)에 관한 소고(小考): 다문화 사회에서의 성경이해.” 『구약논단』, 18(3). 34-59.
- 최용준 (2016). “동성혼에 대한 기독교 세계관적 고찰.” 『신앙과 학문』, 21(4). 165-189.
- 허호익 (2010). “동성애에 관한 핵심 쟁점-범죄인가 질병인가 소수의 성지향인가?.” 『장신논단』, 38. 237-260.
- Alter, R. (1981). *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books.
- Brown, F., S. R. Driver, and C. A. Briggs. (1979). *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon with an Appendix Containing the Biblical Aramaic*. Peabody, Ma: Hendrickson.
- _____. “ וְהָוָה .” BDB. 142.
- _____. “ וְהָוָה .” BDB. 393-395.
- Brownson, James V. (2013). *Bible, Gender, Sexuality: Reframing the Church's Debate on Same-Sex Relationships*. Grand Rapids: Eerdmans.

- Carson, D. A. (1984). *Matthew*. The Expositor's Bible Commentary 8. Grand Rapids: Zondervan.
- Chisholm, Robert B., “*לְוִי*.” *NIDOTTE* 1:777-779.
- De Young, James B. (2000). *Homosexuality: Contemporary Claims Examined in Light of the Bible and Other Ancient Literature and Law*. Grand Rapids: Kregel.
- Dias, E. (2015). “How Evangelicals Are Changing Their Minds on Gay Marriage.” *Time*. 2015.1.15. 기사. <http://time.com/3669024/evangelicals-gay-marriage> (접속일 2016.10.2.).
- Gagnon, Robert A. J. (2001). *The Bible and Homosexual Practice*. Nashville: Abingdon Press.
- Guelich, Robert A. (1989). *Mark 1-8:26*. WBC 34A. Dallas: Word Books.
- Hamilton, Victor P. (1990). *The Book of Genesis: Chapters 1-17*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Harrison, R. K. (1980). *Leviticus*. TOTC. Downers Grove: IVP.
- Hartley, John E. (1992). *Leviticus*. WBC 4. Nashville: Nelson.
- Hass, G. G. (2015). “Is Same-Sex Marriage the Same Kind of Marriage as Traditional Marriage.” Paper presented at the 67th annual meeting of the Evangelical Theological Society. Atlanta, GA.
- Helminiak, Daniel A. (2000). *What the Bible Really Says about Homosexuality*. San Francisco: Alamo Square Press.
- Kidner, D. (1967). *Genesis*. TOTC. Downers Grove: IVP.
- Peterson, B. N. (2016). “The Sin of Sodom Revisited: Reading Genesis 19 in Light of Torah.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 59(1). 17-31.
- Piper, J. (1991). “A Vision of Biblical Complementarity: Manhood and Womanhood Defined According to the Bible.” in John Piper and Wayne A. Grudem (eds.). (1991). *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*. Wheaton, IL: Crossway Books.
- Piper, John and Wayne A. Grudem (eds.). (1991). *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*. Wheaton, IL: Crossway Books.
- Rogers, J. (2009). *Jesus, the Bible and Homosexuality: Explode the Myths, Heal the Church*. Louisville: Westminster John Knox Press.

- Schreiner, Thomas R. (2015). "Evangelical Theology after the Sexual Revolution." Paper presented at the 67th annual meeting of the Evangelical Theological Society. Atlanta, GA.
- Smith, Ralph L. (1984). *Micah-Malachi*. WBC 32. Waco: Word Books.
- Sprinkle, P. (2014). "Romans 1 and Homosexuality: A Critical Review of James Brownson's Bible, Gender, Sexuality." *Bulletin for Biblical Research* 24(4). 515-528.
- Waltke, Bruce K. (2001). *Genesis: A Commentary*. Grand Rapids: Zondervan.
- Wenham, Gordon J. (1979). *The Book of Leviticus*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
- _____ (1987). *Genesis 1-15*. WBC 1. Nelson Reference & Electronic.
- White, J. R. and J. D. Niell. (2002). *The Same Sex Controversy: Defending and Clarifying the Bible's Message about Homosexuality*. Minneapolis: Bethany House Publishers.

Abstract

Controversial Issues in the Recent Debates on Homosexuality: Criticism of James Brownson's Interpretation of the Old Testament Texts Related to Homosexuality

Jin-Kyu Kim (Baekseok University)

The goal of this study is to evaluate the cogency of James Brownson's interpretation of the Old Testament texts related to the prohibition of homosexual practice. The texts selected for this study are Genesis 2:20b-25, Genesis 19:1-11, Judges 19:16-30, Leviticus 18:22 and Leviticus 20:13.

Traditionalists generally interpret Genesis 2:20b-25 in terms of gender complementarity, but Brownson understands it from the perspective of kinship bond. He rightly points out the problems of the traditionalists' interpretation from the exegetical point of view, but his idea of the kinship bond which excludes the sexual union between husband and wife does not match with the broader context of Genesis 1-2. The sexual union between husband and wife plays an important role to accomplish the cultural mandate given in Genesis 1:28. Brownson is successful in correcting the traditionalists' misuses of the terminology but his interpretation of Genesis 1-2 should not be capitalized on to approve the legitimacy of homosexual practice.

Brownson and revisionists argue that the main sins of Genesis 19 and Judges 19 were not homosexual crimes but violence, inhospitality, and rape; hence, they believe that these texts cannot be applicable to today's consensual homosexuals. But the idea of homosexual sins should not be ruled out in these texts because the word 'yada' used in them must be translated into 'having sex' in their particular contexts. The striking similarities of words and ideas between these two texts are revealing that they are identical type scenes in the biblical narrative. If these texts are analyzed with the lens of the type scene, they deliver a clear message that the homosexual sins with inhospitality and violence bring about God's

judgment. This message is evident when the incident of Judges 19 is evaluated from the perspective of Leviticus 18:22 and 20:13. The condition of the Israelites at the time of Judges was similar to that of the Sodomites because the Israelites had assimilated to the sexually corrupt culture of the Canaanites including homosexual practice.

Brownson argues that the Levitical law prohibiting homosexual practice (Lev 18:22; 20:13) cannot be applicable to the present-day homosexuals because it belonged to the purity law of the Israelites, it was the product of the patriarchal culture, and it came out of the context of idol worship. Though parts of the Levitical laws in Leviticus 18-20 have to do with the ceremonial law, the majority of the laws belong to the moral law which is binding to the Christians of our time. It is a significant hermeneutical flaw for Brownson to reject the distinction between the ceremonial law and the moral law. Brownson's understanding of the prohibition of homosexual practice in terms of the patriarchal culture of shame, though partially true, derives mainly from his failure to correctly analyze the historical data of the ancient time. The emperor Nero, married to two male partners, was known for taking the passive role in intercourse. If he felt shame, he would never have taken the passive role. It is a wrong interpretation of Leviticus 18 and 20 for Brownson to understand the homosexual prohibition in terms of the culture of idol worship.

In conclusion, Brownson's interpretation appears to have corrected traditionalists' misuses of the term 'gender complementarity.' However, his understanding of these texts contains many fallacies, evaluated from the perspective of their historical, cultural, linguistic, and hermeneutical backgrounds. Hence, his interpretation should not be capitalized on to biblically support the legitimacy of the present-time homosexual practice.

Key Words: Homosexuality, Marriage, Sodom & Gibeah, James Brownson, Moral Law

한국의 목회자 사례비 격차에 관한 연구

류재린*

논문초록

본 연구는 「한국노동패널자료(12-17차)」와 2015년 기독교윤리실천운동의 '부교역자의 사역 현황 조사 자료'를 이용하여 목회자들의 사례비 분포를 추정하고, 목회자 집단 내 다양한 사례비 격차가 존재함을 확인하였다. 주요 분석 결과는 다음과 같다. 첫째, 목회자의 사례비는 일반 근로자에 비해 낮은 것으로 나타났다. 둘째, 목회자 내 직급별 사례비 격차는 일반 근로자의 직급별 임금 격차보다 크다. 셋째, 목회자 내 성별 사례비 격차가 존재하며, 그 정도는 일반 근로자 내 성별 격차보다 크다. 넷째, 목회자가 소속된 기관의 크기가 클수록 목회자의 사례비 수준이 높은 것으로 나타났다. 다섯째, 지역에 따른 사례비 격차가 나타났는데, 이는 목회자의 소속 기관의 크기에 따른 사례비 격차에 기인한 것으로 보인다. 여섯째, 교회와 타기관의 소속여부에 따른 사례비 격차는 존재하지 않는 것으로 나타났다. 이러한 목회자 사례비 격차의 원인은 목회자의 수급 불균형과 교단 차원에서 합의된 사례 체계의 부재이며, 목회자의 빈곤 해소와 노후소득보장을 위한 사례비 체계의 개선이 필요하다. 본 연구에서는 사례 체계의 개선을 위해 대안적인 원칙 세가지를 제시한다. 첫째, 투명하여야 한다. 둘째, 직급보다는 필요가 우선시되어야 한다. 셋째, 다층적이고 포괄적이어야 한다. 현재의 목회자 집단 내 사례비 격차 문제를 개선하고, 목회자의 빈곤 해소와 노후소득보장을 위한 대책 마련을 위해서는 사례 체계 개선에 관한 논의가 활발해져야 한다.

주제어 : 목회자 사례, 사례비 격차, 확률효과 패널모형

* 고려대학교 경제학과 박사과정

2017년 2월 13일 접수, 3월 8일 최종수정, 3월 9일 게재확정

1. 서론

과거 한국은 성장 우선적인 정책 기조로 인해 경제적 효율성을 우선시하였고, 사회적 형평성, 불평등, 양극화 등의 문제들은 상대적으로 활발하게 논의되지 못하였다. 그러나 최근 소득 불평등과 양극화 문제가 크게 대두되면서 다양한 형태의 불평등에 대한 관심이 높아졌으며, 불평등의 고착화로 인한 사회적 갈등 및 효율성 저하에 대한 우려의 목소리 또한 점차 높아지고 있다.

동일한 현상이 한국교회에서도 나타나고 있다. 한국 교회가 성장하는 동안 숨겨져 있었던 목회자 사이의 사례비 격차와 양극화 등의 문제가 나타났으며, 이로 인해 여러 갈등이 빚어지고 있다. 이러한 현상이 우리나라에만 국한된 것은 아니다. 해외에서는 목회자의 사례비 격차에 관한 다양한 연구들이 진행되어 왔고, 최근에는 행정자료나 서베이 자료들을 이용한 실증연구들도 등장하였다. 그러나 국내에서는 목회자의 사례비에 관한 실증 연구는 물론 이론적 차원의 소개도 전무한 상황이다.

이러한 측면을 반영하여 본 연구는 한국 목회자들의 사례비 분포를 추정하고, 목회자 내 다양한 사례비 격차가 존재함을 확인하고자 한다. 나아가 사례비 체계의 개선을 위한 기본적인 원칙들을 제시하는 것을 목적으로 한다. 구체적으로는 기독교윤리실천운동(2015)의 ‘부교역자의 사역현황 조사 자료’를 이용하여 목회자의 사례비 분포를 파악하고, 그 결과가 『한국노동패널조사(12-17차)』에서 얻은 목회자의 사례비 분포와 유사함을 보이려 한다. 또한 『한국노동패널조사(12-17차)』를 이용하여 목회자의 사례비 결정요인들에 대한 실증분석을 시도하고, 그 결과에 기초하여 다음과 같은 물음에 답하고자 한다. 첫째, 외국에서 나타나는 목회자 집단 내의 사례비 격차가 우리나라에서도 발견되는가? 둘째, 이러한 사례비 격차가 나타나는 근본적인 원인은 무엇이며, 이에 대한 개선책은 무엇인가? 이 두 물음에 대한 답은 목회자들의 빈곤과 노후소득보장 문제의 해결을 위한 실마리를 함께 제공할 수 있을 것이다.

이러한 목적을 달성하기 위해 본 연구는 다음과 같이 구성되었다. 2장에서는 목회자의 사례비에 관한 이론과 실증문헌을 정리하고 본 연구와의 유사성 및 차별성을 검토한다. 3장에서는 이용 자료를 설명하고 예비분석을 통해 목회자의 사례비 분포를 추정해보고, 이에 기초하여 분석모형을 제시한다. 4장에서는 확률효과 패널모형을 이용한 회귀분석 결과를 정리하고 목회자의 사례비 체계 개편을 위한 원칙들을 제시한다. 5장

에서는 앞의 내용을 요약하고 결론을 도출한다.

II. 선행연구 검토

우리나라에서는 종교영역에 경제학 이론이나 통계적 기법을 적용한 분석이 다소 생소할 수 있다. 그러나 외국에서는 경제학 이론을 종교단체와 같은 비시장영역에 적용해보는 시도들이 많이 있었다(Haney, 2007: 65). 이들은 교회의 행태와 종교 시장(religious market)에서 관찰되는 다양한 상황들에 경제이론을 적용하여 설명하려 시도하였고, 경제이론을 무분별하게 수용한 교회 운영의 부정적인 영향에 대하여 지적하기도 하였다(Blank, 1992; Carroll and Wilson, 1980; Daly, 1999; DeLeers, 1991; Haney, 2008; Hicks, 2000; Iannaccone, 1998; McMillan, 2002; McMillan and Price 2003; Paul, 1964; Schleifer and Chaves, 2016; Sedgwick, 1999; Trawick and Lile, 2007; Zech, 2001 등)¹⁾.

여기에는 목회자의 사례(compensation)와 관련된 연구도 상당수 포함되어 있는데, 이들은 다음과 같이 분류할 수 있다. 첫째, 사례 그 자체에 관한 연구들이다. 이러한 연구들은 주로 성경에 근거하여 사례의 본질에 대해 연구하며, 사례를 정당화하고, 사례의 범위와 종류, 수준 등에 관해 연구한다(Harvey, 1982; Boyo, 1994 등). 둘째, 목회자들의 사례비 변동 원인을 제시하고, 이를 설명하는데 집중하는 연구이다. 이들은 목회자와 다른 직업 사이의 임금격차, 목회자들 내의 사례비 불평등 등의 현상에 집중하며, 이러한 사례비 격차가 인적자본, 노동시장, 조직적인 요인들의 결합에 의해 생성된 것으로 보고 있다(Schleifer and Chaves, 2016: 130). 셋째, 목회자들의 생활수준 유지

1) 이러한 연구들은 다양한 분야에 걸쳐있다. 목회자의 수급에 관하여는 Carroll and Wilson(1980)을, 교회와 목회자의 노사관계에 대하여는 Zech(2001), McMillan(2002)을, 목회자의 사례에 관한 여러 연구에 관하여는 Paul(1964), DeLeers(1991), Daly(1999), McMillan and Price(2003), Haney(2008), Trawick and Lile(2007), Schleifer and Chaves(2016)을, 시장 경제와 기독교에 관하여는 Blank(1992), Sedgwick(1999)을 불평등과 기독교 윤리에 관하여는 Hicks(2000)등을 참조하기 바란다. 특히, Iannaccone(1998)는 교회의 행태와 종교적인 시장(religious market)의 운용 등, 종교분야에서 나타나는 다양한 행태를 설명하기 위해 경제이론을 적용한 연구들에 대해 포괄적으로 검토한 바 있으며, 비교적 최근의 논의들은 Oslington(2014)에 잘 정리되어 있다.

와 노후소득보장을 위한 사례비 지급 체계를 세우는 것에 관한 연구이다. 이러한 연구들은 비교적 최근에서야 외국의 여러 교단들을 중심으로 나타나기 시작하였으며, 목회자 집단이 노후에 직면하는 여러 문제들에 주목하여 적정한 사례비 체계와 은급제도를 확립하기 위해 시도하고 있다. 예컨대, 연합그리스도교회(The United Church of Christ), 연합감리교회(The United Methodist Church), 미국침례교회(American Baptist Church), 성공회(The Episcopal Diocese) 등의 여러 교단들이 적정한 사례비를 위한 가이드라인을 일선의 교회들에게 제공하고 있다.

본 연구는 앞의 분류 중 두 번째에 주목한다. 목회자 집단 내 다양한 사례비 격차와 그 원인에 대한 논의가 등장한지는 오래되었지만, 이에 대한 실증연구는 2000년대에야 등장하였다. 이들은 주로 행정 자료와 서베이 자료를 결합하여 사용하고 있으며, 다양한 형태의 목회자의 사례비 격차에 대하여 분석하고 있다(<표1>참조). 이들의 주요 결론은 다음과 같다.

선행 연구	이용 자료	분석 모형	종속 변수	연구 결과
McMillan and Price(2003)	<ul style="list-style-type: none"> • Pulpit & Pew National Pastoral Leader Survey • CPS(Current Population Surveys) (1976-1999) 	OLS	<ul style="list-style-type: none"> • 사례비 + 주택보조금 	목회자(-), 도시(+) 소속된 교단의 크기(+)
Trawick and Lile(2007)	<ul style="list-style-type: none"> • Lifeway Resources(Baptist Sunday School Board), • Churches and Church membership 	OLS	<ul style="list-style-type: none"> • 사례비 	시장집중도(+) 도시(-)
Hartzell et. al.(2010)	<ul style="list-style-type: none"> • Methodist ministers in the state of Oklahoma (1961-2003) 	Fixed effect	<ul style="list-style-type: none"> • 사례비 • Δ 사례비 	교인의 수(+)
Schleifer and Chaves(2016)	<ul style="list-style-type: none"> • CPS(Current Population Surveys) (1976-2013) 	OLS	<ul style="list-style-type: none"> • 사례비 	목회자(-), 여성(-), 도시(+), 백인 외 인종(-), 소속된 교단의 크기(+), 교인 수(+)

〈표1〉 목회자의 사례비에 관한 실증연구 정리

다양한 사회·경제적 변수들을 통제하는 경우, 첫째, 일반 근로자에 비해 목회자의 가구소득이 낮다. Hudnut-Beumler(2007)와 McMillan and Price(2003)는 각기 다른 자

료를 통하여 성직자(clergy)의 사례비를 다른 직종의 임금과 비교, 분석하였다. 이들은 목회자들이 동일한 교육수준의 일반 근로자에 비해 낮은 소득을 받고 있다는 공통적인 결론을 내고 있다. 둘째, 여성 목회자는 남성목회자에 비해 낮은 사례비를 받는다. 여성 목회자가 시무하는 교회의 비중이 꾸준히 증가하고 있고(Chaves and Anderson, 2008), 여성에 대한 종교적·제도적 차별이 사라지고 있지만, 일부에서는 여성 안수에 대한 강한 반대가 여전히 지속되고 있다(Smith, 2014: 485). 여성 목회자가 남성에 비해 상대적으로 낮은 사례비를 받는 이러한 현상은 여성목회자에 대한 차별이 여전히 존재하고 있음을 시사한다. 셋째, 인구가 밀집된 도시는 시골 지역에 비해 사례비 수준이 높다²⁾. 다수의 연구들이 시골 지역 교회의 목회자가 도시의 목회자에 비해 상대적으로 낮은 사례비를 받는다는 사실을 발견하였으며(McMillan and Price, 2003; Schleifer and Chaves, 2016 등), 시골 지역 목회자의 다수가 자녀의 교육비, 자신의 교육 빚, 은퇴 준비 등의 어려움을 겪고 있는 것으로 나타났다(Smith, 2014: 485). 넷째, 교인수가 많아 질수록 높은 사례비를 받는다. 실증 분석을 시도한 대다수의 연구들이 사례비 격차의 주요 원인으로 교회의 크기를 지적하고 있다(Hartzell et al., 2010; McMillan and Price 2003; Schleifer and Chaves, 2016). 특히 Hartzell et al. (2010)는 영국의 연합감리교(The United Methodist Church) 자료를 분석하여 출석 교인의 수와 목회자 사례비 간의 비탄력적인 관계가 있음을 발견하였다. 이들은 출석 교인의 수가 10% 증가할 때마다 목회자의 사례비가 평균 2.1% 증가하며, 때문에 더 큰 교회로 옮겨가는 것이 목회자가 높은 사례비를 얻을 수 있는 가장 안전한 방법이라고 주장하였다.

이러한 선행연구들은 대부분은 이질적인 행정자료와 서베이 자료를 임의로 결합(merge)하여 사용하고 있거나(McMillan and Price, 2003; Trawick and Lile(2007), Schleifer and Chaves(2016), 일부의 사례비 격차 현상에만 국한되어 있다(Hartzell et al., 2010). 또한 목회자와는 가구 특성이 다른 천주교의 성직자 등 타 종교의 성직자까지 분석대상으로 포함하고 있어, 이들의 연구가 목회자들만을 대상으로 한 실증분석이라고 보기 어렵다. 또한 이들이 실증분석에 사용된 자료들도 영국과 미국에 국한되어

2) Trawick and Lile(2007)는 시골지역의 경우 도심지역에 비해 경쟁이 낮기 때문에, 목회자의 사례비가 도시에 비해 높다는 결론을 내고 있다. 하지만, McMillan and Price(2003), Schleifer and Chaves (2016)등의 다수의 연구들은 도시의 목회자들이 더 높은 사례를 받는다는 결론을 내고 있다. 이러한 상반된 결론은 각 연구에서 사용하고 있는 자료들의 차이에 기인한 것으로 보인다. 여기에서는 다수의 선행연구들의 내고 있는 결론을 따르며, 동일 현상이 우리나라에서도 나타나는지 검토한다.

있기 때문에 이들의 연구 결과가 영미권 교회와는 다른 특성을 지닌 우리나라 교회에도 적용될 수 있는지 검증할 필요가 있다.

한편, 국내에는 사례에 관해 심도 있게 다룬 연구가 부재하다³⁾. 이는 우리나라는 해외의 기독교 문화권 국가들에 비해 상대적으로 기독교의 역사가 짧으며, 목회자의 사례비를 분석하기 위한 자료가 부재하기 때문일 것이다.

이러한 맥락에서 본 연구에서는 『한국노동패널조사(12-17차)』를 이용하여 목회자들의 사례비 분포를 살펴보고, 선행연구들에서 언급되었던 목회자 집단 내 다양한 사례비 격차 현상이 우리나라에서도 나타나는지 확인하려 한다. 본 연구는 목회자의 사례비 격차에 대한 연구를 국내에 처음으로 소개한다는 점, 패널자료 상에서 목회자를 정의하고 목회자의 사례비 격차에 대한 실증분석을 시도하였다는 점, 국내 목회자들 사이의 다양한 사례비 불평등의 존재를 자료를 통해 확인한다는 점에서도 그 의의를 찾을 수 있다.

Ⅲ. 자료 및 분석모형

1. 자료 및 기초분석

본 연구는 『한국노동패널조사』(이하, 노동패널) 12-17차 자료를 이용하여 목회자의 사례비를 결정하는 직·간접적인 요인을 분석하고자 한다. 노동패널은 비농촌지역에 거주하는 한국의 가구를 대표하는 5,000가구에 거주하는 가구원을 대상으로 1년 1회 경제활동 및 노동시장 이동, 소득활동 및 소비, 교육 및 직업훈련, 사회생활 등에 관하여 추적 조사한다. 노동패널에는 개인의 사회경제적 특성과 직업군, 종교에 관한 항목이 포함되어 있어 목회자를 구분·정의하고 사례비 특성을 파악하기에 용이하다. 이때 종교에 관한 문항은 12차(2009년)부터 포함되었기 때문에, 본 연구에서는 12-17차

3) 다만, 여러 연구들에서 목회자의 사례를 짚막하게 언급하고 있는데, 목회자의 사례의 본질에 관한 내용은 목회자의 소명, 직무의식에 관한 연구들(강성봉, 2009; 이현철, 2015; 류호영, 2016 등)에서, 사례비 실태나 목회자 집단의 소득불평등에 관한 내용은 종교인 과세에 관한 연구들(이원주, 2011; 최병곤·서희열, 2015 등), 성직자의 노후에 관한 연구들(이용하, 2003; 송창국, 2009; 김태환, 2016 등), 목회자의 이증직에 관한 연구들(기독교윤리실천운동, 2015; 조성돈, 2014; 2016)에서 엿볼 수 있다.

(2009년-2014년)까지의 자료를 이용한다.

그런데, 노동패널에는 목회자의 직급, 시무 년수 등 목회자 집단의 고유한 특성에 관한 변수들이 부재하다. 때문에 동 자료가 현실의 목회자를 대표하는 자료인지 검증할 객관적 지표를 산출하기는 힘들다. 더욱이 분석결과를 간접적으로나마 비교·검증할 객관적인 외부 자료(external data) 또한 부재하다. 현재로서는 목회자들을 대상으로 하는 여러 설문 자료들에 포함된 목회자의 소득 정보를 노동패널 상의 소득과 비교하는 것이 가장 현실적인 대안으로 보인다. 여기에서는 이용하(2003)과 기독교윤리실천운동(2015)의 ‘부교역자의 사역현황 조사자료’(이하, 부교역자 조사자료), 그리고 노동패널(12-17차)을 비교·분석하여 목회자의 사례비 실태를 파악하고자 한다(4)5).

먼저 이하에서는 노동패널(12-17차)과 이용하(2003), ‘부교역자 조사자료’를 이용하여 기초분석을 시행한다. 먼저, 노동패널을 통해 목회자를 포함한 성직자 가구와 일반 근로자 가구의 월평균 소득수준을 비교할 수 있다. 이때 유의할 점은 목회자 가구와 천주교·불교의 성직자는 가구특성이 다르다는 점이다. 천주교·불교의 성직자와 달리 목회자는 결혼을 하여 가정을 꾸리기 때문이다. 자연히 평균 가구원 수도 크게 차이가 난다. 아래의 <표2>에서 목회자의 경우 평균가구원 수가 3.77명으로 전체가구보다도 높은 반면, 불교의 경우 가구원수가 1.29명으로 1인 가구에 가까운 것을 알 수 있다. 따라서 소득수준을 비교할 경우 천주교·불교-1인 가구, 기독교-전체가구로 구분하여야만 한다(6)7).

성직자들의 연평균 근로소득은 전체가구에 비해 낮은 것으로 나타났다. 목회자의 경우 월평균 근로소득이 약 168만원으로 전체가구의 근로소득 평균값에 비해 약 55만원 가량 낮은 것으로 나타났으며, 불교의 경우도 1인가구와 비교하여 월평균소득이 약 52만원가량 낮은 것으로 나타났다. 이는 사회·경제적 변수들을 통제할 경우, 성직자의

4) 이 자료들은 조사 시기와 대상 등에서 서로 이질적임은 분명하다. 그럼에도 불구하고 각각의 자료들의 대표성이 어느 정도 인정된다면, 동 자료들을 비교함으로써 목회자들의 사례비 분포에 대해 어느 정도 파악할 수 있을 것으로 보인다.

5) 각 자료의 특성은 부록의 <부표1>을 참조하기 바란다.

6) 물론 미혼인 목회자들과 여타종교의 성직자들의 사례비 수준을 비교할 수는 있다. 그러나 이 경우에도 올바르게 비교하려면 타종교의 성직자들 중 초년생에 해당하거나 가장 낮은 직급의 성직자들과 미혼인 목회자들의 사례비 수준을 비교하여야 한다. 본 연구에서는 자료의 한계 상 직급별 사례비 수준을 비교하지는 못하였으며, 이러한 분석은 본 연구의 목적에서도 벗어난 것이다.

7) 노동패널 자료에는 천주교 성직자가 모두 소득항목에 무응답하였으며, 여기서는 부득이하게 불교 성직자의 사례비만을 1인가구의 근로소득과 비교한다.

소득 수준이 여타 근로자에 비해 낮다는 선행연구들의 주요 결론을 재확인하는 결과이다. 또한 이를 통해 여전히 성직자라는 직업을 선택하는데 물질적인 보상보다는 사명감이 크게 작용함을 알 수 있다.

	성직자			일반 근로자	
	전체	기독교	불교	가구전체	1인가구
월 평균소득	162	168	111	223	163
중위수	150	150	80	190	150
표준편차	97.74	97.51	90.03	190.22	116.06
평균 가구원 수	3.55	3.77	1.29	3.20	1.00

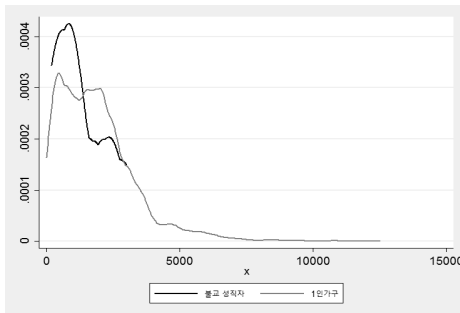
주 : cpi를 이용하여 2015년 불변가격으로 환산함.
 자료: 노동패널(12-17차)을 이용하여 저자가 작성.

〈표2〉 성직자 가구와 전체 가구의 월평균소득과 평균 가구원수의 비교

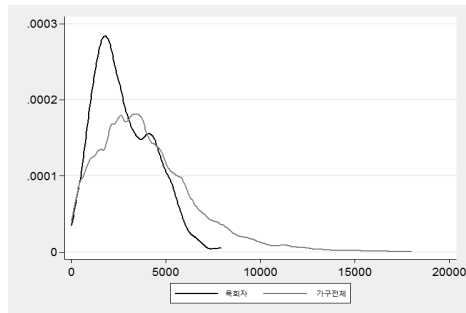
아래의 [그림1]은 노동패널의 성직자들의 소득 분포와 우리나라 전체가구의 연간근로소득 분포를 보여준다.⁸⁾ [그림1]의 (a), (b) 모두에서 성직자 집단의 연평균근로소득이 일반 가구보다 낮음을 다시 확인할 수 있다. 또한 불교 성직자와 목회자 모두 쌍봉형 분포를 띄고 있어, 각 성직자 집단 내의 소득 불평등이 존재할 가능성이 있음을 알 수 있다.

(단위 : 만원)

(a) 불교 성직자와 1인가구의 연간소득분포



(b) 목회자와 전체가구의 연간소득분포



[그림1] 성직자와 일반 근로자의 연간 근로소득분포

8) 이때, 소득분포는 stat 14 MP를 이용하여 추정된 커널밀도(kernel density)이다.

이하에서는 ‘부교역자 조사자료’를 통해 선행연구들이 지적하였던 목회자 내의 여러 종류의 사례비 격차에 관해 살펴본다.

‘부교역자 조사자료’는 부교역자 949명을 설문조사한 자료를 제공한다. 다만, 담임목사의 사례비의 경우 부교역자들에게 물어 간접적으로 조사하였는데, 이 중 담임목사의 사례비가 얼마인지 ‘모른다.’라고 응답한 26.2%를 제외하면 702명의 사례비를 알 수 있다. 그러나 동 자료는 아래와 같은 문제점들로 인해 목회자의 사례비 분포를 왜곡시킬 위험이 있어 이에 대한 보정이 필요하다. 첫째, 목회자들의 직급 비율이 맞지 않다. 전체 목회자 중 상대적으로 높은 사례비를 받는 전임 부목사와 담임목사의 비중이 현실에 비해 높다. 둘째, 1000명 이상 대형 교회에 소속된 목회자의 비중이 현실에 비해 높다. 셋째, 전체 목회자 중 약 24.5%를 차지하는 기타 목사⁹⁾들이 조사대상에서 누락되었다. 이러한 문제점들은 목회자의 사례비 수준이 현실보다 높게 파악되게 만들고, 목회자의 어려운 생활 수준을 현실에 비해 축소시킬 수 있으며, 사례비 분포 자체를 왜곡시킬 수 있다. 여기에서는 직급별 비율을 보정함으로써 목회자 집단 내 여전히 여러 사례비 격차의 실태를 파악한다¹⁰⁾.

‘부교역자 조사자료’를 통해 분석한 여러 사례비 격차는 다음과 같다. 첫째, 전도사-부목사의 사례비 격차보다 부목사-담임목사의 사례비 격차가 훨씬 크다. <표3>은 전임 목회자와 사무직중에 종사하는 일반 근로자의 직급에 따른 사례비/임금 격차를 보여준다. 먼저, 목회자의 직급에 따른 평균 사례비 수준은 동일 직급의 일반 근로자보다 훨씬 낮다. 이는 앞에서 노동패널을 통해 확인하였던 결과를 재확인하는 것이다.

직급별 사례비/임금 격차율을 살펴보면, 일반 근로자는 비교적 직급별로 균일하게 임금이 상승하는 반면, 목회자는 그렇지 않은 것으로 나타났다. 전도사와 부목사의 사례비 격차보다 부목사와 담임목사의 사례비 격차가 훨씬 큰 것이다. 더욱이 담임목사의 경우 부교역자보다 더 많은 복지 급여를 받는다는 것을 감안하면 실질적인 격차는 더 클 가능성이 있다. 이는 부교역자들이 생활고에 시달리고 있을 뿐 아니라 상대적 박탈감을 느낄 가능성이 큼을 시사한다. 물론 직급이 높을수록 목회 경력의 길며, 전체 목회에서 중요한 역할을 감당하기에 더 높은 사례를 받는 것은 일면 납득 가능하

9) 기타목사에는 군목, 기관, 선교, 원로, 공로, 무임, 은퇴, 전도목사들이 포함된다. 대한예수교장로회 총회(2015: 619-622)의 교역자수를 통해 계산한 기타목사의 비율은 약 24.5% 수준이다.

10) ‘부교역자 조사자료’의 보정에 관한 자세한 내용은 <부록2>를 참조.

다. 그러나 직급에 따른 사례의 격차가 일반 근로자에 비해서도 고르지 못한 현상이 옳은 것인지에 대한 검토는 분명 필요하다.

(단위 : 만원, %)

목회자			일반 근로자(사무직종)		
구분	월평균 사례비	격차율	구분	월평균 임금	격차율
담임 목사	395	93.63	3직급	650	58.54
전임 부목사	204		2직급	410	
전임 전도사	148	37.84	1직급	250	64.00

자료 : 기독교윤리실천운동(2015) '부교역자 조사자료', 한국노동연구원(2014)

〈표3〉 목회자와 일반 근로자의 직급에 따른 임금격차

둘째, 교회의 크기에 따른 사례비 격차가 존재한다. 아래의 <표4>를 보면 크기에 따른 사례비 격차가 존재함을 알 수 있다. 일반 근로자의 경우 회사의 규모에 따른 임금격차는 시장논리에 의한 자연스러운 것이다. 이를 감안하면 교회의 규모에 따른 사례비 격차는 국내 교회의 목회자의 사례비의 책정에도 시장논리가 어느 정도 반영되어 있음을 의미한다. Smith(2014)는 교회가 성장함에 따라 목회자에게 인센티브를 제공하는 것이 목회자의 동기부여 차원에서 바람직한 정책이라고 주장하지만, 과연 교회의 규모에 따라 높은 사례비가 지급되는 것이 성경에 근거하고 있는 바람직한 것인지에 대한 논의가 필요하다.

(단위 : 만원, %)

부교역자			담임목사		
교회규모	월 평균 사례비	격차율	교회규모	월 평균 사례비	격차율
1000명	188	10.59	1000명	469	12.20
300-1000명	170		300-1000명	418	
300명이하	122	39.35	300명이하	321	30.22

자료 : 기독교윤리실천운동(2015) '부교역자 조사자료'

〈표4〉 교회의 규모에 따른 목회자의 사례비 격차

셋째, 남성 목회자의 사례비가 여성 목회자의 사례비보다 높다. 기독교윤리실천운동

(2015: 13)에 따르면 남성/여성 부교역자의 사례비 평균은 각각 163만원/104만원이다. 이러한 평균 사례비의 차이는 주로 성·직급별 비중의 차이에 기인하는 것으로 보인다. 여성의 경우 파트 타임 전도사의 비중이 매우 높기 때문에 여성 목회자의 월 평균 사례비 수준이 낮아지는 것이다. 이러한 성에 따른 사례비 격차는 노동 패널에서도 확인 가능하다(<표5>). 노동패널 상 남성의 월평균사례비는 176.55만원이며, 여성의 월 평균 사례비는 107만원이다. 노동패널에는 직급을 확인해 볼 수 있는 정보는 없지만, 월평균사례비 수준을 ‘부교역자 조사자료’와 비교함으로써 여성목회자의 다수가 파트 타임전도사임을 유추할 수 있다.

기독교윤리실천운동(2015)			노동패널		
구분	남성	여성	구분	남성	여성
평균	163	104	평균	176.6	107.5
중위수			중위수	150	95
최대			최대	500	350

〈표5〉 성에 따른 목회자의 사례비 격차

넷째, 지역에 따른 사례비 격차가 존재한다(<표6>). 대도시와 중소도시의 경우 거의 차이가 없으나, 농어촌의 경우 상당한 격차를 보이고 있다. 이는 인구가 밀집된 도시와 인구가 적은 농촌의 사례비 격차가 존재한다는 선행연구들의 연구결과를 재확인하는 것이다. 이러한 사례비 격차는 향후 젊은 사역자들이 농어촌지역을 사역지로 택하는 것을 기피하는 현상으로 이어질 수 있다. 한편 앞서 교회의 규모에 따른 사례비 격차가 관찰되었고, 규모가 큰 교회들의 대다수가 대도시에 모여 있다는 점을 감안한다면, 지역에 따른 사례비 격차가 교회의 규모에 따른 것인지 지역에 따른 것인지에 대한 검토가 필요해 보인다.

부교역자			담임목사		
교회규모	월 평균 사례비	격차율	교회규모	월 평균 사례비	격차율
1000명	188	10.59	1000명	469	12.20
300-1000명	170		300-1000명	418	
300명이하	122	39.35	300명이하	321	30.22

〈표6〉 지역에 따른 목회자의 사례비 격차

이상의 분석을 정리해보자. ‘부교역자 조사자료’를 통해 선행연구들에서 지적하고 있는 여러 격차들이 존재함을 확인할 수 있었다. 전도사-부목사의 사례비 격차보다 부목사-담임목사의 사례비 격차가 더 크고, 교회의 크기에 따른 사례비 격차가 존재하며, 남성 목회자의 월평균 사례비가 여성 목회자보다 높으며, 농어촌에 비해 도시의 월평균 사례비 수준이 더 높은 것으로 나타났다.

이하에서는 노동패널과 ‘부교역자 조사자료’, 그리고 이용하(2003)의 자료를 비교함으로써 목회자의 사례비 분포를 추정하고, 목회자 집단 내 이렇게 다양한 차원의 사례비 격차가 목회자의 사례비 분포에도 드러나는지 확인하려 한다¹¹⁾.

세 자료를 통해 얻을 수 있는 사례비 분포는 아래의 [그림2]와 같다. 이때 주목할 점은 이용하(2003)의 자료를 통해 추정한 사례비 분포([그림 2]의 (a))와 ‘부교역자 조사자료’를 통해 추정한 사례비 분포([그림2]의 (c)), 그리고 노동패널([그림2]의 (d))를 통해 얻은 분포의 모양이 모두 다르다는 것이다. 노동패널과 ‘부교역자 조사자료’의 경우, 이용하(2003)와는 다르게 더 넓게 퍼져있으며, 봉우리도 두개 이상 존재한다.

[그림2]를 해석하기 위해서는 두가지 경우를 생각해 볼 수 있다. 첫번째는 여기서 비교하고 있는 모든 자료들이 목회자 집단을 잘 대표하는 자료인 경우이다. 이 경우 이용하(2003)와 다른 두 자료를 비교함으로써 이끌어 낼 수 있는 결론은 2003년 이후 목회자 집단 내에서 소득양극화 현상이 심화되었다는 것이다. (a)와 (d)를 비교해 보면, (a)에 비해 (d)는 목회자 내에서도 상대적으로 낮은 수준인 50-150만원 사이의 사례비를 받는 목회자와 300만원 이상의 높은 사례비를 받는 목회자의 비중이 크게 늘어나 쌍봉형을 띄는 것을 알 수 있다.

그러나 이용하(2003)의 자료가 모든 목회자를 대표하는 자료일 가능성은 희박하다. 이용하(2003)의 자료에서는 직급별 사례비 격차를 확인하기 어려운데, 이러한 형태의 사례비 분포를 띄기 위해서는 목회자들이 직급에 관계없이 비슷한 수준의 사례비를 받고 있거나, 직급별 격차가 있더라도 높은 직급일수록 전체 목회자에서 차지하는 비율이 낮아야만 한다. 일반 근로자의 경우 직급별 격차가 존재하지만, 높은 직급일수록

11) 이때, 앞서 언급하였듯이 ‘부교역자 조사자료’는 목회자의 사례비 분포를 파악하기에 여러 문제점들이 있어 이를 보정하여 사용하였다. 한편 본 연구는 목회자를 분석 대상으로 하고 있으므로, 목회자의 사례비 분포를 파악하는 과정에서 이용하(2003)와 ‘노동패널’ 자료 상의 목회자만을 선별하여 사용하였다.

전체 근로자에서 차지하는 비중이 감소하기 때문에 이용하(2003)와 유사한 형태의 소득분포가 도출될 수 있다(앞의 [그림1]-(b) 참조). 그러나 앞서 확인하였듯이 목회자 집단 내 직급별 사례비 격차는 분명히 존재한다. 이는 ‘부교역자 조사자료’의 사례비 분포를 직급별로 분해하였을 때 더욱 명확히 드러난다([그림2]의 (b)). 또한 목회자의 경우 가장 높은 직급인 담임목사의 비율이 다른 직급에 비해 오히려 높기 때문에(<부표2>참조), 이와 같은 형태의 사례비 분포가 나올 가능성은 희박하다.

두번째 경우는 세 자료 모두 대표성을 장담할 수 없는 경우이다. 이 경우 현재 우리에게 있는 모든 정보들을 최대한 반영하여 목회자의 사례비 분포를 추정하는 과정이 필요하다. 먼저, ‘부교역자 조사자료’에서 직급별 비율을 보정한 후 전체 목회자의 사례비의 분포를 추정해 볼 수 있다([그림2]-(c) 참조). 동 자료는 보정 이후에도 여전히 2가지 문제를 지니고 있다. 먼저, 동 자료에는 전도목사들이 조사 대상에서 누락되었다. 이들이 전체 목회자에서 차지하는 비중은 약 20%에 해당하는데, 이들의 누락은 분포 자체를 왜곡할 가능성이 크다. 특히나 전도목사의 대다수가 빈곤에 시달리고 있다는 사실을 감안한다면, (c)의 목회자 분포는 현실과 크게 동떨어져 있을 수 있다. 다음으로 동 자료에는 1000명 이상 대형교회에 속한 목회자의 비중이 약 50%에 가깝다. 현실과는 맞지 않는 비중이다. 앞서 확인하였듯이 교회규모가 클수록 목회자의 사례비 수준이 높아진다는 사실을 감안하면, 동 자료의 목회자들의 사례비 수준이 전반적으로 과대 추정되었을 가능성이 크다. 500만원 이상의 사례비를 받는 담임목사의 비중이 너무 높다는 사실도 현실과의 괴리가 있다.

이 두 가지 문제를 보정하는 것은 불가능하지만, 이들을 고려하여 사례비 분포를 유추할 수는 있다. 먼저, 누락된 기타목사들의 비중을 감안하면, 다른 직급의 목회자의 비중이 줄어들면서, 사례비 분포는 (c)와 같이 아래로 내려가게 될 것이다. 이때, 군목과 기관소속의 목회자들을 제외한 나머지 기타목사들의 목사들의 사례비가 매우 낮은 점을 감안하면, 150만원 미만의 사례비를 받는 목회자의 비중이 크게 늘어날 것을 예상할 수 있다. 또한 상대적으로 높은 사례를 대형교회의 비중이 높다는 점을 감안하면, 담임목사들의 사례비 분포에서 사례비가 낮은 사람들의 비중이 증가할 것이며, 500만원 이상을 받는 담임목사의 비중이 크게 줄어들 것이다. 또한 상대적으로 높은 사례를 받는 군목과 기관에 소속된 목사들의 비중이 늘어남에 따라 250만원 이상의 사례를 받는 목회자의 비중이 전체적으로 상승할 것이다. 이상을 종합적으로 고려하여

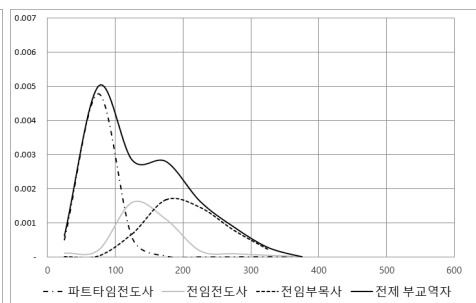
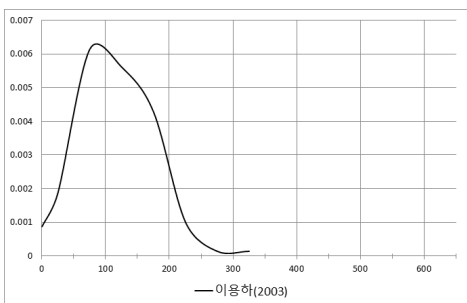
추론한 목회자의 사례비 분포는 [그림2]-(c)의 ‘예상 사례비 분포’와 같다. 이 예상 사례비 분포를 노동패널에서 얻은 분포와 비교해 보면([그림2]의 (d)), 목회자의 사례비가 분포는 일반 근로자들의 소득분포와 달리 쌍봉형의 분포를 띠는 것을 알 수 있다.

두 분포의 봉우리 위치와 높이가 서로 다르다 할지라도, 서로 다른 목적과 방법에 조사된 자료들을 통해 비슷한 형태의 분포를 띤다는 것은 다음과 같은 점들을 시사한다. 먼저, 이러한 분포 형태는 전도사-부목사의 사례비 격차보다 부목사-담임목사의 사례비 격차가 더 크다는 분석 결과를 뒷받침한다. 동시에 목회자 집단 내의 사례비 불평등이 일반 근로자집단보다도 더 크게 존재할 수 있음을 시사한다. 높은 사례비를 받는 집단의 비중이 상대적으로 높기 때문에 전체 목회자들의 사례비의 대표값들이 과대 추정되었을 것이며, 낮은 봉우리에 속하는 목회자들의 생활수준은 겉으로 드러난 것보다도 더 열악할 가능성이 높은 것이다.

다음 장에서는 노동패널 자료를 이용하여 이상의 기초분석 결과들을 확인하고자 한다. 그런데 노동패널에는 목회자의 직급을 식별할 수 있는 변수가 없기 때문에, 직급에 따른 사례비 격차에 대해서는 검토할 수 없다¹²⁾. 다만, 성별 사례비 격차, 지역에 따른 사례비 격차, 교회의 규모에 따른 사례비 격차들에 관한 분석을 시도한다.

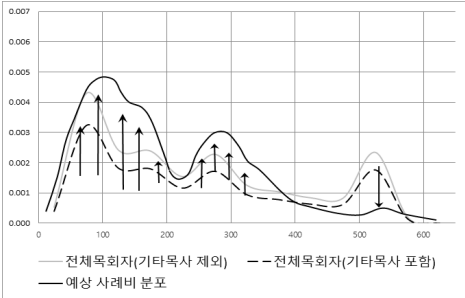
(a) 이용하(2003)의 목회자 사례비 분포

(b) ‘부교역자 조사자료’의 직급별 목회자 사례비 분포

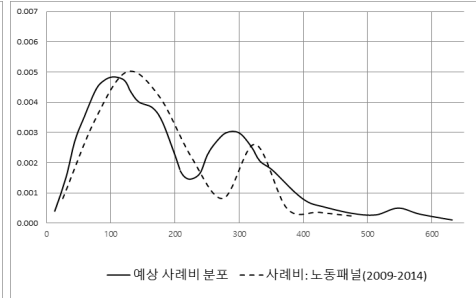


12) 이러한 자료의 한계가 곧 본 연구의 한계이기도 하다. 향후 보다 다양한 자료들을 통하여 본 연구의 한계가 개선될 수 있을 것이다.

(c) ‘부교역자 조사자료’의 목회자 사례비 분포(담임목사 포함)



(d) ‘전체 목회자의 예상 사례비 분포



[그림2] 목회자의 사례비 분포

2. 분석 모형

일반적으로 소득 추정의 목적은 개인들 간 횡단면적 이질성과 개인의 시간 변화(time-variant)에 따른 특성들이 소득에 미치는 영향을 파악하는 것이다. 여기에서는 임금 수준(사례비 수준)의 안정적 변화를 확보하기 위해 1계 자기상관을 가정한 확률 효과 패널 모형(random effect model)으로 소득을 추정하는데, 이는 Zaidi et. al.(2009)의 모형을 변형한 것이다. 이는 기본적으로 전통적인 Mincer의 임금방정식에 근로소득에 유의한 값을 갖는 변수를 추가한 형태이며, 기본 데이터(Base data)인 노동패널자료에서 활용 가능한 변수들을 고려하여 구성하였다. 또한 확률효과모형 추정 시 오차항의 1계 자기상관이 존재하는 경우 효율적인 추정량을 얻을 수 없기 때문에 검정(test)을 통해 자기상관이 존재하는 경우 Baltagi and Wu(1999)가 제시하는 GLS (generalized least squares)로 추정하였다.

$$\ln(w_{it}) = \alpha + X_{it} \cdot \beta + u_{it} + \varepsilon_{it} \tag{1}$$

$$\varepsilon_{it} = \rho\varepsilon_{it-1} + \nu_{it} \tag{2}$$

단, u_i : 개인 고유의 미관측 특성(unobserved attributes)

$$i = 1, \dots, N; t = 1, \dots, t.$$

위의 식(1)에서 초기의 ε_{it} 는 $\varepsilon \sim N(0, \sigma_\varepsilon^2)$ 를 통해 산출하고, (2)식을 통해 매년 업데이트 한다.¹³⁾ 이때, ν_{it} 는 정규분포 $N(0, \sigma_\nu^2)$ 를 따르며, σ_ν 는 $\sqrt{(1-\rho^2)} \cdot \sigma_\varepsilon$ 이다.

주요 변수의 처리·가공방법은 다음과 같다. 첫째, 목회자는 직업군이“종교관련 종사자”인 사람 중 종교가“기독교”인 사람으로 정의하였다¹⁴⁾. 둘째, 소득(w_{it})은 월평균 근로소득×12개월로 하여 현재가치화하였고, 소비자가지수로 조정하여 2010년 기준 불변가격으로 환산한 값에 자연로그를 취하여 사용하였다. 셋째, 목회자의 소속 단체는 근무지를 묻는 항목의 “시민단체, 종교단체”를 선택한 경우를 교회에 소속된 것으로 간주하였고, 그 외의 근무지(민간회사, 개인사업체, 법인단체, 무소속)등으로 답한 경우를 기타단체로 간주하였다. 넷째, 교회의 크기는 직원 수의 크기로 간주하였다. 즉, 직원 수가 많을수록 교회의 크기도 커지는 것으로 간주하였다. 다섯째, 수도권과 비수도권으로 지역을 구분하였다. 노동패널은 비농촌지역을 대상으로 조사되기 때문에, 도시-농촌 대신 수도권-비수도권으로 나누어 사례비 격차의 유무를 점검하였다. 여섯째, 고용이력더미는 동기(t)의 경제활동상태(e)에 있는 자를 대상으로 전기($t-1$)의 경제활동상태, 즉 전기에도 경제활동상태인 경우, 실업(u), 비경활(n), 혹은 처음으로 노동시장에 진입한 경우(s)로 구분하여 구성한다(ee, ue, ne, se). 이때, 목회자 내에는 ‘비경활-취업더미’에 해당하는 경우만 포함되어 있어, 목회자를 대상으로 분석하는 경우 ‘비경활-취업더미’만을 통제하였다. 그 밖에도 공통적으로 사용한 통제 변수는 연령, 연령제곱, 종사상지위(상용근로자, 임시일용근로자, 고용주, 자영자), 가구주 여부, 배우자 유무, 배우자 취업유무, 학력, 두 기간 동안의 고용이력이다(<표7> 참조).

13) 이때, 식(2)에서는 $|\rho| < 1$, $\nu \sim iid(0, \sigma_\nu)$ 로 가정한다.

14) 이러한 방법은 Schleifer and Chaves(2016)의 성직자 구분 방법에 따른 것으로, 노동패널에는 이 두 변수 이외에 목회자를 정의하기 위해 더 필요한 변수는 존재하지 않는다. 즉, 여기서의 목회자 정의에는 교역자 외에도 교회 직원들, 기타 기독교관련 단체 직원들, 여러 종류의 사역자들이 모두 포함되는 것으로 보인다. 이러한 자료의 한계가 있지만, 전체 사역자에서 교역자가 절대 다수를 차지하기 때문에 여기에서는 이 변수를 목회자로 정의한다.

