

2012년 춘계학술대회

기독교 학문의 연구 현황과 과제 Ⅲ

- * 일 시 : 2012. 5.19.(토) 10:00 - 18:00
- * 장 소 : 장로회신학대학교
- * 주 관 : 기독교학문연구회(학회)
- * 주 최 : (사)기독교세계관학술동역회, 로고스경영학회
- * 협 찬 : 장로회신학대학교, 소망교회
- * 연락처 : 02-754-8004(대표전화), 02-3272-4967(학회)
- * 이메일 : gihakyun@daum.net, info@worldview.or.kr

2012년 춘계학술대회 자료집 순서

1. 초대의 글	1
2. 진행시간표	2
3. 분과별 발표 계획	3
4. 대학원생 발표 계획	5
5. 특별 보고 <해외 기독교대학 사례 보고>	6
6. 주제 발표 원고	11
7. 분과별 발표 원고	41
8. 대학원생 발표 요약본	435
9. 주최단체 소개	483
10. 학회 참가 이수증	487

초대의 글

신앙과 학문은 인류 역사를 이끌어 온 수레의 두 바퀴와 같습니다. 기독교 신앙이 맹목적으로 학문을 지배한 중세의 오류를 반복해서도 아니 되지만 학문의 높은 벽이 신앙심에 그늘을 지워서도 아니 된다는 점을 우리는 역사를 통해 인지하고 있습니다.

기독교학자는 학문의 영역이 무엇이든 간에 신앙과 학문의 두 영역을 한 인격체에 담고 있는 지식인입니다. 이러한 점에서 기독교 학자의 사회적 책임은 하나님 앞에서와 우리 사회와 학계에서 중대하지 않을 수 없습니다.

기독교학문연구회는 기독교세계관에 입각하여 학문을 연구함으로써 신앙과 학문의 소통 통로를 열어왔습니다. 지난 25여 년간 고령화 문제, 사이버 시대, 계몽 프로젝트의 생명윤리의 문제, 교육의 대안 제시, 학자의 사회적 책임 등 우리 사회의 본질적이고 구조적인 문제들, 미래를 향해 민감하고도 신중하게 대비해야 할 현안들을 논의해 왔습니다.

이번 2012년 춘계학술대회는 <기독교 학문의 연구 현황과 과제 III>으로 법학 분야와 의학 분야를 중심으로 기독교학문의 발전 현황을 분석하고 지향점을 대주제로 논의하고자 합니다.

불확실성이 커지고 있는 글로벌 사회에서 기독교학문의 방향성을 논의하고 함께 도전해야 할 과제를 모색하는 자리에 기독교 지식인 모두를 기쁜 마음으로 초대합니다.

기독교학문연구회(학회) 회장 정희영
기독교학문학회 준비위원장 김태황 드림

진행시간표

09:30 - 10:00	등록 _ 소양 주기철 기념관 4층 로비
10:00 - 12:00	대학원생 세션 논문 발표 _ 소양 주기철 기념관 5층 * 대학원생 4개 분과 총 14명
12:00 - 13:00	오찬 _ (명성관-소망관 1층) 학생식당
13:00 - 13:30	<p>개회 및 시상 _ 한경직 기념예배당 지하 1층 여전도회기념음악관</p> <p>※ 사회 : 김태황 (기독교학문연구회 학회부회장/ 명지대 교수)</p> <p>※ 축사 및 기도 : 장영일 (장로회신학대학교 총장)</p> <p>※ 개회인사 : 정희영 (기독교학문연구회(학회)장/ 총신대 교수)</p> <p style="text-align: center;">* 청년 기독교학술 우수 논문상 시상</p>
13:30 - 15:00	<p>주제발표 및 논평 _ 한경직 기념예배당 지하 1층 여전도회기념음악관</p> <p>※ 특별보고 : 강성택 (PAUA 사무총장, 연변 과기대 교수)</p> <p style="text-align: center;">“해외 기독교대학 사역의 현황 소개”</p> <p>※ 주제발표 1 : 이국운 (한동대 교수)</p> <p style="text-align: center;">“기독교적 법학연구의 현황과 과제 : 이론에서 실천으로, 다시 이론으로”</p> <p style="text-align: center;">- 논찬 : 강기홍 (경상대 교수)</p> <p>※ 주제발표 2 : 김민철 (샘병원통합의학암센터 원장)</p> <p style="text-align: center;">“변화하는 세상에서 한국 선교의료의 현실과 과제”</p> <p style="text-align: center;">- 논찬 : 조원현 (계명대 교수)</p> <p>※ 광고: 손병덕 (기독교학문연구회 학회 총무/ 총신대 교수)</p>
15:00 - 18:00	<p>분과별 논문 발표 _ 소양 주기철 기념관 5층</p> <p style="text-align: center;">* 8개 분과 총 27명</p>
18:00 - 19:00	만찬 _ (명성관-소망관 1층) 학생식당

2012년 춘계학술대회 분과별 발표

대학원생 논문발표 10:00 - 12:00 : 소양 주기철 기념관 5, 6층
교수/일반분과발표 15:00 - 18:00 : 소양 주기철 기념관 5, 6층

■ 교수 / 일반 분과 (장로회신학대학교 소양 주기철 기념관 5,6층)

분과	발표자	논문제목	사회자	논평자
1분과: 교육1 5층 502호	류기철 (고신대)	네덜란드 기독교학교의 종교교육의 이슈와 함의	김정효 (이화여대)	강진구 (고신대)
	함정은·이신영 (숙명여대/중앙신학대)	어린이 여가문화와 기독교 영성교육		강은주 (총신대)
	현창기·류현실 (한동대)	기독교세계관에 기초한 초등과학교과 물 관련 통합단원 개발		박은숙 (한동대)
2분과: 교육 2 5층 503호	김석주 (한국코메니우스연구소)	21세기 성경교육의 방향 모색 : 성경교육의 역사를 중심으로	임희옥 (신구대학)	윤화석 (백석대)
	류익근 (신라대)	예배, 정치, 기독교시민교육		백종국 (경상대)
	김규욱 (성경신학연구소)	교육중심의 성경적 예배관 탐색		안영혁 (총신대)
3분과: 경제/경영 5층 506호	박정윤·옥영경 (영남대)	성경적 투자관과 대학생들의 주식투자에 대한 태도와 행복도 분석	김동환 (호서대)	임병진 (영남대)
	박정윤 (영남대)	인터넷 강의 콘텐츠 재개발 사례 : 성경으로 배우는 증권투자		임병진 (영남대)
	김형철 (백석대)	장수리스크에 관한 성경적 대응		김동환 (호서대)
	김동환·노명호 (호서대)	문화예술회관 운영사례를 통한 교회의 사회적 역할에 대한 고찰		박정윤 (영남대)
	임병진 (영남대)	한국 선교사수와 1인당 국민소득의 상호영향력에 관한 연구		임태순 (서울사이버대)
4분과: 기독교세계관 5층 510호	강상우 (백석대 박사수료)	신앙과 학문의 통합: 통합의 가교로서의 기독교세계관	최태연 (백석대)	권태경 (총신대)
	김선일 (웨스트민스터신학대)	맥도날드화와 기독교세계관		조성돈 (실천신학대학원)
	류한근 (성산효대학원대)	관계 메타포에 의한 정체성과 반응 윤리 : 기독교세계관으로 본 효의 의미		박철호 (성산효대학원대)
	신동일 (중앙대)	교부담언어시험의 인격적 속성 탐구 : 기독교세계관의 관점에서		박신현 (고신대)

분과	발표자	논문제목	사회자	논평자
5분과: 문학/예술 6층 601호	김경철 (고신대)	“계륜천”과 성경시학 : 역사의 신화화	추태화 (안양대)	황인경 (성균관대 연구원)
	오의석 (대구가톨릭대)	크리스천 작가의 작품이미지와 사역적 삶의 지평		심정아 (안동대)
	전혜현 (전북대)	미디어 아트에서 나타나는 영적 교감의 가능성		안소연 (홍익대)
	강진구 (고신대)	교회 제작 영화 연구-서우드침례교회와 꿈이있는교회를 중심으로		윤성은 (중앙대 연구원)
6분과: 사회복지 6층 602호	이만식 (장신대)	다문화 가족에 대한 기독교 사회복지적 접근	김희수 (한국성서대)	김영동 (장신대)
	손병덕 (총신대)	우리나라 아동·청소년복지의 현황과 반성		백은령 (총신대)
	정영일 (이랜드복지재단 대표)	기업사회공헌에서 기독교사회복지의 가능성 -The E.Land Way-		김기룡 (플랜엠 대표)
7분과: 상담/심리 6층 606호	김주형 (단국대, 고려대 강사)	자살에 대한 통합적 모형제시 및 모형의 신학적 성경적 근거에 대한 논고	강경미 (그리스도대)	조무성 (고려대)
	안 석 (서울기독대)	성숙에 관한 상담심리학적 연구 : 정신분석 및 인본주의 심리학적 관점을 중심으로		안민숙 (백석문화대)
	김용민 (침신대)	구속 신학적 목회상담 모델		전병철 (아세아연합신대)
8분과: 철학 6층 609호	신국원 (총신대)	기독교 학문의 이념: 가능성과 필요성	장성민 (총신대)	양성만 (우석대)
	김두환 (인천대)	근대과학자들이 발견한 과학적 사실에 관한 신학적 평가 및 고찰		성영은 (서울대)

■ 대학원생 분과 (장로회신학대학교 소양 주기철 기념관 5, 6층)

분과	발표자	논문제목	논평자
1분과: 교육 5층 506호	김현경 (성균관대)	아이패드 애플북으로 만들어진 성경이야기 : <노아의 방주> 이야기를 중심으로	김정효 (이화여대)
	채란 (이화여대)	캄보디아의 두 선교초등학교 교육실행에 대한 사례연구	
	정문선 (성균관대)	허스트의 지식의 형식과 종교교육	
2분과: 문화/사회복지 5층 510호	이원석 (중앙대)	신비적 자기계발에 대한 기독교적 이해 : <시크릿>과 <긍정의 힘>을 중심으로	신현호 (백석대) 양혜원 (충신대)
	조성진 (성균관대)	C.S. 루이스의 <나니아 연대기>에 나타나는 생태적 상상력 : 관계맺기에 대한 마르틴 부버의 통찰을 바탕으로	
	박민선박혜련 (서울대)	교회의 사회복지 참여 및 발전방안에 관한 연구 : 교정복지영역을 중심으로	
	김수진 (숙명여대)	중세무용사를 통한 무용의 치료적 접근	
3분과: 세계관/선교 6층 601호	김미영 (한세대)	국가공동체 발전을 위한 기독교세계관의 에토스 전파	추태화 (안양대)
	한건희 (고려대)	독일통일에 있어 기독교의 역할: 남북통일예의 함의	
	홍인표 (송실대)	한국 교회의 근본주의적 세계관 연구	
4분과: 신학/철학 6층 609호	Deolito Vender Vistar, Jr. (고신대)	The Worldview Problem of the Two-Source Hypothesis in the Narratives of Healing of the Paralytic	최태연 (백석대)
	Benson Kamary (고신대)	The Nature of New Media in Korea and its Capacity to Form Cultural Desires : A Reformational Perspective	
	김현정 (성균관대)	월터스토프의 살롬교육의 철학적 토대분석	
	조규통 (고신대)	성경과 속사도들을 통해 본 초기 기독교의 평화사상	

〈특별 보고〉 해외 기독교대학 사례 보고

해외 기독교대학 사역의 현황 소개

강성택 (PAUA 사무총장, 연변과기대 교수)

I. 해외 기독교대학 사역의 개요

1. 해외 기독교대학의 설립배경

19세기 말에 미국 개신교 선교사들에 의해 한국에 복음이 전해지면서, 한국 땅에는 교회 옆에 학교와 병원이 함께 설립되어 개신교 선교가 이루어지기 시작했다. 그 후 100여년 동안 전국 각지에 수많은 교회들과 대학들이 설립되었다. 양적으로 크게 성장한 한국교회는 해외선교의 열기가 높아졌고, 여러 대학에서 고등교육을 받은 수많은 한국 선교사들이 해외로 파송되어 갔다. 20세기 말, 전세계 공산주의 국가들이 붕괴되기 시작하면서 많은 국가들이 독립하고 민주화되어 개방사회, 시장경제체제로 전환하였고, 기독교 복음이 확산되기 좋은 여건이 조성되어갔다. 개발도상국들은 자국의 발전을 위한 인재를 수요하게 되었고, 이를 위해 선진 교육자원에 의한 대학의 설립을 환영하기에 이르렀다. 오랫동안 선교사역을 수행해오던 한국 선교사들에 의해 효과적인 한가지 선교방안으로 기독교 대학의 설립이 제안되었고, 한국교회는 대학설립을 위한 재정을 충당했으며, 대학원 이상의 학위를 가진 풍부한 한국의 전문인들이 교육 선교사가 되어 해외로 나아가기 시작하였다.

2. 해외 기독교대학(선교대학)의 설립목적

한국인들에 의해 해외에 세워진 기독교대학(이하 선교대학이라 한다)은 교육을 통한 선교를 목적으로 선교지에 세워진 종합대학을 말한다. 선교대학은 기독교 세계관과 가치관, 정의로운 국가관을 바탕으로 하여 인류와 민족의 사회발전에 기여할 수 있는 전문성을 갖춘 전인격적 지성인을 배출하는 것을 목표로 한다. 선교대학은 기독교적 토양이 약한 선교지의 상황 속에서, 교육을 통하여 청년들에게 기독교의 복음을 전파하고 인격과 기독교 세계관을 구비시켜 전문성을 갖춘 지도자를 배출할 수 있는 기독교대학으로 자리매김해야 한다.

교육적 자원이 열악한 개발도상국에 설립되고 있는 선교대학에서의 교육선교의 의미를 성경 이사야 61장에서 찾을 수 있다. 선교지의 사람들은 마음이 상한 자, 영적으로 포로되고 갇힌 자들이다(사61:1). 그들에게 아름다운 소식이 전해지면 고침을 받고, 농인 자, 자유한 자가 된다. 그들은 그 땅의 황폐된 곳, 옛적부터 무너진 곳을 다시 쌓고 중수하는 자들이 될 것이다(4절). 그들은 결국 하나님께서 영광을 받으시기 위하여 심으신 의의나무라고 일컬음을 받게 될 것이다(3절). 대부분의 선교지는 황폐하여 무너진 땅이다. 선교대학은 이곳을 수축하기 위하여 국가 사회의 전 영역을 일으켜 세울 지도자들을 배양하는 기관이다. 따라서 선교대학의 설립 목적은 대학교육을 통하여 선교지의 청년들에게 복음을 전하고 전문성과 기독교적 가치관을 갖춘 전인격적 지도자를 배출하는 것이다.

3. PAUA(범 아시아·아프리카대학협의회) 결성

PAUA는 Pan Asia & Africa Universities Association의 약자로, 아시아 및 아프리카 지역에서 선교를 목적으로 한국 기독교인들에 의해 설립되었거나 운영되고 있는 종합대학들의 협의체이다. PAUA는 2008년 1월 8일, 캄보디아에서 개최된 제1차 PAUA 대회(창립총회)를 통하여 발족되었고, 현재 9개 회원대학과 7개의 준회원 대학으로 구성되어 있다.

PAUA는 각국의 선교대학들이 견고하게 설 수 있도록 돕기 위하여 발족되었다. PAUA는 선교대학들이 소속 국가와 민족을 위해 받은 사명을 잘 감당할 수 있도록 지원함으로써 하나님 나라의 확장에 기여함을 목적으로 다음과 같은 활동을 수행한다. 첫째, PAUA 회원대학 지원을 위한 인적자원을 동원한다. 대학의 교수자원 및 행정요원을 동원하기 위하여 한국내의 각종 전문기관, 교회 등과 협력하며, 세계 각국의 전문단체들과 네트워크한다. 둘째, 한국정부 및 국제기관을 통한 재정 및 물자를 조달한다. 개발도상에 있는 해외국가에 대한 원조 및 협력사업을 주관하는 한국정부의 사업과 연계하며, 빈곤국을 지원하는 UN등 국제기구를 통한 사업 및 재정지원을 받는다. 셋째, 해외지역의 필요한 곳에 대학설립을 지원한다. 대학을 통한 전문인재 양성을 필요로 하는 빈곤국가 내에 대학설립을 돕기 위하여 세계 전문인 단체들과 협력한다. 넷째, 회원대학간의 연합, 교직원 및 학생의 교류를 추진하며, 효과적인 대학교육 사역을 연구한다. 이를 위해 정기적으로 PAUA 대회를 개최한다.

그동안 선교대학에 필요한 자원의 동원, 대학 상호간의 연합과 교류, 효과적인 사역을 위한 학술연구를 위하여 5차례에 걸쳐 PAUA 대회를 개최하였다. 제 1차 대회는 2008년 1월 7일부터 12일까지 캄보디아 국립대학(NPIC)에서 6개 선교대학, 3개 준회원대학, 교회 및 한국 과학기술단체 등 105명이 모여 창립대회를 가졌다. 2차 대회는 2008년 7월 4일부터 9일까지 C국 Y대학에서 8개 회원대학 및 전문기관 120여명이 모여 개최되었다. 3차 대회는 2009년 8월 11일부터 14일까지 몽골 울란바타르의 3개 PAUA 회원대학들의 공동주관하에 관련자 110여명이 모여 개최되었다. 4차 대회는 자원동원과 선교대학 홍보를 목표로 한국에서 개최되었는데, 2011년 1월 20일부터 22일까지 서울 서초동 사랑의 교회에서 국내의 30여 기독교단체와 협력하여 약 800명이 모인 연합선교포럼을 개최하였고, 저녁집회에는 연인원 약 5,000명의 기독교인이 함께 모여 대회가 이루어졌다. 5차 대회는 캄보디아 Life 대학에서 2012년 1월 16일부터 19일까지 180여명의 회원대학 교직원들과 한국 전문인단체들이 참가하여 대회를 개최하였다. 앞으로의 계획은 2013년 1월 28일부터 31일까지 인도네시아 말랑시에 있는 UKCW대학에서 6차 PAUA 대회를 개최할 예정이며, 7차대회는 교수자원을 동원할 목적으로 2014년 1월에 한국의 서울, 대전, 광주, 부산, 대구 등지에서 순회대회로 개최할 예정이다.

II. 선교대학의 현황 및 필요한 교수요원

PAUA에는 현재 운영되고 있는 회원 대학이 9개가 있으며, 대학설립을 추진하고 있거나 건축중에 있는 준회원 대학이 7개가 있다. 회원대학의 현황은 <표1>과 같다.

<표1> PAUA 회원대학의 현황

대학명 (국가)	설립 연도	총장명	학생 수	개설 학과
캄보디아 국립대학	2005	김성철	864	전기,전자,건축및토목,기계,자동차공학,IT,관광,호텔경영
Life대학	2006	구건희	487	간호학과,조산학과,한국어학과,영어학과,신학과,컴퓨터학과,건축/

(캄보디아)				토목학과, 수학과, 경영학과, 법학과, 경제학과
Y대학 (C국)	1992	제임스킴	1,800	공대, 상대, 외대, 간호대 내의 15개학과
P대학 (N국)	2010	제임스킴	250	경영, 식품, 컴퓨터 (학부 및 대학원 과정)
몽골 국제대학	2002	권오문	500	International management, Biotech & Food Science, Fashion Design, Information Technology, TESOL
후레 정보통신 대학(몽골)	2002	정순훈	786	전자공학, 정보통신, 컴퓨터과학, 멀티미디어, 인터넷비즈니스, 생명과학, 의공학, 에너지자원, 기술한국어통역, 기술영어통역 (대학원: 정보통신경영학과, 정보통신공학과)
울란바토르 대학(몽골)	1995	최기호	3,521	한국어통역과, 한국학과, 영어학과, 영어교육과, 몽골학과, 가정학과, 경영학과, 국제통상학과, 소프트웨어공학과, 산업정보디자인, 생산디자인, 정보시스템학과, 간호학과, 축산학과, 임학과, 의학과 등 28개 학부전공, 대학원과정 5개
UKCW (인도네시아)	1998 인수	함춘환 (이사장)	350	법학과, 경제학과, 영어학과, 농업학과, 기계공학과, 토목공학과
Kumi 대학(우간다)	1999	김선영	1,044	사범언어대학, 신학대학, 사회과학, 경영대학, 컴퓨터정보대학, 법학대학

PAUA 회원대학들은 공통적으로 거의 대부분의 전공분야에 교수요원을 필요로 하고 있다. 어떤 학교는 교수의 부족으로 정상적인 학사운영이 어려운 실정에 있는 대학도 있다. 한국의 기독교수들 가운데 장단기로 가서 봉사하고자 하는 경우 대단히 환영받고 있다. 안식년을 이용하여 1년간 봉사하는 방법이 있고, 어떤 대학은 방학기간(여름 혹은 겨울)을 이용하여 계절학기 강의로도 교수를 요청하고 있다. 퇴직 후에 선교대학에 가서 봉사하는 경우도 매우 환영받고 있다. 관심자는 PAUA 홈페이지(www.PAUA.kr)나 PAUA 사무국(070-8244-2173, paua.global@gmail.com)에 문의하기 바란다.

설립 중에 있는 준회원대학의 현황은 <표2>와 같다. 준회원대학의 경우, 어떤 형태의 대학을 세울 것인지를 기획하는 단계의 대학으로부터, 건축 중인 대학, 금년에 개교하는 대학에 이르기까지 다양하다. 대부분 대학 설립 초기에 필요한 요원으로는 학사과정을 수립해본 경험이 있는 교수, 마스터 플랜을 세워줄 수 있는 분을 비롯하여 건축전문가, 재정모금 전문가, 인사담당 등 행정요원이 다수 필요하다.

<표2> PAUA 준회원대학 현황

지역	현황	설립 책임자
K국 (KUBS)	2012년 9월 개교 예정 (경영학과, 공학과 개설) 5만 5천평의 대지에 본관동 및 기숙사 건축완료	신경희
탄자니아 (UAUT: 아프리카연합대학)	2012년 9월 개교 예정 (컴퓨터, 경영학과) 대지 38만평 구입, 건축 진행	이진섭
가나 (GIU: 가나국제대학)	107만평 땅 기증받음, 건축중 (예정학과: 농축산학, 공학, 경영학, 교육학, 의학, 법학)	임철순
스와질랜드 (SCU: 스와질랜드기독교대학)	의과대학 중심으로 개설 예정	김종양
캄보디아 (SAU: 남아시아대학)	2014년 개교 예정, 건축중 (예정학과: 자연과학, 사회과학, 공학, 농학, 신학)	김길현
인도네시아 (JIU: 자카르타국제대학):	대지 구입, 건축중	이용규
터키(국제대학)	2012년 대학 설립팀 입국	이용일

III. 선교대학을 통한 교육선교의 의의 및 잠재력

마지막으로 선교대학을 통한 선교사역에 많은 기독교수들이 동참해 줄 것을 기대하면서 다음과 같이 교육선교의 의의와 한국 기독교인의 잠재력에 대하여 기술하고자 한다.

첫째, 대학교육 사역은 해당 국가로부터 대단히 환영받는 일이다. PAUA 회원대학들이 들어선 지역은 자국의 자유시장경제와 과학기술의 발전을 위하여 교육인재 개발을 절대적으로 원하는 국가들이다. 선교대학은 대학교육을 통하여 국가발전을 위한 전문인 지도자를 배출하며, 세계의 보편적 가치인 사랑, 평화, 봉사, 협력을 가르치고, 지역사회의 필요를 돕고 개발하여 국민들의 총체적 삶의 질을 향상시키는데 기여하고 있으므로, 불교권, 공산권, 이슬람권을 포함하여 모든 국가에서 매우 환영받고 있다. 지성과 진리의 산실인 대학에서의 교육을 통하여 인격과 기독교정신, 전문성을 갖춘 지도자를 배출하여 한 국가의 미래와 운명에 영향을 미칠 수 있는 의미있는 사역이다.

둘째, 선교대학 사역은 한국 선교역사의 맥을 잇는 역사적인 일이다. 120년전 한국의 선교는 교육과 의료의 두축으로 시작되었다. 선교사들에 의해 설립된 서양식 교육기관들은 한국의 근대화에 크게 기여하였으며, 오늘날 한국내의 훌륭한 사립대학들로 자리잡았다. 서양 선교사들의 헌신적인 봉사로 인하여 영적, 사회적 성숙을 경험한 한국이 이제 경제적으로 성장하여 타민족, 타국가를 향하여 교육을 통한 선교를 이어가는 것은 기독교 역사에서 참으로 의미있는 일이라 할 수 있다.

셋째, 선교대학은 한국의 기독교 전문인들이 활발하게 일할 수 있는 열인 장이다. (사)한국세계선교협의회(KWMA)가 2012년 1월 9일 발표한 '한국선교사파송현황'에 따르면, 2011년말 현재 파송 선교사 수는 177개국에 23,331명인 것으로 알려졌다. 그러나 아직도 그리스도의 지상명령을 완수하기 위해서는 10만명의 새로운 선교사들이 필요하다고 한다. 이를 위해서는 수많은 전문인들을 보내야 한다. 대학은 전공 교수뿐만 아니라 각종 전문분야의 직원들이 폭넓게 필요한 곳이다. 대학내에 필요한 전문분야는 각 행정부서(행정직원), 연구소(연구원), 학내 기업(business), 부속기관(의무실, 식당, 기숙사, 전산실 등), 부속학교(초중고 교사), 지역사회 봉사(복지관, 장학사업 등)에 이르기까지 매우 다양하다. 그러므로 수많은 기독교 전문인들이 대학에 와서 자기의 전문분야에서 일하면서 동시에 선교사역을 할 수 있는 장점이 있다. 현재 선교대학의 경우, 석사이상의 학위만 갖추면 교수로 일할 수 있으며, 원어민을 필요로 하는 한국어과의 경우 학사학위 소지자도 한국어 강사로 환영받는다. 대학을 통한 선교사역은 신학학위를 필수로 요구하지 않으며, 선교를 위해 자기의 전공을 포기하지 않아도 된다. 한국에는 많은 퇴직교수들을 포함하여 풍부한 교육자원이 있음을 감안할 때, 한국 기독교인의 교육선교 잠재력은 대단히 높으며, 교육을 통해 국가발전을 이룬 것으로 알려진 한국인의 대학설립은 각 국가에서 환영받는 프로젝트가 되고 있다.

넷째, 대학을 통한 봉사는 가난한 타민족들을 향해 영적, 물질적인 빛을 갠 일이다. 한국은 극도로 가난하고 낙후한 시절에 서양 선교사들에 의해 복음을 전해 받았다. 한국땅의 풍토병, 전염병으로 인해 숭한 순교자를 내면서도 헌신했던 선교사들을 통하여 한국은 근대화에 눈을 뜨게 되었고, 그후 많은 영적, 물질적 부흥을 경험하며 성장하였다. 오늘날 영적, 경제적으로 성장한 우리 민족은 지금까지 받았던 사랑의 빛을 갠아야 한다. 하나님은 우리가 축복의 통로가 되어 그리스도의 사랑을 타민족에게 전해주시기를 원하신다. 타민족을 향해 영적, 물질적인 빛을 동시에 갠 한가지 좋은 방법은 교육선교의 길이다. 선교대학들을 통하여 한국교회의 잠재된 영적 에너지를 흘러보낼 때, 한국교회는 더욱 영적인 각성과 재부흥의 때를 맞이하게 될 것이다.

주 제 발 표

1. 법학분야
2. 의료분야

주제발표 1

기독교적 법학연구의 현황과 과제 : 이론에서 실천으로, 다시 이론으로

이국운 (한동대학교 국제법률대학원/법학부 교수)

I. 프로테스탄트 법신학의 유형론

이 글의 목적은 2012년의 시점을 기준으로 한국 사회에서 프로테스탄티즘을 기초로 한 기독교적 법학 연구의 현황을 살펴보고 앞으로의 과제를 제시하는 것이다. 주지하듯 프로테스탄티즘의 신앙에서 출발하여 기독교적 법학연구를 추구함에는 근본적인 난점이 있다. 오직 믿음과 오직 성경의 모토를 저버리지 않는 한, 예컨대 로마가톨릭교회와 같이 단 하나의 눈에 보이는 제도적 보편 교회를 법의 공동체적 기초로 상정하는 것이 불가능해지기 때문이다. 프로테스탄티즘은 예수 그리스도의 십자가와 부활의 은총 속에서 모든 인간이 언제나 신 앞에 단독자로 설 수 있다고 주장하면서, 이를 전제로 조직이 아니라 사람들로, 제도적인 것이 아니라 영적인 것으로, 보이는 것이 아니라 보이지 않는 것으로 교회의 본질을 인식한다. 인간 사회에서 법이 줄곧 사회적, 공동체적 실체로 이해되어 온 것을 감안할 때, 이러한 관점은 법의 연구와 실천에 있어서 난감한 상황을 야기한다. 사람들의 보이지 않는 영적 공동체가 교회라면, 도대체 어떻게 그것을 법의 본질과 연결시킬 수 있단 말인가? 프로테스탄티즘을 기초로 한 기독교적 법학연구 또는 그 기초로서 프로테스탄트 법신학이 출발하는 지점은 바로 이 곤혹스런 질문이다.

그러므로 프로테스탄트 법신학의 시도에서 가장 먼저 부인될 수밖에 없는 것은 단 하나의 눈에 보이는 제도적 보편 교회를 법의 공동체적 기초로 상정하는 로마 가톨릭주의의 입론이다. 자연법론이든 법실증주의이든 교회의 영적 본질을 전제하지 않는 법이론은 프로테스탄티즘과 출발점에서부터 같이 갈 수 없다. 주지하듯 프로테스탄티즘은 단 하나의 눈에 보이는 제도적 보편 교회를 부인하여 발생하는 빈 공간에 성서를 배치하고, 성서의 해석을 통하여 신앙의 방향과 원리와 지침을 확인한 뒤, 그것을 기초로 신앙공동체를 재조직하고자 한다. 그러나 알리스터 맥그래스가 정확히 지적했듯이, 그와 같은 성서해석주의는 결코 프로테스탄티즘의 신앙이 원초적으로 발생시키는 개별화의 불안정성을 해소하지 못한다.¹⁾ 프로테스탄티즘은 성서해석을 통해서도 끊임없이 분열하고 개별화되는 역사적 교회의 복수화 경향에서 벗어날 수 없다. 이는 프로테스탄트 법신학에서도 마찬가지이다. 프로테스탄트 법신학은 본질적으로 단 하나의 법도그마가 아니라 복수의 법이론일 수밖에 없다는 것이다.

그러므로 프로테스탄티즘에 기초한 기독교적 법학연구의 현황과 과제를 살피기 위한 출발점에서 프로테스탄트 법이론의 유형화를 시도하는 것은 불가피한 일이다. 먼저 성서가 세상의 인정법과 근본적으로 다른 새로운 법(사랑의 신법, 즉 복음)을 선언한다고 믿고 이를 체계화하여 전면적으로 실천하는 대안공동체를 만들어야 한다고 주장하는 입장이 있다. 구약성서의 십계명에서 시작하든, 신약성서의 산상수훈에서 시작하든, 이러한 입장은 비신앙적인 세계와 완전히 결별하고 새로운 영적 공동체를 실제로 창설하는 것을 목표로 한다. 나는 이 입장을 <창설주의>로 부르고자 한다. 다음은 성서(특히 신약성서)가 요구하는 신앙공동체를 오로지 복

1) 알리스터 맥그래스, 기독교-그 위험한 사상의 역사, 박규태 역, 국제제자훈련원, 2009

음에 기초한 전적인 은총의 공동체로 이해하여 법의 세계를 이로부터 완전히 분리하는 입장이 있다. 이 경우에 법은 전적인 은총의 공동체가 머물러 있는 세속적 실존, 특히 국가의 관점에서 신법이 아니라 인정법으로서 정당화되지만, 그조차도 인정법을 용인한 신의 주권에서 다시 신학적 위상을 확보하게 된다. 소위 두 왕국론으로 잘 알려진 이 입장을 나는 <분리주의>로 부르고자 한다. 마지막으로 오로지 복음에 기초한 전적인 은총의 공동체를 찬양하면서도 세속적 실존의 가치를 포기하지 않는 제3의 입장이 존재한다. 여기서 주목되는 것은 양자의 연결고리인데, 이는 흔히 국가와 교회의 관계 문제 또는 신법-자연법-인정법의 관계를 어떻게 설정할 것인가의 문제로 대두되곤 한다. 나는 이 입장을 <관계주의>로 부르고자 한다.

<창설주의>, <분리주의>, <관계주의>의 세 유형과 함께 한 가지 더 고려할 점이 있다. 복음, 즉 사랑의 신법과 인정법과의 관계를 어떻게 설정하는가의 문제이다. 이에 관해서는 <구성적 접근>과 <성찰적 접근>을 대비할 수 있는데, 전자는 인정법을 구성하는 복음의 적극적 기능을 강조하는 것이고, 후자는 인정법을 성찰하는 복음의 소극적 기능을 강조하는 것이다. 이렇게 구분하면 우리는 결국 <구성적 창설주의>/<성찰적 창설주의>, <구성적 분리주의>/<성찰적 분리주의>, <구성적 관계주의>/<성찰적 관계주의>의 여섯 유형을 프로테스탄트 법신학의 유형들로 상정할 수 있다. 이해의 편의를 위하여 그 각각에 대표적인 예를 들어 보면, <구성적 창설주의>에는 거대한 제도적 교회조직 내부에 사실상의 교회법규를 만들어내려는 입장, <성찰적 창설주의>에는 새로운 영적 공동체를 실제로 창설하면서도 어떤 형태로든 법에 대한 복음의 초월적 우위를 유지하려는 입장, <구성적 분리주의>는 인정법의 신학적 정당화를 받아들이면서도 법에 대한 복음의 전면적 지배력을 포기하지 않으려는 입장, <성찰적 분리주의>는 인정법에 대한 복음의 영향력을 어디까지나 최종적인 반성적 단계에서만 받아들여야 하는 입장, <구성적 관계주의>는 인정법의 복음적 재구성을 적극적으로 추진하는 입장, <성찰적 관계주의>는 인정법의 독자성을 확고히 보장하면서 복음의 기능을 가능한 한 성찰적 차원에 국한시키려는 입장을 거론할 수 있다.²⁾

앞서 언급했듯이 프로테스탄트 법신학의 본질은 이와 같은 여섯 유형의 공존을 가능한 것으로 전제 한다. 나아가 여섯 유형들 사이에서 더 많은 하위 유형들이 발생하는 것도 충분히 가능하다. 이상과 같은 프로테스탄트 법신학의 유형론에서 출발하여 나는 이제부터 한국 사회에서 프로테스탄티즘을 기초로 한 기독교적 법학연구의 현황과 과제를 살펴보고자 한다.

II. 한국 사회에서 프로테스탄트 법학연구의 역사적 맥락

한국 사회의 프로테스탄티즘과 법의 문제를 이해하기 위해서 가장 먼저 거론해야 할 것은 이 문제 자체의 독특한 역사적 맥락이다. 한국 사회에서 프로테스탄티즘은 19세기 말 도래한 미국의 복음주의 선교사들로부터 유래했다. 남북전쟁 이후 복음주의적 대각성에서 출발하여 미국 사회의 전면적 재건을 주장했던 이 신앙적/신학적 프레임은 이후 친미와 개화, 반공의 시대정신을 선도하면서 1980년대 중반에 이르러 한국 사회 자체의 중심에까지 성장했다.³⁾ 그러나 흥미롭게도 이 과정에서 법은 빠져 있었다. 그 이유는 구한말 이후 한반도

2) 이러한 유형론은 한국 사회의 기독교적 법학연구를 암암리에 규정해 온 그리스도와 문화의 관례에 대한 리처드 니이버의 다섯 개의 유형론을 대체하기 위한 것이다. 니이버의 유형론은 로마가톨릭시즘을 포괄하고 있는 까닭에 프로테스탄티즘을 전제한 기독교적 법학연구의 분석에는 적합하지 못하다. 물론 논의의 범위를 프로테스탄티즘을 포함한 기독교 전통 전체로 확장 경우에는 니이버의 유형론의 적합성을 다시 평가해야 할 것이다. 리처드 니이버, 그리스도와 문화, 흥병룡 역, 한국기독교학생회 출판부, 2007 참조

3) 류대영, 초기 미국 선교사 연구: 1884-1910-선교사들의 중산층적 성격을 중심으로, 한국 기독교역사연구소, 2001 ; 한국 근현대사와 기독교, 푸른역사, 2009 등 참조

에서 전통법을 대체한 서구법이 프로테스탄티즘의 신앙이나 신학과는 전혀 다른 계보, 즉 독일 제2제국의 법체제를 모사한 일본 제국주의의 억압기제로서 한국 사회에 도래했기 때문이다.⁴⁾ 오늘날까지도 한국법이 일제에 의하여 이식된 소위 식민지적 근대성을 벗어나지 못했다는 법학자들을 진단⁵⁾이 옳다면, 이와 같은 이질적 도래성, 즉 미국에서 도래한 복음주의적 프로테스탄트 신앙/신학과 독일-일본을 거쳐 도래한 법적 인프라의 공존은 한국 사회에 수많은 문제들을 야기할 수밖에 없다. 상대적으로 자유와 민주의 이념에 가까운 전자의 지향성과 상대적으로 질서와 권위의 이념에 가까운 후자의 지향성 사이에서 긴장과 갈등이 발생하는 것은 당연지사 아니겠는가?

한국 사회의 프로테스탄티즘과 법 사이에 존재하는 이질적 도래성의 문제는 한국의 교회와 국가, 나아가 한국 사회 그 자체의 가치정향적 모순에 관하여 더욱 입체적인 이해의 가능성을 열어젖힌다. 하지만 여기서 우리의 직접적인 관심사는 그러한 가치정향적 모순을 가장 극적으로 체험하고 있을 것이 분명한 한국 사회의 프로테스탄트 법률가들, 그 중에도 프로테스탄티즘의 신앙에서 출발하여 기독교적 법학연구를 추진하려는 일단의 법학연구자들이다. 나는 이들을 일단 한국 사회의 프로테스탄트 법신학자들로 지칭하고자 한다.

논의의 편의를 위하여 앞서 제시한 프로테스탄트 법신학의 유형론을 가지고 이들이 처한 상황을 간략히 분석해 보자. 미국에서 도래한 복음주의적 신앙/신학의 기초는 크게 보아 <창설주의> 또는 <관계주의>로 이해할 수 있다. 하지만 재미있게도 한국의 개신교회사에는 미국 선교사들의 <관계주의>가 한국 교회의 지도자들에게 전달되는 과정에서 <창설주의>로 변화하는 모습이 여기저기서 발견되곤 한다.⁶⁾ 나아가 대한민국을 건국하는 과정에서 <창설주의>는 제도적 개신교회조직을 중심으로 성찰적 접근보다는 구성적 접근에 더욱 익숙해졌다. 오늘날에도 한국 개신교회조직을 이끄는 절대 다수의 지도자들이 <구성적 창설주의>에 경도되어 있다는 점은 매우 분명하다. 이들은 제도적 개신교회조직을 복음(사랑의 신법)을 기초로 자체의 인정법을 만들어내는 대안공동체로 (실제로 그렇든 아니든) 주장하려는 경향이 강하다.⁷⁾

이에 비하여 독일-일본을 경유하여 한국 사회에 도래한 서구법은 마르틴 루터의 법사상에서 출발한 까닭에 기본적으로 <분리주의>를 전제하며 법의 세속성과 국가성을 전제한다. 앞서 보았듯이 <분리주의>는 원래 법의 세속성과 국가성까지도 신의 주권 속에서 신학적으로 정당화한다.⁸⁾ 그러나 1848년 2월 혁명에 따른 프랑크푸르트 국민회의의 실패 이후 독일법사에서 이러한 법신학적 정당화는 법체제 바깥으로 밀려나며, 비스마르크의 독일 제2제국은 <세속적 국가주의>의 관점으로 이탈한다. 이를 계수한 일본 제국주의는 메이지헌법의 제정(천황제)을 통해 세속적 국가주의에 의도적으로 민족주의를 결합시켜 국가종교로서의 의미를 부여하고, 독일의 경우에도 히틀러의 제3제국에 이르러 독일 제국교회(루터교회)의 법신학은 최소한의 비판적 접근마저도 포기한다. 우리가 결코 부인할 수 없는 사실은 바로 이러한 경로를 통하여 서구법이 한국 사회에 도래했으며, 그것이 대한민국이라는 근대국가의 규범적 기초가 되었다는 점이다. 독립과 해방, 자유화와 민주화를 거쳐 대한민국이 성숙하는 동안에도 대한민국이라는 근대 국가의 법적 인프라 속에는 <세속적 국가주의>의 기본적 관성이 전혀 변하지 않은 채 남아 있다.

4) 최종고, 한국의 서양법 수용사, 박영사, 1981 등 참조

5) 특히 한국법사학회가 광복 50주년을 기념하여 1995년 5월 12일 세종문화회관 대회의실에서 개최했던 학술대회의 자료집 “법, 그 속에 잔존하는 일제유산의 극복”에 수록된 논문들 참조(김창록, 한인섭, 윤철홍, 김용욱, 최종고 교수 발표)

6) 이에 관한 대단히 흥미로운 연구로는 안중철, 미국 북장로교 선교사들의 활동과 한미 관계: 1931-1948, 서울대학교 대학원 국사학과 문학박사학위논문, 2008년 8월

7) 물론 여기에는 한국 개신교회 전체를 지배하고 있는 세속적 목회주의(secular pastoralism), 즉 제도적 교회조직 내부에 학교, 병원, 봉사조직, 미디어, NGO까지 다 두려는 특유의 목회적 이데올로기가 작동해왔음을 감안해야만 할 것이다. Kuk-Woon Lee, Christian Jurisprudence in a Multi-religious and Rapidly Changing Society-A Report from the Republic of Korea, pp. 52-60 참조. (이 논문은 2012년 4월 6일 한동대학교 국제법률대학원에서 열린 Religious Freedom in Asia-Comparative Perspective on a Fundamental Right 학술대회에서 발표되었다)

8) 루터 법사상에 대한 개괄적인 연구로는 김대인, 마르틴 루터의 법사상에 대한 고찰-두 왕국론을 중심으로, 신앙과 학문 14권 2호, 2009 참조

이처럼 간략한 분석을 통해서 우리 앞에 드러나는 것은 한국 사회에서 프로테스탄트 법률가들이 처해 있는 참으로 애처롭고도 엄혹한 상황이다. 매 주일마다 또는 매 성경공부마다 이들은 <구성적 창설주의>를 선포하는 프로테스탄트 지도자들의 요청에 침묵으로라도 동의를 표하지 않을 수 없다. 그러나 그 동의는 어디까지나 제도적 개신교회 조직 내부에서만 통용되는 것이다. 법원이든 검찰이든 변호사사무실이든 법학교육기관이든 그들이 삶을 이어가는 직업적 공간에서는 <세속적 국가주의>가 숨 돌릴 틈 없이 지배하고 있다. 이처럼 불리한 상황에서 이들이 프로테스탄트 신앙의 이름으로 세속적 국가주의에 맞서는 일은 좀처럼 시도되지도 않지만, 시도되더라도 어떤 승산을 예상하고 그렇게 하는 경우는 없다. 이와 같이 승산 없는 투쟁을 거듭하면서 한국 사회의 프로테스탄트 법률가들은 비판과 체념을 오락가락 한다. 그럼에도 불구하고 단지 살아남기 위하여 그들 대다수는 스스로 모순적인 실존적 정치노선을 개척한다. 그것은 바로 <구성적 창설주의>와 <세속적 국가주의>를 시간과 공간과 관계와 관심의 측면에서 완전히 분리하는 것이다. 교회에 가서는 전자에 동의하고 직장에 가서는 후자에 동의하는 동시에 교회에 가서는 후자에 관해 침묵하고 직장에 가서는 전자에 관해 침묵하는 것이다. 한국 사회의 프로테스탄트 법률가들은 누구나 다 엄격한 분리와 침묵으로 유지되는 이 실존적 정치노선을 몸으로 알고 있다.

그러므로 한국 사회에서 프로테스탄트 법신학자의 출발점은 <구성적 창설주의>와 <세속적 국가주의>의 이중적/위선적 자기정체성을 부인하는 것이다. 가장 간단한 방법으로는 이 둘 중의 하나를 선택하는 것이 있을 수 있다. <구성적 창설주의>를 선택하여 제도적 개신교회조직을 이끄는 지도자가 되거나(즉, 목회를 하거나), <세속적 국가주의>를 선택하여 신앙적 냉담자의 오명을 받아들이는(즉, 날라리가 되는) 것이다. 물론 이러한 양자택일은 프로테스탄트 법신학을 시작하자마자 포기하는 것이나 마찬가지이다. 하지만 우리는 오늘도 이렇게 해서 신학적 고민을 덜어버린 프로테스탄트 법률가들을 교회 주변이나 법조 언저리에서 어렵지 않게 만날 수 있다. 그들에게 프로테스탄트 법신학은 오로지 구호로만 또는 추억으로만 남아 있다.

이들과 달리 어떻게 해서든 <구성적 창설주의>와 <세속적 국가주의> 사이에서 신학적 탈출구를 모색하려는 법률가들을 나는 한국 사회의 프로테스탄트 법신학자들로 지칭한다. 이들이 느끼는 일차적인 감정은 지독한 외로움이다. 교회에서도 직장에서도 이들의 고민을 진정으로 이해하는 사람들은 만나기 어렵다. 이제 나는 이 외로운 프로테스탄트 법신학자들이 어떤 방식으로 한국 사회에서 프로테스탄트 법신학의 혐로를 개척했는지 또는 개척하려다 포기했는지를 살펴보고자 한다. 내 자신의 경험과 지식이 한정되어 1970년대 이후로 논의의 범위를 한정할 수밖에 없음을 미리 알린다. 다만, 그 이전에도 상황이 별로 다르지 않았으리라는 나름대로 합리적인 추정을 첨언하면서, 앞선 세대의 연구자들에게 별도의 논의 또는 증언을 부탁드리고 싶다.

III. 기독교적 법학연구의 외로운 길 : 1970년대 이후의 상황에 대한 스케치

한국 사회에서 1960년대 중반에 법과대학을 다닌 세대는 대체로 해방동으로 불린다. 식민지시절을 경험하지 않았고, 한국 전쟁기에는 아주 어렸던 이 세대는 대한민국의 역사에서 거의 최초로 생존을 위한 극한투쟁에서 벗어나 일상의 정상성을 경험할 수 있었던 세대로 꼽을 수 있다. 이 세대의 법학연구자들 가운데서 한국 사회의 제1세대 프로테스탄트 법신학자들이 등장했다. 이들이 채택한 공통적인 진로는 식민지 근대성의 원형으로 지목된 일본법을 뛰어 넘어 독일법을 직접 공략하는 것이었다.⁹⁾ 독일법으로부터 일본법을 거쳐 한국법이 조성되었으니, 일본법보다는 독일법을 곧바로 공략하는 것이 정공법이며 불필요한 에너지 낭비를 막을 수

9) 대표적으로 김일수 교수의 “한국 형법” 초기의 서문은 이러한 문제의식을 전면에서 드러내고 있다.

있는 지름길이라고 이들은 생각했다. 이 세대의 프로테스탄트 법신학자들이 거의 예외 없이 독일 유학을 감행한 것은 이러한 배경에서 이해할 수 있다.¹⁰⁾

1세대 프로테스탄트 법신학자들 가운데 단연 두드러지는 인물은 최종고 교수이다. 그는 이미 1970년대 초부터 독일의 프로테스탄트 신학 조류를 민첩하게 흡수하는 동시에 소위 '상관 신학(Und-theologie)'의 관점에서 프로테스탄트 법신학의 가능성을 모색한다. 법에 있어서 인간의 문제를 다룬 석사학위논문도 그렇고, 제2차 세계대전을 이후 독일 법철학의 자연법적 전회를 상징하는 인물인 구스타프 라드브루흐의 주저 법철학을 유려한 국문으로 번역한 것도 그렇다. 잠시 목회자의 길을 가기 위해 장로회 신학대학원에 다녔던 것도 그렇고, 독일로 유학을 떠나기 전 프로테스탄트 법신학의 가능성을 적극적으로 모색했던 것도 그렇다. 그가 유학한 독일 남단의 프라이부르크 법과대학은 에릭 볼프로 대표되는 프로테스탄트 법신학의 중심지 중 하나였고, 그 곳에서 그가 연구하여 제출한 법학박사학위논문은 한국에서 국가와 종교의 관계에 대한 것이었다. 귀국한 뒤 최종고 교수는 서울대학교 법과대학에 재직하면서 특히 서양법제사와 구한말의 서양법 수용사, 그리고 종교법분야에서 정력적인 연구 활동을 진행한다.

프로테스탄트 법신학의 관점에서 이 작업은 독일법의 전통을 거슬러 올라가 기독교적 전통을 확인하고, 일본법을 우회하여 한국법과 서양법의 연결고리를 찾아내며, 국가와 종교의 관계를 중심으로 프로테스탄트 법신학의 현실적 접점을 마련하려는 일관된 노력으로 읽힌다. 그러나 1980년대 중반의 어느 시기부터 최종고 교수는 갑자기 이 모든 노력을 중단한다. 아니 좀 더 정확하게 말하면, 그 여러 분야를 프로테스탄트 법신학의 관점에서 엮어 보려는 시도를 포기한다. 이 시기 그의 사회는 1986년 기독교사상에 실린 '신학과 법학'이라는 글에 잘 드러나 있다.

“...그러나 필자에게 이해된 바대로는 예수는 법적 평가의 무본질성으로 일관되어 있었다는 사실을 말할 수 있다. 이것은 다소 주의를 요하는 의미에서 예수는 법적인 문제에 별로 관심이 없었다는 이야기라 해도 무방할 것이다....그러면 인간 관계에 있어서 본질적인 것은 무엇인가? 예수는 그것을 ‘사랑’으로 선포한 분이다. 개개인의 위에 있는 법질서의 결과로서가 아니라 한 사람 한 사람 그리스도의 사랑의 말로써만 공동 생활이 종교의 시야에 들어오게 되는 것이다. 인간의 공동체는 본질에 있어서 법 공동체라기보다는 사랑의 공동체라고 할 것이다...”¹¹⁾

왜였을까? 무엇 때문에 그는 프로테스탄트 법신학의 기획을 스스로 내려놓고, 어쩌면 가장 정반대의 입장이라고도 할 수 있는 법의 무본질성(wesenlosigkeit)테제를 회한을 담아 토로하게 되었을까? 이 질문들은 1985년부터 지금까지 최종고 교수를 은사로 모시면서도 내 자신 감히 여쭙어 볼 생각을 하지 못했던 것이다. 다만, 나는 그동안 내 나름의 관찰에 근거하여 그 이유를 세 가지로 추정할 뿐이다. 첫째, 한국 개신교회조직의 무모하고 반지성적인 <구성적 창설주의>에 질렸으리라는 점. 둘째, 단지 독일의 당대 프로테스탄트 법신학을 소개하는 정도가 아니라 19세기와 20세기에 걸친 독일 법이론 전체를 섭렵한 뒤 프로테스탄트 법신학의 원류에 도달하여 다시 그로부터 현대 법시스템 전체를 재구성한다는 학문적 과제 자체의 무게에 눌렸으리라는 점. 셋째, 설사 것처럼 원대한 학문적 과제를 완수한다고 하더라도 독일 프로테스탄트 법신학의 원류인 마르틴 루터의 신학사상이 <분리주의>의 입장을 벗어나기 어렵다는 것을 느꼈으리라는 점. 물론 이 세 이유는 나의 지극히 주관적인 추정일 뿐이다. 그러나 이 시기 이후 최종고 교수가 한국법과 서양법, 나중에는 동아시법 등을 대상으로 인정법과 인정법 법률기들의 자취를 수집하는 인문주의 법사상사학자로 급속히 변모했다는 것은 분명한 사실이다.

10) 최종고, 김일수, 김상용, 이형국 교수와 나중엔 정치가로 대성한 황우여 판사 등을 거론할 수 있다.

11) 최종고, 신학과 법학, 기독교사상 1986년 8월호, 172면에서 발췌 인용

앞에서 전제한 프로테스탄트 법신학의 유형론에 의거할 때, 최종고 교수의 이와 같은 변모는 <관계주의>의 입장에서 프로테스탄트 법신학에 뛰어 들었다가 독일법을 지배하는 <분리주의>와 한국 교회를 지배하는 <창설주의> 사이에서 십여 년 만에 학술적 에너지를 소진당하고만 결과로 이해할 수 있다. 참으로 안타깝게도 최종적으로 <성찰적 분리주의>를 거쳐서 아예 프로테스탄트 법신학의 범주를 벗어난 최종고 교수의 모델은 이후 본격적으로 프로테스탄트 법신학을 추구했던 두 기초법학자에게도 강한 영향을 남겼다. 1990년 최종고 교수의 영향 하에(논문심사위원) 에릭 볼프의 법사상을 연구하여 연세대학교에서 국내 최초로 법신학분야의 법학박사학위를 취득¹²⁾한 지승원 목사는 이후 십 수 년 동안 난지도 쓰레기 매립장 주민들을 대상으로 도시빈민목회에 헌신¹³⁾한 뒤, 2003년에야 한동대학교 법학부에 법철학 및 기독교법사상 담당 교수로 부임했다. 하지만 그는 2007년 자신의 박사학위논문을 개고하여 ‘법물인-의미를 추구하는 인간’이라는 저서를 출간하면서도 의도적으로 법신학 부분을 삭제하고 그 자리를 ‘자유주의-공동체주의’의 논쟁으로 대신했다. 이 점에 관하여 “21세기의 법신학”은 “전혀 새로운 언어로 자신의 입장을 표명해야 할지로 모른다”고 언급하는 지승원 교수의 입장에서 <창설주의>나 <관계주의>의 함의를 끌어내기는 어렵다.¹⁴⁾

또 한 명의 기초법학자는 1993년 최종고 교수의 지도 아래 ‘현대 개신교법사상 연구’라는 제목의 석사학위논문을 작성한 진용희 목사이다. 이 논문은 20세기 중반 독일에서 벌어진 마르틴 루터 법사상의 역사적 결과에 대한 재해석에서 출발하여 에릭 볼프와 자크 엘룰을 중심으로 현대 유럽의 프로테스탄트 법신학을 살펴본 뒤, 저자 자신의 관점에서 프로테스탄트 법신학을 정립하고, 다시 그로부터 한국 사회에서 프로테스탄트 법신학의 맹아를 탐구하려는 웅대한 스케일을 가지고 있다.¹⁵⁾ 그러나 이처럼 인상적인 석사학위논문에도 불구하고, 진용희 목사는 이후 박사과정을 이수하는 과정에서 미국으로 유학하여 결국 목회자의 길로 들어서고 말았다. 그가 석사학위논문의 말미에서 <관계주의>, 그것도 <구성적 관계주의>의 방향을 강하게 암시했던 것을 감안할 때, 진용희 목사가 프로테스탄트 법신학의 대열에서 이탈하여 <창설주의>, 그것도 <구성적 창설주의>가 강하게 지배하는 제도적 교회조직에 들어간 것은 매우 안타까운 일이 아닐 수 없다.

최종고 교수 및 그 뒤를 이은 지승원, 진용희 목사가 나아갔던 방향과 달리, 다수의 한국 사회의 제1세대 프로테스탄트 법신학자들은 좀 더 안전하지만 고통스러운 길을 선택했다. 김일수 교수와 김상용 교수로 대표되는 이들의 진로는 각기 형법학과 민법학이라는 실정법 분야를 선택하여 일단 그 속에서 실정법 도그마틱을 대상으로 법신학적 투쟁을 진행하는 것이었다.¹⁶⁾ 기실 프로테스탄트 법신학의 기치가 아무리 매력적이라고 하더라도, 실정법학의 세계에서는 그 의미가 실정법 도그마틱 속에서 배어들지 못한다면 별다른 의미를 가지지 못한다. 이 점에서 이들이 선택한 진로는 일단 실정법학자가 해당 실정법 분야에 자신의 입장을 내세우는 전통적인 방식인 실정법 교과서 시리즈를 완성함으로써, 기존의 실정법 해석론에 대하여 자신들의 (프로테스탄트 신앙에 입각한) 실정법 해석론을 맞세우려는 것이었다.¹⁷⁾ 이와 더불어 이들은 각 실정법학의 영역에서 프로테스탄티즘의 관점이 잘 반영될 수 있을 뿐만 아니라 실정법 해석론 상으로도 세계관적 결단이 요구될 수밖에 없는 문제들을 중심으로 실정법 해석론의 차원을 극복하고자 했다. 예컨대, 사형제도, 피해자학, 교회재

12) 지승원, 법에 있어서의 인간-에릭 볼프를 중심으로, 연세대학교 법학박사학위논문, 1990

13) 그 과정에 대해서는 지승원, 공동체 내 소집단의 자기 정체성 이해와 ‘정의의 원칙’: 난지도 쓰레기 매립장 주민의 사례를 중심으로, 사회이론, 2011년 가을/겨울, 통권 40호 참조.

14) 지난 10년 동안 가까이에서 관찰한 결과로 나는 지승원 교수를 <성찰적 분리주의>의 입장으로 이해하고 있다.

15) 진용희, 현대 개신교법사상 연구, 서울대학교 대학원 법학과 법학석사학위논문, 1993. 나는 국내 저자가 저술한 프로테스탄트 법신학 관련 문헌들 가운데 정보의 양과 신학적 깊이에 있어서 아직까지 진용희의 석사학위논문을 능가하는 것을 발견하지 못했다. 최종고 교수와 그의 제자들이 각기 본격적인 프로테스탄트 법신학의 영역을 이탈한 뒤, 이 분야에 법학자가 저술한 관련 문헌으로는 변종필, 개신교는 자연법을 어떻게 보는가, 기독교사상, 1996 정도를 찾아볼 수 있을 뿐이다.

16) 정도의 차이는 있지만 민법 분야의 윤철홍 교수와 경제법 분야의 권오승 교수도 기본적으로 같은 방향에서 진로를 설정했던 것으로 보인다. 다만, 권오승 교수는 김일수 교수와 마찬가지로 프로테스탄트 법률가운동에도 정력적으로 참여했다. 권오승, 법으로 사랑하다-은혜받은 법학교수의 이웃사랑 이야기, 홍성사, 2010 참조

17) 앞서 언급했던 김일수 교수의 한국 형법 교과서 시리즈와 김상용 교수의 민법 교과서 시리즈를 말한다.

신(총유재산)의 본질 등에 관한 김일수, 김상용 교수의 연구 논문은 이와 같은 <구성적 분리주의>의 입장을 드러내고 있다.¹⁸⁾

현재의 시점에서 김일수, 김상용 교수가 각기 형법학 및 민법학의 영역에서 쌓아 온 실정법 해석론이 구체적으로 어떤 논리적 구조를 통해 프로테스탄트 법신학으로 정당화될 수 있을지를 평가하는 것은 성급하기도 하려니와 헌법학자인 나의 역량을 넘어서는 일이다. 나는 다만 두 가지 근거를 들어 그와 같은 정당화가 오래 지 않은 장래에 긍정적으로 이루어질 것이라는 예상만을 제시해 두고자 한다. 첫째는 현재 대한민국의 실정법 체계의 근본을 이루고 있는 서구법 자체가 프로테스탄트 법신학의 기본 동기들을 그대로 간직하고 있다는 점이다. 따라서 각 실정법의 근간을 이루는 제도, 개념, 원리들을 따져 들어가면 오래지 않아 프로테스탄트 법신학의 차원을 만날 수 있다는 것이다.¹⁹⁾ 둘째는 김일수, 김상용 두 교수로부터 크게 영향을 받은 제2세대의 프로테스탄트 법학연구자들에 의하여 <구성적 분리주의>를 벗어나 <성찰적 관계주의>로 진입할 가능성이 있다는 것이다. 예를 들어 각기 위 두 교수로부터 크게 영향을 받은 김두식과 김성은의 최근 연구는 이러한 전망을 가지게 만든다.²⁰⁾

IV. 기독교적 법학교육운동 및 기독교적 법률가운동의 도전

그러나 1990년대 이후 한국 사회에서 프로테스탄트 법신학의 추진과정은 결코 방금 언급한 프로테스탄트 실정법 주석학자들에 의해 주도되지 않았다. 그 이유는 <세속적 국가주의>가 강력한 지배력을 행사해 온 국가법영역에서 프로테스탄트 실정법 주석학자들이 입지를 마련하기에는 무엇보다 시간이 부족했기 때문이다. 이에 비하여 <구성적 창설주의>가 압도하는 프로테스탄트 제도적 교회조직 내부에는 적어도 프로테스탄트 법신학을 정당화하고 이를 지원할 수 있는 여지가 있었다. 물론 이러한 앞서 언급했듯이 한국 사회의 프로테스탄티즘과 법 사이에는 이질적 도래성으로부터 유래한 근본적인 가치정향적 모순이 존재한다. 그렇다면 한국 사회의 프로테스탄트 법신학자들은 그들 내부에 존재하는 <구성적 창설주의>와 <세속적 국가주의>의 모순과 갈등을 어떻게 완화시킬 수 있었는가?

주지하듯 1980년대 이후 한국의 프로테스탄트 지식사회 내부에는 기독교세계관운동 또는 기독교학문운동으로 일컬어지는 프로테스탄트 지식인운동이 있었다. 많은 토론의 여지가 있겠지만, 나는 그 운동의 기본 방향을 제도적 프로테스탄트 교회조직을 지배해 온 <구성적 창설주의>로부터 <구성적 관계주의> 쪽으로 프로테스탄트 지식인집단의 가치정향을 변화시키려는 시도였다고 생각한다. 이와 같은 프로테스탄트 지식인운동의 기본 방향은 1990년대 이후 한국 사회에서 프로테스탄티즘에 입각한 법학연구를 추진하는 노력에 큰 영향을 끼쳤다. 이는 앞서 언급한 대로 제1세대 프로테스탄트 법신학자들이 포기 또는 전향하거나 실정법 해석론으로 물러서는 1990년대 중반의 특수한 지식적 조건 속에서 크게 두 가지 방향으로 프로테스탄트 법신학의 추구를 일종의 기독교적 사회운동으로 우회하게 만든다. 그 하나는 기독교적 법학교육운동이고, 다른 하나는 기독교적 법률가운동이다.

18) 예컨대, 김일수, 원상회복의 형사제재로서의 의미와 기능, 피해자학연구 2호, 1993 ; 김상용, 교회재산의 관리에 대한 현행 법률과 관례의 검토, 법조 645호, 2010년 6월호 등 참조. 한편 김일수 교수는 프로테스탄트 신앙에 입각한 자신의 법철학적 입장을 내세우는 법학관련 수상집 등을 통해 좀 더 적극적으로 주장했고, 후술하는 프로테스탄트 법률가운동을 포함한 개신교 사회운동 일반에도 정력적으로 참여했다. 김일수, 사랑과 희망의 법, 교육과학사, 1992 ; 법, 인간, 인권, 박영사, 1990 등

19) 이국윤, 프로테스탄티즘과 입헌주의, 신앙과 학문 제11권 제2호, 2006. 6. ; 헌법, 책세상, 2010 등

20) 예컨대, 김두식, 무엇이 범죄인가?-범죄 개념에 대한 비판적 검토, 법조 618호, 2008년 3월호 ; 김성은, 지공주의와 성경의 토지법, 신앙과 학문, 제16권 제3호, 2011. 9 등

1. 기독교적 법학교육운동 - 한동대학교를 중심으로

1995년 개교한 한동대학교는 1998년 법학부를 출범시키면서 두 가지 모토를 내세웠다. 기독교적 법학교육을 지향하겠다는 것과 글로벌 법학교육을 추진하겠다는 것이었다. 이러한 모토는 곧바로 ‘국경을 넘는 법률가들’(lawyers without borders)이라는 비전으로 제시되었다.²¹⁾ 이 비전은 당시 한국 사회의 기독교법률가들이 ‘일곱 날 모두를 헌신된 기독교인으로 살다가 실력 없는 법률가로 전락하는 공포’와 ‘하루만 헌신하고도 축복 받은 기독교법률가로 행세할 수 있는 유혹’ 속에서 번민하고 있다고 평가 했다. 그리고 기독교법률가들이 단순히 ‘기독교를 신앙하는 법률가’(a lawyer who is a Christian)가 아니라 ‘법률가직을 소명으로 받은 기독교인’(a Christian who is a lawyer)으로 자신들의 정체성을 재규정하기 위해서는 법과 법률가의 준거를 주권적 국민국가에 독점시켜온 서구 근대문명의 정치적 사고방식을 뛰어넘어야 한다고 주장했다. 이 목표를 달성하기 위한 실천적인 방략으로 국경을 넘는 법률가의 비전은 한국 사회 안팎의 기독교법률가들이 효과적으로 연대할 수 있는 사상적-조직적-교육적 거점을 마련하는 것을 제안했다.²²⁾

국경 없는 법률가들의 비전이 제시되던 2001년의 시점에 대한민국의 법학교육체제에는 중대한 변화가 예고되고 있었다. 그 핵심은 미국식 로스쿨체제를 도입하여 종래의 사법시험-사법연수원체제를 완전히 대체하려는 것이었다.²³⁾ 이러한 맥락에서 지난 10년 동안 국경을 넘는 법률가들의 비전에 기초하여 한동대학교를 중심으로 기독교적 법학교육의 독특한 실험이 감행되었던 것은 매우 주목할 만한 가치가 있다. 1999년 개략적인 아이디어가 제시되고, 2000년 7월 교육부 인가를 획득한 이후, 2002년 2월에 개원한 한동대학교 국제법률대학원(The Handong International Law School: HILS)은 동아시아에 설립된 첫 번째 국제법률대학원으로서 2010년까지 총 114명의 미국변호사를 배출하는 괄목할만한 성과를 거두었던 것이다. HILS의 설립과 운영은 초대 원장이었던 린 버저드(Lynn B. Buzzard) 교수를 비롯하여 1970년대 이후 기독교적 전문법학교육운동을 추구해왔던 미국의 기독교법률가회(Christian Legal Society) 구성원들과의 적극적이고 체계적인 협동을 통해 현실화될 수 있었다. 다시 말해, HILS는 그 출발점에서부터 국경을 넘는 법률가들의 비전을 품은 한국과 미국의 법률가들에 의하여 추진되었던 것이다.²⁴⁾

21) 이국운, 국경 없는 법률가들의 비전, 통합연구, 제14권 1/2호(통권 37호), 2001년 가을, 185면 이하

22) 이하의 서술은 이국운, 국경을 넘는 법률가들의 비전-재론, 기독교대학의 사회적 책임, 제5회 국제 기독교대학 학술대회 논문자료집, 2011. 6. 22-24, 129-155면 중 132면 이하를 활용한 것이다.

23) 로스쿨제는 좁은 의미의 법학교육체제를 개혁하는데서 머무르는 것이 아니라 관료주의적 사법조직 전체를 프로페셔널리즘에 입각하여 민주적으로 재구성하려는 ‘민주적 법전문직 프로젝트’였다. 주지하듯, 지난 십년 동안 이 프로젝트는 법학전문대학원(로스쿨)이라는 형태로 법제화되어 2009년부터 시행에 들어갔다. 전국 25개 로스쿨에서 새로운 변호사들이 배출될 2012년을 기점으로 법원, 검찰, 변호사회를 비롯한 대한민국 사법체제의 모든 구성부분은 향후 30년 동안 민주적 법전문직 프로젝트의 관점에서 체계적인 재구성 과정을 거치게 될 것이다. 그러나 기독교적 법학교육에 관하여 로스쿨체제의 출범은, 적어도 단기적으로는, 중대한 장애물로 작용했다. 총입학생원(연간 2000명) 내에서 이루어진 로스쿨 인가획득경쟁에서 오로지 기독교계 사립대학들 중 일부만이 법률가양성과정에서 참여할 수 있었던 것이다(연세대, 이화여대 등). 로스쿨체제 하에서 학부 법학교육의 미래가 암울해진 현실을 고려할 때, 이는 그동안 학부 법학교육을 통해 기독교적 법학교육에 참여해왔던 대다수의 기독교계 사립대학들(숭실대, 계명대, 한남대, 전주대 등)이 공식적인 법률가양성과정에서 배제된 결과로도 해석할 수 있다. 물론 지금까지 한국 사회에서 기독교계 사립대학들이 기독교적 법학교육이 제대로 추진해 왔느냐에 대해서는 회의적인 평가가 있을 수 있다. 하지만 로스쿨체제는 법학전문대학원의 인가를 획득하지 못한 압도적 다수의 기독교계 사립대학들에게 기독교적 법학교육의 제도적 가능성 자체를 봉쇄해버린다는 점에서 기독교적 법학교육의 미래에 치명적인 위협을 발생시켰다. 법학전문대학원을 설립하는데 성공한 소수의 기독교계 사립대학들이 기독교적 법학교육을 추진하지 않는다면, 한국 사회에서 기독교적 법학교육은 완전히 고사될 위험에 처하게 될 것이다.

24) HILS는 초기부터 국경을 넘는 기독교법률가들의 비전을 내세우고 있었다. 2000년 당시 HILS의 비전선언문을 보라. <Our vision> Handong International Law School will be the academic center for ‘Lawyers without Borders’, educating global Christian lawyers for the world who embody excellence in both legal academics and moral character, in particular, honesty and service. Handong International Law School will send forth lawyers who are: Honest legal practitioners serving the people by overcoming cultural barriers due to ethnicity, language, gender and religion through the Holy Spirit for the glory of God.; Honest legal experts resolving unprecedented issues in the Cyber world with the innovative integration of law and information technology.; Honest legal scholars reestablishing the true purpose of legal science and rebuilding the destroyed biblical foundation of law with devotion and sincerity.

로스쿨체제 하에서 국내적 단위의 기독교적 법학교육이 벽에 부딪힌 가운데, HILS를 중심으로 국제적 차원의 기독교적 법학교육이 일정한 성과를 거둘 수 있었던 것은 매우 고무적인 일임에 틀림없다. HILS는 비단 미국변호사를 배출하는 것만이 아니라 기독교정신에 입각한 전문법학교육을 실험하는 장이자, 세계 각국의 기독교법률가들이 전문법학교육을 통해 연대하는 장으로서 그 이전에는 상상하기 어려웠던 유무형의 성과들을 산출하고 있다.²⁵⁾ 그러나 그럼에도 불구하고 HILS의 기독교적 법학교육이 여전히 한국의 법학도들을 미국법으로 훈련시켜 미국변호사의 자격을 갖추게 하는 단순 모델에 머무르고 있는 것은 국경을 넘는 법률가들의 비전이라는 관점에서 불만족스러운 점이 없지 않다. 이러한 맥락에서 HILS는 개원 10년을 맞이하여 졸업생들이 단순히 미국변호사자격을 얻는데서 그치지 않고 국경을 넘는 기독교법률가들의 구체적인 사역으로 나아갈 수 있도록 독려하는 작업이나 교육적 기반에서 출발하여 국제적인 기독교법률가운동의 조직적-사상적 거점을 마련하는 작업 등에 적극적으로 나설 필요가 있다. 그리고 그와 함께 로스쿨체제 하에서 국내에서 하루바삐 기독교적 전문법학교육이 본격적으로 시작될 수 있도록 하기 위하여 필요한 조치들을 시도할 필요도 다분하다.

2. 기독교적 법률가운동 - 한국 기독교법률가회를 중심으로

지난 십년 동안 기독교적 법학교육의 영역에서 HILS의 설립과 운영이 중요한 성과라면, 기독교적 법률가운동의 영역에서는 단연 한국기독교법률가회(Christian Lawyer's Fellowship: CLF)의 활동을 핵심적인 성과로 꼽아야 할 것이다.²⁶⁾ 1995년 기독교윤리실천운동의 법률가모임에서 출발하여 1999년 개혁적 복음주의에 기초한 기독교법률가운동단체로서 1999년 새롭게 출범한 CLF는 기독교법률가로서의 정체성을 확립하고 새로운 대안적 삶의 모델을 확립함으로써 법률 영역에서 하나님나라를 이루어가는 것을 비전으로 삼고 있다. 이들은 매주 정례 모임을 가지면서 기독교적 법실무를 실천하는 기독교로펌운동, 기독교법률가 전국대회 개최운동 등과 함께 연구분과, 생활공동체분과, 사회분과, 선교분과, 예비법률가분과 등으로 나누어 활발한 사역을 전개하고 있다.²⁷⁾

이전까지의 기독교법률가운동이 법원, 검찰, 사법연수원 등의 신우회 차원에 머무르거나 일부 대형 지역교회의 전문사역의 일환으로서 전개되었던 것에 비하여 CLF의 활동은 대단히 고무적이라고 평가하지 않을 수 없다. 무엇보다 CLF가 일찍부터 기독교정신에 입각한 법실무의 실천을 모토로 기독교로펌(소명 등)을 설립함으로써 삶의 전 영역이 공유되는 기독교법률가운동의 토대를 구축한 것은 두고두고 기억될만하다. 기독교적 법실무에 기초한 기독교법률가운동은 장차 로스쿨체제에서 벌어질 수밖에 없는 대한민국 변호사집단의 전문직화 과정에서 투철한 윤리의식에 기초하여 법률가운동을 전개해 가는데 소중한 밑거름이 될 것이다. 고시의 신화에 기대어 뿌리 깊은 특권의식에서 빠져나오지 못하고 있는 대한민국 법률가집단 내부에서 CLF가 전개하는 윤리적 법률가운동은 거의 유일한 희망의 근거라고까지 말할 수 있을 정도이다.

한 걸음 더 나아가 로스쿨체제 하에서 기독교적 법학교육이 난관에 부딪히고 있음을 고려할 때, CLF의 활동들 가운데 최근 각 로스쿨을 중심으로 예비법률가운동이 활발하게 전개되고 있음은 주목할 만하다. 비록 비공식적인 활동을 통해 이루어지는 것이긴 하지만, 현재로서는 그것만이 유일하게 전문적인 법학교육의 현장에서 기독교적 법학교육의 맥을 이어가고 있기 때문이다. 따라서 각 로스쿨의 CLF 모임에서 활용되는 교재, 도

25) HILS는 개교 이래 매년 50명의 내국인 정원 이외에 10명 내외의 외국인 학생들을 장학생으로 선발하고 있다. 이들은 주로 Advocates International과 같은 기독교법률가들의 국제조직을 통해 충원되고 있으며, 국경을 넘는 법률가들의 비전이 한국-미국의 차원을 넘어서서 실현될 수 있도록 하는 중요한 계기가 되고 있다.

26) 물론 그와 더불어 사랑의 교회 법조선교회를 통한 제도적 교회조직의 지원이 초기 단계에서 중요한 역할을 했던 점도 기억되어야 할 것이다.

27) 자세한 것은 CLF의 홈페이지(<http://www.clf.or.kr/>)와 2011년도 기독교법률가회 회원총회 자료집(2011. 2. 19. 서울 강남구 도곡동 기쁜소식교회 개최) 참조

서²⁸⁾, 사역매뉴얼 등을 기독교적 법학교육의 관점에서 개발하여 수시로 보완하고, 기독교법률가 전국대회를 포함한 다양한 차원의 모임들을 교육과정에 대응하여 구성하는 것과 같은 특단의 대책이 시급히 요청된다. 가까운 장래에 기독교계 사립대학들을 중심으로 로스쿨체제 하에서 기독교적 전문법학교육이 본격적으로 시도된다면, CLF의 활동을 통해 얻어진 인적, 물적 성과는 고스란히 그 토대이자 기초로 활용될 수 있을 것이다.²⁹⁾

V. 한국 사회에서 프로테스탄티즘에 기초한 기독교적 법학연구의 전망

1990년대 중반 이후 한국 사회에서 프로테스탄트 법신학의 추구가 기독교적 법학교육운동과 기독교적 법률가운동으로 우회했음에도 불구하고 가까운 장래에 지금까지의 실천적 지향성이 다시금 이론적 지향성으로 이전될 가능성은 충분하다. 이하에서 나는 일단 이와 같은 판단의 근거를 세 가지로 나누어 제시해 보고자 한다.

첫째, HILS와 CLF를 중심으로 한 기독교적 법학교육운동과 기독교적 법률가운동이 공히 한국 사회에 대한 법신학적 관심 및 프로테스탄티즘에 기초한 기독교적 법학연구의 필요성을 절감하고 있다는 점이다. 법신학적 관심이 동반되지 않는 상황에서 기독교적 법학교육과 법률가운동 모두 한계에 다다를 수밖에 없다는 것은 너무도 명백하다. 지난 10여 년 동안 이들을 통하여 축적된 기독교적 법학교육 및 법률가운동의 토대가 프로테스탄티즘에 기초한 기독교적 법학연구의 물적 토대로 활용될 여지는 충분하다. 단지 실제로 그렇게 할 수 있는 지적, 공동체적 에너지가 결집되지 않았다는 점이 문제일 뿐이다.

둘째, 이론에서 실천으로 중점이 옮겨 온 지난 20년 간, 그럼에도 불구하고 프로테스탄티즘에 기초한 기독교적 법학연구의 결과가 축적되어 왔다는 점이다. 이에 관해서는 일찍이 법과 종교의 상관관계에 대한 해롤드 버만의 연구 성과를 탐색한 김철 교수³⁰⁾, 기독교적 정법론의 토대 위에서 진보적 법학운동을 이끌어 온 강경선 교수³¹⁾, 종교의 자유 영역에서 헌법적 연구를 축적해 온 송기춘 교수³²⁾, 기독교적 분쟁해결운동에 헌신하면서 이자제한법 분야에서 성과를 낸 신은주 교수³³⁾, 프로테스탄티즘과 근대적 헌정주의의 역사적 연관성을 주장한 이국운 교수³⁴⁾, 기독교 평화주의의 관점에서 양심적 병역거부 문제를 조명한 김두식 교수³⁵⁾, 초기 칼빈주의를 중심으로 근대 이성법의 초월적 근거를 추적한 홍기원 교수³⁶⁾, 법조윤리의 성서적 근거를 탐색한

28) 조셉 알레그레티, 법조인의 소명, 전제중/심동섭 역, 한국기독교학생회 출판부, 1999 ; 마이클 슈트, 다시 찾은 법률가의 소명, 정옥배 역, 한국기독교학생회 출판부, 2010 등 참조

29) 물론 국경을 넘는 법률가들의 비전이라는 관점에서 CLF의 활동 가운데 아쉬운 점이 없는 것은 아니다. 특히 대한민국의 법률가집단을 일차적인 사역대상으로 삼아온 것에서 드러나듯이, 지난 십 년 동안의 활동이 지나치게 국내적 시각에서 진행되었던 점은 평가와 성찰이 필요하다. 물론 이는 CLF의 자매단체로서 기독교법률가들의 국제교류와 법률선교에 주력했던 Advocate Korea(AK)와 사역의 방향을 분담한 결과로도 이해할 수 있다. 그러나 여러 가지 사정상 최근 수년간 활동역량이 급격히 축소된 AK를 지원하고, 나아가 국제교류와 법률선교 차원을 넘어서서 본격적인 탈국가적 사역을 추진하기 위해서는 이를 위한 활동에 배전의 노력을 기울여야 할 필요가 있다. 이러한 맥락에서 CLF가 그동안 일부 회원들의 수고를 통해 간헐적으로 이어지던 난민지원사역을 본격화하기 위해 서울 공익법 센터 APIL(Advocates for Public Interest Law)를 설립하는데 적극적으로 참여한 것은 매우 높이 평가할만하다. (CLF, 위의 자료집(2011), 63면 이하 참조)

30) 김철, 칼뱅주의와 법에 대한 사상사: 윌리엄스의 정교분리원칙, 현상과인식 2009년 가을호 등

31) 강경선 교수는 제도적 교회조직과는 전혀 케를 달리하여 민주주의 법학연구회를 중심으로 하는 진보적 법학운동 내부에서 프로테스탄트 법신학자로서의 정체성을 인정받아 왔다는 점에서 한국 사회의 프로테스탄트 법신학자들 가운데 매우 이채로운 존재이다. 이 점을 확인할 수 있는 글로 일단 강경선 자신의 연설문과 이재승의 논문을 볼 것. 강경선, 기초발제: 민주주의 법학연구회 20년-포기를 통해 이루는 성취, 민주법학 제41호, 2009. 11 ; 이재승, 바야 큰 디오스, 민주법학 제47호, 2011. 11

32) 송기춘, 사학의 종교교육의 자유와 학생의 종교의 자유, 민주법학 제37호, 2008. 9. 등

33) 신은주, 이자제한을 위한 바람직한 입법 방향, 법과사회 제22호, 2002 등

34) 위 각주 19)의 문헌 및 현대 헌법이론에서 타자의 복권: 자유주의와 공동체주의의 맥락에서, 법철학연구 제6권 제2호, 2003 ; 법과 '이웃'-법치의 본원적 관계형식에 관한 탐색, 법과사회 제36호, 2009 등

35) 김두식, 칼을 쳐서 보습을-양심에 따른 병역 거부와 기독교 평화주의, 뉴스앤조이, 2002 등. 이 책은 이후 평화의 얼굴-총을 들지 않을 자유와 양심의 명령, 교양인, 2007로 개정되었다.

한철 교수³⁷⁾, 사형제도의 신학적 근거를 재평가한 김상균 교수³⁸⁾, 마르틴 루터의 법사상을 재해석한 김대인 교수³⁹⁾ 등의 연구 성과를 예로 들 수 있다. 그밖에 새로운 세대의 연구자들로는 20년 만에 프로테스탄트 법신학의 영역에서 박사학위를 취득(숭실대, 2011)한 김정우 박사⁴⁰⁾와, 민주적 법치국가에서 시민운동으로서 기독교 사회참여의 가치를 분석한 민윤영 박사⁴¹⁾ 등을 주목할 만하다. 이들의 연구 방향은 각기 상이하나 적어도 한국법 자체를 지배하고 있는 〈세속적 국가주의〉를 벗어나서 프로테스탄트 법신학의 다양한 유형을 개척하고 있다는 점은 명백하다.

셋째, 한국 사회에서 서구법이 도래한 독일-일본의 경로를 우회하여 프로테스탄트 법신학을 추구하는 방향이 미국법 쪽으로 바뀌고 있다는 점이다. 이는 특히 HILS와 CLF의 활동을 통하여 한국의 프로테스탄트 법신학자들이 미국의 기독교 법률가운동 및 기독교 법학연구운동과 직접 연결된 이후 더욱 강화되는 측면이 있다.⁴²⁾ 1990년대 이후 미국 법학계에서 법과 종교 분야가 활성화되면서 기독교적 법학연구 또한 상당히 강화되고 있음⁴³⁾을 고려할 때, 이처럼 한국 사회의 제2세대 프로테스탄트 법신학자들이 미국 법학계와의 연계를 강화하고 있는 것은 상당히 고무적인 현상으로 평가할 수 있다.

그러나 이와 같은 세 가지 호조건을 적극적으로 활용하기 위해서는 다시금 논의를 실천적 차원으로 되돌리지 않을 수 없다. 물론 가장 바람직하게는 기독교계 사립대학의 로스쿨을 중심으로 한국 사회에서 프로테스탄트리즘에 입각한 기독교적 법학연구와 법학교육을 추진해야 할 것이다. 특히 법조윤리의 영역에는 실천적으로도 기독교적 법학연구가 개입할 여지가 매우 많다.⁴⁴⁾ 그러나 만약 그것이 현실적으로 용이하지 않다면 기독교정신에 입각하여 리버럴 아츠로서의 법학(Law as Liberal Arts in Christian Perspective)을 연구하고 교육하는 단위를 건설하는 대안도 고려해 볼 만하다.⁴⁵⁾ 로스쿨은 변호사를 양성하는 기관이며, 비유컨대, 그 목표는 소송기술을 갖춘 중인(中人)으로서의 변호사를 양성할 뿐이다. 판사, 검사, 법학자, 기타 고위정책결정과정의 공적 법률가들은 로스쿨이 배출하는 변호사들 가운데서 선발되며, 이들은 통상의 변호사들보다 고도의 인격성, 세계관적 식견 및 광범위한 법적 분쟁해결능력을 갖추어야 한다. 왜냐하면 그들은 최종적 분쟁해결자, 최종적 정책결정자로서의 능력을 갖춘 중인(重人)이 되어야 하기 때문이다. 바로 이 중인(中人)이 아니라 중인(重人)으로서의 법률가수련을 위한 교육과정을 학부에 설치하는 것이 기독교적 법학교육의 새로운 대안이 될 수 있다.

적어도 서양의 지적 전통 속에서 법은 원래 인문교양의 핵심이었다. 볼로냐대학이나 파리대학과 같은 초기의 대학들에서 법학이 학문의 중심을 이루었던 것은 바로 그 때문이다. 하지만 계몽적 과학주의의 대두와 함께 법의 과학화가 진척되고, 근대의 국민국가들이 법치주의에 내세워 법률가들을 충원하기 시작하면서, 법은 급격히 변호사 또는 사법관료들의 소송기술로 전락할 수밖에 없었다. 앞서 말했듯이 대한민국의 로스쿨체제는 소송기술의 전수과정으로서의 전문법학교육을 대학원차원으로 빼낸다는 것을 의미한다. 따라서 이로부터

36) 홍기원, 초기 칼빈리즘의 정치사상 연구서설-신법과 인법, 그리고 최선의 정부형태, 법사학연구 제36호, 2007 등

37) 한철, 법률가 모델로서의 '고용된 총잡이'를 넘어서-성서적 법조윤리를 위하여, 신앙과 학문 제14권 제3호, 2009. 12. 등

38) 김상균, 사형제도에 대한 신학적 쟁점, 한국법학회 법학연구 제31집, 2008 등

39) 위 각주 8) 참조. 이 논문은 마르틴 루터의 법사상에 대한 리처드 니이버의 유형화 및 비판을 정면으로 반박하고 있다는 점에서 향후 한국 사회에서 프로테스탄트 법신학이 <구성적 관계주의>의 관점으로부터 분화될 것을 예고하고 있기도 하다.

40) 김정우, 루터의 종교 개혁과 로마 가톨릭 교회법의 관계에 관한 연구, 숭실대학교 대학원 법학과 법학박사학위논문, 2011

41) 민윤영, 민주적 법치국가에서 시민운동으로서 기독교 사회참여, 법학논총 제24권 제2호, 2011

42) 예를 들어 기독교세계관동역회가 발행하는 월드뷰 2011년 12월호에 실린 로버트 코크란 교수와의 인터뷰 기사(정리 이국운) 참조

43) 미국에서 기독교적 법학연구의 현황에 관한 논쟁적인 정리로는 다음의 두 논문을 볼 것. David A. Skeel Jr., The Unbearable Lightness of Christian Legal Scholarship, 57 Emory Law Journal 1471, 2008 ; David S. Caudill, On the Rhetorical Invention of a Failed Project: A Critical Response to Skeel's Assessment of Christian Legal Scholarship, 40 Seton Hall Law Review 971, 2010

44) 김일수, 법조윤리교육의 철학적 기초, 고려법학 제53호, 2009 참조

45) 이하의 논의에 관하여 자세한 것은 이국운, '로스쿨제도의 시행은 한동대학교 법학부에게 위기인가, 기회인가?'(한동대학교 법학부 좌담회 발표자료, 2007. 9. 13) 참조.

인문교양의 핵심으로서의 법의 자리가 복권될 수 있다. 인문교양의 핵심으로서의 법은 결국 세계에 대한 다양한 가치관에 입각하여 적극적으로 법을 이해하는 것이 가능하게 된다는 것을 의미한다. 사법시험체제 및 국가적 실정법의 울타리 속에 갇혀야만 했던 종래의 법적 사유가 그 지평을 뛰어 넘어, 다양한 세계관적 기반을 탐색할 수 있게 된다는 것이다. 기독교적 법학교육의 관점에서 이는 기독교적 정신에 입각한 법적 사유를 적극적으로 진척시킬 수 있게 된다는 뜻이기도 하다. 법, 법제도, 법적 현실에 관한 기독교적 반성 및 성찰이 보다 전면적으로 시도될 수 있게 된다는 것이다.

구체적으로 기독교정신에 입각한 리버럴 아츠로서의 법학과정에서는 로스쿨에 진학해서 배울 실정법학의 세세한 국면을 미리 가르칠 필요가 없다. 오히려 로스쿨에서는 제대로 배우지 못할 것들, 그러나 판사, 검사, 법학자, 고위정책결정과정의 공적 법률가가 되기 위해서는 반드시 먼저 알고 경험해야 할 것들을 광범위하고 체계적으로 가르쳐야 한다. 그리고 이 모든 것은 철저하게 기독교정신에 입각하여 재음미되어야만 한다. 이런 관점에서 ① 법의 역사적, 사회적, 철학적, 윤리적 기초 ② 법, 법제도, 법적 현실에 대한 기독교적 성찰 ③ 법제도 전반에 관한 이해-헌법, 민법, 형법, 소송법의 대요 ④ 법에 관한 비교적, 사회과학적, 문화적, 이론적 탐구 ⑤ 법적 현실에 관한 사례분석 및 체험학습-팀 프로젝트 및 현지조사 ⑥ 법적 소통을 위한 연습-작문 또는 변론 ⑦ 외국어능력의 혁신 ⑧ 로스쿨 진학을 위한 실제적 준비 등이 교과과정에 포함되어야 한다.

따라서 기독교정신에 입각한 리버럴 아츠로서의 법학과정을 운영하기 위해서는 인문교양으로서의 법을 사랑하고 법학 그 자체를 즐기는 기독교법학자들이 중심에 서야만 한다. 현재의 법제도를 숨쉬 있게 소개할 수 있으면서, 역사적, 사회적, 철학적, 윤리적, 비교적, 문화적, 이론적 접근을 넘나들며 구사할 수 있는 학문적 유연성을 갖춘 사람, 나아가 자신의 학문을 기독교정신에 입각하여 끊임없이 성찰할 줄 아는 사람, 그러면서도 충명한 학생들과 함께 땀구는 것만으로도 지극히 행복할 수 있는 기독교법학자들이 이 교육과정을 주도해야 한다. 기독교정신에 입각한 사립 로스쿨을 추진하는 것과 별개로 나는 기독교정신에 입각한 리버럴 아츠로서의 법학과정이 제2세대와 제3세대 프로테스탄트 법신학자들의 요람이 될 수 있기를 진심으로 기대하고 있다.

주제발표 1_논찬

“기독교적 법학연구의 현황과 과제 : 이론에서 실천으로, 다시 이론으로”

강기홍 (경상대학교 법과대학 교수)

1. 오늘 기독교학문학회에서 이국운 교수님의 발표에 논찬을 하게 된 점 큰 영광으로 생각하며 감사를 드립니다. 제가 이 분야에 기본적인 소양이 부족한 탓이지만, 이국운 교수님의 발표문을 제목만 보면, 내용이 쉬울 것 같은데, 막상 내용을 들여다 보면서 마치 피카소의 그림들을 보는 것처럼 이해하는 데 난해한 부분도 있었던 것 같습니다. 어쨌든 기독교적 법학교육에 관한 역사적이며 비교문화적인 그리고 깊은 이론적, 실천적인 식견과 고민, 나아가 한국 기독교법학이 나아가야 할 방향을 구체적으로 제시해 주신 이국운 교수님의 발제에 토론하게 됨을 다시 한 번 감사드리며, 다음 질문으로서 저의 논찬을 대신할까 합니다.

2. 현대 기독교적 법학연구를 살피기 위해 프로테스탄트 법이론의 유형을 창설주의, 분리주의, 관계주의라고 분류하고 계십니다. 그리고 이들 세 가지 유형을 보는 시각을 구성적 접근과 성찰적 접근으로 나누면서 프로테스탄트 법신학의 유형을 <구성적 창설주의>/<성찰적 창설주의>, <구성적 분리주의>/<성찰적 분리주의>, <구성적 관계주의>/<성찰적 관계주의>라는 여섯 가지의 ‘기본’유형으로 상정하고 계시고, 이들 외 하위의 유형들의 발생 가능성도 열어 놓고 계십니다. 그리고 이들 유형을 바탕으로 한국의 제1세대 프로테스탄트 법신학자들을 분석하고 계십니다. 최종고 교수에 대해서는 “<성찰적 분리주의>를 거쳐서 ... 프로테스탄트 법신학의 범주를 벗어난 ... 모델”이라 평가하고 있고, 김일수 교수나, 김상용 교수에 대해서는 <구성적 분리주의>의 입장이라고 보고 계시며, 김일수, 김상용 두 교수로부터 영향을 받은 김두식 교수와 김성은 교수에 대해서는 <성찰적 관계주의>의 입장이라 평가하고 계시는 것 같습니다. 제 개인적으로는 신앙인으로서 <구성적 분리주의>나 <구성적 관계주의>를 법학연구나 법학교육에서 실천할 수 있다면, 그것만으로도 상당한 의의가 있다고 봅니다. 그런데 성경에서는 인간을 “하나님의 형상”을 닮은 존재라고 하고 있는데, 기독교인이 비록 세상속이라 할지라도 성경 말씀속에서 진리를 추구하는 노력들이 많다면 많을 수 있는데, 그래서 이들 정형적인 유형의 수십 배를 초월하는 생각을 할 수 있을 것 같은데, 하나님의 형상을 닮은 존재로서 인간의 가능성을 제한된 프로테스탄트 법신학 유형론에 가두어 두려는 느낌을 피할 수 없는 것 같습니다. 물론, 이국운 교수님께서 이 여섯 유형이 공존할 수도 있고, 여섯 유형들 사이에서 더 많은 하위 유형들도 있을 수 있다고 하시지만, 과연 이들 유형론의 유용성을 하나님의 형상으로 지음받은 인간의 특성과 관련하여 어디까지 인정해야 할 지 그 한계는 무엇인지, 생각하시는 바가 있으시면 듣고 싶습니다.

3. 발제자께서는 19세기 미국의 복음주의 선교사들로부터 한국에 유래된 프로테스탄티즘과 구한말 이후 한 반도에 전통법을 대체한 서구법이 프로테스탄티즘의 신앙이나 신학과는 전혀 다른 독일 제2제국의 법체제를 모사한 일본 제국주의의 억압기제로서 한국 사회에 도래했기 때문에 미국에서 도래한 복음주의적 프로테스탄트 신앙/신학과 독일-일본을 거쳐 도래한 법적 인프라의 공존이 불가하고, 많은 문제점을 노정하고 있고, 한

국 사회의 프로테스탄티즘과 법 사이에 가치정향적 모순이 존재한다고 지적하고 있습니다. 그리고 발제문의 제5장에서는 “1990년대 이후 미국 법학계에서 법과 종교 분야가 활성화되면서 기독교적 법학연구 또한 상당히 강화되고 있음을 고려할 때, 이처럼 한국 사회의 제2세대 프로테스탄트 법신학자들이 미국 법학계와의 연계를 강화하고 있는 것은 상당히 고무적인 현상”이라고 평가하고 계십니다. 저는 여기서 한 가지 질문을 드리고 싶은 것이, 과연 우리 나라의 법신학 혹은 법발전예 <구성적 창설주의>와 <세속적 국가주의> 사이의 모순을 던져준 원인이 독일 제2제국과 일본 제국주의 법학에 결정적으로 기인하는 것인지 하는 것입니다. 독일 제2제국과 일본 제국주의 법학의 바탕이 된 것도 어느 의미에서는 루터나 칼빈의 종교개혁과정에서 법학영역으로 긍정적인 영향을 끼친 성경적 원리들이 스며들었을 수도 있을 것이고, 1789년 프랑스 혁명을 거치면서 발전한 자유, 평등 박애의 정신들이 당시의 독일과 일본법에 녹아 그것들이 작은 동인이 되었다고 볼 수 있기 때문입니다. 현재 보편적인 시각은, 미국사회에서 청교도정신이 그 색채를 잃어가고 있고, 한-미 FTA와 관련, WTO협정이나 국제법규상에서 중진국과 개도국에서 일반적으로 받아들여졌던 경제적 약자에 대해 배려는 미국의 재협상 요구결과를 통해 원협상과는 우리나라에 불리하게 결과가 나타난 상업주의적 태도, 현재의 미국과 미국인의 정신이 어디로 가는지 의문이 드는 현실을 고려할 때, 과연 우리의 법적 인프라 속에 <세속적 국가주의>의 기본적 관성이 남아있는 원인, 그리고 프로테스탄티즘과 법 사이에 가치정향적 모순이 한국에서 존재하는 이유가 독일 제2제국과 일본 제국주의 법학 탓이라고만 할 수 있는지, 오히려 제 생각에는 미국의 법적 한계를 독일과 일본법이 가진 가치들이 보충해 줄 수 있다고 봅니다만, 생각하시는 바를 듣고 싶습니다.

4. 1980년대 이후 전개되었던 한국의 기독교세계관운동 또는 기독교학문운동으로 일컬어지는 프로테스탄트 지식인운동이 <구성적 창설주의>로부터 <구성적 관계주의> 쪽으로 프로테스탄트 지식인집단의 가치정향을 변화시키려는 시도였다는 점에서 상당히 의의있는 실천운동이었다고 생각하고, 이를 바탕으로 한 기독교적 법학교육운동과 CLF 활동은 매우 귀중한 사명이라도 할 수 있겠습니다. 발제자께서는 기독교적 법학연구와 관련하여서는 특히 기독교계 사립대학의 로스쿨을 중심으로 프로테스탄티즘에 입각한 기독교적 법학연구와 법학교육을 추진하는 것이 가장 바람직하고, 차선으로 기독교정신에 입각하여 리버럴 아츠(교양과목)로서의 법학(Law as Liberal Arts in Christian Perspective)을 연구하고 교육하는 단위를 건설하는 대안을 제시하고 계십니다. 저처럼 국립대학에 몸담고 있는 기독교법학자의 경우에는 어떤 방법으로 이와 버금가는 돌파구를 마련하여야 할 지, 국립대학의 특성상 종교적 중립이 요청되고 있는 가운데 기독교적 법학교육을 개인적이 아닌 좀 더 공격적이고 공개적으로 접근할 수 있는 방법은 없는지, 좋은 아이디어가 있으시다면 말씀을 부탁드립니다.

5. 이국운 교수님의 기독교적 법학발전에 오랜 기간 깊은 고민이 묻어있으면서 통찰력이 있는 발제문에 대해 두서없이 논찬을 하였습니다. 논찬으로서 성격이 적절한지 의문도 있습니다만, 발제자 선생님과 청취자 선생님들의 깊은 이해를 부탁드립니다. 이상으로 논찬에 갈음할까 합니다. 감사합니다.

주제발표 2

변화하는 세상에서 한국 선교의료의 현실과 과제

Challenge and task of the missionary medicine of Korea in a changing world

김민철 (안양대학교 교수)

I. 들어가는 말

우리나라를 포함한 아프리카 나라들이나 중국, 인도, 방글라데시 등 세계 여러 나라의 기독교 선교 역사에서 의료는 복음의 접점을 마련하는데 중요한 역할을 하곤 했다.¹⁾ 한편으로 의료는 복음의 접촉점을 제공하는 수단으로서의 역할 뿐만 아니라 치유 사역 그 자체가 상처받고 왜곡된 인간, 즉 하나님의 형상을 치유함으로써 하나님 나라를 이루어가는 복음의 목적을 수행하는 역할을 해오고 있는 것이다. 우리나라도 70년대 말에 의료선교사를 파송하기 시작하여 예수님이 공생애 동안 하셨던 가르치시고 전파하시고 고치시는 사역에 나름대로 역할을 감당하여왔다.²⁾

현대선교의 아버지라 불리는 윌리엄 케리(Willaim Carey, 1761-1834)가 개신교 선교의 시대를 연 이래로 근래에 이르기 까지 의료선교의 역할은 지대했는데 그럴 수 있었던 시대적 배경이 있었다. 즉, 당시의 대부분의 선교지 국가에서의 의료 자원은 의료선교사들이 주를 이루었다. 또 당시의 의료가 지금에 비해 덜 발달했었기 때문에 비용부담이 상대적으로 적었고 오늘날과 비교할 때 선교를 후원하는 교회나 기관들도 이를 감당할 만 하였을 것이다.

그러나 오늘날 세계화와 신자유주의 경제로 대표되는 시대 변화와 컴퓨터 기술에 근거한 의료 장비 개발 및 분자 구조 연구에 따른 표적 치료제에 이르는 의학 기술의 발달은 의료의 틀과 내용에 영향을 미치고 있다. 이는 자연히 선교의료의 내용과 본질에 까지도 변화를 초래하는 것을 선교 현장에서 목도할 수 있게 되었다. 그러나 이러한 관찰은 꼭 오늘날에 와서 일어난 새로운 것은 아니었다. 로빈슨(H.W. Robinson)은 이미 30여 년 전에 선교의료의 변질에 대해 다음과 같이 우려를 표현한 바 있다.

“어처구니없게도 많은 그리스도인들이 여러 나라에 건강함을 전해주는 일과 하나님의 이름으로 그 나라에 서구의 과학 기술과 과학 기술자들을 파견하는 일이 같다고 생각하고 있다. 예수 그리스도는 자신의 병원에서 실종되어버렸다. 그리스도를 섬기는 자들이 세운 바로 그 병원에서 무수한 압력에 의해 그리스도는 내 몰리고 있다. 의학은 남아 있으며 성스러운 임무는 사라져간다... 어느 사역에서나 아주 쉽게 신발이 발에게 어떤 식으로 자라야 된다고 말하는 것을 볼 수 있다. 설상가상으로 이미 절단되고 없는 발을 위해 훌륭한하고 정교한 신발을 만들기 위해 얼마나 많은 노력이 허비되는가?³⁾

1) 루스 터커(박해근역), 선교사 열전, 크리스찬 다이제스트, 1996, 429-458.

2) 마4:23 예수께서 온 갈릴리에 두루 다니사 저희 회당에서 가르치시며 천국 복음을 전파하시며 백성중에 모든 병과 모든 약한 것을 고치시니 마9:35 예수께서 모든 성과 촌에 두루 다니사 저희 회당에서 가르치시며 천국 복음을 전파하시며 모든 병과 모든 약한 것을 고치시니라

3) D. J. Seel, Challenge and Crisis in Missionary Medicine, (Pasadena: William Carey Library, 1979) viii. Preface by H.W. Robinson.

어느덧 선교의료는 서양医료를 전달하기 위해 모든 자원을 사용하며 인도주의적인 원조이상을 벗어나지 못하는 상황이 당연시 되고 있다. 본고에서는 시대 변화와 의학기술의 발달이 선교 의료에 어떤 영향을 주었고 선교의료의 방향성을 제고하기 위해 중요하다고 판단되는 몇 가지의 요소들에 대해 추적해보고 선교 현장을 관찰한 경험과 학문적 연구 보고들을 참고하여 선교의료의 어떠해야 하는가에 대한 대안을 제시해 보고자 한다.

II. 변화가 선교의료에 미친 영향

1. 세계화와 신자유주의 경제 체제와 의료

이데올로기가 지배하던 냉전 시대가 공산주의의 퇴락하고 자본 중심의 신자유주의 경제 체제가 등장하면서 부자 20%와 가난한 80%로 구성되는 20/80 사회가 될 거라는 우려가 있어왔다. 그러나 그 우려는 금세 10/90가 되더니 결국 1/99로 양극화하면서 월가를 점령하라는 구호가 들리게 되었다. 신자유주의 경제 체제가 상호 영향을 주고받으며 가속화 시킨 것은 세계화라는 새로운 틀이었다.

이와 같은 변화는 의료에도 영향을 미치게 되었다. 물론 자유주의경제 체제에서 발달한 의료의 첨단기술들은 질병의 예방과 개인의 질병 치유에 큰 기여를 한 것이 사실이다. 그러나 거시적인 시각으로 한 국가나 전 세계를 놓고 판단해 볼 때 많은 세계화와 신자유주의 경제 체제는 직간접적으로 건강 수준을 향상시키는데 그리 긍정적인 평가를 받기는 어려워 보인다.

1) 질병전파의 세계화: 세계화는 질병의 손쉬운 전파를 초래하는 역할을 했다. 많은 여행자들이 손 쉽게 국경을 넘을 수 있고 농산물의 유통이 대륙과 국가의 경계를 넘어가기 때문이다. 대표적으로 SARS(중증급성호흡기중후군 Severe acute Respiratory Syndrome)나 AI(조류독감 Avian Influenza)등이 유행하여 국경을 넘나들며 공포의 대상이 되었다.

2) 의료의 상품화: 우리나라도 외국인 환자 유치에 정부와 민간이 적극적으로 나섰지만 국내에서뿐 아니라 국경을 넘어서 의료의 상품화가 가속화되고 있다. 병원협회에서는 각종 세미나를 통해 의료가 인술이 아니라 비즈니스임을 강조하고 그 실제에 대한 교육을 반복하고 있다.⁴⁾

3) 고가의 의약품 개발: 의약의 발달이 그것을 사용할 수 있는 부를 소유한 나라나 개인에게는 질병의 치료에 도움이 될 만큼 어느 정도의 발전이 있어왔다. 그러나 다국적 기업은 특허권을 가지고 약값을 가파르게 상승시키고 있어서 가난한 나라에서는 오히려 약을 구하기가 더 어려워지는 상황에 직면하고 있다. 반면에 필수적인 약이지만 값이 싼 약은 수익성 때문에 생산이 중지되기도 한다. 실제로 일인당 국민 소득이 수백 불에 불과한 나라들에서 아무리 좋은 에이즈 치료제가 개발되었다 하더라도 그것을 사용할 수 있는 가능성은 거의 희박한 것이라 해도 과언이 아니다. 예를 들면 말라리아 약이 있음에도 한 해 거의 백만 명의 인구가 죽어가고 있으며, 전 세계적으로 볼 때 페노바비탈(Phenobarbital)과 같은 값싼 약이라도 먹을 수 있는 환자 수 보다 발작을 하면서 사는 간질 환자의 인구가 훨씬 많다.

4) 가난과 인구 이동: 한편 경제능력의 양극화는 가난한 층의 인구와 빈곤 국가들을 양산하였고 또 교육이나 상하수 시설, 전기 공급 등 도시로서의 인프라가 갖춰지지 않은 채 일거리를 찾아 도시로의 인구 유입을 유발하여 특히 아프리카 등 가난한 나라를 중심으로 급격한 도시화가 진행 되었다. 한편으로는 수많은 노동인구가 국경을 넘어 이동하면서 이들이 열악한 생활환경과 노동조건에 노출되면서 자국의 도시와 타국에서 의

4) 2007년11월6-8일 동안 열린 35차 세계병원연맹 학술대회의 주제 중 하나는 의료의 마케팅이었다.

로 취약 계층이 형성되었다. 국제질병분류표에서 Z59.5 라는 분류 코드의 질병 명은 “극단의 가난(Extreme Poverty)”이다. 가난의 문제는 인간의 건강 수준을 현격하게 떨어뜨린다. 첨단의학이 발달하였다고 하지만 신자유주의 경제 체제의 희생자인 지구의 가난한 인구 층은 여전히 식수나 기본 영양 공급을 받을 수 없다. 상하수도 시설이나 정화조 시설 미비로 인한 비위생적인 환경이 조성되어 각종 질병을 유발하기도 한다. 모기로부터의 보호가 되지 않아 이로 인해 발생하는 수 많은 질병으로 희생되고 있다. 즉 아직도 말라리아나 결핵, 에이즈, 바이러스성 간염, 그리고 각종 기생충병이나 수인성 전염병 등은 여전히 치명적인 사망률을 보이고 있어서 인간에게 가장 두려운 공포의 대상이 되고 있다.

세계화와 신자유주의 경제 체제는 경쟁력이 없는 가난한 나라들에서 다시 회복할 수 없는 가난을 고착화하고 건강 문제에 직 간접적으로 부정적인 결과를 초래하는데 일조를 하고 있는 셈이다.

2. 선교 현장의 시대적 변화와 의료

이와 같이 변화하는 세상에서 기독교 선교의 현장에도 피동적이든지 능동적이든지 다양한 변화가 나타났다. 이에 대해 허겁지겁 뒤늦은 반응만 할 것인지 미리 준비된 선대응을 할 것인지에 대한 논의도 각종 선교 대회나 학술대회를 통해 이루어졌다.⁵⁾ 그 결과 선교 지역으로써 10/40창(window) 개념, 정치 종교 문화적인 배경 때문에 접근이 어려운 지역의 선교 방법으로써 BAM(Business As Mission 선교로서의 직업), 선교 대상으로서 미전도 종족(언어가 다른 종족) 개념, 전통적인 개념인 원심력적으로 보내는 선교(Centrifugal Mission)에 대하여 전방위적(Omnidirectional Mission) 개념 즉, 외국인 근로자의 유입 등으로 형성된 다문화 사회에서 구심력적 선교(Centripetal Mission) 개념, 통전적 선교를 위한 전방위적 선교 개념 등이 개발되고 강조 되기에 이르렀다. 그 외에도 선교사의 사역지 분포가 균형 잡히지 않았다는 인식을 같이하여 재배치 문제가 뒤따라 나오기도 했고, 유럽과 호주, 그리고 미국 주도로 이어오던 선교는 한국, 인도, 남미 국가들로 그 주도권이 이양되고 있음도 관찰되었다. 도시 선교의 중요성과 자연재해든 인재든 대규모의 재해가 자주 발생하면서 긴급 구호의 손길이 증가한다든지, 뼈를 묻는 헌신을 미덕으로 여기던 선교에서 2년 이하를 지칭하는 단기 선교가 증가한 것도 변화 중의 하나이다.

이와 같은 선교 현장의 변화와 더불어 의료의 영역에서도 큰 변화가 있었다. 과거에 19세기와 20세기 중반 이후까지도 의료는 대부분의 선교지에서 희소가치를 누릴 수 있었다. 선교지에서 의료선교사들이 유일한 의료인력인 경우가 허다했기 때문에 그 역할이 클 수 밖에 없었다. 1935년 당시 중국에 있는 병원 절반 이상이 선교회에서 운영하는 것이었다.⁶⁾ 이것은 당시에는 지금처럼 고가의 약품이나 장비를 요구하는 의료가 아니었기 때문에 가능한 부분이 있었을 것이다. 선교의료는 마치 피터 파커의 헌신으로 ‘중국의 문을 메스(수술 칼)로 열었다’고 하는 것처럼 복음의 문을 여는 데 중요한 역할을 감당할 수 있었다.

그러나 20세기 후반에 들어서는 많은 나라에 의과대학이 세워지고 또 제국주의 강대국으로부터 독립하면서 나름대로의 국가 차원에서 의료 체계가 수립되기 시작했다. 나이지리아의 경우 10개 이상의 의과대학에서 한 해에 3000명 이상의 의사들이 배출되고 있다. 한편 식약청(FDA Food and Drug Administration)이 존재하기 때문에 이 나라의 법을 존중한다면 그 나라 정부의 허가 없이 약 한 톨도 가지고 들어갈 수 없게 되었다. 과거에 큰 역할을 감당하던 선교병원들도 그 나라 정부의 행정적 개입이 많아지면서 어려움을 겪으며 쇠퇴하기도 하고 일부는 운영을 포기한 채 먼지가 쌓여가는 병원들도 있다. 고비용화, 비인격화, 지남친 전문화, 의료 효과의 과장 등을 특징으로 하는 생의학 모델의 의료는 리빙스톤(D. Livingstone 1813-1873) 시대는 물

5) 한국에서는 격년으로 선교한국과 의료선교대회를 치루어 왔고 선교의 동향과 방향성을 제시해 왔다.

6) 루스 터커(박해근역), 선교사 열전, 크리스찬 다이제스트, 1996, 430.

론 슈바이처(A. Schweitzer 1875-1965) 시대의 선교의료와는 현격한 차이가 있기 때문이다. 그렇다고 가난한 나라들이 수용한 의료가 연속성을 가지고 유지되어야 한다는 관점에서 고려한다면 첨단 의료의 이식은 것만이 최선이 아님은 자명한 사실이다.

더구나 이제는 세계보건기구(WHO)나 UNICEF를 비롯한 UN 기구들, 그리고 MSF(국경없는 의사회)등과 같은 대규모의 NGO 기구들이나 인도주의 차원의 원조, 빌 게이츠와 같은 대부호들의 기부금에 의한 에이즈 사업처럼 풍부한 재정을 기반한 활동이 전개되고 있어서 교회의 의료선교의 역할은 영세하여 위축될 수 밖에 없고, 중장기적 계획이 부재한 채 단기선교 위주의 재정 투입이 각개 전투식으로 진행되고 있는 실정이다.

III. 우리나라 선교의료의 현주소와 반성

이러한 선교적, 의료적 현실에서 우리나라 선교의료의 현주소를 냉정하게 평가해볼 필요가 있다. 제한된 인적 물적 자원을 효율적으로 활용하면서도 선교의 본질을 놓치지 않는 선교의료로 되기 위해서, 그리고 선교지 상황에 가장 적절한 의료를 수행하기 위해서 방향성 재설정을 위한 중간점검이 될 수 있을 것이기 때문이다.

선교학자 윈터(R. Winter 1924-2009)의 '서양 선교사의 12가지 실수'에 대한 강연은 한국의 선교 또는 선교의료와 연관하여서도 시사하는 바가 크다.⁷⁾ 이러한 서양선교에 대한 윈터의 비판에서 추출할 수 있는 교훈은 복음 전달에서 영혼 구원에 집중한 이원론적 행태와 사역에 있어서 전문성의 결여라 할 수 있다. 전통적으로 이원론적 행태는 선교가 영혼 구원만을 목표로 하고 나머지는 모두 전도의 수단(미끼)로 여기는 것을 말한다.

어쨌든 윈터의 서양 선교 비판에 한국 선교를 비추어 보며 반면교사를 삼아야 할 필요성이 충분이 있다.

첫째로 서양선교와 마찬가지로 한국 선교도 현지인을 주체로 삼지 않고 객체로 삼는 제국주의적 선교(Imperialism)나 가부장적 선교(Paternalism, 간섭주의)로 결국 현지인의 독립하려는 의지를 약화시키고 선교지의 자립을 어렵게 만들고 있다. 네비우스 원칙에 따라 선교를 받은 우리나라가 오히려 정반대로 현지인의 자발성과 창조성을 상실하게 만드는 사례들을 쉽게 확인할 수 있다. 윈터의 지적대로 선교의료의 시각을 질병 치료에만 고정하면 자발적인 참여와 개발이 필요한 예방과 질병의 원인을 제거하기 위한 일은 소홀하게 하는 결과를 초래하게 된다. 후자는 계량화된 실적으로 나타나지 않고 병원 건물처럼 사진으로 드러나는 가시적 업적이 아니기 때문이다. 병원에서는 여전히 발달한 의술을 지닌 의료선교사가 베푸는 자 또는 가부장적으로 존재할 수 있다. 치료 위주의 병원을 떠나 지역 사회에 예방의 차원으로 오면 문화와 언어의 벽을 뛰어 넘어 삶을 나누는 동료(partner)로 존재하게 된다.

둘째로 이렇듯 사람을 세우는 일이 아닌 가시적인 사업에 치중하게 되며 선교의료의 마스터 계획이 없는 대형 프로젝트화로 치닫고 있다. 이것은 앞에서 논의한 바와 같이 변화하는 세상과 의료 현실의 인식 부족 또는 무시의 결과로 선교의료의 방향성을 상실한 때문이기도 하다. 그러나 한국 교회에 만연한 업적주의가 선교마저도 그런 시각에서 바라보고 평가하며 정책 결정을 하고 있다는 반증이기도 하다. 사실 업적주의의 눈에 가장 손쉬워 보이는 것이 병원일 수 있다. 그래서 지 교회 위주로 선교 정책이 결정되면서 기본적으로 필수적

7) R. Winter가 서거 1년 전인 2008년6월 한국을 방문하여 강연한 내용. www.kwma.org

그가 지적한 12가지 실수 중 첫번째가 일반 대학이 아닌 신학교와 성경학교만을 세웠다는 점이다. 또 교회가 점점 커짐에 따라, 선교단체의 전문성과 경험을 무시한 채 교회가 직접 선교사를 파송한 실수, 전문적인 선교 대신에 교회 모두가 직접적인 선교에 참여하는 실수, 단기선교 보내는 일에 최소한 5배 이상의 재정을 소모하면서 상대적으로 장기 선교사 파송에 전력을 다하지 않은 실수 등은 전문성의 결여와 깊은 연관이 있다. 최근 들어 현지인들에게 그들이 스스로 경제적으로 자립할 수 있는 근본적인 해결방안을 마련해주기 위해 성경적 원리에 의한 기업경영의 하는 모델인 BAM(Business As Mission)을 옹호하여 선교 자금 마련을 위한 것(business For Mission)으로 잘못 이해한 실수도 추가하고 있다. 결과적으로 사회의 변혁이 결여된 복음전도의 실수를 범하였다는 것이다.

이고 인적 자원에 대한 계획도 없이 대규모로 재정이 투입되는 프로젝트를 진행한 바 있고 또 추진하고 있는 현실이다.⁸⁾ 우리나라의 KOICA(한국국제협력단 Korea Overseas International Cooperation)는 어려운 나라에 원조를 하고 있고 또 OECD 국가들이 제공하는 ODA(공적개발원조) 기금이 사업을 추진할 동력인 사람을 찾고 있는 실정이다.⁹⁾ 그런데 흥미롭게도 막대한 예산을 사용하면서도 기초적인 삶의 질 개선을 위한 7가지 주 사업 내용 중 보건의로 분야는 아동 및 모성 사망 감소, 에이즈 등의 전염병 퇴치에 집중되어 있다. 현지인의 필요를 충족시키고 삶의 질을 개선하는데 도움을 주기 위한 방법에 대해 한국 선교의 병원 신축이나 의과대학 설립 등의 대형 프로젝트 스타일과 대조되는 측면이다. 선교를 이루어 가는 도구는 프로젝트가 아니고 건물을 세우는 것이 아니라 잘 훈련된 사람이다. 의료선교가 성경적 세계관에 근거한 선교의료에 헌신된 의료인이 준비되지 않은 채 진행된다면 선교는 시작도 하지 못한 채 재정의 낭비만을 초래할 뿐이다. 지금 아프리카 곳곳에서 그 결과를 목도 할 수 있다.

셋째로 한국 선교는 국제화의 필요성이 절박하다. 단일 민족으로서 영어권이 아닌 국민으로서 극복하기 어려운 언어적 장애물과 배타적 문화권의 영향 아래 있기 때문에 이 점에서 세계 교회와 함께 하지 못하는 약점이 있다. 그렇지만 선교는 한국이 시작한 것도 아니고 혼자 하는 것도 아니기 때문에 하나님 나라의 관점에서 팀워크를 이루어 함께 가야 할 과제인 것이다. 교회의 선교 업적주의는 선교의료에서도 팀워크 대신에 개교회 독점적인 사역을 추진하게 되는 악순환을 하게 만든다.

넷째로 윈터도 지적했듯이 의료선교에서도 장기적인 선교 대신 단기 팀을 보내는데 너무 많은 에너지를 소모하고 있다. 선교기관에서 단기라 함은 최소한 6개월 이상 2년까지의 선교를 말하지만 한국에서 단기선교라는 이름으로 이루어지는 것은 불과 1-2주의 여행을 지칭하는 경우가 많다. 단기 의료진은 재정적인 소모가 심하면서 그 효율성 면에서 재고를 해야 할 부분이 많다. 앞에 언급한 바 있는 서양선교사들의 12가지 실수에서 윈터는 이런 형태의 선교지 노출은 오히려 선교에 대한 탈감각을 일으켜 오히려 선교사가 되지 않으려 하는 문제도 지적하였다. 그러나 이 점 말고도 많은 문제점을 드러내고 있는 것이 단기 선교이다.¹⁰⁾ 일반적으로 이런 형태의 초단기 선교 여행의 활성화에는 교통수단의 발달이 한 역할을 했다고 볼 수 있지만 동시에 선교 자원의 분배에서 왜곡을 초래하기도 했다. 또한 쉽게 참여할 수 있다는 점 때문에 훈련의 부족, 참가자들의 헌신의 부족, 성경적 이해의 부족, 물량위주의 패권주의적 공세, 안전문제, 전문성 부족 등 많은 문제들이 노출되고 있다. 따라서 목적과 방향과 태도, 그리고 준비와 사후 관리에 대한 철저한 점검이 필요하다.¹¹⁾¹²⁾ 선교의료에서 단기 팀은 의료적 측면에서 더 큰 문제를 야기하고 있다. 가령 단기 팀이 들어가 투약 위주의 진료를 하는 것은 효과 면에서 그리 유효하지도 않을 뿐 아니라 더 나아가 항생제 내성과 같은 해악을 초래할 수 있다. 사전에 그 정부의 허락을 득하지 않은 경우 그 나라의 법을 위반하는 경우가 대부분이기 때문에 아무리 가난한 나라라 하더라도 그 나라의 주권에 관한 문제가 될 수 있다. 이것은 자칫 깨우친 현지인들의 눈

8) 모 교회는 대규모 병원을 아프리카에 지은 뒤 의사 인력이 없자 대한의사회에 조건을 제시하며 광고를 하기도 했었다. 이와 대비되는 예를 들면 이디오피아가 공산주의로 전환하기 전에 규모가 큰 선교병원을 운영했던 선교단체가 있었다. 공산주의가 끝이 나고 전 보다 더 폐쇄해진 병원을 이 선교단체에 되돌려주고 운영을 해주도록 요청했다. 그러나 이 단체가 병원을 다시 평가해보고 이를 포기하기로 결정을 했다. 선교병원으로서 본질에 맞는 기능을 할 수 없다고 판단했기 때문이다. 그리고 이디오피아 오지 10여 곳에 훈련되고 헌신된 간호사들을 통해 기초 진료, 그리고 예방과 기초 건강 관리를 수행하는 보건소를 운영하였다. 120여 년의 역사를 가진 이 선교기관은 지금도 세계적으로 2000여명의 선교사를 관리하고 있다. 한편 현재 아프리카 나라에 의과대학을 설립하겠다고 프로젝트를 진행하고 있는 한국 선교기관이나 교회도 여럿이다.

KOICA에 의하면 2012년에 발주하는 해외원조 사업이 3000억 원이며 세계적으로 형성된 ODA 자금은 130조원(1200억 달러)에 이른다. www.koica.or.kr

9) KOICA에 의하면 2012년에 발주하는 해외원조 사업이 3000억 원이며 세계적으로 형성된 ODA 자금은 130조원(1200억 달러)에 이른다. www.koica.or.kr

10) Youtube 동영상: 단기 선교의 문제점에 대한 선교사들의 평가. <http://www.facebook.com/l.php?u=http%3A%2F%2Fyoutu.be%2FjHJDeX6lio&h=oAQFBxwA8AQHbkReHeDOZBtCMNIBN5Hq7kza3tuL0g87Cvw>

11) Chapin E, Doocy S., International short term medical service trip: guidelines from the literature and perspectives from the field. World Health & Population 2010;12(2): 43-53.

12) 선교한국파트너스(한철호)에서는 이와 관련해 “21세기형 단기선교 표준지침서”를 발표하였다.

에는 기독교 선교가 제국주의적인 행태로 보일 수 있고 정부 관리의 자존심을 해칠 수 있기 때문에 장기적인 선교를 지향한다면 미리 철저한 준비를 해야 한다. 1950년대에 우리나라에 와서 일한 선교사들도 의사면허증을 받아서 진료를 했는데 하물며 지금 시대는 자국의 의료인이 배출되고 있고 의료법이나 식약청(FDA)이 설립되어 있을 정도로 당시와 차이가 많이 나기 때문에 더욱이 그래야 하는 것이다. 이러한 단기 선교의 문제를 6가지 변수, 즉 비용(cost), 효율성(eficiency), 영향력(impact), 준비성(preparedness), 교육(education), 영속성(sustainability) 측정을 통해 평가하는 방법론적 연구도 진행이 되고 있는바 한국 교회의 단기 의료선교에도 좀 더 신중한 접근이 필요하다.¹³⁾

다섯째, 이상에서 살펴 본 한국선교의료의 모습은 전문성의 결여로 나타날 수밖에 없다.

선교 현장에서 전문성을 제대로 드러내기 위해서는 의료적인 전문성뿐 아니라 성경적 전인 개념에 근거한 통전적 선교를 이해하고 있어야 한다. 건강은 신체적 정신적 사회적 영적 안녕이라고 정의되어 수용되고 있다. 한국의 선교의료는 대체로 치료의학에 집중하고 있어서 신체 치료의 범주에 머물고 있다. 이 개념을 선교 의료에 적용하여 시행하기 위해서는 임기응변 식 접근이 아닌 마스터 플랜을 가지고 있어야 한다. 통전적인 접근을 위해서는 현지인들이나 국제적인 전문가들과 더불어 팀 접근이 필수적이다. 전인적인 차원에서 건강 수준을 올리는 것은 질병치료 만으로 이루어지지 않기 때문이다.

여섯째로 한국의 선교의료에서 문제가 되는 것은 여전히 이원론의 문제이며 또 한편으로 역이원론의 문제이기도 하다. 원래적인 이원론의 문제는 영혼 구원을 위해 의료를 수단으로만 여기는 문제였다. 이 문제에 대해 1974년의 제1차 로잔 대회는 이원론적 선교 개념을 뛰어넘어 통전적 선교 개념을 수용하는 선교신학적인 기틀을 마련하였다.¹⁴⁾ 그런데 여기서 역이원론이라 함은 전통적으로 말하는 이원론과는 달리 최근 한국 선교 의료가 영혼 구원에 대한 노력이 지나치게 축소되고 있다는 점이다. 세계화와 신자유주의 물질, 그리고 포스트모더니즘의 조류는 복음 전도의 어려움을 가중시킨 영향도 있었지만 한국 선교의료의 정책이 프로젝트성 실적주의의 영향 아래 있었다는 점도 이를 가속화 시킨 요인이 되었을 수 있다. 거기에 다른 목회 선교사들과는 달리 현지의 언어나 문화적인 몰입을 하지 않아도 어느 정도 선교지에서의 역할이 인정되기 때문에 병원과 같은 치료의학의 틀에 안주함으로써 현지인들과의 삶을 나누며 복음을 전하는 일은 등한시 하는 경향을 보여 왔던 것이다. 기독교 선교에서 영혼 구원이 역 이원론적으로 배제 되고 신체적 질병만을 위한 치료의학의 틀에 갇혀버린다면 선교의료는 오늘날 수많은 다른 인도주의적 NGO와 차별화 될 수도 없고 오히려 재정적으로 풍부한 국제기구들이나 인도주의 단체들과 경쟁하면서 고군분투만 하게 될 것이다.

IV. 선교의료의 원리로의 복귀 : 적정 의료와 통전적 의료의 토착화

이제까지 살펴본 바에 의하면 세상의 변화 속에서 기독교 선교의 본질을 왜곡시키지 않으면서도 시대의 흐름에 동떨어지지 않는 원리를 도출하여 그것을 선교의료에도 적용해야 할 당위성이 있다는 것을 알 수 있다. 이 원리는 기독교 복음의 본질인 성경에서 찾아야 하고 또 그것이 검증된 증거를 제시해야 할 것이다. 그리고 그것이 선교의료에 적용할 만한 타당성을 제시해야 할 것이다.

1. 성육신 선교와 적정의료(Appropriate Medicine)

13) Jess Maki et.al., Health impact assessment and short term medical missions: A methods study to evaluate quality of care. BMC Health Services Research 2008, 8:121.

14) 존 스토틀와 빌리그래함의 주도로 1974년에 시작된 로잔 대회는 복음주의자들의 사회 참여에 대한 당위성을 영혼 구원과 함께 인식하게 하는 전환점이 되었다. 빠딜라와 같은 남미의 복음주의 신학자들도 함께 참여하여 로잔언약이 선포되었다.

선교는 현지인들이 복음화 과정을 거치면서 궁극적으로 자립하는 신앙을 가지도록 도와야 한다. 이를 위해 성육신 선교의 원리, 즉 예수께서 인간을 구원하시기 위해 인간의 모습으로 이 땅에 오신 것을 본받는 선교가 되어야 한다. 즉, 하나님의 본체이심을 버리고 인간으로 오신 예수님처럼 선교지 현지인의 모습으로 다가가는 것이 선교의 기본이 되어야 한다.¹⁵⁾ 성육신 선교는 선교학에서 가장 중요한 개념으로 인정하고 선교훈련에서도 강조되는 개념이다. 즉, 우리가 가진 것을 가지고 베푸는 것이 아니라 그들의 필요를 위해 그들의 상황에 가장 적절한 수준의 방법으로 겸손하게 섬기는 것이다.

이를 선교의료에도 응용해서 적용할 수 있다. 우리가 가진 첨단 의료를 선교지에 이식하는 것만이 최선의 선교의료는 아니다. 예를 들면 전산화 단층촬영기와 같은 첨단 의료 장비를 제공하는 것이 그 장비를 운용할 능력이 없는 나라에 도움이 되지 않을 수 있고 또 값비싼 장비 유지 때문에 짐이 될 수 있다. 말라리아 같은 값싼 치료약을 사용하지 못해 죽어가는 나라에 치료 장비도 아닌 값비싼 전산화 단층 촬영기는 적절한 의료적 지원이라고 보기 어렵다. 일정기간 사용 후 교체가 필요한 부품의 값만 해도 2억여 원에 이르는 전산화 단층촬영기 때문에 생명을 구하는데 더 필수적인 의료가 우선순위에서 밀려버릴 수 있다. 물론 이런 값비싼 장비들은 대부분 사용하지 못하고 방치되는 경우가 많다. 더구나 이 첨단 장비는 건강을 증진시키지도 않고 질병을 치료하는 장비도 아니다. 설대위(D. J. Seel)는 CT 한 대 비용으로 10 내지 15개의 일차 진료소를 지어서 전염병을 퇴치함으로써 개발도상국의 시골에서 건강문제의 90%를 해결 할 수 있다는 사실을 지적하며 리히터(H.B. Richter)를 인용하여 “기아와 문맹 퇴치를 위해 싸우는 전자장비는 없을까요?”라는 질문을 던진 바 있다.¹⁶⁾ 나이지리아의 시골 지역의 병원에서 일하면서 상수도나 전기 등 기본적인 인프라가 갖춰지지 않은 곳에서 초음파 장비를 운용하기 위해서는 발전기와 안정기가 필요하기 때문에 더 많은 경비가 소모된다. 산과의 진료를 위해 우리나라에서는 청진기처럼 필수적인 초음파 장비이다. 아프리카의 시골 병원에서는 그동안 청진기만으로 태아에 대한 정보를 얻고 판단하고 있었다. 엄밀히 말하면 청진기도 없어서 나팔과 같은 모양의 깔때기의 넓은 쪽을 산모의 배에 대고 좁은 부분을 귀에 대고서 태아의 심장 소리를 듣고 있는 모습도 흔히 목격할 바 있다. 그런데 아프리카 시골병원에 초음파를 가지고 가서 사용하며 현지 의료인에게도 사용법을 가르쳐 수년간 사용하게 했다고 하자. 선교사가 그곳을 떠나고 장비가 고장이 난다면 AS도 할 수 없는 상황에서 남아있는 현지인 의사가 이전의 청진기 사용 능력을 터득하지 못하고 초음파만을 사용하였다면 그 상황에서 선교의료는 이 현지인 의사의 진료의 능력을 도왔기 보다는 후퇴시킨 것이 되고 말 것이다. 선교지의 상황에 적절한 선교의료는 어떤 모습이어야 할까? 이 질문을 끊임 없이 던지며, 그들의 입장에서 필요한 것이 무엇인지, 현지인들에 의해 유지될 수 있는 적정의료는 무엇인지, 그리고 이것을 현지인이 주체적으로 참여하여 개발하도록 함께해주는 것이 선교의료에서 성육신의 원리를 적용하는 것이라 할 수 있을 것이다.

2. 선교의료의 토착화(Indigenization of the Missionary Medicine)

앞에서 예를 든 것처럼 성육신 선교의 원리를 적용하다 보면 결국 의료의 토착화라는 개념에 이르게 된다. 1971년에 동부 아프리카 장로교 총회 총무였던 존 가투(John Gatu) 목사는 5년 동안의 선교 유예를 실행해 보자고 제안한 바 있다. 외부의 도움 없이 현지 그리스도인들의 자율성을 회복하기 위한 뜻에서였다. 이미 오래 전에 아프리카 교회의 자주적인 독립을 위해 벤(Henry Venn, 1796 - 1873)은 선교의 안락사(Euthanasia

15) 빌립보서 2: 5-8 너희 안에 이 마음을 품으라 곧 그리스도 예수의 마음이니 그는 근본 하나님의 본체시나 하나님과 동등됨을 취할 것으로 여기지 아니하시고 오히려 자기를 비어 종의 형체를 가져 사람들과 같이 되었고 사람의 모양으로 나타나셨으매 자기를 낮추시고 죽기까지 복종하셨으니 곧 십자가에 죽으심이라 (개역한글 2:5-8)

16) Seel, D.J. Challenge and Crisis in Missionary Medicine. William Carey Library, Pasadena, 1979. 설대위 선교사는 한국전쟁 직후인 1954년에 한국에 와서 1990년까지 의사로서의 전생애를 한국에 드린 외과의사이다.

of a Mission)라는 말을 사용하면서 현지 교회(indigenous church)의 독자적 자립을 위해서 선교사는 일시적인 존재로 사라져야 한다는 개념을 처음 주장하였다.¹⁷⁾ 중국의 선교사였던 Nevius(John L. Nevius, 1829 - 1893)는 이 개념을 도입하여 한국 선교에서 적용하도록 하였다. 이것이 한국교회를 튼튼하게 성장하도록 했던 선교정책 중 매우 유효했던 것으로 인정받고 있는 것이 네비우스 선교정책이다. 즉 자국민 기독교인들이 자력으로 세워지도록 하기 위해 자전(自傳: Self-propagation), 자치(自治: Self-government), 자급(自給: Self-support)을 강조한 것이다.

선교의료도 마찬가지이다. 현지 사정에 맞게 토착화하지 못하는 의료는 거시적 안목으로 보면 의료선교사들이 있는 동안은 유지가 될 수 있을지 모른다. 그러나 의료 선교사들이 현지인들에게 물려주고 떠났을 때 성경적인 의료의 기반이 사라지거나 재정적인 이유든 인적 자원의 문제든 의료시설이나 기관을 영속성을 가지고 이어갈 수 없다면 그 선교의료는 성공적으로 정착된 것이라 할 수 없다.

선교의료의 토착화는 먼저 복음의 절대성과 의료의 대상하는 생명에 대한 성경적 세계관을 가지고 선교의료를 수행하는 헌신된 의료선교사를 전제로 한다. 즉 성경적 인간관의 기초인 상처 받은 하나님의 형상으로서 인간 생명의 기원과 시작, 그 가치와 질, 그리고 생명의 끝에 대한 성경적 원리를 신앙하고 의료를 행하는 선교사들이 현지 의료인들을 세워주어야 한다. 또 그들이 자국의 기독 의료인을 세워 갈 수 있도록 장기적인 안목으로 도울 수 있도록 계획해야 한다. 이러한 터 위에 의학의 전수가 이루어지지 않으면 복음이 의료와 어떤 관계인지, 생명윤리적 이슈에 대해서는 어떤 태도를 가지게 될 것인지 등과 같은 질문을 대면하기 위한 기반을 가지지 못하게 될 것이다. 의료는 중립이 아니다. 모든 의료의 판단에는 가치가 개입되어있다. 결국 유물론적 철학에 기반한 서양의료를 이식하는 결과를 초래하고 최악의 경우 생애를 헌신한 의료선교사는 현지의 사의 돈벌이를 위한 의술의 전수에 머물 가능성도 배제할 수 없는 것이다.

오늘날처럼 선교지 국가의 교육 기관에서 의료인이 배출되는 상황에서 기독교적 의료의 틀을 세워주는 것은 첨단적 서양식 의료를 소개하는 것과는 다른 것이어야 한다. 서양식 의료는 사실 가난한 나라는 물론 부자 나라에서도 보편적인 적정성을 상실하고 있다. 첨단의 서양의료의 미국의 의료 문제를 해결하기는커녕 부자 나라도 감당 못할 상황으로 가고 있는데 그 의료를 본 따서 선교지에 이식한다는 것은 현지인 다수의 보편적 의료 상황을 더 악화 시킬 수 있다.

선교의료의 토착화 과정에서 의료는 오히려 폭이 넓어질 수 있다. 병원에서 이루어지는 치료의학의 틀을 벗어 버리기 때문이다. 윈터의 서양선교사의 12가지 실수 중 하나로 언급된 바 ‘병자들을 고치기만 하고 질병의 근원을 박멸하는 노력을 하지 않은 실수’를 만회할 수 있는 출발점인 것이다. 즉 병자들을 고치는 것에서 더 나아가 그 질병의 근원을 없애는 것에 교회와 하나님의 사람들이 헌신해야 한다는 것이다. 의료를 기독교적 사랑의 실천 수단으로서만 인식하지 않고 하나님의 형상을 회복하는 통전적인 접근을 제시한 것이다.

이것이 의료는 생명에 관한 성경적 개념의 틀 위에 정착해야 한다는 원리이며 선교의료의 토착화 개념의 절대가치 부분이다. 그러나 의료의 내용에 있어서는 적정 의료를 추구한다는 점에서 유연성을 가지고 현지 중심의 의료가 정착하게 해야 한다는 점에서 토착화 개념의 상대적 가치 부분이라 할 수 있다. 즉, 성경적 가치관과 감당할 수 있는 수준의 적정 의료를 정착시키는 것이 선교의료의 토착화이다.

3. 의료의 토착화는 통전적(Wholistic) 선교의료를 지향한다.

선교의료의 토착화는 의료의 통전성(Wholistic Medicine) 개념을 요구하게 된다. 서양의학의 유물론적 틀은 인간의 전인적 이해에서 오류를 노출하고 있다. 세계 어디에도 엄밀한 의미에서 서양의학이 가진 인간관에

17) H. Venn은 선교지 교회의 독자적인 자립에 관심을 가지고 토착 교회(indigenous church)라는 말과 선교의 안락사(Euthanasia of a Mission)라는 책을 쓰고 이 말을 주조하였다

동의하는 세계관은 존재하지 않는다. 인간은 육체뿐 아니라 정신적이고 사회적이며 영적인 존재이기 때문이다. 이 때문에 선교사들은 현지에서 서양의학을 들고 갔으나 현지인 전통 치유자들이 치유의식과 자연으로부터 얻은 약을 처방하는 외에도 질병에 대한 정신적 영적 사회적 배경에 깊이 관여하여 치료를 하기 때문에 어떤 경우에는 더 유효하다고 보고하기도 한다.¹⁸⁾¹⁹⁾

통전적 의료는 개인주의적이고 치료 중심의 의료 체계인 서양의료와는 달리 지역사회에 기반을 두고 있기 때문에 예방이나 건강 증진에 역할을 중시한다. 예를 들면 식수, 기본 위생, 영양과 면역 상태, 건강교육 등을 강조한다. 특히 지역사회에 기반을 둔 건강관리인 개념을 실천한 지역사회 개발 선교(CHE, Community Health Evangelism)는 지역사회 스스로를 지원하는 노력을 한다.²⁰⁾ 따라서 통전적 선교는 주체와 객체를 이분법적으로 구분하는 것이 아니라 함께 건강의 문제를 풀어가는 주체가 되도록 하여 스스로 건강의 문제를 해결해 나가도록 돕는다. 나아가 통전성의 개념에는 영과 육을 구분하는 이원론이 자리할 수 없다.

V. 맺는말

첨단 의학이 발달한 이 시대는 슈바이처가 활동하던 시대와는 다르다. 의학의 발달이 많은 것을 가능하게 했다. 그렇다고 첨단의료로 선교지에 이식하는 것이 최선의 선교의료라고 할 수는 없다. “본질에는 일치, 비 본질에는 자유함을, 모든 것에 사랑을!”이라는 오래 전의 격언은 선교의료의 본질과 비본질인 방법론에 대한 개념 정리에 시사하는 바가 있다. 그래도 여전히 변화하는 세상에서 어떻게 선교의료로 적정하게 수행되어야 할 지 판단하기 쉽지 않은 선교 현실에 놓여있다. ‘선교의 안락사’라는 파격적인 개념의 신조어를 주조해가며 선교지 현지의 자립을 고뇌했던 벤이 ‘토착화’라는 말을 선교에 사용하기도 벌써 150년이라는 세월이 흘렀다. 그러나 지금 한국의 선교医료를 되돌아보면서 그 때 당시와 별반 다르지 않는 문제를 가지고 있다. 벤처럼 많이 고뇌하지 않고 업적주의의 프로젝트들을 거리낌 없이 선교로 치환해 가고 있을 뿐이다. 한국교회는 의료선교에서까지 만연한 업적주의를 버리고 한국의 선교의료로 하나님 나라를 위해 효율적인 기여를 하고, 선교지에서 만나는 하나님의 형상들을 통전적으로 섬기기 위해 선교의료의 적정화와 토착화와 통전성에 대해 의료선교사들이 관심을 가져야 할 것이다.

참고문헌

- 이만열. 한국기독교의료사. 서울: 아카넷, 2003.
 손영규. 한국의료선교의 어제와 오늘. 서울: 한국누가회 출판부, 1998.
 이상규. 의료선교는 어떻게 시작되었을까? 서울: 한국누가회, 2000.
 김민철. 의료, 세계관이 결정한다. 서울: 한국누가회출판부, 2003.
 스텐 롤랜드(정길용 역) 전인적 지역사회 개발선교 에벤에셀, 2009.
 파딜라 (홍인식 역). 통전적 선교 서울: 나눔사, 1994.
 찰스 반 앵겔 (박영환 역). 미래의 선교 신학. 서울: 도서출판 바울, 2004.
 Seel D. John. Challenge and Crisis in Missionary Medicine. Pasadena: William Carey Library, 1979. 김민철 역, 상처받은 세상의 상처받은 치유자들. IVP, 1997.
 Tucker, Ruth. A. From Jerusalem to Irian Jaya(A Biographical History of Christian Missions). Grand Rapids: Zondervan, 1983. 박해근 역. 선교사 열전. 서울: 크리스찬 다이제스트, 1990.
 Kane, J. Herbert. Understanding Christian Missions. 3rded.GrandRapids:BakerBookHouse,1978.
 Crane, Sophie M. A Legacy Remembered(A Century of Medical Missions). Franklin: Providence House Publishers, 1998.

18) Paula M. Warner, 'African healer vs. missionary physician,' EMQ 26(4), 1999. p403.

19) M.G. Hewson, 'Traditional Healer in South Africa,' Annals of Internal Medicine 128(1998), pp. 1029-1034.

20) M.G. Hewson, 'Traditional Healer in South Africa,' Annals of Internal Medicine 128, 1998, pp. 1029-1034

20) 스텐 롤랜드(정길용역) 전인적 지역사회 개발선교. 에벤에셀, 2009

- Dietrick Ronald B. *Modern Medicine and the Mission Mandate*. Jasper: Impact Printing Co., 1999.
- Stanley G. Brown. *Heralds of Health- the Saga of Christian Medical Initiatives*. London: CMF, 1985.
- Van Leken, David. *Mission and Ministry: Christian Medical Practice in Today's Changing Culture*, EMIS에 공개된 인터넷 도서.
- Brown, G. Thompson. *Mission to Korea*. Seoul: The Presbyterian Church of Korea Department of Education, 1962.
- Huntley, M. *Caring, Growing, Changing: A History of the Protestant Mission in Korea*. 차종순 역. 한국개신교 초기의 선교와 교회 성장. 서울: 목양사, 1985.
- Stott, John R.W. *Christian mission in the modern world*. Downers Grove: IVP, 1975.
- Taylor, William D. *Global Missiology For the 21st Century*. Grand Rapids: Baker Academic, 2000.
- Kim, Min Chul. *Missionary Medicine in a Changing World*. EMQ(Evangelical Mission Quarterly), 41:1, 430-437.
- 김민철. 선교의료의 현장화를 위한 네 가지 의료윤리 원칙의 적용에 대한 연구. 세시대 새목회, 제3집, 2010.9.
- Garret, Laurie. *The Challenge of Global Health*. Foreign Affairs. Jan/Feb 2007.

주제발표 2_논찬

한국 의료환경의 변화가 의료선교에 미치는 영향 - 김민철 원장의 발제 내용을 중심으로 -

조원현 (계명대동산병원 교수)

I, 들어가는 말

선교 100주년을 맞이하여 국내에서는 각 선교단체, 교회를 통해 선교의 빛을 갠지는 취지하에 세계 각국에 선교사를 파견하기 시작했고, 현재는 세계 2위의 선교사 파견국이 되었다고 자랑하고 있다. 그러나 양적으로 선교사의 수가 팽창할수록, 그리고 선교기관이 늘어날수록 같은 선교지를 두고 한국의 여러 선교단체들 사이에 업적위주의 경쟁이 치열하다. 그래서 인센티브를 현지인들에게 제공하는 이상한 형태의 선교를 통해 가시적인 결과만 만들려는 선교가 늘어나고 있다. 같은 지역의 선교사들끼리 협조가 되지 않는 것은 물론 서로 비방하고 외면함으로써 현지인들에게 오히려 말씀 전파의 걸림돌이 되는 지역도 발생하였다.

이런 문제들의 발생을 심각하게 생각하고 이제는 많은 단체들이 선교에 대한 새로운 패러다임을 모색하고 있다. 발제자도 세계화에 따른 변화를 언급했지만 사실 교통수단이 엄청나게 발전했고, 정보를 주고 받을 수 있는 방법이 다양하고 빨라졌다. 그리고 세계는 국가간의 인종교환이 많아지면서 말 그대로 세계화 되고 있다. 이런 변화는 선교 방법의 변화를 필연적으로 요구하고 있다. 이중 의료의 세계화는 의료관광이라는 이름으로 상품화가 진행되어서 값비싼 의료인력, 장비, 소모품을 들여서 선교지에 보내야 하는가 하는 문제가 선교병원에서도 발생했다. 이런 상황과 함께 국내 의료계에는 선교에 영향을 줄 수 있는 몇가지 변화가 일고 있다.

II. 최근의 국내의 의료환경의 변화가 선교에 미치는 영향

1. 국내 의학 수련과정의 세분화와 3D 해당과의 기피현상

국내의 문제 중 심각한 것은 국내의 의료체계가 과거 내과, 외과 중심의 교육 및 수련에서 이제는 너무 세분화되었다는 것이다. 이렇게 세분화 되는 전문의료인들은 대도시 선교지의 대학병원에서는 활동이 가능하나 의료가 취약한 오지의 선교지에서는 활동이 불가능한 경우가 많다.

또한 선교를 지망하는 의사를 위한 전문수련과정이 부재하여 일반의사들과 같은 수련과정을 밟게 하는 것도 효과적인 선교사 양성을 방해하는 요소이다. 선교지에서는 응급상황에서 기본적인 처치가 가능한 1차진료 의사가 필요하다. 그래서 좀더 많은 분야의 환자들을 실제적으로 경험하게 하는 '선교외과 연수프로그램'이 필요하다.

또 다른 문제는 사회적인 분위기 때문에 힘든 수술이나 응급이 많은 외과계열은 전공하기를 기피한다는 사실이다. 지금까지 가장 좋은 의료선교 자원이 외과의사였음을 감안하면 향후 선교 계획이나 선교사 양성에 변화가 필요하다.

2. 국내 기독교대학, 기독교병원의 변화

의료선교사의 양육을 위한 의과대학 교육 또한 문제이다. 현재 국내의 몇몇 의과대학들이 기독교를 정체성으로 내세우고 있지만 외형만 있고 실제적인 운영은 없는 것이 현실이다. 의과대학생들에게 기독교적 윤리관을 확립하고, 스스로 의료소외지역을 찾아 예수의 제자로서의 활동을 할 수 있는 기초를 학생시절에 만들어 주어야 한다. 대학 입학선발에서도 선교사 자녀의 우대문제는 대학의 현실에 부딪쳐 이제는 더 이상 실시하지 못하는 곳이 많다. 당연히 채플이 없어지고 그대신 인성교육, 윤리등으로 대신하고 있다. 이의 개선을 위해 학교와 병원, 그리고 교회가 함께 한가지 목표를 두고 힘을 합해야 한다.

3. 선교의 전진기지로서의 국내 선교병원의 실상

현재 국내의 선교병원, 선교사들이 세운 기독교병원들은 선교이념을 추구하면서 다른 병원들과 경쟁을 해서 살아 남아야 하는 실질적인 문제를 안고 있다. 선교병원이 재정적으로 자립되고 운영이 원활해야 선교가 가능하다. 하나님의 일을 하는 선교병원을 하나님이 쓰러지게 하시지는 않을 것이다. 그러나 그 과정에는 내원하는 환자들을 그리스도의 사랑으로 치료함으로써 다른 병원보다 차별화된 의료를 제공해야 한다는 전제가 있다. 대부분의 기독교병원들이 이 과정을 무시하고 일반병원들과 무한 경쟁을 시도하다가 실패하는 것이다.

의과대학 역시 일반 대학과 경쟁을 하기 위해 '기독'이라는 정체성을 지워버리고 무한경쟁에 돌입하여 특성화, 차별화가 되지 않고 있다. 헌신하고 싶은 기독교학생들이 선택할 대학이나 병원의 폭이 좁아졌다. 그리고 환자들도 영적, 육적 치료를 받고 싶어도 어느 병원이 기독교병원인지 알기가 힘들어 졌다. 크리스찬 이외의 환자들에게 이질감을 주지 않기 위해서 시도한 기독교병원 냄새 없애기 때문에 크리스찬의 외면을 당할 수 밖에 없게 되었다. 기독교병원의 내원환자중 기독교인의 비율이 줄어들고, 병원에서 크리스찬 직원의 수도 해마다 줄어들고 있어서 선교지향적인 정책을 펴기 어려운 실정이다.

발제자가 인용한 로빈슨(H.W. Robinson)의 선교의료의 변질에 대한 우려는 이미 우리병원에서도 나타나고 있다. 국내의 선교병원에서는 전해받은 의술의 발전은 있는데 선교의 역량은 갈수록 줄어들고 있는데 대한 대책이 필요하다.

4. 선교방법에 대한 재고

많은 교회와 단체들이 엄청난 경비를 감수해가면서 까지 초단기(7-10일) 대규모 의료선교를 기획하고 있다. 이런 형태의 의료선교는 전 세계의 교통수단이 발달되고 국내의 경제여건이 나아지면서 가능해 졌다. 그러나 거의 같은 시기에 국내의 각종 의료기관에서는 그들의 임무중의 하나라고 생각하는 사회봉사를 위해 해외 의료봉사를 택하였다. 국내에서 시행하던 무의촌 봉사활동이 전국민 의료보험의 실시로 무의촌이 없어지면서 해외봉사로 눈을 돌리게 된 것이다. 따라서 한국의료진에 의해 행해지는 유사한 의료활동이 성격이 다른 두 단체에 의해 해외에서 전개되게 되었다. 이런 관계로 인해 기독교의료기관에서 의료선교를 나가는 대원들의 영적 준비가 혼란스럽게 되고 선교를 의료봉사 정도로 생각하는 대원들이 늘게 되었다. 그러나 기간이 짧던 길던 의료선교는 의료봉사와 구별이 되어야 한다

이와같은 초단기 의료선교의 단점을 보완하기 위해 소규모 특성화 단기선교가 제시되고 있다. 그 특성화는 선교지에 필요한 의료를 중심으로 편성을 해야 한다. 대규모 선교팀에 비해 더 요구되는 것은 선교에 참여한 대원들 스스로가 확신에 차서 동료에게 '와 보라'고 강력하게 권할 수 있는 빌립(요 1:43-46)이 필요하고, 이를 통해 선교지 주민들이 조용히 다른 이들의 눈을 피해 선교사를 찾아와서 그리스도의 비밀에 대해 해답을 얻으려는 니고데모(요 3:)와 같은 자를 만드는 일이 필요한 것이다. 이런 전문성을 가진 작은 수의 대원으로 소규모 특성화 단기 선교가 가능해 진다.

동산병원에서 실시하고 있는 소규모 하지정맥류 수술팀은 3-5명의 의료진이 이미 13년간 같은 지역에서 환자를 예약하고, 그 환자를 중심으로 영적 치유를 위해 현지의 선교사와 동역하고, 수술을 시행함으로써 당장

에 눈에 보일 수 있는 의료결과를 현지인들에게 제공할 수 있었다. 수술전 환자에게 기도를 하면서 자연스럽게 하나님을 증거하고, 왜 우리가 이곳에서 이런 의료를 당신에게 하는지를 말해줄 수 있었다. 수술대 위에 누우면 누구나 자기 생명에 대해 심각해 지기 때문에 이 시간을 이용하는 것이다. 그러나 이런 특성화 단기선교도 선교지의 장기선교사와 유기적인 관계속에서 이루어져야만 효과를 더할 수 있다.

5. 선교의 일차적 대상에 대한 고민

과거 우리나라에도 왕실을 중심으로 의료선교사와 가난하고 소외된 일반 백성을 대상으로 한 의료선교가 있었다. 두 가지 모두 장단점이 있지만 인간적인 측면에서는 상위계층, 재력, 권력층을 대상으로 삼아 의료를 시술하고 이를 통해 선교의 발판을 만드는 것이 좋아보이고 매력이 있어 보인다. 그러나 예수님의 방법은 항상 힘없고, 돈 없는 가난하고 약한 병자들, 의료이 혜택이 주어지지 못한 자들에게 회개의 기회와 함께 치유를 선언하신 것을 볼 수 있다. 선교대상의 차이는 의료의 선택을 구분한다. 선교지의 상위계층은 첨단 의료를 원한다. 선교병원이 없으면 그들은 해외로 나가 치료할 수 있을 정도로 재력가이다. 그러나 일반 주민들에게는 그야말로 일차 의료가 필요하다. 따라서 선교대상의 선정에 대한 고민은 바로 파송선교사의 종류에 대한 고민과 연결된다. 대도시의 의과대학에 파송할 첨단의료가 가능한 전문의료인 인가, 아니면 의료소외지역의 가난한 자들을 위해 일차의료가 가능한 의료인을 선택할 것인가 고민해야 한다. 그러나 어느 쪽을 선택하든 우리에게 필요한 것은 ‘복음을 전하는 자의 발’이 필요한 것이다(행 10:13-15).

6. 헌신된 의료선교사의 발걸음 위한 노력

국내에는 전국의 의료선교협회 산하 기관들이 2년마다 선교대회를 개최하고 있다. 그리고 매년 수백명의 선교헌신자들이 나오고 있다. 그러나 실제로 의료선교를 나가는 선교사들은 그 수가 제한적이다. 최근 10여년 동안 의료선교사의 증가추이는 아주 완만하고, 목회선교사의 증가율을 따라가지 못한다(손영규, CMP, 1998). 그러나 아무리 국내의 의료환경이 어렵더라도 하나님 일을 하는데는 하나님으로부터 부름을 받은 소명자가 있기 마련이다. 하나님은 사람을 사용해서 당신의 나라를 이루어 가시기 때문이다. 우리가 걱정해야 하는 것은 적은 수의 의료선교사라도 선교지에서 제대로 의료선교를 할 수 있는 역량을 갖추어 주기 위해 체제를 정비하고, 교육의 환경을 만들어 주는 일이다.

최근에도 여러 선교현장에서 의료선교사를 파송해 달라는 요구가 있었으나 당장에 응할 수 있는 선교사는 찾기 힘들었다. 사정이 이러니 선교지의 기존 선교사는 체력이 다하고, 병에 걸려있어도 해결할 수 있는 방안을 찾지 못하고 있다. 또 이를보는 의료선교 지망생들의 머릿속도 복잡하다. 이 문제의 해결점으로 최근 회자되고 있는 silver mission은 그 용어가 어떻든간에 경험이 풍부한 그리스도인들이 그들의 삶의 연장을 선교현장에서 헌신할 수 있는 기회를 줄 것으로 생각된다. (이병수, 고령화시대의 선교동력-실버미션, <http://www.christiantoday.co.kr> . ,

김 윤, 은퇴후 silver mission의 의의와 철학, <http://www/missionnews.co.kr>)

7. 선교후원비 문제와 선교후원비에 대한 후원자의 자세변화

이렇게 의료인들이 선교헌신을 확정짓지 못하는데는 본인의 헌신결정에도 불구하고, 부인을 비롯한 가족이 반대하거나, 부모의 반대 또는 걱정, 자녀의 교육 및 양육 문제 등이 현실적으로 해결되기 어려운 문제가 있기 때문이다. 특히 남게되는 부모님에 대한 걱정, 자라고 있는 자녀들의 교육에 대한 걱정이 발목을 잡는다. 이런 이야기를 하면 믿음이 적은 자로 몰리기 쉽다. 사실 하나님께서는 선교사 엘리야의 선교훈련과정에 개입하셔서 먹을 것을 까마귀를 통해 공급하시고, 가뭄으로 인해 온 땅이 고통받을 때 시돈의 이방여인 사르밧 과부를 통해 엘리야를 먹이신 일을 열왕기 상서에서 기록하고 있다(왕상 17:1-16). 이런 일을 예로 들면서 하

나님의 일을 하면 집안의 모든 일은 하나님께서 책임져 주신다고 믿어붙는다. 물론 예수님도 ‘내 이름을 위하여 형제나 자매나 부모나 자식이나 전토를 버린 자마다 여러 배를 받고 또 영생을 상속하리라(마 19:29)’고 하셔서 하나님의 일을 하는데 우리가 버려야 할 것이 많음을 말씀하셨다. 그러나 선교비 문제에서 중요한 것은 하나님께서 하나님의 일을 하는 자를 위해 모든 것을 준비해 주시더라도 그것을 사람을 통해 하심을 기억해야 한다. 사람이 해야 할 노력을 게을리해서는 안된다.

선교비 문제를 해결하기 위해 고신대학에서 추진했던 9:1 파송운동은 한사람의 헌신자가 선교지로 나가고 남은 아홉명의 후원자가 돕는 형태로 추진되었다(이승도, 9대1파송운동, Target 2010, 고신대학교 의학부). 9:1이 부담스러우면 헌신된 후원자 수를 늘여서 20:1, 30:1 파송도 가능하다. 물론 후원자는 파송선교사만큼 영성이 되어야 가능하다.

한국인의 선교비에 대한 개념자체도 교육을 통해 바뀌어야 한다. 지난 IMF 파동때 각 가정에서 생활을 위해 가장 먼저 삭감한 것이 바로 선교후원비이다. 하나님의 사업을 위한 것임을 망각하고 경중을 잘못 생각한 것이다. 이예비해 동산병원에는 아직도 몇몇 미국교회의 후원자들이 과거 선교사 원장이 있을 때 작성했던 선교비를 적든 많은 보내고 있다. 우리가 눈여겨 보아야 할 부분이다.

8. 선교의 방법과 관련된 문제

전 세계가 한 가족처럼 소통될 수 있는 세계화된 시대에 살면서 여러 가지 다른 패러다임의 의료선교가 가능해 졌다. 발제자가 언급한 구심력적 선교의 개념이 필요한 부분이다.

첫째는 현지의 의료인을 국내로 초청해서 교육하여 최신 의료지식을 습득케하고, 기독의료인으로서의 훈련을 마치게 해서 다시 고국으로 돌려보내 선교지의 의료선교의 역할을 담당하게 하는 것이다. 일부 환자를 국내로 후송하여 단순한 치료가 아닌 복음 소개를 귀국후에도 현지 선교사를 통해 지속적으로 관리하는 것도 한 방법이다.

둘째는 최근 급격히 증가하는 이주노동자, 연수자, 학생들에게 의료를 통한 선교를 시도하고, 이들을 복음화시켜서 본국으로 돌려보내는 일이다.

셋째는 선교지의 의대 또는 간호대생에게 장학금을 주어 대학시절부터 선교헌금으로 양육하는 방법이다. 이 경우는 국내의 멘토를 이용하여 지속적으로 양자녀처럼 관리 후원해야 한다.

III. 맺는 말

아무리 시대가 변하고 패러다임이 변한다해도 우리가 가져야 할 의료선교의 자세는 예수님의 방법을 따라야 한다는 것이다. 죄에 대한 인식과 회개가 질병의 발생, 치유와 직접 관계가 있음을 깨닫고 이런 관점에서 선교에 접근해야 한다. 내가 가졌으니 당신들에게 베풀어 주겠다는 고자세의 의료선교가 아니라, 인간의 몸으로 땅에 내려와 주시고, 소외받는 자, 환자의 입장이 되어 무리를 치유하셨던 예수님의 의료선교방법, 그리고 가르침과 복음소개가 동시에 있는 의료선교, 즉 발제자가 언급한 성육신적 선교에 대해 전적으로 공감을 한다.

그리고 선교사가 아무리 노력해도 현지인들을 구원할 수는 없음을 알아야 한다. 의료선교사는 의료를 통해 선교지 사람들에게 예수님을 소개해 줄 수 있는 도구로 사용되어야 함을 깨달아야 한다.

제1분과
교 육 1

분과발표_교육1-1

네델란드 기독교 학교 종교교육 이슈와 함의¹⁾

류기철 (고신대학교 교수)

논문초록

근래 특별히 사회적 이슈가 학교 폭력과 고질적 문제인 수능 중심 교육에서 빚어지는 극심한 경쟁으로 인해 한국의 공립 교육은 해결책 없는 악순환의 고리가 이어지고 있는데 반하여 기독교 정신으로 올바른 인성과 성경적 원리로 교육하려고 노력하는 기독교 대안학교의 태동은 매우 고무적인 일이나 열악한 경제적 상황과 기독교적 원리와 현실과의 괴리, 그리고 정부의 방관과 간접적 탄압으로 경영난 속에 허덕이고 있는 실정이다. 아직 역사가 20년도 채 되지 않는 한국의 기독교 대안학교이기에 이를 위한 다양한 연구가 이루어져야 할 필요가 있다. 그 가운데서도 특히 기독교 대안 학교의 커리큘럼 중 종교교육 수업에 대한 보다 깊은 연구가 미진하다. 현대 기독교 학교 운동의 뿌리라고 볼 수 있는 개혁주의 전통을 가진 네델란드에서의 종교 교육에 있어서 현재 논의되고 있는 이슈들을 본 논문에서 다루고자 한다. 2장에서는 시민사회 형성을 위한 종교 교육의 이슈, 3장에서는 종교 교육과 종교적 헌신의 관계 이슈, 그리고 4장에서는 다-종교 학교에 대한 이슈이다. 네델란드에서 현재 다루어지고 있는 세 가지 이슈를 살펴보면 각 이슈들에 대해 의의와 비평과 제안을 하는 것이 본 논문의 주요 내용이며, 마지막으로 네델란드처럼 다 문화 사회로 진입하고 있는 한국 사회의 미래를 내다보면서 기독교 대안 학교의 종교교육과정을 위한 제안을 하고자 하는데 그것은 하나님의 통일성을 강조하는 창조주 하나님에 대한 내용으로 종교교육과정을 보완하며, 채플 시간을 중심으로 다른 교과과목들과의 연계를 위해 통합적 세계관 교육의 강화가 필요하며 마지막으로 종교수업 자체의 관심을 증가시키기 위해서 학생과 교사의 관계를 강조하고 교육여건을 향상시켜 수업의 질을 높이도록 함이 중요하다.

주제어: 종교교육, 기독교학교, 다문화, 정체성, 다-종교 학교

I. 들어가면서

근래 특별히 사회적 이슈가 학교 폭력과 고질적 문제인 수능 중심 교육에서 빚어지는 극심한 경쟁으로 인해 한국의 공립 교육은 해결책 없는 악순환의 고리가 이어지고 있는데 반하여 기독교 정신으로 올바른 인성과 성경적 원리로 교육하려고 노력하는 기독교 대안학교의 태동은 매우 고무적인 일이다. 그러나 기독교 대안 학교도 열악한 경제적 상황과 기독교적 원리와 현실과의 상당한 괴리 현상, 그리고 정부의 방관과 간접적 탄압으로 경영난 속에 허덕이고 있는 실정이다. 아직 기독교 대안학교가 한국에서 해결해야 할 과제가 많이 있다. 박상진과 조인진이 밝힌 바대로 한국에 약 100개의 기독교 대안학교가 있으며, 다양한 종류와 그에 따른 혼란으로 인해 대안학교의 구체적인 하위 분류체계를 마련하면서 다섯 가지 유형으로 분류하는 유익한 시도가 최근에 연구되었다(박상진·조인진, 2011: 121). 이런 유형 분류 연구를 통해서 여실히 드러나는 점은 역사가 매

1) 본 논문은 2011년도 고신대학교 학술연구비 지원에 의한 것임.

우 짧은 기독교 대안학교이기에 그 정체성이 아직도 형성되어져 가고 있는 시점에 있다고 본다. 따라서 계속해서 학계의 기독교 학교에 대한 연구와 방향 제시가 되어져야 미래에 한국의 기독교 학교가 의미 있고 공교육에 대한 대안으로서 뿐만 아니라 교육의 기준을 제시하는 수준으로 성장해 나갈 것이다. 여러 종류의 기독교 학교가 시도되어지고 있으나 실제 미션스쿨이 아닌 기독교 학교 발전의 역사는 10-20년 정도인 것을 감안할 때 기독교대안학교를 위한 다양한 연구가 이루어져야 할 필요가 있다. 그 가운데서도 특히 기독교 대안 학교의 커리큘럼 중 종교교육(기독교교육)¹⁾ 수업에 대한 보다 깊은 연구가 미진하다. 기독교 학교가 대안학교로서 기타 공립학교와 비교해서 제일 중요한 차이점은 기독교 교육적 특성이다. 기독교 교육을 어떻게 기독교 대안학교에서 실행하고 있는가가 기독교 대안학교를 설립하고 운영해 나가야만 하는 당위성과 그 기초적인 정체성의 의미를 부여하는 핵심요체가 된다. 따라서 기독교 대안 학교의 핵심 커리큘럼인 종교 교육에 대한 연구의 일환으로써, 기독교 학교 운동의 뿌리라고 볼 수 있는 개혁주의 전통을 가진 네덜란드에서의 종교 교육에 있어서의 최근의 이슈들을 본 논문에서 다루고자 한다. 1장에서는 시민사회 형성을 위한 종교 교육의 이슈; 2장에서는 종교 교육과 종교적 헌신의 관계 이슈; 그리고 3장에서는 다-종교 학교에 대한 이슈이다. 네덜란드에서 현재 다루어지고 있는 세 가지 이슈를 살펴 보면서 각 이슈들에 대해 의의와 비평과 제안을 하는 것이 본 논문의 주요 내용이며, 마지막으로 네덜란드처럼 다 문화 사회로 진입하고 있는 한국 사회의 미래를 내다보면서 기독교 대안 학교의 종교교육과정을 위한 제안을 하는 것으로 결론을 맺고자 한다. 기독교 학교 운동의 선구자적 역할을 한 네덜란드의 기독교 학교에서²⁾ 논의되고 있는 종교교육의 이슈들의 쟁점들을 살펴보고 다문화 다종교 사회 속에서 기독교 학교에서 종교교육에 대한 선(先)논쟁에 대한 연구를 통해 기독교 학교에서의 종교 교육의 내용과 발전에 대해 다각적인 관점을 가지게 될 수 있을 것이다.

II. 시민사회 형성을 위한 종교 교육 이슈

네덜란드는 20세기 초반 하더라도 변화가 미미한 단일 사회와 단일 문화로 유지되어 왔다. 그러나 21세기에 접어들면서 종전의 세속적이며 비기반적(de-pillarised) 사회에서 다원주의적 포스트모던 사회(plural post-modern society)로 전환되었다(Ter Avest et al., 2008: 308).³⁾ 물론 그 전부터 다른 종교와 다른 인종이 비록 공존하고 있었으나 이 시기에 들어와서 사회가 다원적 언어, 다원적 문화, 다원적 인종으로 변화되었을 뿐만 아니라 종교적 상황에서도 종전보다 더욱 다양한 성향을 띄게 되었다. 이것은 1960년대 이후로 폭발적으로 증가한 망명자(refugees)와 이민자(immigration) 현상에 기인하고 있음은 대다수가 인지하고 있는 사실이다. 서로 다른 문화와 종교를 가지고 정착해 살고 있는 상황에서 이들을 하나로 연결해 줄 수 있는 시민 교육이 더욱 절실하게 요구되는 시점이었다.

1) 두 단어가 의미에 있어 차이가 있으나 연구 대상의 논문들이 공통적으로 종교교육(Religious Education)이라는 단어를 사용하고 있기에 본 논문에서도 종교교육으로 표현 하고자 한다.

2) 네덜란드에서 19세기에 들어 최초의 기독교 학교가 학부모들에 의해서 시작되었으나 결코 평탄한 길이 아니었다. 학교의 교과 과정과 기독교 학교가 그 시대와 문화 속에서 싸워야 했던 철학적, 종교적, 정치적 상황에 대한 역사적 배경을 위해서는 헤로 벤 부루멜런의 책을 참고하라. Van Brummelen, Harro W. (1986). *Telling the Next Generation: Educational development in North American Calvinist Christian Schools*. Lanham, MD: University Press of America. pp. 11-34.

3) Ter Avest, Bakker, Bertram-Troost와 Miedema는 2007년에 발표한 논문에서 단일 문화 사회 속에 공존하는 종교적 다양성을 설명하기 위해 'pillarization'이라는 개념을 소개했다. Ter Avest, I., C. Bakker, G. D. Bertram-Troost, and S. Miedema (2007). Religion and Education in the Dutch Pillarized and Post-Pillarized educational system: Historical Background and Current Debates. in *Religion and Education in Europe. Developments, Contexts and Debates* edited by R. Jackson, S. Miedema, W. Weisse, and J. P. Willaime, Münster/New York/München/Berlin: Waxmann. 1960년 이후로 네덜란드는 전격적인 다문화 사회로 진입되었다. 그 이유는 외국인 노동자들이 1960년 이후로 늘어났고 그들을 따라서 이민 온 가족과 자녀들의 숫자가 1980년부터 이후 급증했기 때문이다.

그러나 이민자의 증가가 반드시 부정적인 결과만 도출하는 것은 아니다. 시민사회 형성을 위해서 그들의 가치관 형성에 핵심적 역할을 하고 있는 종교 교육의 필요성이 발생되는데 이에 대해 미더마(Miedema)는 하버마스(Habermas)가 주장한 대로 외국인들이 네덜란드와 같은 나라에 이민 오면서 가지게 되는 새롭고 다양한 경험을 통해서 그들이 가지고 있는 또한 기존 시민들이 가지고 있는 세계관적 관점을 확대 증감시킬 수 있는 이점이 있다고 주장하며 의견을 같이 하고 있다(Miedema and Bertram-Troost, 2008: 124). 가장 눈에 띄이는 실례는 이슬람의 성장을 들 수 있다.⁴⁾ 무슬림들은 문명화된 새로운 나라에 정착해 살면서도 그들이 자리왔던 전통적인 이슬람 종교와 옛 문화 방식을 계속 고수하면서 삶을 영위하기 때문에 기존의 유럽인들이 근대 이후로 생성해 왔던 사고방식인 전통 종교에 대한 비 종교화, 혹은 탈-종교화의 현상과 상충되는 결과를 가져오게 되었다. 이는 포스터모던 사회적 현상과 사고체계를 통해서도 다양성, 다문화, 다종교가 그 핵심이기에 이 두 가지 사회적 힘(social forces)은 상호작용하여 이러한 현상을 더욱 가속화 시키는 결과를 생성시키고 있는 것이다. 따라서 근대 이후로 전통적 종교에 반해 인간 이성이 상위 점을 차지하게 되었다고 하는 믿음도 포스트모던 사회에서는 더 이상 흔들리지 않는 믿음이 아닌 것이 되었다. 오히려 과거에 사라졌거나 혹은 최소한 영향력을 잃었다고 믿었던 전통 종교들이 다시금 부활해서 현대인들에게 새로운 종교로서 영향력을 증가시키고 있음이 강하게 인지되고 있는데 이것은 이슬람화 되는 사회를 볼 때 확실히 드러난다. 종교가 가지는 내적 외적 영향력의 힘을 무시할 수 없다는 사실을 네덜란드는 겪고 있는 것이다. 따라서 포스터모던 사회에서는 전통적 종교이던 혹은 새로운 종교이든 다양한 언어, 다문화, 다종교 사회에서 무시 될 실체가 아니라 포스터모던이라는 말 그대로 다양성의 범주 안에서 인정되어야 할 실체가 되었다. 특별히 2001년 9.11 테러 이후로 종교와 종교 교육이 네덜란드의 공립학교 교육에서 어떤 역할을 해야 하는가에 대한 논쟁이 더욱 달아오르게 되었다.

이러한 결과로 현재 네덜란드에서 현재 뜨겁게 일어나고 있는 국가와 교회의 관계에 대한 논의에 있어서 주요 이슈는 “공공 영역을 비 종교화(de-religionising)하려는 그 동안의 시도에 대한 강한 반대의 목소리가 높다는 것인데 이것은 종교 그 자체가 엄청난 힘을 가지고 있다는 사실에 근거를 두고 있다”(Miedema and Bertram-Troost, 2008: 125). 왜냐하면 종교가 포함하고 있는 긍정적 영향에는 타인에 대한 관심, 커뮤니티에 대한 수용적 태도, 법률과 징계 때문이 아닌 하나님 앞에서의 개인적인 책임감과 도덕적 삶 등 시민사회를 형성하고 유지, 발전시켜 나감에 매우 중요한 요소들을 포함하고 있기 때문이다. 이런 부분들을 인식하게 되었다는 사실이 네덜란드에 있어서 포스터모던의 현상인 다문화 다종교적 관점이 실제로 적용되고 있음을 긍정적으로 평가해 볼 수 있는 부분이다.

이러한 새로운 관점과 움직임에 대한 결과로서 종교가 더 이상 개인적 영역의(private domain) 세계가 아니라 혹은 종교적 색깔이 짙은 공립학교에서만 다루어야 할 교과가 아니라 공립학교에서도 일반 과목으로 가르쳐야 하되 과거처럼 단순히 종교에 대한 정보지식의 수준에 머물게 해서는 안 된다고 하는 관점이 대두되는 고무적인 결과를 낳았다. 왜 공립학교에서조차도 종교를 단순 지식이나 정보가 아니라 더 심화된 종교교과를 가르쳐야 하는가 하면 현재 세계적인 이슈인 세계화(globalization) 현상을 통해서 더욱 그 필요성이 증가되고 있기 때문이다. 세계화의 과정에서 계속해서 정치, 문화, 경제가 더 이상 전통적인 의미에서 하나의 국가, 하나의 문화로만 독립해서 존재하는 것이 아니라 그 영역(boundary)가 모호해 지고 특히 종교적인 측면에서 정치, 경제, 문화가 종교에 의해 엄청난 영향을 받고 있는 것을 직시해야 한다. 따라서 세계화의 과정에서 생기는 피할 수 없는 타 문화인, 타 종교인과의 만남(encounter)을 통해 그 만남이 의미 있는 만남이 되기 위해

4) 지난 수 십 년간 이슬람 노동자들의 이주와 그리고 그 이후 그들의 가족과 자녀들도 같이 생활할 수 있도록 해 준 이민 정책에 따라 네덜란드에는 과거의 종교적 색채가 한층 더 다양해지게 된다. 학교로는 이슬람 학교가 40개 정도 현재 설립 운영되고 있어서 네덜란드의 학교는 크게 공립, 기독교(개신교/카톨릭, 사립(비종교), 그리고 이슬람 학교로 구분된다. 이슬람 학교는 전체 학교 수의 1%를 차지한다(Ter Avest et al., 2008: 309).

서 상대의 문화, 특히 이슈가 되고 있는 그들의 종교를 이해하는 것이 필수적인 과제가 되는 것이다.

이러한 상황에서 학교라고 하는 영역이 추구해야 하는 교육은 “변혁적 자원(transformative resources)”을 제공해야 한다고 미더마는 주장한다(Miedema and Bertram-Troost, 2008: 129). 이 표현의 뜻은 종교가 가지고 있는 개인의 정체성 형성과 세상을 해석하는 세계관에 의해서 현대가 미디어, 상업주의, 돈과 명예를 추구하도록 하게 하는 세속적 식민지화(colonization) 초래 현상을 상쇄할 수 있기 때문이라고 밝히고 있다. “세속적 식민지화”라고 하는 표현을 쓴 것은 특징적인 표현인데 적절하다고 평가된다. 종교는 세상과 문화에 대해서 변혁(transform)시키는 역할을 한다고 주장하는 것이 개혁주의적 입장을 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)는 강조하였다(Kuyper, 1931: 41-77). 물론 성경에서도 다음과 같이 명령하고 있다: “너희는 이 세대를 본받지 말고(Do not conform any longer to the pattern of this world) 오직 마음을 새롭게 함으로 변화를 받아 하나님의 선하시고 기뻐하시고 온전하신 뜻이 무엇인지 분별하도록 하라(로마서 12:1).” 이러한 역할은 공적(public)영역과 개인(private)의 영역을 모두 포함하고 있는데 이것에 있어서 가장 중요한 교육이 바로 종교 교육이라는 것이다. 세계가 하나로 통합되어지는 글로벌화(globalization) 현상을 통해 나타나는 결과는 각 지역의 문화와 특수성이 위협을 받을 수 있고 또한 상업과 미디어와 세계를 이어주는 교통을 통해서 각 커뮤니티에 유해한 영향을 줄 수가 있기 때문에 사립학교 뿐 만 아니라 공립학교를 통해서도 학생들이 인생의 궁극적 목적이 돈과 명예와 권력이 아니라(세상이 흘러가는 방향이 그렇다고 할지라도) 그 이상의 것임을 깨닫게 도와 줄 수 있다는 것이다. 종교 교육이야말로 학생들이 현실적 시각을 뛰어 넘는(transforming) 비판적, 조직적, 궁극적 신념을 가질 수 있게 도와주기 때문에 그래서 이 세상이 전부가 아닌 ‘다른 세상’에 대한 원리적 궁극적 믿음을 얻는데 유익하기 때문에 더 더욱 필요한 것이다.

따라서 이러한 관점에서 학교에서 하는 종교 교육의 목적은 단순한 종교에 대한 정보를 전달하는 교육방식을 넘어서서 학생의 인생 전체를 두고 하는 교육, 즉 전인교육이 되어야 한다고 미더마는 강조한다(Miedema and Bertram-Troost, 2008: 129). 인간의 내면과 인격과 정체성을 형성하는데 가장 지대한 영향을 미치는 것이 종교라고 할 때에 종교가 종교로서 학생의 내면에 자리 잡을 수 있도록 하기 위해서는 객관적인 지식 전달로 끝나서는 안 되는 것이다. 종교 자체의 특성상 객관적으로만 가르친다고 하면 종교 자체가 본질적으로 주관적 믿음에 기초해 있는 것이기에 종교교육의 의미와 효과는 극단적으로 저해되고 낮아진다. 그렇다고 무비판적으로 교사의 종교성을 학생들이 받아들이는 것도 인간 정체성 형성에 건강한 접근법이 아닌 라고 볼 수 있다. 학생 스스로 자신이 받아들이고 있는 믿음과 신념과 윤리가 정당한 것인지 그리고 적절하고 신뢰할 수 있는 진리인지를 스스로 질문하고 평가하는 과정을 거쳐야지만 진정으로 자신의 내면을 형성하는(internalization) 과정을 거치게 되고 또한 이를 통해 자기 정체성을 형성하게 도와주는데 종교가 그 역할을 감당할 수 있게 되는 것이다.

미더마가 피력하는 것은 네덜란드에서 종립학교만이 아니라 공립학교에서도, 즉 모든 학교에서 종교적 시민형성을 위한 교육의 기초가 ‘다른’ 문화와 종교에 속한 사람들과의 만남이 빈번히 일어나는 세계화(globalization) 과정 속에서 학생들과 시민들의 건강한 자기 정체성(self-identity) 확립을 위해 반드시 필요한 시민 교육이라는 것이다. 이로서 종교교과 과정을 통해 학생 자신의 정체성 확립의 과정이 가능해지고 그 과정의 결과로 자신의 세상 바깥에 있는 새로운 진리에 대해서 평가하고 질문함으로써 ‘다른’ 관점과 진리를 수용하거나 타협할 수 있게 되는데 이것은 기본적인 시민으로서의 자질에 해당하는 것이기 때문에 종교 교육이 모든 학교의 교과과정에 포함되어 실시되어야 할 필요를 설득력 있게 논의하고 있다. 더욱이 포스트모던 사회에서조차도 종교, 특히 기독교의 위상만큼은 평가 절하되고 있는 상황에서 미더마의 시민교육을 위한 그리고 세계화 시대에 대한 준비로 학생들의 정체성 확립을 위해 종교 교육이 교과과정의 일부로서 모든 학교에서 실시해야 할 필요를 드러낸 것은 그의 기여라고 평가한다.

그러나 종교 교육이 실행된다고 하게 되면 더 복잡한 문제가 생기게 될 것에 대해서는 예측하고 있지 못하

고 있는 것은 지적할 부분이다. 종교마다 궁극적인 실체가 다르며 세계관이 다르며 세상의 문제가 무엇인가 하는 그 정체가 다르며(예를 들어 업보, 인간의 무지, 인간의 죄, 인간의 욕심, 인간의 약함 등) 세상의 문제에 대한 해결책이 또한 다른 것이 종교들의 차이점이다. 세상의 문제와 해결책을 다르게 규정하고 우주와 인생의 절대자가 다른 상황에서 어떤 종교 교육의 교과과정이 구성될 것인가 에서는 종파 간에 이견이 생길 수밖에 없기 때문이다.

III. 종교 교육과 종교적 헌신과의 관계성 연구

이제 종교교육이 교과과정의 일부로서 포함되어야 할 필요가 있음을 주장한 것은 그리고 이미 실시되고 있는 종교교육이라도 종전의 단순 지식전달 이상의 내용을 가르쳐야 한다는 것은 일반적이고 보편적인 교과과정에 대한 피력이었다는 점에서 기여를 한 것은 사실이다. 그러나 카톨릭과 기독교 학교가 전체 학교 수에 있어서 60%를 차지하는 현실에서 이러한 종립학교가 당면하고 있는 이슈들에 대한 연구가 필요한 실정이다.⁵⁾

그래서 1장에서 다루었던 일반적이며 포괄적인 수준에서 한 단계 더 나아가 연구되고 있는 논문은 종교교육이 이미 이루어지고 있는 종립학교에서 실시되고 있는 종교 교육이 학생들에게 형성되기를 기대하는 학교가 설립한 교육목표가 추구하는 인간상과 세계관, 특히 그들의 종교적 헌신과의 관계에는 어떤 관계가 존재하는가를 살펴보는 것이다. 60%를 차지하는 기독교 학교에 대한 필요를 채우기 위해서 인 것이다.

21세기 초의 상황을 볼 때에 네덜란드에 있는 많은 교단이 세운 사립 기독교 학교에 종교적 다양성(plurality) 현상이 두드러지게 나타나고 있는 것은 잘 알려진 사실이다. 기독교 학교라고 할지라도 특별히 대도시 내에 있는 기독교 학교들은 학생들 혹은 특별히 학생들의 부모가 기독교 학교라고 하는 특성과 건학 이념인 기독교적 정신에 동의하고 따를 것을 서약하면 부모나 학생이 기독교인이 아니라고 할지라도 학교 입학이 허락되고 이런 학생들의 숫자가 적게는 50%에서 많게는 90%에 이르는 기독교 학교가 많아지게 되었다. 이들이 무교, 이슬람교, 힌두교, 유대교 배경의 학생이라고 할지라도 기독교 학교 입학과 수학이 가능해 진 것이다. 기독교 학교 내에서도 종교의 다양화 현상이 조성될 수밖에 없음이 드러난다.

그러나 지금까지도 네덜란드에서 이러한 종교의 다양화 현상이 학생들의 신앙 형성에 어떤 영향을 미치는가를 연구한 바가 없었다. 이러한 필요에 대해 화란 자유대학의 심리학, 교육학, 그리고 신학과 에서 공동으로 경험연구를 하게 되어 그 결과가 발표 되었는데 흥미로운 결과여서 주목할 필요가 있다 (Bertram-Troost et al., 2009: 17-27). 그 연구 방법은 학교의 실질적 책임자들이며 결정권자들인 이사회 멤버들과의 인터뷰, 그리고 학교에서 근무하는 교사와 학생들에게 설문지를 통한 조사로 진행되었다. 질적 연구 방법과 양적 연구 방법 모두 사용되었으나 연구 논문에는 양적 연구의 결과만 보고되고 있다. 선정된 학교는 4개 학교이며 이 학교들 모두 공식적으로 기독교(개신교)학교이며 서로 다른 지역에 있는 학교를 선정했다. 도시에 있는 학교와 시골에 있는 학교도 포함했고 재학생 숫자 측면에서도 그 사이트가 서로 다른 학교들이었다. 그 중 3학교는 란스타드(Randstad-네덜란드 서쪽에 위치한 대도시)에 위치한 학교이다. 첫 번째 학교는 학생이 1200명이며 중간 크기의 도시에 있었고, 2번째와 3번째 학교는 화란의 주요 도시에 있으며 두 번째 학교의 학생 숫자는 1000명이며 특별히 외국인 배경의 학생이 많은 학교이었다. 세 번째 학교는 다소 작은 학교인데 640명의 학생이 재학하고 있는 학교이며 네 번째 학교는 900명의 학생들이 재학생 숫자이며 시

5) 초등학교 숫자와 초등학생 수에 대한 공식 통계 자료는 다음과 같다. 2004년 - 2008년 사이 초등학교 수 공립(33-34%), 프로테스탄트(30%), 카톨릭(30-31%) 기타 사립학교(6-7%). 그리고 학생 수의 백분율은 2004-2008년 사이에 공립(31%), 프로테스탄트(27-28%), 카톨릭(34%), 기타 사립학교(7-8%). 5년간의 통계 자료를 통해 각 종교 간의 학생 수와 학교 수가 일정 비율로 유지 되고 있음을 알 수 있다. 아래를 참조하라. Middleton, Priscilla and Van de Ven, Ad (2009). *Key Figures 2004-2008: Education, Culture and Science*. The Dutch Ministry of Education, Culture and Science.

골에 위치해 있었다. 특히 이 학교는 강한 기독교 배경을 가진 학생이 많았다. 총 설문지 조사에 응답한 숫자는 518명의 학생이며 나이는 14세에서 19세 사이의 학생들이었다(Bertram-Troost et al., 2009, 19).

이 연구의 조사 결과를 SPSS 프로그램으로 분석한 결과에 대한 결론은 아래와 같다(Bertram-Troost et al., 2009: 25-26):

1. 중고등학교 교육에서 받은 종교 교육과 실제로 종교적 헌신 혹은 믿음의 상관관계는 약하다.
2. 학생들의 실제적 신앙적 헌신과 그들의 세계관/가치관 사이에는 직접적인 관계가 있다.
3. 학생들의 세계관은 학생들의 종교적 배경과 직접적인 연관이 있으며 종교적 배경은 바로 부모들이 가지고 있는 세계관과 종교성을 지칭하는 것이다.
4. 따라서 학생들이 가정에서 자라온 신앙적 배경이 매우 중요하다.⁶⁾
5. 학교에서의 환경이 학생들의 신앙에 영향을 미친 요인 가운데 한 가지가 뛰어난데 그것은 교사들이 학교의 분위기를 서로 존중(respect)하는 분위기로 교실 분위기를 만들었을 때에 학생들 자신들이 가지고 있는 세계관에 대한 확신(certainty)에 긍정적인 영향을 미쳤다.
6. 종교교과 수업을 통해 다른 종교와 자신의 종교의 세계관에 대해서 배우는 정도는 종교교과 수업에서 학생들이 얼마나 그 수업에 흥미를 가지고(appreciate) 배우는가에 따라 비례한다.
7. 종교 수업에 대한 학생들의 관심과 흥미에 가장 큰 영향을 주는 것은 종교 수업을 하는 교사와 학생들 사이의 관계가 중추적 역할을 한다.⁷⁾

이 연구를 통하여 기독교 학교에서 실시되어 왔던 종교 교육이 학생들의 신앙심에 실제로 어떤 영향을 미치고 있는가에 대한 질문에 어느 정도 답을 제시할 수 있는 결과가 나왔다고 평가 한다. 위의 결과에 대하여 몇 가지만 언급하자면 첫째 기존 종교교과 수업의 질을 높여야 할 필요가 있으며 그래서 학생들의 흥미를 유발할 수 있는 수업진행이 되어야 긍정적인 효과를 기대할 수 있다. 수업의 질을 올리기 위해서는 교사가 교육에 전념할 수 있도록 교육환경이 뒷받침되어야 한다. 둘째로 교사와 학생들의 관계가 수업에 임하는 학생들의 태도에 가장 큰 영향을 미치기에 수업 시간뿐만 아니라 수업 외의 시간에 이루어지는 커뮤니케이션과 시간 할애를 통해서 관계 형성(relationship building)을 위해 노력해야 할 필요가 있다. 셋째로 학생들의 세계관과 자아 정체성 형성에 있어서 가정에서 미치는 영향력이 지대하다고 하는 사실을 통해서 가정과 학교의 협력에 대한 더욱 긴밀한 협조와 동력이 필요하다고 판단된다. 이것은 학교에서 받은 종교교육과 종교적 헌신(commitment)과의 연관 관계가 약하다고 하는 실험결과를 보아서도 더욱 강조되어야 할 부분이다. 학생들의 종교적 헌신에 대한 학교의 영향력이 기대한 것 보다 미비하다는 연구 결과는 학교와 가정의 연계가 더욱 중요함을 시사하고 있다. 정리하자면 네덜란드 기독교 사립학교에서 하는 종교 수업(Religious Education)이 비록 가정에서 주는 영향보다는 적지만 그럼에도 불구하고 학생과 교사와의 친밀한 관계, 종교교과 수업 내용에 대한 질적 향상, 학교의 면학 분위기를 자유롭게 서로의 의견을 존중하는 태도 형성이 어느 정도 이루어지는가에 따라서 학생들의 인격 형성, 특별히 종교적 정체성 형성과 발달에 영향을 미치고 있다는 연구결과이며 그러한 면에서 학문적 기여를 하였다고 평가한다. 기독교 교육학에서 가정과 교회와 학교의 세 영역이 총체적

6) 이 부분에 있어서는 미래에 해야 할 연구 과제가 더 남아 있음을 Bertram-Troost와 공동 연구자들은 언급하고 있다. 즉 부모가 가지고 있는 세계관이 부모들에게 중요한지 안 중요한지를 자녀들이 무엇을 기초로 하여 평가를 했는가 하는 연구 과제와 둘째로 청소년들의 종교적 정체성 발달에 어떤 구체적인 성장과정에서의 경험이 영향을 주는가라는 질문에 대한 연구이다(Bertram-Troost et al., 2009: 25).

7) 이 연구 결과는 이미 2006년에 이루어졌던 Bertram-Troost의 연구결과에서 확인된 것을 재확인 한 것이다. Bertram-Troost, G. D. (2006), Belief in the Denominational Education: Religious Identity Development of Adolescents in Secondary Education. Zoetermeer: Boekencentrum.

으로 학생들의 신앙과 교육에 영향을 미칠 때 최상의 효과를 거두게 되는 것이며 이번 연구는 이러한 관점을 네덜란드 기독교 학교에 대한 실험적 연구 결과로 다시 확인하고 보강하고 있다.

IV. 다-종교(Multi-Religious) 학교에 대한 이슈

한국의 외국인 노동자와 외국인 신부들의 숫자가 100만 명을 넘어서는 시대를 우리는 살고 있다. 노년층 인구의 급증(고령화)과 저 출산의 문제와 OECD 국가 중 가장 빠른 공공(복지) 지출 증가율(1990년 이후 연 11%)⁸⁾을 통해 유럽 국가들처럼 복지가 뿌리를 내리게 되고 또한 2017년부터는 한국의 생산인구가 감소한다고 하는 자료와 더불어 이명박 대통령도 다문화 가정이 차별을 받지 않는 정책을 펴겠다고 하는 보도⁹⁾ 등 많은 자료들을 종합적으로 고려할 때 한국의 미래는 다 문화, 다 종교의 사회를 충분히 예상할 수 있다. 그럼에도 OECD의 지적대로 한국은 다가올 다문화 시대에 대한 준비가 미비한 상태이다.

다양한 인종과 종교가 한 지역에서 공존하는 것은 결코 쉬운 일이 아니다. 2차 대전의 주역인 독일의 아돌프 히틀러(Adolf Hitler)는 아리안족의 순수성과 유대인에 대한 증오심에 불타올랐던 인물이었다. 그로 인해 유럽에 공존하고 있던 수많은 유대인들이 희생되었다. 그러나 최근인 2011년 7월 22일에도 네덜란드에서 멀지 않은 노르웨이에서 반 이슬람(anti-Islam) 성향의 브레이비크(Breivik)가 유럽의 좌파 정치인들이 유럽을 다문화 사회로 만들며 이슬람 세력이 침투하게끔 내버려 두는 것에 분노해 77명의 청소년들과 시민들을 학살한 사건이 터졌다.¹⁰⁾ 이처럼 유럽에 비유럽국가의 노동자들이 이주해 오고 그 가족들과 자녀들도 뒤 이어 이주해 오면서, 특히 그들의 종교 문화적 배경이 유럽의 기독교적 문화 배경과 전혀 상반되는 이슬람 문화 배경이기에 인종적, 문화적, 정치적 그리고 종교적 분쟁이 혹은 분쟁의 가능성이 깊이 잠재하고 있을 수밖에 없는 사회가 형성이 된다. 관용(tolerance)과 공존(co-existence)과 평화를 추구하는 사회를 형성하려고 하지만 기독교와 이슬람교 자체가 타협할 수 없는 절대 진리와 다른 신을 인정할 수 없는 유일신 신앙을 가지고 있기 때문에 같은 사회 안에서 같은 문화권 안에서 상호 공존할 수 있을 것인가는 인류가 가진 큰 숙제이다.¹¹⁾

이런 이슈, 즉 인종과 종교가 다른 배경의 시민들이 한 나라 안에서 평화롭게 공존할 수 있을 것인가 라는 문제에 대해 네덜란드는 교육을 통해 접근해 보려는 과감한 시도를 제시하고 있어서 학술적 관심을 끌고 있다. 배경을 간단히 설명하고자 한다. 네덜란드 교육 시스템의 특징 중의 하나는 교단이 운영하는 기독교 사립 학교와 국가가 운영하는 공립학교라고 하는 이중적 구조라고 할 수 있다. 다른 나라와는 달리 1917년 이후로 네덜란드에 있는 모든 학교는 일정 수준의 정부의 방침(학업목표달성, 국가 학력 평가)을 따르면 재정 지원을 받아 인적 물적 자원에 자유롭게 사용해왔다.¹²⁾ 공립학교는 학생들의 종교성에 상관없이 학생들을 입학 시켜 왔기에 다양성이 유지되고 또한 정부도 다양성을 강조해 오고 있다. 다양한 종교와 윤리관이 학생들의 배경에 존재한다는 것을 학교의 교사들이 항상 인식하고 있어야 하기 때문에 특정 교단이나 교회의 교리를 가르쳐서도 안 되며 어느 한쪽의 종교성향을 더 나은 것으로 인식시켜서도 안 되는 것이 원칙이었고 그렇게 지켜져 왔다(Miedema, 2000: 288).¹³⁾

그러나 미더마가 지적하는 문제는 이러한 공립학교의 학생들은 종교적 성향이 다양함에도 불구하고 그래

8) <http://news.kbs.co.kr/tvnews/news9/2012/04/26/2468163.html>. (검색일 2012. 4. 27)

9) <http://news.kbs.co.kr/politics/2012/04/27/2468580.html>. (검색일 2012. 4. 27)

10) <http://abcnews.go.com/International/wireStory?id=14186416>. (검색일 2012. 4. 27)

11) 최근 1992년부터 1995년 사이에 이슬람 계 보스니아 인들과 정교회 배경의 세르비아인들 그리고 카톨릭 계의 크로아티아인들 간에 일어난 보스니아 내전으로 인종 청소(Ethnic Cleansing)의 참사를 포함해 25만 명이 죽었으며 현대에도 여전히 종교와 인종의 장벽이 높은 것을 다시 입증해 주었다.

12) <http://www.onderwijsinspectie.nl/english>. (검색일 2012. 4. 29)

13) 1813년 네덜란드 왕국이 건국되면서부터 국가와 교회의 분리라는 정책이 시작되었다. 비록 그 전 시대의 영향으로 공립학교에서 기도와 시편 읽기 등이 학교에서 실행되고 있었으나 신앙고백서를 가르칠 수는 없었다.

서 학생들을 교육하는 커리큘럼은 다양한 세계관을 반영해야 함에도 불구하고 그렇지 못하다는 것이다. 그의 논리는 적절하다고 평가된다. 왜냐하면 1830년부터 시작해온 종교와 국가의 분리 정책은 ‘분리’정책으로만 실행되었어야 함에도 불구하고 실제로는 분리라고 하는 이름하에 종교를 공공 영역에서 분리하여 개인화(privatization)라는 벽 속에 가두어 두거나 혹은 시민들에게 종교의 무용성을 각인시키는 결과를 낳았다. 가치란 중립적이지 않기에 교육의 영역에서 “종교 중립적”이라고 하는 국가의 입장은 가장 포스터모던적이지 않은 주장이다. 현 시대에서 ‘다양성’을 실제 강조하고 있지만 가장 다양하지 않게 종교 과목을 제거하거나 아니면 종교에 대한 인지적 정보(cognitive information)만 가르치고 있는 모순에 대해 미더마는 정확하게 지적하고 있다. 이런 문제는 비단 공립학교 뿐 만 아니라 사립학교에서도 다른 종류의 문제점을 가지고 있다. 특별히 대도시에 있는 기독교 사립학교 같은 경우는 인도네시아, 수리남, 모로코, 터키 등의 비화란 계 이주자들이 많은 이유로 출석 학생들의 50-90%가 기독교인이 아니다(Miedema, 2006, 287). 이런 상황에서 거의 대부분의 교사들은 자신들이 믿고 있는 기독교만이 참된 종교라고 믿고 있을 때에 학교가 위치한 지역 사회 속에서 다른 배경의 다문화 속의 다민족들이 평화로운 공존을 유지하면서 기독교 학교가 종교교육을 어떤 모습으로 진행시켜 나가야 하는 지에 대한 고찰이 필요하다.

미더마는 오즈머(Osmer)를 인용하면서 19세기부터 공립학교의 정체성과 교육방향을 세팅했던 이론이 있는데 이것이 차별성(differentiation)이론이라는 것이다. 이 이론의 핵심은 “일반 가정이 운영되는 원리와 방식은 전체 국민을 운영하는 국가(nation-state)의 것과는 ‘구별’된다는 원리이다. 운영방식이 다를 수 밖에 없는 것이 엄청난 재정과 훨씬 큰 스케일의 인적자원을 관리해야 하는 국가와 정부의 매니지먼트는 한 가족이 운영되어지는 방식과는 다르기 때문에 서로 다른 영역에 존재”한다는 것이다(Miedema, 2006, 287). 이런 이론이 네덜란드와 미국에서도 공히 사용되어졌다. 이 이론에 따라서 국가가 운영하는 공립학교도 성, 종교, 사회적 배경, 그리고 종교 차이에 상관없이 모든 학생에 대해서 수용하고 그들을 국가의 시민으로 교육하기 위해 학생들을 통합(integrate)하는 역할을 감당해야 한다는 것이었다. 그래서 이러한 역할을 과거에는 종교가 했었지만 이제는 학교가 그 역할을 맡게 되고 종교는 과거의 역사적 가치로 유물로 연구되고 기념하는 대상으로 전락하게 되는 것이다. 종교가 맡았던 사회적 역할을 찬탈한 것이다. 1830년에 제정된 교육법은 이런 구분을 명확히 했고 공립학교와 종교계 교단 사립학교와의 선을 분명히 했다. 이 법으로 인해 오늘날까지 공립학교들은 위에서 언급한 원리인 차별화 원리를 더욱 확고하게 다지며 교육해 왔다.

차별화(differentiation)이론 이외에도 세속화(secularization)이론도 공립학교에서 종교교육을 미국처럼 아예 폐지하거나 혹은 네덜란드처럼 하나의 종교과목으로 가두어 두는데 사용되는 논리이다. 이 내용은 “세속화의 과정으로 부모들의 대부분은 종교를 가지고 있지 않는 상황에서 그들의 자녀들도 종교교육을 통해 종교와 가까워지는 것을 원하지 않고 있다”라는 논리이다(Miedema, 2006: 288; Dronkers, 1996: 51-66).

그러나 최근에 나온 종교 사회학 연구와 실천 신학 연구의 연구결과들을 볼 때에 종교 교육이 미국에서처럼 전혀 가르치지 않아야 한다든지 혹은 네덜란드에서처럼 하나의 종교 과목으로 거의 인지적 정보로만 종교를 설명해야 한다고 하는 주장은 그 기반을 잃게 되었다고 미더마는 강조한다(Miedema, 2006, 289). 따라서 위에서 언급한 두 가지 이론, 즉 차별화(differentiation) 이론과 세속화(secularization) 이론이 무조건 받아들여져야 할 이론 아니라는 것을 알게 된다. 왜냐하면 세계가 글로벌화(globalization) 되면서 나타나는 현상을 통해서 그전처럼 문화의 다른 영역에 있어서 차별성을 두던 방식으로는 더 이상 현실과 맞지 않음을 경험하게 되었기 때문이다. 교통의 발달과 빈번한 문화 교류와 정보의 전달로 인해 정치, 경제, 종교, 그리고 다양한 문화의 영역들이 그 전에 가지고 있던 경계선이 없어지게 되었다. 따라서 그 결과로 차별화가 아니라 통합화가 가속되고 있기 때문이다. 홀로 서 있는 국가가 아니다. 국가가 가장 큰 개념의 영역이 아니다. 한 국가의 시민만으로 살아가는 것이 아닌 시대이다. 따라서 한 국가의 시민으로서만 통합적 목적을 위해 시민 교육을 해야 한다는 것은 현실과 동떨어진 주장이 된 것이다. 이제 공립학교에 다니는 학생들도 다른 문화, 다른 종교를

가진 사람들과의 만남과 문화적 교류와 정치, 경제적 교류를 위해 적절히 교육을 받아야 할 때가 온 것이다. 다른 종교를 가진 사람과 만나게 될 때를 위해서 종교 교육이 필요함은 절대적인 것이다. 카사노바(Casanova)와 다른 학자들의 연구에 의하면 종교의 탈-개인화(deprivatization of religion)을 주장하는데 이것이 의미 하는 것은 “과거에 종교란 개인의 영역에만 국한 된 것이며 또한 사회에서의 전통적 통합 구성의 역할을 잃게 되었다고 하는 현실에서 이제 종교가 현대인의 삶과 사회 속에서 개인의 범주를 뛰어 넘어 사회 전 영역과 지구 전 영역으로 확대되어 정치와 경제와 문화에 영향을 지대하게 미치게 된다는 연구결과이다”(Miedema, 2006, 289).

이러한 현실을 감안할 때 미더마는 특이하게도 단일종교 학교(mono-religious school)보다도 이제는 다-종교 학교(multi-religious school)를 세워져야 한다고 주장한다. 그가 제안하는 다-종교 학교는 어떠한 학교인가 요약하면 아래와 같다(Miedema, 2006, 295-296).

1. 교사들은 학교의 건학 이념을 공유하면서도 종교적 진리 주장에 있어서는 다양성을 인정하는 교사여야 한다.
2. 초등학교 과정에는 종교에 관해 관념적, 이념적으로 배우는 것이 아니라 교리적 실제적으로 경험하고 받아들이도록 가르치되 그 이후 중등학교 이상의 시기에서는 종교를 스스로 선택할 수 있도록 강압하지 않고 자유롭게 선택하게 한다.
3. 초등학교의 커리큘럼은, 특별히 1학년부터, 부모가 선택한 종교를 기존의 기독교 사립학교가 실시 해왔던 방식으로 그 종교에 완전히 몰입할 수 있도록 그래서 그 종교만이 참 종교인 것으로 가르치도록 구성한다.
4. 그러나 하나의 참 된 종교를 가르치되 교수 방식은 개방적 교수 방식이어야 하며 신조(dogma) 교육을 배제하고 강요적 접근을 해서는 안 된다.
5. 종교 교육의 목적이 정체성 형성이라고 할 때에 교사는 학생들이 정체성 형성에 도움이 되도록 자신의 종교와 다른 종교에 대해서 비평적 평가를 할 수 있는 태도를 자극하는 것이 중요하다.
6. 따라서 교사의 신앙을 그대로 답습하게 하는 것이 학생들의 정체성 형성의 성공의 잣대가 아니라 다른 관점들에(이상, 가치, 진리 등)대한 적극적이며 비평적으로 재구성(reconstruction)할 수 있는 잠재력(potentiality)이 발달하도록 돕는 것이다.

이러한 다-종교 학교를 주장하는 또 다른 이유는 미더마는 종단 사립학교와 국가의 공립학교라고 하는 이분 적 형태가 더 이상 지켜질 수 없기 때문이라고 주장하는데 이 주장에 대한 근거가 매우 약하다. 네덜란드에서 지난 2004년 이후의 통계를 보더라도 종단학교와 공립학교의 비율이 변화가 없이 계속 유지 되어 오고 있음을 앞에서 이미 확인하였다. 그리고 종교 교육이 종교 자체가 개인의 삶에서 중요하기 때문에 반드시 제공되어야 한다고 하는 부분에서는 동의하지만 다-종교 학교를 세워야 한다고 하는 주장을 뒷받침하는데 이러한 근거를 사용하기는 논리적 비약이 크다고 본다.

흥미롭게도 그러나 이러한 미더마의 이론을 뒷받침하는 초-종교(Inter-religious study)에 대한 연구가 네덜란드에서는 계속 이어지고 있는 것은 사실이다. 2008년도에 영국 종교교육 저널(British Journal of Religious Education) 게재되었다(Ter Avest., 2009: 251-262). 특이할 만한 사항은 이 연구는 질적 연구이지만 특별한 점은 종적연구(Longitudinal Research)이다. 즉 두 개의 학교를 선정해서 10년간 학생들이 초, 중, 고등학교를 다니면서 변화되는 ‘하나님’에 대한 개념을 시기적으로 추적하여 연구한 것이다. 두 학교를 선정하였는데 하나는 네덜란드 최초이며 지금까지 유일한 학교로 기독교 학교이지만 이슬람 종교교육과 기독교 종교교육을 같은 중요성을 부과하면서 학생들에게 가르치는 학교이었다.¹⁴⁾ 두 번째 학교는 기독교 전통으로만 교육하며 독실한 기독교 신자를 양성하는 것이 목표인 일반적인 기독교 학교이다.¹⁵⁾ 네덜란드를 오늘날

설명하자면 다양성(diversity) 현상이 두드러진다. 이러한 상황에서 네덜란드의 학교를 다른 종교에 대한 관점으로 구별해 본다면 크게 세 가지 관점으로 나뉘는데¹⁴⁾ 첫째는 다른 종교에 대해서 기독교만 진리라고 가르치는 ‘배타적 학교’이며 둘째는 다른 종교와의 유사성에 대한 논의를 최소한 포함시키고 있는 ‘포용적 학교’이며 셋째는 다른 종교와의 초-종교 대화를 할 수 있는 학생으로 준비시켜 나가는 것이 교육 목적 중에 하나인 초-종교 준비 학교로 나눌 수 있다(Ter Avest, 2009: 252). 이 두 학교 중 초-종교 학교에서 실행한 커리큘럼은 저학년 일 경우 학생들의 신앙 배경에 따라 기독교 교육 혹은 이슬람 교육을 따로 제공하는 것이었다. 기독교 교육은 수업을 하시는 그 학교 선생님이 담당하시고 이슬람교육은 무슬림의 지도자인 이맘(Imam)을 초대하여 가르치게 하였다. 그러나 일주일에 한번씩 ‘다른 종교’에 대해서 배우는 시간이 주어졌다. 만 4살부터 6살까지는 두 종교의 공통성에 대해서, 4학년부터 6학년까지인 7살부터 10살인 학생들은 ‘다른 종교와의 만남’이라는 교과내용이 가르쳐졌고 초등학교의 마지막 두 해를 보내는 11살-12살 학생들은 ‘대화가 있는 만남’이라는 교과 내용을 교수했다. 이러한 교과과정을 통해서 연구하려는 주요 주제는 ‘다른 종교적 전통에 있는 이야기에 접하게 될 때 그들이 알고 있는 그들의 ‘하나님/신’에 대한 개념이 어떻게 변화 발전 하는가에 있었다. 이런 주제를 놓고 29명의 학생들을 선택하여 10년간 연구한 결과는 아래와 같다(Ter Avest, 2009: 258-259).

1. 초-종교 학교에서 교육 받은 학생들이 기독교 학교 학생들 보다 타 종교에 대해 탐구적 동향을 보인다.
2. 초-종교 학교 안에서는 남학생들 보다는 여학생들이 새로운 세계관에 대하여 더 쉽게 받아들인다.
3. 이슬람 배경의 학생들이 종교적 전통에서 오는 권위에 대해 다른 기독교 학생들 보다 더욱 신뢰를 가진다.
4. 초-종교 학교에서 교육 받은 학생들이 기독교 학교 학생들 보다 타 종교에 대해 열린 태도를 가진다.
5. 타 종교에 대해 노출됨에 대한 반작용으로 자신이 가지고 있는 종교와 세계관에 대한 자기 성찰(self-reflection)의 효과가 증대된다.

이번 연구의 철학적 토대라고 하는 측면에서 볼 때에 종교가 다 문화 사회 속에서 살아가는 시민들의 삶에 중요한 역할을 하고 있다는 믿음에 기초하여 진행된 연구이다. 다 문화 사회에서 종교의 핵심인 하나님/신에 대한 개념이 어떤 교육을 받는가에 따라 어떤 영향을 미치는 가를 10년간의 종적 연구를 통해 조사한 연구라는 면에서 학술적 가치가 크다고 하겠다. 연구 과정에서 학생들이 처한 컨텍스트와 성(gender)이 중요한 역할을 하고 있음이 드러났다. 그러나 가정에서 경험되는 종교적 사회적 경험과 학교에서의 종교 교육과의 상관관계가 어떠한지는 조사하지 못한 미흡함이 보인다. 또한 인터뷰를 통한 조사에서 수업하는 과정에서 어떤 경험들을 하는지 직접 조사할 수 없었던 것, 그리고 다른 종교에 대한 태도에 대해 각 학생들의 교사의 역할이 어떤 영향을 미치는가에 대한 조사도 결여 되어 있다. 또한 학생들의 부모들과 학교가 협력을 어떻게 하는 가

14) 학교의 이름은 Juliana van Stolberg 학교로 네덜란드의 작은 시골마을에 위치한 기독교 학교이며 1989에 이러한 결정을 해서 기독교 학교지만 이슬람 종교에 대해서 가르치고 있다. 이 학교의 학생들은 1980년 후반 이후로 터키(Turkish)인들과 모로코(Moroccan) 부모와 자녀들의 대거 이주로 자녀들에게 이슬람 교육을 학교에서 제공해주기를 요구했고 학교가 이를 수용한 것이다.

15) 이 학교의 이름은 Prinses Margriet Primary School이다.

16) 학교의 분류에 대한 연구는 이미 1988년부터 1995년 사이에 연구가 진행되었다(재인용): Nipkow, K.E., Schweitzer, F. and Fowler J.W., 1988. *Glaubensentwicklung und Erziehung*. Gütersloh: Gerd Mohn; Ziebertz, H.G. and Ven van der, J.A. 1994. *Religious Pluralism and Inter-religious Learning*. Weinheim/Kampen: Deutscher Studien Verlag/Kok.; Schweitzer et al. 1995. *Religionsunterricht und Entwicklungspsychologie: Elementarisierung in der Praxis*. Gütersloh: Kaiser Taschenbücher.

에 따라서 학생들의 종교적 정체성의 발달이 어떻게 발전하는가에 대한 연구도 앞으로 첨가 보강되어야 할 과제로 남아있다.

V. 나가면서

본 연구 논문을 통해서 기독교 교육에 있어서 오랜 역사를 가지고 특히 다 문화 다 인종 사회에서의 기독교 교육 연구에 중요한 역할을 해 온 네덜란드의 종교 교육 영역에서 논의 되고 있는 최근의 이슈들을 살펴보았다. 첫째는 시민사회 형성을 위한 종교 교육의 이슈, 둘째는 종교 교육과 종교적 헌신의 상관관계, 그리고 셋째는 다-종교 학교에 대한 이슈였다. 이러한 이슈들의 공통점을 한가지 들 수 있다면 두 가지의 다이내믹이 작용하고 있는 것인데 그것은 통일성과 다양성이라고 하는 긴장성의 문제이다. 즉 통일성과 다양성의 상호 작용의 이슈라고도 할 수 있겠다. 이 두 가지 힘은 서로 대치되면서도 서로 떨어 질 수 없이 긴장의 관계를 유지하고 있는 힘이 사회에서 작용한다. 더 쉬운 말로 옮기자면 보수와 자유의 힘이라고도 할 수 있겠다. 혹은 좌파와 우파로도 설명이 가능하다. 전통을 그대로 지키면서 순수함과 안정에 그 가치를 두는 힘과 반대로 전통보다는 새로운 것, 자유함, 신선함과 다양성에 가치를 더 주려고 하는 힘의 관계이다.

네덜란드가 전통적인 기독교 국가에서 종교의 힘, 즉 순수의 힘이 약해진 틈을 타서 19세기 후반부터 현재까지 엄청난 다양성의 힘이 영향을 미쳐 왔다. 다양할 대로 다양해진 네덜란드의 도시와 문화에 이제 다시금 순수성의 다이내믹으로 돌아가려는 펜들럼(시계추)의 작용이 눈에 드러난다. 문제는 이 두 가지 힘을 어떻게 절묘하게 조화시킬 수 있는냐고 하는 것이다. 종교 교육이 시민사회 형성을 위해서도 필요하고 학생들의 정체성 확립을 위해서도 중요하며 신앙적 헌신을 유도하기 위해서도 필요하다. 그러나 종교교육 하나만으로는 이 모든 문제에 대한 해결책을 찾을 수는 없을 것이라 보여 진다. 특별히 다-종교 학교를 세워서 위에 언급한 두 가지 다이내믹을 조화시켜 보려는 미더마(Miedema)의 노력 자체는 학술적 가치는 있는 일이나, 초등 학교 저학년에서는 순수성을 그리고 그 이후는 다양성에 학생들을 노출시켜 비평적 사고를 하면서 자신의 종교로는 자신의 정체성을 형성하고 다른 종교에 대해서는 개방성을 유지하려고 하는 교과 과정이 실제로 얼마나 효과가 있을지 의문으로 남는다. 인류가 지금까지 풀지 못하고 있는 종교의 벽을 교과과정 혹은 더 나아가 교육으로 풀 수 있다고 보지 않는다. 그 자신도 이것이 ‘꿈(dream)인가 아니면 가능한 현실적 필요인가라는 질문을 던지고 있다(Miedema, 2006, 297).

한국의 기독교 학교에서 이러한 네덜란드 종교교육의 고민과 이슈를 어떻게 검토하고 받아 들여야 하는 가라는 질문을 가지게 된다. 문제는 조선말 개항과 일제 강점기와 동족상잔의 비극, 그리고 올림픽이후 겪어 온 세계화의 과정을 통해서 많은 비 한국적(non-Korean) 영향이 급류처럼 쏟아져 들어온 상황에서 기독교 학생들의 신앙조차도 이미 순수하지 않은 비기독교적인 색채가 만연해 있는 현실이다. 이러한 상황에서는 오히려 더욱 순수함의 다이내믹 쪽으로 힘을 실어야 중심점인 균형점에 가까이 갈 수 있다고 본다. 따라서 다 문화 사회에 접어드는 한국 사회에서 기독교 학교 교육은 성경과 신앙과 삶의 ‘일치’와 삶의 ‘순수성’을 충분히 강조하고 교육하여 다 문화 다 종교 사회에서 뚜렷한 정체성을 가진 학생으로 타협하지 않는 학생으로 세워가는 교육이 더욱 필요한 시대이다. 시민 사회 형성을 위해 그들을 하나로 묶어 주는 요인으로 무엇을 사용할 것인가가 네덜란드의 숙제였다. 종교교육의 전체적인 실시를 제안했지만 그 다음 단계인 어느 종교의 종교교육을 적용할 것인가의 질문에 있어서는 해답을 구하기 어렵다. 다양성은 있는데 통일성이 없기 때문이다.

한국의 상황에서도 마찬가지이다. 전통적인 공동체적 집단적 유교적 세계관에서 서구적 개인주의적 사회가 되어가며 가정이 해체되면서 이제는 전통적인 3-4인 가구보다 1-2인 가구가 전체 가구 수의 50%를 차지

하는 시대이다. 더욱 개인화되어가는 현실에서 다양성이 극단으로 가게 되면 혼란과 방황이 초래된다. 다양함을 묶어 줄 수 있는 통일성의 결여 때문이다. 다르게 설명하자면 다양성과 순수성은 결국 궁극적으로 하나님의 인격을 표현하는 원리인데 삼위가 일체가 될 수 있는 완벽한 분은 하나님 외에는 없다는 것을 인정 할 때에 그 완벽한 균형점을 찾는다는 것은 인간의 노력으로 결국은 불가능 할 것을 전제하고 있다. 또한 다양성과 통일성중 어느 다이내믹이 선 존재(pre-existing)해야 하는 점에 대해서는 결론을 내리기가 쉽지 않겠지만 일반적으로 인간의 죄성과 정체성 결여의 문제를 생각할 때에 우선 이루어야 할 과제는 통일성에 무게를 두어야 한다고 본다.

따라서 기독교 대안학교에 제안하는 것은 첫째로 종교교과과정이 이러한 통일성 강조해야 할 필요가 있다. 이 말의 뜻은 세계화 현상과 다문화에 대응하여 종교 교육을 통해서 다양성의 기초가 '통일성'임을 일깨우도록 하나님의 '창조사역'에 대한 교육을 강조 하는 커리큘럼 보완이 있어야 하겠다는 뜻이다. 구원이 지나치게 강조되어 왔던 한국 교회의 현실을 반영해 기독교 학교 종교 교육도 한 쪽으로 치우칠 가능성이 많기 때문이다. 다시 말하면 창조의 다양함이 가능했던 것은 '하나'님이 계셨기 때문이었다.

둘째로 네덜란드의 종교교육이 학생이 종교적 헌신을 실제로 가지게 되는 것과는 관계성이 약하다는 점에 주목해야 할 필요가 있다. 교육은 전인적 교육이 최상의 교육이다. 학교는 학생의 삶속에 분명히 중요한 부분을 차지하지만 전부는 아니다. 가정과 교회를 두 축으로 세우고 세 번째 축에 학교가 세워져야 한다. 가정의 신앙적 배경이 매우 중요한 역할을 한다는 조사 결과처럼 부모가 적극 참여 하는 학교를 세워야 한다. 학교에만 보내는 부모가 아니라 학교 행사에 적극 참여하고 봉사하고 학교 운영에 관한 의사결정을 부모들이 해야 한다. 자녀 교육의 책임은 부모에게 있기 때문이다. 결국 부모들이 가지고 있는 욕심을 내려놓고 포기하고 희생하지 않고는 자녀들의 변화를 기대할 수가 없다.

셋째로 종교교육의 일환으로서 채플 시간이 하나의 형식으로 지나가는 시간이 아니라 진정으로 하나님의 세상에서 다양한 인간과 문화와 종교를 어떻게 순수한 하나의 시각인 하나님의 시각에서 바라보아야 할지를 가르쳐 주는 통합적 세계관 교육이 채플 시간에도 필요하다. 한국 교회가 지나치게 많은 예배를 드리는 반면 예배의 의미로서 성도의 성화 과정인 성도를 제자로 훈련해 가는 교육이 결여 되어 있는 경향이 있다. 이를 반영하듯 기독교 학교도 드리는 채플과 실제 수업과의 괴리가 크다. 수업의 실제 내용이 채플에서 드리는 예배의 그리스도의 주되심을 반영해야 한다. 그래서 이러한 세계관 수업이 채플 시간이나 종교 수업에서만 섭렵 될 것이 아니라 모든 다른 교과 수업에도 그 관점이 제시되어야 한다. 미국의 Christian School International 에서 강조하듯 중요한 것은 교사의 세계관이기에 교과서가 심지어 일반 공립학교 교과서라고 할지라도 교사의 세계관만 바르면 얼마든지 기독교적으로 해석하고 적용할 수 있다고 하는 사실이다.

넷째로 종교 수업 자체에 대한 관심을 증가시키기 가장 중요한 것은 교사와 학생들 사이의 관계이며 그리고 수업의 질을 높여야 한다. 교과서가 세속적인 교과서라도 교사가 기독교 세계관으로 가르친다면 그 수업이 기독교적인 수업이 된다. 따라서 이를 위해 현직 교사와 미래의 교사를 위한 교사 세계관 훈련이 지속적으로 진행 되어야 한다. 짧은 시간이 지식으로만 습득 될 수 있는 것이 아닌 것이 세계관 훈련이기에 장기간에 걸친 평생교육을 교사를 위한 훈련으로 학교가 제공해 주어야 한다. 그리고 수업의 질을 높이기 위해서 교사가 교육에 집중할 수 있도록 교육 여건을 학교가 제공해 주어야 한다. 또한 교사들도 수업 외의 시간이 어떤 경우는 참된 수업이 될 수 있음을 기억하고 관계 형성에 의도적인 노력이 필요하다. 이러한 방향으로 기독교 학교가 매진해 나간다면 통일성과 다양성의 완벽한 조화는 창출하지 못한다고 하더라도 근사치에 도달할 수 있을 것이라 기대해 본다.

참고문헌

- 박상진·조인진 (2011). “한국 기독교대안학교의 유형 분류에 대한 연구”. 『신앙과 학문』 16(3). 121-145.
- Bertram-Troost, G. D. (2006). *Belief in the Denominational Education: Religious Identity Development of Adolescents in Secondary Education*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Bertram-Troost, Gerdien and De Roos, Simone and Miedema, Siebren (2009). “The Relationship between Religious Education and Religious Commitments and Explorations of Adolescents’ on Religious Identity Development in Dutch Christian Secondary Schools.” *Journal of Beliefs & Values* 30(1). 17-27.
- De Wolf, A. and De Ruyter, D. and Miedema, Siebren (2003). “Being a Christian School in the Netherlands: An Analysis of ‘Identity’ Conceptions and their Practical Implications.” *Journal of Beliefs & Values* 24(2). 207-217.
- Dronker, J. (1996). “Dutch Public and Religious Schools Between State and Market”. *Zeitschrift für Pädagogik* (35). 51-66.
- Kuyper, Abraham (1931). *Lectures on Calvinism*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company.
- Middleton, P. and Van de Ven, Ad (2009). *Key Figures 2004-2008: Education, Culture and Science*. The Dutch Ministry of Education, Culture and Science.
- Miedema, Siebren and Bertram-Troost, Gerdien (2008). “Democratic Citizenship and Religious Education: Challenges and Perspectives for Schools in the Netherlands.” *British Journal of Religious Education* 30(2). 123-132.
- Ter Avest, Ina and Bakker, C. and Miedema, Siebren (2008). “Different Schools as Narrative Communities: Identity Narratives in Threefold.” *Religious Education* 103(3). 307-322.
- Ter Avest, Ina (2009). “Dutch Children and Their ‘God’: the Development of the ‘God’ concept among indigenous and immigrant children in the Netherlands.” *British Journal of Religious Education* 31(3). 251-262.
- Wardelker W. and Miedema Siebren (1997). “Critical Pedagogy: An Evaluation and a Direction for Reformulation.” *Curriculum Inquiry* 27(1). 45-61.
- Wardelker, W. and Miedema, Siebren (2001). “Denominational School Identity and the Formation of Personal Identity.” *Religious Education* 96(1). 36-48.
- Van Brummelen, Harro W. (1986). *Telling the Next Generation: Educational development in North American Calvinist Christian Schools*. Lanham, MD: University Press of America.
- <http://www.hankyung.com/news/app/newsview.php?aid=2012042630701&sid=010620&nid=009&dtype=1>. (검색일 2012. 4. 27)
- <http://news.kbs.co.kr/politics/2012/04/27/2468580.html>. (검색일 2012. 4. 27)
- <http://www.onderwijsinspectie.nl/english>. (검색일 2012. 4. 29)

분과발표_교육1-2

어린이 여가문화와 기독교 영성교육

함정은 (숙명여자대학교 강사), 이신영 (중앙신학대학원대학교 교수)

I. 서론

오늘날 ‘물질만능주의’와 ‘정보화 사회’ 그리고 ‘핵가족화’ 등과 같은 현대 사회의 특징은 물질의 풍요와 가상의 세계에서 자유로운 정보활동, 그리고 타인으로부터 방해받지 않으며 개인의 삶을 영위할 수 있다는 장점을 가지는 반면 과도한 개인주의적 사고의 확산으로 인해 인간 소외 및 정서적 불안정 등과 같은 여러 가지 심리적·사회적 문제를 야기하고 있다.

이러한 사회문화적 변화에 가장 영향을 많이 받는 것은 청소년들로서, 최근 우리나라 청소년들의 집단따돌림, 폭력, 약물오남용, 절도 및 학업 중단 등과 같은 문제는 이미 그 수위가 심각한 수준을 넘어 서고 있으며, 특히 성적이나 진학 등의 원인으로 인해 자신의 삶을 포기하고 ‘자살’이라는 극단적인 선택을 하는 학생들 또한 그 수가 심각하게 증가하고 있는 실정이다¹⁷⁾. 더욱이 이러한 비행행동을 하는 시기가 점차로 낮아져 초등학교생들조차 흡연이나 음주, 절도, 성추행, 납치 및 자살에 이르기까지 청소년이나 성인 범죄 못지않은 심각한 양상의 수준을 보이고 있다는 것¹⁸⁾에 대해서는 아마 대한민국의 성인이라면 누구나 그 심각성에 대한 우려와 책임을 피해갈 수 없을 것이다.

이러한 시점에서 향후 미래 사회의 주역이 될 어린이들을 신체적, 정신적, 사회적으로 바람직하게 양육하기 위해서는 아동들을 대상으로 하는 인성교육의 필요성이 심각하게 대두되고 있다.

2005년부터 부분적으로 시행하다가 2012년에 이르러 전면시행으로 바뀌어 실시되고 있는 주5일제 수업 또한 아동들에게 더욱 많은 여가 시간을 할애함으로써 아동의 창의적 자기주도학습을 가능하게 하고, 건전한 여가문화 참여의 기회를 확대시키며, 나아가 삶의 질을 향상시키겠다는 본래의 목적과는 달리 충분히 준비되지 않은 여가 프로그램과 부족한 여가 인식 및 여가 기술의 부재 등으로 인해 오히려 아동들을 불건전한 환경으로 내몰거나 방치함으로써 제2 혹은 제3의 예기치 않은 사회적 문제를 불러일으킬 위험도 간과할 수는 없을 것이다. 따라서 아동들을 대상으로 여가 선용의 의미와 방법 및 기술 등을 정확하고 폭넓게 지도함으로써 어린이들이 자신들의 욕구나 개성에 맞는 여가 프로그램을 선택하여 이를 통해 자아발견이나 자기 성취 등의 기쁨을 느낄 수 있는 환경과 여건을 마련해주어야 하는 것이다.

오늘날 대부분의 아동들은 학교와 가정 그리고 학원으로 구성되는 물리적 공간에서의 시간 활용이 그들의 삶의 전부를 차지하고 있다고 해도 과언이 아닐 것이다. 이는 다른 말로 보자면 아동들의 여가의 범위가 매우

17) <http://kostat.go.kr> 2011 보도된 “2010사망원인통계결과”의 연령별사망원인분석 의하면 남녀사망원인 순위는 암, 뇌혈관질환, 심장질환, 자살의 순서이었으며 10대~20대는 자살, 운수사고, 암의 순서로 자살이 가장 높은 사망원인임을 밝혔다. 20년 전인 1980년 10대 사망원인은 1위 뇌혈관질환에 이어 8위가 자살이었다(이체연 외(1989) “최근우리나라 10대 사망원인의 변동”, 仁濟醫學, 10(1) 29-37).

18) www.spo.go.kr “범죄분석-소년,학생범죄분석” 대검찰청, 2010년(pp. 592-595), 2007년(pp. 500-503) “학생범죄자 범행시 연령분석”에 의하면 절도, 횡령, 사기 등의 재산범죄는 전체 37,185건, 7-14세 범죄가 6,531(17.5%)건이었고, 살인, 강도, 방화, 간간 등의 강력범죄(흉악)이 전체 2,787건 중 7-14세는 307(11%)건, 폭행, 상해, 공갈, 폭력행위 등의 강력범죄(폭력)이 전체 34,567건 중 7-14세는 3,974(11.5%)건이었다. 2009년도 한해동안 전체 학생범죄(형법, 특별법)는 127,738건으로 7-14세의 범죄는 14,246건이었고 이것은 전체학생범죄 중 11.1%를 차지하는 것이다. 2006년 전체 학생범죄는 72,731건이었고 7-14세의 범죄는 7804건 10.7%를 차지하는 것으로 나타나 학생 범죄 및 비행행동이 늘어났으며 그 시기가 점차 낮아지는 것으로 보인다.

제한적이며 그 활동 내용 또한 매우 경직되고 획일적이며, 강제적이고, 비 선택적일 수밖에 없다는 뜻이라고 여겨진다. 이러한 때 아동들의 문제를 해결하기 위한 책임과 위기의식을 함께 느끼고 보다 효과적인 방안을 모색해야 할 곳이 바로 ‘교회’라고 생각한다. 김은식(2006), 양금희(2007), 이윤정(2007) 등 역시 놀토 시대를 맞이하여 교회가 갖추어야 할 방향성 가운데 ‘여가성’을 강조하면서 기독교교육이 모든 경쟁과 과제로부터 아동들을 자유롭게 함으로써 전인적 자아를 회복하여 진정한 나를 찾을 수 있도록 쉽고 놀이를 제공할 수 있어야 한다고 말한 것을 볼 때 현대사회에 있어 여가문화 주체로서의 교회의 역할을 강조하고 있음을 확인할 수 있었다.

특히 교회는 아동들의 여가와 관련하여 크게 두 가지 관점에서 그 심각성을 깊이 고려해봐야 할 것이다. 첫째는 이전의 주말의 개념이 토요일 오후부터 일요일 저녁에 이르기까지였던 것이 이제는 금요일 오후부터 일요일 저녁까지로 확대됨에 따라 실제로 교회학교 아동의 수가 감소추세를 보이고 있다는 것이다. 실제로 예장 통합이나 기독교대한 감리회 등 주요 교단들에서 지난 10년 안팎으로 주일학교 학생 수가 평균 만 명 이상 감소했다는 통계를 제시하고 있는 것¹⁹⁾을 보면 이러한 주말 여가시간의 확대가 분명히 하나의 원인제공을 하였음을 추측하여 볼 수 있을 것이다

둘째로, 교회는 영적지도자로서 교회 안팎에서 벌어지는 수많은 사회적 문제에 대해 책임을 갖고 그 역할과 사명을 감당해야 한다는 것이다. 즉 아이들이 긍정적이고 사회적이며, 보다 성숙하고 이타적인 삶을 살 수 있도록 교회에서 그리스도의 사랑에 근거하여 보다 새롭고 창의적인 여가문화의 기틀을 마련해 주어야 한다는 것이다. ‘교회는 그리스도의 몸’이라고 하였다. 이는 교회를 거룩하고 경건하게 다루어야한다는 의미가 되기도 하겠지만 그 몸속에 담긴 그리스도의 정신을 세상을 향해 실천하라는 의미가 되기도 할 것이다.

성경은 이러한 지도자로서의 역할을 목자 되신 예수그리스도의 말씀을 빌려 다음과 같이 기록하고 있다. “도둑이 오는 것은 도둑질하고 죽이고 멸망시키려는 것뿐이요 내가 온 것은 양으로 생명을 얻게 하고 더 풍성히 얻게 하려는 것이라 나는 선한 목자라 선한 목자는 양들을 위하여 목숨을 버리거니와(요 10: 10-12)”. 이렇게 볼 때 오늘날 교회가 어린이 여가문화 형성의 주역이 되어야 함에는 어떠한 이견도 없을 것이라 사료된다. 선한 목자인 교회가 나서서 성실함과 깊은 애정으로 우리의 아이들을 보호하는 역할을 감당해야 하는 것이다.

오늘날 초등학교생 비행의 원인이 가정의 빈곤이나 부모들의 무관심 속에서 퇴폐적인 여가활동을 하는 데에서 비롯되었다고 볼 때 잘못된 가치관에 따른 반사회적, 비도덕적 심성의 발달이 올바른 인성을 갖지 못하게 하고 결국은 범죄자로서의 행위도 서슴지 않게 하는 결과를 가져왔다. 따라서 교회는 어린이의 인성문제를 위해 그 해결방안을 기독교 영성교육으로부터 시작해 볼 수 있을 것이다. 이는 곧 여가의 악용으로 인해 발생하게 된 인성 문제를 기독교 영성교육을 통해 바로 잡음으로써 아동들의 삶에 긍정적인 영향을 미칠 수 있는 바람직한 어린이 여가문화를 형성할 수 있을 것이라는 기대이다.

세계보건기구(WHO)는 1948년 건강의 정의를 ‘질병이 없거나 허약하지 않은 상태만을 의미하는 것이 아닌 개인이 신체적·정신적·사회적으로 건강하고 평안한 상태’라고 정의하였으나, 1982년 인도 뉴델리에서 열린 세계기독교의학협의회에서는 건강을 ‘신체적·정신적·영적 그리고 사회적으로 안녕한 상태’라고 하면서 영적인 개념의 건강을 추가하였고, 1998년 5월에는 WHO 이사회에서도 1948년 내려진 건강의 정의에 ‘영적 개념’과 ‘역동적 개념’을 추가하자는 결의가 있었다(이신영, 2010: 1). 다시 말하자면 인간의 건강은 몸과 마음과 사회성만으로 정의되어 지는 것이 아니라 영적으로 충만하고 평안한 상태라야 비로소 건강한 상태라고 말할 수 있다는 것이다. 그러나 이렇게 세계적으로 영적 건강의 중요성이 강조되고, 여가문화의 필요성과 기독교교육을 통한 여가문화 확립의 불가피성이 주장됨에도 불구하고 아직까지 기독교 학문 영역 내

19) 크리스천 노컷뉴스(2011년 2월 28일), <http://christian.nocutnews.co.kr/show.asp?idx=1731020> CBS종교부 천수연기자 작성.

에서의 어린이 여가문화에 대한 연구는 매우 미흡한 실정이며, 더군다나 여가문화를 통한 기독교 영성교육, 그리고 나아가서 여가문화로서의 기독교 영성교육에 대한 선행연구는 찾아볼 수가 없는 실정이다.

이에 본 연구에서는 주5일제 수업 확산으로 인한 여가시간 증대에 따라 어린이들에게 바람직한 여가문화 참여의 기회가 반드시 필요하다는 심각성과 책임감에 입각하여 어린이 여가문화와 기독교 영성교육의 중요성을 살펴보고, 이를 통하여 기독교 영성교육을 유도하는 바람직한 여가문화 제공의 필요성을 강조함으로써 부모와 교사, 그리고 현장의 교역자들이 아이들에게 삶과 종교가 분리되지 않는 풍성한 그리스도인의 삶을 전달할 수 있도록 기독교 문화 내에서의 여가의 중요성을 부각시키고자 하는 데 그 목적이 있다.

II. 어린이 여가문화

1. 여가

인간은 누구나 풍요롭고 자유로우며 행복하게 살기를 희망한다. 이는 정신적, 심리적, 사회적 자유로움 뿐 아니라 물질적 풍요를 모두 포함하고 있지만 반드시 경제력에 의한 행복만을 의미하고 있지는 않다. 바쁘게 살아가는 현대인들은 행복한 삶을 추구하기 위하여 자신들의 노동의 시간으로부터 벗어나 안락하고, 편안하며, 여유로운 시간을 갖기 원한다. 이것이 바로 ‘여가’라고 할 수 있다.

협의를 여가는 ‘남는 시간’, ‘겨를’, ‘틈’ 등의 시간적 개념을 포함하지만 이것만으로는 여가의 모든 것을 설명할 수 없을 것이다. 여가는 단순한 시간을 넘어 하나의 문화를 형성해 나가고 있다. 동시대 사람들이 추구하고 공감하며, 기대하고 공유하는 것, 즉 여가는 문화에 영향을 받으며, 문화는 여가에 영향을 받아 형성되는 것이다(Chick & Dong, 2005).

그렇기 때문에 ‘여가’의 개념에 대한 정의는 한 마디로 정의되기 어려울 뿐 아니라 여러 사회학자에 의해 다양하게 정의되고 있다. 하지만 일반적으로 여가는 시간적, 활동적, 상태적 의미로 분류하여 그 정의를 내릴 수 있다. 먼저 시간적 개념의 여가라 하면 일이나 그 밖의 의무적인 활동에서 벗어난 자유로운 시간으로 주로 노동시간이나 생명유지에 필요한 생활 필수 시간 등을 제외한 나머지 시간을 의미한다. Bucher, Shivers & Bucher(1984)는 이러한 자유시간이 경제적 소유, 기계문명의 발달, 지연, 제재나 강요된 무위, 은퇴 및 과업 수행의 결과로 발생한다고 하였다. 그러나 아무리 많은 자유시간이 허락된다 할지라도 이 시간의 무게감이 책임감이나 부담감으로 작용하여 참 자유함을 얻지 못한다면 이는 여가로서의 진정한 경험을 제공받지 못하게 되는 것이다.

다음으로 두 번째로 활동적 여가라 함은 시간적 개념의 자유 시간에 행해지는 모든 활동들을 의미한다고 볼 수 있다. Dumazedier(1967)는 여가를 개인이 직장·가정·사회 등의 의무로부터 벗어났을 때 휴식이나 기분 전환 혹은 이익과는 무관한 지식이나 능력의 양성, 자발적인 사회 참여, 자유로운 창조력의 발휘 등을 위해서 자발적으로 행하는 활동의 총체라고 정의하면서 자아성취나 자기표현을 위한 여가활동에 참여할 때만 진정한 여가를 경험할 수 있다고 강조하였다(함정은, 1998: 86 재인용).

끝으로 상태적 혹은 경험적 관점에서의 여가란 여가 참여자의 심리적·정신적 상태를 주관적으로 정의하는 방법을 말하는 것으로서 그 양적인 측면 뿐 아니라 질적인 측면까지도 고려되어야 함을 설명하고 있다. 아리스토텔레스는 여가가 존재상태(state of being)로서 레저 그 자체를 위해 행해지는 사색, 예술, 삶의 찬미 등과 같은 활동임을 강조하면서 여가의 본체는 마음의 상태에 달려있다고 주장하였다.

종합해보면 여가란 남는 시간에, 자기가 하고 싶은 활동을 하여, 마음의 기쁨과 만족을 느끼는 신체적, 심

리적, 사회적 영역의 모든 조건을 포함하는 총체적인 문화 형태라고 할 수 있을 것이다.

사람은 누구나 놀고 싶어 하고, 휴식하고 싶어 하며, 즐기고 싶어 하지만 그러기 위해서는 여가에 대한 충분한 인식과 정보의 습득 및 방법의 터득이라는 필수과정을 필요로 한다. 이를 통해 자기표현의 한 형태로서의 긍정적이고 적극적인 여가를 활용할 수 있게 되는 것이다.

2. 기독교인의 여가

여가를 기독교적 관점에서 볼 때 역시 여가는 단순한 자유 시간(free time)이 아니라 자유정신(free spirit), 자유 의지(free will)를 의미하며 우리의 일상으로부터 심리적 해방을 가능하게 하는 신의 은총에 대한 감사의 마음과 평화의 상태를 말한다고 볼 수 있다(김광득, 1997). Pieper(1963) 역시 여가를 정신적이고 영적인 상태 즉 마음의 상태로 받아들이면서 이는 단순히 외재적 요인들의 결과 또는 휴일, 휴가 등과 같은 시간적 개념의 범위를 넘어선다고 말하였다. 이와 같이 여가는 시간이나 활동 내용의 범위를 넘어서 훨씬 더 영적인 범위에 까지 이른다고 할 수 있다. 그런 점에서 볼 때, 기독교인들에게 여가는 주일 혹은 일요일이라는 시간적 개념을 벗어나 성경에서 말하는 ‘안식일(Sabbath)’의 의미를 내포하고 있다고 말 할 수 있을 것이다.

성경에서 안식일은 유대인들이 휴일로 지키는 토요일을 말하는 것으로 히브리어 샤밧(Shsbath)은 ‘쉬다’, ‘중지하다’라는 뜻을 어근으로 한다. 안식일의 기원은 하나님께서 6일간의 창조사역을 마치고 제 칠일째 되는 날에 안식하신 것에서 유래하는데(창 2: 1-3), 특별히 안식일은 하나님께서 사람을 위해 만드신 것으로 이 날은 영적이고 정신적인 필요는 물론 우리의 전인적이며, 신체적인 요구까지 충족되는 날이었다(출 23:10-12, 막 2:27). 이처럼 인간은 하나님의 임재 가운데 있을 때에 진정한 안식을 누리며, 그리스도의 일을 할 때에 진정한 쉼을 얻게 되므로(마 11: 29), 우리에게 늘 안식일을 소망하면서 하나님의 뜻이 이루어지도록 열심히 살아가라는 의미를 담고 있다(하용조, 2001: 417).

천지와 만물이 다 이루어지니라 하나님이 그가 하시던 일을 일곱째 날에 마치시니 그가 하시던 모든 일을 그치고 일곱째 날에 안식하시니라 하나님이 그 일곱째 날을 복되게 하사 거룩하게 하셨으니 이는 하나님이 그 창조하시며 만드시던 모든 일을 마치시고 그 날에 안식하셨음이니라(창 2: 1-3)

이처럼 성경에서도 ‘안식’에 대한 개념을 이야기하고 있는 것을 볼 때, 인간은 모두 고단한 삶에 대해 없어서는 안 될 필수 불가결한 요소로서의 ‘쉼’을 만끽할 수 있어야 하는 것이다. 하나님은 인류에게 ‘쉼’이라는 축복을 주셨다. 그러므로 성경은 안식일을 생명의 탄생과 삶의 유지를 위해 필요하다고 생각되는 모든 일상적인 일들을 멈추고 우리의 생명과 삶이 어디에서 기원하며 어떻게 유지되어 왔는지를 생각하고 성찰하라는 하나님의 초청임과 동시에 명령이라고 말하고 있는 것이다(류호영, 2002).

바로 이러한 관점에서 여가와 안식일의 개념이 좀 더 분명해짐을 알 수 있다. 앞에서 언급한 바와 같이 여가의 시간적 개념이 생명유지에 필요한 시간 이외의 시간이라는 것과 성경에서 말하고 있는 안식일의 의미가 생명과 삶의 유지를 위해 필요하다고 생각하는 모든 일을 멈추고 안식하라는 것을 볼 때 ‘안식’과 ‘여가’의 의미가 일맥상통하고 있음을 알 수 있다.

이에 기독교인의 여가에 대한 개념을 좀 더 확장해서 생각해본다면 주일(일요일)에 모든 삶의 일과들을 내려놓고 하나님 앞에 경건하게 예배하고, 평안한 휴식을 취한다는 것 뿐 아니라 일상생활(주중) 가운데에서도 세속적인 삶에의 관심보다 안식일의 근본정신인 자비와 긍휼을 베풀며 하나님을 섬기는 자세로 살아가는 것, 그리고 그 안에서 참 평안과 기쁨을 누리는 것 이것이 곧 기독교인이 여가를 대하는 기본 태도가 되어야 하며

이러한 습관이 나아가 곧 여가문화가 되어야 한다고 생각된다.

한편, 기독교 내부적인 관점에서 살펴 볼 때 교회를 우리가 우리의 영성을 지키기 위한 가장 기본적인 생명 유지 장치라고 본다면 교회 밖의 세계는 생명유지를 위해 필요로 하는 교회를 내려놓고 우리가 안식해야 하는 곳이라고 볼 수 있을 것이다. 다시 말해 생명유지를 위해 가장 중요하고 반드시 필요한 모든 일을 “A”, 그 외의 일(여가)을 “B”라고 할 때, 교회 내에서 가장 중요하고 영적인 민감성을 유지하게 하는 예배와 기타 교회의 모든 일은 “A”, 그리고 그 외의 일(즉 교회 밖의 일, 예배 이외의 일)은 “B”라고 한다면 곧 교회 밖의 일이나 예배 이외의 일이 여가가 된다는 것이다.

13세 이상의 남녀를 대상으로 ‘앞으로 하고 싶은 여가활동 조사’를 실시한 통계청(2011)²⁰⁾의 자료에서 보면 여가활동의 종류에 ‘종교활동’이 포함되어져 있는 것을 알 수 있다. 이를 기독교인 대상의 설문조사로 바꾼다면 그 여가의 범주 안에는 ‘종교활동’ 대신 ‘세상활동’이 들어가야 하는 것은 아닌가?

즉, 교회가 우리의 기독교적 삶을 위한 필수적인 영역이라면 그곳으로부터 벗어난 교회 밖의 세계가 곧 우리에게 여가가 되어준다는 것이다. 교회 밖의 세상을 안식 혹은 여가라고 강조하는 것은 시간적 개념, 활동적 개념, 공간적 개념이 아니라 상태적 개념 및 경험적 개념에 따른 논리이며, 안식일의 본질인 자비와 긍휼을 실천할 수 있는 대상이 있는 곳이라는 차원에서의 의미라고 할 수 있다.

그렇다고 교회 밖에서 일어나는 쾌락과 유희와 유희와 놀이를 통해서 그 곳에서 심리적, 정신적, 영적 안정을 찾으라는 것이 아니라 세상에 있는 비 기독교인들을 향해 그들에게 자비와 긍휼-안식의 본질이라는 차원에서-을 베풀어서 우리가 참다운 안식, 참다운 여가를 경험하게 된다는 것이다. 그들에게 그리스도의 사랑을 전함으로써 우리가 진정으로 하나님의 은총에 감사하며 마음의 평안을 얻을 수 있게 된다는 것이다.

교회는 우리의 영적 안정장치이다. 그러므로 우리는 더 이상 안락한 곳에서 보호만 받고 있을 것이 아니라 안전한 집에서 벗어나 좀 더 성숙된 모습으로 교회 밖에서의 역동적인 안식을 즐길 필요가 있을 것이다.

안전을 무시하고 뛰쳐나오라는 것이 아니라 교회의 연장선으로서 자아실현, 자기성취의 목표를 이루기 위해 하나님의 성전인 우리 몸과 함께(고 3: 16) 교회 밖으로 나오라는 것이다.

다시 말해 우리는 교회 안에서 우리 공동체들만의 축제를 벌일 것이 아니라 공동체 밖을 향해 그리스도의 향기를 드러내는 축제를 벌일 수 있어야 한다는 것이다. 교회 안에서 만의 삶이 기독교인으로서 우리의 모든 삶이 아니라 교회 안과 밖에서 모두 동일하게 하나님이 원하시는 삶을 살아내는 것, 교회 안에서 거룩한 믿음을 지킬 때에도, 그 믿음의 경건한 생활을 멈추고 나아온 세상에서도 동일하게 기쁨으로 춤출 수 있도록 하는 것, 이것이 바로 기독교인들의 여가에 대한 자세이며, 이를 통해 참다운 기독교 여가문화를 형성하게 될 것이다.

교회에서 나오면 긴장이 풀리고, 구속성이 약해져서 자유로이 행동할 수 있게 된다. 시간적인 개념으로 보자면 이것이 곧 ‘여가’가 되겠지만, 이것이 일탈적인 행동으로 이어진다면, 이는 여가가 아니라 방종이 되고, 나아가 하나님의 구원의 역사를 거스르는 반 기독교적 결과를 낳고야 말 것이다. 교회에서는 말씀을 듣고, 헌신을 하며, 거룩하게 예배드리고, 친절하고 따뜻한 교제를 나누지만 교회 밖에서는 그렇지 못하다면 이는 진정한 기독교인의 모습이라고 할 수 없는 것이다. 이와 같은 그리스도적 삶은 기독교 영성교육은 우리 각자가 서 있는 삶의 자리에서도 늘 실천되어야 하는 것이다.

이에 여가시간에도 하나님의 뜻을 실천하고 이를 통하여 삶의 만족을 느끼며, 자아실현과 자기성취의 기쁨을 느낄 수 있는 기독교 여가문화의 구성이 시급하다고 사료되는 바이다.

20) <http://kostat.go.kr> 통계청 2011년 사회조사결과에 의하면 “앞으로 시간적, 경제적 여유가 생긴다면 여가시간에 가장 하고 싶은 것은”이라는 질문에 13세 이상의 인구의 43.4%가 여행을 원하였고, 다음은 문화예술관람 9.5%, 스포츠활동 8.1%, 자기개발 7.1%의 순으로 나타났으며 13-19세에서는 여행 28.3%, 기타(TV시청, 스포츠관람, 컴퓨터게임, 봉사활동 등) 19%, 문화예술관람 16%, 스포츠활동 10.3% 등으로 나타났다. p. 35.

3. 어린이의 여가문화

건강한 여가 활동은 즐거움을 통해 아동들에게 심신의 안녕감을 줄 수 있을 뿐 아니라 개성의 신장이나 창조적 활동을 가능하게 하고 나아가 삶의 만족도를 높이는 데 긍정적인 영향을 미치게 된다. 실제로 아이들은 평면형의 주입식 교육보다는 움직이고, 체험하고, 경험하면서 자연스럽게 지식을 습득하게 되고 이를 통해 자신의 가치를 발견하고 자존감을 높이게 되며 주변과 이웃에게 필요한 사람으로 성장해 나갈 수 있게 된다.

더욱이 초등학교 시기는 감수성이 민감한 시기로서 외부환경으로부터 제공되는 어떠한 정보라도 이를 빠르게 습득할 수 있으며, 독립성이나 의존성, 공격성이나 협동성, 능동성과 수동성이 동시에 나타나면서 자신의 성격유형을 형성해 나가게 되고(김진곤, 2008: 19), 또래집단과의 만남을 통해 다양한 사회적·문화적 환경의 영향을 많이 받게 된다. 이처럼 사회적 환경의 범위가 확대됨에 따라 접하게 되는 친구, 책, 인터넷 및 다양한 대중매체들은 아동의 의지나 판단과는 관계없이 주변 환경과 무수한 관계를 맺어가게 된다.

또한 이 시기의 어린이들은 신체발달이나 감각운동 발달의 기초 위에 습득된 운동 기술을 보다 효율적으로 사용할 수 있는 능력을 배우고 익히며, 인지적 측면에 있어서도 지각정보를 유아기에 비해 훨씬 논리적인 방법으로 훌륭하게 조직화시킬 수 있게 됨으로 새롭게 얻어지는 정보들의 인과관계에 근거하여 효율적인 판단을 할 수 있게 될 뿐 아니라 새로운 기준을 만들 수 있을 만큼 괄목할만한 변화가 일어나는 시기이다(김경희, 2001: 192).

특히, 아동기는 생활의 중심이 가정에서 학교로 옮겨지면서 사회적 환경이 더욱 넓어지게 되어 부모나 가족 구성원 이외의 환경에서 더 많은 영향을 받게 되는데 이 때 주변의 교사나 부모 또는 다른 의미 있는 성인들과의 동일시 과정을 통해 개인의 성격이나 인성을 발달시켜나가게 됨으로써 사회적 도덕적 발달이 현저하게 나타나게 되기도 한다.

그러므로 아동들에게 자신들의 고유한 발달 수준에 적합한 여가형태를 제공하고, 이를 습득하는 방법과 기술을 이해시키며, 새롭고 다양한 여가를 경험하게 함으로써 여가에 대한 분명한 인식을 돕도록 하는 것은 아동들의 삶의 질을 향상시키고, 나아가 바람직한 여가문화를 확립하는데 매우 중요한 요소가 될 것이다.

이러한 발달과정에서 아동들이 경험하는 건강한 여가의 기회는 타인과의 상호경쟁과 협력관계에 대한 올바른 이해와 태도를 형성할 수 있도록 도와주며 나아가 건강한 사회인으로서 성장할 수 있는 근간을 마련할 수 있게 해 주는 것이다. 즉, 어린 시절의 여가 경험은 정신적, 신체적으로 미성숙한 아동들에게 그들의 심신발달의 기회를 제공하고 위안과 활력을 주며, 자기실현과 자기성취의 기회를 제공해 줌으로써 아동들이 성장한 이후에도 유쾌한 경험의 기억과 함께 삶에 긍정적인 태도를 가질 수 있도록 도와주는 것이다.

Sofranko & Nolan(1972)은 아동기의 여가경험과 성인의 여가 행동 간의 상관관계를 알아본 결과 어린 시절의 여가 경험이 성인기의 여가 참여 수준에 직접적인 영향을 미친다고 보고한 바 있고(황성식, 2006: 12 재인용), Yoesting & Birkhead(1973) 역시 아동기와 사춘기에의 여가 경험이 성장한 이후에도 유의한 영향을 미친다고 보고하였다(황성식, 2006: 12-13 재인용).

한편, 2006년 한국문화관광정책연구원의 '2006 국민여가조사 발표 및 여가트렌드 분석' 결과에 따르면 우리나라 초등학교생들의 여가참가 목적은 '개인적 즐거움(56.1%)'이 가장 높게 나타났으며, 이어 '스트레스 해소(14.4%)', '건강(13.7%)' 등의 순서로 나타났다. 또한 학생집단의 주 여가활동 Best 10에는 'TV 시청(16.5%)', '게임(12.2%)', '음악 감상(8.6%)', '독서/만화책보기(7.2%)', '영화보기(5.8%)', '잡담/통화하기(5.8%)', '인터넷/채팅(4.3%)', '미니홈피관리(3.6%)', '축구(2.9%)' 등이 나타났는데(박세혁, 2010: 117), 놀라운 사실은 10개의 항목 가운데 7개 항목이 TV나 컴퓨터 등과 같은 전자기기와 함께 하는 활동이었고, 오직 축구 하나만이 신체활동에 포함되었다는 것이다.

이는 아동기에서 기대되는 결과라고 할 수 없을 것이다. 아동기는 유아기적의 신체적 특성에서 벗어나 체격

이 커지고 근육이 단단해지며, 기본움직임과 관련된 단순한 기술이 아닌 보다 복잡적이고 세련된 운동기술이나 근육의 협응 및 정교화 등의 발달 특성을 보이기 때문에 운동을 통해 자아와 자존감을 형성해 나가는 시기라고 할 수 있다. 그런데 이 시기의 아동들이 운동과 같은 동적활동보다 TV 시청이나 게임, 음악 감상 등과 같은 정적인 활동에 주로 참가하고 있다는 것은 아동들의 정상적인 발달에 역행하는 심각한 결과가 아닐 수 없을 것이다.

이렇게 본다면 아동들에게 더 많은 여가 시간을 제공한 주5일제 수업의 전면시행은 휴식과 안식의 시간을 제공했다기보다는 오히려 더 많은 게임과 더 많은 TV시청에의 시간 허락이라는 부정적인 결과를 가져온 것은 아닌가 하는 우려를 하지 않을 수 없다.

이러한 관점에 따라 어린이들의 바람직한 여가문화 확립을 위한 교회의 역할을 다시 한 번 조명해 보고자 한다. 교회는 주일학교 활동을 통해 예배, 말씀, 친교, 휴식, 봉사, 교육 등의 기본적 기능을 수행해야 하며, 나아가 어린이들의 영성이 풍성하게 성장하도록 도와줌으로써 어린이들이 예수 그리스도를 구주로 영접하고 신앙의 토대를 견고히 하며, 내면 깊숙이 온전한 하나님의 형상을 구체화할 수 있는 기초를 마련 해 줄 수 있어야 하는 것이다. 예배 중심의 교회적 역할이 주말 특히 주일에만 한정되어 있다면, 이제는 주중 사역으로 확대하여 우리나라 어린이들의 왜곡된 여가문화를 정립하고 그 방향을 제시 하는 가장 일선에 서 있어야 한다는 것이다. 뿐만 아니라 주 5일제 수업으로 인해 확장된 주말의 여가 시간에 어떻게 아이들을 교회 내로 아닌 신앙 안으로 이끌어 들여야 할지 이에 대한 심층적인 고민과 연구가 있어야 할 것이다. 이는 지금까지 한국교회가 추구해왔던 양적 성장의 목적만을 위한 ‘아이들 붙잡기’가 아니라 삶의 자리와 믿음의 자리가 구분 없이, 고단한 학업과 성적 또는 진학의 스트레스가 있는 세상의 자리가 아닌 하나님의 품 안에서 진정한 ‘안식’과 ‘쉼’을 경험할 수 있는, 즉 재창조를 위한 새 힘을 얻을 수 있는 혁신적인 ‘어린이를 위한 기독교 여가문화’를 확립해야 할 것이다.

Ⅲ. 기독교 영성교육

1. 기독교 영성교육

1990년대에 이르러서야 본격적으로 연구되기 시작한 ‘기독교 영성교육’은 기독교교육의 연구 분야 중 영성발달(spiritual development)과 관련된 영역으로서 최근 이에 대한 연구가 학계에서 활발하게 진행되고 있다. 이러한 기독교 영성탐구는 주로 심리학적 측면에서 탐구되고 있으며, ‘내세’나 ‘엘리트주의’와 같은 파편적 영성이해가 아닌 일상성을 기반으로 포괄적이고 통합적 영성을 추구하며 단순한 ‘영성훈련’의 방법을 넘어 ‘영성학’이라는 하나의 독립된 학문으로서 정초되어야 하는 노력을 시도하고 있다(손원영, 2009: 191).

일반적으로 기독교교육은 기독교적 교리와 삶의 방식에 기초하여 이와 관련하여 이루어지는 일련의 모든 교육활동을 의미하는 것으로서 성령의 역사 안에서 기독교교육이 이루어질 때에 영성이 발달하게 되며 그 궁극적 목표는 ‘그리스도를 닮아 가는 것’이다(권택조, 2009: 246). 또한 기독교영성의 핵심주제는 하나님과 인간과의 바른 관계성의 회복과 증진이고, 하나님과 인간과의 바른 회복은 매개자인 예수 그리스도에 의해 가능하기 때문에 예수 그리스도가 기독교 영성의 출발점이며(이숙중, 2001: 295) 기독교영성교육의 목표 역시 그리스도의 닮음에 초점을 맞춰야 하는 것이다.

지금까지 영성의 정의에 대한 일반적인 이해는 종교적인 차원을 넘어 ‘거룩하게 하는 것’이라는 개념으로 이해해 왔으나 대부분의 학자들은 영성이 ‘관계성에 기초하여 인간과 초월자의 관계에서 의식이 확장되

며, 삶의 본질을 찾으며, 창조적 행위의 결단을 통하여 구체적인 행동으로 표현되는 것'이라고 이해하는 것에 의견을 모으고 있는 상황이다(김난예, 2006: 190-191).

이러한 양상이 어린이에게서 나타날 때 영성은 '창조적 에너지'로 나타나게 되는데, 이러한 차원에서 볼 때 어린이 영성교육은 단순히 종교나 종파의 교리를 교육하는 개념이 아니라 그들 내면에 잠재되어 있는 민감한 창조적 에너지에 생명력을 불어넣어 어린이들 스스로 생명 근원의 원리를 깨달을 수 있도록 도와줄 수 있어야 하는 것이다(김난예, 2006: 186).

기독교에서 어린이는 하나님의 형상대로 창조된 하나님의 피조물이며, 종교적 존재로 이해되고, 완전한 인격체, 합리성을 지닌 존재, 순결성을 지닌 존재, 상호작용하는 존재로 이해되는 동시에 원죄를 가지고 있으므로 거듭남이 필요한 존재로서 예수그리스도를 통한 하나님의 형상을 회복하는 경험을 가져야 한다고 말하고 있다(강란해, 2003:165-168). 즉, 어린이는 죄의 속성만을 지닌 존재도 아니고, 그렇다고 선한 속성만을 가지고 있는 존재도 아니지만, 그 내면세계에 항상 선하게 될 수 있는 '거룩한 원칙'을 소유하고 있기 때문에 인간은 어릴 때부터 지속적인 영성의 개발과 성장을 통해서 성장할 수 있는 존재인 것이다(이숙중, 2001: 299).

정신 분석학자 스토어(A.Storr)에 의하면 많은 성인들이 어린 시절에 신비스러운 영적 경험들을 했다고 말하고 있으며, 로빈슨(E.Robinson) 역시 4000명 중 600명 즉 15%가 어린 시절에 영적경험이 있었다고 하였다(김난예, 2006: 195 재인용). 이와 같이 어린 시절의 영적경험은 매우 중요하며, 성장과정에서 이러한 경험이 소멸하지 않도록 도와주는 노력들이 필요하다.

성경은 누가복음 2장 52절의 말씀을 통해 예수님의 성장이 네 가지 차원에서 이루어지고 있음을 이야기하고 있다. 이 네 가지 측면은 곧 전인적 성장을 의미하는 것으로서, 우선 '지혜가 자라났다'는 것은 마음의 측면, 곧 정신적인 성장이 이루어졌다는 것을 의미하고, '키가 자라났다'는 것은 육체적 성장을 가리며, '하나님과 사람에게 더욱 사랑스러워 가시더라'는 것은 하나님과의 영적 성장과 사람과의 관계적 성장을 이루어갔다는 의미이다. 이러한 네 가지 측면이 고루 균형을 이루면서 건강한 성장을 해 나가는 것을 전인건강이라고 부르며(심영진, 2005: 1), 이 네 가지 측면이 균형을 이루지 않을 때 인간에게 다양한 문제가 발생하게 되는 것이다. 이와 같이 기독교영성은 하나님과의 관계성을 통해 형성되는 것이기에, 우리는 어린이들이 그리스도를 닮아가는 균형 잡힌 성장을 할 수 있도록 교육할 책임이 있는 것이다.

어린이 영성교육은 교회와 가정은 물론이고 학교나 사회 등 그 어떤 교육 환경에서라도 핵심 주제로 다루어 져야한다. 만일 어린이의 영성에 관심을 기울이지 않는다면 어린이는 불안하거나 감정적으로 미성숙한 어른이 될 것이며, 인생에 어떤 의미도 찾지 못한 채 무분별하게 살 수도 있을 뿐 아니라 인생의 지루함 속에서 방황하거나 인류의 평화나 복지에는 무관심하고 오로지 인간이 누릴 성공과 특권, 소유만을 중요시하는 편협하고 제한적인 어른으로 성장할 수 있기 때문이다.

한편, 제임스 파울리는 6세에서 12세 사이 학령기 아동들의 신앙발달 특징을 '신화적-문자적 단계'라 명명하면서 이 시기는 구체적 신앙의 단계로서 경험에 의한 환상과 실재를 구분하기는 하지만 아직 하나님에 대해서는 신인동형론적 이해를 가지고 있으며, 예수님은 착하고 선한 분, 교리에 대해서는 구원론적 입장보다는 도덕적·윤리적 측면으로 이해하는 성향이 나타난다고 하였다. 또한 신앙과 종교의 의미를 이야기해주는 부모나 교사들의 권위를 받아들이며, 주로 이야기나 드라마 또는 신화 등과 같은 방법을 통해 신앙을 이해하고 있다고 하였다(김희정, 2004: 16). 실제로 이 시기의 초등학생들은 선과 악을 구별할 수 있으며, 죄를 인식할 수 있을 뿐 아니라 자기의 죄에 대한 책임감을 가지므로 스스로 높은 기준을 정해놓고 옳은 행동을 하려고 노력한다. 또한 성경의 모든 중요한 주제들을 이해하는 데 어려움이 없으며, 이해한 것을 믿음으로 받아들이고, 주일학교에 나가는 것을 즐기면서 착하게 되는 것을 소망하며 기도할 수 있을 정도의 신앙을 갖기도 한다.

따라서 이 시기 아동들을 대상으로 기독교 영성교육을 시도하기 위해서는 전인적 성장의 기초 위에 영적,

신앙적 발달의 수준을 고려하여, 이 시기의 영성교육의 경험이 성장하는 동안 유지될 수 있도록 깊이 있고 체계적이며 유기적으로 구성되어져야 할 것이다. ‘즐거움’과 ‘만족’이라는 여가의 기본적 특성을 토대로 아동들의 흥미와 욕구 수준을 고려한 효과적인 프로그램이 개발되어져야 할 것이다. 그러나 여전히 기독교 문화 내에서 여가는 게으르고 나태하며, 무가치 한 것일 뿐 아니라 일탈과 같은 부정적이고 파괴적인 견해가 대부분이기 때문에 기독교 영성교육이 여가문화 가운데 자리 잡는 일은 여전히 어려운 일이 아닐 수 없을 것이다.

2. 기독교 영성교육의 현황

지난 120 여 년 동안 교회 교육은 일반교육의 형태와 흡사한 방식으로 개발, 발전되어 왔다. 주일학교 교사는 일반 평신도 중에서 헌신을 희망하는 자가 교사로 봉사하였고, 교재는 성경에 기초를 둔 공과를 개발하여 분반에서 공부하게 하였다. 그러나 공과는 성경을 지식 전달위주로만 전달할 뿐 신앙 자체를 형성할 수는 없다는 비판을 받고 있으며, 교회학교는 교회 안에 존재하는 학교로서 학생과 교사만 있지 실제로 신앙공동체 전체와의 유기적 상호작용은 활발하게 이루어지지 않고 있다(양금희, 2011: 404).

양금희(2011)는 “교회의 어린이 사역유형에 관한 연구”에서 어린이 사역을 학교모델, 축제모델, 영성형성 모델, 신앙공동체모델, 대안학교모델로 유형화하여 어린이 사역이 우리교회와 사회의 상황 그리고 개개 어린이의 특성과 관심을 고려하여 통전적으로 이루어져야 한다고 주장하였다.

실제로 2000년도 이후 한국 어린이 사역에 급속도로 퍼지고 있는 축제형 예배는 기존의 교회학교 형태가 어린이들의 흥미와 관심을 끌어들이지 못하고 침체되고 있다는 점에 특별히 착안하여 어린이의 문화적 코드에 맞는 의사소통의 수단을 사용하고, 놀이와 게임 등의 다양한 장치들을 마련하여 1차적으로는 어린이에게 재미와 참여를 유도하고, 궁극적으로는 어린이들의 영성을 개발하는데 목적을 두고 있다. 이에 현재 우리나라에서 활성화되고 있는 어린이 영성교육의 현황을 실제 프로그램 중심으로 살펴봄으로써 앞으로 여가문화로서의 기독교 영성교육이 자리매김하는데 효과적인 자료로 활용하고자 한다.

최근 한국 교회에서 적용되고 있는 축제형 예배는 ‘꿈이 자라는 땅(꿈땅)’, ‘메빅’, ‘왕왕’, ‘어와나’, ‘엔프렌즈’, ‘와우큐키즈’ 등이 있으며 이들을 중심으로 축제형 예배의 현황을 소개하면 다음과 같다²¹⁾.

(1) 꿈이 자라는 땅 : 온누리 교회 미국의 윌로우크릭 교회를 벤치마킹하면서 비슷한 컨셉트로 시행하였다. ‘꿈 땅’이라는 용어는 0-13세를 대상으로 하나님께서 주신 비전과 말씀이 역동적으로 이루어지고 끊임없이 약동하며 성장하는 터전 혹은 사람을 말하는 것으로, 여기서 ‘꿈’은 하나님께서 주신 비전·말씀이며, ‘땅’은 하나님께서 주신 나라·기업·사람을 의미한다. 프로그램에는 선교의 비전을 심어주는 공동체 훈련 프로그램인 ‘세계를 품은 아이들’, 정신지체장애 아동부서인 ‘사랑부’, 주중 영어놀이 프로그램인 ‘드림씨드’, 12-48개월 아기들을 대상으로 주중에 실시되는 ‘꿈 아이 놀이터(아기학교)’ 등이 있으며, 연간 프로그램으로 5월과 9월 전후에 ‘어린이 성령집회’, 12월 성탄전도집회로서 ‘어린이 맞춤전도집회’, 7-8월 여름캠프로 ‘Adventure’ 등을 진행한다. 가정과 연계된 프로로 ‘부모와 함께하는 회복집회’를 년 2회 진행, ‘부모와 함께하는 놀이여행’, ‘가정축제가 있으며 교사훈련프로그램으로 JUMP가 있어 어린이 성장이해 등 교사로서의 기본 자질을 교육받게 된다.

21) 현황에 관한 자료는 천영섭(2011), 양금희(2011), 강성룡(2010)의 논문과 인터넷자료를 주로 활용하였다.

(2) 메빅 : 메빅은 일본 홋카이도도 삿포로의 우치코시 곤베이 목사에 의해 시작된 프로그램으로서 우리나라에는 1997년 노원구 중계동의 삼일교회(정화영목사)에 의해 소개되어 현재 널리 보급되어 있다. 메빅은 메빅은 MEmory, BIble, Game의 약자로서 말씀을 암송하여 생활 속에서 실천하고, 설교, 설교성경공부, 찬양, 기도를 중심으로 한 강력한 예배를 드리고 즐겁고 신나는 놀이를 예배에 접목한 형태이다. 스페셜 메빅은 주일예배에 이루어지는 메빅을 의미하며, opening song→ 게임(1~2개의 게임 후 시상, 15-20분)→ 찬양(15-20분)→ 헌금→ 기도→ 설교(10-15분)→ 깜짝맨(7분, 광고와 암송을 복습하기 위한 목적)→ 분반공부(교재를 사용하지 않고 교사와 어린이의 경건일지 교환)의 순서로 진행된다. 이 프로그램은 어린이의 발달특성에 맞춘 프로그램이며, 게임으로 흥미를 갖고 능동적으로 참여를 유도함으로써 영적성숙과 제자가 되게 하며 사회성을 갖게 하는 프로그램이다. 그러나 단점으로는 교사들의 준비가 지나치게 많고, 어린이들의 기대 부흥을 위해 철저한 연습을 거쳐야 하며, 막대한 재정지원이 필요하다. 한편, 게임을 단순한 오락프로그램의 하나로 생각하거나 지나친 승부욕에 대한 갈등이 유발될 수도 있으며, 단순한 오락프로그램의 하나로 생각할 수 있다.

(3) 윙윙 : 삼일교회에서 90년대 초반 ‘한국메빅스쿨’이라는 이름을 걸고 메빅의 축제적 예배로 시작하였다가 2003년 메빅 예배에 주중 사역인 어린이 셀을 접목하여 윙윙이라는 명칭으로 개발, 보급을 시작하였다. 대그룹 사역과 소그룹 사역으로 나뉘며 대그룹 사역에는 윙윙축제예배와 윙윙캠프가 있고 소그룹사역에는 윙윙어린이 셀과 윙윙 전인적 양육시스템이 있다.

윙윙은 독수리 날갯짓을 가리키는 의성어로서 ‘교회 안에 교회’라는 표어로 ‘두 날개로 비상하는 건강한 교회’의 모토를 가지고 있다. 프로그램은 교사기도회→시작선언과 오프닝→ 게임과 캐릭터→ 예배선언과 찬양→ 경배와 통성기도→ 헌금→ 성구낭송과 설교(15-20분)→ 찬양→ 주기도문과 축도→ 광고→ 시상(새 친구 소개)→ 추천과 마지막인사→ 분반모임(설교시간의 성경본문)으로 되어 있다.

윙윙 프로그램의 특징으로는 활동적인 찬양과 율동, 신나는 게임과 캐릭터를 통해 어린이가 즐거워하는 예배로서 영감이 넘치는 예배이며, 교사와 어린이 리더가 예배의 모델이 되어 드린다. 어린이의 문화와 정서, 신체리듬에 맞는 예배이다. 또한, 예배의 4요소 즉 말씀, 찬양, 기도와 헌금이 훌륭하게 조화를 이루어져 있으며, 공동체가 철저히 준비하는 예배이고, 믿지 않는 어린이들도 교회에 오도록 만드는 예배이다. 그러나 단점으로 예배의 4요소가 균형을 이루지 못하기 쉬우며 예배가 지나치게 재미 위주로 갈 수 있다는 것, 그리고 교사확보가 힘들며 지속적으로 새로운 게임을 만들어내기 어렵다.

(4) 와우큐키즈 : 미국의 Metro Ministry와 영국 Branch Klub에서 영향을 받아 2002년 낮은 울타리에서 기획한 축제적 예배프로그램으로 한국적 상황과 어린이의 문화코드에 맞게 변형하였다. 하나님과의 관계회복, 기쁨의 회복, 감동의 회복, 하나님의 형상회복, 어린이의 문화적인 감성코드로 접근한 예배로서의 목표를 가지고 있다. 현재는 350여개의 정회원 교회에 교재와 자료를 지원한다. 와우큐키즈는 오프닝준비와 프리게임→ 카운트다운과 깜짝맨 등장→ 사회자인사→ 양팀 리더소개와 규칙소개→ 시작기도→ 요절 암송과 찬양시간→ 게임시간(본격적 팀대항 2-3개 게임,)→ 침묵시간과 침묵의 시간 안내→ 드라마와 실험→ 동화→ 마무리설교와 결단의 시간→ 헌금과 헌금기도→ 시상과 광고→ 주기도문과 암송→ 축복하며 파송의 순서로 진행된다. 프로그램의 특징으로는 아이들이 적극적으로 참여하는 예배, 아이들을 최대한 많이 칭찬해주는 예배, 한주에 한 가지 메시지 강조 전달 등을 통해 놀라운 집중력을 이끌어내는 예배이다. 잠재력을 일깨워 꿈을 갖게 하는 예배이다. 짧은 평가시간(5-10분), 매달 새로운 교재 개발, 순수 창작 율동과 챗트, 학습지를 이용한 가정방문이다. 하지만 예배의 대상이 분명하지 않다거나, 어린이들이 쉽게 산만해지기 것, 그리고 훈련된 교

사의 필요와 많은 재정 지출 필요 및 소외된 어린이가 생길 수 있다는 단점이 있기도 하다.

(5) 어와나 : 1940년대 미구 시카고의 North Side Gospel Center에서 처음 개발되어 50년대부터 본격적으로 조직화되어 미국 안에서 빠른 속도로 확산되어 현재 10,400교회가 되었다. 전 세계 109개국에 지부를 두고 실시되고 있는 프로그램이다. '부러울 것이 없는 인정된 일꾼'이라는 뜻으로 딤후2장 15절의 말씀을 영어성경의 첫 글자를 따서 만든 이름으로 유아부터 청소년에 이르기까지 다양한 연령층을 대상으로 하며 놀이적 요소로 어린이들을 동기유발하고, 이를 바탕으로 성경암송과 교리적인 요소들을 가르치는 프로그램이다. 게임40분→ 핸드북시간40분(암송) →교제시간40분(시상과 암송)으로 구성되어 있다.

특징은 복음중심, 성경암송중심이라는 것과 게임, 시상 등으로 재미를 유발하는 것, 그리고 지도자양성, 지도자훈련프로그램이라는 것이다. 한편 시간이 너무 길고, 찬양과 기도, 설교와 응답, 감사와 헌신이 없이 처음부터 끝까지 게임의 형식을 지니고 있어서 분명한 예전 없는 프로그램이 되기 쉽다는 것, 그리고 게임과 시상으로 인해 지나친 경쟁을 유발할 수 있다는 것이 단점이다. 교제시간은 소그룹모임의 형태이다.

(6) 엔프랜즈 : 1997년 삼일교회에서 시작했던 메빅이 왕왕으로 바뀌어 독자적인 행보로 들어가면서 2001년도에 메빅 사역의 허가권을 가지고 진행해오던 곳이 명성교회이다. 명성교회는 2006년에 메빅의 한국 토착화 형태로 개발된 엔프랜즈를 시작하였다. 엔프랜즈는 어린이 예배를 위한 찬양, 율동, 드라마, 성경학교 세트 등 주일학교를 위한 자료를 제작하고 있으며 가장 한국적이고도 세계적인 음악, 율동, 영상, 교재 등을 내놓고 있다. 엔프랜즈는 하나님중심, 관계중심의 사역, 교회중심의 사역, 어린이들의 신앙과 인격을 중시하는 사역을 실천한다. 엔프랜즈는 카운트다운→ 게임→ 찬양과 율동→ 신앙고백→ 경배찬양→ 기도→ 말씀암송→ 찬양단 찬양→ 드라마(깜찍맨)→ 찬양→ 설교→ 헌금→ 주기도문→ 광고→ 분반공부의 순서로 진행된다. 이는 경험하는 예배, 참여하고 상호작용하는 예배, 영상을 적극 활용하는 이미지와 은유로의 예배 및 관계가 살아 있는 예배라는 특징을 지닌다. 한편, 교사의 준비가 지나치게 많고, 교사확보의 문제가 있으며, 왕왕, 메빅 등과 유사한 형식을 갖고 있어 비슷한 측면의 단점들이 많이 발생된다.

지금까지 살펴본 결과 특이할 만한 것은 첫째, 우리나라에 널리 보급되어 있는 많은 축제형의 어린이 영성 프로그램들이 대부분 외국의 프로그램에 의존하고 있다는 사실이다. 이는 우리나라 아이들의 정서나 신체적, 정신적 발달 수준 및 욕구가 다르다는 점에서는 간과해서는 안 될 부분일 것이다. 따라서 우리나라 어린이들의 발달 수준과 심리적, 사회적 특성을 고려한 한국적인 프로그램의 세계화를 위한 노력이 필요할 것이라 사료되는 바이다.

둘째, 대부분의 활동이 아이들의 특성을 고려하여 게임이나 놀이 위주의 프로그램으로 구성되어져 있다는 것이다. 이는 놀이로서 삶의 원리와 법칙을 깨달으며 놀이를 통해 사회성과 또래 관계를 형성하는 이 시기의 아이들에게 매우 효과적이고 도움이 될 만한 내용이라고 보인다. 하지만 게임이나 놀이 구성에서 늘 잊지 말아야 할 것은 이를 통해 지나친 승부욕을 불러일으킨다거나, 좌절감을 갖게 한다면 이는 하나님의 말씀에 순종하는 결과가 아닐 것이다. 경쟁적인 프로그램을 만들어 놓고 경쟁적이지 않도록 사용하는 것 보다는 신체적 활동 프로그램을 개발하되 경쟁적이기보다는 상호보완적, 협동적 방법을 통해 상대를 배려하고 섬기는 모습을 배워가도록 구성하는 것이 더욱 성경에 기초를 둔 어린이 기독교 영성교육의 프로그램이 될 것이라 여겨진다.

셋째, 현재의 프로그램들은 일부 원하는 아이들만을 중심으로 이루어지고 있다는 것이다. 보다 폭넓은 기독교 영성교육 프로그램으로 성장하려면, 그리고 모든 아이들에게 다양한 기독교 여가문화에의 참여의 기회를 확대하기 위해서는 그 대상이나 참여 방법에 다양한 장치를 설치하여 혹시라도 가정이나 경제, 그 이외의 개

인적 문제들로 인해 소외되는 아이들이 없도록 하는 노력이 필요할 것이다.

넷째, 너무 많은 재정을 필요로 한다는 사실이다. 프로그램에 참여하기 위해 아동이나 운영하는 교회에서나 많은 비용을 감당해야 한다는 것은 실로 큰 부담이 아닐 수 없다. 또한 비용부담의 문제로 인해 참여의 기회를 박탈당하거나 작은 분쟁 등의 문제가 발생한다면 교회가 교회적 사명을 다한다고 볼 수 없을 것이다. 무슨 프로그램이든 재정은 매우 중요한 요소 중의 하나임에 틀림없다. 하지만 너무 많은 비용의 지출을 감수하면서 프로그램을 유지해야 하는 이유는 무엇인지 깊이 생각해볼 필요가 있을 것이다. 동일한 프로그램을 마치 경쟁적으로 이 교회, 저 교회 동일하게 설치하며 알게 모르게 상대적 우월감을 갖게 되는 것은 아닌지 생각해봐야 할 것이다. 비용은 교회의 역할과 소명 감당의 최소의 가치일 것이다.

다섯째, 시간의 문제이다. 여기에서는 시간의 문제를 여가문화 확산의 측면에서 고찰해보고자 한다.

제시한 프로그램들은 각 교회마다 각각의 여건과 상황에 따라 프로그램 운영 시간은 자율적으로 운영되는 것으로 보인다. 특히, 주말 사역 뿐 아니라 주중 사역으로까지 그 범위를 확장시켜 삶과 신앙이 연결될 수 있도록 하는 방법은 매우 바람직하다고 여겨진다. 교회와 삶이 하나가 되어 교회에 있어도 예배, 교회 밖에 있어도 예배의 삶을 실천할 수 있도록 하는 것이 진정한 기독교 영성교육의 목적이 되어야 할 것이다.

이처럼 한국 교회 곳곳에서 어린이 기독교 영성교육을 위한 다양한 프로그램이 시도되고 있다는 것은 무엇보다 긍정적인 일이고, 앞으로 한국 기독교의 미래를 이끌 차세대 주역들을 교육시키는 근간을 마련한다는 측면에서 매우 희망적이고 의미 있는 일이라 생각된다.

궁극적으로는 이러한 프로그램들이 보다 다양하고 폭넓게 개발되어 그것이 어린이 여가문화의 하나의 트렌드를 형성할 수 있게 되기를 바라는 바이다. 여가 시간을 이용하여 어린이 기독교 영성교육에 참여하였더니 영성이 좋아졌고, 영성이 좋아지니 여가 시간에도 더욱 경건하고 건강하며, 기쁨과 평안이 넘치는 신체적, 정신적, 사회적, 영적 건강의 상태를 유지할 수 있게 하는 것, 이것이 곧 어린이 여가문화와 기독교 영성교육이 공유하며 나아가야 할 길이라 사료되는 바이다.

IV. 결론

최근 주5일제 수업의 전면 시행으로 인해 중고등학생보다 상대적으로 많은 시간이 확보된 초등학생의 경우 여가 시간활용에 대한 적극적인 대안이 필요한 실정이다. 이러한 상황에서 경제나 가족 및 기타의 문제 등으로 가족으로부터 적절한 보호를 받지 못하고 있는 아이들은 또래 친구들과 어울려 반사회적 비행행동을 일삼으면서 자신들의 삶을 피폐하게 만들어가고 있다. 특히 과거와는 달리 문제행동을 갖는 아동들의 연령이 점점 낮아질 뿐 아니라 문제행동의 유형 또한 매우 심각하고 비인간적인 형태로 흘러가는 등 우리 사회의 심각한 문제로 대두되고 있다.

이에 종교적 지도자적 위치에 서 있는 교회가 이러한 문제 상황에 대해 적극적 대안을 모색하고 긍정적인 방안을 마련한다면 사회적 문제 해결은 물론이고 오늘날 위상이 떨어진 한국교회의 본 모습을 찾아가는 데 매우 의미 있는 일이 될 것이라 여겨지는 바이다.

우리는 여가를 삶이나 노동, 경제활동 등으로부터 분리된 막연하게 남는 시간이나 쉬는 시간처럼 생각하고 있지만 사실 여가라는 것은 이렇듯 시간의 개념을 뛰어넘어, 그 시간에 이루어지는 활동이나 상태 경험 등을 모두 포함한 문화적 특성이라 할 수 있을 것이다.

따라서 교회는 아동들을 대상으로 교단의 교리를 전달하기 위한 교육의 목적에서 벗어나 아이들의 심신의 문제를 함께 공감하며, 위로와 격려, 그리고 기쁨과 만족을 줄 수 있는 공간과 시간, 프로그램 등을 제공해주

어야 하는 것이다. 이를 통해 어린이들은 삶과 분리되지 않은 신앙의 본모습을 발견하게 될 것이며, 이렇게 양육되어진 어린이들은 성인이 된 이후에도 그들의 삶에 풍요로운 여가를 적용할 수 있는 기술과 방법을 배우고 익히게 되어 궁극적으로는 자신의 삶의 질을 향상시키는 지혜를 갖게 될 것이다. 즉, 뛰어야 할 때 뛰지 못하고, 놀아야 할 때 놀지 못하며, 쉬어야 할 때 쉬지 못하는 아이들에게 ‘잘 쉬’의 방법을 통해 ‘잘 성장’하는 길을 알려줄 수 있어야 할 것이다. 어린이는 놀면서 배운다. 교회마저도 제도권 교육의 방법과 동일한 패턴으로 아이들에게 심 없는 전진을 독촉한다면 아이들은 과연 어디에서 그들의 진정한 안식을 누릴 수 있게 될 것인가?

어린이들에게 ‘교회 중심의 여가 활동’이라는 것은 교회라는 물리적, 공간적 환경 안에서 일어나는 여가 활동만을 의미하는 것이 아니다. 또한, 교회가 어린이들에게 여가의 기회를 제공하지는 제안은 아동들에게 무언가를 해야만 하는 프로그램만을 무한 제공하지는 것도 아니다. 이미 프로그램은 너무 많다. 많은 교회들이 과도하다 싶을 만큼의 프로그램의 홍수 속에서 살고 있다. 외적으로 만나는 프로그램의 형태가 아니라 참다운 쉼 속에서 갖게 되는 진정한 휴식, 그리고 그 휴식과 평안의 상태에서 하나님과의 관계에 깊이 들어감으로써 삶과 신앙이 하나가 되고 나아가 실천하는 신앙인의 모습을 찾아가도록 하는 것, 그것이 곧 기독교 어린이 여가문화의 궁극적인 방향점이 될 것이다. 이에 우리 모두는 우리의 아이들에게 성경에서 이야기하고 있는 이런 세상이 구현될 수 있도록 노력해야 할 것이다.

그 때에 이리가 어린 양과 함께 살며 표범이 어린 염소와 함께 누우며 송아지와 어린 사자와 살진 짐승이 함께 있어 어린 아이에게 끌리며 암소와 곰이 함께 먹으며 그것들의 새끼가 함께 엎드리며 사자가 소처럼 풀을 먹을 것이며 젖 먹는 아이가 독사의 구멍에서 장난하며 젖 뎀 어린 아이가 독사의 굴에 손을 넣을 것이라 내 거룩한 산 모든 곳에서 해 됨도 없고 상함도 없을 것이니 이는 물이 바다를 덮음 같이 여호와의 아는 지식이 세상에 충만할 것임이니라(사 11:6-9)

한편, 기독교 영성교육은 기독교교육의 범주에서 특히 영성발달(spiritual development)과 관련된 영역으로서 이 또한 어린 시절의 영적체험 및 경험이 이후 성장기에도 중요한 영향을 미치고 있음을 확인할 수 있다. 따라서 어린 시절의 영성교육은 반드시 필요하며 단순한 차원에서의 영성훈련을 넘어 신앙발달 수준에 따른 전인적 성장이 이루어질 수 있도록 계획되어야 할 것이다. 또한, ‘여가를 통한 기독교 영성교육’을 통해 그들의 쉼 가운데에도 함께 하시는 하나님을 만나고, 하나님과 깊은 관계 맺음을 이해할 수 있도록 도와주어 궁극적으로는 ‘여가로서의 기독교 영성교육’이 이루어질 수 있도록 하는 노력이 필요할 것이다.

참고문헌

- 강란혜 (2003). “기독교세계관에서 본 아동관”. 『한국일본교육학연구』 7(1). 159-174.
- 강성룡(2010). “주일교회학교 성장을 위한 축제예배에 관한 연구”. 석사학위논문. 성결대학교 신학전문대학원.
- 권택조 (2009) 『기독교영성신학』 서울: 기독교문서선교회.
- 김경희 (2001). 『발달심리학』 서울: 학문사
- 김광득 (1997). 『여가와 현대사회』 서울: 백산출판사.
- 김난에 (2006). “어린이를 위한 영성 개발 교육”. 『한국기독교신학논총』 47. 185-213.
- 김은식 (2006). “주5일근무시대를 위한 통전적인 주말교회학교 연구”, 석사학위논문. 장로회신학대학교.
- 김진곤 (2008). “주5일제 수업에 따른 초등학생의 여가 실태와 활성화 방안”, 석사학위논문. 부산교육대학교 교육대학원.
- 김희정 (2004). “교회학교 유년부 어린이들을 위한 ‘영성교육’의 이론 및 실제: 주말의 여가를 이용하여”. 석사학위논문. 장로회신학대학교.
- 대검찰청, “2010범죄분석-소년, 학생범죄분석”(pp. 502-505), “2007범죄분석-소년, 학생범죄분석”(pp. 500-503)
- <http://www.spo.go.kr/spo/info/stats/stats02.jsp>
- 류호영 (2002). “주5일제와 노동과 쉼에 대한 신학적 고찰”. 『목회와 신학』 서울: 도서출판 두란노.

- 박세혁 (2010). 『디지털시대의 여가 및 레크리에이션』 서울: 가림출판사.
- 손원영 (2009). 『한국문화와 영성의 기독교교육』 서울: 대한기독교서회.
- 심영진 (2005). 『현대인의 전인건강』 서울: 은혜출판사.
- 양금희 (2007). “기독교교육의 새희망, 이! 주5일 수업”. 장로회신학대학교 기독교교육연구원 세미나자료.
- 양금희 (2011). “교회의 어린이 사역 유형에 관한 연구”. 『기독교교육논총』 26, 395-428.
- 이숙중 (2001). “인간교육에서 영성교육의 중요성”. 『한국기독교신학논총』 21, 295.
- 이신영 (2010). “기독교무용 프로그램이 기독교 성인여성의 건강관련체력, 혈중지질, 신경내분비계 및면역반응에 미치는 효과”, 박사학위논문 속 명여자대학교.
- 이윤정 (2007). “주5일제 수업에 대한 교회교육적 대안(토요학교 적용 모델제시)”, 석사학위논문. 서울신학대학교.
- 이재연, 조병만, 문덕환, 김성천, 배기택, 김용환 (1989). “최근우리나라 10대 사망원인의 변동”, 『仁濟醫學』, 10(1), 29-37.
- 천영섭(2011). 사례연구를 통한 어린이 주일학교 예배의 활성화 연구, 박사학위논문. 총신대학교 선교신학전문대학원.
- 통계청 (2011). “2010사망원인통계결과” 사회통계국 인구동향과, 1-52. <http://kostat.go.kr>
- 통계청 (2011). “2011년 사회조사결과” 사회통계국 사회통계기획과, 1-49. <http://kostat.go.kr>
- 하용조 (2001), 『비전성경사진』 서울: 도서출판 두란노.
- 함정은 (1998). 『레크리에이션』 서울: 형설출판사.
- 황성식 (2006). 초등학교생의 생활환경이 여가활동에 미치는 영향, 석사학위논문. 광주교육대학교 교육대학원.
- 꿈이자리는땅 <http://www.onnuri.or.kr/sub.asp?gubun=2902>(온누리교회)
- 메빅 www.mebigkorea.or.kr
- 어와나 www.awanakorea.net
- 엔프렌즈 www.nfriends.or.kr
- 와우큐키즈 www.wowqkiz.com
- 윙윙 www.wingwings.com
- 크리스천 노컷뉴스(2011년 2월 28일), <http://christian.nocutnews.co.kr/show.asp?idx=1731020>
CBS종교부 천수연기자 작성.
- Bucher, C. A., Shivers, J. S., & Bucher, R. D. (1984). *Recreation for today's society* (2nd ed.). New Jersey: Prentice-Hall.
- Chick, G., and Dong, E. (2005). Cultural constraints on leisure. In E. L. Jackson(Ed.), *Constraints to leisure*(169-183). State College, PA: Venture.
- Pieper, J.(1963). *Leisure: The Basis of Culture*. New York: PantheonBooks, Inc.

논찬_교육1-2

어린이 여가문화와 기독교 영성교육에 대한 논찬

강은주 (충신대 유아교육과 교수)

1. 연구문제 및 주제의 명확성과 독창성

기독교인성교육은 기독교 영성교육이 포함되며 기독교인의 여가생활의 영성을 포함하고 있다. 본 연구는 오늘날 사회적 이슈화되는 어린이 청소년의 비인간화 문제와 교육체제 개혁이 낳은 여가신간이란 두 개의 큰 교육 공동체 안에서 생각 큰 과제를 기독교영성교육이란 문제해결적 접근을 시도한 기독교 인성교육에 시사점이 크고 그 기여도가 높은 연구주제를 다루고 있다. 그러나 저자의 논리적 전개에 있어 기독교적 관점에 대한 저자의 관점을 더 명확히 해주어야 할 필요성이 제기된다. 기독교영성에는 그 해석의 틀이 다양하므로 본 논찬자는 가장 기본적 해설의 틀인 성경에서 그 기준을 찾아보고자 한다.

2. 본연구의 영성교육의 필요성과 중요성은 언급되나 그것이 무엇에 근거하고 어떻게 하여야 하는지에 대한 기독교관점의 충분한 근거제시와 구체적 묘사가 다소 미흡하다.

하나님의 형상을 닮은(창1:26) 인간의 영성교육은 창 2:7 “여호와 하나님이 흙으로 사람을 지으시고 생기를 그 코에 불어넣으시니 사람이 생령이 된지라” 말씀에서도 알 수 있듯이 하나님의 하나님의 영적 기운을 들여마시고 창조된 존재로 이미 그의 존재의 생성 자체가 하나님을 영적으로 호흡하고 경험한 존재일뿐만 아니라 그의 평생의 과업은 하나님이 말씀으로 창조한 모든 세계를 다스리고 그 안에서 생육하고 번성하며 땅에 충만하는 복을 받은 영적 존재임이 창 1:27-31절에 그대로 나와 있으며 과의 영적호흡으로 호흡을 들여마시고 내시는 하나님의 입김으로 생령이 된 존재이며 이미 이미 유전적 형질이 하나님의 영적 손길로 이루어짐이 시 139:13 “주께서 내 장부를 지으시며 나의 모태에서 나를 조직하셨나이다” 라는 하나님의 말씀을 통해 잘 알려져 있고 또한 영성을 가지고 그의 영성은 하나님을 예배하고 찬양하는 것과 상관됨이 이사야 43:21절 “이 백성은 내가 나를 위하여 지었나니 나의 찬송을 부르게 하려 함이니라”에 그대로 드러나 인간존재의 목적과 존재된 경위 그리고 과정이 모두 하나님으로부터, 하나님에 의해, 하나님과의 관계 밖에서는 의미있게 생각될 수 없는 존재이며 하나님으로부터 지음받은 천성적 영성은 그를 찬양하고 경배하는 것을 통해 그 목적이 실현되어짐을 잘 드러내고 있다.

어린이가 하나님의 형상으로 그를 기억하고 경배하며 그의 뜻을 따라 순종하며 살아가야할 교육의 도는 잠 22:6 “마땅히 행할 길을 아이에게 가르치라 그리하면 늙어도 그것을 떠나지 아니하리라”는 말씀을 통해 그 대상연령, 교육내용, 교육할 주체, 그리고 그 교육의 효과가 잘 드러나 있으며 그 표본이 되는 예수의 태증의 성령충만함의 영성 세례요한을 임신한 엘리사벳과 예수를 임신한 마리아의 만남의 과정이 누가복음에서 잘 드러나 있다. 눅 1:39-50 “이 때에 마리아가 일어나 빨리 산중에 가서 유대 한 동네에 이르러 사가랴의 집에 들어가 엘리사벳에게 문안하니 엘리사벳이 마리아의 문안함을 들으며 아이가 복중에서 뛰노는지라 엘리사벳이 성령의 충만함을 입어 큰 소리로 불러 가로되 여자 중에 네가 복이 있으며 네 태증의 아이도 복이 있도다 내 주의 모친이 내게 나아오니 이 어찌 된 일인고 보라 네 문안하는 소리가 내 귀에 들릴 때에 아이가 내 복중

에서 기쁨으로 뛰놀았도다 믿은 여자에게 복이 있도다 주께서 그에게 하신 말씀이 반드시 이루어라 마리아가 가로되 내 영혼이 주를 찬양하며 내 마음이 하나님 내 구주를 기뻐하였음은 그 계집종의 비천함을 돌아보셨음이라 보라 이제 후로는 만세에 나를 복이 있다 일컬으리로다 능하신 이가 큰 일을 내게 행하셨으니 그 이름이 거룩하시며 긍휼하심이 두려워하는 자에게 대대로 이르는도다”라는 말씀에서 잘 드러나 있다.

예수님은 성장과정에서의 영성은 그의 5개영역의 다른 발달영역과의 조화와 균형을 이룬 전인적 발달과정을 경험했음을 통해 잘 알 수 있다. 눅 2:40-52 “눅 2:40 아기가 자라며 강하여지고 지혜가 충족하며 하나님의 은혜가 그 위에 있더라 그 부모가 해마다 유월절을 당하면 예루살렘으로 가더니 예수께서 열두 살 될 때에 저희가 이 절기의 전례를 좇아 올라갔다

그 날들을 마치고 돌아갈 때에 아이 예수는 예루살렘에 머무셨더라 그 부모는 이를 알지 못하고 동행 중에 있는 줄로 생각하고 하룻길을 간 후 친족과 아는 자 중에서 찾되 만나지 못하매 찾으면서 예루살렘에 돌아갔더니 사흘 후에 성전에서 만난즉 그가 선생들 중에 앉으사 저희에게 듣기도 하시며 묻기도 하시니 듣는 자가 다 그 지혜와 대답을 기이히 여기더라 그 부모가 보고 놀라며 그 모친은 가로되 아이야 어찌하여 우리에게 이렇게 하였느냐 보라 네 아버지와 내가 근심하여 너를 찾았노라 예수께서 가라사대 어찌하여 나를 찾으셨나이까 내가 내 아버지 집에 있어야 될 줄을 알지 못하셨나이까 하시니 양친이 그 하신 말씀을 깨닫지 못하더라 예수께서 한가지로 내려가사 나사렛에 이르러 순종하여 받드시더라 그 모친은 이 모든 말을 마음에 두니라 예수는 그 지혜와 그 키가 자라가며 하나님과 사람에게 더 사랑스러워 가시더라”에서 하나님의 성육화된 인간 어린 예수의 성장과정에서의 언어, 인지, 사회, 정서, 신체, 영성발달의 균형적이며 통합적이고 전인적 발달이 잘 드러나고 있음을 알 수 있다.

3. 안식과 여가의 개념

삼위일체 하나님은 6일 동안의 천지와 생물, 그리고 삼라만상의 질서를 창조하시고(창1:1) 그것을 잘 다스리고 관리할 인간을 창조하시고(창1:26-28) “하나님이 그 지으신 모든 것을 보시니 보시기에 심히 좋아하며 그의 사역(노동)의 의미와 가치를 즐기셨다(창1:31).

또한 그의 사역(노동)은 창 2:2-3 “하나님의 지으시던 일이 일곱째 날이 이를 때에 마치니 그 지으시던 일이 다하므로 일곱째 날에 안식하시니라 하나님이 일곱째 날을 복 주사 거룩하게 하셨으니 이는 하나님이 그 창조하시며 만드시던 모든 일을 마치시고 이 날에 안식하셨음이더라”에서 그 노동의 때와 안식의 때를 구분하였음을 알 수 있고 매일의 노동의 시간에서의 낮과 밤의 구분을 통한 하루의 노동의 량의 구분을 통해 각각의 할 일을 질서정연하고 체계적으로 이루어가심을 알 수 있다(창1:1-31). 앞의 창조는 뒤의 창조에 선행될 환경이며 뒷날의 창조는 앞날의 창조의 기반 위에서만 존재할 수 있는 질서와 상관성을 맺고 있다.

6일간의 하나님의 창조와 안식은 하나님의 지침의 표현이 아니다. 영원히 줄지도 않으시고 삼라만상을 주관하시는 유일신 하나님의 안식은 인간의 안식을 위한 표본이며 인간의 안식은 하나님의 형상을 따라 지음받은 유한한 인간존재의 필요성이며 그는 그의 피조물 인간을 위해 그 본을 보이셨다.

안식은 또한 영원히 천국에서 하나님의 그의 자녀들의 안식의 예표로서 우리의 삶이 천국삶의 예표가 되는 삶의 연장선에서 해석되어야 하므로 본 연구자의 교회안에서의 삶과 교회 밖에서의 삶의 이분법적 논리와 논리의 출발이 성경에 기초한 것이 아닌 인본주의적 학문을 성경적으로 해석하려는 오도된 논리로 보여진다.

어린이를 포함한 인간의 삶은 바로 예배의 관점에서 볼 때 매순간이 주님을 찬양하고 예배하는 관점에서 해석되어야 하므로 매순간의 삶과 안식 역시 하나님의 주권하에 귀속되어야 할 시간 공간적 상관성을 갖고 있음이 더 중요하고 명확히 제시되어야 할 필요가 있다.

어린이의 삶의 여가의 방법 역시 하나님의 예배와 찬양, 하나님을 기억하고 그 말씀을 새기는 활동과 무관하지 않음을 여러 프로그램을 제시하였으나 그 역시 예배를 즐겁게 하기 위한 측면에서의 준비된 과정이라기 보다는 우리의 삶의 전 영역에서 하나님을 예배하는 주간 동안에서의 삶과도 연관되어야 하는 부분에 대한 언급없이 주일예배에 집중되어진다는 공통점에서 삶의 여가가 주일예배에 한정되어서는 상관되어짐의 제한점을 드러내고 있다.

제7일에 안식하심으로 그의 노동으로부터의 여가를 즐기시는 삼위일체 하나님의 본은(창2:1-3), 그의 피조물의 천국에서의 영원한 안식의 표본이다. 그의 형상을 닮은 인간이 그 안식하는 날에 여호와를 기념하고 그를 즐거워하고 예배하기를 원하시고 이를 매일 매순간 자녀의 교육의 필수내용으로 전달하도록 하셨으므로(신6장) 어린이의 예배와 여가는 매일 매순간 경험되어야 할 당위성을 갖고 있으므로 이 부분에 대한 중요성과 필요성에 대한 본 연구자의 주장이 다소 미흡하다.

세상적 유희/놀이방법의 무용성을 논하기 보다는 모든 진리가 하나님의 진리에서 유래된 것과 그것의 기독교적 재해석과 유용성에 대한 심도있는 연구기반위 선별하여 일반은총을 활용하여 하나님의 지식과 안식의 상관성을 살펴보는 것과 더 적극적으로 기독교 놀이와 여가연구에 대한 후속적 제안이 더 필요하다고 본다.

분과발표_교육1-3

기독교세계관에 기초한 초등과학교과 물 관련 통합단원 개발

류현실 (한동대학교 교육대학원), 현창기 (한동대학교 생명과학부 교수)

I. 서론

과학과 불과분의 관계를 맺고 있는 현대 사회 속에서 기초적 소양으로서의 과학 교육의 중요성은 아무리 강조해도 지나치지 않을 것이다. 그러나 높은 객관성을 표방하는 과학교육도 세계관에 기초하고 있다는 사실은 교육의 가치지향적인 성향을 입증해 준다(Brummelen, 2002/2006, 13). 이는 과학 교육과정 구성 시에 세계관의 선택으로 이어지게 되는데, 과학 교육과정 안에서 세계관은 자연 세계의 기원에 관하여 어떤 해석 체계를 가졌는가로 나타나게 된다. 세계관과 기원과학은 과학의 범위에서 증명할 수 있는 문제는 아니지만 진리를 추구해야 하는 학문의 목적에 기초하여 볼 때 좀 더 타당한 세계관에 기반해야 할 필요는 있다. 이에 학생들이 과학에 대한 올바른 인식을 하도록 도우며, 학생 스스로 어떤 세계관이 자연 현상과 더 일치하는지 선택할 수 있도록 돕는 과학 교육과정 개발이 과학적 소양이라는 과학교육의 목표 달성을 위해 응당 필요하다고 할 것이다.

그러나 자연주의 세계관은 자연주의자들 자신에 의해 일찍이 내적 비일관성의 문제가 드러났을 뿐 아니라 진화론도 과학적 증거 조작의 문제 및 과학 법칙과의 모순으로 위기에 직면하고 있다(Sire, 1976/2007: 119). 반면 기독교 세계관은 내적으로도 일관성을 가졌을 뿐 아니라 창조론의 과학 법칙과의 일치성으로 인해 완전한 세계관으로 주목받고 있다(Sire, 1976/2007: 60). 이에 과학 교육과정을 기독교 세계관에 기초하여 단원 차원에서 재구성해야 하는 당위성이 제기된다. 그러나 과학 단원은 어디까지나 과학 교육과정에 예측되어 있으며 교육과정에 명시된 교과 성격, 목표, 내용, 평가와 일관성을 이루어야 한다. 더군다나 과학의 정의조차도 자연주의 세계관에 기초하고 있는 상황에서 단원 차원의 개발은 학생들에게 과학이 다루는 범위 및 내용에 대한 혼란을 가중시킬 우려가 있다. 기독교 세계관에 기초한 과학 단원 개발은 과학의 정의나 본성으로부터 시작하여 교과 성격, 목표 및 접근 방법, 평가에 이르는 전반적 변화를 필요로 한다.

또한 두 세계관에 대한 이해나 평가가 없는 단원 개발은 그 정당성이 기독교 문화권 내로만 입지가 축소될 수 있다. 그러나 과학 교육과정을 교과 차원에서 접근한다는 의미는 과학교육의 기초가 되는 두 세계관 중 과연 기독교 세계관이 적합한지를 기독교적 신앙이 배제된 관점으로 평가하는 것을 포함한다. 이러한 정당화 과정을 거친 과학 단원은 기독교 문화권 영역 밖에서도 그 가치를 인정받을 수 있다고 보며, 일반 공립학교에서의 활용도 가능하다고 본다.

그동안 진행되어온 기독교 세계관에 기초한 단원 개발 주제는 주로 기원과학의 논쟁점이 되었던 생명 영역이나 지구 영역의 일부분에 초점이 맞추어져 있었다. 이는 우리나라에서 기독교 세계관에 기초한 단원 개발이 초기 단계이므로 교과서 상의 진화론적 오류를 수정하는 문제가 급선무였기 때문인 것으로 보인다. 그러나 현재 과학교육이 자연주의 세계관에 기반했다는 것은 기원과 직접적으로 연관된 생명 및 지구 영역의 일부 뿐 아니라 모든 주제 및 과학 교육과정 전반이 기독교 세계관에 기초하여 새롭게 재구성되어야 함을 의미한다. 이를 위해서 단원 개발 주제가 운동과 에너지 영역 및 물질 영역으로도 확대되어야 하며, 과학 안의 모든 내용이 목적론적 측면에서는 기독교 세계관의 관점을 반영하고 방법론적 측면에서는 창조의 양상을 가장 잘 드

러낼 수 있는 총체적이며 통합적인 접근 방식으로 개선되어야 할 필요성이 있다. 위와 같은 필요성에 근거하여 본 연구는 기독교 세계관에 기초하여 물 관련 통합 단원을 개발함에 있어 이론적 배경을 제안하고 단원개발의 틀을 제시하였다.

II. 물 관련 통합단원 개발을 위한 이론적 배경

1. 물의 기원론

물의 기원에 대한 기원과학적 설명은 기원과학의 핵심 분야 중 하나인 생명의 기원을 설명하기 위한 필수적인 전제가 된다. 물의 기원에 관하여는 어떤 세계관을 기반으로 하느냐에 따라 대표적인 두 가지 견해로 나누어진다. 기독교 유신론에 기반한 창조론은 모든 물질의 기원을 하나님의 목적과 의도를 따라 직접 창조된 피조세계의 구성분으로 규정한다. 반면, 자연주의 세계관에 기초를 둔 진화론은 모든 물질은 기본 메커니즘인 우연에 의해 만들어졌다고 본다.

진화론은 모든 물질이 단순히 입자들의 우연한 결합에 의하여 진화되었다는 전제에 근거한다. 특히 진화론자들은 지구상의 생명에 대하여 초자연적인 지성의 개입을 부정하는데, 그렇기 때문에 모든 것은 자연법칙에 따른다고 말한다(Asvitt, 2003). 그러나 지구상에서 가장 평범한 물질인 물조차도 자연 법칙으로 설명되지 않는 고도의 질서와 설계를 나타내고 있다. 진화론에서 물은 생명의 기원이 탄생하는 근원지로서 물로부터 세포가 형성되고 다세포로 진화하여 우연에 의하여 생명이 탄생했다고 본다. 그러나 생명의 기원 논쟁 이전에 진화론에서는 생명의 출발선이 되는 물에 대하여 기원을 명확하게 설명하지 못하고 있다. 물의 기원에 관하여 진화론 측에서는 확실한 언급을 찾아볼 수 없으며 다만 몇 가지 학설이 존재하는데, 그것도 증거가 부족한 상황이다.

우선 지구상의 지구 생성 직후에 발생되었다는 주장이 있다(Valley et al., 2002). 44억년 전에 형성된 지르콘(zircon) 광물이 건조한 환경이 아닌 물의 존재 하에서 형성된 것으로 보이기 때문에 지구 생성 초기부터 물이 존재하였다고 주장하고 있다. 그 물은 원시지구가 냉각되는 과정에서 액체의 물이 유지될 수 있는 조건이 이루어지면서 물이 발생하였다는 것인데, 그 물 분자들이 어디서 온 것인지에 대해서는 언급하지 않고 있다. 지구상의 물 분자들의 원천에 대해서는 혜성 기원설이 보편적으로 주장되고 있다. 즉 지구상의 대양의 물은 물을 가진 혜성과의 충돌로부터 왔을 것이라는 주장이다. 행성 간의 상호작용으로 건조한 지구에 물기가 있는 소행성들이 섞이면서 바닷물이 기원되었다는 프랑스 학자 모르비델리의 '소행성(asteroid) 기원설'이 대표적인 이론이다(Morbidelli et al., 2000). 그러나 혜성과의 충돌에 의한 물의 기원은, 헤일밥 혜성(Hale-Bopp comet)에서 '중수(heavy water)'¹⁾가 상당한 양으로 있음이 측정됨으로써 설득력을 크게 잃고 말았다. 만약 대양의 물들이 혜성으로부터 왔다는 이론이 맞다면, 지구의 대양에는 중수소가 풍부해야만 하는데, 실제로는 중수소가 극히 드물기 때문이다(Drake and Richter, 2002). 또한 혜성은 많은 양의 아르곤을 포함하고 있다. 진화론의 가정과 같이 만약 혜성이 지구상에 있는 물의 원천이라면, 혜성이 제공한 물이 단지 1%만 되어도, 우리의 대기는 현재보다 400배나 많은 아르곤을 가지고 있어야만 한다. 이러한 관측들로부터 지구상의 물은 바깥 태양계에서 지구로 옮겨져 왔다는 주장은 더 이상 지속될 수 없다는 결론에 도달하게 된다. 또한, 만약 혜성들이 충돌하여 지구에 물이 풍성해졌다면, 지구 근처의 수성, 금성, 화성에도 동일한 충돌이 있었을 것이고, 이 행성들도 지구와 비슷하게 물을 가지고 있는 특성들을 보여주어야 한다. 그러나 물의

1) 중수는 중수소를 함유하고 있는데, 중수소는 핵에 하나의 중성자와 하나의 양성자를 가지고 있는 수소보다 더 무거운 수소의 동위원소이다.

모습들은 그러한 행성들에서 찾아볼 수 없다. 뿐만 아니라, 물의 기원에 대한 진화론적 가설들은 단지 물의 기원 문제를 지구 밖으로 옮겼을 뿐 물이 외부에서 왔다 하더라도 진정한 물의 기원을 설명하지 못하고 있다. 어떤 물질도 스스로를 형성하거나 창조할 수 없으며, 물질보다 더 큰 능력이 요구됨은 당연한 것이다.

물의 기원에 대한 진화론적 가설이 갖는 또 하나의 문제점은, 물이라는 화합물의 특성이 타 화합물과는 다른 차별성을 가지고 있음을 간과하고 있다는 점이다. 우선은 생화학 반응에서의 물의 역할, 즉 가수분해 작용에 주목할 필요가 있다. 생명체가 진화하려면 저분자량의 단량체 분자에서 고분자량의 다량체 생명고분자(biological macromolecule)로 연속적인 합성이 이루어져야 한다. 그러나 물의 존재는 분자의 합성보다는 가수분해를 촉진하는 조건이 형성됨으로써 오히려 생명고분자의 합성을 억제하게 되어 진화의 역방향으로 작용할 것임을 쉽게 추론할 수 있다. 즉, 물의 선제적으로 존재하는 조건에서 생명분자들이 형성되었을 것이라고 추정하는 화학진화 가설이 해결해야 할 근본적인 논리적 모순이 아닐 수 없다. 또한, 만일 진화론의 가정과 같이 물이 우연에 의해 만들어졌다면 물은 다른 물질들에 적용되는 일반적인 자연 법칙을 따라야 한다. 그러나 실제 물이 보여주는 특성은 우연보다는 설계로 보는 것이 타당한 성질을 가지고 있으며, 물이 일반 법칙을 따랐다면 지구상에 살아남을 생명체는 없을 것이다(Asvitt, 2003). 이에 대한 구체적인 증거들은 ‘물의 설계 특성’ 부분에서 언급하고자 한다.

기독교 세계관을 기반으로 하는 창조론에서 태초의 물에 관하여 창세기에서 명확하게 언급하고 있다. 물은 성경에서 가장 먼저 언급된 물질로써 특정한 물질로는 최초의 창조물이다(창 1:2) 물의 화학식을 보면 H₂O인데 최초의 물질로써 물이 언급되었다는 의미는 물을 구성하는 수소와 산소가 먼저 생성이 된 뒤 합쳐진 것이 아니라 처음부터 하나님의 필요에 의해 완전한 분자인 물로 창조되었다는 것을 의미한다.

지구 대양의 기원에 관하여도 창조론에서는 성경에 입각하여 지구 행성은 차갑게 시작되었고, 물로 덮여 있었음을 주장한다(창 1:2). 이 모델은 지구에 물은 없었고 뜨겁게 녹은 암석들로부터 시작했다는 모델과 반대된다. 창조 셋째 날에 하나님은 천하의 물을 한 곳으로 모으시고 그것을 바다라고 칭하셨다(창 1:9-10).

창조주인 동안 최초의 물질로써 물을 만드셨고 그 다음으로 식물, 동물 그리고 인간을 창조하는 순서는 하나님의 전지구적인 완전한 계획 속에 목적과 의도를 가지고 모든 만물을 창조하셨음을 보게 된다. 하나님의 형상인 인간이 살아갈 거주지로서 생명체에 가장 필수적인 것을 먼저 창조하셨음은 생명체들을 위해 하나님께서 배려적 설계를 하심을 알 수 있다. 이와 같이 물은 하나님의 원대한 창조 계획 가운데 독립되어 있지 아니하고, 물리적 피조 세계 뿐 아니라 모든 생명체와의 상호적인 관계 안에서 설계되었다. 노아의 홍수로 인해 지금은 사라졌지만 성경에 기록된 궁창 위의 물은 인류가 안전한 환경에서 살아갈 수 있도록 자외선을 차단하고, 온도를 따뜻하게 유지해주는 하나님의 배려적 장치였음을 알게 된다.

우리는 물이 생명체 및 지구와 긴밀한 연관성이 있다는 것을 통해 온 우주가 한 목적을 위하여 한 방향으로 목적 지향적으로 설계되었으며, 생명체가 존재하기 위해 하나님께서 모든 피조세계를 붙들고 계시며 서로 균형을 이루도록 처음부터 설계되었음을 알 수 있다. 또한 물의 비대칭 구조와 수소 결합으로 생기는 특이한 성질들이 생명체 및 지구에서 많은 역할을 수행할 수 있다는 사실을 통해 물은 우연적 산물이 아니라 인류와 지구 생명체들을 위한 태초부터 계획된 하나님의 설계물임을 알게 된다.

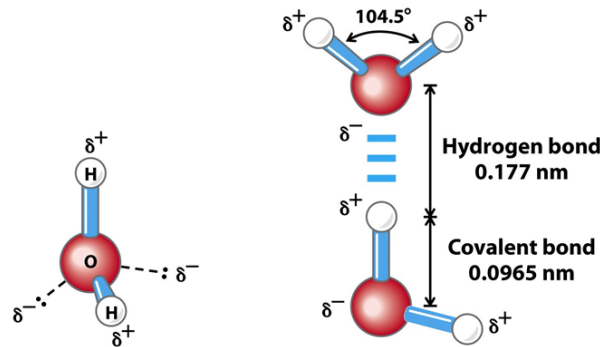
2. 물의 설계 특성 ①②③④⑤

(1) 물의 구조적 특성

① 물의 분자 구조 및 극성

물(H₂O) 분자는 2개의 수소원자(H)가 1개의 산소원자(O)와 공유결합으로 결합되어있는 화합물이다. 산소 원자는 총 8개의 전자를 가지고 있는데, 안쪽 궤도에 2개의 전자를 채우고, 최외각 궤도의 6개의 전자 중 2개

는 각기 2개의 수소와 공유 결합을 형성하며, 나머지 4개의 전자는 2개씩 쌍을 이룬 비공유 전자쌍으로 분포하게 된다. 결국 물 분자의 구조는 그림 2와 같이 산소 원자와 두 수소 원자가 104.5°의 각을 이루면서 특이한 V자의 굽은 구조를 나타낸다. 입체적으로 보면, 물 분자를 이루는 3개의 원자는 산소원자의 핵을 중심으로 4개의 팔을 형성하는데, 두 개의 팔은 수소가 104.5°의 각을 이루면서 존재하고 나머지는 비공유 전자쌍이 반발력에 의해 약 109°의 각을 이루어, 물의 구조는 전체적으로 약 105°의 각을 이루는 정사면체 구조를 이루게 된다(그림 2). 이 때 산소 원자는 수소 원자와 공유하고 있는 전자쌍을 끌어당기는 힘이 더 커서 결과적으로 산소 원자쪽은 전기음성도를 띠게 되고 수소 원자 쪽은 부분적인 양전하성을 띠게 된다.



<그림 2> 물 분자의 구조(Leninger Principles of Biochemistry, 5th ed., 2008. W.H. Freeman & Co.)

만일 산소 내에 비공유 전자쌍이 없었다면 공유 결합되어 있는 수소 원자 2개가 최대한 멀리 떨어진 180°의 각을 이루는 선대칭 구조를 이루게 되어 산소-수소 공유 결합의 극성이 서로 상쇄되어 무극성 분자가 된다. 그러나 물 분자는 산소 내에 2쌍의 비공유 전자쌍이 있어서 총 4개의 팔이 최대한 멀리 떨어질 수 있는 사면체 모양을 이루어 산소 원자와 수소 원자 2개가 굽은 구조를 갖게 된다. 이로 인해 두 개의 산소-수소 공유 결합의 극성이 서로 상쇄되지 않아 물 분자 내에 전기음성도가 한쪽으로 치우치게 되는 극성의 성질을 갖게 되는 것이다(우에다이라 히사시, 1981: 36).

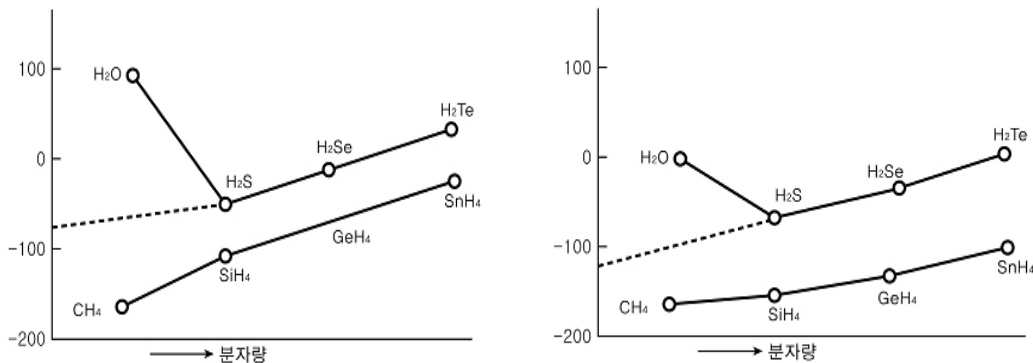
물의 극성으로 인하여 물 분자는 전기장 내에서 부분적 양전하를 띠는 수소원자 쪽이 음극판으로, 부분적 음전하를 띠는 산소원자 쪽이 양극판으로 향하게 하려는 경향을 유난히 크게 나타낸다. 이와 같은 물의 극성은 여러 물질, 특히 이온결합으로 이루어진 물질들을 잘 용해시키는 능력을 부분적으로 설명해준다(Kenneth and John, 1997: 93-97).

② 물 분자 간의 수소 결합

모든 분자 사이에는 약한 인력이 존재하는데 이것은 분자들이 매우 가까이 있을 때만 중요한 역할을 한다. 물은 분자 간 인력 외에도 또 하나의 강력한 힘이 작용하여 분자 간 인력이 다른 물질보다 매우 크게 나타나는데, 이 힘의 근원은 바로 수소 결합이다(우에다이라 히사시, 1981: 44). 수소결합이란 산소(O), 질소(N), 플루오르(F)와 같이 전기 음성도가 큰 원자에 결합되어 있는 수소 원자가 이웃한 다른 산소, 질소, 플루오르 원자의 비공유 전자쌍을 끌어당기는 힘이다. 그 결과 수소 원자는 이웃한 원자의 비공유 전자쌍에 매우 가까이 접근하게 되어 두 원자 간에 강한 정전기적 상호작용이 일어나게 된다.

수소결합은 보통의 화학 결합보다 10배 정도 약한 결합이나, 실온에서 액체 상태의 물을 만들 수 있을 만큼 충분히 강한 결합이다. 물이 갖는 수소결합은 물로 하여금 특별한 성질을 갖게 한다. 예를 들어, 주기율표에서 산소가 속해있는 16족 원소들에 대한 수소화합물들(H₂O, H₂S, H₂Se, H₂Te)의 끓는점을 조사해보면 분

자량이 가장 작은 물의 끓는점과 녹는점이 가장 높은 특이한 현상이 나타난다(Patnaik, 2002). 그림 3에서 볼 수 있는 바와 같이 물을 제외한 수소화합물들은 분자량에 비례하여 끓는점 및 녹는점이 높아지는 경향을 보인다. 그러나 물은 이러한 수소화합물의 일반적 특징을 따르지 않고 매우 높은 끓는점과 녹는점을 나타낸다. 이는 물의 수소 결합으로 인해 물 분자 간 인력이 강하여 물 분자 사이의 힘을 단절하는데 더 많은 에너지가 요구되는 것을 의미한다(요네야마 마사노부, 2002: 233). 물과 비슷한 구조를 갖는 화합물인 황화수소(H_2S)는 이러한 수소결합이 없기 때문에, 같은 온도에서 기체 상태로 존재한다. 물도 화학 구조상으로는 본다면 물의 끓는점은 -80°C , 녹는점은 -100°C 정도가 되어 상온에서 기체 상태로 존재하여야 하지만, 수소결합으로 인해 끓는점 100°C , 녹는점 0°C 를 갖게 되어 상온에서 액체 상태로 존재하게 되는 것이다.



<그림 3> 수소화합물과 탄소화합물의 끓는점(좌)과 녹는점(우) 비교

물의 수소결합은 분자 내의 공유결합보다는 훨씬 약하지만 분자 간의 인력 중에는 매우 센 힘이어서 분자의 물리적 및 화학적 성질에 큰 영향을 끼쳐 다양한 물의 특이성을 나타낸다. 수소결합은 물의 두드러진 열용량과 비정상적으로 높은 용융열 및 증발열의 중요한 원인이 된다. 또한 물의 큰 표면장력에 의한 응집력과 물 위에 얼음이 뜨는 현상도 수소결합에 기인하는 현상들이다.

(2) 생명체와 연관된 물의 특이성

① 뛰어난 용해제

물은 굽은 구조로 인해 분자 안에 양전하와 음전하가 비대칭적으로 분포하여 극성을 띤다. 이와 같이 전자가 치우친 정도를 쌍극자 모멘트라 하는데, 물은 우리 주위에서 볼 수 있는 액체 가운데 단연코 가장 크다(요네야마 마사노부, 2002: 108). 또한 물 분자 간의 수소결합은 쌍극자의 힘을 극대화하여 쌍극자 모멘트를 더 크게 만든다. 이와 같이 물의 극성과 수소결합은 용매로서의 물의 뛰어난 능력을 설명해준다(Kenneth and John, 1976). 물의 뛰어난 용해력이 생명체의 생명 유지에 중요한 이유는 생명체 내에서의 물의 역할을 통해 알 수 있다. 우리 몸은 70%가 물로 구성되어 있는데, 체액 조절과 삼투조절 기능은 생명유지에 필수적인 기능이다. 몸 안의 모든 화학 반응은 물속에서 일어나므로 생명체 속의 생화학 반응은 물과의 반응이 필수적이다. 각종 미네랄과 비타민들은 운반되기 위해서는 용해되어야만 하고, 물은 이것 뿐 아니라 수많은 용질을 녹여 체내에서 효과적으로 전달한다. 용해된 나트륨과 칼륨 이온들은 신경계의 자극 전달을 위해서 필수적이다(Sarfati, 2005).

물은 훌륭한 용매일 뿐 아니라 체내의 물질대사에 필수적인 부분이면서 생태계를 유지하는 핵심 대사작용인 광합성과 호흡에 필수적인 요소이다. 광합성을 하는 세포는 태양에너지를 이용하여 물의 수소를 산소와 분리시킨다. 수소는 흡수된 CO_2 와 결합하여 포도당을 형성하고 산소를 만들어낸다. 살아있는 모든 세포들은 이

러한 재료를 이용하고, 수소와 산소를 산화시켜 태양에너지를 이용하며 그 과정에서 물과 CO₂를 다시 형성한다.

물은 많은 물질을 녹이고 반응시키면서도 자신은 화학적으로 변하지 않는다는 점에서 비활성 용매이다. Coker는 이와 같은 특징은 생물학적으로 중요하다고 보았는데, 생물이 필요로 하는 물질들이 비교적 변화되지 않는 형태로 전달될 수 있으며, 물 자체는 용매로서 반복해서 사용될 수 있기 때문이다(Kenneth and John, 1976). 더군다나 물은 세포막이나 단백질을 이루고 있는 유성 화합물과는 혼합되지 않음으로 인해 생명체 내의 다양한 모양의 단백질이 그대로 존재할 수 있도록 하는데 도움이 된다.

② 온도 완충 능력

물은 일반 분자들 간에 작용하는 인력 이외에도 수소결합으로 인한 힘 때문에 물 분자 간의 인력이 매우 크게 나타나서 끓는점과 녹는점도 높게 나타남을 살펴보았다. 이는 물 분자 간의 결합을 끊으려면 분자량이 비슷한 다른 물질보다 더 많은 열을 필요로 함을 의미한다. 이러한 수소 결합으로 인해 물은 열과 관계된 개념, 즉, 열용량, 비열, 융해열, 용융열, 잠열 등에서 예외적으로 높은 특성을 갖게 된다.

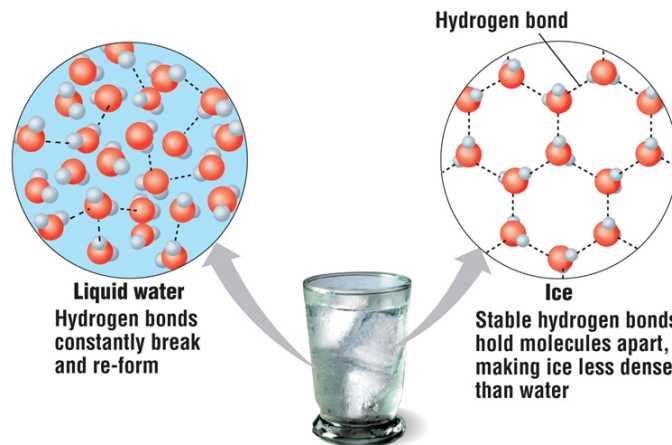
먼저 일상 환경에서 생명체가 접할 수 있는 몇 가지 대표적인 물질들의 비열을 비교해본다. 물 1, 얼음 0.5, 알코올 0.58, 철 0.11, 수은 0.033, 구리 0.09, 알루미늄 0.21 cal/g°C 등으로 대부분의 물질들에 비해 물의 비열이 크다. 각 물질의 비열에 물질의 무게만큼 곱하면 그 물질의 열용량이 되기 때문에 비열이 큰 물질은 열용량도 크다는 것을 알 수 있다. 또한 열용량과 관계가 있는 것이 용융열과 증발열이다. 어떤 물질에 온도가 올라갈수록 에너지는 증가하는데 상이 변화되는 온도구간이 있다. 고체와 액체가 공존하는 구간에서는 용융열이, 액체와 기체가 공존하는 구간에서는 증발열이 흡수되는데, 이때의 열을 잠열이라고 하며 이 구간에서는 온도의 상승이 이루어지지 않고 에너지 보존법칙에 의해 열이 에너지 형태로 저장되어 있게 되는데, 물은 다른 열적 특성과 마찬가지로 잠열도 매우 높다.

우리 몸은 70%가 물로 이루어져 있는데 물의 높은 비열 특성은 급격한 온도 변화를 막아주며, 체온을 일정하게 유지시켜준다. 또한 지구상의 막대한 양의 물은 지구의 온도가 꽤 일정하게 유지되도록 하는데, 반면 육지 표면은 물에 비해 온도가 빠르게 변화한다. 이로 인해 대기는 서로 다르게 가열됨으로써 바람을 일으켜 주기도 한다. 이외에도 높은 잠열은 뜨거운 여름날 적은 양의 땀을 배출하거나 증발하는 것만으로도 인체를 시원하게 해주어 몸의 온도가 올라가는 것을 막아준다. 이 모든 것은 물의 수소 결합으로 인하여 가능하다.

③ 뜨는 얼음

일반적인 물질의 성질은 기체에서 액체, 고체로 변화할 때 열에너지의 방출과 함께 부피가 감소하면서 자연스럽게 밀도는 증가한다. 하지만 물은 100°C에서 4°C까지는 부피가 감소하나 4°C에서 0°C까지는 부피가 증가하는 다른 특성을 보여준다. 물은 4°C부터 밀도가 감소하면서 부피가 점점 가벼워져 액체 부피의 약 1/11이 증가한다.

물이 이러한 특징을 보이는 이유는 물 분자간의 수소 결합 때문이다. 물의 밀도는 온도가 내려갈수록 증가하다가 4°C가 되면 여기에서부터는 물 분자들의 운동감소로 인한 수축 현상보다 수소결합으로 인한 영향이 더 커진다. 물 분자는 산소 원자를 중심으로 2개의 공유 전자쌍과 2개의 비공유 전자쌍이 정사면체 구조를 이루어 네 방향으로 이웃한 물 분자와 수소결합을 이루며 확장하기 시작하는데, 그림 4과 같이 빈 공간을 갖는 육각 구조를 이루게 된다. 그리고 0°C에서 고화하게 된다. 눈의 결정도 이와 같은 방식으로 설명할 수 있다(Kenneth and John, 1976).



<그림 4> 수소결합으로 인한 얼음의 육각구조(Essential Biology, 3rd ed., 2007. Pearson Education Inc.)

다시 조금씩 열을 가하게 되면 수소 결합이 느슨해지면서 물 분자들이 그 사이에 끼어들어 밀도가 증가하게 되는데, 4°C에서의 물은 아직 수소 결합이 존재하면서 최대 밀도가 되는 때이다. 4°C 이상이 되면 열에 의한 분자 운동이 활발해져서 다른 물질과 같이 분자 사이의 틈이 넓어지면서 부피가 증가한다(요네야마 마사노부, 2002: 232).

물의 밀도 특이성은 수중 생물이 살아갈 터전을 마련해 준다. 만일 이런 성질이 없다면 호수, 강, 바다는 온도가 0°C이하로 떨어지면 밀도가 커지게 되고, 얼음이 바닥으로 가라앉게 되어 아래에서부터 차츰 얼음 층이 올라와 바다 전체가 얼음덩어리가 될 것이다. 게다가 해저에는 태양열도 닿지 못하므로 여름이 되어도 녹지 않게 되어 점점 수심이 얕아져 수중 생물이 살 공간이 줄어들게 될 것이다. 그러나 물의 밀도 특이성으로 인해 호수는 겨울이 되어도 밀도가 가장 큰 4°C의 물이 바닥으로 가라앉게 되어 더 이상 온도가 내려가지 않을 수 있으며 빙하도 바닷물 위에 떠 있을 수 있게 된다(요네야마 마사노부, 2002: 57).

④ 높은 표면장력

액체 표면에 있는 분자들은 분자 간의 인력에 의해 액체 내부로 끌리기 때문에 액체는 가능한 한 그 표면적을 작게 만들려는 경향을 나타내는데 이러한 성질을 표면장력이라고 한다. 표 1을 보면 물은 금속인 수은을 제외한 물질 중에 표면장력이 가장 큰 물질이다.

<표 1> 여러 물질의 표면장력(20°C, dyne/cm)(요네야마 마사노부, 2009: 90)

물질	표면장력	물질	표면장력
물	72.75	사염화탄소	26.8
에틸알코올	22.3	아세트산	27.7
메틸알코올	22.6	벤зол	28.9
에틸에테르	17.6	니트로벤졸	43.6
올리브유	32.0	진한 황산(98%)	55.1
글리세린	63.4	수은	475.0

따라서 물방울은 표면적이 가장 작은 구형을 이루게 되는데, 중력의 힘으로 약간 찌그러지긴 하나 자유 낙하하는 빗방울이나 풀잎에 맺힌 이슬방울에서 볼 수 있다. 이 힘은 일부 곤충들을 포함한 가벼운 물체들을 지탱하기에 충분히 강하다. 물의 높은 표면장력도 수소결합의 결과라고 볼 수 있는데, 물 분자 간의 인력 외에 수소결합의 힘이 더 작용하여 물 분자 사이에 당기는 힘이 더욱 세 지게 된다. 물은 응집할 뿐 아니라 접촉하는 고체 물질에 부착하기도 하는데, 파라핀에는 물이 부착하지 않지만 유리, 면직물, 바위, 진흙, 흙을 구성하

는 모든 유기물 및 무기물 입자 등에는 강하게 부착하여 물질을 적신다. 이 역시 수소 결합으로 설명되는데, 물의 노출된 수소원자 핵이 산소 원자와 수소 결합을 하기 때문이다(Kenneth and John, 1976).

이러한 표면장력과 부착성은 모세관 현상을 일으키는데 이는 생물학적으로 상당히 중요한 현상으로, 토양에서의 물의 순환과 식물 뿌리와 줄기를 통한 체액이나 물의 순환 및 인체를 통한 혈액 순환에 관여한다. 캘리포니아의 거대한 삼나무들은 105m 이상의 높이로 자랄 수 있다. 그 뿌리는 15m나 아래로 뻗히게 되는데 뿌리 끝에서부터 나무 꼭대기까지 물이 도달하는 데는 120m나 올라가야 한다. 이렇게 끌어올리는데 필요로 하는 압력은 대기의 압력보다도 10배 이상이나 더 크다. 그럼에도 모세관 현상으로 물은 이 압력을 이기고 나무 끝까지 도달하게 된다(Asvitt, 2003).

⑤ 물의 존재 조건

생명체가 살기 위해서는 행성에 액체 상태의 물이 존재하는 것이 필수적이다. 액체 상태의 물은 분자 간에 서로 인접해 있으면서도 자유롭게 움직일 수 있는 특성 때문에 모든 생물체의 세포에서 일어나는 화학 반응에 이상적인 형태이기 때문이다. 그러나 -270°C 부터 가장 뜨거운 별의 내부인 수백만 도의 온도에 이르는 우주의 모든 온도 영역 차원에서 볼 때 물은 매우 좁은 온도 범위 내에서만 액체로 존재한다. 보통의 기압 조건에서 액체 상태로 물이 존재할 수 있는 구간은 단지 $0 \sim 100^{\circ}\text{C}$ 의 영역이다. 우주의 수천억 개의 별 중에 지구만이 유일하게 액체 상태의 물이 존재하는 행성이라는 사실은 지구 자체도 생명체가 살아갈 수 있도록, 그 중에서도 물이 존재할 수 있도록 설계되어졌다고 보는 것이 타당하다.

지구에 액체 상태의 물이 존재하는 것은 지구와 태양 간의 거리, 지구의 온도 및 기압이 적합하기 때문이다. 현재 지구와 태양간의 거리에서 약간의 오차(5%, 약 800만 km)만 생겨도 지구상의 물은 증발하거나 또는 얼어버리게 된다. 또한 적당한 기압으로 인해 액체 상태의 물이 존재할 수 있다(백행운, 2011).

게다가 지구상의 물은 지구 표면의 71%를 덮고 있으며 육지를 바다에 메운다면 수심 2700m 깊이로 잠길 만큼 그 양도 매우 풍부하다. 이 중 97%가 바닷물이고 2%가 빙하이며, 우리가 사용하는 물은 단 1%에도 지나지 않는다. 또한 물은 상온에서 고체, 액체, 기체의 세 가지 모습을 다 보여주고 있는데, 자연계에서 이런 성질을 보여주는 물질은 전체의 2%도 되지 않는다. 큰 잠열을 가진 물이 고체, 액체, 기체로 모습을 바꿀 때마다 엄청난 양의 열량이 물과 주위 사이를 드나들며 열을 이동시켜 지구와 우리 몸의 온도를 일정하게 유지시킨다.

지구의 중력은 물이 대기를 지탱하도록 도와준다. 대기 속 수증기와 이산화탄소는 온도에 대한 완충작용을 제공하므로 표면 온도를 상대적으로 일정하게 유지시켜 준다. 지구가 더 작았더라면 대기가 더 얇아져 온도가 극단으로 치우칠 것이다. 지구보다 작은 화성이나 달에서는 대기와 수증기가 존재하지 않기 때문에 극한의 온도를 나타낸다. 물은 증발하여 수증기 상태로 있다가 비로 내려 지속적으로 이동하는데 대기, 토양의 물, 지표수, 지하수, 식물 사이를 끊임없이 순환한다. 만일 물의 순환이 없다면 물에서 멀리 떨어진 높은 산이나 내륙지방에서는 물을 얻을 수가 없으므로 생명체가 살 수 없었을 것이다(백행운, 2011).

III. 물 관련 통합단원 개발

1. 단원 주제를 위한 기독교 세계관적 탐색

본 단원의 제목은 ‘물의 놀라움’이며 물이 생명체의 생명유지를 위해 설계되었음을 주제로 기독교 세계관에 근거하여 재구성하였다. 창조, 타락, 구속의 관점으로 주제를 조망하는 것은 단원개발에 있어 방향을 제시

해준다.

‘물’에 관한 기독교 세계관적 질문		
창조(하나님의 의도는?)	타락(예속된 모습은?)	구속(반응과 태도는?)
<p>물은 하나님께서 인류 및 모든 생명체가 생명을 유지하도록 특별하게 창조된 최초의 물질이다. 생명체 내부에서와 지구에서의 물의 다양한 역할 수행은 물의 독특한 구조에 의존해 있는데, 이는 만물이 태초부터 완전한 설계와 계획 아래 창조되었음을 보여준다. 자연에서 물이 수행하는 역할들을 통해 우리는 자연을 통해 자신을 계시하신 하나님을 발견하게 되며 인간을 위한 배려적 설계에 하나님께 감사를 드리게 되고 창조주 하나님을 경배하게 된다. 하나님은 인간 및 모든 생명체가 생명을 유지하기에 충분한 물을 제공하시며 지속적인 사용을 위해 자정능력을 허락하셨다. 하나님은 우리가 깨끗하게 물을 관리하고 사용함으로써 하나님이 의도하신 바대로 물을 통해 인류 및 모든 생명이 잘 보전되기를 원하신다.</p>	<p>창조세계 안에 전 인류와 생명체가 사용할 수 있는 물이 풍부하였으나 이제 물은 자정작용의 한계를 벗어나 심각하게 오염되었고, 기상변이 야기한 물 공급의 불균형으로 인해 인류와 동식물들은 생명의 위협에 노출되게 되었다. 이는 우리를 선한 청지기로 부르신 하나님의 뜻에 불순종한 인간의 죄로 인함이다. 사람들은 물 관리자가 아닌 소유자가 되어 물을 낭비하며 죄의식 없이 오염물질을 사용하고 있다. 이기적인 인간의 마음은 물 부족으로 고통당하는 인류와 동식물을 위해 물을 나누기보다는 국익을 위해 자원으로 물을 확보하려 하고 있다. 또한 창조주로부터 독립하려는 인간의 마음은 하나님의 설계를 나타내는 물을 피조물이 아닌 생명의 근원으로 격상시켜 진화론의 출발점이 되었다.</p>	<p>하나님은 우리가 물에 대한 학습을 통해 물의 구조 안에 담겨진 인류와 생명체를 향한 하나님의 배려적 설계를 깨닫고 이에 감사함으로 응답하기를 원하신다. 또한 창조세계의 청지기로서 우리가 물을 낭비하거나 오염시키지 않으며, 물을 소유하지 않고 물로 인해 고통당하는 이들과 함께 나누며 신음하는 생태계를 돌아보길 원하신다. 이미 시작된 물을 둘러싼 국가적 전쟁과 기상이변으로 인한 지역적 물 부족 문제를 해결하기에는 사태가 심각하나, 우리의 삶속에서 개인적인 실천들은 참으로 의미 있는 도움을 줄 수 있다. 또한 하나님은 우리를 그들의 육체적 목마름 뿐 아니라 그들의 영적 목마름을 해결하기 위해 예수 그리스도를 함께 전하기를 원하신다. 물은 하나님의 창조명령, 대명령, 대위명령에 순종하는 매개체가 된다.</p>

2. 단원의 개관

본 단원의 주제는 ‘물’이며 물이 생명체의 생명 유지를 위해 특별하게 설계되었다는 것에 초점이 있다. 따라서 물 자체만을 학습하는 것이 아니라 물과 생명체와의 관계를 중심으로 물의 물리적 차원 뿐 아니라 지구적 차원, 생명체 차원, 화학 구조적 차원 등 여러 양상들을 총체적으로 이해하도록 구성하였다. 생명체와 지구적 차원에서 물의 역할 수행이 가능한 이유는 물이 여느 물질과는 다른 특별한 성질을 지니기 때문인데 이런 특성 하나하나를 마치 생명체가 존재할 수 있도록 철저히 고안된 듯한 인상을 준다. 만일 물이 다른 모든 물질에 적용되는 일반적인 자연 법칙을 따랐다면 지구상에서 살아남을 생명체는 없다. 이러한 물의 특성은 물의 분자 구조에서 기인하는데 본 단원에서는 학생들이 물의 독특한 구조로 인해 생명체가 유지될 수 있음을 알게 하며, 물은 우연이 아닌 생명체를 위해 특별하게 설계된 물질임을 느끼도록 구성되었다.

3. 단원의 접근 방법

본 단원의 핵심적인 접근 방법은 지적설계 접근이다. 물은 화학적 구조로만 보았을 때는 수소와 산소의 단순한 결합에 불과하나, 지구 및 생명체에서 수행하는 물의 역할과 연결지어 보면 지적 설계자가 생명체의 생명을 유지하기 위한 목적으로 특별하게 설계한 물질임을 느끼게 된다. 학생들은 물의 지적 설계적 특징, 즉 높은 용해성, 독특한 밀도 특성, 높은 비열 및 열용량, 높은 표면장력을 생명체 및 지구와의 관계성 안에서 4차시에 걸쳐 학습하게 된다. 이외에도 물의 지적 설계적 특징은 물의 다양한 형태에서도 엿볼 수 있는데, 지구에서 물이 기체, 액체, 고체로 존재할 수 있다는 점이나 무지개, 구름, 눈의 다양한 결정 등은 지적 설계의 입장을 지지해준다. 무엇보다 수천억 개의 별 중 유독 지구만 물이 존재할 수 있는 여건들을 갖추어져 있는데 지구 자체도 설계적 특성을 보이고 있다.

물이 지적 존재에 의한 설계물이라는 것은 기독교 세계관에 기반하는데, 이를 위해 본 단원에서는 세계관

적 접근과 함께 창조 대 진화 접근을 시도한다. 학생들은 물의 기원에 관한 두 가지 입장이 있음을 정직하게 안내받을 수 있으며 창조론과 진화론 측의 입장을 이해하게 된다. 또한 물의 기원에 관한 입장은 실험을 통해 증명할 수 있는 문제가 아님을 기원과학의 특성을 통해 이해하게 된다. 두 기원론의 배후에는 두 세계관이 존재하는데 과학적 증거로 판단하기에 앞서 세계관 평가를 통해 기독교 세계관은 완전하며 자연주의 세계관은 이미 내적 통일성을 잃은 세계관으로 평가받고 있음을 안내한다.

물에 관한 학습이 학생들의 삶으로 연결되기 위해 본 단원은 물과 관련된 사회적 문제들을 다룬다. 여기에서는 STS 접근을 시도하고 있는데 먼저는 물이 과학, 기술, 사회와 긴밀하게 연관되어 있음을 STS 접근을 통해 학습하게 된다. 또한 STS 접근에서 인식한 문제의 근본 원인과 해결방안 모색은 기독교 세계관에 근거한 과학 윤리적 접근을 통해서 해결될 수 있음을 알게 한다. 과학윤리적 접근은 이러한 문제가 근본적으로 인간의 죄악과 연결되어 있으며, 인간적 가치 기준이 아닌 하나님의 창조명령, 대명령, 대위임령에 기초하여 궁극적 해결방법을 모색하도록 하며 위의 세 가지 명령은 우리의 실천 동기가 됨을 학습한다.

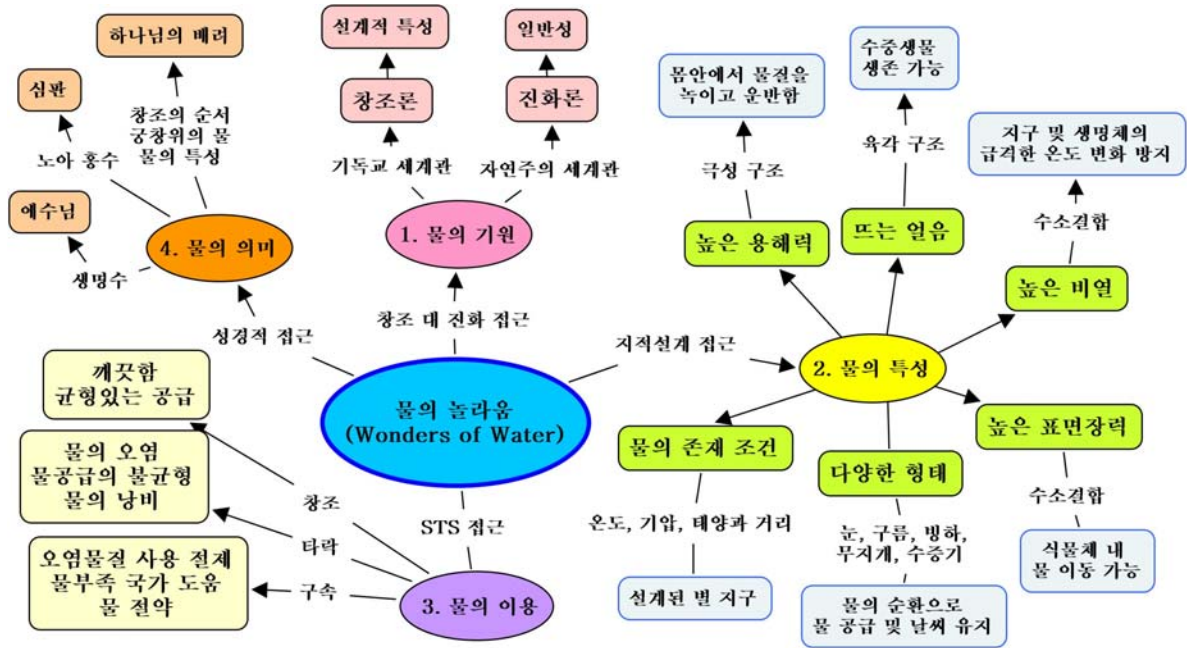
기독교 대안학교에서는 추가적으로 성경적 접근을 시도할 수 있다. 성경에서 언급된 물에 관한 설명은 현대 과학이 보여주는 물의 특성과 일치한다. 또한 성경에서는 물을 주제로 한 여러 이야기가 존재하는데, 성경에서 물은 정결함, 심판, 약속, 영적 갈급함을 해결해 주시는 예수 그리스도 등을 상징한다. 학생들을 관련 성경 구절을 묵상함으로써 물을 통한 하나님의 교훈을 깨달을 수 있다.

4. 단원의 목표

주제 진술문		
<p>물은 생명체가 생명을 유지하는 데 있어 필수 조건이다. 그러나 이 물은 다른 물질들이 따르는 보편적 규칙을 따르지 않으며 전혀 다른 성질을 나타낸다. 또한 물은 독특한 성질을 통해 생명체가 생명을 유지하는데 있어 필요한 역할들을 수행해 나간다.</p> <p>본 단원에서, 학생들은 물이 하나님께서 인간을 포함한 모든 생명체가 생명을 유지하도록 하기 위해 독특하게 설계된 피조물임을 이해하게 되며, 다른 물질과의 비교를 통하여 물의 독특한 특성들을 하나하나 배워가게 된다. 또한 각 특성들로 인해 생명체와 지구 내에서 물이 수행하는 놀라운 일들을 학습하게 된다. 이들은 어디서나 쉽게 접할 수 있었던 물이 생명체 및 생태계와 절묘하게 연결되어 있음을 통해 물은 결코 우연으로 만들어질 수 있는 보편적 물질이 아니며, 심지어 무색무취조차도 물을 사용하는 인간을 향한 하나님의 배려적 설계에 하나님께 영광을 돌리며 하나님의 완전한 설계에 감탄하게 된다.</p> <p>나아가 이들은 물로 인해 나타나는 환경 문제 및 물 부족 국가의 문제들을 살펴보면서 인간의 이기심이 어떤 결과를 야기했는지를 성찰하게 되며, 하나님께서 물을 통해 이루기 원하셨던 본래 목적을 회복하기 위한 전략들을 세우고 실천함으로써 신한 청지기로 우릴 초대하시는 하나님의 부르심에 적극적으로 반응하게 된다. 성경에서의 물에 관한 언급과 이야기는 우리에게 자연을 통한 하나님의 영적 메시지를 발견하도록 돕는다.</p>		
의도된 학습결과		
과학 태도	과학 지식	과학 탐구능력
<ul style="list-style-type: none"> • 물에 관한 두 기원론은 세계관의 결과임을 깨닫는다. • 물에 나타난 설계적 특징에 인격적으로 반응한다. • 물에 담긴 하나님의 배려에 감사한다. • 행성에서 물을 찾는 움직임이 진화론적 사고임을 깨닫는다. • 물과 관련된 문제들이 죄의 결과임을 깨닫는다. • 물 문제 극복을 위해 자신의 삶에서 실천한다. 	<ul style="list-style-type: none"> • 물에 관한 두 기원론과 각각의 세계관을 이해한다. • 물의 구조와 분자 간 결합의 특이점을 안다. • 물의 구조로 인해 나타나는 독특한 특성을 설명한다. • 물의 특성과 생명체 유지와 의 관련성을 이해한다. • 분자, 밀도, 용해, 비열, 열용량, 표면장력, 모세관현상, 응집력 등의 기본 개념을 안다. • 물 문제 해결을 위한 전략을 수립한다. 	<ul style="list-style-type: none"> • 자신의 지식으로 설명할 수 없는 현상에 대해 의문을 갖는다. • 측정 도구를 올바른 방법으로 사용한다. • 실험을 변인통제하며 및 결론을 도출한다. • 그래프와 표를 분석하여 탐구 결과의 규칙성 및 경향성을 찾아낸다. • 자료 해석을 바탕으로 가설의 옳고 그름을 판단한다.

5. 단원 학습 체계

(1) 마인드맵



(2) 단원 지도 계획 (물의 놀라움[Wonders of Water], 6학년 대상)

중단원	차시명	주요 개념	의도된 학습결과	주요 수업활동
1. 물의 기원 (창조 대 진화 모형)	1. 물의 탄생	물의 기원과 세계관	물에 관한 두 기원론이 세계관에 기반하였음을 알고, 세계관 판단 기준 세워보기	<ul style="list-style-type: none"> ○ 물에 관한 두 가지 이론 알아보기 ○ 기원의 바탕이 되는 세계관 알아보기 ○ 각 세계관에 맞는 타당한 기준 세우기
2. 물의 특성 (지적 설계 모형)	2. 포용력의 달인!	최고의 용해제	물이 용해제로써 많은 역할을 할 수 있는 이유가 물의 독특한 구조 때문임을 드러내기	<ul style="list-style-type: none"> ○ 물의 용해성 알아보기 ○ 물이 여러 물질을 잘 녹이는 이유 알아보기 ○ 물의 높은 용해성이 주는 유익 알기
	3. 배려의 달인!	뜨는 얼음	물 속 생물이 살 수 있는 이유가 액체에서 고체로 변할 때 물만이 유일하게 부피가 커지기 때문(설계)임을 드러내기	<ul style="list-style-type: none"> ○ 물이 얼 때 부피 변화 알아보기 ○ 얼음의 부피가 증가하는 이유 알아보기 ○ 얼음이 뜨는 특성이 주는 유익 알기
	4. 인내의 달인!	온도조절능력	물이 생명체와 지구의 온도를 조절할 수 있는 이유가 물의 높은 비열 및 열적 특이성 때문임을 드러내기	<ul style="list-style-type: none"> ○ 여러가지 물질의 비열 비교해 보기 ○ 비열과 관련된 물의 역할 알아보기 ○ 물의 잠열 및 역할 알아보기

	5. 하나됨의 절정!	표면장력 및 응집력	키 큰 식물이 물을 흡수하여 살 수 있는 이유가 물의 높은 표면장력 및 모세관 현상 때문임을 드러내기	<ul style="list-style-type: none"> ○ 표면 장력 알아보기 ○ 모세관 현상 실험하기 ○ 물의 표면장력이 주는 유익 알기
	6. 변신의 귀재!	다양한 모습을 가진 물	물이라는 한 물질이 무지개, 구름, 눈, 비 등 다양한 형태로 존재하는 그 자체가 설계되었음을 드러내기	<ul style="list-style-type: none"> ○ 삼태가 공존하는 물질 알아보기 ○ 물의 다양한 모습 알아보기 ○ 형태의 다양성이 가져다 준 유익 알기
	7. 생명의 별! 지구!	물이 존재할 수 있는 조건	물이 존재하려면 까다로운 조건을 만족시켜야 함을 알고, 이 모든 조건을 만족하는 지구가 설계되었음을 드러내기	<ul style="list-style-type: none"> ○ 외부행성 탐사시 물을 찾는 이유 알기 ○ 행성에 물이 존재하기 위한 조건 알아보기 ○ 지구의 거주적합성 알아보기
	8. 그래! 결정했어!	세계관 및 기원론 선택	물의 지적설계적 특성을 다시 한 번 정리하고, 물의 특성이 어떤 기원론 및 세계관을 지지하는지 과학적으로 판단하기	<ul style="list-style-type: none"> ○ 마인드맵으로 물의 특성 정리하기 ○ 물의 기원에 관한 나의 입장 정리하기 ○ 물의 기원에 관한 나의 입장 발표하기
3. 물의 이용 (STS 모형)	9. 물이 아파요!	물 문제와 해결방법	물의 첫모습(창조), 오염(타락), 정화(구속)을 다루면서 청지기적 사명을 깨닫기	<ul style="list-style-type: none"> ○ 물과 관련된 문제실태 파악하기 ○ 물의 처음 모습 회상하기 ○ 물 문제 해결을 위한 역할극하기
4. 물의 의미 (성경적 접근)	10. 물을 통해 배워요! (선택활동)	성경이야기에서 물이 주는 교훈	물과 관련된 성경이야기가 주는 교훈을 깨닫고, 자신의 삶과 관련하여 묵상 및 실천하기	<ul style="list-style-type: none"> ○ 물 관련 성경 이야기 알아보기 ○ 물 관련 성경 말씀 묵상하기

IV. 결론

본 연구는 과학교육의 기초에 자리하여 과학의 목표, 내용, 방법, 평가에 이르기까지 영향력을 미치고 있는 것이 세계관이라는 판단 아래, 기독교 세계관에 기초한 과학교과 개발의 사전 작업으로서, 기독교 세계관에 기초한 과학 단위 개발 주제로 물을 선택하여, 이론적 배경을 제안하고 단위개발의 틀을 제시하였다.

본 연구를 통해 기독교 세계관에 기초한 과학단위 개발의 주제로서 물 주제의 선택은 기독교 세계관에 기초하여 개발되어야 할 주제에 대한 관점의 변화를 일으킴으로써 기원에 관련된 주제 뿐 아니라 과학의 전 영역으로의 개발을 더욱 촉진시킬 것이다. 또한 한 주제를 중심으로 하여 과학 교육의 다양한 영역, 나아가 신앙과 삶이 어떻게 통합될 수 있는지를 개발 과정을 제시함으로써 통합 단위 개발의 좋은 예시 자료가 될 수 있다. 또한 실질적인 물 관련 통합단위 개발은 학교 현장에서 교사용 교재로 직접 활용될 수 있다. 기독교 대안학교에서는 직접 활용할 수 있으며 공립학교에 있는 기독교 교사들도 물과 관련된 단원을 가르칠 때 활용할

수 있는 유용한 교수학습 자료가 될 것이다.

다만, 통합단원 개발의 어려움은 한 단원 내에서 여러 과학 개념들이 동시에 제시된다는 점으로서 본 연구에서도 동일한 문제를 겪어야만 했다. 기독교 세계관에 기초한 체계적인 과학 교과가 개발되기 위해서는 통합의 난제인 주제의 중복을 피하면서도 학생의 수준이 고려된 학년 간 연계 있는 단원 체계 및 개발이 필요한 만큼, 보다 체계적이고 종합적인 초등 과학교과 과정에 대한 세계관적 분석과 통합 단원개발 연구가 요구된다.

참고문헌

- Brummelen, H. V. (2002). 기독교적 교육과정 디딤돌. 이부형 역(2006). 서울: IVP.
- Valley, J. W. et al. (2002). "A Cool Early Earth." *Geology* 30, 351-354.
- Morbidelli, A. et al. (2000). "Source regions and time scales for the delivery of water to the Earth." *Meteoritics and Planetary Science* 35, 1309-1329.
- Drake, M. J. and K. Righter (2002). "Determining the Composition of the Earth." *Nature* 416, 42.
- Kenneth, S. D. and A. D. John (1961). 물: 과학의 거울. 소현수 역(1976). 서울: 전파과학사.
- Sire, J. W. (1976). 기독교 세계관과 현대 사상(4판). 김현수 역(2007). 서울: IVP.
- 요네야마 마사노부 (2000). 물의 세계. 홍성민 역(2002). 서울: 이지북.
- 우에다이라 히사시 (1981). 물이란 무엇인가. 오진곤 역(1981). 서울: 전파과학사.
- Patnaik, P. (2002). *Handbook of Inorganic Chemicals*. New York: McGraw-Hill.
- 백행운 (2011). 물과 생명. <http://www.kacr.or.kr/Index.asp> (검색일 2011.04.15)
- Asvitt, R. J. (2003). 물. <http://www.kacr.or.kr/Index.asp> (검색일 2011.09.21)
- Sarfati, J. (2005). 물의 놀라움. <http://www.kacr.or.kr/Index.asp> (검색일 2010.08.30.)

제2분과
교 육 2

분과발표_교육 2-1

21세기 성경교육의 방향 모색

- 성경 교육의 역사를 중심으로 -

김석주 (한국코메니우스연구소)

I. 서론

1. 문제제기

성경교육은 기독교교육에 있어 전부라고 해도 과언이 아니다. 왜냐하면 기독교교육에서 가르치는 내용 또는 전달하는 내용이 무엇이냐고 묻는다면 대다수가 “성경”이라고 대답하기 때문이다. 그런데 기독교교육은 그 자체가 하나님께서 이 세상을 창조하신 이후부터 인간을 대상으로 하는 하나님의 특별한 활동이자 인간을 구원하기 위한 하나님의 계획이다. 그리고 이 모든 계획은 성경에 잘 드러나 있다. 따라서 기독교교육은 인간을 교육의 대상으로 하고, 성경을 교육의 매개체로 하여 교육적 행위를 통해 인간으로 하여금 하나님을 알게 함으로써 궁극적으로 하나님과의 관계를 올바르게 세우도록 하는 성경교육 내지 경건교육이 된다. 따라서 성경교육이라는 것은 인간과 하나님과의 관계를 재정립 하는 것을 목적으로 인간을 교육하는 것이므로 교육의 그 시작에서부터 신학적이어야 한다.

한편, 제대로 된 성경교육은 성도들의 영성발달에 있어 영향을 미친다(딤후 3:14-16; 골 1:28). 하지만 안타깝게도 한국교회는 100여년 이상의 복음전파와 이에 따른 성경교육의 적극적 시행의 역사에도 불구하고 그 영향력은 미미하다. 먼저 가장 눈에 띄는 현상은 성도 수의 감소를 들 수 있다. 성도의 수가 과거에 비해 많다고 해서 영성이 발달되었다고 할 수 없지만, 영성을 겸비한 제자도는 그 자체로 반드시 재생산 한다는 주장(옥한흠, 2005)에 주목할 필요가 있다. 두 번째 현상은 한국교회에 대해 칭찬은 없고 대신 비난의 목소리가 더 크고 다양하다는 사실이다. 심지어 구약시대에도 있었던 “제사장 세습”(출 28:1,40:12-15; 민 16:40, 17장, 18:1-8)의 현상이 현대의 교회에서도 목회자들이 스스로가 제사장이 되어 세습을 하는 경우가 공공연하게 나타나고 있다. 이같은 현상은 교회가 대 사회적으로 비난을 자초하는 것 중의 대표라고 할 수 있다. 결국 교회를 향한 비난의 목소리는 선행보다 과오가 더 많다는 하나의 방증이 된다. 세 번째 현상은 사회에 영향을 미치는 각 분야의 지도자 중에 개신교 지도자가 없다(조현주, 2010)는 것이다. 개신교 지도자 부재의 현상은 이미 그 자체로서 지도자들이 사회에 대한 기여가 없었다는 것이며, 아울러 본보기적 삶의 모습도 없었다는 것이다. 심지어 세상 사람들은 개신교 지도자로부터 영향을 받거나 가르침의 전수가 없었다는 의미로 받아들일 수 있다. 이상과 같이 교회, 목회자, 성도를 망라하는 교회의 모든 구성원에 있어 총체적 난제들은 영성의 부재 또는 영성이 미발달했음을 분명하게 보여준다. 그래서 이는 성경교육의 실패적 현상임도 분명하다.

그렇다면 이러한 성경교육의 실패의 원인은 어디에 있는가? 이에 대해 임자현(2004)은 한국교회가 고수해 온 전달과 암기위주의 전통적인 성경교육 방법 때문이라고 주장했다. 잘못된 성경교육의 방법으로 인해 교회적으로 야기된 문제는 시대와 국가를 초월한다. 은준관(1987)은 1970년대 미 연합감리교의 어린이가 460만에서 230만으로 줄어든 원인에 대해 시청각 교육에 길들여진 아동들에게 주일학교 교사가 ‘입으로만 가르친’ 상황 때문이었다고 했다. 한미라(2005)는 교회교육의 부재 때문에 한국교회 내에서 어린이, 청소년, 청년이

양적으로 감소하고 있다고 했다. 성경교육의 실패는 단순히 성경에 대한 무지와 무관심의 문제로 끝나는 것이 아니라 가까이는 교회 내 성도들의 양적 감소에서부터 보다 중차대하게는 성도들의 질적인 퇴보 즉 신앙을 저버리는 결과로 나타나는 것이다.

2. 연구목적 및 방법

교회사적으로 볼 때, 신앙의 퇴보 현상에서 모두가 무기력하게 있지는 않았다. 분명한 사실은 루터에 의한 종교개혁의 성공은 하나님의 말씀 즉 성경으로 돌아가는 성경교육 때문이었고, 한국교회의 역사상 가장 큰 교회의 부흥을 이끌었던 평양대부흥 운동은 성경을 상고하고, 성경을 가르친 사경회의 결과였다. 이를 종합하면 교회적으로 일어나는 모든 문제의 원인은 성경에 충실하지 못하고, 제대로 된 성경교육이 이루어지고 있지 않았기 때문이었다. 하지만 원인에 대해 철저한 자기 반성과 그리고 이를 해결하기 위한 노력의 일환으로 무엇보다 성경교육으로 다시금 눈길을 돌렸을 때 그 결과는 문제가 발생하기 이전보다 더 성장하는 놀라운 결과를 가져왔다.

따라서 본 연구는 현대의 교회에 벌어지는 각종 현상과 문제들에 대한 원인을 우선 성경교육의 실패에 돌린다. 그리고 이 실패를 극복할 수 있는 방법으로 성경교육의 재개 즉 올바른 성경교육은 어떠해야 하는가에서 그 초점을 맞추고자 한다.

올바른 성경교육을 시행하기 위해 산적한 문제를 해결하는 방법은 무궁무진하다. 일례로 다양한 성경교육의 방법이 여러 연구¹⁾에서 제시되기도 했다. 그러나 교육의 방법에 대한 연구는 올바른 성경교육으로의 회복에 있어 단편적인 해결책에 불과하다는 것이 본 연구자의 생각이다. 왜냐하면 일반 교육의 현장에서도 보듯이 시대를 달리해서 수 많은 교육의 방법들이 생성되고 소멸해 왔기 때문이다. 그리고 그 방법들은 지금은 잊혀진 과거의 추억이 되었다. 따라서 성경교육은 그 시작에서부터 어떻게 가르칠 것인가에 대한 고민이 아니라 무엇을 가르칠 것인가에 대한 고민이 있어야 한다. 결국 이러한 고민은 어쩌면 모든 시대를 아우르는 해결책의 시작이 될 것이라고 확신한다. 그리고 이러한 고민은 한편으로 21세기를 살아가는 성도들에게 있어 바람직한 성경교육의 방향이 될 것이다.

그러므로 본 연구는 성경교육의 방향을 모색하기 위해 교회에서 역사적으로 시행된 성경교육에 그 초점을 맞추고자 한다. 본 연구자가 교회의 역사에 주목하는 이유는 교회가 성경을 가르치거나 신앙교육을 시행할 때 그 중심이 어디에 있었는가가 중요하다고 보기 때문이다. 왜냐하면 이 신앙교육과 성경교육으로 인해 지금껏 우리들에게 믿음의 본질이 왜곡됨 없이 전해질 수 있었고, 우리 또한 이 순수한 믿음 그대로를 다음 세대에 그대로 전수해야 할 책임이 있기 때문이다.

II. 본론

1. 성경교육이란

성경을 이해하기 위해서는 무엇보다 우선하여 성경을 가르치는 행위가 있어야 한다(행 9:31). 이는 사람들로 하여금 성경 그 자체를 이해시키거나 또는 성경이 말하고 있는 내용들을 가르침이라는 구체적인 활동을 통해 이해시켜야 한다는 뜻이다. 그래서 많은 문헌들²⁾이 성경교육에 대한 가르침의 중요성, 가르침의 방법 심

1) 참고, 김희자(2004). "청소년과 장년을 위한 성경 교육방법의 새로운 방향". 『기독교교육정보』. Vol.8. 275-292.; 이정효(2004). "창조적 성경교육 방법에 관한 연구". 『복음과 교육』. Vol.1. 279-299.; 이금만(2007). "성서기호학과 기록한 독서를 접목한 통전적 성서교육". 『기독교교육논총』. Vol.15. 25-60.

지어 효과적인 가르침에 대해서 언급하고 있다. 하지만 이렇듯 다양한 언급에도 불구하고 공통적인 특징 하나를 발견한다. 그것은 바로 “성경교육이란 무엇인가?” 즉 성경교육에 대한 명확하면서도 간략한 정의가 없다는 것이다. 물론 전체의 맥락 속에서 성경교육의 정의에 대한 유추는 가능하다. 하지만 각각의 문헌에서는 명확한 정의를 발견하기 어렵다. 이같은 현상에 대해 본 연구자는 “성경교육의 그 자체적 특성상 명확하거나 또는 간략하게 정의하기가 어렵기 때문”이라고 본다. 하지만 어렵다고 해서 정의를 내린 적이 없지는 않다. 한춘기(2008)는 성경교육에 대해 “성경교수(교육)는 성경을 가르치는 활동”이라고 정의를 내린 적이 있다. 하지만 성경교육에 대해 정의는 아주 간략하게 진술했지만 뒤이어 성경교육, 설교, 주해와의 차이점에 대해 많은 면(面)수를 할애해 가면서 비교적 자세하게 설명했다. 이렇듯 부연설명이 필요한 이유는 성경교육에 대한 정의만으로는 성경교육의 고유한 의미를 충분히 제시하기 어려웠기 때문이라고 본다.

하지만 그럼에도 불구하고 본 연구에서는 성경교육에 대해 다음과 같이 정의하고자 한다.

“성경교육이란?

하나님의 형상대로 창조된 사람들로 하여금

하나님의 계시의 말씀인 성경을 가르치고,

가르친 성경의 내용대로 예수님의 모범된 신앙과 삶을 드러내 보이며,

성령님과 함께 이 땅에서 살아가게 하는 것이다”

본 연구에서 성경교육에 대한 정의를 반드시 내리고자 하는 이유는 먼저 성경교육에 대한 정의 없이 논의를 진전시키는 것은 무의미하기 때문이다. 이는 마치 목적 없이 먼 길을 떠나는 것과 같다. 다음으로 성경교육에 대한 정의가 없으면 성경교육의 내용을 선정할 수 없다. 무엇을 가르칠 것인가에 대한 확실한 구분 없이 무작정 교육을 시행할 수 없다는 의미이다. 마지막으로 성경교육에 대한 정의가 없다면 교육내용에 적절한 교육방법도 선정할 수 없다. 결국 성경교육에 대한 정의도 없고, 교육내용의 선정도 없으며 그리고 구체적 교육방법도 없는 상태에서 성경교육을 한다는 것은 “교육과정”(教育課程)자체가 없다는 것이며 이는 의도된 교육이 아니라 “우연”이라고 할 수 밖에 없을 것이다. 나아가 이는 성경교육의 방향성을 찾는 것이 아니라 인간이 해야 할 최소한의 노력마저도 모든 것을 하나님께만 내어 맡기는 대단한 “믿음”이 될 것이다.

2. 성경교육의 필요성

성경을 가르쳐야 하는 이유는 앞서 진술한 정의에서 어느 정도 발견할 수 있다. 그것은 바로 가르친 말씀 또는 배운 말씀대로 살아가도록 하기 위해서다. 그런데 말씀대로 살아가는 것에 대해 그 중요성을 강조한다면 말씀대로의 삶을 중요시 하고 그리고 말씀대로의 삶을 강조하는 설교와는 어떻게 구분할 수 있는가?

설교에 대해 김창훈(2009)은 “성경으로부터 하나님의 뜻을 발견하여, 그것을 이 시대에 사는 청중들의 신앙과 삶에 연결하고, 효과적이고 설득력 있게 전달하여 청중들의 신앙과 삶이 변화되도록 하는 것이다”라고 정의한다. 위 정의의 특징은 성경에서 하나님의 뜻을 발견하는 것을 중요시함을 알 수 있다. 그래서 하나님의 뜻을 발견하기 위해 맨 먼저 해야 될 것이 성경원어의 의미를 파악하고, 성경이 기록될 당시의 정치, 경제, 문화 등의 특정한 상황을 분석하여 학문적으로 규명하는 주해의 작업이다. 다음으로 주해를 바탕으로 성경이

2) 참고. Lawrence Richards, 『창조적인 성서 교수법』, 권혁봉 역(1972), 서울: 생명의 말씀사; Findley B. Edge, 『효과적인 성서교수법』, 노윤백 역(1975), 서울: 생명의 말씀사; 이순한(1980), 『성서교수법』, 서울: 대한예수교장로회 총회교육부; Kenneth O. Gangel & Howard G. Hendricks, 『참된 기독교 교육자를 만드는 교수법』, 유명복·홍미경 역(1994), 서울: 파이디온출판사; 정일웅(2009), 『성경해석과 성경교수학』, 서울: 대한예수교장로회 총회.

기록된 당시의 성도들에게 하나님께서 주시는 의미와 교훈을 찾는다. 마지막으로 그 교훈을 오늘날의 청중들에게 적용함으로써 하나님 뜻을 깨닫게 하고 헌신된 신앙의 삶으로 이끌어야 한다. 이러한 일련의 과정을 종합해서 곧 설교라고 하는 것이다. 이에 덧붙여 중요한 것 한 가지 요소로 설교에는 반드시 청중을 고려하여 하나님의 교훈을 '효과적으로 전달'하기 위한 고민도 동시에 있어야 한다는 것이다.

이에 반해 성경교육은 주해의 과정처럼 이론적인 제 과정들을 강조하지는 않는다. 그렇다고 해서 이론을 무시하면서까지 실제생활에서 적용 하도록 강요하지도 않는다. 결국 성경교육은 학습자로 하여금 제한되어 있는 일부 성경구절 즉 제시되어진 구절에 대해 핵심적인 의미를 파악하고, 파악된 의미를 현재의 삶의 정황에 적용하여 가르치며 결국에는 배운대로 살아가도록 하는 것이다(한춘기, 2008).

다음으로 성경을 가르쳐야 하는 이유로 교육신학의 관점에서 찾을 수 있다. 그런데 교육신학이라는 것은 교육학과 신학이 결합된 복합적 영역이다. 그래서 교육신학은 교육학 영역과 신학의 영역을 조금은 구분할 필요가 있다. 이렇게 영역을 구분해야 하는 이유는 왜 가르쳐야 하는가? 그리고 가르친다면 무엇을 가르쳐야 하는가? 즉 교육의 당위성에 대해서는 신학적 작업의 영역이 되고, 어떻게 가르쳐야 하는가? 즉 교육의 방법에 대해서는 교육학의 영역이 되기 때문이다. 그런데 이러한 교육신학적 관점 즉 신학과 교육학의 영역에서 성경교육의 필요성을 잘 보여주고 있는 부분이 마 28:19-20이다.

그러므로 너희는 가서 모든 민족을 제자로 삼아 아버지와 아들과 성령의 이름으로 세례를 베풀고 내가 너희에게 분부한 모든 것을 가르쳐 지키게 하라

위 구절은 제자를 삼는 세 가지 수단이 잘 나타나 있다. 첫째, 가는 것이고, 둘째, 세례를 베푸는 것이며 셋째, (지킬 것을)가르치는 것이다. 그런데 여기에서 중요하게 보아야 할 것은 바로 '가르치는 것'이다. 그러면 무엇을 가르친다는 것인가? 여기에 대해 본문에서는 (반드시) '지킬 것'인데, 이 지킬 것은 다름 아닌 '복음'이 된다(정일웅, 2008). 분명한 사실 하나는, 복음이라는 것은 성경을 가르치고 배우는 일 없이 전파될 수 없다는 것을 우리는 잘 알고 있다. 그러므로 우리를 향한 주님의 명령은 가르치고 그리고 배우는 것을 통해 그 사명을 감당할 수 있게 되는 것이다. 따라서 성경교육은 온 인류를 대상으로 복음이 유지, 전파, 계승되게 하는 것이며, 전파된 복음으로 말미암아 진리를 배우고 깨달아 제자 즉 하나님의 백성이 되게 하는 것이다.

다음으로 성경교육은 성숙한 그리스도인이 되도록 하기 위해 필요하다. "하나님의 아들을 믿는 것과 아는 일에 하나가 되어 온전한 사람을 이루어 그리스도의 장성한 분량이 충만한 데까지 이르리니"(엡 4:13)라고 했다. 위 구절을 통해 알 수 있는 것은, 믿는 것과 아는 것이 하나가 되어야 한다는 것이다. 그래야만 온전한 사람의 최소한의 필요를 갖추는 것이 된다. 그런데 이 구절을 자세히 보면, 교육신학의 관점 즉 두 영역을 발견할 수 있다. 하나님의 아들을 믿는 것은 신학의 영역이고, 하나님의 아들을 아는 것은 교육학의 영역이 된다. 따라서 성경교육은 하나님의 아들을 믿는 것과 알도록 하기 위한 것이며, 믿는 것 그리고 아는 것 즉 신학과 교육의 영역을 통해 궁극적으로 이루고자 하는 것은 온전한 사람 곧 성숙한 그리스도인임을 분명히 하고 있음을 알 수 있다.