구분	변수명	변수값		
종속 변수	월평균소득	월평균소득(2015년 불변가격)의 로그값		
독립 변수	목회자	목회자 =1, 그 이외=0		
	개인	성별	남=1, 여=0	
		연령	만 나이	
		연령제공	만 나이의 제공값	
		학력 (기준: 중졸이하)	고졸·전문대졸	고졸 및 전문대졸=1, 그 이외=0
			4년제 대졸	4년제 대졸=1, 그 이외=0
			대학원 졸	대학원4졸=1, 그 이외=0
		혼인상태 (기준: 미혼)	유배우자	유배우자=1, 그 이외=0
			배우자 취업	취업= 1, 미취업=0
		가구주	가구주=1, 그 이외=0	
		자영자 더미	자영자=1, 그 이외(임금근로자·고용주·무급가족종사자)=0	
	고용주 더미	고용주=1, 그 이외=0		
	실업-취업더미	실업-취업더미=1, 그 이외=0		
	비경활-취업더미	비경활-취업더미=1, 그 이외=0		
	목회자	소속기관의 종류	교회=1, 기타단체=0	
소속기관의 규모		직원의 수		
지역 더미		수도권 =1, 비수도권=0		

〈표7〉 이용변수 정의

IV. 분석결과

앞 장의 기초분석결과에 따르면, 목회자 내에는 여러 불평등이 존재한다. 이는 ‘부교역자 조사자료’의 기초통계량들을 통해 추론한 것으로, 각 요인들이 사례비에 미치는 직·간접적인 인과적 영향까지 설명해주지는 않는다. 따라서 본 장에서는 앞장에서 상정한 식(1), (2)에 입각한 회귀분석을 통해 각 요인들이 사례비에 미치는 직접적인 영향을 규명하고자 한다.

〈표8〉은 분석대상과 통제변수를 다르게 설정한 네가지 모형에 대한 패널 분석 결

과를 요약한 것이다¹⁵⁾. 모형1은 전체가구를 대상으로 소득을 추정한 것이며, 모형 2~5는 목회자들만을 대상으로 한다. 이때 모형2는 일반 근로자의 소득결정요인을 목회자들에게 그대로 적용한 것이며, 모형3는 여러 통제 변수 중 목회자의 특성과 관련된 변수들만을 포함시킨 것이다. 모형4는 모형3에 목회자의 개인적인 특성까지도 포함시킨 것이며, 모형 5는 교회의 규모를 포함시킨 것이다. 따라서 모형1을 통해서는 여러 변수들이 통제된 상황에서 목회자 여부가 소득에 미치는 영향을 분석할 수 있으며, 모형 2~5를 통해서는 목회자의 여러 특성들이 사례비에 미치는 영향을 분석할 수 있다. 그 결과는 다음과 같다.

첫째, 목회자들의 사례비 수준은 임금근로자보다 약 46.7% 낮은 것으로 나타났다. 이러한 결과는 여러 선행연구에서 확인되었던 것이며, 앞장의 기초분석 결과와도 부합하는 것이다.

둘째, 목회자의 사례비 결정요인은 일반 근로자의 경우와는 다르다(모형2). 모형1의 추정결과에 따르면 종사상지위 중에서 고용주의 소득이 가장 높게 추정되었고 상용근로자, 자영자, 임시일용직 순으로 분석되었다. 또한 가구주인 경우, 배우자가 있는 경우, 학력이 높을수록 소득이 높은 것으로 나타났다. 그러나 목회자의 경우, 성을 제외한 모든 동일한 요인들이 모두 통계적으로 유의하지 않은 것으로 나타났다. 이는 목회자의 사례비 결정 매커니즘이 일반 근로자와는 다르다는 것을 의미한다. 목회자 집단의 경우 종사상지위의 구분이 크게 의미 없으며, 목사 안수를 받기 위해서는 목회학석사(MDiv)과정을 거쳐야 하므로 학력 격차도 거의 없는 것이다.

셋째, 목회자 집단 내 성에 따른 임금격차가 심각하다. 성별 임금격차는 목회자를 대상으로 하는 모든 모형에서 관측되었다. 그 계수의 크기 또한 일반 근로자보다 훨씬 크다. 모형1에서는 남성의 임금이 여성보다 약 47.7% 높은 것으로 나타났지만, 모형2에서는 약 79.9% 높은 것으로 나타났다. 교육, 개인, 가구 등의 기타변수들을 통제하였을 경우(모형 3-5)에도 이러한 결과는 변하지 않았으며, 오히려 계수값이 더 커지는 것을 알 수 있다.

넷째, 소속기관의 규모에 따른 사례비 격차가 강하게 존재한다. 먼저, 소속기관의 규

15) 본 장에서 이용되는 자료의 기초통계는 <부표1>을 참조하기 바란다. 한편, AR(1) 확률효과 GLS 모형 분석 시 파라미터 ρ 간의 자기상관의 계산은 Durbin-Watson의 d통계량을 이용하였다. (STATA MP 14 프로그램의 xtregar 실행 시 rhotype(dw) 옵션 적용).

모를 통제하지 않는 경우(모형3,4), 수도권과 비수도권의 사례비 격차가 존재하는 것으로 나타났다. 그러나 소속 기관의 규모를 통제하면(모형5), 이러한 사례비 격차가 사라지며 규모에 따른 사례비 격차 만이 통계적으로 유의한 것으로 나타났다. 이는 동일 규모의 기관들을 비교하면 지역에 따른 사례비 격차는 존재하지 않으며, 지역에 따른 사례비 격차가 결국 소속기관의 규모에 의존하는 것을 의미한다. 즉, 수도권에는 비수도권 지역보다 규모가 큰 기관들이 많이 위치하고 있기 때문에 지역에 따른 사례비 격차가 나타나는 것이다.

다섯째, Schleifer and Chaves(2016)에서 주장하는 소속기관의 종류에 따른 사례비 격차는 나타나지 않았다. 이러한 결과는 미국과 우리나라의 제도적 차이에 기인하는 것으로 보인다. 미국의 경우 행정기관, 교육단체 등에 소속된 성직자의 비율이 상당하며, 이들은 해당기관의 임금체계에 따라 교회에 소속된 성직자에 비해 평균적으로 높은 임금을 받게 된다. 그러나 우리나라에는 교회 외의 단체에 소속되는 기타 목사들이 일반 목회자보다 안정적이고 높은 사례비를 받는다고 보기 어려운 것이다¹⁶⁾.

구분	Model I	Model II	Model III	Model IV	Model V
	추정계수	추정계수	추정계수	추정계수	추정계수
연령	0.089 *** (0.002)	0.090 * (0.053)	0.071 (0.046)	0.094 * (0.052)	0.156 ** (0.064)
연령제곱	-0.001 *** (0.000)	-0.001 (0.001)	-0.001 (0.000)	-0.001 * (0.001)	-0.001 ** (0.001)
상용근로(=1)	0.319 *** (0.008)	0.306 (0.199)		0.334 * (0.194)	-0.067 (0.459)
고용주(=1)	0.441 *** (0.012)	0.444 (0.306)		0.476 (0.304)	0.098 (0.538)
자영자(=1)	0.186 *** (0.010)	0.240 (0.245)		0.340 (0.246)	0.044 (0.490)
가구주(=1)	0.117 *** (0.009)	0.008 (0.244)			

16) 교회에 소속되지 않은 기타 목사들(군목, 기관, 선교, 원로, 공로, 무임, 은퇴, 전도 목사 등) 중에서 일반 목회자 수준을 상회하는 사례비를 받는 경우는 군목과 기관 소속 목회자 정도이다. 그 외의 경우에는 사례비가 일반 목회자보다 훨씬 낮은 수준을 사례를 받으려 빈곤을 경험한 가능성이 크다. 소속기관에 따른 사례비 격차를 확인하기 위해서는 목회자의 소속단체를 우리나라의 실정에 맞게 세분화하여야 하지만, 노동패널에는 이를 위한 변수가 존재하지 않는다는 한계가 있다.

구분	Model I	Model II	Model III	Model IV	Model V
	추정계수	추정계수	추정계수	추정계수	추정계수
배우자(유=1)	0.125 *** (0.009)	-0.264 (0.179)		-0.286 (0.174)	-0.179 (0.216)
배우자취업(=1)	-0.051 *** (0.006)	-0.091 (0.093)		-0.069 (0.093)	-0.088 (0.106)
고졸(=1)	0.039 *** (0.010)	-0.373 (0.277)		-0.367 (0.273)	-0.559 ** (0.283)
4년제대졸(=1)	0.309 *** (0.012)	0.168 (0.216)		0.178 (0.216)	0.314 (0.263)
대학원졸(=1)	0.439 *** (0.021)	0.067 (0.236)		-0.015 (0.244)	-0.006 (0.303)
성(남성=1)	0.390 *** (0.011)	0.587 ** (0.271)	0.661 *** (0.196)	0.685 *** (0.228)	0.743 ** (0.295)
목회자(=1)	-0.629 *** (0.064)				
수도권(=1)			0.227 * (0.136)	0.265 ** (0.144)	0.183 (0.164)
소속기관(교회=1)			0.030 (0.061)	0.041 (0.064)	0.035 (0.082)
소속기관 규모					0.035 *** (0.010)
실업-취업더미	-0.032 *** (0.016)				
비경활-취업더미	-0.048 *** (0.005)	-0.035 (0.088)	-0.069 (0.083)	-0.037 (0.087)	-0.029 (0.138)
상수	14.552 *** (0.044)	13.717 *** (1.190)	14.060 *** (1.099)	13.378 *** (1.185)	11.829 *** (1.487)
rho_ar	0.2744	0.4327	0.4421	0.4209	0.4838
sigma_u	0.4145	0.3976	0.4181	0.3879	0.2982
sigma_e	0.3143	0.2815	0.2821	0.2806	0.2833
rho_fov	0.6349	0.6662	0.6872	0.6565	0.5257
within R-sq	0.0605	0.1341	0.0902	0.1469	0.1484
between R-sq	0.5522	0.3649	0.2911	0.3976	0.5273
overall R-sq	0.4950	0.1595	0.1601	0.1819	0.3372
Number of obs	43,442	167	167	167	125
Number of groups	10,723	45	45	45	37

주 : 1) 종속변수는 (월평균임금(원)×12개월)을 자연로그를 취한 값임
 2) ***, **, *는 각각 1%, 5%, 10%에서 통계적으로 유의하다는 것을 나타냄

〈표8〉 소득방정식 패널분석 결과(AR(1) 확률효과 GLS 모형)

이상의 결과는 기초분석의 결과를 대부분 재확인하는 것이다. 중요한 점은 사례비가 일반적인 시장원리를 따르지는 않지만, 특정 차원(직급, 성별, 기관규모)에서는 목회자들 사이에 일반적인 노동시장의 임금격차와 유사한 사례비 격차가 분명히 존재한다는 것이다. 더욱이 직급에 따른 격차, 성에 따른 격차의 경우 일반적인 노동시장에서 관측되는 것보다도 그 정도가 심하다.

이러한 사례비 격차는 인적자본, 노동시장, 조직적인 요인 등의 여러 차원의 복잡한 요인들이 결합되어 생성되며, 이를 분해하여 명확한 원인을 분석하기는 어렵다(Schleifer and Chaves, 2016). 다만, 여기에서는 가능성 있는 원인 두가지를 검토한다.

첫번째는 목회자의 수급으로 인한 사례비 변동이다. 먼저, 부목사의 과잉 공급이 발생함에 따라 부목사-담임목사간의 사례비 격차가 커졌을 가능성이 있다(Chang, 2005). 최근 10여년 간 목회자의 수에 비해 신학대학원 졸업생 수가 많다는 것은 널리 알려진 사실이다. 예컨대, 대한예수교장로회의 경우 전체 목사의 수는 2006년 12,854명에서 2013년 17,468명으로 5,267명이나 증가하였지만, 같은 기간 교회 수는 1,255개 증가하는데 그쳤다(<부표3> 참조). 동 기간 동안 목회자가 과잉 공급되었고, 이로 인해 부목사의 사례비 수준이 저하되어 부목사-담임목사 간의 사례비 격차가 벌어졌을 가능성이 크다. 더욱이 동 기간 교인수가 6.1% 밖에 증가하지 않았다는 점을 감안하면, 개별 교회의 재정이 악화되었을 것이며, 이 또한 부목사의 사례비 수준 저하에 기여하였을 것으로 보인다. 또한 목회자의 경우 교육수준은 높지만 직업 전환이 거의 불가능한 점, 교회와 목회자들의 교섭력이 비대칭적이라는 점들도 부교역자의 사례비 저하가 목회자 수급 불균형에 기인하는 것임을 뒷받침한다.

최근 각 교단의 신학대학원이 정원감축을 시행하는 등 목회자의 수급 균형을 위해 노력하고 있지만, 이러한 목회자 수급의 문제가 단기간에 해결될 것으로 보이지는 않는다. 더욱이 고령화와 인구절벽으로 인해 목회자의 수급이 균형을 찾아가는 속도보다 전체 교인수가 더 빠른 속도로 감소하고 있다는 점, 이미 개별 교회들이 재정압박에 직면하고 있다는 점 등으로 미루어 볼 때 이미 목회자의 사례비 격차 해소를 위한 선제적 대응에는 실패한 것으로 보인다. 더 큰 문제는 현재의 목회자 내 여러 차원의 사례비 격차와 빈곤이 은퇴 후에도 지속될 가능성이 크다는 것이다. 예컨대, 담임목사-부목사 간의 사례비 격차가 크기 때문에 부목사 생활을 오래할수록 생애기간 동안의 저축은 낮아질 것이며, 노후 대비에 소홀해질 가능성이 크다. 마찬가지로 섬기던 교회

가 작은 경우에도 노후에 빈곤할 가능성이 더 크다(김승희, 2010: 21-22). 향후 은퇴목회자의 노후 빈곤 문제는 점차 큰 문제로 대두될 가능성이 크다.

두번째, 사례비 격차의 보다 근본적인 원인은 목회자의 사례 체계 자체의 문제이다. 앞서 언급한 것처럼 우리나라의 경우 교계차원에서 목회자의 사례에 대한 논의와 합의가 이루어지지 않았으며, 사례비 수준과 범위 사례비 지급 규정 등을 모두 개(個)교회 차원에서 정하고 있다. 이로부터 다양한 문제들이 파생되었다. 첫째, 사례의 개념 자체를 좁게 만들었다. 한국 교회의 대다수는 재정적으로 미자립 상태에서 출발하며, 현재도 다수의 교회가 재정적으로 미자립 상태이다. 이들에게 사회보험, 노후소득까지 고려한 사례 체계는 요원한 것이며, 재정 자립이 실현되기 전까지 최소한의 생활비 정도가 사례비로 지급될 가능성이 크다. 이러한 과정은 자연스럽게 사례의 개념을 생활비 정도로 한정하였을 것이다. 만일 재정자립이 달성된다면 사례비의 수준이 보다 높아질 수 있지만, 생활비로 한정된 사례비 개념이 복지차원까지 고려하는 넓은 사례의 개념으로 확장될 가능성은 그리 높지 않을 것이다. 둘째, 사례비 지급 체계를 불투명하고 모호하게 만들었다. 현재 대형교회들 가운데 사례비 지급 규정을 체계적으로 명문화하고, 공개하는 교회는 드물다¹⁷⁾. 투명하지 못한 사례규정은 악용되어 대형교회 목사들의 각종 비리 문제로 연결되었다. 또한 모호한 사례비는 재정집행과정에서의 공사 구분을 모호하게 함으로써 여러 문제를 낳았다. 예컨대, 목회자의 개인적 지출이 교회의 공적인 지출에 포함되는 등의 문제가 발생하였다.

이러한 문제점들로 인해 다양한 차원의 사례비 격차와 생애 주기 차원에서의 목회자의 빈곤 문제가 심화되어 왔다. 일부 교단들은 이를 해결하기 위한 여러 제도들을 시행하였지만, 여전히 미흡한 것이 사실이다. 예컨대, 대한예수교장로회는 교단 산하 자립-미자립교회를 연결하여 자립 지원 네트워크를 구성하는 ‘미자립교회 자립지원제도’를 시행하고 있다. 이러한 제도가 목회자의 미자립 교회의 빈곤 문제를 일부 경감시켰지만, 여전히 다수의 목회자들이 경제적 어려움을 겪고 있으며, 목회자 집단 내 사례비 격차 또한 줄어들지 않았다. 목회자의 사례 체계가 현 상태와 동일하게 유지되

17) 높은 뜻 숭의 교회는 사례비 기준을 명문화하고, 사례비 기준을 공개하는 대표적인 예외 사례이다. 이 교회는 2003년 4월 적정사례비 기준을 발표하였는데, “지역공동체와의 조화 및 교인들의 설문조사결과”와 사택지원 등을 감안하여 목회자와 동연배인 숭의대학 평교수 연봉의 85% 수준으로 사례비 체계를 조정하였다고 밝혔다(한국경제신문, 2003.4.30.).

는 경우, 목회자 집단 내 사례비 격차는 점차 늘어날 가능성이 크다¹⁸⁾.

한편, 생애 주기 차원에서의 목회자의 빈곤문제는 곧 노후빈곤으로 이어질 가능성이 크다. 현재 여러 교단에서 목회자의 노후소득보장을 위해 자체적으로 은급제도를 운용하고 있는데, 대부분 적립식 연금제도 방식을 택하고 있다. 일반적으로 적립식 연금제도가 안정적으로 지속가능하려면 무엇보다도 적립기금의 수지균형이 중요하다. 이때 장기적인 수지균형을 이루기 위해서는 무엇보다도 장기적인 가입자와 수급자 수에 따른 소득대체율, 보험료의 책정이 중요하다. 이를 위한 가장 기본적인 작업은 생애주기 차원에서의 목회자의 소득분포를 파악하는 것이다. 그러나 대다수의 은급제도들이 이러한 정보가 부재한 가운데 설계되었으며, 제도의 재정 안정성과 지속가능성 측면에 대한 체계적인 검토가 필요하다. 또한 생애 동안의 불안정 노동의 경험 빈도가 높을수록 장기적으로 연금 수급권을 획득하기 어렵다는 사실을 감안하면(신우진 외, 2015), 다수의 목회자가 은급제도의 연금 수급권을 획득하기 어려울 가능성이 높다. 이러한 점들을 감안하면, 목회자의 빈곤 해소와 노후소득보장을 위해서는 사례비 체계의 개선이 필수적이다.

이하에서는 지금까지의 논의를 바탕으로 대안적인 급여 체계(compensation system)의 원칙을 몇가지 제시한다. 첫째, 투명해야 한다. 사례체계를 재정비하기 위해서는 먼저 사례비 지급 체계를 명문화하고, 투명하게 공개하여야 한다. 이를 통해 사례비를 둘러싼 각종 비리문제와 공사구분의 모호함으로 인한 재정집행 과정의 비효율을 일정 정도 개선할 수 있을 것이다. 또한 투명한 사례비 지급 체계는 목회자 내의 사례비 격차를 줄이는 데에도 기여할 수 있다. 영국의 감리교(the Methodist)와 연합개혁교회(United Reformed churches)등의 여러 교단들은 모든 목회자에게 적용되는 표준 사례비를 규정하고, 이를 통해 대다수의 목회자에게 비슷한 수준의 사례를 제공한다(Smith,

18) 이러한 상황이 지속됨에 따라 높은 뜻 승의 교회 등의 일부 교회와 몇몇 단체들을 중심으로 사례체계를 ‘호봉제’로 개혁하는 안이 제시되기도 하였다(한국경제신문, 2003.4.30; 교회재정건강성운동, 2015). 그러나 호봉제는 여러 측면에서 사례비 체계로는 적절치 못하다. 일반적인 근로자의 경우 임금은 능력에 의해 결정된다. 즉, 직급·호봉에 따른 임금 상승은 노동자의 숙련도에 따른 생산성의 차이가 반영된 것으로 볼 수 있다. 그러나 목회자의 사례에는 동일한 기준이 적용될 수 없다. 목회자의 사례는 ‘신앙적 신념과 소명에 따른 자기희생과 헌신의 대가’이기 때문이다. 오랫동안 목회를 하였다고 해서 더 큰 희생을 하거나 더 헌신한다고 할 수 없으며, 더 큰 교회에서 목회한다고 해서 더 큰 희생을 하거나 더 헌신한다고 볼 수 없다. 더욱이 호봉제에 따라 급여가 자동 상승하는 것은 사례의 정의와도 맞지 않으며, 도덕적 해이와 무임승차를 불러올 수 있다.

2014: 478). 만일 우리나라에도 표준 사례비 지급 규정이 존재하고, 각 교회에서 이에 기반하여 개교회의 사례비 지급규정을 명문화 한다면, 목회자 내의 사례비 격차 문제를 상당부분 개선할 수 있을 것이다.

둘째, 직급보다는 필요가 우선시 되어야 한다. 목회자의 목회활동에 대한 지원은 교회의 의지가 아닌 의무이며(Boyo, 1994: 80), 이는 목회자의 직급과는 관계가 없는 것이다. 따라서 교회 내의 직급에 관계없이 목회자가 목회활동에 집중할 수 있도록 필요에 따라 지급되는 사례비 체계를 마련하는 것이 타당하다. 교회가 목회자들의 필요를 채워주고, 그들을 지지할 때 목회자들은 사적으로 교회에 기대지 않는다(Boyo, 1994: 80).

이러한 사례비 체계의 예로는 기본급여에 필요에 따라 각종 수당이 더해지는 사례비 체계를 들 수 있다. 예컨대 만일 자녀가 없는 담임목사 부부와 자녀가 있는 부목사 부부가 있다면, 부목사에게만 자녀의 수, 연령에 따른 양육 수당을 지급하는 것이다. 이렇게 직급별로 상승하는 기본 급여에 각종 수당을 더하여 사례비를 지급한다면, 직급별 사례비 격차나 목회자의 빈곤 문제가 상당 부분 개선될 수 있다.

셋째, 다층적이고 포괄적이어야 한다. 사례비 지급을 개교회 차원에 맡김으로써 좁아진 사례의 개념을 다시 넓혀, 교단 차원에서 다층적이고 포괄적인 사례 체계를 확립할 필요가 있다. 또한 포괄적인 사례의 개념에 기초한 급여 체계를 각 교회들에 가이드라인의 형식으로 제시할 필요가 있다. 외국의 경우 이미 여러 교단에서 이러한 가이드를 제공하고 있다¹⁹⁾. 예컨대, 미국침례교회(American Baptist Church)의 경우 ‘목회자&선교사 급여위원회(MMBS; Minister and Missionaries Benefit Board)’를 설립하고, 일선의 교회들에게 적절한 사례를 위한 가이드라인을 제공하고 있다. 여기에서 사례는 노후소득의 보장, 사회보험을 모두 포함하는 포괄적인 개념으로, ‘사례비(cash compensation)’, ‘주택/사택 수당(Housing/Parsonage Allowance)’, ‘의료보험, 퇴직급여 등의 각종 수당(Benefits)’ 뿐만 아니라 ‘비과세급여(Flexible Spending Account(FSA))’ 등도 포함된다. 한국 교회에서도 이처럼 포괄적인 사례 체계를 확립하여 목회자들의 빈곤을 해소하고 노후 소득을 보장할 필요가 있다. 특히나 우리나라의 경우 주택/사택 보조금, 사대보험 등의 수당들은 목회자의 복지증진을 위해 필수적이다.

이러한 원칙들에 기초하여 사례 체계를 개선하기 위해서는 먼저 사례비 체계의 개선의 중요성을 인식하는 것이 중요하다. 빠르게 진행되고 있는 저출산, 고령화로 인한

19) 사례비 체계의 예시는 <부표3>을 참조.

인구구조 변화는 향후 한국 교회에 심각한 재정 압박으로 다가올 가능성이 크다. 앞으로 직면하게 될 재정 압박에 대처하는 동시에 목회자들에게 적정 수준의 사례비를 지급하기 위해 사례비 체계의 개선은 필수적이다. 목회자들의 노후소득 보장 체계의 개선 또한 사례비 체계의 개선과 함께 이루어질 필요가 있다.

또한 각 교단과 교회가 더 많이 협력하는 것이 중요하다(McMillan and Price, 2003: 20). 각 교단과 교회가 협력하여 재정적 지원 공유, 정보의 공유, 목회자의 공유 등 다양한 형태의 협력 방안을 모색할 수 있을 것이다. 이미 많은 교회들이 목회자를 위한 의료, 교육 기금을 제공하는 등, 이러한 문제를 해결하기 위해 노력하고 있다. 이러한 노력들이 더 큰 결실을 맺기 위해서는 모든 신앙 공동체가 협력하는 것이 중요하다.

V. 결론

본 연구에서는 노동패널자료와 이용하(2003), '부교역자 조사자료'를 이용하여 목회자의 사례비 분포를 추정하고, 목회자 집단 내에 존재하는 여러 차원의 사례비 격차를 확인하였다. 주요결론은 다음과 같다.

첫째, 사회·경제적 요인을 통제하였을 때, 목회자의 사례비는 일반 근로자에 비해 낮은 것으로 나타났다. 둘째, 부교역자와 담임목사의 직급별 사례비 격차는 일반 근로자의 직급별 임금 격차보다 크다. 이로 인해 목회자의 사례비 분포는 쌍봉형으로 나타났다. 셋째, 목회자의 사례비 결정요인은 일반적인 근로자의 사례비 결정요인과는 다르지만, 성에 따른 격차가 존재하며 그 정도는 일반 근로자 내 성별 임금격차보다 크다. 넷째, 소속기관의 크기가 클수록 목회자의 사례비 수준이 높다. 다섯째, 지역에 따른 사례비 격차가 나타나는데, 이는 소속기관의 크기에 따른 것으로 볼 수 있다. 즉, 수도권에 규모가 큰 교회가 몰려 있으며, 이로 인해 지역에 따른 사례비 격차가 나타날 가능성이 크다. 여섯째, 교회와 기타기관의 소속여부에 따른 사례비 격차는 존재하지 않는 것으로 나타났다.

여기에서는 이러한 목회자 사례비 격차의 원인으로 두가지를 제시하였다. 목회자의 수급문제와 사례비 체계의 문제이다. 첫째, 목회자의 수급문제는 공급측면에서는 부목사의 과잉 공급에 따라 부목사-담임목사간의 사례비 격차가 커졌을 가능성이 있으며,

수요측면에서는 담임목사의 수요 증가에 따른 담임목사의 사례비가 증가하였을 가능성이 크다. 최근 이를 개선하기 위한 여러 방안들이 시도되고 있지만, 선제적 대응에는 실패하였기 때문에 목회자의 수급 문제의 해결에는 오랜 시간이 걸릴 것으로 보인다. 둘째, 보다 근본적인 원인은 목회자 사례 체계의 문제일 것이다. 목회자의 사례에 대한 교단 차원의 합의가 부재함으로 인해 사례의 개념 자체가 좁아졌으며, 사례비 지급 체계 또한 불투명하고 모호하게 되었다. 이로 인해 다양한 차원의 사례비 격차가 심화되었고, 생애 주기 차원에서의 목회자의 빈곤 해소에 대한 선제적인 대책 마련에도 실패하였다.

이에 본 연구에서는 대안적인 세가지 원칙으로 투명한 급여 체계, 직급보다는 필요 우선적인 급여 체계, 다층적이고 포괄적인 급여 체계를 제시하였다. 이러한 원칙에 기초하여 사례 체계의 개선을 위해서는 사례비 체계의 개선의 중요성을 인식하고, 각 교단과 교회가 더 많이 협력해야한다. 각 교단과 교회는 재정적 지원 공유, 정보의 공유, 목회자의 공유 등의 다양한 형태의 협력 방안을 모색하고, 이를 위해 모든 신앙 공동체가 협력해야 할 것이다.

이러한 맥락에서 본 연구는 한국의 목회자 집단 내 다양한 사례비 격차를 확인하고, 목회자의 사례비 격차에 대한 분석 결과와 기초자료를 제공한다는 의의가 있다. 이는 향후 한국의 다양한 사례비 격차의 원인에 대한 논의, 사례비 수준의 국제 비교, 한국 목회자의 노후보장체계에 대한 논의, 한국의 사례비 격차 해소를 위한 방안 논의, 적절한 사례비 수준에 관한 논의 등으로 확장될 수 있을 것으로 보인다. 앞으로 많은 연구자들이 사례비 격차와 사례비 체계의 개선 문제에 관심을 가지고, 한국교회에 적용 가능한 다양한 대안들을 연구하여 제시하기를 희망한다.

한편, 본 연구는 자료의 한계로 인해 목회자 내 세부 집단별 사례비 결정요인을 분석하지 못하였다는 것이다. 또한 목회자의 사례비 격차가 목회자의 노후 빈곤으로 이어지는 과정에 대하여도 세밀하게 검토하지 못하였다. 이러한 한계는 향후 연구과제이다.

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

부록

부록 1.

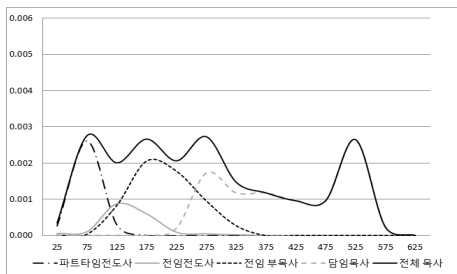
	이용하(2003)	노동패널(12-17차)	기독교윤리실천운동(2015)
조사연도	2003년	2009-2014년	2015년
조사대상	전체 성직자 (기독교, 천주교, 불교)	도시가구 5000가구	부교역자
개체수	성직자 500 (기독교 : 300)	45가구, 172개	949 (담임목사 포함 시 1367)
월평균 소득정보 제공 형태	소득구간별 상대도수	가구 소득	소득구간별 상대도수

〈부표1〉 각 자료 특성

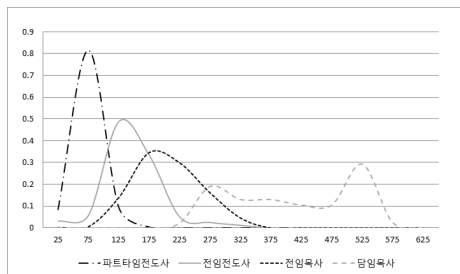
부록 2. '부교역자 조사자료'의 자료의 보정 및 소득분포추정방법

부교역자 조사자료'는 부교역자 949명을 대상으로 설문을 수행하였다. 다만, 부교역자들에게 현재 시무하고 있는 교회의 담임목사들의 사례비 수준에 관하여 물었는데, 이를 반영한 전체 목회자의 사례비 분포는 <부도1>의 (a)와 같다. 이를 통해 담임목사의 소득까지 고려하는 경우 목회자의 직급에 따른 사례비 격차가 더욱 커짐을 알 수 있다. 각 직급별로 상대도수를 그려 각 직급별 비율을 동일하게 하는 경우 사례비 격차는 더욱 분명해진다(<부도1>의 (b) 참조).

(a) 전체 목회자의 직급별 사례비 분포
(커널추정)



(b) 전체 목회자의 직급별 사례비 분포
(상대도수분포)



〈부도1〉 부교역자 조사자료' 자료의 전체 목회자들의 사례비 분포

그렇다면 ‘부교역자 조사자료’의 자료는 얼마나 현실적인 자료일까? 현실의 목회자의 사례비 분포가 자료 상에서 올바르게 나타나려면, 해당 자료에 포함된 목회자의 직급별 비중이 얼마나 현실적으로 반영되었는지가 중요하다. 만일 직급 비율이 맞지 않다면, 이에 대한 보정은 필수적이다. 각 교단의 총회 회의록에서는 교인 수에 대한 통계를 제공하는데, 이를 통해 각 교단의 목회자 수와 그 비율을 알 수 있다. 이 직급 비율을 ‘부교역자 조사자료’와 비교함으로써 ‘부교역자 조사자료’를 검증할 수 있다. 여기에서는 한국예수장로회의 총회 회의록(100회)(이하 예장회의록)의 직급에 따른 목회자 비율을 목회자의 직급 비율의 기준으로 삼는다.

아래의 <부표2>는 한국예수교장로회 총회 회의록(2015: 613)의 목회자 비율과 ‘부교역자 조사자료’를 비교하고 있다. 먼저, ‘부교역자 조사자료’의 담임목사, 부목사의 비율이 예장회의록의 담임목사와 부목사의 비율에 비해 높다는 것을 알 수 있다. 또한 기타목사에 해당하는 사람들이 조사대상에서 제외됨에 따라 직급별 비중이 맞지 않음을 알 수 있다. ‘부교역자 조사자료’의 직급별 비중을 예장회의록의 비중을 이용하여 가중치를 부여한 후, 추정한 소득분포는 <부도2>와 같다. 먼저, (b)는 담임목사를 포함하지 않은 경우이다. 비율보정을 통해 전임부목사의 비중이 감소함에 따라 오른쪽 봉우리가 크게 낮아진 것을 알 수 있다.

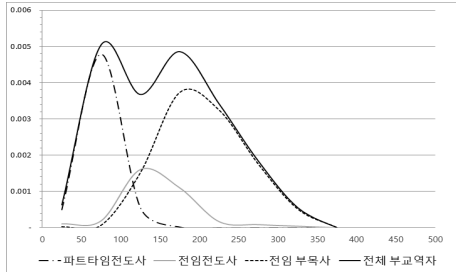
(단위: 명, %)

	한국예수교장로회총회(2015)		기독교윤리실천운동(2015)	
	인원수	비중	인원수	비중
담임목사	7,718	30.10	788	45.36
부목사	3,997	15.59	515	29.65
전도사	7,523	29.34	410	23.61
전임전도사			278	
파트타임전도사			156	
기타	6,406	24.98		
계	25,644	100.00	1737	45.36

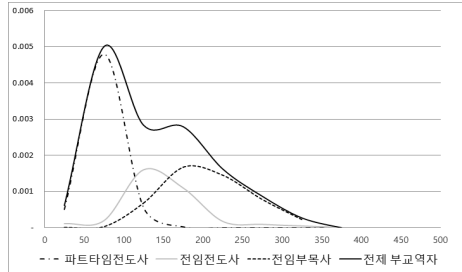
* 기독교윤리실천운동(2015)의 담임목사 소득 중 949개중 무응답을 제외한 나머지 담임목사의 소득을 반영하였음.

<부표2> ‘예장회의록’과 ‘부교역자 조사자료’에서의 목회자의 직급별 비중

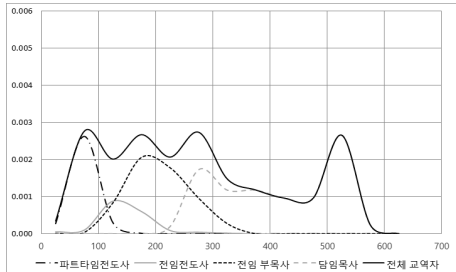
(a) 부교역자의 직급별 사례비 분포
(커널추정, 직급 비율 보정 전)



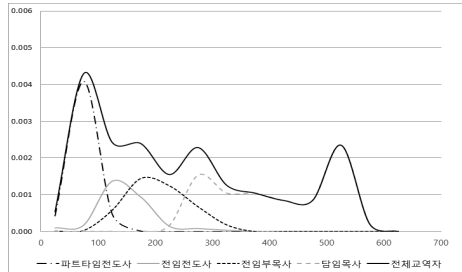
(b) 부교역자의 직급별 사례비 분포
(커널추정, 직급 비율 보정 후)



(c) 전체 목회자의 직급별 사례비 분포
(커널추정, 직급 비율 보정 전)



(d) 전체 목회자의 직급별 사례비 분포
(커널추정, 직급 비율 보정 후)



〈부도2〉 인원수 보정 후 교역자의 사례비 분포

부록3.

(단위: 개, 명, %)

년도	교회수	전체교인수	목사		전도사	
			담임목사	부목사		
2006	7476	2,648,852	12,854	6134	2,620	5,262
2014	8731	2,810,574	18,121	7718	3,997	7,523
증가율(%)	16.8	6.1	41.0	25.8	52.6	43.0

자료 : 대한예수교장로회 총회 보고서(2007: 509; 2015: 619)

〈부표3〉 대한예수교장로회의 교세변화(2006-2014)

부록4.

사례비(Cash Compensation)	
현금 급여(Cash salary)	\$15,000
주택 수당(Housing allowance)	\$10,000
사회보장보험료(Social Security offset)	\$3,800
주택자산수당(Equity allowance)1)	\$5,000
수당(Benefits)	
퇴직, 생명 보험 및 장애 보험 (Retirement, plus life and disability insurance)	\$4,400
건강보험 (Health insurance)	\$10,000
업무수행비(Job-Related Expenses)	
자동차수당(Auto allowance)	\$650
컨벤션(Conventions)	\$400
손님 환대(Hospitality)	\$250
도서(Subscriptions/books)	\$200
계속 교육(Continuing education)	\$300
Total:	\$50,000

주 1) 은퇴 후 주택 마련 목적의 주택 자산 수당

자료: MMBB Financial Services(2013: 4)

<부표4> \$50,000 급여 체계(compensation package)의 예시

참고문헌

- 강명환 (2011). “목회자의 은급제도 모형개발을 위한 기초 연구, 대한예수교장로회 (백석측)목회자를 중심으로.” 박사학위논문. 백석대학교.
- 강성봉 (2009). “목회자의 직무수행 관련 변인의 상관연구.” 석사논문. 연세대학교.
- 고용노동부 (2014). 『임금직무체계 개편 지원방안연구』. 고용노동부 학술연구보고서.
- 교회재정건강성운동 (2015). 『2015년 교회재정세미나: 목회자 처우, 공과 사의 구분은 가능한가』. 교회재정세미나 자료집.
- 기독교윤리실천운동 (2015). 『한국교회 부교역자의 사역현황에 대한 설문조사-조사결과 기초보고서, 한국교회 부교역자를 생각하다』. 2015 교회의 사회적책임 심포지엄 자료집.
- 김승희 (2010). “은퇴목회자 복지 실태 및 발전방안 연구 - 기독교대한성결교회를 중심으로 -.” 석사학위논문. 서울신학대학교.
- 김태환 (2016). “종교인의 노후소득보장에 관한 연구.” 『사회법연구』. 29. 1-21.
- 대한예수교장로회총회 (2007). 『대한예수교장로회 제91회기 총회 보고서』.
- _____ (2015). 『대한예수교장로회 제99회기 총회 보고서』.
- 류효영 (2016). “목회자의 소명/사명에 대한 성경-신학적 이해.” 『신학과 실천』. 49. 185-217.
- 문병용 (2010). “소형 교회 목회자의 심리적 안정감에 영향을 미치는 노후 소득 보장에 관한 연구.” 석사학위논문. 강남대학교.
- 박근수 (2013). “은퇴목회자의 은퇴준비가 성공적 노후에 미치는 영향.” 『노인복지연구』. 62. 127-150.
- 박종일 (1998). “은퇴목회자의 생활실태와 복지욕구에 관한 조사 연구: 예장 통합 충청, 충북 노회 및 공주 원로원을 중심으로.” 석사학위논문. 평택대학교.
- 서정창 (2006). “침례교목회자의 노후복지의식에 관한 연구.” 석사학위논문. 침례신학대학교.
- 송창국 (2009). “목회자의 경제적 노후 준비 결정요인.” 『한국사회복지학』. 61(3). 29-54.
- 신우진 · 권혁진 · 류재린 (2016). “불안정 노동이 국민연금 노후소득 보장기능에 미치는 영향.” 『사회보장연구』. 32(1). 33-55.
- 이용하 (2003). “성직자 노후보장 실태와 정책방향.” 『연금포럼』. 2003(4). 23-31.
- 이원주 (2011). “종교단체와 성직자의 과세제도에 관한 연구.” 『조세와 법』. 4. 59-87.
- 이현철 (2015). “한국교회 내 부교역자들의 삶과 문화에 대한 문화기술지(Ethnography) 연구.” 『성경과 신학』. 75. 349-377.

- 장월방 (2008). “은퇴교역자 복지정책방안 연구.” 석사학위논문. 목원대학교.
- 조성돈 (2014). 『목회자의 이중직, 그 상황과 이해- 목회자의 겸직 어떻게 생각하십니까?, 목회자의 이중직 불법에서 활성화까지』. 목회사회학연구소 세미나 자료집.
- 조성돈 (2016). “목회자 경제인권의 불평등 구조와 개선 방안.” 『기독교사상』. 89-98.
- 최병곤 · 서희열 (2015). “종교단체의 과세제도에 관한 연구.” 『조세연구』. 15(2). 95-130.

- Blank, R. M. (1992). *Do justice: Linking Christian faith and modern economic life*. Cleveland, OH: United Church.
- Boyo, B. (1994). “A Church’s Responsibility to Support its Pastor.” *Africa Journal of Evangelical Theology* 13(2). 67-85.
- Carroll, J. W., and Wilson, R. L. (1980). *Too many pastors? The clergy job market*. New York: Pilgrim.
- Chang, P. M. Y. (2005). *Factors shaping clergy careers: A wakeup call for protestant denominations and pastors*. Durham, NC: The Divinity School at Duke University Pulpit & Pew Report Series.
- Chaves, Mark, and Shawna Anderson. (2008). “Continuity and Change in American Congregations: Introducing the Second Wave of the National Congregations Study.” *Sociology of Religion* 69(4). 415 - 40.
- Clergy Stipends Review Group. (2001). *Generosity and Sacrifice*. London: Church House Publishing.
- Cyrus Schleifer and Mark Chaves (2016). “The Price of the Calling: Exploring Clergy Compensation Using Current Population Survey Data.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 55(1). 130 - 152
- Daly, W. P. (1999). *The laborer is worthy of his hire*. Chicago, IL: National Federation of Priests’ Councils.
- DeLeers, S. V. (1991). *The payment of clergy: a symbol of changing self-images of the church*. Chicago, IL: National Federation of Priests’ Councils.
- Haney, B. R., (2008). “The Relationship Between Labor Market Structure and Clergy Compensation in Protestant Denominations”, *Atlantic Economic Journal* 36(1). 65-75.
- Hartzell, Jay, Christopher Parsons, and David Yermack. (2010). “Is a Higher Calling Enough? Incentive Compensation in the Church.” *Journal of Labor*

- Economics* 28(3). 509 - 39.
- Harvey, A. E. (1982). “*The Workman is Worthy of His Hire*”: *Fortunes of a Proverb in the Early Church*. *Novum Testamentum* 24(Fasc. 3). 209-221.
- Hicks, D. (2000). *Inequality & christian ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hudnut-Beumler, James David. (2007). *In pursuit of the Almighty’s dollar: A history of money and American Protestantism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Iannaccone, L. (1998). “Introduction to the economics of religion.” *Journal of Economic Literature* 36. 1465 - 1496.
- McMillan, B. R. (2002). “How church polity affects pastoral salaries.” *Congregations Magazine*, September/October Issue, The Alban Institute.
- McMillan, B. R., and Price, M. J. (2003). *How much should we pay the pastor? A fresh look at clergy salaries in the 21st Century*. Durham, NC: The Divinity School at Duke University Pulpit & Pew Report Series.
- Michelle W. Trawick and Stephen E. Lile (2007). “Religious Market Competition and Clergy Salary Evidence from SBC Congregations in the South”, *American Journal of Economics and Sociology* 66(4).
- Oslington, P. (2014). *The Oxford Handbook of Christianity and Economics*. Oxford University Press.
- Paul, L. (1964). *The deployment and payment of the clergy*. Chatham, Great Britain: Mackay.
- Sedgwick, P. (1999). *The market economy & christian ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Ian. (2014). “Religious Labor Markets.” In Oslington, Paul.(Ed.)(2014). *The Oxford Handbook of Christianity and Economics*. Oxford University Press.
- Zaidi, A., M. Evandrou, J. Falkingham, P. Johnson, and A. Scott (2009). “Employment Transitions and Earnings Dynamics in the SAGE Model”, Chapter 14 in Zaidi, Ann Harding and Paul Williamson (Eds.), *New Frontiers in Microsimulation Modelling*, Ashgate.
- Zech, C. (2001). “An agency analysis of church-pastor relations.” *Managerial and Decision Economics* 22(6). 327 - 332.
- <http://www.hankyung.com/news/app/newsview.php?aid=2003043089421> (검색일

154 『신앙과 학문』 22(1).

2017.2.13.)

한국경제신문 2003.04.30. “목회자 월급 호봉제 첫 도입.. 높은뜻송의교회, 담임목사 연봉 23% 삭감.”

Abstract

Pastoral Pay Differentials in Korea

Jae-Rin Ryu (Department of Economics, Korea University)

This study use KLIPS(Korean Labor &Income Panel Study)data and ‘Survey on the Life and Ministry Status of Associate Pastor in Korea’ to offer six contributions to knowledge about pastor compensation. The main results are as follows: First, the pastor earn less than comparable workers with similar social characteristics. Second. the compensation differentials by job positions in pastor is larger than the general workers. Third, gender compensation differentials in the pastor appears, and the degree is larger than the gender wage differentials in workers. Fourth, the compensation is larger by size of the church to which the pastor belongs. Fifth, regional wage differentials appears, which seems to be due to the wage differentials by the size of the church. Sixth, the differences between earning of pastor working in churches and that of pastor working elsewhere is not founded. The compensation differentials in pastors is caused by the imbalance of the supply and demand of the pastor and the absence of the compensation system agreed at the denomination level.

In this study, three alternative compensation system principles are presented. First, it must be clear and fair. Second, need should be given priority over job positions. Third, it must be inclusive and comprehensive. There is a serious problem of inequality in the pastor compensation and there is a need for further discussion on improvement of the compensation system in order to prepare measures such as pastoral poverty and oldage social security.

Key Words: pastoral compensation, pastoral pay differentials, random effect model

기독교 청소년의 삶의 만족도에 미치는 영향변인 연구: 사회·인구학적 변인, 학교성적, 신앙생활을 중심으로

백은령*
손병덕**

논문초록

본 연구는 아동·청소년패널조사(Korea Child Youth Panel Survey, KCYPS)를 사용하여 인구·사회학적 변인, 학교성적, 신앙생활 변인이 기독교 청소년의 삶의 만족도에 미치는 영향 정도를 실증적으로 분석하였다. 분석의 주요결과는 다음과 같다. 여자 기독교청소년의 삶의 만족도가 남자 기독교청소년에 비하여 약간 높았다. 둘째, 모친이 근로하는 가족에 비하여 근로를 하지 않는 가족에서 양육을 받는 경우 기독교청소년의 삶의 만족도가 약간 높은 것으로 나타났다. 셋째, 인구사회학적 변인을 통제된 상태에서 독립변인인 학교성적(국·영·수 성적합산)을 투입하였을 때 주관적 가정형편은 영향력을 유지하면서, 학교성적이 두 번째로 영향력이 큰 변인으로 나타났다. 마지막으로, 인구사회학적 변인과 학교성적을 통제된 상태에서 신앙생활 관련 두변인인 '교회 방문주기'와 '교회 방문빈도' 투입하였을 때 주관적 가정형편과 학교성적은 영향력을 유지한 반면에 신앙생활 관련 변수들은 통계적으로 유의미한 영향을 미치지 않는 것으로 확인되었다. 이러한 연구결과를 바탕으로 기독교청소년의 삶의 만족도를 높이기 위한 교회의 실천 방안을 제시하였다.

주제어 : 기독교 청소년, 삶의 만족도, 사회·인구학적 변인, 학교성적, 신앙생활

* 제1저자, 총신대학교 사회복지학과 교수

** 교신저자, 총신대학교 사회복지학과 교수

2017년 1월 30일 접수, 3월 13일 최종수정, 3월 14일 게재확정

1. 문제제기 및 연구의 필요성

하나님의 형상으로서 모든 청소년은 생존, 보호, 발달, 참여에 대한 존엄한 권리를 가진다. 반면 양육의 주체가 되는 부모와 교육 및 문화생활의 여건을 제공해야 하는 국가는 청소년의 존엄성이 유지 발전될 수 있도록 하여야 한다. 특히, 그리스도의 몸으로서 교회는 어머니와 같이 하나님의 자녀들을 그리스도의 말씀 안에서 양육하여야 하며(김요섭, 2009: 재인용), 청소년들이 그리스도 안에서 하나님이 부여하신 삶을 누리며 행복감을 경험할 수 있도록 도와야 한다. 교회는 어머니가 아이를 잉태하고 낳아 양육하듯이 하나님의 말씀을 가르칠 뿐만 아니라 그리스도 안에서 이 생명을 성장, 발달할 수 있도록 돌보는 모성적 역할을 담당해야 한다(손병덕, 2008). 기독 청소년들이 그런 교회의 보호와 지도아래 있다면 그리스도 안에 있는 생명을 얻을 뿐만 아니라 구원의 기쁨 속에서 자신의 삶에 만족하며 가지고 있는 잠재력을 극대화할 수 있게 될 것이다. 그러나 과연 청소년들이 인간의 존엄한 권리를 누리고 자신의 잠재력을 극대화하기에 적합한 환경을 제공받으며 살고 있을까? 특히, 우리 기독 청소년들이 가정과 국가가 제공하는 기본 성장환경에 더하여 어머니와 같은 교회의 보살핌과 양육아래서 불신앙 청소년들에 비하여 나은 삶의 만족을 경험하고 있을까?

우선 보건복지부가 18세 미만 아동·청소년을 대상으로 한 ‘아동종합실태조사’에 따르면 한국 청소년의 삶의 일반적인 만족도가 OECD국가들 중 최하위인 것으로 나타난다(김미숙 외, 2013). 우리나라 청소년의 삶의 만족도를 악화시키는 가장 큰 원인은 청소년 자신의 고유한 생존·보호·발달·참여권에 반하여 전개되는 학업 스트레스, 학교폭력, 인터넷 중독, 방임 등이 부정적인 역할을 하는 것으로 조사된다(김미숙 외, 2013). 정체성을 확립하고 자신이 가진 잠재력을 발달시킬 수 있는 다양한 성숙의 기회를 경험해야할 시기에 청소년들은 본인의 의지와 무관하게 과중한 학업스트레스와 가정과 학교에서 받는 유무형의 심리적 불안과 갈등으로 인해 자살생각, 학교폭력, 학업중단, 흡연 및 음주, 범죄 등 자신과 남을 해하는 위기상황에 노출된다. 실제로, 우리나라 13-15세 청소년의 우울증 유병률이 최대 19.6%에 달하고(Park & Kim, 2011), 청소년 5명 중 1명이 자살충동을 경험하며, 사회에 진입할 즈음에는 ‘물질’이 행복의 조건으로 작용하고 있는 것으로 보고되고 있다(엄유식 외, 2016). 이와 같은 연구결과들은 더 없이 넓게 펼쳐질 수 있는 자신의 미래를 바라보며 가장 행복한 준비단계에

있어야 할 많은 청소년들이 현재 주어진 가족 및 사회 환경을 부정적으로 인식하고, 불만족스럽게 생각할뿐만 아니라 사회에 진입하기 위한 건강한 준비를 어렵게 하여, 성인기의 심리적 상태나 행복감을 저해하는데 영향을 미칠 수 있다는 점에서 문제의 심각성이 있다.

이처럼 심리·정서·사회문제행동 위기를 경험하는 청소년들의 범주에 기독교 청소년들이 포함되지 않기를 기대한다. 청소년기는 전후 시기인 아동기와 청년기에 비해 신체·심리·사회적 성장의 지체현상과 정체성 혼란의 문제로 인한 정서적인 불안, 고독, 공허감 등이 나타날 수 있다(강상경, 2011). 더불어 경제적인 어려움, 가족문제, 그리고 입시위주의 강압적 교육환경도 청소년의 건강한 삶의 만족감 형성을 어렵게 할 수 있다. 그럼에도 불구하고 기독교청소년은 그리스도를 통해 하나님을 경험하고 그리스도의 몸 된 교회를 통하여 영적 돌봄을 받고 있기 때문에 다양한 수준의 가정, 학교, 환경의 역기능적 영향도 잘 극복할 것으로 기대된다(오윤선, 2008).