셋째 성경교육은 하나님에 의해 창조된 인간으로서의 바른 삶을 이해하고 살아가게 한다. 성경에서 말하는 인간 창조의 목적이 무엇인가? 그것은 "바다의 물고기와 하늘의 새와 가축과 온 땅과 땅에 기는 모든 것을 다스리는 것"(창 1:26)이다. 하나님을 예배하고 섬기는 것도 인간으로서의 바른 삶이지만 한편으로 인간의 실제 생활과 관련된 부분에서 제대로 '다스리는 것'(히, hd;r;)도 바른 삶이 된다. 다스리는 것에는 '취하는 것'과 '지배하는 것'의 의미를 다 가지고 있다. 취하는 것 곧 소유의 관점에서 본다면 과한 소유 또한 문제가 된다. 이를 확대하면 욕심의 문제까지 나아갈 수 있을 것이다. 이 욕심으로 말미암아 인류는 여태껏

서로 싸우며 질시하고 반목가운데 있어 왔다. 하지만 이 싸움을 멎게 하는 것도 바로 성경교육을 통해 가능하다는 것이다. 결국 성경교육은 평화교육³⁾으로 확대될 가능성을 충분히 가지고 있다. 한편 지배하는 것에는 생물에 대한 것 뿐만 아니라 무생물에게 있어서도 동일하게 적용된다. 이와 관련된 현재의 문제는 ‘개발’의 측면이다. 현대 사회가 산업화와 도시화를 거치면서 ‘개발’은 반드시 거쳐야만 하는 필수 과정이다. 그런데 이 개발에 관해서 근래는 ‘환경문제’로 접근한다. 특별히 환경문제와 관련해서 2011년 동(東)일본 지역의 지진과 이에 따른 쓰나미 피해로 말미암아 원전(原電)의 파괴는 인류에게 있어 큰 위협으로 다가 왔다. 그래서 원전포기 운동의 열기가 그 어느 때 보다 뜨겁다. 그렇다면 이의 가장 현명한 해결책이 무엇일까? 결국 인간의 삶에 있어서 직면한 문제들에 대해 그 해결을 위한 노력과 실마리는 인간의 정치적인 노력이 아니라 무엇보다 우선하여 성경에서 찾아야 할 것이다. 그리고 성경교육을 통해 그 분명한 해답을 주어야 한다.

3. 성경교육의 역사

교회의 역사는 교회가 주체가 되어 성경교육을 시행해 왔음을 잘 보여주고 있다. 성경교육은 그 자체가 신앙교육이었으며, 믿음의 초보자인 성도들로 하여금 성숙한 그리스도인으로 성장시키고 양육해야 하는 교회에 있어 최적의 교육적 도구였다. 따라서 본 연구에서는 지난날의 교회가 성경교육을 실시함에 있어 가장 역점을 둔 것이 무엇이었는지에 주목하고자 한다. 이는 성경교육의 내용에 초점을 맞추는 것으로 현재와 미래의 교회에 있어 바람직한 성경교육의 방향성을 모색하는데 시사하는 바가 크다. 뿐만 아니라 지난날의 교회에 의한 성경교육은 시대와 국가를 초월하고, 자신들에게 당면한 온갖 신앙적 어려움에도 불구하고 오늘날까지 우리들에게 믿음이 전해질 수 있도록 하는 원동력이 되었음은 분명하다. 그러므로 이러한 성경교육과 교육의 내용에 대해 관심을 갖는 것은 그 자체만으로도 충분한 가치가 있다.

(1) 유대인의 성경공부

쉐릴(L.J. Sherill, 1994)에 의하면 바벨론 포로 이후의 유대인 공동체는 회당에서의 성경교육으로 인해 강화되었다. 무엇보다 회당은 흩어져 있던 자들을 한 곳으로 모으는데 있어 중요한 장소였으며, 한 마음으로 모인 자들에게 한 뜻을 가지도록 하는 성경교육은 시행 그 자체만으로도 기대이상의 결과를 가져 올 수 있었던 것이다. 회당에서의 예배는 기도, 성경읽기, 성경강해 등으로 진행되었으며, 저녁식사를 함께 하면서 장년과 청소년을 위한 성경공부반이 진행되었다. 성경공부 방법은 문답식과 대화식이었으며 랍비에 의한 일방적 강의가 아니라 때로는 학생이 질문하고 랍비는 대답하는 형식이었다. 뿐만 아니라 실생활 중심의 성경교육으로 율법 암송, 율법 통독, 율법 강해, 요절 암송, 율법 교독, 문답법, 의유법 등이 사용되었다. 한편, 회당은 예배와 교육하기에 알맞은 구조로 개조되었다는 점도 우리에게 많은 시사를 주고 있다. 이와 함께 유대인들에게 있어 성경교육은 성경의 내용에 대한 지식을 더하는 교육이 아니라 바로 실생활 중심이었음을 우리는 주목할 필요가 있다.

(2) 초대 기독교의 성경공부

초대 기독교는 처음 유대교의 여러 분파(sects) 가운데 하나처럼 보였지만, 예수의 인격과 삶 그리고 오순절 성령 강림에 의해 새롭고 상상한 신앙이 되었다고 라투렛은 평가한다(K.S. Latourette, 1978). 그런데 이러한 평가가 가능했던 이유를 들여다보면 기독교에는 성경에 대한 새로운 접근, 그리고 새로운 성경공부의 결

3) 성경교육이 평화교육으로 발전할 수 있는 대표적 사례로 코메니우스(1592-1670)를 들 수 있다. 이에 대한 자세한 내용은 다음의 논문을 참고하라. 안영혁(2004). “개혁교회 영성신학으로서 코메니우스 영성 사상의 실천적 해석”. 박사학위논문. 총신대학교.

과가 있었음을 의심의 여지없이 발견할 수 있다. 그 당시 모든 유대교는 유대 공동체의 전통에 따라 율법에 비롯한 성경공부에 익숙했다. 그리고 그 누구보다 율법대로의 삶에 익숙했다. 하지만 그들과 비교해서 기독교는 유대교의 율법적 성경공부가 아니라, 유대교와 차별되는 성경공부를 통해 실제 살아계신 하나님의 말씀을 들었기 때문에 새롭고 싱싱한 신앙이 될 수 있었던 것이다.

뿐만 아니라 초대 기독교를 성장시키고 발전시킨 것도 성경교육이었다. 바울은 가는 곳마다 성경을 가르쳤으며, 성경교육을 통해 견고해져 갔다. 심지어 디모데에게는 “말씀을 전파하고, 가르치라”(딤후 4:2)고 했다. 바울자신 또한 “하나님의 말씀은 살았고 운동력이 있어 좌우에 날선 검보다 예리하다”(히 4:12-13)고 고백했다. 초대교회 당시 성경교육의 주요 내용은 무엇이였을까? 그것은 먼저 베드로, 바울 그리고 스테반의 설교에서 잘 나타내 보이고 있다. “주는 그리스도, 살아계신 하나님의 아들, 예수 그리스도의 십자가에서의 죽음과 부활”로 대변될 수 있을 것이다. 한편으로 바울의 서신들을 통해서도 우리는 성경교육의 내용을 유추할 수 있다. 데살로니가서를 통한 그리스도의 재림, 고린도서를 통한 그리스도인들의 윤리, 그리고 사회생활에 있어서의 영적 규범, 갈라디아서를 통한 믿음과 성령의 권능에 의한 칭의 그리고 성화의 생활, 로마서를 통한 믿음으로 의롭게 될 수 있으며, 구원받은 자 만이 하나님께 헌신하며 서로 사랑할 수 있다는 것, 에베소서를 통해 참된 교회의 성격 등이 바로 그것이다. 결국 이상을 통해 우리는 성경교육의 주요내용 그리고 성경교육을 해야 하는 당위성과 성경교육에서의 신학적 전제를 발견할 수 있다.

(3) 속사도 시대와 교부 시대의 성경교육

콘스탄틴에 의한 기독교 공인(AD. 313) 이전까지 기독교는 계속되는 박해와 이단의 발생 그리고 분파로 인해 어려움을 겪었다. 그러나 기독교의 공인과 함께 대대적으로 전개된 교리 제정, 로마의 국교화, 그리고 유럽 대륙으로의 선교가 시작되었다. 이같이 기독교를 뚫어나가도록 한데에는 초신자 세례준비 학교(Catechumenal School)의 역할이 컸다. 수학기간은 2-3년이었지만 초급반인 청강반(Hearers), 중급반인 기도반(Kneelers), 그리고 고급반인 선별반(The Chosen)으로 구분하여 남녀노소, 유대인의 여부와 상관없이 감독, 사제, 집사, 교리문답 전문교사 등이 가르쳤다(C.B. Eavey, 1980). 초신자 세례준비 학교의 교육내용을 살펴보면 먼저 교리를 들 수 있다. 그러나 그 구체적 내용 특히 175년부터 325년 사이의 교육 내용은 불행히도 정확하게 알 수는 없다(L.J. Sherill, 1994). 다만 4세기 이후의 문서를 통해서 그 구체적인 내용을 알 수 있는데, 설교, 훈계, 신조, 그리고 주기도문의 전승, 성경의 역사, 그리고 교회의 역사 등이다. 다음으로 초신자 세례준비 학교에서는 신앙생활의 훈련도 있었는데, 이는 이교도의 불결을 버리고 축복받은 하나님의 자녀로써 책임을 완수하며, 예수님의 산상수훈에 입각한 성결생활을 강조했다. 여기서 우리는 또 하나의 성경교육의 내용을 발견할 수 있다. 그것은 교리의 내용 또한 성경교육의 연장선에서 가르쳐야 한다는 것이다. 뿐만 아니라 성경 그 자체의 역사라든가 또는 교회의 역사까지도 성경교육의 중요한 내용임을 알 수 있으며 마지막 이교도의 생활을 버리는 것, 곧 이단에 대한 교육과 함께 이에 대한 적절한 대처방안 까지도 성경교육에서 다루어야 함을 잘 보여준다 하겠다.

이후 초신자 세례준비학교는 교리문답학교(Catechetical School)로 발전했다. 교리문답학교는 초대교회의 지도자를 배출하였을 뿐만 아니라 이후에는 성직자 양성을 주목적으로 하는 감독학교(Episcopal School)과 성당학교(Cathedral School)의 전신이 되었다. 이후 대중 중심의 교리문답학교는 감독학교와 성당학교가 발전함에 따라 지성적 귀족계층으로 부터 잊혀져갔다. 이같은 영향은 성경교육에서도 동일한 결과를 가져왔는데, 그리스도 안에서 계시된 진리를 신앙하는 것이 아니라 이성을 통한 진리추구로 나아가게 되었다. 결국 이성중심의 헬라문화의 영향으로 말미암아 말시온(Marcion)은 구약성경을 배척하고, 성경에 대한 자의(字義)적 해석을 거부하고 대신 영해와 문자주의적 성경해석의 경향을 가져왔다(R.M. Grant, 1994). 결국 성경교육은 인간 이성중심의 헬라학문 유입으로 인해 성경에서부터 멀어지게 되었고, 영적생활 역시 퇴보하게 되었다. 이

처럼 성경교육의 증지는 교회로 하여금 교권주의와 형식주의로 대체되는 결과를 초래했다.

이성을 통한 진리추구의 문제는 현대 교회에서의 성경교육에서도 문제점으로 지적되고 있다. 그것은 성경 엘리트교육을 추구하게 되었다는 것이다. 성경은 분명 모두를 대상으로 하는 보편교육(universal education)이 되어야 함에도 불구하고 특정다수를 위한 지식중심의 교육으로 흘러가고 있는 것이 작금의 세태라고 할 수 있다. 즉 성경을 아는 자들만 성경을 알고, 성경을 모르는 자들에게는 그 교육의 기회마저 박탈된 시대라고 진단할 수 있다는 것이다. 따라서 성경교육은 먼저 지식중심의 교육을 지양해야 하고 다음으로 그 교육의 대상에서도 있어 특정 그룹이 아닌 보편적 대상으로 확대되어야 할 시대적 사명까지 동시에 안고 있는 것이다. 그래야만 과거의 전철을 다시 밟지 않을 것이다.

(4) 중세 시대 성경교육

십자군 원정의 실패 이전까지 교회의 권위는 절정에 달했다. 교회의 권위적 목소리는 중세인들의 삶을 규정하는 윤리개념이었는데 교회에서 제시한 윤리적 삶의 모습은 주로 성직자들의 모습이였다. 한편 중세의 신비주의적이고 상징주의적인 교육내용 또한 중세인들의 일상생활에 영향을 미쳤다. 그결과 현세에서 윤리적 생활을 강조하기 보다 현세를 버리고 참회만을 강조하는 방향으로 교인들을 이끌었다.

성례를 통해 신비적으로 입재하는 하나님의 역사를 강조한 중세의 성경교육은 필연적으로 가정교육의 경시를 불러왔다. 이는 신학적으로 가정교육의 중요성을 부정했을 뿐만 아니라 오히려 하나님의 은총은 교회의 성례를 통해서만 내려온다고 믿게 했다(C.B. Eavey, 1980). 결국 중세교회는 신비주의와 상징주의적 성경해석을 강조하고, 사도신경과 주기도문의 암송, 그리고 참회의 고백만을 성경교육의 주요내용으로 삼았으며, 반면 개인의 신앙과 성장, 그리고 윤리적 삶을 위한 구체적인 교육은 시행은커녕 그 중요성조차도 인식하지 않았다.

한편, 중세의 교회가 신비주의와 상징주의로 흘러갔다면 소수의 집단에서는 하나님의 권능과 권위를 의뢰하는 쪽을 택했다. 이 소수의 집단은 사도로부터 계승되는 복음에 따라 예배했으며, 그 자녀들은 복음을 암기하고, 복음적 정신적으로 하나님 중심의 교육을 받았으며, 성경에 대해서 개인적으로 충분한 지식을 갖도록 노력했다. 하지만 이들의 교육은 신비적이어서, 하나님 자신을 계시한 성경에 대한 연구는 신비적 교제속에서 하나님과의 연합을 성취시키는 것으로 실시되었다. 이처럼 소수 집단이면서 종교적 생활과 교육에 있어 하나님 중심의 교육을 실시한 집단으로 공동생활 형제단(the Bretheren of the Common Life), 왈도파(Waldenses), 후스파(the Hussites), 모라비아파(the Moravians) 등이 있다. 이들의 공통점은 성경에 조예가 깊었고, 인간의 전통보다 성경에 최고의 권위를 인정했으며 면죄부와 연옥과 죽은 자를 위한 미사를 반대하고, 부패한 성직자들에 의해 수행되는 성례를 부정한 것이다. 그리고 그들의 설교는 순수한 그리스도의 가르침을 최고의 주제로 삼았다. 마지막으로 이들은 언제 어디서나 규칙적으로 개인이 성경을 읽었으며, 매일 가정 예배를 드렸고, 성경 진리를 정기적으로 자녀들에게 교육했다.

중세 시대를 가리켜 흔히 암흑시대라고 일컫는다. 비록 대다수의 교회가 진리를 바로 보지 못한 채 흑암가운데 있었지만 그래도 성경에 대해 바른 인식과 교육, 그리고 교육의 실천을 통해 자신의 신앙을 고수함은 물론 종교개혁에 있어서 이바지 할 수 있었다. 특별히 성경의 권위를 인정한 것은 그 어떤 교육을 시행함에 앞서 가장 우선시 해야 할 것이 무엇인지를 잘 보여준다고 하겠다.

(5) 종교개혁 시대의 성경교육

종교개혁은 당시 시대상을 반영한 자연스러운 결과이다. 십자군 운동의 실패로 인한 봉건제도와 장원제도의 쇠퇴, 나침판의 발명에 힘입은 항해술의 발달, 그리고 신대륙의 발견, 지동설로 인한 세계관의 변화, 종이 및 인쇄술의 발명, 민족적 각성에 의한 반민족주의의 대두, 마지막으로 교회의 부패와 타락에 따른 시대의 필

연적 행동이 바로 종교개혁이다. 따라서 종교개혁은 본질상 교회의 부흥운동, 기독교 재발견 운동, 그리고 새로운 신학 운동이다(배한국 편, 1993).

이 가운데 루터(M. Luther)는 성경교육을 통한 종교개혁 운동의 최초의 성공자로 이해된다(C.B. Eavey, 1980). 그는 1514년 로마서 1장을 명상과 함께 연구하던 중 복음을 발견하는 경험을 통해 “의인은 믿음으로 말미암아 살리라”는 개인적 신앙으로 말미암는 구원과 성경의 권위를 주장한 것이다. 또한 그는 성경을 해석함에 있어서도 기존의 해석방법을 배척하고 문법적이며 역사적인 본문연구를 통해 하나님의 말씀을 듣는 것에 집중했다. 성경교육의 방법에 대해서 루터는 “만일 우리가 성경을 바르게 취급하려면 우리의 전 노력을 확실한 어의를 찾는 일에 경주해야 한다”라고 강조하면서, 성경을 그리스도 중심적이며 기독교 중심으로 파악하고 이해했다(배한국 편, 1993). 그리고 성경을 번역하였으며, 장년을 위한 교리문답서와 어린이를 위한 문답서를 각각 출판하였다.

칼빈(J. Calvin)은 루터의 신앙교육의 원리 이해를 바탕으로 성경강해, 신앙고백서, 그리고 요리문답서를 통한 성경교육과 종교개혁을 수행했다. 칼빈의 성경교육 방법은 넓은 의미의 인문주의자로서 성경을 문법적, 역사적으로 공부하는 하였지만 성령의 내적 조명을 의지했다(홍치모, 1981). 결국 성경은 인간의 의지로 교육하는 것이 아니라 하나님에 의한 하나님의 교육이어야 함을 잘 보여주었다.

(6) 근세 시대 경건주의자들의 성경교육

경건주의 운동은 스페너(P.J. Spener)와 프랑케(H. Francke)에 의해서 할레(Halle) 대학을 중심으로 일어났던 루터교회 내의 갱신운동이었다. 당시 루터교회는 하나님과 인간 사이의 인격적 관계를 상실하고, 합리주의에 의해 정통주의화, 형식화, 교리화 되었는데, 스페너와 프랑케는 성경교육을 통해 교회를 새롭게 갱신해 나갔다(P.J. Spener, 1988).

스페너는 자신의 집에서 ‘경건의 모임’을 조직하고, 이 모임을 통해 성도들간의 친교와 성경연구에 전념했다. 그리고 이와 함께 성경과 신학적 지식의 전달, 기독교인의 실천적 생활을 강조했다. 특별히 교회를 갱신하기 위한 방안 중 “하나님의 말씀이 더 풍성하게 살아 움직이게 하자”는 제안의 구체적 실천방법으로 첫째, 가정에서 개인적으로 성경을 읽을 것, 둘째, 교회에 같이 모여서 성경을 읽어 나갈 것, 셋째, 경건의 모임을 가질 것(P.J. Spener, 1988)을 제안했다. 한편, 신학교육의 갱신 방안 중 대학교에서 경건의 모임을 가질 것을 제안하면서 성경의 한 본문을 택하여 읽고 연구하면서 각자가 느끼고 깨달은 바에 대해 나눔 것을 제안했다.

프랑케는 할레대학의 신학교 교육과정의 개혁을 단행했다. 신학교에서 성경의 언어들에 대한 인식론적이며 체계적인 학습과 연구, 설교 기법, 목회신학이 중심이 되었다. 신학생들은 성경을 원어로 읽도록 했으며 주석까지 쓸 수 있도록 했다. 그리고 신학과 관련 학문들간의 철저한 연구를 하게 하고, 귀납적 성격해석방법까지 배우게 했다. 프랑케에 의한 성경교육방법은 성경읽기, 암기, 진실, 순종, 기도 등 이었으며, 특별히 아동을 위한 최상의 교육방법으로 훈육을 제시했다(Brubaker ed, 1960).

(7) 현대 한국교회의 성경교육

한국 개신교 선교의 역사는 한국에 입국하여 실제 체재하면서 사역한 최초의 미국인 선교사 호레이스 알렌(H.N. Allen)으로부터 시작한다. 그는 1884년 9월 22일 서울에 들어와서 영국, 미국, 그리고 각 서양 공관의 부속의사의 신분으로 짐을 풀었지만 자기가 선교사라는 직책과 사실을 당분간 외부에 밝히지 않았다(민경배, 1990). 1885년 4월 5일 언더우드(H.G. Underwood)목사, 아펜젤러(H.G. Appenzeller) 부부 총 3명이 인천에 상륙했다. 동년 5월 3일에는 스크랜톤(Wm.M. Scranton)과 그의 어머니 스크랜톤(Mrs. M.F. Scranton)가 함께 입국했다. 특히 언더우드목사는 1885년 1월에 일본에 도착하여 2개월간 체재하는 동안 한국인 이수정

(李樹廷)을 만나 한국어를 학습했으며, 한국으로 출발하기 전 이미 이수정이 번역한 마가복음을 손에 넣고 있었다. 이는 한국인 스스로가 번역한 성경을 외국인 선교사가 손에 들고서 입국한 것이다(민경배, 1990). 알렌을 제외한 한국 최초의 개신교 선교사들은 선교활동 중 성경을 교육하는 일에 최우선을 두었다. 1888년 한국 최초의 주일학교가 이화학당에서 12명의 어린이를 대상으로 성경교육을 시행했다(김득룡, 1976). 이후 주일학교가 발전하면 분반공부 제도가 생기고, 분반공부가 확대됨에 따라 성경교육을 위한 공과책이 편찬되었다.

초기 한국의 개신교회는 주일학교와 사경회를 통해 성경교육을 실시했으며 이러한 교육은 교회의 지적인 성장뿐만 아니라 양적인 성장까지 가져왔다. 그러나 1950년대를 기점으로 교회의 분열과 성경교육의 열정이 식어짐과 동시에 무질서한 부흥회가 난무하게 되었다. 그 결과 한국교회는 불건전한 신비주의 운동에 기반한 기복신앙, 감정적 체험 위주의 각종 부흥회가 성행하게 되었다(민경배, 1990).

1970년대 들어서 한국교회는 정통과 고전, 신앙과 경건으로의 복귀와 함께 성경에 대한 경건과 보수적 신앙으로의 성실을 다짐했다. 1980년대는 성경교육이 새롭게 강조되고 많은 교회들이 성경교육에 관심을 가지게 되었다. 그 결과 많은 성경교육 교재가 출판되어 교회에서 사용되었다. 이와 함께 선교단체 중심의 교재들 또한 많이 출판되었는데 대학생선교회(CCC), 네비게이토선교회, 대학생 성경읽기 선교회(UBF), 한국기독교학생회(IVF) 등이 그 대표적인 예다. CCC의 성경교재에 대해 은준관(1987)은 “성경지식의 증대, 성경이해의 능력을 배양함에 있어 효과적이지만 시간과 역사성의 결핍 그리고 교리와 신조를 위한 성경의 인위적 인용에 따른 단순함은 단점”이라고 평가하고 있다. 네비게이토의 경우 성경암송에 중점을 두고 있고, UBF는 귀납적 성경공부와 본문 중심의 장별 성경공부를, 그리고 IVF는 문화변혁과 그룹성경공부를 통한 대학생 선교와 귀납적 성경공부를 적용했다.

선교단체들에 의한 성경교육은 대부분의 교회에서 이루어졌던 집단강의, 주입식 등의 방법에 비해 그룹중심의 성경교육 방법들이 사용되었다. 기성 교회와는 차별화된 성경교육은 각 선교단체들의 부흥을 가져왔다. 그리고 이러한 현상은 한국교회 성장에 있어 원동력이 되었다고 한춘기(2011)는 평가 한다. 하지만 선교단체들의 성경교육에 대한 비판도 있다. 그것은 먼저 건전한 교회론이 없다는 것이고, 다음으로 지식적 성경교육의 수료는 영성의 발달과 동시성 되었다는 것 그리고 획일화된 신앙인의 양성 등이 주요 비판의 내용이었다.

4. 성경교육의 방향

교회의 역사를 통해 살펴본 성경교육의 역사는 성경교육의 실제적인 시행여부를 떠나 그 결과가 성경교육 자체의 가치를 잘 보여준다. 하나님과의 관계를 중시하고, 하나님의 뜻을 겸손한 마음으로 찾으려 하며 하나님의 뜻대로 실천하려고 하는 성경교육은 오랜 역사가운데 먼저 하나님을 드러나게 했으며, 교회를 존속시켜 왔고 기독교의 부흥을 가져왔다. 이에 반해 인간과 인간의 이성이 하나님의 자리를 차지할 때 성경교육에 대한 열정은 사라졌으며 기독교의 순수성도 사라지고 급기야 하나님까지 잊혀져 갔다.

따라서 성경교육을 행하기에 앞서 교육을 위한 철학이 정립되어야 한다. 그것은 세상적 의미에서 행동의 변화를 꾀하는 소위 조작적 수준에서의 교육이 아니라 보다 더 근본적으로 하나님의 교육이 되어야 한다는 것이다. 하나님의 교육이라고 하는 것은 하나님의 계시에 의한 교육이면서도 한편으로 하나님에 대한 교육이어야 한다는 것이다. 따라서 성경교육은 그 자체로서 신학적 근거를 가져야 한다.

(1) 성경교육의 신학적 전제

성경교육은 교육을 위한 신학적 근거를 가져야 한다. 그 근거는 신학의 다양한 영역과 내용들 가운데 다음의 세 가지가 최소한 포함되어야 할 것이다.

첫째, 하나님의 계시이다. 하나님의 계시라고 하는 것은 성경교육에 있어 주체가 되어 궁극적으로 교육을 가능하도록 하는 것이다. 하나님이 주체가 되는 교육은 인간에 의한 구체적 교육의 행위가 없어도 이해가 가능하다. 왜냐하면 하나님의 계시는 먼저 교육의 내용이 되고 다음으로 교육의 방법이 되며 마지막으로 교육의 결과까지 확인가능하기 때문이다. 이를 잘 보여주는 것이 바로 하나님의 특별계시이다. 일반계시 차원에서는 인간의 이성을 이용한 이해와 실천만이 가능하기에 하나님을 대상으로 하는 신앙과 믿음의 차원을 이해시킬 수 없다. 뿐만 아니라 예수 그리스도를 통한 인간 구원의 역사도 깨달을 수 없다. 따라서 이러한 차원의 이해를 위해서는 반드시 하나님의 특별계시가 있어야 한다. 결국 성경교육에 있어 하나님의 계시는 반드시 전제되어야 할 요소이다.

둘째, 기록되어진 하나님의 말씀으로서의 성경이다. 성경교육에서 다루는 주요 교육내용 그것은 분명 성경이다. 그래서 이 성경에 대한 바른 인식과 믿음이 가장 우선하여 요구된다. 먼저 성경에 대해 하나님의 뜻과 계획이 기록된 것이라고 믿는 신앙이 있어야 한다. 다음으로 신약과 구약의 모든 성경은 정확무오한 하나님의 말씀임을 믿어야 한다. 이러한 믿음은 성경에 대해 신적권위가 있음을 인정하는 것이다. 신적권위가 성경에 있다고 한다면 결국 성경은 하나님의 의한 교육이자 하나님을 교육하는 책이 된다.

셋째, 성경교육의 교사인 성령이다. 성령은 하나님의 영의 역사와 그 영의 충만한 개입에 의해 이루어진 결과물이다. 이 성경에 대해 인간으로 하여금 이해할 수 있도록 이번에는 성령이 역사하신다는 것이다. 성령은 예수 그리스도를 통해 구체적 드러난 하나님의 구원계획을 인간들에게 전달하고 깨닫게 하는 교사였다⁴⁾. 따라서 성령은 하나님의 온전한 사람으로 변화되게 하는 교육의 주체가 된다.

(2) 성경교육 내용의 신학적 구조

성경교육에서 다루는 내용은 분명한 신학적 구조를 가지고 있어야 한다. 이 신학적 구조는 신앙교리와의 관계에서 조직되어야 하는데, 특별히 초대교회부터 현재까지 꾸준히 이어져 온 신앙교리의 근본토대가 바로 그것이다. 그리고 이의 영향력은 교회사적으로 확인된 바 있다. 그런데 이 근본토대는 개혁신학의 특징인 하나님의 언약의 관점에서 살펴보면 다음의 4단계 구조로 정리된다.

1단계 : 하나님의 창조와 언약

성경의 시작은 하나님께서 태초에 천지를 창조하셨다는 것으로 시작한다(창 1:1). 창조는 옛세 동안 이루어졌으며, 무에서 유를 창조하신 전능하신 하나님의 사역이다. 하나님의 창조 가운데 가장 중요한 일은 이성과 불멸의 영혼인 인간을 창조하신 것이다. 인간을 창조하신 이유는 하나님이 창조하신 모든 피조물을 다스리기 위함이었으며, 땅에서 생육, 번성, 충만하고 땅을 정복하기 위함이었다. 결국 하나님께서 인간을 창조하신 이유는 한편으로 인간에게 있어 하나님의 명령이기도 했다. 따라서 인간은 하나님의 명령에 의해 사명과 책임을 가지게 되었다.

이와 관련해서 성경교육에서는 하나님에 대한 정확한 이해와 믿음을 갖도록 해야 하며, 인간의 사명과 책임에 대해 분명한 가르침을 주어야 한다. 뿐만 아니라 인간을 창조하신 하나님의 목적 즉, 하나님의 형상으로 지음받은 존재로서 창조주 하나님의 뜻에 순종하고 하나님께 영광 돌리며, 하나님을 영화롭게 하는 삶을 통해 존재의 의미까지 깨닫도록 해야 할 것이다.

2단계 인간의 타락과 그리스도의 구원

성경은 인간이 하나님의 명령에 대한 불순종의 결과로 타락된 존재임을 증거 한다. 타락이란 하나님과 인간

4) 참고. 요 16:13 그러나 진리의 성령이 오시면 그가 너희를 모든 진리 가운데로 인도하시리니 그가 스스로 말하지 않고 오직 들은 것을 말하며 장래 일을 너희에게 알리시리라

의 관계가 단절(웨스트민스터 신앙고백서 6:1)되었거나 또는 단절의 상태에서 인간 홀로 존재하는 것을 말한다. 첫 사람 아담은 하나님의 명령에 불순종한 결과로 타락하게 되었고, 이는 하나님을 향한 아담의 죄였다. 따라서 죄라고 하는 것은 하나님의 명령을 거역하는 것 뿐만 아니라 하나님의 말씀을 순종함에 있어 부족한 것까지 모두를 포함한다. 그리고 이러한 아담의 죄는 아담 이후 출생하는 모든 인류에게 있어 출생에서부터 죄와 실수를 유전되게 했다. 결국 아담의 불순종은 모든 인간을 하나님 앞에서 죄인이 되게 했고, 하나님과의 관계를 단절시켰으며 인간 스스로 의와 공로를 내세울 수 없는 무능력의 존재(웨스트민스터 신앙고백서 6:3)가 되었다. 그러므로 성경교육은 타락 즉 죄의 의미에 대해 정확하게 가르쳐 줄 수 있어야 한다. 죄라고 하는 것은 하나님의 말씀에 대해 적극적인 불순종 뿐만 아니라 부족함이라는 소극적 순종까지도 죄가 됨을 분명하게 가르쳐야 한다.

한편, 성경은 인간이 죄로 말미암아 영원히 극복할 수 없는 무능력한 존재가 되었다고 하면서도 예수 그리스도를 통한 하나님의 구원의 은혜에 종속하면 창조목적은 성취하기 위한 존재가 될 수 있다고 증거 한다. 따라서 성경교육은 복음이 무엇인지, 예수 그리스도의 구원의 사역이 무엇인지, 그리스도 안에서 새로운 피조물이 되기 위한 최소한의 조건이 무엇인지를 깨닫게 해야 한다. 그리고 단순한 깨달음으로 끝나는 것이 아니라 그리스도의 복음을 믿음으로 말미암아 새롭게 거듭난 자들이 하나님의 은혜에 감사하며, 감사의 구체적 표현이 하나님을 사랑하고 이웃을 내 몸과 같이 사랑하는 실천적 삶으로까지 나아가도록 해야 할 것이다.

3단계: 하나님의 나라와 교회

예수님의 사역의 하나님의 나라의 시작과 하나님의 통치를 알리는 것(막 1:15)이었으며, 새 하늘과 새 땅으로 나타날 것이라는 약속의 선포(골 1:15; 벰후 3:13; 계 21:1-5)였다. 이 사역으로 인해 그리스도인들은 역사 속에서 하나님 나라의 시민으로 살아가 있으며, 또한 완성된 하나님의 나라가 역사적으로 도래할 것임을 기다리는 하나님 나라의 백성들이다. 이제 백성들은 그리스도를 통하여 부름 받았기에 지상에 세워진 그리스도의 교회가 되며, 이 교회는 그리스도의 머리이자 몸으로써 하나님의 택한 백성들과 함께 공동체를 이룬다(웨스트민스터 신앙고백서 25:7). 교회는 세례, 성찬, 예배를 통해 하나님의 나라의 모습을 보여주며 경험하는 장(場)이면서도 동시에 불러 모은 자들을 양육하고 훈련하여 다시 세상으로 보내는 교육의 장(場)이다. 결국 교회는 성령에 의해 세워지는 하나님의 언약 백성들의 공동체이며, 하나님을 섬기는 신앙공동체이고, 공동체를 가르치고 양육하며 훈련시키는 교육공동체인 것이다.

그러므로 교육공동체인 교회는 무엇보다 성경교육을 통해 하나님 나라에 대한 정확한 이해를 도모해야 한다. 하나님의 나라는 과거, 현재, 미래 차원의 나라임을 명확히 하고, 눈에 보이는 나라뿐만 아니라 눈에 보이지 않는 나라임도 이해시켜야 한다. 그리고 하나님 나라의 백성들을 부르는 일 즉 전도의 사명도 감당할 수 있도록 해야 한다. 마지막으로 그리스도인으로서 이 땅에서 올바른 삶이 무엇인지, 그 삶을 살아갈 수 있도록 해야 할 것이다.

4단계: 역사의 종말과 완성

성경은 세상의 마지막 날, 즉 역사의 종말에 그리스도를 통하여 이루어질 일들에 대해 분명히 증거 한다. 그 구체적 사건들은 그리스도의 재림, 죽은 자들의 부활, 그리고 최후의 심판을 통해 영원한 생명으로 옮기는 것이다. 이러한 종말은 인간의 역사에 대한 종료를 의미하며, 동시에 하나님의 창조세계의 완성을 의미한다.

종말에 대한 교육은 어렵다. 그 이유가 현재를 떠나 미래의 사건과 일들에 관한 것이기 때문이다. 따라서 종말에 대한 교육은 무엇보다 믿음이 강조된다. 그런데 이 믿음이라는 것은 단순히 입으로 말하는 믿음은 아니다. 믿음은 확고한 삶의 태도를 보일 수 있어야 하고, 극단적 상황 가운데서 그리스도의 약속에 대해 흔들림 없는 신뢰를 보일 수 있어야 한다. 결국 이 믿음은 인간의 교육적 행위를 통해 강요하거나 추구할 것이 아

나라 성령에 의해 가르쳐져야 하고, 성령으로 말미암아 가지도록 해야 할 것이다.

(3) 성경교육에서의 성경해석

성경은 역사의 기록이자 동시에 하나님의 계시의 기록이다. 계시의 기록인 성경을 바르게 이해하기 위해서는 성경이해를 위한 방법론이 필요하다. 그래서 기독교 역사 가운데 성경을 이해하기 위한 여러 방법이 사용되어 왔으며, 신학에서는 성경의 이해의 기술을 학문적으로 다룸에 있어서 특별히 ‘해석학’이라고 했다. 해석이라는 것은 사람과 사람 사이에 소통을 위한 다양한 유형의 언어를 사용하고, 사용되어진 언어들에 대한 이해를 위해 번역의 과정을 거쳐야 하는데 이러한 일련의 과정을 일컫는 말이다. 따라서 우리가 성경을 이해하려고 하거나 또는 교육함에 있어 이해를 위한 모든 과정이 바로 해석이 된다.

성경을 인간으로 하여금 이해 가능하도록 해석해 주는 것은 교회의 사명이다. 그런데 교회가 성경에 대해 바르게 해석하지 못하면 오해를 불러일으키게 되고 심지어 이단시비, 사이비 종교까지 발생시킬 수 있다. 뿐만 아니라 해석의 방법에 있어 편향을 보인다면 성경 자체의 특성을 잃어버리게 될 것이다. 그러므로 성경해석은 신학적 작업이며, 신학 그 자체의 역사(윤화석, 2011)가 되어야 한다.

III. 결론 및 제언

한국교회가 당면하고 있는 삼중고(지도자 부재, 성도수 감수, 교회를 향한 비난)에 대해 이를 극복할 수 있는 해결책은 영성의 회복이며 이는 성경교육 그것도 제대로 된 성경교육을 통해서만이 가능하다. 하지만 이러한 주장에도 불구하고 우리는 여전히 교회의 문제에 대해 과연 성경교육이 해결능력을 발휘할 수 있는가에 대해 의심한다. 그래서 이번에는 교회의 성경교육과 관련된 역사들이 증명하고 있다고 확신하며 자신 있게 그 증거들을 제시했다.

기독교 성경교육의 역사에 있어 교육의 주체가 되시는 하나님에 대해 의심해 본 적이 없다. 성경 자체에 대해서도 하나님의 계시의 기록이라는 것도 의심하지 않았다. 그러면서 교육의 결과는 전적으로 성령에 의지했다. 이것이 성경교육의 시작이고 전부였다. 하지만 지금의 한국 교회는 이전의 이 모든 전통들을 송두리째 무시했다. 이러한 행동이 지금의 위기상황을 초래한 것이다. 따라서 지금부터라도 냉철한 자기반성과 함께 제대로 된 성경교육을 시행해야함이 시대적 과제로 우리들에게 주어졌다.

제대로 된 성경교육이란 먼저 신학적 전제를 올바르게 세우는 것이다. 그것은 첫째, 하나님의 계시, 둘째, 기록되어진 하나님의 말씀으로서의 성경, 셋째, 성경교육의 교사이신 성령에 대한 바른 이해이다. 다음으로 성경교육을 실시함에 있어 그 교육내용에 대한 신학적 구조가 올바르게 세워져야 한다. 그것은 총 4단계로 구성되어야 한다. 1단계 하나님의 창조와 언약, 2단계 인간의 타락과 그리스도의 구원, 3단계 하나님의 나라와 교회 그리고 마지막 4단계 역사의 종말과 완성이 그것이다. 그리고 또 하나 성경의 해석의 방법도 신학적이어야 한다.

영성을 개발하기 위한 여러 시도들은 과거를 비롯해서 현재까지 끊임없이 우리들 가운데 있어 왔다. 하지만 과거와는 달리 현재의 시도들에 대한 효과는 여전히 의문이다. 그 이유는 개발 시도의 시작에서부터 인간적인 의도, 인간적인 계획 그리고 인간적인 방법에 의존했기 때문이다. 이는 제대로 된 성경교육의 방법과는 거리가 있다. 분명한 것 한 가지는 이론적인 토대만 신학에 의존하는 것이 아니라 그 실제에 있어서도 신학 즉 성령님의 능력에 의존해야 한다는 것이다. 이상의 모든 내용들이 진정한 21세기 성경교육의 방향인 것이다.

참고문헌

- 김득룡(1976). 『기독교교육학원론』. 서울: 총신대학 출판부.
- 김창훈(2009). 『실교학 강의안』. 총신대학교 신학대학원 강의안.
- 민경배(1990). 『한국기독교회사』. 서울: 대한기독교출판사.
- 배한국 편(1993). 『루터와 종교개혁』. 서울: 컨콜디아사.
- 옥한흠(2005). 『다시쓰는 평신도를 깨운다』. 서울: 국제제자훈련원.
- 정일웅(2008). 『교회교육학』. 서울: 범지출판사.
- 한춘기(2008). 『학습자의 삶을 변화시키는 성경교수 방법론』. 서울: 생명의 양식.
- 홍치모(1981). 『종교개혁사』. 서울: 성광문화사.
- Eavey, C. B. History of Christian Education. 김근수 신청기 역(1980). 『기독교교육사』. 서울: 한국기독교교육연구원.
- Grant, Robert M. A Short History of the Interpretation of the Bible. 이상훈 역(1994). 『성서해석의 역사』. 서울: 대한기독교서회.
- Sherrill, L. J. The Rise Of Christian Education. 이숙중 역(1994). 『기독교 교육의 발생』. 서울: 대한기독교서회.
- Spener, P.J. Pia Desideria. 엄성욱 역(1988). 『경건한 소원』. 서울: 은성.
- 윤화석(2011). “21세기 기독교교육학의 방향성 - 성경교수학적 접근”. 『제6회 한국코메니우스학회 학술심포지엄 자료집』. 3-28.
- 은준관(1987). “한국교회 성서교육의 현황과 문제 분석”. 『연세대학교 연신원 목회자 하기 신학세미나 강의집』. Vol.-No. 7. 360-368.
- 임자현(2004). “구성주의적 성서학습에 관한 이론적 고찰”. 『교육연구』. Vol. 16/17. 131-151.
- 조현주(2010). “Cover Story: 2010 한국, 누가 움직이는가”. 『시사저널』. 2010(1087). 14-49.
- 한춘기(2011). “한국교회의 성장방안 모색 - 교회교육의 관점에서”. 『기독교교육논총』. Vol. 26. 129-151.
- Cully, Kending Brubaker. (Ed.)(1960). Basic Writings in Christian Education. Philadelphia: Westminster.

논찬_교육2-1

김석주 박사의 “ 21세기 성경교육의 방향 모색 -성경 교육의 역사를 중심으로-” 에 대한 논찬

윤화석 박사 (Dr. phil. 백석대학교 기독교교육학)

김석주 박사님(이하:김박사)은 “21세기 성경교육의 방향 모색 -성경 교육의 역사를 중심으로-”의 서론에서 논문의 내용에 대한 문제제기와 연구목적 및 방법을 제시하고 있다.

김박사는 서론에서 성경교육은 “인간과 하나님과의 관계를 재정립 하는 것을 목적으로 인간을 교육하는 것이므로 교육의 그 시작에서 부터 신학적이여야 한다.”고 주장한다. 그리고 동시에 성경교육의 영향력이 미미한 현상들을 지적하면서, 성경교육의 실패의 원인에 대한 논의와 결과를 언급하고 있다.

김박사는 연구목적 및 방법에서 올바른 성경교육에 대한 방향제시를 위하여 다양한 교육방법의 한계성을 지적하면서, 무엇을 가르칠 것인가에 대한 고민이 모든 시대를 아우르는 해결책의 시작일 것이라고 주장한다. 성경교육의 방향을 모색하기 위하여 이 논문에서는 교회에서 역사적으로 시행된 성경교육의 유형들을 논의의 중심으로 삼고 있다. 이러한 논의를 통하여 믿음의 본질이 왜곡됨 없이 전해질 수 있었고, 우리 또한 이 순수한 믿음 그대로를 다음 세대에 그대로 전수해야할 책임이 있기 때문임을 언급하고 있다.

김박사는 본문에서 “하나님의 형상대로 창조된 사람들로 하여금 하나님의 계시의 말씀인 성경을 가르치고, 가르친 성경의 내용대로 예수님의 모범된 신앙과 삶을 드러내 보이며, 성령님과 함께 이 땅에서 살아가게 하는 것이다”고 성경교육의 정의를 제시하면서, 성경교육의 필요성에 대한 설명과 성경교육의 역사를 기술하고 있다.

김박사는 성경교육의 역사에서 유대인의 성경공부; 초대 기독교의 성경공부; 속사도 시대와 교부 시대의 성경교육; 중세 시대 성경교육; 종교개혁 시대의 성경교육; 근세 시대 경건주의자들의 성경교육; 현대 한국교회의 성경교육을 서술하고 있다.

김박사는 성경교육의 방향에서 성경교육의 신학적 전제를 언급하면서, 성경교육 내용의 신학적 구조로서 하나님의 창조와 언약, 인간의 타락과 그리스도의 구원, 하나님의 나라와 교회, 역사의 종말과 완성을 논하고 있다.

김박사는 성경교육에서의 성경해석에서 성경해석은 신학적 작업이며, 신학 그 자체의 역사가 되어야 함을 강조하고 있다.

김박사는 결론 및 제언에서 “한국교회가 당면하고 있는 삼중고(지도자 부재, 성도 수 감소, 교회를 향한 비난)에 대해 이를 극복할 수 있는 해결책은 영성의 회복이며 이는 성경교육 그것도 제대로 된 성경교육을 통해서 만이 가능하다.”고 결론을 맺으면서, 성경교육을 위한 신학적 전제와 구조를 올바르게 세울 것을 강조하고 있다.

김박사는 그리고 부연설명으로 “분명한 것 한 가지는 이론적인 토대만 신학에 의존하는 것이 아니라 그 실제에 있어서도 신학 즉 성령님의 능력에 의존해야 한다는 것을 강조하면서 글을 맺고 있다.

우리의 안목을 넓혀주신 김석주 박사님에게 다시 한 번 감사의 말씀을 드리고 싶다.

현재의 한국교회의 위기의 극복을 위한 대안으로서 21세기 성경교육의 방향 모색을 제안하면서, 역사적으로 실행되었던 성경 교육의 역사적 논의를 전개하였다. 성경교육의 방법 보다는 성경교육의 내용을 중시하면서, 신학적인 전제와 내용들을 충분히 고려한 성경교육의 과정과 성경의 내용을 실재화하시는 성령의 역사에 대한 신뢰가 결국은 최고의 성경교육임을 다시 한 번 강조한 귀한 논문이다.

그러나 논찬자의 의무로 몇 가지 논의를 제안하고자 한다.

첫째, 성경교육의 역사적 논의에서 ‘성경공부’와 ‘성경교육’의 표현에서 연구자의 의도가 있는지가 불분명 하다.

둘째, 성경교육의 역사적 구분에서 획득된 성과들이 지속적인 논의의 장으로 등장하지 않고 개별적인 논의에 머물러 있다. 역사적 논의를 통하여 획득된 내용들이 21세기 한국교회의 성경교육을 위한 도구로 어떻게 작용할 수 있을지에 대한 논의가 종합적으로 수렴되지 않고 있다. 수렴된 논의를 토대로 한 성경교육의 내용 제시가 보다 중요한 논의로 여겨진다.

셋째, 성경교육의 방법에 대한 내용의 우선권에 대한 연구자의 의도가 분명한 결과의 내용이 ‘신학적 전제와 내용구조에 대한 논의’가 핵심적인 관점이라면, 과연 21세기의 한국교회의 위기를 극복할 성경교육이 이전의 한국교회의 성경교육과 어떤 차별이 있는지를 제시하지 않고 있다. 문제에 대한 접근은 적절하였으나, 해결방안도 결국은 이전의 성경교육의 내용과의 큰 차이가 발생하지 않고 있다.

좋은 논문을 통하여 우리의 안목을 넓혀주신 김석주 박사님에게 감사의 말씀을 드리면서 논찬을 마친다.

분과발표_교육 2-2

예배, 정치, 기독 시민 교육

류의근 (신라대학교 교수)

I. 예배의 정치적 차원

여러 가지 종류의 예배가 있다. 자신을 거룩한 제물로 바치는 생활 예배, 교회에서 드리는 예전적 공예배, 그리고 하나님의 말씀을 국가와 공공 영역을 향해 선포하는 정치적 예배가 있다. 교회가 드릴 수 있는 정치적 예배는 그리스도가 교회와 하나님의 백성의 주만이 아니라 세상의 풍조와 세계의 정치적 질서와 역사의 주라는 것을 선언한다. 우리는 이 마지막 예배를 언제 드려 보았는지 까마득하다. 이러한 예배는 우리에게 망각된 예배인 것으로 보인다. 사실을 말하자면, 교회에서 드리는 공예배는 그리스도처럼 사는 그리스도인의 삶의 예배로 연장되고 마침내 정치적 예배의 삶과 실천으로 확장되고 심화되는 것이 맞다. 우리는 이러한 잃어버린 예배를 되찾아 드리고 회복해야 한다. 우리가 정기적인 교회 예배에서 거룩함을 회복하면 그리스도인의 삶은 하나님에 대한 두려움으로 윤리적으로 나타날 수밖에 없다.¹⁾ 베드로가 폭풍을 잠재우는 그리스도의 경외함에 놀라서 돌연 “나는 죄인이로소이다”고 고백하는 것은 거룩한 신성이 우리를 깨닫게 하는 장면 중의 하나일 것이다. 그러한 경외감은 자연스럽게 몸과 마음을 가지런히 삼가고 거룩한 생활 방식 이룰테면 윤리적 자태를 띄는 삶으로 나타나기 마련이다. 이것이 그리스도인의 신앙의 윤리적 차원을 설명하는 방식이다. 역으로 말하면 어떤 삶의 양식이 윤리적으로 나타나지 않으면 거룩한 예배는 없었거나 드리지 못했다는 결론이 나온다. 따라서 그리스도인의 존재 방식과 교회의 공적 증거 활동이 개인 윤리 또는 사회 윤리 또는 정치 윤리적으로 나타나지 않으면 그리스도인답지 못하고 교회답지 못한 처사이다.

교회가 개개인의 내면적인 신앙 세계에 관여하는 것은 말할 것도 없거니와 공적 문제를 포함하는 공공 영역에 개입하는 것은 교회의 기본권이다. 왜냐하면 교회는 시대마다 세상 임금의 공적 질서와 통치 상황에서 생존해 왔고 저항해 왔으며 하나님의 나라가 저 피안이 아니라 피조된 이 땅에 임하고 임할 것이라는 믿음을 소유해 왔기 때문이다. 그렇다면 교회는 공공 영역에 관한 하나님의 사회적 원리를 개발하고 제공하는 일²⁾만이 아니라 그것을 개인적 차원을 넘어 교회 집단적 차원에서 구현하고 수행하는 일도 마다하지 않아야 한다. 교회의 공예배에서 설교 말씀을 듣고 개인적 차원의 삶의 자리에서 가려 들어 성령의 역사에 따라 살아 내는 삶만이 아니라 교회 공동체 전체의 차원에서 말하자면 집단적으로 그 말씀을 적용하고 하나님 나라의 운동으로 견인해 내는 과업을 실천해야 한다. 예를 들면 부산 지역 사회를 사회적으로 정치적으로 변화시킬 수 있는 과제는 무엇인가라는 논제를 제시할 수 있다.

그런데 고민은 이러한 과업을 어떻게 수행해 가야 하는가 하는 문제이다.³⁾ 이 방면의 전문가들과 함께? 사회과학적 분석과 함께? 지역 사회와 협조하면서? 깨어 있는 식자층과 양심적인 공중과 세력과 함께? 이러

1) 거룩함의 윤리적 차원에 대해서는 다음을 참조. 루돌프 윗도(1999), 『성스러움의 의미』, 김희성 옮김, (서울: 분도출판사).
 2) 정치 영역에 관한 사례로는 기윤실 산하 삶의 정치윤리운동본부 (2010) 편, 『성서적 정치 실천』 (서울: 프리칭 아카데미), 김형원(2012), 『정치하는 그리스도인: 한국에서 그리스도인이 정의를 세우며 살 책임』 (서울: SFC출판부); 경제 영역에 관한 사례로는 김근주, 김유준, 김희권, 남기업, 신현우(2012), 『희년, 한국 사회, 하나님 나라』 (서울: 흥성사); 복지 영역에 관해서는 차정식(2009), 『하나님 나라의 향연: 신약성서의 사회복지론』, (서울: 새물결플러스); 철학 영역에 관해서는 피터 크리프트(2010), 『예수철학』, 류의근 옮김, (서울: 서광사). 한국 사회의 주요 쟁점과 과제를 기독교적 관점에서 전반적으로 진단하고 지침을 제시한 사례로는 김선옥 외 (2012), 『어떻게 투표할 것인가?』 (서울: IVP).
 3) 이 문제에 관한 시사와 함축을 주는 글로는 다음을 참조. 마커스 보그, 톰 라이트(2001), 『예수의 의미』, 김준우 옮김 (서울: 한국기독교연구원), 315-343쪽.

한 문제 의식을 가지고 있는 우리에게 예배란 도대체 무엇인가? 우리가 드리는 예배가 사회 변혁에 어떻게 기여할 수 있는가? 예배가 그리스도인들에게 우리가 기대하는 그런 류의 변화를 추구하게 하는 역동성을 제공할 수 있는가? 우리는 예배에서 그런 것을 요구해도 좋은가? 우리는 그런 예배를 어떻게 드릴 수 있는가? 우리는 어떻게 그런 예배를 일으켜 세우고 드릴 수 있는가? 이러한 예배를 삶의 형식으로 내화시켜 줄 수 있는 교회를 세울 수 있는가? 공중과 공공 영역에 아무런 영향도 행사하지 못한 채로 고립되어 자족하고 야 마는 삶을 사는 교회의 사회적 존재 방식을 혁신적으로 바꿀 수 있는 길이 있는가? 관념이 아니라 실제적으로 실천적으로 말이다. 교회의 이러한 존재 방식의 문제점이 끝없이 반복되고 또 지적되고 있는데도 왜 따를 만한 대안은 없는가? 이런 저런 교회의 존재 방식이 그리스도의 편지로서 거기에 더해, 공적 사건과 행사로서 읽혀질 수 있는 일은 왜 그다지도 드문가? 목사의 교회 세습과 재정 횡령과 성추문 등의 일이 공적 보도 기사가 되지 교회의 사회적 존재 방식이 사회의 모범적인 공적 사건으로 보도되는 것은 그리 많지 않는 것은 왜인가? 예배에서 악의 패배를 선포하고 세상의 악을 궤멸시키러 온 예수 그리스도의 삶을 실천에 옮기는 교회의 존재 방식이 왜 이다지도 사회화되지 않는 것인가? 전투적 교회(ecclesia militans)⁴⁾는 왜 이렇게도 전무한가? 세상 질서와 기존 체제의 폭력적 힘을 제압하는 승리의 예배는 왜 이렇게 보기가 힘든가? 폭력의 힘을 이기는 예수의 평화의 힘의 승리를 예고하는 예배는 드리기가 불가능한가? 두 세력 간의 투쟁에서 평화가 승리하는 것을 열매로 보여주는 예배를 어느 교회가 드리고 있는가? 폭력의 힘과 평화의 힘을 화해시키는 사역을 감당하는 바, 평화를 이루는 복 있는 교회는 어떤 교회인가? 이러한 실천에 의해서 특징 지워지고 규정되는 예배를 드리는 것이 가능한가? 교회가 이러한 예배력(power of worship)을 어떻게 갖출 수 있는가? 어떻게 하면 성도의 단순한 종교적 내적 믿음과 신앙이 세상의 불가피한 악을 이기는 이러한 예배력에까지 도달할 수 있는가? 평화의 힘의 실질적 승리가 보장되는 예배를 어떻게 드릴 것인가? 주 예수가 이미 싸워 승리했다고 하는 바, 폭력의 통치에 맞서는 비폭력적 투쟁에 진입되는 예배를 어떻게 드릴 것인가?

과연 극도로 다원화되어 가는 포스트모던 사회상황에서 교회의 사회적 존재 방식과 예배의 패러다임은 어떻게 형태화되어야 하는가? 교회는 자신의 예배나 사회적 삶의 방식의 정치적 차원과 의미를—암시적이든 명시적이든—분명하게 인식할 필요가 있다. 교회는 현실적으로 존재하는 정치적 삶과 그 질서에 대항하여 그 속에서 자신의 비전을 실천에 옮겨야 한다. 그것은 세속적인 정치적 투쟁이나 권력 투쟁일 수는 없을 것이고 하나님의 진정한 정치 을 위한 투쟁일 것이다.⁵⁾ 그렇다면 이러한 투쟁을 위해서, 교회는 어떤 예배를 드러야 할 것인가? 또는 예배가 어떻게 이러한 의미의 정치적, 정치적 투쟁을 위한 성령의 지혜와 평화의 힘을 흘러 보낼 수 있는가? 예배가 하나님의 정치를 어떻게 형태화할 수 있는가? 공과 사의 영역, 개인 영역과 사회 영역 사이의 불일치를 넘어서는 하나님의 정치를 어떻게 실천적으로 이행할 것인가? 그 두 영역 사이의 화해를 실천적으로 수행하는 것이 필요하다. 사회적 세력 간의, 또는 사회적 가치 간의 반목과 대립과 갈등을 화해할 수 있는 길⁶⁾이 예배에서 내려올 수 있는가? 그런 방법이 예배에서 일어날 수 있고 계시될 수 있는가? 예배에

4) 교회 전체 차원에서 사회 구제나 봉사에 깊이 헌신하는 개별 교회는 많지만 사회 공공성의 영역에서 예컨대 정치적 사회적 의제에 대해 하나님 나라의 가치를 실현하고자 뛰어 드는 교회는 거의 보이지 않는다. 그리스도인 개개인이 4대강 살리기 사업을 반대하는 사회적 투쟁의 계열에 참여하는 경우는 많지만 개별 교회가 하나의 기구나 조직체로서 공동 의회의 의사 결정을 통해 사회적 반대 의사를 선포하고 실천에 옮기는 경우는 지극히 희귀하다. 설령 있다고 해도 목회자 중심, 명망자 중심, 엘리트 중심의 리더십에 의해서 수행되며 교인 전체의 총의로서 실천되는 경우는 없는 것으로 보인다. 목회자들이 바른 신학 교육을 받고 성도들을 사회 윤리적으로 바르게 지도하여 교인 전체가 집단적으로 세상의 정치적 사회적 악과 싸우는 존재 방식을 취함으로써 교회는 세상의 악을 박멸하러온 예수의 존재 목적을 이 땅에서 실현해야 할 것이다. 따라서 교회는 이러한 전투력을 성도들에게 제사장(priest)으로서, 왕(king)으로서, 예언자(prophet)로서 어떻게 길러주고 신장하며 확충할 것인가 하는 문제를 심각하게 고민하고 해결해야 한다. 이 과제는 동시에, 교회 교육 과정의 개발 프로젝트로서 목사의 존속적인 성도들의 신앙의 질과 구조를 주체적인 신앙인으로 바꾸어 놓는 거룩한 사업이다.

5) 히틀러 정권에 대한 독일 교백교회의 투쟁, 본회퍼의 히틀러 암살 사건 참여가 그 한 예일 것이다.

6) 이와 관련하여 민족 또는 나라 사이에 있었던 화해 문제를 다룬 사례 분석으로는 다음을 참조. Walter Winker(1998), *When the Powers Fall: Reconciliation in the Healing of Nations* (Minneapolis, MN: Augsburg Fortress), pp. 33-59. 한국과 일본 사이에 있었던 과거의 국가적 상처를 용서와 화해로서 치유하는 과업을 한국 교회와 일본 교회가 주체적으로 감당할 수

서 그러한 화해의 사건을 경험할 수 있는가?

II. 정치적 대립을 극복하는 예배

흔히들 공인은 개인의 사적 생활 영역을 포기하거나 드러내어서는 안 되는 것으로 인식되고 있다. 국회의원이 친인척이나 연고가 있는 인물을 보좌관으로 채용해서는 안 되는 것이 일반 사회의 통념이자 정서이다. 마찬가지로, 외교 통상부 장관이 사무관을 공개 채용할 때 온정으로 청탁 내지 개입해서는 안 된다. 담임 목사가 후임 결정 문제나 리더십 승계 문제에서 자기 아들이나 사위를 거론해서는 안 되는 것도 같은 이유이다. 국가나 회사의 경영권을 아들에게 물려주는 것이 국가적으로나 국제 사회에 사회적 지탄을 받을 수밖에 없는 것도 같은 이치이다. 이 모두는 공공 영역에서 가족 간의 끈끈한 감정적 정서적 기반이나 인연을 극복하는 것이 매우 어려운 공인의 도리임을 보여준다. 이러한 가족적인 사적 삶의 연결 고리는 공적 삶에서 자신의 직무를 수행하고 사회의 공동선을 증진하는 데 치명적인 위험물이다. 이런 점에서 공공 영역에서 수행되는 정치적 삶은 가족적 사적 인정을 단호하게 허용하지 않는 배타주의적 성격을 가지고 있다. 그리고 그래서 이러한 공적 정치적 삶은 개인의 삶에 대해서 전체주의적인 말하자면 폭력적인 데가 있다. 한 사회의 구성원이 시민으로서의 삶(공/public/polis)을 영위하는 것과 가족으로서의 삶(사/private/oikos)을 영위하는 것 사이의 차이가 바로 여기에 있다.

그런데 그리스도인으로서 우리는 예배 행위에서 세계의 경로를 주 하나님이 다스리고 있음을 증언하면서 그 과정에 개입하고 휘방하고 중단시킨다. - 예배가 그럴 수 있는 것인 한에 있어서 그렇다는 말이다. 만일 우리가 예배에서 하나님의 정치를 볼 수 있는 한, 예배는 우리로 하여금 정치의 배타성과 폭력성에 맞설 수 있도록 할 수 있다. 초대 교회의 구성원인 아이, 노예, 여자, 아내와 같은 인간 가족들은 초대 교회 공동체의 예배에서 만물을 다스리는 주라고 고백했으므로 그런 폭력적 배타적 정치 체제(polis)에 저항할 수 있었다. 이것이 교회의 예배력이 성취할 수 있는 일 중의 하나이다. 다시 말해서 하나님의 정치적 통합의 원리에 따르면 여자, 노예, 아이 같은 기층 민중들은 바닥 인생을 대표하지만, 예배에서 불화 속에 빠져 있는 사회적 영역과 집단 간의 화해를 이루는 통합된 정치적 행동의 주체로 변혁되기에 이른다. 그들의 의식이 혁명적으로 변한 것이다. 이것이 교회의 정치적 예배의 과제이고 열매이다. 바울이 갈라디아서 3장에서 말한 대로, “여러분은 모두 그 믿음으로 말미암아 그리스도 예수 안에서 하나님의 자녀들입니다. 여러분은 모두 세례를 받아 그리스도와 하나가 되고 그리스도를 옷으로 입은 사람들이기 때문입니다. 유대 사람도 그리스 사람도 없으며 종도 자유인도 없으며 남자와 여자가 없습니다. 여러분 모두가 그리스도 안에서 하나이기 때문입니다.”(표준새번역) 우리 모두가 그리스도 예수 안에서 하나이기 때문에 종교적, 시민적, 정치적, 계급적, 계층적 적대 의식이 교회의 새로운 공동체 속에서 극복될 수 있게 된 것이다. 남자와 여자 사이의, 자유인과 노예 사이의 정치적 배타성과 폭력성이 녹아 없어진 것이다. - 남자, 여자, 자유인, 노예는 여전히 없어지지 않은 채로 존재하고 있음에도 불구하고, “그러므로 이제부터 여러분은 외국 사람이거나 나그네가 아니요 성도들과 함께 시민 [polis]이며 하나님의 가족[oikos]입니다.”(에베소서 2:19). 이제 그들이 하나님의 정치의 시민인 한에 있어서 공과 사의 대립은 존재하지 않는다고 평가해도 좋을 것이다. 왜냐하면 그들은 유대인과 이방인이 화해한 새로운 공동체로 태어났기 때문이다. 교회가 개인의 것이면서 동시에 공동체의 것으로 되는 새로운 삶의 형식을 경험하는 일이 발생했고 이런 방식으로 그리스도 안에서 체험된 삶의 형식이 바로 참되게 정치적인 것이라는 것이다. 이와 같이 교회 공동체(polis)는 정치적인 것의 참모습을 경험하는 곳이다. 따라서 교회의 정치적 삶은 국가와 사회의 정치적 영역에서 이루어지는 삶과는 구분되어야 한다. 교회의 예배는 성도들에게 이러

있을까?

한 참된 의미의 정치적인 것을 회복하게 하는 예식이어야 한다. 따라서 교회가 국가와 사회의 정치적 영역에 기여하는 문제는 이차적인 과제이다. 이러한 새로운 형식의 정치적 삶은 현대적 의미에서 성, 이익 집단, 경제적 사회적 지위와 계층을 대표 또는 대신한다는 정치 개념이나 정당 개념이나 정치 권력 개념과는 불일치하고 갈등을 유발하기 마련이다. 공과 사의 화해를 구현한 초대 교회의 예배력을 재현하는 것이야말로 가장 중대하고 심각한 문제인 것이다. 예수의 피를 마시고 살을 떼는 성찬식은 바로 이러한 공공성과 정치성을 기억하고 유지하기 위한 성례가 아니었을까? 그런데 이러한 초대 교회의 공공성과 정치성이 현대 예배에서는 증발되었다. 그저 형식적일 뿐인 관행적인 예배만 있을 뿐이다. 현대의 예배는 고도로 세련된 사적인 사건으로만 존재하는 예배가 아닐까? 바울이 자신이 개척한 교회에 특히 골로새 교회에 목회 서신을 보낸 내용은 예배의 이러한 공적 특질을 잘 지켜라고 가르치기 위함이 아니었을까?⁷⁾

정치적인 것을 이렇게 이해함으로써 세상 정치 또는 세속적 정치에 대한 그리스도인의 정치적 의무나 윤리 좀 더 구체적으로 말하면 예배의 공공성을 일상적 삶 속에서 실현해야 하는 과제가 발생한다. 따라서 예배의 고차적인 가치와 의의가 실현되기 위해서는 예배의 원래적인 정치성이 인지되고 공유되고 체험되는 일이 최우선적으로 일어나야 하고 복원되어야 한다. 세상의 사회적 공공 영역에 대한 그리스도인의 정치적·윤리적 참여 활동을 이런 예배 사건을 증합하지 않고서 수행하는 것은 하나님의 의와 영광을 올바르게 드러낼 수 없을 것이다. 과도한 평가절하가 허용된다면, 그것은 그리스도인의 위조 내지는 유사 사회적 책임으로 여겨질 수도 있을 것이다. 예수가 제자들에게 하나님의 나라와 의를 먼저 구하면 의식주의 생존 문제가 해결될 것이라는 산상 설교의 말씀을 명령했을 때 그것은 초대 교회 공동체처럼 예배의 공사 화해 가능성을 이 땅에 현실적으로 일구어 내라는 뜻을 지시하는 것으로 해석될 수 없을까? 그렇게 되면 자기의 것과 공동의 것이 구별이 되지 않으니 바로 이 지점에서 하나님의 정의와 인간의 최소 생존 욕구는 동시에 해결되기 때문이다. 의식주의 생필품을 다른 곳에서 이룰테면 하나님에게서든 이웃에게서든 구할 필요가 없게 되지 않겠는가? 하나님의 나라는 공적 정의와 평가가 사적 경제적 필요와 분리되지 않고 하나로 통합되어 있는 것이 틀림없다. 이로부터 가장 영적(spiritual)인 경험은 가장 사회적(social)이고 가장 정치적(political) 것이라는 귀결이 나온다. 그리하여 가장 물질적(material)이어야 한다는 점⁸⁾도 드러난다. 거듭 말하지만 교회의 예배가 이러한 진리를 증합하는 변혁력을 제공할 수 있는가가 문제이다. 예배의 실체가 사실 그렇고 또 그래야만 한다면, 바로 그 점에서만큼은 현대의 예배는 예배일 수가 없겠다.

III. 예배의 정치적 영향력

이제 이러한 의미로 예배하는 교회가 국가와 사회의 공공 영역과 어떻게 관련을 맺는지를 성찰해 보자. 이상에서 교회의 성도나 회중이 공중적이라거나 공적 존재라고 하는 것이 무엇을 의미하는지를 이해했다고 가정한다면, 교회 또는 예배에서 말하는 공공성이라는 것은 결코 세속적 의미에서 경제적, 사회적, 정치적 공공 영역이라는 의미와 동일할 수 없다는 것은 분명하다. 예배는 정치적인 것이지만 동시에 정치적인 것을 초

7) 브라이언 왈쉬, 실비아 키이즈마트 (2011), 『천국과 제국』, 홍병룡 옮김 (서울: IVP) 참조.

8) 이런 점에서 물질적으로 확인되지 않는 영적 경험은 허구적인 데가 있다. 웬델 베리(Wendell Berry)는 미국침례교인이고 문병비평가인데, 이러한 영적 경험에 대해서 바람 같은 영혼이 천국에 들어가도록 주문을 외우는 일에만 몰입하는 것으로 묘사한다. 브라이언 왈쉬, 실비아 키이즈마트 (2011), 『천국과 제국』, 홍병룡 옮김 (서울: IVP), 290쪽 참조. 물론 내가 이렇게 말한다고 해서 기독교에서 말하는 영적 경험의 인격적 사회적 변화력을 부정하는 것은 아니다. 예수의 영적 권위가 제사장, 율법학자, 서기관을 제어하는 것이 그 범례이다. 또한 빌라도 같은 정치 권력자 앞에서 죽음을 목전에 두고도 그 권력을 아레로 보는 무거운 내공의 힘을 보라. 이 점에서 예수는 매우 고차원적 의미의 정치적 힘을 갖고 있는 정치적 지도자이다. 예수 권위의 정치적 힘의 성격에 대해서는 다음 논문을 참조. Natalie Depraz, "Socrates, Christ, and Buddha as "Political Leaders," in Thompson, K. and Embree, L., eds.(2000), *Phenomenology of the Political* (Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers), pp. 121-132.

월하기 때문이다. 또한 정치적 행위라고 하는 것이 세상이 말하는 의미의 정치적 행위일 수 없는 것도 분명하다. 왜냐하면 우리는 정치적 행위의 본래적 참된 의미를 예배라는 특유한 행위 또는 예배하는 행위에 의거해서 규정하고자 했기 때문이다. 이러한 의미의 교회의 정치적 공중이 일반 사회의 공중과 만나는 방식은 어떠하고 또는 어떠해야 하는가? 달리 표현해서, 하나님 나라의 시민이 세상의 시민과 만날 때 어떻게 공헌할 수 있는가? 교회의 본래적인 정치적 행동과 생활이 어떻게 일반 사회의 그것에다 영향을 줄 수 있는가? 자칫 잘못 하면 일반 사회에 대한 교회의 영향과 기여는 세상의 정치 권력의 영향력 행사가 저지르는 오류를 그대로 반복할 것이다. 교회의 예배가 이러한 위험성에서 자유로울 수 없을 것이라는 지적은 매우 설득력이 있다. 그러나 일단 그것이 세상적 권력 행사의 것과 구분되는 것이라는 점을 주목하자. 그렇다면 그 위험성은 완화되고 감소될 것이다. 사실을 말하면 세상 권력 행사에 저항할 수 있는 것은 교회의 정치적 예배를 맞본 그리스도인 공중 백성만이 또 할 수 있는 일이지 않겠는가? 왜곡과 부작용이 있을지라도 말이다. 아니 그 반대를 도리어 강조하고 싶다. 즉 일반 사회의 공중에게 일반 사회의 비인간성을 치유하는 대항 사회(counter-society)로서 자기 자신을 제시하고 공표함으로써 예배가 얼마나 위험한 폭발물인가를 보여주는 일말이다. 교회는 예배가 테러리스트의 폭탄처럼 일반 사회와 공중에게 위험한 일이라는 것을 실증해야 한다.⁹⁾

예배로부터 계산되는 정치적 공헌이나 영감을 얻는 행동 형태가 있는가? 그리스도인이 예배의 공적 정치적 본성을 잊지 않고 공공연하게 행동하는 것은 결코 쉬운 일이 아니다. 더욱이 그리스도인의 말과 행동의 불일치는 세상 사람들에게 너무 깊은 불신을 초래해서 곧이곧대로 받아들일 수 없고 의심의 해석학(Hermeneutics of Suspicion)을 수행해야만 즉 신뢰하기 보다는 불신하고 의심해야만 진의를 알 수 있게 되는 지경에 이르렀다. 그럼에도 불구하고 교회의 참다운 의미의 정치적 공중만이 공공 영역에서 기독교에 대한 불신의 사회적 고착화를 제거하고 의심의 해석학을 무위화할 수 있다는 주장을 내세우지 않을 수 없다. 원리적으로, 교회의 정치적 예배의 정상화만이 한국 교계와 사회의 정치적 영역에서 형성되고 만연한 거짓과 부패와 기만이 물러갈 것이다. 교회가 예배의 정치적 빛을 어둠 속에 비출 때 어둠의 악마적 세력은 패퇴될 것이다.(요한복음 1장5절)¹⁰⁾ 교회 예배의 정치력의 세례를 받은 사람만이 국가 사회의 정치적 영역을 비롯한 여타 공공 영역에서 사회적 통합과 평화를 이룰 수 있을 것이다. 이러한 하나님의 사람이 없이는 정의와 사랑이 사회·정치·경제 현실에 진정으로 임할 수 없을 것이다. 복음의 정치력이 하나님께 회복되고 내화될 때 비로소 교회의 예배와 하나님의 시민으로서 사는 삶은 인간의 정치와 불의한 현실과 폭력적인 기존 체제에 위기감을 자아내는 폭탄이 될 것이다. - 마치 초대 교회의 예배가 로마 제국에게 체제 위협으로 인지되었듯이, 이러한 비전이 신뢰할 만한 것이라면 교회의 정치적 예배는 교회뿐만 아니라 일반 사회에게도 절대적으로 필요한 것이다.

신뢰하는 사람은 신뢰하는 사람대로, 불신하고 의심하는 사람은 의심하는 대로 저마다 삶의 형식을 공유하고 있다. 이러한 공유된 삶의 형식을 넘어서 또는 그 사이에 제3의 하나님 나라 백성의 삶의 형식을 어떻게 뿌리 내리게 할 것인가? 교회의 예배의 정치성을 구현하고 형상화하는 문화를 어떻게 창조할 것인가? 예배가 정치에 위협이 될 것이라는 소리를 누가 경청할 것인가? 그래도 하나님의 백성이 할 수밖에 없다. 하나님께서 태고적부터 이스라엘 민족을 세상을 통치하고 리더하는 제사장으로서 세웠듯이 교회의 성도 이외에 왕 같은 제사장으로 이스라엘 민족이 하던 역할을 대신할 사람을 하나님은 달리 세운 적이 없다.¹¹⁾ 니체의 초인 정치,

9) 소크라테스는 기존 지배 체제에 의해서 아테네 도시 국가를 타락시키는 자로서 고발되어 독배를 마시고 사형되었다. 예수는 기존 지배 계층으로부터 이스라엘을 미혹하거나 타락시키는 자로서 고발되어 종교 재판과 사법 재판을 각각 3회씩 받고 십자가에 처형되었다. 이러한 예수의 삶의 역사적 형태를 이 시대에 실증하는 그리스도인은 거의 전무하다. 이러한 예수의 정신을 성육신하는 자비와 은혜는 오로지 하나님의 주권에만 달린 것일까?

10) "그 빛이 어둠 속에서 비치니 어둠이 그 빛을 이기지 못하였다."(표준새번역)

11) 신약 이후로 성도 만민은 제사장이 되었지만 이를 좀 더 쉽게 풀이하면 생활의 모든 면에서 목회자가 되었다는 뜻이다. 전문 신학 교육을 받아 특화된 전문 목회자로는 아니지만 생활 목회자로서 살게 되었다는 말이다.

마르크스의 프롤레타리아 독재, 프로이드의 정신 분석이 정치성을 어떻게 규정하든 결국에는 반그리스도적(anti-Christ)이다. 이들에게 예배의 본래적 정치성은 존재하지 않는다. 교회는 그 근저에 세속성을 두는 이들의 비본래적 정치를 따라갈 수 없다. 또한 예배를 성도 개개인의 내면 세계의 치유와 위로의 관점에서 기능적으로만 이해하고 마는 사유화(私有化/privatized)된 교회 역시 너무나 탈정치화되어 있다. 의심의 해석학에 물들어 있는 사상가나 사람들에게 불신과 의심으로는 진리에 도달할 수 없는 신실한 하나님의 신실한 말씀 이외에 다른 해결책이 없다는 것은 자명한 이치이다. 그들이 예배에서 예배하는 공동체에게 말씀하시는 신실한 하나님과 그 분의 음성을 듣는 것을 학습해야 한다. 물론 서로 다른 음성과 확신이 예배하는 공동체에 있다. 그러나 그러한 갈등은 타자의 말을 서로 인정하면서도 하나님에 대한 신뢰의 해석학(Hermeneutics of Trust)에 의거해서 처리되고 해결될 수 있다. 하나님의 백성은 의심의 해석학의 대가와는 다르게 신뢰의 해석학을 계속적으로 실천해 감으로써 말씀의 권능과 권위를 경험한다. 우리가 이미 타인의 말을 자기 자신을 대하고 언급하는 말로 인정하지 않는다면 불신과 비판은 아예 존재할 수조차 없을 것이다. 신뢰가 불신과 의심보다 먼저이다. 타인에 대한 신뢰를 전혀 기대하지 않거나 고려할 수 없는데도 그의 말을 진지하게 취할 수는 없는 법이다.¹²⁾ 그래서 의심의 해석학은 사람으로 하여금 같이 행동할 수 없도록 방해하기 때문에 탈정치적이라고 말해진다. 반면 신뢰는 다른 사람과 연대하게 한다. 사람은 신뢰 때문에 행동을 같이한다. 의심의 해석학도 소급해 보면, 먼저 믿었다가 배신 당하는 실망의 경험에서 나오는 어찌 보면 단순한 반응이요 그 결과가 아닌가? 그러므로 그 믿음은 단순한 반응으로 곧바로 대체물을 찾기 마련이다. 배반 당한 사람은 그때그때마다 다른 사람에게로 향한다. 세상 정치는 배반한 사람에게 보복을 가하지만 하나님의 백성은 예배에서 그 사람을 용서한다. 이러한 용서는 그 자체로 하나의 정치적 행위이다. 그러나 그것은 세상 정치가 아니라 하나님의 정치이다. 그리스도인이 용서를 실천하는 것은 배반한 그 사람을 탈리오의 법칙 즉 동해 보복법의 대상에서 자유롭게 해 준다는 의미에서 정치적 충격을 던지는 것이고 정치적 효과를 불러 올 수 있다. 이러한 용서는 정치하는 사람으로 하여금 예전과 다른 정치적 행동을 하게 할 수 있다는 점에서 예배의 본래적 정치성을 구현한다. 이러한 용서의 정치라는 관점에서 볼 때 의심의 해석학은 반정치적인 면이 있다. 왜냐하면 그것은 교회 예배가 이루는 본래적인 정치에 일치하는 것이 아니라 따라서 비본래적인 의미의 정치를 하는 것이기 때문이다.

이러한 맥락에서 볼 때, 교회의 정치적 예배는 사람들로 하여금 정치적 방식으로 행동할 수 있도록 만들어 준다고 말할 수 있다. 그러나 그것은 헌법이 보장하는 참정권을 부여 받고 행사함으로써도 형성되는 정치적 행동도 아니요 현대 사회의 정치적 의사소통의 가능 조건을 탐구하고 발견하는 이론적 절차에 의해서 성취되는 정치적 행동도 아니다. 요컨대 교회의 예배의 정치성이 사람의 정치성을 형성하고 정치적 동물로 만들어 가는 방식은 세상이 그렇게 하는 방식과는 다르다는 것이다. 그것은 하나님의 신실하심과 신실한 말씀을 신뢰하는 법을 배우는 교회의 정치적 예배에 참여함으로써이다. 그리고 예배의 정치적 특징은 예배하는 공중 성도를 다른 공중들과 연결시키는 정치적 행동 형태와 삶의 형태를 가능하게 하는 능력을 부여한다는 것이다. 교

12) 타인에 대한 신뢰와 인식을 철학과 윤리학의 아רכ메테스적 일점으로 삼은 사람은 유대계 철학자 레비나스인데, 그의 도덕 철학은 타자 이해에 대한 획기적인 전환을 가져왔고 우리에게 엄청난 도덕적 경험과 진리를 제공했다. 그의 최종 메시지는 나(subject)는 곧 너를 위한 중(subject)이라는 명법이다. 이것은 “네 이웃을 네 몸[자신]과 같이 사랑하라”, “남에게 대접받고자 하는 대로 너희도 남을 대접하라”는 하나님의 율법의 정신 그 자체이다. 예수의 황금률은 타자를 사랑하는 것은 자기를 사랑하는 듯이 해야 한다는 것이고 자기 자신의 관심과 행복과 이익을 우선시하고 사랑하는 것과 같은 마음으로 타자를 대하고 위하라는 것이므로 자기를 사랑할 줄 모르면 타인을 사랑할 수 없다는 점을 함축한다. 바로 여기서 타인은 자기 자신으로서 대등하게 존재하고 취급되고 대우된다. 마찬가지로, “눈에는 눈, 이에는 이”라는 동해 보복의 율법도 보기와는 다르게 그 정신은 황금률을 표현하고 있다. 탈리오의 법칙은 자기의 몸을 사랑하는 그만큼 동등한 대가를 타인에게 요구하는 원리이므로 이를 거꾸로 이해하면 타인의 몸을 자기의 몸과 같은 대등한 존재로 취급하지 않으면 안 된다는 것이고 이는 타인에 대한 인식과 신뢰와 존중을 상정하지 않으면 성립될 수 없다. 다시 말해서 동해 보복의 윤리와 이웃 사랑의 윤리는 알고 보면 나와 너의 동일성의 다른 윤리적 표현으로서 동일 법칙이고 이것은 타자를 자기 자신으로서, 그야말로 타자로서 인식하고 용납하지 않으면 성립할 수 없는 도덕법칙이다. 따라서 구약 윤리든 신약 윤리든 의심의 덕보다 신뢰의 덕이 훨씬 우선이고 우위에 있다.

회의 예배는 바른 예배라면, 하나님의 정치에 동참하고 찬미하면서 하나님의 시민이자 가족으로서 자신의 직업에 따라 충실하게 행위하고 판단하고 살 수 있도록 할 수 있다. 예배에서 이러한 능력이 부여된다면 세상과 사회에 대한 그리스도인의 책임 문제는 그토록 많은 말들이 필요 없을 것이다. 교회의 정치는 자연스럽게 일상적 삶과 필수 불가결하게 연결될 것이다. 교회의 예배는 한 편으로는 정치를 안전하게 제약하고 건강하게 만들며 다른 한 편으로는 정치적 행동력을 공급할 것이다. 그러므로 교회의 예배는 정치적 예배로서 소위 정치라는 특수 영역에 관계하는 것으로 생각하지 않고 정치를 독특한 삶의 형식, 다시 말해서 인간 삶의 제반 영역에서 살아 내야 하는 보편적 삶의 형식으로 규정하는 바이다. 바울은 이러한 삶을 살아내라고 “여러분은 이 시대의 풍조를 본받지 말고 마음을 새롭게 함으로 변화를 받아서, 하나님의 선하시고 기뻐하시고 완전하신 뜻이 무엇인지를 분별하도록 하십시오”(로마서 12장 2절)라고 말한 것이리라! 결론적으로, 그리스도인의 정치적 삶이 그리스도인의 윤리성과 도덕성을 대표하고 증거한다고 힘주어 말하고 싶다. 다시 한 번, 모든 문제가 교회의 정치적 예배를 현대 사회에 재현하는 문제로 귀일하는 것을 본다.

IV. 기독교 시민의 정치적 역할

앞서 말한 바와 같이 우리가 정치를 삶의 형식으로서 이해한다면, 그리스도인으로서 우리는 하나님의 정치든 사람의 정치든 정치적인 것을 비껴갈 수 없다. 따라서 사회-정치적 현실에서 그리스도인은 자신의 정치적 역할을 수행해야만 한다.¹³⁾ 그리스도인의 정치적 역할은 그리스도인의 운명이고 삶의 근본 조건이다. 이렇듯 그리스도인의 기본 신분은 하나님 나라의 백성이고 시민이지만 세속 사회에서는 사람의 정치의 일원 이룰테면 국가의 국민이고 시민이다. 그리스도인은 일반 사회의 시민으로서 의무와 권리를 다해야 하지만 보다 근본적으로는 하나님 나라의 시민으로서 수행해야 하는 의무와 권리가 우선이다. 정치적 상황에서 선택과 결단을 해야 하는 순간에 양자가 일치할 때가 있으며 불일치할 때가 있다. 여기서 두 신분 사이의 갈등이 초래된다. 물론 우리는 일반 시민으로서 선한 일을 할 때가 많다. 그러나 우리가 정치적 역할을 세속 도시에서 수행할 때 그것이 일반 은총의 차원에서이든 특수 은총의 차원에서이든 무엇보다도 먼저 신국(神國) 시민(市民)으로서 수행해야 한다는 요구가 보다 선차적이고 보다 근원적이라는 것이다. 그것은 그리스도인으로서의 우리의 정체성 때문이 아닌가 싶다. “사람은 누구나 위에 있는 권세에 복종해야 합니다”(로마서 13장 1절)라는 말씀도 그리스도인으로서 우리에게 부과되는 정치적 의무이지 일반 시민으로서 그런 것은 아닐 것이다.

이 점을 각별하게 고려할 때 우리는 시민으로서 그리스도인이라기보다는 그리스도인으로서 시민이라는 것이 더 정확한 표현이다. 따라서 정치적 권위와 권력에 대해서도 우리는 그리스도인으로서 복종하지 시민으로서 복종하는 것은 아니다. 정치적인 것에 대한 우리의 반응 이룰테면 저항과 복종은 그리스도인으로서 수행하는 정치적 의무요 권리요 역할인 것이다. 정치적 권위에 대한 그리스도인의 복종은 모든 권세가 하나님으로부터 오는 것이기에 복종하는 것이지 달리는 아니다. 이 점에서 우리는 신민(臣民)이다. 그러나 우리는 하나님의 주권을 대표하는 또는 대리하는 시민(市民) 즉 신민(神民)으로서 신민(臣民)이지 그 반대는 아니다. 그렇다면 어떠한 정치적 참여도 그리스도인에게는 성령에 속한 생각의 문제이지 육에 속한 생각의 문제는 아니다. 그것은 성령의 법의 문제이지 죄와 사망의 법의 문제는 아니다. 정치의 문제는 뜻이 하늘에서 이루어져야 비로소 땅에서도 이루어질 수 있는 문제인 것이다.

신민(臣民)으로서 시민(市民)은 정치적 권위에 저항해서는 안 되는 반면, 그리스도인으로서의 시민은 정치적 권위와 권력이 각 사람에게 유익을 위해서, 또는 좋은 일을 위해서 말하자면 공동선을 위해서 섬기기

13) 기독교 신자가 정치 영역에서 감당할 수 있는 역할에 관한 원만하고 건전한 신앙적 입문으로는 다음 책을 참조. 존 레데콕(2011), 『기독교 정치학: 교회와 국가의 관계에 답하다』, 배덕만 옮김, (서울: 대장간), 특히 120-151쪽 참조.

(diakonia) 앞을 때 불복종 저항 운동을 전개한다. 이러한 관점에서 정치적 권위의 적법성 또는 정당성은 그 권위가 그리스도인으로서의 시민을 위해서 실제로 무엇을 하는가에 달려 있다고 해도 크게 틀리지는 않는다. 이것이 하나님이 현존하는 권세를 세운 이유이다. 정치적 권위가 선을 규정하는 것이 아니라 선이 정치적 권위를 규정한다. 혹은 공권력이 선을 규정하는 것이 아니라 선이 공권력을 규정한다. 따라서 정치적 권위는 선이 무엇인가를 규정할 수 없다. 물론 이 선의 본성이 무엇인가 하는 문제는 여전히 남아 있지만 말이다. 좌우간, 현존하는 정치적 권위는 그 원천인 오직 선한 한 분만의 권위와의 연관 구조 아래서만 평가되어야 하고 따라서 기존 권위의 정당성이 하나님이 세운 것이라고 해서 무조건적으로 정당화하거나 합법화하면 안 된다. 이미 그 권위가 기정 사실화되었다고 해서 하나님이 세워주신 것이라고 속단하기보다는 그 권위가 최고 주권의 권위인 그 분과 어떻게 관련되어 있는가의 여부에 따라서 정당화되거나 말거나 해야 할 것이다.¹⁴⁾ 모든 권세가 하나님으로부터 오는 것이라고 해서 현존하는 세상의 권위가 모두 정당화되는 것은 아닐 터인즉 하물며 그 권위의 현실적 행사에 대해서라. 따라서 그리스도인으로서의 시민에게는, 정치적 권력이 명하는 구체적 요구에 불응하는 것이 신적 의미나 세속적 의미에서 진정한 복종일 수 있다. 어쨌든 복종 행위나 불복종 행위나 그 둘 모두의 원천은 정치적 권위가 하나님의 뜻에 합당한 공동선을 섬기느냐 아니냐에 놓여 있다.

이러한 이유에서 초대 교회의 그리스도인들은 로마 제국의 신민(臣民)으로서 제국의 황제 신 숭배를 거절할 수밖에 없었고 그것이 그들에게는 그들의 정치적 역할이었고 의무였다. 그들은 세상의 통치자가 나쁜 일을 벌이고 좋은 일을 권하는 과업을 수행하는 하나님의 종이라는 것을 알고 있었기 때문에 정부의 일에 동참은 하되 특수한 방식 말하자면 신이 지정한 특수한 방식으로 그 목적과 역할을 수행했던 것이다. 이것은 당시의 통치 체제에 대한 하나의 혁명적 실천으로 해석될 수 있다. 단적으로 말해서, 그것은 기존 체제와 이데올로기에 대한 사회 혁명적 시민 의식이요 실천이었다. 그러나 여기에는 저항과 불복종뿐만 아니라 체제의 폭력성, 세상 통치자의 회개, 그 진정한 회심, 그들 마음의 행습의 변혁, 전쟁 대신 평화를 기원하는 중보 기도까지가 포함되어 있다는 사실을 잊어서는 안 된다.(디모테전서 2장 2절)¹⁵⁾

V. 기독 시민의 시민권의 회복

교회가 예배를 통해서 이러한 정치적 역할을 하는 신국 시민을 길러 내는 것이야말로 가장 시급한 과제이다. 이러한 시민 의식을 가진 그리스도인들을 믿음의 동지로서 교육하는 것이 교회 교육이 회복해야 할 근본이다. 그리스도인이 시민으로서 영위하는 삶의 형식의 요체는 바로 이러한 종류의 정치적 연대감이다. 이러한 시민 의식의 기초는 주권재민(主權在民) 사상이 아니라 주권재신(主權在神) 사상이다. 정치적 현실의 먹잇감이 되는 시민이 아니라 정치 불신의 악순환의 고리를 끊을 수 있는 시민을 양성하는 것이 교회 교육의 목표이다. 진정한 의미에서 그리스도인의 시민권은 교육 없이 존재할 수 없고 올바르게 행사될 수 없다. 그러나 그리스도인의 시민권은 교육을 필요로 하지만 그 교육은 민주 시민을 위해서 개설되는 정치 교육과 같은 것일 수 없다. 그리스도인의 시민권은 우리의 영혼이 하나님과의 만남에서 다듬어지고 혁명적 의식으로 혁신되는 과정에서 창발한다. 그것은 세상의 정치 교양 교육에서처럼 시민의 의무나 권리를 계도한다고 해서 일어나는 것이 아니다. 그것은 하나님의 사건으로서 일어난다. 그리스도인의 시민권은 인민이 좋은 민주 시민 교육을 받음으로써 건전한 시민이 되는 그런 류의 것이 아니다.

14) 이러한 관점에서 하나님 나라의 공의와 정의를 가치 척도로 삼아서 대한민국 역대 정권을 비판적으로 평가해야 한다. 4월 총선과 12월 대선 그리고 차기 정부에 대한 감시와 견제도 연구와 정실과 친소애서가 아니라 기독교의 보편적 가치의 실현 여부라는 시각에서 접근되어야 한다.

15) “왕들과 높은 지위에 있는 모든 사람을 위해서도 기도하십시오. 그것은 우리가 경건하고 품위 있게 조용하고 평화로운 생활을 하기 위함입니다.”(표준새번역)

그리스도인이 소유하는 시민권은 영혼 교육에 의해서 형성된다. 사실, 어떤 의미에서 우리가 받는 모든 교육이 영혼을 교육하는 것이 아니라면 본말이 전도되어 있다고도 말해질 수 있다. 경제와 자본의 논리에 의해서 전문 교육과 교양 교육이 변질되어서 그렇지 옛적부터 모든 교육은 영혼의 변화를 추구하는 것이 아니었던가! 현재의 세속적 시민 교육은 가치 있고 유용한 것이지만 여전히 내적 영혼의 근본적 혁명보다 비판적 시민 의식을 고양하는 개량적 변화의 제공에 그친다. 그러나 그리스도인인 우리의 입장에서 보면, 그보다는 사람이 하나님의 영의 주체로서 시민권을 행사하는 영혼을 형성하는 것이 더 우선이다. 기존 사회·교육 체제의 지배 논리와 자본주의에 물들어 세속화되어 있는 바 각종 문화 시민 교실 강좌를 지역 사회에 제공하고 있는 교회 교육도 역시 이러한 방향으로 시급히 조정되고 갱신되어야 한다. 교회 내부에서 진행되는 각종 영성 훈련과 제자도를 위한 교육 활동은 영적 주체로서 시민권을 행사하는 그리스도인으로 양성하는 방향으로 전환해야 하는 것은 더욱 말할 나위가 없다. 현재의 교회 교육은 교회의 내외부에서 하나님의 주권과 가치가 침탈되는데도 속수무책이고 사회의 공동선을 제고하려는 경쟁력 면에서도 무인지경이다. 특히 교회의 내부에서 그리스도인의 시민권은 찾아 보기가 매우 힘들고 이미 변질되고 타락한지 오래이다.

그러므로 영혼에게 시민권을 찾아 주는 것이 가장 급선무이다. 영혼에게 시민권을 형성하고 강화하고 심화하는 실천과 실체는 무엇인가? 어떻게 하면 영혼의 시민권을 구현할 수 있는가? 그러한 교육과 제도는 무엇인가? 민주 사회의 어느 곳 어느 조직과 기구가 그런 모형이나 범례를 암시적으로라도 보여주는가? 기독교 초기의 오순절 공동체는 왜 지속 가능한 발전을 하지 못하고 지상에서 사라졌는가? 이러한 물음과 해답을 위한 정치적 권위·권력·정부를 탐색하는 것이 가능한가? 만일 이러한 문제들과 관련되는 실천과 제도를 지원하고 보호하는 지상의 정부와 권력이 존재한다면, 그러한 조직을 어떻게 지속시킬 수 있는가? 지상의 교회가 그러한 정부와 권력 체제를 판별하고 그리스도인에게 시민권을 양성하는 자원으로 감시하고 지원해야 하지 않는가? 이러한 실천을 수행함으로써 영혼의 시민권을 형성해 주는 교회 공동체 또는 교회의 예배는 어디에 현존하는가? 교회에서 그러한 영혼의 시민권을 형성해 주는가? 예배를 영혼의 시민권을 훈련하고 실천하는 제도로 이해시키는 교육은 어떻게 구체화될 수 있는가? 예배는 약자라서 자기 소리를 내지 못하는 사람들을 위해 변호하고자 입을 여는(잠언 31장 8절)¹⁶⁾ 용감한 실천을 왜 가르치지 않는가? 예배는 그리스도인의 시민권을 교육하고 실천하는 정치적 현상이요 실재이어야 한다. 믿음, 소망, 사랑은 민주 사회를 살고 있는 그리스도인 특유의 시민적 교양 덕목에서 그칠 것이 아니라 신학적 덕목으로서 불의한 현실과 권위에 저항하면서 용기를 잃지 않고 지속적으로 인내하면서 정의를 실현해 가는 바 정치적 실천과 투쟁의 원천이어야 한다. 예배는 믿음, 소망, 사랑이 그리스도인이 소유하는 종교적 덕목이나 품성이라고만 가르칠 것이 아니라¹⁷⁾ 정치적 실천과 투쟁을 위한 그리스도인의 시민권이라는 것을 이해해야 한다.

아울러 교회와 신학이 이러한 영혼의 시민권을 형성하고 가르치는 교육 과정을 개발하는 문제도 매우 중대한 과제이다.¹⁸⁾ 아마도 모든 영혼과 영혼 교육이 희구하는 바, 바울의 빈부에 관계없이 자족하는 일체의 비

16) “너는 병어리처럼 할 말을 못하는 사람과 더불어 고통 속에 있는 사람들의 송사를 변호하여 입을 열어라.”(표준새번역)

17) 전통적으로 인지되어 온 바, 지혜 용기 절제 정의와 같은 네 가지 기본 덕목을 위시해서 믿음 소망 사랑과 같은 신학적 덕목이 내면적 심리 세계의 품성으로만 이해되고 마는 이 고질적인 영성 교육은 시급히 교정되어야 한다. 원래는 지혜, 용기, 절제, 정의는 플라톤의 대화편 『국가(Republic)』, 『법률(The Laws)』에 나오는 정치적 덕목으로서 지혜를 지도자로 삼아 절제와 용기가 다같이 결합하면 정의가 탄생한다는 정치적 이상 사회 구성의 목적론적 개념이다.

18) 현재 한국교회의 문제는 여러 요인에 기인하는 것이지만 무엇보다도 교회를 사랑의 공동체로만 보고 정치적 사회로 이해하려 하지 않는다는 점이다. 한국 교회의 갈등과 분쟁의 근본 원인은 교회 정치에서 발생하는 것인데, 그 점은 애써 외면하고 사랑과 은혜로만 문제를 해결하려는 접근 방법과 의사결정구조에 중독되어 있다 보니 해결은커녕 문제가 확대된다고 볼 수 있다. 기독교 역사의 건강한 정치 신학적 전통을 회복하고 현대 사회의 제반 문제에 적용하여 해결책을 제시하는 정치 신학 교육이 시행되어야 한다. 한국 기독교인의 의식 및 판단 방식의 변화와 교육 제도 개혁이 병행될 때 기독교 신자는 역사의 주라고 계시된 그리스도의 왕적 통치를 현대 사회에 고백하고 증언할 수 있으며 사회적 정치적 인식과 판단 능력의 저급한 수준을 교정할 수 것이다. 사회 변화와 구조의 개혁 현장에 임하는 하나님의 영광을 교육 받은 경험에 없는 자가 어떻게 역사를 주관하는 하나님의 통치를 ‘여기에 기쁜 소식이 있다’고 외칠 수 있겠는가? 우리는 예수의 어머니가 하는 것처럼 마리아의 역사적 찬가(누가복음 1:51-54)를 부를 수 있는가? 우리는 나인 성의 많은 사람들이 하는 것처럼 하나

결, 루터의 적과 동지를 구별하지 않는 그리스도인의 자유가 그 전제 조건이어야 할 것이다. 어쨌든, 이러한 비결과 자유를 갈망하는 그리스도인에게 던지고 싶은 것은 바로 이것이다: 글로벌 시대의 민주 시민(citizen)과 같지도 않고 정부와 국가의 권위에 복종하는 국민(nation)도 아니고 그렇다고 단순한 인민(people)도 아니고 더욱이 부르주아(bourgeois)도 프롤레타리아(proletariat)도 아닌 매우 특수한 존재로서 이 시대를 살아가는 그리스도인이 정치적으로 선택해야 하는 존재 방식 또는 존재 가능성은 어떤 형태를 띠어야 하는가?¹⁹⁾

참고문헌

- Depraz, Natalie. "Socrates, Christ, and Buddha as "Political Leaders," in Thompson, K. and Embree, L., eds.(2000). *Phenomenology of the Political*. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Howard-Brook, Wes & Gwyther, Anthony. ed.(1999). *Unveiling Empire: Reading Revelation Then and Now*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- O'Donovan, Oliver(1999). *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wannenwetsch, Bernd(2004). *Political Worship*. New York: Oxford University Press.
- Winker, Walter(1998). *When the Powers Fall: Reconciliation in the Healing of Nations*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress.
- 기윤실 산하 삶의 정치윤리운동본부 (2010) 편. 『성서적 정치 실천』. 서울: 프리칭 아카데미.
- 김근주, 김유준, 김희권, 남기업, 신현우(2012). 『회년, 한국 사회, 하나님 나라』. 서울: 홍성사.
- 김형원(2012). 『정치하는 그리스도인: 한국에서 그리스도인이 정의를 세우며 살 책임』. 서울: SFC출판부.
- 뉴비긴, 레슬리(2010). 『교회란 무엇인가』, 홍병룡 옮김, 서울: IVP.
- 라이트, 톰(2010). 『예배를 말하다』, 최현만 옮김. 서울: 에클레시아북스.
- 레데콕, 존(2011). 『기독교 정치학: 교회와 국가의 관계에 답하다』, 배덕만 옮김. 서울: 대장간.
- 마샬, 앨런(2010). 『광장에 선 그리스도인』, 대장간 편집실 옮김. 서울: 대장간.
- 맥클라렌, 브라이언(2010). 『예수에게서 답을 찾다: 환경파괴와 빈부격차 전쟁과 기근에 빠진 세계』, 김선일 옮김. 서울: 포이에마.
- 보그, 마커스·라이트, 톰(2001). 『예수의 의미』, 김준우 옮김. 서울: 한국기독교연구소.
- 엘릴, 자크(2011). 『정치적 착각』, 하태환 옮김. 서울: 대장간.
- 웃도, 루돌프(1999). 『성스러움의 의미』, 김희성 옮김. 서울: 분도출판사.
- 알쉬, 브라이언·키이즈마트, 실비아(2011). 『천국과 제국』, 홍병룡 옮김. 서울: IVP.
- 요더, 존(2007). 『예수의 정치학』, 신원하·권연경 옮김. 서울: IVP. 2007
- 월리스, 짐(2009). 『그리스도인이 세상을 바꾸는 7가지 방법: 기독교의 미래에 대한 희망보고서』, 배덕만 옮김. 서울: 살림.
- 차성식(2012). 『예수, 한국 사회에 답하다: 우리 시대의 23가지 쟁점과 성서적 해법』. 서울: 새물결플러스.
- (2009). 『하나님 나라의 향연: 신약성서의 사회복지론』. 서울: 새물결플러스.
- 캐버너, 존(2011). 『소비사회를 사는 그리스도인』, 박세혁 옮김. 서울: IVP.
- 크리프트, 피터(2010). 『예수철학』, 류의근 옮김. 서울: 서광사.
- 헤이스, 리처드(2002). 『신약의 윤리적 비전』, 유승원 옮김, 서울: IVP.

님을 역사적으로 찬양(누가복음 7:16)할 수 있는가? 기독교의 정치 신학적 전통과 유산의 회복과 계승과 발전을 주체적으로 다룬 책으로는 다음을 참조. Oliver O'Donovan(1999), *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology* (Cambridge: Cambridge University Press).

- 19) 나는 이러한 문제 의식에서 팔복의 영성에 대한 한국 교회와 성도의 일반적 이해가 얼마나 잘못되었는지를 철저히 반성하고 회개해야 한다고 생각한다. 산상 수훈의 팔복(마태복음 5:3-9)은 개인에게 주어지는 내면적 경건의 요소가 전혀 없는 것은 아니지만, 그 정수는 하나님의 나라가 지상에서 이루어지기 위한 급진적인 정치적 설교로서 지배적인 권력 구조를 뒤엎는 혁명적인 행동 강령이다. 예수는 팔복의 실천을 통해서 하나님 의 나라를 이 땅에 이루려고 했다. 따라서 예수 혁명은 기존의 패러다임과는 근본적으로 다르다. 팔복을 사회 경제 정치 등을 비롯한 삶의 제반 영역에서 총체적으로 수행하는 것이 하나님 나라의 혁명 운동이다. 이것이 교회와 성도의 존재 방식이어야 할 것이다. 이러한 의미에서 그리스도인은 천국 사회 혁명가들이고 팔복을 실천하는 그리스도인들만이 진정한 혁명가이다. 한국교회와 성도는 이러한 혁명적인 메시아 그룹 조직으로 거듭나야 한다. 예수의 부활 말고는 이러한 혁명적인 단체의 안보를 보장할 수 있는 방법은 이 우주에 서 없을 것이다. 톰 라이트(2010), 『예배를 말하다』, 최현만 옮김 (서울: 에클레시아북스), 14장 살아있는 진리 참조.

분과발표_교육2-3

교육중심의 성경적 예배관 탐색

김규욱 (성경신학연구소)

I. 서론

예배는 기독교 신앙생활에 있어서 가장 핵심적인 내용 중에 하나이다. 왜냐하면 예배는 신관과 인간관에 대한 포괄적인 이해를 전제로 이루어지기 때문이다. 따라서 예배를 어떻게 이해하느냐에 따라서 성도의 교회 생활 혹은 신앙생활의 전반적인 방향이 결정된다. 그런데 과연 한국교회의 예배관과 구체적인 관행은 성경적인가? 이 질문에 긍정적인 답을 하기 어려워 보인다. 16세기 종교개혁은 성경에서 벗어난 중세 가톨릭 교회의 의식주의적 예배를 비판하면서 말씀 중심의 교육지향적인 예배로 전환했다고 볼수 있다. 그러나 현재 한국교회의 예배에 대한 생각과 관행은 다시 가톨릭 교회의 오류로 다시 회귀하고 있어 보인다. 예배당이라는 건물에 묶인 편협적인 예배관행이 만연되고 있으며, 말씀중심이기 보다는 예전적인 의식이 중심을 차지하기 시작했다. 심지어 목사가 마치 구약의 제사장처럼 예배를 집전하는 중심인물로 오해되고 있는 실정이다. 이는 성경적 신앙의 심각한 탈선이다. 그 오해의 본질과 이유는 무엇이며 그것은 어떻게 바뀌어야 하는가?

이 글에서 검토하고자 하는 것을 질문의 방식으로 표현하면 다음과 같다. 첫째, 영적 생명력을 상실하며 의식주의화 되어가는 한국교회 예배의 구체적 문제점은 무엇이며 그 이유는 무엇인가? 둘째, 성경적 예배의 기초는 무엇이며 교육과의 관련성은 무엇인가? 셋째, 성경이 가르치는 영적 예배는 어떤 점에서 교육지향적인가? 넷째, 교회의 사명은 무엇이며 그에 비추어 한국교회 예배관행에 대한 개혁의 방향은 무엇인가? 우리는 이상의 질문들을 검토하면서 보다 성경적인 예배관에 접근하고자 한다.

II. 의식주의화된 한국교회 예배에 대한 비판적 반성

오늘의 한국교회의 예배 실태는 가톨릭의 의식주의적인 예배형태를 비판하고 개혁했던 종교개혁의 정신과 관점에 비추어 볼 때 심각한 문제점을 안고 있어 보인다. 앞으로의 논의를 위해 미리 문제를 규정하자면 다음과 같이 말할 수 있다. 한국 교회는 말씀의 체계적이고도 심도있는 교육을 통한 ‘삶의 전영역에서의 영적 예배’보다는 ‘예배당이라는 구획된 공간에 갇힌 의식주의적 예배’의 모습을 띠고 있다. 이는 명백히 종교개혁 정신의 퇴색을 의미하며 신앙의 왜곡을 가져오는 심각한 문제이다.

1. 종교개혁적 관점의 중요성

종교 개혁의 알맹이는 예배의 측면에서 보자면 말씀의 본령에서 떠난 가톨릭의 의식적인 예배를 전면적으로 비판하고 말씀 교육을 중시하는 예배를 강조한 운동이었다. 개혁자들이 볼때 제사장과 동일시되는 사제

1) 칼빈은 기독교 강요 4권에서 로마 교회가 말씀을 떠나서 의식주의화 되었음을 통렬하게 지적하고 비판하고 있음을 볼 수 있다.(2장, 10장) 또한 칼빈은 기독교 강요 4권 1장에서 “교회를 통한 교육의 중요성”을 역설한다. 칼빈은 지상의 교회는 설교가 아니고서는, 그리고 배우지 않고서는 자랄 수 없음을 언급하였다.

들, 그들이 집행하는 의식적 미사 그리고 성당이라는 특정 공간의 신성화는 복음진리에 대한 철저한 무지의 소치이며, 그리스도의 십자가 사건 즉 영원한 속죄를 무효화하는 비성경적 행태였다. 개혁자 칼빈은 구약의 율법이 규정하는 복잡다단한 형식적인 제사 제도는 그리스도 사건의 예표적 그림자이며, 그리스도가 오심으로 실제적으로 즉 영적인 방식으로 온전히 성취되었다고 보았다.²⁾(골 2:16-17; 히 1:1-3) 그림에도 불구하고 신약시대에 와서도 구약적 차원의 의식적 제사로서의 미사를 집행하는 것은 반복음적 형태일 수밖에 없다고 보았다.

이 점은 16세기 종교개혁의 핵심을 이해하는데 있어서 매우 중요한 부분이며 구약과 신약의 올바른 관계를 정립해야 하는 성경해석학적 입장에 있어서도 중요한 부분으로 보여진다. 종교개혁의 비판적 돌파력과 복음적 생명력은 바로 가톨릭 교회의 의식주의적 요소에 대한 적절한 비판과 복음 진리의 영적 생명력의 발견에 있다. 이와 같은 종교 개혁의 관점은 신앙적 유산으로 계승되어야 할 것이며, 오늘의 한국교회의 현실을 반성 개혁하는 분명한 기준이 된다. 그런데 위에서 문제제기 한대로 오늘의 한국교회 예배의 모습이 점차 형식적인 의식주의화로 변질되어 감을 말했다. 이 절에서는 왜 그런 현상이 생겨나게 되었는가? 그 구체적인 모습은 어떠한가를 말함인가? 그런 현상의 계속되는 악화는 우리의 신앙생활에 어떤 영향을 미치게 되는가를 밝혀 보자 한다.

모든 드러난 교회의 문제는 궁극적으로 그릇된 성경 해석의 결과로 말미암는다. 따라서 모든 교회 문제의 해결 모색은 그 문제에 대한 보다 올바른 성경해석학적 반성으로부터 시작된다고 할 수 있다. 의식주의화되어 가는 한국교회 예배의 문제는 크게 보아 구약과 신약의 복음적 관련성에 대한 성경해석상의 오류로부터 말미암으며 좀 더 구체적으로는 예배의 성격과 내용이 무엇인가에 대한 미숙한 이해로 말미암는다. 이하에서는 성경해석학적 혹은 성경신학적인 논의를 통해 문제점을 분석하고 성경적 대안을 밝혀가기로 한다.

가장 먼저 확인해야 할 전제는 구약과 신약이 계시 방법상의 차이가 있지만 의미적으로는 통일성이 있다는 것이다.³⁾ 달리 말해 성경신학적인 측면에서 보자면 구약적 계시의 방법은 장차 오실 그리스도를 보여주는 모형과 그림자로서의 의미를 가진 다는 것이다. 특히 히브리서(8장)가 증거하는 대로 구약의 제사제도는 신약의 영원한 제사인 그리스도 사건의 모형과 그림자이다.(히 8: 5) 따라서 모형과 그림자는 실체로서의 그리스도에 의해서 해석되어야 한다. 신약의 그리스도 사건 역시 구약의 그림자적 배경속에서 그 의미가 명확하게 드러나게 된다. 이처럼 신구약 성경은 서로 간에 상호 보완 혹은 상호 지원적인 성격을 띠고 있으며 이는 해석의 틀이 그 자체 안에 불박혀 있음을 의미한다. 이는 예수님의 발언, 즉 “이 성경(구약을 지칭)이 곧 내게 대하여 증거하는 것이로다”(요5: 39)에 의해서 더욱 확증된다. 이러한 성격 때문에 성경은 여하한 외재적인 해석(extrinsic interpretation)을 거부한다. 이것이 바로 종교개혁자들이 주장한 명제, 즉 “성경은 성경으로 해석해야 한다”라는 의미이다. 그러나 오늘의 현실은 이 원칙이 예배의 본질을 이해하는데 있어서 잘 지켜지고 있지 않다.

2. 구약제사의 복음적 이해

한국교회 예배에 대한 오해는 구약 제사에 대한 해석학적 오류로부터 말미암는다. 구약의 제사제도가 성립되기 위해서는 세가지의 요소를 필요하다. 즉 제물, 성전, 제사장이다. 이 세가지 요소는 위에서 언급한 해석학적 원칙에 비추어 볼 때 그림자의 실체로 오신 그리스도 사건으로 해석되어야 하며, 그것들은 모두 하나님

2) 그러므로 먹고 마시는 것과 절기나 월삭이나 안식일을 인하여 누구든지 너희를 폄론하지 못하게 하라. 이것들은 장래 일의 그림자이나 몸은 그리스도의 것이니라(골 2:16-17)

3) 박용기 저 『성경신학개론』은 신구약 성경의 의미가 언약과 성취라는 핵심개념에 의해 그 통일성을 드러내고 있음을 잘 보여준다.

의 영원한 은혜를 설명하는 복음적인 의미를 가지고 있다. 이는 다음과 같이 설명될 수 있다.

첫째, 구약의 제물로서 사용된 제물의 여러 종류들 즉 양, 첫 새끼, 십일조, 헌물 등은 모두 영원한 제물로서 하나님께 드리지신 그리스도 십자가의 죽으심을 의미하는 그림자요 예표로서의 기능을 감당했다.(출 19:1-10;) 그러나 오늘날 한국교회의 일각에서는 신약시대의 헌금이 마치 구약의 제물처럼 이해되거나 강조되고 있기도 한다. 특히 십일조는 이미 헌금의 대명사로 정착되었다. 더 나아가 십일조 헌금이 하나님의 복을 받는 수단처럼 강조되기도 한다.

그러나 구약의 말라기에 나오는 십일조가 이 땅에 속한 세상적 복을 받게 되는 상업적인 거래방식의 수단이 결코 아니다. 그것은 성경해석의 오류이며 복음의 심각한 왜곡이다. 십일조는 구약에서 드리지는 성물, 즉 제물의 일종이며(레 27:30~33) 이것이 정상적으로 드리지지 않을 때 구약시대 제사행위가 불가능하며 그 결과 어려움이 오게 된다. 또한 레위기(27장)가 언급하는 대로 양 열마리 중에서 한마리를 대표로 드림으로 나머지 모두를 속하는 기능을 한다. 이는 무엇을 의미하는가? 그것은 다름 아닌 택한 성도의 대표로 드리지실 제물 되신 그리스도의 예표임이 분명하다. 이른바 대표적 기능(representative function)이었다. 이러한 배경적 의미를 가지고 말라기 선지자가 십일조를 강조한다. 십일조를 드리면 쌓을 곳이 없는 복이 온다는 것이다. 이는 구약 시대에 제물의 일종이었던 십일조를 통해 구약의 제사행위가 가능했고, 그것이 구약시대에는 구약적인 의미의 복의 수단인 것이 분명하다.

그러나 그것을 그리스도가 오신 이후의 신약시대에 그대로 적용하는 것은 성경해석의 오류이다. 그것은 장차 오실 그리스도의 영원한 제사의 그림자요 예표이다. 이를 오늘날 십일조 헌금을 내면 세상적 복을 받는 것으로 해석하는 것은 범주착오이다.⁴⁾ 영원한 십일조가 되시는 그리스도의 그림자이다. 즉 제물의 일종인 십일조가 되시는 영원한 제물이신 그리스도가 택한 백성을 대표하여 하나님께 드리진바 되면 하나님의 약속하신 신령한 복을 성도가 풍성하게 받게 됨을 의미한다. 이 말라기의 예언은 그리스도로 온전히 성취되었다. 그러므로 신약의 헌금은 구약의 의식적인 제사의 한 요소인 제물과 결코 동일시 될 수 없다. 신약시대의 헌금 혹은 연보는 부요하신 그리스도가 가난하게 되심으로 가난한 우리들을 부요하게 하시려는 하나님의 놀라운 은혜의 복음을 나누어 누리는 신앙적인 삶의 방식이다(고후 8:).⁵⁾ 이점에서 그리스도의 지체된 성도는 삶 그 자체가 하나님께 드리지는 산 제사이다(롬 12:1). 이처럼 기독교 신앙은 본질적으로 의식이 아니라 삶 그 자체를 의미한다.

두번째 구약적 제사의 요소인 성전의 복음적 의미는 무엇이며 그것의 의미가 어떻게 퇴색되고 의식주의화 되어 가는가? 구약의 성전은 이스라엘 백성들이 범죄하게 될 때 그 죄를 사함 받게 되고 하나님의 복을 받는 유일한 장소로서 거룩시 되었다. 그러나 예수님은 이스라엘 백성들이 그렇게도 애지중지 했던 성전을 헐라고 하신다. 그리고 삼일만에 다시 일으키겠다고 하셨다. 이 말의 의미를 제자들은 예수님의 부활 후에야 깨닫게 되었다(요 2:20~22). 구약의 성전은 그리스도의 부활의 복음을 예표한 것이다. 그리스도가 부활하신 신약의 시대는 건물로서의 성전 개념은 없어졌고 바울의 말대로 그리스도를 머리로 하는 지체들의 삶 자체가 영적 성전으로서 성령 안에서 지어져 간다.(엡 2:21~22) 그러므로 집회의 장소로서의 건물이 구약의 성전처럼 이해되는 것은 복음에 대한 오해이다. 성경을 가르치는 강단이 마치 구약의 제단처럼 이해되고 치장된다. 아예 교회당 건축을 성전 건축이라고 가르치기도 한다. 이것 역시 구약성전의 성취사건인 그리스도의 부활진리에 대한 무지의 소치이며, 이는 삶으로서의 예배를 건물로서의 예배당에 묶어 놓는 의식주의화에 결정적인 역할을 한다.

4) 김인환, 『십일조 신학』에서는 십일조가 구약적 의미의 율법적 기능은 더 이상 계속되지 않지만 자발적으로 하는 것으로 해석하고 있다. 즉 십일조가 온전히 그리스도 사건으로 성취된 것을 분명하게 제시하고 있지 못하다.

5) 이때의 가난과 부요의 개념은 기본적으로 하나님을 몰라 겪었던 영적 빈곤과 부요를 일차적으로 의미한다.

셋째 구약제사의 요소인 제사장에 대한 오해는 더욱 심각하게 보여진다. 구약의 제사장은 레위 지파의 아론 반차를 따르는 사람으로 양의 피를 가지고 지성소까지 나아가는 역할을 한다. 이는 히브리서(7장)가 증거하는 대로 아론 반차보다 우월하신 멜기세덱 반차를 따라오신 그리스도의 승천을 의미한다. 죄때문에 하나님께 나아갈 수 없던 죄인들이 그리스도 승천의 복음적 사건으로 말미암아 열어 놓은 새롭고 산 길(히 10: 20)로 갈 수 있게 된 것이다. 요컨대 구약의 제사장 직분은 죄를 대속하기 위해 하나님께 나아가는 대제사장 그리스도가 행하시는 승천에 대한 그림자적 내용이다. 그러나 오늘날 목사의 직분이 마치 구약의 제사장처럼 오해되고 있다면 그것은 복음에 대한 훼손이다. 개혁자들이 그렇게도 비판했던 가톨릭의 사제 제도가 개신교 안에 다시 살아나고 있음을 의미한다. 이것은 심각한 복음의 왜곡사건이다. 목사는 결코 구약의 제사장과 동일한 반열이 될 수 없다. 목사는 제사를 집행하는 제사장이 아니라 말씀을 증거하는 은사를 받은 성도이다. 종교개혁자 루터가 그렇게도 강조한 대로 대제사장 그리스도의 공로로 모든 성도가 왕같은 제사장이 된 것이다(벧 2:9). 목사를 구약적 제사장의 위치에 두려는 것은 유일한 중보자되시는 그리스도의 영광을 탈취하는 두려운 일이다.

이상에서 살펴본 대로 구약제사의 세가지 요소인 제물, 성전, 제사장은 각각 그리스도의 십자가의 죽으심, 부활, 승천에 대응된다. 그러나 한국교회의 일반적 경향은 제물을 헌금으로, 성전을 교회당 건물로, 제사장을 목사로 오해되고 있는 실정이다. 이러한 구약제사제도에 대한 해석상의 문제로 말미암아 한국교회 예배는 복음적 내용은 상실되고 외형적 형식을 강조하는 의식주의화의 길을 걷고 있다. 즉 예배란 예배당 안에서 이루어지는 형식적 의식에 참여하는 것으로 이해되고, 따라서 예배당 밖의 삶의 영역은 예배에서 제외된다. 예배당 공간에 갇힌 폐쇄적인 신앙생활이 되고 만다. 그 결과 예배와 삶의 분리 현상이 생겨난다.

이는 무속적 의식 구조를 가진 한국인의 심성과 절묘하게 친화력을 가지면서 더욱 강화된다. 무속적 신앙도 역시 일상적인 삶과 무속 행위가 뚜렷이 구분된다. 평상시는 자신이 주인으로서 살아가다가 자신이 해결하기 어려운 문제사태에 봉착할 때 무당을 통해 신을 불러낸다. 무당은 가져온 제물과 자신의 굿 행위를 통해 신의 진노를 달랜다. 당사자는 거기에 참여하기만 하면 된다. 인격적 교육과 깨달음이 필요 없다. 문제가 해결될 것이라는 환상적 위로가 중요하며 거기서 돌아오면 신앙과 분리된 삶이 다시 영위된다. 의식주의화된 오늘날의 기독교인의 삶이 이와 유사하게 진행되고 있다. 이런 신앙의 양태로서는 삶의 전영역에서의 성경적 예배의 삶을 기대하기 어렵다.

III. 성경적 예배의 기초와 교육의 필연성

위에서 논의한 의식주의적 예배가 지닌 문제의 핵심은 예배가 구약에 나타나는 의식적 제사행위를 신약에 그대로 잘못 적용하는 범주착오를 의미한다. 이는 구약의 제사 의식을 복음적으로 승화시켜 해석하지 못하는 성경해석적 오류에서 기인함을 밝혔다. 이제 신약시대에는 그리스도 안에서 그리고 성령 안에서 이루어지는 영적 예배로 바뀐 것이다. 잘라 말해 신약시대의 예배는 결코 의식이 아니다. 우리는 이 절에서 진정한 성경적 예배의 기초와 교육의 관련성을 논의해 보도록 한다.

1. 그리스도를 통한 예배

구약의 제사제도와도 달리 신약시대 성도들의 예배는 무엇에 기초하고 무엇을 통해 참된 예배행위가 가능할까? 우선 신약시대 예배는 전적으로 예수께서 드리신 예배를 기초하여 하나님께 열납되고 합당하게 이루어진다. 이것이 그리스도의 구속을 배제하고 이루어지는 이방종교의 예배와 근본적으로 구분된다. 다시 말해 그

리스도의 복음이 배제되고서는 기독교적 예배는 성립자체가 불가능하다. 아담 타락이후 모든 인간은 타락했고, 그 후 모든 인류는 하나님을 알지 못할 뿐 아니라 그 결과 경외하지도 않는다. 오히려 선악을 알게 하는 나무의 열매를 먹은 이후 모든 인간은 스스로 하나님과 같이 되려는 욕망의 노예이다. 즉 죄의 종이 되고 말았다. 그러므로 죄인은 자신을 위해, 자기의 영광을 추구하며 살아간다. 이것이 우상숭배의 형식으로 드러난다.

표면적으로 어떤 대상, 즉 그것이 어떤 위대하게 간주하는 인간 혹은 사물일수도 있는 대상을 신적인 것으로 간주하여 섬기는 행위가 우상숭배이다. 성경은 하나님을 배제한 채 행해지는 일체의 그릇된 예배행위를 우상숭배라고 규정한다.(롬 1: 25) 그런데 여기서 중요한 것은 바울이 탐욕은 우상숭배라고 규정함(엡 5: 5)으로써 겉으로 드러나는 우상숭배는 실상 인간 내면의 죄악상, 즉 탐욕의 문제임을 지적하고 있다. 이점이 진정한 성경적 예배의 본질을 이해하는데 있어서 매우 중요하다. 인간은 어떤 경우에도 예배적인 삶으로부터 한순간도 떠날 수 없다. 그것은 인간 존재자체가 피조물로서 지어져 있기 때문에 어떤 대상을 경배하고 의지하지 않고서는 살수 없도록 지어져 있다. 칼빈이 현상을 이를 ‘종교의 씨앗’이라고 말했고 그것은 인간의 내면에 뿌리 깊게 박혀있다고 주장했다.(칼빈, 1권: 90)

그런데 그 종교의 씨앗이 진정한 진리를 발견하지 못하면 그릇된 방향으로 자라난다. 그것이 곧 우상숭배로 나타난다. 목회 주제와 관련지어 말하자면 거짓예배가 되는 것이다. 위에서 지적한대로 타락한 인간의 모든 우상숭배 행위는 실상 인간 내면의 탐욕, 즉 자기 숭배적이고 자기 영광추구를 의미한다. 그러므로 타락한 인간은 스스로의 능력으로는 결코 진정한 예배가 가능하지 않다. 이런 인간을 구원하여 진정한 하나님이 어떠한 신 분이심을 가르쳐 주어 올바른 예배를 가능하게 하신 분이 바로 그리스도이시다.

그리스도는 단지 구원자 이실 뿐 아니라 하나님의 아들로서 하나님의 영광이 무엇인지를 가르쳐 주려고 이 땅에 오신 분이시다. “나를 본 자는 아버지를 보았다”(요 14: 9)고 말씀하신 것처럼 그리스도는 말씀이 육신이 되어 오심으로 하나님의 은혜의 영광을 가르쳐 주신 분이시다. 이를 통해서만이 성도는 하나님을 알고 예배 할 수가 있게 되었다. 그러므로 신약 시대의 모든 예배는 오직 그리스도를 통해, 그리스도와 함께 이루어진다고 볼수 있다. 요컨대 하나님의 영광을 인간에게 가르쳐 주러 오신 그리스도를 깊이 깨달아 가는 것, 그것이 예배의 본령인 것이다. 이점에서 예수가 그리스도라는 사실을 통해 하나님의 살아계심과 영원한 영광에 관한 증거를 담고있는 성경에 대한 체계적이고 올바른 교육은 예배의 핵심에 해당할 수밖에 없다.

2. 성령을 통한 예배

신약 성도들 심지어 사도들 까지도 오순절에 성령이 오심으로 그리스도가 하신 말씀의 의미를 깨닫기까지는 진정한 예배가 불가능했다. 왜냐하면 개혁자 칼빈이 강조한대로 모름지기 예배란 예배의 대상에 대한 진정한 지식을 전제로 한다.(칼빈, /1987 1권 :77-133) 예배의 대상이 얼마나 전능하시고 영광스러운 분임을 알때 자연 발생적으로 예배의 행위, 즉 그를 찬양하고 그 앞에 모든 영광을 돌리는 진정한 예배가 가능해진다.

그런데 복음서를 보면 예수님의 제자들은 예수가 십자가에 죽으시고 부활하심으로 하나님의 영광을 드러낼 것을 예고해 주시는데도 그 하나님의 뜻을 깨닫지 못했다. 그래서 예수님께서 당신이 얼마 후 고난 받으시고 십자가 죽음을 예고해 주시는 데도 제자들은 누가 왼편, 오른편에 앉을 것인가라는 세속적인 의미의 영광을 구했다.(막 10: 32-45) 즉 사도들은 예수를 직접 만나고 보았는데도 불구하고 그들은 철두철미 세속적 눈으로 보았기 때문에 하나님의 영광으로 오신 그리스도를 알아보지 못했다. 그래서 십자가 죽음으로 하나님의 뜻과 영광이 확실히 드러났음에도 불구하고 모두 부인하고 도망쳐 버렸다. 이 말은 무엇을 의미하는가? 인간의 지혜와 능력으로는 하나님을 도저히 알 수 없고 진정한 예배도 불가능함을 의미한다. 이는 수가성 여인에게

나타나서 가르쳐주신 예수님의 예배관에 잘 나타나 있다.(요한 4: 20-24)

수가성 여인에게 나타나서 예수님은 자신이 영생의 생수가 되심을 가르쳐 주신 다음 곧바로 무엇이 진정한 예배인지를 가르쳐 주신다. 이는 영생의 근원이신 예수님과 신약적 예배와 불가분의 상관성이 있음을 가르쳐 주시는 확실한 증거이다. 당시 수가성 여인은 이미 예수가 구약의 언약을 따라 예배의 대상이신 하나님의 아들, 즉 그리스도로 이 땅에 오셨는데도 불구하고 구약적 의미의 예배관에 사로 잡혀있었다. 그래서 “우리 조상들은 이 산에서 예배하였는데 당신들의 말은 예배할 곳이 예루살렘에 있다 하더이다.(요 4: 20)” 라고 하였다. 그때 예수님은 다음과 같이 말씀하심으로 구약의 모든 언약을 성취하신 그리스도 안에서 이루어질 진정한 예배의 의미를 가르쳐 주셨다.

“예수께서 가라사대 여자여 내 말을 믿으라 이 산에서도 말고 예루살렘에서도 말고 너희가 아버지께 예배할 때가 이르리라 너희는 알지 못하는 것을 예배하고 우리는 아는 것을 예배하노니 이는 구원이 유대인에게서 남이니라 아버지께 참으로 예배하는 자들은 신령과 진정으로 예배할 때가 오나니 곧 이 때라 아버지께서는 이렇게 자기에게 예배하는 자들을 찾으시느니라 하나님은 영이시니 예배하는 자가 신령과 진정으로 예배할지니라”(요 4:21-24)

이렇게 예수님은 이제 구약의 특정 공간에서 드렸던 예배, 즉 예루살렘 성전에서 짐승의 피를 통해, 그리고 제사장들의 행위를 통해 드렸던 구약적 의미의 의식적인 예배는 그리스도 즉 당신의 죽으심과 부활하심으로 성취될 것을 아시고 신약적인 의미의 신령(spirit)과 진정(truth)의 예배를 가르쳐 주신 것이다. 여기서 기독교 교육의 차원에서 중요한 것은 “너희는 알지 못하는 것을 예배하지만 우리는 아는 것을 예배한다”는 말이다. 위에서도 언급한대로 기독교 예배는 하나님이 어떠한 분이심을 아는 것으로 시작한다는 명제가 성립한다. 사도들도 예수를 육신의 눈으로 보았지만 그를 진정 메시야로 알고 믿지 못했다. 그래서 진정한 예배가 불가능했다. 그러므로 진정한 예배가 이루어지기 위해서는 하나님 편에서 깨닫게 하시는 은혜의 사역이 필요하다. 그것이 바로 진리의 영(요 14: 17)이신 성령을 보내주신다고 하는 언약이다.

이 때문에 예수님께서 부활 승천후 약속하신 대로 성령을 보내주신 것이다. 예수가 그리스도라는 것이 진리이며 그리스도는 실제 구약의 언약대로 오심으로 하나님의 영광, 즉 능력과 신실성 그리고 자비성을 드러내셨다. 그러나 사람들이 그를 알아보지 못했다. 그래서 다시 약속대로 진리의 영이신 성령이 오심으로 예수가 그리스도이심을 진정으로 깨닫고 믿게 되는 것이다. 그러므로 신약시대 예배는 하나님의 영광을 드러내러 오신 예수그리스도와 그를 진정으로 가르쳐주시는 진리의 영이신 성령의 사역이 아니고서는 예배자체가 불가능하다. 이것이 예수님께서 언급하신 대로 ‘신령과 진정으로 예배를 드리게 된다’는 의미인 것이다.⁶⁾

3. 예배와 교육의 관련성

여기에 예배와 기독교 교육의 특이한 관련성이 있다. 기독교 교육은 세속교육과 전혀 차원이 다르다. 현상적으로 인간 교사가 성도 혹은 학생을 가르칠 수 있지만 근본 교육의 주체는 성령이심을 믿는다. 성령께서 죽었던 영혼의 눈을 떠워 진리이신 그리스도를 가르쳐 주어야만 성도는 하나님의 은혜의 영광을 알게 되고 그분에게 모든 영광을 돌리게 되며 찬송하게 된다. 그래서 예수님께서 언급한대로 ‘아는 것을 예배한다’라는 의미는 성령께서 알게 하시고 깨닫게 하시는 사역을 전제하면서 하시는 말씀이다. 여기에 성령의 사역에 의한

6) 이때 개역성경의 번역인 ‘신령과 진정’은 오해의 여지가 있는 번역이다. 이는 영과 진리(spirit and truth)로 번역하는 것이 합당하다.

기독교 특유의 교육 중심의 예배관이 성립된다.

일반적으로 말해 교육이란 학습자가 모르는 것을 알게 하는 일체의 사역을 의미한다. 이를 기독교교육에 적용하자면 알게 하는 사역인 교육없이는 예배가 있을 수 없다. 따라서 기독교 예배는 교육중심적일 수 밖에 없다. 다시말해 기독교에서 말하는 예배는 예배의 대상에 대한 구체적인 지식을 필요로 한다. 모르는 대상을 예배할 수 없다. 그러므로 기독교적 예배가 이루어지기 위해서는 근원적으로는 성령의 조명과 사역이 필요하며, 과정적으로는 교사가 성경을 통해 하나님께서 어떠한 분이신가를 가르쳐 주어야 한다. 하나님의 은혜의 영광을 배우지 않고서는 인간에게서 결코 진정한 예배가 가능하지 않다. 오히려 죄인이었던 인간은 하나님을 예배하는 것이 아니라 자기의 욕망을 추구하는 자기영광, 자기예배의 삶을 살게 된다. 그래서 기독교는 하나님의 계시의 말씀인 성경을 가르치고 배우는 교육중심의 예배가 될수 밖에 없다. 그러나 무속적 예배 혹은 의식주의적인 예배는 예배의 대상에 대한 지식이 불필요하다. 신은 자신의 욕망을 채울 수 있는 권능이 있는 것으로 가정되지만 하면 된다. 신에 대한 구체적인 배움과 진지한 깨달음의 과정이 필요치 않다.

기독교 예배가 하나님에 대한 지식을 전제로 이루어진다는 것은 사도바울의 증언에서도 잘 나타나 있다. 사도행전 17장에 나타나는 바울의 아테네에서의 복음 전파는 이를 극명하게 보여준다. 바울은 아테네의 신당에서 거짓 신들에게 예배하는 아테네 사람들을 보고는 신앙적 의분이 끓었다. 그래서 다음과 같이 증거했다.

“바울이 아레오바고 가운데 서서 말하되 아테네 사람들아 너희를 보니 범사에 종교성이 많도다 내가 두루 다니며 너희의 위하는 것들을 보다가 알지 못하는 신에게라고 새긴 단도 보았으니 그런즉 너희가 알지 못하고 위하는 그것을 내가 너희에게 알게 하리라 우주와 그 가운데 있는 만유를 지으신 신께서는 천지의 주재시니 손으로 지은 전에 계시지 아니하시고 또 무엇이 부족한 것처럼 사람의 손으로 섬김을 받으시는 것이 아니니 이는 만민에게 생명과 호흡과 만물을 친히 주시는 자이심이라(행 17: 22-25).”

이 당시 헬라 신당에서의 예배는 인간들의 상상에 의한 만들어진 온갖 인조신들을 섬기는 형태였다. 심지어 ‘알지 못하는 신’이라고 새긴 단도 있었고 그 ‘알지 못하는 신’에 대한 맹목적이고 허탄한 예배행위를 하고 있었다. 그래서 바울은 진정한 신이신 여호와 하나님에 대한 설명, 다시 말해 ‘하나님에 대한 지식’을 전한 것이다. 바울이 가르쳐준 신은 “우주와 그 가운데 있는 만유를 지으신 신께서는 천지의 주재시니 손으로 지은 전에 계시지 않는다”(행 17: 24) 또한 “무엇이 부족한 것처럼 사람의 손으로 섬김을 받으시는 것이 아니니 이는 만민에게 생명과 호흡과 만물을 친히 주시는 자이시다.” 이런 신이 진정 성경이 증거하는 여호와 하나님이다. 말하자면 인간이 지은 공간에 갇힐 수 없는 하나님, 오히려 그 하나님은 온 우주를 통치하시되 만물을 우리에게 베풀어 주시는 분이심을 바울은 역설했다. 이런 하나님을 올바르게 알게 될 때 예배는 이방종교처럼 인간의 정성과 노력에 의해 신에게 나아가는 것이 아니라 하나님이 찾아오셔서 알게 해주시는 은혜의 사역을 따라 이루어진다. 이것이 하나님의 교육인 셈이다. 이일을 위해 예수가 구약 언약대로 오시고 성령 역시 찾아오신 것이다. 말하자면 기독교 예배는 인간 편에서 기획되거나 시작되는 인간적 행위가 결코 아니다. 하나님이 계획하시고 하나님을 가르쳐 주셔서 만들어지는 하나님의 교육작품이다.

지금까지의 논의를 일반적으로 예배의 3대 요소라 불리는 설교와 찬송, 그리고 기도에 비추어 정리하고 설명해보도록 하겠다. 엄밀히 말하자면 설교 즉 말씀증거는 예배를 가능하게 하는 근본 원천이며 실제 예배행위란 찬송과 기도로 압축된다. 찬송이란 흔히 이해하는 대로 형식을 갖춘 음악적 행위를 뜻함이 아니며, 하나님의 위대하심과 은혜를 깨닫고 생겨나는 감격적 마음의 상태를 뜻한다. 이런 의미에서 바울은 옥중에서도 찬송하는 삶이 가능했다. 기도란 이방종교에서처럼 특정 공간에서 자신의 욕구를 신에게 빌어대는 것이 아니다. 참된 기도란 하나님의 주권적 능력과 그의 선하신 뜻을 깨닫고 자기 뜻을 포기하는 과정이다. 즉 하나님의 뜻

이 우리를 통해 이루어지기를 소원하고 추구하는 삶의 근본적인 태도를 뜻한다. 양자는 모두 특정 시공간에서 형식을 갖추고 이루어지는 의식적 행위가 아니라 신앙적 인격 속에 이루어지는 삶의 근본적 태도와 지향을 뜻한다. 이와 같은 의미를 지닌 예배의 핵심 요소인 찬송과 기도가 올바르게 이루어지기 위해서 찬송과 기도의 대상인 하나님에 대한 지식이 필요하며 그의 뜻이 무엇인지를 깨닫는 것이 절대적으로 요청된다. 이를 위해서 체계적인 진리의 가르침과 배움이 필요하게 된다.

IV. 영적 예배의 교육 지향적 성격

우리는 이 절에서 앞에서 논의해온 내용을 토대로 하여 왜 기독교의 영적 예배가 교육지향적이어야 하고 그 구체적인 내용은 무엇인가를 밝히고자 한다. 우리는 II절에서 한국 교회의 일반적 경향이 복음의 내용을 상실해 가는 의식주의화로 치닫고 있음을 확인했다. 그 이유는 결국 성경에 대한 해석의 미숙과 복음 진리에 대한 체계적인 교육의 부재로 귀착된다. 의식주의화란 앞의 논의에서 확인한대로 가르침과 배움을 통한 깨달음을 배제한 채 형식적인 의식에 참여케 하는 행태를 뜻한다. 이는 기독교의 사멸을 의미한다.

그렇다면 구약시대 행했던 의식적인 제사 제도를 온전히 성취한 그리스도 안에서의 ‘영적 예배’란 무엇인가? 그리고 그것은 어떤 의미에서 교육지향적 성격을 띠고 있는가? 이를 검토하기 위해 먼저 로마서의 말씀을 살펴 보기로 하자. 로마서(12장)은 신약의 성도가 드리게 되는 예배는 신당에서 드리는 의식적 예배가 아니라 “몸으로 산제사를 드리는 영적 예배”임을 설명한다.

1. 영적 예배의 의미

로마서에 나타난 영적 예배의 의미를 올바르게 이해하려면 먼저 로마서 전체 열개를 전제하고서야 가능하다. 로마서는 크게 보아 네 부분으로 나뉘어진다. 첫째 서언적 내용으로서 1장 1절에서 17절까지에서 복음의 개요가 나오고, 그 다음 1장 18절에서 3장 20절 까지에서 하나님의 뜻 가운데 인간이 얼마나 불의한 존재임을 심도 있게 거론한다. 여기서 율법이 거론된다. 즉 하나님 보시기에 전적으로 타락한 인간은 율법을 결코 지킬 수 없다. 율법은 죄를 깨닫게 하기 위해 주셨다.(롬 3: 20) 그런 다음 세 번째 부분에서 율법과 상관없이 나타난 하나님의 의에 관한 내용으로서, 곧 율법과 선지자들이 증언한바있는 예수 그리스도 사건이다. 이 부분에서 바울은 율법이라 정죄 받아 마땅한 죄인이었던 성도가 이제는 그리스도로 말미암아 의롭게 되어 하나님과 화목되었음을 밝힌다. 그 결과 그리스도 안에서 결코 정죄함이 없는 하나님의 자녀로 만들어 주신 하나님의 깊은 은혜의 영광을 노래한다. 이것이 로마서의 복음이며 이것이 바로 영적 예배의 기초이다. 이런 복음에 대한 설명이후 네 번째 부분인 ‘성도의 신령한 예배의 삶’에 대한 권면이 12장부터 끝까지에 나온다.

정리하자면 타락하여 자신의 영광만을 추구하며 살았던 허탄한 인생이 그리스도의 구속으로 말미암아 하나님의 은혜의 찬송을 부르며 살게 된 것이며 이것이 천국의 기쁨이다. 이런 놀라운 은혜에 감격하는 인생에게 하나님을 경외할뿐 아니라 성도를 섬기며 살아가는 이른바 ‘산제사의 삶’으로서의 영적 예배가 가능케 된 것이다. 이점이 매우 중요하다. 로마서 12장 서두의 “그러므로” 라는 인과접속사가 이를 증명하고 있다. ‘그러므로’ 이전의 위대한 하나님의 은혜의 복음, 즉 죄인을 거저 의롭다 하시는 복음의 능력이 ‘그러므로’ 이후의 하나님을 경외하고 성도를 섬기는 영적 예배의 삶을 만들어가는 것이다. 이점을 분명하게 하지 않는 경우 로마서 12장이후에 나타나는 “영적 예배를 살아가라는 바울의 권면”은 오히려 무거운 규범이요 짐이 된다.

로마서(12장)에 의하면 영적 예배는 다음과 같은 3가지 요소를 갖는다. 첫째 하나님의 선하시고 온전하신 뜻을 분별하는 일이며, 둘째 자신의 믿음의 분량대로 지혜롭게 생각하는 일이며, 셋째 각 지체의 은사대로 성실하게 봉사하는 일이다.(롬 12:1~21) 이를 종합해서 말하자면, 예배란 말씀을 잘 깨달아 지혜롭게 생각하며, 은사대로 성도들을 봉사하는 인격적 삶을 뜻한다. 이것이 구체적인 기독교의 예배의 내용이다. 이는 달리 말하자면 그리스도의 복음을 통해 하나님의 은혜를 누리고 함께 나누고 섬기는 천국생활의 모형이다. 이는 예배를 의식의 절차를 따르는 예전적인 것으로 이해해온 가톨릭적 미사로서의 예배, 그리고 그것으로부터 크게 벗어나지 못한 오늘날 한국교회의 의식주의화된 예배와는 전혀 다른 차원을 말하고 있다.

올바른 하나님 지식에 근거한 인격적 삶으로서의 예배는 달리 말하면 ‘그리스도의 지체로서의 삶’을 의미한다. 이는 매우 깊은 신학적 의미를 내포하고 있다. 성도는 그리스도를 믿음으로 이제 그리스도와 연합된 한 몸을 이루고 있다. 과거 하나님을 떠나 어둠의 유희아래 죄의 종노릇하던 삶으로부터 벗어나 그리스도가 기뻐하는 삶으로의 혁명적인 전환을 이루게 된 것이다. 옛사람은 그리스도가 십자가에 죽을 때 함께 죽고 그리스도가 살아나실 때 함께 살아난 인생이 되어 그리스도를 머리로 모신 지체의 삶이 된 것이다.(갈 2: 20) 자기 영광과 자랑을 위해 살아가던 옛사람으로서의 옛자아는 십자가위에서 예수님께서 죽으실 때 함께 죽었다. 그리고 이제는 그리스도의 부활하심을 따라 그리스도와 함께 그에게 붙은바 된 지체가 되어 새생명 가운데 살아가는 것이다. 중요한 사실은 이런 그리스도와의 연합된 지체로서의 삶은 믿고 나서도 성령의 인도에 의해 부단히 지속된다. 이를 그리스도의 지체로서의 삶이라고 한다. 바울은 이를 빌립보서에서 다음과 같이 고백한다.

“이것이 너희 간구와 예수 그리스도의 성령의 도우심으로 내 구원에 이르게 할 줄 아는 고로 나의 간절한 기대와 소망을 따라 아무 일에든지 부끄럽지 아니하고 오직 전과 같이 이제도 온전히 담대하여 살든지 죽든지 내 몸에서 그리스도가 존귀히 되게 하려 하니 이는 내게 사는 것이 그리스도니 죽는 것도 유익함이니라(빌 1:19-20).”

요컨대 그리스도의 지체된 삶으로서의 예배는 그리스도의 영광을 위하여 그의 죽으심과 살으심에 동참하는 의미를 가지고 있다. 다시 말해 과거 자기영광을 위해 살아가던 삶으로부터 전환하여 그리스도만이 존귀하게 되기를 즉 하나님의 영광을 위하는 삶의 목적을 위하여 옛사람 즉 육체의 소욕을 죽이고 새사람 곧 영의 소욕은 살리는 변화하는 삶을 의미한다. 이를 위하여 성령이 찾아오셨고, 성도 안에 이일을 성취해 가신다. 이것이 하나님의 영광을 추구하는 진정한 영적 예배의 삶이다.

이런 신령한 차원의 급진적인 변화는 근본적으로 성령 하나님의 역사하심에 의한 일이며 그 구체적인 진리의 내용이 성경안에 개진되어 있다. 이런 차원의 가르침은 결코 세상적인 지식이나 가르침에서 찾아 볼 수 없다.(고전 2: 6-13) 이는 전적으로 하나님의 계시의 말씀인 성경을 배우고 가르침으로서만이 알 수 있는 하늘 차원의 진리이며 영생의 말씀이다. 이는 단번에 이루어지는 것이 아니라 하늘 양식인 영생의 말씀의 부단한 공급을 통해 이루어져간다. 여기에 체계적인 성경 교육의 필요성과 지속성이 요구된다. 앞에서 지적한 대로 형식적인 제사행위가 주된 예배의 요소를 이루는 무속적 이방종교에서는 진리에 대한 가르침과 배움을 통한 깨달음과 변화의 과정이 중요시 될 필요가 없다. 그러나 기독교의 예배는 위에서 밝힌 대로 진리에 대한 올바른 분별, 즉 깨달음으로부터 시작되기에 진리에 대한 배움이 참된 예배의 절대적 조건으로 요청된다. 배움을 통한 진리의 깨달음 없이는 생각의 변화 인격의 성숙은 없다.

2. 영적 예배의 교육지향성

우리는 여기서 모든 이방종교의 무속적 혹은 의식적 예배와 기독교의 인격적 변화로서의 영적 예배를 명백하게 구분하고 양자의 뚜렷한 차이와 대비를 통해 예배와 교육의 관계를 재확인 할 필요가 있다. 이방종교의 예배는 일상적 삶의 공간과는 구별되는 신당을 지어놓고, 신과 인간을 매개하는 사제나 혹은 무당을 통해 신에게 제물을 드리며, 자신의 원하는 욕구를 이루어 주기를 기원하는 것으로 이루어진다. 여기서는 신의 절대적 뜻을 배우거나 깨닫는 것은 필요치 않다. 오히려 자신의 욕망을 신의 힘을 통해서 이루는 것이 중요하다. 여기서의 신은 인간으로부터 섬김을 받아야 만족해하는 무엇이 결핍된 존재이며, 스스로의 주권에 의해 역사를 진행시키는 역사의 주재자가 아니라, 인간의 요구와 정성에 따라 반응하는 존재이다.

그러나 기독교의 하나님은 스스로 자충족하신 분이어서 인간들의 손으로 지은 전에 계시지 아니하시고 무엇이 부족해서 인간들로부터 무엇을 요구하거나 섬김을 받으시는 분이 아니다. 오히려 생명과 만물을 주시는 분이시다(행 17:24~25). 따라서 기독교의 예배행위란 인간의 것을 신에게 드리는 제사가 아니다. 그와는 정반대로 하나님이 베푸신 은혜를 깨달아 과거 자기욕망적인 옛사람을 날마다 죽이는 진정한 변화의 삶이다. 이는 은혜에 대한 감사의 토대위에서 가능하다. 더 나아가 그 은혜를 이웃지체들과 함께 나누는 구체적이고도 실제적인 삶의 양식이다. 양자는 근본적인 방향과 성격이 판이하게 다르다. 이방종교의 예배는 교육과 무관하게 이루어 질 수 있으나 기독교의 예배는 교육과 불가분의 관계를 지닌다.

요컨대 기독교 교육은 그리스도의 장성한 분량을 향한 자기 변화를 함축한다. 이때 자기변화란 옛사람이 변화를 받아 새사람으로 성숙하는 것을 의미한다. 로마서 12장 1절에서 언급한 ‘산제사로서의 영적 예배’를 설명할 때 “너희는 이 세대를 본받지 말고 오직 마음을 새롭게 하여 변화를 받아(롬 12: 2)” 라고 증거하고 있다. 말하자면 영적 예배는 전에 타락한 상태에서 자기를 자랑하거나 숭배하려던 이 세대의 가치관을 더 이상 따라가지 말고 마음의 변화를 받아 살아갈 것을 가르친다. 이것이 영적 예배의 본질이다. 그러므로 성경이 강조하는 예배자체가 인간 변화의 과정을 함축하는 교육지향적 의미를 지니고 있다. 이는 구약, 특히 선지서에서도 잘 나타나 있다.

구약학자 부루그만(W. Brueggemann)에 의하면 선지서에 나타나는 하나님의 말씀은 당대 지배 언어의 세계를 파괴하며 무너뜨리는 일을 한다고 주장한다.(부루그만, 1982/1999: 90-145) 그것은 당대 제왕중심의 합리성을 비판하고 전복하는 기능을 한다는 것이다. 이런 차원에서 교회의 교육적인 과제는 기존의 것을 부수고 새로운 것을 제시하는 예언언어를 가르치는데 있다고 주장했다. 이는 고통과 치유 모두를 주관하시는 하나님의 주권을 전제한다. 하나님은 옛 세계의 잔해와 부스러기 가운데에서 새로운 세계를 만든다는 것이다. 부루그만은 구약의 근거로서 예레미야의 말씀을 근거로 사용한다.(부루그만, 1982: 119-123) 예레미야는 파괴하고 뽑는 행위와 더불어 건설하고 심는 행위를 동시에 말하고 있다.(렘 1:) 무너지게 해서 세워가시는 일이다. 이는 정확하게 교육의 속성을 그려내고 있다. 왜냐하면 기독교교육이란 하나님의 말씀을 통해 옛 사람을 무너지게 하고 새사람을 세워가는 일이기 때문이다. 영적 예배가 정확하게 이런 교육적인 의미를 담고 있다.

이상의 논의에서 성도가 모이는 교회당은 엄밀히 말해 이방종교에서처럼 신에게 제사하는 신당이 아니라 진리를 가르치고 배우는 학교라는 교육적 개념으로 보는게 합당하다. 이런 입장에서 볼 때 교회 교육은 설교뿐만 아니라 성도간의 교제와 교회회의를 포함한 모든 교회생활의 국면에서 이루어져 간다고 보아야 한다. 성도간의 교제는 말씀안에서 서로의 성숙을 지향하는 과정이다. 따라서 서로 가르치고 배우는 교육적 풍토 속에서 이루어질 때 가장 활발히 이루어지며, 또한 서로에게 유익한 열매를 맺게 된다. 이런 의미에서 골로새서는 피차 가르치고 권면하는 교제를 언급한다(골 3:16).

교회에서의 회의도 실상은 포괄적인 의미의 예배적 혹은 교육적인 의미를 가지고 있다. 교회에서의 회의는 일반적 회의의 차원으로 보아서는 안된다. 교회 회의는 단순히 일을 합리적으로 처리하기 위한 기술적 절차행위가 아니다. 성숙한 교회는 일 그 자체의 성취보다는 일을 통해 하나님의 섭리를 배워가는 것을 궁극적 목적

으로 삼는다. 회의는 구체적 일의 결정을 위한 것이며 다시 그 일은 하나님의 섭리를 배워감을 위한 것이라는 일련의 목적적인 계열이 성립된다. 이러한 의미 연관 속에서 볼 때 교회회의는 일 자체의 합리적 처리를 훨씬 넘어서는 교육적 의미를 갖는다. 성숙한 신앙적 회의는 일의 도모와 처리를 위해 자신의 견해를 제시하되 상대방의 의견에 경청함으로써 무엇이 더욱 하나님의 뜻에 부합하는지를 성찰해 가는 과정이 중요시 된다. 이를 통해 보다 성숙된 신앙적 판단의 방식을 배우게 된다.

요컨대 교회의 회의도 교육적인 의미 연관 속에서 그것이 진정한 위치와 기능을 제대로 수행한다고 볼 수 있겠다. 이렇게 볼 때 교회의 교회됨은 설교와 교제 그리고 교회회의가 모두 서로의 신앙적 성숙을 돕는 교육적 지향성을 가지고 이루어 질 때 가능하다. 결론적으로 말해 교회는 모든 임무 수행을 통해 하나님을 배우고 자신이 성숙해가는 교육화 작업이 이루어 질 때 가장 건전성을 유지한다고 할 수 있겠다.

V. 한국교회 예배개혁의 방향

1. 교회의 본질적 사명

교회의 본질적인 사명은 무엇인가? 그것은 진리의 증거와 투쟁에 있다. 교회론에 대한 총체적인 설명을 담고 있는 에베소서에는 교회의 사명이 말씀을 가지고 투쟁할 것을 촉구한다. 이때 투쟁의 대상은 누구인가? 그것은 혈과 육에 속한 대항 것이 아니라 악의 영들에 대한 것이라고 한다(엡 6: 12). 이를 달리 말하자면 진리싸움이란 보이는 권세가 아닌 보이지 아니하는 사단 권세와의 싸움이며, 좀더 구체적으로는 자신안의 육신의 소욕을 의미한다. 결국 자신 안에 있는 죄의 권세와의 싸움이다. 이 싸움에서 승리하는 만큼 성숙한 신앙인이 될 것이며, 이웃을 향한 참된 사랑의 수고가 가능할 것이다. 날마다 죽노라고 말한 바울의 고백(고전 15: 31)에서 우리는 이 싸움의 치열성을 확인 할 수 있다. 뿐만 아니라 바울은 자신의 싸움에 대해 정의 내리기를 “싸우기를 허공을 치는 것 같이 아니하여 내가 내 몸을 쳐 복종하게 한다.”(고전 9:26~27)고 함으로써 싸움의 대상이 육신적 자기 자신임을 명백히 했다.

진리증거와 진리투쟁이 교회의 본질적인 사명임은 신약의 후반부로 가면서 더욱 분명해진다. 바울은 디모데에게 보내는 서신에서 선한 군사가 되어 때를 얻든지 못 얻든지 말씀을 전파할 것을 촉구한다. 베드로전후서도 역시 거짓 선지자들의 가르침을 따르지 말며 진리안에 굳세게 설 것을 당부한다. 결론적으로 말해 진리에 대한 진지한 가르침과 배움의 열정을 통해 자신과 부단히 싸워가지 않는 교회는 본질적 사명을 망각한 셈이 된다. 바울이 권면한대로 배우고 확신한 일에 거하지 아니하면(딤후 3:14) 즉 교육에 충실하지 아니하는 기독교는 맹목화되고 무속화의 길을 걷게 된다. 이는 기독교의 영적 생명력의 박탈을 의미한다.

16세기 종교개혁자들은 예외없이 성경을 제대로 가르치고 배우지 아니하는 의식주의화 된 가톨릭교회의 문제점을 예리하게 간파했다. 그들의 주된 개혁 작업은 깨달은 복음의 진리를 가르치는 일이었다. 이러한 교육에의 강조는 사도행전에 나타나는 사도들의 활동을 통해서도 확인된다. 성령강림이후 사도들은 어디에서든지 예수가 그리스도이심을 가르쳤고(행 5: 42), 바울의 행적을 살펴봐도 동일하게 나타난다. 그는 한 장소에서 몇년씩 성경을 가르쳤고(행 9: 10), 찾아온 사람들에게 아침부터 저녁까지 하나님 나라의 도를 가르쳤다(행 28: 23). 바울의 복음증거의 방식은 시공간에 제한을 받지 아니하는 전천후 작업이었다. 옥중에서도, 셋방에서도 거침이 없는 교육활동이었다. 이렇게 볼 때 교회의 본질적인 사명인 진리증거와 전승 그리고 투쟁은 반드시 교육이라는 작업을 통해 이루어진다고 결론지을 수 있다. 이런 입장에 서서 아래와 같은 몇 가지 한국교회 예배의 개혁방향에 대한 제언을 하고자 한다.

2. 교회개혁의 방향에 대한 제언

(1) 예배의 근본 전제로서 ‘하나님 바르게 알기’

기독교 예배가 의식이 아니라는 사실은 먼저 올바른 예배의 전제조건이 하나님을 하나님답게 아는 것이라는 데서 확인된다. 예배는 맹목적인 열심 혹은 어떤 구체적인 행위를 우선시 하는 것이 아니다. 모름지기 예배는 위대하신 하나님을 성경을 통해 구체적으로 아는 데서 시작된다. 그래서 올바른 기독교 예배가 이루어지기 위해서는 올바른 말씀의 교육과 이해가 필수적이다. 따라서 진리가 올바르게 증거되지 않는 곳에 진정한 예배는 없다. 그러므로 한국교회는 예배에 대한 개혁은 이렇게 해야한다 라는 당위적이고 현상적인 처방에 앞서 기본으로 돌아가 진리이신 하나님을 바르게 알고 심도있게 이해하는 성경해석학적 선결작업을 필요로 한다. 하나님을 깊이 있게 아는 만큼 삶속에서 진정한 예배는 가능해 질 것이다.

(2) ‘예배당에서의 의식적 예배’로 부터 ‘삶의 전영역의 영적 예배’로의 전환

예배는 의식이 아니라 삶 그 자체를 통해 이루어진다. 이것이 이방종교의 예배와는 현격하게 구분되는 점이다. 예배의 대상이신 하나님은 온 우주의 통치자 모든 삶의 영역에서의 주권자이시다. 이점에서 예배는 결코 예배당 안에서 국한될 수 없다. 가정도, 직장도, 학교도, 문화 활동도 하나님을 경외하며 배우는 신령한 예배의 삶으로 이해되어야 한다. 말하자면 삶의 전영역이 예배적 삶으로 이해될 때 성경적 예배생활을 하고 있다고 말할 수 있다. 요컨대 예배란 하나님을 알고 경외하는 보편적 삶의 양식을 의미한다. 따라서 특정시간이나 특정 공간에 결코 한정될 수 없다. 무소부재하신 전능자 하나님을 경외하는 예배가 시공간에 한정될 수 없다. 사도 바울은 너희가 먹든지 마시든지 무엇을 하든지 하나님의 영광을 위하여 하라고 가르쳤다.(고전 10:31) 따라서 하나님의 영광을 위한 예배적인 삶이란 특정의 시간과 공간에서의 의식이 아니라 성도 삶의 모든 영역, 모든 활동을 통해 이루어지는 보편적인 행위라고 보아야 한다.

그러나 이 주장이 예배당 생활의 중요성을 약화시키는 의미는 결코 아니다. 예배당에서 말씀을 배우고, 성도들 간에 깊은 친교와 섬김의 삶은 너무도 중요하다. 그런 토대위에 삶의 전 영역으로의 예배가 가능해 질 것이다.

(3) 목사는 ‘제사장’이 아니라 말씀 증거하는 ‘종’으로 이해해야

목사는 결코 구약적인 의미의 제사장적 역할이 아니다. 구약의 제사에는 반드시 제사장이 있어야 제사가 가능하다. 구약의 제사장은 하나님과 성도를 중보하는 그리스도의 모형적인 존재이다. 목사는 그런 의미의 역할을 수행하는 직분이 결코 아니다. 목사는 말씀을 올바르게 가르치는 소중한 하나의 직분이다. 따라서 성도들도 목사를 그 이상으로 보아서는 안된다. 목사는 예배의 주체도 중심 인물도 아니다. 예배의 주체는 오직 성령 하나님이며 목사는 말씀을 받드는 하나님의 종일뿐이다. 이것은 오직 하나님의 주권만을 드높이는 개혁교회의 기본 정신이다. 말씀을 증거하고 가르치는 종으로서의 정당한 자리매김과 이해는 예배개혁의 출발점이라고 볼수 있다.

(4) 예배당은 ‘성전’이 아니라 성도가 사용하는 소중한 ‘사용장소’일 뿐

예배당은 오로지 예배드리는 유일의 장소가 아니라 하나님의 말씀을 배우고 성도들이 친교를 나누는 소중한 장소로 생각하는 것이 필요하다. 엄밀히 말하자면 예배당이라는 표현 보다는 교회당이라는 표현이 더욱 좋다. 예배는 교회당 뿐 만 아니라 가정이나 직장 어디서라도 가능하기 때문이다. 예배당은 결코 구약적인 의미의 성전이 될수 없다. 그것은 구약 성전의 성취이신 그리스도의 부활하심을 훼손하는 엄청난 오류이다. 이 말

이 주일의 예배당 신앙생활을 조금도 약화시키는 근거로 사용되어서는 안된다. 위에서 언급한 대로 오히려 예배당 신앙생활의 충실성이 전영역의 삶의 예배를 가능하게 할것이다. 그럼에도 불구하고 삶의 전 영역이 하나님을 경배하고 섬기는 예배공간이라는 명제는 마땅히 강조되고 존중되어야 한다.

(5) 헌금은 ‘구약적 예물’이 아니라 은혜를 나누는 귀한 ‘방편’

헌금(연보)에 대한 그릇된 이해는 한국교회가 병들게 된 결정적인 이유 중의 하나이다. 성도들이 행하는 연보는 구약적인 의미의 예물이 아니다. 그것은 하나님으로부터 주어진 믿음의 소중한 표현이며 하나님의 풍성한 은혜를 함께 나누는 삶의 일환이다. 그러므로 헌금은 구약의 예물처럼 누구에게 갖다 내는 것이 아니다. 헌금은 하나님께서 주신 자신의 믿음을 따라 하나님의 영광과 교회를 위해 자원하는 마음으로 자신이 의미있게 쓰는 것이다. 이런 신앙적인 주체성이 회복되지 않고서는 한국교회의 세속화를 막을 길이 없다. 이점이 반드시 회복되어야 구체적인 교회개혁이 가능해 진다.

VI. 결 론

이 글은 오늘날 한국교회의 문제점이 예배의 의식주의화에 있음을 지적하고 그 해결의 대안이 교회와 예배의 교육적 지향에 있음을 밝혔다. 교회의 핵심 과제가 진리를 가르치고 배우는 일에 있음은 예수님의 삶에서도 드러난다. 예수님은 어떤 형식에 구애받지 아니하신 교육의 원형을 보여준다. 열두제자를 삼아 스스로 하나님 나라의 복음을 가르쳤다. 바울 역시 치열한 교육운동가였음을 알 수 있다. 그가 죽을 무렵 그의 사랑하는 제자 디모데에게 남긴 유언 역시 자기가 가르친 복음의 진수를 충성된 자들에게 잘 가르칠 것을 당부함(딤후 2: 2)으로 교육을 통한 진리의 수호와 계승을 절실히 원했다.

이러한 교육의 정신은 중세 천년을 거치면서 사라졌고 기독교는 의식주의화되고 이방종교화 되었다. 이는 구약의 제사 의식이 모두 그리스도 안에서 성취될 모형과 그림자라는 복음의 기본 원리를 오해하는 것으로부터 말미암는 오류였다. 그 결과 ‘삶으로서의 영적 예배’가 ‘특정 신성화된 공간에서의 무속적 의식’으로 둔갑하게 된 것이다. 이를 개혁하고 나온 것이 성경교육 중심의 16세기 종교개혁이었다. 칼빈을 위시한 개혁자들은 예배의 의식주의적 요소를 타파했고 오직 성경을 가르치는 일에 열중했다. 개혁의 진원지는 언제나 성경을 치열하게 가르치고 배우는 학교로서의 교회였다.

이때 기독교교육의 주관자가 언제나 성령이시라는 것이 중요하다. 아담 타락이후 인간은 도무지 하나님을 스스로의 능력과 지혜로서는 하나님을 알지 못한다. 그래서 모든 인간은 자신의 영광을 추구하며 궁극적으로 자기숭배의 삶을 살아간다. 이것을 성경은 하나님을 알지 못하는 인간의 죄악된 삶이라고 규정한다. 그러나 성도는 이제 진리의 영이신 성령 하나님의 조명과 인도아래 옛사람의 소욕으로부터 벗어나 새사람으로 변화되어 감으로써 진정한 예배 즉 신령과 진정으로 드리는 영적 예배의 삶을 살게 된다.

영적 예배와 기독교교육은 불가분의 관계를 가진다. 기독교 교육은 그리스도의 장성한 분량을 향한 자기 변화를 함축한다. 즉 옛사람이 변화를 받아 새사람으로 변화 성숙하는 것을 의미한다. 로마서 12장 1절에서 언급한 ‘산제사로서의 영적 예배’를 설명할 때 “너희는 이 세대를 본받지 말고 오직 마음을 새롭게 하여 변화를 받아(롬 12: 2)” 라고 증거하고 있다. 말하자면 영적 예배는 전에 타락한 상태에서 자기를 자랑하거나 숭배하려던 이 세대의 가치관을 더 이상 따라가지 말고 마음의 변화를 받아 살아가기를 가르친다. 이것이 영적 예배의 본질이다. 그러므로 성경이 강조하는 예배자체가 인간 변화의 과정을 함축하는 교육지향적 의미를 지니고 있다.

영적 예배의 삶이란 일상의 삶을 초월하는 도피주의적 혹은 신비주의적 삶이 결코 아니다. 영적 예배의 삶

이란 예수를 통해 하나님의 은혜의 영광을 깨닫고 자신의 허탄한 욕망을 부정해 가는 삶이다. 즉 속사람의 기쁨을 누리면서 옛사람을 쳐 복종시키는 일이다. 이것이 예수와 함께 죽고 예수와 함께 살아가는 삶이다. 이것은 자신의 모든 삶의 영역 즉 가정, 직장, 교회, 문화영역에서 하나님의 은혜를 누리고 자신의 영광을 추구하는 것이 아니라 다른 사람의 유익을 위해 섬기는 삶을 살아가는 것이다. 이것이야말로 성령의 역사가 아니고서는 불가능한 삶이다.

이런 영적 예배는 성령께서 인도아래 이루어지는 성경을 부단히 가르치고 배우는 교육의 활동이 없이는 불가능하다. 여기에 성경적 예배와 교육의 필연적 관계가 있다. 교회사에서 진정한 예배가 탄생하고 유지된 것은 언제나 성경을 성경대로 가르치고 배우는 교육적 전통이 살아날 때였다.

오늘날의 한국교회는 교회사에서 면면히 이어온 치열한 교육의 전통에 비추어 볼 때 대단히 염려스런 수준에 있어 보인다. 그러나 문제를 문제로 의식하는 신앙적 태도만 갖추어져 있다면 오히려 한국교회는 개혁을 지향하는 소망적인 입장에 있다고 볼 수 있다. 이 글은 개혁의 구체적인 활동이 교육의 활동임을 확인하였고, 그 교육이 가능하기 위해선 성경의 올바른 해석이 전제되어야 함을 밝혔다. 이 글은 적어도 한국교회의 문제점이 구체적으로 무엇이며 그 해결을 위한 대안 모색이 어떻게 이루어져야 하는지를 밝히는데서 그 의의를 찾을 수 있다.

【참고문헌】

- 김광열(1999), “ 개혁신학적 예배원리에 기초한 한국교회의 예배갱신 ” 『총신대논총』 18집 129-153.
- 김규옥(2004), 『성경신학적 관점에서 본 기독교윤리학』, 서울: 진리의 말씀사.
- 김규옥(2008), 『신학의 혁명』, 서울: 진리의 말씀사.
- 김운용(2010), “신학적 행위와 종말론적 예술로서의 예배에 대한 신학적 이해” 『장신논단』 제 39집 297-324.
- 김영한(1995), 『개혁신학이란 무엇인가?』, 서울: 한국기독교학생회출판부.
- 김영한(1998), 『21세기와 개혁신학: 포스트모더니즘과 개혁신학II』, 서울: 한국장로교출판사.
- 김인환(2001), 『십일조 신학』, 서울: 총신대출판부.
- 김재성(2001), 『개혁신학의 광맥』, 서울: 이레서원.
- 김재성(2003), 『개혁신학의 정수』, 서울: 이레서원.
- 박용기(1989), 『무엇인가』, 서울: 진리의 말씀사.
- 박용기(1997), 『성경신학개론』, 서울: 진리의 말씀사.
- 이승구(1999), 『개혁신학탐구』, 서울: 하나.
- 장상호(2005), 『학문과 교육 (중 I): 교육이란 무엇인가』, 서울: 서울대학교출판부.
- 정일웅(1993), 『기독교 예배학 개론』, 서울: 솔로몬.
- 정일웅(1993), 『교육 목회학』, 서울: 솔로몬.
- 정경숙(1983), 『종교개혁자들의 교육사상』, 서울: 총신대학 출판부.
- 한춘기(1999), “ 예배의 교육적 기능에 대한 연구 ” 『총신대 논총』 제 18집, 155-173.
- Brueggemann, W.(1982). The Creative Word : Canon as Model for Biblical Education. 강성렬·김도일 공역. 『창조적인 말씀을 통한 기독교 교육』 서울: 한들.
- Calvin, J.(1986). Institutes of the Christian Religion. 김종흠·신복운·이종성·한철하 공역. 『기독교강요: 상,중,하』 서울: 생명의 말씀사.
- Greidanus, S.(1999/2002). Preaching Christ from the Old Testament. 김진섭 & 류호영 & 류호준 역. 『구약의 그리스도 어떻게 설교할 것인가: 하나의 현대적 해석학 방법론』 서울: 이레서원.
- Goldsworthy, G.(2000/2002) Preaching the whole Bible as Christian Scripture. 김재영 역. 『성경신학적 설교 어떻게 할 것인가』 서울: 성서유니온선교회.
- McGrath, A. E.(1985/1992). Reformation Thought: An Introduction. 박종숙 역. 『종교개혁사상입문』 서울: 성광문화사.
- Vos, G.(1948/1985). Biblical Theology. 이승구 역. 『성경신학』 서울: 기독교문서선교회.

논찬_교육 2-3

김규욱 박사의 『교육중심의 성경적 예배관 탐색』 논찬

안영혁 (총신대학교 신학대학원 강사)

김규욱 박사께서 오랜 세월 기독교교육을 연구하고 또한 그 연구가 말씀 중심이 되도록 하려고 애쓴 것에 찬사를 보내며 그 의미를 수용하고 조금의 견해를 담고자 한다.

우선 김박사는 오늘 한국 교회 및 한국 교회 예배의 문제가 의식주의에 있다고 보고 있다. 그를 따르자면 의식주의란 구약 시대를 건너왔음에도 예배에서 아직도 구약적 관점을 가지고 제물을 드리며 현세적 복을 구하는 것을 말한다. 뿐만 아니라 이런 의식적 예배는 무속적 미신의 경향도 함께 드러낸다. 카톨릭은 공공연히 자신들의 성직자를 제사장이라 부르면서 구약적 행태를 계속하고 있으므로 오늘 의식주의를 취하는 것은 카톨릭에로의 회귀로 보이기도 한다. 요컨대 복을 구하여 구습을 버리지 못하는 것이 예배에 있어서의 의식주의이다.

3절로 접어들면서는 신약 시대의 예배는 결코 의식이 아니라고 잘라 말한다. 성경적 예배는 1)그리스도를 깨닫고 성경을 배우는 데 있으며 2)진리의 영이신 성령의 인도를 받는 것이며, 3)그래서 이런 예배는 교육중심의 예배이다.

4절에서는 영적 예배의 개념을 등장시켰는데, 앞서 나온 성경적 예배를 이어가는 개념으로 보인다. 이 영적 예배는 하나의 장소에 갇힌 예배가 아니라 삶으로서의 예배를 말한다. 이것은 자신의 유익만을 구하던 모습에서의 급진적인 변화이다. 그래서 말하자면 영적이다. 이런 면에서 보자면 교회는 새 사람을 세워가는 하나의 학교와도 같다고 본다.

5절에서는 교회의 본질적 사명이 진리의 증거와 투쟁에 있다고 말하고 그런 면에서 다시 한 번 의식주의적 예배의 문제점을 지적하였다. 결론적으로 한국 교회는 하나님을 바르게 알고 삶의 예배를 드려야 하며, 목사는 제사장이 아니라 말씀 증거의 종이 되어야 하고, 예배당은 성전이 아니라 소중한 사용 장소일 뿐이라 하였다. 특히 헌금이 한국 교회를 병들게 했다고 하면서 이는 예물이 아니라 의미 있게 쓰는 것이라 하였다. 발표자는 이 모든 것이 철저히 성경에 기반 해야 하는 것이며, 또 그러기 위해서는 철저한 교육이 요청된다고 보았다.

논찬자는 우선 예배를 바라보는 교육학적 관점이 이런 것이 되겠구나 하는 개인적 배움이 있었다. 또한 자신의 논증을 가능한한 성경 해석적 관점에서 제시하려 하였던 것에서 주경을 통한 실천 신학 건설이라는 한 실례를 보았다. 예를 들어 구약 시대 제사의 핵심 요소인 제물, 성전, 제사장 등에 대한 해석은 오늘 예배가 어떻게 잘못되어 가는지를 보여주고 대안도 보여주었다. 또 한 가지의 감동은 그가 한국교회를 깊이 사랑한다는 것이다. 교육학과 성경 해석으로 이론을 쌓아가는 것이 아니라 한국교회를 걱정하고 대안을 제시하고 보듬으려 하는 것을 읽을 수 있었다.

이 논문이 보다 탄탄한 논문이 되기 위해서 조금 달라질 수 있을 가능성을 3가지 정도 생각해 보았다. 그것도 발표자가 워낙 성경과 교육학적 지식으로 이미 잘 논증한 것이라 큰 문제는 아니라 보지만 그래도 조언이

될 것은 같아서 제시하여 본다.

1. 무엇보다 교육학과 예배학을 함께 다루는 마당에 교육학이나 성경신학에 비해 예배학에 대한 고전적 접근이나 예배학 서적에 대한 알뜰한 접근이 부족해 보인다. 우선 참고문헌에 전문적인 예배학 서적이 거의 소개되지 않았다. 정일웅 교수의 책이 소개되었으나, 그것도 본문 안에서는 그리 깊이 논의된 것 같지 않았다. 논찬자로서는 발표자가 예배 자체보다는 한국 교회 예배를 비판해야겠다는 의도를 너무 강하게 가졌던 것 아닌가 하는 생각을 하였다. 개념 또한 그렇다. 예배학에서는 의식은 실은 상징들의 총체로서 성도들을 전인적으로 일깨우고 교육하는 역할을 한다고 보는데, 의식주의라는 말을 사용함으로써 예배학의 기본적 개념을 ‘교육적’이란 이념으로 허물어버린 듯한 느낌을 받았다. 그래서 논찬자는 논문을 읽는 내내 발표자가 의식의 진정한 핵심인 성찬을 어떻게 보는지가 궁금하였다. 그러나, 그런 내용은 발견되지 않았다. 원래 예배는 말씀과 성례의 균형으로 이루어지는 것이며, 그래서 예배학적 입장에서 성례가 자주 배풀어지지 않는 한국 교회 현실이 개선되기를 바라 왔고, 그 까닭에 선한 의미의 의식이 작동하기를 바라는데, 이 논문에서는 선한 의미의 의식이라는 개념은 발견되지 않고 의식주의라는 말만 너무 많이 사용된 것 같다. 그래서 논찬자에게는 이 논문이 다소 자기 환원적으로 보였다.

2. 비슷한 맥락에서 오해의 소지를 가진 입론이 있다. 이 논문은 의식주의라는 말과 함께 의식에 힘을 기울이는 노력은 곧 카톨릭에의 회귀라는 관점을 보여주는데, 오늘 예배를 변모시키려는 노력이 결코 카톨릭의 회귀는 아니라는 것이다. 마틴 루터는 ‘교회의 바벨론 감금’이나 ‘독일 미사’등을 통해 의식주의를 무너뜨린다고 보다는 잘못된 의식을 바로잡고자 하는 노력을 철저히 행하였다. 칼빈은 그의 기독교강요에서 상당한 분량을 쏟아서 바른 성례에 대하여 논하였으며, 그것은 정당한 기독교 의식을 세우고자 하는 노력이었다. 이것이 모두 교육적이 되기 위해서는 의식의 정당한 몫을 인정하는 것이 오히려 요청되는 것 아닌가 생각한다. 예배에서 카톨릭 비판은 오히려 7성례라거나, 성도들에게 잔을 주지 않는 문제라거나, 화체설이 가진 계급주의 혹은 미신성 등이 보다 근본적이다. 설교를 소홀히 한 것도 물론 비판받아야 한다. 오늘 한국교회는 그래도 이런 문제는 벗어나 있다. 그래서 오늘 한국교회 예배가 어떤 의미로든 의식주의가 문제라면 그것은 오히려 시대를 초월한 물신주의 때문이 아닐까 하는 생각을 한다. 그리고 의식은 여전히 단정하게 자리 잡아야 한다.

3. 또 한 가지는 이 논문이 기반하는 학문적 경향성에 대한 이야기이다. 자칫 포스트모던 시대에 서서 모더니즘에로의 회귀를 기도하는 인상을 줄 것 같다. 원래 의식적이 되는 것에는 말씀의 오성적 특성과 함께 인간의 감성적 특성에도 호소하려는 의도가 들어 있다. 이런 감성적 요소는 포스트모던 시대에도 예배가 시대착오적이 되지 않도록 하는 데 큰 기여를 하였다. 그런데 말씀과 교육학을 중심으로 예배를 개정하려고 하는 것은 자칫 오성주의적이고 지나치게 구심성적인 예배를 만들어 전인성도 잃어버리고 시대적 적용성도 잃어버리게 하는 것이 아닐까 생각하게 한다는 것이다.

원래 예배는 교육적, 기도적, 축제적 기능 3가지를 다 갖는다고 보는데(정일웅, 개혁교회 예배와 예전학, 2010, 173-79), 실천신학에 교육학이 따로 있는 까닭에 예배학에서 교육적 관점이 그리 강조되지는 못하는 편인데, 발표자의 글은 그런 면에 하나의 경종이었던 것 같다. 깊이 공감하며 사소한 논찬자의 견해를 담아 보았다.

제3분과
경제 / 경영

분과발표_경제/경영 1

성경적 투자관과 대학생들의 주식투자에 대한 태도와 행복도 분석

박정윤 (영남대학교 상경대학 경영학부 교수), 옥영경 (영남대학교 대학원)

I. 서론

최근 한 설문조사에 따르면 ‘교회가 주식, 펀드, 부동산에 투자하는 것에 대해 어떻게 생각하느냐’는 질문에 440명의 목회자 중 82.27%가 ‘주식이나 펀드, 부동산은 투기적인 목적을 갖고 있기 때문에 해서는 안 된다.’고 응답한 것으로 나타나 투자에 대해 부정적인 견해를 가지고 있는 것으로 드러났다. 그러나 현재 대부분의 대학에서 전공과목으로 투자론을 개설하고, 교양과목으로 증권투자론을 개설할 뿐 아니라, 대부분의 증권회사에서 모의투자시스템을 운영하고 있고, 증권회사와 경제 일간지에서 대학생들을 대상으로 하는 투자 대회를 매년 개최할 만큼 현재 대학생들의 투자에 대한 관심은 높다. 그러나 개인 투자자 100명 중에서 90명 정도는 투자손실을 경험하고 있기에 올바른 투자관을 가지고 투자에 임할 필요가 있다(조선일보, 2000. 10. 17). 박정윤(2008)에 따르면, 투자론에서 배운 지식만으로는 투자에 대해 온전히 배울 수 없으므로 성경을 통해 투자원리를 이해하고, 그 원리를 실제 투자에 적용했을 때 투자성과도 높일 수 있다.

인간의 기본적인 욕구중 하나인 ‘행복하게 살고싶다’는 마음은 성별, 국적, 종교, 경제적 환경 등에 관계 없이 누구나 가지고 있는 것이다. 그러나 정치학자 로널드 잉글하트의 조사에 따르면 대한민국의 행복지수는 5점 만점에 1점이 조금 넘는 것으로 나타났다. 1인당 국민소득이 1만 달러가 넘는 나라 중에서 제일 행복하지 못한 나라인 것이다(폴리뉴스, 2012. 04. 19). 경제협력개발기구(OECD)가 발표한 행복지수에서 역시 한국은 34개 회원국 중 26위를 차지할 정도로 불행한 것으로 나타났으며, 우리나라 자살률은 인구 10만명당 21.5명으로 OECD 평균(11.7명)의 두 배를 차지한다(etnews, 2012. 02. 22). 또한 최근 대학생들을 대상으로 한 행복지수 조사에 따르면, 대학생들의 행복도는 평균 71.6점으로 직업의 안정성과 관련이 있었고, 가구소득과의 관련성에서는 행복을 위해서는 일정 수준의 돈이 필요하지만 소득이 일정 수준을 넘으면 행복지수의 상승에 영향을 주지 않는다는 결과가 나왔다(경향신문, 2011. 12. 28).

그렇다면 행복을 결정하는 요인은 무엇일까? 행복에 관한 초기의 연구에서는 행복에 영향을 미치는 요인 중 사회경제적 요인으로는 성별이나 지능과 상관없이 젊고, 건강하고, 교육수준과 소득이 높고, 외향적이고, 낙천적이고, 걱정이 없고, 종교가 있고, 결혼한 사람이며, 자아존중감과 직업의욕이 높고, 적당한 정도의 포부를 가진 사람이 행복한 사람이라고 정의하였다. 또한 심리적 요인으로는 낙관주의, 대인관계, 건강상태, 자아존중감, 정신건강상태 등이 행복에 영향을 미치는 것으로 나타났다(최말옥, 2011). 그러나 만족감, 안녕감으로 측정되는 행복감의 기준은 개인에 따라 다르고 어떤 마음상태를 가지느냐에 따라서 얼마든지 달라질 수 있을 것이다. 하지만 학자들의 연구 결과와는 달리, 한국인들은 행복이 삶이 마음상태가 아닌 외적 조건에 의해서 결정된다고 믿는 것처럼 보인다(구재선, 서은국, 2011).

또한 종교는 세상과 자신을 이해하는 방식을 결정하기 때문에, 투자에 대한 태도와 행복지수가 종교적 가치관에 의해 결정될 가능성이 크다. 박준성, 정태연(2011)에 의하면 종교를 가진 사람이 종교가 없는 사람보다 더 행복하다고 인식한다. 특히 개신교인, 천주교인, 불교인 중에서 개신교인이 가장 행복하게 느끼는 것으로

나타났다.

본 논문의 목적은 두 가지이다. 첫 번째는 성경적 투자관을 정리하고, 대학생들의 주식투자에 대한 태도를 분석하여 목회자들의 투자 태도와 비교하는 데 있다. 두 번째는 성경적 행복론과 긍정심리학의 행복론을 정리하고, 현재 대학생들의 행복지수를 알아보고, 행복에 영향을 주는 인구통계학적변수를 밝혀내는 것이다.

본 논문의 전개순서는 다음과 같다. 서론에 이어 2부에서는 성경적 투자관을 확인하고, 3부에서는 성경의 행복론과 긍정심리학의 행복론을 살펴본다. 4부에서는 대학생들의 투자에 대한 태도와 행복지수를 알아보기 위한 설문조사의 방법론과 기초통계량을 제시하고, 변수를 설명한다. 5부에서는 설문 결과를 분석하여 제시한다. 마지막으로 6부에서는 논문을 요약하고 결론을 맺는다.

II. 성경적 투자관

성경에서 재물 관리에 대해 언급한 구절이 약 700절이나 될 정도로 재물 관리는 성경에서 가장 많이 다루지는 주제 중 하나이다. 그러나 크리스천들이 이를 올바르게 이해하고 적용하는 것은 쉽지 않다.

성경이 쓰여진 시대적 상황을 고려해봤을 때, 현대의 투자자산이나 투자행위에 대한 직접적인 언급은 많지 않으나, 마태복음의 달란트 비유와 누가복음의 열 므나 비유를 통해 성경이 투자를 금하고 있지 않다는 것을 알 수 있다. 오히려 성경은 투자와 투자수익에 대해 긍정적인 관점을 취하고 있다. 또한 이 비유에서 알 수 있듯이 돈을 비롯한 자원에 대해 성경에서 소개하는 청지기의 태도는 크게 세 가지이다(Stevens, 1997; 박정윤, 2011).

첫 번째는 낭비 또는 허비하는 태도이다. 현실에서는 낭비를 투자로 보지 않지만, 성경에서는 낭비도 투자의 하나로 보고 있다. 그 예는 누가복음 15장의 잃은 아들을 되찾은 아버지의 비유에서 찾아볼 수 있다. 이 비유의 둘째 아들은 아버지의 재산 중 유산으로 받은 재물을 먼 나라에 가서 허랑방탕하게 낭비하고 만다. 또 누가복음 16장의 옳지 않은 청지기 비유에 등장하는 청지기는 주인의 소유를 낭비함으로 청지기직을 빼앗기고 만다.

두 번째는 자원을 활용하지 않고 사장하는 태도이다. 마태복음 25장 24절- 25절과 누가복음 19장 21절의 비유에 등장하는 한 달란트 받은 종과 한 므나 받은 종을 통해 알 수 있다. 이들은 그들의 주인인 하나님에 대해 잘못된 생각을 가지고 있었다. 주인이 맡긴 것을 잃어버릴까 염려하여 땅에 감추어 두거나 수건에 싸둔 이들의 행동은 주인의 뜻이 아니었던 것이다. 그들의 신중한 태도를 칭찬하지 않고, 악하고 게으른 종이라 칭하며 그들이 가진 것을 빼앗아 그것을 각각 다섯 달란트 받은 자와 열 므나 남긴 종에게 준 것에서 알 수 있다. 얼핏 보면 주인의 이같은 지시는 과한 처벌이라고 생각될 수도 있지만, 이 종들의 행동은 주인으로부터 받은 것을 사장시키는 것으로써 주인을 잘 모르는 것이었다.

세 번째는 투자하는 태도이다. 누가복음의 열 므나 비유에서 열 종이 동일하게 한 므나씩을 받았지만, 어떤 종은 그것을 가지고 장사하여 각각 다섯 배와 열 배의 수익을 남겼다. 또한 마태복음의 달란트 비유에서 두 달란트와 다섯 달란트를 받은 종도 받은 것을 이용하여 각각 두 달란트와 다섯 달란트를 더 남겼다. 이것이 투자에 대한 청지기의 바른 자세이다. 하나님께서는 우리 각자에게 맡긴 자원을 낭비하거나 사장하지 않고 위험을 감수하고서라도 적극적으로 투자하기를 원하신다. 주인의 뜻을 따라 적극적으로 투자하여 성과를 낸 종을 착하고 충성된 종이라 표현하고, 그렇게 하지 않은 종을 악하고 게으른 종이라고 표현했으며, 그들에게 처음 맡겼던 원금도 다시 빼앗은 것에서 알 수 있다.

III. 성경의 행복론과 긍정심리학의 행복론

1. 성경의 행복론

박정윤(2011)은 다윗의 행복론, 예수 그리스도의 행복론, 그리고 바울의 행복론에 대해 설명하고 있다.

먼저 다윗의 행복론은 시편 32편 1절-2절 말씀에 잘 나타나 있다. “허물의 사함을 받고 자신의 죄가 가려진 자는 복이 있도다 마음에 간사함이 없고 여호와께 정죄를 당하지 아니하는 자는 복이 있도다”. 다윗에 따르면 사람이 여호와와 율법을 다 지켜서 의인이 되는 것이 아니라, 단지 여호와께서 자신의 허물을 용서하시고 의롭다 해주실 때 비로소 의인이 될 수 있다. 따라서 하나님으로부터 죄를 용서받은 의인에게만 행복이 있는 것이다.

두 번째, 예수 그리스도의 행복론은 마태복음의 산상수훈을 통해 알 수 있다. 마태복음 5장 3절은 “심령이 가난한 자는 복이 있나니 천국이 그들의 것임이요”라고 말하고 있다. 여기서 말하는 심령이 가난하다는 것은 영적인 극빈 상태를 말하는 것으로, 율법을 지켜서 하나님의 의에 이르는 것이 아니라, 예수 그리스도께서 우리의 죄를 대신해 십자가에 달리셨고, 또한 하나님께서 그를 믿는 모든 자를 살리기 위해 예수 그리스도를 다시 살리셨다는 것을 믿을 수밖에 없는 상태를 말한다. 우리는 영적으로 가난해야 한다. 그래야만 예수 그리스도의 필요성을 느낄 수 있기 때문이다. 또한 마음이 가난한 자에게는 천국을 소유할 특권이 주어진다. 은혜의 왕국은 심령이 가난한 자들로 구성되어 있기 때문이다(김한경, 2012).