그러나 만약 기독교청소년들조차 일반청소년들과 동일한 수준으로 문제를 경험하고 있고, 그 결과 자신의 삶에 대해 부정적으로 인식하고 있다면 그것은 개별 청소년 차원의 문제에 그치는 것이 아니게 된다. 나라와 교회의 미래주역인 기독교청소년들이 자신의 잠재력을 극대화하여 하나님 나라에 기여할 수 있는 자원으로 준비시켜야 하는 기독교의 역할부재를 드러내는 것이며, 특히 기독교청소년들이 그리스도 안에서 성장·발달할 수 있도록 양육해야 하는 모성적 교회가 자신의 책임을 다하지 못하고 적절하게 대처하지 못한 부분에 대하여 반성해야 할 문제이다.

최근 청소년의 삶의 만족도와 정서적 문제에 대한 사회적 관심의 확대와 더불어 다수 연구들이 청소년 삶의 만족도와 그에 영향을 미치는 요인을 규명하고자 주목하고 있지만(신미 외, 2010; 박병선·배성우, 2012; 석말숙·구용근, 2015; 최유선·손은령, 2015) 기독교 청소년의 삶의 만족도에 대한 연구는 거의 찾아볼 수 없다. 비기독교 청소년에 비해 기독교 청소년의 삶의 만족도가 다소 높은 것으로 조사한 연구(이성혜·전미경, 2007; 조성돈, 2014)는 존재하나 기독교 청소년의 삶의 만족에 영향을 미치는 구체적 인 요인이 무엇인지를 규명하는 실증적 연구는 거의 이루어지지 않았다.

이에 본 연구에서는 우리나라 기독교 청소년들의 인구사회학적 변인, 학교성적, 신앙생활 관련 변인들이 삶의 만족에 미치는 영향을 규명하고자 하였다. 이러한 분석을 통하여 교회와 사회의 다음세대인 기독교 청소년들의 삶의 만족에 영향을 미치는 요인은

무엇인지를 규명하고, 신앙생활 관련 변인들이 삶의 만족에 미치는 영향을 밝혀 기독교 및 교회의 청소년 관련 교육 및 다양한 활동 프로그램 개발을 위한 기초자료를 얻고자 한다. 이를 통하여 교회로 하여금 기독교 청소년의 삶의 만족의 중요성을 인식하게 하는 계기를 만들고 삶의 만족에 영향을 미치는 변인들에 대하여 이해함으로써 청소년들의 역동적인 신앙생활을 도모하는 여건 마련의 계기를 제공하고자 하였다.

II. 문헌고찰

1. 기독교 청소년의 삶의 만족도

청소년을 포함한 모든 성도는 하나님 앞에서 모두가 평등한 ‘하나님의 백성’(laos tou theou)이다. 청소년은 성인과 동등하게 ‘하나님의 백성’ 곧 “택하신 족속이요, 왕 같은 제사장이요, 거룩한 나라요, 그의 소유된 백성”(벧전2:9)으로서 ‘하나님을 영화롭게 하고 영원토록 하나님을 즐거워하는’(웨스터민스터 대요리문답 제1문, 김의환, 2003) 인생의 목적을 가지고 있다. 하나님을 영화롭게 하고 즐거워할 수 있는 토대는 가정과 교회의 절대적인 의무를 충실히 행함으로 든든해질 수 있다. ‘하나님으로부터 자녀를 가질 수 있는 영광을 받은 부모’는 하나님의 청지기로서 ‘합당한 양육과 교육’을 통하여 하나님에 대한 경외를 배우고 하나님을 찬양할 수 있어야 한다(정준모, 2009). 예수 그리스도와의 연합을 위하여 하나님께서 세우신 외적 수단과 도움으로서의 교회는 청소년을 그리스도와의 연합으로 초대하여 인격적인 관계를 맺을 수 있도록 노력과 정성을 다해 모성적 보살핌으로 돌보아야 한다(양금희, 2001). 청소년은 그리스도의 이름으로 영접해야 할 대상(마 18:8)이며, 존중받아야 하고(마 18:5), 절대로 방임되어서는 안 될 존재이다(마 18:14). 하나님의 부여하신 행복을 누려야 할 존재이기 때문이다(손병덕, 2010).

한편 삶의 만족도란 개인이 자신의 삶에 대해 얼마나 만족하는 가를 스스로 인지하고 주관적으로 평가하는 주관적 만족감을 의미하며 행복감, 안녕감 등과 혼용되기도 한다(조성희·박소영, 2015; Diener, 1984). 삶의 만족도는 고정된 것이 아니라 만족을 느끼는 사람의 내외적인 상황에 따라 변화된다. 사람은 누구나 자신의 삶에서 높은 만족감을 얻기 원하는데 청소년의 경우도 마찬가지이다. 그러나 청소년기는 신체적·정

신적으로 급격한 변화를 겪으면서 사회·심리적으로 불안정한 시기를 보내기 때문에 자신의 삶에 대한 행복감이나 만족감이 낮아질 가능성이 있다(구현영 외, 2006). 우리나라 중·고등학생 중 절반 이상이 현재 삶에 만족을 느끼고 있다는 연구결과도 있지만(박효정·연은경, 2003) 대부분의 연구들은 우리나라 청소년들이 다른 나라 청소년들에 비해 더 많은 스트레스와 삶에 대한 낮은 만족감을 가지고 살아가는 것으로 보고하고 있다(이현철·최성보, 2012; 김소영·윤기봉, 2016). 이와 같이 청소년의 낮은 삶의 만족도의 문제와 관련된 다수의 연구들이 진행되어왔다(박병선·배성우, 2012; 석말숙·구용근, 2015; 최유선·손은령, 2015; 김소영·윤기봉, 2016).

그러나 하나님의 형상으로 창조되어 그 영광을 드러낼 수 있도록 가정과 교회에 맡겨져 최상의 삶의 만족을 경험해야 할 기독교 청소년의 행복과 삶의 만족도에 대한 교회의 관심이나 기독교 학자들의 학문적인 기여는 많이 시도되지 않았다. 이러한 상황을 반영하듯 다음세대로서 하나님의 형상을 회복해야 할 기독교 청소년들이 자신의 삶에 대해 얼마나 만족하는지, 그들의 행복감이나 삶에 대한 만족감에 어떠한 변인이 밀접하게 관련이 있고 더 나아가 신앙생활과 삶의 만족도간에는 어떠한 관련이 있는지에 대한 연구도 거의 이루어지지 않았다. 따라서 기독교 청소년의 삶의 만족수준을 높이기 위하여 교회가 어떤 노력을 기울여야 하는지에 대한 논의도 거의 없었던 것으로 파악된다.

2. 기독교 청소년 삶의 만족도 영향 요인

지금까지 진행된 일반 청소년의 삶의 만족과 관련된 연구들은 인구사회학적 요인, 개인내적 요인, 가정환경, 사회적 관계, 성적 및 학교생활 등을 영향요인으로 보고 있다(박병선·배성우, 2012; 조성연 외, 2011; 조진만 외, 2012; 최유선·손은령, 2015; Cheng & Furnham, 2004; Chung·이상균·유조안, 2015; Piquart & Sorensen, 2000). 삶의 만족도가 개인이 주관적으로 경험하는 것이기 때문에 인구사회학적 요인이 삶의 만족도에 미치는 영향이 크지 않다는 연구결과(Diner & Fujita, 1995)가 있는 반면, 청소년에 있어서 연령과 성별, 소득수준에 따라 삶의 만족도에 차이가 있다는 연구결과가 있다. 또한 청소년의 삶의 만족도는 학교계열, 학년, 성적, 종교, 가족의 월수입에 따라 차이가 있는 것으로 보고되었다(구현영 외, 2006). 특히 연령과 성별에 따라 차이가 있다는 연구결과들이 있는데 박효정과 연은경(2003)은 중학생이 고등학생보다 삶의

만족도가 높다는 결과를 제시하였다. 성별에 따라 삶의 만족도의 차이가 없다는 연구(Kousha & Mohseni, 2000)와 차이가 있으며 양상도 다르게 나타난다는 보고도 있다. 또한 남자청소년이 여자 청소년보다 더 행복하다고 느끼고 있었으며 남학생의 경우는 친구와 여학생은 가족과 있을 때 더 행복하다는 결과도 있었다(김신영·백혜정, 2008). 한편 남학생은 여학생에 비해 자율성, 개인적 성장, 인생의 목표를 보다 중요한 삶의 영역으로 보는 반면 여학생은 대인관계를 중요한 삶의 영역으로 보았다(김명소 외, 2003). 소득수준이나 가정형편이 삶의 만족도와 관련이 있거나 영향을 주는 요인인지를 연구하였으며(박효정·연은경, 2003; 김혜원·홍미애, 2007) 가족의 사회경제적 지위와 상태가 삶의 만족도에 영향을 미치는 요인으로 나타났다(김의철·박영신, 2004). 가족의 사회경제적 상태와 관련이 있는 부모의 학력과 근로여부도 삶의 만족과 관련이 있다고 가정할 수 있는데, 이와 관련해서는 부모의 교육수준이나 직업이 미치는 영향이 상대적으로 미미하다는 견해(이성혜·전미경, 2006)와 아버지의 교육수준이 높은 청소년들이 상대적으로 주관적인 안녕감을 느낀다는 보고가 있다(전신현, 1996).

청소년기 시기가 학령기라는 점과 학업성적을 중시하는 우리나라의 상황을 고려할 때 학교성적은 청소년의 삶의 만족이나 행복감에 영향을 미칠 것이다. 실제로 청소년의 학교성적은 삶의 만족도에 유의미한 설명변인으로 나타났으며(박영신 외, 1999) 최유선과 손은령(2015)의 연구에서도 연구학업성취가 삶의 만족도에 정적영향을 미치는 것으로 보고되었다.

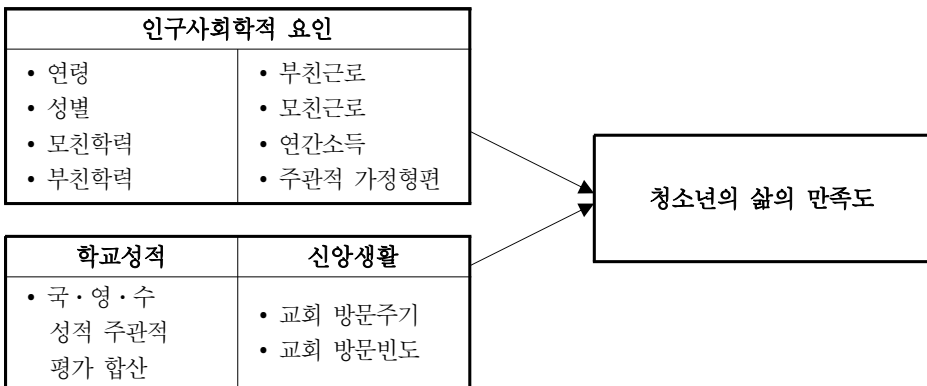
신앙활동은 청소년에게 직·간접 영향을 미쳐 청소년들의 원만한 인격을 개발하고 풍부한 정서를 함양시킴으로써 인생에 대한 긍정적 태도를 갖게 하고 자신의 생활만족에 의미 있는 영향을 미치게 된다(이성혜·전미경, 2006). 청소년들에게 종교가 있는 경우가 종교가 없는 경우보다 가정생활에 대한 만족도가 높았다(류명수, 2004). 이성혜와 전미경(2006)은 개신교 청소년의 종교 활동과 생활만족도에 관한 연구결과, 신앙활동의 양보다 내용이나 동기와 목적, 종교 활동에 대한 만족정도가 생활만족도와 관계가 있는 것으로 보고한바 있다. 백옥경(2010)은 기독교 신앙이 청소년들을 절망 속에서 소망을 가지게 하고 우울하고 불안한 상황 속에서 믿음에 의해 안정적인 심리적 건강성을 유지하는데 유용하다고 설명한바 있으며 이대원(2013)의 연구에서는 교회출석 유무와 한 달 평균 교회 출석 횟수가 학교생활만족도에 영향을 미치는 것으로 보고하였다.

III. 연구모형 및 방법

1. 연구모형

선행연구 결과를 토대로 본 연구에서는 인구사회학적변인(성별, 나이, 부모의 학력 및 근로여부, 주관적 가정형편 및 가구 평균소득)과 함께 청소년 시기가 학령기임을 고려하여 학교성적을 추가하였으며, 기독교 청소년의 신앙생활 관련 변인이 삶의 만족도에 영향을 미칠 것으로 가정하고 영향변인으로 포함하였다.

[그림1]과 같이 본 연구는 청소년의 삶의 만족도를 종속변수로 설정하고 청소년의 삶의 만족도에 영향을 미치는 독립변수의 영향력을 검증하기 위하여 다중회귀분석(multiple regression analysis)을 계획 하였으며 통제변수에 해당하는 인구사회학적 변인과 함께 학교성적, 그리고 청소년의 신앙생활 정도를 독립변수로 연구모형에 포함하였다.



[그림1] 연구 모형

2. 연구대상 및 자료수집

본 연구는 한국청소년정책연구원에서 2010년부터 12개 특별시·광역시·도별로 지역별 층화를 실행하여 각 지역별 초등학교 4학년 학생 수에 비례한 지역별 목표 표본

수를 할당한 층화다단계집락표집(stratified multi-stage cluster sampling) 방법을 활용하여 전국단위 표준 Sampling을 실시, 추적 조사한 아동·청소년패널조사(Korea Child Youth Panel Survey, KCYPS)를 사용하여 분석하였다. 본 연구에서는 삶의 만족도가 포함된 5차 년도 자료(고등학교 2학년)를 사용하되, 원 자료 중 기독교를 신앙으로 가지고 있는 청소년을 분석대상에 포함하였다.

연구대상은 1차 년도 조사 당시 2,351명이었으나 5차 년도 자료 중 기독교를 신앙으로 가지고 있는 청소년만 최종 분석대상에 포함하였다. 성별은 남학생 293명(50.1%), 여학생 292명(49.9%)으로 확인되었다.

3. 조사도구

(1) 청소년의 삶의 만족도

삶의 만족도 문항은 김신영 외(2006)의 연구에서 사용된 척도를 아동·청소년패널조사에서 수정 보완하여 ‘나는 사는 게 즐겁다’, ‘나는 걱정거리가 별로 없다’, ‘나는 내 삶이 행복하다고 생각 한다’의 단일 요인 3문항으로 구성 하였다. 각 문항은 4점 Likert 척도로 이는 매우 그렇다(1점)부터 전혀 그렇지 않다(4점)로 채점하도록 되어 있는 것을 ‘전혀 그렇지 않다’(1점)에서 ‘매우 그렇다’(4점)까지 역채점 하였고 합산하여 점수가 높을수록 삶의 만족도가 높은 것을 의미한다. 본 연구의 신뢰도계수는 $\alpha = .811$ 으로 나타났다.

(2) 독립변인

선행연구 검토를 통해 독립변인에는 인구사회학적 변인(나이, 성별, 부친 학력, 모친 학력, 부친 근로여부, 모친 근로여부, 경제적 수준), 학교성적, 신앙생활을 포함하였으며 측정방법은 <표1>과 같다.

	측정방법
성별	1=남자, 2=여자
나이	만 나이
부친 학력	1=중졸이하, 2=고졸, 3=전문대 졸, 4=대졸, 5=대학원졸
모친 학력	1=중졸이하, 2=고졸, 3=전문대 졸, 4=대졸, 5=대학원졸
부친 근로여부	1=일을 하고 있다, 2=일을 하고 있지 않다
모친 근로여부	1=일을 하고 있다, 2=일을 하고 있지 않다
주관적 가정형편 (경제 수준)	1=매우 못 사는 편, 2=못 사는 편, 3=약간 못 사는 편, 4=보통수준, 5=약간 잘 사는 편, 6=잘 사는 편, 7=매우 잘 사는 편
가구 평균소득	연 만원
학교성적	국·영·수 성적 주관적 평가 합산 각 과목 1=매우 못했다, 2=못한 편이다, 3=보통이다, 4=잘한 편이다, 5=매우 잘했다
교회 방문주기	0=종교는 있으나 가지 않는다, 1=일 년에 한번, 2=한 달에 한번, 3=일주일에 한번
교회 방문빈도(회)	주 당 방문회수

〈표1〉 독립변인 측정방법

4. 자료 분석방법

수집된 자료는 SPSS 22.0 통계 프로그램을 사용하여 분석하였다. 우선 연구 대상자들의 인구사회학적 특성과 연구에 포함된 독립변인들의 특성을 파악하기 위하여 빈도 분석을 실시하였다. 다음으로 인구사회학적 특성에 따라 청소년의 삶의 만족도에 있어 차이가 있는지 분석하기 위하여 독립표본 t검증을 실시하였다. 마지막으로 인구사회학적 변인과 연구에 포함된 독립변인들이 청소년의 삶의 만족도에 어떤 영향력을 가지는지 분석하기 위하여 다중 회귀분석을 실시하였다.

IV. 연구결과

1. 연구대상자의 인구사회학적 특성

연구대상자의 인구사회학적 특성을 분석한 결과는 <표2>와 같다. 연구 대상자의 나

이는 만 14세 13명(2.2%), 만 15세(97.8%)이었고, 평균 만 14.98세(SD=.148)였다. 성별은 남자가 293명(50.1%), 여자가 292명(49.9%)으로 남학생과 여학생의 비율이 거의 비슷하였다. 부친학력은 대졸 210명(38.3%), 고졸이 190명(34.7%)이었고 모친학력은 대졸 185명(33.4%), 고졸 211명(38.1%)로 부친의 학력이 모친의 학력보다 약간 높았다. 근로 여부에 관하여 부친이 근로를 하고 있지 않은 사람은 11명(2.0%)에 불과한 반면에, 모친은 182명(33.0%)이 근로를 하고 있지 않아 모친의 비 근로 비율이 상대적으로 높게 나타났다. 청소년의 주관적 가정형편(경제수준)은 보통이하(매우 못하는 편, 못하는 편, 약간 못 사는 편)로 인식하는 경우가 20명(3.5%)에 불과하였고, 잘 산다고 인식하는 경우가(약간 잘 사는 편, 잘 사는 편, 매우 잘사는 편) 357명(61.0%)로 절반 이상 학생들이 잘 살고 있다고 가정형편을 인식하였다. 실제로 전체 연구대상의 가구 평균소득이 4999.88만원(SD=2595.681)에 달하였다.

특성	구분	빈도(명)	비율(%)
나이(만)	14세	13	2.2
	15세	572	97.8
성별	남자	293	50.1
	여자	292	49.9
부친 학력	중졸 이하	11	2.0
	고졸	190	34.7
	전문대 졸	85	15.5
	대졸	210	38.3
	대학원 졸	52	9.5
모친 학력	중졸 이하	6	1.1
	고졸	211	38.1
	전문대 졸	127	22.9
	대졸	185	33.4
	대학원 졸	25	4.5
부친 근로여부	일을 하고 있다	534	98.0
	일을 하고 있지 않다	11	2.0
모친 근로여부	일을 하고 있다	370	67.0
	일을 하고 있지 않다	182	33.0

특성	구분	빈도(명)	비율(%)
주관적 가정형편 (경제 수준)	매우 못 사는 편	1	.2
	못 사는 편	4	.7
	약간 못 사는 편	15	2.6
	보통 수준	208	35.6
	약간 잘 사는 편	103	17.6
	잘 사는 편	185	31.6
	매우 잘 사는 편	69	11.8
가구 평균소득		4999.88만원(SD=2595.681)	

<표2> 연구대상자의 인구사회학적 특성 (N=585명)

2. 연구대상자의 학교성적과 신앙생활정도

연구대상자들의 학교성적과 신앙생활정도를 살펴본 결과는 <표3>과 같다.

과목별 주관적 평가는 국어의 경우 잘하는 편(38.3%), 수학의 경우는 못하는 편(37.8%), 영어의 경우는 못하는 편(34.9%)이라는 응답의 비율이 상대적으로 높았다. 교회 방문빈도는 일주일마다 간다는 응답이 76.2%로 가장 많았고 교회 방문 횟수는 주 1회가 73.8%에 달했다.

특성	구분	빈도(명)	비율(%)
과목별 주관적 평가(국어)	매우 잘했다	56	11.8
	잘한 편이다	131	27.5
	보통이다	169	35.5
	못한 편이다	90	18.9
	매우 못했다	30	6.3
과목별 주관적 평가(수학)	매우 잘했다	60	12.6
	잘한 편이다	100	20.9
	보통이다	137	28.7
	못한 편이다	111	23.2
	매우 못했다	70	14.6

특성	구분	빈도(명)	비율(%)
과목별 주관적 평가(영어)	매우 잘했다	57	11.9
	잘한 편이다	109	22.8
	보통이다	146	30.5
	못한 편이다	89	18.6
	매우 못했다	78	16.3
교회 방문빈도 (방문주기)	종교는 있으나 가지 않는다	88	18.0
	일주일에	372	76.2
	한 달에	20	4.1
	일 년에	8	1.6
교회 방문 횟수 (주 당)	1	295	73.8
	2	66	16.5
	3	23	5.8
	4	9	2.3
	5	1	.3
	7	2	.5
	10	4	1.0

〈표3〉 연구대상자의 학교성적과 신앙생활정도

3. 인구사회학적 특성에 따른 삶의 만족도 차이

인구사회학적 특성에 따라 삶의 만족도에 있어서 차이가 있는지를 분석한 결과는 <표4>와 같다.

성별에 따라 청소년의 삶의 만족도에 있어 차이가 있는지 분석한 결과, 삶의 만족도는 여자 청소년이 남자 청소년에 비하여 약간 높은 것으로 나타났다($t=-3.303$, $p<.05$). 모친이 비근로상태인 경우가 근로하는 경우에 비해 삶의 만족도가 약간 높은 것으로 나타났다($t=-1.386$, $p<.05$). 여기서 주지할 결과는 기독교 청소년과 비기독교 청소년의 삶의 만족도간에 통계적으로 유의미한 차이가 나타나지 않았다는 점으로, 기독교 신앙이 있건 없건 간에 삶의 만족도에 있어서는 유의미한 차이가 없음을 의미한다.

특성		N	삶의 만족도 평균	표준편차	t	p
성별	남자	293	4.49	1.598	-3.303	.015
	여자	292	4.97	1.866		
종교	기독교	488	5.98	1.763	-1.025	.736
	비기독교	1582	5.89	1.779		
부친 근로여부	비근로	48	6.15	1.774	1.008	.563
	근로	1852	5.89	1.763		
모친 근로여부	비근로	653	5.82	1.883	-1.386	.023
	근로	1281	5.94	1.726		

〈표4〉 성별에 따른 청소년의 삶의 만족도 차이

4. 학교성적과 신앙생활이 청소년의 삶의 만족도에 미치는 영향

회귀분석에 앞서 실시한 VIF지수와 Durbin-Watson 계수분석 결과는 VIF 지수가 10보다 작아 다중공선성에 문제가 없는 것으로 확인하였다. 먼저, 학교성적과 신앙생활이 청소년의 삶의 만족정도에 미치는 영향을 알아보기 위해 1단계에서는 인구사회학적 변인을, 2단계에서는 학교성적을 추가하였고, 3단계에서는 신앙생활을 추가하여 위계적 회귀분석을 실시하였고, 그 결과는 <표5>와 같다. 인구사회학적 변인을 투입한 1단계에서는 주관적 가정형편만 유의한 것으로 나타나($\beta=.211, p<.001$), 주관적 가정형편이 높을수록 삶의 만족도가 높다는 것을 알 수 있다. 설명력은 5.30%였다. 인구사회학적 변인을 통제된 상태에서 독립변인인 학교성적(국·영·수 성적합산)을 투입한 모델 2는 F값이 4.533으로 $p<.001$ 수준에서 유의했고, 설명력은 6.2%로 증가하였으며, 주관적 가정형편은 영향력을 유지하면서($\beta=.191, p<.001$), 학교성적이 두 번째로 영향력이 큰 변인으로 나타났다($\beta=.115, p<.01$). 마지막으로 인구사회학적인 변인과 학교성적을 통제된 상태에서 신앙생활 관련 두변인 즉 ‘교회 방문주기’와 ‘교회 방문빈도’를 추가적으로 투입하였을 때, 주관적 가정형편($\beta=-.193, p<.001$)과 학교성적($\beta=-.115, p<.01$)은 영향력을 유지한 반면에 추가한 신앙생활 관련 변인의 영향력은 나타나지 않았다.

	구분	모델 1			모델 2			모델 3		
		B	β	t	B	β	t	B	β	t
인구 사회 학적 변인	연령	.157	.014	.307	.149	.013	.292	.141	.012	.276
	성별	.240	.070	1.549	.263	.077	1.705	.272	.079	1.756
	부친학력	.160	.099	1.646	.182	.113	1.879	.179	.111	1.833
	모친학력	-.045	-.025	-.417	-.029	-.016	-.275	-.032	-.018	-.304
	부친근로	-.131	-.011	-.251	-.242	-.021	-.465	-.263	-.023	-.505
	모친근로	-.096	-.027	-.586	-.041	-.011	-.248	-.038	-.011	-.231
	연간소득	-5.62	-.082	-1.636	-5.09	-.074	-1.486	-5.23	-.076	-1.519
	주관적 가정형편	.316	.211	4.536***	.286	.191	4.064***	.289	.193	4.097***
학교 성적	국·영·수 성적 주관적 평가 합산				.092	.115	2.435**	.091	.115	2.424**
	신앙 생활	교회 방문주기						.005	.001	.024
교회 방문빈도(회)								-.056	-.039	-.783
F		4.312***			4.533***			3.771***		
Adjusted R ²		.053			.062			.060		

=p<.01, *=p<.001

〈표5〉 학교성적과 신앙생활이 청소년의 삶의 만족도에 미치는 영향

VI. 결론 및 제언

본 연구는 인구사회학적 변인, 학교성적, 신앙생활 변인이 기독교 청소년들의 삶의 만족도에 미치는 영향을 규명하기 위한 목적으로 진행되었다. 분석 결과, 여자 기독교 청소년의 삶의 만족도가 남자 청소년에 비하여 약간 높은 것으로 나타났다($t=-3.303$, $p<.05$). 이는 남학생이 여학생보다 학교생활만족도가 높게 나타난 이대원(2013)의 연구 결과와 상반되는 결과이다. 또한 모친이 근로하는 가족에 비하여 근로를 하지 않는 가족에서 양육되는 기독교 청소년의 삶의 만족도가 약간 높은 것으로 나타났다($t=-1.386$, $p<.05$). 기독교 청소년들의 인구사회학적 변인과 학교성적을 통제한 상태에서 신앙생활 관련 두변인 즉 ‘교회 방문주기’와 ‘교회 방문빈도’를 추가적으로 투입하였을 때, 주관적 가정형편($\beta=.193$, $p<.001$)과 학교성적($\beta=.115$, $p<.01$)은 영향력을 유지한 반면에

추가한 신앙생활 관련 변인의 영향력은 나타나지 않았다. 이러한 결과를 통해 볼 때 매주 교회에 출석하는 청소년의 비율이 76.2%에 달하고 주1회 교회에서 어떠한 형태로든 신앙 활동을 하는 청소년의 비율이 73.8%에 달함에도 신앙생활이 청소년의 삶의 만족도에 아무런 영향을 미치지 못한다는 점에 대하여 청소년에 대한 교회의 역할에 대한 심각한 고민이 필요한 점을 시사해주는 결과라고 할 수 있겠다.

이러한 분석결과는 몇 가지 함의를 가진다.

우선 학술적으로 12개 특별시·광역시·도별로 전국단위 표준 Sampling을 실시, 추적 조사한 패널조사(Korea Child Youth Panel Survey, KCYPS) 데이터를 사용하여 사회과학계에서 잘 다루지 않는 기독교청소년의 삶의 만족도에 미치는 영향변인이 무엇인지 분석하여 결과를 일반화하는데 기여하였다는 점이다. 기존 선행연구들은 청소년의 삶의 만족에 사회·인구학적 요인과 학교관련 요인이 긍정적 혹은 부정적으로 작용할 것이라는 사실을 예상하고 있었다. 본 연구는 그런 요인들이 기독교청소년에게도 영향요인들로 작용한다는 것과 관련이 있을 것으로 예측한 신앙관련 요인이 통계적 유의미성을 나타내지 않는다는 연구결과를 제기하고, 이론화하는데 기여할 것이라 본다.

실천적으로 본 연구결과는 기독교청소년이 가족환경에 대하여 가지는 심리적 부담에 대한 교회의 관심을 불러일으키는데 시사점을 주었고 교회가 이에 대한 대처방안을 제시할 수 있는 근거를 제시했다는 점에서 의의가 있다. 기독교 청소년에게도 주관적 가정형편과 학교성적이 삶의 만족도에 영향을 미치는 변인으로 작용한다는 사실은 1차적 지지 자원인 가족이 제 기능을 하지 못할 때 2차적 사회지지 자원으로서 교회가 모성적 양육 역할을 담당해야 할 필요성을 보여주는 결과라고 할 수 있겠다. 교회가 단순히 청소년의 신앙교육에만 초점을 둘 것이 아니라 그리스도의 말씀으로 양육한 그들이 실제의 삶에서도 성장, 발달을 실제로 해 나가는지 삶의 전 영역에 관심을 쏟고 한명 한명의 개별적 상황과 욕구를 고려한 지지, 격려, 그리고 실제 도움이 되는 방안을 고민하는 것이 필요하다. 특히 경제적 어려움이나 학업상의 어려움을 경험하는 청소년을 위하여 교회내의 인적, 물적 자원을 활용, 다각적인 지원방안을 모색해야 한다. 가족보다는 또래집단을 동일시하고 선호하는 청소년기의 특성에도 불구하고 가족 환경은 청소년의 삶에 중요한 요소로 작용한다(이성혜·전미경, 2006). 부모들이 자녀를 이해하고 민감성을 가질 수 있도록 교회가 청소년과 부모사이의 중재자 내지는 청소년의 옹호자 혹은 대변자의 역할을 일정부분 감당할 필요가 있다. 이러한 지원노력

이 보다 효과적으로 열매를 맺기 위하여 청소년들이 살고 있는 지역사회의 사회복지 기관 혹은 청소년 관련 기관들과 연계하여 지속가능한 지원환경을 만드는데 힘써야 할 것이다. 기독 청소년이 경험하는 심리사회정서 문제를 예방하고, 개입 및 지역연계 사업을 전개하기 위하여 여건이 허락한다면 청소년 사역자를 활용할 필요가 있다. 이것이 여의치 않다면 사역자들이 이런 문제에 관심을 가지고 실제적인 실천 역량을 갖추 수 있도록 교육의 기회를 제공하는 것도 한 방법이 될 수 있을 것이다.

마지막으로, 본 연구의 결과 주목할 점은 기독 청소년과 비기독 청소년의 삶의 만족도간에 통계적으로 유의미한 차이가 나타나지 않았다는 점이다. 신앙생활이 기독 청소년들에게 소망을 가지게 하고 심리적 건강성을 유지하는데 유용하다면(백옥경, 2010) 삶의 만족도에 있어서도 차이가 나타났어야 할 것이나 분석 결과는 그렇지 않았다. 비록 교회출석이 삶의 만족에 영향을 미치지 않았다는 사실은 안타까우나 이는 미래 교회와 나라의 주역인 청소년을 모성적인 역할을 가지고 양육해야 할 교회에 유익한 정보를 준다. 앞서 교회가 청소년의 사회정서 문제행동에 관심을 가져야 할 필요성과 개입 방안을 제시한데 더하여 교회가 청소년으로 하여금 바람직한 사회정서를 가지는데 요구되는 것이 무엇인지를 가늠할 수 있게 해주었다는 점에서 의의를 찾을 수 있다. 삶에 대한 긍정적인 태도와 적극적인 사회참여가 청소년의 사회심리정서발달에 기여할 수 있다. 즉, 또래 지향적이고 에너지가 넘치는 청소년기의 특성을 고려하여 삶에 대한 긍정적인 태도를 가질 수 있도록 설계된 흥미롭고 다양한 신앙 및 교회활동을 강화함으로써 청소년의 삶에 긍정적인 영향을 미칠 수 있다. 청소년들이 하나님과 인격적인 만남을 가질 수 있도록(김광석, 2012) 청소년 친화적인 예배를 중심으로, 청소년기의 특성에 맞는 신앙 활동의 개발과 학교나 사회에서 경험하지 못하는 청소년에게 맞는 건전한 놀이문화나 취미생활을 수행할 수 있는 교회여건을 조성하여야 한다(이성혜·전미경, 2006).

본 연구는 그간 기독교와 교회에서 많은 관심을 가지지 못했던 기독 청소년들의 전반적인 삶과 그에 대한 만족도, 이에 영향을 미치는 변인을 규명하여 기독 청소년의 삶의 만족도를 높일 수 있는 방안 모색의 계기를 제공했다는 점에서 의의를 갖는다. 그럼에도 불구하고 이차자료 분석으로 인한 제한점을 가지고 있다. 종단적 자료를 활용하여 횡단적 연구를 진행했다는 한계점이 있으나 이는 종교변인이 포함된 전국단위의 자료를 찾기가 어려운 상태에서 향후 기독 청소년의 삶의 만족도 관련 연구를 진

행하기 위해서는 기초연구가 필요하다는 판단에 의해서였다. 또한 이차자료 분석의 한계로 교회 방문빈도와 교회 방문횟수만을 분석함으로써 신앙 활동의 질적인 부분을 고려하지 못했다는 한계를 갖고 있다. 후속연구에서는 본 연구결과를 기초로 구체적인 교회활동에 참여한 경험들을 토대로 하여 교회활동의 어떤 요소들이 기독교 청소년의 삶의 만족에 영향을 미치는지 본격적으로 살펴볼 필요가 있을 것이다.

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

참고문헌

- 강상경 (2011). 『인간행동과 사회환경』. 서울: 나남.
- 구현영·박현숙·장은희 (2006). “고등학교 청소년의 삶의 만조도와 영향 요인.” 『대한간호학회지』. 36(1). 151-158.
- 김광석 (2012). 『성경적 청소년관-청소년을 바라보는 시선에 변화를 요구한다』. 크리스천 월드뷰.
- 김명소·김혜원·한영석·임지영 (2003). “한국인의 행복한 삶에 대한 인구통계학적 특성별 분석.” 『한국심리학회지 일반』. 22(2). 1-33.
- 김미숙·전진아·하태정·김효진·오미애·정은희·최은진·이봉주·김선숙 (2013). 『아동종합실태조사』. 보건복지부·한국보건사회연구원.
- 김요섭 (2009). “모든 신자들의 어머니로서의 교회: 칼빈의 교회의 역할적 정체성에 대한 이해.” 『성경과 신학』. 52. 37-63.
- 김의환 (2003). 『개혁주의 신앙고백』. 대한예수교장로회총회.
- 류명수 (2004). “청소년의 교회활동참여와 도덕성발달수준위 관계에 관한 연구.” 전북대학교 석사학위논문.
- 박명선·배성우 (2012). “대인관계와 학교성적이 학교청소년의 주관적 행복감에 미치는 영향: 성별 및 학교급별 비교.” 『청소년복지연구』. 14(3). 215-238.
- 박영신·김의철·김영희·민병기 (1999). “초등학생의 생활만족도 형성요인에 대한 구조적 관계 분석: 사회적 지원과 자기효능감을 중심으로.” 『한국심리학회지 사회문제』. 5(1). 57-76.
- 박효정·연은경 (2003). 『한국중등학생의 생활 및 문화 실태분석 연구(I)』. 한국교육개발원.
- 석말숙·구용근 (2015). “가족요인이 청소년 삶의 만족도에 미치는 영향: 자아존중감의 매개효과를 중심으로.” 『청소년복지연구』. 17(1). 55-74.
- 손병덕 (2008). “교회청소년의 학교폭력 경험이 심리적 어려움에 미치는 영향.” 『총신대논총』. 28. 347-366.
- 손병덕 (2010). 『교회 사회복지』. 학지사.
- 신미·전성희·유미숙 (2010). “청소년의 삶의 만족과 안녕에 관한 요인 연구.” 『청소년학연구』. 17(9). 131-150.
- 양금희 (2001). “교육의 관점에서 읽는 칼빈의 교회론.” 『장신논단』. 17(12). 464-484.
- 엄유식·김경미·이승원 (2016). 『2016년도 한국 어린이·청소년 행복지수 국제비교연구 조사결과 보고서』. 한국방정환재단·연세대학교 사회발전연구소.

- 오윤선 (2008). “청소년 발달특성 문제에 관한 기독교 영성과 상담심리의 통합적 접근.” 『복음과 상담』. 11. 209-236.
- 이대원 (2013). “청소년의 교회활동 참여와 자아존중감이 학교생활만족도에 미치는 영향에 관한 연구-서울시 소재 기독교 중·고등학교를 중심으로.” 장로회신학대학교 석사학위논문.
- 전신현 (1996). “청소년의 삶의 질에 관한 경험적 연구.” 『한국청소년연구』. 25. 63-82.
- 이성혜·전미경 (2017). “청소년의 종교활동과 생활만족도에 관한 연구- 개신교회에 출석하는 고등학생을 중심으로.” 『한국가정관리학회지』. 24(3). 43-58
- 정준모 (2009). “칼빈과 가정교육.” 『칼빈과 21세기』. 전광식 엮음. 333-353.
- 조성돈 (2014). “청소년, 그들의 신앙과 세계.” 『한국교회 10년을 준비한다』. 세미나 자료집.
- 조성연·김혜원·김민 (2011). “생태학적 맥락에 따른 청소년의 삶의 만족도.” 『대한가정학회지』. 49(3). 87-98.
- 조성희·박소영 (2015). “청소년의 삶의 만족에 영향을 미치는 요인- 초기청소년을 중심으로.” 『가족과 가족치료』. 23(4). 801-818
- 조진만·강정환·이병규 (2012). “가족구조와 친구연결망이 청소년의 삶의 만족도에 미치는 효과.” 『사회과학논집』. 43(1). 47-71.
- 최유선·손은령 (2015). “청소년이 지각한 대인관계 양상, 학업성취, 삶의 만족도의 관계:성별, 학교급별 비교.” 『상담학연구』. 16(2). 233-247.
- Cheng, H., & Furnham, A., (2004). “Perceived parental rearing style, self-esteem and self-criticism as predictors of happiness.” *Journal of Happiness Studies* 5(1). 1-21.
- Chung, G. H., 이상균·유조안 (2015). “청소년들은 어떤 날 더 행복한가?: 부모와의 친밀감이 일상의 삶의 만족도에 미치는 영향 및 가구소득과 학교 급에 따른 차이.” 『한국가족관계학회지』. 20(1). 3-23.
- Diener, E. (1984). “Subjective Well-Being.” *Psychological Bulletin* 95. 542-543.
- Park, J. H. & Kim, K. W., (2011). “A review of the epidemiology of depression in Korea.” *Journal of Korea Medical Association* 54. 362-369.
- Kousha, M., & Mohseni, N., (2000). “Are Iranians happy? A comparative study between Iran and the United States.” *Social Indicators Research* 52(3). 259-289.
- Pinquart, M., & Sorensen, S., (2000). “Influences of socioeconomic status, social network, and competence on subjective well-being in later life: A meta-analysis.” *Psychology and Aging* 15. 187 - 224.

Abstract

A Study On The Variables Affecting On The Life Satisfaction Among Christian Adolescents: Focusing On Socio-Demographic Variables, School Attainments, Church Attendance

Eun-Ryung Paik (Associate Professor, Department of Social Work, Chongshin University)

Byoung-Duk Sohn (Professor, Department of Social Work, Chongshin University)

Using Korea Child Youth Panel Survey (KCYPS), the purpose of this study was to examine the effects of socio-demographic variables, school attainments, church attendance on the life satisfaction among Christian adolescents. It was found that first, compared to the life satisfaction of male adolescents, female adolescents was high. Second, the life satisfaction of adolescents under working mom families was lower than that of adolescents under non-working mom families. Third, school attainment was found to be the second strongest variable affecting on the life satisfaction among Christian adolescents, after controlling of socio-demographic variables. Lastly, when church attendance cycle and church attendance frequency were included in the model, after controlling of socio-demographic variables, those variables did not show any significant effects the life satisfaction among Christian adolescents. Based on the study results, implications for church practice were discussed to increase the life satisfaction among Christian adolescents.

Key Words: Christian Adolescents, Life Satisfaction, Socio-Demographic Variables, School Attainments, Church Attendance

『웨스트민스터 신앙고백』 1장 6절의 ‘바르고 필연적인 귀결’*

양성만**

논문초록

『웨스트민스터 신앙고백』 1장 6절은 하나님의 온전한 뜻을 성경 명문 외에, 성경을 전제로 삼은 바르고 필연적인 귀결을 통해서 알 수 있다고 고백한다. 이 논문은 이 ‘바르고 필연적인 귀결’이란 어떤 추리를 말하는지를 해명해 보려는 시도이다. 먼저 성경을 이해하는 데 왜 바르고 필연적인 귀결이라는 방법이 필요한지, 또 그 사용 근거가 무엇인지를 확인한다. 그 후에 우리는 “바르고 필연적인 귀결”의 “바른”이 무엇을 말하는지, 그리고 “필연적인”이 어떤 종류의 필연성을 말하는 것인지를 규명하려고 한다. 그런 후 이후의 카이퍼, 도여베르트, 클락, 포이트레스의 논리에 대한 이해를 살펴보고, 이 네 기독교 학자들 각각의 논리관을 웨스트민스터 신앙고백의 논리관과 비교하여 평가해 본다. 마지막으로 우리의 탐구 결과가 기독교적 학문 연구 일반에 어떤 기여를 할 수 있을지 탐색해 본다.

주제어 : 바르고 필연적인 귀결, 웨스트민스터 신앙고백, 논리, 논리학, 기독교 논리학

* 본 논문은 2016년 기독교학문연구회 춘계학술대회(전주대학교)에서 발표한 ‘선하고 필연적인 귀결’을 수정 보완하여 작성되었음.

** 우석대학교 교양학부 교수

2016년 12월 1일 접수, 2007년 2월 27일 최종수정, 2월 28일 게재확정

1. 서론

『웨스트민스터 신앙고백』(이하 ‘『신앙고백』’으로 표기)의 1장 6절은 신자가 하나님의 뜻을 아는 방법으로 성경의 명문(明文) 이외에, 성경을 전제로 삼아 이끌어 낸 바르고 필연적인 귀결을 들고 있다. 1장 6절의 전문은 다음과 같다.

하나님 자신의 영광과 사람의 구원과 믿음과 생활에 필요한 모든 것에 관한 하나님의 온전한 뜻은 성경에 명시적으로 기록되었거나, 혹은 바르고 필연적인 귀결로 (by good and necessary consequence) 성경에서 이끌어 낼 수 있습니다. 따라서 어느 때라도 성신의 새로운 계시로든지 사람의 전통으로든지 아무것도 이 성경에 더 첨가해서는 안 됩니다. 그러하지만, 우리는 말씀에 계시된 그러한 것들을 깨달아 구원에 이르게 되려면 성신의 내적 조명(照明)이 필요함을 인정합니다. 또한 하나님께 대한 예배나 교회 정치에서는 사람의 행위나 사회에 공통적인 여러 경우가 있으며 이런 것들은, 언제나 준수되어야 할 말씀의 일반적인 규칙을 따라, 본성의 빛과 그리스도인의 사려 분별로써 규정되어야 함을 인정합니다.¹⁾

인용한 『신앙고백』 1장 6절은 이 방법이든 저 방법이든 하나님의 뜻을 깨닫는 데는 성신의 조명이 필요하다는 사실을 덧붙이고 있고, 예배모범이나 교회 정치에 관한 경우 사람의 행위와 사회에 공통적인 사실과 관련하여 본성의 빛과 그리스도인의 사려 분별로써 규정되어야 할 부분도 있음을 인정한다. 이 논문은 『신앙고백』 1장 6절이 고백하고 있는 하나님의 뜻을 아는 방법 전부를 다루지 않는다. 다만 ‘바르고 필연적인 귀결’이라고 표현된 논리적인 추론에 대해서만 다루려고 한다.

‘바르고 필연적인 귀결’이라는 표현에서 우선 우리의 눈길을 끄는 것은 이 1장 6절

1) Philip Schaff가 편집한 *The Creeds of the Evangelical Protestant Churches*에 실려 있는 영문은 다음과 같다 : “The whole counsel of God, concerning all things necessary for his own glory, man’s salvation, faith, and life, is either expressly set down in Scripture, or by good and necessary consequence may be deduced from Scripture: unto which nothing at any time is to be added, whether by new revelations of the Spirit, or traditions of men. Nevertheless we acknowledge the inward illumination of the Spirit of God to be necessary for the saving understanding of such things as are revealed in the Word; and that there are some circumstances concerning the worship of God, and government of the Church, common to human actions and societies, which are to be ordered by the light of nature and Christian prudence, according to the general rules of the Word, which are always to be observed.” (Schaff, 1993: 603-604) 본문의 한글 번역은 독립개신교회 교육위원회 번역본(미발표)을 따랐다.

이 단순히 ‘필연적인 귀결’이라고만 말하지 않고 그 앞에 ‘바르고 good’라는 말을 덧붙이고 있다는 점이다. 도대체 귀결이 바르다는 것은 무엇을 말하는 것인가? 필연적인 귀결이 어떤 경우에 ‘바른’ 귀결이 되는가? 웨스트민스터 대회(1643-1652년)의 신학자들은 무슨 뜻으로 여기에 ‘good’이라는 말을 덧붙였는가? 또 ‘바르고 필연적인 귀결’과 관련하여 필자에게 도전적으로 제기되는 질문 하나는 성경이 사용하고 요구하는 논리적인 추론이 일반 논리학에서 타당한 추론으로 여기고 있는 추론과 같은가, 아니면 다른가, 다르면 어떤 점에서 다른가 하는 것이다. 그래서 필자는 이 논문에서 ‘바르고 필연적인 귀결’의 ‘바르고’라는 말의 의미가 무엇인지, ‘필연적’이라는 말의 의미가 무엇인지를 탐구해 보려고 한다.

필자는 먼저 하나님의 뜻을 아는 일에 있어서 성경 명문에 더하여 추론이 필요한 이유가 무엇인지를 밝힌다. 그런 후 논리적인 추론을 사용하는 것이 성경적인 근거가 있는지, 성경에서도 추론을 사용한 예가 있는지를 살펴본다. 그런 후에 여기 『신앙고백』 1장 6절의 ‘바르고 필연적인 추론’이란 어떤 추론을 말하는지를 확인해 보려고 한다. 『신앙고백』을 제정한 웨스트민스터 대회 회의록이 왜 이 항목과 표현을 채택했는지를 그 결정 과정을 명시적으로 제시해 준다면 좋겠지만 그런 기록을 없으므로 우선 당시 이 회의에 스코틀랜드 대표위원으로 참석했던 길레스피의 주석을 참조한다. 그 후에 현금의 신학자들인 맥그로와 윌리엄즈의 설명을 검토해 볼 것이다. 필자는 윌리엄즈의 설명을 따라 ‘바르고 필연적인 귀결’의 ‘바른’이란 『신앙고백』의 1장 9절의 고백처럼 성경의 전체적인 가르침과 일치하는 귀결이요, ‘필연적인 귀결’이란 논리학에서 말하는 타당한 추론의 결론보다는 훨씬 온건하고 넓게 해석되어 성경해석학에서 용인되는 모든 종류의 추론을 포함하는 것으로 이해해야 한다는 것을 논증한다.

그런 후에 그 후의 기독교 학자들이 논리, 또는 논리학을 어떻게 이해하고 있는지 몇 경우들을 제시하고 이들의 이해가 이 『신앙고백』의 논리관과 어느 정도 일치하는지의 살펴본다. 여기에서는 카이퍼와 도예베르트, 그리고 클락, 포이트레스의 논리관이 논의될 것이다. 마지막으로 ‘바르고 필연적인 귀결’의 ‘바르고’가 함축하고 내용이 신자가 기독교적인 학문 연구를 할 때 따를 수 있는 일반적인 원칙으로 활용될 수 있는지의 여부를 타진해 보려고 한다.

II. 바르고 필연적인 추론의 필요

『신앙고백』 1장 6절이 인정하고 있는 바르고 필연적인 귀결이 모든 기독교인에게 환영받는 것은 아니다. 이 표현의 성경적 근거 및 역사적, 신학적, 목회적 중요성을 연구하여 *By Good and Necessary Consequence*라는 책을 낸 맥그로(McGraw)는 바르고 필연적인 귀결을 반대하는 대표적인 표현을 카이저(Walter Kaiser)에게서 발견한다 (McGraw 2012: 58; Kaiser and Silvar, 1994: 252).²⁾

신자의 양심을 성경 자체가 직접 가르치(거나 또는 하나의 원칙으로 성경에 있다고 보일 수 있는)는 내용이 아닌 것에 구속시키는 것은, 성경과 동일하게 인정을 받기를 원하는 새로운 형태의 전통을 일으키는 것만큼이나 위험한 일이다. 종파와 분파들이 일어나 성경에 단지 인간의 생각에 불과한 것을 덧붙이려 할 때 우리는 당연히 반대해야 한다. 성경에 대한 사람의 해석을 성경과 동일한 수준으로 끌어 올리려 할 때 우리는 마찬가지로 항의해야 한다. 게다가 이런 개입을 인정하는 것은 그리스도 안에서 우리가 누리는 자유를 침해하는 것이다.

위의 인용문은 추론에 의한 결론도 인간의 전통이나 인간의 생각에 불과한 것, 성경에 대한 사람의 해석과 같은 부류로 취급하면서, 이 모든 것에 반대하고 있다. 그대신 오직 성경 자체가 직접 가르치는 것만 신자의 양심에 명령을 내릴 수 있다고 여긴다. 이에 반해 『신앙고백』의 1장 6절은 신자가 하나님의 뜻을 성경의 명문에서 배울 수 있을 뿐 아니라 성경에서 바르고 필연적인 귀결로 이끌어 낸 것에서도 배울 수 있음을 고백하고 있다. 이 고백은 이 추론의 결론도 하나님의 뜻으로 인정되어야 하므로 신자는 그 내용도 진리로 믿고 그 명령을 따라야 할 의무가 있음을 함축하고 있다.³⁾

2) 맥그로는 여기서 이 문단을 부정확하게 인용하고 있다. 인용문의 괄호 안에 들어가 있는 문구를 이 유를 밝히지 않은 채 생략했고, 마지막 문장에서는 영문의 ‘interference’를 ‘inference’로 바꾸어서 인용했다. 맥그로가 부정확하게 인용한 대로 한다면 마지막 문장은 ‘게다가 이런 추론을 인정하는 것은 그리스도 안에서 우리가 누리는 자유를 침해하는 것이다.’가 되어 카이저는 확실하게 필연적인 귀결을 반대하는 입장이 된다. 그러나 카이저의 원문을 놓고 볼 때 카이저가 정말 추론을 반대하는지는 의심스럽다. 맥그로의 전체적인 입장이 성경 본문에 충실해야 한다는 것을 강조하고 인간적인 개입에 대해 대단히 경계하고 있는 것이 사실이지만 괄호 안에 있는 문구 ‘하나의 원칙으로 성경에 있다고 보일 수 있는 내용’이라는 표현이 추론의 가능성을 어느 정도 함축하고 있다고 생각된다. 이런 오류가 판본의 차이에서 일어난 일인지의 여부는 확인하지 못했다.

3) 워필드는 『신앙고백』 1장 6절의 이 구절에 대해 다음과 같이 설명한다. “이 신앙고백에 따르면, 성경의 가르침과 명령을 “성경에 명시적으로 기록된” 것에 국한시켜서는 안 된다는 사실을 알아야 한다.

이런 반대가 있는데도 불구하고 우리가 알아야 할 하나님의 뜻에 성경 명문뿐 아니라 추론에 의한 결론까지 포함시켜야 하는 이유가 무엇인가? 『신앙고백』 1장 6절 본문 자체가 이미 그 이유를 암시하고 있다. 전반부를 다시 한 번 인용하자.

하나님 자신의 영광과 사람의 구원과 믿음과 생활에 필요한 모든 것에 관한 하나님의 온전한 뜻(the whole counsel of God)은 성경에 명시적으로 기록되었거나, 혹은 바르고 필연적인 귀결로 성경에서 이끌어 낼 수 있습니다. 따라서 어느 때라도 성신의 새로운 계시로든지 사람의 전통으로든지 아무것도 이 성경에 더 첨가해서는 안 됩니다.

이 구절에 따르면 하나님의 백성이 알아야 할 하나님의 온전한 뜻, 즉 전체 뜻은 성경의 명문을 통해서 알거나 아니면 바르고 필연적인 귀결을 통해서 알 수 있고, 그렇기 때문에 성경에 새로운 계시든지 사람의 전통으로든지 아무것도 더 첨가해서는 안 된다는 것이다. 이 말은 바꿔 말하면 명문과 필연적인 귀결을 바르게 사용하여 하나님의 뜻에 대한 온전한 지식에 이르지 못한다고 생각할 때에는 필시 그 부족을 채우기 위해서 성신의 새로운 계시나 아니면 사람의 전통으로 보충하려고 하게 된다는 것을 뜻한다. 이런 현상은 늘 있는 일이지만 웨스트민스터 대회 시절에도 있었던 일로서, 당시에 로마 가톨릭과 영국 국교는 전통의 권위에 의존하려고 했고, 분파주의자들은 자주 새로운 계시를 주장했다(Williams, 2015: 50,51; Letham, 2009: 140).

그런데 성경의 명문으로는 알 수 없고 바르고 필연적인 귀결을 통해서만 알 수 있는 하나님의 뜻이란 어떤 것인가? 웨스트민스터 대회에 스코틀랜드를 대표하여 참여했던 길레스피의⁴⁾ 다음과 같은 설명에서 우리는 바르고 필연적인 추론의 일차적인 필

우리는 “성경에 명시적으로 기록된” 것뿐 아니라 “성경으로부터 바르고 필연적인 귀결로 이끌어 낸” 것도 믿고 순종해야 한다.”(Warfield, 193: 206) 워필드의 이 말은 길레스피(George Gillespie)의 다음과 같은 말의 반복이다. “기록된 하나님의 말씀으로부터의 필연적인 귀결은 그 결론을 충분히 그리고 강력하게 입증하기 때문에 그 내용이 이론적이라면 그것은 우리가 믿어야 할 확실한 신학적 진리이고, 그 내용이 실천에 관한 것이라면 그것은 우리가 순종해야 할 필수적인 의무, 즉 하나님의 법이다.”(Gillespie, 1649: 238)

- 4) 길레스피를 비롯한 스코틀랜드 다섯 위원이 웨스트민스터 대회에 참여하게 된 배경과 그 대회에서의 역할에 대해서는 설명이 필요하겠다. 오늘날의 상황에서는 다소 이상하게 보일겠지만 『신앙고백』은 당시의 영국 국왕 찰스 1세와 종교 문제로 대립하고 있었던 영국 하원의회의 주도에 의해 작성되었다. 영국 교회는 헨리 8세의 수장령에 의해 로마 가톨릭에서 독립하였지만 당대의 왕의 성향에 따라 가톨릭으로 기울이고 하고 칼빈주의로 기울기도 하였다. 가톨릭 전통을 따르는 찰스 1세는 이미 장로교주의가 정착된 스코틀랜드에 국교 정책을 시행하려고 하려고 전쟁을 일으켰고 이 전쟁에 필

요성이 교리와 관련된 것임을 알 수 있다. 길레스피는 각주³에 인용한 명제를 천명한 다음 이에 대해서 다음과 같이 설명한다.

위의 명제는 알미니안주의자들이 원하듯이 너무 좁게 이해되어서 안 되는데, 이들은 성경의 명백한 본문으로 증명되거나 아니면 이성적인 능력을 가진 어떤 사람도 논박하지 않고 또 논박할 수 없는 귀결에 의해서 증명되지 않으면 어떤 증명도 인정하지 않는다. …… 만일 이런 원칙을 우리가 수용한다면 우리는 알미니안주의자들, 반삼위일체론자들, 소시안파, 교황주의자들을 반대하여 개혁주의 교회들이 견지하고 있는 많은 필수적인 진리들을 포기해야만 한다. 이 진리들을 입증하기 위해 성경에서부터 이끌어낸 추론 및 논증들을 이 반대자들은 바른 것으로 인정하지 않겠기 때문이다(Gillespie, 1649: 238).

길레스피의 이 말처럼 우리가 바르고 필연적인 추론을 통해서 알 수밖에 없는 하나님의 뜻 중 가장 중요한 것은 교리들이다. 워필드(B. B. Warfield)도 이 점을 강하게 표현하여, 만일 성경에서 바르고 필연적인 귀결을 이끌어낸 부인한다면 그것이 어떤 교리이든 모든 교리를 부인하게 될 것이라고까지 말한다(Warfield, 1931: 227).

예를 들어 기독교인이라면 누구나 믿어야 할 삼위일체와 그리스도의 인격에 관한 교리에서 생각해 보자. 『웨스트민스터 소요리문답』 6문은 삼위일체 교리를 이렇게 표명하고 있다. “하나님의 신격에는 성부·성자·성신, 삼위가 계십니다. 이 삼위는 한 하나님이며, 본질이 동일하시고 권능과 영광이 동등이십니다.”⁵⁾ 이 고백은 성경의 어

요한 돈을 충당하기 위해 의회를 소집하려 하였지만 왕은 의회의 불만을 해소시켜 주려 하지 않았고 급기야는 왕과 의회 사이에 전쟁이 일어나게 되었다. 한편 의회는 교회에 산적한 문제들을 해결하고 잉글랜드 교회의 통치와 예배의 확정을 위해 목사들과 의원들 등으로 구성된 위원회를 조직하였는데, 이렇게 해서 웨스트민스터 대회가 탄생했다. 의회는 찰스1세와 맞서기 위해 스코틀랜드의 원조가 필요했고 그래서 동맹을 원했을 때 스코틀랜드는 단순한 시민 동맹이 아니라 종교적인 동맹을 요구하였다. 그래서 양측은 『엄숙 동맹과 언약』(Solemn League and Covenant)에 서명한다. 여기에 조건이 붙어 있었는데, 그것은 잉글랜드 교회를 하나님의 말씀과 개혁교회들의 모범을 따라 철저히 개혁한다는 것이었다. 오래고 고된 회의와 토론 끝에 『신앙고백』 및 이에 따른 교회정치, 예배 모범, 대소요리문답을 작성하기에 이른다. 이 일을 돕기 위해 스코틀랜드는 5명의 위원을 파송하였고, 이 다섯 명의 위원은 런던에 장기간 체류하면서 웨스트민스터 대회에 참여했다. 이들은 투표권은 없었지만 오히려 논의의 전체적인 방향을 이끌었다고 평가된다(Warfield, 1931: 3-).

5) 웨스트민스터 소요리문답의 번역은 독립개신교회 교육위원회가 번역하여 출판한 『웨스트민스터 소요리문답』(성약출판사, 2011)을 따랐다. (Schaff, 1993)에 실려 있는 영문은 다음과 같다. “There are three persons in the Godhead: the Father, the Son, the Holy Ghost; and these three are one God, the same in substance, equal in power and glory.” (Schaff, 1993: 570)

떤 한 증거 구절에 의해서 구성된 것이 아니라 여러 구절들에서 추론하여 이끌어 낸 결론이다. 성경의 어떤 구절들은 오직 한 분이신 참된 하나님이 있다고 가르친다(신 6:4; 고전 8:4). 동시에 다른 구절들은 성부, 성자, 성신이 하나님이라고 말한다. 예수님이 세례를 받으실 때의 장면을 기록한 마태복음 3:16-17이 그 대표적인 예이다. 또 요한복음 14:16은 예수님이 다른 보혜사 성신을 아버지께 받아 교회에 영원히 있게 하신다고 가르친다. 이런 구절들을 근거로 삼아 역사적 교회가 바르고 필연적인 귀결로 받아들인 것은 하나님은 그 본질에서 한 분이신 위격에서는 삼위로 계신다는 것이다.

잘 알려진 것처럼 재세례파가 유아세례를 반대하는 이유는 신약성경에서 유아세례를 분명하게 명하는 구절이 없기 때문이다. 그렇지만 개혁주의 교회는 성경에 근거를 둔 바르고 필연적인 귀결을 따라 유아세례를 베푸는 것이 하나님의 뜻임을 믿는다. 이 추론의 근거는 구약과 신약에서 은혜 언약이 본질적으로 통일성을 이루고 있다는 사실, 동일한 언약의 표징이 구약에서는 할례였지만 신약에서는 세례로 바뀌었다는 사실(골 2:11-12), 하나님께서 신자의 자녀들에게도 언약의 표징을 받아야 한다고 명하셨으며, 이 표징이 할례에서 세례로 바뀐 이후에도 이 명령이 취소되지 않았다는 사실 등이다(McGraw 2012: 53-54).

미국 개혁주의장로교회 신학대학교(Reformed Presbyterian Theological Seminary)의 구약학교수인 윌리엄즈(Williams)는 교리를 확정하고 신학을 세울 때뿐 아니라 설교를 할 때, 또 성경을 그리스도인의 삶의 다양한 상황에 적용할 때에도 바르고 필연적인 귀결이 반드시 필요하다는 사실을 지적한다(Williams, 2015: 56). 윌리엄즈는 그 한 예로 인공임신중절의 문제를 다룬다. 구약이나 신약은 인공임신중절 문제를 다룬 일이 없는데, 모세나 바울의 당시에는 이 문제를 특별히 다룰 이유가 없었기 때문이다. 이제 이런 일이 빈번하게 자행되는 이 시대에 사는 기독교인들이 이 문제에 대한 하나님의 뜻을 찾기 위해서는 성경의 명문이 아니라 예컨대 다음과 같은 바르고 필연적인 귀결에 호소할 수밖에 없다.

1전제 : 다른 사람을 죽이는 것은 죄이다(출 20:13).

2전제 : 뱃속의 아기도 사람이다(시 139:13-16).

결론 : 자궁 속의 아기를 죽이는 것은 죄이다.

또 신자 각 개인이 자신의 구원에 대한 확신을 얻는 것도 바르고 필연적인 귀결에 의한 것이다. 성경 어디에도 필자가 구원 받은 하나님의 백성이라고 명시적으로 말하는 구절은 없지만 필자는 복음의 약속이 필자에게도 해당된다는 사실을 바르고 필연적인 귀결을 통해서 확신할 수 있다.

Ⅲ. 바르고 필연적인 추론의 사용 근거

그런데 위에서 검토한 대로 우리가 어떤 하나님의 뜻을 알기 위해서는 바르고 필연적인 귀결의 사용이 불가피하다고 하더라도 필연적인 귀결의 사용 근거를 성경에서 찾을 수 없다면 『신앙고백』의 1장 6절의 저 항목이 지금의 그 자리를 차지하고 있을 정당성은 충분하지 않다고 해야 할 것이다. 그러면 그 근거를 성경에서 찾을 수 있는가? 성경에는 다른 성경구절들, 특히 구약을 인용하여 해석하여 사용하는 경우가 많은데, 누구보다 예수께서 구약 성경 구절을 들어 어떤 진리를 입증하기도 하고 또는 메시아 자신에 대해서 증거하기도 하였다. 사도들도 필요할 때마다 구약 성경구절을 인용했는데, 이때 명문뿐 아니라 그 명문을 전제로 삼아 바르고 필연적인 귀결 이끌어내어서 사용했던 것이다.

웨스트민스터 대회 참가자들 중 특히 “바르고 필연적인 귀결”과 관련하여 중요하게 언급되는 인물은 위에 인용되었던 스코틀랜드 대표위원 길레스피이고(Warfield, 1931: 230; McGraw, 2012: 29; Williams, 2015: 47)⁶⁾, 길레스피를 비롯하여 후대의 신학자들이 바르고 필연적인 귀결의 불가피성을 입증하기 위해 예수님의 사용 예로 공통적으로 제시하는 것은 마태복음 22:23-33에 기록되어 있는 내용이다(McGraw, 2012: 6-12, Williams, 2015: 47).

예수님 사역 말기에 한 번은 사두개인들이 예수께 나와서 구약의 형사취수 제도에 의거하여, ‘이 제도에 따르면 일곱 형제가 차례로 한 여자를 아내로 취하는 일이 일어날 수 있는데, 만일 그런 일이 일어났다면 부활 후에 그 여자는 누구의 아내가 되어야

6) 윌리엄즈는 길레스피를 포함한 스코틀랜드 대표위원들의 웨스트민스터 대회에서의 역할에 대해 조금 과장을 보태서 “웨스트민스터 종교회의의 문서들이 탄생한 것은 종교회의에 참석한 신학자들 덕분이지, 아니면 스코틀랜드 대표위원들 덕분인지 알 수가 없다.”라고까지 표현한다(Williams, 2015: 49).

하는가?’ 하는 대단히 어려운 문제를 제시하였다. ‘만일 죽었던 사람이 부활하는 일이 있다면, 풀 수 없는 이런 문제가 발생할 수 있겠으니, 이런 점을 생각해 볼 때 부활 사상이란 얼토당토않은 생각 아니냐?’ 하는 결론이 이들 마음속에 있었던 것이다.

이에 대해 예수께서는 “너희가 성경도, 하나님의 능력도 알지 못하는 고로 오해하였도다.” 하는 말로 그들의 오류의 근원을 지적한 다음, 구약성경의 한 구절을 인용하여 부활을 입증하였는데, 이때 사용한 근거 구절은 모세가 떨기나무 가운데 나타나신 하나님께 그 이름을 여쭙고 들은 답 “나를 너희에게 보내신 이는 너희 조상의 하나님 곧 아브라함의 하나님, 이삭의 하나님, 야곱의 하나님 여호와라 하라.”였다(출 3:15). 여기에 예수님은 하나님께 관한 진리 하나를 보조 전제로 덧붙였다. “하나님은 죽은 자의 하나님이 아니요 산 자의 하나님이시니라(마 22:32)”.

흥미로운 사실은, 인용된 출애굽기 3:15보다 훨씬 명시적으로 부활에 관해서 가르치는 구절들이 있는데도(예를 들면 시 16편; 사 26장) 불구하고 주께서는 그런 구절들을 사용하지 않고 다소 간접적인 방식으로 이 문제에 답하셨다는 점이다. 어쨌든 덧붙여진 전제, ‘하나님은 죽은 자의 하나님이 아니라 산 자의 하나님이다.’에 대해서 사두개인들을 포함해서 아무도 반론을 제기하지 않았고 이 에피소드의 마지막이 “우리가 듣고 그의 가르치심에 놀라더라.” 하는 말로 종결되었으므로 이 전제는 당시의 이스라엘 사람이라면 누구나 인정해야 하는 진리였다고 봐야 할 것이다. 이제 예수님의 논증을 재구성하면 다음과 같이 될 것이다.

하나님은 죽은 자의 하나님이 아니라 산 자의 하나님이다.

모세가 하나님의 이름을 여쭙었을 때 “나는 아브라함의 하나님, 이삭의 하나님, 야곱의 하나님이라.”라는 답을 들었으니, 그러면 아브라함이나 이삭이나 야곱이 이 세상에서는 죽어 그 몸이 무덤 속에 있다고 하더라도 하나님 앞에서는 그들이 여전히 살아 있는 것이다.

그러니 사람은 이 세상에서의 삶을 끝내고 무덤으로 들어갔다 하더라도 그것으로 끝이 아니라 부활하는 일이 있다고 해야 할 것이다.

예수님은 “죽은 자의 부활을 의논할진대 하나님이 너희에게 말씀하신바 나는 아브라함의 하나님이요 이삭의 하나님이요 야곱의 하나님이로라 하신 것을 읽어 보지 못하였느냐?”라고 말씀하셔서(마 22:31,32) 성경의 그 구절을 읽었다면, 그리고 하나님이 죽은 자의 하나님이 아니고 산 자의 하나님임을 알았다면 마땅히 이 구절이 사람의

부활을 함축하고 있다는 사실을 깨달았어야 했음을 지적한다. 즉 예수님은 자신이 바르고 필연적인 귀결을 사용하셨을 뿐 아니라 그 백성에게도 성경을 읽을 때 바르고 필연적인 귀결을 사용해야 한다고 촉구하고 있는 것이다.

예수님의 이런 요구는 부활한 후 제자들에게 하신 말씀에서도 충분히 간취할 수 있다. “미련하고 선지자들의 말한 모든 것을 마음에 더디 믿는 자들이여, 그리스도가 이런 고난을 받고 자기의 영광에 들어가야 할 것이 아니냐 하시고 이에 모세와 모든 선지자의 글로 시작하여 모든 성경에 쓴바 자기에 관한 것을 자세히 설명하시니라(눅 24:25-27)”. 제자들은 구약 성경을 읽을 때 자기들이 읽은 내용에서 그리스도에 관한 내용, 그의 고난과 영광을 추론했어야 했던 것이다. 그리스도는 사람을 지을 때 사람에게 논리적으로 사고할 수 있는 능력을 부여했을 뿐 아니라 성경을 읽을 때에도 그 논리적 사고를 활용해야 할 필요가 있음을 지적하고 있는 것이다.

후에 베드로 사도는 주님의 이 모범을 따라 시편 16:8-11을 근거로 바르고 필연적인 귀결을 통해 그리스도의 부활을 입증한다. 이 시에서 다윗은 “내 영혼을 음부에 버리지 아니하시며 주의 거룩한 자로 썩음을 당치 않게 하실 것임이로다.” 라고 예고했는데, 다윗이 죽어 지금까지 그 무덤이 우리 가운데 있으니 이 시는 그 자신에 관한 것이 아니고 메시아에 관한 시이다. 그러니 예수는 이 시의 예언대로 메시아로 오셔서 죽었다가 부활한 것이다. 베드로 사도는 시편 16편 외에 요엘서 2:28-32, 그리고 시편 110편을 차례대로 인용하여 해명하고 논증한 후 최종적으로 “너희가 십자가에 못 박은 이 예수를 하나님께서 주와 그리스도가 되게 하셨느니라.”하고 결론을 내린다(행 2:36). 당시 이 말을 들은 사람들 중 3천 명은 베드로의 이 바르고 필연적인 귀결이 성경이 가르치는 하나님의 뜻이라고 받아들였던 것이다.

IV. ‘바르고 필연적인 귀결’의 의미

앞에서 살펴본 대로 하나님의 뜻을 알기 위해서는 성경의 명문뿐 아니라 성경에서 바르고 필연적으로 추론하여 얻은 귀결이 반드시 필요하므로, 그리고 성경에서 그리스도와 사도들이 바르고 필연적인 귀결을 사용하고 있을 뿐 아니라 그렇게 하도록 요구하고 있으므로, 『신앙고백』 1장 6절은 “바르고 필연적인 귀결(good and necessary

consequence)”에 의해 성경 명문에서부터 추론하여 하나님의 뜻을 알 수 있다고 고백하였다. 그런데 이 ‘바르고 필연적인 귀결’이란 어떤 귀결을 말하는가?

‘필연적인 귀결’이라는 어구는 논리학의 용어로 쉽게 번역될 수 있을 것처럼 생각된다. 논리학에서는 한 추리에서 전제의 참이 결론의 참을 확실하게 보장하는 경우, 즉 전제가 결론을 함축하는 경우 그런 추리는 ‘타당(valid)하다’고 하고, 그렇지 못한 경우는 ‘부당(invalid)하다’고 한다. 그리고 한 추리에서 전제가 결론을 논리적으로 함축할 뿐 아니라 그 추리의 전제가 모두 참이어서 결론도 참이 될 수밖에 없는 추리를 ‘견실한(sound) 추리’라고 하고, 그렇지 않은 추리는 ‘견실하지 않은(unsound) 추리’라고 한다. 따라서 견실한 추리는 언제나 타당한 추리이지만, 타당한 추리는 견실한 추리인 경우도 있지만 견실하지 않은 추리, 즉 논리적으로는 타당하지만 전제에 거짓이 있고, 따라서 그 추리가 결론의 참을 확실하고 보장하지 못하는 추리인 경우도 있다. 논리학의 이와 같은 기준에 따르자면 『신앙고백』의 ‘필연적인 귀결’이란 타당한 추리의 결론을 말하는 것으로 생각할 수 있을 듯하다. 그러나 정말 그런지는 『신앙고백』 안에서 확인해 보아야 할 것이다.

그런데 주지하다시피 『신앙고백』은 ‘필연적인 귀결(necessary consequence)’이라는 말 앞에 ‘바르고(good)’라는 말을 덧붙여 놓았다. 여기 ‘바르고’는 무엇을 말하는가? 영어로는 ‘good’으로 표현되어 있어서 우리나라 번역본을 보면 ‘선한’이라는 번역한 경우도 있는데,⁷⁾ 그러면 ‘선한 귀결’ 즉 윤리적으로 옳은 내용을 담고 있는 귀결이라는 말인가? 그게 아니면 어떤 다른 특별한 뜻을 갖는 것인가? 이 표현의 뜻을 알려면 어떻게 해야 하는가?

7) 다음의 다양한 우리말 표현들은 번역자들이 ‘good’을 이해하고 번역하는 데 얼마나 고심했는지를 보여 준다.

곽계일, “조리 있고 합당한 이치에 따라”, “타당하고 필연적인 결론” (Muller, 2014: 113, 299)

조계광, “옳고도 모순 없는 논리를 통해” (Shaw, 2014)

김종흠, (사역) “성경을 근거로 삼아 바르고 필연적인 결론을”, (공인역) “필연적인 추론과 귀결에 의하여” (Hodge, 1996: 52, 53)

박윤선, “필연적이고 좋은 추론에 의하여” (박윤선, 2012: 14).

이상웅 외 “선하고 필연적인 귀결” (Sproul, 2012: 33)

송종섭 외 “유일하고 필요한 결과가 성경에서 추론될 수도 있는 일이지만” (송종섭 외, 1979: 11)

김혜성·남정숙, “조리 있고 필연적인 이치로 성경에서 연역할 수 있다.” (김혜성, 2000: 16).

나용화, “아니면 협력하여 선을 이루므로 성경에서 필연적으로 찾아낼 수가 있다.” (Williamson, 1980: 23).

만일 웨스트민스터 대회 회의에서 이 어귀에 ‘바르고’라는 단어를 덧붙인 의도나 목적을 확인할 방법이 있다면 이 회의 이전에 이 주제에 관해 어떤 논의가 있었든, 혹은 후대에 이 표현에 대해 어떤 해명이 있었든지 상관없이 우리는 적어도 당시 대회 참여자들이 이 표현을 통해 표명하고자 했던 내용을 알 수 있을 것이다. 이와 관련하여 우리가 기대할 수 있는 최상의 상황은 웨스트민스터 대회 참여자들 중 이 표현을 포함시키자고 제안한 사람이 누구인지, 그분이 어떤 맥락과 근거로 그런 표현을 제안했는지, 그리고 그 표현에 대한 당시 웨스트민스터 대회의 참여자들 사이에 어떤 토론이 있었고, 어떤 과정을 거쳐 결정되었는지를 기록해 놓은 자료가 있는 경우일 것이다. 여기에 가장 가까운 자료가 웨스트민스터 대회 회의록인데, 그동안 이 회의록이 일부분만 정리되어 출판되었다가 최근에 디스호른(Chad Van Dixhoorn)에 의해 *The Minutes and Papers of the Westminster Assembly*라는 제목으로 그 전체가 정리되어 출간되었다(Dixhoorn, 2012). 이 책은 웨스트민스터 대회에서 발표된 글들을 정리하여 실었고, 또 의사록을 날짜별로 정리하여 수록하고 있다. 그렇지만 이 책에서 『신앙고백』의 1장 6절의 내용이 논의된 날짜의 의사록을 뒤져 보아도 ‘good and necessary consequence’와 관련하여 어떤 구체적인 토론이 있었는지를 알려 주는 내용은 없다.⁸⁾

그 다음에 우리가 할 수 있는 일은 『신앙고백』의 각 조항들, 표현들의 원래 출처가 어디인지를 조사하고 그 원전으로 돌아가서 이 표현의 본래 의도를 확인하는 것일 듯하다. 그렇지만 워필드는 이런 시도가 별 소득이 없을 것이라고 단언한다(Warfield, 1931: 159-190). 워필드에 따르면 이 점은 웨스트민스터 대회의 의식적인 목표와도 관련되어 있다. 종교개혁이 시작된 후 개혁교회 안에서는 안팎의 논쟁들을 거치면서 가톨릭과는 구별되면서도 개혁교회 안에서 보편적으로 채택될 만한 개혁신앙의 포괄적인 진술을 만들어내려는 강한 욕구가 있었다고 한다. 이 점은 웨스트민스터 대회에서도 마찬가지였는데, 특히 1643년 스코틀랜드와 영국 사이의 엄숙 동맹을 맺고 난 이후 이런 목표는 그들 앞에 명시적으로 제시되었고, 스코틀랜드는 이 목표를 이루기 위해 5명의 위원들을 보내 장기간 런던에 체류하면서 이 일을 돕도록 하였다. 웨스트민스터 대회는 이 목적을 위해 이전부터 그들 가까이 있었던 아일랜드 신조(1615년)와 39조

8) 웨스트민스터 대회가 『신앙고백』의 1장의 내용에 대해 논의한 날짜들은 워필드의 도움을 받았다. 워필드는 “The Making of The Confession”에서 『신앙고백』의 각 장이 논의된 웨스트민스터 대회 회의의 날짜들을 정리하여 제시하고 있다(Warfield, 1931: 107-116).

신조(1571년)를 존중했을 뿐 아니라 대륙의 신학과도 조화를 이루려고 노력했다.⁹⁾ 그러므로 워필드는 “말하자면 성경에 관한 웨스트민스터 신앙고백의 주된 원천은 개혁 신앙의 일반적인 가르침이다.” 라고 개괄하면서, 신앙고백 조항들의 출전을 밝혀 보려고 헛수고하지 않는 게 좋겠다는 조언을 덧붙이고 있다(Warfield, 1931: 162). 그렇다면 이 표현을 처음으로 사용한 원전을 찾아서 거기에서 이 표현의 뜻을 확인하는 일도 포기할 수밖에 없는 것처럼 보인다.

우리로서 할 수 있는 최상의 일은 당시의 신학자들이 개인적으로 바르고 필연적인 귀결을 어떻게 이해했는지를 찾아보는 것인 듯한데, 이마저도 자료가 많지는 않다. 맥그로는 그런 사람으로서 길레스피와 디슨(David Dickson)을 들고 있지만¹⁰⁾ 이 중 ‘바르고 필연적인 귀결’이 어떤 것인지를 해명한 사람은 길레스피 한 사람이다. 어쨌든 우리는 먼저 바르고 필연적인 귀결에 대한 길레스피의 설명을 살펴볼 것이다. 이를 통해 그가 인간의 이성, 논리에 대해서 어떻게 이해하고 있는지, 그리고 바르고 필연적인 귀결을 어떻게 이해하고 있는지 검토할 것이다. 그 다음에는 맥그로의 설명을 소개할 것이다. ‘바르고 필연적인 귀결’의 적절한 설명은 마지막으로 다룰 윌리엄즈에게서 찾게 될 것이다.

스코틀랜드의 대표위원 중 한 사람으로서 바르고 필연적인 귀결의 원리를 가장 충실하게 설명하고 옹호했다고 평가되는 길레스피는 자신의 책에서 바르고 필연적인 귀결에 대해 다음과 같이 설명하고 있다(Gillespie, 1649: 238-239).

기록된 하나님의 말씀으로부터의 필연적인 귀결은 그 결론을 충분히 그리고 강력하게 입증하기 때문에 그 내용이 이론적이라면 그것은 우리가 믿어야 할 확실한 신학적 진리이고, 그 내용이 실천에 관한 것이라면 그것은 우리가 순종해야 할 필수적인 의무, 즉 하나님의 법이다.

위의 명제는, 이 사람이나 저 사람, 이 교회나 저 교회가 성경으로부터 잘못된 추론이나 결론들을 이끌어내면서 그것이 강력하고 필연적인 귀결이라고 믿는 것을 허용할 정도로 확장되어서는 안 된다. 내가 말하고자 하는 것은 필연적인 귀결이라고 사람들이 여기는 것이 아니라 필

9) 워필드는 『신앙고백』의 성경에 관한 조항들을 당시 Ball이 작성한 “A Short Treatise containing all the principal Grounds of Christian Religion”의 조항들, 그리고 Usher가 작성한 “The Sum and Substance of the Christian Religion”의 항목들과 나란히 배열하여 비교하고 있다(Warfield, 1931: 170-190). 1장 6절을 이루고 있는 다른 중요한 내용들은 Ball이나 Usher의 문서에 공통적으로 나오지만 바르고 필연적인 귀결에 관한 항목은 『신앙고백』에만 나온다.

10) 여기에는 언어적인 한계가 우리의 발목을 잡고 있는 듯하다. 맥그로에 따르면 당시의 많은 자료들은 라틴어로 작성되어 있어서 오늘날의 일반인들의 접근을 막고 있다고 한다(McGraw 2012: 29).

연적인 귀결인 것이다. 또 위의 명제는 알미니안주의자들이 원하듯이 너무 좁게 이해되면 안 된다. 이들은 성경의 명백한 본문으로 증명되거나, 아니면 이성적인 능력을 가진 어떤 사람도 논박하지 않고 또 논박할 수 없는 귀결에 의해서 증명되지 않으면 어떤 증명도 인정하지 않는다. …… 만일 이런 원칙을 우리가 수용한다면 우리는 알미니안주의자들, 반삼위일체론자들, 소시안파, 교황주의자들을 반대하여 개혁주의 교회들이 견지하고 있는 많은 필수적인 진리들을 포기해야만 한다. 이 진리들을 입증하기 위해 성경에서부터 이끌어낸 추론 및 논증들을 이 반대자들은 바른 것으로(as good) 인정하지 않기 때문이다.

둘째로, 위의 명제는 다음과 같은 것을 전제한다. 즉 성경에서부터 결론을 이끌어 내는 인간의 이성이 우리의 신앙과 양심의 근거가 될 수 있는 것은 아니라는 것이다. 왜냐하면 인간의 이성이 성경에서부터 결론과 논증을 이끌어 낼 수 있지만 그 귀결, 또는 그 결론을 우리가 믿고 받아들이는 것은 이성의 힘에 의해서가 아니라 그것이 하나님의 진리요 의도이기 때문이다. ……

셋째로, 게하드(Gerhard)가 지적한 대로 우리는 타락한 이성과 거듭난 이성 또는 교정된 이성을 구분해야 한다. 즉 자연적 육신적인 원칙과 감각, 경험 등으로부터 신적인 일에 관해 논증하려고 하는 자연 이성과 그리스께 사로잡히고 굴복하여 순종하는 이성을 우리는 구분해야 한다. 후자는 신적인 일들을 인간의 규칙이 아니라 신적인 규칙을 따라 판단하고, 성경의 원칙들이 아무리 육적인 지혜와 반대된다 하더라도 그 원칙들을 고수한다. 하나님의 영광과 영적이고 신적인 일들에 관한 문제들을 다룰 때 성경으로부터 이끌어 낸 귀결과 결론에 만족하고 확신하는 것은 이 뒤의 이성이지 앞의 이성이 아니다.

이 인용문에 담겨 있는 길레스피의 입장을 윌리엄즈는 다음의 네 가지로 정리한다(Williams, 2015: 48). 첫째, 가능한 결론이거나 심지어 개연적인 결론이라고 해서 그것을 교리로 인정해서는 안 된다. 오직 객관적으로 필연적인 귀결만 성경적인 진리로 공표되어야 한다. 둘째, 이런 필연적 귀결이 언제나 만장일치의 동의를 얻고 보편적으로 받아들여지는 것은 아니다. 많은 정통적인 진리가 바로 그 필연적인 귀결에 의해서 세워졌지만 아리우스파나 반삼위일체론자들은 이를 받아들이지 않는다. 셋째, 길레스피는 권위를 언제나 인간의 이성이 아니라 성경에 두고 있다. 길레스피는 성화된 이성의 추론 능력을 신뢰하지만 그는 확신의 근거를 인간의 이성이 아니라 (하나님에 의해서) 의도된 뜻 전체를 포괄하는 성경에 두고 있다. 이성과 연역은 성경의 진리가 파악되는 수단에 불과하다. 마지막으로 길레스피는 신령한 진리가 영적으로 분별되어야 한다는 점을 확인한다. 오직 중생한 이성만 영적이고 신적인 문제들에 관하여 성경으로부터 바로 필연적인 귀결을 연역하고 받아들일 수 있다.

길레스피의 인용문을 윌리엄즈의 설명과 함께 종합해서 살펴볼 때 우리는 길레스피가 바로 필연적인 귀결에 대해서 다음과 같이 이해하고 있음을 알게 된다. 첫째, 앞

에서 우리는 논리학의 용어를 빌려 ‘바르고 필연적인 귀결’의 ‘필연적인 귀결’을 ‘주어진 전제에서 타당하게 연역된 결론’이라고 이해할 수 있을 것이라고 제안해 보았는데, 길레스피의 설명을 따르면 『신앙고백』의 ‘필연적인 귀결’은 논리학의 타당한 추론의 결론보다는 훨씬 약하게 해석되어야 한다는 것을 알 수 있다. 알미니안주의자들, 반삼위일체론자들, 교황주의자들은 인정하지 않는 교리들이라도 개혁신교회에서는 성경에서부터 바르고 필연적인 귀결로 이끌어 낸 결론으로 인정하기 때문이다. 즉 바르고 필연적인 귀결이란 이성적 사고 능력을 가진 어떤 사람도 반박할 수 없는, 논리학에서 말하는 필연적인 추론에 의한 귀결을 말하는 것이 아닌 것이다.

둘째, 개혁주의자들은 논리적인 추론, 이성의 사고 능력이 성경에서 하나님의 뜻을 알아내는 데 중요한 수단임을 인정하지만 인간의 이성이나 논리를 절대적인 기준으로 삼고 있지는 않다.

셋째, 길레스피는 논리적인 추론의 과정에서도 중생의 역할을 인정하고 있다는 점이다. 위의 인용문은 이 점을 분명하게 언급하고 있는데, 사실 『신앙고백』의 1장 6절 자체가 이 점을 명시하고 있다. 『신앙고백』은 성신의 내적 조명의 조명이 성경 명문을 이해할 때뿐 아니라 성경에서부터 바르고 필연적인 귀결을 이끌어 내는 과정에서도 필요하다고 말하고 있다.

최근 맥그로는 이 표현의 성경적 근거 및 역사적, 신학적, 목회적 중요성을 연구하여 *By Good and Necessary Consequence*라는 작은 책자를 펴냈다. 맥그로는 ‘바르고’의 뜻이 『신앙고백』 1장 6절에 이미 암시되어 있다고 이해한다(McGraw 2012: 3). 하나님 자신의 영광과 사람의 구원과 믿음과 생활에 필요한 모든 것에 관한 하나님의 온전한 뜻이 성경에 명시적으로 기록되어 있는 경우가 있는데 여기에는 직접적인 지시, 금지, 진리 진술, 분명하게 승인된 예들이 포함된다. 그런데 성경의 신적 저자가 (성경 구절을 통해) 의도하고 함축하고 있기는 하지만 성경 본문 표면에 명확하게 드러나 있지 않기 때문에 성경의 한 구절 또는 여러 구절로부터 추론할 수밖에 없는 교리나 규범들이 있다. “바르고 필연적인 귀결”이란 이런 것을 말하는 것이고, 이런 교리나 규범들에 도달하는 과정이 바르고 필연적인 추리라는 것이다. 그는 바르고 필연적인 추론에 대해서 조금 더 부연하기를, 이 추리는 “바른” 추리, 또는 성경 본문에서 정당하게(legitimately) 추론한 추리여야 하고, 억지로 본문에 집어넣은 추리나 임의적인 추리가 아니라 필연적인 추리여야 한다고 말한다.

맥그로는 그가 말하는 ‘정당하게 추론한 추리’가 무엇인지 더 이상 설명하지 않고 논리적인 추론이 사용된 예를 소개한다. 루터는 하나님께서 태양이 머물도록 명하셨다고 기록한 여호수아서의 한 구절을 근거로 하여 태양이 지구를 중심으로 공전한다고 선언하였다. 그러나 이것은 지구에 묶여 있는 사람의 관점에서 태양의 움직임을 서술하는 성경의 일상생활의 어법을 오해하여 했기 때문에 생긴 오해이다. 성경은 태양이 지구 주위를 돌고 있다고 가르치지도 않고 그 반대라고 가르치지도 않는다. 따라서 맥그로가 판단하기에는, 이 구절에서 정당하게 추론할 수 있는 것은 하나님께서 낮과 밤의 자연적인 과정의 주권자이시며, 그래서 이 과정을 그분이 원하실 때마다 원하는 방식대로 얼마든지 변경할 수 있는 분이라는 사실뿐이다(McGraw 2012: 5). 결국 ‘바르고 필연적인 귀결’의 의미는 성경 본문에 부인할 수 없도록 함축된 내용들을 인식해내는 데 있다. 맥그로는 이런 바르고 필연적인 귀결들은 성경 본문이 취하고 있는 신학적 뼈대를 반영하기 마련이고, 그래서 바르고 필연적인 귀결의 초점은 이렇게 밑에 깔려 있는 그 가정들을 분명하게 드러내는 데 있다고 설명한다.¹¹⁾

‘바르고 필연적인 귀결’에 대한 맥그로의 이상의 설명은 이 어구의 정확한 뜻을 이해하는 데 큰 도움이 안 된다. 오히려 맥그로보다 조금 앞서 “Good and Necessary Consequence in the Westminster Confession”이라는 논문을 발표한 윌리엄즈가 좀 더 명확하게 설명한다. 윌리엄즈의 설명은 다음과 같다(Williams, 2015: 50).¹²⁾

11) 맥그로도 언급하고 있는 19세기 스코틀랜드의 신학자 배너맨(James Bannerman, 1807-1868)은 *The Church of Christ*의 부록에서 다음과 같이 설명하고 있다: “이 귀결들은 정말 성경에 포함되어 있는 것들이고, 그러므로 그것들을 ‘바른’ 것이다. 그것들은 영감을 받은 저자들의 말 속에 있지 않고 각각의 말들의 관계 속에 있고, 그 진술 전체가 전하는 의미 속에 있다. 그렇기 때문에 그 귀결들은 성경의 명문과 함께 신적인 기원을 갖는 것이며, 하나님의 마음을 표현하는 것으로서 똑같은 권위를 우리에게 발휘한다.” “여기서 말하고 있는 귀결들이란 ‘바른’ 뿐만 아니라 ‘필연적인 귀결’이다. 귀결들은 후자에 해당하지 않으면서도 전자에 해당할 수 있다. 그렇지만 한 성경에서의 귀결이 우리의 신앙고백의 규정에 맞으려면 그 귀결은 ”바른’ 뿐 아니라 - 즉 정말 성경에 포함되어 있어서 거기에서 계시되고 있는 신적인 진리의 한 부분이어야 하고 - 또 필연적이어야 한다. 즉 무슨 정교한 논증의 긴 과정을 세울 필요가 없이 하나님의 말씀의 그 진술 안에 그 내용이 불가피하게 평이하게 포함되어 있다는 것을 합리적이고 편견이 없는 정신을 가진 사람이라면 누구나 인정할 만한 것이어야 한다.”(Bannerman, 2017: Kindle location 13077, 13085) 맥그로가 생각하는 ‘정당함’이라는 말의 의미가 배너맨이 말하고 있는 ‘정말 성경에 포함되어 있음’을 말하는지도 모르겠다. 그런데 배너맨도 ‘정말 성경에 포함되어 있음’을 어떻게 판단할 수 있는지는 충분히 설명하지 않고 있다.

12) 이 논문은 2015년에 *Reformed Presbyterian Theological Journal*에 게재되었지만 그보다 먼저 *The Faith Once Delivered: Essays in Honor of Wayne R. Spear*, ed. Anthony T. Selvaggio

성경적인 연역이 충족시켜야 할 두 조건, *바르고 필연적*이어야 한다는 것이 대단히 중요하다. “바르고”라는 조건은 틀림없이 성경적인 연역이 다른 성경과 조화를 이루어야 한다는 것을 의미한다. 『신앙고백』은 1장 9절에서 “성경을 바르게 해석하는 준칙은 성경 자체입니다.”라는 정당한 원칙을 수립하고 있다. 이 원칙은 성경적인 연역에도 물론 적용될 것이다. 연역이 “바른” 연역이 되려면 이 기준에 의해서 평가되어야 할 것이다. 바른 연역은 성경이 가르치는 알려진 진리 전체와 일치해야 하고, “더 분명하게 말하는 다른 구절들”과 조화를 이루어야 한다.

이 연역의 두 번째 조건은 “필연적”이어야 한다는 것이다. 연역은 논증적으로 확실하고 합리적인 부정이 불가능해야 한다. 혹은 친숙한 법정적 용어를 빌리자면 “합리적 의심을 넘어” 있어야 한다. 빈약한 성경적 근거 위에서 창조적으로 신학적인 추론을 하는 일을 방지하기 위해서는 이 조건이 꼭 필요하다. 단지 가능하거나 생각해 볼 수 있는 성경적 추론은 교회의 교리와 실천을 수립하기 위한 재료가 될 수 없다. 성경적인 연역이 성경적 진리의 건물 안에서 자기의 고유한 자리를 차지하고 그것과 연관되어 있는 다른 진리들과 조화를 이루려면 그 연역은 필연적인 것이어야 한다.¹³⁾

윌리엄즈는 “필연적”이라는 조건을 상당히 온건하게 규정하고 있다. 앞에서 우리는 길레스피가 이 추론의 필연성을 이성적 능력을 가진 어떤 사람도 반박할 수 없는 그런 필연성이 아니라고 이해한 사실을 확인했었다. 길레스피는 바르고 필연적인 귀결을 너무 엄밀하게 이해하면 개혁주의가 알미니안주의, 반삼위일체론자들, 교황주의자들과는 달리 공인하는 개혁주의 교리들이 인정될 수가 없게 된다고 보았다. 윌리엄즈의 규정은 길레스피의 규정을 현대적인 용어로 바꾸어서 표현한 것이라고 이해된다. 성경으로부터의 바르고 필연적인 추론은 논리학에서 말하는 타당한 추론이라기보다는 그 추론 과정에 대해 합리적인 부정이 가능하지 않은 추론, 또는 합리적인 의심을 넘어서는 추론을 말한다.

윌리엄즈는 첫 번째 조건, 바른 추론이어야 한다는 조건에 대해서는 별 설명 없이 1장 9절의 내용과 동일시하고 있다. 여기에 대해서는 설명이 필요할 것이다. 『신앙고백』 안에서 ‘바른 추론’은 왜 ‘다른 성경과 조화를 이루는 추론’인가?

(Phillipsburg, N.J.: P&R, 2007)에 포함되어 발표되었다. 이 책은 국내에서 김은득 역, 『웨스트민스터 총회의 유산 : 단번에 주신 믿음』(개혁주의신학사, 2014)으로 출판되었다.

13) 윌리엄즈는 “바르고 필연적인 귀결”이란 검증할 수 있는 범위 안에서 참인 전제들(verifiably true premises)과 연역적인 타당성을 지닌 것이라고 규정하면서, 따라서 바르고 필연적인 귀결이란 건전(sound)한 추론에 해당한다고까지 말한다. 그러나 윌리엄즈가 설명한 것처럼 『신앙고백』의 바르고 필연적인 귀결은 논리학의 타당성, 건전성의 기준을 엄격하게 적용하지 않고 완화시켜서 사용하고 있으므로 『신앙고백』의 바르고 필연적인 귀결이란 곧 논리학에서 말하는 건전한 귀결이다. 라고 이야기하는 것은 과장된 표현이라고 생각된다.

이 점을 이해하기 위해서는 『신앙고백』의 1장 전체의 맥락을 놓고 생각해 볼 필요가 있다. 우리는 지금까지 1장 6절의 ‘바르고 필연적인 귀결’이라는 항목을 ‘성경의 본문에 명시적으로 표현되어 있지 않은 내용을 성경 본문을 근거로 이끌어 내는 정당한 방식’이라는 측면에서 다루었지만, 1장의 전체적인 흐름을 놓고 볼 때 6절은 성경을 해석하는 방법을 다루고 있는 것이 아니라 성경의 충족성을 다루고 있다. 이 점은 6절의 전체적인 내용에서도 확인되고 워필드가 이 항목에 붙인 제목에서도 엿볼 수 있다 (Warfield, 1931: 224). 그러니까 1장 6절이 중요하게 말하는 것은 하나님의 뜻을 알기 위해서는 성경으로 충분하다는 것이다. 그런데 성경에서 하나님의 뜻을 아는 것이 명문만 읽어서 되는 것이 아님이 분명하고 때로는 해석이 필요하고 하나님의 어떤 뜻은 명문에서 추론해 내는 것이 필요하니까 그런 면을 표현할 필요가 있는데, 『신앙고백』은 성경의 명문에서 하나님의 뜻을 이끌어내는 이 과정을 총칭하여 ‘바르고 필연적인 귀결’이라고 표현한 것이다.

명문에서 하나님의 어떤 뜻을 이끌어 내는 과정을 왜 하필이면 논리적 추론이라고 이해했는가 하는 점을 충분히 설명하려면 종교개혁 당시의 성경해석학을, 그것도 중세의 성경해석학과 대비시켜서 이야기해야 할 것이다. 그렇지만 이런 일은 이 논문의 범위를 넘어가는 일일 것이다. 필요한 만큼만 아주 간략하게 제시하자면 다음과 같이 이야기할 수 있다. 어거스틴 이후 중세를 지배했던 성경해석학은 4중의미론(quadriga)이었다고 한다. 성경의 본문은 저자가 원래 맥락에서 말하려고 했던 뜻, 즉 역사적 의미를 갖고 있지만 그 외에도 알레고리적 의미, 교훈적 의미, 유비적 의미를 갖고 있다고 보았다. 그런데 나중에 토마스 아퀴나스 등의 일부 중세 신학자들은 이중에서 역사적인 의미에 우선권을 두고 다른 세 가지는 믿음과 실행에서 필수적이지 않다고 주장했고, 르네상스 인문주의자들은 여기에서 좀 더 나아가 역사적인 의미만 강조하였다. 그런데 역사적 의미만 강조하다 보면 본문이 갖고 있는 신학적인 의미가 사라질 위험에 있게 된다. 구약을 읽을 때 역사적 문맥에서 읽을 뿐 아니라 그 안에 내재되어 있는 기독교론적 의미도 드러내야 하는데, 이런 요소가 무시될 상황에 있게 된 것이다. 개혁주의자들은 성경의 역사적 의미를 강조하면서 동시에 신학적인 의미를 살려야 했고 맥그로에 따르면 이를 위해서 채택한 방법이 바르고 필연적인 귀결의 도입이라는 것이다(McGraw 2012: 19-29).

『신앙고백』은 6절에서 이렇게 명문이 말하는 것 이상의 하나님의 뜻을 찾아내는 방

법 하나를 대표적으로 지적해 놓은 다음 7절과 9절에서 성경 해석의 문제를 다룬다. 7절은 성경의 모든 부분이 다 자명한 것도 아니고 모든 사람에게 명료한 것도 아니지만 구원을 위해 꼭 필요한 내용은 아주 분명하게 제시되어 있어서 보통 사람이라도 충분히 이해할 수 있다고 말한다. 그렇지 않은 부분의 해석에 대해서 9절이 다루고 있는데, 한마디로 성경은 성경을 기준으로 해석해야 한다는 것이다.

그러나 이 두 절의 내용으로 성경해석의 모든 내용이 설명된 것은 아님이 분명하다. 루이스 벨코프의 작은 책 『성경해석학』도 성경을 바르게 해석하기 위해서는 문법 역사적 해석뿐 아니라 예컨대 상징적 모형적 해석과 같은 신학적 해석이 필요하다고 지적한다(Berkhof, 2008). 이 신학적 해석이란 필연적인 귀결의 범위를 넘어가는 해석이다. 『신앙고백』을 작성할 때 이런 내용들까지 다 생각하면서 성안했는지의 여부는 우리로서 단언하기 어렵다. 그러나 우리가 1장의 항목들을 이해할 때는 이런 내용들을 다 포함하는 방식으로 이해해야 할 것이다. 마찬가지로 6절의 ‘바르고 필연적인 귀결’도 이런 내용을 다 포함할 수 있는 방식으로 이해하는 것이 마땅할 것이다. 그리고 ‘바르고 필연적인 귀결’을 성경 해석의 한 방법으로 봐야 한다면 ‘바르고 필연적인 귀결’도 1장 9절의 규정을 따라야 한다. 그래서 하나님의 뜻을 알기 위해 성경을 근거로 연역을 할 때에는 필연적인 연역이어야 할 뿐 아니라 바른 연역, 즉 성경의 다른 부분, 결국 전체와 조화를 이루는 연역이어야 한다. 이렇게 이해하면 윌리엄즈가 바른 추론이라는 조건을 1장 9절의 내용과 동일시하는 것이 무리가 없다는 결론에 이르게 된다. 그리고 이렇게 이해할 때 맥그로의 설명이나 배너만의 설명도 불만족스럽기는 하지만 수용할 수 있게 된다.

이제 『신앙고백』의 1장 6절의 저 ‘바르고 필연적인 귀결’의 의미에 대한 지금까지의 논의를 정리하자. 첫째, 이 항목의 ‘필연적인 귀결’은 논리학의 필연적인 추리, 즉 타당한 추리의 결론이라는 의미보다는 훨씬 온건하게 넓게 이해되어야 한다. 윌리엄즈의 표현을 빌리자면 여기 필연적인 귀결이란 합리적인 부정이 불가능한 추론, 또는 합리적인 의심을 넘어서는 추론이다. 성경은 문법적으로 역사적으로 정확하게 해석하기만 하면 그 속에 담겨 있는 하나님의 뜻을 다 알 수 있는 것이 아니고 경우에 따라서는 상징적 모형적 해석도 해야 하므로 필연적인 귀결은 이런 해석도 허용할 수 있을 만큼 넓게 이해되어야 한다.

둘째, ‘바른 추론’이란 다른 뜻이라기보다는 성경 전체의 가르침과 일치하는 추론을

말한다. 윌리엄즈는 이렇게 이해해야 할 근거를 충분히 제공하고 있지는 않지만 『신앙고백』 1장의 전체적인 흐름을 놓고 볼 때 이렇게 이해하는 것이 자연스럽게 여겨진다. ‘바른 추론’의 의미에 대한 다른 설명을 접할 수가 없는 상황에서는 이런 해석이 우리가 취할 수 있는 최상의 해석이라고 생각된다.

셋째, 이런 ‘바르고 필연적인 귀결’을 이끌어 낼 때에도 성신의 조명이 필요하다. 성경에서 바르고 필연적인 귀결을 이끌어내고, 그 귀결을 하나님의 뜻으로 받아들일 수 있는 사람은 오직 중생한 사람뿐이다.

Ⅲ장에서 그리스도께서 바르고 필연적인 귀결을 사용한 예를 살펴보았는데, 우리는 이 경우를 바르고 필연적인 귀결의 모범적인 사례로 삼을 수 있을 것이다. 우리가 조금 전에 정리한 ‘바르고 필연적인 귀결’의 조건들이 이 사례와 잘 맞는지 확인해 보는 것도 의미가 있을 것이다. 그 자리에서 요구된 추론은 다음과 같은 것이었다. ‘하나님은 죽은 자의 하나님이 아니라 산 자의 하나님이므로, 비록 아브라함, 이삭, 야곱이 이 세상에서의 생명이 다하고 지금은 무덤 속에 들어가 있으나 하나님이 여전히 그들의 하나님이라 하였으니 그들은 여전히 하나님 앞에서 살아 있으며, 따라서 사람이 죽으면 그것으로 끝이 아니라 부활이 있다.’ 이 추론은 충분히 필연적인 추론이다. 합리적인 부정이 불가능하며 합리적인 의심을 허용하지 않는 추론이었으므로 논박을 작정하고 논쟁을 시작한 사두개인들도 더 이상 반론을 제기할 수 없었다. 이 추론은 성경 전체의 교훈과 잘 어울리는 결론이었는데, ‘하나님은 죽은 자의 하나님이 아니라 산 자의 하나님이다.’는 지식은 성경 전체에서 가르치는 교훈이기 때문이다. 따라서 주께서는 성경에서 하나님의 뜻을 제대로 알아내기 위해서는 성경을 제대로 알고 하나님을 제대로 알아야 한다는 점을 지적해 주셨다. “너희가 성경도, 하나님의 능력도 알지 못하는 고로 오해하였도다.” 다만 이 장면에서는 성신에 대한 언급은 없는데 당시는 아직 성신이 교회에 임하기 이전이므로 성신에 대한 언급은 부적절했을 것이다.