세 번째는 바울의 행복론이다. 바울은 다윗의 행복론과 예수 그리스도의 행복론을 가장 잘 이해하고 정리한 사람으로, 로마서 4장 6절-8절과 로마서 8장 1절-2절 말씀에 잘 나타나 있다. “일한 것이 없이 하나님께 의로 여기심을 받는 사람의 복에 대하여 다윗이 말한 바 불법이 사함을 받고 죄가 가리어짐을 받는 사람들은 복이 있고 주께서 그 죄를 인정하지 아니하실 사람은 복이 있도다 함과 같으니라,” “그러므로 이제 그리스도 예수 안에 있는 자에게는 결코 정죄함이 없나니 이는 그리스도 예수 안에 있는 생명의 성령이 법이 죄와 사망의 법에서 너를 해방하였음이라”. 이 말씀에 따르면 바울은 경건하지 아니한 자를 의롭다 하시는 예수 그리스도를 믿는 자와 예수 그리스도 안에서 모든 죄를 용서받고 구원을 얻은 자가 행복하다고 말하고 있다.

2. 긍정심리학의 행복론

긍정심리학자들은 개인이 행복 판단의 주체가 되어야 한다고 보고, 행복은 주관적 보고에 의해 측정되어야 한다고 주장한다. 그리고 행복에 대해 과학적으로 연구하기 위해 행복을 추상적인 개념이 아닌 구체적인 개념으로 정의하기 위해 노력한다.

행복에 대한 철학적 주장은 쾌락주의적 입장과 자기실현적 입장으로 구분된다. 행복을 ‘주관적 안녕’, ‘삶의 만족도’, ‘삶의 질’이라는 용어로 표현하는 쾌락주의적 입장은 개인이 자신의 삶에 대해서 만족스럽게 느끼는 주관적인 상태를 행복이라고 말한다. 따라서 쾌락주의적 입장을 지지하는 심리학자들은 행복감, 몰입 경험, 긍정 정서 등 개인의 긍정적인 주관적 경험들에 초점을 맞춘다. 주관적 안녕은 정서적 요소와 인지적 요소로 구성되어 있다(Diener, 1984, 1994). 정서적 요소는 긍정 정서와 부정 정서를 말하는데, 긍정 정서를 자주 경험하고 부정 정서를 덜 경험할수록 주관적 안녕의 수준이 높다고 본다. 인지적 요소는 삶의 만족도를 말하는 것으로서, 자신의 삶을 전체적으로 혹은 영역별로 평가하여 그 결과가 긍정적일 때 만족감을 느끼게 된다고 본다.

주관적 안녕을 측정하는 도구는 대부분 자기보고형 평정 척도에 의해서 평가되는데, 이를 측정하기 위한 척도 중 가장 널리 사용되는 것은 ‘삶의 만족도 척도(SWLS: Satisfaction With Life Scale; Diener, Emmons, Larsen & Griffin, 1985)이다. 그리고 Argyle(2001)에 의해 개발된 옥스퍼드 행복 척도-개정판

(The Revised Oxford Happiness Scale)도 널리 사용되고 있다(권석만, 2008, 52).

자기실현적 입장은 개인이 가지고 있는 잠재적 가능성을 충분히 발현하여, 자신의 인생의 중요한 부분에서 의미 있는 삶을 구현하는 것을 행복이라고 말한다. 따라서 자기실현적 입장을 지지하는 심리학자들은 지혜, 지식, 자애, 용기, 창의성, 관용, 절제, 정의, 영성 등 인간의 성격적 강점과 덕목에 초점을 맞춘다. Seligman(2002)은 개인이 지닌 대표 강점을 찾고 계발하여, 일상생활에서 잘 발휘하며 사는 것이 진정한 행복이라고 주장한다.

IV. 대학생들의 투자에 대한 태도와 행복지수

1. 연구방법

본 연구의 목적은 대학생들의 투자태도를 분석하여, 이 결과가 성경적 투자관과 일치하는지 확인해 보고, 목회자의 태도와 비교하는 것이다. 또한 대학생들의 행복지수에 영향을 주는 요인을 밝혀내는 데 있다.

연구를 위해 영남대학교에서 2012년 1학기에 투자론 과목을 수강하고 있는 대학생 186명을 대상으로 2012년 4월 16일과 4월 18일 양일에 걸쳐 설문조사를 실시하였다. 총 186부의 설문지 중 불성실하게 응답한 27부를 제외한 총 159부의 설문지가 분석의 대상이다. 통계분석은 SPSS 18.0을 사용하였다.

2. 연구대상

조사대상자의 일반적인 특성은 다음과 같다. 학년별로는 3학년이 117명(73%)으로 가장 많았고, 4학년이 40명(25%), 2학년과 1학년이 각각 1명으로 나타났다. 전공 계열별 학생 수는 상경계열 전공이 141명으로 88%, 기타 전공이 18명으로 11%였다. 기타 일반적인 특성은 다음 <표1>과 같다.

<표1> 일반적인 특성

특성 (N=159)		빈도(명)	비율(%)
학년	1학년	1	0
	2학년	1	0
	3학년	117	73.5
	4학년	40	25.1
성별	남	89	55.9
	여	70	44.0
국적	대한민국	145	91.1
	기타	14	8.8
전공계열	상경계열	141	88.6
	기타	18	11.3
종교	기독교	22	13.8
	가톨릭교	9	5.6
	불교	27	16.9
	이슬람교	0	0
	기타	101	63.5
장래 진로 목표	금융회사	69	43.3
	기타	90	56.6
금융권 종사 가족 유무	유	25	15.7
	무	134	84.2

가족 월평균 소득	150만원 미만	19	8.1
	150만원 이상~300만원 미만	53	33.9
	300만원 이상~450만원 미만	44	27
	450만원 이상~600만원 미만	14	15
	600만원 이상	8	12.5
용돈 유무	유	133	83.6
	무	26	16.3
용돈 규모	20만원 미만	19	14.2
	20만원 이상~30만원 미만	53	39.8
	30만원 이상~40만원 미만	44	33
	50만원 이상~60만원 미만	14	10.5
	60만원 이상	8	6
아르바이트	예	42	26.4
	아니오	116	72.9
아르바이트 수입 규모	20만원 미만	9	21.4
	20만원 이상~30만원 미만	7	16.6
	30만원 이상~40만원 미만	14	33.3
	40만원 이상~60만원 미만	7	16.6
	60만원 이상	5	11.9

3. 변수의 측정

(1) 투자에 대한 태도 측정

본 연구의 첫 번째 목적은 대학생들의 주식투자에 대한 태도를 알아보고 목회자의 주식투자에 대한 태도와 차이를 발견하는 데 있다. 또한 학생들의 종교와 성별, 국적, 소비습관에 따라 주식투자에 대한 태도를 알아보고자 한다. 투자와 관련된 문항은 총 12문항으로 구성되어있으며, 각 변수의 구체적인 항목은 <표2>와 같다. 그리고 소비습관과 인구통계학적 변수는 각각 7문항, 12문항이다.

<표2> 투자와 관련된 설문항목

번호	설문항목
1	귀하는 실제 주식 투자 경험이 있습니까?
2	처음 주식 투자를 시작한 계기는 무엇입니까?
3	귀하의 목표 수익률은 몇 퍼센트입니까?
4	귀하의 실제 투자 수익률은 몇 퍼센트입니까?
5	처음 주식 투자를 시작한 계기와 목표 수익률과 관계가 있다고 생각하십니까?
6	귀하는 모의투자 경험이 있습니까?
7	처음 모의투자를 시작한 계기는 무엇입니까?
8	귀하의 목표 수익률은 몇 퍼센트입니까?
9	귀하의 실제 모의투자 수익률은 몇 퍼센트입니까?
10	귀하가 가장 선호하는 투자 자산은 무엇입니까?
11	귀하의 가정에서 가장 선호하는 투자 자산은 무엇입니까?
12	귀하의 용돈이나 아르바이트 수입을 주식, 펀드 등에 투자하는 것에 대해 어떻게 생각하십니까?

(2) 행복지수 측정

행복을 어떻게 측정할 것인가는 행복에 대한 연구에서 매우 중요한 문제이다. 현재 대부분의 긍정 심리학자들은 행복은 주관적 현상이기 때문에 주관적인 보고에 의해 측정되어야 한다고 주장한다. 따라서 본 연구에서 행복지수는 주관적 안녕의 측정을 위해서 가장 널리 사용되는 척도인 ‘삶의 만족도 척도(SWLS: Satisfaction With Life Scale)’를 이용하였다(Diener, Emmons, Larsen & Griffin, 1985). 이 척도는 간단한 검사이지만 신뢰도와 타당도가 높은 것으로 입증되어있다. 삶의 만족도 척도는 총 다섯 문항으로 구성되어 있으며 각 문항에 대해서 1점(전혀 아니다)에서 7점(매우 그렇다)까지의 리커트 척도를 이용한다. 응답의 범위는 5~35점으로 점수가 높을수록 행복감이 높은 것을 의미한다(31~35점=매우 만족함, 26~30점=상당히 만족함, 21~25점=약간 만족함, 20점=중립상태임, 15~19점=약간 불만족함, 10~14점=상당히 불만족함, 5~9점=매우 불만족함). 각 변수의 구체적인 항목은 <표3>과 같다(권석만, 2008, 52).

<표3> 삶의 만족도 척도

	전혀 아니다	아니다	약간 아니다	중간 이다	약간 그렇다	그렇다	매우 그렇다
1. 전반적으로 나의 인생은 내가 이상적으로 여기는 모습에 가깝다.							
2. 내 인생의 여건은 아주 좋은 편이다.							
3. 나는 나의 삶에 만족한다.							
4. 지금까지 나는 내 인생에서 원하는 중요한 것들을 이루어냈다.							
5. 다시 태어난다 해도, 나는 지금처럼 살아갈 것이다.							

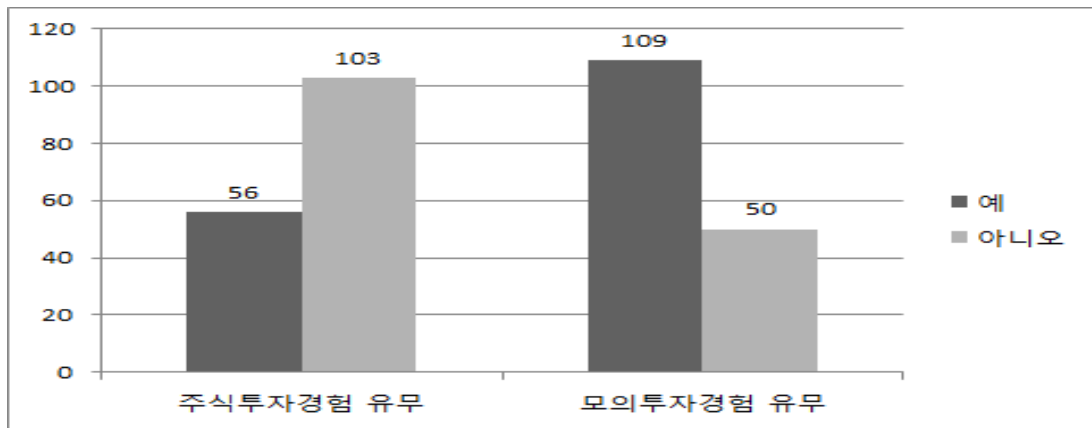
V. 분석 결과

1. 대학생들의 투자에 대한 태도

(1) 투자 경험 분석

투자경험은 실제 주식투자 경험과 모의투자 경험으로 나누어 측정하였다. [그림1]과 같이 실제 주식투자경험이 있는 학생은 56명(35%), 실제 주식투자 경험이 없는 학생은 103명(64%)로 나타났다. 모의투자 경험이 있는 학생은 109명(68%)이며, 모의투자 경험이 없는 학생은 50명(31%)로 나타나 실제 주식투자보다 실제 금전적 손실이 발생하지 않는 모의투자를 더 선호하는 것으로 나타났다. 또한 실제 주식투자자와 모의투자자를 모두 경험해 본 학생은 29명(18%)이고, 둘 다 경험해보지 않은 학생은 23명(14%)으로 나타나 실제 주식투자자와 모의투자 중 하나라도 경험한 학생이 전체 159명 중 136명으로 전체의 85%를 차지하는 것으로 나타났으며, 이것을 통해 투자에 대한 대학생들의 관심이 높다고 판단할 수 있다.

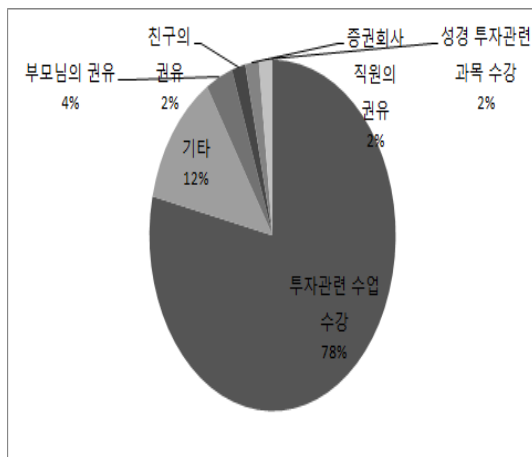
[그림1] 투자경험 유무



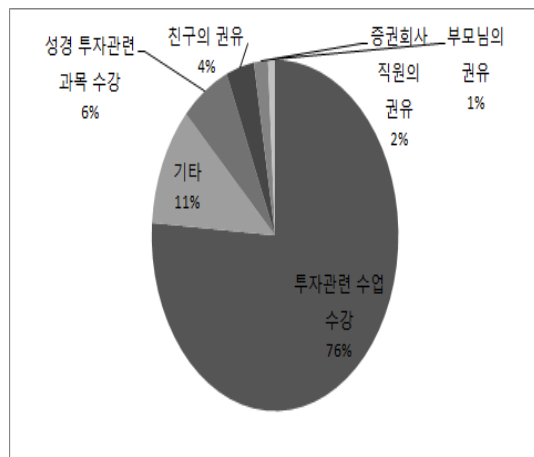
(2) 투자를 시작하게 된 계기

처음으로 투자를 시작하게 된 계기를 묻는 질문에 실제 주식투자 경험이 있는 학생 56명 중 78%가 ‘투자 와 관련된 일반 수업 수강’이라고 답했고, 기타 12%, 성경과 관련된 투자 과목 수강, 부모님의 권유, 친구의 권유, 증권회사 직원의 권유의 순으로 나타났다. 모의투자를 시작한 계기 역시 모의 투자 경험이 있는 109명 의 학생 중 ‘투자 와 관련된 일반 수업 수강’에 응답한 비율이 76%로 가장 높았고, 기타 11%, 성경과 관련된 투자 과목 수강이 6%, 친구의 권유, 증권회사 직원의 권유, 부모님의 권유 순으로 나타났다. 성경과 관련된 투자과목 수강을 계기로 투자를 시작한 학생은 실제 주식투자와 모의투자를 합하여 8명으로 나타났다

[그림2] 실제 주식투자를 시작하게 된 계기



[그림3] 모의투자를 시작하게 된 계기



(3) 목표수익률

목표수익률을 묻는 질문에 실제 주식투자 경험이 있는 학생 56명 중 24명(42%)이 10% 이상~20% 미만으로 응답했고, 5% 이상~10% 미만이 9명(16%), 20% 이상~30% 미만이 8명(14%), 5% 미만이 6명(10%), 30% 이상 ~ 40% 미만이 3명(5.3%)로 나타났으며, 각 6명의 학생은 40% 이상~50% 미만, 50% 이상~100% 미만이라고 응답했으며, 100% 이상은 2명의 학생이 응답하였다.

모의투자 경험이 있는 109명의 학생 가운데 5% 이상~10% 미만에 응답한 학생이 33명(30%)으로 가장 많았고, 10% 이상~20% 미만이 31명(28%), 20% 이상~30% 미만이 24명(22%)로 나타났다. 5% 미만은 5명(4.5%)로 나타났으며, 40% 이상~40% 미만, 40% 이상~50% 미만, 50% 이상~100% 미만, 100% 이상은 각 4명(3.6%)의 학생이 응답하였다. 직접투자를 하는 개인투자자의 연간 적정 기대수익률 19.4%와 비슷한 수치이다

(뉴시스, 2012. 03. 07).

(4) 실제투자수익률

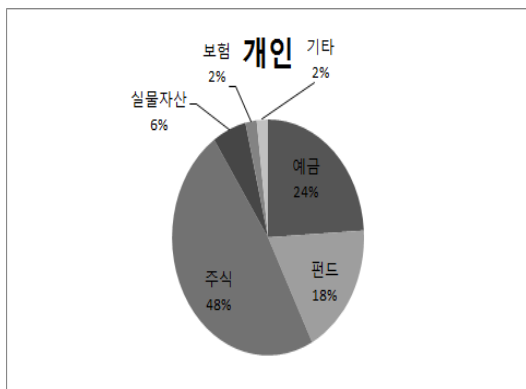
실제 주식투자 경험이 있는 학생 56명 중 25명이 실제 주식투자수익률이 5% 미만이라고 응답한 빈도가 가장 높았고, 23명이 5% 이상~10% 미만, 4명이 10% 이상~20% 미만, 2명이 20% 이상~30% 미만이라고 응답했으며, 50% 이상~100% 미만, 100% 이상에도 각 한 명이 응답했다. 이것은 실제 주식투자 경험이 있는 학생의 57%가 5% 이상의 수익을 거둔 것으로, 한국금융투자협회가 2011년 발표한 개인 투자자의 주식 투자 평균 수익률 -5.2%와 전체 투자자 중 60.1%가 투자손실을 기록한 결과와는 차이가 있다(한국경제TV, 2012. 03. 07).

모의투자수익률에 대해서는 모의투자 경험이 있는 학생 109명 중 108명의 학생이 응답했으며, 5% 미만이 59명으로 가장 많았고, 5% 이상~10% 미만이 27명, 10% 이상~20% 미만 순으로 나타났다.

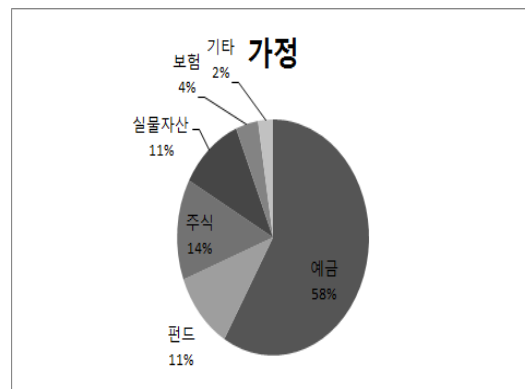
(5) 가장 선호하는 투자자산

가장 선호하는 투자자산은 주식(47%), 예금(23%), 펀드(18%), 실물자산(5%), 보험(1.8%), 기타(1.8%)순으로 나타났다. 최근 위험자산에 대한 선호도가 높아지고 주식시장이 강세를 보이며, 안전자산에 대한 선호도가 약화되는 상황을 반영한 것으로 보인다(서울경제, 2012.03.14). 그러나 가정에서 가장 선호하는 투자자산은 예금(58%), 주식(13%), 펀드(10%), 실물자산(10%), 보험(6%), 기타(4%)로 안정적인 예금에 대한 선호도가 높다. 그러나 예금은 금융자산 수익률의 절반 수준이므로 인플레이션 리스크에 노출될 위험이 높다는 단점이 있다(아시아투데이, 2012. 03. 19).

[그림4] 개인이 선호하는 투자자산



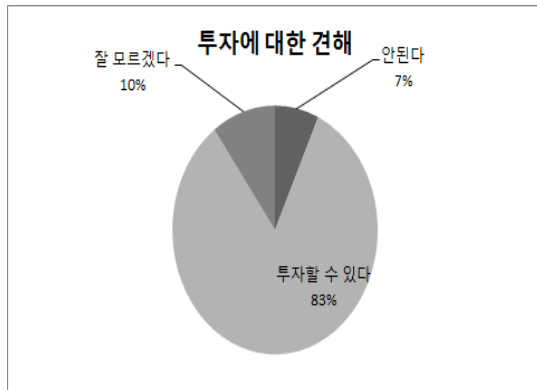
[그림5] 가정이 선호하는 투자자산



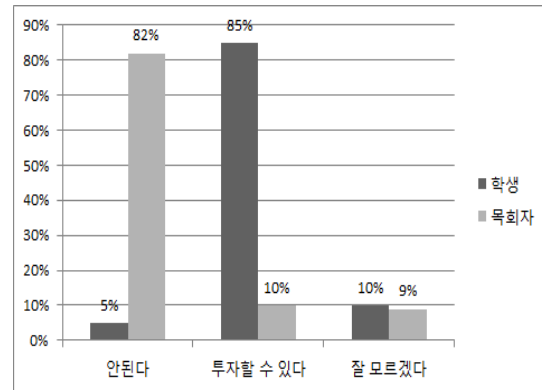
(6) 투자에 대한 견해

‘용돈이나 아르바이트 수입을 주식, 펀드 등에 투자하는 것에 대해 어떻게 생각하느냐’는 질문에 83%(132명)의 학생이 ‘현대 자본주의 경제의 주요한 부분이고 목적과 방법이 정당하다면 투자할 수 있다’에 응답했고, 10%(16명)의 학생이 ‘잘 모르겠다’에 응답했으며, ‘주식이나, 펀드는 투기적인 목적을 가지고 있기 때문에 해서는 안된다’고 응답한 학생은 7%(11명)로 낮은 선호도를 보였다. 반면 목회자를 대상으로 같은 질문을 했을 때 82%(362명)가 ‘주식이나 펀드, 부동산은 투기적인 목적을 가지고 있기 때문에 해서는 안 된다’에 응답하고, ‘현대 자본주의 경제의 주요한 부분이고 목적과 방법이 정당하다면 투자할 수 있다’고 응답한 수가 10%(46명)인 것으로 나타나, [그림7]과 같이 목회자와 대학생들은 정반대의 투자관을 가지고 있다고 판단할 수 있다(목회와 신학, 2012).

[그림6] 주식투자에 대한 견해



[그림7] 목회자의 견해와 비교



(7) 투자태도에 영향을 미치는 요인에 대한 분석

인구통계학적 변수 중 실제 주식투자 경험에 영향을 미치는 변수를 밝혀내기 위해 실제 투자경험과 '성별, 국적, 전공, 장래목표, 가족 중 금융권에 종사하는 사람이 있는가'와 각각 교차분석을 실시한 결과 통계적으로 유의하게 영향을 미치는 변수는 없는 것으로 분석되었다. 또한 모의투자 경험과 '성별, 국적, 전공, 장래 목표, 가족 중 금융권에 종사하는 사람이 있는가'와 각각 교차분석 한 결과도 마찬가지로 통계적으로 유의하게 영향을 미치는 변수는 없었다.

목표수익률에 영향을 주는 변수를 알아보기 위해 상관분석을 실시한 결과, 5% 유의수준에서 가정의 월 평균소득과 통계적으로 유의한 상관성이 있는 것으로 나타났다. 그리고 실제 주식투자수익률에 영향을 주는 변수는 용돈의 규모로 5% 유의수준에서 통계적으로 유의한 상관관계가 있었다. 모의투자 목표수익률에 영향을 주는 변수 역시 5% 유의수준에서 가정의 월 평균소득과 통계적으로 유의한 상관성이 있는 것으로 나타났으며, 모의투자 실제수익률에 유의한 영향을 미치는 변수는 없는 것으로 분석되었다.

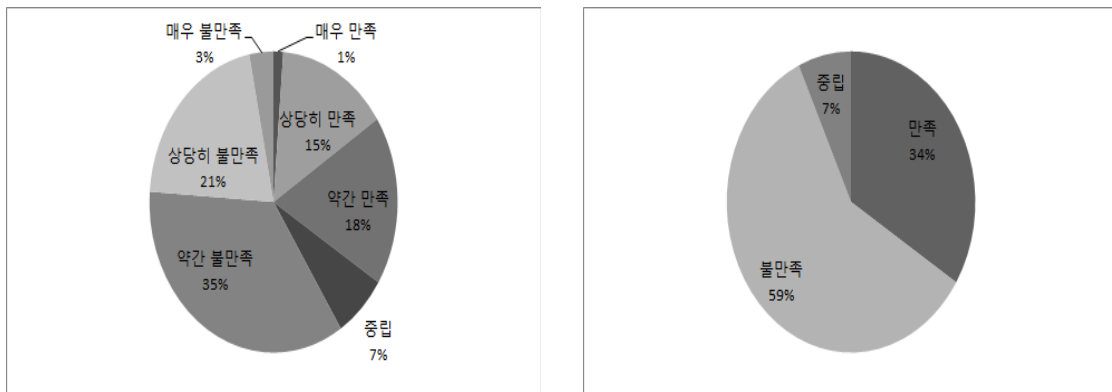
	목표 수익률 (실진)	투자 수익률 (실진)	목표수익률(모의)	투자 수익률 (모의)	가정 월 평균소득	용돈수입	아르바이트 수입
목표 수익률 (실진)	1.000						
투자수익률(실진)	0.240	1.000					
목표수익률(모의)	0.845**	0.304	1.000				
투자 수익률 (모의)	0.538**	0.415*	0.516**	1.000			
가정 월 평균소득	0.272*	0.155	0.214*	0.116	1.000		
용돈수입	0.010	0.304*	0.076	0.186	0.325**	1.000	
아르바이트 수입	0.408	0.143	-0.124	0.051	0.231	0.273	1.000

*P<0.05, **P<0.01

2. 대학생들의 행복지수

Diener, Emmons, Larsen & Griffin의 ‘삶의 만족도 척도’를 이용하여 측정한 대학생들의 행복지수는 매우 만족함 2명(1.2%), 상당히 만족함 23명(14.4%), 약간 만족함 29명(18.2%), 중립 11명(6%), 약간 불만족함 56명(35.2%), 상당히 불만족함 33명(20%), 매우 불만족함 5명(3.1%)으로 나타났다. 만족과 불만족 두 가지 척도로 나누어 보았을 때도 삶에 불만족 하는 학생이 94명(59%)으로 만족하는 학생 54명(33%) 보다 약 두 배 가량 많은 것으로 조사되었다.

[그림8] 대학생들의 행복지수



(1) 행복지수에 영향을 미치는 요인에 대한 분석

인구통계학적 변수 중에서 성별에 따른 행복지수에 차이가 있는지를 분석하기 위하여 t-검정을 실시한 결과, 5% 유의수준에서 성별에 따른 행복지수에는 통계적으로 유의한 차이가 없는 것으로 분석되었다.

검정 및 집단변수		평균	표준편차	t값	p
성별	남	19.0112	5.58321	-0.048	0.962
	여	19.0571	6.47153		

국적에 따른 행복지수에 차이가 있는지를 분석하기 위하여 t-검정을 실시한 결과, 5% 유의수준에서 국적에 따른 행복지수는 통계적으로 유의한 차이가 없는 것으로 분석되었다. 그러나 통계적으로 유의하지는 않지만 외국인 학생의 행복지수 평균값은 21점으로 ‘약간 만족함’에 속했고, 한국인 학생의 행복지수 평균값은 18.84로 ‘약간 불만족함’에 속하는 것으로 나타나 외국인 학생이 조금 더 행복한 것으로 보인다.

검정 및 집단변수		평균	표준편차	t값	p
국적	한국	18.8414	5.72364	-1.293	0.198
	기타	21	8.11456		

박준성, 정태연(2011)에 따르면 종교가 있는 사람이 무교인 사람보다 삶의 의미를 더 높게 인식하고 있으며, 종교가 있는 경우에는 개신교인, 천주교인, 불교인 순으로 더 행복한 것으로 나타났다. 본 연구에서도 종교의 유무에 따라 행복지수의 차이를 분석하기 위해 t-검정을 실시했지만, 5% 유의수준에서 종교의 유무에 따른 행복지수는 통계적으로 유의한 차이가 없는 것으로 나타났다.

검정 및 집단변수		평균	표준편차	t값	p
종교 유무	유	19.0832	5.86780	0.0878	0.931
	무	19.0000	6.06630		

그리고 종교인 간에 행복지수에 차이가 있는지를 분석한 결과, 5% 유의수준에서 종교인 간 행복지수는 통계적으로 유의한 차이가 없는 것으로 나타났다. 그리고 Scheffe를 이용한 사후검정 결과에서도, 5% 유의수준에서 종교 간에 통계적으로 유의한 차이가 없는 것으로 분석되었다.

구분	행복지수	F	P	Scheffe		
				종교	평균차이	p
종교	기독교	0.1333	0.940	천주교	-0.01010	1.000
				불교	0.98990	0.955
				기타	0.54545	0.985
	천주교			기독교	0.01010	1.000
				불교	1.00000	0.980
				기타	0.55556	0.995
	불교			기독교	-0.98990	0.955
				천주교	-1.00000	-0.980
				기타	-0.44444	0.990
	기타			기독교	-0.54545	0.985
				천주교	-0.55556	0.995
				불교	0.44444	0.990

구재선, 서은국(2011)에 따르면 객관적 소득이 높은 가정의 구성원들은 삶의 만족과 긍정적 정서 수준이 높게 나타나, 가정의 월 소득은 삶의 만족 및 긍정적 정서와 유의한 관련이 있었다. 본 연구에서도 가정의 월 평균 소득, 개인의 용돈 규모, 개인의 아르바이트 수입 규모와 행복지수 간의 상관관계 분석을 실시한 결과, 5% 유의수준에서 개인의 용돈 규모와 행복지수가 통계적으로 유의한 상관관계가 있는 것으로 나타났다. 그리고 1% 유의수준에서 가정의 월 평균 소득이 높을수록 개인의 용돈 규모가 큰 것으로 나타났고, 통계적으로 유의하지는 않지만 가정의 월 평균 소득이 높을수록 행복지수가 높은 것으로 나타났다.

구분	행복지수	가정월평균소득	용돈규모	아르바이트수입
행복지수	1.00			
가정월평균소득	0.149	1.00		
용돈규모	0.184*	0.325**	1.00	
아르바이트수입	0.016	0.231	0.273	1.00

*P<0.05, **P<0.01

VI. 요약과 결론

본 연구는 성경과 기존연구를 통해 성경적 투자관을 알아보고, 성경의 행복관과 긍정심리학의 행복관을 정리하고자 하였다. 또한 설문조사를 통해 대학생들의 주식투자에 대한 태도를 분석하고, 대학생들의 행복지수에 영향을 미치는 요인을 밝혀내고자 하였다.

성경의 투자관은 달란트 비유와 열 믶나 비유에 나타난 청지기의 태도를 통해 알 수 있다. 성경은 우리에게 주어진 자원을 낭비, 허비하거나 사장하지 말고 적극적으로 투자하기를 원한다.

성경적 행복관은 다윗의 행복론, 예수 그리스도의 행복론, 바울의 행복론이 있다. 다윗의 행복론은 하나님

으로부터 죄를 용서받은 의인에게만 행복이 있다고 말한다. 예수 그리스도의 행복론에 의하면 심령이 가난해서 예수 그리스도의 필요성을 느끼는 사람이 행복한 사람이다. 바울은 예수 그리스도를 믿는 자와 예수 그리스도 안에서 모든 죄를 용서받고 구원을 얻은 자가 행복하다고 말하고 있다.

긍정심리학은 행복을 구체적인 개념으로 정의하고자 한다. 쾌락주의적 입장은 개인이 자신의 삶에 대해서 만족스럽게 느끼는 주관적인 상태를 행복이라고 말하고, 자기실현적 입장에서는 개인이 가지고 있는 잠재적 가능성을 충분히 발현하여 자신의 인생의 중요한 부분에서 의미 있는 삶을 구현하는 것을 행복이라고 말한다.

본 연구에서는 대학생들의 투자에 대한 태도와 행복지수를 측정하기 위해 설문조사를 이용하였다. 주요 분석 결과는 다음과 같다. 전체 159명의 학생 중 85%의 학생이 실제 주식투자 혹은 모의투자 경험이 있으며, 가장 선호하는 투자자산은 주식(47%), 예금(23%), 펀드(18%), 실물자산(5%), 보험(1.8%), 기타(1.8%) 순으로 나타났다. 투자에 대한 견해 역시 83%가 '현대 자본주의 경제의 주요한 부분이고 목적과 방법이 정당하다면 투자할 수 있다'에 응답해 주식투자에 대해 긍정적인 생각을 가지고 있는 것으로 나타났다. 투자태도에 영향을 미치는 요인을 분석한 결과는 다음과 같다. 가정의 월 평균소득은 실제 주식투자의 목표수익률과 모의투자 목표수익률과 각각 5% 유의수준에서 통계적으로 유의한 상관관계가 있는 것으로 나타났으며, 실제 주식투자수익률에 영향을 주는 변수는 용돈의 규모로 5% 유의수준에서 통계적으로 유의한 상관관계가 있었다.

대학생들의 행복지수를 분석한 결과는 다음과 같다. 삶에 불만족하는 학생이 59%로 만족하는 학생(33%)보다 약 두 배 가량 많은 것으로 나타났으며, 행복지수에 유의한 영향을 미치는 변수는 용돈의 규모로, 5% 유의수준에서 통계적으로 유의한 상관관계가 있는 것으로 나타났다.

설문을 분석한 결과, 대학생들은 주식투자에 높은 관심을 가지고 있었으며, 이는 물질자원을 낭비, 허비하거나 사탕하지 않고 투자하라는 성경의 태도와 일치하는 것이었다. 하지만 목회자를 대상으로 조사한 결과에 의하면 현재 목회자들은 주식투자에 부정적인 인식을 가지고 있는 것으로 나타나, 성경을 가르치는 목회자가 성경의 가르침에 부합하지 않고, 오히려 대학생들이 더 바른 성경적 투자관을 가지고 있다고 판단된다. 또한 종교에 따른 행복지수를 분석한 결과 통계적으로 유의한 차이를 발견하지 못했으며, 통계적으로 유의하지는 않으나 기독교는 천주교에 이어 두 번째로 행복한 종교로 나타났다. 성경적 행복론에 의거하여 행복에 대한 교육을 할 필요가 있다고 판단된다.

본 논문의 기여는 실제 투자론 수업을 듣는 대학생들을 대상으로 주식투자에 대한 태도를 알아본 것과 대학생들의 행복지수를 분석한 데 있다. 대학생들의 행복에 대해서 분석한 강민완, 김선아, 심제은(2010)의 논문이 있으나, 이는 '대학생활의 적응이 학생의 주관적 행복감에 영향을 미치는 영향'을 분석한 논문이다. 기존의 연구에 따르면 행복에 영향을 미치는 요인은 다양하며, 이 요인 중 하나는 종교인 것으로 나타났기에, 본 논문에서는 다양한 종교를 가진 대학생들을 대상으로 이들의 행복지수에 미치는 영향을 분석하고자 하였다.

마지막으로 본 논문은 몇 가지 한계가 있음을 밝힌다. 첫째, 대표적인 한계는 표본의 제약이다. 지역적으로 분산되지 않은 159개의 표본은 모집단을 대표하기에 부족하며, 분석상의 제약을 가져온다. 둘째, 투자론 수업을 수강하는 학생들을 대상으로 설문조사를 실시하여, 기본적으로 주식투자에 대해 긍정적인 생각을 가지고 있는 학생들이 표본으로 선정될 가능성이 있기에 모집단의 특성을 대표하기에는 부족할 수 있다. 셋째, 종교를 가진 학생의 수가 기타(무교)인 학생에 비해 두 배 가량 적기에 종교에 따른 투자태도나 행복지수를 분석하여 일반화하기는 힘들다. 넷째, 행복감의 기준은 개인에 따라 다르고, 마음상태에 따라 다르기 때문에 행복지수를 분석하여 일반화하기는 어렵다. 향후 연구에서 이에 대한 부분을 보완하여 추가의 심층적 연구가 필요한 것으로 여겨진다.

]참고문헌

- 강민환·김선아·심제은 (2012). “대학 경호학과 학생의 대학생활 적응이 주관적 행복감에 미치는 영향.” 『한국콘텐츠학회』. 10(12). 318-327.
- 강성준 (2009). “금융상품 투자에 대한 성경적이해.” 『로고스경영연구』. 7(2). 119-136.
- 구재선·서은국 (2011). “한국인, 누가 언제 행복한가?.” 『한국심리학회』. 25(2).146-166.
- 권석만 (2011). 『긍정심리학』 학지사.
- 김성숙, “성경적인 개인재무관리를 위한 경제교육내용 개발.” 『신앙과 학문』. 14(1). 9-54.
- 박정운 (2008). 『성경으로 배우는 행복한 증권투자』. 열린시선.
- (2009a). “솔로몬의 행복한 부자론.” 『로고스경영연구』. 7(2). 137-154.
- (2009b). “성경으로 배우는 증권투자에 대한 인터넷 강의과목 개발사례.” 『기독교교육정보』. 23. 261-286.
- (2011). 『성경으로 배우는 행복한 부자학』. 열린시선.
- (2012). “성경적 투자원리와 교회의 적용.” 『로고스경영학회』. 10(1). 21-38.
- 박준석·경태연 (2011). “한국인의 종교성이 행복, 봉사활동 그리고 삶의 의미에 미치는 영향.” 『종교연구』. 64. 109-135.
- 신현범·김효경 (2011). “주식모의투자의 투자심리 효과와 경제교육 효과.” 『경제교육연구』. 18(2). 129-151.
- 이준영·정지영 (2011). “남성과 여성의 투자위험 감수성향 차이에 관한 연구.” 『대한가정학회』. 49(10).
- 최말옥 (2011). “남성과 여성의 행복감에 영향을 주는 요인 비교” 『사회과학연구』. 27(2). 19-40.
- Diener, E. (1984). Subjective well-being. Psychological Bulletin. 103. 542-575.
- Diener, E. (1994). Assessing subjective well-being: Progress and opportunities. Social Indicators Research. 31. 103-157.
- Kraut, R. (1979). "two Conception of happiness. Philosophical of Happiness," Philosophical Review 87.0.
- Paul, Stevens (1997). The Complete Book of Commentary. InterVarsity Press. 540-545.
- Seligman, M.E.P. (2002), Autbenetic happiness. New York: Free Press.
- Ritff, C.D.,&Singer, B. (1989). "The contours of positive human health," Psychological Inquiry 9 (1).
- http://news.khan.co.kr/kh_news/khan_art_view.html?artid=201112281042072&code=900312. (검색일 2011. 12. 28)
- http://www.etnews.com/news/opinion/2561034_1545.html. (검색일 2012.02.22)
- <http://www.asiatoday.co.kr/news/view.asp?seq=612755>. (검색일 2012. 03.19)
- <http://polinews.co.kr/news/newsview.html?no=145101>. (검색일 2012. 04. 19)
- <http://news.naver.com/main/read.nhn?mode=LSD&mid=sec&sid1=101&oid=003&aid=0004376437>. (검색일 2012. 03. 07)
- <http://www.wowtv.co.kr/newscenter/news/view.asp?bcode=T30001000&artid=A201208070203>. (2012. 03. 07)

인터넷 강의콘텐츠 재개발 사례: 성경으로 배우는 증권투자

박정윤 (영남대학교 상경대학 경영학부 교수)

I. 서론

본 논문의 목적은 저자가 영남대학교에서 인터넷 강의과목으로 2007년에 개발한 ‘성경으로 배우는 증권투자’를 재개발한 강의콘텐츠를 정리하여 소개하는 데 있다.

교육인적자원부가 대학교육에 e-러닝을 강화하기 위해 전국 대학을 권역별로 나눠 정책적으로 지원하고 있다. ‘성경으로 배우는 증권투자’는 전국 10개 권역중 하나인 대구·경북권역 대학 e-러닝 지원센터의 지원을 받아 성경과 투자론을 통합하여 개발한 과목이다. 2007년 2학기부터 영남대학교에서 일반 선택 과목으로 강의를 개설하여 운영해왔다(박정윤, 2009).

영남대학교에서 인터넷 과목이 개발된 지 5년이 경과하면 재개발하도록 방침이 결정됨에 따라 ‘성경으로 배우는 증권투자’도 대학의 재무적 지원을 받아 2012년 초에 재개발하게 되었다. 재개발된 강의콘텐츠는 내용과 구성에 있어서 최초 개발 콘텐츠와 차이가 있어서 재개발된 콘텐츠와 과정을 소개함으로써 성경적 세계관에 기초하여 인터넷 강의를 개발하려거나 재개발하려는 교수에게 도움을 줄 수 있을 것으로 기대된다.

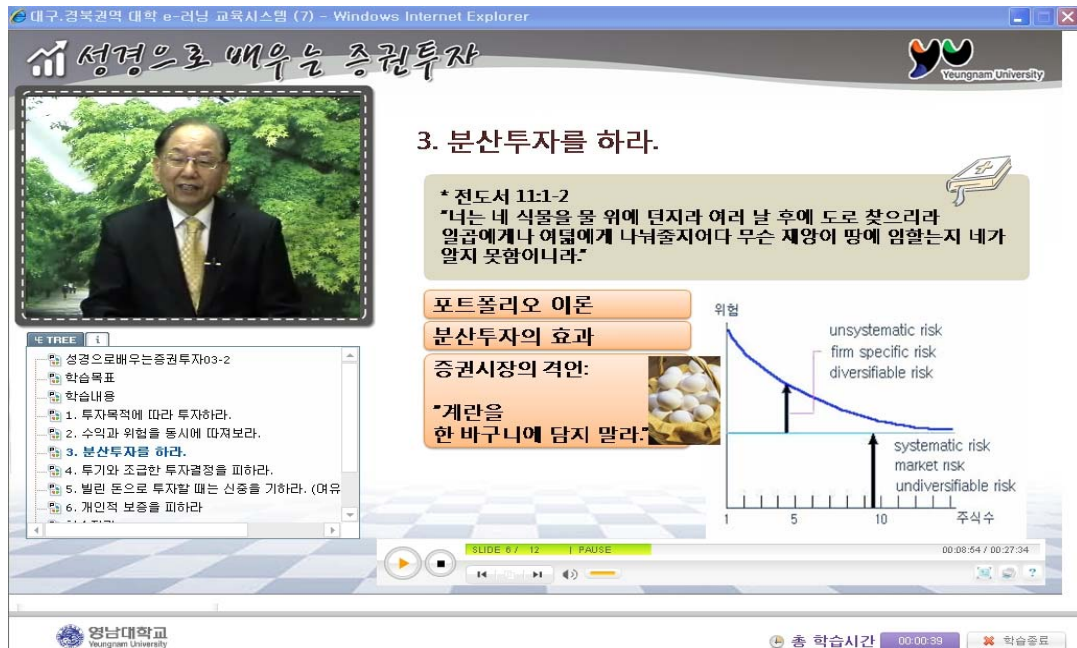
논문의 전개순서는 다음과 같다. 서론에 이어 II부에서는 ‘성경으로 배우는 증권투자’ 강의콘텐츠의 재개발과정을 설명하고 강의화면 구성에 대해 서술할 것이다. 또한 재개발 강의콘텐츠와 최초 개발 강의콘텐츠의 차이와 특성을 간단히 설명하고자 한다. III부에서는 재개발 강의콘텐츠를 주차별로 중간시험 이전의 전반부와 중간시험 이후의 후반부로 나누어 소개할 것이다. IV부에서는 ‘성경으로 배우는 증권투자’ 수강생을 대상으로 설문조사한 내용을 소개하고 그 결과를 제시한다. 마지막 V부에서 논문의 내용을 요약하고 연구의 시사점을 제시함으로써 마무리한다.

II. 강의콘텐츠와 재개발과정과 주차별 화면구성

1. 재개발과정

이 부분에서는 ‘성경으로 배우는 증권투자’ 콘텐츠를 재개발한 과정을 간단히 소개한다. 먼저, 대학으로부터 ‘성경으로 배우는 증권투자’가 개발된 지 5년이 경과하였다는 통보를 받게 되면서 2011년 11월에 재개발계획서를 작성하여 재개발 신청을 하였다. 이후 같은 해 12월에 재개발 대상과목으로 선정되었다는 통보를 받았다. 2012년 1월 초부터 재개발 강의콘텐츠를 주차별로 작성하여 파워포인트 자료 작성을 도와주는 직원에게 보냈다. 파워포인트 자료가 작성된 후에는 스튜디오실에 촬영예약을 한 후 정해진 날짜와 시간에 촬영을 하였다. 모든 주차의 촬영은 2월 첫 주에 완료되었다. ‘성경으로 배우는 증권투자’ 강의콘텐츠 재개발을 빨리 마칠 수 있었던 것은 이 과목의 교재인 『성경으로 배우는 행복한 증권투자』가 출판되어 있었기 때문이다(박정윤, 2008).

2. 화면구성



[그림1] '성경으로 배우는 증권투자' 강의화면

‘성경으로 배우는 증권투자’ 인터넷 강의 화면은 크게 세 부분으로 구성되어 있다[그림1]. 첫 부분인 화면의 왼쪽 상단에는 교수가 강의하고 있는 모습을 동영상으로 보여주고 있다. 둘째 부분인 왼쪽 하단에는 주차별 강의목차를 제시하고 있다. 셋째 부분인 화면 오른쪽에는 파워포인트로 작성한 강의내용을 요약하여 제시하고 있다. 강의자는 이 부분을 칠판으로 활용할 수 있어서 판서가 가능하다.

3. 최초개발 강의콘텐츠와의 차이와 구조적 특징

‘성경으로 배우는 증권투자’의 재개발 콘텐츠는 최초 개발 강의콘텐츠와 어떤 차이가 있는가? 우선, 주별 강의 개수에 차이가 있다. 최초 개발 강의콘텐츠는 대부분 1주에 2개의 강의로 구성되어 있다. 그리고 한 강의는 40분 동안 진행된다. 이에 반해 재개발 강의콘텐츠는 1주에 3개의 강의로 이루어져 있다. 그리고 한 강의가 25분 동안 진행된다.

두 번째 차이는 강의콘텐츠개발이 교재의 출판 전후에 이루어졌다는 점이다. 최초 개발 강의콘텐츠는 교재가 출판되지 않은 상태에 개발되었기 때문에 상대적으로 덜 체계적인 것 같다. 이와는 달리 재개발 강의콘텐츠는 교재가 출판된 이후에 개발되었기 때문에 상대적으로 더 체계적인 것 같다.

세 번째 차이는 학습동기유발에 있다. 재개발 강의콘텐츠에서는 수강생들의 학습동기를 유발하도록 교수의 개인적 투자경험을 자주 들려주고 있다. 물론 각 주차의 앞 부분 강의에서는 성경적인 투자원리를 주로 강의하고 뒷 부분 강의에서는 현실적 투자문제를 다루고 있다는 점은 동일하다.

III. 주차별 강의콘텐츠

여기서는 주차별 강의콘텐츠를 중간고사 실시 전의 전반부와 중간고사 실시 후의 후반부로 나누어 제시하고자 한다. 매주의 강의콘텐츠가 너무 방대하기 때문에 제약된 지면에 상세하게 서술하는 것이 불가능하기 때문에 강의 제목과 학습목표를 중심으로 요약하고자 한다.

1. 전반부의 주차별 강의콘텐츠

(1) 1주차 강의콘텐츠

1강: '성경으로 배우는 증권투자'의 개관

1주차 1강의 학습목표는 성경으로 배우는 증권투자가 전통적 투자론과 어떤 차이가 있는지 학습하고, 그 내용을 개괄적으로 이해하는 데 있다.

2강: 주차별 강의계획과 성적평가

2강의 학습목표는 주차별 학습내용을 개관하고 성적평가에 대한 설명 등 이 과목에 대한 전반적인 내용을 오리엔테이션하는 데 있다.

이 인터넷 과목의 성적평가는 오프라인 강의보다 더 수월할 수 있다. 왜냐하면 시험을 온라인으로 칠 수 있고, 객관식으로 출제하면 채점이 아주 용이하다. 또한 토론과 묻고 답하기 게시판 등을 활용하여 학생들의 참여도를 평가하여 성적에 반영할 수도 있다.

(2) 2주차 강의콘텐츠

1강: 성경적 투자관 1; 창조적 투자론

2주차 1강의 학습목표는 '창조적 투자론'을 중심으로 성경적 투자관을 학습하고, 이를 통해 가치투자의 개념을 이해하도록 하는 데 있다(박정운, 1992).

2강: 성경적 투자관 2

2강의 학습목표는 청지기로서 투자에 대한 바른 신학을 이해하여 투자에 대한 긍정적인 마인드를 가질 수 있도록 하는 데 있다.

3강: 이중적 경영모형, 성경적 투자계획과 삶의 재무적 단계

3강의 학습목표는 성경적 투자계획을 이중적 경영모형으로 이해하고, 다섯 단계의 재무적 삶을 배우는 데 있다. 여기서 말하는 이중적 경영모형은 하나님은 계획, 실행, 평가의 경영과정을 수행하고 있고, 사람도 계획, 실행, 평가의 세 과정을 수행하고 있다는 것을 전제하여, 하나님의 경영과정과 사람의 경영과정을 결합한 하나의 경영과정모형을 말한다(박정운, 2004). 이중적 경영모형은 말씀과 기도로 연결되어 있다.

(3) 3주차 강의콘텐츠

1강: 달란트 비유와 투자원리

3주차 1강의 학습목표는 마태복음 25장에 소개되고 있는 ‘달란트 비유’를 통해 투자원리를 학습하는데 있다.

2강: 성경적 투자원리 1

2강의 학습목표는 달란트 비유 이외에서 성경이 가르쳐주는 투자원리 여섯 가지를 이해하고 실제 투자에 적용하도록 하는 데 있다.

3강: 성경적 투자원리 2

3강의 학습목표는 달란트 비유 이외에서 성경이 가르쳐주는 또 다른 투자원리 여섯 가지를 이해하고 실제 투자에 적용하도록 하는 데 있다.

(4) 4주차 강의콘텐츠

1강: 경기순환과 요셉의 원리

4주차 1강의 학습목표는 역사적으로 경기순환은 반복된다는 사실을 창세기에 소개되고 있는 이집트의 사례를 통해 배우고, 저축의 지혜를 배우도록 하는 데 있다.

2강: 요셉의 투자지혜와 솔로몬의 저축원리

2강의 학습목표는 이집트에서 발생한 경기순환을 통하여 요셉의 투자지혜를 배우고, 잠언을 통하여 솔로몬의 저축원리를 학습하는 데 있다.

3강: 위험이 낮은 금융상품 투자

3강의 학습목표는 투자위험이 낮은 금융상품의 투자특성과 장단점을 이해하고, 대표적인 금융상품을 이해하고 실제 투자에 적용하도록 하는 데 있다.

(5) 5주차 강의콘텐츠

1강: 채무위기를 극복한 사례

5주차 1강의 학습목표는 부자와 빈자의 정의를 이해한 후에, 빚진 과부가 채무위기를 극복한 사례(열왕기하 4:1-7)를 통해 빛의 위험을 이해하고, 빛에서 벗어나는 원리를 학습하도록 하는 데 있다.

2강: 성경적 빛의 원리

2강의 학습목표는 채권투자를 하기 이전에 성경적 빛의 원리를 이해하도록 하는 데 있다. 성경은 차입에 대해 부정적으로 설명하고 있다는 사실을 강조한 후에, 여러 가지 빛의 원리를 철저히 이해하여 될수록 빚지 말고 살아야 한다는 점을 강조한다.

3강: 채권의 종류의 채권투자전략

3강의 학습목표는 채권이 주식과 어떻게 다른지 이해하고, 채권투자전략을 학습하여 실제 채권투자에 적용할 수 있도록 하는 데 있다.

(6) 6주차 강의콘텐츠

1강: '열 므나 비유'를 통해 배우는 투자원리

6주차 1강의 학습목표는 '열 므나 비유(누가복음 19:11-27)'를 통해 여러 가지 투자원리를 이해하고, 실제 투자에 적용하는 데 있다.

2강: 주식투자의 기초

2강의 학습목표는 주식투자의 기초가 되는 지식을 배우는 데 있다. 주식의 개념, 주식의 종류, 주식에 투자하는 이유, 주식의 투자특성 등에 대해 학습한다.

3강: 가치투자과 주식평가모형

3강의 학습목표는 가치투자를 하기 위해 다양한 주식평가모형에 대해 학습하는 데 있다.

(7) 7주차 강의콘텐츠

1강: '불의한 청지기 비유'를 통해 배우는 사회책임투자

7주차 1강의 학습목표는 '불의한 청지기 비유(누가복음 16:1-13)'를 통해 사회책임투자의 원리를 이해하고, 실제 투자에 적용하는 데 있다.

2강: 사회책임투자의 발전배경

2강의 학습목표는 사회책임투자의 의의와 역사적 발전배경에 대해 배우는 데 있다. 사회책임투자의 의의, 전통적 투자와 사회책임투자의 차이, 사회책임투자의 시작 등에 대해 학습한다.

3강: 사회책임투자의 실행전략

3강의 학습목표는 사회책임투자를 실행하기 위해 구체적 추진전략에 대해 학습하는 데 있다. 사회책임투자의 실행전략인 스크리닝 전략, 주주행동주의 또는 경영자와의 대화, 그리고 지역사회개발 금융기관 등에 대해 설명한다.

2. 후반부의 주차별 강의콘텐츠

(1) 9주차 강의콘텐츠

1강: '씨 뿌리는 자의 비유'를 통해 배우는 스크리닝 원리

9주차 1강의 학습목표는 '씨 뿌리는 자의 비유(마태복음 13:3-9)'를 통해 배우는 스크리닝 원리를 이해하고, 이 원리를 실제 투자에 적용하는 데 있다.

2강: Negative Screening 전략과 기준

2강의 학습목표는 Negative Screening 전략과 기준에 대하여 학습하고, 실제 투자에 적용한 예를 살펴보는 데 있다.

3강: Positive Screening 전략과 기준

3강의 학습목표는 Positive Screening 전략과 기준에 대하여 학습하고, 실제 투자에 적용한 예를 살펴보는 데 있다.

(2) 10주차 강의콘텐츠

1강: 주주행동주의의 기초; 기업의 소금과 빛

10주차 1강의 학습목표는 주주행동주의의 기초로 우리가 기업의 소금과 빛이라는 사실을 인식하고, 기업이 건강하고 행복한 일터가 되도록 하는데 있다.

2강: 주주행동주의와 주기도문

2강의 학습목표는 주기도문을 통해 주주행동주의의 원리를 이해하고, 이를 통해 주주행동주의를 기업과의 직접대화에 적용할 수 있도록 하는데 있다.

3강: 주주행동주의의 실제

3강의 학습목표는 사회책임투자의 구체적인 실행방법으로서 주주행동주의의 내용을 학습하고, 그것을 실제 적용하는 데 있다.

(3) 11주차 강의콘텐츠

1강: '선한 사마리아인 비유'를 통해 배우는 지역사회개발 원리

11주차 1강의 학습목표는 ‘선한 사마리아인 비유(누가복음 10:25-37)’를 통해 배우는 지역사회개발 원리를 이해하는 데 있다.

2강: 지역사회개발투자 1

2강의 학습목표는 주주행동주의의 한계를 인식하고, 지역사회개발투자의 한 방법으로 지역사회개발 대출 펀드의 내용과 사례를 배우는 데 있다.

3강: 지역사회개발투자 2

3강의 학습목표는 주주행동주의의 한계를 인식하고, 지역사회개발은행과 지역사회개발 신용조합의 특성과 사례를 배우고 실제 사회책임투자를 적용하는 데 있다.

(4) 12주차 강의콘텐츠

1강: 창조로부터 배우는 환경청지기의 원리

12주차 1강의 학습목표는 창세기 1장을 통하여 창조에 대한 신앙을 인식하고, 환경에 대한 청지기의 원리를 배우는 데 있다.

2강: 기업의 환경경영

2강의 학습목표는 기업의 목적이 이익극대화화 가치극대화에서 사회적 책임으로 이동하고 있다는 사실을 인식하고, 환경경영의 중요성을 인식하는 데 있다.

3강: 환경투자의 내용과 적용

3강의 학습목표는 인류의 환경문제를 이해하고, 이 문제를 해결하기 위한 인류의 노력과 환경투자의 필요성을 배워서 환경투자를 실제 투자에 적용할 수 있도록 하는 데 있다.

(5) 13주차 강의콘텐츠

1강: 성경적 상담원리 1; 하나님과의 기도

13주차 1강의 학습목표는 투자를 비롯한 여러 가지 문제에 대한 상담이 필요할 때, 하나님과 상담할 수 있는 원리로서 기도방법에 대해 배워서 적용하도록 하는 데 있다.

2강: 성경적 상담원리 2; 말씀과 전문가와의 상담

2강의 학습목표는 투자를 비롯한 여러 가지 문제에 대한 상담이 필요할 때, 하나님과 상담할 수 있는 원리로서, 말씀과 전문가와의 상담에 대해 이해하고 실제 투자 상담에 적용하도록 하는 데 있다.

3강: 분산투자와 펀드투자의 원리와 실제

3강의 학습목표는 분산투자와 펀드투자의 원리와 실제에 대해 배워서 실제 투자에 적용할 수 있도록 하는 데 있다.

(6) 14주차 강의콘텐츠

1강: 영원한 투자의 기초

14주차 1강의 학습목표는 영원한 투자의 기초가 되는 말씀을 이해하고, 영원한 투자의 구체적인 방법을 이해하여 실제 삶에 적용할 수 있도록 하는 데 있다.

2강: 영원한 투자의 단계와 나눔에 대한 지침

2강의 학습목표는 영원한 투자의 단계와 나눔에 대한 지침을 배워서 실제 나눔이 영원한 투자가 되도록 적용하는 데 있다.

3강: 유산에 대한 성경적 원리와 실제적 지침

3강의 학습목표는 유산에 대한 성경적 관점을 이해하고, 유산도 영원한 투자가 될 수 있도록 실제적 지침을 배워서 적용할 수 있도록 하는 데 있다.

IV. 설문조사 실시와 결과분석

1. 설문조사의 설계

영남대학교에서 2012년 1학기에 일반선택과목으로 개설된 '성경으로 배우는 증권투자'과목을 수강하고 있는 대학생들을 대상으로 학습내용을 파악하고 강의내용을 개선하기 위해 22개의 설문문항을 만들었다. 설문조사는 2012년 4월 11일부터 4월 18일까지 8일간 실시되었다. 설문조사의 방법은 인터넷 강의에 갖추어져 있는 설문문항관리와 설문관리 시스템을 활용하였다.

설문조사의 응답률을 높이기 위해 모든 학생에게 설문조사에 조사기간 안에 응답하도록 두 차례에 걸쳐 문자를 보냈다. 그 결과 수강생 63명 전원이 설문조사에 응하였다.

2. 설문조사결과와 해석

(1) 수강생의 학년과 성별

먼저 수강생의 학년과 성별에 대해 물어보았다(문항 1과 문항 12). '성경으로 배우는 증권투자'를 수강하고 있는 학생은 4학년이 33명으로 52.38%를 차지하여 가장 많았다. 그 다음은 3학년이 15명(23.81%)으로 많았다. 1학년은 12명(19.05%), 2학년은 2명(3.17%), 그리고 기타 1명(1.59%)의 순으로 나타났다.

4학년이 가장 많은 것은 두 가지 이유로 추정된다. 첫째는 영남대학교에서는 4학년에게는 인터넷 강의를 수강신청 할 수 있는 과목을 3과목(9학점)까지 허용하고 있기 때문이다. 둘째는 4학년은 취업에 많은 노력을 하고 있어서 시간과 장소에 제약을 덜 받는 인터넷 강의 과목을 선호하기 때문이다.

(2) 성경읽기의 빈도와 수강생의 종교

‘성경으로 배우는 증권투자’는 성경적 세계관에 기초하여 개발된 과목이기 때문에 성경에 대한 이해도가 수강신청에 영향을 주는 요소 가운데 하나가 될 것이다. 그래서 수강생들이 성경을 얼마나 자주 읽고 있는지 빈도를 조사해 보았다(문항 2).

‘전혀 읽지 않고 있다’고 답한 학생이 21명으로 가장 많았으며, 전체의 33.33%를 차지했다. ‘일주일에 한번 정도’라고 답한 학생이 18명(28.57%)으로 그 다음으로 많았다. ‘거의 매일’ 읽는다고 답한 학생은 11명(17.46%)이다. ‘1년에 한번’이 9명(14.29%), ‘한 달에 한번’을 답한 학생은 4명(6.35%)이다.

수강생의 종교를 알아보았다(문항 22). 수강생의 종교는 개신교가 23명으로 가장 많았고(36.51%), 무교가 18명(2.57%)으로 그 다음으로 많았다. 종교가 불교라고 답한 학생은 10명으로 천주교(9명)와 비슷하였다. 이슬람교라고 답한 학생은 1명도 없었고, 기타라고 답한 학생은 3명이었다.

여기서 종교가 개신교이거나 천주교로 답한 학생이 성경을 ‘거의 매일’, ‘일주일에 한번’, 그리고 ‘한 달에 한번’으로 답하였을 것이라고 가정할 수 있다. 그렇다면 종교가 없는 학생들 가운데서도 성경을 ‘1년에 한 번 정도’ 읽는다고 추정해볼 수 있는데, 이것은 매우 흥미로운 사실이다.

(3) 한 달 용돈 규모와 투자경험

학생들의 한 달 용돈 규모를 알아보았다(문항 7). ‘20만원 이상 - 30만원 미만’이 24명(38.1%)으로 가장 많았다. ‘30만원 이상 - 40만원 미만’이 17명(26.98%)으로 그 다음으로 많았다. ‘20만원 미만’과 ‘40만원 이상 - 50만원 미만’은 각각 9명(14.29%)과 5명(7.94%)이었다. ‘50만원 이상’이라고 답한 학생도 8명(12.7%)으로 제법 많았다.

현재 수강생이 주로 투자하고 있는 금융자산은 ‘보통예금’이 50명(79.37%)으로 가장 많았다. MMF 또는 CMA에 자금을 운용하는 학생은 5명(7.94%)으로 주식투자를 하고 있는 학생과 숫자가 같았다. 펀드나 수익증권에 투자한 학생은 3명으로 나타났으며 채권에 투자하고 있는 학생은 한 명도 없었다.

주식투자를 해본 경험이 있는 학생은 20명(31.75%)으로 주식투자를 해보지 않은 학생보다 훨씬 적었다(문항 4).

또한 주식투자의 연간 목표수익률을 물었을 때, 8%는 33명(52.38%), 10%는 16명(25.4%), 15%는 9명(14.29%)의 순으로 나타났다. 목표수익률을 20% 또는 25% 이상으로 답한 학생은 각각 2명과 3명으로 나타났다. 수강생들의 연간 목표수익률은 주식의 이론적 기대수익률보다는 낮은 것으로 나타나 그 이유가 무엇인지 궁금하다. 한 연구에 의하면 한국 주식의 연평균 수익률은 18.6% 정도였다(박정윤, 2003).

주식투자를 할 때 직접투자와 간접투자(펀드투자) 중에서 어느 쪽을 더 선호하느냐는 질문에 간접투자를 더 선호한다는 학생이 34명(53.97%)으로 직접투자를 더 선호한다고 답한 학생보다(29명) 조금 더 높게 나타났다.

투자론 시간에 용돈을 10% 절약하여 조별로 실제 주식투자를 하는 아이디어에 대해 어떻게 생각하느냐고 물어보았다(문항 8). ‘매우 좋게 생각한다’가 27명(42.86%), ‘조금 좋게 생각한다’가 19명(30.16%)으로 나타났다. ‘조금 나쁘게 생각한다’와 ‘아주 나쁘게 생각한다’는 각각 4명과 2명으로 소수에 지나지 않았다. 대부분의 학생은 자신의 용돈을 절약하여 실제 주식투자를 해보는 투자론 수업을 매우 긍정적으로 생각하고 있는 것으로 조사되었다.

(4) 인터넷 강의와 관련된 문항

‘성경적 세계관에 기초하여 또 다른 인터넷 강의를 개설한다면 수강하겠습니까?’라고 물어보았다(문항 9). ‘예’로 답한 학생이 34명(53.97%)으로 ‘아니오’로 답한 학생 3명(4.76%)에 비해 월등하게 높게 나타났다. ‘잘 모르겠다’고 답한 학생은 14명(22.22%)으로 나타났다. 이 설문결과를 보면 성경적 세계관에 기초하여 또 다른 과목을 개설할 필요가 있는 것을 알 수 있다.

현재 영남대학교에서는 계절학기(여름 학기와 겨울 학기)에 인터넷 강의를 한 과목만 개설할 수 있다. 저자가 인터넷 강의로 개발한 과목에 세 과목이 있기 때문에 어느 과목을 개설하는 것이 좋을지를 물어보았다(문항 10). ‘성경으로 배우는 기업경영’과 ‘성경으로 배우는 행복한 부자학’에 대한 선호도가 각각 28명과 27명으로 거의 비슷하게 나타났다. ‘성경으로 배우는 증권투자’는 8명에 지나지 않았다. ‘성경으로 배우는 증권투자’에 대한 선호도가 낮은 이유는 설문응답자들은 현재 이 과목을 수강하고 있기 때문으로 추정된다.

수강생들이 현재 개설되고 있는 ‘성경으로 배우는 증권투자’ 콘텐츠가 재개발된 것을 알고 있는지 물어보았다(문항 11). ‘예’로 답한 학생은 28명(44.4%)으로 반에 미치지 못했다.

저자는 ‘성경으로 배우는 증권투자’의 초기개발 강의콘텐츠를 Korea Open Courseware에 무료로 제공하였다. 그래서 수강생들이 이 강의를 kocw.net에서 들을 수 있다는 사실을 알고 있는지 물어보았는데(문항 13), ‘예’라고 답한 학생은 26명(41.27%)으로 반에 못 미치는 것으로 나타났다.

수강생들은 ‘성경으로 배우는 증권투자’의 교재를 구입하였는지를 알아보았다(문항 14). ‘예’라고 답한 학생이 31명으로 나타났다(49.21%). 또한 교재를 어느 정도 참고하고 있는지를 물어보았다(문항 15). 수강생의 50% 정도만 교재를 어느 정도 참고하는 것으로 나타났다.

‘성경으로 배우는 증권투자’를 어떻게 수강하게 되었는지도 물어보았다(문항 16). ‘강의요람을 보고’가 29명(46.03%)으로 가장 높게 나타났다. ‘친구의 권유로’와 ‘박정운 교수의 홍보로’는 각각 19명(30.16%)과 11명(17.46%)으로 나타났다. ‘멀티미디어 지원센터의 홍보를 보고’ 수강하게 된 학생은 4명에 지나지 않았다.

이번 학기에 인터넷 강의를 몇 과목 수강하고 있는지 알아보았다(문항 17). 두 과목을 수강하는 학생이 35명(55.56%)으로 가장 높게 나타났다. 한 과목과 세 과목을 수강하고 있는 학생은 각각 19명(30.16%)과 9명(14.29%)으로 조사되었다.

인터넷 강의를 오프라인 강의보다 선호하는지도 물어보았다(문항 18). ‘예’라고 답한 학생이 27명(42.86%)으로 나타나서 ‘아니오’라고 답한 학생보다(19명, 30.16%) 높게 나타났다. ‘잘 모르겠다’고 답한 학생은 17명이나 되었다.

‘성경으로 배우는 행복한 부자학’을 수강한 적이 있는지도 알아보았다(문항 19). 21명(33.33%)은 이 과목을 수강한 것으로 조사되었다.

(5) ‘성경으로 배우는 증권투자’에 대한 강의만족도

마지막으로, ‘성경으로 배우는 증권투자’에 대한 강의만족도를 물어보았다(문항 20). ‘매우 만족한다’와 ‘조금 만족한다’고 답한 학생이 각각 36명(57.14%)과 16명(25.4%)으로 나타나 80% 이상이 만족하는 것으로 조사되었다. 이 과목을 다른 학생에게 ‘적극적으로 추천하고 싶다’ 또는 ‘소극적으로 추천하고 싶다’가 각각 41명(57.14%)과 6명(9.52%)이 답해 이 강의에 대한 긍정적인 만족도를 이중적으로 알아볼 수 있었다.

V. 요약 및 결론

본 논문의 목적은 성경적 세계관에 기초하여 영남대학교에서 2007년부터 인터넷으로 강의되어온 ‘성경으로 배우는 증권투자’ 강의콘텐츠 재개발 사례를 정리하여 소개하는 데 있다.

먼저 재개발과정을 간단히 설명하였다. 이어서 재개발한 강의콘텐츠의 화면구성을 설명하고 재개발 콘텐츠가 초기개발 콘텐츠와 어떤 차이가 있는지를 서술하였다. 주된 차이는 세 가지이다. 첫째, 강의 개수가 2개에서 3개로 늘었고, 둘째, 재개발 강의콘텐츠는 강의교재가 출판된 이후에 만들어졌기 때문에 상대적으로 더 체계적이다. 마지막으로, 재개발 강의콘텐츠는 학생들에게 학습동기를 유발하는 데 역점을 두었다.

다음으로, 재개발된 강의콘텐츠의 내용을 주차별로 강의목표를 중심으로 소개하고 있다. 전체 강의콘텐츠를 중간시험을 전후하여 전반부와 후반부로 나누어 강의목표를 서술하였다.

마지막으로, 수강생을 대상으로 설문조사한 내용을 간단히 정리하면서 그 결과를 해석하였다. ‘성경으로 배우는 증권투자’를 수강하고 있는 학생은 4학년이 가장 많았다. 또한 이 강의를 수강하고 있는 학생은 인터넷 강의를 오프라인 강의보다 더 선호하는 것으로 나타났다. 수강생의 강의 만족도는 높은 것으로 조사되었다.

성경적 세계관에 기초하여 재개발한 강의콘텐츠가 대학교육에 주는 시사점은 무엇일까?

첫째, 설문조사에서도 나타났듯이 대학생들은 인터넷 강의에 아주 익숙해져 있다. 따라서 대학에서 다양한 과목을 인터넷 콘텐츠로 개발하여 운영하게 되면 대학건물건축에 따른 투자를 줄여 대학의 재무효율성을 제고할 수 있다.

둘째, 전공을 성경과 통합하여 강의함으로써 학습동기를 유발하여 교육효과를 높일 수 있다. 한 수강생은 자신의 강의소감을 이같이 적었다. “현재 박정윤교수님 인강 3개 모두 들은 학생입니다. 저는 교회를 다녀서 그런지 몰라도 상대적으로 수업의 몰입도가 좋고 강의 내용이 매주차 은혜가 되는것 같습니다.”

셋째, 성경에 대한 편견을 줄여 교육효과 외에도 전도효과도 기대할 수 있다. 저자의 강의를 처음 들었던 학생은 자신의 강의소감을 이렇게 밝히고 있다. “저는 종교를 가지고 있지 않아서 다른 종교를 가진 사람들 보다 편견없이 들을 수 있을 것 같아서 듣게 되었습니다. 성경은 조금 지루하고 막연하게만 느껴졌는데 교수님 수업을 들으면서 그런 편견이 사라졌습니다. 그리고 증권투자에 대해서 좀 더 쉽게 다가가는 느낌을 받았습니다. 친구들에게 꼭 강의추천을 해주고 싶을 정도로 재미있게 듣고 있습니다.” 기독교인이라고 자신을 소개한 수강생도 비슷한 취지로 이렇게 말하고 있다. “교수님 강의를 통해 정말 성경 말씀에 근거한 투자를 알게 되었고 증권투자 등에 관한 부정적인 제 생각이 바뀌어졌으며 또 생각보다 수업 내용이 잘 이해되었습니다. 제 생각이지만 기독교인이 아닌 일반인들이 성경으로 배우는 증권투자라는 과목으로 인해 오히려 성경에 대한 궁금증이 더 유발되지 않았나 조심스레 생각이 들고, 그로 인해 많은 분들이 하나님을 만나게 되길 바랍니다.”

넷째, 기독교 세계관에 의한 강의를 함으로써 전인적 교육이 가능하다. 또한 성경 말씀에 기초하여 강의함으로써 여호와의 경외하도록 교육할 수 있고, 이에 따라 윤리적 교육이 가능하다. 이 강의에서는 사회책임투자 개념을 통하여 윤리교육을 하고 있다.

마지막으로, 수강생들은 설문조사에서 성경적 세계관에 기초하여 개발 된 또 다른 과목이 개설된다면 그 과목을 수강신청을 하겠다는 의사를 나타낸 학생이 과반수 이상으로 나타났다. 따라서 기독교수들은 전공과목 또는 교양과목을 성경적 세계관에 기초한 인터넷 강의콘텐츠로 개발하여 교육할 필요성이 있는 것으로 보인다.

참 고 문 헌

- 김근진 (1991). “현대에 있어서 생태계의 위기와 자연에 대한 오늘의 신학적 인식.” 『성곡논총』 . 22. 59-101.
- 김대호·오세경 (2007). 『증권투자론』 . 경문사.
- 에이미 도미니 (2004). 『사회책임투자』 . 필맥. 구홍표 이주명 역.
- 박정운 (1992). “창조적 투자론.” 『통합연구』 , 131-149.
- (1996). “성경적 차입 및 대출원리.” 『통합연구』 . 167-180.
- (1998). 『빛진 자로 살 것인가 빌려주는 자로 살 것인가』 , 삼영사.
- (2002). “창조에 나타난 경영사상.” 『기독교경영연구』 . 창간호, 65-74.
- (2003). “주식을 과연 투자대상으로 고려해도 좋은가?.” 『재무관리논총』 . 145-161.
- (2004). “이중적 경영모형: 하나님의 경영과 사람의 경영.” 『로고스경영연구』 . 1-13.
- (2006). 『행복한 부자』 . 영남대학교 출판부.
- (2006). “성경으로 본 행복한 부자: 인터넷 강의과목 개발사례.” 『로고스경영연구』 . 4(2). 49-74.
- (2008). 『성경으로 배우는 행복한 증권투자』 . 열린 시선. 영남대학교 출판부.
- (2009). ““성경으로 배우는 증권투자”에 대한 인터넷 강의과목 개발사례.” 『기독교교육정보』 . 23. 261-286.
- (2012). “성경적 투자원리와 교회의 적용.” 『로고스경영학회』 . 10(1). 21-38.
- 이병욱 (1997). 『환경경영론』 . 비봉출판사.
- 하워드 핸드릭스 (2002). 정명신 옮김, 『삶을 변화시키는 가르침』 . 생명의 말씀사.
- Blue, Ron (1989). The Debt Squeeze, Publishing. Colorado.
- Blue, Ron (1991). Master Your Money. Thomas Nelson Publishers. Nashville.
- Brown, Alvin (1947). Organization of Industry. New York: Prentice Hall, Inc..
- Burkett, Larry (1989). Debt-Free Living. Chicago: Moody Press.
- Burkett, Larry (1992). Investing for the Future. Victor Books. Illinois.
- Camejo, Peter (2002). The SRI Advantage: Why Socially Responsible Investing Has Outperformed Financially. New Society Publishers.
- Dayton, Howard (1996). Your Money Counts, Tyndale House Publishers. Wheaton. Illinois.
- Hindle, Jr., · James E. “Making the Pieces Fit” (How to be sure your giving is a worthwhile investment). “완전한 성공” 1권. 대구 기독교경영 연구회 번역, 221-227.
- Liefeld, Walter A. (1991), The Expositors Bible Commentary, the Zondervan Corporation.
- McMaster, R. E. (1982). JR, Wealth For all. A. N., Inc.. Whitefish. Montana.
- Moore, Gary D. (1990). The Thoughtful Christian’s Guide To Investing. Zondervan Publishing House. Grand Rapids, Michigan.
- Stevens, Paul (1997). The Complete Book of Everyday Christianity. InterVarsity Press.

분과발표_경제/경영 3

장수 리스크에 관한 성경적 대응

김형철 (백석대학교 경상학부 교수)

I. 이사야의 계시

“거기는 날수가 많지 못하여 죽는 어린아이와 수한이 차지 못한 노인이 다시는 없을 것이라 곧 백세에 죽는 자를 젊은이라 하겠고 백세 못 되어 죽는 자는 저주받은 자이리라”(사 65:20)는 이사야의 예언은 장수에 관한 긍정적인 시각을 보여주고 있다. 물론 구속받은 자들의 새 하늘과 새 땅에서의 모습을 그리고 있지만, 장수의 정당성을 말하고 있다. 잠언에도 하나님의 축복으로 장수를 누리다¹⁾고 언급되어 있다.

100세 수명 시대가 현실로 다가왔다. 2050년에는 남성의 평균수명이 85.14세, 여성은 90.89세가 될 것으로 한국보건사회연구원은 전망하였는데, 이는 통계청이 2006년에 예상했던 평균수명인 남성 82.87세, 여성 89.92세 보다 더 연장된 수명이다(오영희, 2011).

UN 기준에 따르면, 전체 인구 중 65세 이상 인구의 비중이 7% 이상이면 고령화사회(Aging society), 14% 이상이면 고령사회(Aged society), 20% 이상이면 초고령사회(Super aged society)로 분류된다.

우리나라는 이미 2000년에 65세 이상 노인인구가 전체 인구의 7.2%에 이르러 고령화사회로 들어섰다. 향후 2018년에는 노인인구 비중이 이보다 2배(14.3%)로 늘어 고령사회에 진입하게 되고, 2025년에는 5명 중 1명이 노인(20.8%)인 초고령사회에 도달할 것으로 전망되고 있다.

세계에서 가장 빨리 1864년에 고령화사회로 진입한 프랑스의 경우, 고령사회로 가는 데까지 115년이 걸렸고, 2019년 초고령사회에 이르기까지는 155년이 걸릴 것으로 전망된다. 또한 이미 초고령사회에 진입한 일본의 경우 1970년 고령화사회에서 2006년 초고령사회가 되기까지 36년이 걸렸다. 이에 비해 우리나라는 고령화사회에서 고령사회로 진입하는 기간이 18년, 고령사회에서 초고령사회까지 불과 7년 밖에 걸리지 않을 것으로 전망되는데, 이러한 고령화 속도는 세계적으로 유례를 찾아볼 수 없을 정도로 빠르다.

우리나라의 고령화 진전 속도는 통계청 예측보다 훨씬 빨리, 더 길게 연장되어 2050년에는 노인인구의 비중이 42.3%에 이를 것으로 한국보건사회연구원에 의해 새롭게 추산되었는데 이는 통계청이 전망한 38.2%보다 더 높은 수치이며, 경제협력개발기구(OECD)국가 중 노인 비중이 가장 높은 노인 나라가 될 것이다.

또한 유·소년층인구(0~14세)에 대한 노인인구의 비율을 뜻하는 노령화지수는 우리나라의 경우 1970년에 7.2%, 2000년에 34.3%, 2010년에는 67.7%로 증가하였다. 향후 2030년에는 노령화지수가 213.8%로 급격히 증가하여 노인인구가 유·소년층인구보다 2배 이상 많게 될 것으로 예상된다.²⁾

이러한 장수사회는 노년부양비³⁾를 증가시킬 것이다. 통계청 자료⁴⁾에 의하면 2010년 노년부양비는 15.0이며, 이는 생산가능인구 6.6명이 노인 1명을 부양하는 것과 같은 의미이다.

현재의 저 출산이 지속될 경우 2020년에는 생산가능인구 5명이 노인 1명, 2030년에는 생산가능인구 3명이 노인 1명을 부양해야 할 것으로 전망된다. 이러한 연유로 장수가 축복이 아니라 저주라는 말이 언론에서

1) “내 아들이 나의 법을 잊어버리지 말고 네 마음으로 나의 명령을 지키라 그리하면 그것이 네가 장수하여 많은 해를 누리게 하여 평강을 더하게 하리라”(잠언 3:1,2)

2) UN(2009), 통계청(2012)자료

3) 노년부양비 = (65세 이상 인구 / 15~64세 인구) × 100

4) 통계청, 「장래인구추계」, 2012.

기획 기사로 회자되고 있다(조선일보, 2011).

이에 따라 본 연구에서는 장수는 의료 기술의 발달로 가능한 것이지만, 하나님께서 창조하신 보편적인 섭리이므로 이에 대한 문제점을 검토하고, 신약의 천국 비유에 관한 말씀을 통하여 그 방안을 모색하고자 하였다. 그런데 신앙과 학문의 통합적인 관점에서 장수사회에 대한 대책을 분석한 학술적인 선행연구는 매우 부족한 실정이다. 신앙이란 객관화하기 어려운 주관적인 체험이 상존하지만 신앙인은 믿음의 관점에서 현실을 보는 시각이 필요로 된다.

따라서 본고는 그리스도인에게 예견되는 장수는 재앙이 아니라 하나님의 축복임을 밝히고, 장수사회가 맞게 될 리스크들을 2장에서 검토하여, 이에 대한 대응 방안을 3장에서 성경적 관점에서 제시하고 장수사회를 살아갈 그리스도인의 자세를 언급함으로 결론을 맺고자 한다.

II. 장수 리스크

장수 리스크(longevity risk)란 계량적으로는 연금급여액 책정 시 적용되는 예정생존율이 실제생존율보다 낮게 추정됨에 따라 발생하는 위험이다. 다시 말하면 개인이 예상한 은퇴기간[예상수명 기대 값-은퇴연령(60세)]에 대한 예상치 못한 은퇴기간[사망연령-예상수명 기대 값]의 비율을 말한다. 우리나라의 장수 리스크지수는 0.87로 미국(0.37), 일본(0.35), 영국(0.33)에 비해 높은 것으로 조사되었다. 이 값은 사람들의 실제 은퇴기간이 자신이 예상한 것보다 평균 87% 가량 길어질 것을 의미한다. 이는 동일 방식으로 산출한 미국, 일본, 영국과 비교할 때 약 2.5배에 달하는 높은 수치이다. 이처럼 우리나라의 장수리스크가 선진국에 비해 높은 이유는 급속한 평균수명의 증가로 인해 사람들이 미처 예상하지 못했던 은퇴기간의 증가폭이 컸기 때문이다. 고령층일수록 은퇴를 준비할 수 있는 기간이 상대적으로 짧아 장수 리스크가 더욱 심각한 것으로 나타났는데, 이는 세계에서 가장 빨리 수명이 늘어난 국가이지만 반대로 직장을 은퇴하는 시기는 빨라져, 오래 사는 것에 따른 경제적 부담이 급격히 커지고 있는 것으로 해석된다(김미선, 2009).

은퇴 이후의 삶을 결정하는 생활영역을 여가, 일, 가족 및 친구, 주거, 마음의 안정, 재무, 건강 등 7개 항목으로 나누어 은퇴지수를 개발하여 조사한 결과를 보면, 우리나라 국민의 평균점수는 58.3점에 그쳤다. 부문별로는 건강과 가족관계, 주거 등은 약 64점 수준인 반면 일과 재무적인 측면은 각각 51점에 그쳐 다른 분야보다 준비가 덜 된 것으로 나타났다.⁵⁾

다가오는 장수사회에서는 경제적 측면에서 인지할 수 있는 여러 문제점들이 많지만 특히 조기 은퇴로 인한 생산인구의 감소, 노후소득의 부족으로 인한 세대 간 갈등, 가계자산의 레버리지증가에 따른 포트폴리오 변화 등으로 크게 나눌 수 있을 것으로 보인다.

2.1 조기 은퇴

베이버부머 세대라 지칭되는 1955년생부터 1963년생까지의 연령대 728만 명이 2010년부터 은퇴를 시작하게 됨에 따라 사회에 큰 영향을 줄 것으로 보인다.

우리나라는 정년퇴직 제도가 보편화되어 있고 정년도 서구에 비해 매우 짧다. 정부에서는 연령차별 금지법을 통해 기업들이 가능하면 정년을 60세로 정하도록 권고하고 있다. 하지만 노동연구원 조사에 의하면 기업들이 취업 규칙에 상정한 정년연령은 평균 56세에 불과하며, 근로자들의 실제 퇴직 연령은 평균 54.1세로 더 짧게 나타난다. 남성들의 경우 군복무와 대학교육으로 20대 후반이나 30대 초반이 되어야 비로소 일자리를 잡게 되는데, 주된 일자리에서 안정된 소득을 창출할 수 있는 기간이 다른 나라에 비해 너무 짧다. 그러다 보

5) 매일경제, 2012. 3. 29.

니 대부분의 근로자가 정년퇴직 후 은퇴할 때까지 자영업을 하거나 비정규직 등 불안정한 고용 상태에서 근로 후반기를 보내는 것이 현실이다(우재룡, 2012).

평균 은퇴기간과 연금수혜와의 차이를 유발하는 현금흐름 불일치(cash flow mismatching) 기간이 존재한다. 장수사회에서 60세 이전에 조기 퇴직으로 퇴직 나이가 55세, 연금지급기간이 65세부터이면 10년간의 연금수혜기간의 차이로 생활의 어려움이 발생한다.

앞서 고령화문제를 겪고 있는 일본이 최근 정년을 법적으로 연장한 것은 이런 연유에 기인한다고 할 수 있다. 앞으로 일본식 인구 고령화를 막지 못한다면 우리나라도 고령화 부담으로 공공부채(debt)와 재정적자(deficit)가 증가하고 디플레이션(deflation)이 발생하며, 이것이 다시 생산인구 감소 등의 악순환을 불러오는 '3D 경제'의 늪에 빠질 우려가 있다. 생산인구 감소로 고령인구 부담이 늘어나는 문제, 저축 감소, 연금과 의료비 같은 고령화 관련 지출로 인한 정부의 공공지출 증가 등 실로 다양하고 폭넓은 문제들이 고령화와 맞물려 있다. 따라서 조기 은퇴에 대한 일자리 창출 등 다각도의 대책이 필요로 된다.

2.2 노후소득의 부족

수명이 길어질 때 은퇴자들이 은퇴 후 가장 많이 염려하는 부분은 돈 부족(48.4%)이었는데 이는 건강문제(19.7%)보다 2.5배나 높은 수치였다.⁶⁾ 특히 생활여건에 대해서는 현재보다 은퇴 후에 더 악화될 것이라는 응답이 55.5%로 2년 전 조사(37.5%)보다 급증하였다. 또한 은퇴 후 염려하는 부분으로는 자녀의 교육과 결혼(12.7%), 사회적 역할 감소(6.9%), 남는 시간관리(6.6%) 등의 순이었다.

장수가 실제로는 재앙을 초래하는 리스크로 존재한다는 설문조사 결과도 있다. 경제사회인문연구회가 시민과 학생 1,200명을 대상으로 조사한 결과를 보면, 우리나라 사람들은 100세 장수시대에 대해 축복이라는 인식(33.2%)보다는 재앙에 가깝다는 생각(39.6%)을 더 많이 하고 있는 것으로 나타났다(송양민, 2012). 이는 건강하지 못한 삶, 부채의 부담, 생활비 부족, 자녀들과의 불화 등이 요인이 되며, 많은 부분이 경제적 어려움에서 기인한다고 볼 수 있다.

우리나라 은퇴자들의 노후 수입원을 살펴보면 근로·사업소득이 35.4%, 공적·사적연금이 6.7%, 자녀·친척도움이 37.3%, 기타 20.6%로 나타났다. 반면 미국의 경우는 근로·사업소득이 19.8%, 공적·사적연금이 64.8%, 자녀·친척도움이 0.5%, 기타 14.9%로 나타났으며, 일본의 경우는 근로·사업소득이 17.7%, 공적·사적연금이 74.9%, 자녀·친척도움이 2.5%, 기타 4.9%로 조사되었다.

한편 서울지역 직장인들이 노후자금을 마련하는 수입원을 살펴보면 저축과 이자소득이 34.2%로 가장 높았으며, 개인연금 22.7%, 국민연금 17.7%, 부동산 임대료 11.8%, 퇴직금 6.8% 순이었다. 그런데 전체 연령층에서 노후를 위해 미리 준비하고 있지 않다고 응답한 비중은 24.7%나 되어 대책 마련이 시급한 현실이다(대한상공회의소, 2010).

65세 이상 고령자의 국민연금, 공무원연금 등의 공적연금수급률은 2005년에는 16.1%에 불과하였으나 2010년에는 총 160만 6천명으로 65세 이상 총 인구의 30.0%를 차지하는 등 공적연금이 꾸준히 증가하는 추세에 있긴 하지만 70%는 공적연금의 수혜를 받지 못하고 있으며, 실제로 노후자금 중 국민연금지급액이 차지하는 비율은 10%로 선진국 평균(20~25%)을 크게 하회하고 있다.

은퇴 전 소득대비 은퇴 후 각종 연금소득비율을 나타내는 소득대체율은 우리나라가 56%로 미국의 78.8%에 비해 크게 낮은 실정이다. 은퇴자들의 대부분은 국민연금에 의지하고 있는 반면 국민연금의 노후대비 충분성은 점점 더 낮아지고 있다. 월 소득 200만 원 정도인 사람이 은퇴 후에는 생활비로 130만 원 정도는 있어야

6) 여론조사기관 트렌트모니터에서 2010년 45~53세 근로소득자 620명을 대상으로 실시한 설문조사

하는데, 국민연금수령액은 45만원 수준이고 각종 연금으로도 112만 원밖에 충당이 안 된다는 것이다. 이는 퇴직연금과 개인연금이 적절한 역할을 하지 못 하는 것으로 예상되기 때문이다. 무엇보다도 우려되는 부분은 2060년쯤이면 국민연금재원이 고갈될 것으로 보여 노후소득 보장 장치로서의 기능도 불완전하다고 볼 수 있다.

또한 우리나라가 세계 주요 20개국 가운데 노인 빈곤층 비율이 가장 높을 것으로 전망되고 있다. 앞으로 재정지출을 더욱 늘거나 자녀들의 경제적 부담이 가중될 때 세대 간의 갈등이 나타날 가능성이 있다. 장수사회에서 연금은 노후생활비의 기능을 넘어 가족관계 유지 기능까지 담당하면서 미래의 사회 안전망 역할을 하는 중요한 수단이 된다.

따라서 선진국 중에서도 성공적인 호주의 연금제도를 배울 필요가 있다. 조세를 기반으로 조성되는 사회부조 방식의 연금인 노령연금에 더하여, 기업에게 가입이 의무화 되어 있는 퇴직연금인 보증형 퇴직연금, 그리고 세계 혜택 등을 통한 자발적 저축인 개인연금 등의 3중 구조로 가져가고 있다는 것은 우리에게 시사하는 바가 크다(연강흠, 2012). 그러므로 국민연금, 퇴직연금, 개인연금 등 다중 연금체계의 구축을 위한 세제혜택, 재정전전성의 감독 등 연금지원 정책을 펼칠 필요가 있다.

2.3 레버리지의 증가

우리나라의 가계는 자산의 76.8%(2011년 기준)를 실물자산으로 보유하고 있다. 특히 부동산 비중은 73.6%에 달한다. 이는 대부분의 OECD 국가들 가계의 실물자산 비중이 60%대 이하인 것에 비견된다. 우리나라는 부동산 선호 현상으로 인해 미국과 달리 가계자산 규모가 커질수록 실물자산 비중이 커지는 경향을 보인다.

소득 구간별로도 부동산 선호 현상은 크게 달라지지 않는다. 또한 고령층이 되어 실물자산 비중이 줄어드는 미국이나 일본의 가계와는 달리 우리나라 가계는 오히려 고령층 가구에서 실물자산 비중이 가장 높다. 이는 자녀교육 및 출가 부담 등으로 이미 50대 후반부터 금융자산을 많이 사용해버린 영향이 크다. 근로소득도 변변치 않은 고령층의 부동산에 편중된 자산구조는 유동성이 취약하다는 문제를 가지고 있다. 부동산 가격이 하락하면 위험에 무방비로 노출될 수밖에 없다. 실업 및 의료비 증가 등에 대한 노출도가 큰 노년층 가구의 주택 매물이 늘어날 경우 주택 가격의 하락을 부추길 수도 있다(이창선, 2012). 최근 대출을 받아 집 장만을 했지만 집값이 떨어지면서 대출 이자 상환 때문에 궁핍하게 사는 사람들을 일컫는 하우스 푸어(house poor)라는 신조어가 등장하였다. 이는 거주하고 있는 주택 하나가 자산의 대부분을 차지하는 것으로 고령화시대에 시사하는 바가 크다.

한국은행 통계자료에 따르면 개인금융부채는 2007년 744조 원 수준에서 2008년 802.3조 원, 2009년 854.8조 원, 2010년 937.3조 원으로, 금융위기 이전인 2008년 말 대비 16.8%가 증가하였는데 현재 속도로 증가할 경우 멀지 않아 가계부채는 1,000조 원에 이르게 될 것이다. 가계부채의 규모는 1999년부터 2010년까지 연평균 13.0%씩 늘어 경제성장률 7.3%를 크게 웃돌았다. 특히 외환위기 이후 1999~2002년의 경기회복기에는 연평균 24.3%씩 증가하였고, 2005~2006년 주택시장 호황 때에는 연평균 10.7%씩 늘었다.

우리나라의 가계부채는 규모뿐만 아니라 증가 속도와 구조에 더 큰 문제가 있다. 2000년에 0.5배였던 우리나라의 GDP대비 가계부채는 2010년 0.8배로 10년 사이에 두 배 가까이 증가했다. 이는 OECD국가 평균인 0.69배를 상회하는 높은 수준이다. 소득이 낮고 나이가 많을수록 부동산의 비율이 높고 빚을 갚을 능력이 떨어진다. 가구주가 60대 이상인 가구의 부동산 보유 비율은 85.6%인데 비해 처분가능소득에 대한 총부채비율은 3.47배로 30대의 부채비율 1.69배, 40대 1.97배, 50대 2.39배에 비해 크게 웃돌았다. 이는 은퇴 이후 수입이 줄기 때문에 빚을 내기 시작한 것으로 풀이된다.

가계자산의 부동산 편중과 가계부채의 증가로 레버리지가 증가하였다. 특히 부동산 담보 일시상환대출로 창업한 베이비부머 세대의 자영업 실패에서 오는 부담이 큰 몫을 하고 있다. 고도 성장기에는 레버리지로 이익확대 효과가 있으나 성장이 정체될 때 이러한 레버리지는 자산손실, 금융비용 등의 기회비용을 발생케 한다.

우리보다 먼저 장수사회를 맞고 있는 유럽과 일본의 과도한 부채는 생산가능인구의 감소와 부동산 가격의 하락과 맞물려 장기간 재정위기를 초래하고 있다. 이러한 전철을 밟지 않기 위해서라도 디레버리징(deleveraging)이 필요로 된다. 고령화가 진행되는 초기에는 은퇴 이후를 대비한 저축이 증가할 수 있으나, 장기적으로 노인인구의 비율이 증가함에 따라 축적된 자산을 소비하는 비중이 늘어날 것이므로 저축률이 감소할 것이다. 노동인구의 감소와 더불어 저축의 감소는 투자기회의 감소를 가져와 투자율도 하락할 것으로 예상된다. 물론 고령화가 주식가격의 장기적인 움직임에 별다른 영향을 미치지 않을 것⁷⁾이라는 주장과 오히려 크게 영향을 미칠 것⁸⁾이라는 상반된 주장이 있다. 또한 고령화로 인해 주택 가격이 하락할 것이라고 예상하고 있는 견해도 있다(조지 매그너스키, 2010). 이러한 상반된 의견을 참고로 하여 최소한의 자산과 부채를 동시에 관리하는 통합적인 사고가 필요로 된다.

III. 성경적 대응

장수는 우리가 지금까지 겪어보지 못한 사회현상이다. 앞에서 언급된 장수 리스크들은 조기 은퇴로 인한 일자리 문제와 노후 빈곤을 대비한 재산관리 등으로 정리된다. 이러한 장수사회의 리스크는 개인단위의 비체계적 위험과 시장단위의 체계적위험, 그리고 시장이 존재하지 않아 생기는 비시장위험 등을 포함하고 있다. 이를 헷지할 수 있는 방안을 성경의 천국 비유를 통하여 모색하고자 한다. 성경은 천국 비유를 통해 깊은 영적인 실체를 나타내곤 하는 뜻이 있지만, 현실적으로는 그러한 세상 즉 천국이 주는 상태가 구체적으로 임하길 바라고 있다. 성경에는 천국 비유에 관한 말씀이 많은데, 여기서는 포도원 품꾼의 비유(마태20:1-16), 달란트 비유(마태25:14-30), 부자와 거지 나사로의 비유(누가16:20-25) 등을 통하여 우리가 직면하는 문제를 파악하고 해결해보고자 한다.

첫째, 포도원 품꾼의 비유를 통한 구원에 대한 시간의 역전 현상을 인식하고 은혜로 일하는 시간을 늘리기 위한 방안이 필요시 된다.

둘째, 달란트 비유에서의 시사점으로는 위험을 무조건 회피하고자 하는 데에서 리스크를 어느 정도 감당하는 신실한 종의 자세를 배워야 한다는 것이다. 이를 위해 리스크를 어느 정도 부담하고 성장프리미엄의 창출을 위한 포트폴리오 리밸런싱(portfolio rebalancing)이 요구된다고 하겠다.

셋째, 부자와 거지 나사로의 비유에서 보듯이 세상과 천국의 가치의 역전을 이해하고 말씀을 믿는 영성생활을 위하여 자산과 부채관리(asset and liability management)로 생존전략을 수립하는 것이 요망된다.

천국은 시간에 대하여, 리스크에 대한 태도에서, 부자와 가난한 자 사이에서 가치의 역전이 이루어지는 나라이다. 이 나라는 과거의 업적이 중시되고, 리스크를 최소화하고, 보이는 것이 전부라고 생각하는 세상과 근본적인 차이를 보여준다. 따라서 신앙인의 삶은 장수 리스크라는 제약조건 가운데서 믿음생활을 할 수 있는 현금흐름을 창출하는 것이다. 이에 대한 구체적인 내용을 성경말씀을 통하여 살펴보고자 한다.

7) 장수사회가 주식가격의 장기적 움직임에 별다른 영향을 미치지 않을 것이라고 주장하는 대표적인 인물은 하버드 대학교의 제임스 포터바(James Poterba)이다.

8) 존 기에너코플리스(John Geanakoplos)와 마이클 맥길(Michael Magil)은 주식가격이 인구변화에 의해 크게 영향을 받을 것이라고 주장하였다.

3.1 시간의 역전

3.1.1 포도원 품꾼의 비유

포도원 품꾼의 비유에서 시사하고 있는 천국은 나중에 되는 자가 먼저 되고, 먼저 되는 자가 나중에 되는 시간의 역전 현상이 일어나는 곳이다. "천국은 마치 품꾼들을 얻어 포도원에 들여보내려고 이른 아침에 나간 집 주인과 같으니"라고 시작되는 데 여기서 천국은 사공간의 이동보다는 어떤 상태를 표현하고 있다고 할 수 있다.

마태20: 1~7절에서는 고용을, 8~16절은 임금지불을 다루고 있다. 주인은 품꾼들을 고용하려고 노동시장에 나가서 하루에 한 데나리온씩 지급하기로 약속하고 그들을 포도원에 들여보냈다. 또 주인은 3시, 6시, 9시, 그리고 11시에도 노동시장에 나가서 놓고 있는 품꾼들을 또 고용하였다. 이 주인은 마치 포도원에서 일을 시키기 위해 고용하는 것이 아니라, 임금을 지불하기 위해 고용을 하는 사회적 기업가처럼 보인다. 왜냐하면 사회적 기업이 일반 기업과 다른 점을 설명하기 위해 '전통적인 기업은 빵을 팔기 위해 고용하지만, 사회적 기업은 고용하기 위해 빵을 판다는 말을 하기 때문이다. 그런데 비유 속의 포도원 주인은 고용을 계속하고 있음에도 불구하고 노동시장에는 여전히 일자리를 찾지 못하고 놓고 있는 사람이 존재한다. 이것은 글로벌 경제위기로 인하여 실업자가 엄청나게 많은 우리나라를 비롯한 세계 각국의 경제 현실을 잘 묘사하고 있다고 한다(박정운·권영철, 2010).

이 비유에서 일자리를 주고자 하는 주인의 마음은 천국의 한 단면을 보여 주고 있다. 일은 월급을 받기 위해 하는 일 이상의 의미를 지닐 수 있다. 대부분의 경우 직업은 우리 주변의 공동체나 세계에 대해 더 깊은 차원에서 헌신할 수 있는 기회를 제공한다. 일은 은혜의 세계에 속한다. 자선사업과 봉사에 힘쓰는 기업도 있고, 사회에 대한 기여와 헌신을 핵심가치로 강조하는 기업도 있다(짐 윌리스, 2011).

성경에는 "누구든지 일하기 싫거든 먹지도 말게 하라"(살후3:10). "게으른 자여 개미에게 가서 그가 하는 것을 보고 지혜를 얻으라"(잠언6:6)고 교훈하고 있다.

3.1.2 정년 연장과 일자리 창출

포도원 품꾼의 비유에서 주인이 품꾼에게 일감을 주는 것은 하나님의 인생에 대한 마음이다. 따라서 일자리 창출과 노동의 선한 영향력은 매우 중요하다. 일자리 창출은 노후소득의 부족과 생산인구의 감소를 방지하는 역할을 한다고 할 수 있다. 생산에 참가하는 시간이 길어질수록 경제적 어려움이 감소한다. 일을 통한 소득은 소비를 줄이고 최소 생계비를 벌 수 있는 좋은 방법이다. 따라서 가급적 정년 연장의 문화를 통해 은퇴시기를 늦추어 일하는 것이 노동의 중요성을 인식하는 것이다.

앞서 보았던 포도원 품꾼의 비유에서 제일 마지막으로 고용된 사람의 경우를 생각해 보면, 벌써 하루해가 저물어 가고 있는 오후, 한 시간 밖에 남지 않은 시간에 고용된다는 것은 상식적으로 생각하면 전혀 불가능했다. 그런데도 이들은 포기하지 않고 설사 오늘 고용되지 않더라도 내일 선약이라도 얻을까하는 마음에서 시장을 서성거리고 있었을 것이다. 어떠한 악 조건에서도 그들은 포기하지 않았기 때문에 마침내 일할 기회를 갖게 되었고, 그리고 한 시간 밖에 일하지 않았음에도 불구하고 하루 종일 일한 품삯인 한 데나리온을 받을 수 있었다(최갑중, 2010). 제 11시라는 맨 나중에 온 품꾼에게 먼저 품삯을 주면서 제일 먼저 온 품꾼보다 더 존중한 주인을 하나님의 상징으로 볼 수가 있다. 이는 천국에 들어갈 순서가 바뀔 수 있다는 뜻이다.

하나님만이 만물의 궁극적인 주인이므로 선하게 마음대로 사용할 수 있기 때문에 우리 인간의 공적 주장은

용납되지 않는다. 주어진 일 자체가 하나님의 선물이요, 포상이 포함되어 있다. 품꾼은 봉사를 통해 아버지 같은 하나님에게 가까이 갈 수 있고 하나님의 돌보심을 느끼게 된다. 하나님을 위한 일 자체가 행복한 봉사이다(나학진, 2010).

그리고 일은 결과적으로 국민연금과 퇴직연금을 수혜 받을 수 있도록 한다. 자영업 창업자 중에 80%가 실패를 하며, 창업과 폐업을 반복하는 중 가계부채를 악화시키고 있는 현실에서 은퇴자들에게 공익을 우선시하는 사회적 기업에 참여하는 방안을 모색할 필요가 있다. 보건의료·사회복지교육·재활용·환경 분야, 주차단속 인턴제도 실시 등 공익형 일자리를 다양하게 창출하여 재취업의 기회를 제공하는 방안이 절실하게 요구된다.

따라서 정부의 노인복지정책도 일자리를 통한 소득의 확충으로 모아져야 한다. 고용노동부에서 추진하고 있는 정년 연장·재고용·근로시간 단축형 등은 사기업의 동의를 얻어 추진하는 것으로 동의하지 않을 경우 실효성을 얻기가 어렵다. 통계청 조사에 나타난 은퇴자들의 일자리 선택기준이 임금 수준에서 일의 양과 시간의 비중으로 옮겨가고 있다는 점은 이를 시사한다.

자녀와의 가족관계 만족도는 일하는 고령자의 68.2%가 만족을 느끼는데 이는 비취업 고령자(61.1%)보다 만족도가 7.1%p 높은 것으로 나타났다. 일하는 고령자는 52.3%가 '노후준비가 되어 있다'고 응답하였으며, 이는 비취업 고령자의 경우(34.0%)보다 18.3%p 더 높은 것으로 나타났다(통계청, 2012). 이는 노인이 일과 연금을 통해 자립하는 국가에서 세대 간의 연대가 강하다는 해외 사례와 유사한 것으로 판단된다(Edward Whitehouse, 2011).

3.2 리스크의 역전

3.2.1 달란트 비유

마태 25장 14~30절의 달란트 비유는 "또 어떤 사람이 타국에 갈 제 그 종들을 불러 자기 소유를 맡김과 같으니 각각 그 재능대로 하나에게는 금 다섯 달란트를, 하나에게는 두 달란트를, 하나에게는 한 달란트를 주고 떠났더니--" 라고 시작된다. 재산을 위임하는 주인과 이에 반응하는 종에서 천국의 한 면을 엿보게 한다. 달란트 비유에서 시사하고 있는 바는 "있는 자는 더 받을 것이요, 없는 자는 있는 것까지 빼앗기리라"(마 25:29)는 말씀을 통해 감내할 수 있는 위험 수준에 맞게 성장 프리미엄에 참여하는 것이 바람직하다는 것이다. 이 비유는 하나님나라에서는 리스크를 감당하는 일이 자연스럽다는 것을 보여주고 있다. 즉 위험을 부담하고 신실한 자세로 일을 하는 사람이 성과를 내는 것이 천국의 한 모습이다.

달란트 비유에서는 이윤에 대해 매우 긍정적인 입장을 보이고 있다. 즉 주인은 이윤을 창출한 두 종은 칭찬하였으나, 이윤을 창출하지 못한 종은 저주하고 있다. 심지어 땅에 숨겨두었던 종의 한 달란트마저도 빼앗아, 다섯 달란트로 열 달란트를 만든 종에게 주라고 지시한다.

이윤은 자본주의 경제체제를 움직이는 신호등이라 할 수 있다. 이윤은 생산요소의 고용수준과 사용처간 배분에도 영향을 미치며, 자원의 효율적인 배분을 가능케 한다. 사회가 확장을 원하고 있는 산업에서는 이윤이 발생하고, 다시 이윤은 생산설비 확장의 재원이 된다. 반대로 손실이 발생하는 산업은 축소되어야 한다는 신호가 된다. 따라서 달란트 비유에 담겨있는 가치체계, 즉 이윤에 대해 긍정적인 관점은 현대 자본주의 경제체제를 지지하는 뿌리가 된다고도 할 수 있다. 이들이 창출한 이윤은 한 달란트를 안전한 땅속에 묻어둔 것과는 달리 위험을 무릅쓰고 사업에 착수하여 기업경영을 수행한 데 따른 대가이다(성태경·성기정, 2010). 이 비유는 부익부 빈익빈 현상은 결과의 문제가 아니라 일의 태도의 문제임을 보여준다. 사회양극화 현상은 현금을 사용하여 부자와 가난한 자를 평균케 하는 교회의 역할을 통해 해소하는 것이 성경적인 접근방법이라고 할 수 있

는데, 이러한 원리는 고린도후서 8장 14절에 근거하고 있다.⁹⁾

3.2.2 포트폴리오 리밸런싱

달란트 비유의 본문이 재능 등을 의미하고 물질 개념만을 뜻하는 것이 아니지만, 종의 신실한 자세에서 예수님은 가치의 성장을 바람직한 것으로 말씀하신다. 나이가 들면 위험회피가 합리적이다. 그러나 감내할 수 있는 위험수준에 대한 수익의 추구는 가능한 것으로 보인다. 따라서 나이가 든다고 굳이 위험회피보다는 적절한 수익을 추구할 필요가 있다.

우리나라는 금융자산의 비중이 23.2%(2011년 기준)에 불과한데, 이는 금융자산 비중이 65%인 미국, 일본(58.7%), 영국(45.2%)에 비해 현저히 낮은 수치이다. 또한 우리나라는 금융자산 중 현금과 예금이 차지하는 비중이 46%(2010년 2분기 기준)인데 비해, 미국의 경우 금융자산에서 현금과 예금이 차지하는 비중은 14.7%에 불과하고 채권, 주식, 펀드 등 금융투자상품에 투자한 돈이 52%로 고위험·고수익의 적극적인 투자성향을 보이고 있다. 영국의 경우는 선진화된 사회보장제도와 노후를 대비한 가계의 자산운용 성향을 반영하여 보험·연금 비중이 금융자산의 54.4%에 달한다(금융투자협회, 2010).

우리나라는 대부분 원리금 보장상품 위주로 투자되고 있으므로 길어지는 은퇴기간에 대비하여 포트폴리오 리밸런싱이 요구된다.

첫째, 인플레이션 상승에 따른 위험을 제거할 수 있는 금융상품에 관심을 제고한다.

인플레이션 연계채권이란 채권의 원금과 이자가 물가지수에 따라 조정되어 물가상승이 일어나는 만큼 수익률을 높여주는 채권으로, 인플레이션이 일어날 때 실질금리가 떨어지면서 채권수익률이 떨어지는 위험을 완화시키기 위한 구조로 만든 채권이다. 투자자에게 인플레이션이 가져오는 가장 큰 부담은 물가 인상에 따른 실질구매력 혹은 보유자산의 실질가치 하락인데 이를 활용하면 위험을 감소시킬 수 있다.

둘째, 위험분산투자 차원에서 해외채권의 비중을 제고한다.

최근 주식시장 상승에 대한 부담 및 인플레이션 우려로 투자자들의 해외시장에 대한 관심이 높아지고 있다. 브라질, 러시아, 인도 등 브릭스(BRICs)국가는 우리나라에 비해 높은 기준금리를 유지하고 있다. 높은 금리수준은 그 자체로 환변동에 대한 일종의 버퍼역할을 해줄 수 있으며 또한 높은 수익률을 추구하는 외국계 투자자금을 유인하는 효과가 있어 통화가 강세로 갈 수 있는 여지가 많다.

셋째, 비용이 저렴한 적립식 인덱스펀드의 비중을 제고한다.

인덱스펀드투자는 자문수수료 및 거래비용이 적극적 투자전략의 30~40% 수준으로 저렴하다. 인덱스펀드투자는 매입단가평균(Cost Averaging)의 이점이 있는 적립식으로 할 필요가 있다. 적립식투자는 변동성 있는 주식시장에서 매월 일정금액이 투자되므로 투자 시기나 금액이 분산된다. 그리고 상장지수펀드도 비용이 상대적으로 저렴하다. KODEX200은 코스피에 상장된 200개 기업의 주가를 단순 추종하는 상장지수인덱스펀드인데, 1년 수수료가 0.35%로 기타 펀드에 비해 수수료가 낮다. 시중에 판매되고 있는 펀드 중에서 1년 수수료가 가장 높은 것은 2.84%인데 만약 거치식으로 20년간 장기보유 할 경우 수수료만으로도 원금의 56.8%가 된다.

넷째, 자본시장을 정화하는 사회책임투자펀드에 기독교인들은 관심을 제고할 필요가 있다. 이러한 펀드는 개인연금을 통한 세제혜택과 윤리적 투자로 청지기 정신을 실현 시킬 수 있다. 이러한 포트폴리오의 변화는 개인연금을 통해서도 구체화 할 수 있다.

다섯째, 실제적인 고령화 대응상품의 개발이 필요하다.

9) "이제 너희의 넉넉한 것으로 그들의 부족한 것을 보충함은 후에 그들의 넉넉한 것으로 너희의 부족한 것을 보충하여 균등하게 하려 함이니"(고린도후서 8:14)

현재 자본시장법에 근거하여 퇴직연금에서의 보험상품 선택 편입은 가능한 것으로 되어 있어 투자위험관리를 위한 금융투자상품, 사망위험관리를 위한 보험상품, 장수위험관리를 위한 연금상품 등이 결합된 은퇴소득배분상품의 개발이 필요하다. 특히 국민경제 측면에서는 장수위험을 헷지할 수 있는 수단이 필요하다. 해당 인구의 생존율이 증가하거나 사망률이 감소하면 이자 및 원금이 증가하는 구조를 지닌 장수채권은 연금지급기관에게 장수위험을 헷지할 수 있는 유용한 수단이다. 또한 장수스왑은 장수위험을 거래하는 과정에서 원금이 고정되는 금융부담이나 거래비용을 절감하기 위한 목적으로 등장한 파생상품으로, 연금지급기관은 스왑 상대방에게 사전에 정해진 연금지급기대액을 고정적으로 지불하는 대신 스왑 상대방으로부터 실제 지급되는 연금지급액을 수취하는 방식으로 현금흐름을 상호 교환하는 금융수단이다. 그리고 퇴직 후에 자본시장을 활용하여 일정한 소득을 받을 수 있는 인출용펀드나 생애주기별 필요자금을 준비할 수 있도록 라이프 사이클(life cycle)펀드의 개발을 서둘러야 할 필요가 있다. 이는 세대 간의 경제적 갈등을 사전에 완화시킬 수 있는 제도이기 때문이다.

3.3 가치의 역전

3.3.1 부자와 거지 나사로의 비유

누가복음 16장 19절을 보면 "부자가 자색 옷과 고운 베옷을 입고 날마다 호화스럽게 즐기더라"라고 언급되어 있는데, 베옷은 속옷이고 자색 옷은 겉옷이다. 반면 나사로는 대문 앞에 버려진 채 부자의 상에서 떨어지는 것으로 배를 채우려 했다고 20~21절에 언급되어 있다. 부자와 거지 나사로의 이야기에서 보듯이 천국에서는 오히려 가치의 역전 현상이 일어난다. 부자는 세상에서 즐기고 나사로는 오히려 궁핍하였지만, 천국에서는 서로의 입장이 달라진다. 일과 성장을 통한 필요보다는 하나님과의 관계가 더욱 중요시 된다는 의미가 내포되어 있다. 풍부한 소유는 영적인 책임과 맞물려 있다. 부는 선한 일이다. 그러나 영원한 관점에서 소유할 수 없는 것을 버리는 것은 결코 어리석지 않다¹⁰⁾. 부자나 가난한 자 누구든지 영원한 관점에서 하나님의 구원이 먼저이다. 이 두 사람은 죽은 후에 심판을 받고 천사들에게 받들려 나사로는 천당으로 갔고 부자는 지옥으로 갔다. 여기서 천당과 지옥은 지리적인 장소의 뜻보다도, 하나님과 함께 할 수 있는 상태와 하나님으로부터 완전히 단절되는 상태로 이해되어야 할 것이다(나학진, 2011). 부자가 심판받은 이유는 부자이기 때문이 아니라 한계상황에 처해 있는 이웃에 대한 무관심과 냉대에 있다. 부자라고 무조건 나쁜 것은 아니다. 문제는 재물을 어떻게 사용하느냐가 중요한데, 문 앞에 있는 거지를 외면한 것이 잘못이다. 부자는 의무가 수반되기 때문이다. 부는 하나님만이 주실 수 있는 진정한 안전을 물질로 대체하여, 인간의 관심을 하나님으로부터 물질로 돌리게 하는 영적 옳무가 될 수도 있다.

나사로의 가난은 영적으로 가난한 자가 아니라, 단지 그의 물질적신체적 상태를 묘사하는 데 한정하고 있음을 주목하여야 한다(강인한, 1999). 부자로서의 우리는 이웃에 대한 의무와 가난한 자로서의 우리는 가치의 역전을 받아들이고, 성경 말씀대로¹¹⁾ 희망을 갖고 삶을 살아가는 생존전략이 필요하다. 하나님을 모든 소유의 주인으로 고백하고 하나님을 최우선적 가치로 인정하며 하나님의 나라를 위해 재산을 기꺼이 헌신하는 증거로서 재산을 포기하는 삶이 또한 이러한 모델이 될 수 있다.

10) "내가 궁핍하므로 말하는 것이 아니라 어떠한 형편에든지 내가 자족하기를 배웠노니 내가 비천에 처할 줄도 알고 풍부에 처할 줄도 알아 모든 일에 배부르며 배고픔과 풍부와 궁핍에도 일체의 비결을 배웠노라"(빌립보서 4:11~13)

11) "이르되 모세와 선지자들에게 듣지 아니하면 비록 죽은 자 가운데서 살아나는 자가 있을지라도 권함을 받지 아니하리라 하였다 하시니라"(누가복음 16:31)

3.3.2 자산부채 종합관리

세상의 구조적인 문제로 또는 영적인 사역을 위하여 가난을 택한 사람에게는 영원한 관점에서 최소한의 생활로 내세를 준비하는 삶이 대안으로 제시될 수 있다. 재물의 낭비, 집착, 축적 보다는 오히려 영적가치를 위해 재산을 포기하는 것, 이는 개인윤리보다는 사회윤리적인 차원에서 공동체를 위해 가능할 것으로 보인다. 사람들이 하나님께서 맡기신 자원과 재능의 청지기 사명을 갖고 있다면, 기본적인 욕구를 충족시키는 데 필수적인 것 이상의 생산물을 소비할 권리를 갖고 있지 않다는 관점에서, 부유한 자는 나눔에 대한 성경적 원리를 삶에 적용할 수 있으리라 본다. 따라서 자산 범위 내에서 부채를 관리하고 또한 경제적으로 정함이 없는 자산²⁾가치를 평가할 때 현금흐름을 획득하는 것을 최우선적인 원칙으로 할 때 유동성 위기를 극복 할 수 있을 것이다.

성경은 보증³⁾이나 과도한 부채에 대한 언급을 하고 있다. 장기적인 목표를 이루는 데 도움이 되어야 할 부채가 이자를 지불 하는 것 외에는 다른 목표가 없는 경우에는 집이 사람을 섬기는 것이 아니라, 사람이 집을 섬기는 모양이 되어 구조 조정이 절실히 요구된다. 따라서 유동성이 부족하여 생존이 어려운 경우에는 부동산을 유동화 하여 주택연금을 활용하는 것이 바람직하다. 주택연금제도는 소유하고 있는 주택을 담보로 주택금융공사가 주택연금에 대한 공적 보증을 대행하여, 금융기관으로부터 노후생활자금을 매달 연금처럼 지급 받는 역모기지제도이다. 또한 퇴직일시금의 연금화가 필요시 된다. 이는 퇴직시점과 국민연금의 수급 개시기간 동안의 전환기를 보장해 줄 수 있는 보충적 소득원이 필요하기 때문인데, 퇴직연금이 가교연금(Bridge Pension)으로서의 역할을 할 수 있을 것이다.

우리나라의 가계부채는 주로 금융기관의 대출금이므로 금리에 대한 민감도인 듀레이션이 짧은 반면, 가계자산은 대부분 부동산에 투자되고 있으므로 부채에 비해 자산듀레이션이 상대적으로 길다. 따라서 자산은 이자를 변동에 보다 민감하다. 그러므로 이자율이 상승하는 시기에는 자산가치가 부채의 가치에 비해 더욱 크게 하락함으로써 순자산가치가 감소하게 된다. 듀레이션 갭이 차이가 나는 경우 가계재무의 순자산이 시장금리의 변동에 따라 크게 변하게 된다. 따라서 듀레이션 미스매치(duration mismatch)를 줄일수록 순자산 또는 순부채의 변동 폭을 줄일 수 있게 된다.

IV. 결론

성경은 우리에게 천국을 보여준다. 지금은 부분적이지만 미래에는 온전한 모습으로 성도들에게 나타날 것이다. 예수님은 비유를 통하여 천국의 실체를 당시의 언어로 표현하셨다.

그리스도를 통하여 맛보는 천국의 경험으로 장수사회의 주된 리스크인 경제적인 문제를 어떻게 관리할 것인가? 하는 질문에서 부터 본 논문은 시작되었다. 다원화된 사회에서 이러한 문제는 융합적이고 학제적인 관점에서의 접근이 요구된다.

성경은 나이 들을 재앙으로 보지 않는다. 오히려 이사야서와 잠언 등에서는 축복으로 본다. 나이가 든다는 것은 한계효용 면에서 은혜가 체증되고, 리스크를 합리적으로 관리하게 될 때이며, 영성으로 물질을 관리하는 성육신의 원리가 효과적으로 적용되는 시점이다. 따라서 우리가 겪어보지 못한 새로운 현상인 장수사회를 천국모형을 통하여 관리하는 지혜가 필요하다.

12) "내가 이 세대에서 부한 자들을 명하여 마음을 높이지 말고 정함이 없는 재물에 소망을 두지 말고 오직 우리에게 모든 것을 후히 주사 누리게 하시는 하나님께 두며"(디모데전서 6:17)

13) "내 아들이 네가 만일 이웃을 위하여 담보하며 타인을 위하여 보증하였으면"(잠언6:1)

천국은 포도원 품꾼, 달란트, 부자와 거지 나사로의 비유에서 보듯이 시간, 리스크, 가치의 역전 현상이 일어나는 나라이다. 시간의 역전은 사랑에 근거한 은혜로, 리스크의 역전은 주님에 대한 신실한 믿음으로, 가치의 역전은 하나님과의 관계인 소망으로 가능하다.

현실의 삶에서 발생하는 장수 리스크는 조기 은퇴로 인한 노후소득의 부족과 부동산을 담보로 대출받은 가계부채로 인한 것이다. 이러한 문제를 해결하기 위해서는 정년 연장과 공익형 일자리 창출을 위한 정책적인 배려가 요망된다. 그리고 다양한 금융투자상품의 결합을 통한 포트폴리오의 재조정이 필요시 되며, 영원한 시각에서 자산부채관리를 하는 통합적인 방법이 요구된다. 이를 위해 최소한의 임금과 퇴직연금 수혜를 위해 일하는 기간의 연장이 필요로 되며, 개인연금을 통한 리스크를 향유하고 성장프리미엄에 참여토록 하며, 국민연금으로 최소한의 현금흐름이 창출하도록 하는 사회적인 시스템의 구축이 절실히 요구된다.

참 고 문 헌

- 김미선 외 2인, 장수 리스크의 산정과 국제비교, 미래에셋퇴직연금연구소, 스페셜 레포트 2 (2009).
 금융투자협회, 주요국 가계금융자산 비교, 2010.
 금융투자협회, 호주 퇴직연금의 성공신화, 2010.3.
 금융투자협회, 100세 시대 도래와 자본시장의 역할, 2011.9.
 강인한, “부자들을 위한 복음”, 백석대학교, 진리논단, 4, (1999), 147-148.
 권세훈, 장정모, 고령화시대 장수채권 도입방안, 자본시장연구원, KCMF issue paper 11(3), 2011.
 나학진, “하나님 은혜와 포도원의 품꾼”, 영락교회 만남지, 9, (2010), 20-23.
 나학진, “부자와 나사로”, 영락교회 만남지, 2, (2011), 22-24.
 대한민국정부, 제2차 저출산고령사회기본계획, 새로마지 플랜 2015, 2011.
 박정운 · 권영철, “전통적 기업과 사회적 기업의 연계전략에 대한 탐색적 연구”, 로고스경영연구, 8(1), (2010. 4), 1-22.
 연강홍, “고령화 사회해결사”, 사적연금, 월간 하나금융 257호(2012. 1), 1-7.
 오영희, 저출산 고령사회 대응 국민인식 연구, 한국사회보건연구원, 2011.
 이창선, “가계자산 포트폴리오”, LG Business Insight, (2012. 2), 1-13.
 정경희 외 3인, 선진국의 고령화 대응정책 동향, 한국사회보건연구원, 2011.
 성태경 · 성기정, “경제학적 관점에서 본 성서 속의 달란트 비유”, 로고스경영연구, 8(1), (2010. 4), 23-38.
 송양민, “인구고령화 시대의 노후준비와 금융의 역할”, 하나금융포커스 2(2), (2012), 2-3.
 우재룡, “행복한 은퇴설계”, 중앙일보, 2012. 4. 17.
 조선일보, “100세 쇼크 축복인가 재앙인가”, 2011. 1. 3.
 조지 매그너스, 고령화 시대의 경제학, 부키, 2010.
 짐 윌리스, 가치란 무엇인가, Ivp, 2011.
 최갑중, “포도원 품꾼들의 이야기”, 백석춘추, 백석정신아카데미, (2010), 140-149.
 통계청, 인구 가구구조변화와 인구특성변화, 2012.
 Baker, D., DeLong, J.B., and P.R. Krugman, “Asset Returns and Economic Growth”,
 Brookings Papers on Economic Activity, (2005).
 Benartzi, S., and Thaler, R., “Heuristics and Biases in Retirement Savings Behavior”, Journal of Economic Perspectives, (2007).
 Douglas Schindewolf, “Asset Allocation: Adjusting Our Recommendations”, Citi Group Consulting Group, (2002).
 Edward Whitehouse, “The Road to an Older Future”, Global Symposium on the Capital
 Market for the Centenarian Generation, (2011), 36-45.

문화예술회관 운영사례를 통한 교회의 사회적 역할에 대한 고찰

노명호 (호서대학교 경영학과 강사), 김동환 (호서대학교 경영학과 교수)

I. 서론

근래에 한국 교회의 위상이 크게 약화되었으며 많은 사람들이 교회를 부정적으로 인식하고 있다. 교회에서 하나님의 기준은 물론 세상의 눈으로 바라볼 때에도 바르지 못한 일들이 벌어지고 있기 때문이며, 특히 대중의 주목을 받기 쉬운 대형 교회에서 사건, 사고가 발생되기 때문이다.

‘우리는 하나님의 성전’(고전 3:16)이다. 또, 마태복음 18장 20절의 말씀에서 두 세 사람이 주님의 이름으로 모인 곳에 함께 계신다고 하셨다. 그러므로 한국의 많은 교회에도 예수님이 계실 것이다. 그럼에도 한국 교회가 세상의 지탄을 받게 된 것은 하나님의 영광을 가리는 안타까운 현실이다.

하나님께 사랑 받은 다윗 왕은 우리야를 죽이고 그의 아내 밋세바를 취한 죄를 지었으며 예수님이 칭찬하신 베드로도 주님을 세 번이나 모른다고 하였다. 그러나 우리는 그들을 지탄의 대상으로 기억하지 않는다. 그들은 ‘너희의 죄가 주홍 같을지라도 눈과 같이 희어질 것이요 진홍 같이 붉을지라도 양털 같이 희게 되리라’는 말씀을 믿고 자신의 죄를 뜨겁게 회개하였다. 그리고 이후 죄에서 떠나 하나님께 칭찬받을 삶을 살았기 때문이다. 한국 교회에 비난 받을 일이 있어도 회개하면 하나님께 용서를 받을 것이고 세상이 인정할 만한, 잘 뜻을 상쇄할만한 성과를 만들어 낸다면 세상은 교회를 바라보는 눈을 다윗과 같이 훌륭한 왕으로 보게 될 것이다.

실제로 1900년대 초반의 한국교회는 하나님을 믿지 않는 자들에게도 좋은 모임으로 인식되었으며 자연스럽게 하나님을 전할 수 있는 영향력이 강한 모임이었다. 이는 초기교회가 당시 한국 사회의 일반적인 문화 수준보다 월등하게 높은 수준의 문화를 보유하고 있었으며 이것을 한국 사회 전반에 퍼뜨리는 역할을 하였기 때문이다. 그런데 현재의 한국교회는 세상의 문화를 선도하는 것이 아니라 따라가기에 급급하며 영향을 주는 것이 아니라 받고 있다. 이에 대해 채영남은 교회의 기능은 예배(Leiturugia), 말씀선포(Kerygma), 친교(Koinonia), 교육(Didake), 봉사(Diakonia)를 본질로 봐야 하는데 전통적으로 교회가 사회에 대한 봉사적 사명을 본질로 인식하는데 인색하였고, 한국 교회가 봉사적 사명을 인식하지 못한 채 기형적 성장을 거듭하여서 사회로부터 외면당하였다고 했다.

한편 한국은 고도성장을 이루며 정부가 주도하는 복지정책으로 다양하고 수준 높은 서비스를 제공하고 있으며 특히 문화 분야의 수준이 상당히 높아졌다. 이는 소득이 향상되고 주 5일제 근무가 시행되면서 여가 시간이 증가함에 따라서 대중의 문화 향유에 대한 욕구가 더욱 강해졌기 때문이다. 정부는 이러한 국민의 문화 향유 욕구에 부응하고자 공연과 음악회를 제공할 수 있는 문화예술기관을 각 지역에 설치하였다. 이에 따라 각 지방의 문화예술기관들은 지역 주민과 하나가 될 수 있는 공연 프로그램을 기획하여 지속적으로 상연하고 있다. 그리고 주된 업무에 그치지 않고 문화예술과 관련된 교육프로그램을 기획하여 지역민에게 제공하고 있다.

문화예술기관이 지역민에게 문화상품을 제공하는 것은 초기 한국 교회가 주민들을 위해서 봉사하던 의무나 권리가 정부로 옮겨 간 것이 아니다. 또, 문화예술분야의 수요를 문화예술기관이 모두 충족시키기 때문에 한국 교회가 더 이상 국민의 문화 향수를 위해 맡을 일이 없는 것도 아니다. 한국의 경제성장과 복지에 대한 요구가 더욱 증가하고 있으므로 오히려 교회가 할 일은 더욱 많아질 것이며 이 기회를 활용하여 한국의 초기교회가 그랬던 것처럼 선도적으로 문화를 이끌어 나가야 한다. 이로써 사회가 교회를 바라보는 시각이 바뀌게 될 것이다.

따라서 본 연구는 제II장에서 문화예술회관의 개념 및 기능, 현황과 운영사례를 확인하고 제III장에서 교회의 본질과 문화 사역의 기반을 점검하였으며 교회의 문화사역 사례를 살폈다. 그리고 제IV장에서 교회의 사회 기여 활동 강화방안을 제시하며 제V장에서는 본 연구의 결과와 제언을 제시하였다.

본 연구는 문헌적 연구방법만을 사용하였으며 문화예술기관과 교회의 문화예술 및 교육분야에 대한 사회 기여를 정리하였으며 이를 통해 한국 교회의 발전방향을 모색하였다

II. 문화예술회관의 기능과 사회 기여

2.1 문화예술회관의 개념 및 기능

문화예술회관은 공연, 전시, 행사 등의 개최를 위한 건축물로서 공연장 중심의 복합문화공간을 지칭한다. 1983년 문화공보부에서 지역문화 활성화 정책을 펴면서 각 지역에 건립되기 시작했으며 문화시설의 지역별 균형발전을 위해 광역권의 중심인 각 시도 1개씩의 종합문화예술회관을 건립하도록 하였다. 그러나 문화예술회관은 관에서 건립한 공립문화시설이지만 국가가 직접 운영하지 않고 광역 및 기초 지방자치 단체가 운영하되 운영비 일정액을 지원하고 있다. 또, 문화예술회관은 지역문화거점시설로 지역주민에게 문화향수의 기회를 제공한 것뿐 아니라 창조활동의 장을 제공해주는 시설이다.¹⁾

즉, 문화예술회관의 기능은 첫째, 예술향수기능으로 예술문화를 각 지역에 고르게 보급하는 문화확산기능과 둘째, 지역의 예술창조활동을 지원하여 발표 공간으로 활용하는 기능이다. 이로 인해 문화예술회관은 초기 개념부터 전문공연장이 아닌 공연 및 전시가 가능한 복합 기능의 시설물로 출발하였다. 따라서 문화예술회관은 지역의 핵심 문화기반시설로서 지역주민들의 삶의 질 향상에 기여하고, 지역주민들의 문화수요에 대응하여 문화향수권 및 문화체험기회 확대 등 고객지향적인 문화시설로 기능한다.

2.2 문화예술회관의 현황

우리나라 문화예술회관은 2009년 현재 총 178개가 있으며 지역별 분포는 <표 1>과 같다. 지역별로 살펴보면 경기도가 26개로 가장 많은 문화예술회관을 보유하고 있으며 제주가 1개로 가장 적었다.

< 표 1 > 문화예술회관 분포 현황

지역	서울	부산	대구	인천	광주	대전	울산	경기
개소수	13	7	8	5	5	2	3	26
지역	강원	충북	충남	전북	전남	경북	경남	제주
개소수	14	11	15	17	14	20	17	1

1) 문화관광부, “문예회관 표준모델 개발 연구”

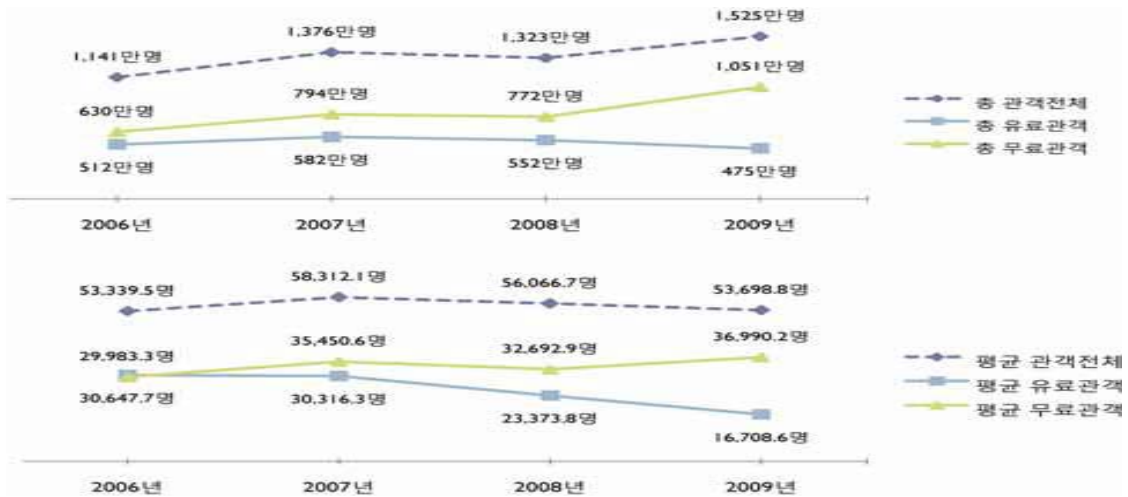
또, 문화예술회관은 기본시설형과 복합시설형으로 구분할 수 있는데 2009년 178개의 문화예술회관 중에서 기본시설형은 75개이며 복합시설형은 103개였다. 기본시설형은 공연/전시 시설, 강당, 다목적홀, 자료 및 정보시설, 회의시설 등을 갖춘 형태이고 복합시설형은 문화원/문화의집, 도서관/독서실, 예식장/연회장, 의회, 문화강좌시설 여성회관, 숙박시설, 체육관, 수영장, 빙상장, 경기장(테니스, 야구장 등) 등으로 구성된 형태이다.

복합시설형 문화예술회관의 기능보유 현황은 <표 2>와 같이 문화원/문화의집이 48개, 문화강좌시설이 47개로 가장 많았는데 이것은 지역사회에서 요구하는 것을 반영하는 지표로 볼 수 있을 것이다. 즉, 지역사회는 문화예술회관에게 공연/전시와 더불어 문화관련 강좌서비스를 요구하고 있다고 판단된다.

< 표 2 > 문화예술회관 복합시설 현황

구분	문화원 / 문화의집	도서관 / 독서실	예식장 / 연회장	의회	문화강좌시설	
개수	48	21	17	4	47	
구분	숙박시설	헬스장 / 체육관	수영장	빙상장	경기장	기타
개수	1	28	25	5	4	4

주민들은 문화예술회관을 통해 문화향유에 대한 욕구를 해소하고 있으며 그 수가 해마다 증가하고 있다. 여기에서 중요한 점은 <그림 1>에서와 같이 유료관객은 감소하고 무료관객수가 증가하여 총관객수가 증가하고 있는 것이다. 이것은 주민들의 문화향유 욕구를 문화예술회관에서 파악하고 적극적으로 대응하기 위해서 주민들을 위해 무료공연을 늘리고 있다고 추측할 수 있다.



< 그림 1 > 연도별 문화예술회관 공연 및 기타행사 관객현황(공연장기준)

2.3 문화예술회관의 운영 사례

대구시 북구 문화예술회관은 공연장을 이용하여 다양한 장르의 공연 및 전시를 유치하여 지역문화수준을 향상시키고 있으며 동시에 지역 우수 공연 및 문화예술단체를 유치하여 향토문화발전에 기여하고 있다. 더불어 문화강좌교실을 통해서 지역 주민의 경제활동 향상을 위해 기능교육을 실시하고 직장인을 위한 야간강좌를 운영하고 있으며 소양과 취미를 살릴 수 있는 강좌도 운영하고 있다. 또, 문화예술회관의 일방적인 운영이 아니라 지역민을 위한 운영이 되도록 주민의 의견을 적극적으로 수렴하여 수요자 중심의 교육을 지향하고 있다. 2012년 현재 130여개 과목이 3개월 단위의 강좌로 성인 및 아동을 대상으로 개설되어 있으며 수강료는 4만원에서 10만원으로 책정하고 있다.

창원시 성산아트홀은 전문공연장으로서 운영 중이며 다양한 장르의 우수 공연을 유치하여 지역민의 문화향유를 지원하고 있다. 또, 예술아카데미를 3개월 과정으로 운영하며 수강료를 6만원에서 12만원으로 책정하고 있다. 강좌 분야를 음악, 국악, 무용, 미술, 연극과 문학 분야로 구성하고 과목은 바이올린, 클라리넷, 색소폰, 플룻 등 악기 강좌와 미술, 전통문화 강좌를 개설하고 있다.

성남아트센터는 우수한 시설의 공연장을 보유하고 다양한 장르의 우수 공연 및 전시를 유치하여 운영하고 있다. 또, 강좌를 음악, 미술/사진, 무용 분야와 어린이 분야로 나누어 다양하고 풍부한 강좌를 운영하고 있다. 강좌는 6개월 단위로 운영되며 수강료는 20만원에서 40만원 정도로 책정되어 있다.

의정부 예술의전당은 우수한 시설을 바탕으로 의정부 국제음악극 축제, 천상병 예술제, 더불어 사는 사회문화제, 전국대학 뮤지컬 페스티벌의 4대 축제와 다양한 공연을 기획 및 유치하여 운영하고 있다. 또, 교육 분야도 지역주민의 요구를 반영하여 생활의 예술화, 예술의 생활화를 위해 예술교육 프로그램에서 음악, 미술, 연극, 무용, 문학 교실을 유아와 일반인을 대상으로 운영하고 있다. 또 특강프로그램을 통해 문화 소양 교육이 다채롭게 이루어지고 있다.

< 표 3 > 문화예술회관의 주요 시설 및 강좌 운영 현황

시설명칭	보유시설	예술강좌
대구시 북구문화 예술회관	공연장, 전시실, 다목적홀, 웨딩홀, 문화강좌교실, 탁아실, 웨딩샵, 체육시설, 웨딩부페, 어린이집 등	보유
창원시 성산아트홀	대극장, 소극장, 전시장, 야외놀이마당, 야외전시장 등	보유
성남아트센터	공연장, 음악홀, 전시실 등	보유
의정부예술의전당	대극장, 소극장, 전시동, 회의장, 교육실 등	보유
경기도문화의전당	대극장, 소극장, 국악당, 야외극장, 전시실, 교육실, 컨벤션센터 등	보유

경기도문화의전당은 지역주민을 위해 다양한 공연을 기획/유치하고 있으며 문화복지사업으로 Arts Habitat(찾아가는 공연 및 예술교육 서비스), 내 생애 첫 번째 공연(문화 나눔 계층에게 관람 및 공연 기회를 제공)을 운영하고 있다. 또, 문화강좌를 예술가꿈으로 명명하여 전인적 예술인 양성, 생활 속 예술교육 나눔과 소통의 예술 활동 장을 마련하는 것을 목표로 삼고 한국무용, 사물놀이, 민요, 연기, 미술 등의 강좌를 운영하고 있다. 특기할 사항은 지역주민의 “1인 1기예” 습득을 지원하기 위해 분야별 최고의 강사로 구성된 수준 높은 예술 강좌를 운영하며 이를 통해서 주민에게 문화예술교육 기반을 조성해주고 여가선용 기회를 제

공하고 있다. 강좌의 기간은 6개월 단위로 10만원에서 20만원의 수강료를 책정하여 운영하고 있다.

상기의 문화예술회관은 기본적으로 지역민을 위한 공연/전시를 적극적으로 유치하여 공연/전시 관람을 통한 지역민의 문화수준 향상을 꾀하고 있다. 또, 여기에 머물지 않고 지역민의 요구를 반영한 예술 강좌를 다양하게 개설하고 있으며 수강료도 전반적으로 저렴한 편이다.

III. 교회의 본질과 문화 사역

3.1 교회의 본질

교회는 영어로 'CHURCH'는 '주(the Lord)께 속함'이라는 희랍어에서 왔으며 이는 곧 교회가 주께 속한 공동체라는 것을 뜻한다. 또, 유럽의 언어로는 '부름 받은 단체'라는 뜻인 희랍어 '에클레시아'로부터 기원하여 '어떤 목적을 위해 소집된 단체'라는 뜻을 갖는다. 그러나 이러한 설명보다 성경은 "너희는 너희가 하나님의 성전인 것과 하나님의 성령이 너희 안에 계시는 것을 알지 못하느냐"(고전 3:16)라고 말씀해주셨다. 따라서 하나님의 자녀들, 거룩한 성도의 모임, 그리고 하나님께 예배 드리는 공동체라는 표현이 명료하다.

하나님이 함께 하시는 교회에는 예배(Leiturrugia), 말씀선포(Kerygma), 친교(Koinonia), 교육(Didake), 봉사(Diakonia)가 있다. 이 다섯 가지는 공동체 내에서 발생할 것이나 성도 간에만 이루어지는 것보다는 밖으로 향하는 것이 필요하며 특히 봉사는 영혼 구원의 차원에서 접근할 수 있으므로 밖으로 향하는 것이 자연스럽다.

3.2 교회의 문화 사역 기반

우리나라의 경제는 급속도로 성장하였고 국민 소득수준도 빠르게 상승했다. 더불어 2003년 7월 근로기준법 개정안이 통과로 법정 근로시간이 40시간으로 감소하게 되어 근로자들의 물리적 여가시간이 증가하였다. 여가시간의 증가가 가져온 변화로 주 5일 근무제가 적용 이전에는 57.7%의 응답자가 자택 휴식을 선호하였는데 주 5일 근무제가 시행된 이후로는 28.1%가 관광/여행, 20.9%가 자택 휴식, 17.1%가 레저스포츠로 응답하였다.

우리나라 국민은 여가를 다양한 방법으로 활용하고자 하는 흐름에 있으며 우리나라의 기독교인도 이 흐름에서 벗어날 수는 없을 것이다. 따라서 교회도 말씀에 기반하면서 이 흐름에 부응하는 방법을 찾아야 할 것이다.

18세기 영국의 교회는 노예제 폐지, 근로기준법 개정 등의 사회 운동과 더불어 학교 형식의 교육제도를 확장시키는 문화 사역을 했다. 또, 한국의 초기 교회도 문화 사역을 시행했다. 외국인 선교사를 통해 복음이 전파될 때 선진국의 문물이 함께 유입, 전파되었으며 의료사업, 교육사업, 청년운동, 사회 계몽운동 등을 통해서 다양한 분야의 문화가 한국 곳곳에 전파되었다. 그리고 이러한 운동은 한국 사회가 신속히 개화되도록 이끈 공로가 인정된다.

새로운 국면을 맞아 한국 교회가 다시 한번 문화 사역을 통해 사회에 봉사할 수 있는 기회가 왔다. 문화향수실태조사보고서(2010)에 따르면 문화 소비자들은 거주지에서 인접한 공연장을 선호하였고 문화향유의 제약 사항으로 경제적 부담을, 프로그램 선택시 고려사항으로 프로그램의 질을 선택했다. 따라서 지역에 기반을 둔 교회가 수준 높은 프로그램을 기획 또는 유치하며 비영리단체의 특성을 활용한다면 문화 사역의 최적 조건을 갖추었다고 할 수 있다.

3.3. 교회의 문화 사역 사례

남서울은혜교회는 '장애우와 함께 하는'이라는 캐치프레이즈를 걸고 다양한 사회 봉사활동을 하고 있다. 또 장애 학생들을 위한 밀알학교를 설립하고 학교 강당을 최고수준의 콘서트를 운영할 수 있는 문화공간으로 설립하였다.

높은뜻송의교회는 예배당 건축 대신 빌딩을 매입하여 청어람아카데미를 시작하였다. 청어람아카데미를 통해 정치, 경제, 문화, 사회, 교육, 예술 등 전방위적으로 인재를 양성하기 위해 수준 높은 강의를 개설/운영 중이다.

수유리교회는 전철역 인근에 빌딩을 건립하여 예배실을 고급스럽게 장식하고 방송국 수준의 음향시설을 갖추었다. 그리고 이 시설을 시민단체와 청소년 행사 등에 무료로 대여하고 있다.

이 외에도 크리스찬 결혼식 문화를 이끌고자 타 교인을 위해서도 예배당을 제공하고 있는 해오름교회 등이 있으며 공식적으로 집계된 것은 없으나 지역 주민들의 자녀를 위해 공부방을 제공하고 있는 교회들도 매우 많다. 초기 교회에서 시행되었던 다양한 문화 사역이 처처에서 조용히 다시 시작되고 있다고 판단된다.

IV. 교회의 사회기여 발전 방향

4.1 교회의 본질 정립

교회는 하나님을 위한, 그리고 하나님께 예배 드리는 자를 위한 장소이어야 한다. 교회가 문화 사역이라는 명목으로 예배당을 어지럽혀서는 안된다. 예수님께서도 성전에서 장사하는 자들에게 “이것을 여기서 가져가라 내 아버지의 집으로 장사하는 집을 만들지 말라”(요 2:16)고 하셨다.

교회에서 행해지는 많은 사역들이 믿지 않는 자들을 위한 봉사이며 전도하기 위한 수단으로 활용될 수 있지만 사역을 하면서 교회의 본질을 망각해서는 안 된다. 본질을 망각하는 실수를 범하게 되는 것이 급작스럽게 벌어지는 경우는 많지 않고 대부분 천천히 변질되어간다. 따라서 교회의 장은 물론이고 성도 서로가 말씀에 비추어 어긋나는 것이 있는지, 좌로나 우로 치우치지 않는가를 수시로 점검하여 교회의 본질을 잃지 않도록 하는 것이 첫째이다.

4.2 교회의 시설 정비

교회는 문화 사역을 하기 위해 필요한 시설을 확보하거나 기존 시설을 정비하여야 한다. 주어진 환경에서 최선을 다하는 것도 좋지만 현실을 냉철하게 분석하고 방향을 설정하여 이에 따른 준비를 해야 한다. 예를 들어 연극 공연을 통해 문화 사역을 하고자 한다면 기본적으로 무대와 조명이 필요하다. 과거 국내의 전문 공연장이 드물었던 경우에는 공간만 확보되면 공연장으로 활용해도 무방했다. 그러나 현재는 사회 전반적인 수준이 향상되었고 시설도 최고 수준의 전문 공연장이 다수 있으므로 교회가 공연을 통해 사회봉사를 하고자 한다면 이에 맞는 시설을 확보하는 것이 중요하다. 그렇지 않은 경우에는 자칫 교회의 수준이 문화 사역의 수준과 함께 저평가 되어 교회는 저급하다는 인식이 고정될 수 있다.

4.3 문화 사역 아이템 선정

문화 사역은 여러 가지 종류가 있으므로 각 교회가 모든 문화 사역을 수행할 수는 없다. 각 교회가 보유한 자원과 환경을 고려하여 최선의 아이টে을 선정하는 것이 필요하다. 교회가 문화 사역을 시작한다면 일정 기간

이상 지속적이고 정기적으로 사업을 수행하는 것이 중요하다. 따라서 문화 사역을 시작하고자 하는 교회는 먼저 지역사회가 필요로 하는 것이 무엇인지 처한 환경을 분석한다. 그리고 교회가 가진 자원을 물적 자원과 인적 자원으로 나누어 분석한다. 즉, 교회의 공간과 시설물 등을 살펴서 보강할 것을 확인하고, 동시에 사역을 감당할 수 있는 성도의 여부를 확인한다.

4.4 문화 사역의 아이템

가. 교육 프로그램

교육 프로그램은 과거부터 줄곧 시행되었으며 가장 많이 활용되는 문화 사역 아이тем이다. 미취학 아동을 위한 놀이방, 어린이집부터 초중고등생을 위한 공부방 등이 주로 활용되었다. 여기에 성인을 위한 교육 프로그램으로 말씀을 기반으로 해석한 자기계발 과정 및 평생교육 과정의 다양한 학습 프로그램을 도입할 수 있을 것이다. 또, 예술 분야의 취미 생활을 지원하는 서예, 그림, 음악 교실 등도 가능하다.

나. 예술 감상 지원

교회의 복도 및 기타의 공간을 활용하여 사진, 서화, 미디어아트 등의 작품 전시회를 운영할 수 있다. 또, 예배당 홀을 이용하여 음악회를 운영할 수 있으며 별도의 공간이 허락된다면 연극과 영화 상연 등도 가능할 것이다.

다. 관계 형성 프로그램

현대 사회의 특징 중 하나가 핵가족화인데 이로 인해 동호회를 이용하여 인간관계를 만들고 유지하기를 원하는 사람들이 많아졌다. 따라서 교회는 사람들이 선호할 주제를 선정하여 관계 형성 및 증진이 되도록 모임을 발족시키며 이를 정기적인 모임이 되도록 후원할 수 있다. 예를 들어 독서토론회, 온 가족이 참여할 수 있는 대화학교/인간관계학교, 아버지/어머니/부부학교, 결혼예비학교 등이 교회에서 수행하기에 적합할 것이다.

V. 결 론

교회는 하나님의 자녀들의 모임이며 세상의 빛이 되는 존재들이 모인 곳이다. 공동체는 성도가 함께 교제하며 세상 것에 휘둘리지 않도록 서로 독려할 수 있는 곳이어야 한다. 그렇다고 빛의 자녀들끼리만 신령한 것을 나누어서는 안될 것이다. 영국의 초기 교회가 세상을 변화시키는 힘을 발휘했던 것처럼, 한국의 초기 교회가 일국의 문화를 이끌었던 영향력을 발휘했던 것처럼 현재의 한국 교회도 말씀에 기반하여 세상을 이끄는 힘을 드러내야 한다.

세계 각국이 문화 상품을 통해서 경제 부국으로 발돋움 하고자 정책적인 지원을 아끼지 않고 있으며 21세기는 문화 강국이 세계를 이끌게 될 것이다. 이에 한국도 한류 열풍이 시작되기 전부터 문화 산업을 정책적으로 지원해 왔으며 지속적으로 국민들을 위한 다양한 문화 기반 시설을 확충하고 콘텐츠를 채워 나가도록 독려하고 있다.

정부 정책에 더하여 국민 소득이 상승하고 여가 시간이 확보되면서 문화 생활을 보다 강화하려는 대중의 요구도 증대하고 있다. 이러한 때에 발 맞추어 교회가 국민의 문화 욕구를 충족시키며 하나님의 나라를 소개하

는 전략은 유효할 것이다. 또, 교인들도 문화 향유에 대한 욕구가 지대할 것인데 이것을 세상의 방법으로만 풀어내는 것 보다는 교회 공동체 내에서 하나님이 보시기에 좋은 방법으로 해소하는 것이 옳을 것이다.

정부의 지원으로 시작한 문화예술회관들은 본연의 역할인 공연/전시를 충실히 이행하고 있다. 그리고 이에 그치지 않고 지역민들을 위해 문화예술을 직접 경험하도록 교육 프로그램을 계획하여 주어진 사명을 온전히 받들려 노력하고 있다. 따라서 교회 또한 예배 드리고, 성도간의 교제가 이루어지는 본질을 지키면서 하나님의 사랑을 세상에 전파하기 위해 봉사 활동도 소홀히 해서는 안 될 것이다. 따라서 그 동안 교회가 에너지를 공동체 안으로만 활용했다면 문화예술회관의 사례를 통해서 살펴 본 바와 같이 힘을 밖으로도 사용해야 할 때 다.

국민의 문화 향유에 대한 요구가 증대됨에 따라 정부에서도, 민간에서도 이 요구에 부응하기 위해 일하고 있다. 그런데 문화 향유자들의 많은 수가 문화 향유 프로그램이 보다 다양해지기를 원하고 있으며 접근성이 높은 곳에서 이루어지기를 희망하고 있다. 현재 한국의 교회는 상당히 많은 수가 전국에 조밀하게 위치하고 있으므로 교회가 문화 사역으로 봉사한다면 접근성을 증시하는 문화 향유자들에게 긍정적인 반응을 얻을 수 있을 것이다. 하지만 교회가 의욕만 앞서서 문화 사역에 나서는 것은 실패할 확률이 높을 것이다. 왜냐하면 문화 향유를 원하는 이들은 접근성과 동시에 콘텐츠의 질도 중요하게 생각하고 있기 때문이다. 따라서 교회는 지역적 이점을 살리고 보유 시설을 정비하며 수준 높은 콘텐츠를 제공하도록 노력해야 할 것이다.

본 논문은 문화예술회관의 운영 사례를 통해서 문화예술회관이 분원적인 기능 외에 지역민을 위해서 부가적인 기능을 수행하고 있음을 확인하였다. 그리고 이를 통해서 한국 교회도 예배의 본원적 기능 외에 지역민을 위해서 부가적인 봉사 기능을 수행해야함을 주장했다.

특히 최근에 문화 분야에 대한 대중의 관심이 높아졌으므로 이를 적절히 활용하면 교회가 믿지 않는 자들에게 덕을 세울 수 있을 것이다. 그러므로 본 논문은 교회가 문화사역을 할 수 있는 기반을 확인하고 문화 사역 중인 교회를 확인 하였으며 향후 문화 사역을 위해 개선할 점과 선정 가능한 아이템에 대해 간략하게 제시하였다.

그러나 본 논문은 문화예술회관 조사 대상을 몇몇 사례에 그쳤으며 정량적인 접근을 하지 못한 한계를 지닌다. 따라서 향후 연구과제에서는 조사 대상 기관인 문화예술 기관의 폭을 확장시키는 것이 필요하다. 또 문화 향유를 독려하기 위한 다양한 강좌가 지역민의 문화생활 수준을 어느 정도 향상시켰는지에 대한 실증적 분석을 시도하겠다.

참고문헌

- 강일혁(2011). “문화, 예술 사회적 기업에 관한 연구.” 석사학위논문. 부산대학교
- 김지영(2009). “군포문화예술회관의 운영 활성화 방안 연구 - 경기지역 문예회관을 중심으로.” 석사학위논문. 한세대학교
- 박종삼(2003). “교회사회사업의 학문적 정체성 정립방안.” 『교회사회사업』. 1. 9-33.
- 양희택(2011). “교회사회사업 Program 교육 욕구에 관한 실증적 연구.” 『교회사회사업』. 1. 64-70.
- 유장춘(2006). “한국교회 대부흥운동 2세기를 향한 기독교사회복지목회의 모델” 『교회사회사업』. 5. 115-147.
- 이시경·조관식(2006). “기초자치단체 문화예술회관 운영의 비교분석.” 『한국사회와행정연구』. 17(1). 109-132, 2006.
- 이지선(2009). “부산지역 문화예술회관의 활성화에 관한 연구 - 부산시민화관을 중심으로.” 석사학위논문. 신라대.
- 정선영(2011). “학교교육과의 연계를 통한 문화예술회관의 예술교육프로그램 활성화 방안 - 대구광역시 봉산문화회관을 중심으로.” 석사학위논문. 영남대학교
- 조유나(2011). “지역문화예술회관의 역할과 운영방안 연구 - 강동아트센터를 중심으로.” 석사학위논문. 세종대학교
- 채영남(2009). “지역사회의 여가, 문화문제와 교회의 대처방안.” 『교회사회사업』 15권. 93-118.
- 하선주(2011). “경남문화예술회관의 발전방안 - 시설 및 교육프로그램을 중심으로.” 석사학위논문. 영남대학교
- 황상해(2008). “포항문화예술회관의 실태분석과 효율적 운영방안 연구.” 석사학위논문. 단국대학교
- 황성환(1999). “새천년을 향한 한국교회의 사회적 역할을 위한 제언 - 영국교회의 부흥운동과 사회적 역할을 중심으로.” 『성경교회와역사』 1. 147-164.

문화체육관광부(2011). 『문화예술정책백서』 .
문화체육관광부, 예술경영지원센터(2010). 『문예회관 운영현황 조사』 .
문화체육관광부, 예술경영지원센터(2010). 『공연예술 실태조사』 .
문화체육관광부, 한국문화관광연구원(2010). 『한국문화관광연구원, 문화향수 실태조사 보고서』 .
문화체육관광부(2009). 『공연예술기본계획』 .

〈문화예술회관 운영사례를 통한 교회의 사회적 역할에 대한 고찰〉에 대한 논찬

박정윤 (영남대학교 경영학부 교수)

본 논문은 문화예술회관의 운영 사례를 살펴보면서 문화예술회관이 본원적인 기능 외에 지역민을 위해서 부가적인 기능을 수행하고 있다는 점에 착안하여, 교회도 예배의 본원적 기능 외에 지역민에게 부가적인 봉사 기능인 문화사역을 수행함으로써 교회의 실추된 이미지를 회복할 수 있다는 주장을 하고 있다. 문화적인 접근을 통해 간접적으로 복음을 전달할 수 있다는 저자들의 주장은 아주 적절하다고 판단된다.

또한 본 논문은 교회가 문화사역을 할 수 있는 기반을 확인하고 있을 뿐만 아니라 성공적으로 문화 사역을 하고 있는 교회의 사례를 간단히 제시하고 있다. 이어서 교회가 문화 사역을 위해 사회에 기여할 수 있는 방향을 네 가지로 제시한 것은(교회의 본질 정립, 교회의 시설정비, 문화사역 이이템 선정 등) 문화사역의 도입을 고려하는 교회에게 기본적인 지침이 될 것으로 생각된다.

논찬자는 저자들의 주장을 긍정적으로 수용하면서, 교회의 효과적인 문화사역을 위해 한두 가지 추가로 제안하고 싶다. 개별교회가 문화사역을 어떤 아이টে으로, 어떤 수준으로 할 것인지를 결정하기 위해서는 SWOT 분석을 통해 전략적으로 접근할 필요가 있을 것이다. 이와 함께 교회가 문화사역을 효과적이고 효율적으로 하기 위해서는 개별교회의 수준에서 하기보다 지역의 여러 교회가 연합하여 접근할 필요가 있을 것이다.

한국 선교사수와 1인당 국민소득의 상호영향력에 관한 연구 An Empirical Study on the Influence of the South Korean Missionaries and a Per Capita Income

임병진 (영남대학교 경영학부 부교수)

I. 서론

우리나라는 1885년 언더우드 아펜셀러가 미국 교회에 파송을 받아 복음이 전파되었다. 선교사수도 1979년 93명에서 2010년에는 22,014명으로 급성장을 하였다. 다음의 표에서 보는 바와 같이 한국의 선교운동의 성장은 급성장을 하였다. 경제 또한 우리나라의 1인당 국민소득은 1960년 79달러에 불과하던 것이 2011년에는 23,749달러로 급성장을 하였다.

<표 1> 한국 선교운동의 성장

구 분	1979	1982	1986	1989	1990	1992	1994	1996	1998	2000
선교사	93	323	511	1,178	1,645	2,576	3,272	4,402	5,948	8,103
선교단체	21	47	89	92	74	90	113	113	127	136
선교대상국	26	37	47	72	87	105	119	138	145	162

(출처: 한국선교해드북, 2000)

선교와 경제성장은 밀접한 관련이 있다. 지금까지 선교주도국이 세계경제의 패권을 잡아 왔다. 과거 영국이 선교 주도국이었을 때 세계경제패권을 잡았었다. 현재 미국이 선교 주도국이며 세계경제 패권을 잡고 있다. 마태복음 28장 19~20절 말씀 “그러므로 너희는 가서 모든 족속으로 제자를 삼아 아버지와 아들과 성령의 이름으로 침례를 주고 내가 너희에게 분부한 모든 것을 가르쳐 지키게 하라 볼지어다 내가 세상 끝날까지 너희와 항상 함께 있으리라 하시니라”라고 명령을 하시었다. 이 명령을 지키어 그리스도의 복음이 전파되면 가난은 사라지고 문맹이 퇴치되고 질병으로부터 벗어나 경제적으로도 부유하게 되는 것을 볼 수 있다.

따라서 본 연구에서는 1979년 부터 2010년 까지 한국의 선교사와 1인당 국민소득의 두 가지 지표간의 인과관계와 상호영향력을 살펴봄으로써 한국의 선교사와 1인당 국민소득 간 영향력의 정도를 분석하고자 한다.

한국의 선교사와 1인당 국민소득 변수간의 상호관련성에 관한 이론적 고찰과 이를 분석하기 위한 방법론인 몇 가지 계량경제학적 틀에 대한 하여 정리를 하고 이를 바탕으로 한국의 선교사와 1인당 국민소득을 변수에 대한 다각적인 실증분석을 실시하고자 한다. 한국의 선교사와 1인당 국민소득의 상호관련성에 대한 기존의 연구는 상관관계분석이 주를 이루었는데 이들 변수의 상호관련성에 대한 체계적 연구는 그 수가 드물었다고 할 수 있다. 따라서 본 연구는 기존의 연구가 가졌던 한계를 보완하고 한국의 선교사와 1인당 국민소득간의 관계에 문제의식 가지고 연구를 하였다.

본 연구는 문헌적 연구방법과 실증적 연구방법을 사용하고 있다. 문헌적 연구방법을 통하여 경제변수들

간의 관계에 대한 기존 연구를 검토하였고, 시계열 자료라는 특성을 감안한 분석방법들을 살펴보았다. 또한 실증적 연구방법을 사용하여 한국 선교사수와 1인당 국민소득과의 관계 분석을 위해 사용한 자료는 1979년부터 2010년 까지 한국의 선교사수와 1인당 국민소득을 사용하였다. 연구방법론은 시계열의 안정성 여부의 판정을 위한 단위근 검정과 변수간 장기적이고 안정적인 관계의 존재여부판정을 위한 공적분(cointegration)검정이 있고 변수간 상호영향력 분석을 위한 VAR모형을 이용한 예측오차의 분산분해기법으로 연구를 하였다. 이상의 모든 분석은 Eviews version 6.0을 통해 수행하였다.

본 연구의 구성은 다음과 같다. 제II장은 문헌 연구로는 이 연구와 유사한 연구인 한국종합 주가지수와 경제변수들간의 관련 된 연구를 살펴보았다. 제III장에서는 연구 자료 및 모형 연구로 연구 사용할 자료와 시계열 분석 모형을 살펴보고, 제IV장에서는 실증연구 결과분석을 살펴보았다. 제V장에서는 본 연구결과를 제시하였다.

II. 문헌연구

우리나라에서 주식시장에서 발표되는 한국종합주가지수와 경제지표와 관련한 관련성 연구는 많이 진행되었다. 이 연구들은 주로 주가와 경제변수들간의 관계에 관한 연구이다. 따라서 이 연구의 문헌 연구에서는 우선 주가와 경제 변수들간의 관계를 연구한 선행 연구들을 알아 보고 다음으로 경제변수들과 부동산에 관련된 선행 연구로 나누어 살펴보겠다.

우선 먼저 경제변수와 주가의 관계에 관한 선행 연구를 살펴보기로 한다.

Bartov-Bodnar(1994)는 국제경영을 하는 기업들의 비정상수익률과 환율간의 유의한 상관관계를 찾지 못했으나, 이러한 실패에 대한 원인으로 mispricing을 상정하여 환율의 지연된 변화(lagged change)가 기업의 비정상수익률을 설명하는데 중요한 변수가 됨을 알아냈다. 또한 분석가들의 기업이익 예측시의 오류뿐만이 아니라 이익공표시점에서의 수익률을 이용한 분석으로 확증적인 증거를 제시한다.

국내연구로는 조대우(1985)의 연구에서 한국기업의 총체적 환위험 관리를 모델화 하기 위한 구체적인 시도로, 환율변동으로 야기되는 특정기업의 경제적 환위험을 측정함으로써 환위험 관리 총괄모형을 설정하고자 하였다.

결과적으로 업종별, 기업별 환율변동에 영향을 받는 크기는 기업특성변수때문에 달라지며, 또한 산업 및 기업에 적합한 정책변수(예:가격결정)의 선택이 달라져야 한다는 것을 실제로 밝혔다고 하겠으며, 조대우의 종합적인 연구의 결과는 가격결정계수의 크기가 기업의 환노출을 변경시키며 또한 가격결정계수와 기업의 구조적 특성이 종합되어 환노출을 결정하므로 전사적관점에서 경영전략의 수행 즉, 영업적 헷지를 위해서는 기업특성변수를 복합적으로 고려해야 된다고 결론 내리고 있다.

최운열, 강종만, 이덕훈(1996) - 1985년 1월부터 1994년 12월까지의 기간을 대상으로 베타의 변화에 따른 거시경제변수간의 관계를 분석하였다. 이 연구에서는 베타 추정시 시장수익률의 선택이 실증분석결과에 미치는 영향을 검토하고자 3개월과 1년의 기간별로 추정된 규모별 및 업종별 포트폴리오를 구성하여 시장수익률로 종합주가지수 수익률과 산술평균 수익률을 이용하여 베타를 추정한 뒤 포트폴리오 베타와 거시경제변수간의 관계를 분석하였다. 베타 추정시 시장수익률은 종합주가지수 수익률과 산술평균 수익률을 사용하였으며 회귀분석 결과에 따르면 시장수익률로써 종합주가지수 수익률보다는 산술평균 수익률을 사용한 경우에 분석결과에 논리적 일관성이 있는 것으로 나타났다. 규모별 포트폴리오 베타와 거시경제변수간의 관계를 분석한 결과 금리차이와 수출비율은 소기업에서 음의 관계를, 대기업 포트폴리오 베타와는 양의 관계를 보였으며 회

사채 금리는 소기업에서 양의 관계를 가지며 대기업 포트폴리오에서는 음의 관계를 보였다.

김철교, 박정욱, 백용호(1990) - 1981년 8월부터 1989년 3월까지의 기간동안 경제변수가 주가에 미치는 영향 및 어느 정도 시차를 두고 영향을 미치는 지를 검증하기 위해 종합 및 업종지수를 종속변수로 하고 통화량 및 금리관련지표, 인플레이션 관련지표, 국제수지 관련지표, 경기 및 부동산관련지표, 거래량을 독립변수로 설정하여 다중회귀분석을 실시하였다. 그 결과 경기관련지표, 통화 및 금리관련지표, 거래량 등이 주가를 잘 설명해 주었으나 국면별, 업종별, 시차별로 다른 영향을 미치고 있음을 발견하여 우리나라 주식시장이 경제변수에 대해 비효율적임을 보여주었다.

Chen-Roll-Ross의 연구(1986) - 요인분석을 통해 포트폴리오의 수익률을 설명할 수 있는 요인을 찾아내고 이러한 요인에서 경제변수를 추출하고 경제변수의 민감도를 시계열 자료를 이용하여 측정하고 이러한 민감도가 횡단면적으로 유의한지를 검증하였다. 검증결과 산업의 위험보상율 (risk premium), 수익률 곡선 (yield curve) 의 변동, 기대하지 못한 인플레이션의 변동이 주식수익율에 영향을 미치며 소비지출과 관련된 변수들은 영향을 미치지 못함을 밝혔으며 油價 역시 주식수익율에 영향을 미치지 못함을 밝혔다.

정진호, 김성만의 연구(1996) - 1980년부터 1992년 초까지 우리나라의 주식시장을 대상으로 상기 공표된 정보중에서 거시정책, 특히 통화정책과 재정정책과 관련하여 준강형 효율성 정도를 측정하고자 하였다. 실증 연구 방법으로 Barro(1977,1978), Makin(1982), Darrat(1988) 등에 의해 사용된 2단계 분석방법을 이용하여 거시정책의 예기치 못했던 쇼크가 주식시장에 미치는 영향을 검증하였다. 즉 제1단계로 정책 예측모형의 잔차로부터 거시정책 쇼크를 추정하였으며, 제2단계로 상기 잔차를 독립변수로 이용, 주식수익률에 대해 회귀분석을 실행하였다. 검증과정에서 자기상관문제가 감지되었으며 이를 해결하기 위해 자기상관오차수정모형을 이용하여 최종적인 모형을 도출하였다. 실증 연구 결과 통화정책은 동시적 쇼크만 주식수익률에 영향을 미치는 반면 시차가 있는 통화쇼크는 그 유의수준이 결여되어 결과적으로 한국의 주식시장이 통화정책에 대해서 효율적임을 발견하였다. 그러나 재정정책은 동시적 쇼크뿐만 아니라 과거의 쇼크도 주식수익률에 영향을 미치는 것으로 발견되었다. 이 연구는 이러한 결과를 근거로 한국의 주식시장이 통화정책에 대해서는 준강형 효율적이지만 재정정책에 대해서는 비효율적인 것으로 해석하였다.

Schwert의 연구(1983) - 주식수익률이 인플레이션에 어떻게 반응하는지 검증하기 위하여 1953 - 1978까지의 미국주식시장의 시계열 자료를 이용, 주식수익율을 종속변수, 요일별 dummy변수, 예상인플레이션, 미예측 인플레이션을 독립변수로 설정하여 회귀분석하였다. 인플레이션 공표가 투자자에게 얼마나 신속히 전달되는지 알아보기 위하여 dummy변수와 미예측인플레이션의 대응변수로 -6개월에서 -1개월까지의 인플레이션 자료수집기간의 시차변수와 +1개월에서 +2개월까지의 선행변수를 사용한 것이 특징이다. 분석결과 주식의 가격이 소비자 물가지수에 의한 인플레이션과 부(-)의 상관관계를 갖는다는 것을 밝힘으로써 주식이 물가상승에 대한 방어자산이 되지 못하였으며 회귀분석 결과 주식은 예측인플레이션에 부로 반응하는 것은 물론 미예측인플레이션에 대해서도 부로 반응하는데 반응효과는 주로 인플레이션의 공표를 전후하였다. 요일별 반응효과에서는 월요일이 현저히 부(-)로 나타나지만 그 외의 요일은 현저히 정(+)으로 나타났다.

지금까지 주가 관련 연구는 다른 경제 변수와 같이 한 연구들이다. 그러나 본 연구에서는 기존의 연구와는 다르게 KOSPI지수와 3년국채 이자율간의 관계에 관한 처음 시도되는 연구로 세계의 자통법을 일으킨 미국의 서브프라임 모기지 부실사태는 2007년 5월 3일 UBS가 1,24억 달러 손실 후 헤지펀드 Dillon Read Capital 청산을 시작으로 자통법의 발발시점을 전후로 미국의 주식시장과 유로 채권시장의 지표인 KOSPI지수와 3년국채 이자율의 상호 미치는 영향력을 보고자 한다.

III. 연구자료 및 연구모형

3.1 연구자료

본 연구에 사용할 자료는 1979년부터 2010년 까지 자료를 사용하였다. <표 2> 한국 선교사수와 1인당 국민소득의 자료와 같이 1979년 부터 2010년 까지 20개의 자료를 사용하여 분석하였다. 이 연구에서 사용한 자료로는 시계열자료의 특성상 차분 자료를 사용하였다.

<표 2> 한국 선교사수와 1인당 국민소득의 자료

	기 간	자료수
선교사수	1979 ~ 2010	20
1인당 국민소득	1979 ~ 2010	20

3.2 연구모형

3.2.1 연구자료의 시계열 안정성 검정 모형

한국의 선교사와 1인당 국민소득의 시계열이 단위근을 가지는 비정상적인 시계열인 경우 무작위적 충격은 누적적으로 미래에 대해 영속적인 영향을 미치는 것으로 분석되는데 이러한 문제를 유발하는 비정상성은 차분을 통해서 해결할 수 있다.

단위근 검정을 위하여 일반적으로 많이 사용하는 Augmented Dickey-Fuller(ADF) Test와 Phillips-Perron Test를 실시하였다. 연구의 목적이 두 가지 변수간의 상호관련성을 영향력에 대하여 살펴보는데 있으므로 이러한 시계열자료를 분석하는 기본적 틀을 고려하지 않을 수 없게 된다. 시계열자료를 분석하는데 있어서 현재 계량경제학적으로 가장 많이 쓰이는 방법론에 대해서 변수의 안정성과 단위근 검정, 벡터자기회귀모형(VAR Model), 공적분 검정 모형의 순으로 살펴보도록 하겠다. 이상의 모든 분석은 Eviews version 6.0을 통해 수행하였다.

3.2.2 VAR 모형

벡터자기회귀모형(VAR모형)은 상호관련성이 있는 시계열 분석을 위해 역동적인 충격을 분석한다. 한국의 선교사와 1인당 국민소득 자료로 연구에서 이용될 VAR모형은 다음의 식과 같다.

$$\begin{bmatrix} \Delta S_t \\ \Delta F_t \end{bmatrix} = \sum_{i=1}^2 \begin{bmatrix} \lambda_{11i} & \lambda_{12i} \\ \lambda_{21i} & \lambda_{22i} \end{bmatrix} \begin{bmatrix} \Delta S_{t-i} & \Delta F_{t-i} \end{bmatrix} + \begin{bmatrix} c_1 \\ c_2 \end{bmatrix} + \begin{bmatrix} e_{st} \\ e_{ft} \end{bmatrix}$$

단, $\begin{bmatrix} e_{st} \\ e_{ft} \end{bmatrix} \sim N(0, H_t)$, $H_t = \begin{bmatrix} c_{ss} & c_{sf} \\ c_{sf} & c_{ff} \end{bmatrix}$

IV. 실증연구 결과분석

4.1 기초통계 분석 및 상관관계분석

한국의 선교사와 1인당 국민소득간의 상호 영향력을 비교 분석하기 전에 사용할 각 변수들의 특성을 기초통계량 분석을 통해 살펴보았으며, 그 결과가 <표 3> 기초통계 분석에 제시되어 있다. 한국의 선교사와 1인당 국민소득간의 상관관계는 <표 4> 상관관계 분석에서 보는 바와 같이 0.935330으로 강한 양(+)의 관계를 보이고 있다.

<표 3> 기초통계 분석

구 분	W	X	Y	Z
Mean	8390	11319.58	1153.737	1004.368
Median	8208	11292	1032	1469
Maximum	20445	21695	3806	3566
Minimum	93	1676	-105	-2740
Std. Dev.	6743.763	6128.014	917.178	1820.598
Skewness	0.320591	-0.019038	1.396026	-0.839168
Kurtosis	1.863407	1.992185	5.078038	2.718564
Jarque-Bera	1.348176	0.805236	9.590086	2.292683
Probability	0.509621	0.668567	0.008271	0.317797
Sum	159410	215072	21921	19083
Sum Sq. Dev.	8.19E+08	6.76E+08	15141880	59662386
Observations	19	19	19	19

주) W : 선교사수, X : 1인당 국민소득, Y : 차분 선교사수, Z : 차분 1인당 국민소득

<표 4> 상관관계 분석

구 분	선교사수	1인당 국민소득
선교사수	1.000000	0.935330
1인당 국민소득	0.935330	1.000000

4.2 단위근과 공적분 검정결과 분석

한국의 선교사와 1인당 국민소득의 개별 시계열이 안정적 과정을 따르는지 검토하기 위하여 각 변수에 대해 <표 5> 단위근 검정과 같이 ADF(Augmented Dickey Fuller)와 PP(Phillips and Perron) 단위근 검정을 실시하였다.

<표 5> 단위근 검정

차분 전	선교사수	1인당 국민소득	Critical value of ADF	Critical value of PP
ADF	1.504777	-0.867833	1% : -3.831511	1% : -3.831511
PP	2.404394	-0.792247	5% : -3.029970	5% : -3.029970
차분 후	선교사수	1인당 국민소득	10% : -2.655194	10% : -2.655194
			1% : -3.857386	1% : -3.857386
ADF	-4.038567	-4.119420	5% : -3.040391	5% : -3.040391
PP	-4.037546	-4.194600	10% : -2.660551	10% : -2.660551

한국의 선교사와 1인당 국민소득 각 변수의 단위근 검정결과는 아래 <표 4> 단위근 검정과 같다. 수준변수와 차분변수 각 변수에 대한 단위근 검정결과, 일부 수준변수는 단위근이 있다는 귀무가설을 기각하지 못하는 반면, 1차 차분변수는 단위근 가설을 유의적으로 기각하는 것으로 나타났다.

한국의 선교사와 1인당 국민소득 두 시계열간에 공적분의 존재여부를 판정하기 위하여 Johansen의 공적분검정을 수행하였다. 그 결과 분석기간별로 유의수준 5%, 시차4를 이용한 공적분 검정의 결과는 다음의 <표 6> 공적분 검정과 같다.

<표 6> 공적분 검정

구 분	선교사와 1인당 국민소득	
	차분 전	차분 후
Likelihood Ratio	13.91066	29.10105

주) 5% critical value : 15.41

공적분 검정의 결과 한국의 선교사와 1인당 국민소득 간에는 적어도 1개의 공적분 관계가 존재함이 발견되었다. 일반적으로 변수간 공적분 관계가 성립한다는 것은 두 변수간에 ‘장기적 관계’가 존재함을 의미한다. 즉, 한국의 선교사와 1인당 국민소득간에 공적분관계가 존재한다는 것은 한국의 선교사와 1인당 국민소득의 상호 관련성이 있음을 의미한다 하겠다.

4.3 VAR 모형을 이용한 결과분석

VAR 모형을 통한 계수의 측정은 추정된 계수에 대한 해석을 명백하게 하기 위해서 예측오차의 분산분해와 충격반응함수를 분석하는 방법이 있다.

<표 7> VAR응 분석

구 분	Y	Z
Y(-1)	0.014763	-0.187403
	(-0.34272)	(-0.59456)
	[0.04308]	[-0.31520]
Y(-2)	0.172936	-1.359323
	(-0.28213)	(-0.48944)
	[0.61296]	[-2.77729]
Z(-1)	0.215541	-0.267774
	(-0.15261)	(-0.26475)
	[1.41233]	[-1.01140]
Z(-2)	0.119556	-0.603789
	(-0.19616)	(-0.3403)
	[0.60949]	[-1.77429]
C	732.9678	3699.103
	(-578.64)	(-1003.83)
	[1.26671]	[3.68500]

주) Standard errors in () & t-statistics in []

주) Y : 차분 선교사수, Z : 차분 1인당 국민소득

충격반응함수는 내생변수의 현재와 미래값에 대한 오차항 중 표준편차 충격의 효과를 추적하는 것이다.

<표 8> 충격반응 분석

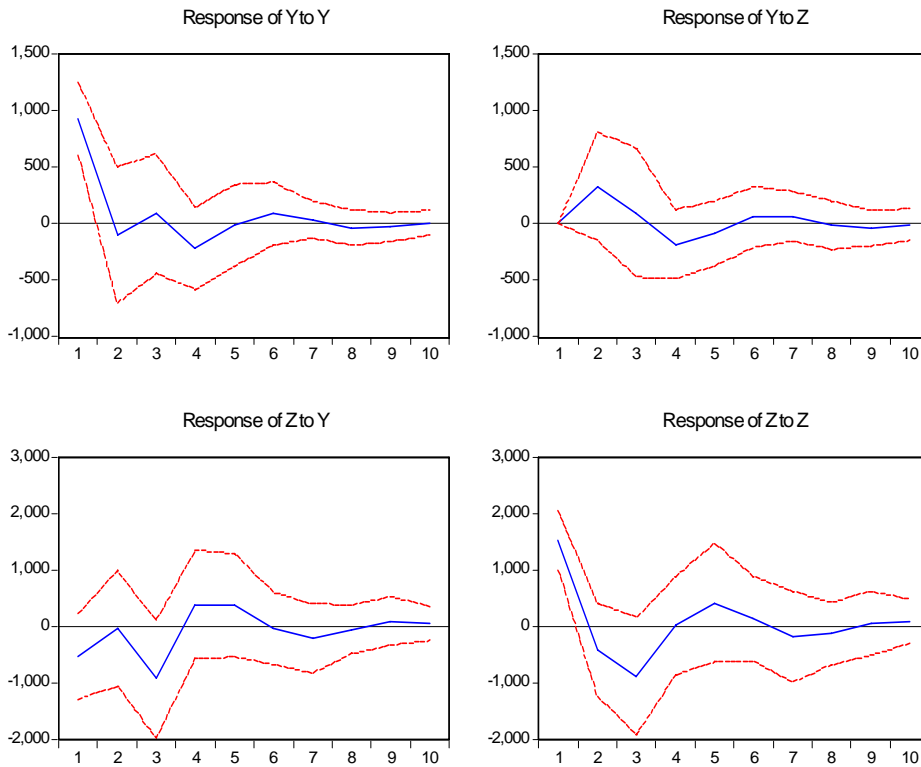
Response of Y:			Response of Z:		
Period	Y	Z	Period	Y	Z
1	933.6886	0	1	-521.6151	1533.483
2	-98.64529	330.5288	2	-35.30138	-410.6268
3	90.04056	99.71014	3	-926.2995	-877.8869
4	-219.6062	-179.6815	4	386.5703	15.0258
5	-15.09392	-87.12743	5	374.5366	424.1695
6	88.74438	60.8628	6	-32.3536	137.9192
7	36.50454	66.27048	7	-213.5911	-186.0116
8	-34.01976	-12.10034	8	-50.74446	-128.6165
9	-30.66297	-38.67912	9	99.30592	58.93655
10	9.001786	-5.337265	10	56.03757	85.57241

주) Y : 차분 선교사수, Z : 차분 1인당 국민소득

또한 예측오차의 분산분해(variance decomposition)는 상이한 시점에서의 한 변수의 변동이 다른 변수의 예측력에 어느 정도 영향을 미치는가를 분석하는 방법이다. 충격반응 함수 분석은 <표 8> 충격반응 분석과 같고 이를 그래프로 그리면 <그림 1> 충격반응 그래프와 같다.

<그림 1> 충격반응 그래프

Response to Cholesky One S.D. Innovations ? 2 S.E.



주) Y : 차분 선교사수, Z : 차분 1인당 국민소득

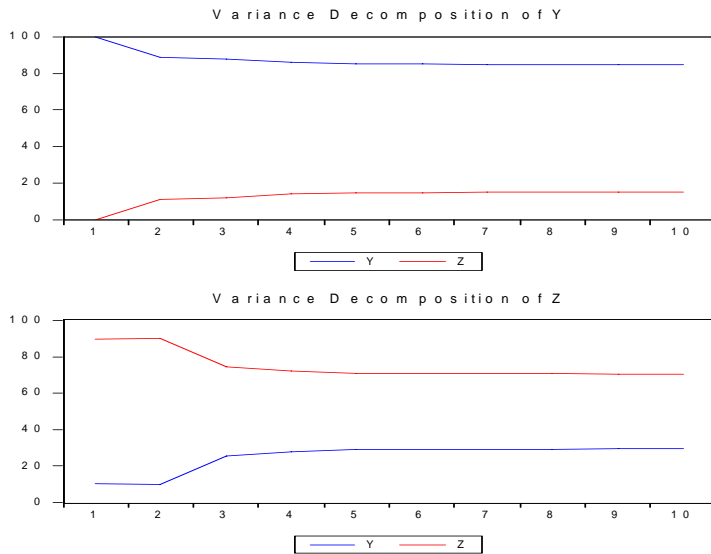
상이한 시점에서의 한 변수의 변동이 다른 변수의 예측력에 어느 정도 영향을 미치는가를 분석하는 방법인 예측오차의 분산분해(variance decomposition) 결과는 <표 9> 분산분해 분석과 같다.

<표 9> 분산분해 분석

Variance Decomposition of Y:				Variance Decomposition of Z:			
Period	S.E.	Y	Z	Period	S.E.	Y	Z
1	933.6886	100.0000	0.00000	1	1619.769	10.37036	89.62964
2	995.3665	88.97312	11.02688	2	1671.38	9.784401	90.21560
3	1004.392	88.18488	11.81512	3	2102.91	25.58346	74.41654
4	1043.703	86.09432	13.90568	4	2138.198	28.01457	71.98543
5	1047.442	85.50151	14.49849	5	2211.807	29.04840	70.95160
6	1052.955	85.31883	14.68117	6	2216.339	28.95103	71.04897
7	1055.670	85.00016	14.99984	7	2234.363	29.39964	70.60036
8	1056.287	85.00457	14.99543	8	2238.637	29.33887	70.66113
9	1057.440	84.90344	15.09656	9	2241.613	29.45727	70.54273
10	1057.492	84.90238	15.09762	10	2243.946	29.45843	70.54157

주) Y : 차분 선교사수, Z : 차분 1인당 국민소득

<그림 2> 분산분해 그래프



주) Y : 차분 선교사수, Z : 차분 1인당 국민소득

V. 결 론

마태복음 28장 18~20절 말씀에 “예수께서 나와 일러 가라사대 하늘과 땅의 모든 권세를 내게 주셨으니 그러므로 너희는 가서 모든 족속으로 제자를 삼아 아버지와 아들과 성령의 이름으로 침례를 주고 내가 너희에게 분부한 모든 것을 가르쳐 지키게 하라 볼지어다 내가 세상 끝날까지 너희와 항상 함께 있으리라 하시니라” 분부하시었다. 이 명령을 지키어 그리스도의 복음이 전파되면 가난은 사라지고 문맹이 퇴치되고 질병으로부터 벗어나 경제적으로도 부유하게 되는 것을 볼 수 있다.

우리나라도 1885년 언더우드 아펜셀러가 미국 교회에 파송을 받아 복음이 전파되었다. 선교사수도 1979년 93명에서 2010년에는 22,014명으로 급성장을 하였다. 또한 우리나라의 경제도 1인당 국민소득이 1960년 79달러에 불과하던 나라가 2011년에는 23,749달러로 급성장을 하였다.

따라서 본 연구에서는 1979년 부터 2010년 까지 한국의 선교사와 1인당 국민소득의 두 가지 지표간의 인과관

계와 상호영향력을 살펴봄으로써 한국의 선교사와 1인당 국민소득 간 영향력의 정도를 분석하고자 한다.

한국의 선교사와 1인당 국민소득이라는 변수간의 상호관련성에 관한 이론적 고찰과 이를 분석하기 위한 방법론인 몇 가지 계량경제학적 틀에 대한 하여 정리를 하고 이를 바탕으로 한국의 선교사와 1인당 국민소득 변수에 대한 다각적인 실증분석을 실시하고자 한다. 한국의 선교사와 1인당 국민소득의 상호관련성에 대한 기존의 연구는 상관관계분석이 주를 이루었는데 이들 변수의 상호관련성에 대한 체계적 연구는 그 수가 드물었다고 할 수 있다. 따라서 본 연구는 기존의 연구가 가졌던 한계를 보완하여 한국의 선교사와 1인당 국민소득간의 관계에 문제의식 가지고 연구를 하였다.

본 연구의 중요한 결과들을 요약하면 다음과 같다.

첫째, 한국의 선교사와 1인당 국민소득 자료의 원시계열자료에 대한 안정성검정 결과 불안정적인 것으로 나타났다.

둘째, 한국의 선교사와 1인당 국민소득 자료의 1차 차분시계열자료에 안정성검정 결과는 모두 안정적임을 알 수 있었다.

셋째, 한국의 선교사와 1인당 국민소득 간에는 공적분관계가 존재한다.

마지막으로 한국의 선교사와 1인당 국민소득 간의 상관관계는 0.935330으로 강한 양(+)의 관계를 보이고 있다.