V. 논리에 대한 몇 기독교 학자들의 이해와 평가

『신앙고백』이 ‘필연적인 귀결’ 앞에 ‘바르고’라는 한정어를 덧붙이는 것은 카이퍼로부터 시작된 소위 ‘세계관 운동’보다 시기적으로 앞선다. 카이퍼 이후 기독교 학자들이

기독교적인 관점에서 논리학을 어떻게 파악했는지를 살펴보고 『신앙고백』의 ‘바로고 필연적인 귀결’에 함축되어 있는 논리관과 비교해 보는 것도 흥미로운 일일 것이다. 그래서 이 절에서는 몇 기독교 학자들의 논리학에 대한 견해를 간단하게 검토해 보려고 한다. 먼저 카이퍼의 입장을 살펴보고, 그의 주장을 철학적으로 발전시킨 도예베르트, 그리고 클락의 경우와 포이트레스의 경우를 각각 살펴보려고 한다.

1. 카이퍼 : 공동영역의 하나인 논리

기독교 세계관 운동의 창시자라 할 수 있는 카이퍼(Abraham Kuyper, 1837-1920)는 그의 책 『신학대사전』(*Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*)에서 두 종류의 인류와 이에 따른 두 종류의 과학을 주장하였다(Kuyper, 1898: 152, 154). 그러나 그는 이 두 과학 사이에 접촉점이 될 수 있는 몇 요소를 인정하는데, 그중 하나가 논리이다.

카이퍼는 중생을 경험하였는지의 여부에 따라서 인류가 둘로 나뉜다고 설명한다. 중생에 의해서 생긴 이 차이는 그 간격을 메꿀 수 없는 종류의 것인데, 왜냐하면 그것은 그 차이가 인류의 내재적인 원인에 의해서 일어난 것이 아니라 인류 밖에 있는 초자연적인 작용자 성신에 의해서 일어나기 때문이다(Kuyper, 1898: 152).

기독교는 우리 앞에 이런 가장 중요한 사실을 제시한다. 조명에 뒤따른 중생, 곧 거듭 남에 대해서 말하기 때문이다. 중생은 사람을 그의 존재 자체로부터 변화시킨다. 그리고 이런 변화는 초자연적인 작용자에 의해서 일어난다. …… 이 “중생”에 의해서 인류는 둘로 나뉘고 인간의 의식의 통일성은 폐지된다. 외부로부터 야기된 이 “거듭 남”의 사실이 비록 잠재적이긴 하나 인간 존재를 바꾸고 그의 의식에 변화를 일으킨다면 이 변화를 겪었는지 아니면 겪지 않았는지에 따라서 인간의 보편적인 의식 내부에는 그 어떤 다리로도 연결해 줄 수 없는 심연이 생기게 된다.

중생에 의한 변화는 사람 존재 자체를 바꾸고 다른 종류의 삶의 열매를 맺게 한다. 카이퍼는 접붙임을 받은 나무와 그렇지 않은 나무의 예를 들어 이를 설명한다(Kuyper, 1898: 152, 153).

이것은 그 일부는 접붙임을 받고 일부는 그대로 놓아 둔 야생 과일나무에서 일어나는 일과 같다. 그 접붙임이 성공적으로 이루어졌고 또 적절하게 시행되었다면, 접붙임을 받은 순간부터 두 종류의 나무의 성장은 완전히 달라진다. 그 차이는 상대적 정도의 차이가 아니라 종류의 차

이이다. …… 접붙임을 받지 않은 나무가 아무리 풍성하고 화려하게 잎을 내고 꽃을 피운다 하더라도 이 나무는 접붙임을 받은 나무가 맺는 열매를 도무지 맺지 못한다. …… 나무가 1/10은 사람의 재배를 받고 9/10은 야생으로 있다가 점차 완전히 재배를 받는 그런 경우는 없다. 다만 접붙임을 받든지 접붙임을 받지 못하든지 둘 중 하나이다. 그리고 이 나무의 차후의 성장의 전체 결과는 이 근본적인 차이에 달려 있다.

중생은 사람을 내부로부터 변화시키기 때문에 중생한 자의 의식에서는 그렇지 중생하지 않은 자와는 다른 내용이 솟아오른다. 그래서 우주를 다른 관점에서 대면하고 내부의 다른 충동에 의해서 스스로 움직인다. 이렇게 두 종류의 사람이 있다는 사실은 필연적으로 두 종류의 삶과, 삶에 대한 의식, 그리고 두 종류의 과학이 존재한다는 사실을 성립시킨다(Kuyper, 1898: 154).

그렇다면 기독교적 과학이 따로 있고 비기독교적인 과학이 따로 있다는 것인가? 카이퍼는 그렇지 않다고 말한다. “진리는 하나이고, 인간 의식에 반영되어야 할 내용은 이 진리라고 이해되는 한 과학(science)은 오직 하나이다.”(Kuyper, 1898: 155) 그리고 과학을 지각과 관찰과 사고의 결과를 체계화한 것이라고 이해하는 한 과학적 탐구의 결과에서의 차이는 정도의 문제이지 근본적인 것일 수는 없다.

카이퍼가 말하려는 것은 다음과 같은 것이다. 두 종류의 인류, 즉 중생을 받은 인류와 그렇지 않은 인류는 대상을 탐구하되 존재하는 것들에 대한 과학적 체계를 얻기 위해 과학적인 방식으로 그렇게 하고자 하는 충동을 느낀다. 어떤 면에서 이 두 인류의 노력과 활동은 동일한 성격을 지닌다. 동일한 목적을 추구하고 동일한 종류의 노력, 즉 각각의 진영에서 과학적 탐구라고 일컬어지는 노력을 기울이기 위해 자신의 힘을 쏟는다. 그런데 카이퍼에 따르면, 형식적으로는 이 일이 동일하지만 이들의 활동을 정반대의 방향을 향한다. 왜냐하면 출발점이 다르고 또 본성이 다르므로 다른 방식으로 이 일을 접근하고 다른 방식으로 사물을 보기 때문이다. 따라서 그 결과 두 진영이 같은 집의 다른 부분을 건축하고 있는 것이 아니라 각기 다른 집을 짓고 있게 된다는 것이다. 그러면서 이 두 진영은 각기 자기 건물, 과학이 참이라고 주장한다는 것이다. 양 진영은 상대에 대해서 그들도 과학적 작업을 수행하고 있다는 점을 인정하지만 오직 형식적인 측면에서만 인정한다는 것이다. 그것은 마치 서로 대치하고 하고 있는 두 군대가 군인의 명예와 군사적인 가치를 상호 인정할 수 있는 바로 그 방식으로 그렇게 한다는 것이다(156). 결국 결과를 놓고 생각할 때에는 그 내용이 상대의 것과 여러

면에서 반대이고 완전히 다르다는 사실을 숨길 수 없다는 것이 카이퍼의 생각이다.

카이퍼는 두 인류 사이의 차이가 초자연적인 것에서 비롯된 것이기 때문에 근본적이고 그러므로 그 간격은 어떤 것으로도 메울 수 없다고 했지만 두 인류에 의한 두 과학 사이의 접촉점을 완전히 부인하지는 않았다. 출발점이 다르고 사물을 바라보는 시선이 다르기 때문에 상대의 연구 결과를 그대로 인정할 수가 없고 양 진영 사이의 대화 자체가 어렵지만 두 진영은 서로 도움을 받을 수 있다고 보았다. 한쪽에 의해서 잘 수행되어 축적된 학적 연구 결과에 대해서는 다른 쪽이 새삼스럽게 연구할 필요가 없이 그대로 받아쓰는 일이 가능하다는 것이다. 또 두 진영은 서로를 견제하면서 상대가 자기의 주장을 논리적으로 제대로 입증했는지를 검토하고 도전하기 때문에 결과적으로 각 진영은 자기의 주장을 입증하는 방식을 좀 더 엄밀하게 만들게 되기도 한다고 한다.

이런 대화와 상호 기여가 가능하게 하는 두 과학 사이의 공동의 영역은 말하자면 중생의 사실이 영향을 미치지 않는 곳인데, 카이퍼는 이런 요소로 세 가지를 인정한다. 첫째는, 감각의 영역이다. 카이퍼는 감각의 영역에서는 중생이 차이를 빚지 않는다고 판단한다. 무게와 길이를 재고 수를 세는 것에 국한되어 있는 보다 일차적인 관찰의 전영역은 양쪽에 공통적이라는 것이다(157). 둘째로, 카이퍼는 정신과학의 영역에서도 공통적인 영역을 인정하는데, 그것은 사람이 혼과 몸의 혼합으로 구성되어 있다는 사실에 의존한다. 사람의 이런 본성 때문에 정신과학에서 탐구의 일부는 밖으로 관찰할 수 있는 사실들에 대한 진술을 포함하게 된다. 카이퍼가 여기에 해당하는 예로 드는 것은 문헌을 조사하고 기념물을 발굴하는 일, 옛 문서를 자국어로 번역하는 일 등이다. 이런 탐구행위는 객관적인 성격을 지니는 활동이고 연구하는 주체의 개인적인 성격에 의한 영향이 별로 없는 부분이기 때문에 누가 이 작업을 수행했느냐에 따라 결과가 달라지는 것은 아니라고 한다(158-159).

카이퍼가 공통의 영역으로 인정하는 세 번째 요소는 논리이다. 그는 논리에 대해서 이렇게 말한다(159-160).

사고의 형식적인 과정은 죄에 의해서 공격을 받지 않았다. 따라서 중생은 정신의 이 과정에 아무 영향도 미치지 않는다.

논리는 오직 하나이고 둘이 아니다.

그러나 카이퍼는 이 영역이 사실은 대단히 제한적이며, 여기에서 조금만 벗어나 방법론의 영역으로 들어가면 금세 모든 종류의 차이점과 대립이 들어온다는 사실을 인정한다. 그렇지만 논리 자체는 두 종류의 과학 사이의 상호 접촉점으로 남아 있기 때문에 상대방의 증명이 정확한지를 비판적으로 재검토하고 검증하는 일이 가능하다는 것이다. 그래서 상대를 날카롭게 살펴보고 상대의 증명의 논리적인 결함을 발견해 줄으로써 상호 봉사할 수 있는 것이다. 반대로 상대방의 이와 같은 견제와 비판을 의식하기 때문에 상대방의 입장에 견주어 자신의 견해를 정당화하도록 이끌어 줄 수 있다고 말한다.

2. 도예베르트 : 종교적 이념의 지배를 받는 논리

화란의 기독교 철학자 도예베르트(Herman Dooyeweerd, 1894-1977)는 카이퍼의 세계관론을 이어받아 자신의 독특한 기독교적 철학으로 발전시켰다. 그는 칸트의 인식 비판을 원용하여 이론적 사유에 대한 초월적 비판을 수행하였고, 그 결과 철학이 (그리고 근본적인 문제들에게 대해 철학에 의해 영향을 받을 수밖에 없는 제 학문들이) 어떻게 종교적 뿌리에서부터 시작할 수밖에 없는지를 밝혔다. 이 분석에 따르면 기독교 종교에서 출발한 학문과 그렇지 않은 철학 사이에는 종합이 불가능한 절대적인 대립이 존재하게 된다.¹⁴⁾

한때 카이퍼 연구소의 소장이기도 했던 도예베르트는 ‘종교적 기본동인(religious basic motive)’을 철학적 사유의 시발점으로 삼는다. 그리고 이 종교적 기본 동인을 결정해 주는 것은 ‘공동의 영(common spirit)’이라고 말하기도 한다. 중생을 경험한 사람들에게 작용하는 영은 성신으로, 이 영에 의해서 기독교 공동체는 창조, 타락, 구속이라는 근본동인의 지배를 받는다. 성신과 반대되는 영은 배도의 영인데 이 배도의 영에 의해 인간의 마음은 배도의 방향으로 향하게 되고, 피조물의 일부를 신격화하게 된다 (Dooyeweerd, 1953: 61). 그리고 이 각각의 종교적 동인에 의해서 기원의 이념, 의미 총체성의 이념, 의미 다양성의 상관관계의 이념이라는 삼중의 초월적 이념들이 결정된다. 도예베르트에 따르는 각각의 철학은 자기의 삼중 이념을 따라서 철학적 사유를 전

14) 영어로 번역된 Dooyeweerd의 주저 *A New Critique of Theoretical Thought*의 1권이 이 문제를 집중적으로 다루고 있다.

개해 나간다.

도어베르트는 『이론적 사유의 신비관』 2권에서 ‘독립학문으로서의 이론 논리가 가능한가?’라는 질문을 제기하고 이 문제의 답을 모색한다. 도어베르트는 이 문제에 논의가 소위 내재철학, 즉 이성의 자충족성을 전제한 철학에서는 이율배반에 빠진다고 진단하는데, 그 이유는 모든 이론적 분석이 의미의 우주적 응집(a cosmic systasis of meaning)을 전제하고 있는 사실을 내재철학은 보지 못하기 때문이라고 분석한다(Dooyeweerd, 1954: 462,463).

도어베르트는 길게 논하지는 않았지만 기독교 논리학이 어떤 점에서 내재적 입장에 뿌리를 박고 있는 당대의 논리학 이론들과는 근본적으로 다른지를 지적한다. 그러나 이 말은 기독교적 사색은 비기독교인들의 논리법칙과는 다른 논리법칙을 따라야 한다는 것이 아니라고 도어베르트는 강조한다. 다만 형식적인 논리가 기독교적 이념에 의해 지배되어야 한다는 것이고, 또 시간 안에서는 평안을 얻을 수 없고 오직 그리스도와 그리스도 안에서 만물의 창조주를 지시하는 “논리적 보편자”라는 초월적 이념에 의해서만 열매를 맺을 수 있다는 사실을 의미한다고 설명한다(464,465).

3. 클락 : 하나님의 마음의 구조인 논리

20세기 미국의 대표적인 기독교 철학자요 신학자로 평가받는 클락(Gordon H. Clark, 1902-1985)은 자신의 책 『논리학』에 ‘하나님과 논리’라는 제목의 후기를 붙였다.¹⁵⁾ 이 글에서 클락은 하나님은 합리적인 존재(a rational being)이고 하나님의 마음의 구조가 곧 논리라고 주장한다.

클락의 논증은 ‘하나님은 전지하시다.’는 명제에서부터 시작한다. 그런데 클락이 이해하기에 하나님은 전지할 뿐 아니라 영원히 전지하시다. 즉 하나님을 무엇을 배워서 아는 것이 아닌데, 첫째, 하나님은 스스로 존재하시므로 자신의 관한 지식의 원천은 하나님 자신이다(Clark, 1985: 113). 그런데 하나님은 자신에 대한 진리의 원천일 뿐 아니라 사실은 모든 진리의 원천이다. 물과 우유, 알코올이 각각 일정한 빙점을 갖는 것은 하나님이 그렇게 정하셨기 때문이다. 따라서 “한 명제가 진리가 되고 다른 명제

15) 본래 *The Trinity Review*, 1980년 11,12월호에 실렸던 글이다.

가 거짓이 되는 것은 하나님께서 명하셨기 때문이다.” 또는 “한 명제가 참이 되는 것은 하나님께서 그렇게 생각하셨기 때문이다.”(114)

그런데 클락은 요한복음의 유명한 서언을 다음과 같이 번역하여야 한다고 주장한다(115).

태초에 논리가 있었다. 이 논리는 하나님과 함께 계셨고, 논리는 하나님이셨다. …… 논리 안에 생명이 있었으니 이 생명이 사람의 빛이었다.

클락에 따르면 신약의 이 부분에서 사용된 희랍어 ‘logos’는 여러 가지 다른 용어도 번역될 수 있지만 특히 ‘논리’로 얼마든지 번역될 수 있는 단어이다. 그러면서 그는 “그리스도를 말씀이라고 부르는 것은 불편해 하지 않으면서 그리스도를 논리라고 부르는 것은 왜 불편해 하는지 설명하기 어렵다.”고 말한다. 그는 마음이나 이성을 강조하지 않는 방식으로 요한복음 1:1을 번역하는 것은 나쁜 번역이라고 평가한다. 그러므로 그는 “태초에 말씀이 있었다.”고 선언하는 대신 “태초에 논리가 있었다.”고 선언하는 것이다(116).

클락은 논리가 하나님보다 앞서는 것도 아니고 그렇다고 뒤따르는 것도 아니라고 이해한다. “무모순율을 하나님보다 앞서거나 하나님과 독립해서 존재하는 공리(axiom)로 이해해서는 안 된다. 무모순율은 생각하는 하나님이다(The law is God thinking).”(116) 따라서 논리와 하나님 사이에는 시간적인 선후도 없고 논리적인 선후도 없다(117). “만일 이 두 존재 중 하나가 앞서야만 한다면 우리는 논리 없는 하나님을 받아들이거나 아니면 하나님 없는 논리를 받아들이고, 다른 하나가 그 뒤를 따르는 것이라고 생각해야 할 것이다.” 그러나 클락은 이런 입장을 받아들일 수 없다. 그는 이렇게 말한다: “하나님과 논리는 동일한 제1원리인데, 왜냐하면 논리가 곧 하나님이라고 요한 사도가 말하고 있기 때문이다.”(117)

클락은 이 원리를 성경에도 적용한다. 클락에 따르면, 글로 쓴 계시인 성경은 하나님의 마음을 표현하고 있기 때문에 성경은 하나님의 마음, 혹은 좀 더 정확히 말하자면 하나님의 마음의 한 부분이라고 말할 수 있다(119). 그리고 하나님이 말씀하실 때는 논리적으로 말씀하셨으므로 성경은 논리적인 조직을 이루어야 하고, 또 실제로 그렇다는 것이다. 클락은 로마서 4:2에서 파외적 가언삼단논법을, 5:13에서는 구성적 가

언삼단논법을, 그리고 고린도전서 15:15-18에서는 연쇄추리를 발견한다. 성경의 모든 부분이 이런 논리적 논증으로 되어 있는 것은 아니지만 모든 평서문이 논리적인 단위요, 모든 언어적 표현에는 논리가 스미어 있다는 것이다(119-120). 그러므로 “하나님과 성경, 논리는 하나로 연결되어 있다.”는 것이 그의 생각이다.

하나님의 마음의 구조가 논리라고 이해한 클락이 하나님의 형상을 합리성으로 규정하는 것은 당연한 수순이라고 여겨진다. “따라서 사람은 하나님의 합리성을 따라 (지음을 받은) 합리적인 존재이다. 그의 마음은 아리스토텔레스의 논리학이 기술하고 있는 대로 구조화되어 있다.”(122) 그리고 사람 마음속의 논리는 죄와 상관이 없다.

그러므로 클락에 따르면 우리가 모든 진리를 아는 것은 아니지만 “어떤 진리를 안다면 우리가 알고 있는 내용은 하나님이 알고 있는 것과 동일할 수밖에 없다. 하나님은 모든 진리는 아신다. 그리고 우리가 알고 있는 것이 하나님이 알고 있는 것과 같은 것이 아니라면 그 생각은 거짓이다.”(123)

그러하여 클락이 이 글의 마지막에서 선언하는 결론은 다음과 같은 것이다: “하나님은 합리적인 분이고, 그의 마음의 구조가 곧 논리이다.”

이 자리가 클락의 이런 입장에 대해 길게 토론할 수 있는 자리는 아니지만 두 가지를 논평하고 지나가고자 한다. 첫째, 클락은 하나님의 논리와는 구별되는 ‘단지 인간적인 논리’라는 개념을 비판하면서 하나님의 논리가 곧 인간의 논리라고 주장한다. “모든 개가 이빨을 갖고 있다면 약간의 개, 즉 스페니얼들도 이빨을 갖고 있다.”가 우리에게 참인 것과 마찬가지로 하나님께도 참이다. 마찬가지로 “2 더하기 2는 우리에게는 4인데, 하나님께는 11일 될 수는 없지 않는가?” 하고 클락은 반문한다(112).

‘그렇다. 하나님께는 다른 논리, 다른 수학이 있다.’라는 답변이 클락의 이런 반문에 적절한 답변이 될 수는 없을 것이다. 그렇지만 우리는 클락의 말에 동의하기 전에 하나님께도 그런 논리가 필요한지의 여부를 검토해 볼 필요가 있다. 왜냐하면 논리학이 다루는 논리란 클락 자신이 자기 책 머리에서 규정했듯이 주로 필연적인 추론 규칙이기 때문이다.¹⁶⁾ 하나님께 이런 논리가 필요하다면 그것은 하나님께도 추론의 필요성이

16) 논리에 대한 클락의 설명과 정의는 다음과 같다: “Now, logic is the study of the methods by which the conclusion is proved beyond all doubt. Given the truth of the premises the conclusion must be true. In technical language, **logic is the science of necessary inference.**”(Clark, 1985: 1)(강조는 원문)

있고, 게다가 그 추론이 바르게 수행할 수도 있지만 잘못 수행할 수도 있는 가능성이 있으므로 바르게 추론하도록 안내하는 추론 규칙이 필요하기 때문일 것이다. 그런데 하나님께도 추론이 필요한가? 그러면 사람에게는 추론이 왜 필요한가? 자기가 아는 것이 있지만 모르는 것도 있으니까 그 알고 있는 것을 전제로 삼아서 모르는 것을 추론해야 하기 때문이 아닌가? 그러면 하나님도 모르는 것이 있어서 아는 것에서부터 그 모르는 것을 추론해야 하는가? 그러나 이것은 클락 자신도 앞에서 부인했던 것이다. 그의 말대로 하나님은 모든 것을 아시되 영원히 아신다. 모든 진리는 그의 의지의 산물이다. 따라서 하나님께는 필연적인 추론 규칙으로서의 논리가 필요하지 않다. 사람에게에는 계산이 절실히 필요하지만 하나님께는 계산이 필요 없다. 성경에 추론 규칙을 따르는 논증이 나오지만 이것은 하나님처럼 영원히 알지 못하기 때문에 추론이 필요한 사람에게 어떤 지식을 주기 위한 방편이라고 해야 할 것이다.

둘째로, 클락에 따르면 하나님의 논리는 사람의 논리와 동일하다. 그리고 그에 따르면 사람이 모든 것을 아는 것은 아니지만 무엇을 안다면 하나님이 아는 것과 동일하게 안다. 이런 주장은 성경의 가르침과는 잘 맞지 않는 것처럼 보인다. 성경은 하나님의 생각은 사람의 생각과 다르고 하나님의 길은 사람의 길과 다르다고 말한다(이사야 55:8). 바울 사도는 자기가 알고 있는 것이 있다고 생각했고 그것을 가르치는 것을 자기 소명으로 삼았지만 자기의 지식이 아직은 하나님의 지식과 같지 않다고 말한다.¹⁷⁾ 만일 클락처럼 내 지식은 하나님의 지식과 같고 내 논리가 하나님의 논리와 같다고 한다면 내가 계시된 하나님의 논리와 하나님의 지식 안에 머물러 있는 동안에는 별 문제가 없겠지만, 여기서 한걸음 더 나아가 내 논리와 지식이 하나님의 논리와 지식과 동일하다는 생각에서 자기 논리와 지식을 절대화하고 기준으로 삼는다면 그럴 때는 자기를 하나님보다 높이는 치명적인 잘못을 범하게 되지 않겠는가?¹⁸⁾

17) 고린도전서 13:12 “우리가 이제는 거울로 보는 것같이 희미하나 그때에는 얼굴과 얼굴을 대하여 볼 것이요 이제는 내가 부분적으로 아나 그때에는 주께서 나를 아신 것같이 내가 온전히 알리라.”

18) 클락의 논리관은 그와 코넬리우스 반틸(Cornelius Van Til, 1895- 1987) 사이의 저 유명한 논쟁을 통해서 좀 더 자세하고 분명하게 논의될 수 있을 것이나 여기서 다루지 못하는 것을 안타깝게 생각한다. 반틸의 논리관은 그 자체로도 여기서 정리, 비교되는 것이 필요했지만 그렇게 하지 못한 점을 아쉽게 생각한다. 이어서 정리하는 포이트레스의 논리관은 반틸의 개혁주의적 변증학 방법론을 이어받고 있는 것이 분명하나 반틸의 논리관을 다루지 못했으므로 둘 사이의 관계도 밝히지 못했다.

4. 포이트레스 : 하나님의 속성의 한 측면으로서의 논리

미국 웨스트민스터 신학교의 신약학 교수 포이트레스(Vern Sheridan Poythress, 1946-)는 상당히 두꺼운 『논리학』을 출판했는데, 그는 이 책의 2부 “God in Logic”을 논리학에 대한 기독교적 이해를 제시하는 데 할애하고 있다.

그는 ‘논리는 하나님과 독립해서 존재하는가?’ 하고 묻고, 존재하는 모든 것이 하나님으로부터 독립해서 존재하는 것이 아니고 하나님의 피조물이므로 하나님 이외에 존재하는 모든 것은 하나님께 종속된다고 대답한다(Poythress, 2013: 62,63). 따라서 논리는 제2의 절대자가 아니며 하나님 위에 있거나 나란히 있는 것이 아니라고 한다.

포이트레스는 논리를 하나님의 속성의 한 측면이라고 이해한다(63).

논리는 사실상 하나님의 속성의 한 측면이다. 왜냐하면 논리는 하나님의 일관성(*consistency*)과 신실성(*faithfulness*)을 표현하고 있기 때문이다. 하나님의 일관성과 신실성은 하나님의 속성에 속한다. …… 하나님 보다 더 궁극적인 것이 없다. 그러므로 하나님이 논리의 원천이다. 하나님의 속성은 그의 논리성을 포함한다.

어떤 면에서 그는 클락과 유사한 표현을 사용한다. “우리의 논리는 하나님의 논리를 반영한다. 따라서 논리는 하나님의 마음의 한 측면이다.”(64) 그러나 클락처럼 사람의 논리를 하나님의 논리와 동일시하지는 않았다.

포이트레스는 이 책에서 클락의 논리관을 직접 다루지는 않았지만 문헌목록에 클락의 책 *Logic*에 대한 서지 내용을 올린 것을 보면 이 책을 알고 있었고, 아마도 위의 내용은 클락에 대한 비판내지 자기의 답변인 것으로 생각된다. 클락은 하나님과 논리를 나란히 놓을 뿐 아니라 하나님의 논리를 사람의 논리와 일치시키면서 논리를 결과적으로 절대화시키고 있지만 포이트레스는 논리를 하나님과 나란히 놓지 않았다. 그렇다고 해서 포이트레스가 논리를 포기하고 비논리주의를 택하는 것은 아니다. 포이트레스는 논리의 근거를 하나님의 속성에서 찾는다. 그렇지만 포이트레스의 논리성 자체를 하나님의 속성으로 여기기보다는 하나님의 속성의 한 측면으로 파악한다. 하나님은 일관성이 있고 신실하신데, 이 일관성, 신실성이 논리성을 포함한다는 것이다. 또 포이트레스는 사람의 논리를 하나님의 논리와 동일시하지도 않았다. 사람의 논리는 다만 하나님의 논리를 반영할 뿐이라고 말한다.

이상에서 우리는 카이퍼와 도예베르트, 그리고 클락과 포이트레스의 논리관을 살펴 보았다. 앞의 두 사람은 주로 인간의 논리 자체가 타락과 중생에 의해서 영향을 받는가, 그렇지 않은가 하는 문제를 다루었다. 카이퍼와 도예베르트는 논리 자체가 타락이나 중생에 의해 영향을 받지 않는다고 이해했다. 그렇지만 카이퍼는 중립적인 논리의 영역에 대단히 제한적이며 응용의 단계에서는 금방 대립이 발생할 수 있음을 인정하였다. 도예베르트는 논리 자체는 기독교인나 비기독교인에게 논리는 똑같지만 메타논리학에서 차이가 난다는 점을 지적했다.

이 두 사람의 논리관은 『신앙고백』의 1장 6절의 내용과 어떻게 비교되었는가? 우리는 앞에서 길레스피가 ‘바르고 필연적인 귀결’을 설명하면서 이성의 능력을 신뢰하면서도 절대화하지는 않는다는 점을 못 박아 이야기하는 동시에, 논리적인 추론의 과정에서 중생의 역할을 인정하고 있다는 사실을 확인하였다. 논리에 대한 카이퍼나 도예베르트의 이해는 길레스피의 설명과 일치한다고 판단된다. 카이퍼가 중생에 의한 두 인류와 이에 따른 두 종류의 과학을 말하는 것은 『신앙고백』의 1장 6절이 하나님의 뜻을 알기 위한 논리적 추론 과정에도 성신의 조명이 필요함을 이야기한 것과 같은 정신에 의한 것이라 생각된다. 다만 카이퍼나 도예베르트는 논리 자체는 둘이 아니라 하나이며 기독교 논리가 따로 있는 것은 아니라고 주장했는데, 『신앙고백』의 1장 6절이 이 점을 부정하는 것은 아니라고 생각된다.

클락과 포이트레스는 논리와 하나님과의 관계라는 문제를 다루었다. 두 사람은 공통적으로 논리가 그 자체로 독자적으로 존재하는 것이 아니라 하나님에게 그 연원을 두고 있다는 점을 지적하고 있다. 그러나 클락은 논리를 하나님과 나란히 놓았고, 논리를 사고하는 하나님이라고까지 표현하였다. 게다가 그는 사람의 논리를 하나님의 논리와 동일시함으로써 논리를 절대화하게 되는 길을 열어 놓았다. 이 점에서 클락의 입장은 길레스피가 이해하는 『신앙고백』의 1장 6절의 입장과는 양립하기 어렵다고 판단된다. 이에 비해 포이트레스는 훨씬 온건한 입장을 취했다. 논리의 연원을 하나님께 두면서도 하나님과 동일시하지 않는 길을 택하여 논리를 하나님의 속성의 한 측면으로 보았다. 동시에 인간의 논리가 하나님의 논리를 반영한다고 하여 인간의 논리를 상대화하였다. 포이트레스의 이런 입장이 1장 6절의 입장을 훨씬 잘 반영하고 있다고 판단된다.

VI. 나가는 말

지금까지 우리는 『웨스트민스터 신앙고백』의 1장 6절의 ‘바르고 필연적인 귀결’에 대해, 신자가 하나님의 뜻을 알려 할 때에 바르고 필연적인 귀결이 왜 필요한지, 바르고 필연적인 귀결을 사용할 수 있는 근거를 성경에서 찾을 수 있는지, ‘바르고 필연적인 귀결’의 ‘바르고’가 무엇을 말하고, ‘필연적’이라는 말이 어떤 종류의 필연성을 뜻하는지 해명하였다. 이 일을 위해 우리는 길레스피, 맥그로, 그리고 윌리엄즈의 설명을 살펴보았다. 그 결과 『신앙고백』이 말하는 ‘바른 귀결’이란 성경의 전체적인 가르침과 일치하는 귀결이라는 점을 확인하였고, ‘필연적인 귀결’이란, 성경해석학에서 용인되는 모든 종류의 추론을 포함할 수 있도록, 논리학의 필연적인 귀결, 즉 타당한 추리의 결론보다는 훨씬 온건하게 넓게 해석되어야 한다는 점, 합리적인 부정이 불가능한 추론의 귀결을 의미한다는 사실을 확인하였다. 이어서 우리는 후에 논리에 대해 기독교적으로 이해하려고 시도한 네 명의 학자의 입장을 살펴보고 그 각각의 입장이 『신앙고백』의 1장 6절과 어떻게 비교되는지를 평가하였다.

그런데 ‘바르고 필연적인 귀결’이라는 항목에 필자가 관심을 기울이게 된 것은 이 항목이 ‘필연적인 귀결’이라는 말로 인간의 이성의 적극적인 사용을 요구하는 동시에 그 앞에 ‘바르고’라는 단서를 붙여 놓았다는 사실 때문이었다. 필자의 눈에는 이 항목이 우리가 기독교적 학문을 규정하려고 할 때 사용하는 기본적인 프레임과 동일한 구조를 이루고 있는 것으로 보였다. ‘기독교적 학문’이란 그것이 학문이면서 동시에 기독교적인 어떤 특성을 띠는 것을 요구하는 것이 아닌가? 이성을 적극적으로 활용하되 이 이성의 활용이 어떤 조건을 갖출 때에 기독교적인 학문이 된다는 것이 아니겠는가? 그러면 『신앙고백』의 ‘바르고 필연적인 귀결’은 한편으로는 논리적인 추론을 요구하면서 동시에 ‘바르고’라는 말로 표현된 어떤 조건을 붙여 놓았는데, 이 조건 때문에 논리적인 추론이 기독교적인 추론이 되는 것이 아니겠는가? 도대체 웨스트민스터 대회의 신학자들은 ‘바르고’라는 말을 통해 무엇을 말하려고 했던 것인가? 혹시 그 내용이 우리의 ‘기독교적 학문’을 규정하는 데 이용될 수 있지는 않겠는가? 이런 기대감이 필자로 하여금 이 항목에 관심을 기울이게 하였던 것이다.

이런 관심에 이끌려 『신앙고백』의 이 항목의 의미를 탐구하였을 때 필자는 처음의 기대와는 상당히 다른 종착지에 도달한 셈이다. ‘필연적인 귀결’은 표면상으로는 논리

학의 용어를 사용했지만 그 내용은 논리학에 의해서 규정되기보다는 성경해석학에 의해서 규정되어야 하는 것임을 확인하였다. ‘바른 귀결’이란 성경 전체의 가르침과 일치하는 귀결이라는 결론에 도달했을 때는 이 결론이 너무나도 당연하고 일반적인 내용이어서 다소의 허탈감까지 느꼈다. 그렇지만 이 소득이 소극적인 의미만 갖는 것은 아니라고 생각한다. 필자는 ‘바르고 필연적인 귀결’의 정신과 구조가 기독교적 학문 연구 일반에도 적용될 수 있으리라 생각한다. 어떤 학문이 기독교적인 학문이 되려면 어떻게 해야 하는가? 성경의 전체적인 가르침과 조화를 이루는 내용을 결론으로 이끌어내는 학문이 기독교적 학문이라고 할 수 있겠다는 것이다.

이 말이 각 분과 학문의 탐구 결과를 성경에서 이끌어내야 한다는 말로 이해되어서는 안 될 것이다. 성경을 읽을 때의 좋은 추론이 바를 뿐 아니라 필연적인 귀결을 이끌어 내는 것이듯이 각 학문에서는 자기 분야에서 요구하는 “필연적인 귀결”을 시행해야 한다. 각 학문 분과에서 요구되는 “필연적인 귀결”은 학문 분과마다 다를 것이다. 신학자는 성경 구절에서 성경해석학의 기준을 따르는 요구되는 “필연적인 귀결”을 이끌어 내지만 자연과학자라면 자연과학에서 요구되는 자료를 근거로 삼아 거기에서 그 분야에서 요구되는 “필연적인 귀결”을 이끌어 내야 할 것이다. 수학자라면 수학의 분야에서 인정되는 출발점에서 시작하여 그 분야에서 요구되는 “필연적인 귀결”을 이끌어 내어 자기 연구의 결론으로 삼아야 할 것이다. 그러나 그러면서도 그것이 기독교적인 학문이 되려면 그 내용이 성경의 전반적인 가르침과 조화를 이루어야 할 것이다.

이런 면에서 볼 때 완전한 기독교 학문이란 없다. 이렇게 본다면 학문 연구 결과가 얼마나 기독교적이나 하는 것은 정도의 문제라고 해야 할 것이다. 그 내용이 얼마나 성경의 가르침과 일치하느냐에 따라 얼마나 기독교적인 학문인가 하는 정도를 평가할 수 있을 것이다.

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

참고문헌

- 김혜성·남정숙 (2000). 『웨스트민스터 신앙고백』. 생명의말씀사.
- 박윤선 (2012). 『웨스트민스터 신앙고백서』. 영음사.
- 독립개신교회 교육위원회 (2011). 『웨스트민스터 소요리문답』. 성약.
- 송중섭·전상기·송봉길 (1979). 『웨스트민스터 신앙고백』. 소망사.
- Bannerman, J., (2017). *The Church of Christ* (Kindle edition).
- Berkhof, L. (2008). *Principles of Biblical Interpretation*, Baker Academic (2003).
박문제 역. 『성경해석학』. 크리스찬다이제스트.
- Clark, H. G. (1985). *Logic*, Tennessee: The Trinity Foundation.
- Dixhoorn, C. V. (2012). *The Minutes and Papers of the Westminster Assembly, 1643-1653* (5 Vols.) Oxford University Press.
- Dooyeweerd, H. (1953). *De Wijsbegeerte der Wetsidee V. I*, tr. by Freeman, D. H. and Young, W. S., *A New Critique of Theoretical Thought, V. I*, Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company.
- _____ (1955). *De Wijsbegeerte der Wetsidee V. II*, tr. by Freeman, D. H. and Young, W. S., *A New Critique of Theoretical Thought, V. II*, Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1955.
- Gillespie, George (1649). *A TREATISE OF Miscellany Questions: Wherein Many usefull Questions and Cases of Conscience are discussed and resolved: For the satisfaction of those, who desire nothing more, then to search for and finde out precious Truths, in the Controversies of these Times*, Edinburgh: University of Edinburgh.
- Hodge, A. A. (1996). *The Confession of Faith: A Handbook of Christian Doctrine Expounding the Westminster Confession*, Banner of Truth Trust. (1958). 김중흡 역. 『웨스트민스터 신앙고백해설』. 크리스천다이제스트.
- Kaiser, W. C. and Silvar, M. (1994). *Introduction to Biblical Hermeneutics: The Search for Meaning*, Grand Rapids: Zondervan.
- Kuyper, A. (1898). *Encyclopedia der Heilige Godgeleerdheit*, 1894, tr. by J. Hendrik de Vries, *Encyclopedia of Sacred Theology*, New York, Charles Scribner's Sons.
- Letham, R. (2009). *The Westminster Assembly: Reading Its Theology in Historical Context*, New Jersey, P & R Publishing Company.

- McGraw, R. M. (2012). *By Good and Necessary Consequence*, Michigan, Grand Rapids.
- Muller, R. A. and Ward, R. S. (2014). *Scripture and Worship: Biblical Interpretation and the Directory for Public Worship*, (Westminster Assembly and the Reformed Faith), P & R Publishing Company. (2007). 광계일 역. 『웨스트민스터 총회의 실천 : 성경해석과 예배모범』. 개혁주의신학사.
- Poythress, V. S. (2013). *Logic : A God-Centered Approach to the Foundation of Western Thought*, Illinois, Crossway.
- Schaff, P. (1993). *The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes, vol III, The Evangelical Protestant Creeds*, MI: Baker Books.
- Shaw, R. (2014). *An Exposition of the Confession of Faith of the Westminster Assembly of Divines*, Blackie and Son. (1847). 조계광 역. 『웨스트민스터 신앙고백 해설』. 생명의말씀사.
- Sproul, R. C. (2012). *Truth We Confess*, P & R Publishing. (2006). 이상웅 · 김찬영 역. 『웨스트민스터 신앙고백 해설1』. 부흥과개혁사.
- Warfield, B. B. (1931). *The Westminster Assembly and Its Work*, New York: Oxford University Press.
- Williams, C. J. (2015). "Good and Necessary Consequence in the Westminster Confession." in *Reformed Presbyterian Theological Journal* 1. 2.
- Williamson, G. I. (1989). *The Westminster Confession of Faith*, Phila. : P & R Publishing Company. (1980). 나용화 역. 『웨스트민스터 신앙고백서 강해』. 개혁주의신행협회.

Abstract

“Good and Necessary Consequence” in the Westminster Confession of Faith

Song-Man Yang (Woosuk University)

Westminster Confession admits good and necessary consequence in addition to expressed texts of Scripture as means to know the whole counsel of God. In this article I try to clarify the meaning of ‘good and necessary consequence’. First I will check the reasons for what the Christian church need to use good and necessary consequence to get some intentions of God and seek the ground to use it in Scripture. And I try to examine and specify the exact meaning of ‘good’ and ‘necessary’ in ‘good and necessary consequence’ in Westminster Confession from the minutes of the Westminster Assembly and the writings of Gillespie, and explanations of recent writers. There are some Christian scholars who wrote about logic on Christian point of view. So I will compare their understandings of logic with that of Westminster Confession. Finally I ask if the spirit of ‘good and necessary consequence’ can be the frame for Christian academic study or not.

Key Words: good and necessary consequence, Westminster Confession of faith, logic, Christian logic

한국형 장애인 공동체 모델의 유형 및 적용가능성에 대한 연구*

이정주**

이선우***

논문초록

본 연구는 서구 장애인공동체 모델이 한국 장애인복지의 또 하나의 대안으로서 시도 될 수 있는지에 대해 논의해 보는 것에 그 목적이 있다. 기존 시설 보호 중심의 거주시설의 문제점을 극복하기 위해 시도된 탈시설화 및 자립생활운동이 진행되고 있으나, 우리사회가 아직 장애인을 온전히 포용할 수 있는 준비가 되지 못하는 상황에서 이러한 한계를 절충할 수 있는 제 3의 관점으로 접근한 본 연구에서는 ‘공동체’라는 이론적 개념을 바탕으로 하여 서구에서 진행되고 있는 장애인공동체인 ‘캠프힐’의 사례를 주요 연구대상으로 삼아 이를 분석하고, 한국적 상황에서 적용이 가능한지에 대한 탐색적 연구를 실시하였다. 연구방법으로는 문헌연구를 중심으로, 연구진들이 총 2회의 캠프힐을 방문 및 직접 생활하여 문헌연구의 한계를 보충하였다.

연구 결과 장애인 공동체는 ‘의도적 공동체’의 성격으로 조직되었으며, 공동체 내에 장애인과 비장애인은 각자 역할을 가지고 있는 기여자(Contributor)로서, 원가정과 유사한 가정생활단위의 공동생활을 통해 인격적인 친밀감과 공동체 구성원의 공통의 가치가 협의되는 자치생활을 하고 있으며, 이는 서비스 수혜자와 공급자로 나뉘지는 기존 사고의 한계 극복이라는 함의를 주고 있다. 또한 공동체 내외의 작업장에서의 모든 공동체 구성원들은 각자 부여된 역할이 있으며, 노동을 통해 삶의 질을 높이고 있다. 공동체에서 장애인과 함께 살아가는 비장애인 구성원들은 삶의 터전으로서 장애인과 함께 살며 함께 일하는 삶을 선택하였으며, 이러한 삶을 통해 생활유지와 자기성찰적 삶을 살고 있었다.

기존 우리나라의 장애인복지시설과 다른 유형의 서구의 장애인공동체의 모델을 한국적 상황에 맞춰 적용하기 위해 본 연구에서는 현행법상 가능한 장애인공동체의 세 가지의 유형을 제시하였으며, 각각이 지닌 특징과 장점, 그리고 한계에 대해 언급하였다. 결론에서는 한국형 장애인공동체의 설립과 지속을 위해 필요한 물적·인적 자원의 확보의 중요성을 언급하였으며, 한국형 장애인공동체의 정책적·실천적 제안을 제시하였다. 마지막으로는 연구의 한계와 후속연구를 위한 제언을 하였다.

주제어 : 장애인, 공동체, 자립생활, 장애인공동체, 한국형 장애인공동체 모델

* 본 논문은 2016년 한국사회복지행정학회 춘계학술대회(2016. 4. 23.)에서 발표한 자료를 바탕으로 재구성한 논문임

** 성남시 한마음복지관 관장

*** 교신저자, 연세대학교 사회복지대학원 박사과정

2016년 9월 26일 접수, 2017년 2월 5일 최종수정, 2월 6일 게재확정

I. 서론

장애인 복지란 신체 혹은 정신적인 불완전으로 인하여 일상의 개인생활과 사회생활을 수행할 수 없는 장애인들의 어려움을 다양한 자원을 활용하여 지원하는 활동을 말한다. 그렇다면 이러한 장애인복지의 궁극적인 지향점은 무엇인가? 그것은 바로 장애인과 비장애인이 차별 없이 그리고 배려하면서 서로 어울리는 사회일 것이다. 그렇다면, 우리 사회는 과연 이러한 지향점을 바로 알고 나아가고 있는가에 대해 자문한다면 아직은 갈 길이 멀다고 할 수 있을 것이다.

오랜 기간 동안 우리나라의 장애인 복지에 대한 인식은 장애인을 일정한 시설에 격리 수용하는 보호적인 차원에서 머물러 있었던 것은 사실이다. 즉 장애인이 사회의 한 구성원으로 자리 잡은 것이 아닌 가족과 지역사회에서 격리되어 일정한 생활공간을 제공하는 보호서비스 중심으로 구성이 되어 왔으며(남일재, 2009), 비교적 최근에는 장애인 복지의 본질적인 부분에서 이러한 서비스에 대한 개선이 사회적 논제 거리가 되고 있다.

이러한 시설 중심 보호서비스에서 가장 우려가 되는 부분은 바로 장애인들의 인권 보장 문제라 할 수 있다. 신자유주의 물결 가운데 효율성이 중시되는 전 사회적인 풍조 내에서 소위 주류 ‘거주시설(舊 생활시설)’은 우리나라에도 장애인 복지의 가장 강력한 패러다임으로 자리 잡았다. 그러나 점차 이에 대한 비판으로 거주시설에 대한 열악한 환경이 수면 위로 떠오르고, 아무리 좋은 환경을 지닌 최선의 시설이라 해도 최악의 가정보다 못하다는 인식이 확산되고 있다. 시설에서의 서비스만으로는 결코 인간이 누릴 수 있는 문화적인 생활의 향유가 어려우며, 기본적인 인권이 침해되고, 비윤리적 운영, 불투명한 재정, 편견과 낙인, 시설의 집단화 등 소위 ‘시설병’의 문제가 야기되고 있으며(김범수, 1994; 김응수·김성진, 2010), 결론적으로는 사회적 배제 상태에 놓이게 되어, 사회복귀가 어려운 상황에 놓이게 된다(이재용·이수천, 2014).

또한 장애인의 선택권적 측면에서 살펴볼 때, 주거권이 인간이 지닌 기본적인 권리가자 특히 장애인 복지의 궁극적 이념인 자립을 달성하기 위한 필수적 전제조건에 해당함에도 불구하고, 지원받을 수 있는 거주시설과 서비스는 절대적으로 부족한 실정인데, 법적으로 규정된 장애인 거주시설의 종류는 제한적이며, 서비스도 각 시설 종류별로 획일적인 지원 방식을 취하고 있기 때문에 장애를 가진 개인들의 욕구에 부합하기에는 근본적으로 취약한 구조에 놓여있다(이상록·김용득, 2014). 종합해 볼 때, 우리나라에서 이

리한 거주시설 중심적 정책에 있어, 근본적인 변화가 필요함을 보여주고 있다.

이런 문제점 가운데 장애인 거주시설이 규모 혹은 생활인 수를 줄이면서, 시설 밖에 있는 개인과 가족, 그리고 지역사회와 함께 유기적으로 살아가도록 하는 탈시설화(deinstitutionalization)의 노력이 진행되고 있다(안진, 2006; 오세윤·홍기원, 2009 재인용).

최근 우리나라도 탈시설화의 흐름 가운데, 지역사회 내 장애인들의 자립에 대한 관심이 증가되고 있다. 거주시설에 대한 문제를 인식하며, 시설에서의 탈피를 주장한 자립생활운동(Independent Living Movement)은 장애인이 기본적으로 가정이라는 울타리 안에서 생활하며, 정상화의 이념에 기초하여 장애인 스스로 자신들의 생활을 관리하고 조정함으로써 자립적으로 생활해 나갈 수 있는 것에서부터 시작되었다(Finkelstein, 1990; 남일재, 2009 재인용). 또한 자립을 준비하고 있는 장애인들 간 지지망 및 연결망을 구성, 상호 교류하며 필요한 서비스 제공과 서비스 교환을 하는 움직임도 시작되었다(오혜경, 1998).

다만 과연 탈시설화를 통한 자립생활운동은 장애인복지의 혁명적인 패러다임을 가지고 왔는가에 대한 질문에는 아직 현실적으로는 그렇지 못하다는 반론도 제기된다. 탈시설화의 부정적 요인에는 비장애인들의 장애인에 대한 편견과 이해의 부족이 주된 요인이며, 탈시설화를 하더라도 장애인에 대한 사회의 인식이 개선되지 않으면 이는 장애인들에게 오히려 더 큰 불편함을 준다는 의견도 있다. 이는 탈시설화가 서비스수혜자, 즉 장애인들을 위한 정책이 아닌 서비스 공급자적 시각에서 진행되는 한계에 머무를 수 있다는 연구결과(정재원, 2003; 오세윤·홍기원, 2009)는 무조건적인 탈시설화만이 만능 정답은 아니며, 진정한 장애인들의 자립을 위해서는 장애인들의 준비뿐만이 아니라 비장애인, 즉 사회의 준비도 동시에 필요함을 알 수 있다.

그렇다면 ‘기존 거주시설의 고질적인 문제점’과 ‘준비되어 있지 않는 탈시설화’ 라는 두 가지의 상대적 관점의 한계를 절충할 수 있는 새로운 제 3의 대안적 모델이 필요하다는 것에서 시작한 본 연구는 서구에서 진행되고 있는 ‘장애인 공동체’ 모델에 주목하고자 한다. 서구 여러 나라에서는 사회적 취약계층인 장애인들과 그들과 함께 생활하기로 결정한 비장애인 봉사자들이 함께 모여 살며, 공동체 안에서 일자리를 제공하는 형태의 ‘공동체형 거주운동’이 진행되고 있으며, 대표적으로 ‘캠프힐 운동(Camp Hill Movement)’ 이 있다.

서구에서 장애인을 위한 정책의 기조는 1980년대 이후로 점진적인 대규모 병동 중심

적인 시설에서 벗어나 장애인의 주거권에 입각하여, 그들이 원가족에서 계속 머무르던 지, 보다 작은 규모의 시설에서 보통의 가정과 비슷한 환경을 만들어 주는 형태인 ‘의도적 공동체’를 취하고 있다(Emerson et al, 1999). 캠프힐과 같은 장애인 공동체는 일반적으로 작은 집들이 모인 교외에서 군집 단위에 각 가정으로 구성되고 있으며, 현재 영국에는 약 73개의 시설에서 3,000여 명이 이러한 의도적인 장애인공동체에 살고 있다.

캠프힐과 같은 장애인 공동체의 경우 또한 주거권과 함께 또 하나의 인간의 기본적인 권리인 노동권적 측면에서 높은 수준의 의미 있는 일자리 제공(High levels of meaningful employment)을 주는 것이 특징인데, 공동체 내에서 제공되는 다양한 직업 훈련, 일자리를 통해 장애인이 사회에서 겪는 고용 장벽을 극복하고 있다(M. Randell & S. Cumella, 2009). 반면, 우리나라의 경우, 정신지체를 비롯한 발달장애인들은 당사자들이 원하는 주거권에 대한 선택에 있어 사실상의 제약과 함께 노동권적 측면에서도 지적으로 열등하다는 이유로 직업재활의 실질적인 대상에서 오랫동안 배제되어 와 있었던 것이 사실이다.

따라서 본 연구는 서구의 장애인 공동체가 장애인들의 거주권과 노동권적 측면에서 우리나라 장애인복지에 주는 함의를 바탕으로 하여, 한국에서도 이러한 장애인공동체가 또 하나의 대안으로서 필요함을 탐색적으로 살펴보고자 한다. 그리고 서구장애인 공동체와 우리나라 장애인 시설과의 비교 분석을 통해 한국형 장애인 공동체의 영역을 제시하며, 국내의 사회복지사업법 및 장애인복지법 아래에서 적용 가능한 세 가지의 유형 제시와 함께 가장 적합한 유형을 ‘한국형 장애인 공동체’로 제시하고자 한다. 마지막으로 이러한 장애인공동체 운동이 실질적으로 설립되기 위해, 그리고 그 지속가능성을 얻기 위해 필요한 자원들에 대해 언급하고자 한다.

II. 이론적 배경

1. 공동체 운동

주체적이며 개별적 인격을 갖춘 ‘자유’를 지닌 각 개개인의 인간은 그 개개인이 모여 ‘사람들’이라는 집단을 이루고, 그 집단 안에서 공생적이고 협력적이며, 상호의존적

인 존재로서, 그 집단은 서로의 조화와 균형을 갖추며 살아가고 있다.

이러한 개별성과 공동체성이 함께 이루어져야 되에도, 급격하게 발전되는 사회 가운데서 개인주의가 강조되면서, 공동체성은 점차적으로 약화되고 있다. 현대 사회에서 주요 사회복지 이슈로 떠오르고 있는 ‘배제’와 ‘소외’ 등의 문제는 지나친 개인주의의 심화로 인해 구조적으로 소외 될 수밖에 없는 우리 사회의 대표적인 모순이라 할 수 있다.

이러한 문제들을 극복하기 위해 나온 방안 중 하나가 바로 공동체 운동이다. 비록 그 개념이 다소 모호하고 추상적이기는 해도 일상적으로 사용되었던 공동체는 이 시대에 대한 위기의식 및 비판의식에서 출발하여 하나의 이상으로 공동체를 이념화하거나 현실화하는 시도들이 시작되고 있다(이선미, 2008).

‘공동체’에 대한 개념적 정의는 다음의 세 가지로 나눌 수 있다. 먼저, 동질성을 가진 소집단을 공동체로 개념화하는 것으로써 유대나 사회적 상호작용이 강한 집단으로 대표적인 것에 종교집단을 볼 수 있다. 두 번째로 심성적, 정신적인 현상을 지칭하는 것으로써 한정된 의미보다는 넓은 의미에서 공동의 유대관계를 맺는 것으로 인류공동체나 민족공동체 등으로 불리는 것이 그 예라 할 수 있다. 마지막으로 공동의 유대와 사회적 상호작용의 요소에서 지역의 요소를 포함시키는 것으로 촌락, 사회 등 지역적 조직체 단위라 할 수 있다(서동운, 1993; 이인영·신용웅, 2004 재인용). 이러한 공동체에 대한 논의에서 현대 자본주의 사회에서 개인과 사회 사이에서의 중간 고리 즉 가족, 친족, 마을의 비중과 역할이 줄어들게 되어, 개인적으로 ‘소외되는 현상’ 가운데 이러한 문제들을 인간과 인간이 서로 친밀한 유대관계를 기반으로 ‘하나의 통합과 결속을 이루는 삶의 공간’ 으로서의 공동체가 생겨나는데, 이러한 공동체를 바로 ‘의도된 공동체’ 라고 한다(이인영·신용웅, 2004). 우리나라에서도 1980년대 이후 각종 목적을 지닌 의도된 공동체들이 생겨났는데, 여러 복지적인 문제들 즉 고용, 노인, 빈민, 장애인 등의 사회적 제도의 분명한 한계성에서 해결이 되지 않는 문제들을 주체적으로 해결하려고 하는 이른바 ‘복지 공동체’도 생겨나고 있다(박정향, 1998).

테일러(M. Taylor)에 의하면, 가족, 씨족공동체 등의 자연발생적인 공동체와 구별되는 ‘의도적인’ 공동체의 핵심적인 구성요건으로는 먼저 공동체의 구성원들이 공통적인 신념과 가치를 공유하며, 둘째는 공동체 구성원들의 관계가 직접적이고 다면적이며, 이러한 관계가 실제로 구현하기 위해서 생활환경과 장소가 공유되어야 한다. 마지막

셋째로 ‘호혜성’(reciprocity)을 지녀야 된다고 하고 있다(차정식, 2015).

이러한 테일러의 정의에 따라 국내외에서는 많은 공동체 운동이 시작되었으며, 이 중에는 성공한 공동체도 있으며, 또한 소멸되는 공동체 역시 존재하고 있다. 이는 공동체가 처음 조직되고, 시간이 지나감에 따라 구성원들이 계속 공통된 신념과 가치를 공유하는 것이 결코 쉽지는 않음을 보여주고 있다.

현대 공동체 운동을 정의하면, 구성원의 유대와 연대를 끌어낼 수 있는 공동의 목표나 가치가 존재하며, 그 구성원들이 공동의 가치와 목표에 동의하여, 지역을 기반으로 생활을 함께하며, 자발적인 연대로, 자급자족에 의해 참여한다는 요건을 가지고 있어야 한다. 또한 이러한 공동체는 현대사회가 복잡해지면서 발생하는 여러 문제에 대한 긍정적인 대안을 가지고 있어야 하며, 그 시도가 공동체 내에 국한되는 것이 아니라, 공동체 밖의 기존의 사회제도와 인간관계에 대해서도 목소리를 낼 수 있어야 한다.

2. 장애인 공동체운동

현대 공동체 운동의 물결 가운데, 그동안 사회적 취약계층 중에서도 가장 취약한 장애인들도 그들이 가진 생활의 방식과 목표를 이상적으로 수행하기 위해 공동체를 설립하였고, 이러한 모델들이 세계 곳곳에서 시도가 되고 있다. 다시 말해 시설중심의 장애인복지시설의 한계와 준비되어 있지 않은 탈시설화의 문제라는 딜레마에서 제3의 모델로서 장애인들의 삶의 질 확보라는 전제를 가지고 지역사회 내 비장애인과 장애인이 함께 도우며 살아가는 새로운 복지모델로서 장애인 공동체 운동이 진행되고 있다. 이는 전통적으로 비장애인이 장애인을 돕는다는 의미가 아닌 ‘특별한 욕구를 가진 사람(장애인)’과 비록 눈에 보이는 장애는 없지만 나름의 어려움을 겪고 있는 ‘완전하지 않은 불완전한 사람(비장애인)’이 함께 서로 도우며 살아가는 과정 가운데 공동체의 목적이 성립되는 이유라 할 것이다. 이러한 대표적인 세계의 장애인 공동체로는 ‘캠프힐’이 있다.

(1) 인지학(Anthroposophie)과 캠프힐 운동

루돌프 슈타이너(Rudolf Steiner, 1861~1925)가 주창한 인지학(Anthroposophie)은 물질적인 것과 정신적인 것을 동일시하여 인간의 영혼 활동이 사고, 감정, 의지라고

판단하였으며(정윤경, 2004), 본질적인 인간 본성에 대한 올바른 인식에 기초해서 인간과 세계를 이해하고, 연결하는 방식이다(김택호·배숙경, 2014). 슈타이너의 이론은 그의 인지학적 인간 이해를 바탕으로 한 독특한 인간관을 기초로 하며, 인간의 본질을 ‘신체’(body), ‘영혼’(soul or psyche), ‘정신’(spirit)의 세 가지를 통해 인간의 본성을 설명하고 있다(문채련, 2006). 정신과 신체를 양극개념으로 두며, 영혼이 그 두 가지를 매개하는 중간기능적인 성격을 가지고 있다고 본다. 즉 세 가지 구조의 영향 및 신체의 기관체계와 연결하며 인간의 감정체 기능, 그리고 신체적·심리적 균형을 중요하게 이야기하고 있다(김택호·배숙경, 2014). 슈타이너에 의한 인지학은 ‘인간에 대한 지식’이 아닌 ‘인간의 본질에 대한 인식’으로서 그의 철학은 사회의 각 분야에서 다양하게 적용되어 왔다. 실제로 슈타이너는 1919년 독일 슈튜트가르트(Stuttgart) 지역에 최초로 발도르프학교(Waldorf School)를 설립하여, 그의 교육철학이 담긴 발도르프 교육(Waldorf Education)을 창시하였으며, 특히 장애 아동을 위한 특수교육과 예술치료 분야, 예술과 건축, 과학, 농업, 경제, 인문과학 등 다양한 영역에서 실천적인 철학으로 설명되고 있다.

이런 슈타이너의 인지학에 영향을 받아 장애인과 비장애인이 함께 사는 공동체가 바로 캠프힐이다. 캠프힐은 오스트리아 출신 칼 쾨니히 박사(Karl König)와 몇몇 유대인 가정에 의해 시작되었다. 본래 의사였던 쾨니히 박사는 아내인 티라 마스베르크(Tilla Maasberg)의 가족적 배경이었던 그나덴프라이(Gnadenfrei) 공동생활에 영감을 많이 받았는데, 이는 상호 간의 도움과 사유재산이 아닌 공동분배, 강도 높은 종교생활, 공동체의 모든 사람들에 대한 사랑 등을 강조하였다. 1928년 장애 아동과 행동 장애아, 학습 지체아를 위한 시설을 맡아 운영하던 쾨니히는 제2차 세계대전으로 인해 영국 스코틀랜드로 망명하였고, 1940년 영국 애버딘에 최초의 인지학적 장애인 공동체인 캠프힐을 설립하게 되었다.

캠프힐은 도움이 필요한 사람과 도움을 주는 사람 사이의 관계에서 출발하여, 도움이 필요한 사람들을 위한 어떤 특수한 시설이 아닌, 다양한 사람들이 모여 서로 도와가며 사는 곳으로서 비록 혈연에 의해 맺어진 가족은 아니지만 공동체의 정신에 의해 맺어진 하나의 가족으로 공동체 내 순수한 인간과 인간 간의 만남을 기초로 공동생산과 공동분배를 하며 구성원 상호 간의 도움을 주는 것을 중요시한다. 이를 위해 자금 자족을 위한 공동 가사와 작업장이 함께 있으며, 가정과 작업장에서 장애인은 함께 일

하는 비장애인에게 도움을 받지만, 장애인도 비장애인을 위해 무언가 도울 수 있고, 그에 감사함으로써 상호 인정받는 것을 체험하며 자존감을 형성하고 있다.

이렇듯 인지학적 관점에서 장애인은 인간 본질에 대한 영적 접근의 한 분야로서의 인식론에서 출발하여 인간의 본질을 자연적, 물리적 관점에서 아닌 정신적, 영적 관점에서 인식하여 보고 있으며, 인간의 발달도 신적 존재의 의인화와 신적 존재의 영적 복귀라는 종교적, 우주적 현상을 인간의 정신적, 영적 본성과 이에 상응하는 신체적, 감각적 본성이 인간의 출생으로부터 사망에 이르기까지 상호 교류하면서 발달하고 완성되어 가는 인간의 실존적 본질과 관련시켜 이해하고 있는 ‘올동적 순환의 관계’로 보고 있다. 즉 인지학적 관점에서 장애인은 “인식은 완성되고 종결되는 것이 아니라 계속 발달 가능하며, 영혼의 수련을 통해 인간의 의식을 확장시킬 수 있다.”라는 관점 안에 이해되고 있으며, 이는 인간 내부의 잠재되어 있는 인식 능력을 단련시킴을 통해 가시적이고 감각적인 물질세계뿐만 아니라 영혼의 세계를 볼 수 있는 가능성 있는 존재로서 인간을 이해한다(김택호·배숙경, 2014).

그렇기 때문에 캠프힐 내에서 장애인은 서비스 공급자적 사고에 입각한 호칭인 이 용자로 불리는 것이 아닌 ‘특별한 욕구를 가진 사람’(people with special needs)로 불리고 있으며, 또한 모든 사람들이 ‘기여자’(contributor)라는 이름으로 불리는데, 이는 공동체 내에 자신의 역할과 그 수행에 대한 중요성을 상기시켜 주고 있다.

장애를 가진 개인이 일에 대한 특별한 욕구를 가지고 있다는 사실에 근거하여 캠프힐 공동체에서는 그들의 욕구를 계속 보장하기 위한 도전을 계속하고 있는데, 개개인의 내재되어 있는 잠재력 가운데 자존감과 인권을 보장하는 방식으로 진행되고 있다. 이 과정은 개개인의 활동을 통한 표현을 통해 창조적인 탐구의 수단으로서 수행되고 있으며, 직조, 그림, 춤, 핸드벨 연주, 노래, 연기, 도자기 만들기 등을 공동체의 문화적인 삶을 강화하고 있으며 이를 통한 그들의 발달을 촉진하고 있다.

인지학적 관점에서 공동체 생활은 일종의 사회 치유적(Social Therapy) 프로그램으로 이해된다. 즉, 함께 가정에서 생활하고, 일터에서 일을 하고, 다양한 문화 프로그램과 공동 활동을 통해 즐기고 배우는 모든 공동체생활이 바로 사회치유적 관점에서 진행된다. 사회 치유적 관점은 비단 장애인뿐만이 아니라, 함께 하는 공동체 구성원 모두가 ‘치유가 필요한 불완전한 인간’이라는 전제로 함께 도우며 살아가는 것을 중요시한다. 이를 학술적인 차원에서 연결 한 ‘사회적 치유 프로그램(Social Therapy Program)’

이 개설되어 공동체 내 자체교육 프로그램을 진행할 뿐만이 아니라, 이러한 프로그램이 지역의 대학과 연관되어 학·석사 과정이 개설되는 등 인지학적 관점에서 장애인을 바라보는 시도가 활발해지고 있다.

(2) 캠프힐의 현재

캠프힐은 비장애인과 장애인이 함께 생동감이 넘치는 삶을 공유하는 공동체로서, 발달장애인들이 의미 있는 일들을 할 수 있도록, 풍부한 예술적인 경험과 문화적 삶을 향유할 수 있도록, 그리고 발달장애인들의 깊은 잠재력을 끌어내도록 함께 노력하고 있으며, 캠프힐 공동체는 개개인의 인간의 깊은 의미와 보유하고 있는 자원들의 나눔, 그리고 개개인이 공동체의 웰빙적인 삶에 기여하는 것을 가치로 삼고 있다(북미 캠프힐협회 홈페이지 www.camphill.org).

캠프힐에서는 크게 다음의 3가지의 역할이 있다. 구체적으로 살펴보면, 하우스 페어렌츠(가정을 이루는 부모로서 주로 부부가 운영), 빌리저(거주하는 장애인), 코워커(장기봉사자와 단기봉사자로 나눌 수 있으며, 하우스 페어렌츠를 도와 가정을 관리하고 빌리저를 돕는 사람)가 있으며, 기본적으로 공동가사와 공동생산을 통해 활동이 이루어진다(김은영, 2014). 그리고 공동체 구성원의 다양한 욕구를 파악하고 이들을 도울 수 있는 전문적인 기술을 가진 고용인들과 외부에서 공동체를 돕는 사회복지사와 의사 등의 전문인 역시 마을 구성원으로 인정한다.

구분	역할 및 특징
하우스 페어렌츠(House parents) 또는 하우스 코디네이터	가정을 이루는 부모로서 부부, 혹은 싱글의 남녀가 맡아서 공동기거
빌리저(Villager)	캠프힐 공동체에 거주하는 장애인
코워커(Co-worker)	장기 코워커(3년 이상)와 단기코워커(1년 이상 3년 미만)로 구분 하며, 역할은 하우스 페어렌츠를 도와 가정을 관리하고 빌리저를 도움
서포트 코워커(Support coworker)	단기 자원봉사자(1년 이하)
전문가	월급여를 받고 장애인을 돌보는 전문가 (사회복지사, 의사, 간호사, 작업장 책임자)

출처: 김은영(2104)

〈표1〉 캠프힐 구성원

현재 캠프힐은 영국, 아일랜드, 독일과 미국 등 전 세계에서 진행되고 있다. 약 80년 가까이 진행이 된 캠프힐은 현재는 공통적인 캠프힐의 모습을 지니기도, 한편 각기 처한 상황에 따라 변화된 모습으로 진행되고 있다. 현재 캠프힐 공동체의 모습의 그 특징은 다음과 같다.

첫 번째로, 캠프힐은 지역에 따라 각기 다양한 유형을 펼치고 있다. 즉 캠프힐의 기본이념과 정신은 이어지고 있으나, 정부(혹은 지방정부)의 지원 여부와 재정에 따라 다양하게 운영되고 있다. 영국의 경우 전통적으로 캠프힐의 운영은 독립적으로 진행하고 있었으나, 최근 CVT(Camphill Village Trust) 협회가 조직되어, 각 캠프힐 별 운영을 맡고 있다. 행정의 효율화와 통합적이고 체계적인 운영, 그리고 정부 지원을 받을 수 있는 제도권 내에 들어갈 수 있는 다양한 장점을 지니고 있지만, 지나친 조직화로 인해 자칫 캠프힐의 핵심 이념이 훼손될 수 있는 가능성이 있다는 평도 얻고 있다. 미국의 경우에는 뉴욕주정부로부터 전체 재정의 50% 이상의 지원을 받고 있는 곳도 있고(뉴욕주 코팩 캠프힐), 지원을 전혀 받지 않고, 순수 입소자 부담금과 후원개발을 통해 운영하고 있는 경우도 있다(펜실베이니아주 김버튼 캠프힐). 또한 학령기를 대상으로 운영하고 있는 캠프힐 특수학교의 경우 주 정부로부터 지역 학교에 배분되어야 할 특수학교예산을 받아 운영하고 있다. 이를 정리하면 현대 캠프힐은 각 나라와 지역에 따라 각기 다른 형태로 운영되기 때문에 법령에 따라 시설의 종류와 규모를 구분해 놓은 우리나라의 경우 어느 하나의 유형으로 잘라 구분하기는 어렵다.

두 번째로 생애 주기에 맞춰 특화된 공동체들이 운영되고 있다. 기존 성인 중심의 캠프힐 뿐만이 아니라, 인지학에 근거하여 학령기 장애학생과 봉사자 자녀를 대상으로 발달장애인을 대상으로 대학에 준하는 교육과정을 제공하며, 직업전환교육을 실시하고 있는 캠프힐, 그리고 노년기 발달장애인들의 케어 중심의 캠프힐 등 각 캠프힐은 장애인의 생애 주기에 따라 에스컬레이터 방식으로 구성되어 있다.

기관명	대상	위치	비고
코페이크 캠프힐 Camphill Village U.S.A.	성인	Copake, New York	
김버튼 캠프힐 Camphill Village Kimberton Hills	성인	Kimberton, Pennsylvania	
미네소타 캠프힐 Camphill Village Minnesota	성인	Sauk Centre, Minnesota	
캐나다 온타리오 캠프힐 Camphill Communities Ontario	성인	Angus, Ontario, Canada	
캘리포니아 캠프힐 Camphill Communities California	성인	Soquel, California	
허드슨 캠프힐 Camphill Hudson	성인	Hudson, New York	
허트비트 라이프쉐어링 Heartbeat Lifesharing	성인	Hardwick, Vermont	
캐나다 캐서디아 소사이어티 The Cascadia Society	성인	North Vancouver, British Columbia, Canada	
캐나다 브리티시콜롬비아 이타 웨그만협회 The Ita Wegman Association of BC	성인	Duncan, British Columbia, Canada	
비버런 캠프힐 특수학교 Camphill Special School	학령기	Glenmoore, Pennsylvania	
트라이폼 캠프힐 Triform Camphill Community	청년	Hudson, New York	
솔테인 캠프힐 Camphill Soltane	청년	Glenmoore, Pennsylvania	
갠트 캠프힐 Camphill Ghent	노인	Chatham, New York	
플로우쉐어 농장 Plowshare Farm	성인	Greenfield, NH	협력기관
오크우드 라이프쉐어링 Oakwood Lifesharing	성인	West Plains, Missouri	협력기관

출처: 북미 캠프힐협회(The Camphill Association of North America) 홈페이지 (www.camphill.org)

〈표2〉 북미 캠프힐협회 소속 기관

3. 장애인 공동체운동에 대한 선행연구 고찰

장애인 공동체에 대한 역사가 오래된 서구에서는 의도적으로 구성된 장애인 공동체가 장애인들의 삶의 질 측면에서 다른 거주유형에 비해 가지는 장점과 특징들에 대해 연구가 진행되고 있다. 특히 장애인 공동체가 시작되고 가장 그 역사가 오래 된 영국에서는 장애인복지의 하나의 대안으로서 장애인 공동체가 활발하게 시도되고 있다.

공동체에서 직접 거주하고 있는 장애인의 삶에 대해, 심층 면접방법을 통해 연구한 선행연구(M. Randell & S. Cumella, 2009)에서는 영국에서 가장 오래된 캠프힐 공동체인 보튼 빌리지(Botton Village)에서 거주하고 있는 총 15명(남자 10, 여자 5)의 장애인을 대상으로 그들의 삶의 영역에서 공동체적 삶이 주는 의미와 장점에 대해 연구해보았다. 연구결과를 종합하면 다음과 같다. 첫 번째로 종사자에 종속되는 삶에서의 해방(The absence of the overt subordination of residents to staff)으로서, 거주인(장

애인)과 코워커(비장애인)들은 같이 일하고 서로의 필요에 따라 돕고 있는 함께 살고 있는 삶을 살고 있다. 두 번째로 다른 지적장애인 친구들과의 관계 촉진(The facilitation of friendship with other people with an ID)으로서 다른 발달장애인과 함께 생활하며 부딪히며 상호 간의 신뢰가 형성된다. 세 번째로 높은 차원의 일자리 제공(High levels of meaningful employment)을 통해 발달장애인이 사회에서 겪는 고용 장벽을 극복하고 있다. 네 번째로 지역사회 의미(A sense of community) 부여이다. 마을에서 벌어지는 여러 행사에 참여함으로써, 지역사회 내에 정체성과 소속감을 부여되며, 지역의 일원으로서 자리 잡을 수 있다는 장점들이 있다.

이런 서구의 장애인 공동체 모델이 우리나라에 소개하며, 이러한 모델의 특징들을 소개하는 시도가 차츰 진행되고 있다. 공동체의 특징에 입각하여 장애인 공동체가 가지는 특성에 대해 알아본 이인영과 신용운의 연구(2004)에서는 서구의 캠프힐은 공동체 생활의 요소인 성원 공동의 가치와 덕목 실현, 지역을 기반으로 하는 공동생활, 인격적 친밀감, 운영규칙에 의한 자치 등이 잘 진행되고 있으며, 지역사회 내에 참여 부분에 강점을 갖는 것으로 나타났다. 근거이론에 기반 하여 성인지적장애인의 자립생활 지원을 위해 필요한 요소들을 살펴본 정연수 외(2014)의 연구에서는 서구의 장애인 공동체는 장애인, 비장애인 구분 없이 마을을 구성하는 것이 우리나라 시설과의 차이이며, 우리나라에도 장애인 공동체가 필요함이 핵심 주제어로 도출되었다.

다만 지금까지의 우리나라에서 장애인 공동체를 다룬 연구는 서구 장애인 공동체가 가지는 장점과 우리나라 상황에서 적용해야 한다는 원론적인 측면에서만 접근이 되었으며, 구체적으로 우리나라 상황에서 가능한 유형에 대해서는 접근하지 못한 한계가 있기 때문에, 본 연구에서는 이러한 서구 장애인 공동체의 특징과 함의를 바탕으로 우리나라에 실천 가능한 유형에 대해 탐색적으로 살펴보는 연구를 진행할 것이다.

Ⅲ. 연구방법

1. 연구의 진행 방향

본 연구에서는 한국형 장애인 공동체 모델의 적용 가능성에 대해 살펴보는 탐색적

인 연구를 진행할 것이다. 연구의 진행 방향은 다음과 같다.

첫째, 공동체 운동의 역사와 정의 그리고 세계 공동체 운동과 우리나라의 공동체 운동의 배경과 특징에 대해 파악하고자 한다. 본 내용은 ‘Ⅱ. 이론적 배경’에서 선행하여 다루었다.

둘째, 서구에서 시도된 장애인 공동체 중 대표적인 캠프힐을 중심으로 이러한 장애인 공동체가 주는 특징과 함의를 생각해보고자 한다.

셋째, 이러한 서구 장애인공동체 모델을 한국적 상황과 비교 분석하여 이를 바탕으로 한국형 장애인공동체 모델의 유형을 도출할 것이며, 이를 실제적으로 적용하기 위해 필요한 후속 과제에 대해 알아보고자 한다.

2. 연구 방법

연구 방법으로는 주제의 성격상 통계기법을 사용한 양적연구를 실시하기에 분명한 한계가 있고 관련 자료가 풍부하지 않기 때문에, 우선적으로 ‘장애인’, ‘장애인 공동체’, ‘캠프힐’ 등 각 주제어를 중심으로 하여 문헌연구를 통한 탐색적 연구를 진행하였다. 그리고 직접 서구의 장애인 공동체(영국, 아일랜드, 미국 등)의 구체적인 내용 및 운영 방식 등을 고찰하기 위해 직접 연구진이 탐방하는 총 2회의 현장 사례연구를 병행하여, 문헌연구의 한계를 보완하였다.

먼저, 1차 탐방으로는 2014년 9월 24일부터 10월 1일까지 약 8일간 아일랜드와 영국에 있는 캠프힐 중 총 4곳 그렌지백(Grangebeg), 브릿지(Bridge), 델로우(Delrow), 세인트 알번스(St. Albans)을 탐방하였으며, 구체적으로 각 기관 시설 탐방 및 책임자와 실무자들의 면담을 통해 문헌연구에서 확인하지 못한 구체적인 사항들에 대한 정보를 수집하고 비 출판 자료들을 수집하였다. 두 번째로, 2015년 10월 6일부터 10월 18일까지 13일 동안 미국에 있는 캠프힐 중 총 5곳 코페이크(Copake), 트라이폼(Triform), 김버튼(Kimberton), 솔테인(Soltane) 및 비버런 캠프힐 특수학교(Camphill Special School)을 탐방 하였다. 2차 탐방 중에는 특별히 북미 최고(最古)의 코페이크 캠프힐에서 직접 4박 5일 동안 숙박하며, 가정생활 및 작업장 생활에 참여하였으며, 특별히 작업장에서는 직접 생활하고 있는 장애인 및 비장애인 봉사자들과 생활과 작업 등 공동체 생활에서 느끼는 것들을 직접 면담하며, 선행연구와 문헌연구를 통해 도출된 공동체

생활에 대한 장점 등을 검증하였다. 기타 각 캠프힐 별로 약 2시간 동안의 현장견학, 질의응답 등을 통해 관련 정보를 수집하였으며, 특별히 출판되지 않는 자료들을 수집하였다. 또한 각 기관별로 예산의 구성(수입 및 지출)이 어떻게 되는지를 중점적으로 살펴보았으며, 탐방 후 부족한 자료들에 대해서는 각 기관 담당자들과 이메일을 통해 추가적인 자료를 수집하였다.

또한, 국내 적용 가능성 및 비교분석을 위해, 연구진들은 2016년 한 해 동안 전국에 있는 장애인 거주시설과 직업재활시설을 함께 보유하고 있는 기관을 방문하여, 시설 탐방 및 관계자들과의 면담을 통해 국내 실정에서 장애인 공동체 모델이 실현되기 위해 필요한 부분들에 대해 파악하였다. 대표적으로 방문한 기관들은 현재 인천 강화의 ‘강화우리마을’, 인천 용진의 ‘장봉혜립원’, 충북 제천 ‘살림터’, 경남 거제의 ‘애광원’ 등이 있다. 또한 지역사회를 기반으로 장애인 고용을 활발히 진행하고 있는 직업재활시설 및 장애인 사업장을 참고로 방문하였으며, 방문기관은 ‘교남어유지동산’, ‘베어베터’, ‘위캔쿠기’, ‘커피지아’ 등이 있다.

IV. 서구 장애인 공동체의 특징과 함의

본 절에서는 선행연구사례 분석을 통해 나온 공동체의 특징을 바탕으로 정의된 장애인 공동체의 성격에 대해 본 연구에서는 대표적인 장애인 공동체인 ‘캠프힐’을 중심으로 장애인 공동체의 특징과 함의를 알아보며, 한국적 상황에 적용 가능성을 모색해보는 것을 목적으로 한다.

이를 위해, 여러 선행연구에서 공통으로 캠프힐은 장애인의 자립생활을 위해 가정생활과 직업생활을 제공하는 공동체로서 그 의의가 있기 때문에 본 연구에서는 장애인 공동체가 가진 성격적 규명을 통해 공동체로서, 그리고 또 하나의 복지적 대안으로서 역할을 하는지에 대해 파악하고자 한다. 이를 위한 연구의 분석틀로서 ‘사회통합’ 적 차원에서 캠프힐이 기존의 시설과 다른 점들, 그리고 장애인들의 삶의 질 향상을 위해 기존 시설에 비해 어떠한 장점을 가지는 지를 분석하고자 한다. 이러한 분석은 장애인의 삶의 영역을 “참여”, “접근”, “존재”, “생산”, “소비” 부분으로 나눠 삶의 질의 정도를 측정할 연구의 척도영역들을 바탕으로 하여 분석하고자 한다(Segal & Aviram,

1978). 연구 분석틀을 통해 도출된 서구 장애인 공동체의 특징과 함의는 다음과 같다.

1. 장애인의 삶의 대안적 모델로서의 장애인공동체

첫째, 장애인 공동체는 ‘의도된 공동체(혹은 계획 공동체)’로서의 특징을 가지고 있다. 현대 자본주의 사회에서는 전통적인 공동체 체계인 가족, 친족, 마을 등의 비중과 역할이 줄어들게 되며, 점차 개인주의가 팽배해지며, 소외되는 현상이 발생하고 있다. 현대 사회가 복잡해지고 갈등이 다변화 되면서 근대적인 착취 모델 즉 ‘지배자가 피지배자를’, ‘상류층이 하류층을’, ‘유산자가 무산자를’ 착취하는 구조에서 현대인들은 성과와 실적의 목표에 예속된 신자유주의 체제하에 사회구성원들이 각자가 각자의 삶을 착취하며 사는 구조로 이행하며, 이는 현대인들이 육신의 곤고함과 스트레스와 히스테리의 심리적 발작도 일상화되면서 다수가 다수를 향한 분노와 냉소를 품고 사는 ‘피곤 사회’로 접어들었다는 많은 전문가들의 분석이 나오고 있다(한병철·김태환, 2012; 차정식, 2015). 이러한 사회에서 사회적 약자 중 약자인 장애인들은 이 사회에서 더욱이 철저히 소외되는데, 이러한 소외에서 장애인 스스로가 그 어려움을 극복하고자 생겨난 것이 바로 장애인 공동체라 할 수 있을 것이다. 이러한 장애인 공동체는 장애인의 삶, 즉 주거, 일자리 및 여가생활 등에서 장애인 스스로가 선택하며, 또한 그들과 함께 있기를 원하여 공동체의 구성원으로 들어온 비장애인들과 함께 생활하며, 공동체내의 신념과 가치를 존중하여 삶을 영위하고 있다. 또한 이들은 지역사회 내에 고립되어 있는 폐쇄적인 공동체가 아닌 지역사회에서 장애인과 비장애인의 커뮤니티 형성을 궁극적인 모델로 삼기 때문에 장애인의 삶의 질 확보의 점에서 큰 장점을 가진다 할 수 있다(이인영·신용운, 2004).

장애인의 삶의 질이라는 점에서 이러한 발달장애인의 공동체 생활은 많은 장점을 지닌다. 공동체 생활을 하면서 낮 시간에 직업 활동이나 교육과 치료 프로그램 등 프로그램을 하고, 동료들과 지내는 과정 가운데 긍정적인 상호작용이 발생하고 있다. 이는 발달장애인들의 삶의 질이 지역사회활동과 집단 소속가운데 높아진다는 선행연구(Pleet, 2000)와 낮 시간 프로그램 참여, 가족, 친구 및 이웃과의 상호작용에 의해 삶의 질이 높아진다는 연구결과(Lecher, 2002; Bramston et al., 2002)와 동일한 맥락을 가진다 할 수 있다.

2. 직업 활동을 통한 장애인들의 삶의 질 확보

공동체의 특성이자 필수적인 요소 중 하나가 공동생활과 공동노동을 통한 자급자족성을 지닌다는 것이다(이인영·신용웅, 2004). 자급자족성은 단순히 생활에 필요한 모든 것들을 공동체 내에서 생산한다는 것을 뜻하는 것은 아니며, 자연이 주는 공간과 함께 공동체 안에서 가능한 생산요소를 따라 필요한 만큼, 그리고 할 수 있을 만큼 진행하는 것을 말한다.

장애인의 직업 활동은 공동체의 유지에 필수적이며 긍정적인 효과를 내고 있다. 이는 선행연구에서도 그 효과성에 대해 검증이 되고 있다. 지역사회 지원 고용 단체를 통해 직업생활을 하는 지적장애인의 경우, 보호 작업장에서 한계적인 직업생활을 하는 지적장애인에 비해 삶의 질 수준이 높아진다는 선행연구(노승현·황환, 2010)가 있다. 또한 장애인 공동체에서 많이 진행되는 1차 산업 직업 활동(농업)이 발달장애인에게 적합한 일자리라는 연구결과가 있다. 발달장애인에게 농업이 적합한 직종으로써 그 가능성에 대해 탐색적 연구를 한 연구(오길승, 2007)와 이를 바탕으로 국내 지적장애인 및 자폐성 장애인의 고용실태와 그 대안으로써 농업 분야가 갖는 장점과 전망을 시범 사업을 통해 검증한 논문(현정훈 외, 2007)은 이러한 장애인 공동체의 직업 활동이 발달장애인들의 삶의 질 증진에 큰 도움이 된다는 것을 뒷받침하고 있다.

장애인 공동체에서는 공동체 내외에서 진행되는 장애인들의 직업 활동이 하루 일과의 핵심이 된다. 개개인의 능력에 따라 일의 강도는 있지만 모든 구성원들이 맡겨진 과업이 있다. 각자가 오전 및 오후 일과시간을 통해 맡겨진 작업장에서 일을 담당하며, 생산된 생산품들은 공동체 내에서의 소비 및 지역사회에 판매처를 마련하여 판매하고 있다. 카페, 선물가게, 식료품 가게 등은 지역주민들이 이용할 수 있는 시설인데 보통 하루에 백여 명이 넘는 지역주민들과 방문객들로 북적이는 등 지역사회에 성공적으로 뿌리내리고 있다(남현미, 2012). 또한 최근 인터넷을 이용한 전자상거래를 이용하여, 각지에 판매하여 수익을 얻는 일도 하고 있다.

연구진들이 방문한 미국 최고(最古)·최대(最大) 캠프힐 기관인 뉴욕주의 코페이크 캠프힐의 경우 농장에서 채배한 씨앗 약 100여 가지를 종묘용으로 인터넷에서 판매하여 수익을 얻고 있다. 사업장의 경우 자폐성 장애인의 집중력을 활용하여 판매용 씨앗과 불량 씨앗을 걸러내는 작업 등을 수행하고 있는데, 이는 자폐성 장애인이 가지고

있는 특성을 잘 활용한 좋은 방안이라 하겠다. 또한 미국 펜실베이니아주에 위치한 청년기 대상 장애인공동체인 솔테인 캠프힐(Soltane Camphill)의 경우 고교 졸업 후에 사회인으로서 적응할 수 있도록 직업훈련과 교육 프로그램을 함께 진행하고 있다. 물론 우리나라에서도 장애인들의 직업훈련은 다양한 방법으로 시도되고 있으나, 장애인 공동체에서는 이러한 직업 활동이 ‘부’가 아닌 ‘주’가 된다는 점이 아직 발달장애인의 경우 거주시설 내 보호작업장에서의 보호고용 위주의 우리나라와의 장애인 고용정책과 차이라 할 수 있다. 우리나라의 보호고용은 장애인들을 사회에 참여시키는 본래의 중간자적인 역할을 하지 못하고 만년 시설인의 지위에 머물면서 사회의 부담을 준치시키는 한계를 가지고 있는데(이정주, 2004), 캠프힐의 경우 노동을 통한 자급자족 및 자립생활 유지를 위한 장애인들의 보다 적극적인 참여를 진행하는 것이 특징이라 할 수 있다.

분류	작업장명	주요상품 / 역할	비고
1차	치유식물 재배 농장 Healing Plant Garden and Workshop	나무, 관목, 허브, 잔디	진 상품 유기농기법 활용
	생명역동농법 ¹⁾ 축산농장 Biodynamic Farm and Gardens	젖소(우유), 돼지	
2차	스테인드글라스 작업장 Stained Glass Workshop	스테인드글라스 공예품	생산품 공동체 가정 내 소비 및 기념품가게 판매
	양초 작업장 Candle Workshop	각종 양초	
	목공 작업장 Wood Workshop	각종 목공품(의자, 테이블)	
	제본 작업장 Bookbinding	책 제본, 제작 및 표지제작	직조작업장 에서 생산된 천으로 책커버제작
	직조 작업장 Weaving	스카프, 먼넵킨, 마른 행주, 패턴 테이블보, 에코백, 헝겊 매트 등	생산품 기념품가게 판매
생명역동농법 종묘사 Turtle Tree Biodynamic Seed Initiative	생명역동농법으로 재배한 작물의 씨앗 160여 종 재배 및 상품화 (토마토, 양파, 허브씨앗 등)	생산품 외부 인터넷 판매	

1) 생명역동농법이란 Bio+Dynamic이 혼합된 농법으로서, 시들어 가는 땅에 생명력과 재생의 힘을 회복시키는 미래 농법, 작물의 영양소를 되살리는 농법이다. 1928년 독일의 루돌프 슈타이너에 의해

분류	작업장명	주요상품 / 역할	비고
3차	베이커리와 카페 Bakery and Village Green Cafe	빵, 쿠키, 비스켓, 그레놀라, 각종 파스타면, 커피와 차 종류 식사 및 디저트 제조 및 서빙	카페 및 베이커리 별도 운영
	스페셜 케어하우스 Care Houses for those with more medical needs	센터 내 노인거주시설 보조	작업장 외 시설
	푸드 협동조합 Food-Co-op	각 공동생활 가정으로 식료품배달, 외부에서 필요 식료품 구매	
	공동생활가정 가사 Cooking and Homemaking in our Houses	각 공동생활 내 가사일 보조	

출처: 기관 홈페이지 (<https://www.camphillvillage.org>)

〈표3〉 미국 Camphill Village USA, Copake, NY 내 작업장 현황

단계	프로그램 명	프로그램 개요	비고
1 단계	러닝 포 라이프 프로그램 Learning for Life program	18세부터 22세까지의 5년과정의 프로그램으로서, 인문학(liberal Arts), 기능개발(skill development), 직업 훈련을 진행함	
2 단계	솔테인 워크 Soltane Works	1단계를 마친 청년발달장애인들에게 직업기술을 중점적으로 훈련하여, 일자리를 가질 수 있도록 함 (2년과정)	총 7개분야의 일자리 (과수원, 베이커리 & 카페, 소매점 등)
3 단계	솔테인 브릿지 Soltane Bridges	2단계 수료후, 원하는 자에 한해 지속적인 일자리제공을 기본으로, 인근도시에 위치한 그룹홈 생활이나 통근활동을 통해, 자립을 할 수 있도록 도와주는 프로그램	

출처: 기관 홈페이지 (<https://www.camphillsoltane.org>)

〈표4〉 미국 Camphill Soltane, Glenmoore, PA 내 직업훈련프로그램 현황

시작되었으며, 현재 국제데미테르(Demeter)라는 협회에 전 세계 50여 개국의 농민들이 가입되어 있다. 데메테르 인증을 받은 농산물은 일반적 유기농산물 보다 훨씬 그 가치를 인정받고 높은 가격에 판매되고 있다.

3. 자원봉사자 활용을 통한 운영의 효율성 확보

장애인 공동체의 유지를 위해 공동체 내에서 함께 살고 있는 비장애인의 역할 역시 중요하다. 즉 발달장애인의 삶의 질을 확보하기 위한 주거, 재활, 치료 등 모든 프로그램을 수행하기 위해 공동체 내외에서 많은 인적 자원이 필요하다.

앞서 살펴본 캠프힐 공동체는 특별히 이러한 자원들을 임금근로자가 아닌 공동체에서의 장애인들과 함께 사는 삶을 스스로 결정한 지원자 즉, 자원봉사자를 통해 확충한다는 것이 대표적인 특징이다.

캠프힐에서는 장기자원봉사자 즉 하우스 페어렌츠(House Parents)와 이러한 하우스 페어렌츠를 돕는 중·단기 봉사자인 코워커(Co-worker) 중심으로 시설이 운영된다. 이들의 역할이 바로 시설 운영에 필요한 인건비에 대한 부담을 경감시킬 수 있다.

일례로 아일랜드에 위치한 ‘브릿지 캠프힐’의 경우, 장애인에게 지급이 되는 기초 수당의 일부를 운영비로 지불하게 하여 시설 운영의 효율성을 높이고 있다. 캠프힐에 거주하고 있는 거주인들은 국가로부터 1인당 연 30,000 유로를 수당으로 받고 있으며, 이중 50%는 캠프힐에 지급하고 나머지는 개인이 사용할 수 있도록 하고 있다. 하지만 1인당 받는 금액을 모두 합치더라도 꽤 큰 규모인 기관의 운영을 하기에는 다소 부족한 것이 사실이다. 하지만 이를 가능하게 된 이유는 약 60% 정도로 구성된 무급 자원봉사자들을 통해 인건비에 대한 부담이 없기 때문이다. 무급 자원봉사자들에게는 봉사가 일이 아닌 자기성찰의 과정이며, 서로가 성찰에 도움을 주는 동반자적 관계를 통해 서로의 성장에 도움을 주고 있다.

비장애인 봉사자들은 장애인들과 함께 공동체를 살고자 스스로가 결정하고, 공동체가 정한 기준에 따라 공동체에 속하게 된다. 그리고 그에 따른 역할과 책임, 그리고 지원을 공동체에서 해 준다. 그들이 살고 있는 집은 공동체에서 지원을 해주며, 생활 유지에 필요한 부분들을 공동체 내에서 자급자족하거나, 공동으로 구매할 수 있도록 각 가정마다 예산이 책정되어 있다. 또한 그들에게는 소액의 개인 용돈 수준의 사레비(Pocket Money)가 지급되며, 경우에 따라 대학 교육과정 이상을 무료 혹은 최소한의 비용으로 학점 이수 프로그램을 통해 이수할 수 있는 혜택이 있다. 하지만 이는 비장애인 봉사자들의 발전과 또한 그러한 역량 강화가 장애인들에게 직접 도움이 되는 것이기 때문에 예산절감 차원뿐만이 아니라 예산 활용의 효율성 역시 동시에 보장된다고 할 수 있다.

우리나라에서도 대학생들을 중심으로 중·단기 봉사자들이 세계 곳곳의 장애인 공동체에서 활동을 하고 있다. 캠프힐의 경우, 대학생들의 갭 이어(Gap Year)²⁾ 프로그램으로서, 약 1년에서 2~3년간의 단기자원봉사 프로그램을 운영하고 있다. 장애인과 함께 공동체 생활을, 그리고 외국생활에 대해 많은 비용지출 없이 경험해볼 수 있다는 장점이 있다. 물론 이 방법의 경우 지원한 봉사자가 공동체가 지닌 본래의 목적에 부합하는 봉사자가 아닐 수도 있다는 위험성을 가지고 있다는 양면적인 면도 있지만 공동체의 운영의 효율성을 높일 수 있다는 점에서는 큰 장점을 가진다고 할 수 있다.

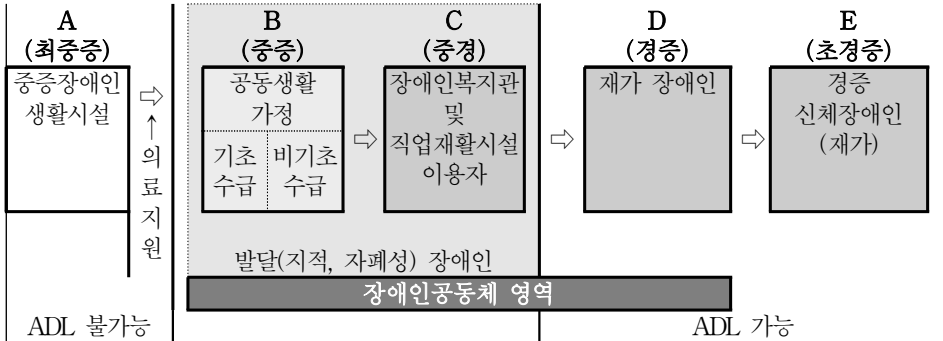
V. 한국형 장애인공동체의 시도 가능성

1. 서구 장애인공동체와 한국 장애인복지간의 비교 분석

앞서 살펴보았던 장애인 공동체 모델은 결과적으로 발달장애인을 위한 주거복지, 직업재활, 서비스프로그램을 통합적으로 운영하는 지역사회기반의 장애인 공동체이며, 장애인의 자기결정권을 강조하는 자립생활 모델을 지향하고 있다.

이와 같은 모델을 국내 장애인복지시설에 대조하여 설명한다면 장애인 공동체 모형은 먼저 주거분야에서는 공동생활가정(그룹홈)과 유사하게 적게는 4명에서 많게는 10명 정도의 장애인과 비장애인이 함께 생활하는 소규모 가정형 시설이라 할 수 있다. 하지만 국내 법령상 공동생활가정이 사회복지시설로 분류되며, 임금을 받은 고용인(사회재활교사)이 관리하는 구조로 구성되었기 때문에 좀 더 지역사회로 나와 있으며 가족적인 환경을 구성해 준다는 것은 비슷하나 근본적으로 다른 개념이라 할 수 있다. 또한 단순히 거주생활뿐만이 아니라 일터를 자체적으로 보유하고 있으며, 이 일터에서 함께 일하는 구조는 우리나라의 공동생활가정, 복지관, 직업재활시설 등을 통합적으로 구성하며, 지원하는 새로운 복지모델이라 할 수 있다. 이는 현재 장애인복지시설이 분절화되어 있는 국내에서는 찾아볼 수 없는 새로운 유형의 장애인복지 서비스 시설이라 할 수 있다.

2) 학업을 잠시 중단하거나 병행하면서 봉사, 여행, 진로탐색, 교육, 인턴, 창업 등의 활동을 체험하며 흥미와 적성을 찾고 앞으로의 진로를 설정하는 기간



※ 정부(운영 사무비 지원) + 개인(주거연금, 장애수당) 투입

[그림1] 한국형 장애인공동체의 영역

서구 장애인 공동체 모델의 가장 중요한 특징으로는 자급자족 공동체를 지향하고 있듯이 시설 내에서 일과 훈련을 병행할 수 있는 기반을 갖추고 있으며 특히 농업, 목축 등을 통해 자급자족을 기본으로 하고 있어 일하는 즐거움을 알게 해주는 직업재활 정신의 원형을 구현하고 있다는 점이다. 또한 철저한 자원봉사자 활동을 중심으로 시설이 운영됨으로써 우리나라에서 겪는 인건비 부담을 경감시키는 요인이 되고 있다. 또한 시설운영에 필요한 비용은 정부에서 지원을 받지만 운영비는 장애인에게 지급되는 기초수당의 일부를 지불하게 하고 있어 시설운영의 효율성을 높이고 있다.

구분	국내 장애인거주시설	서구 장애인공동체 (캠프힐)	
장애유형	중증 신체, 농아, 시각 및 지적장애인	발달장애(지적 및 자폐)	
장애정도	ADL 미흡	ADL 가능	
조직 운영	재정 충당	정부지원(식비, 피복비, 운영비, 인건비), 후원금	정부지원, 장애연금, 주택연금
	전달 체계	민간운영(사회복지법인, 종교단체 등) (이용자와 사회복지사 1:10)	비영리조직가, 자원봉사자 (이용자와 자원봉사자 1:1)
	정책 결정	이사장(이사회), 사회복지사	공동체구성원, 장기자원봉사자, (초빙된) 외부전문가집단
	관리 감독	정부평가	정부평가

※ 위 표는 드중(G. DeJong), 올리버(M. Oliver) 모형을 토대로 재구성함.

※ 유럽의 경우 지적, 자폐장애인은 중증장애로 판단함.

※ ADL: Activities of Daily Living (일상생활처리능력)

<표5> 서구 장애인공동체와 국내 장애인생활시설 간 비교

2. 국내 적용가능성 모색: 3가지 유형 제시

지금까지 살펴본 서구의 장애인 공동체 모형을 우리나라에 적용할 수 있을 것인가? 가능하다면 법령 중심주의인 우리나라에서는 어떤 형태로 법적 인가를 받아야 될 것인가? 에 대해 본 연구에서는 장애인 공동체의 핵심요소인 “직업활동”과 “거주생활”에 근거하여 다음과 같이 세 가지의 유형을 제시하고자 한다. 편의상 다음의 세 가지 유형을 A형, B형, C형으로 분류하고자 한다.

먼저, 장애인 거주시설에 직업재활시설을 설립하는 유형(A형)이 있다. 본 유형은 우리나라에서도 현재 시도되고 있는 방법이다. 법적으로 장애인들이 거주할 수 있는 거주시설로 인가받으며, 기관 내에 직업재활시설을 별도로 인가받아 함께 운영하는 방법이 있다. 현재 인천 강화의 ‘강화우리마을’, 인천 옹진의 ‘장봉혜림원’, 충북 제천의 ‘살림터’ 등이 본 유형에 속할 수 있다고 본다.

본 유형의 경우 사회복지사업법에 근거하여 사회복지시설로 인가받으며, 만약 설립이 될 경우 정부나 지자체로부터 공동체의 생존에 필수적인 부분이 안정된 재정 지원 체계 및 법적보호를 받을 수 있다는 점에서 장점을 가지고 있다고 볼 수 있다. 다만 본 유형은 기본적으로 지역사회와 떨어진 시설에 기반을 두며 그리고 시설 운영의 핵심이 자원봉사자가 아닌 임금을 받는 사회복지사(직업재활사)로 이뤄질 수밖에 없다는 근본적인 한계가 있으며, 때문에 앞서 언급한 테일러(M. Taylor)의 의도된 공동체의 특징과는 다소 차이가 있다고 볼 수 있다. 이 유형을 적용할 경우 공통의 신념과 가치 공유 및 구성원들의 관계성에 있어 다면성을 확보하는 것이 중요한 과제일 것이다.

두 번째로 공동생활가정(그룹홈)을 통해 지역사회 내에 장애인들의 공동체를 마련하며, 그들이 일할 수 있는 장애인 사업장(직업재활시설 혹은 표준사업장)을 출·퇴근이 가능한 거리에 별도로 설립하는 유형(B형)이 있다. 현행법상 사회복지시설로 분류되어 있는 공동생활가정을 먼저 설립 혹은 기존의 시설을 연계하여, 이들이 함께 일할 수 있는 작업장의 경우 법적으로 다양한 지원이 가능한 장애인사업장 설립을 통해 운영을 하는 방법이다. 이 유형의 경우 공동생활가정을 개설하기 위한 거주지 마련과 초기 장애인 사업장을 개소하는데 다소 많은 비용은 소요되겠지만, 거주에 대한 현행법상 하에 법적인 보호 및 근로사업장에 대한 재정지원을 얻을 수 있다는 점에서 장점이 있으며, 근본적으로 지역사회 속에 함께 할 수 있다는 점에서 한국형 장애인 공동체의

시도에 적합한 유형이라 할 수 있다. 다만 현재 장애인 공동생활가정에 대한 지원이 거주시설에 비해 매우 열악하다는 단점을 가지고 있다. 2015년도부터 예산의 집행체계가 중앙정부로 환원된 거주시설에 비해 장애인 공동생활 가정의 예산은 아직 각 지자체의 예산에 의존하고 있으며, 전체 210억 원의 예산으로 전국 700개소의 예산을 지원하고 있으며, 이에 보통 1개의 공동생활가정 당 지원금의 평균은 3,000만 원 내외로서, 전체 4180억 원인 거주시설의 예산 지원 규모에 비해 턱없이 적은 지원을 받고 있으며 이는 종사자의 열악한 처우 문제와 운영비의 만성적인 부족 문제로 이어지고 있다(에이블뉴스 2015년 3월 20일 보도자료). 이를 위해서는 안정된 재정 충당 방법이 성공의 필수 충분 요건이며, 운영 법인 확보를 통한 재정 충당 및 서구처럼 중·단기 자원봉사자가 함께 생활할 수 있는 체계를 구축할 필요가 있을 것이다.