참고문헌

- 게리슨, 데이비드. 1994[1990]. 비거주 선교사. 서울: 생명의 말씀사.
- 김명직·장국현(2002), 금융시계열분석, 제2판, 서울: 경문사.
- 문규현·홍경호(2003), “아시아-태평양지역국가들의 상호의존성,” 재무관리연구(한국재무관리학회), 20(2), 151-180
- 스나이드, 하워드. 2000년대 지구 동향, 김현석 역. 서울: 아가페.
- 이홍재·박재석·송동진·임경원(2005), EViews를 이용한 금융경제 시계열 분석, 서울: 경문사.
- 존스톤, 패트릭. 1994[1993]. 세계지도정보. 서울: 조이출판사.
- 한국선교연구원 편. 1990. 미완성 과업: 선교한국 '90 특집 선교자료집. 서울: 선교한국 '90 조직위원회.
- 한국선교연구원 편. 1991. 성공적인 미전도종족입양 프로그램 운영지침. 서울: 한국해외선교회 출판부.
- 한국선교연구원 편. 1998. 한국선교핸드북. 안산: 한국해외선교회 출판부.
- 툼슨, 로빈 편. 1992[1991]. 세계선교 출발: 세계를 품은 그리스도인의 선교정보, 이득수 역. 서울: 한국기독교학생회출판부.
- 통계청. 1998. 국제통계연감. 서울.
- Barber, Benjamin R. 1995. JihadVsMcWorld.NewYork:BallantineBooks.
- Barrett, David B. 1986. Worldclasscitiesandworldevangelization.Birmingham,Alabama:NewHope.
- Barrett, David B. and Todd M Johnson. 1999. Annual statistical table on global mission: 1999 in InternationalBulletinofMissionaryResearch23(1):24-25.
- Ceglowski, J., "Dollar depreciation and U.S. industry performance, Journal of International Money and Finance, June 1989, pp233-251
- Eli Bartov and Gordon M. Bodnar, "Firm valuation, earnings expectations and the exchange-rate exposure effect", Journal of Finance December 1994, pp.1755-1785
- Gavin, M.K., "Structural adjustment to a terms of trade disturbance: the real exchange rate, stock prices and the current account," Columbia University, mimeo, 1988.
- Goldberg, L.S., "Nominal exchange rate patterns:Correlations with entry, exit and investment in U.S. industry," National Bureau of Economic Research working Paper No 3249, January 1990.
- Gordon M. Bodnar & William M. Gentry, "Exchange rate exposure and industry characteristics ; evidence from Canada, Japan, and the USA," Journal of International Money and Finance 1993. 12. pp.29-45.
- Greenway, Roger S., Timothy M. Monsna. 1989. Cities:Missionsnewfrontier.GrandRapids:Baker.
- Granger, C.W.J., "Investigating causal relations by econometric models and cross-spectral methods," Econometrica, Vol 37, July 1969. pp.424-438.
- Heckerman, Donald, "The exchange risk of foreign operations". Journal of Business, January 1972. pp.42-48
- Hodder, James, "Exposure to exchange rate movements", Journal of International Economics 13, November 1982, pp.375-385.
- Naishitt, John. 1982. Megatrends:Tennewdirectionstransformingourlives.NewYork:WamerBookPate, Larry D. 1989. Fromeverypeople. Monrovia:MARC.
- Riehl, Heinz, "Foreign exchange and money markets," McGraw-Hill Book Co, 1983
- Shanken, J., "Multivariate tests of the zero-beta CAPM," Journal of Financial Economics, september 1985. pp.485-502.
- Shapiro, Alan C., "Exchange rate changes, Inflation and value of the multinational corporation." Journal of Finance 30, May 1975. pp.485-502.
- United Nations. 1990. Globaloutlook:Aneconomic,social,andenvironmentalperspective.NewYork:UnitedNationsPublications.

한국 선교사수와 1인당 국민소득의 상호영향력에 관한 연구

임태순 (서울사이버대학교 교수)

이 연구에서는 1979년부터 2010년 까지 한국의 선교사와 1인당 국민소득의 두 가지 지표간의 인과관계와 상호영향력을 살펴봄으로써 한국의 선교사와 1인당 국민소득 간 영향력의 정도를 분석한 실증연구이다.

연구방법론은 시계열의 안정성 여부의 판정을 위한 단위근 검정과 변수간 장기적이고 안정적인 관계의 존재여부판정을 위한 공적분(cointegration)검정을 사용하고 변수간 상호영향력 분석을 위한 VAR모형을 이용한 예측오차의 분산분해기법으로 연구를 하였다. 이상의 모든 분석은 Eviews version 6.0을 통해 분석을 한 연구이다.

이 연구의 중요한 결과들을 요약하면 다음과 같다.

첫째, 한국의 선교사와 1인당 국민소득 자료의 원시계열자료에 대한 안정성검정 결과 불안정적인 것으로 나타났다.

둘째, 한국의 선교사와 1인당 국민소득 자료의 1차 차분시계열자료에 안정성검정 결과는 모두 안정적임을 알 수 있었다.

셋째, 한국의 선교사와 1인당 국민소득 간에는 공적분관계가 존재한다.

마지막으로 한국의 선교사와 1인당 국민소득 간의 상관관계는 0.935330으로 강한 양(+)의 관계를 보이고 있다.

토론 1

이 연구는 <표 2> 한국 선교사수와 1인당 국민소득의 자료와 같이 1979년부터 2010년 까지 20개의 자료를 사용하여 분석하였다. 1979년부터 2010년까지의 데이터는 31개인데 <표 2> 한국 선교사수와 1인당 국민소득의 자료에서는 20개를 사용하여 분석을 하였다. 그 이유는 무엇인가?

토론 2

벡터자기회귀모형(VAR모형)은 상호관련성이 있는 시계열 분석을 위해 역동적인 충격을 분석한다. 한국의 선교사와 1인당 국민소득 자료로 연구에서 이용될 VAR모형의 식에서 각각의 변수는 무엇을 의미하나?

제4분과
기독교세계관

신앙과 학문의 통합: 통합의 가교로서의 기독교세계관

Integration of Faith and Scholarship: Christian Worldview as a Bridge of Integration.

강상우(백석대학교 기독교사회복지 박사과정수료)

I 서론

1년 전에 학회에서 저는 기독교세계관이 A·R·T로서의 역할을 한다고 발표한 적이 있습니다. 우리가 잘 알고 있듯이 일반인들이 자신들의 세계관을 가지고 자신의 주위에 있는 사상이나 현상들에 대해서 필터링하는 삶을 살아가듯이 그리스도인들은 기독교세계관을 가지고 생활하는 삶의 영역에서 필터링(filtering)하는 삶을 살아가야만 합니다. 이를 더 구체적으로 말하자면 기독교세계관이 그리스도인의 삶의 현장에서 구체적으로 수용·거부·변형(A·R·T: assimilation, refusal, and transformation)의 역할을 하는데 기독교세계관에 부합하는 것에 대해서는 수용(受容)하게 되고, 차이는 있지만 근본적인 본질을 침해하지 않는 것에 대해서는 변형(變形)을 한 후에 수용하게 되고, 기독교의 본질과 상반되는 것에 대해서는 거부(拒否)하게 된다는 점입니다. 그렇기 때문에 그리스도인은 ARTer, 또는 ARTor[artist와 비교해서 제가 만든 조어입니다]가 될 필요가 있다고 했습니다. 예술을 하는 예술가(artist)들이 혼신을 다해서 예술 작업을 하는 것처럼 ART작업은 그리스도인이 자신의 정체성을 유지하면서 세상 속에 사는 하나님의 시민으로 살아가는 하나의 과정이기 때문에 혼신을 다해야 하는 작업이 되어야만 한다는 것입니다(강상우, 2011). 학회가 끝난 후 저는 A·R·T 과정에 앞서 순서상 신앙과 학문의 통합[작가는 신앙과 학문의 통합, 크게는 신앙과 문화의 통합의 경우도 같은 원리일 것이]이 어떠한 과정을 통해서 이루어져야 하는지에 대해서도 좀 더 이론적으로 살펴볼 필요가 있다는 것을 깨닫게 되었습니다. 필터링은 논리적으로 볼 때에 신앙과 학문의 통합의 이루어지는 과정에서 작용이 이루어지기 때문입니다. 즉 신앙과 학문(또는 문화 등)과의 통합이 이루어지는 과정에서 구체적으로 A·R·T PROCESS이 이루어진다는 점입니다. 이러한 이유로 본 연구에서는 신앙과 학문의 통합에 있어 기독교세계관이 “통합의 가교(架橋)로서 기능”을 한다는 점에 대해서 논구하고자 합니다[이는 기독교 관점에서 봤을 때에 기독교세계관이 신앙과 학문의 통합에 있어서 가교의 역할을 하는 것처럼, 일반인들에게 있어서 그들의 세계관 또한 신앙과 학문의 통합에 있어서 가교의 역할을 한다는 것 또한 인지해야 할 것입니다. 통합에 있어서 학문의 개념을 이성이나 과학 그리고 문화 등의 개념으로 확장해서 이해하여도 괜찮을 것 같습니다. 이는 학문이 좁게는 이성(reason)이나 과학(science)으로도 표현되어지기도 하며, 문화(culture)라는 큰 개념 속에 포함되어지는 때문입니다. 사실 기독교세계관을 중심으로 한 통합은 학문의 영역에 머무르는 것이 아니라, 넓게는 문화의 전 영역에서도 적용되어야 하며, 또 적용되어야만 하기 때문입니다(이장현, 2007: 31 참조).

본 연구는 대부분 선행 연구에 많은 것들을 기대고 있습니다. 어느 학자의 말처럼 단지 거인의 어깨위에서 있는 것에 불과합니다. 다시 말해 본 연구는 선행연구의 연구 결과물에 대한 “모자이크적 종합”(mosaic colligation)에 불과하다는 것을 밝힙니다. 특히 신앙과 학문의 대한 『통합연구』(신기영, 2002: 74-92; 전광식, 1995: 10-37; 1997: 98-133; 조용훈, 2004: 11-36; 주만성, 2004, 41-77)와 『신앙과 학문』(이정직, 2003)에 게재된 논문들에 상당 의존하고 있으며, 특히 사이어(James W. Sire, 2002; 2003; 2007)와 왈쉬와

미들톤(Walsh and Middleton, 1989), 그리고 문영빈(2003: 137-153)의 연구에서 많은 아이디어를 가지고 왔음을 밝힙니다.

연구문제

본 연구는 다음과 같은 문제를 다루고자 합니다.

연구문제 1: 통합의 역 사: 어떤 신앙과 학문의 관계의 역사를 가지고 있었는가?

연구문제 2: 통합의 필요성: 왜 신앙과 학문의 통합의 필요한가?

연구문제 3: 통합의 방 법: 어떻게 신앙과 학문의 틈을 메우고(fill up a crack), 다리 놓기(construct a bridge)를 할 것인가?

연구문제 1에서는 신앙과 학문의 관계에 대한 간략한 역사를 기술하고자 합니다. 신앙과 학문의 관계가 초기에는 통합의 관계에서 시작되었다가 과학혁명과 계몽주의를 거치면서 분열의 역사가 되었습니다. (再)통합을 추구하고자 하는 노력에도 불구하고 신앙과 학문의 통합이 곤란한 이유는 오늘날 주류 학문의 경향인 과학주의(논리실증주의로 대표되는)와 통합에 있어서 주도권의 문제가 존재하기 때문입니다(물론 기독교내에 존재하였던 반지성주의 또한 통합을 어렵게 하는 원인입니다. 그러나 이에 대해서는 생략하고자 합니다. 왜냐하면 이는 잘못된 성경의 이해에서 오는 것이기 때문입니다). 연구문제 2에서는 통합의 필요성에 대해서 기술하고자 한다. 모든 것은 하나님의 진리(Holmes, 1991)라는 기독교 전통과, 이중적 귀기울임(double-listening)에 대한 필요성(Stott, 2002)과 더불어 보다 완전한 이해를 위해서는 신앙과 학문의 통합이 필요하다는 점에 대해 기술하고자 합니다. 연구문제 3에서는 신앙과 학문 사이의 틈을 메우는 방법에 대해서 기술하고자 합니다. 틈 메우기에 있어서는 모든 학문은 “숨겨진 가치”(hidden-values)가 존재한다는 점과, 학문에 있어서 통합의 분위가 연구자들에 의해서 강조되고 있다는 점과 더불어 통합(통섭)에 대해서 주장하는 연구자들의 경우에 연구자 자신의 세계관에 근거한 가치(자신들의 세계관에 근거한)를 중심으로 통합을 추구한다는 점에서 학문은 “신앙에 기반을 둔 학문”(faith-informed discipline)이라고 말할 수 있으며 이는 신앙과 학문, 양자 간의 틈 메우기의 역할을 (기독교)세계관이 하고 있다는 점에 대해서 지적하려고 합니다. 이는 신앙에 근거한 전이론적 성격을 지니는 세계관(기독교세계관이든 아니면 다른 그 어떤 세계관이든 관계없이, 물론 기독교적 관점에서는 기독교세계관이어야만 합니다)이 구체적으로 신학·철학 사이를 오가며 틈을 메우는 역할을 한다는 점입니다. 다시 말해 신앙(성경) ⇔ [기독교]세계관 ⇔ 신학 ⇔ 철학 ⇔ 학문(이성·과학·문화) 사이를 오가며 신앙과 학문 사이에서 다리 놓기(bridging)의 역할을 감당하게 됩니다.

용어정의

본고에서 용어는 다음과 같이 정의한다. ‘세계관(世界觀)’은 일반적으로 ‘세상을 바라보는 창(窓)’이라는 개념으로, 밥 하웃즈바르트가 이데올로기를 정의할 때처럼 “매우 광범위하게 구체적이고 포괄적으로 어떤 목표를 달성하기 위한 도구로 사용되는 가치, 개념, 신념, 및 규범의 전체 체계”(Goudzwaard, 2002: 18-19) 등의 의미로 사용하고자 한다. 기독교세계관은 바로 기독교적 관점에서 세상을 바라보는 것으로 성경적 세계관과 동의어로 이해하면 되겠습니다. ‘신앙(信仰)’이라는 개념은 본고에서는 일반적으로 기독교를 의미하지만 넓게는 “형이상학적 신념체계”로 광의의 개념으로 정의하고자 합니다. 그렇기 위해서는 데니(Gregory N. Derry)가 “나는 종교라는 개념을 매우 포괄적으로 사용함으로써 잘 정의된 교리를 바탕으로 한 조직적 종교들, 다양한 문화권에서 전통적으로 전해 내려오는 신앙과 체험, 특별한 전통이 없이 자생적으로 생겨난 종교적 체험 등 여러 종교를 모두 포함할 것이다. 믿음, 신비스러운 안목, 경전, 권위를 바탕으로 한 갖가지 종교 체험이 모두 포함된다.”(Derry, 2011: 213)고 정의한 것을 포함할 뿐만 아니라, 김윤성이 언급

한 것처럼 “무신론도 어차피 특정한 형이상학적 신념체계의 하나”(신재식·김윤성·장대익, 2009: 91)이기 때문에 여기에 포함하고자 합니다. 왜냐하면 연구자가 유신론자가 되었던 무신론자가 되었던, 기독교인이 되었던 다른 어떤 종교를 가진 사람이 되었던 간에 연구자 자신이 지니고 있는 신앙(종교)에 근거한 세계관에 의해서 통합을 추구하기 때문입니다. 그리고 여기서 ‘통합(統合)’이란 단순한 혼합(mix)이 아닌, 더 건전한 것을 만들기 위해 부분들을 함께 모으는 것으로 총체성(wholeness)을 의미하는 것(Mouw, 1999: 219)으로, 오늘날 과학 분야에서 논의되고 또한 용어 자체에 대해서 갑론을박(甲論乙駁)하기도 했던 통섭(consilience)의 개념 또한 포함하고자 한다. 통합의 경우 내용면에서 ‘어떻게 통합’(how to integrate)할 것인가와 ‘무엇을 통합’(what to integrate)할 것인가로 나누어지는데, 본고에서는 구조 통합(structure integration)인 ‘어떻게 통합할 것인가’를 중심으로 다루고자 합니다(김용태, 2006: 150 참고).

II 통합의 역사

1. 신앙과 학문의 통합과 분리의 역사

신앙과 학문의 관계의 역사는 통합과 분리의 역사라고 할 수 있습니다. 초기에는 통합의 역사였지만, 과학 혁명과 계몽주의를 거치면서 신앙과 학문의 관계에 간극(間隙)이 생기게 된 것입니다. 여기서는 신앙과 학문과의 관계의 역사를 간략하게 살펴보고자 합니다.

1) 초기 통합의 역사

“고대에는 자연철학과 신학은 하나였다”(Markus, 1960: 31; Lindberg and Numbers, 1998: 59 인용)는 진술처럼 서양에서 신앙과 학문의 역사는 통합의 관계에서부터 시작하였다는 사실을 알 수 있습니다. 예를 들어 고대 피타고라스(Pythagoras, B.C. 560-480 년경)에게 ‘수(數)’란 정성(定性)적 속성을 지니는 것으로서 그에 의하면 ‘10’이 완전한 숫자이므로 천체의 숫자 또한 당연히 10개여야 한다고 생각했다고 합니다. 그러한 이유로 그는 눈에 보이는 9개의 천체(지구, 해, 달, 5행성, 항성) 이외에도 반(反)지구(counter-earth)라는 천체의 존재를 가정하였던 것입니다. 이러한 이유로 피타고라스의 자연관에 대해서 말할 때에 ‘수학적’이라기보다는 ‘수비학(數秘學: numerology)’이나 또는 ‘숫자신비주의’(number mysticism)라고 평가하기도 합니다(김영식, 2008: 14). 한마디로 피타고라스주의자들에게 있어 “수학이란 무엇보다 종교적 행위였다.”(Wertheim, 1997: 16)고 평가합니다. 버트하임(M. Wertheim)이라는 과학저술가는 현대 물리학의 종교적 기원에 대해서도 다음과 같이 언급합니다.

역사자들이 보여주었듯이, 과학과 종교 간의 오랜 전쟁이라는 개념은 19세기 말에 생겨난 역사적 허구이다. 현대 물리학의 종교적 연원을 이해하기 위해, 우리는 17세기보다 훨씬 이전으로 돌아가야 한다. 우선은 고대 그리스에서, 그리고 중세 유럽에서, 수리과학은 수와 신성을 연관시키며 주변 세계에서 발견되는 수학적 관계들을 “신적인” 것의 표현으로 간주하는 전통으로부터 생겨났다. 기원후 1200년에서 1700년까지, 꼬박 500년 동안, 그러한 전통은 그리스도교 내부에서, 처음에는 로마 가톨릭교회에 의해, 나중에는 프로테스탄트교회에 의해 키워졌다. 비록 오늘날 대부분의 물리학자들이 더 이상 어떤 종교와도 공식적인 유대를 맺고 있지 않지만, 우주의 수학적 연구가 신적인 과업이라는 생각은 여전히 광범위한 문화적 호소력을 지니고 있다(Wertheim, 1997: 13-14).

기독교의 초기 교부(敎父)들의 경우 자연세계의 탐구를 크게 중시하지 않은 것이 사실이지만, 동시에 그와 같은 노력에 대해서 가치 없다거나 무시하지도 않았습니다. 오히려 자연에 대한 지식이 성경을 해석하고 신앙을 수호하는 데 유용하다고 생각하였습니다. 역사적으로 볼 때에 교회는 고대 말부터 중세 초기에 걸친 사회적 혼란기 속에서 그리스의 과학적 지식을 보전하고 전파하는 데 기여하였고, 이런 역할을 사실상 감당하였던 유일한 기관이었습니다. 이 같은 기여에 교부들의 저술과 수도원 및 성당부속학교, 그리고 도서관 등은 결정적으로 중요하였습니다. 물론 초기 기독교는 아리스토텔레스보다는 플라톤을 선호하는 등 선별적으로 보전하였지만, 전체적인 맥락에서 볼 때에 그리스 과학지식은 기독교적 세계관의 성립에 성서 못지않은 중요한 재료가 되었다고 합니다(성영곤, 2004: 125-126).

또한 12세기에 대학이 설립된 이후 줄곧 대학에서의 학문 활동은 기독교 신앙과 밀접히 관련되어 진행되었습니다. 토마스(Thomas Aquinas)적 전통에 따라 계시의 영역인 신앙과 이성의 영역인 학문이 상호보완관계에 있었습니다. 심지어 코페르니쿠스, 갈릴레오, 케플러, 뉴턴 같은 근대 초기의 과학자들조차 유신론적 세계관을 지니고 있었다고 합니다(조용훈, 2004: 14 참조). 17세기 당시 근대자연과학의 거물들이 어떤 의미에서는 대부분 거승(巨僧)이었다는 사실에 주의를 기울여야 합니다. 윌리엄 오투레드(William Oughtred), 뉴턴의 스승인 배로(Isaac Barrow) 등이 오늘날의 과학자(scientist)가 아니라 자연철학자(natural philosopher)였다는 사실에서 자연철학, 즉 자연에서 오묘하신 솜씨를 관찰할 수 있으며, 그 자연이라는 하나님의 교과서를 통해서 하나님께 영광을 돌릴 수 있다는 흔들리지 않는 깊은 신앙의 소유자였다고 합니다(김용준, 2001: 258). 레오나르도 다 빈치(Leonardo da Vinci)의 유명한 “인체 비례도”를 보면 신은 자신의 형상으로 인간을 창조했고 완벽한 신의 모상인 인간의 몸은 역시 신이 창조한 기하학적 구도 중에서도 가장 완벽한 도형인 원과 정사각형에 부합해야 한다는 생각이 해부학에 적용되었다는 것을 볼 수 있다고 합니다. 즉 기독교 신학과 기하학이 결합하여 해부학에 적용되었던 것입니다(강신익, 2007: 163).

일부 연구자 중에는 초대 교회의 교부였던 터툴리아누스의 말을 예로 들어, 마치 터툴리아누스가 신앙과 학문의 분리를 주장한 것처럼 진술하는데 이러한 진술은 터툴리아누스의 말을 잘못 이해한 결과라고 합니다(McGrath: 2007 참조). 이에 대해서는 후술하기로 하겠습니다.

도여베르트(Herman Dooyeweerd)도 서양사상의 경우 각 시대마다 특정한 종교적 동인이 존재하였음을 지적합니다. 그에 의하면 고대에는 형상과 질료, 중세에는 은총과 자연, 근세에는 자연과 자유의 종교적 성격의 동인이 각 시대의 사상과 문화의 근저에 놓여 있었다는 것입니다. 이에 비해서 기독교의 동인은 ‘창조-타락-구속’이라고 합니다(전광식, 1995: 21). 이는 각 시대마다 특정한 종교 동인으로 인해 신앙과 학문이 불가분의 관계에 있었다는 사실을 지적한 것입니다. 이러한 이유로 홈즈(Arthur F. Holmes)와 같은 학자는 우리 시대에 논의되는 신앙과 학문의 통합(integration)이라는 개념보다는 ‘재(再)통합’(Re-Integration)이라는 개념이 더 정확한 표현이라고 하였고(Holmes, 1999: 161; 조용훈, 2004: 33 인용), 그린(Albert E. Greene, Jr.)과 같은 학자는 자신의 저서인 『기독교세계관으로 가르치기』(Reclaiming the Future of Christian Education: A Transforming Vision)에서 “신앙과 학문이 통합되어야 한다.”는 말이 오히려 결함이 있다고 지적합니다(Greene, 2003: 156). 이처럼 애시 당초부터 신앙과 학문은 분리될 수 없었습니다. 처음부터 가치 중립적인 지식은 존재하지 않았으며, 신앙에 근거하지 않은 지식은 없었던 것입니다(박상진, 2005: 6-7). 그러므로 당연히 신앙과 학문의 통합은 문제가 되지 않았던 것입니다.

2) 신앙과 학문의 분리

12세기 아베로에스(Averroes: 12세기 아랍의 철학자)는 종교와 과학, 신앙과 이성을 구분함으로써 이중진리설(二重眞理說)의 선구자가 되었습니다. 이중진리설에 있어서는 신적인 것에 관한 지식으로서의 신학, 세속적인 것에 관한 지식으로서의 과학을 분리하였습니다. 이러한 구분으로 인해 12세기에 교권과 속권의 대립이 나타났으며, 신학과 과학의 대립이 정치적으로 교권(敎權)과 속권(俗權)의 대립으로 발전하게 되었습니다. 14세기에 이르러서는 영국에서 이중진리설의 대표적 논객이었던 오컴에 이르러 신학과 과학의 구별이 더욱 확고히 되었습니다. 과학혁명(김영식, 2002: 20-21 참조)과 계몽주의 시대를 거치면서 신앙과 학문은 결별(訣別), 즉 학문에서 신앙이 배제되기에 이른 것입니다(권오구, 2000: 52-53 참조). 계몽주의의 출현으로 인한 철학과 과학 분야에서의 놀라운 혁명과 이로 인해 탄생한 [(논리)실증주의적]과학주의는 이 세상을 전혀 없는 변화와 발전으로 이끌기도 했지만 다른 한편으로는 그것이 끼친 세속적 영향도 무시할 수 없었는데 만일 어떤 지식이 신뢰성을 보장받기 위해서는 증명가능하고(verifiable), 측정가능하고(measurable), 객관적(objective)이어야만 했습니다. 이러한 관점에서 볼 때에 의미와 종교를 포함한 가치는 증명불가능하고, 측정불가능하며, 더 나아가 주관적이기 때문에 지식의 영역에서 제외되어야 하는 것으로 여겨졌던 것입니다. 결국 19세기의 실증주의는 대학에서 신앙과 지식의 분리를 야기한 결정적인 요소가 되었던 것입니다(김영래, 2003: 331-332). 오늘날에도 논리실증주의 또는 과학주의로 불리는 학문 사조(思潮)가 주류학문을 장악함으로써 신앙과 같은 가치와 지식은 학계에서 배척되어졌고 이로 인해 신앙과 학문의 분리의 간격의 골을 더욱 더 깊어지게 된 것입니다. 사실 논리실증주의도 본질적으로 보면 특정한 가치(하나의 또 다른 신앙과 진배없는 가치)에 근거하고 있음에도 불구하고 말입니다.

2 통합의 곤란성

신앙과 학문의 결별 후, 신앙과 학문을 통합은 말처럼 쉽지 않았습니다. 이러한 통합의 어려운 현실을 결혼에 비유하기도 합니다. 프레이저와 캠펠로(Fraser and Campolo)는 결혼의 비유를 사용하여 신앙과 학문의 통합의 어려움에 대해서 다음과 같이 표현하고 있습니다.

일반 학문[여기서는 사회학을 지칭한다]과 기독교 신앙의 관계를 잘 성사시키는 것은 문화와 문화 간 또는 종교와 종교 간의 결혼식을 주선하는 것과 같다. 두 가정은 무엇을 해야 하는가에 대해 아주 다른 생각을 가지고 있다. 두 가정은 어디서 식을 올려야 할 것인가 뿐만 아니라, 예식 내용에 대해서마저도 의견을 달리할 것이다. 결혼 피로연은 어떻게 해야 하는지, 누가 계산을 할 것인지, 어떤 종류의 음악과 장식품을 사용할 것인지-심지어는 어떤 춤을 출 것인지, 또는 도대체 춤을 추어야 하는지 말아야 하는지-등에서 의견이 분분할 수 있다(Fraser and Campolo, 1996: 285-285).

그렇다면 무엇이 이처럼 신앙과 학문의 통합에 있어서 애로(隘路) 요인인가.

1) 주류 학문 경향: [(논리)실증주의적] 과학주의

왜 신앙과 학문의 통합은 이처럼 어려운 것인가. 과학이라는 개념에 대한 현대인의 우상에 가까운 신앙 때문에 학문과 신앙의 통합은 어려움을 가질 수밖에 없습니다. 학문적 사상의 기반이 과학주의에 입각한 논리실증주의가 주류적 위치를 차지하게 되었고, 이러한 학문적 추세는 많은 학문 분야에서 스스로를 ‘과학적으

로'(scientific) 정의하려고 시도하기에 이르렀습니다. 이러한 주류 학문적 추세는 자연스럽게 종교를 “사소한 것으로 취급”(trivialization)하게 하였고, 그로 인해 종교라는 것은 공적인 영역과는 전혀 관계가 없는 아주 사적(私的)이고 개인적(個人的: private and individual)인 영역과 관계되는 것으로 인식하게 만들었던 것입니다. 심지어 기독교 계통이라고 하는 많은 대학에서조차도 이러한 주류 학문의 경향을 답습해 가기도 하였습니다. 이러한 학문적 경향에 대해 마스덴(George M. Marsden)은 정치학자 존 그린(John C. Green)의 말을 인용하면서 다음과 같이 지적하고 있습니다.

“만약 어떤 교수가 마르크스주의적인 관점에서 어떤 연구경향에 대해 언급했다면 사람들은 그의 생각에 동의하지 않을 수 있지만 그것을 잊어버리지는 않는다. 그렇지만 만약 어떤 교수가 가톨릭 혹은 개신교적인 관점에서 어떤 것을 연구하자고 제안한다면, 그의 말은 마치 화성에서 온 사람이 제안한 내용으로 치부되고 말 것이다”(Steinfels, 1993: A22 인용). 그린의 말은 아주 핵심적인 문제에 초점을 맞추고 있다. 많은 대학이 기독교 계통이기는 하지만, 신앙을 학문과 연관시키는 문제에 대해 말한다면 엉뚱한 생각으로 간주하고 말 것이다. 이런 현상은 종교와 연관된 학문만이 아닌, 거의 모든 학문 분야에 적용된다. 종교적 관점이 학문적인 해석과 잠재적으로 연관되어 있음에도 불구하고 말이다 (Marsden, 2000: 20-21 재인용).

실질적으로 종교가 학문의 해석 등에 있어 직·간접적으로 연관되어 있음에도 불구하고 오늘날의 학문적 경향은 종교와 연관을 맺으려는 연구자들을 화성에서 온 우주인으로 취급하고 있는 실정입니다. 이처럼 주류 학문의 세계에서 학문과 신앙은 분리하는 부인하기 힘든 현실로 다가옵니다.

주류 학문의 과학주의적 경향은 우리가 사용하는 학문용어들에 대한 의미의 변화에서도 찾을 수 있습니다. 많은 용어들이 가진 본래의 의미에서 과학적인 의미만 남고 비과학적(신앙이나 영적 의미) 의미들이 사라지게 되거나 또는 포괄적이고 광의의 의미를 지니는 단어들의 의미가 매우 협소한 의미로 바뀌게 된 것입니다. 예로 들어서 수학을 의미하는 mathematics의 경우, 본래 특정 학문의 이름이라기보다는 학문 전체에 대한 명칭으로 사용되었습니다. 본래 그리스어 mathematikos는 정신적 훈련(mental discipline) 또는 지성인으로서 마땅히 배워야 할 것(learning)을 의미하는 보통명사였다고 합니다(현우식, 2007: 167). 당시에는 보통명사로 쓰인 단어가 오늘날 ‘수학(數學)’이라는 특정 학문만을 지칭하는 단어가 된 것입니다. 과학(science)의 경우도 마찬가지입니다. 본래 ‘과학(科學)’만을 칭하는 것이 아니라 포괄적으로 전체 학문을 뜻하는 독일어 Wissenschaft와 같은 의미를 지니는 단어(Ladyman, 2003: 31 역주 참고)이었는데 지금은 엄격한 과학만을 의미하게 된 것입니다. 그 외에도 진리(aletheia: ἀληθεια), Professor, disciple, fact, theory 등과 같은 단어의 의미 또한 바뀌었다고 합니다. 이러한 학문적 경향은 한자어(漢字語)에서도 찾아 볼 수 있습니다. 과거엔 “의(醫)”자의 경우, “의(醫)”와 같은 글자로 양 글자는 혼용되어 사용되었는데, 지금은 의(醫)자는 사용하지 않고(사람들은 이 의(醫)자가 있었는지도 모를 것입니다), 다만 의(醫)자만을 사용합니다. 의(醫)자를 사용하지 않고 의(醫)자만을 사용하는 것은 오늘날의 의학의 학문적 경향을 간접적으로 말해주고 있습니다. 왜냐하면, 과학화의 영향으로 인간의 영혼을 어루만지는 초자연적 요소(巫: 무당의 의미)가 술로 상징되는 약물 즉, 과학적 요소(西: 술, 약물의 의미)로 대체되었기 때문입니다. 의학에서도 이처럼 초자연적인 요소가 비과학적이라는 이유로 배제되고 있는 것이다(강신익, 2007: 30-31).

2) 통합의 주도권의 문제

신앙과 학문의 통합이 어려운 이유 중의 하나로 뽑을 수 있는 것은 통합에 있어 주도권의 문제입니다.

신앙과 이성은 긴밀한 관계이며, 서로 떨어져서는 그 기능을 발휘할 수 없다고 했지만, 그 후 2천년의 기간 동안 신앙과 이성은 동시에 동일한 진리를 생산하지 못하고 끊임없이 갈등을 일으켜 왔다. 그 원인이 무엇일까? 그 원인을 일본의 철학자 아나가끼 노수게(도원량전: 稻垣良典)는 신앙과 이성의 종합이 단순한 공존이나 병존이 아니라 진정한 종합을 위해서는 서열을 인정하지 않으면 안 되기 때문이라고 한다. 즉 이 경우 신앙이 이성으로 서열 될 것이 아니라, 이성이 신앙으로 질서 되어져야 하기 때문에 선뜻 이성이 받아들이지 못한다는 것이다(稻垣良典, 1980: 30; 최현근, 2007: 389-390 인용).

통합을 주도하는 측이 신앙이어야 하는가 아니면 이성이어야만 하는가. 이 주도권의 문제 때문에 통합은 불가능한 것인가. 사회학과 신앙의 통합에 대한 데이비드 프레이저와 토니 캠프로는 자신의 글에서 통합에 있어서 신앙과 학문 중 어느 한쪽이 주도권을 잡아야 하는 입장을 반대한다고 합니다. 왜냐하면, 어느 한쪽이 주도권을 잡을 경우에 지적 제국주의에 빠질 수 있기 때문입니다(Fraser & Campolo, 1996: 295). 그러나 본 연구자는 이들의 주장과 다른 입장을 취하고자 합니다. 왜냐하면 후술하겠지만 통합을 추구하는 연구자들이 자신의 세계관에 입각해서 통합을 추구할 뿐만 아니라(대표적인 사람은 Edward O. Wilson과 Ken Wilber를 들 수 있습니다), 본 연구의 제목에서 본 연구자가 주장하고자 하는 것처럼 [기독교]세계관이 신앙과 학문 사이를 연결시켜주는 교량의 역할을 하기 때문입니다. 세계관은 이성이 아닌 신앙에 근거로 하는 전(前)이론적이기 때문입니다.

III 신앙과 학문의 통합 필요성

오늘날 주류 학문적 경향과 통합의 주도권 문제 때문에 통합이 곤란함에도 불구하고 왜 신앙과 학문의 재(再)통합이 필요한가.

1 모든 진리는 하나님의 진리

먼저 모든 진리는 하나님의 진리이기 때문입니다. “모든 진리는 하나님의 진리다.”라는 말과 “모든 영역이 주님의 소유다.”라는 의미를 인지하게 된다면 연구자가 어떤 태도를 가지고 신앙과 학문과의 관계에 서야만 하는지 깨달을 수 있습니다. 단호하게 카이퍼(Abraham Kuyper)는 “창조세계 전체에서 예수 그리스도께서 ‘이것은 내 것이다! 이는 나에게 속해 있다!’ 하고 외치시지 않는 영역은 한 치도 없다”(Mouw, 2004: 167)고 선언하였습니다. 모든 영역이 주님의 영역이 아닌 것이 없듯이 학문의 영역도 바로 하나님의 것입니다. 모든 진리가 하나님의 진리이고, 학문의 영역도 또한 하나님의 영역입니다. 그렇기 때문에 우리는 학문의 영역에 대해서도 깊은 관심을 가지고 취급해야만 합니다. 신앙과 학문이 서로 관계를 갖도록 해야만 합니다. 즉 신앙과 학문의 통합을 꾀하여야만 합니다. 그렇기 때문에 강영안은 다음과 같이 기록하였던 것입니다.

[신앙과 학문의] 통합을 위해서는 아레오바고(Areopagus)의 바울 사도의 태도를 본받을 필요가 있다. 바울 사도처럼 아테네 사람들의 세계관을 연구하고 그들의 갈망과 욕구를 검토하여 접촉점을 찾아내고 그런 다음에야 그리스도에게로 초대한다. 이는 ‘아테네와 예루살렘이 무슨 상관이 있는가?’라고 묻기 전에 우리는 ‘예루살렘뿐만 아니라 아테네’를 공부해야만 한다(강영안, “교수의 추천의 글”, in

Mouw, 1999: 7; 손봉호, 1979: 15 참조).

1) “모든 진리는 하나님의 진리다”라는 기독교의 전통

모든 진리는 하나님의 진리라는 것은 역사적으로 내려오는 기독교의 전통입니다. 성(聖) 어거스틴(St. Augustine)은 다음과 같이 말했습니다.

모든 경건하고 진실된 그리스도인은 진리를 발견하는 곳마다 그 진리가 주님의 진리라는 것을 알아야 한다(Augustine, 1958: 54; 이학준, 2011: 119 인용).

종교개혁자 칼뱅(John Calvin)도 이렇게 썼습니다.

만약 우리가 하나님의 영을 진리의 유일한 샘으로 간주한다면, 우리는 진리 그 자체를 거부하지 말아야 하며, 그것이 어디서 나타나더라도 멸시하지 말아야 한다. 만약 그렇지 않다면, 우리는 하나님의 영을 무시하게 되는 것이다(Calvin, 1960: 2.2.15, 273-274; Hummel, 1991: 186 인용).

이러한 기독교의 전통은 청교도들에서도 찾아볼 수 있다고 힌슨(Edward Hindson)은 적고 있습니다.

청교도들은 과학, 논리, 철학 등의 학문을 두려워하지 않고 하나님의 말씀을 이런 제반 학문들과 연결시키려고 애썼습니다. 그들은 하나님이 모든 학문적 탐구를 통해 영광을 받으실 수 있다고 믿었습니다. 또한 성서가 이성과 과학에 조화된다고 믿었기에 단순한 이성주의가 하나님의 말씀을 지배하는 것을 거부했습니다. 성서를 모든 이성적 진리의 기초로 받아들였고, 성서가 가르치는 것과 관계하여 진실적 실체를 분별하고자 했습니다(Hindson, 1980: 23; 이학준, 2011: 164 인용).

2) 터툴리안에 대한 재고

일부 학자 중에는 초대 교회 교부였던 터툴리아누스의 말을 예로 들어, 마치 터툴리아누스가 신앙과 학문의 분리를 주장한 것처럼 인용들 하는데 그의 글은 우리가 알고 있는 것처럼 반지성적이지 않다고 합니다. 왜냐하면 “그것을 믿어야 한다. 왜냐하면 불합리하기 때문이다.”라는 말을 터툴리아누스가 사실 쓴 적이 없을 뿐만 아니라, 2차 텍스트들이 가끔 이 부분을 잘못 인용함으로써 마치 터툴리아누스가 반지성적인 것처럼 세인들에게 비치게 되었기 때문입니다(Sider, 1978: 417-419; McGrath, 2007: 195 참조). 하지만 “그것은 확실하다. 왜냐하면 불가능하기 때문이다”는 말은 터툴리아누스가 직접 쓴 것이 확실하다고 합니다. 모ffet (James Moffat)은 터툴리아누스의 말 속에서 나타나고 있는 모순의 정체가 무엇인지를 다음과 같이 지적합니다.

이것은 터툴리아누스의 글 속에 나타나는 가장 도전적인 패러독스이다. 그는 자신의 주장을 드러내기 위해 한 치의 머뭇거리도 없이 언어의 의미를 부수어 날카롭고도 효과적인 문장들을 만들어내고 있다. 그는 자신이 전달하고자 하는 진리에 대한 관심을 불리일으키기 위해 의도적으로 과장법을 사용하고 있다. 이 구절은 종종 잘못 인용되기도 하는데, 마치 그가 비합리적인 편견을 마음속에 가지고 있는 듯, 마치 그가 종교의 지성을 업신여기고 경멸하는 것처럼 이해되곤 한다(이것이 아프리카 교부의 저작

을 직접 읽어보지 못한 사람들이 가지는 생각이다)(Moffat, 1916: 170-171; McGrath, 2007: 197 인용).

맥그래스는 이성에 대한 터툴리아누스의 태도는 오히려 다음의 인용구에 정확하게 요약되어 있다고 합니다. “이성은 신의 속성이다. 왜냐하면 모든 것의 창조자인 신이 이성을 가지고 모든 것을 예측, 배열, 결정해 왔기 때문이다. 더군다나 신은 우리가 모든 것을 이성을 통해서 조사하고 이해하길 바란다.”

2 이중적 귀 기울임 필요

스토트(John R. W. Stott)가 말한, “이중적 귀기울림”(double-listening)에서 학문과 신앙의 통합이 왜 필요 하는지에 대한 이유를 찾을 수 있습니다. 스토티의 이중적 귀기울림에 대해 살펴보겠습니다.

우리는 어떻게 역사적이고 성경적인 기독교의 진리들로 형성된 동시에, 현대 세계의 실상을 잘 아는 기독교적 지성을 개발할 수 있을까? 우리는 어떻게 하면 하나님의 말씀에 비추어 세상을 이해하면서 하나님의 말씀과 관련시킬 수 있을까? 먼저 우리는 이중적 거부로부터 시작해야 한다. 우리는 하나님의 말씀에 너무 열중한 나머지 그것으로 도피하여 그것이 세상을 직면하지 못하도록 하는 일과, 세상에 너무 몰두한 나머지 세상을 본받아서 그것을 하나님의 말씀으로 판단하지 못하게 되는 두 가지 상황 모두를 거부한다. 도피주의(conflict)와 본받는 것(isolation)은 정반대의 실수이지만, 둘 다 기독교적 선택은 아니다. 우리는 이러한 이중적 거부 대신에 이중적 귀 기울임(double-listening), 곧 하나님의 말씀과 세상에 귀를 기울이는 일에 부름 받았다. (.....) 하나님의 말씀에 귀를 기울일 때는 겸손한 복종의 마음으로, 그것을 이해하려 애쓰면서, 그리고 우리가 이해한 것은 무엇이든 믿고 순종하기를 결심하면서 그렇게 한다. 그러나 세상에 귀를 기울일 때는 정신을 바짝 차리고 비판하는 마음으로, 역시 그것도 이해하려 애쓰면서, 그리고 반드시 그것을 믿거나 순종하지는 않지만, 세상에 공감하며 복음이 어떻게 세상과 관련되어 있는지를 발견하기 위해 은혜를 구하면서 그렇게 한다(Stott, 2002: 31-32).

스토트가 말하는 ‘이중적 귀 기울임’은 두 음성, 곧 성경을 통해 말씀하시는 하나님의 음성과 우리 주위에 있는 세상의 음성을 동시에 듣는 능력을 말합니다. 이것은 예루살렘과 아테네에 동시에 귀 기울이는 것을 말하고 더 나아가서는 신앙과 학문에 대해서 동시에 귀 기울이는 통합의 자세를 의미한다고 할 수 있습니다. 이 이중적 귀 기울임을 통해서 하나님의 말씀이 세상과 관계를 맺을 수 있습니다. 그러한 이유로 신앙과 학문의 통합이 필요한 것입니다.

3 완전한 이해

신앙과 학문이 통합되지 않는 시각은 이해에 있어서 부족할 수밖에 없습니다. ‘보다 완전한 이해’를 위해서는 필연적으로 신앙과 학문의 통합의 자세가 필요합니다. 팔머(Parker J. Palmer)는 ‘온전한 시각’이 필요하다고 말합니다. 어느 하나의 눈으로 바라보지 않는 시각(視覽)말입니다. 팔머의 다음의 말에 주의를 기울일 필요가 있습니다.

많은 이들이 한쪽 눈만으로 살아가고 있다. 우리는 대개 지성(mind)의 눈에 의존해서 실재에 대한

이미지를 형성한다. 그러나 오늘날 점차 많은 이들이 다른 쪽 눈, 즉 지성의 눈은 보지 못하는 실재를 볼 수 있는 마음(heart)의 눈을 떠가고 있다. 한쪽 눈만으로는 충분하지 못하다. 우리에게 ‘온전한 시각’(whole-sight) 즉 ‘두 눈이 하나가 되어 바라보듯이’ 지성(mind)과 마음(heart)이 하나가 되어 세계를 보는 시각이 필요하다(Palmer, 2005: 15).

인간은 지금까지 ‘호모 펠리기오수스’(homo religiosus: 종교적 인간)로서 살아왔을 뿐만 아니라 ‘호모 사이엔티피쿠스’(homo scientificus: 과학적 인간)로도 살아왔습니다. 즉 인간은 항상 종교인(신앙인)이자 동시에 과학인(이성인)으로 살아온 것입니다. 세상의 많은 생물 가운데 오직 인간만이 신앙과 더불어 지성을 가지고 살아왔습니다. 인간은 미지의 영역에 믿음으로 도전했었고, 이성으로 인간은 미신의 한계를 극복해 왔습니다. 인간에게 있어서 종교는 믿음의 산물이요, 과학은 이성의 산물이었습니다. 이처럼 인간을 온전히 이해하기 위해서는 과학과 종교의 세계는 피해갈 수 없는 영역인 것입니다(현우식, 2007: 21). 마스덴(George N. Marsden)의 말을 인용하면 비신자는 과학의 모든 음표들(notes)을 들을 수 있지만, 유신론적 맥락과 조망이 없이는 그들은 노래(songs)는 들을 수 없게 되는 것입니다(Ratzsch, 1990: 170 인용). “온전한 시각”과 “온전한 들음”을 위해서는 하나에 치우치지 않고, 신앙과 학문 즉 믿음과 이성 간의 통합이 전제되어야 할 것입니다.

파이어아벤트(Paul Feyerabend)의 다음과 같은 말도 같은 맥락에서 이해할 수 있는 내용입니다.

만일 우리가 자연을 이해하길 원하거나, 혹은 우리의 물리적 환경을 지배하기를 원한다면, 우리는 모든 관념이나 모든 방법을 이용해야지, 그것들 중에서 선택된 몇 가지만을 이용해서는 안 된다. 그렇지만 과학 이외에는 지식이 없다는 주장-과학 없이는 평안이 없다-은 또 하나의 새로운 가장 편리한 우화에 불과하다(Feyerabend, 1987: 348).

과학[적 방법]이 지식이 전부인 것처럼 치부하지 말라는 것입니다. 온전한 이해를 위해 특정한 방법에 치우치지 않고, 다양한 모든 방법을 이용해야만 한다는 것입니다. 파이어아벤트의 위의 말은 오늘날 주류 학문의 경향인 경도(傾倒)된 [(논리)실증주의적]과학주의 방법론에 대한 지적이기도 합니다. 완전한 이해를 위해선 하나의 것에 경도되는 것이 아니라, 현실적으로 통합을 추구할 수밖에 없습니다.

IV 신앙과 학문의 통합의 방법

1 신앙과 학문의 틈 메우기

앞에서 약간 언급했듯이 과학주의(계몽주의와 과학적 실증주의 방법론)의 영향으로 신앙과 학문이 공(公)적 영역과 사(私)적 영역의 분리(Sire, 2003: 153)되었고 그로 인해서 신앙은 사적인 영역으로 취급되어 공적 영역으로 취급된 학문에서 분리되었습니다. 그렇다면 공적 영역과 사적 영역, 이 분리의 틈을 메울 수 있는 것은 무엇일까요. 무엇으로 신앙과 학문의 틈을 메울 수 있을까요.

[그림1: 신앙과 학문의 틈 메우기]

신앙(信仰) = 종교(宗教) = 성 (聖) = 사 (私)	통합의 근거는 무엇인가 ?	학문(學問) = 과학(科學) = 속 (俗) = 공 (公)
--	-----------------------	--

1) 숨겨진 가치(hidden-values) 존재

먼저 모든 학문에는 숨겨진 가치(hidden-values)가 존재한다는 점입니다. 오늘날의 ‘학문이론’이나, ‘과학철학’ 등이 밝혔듯이, 실증주의적 과학관에서 말하는 사실은 우리의 주관적 성향, 즉 편견이나 선입견, 또는 세계관과 상관없이 별도로 실재하는 것이 아니라, 언제나 반드시 주관에 의해 ‘해석된 사실’입니다. 그리고 해석된 사실은 해석자의 일정한 동기와 관심, 세계관과 기대에 의존되어 있습니다. 가다머(H. -G. Gadamer)의 ‘선입견’(prejudice), 쿤(Thomas S. Kuhn)의 ‘패러다임’(paradigm), 포퍼(Karl Popper)의 ‘기대의 지평’, 하버마스(J. Habermas)의 ‘관심’, 헨슨(N. R. Hanson)의 ‘관찰의 이론 의존성’, 그리고 도여베르트(H. Dooyeweerd)의 ‘종교적 동인’ 등은 다 이런 것과 관련된 개념입니다(전광식, 2006: 50; 전광식, 1998: 266).

쿤(Thomas S. Kuhn)은 과학적 탐구가 객관적인 조건보다는 특정 패러다임의 통제 아래 이루어진다고 보았습니다. 대개의 연구자들은 자신들의 과학적 기반에 대한 논리적 추론보다는 이미 채택된 패러다임을 신뢰하며, 그것을 의심하지 않은 채 연구에 매진한다는 것입니다. 이러한 견해는, 독립적 관찰을 통해 합리성에 도달할 수 있다는 실증주의 과학관과 궤를 달리하는 주장입니다. 결국 과학자가 특정 패러다임 하에 연구를 하는 한 과학연구는 세계관과 미적 가치를 포함한 패러다임과 무관하지 않다는 점에서 가치중립적이라고 부르기 힘들다는 것입니다(Kuhn, 1977: 320-329; 홍성욱, 2004: 127 인용). 폴라니(Michael Polanyi)도 이와 유사한 통찰력을 말합니다. 그는 “과학적 지식까지도 포함된 모든 지식은 그의 결작의 책 제목에서 보듯이 개인적 지식(Personal Knowledge)”(Polanyi, 2001: 618-629 “옴니가 헤제” 참조)이라고 주장합니다. 그의 주장은 인식자(認識者)가 믿는 사실이 지식을 추구하는 일에서 강하게 적용한다는 것이다. 다시 말해서, 소위 지식의 정립 그 자체는 공식적인 신앙요소가 포함되어 있다는 것입니다(Gillespie, 1996: 682 인용). “어떤 지성도 아무리 비판적이고, 독창적이라 하더라도 그와 같은 믿음의 틀을 떠나 작동할 수 없다.”는 것입니다(Polanyi, 1956: 266; 감영안, 2001: 107 인용). 폴라니에 대한 선도적 해석자 중 하나인 겔위크(Richard Gelwick)도 이 점을 지적하였습니다. “인식 주체와 인식 대상의 분리는 더 이상 설득력이 없다. 비록 현재 그 분리가 우리의 사고 습관, 이상, 삶의 조직 속에 제도화되어 있긴 하지만 말이다.”(Gelwick, 1977: 82; Palmer, 2005: 56 인용).

2) 숨겨진 가치는 종교적 가치

숨겨진 가치는 종교적 가치라는 것입니다. 그리고 모든 학문은 이 종교적 전제에서 출발한다는 것입니다. 클라우저(Roy Clouser)는 『종교의 중립성에 관한 신화』 (The Myth of Religious Neutrality)에서 자연과학이나 사회과학을 포함한 모든 이론적 사고는 본질적으로 종교성을 궁극적으로 지닌 이론 이전의 사고에 의하여 조건화되었다는 것을 지적하였다.

어떤 종교적 신념이나 혹은 다른 통제이론들은 그들이 전제로 하고 있는 종교적 신앙의 내용에 따라서 이론의 내용이 달라지는 것으로 되어 있다(Gillespie, 1996: 683).

실제로 물리학자 데이비스(Paul Davies)는 한때 “과학은 신학의 부산물로서, 시작되었고, 모든 과학자는 무신론자이든 유신론자이든 간에 …… 본질적으로 신학적인 세계관을 받아들인다.”고 말하였고(Davies, 1995: 138), 레이디맨(James Ladyman)도 “과학이론의 선택에서 사회학적이고, 심리학적인 요소들이 아주 필수적인 역할을 하고 있기 때문에 과학은 가치중립적이지 않으며, 따라서 과학이론들과 이와 다른 믿음의 체계들을 구별할 수 있는 분명한 경계선은 존재하지 않게 된다.”(Ladyman, 2003: 232)고 말하였습니다. 뉴먼(John Henry Newman)이 말했듯이, “종교적 진리는 보편적 진리의 한 부분일 뿐만이 아니라, 보편적 진리의 한 전제조건이기도 하다.”(Newman, 1901: 70; Gaebelein, 1995: 42-43 인용).

모든 학문이 그것이 비록 과학이라 할지라도 ‘숨겨진 가치’(hidden values)가 존재하고 그 숨겨진 가치가 바로 종교적 가치라고 한다면, 또 모든 지성이 ‘믿음’(이른바 종교적 믿음, 그것이 무신론이든 유신론이든 상관없이)을 전제로 하고 ‘믿음의 틀’ 안에서 존재한다고 한다면, 과학이 하나의 ‘세계관’일 수밖에 없는 것은 불가피한 하나의 귀결이 됩니다(김진홍, 2001: 157). 이는 곧 세계관으로서 신앙(종교)의 가치가 학문에 개입할 수 있는 여지를 만들어주며, 세계관이 신앙과 학문의 통합의 길로 우리를 안내하는 기초를 제공하는 역할을 하게 되는 것입니다. 곧, 세계관은 신앙과 학문의 사이의 틈을 메우는 데 중요한 역할을 하게 되는 것입니다.

3) 통합의 관심 증대와 통합의 핵심

1994-1996년 퀴벨키안 재단의 후원으로 20세기 학문의 재구조화를 위한 석학들의 모임과 회의가 있었습니다. 여기서 임마누엘 월러스틴(I. M. Wallerstein)은 학문의 분과화가 만들어낸 20세기의 분열을 딛고 협력적 학문 활동(inter-disciplinary)을 넘어선 모든 학문의 철학적 통합(uni-disciplinary)을 제시(Wallerstein, 1996)한 바가 있었습니다. 그 이후로 학문분야의 통합에 더 적극적인 근거는 실제로 통합 현상이 전개되고 있는 경우가 무척 많으며, 앞으로는 그러한 경향이 더욱 가속화(송정수, 2005: 221)되고 있습니다. 학계에서 이루어지고 있는 통합(통섭)에 논의를 목격했습니다.

통합(통섭 consilience)을 주장하는 대표적인 학자로는 사회생물학자인 에드워드 윌슨(Edward O. Wilson)을 들 수 있습니다. 윌슨이 주장하는 통섭에 있어서 핵심이 무엇인가 하는 것입니다. 윌슨의 통섭의 핵심은 모든 현상들-예컨대, 별의 탄생에서 사회 조직의 작동에 이르기까지-이 비록 길게 비비꼬인 연쇄이기는 하지만 궁극적으로는 물리 법칙들로 환원될 수 있다는 생각입니다(Wilson, 2005: 460; 전용훈, 2007: 103 인용; Berry, 2006: 50 참조). 환원주의(還元主義)가 윌슨의 통섭 프로그램을 관통하는 방법론입니다(홍성욱, 2007: 277). 윌슨에 의하면 사회과학은 개별 인간이 모여서 보이는 사회적 행동에 대한 학문이고, 인문학은 인간에 대한 학문이고, 예술적 창의성은 인간 본성에 기인한 것이기 때문에, 이 모든 학문은 궁극적으로 인간의 마음과 본성을 연구하는 자연과학, 특히 유전학, 진화학, 뇌과학과 같은 생명과학으로 환원될 수 있다는 것(홍성욱, 2007: 280)이 바로 윌슨의 생각이며 그의 핵심적인 주장입니다. 윌슨이 1975년에 출판한 『사회생물학: 새로운 종합』의 마지막 장에서 “사회과학은 가까운 미래에 생물학의 한 분과가 될 것”이라고 호언장담했던(장대익, 2004: 166) 것도 바로 이러한 이유와 일맥상통합니다. 이에 대해 “통일에 대한 윌슨의 모델은 여러 학문 분야를 아우르는 합작품이 아니라 자연과학에 의한 인문학 및 사회과학의 적대적 인수 합병”(Jameson, 1998: 90; Barbour, 2002: 265 인용)이라고 한 비평가는 평가했습니다. 다음은 윌슨에 대한

베리(W. Berry)의 평가입니다.

지식의 대통합이라는 월슨의 계획은 공학적이다. 의견상 그는 물질적 환원주의라는 공법을 사용하여 자연과학과 사회과학, 인문학 등 수많은 고립된 방들을 나누어 놓았던 벽을 허물고 여러 지식의 분과들이 한데 모여 대화하고 소통할 수 있는 공동의 학문지평을 수립하고자 하는 것 같다. 그러나 그 결과는 벽이 허물어지는 것이 아니다. 오로지 자연과학의 방인 건물 전체로 확대되었을 뿐이다. 왜냐하면 그가 사용한 물질적 환원주의는 공법 자체가 인문학이나 예술, 종교가 숨 쉴 수 있는 공간을 허락하지 않기 때문이다. 그가 말하는 통합은 자연과학적 환원주의에 의해 인문학과 예술, 종교의 차이를 해소시키고 통합된 하나의 학문체계로 만드는 것이다(Berry, 2006: 226-232).

4) 신앙과 학문의 통합의 길

앞에서 월슨의 경우 환원주의적 방법에 입각해서 통합을 추구하고 진화생물학에 근거하여 통섭을 시도하고 있는 것을 보아서 알 수 있듯이, 월슨에게 있어서 통섭은 자신의 세계관(환원주의적·무신론적 세계관)에 입각한 학문 간의 통섭이라는 것을 알 수 있습니다. 월슨처럼 통합을 추구하는 연구자들도 학문의 통합(통섭)에 있어서 자신의 학문적 전제(前提), 좀 더 포괄적으로 말하자면 연구자 자신의 학문적 세계관 즉 학문에 있어서 자신의 종교적 전제(앞의 설명에서처럼 모든 학문에 숨겨진 가치가 존재하는데, 이 가치는 종교적 전제에서 출발하기 때문에)를 중심으로 통합을 추구한다는 것을 확인할 수 있습니다. 월슨의 하버드대학교의 제자인 최재천의 경우도 자신의 스승인 월슨의 통섭에 대해 비판적 자세를 취하지만, 그 자신이 제시하고 있는 통섭의 방법 또한 최재천 자신의 학문이라는 이름의 종교적 세계관을 전제로 하고 있음을 발견할 수 있습니다. “만일 인간도 결국 자연계의 지배를 받는 동물의 한 종임을 인정한다면, 인간의 모든 행위는 궁극적으로 자연과학으로 설명될 수 있어야 한다. 왜냐하면 인간관계란 모름지기 자연과학의 영역이기 때문이다.”(최재천, 2007: 307).

2 통합의 교량 세계관: “신앙에 기반을 둔 학문’ = ‘세계관에 기반을 둔 학문.”

모든 학문에 ‘숨겨진 가치’가 존재하고, 또 ‘믿음의 틀’ 안에서 존재한다면, 더 나아가 통섭을 추구하는 연구자들이 연구자 자신들의 세계관을 중심으로 통합을 추구하고자 한다면, 모든 학문은 세계관을 전제로 한다고 할 수 있습니다. 이는 모든 학문의 밑바닥에는 세계관이라고 불리는 신앙이 전제하고 있다는 것을 의미하며, 이는 신앙에 기반을 둔 학문으로서 학문의 근저(根柢)에 있는 세계관과 기독교세계관이 동일한 위치에 있게 되는 것을 의미한다. 기독교연구자의 경우 기독교세계관을 통해서 학문의 통합이 가능함을 의미한다고 할 수 있습니다. 다른 연구자들이 연구자 자신들의 세계관에 근거하여 학문의 통합을 추구하고 있는 것처럼 말입니다. 다시 말해 기독교연구자들은 기독교세계관에 중심으로 학문을 연구할 것이고, 신앙과 학문의 통합을 꾀하게 될 것입니다. 반대로 비기독교연구자들은 자신의 세계관을 근거로 학문을 연구하고 더 나아가 자신의 세계관을 근거로 학문의 통합을 시도할 것입니다. 이러한 이유로 성인경은 “기독교세계관의 원리는 학문의 원리와 신학의 원리를 통합한 원리다”고 말하였던 것입니다(성인경, 2001: 124). 성인경이 제시한 것을 그림으로 나타내면 다음과 같다.

[그림2: 신앙과 학문의 통합 전과 후]

통합 전	통합 후
내적 원리: 이성 · 경험 외적 원리: 자연 · 세상	내적 원리: 성령 × 이성 · 경험 외적 원리: 성경 × 자연 · 세상
근본 원리: 종교 · 신앙	근본 원리: 하나님 × 신앙 · 종교

자료: 성인경, 2001.

성인경은 계속해서 다음과 같이 말합니다.

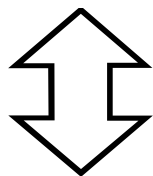
기독교 세계관은 진리의 빛 아래에서 모든 학문을 통합하는 작업입니다. 우리가 보통 진리의 빛이라고 하는 것은 ‘신학의 원리’를 말하는 것이며, 그 원리는 하나님과 성경 그리고 성령이라고 합니다. 저는 이 진리의 빛 아래 학문의 원리를 통합하는 것을 기독교세계관의 원리 또는 성경적 통합법이라고 부르고 싶습니다. 거기에는 세 가지 기본원리가 있는데, 삼위일체 하나님이라는 근본원리, 하나님의 말씀인 성경이라는 외적 원리와 성령이라는 내적 원리가 그것입니다. 이 원리들은 본질적이고 절대적인 기준을 가지고 있기 때문에 지식 간의 갈등과 대립을 방지할 수 있을 뿐 아니라 유일하고 정확하고 통일적인 지식이 가능하게 한다(성인경, 2001: 132).

세계관은 우리의 가치 기준을 결정하게 할 뿐만 아니라, 세계를 해석하게 하는 역할을 합니다. 왈쉬와 미들톤(J. Walsh and J. Richard Middleton)은 세계관의 기능에 대해서 다음과 같이 적고 있습니다.

세계관은 결코 단순한 삶에 대한 시각(vision of life)만이 아니다. 그것은 언제나 삶을 위한 시각(vision for life)이다. (……) 우리의 세계관은 우리의 가치기준을 결정한다. 우리의 세계관은 우리 주위의 세계를 어떤 방식으로 해석하게 한다(Walsh and Middleton, 1989: 37)

세계관의 이러한 기능은 학문의 영역에서도 나타나는 것을 볼 수 있습니다. 구체적으로 세계관이 학문에 있어서 어떤 기능을 하는지에 대해서 사이어(James W. Sire)와 왈쉬와 미들톤이 잘 설명해 주고 있습니다. 먼저 사이어가 제시하고 있는 [그림3: 세계관과 과학적 연구를 보면 세계관이 학문에 내재하는 가치관들을 지배하며, 적격(適格)이 될 만한 이론들의 종류와 사용할 수 있는 방법들에 대해서 한계를 설정하는 역할을 한다는 것을 보여줍니다. 학문에서 세계관은 심지어 연구 중인 실재의 한 부분을 지배하거나 제한하는 역할도 하게 됨(Sire, 2002: 183)을 확인할 수 있습니다.

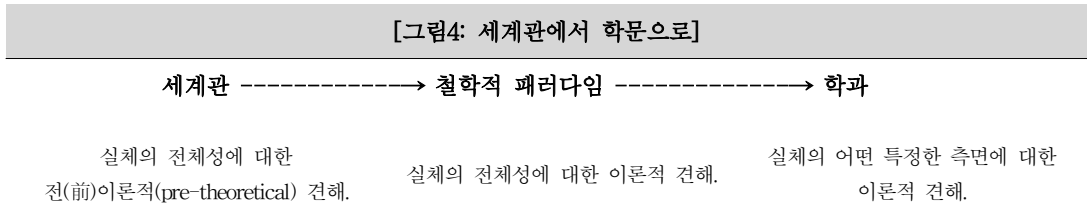
[그림3: 세계관과 과학적 연구]



연구되는 실재의 부분.
방법론.
이론.
가치관.
세계관

자료: Sire, 2002: 184

알쉬와 미들톤은 모든 학문이 어떤 철학적 패러다임을 전제하고 있는 것과 똑같이, 모든 철학적 패러다임은 이런 혹은 저런 종류의 (종교적)세계관을 전제하고 있음을 지적해 줍니다. 그래서 세계관으로부터 학문으로의 진전에 대해서 [그림4: 세계관에서 학문으로] 나타냅니다. 세계관(world view) 혹은 관점(perspectives)은 인간에 관한 연구에 있어서도 영향을 끼치게 되는 것입니다(Hoffecker, 1992: 13).



자료: Walsh and Middleton, 1989: 212

하나의 세계관 혹은 모든 삶에 대한 시각은 연구자가 이론적인 철학적 틀(framework)을 구성할 때부터 학문 활동에서 최초 기능을 발휘하게 합니다(Walsh and Middleton, 1989: 212-213). “학문 영역에는 신앙이 들어 올 수 없다는 주장은 학문은 가치중립적이라 주장되던 근근대적인 견해와 동일하다. 모든 학문의 주장에는 반드시 그 밑바탕을 이루는 기초 전제들이 있는데 이는 세계관이라고 한다”(양승훈, 1993: 68). “종교적이든 비종교적이든 모든 세계관은 결국 ‘신념 체계’의 범주 속으로 들어가게 된다. 다름 아닌 증명될 수 없다는 이유 때문에 그렇다. 이것이 바로 세계관의 본질이며, 모두가 그것을 안다. 그것은 우선적으로 누구도 세계관을 간직하는 것을 막지 못하며, 두 번째로 완전한 지적 성실성(integrity)을 가지고 그렇게 하는 것을 막지 못한다.”(McGrath and McGrath, 2008: 109). 다만, “하나의 패러다임(paradigm) 또는 세계관이 다른 패러다임이나 세계관으로 대체될 뿐이다. 이러한 세계관들을 넘어서 있는 중립적 세계관이란 존재할 수 없는 것이다.”(Brown, 1990: 1:10; 이경직, 2003: 50 인용). 이런저런 것에 대한 신앙은 세계관으로서 모든 학문의 기반을 이루고 있다고 말할 수 있습니다. “신앙(信仰)에 기반(基盤)을 둔’ 학문”(“faith-informed’ discipline”)이라는 마스덴의 표현에서처럼 기존의 종교적 배경으로 구축된 신념체계가 원칙적으로 다른 세계관과 동일한 지위를 가져야 하며(Marsden, 2000: 25) 이는 다른 학문의 세계관과 동일한 지위를 지니는 기독교세계관은 학문에 있어서 타(他)세계관들과 같이 학문적인 전제가 될 수 있고, 이는 자연스럽게 신앙과 학문을 통합을 위한 교량(架橋)적 역할을 기독교세계관이 담당하게 된다.

3 신앙과 학문 사이에 다리 놓기

1) 구체적으로 어떻게

그렇다면 구체적으로 어떻게 신앙과 학문 사이의 다리 놓기를 할 것인가. 문영빈(2003: 137-153)은 자신의 논문 “신앙과 학문의 연계는 어떻게 가능한 것인가”라는 질문에 대해서 “신앙과 학문의 연계는 신학과 철학의 매개를 통해 가능하다”고 합니다.

문영빈에 의하면 [그림5: 신앙과 학문의 연계]에서 볼 수 있는 것처럼 신앙과 학문의 연계를 위해서는 의식적이던 무의식적이던 반드시 신학적 작업이 필수적으로 따르기 마련이고 이러한 신앙과 학문의 연계에는 단순히 사고(思考)만이 아니라 철학적 사고를 필요로 한다는 것입니다. 일반적으로 신학과 학문들의 연계는 직접 이루어지기 보다는 철학적 사고를 걸쳐서 이루어지고 있는데, 그 이유는 일반적으로 학자들이 대상 현상들

을 해석하는 저변에는 철학적 전제(일종의 세계관)들이 깔려 있기 때문이며, 신앙과 학문을 연계하려고 할 때에는 이러한 철학적 전제들에 대한 고찰을 피할 수 없기 때문입니다(문영빈, 2003: 143-146 참조)

[그림5: 신앙과 학문의 연계]

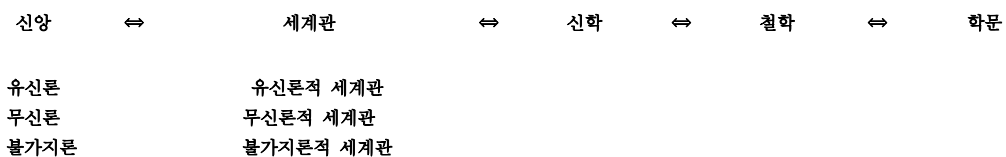
신앙 ⇔ 신학 ⇔ 철학 ⇔ 학문

자료: 문영빈, 2003: 145.

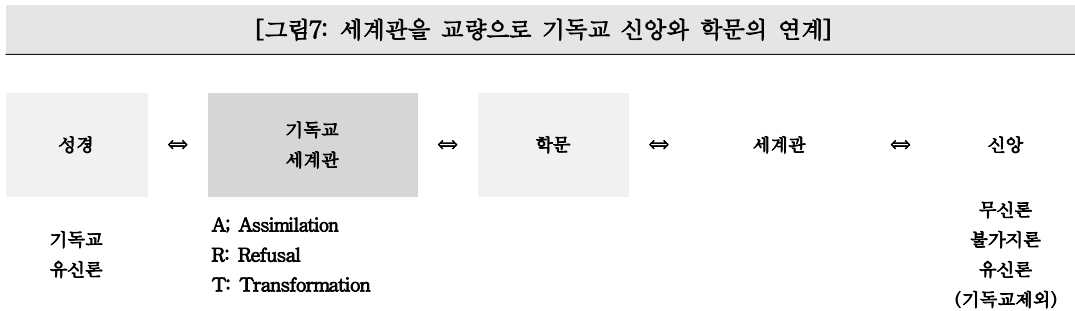
먼저 학문을 신앙적으로 접근한다는 것은 무엇을 의미하는가. 해석을 통한 신학적 접근을 의미한다. 문영빈은 신앙적 해석의 지평을 통해서 재해석을 제시하는 것으로 필연적으로 신학적 작업을 요한다고 합니다(문영빈, 2003: 144). 그렇다면 신앙의 해석의 지평이 무엇인가라는 물음에 대해서 문영빈은 기독교적 전통이 가지는 고유의 해석의 지평의 가장 기본적인 것은 바로 하나님의 계시에 대한 신앙이라고 말합니다(문영빈, 2003: 141). 그래서 문영빈(2003: 142)은 “계시에 대한 믿음은 기독교적 신앙과 학문을 연계하는데 있어서 기본적이고도 결정적인 전제조건이 된다.”고 말하였으며, 스피어(Spier, 2001: 27) 또한 “성경은 우리의 과학적 사유를 마땅히 이끌어야 하는 신적 안내자(Divine Guide)이다.”고 했던 것입니다. “계시된 진리가 없다면, 이성 아무런 자료를 갖지 못하며 신앙은 오류에 빠지게 되고 양심은 부패된다.”(Byrne, 2005: 258 인용)는 말 또한 같은 맥락에서 이해할 수 있습니다.

신앙과 학문을 연계하기 위하여 신학적 작업과 철학적 사고를 한다는 것은 무엇을 의미하는가. 이는 통합을 하고자 하는 학문의 저변에 깔린 전제들을 살피는 것입니다. 즉 통합을 추구하는 학문의 밑바탕에 있는 세계관에 대해서 고찰하는 것을 의미합니다(문영빈, 2003: 145). 그런데 무엇보다도 신학과 철학은 세계에 대한 전이론적 관점 즉 세계관을 전제로 한다는 점을 인식해야 합니다. “신학과 철학은 세계에 대한 전(前)이론적 관점을 전제로 한다. [그리고] 신학과 철학은 세계관을 과학적으로 다듬은 결과물이다.”(Wolters, 1985: 9; Sire, 2007: 46 인용). 그런가 하면 “세계관은 아직도 철학적 체계나 신학적 체계가 아니다. 오히려 철학적 체계나 신학적 체계는 세계관을 근거로 형성된다. 즉 세계관은 이론 이전의 사유(pre-theoretical thinking)이다. 이것은 훗설(E. Husserl)이 말하는 ‘선술어적(先術語的) 판단’(praedikativ Erfahrung)이다. 하이데거(M. Heidegger)의 ‘이해의 선구조’(Vorstruktur des Verstehens)나, 가다머(H-G. Gadamer)의 ‘선판단’(Vorurteile)이라고 말할 수 있다”(김영한, 2006: 21) 즉 신앙에 근거한 전이론적 관점인 세계관을 통해 철학적 체계나 신학적 체계가 형성된 이후에 이를 근거로 해서 통합을 피하고자 하는 학문과의 통합을 추구할 수 있다는 것입니다. 다시 말해 신앙과 학문을 연계하기 위해 신앙(기독교의 경우 성경)에서 전이론적 관점(前理論的 觀點)인 세계관(기독교세계관)을 얻을 수 있고, 여기에서 얻은 세계관을 통해 신학적 작업과 철학적 사고의 과정을 걸치면서 통합을 피하고자 하는 학문과의 통합을 시도할 수 있게 될 것입니다.

[그림6: 세계관을 교량으로 한 신앙과 학문의 연계]



그렇다면 기독교신앙과 학문의 통합을 전체적으로 표현하면 다음과 같이 [그림7: 세계관을 교량으로 한 기독교신앙과 학문의 연계]로 표현할 수 있을 것이다. 기독교신앙은 하나님의 말씀인 성경에서 유신론적 세계관(특히 기독교세계관)을 얻게 되고 이를 토대로 한 신학적·철학적 작업을 걸쳐서 학문으로 접근하게 된다. 반면에 통합을 대상이 학문은 그 학문의 전제가 되는 세계관(무신론이든 불가지론이든, 아니면 기독교를 제외한 유신론이 보편적이지만 때로는 잘못된 기독교세계관에 근거한 유신론에 대해서도 생각해 보아야만 한다)에 토대를 둔 학문이다. 그렇기 때문에 기독교세계관을 통해서 여과의 과정을 걸쳐야 한다.



2) IOFAS Model(Integration-Of-Faith-And-Scholarship Model)

신앙과 학문의 통합에 대해 강영안은 “기독교와 학문”이라는 논문에서 다음과 같이 적고 있습니다.

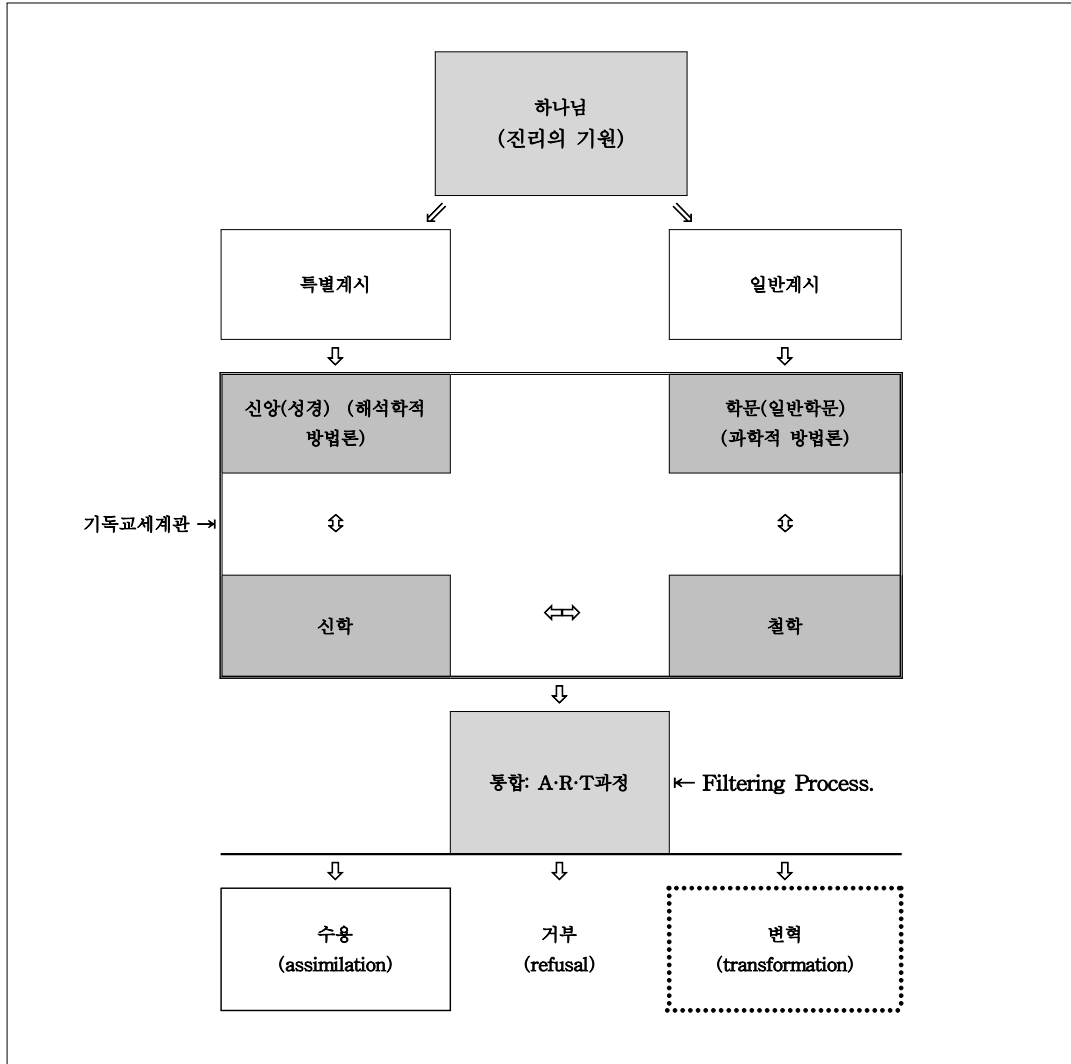
현대학문과 세계관은 단순히 성경 구절을 내세움으로써 반박될 수 없거니와 몇몇 성경구절을 조합함으로써 대안을 제시될 수도 없는 것이다. 현대의 세계관을 형성하고 그리스도인의 마음까지도 지배하는 현대의 학문을 비판하고 대안을 제시하려면 그 학문 속에 깊숙이 들어가 그 가운데 깔려있는 전제와 신앙을 노출시키고 기독교적 신앙과 전제에 어울리는 연구 프로그램을 개발하지 않으면, 그 목적하는 바를 달성할 수 없을 것이다. 그러나 이 과제란 지극히 힘든 일이며 단 시일 내에 이루어질 수 있는 일도 아니다(강영안, 1989: 15; 신국원, 2003: 250 참조).

신앙과 학문의 통합 모형(IOFAS Model)을 다음과 같은 [그림10]로 나타낼 수 있다. 신앙과 학문의 통합의 첫 번째 일은 성경을 통한 기독교세계관이라는 여과기를 통하여 세속적인 개념들을 걸러내(filtering)는 것입니다. 잘못된 통합의 경우 쉽게 혼합주의(syncretism)가 될 수 있는데, 이것은 이교와 기독교를 혼합하여 신앙을 훼손시키는 저급한 기독교를 만드는 결과를 초래하는 결과를 가져오게 됩니다. 그러므로 통합은 단순한 혼합(mixed)이 아니라, 학문 안에서의 ‘학문 내적인 통합’(intra-disciplinary integration)으로 구체적이고 실질적인 학문 내적인 통합이 이루어져야만 합니다. 구체적으로 이는 기독교세계관을 통해 통합하고자 하는 세속적인 학문을 수용·거절·변형(受容·拒絶·變形 즉, A·R·T: Assimilation, Refusal, Transformation)의 과정을 진행하는 것을 의미합니다.

사도행전 17장에 언급된 베뢰아 사람들이 했던 것처럼 사도 바울의 말을 조심스럽게 경청하고, 집에 가서 바울이 전한 말들의 진위를 확인하기 위해서 성경을 찾아 연구하는 ‘신사적인’(noble-minded) 사람으로 살아가는 것을 의미한다고 할 수 있습니다. 학문의 세계에서 우리는 항상 이러한 비평적인 분석을 해야 하는 것입니다(Collins, 1992: 90). 이는 성경적이고 하나님 중심적인 기독교세계관으로 다른 인본주의적 세계관-

그것이 과학적 휴머니즘이든, 낭만적 휴머니즘이든, 실존주의적 휴머니즘이든, 아니면 마르크스적 휴머니즘이든-에 의한 지식과 교과, 교육내용을 기독교적으로 비판(Christian Critique)하고 원래의 모습의 회복을 추구(박상진, 2005: 5)하는 것을 의미한다고 말할 수 있습니다.

[그림10: 신앙과 학문의 통합 모형 IOFAS]
(Integration-Of-Faith-And-Scholarship Model)



자료: Ward, 1977; Meier, Minirth, Ratcliff and Ratcliff, 2004: 34 변형.

캐나다 기독교 학문연구소 소장인 해리 편하우트 박사가 케이크의 경우를 예를 들어 ‘생크림’만이 아니라, ‘빵’도 기독교적이어야만 된다고 말할 것처럼 말입니다(유종성, 1996: 69). 다시 말해서 그리스도인 연구자는 기독교 형식만이 아니라 그가 전공하는 학문의 내용에서도 기독교적인 특색을 담아야 합니다(조호연, “부록2” in Marsden, 2000: 186). 이것은 “기독교적 관점에 비추어 이론적인 관점을 검토하고 받아들일 수 있는 것만을 받아들이라고 요청한다.”(Fagan, 1994: 32)는 말에서나, 말릭(C. H. Malik)이 자신의 책 『대학의 위기: 기독교적 비판과 대안』의 제4장 “과학”과 제5장 “인문학”에서 다른 제(諸) 가치(價値)들에 대해 기독교적 비평[기독교세계관의 관점에서의 평가]을 하고 있는 것(Malik, 1990: 제4장과 제5장 참고)

과 같은 맥락을 지닙니다. 오늘날의 대부분의 사상은 기본적인 전제조건이 기독교적 세계관과 거리가 아주 멀기 때문에, 기독교적 세계관을 통해서 그들 사상들을 여과(filter off)하는 일이 반드시 필요하다 하겠습니까.

V. 맺은 말

“고대에는 자연철학과 신학은 하나였다”(Markus, 1960: 31; Lindberg and Numbers, 1998: 59 인용)는 말처럼 신앙과 학문은 통합되어 존재하였습니다. 그러나 과학혁명과 계몽주의를 걸치면서, [(논리)실증주의적] 과학주의가 학문의 영역을 지배하게 됨으로써 지식이 신뢰성을 보장받기 위해서는 증명가능하고(verifiable), 측정가능하고(measurable), 객관적(objective)이어야만 한다는 생각이 주류 학문의 보편적 사상이 되었습니다. 이제 증명불가능하고, 측정불가능하며 더 나아가 주관적인 가치는 더 이상 진리의 영역이 아닌 사적인 영역의 것으로 취급되었습니다. 이런 흐름은 종교와 신앙, 영성은 이제 사적 영역에서만 논의될 수 있는 주제로 다루게 된 것입니다. 이러한 경향은 신앙과 학문의 분리의 골을 깊게 만드는 역할을 하였습니다. 주류 학문이 신앙과 학문의 분리를 전제로 하고 있는 것이 현실이지만, 기독교연구자라면 주류 학문의 경향과 달리 신앙과 학문의 통합에 대해서 관심을 가질 수밖에 없을 것입니다. 왜냐하면 “모든 진리가 하나님의 진리”이듯 학문의 영역 또한 예외 없이 하나님의 영역이기 때문입니다. 그리고 사실 모든 진리가 하나님의 진리라는 것은 기독교의 전통이었으며, 세상 속에 살아가는 그리스도인은 이중적 귀 기울임과 더 완전한 이해를 위해 신앙과 학문의 통합이 필요하기 때문입니다.

신앙과 학문의 틈을 메우기 위해서는 먼저 모든 학문에는 ‘숨겨진 가치’가 존재하는 것을 인지해야 합니다. 그리고 숨겨진 가치는 종교적 가치라는 사실입니다. 또 통합의 바람이 학계에 불었는데, 통합을 추구하는 연구자들이 통합을 할 때 사용한 것을 보면 통합을 추구하는 연구자 자신의 가치(세계관)에 중심을 둔 통합을 추구한다는 것입니다. 그러한 이유로 ‘신앙에 기반을 둔 학문’, 즉 ‘세계관에 기반을 둔 학문’을 통합하기 위해서는 “세계관을 교량으로”하여 통합을 추구할 수 있습니다. 세계관은 가치기준으로 작용하고, 학문의 연구에 있어서 연구자의 이론적 철학적 틀을 제공하는 역할을 하게 됩니다. 그런데 세계관이 전(前)이론적이기 때문에 신앙으로부터 나오게 되고 이는 신학적·철학적 사고를 통해 통합의 대상이 되는 학문과 통합을 위한 교량의 역할을 감당하게 됨으로써 신앙과 학문 간에 연계가 가능하게 되는 것입니다. 물론 이 경우 세계관은 단순히 연계의 역할을 하는 것으로 끝나지 않고 A·R·T Process를 감당하게 됩니다. 즉 수용·거부·변형(Assimilation·Refusal·Transformation)을 통한 신앙과 학문의 통합을 이루게 되는 것입니다.

제본용은 매수의 제한으로 각주와 참고문헌을 생략하였음을 알려드립니다.

맥도날드화와 기독교 세계관

김선일 (웨스트민스터신학대학원 실천신학 교수)

I. 서론

세계관은 세상과 인생을 바라보는 창문이라 할 수 있다(신국원, 2007:19). 창문이 각자의 위치에서 바깥 세상을 보는 경로이듯, 사람들은 저마다 다양한 관점과 경험을 통해서 우리가 살고 있는 삶의 구조와 방향을 해석한다. 세계관에 대한 이해와 연구는 주로 인류문명사에 형성된 철학사상이나 종교적 신념이라는 거시적 틀에서 이루어지는 경우가 많다. 그러나 세계관을 오늘날 우리가 살아가는 세계가 어떠한 동력에 의해서 형성되고 있는지를 알기 위해서는 유물론이나 자연주의와 같은 거시적인 사상으로서의 세계관 뿐 아니라, 미시적 세계관이 필요하다. 미시적 세계관은 다른 말로 하면 어느 특정한 시대나 집단 속에서 형성된 문화라 할 수도 있다. 즉, 거시적 세계관을 심층 배경으로 하는 사람들이 만들어 낸 세계와 그 세계에 대한 이해를 말한다.¹⁾ 우리가 사는 현 사회를 해석하는 다양한 세계관이 존재할 수 있으며, 삶의 여러 국면들을 섬세하게 분석하기 위해서는 다양한 관점이 요청될 것이다. 기독교 세계관 연구가 세상 속에서 그리스도인의 삶을 성경의 가르침에 따라 인도하려는 목적을 지닌다면, 이러한 미시적 세계관을 분별하고 진단하는 것은 매우 실천적인 역할에 해당될 것이다.

본고는 오늘날의 기술소비 사회에서 현대인의 삶을 통제하는 미시적 세계관이라 할 수 있는 ‘맥도날드화’를 분석하며, 기독교 세계관에 입각한 대응을 논하고자 한다. 미국의 사회학자 조지 리처가 창안한 ‘맥도날드화’는 현대 사회의 대표적 사조들인 기술주의, 합리주의, 관료주의, 소비주의 등이 결합되어 사회의 시스템들에 지대한 영향력을 미치는 현상을 말한다. 맥도날드라는 패스트푸드 식당은 미국을 대표하는 체인점으로 세계 곳곳에 자리를 잡고 있다. 이는 단순히 미국식 햄버거 맛의 확장이 아니다. 패스트푸드 식당의 운영 방식과 소비자들이 맥도날드와 같은 체인점에서 경험하는 세계는 현대인의 사고방식과 생활양식을 형성하고 있기에 이는 정신문화적 실체인 것이다. 맥도날드화는 서구의 계몽주의 시대를 거쳐 형성된 합리적 세계관이 사회 시스템으로 구현된 모습이라 할 수 있다. 그리고 이와 같은 서구 사회를 모방하며 따르고 있는 현대인들은 의식적이든, 무의식적이든 맥도날드화가 제공하는 합리성을 경험하며 내재화시키기 쉽다. 교회와 그리스도인들도 예외는 아니다. 맥도날드로 상징되는 관료적 합리주의는 재편된 일반 사회 시스템의 운영방식과 경쟁원리를 교회도 부지중에 모방하기 쉽다. 기독교 세계관은 성경적 가르침을 생활의 원리로, 삶의 체계로 드러내주는 역할을 한다. 그런 면에서 본고는 맥도날드화에 대한 기독교 세계관적 비평을 통해 현대 사회 속에 깊이 스며든 관료적 합리주의 문화를 분별하며 이에 대한 대안을 모색하고자 한다.

1) 신국원은 자연에서 세계관으로, 세계관에서 문화로 사람들의 삶이 조성되는 현상을 말한다(신국원, 2007: 28). 필자는 이를 세상과 인생을 향한 자세를 좀더 강조하는 차원에서 세계관의 하위 개념으로 미시적 세계관이라는 용어를 사용한 것이다.

II. 사회의 맥도날드화

1. 현대사회와 맥도날드화

리처에 의하면 맥도날드화는 “패스트푸드점의 원리가 미국과 그 밖의 세계의 더욱 더 많은 부문들을 지배하게 되는 과정”(Ritzer, 1996: 22)이다. 맥도날드는 최대 글로벌 체인점을 거느린 기업임으로 이러한 패스트푸드점들을 상징하는 대표성을 가질 뿐 특정 업체에 대한 분석은 아니다. 따라서 맥도날드화라는 용어가 형성되는 과정을 살펴볼 필요가 있다.

(1) 합리주의 시스템의 등장

정치윤리학자 찰스 테일러는 현대사회의 대표적인 특징을 불안으로 꼽으며, 세 가지 종류의 불안을 언급한다. 첫째는 개인주의가 만연해지면서 더 큰 차원에서 삶의 도덕적 의미가 사라지는 현상이고, 둘째는 세계의 탈주술화에 수반되는 도구적 이성의 사회지배현상이며, 셋째는 이와 같은 개인주의와 도구적 이성이 인간의 선택을 협소하게 만듦으로 파생되는 자유의 상실이다(Taylor, 1991: 10-19). 이중 두 번째 불안에 속하는 도구적 이성의 지배는 현대인의 삶을 기술과 합리성에 의해서 통제하는 현상이다. 도구적 이성이란 주어진 목적을 성취하기 위해서 가장 경제적인 수단을 응용해 내는 합리성으로서 우리의 생활까지도 지배하고 있다(Taylor, 1991: 14). 즉, 과학 기술이 인간의 삶을 해석하고 인도하는 현상을 탈 주술화라고 한다면, 여기에 도구적 이성에 의한 합리주의가 결합되어 움직이는 사회 시스템이 양산된다. 기술문명의 발전이 사회의 제 기관들과 인간의 생활양식에서 비용 대비 소득의 최대 효과를 이끌어 내기 위한 효율적 시스템을 만들어 내는데, 이것이 바로 리처가 말하는 사회의 맥도날드화를 형성하는 배경이라 할 수 있다. 이러한 기술주의와 합리주의 시스템에 소비주의 생활양식이 결합된다. 소비주의가 철학과 생활 방식이 되면, 결국 모든 사회 시스템의 비인간화가 보편적으로 등장하게 된다. 인간의 관계와 접촉은 물질적 경험과 즉각적 만족을 위한 수단과 도구로 전락되기 때문이다(Kavanah, 2006: 67).

종합하면, 현대 기술문명은 생활의 제반 문제들을 신속하고 편리하게 해결해줄 수 있는 조건을 마련해주었다. 여기에 도구적 이성은 생산과 소비를 가장 효율적으로 처리해주는 합리적 시스템을 추구하였으며, 오늘날 이와 같이 현대사회를 지배하는 게 형식합리성, 또는 관료적 합리성의 실체를 가장 잘 보여주는 예가 패스트푸드점의 운영 원리라 할 수 있다. 그리고 맥도날드는 오늘날 패스트푸드점을 대표하는 상징적 존재일 뿐이기에, 맥도날드화는 현대 사회를 진단하는 사회학적 용어로 쓰인다.

(2) 막스베버의 관료적 합리주의 이해

맥도날드화라는 용어를 창안한 조지 리처는 현대 사회의 문제점을 지적하는 두 가지 유력한 관점을 비교한다(Ritzer, 2004: 74-75). 첫 번째 관점은 자본주의 경제시스템의 폐해에 초점을 맞춘 칼 마르크스의 이론으로서, 이는 자본의 확장을 통해 이익을 증대시키고자 기업과 국가, 각종 공공 기관들이 결탁하며 사람들에게 소비문화를 퍼뜨리며 저개발 국가들을 착취하는 현상을 현대 사회의 중심적 문제로 본다. 두 번째 관점은 막스 베버의 비판인데, 그는 자본주의 경제의 문제점을 인식하면서도 세계 전역에서 일어나는 합리주의 구조의 보편화에 더욱 주목한다. 베버는 자본의 확장과 노동의 소외 외에 사회의 관료적 합리화를 더욱 중요한 비판적 의제로 삼는다. 아무리 기층 민중과 노동에 의해 사회 리더십이 바뀌어도 합리적 시스템에 근거한 관료제가 사회를 지배하는 한 인간성 파괴의 문제는 사라지지 않는다는 것이다. 관료적 합리주의란 이전의 서구사회

에서 교회와 신학으로 통일되었던 세계가 각각의 가치 영역들로 분화되고, 각 영역들은 독자적인 자율성과 효율성을 추구하게 되는 과정이다. 베버는 현대 사회에서 합리적 지배조직은 관료제에서 전형적으로 나타나는 것으로 보았다(베버, 1977: 23). 이러한 고도의 합리적 관료주의는 점차 발전하여 머지않아 사회 전체를 형식 합리성이라는 쇠창살 안에 가두게 될 것이라고 전망한다. 형식합리성이란 인간이 주어진 목표에 도달하기 위한 최적의 수단을 추구하는 것이 규칙과 규정 그리고 보다 큰 사회구조에 의해 결정되는 것으로서, 인간 개개인의 고유한 수단과 장치를 발견할 필요 없이, 이미 검증된 규칙과 규정 그리고 구조에 순응하면 된다(Ritzer, et al., 2009: 28).

마르크스가 자기 확장적 자본에 의한 사회의 지배를 핵심적 문제로 삼았다면, 베버는 조직의 목적을 위해서 인간성마저도 수단화시키는 관료적 합리성의 확대를 사회의 병적 지배 구조로 본 것이다. 일단 관료제라는 단어가 의미하듯 이는 행정기관에서 사무적 효율성을 위해서 기술에 의한 합리화가 이루어진다. 현대사회는 갈수록 명망가나 소수 엘리트에 의한 운영체계가 아니다. 그리고 이러한 기술 합리적 관료제는 본질상 비인격성을 수반하게 되고 이를 운영하는 사람들마저 시스템 안에 종속시킨다. 즉, 사람이 바뀌어도 관료제는 스스로 기능을 발휘하는 것이다(Weber, 1977: 57). 이러한 합리적 관료제는 상급기관에서 하급기관으로 전수되면서 합리적 체계화가 이루어지고 이와 동시에 ‘직무수행의 비인격화’가 확립된다(Weber, 1977: 67). 이러한 합리주의는 생활 속으로 파고든다. 교육과 교양이 합리적 관료제를 이끌어 갈 직업인과 전문인을 양산하기 위한 과정으로 바뀌는 것이다. 이러한 과정은 비록 과거의 계층과 신분에 의한 사회적 지도자 배출을 대체하는 민주적이고 합리적 과정이긴 하지만, 동시에 과거와 같은 교양인이나 문화인이 아닌 기능적 직업인 배출에 머물게 된다. 따라서 관료적 합리성은 규칙과 일관성을 지향하는 대신 비인격성이 일거일동을 지배하게 된다(베버, 1993: 71). 베버가 예리하게 지적했던 이러한 관료적 합리성은 오늘날 모든 생활 영역에 퍼져 있으며, 제도화된 규칙과 규정, 과학적 관리 법칙이 설정된 목표를 위해서 모든 주변적 가치를 희생케 함으로 결국은 인간적 다양성과 창의성이 질식되는 비인간화를 초래하여 현대사회를 병들게 하는 주된 요인으로 자리 잡는 것이다. 극명하고 상징적인 현대적 예를 리치는 패스트푸드점의 보편화와 미국적 소비주의의 전 세계적 확산에서 착상을 얻어 ‘맥도날드화’라고 명명한다. 맥도날드화란 “패스트푸드점의 원리가 미국과 그 밖의 세계의 더욱 더 많은 부분들을 지배하게 되는 과정”이다(Ritzer, 1996: 22).

2. 맥도날드화의 네 가지 원리

리치는 합리주의적 관료모델이 현대사회에서 소비마케팅이라는 동력을 안고 맥도날드화의 원리를 따라 더욱 보편화된다고 주장한다. 이처럼 관료적 합리성과 편리성이 서구세계의 삶 전체를 지배하는 현상으로서의 맥도날드화는 네 가지 대표적인 원리들로 움직인다.

(1) 효율성(efficiency)

효율성이란 주어진 목표를 달성하기 위한 최적의 수단을 추구하는 것이다(Ritzer, 1996: 18). 이는 어떤 상태에서 다른 상태로 변화하게 하는 데 가장 빠르고 알맞은 방법을 제공하는 것이다. 예를 들어, 맥도날드와 같은 패스트푸드 식당에서는 배고픈 상태에서 포만감을 느낄 수 있는 신속하고 편리한 방법들의 개발이 효율성의 원칙을 실천하는 것이다. 이러한 효율성의 증대를 위해서 3가지 변화가 일어났는데, 첫째는 절차의 간소화다. 맥도날드는 창립 초창기부터 생산의 효율성을 높이고 주방의 작업을 빠르고 쉽게 할 수 있는 여러 방법들을 검증을 통해 고안해냈다. 미리 반으로 자른 빵을 재생용 상자에 분리해 담아서 운반하는 것이, 또한 음

식의 준비는 전문화된 조립 라인을 활용하는 것이 가장 효율적임을 발견했다. 사람들이 지체 없이 끼니를 때울 수 있도록 매장의 동선을 최대한 시간을 절약할 수 있도록 설계하고, 운전자용 창구를 설치하여 고객 입장에서는 차에서 내리는 번거로움 없이도 간편하게 식사를 주문하고 맥도날드 입장에서는 주차장, 식탁, 종업원, 쓰레기 처리까지 해결하는 효율적 체제를 수립했다(Ritzer, 1996: 83-85). 두 번째는 제품의 단순화인데, 이는 음식의 속성에 관한 것인데 적은 재료와 간편한 식사 절차를 통해 가능해진다. 패스트푸드점의 많은 음식들은 손으로 먹을 수 있어야 하며, 메뉴를 매장에서 제공하는 종류와 방식으로 제한시켜 숙련된 기술 없이도 생산과 서비스가 가능하게 만든다. 사실 패스트푸드점은 고객이 원하는 식이 아닌 자기들이 원하는 방식으로 음식을 조리하기 때문에 고객의 입장에서는 선택권을 즐기기가 매우 어려워진다(Ritzer, 1996: 86-88). 세 번째 변화는 고객에게 노동을 전가하는 행위다. 패스트푸드점들은 ‘손님이 원하는 것을 위해서’ 모든 것을 하노라고 광고를 하지만, 실제로는 소비자들을 부려먹고 있는 셈이다. 샐러드 바나 차림대(빈 버거나 샌드위치 식빵만 갖고 가서 자기 기호에 맞게 내용물을 넣도록 하는 방식)는 고객들이 스스로 ‘일종의 조리’를 해야 하는 방식이며, 많은 패스트푸드점들이 고객들이 스스로 빈 컵에 자기가 원하는 음료수를 채우게 한다(Ritzer, 1996: 89). 이러한 형식들은 매장의 관점에서는 효율적이지만, 소비자의 관점에서는 비효율적인 아러니가 발생한다고 리처는 지적한다.

이러한 효율적 생산과 서비스는 비단 패스트푸드점에 그치는 현상이 아니다. 컴퓨터 객관식 채점과 더불어 교재와 수업자료까지 제공하는 출판사를 통해 고도의 효율적인 교육수단을 확보하게 해주는 일명 ‘맥대학’과 정해진 간단한 진료에 한해 신속하게 치료하는 긴급 의료센터 또는 ‘맥병원’까지 등장하게 된다(Ritzer, 1996: 90-93). 이러한 간소화, 단순화, 고객에게 노동전가라는 효율성의 원칙은 제조업 현장과 은행에 이르기까지 광범위하게 확산되었다.

(2) 계산가능성(calculability)

계산가능성은 모든 판매 제품과 서비스를 수량적인 측면에서 측정하고 평가하는 것이다. 그럼으로써 많은 양을 신속하게 공급하는 것이 질적 우수성과 동일하게 취급되는 현상이다. 예를 들어, 음식점에서는 햄버거 크기나 스테이크 무게와 같이 질보다는 수량을 통해서 메뉴의 특징을 게시한다. 또한 모든 재료는 정확하게 계량되어야 하는데, 심지어 맥도날드에서는 ‘지방 측정기’를 자체 개발하여 햄버거 고기의 지방 함유량 19%선을 정확히 유지하게 하며, 음료자동공급기는 한 방울도 흘리지 않고 컵마다 정확한 양의 음료를 담은 것을 보증한다(Ritzer, 1996: 127). 또한 패스트푸드점의 운영 역시 질적 차원이 아닌 양적 차원에서 평가된다. 많은 경우에 패스트푸드 식당들은 비용 절감 뿐 아니라 시간의 최대 활용을 강조한다. 맥도날드화된 시스템에서는 질적인 측면에서의 효과적 업무 수행보다 얼마나 빠른 시간 안에 많은 일을 처리할 수 있느냐가 중요하다. 그래서 종업원 1인당 매출과 수익을 일일이 계산하며, 종업원 이직률을 모니터링하고, 서비스와 청결을 등급화 한다(Ritzer, 1996: 128).

이러한 계산가능성의 원리는 교육기관을 포함한 일반사회의 영역 또한 관료적 합리화로 이끈다. 학교에서는 계량화된 학점의 상대평가를 통해 학생들의 수학 능력을 측정하고, 교수들의 역량 또한 학생들의 강의 평가를 총합한 평균 점수 및 연구 업적률을 계산한 수치에 의존하게 된다. 이와 같은 수량적 합리성을 통한 운영 및 관리는 기업의 입장에서는 최대한의 수익 전망을 계획하고 가늠하면서 객관적인 수요 지출 지표를 확보하여 차후 기업 운영에 반영할 수 있는 데이터를 얻을 수 있는 반면, 소비자들은 규모의 경제로 인한 혜택을 받으면서 저렴한 비용과 짧은 시간으로 욕구를 해결했다는 실속을 얻게 한다. 그러나 이러한 과정에서 종업원들과 소비자들은 모두 계산의 대상으로 전락되며, 종업원들은 저임금을 감수해야 하며 소비자들은 저급

한 제품에 만족해야 하는 경우가 생긴다.

(3) 예측가능성(predictability)

이는 제품과 서비스가 언제 어디서나 동일할 것이라는 확신을 심어주는 것이며, 변화와 모험을 기피하는 사람들의 심리에 부응하는 것이다. 예측가능성의 핵심은 표준화에 있다. 시설, 디자인, 메뉴, 조리방법, 복장 등이 동일한 표준을 따른다. 종업원의 경우는 단순 반복의 업무와 서비스로 예측가능성을 확보하면 그만큼 편리함과 자유를 얻으리라는 기대를 갖게 되면, 고객 또한 예측한 대로와 동일한 맛과 서비스를 안심하고 제공받기에 이러한 예측가능성을 선호한다. 세계 어디에서나 어떤 맥도날드에 가도 정확히 똑같은 경험을 하기 때문이다. 이로 인해 관리자나 소유자는 종업원과 고객을 보다 쉽게 관리할 수 있게 된다(Ritzer, 1996: 154).

맥도날드는 햄버거 빵을 예측 가능하게 제공하기 위해 거칠고 영양가 있는 부분을 제거하며, 빵의 부패를 늦추기 위해 방부제를 첨가한다(Ritzer, 1996: 163). 리처에 의하면, 이러한 예측가능성의 대표 주자는 디즈니다. 디즈니는 관람객들이 어떤 무질서에도 노출되지 않도록 쓰레기는 신속히 치우고, 노점상은 허용하지 않으며, 취객의 입장은 허용되지 않게 함으로 질서정연한 세계를 제공한다. 디즈니의 캐릭터들은 고객들에게 친숙한 예측 가능한 상품들이며, 직원들의 서비스에도 해야 할 일과 해야 할지 말아야 할 일의 목록이 있다. 예를 들어, 여직원의 경우 눈 화장이나 하얀 머리 염색은 금지, 남자 직원들은 콧수염이나 턱수염을 기를 수 없는 경우가 이에 해당된다(Ritzer, 1996: 172).

이와 같이 예측가능성을 선호하는 맥도날드화된 서비스 영역에서 종업원의 고객 접대는 대부분 관례화되어 있고 미리 짜여진 각본에 의해서 연출되기도 한다(Ritzer, 1996: 155). 이는 종업원의 사기 진작에도 적절한 효과가 있다고 보는데, 때로 손님이 종업원에게 모욕과 경멸을 가해도, 종업원들은 자신의 인격이 아닌 관례와 각본을 향한 것으로 간주하고 자신을 보호할 수 있기 때문이다(Ritzer, 1996: 157).

예측가능성 또한 마찬가지로 다른 일상의 영역에도 영향을 준다. 예를 들어, 물만 부으면 되는 냉동건조식품이나 전자레인지로 해동만 하면 즉석에서 먹을 수 있는 냉동음식 등은 예측가능한 요리의 형태라 할 수 있다. 또한 패키지여행이 유행이 되면서 사람들은 여행지의 고유문화와 최소한으로 접촉하며 정해진 일정에 따라 비슷한 사람들과 여행을 하게 됐다(Ritzer, 1996:179). 만일 일상적으로 반복되어 숙달된 업무와 정해진 각본을 따르지 않는 경우, 서비스를 주고받는 이들의 행동에 혼란이 초래될 수 있다. 필자의 경험을 예로 들자면, 필자를 포함 다섯 명이 함께 한 월남 식당에 갔는데 만두를 같이 나눠 먹고자 주문하려고 보니 한 접시에 만두 4개로 정해진 것이다. 종업원에게 비용을 더 지불할 테니 만두를 하나만 더 달라고 하니, 그 종업원이 어떻게 처리해야 할지 난감해 해서 우리가 포기한 적이 있었다. 이러한 현상이 일상화되고 융통성 없는 각본에 의존하는 예측가능한 서비스의 현실이다.

(4) 통제(control)

맥도날드화의 마지막 원리인 통제는 서비스의 불확실성을 줄이기 위한 작동기제다. 일반 음식점의 경우 전담 요리사에 의해서 음식의 질이 달라질 수 있지만, 패스트푸드점에서는 요리사가 필요없다. 요리사로 인한 불확실성을 제거한 것이다. 또한 고객이 얼마나 오래 있을지 모르는 불확실성을 제거함으로 테이블 순환이 원활히 이루어지게 하기 위하여 딱딱하고 불편한 의자를 배치한다. 이런 식으로 종업원과 고객 모두를 통제할 수 있는 것이다(Ritzer, 1996: 187).

대표적인 통제 방식은 무인 기술이다. 음식들은 공장에서 자동화된 로봇에 의해 미리 어느 정도 만들어져서 각 매장으로 배달되기에 종업원들의 일은 크게 줄어든다. 이러한 무인기술에 의한 인력 대치는 계속 확장되고 있다(Ritzer, 1996: 217). 컵이 차면 자동으로 정지되는 음료수 공급기, 자동 감자 튀김기, 현금등록기, 더 나아가서 햄버거 만드는 로봇에 이르는 무인기술을 통해 종업원의 일은 기계와 규칙에 의해서 통제 가능한 범위 안에 들어오며, 중앙에서 원하는 한결같은 서비스가 제공될 수 있는 것이다. 또한 주문량과 생산량은 전산시스템으로 인해 관리자의 주관적 판단과 결정이 개입될 여지가 줄어든다. 고객 또한 컨베이어 벨트에 들어서듯이 줄서기부터 주문하고 음식 받아서 먹고 쓰레기통에 버리기 까지 일련의 ‘페스트푸드점의 식사구범’(Ritzer, 1996: 192)을 먼저 숙지하고 따라야 한다.

이러한 통제의 원리는 교육 영역에도 적용되어 학생들을 유순하게 만들고 있다. 학생들은 암기 학습과 객관식 시험이라는 합리화된 절차로 통제되면서(Ritzer, 1996: 194), 자발성과 독창성이 신장되기 힘들다. 강의 평가제는 교수로 하여금 평가에서 높은 점수를 받을 수 있는 방식으로 강의하게 만듦으로 자유롭고 소신 있는 교육 서비스를 저해할 수 있다(Ritzer, 1996: 193). 의료계에서는 질병의 자가 진단 기술이 발전하여 의사와는 별도로 비인격적 의료 체계를 형성하면서 건강을 통제하고 있는데, 이는 고객에게 노동을 전가하는 맥도날드 사회의 또 다른 예라 할 수 있다(Ritzer, 1996: 196).

3. 맥도날드화의 평가와 전망

이와 같은 맥도날드화는 삶의 전 영역으로 확산되는 것으로 평가된다. 사회복지 영역도 맥도날드화의 영향으로 말미암아 사회복지사는 관계에 기초한 서비스가 아닌 고객과 자원을 연결시켜 구입하도록 해주는 중개인(brokers)으로 변화되었다(Dustin, 2007: 30-31). 또한 현대의 가정은 TV, 핸드폰, 컴퓨터 등과 같은 기술에 의해 지배되고 있으며, 사람들은 가족 관계에 문제가 생기면 상담과 대화보다 미리 포장된 조언들이 묶인 처세서적을 손쉽게 구하고(Ritzer et al., 2009: 124), 가족 여행은 인근 테마파크로 가족 잔치는 체인 레스토랑에서 하는 것으로 대체되었다(Ritzer et al., 2009: 126). 이처럼 광범위하게 확대되는 맥도날드화의 문제점이 무엇이며, 이러한 사회 분석 틀로서의 맥도날드화가 여전히 유효한지, 또한 이와 연관해서 맥도날드화라는 관점은 앞으로 어떻게 발전될 것인지를 평가하며 전망해보자.

(1) 맥도날드화의 비인간화

맥도날드화가 가속화될수록 역설적으로 비효율성, 예측불가능성, 계산불가능성, 통제 불능을 일으킨다고 리처는 진단한다. 즉, 현실적인 차원에서 맥도날드화가 추구하는 합리성이 오히려 불합리화를 초래하는 것이다. 고객의 신속하고 편리한 동선을 예측하여 설계된 계산대 앞에는 긴 줄이 늘어서 있는 경우가 다반이고, 비용 측면에서 집에서 식사하는 것보다 결코 낮지 못하다(Ritzer, 1996: 223). 패스트푸드는 건강과 환경에 대한 위협이 되며(Ritzer, 1996: 231), 복제품의 양산으로 인해 고유함이 사라질 수 있다. 또한 종업원들의 낮은 직업 만족도로 인한 잦은 결근과 높은 이직률도 합리적 서비스를 위태롭게 만드는 요인이다.

맥도날드화의 가장 근본적인 폐해는 비인간화라 할 수 있는데, 이는 고객과 종업원 모두에게 적용된다. 식사를 간편하게 해결한다는 장점이 고객으로 하여금 음식의 맛을 느낄 여유도 없이 일종의 조립라인위에서 서둘러 식사를 끝내는 ‘자동기계장치’(Ritzer, 1996: 236)가 되게 한다. 맥도날드화의 또 다른 사례로 거론되

는 디즈니랜드는 홍보하는 것처럼 창의성과 상상을 자유롭게 하기보다는 사실상 가식화된 꿈일 뿐이며 모험도 존재하지 않는다. “미리 만들어진 상호작용이 진정한 인간관계를 대신할 때 비인간화가 일어난다.(Ritzer, 1996: 237)” 이러한 비인간화를 리치는 접촉의 ‘최소화’(Ritzer, 1996: 238-240)와 경험의 ‘동질화’(Ritzer, 1996: 244-245) 현상으로 비판한다. 종업원은 계획되고 각본에 따른 제한된 방식으로 고객과 상호작용하기 때문에, 서로 간에 비인격적이고 익명적인 관계가 강화된다. 이는 빠른 속도의 현대적 삶에 어울린다. 이와 같은 제한되고 인스턴트식 만남 속에서 진실한 친교는 존재할 수 없다. 또한 복제된 서비스와 제한된 메뉴는 동질화를 강화시킴으로, 다름이라는 가치가 부각되기 힘들다. 사람들에게 익숙한 것은 늘어나지만 차별적인 것은 줄어들기 때문이다. 따라서 새롭고 다양한 것을 경험하려는 인간의 갈망은 쇠퇴할 수밖에 없게 된다.

이러한 시스템의 합리화가 반드시 해로운 것만은 아니다. 의료 영역에서는 어느 정도 필요할 수 있다. 생명을 구하는 기술의 도입과 관료적 감독에 의한 의료비용 억제와 같은 유익한 측면이 있다. 그러나 여전히 의료 영역에도 여전히 불합리성은 존재한다. 의료 서비스의 주도권이 의사의 전문적 판단으로부터 합리화된 구조와 제도로 옮겨지기 때문이다. 또한 합리화된 대형 병원에서 환자들은 매번 다른 간호사를 만남으로 개인적 관계가 발달하지 못하고 의료 체계 속의 한 숫자로 전락된다. 아울러 진료시간의 최소화화 수익의 극대화는 의료행위의 질을 떨어뜨린다(Ritzer, 1996: 246-247). 이러한 인격적 관계의 축소는 교육 영역에도 적용되어 학생들과 교수의 상호작용은 갈수록 쇠퇴하고 원격강의 기술의 발달로 말미암아 최소한의 접촉마저 줄어드는 교육의 비인간화까지 초래하고 만다(Ritzer, 1996: 248-250).

(2) 분석틀로서의 맥도날드화에 대한 평가

맥도날드화는 합리주의적 관료제가 현대 사회의 소비적 생활양식 뿐 아니라 교육, 의료 영역에 까지 침투하여 비인간화를 초래하는 현상에 대한 분석 틀이다. 그러나 이러한 맥도날드화의 분석과 전개가 근대성이라는 시대적 한계에 머물렀다는 지적도 있다. 박창호는 탈근대사회에서 소비는 철저히 개인적이며 자기실현과 자기과시의 구체화된 형태로 나타난다고 주장한다(박창호, 2008: 45). 그는 리처의 맥도날드화는 생산자 중심의 체계에서 소비를 효율적으로 통제하는 근대적 합리성에 기초했으나, 사이버 공간이 등장하면서 공간을 넘어서는 소비수단의 원격화와 탈물질화라는 새로운 환경이 조성되었음을 주목한다(박창호, 2008: 57). 이러한 소비는 맥도날드화에서 보는 정형화된 경제행위에 그치지 않고, 유희와 환상적 미혹과 같은 여러 다양한 인간행위가 포함되는 하이브리드 소비가 일어나며 이를 가장 잘 보여주는 장소가 디즈니랜드다(박창호, 2008: 59). 박창호는 맥도날드화를 근대적 생산 우위의 체계에서 사회를 인식하는 틀로 보며, 탈근대적 자신의 스타일과 이미지를 즐기는 소비 중심의 사회를 분석하는 틀로 탈 맥도날드화라는 맥락에서 ‘디즈니화’로 명명한다(박창호, 2008: 60-61). 이는 사이버공간의 출현으로 소비자들은 합리화 보다는 오히려 상징과 미혹의 세계를 더욱 지향하는 모습을 보이며, 더 나아가 소비자와 판매자의 뚜렷한 구분도 없는 탈분화 현상은 맥도날드화로 설명되기 어렵다는 것이다(박창호, 2008: 66).

그러나 디즈니화를 맥도날드화와 차별되는, 혹은 탈맥도날드화의 발전된 형태로 볼 수 있는지는 논쟁의 여지가 있다. 박창호 자신도 디즈니화를 정리된 개념으로 보긴 어렵다고 했듯이(박창호, 2008: 46), 비록 맥도날드는 관료적 합리성과 과학적 통제라는 근대성에 기반을 두고 디즈니화는 다양성과 소비자 선택이라는 탈근대성에 어울리는 것으로 볼 수도 있지만, 양자 사이를 연속성보다는 단절로 보는 시각은 다소 자의적이다. 박창호가 디즈니화의 개념을 빌려온 브라이언 자신이 디즈니랜드의 노동자들이 자신의 감정과 일치하지 않는 방식으로 손님에게 응대함으로써 자기 소외의 경험을 갖게 된다고 지적하며 오히려 맥도날드화를 디즈니화의

구조화되고 전이된 형태라고 규정하는 것을 볼 때(Ritzer et al., 2009: 61), 단순히 손님 입장에서 경험되는 미혹적 소비의 불합리성만으로 디즈니화를 차별화시키기는 어렵다. 조 킨첼로는 탈 근대사회에서도 맥도날드는 상징적 권력을 잡을 것으로 본다. 왜냐하면 맥도날드는 음식 뿐 아니라 캐릭터 인형, 실내외의 놀이시설, 화려한 유니폼과 조리기기, 선물과 같은 포장 등과 같은 ‘구경문화’를 만들어 내기 때문이다(킨첼로, 2004: 113-115). 모든 것을 다 알아서 재미와 고감도 입맛을 제공해주는 이 생산과 소비의 통합된 합리적 체제가 미혹의 요인이라는 것이다. 따라서 그는 맥도날드가 단순한 식품이 아니라 불확실한 세계의 진정제 기능을 할 수도 있다고 주장한다(킨첼로, 2004: 206).

그 외에도 맥도날드화에 대한 대안으로 생산공정의 다양화인 스니커화(sneakerization)도 논의가 되지만, 리처는 결국 맥도날드화가 소품종 다량생산 시스템으로 자신을 적응해가면서 위협을 극복할 것이라고 전망한다. 또한 근대이든, 탈근대이든, 오늘날을 사는 이들에게 합리화의 과정은 이미 이성적인 가치로서만 존재하는 것이 아니라 어린 시절부터 각인된 정서적 가치이며 분주함과 속도 중시의 시대 환경에 부응한다. 따라서, 맥도날드화의 변형은 비창의적 정신, 단순한 자아, 각본, 일상적 틀에 의한 최소화된 의사소통이라는 기본 요건만 갖추면 가능할 것이다(Ritzer, 1996: 266). 오히려 맥도날드는 포스트모던 시대의 불합리성에 대한 도피처 노릇을 할 것이다. 베버가 합리주의화가 수백 년 이상 장기적 지배를 하리라고 보았듯이, 이러한 맥도날드화의 과정은 탈근대 사회에서도 유효할 것이다(Ritzer et al., 2009: 371).

(3) 맥도날드화의 발전

리처는 글로벌화라는 개념을 통해 맥도날드화를 통해 현대 사회에 만연해지는 형식합리성의 무한추구를 지적한다. 그는 이러한 현상을 ‘낫씽의 세계화’(the globalization of nothing)라는 개념을 통해 구체적으로 제시한다. 이는 “구체적이고 실질적인 내용이 비교적 결여되었으며, 일반적으로 중앙 중심으로 고안되고 통제되는 사회 형식”(a social form that is generally centrally conceived, controlled, and comparatively devoid of distinctive substantive content)이라고 정의한다(Ritzer, 2004: 3). 낫씽과 대조되는 바람직한 과정은 ‘섬씽(something)인데, 이는 “구체적이고 실질적인 내용이 비교적 풍성하며, 일반적으로 토착적으로 고안되고 통제되는 사회 형식”(a social form that is generally indigenously conceived, controlled, and comparatively rich in distinctive substantive content)을 말한다(Ritzer, 2004: 7). 프랜차이즈 시스템이나 대형쇼핑몰, 디즈니랜드 등은 바로 이와 같은 낫씽이 세계화되는 전형적 현상이다. 리처는 섬씽과 낫씽의 형식이 세계화(globalization)의 두 방향인 ‘글로벌화’(glocalization)되거나, ‘그로벌화’(globalization)될 수 있다고 본다. 지역에 국한되는 특성을 강하게 띠는 것을 ‘글로벌’이라고 한다면, 지역성을 떠나서 보편적으로 복제되고 퍼져나가는 현상을 ‘그로벌’이라고 볼 수 있다. 주로 섬씽은 글로벌화와 친화성을 띠고, 낫씽은 그로벌화와 동반할 가능성이 높지만 각각의 두 형식과 두 방향은 서로 교차해서 맞물리게 된다.(Ritzer, 2004: chapter 5).

예를 들어, 지역 마을의 공방에서 벌어지는 고유한 작업행위들과 작품들은 섬씽의 글로벌화이지만, 그것들이 그 지역의 특산품이 되면 고유한 작품이 고착화되고 계속해서 복제된다면 낫씽의 글로벌화가 이루어지는 것이다. 반면 그러한 공방과 작품들이 여러 박물관들에 전시되고 지속적인 창조 활동에 영감을 준다면, 비록 구조는 지역화의 특성을 벗어났지만 여전히 섬씽에 더 가까운 형태를 유지하므로 이는 섬씽의 그로벌화로 볼 수 있다. 그러나 지역적 특성(즉, 토착 공방이나 지역 특산품 매장 형태)을 벗어날 뿐 만 아니라 제품마저 대량 복제되어 어디서나 즐길 수 있는 엔터테인먼트 도구로 전락되면(예를 들어, 테마파크의 캐릭터), 이는 낫씽의 그로벌화로 진행되는 것이다.

섬씽과 낫씽의 대비가 반드시 가치의 대비는 아니다. 낫씽에도 유익한 면이 있다. 일단 비교적 저비용의 혜택이 있으며, 현금 소지의 불편함을 없애주는 신용 카드와 같은 편리성이 있다. 또한 소비자로 하여금 당면 과제와 문제를 쉽고 풍성하게 해결할 수 있는 효율적 여건도 제공한다. 예를 들어, 테마파크는 큰 노력 없이도 여가를 만족스럽게 보낼 수 있는 이점이 있다(Ritzer, 2004: 142). 그럼에도 불구하고 낫씽의 확산에는 어두운 면이 있다. 박물관, 교회, 학교, 도서관, 병원 등이 모두 쇼핑 공간으로 번식되어, 소외와 착취가 일어날 가능성이 높다. 소비주의 문화는 결국 인간에게 공허함과 상실감을 남겨주며, 그로별화는 고유하고 창의적인 문화와 내용을 희생시킨다(Ritzer, 2004: 143-148).

지금까지 리처의 맥도날드화와 논의들을 검토해볼 때, 맥도날드화는 낫씽이라고 하는 실질적 의미와 인격성이 상실되는 형식 합리화사회 과정의 확산이라고 볼 수 있다. 그러나 형식합리성의 병리적 사회지배에 대응하여 리처가 제시하는 대안은 그의 분석에 비해 매우 간소하다. 예를 들어, 수량적 생산보다는 질에 초점을 맞추는 서비스를 강조하며, 예측불가능성을 즐기는 삶을 살라든지, 숨씨를 발휘하는 숙련된 노동자의 고용, 그리고 규모에 굴복하지 말고 고객과 종업원이 모두 조합원인 생활협동조합에의 참여하라는 정도다(Ritzer, 1996: 333). 본고는 이러한 맥도날드화의 강력하고 포괄적 도전에 기독교적 관점과 삶의 자세를 확립하여 대응하고자 한다. 즉, 맥도날드화는 현실에서 벌어지는 사회현상이기도 하지만, 동시에 삶과 세계를 조망하는 관점의 문제이기도 하다. 이를 기독교적으로 진단하는 것이 다음에 논의할 내용이다.

III. 교회의 맥도날드화

맥도날드화의 과정은 일반 사회에만 국한된 것이 아니라 교회 안의 실천과 관행들에도 큰 영향을 주고 있다. 톰 사인은 오늘날 우리에게 가해지는 도전은 한때 “종교적인 경건 생활의 중심이던 교회의 역할을 쇼핑 센터가 대체하면서 세계 단일 소비자 문화가 적극적으로 창설”(Sine, 1999: 79)되었다고 주장한다. 그러나 교회는 원래 지녔던 사회적 영향력을 단순히 맥도날드화에 의해서 빼앗겼을 뿐 아니라, 교회 자체가 맥도날드화의 영향을 받는 또 하나의 기관이 되기도 한다. 존 드레임은 리처의 맥도날드화가 지니는 4가지 원리들을 교회의 현실에 적용하며 이를 구체적으로 진단하며 적용하였다. 이하의 내용에서 필자는 드레임의 맥도날드화된 교회 비평에 기초하며 이를 서구 교회뿐 아니라 한국교회의 상황과도 연결시켜 서술하고자 한다.

1. 효율성

효율성의 법칙은 교회에서 아주 흔하게 발견될 수 있다. 미리 맞춤화 되고, 완제품화 된 교회 관련 사역 프로그램들이 유행처럼 나오고 있다. 교회는 처음 방문한 이들에게 거의 비슷한 유형의 환영 인사와 환대 프로그램(방문자 주차석, 식당 VIP석 접대, 환영책자와 선물 등)을 베풀긴 하지만, 얼마나 진정성 있는 인격적 관심이 내포되는지는 의문이라고 드레임은 말한다(Drane, 2001: 40). 또한 교회들은 너무 많은 에너지와 비용을 정교한 현대인의 욕구에 맞게 예배를 사전에 기획하고 프로그램화하는데 쏟고 있는데, 이는 미리 포장된 영성을 제공하는 것으로 마치 손님 쪽에서 관여하거나 기다릴 필요 없는 패스트푸드점의 서비스와 다를 바가 없다. 다른 누군가가 고객이 된 교인들을 위해 생각하고 노력하고 서비스를 제공하는 소비주의적 공동체가 되어버리는 것이다(Drane, 2001:41). 물론 이러한 효율성이 우리의 수고를 덜어주고 좀 더 핵심적인 것에 집중

하게 해주는 유익은 있다. 그러나 인간 개개인의 고유하고 복잡한 상황을 고려할 때, 효율성에 기초한 패키지 프로그램에의 의존은 인격적 목회와 창의적 사역을 가로막을 수 있다. 또한 최근 기독교 출판계에서는 영적 생활을 법칙화시키는 주제의 책들이 많이 나오고 있는데, 이 또한 전적 타자이신 창조주 하나님의 풍성하고 다양한 역사를 인간이 숙련시킬 수 있는 효율적 규칙 목록 안에 가두는 위험성이 있다.

2. 계산가능성

계산가능성은 교회의 수적 성장을 위한 세미나와 노력들에서 지나칠 만큼 경험된 현상이다. 교회 성장학이 어떠한 사회 문화적 요인들이 교회를 수적으로 성장시켰는가에 대한 기술적 연구(descriptive research)임에도, 현실적으로 목회자들과 그리스도인들은 교회의 외형적 성장과 수적 통계, 현금 액수에 따라 교회의 성공 기준을 삼아온 것이 사실이다. 교회가 그리스도를 따르는 이들의 공동체가기 보다는 사람들을 많이 수용할 수 있는 좋은 건물로 인식되면 교회 구조가 ‘비인간화’될 수 있는 잠재성을 지니게 된다(Drane, 2001: 45). 비록 교회 성장을 단순한 수적 통계에 국한하지 않고 유기체적 성장을 모색하는 시도도 있었지만, 대부분의 사례로 등장하는 교회들은 수적 성장의 증거가 없이는 설득력을 못 갖는 것이 현실이다. 또한 서구 교회뿐 아니라 한국 교회들도 소수의 교회들을 중심으로 대형교회화되면서 동시에 전체 한국 개신교의 교세가 줄어들었다는 사실도 의미심장하다. 이는 교회들의 대형화가 중소 교회들로부터의 수평적 이동에 기초했을 가능성을 높여주기 때문이다. 그리스도의 제자됨은 수량으로 계산될 수 있는 성질이 아니다. 제자됨은 변화되고 헌신된 삶으로 증명되기 때문이다. 수량적 통계 또한 전혀 무익하다고 볼 수는 없다. 다만 통계의 내용이 정확한 실체를 알 수 없는 허수를 과시하는 것이 아니라, 궁극적인 방향에 있어서 질적인 특성을 가리킬 수 있어야 한다.

3. 예측가능성

드레인은 맥도날드화의 예측가능성이라는 원리는 교회로 하여금 현대사회에서 더 이상 호소력을 갖지 못하게 하는 걸림돌이라고 진단한다(Drane, 2001: 49). 교회의 전도와 제자도 사역들이 사람들의 영적 상태를 획일적으로 동일하게 전제하고, 일률적인 메시지와 양육 프로그램을 제공하려하기 때문이다. 심지어 신학자들까지도 사람들의 각기 다른 신앙 여정을 신앙의 단계 이론으로 측정하고자 하는데, 이 또한 예측가능성의 유희에서 자유롭지 못한 것이라고 한다(Drane, 2001: 50). 드레인의 이러한 의구심은 상당히 현실에 부합된다고 본다. 소위 성공적인 목회 양상을 보인 교회들의 검증된 프로그램을 자신들의 교회에 이식하고 복제함으로써 동일한 효과를 기대하는 교회 지도자들과 그들을 위한 세미나는 여전히 인기 있다. 또한 여러 교회들과 신자들에게서 탁월한 효과를 입증했다는 한 수양회 프로그램은 참여자들의 영적 변화를 예측하고 유도하기 위한 프로그램을 고안하기도 한다. 즉, 열정적 찬양과 상상 이상의 접대, 감동적 메시지 등과 같은 적정한 내용을 입력(input)하면 기대하는 결과(output)가 나올 수 있다는 것이다. 이를 위해서 수양회 봉사자들은 무대 뒤에서 사람들을 개별적으로 파악하고 그들에게서 최대한의 결과가 나오도록 기도하고 방법을 구상하여 실행한다. 물론 영혼에 대한 관심과 노력은 칭찬할만한 일이지만, 이러한 프로그램화된 시도가 결국은 성령의 초월적인 역사에 의존하기보다는 인간적 예측가능성에 더 이끌려진 것이 아닌지 진지하게 자문해봐야 한다.

4. 통제

통제라는 양식은 교회 사역에서 가장 흔하게 나타나며, 지금까지 논의된 교회의 맥도날드화에도 보편적으

로 내재되어 있다. 드레인은 대표적인 예로 전도 집회에서 통제의 원리를 끌어낸다. 빌리 그래함전도집회의 단골 순서인 ‘제단으로의 부르심’(altar calls)은 사람들에게 지속적인 영적 사회화의 입문 기능을 하는데, 이는 마치 테마파크에 입장하면 진행요원을 따라 놀 거리를 즐겨야 하는 절차와 거의 유사하다는 것이다. 다만 전도 집회에서는 진행요원이 상담자(counselors)로 바뀌었을 뿐이라는 것이다. 마치 기독교 신앙에 들어서고 성장하는 길이 한 가지 방식 밖에 없는 것처럼 매뉴얼화된 접근이 사람들로 하여금 신앙의 세계에 여러 가지 루트와 시간대로 탐구할 수 있는 길을 가로 막을 수 있다고 드린은 지적한다(Drane, 2001: 52). 앞서 언급한 수양회에서는 프로그램 기간 동안 참석자들이 임의로 탈퇴할 수 없도록 스태프들이 공간을 통제하는 경우가 흔하고, 시계와 핸드폰을 못 보게 한다. 어느 정도 집중성과 인내를 위해서 이러한 장치들이 전혀 불필요하다고 볼 수는 없지만, 소위 영적인 체험을 위한 수양회에서 그 효과를 지나치게 인간적인 통제 수단에 의존하게 하는 것이 아닌가 하는 아쉬움이 생긴다. 지난 수년간 한국교회에도 유행처럼 번진 ‘소그룹’ 혹은 ‘셀그룹’도 상호 지원과 격려, 그리고 치유가 자유롭게 순환되는 열린 네트워크의 공동체가 아닌 교인들을 효율적으로 조직 관리하기 위한 또 하나의 통제 장치로서 ‘위장된 공동체’(pseudo-community) 기능을 할 수 있음도 유의해야 한다. 완전 자유롭고 개방적인 공동체는 지나친 이상이겠지만, 상호 책임성(accountability)과 통제는 현격한 질적 차이가 있기 때문이다(Drane, 2001: 53-54).

지금까지 교회와 그리스도인의 생활 현장에서 일어나는 맥도날드화를 비판적으로 진단했는데, 이는 맥도날드화가 그리스도인의 삶에 은연중 영향을 미치고 우리의 생각과 판단을 주도할 수 있음을 보여준다. 인간의 행동은 세계관의 기반위에서 이루어진다. 맥도날드화에 대한 대응은 단지 실천의 문제가 아닌 관점의 차원이다. 따라서 이제 더욱 근원적인 차원, 즉 인간과 세계를 이해하는 세계관의 차원에서 맥도날드화를 비평함으로써 더욱 온전한 기독교적 제자도에 접근하게 될 것이다.

IV. 맥도날드화에 대한 기독교 세계관적 대응

맥도날드화를 이해하고 진단하며 대응하는 일은 기독교적 제자도의 영역이자, 기독교 세계관의 비평 주제가 된다. 왜냐하면 사회의 모든 현상은 그 배후에 인생과 세계에 대한 관점이 존재하기 때문이다. 앞에서 말했듯이, 맥도날드화는 몇 가지 신념과 관점들이 복합적으로 결합되면서 파생되었다고 볼 수 있다.

1. 유신론적 개방 체계 vs. 자연주의적 폐쇄 체계

기독교 신앙은 견고한 유신론적 세계관에 근거한다. 제임스 사이어는 기독교의 유신론적 세계관을 다루면서 두 번째 명제로 하나님께서 무로부터 우주를 창조하셨고, 이 우주를 “개방체계(open system) 속에서 인과율의 일치제(uniformity)로 운행하도록 하셨다”(Sire, 2004: 40)고 정의한다. 무로부터의 창조는 하나님이 존재하는 모든 것의 근원이라는 확언이며, 두 번째 개념인 ‘개방체계 속에서 인과율의 일치제’는 하나님이 지으신 세상의 실제적 운행 원리를 균형 있게 잘 드러낸다고 볼 수 있다. 즉, 우주는 무질서하게 창조되지 않았으며 명료하고 통일되게 운행될 수 있다. 이는 거시적 우주의 운행 뿐 아니라, 우리의 삶에서도 이러한 질서와 규칙의 존재가 자연스러운 원리라고 이해할 수 있다. 이와 동시에 우주와 인생의 체계는 개방되었다. 사이어는 이 의미를 “우주가 프로그래밍되어 있지 않음을 의미”(Sire, 2004: 41)하는 것으로 이해한다. 이 세상과 인생은 전적 타자인 하나님께서 관여하시고, 인간도 계속해서 현 피조세계의 변화가능성에 참여할 수

있다. 성경은 이러한 변화들이 일어나고 있음을 보여준다. 그것은 바로 창조-타락-구속의 전개방식이다. 하나님께서 지으신 창조세계는 정해진 체계 안에서 어긋남 없이 완벽하게 정해진 코스를 밟는 것이 아니라, 관리의 사명을 맡긴 인간의 자유의지에 의해서 조정된다. 인간은 하나님께 불순종함으로 타락하였고 피조세계 또한 고난에 처하게 만들었다. 그러하 나님은 예수 그리스도 안에서 주어진 구원의 은총으로 인간과 피조세계를 회복하셨고, 종말에 이 구속을 완성하신다. 성경적 유신론은 이와 같이 하나님의 개입과 역사에 열려있는 세계관이다. 신이 피조세계를 지으시고 내재된 작동원리에 따라 저절로 움직이도록 방관하신다는 이신론의 세계관과는 다르다.

반면 맥도날드화는 그 이면에 세상을 폐쇄적 체계로 이해하는 자연주의 세계관이 작용하는 것으로 보인다. 자연주의 세계관의 주된 명제 중 하나는 “우주는 폐쇄 체계 속에서 인과율의 일치제로 존재한다(Sire, 2004: 88).” 자연주의적 폐쇄 체계는 외부의 신적 개입을 배제하고 철저히 자연 안에 내재된 법칙과 원리에 따라 세상과 인생이 움직인다고 보는 견해다. 따라서 이러한 세계관은 하나님의 간섭과 조정을 거부하기 때문에, 인간 혹은 인간이 만든 시스템이 자기들의 의도에 따라 세상을 조정하게 되는 결과를 초래한다. 따라서 자연주의 세계관은 더 나아가 인간을 복잡한 기계로 보며, “인격이란 우리가 아직 완전히 이해하지 못한 화학적, 물리적 성질의 상호관계”(Sire, 2004: 90)로 간주한다. 이러한 자연주의 세계관의 시각은 맥도날드화에서 가장 문제점으로 지적되는 기계적 시스템에 의한 비인간화로 드러난다. 폐쇄 체계는 정해진 규칙과 공정의 틀 안에서 인간을 종속시키기 때문에 열린 체계에서와 같은 초월적 접촉과 개입이 배제되며, 인간됨의 진정한 기반이 축소되고 가시적 세계 안에 갇히게 된다.

2. 창조적 존재로서의 인간관

세계관은 그에 준하는 인간에 대한 이해를 수반한다. 유신론적 세계관에서 “인간은 하나님의 형상으로 창조되었으므로 인격, 자기 초월성, 지성, 도덕성, 사회성, 창조성 등을 지닌다(Sire, 2004: 42).” 성경은 인간이 하나님의 형상으로 지음 받았고 피조세계를 관리하고 번성케 할 책임을 지닌 존재라고 말한다(창1:26-27). 인간이 하나님의 형상으로 지음 받았다는 것은 창조주의 형상을 따라 인간도 무한한 창조성을 지닌 존재라는 의미이다. 특히 창1:26-27과 창2:15의 “땅을 경작하며 지키라”는 명령에는 창조를 발전시키라는 의미가 내포되었다고 볼 수 있다. 즉, 인간은 “하나님의 지속적인 창조 사역에 참여하며 하나님의 걸작품을 위한 청사진에 따라 끝까지 임무를 수행하는”(Wolters, 2005: 81) 존재인 것이다. 예술가의 창조적 작품 활동이나 인간의 고정관념을 넘어서는 기발한 발상 등도 창조주 하나님의 형상을 반영하는 것이다. 따라서 맥도날드화에서 나타나는 주된 양상인 일상의 정해진 반복을 통한 효율성 증대는 창조주의 형상으로 지음 받은 인간의 본질적 창조성과 창조를 지속 발전시키라는 명령과 어긋나게 된다. 또한 모든 인간은 하나님의 형상으로 지음 받았다는 성경의 선언을 기초로 할 때 모든 인간의 창조적 잠재성은 인정되고 개발되어야 한다. 이는 인간에게는 하나님의 형상이 반영된 초월성이 있다는 의미이기도 하다. 따라서 인간은 반복적이고 기계적인 반응을 하도록 강요받아서 안되며 환경을 극복하고 초월하고자 하는 시도 속에서 자신의 내재된 능력을 발견할 수 있다.

3. 성육신의 관계적 비전

기독교 세계관은 창조와 타락에 대한 해결책으로 구속을 말한다. 인간과 모든 피조물은 하나님의 은총으로

원래 창조의 선한 의도대로 회복될 것이다. 그런데 성경은 이러한 구원의 역사가 하나님께서 인간의 몸을 입고 이 땅에 오신 성육신 사건을 통해 일어난 것으로 말한다. 또한 하나님께서 좋게 보신 창조세계의 선함(창1)과 타락에도 불구하고 그의 지으신 모든 세계가 선하다는 성경의 선언(딤후 4:4)은 인간이 영혼을 지닌 존재일 뿐 아니라 또한 물질성과 지역성 속에서 살아가는 존재임을 암시한다. 이러한 성육신적 비전을 논하면서 제임스 스미스는 기독교 세계관은 인간의 몸과 공간의 선함을 확증한다고 주장한다(Smith, 2006: 140). 몸과 공간이 선하기 때문에, 인간의 접촉과 관계는 참된 인간다움의 본질적 요소이며, 공간과 지역은 인간의 존귀함이 깃드는 매우 중요한 무대인 것이다. 하나님의 아들도 구체적인 지역(팔레스타인)에 임하셔서 구체적인 공간(갈릴리) 속에서 하나님의 나라를 증거했기 때문이다. 따라서 기독교 세계관은 인간의 몸과 공간적 활동이 창조주 하나님 앞에서 신성하다고 본다.

반면 맥도날드화가 기반하고 있는 현대 자본주의와 소비주의의 성장 경제는 인간 대 인간, 인간 대 사물의 접촉을 피상적으로 만든다. 독특한 지역성을 인정하지 않고 공간의 획일화를 도모한다. 또한 불편하고 딱딱한 의자를 배치하는 구상에서 볼 수 있듯이 공간에서의 오랜 관계와 접촉을 허용하지 않는다. 이러한 시도는 우리로 하여금 한 장소에서 오래 있기를 만족하지 못하는 유형으로 만들려는 현대 시장 경제의 원리를 반영하는 것이다(Smith, 2006: 141). 그러나 성경적 세계관은 말씀이 육신이 되어 우리 가운데 거하였다고 선언한다. 따라서 인간관계와 공동체를 위한 ‘성육신적 지리학’으로 이해되어야 하며, 이러한 성육신 사상은 근대성의 탈육체적 추상화와 분명히 다른 비전을 제시해야 한다(스미스, 2006: 143).

4. 조화와 평화의 비전을 품는 세계관

기독교 세계관은 하나님 나라와 하나님의 통치를 기초로 하는 신국적 세계관이다. 따라서 이 세상은 하나님의 통치가 실현되어야 하는 장이며, 모든 피조세계도 하나님 나라의 완성을 지향점으로 삼아야 한다(이승구, 2007: 91). 그러나 이러한 하나님 나라의 통치는 맥도날드화에서 나타난 것처럼 획일적이거나 일률적인 통제와 폭력을 행사하지 않는다. 포스트모더니즘은 근대성의 전체주의와 동일시 폭력의 원천인 모든 거대담론을 거부한다. 그러나 기독교 세계관은 창조주 하나님과 그의 나라를 전제하는 점에서 거대담론이지만 근대적 인본주의 세계관과는 다르다.

현대 세속사회의 세계관은 가장 심층부에 과학 지상주의라는 우상을 기반하고, 그 위에 기술지상주의라는 우상이 과학적 지식으로 창조세계를 통제하고 지배하려 하며, 이 과학주의와 기술주의를 토대로 하여 경제지상주의가 노골적으로 끝없는 진보와 삶의 향상을 추구하는 양상을 띠고 있다(미들톤 ●왈쉬, 2007: 42). 이러한 세계관은 맥도날드화의 배경적 신념들과 일치한다. 미들톤과 왈쉬는 이와 같은 현대 세속적 세계관이 구축된 모습을 바벨탑이라 비유하며 그리스도인들은 이러한 과학주의, 기술주의, 경제지상주의로 층층이 구성된 근대적 세계관의 균질성에 맞서서 각기 민족과 방언으로 성령의 지시함을 받았던 오순절 사건(행2:1-8)을 기독교적 세계관의 대안적 방향으로 제시한다(Middleton and Walsh, 1995: 385). 원래 바벨탑은 인간들을 획일화시키고 하나의 목적으로 통제하려는 시도였다. 그리고 이러한 강제적 통일을 이루려는 자율적 시도에 대한 심판으로 인간의 공동체가 파열되고 흩어졌지만, 이제 다시 예수 그리스도의 구속적 이야기 안에서 전체주의적이거나 폭력적이지 않으며 다양성 가운데 하나를 이루는 공동체로 회복된다. 성경은 예수 그리스도 안에서 인종, 신분, 성별에 의한 차별이 없어짐을 선언하며(갈3:28), 동시에 “땅의 왕들이 자기 영광을 가지고 들어가는”(계21:14) 미래적 구상 속에서 고유함과 다양성의 가치를 인정한다.

성경의 세계관은 조화와 평화의 하나님 나라를 지향하는 세계관이다. 이 하나님 나라의 세계관은 획일성을 강요하며 평화를 이룩하지 않는다. 유신론적 세계관에서 지향하는 질서는 전체주의적 이성의 권력이나 자기 동일화의 환원주의가 아닌 모든 다양한 피조물들이 서로 다른 사회성을 존중하는 ‘조화로운 평화’(harmonic peace)에 부합된다고 볼 수 있다(Milbank, 1990: 5).

V. 결론

맥도날드화는 현대인의 삶과 생각을 지배하려 드는 세계관이자 사회적 시스템이기에, 이는 기독교 세계관의 비평적 주제이자 제자도의 실천 영역이다. 그리스도인은 바로 맥도날드화가 영향력을 발휘하는 세상 속에서 기독교 세계관에 근거한 증인의 삶을 실천해야 한다. 리처드 보캄은 기독교적 신앙은 종말론적 움직임(movement)을 갖는데, 이는 인간이 계산하거나 성취할 수 있는 성질이 아니라 오직 하나님의 선물로 받아들이는 태도라고 주장한다(Baukham, 2003: 37). 효율성, 계산가능성, 예측가능성, 통제를 통해 사회를 조종하고 지배하려는 욕망은 기독교적 종말론과 대비된다. 톰 사인은 맥세상(McWorld)으로 대변되는 경제효율성의 법칙을 추종하며 정상을 향해 질주하려는 현 자본주의와 소비주의 욕망의 세계와 대조되는 소박함과 섬김의 대안적 삶을 주장하며, 이를 이웃의 삶에 가족이 함께 참여하는 겨자씨 생활양식을 제안한다(Sine, 1999: 290). 비록 맥도날드화가 현대 자본주의와 합리주의 사회에 도도하고 지배적인 생활양식일지라도, 기독교 세계관에 근거한 하나님 나라의 소망을 확립한 그리스도인들은 인간이 주도하고 통제하는 효율적 성장 보다는 인격적 교제와 상호 책임의 공동체적 영성에 헌신하며 하나님이 역사를 주도하신다는 성경적 세계관과 믿음으로 시대를 분별하고, 시대를 극복하는 삶을 살아야 할 것이다.

참고문헌

영문서적

- Dustin, Donna. (2007). *The McDonaldization of Social Work*. Hampshire, England: Ashgate.
- Drane, John. (2001). *The McDonaldization of the Church*. Macon, GA: Smyth & Helwys.
- Milbank, John. (1990). *Theology and Social Theory*. Oxford, England: Blackwell.
- Ritzer, George. (2004). *The Globalization of Nothing*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge.
- Ritzer, George. (Ed.) (2009). *McDonaldization: the Reader*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge.
- Smith, James K. A. (2006). *Who's Afraid of Postmodernism?* Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Baukham, Richard. (2003). *Bible and Mission*. 강봉재 역 (2010). 『세계화에 맞서는 기독교적 증언』. 서울: 새물결플러스.
- Kavanaugh, John F. (2006). *Following Christ in a Consumer Society*. 박세혁 역 (2011). 『소비사회를 사는 그리스도인』. 서울: IVP.
- Kincheloe, Joe. (2002). *The Sign of the Burger-McDonald's and the Culture of Power*. 성기환 역 (2004). 『버거의 상징: 맥도날드와 문화권력』. 서울: 아침이슬.
- Middleton, J. R. and Brian J. Walsh. *Truth Is Stranger Than It Used to Be*. 김기현 • 신광은 역. (2007). 『포스트모던 시대의 기독교 세계관』. 서울: 살림출판사.
- Ritzer, George. (1996). *The McDonaldization of Society*. 김중덕 역 (1999). 『맥도날드 그리고 맥도날드화』. 서울: 시유시.
- Sine, Tom (1999). *Mustard Seed vs. McWorld*. 현문신 역 (2001). 『겨자씨 VS 맥세상』. 서울: 예수전도단.
- Sire, James W. (2004). *The Universe Next Door*. 김현수 역 (2007). 『기독교 세계관과 현대사상』. 서울: IVP.
- Taylor, Charles. (1991). *The Malaise of Modernity*. 송영배 역 (2001). 『불안한 현대 사회』. 서울: 이학사.
- Weber, Max. (1977). *Economy and Society*. 금중우 • 전남석 역. (1981). 『지배의 사회학』. 서울: 한길사.
- Wolters, A. and Michael Goheen. (2005). *Creation Regained*. 양성만 • 홍명룡 역. 『창조 타락 구속』. 서울: IVP.
- 신국원 (2005). 『니고테모의 안경』. 서울: IVP.
- 이승구 (2005). 『기독교 세계관이란 무엇인가?』. 서울: SFC.

박창호 (2008). “소비수단의 변화와 사이버공간의 소비문화 이해 :맥도날드화에서 디즈니화의 사회로” 『담론 201』 11(2). 43-63.

김선일 교수의 ‘맥도날드화와 기독교 세계관’에 대한 논평

조성돈 (실천신학대학원대학교 교수)

0. 들어가며

사람들은 세계 속에서 살고 있다. 그 세계를 분석하고, 우리가 사는 세계가 어떠한 세계인지를 밝히려고 여러 전공의 학자들은 노력하고 있다. 본 논문은 현대사회를 ‘맥도날드’라는 세계적 패스트푸드 가게를 예로 들어 분석하고 있다. 정확히 얘기하자면 그렇게 보고 있는 리처라는 학자의 이론을 가지고 세계를 보고, 거기에 대한 응답을 적어 놓은 것이다. 현대사회를 이렇게 한 모델로 설명하려는 노력들은 여럿이 있어왔다. 예를 들어 ‘체협사회’, ‘위협사회’ 등이 있을 수 있다. 그러한 모델들의 장점은 현대사회를 잘 이해할 수 있도록 돕는다는 것이다. 그리고 그것을 통해서 ‘현대’를 구체적으로 경험할 수 있도록 한다.

김선일 교수는 바로 이러한 모델 중에 하나인 맥도날드화된 사회에 대해서 이야기한다. 맥도날드화의 특징은 네 가지로 요약되는데, 즉 효율성, 계산가능성, 예측가능성, 통제이다. 이것이 가능하게 된 배경을 리처는 베버의 개념인 합리적 관료제화, 또는 관료적 합리성에서 찾는다. 즉 합리성이라는 관점에서 관료주의라는 체계를 통해서 사회가 효율적이고, 계산, 예측 가능하며, 그 모든 것을 통제한다는 것이다. 김선일교수는 바로 이러한 세계에 대한 분석에서 대화를 시도하며 교회를 이 틀에서 비춰보고, 또 기독교 세계관과의 대화까지 이끌고 있다.

1. 논문의 의미

본 논문은 사회의 맥도날드화에 대해서 잘 이해할 수 있도록 일목요연하게 정리하였다. 특히 효율성, 계산가능성, 예측가능성, 통제라는 네 가지 개념을 가지고 맥도날드화를 설명하고, 그에 대한 분석, 그리고 교회의 모습, 더 나아가 기독교 세계관의 입장에서 잘 정리하고 있다. 이를 통해서 논문은 독자들로 하여금 이 개념들을 따라 편하게 읽어갈 수 있도록 돕고 있다.

맥도날드화라는 사회이해의 모델과 본 논문은 편한 대화를 나누고 있다. 이 모델에 대해서 소개하고, 비평하며, 더 나아가서는 교회 안에서 나타나는 이러한 모습들에 대해서도 날카롭게 지적하고 있다. 특히 이러한 모습들에 대해서 동일한 틀로 나타나는 현상들을 소개하며 신학적 성찰과 비평을 가하는 것은 탁월했다. 현대사회를 닮아가는 교회의 모습을 너무나도 적나라하게 소개하고 있어서 ‘맞아맞아’하며 쫓아 읽도록 인도하고 있다.

또 본 논문에서는 김선일교수의 해박함이 드러나 있다. 다양한 참고문헌들을 들이대며 한 논문 속에서 다양한 복음주의권의 학자들이 리처라고 하는 사회학자와 대화를 나누도록 한 것은 그의 탁월함이라고 할 수 있다.

2. 논문과의 대화

김선일교수는 맥도날드화를 비판적으로 성찰하며 ‘비인간화’를 지적한다. 즉 효율성을 강조하다 보면 모든 것이 물화되어지고 그곳에 인간은 소외된다는 이야기이다. 그의 지적은 합당하다고 본다. 결국 합리적이라는 것이 모든 것을 기계화하는 것이다. 거기서 인간들은 대면할 일 조차 없게 되는 것이다. 실제로 현대사회에 들어오면서 사람들은 점점 인간을 만나는 것을 귀찮고 두려워한다. 산업은 오히려 이러한 상황을 이용한다. 예를 들어 이제 은행에서 창구를 찾기 보다는 기계에서 돈을 찾고, 예금하고, 통장정리를 한다. 은행 지점에 가서까지 사람을 만나기보다는 문 앞에 있는 기계를 이용하는 것이 더 좋다고 여긴다. 은행은 이로써 인건비를 줄이는 이윤을 보고, 고객들은 사람을 대면해야하는 부담감을 덜게 되는 것이다. 이것을 토플러는 그의 책 ‘부의 미래’에서 ‘프로슈머(Pro-Sumer)’개념으로 설명한다. “개인 또는 집단들이 스스로 생산(PROduce)하면서 동시에 소비(conSUME)하는” 형태이다. 그들은 비용을 지출하면서도 기꺼이 자신들이 수고하기를 피하지 않는 것이다. 이것이 어떻게 보면 비인간화를 자초하는 현대인들의 모습이다. 바로 이 비인간화를 위해서 소비자들은 오히려 자신의 노동을 제공하고 있다는 것이다.

그러면 과연 이 비인간화는 악이라고 할 수 있을까? 오히려 이러한 지적이 구시대적인 사고는 아닐까? 사람들은 스스로 사람을 대면하는 부담감을 더는 비용을 지출하고, 그를 위한 노동까지 제공하고 있는데 말이다.

둘째로 논문은 박창호의 의견을 차용하면서 이제 맥도날드화를 넘어서 디즈니화로 나아가고 있다고 한다. ‘맥도날드화를 근대적 생산 우위의 체계에서 사회를 인식하는 틀로 보며, 탈근대적 자신의 스타일과 이미지를 즐기는 소비 중심의 사회를 분석하는 틀로 탈 맥도날드화라는 맥락에서 ‘디즈니화’로 명명한다’라는 말로 박창호는 설명하고 있다고 한다. 이러한 틀에 동의하게 된다. 실제로 현대사회에서는 맥도날드라는 규격화도 의미가 있지만 스타벅스와 같은 선택의 다양성도 주목할 필요가 있다고 본다. 과거와 같이 하나의 커피가 아니라 다양한 커피의 종류들, 그리고 그 커피에 올려지는 다양한 선택들 앞에서 포스트모던의 인간들은 선택의 즐거움을 기꺼이 누리고 있다. 아마 비슷한 맥락에서 디즈니화를 이야기하는 것 같다.

그런데 본 논문에서 가장 흥미를 끄는 것은 교회가 어떻게 맥도날드화가 되었는가일 것이다. 결론부터 이야기하면 필자는 ‘교회는 원래 지녔던 사회적 영향력을 단순히 맥도날드화에 의해서 빼앗겼을 뿐 아니라, 교회 자체가 맥도날드화의 영향을 받는 또 하나의 기관이 되기도 한다’고 이야기한다. 이에 따라 그는 효율성 면에서 볼 때 교회는 미리 포장된 영성을 제공한다고 주장한다. 계산가능성면에서 보면 모든 것을 수량화하고 있는 현 교회의 문제점을 지적하고 있다. 예측가능성면에서는 정확한 인풋이 될 때 교회에서도 기대한 결과를 얻을 수 있다는 것이다. 그리고 통제면에서 교회는 감동의 극대화를 위해서 모든 변수들을 통제하는 것에 대해서 지적한다.

이러한 분석은 탁월하고 날카롭다. 그리고 동의하게 된다. 실제로 만 여 명씩 동원하는 목회프로그램 세미나를 보면 본부에서 제시하는 프로그램을 가감 없이 실시하라고 강요한다. 교회의 여건이나 상황에 따라 프로그램을 변형하면 결과는 책임질 수 없다는 것이다. 과연 그러한 것이 가능할까? 공동체가 다르고, 사람이 다르고, 목회자가 다르고, 은사가 다르고, 역사가 다르고, 간증이 다르고, 정말 너무나도 다른 것들이 많은 것이 목회지인데 어떻게 동일한 프로그램이 가능하겠는가. 그런데 한국교회의 목회자들은 이러한 프로그램에 몰려들고 있다. 그래서 동일한 프로그램에, 본부에서 제공하는 동일한 교재를 가지고 목회를 해 보고자 한다. 정말 한국교회의 맥도날드화가 아닐 수 없다.

그런데 중요한 점은 이미 앞에서 지적했듯이 탈맥도날드화되고 있는 사회에서 과연 이러한 방법이 유효할 것인가하는 것이다. 정해진 패스트푸드를 먹어야하는 맥도날드에 대해서 이제 힘들어 하는 사람들이 나타나

고 있는데 이들에게 제공할 수 있는 영적인 서비스는 무엇일지에 대해서 좀 더 진지한 고민이 필요한 때이다.

마지막으로 김선일교수는 결론을 겸하여 기독교 세계관의 대응을 제시하고 있다. 그의 논의들은 좀 비약된 느낌이 들지만 통찰의 깨달음을 주고 있기에 기쁨으로 읽게 된다. 맥도날드화에서 폐쇄적 체계로 이해되는 자 연주의 세계관을 보는 것은 그의 탁월함이다. 또한 창조적 존재로서의 인간, 성육신적 지리학, 조화로운 평화 등을 지적해 내는 것 역시 그의 통찰력이라고 할 수 있다.

3. 나아가며

맥도날드화는 어쩌면 모던 사회를 잘 정리해 낸 모델이라고 할 수 있다. 현재 포스트모던 사회에서 이 모델은 한계를 가질 수밖에 없다. 김선일교수는 맥도날드화를 비판적으로 성찰하며 기독교적 세계관의 관점에서 그 너머를 탁월한 통찰력으로 제시하고 있다. 그런데 그것이 어떻게 보면 새로움이 아니라 본질의 회복이고, 거기서 더 나아가서 포스트모던에 대한 응답으로 보인다.

현재 한국교회는 모던시대의 방식에서 누렸던 성장의 열매에서 못 벗어나고 있다. 아직 효율성과 예측 가능성, 계산 가능성, 통제로 대표되어지는 맥도날드화의 신화에서 못 벗어난 것이다. 그래서 대표적인 프로그램 몇이 한국교회를 다스리고 있다. 심지어 교단보다는 프로그램 중심의 이합집산의 모습까지 보이고 있다. 그것도 모자라 이제는 교회의 브랜치를 열고 있는 교회들도 있다. 지역 이름을 앞에 붙여서 구별할 뿐 지원하는 교회의 이름과 프로그램을 동일하게 차용하고, 담임목사도 본 교회의 부교역자들이 서고 있다. 물론 이러한 교회들은 그 브랜드로 인해서 쉽게 정착하고, 성장한다. 그러나 그렇게 맥도날드화된 교회의 모습과 그에 따른 세계관은 한국교회의 성장을 이끌지는 못한 것이 현실이다. 이러한 때에 본 논문은 우리의 모습을 정확히 진단하고 앞으로 어떻게 나아가야할 것인가에 대해서 진지하게 성찰하고 있다.

관계 메타포에 의한 정체성과 반응윤리 —기독교세계관으로 본 효의 의미—

류한근 (성산호대학원대학교 교수)

I. 서론

삶은 다양한 요소들의 복잡한 연계망이다. 이 연계망의 일부가 비록 단순하게 파악될지라도 그 구성요소들과 연관된 것들을 들여다보면 다시 무수한 연계망이 드러난다. 내가 선택한 어느 하나는 다른 여러 요소들과 연결되어 있으며 나의 선택은 무수한 다른 요소들에 영향을 미친다. 그런데 영향을 주는 정도는 예측되기 어렵다. 영향을 줄 수도, 주지 않을 수도 있으며, 그 영향이 크기도 혹은 작기도 하다. 따라서 제한적이고 단기적인 예측만이 가능하다. 이러한 예측이 가능할 수 있는 것은 여러 반응들의 조합이 어우러져 하나의 패턴으로 인식될 경우이다.

하나의 패턴은 다양한 의미를 담고 있으므로 여러 해석이 가능하다. 선호와 혐오, 두려움과 기피, 당당함과 과민함, 애착과 집착 등 행위자의 다양한 정보를, 그리고 행위자의 삶의 역사와 환경, 의지와 성취의 정도, 미래를 기다리는 자세 등 해석자의 인식의 경계를 넓혀줄 성찰의 자원을 패턴에서 찾을 수 있다. 패턴은 반응들로 구성되어 있으면서 새로운 반응을 발생할 수 있다.

지속된 행동양식은 행위자의 신념체계와 연관되어 있다. 신념은 행동을 유지시키고 행동은 신념을 강화한다. 이와 같은 강한 연결고리로 인해 패턴의 변화를 유도하는 것은 결코 쉬운 일이 아니다.

옳음(rightness)과 좋음(goodness)은 행위준칙의 준거가 되지만 가족관계에서 일어나는 반응의 연쇄는 옳음과 좋음을 초월한다. 가장 귀하고 가장 가까운 관계에서 존중과 무시가 빈발한다. 삶의 전체성, 관계의 정체성은 이와 같은 모순된 현실에 대한 하나의 답이 될 수 있을 것이다. 가족은 관계 속에서 지속적으로 변화하고 있는 역동적 존재이다. 가족관계에서 필요한 것은 바로 적절한 반응이다. 내가 하는 반응이 과연 적절하게 대응하는 것인지 혹은 나의 반응으로 인해 상대의 반응이 적절하게 되돌아오는지 성찰해볼 필요를 제공하는 곳이 가족이며 특히 부모자녀관계이다. 이 관계는 바람직한 연속적 반응을 만드는 것을 목표로 하며 함께 성취할 가치를 공유한다.

히버트가 언급한 바와 같이 성경적 세계관은 인격 상호간의 깊은 관계와 공동체의 우선성에 초점을 두고 있다. 이런 관점에서 그는 관계성과 공동체가 하나님의 본질임을 주장한다.(Hiebert, 2008; 544) 하나님과의 관계에서 인간의 몫은 그분의 무조건적 사랑에 어떻게 반응하는가 하는 것이다. 이와 같은 성질의 유비성은 가족관계, 가족공동체에서 발견된다. 뿐만 아니라 하나님은 가족관계의 정체성 즉, 아버지 호칭을 차용하신다. 그리고 차용을 넘어 아버지 존재를 새롭게 보여주신다. 인간은 이와 같은 상황에 어떻게 반응해야 하는가?

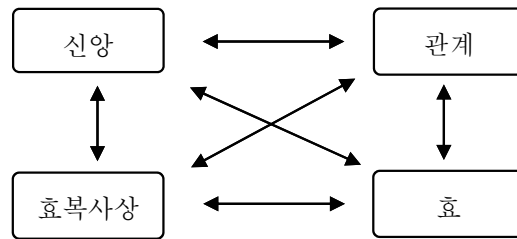
먼저 하나님이 보여주신 패턴을 파악하고 이해하는 것이다. 하나님은 이스라엘을 자녀삼으시고 예수를 통해 아버지로 불리우시며 예수를 통해 인간과 화해의 역사를 만드신다. 아버지됨과 아들됨에 대한 기독교의 표준을 하나님과 예수의 관계에서 찾을 수 있다.(Smail, 2005: 72) 또 다른 측면은 '부모공경' 이른바 효의 맥락을 이해하는 것이다. 효를 통해 복을 약속하는 효복사상은 성부에 의해 계시되고 성자를 통해 설득된다. 이 과정에서 하나님은 신뢰와 대화, 동반적 변화와 정체성을 드러내신다.

우주를 창조(Creator)하고 죄인을 구속(Redeemer)하시며 세상을 주관(Governor)하시는 이 거대 이야기 속

에서 하나님 아버지에 인간이 취할 것은 자녀로 반응하는 것이다. 가족의 부모자녀관계에서 자녀로 반응하는 효를 통해 부모와 자녀는 통합하고¹⁾ 자녀는 부모의 삶의 필요를 채우고 부모와 연관된 인격자로서 성숙해진다. 이러한 자녀 반응 패턴은 성부 하나님에 대한 신앙을 해석하는 지평을 넓혀줄 것이다. 이 패턴 해석과정은 신앙을 인간관계에 비추고, 인간관계를 통해 신앙을 성숙하는 상호검증과정이 될 것이다. 그리고 이 과정에 회복사상은 거시적 행동으로, 효는 미시적 동기로 작용하게 될 것이다.

위와 같은 관점에서 본 논문은 효는 반응윤리의 미시적이고 복잡한 작동체계임을 밝히고, 아버지의 정체성을 사용하여 효를 설득하는 성경의 거대이야기를 통해 자녀로서 반응하는 삶이 신앙과 삶을 이어주는 강력한 연결고리임을 밝히는 것을 연구의 목적으로 한다.

이를 위해 구성요소들의 복잡한 상호작용을 설명하는 시스템적 관점(systemic perspective)을 취한다. 체계(system)는 대상들간의 그리고 그 속성들간의 관계성을 가진 대상들의 집합(set)이며 부분의 특성들로 환원될 수 없는 특성을 가진 통합된 전체이다.(Hall and Fagen, 1968: 81) 상호작용의 그물망 속에서 구성요소들의 의미가 더 분명하게 드러남에 관심있는 시스템적 접근은 일시적이고 단편적인 반응이 아닌 지속적 흐름의 반응에 주목하게 하여 과거와 미래를 이어주는 현재적 위치를 파악하게 해 줄 것이다. 본 연구의 주요개념들의 상호작용망을 그림으로 나타내면 아래와 같다.



<그림 1> 효복사상을 통한 상호검증체계

II. 반응윤리로서 효와 반응의 적합성

환경이 행동 형성에 매우 중요한 요소임을 밝힌 스키너(B. F. Skinner)는 비록 긍정적 강화가 일어날지라도 그 환경에 의해 조작될 수 있음을 지적한다.²⁾ 선택할 수 있다는 자유는 자율적 자이라는 이상적 인간관을 낳았지만 그런 자유는 매우 통제된 자유라고 스키너는 말한다. 자율적 자아는 통제 자체에 대해 전적으로 부정한다. 그의 지적처럼 문제는 통제로부터의 해방이 아니라 주변 환경과의 의존관계 성질을 바꾸는 것이다. 자율적 자아는 선택의 상황이 만들어지는 과정에 대해 무관심하기 쉽다. 이 무관심으로 인해 선택 자체가 당연한 권리라고 받아들인다. 선택의 상황이 있기까지 누군가의 노고가 있었다는 점과 선택의 결과에 대해 책임도 수반한다는 공동체적 사고는 관계 속에서 반응이 중요함을 보여준다.

스키너에 따르면 어떤 조건들이 어떤 행동의 반응확률을 높이고 동시에 그 반응이 느껴지는 상태를 만든다.(Skinner, 1994: 47) 반응을 느끼는 민감성을 위해 환경을 읽어내는 능력, 그 속에서 형성된 행동들이 어떤 반응 패턴을 가지고 어떠한 흐름을 나타내는지 보는 거시적 판독 능력이 요구된다. 이것은 나의 행동은 무

1) 부모자녀통합(parents child integration, PCD)을 부모공경의 대체 개념으로 보며 효를 개념화 한다. 박철호(2010), 『효학의 이론과 실천』(과주: 한국학술정보), 133.

2) 자유를 옹호하는 자가 겪게 되는 문제는 정적 강화로 만들어낸 행동이 뒤늦게 혐오적 결과를 수반하는 경우이다. 이런 경우는 보상에 의한 강화가 의도적 통제를 위해 쓰일 때 일어난다. 진정한 강화물도 사용방법에 따라 혐오적 결과를 낼 수 있다. B. F. Skinner (1971), *Beyond Freedom and Dignity*, 차재호 역(1994), 『자유와 존엄을 넘어서』, 서울: 탐구당, 43-44.

었에 대한 반응인지, 그리고 나의 반응에 상대가 어떻게 반응하는지 지켜보는 능력이다.

샌델에 의하면 ‘상호간의 빛진 자’인 개인은 권리보다 의무가 더 중요하다고 한다.(Sandel, 2010: 189) 상호간의 반응이라는 점에서 니버는 반응(response)은 응답(answer)이자 책임(responsibility)이라고 한다. 의무가 당위성이라면 책임은 현상과 선택 이후에 대한 부담(負擔) 즉 연속된 재반응이다.

효에 주목하는 것은 부모자녀관계에서 자녀는 무수한 선택과 반응을 지속하고 있는데, 효는 나름의 일정한 패턴을 유지하되 자녀의 의지가 깊게 개입된 실천윤리라는 점 그리고 책임 개념과 연관된 반응체계이기 때문이다. 먼저 효의 속성들을 살펴보고 효의 책임성에 대해 니버의 견해를 통해 논하고자 한다.

1. 효의 속성들

반응이 중요한 것은 자극 자체의 성질보다 반응의 양태가 더 의미있기 때문이다. 자극에 대한 반응은 크게 두 분류로 볼 수 있다. 동일한 자극에 대해 여러 반응체가 동일한 반응을 하기도 하며 혹은 상이하고 다양한 반응들을 보이기도 한다. 전자의 경우가 생물학적 본능의 반응이라면 후자는 인식작용이 개입된 반응이다. 감각적 반응이 대체로 유사한 반응을 보이는 반면 인식적 반응은 자극이 반응체의 이성과 감정, 의지와 결합하여 새롭게 구성되어 인식망에 포착되므로 다양한 반응으로 나타날 수 있다.

반응이 중요한 두 번째 이유는 그것이 매우 일상적이라는 것이다. 일상생활 속의 반응들은 매우 익숙한 상황에서 나오는 자연스러운 것들이다. 친숙하므로 몸에 깊이 체화된 몸의 언어들로 볼 수 있다. 따라서 반응은 표현하고 있는 것이며 연관성 있는 반응의 연속은 의미 덩어리를 생성하는 것이다.

반응이 중요한 또 다른 이유는 반응이 환경을 바꿀 수 있기 때문이다. 반응을 하는 행위자는 자신의 반응을 통해 자신에게 우호적이고 발전적인 방향으로 환경을 변화시킬 수 있다. 내 반응의 패턴이 변하면 상대의 반응에 변화를 유도할 수 있다.

반응은 관계 속에서 나타난다. 사람과의 관계, 일과의 관계, 사물과의 관계 등 관심 갖는 대상에게 의도한 바를 성취하는 과정에서 행위자는 대상의 속성에 관여하게 된다. 속성에 관여하는 과정은 적응의 과정이며, 관여하고자 하는 의지의 정도가 적응의 정도에 영향을 미친다. 그 중 특히 관심을 끄는 것은 사람과의 관계이다. 사람과의 관계에서 반응의 패턴은 그밖의 다른 관계의 반응 패턴에도 유사성을 제공한다.³⁾

부모자녀관계는 여타 인간관계와 비교할 때 몇 가지 독특한 특성을 갖는다. 첫째 장기간 지속되는 관계이다. 그 기간이 길면서도 서로에 대해 상세히 아는 친밀성이 있다. 둘째, 관계 자체가 변하지는 않지만 관계성의 변화 즉, 애정의 정도, 의존도와 독립성, 유대감은 변할 수 있다. 정체성의 변화는 없지만 정체성에 대한 확신은 차이가 있을 수 있다. 셋째, 부모와 자녀의 관계에서 많은 경험을 한다. 자녀가 성장하며 겪는 부모의 경험, 권위자와의 관계에서 경험하는 자녀의 사회성, 애정과 원망, 갈등과 화해, 두려움과 위로 등 복합적이고 양가적인 감정을 경험한다. 뿐만 아니라 삶의 방식을 배우기도 하며 가치관, 습관, 문제해결원리를 학습한다. 역설적이게도 자녀는 이 관계에서 닮고 싶어하지 않는 것도 학습하게 된다.

부모가 자녀에게 대하는 행위 패턴은 생물학적이고 본능적이라면 자녀가 부모에게 대하는 행위 패턴은 상대적으로 사회적이다. 즉 학습에 의해 형성되는 경향이 강하다. 부모자녀관계에서 부모에게 자녀로서 하는 반응하는 패턴 가운데 가장 이상적인 형태를 효라고 할 수 있다. 효는 유교문화권에서 오랜 기간 형성된 가치이며 가족문화의 근간을 이룬 도덕적 가치이다. 하지만 농경문화를 지나 자본주의 사회를 거치고 후기자본주의 사회에 이른 지금 가족의 가치, 효의 인식은 변화하고 있다. 그럼에도 가족은 여전히 유효한 사회구성 기본단위이며 부모자녀관계는 사회구성원을 충원하는 유일한 관계이다.

3) 부모자녀관계, 동료관계, 이성관계, 업무관계 등 선호와 혐오의 감정, 이성작용은 유사한 선택을 하는 데에 작용한다.

부모에게 반응하는 자녀의 이상적 패턴을 효라고 할 때, 효의 속성을 몇 가지 언급할 필요가 있다.(류한근, 2010: 237-59) 첫째, 효는 여러 가치들의 복합체이다. 효라고 개념화되지만 효를 구성하는 여러 요소들로 분화된다. 순종, 공경, 헌신, 배려, 책임, 소통, 정의, 존중 등 다양한 가치와 덕목들이 부모자녀관계에서 융합되어 효라고 인식된다.

둘째, 효는 삶의 과정이자 삶 자체 즉 일상생활이다. 행위로서 효는 특정 행동이라기보다는 그 상황에 필요하고 적절한 가치를 발생하는 것이다. 효가 일상생활이므로 생활 속에서 쉽게 검증(test)된다.

셋째, 평생지속되는 관계에서 행해지므로 삶 전체를 보는 시각이 요구된다. 효를 받는 객체의 입장에서 본다면 효는 30대에서 50대의 부모보다 60대에서 90대의 노령의 부모에게 더 필요하다. 효는 모든 자녀가 하는 것이지만 이 관점에서 보면 특히 30대에서 50대의 성인자녀가 효의 주체임을 알 수 있다. 사회적 지위, 경제력, 물리력이 최고조에 있는 성인자녀가 상대적으로 사회적 지위, 경제력, 물리력이 약하고 소외되는 노년의 부모에게 효를 하는 것이다. 효교육은 성인자녀의 시기에 효가 발휘될 수 있도록 어린 자녀시기부터 준비시키는 학습이다. 성인자녀는 청소년기 자녀보다 효실천 과정에서 고려해야 할 요소들이 훨씬 많으며, 따라서 준비되어야 할 관계능력들이 요구된다.

넷째, 효의 대상은 부모이다. 부모는 낳고 길러주신 분이다. 이 점에서 부모는 생물학적 존재이지만 사회적 존재도 된다. 낳지도 길러주지도 않으며 특정시점에 관계되는 부모 즉 배우자의 부모는 사회적 약속에 의해 부모가 된다. 그럼에도 효의 대상이 되며 이 관계, 소위 제1유형의 부모와 구분되는 제2유형의 부모는 성인이 된 어느 순간 맺어지는 성격의 부모자녀관계이다. 제2유형 부모는 제2유형의 자녀를 맞이한다. 이 때 필요한 것이 '자녀삼기'이다. 부모는 새로운 자녀를 맞이하기 위해 새로운 부모 역할을 준비할 필요가 있다. 제2유형의 부모자녀가 중요한 이유는 이 관계의 성공이 3세대 자녀에게 영향을 미치기 때문이다. 부부관계, 그 부모자녀관계, 그리고 조손관계는 모두 얽혀 있는 하나의 그물망과 같다.

다섯째, 효는 권위구조에서 발생한다. 자녀는 권위자인 부모에게 효를 한다. 안정적인 권위구조를 가진 가정에서 자녀의 효 의식은 쉽게 형성될 수 있다. 가장 안정적인 권위구조는 3세대이다. 1세대와 2세대가 서로 권위를 존중해줄 때 3세대 자녀는 부모와 조부모의 권위를 자연스럽게 존중하며, 부모 역시 자녀로부터 권위를 갖추게 된다. 이 구조의 좋은 점은, 위기와 갈등이 있는 경우 중재 가능한 제3자가 있다는 것이다. 부모자녀 갈등에서 조부모가 혹은 손자녀가 중재가 된다. 뿐만 아니라 이모, 고모는 부모 역할을 분담하기도 한다. 이와 같은 복잡한 관계에서 다양한 가치 운영 능력을 학습한다. 세대는 서로 돕는 존재이다.

권위구조에서 부모는 '존경받는 존재'라는 가치가 다음 세대에 전수되도록 가르칠 필요가 있다. 부모가 자녀에게 줄 유산 가운데 하나는 나의 자녀가 존경받는 부모가 되게 하는 것이다. 따라서 부모는 자녀로부터 존경받을 수 있도록 하며, 따라서 효는 가르쳐진다고보다 설득된다는 표현이 더 적절하다.

여섯째, 효는 몸으로 경험하는 언어이다. 감각으로 느끼고 몸으로 표출한다. 부모의 필요를 자녀가 먼저 느낄 수 있어야 하며 자녀의 표현이 부모에게 제대로 전달될 수 있도록 배려한다. 부모는 자녀에게 바람직한 방향으로 유도하며, 부모는 자녀에게 필요한 것을 자녀로부터 배운다. 부모와 자녀는 서로 보살피며 상대를 바람직한 방향으로 이끈다. 부모는 자녀를 '나를 성숙하게 하는 존재'라고 인정할 필요가 있다. 잘 다듬어진 자녀의 표현은 부모의 삶을 풍성하게 한다. 그리고 부모의 필요와 부족을 채운다. 따라서 효는 교육이자 문화이다.

일곱 번째, 효는 부모와 자녀의 갈등을 극복해야 얻어지는 것이다. 부모의 정체성은 생물학적 성격으로 인해 헌신, 돌봄이 상대적으로 더 강하다면 자녀의 정체성은 사회학적 성격으로 인해 정의, 요구가 더 강하다. 가치관의 차이와 신념체계는 충돌과 갈등을 야기한다. 이 경우 기본적 합의가 가능한 최소 공유점이 필요하다. 그것은 생명의 존중이며 존재 자체 즉 정체성의 존중이 요구된다. 효가 발생하는 전제는 인간이 관계적 존재이기 때문이다. 관계가 생겨서 존재의 의미가 있다. 자연의 모든 것이 의미를 갖게 될 수 있는 것은 정체

성과 연관된다.

여덟 번째, 효는 환경에 민감하다. 법, 정치, 경제, 교육, 복지 등은 효를 하는 환경에 영향을 미친다. 역으로 효는 이와 같은 환경에 영향을 줄 수 있다. 평균수명이 연장되는 현재, 가까운 미래는 효가 더 필요해지는 환경이다. 늘어난 평균수명은 부모로서 생존하는 시간뿐만 아니라 조부모로서 존재하는 시간이 길어진다. 어느 사회에서나 늘 조부모의 가치가 높게 평가된 것은 아니다. 조부모로서 자녀, 손자녀에게 나눠 줄 수 있는 가치와 권위를 확보하는 것은 정체성 차원에서 매우 중요하다.

이상에서 본 바와 같이 효를 단순히 부모를 봉양하고 보살피드리는 것이라고 하기에는 매우 다양하고 복합적인 요소들이 연관되고 요구된다. 효는 전생애적 과정에서 일어나는 부모와 자녀의 복합적 상호작용을 전제로 한다. 따라서 필자는 효를 ‘부모의 긍정적 변화를 위하여 자녀가 부모의 삶에 참여하려는 적극적 의지’라고 정의하고자 한다.(류한근, 2010: 253)

2. 옳음, 선 그리고 적합성

행위자의 행위는 선행 행위에 대한 반응이다. 반응이 반응을 만든다. 부모자녀관계에서 자녀가 반응하는 패턴은 지속적 흐름을 형성한다. 이 관계는 마땅히 해야 할 것, 하면 좋고 하지 않으면 어쩔 수 없는 것, 해서는 안 되는 줄 알면서/모르면서 저지르고 후에 화해하는 것, 반드시 화해가 필요한 줄 알면서도 덮어두는 것 등 부모이기 때문에 혹은 자녀이기 때문에 용인되는 수많은 연속행위들의 복합체이다. 신뢰와 양립하기 어려운 것들이 신뢰의 관계를 기반으로 하는 이 관계에 편입되며 부모와 자녀의 정체성을 유지해 간다. 이 관계는 어느 보편 법칙에 의해 유지되거나 모든 구성원이 합의하는 공동의 선을 추구하는 그런 관계와는 다르다. 따라서 맥락에 대한 관찰과 이해가 중요하다.

맥락에 대한 민감성은 반응의 적절성을 강조하여, 이후 반응의 흐름을 통해 해석되어 적절성은 판단된다. 반응의 패턴을 파악하는 정도는 시간의 경과에 따라 달라진다. 적절한 반응은 공동체 내에서 용납되고 장려된다. 적절한 반응 가운데 양립된 견해로 해석되는 것은 갈등과 논쟁의 과정을 겪는다. 반응은 당위성과 유용성 모두를 포괄한다.

좋은 것(the good)과 옳은 것(the right)을 추구하는 인간관을 상징하여 니버는 ‘만드는 사람으로서 인간(man-the-maker)’과 ‘시민으로서 인간(man-the-citizen)’으로 본다.(Niebuhr, 1983; 67-78). ‘만드는 인간’은 목적을 위해 행동하고 사물에 모습을 부여하는 인간상이다. 개인이나 집단의 욕망을 가진 인간은 다양한 개별적 목적들을 하나의 공통된 사회적 목표로 조직할 수 있는 역량이 필요하다. 이른바 수단과 목적을 연결시키는 능력, 포용적 목적과 배타적 목적, 직접적 목적과 궁극적 목적을 분별하는 능력이 요구된다. 목적론적 입장의 이들은 ‘나의 목표, 나의 이상, 나의 종국성은 무엇인가?’하는 질문을 한다.

만드는 인간과 대비되는 ‘시민인 인간’은 자신의 생각과 탐구에 일정한 방향을 제시하며 논리적 법칙이나 과학적 방법의 법칙에 따라 수행한다. 삶은 예술이라기보다 정치이며 정치는 기능성의 예술이다. 따라서 정치적 영역에서 행해지는 모든 것은 타당성 있는 온당한 법칙(rule of justice)에 따라야 하므로 온당성(justice) 자체가 목적이다. 그런데 공화국의 시민으로 입법적 자이는 다양성의 조화를 성취해야 하는 ‘사물을 관리하는 자(administrative self)’이다. 의무론적 입장의 이들은 도덕적 문제가 생겼을 때에 ‘나의 삶을 다스리는 법은 어떤 것인가? 내 삶의 제일 법칙은 무엇인가?’하는 물음을 한다. 올바른 삶(right life)은 미래의 이상이 아니고 현재적 요청인 것이다.

‘만드는 사람’은 옳은 것이란 선한 것과 관련해서 정의되어야 한다고 생각한다. 실리적인 것이 목적을 위

한 수단이 된다. 이에 반해 선한 점을 옳은 것에 종속시키는 ‘시민인 인간’은 올바른 삶만이 선한 것이다. 하지만 두 인간상의 선택의 상황에서 실제적 갈등을 야기한다. ‘나는(혹은 우리는) 무엇을 해야만 하는가?’ 하는 물음은 개인적 삶과 사회적 삶 사이의 실제적 연장이다. 여기서 니버는 ‘책임’을 대안으로 하는 ‘응답하는 인간(man-the-answerer)’이라는 상징을 제시한다. 이는 대화하는 인간이고 자기에게 과해진 행위에 대응하여 행동하는 인간상이다.(Niebuhr, 1983: 80) 일상적 경험에서 보듯이 대화에 참여하고, 질문된 물음에 답하고, 공격으로부터 자신을 방어하고, 명령에 응하고, 도전과 직면하는 일상의 삶속에서 ‘응답하는 인간’을 볼 수 있다. 아이리쉬의 지적처럼 니버의 응답성(responsiveness)은 복합적인 관계적 상호작용을 파악함에 있어 합목적성(purposiveness)이나 의무(duty)보다 우위에 있다.(Irish, 2010: 28)

니버가 볼 때 아리스토텔레스의 중용(mean)은 적절한 응답(fitting response)이다. 그리고 감정에 종속되지 않고 이성으로 반응하려는 스토아 철학자들의 노력은 오히려 해석하는 힘에 가깝다. 이런 견해로 니버의 책임윤리는 적합성(fitness)을 근간으로 한다. 책임은 추상적 규범이나 어떤 목적을 추구하는 것을 충족하는 것이 아니라 타자의 요청이나 부름에 응답하는 것이다.

실제적인 삶 속에서 문제해결이 요청되는 것은 고통의 문제에 직면한 경우이다. 고통은 자신의 능력으로 감당되지 않는 것에서 와서 삶의 부정해버리기도 하고 자아실현이나 가능성 있는 삶을 좌절시키기도 한다. 니버가 지적하듯이, 고통은 목적론적 인간이 목적을 향하면서 단절할 수 있는 것도 아니고 의무론적 인간이 스스로 만든 입법 영역에 의지에 무관하게 침투하는 것이다.(Niebuhr, 86) 고통을 마주한 인간의 행위는 목적에서 비롯되는 것도 아니고 도덕법칙으로 비롯되는 것도 아니다. 인간은 현실에 반응하여 요청과 물음에 응답하는 것이다.⁴⁾ 그의 책임윤리는 적합한 행위만이 하나의 응답과 그 응답 이후에 또 어떤 응답을 해야 할 것인가를 예상하는 응답의 총체에 적합한 행위가 선(good)하고 옳은(right) 것이다.⁵⁾

적합성을 추구하는 것은 김태길이 언급한 바와 같이 진리 그 자체의 파악보다도 진리로서의 접근을 피하려는 노력의 과정으로 볼 수 있다.(김태길, 112) 노력의 과정은 반응의 과정이라 할 수 있다. 반응에 기본개념을 둔 니버의 책임이론은 네 가지 요소로 구성된다.(Niebuhr, 88-98) 첫째 요소는 응답(response)이다. 우리에게 과해진 행위에 대한 응답이며 해석된 행위에 대한 응답이다. 입장을 달리하는 두 집단 간의 충돌은 상대방의 의중을 짐작하면서 해석하는 두 공동체 간의 충돌이다. 여기서 중요한 것은 각 집단 자체의 목적이 무엇이나보다 상대방의 목표에 대하여 각기 두 집단이 어떤 해석을 하고 있는가 하는 것이다.

두 번째 요소는 해석이며, 책임은 단순한 응답행위가 아니라 대답해야만 하는 물음에 해석을 하여 응답하는 행위이다. 반응은 상대의 행동에 대한 해석 행위로부터 비롯된다. 따라서 해석은 책임을 동반한다. 세 번째 요소는 책무(accountability)이며 책임은 해석된 행위에 반응할 때 뿐만 아니라 반응에 대한 예상된 반응을 염두하고 행해지는 행위에 대해서도 책임을 지는 것이다. 대화는 자기 발언에 대해 반대, 수긍, 수정 등을 예상하며 진행한다. 나의 의도가 그것이 아닐지라도 내 말의 의미를 다르게 받아들일 수 있다는 것을 알면서도 진행되는 대화자에게는 책무가 부과된다. 네 번째 요소는 사회적 유대(social solidarity)이다. 사회는 서로 연결된 관계들로 상호작용한다. 올바른 해석은 이러한 연결성을 전제로 해야 하는 것이며, 개인적 책임이란 행위자의 소속 공동체가 자체의 연속성을 지니고 있을 때 가능한 것이다. 사회적 유대에 민감한 행위자는 그 연결성에 의해 반응과 책임의 맥락적 범위와 전체적 차원을 염두 한다. 따라서 반응대상은 시간적 공간적으로 연결된다. 이는 존재하는 모든 것의 공동체임을 말한다.

4) 니버는 이러한 물음들이 부모의 입장에서 자녀에게 ‘내 아이에게 가장 적절한 것이 무엇일까? 이 아이의 삶 속에서 지금 일어나고 있는 일이 어떤 것일까?’ 하는 부모의 원초적 행위로 예를 들고 있다.(Niebuhr, 87)

5) 직각론(intuitionism)의 윤리학자인 로스(Ross)와 무어(Moore)는 옳음(rightness)을 일종의 관계로 본다. 프라이스(Price)는 의무(obligation)과 적합성(fitness)을 도덕적으로 쓰이는 경우 옳음과 같은 의미를 갖는 것으로 본다.(김태길 102,173)

이상 언급한 바와 같이 반응은 응답이며 책임의 관점을 제공한다. 그리고 책임은 ‘나(우리)에게 무슨 일이 일어나고 있는가’에 대한 반응으로서 해석하고 책무를 지며 그 대상들을 결속하는 것이다. 책임의 관점은 옳음, 선함과는 달리 적절함의 중요성을 주장한다. 이 적절함은 과거와 현재의 해석, 미래의 예측에 관심을 둔다.

III. 관계 메타포와 하나님 ‘아버지’

맥락에 어울리는 것이 적절함이며 이것은 관계에서 파악된다. 행위자는 맥락과 패턴을 해석하여 가장 적절한 선택을 한다. 그런데 선택해야 할 가운데 상충되는 의무가 충돌하여 근접하지 않은 해석이 발생할 경우 적절함을 취하는 것은 여간 어려운 일이 아니다. 특히 이와 같은 경우 관계의 재설정 자체가 요구된다. 이른바 하나님에 대한 유대인의 선택과 예수의 선택 사이 갈등이 의미하는 바는 선택을 바라보는 해석자의 반응이 중요하기 때문이다.

히버트가 언급한 바와 같이 성경적 세계관은 우주적 이야기와 인간 역사에 대한 견해를 그 중심으로 삼는다. (Hiebert, 570) 우주적 이야기는 인간을 포함하고 인간과 연관된 거대한 내러티브이다. 인간의 역사는 우주적 이야기에 깊이 관여하고 있으며 인간의 역사에 하나님이 개입하고 계신다. 그리고 하나님은 우주의 창조주이다. 따라서 우주적 이야기와 인간의 역사 사이에 무엇이 전체이고 어디가 부분인지 구분하는 것은 무의미하다. 하나님에 반응한다는 것은 하나님에 연관된 모든 것에 반응하는 것이다.

1. 거대 내러티브: ‘아버지’를 해석하신 하나님

성경 자체가 하나님이 인간들에게 스스로 나타내신 계시의 역사라는 히버트의 지적처럼(Hiebert, 503) 하나님은 인간들에게 독특한 관계맺음 방식을 취한다. 그것은 인간의 관계맺음 방식 즉, 부모자녀관계를 차용하는 것이다. 이 관계는 인간관계 가운데 상호작용의 빈도와 지속도가 매우 높은 관계일 것이며, 이에 익숙한 인간의 입장에서서는 하나님에 대한 이해의 정도를 높일 수 있는 메타포일 것이다. 여기서 주목할 점은 하나님이 이 관계를 택하셨다는 것이다.

예수 이전 이스라엘의 역사에서 유대인들은 단 한 번 하나님의 자녀라고 언급된다.⁶⁾ 스메일이 지적한 바와 같이 이 문맥에서도 그들이 하나님의 아들인 것이 자연적인 생식관계가 아닌 하나님의 자유로운 선택임을 보여준다고 한다. (Smail, 43) 하나님이 인간과 관계맺은 부모자녀관계는 하나님이 부모의 신분으로 찾아오셨다는 것이다.

하나님이 모성의 요소를 보여주신다는 점에 큰 이견은 없다. 부성과 모성을 모두 보여주신 하나님을 성(性)의 개념으로 규정하는 것은 그다지 의미는 없다. 부성을 남성성과 분리하는 것이 오히려 부모자녀관계의 속성상 더 나은 메타포일 것이다. 따라서 여기서 주목하고자 하는 것은 하나님이 ‘아버지’라는 메타포를 스스로 취하셨다는 점이다. 그리고 이 호칭은 예수의 선택에서 시작되었으며, 따라서 성부의 정체성은 성자 예수와의 관계에서 결정된다.

예수는 하나님을 아버지로 호칭하는 파격을 보였다. 하나님이 예수의 아버지가 되는 것은 예수가 보인 순종과 신뢰의 관계로부터 비롯된다. 모울(C. F. D. Moule)의 지적하듯이 예수의 ‘아빠’ 호칭은 허물없는 친숙함 그 이상의 것이다. 예수가 완전한 순종을 드리기 위해 사용한 ‘아바’는 가장 깊고도 가장 신뢰하는 경외

6) 신명기 14:1 너희는 너희 하나님 여호와와 자녀

감을 나타낸다는 것이다.(Smail, 49)

예수의 순종은 명령에 의해 강요당하는 법적 순종이 아니라 이미 알고 있는 사랑에 대한 신뢰의 반응이다.(Smail, 46) 성자 예수와의 관계에서 아버지의 정체성을 택한 하나님은 예수를 통해 인간과 자녀관계를 맺으신다. 예수를 그리스도로 인정함을 통해 인간은 전혀 새로운 신분을 얻게 된다. 하나님의 자녀이다. 하나님을 아버지로 부르게 된 것은, 인간의 자연적 경험을 가지고 하나님을 규정하는 것이 아니라 하나님의 아버지 되심으로 인간 아버지를 이해해야 한다는 관점을 의미한다. 스메일의 지적처럼 하나님은 모든 사람의 아버지가 아니라 주 예수 그리스도의 아버지시며 예수와의 연합에서 취하신 사랑과 권위, 존재의 친밀한 유대를 의미한다.(Smail, 70)

인간 아버지의 경험적 사실들을 근거로 하나님을 해석할 경우 많은 오해를 낳을 수 있다. 고대 문헌을 통해 볼 수 있는 아버지는 어머니가 생물학적으로 인정되는 것에 비해 사회적으로 인정을 받아 아버지의 자격이 획득된다.(Miller, 1999; 14) 아버지는 가족 내에서 매우 취약한 존재였지만 농경 사회의 노동력 집약이 가능해지며 부족국가와 왕권제를 통해 강력한 가부장으로 등장한다. 이 아버지는 자녀의 생사여탈권을 가지고 군림하는 존재이며 가정의 일에 관여하지 않고 뿐만 아니라 일부일처제를 지지하지 않는다.

정체성이란 관계에서 자신에 대해 품고있는 의식이며, 하나님이 아버지로서의 모습은 자녀로 칭한 이스라엘과의 관계에서 드러난다. 밀러에 따르면 구약의 이스라엘 역사에서 하나님이 아버지의 새로운 모델을 보여주셨다고 한다.(Miller, 55-70) 성경의 전통적 규범은 관계 속에서 형성된 것으로 성적인 정결함(레18:20:8-21), 방탕함을 멀리하도록 했으며(잠5; 7:6-27) 부부간의 정절을 요구(출20:14)했다. 이는 당시 이방 문화와 확연히 구분되는 것이었다. 결혼의 순결성은 부부간의 신뢰성을 확보하게 되고 아버지 그리고 어머니에 대한 존경이 가능한 구조를 형성하는 것이다. 구약성경은 이러한 토대 위에서 아버지의 역할이 가능하도록 여러 장치를 설계하고 있다. 이것은 주로 의식과 교육으로 나타난다. 이스라엘인들에게 무교절과 유월절 의식, 그리고 초태생의 대속, 할례의식은 하나님에 대한 관계의 표시이다. 따라서 하나님은 이들에게 구속자이신 아버지(사63:16)이다.

이스라엘 가족에서 부모는 자녀를 가르치는 존재이다(잠1:8, 23:22). 부모는 존경받는 존재이며 안식일을 지키기 앞서 부모자녀관계 회복(레19:3)이 우선시된다. 이스라엘 문화에서 부모는 매우 중요한 위치를 차지하고 있다. 밀러가 지적하는 바와 같이 당시 근동 지방에 이러한 부성의 문화가 없거나 약했다는 점을 고려할 때 이는 이스라엘의 두드러진 특징이 아닐 수 없다. 엄격하고 명확했던 아버지 역할과는 달리 신약성경에 나타난 아버지는 결혼의 관계성이 강조되어 절제되고 자녀들을 잘 다스리는 가장이 되어야 한다.(딤후3:2-7)

니버가 볼 때 인간은 중요한 상(image), 은유, 비유 등의 도움을 받아 실재-자기자신의 실존의 실재성을 포함-를 파악하고 조형하는 존재이다.(Niebuhr, 224) 이스라엘 민족에 나타난 하나님의 간섭, 그리고 교회 공동체를 가족에 비유하는 은유는 인간에게 매우 친숙한 근본은유 즉 부모자녀관계이다. 이스라엘 공동체를 통해 이들의 역사에 간섭하시고 다른 종족과 구분하신 설계에는 하나님이 주목한 가족문화가 있었고, 그 부모는 존경받는 존재가 되도록 하였으며 하나님의 아버지 모델의 해석과 반영이 담겨져 있다.

관계 속의 반응으로 볼 때 아버지 정체성을 취한 하나님은 인간이 자녀로 반응하기를 기대하셨다고 볼 수 있다. 그 아버지-아들의 온전한 모델을 보는 의미는, 성자가 성부께 한 순종적 희생뿐만 아니라 자기 아들을 죽음에 내어 주신 성부의 희생을 보는 것은 이 관계적 측면을 깊게 이해하게 한다.(Smail, 161)

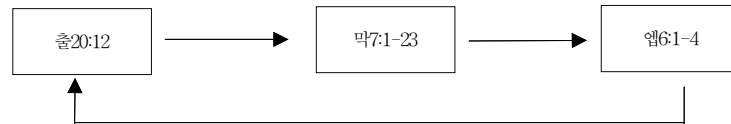
성경적 효의 정점에 있는 예수는 존재 정체성에 대한 확신, 아버지로부터의 공급을 받아들이며, 아버지와의 소통의 방법 터득하여 자녀로서 보일 수 있는 이상적인 반응을 보여주셨다. 이제 아버지 해석의 내러티브가 인간의 역사에 스며드는 주요 개념임을 살펴보려 한다.

2. 세속의 역사에 개입: 효복사상

하나님이 인간과의 정체성에서 아버지를 택하셨다는 것은 ‘자녀들’의 역사에 관여하신다는 것이며, 자녀들이 하나님을 ‘아버지’로 부를 수 있게 된 것은 히버트의 표현대로라면 하나님을 인간의 일상생활로 모셔 온 것이다.(Hiebert, 447)

성경에서 ‘네 부모를 공경하라’는 한국적 맥락에서 효로 이해될 수 있다. 효를 부모 공경이라는 주개념으로 이해하는 것은 한국인에게 거부감 없이 받아들여진다. 성경에서 ‘네 부모를 공경하라’는 내용이 주된 개념은 아니다. 그렇다면 효의 관점에서 부모공경 계명을 이해하는 것은 어떤 의미가 있는가? 뿐만 아니라 효와 연관될 수 있는 다른 계명들을 어떻게 해석하는 것이 필요한가?

비록 효와 연관될 수 있는 내용이 자주 언급되지는 않지만 중요한 시점에 동일한 구절이 반복되고 있는 점은 눈여겨 볼 필요가 있다. 예수 이전과 예수 당시, 그리고 예수 이후 역사의 의미있는 전환기에 일관된 내용으로 언급된다. 그 관련 구절은 다음과 같다.



<그림 2> 부모공경 계명 해석의 순환성

먼저, 선지자를 통해 전달된 십계의 제오계명은 당시 인근 주변문화와 뚜렷이 구별되는 내용은 아니다. 하지만 제오계명의 특징은 명령과 더불어 따라붙는 ‘복의 약속’이다. 이런 성격의 계명은 다른 계명들과 구분된다. 복의 내용은 ‘하나님이 주신 땅에서 잘 되고 장수하는 것’이다. 따라서 약속의 성취 주체는 하나님이 되신다. 하나님과 이스라엘 공동체 전체가 복의 관계로 맺어지게 된다.⁷⁾

예수가 언급한 부모공경의 맥락은 매우 심층적이다. 예수는 바리새인들과 유대인들의 준칙인 장로들의 유전을 놓고 격한 논쟁을 한다. 장로들의 유전 즉 고르반이 부모공경의 제오계명을 약화시키고 덮어버리는 교묘한 수단이 됨을 예수는 지적한다. 예수가 볼 때 바리새인들은 부모의 필요에 귀기울이지 않고, 알면서 회피하는, 그러면서도 도덕적으로 지탄받지 않는 상황을 ‘신앙 좋음’으로 전환시켰다는 것이다. 제일계명과 제오계명을 편의대로 해석하여 우선순위를 매기는 신앙 좋음에 의심을 던진 것이다. 박철호는 이를 예수의 균형주의라고 하여 율법화된 이기주의의 폐단을 지적했으므로 본다.(박철호, 2000; 103-7) 예수의 제오계명 해석은 신앙과 윤리적 삶의 균형인 것이다.

모세, 예수를 통해 언급된 같은 구절은 사도를 통해 다시 언급된다. 당대 가부장주의문화가 초기 기독교 공동체에 유입되어 이질적인 상충을 겪으면서 교회공동체를 묶을 수 있는 전략으로 바울은 부모공경계명을 언급한다.(박철호, 2000; 121) 그 내용은 모세를 통한 율법, 예수를 통한 친밀한 아버지상과 교육, 믿음을 통한 부모공경의 신념 그리고 복의 약속이다.(엡6:1-4)

모세, 예수, 사도들을 통해 전달되는 ‘부모공경’은 당시 처한 사회, 특히 이스라엘기독교 공동체가 살아 남기 위해 통합할 수 있는 가치이다. 그리고 하나님과 복의 주고받음 관계에서 출발한 것이다. 이는 제오계명이 명령이면서 설득인 것으로 볼 수 있다. 즉 복을 줄테니 효를 해보라는 강한 권유이다.

예수의 균형주의를 통해 볼 수 있는 것은, 효는 민감하고 매우 사적이라는 것이다. 나와 부모와의 관계가 어떠한지 그것은 본인만 안다. 예수는 그 부분에서 그것을 신앙과 견주라는 것이다. 부모에게 하던 그대로 특별히 모자라지 않게 하는 것도 분명 효라고 할 수 있지만, 자녀는 그 이상의 깊은 관계에 들어가서 자기만의

7) 이와 같은 관점에서 부모는 자녀에게 복이 전해지는 통로가 된다.(박철호, 2003: 5-7)

방식과 패턴을 던지고 새로운 단계에 올라서야 한다고 볼 수 있다.

거룩한 삶을 사는 것은 하나님의 자녀로서 사는 것일 것이다.(Hiebert, 565) 하지만 하나님의 자녀로 사는 것은 거룩함만으로 어렵다. 그런 삶은 자녀의 속성 즉, 유치함, 시기, 미숙함이 다 드러나고, 부모와 갈등하기도 하며 부모의 뜻을 이해하고 부모의 뜻과 나의 뜻을 맞추는 성숙의 과정이기도 하다. 자녀로서 행동하는 바람직한 패턴의 하나로서 효, 이를 제시한 효복사상은 설득, 자녀삼음, 자녀와 함께 하는 아버지, 자녀로서 변화가 연결된 거대한 이야기이다. 효복은 하나님의 관계맺음 방식으로 볼 수 있으며 창조(만드시고 기뻐하심)하신 자녀가 타락(자녀로서 적절하지 못함)하여 구속(자녀삼음)이 필요하여 행동을 취하시고 자녀관계를 유지하는 내러티브라고 볼 수 있다.

이와 같은 ‘자녀삼음’의 역사에서 하나님이 보여주신 것은 신뢰, 대화, 동반적 변화, 정체성이다. 니버에 따르면 신앙이란 나와 관계된 존재에 대한 신뢰이며 그 존재는 나에게 가치를 부여하여 다시 그 존재를 인정하게 되는 충성이라고 한다.(Niebuhr, 1960: 9) 하나님은 효복사상을 통해 먼저 신뢰의 관계를 만드시고, 이 관계를 지속하기 위해 인간에게 말을 걸어오시고 반복하고 설득하신다. 그 신뢰는 예수를 희생하기까지 하며, 예수를 통해 아버지의 정체성을 먼저 취하신다. 이와 같은 급격한 변화에 들어선 인간은 자녀의 신분을 얻게 되고, 아버지와 자녀라는 정체성은 기독교인의 새로운 상징이 된다. 히버트가 언급한 바와 같이 인간 정체성의 심층에는 타자는 없고 우리가 있다고 하였는데(Hiebert, 547) 그 우리는 바로 ‘자녀들’이다.

기독교의 가장 혁명적인 메시지는 하나님의 긍휼이며 이는 함께 고통을 느끼는 것이다.(Hiebert, 556) 하나님의 자녀는 아버지 하나님의 삶에 참여하는 것이다. 효를 반응의 차원에서 본다면, 효는 부모의 바램⁸⁾에 대하여 자녀가 적극적으로 반응하는 것이다. 효복사상은 먼저 자녀들이 부모와 관계에서 효를 하며 깊은 관계에서 얻어진 소중한 경험과 지혜를 깨닫고 그런 자각과 정서를 사용하여 아버지 하나님과 깊은 관계를 맺고 싶은 하나님의 효와 복을 통한 설득을 보여주신 것이다.

IV. 반응체계의 해석

자녀에게 요구되는 규범이 만약 있다면, 인간 어느 누구도 자유로울 수 없다. 누군가의 자녀라면 혹은 부모의 존재를 인식한다면 이 규범은 모든 이들을 규제할 것이다. 그렇다면 효를 모든 자녀들을 규제하는 그런 규범으로 보아야 하는가? 만약 효가 그런 규범이라면 가장 완성도가 높은 효실천의 성취가 궁극적 목표가 되어야 한다. 효는 흠이 적은 도덕적으로 완성된 인간상을 목표로 하지 않는다는 것을 효의 속성에서 그리고 효복사상을 통해 밝혔다. 효를 반응체계로 보는 것은 부모자녀관계에서 자녀가 취할 수 있는 적절한 반응, 그리고 부모의 바람직한 반응을 이끌어내기 위한 반응 전략이 중요하다는 관점을 보여준다. 즉 효의 과정이 중요하다. 나의 반응이 옳을지라도 혹은 선할지라도 적절하지 않을 수 있다. 그러한 적합성을 찾아내기 위한 적극적인 의지가 요구되는 것이 효이다.

1. 깊은 관계에 들어가기: 판독과 표현

부모자녀관계는 친밀한 관계이다. 친밀하기 때문에 순간의 노출에도 상대의 생각과 감정을 읽어내는 것이 가능하다. 억양의 변화, 사용하는 단어의 선택까지 그 차이를 느끼고 서로 반응한다. 그렇지만 이러한 미묘한

8) 부모가 갖는 자녀에 대한 바램을 다음과 같이 볼 수 있다.

1. 잘 살아라(관계적 측면. 사람·일의 관계, 소망의 성취 등) 2. 건강해라(신체와 마음의 조화. 관계 성공으로 얻어지는 긍정적 결과) 3. 나보다 나은 사람이 되어라(삶의 완성도) 4. 다음 세대에 잘 전해 주거라(가치의 시간적 확장)

차이를 구별해내는 것이 반드시 깊은 관계임을 의미하지 않는다. 오히려 이러한 구분능력이 깊은 관계에 들어가는 것을 방해할 수 있다. 따라서 잘 읽어낸다는 의미의 판독(reading and reasoning)은 순간의 변화뿐만 아니라 흐름의 변화까지 읽을 대상을 확대하는 것이 필요하다.

부모자녀관계가 깊은 내밀한 단계에까지 들어서는 것이 왜 필요한가? 이것이 쉽지 않다면 그 이유는 다음과 같다. 부모는 자신이 자라온 방식대로 자녀를 양육한다. 혹은 자신이 성장하며 성취하지 못하여 미흡한 것을 상대적으로 더 강조할 수 있다. 이 두 가지 모두 자신만의 방식에 대해 자기 스스로 검증하지 못한 경우이다. 부모가 성장하며 형성된 반응 패턴으로 자녀를 대하며 자녀 역시 유사한 반응 패턴을 형성한다. 좋아함과 싫어함, 두려워함과 격동함, 기다림과 서두름, 즐김과 회피함, 정의로움과 편리함 등의 성향들, 상대와 공유할 수 있는 가치들, 설득과 용납의 대화 패턴, 갈등 이후의 대응양식 등 수많은 패턴들이 부모와 자녀 관계에서 형성되거나 변화된다.

깊은 관계에 들어가지 못하게 하는 자기방어, 상대를 인정하지 못함, 얇은 관계에 익숙해서 변화의 필요를 느끼지 못하는 심리는 부모자녀관계를 매우 형식적인 관계로 만들 수 있다. 변화를 거부하는 경직성, 자신을 객관하지 못하는 무관심과 두려움, 노력의 실패에 대한 신경증, 공유할 가치를 형성하지 못하는 대화능력과 같은 복합적 요소들의 상호작용으로 인해 부모와 자녀의 얇은 관계는 지속될 수 있다. 다시 말해 함께 살더라도 상대의 영역에 들어서지 못하는 것이다.

자녀가 사춘기에 들어가 성인이 되어 독립된 생활을 하기까지 기간은 불과 15년이 채 되지 않으며, 이 시기 경험한 부모자녀관계의 양과 질을 가지고 이후의 삶 약 40년의 평생 관계를 이끌어간다.⁹⁾ 부모자녀관계가 깊은 관계가 되어야 하는 이유는 바로 이 때문이다. 자녀가 성인이 되기 이전에 보아오던 부모와 성인이 된 이후 겪게 되는 부모는 전혀 다른 모습일 수 있다. 부모의 모습과 내면이 변하기도 하지만 부모를 보는 자녀의 관점, 경험, 지혜가 달라질 수 있기 때문이다. 다시 말해 자녀가 성인이 되면서 만나는 부모자녀관계가 바로 관계의 질을 근원적으로 바꿀 수 있는 만남의 기회이다. 성인자녀에게 효가 필요한 이유이다.

이러한 깊은 관계에 들어가기 위해 자녀는 판독과 표현의 역량이 필요하다. 판독은 부모의 삶과 연관된 모든 것을 읽어내는 능력이다. 현재 부모의 관심사, 삶의 만족도와 같은 가치관, 결혼시가부모의 청소년가부모의 출생 이전조부모와의 관계와 같은 역사 흐름, 부모의 소망과 성취 그리고 기대와 열등감 등의 내면세계, 타인과의 삶에 대한 기여 등의 외적 지향, 그리고 자녀를 위해 감내해온 수많은 선택과 포기 등이 자녀의 판독 텍스트라고 볼 수 있다. 이른바 텍스트의 확장은 그것이 내 시야에 들어오게 하는 관심과 함께 작동하며 이것을 향상시킬 수 있는 것이 바로 효 의지이다. 효 의지에서 비롯된 이런 판독은 그것을 하는 자녀에게 새로운 시각과 경험을 주는데, 자녀로서 자신의 삶을 보며 해석하는 변화된 능력이며 이것이 패턴의 변화를 가져오는 동력이다.

부모를 들여다보며 자신을 깊게 보게 되고, 나이가 자신의 자녀에까지 관심 영역이 연결된다. 나의 가족에 부족한 것은 무엇인지, 왜 지금의 모습으로 살고 있는지, 나의 자녀에게 물려줘야 할 것은 무엇인지, 내 자녀의 삶과 자녀의 이웃들의 삶은 어떠해야 하는지 새로운 해석을 하게 된다. 이러한 지평의 확장을 하면서 생략되거나 부족하거나 배제되었던 가치들을 발견하게 되고 이것들을 재생하고 회복할 수 있다. 그것이 바로 표현이다.

표현은 입, 체온과 피부, 손, 발의 신체를 이용하여 표현하여 말·글·결에 있기 등으로 나타나며, 마음을 나누기도 물질을 나누기도 한다. 표현은 흩어지고 조각난 가치들을 연결시킨다. 자녀는 반드시 표현되어야 할 적절한 가치들을 찾아내어 부모에게 전하는 것이다. 그 방법으로 대화는 반응의 패턴을 새롭게 규정하고 변화된 반응을 유도할 수 있다. 대화를 통한 교감은 용서하고 화해하며 과거를 새롭게 해석하여 현재적 삶과 미래의

9) 평균수명이 연장되는 것은 자녀와 함께 생존하는 기간이 연장됨을 의미한다. 그만큼 평균수명이 짧은 시기는 효에 대해 상대적으로 둔감할 수 있다.

모습을 다르게 그릴 수 있다.

자녀는 판독하고 표현하며 부모가 살아온 삶 속에 감춰진 고통들을 포착하고 지평 위로 올려 놓는다. 성인 된 자녀는 이러한 고통들을 공감하고 함께 아파할 수 있다. 이와 같은 인격적 만남은 자녀로 하여금 부모와 인생의 동반자 관계로 변화시키며 그 자녀는 이전의 자녀패턴을 극복하여 이전과는 전혀 다른 자녀가 된다.

효는 부모의 삶에 참여하는 의지이며 그 과정에서 부모와 자녀 모두 긍정적 변화를 산출한다. 이와 같은 의지가 구현되기 위해 효를 인식하는 인식의 망이 형성될 필요가 있다. 부모와의 관계에서 효라고 인식할 수 있는 자녀의 반응을 박철호는 순종, 친애, 존속, 대리의 개념으로 제시하였다.(박철호, 2010, 156) 이것은 보편화 가능성의 효체계로서 엽6장1-4절을 근거하여 부모의 가르침을 따르는 순종의 효, 부모와 진리를 공유할 수 있는 친애의 효, 부모의 마음영신체의 건강을 유지해드리는 존속의 효, 부모를 종교적 혹은 자연법적 위임자로 인정해드리는 대리의 효로 구분하여 네 요소의 효가 상호작용하며 효의 인식망을 형성한다고 하였다. 효를 이와 같이 인식하는 것은 효가 어느 한 요소로 환원될 수 없으며 서로 다른 개념의 도움을 받아 균형있게 형성될 수 있음을 의미한다. 또한 서로 다른 패턴의 효는 연령과 환경에 따라 강화되기도 약화될 수도 있다. 그런 의미에서 나의 상태와 패턴을 파악하는 도구로 사용될 수 있다.

2. 깊은 관계를 옮겨오기: 신뢰, 대화, 동반성숙, 정체성

효는 부모와 자녀가 깊은 관계로 맺어지는 좋은 방법이다. 그 실천적 방법으로써 판독과 표현이 활용됨을 앞에서 언급하였다. 판독과 표현을 통해 자녀로서의 삶을 극복할 수 있다. 부모의 삶은 자녀의 삶과 분리된 삶이 아니며 또한 그 자녀의 삶과도 연계된다. 이 점에서 판독과 표현의 과정은 좀 더 복합적으로 작용하여 상호작용이 왕성한 구체화된 개념을 구성할 필요가 있다. 그것은 효복사상에서 나타난 네 가지 성질이다.

하나님이 인간을 자녀 삼으시며 효를 설득하는 효복사상은 설득과정 가운데 하나님이 취하신 행위를 보여 준다. 그것은 앞에서 언급한 신뢰, 대화, 동반적 변화 그리고 정체성이다. 자녀삼기 위해 ‘아버지’로서 보이신 네 요소들은 부모로서 자녀에게 반응하는 행위이며, 자녀의 반응을 예측하고 취하는 행위이기도 하다. 이러한 행위에 자녀가 할 수 있는 반응은 신뢰하며, 대화에 참여하고 대화의 주제를 생성하고, 자녀로서 함께 변화하여 자녀로서의 정체성을 유지하고 견고하게 하는 것이다.

이와 같은 반응체계는 자녀가 부모의 영역에 들어가서 참여하는 것이다. 자녀는 부모에게 자신이 신뢰할만한 판단과 행위를 하고 있음을 보여줘야 한다. 부모가 원하는 기조와 합치할 수도 그렇지 않을 수도 있지만, 부모에게 믿음을 주기 위해 내가 재구성해야 할 영역들이 있음을 뜻한다. 이른바 ‘내 방식대로’는 신뢰 형성에 약하다. 오해와 갈등을 피하고, 합의된 목적을 향하기 위해 대화가 끊임없이 요구된다. 대화상대로 인정해야 하며, 나의 의미가 잘 전달이 되는지 혹은 그에 대한 반응이 어떠한지 확인이 필요하다. 대화는 정해진 결론을 향할 수 있지만, 어떤 주제와 어떤 방향도 열려 있음을 공유하는 것이다. 이른바 적절성을 찾는 쉽지 않는 과정이다. 따라서 대화에 참여한다는 것부터 어느 정도의 신뢰가 형성되었다고 볼 수 있다.

대화는 원하는 것을 얻는 것일 수도, 기대하지 않는 방향을 향할 수도 있다. 대화를 통해 얻을 수 있는 소득은 참여자들의 견해가 변하여 합의에 가까워지는 것이다. 그리고 대화가 지속되는 가능성이다. 동반적 변화는 이러한 견해이며, 그 참여자들이 인간 사회를 구성한다면 그것은 동반성숙으로 표현될 수 있다. 부모자녀관계에서 부모는 성숙해진 내 자녀를 발견하여 인정하는 것이고 자녀는 부모의 존경스런 면모를 판독하고 표현하는 것이다. 내가 성숙해지기 위해 상대를 성숙한 방향으로 유도하려는 반응을 취하는 것은 매우 중요하며 신뢰를 강화한다. 이러한 변화의 진척 가운데 안정성을 찾을 수 있는 것은 정체성이다. 정체성의 확신은 관계 자체의 확신이다. 신뢰, 대화, 변화가 다소 미흡하더라도 의지가 약화되지 않는 것은 정체성의 확신 때문이다.

자녀가 아무리 성숙하더라도 자녀이며, 부모가 긍지를 가질 수 있는 것 역시 성숙에 대한 보람에서 비롯한다. ‘자녀삼음’의 과정에서 하나님은 신뢰, 대화, 동반적 변화, 정체성 개념으로 자녀와 깊은 관계를 취하셨다. 여기에서 부모가 자녀에게 취할 수 있는 반응과 자녀가 부모에게 행할 반응의 연결고리를 찾을 수 있다.

3. 반응영역에 노출시킴으로 상호검증

니버는 책무에 관한 물음이 가족의 범주를 넘어서게 할 수도 있다고 보았다. 창조주와 연관된 대상들이 가족 밖의 존재들이라면 그들에게 역시 책무의 관계가 형성된다는 것이다. 그런데 자녀삼음과 부모에 대한 효의 상호연결고리를 신뢰, 대화, 동반성숙, 정체성은 자녀로서 반응하는 패턴 가운데 형성된 것이다. 그렇다면 효 개념이 만들어낸 상호연결고리들은 가족 밖의 대상들과 어떻게 연결될 수 있는가?

먼저 이를 위해 필요한 개념이 상호검증이다. 이 개념으로 보면, 두 대상이 연결되어 있는데 어느 한쪽에만 잘 한다면 잘 한다는 것에 의심을 할 수 있으며 잘 하더라도 일부 요소들이 부족하다고 말할 수 있다. 상호검증은 ‘나만의 방식대로’ 하는 것에서 균형을 조절하게 하는 것이다. 이에 관하여 성경은 다음과 같이 언급하고 있다. ‘하나님에 대한 사랑은 형제 사랑’(요일4:20)으로 검증할 수 있다. 보이지 않는 대상과의 관계는 보이는 대상과의 관계로 검증하며 멀리 있는 대상은 가까이 있는 대상으로 검증한다. 그리고 위대한 사람에게 대하는 방식은 가장 미천한 자에게 하는 방식(마25:40)에서 검증된다. 이른바 검증을 위해 제3자의 존재가 필요하다는 것이다.

니버는 신앙구조에서 자아(self)와 동료들(companions)과 초월하시는 분(The Transcendent) 세 존재의 상호작용인 역동적인 삼자적 관계를 고려하지 않고서 신앙을 이해하려는 시도는 무의미하다고 하였다.(임성빈, 1997: 30) 그런데 니버는 존재원인으로서 하나님을 창조주, 구속자, 주관자로 파악하여 반응해야 함을 주장하나, 자녀로서의 반응에 대해 언급하지 않았다. 하나님에게 자녀로 반응하는 것의 의미는 무엇인가?

부모로서의 관점과 자녀로서의 관점을 모두 유지하는 것이 효의 관점에서 본 자녀의 반응이다. 인간은 자녀 이면서 부모를 경칭하는 존재이다. 생애 과정에서 급격한 관계변화를 취하며 두 인생을 산다. 부모가 되고 난 뒤 자녀로 사는 삶은 다를 수 있다. 그런데 효의 패턴 가운데 경계하는 이유 중 하나는 ‘내 방식대로’에 빠지는 경우이다. 부모에게 하는 효를 객관화하여 검증하는 방법은 없는가?

주관적일 수 있는 관계에서 매우 가깝고 친밀한 영역에 대어보고 바람직한 방식을 검증하는 것이 ‘가족화 검증(familiarization test)’이다.(Ulrich, 1990: 52-75) 울리히는 가족화검증을 통해 시간의 영역과 공간의 영역을 확장하여 현재의 방식을 검증할 수 있다고 한다. ‘지금 내가 하는 효가 혹시 내 방식대로 하는 것은 아닌가?’ 검증하기 위한 방법으로 가족화검증은 유용하다.

니버가 말한 삼자적 관계를 유지할 경우, 하나님에 대한 계시는 공동체 내의 인격적 관계성으로 이해된다. 하나님과 도덕적 행위자의 관계는 행위자와 다른 공동체 구성원과의 관계에서 유추하여 해석하고 반응하는 관계이다. 하나님에게 자녀로 반응하는 것은 성부와 자아의 관계로 인해 다른 공동체 구성원과 ‘다른 자녀들’로 인격적 관계가 된다. 그리고 가족화검증 차원에서 친숙한 대상을 여러 대상(자녀들의 분화된 개념)으로 교차적으로 놓을 수 있다. 효를 검증하는 방법으로 두 관점을 겹쳐 놓는다면, 친숙한 대상을 동료들 즉 자녀들로 인식하여 다른 자녀들과의 관계를 통해 부모와의 관계에서 효의 불균형성, 그리고 하나님과의 관계에서 자녀의 성숙성을 가늠하는 방법이 될 것이다.

자녀인 내가 효를 제대로 하고 있는지 검증하는 방법으로 그 대상을 부모, 공동체, 세대, 자연으로 보고자 한다. 첫째, 부모의 얼굴과 몸을 보면 효가 잘 되고 있는지 알 수 있다. 부모로서 존경받고, 부모의 마음과 몸이 건강한지, 부모의 바램을 자녀로서 원만히 조절하는지, 부모의 정체성에 흔들림은 없는지 판단을 통해 알

수 있다. 자녀는 존경과 보답, 배려와 정의, 책임과 소통, 보호와 존중의 가치들을 구현하고 조절하여 반응한다.(류한근, 2008: 323-352) 이러한 효는 의무로서 효를 넘어 신뢰를 구축하여 의지할만한 동반자 관계가 된다.

둘째, 제3의 존재로 공동체가 될 수 있다. 자녀는 부모 세대 공동체의 노력으로 만들어진 환경에서 살기 때문에 공동체로부터 빚진 자이다. 공동체 혹은 이웃은 제2유형의 부모가 존재하는 대상이며 제2유형의 자녀도 그 가운데 있다. 이 대상은 공간적으로 확장된 자녀-부모이며, 이 대상과의 관계에 있어 존경과 보답의 가치도 유효하지만 배려와 정의의 가치가 보다 더 적절하다. 내 자녀에게 권해줄 수 있는 것이라면 정의로운 것이며 상대의 입장에서 공감하는 것이 배려이다. 이러한 정의와 배려는 들어주며 이야기하는 대화에 기초한다. 효를 하더라도 공동체와의 관계가 미흡하다면 대화능력과 연관되어 있으며 배려와 정의가 약화된 효의 패턴이라고 볼 수 있다.

셋째, 또 다른 제3의 존재로서 세대(generations)가 될 수 있다. 부모는 나와 다른 세대의 삶을 살았다. 자녀는 공동체로부터 유익함을 얻기도 하지만, 공동체의 문제를 해결해야 하는 부모세대의 동반자가 된다. 공동체를 유지하는 좋은 가치는 다음 세대에 전승된다. 효복사상의 효는 다음 세대가 그 부모에 효를 하도록 설득하는 것이다. 효가 부모에게 하는 반응이면서 아울러 대상으로서 다음 세대가 중요한 것은 다음 세대를 효자로 길러내야 한다는 자녀세대에 대한 반응이다. 다음 세대를 염두하는 효는 소통과 책임에 민감할 수밖에 없다. 자녀세대가 동의하지 않으면 단절된다. 부모의 책임의식이 약하다면 굳이 설득의 필요를 갖지 못한다. 효의지를 가진 성인자녀는 시간적으로 확장된 자녀에 반응하여 동반적 성숙을 지향할 수 있다.

넷째, 자녀로서 반응해야 할 대상으로 자연 영역이다. 자연은 인간을 포함한 모든 피조세계이다. 자연은 효를 할 수 있는 환경조건도 되며 생명의 원리로 다스려지는 영역이다. 생명은 보호받고 존중될 때 유지되며 그 존재 자체는 관계가 설정되면서 정체성을 갖게 된다. 나와 무관한 존재가 나와 관계가 형성되면 보호받을 대상이 된다. 정체성은 타자와 구별되면서 존중받을 때 드러난다. 바꿔 말해 구별의 경계가 흐리고 인정받지 못하면 정체성에 위기가 온다. 자연 영역은 보호와 존중에 민감하다. 부모에게 효를 하면서 자연 영역에 반응이 미흡하다면, 가장 약한 존재에게 인격적 관계를 갖지 못하는 효의 패턴이 될 수 있다. 이른바 강한 존재 대상에게만 발휘되는 효이며, 부모가 힘이 있다면 효를 잘 유지할 수 있으나 힘, 권위, 정당성이 약할 경우 정체성마저 흔들리게 된다.

자녀가 부모에게 어떻게 반응하는가 하는 것은 그 자녀가 다른 대상들에게 어떻게 반응하는가 하는 것과 연관된다. 도덕 행위자인 자녀가 다른 대상에 자신을 노출시키는 것은 그 대상에 적절한 가치들을 발생시키는 것이다. 그리고 그 가치들은 효 개념과 어울리며 자원화된다. 자녀가 잘하고 좋아하는 것을 하는 것이 효가 아니라 부모의 필요에 귀를 기울이는 반응이 효이다. 여러 존재들의 소리에 귀를 기울임으로써 내가 듣고 싶어하는 것만 듣는 것을 막는 것이다.

4. 효의 미래적 가치

효가 더욱 요구되는 환경들 가운데 하나는 앞에서 언급한 바와 같이 노년의 부모가 자녀와 더불어 생존하는 시간이 길어진 사회이다. 평균수명의 연장은 인간관계 특히 가족관계의 건강함을 시험하는 테스트지와 같다. 건강한 가족은 유대감이 높으며 가족의 일원으로 정체성도 확고하고 진리를 공유한다. 특히 여러 세대가 함께 공존할 경우 부모가 자녀에게 무언가를 줄 수 있다는 것은 매우 큰 복이다. 한 인간의 삶의 질은 마지막 20년에 의해 좌우된다고 한다. 다시 말해 인생 후반 마지막 20년 동안 누구와 함께 지내느냐가 삶의 질을 결정하는 데에 매우 중요한 근거가 된다고 볼 수 있다.

비록 건강할지라도 누군가의 도움을 필요로 하는 시기가 온다면, 그 도움의 주체들 가운데 가족이 될 수 있으며 그 중 자녀가 될 수도 혹은 손자녀가 될 수도 있다. 노년에 느낄 수 있는 고독과 무가치함은 준비한 자만이 비켜갈 수 있다. 그 준비는 부모가 생존해 계실 때 시작되며 그것은 관계기술이다. 효는 부모자녀간의 독특한 관계맺음 방식이다.

부모는 자녀들에게 인생은 살만하며, 그 삶의 과정에서 아름다운 인격과 가치들을 만나고 누리며 값어치 있는 인생을 살고 가는 것이라는 것을 가르쳐주고 보여줘야 한다. 이것은 부모가 자녀에게 줄 수 있는 바람직한 유산 가운데 하나일 것이다. 그래서 자녀가 그런 삶을 살아가도록 자원들(resources)을 전해줘야 한다. 이 과정에서 수혜자는 부모이며, 성인자녀 자신이며, 그리고 자녀들이다.

V. 결론

하나님에게는 자녀로서 반응하며, 부모에게는 하나님의 자녀로서 반응하는 삶이 기독교인의 삶이 될 수 있다. 인간이 하나님의 계획에 참여하는 자격은 자녀로서 참여하며 또 부모로서 참여하는 것이다. 하나님의 자녀의 정체성은 임의로 처분될 수 없으며, 부모의 정체성은 하나님의 고통을 공감할 수 있는 특별한 혜택이다. 아버지로 불리기를 택하셔서 이른바 효의 관계가 성립하게 된 것은 효 개념을 지닌 한국인에게 하나님을 인식하는 새로운 방식이 될 수 있다. 이 경우 하나님과의 관계에서 반응은 성숙해지는 자녀로 반응하는 것이다.

효를 통해 사회에 반응하여 사회가 요청하는 문제를 ‘하나님의 자녀’로서 해결하는 시각을 갖는 것은 사회의 통합에 의미있는 방법이 될 것으로 본다. 그것은 효가 지닌 사회통합력으로 인해 가능할 것이며 그것을 구사하는 효를 하는 자녀들이 주체가 될 것이다.

참고문헌

- 김태길 (2005), 『윤리학』, 서울: 박영사.
- 류한근 (2008), “효실천의 연결망과 효의 가치발생체계”, 『성산논총』 제9집, 인천: 성산대학원대학교, 323-352.
- 류한근 (2010), “시스템 관점에서 본 효”, 『성산논총』 제11집, 인천: 성산대학원대학교, 237-259.
- 박철호 (2000), 『체계론에 의한 성경 연구』, 서울: 홍익재.
- 박철호 (2003), “기독교의 효복사상 분석”, 『성산학보』 통권 제9호, 인천: 성산대학원대학교, 2003. 2. 5-7.
- 박철호 (2010), 『효학의 이론과 실천』, 파주: 한국학술정보.
- 박철호 (2012), 『기독교 효학의 이론과 실천』, 파주: 한국학술정보.
- 임성민 (1997), “리처드 니버의 ‘응답의 윤리’”, 『현대 기독교윤리학의 동향』, 서울: 예영커뮤니케이션.
- Hall, A. D. and R. E. Fagen, (1968) “Definition of System”, in Walter Buckley, ed., *Modern Systems Research for the Behavioral Scientist*, Chicago, IL: Aldine Publishing Co.
- Miller, John W. (1999), *Calling God “Father” Essays on the Bible, Fatherhood & Culture*, NY: Paulist Press.
- Niebuhr, H. Richard (1960), *Radical Monotheism and Western Culture*, New York: Harper & Brothers.
- Ulrich, Werner (1990), “Critical Systems Thinking and Ethics: The role of contemporary practical philosophy for developing and Ethics of Whole Systems”, *Toward a Just Society for Future Generations*, ISSS, Vol. I, Portland, Oregon, 52-75.
- Hiebert, Paul (2008), *Transforming Worldviews*, 홍병룡 역 (2010), 『21세기 선교와 세계관의 변화』, 서울: 복있는 사람.
- Irish, Jerry A. (1983), *The Religious Thought of H. Richard Niebuhr*, 박중균 역(2010), 『리처드 니버의 종교사상』, 서울: 장로교출판사.
- Niebuhr, H. Richard (1963), *The Responsible Self, An Essay in Christian Moral Philosophy*, Harper and Row, 정진홍 역(1983), 『책임적 자아』, 서울: 이화여자대학교출판부.
- Pearcey, Nancy R.(2004), *Total Truth*, 홍병룡 역 (2007), 『완전한 진리』, 서울: 복있는 사람.
- Sandel, Michael (2006), *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, Harvard Uni. Press, 안진환·이수경 역(2010), 『왜 도덕인가』, 서울: 한국경제신문.
- Skinner, B. F. (1971), *Beyond Freedom and Dignity*, 차재호 역(1994), 『자유와 존엄을 넘어서』, 서울: 탐구당.
- Smail, Tom (1980), *The Forgotten Father*, 정옥배 역 (2005), 『잊혀진 아버지』, 서울: IVP.

“관계 메타포에 의한 정체성과 반응윤리”에 대한 토론문

박철호 (성산호대학원대학교 교수)

발표자의 논문은 <그림 1>에 의해 설명된다. 그림 1에서 보드시피 본 논문은 우선 지금까지 하나님과 인간과의 관계를 하나님 아버지와 그 자녀의 관계로 보는 것으로 보다 분명한 분석들을 제시하고자 한 점에서 의미가 있다. 이를 위해 효를 반응윤리로서 미시적인 복잡체계로 규정하여 효를 통해 하나님 아버지의 자녀로서 반응하는 신앙을 밝히는 것에도 노력의 흔적이 있다.

특히 본 논문을 통해 하나님 아버지께 대한 이스라엘 민족의 특이성을 도출하여 하나님 아버지께 대한 새로운 모델로서 제시한 점에도 의미가 크다. 근동의 다른 민족과 달리 이스라엘 민족의 부성 문화의 강화에 대한 설명은 신약에 나타나듯 가정의 부에 대한 정체성의 구축을 제대로 이해하는 데 도움을 준다.

또한 본 논문은 <그림의 2>의 부모 공경 계명 해석의 순환성을 통해 지금까지 성경의 효에 대한 논의들을 상호작용의 틀로서 이렇게 명료하게 제시한 것은 특히 의미가 크다. 출20:12의 효 내용이 막7:1-23의 예수의 ‘고르반’의 효내용을 통해 유대인의 삶 속에 내재된 부정적 효의 의미와 관련되고 또한 이러한 예수의 유대인 효에 대한 비판이 바울(혹은 제2바울)의 에베소서의 효의 내용 규정에 미친 영향을 제대로 파악하는 데 도움을 준다.

한편 본 논문은 그 동안 전통적인 동양의 효가 사회 국가적 윤리인 충과 연결되어 권위적이고 가부장적인 성격으로 내비치는 것과 대조적으로 효를 복과 연결되고 이를 통해 하나님께서 효를 이스라엘에 부여한 이유가 복을 통해 사랑의 관계를 맺고자 하는 하나님의 방식이라고 본 것도 지금까지 효복 사상의 논의에서 진일보한 면이 있다.

또한 본 논문은 부모와 자녀의 형식적 관계를 타파하는 방안으로 관독과 표현이라는 창발적 용어로 새로운 부자관계의 해석의 틀을 구축한 것에도 의미가 있다. 그리고 이러한 깊은 관계가 심화되어 신뢰, 대화, 동반성숙, 정체성으로 진행되는 과정도 관심을 끈다.

본 논문이 제시하는 상호검증의 원리는 사회계약론에 의해 잠긴 현대 계약 사회의 문제들을 해결하는 대안이 될 수 있다고 본다. 계약 사회의 인간의 이기성은 기독교적 세계관에 의해 재고될 필요가 있다. 결코 인간은 이기성에 의해 규정될 수 없다. 왜냐하면 인간의 근저에는 비계약적 사회체계가 자리매김하고 있기 때문이다.

상호검증의 원리에 보드시피 지금 내 앞에 자리하고 있는 사람은 비계약적 인간관계에 의해 규정된 익명의 아버지요 어머니이다. 그리고 형이고 누나이다. 시장이나 사업장에서 자기의 이익을 철저히 관철시키고자 하는 그 사람은 어떤 사람의 아버지로서 아들의 학비, 딸의 결혼 자금, 노부모의 병원비를 벌기 위해 한 푼이라도 더 벌고자 하는 타인이 아니라 우리의 아버지이다.

기독교 효학은 이러한 점에서 새로운 인간관을 우리에게 제시한다. 기독교 효학은 익명의 아저씨와 아주머니를 하나님의 자녀로서 하나님의 아들이요 하나님의 딸로서 보게 된다. 그 사람이 신자이든 아니든 상관없이 모든 인간은 하나님의 자녀로 인식할 때 비로소 공동체적 인간애를 갖게 된다.

다만 본 논문의 아쉬운 점은 ‘효의 속성들’의 설명에서 드러나듯 선언적인 내용이 많다는 점이다. 논지의 정당성을 확보하는 방안으로 내용의 확충과 각주의 처리가 필요하다고 본다.

다음, 본 논문은 자녀로서 반응해야 할 대상으로 자연을 들고 있는데 자연이 약자라는 것으로 규정함은 좀 더 신중을 필요로 한다. 자연은 강한 면도 얼마든지 있다. 태풍이나 지진을 보면 안다. 차라리 사회적 약자에 대한 논리를 개발하는 것이 더 나은 방안이 아닌가 생각한다.

고부담언어시험의 인격적 속성 탐구: 기독교세계관의 관점에서

신동일 (중앙대학교 교수)

I. 도입

경제사적으로 압축 성장을 이뤄낸 국내 모든 사회 영역은 다양한 사유체제가 실험되고 있음에도 불구하고 여전히 국가주의와 공리주의에 기반을 둔 모더니즘 신념체제 위의 합리주의가 강력한 시대적 풍조이다. 예를 들면, 지금 시대는 세계화에 기반을 둔 기술만능주의가 시도되면서 효율성이 다른 어떤 사회적 가치보다 중요한 가치 기준이다. 블락(Block, 2002) 혹은 카메론(Cameron, 2000)이 지적한 ‘담론의 테크놀로지화’ 역시 모더니즘의 산물이라고 할 수 있는데 언어, 언어교육, 언어시험에 관한 현대적 담론에서도 언어와 교육을 효율적으로 관리하기 위해 테크놀로지화시켜야 하고 또 상품적 가치로 운용해야 한다는 논리가 지배적이다. 언어를 가르치고 배우는 다양한 현장에서 언어습득과 사용의 사회문화적 맥락, 다양한 학습 목적, 언어학습자의 정체성 속성이 시장 가치의 효율성 논리 안에서 환원적으로 이해되기 시작했음에도 불구하고, 관련 영역의 전문가들은 국내에서 실행하는 언어교육의 목적과 본질에 담론을 새롭게 생성시키지 못했다. 상품이 된 언어 교육, 언어시험 ‘시장’은 결국 전문가들마저 시장의 담론에서 자유롭지 못하게 제한시킨 양상이다.

본 논문은 생태주의적 대안 담론 등을 참조하면서 근대적 언어교육의 결과이면서 또 한편으로는 미래적 목적 담론이 될 수 있는 ‘언어를 통한 인격성의 상실 그리고 창조적 인간의 정체성 회복’이라는 논점을 기독교세계관의 관점에서 탐색하고자 한다. 지금의 언어교육의 관행을 하나님의 창조 중 하나인 언어(공동체)의 타락 국면으로 바라보면서 고부담언어시험이 이러한 시대적 풍조를 유도하고 있다고 비판한다. 언어도 상품이고 교육도 상품이라는 시대적 풍조를 비판하는 인접 학문영역의 문헌을 폭넓게 고찰하면서 인격적이면서 창조적인 언어와 언어사용자(학습자)의 속성을 성찰하고자 한다.

II. 언어교육의 맥커뮤니케이션(McCommunication) 비판

국내에서는 이미 개체화된 경쟁주의, 경제주의 시대가 본격적으로 시작되면서 언어도 하나의 상품이고 기술(technology)라는 관점이 수용되었고 언어시험을 포함한 모든 교육 영역은 사교육업체 등에 의해 명시적으로 상품화되기 시작했다. 시장 논리와 획일적인 표준화 과정을 거치면서 언어의 존재론적 속성이 왜곡되기 시작했고 특정언어의 속성(예: 미국영어, 문어문법, 토익시험의 언어)을 획일적이면서도 반복적으로 교육시키는 상황이 확장되었다. 언어사용자간에 상호적으로 체감하는 언어능숙도, 언어사용자로서의 자아정체성, 문화적 친밀감이나 대인간 의사소통력 측면에서 보면 언어-사용-학습의 목적과 의미가 충분히 교육현장에서 다루지지 못했다. 블락(2002)은 이러한 전세계적인 언어현상, 교육관행을 맥커뮤니케이션이란 개념으로 비판한 것이다.

데카르트의 이원론에서 시작된 신앙과 과학의 분리는 언어와 언어교육에 관한 학문영역에도 그대로 적용되어 삶과 앎을 분리시킨 연구와 교육전통이 형성된 셈이다. 인간과 언어의 이성적이고 보편적인 단면이 지나치게 부각되었고 언어의 인격성과 사회문화적 차이의 속성이 간과되었다. 하나님의 형상대로 창조되고(창

1:26-27) 하나님을 닮은 인간(시 8:5; 롬 8:29)은 성경에 등장하는 인격적 언어와 분명 함께 존재하지만 인지주의 모형에 크게 의존했던 학계는 언어를 이성적으로 분리시켜 실증적으로 분석하고 관리하는 입력과 출력 정보로 이해하곤 했다. 어릴 때부터 인간이 언어활동을 통해 하나님과 세상을 경험하고 하나님의 형상을 닮은 자아를 형성한다면 언어는 하나의 상품이나 경쟁을 위한 무기로 인식되기 보다는 보다 그 자체로서 자아적 존재, 누구에게나 주어진 하나님의 선물로 이해할 필요가 있다. 또한 언어는 공동체적 속성이 있어서 언어를 통해 서로 긴밀하게 연결되고 언어정체성은 그 안에서 존재론적으로 안정감을 갖게 하는 속성이라고 할 수 있다. 그러나 이러한 언어와 인간의 존재론적 공존을 없애고 과학주의, 공학주의 기반으로만 개인을 원자화시키고 탈인격화시킨다면 창조 계획에 대한 반역으로 이해될 수 있다.

III. 고부담언어시험의 반인격성 비판

지금의 언어교육 관행을 타락으로 본다면, 그리고 경제주의, 공리주의, 공학만능주의가 그러한 타락을 부추기고 있는 이상으로 본다면, 보다 구체적으로 그와 같은 세속적 풍조를 조장하고 있는 것은 무엇일까? 본 논문은 우선적으로 고부담시험에 기반을 둔 교육문화를 비판적으로 지목하면서 국내 학계의 고부담시험에 관한 맹목적 지지와 대중매체의 관용적인 담론체제를 주목하고자 한다.

고부담언어시험은 언어능력을 표준적으로 이해할 수 있게 허락했고 언어학습을 촉진시킬 수 있는 선한 도구로 사용되기도 했다. 그러나 역사적인 사례를 통해 보면 언어시험은 권력적 도구로서 선발과 통제의 문지기 역할을 감당한 경우가 많았다(McNamara & Roever, 2006; Shohamy, 2001; Spolsky, 1995). 미국의 경우, 1920년대에 대형산업으로 등장한 시험 출판업체가 선다형 시험문항을 사용하면서 표준화된 언어시험을 본격적으로 등장시켰고, 이 때부터 접근용이성, 객관성, 과학성은 시험 개발과 시행에 중요한 속성으로 이해되고 있다. 표준화된 시험은 교육과정인 교재 관리, 교사 선발, 혹은 학교를 개혁하는 행정기법으로 빈번히 활용되었으며 지금도 미국 정부는 낙오아동방지(No Child Left Behind)법을 시행하며 표준화된 고부담시험에 힘을 실어주며 학교, 교사, 학생의 성취도를 표준적으로 관리하고 있다.

고부담언어시험의 역류(washback)효과에 대해서는 비판적 언어평가자들과 언어시험의 사회적 실행력을 지지하는 학자들 사이에 이견이 있다. 그러나 진학, 졸업, 취업, 배치 등 언어시험의 의사결정력이 다양한 현장에서 사회 전체적으로 높아질 때 시험을 준비하는 공부(teaching to the test) 문화가 생겨나지 않을 수 없었으며 교육주체들은 언어(사용)의 본질적 속성을 반영한 언어교육 혹은 시험의 모양과 절차를 충분히 성찰할 수가 없었다. 게다가 시험에 등장하는 언어는 실제 언어사용의 관점에서 볼 때 매우 제한적이고 왜곡된 언어 학습을 부추길 뿐 아니라 언어정체성과 언어공동체를 위축시키고 있다는 지적도 여러 학자들에 의해 지적되었다(McNamara & Roever, 2006; Shohamy, 2001).

대중매체는 이러한 상황에서 국가가 주도하거나 외국에서 수입한 고부담언어시험의 정당성을 보장하는 경제주의 혹은 공리주의 담론을 유포하고 있다(신동일, 2012). 시장방임적 태도, 계량적 공리성, 사회적 편익성 단면에 지면을 대부분 할애하다 보니 특정 집단, 소수자 집단에 대한 배려가 제한되고 언어교육 행위의 본질적인 목적이 무엇인지에 대한 담론도 제공하지 못하고 있다.

시장성, 편익성로만 언어, 언어교육, 고부담언어시험을 바라본다면 하나님의 형상을 닮은 인간다움에 대한 성찰을 멈춘 것이다. 의사소통적이고 놀이(Cook, 2000)적이며, 상호평등(van Lier, 1989)이면서 즉흥성과 인격적 교제를 허락하는 생태적 언어학습(Kramersch, 2002; van Lier, 2004)의 필요성은 이미 기독교성 밖에서도 충분히 다뤄지고 있다. 기독교자들은 고부담시험의 탈맥락, 위협성, 반인격성, 비공동체적 속성을 고발하며 고부담시험의 권한 위임 혹은 대안적 평가문화를 위해 노력해야 할 것이다.

IV. 언어의 본질성 회복, 언어교육의 목적성 회복

하나님이 보시기에 좋았을 인간의 언어 그리고 습득/사용의 모양은 어떠할까? 아마도 인간의 존엄성과 가치가 인정되면서 누구나 언어를 통해 소통하고 협력하고 사랑하는 모습이 아니었을까? 남에게 대접하고 싶은 만큼 남을 대접하라는 인권의 기초, 랍비나 지도자나 칭함을 받지 말고 모두가 형제라는 평등의 선언, 사람을 통해 세상을 아름답게 변화시키는 개혁의 마음에 창조적이고 인격적인 언어가 사용되고 학습되어야 한다. 과연 우리는 모국어를 포함한 제2언어를 가르치고 배우는 현장에서 기쁨, 교제, 인격, 인권, 평등, 개혁의 마음을 품을 수 있는 하나님의 언어공동체를 허락하고 있는가? 성경적 세계관으로부터 언어, 언어사용, 언어학습, 언어공동체의 본질에 대해 대안적 담론을 제시할 때이다. 만약 이와 같은 노력을 전문가들이 신앙과 학문적 소신 위에서 감당하지 않는다면 언어를 교육시키는 지금의 시대 풍조는 어린 학습자를 더욱 객체화시키고, 전 인격적 단면에 대한 관심보다 제한된 인지능력을 강조하면서 공학적인 매체 위에서만 혹은 경쟁적 시험 상황에서만 언어능력을 측정하고 재단할 것이다.

V. 참고문헌

- 신동일. (2012). 토플대란에 관한 신문기사 분석: 비판적담론분석을 기반으로. *Foreign Languages Education*, 19(1), 187-210.
- Block, D. (2002). McCommunication: A problem in the frame of SLA. In D. Block & D. Cameron (Eds.), *Globalization and language teaching*. (pp. 117-133). London: Routledge.
- Cameron, D. (2000). *Good to talk: Living and working in a communication culture*. London: Sage Publication.
- Cook, G. *Language play and language learning*. Oxford: Oxford University Press.
- Kramsch, C. (2002). (Ed.) *Language acquisition and language socialization: Ecological perspectives*. New York: Continuum.
- McNamara, T., & Roever, C. (2006). *Language testing: The social dimension*. MA& Oxford: Blackwell.
- Shohamy, E. (2001). *The power of tests: A critical perspective on the uses of language tests*. London: Longman/Pearson Education.
- Spolsky, B. (1995). *Measured words*. Oxford: Oxford University Press.
- van Lier, L. (1989). Reeling, writhing, drawing, and fainting in coils: Oral proficiency interview as conversation. *TESOL Quarterly*, 23(3), 489-508.
- van Lier, L. (2004). *The ecology and semiotics of language learning: A sociocultural perspective*. London: Kluwer Academic Publishers.

제5분과
문학 / 예술

“게린천” 과 성경시학: 역사의 신화화

김경철 (고신대학교 교수)

들어가면서 - 성경시학

성경시학이란 원래 성경에 나오는 시적 텍스트를 토대로 시적 활동 전반을 다루는 것으로서 성경시학의 목표는 성경시에 작용하는 시학의 원리를 확인하여 독자가 이 원리에 따라 다른 성경시를 더 잘 이해하도록 돕는 것이다 (Alter, ix). 성경 시에 대한 최초의 언급은 요세푸스나 제롬에게 까지 거슬러 올라 갈 수 있지만 학문적 연구의 효시는 쿠겔(Kugel)에 의해 시작되었다¹⁾.

지금까지 영문학사에서 시인 개인의 작품을 성경시학이라고 명명하여 연구한 것은 두 편으로서, 그중 시대적으로 앞선 것은 초서의 것(Chaucer's Biblical Poetics) 이고 바로 이어 1년 뒤에 출판된 것이 스펜서의 성경시학(Spencer and Biblical Poetics)이다. 초서의 성경시학을 기술한 배서만(Besserman)은 초서가 성경을 혁신적인 문학적 관점에서 사용한 것을 강조하면서(3) 전체 6장 가운데서 먼저 1장에서는 초서의 성경사용을 중세 문화의 맥락 안에서 검토하되, 성경적 의미가 충만한 초서의 시를 다룸으로써 그때까지 간과되어 온 성경시학의 중요성을 부각시켰다. 이 과정에서 초서가 일반 문학을 위해 놀랍도록 다양하게 성경을 사용하고 있는 것을 확인하게 된다.

2장에서는 권위 있는 텍스트로서의 성경 이미지에 대한 초서의 비유적 설명을 다루되 특히 “캔터베리 이야기”(Canterbury Tales)에 나오는 3개 서사를 분석하면서 초서는 분명하게 자신의 시적 관행을 성경과 성경시학에 적용하고 있다. 3장에서는 초서가 성경구절을 번역하는 것을 다루면서 이것을 다른 성경자료와 비교함으로써 초서가 성경에 대한 박식한 지식을 갖고 있음을 밝히고 있다.

4장에서는 화자나 등장인물들에게 고의로 애매하거나 왜곡된 성경본문을 제시하고 이들이 성경을 인용하거나 해석하면서 성경 텍스트를 바르게 사용하거나 혹은 자주 오용하는 것을 보게 된다. 5장에서는 중세 후기의 성경주석 문제를 다루면서 초서의 당대인들 사이에서 성행한 성경주석의 문학적 이용을 일별하게 해준다.

6장에서는 초서의 시에서 비유(Figura)의 위상을 두 가지 면에서 검토하는 데 먼저는 초서가 실제로 자신의 시적 텍스트에서 사용하는 성경적 모티프 즉 유형이나 비유를 검토하는 경우와 또 등장인물과 모티프들에 대한 비유적 해석을 고찰하는 방식을 통해서이다.

배서만은 페미니스트, 신-역사주의, 그리고 탈 모더니즘 비평이 보여주듯이 초서의 시에 성경과 성경시학의 광범한 존재를 간과하려는 경향이 지금도 지속되고 있음을 지적하고 동시에 신학적 견해의 충돌을 묘사함으로써 초서는 자신의 “가장 정교하게 복잡하고, 심오하게 설득력 있는” 시를 창조할 수 있었다. 결국 초서의 성경시학은 배서만에 따르면 초서의 시 안에서 성경의 특별한 역할이라고 정의할 수 있다 (xi).

이와 다소 유사하지만 초서보다는 현대 문학사조에 한 걸음 더 부응되게 스펜서를 연구한 캐스키(Kaske)는 성경시학을 정의하기를 첫째, 성경에 독특하게 사용되는 수사법이거나 성경이 특정 주제를 다루는 흔한 표현법을 지칭하는 것으로 규정한다. 여기에는 신성을 묘사하는 “부정적 시학”이나 또는 율법에 대한 역설 등이 포함된다. 아퀴나스(Aquinas) 역시 하나님의 속성은 정상적인 방법으로는 알 수 없고 오직 “격리의 원리”(method of remotion)을 통해서만 알 수 있을 따름이라고 지적한 바 있다 (78). 르왈스키(Lewalski)는

1) Kugel,

성경시학을 “신에게서부터 영감된 시”로 정의하는 데 이런 의미에서의 성경시학을 캐스키(Kaske)는 스펜서의 시에 적용하고 있다 (1-18).

캐스키는 먼저 스펜서의 성경이라는 제목으로 엘리자베스조의 성경론을 다루고 이어서 2장에서는 구조와 의미 그리고 반복 이미지들을 다루는 데 그는 이 이미지를 3장과 5장에서 계속 다룬다. 그리고 중간 4장에서는 성경에 나오는 역설들에 대해 다루면서 그 해결책을 제시하고 있다.

캐스키의 중요한 기여 한 가지는 스펜서의 시를 영감된 것으로 간주하여 그 시를 통하여 성경의 역설을 해결하는 데 도움을 주고자 했다는 것이다. 모든 위대한 걸작 뒤에는 신적인 영감이 있었다는 말을 굳이 인용하지 않아도 되듯이²⁾ 엘리엇의 시 역시 신적 감동이 있었다고 본다면 성경시학이란 용어를 20세기를 풍미한 엘리엇의 시에 적용하는 것은 매우 적절하다고 사료된다.

본 논문은 먼저 출간된 초서와 스펜서의 성경시학에서 강조한 바를 활용하되 여기에 머물지 않고 모더니즘에서 강조하는 시대구분의 문제를 엘리엇이 핵심적으로 사용하는 전통과 역사 개념을 사용하여 천착함으로써 엘리엇의 성경시학을 확대, 검토하고자 한다. 이런 과정에서 엘리엇의 성경시학은 역으로 성경신학에 대한 기여를 할 수 있는 매우 귀중한 기회를 발견하게 될 것으로 사료된다.

제1장 “엘리엇과 성경”에서는 엘리엇의 시와 비평에 있어서 성경의 특별한 역할을 다루되 시인은 자신이 광범위하게 모방한 프랑스 상징주의 시인 말라르메의 시론과는 달리 자신의 시론에서 성경의 역할을 문학적인 아닌 종교적인 의미로 다룸으로써 자신의 성경관을 명징하게 밝히고 있다.

다음 2장의 “성경의 수사법과 엘리엇 시의 역설들”에서는 엘리엇이 어떤 주제를 다소 모순되게 제시한 후 이에 대한 해결책을 끝까지 미결로 남겨두는 것을 보게 된다. 이렇게 하는 중에 엘리엇은 성경에 사용되는 모순 기법을 모방하고 있는 것이다. 이 부분에서 엘리엇의 시학은 통일된 전략에서 시작하여 불가지론적으로 전진하고 다시 이는 해석학적인 미결로 남게 된다. 역설적 수사학을 통하여 엘리엇의 성경시학은 성경 해석을 오늘날 독자들에게 넘김으로써 결국 자신의 시 작품은 시인 혼자서 쓰는 것이 아니라 독자가 함께 쓰도록 함으로써 자신의 시가 일종의 유기체가 되도록 만들고 있다.

그리고 3장 “영감된 시 - 역사의 신화화”에서는 시인이 전통과 개인의 재능을 다루면서 주제어로 부각시킨 역사에 대한 엘리엇의 독특한 견해를 브래들리 철학의 맥락에서 성경적 거대구조인 창조, 타락, 구속과 연결지어 다룸으로써 엘리엇의 텍스트에 나타난 역사를 신화화하여 엘리엇의 텍스트가 포스트모더니즘 시대의 독자들에게 합당한 반응을 하도록 함으로써, 성경신학이 역사를 신화화한 것과는 달리, 오늘날 우리가 거기에 반응하지 않으면 텍스트 읽기를 잘못된 것으로 결정짓게 하는 성경 고유의 읽기전략을 다시 회복하도록 만들 것이다.

본고에서 필자는 텍스트 중심적 읽기 전략을 채택하였다. 여기서 텍스트 중심적 읽기란 성경에서는 한 가지 주제가 한 본문에서 완전하게 드러나지 않고 이 주제 또는 흔히 계시가 점진적 발전이라는 형태를 취하여 나타나는 것과 궤를 같이 한다 (Guthrie, 40-48). 이런 까닭에 성경에 나타난 주제를 알기위해 전체 성경을 통시적으로 고찰해야 하는 것과 유사한 방식에서 엘리엇의 시 역시 전체 시에 대한 공시적 접근을 통해야 파악할 수 있다.

스펜서의 성경시학을 다루면서 캐스키(17)는 스펜서가 성경을 인용하거나, 성경구조와 스타일 그리고 제시 방법을 모방함으로써 마치 자신의 시가 성경인 듯이 독자가 그것을 읽고 표를 하고 속으로 소화시키도록 만들었다고 한 말이 엘리엇의 성경시학에서도 그대로 적용될 수 있다. 본고에서는 지면관계상 위에 제시한 것 같이 장을 나누지 않고 동시에 다루기로 한다.

2) Steiner는 자신의 저서 제목을 Real Presence 라고 하여 그 책에서 모든 위대한 걸작 뒤에는 신의 도움이 있었음을 지적한다. 본고에서 사용한 신적 영감이란 말은 성경이 말하는 신적 영감(divinely breathed 또는 divinely inspired)을 의미하는 것은 아니다. 흔히 가볍게 사용되는 영감이란 정도로 한 말이다.

I. 역사의 신화화

C. S. 루이스(Lewis)는 성경을 가리켜 “성경은 역사이자 동시에 신화”(Bible is myth that is history)라고 정의하고 있는 데 이는 엘리엇의 시를 분석할 때 매우 적절한 안내자가 될 수 있다. 루이스가 성경을 역사이자 신화라고 한 것은 매우 의미심장한데 실제로 성경에 등장하는 역사는 단순한 연대기적 역사가 아니라 신화화된 역사(theologized history) 내지는 역사화된 신학(historicized theology)인 것처럼 (Dillard & Longman III, 22), 엘리엇 역시 역사를 단순한 역사로 파악하지 않는다. 그의 시에 등장하는 역사 역시 구체적인 장소에서 이루어진 역사이면서 동시에 우리가 그것을 통해서 이 현상 세계에서 탈피하는, 영적인 의미를 가진 것으로 제시된다 (Williamson, 206).

엘리엇의 시를 역사와 결부지어 다루는 한편 이를 다시 신화와 관련지우는 것은 현대사회의 역사성 그 자체로는 예술의 대상이 될 수 없다는 엘리엇의 신념 때문이다. 엘리엇은 현대사회의 무질서를 담아내는 그릇을 원했는데 그것은 그가 ‘신화적 방법’(mythical method)이라고 명명한 엘리엇 나름의 독특한 시 형식이다. 본고에서 정의하는 신화 개념은 비역사적인 개념이 아니라 구조주의학자 레비 스트라우스와 롤랑 바르트가 자신들의 신화연구에서 지침으로 삼았던 미세레(Michelet)의 정의처럼 역사성이 있으면서 동시에 거기서 그치지 않고 더 확장되어 미래에 다시 반복되는 것으로서 필자는 “역사를 중립회합으로써 결국 역사를 신화화했다”는 그들의 주장에 동의한다 (Edelstein, 408)

키르크(Kirk)는 엘리엇의 상상력을 ‘기독교적 상상력’이라고 명명(136-44) 하면서 덧붙이기를 미래에 도달할 ‘새로운 암흑기’에 엘리엇이 신화의 세계 속에서 살아 있을 가능성을 예견하기도 했다. 신화와 관련하여 브루커(Brooker) 역시 현대 사회의 특징으로 “신화의 진공상태”를 개탄(1991,13) 하는데 엘리엇은 이미 현대문학에 역사를 초월한 신화의 필요성을 강조 한 바 있다.³⁾ 이런 맥락에서 엘리엇의 텍스트를 성경시학이라 부른 것은 성경시학이란 성경신학(Biblical Theology)에 조응하는 말로서 성경신학이 ‘역사를 신화화’ (Theologized History)한 것이라면 성경시학은 ‘역사를 신화화’ (Mythified History)한 것으로 간주할 수 있기 때문이다. 성경신학은 성경에 나타난 역사를 조직화하고 추상화한 것이라면 성경시학은 텍스트 속의 역사를 살아있는 신화적 역사로 만들어 우리로 하여금 그 역사에 동참하고 경험하게 만든다. 엘리엇과 관련하여 말할 때 신화란 결국 시에 기술된 “신앙체계” (Maxwell, 164)로서 신앙을 시적 언어로 표현한 것이라고 볼 수 있다. 이 연구를 통하여 기독교가 한때 지성을 지나치게 강조한 탓에 나타난 탈신화화 작업이 다시 제자리로 회복될 수 있을 것으로 사료된다.⁴⁾

엘리엇의 시에 대한 다양하고, 천차만별의 접근 방법이 있지만⁵⁾ 그의 시를 성경시학이라고 명명함으로써 엘리엇의 시적 가치를 높이려는 의도가 있고 동시에 성경 신학이 성경을 정경으로 삼는 데 반하여 엘리엇은 “예술의 제사장”(User, 30)답게 문학을 정경으로 삼으면서⁶⁾ 동시에 성경신학과는 달리 자신의 독특한 시론을 전개하고 있음을 드러내고자 하는 데 그것은 엘리엇이 사용하는 애매한 언어가 만드는 형식이나 시가 묘

3) 엘리엇의 시를 해석할 때 자주 당면하는 문제는 특히 그가 황무지에 대한 소감으로 황무지가 문명 비판의 시라기 보다는 도리어 “자기의 뉘두리에 불과” 하다고 한 말은 중요하지만 그는 이 시의 의미가 독자에게는 다를 수 있음을 말했다는 사실과 또 황무지를 예로 들 경우, 그 시는 휴 케너가 말한 것처럼 “지옥의 자화상”이기도 하지만 동시에 엘리엇 전기 작가인 고든 여사(87)가 지적하듯이 엘리엇이 황무지를 쓰기 수년 전, 즉 1914년경에 쓴 가벼운 시들에서 “계시, 개종, 부활” 같은 주제를 이미 다루었음을 지적한다. 따라서 황무지를 일률적으로 지옥편의 시로만 치부하기에는 다소 무리가 있다 (이창배 105).

4) 강영안은 19세기와 20세기의 이성중심의 신학적 사색으로 인하여 기독교 신앙이 “탈신화화”되었음을 지적한다 (99).

5) 엘리엇의 시를 자아의 시학, 불확정성의 시학, 진화의 시학, 인식론의 시학, 파시즘의 시학은 다양한 방법의 접근법이 사용되어 왔다.

6) 루이스 역시 "Literature as Logos"라고 하여 문학의 가치를 말씀의 수준으로 높였다("We Demand Windows" in The Christian Imagination", p. 51.

사하는 경험 또는 통찰력이 궁극적으로는 종교적인 통찰을 제공한다는 사실이다. (Melaney, 150).

엘리엇의 시를 성경적 구도를 가지고 검토하는 중요한 한 가지 이유는 엘리엇의 시를 정확하게 이해하기 위해서는 “시에 나오는 성경적 메아리에 주목하는 것”이 매우 중요한 데 이렇게 함으로써 독자는 “엘리엇 시의 ... 심오한 차원”을 발견할 수 있게 된다 (Cook, 1996:68). 엘리엇의 시는 “지극히 개인적”이면서 동시에 완벽한 미적 대상물 또는 순수한 예술 작품“이어서 시에 등장하는 ”이미지와 상징들은 지속적으로 자체의 초월적 아이디어 즉, 그 뒤에 은닉된 시적 신앙“을 가리킨다(Oser, 39).

엘리엇이 자신의 평론집에서 “우리 시대가 당면하고 있는 문제는 종교적 신념의 부재에 있다기보다 종교적 감수성의 부재에 있다”(OPAP, 15)고 한 점에서도 미루어 알 수 있듯이 엘리엇이 자신의 시를 통하여 달성하고자 한 것이 로버츠(Roberts)가 블레이크와 워즈워드의 작품에 대해 내린 결론을 그대로 사용할 때 매우 분명하게 드러난다고 사료된다. 즉, 엘리엇의 이 시 “계련천” 역시 “명제들의 주장이나 종교적 신앙의 기록이 아니라 도리어 종교적 감수성의 언어적 재현”(95)이다. 결국 건조하고 추상적인 신화학이 아니라 역사의 신화학이 엘리엇이 말한 전통이나 철학, 문학이론과 잘 부합한다고 사료된다.

엘리엇이 쓴 대부분의 시와 극작품, 그가 남긴 평론에 대해서는 이미 철저한 연구가 이루어져 더 이상 연구할 것이 없을 정도이지만 유독 “계련천”에 대한 연구만은 매우 빈약하다. 휴 케너(Hugh Kenner)는 이 작품의 난해함을 빗대어 “이런 시는 이것 하나로 족하다”(135)고 하면서 시의 의미를 파악하는 것이 상당히 어려웠음을 토로한다. “계련천”을 제대로 이해하기 위해서는 여러 가지 사실을 알아야 한다. 먼저 엘리엇의 철학적 사유를 이해해야 하되 그가 하버드 대학 철학 박사 학위 논문으로 쓴 브래들리(Bradley)의 관념론 철학에 대한 이해가 필수적이다. 그리고 이와 함께 이 시의 기본 개념과 비유 및 암시들이 문학이나 인문학 보다는 도리어 성경이나 신학에서 유래했다는 사실에 주목해야 한다(이상섭, 186). 결국 브래들리 철학이나 성경적 인유는 상호 보완적인 것이 브래들리 철학의 근본 원리가 창조, 타락, 구속이라는 성경적 거대 구도와 같은 포물선을 그리기 때문이다 (Brooker, 78-88).

결국 역사의 신화학 작업 안에서 엘리엇의 철학과 역사, 문학은 함께 만나 통일성을 이룬다. 엘리엇 전체 시와 극작품에서 다룬 역사의 신화학은 대개 4단계로 서술할 수 있는데 첫째는 역사의 고유한 속성을 다루되 역사 내지는 시간을 카르페 디엠(carpe diem)이란 측면에서 고찰하고 두 번째는 거부된 역사라는 관점에서, 그리고 세 번째는 해체된 역사라는 맥락에서, 마지막으로 변형된 역사라는 관점에서 기술함으로써 엘리엇의 시에서 역사는 그 자체에 그치지 않고 문학과 철학 까지를 아우르는 것임을 지적하고자 한다. 본고에서 다룬 “계련천”은 거부된 역사라는 관점에서 기술될 것이다.

1. “계련천” - 거부된 역사

계련천이라는 말이 희랍어로 ‘작은 늙은 노인’을 가리키는데 이 시는 늙고 초췌한 노인의 내적 독백으로 진행된다. 이 시에는 형태적 유사성은 물론 논리적 일관성조차 결여 되어있다. 그래서 머피(Murphy)가 이 시에는 “어디에서 또는 누가 또는 무엇이 묘사되고 제시되는지 어떤 분명한 이해도 하기가 사실상 불가능하다”고 지적한 것도 그리 틀리지 않는다. 그는 한결음 더 나아가 이 시 안에는 “과거와 현재가 공존하지만 아무런 질서나 목적, 또는 방향이 없어, 조각이나 부분들, 애매하고 친숙한, 낯설고 혼란 이름들이 아무 의미 없이 서로 충돌한다”고 주장하면서 “시가 진행될수록 시는 독자를 알 수 없는 곳(nowhere)으로 데리고 가는데 그 이유는 이 시가 시의 마지막에 도달했기 때문”이라고 하면서 “이 시가 끝나는 지점에서 그의 시도, 그의 희망도 끝났음”을 강하게 피력하고 있다(241-42). 머피의 이 지적은 매우 타당한 지적처럼 보인다. 이 시는 우선 전체 연들 서로 간에 길이의 유사성이나 논리의 연결도 없다. 실제로 이 시는 ‘이질

적'(heterogeneous)이라는 말이 매우 잘 어울리는 시이다 (Brooker, 82).

그리고 모더니즘 시의 한 특징인 병치 기법도 이 시를 설명하는데 아무 도움이 되지 않는다. 결국 외부에 드러난 복잡성에 현혹되지 않고 이 시가 가리키는 것을 알기 위해서는 다른 방도를 찾아야 하는데 스미스 (Smith)는 이 시 해석을 위해서 전통에 대한 엘리엇의 생각을 인식하는 것이 이 시의 “의도”라고 지적하고 있다 (57). 전통에 대한 엘리엇의 독특한 이해에 더해 이 시의 구조를 파악하는 것이 이 시를 이해하는데 매우 중요한데 이 시의 핵심은 텍스트에 산재해 있는 파편에서 찾을 것이 아니라 파편들 간의 충돌이 독자의 마음에 만들어 내는 “그것들과 다른 어떤 것” (other-than-they)에서 찾아야 한다. 결국 이 다른 것은 진리 또는 실제의 본질에 대한 브래들리의 관념론에 다름 아니다 (Brooker, 82-83). 따라서 본고에서는 전통에 대한 엘리엇의 견해를 브래들리의 철학적 사유 속에 포함하여 고찰 하고자 한다.

브래들리의 관념론에 의하면 “절대”(Absolute)는 그것 외부에서는 아무 것도 존재할 수 없는, 결국 모든 것을 포함하는 초물질적 실재라고 할 수 있다. 더욱이 브래들리 철학에 있어서 핵심적인 것은 그의 절대 개념이 지적이거나 정신적인 것이 아니라 도리어 경험적이라는 사실이다. 따라서 브래들리의 절대 개념은 헤겔 철학에 대한 거부인 셈이다. 헤겔이 실재란 이성적이고 알 수 있는 것이라고 주장한 반면 브래들리는 실재가 정신적이라는 사실을 거부하는, 철저한 회의주의자였다. 브래들리의 절대 개념은 정신적인 것이라기보다는 경험적이며 결국 그는 이 절대를 경험이라고 명명한다. 그는 자신의 저서 “현상과 실재”(Appearance and Reality)에서 “모든 것은 경험이고 또한 경험은 하나”라고 강변하고 다시 “오직 하나의 실재만이 존재하고 그것은 경험으로 이루어져 있다. 이 하나의 전체 속에 모든 현상이 함께 속해 있다”고 강조한다(AR, 403, 405).⁷⁾

그리고 한걸음 더 나아가 브래들리에게 있어서 경험으로서의 실재는 개인이 경험할 수 있는 것이 아니라 도리어 경험자와 경험되는 것을 모두 포함하는 복합적인 개념이다. 브래들리의 ‘절대’는 순수 경험 자체이며 실재라고 알려지는 모든 본질들을 체계적으로 포함하고 있다. 브래들리의 경험은 현실세계의 현상들이면에 놓여있는 어떤 추상적인 것이 아니다. 그에 따르면 “절대는 그것의 현상들이고 절대는 실재적으로 현상들 전부이며 그것들 하나하나이다” (AR, 431) 경험은 모든 것을 포함하는 포괄적인 것이기에 모든 판단이나, 모든 인식, 모든 대상, 우주 안의 모든 것은 부분이며 실재 또는 경험 안에서 움직이는 파편들이다. 경험의 모든 파편들은 그 자체를 넘어서서 계속적으로 더 큰 파편들 안으로 들어가서 결국 실재에 당도한다. 결국 이들 파편들은 단순히 공존하기만 하지 않고 조직적으로 또 필연적으로 관련되어 있다. 이리하여 어떤 판단도 단독으로는 의미를 지니지 못하며 다만 무시간적인 체계의 일부로서 존재한다. 엘리엇이 “사물은 자기가 계속 관계를 맺는 경험의 맥락 안에서만 존재한다” (KE, 165)고 했을 때 그는 브래들리의 실재론에 동감을 표시한 것이다. 그리고 엘리엇에 따르면 관찰자는 관찰자이기에 그가 아는 외부세계의 일부와는 다르며 그가 관찰할 수 있는 것은 실재의 “단순한 형용사”에 불과하다고 했을 때 그는 사물 그 자체로는 아무 의미도 없다고 하는 브래들리의 언어를 빌려 쓰고 있는 것이다 (KY 165). 사물들 간의 “내적 관련성”이라는 브래들리의 견해는 특히 이 시 “계련천” 이해에 필수적이다. “내적 관계성”이란 실재의 모든 파편이나 모든 현상들은 그들 모두가 절대나 경험의 부분이기에 상호관련되어있다. 그리고 경험은 모든 것을 포함하기에 모든 관계는 “내적”이라는 사실이다. 엘리엇 역시 동의하고 있는 브래들리 철학의 관계성이란 논리적이거나 공간적 또는 시간적 아니면 심리적 공식을 만족시켜 주는 것과는 무관하고 도리어 모든 파편이 하나의 조직을 구성하고 거기서 사물들이 자기 초월으로 나아간다. 사물의 자기 초월에 대한 엘리엇의 신념은 엘리엇이 즐겨 사용하기로 유명한 진 인유에서 가장 잘 드러난다. 인유가 엘리엇의 전유물은 아니지만 엘리엇에게 있어서 인유란 “자기 초월적 파편”(self-transcendent fragment)이다. 엘리엇은 인유라는 방법을 통하여 독자들을 참조 본문으로 인도하

7) Bradley의 “Appearance and Reality”를 AP로, Eliot의 “Knowledge and Experience”를 KY로 표기한다.

고 다시 시 속의 새로운 상황으로 인도함으로써 독자들이 내적관계를 발견하고 한 편의 시라고 하는 이상적인 '구성'(construction)을 완성하는데 필요한 내적 관계를 발견하게 하려는 것이다 (Brooker, 88). 이는 엘리엇이 자신의 전통론에서 즐겨 말한 것으로 작품의 창작은 시인의 재능만으로 완성되는 것이 아니라 독자들의 참여가 반드시 필요한데 이런 공저 과정을 통하여 시는 새롭게 탄생하는 것이다.

희랍의 한 키 작은 늙은이의 내적 독백으로 시작되는 이 시는 흔히 희랍이라는 말이 연상 시키는 아테네의 영광과 무관하다.

여기 나 메마른 달의 한 늙은이
소년의 책 읽는 소리를 들으며 비를 기다리고 있다.

나는 열전이 벌어지고 있는 성문을 지켜본 적도 없으며,
후덥지근한 비속에서 싸워 본 적도 없으며,
무릎까지 빠지는 해수의 늪지에서, 단검을 휘두르며,
파리 떼에 뜯기면서 싸워 본 적도 없다.

Here I am, an old man in a dry month,
Being read to by a boy, waiting for rain.

I was neither at the hot gates
Nor fought in the warm rain
Nor knee deep in the salt march, heaving a cutlass,
Bitten by flies, fought.

시가 시작되면서 시의 화자는 자신이 '뜨거운 성문'을 의미하는 데오필레 전투에서 싸운 적도 없고 우천에, 또는 해수에서 백병전을 한 적도 없음을 고백한다. 시가 열리면서 "neither... nor... nor"를 반복함으로써 결론전은 시작부터 오직 부정으로만 묘사된다 (Donohue, 93). 자신은 그리스의 영웅처럼 전투를 한 적이 없다는 것이다. 그리고 그가 세 들어 사는 집은 썩은 집이고 집주인 역시 한마디로 엉망이다. 무엇하나 정상적인 것이 없다.

내 집은 썩은 집이다.
그리고 유대인이 창문턱에 쭈그리고 앉아 있는데, 그는
엔트워프의 어느 술집에서 산란되고,
브뤼셀에서 물집이 생겨, 런던에서 누덕누덕 킁고 껍질 벗겨진
그 집 주인.

My house is a decayed house,
And the Jew squats on the window sill, the owner,
Spawned in some estaminet of Antwerp,
Blistered in Brussels, parched and peeled in London.

머리에 든 것이라곤 아무 것도 없는 노인이 과거를 반추하고 현재를 상고하지만 거기에 의미가 있을 리 없고 미래를 예상하지만 거기에 소망이 있을 리 없다. 텍스트를 움직여가는 것은 "노인 의식의 흐름" 이라기 보다 도리어 "확장과 수축을 통해 파편들이 만들어내는 상황들"이다. 텍스트는 독자로서 하여금 자신들의 관점을 시간이나 공간적으로 바꾸도록 요구하거나 또는 논리적으로, 앞이나 뒤로 계속 바꾸도록 요구한다. 텍스트는 독자들이 시 속에서 이리저리 움직이면서 여러 가지 관점을 갖도록 요구할 뿐 아니라 심지어 동일한 한

연의 시 속에서도 계속 관점을 조정하도록 요구한다. 브루커는 엘리엇 시가 “다양한 문맥을 사용하는 기법 안에서 독자들이 엘리엇과 진정한 공저자가 되기 위해서 하나의 단어 위에서 춤을 추어야 한다”고 한 말은 탁견이다. 따라서 이 시의 구조를 분석할 때 “사물의 자기 초월, 사물들 간의 필연적인 내적 관계, 전체의 조직적 성격에 유념하여야 한다”는 브루커의 지적은 매우 타당하다 (Brooker, 1994:88).

엘리엇은 집의 이미지를 사용해서 이 시를 무수한 숫자의 “중첩된 문맥” (superimposed contexts)으로 만들고 있다. 사물이 파편에서 상황으로 자기초월한다는 개념은 이 시에서 집들을 다시 다른 집들 안에 배치하고 이들을 다시 또 다른 집들 안에 배치하는 방법을 통하여 제시된다. 집 안에 들어있는 사물들이 또 다시 다른 집들을 내포하는 집이 되고 동시에 모든 집들은 더 큰 집들 안에 포함된다 (Brooker, 1991: 23). 결국 이 모델은 수학에서 말하는 프랙탈 모델과 흡사하다. 이 모든 집들의 모델은 당연 계론천이 살고 있는 실제의 집이다. 집의 이미지가 서두에 등장하지만 그 집의 정체는 독자가 이 시를 다 읽고 난 뒤 다시 첫 부분으로 되돌아오기까지 분명하지 않다.

여기 나, 메마른 달의 한 늙은이,
소년의 책 읽는 소리를 들으며 비를 기다리고 있다.

Here I am, an old man in a dry month,
Being read to by a boy, waiting for rain.

...

집의세입자

메마른 계절의 메마른 머리에 드는 생각들

Tenants of the house,

Thoughts of a dry brain in a dry season.

시의 마지막까지 다 읽고 다시 시의 첫 행을 대하는 독자에게 이 부분은 위에서 언급한 중첩문맥 원리로 다가온다. 계론천은 문자 그대로 자신의 집을 서술하고 고갈된 세입자를 묘사하지만 시의 마지막 행에서 이미 ‘집의 세입자로서 머리에 드는 생각들’에 대한 이미지를 가지고 있는 독자들에게는 계론천이 자신이 묘사하는 집의 세입자일 뿐 아니라 그의 육체 역시 자신의 두뇌를 세입자로 하는 집이 되고 두뇌는 다시 자기 생각을 세입자로 가진 집이 되는 것이다. 이 시점에서 종결부의 시구는 이 시점에서 “구조적 원리”로서의 기능을 수행하여 두뇌는 필연적으로 자기 초월적이 되어 그것은 단지 더 큰 포괄적 전체의 일부로서만 존재한다 (Brooker, 1991:22). 이 궁극적 실마리는 이 시의 종결부에 위치하여 “선적구조를 기대하는 독자의 기대”를 여지없이 붕괴시킨다 (Brooker, 1994: 90).

이제 시는 화자의 정체와 그의 처지를 사실적으로 알려주면서 열려지고 이 연의 종결부에서 다시 처음으로 돌아가는 형식을 취함으로써 이 시는 하나의 충분한 전체라는 느낌을 준다.

내 집은 썩은 집이다.
그리고 유대인이 창문턱에 쭈그리고 앉아 있는데, 그는
엔트워프의 어느 술집에서 산란되고,
브뤼셀에서 물집이 생겨, 런던에서 누덕누덕 킁고 껌질 벗겨진
그 집 주인.
염소가 밤에는 위 들녘에서 기침을 한다.
돌덩어리, 이끼, 핑의 비름, 쇠붙이, 배설물.
여인은 부엌일을 하며, 차를 끓이고,
저녁에 채치기를 하며, 성마른 수채 구멍을 들쭉신다.

나는 늙은이
바람 가득한 허공 속의 텅 빈 머리.

My house is a decayed house,
And the Jew squats on the window sill, the owner,
Spawned in some estaminet of Antwerp,
Blistered in Brussels, parched and peeled in London,
The goat coughs at night in the field overhead;
Rocks, moss, stonecrop, iron, merds,
The woman keeps the kitchen, makes tea,
Sneezes at evening, poking the peevish gutter.
I an old man,
A dull head among windy spaces.

시의 모두에 서술되는 계론천이 사는 집은 이 시에서 가장 중요한 이미지인 것이 시 속에 등장하는 다른 집들 전부다. 이 실제 집의 "복제물"이기 때문이다. 이 집에서부터 즉각 "여러 방향으로 집들이 확산" 된다. 결국 넓은 의미에서 모든 집들은 세입자이고 좁은 의미에서 모든 세입자는 집인 것이다. 이 첫 연에서만 여러 집들과 세입자들이 등장한다. 계론천의 생각들, 그의 두뇌, 그의 육체, 그의 집, 뜰, 밭과 유럽, 이 모든 세입자들은 셋집 안에서 "죽어가는 나그네들"이다. 이 쇠락의 집들은 브뤼셀로 또 다시 런던으로 확대되고, 이어지는 연에서 이 집에 "역사라는 집과 지옥의 집"이 추가되고 "이스라엘 집과 교회라는 집이 더 추가"되어 집들은 한 없이 확대된다. 그리고 이 시의 후렴부는 계속해서 독자를 첫 번째 집으로 되돌림으로써 이 모든 집들은 비록 조그마하기는 하지만 여타 모든 집들을 내포하는 첫 번째 집을 모델로 삼고 있는데 그것은 곧 "말라버린 지성인의 메마른 머리"이고 결국 이 지성인의 기억과 사고, '이상과 수정'(vision and revision)이 엘리엇에게 "신앙이 없어 죽어가는 문명에 대한 엘리엇의 생각을 나타낼 수 있는 한 완전한 비유"를 제공하고 있다 (Brooker, 1991:23).

이 계론천의 실제 집과 세입자, 뒤뜰 그리고 주인이 명징하게 묘사되고 있지만 다른 집들에 대한 묘사는 그렇지 않다. 따라서 다른 집들에 대한 이해는 이 실제 집에 대한 이해에 달려 있다고 해도 과언이 아니다. 계론천이 사는 이 집은 재난을 막아 줄 것이라고는 전혀 없는, 문자 그대로 쇠락의 끝에 위치하고 있다. 이 집은 썩은 집이다. 현재완료형 대신 과거형을 사용함으로써 이 집이 쇠락의 징후를 보인대거나 아니면 쇠락 중에 있는 것이 아니라 이미 쇠락이 완료된 집이라는 이미지를 강하게 풍긴다.

그리고 그 붕괴의 원인은 이 시의 종결부 "바람 부는 언덕아래/바싹 마른 집의 한 늙은이"(An old man in a draughty house / Under a windy knob)가 암시하는 것처럼 바람이 이 집의 몰락을 가져오고 있는 것이다. 이 시는 서두에서부터 일관되게 바람과 연관되어있다. 바람에 노출되어 건조해진 가옥, 그와 관련하여 바싹 말라버린 머리, 바람부는 언덕 등은 이 시의 중요한 이미지를 형성하면서 이 시 해석에 핵심적인 열쇠를 제공한다. 시를 전부 다 경험한 독자의 마음에 바람은 이 시 전체를 포괄하는 강한 이미지로 다가온다. 호흡과 생명을 의미하고 성령님을 의미하는 바람⁸⁾이 도리어 "집들을 거스르고 대항하며, 그것을 관통하여" 불고 있는 것이다. 노인은 자신이 거주하는 집을 '썩은 집'이라고 하면서 집과 자기 자신 전부에 대한 총체적 부정을 나타낸다.

생명을 가져오고 부흥을 가져와야 할 성령의 바람이 믿음을 상실한 유럽과 더 나아가 유럽을 세입자로 하는 전 지구 내지는 더 포괄적으로 온 우주에 그들의 생명을 거스리고 대항하는 죽음의 바람이 되어 불고 있는 것이다. 엘리엇은 여기서 다시 한 번 역설의 수사학을 사용하여 생명의 상징인 성령님의 바람을 죽음인 타나토

8) 바람이란 히브리어로 'ruah' 인데 이는 공기, 호흡 또는 생명, 그리고 성령님을 의미 하는 말이다.

스의 매체로 소개하고 있는 것이다.

엘리엇이 "Prufrock"에서 시도한 것처럼(Brooker, 1991:19-21) 기독교 진리는 거부하고 오직 형식만 붙들고 있는 유럽과 교회, 그리고 이들을 세입자로 삼고 있는 온 우주 집에 '루아흐'는 생명을 거슬러 붙고 있는 것이다. 첫 번째 연이 끝나고 이제 두 번째 연이 이어지지만 거기에는 논리적으로나 심리적으로 아무런 연관성이 없이 갑자기 2연이 시작되고 그렇게 또 갑자기 마침표도 없이 2연은 끝난다.

징조가 기적으로 여겨진다. "우리는 징조를 보고 싶다"
말은 말 속에 갇혀, 말 한 마디 못한 채,
어둠에 싸여 있다.
연초에 호랑이 그리스도가 오셨다.

Signs are taken for wonders. "We would see a sign!"
The word within a word, unable to speak a word,
Swaddled with darkness. In the juvencence of the year
Came Christ the tiger

이제 2연은 또 다시 독자에게 종전보다 훨씬 더 포괄적인 관점을 제공한다. 종전에 바람이 모든 것을 황폐케 한 일련의 일들이 이제 그리스도를 거역하는 것으로 귀착된다. 게론천의 메마른 두뇌에서 이제 전쟁으로 산산 조각난 유럽 문명이 갑자기 그리스도를 거부하는 상황 한가운데 배치된다. 결국 게론천의 황폐상은 그가 그리스도를 거부한데서 기인한 것이라고 본 도나휴의 판단은 전체적으로 조망할 때 매우 설득력이 있다 (Donoghue, 80).

이리하여 이 두 번째 연이 첫 번째 연과 외관상 논리적인 연관성을 갖고 있지 않은 것 같지만 먹잇감을 기다리는 유대인 주인은 삼킬 듯이 다가오는 호랑이 모습과 중첩된다. 이스라엘 집의 주요한 세입자들은 바리새인이고, 1900년간 이어져 온 역사이고, 유럽의 창틀에 쭈그리고 앉아있는 집주인으로 확대된다. 그리고 형제들이 그리스도를 거부한 사건은 이스라엘 집의 범위를 더 확대하여 이제는 누구라도 그리스도를 영접하는 자는 그의 집이 된다.

이 이스라엘 집에 17세기 설교가인 랜스롯 앤드류즈가 포함된다. 이 연의 주요한 인용은 1618년 성탄절에 영국 왕 앞에서 행한 랜스롯 앤드류즈의 설교에서 인용한 것이다. 앤드류즈가 행한 설교는 성육신의 신비에 대한 것인데 이 성육신 역시 하나님이 인간의 육신이란 집에 들어오신 것이라는 점에서 첫 번째 연과 내용상 관련된다. 나사렛 예수의 경우 육신의 세입자는 하나님이시고 그분이 거하시는 집은 보통 집과는 다른 성전이다. 거대한 성전이 "어둠에 싸여" 있는데 이 어둠은 곧 "어린이의 무력한 어둠이고 부패한 유대교의 어둠이며 역사의 암흑"이다(Brooker, 1994, 95). 궁극적으로 집은 '그리스도의 몸'(엡 1:23, 골1:18)이기에 그의 황폐한 집은 이스라엘 집이나 교회를 가리키고 "종교적 열정의 상실로 인한 정신적 타락"(Kenner, 129)을 의미한다. 이 시 "게론천"에 등장하는 모든 집들은 결국 이 성전의 황폐와 파괴, 타락과 관련되어 있다 (Brooker, 1994, 95). 결국 그리스도를 거부한 유럽 문명 위에 생명의 바람 대신 황폐한 타나토스의 바람이 불고 있다는 엘리엇의 역설은 매우 신랄하게 독자에게 다가온다.

바리새인들은 그리스도에게 신성의 증거를 보여 달라고 요구한다:"우리는 징조를 보고 싶다." 마침 마비된 손을 치유하고 눈먼 자에게서 귀신을 쫓아내는 기적을 행함으로 자신이 하나님이심을 표적으로 보이시는 그리스도에게 도리어 안식일을 빌미로, 또는 치유의 능력이 귀신의 왕의 도움이라고 외면하면서 또 다른 '표적'을 보여 달라고 억지 부리는 그들은 결국 지금 행하시는 기적을 그리스도의 신성을 나타내는 표적으로 인정하기를 거부한 것이다 (마태12:10-24).

결국 그들은 아는 것과 믿는 것을 별개로 생각한 자들이며 그로 인해 이 시에 등장하는 모든 집-게론천의

집과 그 곳에 세 들어 사는 모든 세입자를 포함하여—에는 저주가 임한 것이다. 그들은 지성과 열정 내지는 믿음을 나누고 분리하는 정신의 소유자들인 것이다. 이로 인해 선민 이스라엘 집에 저주가 임하고 이로 인해 유다 집은 더욱 확장되어 기독교 교회까지를 포함한다.

표적을 받아들이지 못하기는 바리새인 뿐 아니라 설교자인 앤드류즈도 마찬가지이다. 앤드류즈 역시 성육신의 신비에 싸여 그것을 계속 ‘기적’이라고만 부를 따름이다(Hands, 25).⁹⁾ 전능하신 자가 강보에 싸여있고 무소부재하신 분이 어린 아이의 몸에 간혀있는 ‘기적’에 매혹되어 기독교회는 성육신을 추상적인 것으로 만듦으로써 기독교회는 표적을 기적으로 변질시키는데 동참하고 말았다. 이제 기독교회 역시 메마르고 바람부는 대지의 쇠락해가는, 무너져가는 집에 다름 아니다. 이제 믿음과 신앙을 별개의 것으로 간주하여 머리에 든 것만으로 만족하는 이 세대는 나태하고 무력한 생각들을 지니고 있는, 메말라 죽어가는 세입자들이 차지하고 있다. 엘리엇이 염려하던 “서구 문화사의 비극적 과오” 즉 “신앙과 전통, 사상과 정서, 감수성과 양심사이의 집요한 간극”(Oser, 43)이 시 속에서 계론천이라는 사람이 처한 상황을 통해 독자에게 그대로 다가오는 것이다.

교회 마당은 갈라지고 비유적으로든 문자적으로든 메마른 뼈와 메마른 돌들 그리고 메마른 배설물들로 채워져 있다. 거기다 이들의 대변인격인 노인은 메마른 달에 생명이 메말라 버린, 늙은 노인으로 이 시의 서두에서부터 시의 모든 이미지를 부정적으로 만드는데 일조하고 있다. 신앙을 배제하고 지식만을 강조하여 메말라 버린 인간사회, 그리스도의 오심과 그 분 말씀에 대해 여전히 불신하는 현대판 바리새인들인 교회에, 이미 앞에서 상술한 것처럼 두 번째 연이 첫 번째 연과 형태상 아무 상관없던 것처럼 갑자기 그리스도가 출몰한다. 유대인들에게, 그리고 확장된 교회에 생명을 주시기 위해 ‘양’으로 오셨던 그리스도가 이제 ‘호랑이’가 되어 출몰한다. 이제 이 시에서 가장 중요한 메타포로 등장하는 것은 호랑이 그리스도인데 호랑이 그리스도의 출현은 특히 이 시에서 두드러진다. 엘리엇은 동사 “Came”을 문두에 배치함으로써 그 출현의 예상치 못한 갑작스러움을 강조하고¹⁰⁾ 다시 “Came Christ”라는 두문자어 기법을 사용하여 갑자기 심판하러 오시는 이가 다름 아닌 그리스도이심을 부각시키면서 이 시 안에서의 독특한 위치, 그리고 바로 이어지는 3연에서 핵심적인 자리를 차지하도록 만듦으로써 “문법을 다루는 대가다운 솜씨”를 여실히 드러낸다 (Brooker, 1994, 98).

이 그리스도의 오심은 3연에서 다시 두 번 더 반복되는데 첫째는 앤드류즈의 설교에서 나타나듯 성금요일에 죽기 위해서 오시는 것이고 또 다른 하나는 지난 1900년간 계속된 교회 성찬에 오시는 것이다.

타락한 오월이면, 말체나무와 밤나무, 꽃피는 박태기나무는,
소곤대는 소리 속에서, 실버로 씨에 의해
먹혀지고, 나뉘고, 마셔진다.
실베로씨는 리모지에서, 손으로 애무하며
옆방에서 밤새도록 거닐었다.

하가가와씨는 티티안의 그림 사이를 조아리고,
드 콘퀴스트 부인은, 어두운 방에서
촛불을 바꾸고, 폰 쿨프양은
문에 한 손을 댄 채 홀에서 돌아선다.

In depraved May, dogwood and chestnut, flowering judas,

9) Anthony Hands (Sources for the Poetry of T. S. Eliot, 1993)에서 “Indeed, every word here is a wonder” 라고하면서 앤드류의 설교에는 그리스도의 성육신을 그가 하나님의 아들이심을 나타내는 표적이라는 측면보다 매우 놀라운 기적적인 시간으로 다루고 있음을 지적한다.

10) 그리스도가 다시 오실 때의 상황에 대해 “도적같이” “그날과 그 시는 알 수 없느니라. 고 하신다.

To be eaten, to be divided, to be drunk
Among whispers; by Mr. Silvero
With caressing hands, at Limoges
Who walks all night in the next room;

By Hakagawa, bowing among the Titans
By Madame de Tornquist, in the dark room
Shifting the candles; Fraulein von Kulp
Who turned in the hall, one hand on the door.

엘리엇의 시에서 봄이 죽음을 상징하고, 더 나아가 박태기나무는 그리스도를 배반한 유다임을 기억하고 있는 독자에게 그리스도의 부활을 상징해야 할 오월이 도리어 “악의 상징”으로 전락해 버린 것이다 (J. C. Ransom, 402). 타락한 오월의 이미지는 왜곡된 성만찬 의식으로 연결된다. 부활의 의미는 철저히 거부되고 그 부활을 기념하기 위해 제정된 성찬식을 통해 그리스도는 “먹혀지고 나누어지고 마셔”져왔다. 성찬식이 그리스도의 죽음과 부활을 기념하는 예식이지만 5월에 이 텍스트 안에서 행해지는 성찬은 이 성찬에 참여하는 인물들의 비뚤어진 행동으로 인해 성만찬 예식은 철저히 변질되고 거부된다. 실베로씨는 성찬보다는 “도자기들 속에서 만족”을 얻으며(Schwarz, 60), 하카가와씨는 예식에 집중하기보다 교회 “그림을 숭배하며”(Williamson, 109), 드 콘퀴스트 부인은 “강신술 회합에 몰두함으로써 성만찬을 왜곡시키고”(Schwarz, 60),¹¹⁾ 폰 쿨프양은 성만찬 예식에 참여하기를 꺼려서 돌아서 버린다 (Drew, 53).

원래 그리스도 안에서 ‘한 몸’이라는 통일체를 이루기 위해 행하는 예식이 성찬에 참여한 실베로, 하카가와, 마담 드 콘퀴스트 그리고 프로라인 폰 쿨프같은 이상한 무리들을 하나로 묶지 못한다. 시는 여기서 성육신과 그리스도의 죽음과 부활, 성찬과 심판을 중첩시키고 그리스도를 믿기 거부하는 바리새인들과 그를 배반한 유다, 그리고 성육신의 의미를 다만 기적으로만 생각하는 설교가들, 성찬에 참여하는 “유령들”을 중첩시킴으로써 독자로 하여금 허물어지고 있는 서양 역사라는 집에 대해 평가를 하도록 요구하고 있는 것이다.

이런 쇠락한 유럽의 역사와 함께 타락한 교회에 대해 그리스도는 이제 호랑이로 등장한다. 호랑이는 굳이 블레이크를 언급하지 않아도 된다. 블레이크에게 있어서 호랑이가 양과 대비되는 경험세계를 대변하듯이 맹수인 호랑이의 모습으로 등장하는 그리스도는 심판의 이미지를 강하게 풍겨낸다¹²⁾. 블레이크의 호랑이를 아는 독자는 이미 이 시를 통해 블레이크 시가 새로운 의미를 지니고 우리에게 다가옴을 느낀다. 머리로 아는 것이 아니라 ‘경험’ 한다. 엘리엇이 말한 시인과 독자와의 공저가 이루어지고 ‘개인적 재능’이 전통과의 만남을 통하여 새로운 의미의 지평을 여는 것이다. 시에 독자가 참여하고 경험하게 함으로써 시는 이전과는 다른 의미를 가지고 “살아 움직이는 유기체”(김상임 64)가 된다. 동시에 여기서 역사는 새로운 패턴으로 변형되어 확장된다. 여기서 레벤슨(Levenson)이 모더니즘 시의 한 특징으로 제시한 선적 진행이 아니라 “상황적 진전”이 이루어진다 (123). 메마른 달의 쇠락한 집의 이미지는 이제 동서남북 사방으로 확장되어 관계를 해칠 뿐 아니라 역사를 암흑에 빠뜨리고 서구문명 자체를 위협하고 타락한 교회를 덮고 있다. 블리셋(Blissett)이 계론천은 “부재들에 의해서 존재해 왔다”고 했을 때 그는 이 시의 핵심을 말 한 것이다 (38).

다시 한 번 쇠락한 집의 이미지는 바람과 관련하여 이 연의 마지막에 등장 한다. 실제로 바람은 이 시의 “지배적인 요소”(Donoghue, 85)로서 이어지는 텍스트에는 바람과 관련된 이미지로 무성하다.

딩 빈 북이

11) 강신술에 관련된 엘리엇에 대한 연구는 필자의 출처 “황무지: 소소스트리스 부인과 그 이후”라는 논문을 참고할 것(T. S. 엘리엇학회).

12) 초립의 예수는 약한 모습으로 오셨으나 다시 오셔서 세상을 심판하실 그리스도는 “강하신 분으로 오신다(계시록).

바람을 쐬다. 나에겐 혼이 없다
바람 부는 언덕집
바람 새어 들어오는 집의 늙은이일 뿐

Vacant shuttles
Weave the wind, I have no ghosts,
An old man in a draughty house
Under a windy knob.

여기에도 부정만이 난무하고 있다. 북은 실이 없어 텅 비어 있고 그 텅 빈 북이 바람을 쐬고 있다. 그리고 그 북을 움직이는 자에게 혼이 없다. 오직 부정만이 난무한다. 결국 부재가 이 시를 엮어가고 있는 것이다. 독자는 시의 서두에서 언급된 집의 쇠락의 원인이 바람과 관련되어 있음을 경험하게 된다. 우선 바람이란 말 그대로 실체가 없이 속이 텅 빈 것으로 이 바람이 계론헌의 두뇌에서부터 유럽의 역사까지 전부를 부식시키고 파괴시켜온 것이다. 동시에 이 바람은 신의 부재를 의미하는데 곧 타락시키고 파괴하는 “역동적 부재”가 된다. 동시에 이 바람은 신의 임재를 말하는 것으로 역사의 배후에 계신 이 “보이지 않는 하나님”(deus absconditus)이 그의 부재를 묵과하는 모든 “집들에 임한 파괴의 궁극적 원인임이 드러난다 (Brooker, 1994, 100). 생명의 성령님을 긍정하는 대신 철저히 부정한 2,000년 유럽 문명사에 그 변질의 책임을 돌리고 있는 것이다.

결국 바람이라는 말이 어원상 “호흡, 바람, 혼, 성령님”을 모두 지칭하는 말인데 결국 과거와 마찬가지로 현대사회가 당면한 문제는 교회에 생명력을 부여하는 바람이신 성령님의 부재 탓이다. “성령의 하나 되게 하신 것을 힘써 지키라”(엡 4:3)는 권면처럼 성령은 하나 되게 하시는 분인데 성령이 없는 바람은 공허와 허무를 초래할 따름이다. 텅 빈 북은 자기 인생이 베풀처럼 의미 없이 지나간다고 한탄하는 읊을 연상시킨다 (욥7:6-7). 조이스의 울리시즈에 나오는 것처럼 공허가 속이 텅 비어 있는 바람을 쐬는 모든 이를 기다린다는 것은 확실하다 (Southam, 53). 그리스도를 거부하고 성령님의 바람이 사라진 집에 호랑이 그리스도가 나타난 것은 당연하다. 마지막 행은 다시 처음의 집으로 돌아간다. 집은 메마르고, 초췌한 바람 부는 땅에서 비를 기다리고 있는 노인은 혼, 곧 바람이 없는 자로 나타나 노인의 문제가 명징하게 드러난다. 생명의 바람이 아니라 쇠락케 하는 음산한 바람만이 불어대는 이곳에 호랑이 그리스도까지 나타나 이제 유럽의 역사는 아무런 소망도 미래도 없다. 그것은 이제 인류를 위해 죽기 위해서가 아니라 심판하시기 위해 그리스도가 무서운 맹수 호랑이로 오셨기 때문이다. 따라서 이런 것들을 다 알고 난 지금 무슨 용서가 있겠느냐고 반문하는 것이다.

그런 것을 다 알고 나서 무슨 용서를 빈단 말인가 자 생각해 보게

After such knowledge, what forgiveness? Think now

“그런 것을 다 알고 나서 무슨 용서를 빈단 말인가”를 이 시의 가장 중요한 구절로 생각하는 비평가들에게 이 구절은 문명사에 대한 충분한 지식은 가졌으나 정작 가장 중요한 말씀(The Word)을 배반한 서구 문명에 용서가 가능치 않다는 것이다 (Mayer, 213). 그리스도를 머리로 알기는 하지만 그를 믿음으로 받아들이지 않는 세상에 무슨 용서가 있겠느냐고 반문하는 것이다. 이런 맥락에서 이 시를 그리스도를 거부한 까닭에 비극에 빠진 배교자의 고백 시로 규정한 랜섬(Ransom)의 지적은 매우 타당하다 (152). 표적을 보이려는 바리새인은 결국 전술한 것처럼 유럽 전체 그리고 전체 교회를 포함하는 것으로 계론헌의 그리스도 거부는 온 우주가 그를 거부하는 셈이며 결국 신이 계획하신 역사를 거부한 것이다. 이런 맥락에서 이 시를 거부된 역사라는 관점에서 파악한 도나휴의 견해는 탁견이다 (83). 계론헌이 양 그리스도를 망각했을 때 잡아먹히기 위해 오신

양 그리스도는 어느새 호랑이로 바뀐 것이다 (Ransom, 151). 이런 까닭에 인류에게 다가온 호랑이 그리스도에게 용서란 없는 것이다. 오직 심판만이 있을 따름이다.

블레이크 시 속의 호랑이는 이제 “게런천”에서는 그리도 갑자기 그리고 매우 생생하게 우리에게 다가오는 것이다. 이 시에서 엘리엇은 독자에게 이 시를 직접 경험하게 함으로써 시의 창작에 동참하기를 원하고 동시에 텍스트 앞에서 진솔한 반응을 원한다. 이는 마치 성경이 독자에게 강력한 반응을 요구하는 것과 같다. 성경의 이런 요구는 너무 강력해서 텍스트를 읽은 후 독자의 반응이 합당치 않을 경우 성경은 “우리의 대적”(Adversarius Noster)으로 다가온다는 것은 세인에게 잘 알려져 있다. “그런 지식”의 내용은 엘리엇의 장기인 “원천의 흡수 통합”(Walton Litz, 144) 방식에 따라 이 구절을 성경의 어떤 구절들과 병렬 시키는 것이 필요한데 이상섭(181-82) 이는 그리스도가 바리새인들에게 “성령을 휘방하는 것은 용서 받을 수 없는 죄”(마태)임을 지적하신 것과 관련된다. 죄인의 구원자로 오신 그리스도가 이제 믿기를 거부하는 바리새인들의 죄를 심판할 호랑이가 되어 오신 것이다. 호랑이로 오시는 그리스도 앞에서 엘리엇 시에서 가장 신랄한 역사에 대한 단죄가 이루어진다.

그런 것을 다 알고 나서 무슨 용서를 빈단 말인가 자 생각해보게
역사는 많은 교활한 통로 인위적인 회랑과
출구를 가지고 있으며 야망을 속삭이며 기만하고
허영으로 우리를 인도하는 것을 자 생각해보게
그녀는 우리의 정신이 흐트러졌을 때 주며
그녀가 주는 것은 하도 혼란스럽게 주기 때문에
주어도 갈망에 굶주리게 하고 있음을 너무 늦게 주어
믿지 못하게 되며 혹시 믿게 된다 해도 그 믿음은
기억 속에서만 제고된 열정일 뿐이다 너무 일찍
연약한 손에 없어도 된다고 생각되는 것을 주어
결국 거절이 두려움을 증식시키고 있다 생각해보게
두려움도 용기도 우리를 구하지 못한다는 것을 부자연스러운 악덕은
우리의 영웅심에 의하여 시작된다. 미덕은
우리의 파렴치한 범죄에 의해 우리에게 강요한다.
이 눈물이 진노를 맺게 하는 나무에서 흔들려 떨어진다.

After such knowledge, what forgiveness? Think now
History has many cunning passages, contrived corridors
And issues, deceives with whispering ambitions,
Guides us by vanities. Think now
She gives when our attention is distracted
And what she gives, gives with such supple confusions
That the giving famishes the craving. Gives too late
What's not believed in, or if still believed,
In memory only, reconsidered passion. Gives too soon
Into weak hands, what's thought can be dispensed with
Till the refusal propagates a fear. Think
Neither fear nor courage saves us. Unnatural vices
Are fathered by our heroism. Virtues
Are forced upon us by our impudent crimes.
These tears are shaken from the wrath-bearing tree.

이제 역사는 게런천에게서 자신을 타락시킨 존재로서 신랄하게 매도되고 정죄된다. 게런천은 먼저 역사가

수많은 교활한 통로와 인위적 회랑과 출구를 가지고 욕망과 야망을 앞세우기만 하고 허영에 빠지게 하여 중국에는 자신을 파멸시키는 요부라는 것이다. 이 요부의 이미지는 어리석은 청년을 패망시키는 "기생의 웃을 입은 간교한 계집"과 오버랩 된다. 잠언 7장10-23에 따르면 이 요부는 "어떤 때에는 거리 어떤 때에는 광장 모퉁이에 서서 사람을 기다리며" 여러 가지 고운 말로 혹하게 하며 입술의 호리는 말로 피어 결국은 "소년이 곧 그를 따랐으니 소가 푸주로 가는 것 같고 미련한 자가 별을 받으려고 쇠사슬에 매이러 가는 것과 같고 중국에는 "살이 그 간을 뚫기까지에 이르고" 그 생명을 잃게 된다는 것이다. 다음으로 역사는 그의 정신이 흐트러졌을 때 주고 줄 때도 하도 혼란스럽게 주기 때문에 주기는 하지만 끝없는 갈망에 굶주리게 만든다. 또 역사는 열정이 다 식어버린 뒤에 너무 늦게 주기 때문에 믿을 수 없을 뿐 아니라 설령 믿는다 해도 그 믿음이란 것이 희미한 추억 속이나 존재할 뿐이다. 또는 역사는 믿음을 받아들일만한 용기나 열정이 없는 너무 이른 시기에 주기 때문에 신앙을 받아들이지 못하게 된다.

계련천은 자신의 상태를 알 만큼 충분히 지성적이며 그리고 그 지성이 자신을 구하지 못하리라는 것을 충분히 인식하고 있다. 그래서 그는 "그러니 생각해보게" "그런 것을 다 알고 나서 무슨 용서를 빈단 말인가" 라고 되묻고 있는 것이다. 비록 회한의 눈물이 흐르지만 이것은 신앙으로 이끄는 회개의 눈물은 아닌 것이다. 계련천의 눈물은 "진노를 맺는 나무에서 굴러 떨어진다". 진노를 맺는 나무는 에덴동산의 선악과를 암시하고 이는 하와의 불순종으로 인해 신의 저주가 인류에게 임하게 된 데 기인한 것으로서(Southam, 55), 여기서 호랑이 그리스도가 우리를 잡아먹으려 달려들 때에도 계련천으로 대표되는 변질된 서구교회와 그와 함께 온 세상은 아직 아무런 결론에 이르지 못하고 있다.

사실 호랑이의 이미지는 2연의 성육신 장면에서 등장하고 다시 불경건한 세계주의자들이 나누고 마시고 먹어치우는 성찬식 현장에서도 등장한다. 그러나 처음 인간 세상에 오실 때 그리고 십자가에서 고난당하실 때 양으로 오셨던 그리스도를 엘리엇은 호랑이로 묘사하고 이제 다시 자신의 부활을 상징하는 성만찬(고전 1:23-27) 자리에서 잡아먹히던 호랑이 그리스도는 바리새인의 거부로 갈보리 십자가 현장에서 철저히 거부된다. 여기서 엘리엇의 역설은 또 다시 명징하게 드러난다. 그리고 그리스도에 대한 거부는 다시 1900년 교회역사에서 설교자들과 신학자들이 그를 한 개의 추상적인 개념으로 전락시킴으로써 다시 거부된다. 그리고 유구한 교회역사에서 "자동인형 같은 자들이 성만찬에서 아무런 믿음 없이 그를 먹고 마심으로써 그리스도의 피와 살을 철저히 거부해 버렸다. 호랑이 그리스도는 지식은 있으나 눈이 먼 바리새인이나 신학자, 계련천등에 의해서 "부재-신(non-god)으로 전락해 버렸다. 엘리엇이 여기서 사납고 강렬한, 집어삼키는 존재를 "탁월한 부재의 상징으로 곧 신의 부재와 신앙의 부재"로 사용하면서 이 "신의 부재는 단순한 부재가 아니라 발톱과 이빨을 가진 부재라고 지적한 브루커의 주장은 매우 흥미롭다 (Brooker, 1994, 106). 결국 이 부재는 현대사회를 위기상황으로 몰아간 궁극적 가치의 부재에 다름 아니며 신적 부재로 인해 현대사회는 조이스가 역사를 정의한 "악몽"으로 전락한다.

호랑이 그리스도는 이제 그들 모두를 잡아먹는 포식자로 등장한다. 이 시 전체에서 호랑이는 가장 중요한 이미지로서 결국 이 호랑이에 대한 이해는 전체 시 이해와 직결되어있다 (Brooker, 1994, 104-5). 시인은 그리스도를 명징한 역설적 언어로 묘사함으로써 성경적 수사학을 그대로 답습하고 있다. 성경은 그리스도에 대한 반응이 정당할 경우 영생을 보장받지만 독자의 반응이 잘못될 경우 그 반대로 심판이 있다고 하는 성경의 교훈(요한 5:24)을 엘리엇은 독자 눈 앞에 호랑이를 불러들여 독자로 결단하도록 만들고 있는 것이다.

먼저 호랑이 이미지는 그리스도를 이 창문턱에 쭈그리고 있는 인물과 연결짓고 있다. 그리스도와 집주인 둘 다 유대인이며 그 타락한 집주인이 산란된 곳이 어느 술집인데 이 술집을 가리키는 말로서 시인은 "estaminet"이라는 단어를 사용하는데 이는 일차적으로 술집을 의미하기도 하지만 원래 프랑스 방언의 "마구간을 의미하는 단어"stamina"에서 파생된 것이다. 따라서 유대인 집주인은 추악하게 산란된 채 태어난 곳이 술집이면서 동시에 마구간을 의미하는 단어를 고의로 사용함으로써 처녀의 몸에서 태어나 마구간에 탄생시킨

그리스도와 중첩되고 또 다시 유대인이 보통 인간이 당할 수 없는 육체의 상처를 입었는데 그는 물질이 잡히고 갈라지고 심지어 껍질이 벗겨지기도 한 바 있다. 구약시대 이사야는 고난당하실 그리스도가 입게 될 육체의 상처를 유사한 언어로 묘사한 바 있다¹³⁾. 이리하여 집주인 유대인과 우주의 주인 그리스도의 모습은 시인의 탁월한 역설적 필치에 의해 중첩되어 나타난다.

그리고 유대인이 창문턱에 쭈그리고 앉아있는데 그는
앤트워프의 어느 술집에서 산란되고
브뤼셀에서 물질이 생겨 런던에서 누덕누덕 킁고 껍질 벗겨진
그 집주인

And the Jew squats on the window sill, the owner,
Spawned in some estaminet of Antwerp,
Blistered in Brussels, parched and peeled in London.

보통 사람과 다른 삶을 이어 온 유대인과 그리스도가 중첩되고 다시 이 중첩된 파편들은 우리를 삼키려는 호랑이 이미지에서 다시 중첩된다.

새해에 호랑이가 뛰어 오른다. 우리를 삼킨다. 결국 생각해보게
내가 셋집에서 뻗뻗하게 굳어질 때
우리는 아직도 결론에 도달하지 못했음을

The tiger springs in the new year. Us he devours. Think at last
We have not reached a conclusion, when I
stiffen in a rented house.

계륜천이 세 들어 사는 이 집이 유대인 소유라는 사실은 특별히 중요한데 그것은 인류역사 전체는 집의 이미지에 함축되어있고 그리고 그리스도는 유대인의 이미지에 함축되어 있기 때문이다. 셋집에서 뻗뻗하게 굳어있는 것은 일차적으로는 계륜천으로서 그는 두뇌에서부터 발끝까지, 그리고 그가 태어난 남루한 오두막집에서부터 그의 무덤까지 계륜천의 모든 쇠락해가는 집들을 유대인 약탈자가 소유하고 있다. 동시에 이것은 아리마대 요셉의 무덤이라는 셋집에서 뻗뻗하게 굳어있는 그리스도를 언급하고 있는데 이 시에서 아직까지 도달하지 못한 결론은 "그리스도의 부활을 의미할 가능성과 확실히 그리스도의 심판"을 가리킨다는 브루커의 해석은 탁견이다 (Broecker, 1994, 105).

셋집에서 뻗뻗하게 굳어있는 계륜천의 모습에서 역설적이게도 계륜천의 지성이 도리어 신앙을 받아들이는데 방해가 되는 것을 본다. 그의 지성은 역사가 자신을 유혹하는 요부처럼 바른 길에서 멀어지게 한다는 것을 세세히 알고 있지만 그의 지식이 신앙에 대한 열정을 불러일으키지 못한 채 여전히 뻗뻗하게 굳어있다. 부활이나 심판이나에 관해 아무런 결론에도 이르지 못한 채 셋집에서 뻗뻗이 굳어있는 계륜천은 우선 "가슴 가까이 있었던 자를 잃고 탐구의 공포 속에서 아름다움을 잃어버렸고 거기다 자기의 시각을 포함한 오감 전부를 다 잃어 버렸다". 결국 추상적 지식을 찾는 탐구과정에서 그는 사랑하는 자에게서 멀어지게 되고 미와 정열 그리고 오감을 전부 잃은 것이다. 그리스도의 고난을 의미하는 "passion"이라는 단어를 사용함으로써 계륜천

13) 영어성경을 문자적으로 번역하는 것이 이 시를 이해하는데 더욱 유리할 것으로 사료되어 이를 필자가 다시 문자적으로 번역하였다. "그가 몸이 뚫린 것은 우리의 허물을 인함이요 그가 몸이 박살난 것은 우리의 죄악을 인함이라 그가 받은 처벌로 우리가 평화를 누리고 그가 입은 상처로 우리가 나음을 입었도다 (사 53:5).

이 사랑하던 자는 여인만이 아니라 그리스도도 포함하고 있다 (Brooker, 1994, 107). 따라서 자신의 오감을 포함해 모든 것을 상실한 게론천은 "자신의 부재에 의해서 존재한다 (Blissett, 38).

이런 것들은 무수한 쓸데없는 궁리를 자극하여
그 싸늘한 망상의 이득을 연장하고
감각이 싸늘해질 때 얼얼한 쏘오스로 막피를 자극하여
황막한 거울 속에 변화를 증가시킨다 거미를 무엇을 하다
그 작업을 중단하겠으며 바구미는
일을 연기하겠느냐 드베일라쉬 프레스카 케멀부인등은
전율하는 곱 자리별 궤도 너머로 분열한 원자가 되어
선회한다. 바람 센 벨 아일해협에서
바람을 가르거나 희망봉을 날며
눈 속의 흰 깃털을 날리는 갈매기를 멕시코 만은 삼켜 버린다.
무역풍에 잠자는 구석으로 휘말리는 한 늙은이

These with a thousand small deliberations
Protect the profit of their chilled delirium

열정과 함께 모든 것이 거부된 부재적 존재인 게론천의 지성은 한없는 망상의 세계를 헤맨다. 역사의 속입수를 절절히 알고 있지만 그 지식이 그에게는 아무 도움도 주지 않는다. 그의 지성은 지식에 의거한 신앙을 끝까지 거부하며 그의 망상은 거미나 바구미처럼 끊어질 줄 모른다. 드 베일라쉬, 프레스카, 케멀부인같은 이상한 무리들은 이제 점성술에 더 깊이 빠져¹⁴⁾ 원자로 화하여 별 사이를 선회하고 있음을 알지만 그리고 순간 그의 지성은 자신을 눈 속에서 흰 깃털을 날리는 갈매기로 생각해보지만 거기 뿐 결국 그 갈매기조차 다시 멕시코 만이 부재적 존재로 만들어 버린다. 이리하여 이 시는 지옥의 자화상이라고 까지 불린, 3년 뒤인 1922년에 나올 엘리엇의 대표작 "황무지"의 서문 역할을 충실히 해내고 있다.

셋방에 사는 세입자들
메마른 계절의 메마른 머릿속의 사념들

Tenants of the house
Thoughts of a dry brain in a dry season.

나가면서

20세기를 풍미한 엘리엇의 텍스트를 이해하기 위해서는 시인의 철학 논문인 브래들리의 철학과 시인 자신의 평론 특히 그중에서도 전통이나 역사에 대한 이해가 필수적이다. 성경을 역사이자 신화라고 할 때 이는 단순한 역사를 말하는 것이 아니라 역사적으로 실제 일어난 사건이면서 동시에 그 의미가 항구적으로 영향을 미칠 획기적인 사건을 말한다. 엘리엇은 역사 자체는 시적 주제가 될 수 없음을 간파하고 이를 신화적 포맷에 넣어 역사를 변형시키고 있는 데 본고에서는 그 연장선상에 포스트 모더니즘의 키워드인 시대구분을 포함시켜 역사의 신화화를 다루었다. 역사가 신화화되는 데는 4단계가 있다고 전제하고 이를 역사의 영적 의미, 거부된 역사, 해체된 역사 그리고 마지막으로 변형된 역사를 다루고자 한다. 성경시학은 성경신학에 조응하는

14) 엘리엇과 점성술에 대한 사항은 필자의 줄고 "T. S. 엘리엇과 소소스트리스 부인"을 참고할 것.

것으로 성경신학이 역사를 신화화한 것이라면 성경시학은 역사를 신화화한 것으로 정의하였다. 본고를 통하여 기독교가 한때 지성을 지나치게 강조한 나머지 잘못 탈신화화 방향으로 나간 것을 원래대로 되돌리는 데 일조할 수 있을 것으로 사료된다. 본고에서 검토한 “개런천”은 외관상 난해하기 이를 데 없지만 브래들리의 철학적 포맷을 가지고 접근할 경우 그 의미는 선명하게 독자인 우리 앞에 드러난다. 그리고 그와 함께 전에는 우리에게 보이지 않던 성경적 메아리가 도처에서 발견되면서 여기에 엘리엇 특유의 역설이 빈번하게 등장하고 있는 데 이 역시 성경에서 애용하는 역설적 수사학에 다름 아니다. 결국 이 시는 거절된 역사의 대표적인 시로서 이 시는 그리스도를 배신한 유럽 역사에 대한 고발이며 그로 인한 유럽 문명의 황폐상을 역설적으로 고발한 시인의 고백시이다.

크리스천 작가의 작품 이미지와 사역적 삶의 지평

오의석 (대구가톨릭대학교 조형예술학부 교수)

I. 서론

한 작가의 작품이 그 작품을 만든 작가의 삶과 세계관의 반영이라고 할 때, 작가의 작품과 삶의 관계에 대한 연구는 매우 흥미롭고 중요한 일이다. 크리스천 작가의 경우 그가 표현한 작품 이미지가 작가 자신의 고백적인 믿음과 선포적인 삶을 담아내고 표현하게 되는 것은 결코 이상한 일이 아니며, 작가가 삶과 작업을 이원론적으로 구분하지 않고 일치시키려고 노력할 경우 그러한 표현은 더욱 자연스러운 일로 나타나게 될 것이다. 이러한 과정에서 미술인으로서의 창작에 대한 흥미와 열정이 교회와 공동체로 부터의 사역적 요청과 화해를 이루고 일치된 삶으로 나타날 경우도 있지만, 경우에 따라서는 창작에 대한 흥미와 열정은 때로는 교회와 공동체로 부터의 사역적 요청과 갈등을 일으키며 상충하는 경우가 있을 수 있다. 이러한 상황 속에서 창작의 길을 포기하거나, 창작활동을 최소한의 범위로 제한한 하면서 사역적인 삶에 헌신하는 경우를 보여주기도 한다.

본 논문은 크리스천 작가의 작품 이미지와 작가들의 사역적 삶에 관한 연구로서 작품을 창작하는 작가의 소명과 그리스도를 따르는 제자도 사이에서 일어나는 문제와 그에 대한 해답을 몇몇 작가의 삶과 작품 사례에서 찾아보며 다루고 있다. 연구를 통해서 크리스천 작가들의 삶과 작업에 대한 이해를 넓히고, 사역적 삶의 실천을 위해서 작품 창작을 포기하고 삶의 전환을 이룬 작가들의 사례를 살펴봄으로써 미술사역의 가능성과 한계에 대해 성찰해 보고자 한다. 믿음의 고백과 삶으로서의 창작을 일치시키려는 작가들의 치열한 추구의 모습을 소개함과 동시에 그러한 삶과 작업의 지니는 가치와 의미를 조명해 보는 것은 우리의 믿음 안에서 미술과 조형창작의 적절한 위치를 파악하고 그 위상을 정립하는데 도움이 될 수 있을 것이다.

본 연구에서 사역적 삶으로의 전환을 이루는 작가들의 작품 이미지의 특성을 다루고 그들의 삶과의 연관성을 찾아보는 것은 작품과 삶이 이원론적으로 유리되지 않고 하나의 통합을 이루는 과정에서 필연적으로 나타날 수 밖에 없는 것으로 작품의 이미지가 작가들의 현재적 상황만이 아니라 미래의 삶과 계획까지를 예견케 하고 전망하게 하는 것임을 확인시킨다 그리고 작가들의 이러한 선택과 전환이 가지는 의미를 찾아보고자 하는데 이는 미술계와 문화계에 커다란 손실처럼 여겨질 수 있는 면이 있지만 다른 한편에서는 교회와 공동체 속에서는 사역의 지평을 넓히고 보강하는 좋은 열매로 받아들여 질 수도 있음을 밝히고자 한다.

이러한 기독교미술에 대한 열기와 환경의 변화, 활발한 연구에서 가장 결여된 부분이 있다면 기독교미술 작품과 작가에 대한 연구랄 할 수 있다. 많은 연구와 저술들이 성경과 문화신학, 기독교미술 이론의 기초 위에서, 기독교미술의 방향성과 역할, 원리와 과제 등을 주로 논의하고 그 가치를 환기시키는 데 집중되어 있는 경향을 보인다. 작가와 작품의 구체적인 사례에 접근하고 이해하며 그러한 자료들을 기초로 한 연구의 성과를 찾기 어렵다는 아쉬움이 있다. 이러한 상황에서 본 논문은 그 동안 진전되어진 한국 현대 기독교미술의 연구의 방향에 변화를 주면서 그 성과를 더욱 풍성히 하는 의미가 있다

II 작가의 작품 세계와 사역적 삶의 사례

1. 사랑과 복원의 종합예술

〈한사랑〉의 연작들을 보여주었던 조각가 조동제는 수년전 어느 날 미술계를 훌쩍 떠나서 ‘새로운 목양의 삶을 시작했다. 작가의 삶과 신앙, 작품을 지켜 보아온 연구자에게 이같은 선택과 변화는 전혀 놀라운 일이 아니다. 나무를 깎고 돌을 쪼이고 쇠를 녹이고 동판에 못을 쳐서 인물을 조형하는 삶으로 만족할 수 없는 한계가 있음을 알기 때문이다. 상징과 은유의 조형 형식이 주는 즐거움과 깊이가 있지만 그 것이 오래가지 않는 순간적인 것임을 인정할 수 밖에 없으며, 조각가는 자신의 작품이 다른 이들의 삶에 미치는 변화와 그 영향력이 미미하다는 사실 앞에서 흔히 좌절을 경험하게 된다. 작가가 믿음의 사람으로서 주님의 제자로 헌신하였을 때, 생명이 없는 재료를 만지고 다루는 조각의 일이 때로는 공허하게 느껴질 수도 있다. 그에게는 인간의 삶에 직접적으로 부딪치고 싶은 바람이 있으며 함께하는 사람들의 인격에 변화를 이루면서 영혼을 빚어가고 싶은 목마름이 있는 것이다. 타인의 삶에 영향을 미치며 빚어가는 목양의 삶은 최고의 예술이라 할 수 있을 것이다. 다른 인생들을 새롭게 조형해 가는 목양은 하나의 예술이자 하나님께서 허락한 최고의 삶이라 할 수 있다.

1991년 조동제의 첫 개인전은 작가의 조형적 기초와 지향이 어디에서 출발하여 어디로 향하는 것인지를 보여줌과 동시에 조각가에서 사랑과 복원의 종합예술가로 삶의 전환을 예고하고 있었다. 그는 자신의 작업에 대해서 매우 자유로운 조각가였는데, 그 자유는 위로부터 받아 누리는 은혜였으며 자신을 포기함으로 얻은 수확의 열매라고 밝히고 있다.



그림1) 한 사랑 9- 이처럼 사랑하사
53×27×77, 나무, 철판, 1991



그림2) 한 사랑 10- 이처럼 사랑하사,
190×30×190, 나무, 철판, 1991

‘내게 있어서 조각의 관심은 삶의 이상추구에 있지 않다. 문제 해결이나 새로운 것에 대한 갈증이나 제사에서 출발 되어지는 것은 더욱 아니다. 부모의 보살핌 안에 있는 자식과 같이, 생명의 주관자이신 하나님 안에 있으므로 시작되는 세계이다. 하늘로부터 오는 내 호흡의 자유와 해방과 부요함에 대한 감격과 환희가 늘 내 마음을 채우며 그 마음으로 나는 나의 형태를 만든다. 그러므로 나의 작업은 문제해결의 관심을 마감시

김으로 비로소 진행된다. 새것에 대한 갈망에서 돌아섬으로 진행되며 내가 주체자 되는 것을 포기함으로 얻는 열매이다 (조동제 개인전 작가의 노트 중에서, 1991)

한 미술평론가는 그의 작품에 대해 ‘화해와 온유를 지향하는 조각’이라는 독특한 성격을 부여한다. 전통과 현대의 재료와 양식이 그의 작품 안에서 만나고 있는데, 한옥을 지탱했던 헐려진 재목들이 철판의 용접



그림3) 한 사랑2, 70×25×140cm
나무, 동판, 1991

과 동판의 못질에 의해 인물의 형상으로 복원되고 있다. 도판의 작품 〈한사랑2〉처럼 상호신뢰와 의존을 보여주는 남녀의 인물군이 주종을 이루는 가운데 고난과 희생의 십자가를 다룬 〈한사랑10-이처럼 사랑하십시오〉와 같은 작품이 강렬한 메시지를 던지며 나타난다. 우리는 그의 작품에서 한국성과 현대성, 그리고 기독교적 영성의 조화를 확인하게 되며, 그래서 한국 현대 크리스천 미술의 좋은 모범과 전형을 발견하게 된다. 이런 점에서 조동제가 조각에 손을 놓고 미술계로 떠난 것은 때로 아쉬운 일로 보인다. 그러나 그는 조각 안에서 간혀 있을 수 없는 작가였으며 그는 이제 깨어진 하나님의 형상들을 사랑으로 복원하는 종합예술가로 살아 가기를 시작한다. 연극이나 영화, 드라마의 감독들처럼 허구의 세계를 그려내는 것이 아니라, 인간의 중요한 실제의 삶을 만지고 다루는 예술가가 된 것이다. 한 생명의 출생에서부터 성장과 결혼, 가정과 일터, 그리고 인생의 노후와 임종의 마지막 순간까지를 지켜보며 섬기는 감독이 된 것이다. 그래서 연구자는 아직도 그를 예술가로 대하며 만나는 것이 가능하며, 그가 새롭게 열어나가는 목양의 삶을 사랑과 복원의

“언제부터인가 주님은 제게 이런 소원을 주셨습니다. 이 세계를 복음화 시켜야 하겠다는 큰 꿈이나 많은 사람들에게 영향력 있는 지도자로서의 소원함이 아니라, 내가 담임하고 있는 교회의 성도들로부터 ‘예수님 닮은 목사’ 라는 소리를 듣고 싶은 것입니다”

그는 다른 이의 삶을 다루기에 앞서서 자신의 삶을 주님의 형상으로 빚어가는 것이 무엇보다 중요함을 깨닫고 있다. 작품 〈한사랑〉의 조각가가 새 목양자로서, 사랑과 복원의 예술가로서 들려주는 이 고백 속에서 우리는 무엇보다도 자신의 삶을 작품으로 빚어 가는 것, 깨어진 형상을 새롭게 회복하는 것이 최고의 예술임을 생각한다.

2. 캔버스에 담은 마음의 심연

형상과 색채는 사람의 마음을 담아내게 된다. 그래서 그림을 통해서 그린 사람의 마음을 알 수 있고 그림은 마음의 치료에 이용되기도 한다. 최근에 많은 관심을 끌고 있는 미술작품의 치료적 효과에 대해서는 아리스토텔레스의 카타르시스 이론에서부터 그 가능성을 찾기도 한다. 그런가 하면 수 년전 작고한 요셉 보이스는 세기 말의 많은 젊은 작가들에게 영웅시 되었던 현대작가로서 미술은 병들고 부패한 사회와 인류를 치유하고 구원할 수 있는 유일한 도구이며 미술가는 초인적 능력을 지닌 치유 구원의 영매이고 무당과 같은 존재라

고 말함으로써 미술과 미술가의 정체성을 과장하고 강조하기도 하였다.

마음을 그리는 화가 황지연을 처음 만난 것은 1995년 겨울, 기독교미술연구회의 수련회에에서 였는데, 강의 위해서 그 곳을 찾은 연구자에게 건넨 작가의 개인전 도록을 통해 그의 그림을 처음 접하게 되었다. 캔버스에 오일로 그린 그림들이었지만 오일로 그린 것이 맞는지 묻고 싶을 만큼 그의 그림은 유화 같지 않은 독특함을 지니고 있었다. 마치 창밖의 겨울호수에 피어오른 물안개가 색깔을 흠뻑 머금고 있는 듯한 화면에 연구자의 눈은 고정 되었는데, 파스텔화를 연상케 하는 그의 그림에서는 보는 이의 마음을 품고 어루만지는 위로의 힘이 느껴졌던 것이다. 작가는 긴 설명을 대신하여 침묵하고 있었지만 이미 그의 작품들은 작가의 깊은 심연을 이야기하고 있었다. 1997년 가을, 기독교미술교육동역회가 기독교세계관대학원의 설립의 재정후원을 위해 기획한 VIEW 미술전에 함께 참여하면서 황지연 작품의 실체를 접하게 되었는데, 도록에 기록된 작가의 노트를 통해서 그의 작품이 지닌 치유적 힘의 비밀을 조금은 감지할 수 있게 되었다

“남겨진 고요함 가운데 눈을 들어 나의 의식과 감정 그 너머의 초월적이며 절대적인 또 하나의 세계를 바라보자. 생소하리만치 새로운 내 마음의 모습이 떠오르고 그 세계와의 만남 안에서 늘 확실한 영감을 기대해도 좋다는 약속의 안도감이 짙어간다”



그림4)비움의 기쁨, 116.5×72.5
Oil on Canvas, 2005



그림5) 밤이 전하는 지혜,
90.5×60.5 Oil on Canvas,
2005

작가가 그 마음의 중심에 주님을 모시기까지, 그리고 자유롭게 그 마음의 심연을 화폭에 담아 드러냄으로써 우리의 마음에 공명과 치유적 힘을 행사하기까지 그의 삶과 화업의 여정은 그렇게 순탄한 것이 아니었다. 명문여대에서 정치외교학을 전공한 황지연은 실존주의 예술철학을 공부하기 위해 유학의 길에 오르게 된다. 그러나 곧 삶의 전기가 맞게 된다. 어느 유학생 집회에서 회심의 경험을 가지게 되었고 그 후 성경공부와 교회의 활동에 열심하는 생활의 변화가 일게 되었는데, 그 때, 갑자기 손발이 잘린 듯 그동안 추구했던 가치와 세계관의 단절로 인한 내면의 공허는 쉽게 채워지지 않았고, 그의 방향은 화업의 갈등과 함께 계속되어간다. 그가 다닌 미술학교가 위치해 있던 캘리포니아의 중부 산타바바라의 해변에서 서양문명의 요지 유럽으로, 현대미술의 메카 뉴욕으로 그의 사색과 여행은 계속 이어졌지만 실망감만을 더욱 키운 채 고국을 찾게 된다. 결국 그는 7년이 넘는 유학생생활을 마치고 서울로 돌아와서 자신의 내면을 조용히 들여다보며 표현하는 한 사람의 화가로 정착한다. (나의 세계관 뒤집기, 복음과 상황 1998. 2월).



그림6) 그리는 이/ 그리움의 노래 130×166, Oil on Canvas, 2005

수차례의 개인전을 가졌고 기독교미술의 연구와 함께 1994년부터 황지연은 상담과 치유에 관심을 갖고 공부를 시작한다. 어쩌면 캔버스에 마음을 투영하고 비춰보는 일에 한계를 느꼈기 때문일 수도 있다. 전인적인 치유를 위해서는 인격과의 만남이 절대적으로 필요하고 성령의 조명과 도움이 필요함을 느꼈기 때문일 수도 있다. 공부의 과정을 밟던 중 그는 “네 마음의 중심에 있기를 원한다”는 주님의 말씀을 듣게 되는데 그의 작품 <내 마음의 왕>은 작가의 이 당시를 회상하게 하는 작품이 아닌가 한다.

“하나님은 12년 전에 내게 오셨지만 늘 주변인물로 계셨고 참 내 주가 되지 못한 채 지구 끝이라도 가서 삶의 답을 찾겠다고 이리저리 방황하는 나를 지키며 늘 따라다녀 주신 거였다. 바로 그분이 나의 해답이었고 친구였고 참 남편이었으며 영원한 부모였는데...”

위와 같은 고백 이후, 황지연은 참된 자유를 느끼면서 그동안 의존했던 것들로부터 독립한다. 그리고 달려야 할 목표를 갖게 되, 화면 속에서 이루지 못한 치유를 경험하고 누리게 된다. 우리는 황지연의 삶과 그림의 여정 속에서 미술이 갖는 치유적 힘의 한계를 발견하며 인정하게 된다. 그리고 그 한계를 넘어선 작가의 이력 앞에서 한 작가의 온전한 회복을 위해 일하신 분의 역사를 읽을 수 있으며, 장차 작가가 새롭게 내보일 마음의 심연에 대해 기대를 하게 된다. 어쩌면 작가가 그려낼 마음의 폭과 넓이와 깊이는 캔버스의 틀 안에 담겨지지 않을 만큼 큰 것일 수도 있다는 예감을 가질 수 있다.

3. 말씀의 체현과 증언의 이미지

1) 광야의 화가, 신규인이 그린 부흥의 메시지-

평신도 미술선교사 신규인의 작품에 대해서 네 번째 연구의 글을 쓰게 되는데, 이처럼 신규인의 그림을 자주 다루는 것은 작가가 연구자의 가까이에 있고 그의 작품을 쉽게 접하기 때문만이 아니다. ‘하나님을 찬송하는 미술에 대한 소명’, ‘찬송화가’, ‘시각적 부흥 사경회’,... 언뜻 보면 그 의미를 알아채기 어려운 독특한 이력과 직함과 미술사역이 그를 주목하지 않을 수 없게 하는 이유이다.

신규인의 그림에는 말씀과 복음에 대한 뜨거운 열정이 배어있고 교회역사에 대한 진지한 성찰이 녹아 있다. 그리고 늘 그의 화면에서는 세련미를 찾기 힘든 야성이 묻어나고 있다. 그림에 담지 못한 이야기들을 글

과 책으로, 그리고 강의와 집회를 통해 거침없이 토해 내는 작가를 보면서 연구자는 ‘기독교미술계의 세레 요한’을 생각해 본다.



광야의 화가 신규인이 2007년을 어떻게 보낼 것인지 기대를 하고 있었는데, 예상보다 빠른 개인전의 소식을 전해 왔다. 새해 벽두, 정월의 첫 주부터 대구 서현교회의 문화공간 갤러리GNI에서 열세 번째 개인전을 가진다. 전시회 리플렛의 표지작품 <사경회>는 특별히 우리에게 충격으로 다가 오는데, 이 그림은 조국교회 부흥의 기점이 된 역사적 사경회의 현장으로 우리를 안내하고 있다. 추위 속에서 눈 덮인 먼 길을 걸어온 한 여인이 장대현 교회 정문에 서있다. 머리에 큰 보따리를 이고 어린 애를 등에 업은 시골 아낙네의 모습이다. 이 그림은 1909년, 미국인 선교사 밀러(H. Miller)가 남긴 기록에 근거하고 있다.

열흘간의 성경공부를 위해 한 자매는 쌀자루를 이고 300마일을 걸어 왔고 다른 이들은 거기에서 아이들까지 업고 왔는데 그들은 손때 묻은 성경책을 갖고 있었다

기록만으로 실감할 수 없는 당시의 상황을 작가는 생생하게 재현하여 우리에게 보여주고 있다. 이 그림은 그 때로부터 백년이 지난 오늘, 고도성장과 물량주의의 폐해 속에서 부흥의 의미마저 변질된 시대를 향해 참된 부흥의 기초가 무엇인지를 일깨워 주고 있다. 그림 속의 여인은 너무나도 세련되고 화려해져 버린 오늘의 교회와 성도들의 삶을 보면서 이러한 물음을 던지고 있는 듯하다. ‘너희들은 내 모습이 부끄럽나?’

그림을 통해서 정작 부끄러운 것은 우리들의 모습임을 깨닫게 된다. ‘Again 1907’을 꿈꾸며 많은 계획과 행사들로 분주한 한국교회에 이 작품은 정작 잃어버린 중요한 것이 무엇인지 알려준다. 그것은 “말씀으로 돌아오라!”라는 외침으로 사경회가 열리는 100년 전의 한 교회를 배경으로 성경책을 들고 서있는 여인의 남루한 모습을 통해 우리가 듣는 하늘의 음성이라고 할 수 있으며, 광야의 화가 신규인이 한국교회의 부흥을 위해 전하는 2007년의 메시지인 것이다.

(2) 말씀이 체현된 화면의 신비

- 구숙현의 로고시즘(Logos-ism) 회화-

대구 전시를 통해서 보여준 구숙현의 회화는 말씀이 형상으로 체현된 로고시즘¹⁵⁾의 한 전형을 보여준다. 화면 전체가, 출품작 모두가 철저히 말씀으로 옷 입고 있기 때문이다. 화가들이 누리며 펼칠 수 있는 그 많은 자유와 상상의 세계를 접고, 구숙현은 오직 말씀과 복음의 이야기로 화면을 구축해 간다. 이 시대에 그와 같은 작가가 우리의 이웃으로 살며 작업을 한다는 사실은 매우 놀라운 것으로 무엇이 그런 작업을 가능하게 하였으며, 구숙현이 세상의 이목을 끌만한 주제들을 버리고 오직 복음의 이야기에 집착하게 연유가 무엇인지 그의 작업 뒤에 숨어있는 작가의 이야기가 궁금하지 않을 수 없다.

15) 로고시즘(Logos-ism)은 로고스(logos)와 이즘(ism)의 합성어이다. 말씀(Logos)의 체현(體現)이란 관점에서 기독교 미술과 문화를 바라보는 필자의 시각을 반영하고 있다. 말씀을 형상으로 체현하는 로고시즘은 문자적인 말씀을 시각적으로 전환하는 직설적인 체현에서부터 말씀이 가지는 정신적 의미와 가치를 추상적인 형태와 재료로 담아내는 작업, 그리고 말씀이 요구하는 어떤 행동성을 작업과 전시를 통해 구현하려는 시도 등, 다양한 체현의 모습을 찾아 볼 수 있다.

① 작가에게 찾아온 말씀

오랜 프랑스 유학생생활을 마치고 돌아와 국내외의 전시를 위해 잠시 서울에 체류하던 중에 일어난 격한 풍랑의 사건 속에서 작가는 비로소 하나님을 인격적으로 만나게 되는 사건이 있었다. 이 때 작가를 그를 찾아온 말씀의 은혜는 작가의 삶 전체를 흔들었고, 작가의 그림과 작업까지도 말씀 앞에서는 예외 일 수가 없었으며 결국 오랫동안 붙들고 있던 주제인 십이지상(十二支像)을¹⁶⁾ 미련 없이 버리게 되었다. 이미 작가에게 신앙의 고백이 있었지만 작업의 주제는 신앙과 유리되어 대립하고 있던 이원적인 삶과 작업에 변화가 일어난 것이다. 말씀의 빛이 찾아 올 때, 어둠 속에 있던 모든 미신과 무지의 실상이 드러나고 힘을 잃게 되는 것이 당연하기에 그 동안 구속현의 화면에 자리했던 열두 동물의 형상은 그 자리를 잃게 되었고, 그 때 이 후로 화면은 복음의 이야기로 채워지기 시작했다.

열 번째 개인전으로 열리는 구속현 성화전(2007. 5. 3 - 6. 8일, 갤러리 GNI)에서 우리는 오늘까지 지속된 말씀의 체현이 얼마나 풍성하고 강력한 것인지를 확인한다. 어린양의 보혈, 돌아온 탕자, 오병이어, 슬기로운 다섯 처녀, 깃세마네의 기도, 소경 바디매오, 포도나무 비유, 베데스다 못가의 기적 등, 그의 모든 작품에서 형상과 이미지로 체현된 말씀들을 만날 수 있기 때문이다.

② 말씀이 형상을 입을 때

말씀이 몸을 입고 이 땅에 왔으며, 그 이야기는 말씀으로 기록되었다. 작가들은 기록된 말씀의 이야기에 다시 형상의 옷을 입히게 되는 데, 여기서 몇 가지 의문이 발생한다. 작가에 의해 표현된 형상의 이미지가 과연 말씀의 실체일 수 있는가? 하는 질문은 교회의 오랜 역사 속에 끊임없이 제기되었으며, 그리고 오늘의 크리스천 작가들에게도 계속 논의의 쟁점이 되고 있다. 어떤 이들은 시각적인 형상을 통해 로고스가 가진 소통의 한계를 극복할 수 있다고 생각한다. 그런가 하면 로고스를 형상화 하는 것은 로고스의 실체를 왜곡하고 변형하는 위험한 일로 여기는 이들도 있다.



말씀을 형상화하는 작업의 초기에 화가 구속현에게도 이런 갈등과 어려움이 있었다. 작업의 내용과 작가적 삶의 불일치, 예수의 형상을 다루는 것에 대한 부담과 두려움이 적지 않았던 것이다. 그래서 구속현은 형상의 작업에만 안주할 수 없었는지도 모른다. 그의 형상을 사로잡은 말씀에 보다 깊이 다가서기 위해 신학의 수업을 받게 되었고, 그 후로 작가의 작업에는 보다 많은 자유가 찾아 왔으며, 마침내 말씀을 형상화하는 미술의 사역적 소명을 작가 자신의 것으로 고백하기에 이른다.

16) 십이지상은 육십갑자의 아래 단위를 이루는 12개의 요소로 쥐, 소, 호랑이, 토끼, 용, 뱀, 말, 양, 원숭이, 닭, 개, 돼지 등의 동물로 표현된다. 이들은 12방위에 맞추어 몸은 사람으로, 얼굴은 각각의 동물 모양으로 그려지는데 이는 일찍이 교의 방위신앙에서 강한 영향을 받은 것이다.

③ 구숙현의 로고시즘, 그 신비와 황홀

구숙현의 그림은 신비로움이 있고, 그의 그림이 함께 전시된 공간 안에는 어떤 황홀함이 있다. 부식된 동판의 저부조를 연상케 하는 회화작품들은 오랜 역사를 견뎌온 보물과 같아 보이는데, 말씀이 그 만큼 보배롭고 소중한 것임을 증언하기 위해 해 작가는 독특한 제작 기법과 특별한 재료들을 사용한다. 유학시절 서구 미술의 역사적 유산으로부터 현대의 매체 표현에 이르기까지 성실히 답사하며 습득해 낸 재료기법이 신앙의 열매로 승화되어 나타난 것임을 알 수 있다.

그렇지만 말씀을 즐겨하지 않는 세상과 미술계 안에서 말씀을 체현하는 회화가 설 수 있는 자리는 결코 넓은 것이 아니며, 로고시즘 회화에 대해서 교회의 문이 활짝 열려져 있는 것도 아니다. 어차피 좁은 길을 가는 구숙현의 그림에 대한 환호와 갈채가 교회의 문화공간과 기독교미술제안에 머물지 않기를 바라게 되는데, 언제가 그의 작품들을 루브르나 스미소니언과 같은 저명한 미술관에서 만나게 되었으면 좋겠다는 생각이 든다. 그리고 장차 이 땅의 나라가 아닌 하늘나라 미술관에 소장되어서 그 신비와 황홀의 빛을 영원히 비출 수 있었으면 한다. 이는 대구의 한 교회 갤러리에서 만난 구숙현의 로고시즘 회화에 대해 가져 보는 기대와 소망이랄 수 있다.

4. 연합과 상승의 공동체적 조형

- 이용배의 꼬뮈노떼(Communaute) 연작-

조각가는 자신의 키를 넘는 작품을 세울 때나 자신의 품보다 넓게 작품을 벌여 놓을 때 특별한 흥분을 맛본다. 이것은 오랫동안 조각의 설치와 전시의 현장에서 조각가의 표정을 살펴보면서 발견한 사실이다. 조각을 지탱하는 두 개의 축이 있다면 그것은 공간점유와 상승에의 욕망이 아닌가 한다. 이 두 가지 욕망은 조각가만이 아니라 대부분의 인생들이 자신의 삶을 몰아붙이는 보편적 근거가 되고 있다. 할 수만 있다면 집과 땅을 넓히고 높이 승진하여 힘을 행사해 보는 것이 세사사는 재미이자 흔히 말하는 성공의 기준인 것이다. 눈으로 보고 세어서 확인하기 힘든 고결한 목표들은 언제나 중심에서 벗어나 변방으로 밀려있는 것이 세상의 삶이며 세상의 예술이다.

붙어로 붙여진 제목 〈꼬뮈노떼〉, 우리말로 ‘공동체’라는 뜻을 갖는 이용배의 기둥들은 이 같은 세상의 흐름에 변혁을 시도하는 조형의 한 모델로 우리 앞에 서있다. 그동안 작품의 재료로 꾸준히 철에 집착해 온 이용배는 1999년 가을에 금산갤러리가 기획하고 (주)아세아밴드에서 후원한 개인전(9월 25일~10월 9일)에 레듀사(reducer)를 용접하여 구축한 기둥의 연작들을 내놓았다. ‘레듀사’는 배관용 파이프를 연결하는 부품의 한 종류로서 넓고 좁은 직경의 차이를 가진 배관을 연결하는 특수한 기능을 가지고 있는 철재부품이다. 그런데 어떻게 레듀사가 이용배의 작품속에 선택되고 사용되었는지 그 이유가 궁금하다.

흔히 작품은 작가를 말한다고 한다. 이용배의 작품을 보면서도 우리는 작품과 함께 그의 삶을 생각하지 않을 수 없다. 연합과 상승으로 그 정신이 요약되는 공동체적 지향을 작가의 삶과 작품에서 동일하게 발견하기 때문이다. 조각가 이용배를 잘 아는 이들의 일치된 말은 그에게는 사람들을 연결하는 일에 특별한 은사가 있다는 것이다. 내가 알기에도 그는 많은 사람들과 깊은 사귀음을 나눈다. 그의 집 대문은 항상 열려있고 식탁



이용배 작, 공동체, 1998

엔 손님이 끊이질 않는다. 주위엔 언제나 사람들이 있고 그는 사람들의 필요에 따라서 다리를 놓고 일을 만든다. 가진 자와 못가진 자, 남는 자와 부족한자, 때로는 개인과 단체, 교회와 세상을 함께 살피서 연결하는 일에 항상 관심을 가져온 작가였기에 레듀사가 발견, 선택되고 작품으로 변하여 우리 앞에 제시된 것은 매우 자연스러운 일이었을 것이다. 그가 가꾸어 온 삶의 모습처럼 서로를 받쳐주고 세워줌으로써 상승하는 레듀사 기동들은 홀로 외로이 서있기 보다는 몇 개의 무더기로 군집을 이룬다. 위로만 치솟아 오르는 상승 그 자체를 목표로 하는 것이 아니라 공동체적 균형과 조화를 위해 절제되고 있음을 보여주고 있는 것이다.

그래서 작품 속에는 생명의 잔잔한 파동이 있고 철재부품의 표면에서도 따스한 온기를 느낄 수 있다. 유기적인 곡선과 덩어리의 불규칙한 팽창과 이완. 교차와 반복은 생명을 잉태한 여체의 볼륨과 만곡을 연상케 하고 인물 상호간의 교통을 위한 회화적인 몸동작을 떠오르게 한다. 작가가 첫 개인전에서 내보인 작품인 <나무>와 중첩시켜 보면 열려진 하늘에서 흘러내리는 은혜의 수액들이 나무의 마디마디에 맺혀있는 느낌을 받는다. 이용배의 <꼬뫼노떼>는 이 땅의 필요를 주목한 작가의 반응으로 보인다. 연합을 모른 채 위로만 상승을 추구하는 데서 빚어진 고립과 독단의 폐해에 시달리거나, 아니면 서로의 연합만을 강조하면서 무력함과 혼미함에 빠질 수 있는 우리들에게 이용배의 작품과 전시는 신선한 도전과 자극으로 다가온다. 레듀사를 집적한 이용배의 <꼬뫼노떼>연작은 우리가 함께 이루어 가야할 공통의 과제를 상기시킨다. 우리는 그의 작품에서 연합과 상승의 공동체에 관한 조형적 진술을 들을 수 있다.



이용배 작, 공동체, 2011

5. 말씀에 눈 뜬 조각가의 미션 퍼스펙티브(Mission Perspective)

“눈뜨기 전은 부끄럽고, 자신 없었지만, 눈뜬 후로는 솔직하고 당당하게 보여지면 아주 기쁩니다.” 김수정의 눈뜨기展 (2002.12.12~18, 갤러리 환)에 기록된 작가의 말이다. 전시장 중앙엔 한 그루 나무가 서 있었고, 입구에는 작품 <구원>이 설치되었고, 한편 벽에는 창세기에서 요한계시록까지의 말씀이 털실로 형상화되었으며, 또 한편에선 고치에서 나온 나비들이 줄지어 벽면을 날고 있었다. 김수정의 석사학위 취득을 위한 필수과정으로서 흔히 졸업작품전이라고 불리는 전시회의 부제는“눈뜨기 전”이었다. 작가는 분명히 자신이 눈뜬 세계와 자신의 눈뜬 모습을 보여 주고 싶어 했다. 여기에 더하여 작가는 눈을 뜨겠다는 의미를 덧붙인다. 처음 갖는 설치 개인전으로서 자신을 처음 세상에 내보이는 일이 또한 눈뜨기의 한 과정일 수 있다는 이야기다. 그렇다면 작가의 눈뜨기는 과거의 일이자 현재 진행이며 또한 미래의 일인 것이다.

그래도 연구자는 작가에게 묻지 않을 수 없었다. 눈뜨기가 언제 어떻게 시작되었지 그리고 주위에는 눈을 뜨지 못한 작가들과 그들의 작업을 바라보는 마음은 어떤 것인지를 물었을 때, 작가는 1994년의 어느 한 날을 기억하고 있었지만 작가가 더욱 강조하는 것은 오히려 그 날 이후의 습관적 불안정과 방향의 여정들이었

다. 아직은 어린 청년작가인데 어떻게 전시장으로 말씀을 체현하여 들고 나오는 용기를 가질 수 있었는지 궁금하지 않을 수 없다. 연구자는 그것을 용기라고 부르고 싶지만 작가는 자신의 작업을 자연스런 일상으로 소개한다. 그만큼 그는 말씀에 붙들려 있다는 것인데 그럴 수 있었던 이유가 또한 궁금하다. 작가에게 시련이 있었고 그 시련을 통해서 두려움을 알게 되었다고 한다. 그 시련이 어떤 것인지 구체적인 내용을 듣고자 했을 때 그 것은 놀랍게도 삼 년 반 동안 끄적이며 키워오던 한 마리 개의 죽음이라는 대답이었다. 마침 그 개의 죽음은 작품으로 그 개의 이미지를 확대해서 출품한 얼마 후였기 때문에 그 때로부터 마음이 가고 좋아하는 어떤 형상의 제작을 그분께서 기뻐하지 않는다는 생각을 갖게 되었다는 것이 작가의 설명이다. 이 체험을 통해서 또 빼앗아 가실지도 모른다는 두려움을 갖게 되었고 때문에 마음가는 대로 작업할 수 없음을 배웠고 이제는 말씀을 작품으로 담아 내는 것만으로도 할 일이 무궁함을 알게 되었으니 그가 말하는 시련, 곧 마음 속의 우상과도 같았던 개와의 결별은 그의 작업을 다시 말씀 안에서 세워 가는 전기였던 것이다.

(1) 오홀리압 기법

털실은 포근하고 따뜻한 속성을 가진다. 작가 개인에게는 불완전한 자신을 감싸는 보호와 치유적인 의미를 갖는 것으로 작가의 정서에 부합하며 다루기에 용이하다는 장점이 있다. 김수정은 털실을 이용한 자신의 작업을 오홀리압 기법이라 명명하며, 이 기법이 조각계에서 처음 시도되는 것으로서 이 기법에 대한 작가만의 오리지널리티와 아이덴티티를 고집한다. 오홀리압은 브사렐을 도와서 성막을 설계하고 건축하는 사역을 도왔던 사람으로 그의 작업 가운데는 제사직을 행할 때에 입는 공교히 짠 의복이 포함되어 있다(출31). 김수정은 뜨개질 솜씨가 좋았던 어머니와 성경 속의 인물 오홀리압이 자신의 작업을 있게 한 기초라고 말한다. 자신이 오홀리압의 후예라는 생각을 하며 작업의 실마리를 조각 역사의 거장과 현대의 유행에서 찾지 아니하고 성경과 가정의 어른들로부터 발견한 그의 착안은 매우 특별하다.

(2) 큰 명제, 좁은 길

김수정의 작품 명제는 크다. 그리고 믿음의 핵심에 관한 것들이다. 이렇게 비중 있는 명제들을 형상화한다는 것은 작가에게 엄청난 부담이 아닐 수 없다. 말씀은 그 어떤 형상 안에서 제한될 수 없고 간헐할 수 없기 때문이다. 그렇지만 김수정의 작품 해석은 전혀 무겁지 않다. 그의 말에 의하면 작품 <영생>에 나타난 무수한 털실공은 사람의 영혼을 나타내는 눈동자, 혹은 거짓일 수 없는 순수한 가슴의 표현이다. 거기에 수놓아진 둥근 무늬들은 지식의 나무 표면에 있는 무늬가 입체화 된 것으로 전시된 작품들은 이처럼 서로 상관성을 갖는다. 그리고 작가가 큰 명제들을 소화해 내는 통로 또한 복잡하지 않다. 작가의 상상력이 촉발되는 재료와 형상의 접점은 매우 개인적이고 주관적인 일면이 있다. 그로 인해서 내용의 전달과 소통에는 적지 않은 어려움도 예상된다. 그렇지만 최소한의 자기 고백적 차원에 머문다 해도 믿음의 작업으로서 가지는 그 의미는 결코 작은 것이 아니다. 말씀, 구원, 영생과 같은 거대한 명제에 도전할 수 있는 이가 세상에 많지 않기 때문이다.

털 부끄러운 전시를 하는 것이 소박한 바람이었다고 말하는 작가는 전시란 언제나 부끄러운 것임을 알고 있었는지도 모른다. 그가 즐겨 사용한 설치작업은 준비를 하면서도 그 결과를 예상하기 어려운 면이 많다. 그렇지만 이번 전시작품의 설치를 끝내고 현장에 섰을 때 자신의 능력 이상의 것임을 확인했으며 그것이 은혜였다고 작가는 회상한다.

그러나 생각과 같이 사람들이 전시장을 많이 찾지 않는다는 사실에 적잖은 실망도 있었다고 하니 첫 개인전을 통해서 예술의 소외와 작가의 고독을 깨우칠 수 있음도 작가에게는 눈을 떠가는 한 과정일 것이다. “작가의 눈은 정신의 거울”이라고 말하는 그에게 앞으로의 방향을 물었을 때 세 마디로 답을 듣는다. “유명

해지지 말자”, “좋아서 하자”, “말씀의 표현을 계속하자”. 작가의 대답에서 좁은 길로 들어선 한 작가의 위치를 확인한다. 시대를 역행하며 살아가려는 믿음의 작가가 가진 비전을 보는 것이 우리에게도 또 하나의 눈뜸이 될 수 있다

첫 개인전을 가지고 오랜 시간이 지난 후 조각가 김수정은 말씀 안에서 새로운 눈뜸을 경험한다. 그것은 성경에서 발견한 미션 퍼스펙티브(Mission Perspective)였고 작가는 결국 가족과 함께 해외선교지의 한 유치원에서 미술교육을 통한 선교사역을 담당하게 된다. 작가로서 그리고 사역자로서의 변화는 바로 말씀에 대한 새로운 눈뜸과 거기에 대한 반응으로 나타나는 것임을 한 청년조각가의 작품과 사역적 삶은 증언하고 있다.

III. 요약 및 결어

이상에서 살펴본 여섯 작가에 대한 사례 연구에서 우리는 그들이 선택한 다양한 사역의 지평을 확인할 수 있다. 조각가에서 목회자로 삶의 전환을 이룬 작가가 있는가 하면 화가에서 크리스천 상담가로, 그리고 미술 선교사로 사역을 담당하는 작가가 있고 또 공동체를 지향하며 작품과 사역을 감당하는 조각가의 모습을 발견한다. 한 청년 조각가는 결국 해외선교지에서 어린이들에게 미술의 가르치는 선교사로 헌신적 삶을 살아가기에 이른다. 이 작가들의 삶에서 공통적인 특성은 작가들을 찾아온 말씀에 의해 그들의 삶에 극적인 변화가 있었으며, 그 후의 작업에서 그 말씀의 세계를 형상으로 담아 옮기려는 노력과 시도가 있었다는 것이다.

그리고 작가들이 보여준 작품 이미지는 예외없이 장차 변화되어질 삶의 모습을 예견하게 해 주고 있음 확인한다. 한 사랑의 연작을 보여준 조각가 조동제는 '한 사랑'이라는 커다란 주제 안에서 복음과 십자가 사건을 시각이미지로 생생하게 재현하고 있는데 이는 장차 복음전도자와 목회자로서의 삶과 열정을 보여주는 작품들이라 할 수 있다. 특히 조동제 작가의 작품은 전통 가옥의 목재를 활용한 한국적 재료에 현대적인 꼴라주 접합의 기법으로 기독교의 핵심적인 진리인 십자가 복음의 사건을 담아내고 있다는 점에서 한국성과 전통성, 현대성, 기독교 정신을 통합하는 한국 현대 기독교 미술의 진수를 보여 주는 사례라 할 수 있다. 그러나 작품에 녹아있는 말씀과 복음에 대한 열정은 작가를 더 이상 형상을 다루는 작가로 머물게 하지 않고 사역적 삶으로 인도하게 되어 조각가에서 인간의 삶과 영혼을 다루는 사랑과 복원의 종합예술가로 변화를 맞고 있는 것이다

마음을 그리는 화가 황지연은 결국 마음을 치유하고 회복하는 상담자의 삶으로 변화를 보여준다. 이미지는 마음의 상태를 드러내고 나타내는데 있어서 언어보다도 자유스러운 매체일 수 있을 것이다. 그리고 이미지를 통해서 마음에 일어나는 심리적인 변화와 치유적인 영향력을 무시할 수 없는 것도 사실이다. 그러나 이미지는 언어적인 말씀만큼 사람을 설득하고 의지적인 결단을 일으켜 변화시키는데 있어서 어려움이 있고, 상호 소통에 한계가 있음을 부인할 수 없다. 황지연의 그림이 가지는 치유적인 힘에 높은 평가가 있을 수 있지만 그것은 작가의 치유적 관심과 경향을 보여주는 것으로서 작가의 장래의 삶을 예견케 해주는 것으로 가치를 가진다. 작가는 누구보다도 이러한 사실을 절감했으리라 생각되며 그는 결국 심리학과 상담학을 전공하고 크리스천 상담자의 길에 들어서서 오랜시간 심층심리적 치료작업에 집중하고 있다.

성경의 말씀과 교회의 역사와 성도들의 삶을 주된 주제로 다루던 화가 신규인은 한 단체로부터 미술선교사로 임명을 받고 미술사역과 강의, 저술활동을 병행하다가 결국은 목회의 사역을 준비하여 시작한다. 또한 십장생 등 한국의 전통적인 주제를 버리고 오직 말씀이 체현된 화면으로 로고시즘 미술의 전형을 보여주는 화가 구숙현 역시 신학의 수업을 마친 후 미술선교사로서의 사역적 삶에 헌신하게 된다.

연합과 상생의 공동체적 조형을 <꼬미노페> 연작 속에서 꾸준히 추구하고 있는 조각가 이웅배는 단순한

창작과 전시를 함께 수행하는 단체와 그룹의 성격을 넘어서서 공동의 프로젝트를 수행하고 나눔을 실천하는 작업 공동체 사역을 통해 청년 작가들을 품고 교육과 창작을 병행하는 사역적 삶을 계속하고 있다. 그런가 하면 말씀에 눈을 뜨므로 인해 작업과 창작의 전기를 맞이한 청년 조각가 김수정은 결국 말씀 안에 있는 미션 퍼스펙티브(Mission Perspective)에 눈을 뜨게 되면서 수년 전 열방의 품고 해외의 한 선교지로 가족과 함께 나아가서 아동미술 교육을 통해 선교의 사역을 감당하는 미술선교사의 삶을 시작한다.

이상의 작가들은 모두 예외없이 형상과 이미지의 세계 안에 자족하며 머물기 보다는 말씀의 명령과 도전에 반응하며, 창작과 전시의 행위가 가지는 한계에 대해 인식하면서 직접적인 사역적 삶으로의 전환하거나 주력하는 모습을 보여주고 있다. 동일한 신앙의 고백 안에서 다양한 사역적 삶의 가능성을 열어 감으로서 그 지평을 넓히고 있으며 작가들의 앞선 작품은 사역의 방향성을 넉넉히 예견케 할 만큼 이미지와 사역적 삶의 방향은 깊은 상관성을 보여준다.

작가들의 사례 연구를 통해서 미술사역의 가능성과 필요성, 그 한계에 대한 검토가 가능할 수 있었는데, 왜냐하면 미술선교, 미술치유, 미술공동체 사역에 대한 논의와 강조가 한국 기독교 미술계에서 활발히 진행되고 있는 상황 속에서 논문에서 다루는 작가들은 그 한계에 대한 개인적인 자각을 통해서 삶의 전환을 모색한 사례를 보여 주며 그 사역의 지평을 확장하고 있기 때문이다. 이같이 헌신된 작가들의 사역적 삶으로의 전환은 미술계와 기독교미술계에 커다란 손실로 여겨지는 측면도 있지만 하나님의 나라와 교회 전체를 생각하면 결코 손실이 아니며 오히려 전문성을 가진 사역자의 출현으로서 강화와 보완의 의미를 갖는다고 할 수 있을 것이다.

이 연구를 통해서 기독교미술인으로서의 소명과 그리스도를 따르는 제자도 사이에서 크리스천 작가들이 가지는 다양한 활동과 사역에 대한 이해를 넓힐 수 있을 것으로 기대하며, 작품 창작과 삶의 일치를 위해 힘쓰는 많은 크리스천 작가들의 연구와 노력에 대해서도 깊이 있는 이해가 가능하리라 본다. 본 연구에서 다루어진 작가들의 사례는 작품의 창작과 사역적 삶이 가지는 무게와 의미에 대해서 깊이 생각하며 작가들로 하여금 형상 작업의 영향력에 대한 강조와 함께 그 한계를 인식하고 인정하는 균형적인 시각을 회복할 수 있게 할 것이다. 작품 속의 사례 작가들의 삶과 작업이 형상세계 안에서 자족하며 안주하기 보다는 제자로서의 사역적 부르심에 대하여 열린 자세를 견지할 수 있도록 많은 기독교미술 작가들을 자극할 수 있게 되기를 바란다.

참 고 문 헌

- 가나아트 편집부. 1993. 오늘의 한국미술-30인의 작가론-.서울:가나아트.
 김병중 외. 1996. 기독교와 미술. 서울: 예영커뮤니케이션.
 김영한. 1992. 한국기독교 문화신학. 서울: 성광문화사.
 서성록. 2003. Art & Christ, 꿈꾸는 손-한국의 크리스천 미술가들. 서울:미술사랑.
 서철원. 1992. 기독교 문화관. 서울:총신대학교 출판부.
 숭실대학교 한국기독교 문화연구소. 1987. 한국기독교와 예술. 서울: 도서출판 풍만.
 신규인. 2005. 농부이신 하나님, 도서출판 셋, 대구.
 엄태정. 2004. 조각과 사유. 서울:도서출판 창미.
 오의석. 2006. 예수 안에서 본 미술. 서울: 흥성사.
 오의석. 2003. 말씀과 형상(LOGOS & IMAGE). 서울 :진흥아트홀.
 오의석. 1995. 부활의 조형-산업오브제와 고철에 의한 조각 작품 제작 연구 산업미술, no.5. 대구:효성여자대학교 산업미술연구소.
 오의석. 1993. 현대 기독교 미술과 세계관. 통합연구 통권 18호. 대구: CUP.
 오의석. 1992. 성경적 조형관. 통합연구 통권 14호. 대구: 통합연구학회.
 오의석. 2001. 조각문화의 이해를 위한 연구. 미술교육논총 제11집. 한국미술교육학회.
 오의석. 2000. 한국 현대조각에 나타난 포스트모더니즘의 양식적 특성에 관한 연구.미술교육논총 제10집. 한국미술교육학회.
 오의석. 2010. 한국 현대 로고시즘 미술에 관한 연구, 신앙과 학문 호, 기독교세계관학술교육동역회
 윤영화. 2003. . 썰과 현대미술. 부산:고신대학교 출판부.
 이은주. 2007. 말씀의 체현으로서 오의석의 조각 이미지 연구. 통합연구 통권 47호. 서울:통합연구학회.

- 이창립. 2003. 신·인간·가족. 서울:가톨릭출판사.
- 조동제, 1991, 조각 개인전 도록, 제3갤러리, 서울
- 정관모, 1997. 정관모 1977-1997. 제주:제주조각공원 신천지 미술관.
- 한국기독교미술인협회 이론분과. 2006. Pro Rege-영광스런 극장 안에서-. 서울: 예서원.
- 황지연, 2005, 구름 속을 거닐다, 빛 갤러리 초대전 도록, 서울
- 홍순모. 1995. ART VIVANT, 홍순모. 서울:시공사.
- Carl Gustav Jung 외. 이윤기 옮김. 인간과 상징. 서울:열린책들.
- Gerardus van der Leeuw, 尹以欽 옮김. 종교와 예술. 서울:열화당.
- Francis A. Schaeffer, 김진선 옮김. 2002. 예술과 성경. 서울:IVP.
- Read Herbert., 이희숙 옮김. 2001. 조각이란 무엇인가. 서울:열화당.
- Rookmaaker H. R., 김현수 옮김. 2002. 예술과 그리스도인. 서울: IVP.
- Rookmaaker, H. R., 김유리 옮김. 1993. 현대 예술과 문화의 죽음. 서울: IVP.
- Veith jr. Gene Edward. 오현미 옮김. 1994. 그리스도인에게 예술의 역할은 무엇인가. 서울:나침반.
- Weber, Robert E. 이승구 옮김. 1989. 기독교 문화관, 서울:엠마오.
- Apostolos-capadona, Diane. 1992. Art, Creativity, and Sacred, Crossroad.
- Begbie, Jeremy. 1991. Voicing Creation's Praise, T&T Clark.
- Dymness, W.A. 1979. Christian Art in Asia, Editions Rodopi N.V.
- Ferguson, George. 1954. Signs & Symbols in Christian Art, Oxford University Press.
- Krauss Rosalind E. 1981. Passages in Modern Sculpture. MIT Press.
- Niebuhr, H Richard. 1951. Christ and Culture, Harper Torchbooks.
- Seerveld, Calvin. 1980. Rainbows for the Fallen World, Toronto Tuppence Press.
- Veith, Jr. G. E. 1991. State of the Arts, Crossway Books.
- Wilson, Jhon. One of the Richest Gifts, The Handsel Press.
- Wolterstorff Nicolas. 1987. Art in Action, Grand Rapids:Edemans.

〈크리스천 작가의 작품 이미지와 사역적 삶의 지평〉에 대한 논평

심정아 (안동대 강사)

오의석 교수님의 논문 "크리스천 작가의 작품 이미지와 사역적 삶의 지평"을 읽으면서 처음 든 생각은 다른 누구도 아닌 교수님이 필자이기에 호소력이 있을 수밖에 없는 논문이다 라는 생각이었습니다. 크리스천의 정체성을 뚜렷이 가지고 작가이자 교육자이자 예술이론가로 살아오신 오의석 교수님께서 본인이 걸어오신 삶의 여정을 돌아보며 유사한 여정을 뒤따라 걷고 있는 이들에게 가장 들려주고 싶은 말씀을 논문의 형식을 빌려 쓰신 것이 아닌가 하는 생각이 들었습니다.

오의석 교수님 하면 가장 먼저 떠오르는 것은 "말씀의 체현(體現, embodiment)으로서의 로고시즘 미술"이라는 지혜롭고도 심오한 기독교미술이론입니다. 그리고 그분의 조각 작품들에서 풍겨나는 말씀에 대한 절절한 사모, 하나님의 섭리 앞에 선 인간으로서의 고뇌와 감사, 동료인간들을 향한 공호와 사랑의 마음입니다. 그리고 교육과 작품 활동의 현장을 통해 솔선하여 보여주신 크리스천 사역자로서의 변함없는 모습입니다.

오의석 교수님의 작품과 이론과 활동들 속에서 우리가 추출할 수 있는 것은 그분이 삶의 여정 속에서 끊임 없이 하나님의 존전 앞에 나아가 질문하고 답을 얻고 또 질문하고 답을 얻으며 걸어오셨을 것이라는 사실입니다. 하나님과 씨름하여 축복을 얻어낸 베델의 야곱처럼, 고난 속에서도 원망하지 않고 치열하게 질문함으로 하나님께 직접 섭리의 비밀을 설명 받은 욥처럼 말입니다. 그러하기에 본 논문에서 사례연구로 제시된 여섯 작가의 삶과 작품 속에서 유사한 모습을 발견할 수 있는 것은 사례 작가 선정에 있어 타당성을 부여하면서 본 논문이 강한 호소력을 지니게 한다고 생각되어집니다.

본 논문에서는 말씀으로 삶의 극적인 변화를 경험한 예술가가 말씀과 삶 사이에서, 그리고 말씀과 형상(이미지) 사이에서 고민할 수밖에 없어지며 결국 어떤 형태로든 사역자의 삶을 걸어가게 되는 여정 속에 놓이게 된다는 것을 설득력 있게 설명하고 있습니다. 그리고 미술 사역의 가능성으로서 미술선교, 미술치유, 미술공동체 사역, 미술목회를 제시하고 있습니다. 그리고 여섯 작가를 들어 구체적으로 그 삶을 추적함으로써 그 가능성과 한계에 대해 논하고 있습니다. 요약 및 결어의 내용 가운데 사례연구로 제시된 작가들이 보여준 작품 이미지가 점차 변화되어질 삶의 모습을 예견하게 한다는 주장은 오의석 교수님 특유의 깊이 있는 통찰력이 느껴지는 부분이었고 깊이 공감되는 것이었습니다.

본 논문이 갖는 의의는 여러 가지가 있을 것입니다. 먼저, 크리스천 예술가들이 공통적으로 경험하게 되는 갈등과 선택의 문제에 대하여 논리적으로 분석하여 설명함으로써 크리스천 예술가들의 자기해석이 큰 도움의 등불을 밝혀준 점을 들 수 있겠습니다. 그리고 크리스천 예술가들의 작품과 삶에 대한 바람직한 해석과 이해의 측면에 있어 그들과 그들이 속해 있는 교회를 포함한 공동체 사이의 가교역할, 피스 메이커의 역할을 하게 되리라는 점입니다. 또한 본 논문이 크리스천 예술가들로 하여금 작품 창작과 사역적 삶이 가지는 무게와 의미에 대해 깊이 성찰하는 기회를 갖도록, 그리고 그들이 하는 작품의 영향력에 대해 심각하게 고민하면서 한

계에 대하여 인정하는 동시에 끊임없이 지평을 확장해 가도록 독려하는 역할을 하게 되리라는 점입니다.

저는 본 논문이 제시하는 작가 사례를 읽어나가는 동안 끊임없이 지평을 확장해 가는 주체는 사람이 아니라 하나님임을 자연스럽게 느낄 수 있었습니다. 오의석 교수님께서는 한계에 대한 인정과 확장 앞에서의 용기는 크리스천 예술가들이 반드시 지녀야 할 태도라는 것을 본 논문을 통해 간접적으로 말씀하고 계신 것 같습니다. 말씀과 삶 사이에서, 말씀과 형상 사이에서, 그리고 한 가지 더하여 인간의 한계와 하나님의 확장사이의 씨름 사이에서 끊임없이 씨름하며 결국 축복의 약속을 얻어내는 야곱 같은 크리스천 예술가상을 제시해 주신 오의석 교수님께 깊은 감사의 인사를 드리며 부족한 논찬의 글을 마칩니다. 부족하지만 논찬자로서 본 논문을 접하게 된 것을 큰 영광과 기쁨으로 생각합니다.

미디어 아트에서 나타나는 영적 교감의 가능성

전혜현 (전북대학교 교수)

I. 들어가는 말: 예술에서의 영성, 왜 미디어 아트에 주목하는가

예술은 인간의 정신을 반영한다. 그렇기 때문에 종교가 아님에도 인간은 예술을 사회와 분리시켜 동경하며, 예술이 현실을 초월한 정신의 세계, 즉 '영성(spirituality)'을 담는 그릇이라고 간주한다. 그런데 실제로 예술은 종교에 준한다. 예술가는 종교를 거부할 수는 있어도 탈피할 수는 없다.¹⁷⁾ 왜냐하면 종교는 곧 궁극적인 관심(ultimate concern)으로서, 이 궁극의 관심은 인간 정신의 모든 창조적인 기능들을 통해 나타나기 때문이다.¹⁸⁾ 즉 인간 정신생활의 본질이자 심층인 종교는 인간의 모든 활동과 감정에 관심을 두며, 그러한 점에서 인간의 정신은 종교적 속성을 지닐 수밖에 없다. 그리고 이 점이 수용된다면, 예술 역시 종교와 일정부분 닮을 수밖에 없는 것이다.

그런데 예술은 사실상 인간의 창작행위로부터 기인하고, 그러한 과정을 구체적으로 형상화하는 물리적 토대를 전제로 한다는 점에서, 인간의 영육(靈肉)을 모두 투영하는 구현체이다. 하나님은 인간을 흠으로 빚으시고 숨을 불어넣으신 창조의 과정을 통해서도 우리는 이 점을 반추할 수 있다.¹⁹⁾ 이처럼 정신과 신체 그 어느 쪽도 누락될 수 없는 것이 인간 존재의 조건이며, 그런 맥락에서 가시적인 세계와 비(非)가시적인 세계를 관계짓는 예술의 의미가 남다를 수밖에 없다. 그런데 20세기의 시각예술은 유독 인간의 이성, 또는 그와 반대로 감성 표출에 주력해왔다. 가령 모더니즘시대의 시각예술이 합리적 이성과 논리적 분석에 토대를 두었다면, 포스트모더니즘시대에서는 과도하리만치 이성, 또는 반(反)하는 감성 중심의 예술 행태들을 드러냈고, 그로 인해 인간을 불합리하고 모순된 존재로 부각시키는 결과를 초래하기도 하였다.

전통적으로 영성은 영혼과 신체, 자연과 초(超)자연, 물질과 비(非)물질, 성(聖)과 속(俗) 등의 이분법적 도식으로 접근되었다. 그런데 실제로 영성은 이들 중 어느 한쪽으로 편중되지 않고 모두를 통합한다. 특히 예술가들이 체험하는 영성이나 종교적 영성은 상당히 감각적이면서도 사색적이며, 관계적인 체험을 통해 흩어져 있는 요소들을 통합하는 초월적인 힘으로 드러난다.²⁰⁾ 뿐만 아니라 영성은 인간의 내면적인 정신성 외에도 인류의 역사적, 사회 문화적, 철학적, 신학적 측면들을 지니고 있으며, 게다가 현재의 디지털 정보사회에서는 이러한 영역들이 서로 융합되고 있기 때문에, 일정한 의미로 규정되기 어렵다.²¹⁾ 이는 곧 한 개인의 영성에는 다양한 맥락의 의미와 가치 및 세계관들이 내재함을 방증하는 것이기도 하다. 또한 그렇기 때문에 영성은 자기를 초월하여 궁극의 가치를 향한 인간성의 충만을 지향하게 된다.²²⁾ 따라서 영성은 인간 존재와 삶에 의미

17) Paul Tillich, *Theory of Culture*, Robert C. Kimball(ed.), Oxford University Press, 1959; 파울 티리히, 『문화의 신학』, 남정우 옮김, 대한기독교서회, 2002, p. 79.

18) 같은 책, p. 18.

19) 따라서 하나님의 형상으로 빚어진 인간은 그 자체로 기독교 예술의 원천이며, 인간의 감성, 느낌, 신체 등은 기독교 예술의 중요한 주제가 된다. Francis A. Schaeffer, "Art & the Bible," *Art needs no justification*, IVP-UK, 1978; 프란시스 쉐퍼, 『예술과 성경』, 『예술과 기독교』, 김진선 옮김, 한국기독교학생회출판부, 2002, p. 71.