세 번째로 장애인 중심기업(장애인 표준사업장 및 사회적기업) 건립과 기업 내의 기숙사 건립 유형(C형)이 있다. 이 유형은 앞서 두 유형과 다르게 사회복지사업법 내의 복지시설 유형으로 인가를 받는 것이 아닌 장애인 고용 촉진법상 장애인 표준사업장 제도를 활용하여 장애인들이 일할 수 있는 회사를 세우며, 그들의 거주는 인가 기준이 엄격한 복지시설에 비해 비교적 쉬운 회사 기숙사를 건립하여 함께일하는 비장애인 근로자(기숙사 비용은 회사에서 지원)와 장애인이 함께 거주환경을 만들 수 있는 방안이 있다. 이럴 경우 서구 장애인 공동체와 유사하게 자원봉사자의 활용을 통해 재정 부담을 덜 수 있으며, 장애인 중심 기업의 설립을 통해 표준사업장 지원제도, 연계고용을 통한 부담금 감면제도, 장애인생 산품 우선구입 등 직접적인 장애인 고용정책과 함께 사회적 기업 육성 등 다양한 정부 지원 제도를 활용할 수 있다. 즉 유연성 확보라는 측면에서 가장 서구 장애인공동체유형과 유사하다고 볼 수 있다. 다만 B 유형과 같이 초기 건립비용의 확보 문제, 그리고 법적으로 사회복지시설로 분류가 되어 있지 않기 때문에 혹시 발생할 수 있는 문제에 대해 안전망이 앞서 두 유형에 비해 다소 부족할 수도 있다는 한계를 가지고 있다. 또한 장애인들과 함께 살아가는 비장애인 봉사자를 어떤 방법으로 모집할 것이며, 어떻게 교육을 시킬 것인가에 대해서는 추후 지속적인 논의가 있어야 될 것이다.

본 세 가지의 유형이 모두 한국적 상황에서 시도가 가능하나 본 연구에서는 공동체성을 확보하기 위해 A형에 비해 B형과 C형이 현행법상 시도 가능한 한국형 장애인 공동체의 유형으로 보다 적합함을 제시하고자 한다. A형은 앞서 언급한 것처럼 거주

시설이라는 한계성이 분명하기 때문에, 유연한 운영체계를 갖출 수 있는 B형과 C형이 보다 서구의 장애인공동체가 가진 장점을 살릴 수 있는 유형일 것이다. 좀 더 구체적으로 본다면, B형은 현행 복지관련 법령상에서 지역기반 복지시설인 공동생활가정을 기반으로 그들의 완전한 재활을 할 수 있도록 일자리를 마련해주는 “시설통합형 장애인 공동체”이며, C형의 경우 장애인들이 일할 수 있는 일자리를 중심으로 그들의 주거를 회사에서 보장해주는 “장애인중심 근로거주 혼합형 회사” 라는 차이가 있다.

본 3가지 유형의 한국형 장애인 공동체의 유형은 비록 그 시작이 서구의 장애인 공동체와 차이는 있겠지만, 장애인의 삶에 있어 거주와 노동을 통합적으로 지원한다는 점에서 한국적 상황에 시도해볼 만하다고 할 수 있다.

구분		A형: 거주시설 + 직업재활시설	B형: 공동생활가정 + 장애인사업장	C형: (기업)기숙사 + 장애인중심기업
법적 인가	거주	장애인복지법상 장애인 거주시설 (30명 이하)	장애인복지법 시행규칙 내 장애인 공동생활가정 (10명 이하)	해당 없음 (건물 안전기준 별도확보 필요)
	근로	장애인복지법상 장애인직업재활시설	좌동 / 장애인고용촉진 및 직업재활법상 장애인표준사업장	장애인고용촉진 및 직업재활법상 장애인표준사업장

〈표6〉 한국형 장애인공동체의 세 가지 유형 분류

VI. 결론: 한국형 장애인공동체의 나아갈 방향

지금까지 한국형 장애인 공동체의 시도를 위해 비교 분석 및 국내 적용을 위한 세 가지의 유형에 대해 살펴봤다. 그렇다면 한국에서 장애인 공동체는 어떠한 역할을 가져야 되는가? 그리고 그 나아갈 근본적인 방향은 무엇인가에 대해 말하고자 한다. 서구의 장애인 공동체가 설립되고, 또한 지금까지 지속될 수 있었던 것은 2차 세계대전이 한참 진행되고 있는 1940년대에 스코틀랜드 지방에 이민자로 정착한 난민들이 굶주림과 추위에 시달리며 많은 어려움을 겪고 있을 때 이를 극복해보기 위한 자급자족 체계를 바탕으로 노력한 결과이다. 즉 이들은 공동체의 운명과 자신들의 운명을 함께

한 일종의 핵심 그룹(Core Group)으로서, 이들이 있었기 때문에 공동체의 정신이 훼손되지 않으며 지금까지 지속될 수 있는 것이다. 안타깝게도 자본주의의 물결 가운데, 1980년도부터 정부 지원을 조금씩 받자 이러한 장애인 공동체의 자립성은 그 수가 많아진 유급 고용자들로 인해 큰 변화의 물결에 부딪히고 있다(김은영, 2014).

그렇다면 우리나라의 상황은 어떠한가? 법령에 따른 제한 규정이 많은 상황에서 분절적인 재정 지원이라는 장벽 앞에서, 장애인 공동체는 그 시작도 중요하지만 계속 유지하는 근원적 원동력이 필요할 것이다. 이를 위해 본 연구에서는 한국형 장애인 공동체의 실현 및 유지되기 위한 정책적 및 실천적 제언을 다음과 같이 제시한다.

첫째로 현재의 장애인복지법 및 관련 법규에 대한 개정이 필요하다. 앞서 살펴보듯이, 장애인복지법상 장애인복지시설은 장애인 거주시설, 장애인 지역사회재활시설, 장애인 직업재활시설, 장애인 의료재활시설과 그 밖에 대통령령으로 정하는 시설로 구분되어 있다. 장애인들이 서비스를 이용하려 해도, 서비스가 분절적으로 나뉘져 있으며, 중복서비스에 따른 행정비용의 과다 소요 등의 문제가 발생하고 있다. 장애인 공동체가 가진 주거와 노동의 통합적 서비스제공이라는 장점을 살리기 위해서는 이를 뒷받침 할 수 있는 법률적 영역에 대한 보충이 필요할 것으로 보인다. 또한 지역기반적인 본 장애인공동체의 특징에 따라 관심 있는 지자체 등의 관련 조례 설립 등을 통해 장애인 공동체를 설립 및 운영 하려고 하는 단체에 대한 지원을 제공하는 것도 하나의 대안이라 할 수 있다.

둘째로, 공동체 운영에 필요한 인적·물적 자원을 확보하기 위한 방안으로 민간의 관심 및 참여가 확대되어야 할 것이다. 하지만 대안 없이 단순히 국가가 하지 못하니 민간이 진행해야 된다는 식의 공허한 메아리가 아닌 실질적으로 장애인 문제에 대해 관심을 가지고 동참할 수 있는 원동력을 지닌 집합체가 있어야 할 것이다.

본 연구에서는 특별히 공동체 모델과 유사한 성격을 지니며, 건전한 물적·인적 자원의 확보가 용이한 종교단체의 참여가 자원 확보에 있어 좋은 후보라 생각한다. 기본적으로 종교단체는 인간에 초점을 두고 좁게는 포교의 수단으로서, 넓게는 종교성을 구현하기 위한 하나의 방법으로서 여러 사회봉사에 힘쓰고 있다. 특별히 장애인에 대한 종교의 관심은 장애인들의 사역에 장애 당사자뿐만이 아니라 그들의 가족들이 함께 참여하는 구조적인 특징 때문에, 이러한 사회봉사 사역을 통해 자연스럽게 그 가족들에게도 영향력을 미치고 있다(최대열·이상록, 2014). 또한 종교는 기본적으로 양질의 인적자원과 물적 자원을 확보하고 있으며, 신자들은 개인적인 노력을 통해 사회에

기여하는 것이 바로 개개인의 종교적 신념을 지키는 것으로 생각한다. 이러한 자원의 확보의 용이성에서 본 연구진은 뜻있는 한국의 종교단체들이 이러한 장애인 공동체 모델에 많은 관심을 가지며 특히 기독교계에서 영성의 회복공간으로서 장애인 공동체의 시작이 구현되기를 바라며 촉구해본다.

셋째로, 우리 사회에 만연하고 있는 장애인들에 대한 인식의 개편이 필요하다. 연구진들이 방문한 캠프힐 에서는 지역사회의 일원으로서 공동체와 공동체 구성원들이 지역사회의 여러 활동에 함께 참여 하고 있는 모습을 많이 볼 수 있었다. 반면 우리나라의 현실은 지역사회 내에 고립된 장막을 치고 있으며, 외부인들의 방문은 극히 제한적으로 되고 있으며, 최근 들어 조금씩 나아지기 시작했어도, 아직까지 우리사회에서 장애인들을 보는 시선은 불편한 시선 혹은 연민의 시선으로 바라보고 있는 것이 현실이다. 이러한 부분들은 현재 한국의 장애인 복지시설의 구조적인 한계 때문에 발생하고 있으며, 이를 극복할 수 있는 좋은 대안이 바로 거주와 생산 기반이 통합된 장애인 공동체가 그 대안이라 할 수 있다. 구체적으로 예를 들면, 현재 정부지원에 의존하는 단순 임가공과 공산품 생산중심의 장애인 생산품이 아니라 설립 초기부터 지역주민들과 소통할 수 있도록, 캠프힐처럼 공동체 내에서 생산한 유기농 농산물 등 지역사회에서 필요하고, 소화가 가능한 양질의 생산품을 지역사회에 저렴하게 판매할 수 있는 구조를 구성해준다면, 이러한 생산품의 선순환으로 인해 차근차근 지역사회의 구성원으로서 인정받을 것이며, 또한 장애인에 대한 인식도 역시 개선될 수 있을 것이다. 우리나라의 경우에도 ‘교남어유지동산’, ‘베어베터’, ‘위캔쿠기’, ‘커피지아’ 등 다양한 장애인 사업장에서 유기농 농산물 재배 및 판매, 카페, 제과제빵, 꽃배달, 인쇄업, 체험 및 게스트하우스 운영 등 전 산업 영역에서 장애인 일자리가 점차 늘어나고 있다. 이러한 일자리를 통해 비장애인과 장애인의 접촉이 자연스럽게 이루어진다면 장애인 인식에 대한 부정적인 인식은 점차 열어질 수 있을 것이다.

아직 한국형 장애인 공동체에 대해서는 앞서 언급했다시피 그 시도가능성을 언급하는 수준이기 때문에 본 연구에서는 한국형 장애인 공동체의 시도를 언급하는 수준에서 마무리하고 추후 장애인 공동체에 대한 다양한 시각에서 접근한 후속연구를 통해 한국형 장애인 공동체가 구체적으로 실현될 수 있는 방법이 모색되길 바란다.

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

참고문헌

- 김은영 (2014). “발달장애인 삶의 새로운 패러다임.” 경기도장애인복지시설협회 편. 『제 2회 경기도 장애인복지시설 시설장 국외연수 자료』. 경기: 경기도장애인복지시설협회. 43-59.
- 김응수 · 김성진 (2010). “장애인거주시설이 지역사회통합을 위한 대안 모색에 관한 연구: 독일 디아코니아 기관사례를 중심으로.” 『교회사회사업』. 14. 7-28.
- 김범수. (1994). 『탈시설화와 재가장애인사업의 전개방향』. 경기: 강남대학교 부설 한국사회복지연구소.
- 김택호 · 배숙경 (2014). “루돌프 슈타이너의 인지학에 대한 미술치료적 관점에서의 탐색 연구.” 『미술치료연구』. 21(5). 853-874.
- 남일재 (2009). “장애인 복지영역의 탈시설화와 자립생활.” 『한국시민윤리학회보』. 22(2). 253-273.
- 남현미 (2012). “Camphill, 지적장애인의 공동체 삶.” 『2012년 국외 전문가 초청 세미나: 세계 각국의 캠프힐 사례를 통한 한국 장애인 거주 서비스 환경 변화의 모색』. 서울: 한국장애인복지시설협회 편. 223-228.
- 노승현 · 황환 (2010). “자기선택과 지역사회통합의 기회가 성인 지적장애인의 삶의 질에 미치는 영향.” 『미술치료연구』. 17(2). 233-257.
- 문채련 (2006). “유아교육 프로그램 유형에 따른 5세 유아의 활동분석 : 발도르프 프로그램과 생활주제중심 프로그램을 대상으로.” 박사학위논문. 충북대학교 대학원.
- 박정향 (1998). “복지공동체 운동에 관한 연구.” 석사학위논문. 계명대학교 여성학 대학원 사회복지학과.
- 서동은 (1993). “남양만 기독교 두레마을의 형성과 확산.” 석사학위논문. 성신여자대학교 교육학과.
- 안진 (2006). “사회복지시설 생활인 인권보장을 위한 법제도 개선방안: 사회복지시설관련 법제를 중심으로.” 『법과사회』. 31. 279-305.
- 오길승 (2007). “1차 산업 분야에서의 장애인 사회적 기업 육성 가능성 및 전략에 대한 고찰.” 『특수교육재활과학연구』. 46(1). 73-99.
- 오세윤 · 홍기원 (2009). “장애인시설 탈시설화의 문제점과 개선방안에 관한 연구.” 『2009년 서울행정학회 동계학술대회 및 정기총회 발표논문집』. 서울: 서울행정학회. 561-588.
- 오혜경 (1998). “장애인 자립생활 실천에 관한 연구.” 『사회복지 리뷰』. 3. 39-63.
- 이상록 · 김용득 (2014). “성인지적장애인 당사자들이 원하는 거주시설 유형에 대한

- 연구 - Q 방법론의 적용.” 『한국장애인복지학』. 23. 119-142.
- 이선미 (2008). “근대사회이론에서 공동체 의미에 대한 비판적 연구.” 『한국사회학』. 42(5). 101-139.
- 이인영 · 신용웅 (2004). “장애인 공동체에 대한 연구: Camphill을 중심으로.” 『재활복지』. 8(2). 45-76.
- 이재용 · 이수천 (2014). “거주시설 장애인의 사회적 배제 경험 연구.” 『한국케어매니저먼트연구』. 12. 51-77.
- 이정주 (2004). “제 3섹터형 장애인중심기업: 표준사업장에 대한 논의.” 『장애인고용』. 51. 32-48.
- 정윤경 (2004). “발도르프 교육학.” 서울: 학지사.
- 정연수 · 이영선 · 김승현 · 박원희 (2014). “성인지적장애인의 자립생활지원을 위한 근거이론적 접근.” 『지적장애연구』. 16(1). 245-281.
- 정재원 (2003). “맹목적인 탈시설화의 위험성.” 『장애와사회』. 창간호. 16-33.
- 차정식 (2015). 『기독교 공동체의 성서적 기원과 실천적 대안』. 서울: 도서출판 짓다.
- 최대열 · 이상록 (2014). 『교회와 발달장애인』. 경기: 도서출판 나눔사.
- 한병철 · 김태환 (2012). 『피로사회』. 서울: 문학과지성사.
- 현정훈 · 진홍섭 · 홍자영 · 안수향 · 최종철 · 이효성 (2007). “지적장애인 및 자폐성 장애인의 1차 산업분야 일자리 창출방안: 농업분야 고용사례 및 시범사업을 중심으로.” 『한국장애인고용촉진공단 고용개발원 연구자료』. 경기: 한국장애인고용촉진공단.
- P. Bramston, K. Bruggerman & G. Pretty (2002). “Community Perspectives and Subjective quality of life.” *Development and Education* 49(4). 385-397.
- E. Emerson, J. Robertson, N. Gregory, C. Hatton, S. Kessissoglou & A. Hallam (1990). *Quality and Costs of Residential Supports for People with Learning Disabilities: A Comparative Analysis of Quality and Costs in Village Communities, Residential Campuses and Dispersed Housing Schemes*. Hester Adrian Research Centre, University of Manchester, Manchester.
- V. Finkelstein (1990). *Attitudes and Disabled People World Rehabilitation Fund..* New York: Press.
- R. C. Lecher (2002). “The Relationship of Day Program Participation to Quality of Life for Persons with Mental Retardation who have been Deinstitutionalized into the Community.” *Unpublished Ph. D. dissertation*, The State University of New Jersey.

- L. Pleet (2000). "Quality of Life fo Intellectually challenged Adults Living in the Community." Unpublished M.S.W. Dissertation. McGill University.
- M. Randell & S. Cumella (2009). "People with an Intellectual Disability Living in an Intentional Community." *Journal of Intellectual Disability Research* 53(8). 716-726.
- S. Segal & V. Aviram (1978). "*The mentally ill in community-based sheltered care: A study of Community care and Social Integration.*" New York: Springer Publishing Company.

www.camphill.org (검색일 2016.5.30)

“북미캠프힐협회 홈페이지.”

<http://abnews.kr/ep4>. (검색일 2016.9.1.)

에이블뉴스 2015. 3. 20일자(인터넷뉴스). “장애인공동생활가정의 미래가 안 보인다.”

Abstract

Study on the Type and Applicability of Korean Community Model for People with Disabilities

Jung-Joo Lee (Hanmaum community welfare center)

Seon-Woo Lee (Yonsei University)

This study attempts to explore whether a community model for people with disabilities in Western countries can be an alternative to social welfare for the people with disabilities in Korea. Although self-reliance which promotes ‘deinstitutionalization’ has been implemented in Korea in order to overcome various problems associated with residential facilities of the institutional care centers, the realistic situation that Korean society is not yet ready to fully embrace people with disabilities must also be considered. Under the circumstances and in order to compromise such situation, this study examines the possibility that the ‘Community’ concept can also be applicable in Korea as a new social welfare alternative for people with disabilities. Furthermore, in this study, the cases of “Camphill” in Western countries were analyzed which is based on theoretical concept of a major study, investigating whether these cases can be applied to Korean situation. As a research method, whilst focusing on literature study, the researchers visited and lived in Camphill itself two times, trying to overcome the limitations of literature reviews.

This study found that the disability community is established as a ‘purposed community’ and all the people with or without disability in the community bears his/her own role and are called ‘Contributor’. The community allows its members to enjoy autonomous living with intimacy and common values, which can be negotiated through sharing the community life in a house unit. This in turn implies that the limitations of conventional thinking, which is divided into service recipients and providers, can be overcome. All community members take certain roles inside and outside the community for technical as well as for mental

self-sufficiency. The study discovered that the members without disability also chose to live with members with disabilities as a ground of their life, whilst continuing to live in self-reflection.

In this study, in order to apply the model of the Western community for people with disabilities fitted to Korean situation, three types of communities for people with disabilities have been proposed and explored features as well as limitations of each community type. In Conclusion, it was noted through this study that securing necessary resources is essential. Not stopping here, practical policy propositions were made. Finally, this research discussed limitations to the present study and made suggestion for follow-up research.

Key Words: disabilities, community, self-reliance, community model of people with disabilities, community for people with disabilities in Korea

A. H. 프란케의 교육사상과 그 영향에 관한 고찰

최용준*

논문초록

본 논문은 독일의 교육 제도 및 사회 개혁에 큰 영향을 끼친 아우구스트 헤르만 프란케(August Hermann Francke)의 기독교 교육사상에 관한 고찰이다. 프란케는 독일 경건주의를 대표하는 개신교 신학자 중 한 사람이면서 기독교 교육자로서 18세기에 독일의 할레(Halle) 지역에서 프란케 재단을 통해 다양한 사역들을 펼쳐 괄목할 만한 업적을 남겼으며 그의 교육사상은 나중에 독일의 교육 제도 뿐만 아니라 독일의 통일 및 세계 선교에도 중요한 공헌을 했다. 본 논문에서는 우선 그의 생애를 간략히 살펴본 후 그의 경건주의적 사상 및 교육 철학이 그가 설립한 프란케 재단을 통해 어떻게 구체적으로 실현되었으며 그가 남긴 유산이 무엇인지에 대해 살펴보겠다. 그 후 결론적으로 그의 기독교 교육사상이 한국 기독교교육에 주는 교훈이 무엇인지를 서술하겠다.

주제어 : 프란케, 기독교 교육사상, 경건주의, 프란케 재단, 사회 개혁

* 본 연구는 한동대학교의 후원(No. 2016-44)으로 작성되었음.

** 한동대학교 글로벌에디슨학부 기독교철학 교수

2016년 11월 19일 접수, 2017년 3월 15일 최종수정, 3월 16일 게재확정

1. 서론

독일은 아우구스트 헤르만 프란케(August Hermann Francke: 1663-1727) 이후 많은 기독교 학교들이 그의 이름을 따라 설립되었고 지금도 이 학교들은 분명한 기독교 교육 철학을 가지고 다음 세대를 이끌어갈 인재들을 키우고 있다. 이 독일의 기독교 학교들에 대해 프란케가 어떤 교육철학을 유산으로 남겼는지를 고찰하여 한국 상황에서 타산지석으로 참고해야 할 내용을 도출하는 것은 매우 필요한 작업이라고 말할 수 있으며 이것이 본 연구의 목적이다.

프란케는 17세기말과 18세기 초에 일어났던 독일 경건주의 운동의 대표자이며 이 운동을 종합적으로 완성시킨 신앙의 영웅으로 평가되고 있다(Kotsch, 2010). 그가 활동하던 당시 독일은 30년간 신구교간의 종교 전쟁과 흑사병 그리고 경제적 불황 등으로 매우 어려운 시기였다. 나아가 그의 신학적 입장이나 인격에 대해 비판하는 사람들도 적지 않았다. 하지만 이러한 위기적 상황에서도 그는 절망하지 않고 독일 개신교회의 진정한 갱신과 부흥을 주도하는 동시에 교육을 통해 그가 살던 도시인 독일 동북부 지역의 할레(Halle)를 변화시켰으며 나아가 독일이 최초로 통일되는데 초석을 놓았고 그의 교육철학은 주변의 여러 나라에 영향을 주었으며 또한 선교를 통해 세상을 변화시킨 지도자였다.

지금까지 그는 주로 신학자들에 의해 경건주의자라는 맥락에서 연구되어 왔다. 그러나 그에 대해 좀 더 깊은 관심을 갖고 연구해보면 누구나 곧 그가 단순한 신학자나 경건주의자가 아니라 그의 경건주의적 이상을 무엇보다도 ‘교육’이라는 통로를 통해 실현하고자 했던 교육 철학자이자 사회개혁가였음을 알게 된다. 그러한 과정에서 그는 그의 기독교 교육 철학을 발전시켜 나름대로 교육이론을 정립하였고 실제로 그가 활동하던 할레에 대규모의 학교 공동체인 프란케 재단(Franckesche Stiftungen)을 설립하여 운영하면서 인재 양성 및 사회개혁에 헌신하였다. 특히 그는 고아들과 가난한 어린이들 그리고 소녀들과 같은 평범한 자녀들에 대한 깊은 관심을 기울이며 교육을 통해 수많은 인재들을 길러내었다. 나아가 그는 현재 독일 교육 제도의 기반이 되는 학교 시스템을 확립하였고 그는 이 재단을 통해 할레뿐만 아니라 프로이센(Preussen) 전역 및 다른 나라들에도 영향을 미쳤으며 덴마크 및 영국과 협력하여 세계 선교에도 크게 공헌하였다.

이러한 그의 업적은 독일에서 일찍부터 높이 평가되어 그의 사후에 그의 설교집 및 신학적 저술과 함께 그의 교육적 저술들을 한데 묶은 <교육학 전서(*Pädagogische Schriften*)>가 출판되었다(Kramer, 1876). 그리고 멩크(Peter Menk)가 그의 교육학 전반에 관한 연구 평가서를 낸 후(Menk, 2001), 계속해서 경건주의적 교육학자로서의 그에 대한 여러 연구들이 발표되었다.

한국의 몇몇 학자들도 프란케의 교육사상을 연구하였으나(Yang, 1995; 양금희, 2001; 이은재, 2003; 양승환 2015) 주로 신학의 영역에서 경건주의적 관점으로 다루어져 왔다(주도홍, 2003; 조용선, 2008; 송순재, 2009; 윤화석, 2009; 이성덕, 2009). 따라서 본 논문은 경건주의적 기독교 교육학자로서 그의 사상 및 활동에 초점을 맞추되 교육철학에서 그가 기여한 바가 무엇인가를 고찰하는 것을 목적으로 한다. 본 연구를 함에 있어 우선 그의 생애를 간략히 살펴본 후 그가 세운 프란케 재단, 그의 경건주의 그리고 그의 교육철학에 대해 고찰한 후 그가 남긴 영향에 대해 살펴보고자 한다. 그 후 결론적으로 그의 기독교 교육사상이 한국 기독교교육에 주는 교훈이 무엇인지를 서술하겠다.

II. A. H. 프란케의 기독교 교육사상

1. 프란케의 생애

(1) 프란케의 탄생 및 수학

프란케는 1663년 3월 12일 독일의 북부 지역인 뤼벡(Lübeck)에 살던 한 법률가 가정에서 태어났다. 3세가 된 그는 1666년에 부모를 따라 고타(Gotha)로 이사하여 그곳에서 자랐는데 11세 때부터는 경건한 그의 누이 안나(Anna)의 영향을 받았는데 안나는 그에게 진정한 그리스도인의 신앙이 무엇인지 삶으로 보여주었다(Kotsch, 2010: 17). 자신의 소년 시절을 회상하면서 프란케는 다음과 같이 쓰고 있다. “나는 주님을 경외하는 것이 지혜의 시작임을 깨달았다(So habe ich gelernt: Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang.)” (Hartmann, 1897: 12).

1679년부터 그는 에어푸어트(Erfurt) 대학에서 철학과 신학을 공부하였고 그 후에

킬(Kiel)과 함부르크(Hamburg)에서도 수학했는데 킬 대학에서 공부할 당시 저명한 신학자였던 코르트홀트(Christian Kortholt) 교수덕에 머물면서 그의 영향을 많이 받았으며 그로부터 독일 경건주의의 창시자였던 슈페너(Philipp Jacob Spener)를 소개받게 되었다. 1684년에는 라이프치히(Leipzig) 대학에서 공부한 후 이듬해에 비텐베르크(Wittenberg) 대학에서도 잠시 공부하다가 다시 라이프치히로 돌아와 박사 학위를 받았고 그곳의 파울리너 교회(Paulinerkirche)에서 처음 설교도 하였다(de.wikipedia.org/wiki/August_Hermann_Francke). 그가 라이프치히에 있는 동안 안톤(Paul Anton) 등 여덟 명의 친구들과 함께 1686년에 성서 동지 연구회(Collegium Philobiblicum)를 조직하여 매 주일 오후에 모여 두 시간씩 구약과 신약 성경의 한 장씩을 공부하면서 과학적이고 체계적인 성경연구에 힘썼는데 1687년에 슈페너가 라이프치히에 와서 이 모임에 대해 여러 조언을 해 주면서 프란케는 그로부터 큰 영향을 받았다(Kotsch, 2010: 23).

(2) 프란케의 영적 위기와 회심

라이프치히에 3년 반 머무는 동안 프란케는 신앙의 위기를 체험하게 되었다. 학문과 경건 간에 갈등을 느끼며, 학업을 계속할 것인지 아니면 이웃을 섬기는 삶을 살 것인지 진지하게 고민하였다. “나는 약 7년간 신학을 연구하였지만 아직도 하나님을 인격적으로 만나지 못하였다(Ich habe ungefaehr sieben Jahre die Theologie studiert, nicht aber Gott kennengelernt)”고 그는 고백하고 있다(Francke, 1692).

그러던 중 1687년에 프란케는 뤼네부르크(Lüneburg) 지역의 노회장 산트하겐(Caspar H. Sandhagen)으로부터 성경을 강해해 달라는 부탁을 받고 그곳으로 가게 되었다. 거기서 그는 요한복음 20장 31절¹⁾에 대하여 설교하기로 되어 있었으나 자신의 내적 상태를 깊이 성찰할수록 자신의 믿음이 너무나 학문 지향적이었으며 살아있는 믿음이 아님을 깨닫게 되었고 자신이 진정 진리를 소유한 신앙인인지 자신이 없었다. 시간이 지나면서 그는 더 큰 절망에 빠졌고 성경의 진리 및 하나님의 존재와 인격성까지도 의심하고 있었다.

이런 상황 속에서 그는 하나님께 무릎 꿇고 철저히 회개하면서 하나님께서 살아계

1) “그런데 여기에 이것이나마 기록한 목적은, 여러분으로 하여금 예수가 그리스도요 하나님의 아들이심을 믿게 하고, 또 그렇게 믿어서 그의 이름으로 생명을 얻게 하려는 것이다.” (표준새번역)

신다면 자신의 영혼을 받아 주시도록 간구하였다(Hartmann, 1897: 34). 며칠간 이러한 영적인 씨름을 하다가 고린도후서 4장 7절²⁾을 읽고 샤프(H. W. Scharff) 목사와의 대화 하면서 자신이 참된 믿음이 없는 사람임을 깨달았다. 설교하기 며칠 전, 그는 개인기도 시간에 강력한 성령의 역사를 체험하고 하나님의 실재하심을 확신하자 큰 두려움 속에서 하나님께 자신을 구원해 주시길 간구했다. 그러자 하나님께서는 아버지의 사랑으로 그의 모든 의심과 불안을 제거해 주셨고 그의 기도에 응답해 주셨다. 그러면서 그의 모든 의심은 사라졌고 하나님의 은혜를 확신하게 되어 그때부터 그는 하나님을 아버지로 부를 수 있었고 기쁨이 강물처럼 흘러 그 분을 찬양하지 않을 수 없었다(Francke, 1969: 28). 그 후 그는 목표가 분명한 그리스도인이 되었다.

(3) 프란케의 사역: 시련을 통한 성숙

거듭남을 체험한 후 프란케는 빌립보서, 에베소서 및 고린도후서 강해를 통해 믿음은 하나의 겨자씨와 같으며 학문적 지식보다 예수 그리스도를 바로 아는 지식이 더 중요함을 강조했다(Hartmann, 1897: 42). 그의 강의를 학생들에게 영적 갱신을 불러일으키자 다른 교수들은 그를 시기, 견제하면서 대학에서 분열을 일으키고 사람들을 동요시키는 분파주의자 내지 이단 지도자로 매도하여 그는 결국 1690년에 해직 당했다. 그러자 그는 에어푸어트와 고타 그리고 뤼벡에 가서 설교하면서 깊은 성경 묵상 및 기도의 시간을 가졌다. 그 후 에어푸어트의 아우구스티너교회(Augustinerkirche) 목사로 청빙 받아 하나님의 인도하심으로 알고 수락하여 열심히 목회했으나 다시금 영성에 대한 의견차로 15개월 만에 목회를 그만두게 되었다. 그 때 드레스덴에서 왕실설교자로 봉사하던 슈페너도 해임되었다(en.wikipedia.org/wiki/August_Hermann_Francke).

베를린의 니콜라이교회(Nikolaikirche)에서 일하던 슈페너를 만나기 위해 다시 베를린으로 간 프란케는 거기서 할레 근교의 글라우하(Glauchau)에 있던 성 게오르크 교회(St. Georgen Kirche) 교구목사로 일하는 동시에 할레 대학에서 헬라어와 근동어학 교수로 일하도록 초빙 받게 되었다. 당시 할레 대학은 갓 시작한 작은 학교에 불과했으나 유럽에서 매우 유명한 대학으로 경건주의의 중심지가 되었고 그는 이 대학에서 세

2) “우리는 이 보물을 질그릇에 간직하고 있습니다. 이 엄청난 능력은 하나님에게서 나는 것이지, 우리에게서 나는 것이 아닙니다.” (표준새번역)

상을 떠날 때까지 36년간 봉사하였다. 동시에 1692년부터 1715년까지 글라우하의 목회자로 섬기면서 그는 칼 힐데브란트 폰 칸슈타인(Carl Hildebrand von Canstein), 군인들 그리고 프로이센의 귀족들 등 다양한 인사들과의 폭넓은 교류를 통해 명성을 쌓은 후, 1715년부터 1727년까지는 할레의 성 울리히 교회(St. Ulrich Kirche) 목회자로 봉사하였는데 그의 유창한 설교와 탁월한 강의는 많은 사람들에게 큰 감동을 주었다(de.wikipedia.org/wiki/August_Hermann_Francke).

프란케와 대부분 경건주의 지도자들인 할레 대학 교수들은 경건주의와 루터교의 전통적 신학을 비교하면서 전통 신학을 수정하기 시작했으며 이들에 의해 경건주의 운동은 신학적으로 체계화되어 할레 대학은 보다 덜 논쟁적이며, 덜 냉담하고, 덜 세속에 물든 교회, 성경에 정통하고 사랑의 실천에 열심을 내는 그리스도인의 교제를 강조했다. 프란케는 경건주의란 “엄격한 규율, 노동에 대한 태도, 근검절약 및 진지함이 표식이 되어야 하며, 유머와 놀이, 시간 및 재물의 남용은 금지되었다. 하지만 자의식 및 자긍심은 함양시켰다”고 주장했다(Schmidt, 1966: 38).

(4) 글라우하와 할레에서의 사역: 프란케 재단

프란케가 사역하던 당시 독일은 30년 종교전쟁(1618-1648)으로 국토 대부분이 황폐화되고 인구도 급감했는데 설상가상으로 페스트가 휩쓸면서 글라우하의 인구도 격감하여 많은 고아들이 생겨났다. 그곳에 살던 사람들은 대부분 일용직 근로자, 하인들, 육체노동자들이었다. 게다가 두 번의 대화재로 큰 피해를 입은 글라우하는 재정 상황이 악화되어 1717년에는 거의 파산 상태가 되었다. 따라서 학생들은 학비를 낼 수 없는 형편이었고 범죄가 증가했으며 동네마다 술집이 많아 어른들뿐만 아니라 청소년들에게도 음주 문제가 심각했고 주일성수가 이루어지지 않아 많은 노동자들이 일요일에도 일해야만 했다. 교회의 재정 상황도 열악하였고 일부 장로들은 헌금을 횡령하기도 하였다(Kotsch, 2010: 50-51).

하지만 프란케는 30세에 이곳에 부임한 후 이러한 영적, 도덕적 타락 상황에 맞서 싸우기 시작했다. 성경을 가르쳐 도둑질이나 다른 악행을 통해 수입을 챙기려는 어른들을 변화시켰고 학교에 다니지 않아 온갖 나쁜 짓만 배우며 자라는 가난한 어린이들을 교육하기 시작하였다. 설교에 관해 대화하는 시간을 정기적으로 가지면서 성경을

더욱 자세히 설명해 주었다. 특히 부모들에게 자녀에 대한 책임을 강조하면서 금요일 저녁 모임에서 교육적인 주제를 다루었는데 당시 주제 성구는 창세기 18장 19절이었으며³⁾ 부모들에게 경건한 삶을 살도록 격려했다(Kotsch, 2010: 53). 나아가 가난하고 굶주린 교인들에게 매주 목요일마다 생필품과 식량을 나누어주면서 영적 상담도 병행하였다. 그러면서 주 중 예배와 기도 모임 그리고 아침과 저녁 기도 모임에도 교우들이 참여하도록 격려했다. 그러면서 1699년에는 소책자인 가정교회 예배지침서도 발간하였다(Kotsch, 2010: 55).⁴⁾ 나아가 할레에서 교수로 가르치면서 프란케는 성서 동지 연구회(Collegium Philobiblicum)를 시작하였는데 이 모임이 점점 커지자 그곳의 다른 목회자들이 다시 그를 경계, 비판하면서 할레를 떠나라고 위협하였으나 그는 기도하면서 이 모든 상황들을 지혜롭게 극복하였다.

1695년 프란케는 가난한 사람들을 더 돕기 위해 자신의 방에 현금함을 준비하였고 거기에 요한일서 3장 17절⁵⁾을 적어 놓았다. 그런데 약 3개월 후 한 귀부인이 4탈러(Taler) 16그로센(Groschen)이라는 큰 금액을 현금하자 하나님의 응답으로 알고 이 기금으로 빈민 고아들에게 교리문답을 가르치기 위한 학교를 시작하기로 결심했다(Kotsch, 2010: 63). 그는 책을 사서 아이들에게 나눠 주고, 할레 대학생들에게 하루 2시간씩 교사로 봉사하도록 하였다. 또한 방 2개를 빌려서 한 방에는 수업료를 낼 수 없는 아이들, 또 다른 방에는 수업료를 낼만한 아이들을 수용하였다. 1695년 부활절에 이렇게 빈민학교(Armenschule)를 시작하였는데 점차 학생 수가 증가하여 더 큰 시설이 필요했고 교사들 수도 늘려야 했다. 나아가 여학생들도 읽고 쓸 수 있도록 교육했고 가난한 아이들이나 고아들은 방과 후에 별도로 교육을 시켰다.

이 중에 실력 있는 아이들을 계속 키우기 위해 1697년에 라틴어학교(Latina)도 시작

3) “내가 아브라함을 선택한 것은, 그가 자식들과 자손을 잘 가르쳐서, 나에게 순종하게 하고, 옳고 바른 일을 하도록 가르치라는 뜻에서 한 것이다. 그의 자손이 아브라함에게 배운 대로 하면, 나는 아브라함에게 약속한 대로 다 이루어 주겠다.” (표준새번역)

4) 이 소책자의 원제목은 “*Glauchische Hauskirchenordnung order christlicher Unterricht, wie ein Hausvater mit seinen Kinderen und Gesinde das Wort Gottes und das Gebet Ueben und ihnen mit gutem Exempel vorleuchten soll* (가장이 자녀들과 식구들에게 하나님의 말씀과 기도를 어떻게 가르치고 지도하며 좋은 모범을 보여주어야 하는지에 관한 글라우하의 가정교회 지침서 또는 기독교 교육서)”이다.

5) “누구든지 세상 재물을 가지고 있으면서, 자기 형제자매의 궁핍함을 보고도, 마음 문을 닫고 도와주지 않으면, 어떻게 하나님의 사랑이 그 사람 속에 머물겠습니까?” (표준새번역)

하였고 이를 위해 같은 해 할레에 프란케 재단(Franckesche Stiftungen)을 설립하게 되었는데 이 재단은 점점 확장되어 이듬해에는 초등학교, 고아원, 사범학교, 중학교, 실과학교, 여학교, 기숙사, 보건원, 인쇄소 등을 포함하는 종합 교육 공동체로 발전하였고 1701년에는 본관도 개관하였다(de.wikipedia.org/wiki/Franckesche_Stiftungen). 본부 건물 정문에는 이사야 40장 31절 전반부⁶⁾가 새겨져 있으며 그 위에는 독수리 두 마리가 날고 있고 그 위에 태양이 비취는 그림이 새겨져 있는데 이것이 바로 이 프란케 재단의 상징이다.

그는 또한 성경학교도 설립하여 많은 평신도들에게 성경 및 신학 지식을 보급했으며 또한 극빈자를 위한 병원, 과부들의 쉼터, 성경 출판사, 가난한 학생들을 위한 무료 숙박소 등 다양한 기관들을 세웠다. 그러자 프로이센(Preussen)의 왕인 프리드리히 빌헬름 1세(Friedrich Wilhelm I)를 포함하여 유럽 각처에서 무명의 헌금이 넘치도록 들어왔다. 그는 청소년 교육에도 역점을 두었는데 이들이야말로 미래의 주역이기에 그들에게 참된 경건사상을 교육하고 실천하도록 하는 일에 많은 관심을 기울인 것이다. 나아가 할레대학과 고아원 그리고 사회복지재단과의 연합과 결속은 하나님께서 세상을 변화시키시는 수단으로 확신했다. 그 후 30년간 다른 여러 학교들, 주택, 서점, 작업실, 정원 및 약국 등이 들어섰고 50년간의 건설을 통해 할레는 하나의 교육도시로 건설되어 이 재단 내에 약 2,500명이 거주하면서 기독교 세계관으로 영감을 받은 사회 개혁이 이루어졌다. 그는 1727년 64세에 소천하여 가족들과 함께 할레 공동묘지(Stadtgottesacker)에 묻혔다. 하지만 그 후에도 프란케 재단은 계속 발전하였고 동독 시절에 여러 가지 어려움을 겪었으나 통일 이후 다시 재건되어 현재 45개 단체가 있으며 약 4천명이 살고 배우며, 일하고 있다(Kotsch, 2010: 198).

2. 프란케의 기독교 교육사상

(1) 프란케의 신학사상

프란케의 교육철학을 이해하기 위해 먼저 그의 신학사상을 잠시 살펴보겠다. 왜냐하

6) “오직 주님을 소망으로 삼는 사람은 새 힘을 얻으리니, 독수리가 날개를 치며 솟아오르듯 올라갈 것이요” (표준새번역)

면 그의 신학이 교육철학에 영향을 미쳤기 때문이다. 그의 신학은 기본적으로 정통 루터교의 입장을 유지하여 율법과 복음, 회개에로의 부르심과 하나님의 은총을 주제로 삼았다. 하지만 회개는 예수의 이름으로 사는 삶이 전제가 되며, 누구에게나 ‘회개를 위한 투쟁’이 있어야 함을 강조했다. 또한 이 투쟁을 새 생명을 탄생시키기 위한 산고(産苦)로 보면서 루터교의 칭의 사상과 경건주의를 특징짓는 중생 사상을 연결한다(배경식, 1998: 185). 그는 또한 거듭난 자의 영적 성장을 강조하며 예수 그리스도와의 연합 및 신의 성품에 참여할 것을 역설하였다. 따라서 프란케의 신학은 경건주의 신학의 정수라고 할 수 있으며, 실천신학에 중점을 둔 것이 특징이다.

나아가 그는 이론과 실제 양자의 균형을 강조하면서 신학 수업을 경건성 배양을 목적으로 한 실질적 훈련으로 발전시켰다. 즉 성경 강해와 목회, 설교와 교리문답 수업, 저술 활동과 조직 등의 조화를 강조하였다. 그 결과 할레대학은 학자 양성에 중점을 두었던 다른 대학의 신학부를 압도하게 되었고 프로이센은 목사들과 교수들에게 할레 대학에서의 연수를 의무화하였다(조용선, 2008). 그 결과 프란케의 지도하에 독일 전역으로 확산되던 경건주의 운동은 성경연구 및 그것을 일상생활에 적용하는 것을 강조했다. 또한 성경의 조명자인 성령의 기능과 신앙의 표현인 선행도 강조했다. 그리하여 독일 루터교회는 새로운 영적 활력을 얻게 되었으며 다시금 열심히 있는 목회자들과 평신도들을 찾아볼 수 있게 되었다. 목회자들의 영적 능력이 향상되었고, 평신도들의 교회 사역 참여가 확장되었으며, 성경연구도 힘쓰게 되었다.

브레히트(Martin Brecht)는 프란케의 신학 사상을 다음 네 가지로 잘 정리하였다(Brecht, 1993: 462-72). 첫째 하나님의 원리(Gottes Ordnung)로서 자연 상태(Stand der Natur)의 인간은 죄인이며 하나님의 형상이 파괴된 존재이므로 그리스도를 통해 이를 회복해야 한다. 이러한 은혜의 상태(Stand der Gnade)로 되기 위해서는 하나님의 어루만짐, 죄에 대한 회개와 회개를 위한 노력, 복음의 위로, 회심을 통해 거듭남(Wiedergeburt)을 경험해야 한다. 둘째로 프란케는 개인적인 신앙 고백, 믿음과 사랑의 연결 등은 루터의 사상을 이어받았으나 그의 이신칭의 교리에 만족하지 않고 거듭남을 동시에 강조하였다. 인간이 거듭남으로 새로운 사람이 된 후에는 하나님과의 관계 안에서 지속적으로 성장, 즉 성화하는 과정에 있게 된다는 것이다. 여기서 프란케는 성령의 역할을 강조하면서 거듭난 이후 하나님 자녀의 삶은 세속적인 것으로부터 단절, 죄로부터 성결 그리고 하나님 나라에 대한 추구로 가득 차야 한다고 주장했다. 셋

제로 그는 성경 해석을 껍질(Schale)과 씨(Kern)에 비유하면서 껍질이란 성경을 역사적, 언어학적 그리고 문헌학적으로 연구하는 것을 말하고 씨는 영적으로 새롭게 태어난 사람들이 성령의 감동으로 이해할 수 있는 말씀이라고 주장한다. 따라서 성경 해석에서 가장 중요한 것은 역사적이고 문헌학적인 연구를 통해 성경의 껍질을 벗기고 성령의 도우심으로 그 핵심을 깨달아 성경 저자의 영감과 독자의 영감이 만나는 것이라고 보았다(Peschke, 1970: 85). 또한 성경 읽기는 진리에 대한 실천적-영적 이해와 성경의 기독교적 중심성을 염두에 두어야 하며 성경전체의 조화를 중시하는 연구는 신학생뿐만 아니라 평신도도 위한 것이어야 한다고 강조한다. 마지막으로 신학 연구의 목적은 길, 진리, 생명 되신 그리스도를 닮아가기 위함이다. 신학생은 이러한 하나님의 원리에 따라 늘 새로워져야 하며 신학 연구의 도구는 기도, 명상 그리고 연단이며 따라서 신학생에게 배움과 삶은 통합된 것이고 신학수업의 중심은 경건훈련이며, 성경을 연구하여 삶에 적용하는 것이 최우선 과제라고 주장하였다. 따라서 신학생들과 할레대학 학생들은 학업 중에 고아학교 교사로 봉사하였으며 이러한 그의 사상은 웨슬리(John Wesley)와 초기 감리교도들, 진젠돌프(Zinzendorf) 백작과 모라비아교도들, 그리고 미국 루터교회 지도자들인 뮐렌베르크(H. M. Muhlenberg)와 쿤체(J. C. Kunze) 등에게도 영향을 주었다.

(2) 프란케의 교육사상

① 프란케의 인간관

프란케의 교육사상은 우선 성경적 인간관에 기초했다(Kotsch, 2011: 207-209). 그가 활동하던 당시 독일은 계몽주의의 영향으로 인간을 이성적인 존재로 보았다. 합리적이 아닌 모든 것은 맹신으로 간주되어 교회는 세속화되기 시작했으며 학문이 인간을 진정한 행복으로 인도할 것으로 확신했고 인간에 대한 이해도 매우 낙관적이었다. 이에 대해 프란케는 성경적이며 현실적인 인간관을 가지고 있었다. 즉 인간은 하나님의 형상으로 이름답게 창조되었으나 타락하여 전적으로 부패한 죄인이 되었고 그로 인해 세상도 함께 타락하게 된 것이다. 이러한 상황에서 인간은 스스로 구원할 수 없으며 오직 하나님의 은혜로만 가능하다. 즉 성령의 역사를 통해 회심하고 거듭나 하나님의 자녀가 되어 성화의 과정을 경험하게 되는 것이다.

이러한 문맥에서 교육은 매우 중요했는데 그는 모든 어린이들에게 신분이나 출신 지역에 상관없이 동일한 교육의 기회를 주어야 하며 어린 시절을 인생에 있어서 매우 중요하고 독특한 시기로 보았다. 특히 그는 소녀들에게도 동일한 교육의 기회를 주었고 그것을 확대하였다. 나아가 그는 학생들의 연령에 맞는 교육을 강조했다. 어린 아이들에게는 그들의 수준에 맞도록 모범을 보여주면서 가르쳐야 하며 좀 더 나이가 들면 스스로 결정하고 책임질 수 있도록 교육해야 한다. 사춘기에는 보다 특별히 관심을 기울여야 하며 각 학생들의 차이점들도 유심히 관찰하여 가르쳐야 함을 강조했다. 따라서 교사는 항상 하나님께 지혜를 구하면서 교육해야 한다고 주장했다(Francke, 1885: 42).

② 프란케의 교육목적

프란케는 그의 책, *“Kurzer und einfactiger Unterricht, wie Kinder zur wahren Gottseligkeit und christlichen Klugheit anzufuehren sind(어린이가 어떻게 진정한 하나님의 축복과 기독교적 지성을 가지도록 하는 간단하면서도 단순한 교육)”*에서 교육의 목적은 무엇을 하든지 하나님께 영광을 돌리는 것이므로 교사 및 학생은 함께 행동, 학습, 교육에서 하나님의 영광을 실현해야 하며(Francke, 1885: 17) 그렇지 않고 교육이 직업이나 생존을 위한 수단이 된다면 그것은 결국 학생들로 하여금 물질주의, 명예, 욕심, 질투 등을 갖게 할 것이라고 경고하였다(Velten, 1988: 46). 따라서 선한 교육은 신앙심과 지혜를 겸비해야 하며, 경건, 기도, 성경공부, 그리고 전도를 통해서 그리스도에 관한 지식을 전달해 주어야 한다고 강조했다. 동시에 하나님의 영광을 위한 교육은 결코 세상을 부정하는 경건을 의미하는 것은 아니라 학문과 신앙 그리고 실제적 삶이 통합된 것을 의미했다. 따라서 학생들을 선한 그리스도인이 되도록 할 뿐만 아니라 전문성도 갖추어 이 세상에서 하나님의 영광을 드러낼 수 있도록 교육해야 한다고 주장했다.

그에 따르면 교육학의 주된 목적은 학생들이 하나님의 진정한 축복을 받으며 그리스도의 지혜를 갖도록 하는 것이다(Otto, 1904: 2). 따라서 살아있는 믿음을 갖는 것이 많은 역사적 지식을 가진 것보다 나으며 겨자씨 같은 믿음이 수많은 학식보다 더 낫다고 강조했다(Otto, 1904: 4). 나아가 학문은 신앙에 반대되는 것이 아니며 “기독교적 영리함(*christliche Klugheit*)”은 오히려 학문을 발전시킨다고 주장했다(Otto, 1904: 5).

③ 프란케의 교육과정론

우선 프란케는 모든 계층의 자녀들에게 교육 기회를 제공하여 부유한 집안의 자녀들에게는 학비를 받았지만 고아들은 무상으로 교육하였다. 그는 교육자로서 교육 과정을 설계하고 영재 테스트를 최초로 도입했으며 독일어 맞춤법도 통일시켰고 학생들이 실용적인 교육을 받을 수 있도록 방대한 양의 교육 자료를 수집하기도 하였다. 또한 그의 교육방식은 가정 중심적이었는데 이는 자기 주변에서 본 불행과 타락이 종종 가정에서의 기독교교육이 부재한 결과임을 알았기 때문이었다.

나아가 그는 교육자는 단지 수단이요 중개자일 뿐으로 씨앗을 뿌리고 물을 주며 가꾸는 반면 자라게 하시는 분은 하나님임을 강조하면서 아래와 같은 삼위일체적 학교 시스템을 강조했다(Beyreuther, 1963: 156). 첫째는 가난한 아이들이 다니는 학교(Armenschule)로 읽기, 쓰기, 셈하기, 음악 및 신앙 교육을 중심으로 했다. 둘째는 시민학교(Bürgerschule)로 주로 수공업 기술자를 양성하는 곳인데 앞의 교육과 더불어 실제적인 기술교육을 받았다. 마지막으로 라틴학교(Latinaschule)는 대학에 갈 학생들을 준비시키는 과정으로 라틴어, 그리스어 및 히브리어도 배운다. 이 학교 과정을 잘 따라가지 못하는 학생들은 레알슐레(Realschule)에 가서 수학, 라틴어, 불어 및 경제학을 배워 보다 실용적인 직업을 갖도록 했다. 기술을 배우는 학생들은 정기적으로 실제로 그 직업을 가진 기술자들을 방문하여 실제적인 정보를 얻도록 했다.

각 수업은 세 단계로 나누어졌는데 배우고-이해한 후-적용하는 방식이었다(Kotsch, 2011: 223). 앞서 언급한 과목들 외에도 기독교 과목을 매일 두 시간 더하였으며 오전과 오후에는 한 번씩 체육, 음악 또는 실습 시간을 통해 기분을 전환하도록 했다.

또한 그는 학교를 효과적으로 운영함에 여섯 가지 원칙을 강조했다. 첫째는 언제나 계획이 필요하다는 것이다. 물론 이 계획의 노예가 되어서는 안 되지만 좋은 모델이 필요하다는 것이다. 둘째로는 누구든 혼자 일할 수는 없으며 함께 협력해야 한다. 셋째로 학교는 삶의 모델이다. 사랑이 믿음을 보존하듯 행동은 지식을 보존하기 때문이다. 넷째로 인간은 시간을 매우 아껴야 한다는 것이다. 다섯째로 매우 사소한 일도 조심해야 한다. 그리고 마지막으로 항상 전체적인 안목을 잃어버려서는 안 된다는 것이다(Schmidt, 1966: 36).