20) Robert Wuthnow, *Creative Spirituality: The way of the Artist*, University of California Press, 2001, pp. 23-36 참조.

21) Celia Kouriel, "The 'turn' to spirituality," *Acta Theologica*, Supplementum 8, 2006, pp. 27-31 참조.

22) 같은 책, pp. 22-23.

를 부여하는 궁극적인 가치와 그 가능성들을 함의하며, 이를 통해 인간을 보다 더 깊게 이해할 수 있는 통로로 보아야 할 것이다.

그렇다면 더 나아가 기독교적 영성은 어떠한가. 기독교 영성은 예수 그리스도와의 인격적 교제 가운데 경험하게 되는 삶의 변화를 함축한다. “성령이 친히 우리의 영과 더불어 우리가 하나님의 자녀인 것을 증언하시나니(롬 8:16).” 즉 기독교적 영성이란 인간이 성령으로 하나님과의 인격적인 관계를 이루고, 이 자기초월적인 경험을 삶 속에 실현하는 과정을 의미한다.²³⁾ 그렇기 때문에 기독교적 영성은 자기중심으로부터 벗어나 타인에 대한 관심과 사랑으로 표출되며, 이 과정에서 새롭게 거듭나는 자신의 정체성을 발견하게 된다. 바로 여기서 기독교 영성의 고유함이 드러난다. 기독교적 영성은 하나님과의 관계에 집중할 뿐만 아니라, 이를 통해 타인과의 성경적인 관계를 지향한다.²⁴⁾ 그리고 타인을 향한 삶, 즉 그리스도를 본받아 이웃을 돌아보는 삶으로 실천한다. 이렇듯 기독교 영성의 근간은 예수 그리스도이며, 그렇기 때문에 오직 예수 그리스도의 삶을 지향하게 된다. 이는 곧 하나님이 살아계심을 증거하는 것이기도 하다.

그런데 이러한 영성은 시각예술에서도 특히 기술 매체를 기반으로 하는 미디어 아트(Media Art)의 ‘상호작용성(Interactivity)’과 맞닿는다. 앞서 언급하였듯이 본질적으로 기독교의 영성은 관계에 기반한다. 예수 그리스도와의 관계로부터 기인하는 이 타자(他者) 지향의 관계성은 미디어 아트의 상호작용성과도 일맥상통한다. 미디어 아트의 길지 않은 역사는 모두 이 같은 관계성에 집중하고 있다 해도 과언이 아닐 만큼, 예술가를 위시한 작품과 수용자 간의 긴밀한 관계를 모색한다. 작품에 커뮤니케이션 매개로서 기술 장치를 동반하거나, 가시적인 세계와 비가시적인 세계가 교차하는 이미지 환경 구축 등은 모두 작품과 수용자 간의 상호관계성을 시사하는 것이다. 또한 복합적인 감성 지각을 통해 수용자가 작품에 직접 피드백하는 상호작용을 전제로 한다는 점에서, 미디어 아트는 이미지의 피상적 몰입에 그치지 않고 수용자의 이성과 감성, 의지와 결단, 그리고 선택과 실행이 요구되는 예술 형식이기도 하다. 이는 곧 수용자로 하여금 이미지가 드러내는 영성을 일정한 거리를 두고 관조하는 것으로부터 벗어나, 작품과의 대화적 상호작용을 통해 그 영성과 직접 교감하는 체현적 커뮤니케이션으로 나아가겠다는 점에서, 미디어 아트가 지닌 영적 교감(交感)의 가능성을 발견할 수 있다.

이와 같은 견지에서, 미디어 아트에서의 영적 교감의 가능성을 조명하기 위해 본고는 다음의 단계를 거친다. 우선 기독교적 영성에서의 중요한 요소가 관계라는 점에 주목하고, 이 관계적 커뮤니케이션에 착안하는 상호작용적 예술로서 미디어 아트를 접근한다. 미디어 아트에서 상호작용성을 강화하기 위한 일차적 전략은 상호작용적인 환경의 조성이다. 따라서 II장에서는 미디어 아트의 환경 변화를 살펴보고, 그러한 변화의 결정적인 요인으로 기술적, 심미적, 지각적 장치로서의 ‘인터페이스(Interface)’를 이해한다. 다음의 III장에서는 인터페이스에서 가상과 현실을 넘나들며 상호작용하는 수용자의 양상을 살펴보고, 마지막으로 IV장에서는 수용자의 상호작용이 감각에만 혹은 이성적 판단에만 편중되는 것이 아니라, 감각과 이성이 통합적으로 작용하는 온몸 몰입으로 나아가고, 이를 통해 영적 교감이 발현될 수 있음을 밝히고자 한다.

II. 미디어 아트의 이미지 환경: 이중적인 인터페이스 구조

미디어 아트는 작품과 수용자 간의 피드백적인 관계, 즉 상호작용에 주목하며, 따라서 이 같은 관계성을 모색, 강화하는 방향으로 이미지 환경도 변모해왔다. 전통회화에서 나타나는 캔버스 속의 그림과 그 그림 밖에

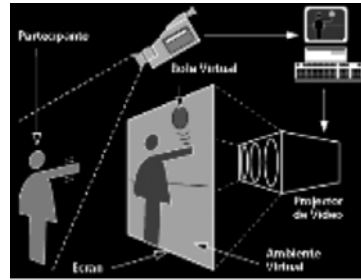
23) 같은 책, p. 24.

24) K. Waaijman, “What is spirituality?” *Acta Theologica*, Supplementum 8, 2006, pp. 13-14.

존재하는 수용자의 위치 구조와 달리, 상호작용적인 미디어 아트에서는 수용자가 이미지 내부에서 이미지와 더불어 존재하는 공간 구조를 지닌다. 그 결과, 미디어 아트에서 펼쳐지는 이미지는 작품이면서 동시에 환경으로 작용하게 된다. 특히 컴퓨터의 발전은 이 같은 양상을 가속화시켰는데, 그 선구적인 예로 마이론 크뤼거(Myron W. Krueger)의 <글로우플로우(Glowflow)>(1969)를 들 수 있다. <글로우플로우>를 통해 크뤼거는 컴퓨터로 매개되는 공간을 ‘반응환경(Responsive Environments)’으로 제시하고, 반응환경과 사용자 사이의 상호작용을 다룬다.²⁵⁾ 이후 <비디오플레이스(Videoplace)>(1977~1989)에서는 하드웨어와 소프트웨어의 접점에 주목하는 가운데 반응이 곧 매체임을 강조한다. 이 일련의 작업을 통해 크뤼거는 수용자와 작품의 상호작용을 촉진시키는 환경을 ‘인공현실(Artificial Reality)’로 상정하는데,²⁶⁾ 반응환경을 인공현실로 확장시킨 그의 성과는 이후 개진되는 ‘가상현실(Virtual Reality)’의 선구로 평가받는다.

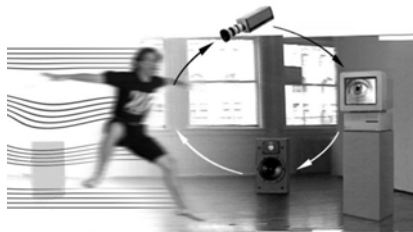


[그림 1] <Videoplace>, 1977~1989



[그림 2] <Videoplace>, 1977~1989

그런데 크뤼거의 반응환경이나 인공현실에서는 수용자가 작품에 능동적으로 참여하고 창작과정을 공유하지만, 막상 환경 안에서의 경험이 작품에 영향을 미치는 데에는 한계가 있었다. 모순적이게도 경험의 자유를 제



[그림 3] <Very Nervous System>, 1982~1990

공하는 제어기술은 감시(surveillance) 체계를 전제로 하기 때문이다.²⁷⁾ 이를 보완하기 위해 데이비드 로커비(David Rokeby)는 수용자로 하여금 컴퓨터 프로그램에 직접 영향을 미치도록 체계 자체를 고안해서 기존과는 다른 이미지 환경을 제시한다. 특히 그는 반응과 상호작용을 다르게 보고, <매우 민감한 체계(Very Nervous System)>(1982~1990)를 통해 ‘상호작용 체계(Interactive System)’를 제시한다.²⁸⁾ <매우 민감한 체계>는 수용자의 신체 움직임이 사운드나 음악을 발생시킬 수 있도록 비디

오카메라, 이미지 프로세서, 컴퓨터, 신디사이저, 사운드 체계 등을 응용하고, 이미지 산출 프로그램을 인간의 복합지각으로 대체시켜 수용자와 상호작용 체계 사이의 거리를 감소시키게 된다.

크뤼거나 로커비가 상호작용을 위해 환경과 기술 체계를 각기 분리해서 접근하였다면, 이미지 공간과 기술 체계, 그리고 수용자를 한데 결합한 환경도 구축되는데, 그 예로 제프리 쇼(Jeffrey Shaw)의 <장소-루르

25) 예를 들어 센서, 디스플레이, 제어체계 등으로 구성된 컴퓨터에 수용자의 정보가 입력되고 나면, 수용자는 자신의 행동에 대해 매체가 반응한 결과물을 얻게 된다. 이 과정에서 수용자의 신체 움직임은 사운드를 생성할 수도 있고, 수용자의 목소리는 컴퓨터의 시각 공간을 향해할 수도 있다. 이때 컴퓨터는 수용자의 선택적 반응에 결정적인 동인(動因)으로 작용하면서 미로처럼 복잡한 상호작용 상황을 구성하게 된다. Myron W. Krueger, “Responsive Environments,” *AFIPS 46 National Computer Conference Proceedings*, Montvale, N. J.: AFIPS Press, 1977, pp. 423-433 참조.

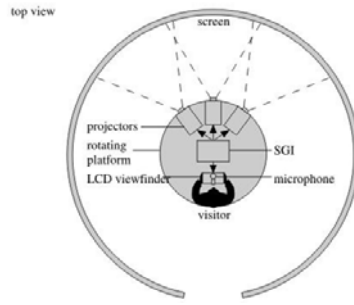
26) Myron W. Krueger, *Artificial Reality II*, Addison-Wesley Publishing Company, 1991, p. 37.

27) Florian Rötzer, “On Fascination, Reaction, Virtual Worlds and Others,” *Virtual Seminar on the BioApparatus*, Banff: The Banff Centre, 1991, p. 102.

28) David Rokeby, “Transforming Mirrors: Subjectivity and Control in Interactive Media,” *Critical Issues in Electronic Media*, Simon Penny(ed.), Albany: State University of New York Press, 1995, p. 137.



[그림 4] <Place-Ruhr>, 2000



[그림 5] <Place-Ruhr>, 2000

(Place-Ruhr)(2000)를 들 수 있다. 이 작품은 영화적 인터페이스에다 사진과 시네마토그래피, 가상환경 등을 조합한 것으로, 여기서 수용자는 인터페이스 플랫폼에 서서 스크린에 투사되는 가상환경 속의 특정 구역에다 비디오카메라 줌의 초점을 맞춘다. 그리고 나면 독일 루르 지역의 경제적, 사회적 역사를 반영하는 주요 도시들의 파노라마 중 하나로 진입하게 된다. 이때 가상환경을 향해하는 수용자는 단순히 주어진 지역들을 탐색하는 것이 아니라, 마치 영화를 촬영하듯 각 지역들의 역사를 직접 선택, 배열하는 과정을 거치게 되며, 그 결과 개별적으로 구획되어진 파노라마들의 가상적 통합이 이야기된다.²⁹⁾ 이때의 통합은 가상환경과의 상호작용을 통해 파생되는 맥락(contexts)을 반영하는 것으로, 이는 곧 매순간 선택과 구별을 통해 구성되는 작품의 의미로 파악할 수 있다.

기술 장치를 통해 가상공간을 구축하고 그 안에서의 상호작용을 유도하는 환경이 미디어 아트의 보편적인 이미지 환경이라면, 최근에는 아예 실제 물리적 공간 자체를 가상현실화하는 경향도 나타난다. 대표적으로 빌



[그림 6] <Ocean Without a Shore>, 2007

비올라(Bill Viola)의 교회 예배당 내부의 작품설치를 들 수 있는데, 비올라는 현재 영국 세인트 폴 대성당(St. Paul's Cathedral)의 보수작업의 일환으로 “성모 마리아와 순교자들(Mary and Martyrs)”이라는 주제의 제단화를 제작하고 있다. 이 작업에서는 특히 종교적인 체험과 성찰을 위해 비올라의 여느 작품들에서도 일관되게 등장하는 인간의 삶과 죽음, 평안과 고통, 창조와 희생 등의 주제들이 나타난다.³⁰⁾ 2차세계대전에서 목숨을 바친 미국인들을 기리기 위해 대성당 내에 총 두 가지로 제작될 이 작업에서, 각 작품은 역사적 제단화와 유사한 방식으로 형상화된 복합 플라즈마(plasma) 스크린으로 배열, 구성된다. 이러한 환경 조성은 마치 영적 교감을 위해 어두운 공간에 빛의 효과를 증폭시킨 중세 교회건축에서의 이미지 공간과 유사하며, 그러한 점에서 이미지 공간과 수용자 사이의 교감에 주목하는 비올라의 작품들은 건축적인 설치로 평가받는다. 이 같은 공간 설정은 현실의 공간을 이미지 환경으로 전환한다는 점에서, 단순히 기술 장치에만 의존하는 가상현실보다 더 큰 교감 효과가 발생할 수 있다.

그런데 여기서 알 수 있듯이, 미디어 아트의 이미지 환경은 반드시 물리적 토대와 가상성(virtuality)을 동반한다는 점에 주목할 필요가 있다. 다시 말해서 미디어 아트의 이미지 환경은 가상으로서의 이미지 공간과 수용자가 존재하는 물리적 공간으로서의 현실 간의 피드백으로 형성되며, 특히 1990년대 이후에는 수용자가 실시간 자율적으로 환경의 변수를 설정하거나 작품의 구성요소들을 재조립하여 전(全)신체적으로 상호작용하

29) Mark B. N. Hansen, *New Philosophy for New Media*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2004, p. 49.

30) 비올라는 특히 비디오 매체를 토대로 어둠과 빛, 시간과 공간, 그 속에서의 수용자의 신체 반응과 지각작용, 그리고 그 과정 중에 발현되는 감정과 느낌, 생각 등을 통해 인간의 본연(本然)을 드러내고자 한다. Mark B. N. Hansen, *New Philosophy for New Media*, pp. 260-268 참조.

는 이미지 환경이 더욱 강화되고 있다.³¹⁾ 이는 가상공간이나 가상현실이 오로지 가상성만을 제공함으로써 수용자가 환각이나 환영에 사로잡힌다는 비판적 시각을 감안할 때, 반드시 짚고 넘어가야 할 부분이다. 가상현실은 가상세계에만 의존하는 것이 아니라, 현실의 영역도 수반한다. 미디어 아트의 이미지 환경이 비(非)물질성과 물질성, 가상과 현실의 이중적인 속성들을 전제한다는 사실은 상호작용 체계로서의 ‘인터페이스(Interface)’를 통해 더욱 분명해진다.

작품과 수용자의 피드백을 촉발시키는 상호작용 체계, 즉 작품과 수용자가 서로 연계되는 접점은 미디어 아트의 중요한 기술이자 전략에 해당하는 인터페이스로 제시될 수 있다. 미디어 아트에서 인터페이스는 작품을 구성하는 기술 장치와 그것을 둘러싼 환경, 그리고 수용자를 대화적인 상호작용에 개입하도록 유도하는 전략 등을 모두 함축한다. 요컨대 인터페이스는 작품의 고유한 물성(物性)뿐만 아니라, 그것이 발현시키는 비물질적 가상의 이미지 효과 및 그에 따른 심미적 경험 등을 두루 내포하는 것이다. 가상현실에서 수용자는 보고 듣고 만질 수 있는 인공세계에 존재하게 된다. 이때 두부(頭部)장착형 영상장치(HMD; Head Mounted Display)나 운동추적장치(Position Trackers) 등의 인터페이스 기술은 수용자로 하여금 자신을 둘러싼 가상 환경의 정보들과 상호작용할 수 있도록 수용자의 행태를 컴퓨터에 응용, 연동시킨다. 그러므로 이 경우에는 수용자가 어느 정도로 매체를 망각하고 자유롭게 이미지와 상호작용할 수 있는가가 중요해진다. 기술적 인터페이스가 투명해질수록, 수용자는 매개에 대한 자각 없이 가상공간의 정보들과 즉각적으로 관계를 맺을 수 있기 때문이다.³²⁾ 그러면서도 한편으로는 수용자가 가상세계에 빠져드는 동안 그와 마찬가지로 물리적인 세계에 존재한다는 사실을 망각하지 않게끔 유도하는 것도 중요하다. 가상과 물리적 현실 사이에서 수용자가 겪게 되는 지각적 충돌은 때로 신체적 불편함이나 이미지 공간으로부터의 방향 이탈 등의 위험을 초래할 수 있기 때문이다.³³⁾

이처럼 미디어 아트에서 인터페이스는 가상과 현실의 접점에서 작동하는 이중의 구조를 지닌다. 즉 인터페이스는 서로 다른 영역들을 차이짓고 구분함과 동시에 연결하는 표면(surface)이다.³⁴⁾ 이 인터페이스를 통해 수용자의 시계(視界)는 가시적인 세계에 머물지 않고 비(非)가시적인 세계로 확장되며, 물질과 비물질의 영역을 넘나든다. 유비적으로 이는 마치 우주에 편재함과 동시에 우리 안에 내주하시는 성령과도 같다. 성령으로 인해 인간 신체가 영적 세계로 진입하여 비로소 영과 육의 통합체를 이루고 예수 그리스도와와의 관계맺음이 가능해진다. 시공간을 초월하는 하나님은 물질과 비물질로 구분, 접근될 수 없다. “만물이 그로 말미암아 지은 바 되었으니, 지은 것이 하나도 그가 없이는 된 것이 없느니라(요 1:3).” 그러므로 이분법의 척도로 접근하는 것은 인간 존재의 유한성(有限性)을 방증하는 것에 지나지 않는다. 즉 실존인가 비(非)실존인가의 측면에서 설명되는 하나님은 존재하는 사물의 세계 내에서 대상과 비교되는 어떤 것에 지나지 않는 것이다.³⁵⁾ 비물질

31) 가상현실과 같은 이미지 환경에서의 사용자 상호작용은 크게 1) 몰입적(immersive) 상호작용, 2) 하이퍼텍스트적(hyper-textual) 상호작용 등으로 구분된다. 이 두 유형은 모두 사용자의 선별과 조작이 개입되지만, 궁극적으로 그것이 지향하는 바에 따라 다른 결과를 야기한다는 점에서 서로 이질적이다. 예를 들어 가상현실에서의 하이퍼텍스트적 내비게이션은 복합적인 정보 선택을 통해 개별 텍스트들을 구성하지만, 몰입적 내비게이션은 공간적으로 구성된 정보의 탐색에 주력한다. 그로 인해 전자가 일련의 정보단위들을 발견하고 접속하는 과정에 주력한다면, 후자는 공간을 향해하면서 시각을 위시한 감각적 즐거움들을 경험하게 된다. Martin Lister et al., *New Media: A Critical Introduction*, London: Routledge, 2003, pp. 20-22 참조.

32) Jay David Bolter, Richard Grusin, *Remediation: Understanding New Media*, Massachusetts: The MIT Press, 1999; 제이 데이비드 볼터, 리처드 그루신, 『재매개: 뉴미디어의 계보학』, 이재현 옮김, 커뮤니케이션북스, 2006, p. 24.

33) 그러므로 기존의 연구들이 가상공간에서의 사용자가 물리적 현실은 망각한 채, 오로지 환영의 세계에만 머물렀다고 가정하고, 그로 인해 초래될 수 있는 문제점들을 비판하는 시각은 일면적 접근이라고 본다. 이 같은 문제는 특히 사이버오락이나 무분별한 가상체형 프로그램들에서 주로 나타나는 현상인데, 사실상 이러한 현상은 목적 없는, 혹은 그와 반대로 맹신적인 목적에 편중됨으로써 발생하는 것이지, 가상공간 자체의 문제가 될 수는 없다.

34) Meredith Bricken, “Virtual Worlds: No Interface to Design,” *Cyberspace: First Steps*, Michael Benedikt(ed.), Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991, p. 364.

35) Paul Tillich, *Theory of Culture*; 파울 티리히, 『문화의 신학』, p. 15.



[그림 7] <The Legible City>, 1988~1991



[그림 8] <The Legible City>, 1988~1991

적 실체이건 물질적 실체이건 간에 모든 실재의 원천이자 만물의 근원은 하나님으로부터이다. 이러한 맥락에서 미디어 아트의 인터페이스를 통한 가상현실 체험은 단순히 가상성의 경험에 머무는 것이 아닌, 인간의 통합된 영육의 관계를 유비적으로 가시화해주는 창작 형식으로 볼 수 있을 것이다.

가상과 현실의 점점인 인터페이스가 물리적 매개로서의 기술 장치와 수용자의 비가시적인 정신의 세계를 연계한다는 사실을 보여주는 예로 쇼의 <읽기 쉬운 도시(The Legible City)>(1988~1991)를 들 수 있다. 맨해튼(Manhattan), 암스테르담(Amsterdam), 카를스루에(Karlsruhe) 등의 도시에 따른 3가지 연작으로 구성된 쇼의 작품에서 수용자는 인터페이스로 응용된 자전거를 타고, 컴퓨터가 생성하는 3차원 문자들의 가상 도시를 돌아다니게 된다. 이 과정에서 수용자는 자전거 페달과 핸들을 직접 움직여 주행 속도와 방향을 조절하고, 그로 인해 수용자의 신체 운동은 정보 환경으로 전환된다. 이때 스크린에 등장하는 가상 도시의 건물들은 실제 지도에 표시된 건축물의 비율, 색상, 위치, 역사적인 사건 등을 근거로 구성된 것들로서, 그것이 대체하고 있는 실재의 잠재성과 기억을 보유한다.³⁶⁾ 그런 점에서 가상의 건축물은 실제 공간에 기반할 뿐만 아니라, 공간지시 체계에 의해 구축된 정보의 상징적 공간이자 상호작용을 통한 의식의 연장이 된다.

여기서도 알 수 있듯이 인터페이스는 단순히 기술 장치에 준하지 않는다. 미디어 아트에서 수용자의 상호작용은 인터페이스를 거쳐 시뮬레이션된 이미지를 변화시키는 경험 속으로 진입하게 된다. 다시 말해서 가상과 현실의 점점에서 벌어지는 수용자의 상호작용과 그에 잠재되어 있는 매개변수들은 인터페이스에 의해 작동이 달라지고, 또 그에 따라 이미지의 의미도 달라진다. 특히 가상현실이나 3차원 컴퓨터그래픽에서는 수용자 임의대로 시각 방향을 전환시켜 수용자의 현존감을 성취하는데, 이 조작적인 시각 전환은 궁극적으로 수용자 상황에 따른 관점을 반영하는 것이기도 하다.³⁷⁾ 따라서 최근에는 인터페이스를 기술 장치 외에 ‘문화적 인터페이스(Cultural Interfaces)’ 등의 다양한 관점에서 접근하려는 시도가 나타나고 있다. 가령 컴퓨터 기반의 텍스트나 영상, 사운드, 가상공간 등을 마주하는 것은 단지 기술 매체만을 접하는 것이 아니라, 디지털 형식으로 약호화된 문화를 경험하는 것과 일맥상통한다.³⁸⁾ 그렇기 때문에 심지어 “세계의 경계는 인간을 둘러싼 인터페이스 경계와 같으며, 고로 인간은 세계와 상호작용하는 것이 아니라 세계의 인터페이스와 상호작용한다.”는 해석이 가능해지는 것이다.³⁹⁾ 그렇다면 이렇듯 이중적인 인터페이스 구조에서 수용자는 과연 어떠한

36) Lev Manovich, *The Language of New Media*, Cambridge, MA: MIT Press, 2001; 레프 마노비치, 『뉴미디어의 언어』, 서정신 옮김, 생각의 나무, 2004, p. 332.

37) 따라서 가상공간에 접속하는 과정에서 나타나는 인터페이스 제어 문제를 권력이나 정치적 측면에서 접근하기도 하며, 또 다른 한편으로 일반적 응용 제어, 사회적 제어, 개인적 제어 등으로 구분하기도 한다. Meredith Bricken, “Virtual Worlds: No Interface to Design,” pp. 380-382 참조.

38) 예를 들어 순차적인 파일 체계가 다단계적 위계로 정리될 수 있는 세계를 반영한다면, 월드와이드웹의 하이퍼텍스트는 비(非)위계적 체계로 세계를 제시하는 것과 같다. Lev Manovich, *The Language of New Media*; 레프 마노비치, 『뉴미디어의 언어』, p. 113.

39) Peter Weibel, “The World as Interface: Toward the Construction of Context-Controlled Event-Worlds,” *Electronic Culture: Technology and Visual Representation*, Timothy Druckery(ed.), Aperture, 1996, p. 343.

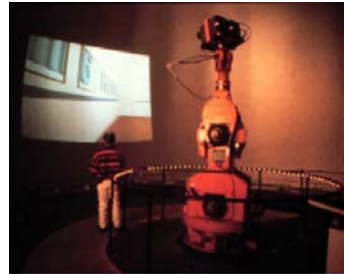
양상으로 가상과 현실을 교차하는지 살펴보도록 하겠다.

Ⅲ. 가상과 현실을 넘나드는 수용자

상호작용적인 미디어 아트에서는 수용자가 인터페이스를 넘나드는 중에 작품의 창작자로 전환하기 때문에, 예술가와 수용자의 차이가 희석된다. 작품과 상호작용하는 과정에서 수용자는 어떤 정보들을 취할지, 어떤 경로를 이어갈지를 선택할 수 있으며, 그로 인해 새로운 이미지를 창출할 수 있게 된다. 여기서 인터페이스를 교차하는 수용자의 독특한 위치가 드러난다. 우선 매체의 비(非)매개성에 의해 신체가 재매개되는 수용자는 이미지 내부의 ‘몰입자(immersant)’이자 ‘관찰자(observer)’로 위치하게 된다. 쇼의 〈이브; 확장된 가상환경(EVE; Extended Virtual Environment)〉(1993)을 그 예로 들 수 있다. 이 작품에서 수용자들은 일정한 무리를 지어 커다란 반구(半球) 안으로 들어가고, 그곳에서 중앙의 프로젝터가 투사하는 이미지 세계에 진입하게 된다. 이때 한 수용자가 헬멧 센서를 착용하고 직접 프로젝터를 다룰 경우, 그를 제외한 나머지 수용



[그림 9] <Eve; Extended Virtual Environment>, 1993



[그림 10] <Eve; Extended Virtual Environment>, 1993

자들의 시점은 1인칭 관찰자 시점으로 수렴되어 헬멧 착용자가 작동시키는 가상세계를 관찰하게 된다.⁴⁰⁾

그런데 〈이브; 확장된 가상환경〉에서 드러나듯이, 가상공간 속 몰입자로서의 수용자는 이미지를 생산하는 매체와 긴밀히 얽힌 ‘장치-작동자 복합체(Apparat-Operator Komplex)’로 존재함으로써 작품과 분리 불가능적으로 밀착된다.⁴¹⁾ 즉 장치와 장치 작동자로서의 수용자는 서로 분리되지 않는 조력체로 존재하며, 이때 수용자는 이미지를 흡수할 뿐만 아니라 수정 및 변형되는 이미지를 통해 다시 새로운 의식 차원을 경험하게 된다. 그런 점에서 장치-작동자 복합체로서의 수용자는 ‘바이오-장치적 주체(Bio-Apparatus Subject)’로도 제시되는데, 이 둘은 모두 수용자의 주체성이 매체의 재매개에 기반함을 시사한다.⁴²⁾ 특히 하이퍼매체적 인터페이스에서 수용자는 다양한 응용 체제나 매체와의 연속적인 관계를 경험하기 때문에, 수용자의 정체성은 상대적으로 더 복합적이게 된다. 그 결과, 가상현실의 수용자는 이미지의 현전 속에 존재하는 것이 아니라, 매체를 통해 존재하는 것으로 풀이되기도 한다.⁴³⁾ 이를 좀 더 구체적으로 살펴보면, 장치-

40) Lev Manovich, *The Language of New Media*; 레프 마노비치, 『뉴미디어의 언어』, pp. 357-358.

41) 장치-작동자 복합체는 빌렘 플루서(Vilém Flusser)가 제시한 개념이다. 이는 매체와 그 매체의 작동자를 한데 결합한 개념으로, 상호작용 장치를 통해 현실과 가상을 오가는 수용자를 이해하는 데에 주요하다. 플루서의 장치-작동자 복합체 개념에서 장치는 기술적 이미지(Techno-images) 생산에 필요한 도구로 정의되며, 작동자는 기계 장치를 운용하는 기술자로도 풀이된다. 또한 장치는 신체기관과 인간의 사고과정을 기술적으로 시뮬레이션하면서 동시에 그 사고방식을 기계화하는 블랙박스이기도 하다. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, Herausgegeben von Stefan Bollmann, Edith Flusser(hrsg.), Mannheim: Bollmann, 1996; 빌렘 플루서, 『코뮤니콜로지』, 김성재 옮김, 커뮤니케이션북스, 2001, pp. 161-162.

42) Nell Tenhaaf, “Mysteries of the Bioapparatus,” *Immersed in Technology: Art and Virtual Environments*, Mary Anne Moser(ed.), Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1996, p. 52.

43) 디지털 매체의 재매개성과 수용자 간의 영향관계를 토대로 형성되는 자아는 가상 자아(virtual self), 재매개된 자아

작동자 복합체로 상호작용하는 수용자와 작품은 서로를 투명하게 들여다볼 수 없는 블랙박스로 존재한다. 수용자는 작품의 의도를 온전히 알 수 없기에, 이미지를 우연적인 것으로 기대하게 된다. 마찬가지로 작품도 수용자의 지각상태를 알 수 없기 때문에, 수용자의 반응을 우연적인 것으로 기대할 수밖에 없다. 결국 각자 상대방의 선택을 우연적인 것으로 기대할 수밖에 없고, 그 우연적 기대에 대해 다시 또 우연적인 기대를 수반하게 되기 때문에, 결과적으로 볼 때 우연성은 이중적인 인터페이스 구조처럼 이중화될 수밖에 없다.⁴⁴⁾ 그리고 작품과 수용자의 상호작용을 통해 이 이중의 우연성은 지속된다.

이로 미루어 볼 때 이중의 우연성은 자아와 타자의 조합으로 이루어짐을 알 수 있다. 이중의 우연성 측면에서 보면 타자는 또 다른(alter) 나, 즉 ‘타아(alter ego)’이다.⁴⁵⁾ 수용자가 장치-작동자 복합체로 존재함으로써 정체성의 변화를 겪는 미디어 아트에서는 이 타아적 상호작용이 활성화된다. 주지하다시피 미디어 아트는 작품과 수용자의 상호작용에 기반하는 유동적인 상태의 예술(Art-in-flux)이다. 그에 상응하여 장치-작동자 복합체로서의 수용자는 가상과 현실의 접점에서 끊임없이 둘의 차이를 탐색, 발견하는 관찰자로 위치하게 된다. 그런데 이때 가상과 현실의 차이는 그 둘을 구별하는 관계로 분산되기 때문에, 결국 차이란 관찰의 대상이 아니라 바로 그 관찰자, 즉 수용자에 의해 선택, 지칭되는 것이다.⁴⁶⁾ 특히 가상현실에서의 관찰자는 관찰된 가상세계의 일부가 되고, 그 속에서의 가상 정보는 관찰자의 현존에 반응함과 동시에 관찰자의 피드백에 다시 영향을 미치기 때문에, 결국 수용자는 관찰자 객관적인(observer-objective) 위치로 전환되어 타아적 관찰자로 존재하게 된다.⁴⁷⁾

이처럼 관찰자로서의 수용자가 타아적으로 상호작용하는 가상현실에서 가상과 현실의 절대적이고 객관적인 차이 구별은 사실상 불가능하다. 가상현실의 접점에서 한쪽을 구별, 선택한 관찰자의 지시는 이미 외부 관찰이 배제되었음을 전제하기 때문이다. 애초에 관찰은 무언가는 보지만, 전부는 볼 수 없는 맹점에 의존할 수밖에 없다.⁴⁸⁾ 가상현실의 관찰은 매순간 가상 혹은 현실 체계 내부에서 이루어지는 것이고, 그 관찰을 거쳐 또 다시 가상과 현실을 구별하는 관찰의 분화(分化)만이 유효할 뿐이다. 상호작용적인 미디어 아트의 수용자는



[그림 11]

<Place: A User's Manual >, 1995

자신이 관찰하는 이미지 세계의 일부로서, 그 세계와 동일한 변화를 겪는다. 작품과 상호작용하는 수용자는 우선 일차 관찰자이며, 이 관찰자는 자신이 관찰한 세계의 일부로 편입되어 그 다음의 관찰을 이끈다. 또한 가상과 현실의 접점을 오가는 내부 관찰을 통해 차이가 발생하고, 다시 그 차이를 관찰하는 내부 관찰을 통해 궁극적으로는 가상현실의 세계가 구성된다.

<장소: 사용자 매뉴얼(Place: A User's Manual)>(1995)은 수용자의 관찰이 좀 더 적극적으로 분화되는 예를 보여준다. <장소: 사용자 매뉴얼>의

수용자는 360° 파노라마 스크린으로 둘러싸인 공간에서 컴퓨터 내비게이션을 통해 가상의 풍경을 돌아다닌다. 풍경 안에는 11개의 원통형 파노라마들이 구성되어 있는데, 사용자가 그것들 중 하나를 작동시키면 파노라마 방식으로 가상공간이 펼쳐진다. 이때 원통형 프레임의 파노라마 이미지와, 수용자를 둘러싼 물리적 파노

(remediated self), 네트워크화된 자아(networked self) 등으로 구분된다. Jay David Bolter, Richard Grusin, *Remediation: Understanding New Media*; 제이 데이비드 볼터, 리처드 그루신, 『재매개: 뉴미디어의 계보학』, pp. 277-323 참조.

44) Niklas Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1984; 니클라스 루만, 『사회체계이론 1』, 박여성 옮김, 한길사, 2007, pp. 224-225 참조.

45) 같은 책, p. 249.

46) 같은 책, pp. 334-335.

47) Peter Weibel, "Virtual Reality: the Endo-approach to Electronics," *Media Art Interaction: The 1980s and 1990s in Germany*, Rudolf Frieling and Dieter Daniels(eds.), Springer Wien New York, 2000, pp. 217-219.

48) Niklas Luhmann, *Art as a Social System*, Eva M. Knodt(trans.), Stanford, California: Stanford University Press, 2000, p. 57.

라마 공간은 마치 가상과 현실이 상호침투하듯 가상세계와 현실의 경계를 동시에 내포하게 된다. 쇼는 이런 접점에서 가상공간에 진입하는 수용자의 행태를 인터페이스에 연계시켜 수용자의 신체, 공간, 이미지들 간의 연속적인 관계 변화를 드러낸다.⁴⁹⁾ 특히 <장소: 사용자 매뉴얼>에서는 수용자가 상호작용하는 가상현실과 그 바깥 너머의 물리적인 공간이 중첩됨으로써, 가상공간 내부에서 관찰하는 수용자를 관찰하는 또 다른 수용자들의 관찰 분화가 발생한다.

지금까지 고찰한 바대로, 가상현실에서 기술 장치를 매개로 상호작용하는 수용자의 신체는 결코 탈(脫)신체적일 수 없다. 물론 이때의 신체는 이성 중심의 신체나 감각에 편중된 신체가 아닌, 이성과 감성의 복합지각에 기반하고, 물질과 비물질의 영역이 통합되는 신체이다. 뿐만 아니라 수용자의 주체성도 이러한 신체성을 근간으로 형성된다. 이른바 포스트모던 아트가 주력했던 인간 존재의 본질이 주체의 해체를 통한 주체성의 상실이었다면, 상호작용적인 미디어 아트는 주체의 해체를 상징하는 것이 아니라, 역으로 부단한 주체성을 모색한다고 볼 수 있다. 그리고 이때의 주체성은 절대적이고 독보적인 자아상으로부터 야기되어 고착되는 것이 아니라, 타자와의 관계 속에서 형성, 변화되는 것이다. 물론 이 같은 관찰 분화는 수용자의 부단한 상호작용으로부터 기인한다. 그렇기 때문에 수용자로 하여금 가상현실에 적극적으로 몰입하게끔 유도하는 과정이 중요하다. 그런데 이때의 몰입은 이성에 의존하는 관조(觀照)와는 다르다는 점에 주목할 필요가 있다. 상호작용적인 미디어 아트는 수용자의 관조적 몰입을 넘어서 온몸 몰입을 요하기 때문이다. 다음은 미디어 아트에서의 온몸 몰입적 상호작용을 살펴보고, 어떠한 점에서 이 온몸 몰입이 영적 교감과 맞닿는지를 밝힐 것이다.

IV. 체현적 몰입: 영적 교감의 커뮤니케이션

미디어 아트에서의 작품과 수용자 간의 상호작용은 인터페이스 발전에 따라 가상공간에서 수용자가 이미지와 직접 상호작용하는 온몸 몰입, 즉 ‘체현적 몰입(embodied immersion)’의 효과로 이어진다. 몰입은 특히 미디어 아트의 가상현실에서 주력하는 심미적 효과로, 수용자로 하여금 이미지 속의 현존감을 수반한다.⁵⁰⁾ 또한 가상공간에 심리적으로 깊이 연루되는 지각 경험을 함축하기도 한다.⁵¹⁾ 그런데 이 체현적 몰입은 수용자가 가상공간 내부에서 이미지를 직접 수정, 조작하고 그 결과에 다시 상호작용하는 몰입이라는 점에서, 전통예술작품에서 요구되는 ‘관조적 침잠(Versenkung)’으로서의 몰입과는 상당히 다르다.⁵²⁾ 그리고 바로 이런 점에서 가상공간의 이미지 내부에 존재하듯 전(全)신체적으로 몰입하는 수용자를 ‘잠수부(scuba diver)’에 비유하곤 한다. 이처럼 가상공간에 심리적으로 연루되는 체현적 몰입의 상호작용으로부터 영적 교감의 가능성을 발견할 수 있다. 체현적 몰입에 대해 좀 더 구체적으로 접근해보자.

작품과 상호작용할 때에 발생하는 수용자의 체현적 몰입은 감성적 지각에 기인한다. 이때의 감성 지각은 이

49) Mark B. N. Hansen, *New Philosophy for New Media*, p. 52.

50) Marie-Laure Ryan, *Narrative as Virtual Reality: Immersion and Interactivity in Literature and Electronic Media*, The Johns Hopkins University Press, 2001, p. 14.

51) Oliver Grau, *Virtual Art: From Illusion to Immersion*, Gloria Custance(trans.), Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2003, p. 13.

52) 미디어 아트에서의 체현적 몰입은 발터 벤야민(Walter Benjamin)의 ‘정신분산적 지각(Zerstreuung)’으로부터 기인한다. 기계시대의 동영상 매체와 관련하여 벤야민이 제시한 정신분산적 지각은 전통예술작품의 수용방식인 ‘정신집중(Sammlung)’과는 상반된 개념이다. 정신집중이 작품에 전적으로 몰입하고 집중하기 위해 시각 이외의 감각작용들을 자제하는 관조적 침잠을 함축한다면, 이와 달리 정신분산적 지각은 시각적 촉각을 위시한 통각(Apperzeption)을 내포하는 것으로, 그 과정에서 대상에 대한 자유로운 향유를 동반하게 되며, 이는 곧 신체 전체를 통해 상호작용하는 체현적 몰입으로 이어진다. Walter Benjamin, “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit,” 1936; 발터 벤야민, 「기술복제시대의 예술작품」, 『발터 벤야민의 문예이론』, 반성원 엮음·옮김, 민음사, 2001, pp. 225-227 참조.

중의 속성을 지니는 현상으로, 한편으로는 감각(sense)에 의해, 그리고 다른 한편으로는 지각(perception)에 의해 발현된다. 감각으로서의 감성적 지각이 왜와 불쾌의 차원에서 감각적인 것을 느끼는 감정의 측면을 향한다면, 지각으로서의 감성적 지각은 색, 소리, 맛, 냄새 등의 감각 특질들에 대한 인식을 돕는다.⁵³⁾ 그런데 미각, 촉각, 후각 등의 근(近)감각과 달리, 시각, 청각 등의 원(遠)감각은 거리를 두고 대상을 확인하기 때문에, 이 지점에서 감각으로부터 지각이 분리된다. 다시 말해서 감각으로부터의 지각 분리는 감성적 지각이 대상의 감각적 속성으로부터 벗어나 대상 자체의 현상 이미지, 즉 외관(外觀)을 주목하는 순간에 시작된다.⁵⁴⁾ 그리고 여기서부터 감성적 지각은 주관으로부터 객관적 경향으로 나아간다. 이는 특히 거리의 여지가 있는 원감각의 경우에 더 쉽게 발생하게 된다.

그런데 여기서 주목할 것은, 궁극적으로 감성적 지각은 전반적인 감각 지평에서 작용한다는 사실이다.⁵⁵⁾ 가령 감각은 지각으로 전이되고 지각은 다시 감각으로 이어지는데, 감성적 지각은 감각이 전달하는 감각만을 가지고는 공간감이나 이미지 형태들을 온전히 지각할 수 없기 때문이다. 즉 감각과 신경 간의 정보교환적인 대화를 통해서야만 무언가를 인지할 수 있게 되는 것이다.⁵⁶⁾ 미디어 아트에서의 상호작용적인 가상현실이 시각기제에 국한하지 않고 특히 사운드나 시각적 촉각성 등에 주목하는 이유도 바로 이런 양상들 때문이다. 감성적 지각의 이 같은 피드백은 매체의 복합적인 매개로 인해 가상과 현실이 모호하게 얽히는 미디어 아트에서는 더욱 활성화된다. 특히 가상의 이미지 공간 안에서 수용자가 이미지 표면에 직접 접촉하여 공감각을 발현시키는 생체-피드백이나 원격현전 작품들의 경우에는 더욱더 그러하다.

감성적 지각에 비추어 볼 때, 기술 장치의 매개에 의해 작품과 상호작용하는 수용자의 체현적 몰입 양태는 다음의 두 단계로 제시될 수 있다. 가상현실에서 수용자는 우선 가상의 이미지 공간 안에 철저히 몰입한다고 느낀다. 다음으로 수용자는 이미지 정보와의 상호접속과 연계에 주력함으로써, 감각을 넘어 인지를 촉발하게 된다. 다시 말해서 이미지 표면에 대한 감각작용과, 그 이미지를 조작, 운용하는 과정에서의 지각작용이 복합적으로 얽히게 되는 것이다. 이러한 측면에서 가상현실에서의 감성적 지각을 환영적 가상에 대한 시각적(optical) 감각, 가상의 잠재성에 대한 현학적(scholastic) 감각, 컴퓨터 매개로서의 가상에 대한 정보 기술적(informational technological) 감각 등으로 구분하기도 한다.⁵⁷⁾

미디어 아트에서 나타나는 수용자의 몰입 중에 지각에 좀 더 주력하는 예로 데이비드 스몰(David Small)의 <탈무드 프로젝트(Talmud Project)>(1999)를 들 수 있다. 이 작품에서 스몰은 유대교의 탈무드와 토라(Torah), 철학자 에마누엘 레비나스(Emmanuel Levinas)의 탈무드 분석 등을 함께 제시하는 가운데, 수용자가 이 텍스트들의 맥락적인 틀은 유지하면서도 특정 단락에 주목할 수 있도록 가상의 읽기 공간을 제공한다. <탈무드 프로젝트>에서는 특히 텍스트가 투명한 층위로 병치되어 서로를 투영하기 때문에, 다른 텍스트들이 후미로 사라지는 동안 수용자는 자신이 채택한 텍스트를 읽기 위해 글자의 초점을 조정해야 한다. 스몰은 이 같은 구성에 대해 “<탈무드 프로젝트>에서는 층위짓기(layering), 병치(juxtaposition), 투명성(transparency), 초점 조정(control of focus) 등의 요소들이 중요한 기능을 한다.”고 밝힌 바 있다.⁵⁸⁾ 이밖에도 스몰은 <홀로코스트 박물관: 맹세의 벽(Holocaust Museum: Pledge Wall)>(2009)에서처럼 실제의 글쓰

53) 엄밀히 말해서 주관적인 평가는 꽤나 감정 등과 관계하는 감각에 기반하며, 객관적인 확인은 대상과 관계함으로써 인식으로 이어지는 지각의 범주에 속한다. Wolfgang Welsch, *Grenzgänge der Ästhetik*, Philipp Reclam jun GmbH & Co., Stuttgart, 1996; 볼프강 벨슈, 『미학의 경계를 넘어』, 심혜련 옮김, 향연, 2005, p. 39.

54) 같은 책, p. 118.

55) 같은 책, p. 120.

56) David Z. Saltz, “The Art of Interaction: Interactivity, Performativity and Computers,” *J.A.A.C.*, vol. 55, no. 2, 1997, pp. 118-121.

57) Marie-Laure Ryan, *Narrative as Virtual Reality: Immersion and Interactivity in Literature and Electronic Media*, p. 13.

58) David Small, “Rethinking the Book,” ph.D. diss., Massachusetts Institute of Technology, 1999, p. 48.



[그림 12] <Talmud Project>, 1999



[그림 13] <Talmud Project>, 1999

기를 가상공간에 투입시켜 가상과 현실의 경계를 허물고, 그로 인해 수용자들 간의 의지나 정서적인 공감대를 끌어내는 작업을 시도한다.

<탈무드 프로젝트>가 가상의 읽기와 쓰기를 통한 현학적 감성 지각을 보인다면, 비올라의 <불, 물, 숨(fire, Water, Breath)> 연작의 일부인 <사도(The Messenger)>, <교차(The Crossing)>(1996) 등은 시각적 감성으로부터 출발하여 현학적 감성 지각으로의 이행을 보여준다. 이 일련의 작품들을 통해 비올라는 슬로우 모션, 웅장한 사운드, 풍부하고 강렬한 색채, 그리고 이러한 요소들을 실재처럼 투사하는 거대한 규모의 스크린 등을 통해 수용자로 하여금 마치 자연 속에 빠져있는 듯한 경험을 유도한다. 그 결과, 여타 예술가들의 작품에 비해 비올라의 작품은 서정성과 영성, 그리고 그 속에서의 수용자의 정체성을 예의 적절하게 드러내는 예술가로 평가받는다.⁵⁹⁾

스몰이나 비올라의 작품들에 비해 수용자가 한층 더 전(全)신체적으로 작품에 몰입하는 예로는 샬롯 데이비스(Charlotte Davies)의 <삼투(Osmose)>(1995)를 들 수 있다. <삼투>에서 수용자는 가상현실의 철저한 몰입자로서, 호흡과 신체 움직임에 포착하는 운동추적장치와 HMD를 착용하고 이미지 공간 내부로 진입한다. 그곳에서 자신의 호흡과 움직임을 통해 반(半)투명한 가상의 자연현상들과 마주하게 되는데, 이러한 경험에 대해 데이비스는 “자아와 세계 사이에 벌어지는 상호호흡적인 관계의 메타포이다.”고 언급한다.⁶⁰⁾ <삼투>에



[그림 14]
<Osmose>, 1995



[그림 15]
<Osmose>, 1995

서는 특히 수용자가 숨을 내쉴 경우에 가상공간 상에서 신체는 부유(浮遊)하고, 반대로 숨을 들이마시면 수용자의 신체는 가라앉게 된다. 이 같은 직접적인 호흡을 통해 수용자는 자신의 신체 내부로 들어가 천천히 자연을 둘러보는 가운데 고요와 영적 평화를 느끼게 되는데, 이때 가상공간에서의 소요시간이나 상호작용의 정도는 수용자의 심리적, 신체적 상태에 따라 다양하게 체감된다.⁶¹⁾ 이러한 결과는 작품을 접한 대다수 수용자들

59) Michael Rush, *New Media in Late 20th-Century Art*, London: Thames & Hudson, 1999; 마이클 러쉬, 『뉴미디어 아트』, 심철웅 옮김, 시공사, 2003, pp. 156-158.

60) Charlotte Davies, “Virtual Space,” *Space in Science, Art and Society*, Francois Penz, Gregory Radick and Robert Howell(eds.), Cambridge University Press, 2004, p. 87.

의 반응을 통해서도 입증된 바 있다. 특히 <삼투>에서의 경험은 가상과 현실을 잇는 표면에 대한 감성 지각을 환기시킨다는 점에서, 물리적인 접근으로부터 한 차원 더 나아가게 된다.⁶²⁾ 그 결과, 매체의 매개를 기반으로 수용자의 신체와 정신이 융합되는 초(超)자연적인 영적 교감이 유발된다.⁶³⁾

이상의 작품 사례들을 통해 알 수 있듯이, 상호작용적인 미디어 아트에서 나타나는 수용자의 체현적 몰입은 반(反)데카르트적이면서 데카르트적이고, 감각적이면서도 추상적이며, 분산되면서 동시에 수렴되는 것으로 풀이할 수 있다.⁶⁴⁾ 아울러 수용적이면서도 외부 지향적이며, 정적(靜的)이면서 동적(動的)이기도 하다. 이는 마치 정신과 신체의 모순적인 경험들이 영적 자각의 원천이되, 영성 자체가 이 모두를 통합하는 양상과도 같다. 그러한 면에서 수용자의 체현적 몰입을 통해 가상과 현실의 융합된 세계와 상호작용하는 미디어 아트는 여타의 예술 형식들보다도 적극적인 영적 교감의 가능성을 지닌다고 할 수 있을 것이다. 뿐만 아니라 상호작용적인 미디어 아트에서 나타나는 수용자의 이성과 감성, 의지와 결단, 실행 등은 예수 그리스도 안에서 전인적(全人的) 삶을 추구하는 기독교적 영성을 반추하게 만든다. 따라서 이상의 복합적인 요소들로 구성되는 미디어 아트를 기독교적 영성을 반영하는 커뮤니케이션의 장(場)으로서 접근하는 시도가 필요하다.

V. 나가는 말: 미디어 아트, 왜 영적 교감을 분별해야 하는가

이상 고찰한 바대로, 상호작용적인 미디어 아트에서 수용자는 가상과 현실의 인터페이스를 교차하는 가운데 가상공간 속 이미지에 몰입할 뿐만 아니라, 그 이미지를 직접 수정, 조작하고 제어하는 상호작용에 개입한다. 이 과정에서 수용자는 작품의 관람자이자 동시에 작품의 정보를 구성하는 창작자이고, 복합적인 체계들을 매개하는 상호작용자로 작용한다. 특히 가상과 현실을 넘나드는 수용자는 그 경계를 구별하는 관찰에 연루되는데, 이 관찰은 가상과 현실 중 한쪽을 선택함으로써 선택된 체계 내부에서 발생한다. 그리고 체계 내부에서의 관찰은 다시 그 속에서의 가상과 현실을 구별하는 관찰로 이어지기 때문에, 결국 수용자는 지속적인 관찰 분화를 유발하는 관찰자로 위치하게 된다. 아울러 관찰자의 관찰이 분화될수록, 반성적인 관찰의 계기도 커질 수 있다. 이는 곧 타아적인 상호작용으로 이어지고, 수용자가 적극적으로 가상현실 세계를 구성하는 커뮤니케이션으로 나아간다. 특히 이 과정에서 관찰자로서의 수용자는 장치-작동자 복합체로 존재함으로써 이미지 세계에 전신체적으로 몰입하게 된다. 그 결과, 이 같은 체현적 몰입은 가상과 현실의 경계를 넘어서는 감성적 지각의 커뮤니케이션, 즉 영적 교감으로 확장된다.

그런데 앞서 살펴본 작품들이 수용자의 영적 교감을 유발하되, 각 작품들에서 기독교적 영성이 발현되는 것은 아니다. 실제로 가상공간에 출몰하는 무수한 영적 이미지들 중에는 위해적인 속성들로 가득차서 인간의 온전한 영성을 방해하는 것도 상당하다. 그렇다면 이 같은 상황에서 기독교적 영성을 어떻게 분별할 수 있는가. 본 연구자는 미디어 아트가 수용자의 상호작용성에 주목하는 것과 마찬가지로, 영적 교감의 분별 역시 수용자로부터 기대할 수 있으리라 본다. 미디어 아트가 주목하는 것은 작품에 반응하고 그에 커뮤니케이션하는 수용자이다. 그렇기 때문에 미디어 아트에서의 영성은 일방적인 완결구조로 마무리되지 않는다. 다시 말해서 예술가가 전달하려는 메시지가 전제되고 수용자가 그에 맞추어 작품의 의미를 파악해야 하는 예술형식들과 달리, 미디어 아트에서는 작품, 즉 예술가의 영성과 그에 반응하고 교감하는 수용자의 영성이 더불어 존재하게 된

61) Jennifer Cobb, *Cybergrace: The Search for God in the Digital World*, New York: Crown Publishers, 1998, pp. 186-199 참조.

62) 같은 책, pp. 190-193.

63) Charlotte Davies, "Virtual Space," *Space in Science, Art and Society*, pp. 86-88.

64) 제이 데이비드 볼터, 리처드 그루신, 『재매개: 뉴미디어의 계보학』, p. 305.

다. 그러므로 이러한 관계 속에서의 영성은 우리 안에 늘 살아계시는 예수 그리스도처럼 수용자의 상호작용을 통해 생동할 수 있다. 이는 바꾸어 말하면 그만큼 수용자의 책임과 몫이 크다는 점을 방증하는 것이기도 하다. 관계로 나아가지 못하고 고립되는 것은 하나님께서 선물하신 인간 고유의 영성을 파괴하는 것이다. 상호작용적인 미디어 아트를 통해 수용자의 영적 상태가 성찰되고, 궁극적으로는 예술에 잠재하는 기독교적 영성을 돌아 보는 계기가 마련되리라 기대한다.

참고문헌

- Bricken, Meredith (1989). "Virtual Worlds: No Interface to Design." in Benedikt, Michael (Ed.) (1991). *Cyberspace: First Steps*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Bolter, Jay D. and Grusin, Richard (1999). *Remediation: Understanding New Media*. Massachusetts: The MIT Press.
- 이재현 역 (2006). 『재매개: 뉴미디어의 계보학』. 서울: 커뮤니케이션북스.
- Cobb, Jennifer (1998). *Cybergrace: The Search for God in the Digital World*. New York: Crown Publishers.
- Davies, Charlotte (2004). "Virtual Space." in Penz, Francois and Howell, Robert (Eds.) (2004). *Space in Science, Art and Society*. Cambridge University Press.
- Flusser, Vilém (1996). *Kommunikologie*. Flusser, Edith (hrsg.). Mannheim: Herausgegeben von Stefan Bollmann.
- 김성재 역 (2001). 『코뮤니콜로지』. 서울: 커뮤니케이션북스.
- Grau, Oliver (2003). *Virtual Art: From Illusion to Immersion*. Custance, Gloria (Trans.). Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Hansen, Mark B. N. (2004). *New Philosophy for New Media*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Kouriel, Celia (2006). "The 'tum' to spirituality." *Acta Theologica Supplementum* 8. 19-38.
- Krueger, Myron W. (1977). "Responsive Environments." *AFIPS 46 National Computer Conference Proceedings*. Montvale, N. J.: AFIPS Press. 423-433.
- Krueger, Myron W. (1991). *Artificial Reality II*. Addison-Wesley Publishing Company.
- Lister Martin (et al.) (2003). *New Media: A Critical Introduction*. London: Routledge.
- Luhmann, Niklas (1984). *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main.
- 박여성 역 (2007). 『사회체계이론 1』. 서울: 한길사.
- Luhmann, Niklas (2000). *Art as a Social System*. Knodt, Eva M. (Trans.). Stanford, California: Stanford University Press.
- Manovich, Lev (2001). *The Language of New Media*. Cambridge, MA: MIT Press.
- 서정신 역 (2004). 『뉴미디어의 언어』. 서울: 생각의 나무.
- Rokeby, David (1995). "Transforming Mirrors: Subjectivity and Control in Interactive Media." in Penny, Simon (Ed.) (1995). *Critical Issues in Electronic Media*. Albany: State University of New York Press.
- Rötzer, Florian (1991). "On Fascination, Reaction, Virtual Worlds and Others." *Virtual Seminar on the BioApparatus*. Banff: The Banff Centre.
- Rush, Michael (1999). *New Media in Late 20th-Century Art*. London: Thames & Hudson.
- 심철웅 역 (2003). 『뉴미디어 아트』. 서울: 시공사.
- Ryan, Marie-Laure (2001). *Narrative as Virtual Reality: Immersion and Interactivity in Literature and Electronic Media*. The Johns Hopkins University Press.
- Saltz, David Z. (1997). "The Art of Interaction: Interactivity, Performativity and Computers." *J.A.A.C* 55(2).
- Schaeffer, Francis A. (1978). "Art & the Bible." in *Art needs no justification*. IVP-UK.
- 김진선 역 (2002). 『예술과 성경』. 『예술과 기독교』. 서울: 한국기독교학회출판부. 9-75.
- Schneiders, S. M. (2003). "Religion vs. Spirituality: A Contemporary Conundrum." *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 3(2). 163-185.
- Small, David (1999). "Rethinking the Book." *ph.D. diss.* Massachusetts Institute of Technology.
- Tenhaaf, Nell. "Mysteries of the Bioapparatus." in Moser, Mary A. (Ed.) (1996). *Immersed in Technology: Art and Virtual Environments*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Tillich, Paul (1959). *Theory of Culture*, Kimball, Robert C. (Ed.). New York: Oxford University Press.
- 남정우 역 (2002). 『문화의 신학』. 서울: 대한기독교서회.
- Waaajman, K. (2006). "What is spirituality?" *Acta Theologica Supplementum* 8. 1-18.
- Walter Benjamin (1936). "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit."
- 반성완 편·역 (1983). 『기술복제시대의 예술작품』. 『발터 벤야민의 문예이론』. 서울: 민음사. 197-231.
- Weibel, Peter (1996). "The World as Interface: Toward the Construction of Context-Controlled Event-Worlds." in Druckery, Timothy (Ed.) (1996). *Electronic Culture: Technology and Visual Representation*, Aperture.
- Weibel, Peter (2000). "Virtual Reality: the Endo-approach to Electronics." in Frieling, Rudolf and Daniels, Dieter (Eds.) (2000). *Media Art Interaction: The 1980s and 1990s in Germany*. Springer Wien New York.
- Welsch, Wolfgang (1996). *Grenzgänge der Ästhetik*. Philipp Reclam jun GmbH & Co., Stuttgart.
- 심해련 역 (2005). 『미학의 경계를 넘어』. 서울: 향연.
- Wuthnow, Robert (2001). *Creative Spirituality: The way of the Artist*. University of California Press.

「미디어 아트에서 나타나는 영적 교감의 가능성」에 대한 논찬

안소연 (홍익대학교 강사)

연구자 전해현은 「미디어 아트에서 나타나는 영적 교감의 가능성」이라는 제목의 논문에서 예술작품과 종교적 체험의 수용방식을 ‘영적 교감’의 관점에서 서술하였다. 특히 연구자는 현대미술, 소위 포스트 모더니즘적 특성을 함축하고 있는 미디어 아트의 수용방식과 기독교적 영성 체험 과정의 유사성을 탐색했다. 요컨대 미디어 아트에서의 가상현실은 관람자, 즉 수용자에 의한 기계적 작동과 조작이라는 인지작용에 의해 실현되며, 그러한 가상현실은 오히려 감각적-체현적 몰입을 통해 이루어진다는 점에서 신비주의적인 영적 체험과 상통한다는 것이다. 연구자는 글에서 “수용자의 체현적 몰입을 통해 가상과 현실의 융합된 세계와 상호작용하는 미디어 아트는 여타의 예술 형식들보다도 적극적인 영적 교감의 가능성을 지닌다고 할 수 있을 것이다”는 결론을 이끌었다. 이와 같은 논의는 상호작용(interactive)을 특징으로 하는 미디어 아트의 수용방식에 있어서 그동안 진행되어왔던 매체미학적 관점에서의 많은 논의들과 더불어 새로운 관점을 제시해 줄 수 있다고 생각된다. 이에 본 연구에 대한 정확한 이해를 돕고자 몇 가지 논점을 제시하고자 한다.

첫째, 논문의 서두에서 파울 틸리히(Paul Tillich)를 인용하여 예술작품의 종교적 특성을 서술하였는데, 비슷한 맥락에서 발터 벤야민(Walter Benjamin)이 ‘아우라(Aura)’ 개념을 통해 설명한 예술작품과 감상자 사이의 신비스러운 교감 작용을 생각해 볼 수 있을 것이다. 하지만 이 때 틸리히와 벤야민이 언급한 ‘예술작품’과 연구자의 논문에서 다루는 예술작품으로서 ‘미디어 아트’ 사이에는 커다란 간극이 존재함을 알 수 있다. 특히 벤야민을 참고할 때 그 간극은 결정적인 차이를 유발한다.

벤야민은 1936년 발표한 『기술복제시대의 예술작품(Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit)』에서 전통적인 예술작품, 즉 회화나 조각이 ‘아우라’를 그 본질로 삼고 있다고 지적했다. 벤야민에 따르면, 애초에 “예술적 생산이 종교의식에 사용되는 형상물에서 시작되었다”고 보면서, 예술작품에의 침침을 통해 수용자는 신비적인 체험이나 신과 일체감을 누리게 된다는 것이다. 하지만 그러한 ‘예술작품에의 침침’과 예술작품이 지닌 신비로운 ‘아우라’가 기술복제로 말미암아 붕괴되었다고 설명한다. 즉 벤야민의 관점에서, 영적 교감이 가능한 전통적인 예술작품이 기술복제시대의 산물인 매스미디어의 등장으로 수용방식에서 커다란 변혁(정신 오락적인 분산적 지각, 촉각적 지각 등)을 겪게 되면서 더 이상 영적 교감을 가능케 하는 아우라를 상실하게 되었다는 것이다. 하지만 연구자는 오히려 미디어 아트가 “여타의 예술 형식들보다도 적극적인 영적 교감의 가능성을 지닌다”고 보았는데, 벤야민과 비교해서 연구자의 차별적 시각이 구체적으로 언급된다면 논의의 혼란을 피할 수 있을 것이다.

둘째, 연구자는 미디어 아트가 지닌 영적 교감의 가능성을 작품과의 상호작용을 통해 직접 교감하는 체현적 커뮤니케이션에서 찾았는데, 다시 말해서 수용자의 이성과 감정, 의지와 결단, 선택과 실행에 의한 예술작품에의 완전한 몰입을 미디어 아트의 수용방식으로 설명했다. 나아가 작품과 상호작용할 때에 발생하는 수용자의 체현적 몰입이 ‘감성적 지각’에 기인함을 밝혔다. 그의 논의를 인용하면, “이때의 감성 지각은 이

중의 속성을 지니는 현상으로, 한편으로는 감각(sense)에 의해, 그리고 다른 한편으로는 지각(perception)에 의해 발현된다”는 것이다.

역설적이지만, 영적교감의 과정에서 감각적 체험이 지각에 의해 발현된다는 것은 14-15세기 영국의 신비주의자들의 논의에서도 찾아볼 수 있다. 특히 월터 힐튼(Walter Hilton)은 묵상을 통해 하나님을 더 알게 되고 그와 영적으로 교감하는 영성에의 삶을 살 수 있음을 강조했다. 나아가 세속을 벗어난 은둔자의 삶을 추구했던 대표적인 신비주의자였다. 힐튼이 하나님을 알기 위해서 이성을 포기하는 수도-디오니시우스(Pseudo-Dionysius) 신비주의 신학에 정통하긴 했지만, 예수의 사도들이 체험한 오순절 성령사건도 단지 황홀한 감각적 경험에 불과한 것이 아니라 지적인(intellectual) 체험임을 강조했다. 즉 단순한 감각에 의해서 흥분되는 황홀한 체험은 참다운 묵상도, 영적 교감도 아니며, 지각에 의한 감각적 체험을 시사했다. 이렇듯 영적 교감의 과정은 상호작용적 미디어 아트에서 수용자가 체험하는 ‘감성적 지각’의 과정과 매우 유사한 측면을 보여주고 있음을 알 수 있다.

마지막으로 미디어 아트의 수용 방식과 종교적인 관점에서 영적 교감 과정의 유사성을 고찰한 본 연구의 결론에서 연구자는 “상호작용적인 미디어 아트를 기독교적 영성을 반영하는 커뮤니케이션의 장(場)으로서 접근하는 시도”의 필요성을 주장했다. 하지만 수용 방식의 유사성이라는 특징 때문에 미디어 아트를 기독교적 영성이 발현되는 창구로 활용할 경우, 긍정적인 요소만큼 위험성과 한계 또한 존재함을 간과해서는 안 될 것이다. 예를 들어, 기독교에서의 영적 교감은 ‘성령’의 간섭으로 이루어지는 것임에 비해, 미디어 아트에서는 전적으로 기술장치를 작동하고 조작하는 ‘나’의 지각방식에 의존하기 때문이다. 따라서 미디어 아트의 영적 교감의 가능성에 대한 논의의 타당성을 입증하기 위해서는 보다 다양한 사례연구가 선행되어야 할 것이다. 연구자의 논문은 그러한 연구의 초석을 마련했다는 점에서 큰 의의가 있다고 생각한다.

교회제작영화연구¹⁾ -셔우드침례교회²⁾와 꿈이있는교회³⁾를 중심으로-

강진구 (고신대 컴퓨터영상선교학과 교수)

I. 서론-영화의 생산자가 된 교회

불과 몇 년 전 까지만 하더라도 한국교회가 보인 영화에 대한 태도는 대부분 수용자적인 입장에 지나지 않았다. 극장개봉용으로 제작된 상업영화에 대해서 기독교 신앙의 가치로 평가하여 비판하거나 관람을 권유하는 정도의 반응을 보이는 정도에 그쳤을 뿐 교회가 직접 영화제작에 나설 수 있다는 생각에는 미치지 못했다. 론 하워드 감독의 <다빈치 코드>(2006)가 개봉되었을 때는 신성모독을 이유로 한기총과 한국교회는 이 영화에 대해 거침없는 비난을 퍼부었는가 하면, 예수의 십자가 고난을 사실적으로 묘사한 멜 깁슨 감독의 <패션 오브 크라이스트>(2004)가 개봉되었을 때는 구역별로 단체관람에 나서는 등 호의적인 반응이 전국 교회에서 일어나기도 했다. 호된 비판과 열렬한 호응이란 모두 한국교회가 수용자의 입장에서 영화를 대한 자세였을 뿐이었다.

물론 한국에도 기독교영화는 꾸준히 제작되고 있다. 특히 최근 몇 년 사이에는 기독교 다큐멘터리 영화들이 연이어 개봉하는 바람에 기독교 다큐멘터리의 르네상스시대가 열렸다는 평가를 받고 있다. 아마존에서 복음을 전하는 강명관 선교사 부부의 사역을 담은 신형원 감독의 <소명>(2009)은 영화진흥위원회의 공식통계에 따르면 전국에서 97,272명의 관객을 동원하여 그해 개봉했던 홍상수 감독의 <잘 알지도 못하면서>나 MBC의 화제가 된 환경다큐멘터를 극장용 영화로 편집한 <북극의 눈물> 보다도 앞선 흥행실적을 기록했다.⁴⁾ 이스라엘에서 예수를 믿는다는 이유로 박해받는 기독교유대인들의 실상을 다룬 김종철 감독의 <회복>(2009)은 2010년 1월에 개봉하여 공식기록으로 157,793명의 관객을 동원하고, 관람 수입료 만으로도 11억2천8백5십4만5천을 거둬들여 기독교인들이 흥미를 가질 만한 좋은 소재가 있는 기독교다큐멘터리도 흥행에도 성공할 수 있다는 자신감과 더불어 기독교 다큐멘터리 제작의 관심을 크게 고조시켰다.⁵⁾ 그 이후에도 김상철 감독의 <잊혀진 가방>(2010)과 <나의 선택-잊혀진 가방 못다한 이야기>(2011)나 <소명>의 후속작인 <소명2-모겐족의 월드컵>(2010)과 <소명3-히말리아의 슈바이처>(2011), 그리고 김종철 감독의 <용서>(2011) 등이 기독교 다큐멘터리 열풍을 이어나갔다.

그러나 이러한 다큐멘터리들은 감독과 제작자들이 일반영화 제작의 원칙을 따르거나 몇몇 교회로부터 제작비의 일부를 지원받는 제작형태를 지니고 있을 뿐 교회가 제작의 중심에 서서 기획부터 상영에 이르는 영화

1) 본문 내용 중 공백으로 남아 있는 것은 본논문이 완성되기 직전 조교의 실수로 노트북에 저장된 모든 자료들이 손실된 까닭이다. 복구가 불가능한 상태에서 발표문 인쇄시간에 맞추기 위해 미완성된 논문을 먼저 제출한후, 학회발표장에서는 완성본을 별도로 배포할 계획이다. 따라서 본논문과 완성본 사이에는 다소 차이가 있을 수 있다.
2) 셔우드침례교회에 대한 기본정보는 인터넷 홈페이지를 참고했다.(<http://www.sherwoodbaptist.net>)
3) 꿈이있는교회에대한 일반적인 자료는 인터넷 홈페이지에 수록되어 있다.(<http://www.dreamchurch.com>)
4) 영화진흥위원회 공식통계자료 <http://www.kobis.or.kr/kobis/business/stat/boxes/>
홍상수 감독의 <잘 알지도 못하면서>(2009)는 39,914명의 관객을 동원했고, <북극의 눈물>(2009)은 불과 11,420명의 공식적인 관객동원 기록을 나타냈다.
5) 2010년의 가장 중요한 다큐멘터리 영화는 아프리카 수단에서 봉사하다 암으로 세상을 떠난 이태석 신부의 삶을 그린 구수환 감독의 <울지마 톤즈>(2010)가 공식통계 441,707명을 기록하여 세상을 놀라게 했다.

전반에 관여한 것은 아니었다. 기독교 신앙을 가진 전문영화제작자나 감독들이 주로 기독교인들을 주 관객 대상으로 놓고 영화를 만들어 왔던 것이다. 교회의 직접적인 참여가 많지 않았던 가장 큰 이유는 극영화가 아닌 다큐멘터리란 점에서 전문 기술을 가진 교인들이 아니라면 참여의 폭이 크지 않을 수 밖에 없었던 것으로 보인다. 그러나 영화의 장르와 형식을 떠나서 교회가 영화제작에 중심에 서는 일은 교회의 역할과 어울리지 못할 뿐 아니라 불가능하다고 여겨졌고 그것의 필요성을 인식하지도 못했었다고 봐야 할 것이다.

그런데 최근 몇 년 사이 한국과 미국에는 직접 영화제작에 참여하는 교회들이 등장함으로써 교회는 영화제작의 중심에 서기 어렵다는 편견을 깨고 일반대중에게 조차 주목받는 일이 일어나고 있다.

미국 텍사스주 알바니시(Albany, Georgia)에 자리하고 있는 ‘셔우드침례교회(Sherwood Baptist Church)’는 2003년 <플라이휠>(Flywheel)을 시작으로 2011년 <용기와 구원>(Courageous)등 극장용 장편 드라마 4편을 개봉했고, 주말 박스오피스의 상위권에도 진입시키는 바람에 큰 화제를 일으키기도 했다. 한편 한국의 ‘꿈이있는교회’는 기독교의 십계명을 시리즈로 제작하기로 결의하고 첫 작품으로 <버스-봄의상실>을 발표했다. 비록 단편영화지만 전형적인 영화제작의 구조와 기술을 갖추고 있으며, 특히 교회구성원들에 의해 이루어진 일반상영용 및 판매용 드라마란 점에서 눈 여겨 볼 점이 적지 않다.

셔우드침례교회와 꿈이있는교회가 보여주는 영화제작의 현실은 근본적으로 현대문화 속에 위치한 교회가 밖으로는 적극적으로 세상과 소통하며, 안으로는 성도들의 교제와 연합 그리고 은사를 발휘하며 성경적 교회를 이루어가려는 노력 가운데 이루어지는 까닭에 매우 의미가 깊다. 즉 기독교의 교세가 위축되고 있는 한국의 교회현실에서 새로운 디지털영상문화에 익숙한 인터넷 영상세대와 소통하려는 그리스도인들이라면 관심을 가질 수 밖에 없는 기독교문화선교의 새로운 전략을 탐구할 수 있는 것이다.

이를 위해 본 논문은 다음과 같은 목적을 가지고 연구를 진행할 것이다.

첫째, 영화를 직접 제작하는 교회의 현실과 특성은 무엇인지를 밝힌다.

둘째, 현대사회 속에서 영화제작교회가 갖는 역할과 의미를 살펴본다.

셋째, 교회가 제작한 영화가 한국영화계에서 어떻게 자리매김을 할 수 있는지에 대한 가능성과 발전적 제안을 시도한다.

셔우드침례교회와 꿈이있는교회는 현재 영화제작을 하는 교회로 널리 알려져 있고, 미국과 한국의 영화제작여건이나 수용상황이 다르지만 이들 교회가 추구하는 교회의 성경적 역할과 문화인식에는 공통점이 있다고 판단하여 이 두 교회를 연구대상으로 삼았다. 아직까지 이 두 교회에 대한 교회론적이나 문화선교적, 혹은 현대영화론적 연구가 이루어지고 있지 않은 까닭에 일차자료로써 교회홈페이지와 영화제작을 주도한 목회자의 글을 토대로 이 연구를 진행할 수 밖에 없었다. 특히 언론을 통해 보도되는 두 교회 관련 기사는 사회의 반응을 엿볼 수 있는 중요한 자료임에 틀림없지만 사실여부를 판단하기 위해서 다른 보도들과 중복 확인하여 신중을 기울였다.

II. 셔우드침례교회와 미디어 사역(Media ministry)

1. 셔우드침례교회의 일반성과 특별성

셔우드침례교회의 역사는 1954년으로 거슬러 올라가지만 미디어 사역으로써 영화제작에 나서게 된 것은 1999년 당시부터 지금까지 담임목사로 재직 중인 마이클 카트(Michael Catt)목사가 알렉스 켄드릭 목사를 미디어 담당 교역자로 세운 이후부터다. 마이클 카트 목사는 교회의 청소년수련회에 설교를 하러 갔다가 비디오와 미디어를 다루는 기술이 빼어난 알렉스 켄드릭 목사를 한눈에 알아보고 그와 함께하는 특별한 사역을 시작

했다. 카트 목사에 따르면 켄트릭 목사를 처음 보는 순간 그가 다이아몬드 원석과 같았다고 한다. 다듬기에 따라서는 빛나는 보석으로서의 가치를 발휘할 수 있다고 판단한 것이다. 그리고 2001년에는 켄트릭 목사의 동생인 스테판 켄트릭(Stephen Kendrick)을 불러 본격적인 영화사역을 시작했다. 어려서부터 카메라 갖고 놀며 홈비디오를 즐겨 찍었던 켄트릭 형제는 진정한 그리스도인 모델로 성장하기를 소망했던 부모님의 기도와 기독교 영화를 만들고 싶어 했던 간절한 꿈이 합쳐져 결실을 맺게 되었다.

셔우드침례교회는 현대사회에서 교회의 영향력은 점점 줄어드는 반면 영화와 미디어 그리고 음악의 영향력은 점점 커져가고 있고, 스포츠나 교육이 교회보다 영향력이 크다는 것에 착안 세 가지 프로젝트를 진행했다. 첫째는 ‘스포츠 파크’를 만들어 청소년들과 가족이 다양한 체육활동을 즐길 수 있도록 시설을 제공했고, 둘째는 셔우드 크리스천 아카데미(Sherwood Christian Academy)라는 이름의 학교를 통해 초등학교 1학년에서 고등학교 3학년 까지 12학년 동안 기독교교육을 할 수 있도록 한 것이다. 그리고 세 번째가 셔우드 침례교회를 유명하게 만든 미디어 사역으로서 ‘셔우드 픽처스’라는 이름의 영화를 교회 안에서 진행시켰다.⁶⁾

셔우드 픽처스가 탄생하게 된 결정적 계기는 2001년 교회 사역자들이 플로리다에 있는 디즈니 월드(Disney World, Orlando, Florida)로 수양회를 갔을 때로 거슬러 올라간다. 교회의 목회자와 사역자들은 디즈니 월드가 선보이는 놀라운 영상이미지와 그것을 만드는 제작자들로부터 큰 도전을 받았다. 세속적인 기업도 이렇게 놀라운 일을 벌일 수 있는데, 하물며 예수 그리스도의 교회가 할 수 없다는 말이 안 된다고 생각한 것이다. 켄트릭 목사는 기독교 영화를 만들고 싶어 했지만 처음부터 교회 안에서 영화를 만들 생각을 한 것은 아니었다. 담임목사인 마이클 카트 목사의 적극적인 격려와 지원, 그리고 영화사역 가운데 함께하시는 하나님의 역사를 바라보는 소망이 없었다면 가능하지 않았던 일이었다.

셔우드침례교회가 영화를 만드는 교회이기 때문에 특별한 것은 아니다. 그들은 전통적인 침례교의 신앙을 그대로 간직하며 실행하고 있다. 그것은 복음주의 계열의 교회의 신조와 크게 다르지 않다. 다만 교회의 역사를 돌아볼 때 지역사회와 함께하는 사회봉사 프로그램을 잘 운영할 만큼 공동체성격이 강하고 미디어 사역을 중요하게 여기며 발전해왔다는 점이 두드러진다. 지역사회를 위한 봉사프로그램에는 실직이나 경제적 빈곤, 육아, 이혼 그리고 혼외임신 등으로 겪을 수 있는 생활의 어려움을 도와줄 수 있는 실제적인 프로그램을 운영하고 있다. 1994년 알바니 지역에 대홍수가 났을 때는 250명의 이재민들을 수용하여 옷과 음식 그리고 잠자리를 제공했을 뿐만 아니라 21개주에서 온 5,400명의 자원봉사자들이 수해입은 가정을 복구할 수 있도록 연계시키는 일을 맡기도 했다. 당시 250명의 이재민 가운데 16명이 새롭게 예수를 믿게 된 사실도 흥미롭다.

매주 일요일과 수요일에 각각 예배와 다양한 그룹의 성경공부가 진행되고 있는 것은 여느 교회와 다르지 않다. 다만 일요일 저녁 6시에 드리는 ‘저녁예배(Evening Worship)’과 수요일에는 학년에 따라 나누어드리는 저녁예배와 성가대연습 그리고 성경공부에 참여하고 식사공동체로서의 오후5시부터 저녁식사(Wednesday Night Dinner)를 제공하는 점은 특별하다. 2006년 <믿음의 승부>(Facing Giants)를 제작할 당시만 하더라도 500명 안팎으로 출석하던 성도수는 2012년 현재 한주간에 교회에 출석하는 성도수가 2천여명으로 늘어났다.

2. 셔우드픽처스(Sherwood Pictures)의 영화들

셔우드침례교회가 미디어사역의 하나로 세운 ‘셔우드픽처스(Sherwood Pictures)’의 담당 교역자는 스

6) 셔우드침례교회의 다양한 사역가운데 하나로 ‘셔우드 픽처스’가 자리하고 있으며 교회홈페이지 및 셔우드 픽처스 홈페이지를 통해 확인할 수 있다.<http://sherwoodpictures.com/how-we-do-it/>

테판 켄드릭(Stephen Kendrick)과 알렉스 켄드릭(Alex Kendrick) 목사 형제다. 두 사람은 영화 기획에서부터 시나리오와 프로듀서 역할을 하며 알렉스 켄드릭 목사의 경우 영화에 직접 출연하여 주연을 맡기도 했다.

표1:셔우드픽처스의 영화제작 목록

제작 번호	영화제목	제작 년도	감독	특기사항
1	플라이휠(Flywheel)	2003	알렉스 켄드릭	총제작비 2만 달러 2003년 4월 9일 단관개봉
2	믿음의 승부 (Facing the Giants)	2006	알렉스 켄드릭	첫주 전국441개 상영관개봉. 제작비 10만 달러, 1017만4663달러 관객수익
3	파이어 프루프 (Fireproof)	2008	알렉스 켄드릭	제작비 50만 달러, 3,300만달러 수익. 230만장의 DVD판매
4	용기와 구원 (Courageous)	2011	알렉스 켄드릭	1162개 상영관. 주말 박스오피스 4위 랭크

(1) 플라이휠(Flywheel)⁷⁾

2003년 4월 9일 개봉한 셔우드픽처스의 첫 작품은 <플라이휠Flywheel>이었다. 알렉스 켄드릭 목사가 연출을 맡았지만 시나리오 작성에는 셔우드침례교회 부목사로 함께 활동 중인 형 스테판 켄드릭 목사가 함께 참여했다. 셔우드침례교회가 처음으로 제작한 영화인 까닭에 교회제작영화의 특성을 그대로 보여주면서도 교회에서만 나타날 수 있는 특성들이 고스란히 일화로 남아있다.

기획과 시나리오 작성은 현재에는 부목사 두 사람이 별다른 비용없이 진행이 가능하지만 극장에서 상영할 정도의 품질을 얻기 위해서는 전문가용 카메라를 비롯한 촬영장비를 대여하는데 적지 않은 비용이 들어가기 마련이다. 교회는 영화제작비로 2만 달러를 책정하고, 이 예산에 맞추기 위해 켄드릭 목사 형제는 Canon XL1s 디지털 캠코더를 사용했다. Canon XL1s는 가벼우면서도 다양한 렌즈를 부착시킬 수 있어서 활용도가 매우 높은 카메라로 알려져 있다. 또한 디지털 카메라의 경우 Mac 컴퓨터 안에서 파이널 컷 프로(Final Cut Pro editing software)란 편집프로그램으로 방송용으로 손색없는 품질의 편집 작업이 가능하기 때문이다.

영화 <플라이휠>은 중고차상인이 갑자기 정직하게 차를 판매한다면 어떤 일들이 벌어질지 다소 기발한 상상을 바탕으로 만들어진 영화다. 미국의 경우도 중고차상인들은 적절한 가격 이상으로 차값을 부풀려 받는 일이 적지 않은 까닭이다. 주인공 제이 오스틴(Alex Kendrick)은 중고차판매원으로 고객을 속이는 일을 아무렇지도 않게 여기는 사람이다. 심지어 자기 가족이 다니는 교회 목사에게조차 정직하지 않다. 부인의 손에 떠밀려 억지로 교회에 다니고 TV 설교를 들으며 그는 어느 날 자신이 잘못되었을 깨닫고 회심을 하게 된다. 문제는 그 다음부터 일어나기 시작한다. 빛에 쫓겨나는 것은 물론 부하직원들은 의견충돌을 일으키고 회사를 나가버린다. 그러나 제이는 새로운 직원이 어떤 식으로 차를 판매하는 것이 좋으냐는 물음에 변함없이 정직하게 제 값을 받을 것을 제안한다. 모든 것을 하나님께 맡기고 정직하게 살겠다는 다짐을 실천하고 있는 것이다. 그런데 제이는 우연히 TV를 보다가 새로운 직원이 신분을 위장하고 들어온 조사원이란 사실을 알게 된다. 그 다음 날부터 제이의 중고차매장이 사람들로 북적이기 시작한 것은 당연한 일이다. 그날 제이의 매장에 있는 자동차들이 모두 팔려나가는 기적 같은 일을 관객들은 지켜보게 된다. 그는 또한 전에 저질렀던 자신의 부정이 알려지자 자신이 속였던 고객들에게 차액을 돌려주어야 하는 상황을 피하지 않는다. 아내의 출산을 비롯한 어려움이 있지만 모든 일들이 하나님을 향한 신앙 안에서 해결되어지는 것을 보며 아들과 함께 1958에 제작된

7) 영화 <플라이휠>에 대한 일반적 정보는 영화홈페이지를 참고했다. <http://www.flywheelthemovie.com>

‘Triumph TR3’란 오래된 차를 몰고 가는 것으로 영화는 끝을 맺는다. 영화는 비록 차는 오래되었지만 플라이휠은 완전 새 것임을 보여준다.

이 영화는 미국 35개주에 영화관을 가지고 있는 대형 영화관 체인 Carmike Cinemas에서 개봉되었지만 스크린은 고작 두 군데 밖에 얻지 못했다. 제작비가 불과 20,000달러 밖에 들지 않은 초저예산 영화를 아직은 알아주는 사람이 없었던 것이다. 사실 극장 수입도 많지 않아서 공식적으로 37,000달러의 박스오피스 기록을 가지고 있을 뿐이다.⁸⁾ 그러나 입소문이 나면서 이 영화를 보려는 사람들과 교회들의 상영요청이 줄을 이었고, 2007년 11월 현재 30만개 이상의 DVD판매 실적을 기록했다.⁹⁾

또한 매년 샌프란시스코에서 열리는 기독교영화제인 ‘The WYSIWYG Film Festival (What You See Is What You Get)’에서 최고작품상을 수상하기도 했다.

‘네 시작은 미약하였으나 네 나중은 심히 창대하리라’(욥8:7)는 성경 말씀이 이제 막 시작되는 순간이었다.

(2) 믿음의 승부(Facing the Giants)¹⁰⁾

첫 번째 영화 <플라이휠>이 미국 전역의 교회로부터 관심과 격려를 받은 이후 알렉스 켄드릭과 스테판 켄드릭 목사 형제는 셔우드 픽처스의 차기 작품으로 3년간에 걸쳐서 <믿음의 승부>(2006)를 기획했다. 전편 <플라이휠>은 직장생활을 하는 사람들에게 성경적인 가치관으로 도전을 준 까닭에 성인 기독교인들의 호응이 매우 높았다. 이번에는 청소년들의 삶에 도전을 줄만한 내용을 찾았고 신앙으로 뭉친 고등학교 풋볼팀 이야기가 선택되었다. 셔우드침례교회는 미국청소년들에게 스포츠가 특별한 의미가 있다는 것을 잘 알고 있었다.

테일러(알렉스 켄드릭)는 한 시골의 크리스천 고등학교 미식축구팀인 Shiloh Eagles의 코치로서 두 가지의 어려움에 직면한다. 하나는 부진한 팀 성적으로 인해 퇴출위기에 놓인 점과, 다른 하나는 아내의 불임이다. 선수들의 아버지는 성적부진을 이유로 그를 퇴출시키려 하고, 안정된 직장생활과 더불어 행복한 가정을 꿈꾸는 그였지만 현실은 정반대의 위기상황으로 치닫게 된다. 게다가 자동차까지 주저앉아버린 최악의 상황에 직면하게 된다. 그가 선택한 해결방법은 하나님께 기도하는 것 외에는 없었다. 그는 선수들을 모아놓고 이전과는 팀의 새로운 철학을 제시한다. 그것은 이기든 지든 관계없이 게임이 끝난 후에는 반드시 하나님을 찬양하는 기도를 드리기로 결정한다. 하나님의 인도 하에 승리할 수 있다는 믿음을 갖게 하고 선수들을 격려한 결과로 승승장구를 거듭하며 마침내 챔피언십 결정전에 오르게 된다.

한국어 제목은 <믿음의 승부>지만 영어 제목인 <Facing the Giants>가 영화내용과 성경적 의미를 전달하는데 보다 효율적이다. 주인공의 팀인 Shiloh Eagles가 결승전에서 맞붙는 상대팀의 이름이 다름 아닌 Richland Giants기 때문이다. 작고 보잘 것 없는 시골팀이 싸워야 할 최고의 기량을 뽐내는 팀 이름이 그냥 거인(Giant)도 아니고 부자나라(Ricglan)의 거인일 까닭이다. 이것은 성경 속의 다윗과 골리앗이 싸우는 이야기를 쉽게 떠올리게 한다. 영화제작의 중심에 있는 켄드릭 형제의 뛰어난 언어감각을 엿보게 하는 일이다.

2006년 10월 3일에 개봉한 <Facing the Giants>는 이전 작품 보다는 비용이 많이 들었지만 여전히 독립 영화 수준에도 미치지 못하는 100,000달러의 예산을 가지고 만들어졌다. 그러나 극장관람료 수익으로만 100배가 넘는 10,178,335달러를 기록함으로써 할리우드의 배급사들과 영화전문 제작자들의 눈과 귀를 의심하게

8) Westbury, Joe (September 26, 2006). "Lights, camera, evangelize! Facing the Giants set for release". The Christian Index. Baptist Press. <http://www.scbaptistpress.org/bpnews.asp?id=24046>. Retrieved December 15, 2009.

9) Keegan, Rebecca Winters (October 3, 2008). "Fireproof: When Filmmakers Believe in Miracles". Time. <http://www.time.com/time/arts/article/0,8599,1847179,00.html>. Retrieved December 15, 2009.

10) 영화 <믿음의 승부>에 대한 기본적 자료는 영화공식홈페이지 참고. www.facingthegiants.com

만들었다. 셔우드침례교회가 중요하게 여긴 것은 최고의 수익을 올리는데 있지 않았다. 어차피 수익이 나더라도 상당부분은 배급사와 홍보사의 이익으로 돌아가기 때문이다. 그 보다는 많은 사람들이 이 영화를 보고 기독교 신앙에 관심을 갖고 생활에 변화가 오기를 바라는 마음아 보다 간절했다. 그 결과 첫 주 미국에서만 441개 스크린만을 확보하여 상영할 수 있었지만 셋째주에는 무려 1,000개가 넘는 스크린을 통해 영화를 보여줄 수 있었고, 전세계적으로는 56개국에서 개봉하여 2천만이 넘는 그리스도인들이 이 영화를 관람한 기적을 낳기도 했다.

(3) 파이어 프루프(Fireproof)¹¹⁾

(4) 용기와 구원(Courageous)

3. 셔우드 픽처스 제작 영화들의 특징

(1) 가족지향적 성격

(2) 직설적 화법 구사

(3) 교회공동체 역할을 중시

III. 꿈이있는교회와 영화사역

1. 꿈이있는교회와 열린예배

2. ‘아이스와이드’와 테칼로그시리즈

IV. 영화제작교회가 갖는 의미와 역할

1. 교회론적 의미

2. 기독교문화변증적 의미

프란시스 웨퍼의 문화선교론을 가능케 만드는 요인은 근본적으로 예술이 효율적인 메시지 전달의 수단임을 인식하는데서 출발한다. 그는 ‘예술은 모든 유형의 메시지에 사용될 수 있다’¹²⁾고 언급하며 예술을 단지 비판적 수용의 대상으로뿐 만아니라 복음을 전파하는 훌륭한 도구로서의 역할에도 주목했었다. 아울러 그는 ‘예술로 표현된 것은 그 세계관을 더욱 강화시킨다’¹³⁾고 보았다. 그 예로서 웨퍼는 렘브란트가 그린 “푸주간에 매달린 쇠고기의 옆면”이란 그림을 제시했었다. 즉 그는 실제 현실에서 푸주간에 걸려있는 쇠고기를 볼 때와는 다르게 미술작품으로서 감상할 때는 더욱 강렬한 인상을 주며 이전처럼 피상적으로 볼 수 없

11) 본문 내용 중 공백으로 남아 있는 것은 본논문이 완성되기 직전 조교의 실수로 노트북에 저장된 모든 자료들이 손실된 까닭이다. 복구가 불가능한 상태에서 발표문 인쇄시간에 맞추기 위해 미완성된 논문을 먼저 제출한후, 학회발표장에서는 완성본을 별도로 배포할 계획이다. 따라서 본논문과 완성본 사이에는 다소 차이가 있을 수 있다.

12) 프란시스 웨퍼 저, 김진홍 역, (2001), 『예술과 성경-프란시스 웨퍼시리즈 제9권』, 생명의말씀사, 47-48쪽

13) 앞의책, 37-38쪽

음을 언급했던 것이다. 이는 예술이 매우 강력한 커뮤니케이션의 도구로서 일상의 것을 특별한 것으로 인식시킬 수 있음을 뜻하는 일이기도 하다.

따라서 그가 현대 커뮤니케이션의 도구로 영화에 주목한 것은 어쩌면 당연한 일이었는지도 모른다.

쉐퍼는 1976년, 아들 프랭키 쉐퍼와 함께 자신의 명저를 카메라에 담은 「그러면 우리는 어떻게 살 것인가?(How Should We Then Live?)」라는 영화를 만들었고, 북아메리카 전역을 순회강연하며 이 영화를 함께 상영하기도 했다. 청중들의 반응은 대단히 좋았던 것으로 알려져 있다. 그의 전기작가 콜린 듀리에즈는 이렇게 전하고 있다.

쉐퍼는 그 영화 시리즈가 방영되는 북아메리카 전역으로 돌아다니며 세미나 강사로 활동했으며, 가는 곳마다 청중이 차고 넘쳤다. 1977년에 18개 도시를 돌며 첫 순회강연을 할 때는, 열 시간 반이나 되는 영화상영에 열렬한 반응이 뒤따랐다. 오클랜드에서 약 4,500명, 시카고에서 3,900명, 로스앤젤레스에서 6,600명, 그리고 토론토에서 4,400명이 각각 참석했다. 이 영화 시리즈는 유럽 여러 지역에서도 상영되었으며, 영국에서는 교회와 기독교단체들이 지방별로 그것을 주관했다.¹⁴⁾

현대의 세속적이며 상대주의적인 문화를 기독교의 역사적 철학적 관점으로 바라본, 결코 쉽게 잊혀지지 않은 이 책을 영화화한 사실은 쉐퍼의 문화관의 중요한 특징인 ‘변증학(Apologetics)’을 몸소 실천한 사례로 볼 수 있다. ‘변증학’이란 일종의 기독교 신앙을 ‘변호’하는 것을 뜻한다. 쉐퍼는 ‘변증학’의 목적을 방어(defense)와 전달(communication)이라고 말한바 있다. 방어는 비기독교 혹은 반기독교적 메세지로부터 기독교 신앙을 보호하기 위한 논증적 방어이다. 그러나 쉐퍼는 그의 다양한 저술과 강연, 영화제작활동이 의미하듯이 방어보다 전달에 관심이 많았다. 즉 그는 어떤 특정한 세대가 이해할 수 있는 형식으로 기독교를 전달하는데 심혈을 기울였던 것이다.¹⁵⁾

쉐퍼의 이같은 변증학은 일종의 ‘문화 선교’로서 문화 안에서 살아가는 사람들에게 기독교 진리를 문화로 소통하고자 하는 지혜를 엿볼 수 있게 한다.

우리가 쉐퍼의 문화관에 주목하는 이유는 바로 여기에 있다. 영화가 넘쳐나고 영화관마다 사람들로 붐비는 시대에 살면서 현대의 그리스도인들은 ‘영화에 대한 기독교의 변증학’을 필요로 하고 있는 것이다.¹⁶⁾ 영화에 담긴 세계관을 분석함과 동시에 훌륭한 커뮤니케이션의 도구인 영화 안에 복음의 메시지를 담아 전달하는 문화선교에 관심을 가질 필요가 있다.

V. 교회제작영화의 현실문제와 발전적 제안

VI. 결론-기독교영상콘텐츠의 가치를 발견하다

14) 콜린 듀리에즈 저, 홍병률 역, 『프란시스 쉐퍼』(2009), 복있는 사람, 325쪽

15) 성인경 엮음 (1996), 『프란시스 쉐퍼 읽기』, 예영커뮤니케이션, 119-122쪽

16) 노형석, 「2008년 문화향수실태조사 결과 발표」, 한겨레신문, 2008년 11월 6일자

문화체육관광부의 조사에 따르면 2008년 전시와 공연, 영화 등 예술행사의 1인당 연평균관람회수는 4.9회에 이르지만 이 가운데 영화가 4회를 차지함으로써 영화는 한국인들이 가장 선호하는 문화수용매체를 드러냈다. 따라서 교회는 어떤 방식과 이유에서든 우리 사회의 중요한 사회영역으로서 영화에 대한 기독교적 이해를 필요로 한다.

참고문헌

- 김건 (2006). 『디지털 시대의 영화산업』. SERI연구에세이 065, 서울: 삼성경제연구소
- 김수남 (2005). 『한국독립영화』. 살림지식총서 165, 광주:살림
- 김훈순 외 (2002). 『영상 콘텐츠 연구』. 서울: 커뮤니케이션북스
- 성인경 엮음, (1996) 『프란시스 웨퍼 읽기』, 서울: 예영커뮤니케이션
- 윤영훈 엮음 (2010). 『문화시대의 창의적 그리스도인』. 서울: 두란노아카데미
- 이승구 (2009). 『사도신경』. 서울: SFC출판부
- 이학준 (2011). 『한국 교회, 패러다임을 바꿔야 산다』. 서울: 새물결플러스
- 인은수 (2011). 『멀티플렉스에서 만나는 하나님』. 서울: 두란노
- 임성빈 엮음 (2008). 『기독교 문화와 한국문화』. 서울: 예영커뮤니케이션
- 최연구 (2006). 『문화콘텐츠란 무엇인가』. 살림지식총서 217, 광주: 살림
- 한국조직신학회 엮음 (2009). 『교회론』. 서울: 대한기독교서회
- Alex Kendrick and Stephen Kendrick (2008). Fireproof. 김진선 역(2009) 『파이어프루프』. 광주: 살림출판사.
- Aubrey Malphurs and Michael Malphurs (2003). Church Next. 목창균 역(2010) 『디지털미션』. 서울: 하늘기획.
- Clive Marsh and Gave Ortiz(1997), Exploraation in Theology and Film:An Introduction 김도훈 역(2007), 『영화관에서 만나는 기독교영성』, 서울: 살림
- Colin Duriez (2008). Francis Schaeffer. 홍명룡 역(2009) 『프란시스 웨퍼』. 서울: 복 있는 사람.
- Crabb, Larry (2009). Real Church: Does it exist? Can I find it?. 윤중석 역(2011) 『래리 크랩의 교회를 교회되게』. 서울: 두란노.
- Duriez, Colin (2008), Francis Schaeffer: An Authentic Life, 홍명룡 역(2009), 『프란시스 웨퍼』, 서울: 복있는 사람
- Pierre Babin (1993). Medias et Foi. 이화숙 역(1993) 『느끼는 시대, 오늘』. 서울: 바오로딸.
- Michael Frost and Alan Hirsch (2003). The Shaping of Things to Come. 지성근 역(2009) 『새로운 교회가 온다』. 서울: 한국기독교학생회출판부(IVP).
- Michael Spencer (2010). Mere Churchianity. 정성목 역(2011) 『순전한 교회로 돌아가자』. 서울: 두란노.
- Stott, R.W.John (1975), Christian Mission in the Modern world, 김명혁 역(1999) 『현대기독교 선교』, 서울: 성광문화사
- Tapscott, Don (2009). Grown Up Digital:How the Net Generation Is Changing Your World. 이진원 역(2009) 『디지털 네이티브』. 서울: 비즈니스북스

* 개인의 사정으로 인해 논문의 일부를 먼저 실었습니다. 양해 부탁드립니다.

* 원고가 필요하신 분은 사무국으로 연락주시기 바랍니다.

제6분과
사회복지

다문화 가족에 대한 기독교 사회복지적 접근

이만식 (장로회신학대학교 목회전문대학원 교수)

I. 들어가며

하나의 국가 안에 다양한 문화, 다양한 사회, 다양한 언어와 생활양식, 그리고 다양한 행동양식이 공존하는 사회. 곧 다문화사회는 20세기말 서구사회가 당면한 가장 시급한 정책적 과제의 하나였다. 하지만, 어느 틈엔가 한국 사회 역시 ‘노도처럼 밀려드는 다문화 물결’로 인하여 급격한 변화의 소용돌이에 휩싸여있다. 불과 몇 년 사이 한국 사회에서 다문화라고 하는 주제는 국가적으로 또한 사회적으로 가장 중요한 화두 중 하나로 자리 잡게 된 것이다.

그러면 2011년 현재 한국은 다문화국가라고 할 수 있는가? 아직은 아니다. 왜냐하면 통계적으로 한 나라의 국민 중 외국 태생 인구의 비율이 전 국민의 5%를 초과할 때 우리는 그 나라를 다문화국가라고 부르기 때문이다. 2011년 정부의 공식적인 자료에 의하면 우리나라 거주 외국인 주민은 180개국에 1,395,077명으로 전체인구 4천977만 명의 2.8%에 해당하며 그 중에서 국적을 취득한 사람은 116,000명이다(법무부, 2011), 이러한 비율은 아직 주요 선진국의 외국인 평균비율 10.3%보다는 많이 낮은 수준이다(사회복지공동모금회, 2010). 예를 들어, 2007년 기준 주요선진국의 외국태생 인구의 비율을 보면 미국은 12.5%, 캐나다는 20%, 호주는 24%에 이르고 있다(이현정, 2009).

그렇다면 다문화가 오늘날 우리사회의 중요한 사회적 이슈로 자리 잡게 된 이유는 무엇일까? 그것은 아직까지 통계적 수치는 기준에 미치지 못하지만, 다문화 사회로의 변화속도가 우리가 상상하는 것 이상으로 너무도 급격하게 이루어지고 있다는 ‘변화의 급변성’ 때문일 것이다.¹⁾ 우리가 다문화가 무엇인지를 파악하기도 전에 다문화는 파도처럼 이 사회에 밀려들어왔다. 우리가 다문화의 정의를 내리기도 전에 UN은 이미 2050년 까지 이민가정의 비율이 한국 전체 인구의 20%를 넘어설 것이라고 추정하고 있다(이현정, 2009). 한국사회의 5분의 1이 다문화 가정이 된다는 예견, 이것은 단순한 추정이 아닌 우리사회를 향한 명백한 경고의 의미를 내포하고 있다. 이러한 다문화사회로의 전환이 한국 사회에 축복이 될 것인가? 아니면 재앙의 의미를 내포하고 있는가? 그 대답은 우리 앞에 전개되고 있는 이러한 인구구조화적인 변화의 현실을 우리 스스로 어떻게 받아들이고, 적용하고, 활용할 것인가에 대한 우리의 노력과 의지에 따라 달라진다고 볼 수 있다.

필자가 유학시절을 보냈던 미국의 뉴욕은 세계 각국의 다양한 민족들이 정착해서 삶을 나누고 있는 곳이다. 특히 뉴욕의 퀸즈 지역에 위치한 엘머스트라는 동네는 전 세계 150여 나라에서 다양한 문화적, 언어적 배경을 지닌 사람들이 한 이웃이 되어 살아가고 있는 전형적인 다문화사회이다. 이곳에서 문화적 다원주의는 다양함과 자연스러움으로 나타나는 보편적 의미를 지닌다. 이곳에서 다문화는 모든 문화와 양식을 통합하여 하나의 문화로 통일시키는 것도 아니고, 각양각색의 혈통을 마구 섞어 혼합된 혈통을 만들어 내는 것도 아니다. 각각의 개인들이 자신들의 고유한 민족적 다양성과 문화를 인정받고, 그러한 다양성 속에 함께 어우러지는 조화와 통합을 추구함을 의미한다. 150개가 넘는 언어를 민족별로 사용하면서도 영어를 공통으로 사용하는 다양성과 통합성을 동시에 강조하는 다문화 사회구축을 지향하고 있다.

1) 2010년 행정안전부 발표에 의하면 지난 10년간 국내거주 외국인 주민의 증가세는 24.2배로 나타났다.

한국사회에서 다문화 사회는 ‘다가올 미래’의 의미보다는 ‘이미 일어나고 있는 미래’라고 할 수 있다. 확실하게 예측할 수 없는 미래가 이미 당장 일어나고 있는 상황에서 우리는 과거에는 경험해 보지 못했던 새로운 변화에 즉각적으로 대처해야 한다. 그것은 한 마디로 지난 5,000년의 역사를 통해 우리가 당연하다고 믿어왔던 우리의 정체성, 즉 단군 신화 이래 이 땅에 이어져온 ‘한민족’ 그리고, ‘백의민족’이라는 신화를 깨뜨리는 일을 의미한다. 민족의 건국 신화를 깬다는 것은 새로운 역사를 써야할 의무를 우리가 숙명으로 받아들여야 함을 의미한다.

오늘날 우리에게 ‘진정한 우리의 것’으로 고정되어있는 것은 아무것도 없다. ‘우리 것’에 대한 절대적인 가치의 부여와 불변성의 주장은 ‘이미 일어나고 있는 미래’를 자각하지 못하는 무지에 다름 아니다. (과거에서 기인한) 현재의 어떤 것만이 우리의 것이라는 편협한 사고를 벗어나서, 우리의 것에 현재의 다양성과 미래의 가능성을 더해나갈 수 있는 능력, 다양한 문화의 조화로운 통합과 각각의 문화의 개체적인 특성의 보존을 통해 새로운 문화를 창출해 나가는 역량을 갖추는 때 21세기 대한민국은 진정한 선진사회, 지식사회의 면모를 갖추어 나갈 수 있을 것이다.

전문가로서의 사회복지사는 그 어떤 전문직보다 인간과 그들의 복지 그리고 삶의 질 향상을 위해서 헌신하는 사람들이다. 따라서 본 연구에서는 다문화 가정이 우리 사회에 급속하게 자리잡게 된 이유와 다문화 가정에 대한 현황 그리고 그들의 아픔을 이해하기 위한 구체적인 방법(다문화 가정과의 바람직한 관계형성의 원칙 포함)을 살펴본 후에 다문화 가정이 우리 사회의 한 구성원으로서의 삶을 영위할 수 있도록 사회복지의 관점과 목회적 관점에서 정책을 제시하고자 시도할 것이다.

II. 본론

1. 한국의 인구구조, 어떻게 변화하고 있나?

한 사회는 상이한 역할과 기능을 수행하는 다양한 연령계층의 인구집단으로 구성된다. 한 사회의 인구구조 변화는 노동, 경제, 의료, 주택, 금융, 생산, 복지 등을 포함한 사회전반의 기능에 직접적인 변화를 미칠 수밖에 없고, 이로 인해 국가운영 및 정책결정에 있어서 우선순위를 설정하고, 구체적인 방안을 수립하기 위한 전제조건으로 그 사회의 인구구조의 변화를 파악하는 것은 매우 중요한 일이다.

현재 우리나라 인구구조 변화의 가장 큰 특징으로 급격한 고령화 현상과 이에 수반된 생산가능인구의 감소와 부양부담의 증가현상을 들 수 있다. 보건의료기술의 발전과 사회전반적인 차원에서의 삶의 질의 향상에 기인한 평균수명의 연장은 노인인구 절대 수의 급격한 증가를 수반하였다.²⁾ 이러한 노인인구의 절대적 증가는 저 출산 현상으로 인한 유년인구의 지속적인 감소³⁾와 맞물려 전체인구 대비 노인인구의 상대적 비율을 급격하게 상승시키고 있다.⁴⁾

우리나라의 인구구조는 1980년대 피라미드형에서 2050년에는 역피라미드형으로 바뀔 것으로 추정되며, 이

2) 통계청(2009.12), “2008년 생명표”에 따르면 1970년 100만 명에도 미치지 못하던 65세 이상 노인인구는 2000년에는 340만 명, 2010년에는 536만 명으로 증가하여, 지난 40년 동안 노인인구의 절대수가 5.4배 정도 증가하였다.

3) 통계청(2006.11), “장래인구 추계결과”에 따르면 1980년 유년인구 100명에 노인인구 11명 수준이던 것이 2020년에는 68명으로 증가하고, 2016년이 되면 101명으로 되어 유년인구보다 노인인구가 많아지며, 2050년에는 노인인구가 유년인구의 4.3배에 이를 것으로 전망된다.

4) 위의 통계청 자료(2006.11)에 의하면 1980년까지 3% 수준에 불과하던 노인인구 비율은 2000년 7.2%, 2010년 11%, 2020년 15.6%, 그리고 2050년에는 38.2% 수준에 이를 것으로 전망되며, 이러한 증가속도는 세계 역사에서 유래를 찾기 힘든 급격하고, 심각한 현상으로 평가되고 있다.

러한 인구구조의 총체적 전환은 앞으로 우리나라 생산가능인구의 14세 이하의 유년인구에 대한 부양부담은 줄어들겠지만, 노인인구에 대한 부양부담은 급격하게 증가하고, 이로 인해 전체적인 부양부담이 점차로 높아질 것이라는 전망을 가능케 한다. 구체적으로 15-64세 사이의 생산가능인구는 2016년 3천 619만 명(총인구 대비 73.4%)으로 감소세가 시작되며, 2030년에는 생산가능인구의 비중이 전체 인구의 64.4%, 2050년에는 55.1%로 급격히 줄어들 것으로 예상된다. 더불어 생산가능인구가 부양해야 할 부양지수는 2010년 37.2에서 2030년 55.8, 그리고 2050년에는 88.8로 가파른 상승세를 보일 것으로 예측된다.⁵⁾

이와 같은 인구구조 변화의 사회적 파급효과는 노동력 부족과 노동생산성 저하와 같은 노동시장의 변화와 경제성장 둔화 현상으로 직결된다 할 수 있다. 즉 노인인구의 증가와 생산가능인구의 감소 및 부양부담 증가는 경제활동인구의 감소와 직결되므로 노동력 부족현상을 야기하게 될 것이다. 또한 앞으로의 고령사회에서 지금까지 우리나라의 주력산업이었던 중공업 분야는 물론 전체 산업분야에서 노동력 부족현상이 더욱 심화되어 기업의 경쟁력은 약화될 것이다. 이러한 노동력 부족현상, 기업의 경쟁력 둔화 등은 다른 요인들과 결합하여 안정적인 경제성장을 저해하는 주요인이 될 개연성이 매우 높다.

단기적으로 생산가능인구의 증가를 유도 할 수 있는 획기적인 정책적 대안을 마련하지 못한다면 외부인구 유입을 통한 인위적 노동력 부족현상의 해소방안이 현실적인 측면에서 수용 가능한 최상의 정책적 대안이 될 수밖에 없다. 실제로 이제 우리나라는 이미 외국인 근로자들의 노동력과 외국인 신부들의 출산에 의지하지 않으면 존재하기 힘든 사회가 되고 있다.

현재 우리나라에 거주하고 있는 외국 이주민 중 가장 많은 비중을 차지하고 있는 계층이 한국기업에 취업한 외국인 근로자들이다⁶⁾. “외국인근로자의 고용 등에 관한 법률”이 시행된 2005년을 제외하고 1990년 대 중반 이후 이들 외국인 근로자들의 숫자는 꾸준히 증가하고 있다. 2010년 9월말 법무국 출입국에 의하면, 한국에 체류 중인 취업자격 외국인인 54만6,954명이며, 국적별로는 중국, 동남아, 남아시아, 중앙아시아, 몽골 순이다.

또한 2010년 5월 기준 한국에 거주하는 결혼이민자는 67개국에서 온 18만2,000여명으로, 2006년부터 약 4년간 매년 혼인신고 10건 중 1.1건이 국제결혼이다. 뿐만 아니라 통계청 “2009년 혼인통계결과” 보도 자료에 따르면, 외국여성과 결혼한 한국인 남성은 2만5,142건으로 전체 2009년 전체 결혼건수의 8%를 상회하며, 전체혼인 중 농어촌에 거주하고 있는 다문화 가족은 12.9%에 이르고 있는 것으로 조사되었다.

단기적으로 외국인 근로자의 유입을 통한 노동력의 확충과 장기적으로 다문화가족의 확대에 의한 건강한 다문화사회의 건설은 우리나라의 지속적 발전은 물론 기본적 생존을 위한 현실적 대안임에 부연의 여지가 없다. 실제로 2008년 현대 경제연구원의 발표에 의하면 우리나라에 외국인 근로자가 한 명 증가할 때 마다 발생하는 생산증대효과는 연간 1천30만 원이며, 소비증대효과는 510만원으로 외국인근로자가 우리사회의 생산과 소비의 주체이자 객체로서 경제 활성화의 촉진제가 되고 있다고 보고하였다.⁷⁾

2. 다문화 가정의 정의와 현주소

5) 총부양지수는 14세 미만의 아동에 대한 부양지수인 유소년부양지수와 65세 이상 노인에 대한 부양지수인 노년부양지수를 합한 수치로 2010년의 경우 생산가능인구 100명당 유소년부양지수가 22.2, 노년부양지수가 15.0으로 37.2명을 부양할 책임이 있으나, 2050년에는 유소년 부양지수는 16.8로 감소하나, 노년부양지수가 72.0으로 급격한 증가를 보여 생산가능인구 100명당 88.8명을 부양해야 하는 책임이 있을 것으로 추정된다.

6) 외국인근로자는 출입국·외국인정책본부에서 규정하는 체류자격에 의해 산출되는데, 전문기술인력, 비전문취업자, 연수취업자, 내향선원, 방문취업자 및 산업연수자가 해당됨.

7) 또한 한국노동연구원의 발표에 의하면, 외국인 근로자의 임금수준은 내국인 근로자의 71.4%에 불과한 반면 1인당 노동생산성은 87.4%에 이르는 것으로 조사되어 외국인 근로자의 상대적으로 높은 노동효율성을 보여주고 있다.

다문화 사회란 다양한 문화적 배경을 가진 민족 집단들이 하나의 국가 혹은 지역사회에 함께 거주함으로써 형성되는 사회를 의미하며, 최근 들어 혼혈인 가정, 국제결혼가정을 ‘다문화가정’이라 부르고 있다(이학준, 2010). 우리나라에서 다문화가정은 한국인과 외국인이 결혼하여 가정을 이룬 경우가 대표적인 유형이며, 그 외에 외국인 근로자 가정이 국내에 이주한 경우, 북한을 탈출하여 한국에 입국하거나 한국에서 한국인이나 외국인을 만나 결혼한 경우, 1인 가구로 혼자 들어온 외국인 근로자 혹은 외국인 유학생들이 다문화가정에 해당한다. 한마디로 다문화가정은 ‘한 가정 안에 여러 가지 문화가 공존하는 가정’이라 정의할 수 있다.

우리나라에 다문화가 들어온 역사를 더듬어보면 삼국시대까지 거슬러 올라간다(이현정, 2009). 하지만 다문화란 용어를 본격적으로 쓰기 시작한 때는 1990년대 이후로 볼 수 있다. 1990년대 중반 이후 농촌총각 구제의 명목으로 중국동포여성들과의 국제결혼이 시작되고, 2000년대에 접어들면서 그 대상이 동남아 각국으로 확대되어 농촌지역을 중심으로 다문화가정이 급속도로 확대되어 현재 농촌결혼 총건수의 13%가 다문화가정으로 집계되고 있다. 또한 1980년대 말 이후 외국인 근로자들의 유입에 본격화되면서 서울을 중심으로 국가별(혹은 민족별) 외국인 집단거주지역이 형성되고 있다. 이러한 현상은 정부차원에서 이주민 정책에 대한 전반적인 정책의 재검토와 체계화를 시도하게 하여, ‘다문화정책’이라 불리는 중앙정부 및 지방정부정책이 2006년부터 본격적으로 추진되었다.

2006년 4월 처음으로 ‘여성결혼이민자 가족의 사회통합 지원 대책’이 ‘대통령자문 빈부격차·차별시정위원회’에 의해 확정·발표되었고, 『외국인정책 기본법』, 『다문화가족지원법』 등 관련 법률이 2008년 3월까지 모두 제정되었다. 또한, 정부는 2009년 12월 국무총리실 산하에 ‘다문화가족정책위원회’를 설치하여, 다문화가족 지원정책 기본계획 수립·평가 및 범부처 차원의 다문화가족지원사업에 대한 조정·협력을 총괄하고 있으며, 2010년 3월 정부조직개편에 따라 보건복지부의 여성, 가족·청소년 정책 및 건강 가정 사업을 위한 아동관련 업무가 여성가족부로 이관됨에 따라 다문화가족업무를 총괄하고 있다.⁸⁾

2010년 9월 정부는 ‘3대 시민희망 핵심과제’로 다문화가족지원사업을 선정하고, 2011년 다문화가족사업 정부예산을 2010년 대비 266억 원 증액된 860억 원을 편성하였다. 앞으로도 정부는 다문화가족 영·유아에 대한 보육료 전액지원, 다문화가족 자녀에 대한 언어발달 지도, 이민자에 대한 정보제공 언어교육 등을 지원확대할 방침이며, 특별히 다문화가족지원센터를 통해 지역사회의 다문화가족을 대상으로 한국어교육, 가족교육 상담, 역량강화지원 등 종합적인 서비스를 제공하여 다문화가족 조기적응 및 사회경제적 자립지원을 도모하고 있다.

3. 다문화사회가 된 대한민국, 그 까닭은 무엇인가?

다문화사회가 된 대한민국, 도대체 그 까닭은 무엇일까? 이 질문에 대한 답변을 네 가지 관점에서 정리해 볼 수 있다.

첫째, 이미 위에서 언급한 바와 같이 저출산·고령화 사회의 갑작스러운 도래와 그로인해 파생된 인구감소 및 노동력 수급문제를 외국인 노동력의 유입과 국제결혼을 통해 해결하려는 우리 사회 전반의 적극적인 인식과 노력을 들 수 있다.

둘째, 여성의 지위향상과 이로 인한 결혼경사현상 및 출산기피현상의 확대를 들 수 있다. 2000년대 들어 우리나라 미혼여성의 비율은 급격히 증가하고 있다. 경기도가족여성연구원이 발간한 자료에 따르면, 2000년-2005년 미혼여성비율이 25-29세는 39.7%에서 59.1%로, 30-34세는 10.5%에서 19.0%로, 35-39세는 4.1%

8) 여성가족부 홈페이지(<http://www.mogef.go.kr>) 참조. 여성가족부 내 “다문화가족과”에서는 중앙부처 및 지방자치단체의 다문화가족 지원정책 총괄업무를 수행하고 있음.

에서 7.6%로 5년 만에 두 배 가까이 증가한 것으로 보고되었다. 특히 서울의 경우 35-39세 여성의 열 명 중 한명 이상(12.5%)이 현재 미혼이며, 또한 해가 갈수록 결혼 적령기 남녀 비율이 급속도로 벌어져 2014년에는 남성의 약 20% 정도, 즉 남성 10명에 2명 정도는 신붓감을 찾기 어려워질 것으로 전망하고 있다. 이 자료에 따르면 결혼적령기를 넘긴 독신여성의 많은 수가 도시에 거주하고, 학력수준이 높으며, 관리·전문직과 사무직에 종사하는 비율이 높은 것으로 나타났는데, 특히 합계출산율이 낮은 대도시 지역의 여성 미혼율이 높은 것으로 나타났다. 이와 같이 여권신장으로 독신여성이 증가하고, 여성의 사회진출과 취업이 증가함에 따라 Jessie Bernard(1982)가 '결혼의 미래'(The future of marriage)에서 지적한 것처럼 "결혼경사(傾斜) 현상"(marriage gradient)⁹⁾이 점차 심화될 것으로 예측된다(에코데일리, 2009. 10. 12). 또한, 이와 같은 미혼여성의 꾸준한 증가는 결혼대란을 더욱 심각하게 하는 요인으로 작용할 것으로 예측된다.

이슈브리프 18호는 향후 예상되는 결혼대란에 대비하기 위해 결혼의식 변화, 다문화가정 포용 등 사회분위기가 바뀌어야 할 것을 제안하면서 구체적으로 세 가지의 대안을 제시했는데, 그 중 하나로 국제결혼 및 다문화 가정을 적극적으로 포용할 것을 주장했다. 2014년에 발생할 것으로 예측되는 결혼대란은 인구학적으로 예측된 현상이고, 다문화가족의 증가는 그에 수반되는 불가피한 대안이라는 점을 지적하면서, 정부는 결혼 준비에서부터 결혼, 결혼 후의 적응에 이르기까지의 서비스를 보다 원만히 제공할 수 있는 정책을 갖추어야 할 것을 강조하고 있다.

셋째, 상업화된 결혼중개시장의 팽창은 우리나라에 국제결혼을 조장하고, 확대시키는 주요인이 되고 있다. 1990년대 들어 우리나라 농촌의 노총각들, 그리고 사별 혹은 이혼한 남성들의 결혼의지와 경제적 부를 꿈꾸는 아시아 여성들의 이주 욕구가 상응하면서 포장만 보고 구입하는 식의 '국제쇼핑결혼'이 시작되었다. 말이 좋아 쇼핑이지 반려동물을 구입할 때나 쓰는 듯한 적나라한 홍보문구를 내세운 국제결혼중개시장의 팽창은 사회적 우려를 불러일으키는 수준에 이르렀다. '엄가제공', '도망가면 책임짐', '순종적이고 순결합니다', '부모님 모시기 좋아하는 베트남 여성' 등의 문구로 사람을 사고파는 노예상을 우리 사회는 그대로 묵인해 왔다. 그러다가 다행히 2008년 6월 국제결혼중개업의 관리에 대한 법률 시행으로 국제결혼에 있어서 비인간적이고 반사회적인 허위·과장광고가 사라지는 계기가 마련되었다(이현정, 2009). 하지만, 현재 시행 중인 국제결혼중개업법은 결혼이주 여성이 권익보호가 아니라 소비자인 한국 남성의 권리를 강조하는 근본적 한계를 안고 있다. 소비자기본법 제 55조에 의하면 "소비자(한국남성)는 사업자(중개업자)가 제공하는 물품이나 용역(이주여성)을 이용하는 과정에서 피해를 입은 경우 신속하고 공정한 절차에 따라 그 피해를 구제받을 권리"를 보장하고 있다. 즉 한국정부는 중개업자에게 돈을 지불한 이주 여성을 위장결혼 사범으로 구속하고, 추방하고 있으며, 이 조항에 따르면 한국남성은 여성을 구매했다가 반환이나 환불도 가능한 실정이다(이현정, 2009). 상업적 국제결혼의 알선이 금지된 나라에서는 이러한 결혼중개행위가 위법행위로 간주되고 있지만, 우리나라의 경우 실제적 수요를 감안하여 결혼중개업법이 시행 상 요구되는 위험요인을 보완하는 시스템으로 국제결혼시장이 확대, 재생산되고 있는 실정이다.

마지막 네 번째로 국제결혼의 증가는 '다문화가정' 신조어를 발생시키고, 다문화가정의 증가는 이제 한국사회를 구성하는 하나의 요인으로 자리 잡고 있다는 현실에 대한 자각이다. 수차례 강조한 바와 같이 이제 우리사회에서 다문화 사회는 다양한 사람들이 스스로를 존중하면서도 서로를 이해하고 포용하는 가운데 보나온 삶을 만들어가는 긍정적, 발전적 의미로 받아들여지기 시작하고 있다. 필자가 유학시절 미국을 여행하면

9) 대개 여성은 남편을 존경할 수 있길 바라므로 자신보다 우월한 위치에 있는 남성을 선택하게 되고, 남성 역시 아내가 자신을 존경하기를 바라므로 자신과 비슷하거나 다소 열등한 위치에 있는 여성을 원하는 경향을 결혼경사현상이라 한다. 여성 지위의 향상은 오늘날 우리사회에 결혼대란을 조장하고 있는데 이는 결혼경사현상에 의해 남성들은 최하의 사람들(bottom-of-the-barrel)이 결혼하지 못하고 남게 되며, 여성들은 자신들보다 우월한 상대 남성을 찾지 못한 최상의 사람들(cream-of-the-crop)이 남게 됨으로써 발생하는 현상이다.

서 느낀 점 중에 미국사회가 문화적 다원주의를 보편성을 지닌 가치로 받아들이는 사회인 동시에 인종차별과 소수민족에 대한 불공정한 처우가 가장 시급한 사회문제로 인식되고 있는 사회라는 점이였다. 이민자로 시작된 이민자의 나라인 미국이 그리할진대 ‘다문화가정’ ‘다문화사회’라는 용어가 사용된 지 불과 10년을 넘어선 우리사회에 세계화와 다문화가 동일한 의미로 받아들여지기 까지 아직 넘어야할 산이 많이 남아있음을 부정할 수 없다. 그럼에도 불구하고, 불과 몇 년 사이 우리사회는 다른 모습이나 언어 등이 어느새 어색하거나 이질적이지 않은 세상으로 조금씩 바뀌어 가고 있다. 이것은 우리의 현실이며 이미 다가 온 미래이다.

4. 다문화 가정의 아픔 이해하기

(1) 결혼 이주 여성 이해하기

결혼 이주여성의 경우 다문화 가정을 이루는 주체라고 할 수 있다. 아이를 낳고 기르며, 한 집안이 살림을 꾸려나간다. 하지만 이들 중에 많은 이들이 우울증이나 외로움에 고통 받고, 단지 돈을 벌어 한국을 떠나겠다는 생각만으로 하루하루를 견디어 나가는 이들도 있는 것이 사실이다. 한국 남성들은 단지 결혼만을 생각하고, 이주 여성들은 경제적 이유만으로 결혼관계를 이루게 되는 경우가 대부분의 결혼이민자 가정의 시작이다. 서로에 대한 충분한 이해와 소통 없이 시작된 결혼은 지속되는 동안에도 문제가 발생하는 태생적 한계를 갖고 있다.

예를 들어 한국인 남편의 경우 결혼의 이유를 물으면 대부분 “자녀를 낳기 위해서”나 “부모님께 효도하기 위해서”라는 답변을 하는 반면, 이주 여성의 경우 “남편을 사랑하기 때문”이라는 엉뚱한 답변이 나오곤 한다. 현재 우리나라 다문화 가정의 원형이라 할 수 있는 결혼이민자 가정의 주체인 결혼이주 여성들의 삶을 이해하고, 그들이 자신들의 가정의 주체로서, 그들이 속한 지역사회의 일원으로서 자긍심과 존재적 가치를 갖고 살 수 있도록 도움을 주어야 한다. 다문화 배경을 가진 대상자들에 대한 사회복지 실천(ethnic-sensitive practice)에 있어서는 사회구조적인 관점에서의 접근만이 아니라 개인적인 영역에서의 접근이 가장 중요하다 (Devore & Schlesinger, 1999). 다문화 가정의 여성에 대한 올바른 이해가 다문화가정이 한국사회에 올바르게 자리 잡을 수 있는 첩경임을 망각해서는 안 될 것이다.

(2) 남편(시어머니)의 아내(며느리) 이해하기

도시와 농촌을 막론하고 지속적으로 증가하고 있는 국제결혼은 상호이해의 벽을 넘지 못해 별거하거나 이혼으로 이어지는 경우가 많이 있다. 이들의 이혼은 일반 가정의 부부와는 다르게 의사소통의 어려움, 문화배경과 가치관의 이질성 등이 주원인으로 지적되며(한국염, 2011), 한국의 부모나 혹은 친척들의 냉담하거나 거부적인 태도가 지배적이어서 가족관계의 갈등이 심화되는 경우가 많이 나타나고 있다. 예를 들어, 결혼이주 여성을 받아들이는 나이 많은 남편이나 더 나이 많은 시어머니의 경우, 이주여성의 문화를 주변적인 속성의 하위문화로 인식하고, 직접적으로 타문화에 대한 거부 및 부적응의 표현을 하는 경우가 많다. 다문화가정은 다양한 배경의 구성원들이 스스로를 존중하면서도 다른 구성원을 이해하고 포용하는 삶의 구조를 만드는 데 그 의미가 있다. ‘일방적인 한국문화로의 동화가 아닌 한국의 문화를 이주민에게 알리고, 이주민의 문화에 대해서도 배우고 이해하는 가족구성원 모두가 함께하는 가족문화를 창출하는 공존의 시스템이 절실히 요구된다.

가족붕괴의 위기에 처한 결혼이민자 가정에 가장 시급한 것은 서로 간에 이해의 폭을 넓히고 편견에서 벗어

날 수 있도록 심리치유적 상담을 제공하는 것이다. 또한, 커뮤니케이션의 중요성을 알리고, 거부감을 벗어날 수 있도록 돕는 문화적 교육도 절실하다. Bochner는 새로운 문화에 적응하는 것이 아니라 새로운 문화의 특성을 익히는 문화적 배움(culture learning)이 필요하다고 주장한다. 두 번째 문화(second culture)를 배우는 것은 동화의 개념과는 다르게 문화 중심적인(ethnocentric) 의미가 포함되지 않는다는 것이다(Bochner, S., 1982). 모든 문제의 해결정도는 서로간의 이해의 폭에 정비례하기 때문이다. Lee는 다문화 속에서 우리의 고정관념이나 편견을 없애기 위하여 마음의 문을 활짝 열고 새로운 것을 배우며 이해하려는 태도인 '열린 마음의 자세(open mind)', 너무 다른 것에 대하여 판단을 미루고 왜 그런지 묻는 '질문(ask questions)', 지식을 넓히기 위한 '교육(education)', 소수자의 입장에서 이해해 보려는 '경험(experience)'이 필요하다고 주장한다(김성천 외, 2009: 378에서 재인용).

어느 한쪽의 일방적인 희생을 강요하는 일은 불만을 키우는 일이 될 뿐이다. 서로에 대한 편견을 버리자는 말은 자신의 생각과 사상을 상대방에게 강요하지 말자는 의미이다. 외국인들이 소통을 어려워하는 가장 큰 이유는 한국말에 익숙하지 못하기 때문이다. 그러다보니 결론을 주장하기에 급급하고 쉽게 좌절하고 짜증을 내게 된다. 반면 한국 사람들의 경우 정확히, 천천히, 그리고 몇 번씩 반복해서 말해야 하는 것에 부담을 갖게 된다. 서로를 이해한다는 것은 상대방의 언어를 알아가기 위해 함께 노력함을 의미한다. 다문화 인종간의 대화는 자기 자신의 가치에 대한 지각과 상대방의 관점에 대한 지각, 그리고 삶 속에서의 효과적인 선택을 가능하게 함으로써 역량을 강화시킨다. 또한 변화에 대응하는 것을 용이하게 한다(Kavanagh & Kennedy). 설사 서로간의 말이 통하지 않아도 다른 방법을 통해 얼마든지 커뮤니케이션을 할 수 있음을 인지하고, 쌍방 간의 동등한 의사소통구조의 확립을 위해 노력해 나가야 한다. 이러한 노력이 다문화가정, 아니 다문화사회가 직면하고 있는 모든 갈등과 문제를 해결해 나갈 수 있는 출발점이자 원동력임을 명심해야 한다.

(3) 낯선 삶 응원하기

타 문화권에서 이주하여 온 사람들이 새로운 문화와 삶에 적응하기 위해 감수해야하는 노력과 수고는 눈물겨울 정도이다. Oberg에 의해 1960년에 소개되고 그 이후에도 많은 학자들에 의해 계속 다듬어지고 있는 문화 충격(culture shock) 개념은 '새로운 문화를 접하게 되면 상당할 정도로 당황하게 되고 방향 감각을 상실하는 경험을 하게 된다'는 것이다(Oberg, K., 1960). 이때 기득권 문화의 구성원과 집단들의 포용과 배려, 협조와 공존은 이들이 새로운 삶의 터전에 자리매김하고 적응해 나가는 데 큰 도움이 된다. 우리사회는 다문화사회로 진입하고 있고, 이러한 변화는 일정 부분 우리스스로가 선택하고 결단한 긍정적이고 건강한 변화이다. 우리자신의 선택을 좀 더 건강하게 지키고, 역량을 키워나가기 위해서라도 우리는 스스로 좀 더 넓은 마음을 가져야 한다.

보건복지부가 2008년 8월에서 12월 사이 서울과 경기지역 초·중학생 1천725명을 대상으로 한 조사에서 '다문화가정 자녀와 친구로 지낼 수 있다'는 응답이 52.9%로 나타났다. 하지만 '친구로 지낼 수 없다'고 확실하게 부정적 견해를 보인 초·중학생이 12.7%, 중학생이 7.2%로 조사되어 나이가 어릴수록 다문화가정 자녀에 대한 부정적 인식을 가진 것으로 밝혀졌다. 그 이유로 '외모와 피부색이 달라서', '부모님이 싫어하니깐', '다른 친구에게 따돌림 당할까봐'라는 대답이 많았다. 우리의 아이들은 우리와 다른 것을 틀린 것으로 생각하고 있음이 이 조사에서 명백히 드러나고 있다. '다른 것과 틀린 것은 동일어가 아님'을 우리는 우리의 자녀에게 가르치고, 이 사회의 보편적 가치로 세워나가야 할 것이다. 우리와 혈통이 다르다고 그들이 틀린 것이 아님을, 피부색이 다르다고 무시할 수 있는 당위성이 있지 않음을 인식하고, 함께 나누어야 할 것이다.

(4) '나 버리기'와 '너 되기' 훈련

다문화 사회에서 진정한 '우리'가 되기 위해서는 다름을 인정하고, 다르다고 해서 특별하지 않다는 것을 배우고, 체험하는 노력이 필요하다. 이를 위해서는 마음의 변화가 모든 변화의 시작이 된다. 내가 네가 될 수 있다는 생각을 가져보는 것이 필요하다. 내 신발을 벗고, 네 신발을 신어보자. 그리고 어떤 아픔이 있는지, 어떤 희망이 있는지, 어떤 절망이 나를 무기력하게 하는지 경험해 봐야 한다. 편견과 고정관념으로부터 탈출하는 '나 버리기'와 '너 되기' 훈련은 이를 위한 구체적인 방법이 된다. 무관심과 단순한 바라보기가 아닌 실제적인 실천이 필요한 때 이다.

1) 자발성을 키우기: 자발적으로 상대방이 되어보는 것은 훈련이 필요하다. 동정심의 발로 차원에서 상대방을 이해하는 것과 상대방의 입장에서 공감적 이해하는 것은 다른 차원의 문제이기 때문이다.

2) 상대와 동일시하기: 커뮤니케이션 기법 중 상대방과 같은 느낌을 찾아가는 페이스(pacing) 기법의 활용을 통해 상대의 움직임과 행동을 따라하는 훈련이다.

3) 상대방의 거울이 되어보기(무의식적 소통하기): 상대방의 거울이 되어 신체적 움직임과 특징을 그대로 반복하는 훈련이다. 이를 통해 무의식적 소통이 가능하며 초기단계의 공감을 형성할 수 있다.

4) 맞장구치기 훈련하기: 흔적내기훈련 혹은 再진술(restatement) 기법으로도 불리며, 상대가 하는 말을 경청하고 그대로 반복하는 방법이다. 더 나아가서 상대방의 진술을 유사한 말로 바꾸어서 표현해주는 바꾸어 말하기(paraphrasing), 상대방이 한 말의 숨어있는 의미를 파악하고, 그 의미에 대한 추리를 제시하는 해석(interpreting) 기법 등을 활용할 수 있다.

5) 나 버리기: 나를 버린다는 의미는 내가 추구해왔던 가치를 내려놓음이다. 가치란 옳고, 그름이 아니고, 내가 옳다고 믿고, 추구하는 것이다.

나를 버려야 하는 원칙이 적용되어야 할 가장 중요한 영역의 하나로 다문화 교육 분야를 들 수 있다. 다문화 교육은 한국문화에 대한 일방적 강요가 아닌 다양한 문화에 대한 폭넓은 이해와 상호교환의 방식이 되어야 한다. 이를 통해 다문화가정의 구성원들이 새로운 정체성을 확립하고, 한국 문화에 대한 자연스러운 접근과 호기심, 그리고 흥미와 관심을 유도해 나가야 할 것이다.

5. 다문화 가정과의 바람직한 관계형성 원칙

(1) 개별화(Individualization)의 원리

개별화란 상대방의 독특한 자질을 인정하고 이해하는 것이다(이원숙, 2008). 개별화의 원리란 인간은 개별적이며, 일반적인 사람 중의 하나가 아니라 개별적인 독특성(unicqueness)을 지닌 특정한 인간으로 쳐우 되어야 하는 인간적 권리에 기반을 두고 있다. 이 개념은 또한 인간적인 독특성만이 아니라 인간이 처한 상황과 관심도 개별화되어야 하는 것을 의미한다. 모든 사람은 자신이 특별한 사람으로 인정받고 있다고 느끼며, 자신의 문제가 이해되고 있다고 느낄 때에만 상대방과 인격적 신뢰관계에 들어갈 수 있다. 그러므로 모든 관계의 성공여부는 상대방에 대한 개별화에 달려있다 해도 과언이 아니다. 특히 다문화 가정 여성들의 관심과 우선순위는 매일 또는 매주일 변한다는 특징이 있다. 따라서 이들에게 서비스를 제공하는 전문가들은 이러한 변화에 민감해야 하며 변화에 맞는 접근 방법을 추구해야 한다(Sheafor & Horejsi, 2003).

(2) 비밀보장(Confidentiality)의 원칙

누군가를 돕는 과정에서 알게 된 비밀을 보장하는 일은 윤리적인 의무이고, 성공적인 관계의 유지를 위해 반드시 지켜야 하는 책임이다. 사적인 정보나 비밀이 어떤 내용이든지 그것은 본인에게 보호받고 싶은 신성한 것이다. 그리고 상대방이 자신에 관한 사적인 정보를 신성한 것으로 여기고 소중히 지켜줄 때, 보다 건강하게 상호관계가 형성, 발전, 유지될 수 있다.

비밀보장의 원칙을 준수하는 데서 한 가지 유의할 사항은 비밀이 보장되지 못할 상황이 차후에 발생할 가능성이 존재할 경우 그 상황을 미리 설명하고, 사전에 양해를 구함으로써 보다 진실한 관계를 형성할 수 있다는 점이다.

(3) 강점관점(strength perspective)에 입각한 역량강화(empowerment)의 원리

강점관점은 종래의 병리적, 치료 중심적 관점에서 벗어나 클라이언트가 갖고 있는 장점을 찾아내어 극대화시키는 관점이다. 이는 “병리적 관점”에서 “강점관점”으로의 관점의 전환과 더불어 “문제의 해결”에서 “도전의 가능성”이라는 문제인식의 변화, 그리고 “과거 지향”에서 “현재와 미래의 지향”이라는 시제의 변동을 의미한다(손산신효진, 2011). 이러한 강점관점의 궁극적인 목적은 피 원조자로 하여금 삶의 가치와 공동체 안에서의 책임의식을 고취하고 사회의 일원으로서의 인식을 확고히 정립할 수 있도록 돕는데 있다. 문제를 해결하고, 장애를 극복해나가는 과정에서 자기를 주체화하여 개인의 삶이 타인에 의해 구성되거나 조정 받지 않도록 하며 적극적으로 자신의 삶의 가치와 의미를 재구성하는 것이다. 강점관점에서 개인은 강점과 기질, 재능, 자원을 가진 독특한 존재로 인정되며(손산신효진, 2010), “역량강화”(empowerment)는 핵심개념으로 자리 잡고 있다.

강점관점에 입각한 원조과정의 되기 위해서는 원조자에 의한 문제정의, 상황해석, 개입계획 등이 철저히 자체되어야 한다. 자신만의 독특한 상황안의 개별적 존재로서의 피 원조자가 자신의 상황이 어떻게 변화되길 원하는지 클라이언트가 진정으로 하고 싶은 것은 무엇인지 등에 초점이 맞추어져야 한다. 강점관점을 통한 당사자 역량강화의 최종목적은 피 원조자의 개인적 삶의 질을 향상시키는 미시적인 목적을 넘어, 강화된 역량을 지닌 당사자가 이 사회에 의미 있는 기여를 할 수 있는 생산적 존재가 될 수 있도록 돕는 데 있다¹⁰⁾. 환경과의 상호작용 속에서 자원에 대한 접근과 통제가 커졌을 때 사람들은 역량강화를 경험하게 된다. 자원과 기회에 대한 접근성은 개인적 강점을 발달시킬 뿐 아니라 대인관계의 역량 역시 강화시키는 중요한 요소가 된다. 고통 받고 있는 사람들이 자신의 문제의 원인이 자신이 아닌 자신의 외적조건과의 힘의 불평등· 힘의 부족에 있음을 깨닫게 될 때 부정적 상황에 대한 책임에서 자유로워 질 수 있게 되며, 이것이 완전한 사회참여와 사회적 평등을 위한 첫걸음이 될 수 있는 것이다.

(4) 수용(Acceptance)의 원리 및 비심판적 태도(Nonjudgmental attitude)의 원리

10) 역량강화(empowerment)란 클라이언트로 하여금 자신과 자신의 환경 가운데서 스스로 자원을 발견, 확대할 수 있도록 돕는 의식적인 과정이다. 피 원조자에게 권한을 부여하기 위한 중요한 두 가지 전제조건으로 첫째, 피 원조자의 환경 속에 이들이 선택하고, 활용할 수 있는 대안들이 먼저 마련되어야 하며, 둘째, 피 원조자는 이러한 대안들이 존재한다는 것을 알아야 하고, 필요한 행동을 취할 수 있는 실제적인 권한이 주어져야 하며, 실제 권한을 행사할 수 있는 자원과 능력을 소지해야 한다는 점을 들 수 있다.

수용은 인간의 존엄성과 가치 그리고 인간에 대한 사랑에서 비롯된 것으로 상대방의 장점과 단점, 바람직한 성질과 바람직하지 못한 성질, 긍정적 감정과 부정적 감정, 건설적 및 파괴적 태도와 행동을 포함하여 있는 그대로를 지각하고 다루어 나가는 원칙이다(김기태 외, 2007). 즉 수용은 상대방을 편견 없이 있는 그대로 받아들임을 의미하며, 편견 없이 받아들인다는 것은 개인적인 우정의 차원이 아닌, 인간생활의 질적인 측면에서 따뜻함(warmth), 수용(acceptance), 그리고 이해(understanding)를 보여줌을 의미한다. 이러한 수용의 원리는 도움을 제공하는 사람이 자신의 가치관이나 규범과 상관없이 상대방의 행동에 대하여 존중과 관심을 가질 때만이 표현되어진다. 대상자들은 현명한 결정을 내릴 때도 있지만 가끔씩은 자신과 주변 사람들에게 해를 끼칠 수 있는 비합리적인 선택을 할 때도 있다. 그럼에도 불구하고 사회복지사들은 대상자들이 자신들의 존엄성을 유지할 가치가 있는 인간으로 대해야 할 의무가 있다(Sheafor & Horejsi, 2003). 물론 수용이라는 의미가 사회복지사들이 대상자들의 모든 행동을 찬성한다고 말하는 것과 다른 것은 분명하다(Piccard, 1988). 비심판적태도는 상대방이 가진 문제의 발생 원인이 그 사람의 잘못인지 아닌지, 어느 정도의 책임이 있는지의 여부를 배제하는 것이다(Piccard, 1988). 사실상 인간이 누군가를 비판하고 판단한다는 일이 가능한 일인가? 인간이 인간을 판단하고 비판하는 것은 불가능하다. 따라서 아무리 전문적인 지식과 도덕적인 가치와 윤리로 무장되어 있는 사람이라 하더라도 한 인간의 옳음과 그름을 판단하고, 심판하는 일은 자제해야 한다.

(5) 자기결정(Self-determination)의 원리

모든 인간은 자기의지(self-will)가 있으며, 자신 스스로 결정하고자하는 욕구가 있고, 동시에 누구나 자기결정능력을 지니고 있다. 다수자의 의견이 주가 되는 오늘날의 사회에서, 사회적 소수자들은 자신의 의견을 피력할 기회가 제한되거나 그러한 기회가 주어지더라도 오해받는 일이 다반사로 일어난다. 이러한 묵살과 오해는 심지어 소수자들의 삶과 직접적으로 연결된 중요한 결정의 순간에도 예외가 아니다. 따라서 사회적 소수자들은 다수자들과의 관계를 일상의 권력관계로 인식하며, 일상의 생활 속에서 다수자들과의 상호작용 및 서로에게 영향을 미치는 결정이나 행동에 자신들의 의견을 직접적으로 주장하고 반영시키는 당사자의 목소리를 강조한다. 이 개념을 국가 차원으로 좀 더 확대하면, 민주사회에서는 민족 집단과 이민자 집단이 국가의 시민문화에 참여할 권리뿐만 아니라 자기 고유의 문화와 언어를 유지할 수 있는 권리를 가져야 한다는 것이다(박천웅, 2012).

남아프리카 장애인 운동계에서 시작되어 이제는 전 세계적으로 확산된 당사자 배제불가의 원칙을 표명하는 슬로건인 'Nothing about us without us'는 오늘날 장애인자립운동의 핵심이다. 우리 사회를 구성하는 주요 부분이자 사회적 소수자로서 자리 잡기 시작한 다문화가정의 구성원들을 대상으로 하는 서비스에서 이러한 당사자배제 불가의 원칙이 시사하는 바는 매우 크다고 생각된다. 자신의 일은 누구보다 자신이 가장 잘 알고 있으며, 자신의 일을 해결할 수 있는 강점과 성장의 잠재력은 모든 인간이 가지고 있는 특성이라는 신념이 존중될 때 피원조차도 자신의 문제에 대한 모든 의사결정과정에 참여하여 스스로 선택하고 결정하는 자기결정권을 보장받을 수 있는 것이다.

실제적으로 사회복지사들은 대상자 자신들보다 그들에 대하여 더 많이 알고 있다고 생각하는 경향이 있다. 사회복지사들은 인간의 심리나 기능에 관한 이론적인 지식을 알고 있는 것을 전부라고 생각하곤 한다. 하지만 전문가들이 모르는 부분이 너무나 많다. 따라서 대상자들 자신이 스스로의 문제에 관해서는 누구보다 많이 알고 있다고 인정해야 할 것이다(Sheafor & Horejsi, 2003).

III. 나가며

대한민국은 이제 외국인 결혼이주자들의 출산과 외국인 근로자들의 노동력에 의지하지 않으면 유지될 수 없는 사회가 되고 있다. 외국인 근로자 없이는 지금과 같은 산업구조를 유지하기 어렵게 되어가고 있는 것이다(이성미, 2012). Ruffin이 말했듯이, “우리가 원하는 것은 노동자들(workers)이었으나 온 것은 인간들(human beings)” 이었다(엄한진, 2011에서 재인용). 이 말의 의미는 노동이민이나 결혼 이주여성을 단순히 노동력이나 출산의 수단으로만 생각할 수 없는 현실을 반영하고 있다. 이에 따른 인권문제, 복지문제, 사회적 갈등 등이 수반될 수 밖에 없다는 것이다. 더 이상 한국인의 힘과 한국적인 것의 고집만으로는 우리가 원하는 세계화도, 세계 속으로 뻗어나가는 대한민국도 이루어 낼 수 없다. 하지만 우리는 아직도 한국을 중심으로 하는 일반적인 세계화를 고집하고 있다. 우리가 그 동안 익혔던 문화와 관습을 고집한 채, 현재의 다문화 가정을 경험했을 때의 일반적인 반응은 문화적으로 다른 사람들에 대한 격한 반감(편견), 그들에 대한 부정적인 꼬리표(고정관념), 그리고 그들과의 교류거부(차별)로 나타난다(Brislin, R. etc., 1986).

다문화가정의 문제에 접근하는 우리의 태도 역시 ‘어떻게 하면 결혼이주자들이 한국사회에 빨리 동화될 수 있을까?’, ‘외국인 근로자들로부터 필요한 노동력을 취할 수 있는 가장 효율적인 방법은 무엇일까?’ 등 일방적인 입장의 틀을 여전히 견지하고 있다.

다문화 가정과의 ‘차이’만을 강조하는 자세, 그들에 대한 상대적인 우월감을 버리고, 이제는 그들이 가진 문화의 다양성을 주목하고 열린 사고방식을 가져야 한다. 서울의 거리에 서구 선진국의 백인들이 늘어나는 것을 보면서 ‘세계화’를 생각하는 우리지만, 동남아 혹은 흑인, 서남아시아의 외국인들이 늘어나는 것은 ‘다문화’라고 부르는 이중적이고, 일방적인 무한이기주의를 우리는 어떻게 극복해 나가야 할까? ‘세계화 없이는 한국의 발전이 없다’는 우리의 편협한 생각을 ‘다문화 없이는 한국의 미래가 없다’는 동반자적 신념으로 바꾸어나가야 할 때이다. 이를 위한 구체적 제언으로 다문화가정과 함께하기 위한 당면과제와 제언을 사회복지적 측면과 목회적 측면으로 나누어 살펴보고자 한다.

1. 다문화가정에 대한 사회복지적 과제

(1) 사회복지적 과제

사회복지학적 관점에 다문화가족과 함께 다문화사회를 만들어가기 위한 구체적인 과제로 다음의 네 가지 역할을 들 수 있다.

첫째, 다문화가족들에 대한 차별대우와 인권침해가 빈번한 현실 속에서 이들을 위한 옹호자(Advocate)로서 그들의 충분한 권리의 보호, 신장, 보장을 위해 노력하는 역할을 담당해야 한다. 미국의 소수집단 우대정책(Affirmative Action) 같은 정책이 필요한 시점이며, 사회복지 전문가들은 이와 같은 법률의 제정을 위해서도 노력해야 한다.

둘째, 지역사회 내에서 공공과 민간 조직을 기반으로 다양한 문화행사를 개최하여 한국인과 다문화가족의 이해관계를 증진시킬 수 있는 중개자(Broker)로서의 역할을 들 수 있다.

셋째, 지역사회복지관, 시민단체, 지방정부, 학교 등과 연계하여 ‘외국어 교육’, ‘한글 교육’, ‘직업 훈련 교육’ 등과 같은 프로그램을 기획하여 제공하는 교육자(Educator)로서의 역할이 있다.

넷째, 다문화가족을 위한 상담 및 다문화가정 자녀들이 경험하는 어려움을 줄여 주기 위해서 그들을 위한 상담 및 다문화를 배경으로 하는 적절한 프로그램을 개발하는 전문가 혹은 기획자(Expert or Planner)로서의

역할 역시 요구된다. 이를 위해서 사회복지학 전공 과정에 ‘親다문화 사회복지 실천(Ethnic-sensitive social work practice)’을 개설할 시점이라고 생각한다.

(2) 다문화가족을 위한 사회복지적 제언

다문화가족을 위한 프로그램과 서비스의 궁극적인 목적은 결혼이주여성의 자존감과 역량을 강화하고, 그들의 잠재능력을 발굴하며, 지역사회와의 교류와 연계의 기회를 확대함으로써 그들이 사회의 구성원으로서 가치 있는 삶을 살 수 있도록 돕는데 있다. 이를 위한 구체적인 제언은 다음과 같다.

첫째, 결혼이주 여성을 전체로 인식할 것이 아니라 국적과 언어, 개인사 등을 고려한 개인의 개별적 욕구를 지원할 수 있는 다양한 프로그램과 정책적 지원이 요구된다. 이는 사회복지 원칙에서의 개별화 원리에 해당된다.

둘째, 결혼이주여성에게 지역주민, 친척, 남편과의 의사소통이나 문화적인 정체감을 한 개인의 삶에 만족을 높여주는 주요한 자원이므로 이들을 위해 지역 특수성에 맞는 정책을 수립하고 사회적·문화적으로 고립되지 않도록 이들에 대한 인식을 개선해야 한다. 다문화 사회가 시작된 한국 사회에서 문화적 요소들을 고려한 사회복지 실천은 사회적·시대적 요구이다(최명민 외, 2009). 그리고 지역사회에 가족들이 참여할 수 있는 여러 가지 프로그램 마련과 가족 상호간의 이해증진 노력, 이웃과의 교류관계 향상 등에 관한 사회복지서비스를 확충해야 한다.

셋째, 원만한 의사소통은 부부간의 문제해결을 합리적으로 이끌며, 이를 위해 한국어 능력향상을 위한 교육이 필요하다. 따라서 결혼생활의 어려움과 곤란함을 사전에 방지할 수 있도록 이주여성들을 위한 양질의 무료 한국어 교육 프로그램, 문화 프로그램, 생활 상담 프로그램 등의 다양한 프로그램들이 마련되어야 한다(김승권, 2010).

넷째, 결혼 생활은 한 쪽의 적응, 노력과 희생만으로 이루어지지 않음에도 불구하고 현재 다문화 가정 관련 서비스는 대부분 결혼 이주여성을 대상으로 하고 있다. 다문화 사회의 통합을 위해서는 이주외국인들의 문화나 언어 등을 배워 서로가 동등한 상대라는 것을 인식해야 한다. 아빠가 이주민 엄마의 언어와 문화를 배우려는 모습을 통해 다문화가정의 자녀들은 아빠 나라인 한국 문화만이 아니라 엄마 나라의 문화에 대해 자부심을 느끼게 될 것이다. 엄마 문화에 대한 자긍심이야말로 다문화 자녀들에게 가장 확실한 자산이다. 또한 이주 여성들이 남편과의 여가시간 공유 등을 통해 친밀한 가족관계가 형성될 수 있도록 지속적인 지원과 프로그램 개발이 요구된다.

다섯째, 이주 노동자와 결혼 이주여성에게 모국을 떠나기 전의 준비(교육)가 필요하다. Klineberg에 의하면, 다른 문화권에 거주하는 사람들이 자국을 떠나기 전의 경험(predeparture experience)과 새로운 문화에 대한 준비 정도는 타 문화권에서의 이들의 삶에 지대한 영향을 미친다고 한다(Klineberg, 1982). 가능한 범위 안에서 이주 노동자와 이주 여성들이 우리나라로 떠나기 전에 한국의 현황- 정치경제문화 그리고 간단한 역사-에 관하여 현지에서, 즉 그들의 나라에서 교육을 시행할 필요가 있다.

마지막으로, 대학교 교과과정에 특히 사회복지학과나 심리학과 등에 다문화와 관련된 교과목을 개설할 필요가 있다.¹¹⁾ 다문화 가족과 연관이 있는 사람들에게 다문화 가족과 다문화 사회에 대한 철저한 교육이 필요하다. 학교 선생님이나 보육교사들이 다문화에 대한 이해가 부족해서 다문화 가족 자녀들에게 치유하기 힘든 상처를 준 사건들이 종종 있다고 한다(이성미, 2012).

11) 미국의 모든 사회복지대학원에는 ‘ethnicity’라는 과목이 개설되어 있다.

2. 다문화가정과 함께하기 위한 목회적 제언

사회복지적인 관점에 더해 다문화가정을 대상으로 하는 목회에 있어서 고려해야 할 원칙과 주의점을 간단히 제시하고자 한다.

첫째, 전문성 확보이다. 그동안 적지 않은 교회에서 다문화 가족을 위한 사역을 해왔지만 다소 전문성이 부족하다는 지적을 받고 있다. 한국어 지도교육, 의료서비스, 노동문제 상담, 신앙상담 및 성경공부 등 현재 교회나 기독교 단체를 통해 제공되는 다문화가정 사역의 담당자 및 실무자들은 다문화 사회에 대한 전반적인 전문성의 확보는 물론 사역대상자들의 고유한 문화와 개별적 상황에 대한 깊이 있는 이해와 열린 태도를 유지해야 한다.

둘째, 지속성 유지이다. 다문화 가족사역에 있어서는 사전에 치밀한 준비와 계획이 필요하다. 단기간에 눈에 보이는 성과를 이루어내겠다는 조급한 마음으로 뛰어들거나, 하나의 목회 프로그램으로 한시적 운영을 하는 경우는 반드시 지양해야 한다. 예를 들어, 다문화가정 아동을 대상으로 장기적 계획과 충분한 준비 없이 한글공부방을 개설하는 교회가 늘고 있는 것을 들 수 있다.

셋째, 방향성의 문제이다. 지금까지 다문화 관련 교회 교육은 소수자의 적응을 위한, 소수자를 대상으로 하는 교육이 주류였다. 소수자의 한국 사회 내의 적응과정을 돕는 적응교육의 성격이 강했던 것이 사실이다. 본 논문에서 수차례 강조한 바와 같이 이러한 일방적 관점을 지양하고, 동화가 아닌 공존의 관점에서 프로그램을 기획하고, 실행하는 것이 중요하다.

넷째, 연계성 확보이다. 다문화 가족을 위한 사역은 교회 단독으로 할 수 있는 것이 아니다. 지역사회의 다양한 주체들(중앙부처, 지자체, 타 교회, 민간 복지단체, 인권단체 등) 긴밀한 협조관계를 구축하고, 다차원적인 협력체제 하에서 각자의 장점과 특성을 최적화 시킨 프로그램과 서비스를 시행할 필요가 있다.

다섯째, 교회 내 교육이다. 다문화 가정을 대상으로 하는 교육은 두 가지 방향에서 이루어져야 한다. 하나는 기존의 교인들에 대한 교육이다. 다문화가족에 대한 편견과 차별성을 줄이기 위한 방편으로 기본적인나마 사역 대상자 국가의 문화를 배우고, 다문화 사역을 위한 참여의 동기를 높이는 교회 내 교육이 필요하다. 또한 가지가 다문화가족 자녀와 부모를 위한 교회 교육이다. 한국의 문화, 복지제도, 가족제도, 종교에 대한 교육을 교회가 전적으로 담당해야 한다.

마지막으로, 실제적으로 다문화가족에게 도움이 될 수 있는 프로그램을 개발해야 한다는 점이다. 외국인 예배, 대안학교, 부부학교 프로그램 운영, 친정 만들어주기, 공동체모임 만들어주기, 지역아동센터를 이용한 다문화 가정 자녀 교육, 부모학교 프로그램, 언어교실 등을 생각해 볼 수 있다.

참고 문헌

1. 한국 자료
김기태, 김수환, 김영호, 박지영(2007). 『사회복지실천론』. 서울: 공동체.
김성천 외(2009). 『사회복지학의 원리와 실제』, 서울: 학지사.
김승권(2010), “다문화가족 실태와 사회복지지원체계 확립 필요성” 『사회복지』 여름호(통권 185호).
엄한진(2011), 『다문화 사회론』, 서울: 소화.
이성미(2012), 『다문화 정책론』, 서울: 박영사.
이원숙(2008). 『사회복지실천론』. 서울: 학지사.
이현정(2009). 『우리의 미래, 다문화에 달려있다』. 서울: 소울메이트.
경기도가족여성연구원(2009). “성비불균형에 따른 결혼대란의 대비”. 『이슈브리프』 제18호.
박천웅(2012), “한국사회의 다문화 현실 비판과 정책적 과제”, 『선교와 신학』 29호.
법무부 출입국·외국인정책본부(2010, 10). “2010년 9월 출입국·외국인정책 통계월보”.
사회복지공동모금회(2010). 「농어촌 다문화가족지원사업 프로그램 매뉴얼」. 농어촌다문화가족지원사업.

손신, 신희진(2010). “사회복지실천에 있어서 종교와 영성의 의미와 역할에 대한 고찰”. 『신학논단』. 제59집.
 (2011). “장애인, 진정한 자립을 위한 패러다임의 전환-강점바라보기와 역량강화”. 『장신논단』. 제41집.
 이학춘(2010. 2). “한국 내 다문화가정의 현황과 문제점 및 개선방안”. 다문화가족정책 연구포럼 창립기념토론회.
 최명민 외(2009), 『문화적 다양성과 사회복지』, 서울: 학지사.
 한국염(2011), “결혼이주여성의 인권침해 현실과 과제” 『사회복지』 여름호(통권 189호).

2. 외국 자료

Brislin, R. etc.(1986), *Intercultural Interactions: A Practical Guide*, Newbury Park, CA: SAGE Publication.
 Bochner, S.(1982), “The social psychology of cross-cultural relations” in Bochner, S(ed), *Cultures in Contact: Studies in Cross-cultural Interaction*, Oxford: Pergamon.
 Devore, Wynetta & Elfriede Schlesinger(1999), *Ethnic-sensitive Social Work Practice*, St. Louis: The C. V. Mosby Company.
 Kavanagh, Kathryn & Patricia Kennedy(1992), *Promoting Cultural Diversity*, Newbury Park, CA: SAGE Publication.
 Klineberg, O(1981), “The role of international university exchanges” in Bochner, S. (ed.), *The Mediating Person: Bridges between Cultures*, Boston, MA: Schenkman.
 Oberg, K(1960), “Cultural shock: adjustment to new cultural environments” in *Practical Anthropology*, Vol. 7.
 Piccard, B.(1988), *Introduction to Social Work*, Chicago, Ill: The Dorsey Press.
 Sheafor, Bradford & Charles Horejsi(2003), *Techniques and Guidelines for Social Work Practice*, Boston, MA: A & B.

3. 인터넷 사이트

국무조정실(2006. 10. 5). 결혼이민자가족지원센터 및 가구방문(www.pmo.go.kr).
 기획재정부(2010. 9. 6). 2011년 예산안: 서민희망 3대 핵심과제(www.mof.go.kr).
 법무부(2009. 7. 20). 상반기 이민자 사회통합교육 수료자 304명 배출(www.lawtimes.co.kr)
 여성가족부 홈페이지(www.mogef.go.kr).
 에코데일리(2009. 12. 10). “2014년, 남성 약 20%가 신붓감 찾기 어렵다”(www.ecolover.co.kr).
 통계청. (2006.11). 장래인구 추계결과(www.kostat.go.kr).
 . (2009. 12). 2008년 생명표(www.kostat.go.kr).
 . (2010. 3. 15). 2009년 혼인통계 결과(www.kostat.go.kr).

Abstracts

The Approach of the Social Welfare on the Multicultural Families

Mann Shik Lee(PCTS Graduate School of Ministry)

Statistically once the number of immigrated population reaches over five percent of the total population, it is usually called "multi-cultural" society. According to 2010 government statistics, the proportion of foreign born population in Korea is about 2.3 percent of the total population. During the last thousand years, Korean society has enjoyed its identity and tradition based on the myth of the 'single ethnicity.' However, this myth is no longer the basis for integration and consolidation of our society.

In today's Korea, the challenges and problems directly related to multiculturalism issues is not that of future which is coming to, but of future which is already happening. Those challenges and problems, caused by the influx of migrant workers and foreign born spouses, the improvement of women's social status, and expansion of international matchmaking businesses, are likely to increase community problems not only between existing residents and newly immigrated residents. but family conflicts between family members within multicultural families.

In this context, this paper examines some factors shaping Korean multicultural society and their problems, and discusses possible future policy directions and suggestions. Together, some important principles and guidelines is reviewed in reference to missionary work targeting multicultural families.

* Key words: multiculturalism, multicultural society, multicultural families, social work mission.

기독교 아동·청소년복지의 현황과 반성

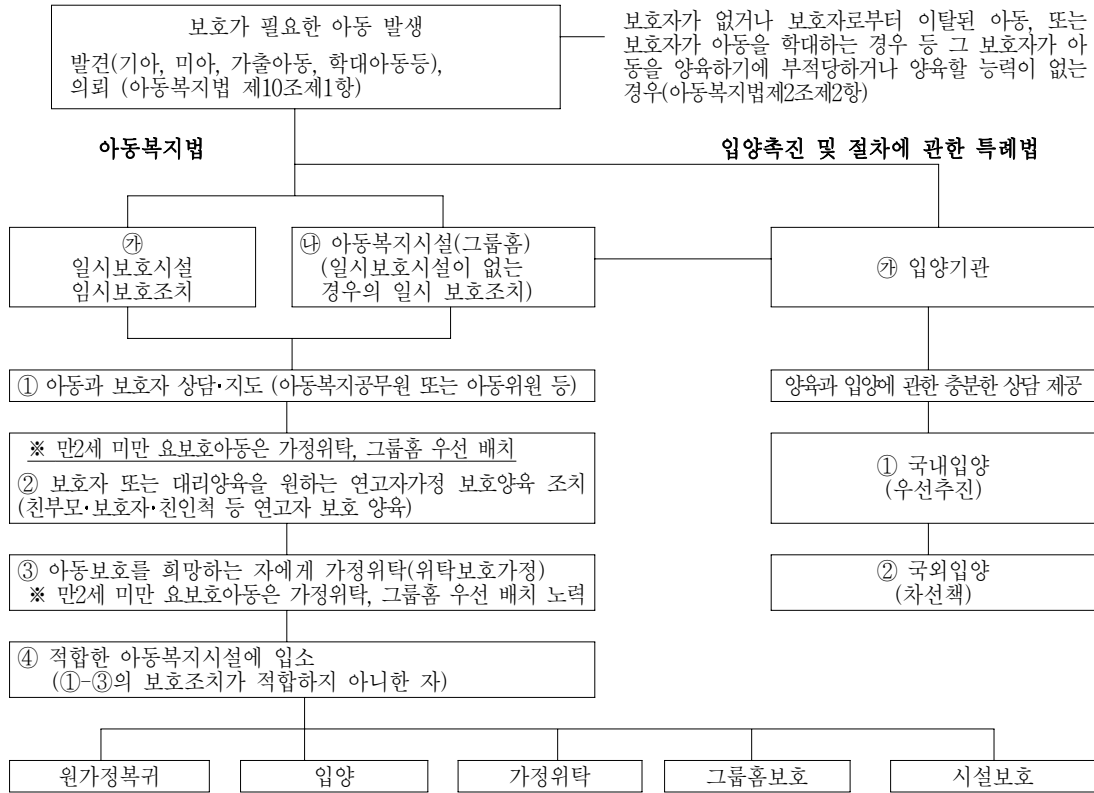
손병덕 (총신대학교 사회복지학과 교수)

I. 서론

아동복지시설은 아동이 부모등 보호자로부터 유기 또는 이탈된 경우, 학대 등으로 보호자가 아동을 양육하기에 부적당하거나 양육할 능력이 없는 경우, 기타 아동복지법에 의해서 보호를 받아야 하는 경우 아동복지시설에서 양육하여 사회의 건강한 시민으로 보호 육성하는 시설을 말한다(아동복지법 제10조 제1항, 그림1 참조). 이처럼 아동복지시설에 보호를 받게되는 아동은 학대와 유기등 가족애착을 경험하기 이전에 원가족과 분리되었으므로 다양한 수준의 정서, 행동문제에 노출되어 있고(구차순·이승민, 2011), 또래관계 어려움, 학업 성취 등 학교부적응 문제행동을 자주 보이는 것으로 보고된다(김희연, 김형모, & 김정숙, 2007). 나아가 아동복지시설 아동은 퇴소후 취업과 진학에서 일반아동에 비하여 부정적인 결과를 나타내는 것으로 나타나(권지성·정선옥, 2009) 아동복지시설 아동의 삶의 질 개선과 시설아동의 잠재력을 극대화하기 위한 서비스의 증진이 요구된다.

우리나라에서 사회복지시설의 초기 설립과정에서 전쟁고아 등 아동문제를 해소하는 사회공헌이 매우 높은 시설형태로서 특히 기독교의 역할이 지대하였다. 2010년 실시한 사회복지시설 평가(보건복지부, 2010)에 따르면 전체 266개 시설 중 70%에 가까운 186개 시설이 기독교성향을 나타내고 있는 것은 우리나라 아동복지시설에 대한 기독교의 기여가 최근까지 지속되고 있음을 보여준다. 그러나 아동복지시설에서 보호받는 아동에게서 정서, 행동문제뿐만 아니라 사회진출에서 문제가 발생함에 따라 대규모 시설을 지양하고 가정과 같은 형태의 소규모 시설의 양성화, 시설의 다기능화가 추천되고, 아동복지가 최선으로 우선시되는 차별화된 서비스의 제공을 촉구하고 있다. 그러나 기독교아동복지시설이 그러한 사회적 요구와 아동복지서비스의 주제공자로서의 전문가적 당위성에 따른 서비스를 제공하고 있는지에 대한 실증적인 연구는 거의 찾아볼 수 없다. 특히 기독교아동복지시설이 일반아동복지시설에 비하여 재정, 조직운영관리, 프로그램과 서비스, 지역사회연계, 아동의 권리, 퇴소아동의 사회진출현황 등 실질적 재정투여와 서비스, 서비스의 결과측면에서 비교하고 있는 연구는 존재하지 않는다.

[그림 1] 보호아동 발생시 업무처리 흐름도



자료: 보건복지부(2012). 『2012년 아동분야 사업안내』, 보호아동 발생시 업무처리 흐름도: pp.29

따라서 본 연구는 아동복지법상 아동복지시설 중 아동양육시설을 중심으로 기독교아동복지시설의 재정, 조직운영관리, 프로그램과 서비스, 지역사회연계, 아동의 권리, 퇴소아동의 사회진출현황을 일반시설과 비교 분석하여 기독교 아동복지 시설의 발전을 위한 기초자료를 제공하고자 한다. 본 연구는 이상과 같은 연구목적을 수행하고자 다음과 같은 연구문제를 설정하였다:

1. 기독교성향 시설과 일반시설의 재정현황에 차이가 있는가?
2. 기독교성향 시설과 일반시설의 조직운영관리에 차이가 있는가?
3. 기독교성향 시설과 일반시설의 프로그램과 서비스에 차이가 있는가?
4. 기독교성향 시설과 일반시설의 지역사회연계 수준에 차이가 있는가?
5. 기독교성향 시설과 일반시설의 아동의 권리수준에 차이가 있는가?
6. 기독교성향 시설과 일반시설의 퇴소아동의 사회진출현황에 차이가 있는가?

II. 선행연구 검토

1. 기독교와 아동복지

구약성경은 가장 소외되어 자신의 힘으로 생계유지가 어려운 고아와 과부 등 자활능력이 부족한 사람들을 위하여 신앙공동체였던 지역사회의 부조제도를 명문화하였고(신14:28-30), 신약성경에서도 그리스도를 구주로 영접한 신앙인의 삶에 섬김(Diaconia:막10:45)이 자리잡아야 할 것을 말씀하셨고 그것은 초대교회의 가르침과 생활에서 섬김과 구제를 통하여 나타났다(롬15:26; 고전11:22; 고후8:2). 중세시대 종교개혁을 주도한 칼빈도 ‘그리스도인이 소유한 모든 것은 하나님과 이웃의 유익을 위하여 사용하도록 주신것이니 언제든지 기꺼이 나눌 수 있는

준비가 되어있어야 된다'(칼빈, 1536:210)고 하면서 자기부인의 삶을 통해 이웃사랑을 실천할 것을 제시하였다. 실제로 칼빈은 제네바에 박해받는 신약인들을 위한 사회복지실천과 아동을 배려하여 고아원, 보육과 육아, 교육을 담당하는 '프랑스기금(Bourse Francaise)'을 설립하기도 하였다(Olson, 1989).

이와 같이 고아와 과부와 같이 가장 소외되고 사회적으로 약한 사람들을 환란중에 돌아보아 하나님 아버지 앞에서 정결하고 더러움이 없는 경건(약1:2)을 실천하고자 했던 기독교인들의 기독교세계관적 삶은 우리나라 선교초기에 아동관련 복지시설 설립을 통하여 구체적으로 실현되었다. 기독교 선교사들은 교회를 설립함과 동시에 아동을 교육하고 돌볼 수 있는 학교와 병원·고아원을 세워(박종삼, 2007: 245) 근대 아동복지사업 발전에 선구적인 역할을 하였다. 힘들었던 일제강점기에도 농아학원, 고아원, 아동보건을 세워 아동의 곤궁한 처지를 돌아보려는 교회 사회봉사는 지속되었다(김양선, 1971). 해방 후 한국동란을 거치면서 정부가 경제성장에 우선권을 두는 탓에 사회복지활동이 주춤했던 시기에서도 기독교계는 기독교 세계관에 기초한 아동복지시설의 설립을 통하여 전쟁고아들과 유기·미아 아동을 돌보면서 사회복지사업이 발전할 발판을 마련한 것으로 평가할 수 있다. 오늘날 아동복지시설에서 보호를 받는 아동은 학대·방임·유기 등의 문제를 경험하여 원가족과 분리될 수밖에 없는 정서·심리·사회적 고통을 경험하였고, 이로 인해 또래관계, 학교생활, 사회생활에서 어려움을 경험하고 있어 사회적 지지와 관심이 우선적으로 요구되는 대상이다. 따라서 교회는 아동복지시설 아동의 치유와 회복, 사회진출을 돕기위하여 교회가 위치한 시설아동을 위한 사회복지사업과 프로그램의 개발과 양질의 서비스 수행이 용이하도록 직간접적으로 참여할 수 있다. 그러나 아동복지사업의 가장 일선에 있고 열악한 환경에 있는 지역아동센터에 대하여 교단차원 혹은 지역교회들의 지원이 거의 이루어지지 않고(기독교윤리실천운동, 2009) 있는 현실을 감안할 때 기독교 아동복지시설의 재정과 서비스가 적절하게 이루어지고 있는지, 그리고 퇴소아동의 사회적 진출이 성공적인지에 대하여 연구할 필요성이 제기된다.

2. 아동복지시설(아동양육시설) 아동의 문제

아동복지시설은 아동복지법 제16조에 따라 설치된 시설로서 시설의 종류는 아동양육시설, 아동일시보호시설, 아동보호치료시설, 아동직업훈련시설, 자립지원시설, 아동단기보호시설, 아동상담소, 아동전문시설, 아동복지관, 공동생활가정, 지역아동센터가 있다. 아동복지시설 중 본 연구의 대상이 되는 '아동양육시설'은 '보호를 필요로 하는 아동을 입소시켜 보호, 양육하는 것을 목적으로 하는 시설'을 의미한다(아동복지법 제16조 1항). 아동복지시설(아동양육시설)은 학대·유기등으로 발견된 아동이 보호자 상담·지도, 보호자 가정 복귀, 연고자 가정 대리양육, 가정위탁 등에 의한 가정보호가 어렵거나 적합하지 아니한 경우 시설보호가 이루어진다. 따라서 아동의 보호를 맡은 아동복지시설은 학대·방임·유기 등 아동이 과거 경험한 문제들을 극복하여 자신이 가진 잠재력을 극대화할 수 있도록 전문 인력을 배치하여 아동의 생명권, 보호권, 발달권, 참여권이 보장되는 프로그램과 양육지원서비스를 제공할 책임을 가진다(아동복지법 제18조; 유엔아동권리협약, 1989).

시설에서 생활하는 아동은 집단생활의 특성상 정서발달, 심리·사회적 욕구충족이 부족하여 위축행동과 같은 내재화된 부정적 행동특성을 나타내고(노혜련·장정순, 1998; 구차순·이승미, 2011) 이로 인해 또래관계에서 어려움을 경험할 가능성이 높은 것으로 조사된다(Farineau, Wojciak, & McWey, 2011). 시설아동은 시설입소 전 학대·방임·빈곤등 학업성취발달을 방해하는 부족한 가정환경으로 인해 시설보호 이후에도 낮은 수준의 자아존중감과 함께 학업성취와 학업태도가 결여되어 학교생활 부적응을 자주 경험하는 것으로 보고된다(김혜래·최승희, 2009). 시설보호아동 과거 원가족과의 부정적 경험으로 인해 시설보호 이후에도 문제행동을 드러내고 노출될 가능성이 많은 반면에 시설아동의 적절한 전문 인력의 도움으로 학업성취감이 고양될 때 자존감이 높아지고 문제행동도 감소된다는 연구결과도 있다(Pears, Kim, & Leve, 2011). 한편 원가족과의 고통경험에 따른 다양한 수준의 발달론적 문제도 부모에 대한 애착유대분리인식을 해소하기 위한 적절한 서비스의 수행으로 상당부분 해소될 수 있으며(구차순·이승미, 2011), 특히 아동의 이익을 최우선하는 서비스가 시설아동의 결핍된 발달요소들을 개선하는데 중요한 역할을 하는 것으로 나타난다(이용교·이명묵·안경순·정경은·정민기, 2006). 즉 비록 시설아동이 원가족과의 분리경험을 통해 다양한 수준의 정서·심리·인자·사회적 문제들을 경험할 가능성이 높으나 아동의 생존·보호·발달·참여 등 아동의 이익을 최대한 보장하는 질 높은 전문적 서비스와 지지를 통하여 문제들을 최소화하고 건강한 사회진출을 도울 수 있을 것이다. 특히 그리스도의 사랑의 실천을 모토로 소외아동을 위한 최상의 서비스

제공을 통해 기독교세계관을 구현해야할 기독교 아동복지시설은 지역교회들과 협력하여 시설아동에게 적절한 서비스를 구현하고 있는지 점검하고 더 나은 서비스를 개발해야 할 필요가 있다고 여겨진다.

III. 연구방법

1. 연구대상

보호를 필요로 하는 아동의 발생 시 아동의 최상의 이익을 위하여 보호자 가정 복귀 또는 연구자 가정에 대리양육, 가정위탁 등 필요한 조치를 취하나(아동복지법 제10조 1항) 이것이 어렵거나 적합하지 않은 경우 아동복지시설 입소 혹은 전문치료기관·요양소·입원입소 등 시설보호를 실시하도록 되어있다(아동복지법 제10조 4항). 본 연구는 보호아동을 위한 다양한 복지시설 중 아동복지시설을 대상으로 하되, 2004년¹²⁾과 2010년 사회복지시설(아동복지시설, 장애인생활시설) 평가대상 시설인 중 아동복지시설 특히 광역시에 소재한 시설만 연구대상으로 하였다. 기독교 관련 시설 소재 등 연구편의를 위하여 서울, 부산, 인천, 대구, 광주 등 전국광역시¹³⁾에 소재한 아동복지시설에 제한하였다.

2. 측정방법

(1) 광역시아동복지시설 현황과 기독교아동복지시설현황: 재정을 포함한 종교 간 기관의 운영 및 서비스 수준을 파악하는 것은 현실적으로 매우 어려운 까닭에 2004년, 2010년 아동복지시설 평가결과를 기초로 전국광역시 전체 아동복지시설 중 기독교와 천주교성향 시설로만 이루어진¹⁴⁾ 인천광역시 소재 아동복지시설을 기독교아동복지시설로 임의 구분하여 비교하였다.

(2) 재정현황: 2004년 재정현황파악 결과가 '2004년 사회복지시설평가' 결과보고서에 나타나지 않아 '2010년 사회복지시설평가' 결과만 재정현황 분석에 사용되었다. '2010년 사회복지시설평가'에서 사용된 재정현황 측정방법은 <표 1>에서 볼 수 있는 것처럼 세입총액은 2007년-2009년 사이 세입총액을 3개년으로 나눈 결과를 사용하였고, 세출총액은 2007년-2009년 사이 세출총액을 3개년으로 나눈 것을 제시하였으며, 인건비는 2007년-2009년 인건비를 3개년으로 나눈 결과를, 프로그램비는 2007년-2009년 사이 총사업비에 2007년-2009년 총 보조금 결산액에서 기능보강사업비를 제외한 값을 나눈 후 다시 3개년으로 나눈 결과를 반영하였고, 마지막으로 시설관리비는 2007년-2009년 사이 총시설관리비에 2007년-2009년 총 사업비 값으로 나눈 후 다시 3개년으로 나눈 결과를 반영하였다(표 1 참고).

<표 1> 세입총액, 세출총액, 인건비, 프로그램비, 시설관리비 측정방법

연도	측정방법	
2010년평가	세입총액	2007년-2009년 세입총액 /3
	세출총액	2007년-2009년 세출총액 /3
	인건비	2007년-2009년 인건비 /3
	프로그램비	$\frac{2007\text{년}-2009\text{년 사업비 ()원}}{2007\text{년}-2009\text{년 보조금 결산액 ()원}-\text{기능보강사업비()원}}$
	시설관리비	$\frac{2007\text{년}-2009\text{년 시설관리비 ()원}}{2007\text{년}-2009\text{년 사업비 ()원}}$

12) 2004년 평가대상 시설은 2001년 7월 1일 이전에 설치된 시설을 의무대상 시설로 하였으며 이 이후에 설치된 시설의 경우 시설의 회명에 따라 평가 시행될 수 있도록 하였다. 평가대상 시설은 시·도로부터 통보받은 평가대상 시설을 한국사회복지협의회에서 운영중인 복지넷(WWW.BOKJILNET)개설한 『사회복지시설평가 홈페이지』에 게시하여 평가대상 시설 여부를 확인하였으며 이를 통하여 확정된 평가대상 시설은 총 261개소 중 광역시 서울, 부산, 대구, 대전, 인천, 광주에 소재한 시설만 포함하였다.

13) 광역시에 해당하지 않는 울산의 경우 아동복지시설이 1개소(기독교성향)만 존재함으로 제외하였다.

14) 전체 8개시설중 7개시설이 기독교성향, 1개시설이 천주교성향을 나타냈다.

(3) 조직운영관리: 2004년 평가에서 조직운영관리 부분 측정은 평가항목을 시설운영철학, 중장기사업계획, 연간 사업계획, 자체평가, 법인이사회, 시설홍보안내, 시설일지, 아동관련문서, 예산편성, 투명성으로 분류하고 각 항목에 대한 평가지표에 따라 '④=매우 그렇다; ③=일부 그렇다; ②=미미하다; ①=전혀 아니다'의 4점 척도를 사용하여 측정하였다(표 2 참고).

2010년 운영관리부분 평가에서는 시설 운영철학과 중장기 사업계획, 연간 사업계획, 법인이사회 구성활동, 운영이사회, 비품관리, 운영(원무)일지와 보육일지비지와 기록, 관찰일지 비치와 기록, 건강진단 기록, 입퇴소관련 기록, 학교생활 기록, 후원관리 기록으로 분류하고 각 항목에 대한 평가지표에 따라 '④=매우 그렇다; ③=일부 그렇다; ②=미미하다; ①=전혀 아니다'의 4점 척도를 사용하여 측정하였다(표 2 참고).

<표 2> 조직운영관리 측정방법

측정방법					
평가항목	평가항목		평가지표	측정	
	유	무			충실성
2004년 평가	운영철학	유	무	시설운영자가 시설 또는 법인의 운영철학, 목적, 목표 등을 문서로 가지고 있다.	(4), (3), (2), (1) ¹⁵⁾
		충실성	실천도	문서화된 시설 또는 법인의 운영철학, 목적, 목표 등의 내용이 구체적이고 충실하다.	
	중장기계획	유	무	시설운영자가 현재 운영 중인 시설의 발전을 위한 중장기(최소 3년 이상) 사업계획을 문서로 가지고 있다.	
		충실성	실천도	문서화된 중장기 사업계획의 내용이 구체적이고 충실하다.	
		충실성	실천도	중장기 사업계획 하에서 현재 실천 중인 사업이 있다.	
	연간사업계획	유	무	금년에 추진할 사업계획을 문서로 가지고 있다.	
		충실성	실천도	문서화된 연간 사업계획의 내용이 구체적이고 충실하다.	
		충실성	실천도	연간 사업계획에 따라 현재 사업이 체계적으로 진행되고 있다(근거서류 확인).	
	자체평가	평가 실시	결과 반영	외부 용역, 아동복지시설 평가지표 등을 활용하여 자체적으로 평가를 실시한 결과(기록)가 있다.	
		평가 실시	결과 반영	평가결과가 시설운영에 반영되고 있다는 근거를 제시할 수 있다.	
	이사회	구성	회의 개최	법인이사회의 구성에 사회복지전문가(사회복지사, 관련 학과 교수, 관련 시설 종사자 등)가 30% 이상 참여하고 있다.	
		회의 개최	회의 기록	지난 1년간 이사회가 3회 이상 개최되었다.	
		회의 기록	회의 기록	3회 이상 개최된 이사회 기록이 충실하게 보관되어 있다.	
	시설홍보·안내	홍보자료	소식지	시설을 홍보할 수 있는 홍보자료(지)가 있고, 현재 시설을 알리는데 효과적인 내용을 담고 있다.(Webzine 포함)	
		소식지	홈페이지	시설의 운영현황 등을 알릴 수 있는 정기적인 소식지를 발간하고 있다.	
홈페이지		홈페이지	시설의 자체적인 홈페이지가 개발되어 있고, 최근의 시설 소식을 전하는 등 지속적으로 충실하게 관리되고 있다.		
행정관리	시설일지	비품관리	원무일지	비품관리대장이 있고, 그 기록이 충실하다.	
		원무일지	보육일지	원무일지대장이 있고, 그 기록이 충실하다.	
		보육일지	보육일지대장이 있고, 그 기록이 충실하다.		
	아동관련 문서	건강진단기록	건강관리 문서의 내용이 충실하다.	개별 아동의 건강관리 내용을 문서화하여 관리한다.	
		입·퇴소 관련 기록	입·퇴소 관련 문서의 내용이 충실하다.	개별 아동의 입·퇴소 관련 내용을 문서화하여 관리한다.	
		입·퇴소 관련 문서의 내용이 충실하다.	학교생활기록	개별 아동의 학교생활 관련 내용을 문서화하여 관리한다.	
		학교생활기록	학교생활 관련 문서의 내용이 충실하다.	개별 아동에 대한 후원자 및 후원금 등을 문서화하여 관리한다.	
		후원관리기록	후원자 및 후원금 관련 문서의 내용이 충실하다.		
		후원자 및 후원금 관련 문서의 내용이 충실하다.			
		예산편성	투명성	명단공개	내역공개: 후원금 총액 또는 후원물품 내역 등을 소식지나 홈페이지 등에 수록하여 공개
예산편성	투명성	명단공개	후원자 명단을 소식지 또는 홈페이지 등에 공개		
예산편성	투명성	내역공개	후원금 총액 또는 후원물품 내역 등을 소식지나 홈페이지 등에 수록하여 공개		

평가항목	평가지표	측정
시설 운영철학과 증장기 사업계획	① 시설의 운영철학이 문서로 있다.② 운영철학의 내용이 구체적이고 충실하다. ③ 시설의 발전을 위한 증장기 사업계획이 문서로 있다. ④ 증장기 사업계획의 내용이 구체적이고 충실하다. ⑤ 증장기 사업계획 하에서 현재 실천 중인 사업이 있다.	
연간 사업계획	우수(4)문서화된 연간 사업계획이 있으며, 내용이 구체적이고 충실하고, 그 계획에 따라 현재 사업이 진행되고 있다; 양호(3) 문서화된 연간 사업계획이 있으며, 내용이 구체적이고 충실하다; 보통(2) 문서화된 연간 사업계획이 있다.; 미흡(1) 문서화된 연간 사업계획이 없다.	
법인이사회 구성활동	① 사회복지전문가 30% 이상이 참여하고 있다. ② 2009년 1년간 이사회가 3회 이상 개최되었다.③ 이사회의 내용이 기록. 관리되고 있다. ④ 의결사항이 시설운영에 반영되고 있다. ⑤ 이사는 특별한 관계에 있는 자가 아님을 증명하는 문서가 있다	
운영이사회	① 운영위원회 규정이 마련되어 있다. ② 운영위원회가 구성되어 있으며, 인원수와 각 분야별 위원분포가 운영규정에 맞게 되어 있다. ③ 운영위원회가 2009년 1년간 4회 이상 개최되었다. ④ 운영위원회의 내용이 기록. 관리되고 있다. ⑤ 운영위원회의 내용이 시설운영에 반영되고 있다.	
비품관리	우수(4)비품관리대장이 비치되어 있고, 그 기록이 충실하며, 직원 간 문서공유체계가 마련되어 있다; 양호(3) 비품관리대장이 비치되어 있고, 그 기록이 충실하다; 보통(2) 비품관리대장이 비치되어 있다; 미흡(1) 비품관리대장이 없다.	
운영(원무)일지와 보육일지비치와 기록	우수(4)운영(원무)일지와 보육일지가 비치되어 있고, 그 기록이 충실하며, 직원간 문서공유체계가 마련되어 있다; 양호(3) 운영(원무)일지와 보육일지가 비치되어 있고, 그 기록이 충실하다; 보통(2) 운영(원무)일지와 보육일지가 비치되어 있다; 미흡(1) 운영(원무)일지와 보육일지가 없다.	(4), (3), (2), (1) 16)
관찰일지 비치와 기록	우수(4) 관찰일지가 비치되어 있고, 그 기록이 충실하며, 직원 간 문서공유체계가 마련 되어 있다; 양호(3) 관찰일지가 비치되어 있고, 그 기록이 충실하다.; 보통(2) 관찰일지가 비치되어 있다; 미흡(1) 관찰일지가 없다.	
건강진단 기록	우수(4)건강진단기록이 비치되어 있고, 그 기록이 충실하며, 직원 간 문서공유체계가 마련되어 있다.; 양호(3) 건강진단기록이 비치되어 있고, 그 기록이 충실하다.; 보통(2) 건강진단기록이 비치되어 있다.; 미흡(1) 건강진단기록이 없다.	
입퇴소관련 기록	우수(4) 입·퇴소 관련기록이 비치되어 있고, 그 기록이 충실하며, 직원 간 문서공유체계가 마련되어 있다.양호(3) 입·퇴소 관련기록이 비치되어 있고, 그 기록이 충실하다.; 보통(2) 입·퇴소 관련기록이 비치되어 있다.; 미흡(1) 입·퇴소 관련기록이 없다.	
학교생활 기록	우수(4) 학교생활기록이 충실하며, 직원 간 문서공유체계가 마련되어 있다.; 양호(3) 학교생활기록이 충실하다.; 보통(2) 학교생활기록이 있다.; 미흡(1) 학교생활기록이 없다.	
후원관리 기록	우수(4)후원관리기록이 비치되어 있고, 그 기록이 충실하며, 직원 간 문서공유체계가 마련되어 있으며, CDA 가입대상 아동 90%이상 CDA에 가입되어 있다.; 양호(3) 후원관리기록이 비치되어 있고, 그 기록이 충실하며, CDA 가입대상 아동 80%-89%가 CDA에 가입되어 있다.; 보통(2) 후원관리기록이 비치되어 있으며, CDA 가입대상 아동 70%-79%가 CDA에; 가입되어 있다.; 미흡(1) 후원관리기록이 없고, 가입대상 아동 70%미만이 CDA에 가입되어 있다.	