④ 프란케의 교육방법론

프란케에게 있어 교사의 가장 중요한 교육방법은 학생들에게 모범을 보이는 것이었다(Kotsch, 2011: 210). 학생들은 무엇보다 교사의 본을 보고 배우기 때문이다. 특히 교사는 학생들이 자신에게서 사악한 것을 찾아내지 않도록 주의해야 하는데 왜냐하면 아이들은 선한 것이든 악한 것이든 다 알아차리기 때문이라고 보았다. 또한 교사가 사랑을 나타내는 것이 매우 중요하며 훈련은 중요하지만 교육과정이 성년 감정에 의해 방해받아서는 안 된다고 강조했다. 숙된 말들이나 조롱도 학생들에게 절대 사용되어서는 안 되며 체벌은 간혹 필요하지만 신중하게 실시되어야 한다고 보았다. 나아가 프란케는 전통적 강의방식을 유지했지만 각 아동이 스스로 관찰하고 추리하고 생각하는 훈련의 중요성을 알고 있었다. 또한 성경은 모든 면에서 그의 교육의 핵심으로 그는 성경 진리들을 학생들의 양심과 가슴에 적용하려 노력했다.

둘째로 그는 처음부터 기독교적 교육을 강조하였다(Kotsch, 2011: 211). 신앙 교육은 마치 모유와 같으므로 학생들에게 성경을 가르치되 수준에 맞도록 하며 무조건 암기하는 방식이 아니라 잘 이해할 수 있도록 가르치는 것이 중요하고 고학년 학생들에게는 루터 요리문답과 하나님의 구원역사를 가르쳐 신앙의 역사성을 이해하는 것이 필요하다고 주장했다.

셋째로 프란케는 성경읽기도 강조했다. 아이들이 읽고 쓸 수 있는 즉시 성경을 스스로 읽도록 해야 한다고 하면서 전체를 읽되 구약보다 더 분명하게 설명하고 있는 신약에 더 강조점을 두었다(Francke, 1885: 25). 이를 통해 학생들은 하나님 앞에서 자신들의 삶에 대한 책임감을 느끼게 되도록 해야 하며 성구들을 암송하게 함으로 보다 깊은 이해를 하는 동시에 일상생활에 적용할 수 있도록 해야 한다고 말했다(Francke, 1885: 26). 즉 배우고, 이해한 후 실행하는 세 단계야말로 그의 교육방법에 가장 중요한 핵심이라고 할 수 있다. 이와 동시에 계속해서 연습, 통찰력 그리고 배운 내용들의 상호 연관성에 대한 이해를 강조했는데 이는 현대 교육학에서도 매우 중요시되는 부분이라고 할 수 있다.

넷째로 프란케는 기도를 강조했다(Kotsch, 2011: 212). 단지 주기도문을 생각 없이 암송하기 보다는 하나님을 묵상하면서 천천히 그리고 다른 사람들도 충분히 이해하도록 자신의 언어로 기도하도록 가르쳤다.

다섯째로 프란케는 미덕과 악덕을 분명히 구별했다(Kotsch, 2011: 212-213). 학생들

이 악덕을 멀리하고 미덕을 더욱 발전시키도록 교육해야 하며 하나님의 심판을 가르쳐 학생들이 자신의 행동이 어떤 결과를 낳는지 생각하도록 해야 한다고 주장했다. 체벌 및 경고를 할 경우에도 분노의 감정으로 하거나 위협해서도 안 됨을 강조했다. 미덕으로는 진리에 대한 사랑, 순종 및 근면을 강조했고 악덕으로는 거짓말, 고집, 나태함, 방종, 저속한 음악 등을 지적했다. 진리에 대한 사랑을 진작시키기 위해 프란케는 거짓말이 가장 큰 죄임을 학생들에게 강조하면서 교사가 정직한 본을 보여야 한다고 말했다. 나아가 학생들은 교사들에게 절대 순종하면서 당시 프란케 재단의 여러 사업장에서 일정한 노동에 참여하게 하였는데 이는 노동이 인간 존재의 유지를 위해서 뿐만 아니라 하나님의 영광과 이웃에 유익을 끼치기 때문이었다(Oschlies, 1969: 12-48).

여섯째로 프란케는 사랑을 통한 교육을 강조했다. 그는 학생들이 단지 교사의 압력에 밀려 공부하는 것이 아니라 '선에 대한 의욕과 사랑'으로 배워야 한다고 주장했다. 교사도 학생들에게 율법적인 태도가 아니라 사랑과 신뢰의 분위기에서 배움이 일어나도록 해야 하되 그럼에도 교사의 권위는 보장되어야 한다고 말했다(Francke, 1885: 43f).

일곱째로 프란케는 통제를 통한 도움을 강조했다(Kotsch, 2011: 215). 가령 학교에 종을 달아 제 시간에 학생들이 수업을 듣고 식사 시간에 참여하는 등 교사들이 항상 학생들을 적절히 감독해야 한다는 것이다. 남녀 학생들은 별도 숙소에 수용되었고 아침 5시 내지 6시부터 밤 9시까지 철저히 시간표에 따라 움직였다. 식당 및 다른 공간들은 사용시간이 아니면 닫아 남녀 학생들이 비밀스러운 만남을 하지 못하도록 했고 카드놀이나 연극놀이도 금지되었다. 친구들이나 부모님들께 보내는 편지도 사전에 검열하였고 비교적 까다로운 규율들로 학교를 통제하였다. 그 외에도 학생들은 자체적으로 매일 저녁 '양심시험(*examen conscientiae*)'을 통해 하루를 하나님 앞에서 어떻게 살았는지 돌아보게 하였다(Kotsch, 2011: 216).

여덟째로 프란케는 경고도 필요하다고 주장했다. 이러한 경고는 매우 분명하게, 이해할 수 있도록 인내심을 가지고 정확한 시간에 해야 함을 강조했다. 또한 이것은 인간의 의지가 아니라 하나님의 뜻에 의한 것임을 학생들이 알 수 있도록 해야 한다고 말했다. 그러기 위해 성경적 근거를 말해 준 후에 학생들이 하나님께 영광 돌리는 삶을 살도록 교육해야 한다고 주장했다(Kotsch, 2011: 216).

마지막으로 프란케는 필요한 징계에 관해 언급했는데 이에 관해서는 다음 여덟 가지 사항을 잘 고려해야 한다고 말했다(Kotsch, 2011: 217-218). 첫째 하나님의 영광과

학생에 대한 사랑을 중심으로 생각해야 하며, 둘째 징계를 하면서도 학생들에게 사랑이 원인이며 학생들을 위함인 것을 잘 이해시켜야 한다. 셋째로 신체적 징계 이전에 언어로 경고한 후 개선할 수 있는 가능성을 열어두어야 한다. 넷째로 징계의 동기와 내용이 일치해야 한다. 다섯째로 신체적인 징계가 학생들의 건강에 손상을 주어서는 안 되며, 여섯째로 교사도 함께 아파하는 마음으로 징계해야 한다. 일곱째로 징계 후에는 더 이상 언급하지 말아야 하며 마지막으로 징계는 그 학생 개인에 맞도록 주어져야 한다는 것이다.

(3) 프란케의 교육사상 평가

프란케는 무엇보다 종교 수업을 심화시켰다. 당시 종교 수업은 기계적으로 요리문답과 성경 구절 조금 배우고 노래 몇 곡 부르는 정도여서 별로 효과가 없었다. 이런 형식적인 수업에 대해 경고하면서 그는 아이들의 영혼에 실제적 변화가 일어나야 함을 강조했다. 따라서 요리문답도 그 실천적 의미를 상세히 설명하여 아이들이 단지 머리로 이해하는 것이 아니라 마음으로 받아들이도록 구체적으로 가르쳐야 하는 것이 교사의 막중한 책임이라고 주장했다. 나아가 그는 성경 역사도 종교 수업에 도입했는데 앞선 신앙의 인물들에 대한 구체적인 실례들이 학생들의 삶에 적용되도록 해야 한다고 믿었기 때문이다(Kotsch, 2011: 228).

또한 그는 교육을 통한 사회 개혁과 선교를 강조하였다. 1708년부터는 일주일에 세 번씩 할레 신문(Hallische Zeitung)을 발행하였으며 1709년에는 소녀 고아들을 위한 3층 건물 및 소녀들을 위한 학교도 문을 열었다. 이듬해에는 영국에서 온 학생들을 위한 영국 학교도 생겨났으며 1710년에는 식당 및 기숙사도 건축되어 2,000명의 학생들을 수용할 수 있게 되었다. 같은 해 프란케는 프로이센 귀족인 칼 힐데브란트 폰 칸슈타인(Carl Hildebrand von Canstein)의 후원으로 칸슈타인 성서공회(Cansteinsche Bibelanstalt)도 설립하여 20세기까지 수백만 권의 성경을 저렴하게 출간 공급하게 되었는데 이 일은 세계 최초의 성서공회 사업인 동시에 프란케 교육재단의 재정자립 기반이기도 했으며 성경을 기독교 생활의 중심에 놓게 한 중요한 사건이었다. 그 결과 프란케 재단은 1716년에는 150명의 교사들이 2,000여명의 학생들을 교육하는 명실상부한 프로이센 최고의 교육 기관이 되었고 사회개혁운동의 발상지가 되었으며 할레에서

세계를 향한 문이 되어 발틱해, 러시아, 폴란드, 보헤미아, 슬로베니아, 스칸디나비아, 영국, 네덜란드, 인도 및 북미주에까지 영향을 미쳐 전 세계적인 네트워크를 갖추게 되어(de.wikipedia.org/wiki/Franckesche_Stiftungen) 지금도 유럽의 여러 나라들과 인도 및 미국에 영향을 미치고 있다. 또한 외국에 있는 독일 개신교회에도 영향을 주어 1740년경에 이르러서는 할레의 경건운동을 모방한 학교와 시설들이 쾨닉스베르크(Koenigsberg), 할버슈타트(Halberstadt), 뉘른베르크(Nuernberg), 벡(Beck), 오스트프 리슬랜드(Ostfriesland), 스톡홀름(Stockholm), 모스크바(Moscow), 런던(London) 등지에 설립되었다. 나아가 독일 개신교 최초의 선교, 디아코니 및 직업학교가 이곳에서 시작되었으며 수많은 개신교 찬송가가 작시되었고 도서관에도 처음에는 약 5만권의 책들이 있었는데 나중에는 20만권으로 늘어났다(de.wikipedia.org/wiki/Bibliothek_der_Franckeschen_Stiftungen).

당시 자신의 대학 설립을 꿈꾸던 브란덴부르크 선제후는 1691년에 할레대학을 세우고 1694년에 개교하였다. 그 후 프란케가 할레대학의 교수로 초빙되고, 할레대학은 경건주의 학문의 중심지가 되었다. 할레대학에 특히 프란케의 영향력이 큰 것은 대학에서 교수하면서 당시 여러 사회문제들에 뛰어들어 스스로 경건을 실천하며 모범을 보였기 때문이다. 그가 하나님을 신뢰하면서 과감하게 일을 추진하자 그가 키운 학생들이 자라 계속해서 교육과 선교의 일을 감당했다. 비록 그가 많은 곳을 다니지는 않았지만 30여 년 동안 지속적으로 기독교 교육을 통해 하나님의 인재들을 키워 낸 것이다. 그런 영향력 때문에 루터교회의 본산이던 비텐베르크 대학이 가지고 있던 독일 개신교 신학의 주도권이 할레대학으로 옮겨져 지금도 할레대학은 ‘마틴 루터 대학(Martin Luther Universität)’이라 불리고 비텐베르크대학은 할레대학의 분교 역할을 하고 있다.

프란케가 할레대학에서 강조한 주된 이념은 성경의 깊은 연구, 정통주의의 기계적 교리가 아닌 새로운 구원사상의 제시, 성공적인 목회사역 수행을 위한 실천적인 지도 그리고 경건한 행동과 신앙생활 등이었다. 특별히 신학생들은 무료로 기숙사에 있으면서 4년에서 6년까지 수업을 받았다. 그들은 원어 성경을 읽는 것은 물론 주석서를 쓸 수 있는 수준에까지 이르렀다. 할레 대학의 이러한 영성훈련은 교회에 충실한 지도자를 배출함은 물론 경건운동을 체계화시킨 많은 문서들을 남겼다.

동시에 프란케는 자신이 만든 선교기관을 통해 가난과 부도덕한 생활에 빠져 있던 사람들에게 교육과 자선의 손길을 뻗쳐 고아원, 학교, 미망인의 집, 여성의 집, 교사양

성학원, 화학실험실, 약국, 서점, 인쇄소, 무료숙박소, 빈민수용소 등의 기관들을 세워 내지 선교에도 힘썼다. 이러한 활동은 기독교가 전통 종교가 아닌 생명력 있는 실천적 종교가 되게 하였다.

이처럼 프란케가 시작한 할레의 경건주의운동 및 교육철학은 한마디로 “인간의 변화를 통한 세계의 개혁”이었다. 1696년 4명의 고아들로 시작한 고아원학교에 이어 다양한 학교들이 설립되었으며 이 할레학교가 유명해지자 전 유럽의 부자와 귀족들이 자녀들을 이 학교에 보내게 되었다. 1700년경엔 일반인 자제학교, 농민학교, 수공업자 학교까지 갖게 되었다. 이렇게 우수한 학생들이 몰려와서 이 학교를 졸업해야 장교나 법관, 고급공무원, 의사, 목사 교수직을 받을 정도가 되었다. 그 외에 교사양성소인 “세미나리움(Seminarium)”도 중요한 교육기관 중의 하나였다. 결국 이 할레에서 교육받은 모든 자녀들은 정치, 경제, 사회, 문화 모든 분야에서 활발히 세상을 변화시키는 사역들을 전개해 나갔다.

(4) 독일 교육제도 및 정치, 사회에 미친 영향

프란케는 결국 할레 지역을 하나의 독특한 기독교 세계로 건설하여 이 땅에서 하나님의 나라를 맛볼 수 있는 곳으로 만들었다. 그리하여 황태자 시절부터 그와 교제를 가졌던 프로이센 왕 프리드리히 빌헬름 1세(Friedrich Wilhelm I)는 1711년에 그를 만나 경건주의를 접한 이후 큰 감명을 받았으며 1713년에 왕으로 즉위한 직후 다시 그를 방문하여 그의 학교가 표방하는 경건주의 및 사회 복지 철학을 프로이센의 통치 이념으로 삼았다. 적은 영토로 시작했지만 후에 독일 통일의 주축이 된 프로이센왕국의 흥왕을 위해 고민하던 왕에게 국민 기초교육과 군대의 훈련방향에 대한 프란케의 조언은 큰 영향을 끼쳤다. 그는 프로이센의 미래 관리들을 이 학교에서 교육받게 하였으며 그들은 여기서 근면, 성실성, 책임감, 정확성, 경건 등을 중요한 가치관으로 배웠다. 이것이 현재 독일의 기초 교육의 모습으로 정착되었던 것이다.

나아가 왕실은 이 학교에 대해 모든 세금을 면제해 주었다. 그 결과 이 학교는 프로이센을 대표하는 공식 교육기관이 되었으며 프란케의 영향을 받은 프리드리히 1세는 귀족들도 근면, 절약, 책임감을 갖도록 강조하면서 자신도 근면과 절약에 솔선수범하여 가령 왕실 경비는 전체 국가 예산의 1%만을 차지할 정도였다. 그 결과 이 프로이

센의 귀족들은 국력을 축적하여 1871년 독일 통일의 대업을 이루었다. 현재 독일이 선진국이 될 수 있었던 것은 국민들이 그만큼 정직하고 근면하며 체계적인 시스템을 만들었기 때문인데 그 뿌리는 역시 프로이센에서 찾을 수 있으며 이 프로이센의 교육은 프란케의 교육사상에 기원한다고 볼 수 있다. 그의 교육은 진정 백년대계였음을 역사는 분명히 우리에게 보여주고 있다.

현재 독일 교육제도와 사상에는 프란케와 그의 후예들에 의해 시작된 방법과 생각에서 온 것이 많다. 실제적인 일을 가르치는 직업학교(Realschule)는 그의 제자인 요한 율리우스 헤커(J. J. Hecker)가 베를린에서 처음으로 1747년에 시작하면서 나타났고 그 외에도 모든 아이들이 부모의 빈부에 관계없이 초등, 중등, 대학까지 실력 있는 자는 경제적인 부담이 거의 없이 책임지고 키우는 모습은 그의 이상과 실천이 이룬 영향력에서 왔다고 볼 수 있다. 또한 경건주의 운동의 주요 흐름의 하나는 이웃 사랑의 실천이라는 성경에 근거한 봉사활동이었다. 그에게 있어 전 생활은 하나님만을 의지하며 그에게 봉사해야 한다.

프란케는 특히 가난한 학생들을 돕는 학교를 세웠고, 구약성경 연구를 철저히 하기 위해 희랍어와 라틴어를 가르치는 학교도 세웠다. 그는 가난하고 버림받는 아이들을 위하여 학교를 세웠는데 이것이 나중에 정규학교로 발전하였다. 이 운영을 위해서는 막대한 재정이 필요했는데 그는 전적으로 하나님을 의지하는 신앙으로 후원금을 받아 운영했다. 그는 일생을 통해 많은 교육 및 자선사업을 하며 후원금을 요청하는 편지를 쓴 일이 없이 오직 하나님을 의지하였다.

이처럼 프란케는 무한한 정력가요, 조직의 천재로서 할레대학이야말로 경건주의의 본산일 뿐 아니라 훌륭한 교사, 목사, 외국 선교사 및 유력한 평신도들을 유럽에 공급하는 축복의 진원지가 되었다. 그는 산업발전에 기초가 되는 과학, 의학, 화학, 공학 등 전문기술교육을 중요시하고 기독교의 사회 참여와 사회 전반에 걸쳐 개혁의 가치를 높이 들었다. 이처럼 할레를 중심으로 전개된 프란케의 교육 개혁과 이 학교 출신들의 사회 각 분야에 걸친 영향력으로 말미암아 독일 사회전반에 걸쳐 놀라운 변화를 불러일으켰던 것이다.

(5) 세계 선교에 미친 영향

프란케는 교육과 함께 선교도 중시하였다. 1702년에 그가 덴마크-할레 선교회(Dänisch-Hallesche Mission)를 설립하자 경건주의의 예찬자인 덴마크의 왕이 인도에 있는 식민지에 처음 선교하기 위해 할레대학에서 선교사들을 보내달라고 요청하여 1705년에 첫 선교사인 지겐발크(Batholomaeus Ziegenbalg)를 인도 남부에 파송했는데 이는 개신교 첫 해외선교사였다. 지겐발크는 15년간 선교 사역을 했는데 우선 원주민들이 하나님의 말씀을 읽을 수 있도록 교회와 학교 교육의 병행을 강조하면서 할레에서 배운 대로 이웃 사랑을 실천하기 위해 여학생들을 포함한 청소년 교육에 힘썼다. 또한 성경을 타밀어로 번역하여 1714년에 신약성경이 나왔다. 그는 원주민들의 세계관에 대한 정확한 지식을 기초로 복음을 전파해야 하며 개인적 회심이 있어야 하고 빠른 시일 내에 현지인 교역자를 가진 현지 교회가 세워져야 한다고 보았다. 그가 1715년 안식년을 맞아 유럽 각지를 여행하며 선교에 대한 관심을 고조시키자 독일 경건주의 자들은 큰 관심을 가지게 되었고 프란케가 지겐발크가 인도에서 보내 온 편지를 모아 책으로 펴낸 “동방에서의 복음 전파”라는 선교 보고서는 영국의 웨슬리(John Wesley)에게도 깊은 감동을 주었다.

또한 프란케는 오리엔트 신학연구소(Das Collegium Orientale Theologium)를 세워 신학생들은 성경뿐만 아니라 아랍어, 시리아어, 아랍어, 터키어, 중국어 등도 배웠다. 이들의 활동은 선교를 위한 밑거름이 되었고 덴마크 왕과 영국 왕 조지 1세에게도 영향을 주었으며 헤른후트(Herrnhut) 공동체의 지도자였던 진젠도르프((Nikolaus Ludwig von Zinzendorf)에게도 큰 영향을 끼쳤다. 프란케에게 배운 루돌프(H. W. Ludolf)는 예루살렘, 카이로, 터키, 러시아 등지로 여행하여 그리스 정교회와 관계를 맺었으며 그 영향으로 그리스 학생들이 할레대학 및 오리엔트 신학연구소에서 교육을 받았다. 루돌프의 러시아 여행을 통한 선교에 자극받은 프란케는 할레대학 출신의 샤르쉬미트(J. S. Scharschmid)를 모스크바로 보내 사역하게 했으며 할레의 많은 신학생들이 뒤를 이었다. 프란케의 영향을 받은 글뤽(E. Glück)은 모스크바에 김나지움(Das Moskauer Akademische Gymnasium)을 세웠고 교사들은 할레에서 왔다. 그러면서 많은 러시아 유학생들이 할레에서 공부했고 이들은 러시아가 서방에 문호를 개방하는 데 일조했다.

또한 1728년에는 칼베르크(J. H. Callberg) 교수에 의해 할레에 유대 연구소가 세워

저 유대인의 해방을 주도했으며 히브리어-독일어 책을 출판하는 독자적인 인쇄소도 있었다. 유대인을 위한 선교사 훈련원을 통해 훈련받은 선교사들이 동부 독일과 중동부 유럽에 있는 유대인들에게 파송되었다.

할레에서 프란케로부터 배운 뵘메(A. W. Böhme)는 영국 성공회 내의 기독교지식진흥회(SPCK, Society for Promoting Christian Knowledge)와 연결하여 경건주의 책들을 영어로 출판하였다. SPCK는 프란케의 교육시설을 모델로 삼아 자선학교운동(Charity School Movement)을 전개하였고 박해를 피해 미국 조지아로 떠난 잘츠부르크 이민자들을 도왔으며 할레와 연합하여 동인도 선교사를 후원하기도 하였다.

할레 출신의 선교사들은 처음으로 복음 들고 바다를 건너 모라비아 교도들에게 큰 영향을 미쳤으며, 잉글랜드와 미국에 영적인 받을 일귀 부흥의 여명을 가져오게 하였다. 그리고 그들은 초대교회의 생동성과 사랑과 능력을 사모하면서 예배의식과 교회 생활의 모든 분야와 신학에서부터 경건에 이르기 까지 많은 변화를 주었으며, 사회적, 문화적 삶에 깊은 발자취를 남기게 되었다. 또한 수많은 교파에 활력을 불어넣으며 지대한 영향을 끼쳤으며 누룩처럼 조용히 형식화되어가는 독일교회도 생명력 있게 변화시켰다.

이렇게 할레대학은 18세기에 약 60여 명의 선교사를 파송하였으며 창설된 지 30-40년 만에 약 6,000명의 목사를 배출하여 세계 각국에 경건주의 복음을 전파하는 목회자로 보냈다. 그 중 대표적인 인물로 영국에 선교사로 갔다가 브리스톨(Bristol)에서 교아의 아버지로 사역했던 조지 뮐러(George Müller)와 한국과 중국에 복음을 전했던 칼 귀츨라프(Karl F. A. Gützlaff)가 있다. 노르웨이에서는 그린란드로 간 초대 선교사 한스 에게데(Hans Egede)와 노르웨이의 위대한 부흥사 한스 닐슨 하우게(Hans Nielson Hauge)를 배출하였다. 그 후에 다른 지방으로 간 선교사들도 많았는데 이처럼 프란케 제자들의 선교는 괄목할 만한 성과를 거두어 현대 선교에 큰 영향을 끼쳤다.

III. 결론

본 논문에서는 프란케의 교육사상을 그가 세운 프란케 재단의 총체적 사역을 배경으로 고찰하였다. 앞서 논의한 내용을 정리하면서 한국에 적용한다면 무엇보다 먼저 그는 성경을 깊이 연구하면서 모든 일에 오직 성경을 기준으로(Sola Scriptura) 삼았다는

점이다. 성경 원어에 능통했으며 성령의 조명도 강조하면서 성경 연구 운동을 일으켜 교회를 갱신하였으며 나아가 성경적 경건을 실천하여 수많은 인재를 길러내었다. 하지만 최근 한국의 교회는 물질주의 및 세속주의의 영향으로 세상의 비판을 받고 있으며 많은 기독교 학교들도 정체성을 상실하고 있다. 따라서 한국 교회 및 기독교들도 이와 같은 프란케의 성경 중심적 신앙생활과 더불어 경건의 능력을 회복해야 할 것이다.

둘째로 그는 당시의 어렵고 위기적인 상황도 신앙으로 극복해 나가면서 여러 문제들에 대해 구체적인 대안을 제시하고 해결해 나갔다는 것이다. 가령 고아들이 많아지자 고아원을 세웠고 가난한 어린이들이 교육을 제대로 받지 못하는 모습을 보면서 무상 교육을 실시하였으며 나아가 소녀들에게도 동일한 교육의 기회를 주었다. 또한 학교뿐만 아니라 약국 등 필요하다고 생각되는 다양한 기관들을 설립하여 경영하면서 삶의 모든 영역에서 진정한 개혁과 변화를 추구했다. 이런 점에서 프란케는 약 2세기가 지난 19세기 후반과 20세기 초반에 네덜란드에서 신칼빈주의 운동을 주도하면서 신학자와 목회자로 네덜란드의 세속화된 국가교회를 개혁하고 암스테르담에서 기독교 대학인 자유대학교를 세워 가르치면서 수많은 제자들을 키웠으며 나중에는 기독교당을 창당하여 수상까지 지내면서 교육 및 사회개혁을 추구했던 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)와도 유사한 점이 있다고 말할 수 있다. 한국의 교회 및 기독교들은 아직도 성숙을 구별하는 이원론에서 벗어나지 못하여 주일 중심의 신앙에 머물고 있으며 사회 개혁의 주체가 되지 못하고 있다. 높은 자살률, 저출산 및 고령화, 소득불평등의 심화 및 불공정한 한국 사회의 여러 문제들에 대해 한국 교회는 분열을 극복하고 좀 더 연합하여 구체적인 대안을 제시하여야 할 것이다.

셋째로 프란케의 교육사역을 통해 할레는 근본적으로 변화되었고 하나님의 나라를 구체적으로 구현하는 공동체가 되었으며 궁극적으로 프로이센 교육 제도에 결정적인 영향을 주었고 마침내 이 프로이센이 독일 전체를 통일하여 독일 교육제도의 틀을 형성하게 되었다. 물론 현재 그의 실제적 영향은 공립학교교육에서보다는 기독교 사립학교에서 더 많이 찾아볼 수 있는데 독일의 주요 도시마다 그의 이름을 딴 기독교들이 있으며 이 학교들이 하나의 연합체(VEBS: Verband Evangelischer Bekenntnisschulen)를 이루어 유럽의 다른 국가들에 있는 기독교 학교들과도 협력하고 있음을 볼 수 있다. 한국의 근대사에도 이와 유사한 역사를 볼 수 있는데 선교사들 및 민족의 선각자들이 기독교 교육을 통해 위대한 인재들을 배출하여 한국의 독립 및 근대화에 가장 중요한

공헌을 했다. 하지만 21세기가 들어오면서 많은 기독 학교들이 세속화되어 그러한 사명을 잃어가고 있는 점은 매우 안타까운 일이다. 그러므로 이 프란케 재단의 총체적 사역에 대해 보다 깊이 연구함으로써 각 도시별로 그리고 국가적으로 새로운 기독교육 운동을 일으켜야 하며 이를 통해 세계선교에도 공헌해야 할 것이다. 이를 위해 더 많은 한국교회들이 기독학교 운동에 관심을 가져야 한다.⁷⁾

넷째로 프란케의 교육철학은 단지 학교 건물을 짓고 아이들에게 성경을 가르치는 것에서 그친 것이 아니라 교육학적 발전을 추구했다는데 그 의의가 크다고 할 수 있다. 그는 구체적인 교육 목적과 수단 및 여러 가지 교수법 등 올바른 교육을 위해 필요하다고 생각되는 학문적 체계들을 수용, 발전시켰으며 이를 구현할 기관들을 설립하는 사역을 통해 많은 긍정적 영향들을 끼쳤다. 특히 학교 의무 교육의 중요성을 부각 시킴으로 인해 후대 의무 교육 법제정에 영향을 주었으며 실습 위주의 교육을 학교 교육에 접목시킴으로써 직업학교 설립의 근간을 마련했다는 점은 매우 큰 공헌이라고 할 수 있다(양승환, 2015: 7-37). 심지어 현재 독일은 직업학교가 아닌 김나지움 학생들이 10학년(한국에서는 고 1)때 2주간 다양한 곳에서 실습을 하면서 장래 자신의 진로를 탐색할 수 있는 기회를 주고 있는데 이런 부분은 한국의 기독학교 뿐만 아니라 공립학교도 벤치마킹할 필요가 있다고 본다.

다섯째 프란케는 대학에서 가르치고 교회에서 목회하면서도 당시의 여러 사회문제들에 대해 해법을 제시하였고 나아가 전 세계에 선교하는 모범을 보인 점이 매우 주목할 가치가 있다. 즉 그의 교육철학은 단지 교육뿐만 아니라 모든 영역에 걸쳐 기독 인재를 길러내었으며 독일을 넘어 여러 나라에 복음을 전하면서 기독 교육을 실시하는 열매가 맺히게 된 것을 보게 된다. 다양한 나라에서 온 유학생들이 할례에서 공부한 후 돌아가 자기 나라에 유사한 학교들을 세웠으며 선교사들도 파송한 것은 프란케 재단이 진정 열방을 섬기는 축복의 통로가 되어 하나님 나라 확장을 위한 역사적 사명을 충실히 감당했다고 말할 수 있다. 이러한 프란케의 삶과 사상을 고찰할 때 그가 끊임없이 하나님을 의지하면서 그 분의 뜻을 분별하려고 노력하며 그것을 실천하기 위해 헌신한 모습은 우리에게 깊은 도전을 준다. 특히 버려진 아이들을 교육시켜 훌륭한 인재들로 키운 프란케의 사역은 이 시대에 교육을 책임지는 모든 기독 교사들에게

7) 필자가 지난 2016년 10월초 독일에서 개최된 기독학교 컨퍼런스(VEBS주관)에 참가했을 때 한국에서 가장 큰 교회가 기독학교를 세우지 않은 것에 대해 두 번이나 질문을 받아 당황했던 적이 있다.

매우 중요한 모범이 된다.

한국 상황을 보면 기독교육이 보다 더 체계화되어 초등교육에서부터 고등교육에까지 일관성 있게 진행되어야 하며 동시에 사회의 여러 문제들에 대한 구체적 대안을 제시하는 모델을 개발하면서 해외의 학생들이 와서 이러한 교육선교모델을 배워 자기 나라에 적용할 수 있는 모범을 보여야 할 것이다. 이를 위해서는 이 분야에 종사하는 기독교육자들이 더욱 협력하면서 한국 교회와 함께 노력해 나가야 할 것이다.

“개혁된 교회는 항상 개혁되어야 한다”(ecclesia reformatata et semper reformanda)는 명제처럼 프란케는 루터의 종교개혁으로 교회의 개혁이 완성된 것이 아니라 계속 개혁되어야 할 필요성을 절감하였다. 그는 자신의 목회 현장에서의 경험을 통해 대안을 발견하였고 경건 및 교회 갱신을 위한 운동을 전개했다. 나아가 그는 교회뿐만 아니라 사회의 총체적 개혁에도 헌신하여 사람을 올바르게 교육시켜 세상을 변화시킨 신앙의 거장이었다. 프란케에게 있어서 진정한 교육의 목적은 하나님께 영광을 돌리는 일이며 그리스도의 인격과 사역을 닮아가는 것으로 이는 하나님께서 직접 그의 성령을 통해 하시는 사역이었다. 그는 교육자 또한 늘 하나님께 의존해야 함을 강조했으며 따라서 교육에서 기도의 중요성을 경시하지 않았다. 동시에 하나님께서 역사하신다는 소망과 신뢰를 잃지 않았으며 기독교육의 글로벌한 의미 또한 깊이 인식하고 있었다. 인간을 변화시킴으로 세상을 변화시킬 수 있다는 통찰력과 함께 교육에서 실습의 중요성 및 지속적인 혁신을 주장했다. 이처럼 변화를 두려워하지 않는 용기와 믿음을 가진 프란케는 진정 교육 사업 분야에서 모범적인 기업가(entrepreneur)라고 할 수 있을 것이다. 나아가 학생들에게는 롤 모델이 필요함을 직시하고 교사와 학생들 간에 친밀하고도 인격적인 만남과 교제가 얼마나 중요한지도 인식하고 있었다. 동시에 학생들도 책임의식을 키워야 하며 실제적인 노동을 통해 성장시켜야 함도 강조했다. 결국 프란케는 학문과 신앙 그리고 삶이 하나로 통합되어야 함을 인식하면서 삶의 모든 영역에서 하나님의 주권과 그 뜻을 드러내고자 했고 그렇게 전적으로 헌신함으로써 귀하게 쓰임 받았으며 세상을 변화시킨 충성된 하나님 나라의 일군이였다. 따라서 한국 교회 및 기독교육계는 이 프란케의 교육사상을 더욱 깊이 연구하고 본받아 이 시대에 새롭게 적용함으로 사명을 충성스럽게 잘 감당해야 할 것이다.

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

참고문헌

- 배경식 (1998). 『경건과 신앙』. 한국장로교출판사.
- 송순재 (2009). “프란케의 경건주의 교육사상과 실천의 역사적 기여와 한계.” 『신학과 세계』. 66. 342-392.
- 양금희 (2001). “프란케.” 『위대한 교육사상가들 II』. 교육과학사.
- _____ (2001). 『근대기독교교육사상』. 한국장로교출판사
- 양승환 (2015). “아우구스트 헤르만 프란케 교육 이해와 영향.” 『한국교회사학회지』. 41. 7-37.
- 윤화석 (2009). “August Hermann Francke의 경건주의 교육사상: 경건과 기독교적인 삶의 현명함.” 『기독교교육정보』. 22. 327-348.
- 이성덕 (2009). 『경건과 실천: 독일 경건주의와 A. H. 프란케 연구』. CLC(기독교문서선교회).
- 이은재 (2003). “프란케의 인간이해와 교육철학.” 『신학과 세계』. 48. 233-256.
- 조용선 (2008). “경건주의의 교육과 선교 - 할레 경건주의를 중심으로-.” 『선교와 신학』. 22. 175-202.
- 주도홍 편저 (2003). 『독일 경건주의』. 이레서원.
- 표준새번역성경.
- Ellsel, R. (2013). *August-Hermann Francke: Sein Leben und Wirken* Francke-Buchhandlung.
- Francke, H. A. (1692). *Anfang und Fortgang seiner Bekehrung*.
- _____. (1969). *Werke in Auswahl*, Erhard Pescheke Hrsg., Evangelische Verlagsanstalt.
- Hartmann, R. T. (1897). *August Hermann Francke. Ein Lebensbild*. Calw/Stuttgart, Verlag der Vereinsbuchhandlung.
- Hertzberg, G. F. *August Hermann Francke Und Sein Hallisches Waisenhaus* Let Me Print, 2010.
- Kotsch, M. *August Hermann Francke: Pädagoge und Reformator* Christliche Verlagsgesellschaft, 2010.
- Kramer, G. (1876). *A.H. Francke's Pädagogische Schriften*. Langensalza: Comptoir von Hermann Beyer.
- Menk, P. (2001). *Die Erziehung der Jugend zur Ehre Gottes und zum Nutzen des*

- Nächsten: Die Pädagogik August Hermann Franckes (Hallesche Forschungen).*
Harrassowitz.
- Obst, H. *August Hermann Francke und sein Werk* Harrassowitz, 2013.
- Oschlies, W. *Die Arbeits- und Berufspädagogik August Hermann Franckes (1663-1727)*, AGP 6, Witten, 1969.
- Otto, A. (1904). *August Hermann Francke - Band II - Beurteilung und Bedeutung der Franckschen Pädagogik*, Halle a.d. Saale, Pädagogischer Verlag von H. Schroedel.
- Peschke, E. *Die Theologie August Hermann Franckes: Ein Beitrag zu Struktur und prägenden Ideen der Gedankenwelt einer der zentralen Gestalten des Pietismus* Verlag Linea, 2008.
- _____. "August Hermann Francke und die Bibel: Studien zur Entwicklung seiner Hermeneutik." in Kurt Aland (Hg.), *Pietismus und Bibel*, AGP, Witten.
- Schmidt, M. (1966). "August Hermann Franckes Stellung in der pietistische Bewegung." in: Dietrich Jungklaus Hrsg.: *August Hermann Francke. Wort und Tat*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt.
- Yang, K. H. (1995). *Anthropologie und religioese Erziehung bei A .H. Francke und Fr. D. E. Schleiermacher*, Diss., Tübingen.
- Zaunstock, H., Müller-Bahlke, T. und Veltmann. (2013). C. *Die Welt verändern. August Hermann Francke - Ein Lebenswerk um 1700 Katalog zur Jahresausstellung der Franckeschen Stiftungen vom 24. März bis 21. Juli 2013*. Hrsg. von. Halle.
https://en.wikipedia.org/wiki/August_Hermann_Francke (검색일 2016.7.24)
https://de.wikipedia.org/wiki/August_Hermann_Francke (검색일 2016.7.24)

Abstract

A Research on A. H. Francke's Thought of Education and its Impact

Yong-Joon(John) Choi (Handong Global University)

This article deals with August Hermann Francke's Christian philosophy of education and his influence. He has transformed German society through his work. Francke is both one of the representative protestant theologians of pietism in Germany and Christian educators who, by founding Francke Foundation at the 18th century in Halle, Germany, has done so many remarkable ministries. His philosophy of education made a very important contribution to the present German education system, German unification and world mission. In this article, to begin with, his life is briefly summarized. After that a research is done to clarify how his pietistic mind and educational thought were concretely executed by Francke Foundation and what is his legacy. In conclusion, the implications of his Christian philosophy of education to Korean context is be drawn.

Key Words: Francke, Christian thought of education, pietism, Francke Foundation, Social Transformation

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 해외출타 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 중이거나 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 중이거나 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, 투고 논문심사와 관련하여 투고자의 정당한 이의제기가 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 의뢰 받은 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	
16	수정 후 재심사	수정 후 재심사	게재불가	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 수정요청 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) 각주 · 인용 · 참고문헌 · 논문초록의 정확성					
최종평가	계재가	수정후 계재가	수정후 재심사	계재불가	

※ 심사의견서 (수정보완 요구서 또는 계재불가 사유서)는 다음의 별도 페이지를 사용하여 주시기 바랍니다.

20 년 월 일

『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 인용부호 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, 아래쪽 33, 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, 여백 주기 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 참고문헌은 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:

Gouzdward, 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/achievementsuccess>. (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 · 이정희 (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 38720101-145158 (사)기독교세계관학술동역회(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 : 온라인투고심사시스템 홈페이지 <http://fs.jams.or.kr>

문의전화: 02-3272-4967 (사무실)

기독교학문연구회 편집위원장 이메일: faithscholar@naver.com

주소 : 08807 서울시 관악구 과천대로 939 B 107호

13. 학회지는 매년 3월 31일, 6월 30일, 9월 30일, 12월 31일 4차례 발간하며, 투고자는 통상 발간 2개월 전까지 한글 97이상으로 작성하여 직접 온라인투고심사시스템 홈페이지(<http://fs.jams.or.kr>)를 통해 신청접수 한다.

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

2016년 4월 1일 개정

제1장 총칙

제1조(목적)

제1항. 이 규정은 기독교학문연구회(이하 학회)의 모든 회원이 학술과 연구 활동을 수행하는 과정에서 마땅히 기독교인으로서 그리고 학자로서 준수해야 할 윤리적 원칙을 제시함으로써 학회와 기독교학자의 윤리의식을 고양하는 데 목적이 있다.

제2항. 이 규정은 학회 회원의 연구윤리를 확립하고 연구부정행위 발생 시 공정하고 체계적인 진실성 조사를 위한 연구윤리위원회(이하 위원회)의 설치 및 운영에 관한 기본적인 사항을 규정함을 목적으로 한다.

제2조(적용대상) 이 규정은 학회 모든 회원에게 적용한다.

제2장 연구윤리위원회의 설치와 운영

제3조(기능) 위원회는 다음 각 항들을 수행한다.

제1항. 연구윤리 확립에 관한 사항

제2항. 연구부정행위 조사에 관한 사항

제3항. 제보자와 피조사자 보호 및 위원회 활동에 대한 비밀유지에 관한 사항

제4항. 조사결과처리와 후속조치에 관한 사항

제5항. 기타, 위원장이 부의하는 사항

제4조(구성)

제1항. 위원회는 편집위원을 포함하여 5-10인 이내로 구성한다.

제2항. 당연직인 위원장은 연구부회장이, 부위원장은 학술부회장과 편집위원장이 맡는다. 위원은 편집위원과 해당 연구윤리 심사에 적합한 학회 내외 인사로 한다. 위원장은 위원회를 대표한다.

제3항. 위원장은 위원회의 제반 업무를 처리하기 위해 편집위원을 포함한 학회 임원들 중에서 지명하여 간사 1인을 둘 수 있다.

제4항. 위원장은 위원회의 의견을 들어 별도의 전문위원을 위촉할 수 있다.

제5항. 조사대상 연구에 직접적으로 관련된 사람은 위원으로 구성 또는 위촉될 수 없다.

제5조(조사 및 회의)

제1항. 조사는 재적위원 과반수 출석으로 성립된다. 단, 위원장은 조사 성립에 있어 출석으로 인정하되 의결권은 부여하지 않는다.

제2항. 위원회에서 필요한 경우에 조사와 관련한 자에게 출석을 요구하여 의견을 들을 수 있다.

제3항. 위원장은 필요한 경우 조사 외, 별도의 회의를 열 수 있고 그 의장이 된다.

제4항. 조사와 회의는 비공개를 원칙으로 한다.

제6조(위원회의 권한과 책무)

제1항. 위원회는 조사과정에서 제보자, 피조사자, 증인, 참고인에 대하여 출석과 자료 제출을 요구할 수 있다.

제2항. 피조사자가 정당한 이유 없이 출석 또는 자료 제출을 거부할 경우에는 혐의 사실을 인정할 것으로 추정할 수 있다.

제3항. 위원회는 연구기록이나 증거의 멸실, 파손, 은닉 또는 변조 등을 방지하기 위하여 이에 상당한 조치를 취할 수 있다.

제4항. 위원회 위원은 심의와 관련된 제반 사항에 대하여 비밀을 준수해야 한다.

제3장 연구윤리 위반 조사

제7조(부정행위 제보, 접수, 조사)

제1항. 제보자는 학회 사무국에 방문, 전화, 서면, 이메일 등으로 부정행위 의심자와 그 관련 내용과 증거를 제보할 수 있으며 실명으로 제보해야 한다. 단, 익명으로 제보한 경우라도 구체적인 부정행위 내용과 증거를 포함하여 서면과 이메일로 제보할 수 있다.

제2항. 학회 사무국에 부정행위 제보가 들어오면 사무국 간사는 편집위원장과 학회장에게 그 관련 사항을 <부정행위 제보 양식>에 따라 작성하여 보고하고, 편집위원장과 편집위원들에게 부정행위와 관련한 내용과 증거 자료를 원본 또는 사본으로 제출한다.

- 제3항. 해당 부정행위 조사를 위한 위원회 구성 여부는 편집위원 과반 출석에 과반 찬·반에 따라 결정한다. 위원회 구성에 과반 이상이 찬성하면 위원회를 구성하여 조사에 착수하고, 과반 이상이 위원회 구성을 반대하면 제보는 반려되고 반려 이유를 서면으로 상세하게 작성하여 제보자에게 전달한다.
- 제4항. 고위 또는 중대한 과실로 특정인 및 연구 집단을 연구부정행위 대상으로 제보한 경우, 학회는 제보자에게 회원자격 박탈, 정지, 제한 또는 명예훼손죄를 비롯한 민형사상 법적 책임을 물을 수 있다.

제8조(용어)

- 제1항. “연구부정행위”란 연구를 제안, 수행, 발표하는 과정에서 연구자가 고의 또는 중대한 과실을 행한 것을 말한다. 이에 해당하는 사항은 제7조 2항부터 8항까지를 말한다.
- 제2항. “위조”란 존재하지 않는 연구 자료나 연구결과 등을 허위로 만들어 보고하는 행위를 말한다.
- 제3항. “변조”란 연구자료, 연구과정, 연구결과를 사실과 다르게 변경하거나 누락시켜 연구내용 또는 결과를 왜곡하는 행위를 말한다.
- 제4항. “표절”이란 타인의 아이디어, 연구과정, 연구결과 등을 적절한 출처 표시 없이 연구에 사용한 것을 말한다. 또한 자신이 이미 게재한 연구를 적절한 출처 표시 없이 게재하는 행위를 말한다(자기표절). 그리고 자신이 이전에 게재한 연구를 다른 학술지에 다시 게재한 경우를 말한다(이중게재).
- 제5항. “부당한 저자 표시”란 논문에 학술적 참여 또는 공헌을 하지 않은 사람에게 논문 저자 자격을 부여하는 행위를 말한다. 또한 논문에 학술적 참여 또는 공헌을 한 사람에게 그에 상응하는 저자 표시를 하지 않은 경우를 말한다.
- 제6항. “저자 표시 누락”이란 논문에 논문저자 자격이 있음에도 누락시킨 행위를 말한다.
- 제7항. “이중 투고”란 동일한 연구를 우리 학회를 포함한 두 개 이상의 학회지에 투고하여 두 학회지 이상에서 게재 판정을 받고 우리 학회지에 게재를 포기하는 경우를 말한다.
- 제8항. “기타 연구부정행위”란 제8조 제2항부터 제7항 외 연구진실성을 심각하게 해하는 행위를 말한다.
- 제9항. 학회 연구부정행위 규정 외에 더욱 세부적인 규정은 교육부 훈령 “연구윤리 확보를 위한 지침 개정(2015. 11. 3)” 및 경제·인문사회연구회 “연구윤리 평가규정 및 사례(2015. 5월)”를 참조하고 따를 수 있다.

제9조(출석 및 자료 제출 요구)

- 제1항. 위원회는 제보자, 피조사자, 증인, 참고인에게 위원회에서 진술하기 위한 출석을 요구할 수 있다. 이 경우 피조사자는 반드시 응해야 한다.
- 제2항. 위원회는 피조사자에게 자료 제출을 요구할 수 있으며, 증거자료 보전을 위하여 학회장의 승인을 얻어 해당 연구 자료를 압수, 보관 할 수 있다.

제10조(제보자 및 피조사자의 권리 보호와 비밀엄수)

- 제1항. 위원회는 제보자의 동의 없이 어떠한 경우에도 제보자의 신원을 밝히거나 노출해서는 안 된다.
- 제2항. 부정행위 여부에 대한 조사가 완료되어 공표하기 전까지 피조사자의 명예나 권리가 침해되어서는 안 된다.
- 제3항. 위원회가 진행하는 조사의 일체 사항은 비밀이며, 조사에 직간접적으로 참여한 모든 자들은 조사와 관련한 어떠한 정보도 누설해서는 안 된다.

제11조(기피, 제척)

- 제1항. 제보자 및 피조사자는 위원회에 소속된 위원에게 검증의 공정성을 기대하기 어렵다고 판단할 경우 그 이유를 밝히고 해당 위원에 대한 검증 기피를 신청할 수 있다. 위원장을 제외한 위원회 인원의 과반수 이상이 기피신청을 인정할 경우 해당 위원은 검증 과정에서 배제된다.
- 제2항. 위원장이 조사 과정 중에 위원 중 해당 조사와 이해관계가 있다고 판단할 경우 그 위원의 위원 자격이 정지할 수 있다.

제12조(이의 제기 및 소명기회 보장)

- 제1항. 위원회는 검증 과정에서 피조사자에게 이의 제기 및 충분한 소명기회를 제공해야 한다.

제13조(판정)

- 제1항. 위원회는 조사 내용과 피조사자의 이의 제기 또는 소명 내용을 종합하여 판정을 내린다.
- 제2항. 판정은 재적위원 과반수 출석과 출석위원 3분의 2 이상의 찬성으로 결정한다.

제4장 후속 조치

제14조(제재)

- 제1항. 연구부정행위로 판정된 경우에는 다음 각 호의 제재를 가하거나 이를 병과 할 수

있다.

- ① 해당 논문에 대해서 게재를 불허한다.
- ② 기 게재 논문의 경우 게재를 취소하고 관련 사실을 학회 홈페이지와 학술지에 공지한다.
- ③ 학회 회원 및 본 학회와 관련한 학술기관에 공지한다.
- ④ 경중에 따라 회원 자격을 1년에서 5년까지 정지, 영구적 박탈, 민형사상 법적 조치를 한다.
- ⑤ 기타 적절한 조치를 취할 수 있다. 단, 경미하거나 고의적이지 않은 실수 또는 기타 부적절한 행위는 주의, 경고, 공개사과 조치를 취한다.

제15조(결과 통지)

제1항. 위원장은 조사결과에 대한 위원회의 결정을 서면으로 작성하여 지체 없이 제보자와 피조사자 등 관련자에게 통지해야 한다.

제16조(재조사)

제1항. 피조사자 또는 제보자는 위원회의 결정에 불복할 경우 통지를 받은 날로부터 14일 이내에 서면으로 위원회에 재조사를 요청할 수 있다.

제17조(명예회복)

제1항. 조사결과 연구부정행위에 해당하지 않아서 피조사자의 명예회복이 필요하다면 위원회는 이를 위한 적절한 조치를 취해야 한다.

제18조(기록의 보관 및 공개)

제1항. 검증과 관련한 기록은 조사 종료 시점을 기준으로 5년 간 보관해야 한다.

제2항. 판정 결과는 학회 상임이사회에 보고 해야 하며, 제보자, 조사위원, 증인, 참고인, 자문에 참여한 자의 명단 등 신원과 관련된 정보에 대해서는 당사자에게 불이익을 줄 가능성이 있을 경우 위원회의 결의로 공개대상에서 제외할 수 있다.

[부칙]

제19조(시행일) 본 규정은 2016년 4월 1일부터 시행한다.

기독교학문연구회

회 장	유재봉 (성균관대학교)	편집위원장	손병덕 (총신대학교)
부 회장	문석운 (경희대학교) 이호선 (국민대학교)	편집위원	김철수 (조선대학교) 손창민 (부산대학교)
감 사	류현모 (서울대학교) 임춘택 (경남대학교)		우종학 (서울대학교) 이경직 (백석대학교)
총 무	이상무 (평택대학교)		이상무 (평택대학교)
학회이사	강영안 (서강대학교) 권태경 (총신대학교) 김대인 (이화여자대학교) 김승욱 (중앙대학교) 김홍섭 (인천대학교) 박신현 (고신대학교) 박영주 (은혜샘물학교) 서성록 (안동대학교) 송태현 (이화여자대학교) 양성만 (우석대학교) 윤완철 (카이스트) 장수영 (포항공과대학교) 정희영 (총신대학교) 조무성 (고려대학교) 조성표 (경북대학교) 황호찬 (세종대학교)		방명애 (우석대학교) 현은자 (성균관대학교) 현창기 (한동대학교) Paul Lim (Vanderbilt University, 미국) Sungmin Chun (VIEW, 캐나다)
연구윤리위원장	문석운 (경희대학교)		
연구윤리위원	이호선 (국민대학교) 손병덕 (총신대학교)		

신앙과 학문 제22권 제1호 (통권 70권), 2017년 3월호

발행일/ 2017년 3월 31일

발행처/ 기독교학문연구회

발행인/ 유재봉 (성균관대학교)

편집인/ 손병덕 (총신대학교)

인쇄/ 진흥인쇄랜드

등록/ 문화 바02789

주소/ 08807 서울 관악구 과천대로 939 기독교학문연구회

전화/ 02-3272-4967

팩스/ 0303-0272-4967

전자우편/ gihakyun@daum.net

홈페이지/ <http://www.worldview.or.kr>

<http://fs.jams.or.kr>

ISSN/ 1226-9425

정가/ 15,000원