15) 4=매우 그렇다; 3=일부 그렇다; 2=미미하다; 1=전혀 아니다

16) 4=매우그렇다; 3=일부그렇다; 2=미미하다; 1=전혀아니다

(4) 프로그램 및 서비스: 2004년 평가에서 프로그램 및 서비스 분야는 평가항목을 초기적응프로그램, 퇴소준비 프로그램, 퇴소아동자립지원, 퇴소관리, 서비스 만족도 조사, 서비스욕구조사, 전문 인력, 아동상담, 가족; 연고자상담, 예체능 프로그램, 문화 활동 프로그램, 집단상담 프로그램, 학습프로그램, 컴퓨터, 캠프&여행, 교류, 놀이, 사회적응, 성교육, 성상담 프로그램으로 각각 분류하고 평가문항의 특성에 따라 '④=매우 그렇다; ③=일부 그렇다; ②=미미하다; ①=전혀 아니다' 4점 척도를 사용하여 측정하였다(표 3 참고).

2010년 평가에서 프로그램 및 서비스 분야는 평가항목을 초기적응 프로그램실시, 자립준비 프로그램실시, 퇴소예정아동의 자립지원 준비, 퇴소아동 관리, 서비스 욕구조사, 서비스 만족도조사, 아동상담, 가족연고자 상담, 컴퓨터의 활용과 관리, 예체능프로그램, 문화 활동, 학습프로그램, 캠프프로그램, 교류프로그램, 놀이 프로그램, 사회적응, 성교육, 가족의 시설방문, 치료프로그램으로 분류하고 '④=우수; ③=양호; ②=보통; ①=미흡' 4점 척도를 사용하여 측정하였다(표 3 참고).

<표 3> 프로그램 및 서비스 측정방법

연도	측정방법			
	평가항목	평가지표	측정	
2004년 평가	초기적응 프로그램	실시	신규 입소 아동이 편안하게 시설생활에 적응할 수 있도록 돕기 위한 초기적응 프로그램을 실시하고 있다.	
		프로그램자료	신규 입소 아동에 대한 초기적응 프로그램이 문서화된 자료로 마련되어 있다.	
		충실도	프로그램의 내용이 충실하다.	
		실행도	이러한 자료에 따른 초기적응 프로그램을 실시한 증빙자료가 있다	
	퇴소준비 프로그램	퇴소계획	퇴소를 앞둔 개별 아동에 대한 퇴소준비 프로그램이 마련되어 있다.	
		// 문서화	퇴소준비 프로그램이 문서화 되어 있다.	
		충실도	퇴소준비 프로그램의 내용이 구체적이고 체계적이다.	
		실행도	퇴소준비 프로그램에 따라 퇴소아동에 대한 퇴소준비가 이루어지고 있다.	
	퇴소아동자립지원	기초생활용품	퇴소아동의 자립을 지원하기 위해 생활에 필요한 살림살이 등 필요한 물품을 마련해 주고 있다.	
		자체자금제공	퇴소아동의 자립 및 주택(거처) 등을 지원하기 위해 시설이나 법인에서 자체적으로 기금을 조성하여 제공	
		직업알선	퇴소아동의 자립을 지원하기 위하여 직업을 알선하고 있다.	
	퇴소관리	연락체계	퇴소 아동과의 관계유지를 위해 시설과 연락체계를 가지고 생활이 안정될 때까지 지속적으로 연락	
		담당직원	퇴소아동의 사후관리를 담당하는 직원이 있다.	
		행사개최	퇴소 아동과의 관계유지를 위해 Home Coming Day 등의 행사를 정기적으로 개최	
	서비스 만족도 조사	조사실시	서비스 전반에 대한 아동의 만족도 조사를 년 1회 이상 실시하고 있다.	
		기록·보관	아동의 만족도 조사결과를 기록·보관하고 있다.	
		결과 반영	아동의 만족도 조사결과를 시설운영 및 서비스 개발 등에 반영하고 있다.	
	서비스 욕구조사	조사실시	아동의 욕구조사를 년 1회 이상 정기적으로 실시하고 있다.	
		기록·보관	아동의 욕구 조사결과를 기록·보관하고 있다.	
		결과 반영	아동의 욕구조사 결과를 시설운영과 서비스 개발에 반영하고 있다.	

전문상담	전문인력	상담자격 보유자(사회복지사, 생활지도사 등)가 있다.		
	아동상담	상담빈도	개별 아동에 정기적(분기별 1회 이상) 상담	
		상담기록	개별 아동에 대한 상담파일이 있다.	
		충실도	상담내용이 충실하게 잘 기록되어 있다.	
		반영도	상담결과는 아동에 대한 서비스 내용 등에 실질적으로 반영되어 활용	
	가족·연고자상담	상담빈도	개별 아동의 가족·연고자에 대한 상담	
		상담기록	개별 아동의 가족·연고자에 대한 상담파일이 있다.	
		충실도	상담내용이 충실하게 잘 기록되어 있다.	
		반영도	상담결과는 아동에 대한 서비스 내용 등에 실질적으로 반영되어 활용	
	정서개발	예체능 프로그램	계획안	예체능 프로그램 실시계획안이 마련되어 있다.
			평가보고	이러한 계획안에 따른 프로그램 실시 결과를 평가 보고한 자료가 있다.
		문화활동 프로그램	계획안	문화활동 프로그램 실시계획안이 마련되어 있다.
평가보고			이러한 계획안에 따른 프로그램 실시 결과를 평가 보고한 자료가 있다.	
집단상담 프로그램		계획안	집단상담 프로그램 실시계획안이 마련되어 있다.	
		평가보고	이러한 계획안에 따른 프로그램 실시 결과를 평가 보고한 자료가 있다. .	
인지개발	학습 프로그램	계획안	학습 프로그램 실시계획안이 마련되어 있다.	
		평가보고	이러한 계획안에 따른 프로그램 실시 결과를 평가 보고한 자료가 있다. .	
	컴퓨터	계획안	컴퓨터 교육 프로그램 실시계획안이 마련되어 있다.	
		평가보고	이러한 계획안에 따른 프로그램 실시 결과를 평가 보고한 자료가 있다..	
사회성개발	캠프·여행	계획안	캠프·집단여행 프로그램 실시계획안이 마련되어 있다.	
		평가보고	이러한 계획안에 따른 프로그램 실시 결과를 평가 보고한 자료가 있다. .	
	교류	계획안	다른 시설이나 기관 등과의 교류 프로그램 실시계획안이 마련되어 있다.	
		평가보고	이러한 계획안에 따른 프로그램 실시 결과를 평가 보고한 자료가 있다..	
	놀이	계획안	다양한 놀이 프로그램 실시계획안이 마련되어 있다.	
		평가보고	이러한 계획안에 따른 프로그램 실시 결과를 평가보고한 자료가 있다.	
	사회적응	계획안	사회적응 프로그램 실시계획안이 마련되어 있다.	
		평가보고	이러한 계획안에 따른 프로그램 실시 결과를 평가 보고한 자료가 있다.	
성교육상담	성교육	계획안	성교육 프로그램 실시계획안이 마련되어 있다.	
		평가보고	이러한 계획안에 따른 프로그램 실시 결과를 평가 보고한 자료가 있다.	
	성상담	계획안	성상담 프로그램 실시계획안이 마련되어 있다.	
		평가보고	이러한 계획안에 따른 프로그램 실시 결과를 평가 보고한 자료가 있다.	

(4),
(3),
(2),
(1)17)

		평가항목	평가지표	측정
2 0 1 0 년 평 가	프 로 그 램 및 서 비 스	초기적응 프로그램실시	① 초기적응 프로그램을 실시하고 있다., ② 초기적응 프로그램이 문서화된 자료로 마련되어 있다., ③ 초기적응 프로그램의 내용이 구체적이고 충실하다., ④ 실시한 증빙자료가 있다.	(4, (3), (2), (1)18)
		자립준비 프로그램실시	① 자립준비 프로그램을 실시하고 있다. ② 자립준비 프로그램이 문서화된 자료로 있다. ③ 아동 연령별, 영역별로 자립준비 프로그램 내용을 구체화하고 있다. ④ 개별 아동에 대한 자립계획이 수립되어 있다. ⑤ 자립준비 프로그램 운영을 위한 시설장의 관심도가 크며, 직원간의 협력이 잘 이루어지고 있다.	
		퇴소예정아동의 자립지원 준비	① 퇴소 후 자립생활 적응을 지원하기 위한 계획수립 및 사후관리를 하고 있다. ② 퇴소예정아동의 자립을 지원하기 위해 시설이나 법원에서 자체적으로 재원을 조성하여 제공하고 있다. ③ 퇴소예정아동의 자립을 위해 직업 연계 및 알선을 하고 있다. ④ 퇴소예정아동을 위한 주거지를 알선해 주고 있다. ⑤ 자립지원 전담요원이 배치되어 있다.	
		퇴소아동 관리	① 퇴소아동과 시설과의 연락체계를 가지고 있다. ② 퇴소아동의 사후관리를 담당하는 직원이 있다.③ 퇴소아동 행사를 정기적으로 개최하고 있다. ④ 퇴소아동 사례관리 내용이 포함된 기록이 있다.	
		서비스 욕구조사	① 아동의 욕구조사를 연 1회 이상 정기적으로 실시하고 있다. ② 피복, 간식, 취미, 부식 등 세부영역으로 구분하여 실시하고 있다. ③ 욕구조사 결과를 기록.보관하고 있다. ④ 욕구조사 결과를 시설운영과 서비스 개발에 반영하고 있다. ⑤ 욕구조사가 사업계획에 의해 실시되고 있다	
		서비스 만족도조사	① 서비스 전반에 대한 아동의 만족도 조사를 연 1회 이상 실시하고 있다. ② 만족도조사 결과를 기록.보관하고 있다.③ 만족도조사 결과를 시설운영과 서비스 개발에 반영하고 있다. ④ 만족도조사가 사업계획에 의해 실시되고 있다.	
		아동상담	① 개별아동에 대한 상담이 연 4회 이상으로 이루어지고 있다. ② 개별 아동에 대한 상담파일이 있다. ③ 상담 내용이 충실하게 기록되어 있다. ④ 상담결과를 아동의 서비스 내용에 실질적으로 반영되고 있다. ⑤ 상담 이후 치료가 필요한 아동에 대해 지역사회기관과 연계하여 치료서비스를 제공하고 있다.	
		가족연고자 상담	① 개별 아동에 대한 가족.연고자 상담이 이루어지고 있다. ② 상담 내용이 충실하게 기록되어 있다.③ 상담결과는 아동에 대한 서비스 내용에 실질적으로 반영되고 있다.	
		컴퓨터의 활용과 관리	① 최신 기종의 컴퓨터가 3학년 이상 아동 3인당 1대씩 있다. ② 한글, 엑셀, 파워포인트 등의 프로그램이 설치되어 있다. ③ 정해진 이용시간이 있고, 필요한 경우 추가로 이용할 수 있다. ④ 인터넷 중독 등에 관한 컴퓨터 교육을 연 1회 이상 실시하고 있다.	
		예체능프로그램	프로그램 계획안과 예산이 마련되어 있고, 이러한 계획안에 따라 만 4세 이상 아동의 80% , 50, 30이상, 30이하 참여된 프로그램 실시결과와 결과에 따른 평가보고가 있다.	
		문화활동	//	
		학습프로그램	//	
		캠프프로그램	//	
교류프로그램	//			
놀이프로그램	//			
사회적응	//			
성교육	//			
가족의 시설방문	//			
치료프로그램	//			

(5) 지역사회연계: 2004년 평가에서 지역사회연계 부분 측정은 평가항목을 지역사회기관; 시설 관계, 후원자 모집; 관리, 자원봉사자 활용; 관리, 지역주민 시설이용으로 분류하고 '④=매우 그렇다; ③=일부

17) 4=매우그렇다; 3=일부그렇다; 2=미미하다; 1=전혀아니다

18) 4=우수; 3=양호; 2=보통; 1=미흡

그렇다; ②=미미하다; ①=전혀 아니다' 4점 척도를 사용하여 측정하였다(표 4 참고).

2010년 평가에서는 평가항목을 지역사회연계, 후원자모집 및 관리, 후원자 행사 및 연계체계, 후원자 명단 및 내역 공개, 자원봉사자, 모집 및 관리, 지역주민의 시설이용, 시설 홍보로 분류하여 '우수④:4가지 항목이 해당, 양호③ 위 항목 중 3가지 항목이 해당, 보통② 위 항목 중 2가지 항목이 해당, 미흡① 위 항목 중 1가지 이하 항목이 해당' 4점 척도를 사용하여 측정하였다(표 4 참고).

<표 4> 지역사회연계 측정방법

		측정방법				
		평가항목	평가지표	측정		
2 0 0 4 년 평 가	지역사회 기관 시설 관계	연계기관	병원, 보건소, 동사무소, 다른 복지서비스 기관 등 타 기관이나 시설과 공식적인 연계체계를 구축하고 있다.	(4), (3), (2), (1) ¹⁹⁾		
		방문·모임	반기별 1회 이상의 정기적인 방문·만남 또는 모임이 있다.			
	후원자 모집· 관리	전담직원	후원자 모집 및 관리를 위한 전담직원이 있다.			
		관리문서	후원자 명단 등 관리대장이 마련되어 있다.			
		모임·행사	후원자들과 함께 하는 정기적인 행사를 마련하고 있다.			
		후원유형	금전적인 후원뿐만 아니라 정서적인 후원이 이루어질 수 있도록 아동과 후원자간 연계체계가 이루어져 있다.			
	자원 봉사자 활용· 관리	담당직원	자원봉사자 모집 관리를 위한 담당직원이 있다.			
		자원 봉사자실	자원봉사자들이 사용할 수 있는 자원봉사자실이 별도로 마련되어 있다.			
		관리문서	자원봉사자 명단(신청서) 등 관리대장이 마련되어 있다.			
		업무분담	봉사영역이 자원봉사자의 특성에 적합하도록 구분되어 체계적으로 이루어지고 있다.			
		모임·행사	자원봉사자들과 함께 하는 정기적인 행사를 마련하고 있다.			
	지역주민 시설이용	시설개방	지역주민이 시설을 방문하거나 시설을 이용할 수 있도록 시설을 개방하고 있다.			
	2 0					

10년 평가	평가항목		평가지표	측정
	지역사회연계	지역사회연계	평가지표	
지역사회연계	지역사회연계	지역사회연계	우수(4) 공식적인 연계체계가 구축되어 있으며, 정기적인 만남이나 모임이 있다.; 양호(3) 공식적인 연계체계가 구축되어 있으며, 비정기적인 만남이나 모임이 있다.; 보통(2) 지역사회 기관이나 시설과 공식적인 연계체계가 구축되어 있다.; 미흡(1) 지역사회 기관이나 시설과 공식적인 연계체계가 구축되어 있지 않다.	
	후원자모집 및 관리	후원자모집 및 관리	우수(4) 후원자 모집 및 관리를 위한 담당직원이 있고, 후원자 명단 등 관리대장이 마련되어 있다.; 양호(3) 후원자 모집 및 관리를 위한 담당직원이 있으나, 후원자 명단 등 관리대; 장이 마련되어 있지 않다.; 보통(2) 후원자 모집 및 관리를 위한 담당직원이 있다.; 미흡(1) 후원자 모집 및 관리를 위한 담당직원이 없다.	
	후원자 행사 및 연계체계	후원자 행사 및 연계체계	우수(4) 아동과 후원자가 함께 하는 연 2회 이상의 정기적인 행사가 마련되어 있으며, 아동과 후원자간의 연계체계가 구축되어 있다.; 양호(3) 아동과 후원자가 함께 하는 연 1회 이상의 정기적인 행사는 마련되어 있으며, 아동과 후원자간의 연계체계가 구축되어 있다.; 보통(2) 아동과 후원자가 함께 하는 연 1회 이상의 정기적인 행사가 마련되어 있지 않다.	
	후원자 명단 및 내역 공개	후원자 명단 및 내역 공개	우수(4) 후원자 명단을 소식지 또는 홈페이지 등에 공개하고 있으며, 후원금 또는 후원물품 내역을 소식지 또는 홈페이지 등에 공개하고 있다.; 양호(3) 후원자 명단을 소식지 또는 홈페이지 등에 공개하고 있으나, 후원금 또는 후원물품 내역을 소식지 또는 홈페이지 등에 공개하고 있지 않다.; 보통(2) 후원자 명단을 소식지 또는 홈페이지 등에 공개하고 있다.; 미흡(1) 후원자 명단을 소식지 또는 홈페이지 등에 공개하고 있지 않다.	
	자원봉사자 모집 및 관리	자원봉사자 모집 및 관리	① 자원봉사자 담당직원 및 관리대장이 있다; ② 자원봉사 영역이 자원봉사자의 특성에 적합하도록 구분되어 체계적으로 이루어져 있다; ③ 자원봉사자실이 마련되어 있다; ④ 자원봉사자들과 함께 하는 정기적인 행사가 있다.	4, 3, 2, 1 ²⁰
	지역주민의 시설이용	지역주민의 시설이용	우수(4) 지역주민이 시설을 방문하거나 이용할 수 있도록 시설을 개방하고 있으며, 지역사회 주민이나 아동을 위한 프로그램을 실시하고 있다; 양호(3) 지역주민이 시설을 방문하거나 이용할 수 있도록 시설을 개방하고 있으며, 지역주민들이 시설을 이용하고 있다; 보통(2) 지역주민이 시설을 방문하거나 이용할 수 있도록 시설을 개방하고 있으나, 지역주민들이 시설을 이용하고 있지 않다; 미흡(1) 지역주민이 시설을 방문하거나 이용할 수 있도록 시설을 개방하고 있지 않다.	
	시설 홍보	시설 홍보	① 정기적인 소식지 발간; ② 홈페이지 운영; ③ 홍보물(리플렛) 구비; ④ 지속적으로 충실하게 관리	4, 3, 2, 1

(6) 아동의 권리: 아동의 권리부분은 2004년 평가에서 ‘인권침해, 호소경로, 아동권리, 정보제공, 비밀보장, 차별’로 구분하고 각 항목 하위부분의 내용에 따른 평가지표에 따라 ‘④=매우 그렇다; ③=일부 그렇다; ②=미미하다; ①=전혀 아니다’ 4점 척도를 사용하여 측정하였다(표 5 참고).

2010년 평가에서 ‘식 음식 준비과정, 입시 시 건강검진, 교우 및 학생생활 관리, 자치활동 보장, 아동권리 정보제공, 비밀보장, 차별금지’로 분류하고 각 항목 하위부분의 내용에 따른 평가지표에 따라 ‘우수④:4가지 항목이 해당, 양호③ 위 항목 중 3가지 항목이 해당, 보통② 위 항목 중 2가지 항목이 해당, 미흡① 위 항목 중 1가지 이하 항목이 해당’ 4점 척도를 사용하여 측정하였다(표 5 참고).

19) 4=매우 그렇다; 3=일부 그렇다; 2=미미하다; 1=전혀 아니다

20) 우수(4):4가지 항목이 해당, 양호(3) 위 항목 중 3가지 항목이 해당, 보통(2) 위 항목 중 2가지 항목이 해당, 미흡(1) 위 항목 중 1가지 이하 항목이 해당

<표 5> 아동의 권리 측정방법

		측정방법		
		평가항목	평가지표	측정
2004년 평가	인권침해 호소경로	장 치	학대, 구타, 성추행 등 인권침해 사항을 아동·후원자·자원봉사자 등이 직접 원장이나 직원에게 호소할 공식적인 장치가 마련되어 있다.	(4), (3), (2), (1) ²¹⁾
		홍 보	시설에서는 이러한 경로를 적극 활용하도록 알리고 있다.	
	아동권리 정보제공	문서제공	아동과 가족·연고자에게 자신의 권리에 대한 정보를 문서로 제공하고 있다.	
		인지도	아동과 가족·연고자들이 자신의 권리에 대하여 알고 있다.	
	비밀보장	열람제한	개별 아동의 정보나 기록은 직접적인 담당자만이 볼 수 있다.	
		개인기록보관	아동의 개인적 정보나 기록을 분리하여 관리·보관하고 있다.	
		규 정	“열람제한”과 “개인기록보관”에 대한 내용이 시설의 운영규정 또는 종사자의 복무규정 등에 포함되어 있다.	
	체 별	체벌허용여부	아동에 대한 체벌이 허용되고 있지 않다.	
서약서		시설 직원으로부터 아동체벌금지를 위한 서약서를 받고 있다.		
후속조치		아동 체벌시 체벌정도에 따른 체벌자에 대한 처벌규정이 마련되어 있다.		
2010년 평가	평가항목	평가지표		측정
	음식	① 식단은 아동의 발달상황과 특성들을 고려한 객관적인 기준에 기초하여 영양사가작성; ② 식단을 식당에 게시; ③ 식단에 따라 조리된 음식이 제공; ④ 아동의 식습관, 건강상태 등에 대한 교육을 실시		3, 2, 1 ²²⁾
	음식 준비과정	① 조리원(조리사)의 복장이 청결하다; ② 조리과정이 청결하게 이루어지고 있다; ③ 식기수가 아동수에 비추어 충분하고, 청결하게 세척·보관되고 있다; ④ 음식쓰레기가 조리 및 식사공간 밖에서 청결하게 관리되고, 매일 폐기되고 있다.		4, 4, 3, 2, 1
	입시시 건강검진	우수(4)입소 시 모든 아동에 대한 건강진단을 실시하고 있으며, 시설에서 자체적으로 아동들에 대한 정기적인(연 1회 이상) 신체검사 및 건강검진을 실시하거나 학교에서 실시한 건강검진 기록을 보관하고 있다.; 양호(3) 입소 시 모든 아동에 건강진단을 실시하고 있으며, 비정기적으로 건강검진을 실시하고 있다.; 보통(2) 입소 시 모든 아동에 대한 건강진단은 실시하고 있다.; 미흡(1) 입소 시 모든 아동에 대한 건강진단을 실시하지 않고 있다.		
	교우 및 학생생활 관리	① 아동들의 친구들이 자유롭게 시설을 방문할 수 있다; ② 아동이 재학하고 있는 학교에 생활지도원이 연 2회 이상 담임교사와 면담을 하고 있다.; ③ 아동에 대한 지도연계 체계를 구축하고 있다.		23)
	자치활동 보장	① 아동자치회가 있고, 활발히 시행되고 있다; ② 아동대표는 운영위원회에 참석하거나 의사를 표명할 수 있다; ③ 아동이 지켜야 할 생활수칙 등을 만들 때 아동자치회의 의견을 적극 반영하고 있다; ④ 아동자치활동 보장을 위한 시설의 지원 또는 교육을 하고 있다.		4, 3, 2, 1
	아동권리 정보 제공	① 아동권리에 대한 지침서가 있다; ② 입소 시 아동과 가족, 연고자에게 자신의 권리와 책임에 대해 문서로 제공하고 있다; ③ 아동의 권리와 책임에 대한 교육을 아동과 직원을 대상으로 정기적으로(연 1회 이상) 실시하고 있다.		24)
	비밀보장	① 아동의 개인 정보나 기록은 분리하여 관리, 보관하고 있다; ② 개별 아동의 정보나 기록은 직접적인 담당자만 열람할 수 있다; ③ 열람제한과 개인기록보관에 대한 내용이 시설의 운영규정 또는 종사자의 복무규정 등에 포함되어 있다.; ④ 아동의 개인 정보나 기록에 대한 외부유출은 공문에 의해서만 응한다.		4, 3, 2, 1
체벌금지	① 시설종사자로부터 아동 체벌금지에 대한 서약서를 받는다.; ② 아동에 대한 체벌이 허용되지 않는다.; ③ 아동 체벌시 체벌자에 대한 처벌규정이 마련되어 있다.; ④ 아동 체벌을 금지하는 직원교육을 실시하고 있다.; ⑤ 아동체벌과 관련하여 직원에 대한 처벌 또는 인사조치가 이루어졌다.		25)	

21) 4=매우 그렇다; 3=일부 그렇다; 2=미미하다; 1=전혀 아니다

22) 우수(4):4가지 항목이 해당, 양호(3) 위 항목 중 3가지 항목이 해당, 보통(2) 위 항목 중 2가지 항목이 해당, 미흡(1) 위 항목 중 1가지 이하 항목이 해당

23) 우수(4):3가지 항목이 해당, 양호(3) 위 항목 중 2가지 항목이 해당, 보통(2) 위 항목 중 1가지 항목이 해당, 미흡(1) 위 항목 중 하나도 해당되지 않음

24) 우수(4):3가지 항목이 해당, 양호(3) 위 항목 중 2가지 항목이 해당, 보통(2) 위 항목 중 1가지 항목이 해당, 미흡(1) 위 항목 중 하나도 해당되지 않음

25) 우수(4):5가지 항목이 해당, 양호(3) 위 항목 중 4가지 항목이 해당, 보통(2) 위 항목 중 3가지 항목이 해당, 미흡(1) 위 항목 중 2가지가 해당

(6) 퇴소아동 현황: 퇴소아동현황은 '2010년 사회복지시설 평가' 결과에서만 보고됨으로 2010년 데이터만 사용하였다. 2010년 아동복지시설 퇴소아동현황은 지역별로 퇴소아동 수, 취업아동 수, 2년제 진학아동 수, 4년제 진학아동수로 분류하여 시설별 분류평균을 제시하였다.

IV. 연구결과

1. 종교시설별 아동복지시설현황 및 종사자 충원율

2010년 현재 전국 266개 아동복지시설 중 39개 시설이 서울에, 21개시설이 부산, 22개 시설이 대구, 8개시설이 인천, 11개시설이 광주, 13개 시설이 대전에 각각 소재하는 것으로 파악되었다. 전국적으로 기독교성향 아동복지시설이 186개소(69.92%)로 가장 많고, 천주교성향 시설이 28개소(10.53%), 불교성향 시설이 10개소(3.76%), 원불교 2개소(0.75%), 기타종교성향 시설 1개소(0.38%), 종교적 성향이 없는 시설이 39개소(14.66%)로 각각 나타났다. 6개 광역시 가운데 인천에 기독교성향시설이 가장 많이 소재하는 것으로 파악되었으며(총 8개소: 기독교 7개소 87.50/천주교 1개소 12.50%), 부산이 기독교성향시설이 가장 적은 것으로 나타났다(총 21개소: 기독교 11개소 52.38%). 종사자 충원율은 서울이 110.97%로 가장 높았고 광주가 88.12%로 가장 낮았다.

<표 6> 아동복지시설 현황 및 종사자 충원율²⁶⁾

	계	기독교	천주교	불교	원불교	기타	없다	종사자 충원율
전국	266	186(69.92)	28(10.53)	10(3.76)	2(0.75)	1(0.38)	39(14.66)	96.14%
서울	39	21(53.85)	8(20.51)	1(2.56)	0(0.00)	0(0.00)	9(23.08)	110.97%
부산	21	11(52.38)	3(14.29)	1(4.76)	0(0.00)	0(0.00)	6(28.57)	107.34%
대구	22	15(68.18)	6(27.27)	0(0.00)	0(0.00)	0(0.00)	1(4.55)	92.65%
인천	8	7(87.50)	1(12.50)	0(0.00)	0(0.00)	0(0.00)	0(0.00)	89.41%
광주	11	9(81.82)	1(9.09)	0(0.00)	0(0.00)	0(0.00)	1(9.09)	88.12%
대전	13	10(76.92)	2(15.38)	1(7.69)	0(0.00)	0(0.00)	0(0.00)	94.29%

자료: 2010 아동복지시설평가 pp.40-41 재정리

2. 지역별 아동복지시설 재정 운영현황

기독교성향 비율이 가장 높은 인천의 세입, 세출총액 평균이 각각 1,657,429,126.38원, 1,602,055,065.50 원으로서 전체 연구대상 시설 중 가장 높은 것으로 나타났으며, 특히 아동을 대상으로 한 직접 사업비에 해당하는 프로그램비의 경우도 113,468,785.38원으로 가장 높게 나타났다. 가장 낮은 대구에 비하여 거의 5배 이상 높은 프로그램비를 사용하고 있었다(표 6 참조).

<표 6> 지역별 아동복지시설 재정운영 현황(단위: 원)

재정항목		시설 수	최소	최대	평균	표준편차
서울	세입총액	39	31,802,342	20,381,842,234	1,151,710,724.48	1,382,781,363.28
	세출총액	39	30,733,830	20,381,842,234	1,072,568,619.70	1,340,467,254.06

26) 법정 직원 수 대비 현재 직원 수 비율을 의미하며, 법정직원수와 현재직원수의 평균치를 통해 계산

	인건비	39	22,727,060	9,704,925,474	620,415,700.40	689,907,671.94
	프로그램비	39	0	491,067,436	52,270,684.15	71,542,422.43
	시설관리비	39	2,308,526	3,068,911,509	249,656,742.91	306,238,829.35
부산	세입총액	21	144,728,876	6,213,519,209	1,463,135,989.52	1,609,619,782.69
	세출총액	21	136,280,136	6,153,872,556	1,445,530,160.86	1,602,864,437.14
	인건비	21	103,186,550	4,174,097,605	938,247,381.81	1,111,992,602.69
	프로그램비	21	1,528,000	189,199,880	51,131,679.90	57,801,719.10
	시설관리비	21	4,587,650	1,574,016,804	211,779,194.38	340,413,695.36
대구	세입총액	22	91,252,891	2,013,937,788	773,323,959.82	425,116,614.02
	세출총액	22	91,252,891	2,013,937,788	765,197,857.73	422,341,580.21
	인건비	22	76,745,580	1,481,992,010	464,235,187.82	286,327,609.11
	프로그램비	22	159,720	79,512,730	21,414,023.05	19,253,110.09
	시설관리비	22	5,691,750	412,461,604	237,346,497.86	120,581,896.18
인천	세입총액	8	945,367,178	3,193,970,759	1,657,429,126.38	789,087,242.09
	세출총액	8	929,709,008	3,087,761,082	1,602,055,065.50	735,493,673.69
	인건비	8	590,419,890	1,678,268,877	868,553,008.38	340,406,262.74
	프로그램비	8	40,754,340	181,449,574	113,468,785.38	44,694,877.56
	시설관리비	8	5,994,600	2,160,119,876	468,805,246.75	708,952,096.60
광주	세입총액	11	112,575,861	1,555,600,262	987,963,977.36	477,210,719.60
	세출총액	11	105,071,180	1,555,600,262	948,029,818.55	476,468,499.55
	인건비	11	59,742,130	910,914,670	577,030,007.55	298,459,816.15
	프로그램비	11	1,212,600	234,134,145	53,324,666.45	79,404,413.29
	시설관리비	11	12,980,630	639,819,772	114,150,872.91	177,424,065.04
대전	세입총액	13	154,667,915	2,291,623,534	883,206,450.23	610,650,055.85
	세출총액	13	152,495,525	2,291,236,123	857,148,523.15	597,663,056.06
	인건비	13	126,879,520	1,123,147,513	483,027,614.31	300,566,858.60
	프로그램비	13	754,601	139,302,110	23,470,504.54	37,685,178.91
	시설관리비	13	24,842,005	1,155,987,774	282,007,409.08	282,968,606.69

자료: 2010 아동복지시설평가 pp.80-82 재정리

3. 조직운영관리

조직운영관리에 있어 인천의 기독교성향 아동복지시설들은 2004년의 경우 평균 95.18을 부여받아 광역시 소재 시설비교에서 가장 높은 수준을 나타내었고, 2010년 평가에서는 그보다 낮은 87.22로 87.41을 받은 대구소재 시설에 이어 두 번째 높은 조직운영관리 평가 성적을 나타냈다(표 7 참조).

<표 7> 조직운영관리

구분	시설수		최소		최대		평균		표준편차	
	2004	2010	2004	2010	2004	2010	2004	2010	2004	2010
전국	261	266	40.15	49.17	100.00	100	87.55	83.51	9.54	9.22
서울	39	39	57.76	50.00	100.00	96.67	88.34	84.92	10.57	8.55
부산	22	21	59.60	61.54	99.24	98.33	82.35	83.49	11.50	9.92
대구	21	22	74.43	76.67	98.23	100.00	91.25	87.41	6.51	5.21
인천	8	8	91.41	78.33	98.23	94.17	95.18	87.22	2.39	5.24
광주	10	11	61.11	71.67	97.73	96.67	88.34	86.43	10.95	6.69
대전	14	13	77.78	53.33	98.48	95.00	91.96	81.27	6.29	12.15

자료: 2004년 사회복지시설평가 pp.134 2010년 사회복지시설평가 pp.195-196

4. 프로그램 및 서비스 평가결과

프로그램 및 서비스 평가결과에서도 인천지역 기독교성향 시설들은 2004년과 2010년 시설평가에서 각각

97.48과 95.10을 획득하여 최고 높은 프로그램 및 서비스 평과결과를 나타냈다(표 7 참조).

<표 7> 프로그램 및 서비스 평가결과

	시설수		최소		최대		평균		표준편차	
	2004	2010	2004	2010	2004	2010	2004	2010	2004	2010
전국	261	266	50.19	29.17	100.00	100.00	88.95	88.63	10.56	11.25
서울	39	39	61.81	32.89	100.00	100.00	88.24	90.28	10.28	11.22
부산	22	21	50.87	65.97	99.72	100.00	82.21	88.71	13.63	9.23
대구	21	22	71.35	76.14	100.00	98.68	92.30	92.66	8.96	6.00
인천	8	8	95.45	92.76	100.00	98.03	97.58	95.10	1.94	1.92
광주	10	11	80.88	81.82	100.00	97.37	92.67	91.28	7.04	4.89
대전	14	13	59.74	59.21	99.53	98.68	92.37	84.23	10.84	11.52

자료: 2004 사회복지시설평가 pp.138; 2010 사회복지시설평가, pp.237 재정리

5. 지역사회 연계 평가결과

시설의 지역사회 연계 평가 결과에서도 인천지역 기독교성향 아동복지시설은 2004년과 2010년에 각각 97.57과 96.18을 획득하여 시설이 지역사회연계를 가장 효과적으로 수행하고 있는 것으로 조사되었다(표 8 참조).

<표 8> 지역사회 연계

구분	시설수		최소		최대		평균		표준편차	
	2004	2010	2004	2010	2004	2010	2004	2010	2004	2010
전국	261	266	44.44	33.33	100.00	100.00	89.35	88.78	11.53	11.58
서울	39	39	50.69	63.89	100.00	100.00	87.46	92.09	13.54	7.48
부산	22	21	44.44	55.56	100.00	98.61	84.71	86.31	15.14	12.05
대구	21	22	80.56	58.33	100.00	100.00	90.05	87.56	5.67	12.21
인천	8	8	91.67	93.06	100.00	100.00	97.57	96.18	2.83	2.43
광주	10	11	71.53	54.17	100.00	100.00	91.74	89.77	10.04	12.93
대전	14	13	58.33	61.11	100.00	100.00	90.74	89.77	11.61	12.93

자료: 2004년 사회복지시설평가 pp.140; 2010년 사회복지시설평가 pp.271 재정리

6. 아동권리: 아동의 권리부분에서도 인천지역 기독교성향 아동복지시설은 2010년 평가에서 가장높은 수준의 아동권리 이행실적을 나타내고 있는 것으로 평가되었다(표 9 참조).

<표 9> 아동권리

구분	시설수		최소		최대		평균		표준편차	
	2004	2010	2004	2010	2004	2010	2004	2010	2004	2010
전국	261	266	N/A ²⁷⁾	52.78	N/A ²⁸⁾	100.00	N/A ²⁹⁾	93.95	N/A ³⁰⁾	9.56
서울	39	39	N/A	52.78	N/A	100.00	N/A	95.09	N/A	9.75
부산	22	21	N/A	72.22	N/A	100.00	N/A	94.05	N/A	7.12
대구	21	22	N/A	88.89	N/A	100.00	N/A	98.74	N/A	2.81
인천	8	8	N/A	100.00	N/A	100.00	N/A	100.00	N/A	0.00
광주	10	11	N/A	91.67	N/A	100.00	N/A	98.42	N/A	2.98
대전	14	13	N/A	75.00	N/A	100.00	N/A	90.51	N/A	8.13

자료: 2010년 사회복지시설평가 pp.260 재정리

27) Not available

28) Not available

29) Not available

30) Not available

7. 지역별 아동복지시설 퇴소 아동 취업 및 진학 현황

2010년 아동복지시설 퇴소아동의 취업 및 진학 현황은 인천이 전체 시설퇴소 아동 평균 38.63명중 취업 6.75명(17.42%)로서 취업비교 광역시 소재 시설중 비교적 낮은 수준으로 나타났고, 2년제 대학진학(3명, 7.76%)은 대전 2.39%에 이어 가장 낮은 시설이었다. 4년제 대학진학의 경우 2.38명(6.16%)으로서 광주지역을 제외한 모든 시설이 10% 아래 수준을 나타냈다.

<표 10> 아동복지시설 퇴소 아동 및 취업 및 진학현황

구분		시설수	최소	최대	평균	표준편차
서울	퇴소 아동 수	39	0	483	37.59	85.41
	취업 아동 수	39	0	32	6.08(16.17%)	7.25
	진학 아동 수(2년제)	39	0	17	3.59(9.55%)	3.58
	진학 아동 수(4년제)	39	0	6	1.77(4.70%)	1.78
부산	퇴소 아동 수	21	0	198	35.90	52.96
	취업 아동 수	21	0	128	16.29(45.37%)	35.97
	진학 아동 수(2년제)	21	0	23	3.67(10.22%)	5.07
	진학 아동 수(4년제)	21	0	15	2.57(7.15%)	3.91
대구	퇴소 아동 수	22	0	169	25.23	36.18
	취업 아동 수	22	0	35	9.64(38.20%)	9.26
	진학 아동 수(2년제)	22	0	15	3.32(13.15%)	3.91
	진학 아동 수(4년제)	22	0	5	1.23(5.29%)	1.34
인천	퇴소 아동 수	8	0	149	38.63	46.23
	취업 아동 수	8	0	15	6.75(17.47%)	4.89
	진학 아동 수(2년제)	8	0	11	3.00(7.76%)	3.78
	진학 아동 수(4년제)	8	0	4	2.38(6.16%)	1.30
광주	퇴소 아동 수	11	0	41	19.64	13.19
	취업 아동 수	11	0	24	5.64(28.71%)	7.28
	진학 아동 수(2년제)	11	0	5	1.73(8.80%)	1.49
	진학 아동 수(4년제)	11	0	29	5.18(26.37%)	9.65
대전	퇴소 아동 수	13	0	619	61.00	168.20
	취업 아동 수	13	0	17	5.62(9.21%)	4.93
	진학 아동 수(2년제)	13	0	4	1.46(2.39%)	1.61
	진학 아동 수(4년제)	13	0	5	1.23(2.01%)	1.64

자료: 2010년 사회복지시설평가 pp.108-110 재정리

V. 결론

우리나라의 사회복지서비스의 근간으로 출발한 아동복지시설은 열악한 초기 환경을 극복하여 단순 보호뿐만 아니라 아동의 심리, 인지, 사회, 정서적 발달을 도모하는 다양한 서비스를 제공하며 아동인권을 증진하고 지역사회와 연계를 신장하는 등 그 역할을 확대하고 있다. 그러나 일반아동에 비하여 시설보호아동의 퇴소 후 낮은 수준의 사회진출결과와 과연 시설보호 아동의 정서와 행동문제, 학교생활적응 그리고 취업과 진학에 대하여 최상의 서비스를 제공하고 있는지 반성해볼 것을 요청한다. 특히 그리스도의 사랑과 이웃사랑을 실천하는 현장으로서 기독교 아동복지시설은 그런 우려들을 불식할수 있을만큼 보호하는 아동들의 삶의 질이 최상으로 나타나도록 재정적 투자를 통하여 높은 수준의 서비스를 제공하고, 퇴소이후의 사회진출에서도 좋은 결과가 드러날 수 있도록 하는 것이 필요할 것이다.

이상에서 본 연구의 목적에 따라 탐색한 결과 다음과 같은 함의들을 도출할 수 있다:

첫째, 전국 아동복지시설 가운데 여전히 다수의 시설이 기독교성향을 나타내고 있어(총 266개 시설 중 186 개소, 69.92%) 소외되고 가난한 이웃을 사랑하라는 성경의 가르침에 따라 대표적 소외계층인 학대유기방임 아동에 대하여 사회적 보호와 양육역할을 기독교계가 주도적으로 담당하고 있다는 긍정적 모습을 확인할 수 있었다. 천주교시설까지 포함하면 80%를 상회할 정도로 아동복지시설에서 기독교성향 시설의 역할은 지대하며 빈곤 아동의 문제(김현주, 2011)와 학대아동이 지속적으로 증가하는 사회적 문제(중앙아동보호전문기관, 2012)를 해소할 중요한 자원으로 기여를 계속할 것으로 기대된다. 그러나 아동복지시설의 법적종사자 충원율에 있어 기독교성향시설이 가장 많은 인천지역이 가장 낮은 시설 중에 포함되는 것으로 고려할 때 이런 기대에 우려를 낳게 한다. 법정종사자수는 아동복지시설에서 아동의 복리를 증진하는데 필요한 최소한의 자원을 의미함으로 그런 자원을 법정직원 요구 수에도 미치지 못한다는 것은 보호아동의 보호와 발달, 사회참여를 극대화하는데 여러 가지 문제를 드러나게 할 수 있으므로(Hamre & Pianta, 2001; Walsh et al, 2010) 우수한 인력을 확보하기 위한 시설의 노력과 지역사회 교회의 도움이 요청된다.

둘째, 지역별 아동복지시설 재정운영현황은 다수 기독교성향 아동복지시설 소재지역이 가장 높은 세입, 세출총액을 나타내고 프로그램비비 투입을 하고 있는 것을 보여주어 아동의 정서, 인지, 사회성발달을 위한 서비스 제공에 긍정적 기여를 하고 있다고 판단할 수 있다. 종합사회복지관과 같은 지역 이용시설의 경우 기독교 법인의 재정적 기여가 타 종교기관에 비하여 가장 낮은 수준으로 나타나 문제점으로 제기된바 있었다(고경환외, 2005). 그러나 아동복지시설의 경우는 아동개인별 투입할 수 있는 재정의 총량과 프로그램 사업비 모두 기독교성향의 시설이 가장 높은 투여를 하고 있어 아동의 개별 성장에 도움을 줄 다양한 프로그램 사업의 진행을 용의하게 할 것으로 기대할 수 있다.

세 번째, 시설 운영철학과 중장기 사업계획, 연간 사업계획, 법인이사회 구성활동, 운영이사회, 비품관리, 운영(원무)일지와 보육일지비치와 기록, 관찰일지 비치와 기록, 건강진단 기록, 입·퇴소 관련 기록, 학교생활 기록, 후원관리 기록 등 '조직운영부분'과 프로그램실시, 자립준비 프로그램실시, 퇴소예정아동의 자립지원 준비, 퇴소아동 관리, 서비스 욕구조사, 서비스 만족도조사, 아동상담, 가족연고자 상담, 컴퓨터의 활용과 관리, 예체능프로그램, 문화 활동, 학습프로그램, 캠프프로그램, 교류프로그램, 놀이프로그램, 사회적응, 성교육, 가족의 시설방문, 치료프로그램 등 '프로그램 및 서비스' 부분에서 기독교 성향 아동복지시설이 다수를 차지하는 지역에서 가장 높은 수준으로 평가를 받아 기독교 성향 시설들의 조직운영과 프로그램·서비스가 효과적으로 이루어지고 있는 것으로 평가할 수 있다.

넷째, 지역사회연계, 후원자모집 및 관리, 후원자 행사 및 연계체계, 후원자 명단 및 내역 공개, 자원봉사자, 모집 및 관리, 지역주민의 시설이용, 시설 홍보 등 '지역사회 연계' 부분과 식 음식 준비과정, 입소시 건강검진, 교우 및 학생생활 관리, 자치활동 보장, 아동권리정보제공, 비밀보장, 체벌금지 등 '아동의 권리' 부분에서도 기독교성향 시설이 가장 많은 지역의 평가결과가 가장 높게 나타나 시설이 소재한 지역과 활발한 소통을 지속하고 최근 강조되고 있는 생명·보호·발달·참여를 극대화할 수 있도록 아동최우선의 원칙을 강조하는 아동의 권리에 대한 시설의 역할에 있어서도 기독교성향 시설들의 노력이 강조되고 있다 볼 수 있다.

다섯째, 아동복지시설 퇴소아동 취업 및 진학현황에서는 기독교 성향의 시설이 가장 높은 지역에서 비교적 낮은 수준의 취업률과 2년제, 4년제 대학 진학율을 보여 이 부분의 노력이 강구되어야 할 것을 요청한다. 일반적으로 보호시설 아동의 학업동기, 학업성취, 학교 참여, 지속성, 학교출석, 학습준비, 학교졸업 등 학교적응력에서 취약한 결과를 나타내고(문호영·문성호, 2007; 최지원·박영숙, 2011) 아동복지시설에서 행해지는 다양한 프로그램도 중요하지만 아동의 대부분의 생활은 학교공간에서 이루어지고 있으므로 학교생활의 적응

은 아동의 미래와 관련하여 매우 중요한 요소로 작용한다. 학교생활에서 부적응할 경우 결국 취업과 진학에 부정적인 영향을 초래함으로써 기독교성향 아동복지시설들이 학교생활 적응력을 높일 수 있는 방안을 마련하기 위한 노력을 강구해야 할 것으로 보인다.

본 연구는 기독교성향 시설소재 비율이 가장 높은 지역과 그렇지 않은 지역의 재정운영현황, 조직·프로그램운영, 지역사회연계, 아동권리수준, 그리고 퇴소아동의 취업과 진학현황을 2004년과 2010년 보건복지부 평가 자료를 토대로 객관적인 비교분석을 시도하였다는 점에서 그 의의를 찾을 수 있다. 그러나 결과자료가 평가자의 주관적 관점을 포함할 수 있다는 점, 평가개별자료 미공개로 인해 기독교성향시설과 기타 종교성향시설이나 미종교 시설과 통계적 비교를 할 수 없어 지역 간 비교로밖에 수행할 수 없었다는 점이 연구의 제한점으로 남는다. 향후 후속연구에서 이런 문제점들이 보완되어 기독교아동복지시설이 그리스도의 사랑을 기초로 아동의 최상의 발전을 위해 수행하는 서비스가 객관적으로도 평가될 수 있도록, 그리고 더 나은 수준의 서비스를 제공하는 서비스 기관이 될 수 있도록 돕는 연구들이 진행되기를 기대한다.

참고문헌

- 고경환·장영식·박승희·조철환(2005). 『사회복지지출 추계를 위한 한국종교계의 사회복지시설지원금 실태조사: 2001-2003』 보건복지부·한국보건사회연구원.
- 구치순·이승미(2011). 시설보호 아동의 원가족 분리 대처 경험에 관한 연구. 『한국가족복지학』 31(3), 31-60.
- 권지성·정선옥(2009). 아동양육시설 퇴소생의 퇴소 후 생활경험 연구. 『한국사회복지학』 61(3), 229-253.
- 기독교윤리실천운동(2009). 『2009년 한국교회의 사회적 섬김 보고서. 서울: 기독교윤리실천운동/교회신뢰회복네트워크.
- 김양선(2007). 『한국기독교사연구』. 기독교문사.
- 김현주(2011). 빈곤아동과 일반가정 아동의 학교생활적응 영향요인 비교분석연구. 『학교사회복지』 20, 1-22.
- 김희연·김형모·김정숙(2011). 아동복지시설 기능다각화 모델 구축 연구. 『정책연구』 12, 1-1.
- 김혜래·최승희(2009). 가족건강성과 학교체계요인이 청소년의 학교생활적응에 미치는 영향. 『한국아동복지학』 30, 159-182.
- 남영옥(2008). 아동양육시설 아동의 사회적 적응과 영향요인. 『대한가정학회지』 46(3), 117-126.
- 노혜련·장정순(1998). 육아시설 아동의 생활실태와 만족도에 관한 연구. 『한국아동복지학』 6, 65-92.
- 문호영·문성호(2007). 교사의 의사소통 유형과 청소년의 학교생활 적응과의 관계. 『청소년학연구』 14(2), 167-186.
- 박종삼(2007). 사회복지실천체계로서의 교회와 교회사회사업. 한국기독교사회복지협의회 편지 『한국기독교사회복지총람』 243-254. 서울: 사단법인 한국기독교사회복지협의회.
- 보건복지부(2004). 『2010년 사회복지시설평가』 서울: 보건복지부.
- 보건복지부(2010). 『2010년 사회복지시설평가』 서울: 보건복지부.
- 유엔아동권리협약(1989). 『Convention on the Rights of the Child』 http://www.unicef.org/magic/media/documents/CRC_korean_language_version.pdf
- 이용교·이명묵·안경순·정경은·정민기(2006). 아동복지시설 인권평가지표 개발연구. 『청소년복지연구』 8(2), 5-24.
- 중앙아동보호전문기관(2012). 『학대통계』 http://korea1391.org/new_index
- 칼빈(John Calvin, 1536). Institutes of The Christian Religion. 원광현 역(2004). 『기독교강요』 서울: 크리스찬다이제스트.
- 최지원·박영숙(2011). 학교부적응청소년의 MMPI-A 특성 및 학교생활적응수준. 『청소년학연구』 18(9): 265-284.
- Farineau, H. M., Wójciak, A. S. & McWey, L. M. (2011). You matter to me: important relationships and self-esteem of adolescents in foster care. Child & Family Social Work. DOI: 10.1111/j.1365-2206.2011.00808.x
- Olson, J. E. (1989). Calvin and Social Welfare: Deacons and the Bourse Francaise. New Jersey: Susquehanna University Press.
- Pears, K. C., Kim, H. K. & Leve, L. D. (2011). Girls in foster care: Risk and promotive factors for school adjustment across the transition to middle school. Children and Youth Services Review 34(1), 234-243.
- Walsh, S. D., Harel-Fisch, Y., & Fogel-Grinvald, H. (2010). Parents, teachers and peer relations as predictions of risk behaviors and mental well-being among immigrant and Israel born adolescents. Social Science & Medicine 70: 976-984.

『기독교 아동·청소년복지의 현황과 반성』에 대한 토론문

백은령 (충신대 사회복지학과 교수)

본 연구는 기독교 성향의 시설소재 비율이 가장 높은 지역과 그렇지 않은 지역 간의 아동양육시설의 전반적인 운영과 프로그램 현황 비교를 통해 기독교 아동·청소년복지시설 운영 전반에 대한 반성적 고찰을 시도했다는 점에서 의의가 있는 연구라고 사료된다.

특히 우리나라의 많은 사회복지시설(현재의 아동양육시설인 고아원으로 설립됨)들이 한국전쟁 이후 그리스도인으로서의 이웃사랑과 섬김의 정신을 토대로 설립된 이래 60여년의 세월이 흐른 현재 어떠한 모습으로 아동과 청소년의 성장을 위해, 또 지역사회와 사회복지 전반에 기여하고 있는가를 재고해볼 수 있는 기회를 주신 연구자께 감사한다. 본 원고를 검토하는 과정에서 떠오른 몇 가지 단상들을 연구의 의의와 제한점을 중심으로 말씀드리고자 한다.

첫째, 기독교 성향을 가지고 있는 시설과 그렇지 않은 시설 간의 재정투여와 서비스, 서비스의 결과 등을 비교하는 연구가 매우 부족하였다는 점에서 본 연구가 창의적인 문제의식에서 출발하였으며 기독교사회복지의 발전을 위해 필요한 시도가 이루어졌다고 사료된다.

둘째, 전쟁으로 부모를 잃은 아동들을 그리스도의 사랑으로 섬김으로써 경건한 삶을 살도록 했던 것이 초기 아동복지시설과 설립자의 모습이었고 이러한 사역은 그 자체로서 존중받을 수 있었다. 그러나 근래의 사회복지 시설과 운영자에게는 공공의 재원을 사용함에 따른 운영의 합리성, 체계성, 질적 서비스 제공, 효과성과 효율성, 윤리적 책무성 등 과거에 비해 상상할 수 없을 정도의 전문성과 도덕적 책무성 등을 요구받고 있다. 이러한 시점에서 기독교 아동복지시설들이 이러한 책무성을 얼마나 충실히 감당하고 있는지를 간접적으로나마 고찰해볼 수 있는 기회를 제공했다는 점은 매우 의미있는 작업이며 이후에도 기독교사회복지시설의 전문성과 윤리성에 함의를 제공해줄 수 있는 연구가 더욱 활발하게 이루어져야 할 것이다.

셋째, 1990년대 초반에 사회복지시설 평가가 시작된 이후 10여년의 기간 동안 시설평가자료나 결과를 활용하여 시설운영과 사회복지학문 발전을 위한 연구로 재생산해내는 작업이 그리 활발히 이루어지지 못해왔다. 이러한 맥락에서 아동복지시설 평가결과를 활용한 이번 연구가 시설운영과 학문 발전을 위해서도 의미 있는 작업이었다고 판단된다. 가능하다면 원자료 확보를 통해 이차 자료분석이 보다 구체적으로 이루어질 필요가 있다.

넷째, 자료의 한계 때문이라고 생각되긴 하는데 연구자께서는 기독교 성향의 시설 비율이 가장 높은 지역과 그렇지 않은 지역을 비교하는 방식으로 연구를 진행하셨는데 현재 제시하신 결과치는 비기독교 시설도 포함한 상태의 결과치이기 때문에 분석결과의 신뢰성 문제가 제기될 수 있다.

다섯째, 연구자께서는 2004년도와 2010년도의 평가결과를 활용하고 계신데 실제 분석하신 내용을 보면, 중단적인 비교는 거의 이루어지지 않고 있음을 알 수 있다.

여섯째, 지역별 아동복지시설 퇴소 아동 취업 및 진학 현황의 경우, 단편적인 비교로는 왜곡이 생길 소지가 있으므로 시설과 거주 아동의 특성과의 비교를 통해 보다 정교하게 해석할 필요가 있다. 또한 2010년도 한 해 동안의 자료만을 가지고 해석하는 것도 해당 년도의 특수한 상황이 고려되지 않을 수 있기 때문에 연구결과에 대한 신뢰성 문제가 제시될 수 있다.

일곱째, 연구자의 문제의식과 연구문제에 비해 기독교 성향의 시설 비율이 높은 지역이 상대적으로 운영을 잘한다는 결과가 도출되어서 반성적 고찰과 함의를 찾는 데 어려움이 있으셨으리라 짐작이 된다. 평가 원자료에 대한 접근이 어렵기는 하겠지만 후속 연구에서는 현재의 연구 설계보다는 좀 더 정교화된 설계가 보완된다면 기독교아동복지시설의 발전적 방향을 모색할 수 있는 연구결과들이 좀 더 도출될 수 있지 않을까 생각된다.

여덟째, 사회복지지는 사람에 의해 사람에서 전달되는 무형의 서비스이다. 그렇기 때문에 사회복지 서비스는 생물적인 속성을 가지고 있고 서비스 제공자의 전문성과 도덕성이 서비스의 질에 지대한 영향을 줄 수 있다. 이런 점에서 기독교시설 비율이 높은 인천지역의 종사자 충원율이 상대적으로 낮다는 점은 시사점이 있다고 생각된다. 서울 인근의 도시들이 서울로 이직 하거나 희망하는 종사자들로 인해 종사자 이직과 충원에 어려움을 겪고 있음을 익히 알고 있다. 그러나 전문성을 갖춘 인력을 충원하고 이들을 잘 섬기는 것이 곧 시설에서 생활하고 있는 아동과 청소년의 삶을 향상시키는 첩경임을 인지하고 이를 개선하기 위한 시설의 자체 노력과 함께 제도 및 정책적 개선을 위한 연대노력 등을 전개할 필요가 있다.

아홉째, 다수의 아동시설이 기독교정신으로 세워졌지만 60여년의 시간이 흐른 지금, (설립자의 2,3세대가 운영을 하는 경우들이 많긴 하지만) 현재에도 그 정신을 잘 유지하고 있는지를 탐색해보고 이 정신이 잘 유지되기 위해서는 어떠한 요인들이 중요한지를 규명해보는 작업도 의미가 있으리라 사료된다. 이는 현재를 살고 있는 우리와 후속세대를 위해 매우 필요한 연구주제라고 생각한다.

기업사회공헌에서 기독교사회복지의 가능성 - The E.Land Way -

정영일 (이랜드복지재단 대표)

I. 도 입

1. 기업 사회공헌이란?

일반적으로 기업의 사회적 책임이나 역할에 대해 학자들이나 전문가들은 크게 두 가지 관점에서 설명하고 있다. 이익 창출과 고용 확대라는 소극적인 견해와 이익 창출 등 경제적인 책임 뿐 아니라 경영 활동 과정에서 법률적인 책임과 윤리적인 책임 그리고 더 나아가서 사회공헌적인 책임과 역할 등 포괄적인 것을 기대하는 적극적인 견해가 있다. 후자의 이론에 대표적인 학자가 1979년도 기업의 사회적 책임에 대한 이론을 발표한 미국의 캐롤 교수이다.

근래 들어서 우리나라도 선진화되는 가운데 사회적인 분위기나 국민 정서도 기업의 사회적 책임에 대해 적극적인 활동을 기대하고 있다. 다시 말해서 기업의 사회공헌 활동이 경영 철학이나 기업주의 <노블레스 오블리주>에 입각한 자발성에서 출발한 경우, 지속가능경영 차원에서 경영 전략 가운데 기업의 사회적 책임이나 기업 사회공헌 활동을 미래의 투자로 보는 경우 또는 기업과 관련한 이해관계자들의 요구나 소통을 위한 전략적 선택에 따라 시작한 경우든 관계없이 기업의 사회적 책임이나 사회공헌 활동은 이제 사회적인 주요 이슈가 되고 있고 중요성과 기대감은 점차 높아가고 있는 것은 사실이다.

기업 사회공헌 활동의 규모는 대체적으로 미국이나 일본 등은 경상이익의 약 1% 내외를 사용하고 있으나 우리나라의 경우에는 주요 기업의 수치가기는 하지만 경상이익의 약 2% 이상을 지출하고 있다. 전경련 자료에 따르면 2007년도 200대 기업의 사회공헌 활동에 지출한 금액은 1조 9,500억 원이었고 2010년엔 2조 8735억 원 규모로 최근 몇 년간 지속적인 상승을 보이고 있다. 전국은행연합회 발표에 따르면 2009년도 우리나라에서 영업을 하고 있는 은행들만의 사회공헌 지출액이 1조 1900억으로 집계되었다. 그러나 최근 언론 기사에 따르면 일반 국민들의 사회공헌 활동 인지도 조사에서 약 절반 이상은 아직도 기업의 사회공헌 활동에 대해 전혀 들어 본적이 없다고 했다. 또한 국민들이 혼동하는 경우로 사회공헌을 하는 기업의 인지도는 우리나라의 대표적인 큰 그룹들의 인지도와 일치하는 현상을 보이고 있다(조선일보 2012년 4월 24일). 또한 같은 조사에서 보면 사람들은 ‘광고(40.3%)’와 ‘언론 매체(25.7%)’를 통해 사회공헌 활동의 정보를 얻는다고 답하였지만 많은 기업들이 자신들의 사회공헌 활동을 언론 매체 등을 통해 광고함에도 불구하고 최근 현대의 ‘희망드림 기프트카드나 삼성이 올해부터 대표 사회공헌 사업으로 키우며 대대적으로 광고하는 ‘드림클래스’ 같은 사업은 인지도가 아예 없다고 한다.

이렇게 기업의 사회공헌 활동이 활발해지고 또 그 사용하는 예산도 증가하고 있는데 반해 기업의 사회공헌 활동을 바라보는 고객이나 국민들의 시선은 우호적이지만은 않다는 것을 입증이라도 하듯이, 위의 같은 기사에서는 사회공헌 활동을 평가하는 항목에서 ‘아주 못 한다’와 ‘못 한다’ 등 부정적인 답변이 63%에 달하고 있지만 긍정적인 답변은 22.2%에 불과했다. 그 이유가 무엇일까?

기업을 바라보는 국민들은 작게는 사회공헌 활동이 미미한 기업에서부터 큰 기업까지 서로 경쟁하듯 기업 이미지 광고 전략으로써 사회공헌 활동을 테마로 종종 사용하는 데서 오는 식상함 때문은 아닐까? 매년 전문성을 갖추거나 검증되지 않아 보이는 언론사들과 각종 단체들의 사회공헌 관련한 상을 한꺼번에 많은 기업들에게 수여함으로써 사회공헌에 대한 신뢰성과 권위가 낮아지지 않는지 우려되는 부분이 있다. 더 나아가서 사회적 파장을 몰고 온 기업 경영활동 과정에서의 탈법 이후의 국면 전환용으로 천문학적 금액의 기부 등이 진정한 사회공헌 가치를 왜곡시키지는 않았을까?

기업시민'으로서의 역할과 책임을 다하고 더불어 국민들로부터 신뢰를 받는 사회공헌 활동은 무엇인지, 그리고 기부자들에게 가치와 감동을 주는 사회공헌은 무엇인지 기독교적 가치와 이념을 가지고 있는 기업의 사회공헌 활동을 펼치는 우리 기관은 이러한 질문을 늘 숙제로 생각하며 지금도 씨름하고 있다.

II. 본 론

1. 이랜드그룹은 왜 사회공헌을 하는가?

이랜드그룹은 사회공헌에 대한 매우 적극적인 가치관을 경영이념에 담고 있다. 경영이념 네 가지를 소개하면, 첫째는 <나눔>인데 '별기 위해서가 아니라 쓰기 위해서 일합니다' 즉 '기업은 이익을 내야하고 그 이익은 바르게 쓰여 져야 합니다'라고 명시하고 있다. 두 번째는 <바름>으로, '돌아가더라도 바른 길을 가는 것이 지름길입니다'라고 명시한다. 즉, '수익을 내는 과정에서 정직해야 합니다'이다. 세 번째는 <자람>으로 '직장은 하나님께서 주신 인생의 학교입니다'라고 명시하고 있다. 네 번째가 <섬김>인데 '만족한 소비자가 최선의 광고입니다'이다. 참으로 기업의 경영이념으로써는 독특한 내용이다. 어찌 보면 당연하고 모든 기업이 이렇게 기업의 본연의 역할과 바른 정도 경영을 해야 하는데, 현대사회에 흔하지 않은 경우이기 때문에 독특하게 비쳐질 뿐이다.

서두에서 언급한 캐롤 교수의 기업의 사회적 책임의 4가지 영역 중 이랜드의 경영이념 나눔과 바름 두 가지는 그의 이론과 상당히 일치하는 내용이다. 따라서 이랜드그룹의 사회공헌 활동은 모기업 경영이념의 실현의 하나으로써 매우 적극적인 사회참여와 기여를 실제로 보여준다고 할 수 있겠다. 물론 근래에 중요하게 거론되는 '지속가능경영'을 위한 사회공헌, 이해관계자들과의 소통을 위한 전략으로써의 사회공헌, 자선을 넘어서 투자와 가치 창출의 개념을 추구하는 사회공헌 등도 기업경영 측면에서 중요하겠지만 말이다.

궁극적으로 이랜드그룹이 사회공헌을 하는 목적은 경영이념과 기독교적인 가치관을 담고 있는 이랜드스피릿을 실현하기 위함이다. 일반적으로 어느 조직이든 그 조직의 미션이 있다. 특히 비영리단체에서는 미션이 매우 중요하다. 어찌면 미션이 있기에 비영리단체가 생겨났다고 볼 수 있을 것이다. 기업도 나름대로 각기 조직의 미션이 있다. 그러나 비영리단체처럼 각양각색의 성격을 띠기보다는 대개 본질적으로는 같은 성격을 갖고 있다. 그런데 이랜드만큼 기업의 경영이념을 경영활동 과정에서 극명하게 실행하고자 노력하고 또 실현하는 기업은 찾아볼 수 없다. 요즘 우리나라에서도 많이 창업하고 활발하게 활동하는 <사회적 기업>과는 다르지만 추구하는 가치 면에서는 많은 닮은 모습이 있다. 그만큼 공공성을 강조하며 더 나아가서 이랜드 스피릿 속에서는 기독교적 사상이 근본을 이루고 있다.

이랜드그룹은 사회공헌을 보다 체계적이고 전문성을 가지고 하기 위해서 1991년에 이랜드재단(구, 한세재단)을 시작으로 1996년에는 이랜드복지재단(구, 한세복지재단)을 설립했다. 이 두 기관을 통해서 사회공헌 활동을 펼치고 있는데 이 두 기관은 비영리단체이기에 더욱 조직의 미션이 매우 중요하다고 본다.

미션	Light & Salt of the World	
사명 선언문	우리는 가치와 감동을 추구하는 세상의 빛과 소금입니다 우리는 하나님의 사랑으로 진실 되게 소외된 사람들을 섬깁니다 우리는 헌신된 봉사자, 정직한 청지기, 탁월한 경영자로서 일합니다	
원칙	진정성	고객(수혜자)중심, 소외계층의 선한 이웃
	투명성	투명한 회계와 피드백 → 외부회계감사 후 공시
	지속성	지속적인 가치를 창출할 수 있는 사업 → 일회성, 홍보성 사업지양
행동강령	<ul style="list-style-type: none"> • 나는 하나님의 뜻대로 일하는 사람이다. • 나는 베푸는 사람보다는 섬기는 사람이다. • 나는 유명한 사람보다는 신용 있는 사람이다. • 나는 발로 일하는 사람이다. • 나는 빵과 복음을 함께 전하는 사람이다. • 나는 기부금을 잘 사용하는 지식인이다. • 나는 찾아가기 힘든 곳도 기쁘게 달려가는 사람이다. 	

[표1] 이랜드복지재단의 미션

2. 이랜드그룹은 어떠한 사회공헌을 하는가?

이랜드그룹은 1991년에 재단법인 이랜드재단을 설립하고 장학사업을 중심으로 다양한 국내외 사회복지지원 사업을 해 왔다. 1996년에는 사회복지법인 이랜드복지재단을 설립하여 지원하는 사업 뿐 아니라 사회복지시설 운영 등 보다 실천현장에서 직접 사업에 뛰어들었다.

2002년도에 이랜드그룹은 매년 수익 가운데 10%를 사회공헌 활동에 기부하기로 대외적인 선언을 한 후 현재까지 실행하고 있다. 아울러 2009년부터는 그 동안의 활동을 평가하고 분석한 후 선택과 집중을 위한 리빌딩 작업을 통해 ‘이랜드복지관’과 ‘인큐베이팅’ 그리고 해외법인들과 함께 펼치는 ‘글로벌 사회공헌’을 새롭게 대표사업으로 진행하고 있다.

1) 이랜드복지관

이랜드복지재단은 조직의 미션을 실행하고 그 비전을 이루기 위해서 크게 두 가지의 대표사업을 중심으로 사회공헌 활동을 전개하고 있다. 첫 번째는 <이랜드복지관>으로써 기업재단이지만 사회복지시설을 직접 운영하고 있다는 것이다. 1999년에 기업재단으로서 최초로 이랜드마포사옥 앞에 소재한 마포노인종합복지관을 수탁하게 되었다. 처음에 위탁하려는 목적은 사옥과 같은 관할 내에 있기에 지역사회를 위한 복지활동을 이 복지관을 통해서 펼치면 되겠다고 기대했고 사옥과 가까이 있음으로 인해 직원들에게 봉사의 기회를 많이 갖도록 하기 위함이었다. 이러한 목적으로 운영을 하던 중 기업 경영을 통해 얻은 많은 지식을 복지관 경영에 접목함으로써 기존의 복지관과는 차별화된 성과를 얻을 수가 있었고 3년마다 보건복지부에서 주관하는 전국 노인복지관 평가에서 전국 1위를 하는 등의 외부 좋은 평가를 받음으로써 자신감이 생기게 되었다. 이러한 이유로 점차 노인복지관 운영을 늘려가고 있다.

이랜드그룹의 지식경영을 복지관에 적용하여 모든 조직 구성원들이 단순한 근로자가 아닌 지식자본가 그리고 경영자라는 패러다임 속에 많은 유무형의 성과를 내고 있고, 필독서 경영을 통하여 여러 가지 시스템을 구축하여 전문성을 강화하면서 성과를 거두고 있다.

비영리단체 가운데 최초로 지식경제부로부터 품질경영 우수기관 인증과 국가품질 경영대회에서 지식경제부

장관상을 수상하였고, 산하 복지관은 각종 조직운영에 관한 각종 상과 사회복지 영역에서 탁월한 성과에 대한 다양한 상을 수상하고 있다.

현재는 전국에 9개의 복지관을 운영하고 있다. 향후 전국 거점 지역에 약 30개의 노인복지관을 운영하고 나아가서는 유료와 무료노인요양원과 실버타운 그리고 무료병원 등을 운영할 계획을 갖고 있다.

복지관 위탁 경영이라는 제도권 속에서의 한계도 있다. 각 지역마다 사회복지에 대한 인식과 수준 그리고 재정지원 및 자원개발의 환경 등에서 차이가 크다. 특히 지방의 경우엔 사회복지 예산의 부족에 따른 복지관에 지원하는 경상비가 겨우 인건비를 해결하는 정도인 곳도 있다. 그리고 재 수탁 심사를 할 때 우리의 사명 가운데 하나인 “우리는 하나님의 뜻대로 일합니다.” 라는 내용에 대해 제동을 거는 심사위원들이 종종 있다. 그래서 근래 표현을 바꾸었다. 우리의 가치관은 변함이 없지만 대외적으로 오해될 소지가 있다면 조정할 필요가 있다고 느꼈기 때문이다.

2) 인큐베이팅

두 번째는 <인큐베이팅>사업이다. 이랜드복지재단의 진정성이 잘 나타나는 사업이 바로 인큐베이팅 사업이다. 사업의 특성상 우리의 기독교적 가치관을 보다 적극적으로 펼칠 수 있다는 특징이 있다. 정부의 지원 등 공공부조나 다른 민간 기관의 지원을 받지 못하는 사각지대의 도움이 절실한 ‘위기가정 지원’과 ‘미 자립 시설 지원’사업이 그것이다. 위기 가정 지원은 4가지 영역에서 사업이 펼쳐지는데 생계비, 치료비, 주거비, 학습비의 영역이다. 미 자립시설은 정부의 지원을 못 받고 있지만 사회적으로 꼭 필요한 시설을 발굴하여 최소한 1년 이상 매월 정기적으로 특별한 조건 없이 운영비 등 시설에서 요긴하게 사용해야 할 재정적 필요를 채워주게 된다. 뿐 만 아니라 1년에 몇 차례 정기적인 물품지원과 시설 운영에 대한 전문가의 슈퍼비전 멘토링도 병행하게 된다.

올해는 위기가정을 약 600가정을 발굴하여 지원하고, 미 자립시설은 약 100개와 결연하여 정기적으로 후원할 목표를 가지고 있다. 위기가정 지원 사업은 향후 각 지방 자치단체들과 협력 사업을 통해 사회적 안전망을 더욱 촘촘하게 하는 효과를 기대하며 사업의 규모를 확대 전개할 구상도 갖고 있다.

	이랜드복지관	인큐베이팅	글로벌네트워크 (인도, 중국, 베트남, 제 3세계)
HOW	<ul style="list-style-type: none"> 전국 노인 네트워크 실버비즈니스(무료+실버) 	<ul style="list-style-type: none"> 공공부조에서 소외된 사각지대 극빈층(그물망복지) 정부와 협력사업 MOU (요보호대상긴급지원) 인큐베이팅 기부사이트 	<ul style="list-style-type: none"> 각 나라별 대표사업 - 중국(장학사업) - 베트남 - 인도 • 제3세계 - 아동 결연(빈민지역)
주요 지표	<ul style="list-style-type: none"> 노인복지관 30, 요양원5, 무료 병원5 노인복지서비스 선호도 No.1 노인 무료 진료 수 No.1 경영자(관장, 원장, 의사)55 	<ul style="list-style-type: none"> 인큐베이팅 인지/선호도 No.1 연간 수혜자 1만명이상 기부사이트 No.1 	<ul style="list-style-type: none"> 주요국 사회공헌 선호도 No.1 운영비 2%(글로벌 No.1) 아동결연 1만명이상

[표2] 2020 이랜드복지재단 비전

3) 글로벌사회공헌

10년 전부터 ‘기아대책기구’, ‘월드비전’, ‘플랜코리아’ 등과 협력 사업으로 개발도상국가의 빈곤층 아동들과 결연사업을 펼치고 있다. 모잠비크, 베트남, 인도, 스리랑카 등인데 현재 약 1,800명의 아동을 후원하고 있으며 해당 지역에는 지역개발 프로젝트로 우물파기와 기초의료서비스, 학교 건축 등을 함께 진행하고 있다. 북한주민 돕기는 의료지원사업과 식량지원 그리고 물품지원사업의 세 가지 영역인데 지난 10년 동안 약

100억원의 예산을 집행했다. ‘유진벨재단’과는 12년 전부터 결핵환자들의 치료를 통해 함께 협력하고 있으며, 남북나눔운동’을 통해서도 약 15년 전부터 의류와 생필품 등의 물품지원 사업, 가나안농군학교 등과는 식량지원 사업을 펼치고 있다. ‘굿네이버스’와는 3년 프로젝트로 북한에 젓소와 부대시설을 보내어 현재 북한에서 자랑하는 규모나 현대적인 시설로서는 가장 우수한 구빈리 젓소목장을 세웠다. 대북 사업을 오래 해 오면서 쌓아진 노하우를 통해 이제는 북한 주민들을 실제적으로 돕는 사업을 기획하여 진행하고 있다.

이랜드그룹의 사회공헌은 국내 뿐 아니라 해당 국가에서 얻은 수익의 10%를 그 지역에 사용한다는 원칙이 있다. 따라서 중국과 베트남에서도 이랜드그룹 사회공헌 원칙에 입각하여 사회공헌 활동을 펼치고 있다.

중국에서는 올해 2년 연속으로 “중화자선상”을 수상했다. 이 상은 중국 정부에서 사회공헌 활동을 탁월하게 한 기업에게 주는 가장 권위 있는 상이다. 두 번 받은 국내 기업은 삼성과 이랜드뿐이고 연속으로 받은 기업은 이랜드가 최초이다. 이 상을 받게 된 비결은 ‘진정성’, ‘지속성’, ‘차별성’있는 사회공헌 활동과 함께 직원들의 자발적이고 오랫동안 지속되어 온 봉사활동이라고 하겠다.

중국의 사회공헌은 대표사업이 ‘장학사업’이다. 고등학교에 입학하는 어려운 가정의 학생이 대상이고, 졸업 때까지 등록금 전액을 지원하는 ‘경제적지지’ 프로그램, ‘비전캠프’와 멘토링의 ‘정서적지지’ 프로그램, 자발적 장학생 봉사활동 및 나눔 서약식 등의 ‘사회적지지’ 프로그램을 운영하고 있다. 작년에는 1,800명을 선발했고 올해는 3,000명, 내년에는 5,000명을 선발하게 된다.

이외에도 국내에서 이랜드복지재단이 가장 최초로 기획하여 좋은 성공 사례가 되었던 ‘긴급구호키트’를 중국에 도입하여 2년 동안 50,000개를 재난지역에 지원했고, 백혈병 등의 치료비 및 의족지원 사업을 펼치고 있다.

3. 이랜드그룹은 어떻게 사회공헌을 하는가?

1) 원칙과 전략

이랜드복지재단은 미션에 따라 정의된 원칙이 3가지 있다. 그 원칙은 <진정성>, <지속성>, <투명성>이다. ‘진정성’이란 기업이나 기부자 입장이 아니라 고객, 즉 수혜자 입장에서 활동을 전개하는 것이다. 사회의 필요에 민감하게 반응하고 도움이 꼭 필요한 사람들을 현장경영을 통해 찾아서 그들을 존중하는 자세로 사업에 임한다. 일반적으로 사회적 이슈나 대외적인 홍보의 효과성은 떨어지더라도 그늘지고 소외된 지역이나 도움이 필요한 계층이 있다면 어떤 것보다 이것에 우선순위를 둔다. 그렇기 때문에 북한주민 돕기를 거창하거나 행사 성격으로 하지 않고 실질적인 주민을 돕기 위한 전략을 구상하였기 때문에 규모 면에서나 장기적인 지속성 면에서도 우리나라의 어떤 NGO 보다 가장 오랫동안 많은 규모로 사업을 해 오고 있는 것이다. 물론 국민들이나 기업의 이해관계자들과의 소통도 중요하기에 홍보의 기준을 지난 2002년에 수정했다. 그 전까지는 구제를 은밀하게 하라는 성경 말씀에 따라 “오른 손이 하는 것을 왼손이 모르게 하여(마 6:3).”이었던 것을 “이같이 너희 빛이 사람 앞에 비치게 하여 그들로 너희 착한 행실을 보고 하늘에 계신 너희 아버지께 영광을 돌리게 하라(마 5:16).”로 바꾸었다. 홍보를 위해서 사업을 기획하지는 않지만 굳이 피하지 않고 적극적으로 임하고 있다. 궁극적으로 우리 재단은 사회에 소외된 계층의 참된 이웃이 되며, 이랜드가 기독교 기업인 것을 많은 사람들이 알기에 우리의 선한 행실을 통해 하나님께 영광 받기를 바라는 마음을 가지고 일하고 있다.

지속성’이란 일회성이나 이벤트 형태의 활동이 아니라 사회적 욕구가 있고 가치를 창출하는 것이라면 지속적으로 사업을 전개하는 것을 말한다. 예를 들어 우리 재단의 사업 가운데 유진벨 재단과 협력하는 북한주민 결핵환자 지원 사업 등의 북한사업과 해외아동결연 등은 벌써 10년이 넘는 사업이다. 인큐베이팅의 세부 사업, 즉 어려운 가정 돕기와 미 자립시설 지원 등도 10년이 넘게 지속되어 오고 있다. 다만 이들 사업은 사회

환경의 변화나 국가 정책 등에 맞추어 시스템을 보완하여 왔다.

투명성'이란 비영리재단에서 활동하는 예산은 소중한 기부금이기 때문에 투명하게 관리되어야 하며 그 집행 내용은 공개하고 기부자에게는 세밀하게 피드백 하여야 한다고 본다. 작년 매일경제신문(2011년 4월 19일)에 기업재단의 예산 사용에 대한 불투명하고 정보의 비공개를 비판하는 기사가 났었다. 그 기사에서는 우리나라 대표적인 그룹들이 출현하여 설립한 기업재단이 비판의 대상으로 기사화되었는데 그래도 예산을 투명하게 사용하고 정보를 상세히 공개하는 시민단체로는 아름다운재단을 꼽았고 기업재단으로는 이랜드복지재단을 모범 사례를 들었다. 이랜드복지재단은 매월 회계결산을 상세하게 홈페이지에 공개하며 산하 복지관들도 매월 같은 방법으로 회계결산을 공개하고 있다. 더 나아가서는 매년 외부 회계법인으로부터 회계감사를 자청하여 받고 그 결과를 기부자들에게 보고하며 홈페이지 등 외부에 공시하고 있다.

우리 재단이 사회공헌 활동을 함에 있어서 두 가지 원칙이 있다. 하나는 차별화이다. 남들이 안하는 것이나 못하는 것, 남들이 하지만 사회적 필요가 넘치는 것을 한다. 또 하나는 파트너십이다. 우리가 모든 것을 직접 다 하려고 하지 않고 그 영역에서 전문성을 갖추어서 잘 하고 있으며 우리 재단과 가치관이 맞는 단체와 협력 사업을 전개한다. 그래서 한번 협력을 맺은 단체와는 보통 10년 이상 지속적으로 함께 일한다. 후자는 경영을 정의할 때도 남을 통해 일하는 것이라고 했다. 만약 우리 재단이 현재 하고 있는 사업을 모두 우리가 직접 하려고 한다면 많은 조직 구성원이 필요로 하게 되는 거대 조직이 되고, 운영비 또한 상당할 것으로 예상된다.

2) 지식경영

비영리단체의 경영에서 성과관리는 단순히 수립된 목표를 어떻게 하면 보다 전략적으로 달성할 것인가에 관한 것 뿐 만 아니라 더 나아가서 얻어진 성과에 대한 관리 즉, 개인이 갖고 있는 암묵적 지식을 형식화 시켜서 조직 구성원 전체에게 공유함으로써 그 성과지식을 적용시켰을 때 동일한 또는 그 전보다 더 나은 성과를 얻음으로써 조직의 성과역량을 강화하고 조직의 무형의 가치를 높이는 것 등을 포함할 것을 제안한다. 이러한 관점에서 비영리단체에서도 지식경영을 시행해야 하는 당위성이 있는 것이다.

우리나라의 비영리단체 특히 사회복지기관에서 지식경영을 도입하여 제대로 하고 있는 곳을 아직은 보지 못했다. 이랜드복지재단은 모기업에서 실행하여 많은 성과를 내고 있는 지식경영을 비영리단체에 적합하도록 응용하여 실행한 지 5년이 넘었다. 목표 및 성과관리를 위해 이랜드그룹에서 운영하고 있는 지식경영 시스템을 사회복지 실천현장에 접목하여 체계적인 목표관리와 성과측정, 더 나아가서는 성과지식의 공유 및 확산 될 수 있는 성과관리 시스템을 조직운영에 시도해 본 것이다.

이랜드복지재단의 지식경영은 단순히 목표를 정하고 이를 달성하기 위한 과정과 평가 및 피드백으로 종결되는 프로세스에서 더 나아간 것이다. 목표를 달성하기 위한 일련의 과정 뿐 만 아니라 이를 통해 얻어진 성과에 대해서 관리함으로써 조직 구성원의 역량이 계발되어 전문가로서 성장하고 조직은 지식의 축적으로 지식집단이 되는 것이다.

포스코 경영연구소에서는 '지식경영이란 회사가 갖고 있는 지적자산뿐만 아니라 구성원 개개인의 지식이나 노하우를 체계적으로 발굴하여, 조직내부의 보편적인 지식으로 공유하고, 공유지식의 활용을 통해 조직 전체의 문제 해결능력과 기업 가치를 향상시키는 경영방식'이라고 정의하였다.¹⁾

비영리 또는 사회복지적 관점에서의 지식경영이란 사회복지실천현장에서 지식경영을 통해 궁극적으로 얻고자 하는 것은 생산성 향상과 혁신에 능숙한 지식조직의 개발과 함께 지식조직을 구성하는 '지식경영인'의 양성에 있다. 여기서 '지식경영인'이란 지식을 소유한 개인은 조직의 일개 고용인이 아닌 경영의 주체가 되

1) 포스코경영연구소, '한국경제를 위한 제안: 지식경영', 더난출판사, 1998.

는 각각의 경영자라 볼 수 있다.

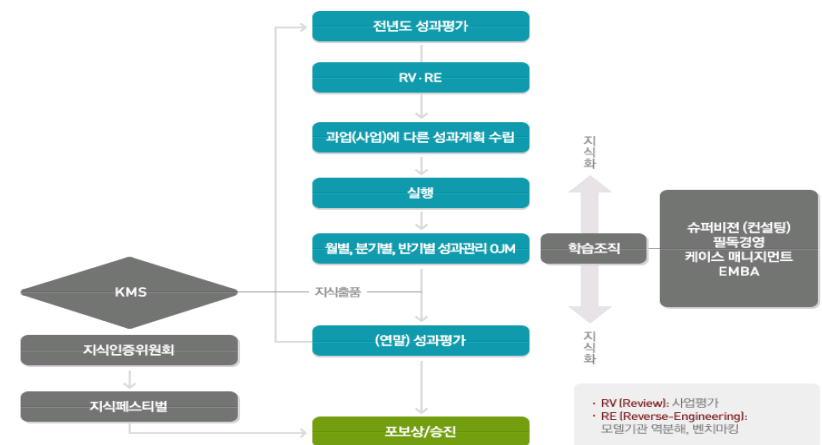
피터 드러커 교수는 ‘지식은 생산성과 혁신을 낳는다.’고 했다. 그리고 생산성은 전보다 더 잘하는 것을 말하며 혁신은 이제껏 없던 새로운 고객을 만들어 내는 것이라고 했다. 비영리 또는 사회복지적 관점에서도 역시 생산성과 혁신이 중요한데 생산성이란 개선을 통한 효과성과 효율성이라는 성과를 얻는 것이며, 혁신이란 사회적 욕구나 문제 해결을 위해서 새로운 서비스나 고객을 발견하고 가치를 창출하는 것이다.

지식경영 = 생산성 + 혁신

이러한 개념으로 이랜드복지재단은 조직 전체가 비전과 중장기 목표 그리고 경영계획에 따른 목표를 달성하기 위해 각 영역에서 노력한다. 그리고 반복적으로 성과를 평가하고 피드백하며 얻어진 성과에 대해서는 전체 조직 구성원이 공유 및 확산함으로써 조직은 지식 집단이 되고 조직 구성원은 지식전문가로 양성된다.

지식은 단순히 정보의 개념을 뛰어넘어 성과와 상호연결성을 가진다. 지속적인 피드백과 평가를 통해 성과를 달성 또는 재생산하고 이러한 과정이 다시 지식화되고 있기에 지식경영에서 성과규정이 최우선되어야 한다. 영리조직에서는 성과는 매출, 영업이익 등 수익구조 속에서 수치화 될 수 있지만, 가치와 무형의 변화를 중요하게 생각하는 비영리조직에서는 측정가능한 성과를 규정하는 것이 쉽지않은 않다. 하지만 피터 드러커가 ‘측정하지 않는 것은 관리되지 않는다는 것이며, 모든 것은 측정이 가능하다.’라고 언급했듯이 모든 조직에서 정한 목표에 정렬하여 성과 스코어카드를 수립할 수 있다. 동서양을 막론하고 ‘비영리 조직의 경영은 엉망이다.’라고 비판 받는 이유 중에는 “선한 의도가 산을 옮긴다고 잘 못 믿고 있기 때문이다. 산을 옮기는 것은 불도저이다.”라고 주장한 피터 드러커의 얘기를 깊이 되새길 필요가 있다.²⁾

이랜드복지재단은 우리나라 사회복지 기관을 포함하여 비영리단체로는 최초로 사회복지 실천현장에서 지식의 생성과 공유 그리고 활용을 통해 체계적이고 전문적인 지식경영을 도입하여 시행함으로써 많은 성과를 내고 있다. 조직의 사명에 따라 목표를 정하고 성과를 규정하며 그 실행과 함께 반복적인 평가와 피드백의 과정이 지식경영의 시스템 속에서 이루어진다. 이는 복지사업의 전문성과 효율성, 효과성을 점검하고 종사자들의 전문 역량을 강화시킴으로써 사회복지 실천현장의 책무성과 가치창출을 높이는데 크게 기여하고 있다. 아울러 효율적인 지식경영 실천을 위한 시스템으로 KMS(Knowledge Management System)를 구축하고 학습조직과 매트릭스 조직 등을 운영하고 있다.



[그림1] 이랜드복지재단 지식경영 운영체계

(1) 이랜드복지재단의 KMS

2) 피터 드러커, ‘비영리단체의 경영’ 한국경제신문사, 1995

KMS(Knowledge Management System)란 일반적으로 “조직 내의 인적자원들이 축적하고 있는 개별적인 지식을 체계화하여 공유함으로써 조직 전체의 경쟁력을 향상시키기 위한 기업정보시스템”을 뜻한다.³⁾ 좁은 의미에서는 조직 내에 암묵지 또는 분산되어 있는 지식을 효과적으로 저장, 관리, 활용할 수 있는 일련의 시스템을 뜻한다. 이는 IT 인프라(infra)에 초점이 맞추어져 있다. 넓은 의미에서 KMS는 IT인프라 뿐 만 아니라 지식과 성과간의 상호 연결성을 통해 전반적인 경영계획을 달성하고 지식의 공유와 모방, 응용을 통해 계속적으로 생산성과 혁신을 이룰 수 있도록 하는 전반적인 시스템을 의미한다.

이랜드복지재단은 지식경영을 통해 조직은 전사적인 “생산성”과 “혁신”을 이루고, 개인은 전 조직 구성원들이 지식자본가로서 양성된다는 비전을 세우고 이것을 달성하기 위해 끊임없는 도전을 계속하고 있다. 이와 더불어 조직의 경영계획 수립, 목표와 전략 수립, 개인/팀 성과규정, 피드백 및 평가, 보상과 포상 등의 일련의 과정을 KMS와 상호 작용토록 하여 지식경영이 조직문화로 정착할 수 있도록 운영하고 있다.

① 인트라넷을 통한 KMS 인프라 구축

이랜드복지재단은 서울의 법인사무국을 중심으로 서울 3개소, 목포2개소, 광주, 진도, 전주에 각 1개소의 산하 복지관이 전국 각지로 분포되어 운영되고 있다. 이런 다양한 지역에 분포되어 있는 조직 구성원들에게 지식의 확산과 공유를 위해 인트라넷을 통한 KMS 인프라를 구축했다. 인트라넷 KMS는 개인이 자신의 성과지식을 올려 검증받고 다른 사람들에게 공유하는 지식의 장(場)이다. 조직 구성원은 누구나 어디에서나 인증된 지식을 열람하고 이를 각자의 업무에 적용할 수 있다. 지식 또는 아이디어 등이 조직 내 빠르게 확산되고 공유할 수 있는 것이다.

인트라넷의 핵심은 조직 내 구성원들의 ‘자유로운 지식의 장’ 구축에 있지만, 이를 더욱 활성화하기 위해 각 조직의 주요 소식과 인사자료 등과 같은 정보를 공유하여 매일 들어와도 새로운 정보와 지식이 공유되는 역동적인 공간으로 운영되고 있다.



[그림2] 인트라넷 초기 화면

② 인트라넷 KMS의 설계(구성)와 진행

3) 네이버 백과사전

지식관리	KMS 스코어	지식인증	지식창고	지식커뮤니티
·지식계기판 ·지식인증신청 ·인증결과확인	·KMS 스코어	·인증프로세스 ·인증위원회소개 ·지식작성단계	·돌파지식자료실 ·일반지식자료실 ·교육관련자료실 ·우수필독서	·질문게시판 ·온라인POLL

[표3] 인트라넷 KMS의 설계와 진행

㉠ 지식관리

지식관리란 자신의 지식정보와 역량을 관리하는 페이지로 지식제출, 인증, 지식스코어 등을 확인할 수 있다.

- **지식계기판** : 지식계기판은 자신이 제출한 지식리스트와 이에 대한 지식인증 등급, 평가점수, 활용점수, 확산점수를 확인할 수 있는 곳이다. 지식계기판을 통해 지식스코어를 확인할 수 있는데 이 스코어는 추후 인사고과에 반영되어 승진과 포상을 결정하기 때문에 스스로 자신의 지식화 수준을 점검하고 관리할 수 있도록 운영되고 있다.
- **지식 인증 신청** : 지식을 등록하고 검증받을 수 있도록 '지식의 장(場)'에 등록하는 첫 단계로 본인이 직접 입력하도록 되어 있다. 지식제목과 함께 창조지식인지 모방 지식인지를 구분하고 업무분야에 따른 지식분야 구분, 지식시트(Sheet)를 입력한다. 또한 개선효과, 창의성, 노력도, 파급성에 따라 자가 품질평가를 실시하여 자신이 생각하는 지식점수를 등록하도록 한다.
- **인증 결과 확인** : 등록된 지식의 인증완료 여부를 확인하는 페이지로 인증위원 지식평가 과정을 실시간으로 확인할 수 있다. 인증 결과에 연동되어 지식계기판에 지식점수도 실시간 업데이트 된다.

㉡ KMS 스코어

KMS 스코어는 지식활동에 대한 종합적인 평가로 지식등록, 평가 스코어, 확산 스코어, 포상점수로 구분하여 각 해당 영역에 따른 점수 상태를 한 눈에 볼 수 있다, KMS 스코어는 단순히 지식 등록에만 배점을 하는 것이 아니라 확산과 적용에도 점수를 배정하여 다른 곳으로 성과를 확산한 지식과 타인의 지식을 적용하여 성과를 이룬 지식도 스코어에 영향을 받도록 구성되어 있다. 이로 인해 다른 사람에게 지식이 활용되어 성과를 확산할수록, 공유된 지식을 모방하고 적용할수록 KMS 스코어가 높아져 확산과 재생산의 활성화를 모색하였다.

㉢ 지식인증

지식인증 신청을 통해 등록된 지식은 지식인증위원회를 통해 인증과정을 거친다. 지식은 공유를 통해 성과가 확산되기 때문에 공유되기 전에 지식을 검증하는 것이 중요하다. 지식을 검증할 때는 지식의 확산 가능성과 성과의 명확성 등을 고려하여 검증이 이루어진다.



[그림3] 인증 프로세스

지식인증위원회는 이랜드복지재단 CKO(Chief Knowledge Officer)와 산하 복지관 기관장이 인증위원으로 위촉 구성되어, 매월 각 기관의 구성원들이 등록하는 지식에 대하여 지식인증 평가 기준에 의하여 평가등급을 부여하게 된다. 인증심의 과정에서 각 지식에 대한 코멘트를 기록하고, 코멘트 된 내용 중 핵심내용은 이랜드복지재단의 KMS 관리자가 필터링 작성하여 지식등록 직원 개인에게 이메일로 피드백을 제공해 줌으로써 다양한 슈퍼비전을 접하여 또 다른 성과를 창출해 나갈 수 있도록 한다.

④ 지식창고

지식창고는 인증과정을 통해 인증완료 된 지식을 자유롭게 볼 수 있는 곳으로 돌파지식, 일반지식, 교육관련, 우수 필독서로 구분되어 있다.

- A. **돌파지식** : 다양한 분야에서 성과를 달성할 수 있었던 검증된 핵심전략과 방법을 한눈에 볼 수 있도록 정리한 것. 다른 곳에 적용 가능해야 한다.(W등급 이상)
- B. **일반지식** : 일반적인 업무 프로세스 및 방법을 정리한 것(B등급 이하)
- C. **교육관련** : 서비스, 직능, 직무 등과 관련하여 정리된 교육 자료를 공유
- D. **우수필독서** : 이랜드복지재단 산하 복지관에서 읽고 있는 필독서를 읽고 본 것, 깨달은 것, 적용할 것을 정리하여 핵심을 잘 파악하고 적용한 필독보고서

지식창고는 단순히 지식을 열람하는 곳으로 끝나는 것이 아니라 현장 실무자들의 재평가가 이루어지는 곳이기도 하다. 현장 실무자들이 인증된 지식을 보고 현장에서의 병목 해결에 도움이 가능한 지, 적용 가능한 부분 등을 보고는 지식을 추천하거나 댓글 등으로 의견을 보태기도 한다. 지식인증을 마치고 지식창고에 공개된 지식은 공개되자마자 조회 수가 100건이 넘는 등 이랜드복지재단 산하 복지관 현장에서 실무자들 간의 지식에 대한 관심은 매우 높다. 지식창고는 현장 실무자들 간의 지식공유와 확산의 소통채널이 되고 있는 것이다.

번호	영역	제목	작성자	조회수	추천수	작성일
238	노인일자리	기업협력형 사회투자전략 도입으로 사업 ...	이을호	140	1	2012-02-21
237	재가복지	연말정산 간소화서비스 (후원금) 등록 지...	BEST 박재형	332	5	2012-01-20
236	기획	복지물 모금전략 Vesion 2.0	신소라	91	0	2011-12-30
235	경로식당	내몰에 안성맞춤 ver 2.0 BEST	박해진	220	7	2011-11-29
234	주간보호	2010년 재가장기요양기관 평가준비를 통...	BEST 박미희	171	12	2011-11-25
233	재가복지	긴급지원 네트워크로 성북구 복지사각 지...	BEST 이인호	159	6	2011-11-25

[그림4] 지식창고

⑤ 지식커뮤니티

지식창고 외에 또 다른 소식의 소통채널로 지식커뮤니티를 활용하고 있다. 질문 게시판과 온라인 POLL을 통해 업무와 관련된 실무자들의 생각을 묻고 들을 수 있는 실시간 소통 채널이다.

3) 인재경영

비영리단체의 핵심가치는 그 조직의 미션이다. 사실 미션 때문에 그 단체가 생겨났고 미션을 잃어버리거나 다르게 활동한다면 그 단체는 존재 가치가 없어진 것이다. 그런데 근자에 기독교 단체 가운데 본연의 미션을 잃어버리고 사업을 위한 사업에 몰두하는 단체가 의외로 많다. 또한 일반적으로 비영리단체의 경영자들은 도덕적 동기만을 강조하는 반면 경제적 동기를 경시하는 경향이 있다.⁴⁾ 가치를 중시하는 것은 좋지만 전문성을 갖춘 능력을 가지고 실제적인 조직성과를 통해 사회에 기여하고 기부자에게 대한 책무성을 다해야 한다. 이러한 맥락에서 결국은 리더이든 구성원이든 조직에서는 사람이 중요하다.

경영을 정의할 때 이랜드그룹의 박성수 회장은 ‘다른 사람을 통해 조직의 성과를 얻는 것’이라고 했는데 어떤 조직이든 무슨 과업이든 결국은 사람이 그것을 이루는 것이고 사람이 중요한 것이다.

인재경영의 핵심은 적합한 사람을 선발하여 적재적소에 배치하는 것이다. 그리고 명확한 과업과 성과를 규정하는 것이다. 사회복지 영역에서는 자기계발이나 교육 프로그램이 많은데, 교육을 통해 사람이 변한다고는 생각하지 않는다. 그렇기 때문에 조직에 적합한 사람을 선발하는 것이 가장 중요하다고 하겠다. 그 ‘적합함’이란 조직의 미션과 같은 가치관을 품고 있는 사람, 조직의 비전을 함께 꿈꾸며 같은 목표를 향해 나아가고자 하는 사람인 것이다. 그래서 이랜드복지재단은 다양한 과정을 통해 적합한 사람을 찾고자 노력하고 있다. 학부나 대학원 과정에 있는 학생들에게 인턴십의 과정을 두어 상호 적합성을 검증하고 서로 원하면 정식 채용의 단계를 밟는다. 그렇다고 교육을 경시하는 것은 아니다. 이랜드복지재단은 지식경영의 큰 틀에서 모든 조직이 학습조직이라고 보면 된다. 필독서 경영, NPO EMBA (NPO Eland Master of Business Administration : 중간관리자 과정, 경영자 과정), 신입입문과정 등이 있다. 특히 신입입문과정은 “성과 내는 우리사람 만들기”가 목표이며 합숙 교육과 최소한 6개월 과정의 교육 프로그램이 진행된다.

이랜드복지재단이 필독서 경영을 하게 된 것은 조직 구성원들이 젊고 경험이 많지 않다. 또한 이제는 사회복지 단체도 고객을 보다 잘 섬기고 가치 창출 등 더욱 경영 성과를 내려면 경영과 관련된 서적을 읽어야 한다. 따라서 많은 책을 가운데 검증된 필독서를 읽음으로써 경영 지식을 습득하고 성공과 실패의 경험을 간접적으로 얻을 수 있게 된다고 보았다. 필독서 경영을 할 때 중요한 것은 많은 책을 읽는 것보다는 검증되고 자신의 조직에 맞는 경영 컨셉트의 경영서적, 그리고 더 중요한 것은 일관성 있고 모든 구성원이 일사분란하게 하나의 목표를 향해 실천할 때 좋은 성과가 있으리라 본다. 필독서 경영을 하는 이유는 첫째, 경영자로부터 신입직원까지 모든 조직 구성원이 조직의 미션과 가치관을 공유하며 경영 컨셉트를 가지도록 하기 위함이다. 비영리단체도 지속가능한 미래경영을 구상하면서 그 조직의 가치관과 조직 문화 그리고 핵심역량 등과 잘 부합하는 경영기법이나 전략을 수립하는데, 이러한 점에서 적합하다고 선정된 필독서를 읽음으로써 경영자와 구성원 간의 일사분란한 모습과 소통이 원활할 것이다. 둘째, 필독서 경영을 통해 간접 경험과 지식을 얻기 위함이다. 과거부터 경영과 관련하여서 많은 컨셉트나 패러다임이 소개되고 적용되어 왔다. 또한 경영 가운데 영영별로 성공한 사례를 소개하는 책들이 쏟아지고 있다. 이 모든 것들이 다 좋다고 다 읽을 수도 없고 실행할 수도 없을뿐더러, 실행한다 해도 일관성이 없고 혼란만 자초할 것이다. 중요한 것은 지식이나 사례를 조직에 맞게 시스템화하여 실행하는 것이다.

이랜드복지재단이 필독서 경영을 통해 성과를 내는 시스템으로 만든 것이 ‘지식경영 시스템’, ‘서비스품질 평가시스템’, ‘깨진 유리창법칙 시스템’, ‘VOC 시스템’ 등이 있다.

신입 입문교육이나 NPO EMBA 그리고 각 기관별로 직종에 따라 전문화 교육이 이루어지게 되는데 모든 교육 프로그램은 실행을 전제로 한 교육 커리큘럼으로 진행된다. 학습하면 그 학습한 것을 실행하게 되고, 실행을 통한 성과를 평가하고 피드백을 하는 순환 고리가 연속적으로 이루어지게 된다.

4) 피터 드러커, ‘비영리단체의 경영’ 한국경제신문사, 1995

인재경영에서 빼 놓을 수 없는 것이 성과를 인정하고 보상이나 포상을 하는 것이다. 평가하는 관점은 ‘성과 평가’와 ‘가치관 및 역량 평가’이다. 평가 역시 경영자 혼자 하는 것이 아니라 개인의 자가 평가와 중간관리자 평가 그리고 경영자 평가를 통한 3중 평가를 실시하여 보다 객관적이고 정확한 평가를 실시한다. 이러한 평가 결과를 통해 개별 면담 및 슈퍼비전을 실시하여 개인의 발전 및 성장가능성을 높이고자 노력한다.

성과 평가는 개인적인 영역과 조직 전체영역이 있다. 개인적인 영역에서는 연초에 경영계획에 따라 수립한 개인 과업과 성과 규정 그리고 성과 지표를 얼마나 달성했는가에 대한 수치적 평가이다. 수치적으로 평가된 성과결과 뿐 만 아니라 ‘우리사람’에 대한 정성적인 평가가 이루어진다. 가치관 및 역량평가는 스피릿과 비전, 고객지향, 성과지향, 업무추진력, 팀워크를 주요항목으로 구성되어 있다. 이는 조직구성원으로서 갖추어야 하는 핵심자질로 성장가능성과 성장을 위한 개인의 노력에 초점을 맞추고 있다.

조직 전체영역에의 성과지표는 경영목표에 따른 기관의 성과지표(돌파스코어카드)와 지식경영 성과지표, BSC(Balanced Score Card), 서비스품질 평가지표 등이 있다. 이 목표를 매월 평가하여 피드백하며 1년 동안의 기관 성과는 조직 구성원 성과로 연결이 된다.

하지만 조심스러운 것은 비영리단체의 조직 구성원들의 특성은 목표 지향적이기 보다는 가치 지향적이고 결과 중심적이기 보다는 과정 중심적이다. 따라서 이러한 경영 패러다임을 적용하기에 쉽지 않은 것도 사실이다. 그렇기 때문에 소명이 뚜렷한 사람을 선발하여 조직의 미션을 함께 공유함으로써 갈등을 최소화시키고, 목표나 성과관리도 확실적인 평가 일변도 보다는 자기진단을 통한 평가를 통하여 개선과 혁신을 이루어야겠다. 보상이나 포상도 영리기업처럼 금전적인 보상이나 승진 등의 포상 보다는 자기성장과 자아실현 욕구가 강하기에 이러한 방향으로 동기부여를 해야겠다.

3. 결 론

기업의 사회공헌 활동은 그 자체로 독립적인 성과를 기대하기 보다는 기업의 핵심가치와 비전이 기본 바탕이 되어야 한다. 그리고 경제적, 법률적, 윤리적 책임을 아우르는 기업의 사회적 책임경영과 사회공헌 전략이 연결된 상태에서 일관적이며 장기적으로 진행되었을 때 유무형의 성과와 지속 가능한 시너지를 발휘하게 된다.

노블레스 오블리주와 기부문화, 자원봉사가 발달한 선진국의 기업들은 기업의 사회공헌활동 테마 선정 시 기업의 특성과 문화를 잘 대변하고 있다. 그리고 기업의 사회적 책임경영 목표에 부합하고 더 나아가서는 경영 전략적 측면에서 마케팅 및 홍보 가치를 극대화할 수 있는 테마를 오랜 기간의 분석과 검증을 거쳐 선정하고 있다. 뿐만 아니라 이해 관계자들의 요구, 기업의 특성 등을 분석하여 사회공헌 활동의 전략 및 정책을 결정하는 반면에 우리나라는 아직 사회공헌적인 경영철학이 미진하고 이해관계자에 대한 분석 그리고 사회공헌 활동 테마 선정 시 사회적 욕구나 기업의 업종 연관성 및 핵심역량 등을 염두에 두지 않는 경우가 많다.

그러나 과연 이러한 이유 때문만 일까? 기업 스스로도 사회적 책임에 대한 비전이나 철학이 없으면 기업의 사회공헌 활동을 재무적 성과와의 상관관계를 찾는데 실패하고서는 그 효과성에 실망하고 만다. 또한 장기적인 이해관계자 신뢰구축 속에 지속가능경영 보다는 단기적인 홍보, 마케팅 효과를 기대하는 조급증 때문에 일관성 있고 지속적인 사회공헌 활동이 이루어지지 못하게 된다. 또한 사회공헌 활동을 하는 부서에 대한 조직의 위상을 제고하고 직무를 공식화해야 함에도 불구하고 많은 기업들은 전담 부서가 부재하며 순환근무나 직무를 겸직함으로써 종사자의 전문성과 정체성은 아주 낮은 것이 현실이다.

그리고 기업이 가장 잘 할 수 있는 영역과 분야를 선정하고 체계적이고 일관성 있는 사회공헌을 지속해야 좋은 성과를 기대할 수 있겠다. 그리고 사회적 문제나 욕구에 대한 솔루션을 제공해야겠고, 대다수 국민들의 공감과 정서적 지지를 받는 주제를 정하면 더욱 좋겠다. 그러나 무엇보다 본질적인 것이면서도 중요한 것은

기업이 사회적 책임을 다하려는 철학이 있어야 한다. 그리고 진정성이 있어야 한다. 기업 사회공헌 활동의 동기가 자선적인 측면이든 경영 전략적 측면이든 간에 진정성이 있어야 하는 것은 변치 말아야 하는 기본적인 원리라고 본다.

기업이 비즈니스 활동을 할 때에 가장 중요한 성공비결이 고객중심이듯이 기업의 사회공헌 활동의 출발점도 고객중심이 되어야 한다. 즉 수혜자 중심, 협력하는 파트너인 사회복지 기관이나 NPO 존중, 사회적 문제나 욕구에 가장 우선순위의 목표를 두고 전개해야 한다. 기부자들이나 조직 구성원들에게 가치와 감동을 주고 수혜자에게 실질적인 도움을 주며 더 나아가서는 지역사회의 문제나 욕구를 해결하는 방향으로 활동을 전개해야 한다. 장기적으로 기업시민으로써 사회적인 책임을 다하는 활동으로써의 사회공헌활동은 수혜자나 사회복지 기관 및 NPO를 존중해야 한다. 서로가 상호 협력하는 파트너십을 발휘할 때, 사회문제와 욕구에 초점을 맞추고 우선순위에 두는 활동을 할 때 장기적으로 소비자나 지역주민, 국민들로부터 좋은 평가와 기업의 선호도는 높아지게 될 것이라고 확신한다.

그동안 우리나라 사회복지를 기독교가 앞장서서 짊어지고 왔다고 해도 과언이 아니다. 지금도 사회복지 실천현장을 가보면 직관적 판단으로 약 70% 이상은 아직도 기독교계가 감당하고 있다고 본다. 그러나 이제는 선한 일, 도덕적 동기가 모든 것을 합리화시키지는 못한다. 궁극적으로는 잘 해야 한다. 특히 이랜드복지재단을 포함하여 기독교 비영리단체가 잘하여서 좋은 모델이 되어야 한다.



[그림5] 이랜드그룹의 사회공헌 비전

‘기업 사회공헌에서 기독교 사회복지의 가능성’에 대한 논찬

김기룡 (플랜엠 대표이사)

국내기업들의 사회공헌활동이 본격화 된 것은 보통 2000년대 초 중반으로 보고 있다. 이에 비해 이랜드의 사회공헌활동은 시기적으로도 매우 앞서있는 것으로 평가할 수 있다. 이랜드가 이처럼 앞서 사회공헌활동을 실천할 수 있었던 배경은 두 말할 필요없이 경영진의 의지와 의사결정이 있었기 때문이며 기독교 신앙이 그 바탕이 되었음도 명확한 사실이다. 실제로 기업사회공헌에서 가장 중요한 것이 바로 경영진의 의지이기 때문에 이는 매우 중요한 포인트가 된다.

현재 국내 기업의 사회공헌은 단기간에 많은 양적인 성장을 이루고 있지만 그에 비해 일반인들의 인식수준은 매우 낮은 상황이다. 이러한 현실은 다시 사회공헌이 기업에서 효과성이 낮은 활동으로 인식되며 그 비중이 낮아지는 악순환의 고리를 낳고 있다. 특히나 최근 기업들은 사회공헌활동을 단순히 사회발전에 기여하는 행위를 넘어서서 기업의 명성이나 조직문화에 기여하는 기업적 가치를 추구하고 있다.

최근 한 국내 자동차 회사가 네티즌들의 댓글 응원을 받는 소외이웃을 대상으로 차를 선물하는 사회공헌 활동을 하면서 이를 광고의 소재로 활용하였다. 이와 같은 사회공헌활동에 대해 어떤 사람들은 매우 감동적이라고 평가하는 반면, 또 한 편에서는 그것을 사회공헌이라고 말하기 어렵고 단지 광고에 불과하다고 말하는 사람도 있다. 특히 국내에는 반기업 정서가 높은 편이기 때문에 기업의 이러한 사회공헌활동에 대해 곱지 않은 시선이 있는 것은 사실이다. 그러나 기업이 실제로 진행한 사회공헌에 대해 홍보하는 자체를 무조건 비난할 수만도 없다. 중요한 것은 그 행위 자체가 사회에 기여하고 있는 일인가 하는 것이 중요하다.

기업의 사회공헌을 통한 기업가치 창출을 무조건 비난만 할 수도 없는 이유가 사회공헌활동이 내부에서 설득력을 갖기가 쉽지 않다는 점이다. 과거 미국에서 주주의 동의없이 진행된 사회공헌에 대해 주주들이 자신의 이익을 침해했다며 소송을 낸 적이 있었고 재판 결과 주주들의 승리한 적이 있다. 지금은 많이 달라진 것지만 사회공헌에 대한 시선이 내부에서 곱지 않은 것이다.

기업의 입장에서 사회공헌이 어려운 것은 단기간에 성과를 내기 어렵다는 점이다. 그래서 사회공헌은 장기 지속적으로 시행되어야 한다고 전문가들은 이야기 하지만 기업의 입장에서 무조건 기다려주기도 어려운 것이 현실이다. 그래서 국내 기업들의 사회공헌활동을 분석하다보면, 전문경영인이 활동하는 기업에 비하여 오너 경영인이 있는 기업들이 사회공헌활동에 더욱 적극적인 것을 알 수 있다. 이는 오너 경영인들은 경영성과 못지않게 개인의 이미지와 명예가 중요하기 때문이기도 하지만 오너인 만큼 선한 의지를 가지고 사회공헌 활동을 장기간 추진할 수 있는 권한이 있기 때문이기도 하다.

이처럼 기업의 사회공헌활동은 참 풀기 어려운 과제이다. 선한 동기와 목적이 기업에 대해 모든 것을 정당화할 수 없기 때문에 앞서 발표된 이랜드의 사례처럼 잘하는 것이 더욱 중요하다고 볼 수 있다. 개인적으로 기업의 사회공헌활동이 보다 활성화되기 위한 중요한 요소는 사회적 인식의 변화와 확산이라고 본다.

많은 경영자들이 사회공헌활동이 효과적이지 않다고 판단하는 이유는 기업의 이해관계자들이 사회공헌활동에 대해 결코 높은 평가를 해주고 있지 않기 때문이다. 심지어 내부 임직원들조차도 회사가 어디로 갈지

모르는 기부금을 내느니 직원들의 복리후생을 먼저 챙겨야 한다는 요구를 하기도한다. 기업의 직원들이 고객들이 나아가 모든 이해관계자들이 사회공헌을 잘하는 기업에 대해 칭찬하고 또 그것을 하지 않는 기업에 대해 적극적으로 비판하는 관심자체가 기업사회공헌의 큰 추진력이 될 것이라고 본다.

실제로 지역사회와 이해관계가 깊은 기업의 사회공헌활동을 분석해보면 지역주민들이 경우에 따라 기업 사회공헌 예산을 눈먼 돈처럼 여기는 경우도 많다. 그만큼 아직 기업에 대한 윤리의식이 국내에 높지 않다고 볼 수 있지만 사회공헌 자체가 전략적으로 잘 이루어지지 않은 이유가 더 크다고 보겠다.

천만에 가까운 기독교인들이 사회공헌에 관심을 갖는 일과 더불어 국내에 기독교 신앙을 가지고 있는 경영인들이 이랜더처럼 사회공헌활동에 보다 많은 관심을 갖는다면 지금보다 더 높은 수준의 사회공헌활동을 기대할 수 있을 것으로 본다.

제7분과
상담 / 심리

자살에 대한 통합적 모형제시 및 모형의 신학적 성경적 근거에 대한 논고

김주형 (송파가나교회 담임목사, 단국대, 고려대 강사)

I. 들어가는 말

개혁신학의 관점에서 기독교 영성은 성령론에 근거한 균형잡힌 영성이다. 따라서 영성의 다양한 모습은 개인과 사회 속에 나타나고 영향을 주기 때문에 건강에 대한 접근에도 영향을 주어야 하고 실용적인 관점에서도 영성과 건강을 접목할 시기가 되었다고 볼 수 있다. 많은 연구들은 기독교의 영성이 건강에 영향을 주며 건강과 관련된 사회적, 심리적 요인들과도 상관관계를 보여주거나 그러한 요인들에 영향을 미치는 근원적 요인 (root cause)로 언급하고 있다.¹⁾ 본 논문에서는 기독교 영성이 성령을 통한 성경에 근거한 삶의 변화라는 관점에서 기독교 영성을 신앙생활과 삶의 변화라는 보다 쉬운 용어로서 대체하고자 한다. 기독교적 관점에서 신앙생활 (예배, 기도 등)과 삶에 나타나는 긍정적인 변화 (정신건강, 사회적 관계의 증진 등)는 모두 성경에 근거한 성령에 의한 변화이기 때문이다. 또한 신앙생활은 주로 하나님과의 관계 증진과 관련이 되고 삶의 변화는 개인의 내적변화와 함께 사회적 관계의 증진과 관련이 된다. 성령을 통하여 함께 일어나는 일이지만 시간적으로 정리한다면 하나님과의 관계 개선이 개인의 정신건강과 사회적 관계 개선에 영향을 줄 수 있다고 표현해도 무리가 없다고 보고 있다.

건강에 대한 새로운 관심사인 기독교적 신앙생활이 보건학적으로 볼 때 건강에 영향을 주는 제 요인들과 관련성을 보여주고 이러한 요인들에 영향을 주는 근원적인 요인이 된다면 기독교적인 삶인 신앙생활을 증진하는 것은 곧 국민 건강증진을 실현시키는 방법이 되며 연구의 주제인 자살과 관련된 생각과 행동을 예방하는 일이 될 것이다.

본 연구에서는 먼저 건강과 질병에 영향을 주는 요인들을 다관점적으로 분석하고, 새로운 관점인 기독교적 신앙생활이 건강과 질병에 미치는 요인들과 어떠한 관계를 갖는가를 과학적인 근거자료를 중심으로 조사하여 건강증진 및 자살에 대한 통합적인 설명 모형을 제시하고자 하였다. 또한 신앙생활과 건강증진에 대한 관계를 신학적으로도 자세히 조명하여 과학적인 자료를 중심으로 하여 나타난 신앙생활과 건강의 관계의 신학적 타당성에 대하여 논의하고자 하였다. 이 요약에서는 신앙생활과 건강 그리고 그에 대한 신학적 성경적 논고를 소개한다.

I. 기독교 신앙생활: 건강에 대한 새로운 관점

1. 기독교 신앙생활과 정신건강

종교적인 참여와 우울과는 지속적이며 반복되는 역의 관계가 성립된다. 물론 이러한 사실은 종교적인 사

1) H. G. Koenig, *Medicine Religion and Health: Where Science and Spirituality Meet*, 33.

람들이 결코 우울해지지 않는다는 의미가 아니라 평균적으로 보다 종교적인 사람들이 덜 우울하다는 것을 말한다. 2,000년 전에 실행된 연구들을 보면 93개의 연구들 중 59개의 연구들이 강한 믿음이나 보다 자주 종교적인 실천을 하는 사람들이 상대적으로 낮은 우울증세나 적은 우울증 증상을 보인다는 것을 보고하였다.²⁾ 외형적으로 종교에 참여만 하는 사람들이 아닌 내적인 믿음을 가진 사람들은 우울증을 진단받을 가능성이 낮은 것으로 보고되고 있다.³⁾ 뿐만 아니라 이러한 믿음의 소유자들은 그렇지 않은 대상자들보다 우울증세에서의 회복도 훨씬 빠른 것으로 나타났다. 종교와 우울과의 관계는 147개의 관련 연구의 메타 분석결과 통계적인 상관관계 계수 -.1의 관계가 있는 것으로 나타났고 일반적으로 혹은 심하게 스트레스를 받은 사람들의 경우에는 -.15로 증가하였다. 이러한 수치는 우울증세에 있어 남녀의 차이를 반영하는 수치의 크기와 유사하며 임상적으로 그 의미가 크다고 하겠다.

McClain과 동료들은 영적 안녕과 우울 그리고 죽음에 대한 갈망에 대하여 압으로 인한 말기증상의 환자들 160명을 대상으로 연구하였다. 연구자들은 영적 안녕이 조급한 죽음에 대한 갈망, 희망이 없음, 자살 생각을 줄이는 것으로 보고하였다. 영적 안녕은 우울증세보다도 위에 언급한 생각들에 중요한 영향을 주는 것으로 나타났다.⁴⁾

2. 기독교 신앙생활과 사회적 관계

종교기관들은 일반적으로 정규적인 모임에 참석한 사람들에게 사회적 건강이라고 언급되는 “사회화”를 후원하고 있다. 그래서 많은 연구들은 종교적인 활동에 참여하는 사람들이 보다 확장된 사회적인 지지를 주는 관계망과 보다 빈번한 사회적인 만남 그리고 사람들과의 교제를 통한 만족을 향유하는 것으로 보고하고 있다.⁵⁾

Cutler가 노인들을 대상으로 한 연구에서 노인들은 종교기관에 참여할 가능성이 높고 종교적인 참여는 삶에 큰 만족과 행복을 예견해주는 유일한 사회적 참여라고 밝혀졌다.⁶⁾ 4,522명의 노인들을 대상으로 Alabama에서 실행된 연구에서는 친구들이 삶의 만족을 주는 중요한 요인으로 나타났는데 이 친구들이 교회와 관련되었을 때만 그러한 효과가 나타났다. 교회를 통해서 높은 사회적지지를 경험하고 교회와 관련된 사회적지지는 일반적인 만남들을 통해 얻는 격려보다 큰 것으로 나타났다.⁷⁾ 역학 연구를 따른다면, 종교적으로 관련되는 것이 사회적지지를 얻고 우울에서의 빠른 회복, 흡연과 음주를 줄이는 것으로 나타난다. 물론 이러한 결과를 지지해주는 실험연구들(Randomized Clinical Trials)도 많다. 연구 결과들은 우울과 불안을 위한 종교적인 중재가 일반적이 치료나 치료를 하지 않을 때보다 더 빠른 회복을 보여준다는 것을 보여주었다.⁸⁾

2) H. G. Koenig, M. E. McCullough, and D. B. Larson, *Handbook of Religion and Health* (New York, New York: Oxford University Press, 2001), 527.

3) D. C. Spindlove, D. W. West, and W. M. Stanish, "Risk Factors and the Prevalence of Depression in Mormon Women," *Social Science and Medicine* 18 (1984), 491.

4) C. S. McClain, B. Rosenfeld, and W. Breitbart, "Effect of Spiritual Well-Being on End-of-Life Despair in Terminally-Ill Cancer Patients," *Lancet* 361 (2003), 1603.

5) H. G. Koenig, J. C. Hays, L. K. George, D. G. Blazer, D. B. Larson, and L. R. Landerman, "Modeling the Cross-Sectional Relationships between Religion, Physical Health, Social Support, and Depressive Symptoms," *American Journal of Geriatric Psychiatry* 5 (1997), 131.

6) S. J. Cutler, "Membership in Different Types of Voluntary Associations and Psychological Well-Being," *The Gerontologist* 16 (1976), 335.

7) J. M. Salsman, T. L. Brown, E. H. Brechting, and C. R. Carlson, "The Link between Religion and Spirituality and Psychological Adjustment: The Mediating Role of Optimism and Social Support," *Personality & Social Psychology Bulletin* 31 (2005), 522.

8) H. G. Koenig, *Medicine Religion and Health: Where Science and Spirituality Meet*, 132.

II. 기독교 신앙생활과 건강과의 관계 모형

앞에서 소개한 연구 결과들을 토대로 기독교 신앙생활과 자살행동을 포함한 건강과의 관계를 통합적인 모형으로 만들 수 있다.⁹⁾ 이 모형에 따르면 건강행동과 건강은 신앙생활과 연결되어 있으며 결국 신앙생활을 통해 정신건강, 건강행동, 사회적 관계, 그리고 신체적 건강을 증진시킬 수 있음을 알 수 있다. 자살에 대한 원인 조사 및 그로 인한 자살의 예방에 대한 질문도 이 모형을 통해 해결할 수 있다고 볼 수 있다. 이 모형은 기존의 과학적인 자료를 토대로 하여 만들어진 것으로서 과학적인 타당성이 있다고 볼 수 있다.

III. 통합적 모형에 대한 신학적 접근

사도 바울은 사람을 영적인 인간과 육적인 인간으로 분류하는데, 여기서 사도 바울은 영과 육체 혹은 영과 물질적인 것을 대립시키는 것이 아니다. 하나님의 성령을 따르는 것을 영적이라고 표현하였고, 자신의 욕심과 정욕을 따르는 것을 육적이라고 표현한 것이다. 사도 바울의 글을 보면 영적이라는 것은 물질적인 것과 대립되는 개념이라기보다는 성령을 좇는 것을 말하며, 성령을 따르지 않고 자신의 의도나 욕심을 따르는 것을 육적이라고 말한다.¹⁰⁾ “만일 우리가 성령으로 살면 또한 성령으로 행할지니”(갈 5:25). 성령의 인도하심이 없이는 예수 그리스도를 닮아가는 모습으로 사람들이 변화될 수 없고, 하나님이 원하시는 모습으로 사회와 국가가 변화될 수 없다. 모든 성경적인 관점에서의 변화는 성령을 통해서 이루어진다.

칼빈에게 있어 칭의와 성화는 성령을 통한 그리스도와의 연합으로 주어지는 이중적 은혜이다.¹¹⁾¹²⁾ 칼빈은 중생을 칭의와 연결하기 보다는 성화와 연결하였는데, 그는 중생은 곧 회개요 이것은 평생 반복되는 과정이라고 생각하였다.¹³⁾ 또한 그는 칭의를 말하고 성화를 논하지 않고, 성화와 관계되는 중생을 먼저 말한 후에 칭의에 대해 말하고 있다.¹⁴⁾ 이러한 배열은 로마교회의 칭의에 매달린다는 비판에 대응하여 칼빈이 성화를 강조하고 있음을 보여주는 것이다. 칼빈은 이와같이 칭의와 성화를 구별하면서도 성령의 은혜 안에 있다면 칭의를 받은 자들은 동시에 성화의 삶을 살 것이라고 하여 칭의와 성화가 불가분리임을 주장하였다.¹⁵⁾ 또한 칼빈은 이와 더불어 이중적인 용납의 교리를 말하고 있다.¹⁶⁾ 하나님께서 우리를 의롭다고 받아주시심과 의롭다하심을 받은 신자들의 선행을 불완전하고 부족함에도 의롭다고 받아주셔서 상을 준다는 교리이다.¹⁷⁾ 칼빈은 인간의 공로를 주장하지 않으면서도 동시에 신자들의 선행의 가치를 긍정적으로 보고 인정하고 있는 것이다. 물론 이러한 긍정의 근거 역시 하나님의 은혜라고 말할 수 있다.

칼빈 역시 어거스틴과 같이 성령을 통한 삶 전체의 변화를 강조하고 있으며, 부연한다면 성령과 하나님의 말씀에 근거한 믿음에 의하여 그리스도와의 연합에 들어가게 되고, 그 결과로 그리스도 안에서 의롭다 함을 받는 동시에, 그리스도와의 인격을 닮아가는 거룩한 삶을 살게 되는 것이다. 즉, 우리는 믿음의 근원이신 성령에 의해 이 믿음이 성장하고 자라나면서 공동체적인 삶을 포함한 삶 전체의 변화가 일어나게 된다.¹⁸⁾ 성령을 통해 그리스도에게 접붙여짐으로써 그리스도의 부분이 아닌 그리스도의 전체를 받게 되는 것이다.¹⁹⁾²⁰⁾

9) 그림 1. 을 참조.

10) 장필봉, "기독교영성의 역사적 연구: 개혁주의 입장에서의 고찰," (신학석사학위, 숭실대학교, 2000), 8.

11) Calvin, *Institution*, 3.11.1.

12) Calvin, *Institution*, 3.2.24.

13) Calvin, *Institution*, 3.3.

14) Calvin, *Institution*, 3.11.

15) Calvin, *Institution*, 3.16.2.

16) Calvin, *Institution*, 3.17.4.

17) Calvin, *Institution*, 3.15.3.

18) 김은수, “칼빈의 구원론 이해: ‘그리스도의 연합’ 과 ‘이중은혜’ 를 중심으로,” 180.

이러한 변화는 공동체의 형성과 하나님 나라의 형성과도 이어진다. 성령을 통한 개인과 사회의 변화가 칼빈의 영성이라고 할 수 있다.

IV. 모형에 대한 성경적 접근: 사례를 중심으로

성경적인 관점에서는 모형에 대한 일반적인 적합성보다는 보다 구체적으로 성경에서 나타나는 신앙생활에 충실한 인물들을 중심으로 하여 서술을 하고자 한다. 특별히 핵심적인 질문이라고 할 수 있는 성령을 통해 그리스도와 연합한 인물들이 자살을 한 경우가 있는지를 조사하고자 한다.

이러한 접근방법의 이유는 다음과 같다. 기존의 자살에 대한 연구와 발표들을 보면 많은 경우 자살이라는 행동과 구원여부에 초점을 두고 있다. 자살이라는 행동이 신자의 구원을 결정하는 요소가 되는지가 논문의 초점이다. 그래서 행위가 하나님의 성령을 통한 은혜를 취소하지 못하기 때문에 자살은 죄지만 구원과는 연결시킬 수 없다는 논리적인 결론을 내리게 된다. 자살에 대한 이해는 질문을 다른 방향으로 하는 것이 필요하다. 즉, “구원받는 자가 성령을 받은 자가 자살을 할 수 있는가?”라는 질문으로 시작을 해야 한다. 다시 말해 자살이 원인이 되어 구원여부를 결정하는 것이 아니라 자살은 구원여부에 따른 결과로 해석해야 한다는 것이다.

성경에 보면 구원을 받았다고 볼 수 있는 사람들 중에서 자살이라는 행동을 한 사람이 없다. 반면에 구원이 의심스럽거나 구원받지 못한 사람들 가운데 자살이 나타나는 경우들이 있다. 다시 말해 기존의 연구들은 자살한 사람들의 믿음을 전제로 하여 자살행동이 구원을 취소시킬 수 없다고 주장하고 있다. 하지만 성경에 나타난 자살한 사람들은 우리가 믿음이 있다고 전제를 할 수 없거나 하기 어려운 사람들이다. 사례로 접근을 할 경우에도 믿음에 대하여 확신을 할 수 없는 사람들을 사례로 들어 접근하기 보다는, 믿음이 있는 사람들이 삶을 어떻게 살았는지 그들이 삶의 고난 가운데 자살을 선택했는지를 조사하는 것이 자살에 대한 신학적이고 성경적인 문제를 좀 더 쉽고 명료하게 풀어나가는 일이 될 것이다. 이러한 사례 연구는 이미 신학적으로 지지된 모형을 좀 더 세밀하게 해석하는 자료가 될 것으로 기대된다.

1. 구약에 나타난 사례들

구약의 인물들 중 자살을 하기에 충분한 외적인 내적인 갈등과 고난을 겪은 사람들은 받은 사람들이 많지만 흔히 욥을 온갖 고난을 받고 극복한 인물의 상징으로 생각한다. 욥은 하나님을 경외하는 자였고 악한 일을 거들떠보지도 않는 자였다. “우스 땅에 욥이라 이름하는 사람이 있었는데 그 사람은 순전하고 정직하여 하나님을 경외하며 악에서 떠난 자더라”(욥1:1). 그는 믿음도 좋았지만 재산도 풍부하여 양과 소, 낙타와 나귀가 많은 부자였고 종도 셀수 없이 많았으며 사회적인 지위도 매우 높은 사람이었다. 뿐만 아니라 아들이 일곱이며 딸이 셋인 행복한 가정과 부와 지위를 겸비한 부족함이 없는 사람이었다. 하지만 하나님의 섭리로 인해 욥은 사단의 시험을 받게 되었다. “여호와께서 사단에게 이르시되 내가 그의 소유물을 다 네 손에 붙이노라 오직 그의 몸에는 네 손을 대지 말지니라 사단이 곧 여호와 앞에서 물러가니라”(욥1:12). 욥은 사단의 시험으로 인하여 모든 재산을 잃고 자식들이 죽었으며 몸은 죽지 않을 정도로 병이 들어 온 몸으로 종기로 인한 고통을 체험하고 있었다. 욥의 아내는 이러한 처참한 상황을 보다가 시험이 들어 욥을 떠나갔으며 뒤늦게 나타난 욥의 친구들조차 욥을 위로하기보다는 욥의 죄를 회개하라고 책망하였다. 욥은 극도의 충격 속에 희망을 잃어버

19) 김은수, “칼빈의 구원론 이해: ‘그리스도의 연합’ 과 ‘이중은혜’ 를 중심으로,” 172.

20) Calvin, *Institution*, 3.1.1.

리고 죽기를 소망하였다. “내가 생명을 싫어하고 항상 살기를 원치 아니하오니 나를 놓으소서 내 날은 헛 것이니이다”(욥7:16). 하지만 욥은 스스로 목숨을 끊지는 않았다. 결국 욥은 잃어버린 모든 재산을 두 배로 찾고 결혼하여 자식들도 다시 얻게 되며 장수하면서 삶을 마치게 된다. 죽음을 소망할 정도의 말할 수 없는 고통이 있었지만 하나님이 주신 생명을 스스로 버리지는 않은 것이다.

2. 신약에 나타난 사례들

신약에서 극한 고난을 당한 인물로 예수님이 있다. 말씀이 육신이 되신 자체가 하나님이 인간의 몸으로 오신 자체가 극도의 고난의 상태라고 우리는 말할 수 있을 것이다. “말씀이 육신이 되어 우리 가운데 거하시매 우리가 그 영광을 보니 아버지의 독생자의 영광이요 은혜와 진리가 충만하더라”(요1:14). 예수님은 태어난 후에 얼마되지 않아 헤롯왕에 의해 죽임을 당할 위기에 처해 가족과 함께 이집트로 피난을 가게 되었다. 그 후 이집트에서 돌아와 갈릴리에서 목수의 아들로써 자신의 역할을 준비하여 인내하는 삶을 살았다. 하나님이 자신을 쓰시고 높일 시기를 기다리신 것이다. “그러므로 하나님의 능하신 손 아래서 겸손하라 때가 되면 너희를 높이시리라”(벧전5:6). 그가 30살이 되어 열두 제자들 택하시고 사역을 하신 것은 잘 알려져 있는데, 많은 사람들이 예수님을 따라다니며 병을 고침받고 음식을 나누어 먹었다. 하지만 예수님은 죄가 없이 시기하는 바리새인들과 사두개인들 그리고 이에 협조하는 로마인들로부터 정죄를 받아 말할 수 없는 고난을 당하였다. 제자들은 모두 배신을 했고 따르던 칭송했던 군중들은 예수님대신 바나바를 선택하여 자유를 찾게 하였다. 가족들도 예수님을 메시아로 인정하지 않았다. 그는 홀로 재판을 받고 고난을 받았다. 육체적인 고난도 견디기 어려운 것이었다. 가시관을 써서 머리에 피를 흘리고 채찍으로 맞아 살이 떨어져 나가고, 나무에 달리는 자마다 저주받은 자라고 하였는데 십자가에 달려 손과 발에 박힌 못을 통해 많은 피를 흘리며 가쁜 숨을 몰아 쉬다가 삶을 마치었다. 예수님이 가장 견디기 어려웠던 것은 십자가 위에서 옷도 입지 않고 매달려 모든 사람들 심지어 같이 십자가에 매달린 사형수들의 조롱을 받은 일일 것이다. “달린 행악자 중 하나는 비방하여 가로되 네가 그리스도가 아니냐 너와 우리를 구원하라 하되”(눅23:39). 하지만 벌거벗은 체로 육체적이며 정신적인 고통을 당하신 예수님은 자살하지 않았다. 하나님이 주신 고난에 순응하였지만 자살하지는 않은 것이다.

신약과 구약의 인물들을 통해 성령을 통한 하나님과의 관계회복, 즉 신앙생활이 정신건강과 신체적인 건강에 영향을 준다는 것은 과학적인 자료를 통해서 신학적으로, 또 성경적으로도 충분히 지지될 수 있는 주장임을 논자는 주장하고 있으며 그 근거를 제시했다고 생각한다. 특별히 성경적인 인물들의 예를 보면 성령의 감동을 받는 신자들은 고난을 자살로써 마무리하는 일이 없음을 알 수 있다. 혹자는 삼손이 믿는 자로서 자살을 하였다고 하지만 삼손이 죽은 것은 블레셋 사람들에게 복수를 하기 위해 어쩔 수 없는 일이었다. 자살을 하려고 했던 것이 아니라 복수를 하려다 보니 자신도 죽게 된 것이다. “삼손이 여호와의 부르짖어 가로되 주여호와여 구하옵나니 나를 생각하옵소서 하나님이여 구하옵나니 이번만 나로 강하게 하사 블레셋 사람의 두 눈을 뺀 원수를 단번에 갚게 하옵소서 하고”(삿16:28).

VII. 나가는 말

본 논문에서는 자살행동을 이해함에 있어 자살행동을 독립된 하나의 행동으로 해석하기 보다는 정신건강과 신체적인 건강을 해석하는 모형에 넣어 이해하는 방법을 취하였다. 하나님과의 관계라고 표현될 수 있는 신앙생활이 삶의 변화, 즉 건강행동을 포함한 정신과 신체의 건강에 영향을 준다는 모형을 기존의 보건학적

과학적 자료들을 통하여 제시하였다. 모형에 따르면 하나님과의 관계의 회복은 정신건강을 회복시키고 자살 생각이나 의도가 심화되는 것을 예방하며 이러한 정신건강의 증진은 자살행동이 유발될 가능성을 줄이는 것으로 나타난다. 또한 하나님과의 관계의 회복은 공동체의 회복을 가져와서 사회적인 지지와 사랑을 회복하고 사람들과의 관계의 회복은 신체적 건강을 가져오게 된다는 해석이 가능하다. 물론 그림 (발표에서 소개)에서 보는 바와 같이 사회적인 관계의 회복이 개인의 정신건강에도 영향을 줄 수 있다.

이러한 모형은 다시 신학적인 타당성 면에서 검증이 되었다. 칼빈은 성령을 통한 하나님과의 관계 회복이 개인과 공동체의 회복에 기여한다는 것을 주장하였고 그 기전은 그리스도와의 연합이라고 주장하였다. 따라서 이러한 논점을 따른다면 자살에 대한 예방도 당연히 하나님과의 관계 회복으로부터 시작이 되어야 한다.

마지막으로 성령에 의한 그리스도와의 연합이 삶에 긍정적인 변화를 가져온다는 신학적인 표현을 저자는 성경적으로 조사하였다. 이러한 성경적인 인물의 연구는 보다 질적인 면에서 성령에 의해 믿음으로 칭의와 성화의 이중은혜를 받은 사람들의 자살 가능성을 조명해줄 수 있기 때문이다. 자살행동이 구원을 취소할 수 있는가라는 관점이 아닌 구원받은 자가 자살에 이르는 경우가 있는가라는 관점에서 진행을 하였다. 성경에 나타난 믿음의 인물들 중 자살로 삶을 마친 경우는 한 사람도 발견되지 않았다. 모형자체로는 신앙생활이 자살을 예방한다는 가능성을 제시하지만 이 모형의 내용을 신학적으로 검증하면 자살할 가능성이 거의 없다는 방향으로 좁혀지고 다시 이 모형을 성경적으로 검증하면 자살할 가능성이 없다는 방향으로 결론이 이어진다. 즉, 자살은 성령의 도움을 받지 못하는 사람들의 행동이라는 해석이 가능하다.

자살이 성령을 통한 구원을 받지 못한 사람들의 행동이라는 것이 성경적인 인물들의 조사에서 얻어진 내용이라면 “자살한 사람들은 구원이 가능한 것인가?”라고 다시 질문을 던질 수 있다. 본 논문의 논리를 따르면 구원이 가능하지 않다는 방향의 결론에 도달한다. 하지만 믿음이 없는 사람이라도 자살을 시도하고 그가 죽음에 이르는 그 짧은 순간에 하나님의 도우심으로 이전에 받은 성경말씀을 통해 구원을 받는 일이 불가능하지는 않다고 저자는 생각한다. 사람이 죽어가는 그 짧은 시점에서든 뇌는 여전히 활동하고 있기 때문이다. 하지만 이러한 가능성을 생각하는 것은 현실적으로 매우 바람직하지 않다. 삶에서 언제 어떤 일이 생길지 모르고 그 짧은 순간이 주어짐도 없이 삶을 마칠 수도 있기 때문이다. 신자들이 마음을 다하고 힘을 다하여 전도해야 될 이유가 여기에 있다고 저자는 생각한다.

참고문헌

- 김영한. 『포스트모던 시대의 세계관』. 서울: 숭실대학교 출판부, 2009.
 . 『헬무트 티리케 종교개혁적인 성령론적 신학』 서울: 살림 2005.
 김은수. “칼빈의 구원론 이해: ‘그리스도의 연합’과 ‘이중은혜’를 중심으로.” 『한국기독교신학논총』 제67권 (2010): 169-93.
 장필봉. “기독교영성의 역사적 연구: 개혁주의 입장에서 고찰.” 신학석사학위, 숭실대학교, 2000.
 케빈 벤후저 편저. 『문화신학』. 윤석인역. 서울: 부흥과개혁사, 2009.
 현요한. 『성령, 그 다양한 얼굴』. 서울: 장로회신학대학교 출판부, 1998.
 홍순원. 『헬무트 티리케의 신학과 윤리』. 서울: 컨콜디아사, 2005.
- Augustine. Confessions. Translated by Chadwick Henry. New York: Oxford University Press, 1991.
 . The Fathers of the Church. Translated by J. Roland, and S. J. Teske. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1991.
 Barnes, J. A. "Class and Committees in A Norwegian Island Parish." Hum Relations 7 (1954): 39.
 Baum, A. D., and Posluszny, M. "Health Psychology: Mapping Biobehavioral Contributions to Health and Illness." Annual Review of Psychology 50 (1999): 137-163.
 Berkman, L. F. "Social Networks, Support, and Health: Taking the Next Step Forward," American Journal of Epidemiology 123 (1986): 559-562.
 . "The Changing and Heterogeneous Nature of Aging and Longevity: A Social and Biological Perspective." Anne Rev Ger Geriatr 8 (1988): 37-68.
 . "The Role of Social Relations in Health Promotion," Psychosom Med 57 (1995): 245-54.
 Berkman, L. F., and T. Glass, "Social Integration, Social Networks, Social Support, and Health." in Social Epidemiology. eds. Berkman, L.

- F., and Kawachi, Ichiro. New York: Oxford University Press, 2000.
- Berkman, L. F., and Kawachi, Ichiro. "A Historical Framework for Social Epidemiology." in *Social Epidemiology*. eds. Berkman, L. F., and Kawachi, Ichiro. New York: Oxford University Press, 2000.
- Berkman, L. F., and Syme, S. "Social Networks, Host Resistance, and Mortality: A Nine-Year Follow-Up of Alameda County Residents." *AJE* 109 (1979): 186-204.
- Calvin, Jean. *Institution de la religion chretienne. mise en francais moderne par Vedrines, Marie de, Wells, Paul, and Triqueneaux, Sylvain.* Aix-en-Provence: Editions Kerygma, 2009.
- Cassel, J. "The Contribution of the Social Environment to Host Resistance." *AJE* 104 (1976): 107-23.
- Cobb, S. "Social Support as A Moderator of Life Stress." *Psychosom Med* 38 (1976): 300.
- Cohen, S., and Wills, T. A. "Stress, Social Support, and the Buffering Hypothesis." *Psychological Bulletin* 98 (1985): 310-57.
- Cutler, S. J. "Membership in Different Types of Voluntary Associations and Psychological Well-Being." *The Gerontologist* 16 (1976): 335-339.
- Dervic, K., Quendo, M. A., Grunebaum, M. F., Ellis, S., Burke, A. K., and Mann, J. J. "Religious Affiliation and Suicide Attempt." *American Journal of Psychiatry* 161 (2004): 2303-8.
- Durkheim, E. *Suicide* (New York: Free Press, 1987).
- Elenkov, I. J., Wilder, R. L., Chrousos, G. P., and Vizi, E. S. "The Sympathetic Nerve-An Integrative Interface between Two Supersystems: The Brain and the Immune System." *Pharmacological Reviews* 52 (2000): 505-638.
- Greening, L., and Stoppelbein, L. "Religiosity, Attributional Style, and Social Support as Psychosocial Buffers for African American and White Adolescents' Perceived Risk for Suicide." *Suicide & Life-Threatening Behavior* 32 (2002): 404-17.
- Guze, S. B., and Robins, E. "Suicide in Primary Affective Disorders." *British Journal of Psychiatry* 117 (1980): 437-8.
- Gump, B. B., Matthews, K. A., Eberly, L. E., Chang, Y. F. "Depressive Symptoms and Mortality in Men: Results from the Multiple Risk Factor Intervention trial." *Stroke* 36(1) (2005): 98-102.
- House, J. S., and Kahn, R., "Measures and Concepts of Social Support." in *Social Support and Health* eds. Cohen, S., and Syme, S. L. Orlando: Academic Press, 1985.
- Koenig, H. G. *Medicine Religion and Health: Where Science and Spirituality Meet.* West Conshohocken, Pennsylvania: Templeton Foundation Press, 2008.
- Koenig, H. G., Hays, J. C., George, L. K., Blazer, D. G., Larson, D. B., and Landerman, L. R. "Modeling the Cross-Sectional Relationships between Religion, Physical Health, Social Support, and Depressive Symptoms." *American Journal of Geriatric Psychiatry* 5 (1997): 131-144.
- Koenig, H. G., McCullough, M. E., and Larson, D. B. *Handbook of Religion and Health.* New York, New York: Oxford University Press, 2001.
- Lewis, S. C., Dennis, M. S., O'Rourke S. J., and Sharpe, M. "Negative Attitudes among Short-Term Stroke Survivors Predict Worse Long-Term Survival." *Stroke* 32 (2001): 1640-5.
- Macleod, J., and Davey, S. G. "Depression as a Risk Factor for Mortality after Coronary Artery Bypass Surgery." *Lancet* 362(9384) (2003): 604-609.
- Marmot, M., and Syme, S. "Acculturation and Coronary Heart Disease in Japanese Americans." *AJE* 104 (1976): 225-47.
- McClain, C. S., Rosenfeld, B., and Breitbart, W. "Effect of Spiritual Well-Being on End-of-Life Despair in Terminally-Ill Cancer Patients." *Lancet* 361 (2003), 1603-7.
- McEwen, B. S. "Protective and Damaging Effects of Stress Mediators." *NEJM* 338 (1998): 171-9.
- Melamed, S., Shirom, A., Toker, S., and Shapira, I. "Burnout and Risk of Type II Diabetes: A prospective Study of Apparently Healthy Employed Persons." *Psychosomatic Medicine* 68 (2006): 863-9.
- Miller, T. Q., Smith, T. W., Turner, C. W., Guijaro, M. L., and Hallet, A. J. "A Meta-analytic Review of Research on Hostility and Physical Health." *Psychol Bull* 119(2) (1996): 322-48.
- O'Leary, A. "Stress, Emotion, and Human Immune Function." *Psychol Bull* 108 (1990): 363-82.
- Posener, J. A., CeBattista, C., and Williams, G. H., et al. "24-hour Monitoring of Cortisol and Corticotropin Secretion in Psychotic and Nonpsychotic Major Depression." *Archives of General Psychiatry* 57 (2000): 755-60.
- Raikkonen, K., Keltikangas-Jarvinen, L., Adlercreutz, H., and Hautanen, A. "Psychosocial Stress and the Insulin Resistance Syndrome." *Metabolism* 45 (1996), 1533-8.
- Raitt, Jill, Meyendorff, John, and McGinn, Bernard. *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century.* 유희룡, 이후경, 정용석, 엄성욱 역. 『기독교영성 (I): 초대부터 12세기 까지』. 서울: 은성, 1997.
- Rose, G. *The Strategy of Preventive Medicine.* Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Salsman, J. M., Brown, T. L., Brechting, E. H., and Carlson, C. R. "The Link between Religion and Spirituality and Psychological Adjustment: The Mediating Role of Optimism and Social Support." *Personality & Social Psychology Bulletin* 31 (2005): 522-535.
- Sapolsky, R. M. "The Influence of Social Hierarchy on Primate Health." *Science* 308 (2005): 648-52.
- Schulz, R., and Beach, S. R. "Caregiving as a Risk Factor for Mortality: The Caregiver Health Effects Study." *Journal of the American Medical Association* 282 (1999), 2215-9.
- Schutz, R., Bookwala, J., Knappe, J. E., Scheier, M., and Williamson, G. M. "Pessimism, Age, and Cancer Mortality." *Psychology and Aging* 11 (1996): 304-309.
- Sethi, S., and Seligman, M. E. P. "Optimism and Fundamentalism." *Psychological Science* 4 (1993): 256-259.

- Spendlove, D. C., West, D. W., and Stanish, W. M. "Risk Factors and the Prevalence of Depression in Mormon Women." *Social Science and Medicine* 18 (1984): 491-495.
- Thielicke, Helmut. *The Evangelical Faith, Vol. Three: The Theology of the Spirit*. Translated and Edited by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1982.
- Thielicke, Helmut. *Theological Ethics, Vol. One: Foundations*. Edited by William H. Lazarath, London: Adam and Charles Blsack, 1967.
- Tubergen, F. Van, Grotenhuis, M. Te, and Ultee, W. "Denomination, Religious Context, and Suicide: Neo-Durkheimian Multilevel Explanations Tested with Individual and Contextual Data." *American Journal of Sociology* 111 (2005): 797.
- Zhang, J., Niaura, R., Dyer, J. R., et al. "Hostility and Urine Norepinephrine Interact to Predict Insulin Resistance: The VA Normative Aging Study." *Psychosomatic Medicine* 68 (2006): 718-26.

성숙에 관한 상담심리학적 연구 : 정신분석 및 인본주의 심리학적 관점을 중심으로¹⁾

안석 (서울기독대학교 치유상담대학원 교수)

I. 들어가는 말

인간은 긍정적 성품과 부정적 성품의 양면성을 지닌 존재이다. 그런데 인간의 마음과 행동을 연구하는 심리학은 인간의 부정적인 측면에 더 많은 관심을 기울여왔다. 인간의 부적응, 이상심리, 정신병리, 정신장애에 대한 연구들이 여기에 해당된다고 볼 수 있다. 그 결과 긍정적 측면에서 인간의 정신병리에 관한 정신분석적 발달이 심도있게 이루어졌을 뿐만 아니라 DSM(American Psychiatric Association, Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, 2000)과 같이 정신장애의 체계적인 분류체계가 여러 차례의 개정 과정을 거치면서 구체적으로 발전했다.

그러나 그 반면에 인간의 긍정적 성품과 잠재력과 같은 인간의 긍정적 측면에 관한 연구는 심리학자나 상담학자들의 연구대상에서 소외되는 경향으로 나타났다. 이러한 분위기 속에서 인간의 긍정적인 측면을 연구해야 할 필요성이 대두되었는데, 그 분야가 바로 긍정심리학(positive psychology)라 할 수 있다.

긍정심리학의 창시자인 셀리그만(Martin Seligman)은 심리학이 인간의 자기실현과 성숙을 위해 인간의 긍정적 측면을 강화할 수 있어야 한다고 다음과 같이 말한바 있다. “심리학은 인간의 약점과 장애에 대한 학문만이 아니라 인간의 강점과 덕성에 대한 학문이기도 해야 한다. 진정한 치료는 손상된 것을 고치는 것이 아니라 인간 안에 있는 최선의 역량을 이끌어 내주는 것이어야 한다”²⁾ 이런 측면에서 긍정심리학은 인간의 강점과 덕성 및 재능을 함양하고 행복을 강화시키는 심리학의 영역이라 볼 수 있다. 또한 셀돈(K. M. Sheldon)과 킹(L. King)은 긍정심리학을 다음과 같이 말한바 있다. “긍정심리학은 사람들이 지니는 강점과 덕성에 대한 과학적인 연구이다. 긍정심리학은 “보통사람들”에게 있어서 그들이 잘 기능하고 또한 올바르게 행동하며, 자신들의 삶을 향상시키도록 만드는 요인이 무엇인지를 해명해내는 것이다. ‘타고난 적응능력과 배운 기술을 성공적으로 활용하는 가운데 보다 효율적으로 잘 살아가는 사람들의 특징들은 어떤 것들인가? 또한 여러 가지 역경 가운데에서도 목적의식을 분명히 하며 의연한 태도로 살아가는 많은 사람들의 삶을 심리학적으로 어떻게 설명할 수 있는가?’와 같은 질문들을 연구한다. 이와 같은 측면에서 긍정심리학은 인간의 잠재력, 동기 그리고 능력을 열림 자세로 높이 평가하는 관점을 갖도록 하는 노력이라 할 수 있다.³⁾

그러나 긍정심리학의 태동 이전부터 자기실현적 입장을 지닌 상담심리학 분야의 연구자들은 성숙한 인간의 특성을 밝히기 위해 노력해왔다. 프로이트, 에릭슨, 융, 알포트, 프롬, 매슬로우 등이 여기에 해당한다고 볼 수 있다. 이들은 성숙한 인간상을 정의하는 용어로서 성숙한 인간(mature person), 건강한 인간(healthy person), 생산적 인간(productive person), 자아실현적 인간(self-actualizing person), 충분히 기능하는 인

1) 본 소고는 완성되지 않은 글로서 인용을 금합니다.

2) Seligman, M. E. P. “The president’s address, *American Psychologist*, vol. 54, 1999, pp. 559-562.

3) Sheldon, K. M., & King, L. “Why positive psychology is necessary”, *American Psychologist*, vol. 56, 2001, p. 216.

간(fully functioning person)등 다양한 개념을 사용한다. 본 논문은 인간의 성숙에 관한 상담심리학적 연구로서, 정신분석과 인간의 긍정적 성품에 관심을 갖고 연구한 인본주의 심리학자들의 관점에서 연구하고 이를 기독교상담적 측면에서 평가하고자 한다.

II. 성숙에 관한 정신분석적 이해

메이얼스(S. Myers)와 다이에너(E. Diener)는 1990년대까지 이루어진 심리학적 연구 가운데 인간의 부정적인 측면을 다룬 연구논문이 인간의 긍정적인 측면을 다룬 연구논문보다 17배 더 많은 점을 지적했다.⁴⁾

들어가는 말에서 간략하게 말한 대로 그동안 정신분석적 차원에서는 인간의 병리에 초점이 맞추어져 있어서 인간의 긍정적 힘으로서의 다양한 요소에는 관심이 없었던 것은 사실이다. 프로이트의 의도와는 상관없이 지금까지 정신분석적 전통에서 인간의 병리에 초점이 맞추어진것은 부인하기 힘든 사실이다. 그러나 프로이트에 의해 명시적으로 구체적으로 다루어지지 않았으나, 본 장에서는 프로이트가 인간의 긍정적 성향의 가능성을 제시한 부분을 재조명하면서 정신분석 차원에서 인간의 긍정적 힘으로서의 기능을 다루어 보고자 한다. 먼저 프로이트의 사상에서 인간의 긍정적 차원에서의 인간의 힘으로서의 ‘자기조절’을 다룰 것이다. ‘자기조절’은 프로이트가 문명인으로서 인간이 지켜내야 할 욕망의 절제와 관련된다고 볼 수 있다. 즉 프로이트에 의하면, 인간은 자신의 욕망을 절제해야하는데, 이러한 자기조절을 통해 인간은 성숙한다는 것이다. 그 후에 프로이트의 정신분석을 확장한 프롬(Erich Fromm)의 사상을 다루되, 성숙한 인간으로서의 ‘생산적 인간’에 대한 개념을 중심으로 성숙한 인간에 대한 특성을 살펴 볼 것이다. 그 후에 프로이트의 정신분석을 사회발달심리적 측면으로 확장한 에릭슨의 사상 속에서 인간의 긍정적 힘으로서의 ‘덕’을 살펴보겠다.⁵⁾

1. 프로이트 정신분석과 욕망의 절제로서의 ‘자기조절’

자기 조절은 자기실현과 성숙에 있어서 중요한 주제이다.⁶⁾ 자기조절은 개인이 세계와의 원활한 상호작용을 위해서 자신을 외부현실에 맞추려는 노력이라고 할 수 있다. 인간이 지니는 내재적 경향성은 외부세계와 충돌하는 경우가 허다하다. 적응을 위해서는 세계를 자신에 맞추어 변화시키거나 자신을 세계에 맞추어 변화시켜야 한다. 자기 조절은 후자의 적응 노력에 해당한다.⁷⁾ 자신을 세계에 변화시켜 나가려는 자기조절 능력을 프로이트는 인간의 삶의 핵심으로 간주하고, 이를 개인적 본능과 문명의 갈등으로 이해했다.⁸⁾

프로이트는 개인의 본능을 억압하고 절제하게 해주는 문명의 긍정적 기제로 윤리와 종교적 가치를 제시했다. 프로이트에 의하면, 문명적 초자아는 자신의 이상을 개발하고, 또한 자신의 요구를 제출해 왔는데, 그런 요구들 가운데 인간의 상호 관계에 대한 요구는 윤리에 포함되어 있다고 보았다.⁹⁾ 프로이트에 의하면, 사람

4) Myers, S., & Diener, E. "Who is happy?", *Psychological Science*, vol. 6, 1995, pp. 10-19.

5) 특히 인간의 근원적 힘으로서의 ‘덕’에 관한 에릭슨의 발달단계에 대한 연구에서 연구자는 캡스(Donald Capps)의 이론에 빛을 쬐었다.

6) 희망과 낙관주의의 연구에 관한 권위자 피터슨(Christopher Peterson)은 미시간 대학교 임상심리학 연구소의 소장이었으며 다년간 성격적 강점과 덕성의 분류체계를 위해 연구하였다. 당시 이를 위해 VIA(Values-in-Action) 연구소가 창립되었으며, 여기에 많은 연구자들이 참여했다. 피터슨과 셀리그만(M. E. P. Seligman)을 비롯한 VIA(Values-in-Action)연구원은 인간의 긍정적 특질의 분류체계를 구성하기 위해 6개의 핵심덕목과 24개의 강점으로 구성된 분류체계를 제시했다. 이를 성격적 강점과 덕성에 관한 VIA 분류체계(Value-in Action Classification of Character Strengths and Virtues)라 하는데, 이 분류체계에 해당하는 핵심 덕목은 지혜(wisdom), 인애(humanity), 용기(courage), 절제(temperance), 정의(justice), 초월(transcendence)이다. 이를 상위 6개 덕목(the High Six)이라 부르며, 각각의 상위 6개 덕목에 3-5개의 하위 강점이 포함되는데, 총 24개의 하위요소의 성격적 강점과 덕성이 있다. 이 가운데 ‘자기조절’은 상위덕목인 ‘절제’의 하위 강점요소에 해당한다.

7) 권석만, 『인간의 긍정적 성품: 긍정심리학의 관점』, 서울: 학지사, 2011, p. 368.

8) 프로이트의 개인의 본능과 문명간의 갈등에 관한 구체적인 논의는 Freud, 『문명속의 불만』, 김석희 역, 서울: 열린책들, 1997, pp. 239-341 참조하시오.

들은 어느 시대에나 윤리에 가장 큰 가치를 부여해왔다는 것이다. 왜냐하면 윤리가 특히 중요한 결과를 낳으리라고 기대했기 때문이다. 그리고 실제로 윤리는 모든 문명의 가장 큰 약점으로 쉽게 인정받을 수 있는 문제를 다루고 있기 때문이다. 이런 관점에서 프로이트에 의하면 윤리는 그 약점을 치료하려는 노력—그때까지 다른 문화적 활동이 이룩하지 못한 일을 초자아의 명령으로 달성하려는 노력—이라고 생각했다. 따라서 프로이트는 우리 앞에 놓여 있는 문제는 문명을 가로막는 최대의 장애물, 즉 인간의 상호 공격적인 성향을 제거하는 것이며, 바로 그렇기 때문에 우리는 초자아의 문화적 명령 가운데 가장 최근의 명령—네 이웃을 네 몸처럼 사랑하라—에 특별한 관심을 갖고 있다고 보았다.¹⁰⁾

프로이트에 의하면, 문명인은 이러한 방식으로 개인의 욕망을 억제하고 절제하는 ‘자기조절’이 필요하다고 보았다. 이러한 관점에서 프로이트는 인류의 문명과정과 개인의 발달과정은 중요한 유사점을 갖고 있다고 보았다. 여기에서는 세 가지 관점을 제시해 보고자 한다. 첫째, 프로이트에 의하면, 개인의 발달은 두 가지 욕구, 즉 행복을 얻으려는 욕구와 공동체 안에서 타인들과 결합하려는 욕구의 상호 작용의 산물처럼 보이는데, 전자를 ‘이기적’이라고 부르고 후자를 ‘이타적’이라고 불렀다. 프로이트는 개인의 발달 과정에서는 주로 ‘이기적’ 욕구가 강조되고, ‘문명적’이라고 부를 수 있는 ‘이타적’ 욕구는 대개 전체적 역할로 만족한다고 보았다. 따라서 프로이트는 모든 개인 안에서도 개인적 행복을 얻으려는 욕구와 타인들과 결속하려는 욕구가 서로 싸우고 있다고 보았다. 또한 개인의 발달 과정과 인류의 문명 과정도 적대적인 대립 관계 속에서 서로 우위를 차지하려고 격렬히 다투고 있다고 보았다.¹¹⁾ 문제는 개인과 사회의 이 투쟁은 아마 영원히 화해할 수 없는 에로스(사랑)와 죽음의 본능이라는 두 가지 주요한 원초적 본능 사이의 모순에서 생겨나는 것이 아니라고 보았다. 오히려 프로이트는 그것을 ‘리비도 경제학’ 안에서 벌어지는 경쟁으로서, 리비도의 분배를 둘러싼 자아와 대상의 경쟁과 비슷하다고 보았다. 이 투쟁은 개인한테서는 결국 화해로 끝날 여지가 있고, 문명이 오늘날 개인의 삶을 아무리 억압한다 해도 결국에는 문명과 개인 사이에도 화해가 이루어지리라고 기대했다.¹²⁾ 이런 식으로 문명인 각 개인은 자신의 욕망을 억압, 절제하는 자기조절을 함으로써 문명과 화해를 이룬다고 보았다.

둘째, 프로이트는 공동체도 개인과 마찬가지로 문명 과정에 영향을 미치는 초자아를 발달시킴으로서 문명발달이 이루어진다고 보았다. 그래서 프로이트는 어떤 시대의 문명이 갖는 초자아는 개인의 초자아와 비슷한 기원에서 유래한다고 보았다.¹³⁾ 즉 문명의 초자아는 위대한 지도적 인물들—압도적인 정신력을 가진 사람이나 인간의 여러 가지 충동 가운데 하나를 가장 강력하고 가장 순수하며 따라서 가장 외곬으로 발현시킨 인물—이 남긴 인상에 바탕을 두고 있다고 보았다. 그 결과 위대한 인물들이 살아 있을 때는, 늘 그런 것은 아니지만 자주 남들의 경멸과 학대를 받고 잔인하게 살해되기 까지 했다고 보았다.¹⁴⁾ 이런 관점에서 프로이트는 원시시대의 아버지는 폭력으로 죽음을 맞이한 뒤 오랜 세월이 흐른 뒤에야 비로소 신격을 얻었다고 보았으며, 이런 운명적 관계를 보여주는 가장 감동적인 예를 예수 그리스도에서 찾고 있다. 프로이트에게서 그리스도는 신화상의 인물이 아니지만, 아버지 살해라는 원초적 사건에 대한 희미한 기억에 의지하여 그리스도를 신화가 다시 부활시켰다고 보고 있다.¹⁵⁾

셋째, 프로이트는 개인적 초자아와 마찬가지로 문명적 초자아도 엄격한 이상적 요구를 제시하고, 그 요구에 복종하지 않으면 ‘양심의 불안’이라는 경험을 한다고 보았다. 특히 심리작용은 개인보다 오히려 집단에서 나

9) Freud, 『문명속의 불안』, 김석희 역, 서울: 열린책들, 1997, p. 337.

10) Freud, *Ibid.*, p. 337.

11) Freud, *Ibid.*, pp. 334-335.

12) Freud, *Ibid.*, pp. 335-336.

13) Freud, *Ibid.*, p. 336.

14) Freud, *Ibid.*, p. 336.

15) Freud, *Ibid.*, p. 336.

타나는 경우에 우리와 더 친숙하고, 우리의 의식이 받아들여기도 더 쉽다는 점을 지적했다. 이러한 측면에서 프로이트는 집단의 문화적 발전과정과 개인의 문화적 발달 과정은 언제나 맞물려 있다고 보았다. 그렇기 때문에, 초자아의 발현과 속성 가운데 어떤 것은 각각의 개인보다 문명 공동체 속에서 작용할 때 더 쉽게 탐지할 수 있다고 보았다.¹⁶⁾

이상에서 보았듯이 프로이트에 따르면, 인간의 개인적 본능 욕구는 늘 외부현실인 사회문화적 환경과 갈등적인 관계에 있다는 것이다. 개인적 본능 욕구는 말초적이며, 쾌락을 추구하고, 즉각적인 개인의 충족을 원한다. 그러나 외부 현실인 사회문화적 환경은 공동체의 질서와 평화를 유지하기 위해 개인적 본능 욕구를 억제 혹은 지연시키는 것을 그 미덕으로 삼는다. 프로이트에 의하면, 모든 아이는 본능적 욕구를 갖고 태어나지만, 외부현실인 사회문화적 환경과의 관계를 통하여 심리적 구조를 형성하는데, 자아(ego)라고 보았다. 이 자아가 원초아, 초자아 그리고 외부현실인 사회문화적 환경을 의식함으로써 자기절제를 통해 건강한 자아가 된다고 보았다.

이를 좀 더 구체적으로 살펴보면, 자아는 본능적인 성적 욕망을 뜻하는 원초아(Id)와 사회의 도덕적 문화를 내면화한 초자아(superego)의 갈등을 조정하는 것이 주된 역할이다. 원초아는 쾌락원리(pleasure principle)에 따라 욕망을 충족시키려 하는 반면, 초자아는 도덕원리(moral principle)를 따라 욕망을 억제하려 한다. 인간의 부적응 문제는 기본적으로 원초아와 초자아의 갈등에 기인하며 이러한 갈등을 중재하는 기능을 자아가 담당한다. 자아는 현실원리(reality principle)에 따라 주변의 환경적 상황을 고려하면서 원초아와 초자아 간의 타협과 절충을 통해 갈등해결을 추구한다. 이런 측면에서 권석만은 프로이트가 제시한 성격의 삼원구조 이론(tripartite theory of personality)은 거시적인 관점에서 자기조절의 주제를 설명하는 이론이라고 보았다. 자아가 자기조절의 주체로서 내면적 갈등을 완화하기 위해서 다양한 방어기제를 사용한다는 것이다.¹⁷⁾ 즉 프로이트는 개인이 성숙한 인간이 되기 위해서는 개인의 자아가 초자아, 이드, 현실원리의 삼원구조안에서 자기조절을 통해 욕망이 절제될 때 가능하다고 보았다.

2.フロムの 성숙한 인간으로서의 ‘생산적 인간’

정신분석가, 철학자, 사회학자였던フロム(Erich Fromm, 1900-1980)은 다양한 학문적 영역을 섭렵하며 인간과 사회의 상호작용에 관심을 기울였다.フロム은 프로이트의 정신분석을 사회학적 측면으로 확장하였으며, 성숙한 인간상으로 ‘생산적 인간(productive person)’을 제안했다. 여기에서 ‘생산적’이라는 말은 인간의 능력과 잠재력을 충분히 발휘한다는 의미이다. 이러한 점에서フロムの ‘생산적 인간’에 관한 사상은 21세기에 주목받고 있는 긍정심리학과 일맥상통한다 할 수 있다.

フロム에 따르면, 인간의 삶은 하등동물의 삶과 크게 2가지 점에서 다르다고 보았다. 인간은 하등동물과 마찬가지로 식욕이나 성욕과 같은 생물학적 욕구를 지니지만, 그들과 다른 점은 이러한 욕구를 충족시키는 방법에 훨씬 융통성이 있다는 점이다. 더 중요한 차이는 동물이 소유하지 못하는 여러 가지 심리적 욕구를 인간은 가지고 있다는 점이다. 이러한 심리적 욕구는 인간의 성격에 중요한 영향을 미친다. 건강하고 성숙한 사람의 가장 큰 특징은 심리적 욕구를 창의적이고 생산적인 방식으로 충족시킨다는 점이다.¹⁸⁾

フロム에 의하면, 인간은 보편적으로 ‘안전’을 추구하고 고통을 회피하려는 추동과 ‘자유’를 추구하고 자기창조를 위한 추동을 갖는다고 보았다. 이처럼フロム은 ‘자유 대 안전’에 대한 대립개념을 바탕으로 여섯 가지의 기본적 심리구조가 나타난다고 보았다. 인간이 지니는 심리적 욕구는 관계성(relatedness)의 욕구, 초월(transcendence)의 욕구, 소속감(rootedness)의 욕구, 자기정체감(sense of identity)의 욕구, 지향틀

16) Freud, *Ibid.*, pp. 336-337.

17) 권석만, 『인간의 긍정적 성품: 긍정심리학의 관점』, 서울: 학지사, 2011, p. 368.

18) 권석만, 『인간관계의 심리학』, 서울: 학지사, 2004, p. 441.

(frame of orientation)의 욕구, 흥분과 자극(excitement and stimulation)의 욕구를 말한다. 프롬은 인간의 여섯 가지 기본적 심리적 욕구를 통해 '생산적 인간' 설명했다.

이를 구체적으로 살펴보면, 첫째, 관계성의 욕구로서, 이는 인간은 고독하고 무의미한 존재라는 사실을 인식함으로써 다른 사람 또는 자연과 의미 있는 연결을 형성하고자 하는 마음이다. 프롬에 의하면, 인간이 세계와 관계를 맺는 가장 건강한 방법으로는 사랑을 통한 방법이라고 보았다. 둘째, 초월의 욕구로서, 수동적인 동물의 상태를 넘어서 능동적으로 자신의 삶을 형성하려는 욕구를 말한다. 창조적 활동은 인간의 삶을 적극적으로 형성하는 가장 성숙한 방법이라 볼 수 있다. 셋째, 소속감의 욕구로서, 인간이 가족, 집단, 지역 사회에서 애착을 형성하고 어디엔가 자신의 뿌리를 내려 정착하려는 욕구를 말한다. 소속감의 욕구가 충족되는 건강한 방식은 다른 사람들과의 형제애, 사랑, 관심, 참여의식 등이 있으며, 건강치 못한 방식으로는 유아기의 안전감에 집착한다든가, 민족주의가 그것이다. 넷째, 자기정체감의 욕구로서, '나는 누구인가'라는 물음에 대한 확고한 인식을 의미하며, 개인이 자신의 독특한 능력 및 특성을 자각하려는 욕구를 말한다. 자기정체감의 욕구를 만족시키는 방법으로는 자신이 개성적 존재가 되는 것이며, 자신의 삶을 스스로 통제하고 능동적으로 자신의 삶을 형성하는 것을 의미한다. 다섯째, 지향들의 욕구로서, 세상의 현상을 해석하고 이해하는 틀을 갖고자 하는 욕구를 의미하며, 이를 통해 환경에 대한 일관된 견해를 발달시킨다. 합리적 사고방식에 의해 세계를 객관적으로 인식하는 것이 생산적 인간이라고 보았다. 여섯째, 흥분과 자극의 욕구로서, 이는 인간이 단순히 반응하기보다는 적극적으로 목표를 추구하기 위해서 활동수준과 민감성의 최고의 수준에서 인간의 뇌가 잘 기능할 수 있도록 외부환경을 얻고자 하는 욕구를 말한다.¹⁹⁾

앞서 제시한 물론 프롬의 이론은 20세기에 문화와 사회의 중요성이 강조되던 시기에 제시되었다. 하지만 최근에도 프롬의 이론들은 사회적 힘의 영향력을 이해하고, 사랑하며, 생산적이며, 삶에 책임을 지는 인간존재에 대한 중요성을 이해하는데 많은 시사점을 안겨주고 있다.²⁰⁾ 또한 프롬에 의하면, 사회는 인간이 만든 것이므로, 해결할 수 있는 능력도 인간이 가지고 있다고 보았다. 이런 측면에서 프롬은 다음과 같이 말한바 있다. "인간은 자신이 해결해야 할 문제를 가지고 있으며, 그러한 문제들 앞에서 도피할 수 없다는 것을 이해할 수 있는 유일한 동물이다. 이와 같은 의미에서 인간은 자신이 죽음을 피할 수 없다는 것을 인식하는 유일한 동물이다."²¹⁾ 이런 측면에서 프롬은 프로이트보다는 더 인간이 자신의 문제를 해결할 능력을 가지고 있기 때문에 희망적이라고 믿었다.

3. 에릭슨의 인간의 근원적 힘으로서의 '덕'

프로이트의 정신분석 이론을 확장하여 정신분석적 사회심리발달이론을 제시한 에릭슨(Erik H. Erikson, 1902-1994)은 오직 인간의 병리적 측면에서 연구의 관심을 집중했던 것은 아니었다.²²⁾

에릭슨의 사상 가운데 인간의 근원적 힘으로서의 '덕'과 '희망'²³⁾은 그러한 면을 잘 보여준다. 에릭슨은 「인간의 힘과 세대의 주기(Human Strength and the Cycle of Generations)」에서 정신분석적 사고가 인간의 병리현상(pathologies)에 집중하려는 경향이 있어 왔으나, 인간의 개인적 능력이나 힘(strength)에는

19) 프롬의 '생산적 인간'에 관한 보다 구체적인 논의는 Fromm, Erich. *Escape from Freedom*, New York: Holt, Rinehart & Winston, 1941; Fromm, Erich. *Man for Himself*, New York: Holt, Rinehart & Winston, 1947 참조하시오.

20) Spiegel, "Reflections on our Heritage from Erich Fromm", *Contemporary Psychoanalysis*, Vol. 30, 1994. pp. 419-424; 노안영 · 강영신, 『성격심리학』, 서울: 학지사, 2002, p. 211.

21) Fromm, *The Sane Society*, New York: Holt, Rinehart & Winston, 1955, pp. 23-24.

22) 에릭슨은 역사가들이 역사적 사건을 설명하기 위해 개인의 심리발달사에 관한 부분을 무시하는 경향이 있는 반면에, 정신분석가는 개인의 무의식에 집중하는 가운데 포괄적인 역사적 과정을 가볍게 여기는 경향이 있음을 지적하였다. 그는 이러한 단점을 보완한 심리역사적 분석을 제시했다. 그는 간다(Mahatma Gandhi), 루터(Martin Luther), 버나드 쇼(George Bernard Shaw) 등과 같이 종교적, 정치적으로 유명한 인물들을 선정하여 그들의 삶의 위기와 그 대처방식을 묘사하는데, 심리역사적 분석을 통해 개인에 관한 전기적 연구를 했다.

23) 인간의 긍정적 성품으로서 '희망'에 대하여는 본 논문의 마지막 부분인 기독교상담심리학적 측면에서 다시 다룰 것이다.

많은 주의를 기울이지 않았다고 언급했다. 정신분석학은 치료상의 과정(therapeutic process)이기에 병리학(pathology)에 대한 이런 강조는 이해할 만하다. 그러나 에릭슨은 반세기를 넘어 삶의 이야기를 경청하면서, 정신분석학은 개인적 생애주기(individual life cycle)와 세대의 순환과정(the sequence of generations)중 고유한 본래의 힘들의 공식적인 이미지를 발전시켜 왔다고 믿었다. 이 이미지는 정신분석가가 맡은 환자가 회복되고 있고 건강한 삶의 선상에 있다고 말할 수 있게끔 한다고 보았다. 이 이미지에는 병리학적 증상의 감소 그 이상이 내포되어 있다고 이해했다. 그것은 증상의 부재(absence of symptoms)가 아닌, 정신분석가에게 환자가 호전되고 있다고 말할 수 있게 하는 어떤 힘들의 현존(the presence of certain strengths)이라고 보았다.

에릭슨은 몇몇 가지고 있고 다른 몇몇은 가지고 있지 않은 성격상의 특징이 아닌 누구에게나 가능한 기본적인 인간의 특성에 관해 이야기하고 있다는 것을 논의하기 위해, 그는 이런 힘들을 중요한 요점을 나타내는데 쓰이는 단어인 ‘덕(virtue)’이라고 불렀다. 고대 영어에서는 덕(virtue)이란 단어는 고유한 본래의 힘 또는 능동적 특성을 의미했고, 잘 보관된 약과 술의 저하되지 않는 효능에 언급되곤 했다. 그러므로 캡스는 덕과 영은 호환적인 의미를 가졌다고 보고 있다.²⁴⁾ 에릭슨은 이러한 인간의 힘들을 ‘덕’이라고 부르면서 다음과 같은 질문을 제기했다. “우리는 주어진 생명력을 잃을 때 어떤 덕(virtue)이 우리로부터 나오는가? 그리고 우리의 도덕성이 단지 도덕주의(moralism)가 되거나 우리의 윤리성이 미약한 친절이 되지 않고 생명이 있고, 힘찬 특성을 우리로 하여금 가질 수 있게 하는 힘들은 과연 무엇인가?”²⁵⁾

에릭슨은 8단계의 인간성숙으로의 발달 단계를 설명함에 있어서 발달하는 모든 것은 생물학적으로 타고난 기본계획과 같은 원래의 계획이 (사전)에 존재하며 이 기본 계획을 바탕으로 각 부분들이 각각 저마다 가장 적절한 시기에 형성된다고 보았다. 그 결과 각 부분들은 전체적인 유기체적인 기능을 수행할 수 있게 된다고 보았다.²⁶⁾

여기에서 주목할 점은 에릭슨이 그의 부인 조앤 에릭슨(Joan Erikson)과 함께 연구한 인간의 생애는 8가지 발달단계로 이루어져 있다는 생애주기이론(life-cycle theory)인데, 이는 에릭슨이 기본적인 인간의 힘 또는 덕을 연구하기 전에 이 발달 이론을 체계화하면서, 생애주기의 각각 주어진 단계의 정신역동(psychodynamics)과 밀접히 관련된 8가지 덕이 있음을 제시했다는 점이다.²⁷⁾ 문제는 8가지 덕인 희망(hope), 의지(will), 목적(purpose), 능력(competence), 충성(fidelity), 사랑(love), 돌봄(care), 지혜(wisdom)가 인간의 긍정적 성품과 인간의 잠재력을 연구하는 오늘날의 긍정심리학의 연구주제인 성격적 강점과 덕성에 관한 VIA 분류체계(Value-in Action Classification of Character Strengths and Virtues)에 해당되는 핵심 덕목인 지혜(wisdom), 인애(humanity), 용기(courage), 절제(temperance), 정의(justice), 초월(transcendence)와 그 하위요소의 성격적 강점과 덕성과 매우 흡사하다는 점이다.

이는 에릭슨에게 있어서도 근원적으로 인간의 성숙을 도모할 수 있는 힘(덕, virtue)이 내재되어 있다는 의미이며, 성숙한 인간이 되기 위해서는 그것이 개인의 발달단계를 거치는 동안 구체적으로 실현되어야 한다고 보았다.

III. 성숙에 관한 인본주의 심리학적 이해

24) Capps, 『희망의 대리인』, 안석 외 역, 서울: 도서출판 인간회극, 2011, p. 56.

25) Erikson, “Human Strength and the Cycle of Generations”, *Insights and Responsibility*, (New York: W. W. Norton), 1964, p. 113; Capps, 『희망의 대리인』, 안석 외 역, 서울: 도서출판 인간회극, 2011, p. 56.

26) Erikson, *Identity and the Life Cycle*, New York: Norton, 1980, p. 53.

27) 에릭슨의 생애주기론에 관해 또한 8가지 기본적인 특성에 대해 자세히 논의하는 것은 본 논문의 범위를 넘어선 것이므로 생애주기론이나 8가지 기본적인 특성에 관하여는 에릭슨의 저서 *Insights and Responsibility*를 참조하시오.

앞에서 연구자는 성숙에 관한 정신분석적 측면을 살펴 보면서 프로이트, 프로름, 에릭슨의 핵심개념을 살펴 보았다. 여기에서는 성숙에 관한 인본주의 심리학자들의 살펴 볼 것이다. 특히 자아 자체 내부에 막힌 긍정적 힘을 지닌 역동적 과정이 존재한다고 보았던 올포트의 성숙한 성인의 연구의 결과인 ‘성숙한 인격’의 특징에 대해 살펴 볼 것이다. 그 후에 건강한 인간의 본성에 대한 연구를 통해 성숙한 인간에 대한 이해로 심리학에 지대한 영향을 미친 매슬로우의 ‘자기실현적 인간’ 개념을 중심으로 살펴 볼 것이다.

1. 올포트의 건강한 성격으로서의 ‘성숙한 인격’에 관한 이해

올포트(Gordon Willard Allport, 1897-1967)는 휴머니즘의 영향력을 자신의 심리학에 적용했던 인본주의 심리학자로서 프로이트의 정신분석을 세 가지 측면에서 비판하였다. 첫째, 올포트는 무의식의 힘이 정상적이며, 성숙한 성인의 성격을 지배한다는 프로이트의 입장을 수용하지 않았다. 그 대신에 정서적으로 건강한 사람은 합리적이며, 의식적으로 기능하며, 그를 동기화시키는 힘을 자각하고 통제한다는 점을 제안했다. 그러면 무의식은 신경증이나 혼란스러운 행동에만 단지 중요하게 기능한다고 그 범위를 한정하여 이해했다. 둘째, 올포트는 현재를 결정하는데 과거의 중요성을 강조하는 정신분석의 결정론적인 입장에 동의하지 않았다. 오히려 올포트는 인간은 아동기의 갈등과 과거경험에 매여 있는 존재가 아니라 건강한 성격을 지닌 사람들은 미래지향적이라고 보았다. 셋째, 프로이트가 신경증 환자들을 대상으로 했던 것처럼 심리적 문제를 갖고 있는 피험자들로부터의 자료를 수집하는 것에 반대했다. 프로이트가 정상 성격과 비정상 성격간의 차이를 정도의 차이라고 제안한 반면에, 올포트는 두 성격의 구분이 분명하다고 보았다.²⁸⁾

이런 과정에서 올포트는 성숙하고 정서적으로 건강한 성인의 성격을 연구하였으며, 그 결과 사람이 지향해야 할 인간상으로 성숙한 인격(mature personality)의 특성을 제시한 바 있다. 그는 미숙하고 부적응적인 삶의 심리적 근원인 신경증적인 성향을 극복한 성숙한 인격의 특징을 7가지 측면에서 제시했다. 논의를 위해 간략히 정리하면 다음과 같다. 첫째, 성숙한 인간은 확장된 자아감을 지닌 존재이다. 자아는 발달단계상 초기에 개인 자신에 초점이 맞추어진다. 그러나 자아가 점차 발달되어감에 따라 자아의 영역이 확대된다. 이런 측면에서 성숙한 인격의 소유자들은 자신이 관여하는 일에 완전한 참여자가 된다. 성숙한 인격의 소유자들은 다양한 의미 있는 일에 관심과 참여를 통해 자신을 확장한다. 이러한 참여의식은 직업, 가족, 친구, 취미, 정치, 종교적인 참여등과 같이 다양하게 적용된다. 둘째, 올포트에 의하면, 성숙한 사람은 다양한 사람들과 우호적인 관계를 맺는데, 그 우호적인 관계는 친밀감과 연민의 두 요소로 나타난다. 올포트에 의하면, 성숙한 인격의 소유자는 가족, 친구에게 친밀감과 사랑을 표현할 줄 알며, 사랑과 행복에 적극 참여한다. 여기에서 연민은 인간에 대한 깊은 이해와 인간에 대한 관용의식을 의미한다. 셋째, 성숙한 인격의 소유자는 정서적으로 안정되어 있는데, 이러한 정서적 안정감은 자기 수용에서 기인한다고 보았다. 자기수용은 자신의 부정적 약점이나 실패 등을 포함한 자기 존재의 모든 면을 있는 그대로 받아들이는 것을 의미한다. 넷째, 성숙한 인격의 소유자는 현실적인 지각을 함으로써, 세계를 객관적으로 판단할 줄 안다. 신경증적인 사람들이 자신의 두려움으로 외부세계에 투사함으로써 왜곡하는 경향이 있다면, 성숙한 사람은 현실을 그대로 지각하고 받아들임으로써 정확하게 판단하고 미래를 예측할 수 있다고 보았다. 다섯째, 성숙한 인격의 소유자는 이루어야 할 목표의식이 있으며, 그 목표달성을 위해서 헌신한다. 그래서 일에 책임감을 가지며, 그 일로부터 인생의 의미를 느끼며, 거기로부터 긍정적이며, 건강한 삶을 경험한다고 보았다. 여섯 번째, 성숙한 인격의 소유자는 자기를 객관화하는 능력이 있어 자신을 정확하게 볼 수 있는 통찰력을 지니고 있다. 더불어 타인에 대해서는 개방적이며, 타인이 자신에 대하여 어떤 인식을 갖고 있는지에 대해 깊은 이해를 지니고 있다고 보았다. 일곱 번째, 성숙한 인격의 소유자는 일관성 있는 삶의 철학을 지니는데, 삶의 철학을 통해서 그들의 인생의 목적과 행동

28) Schultz, D., Schultz, S. E. *Theories of Personality*, (6th ed.)California: Brooks/Cole Publishing Company, 1998, p. 230; 노안영 · 강영신, 『성격심리학』, 서울: 학지사, 2002, p. 240.

의 일관성이 나타난다고 보았다.²⁹⁾

이런 측면에서 올포트는 ‘기능자율성’의 개념을 설명하였는데, 이는 성숙하고 정서적으로 건강한 성인의 동기는 그러한 동기가 나타났던 과거 경험에 기능적으로 관련이 없다는 것이다. 즉 성인의 동기는 아동기의 경험과 독립적이라고 보았으며, 이는 마치 인간이 성숙하면, 부모로부터 독립하는 것과 같은 이치라고 보았다. 즉, 우리가 부모와 여전히 관계하지만, 우리는 기능적으로 부모에게 더 이상 의존적이지 않고 부모는 더 이상 우리의 삶을 통제하거나 인도하지 않는다는 것이다.³⁰⁾

비스코프(L. J. Bischof)는 올포트의 자아의 이해를 다음과 같이 3가지 차원에서 정리한바 있다. 첫째, 자아는 결단코 성격의 전부를 의미하지 않으며, 둘째, 인간은 항상 누구든지 어느 정도의 자아 관련적인 활동을 하며, 셋째, 개인이 자아에 대해 생각할 때마다, 자아는 현재에 작용하고 있으며, 미래에 연결되어 있다.³¹⁾ 이상에서 볼 때 올포트가 이해하는 성숙한 인격의 소유자는 합리적이고, 의식적이며, 적절한 특질을 발휘하는 사람이라는 점을 알 수 있다. 특히 올포트는 프로이트식의 자아개념을 비판하였다. 즉, 올포트는 인간행동을 타고난 본능, 아동기 경험 혹은 억압된 콤플렉스의 탓으로 돌리는 환원주의적 이론을 거부하면서, 자아 자체 내부에 막강한 긍정적 힘을 지닌 역동적 과정이 존재한다는 점을 강조했다. 프로이트의 개념에서 자아는 원초아와 초자아의 두 마리의 말을 잘 조정하는 마부와 같은 개념이라면, 올포트는 자아가 인간의 모든 습관, 특질, 태도, 감정, 경향성 등을 통합하는 힘이라고 보았다.³²⁾

2. 매슬로우의 성숙한 인간으로서의 ‘자기실현적 인간’에 관한 이해

매슬로우(Abraham Maslow, 1908-1970)역시 인본주의 심리학의 대표적인 한사람으로서, 자아실현을 강조하였다. 매슬로우의 이론은 환자를 대상으로 한 임상적 면담이나 사례연구에서 비롯되지 않고 그가 판단하기에 가장 건강한 사람들의 연구를 바탕으로 형성되었다. 매슬로우는 심리학이 인간의 병리적인 측면보다는 인간의 건강한 특성에 더 많은 관심을 가져야 한다고 주장했다. 왜냐하면 인간의 건강한 면을 이해할 때 비로소 병리적인 면을 이해할 수 있다고 보았기 때문이다. 이런 측면에서 매슬로우는 ‘성숙한 인격’을 연구한 대표적인 학자중의 한사람이기도 하다. 그는 창조적 업적과 인격적 성숙을 통한 자아실현을 이론 위인들의 삶을 구체적으로 분석했다. 그는 인간 성숙의 주요한 요소로서 ‘자기실현’으로 보고, 성숙한 인격의 특징인 ‘자기실현적 인간(self-actualizing person)’이라는 용어를 사용하였다.

매슬로우에 의하면, 모든 인간은 자신의 잠재력을 발달, 성장시키고, 완성시킬 수 있는 본능적 욕구를 가지고 태어난다고 보았다. 이런 측면에서 매슬로우는 인간이 균형을 유지하거나 좌절을 회피하는 것에만 관심이 있다기보다는 성장에 더 많은 관심이 있다고 생각했다. 그는 인간을 거의 항상 뒀가를 갈망하는 “소망을 갖는 동물”로 묘사하였다. 매슬로우에 의하면, 성숙한 사람인 ‘자기실현적 인간’의 10가지 공통점이 있는데, 그것을 간략히 정리하면 다음과 같다. 첫째, 성숙한 사람의 특징으로, 현실의 효율적 지각을 들 수 있는데, 이는 현실에 대한 객관적 지각능력과 판단능력을 지니고 있다는 점이다. 성숙한 사람은 세계를 있는 그대로 인식하며, 선입관에 따라 상황을 파악하지 않는다는 것이다. 즉 자신뿐만 아니라 타인을 왜곡하지 않고 있는 그대로의 현실을 본다는 의미이다. 둘째, 성숙한 사람은 자신, 타인, 자연의 수용능력이 있는데, 이는 자신이나 타인의 장점뿐만 아니라 약점이나 결함을 불평 없이 받아들이는 특성을 말한다. 이는 성숙한 사람은 인간의 본성을 있는 그대로 받아들인다는 의미이다. 셋째, 성숙한 사람의 특징으로, 자발성, 단순성, 자연성을 들 수

29) 올포트의 ‘성숙한 인격의 소유자’에 관한 보다 구체적인 논의는 Allport, Gordon. *Becoming: Basic Considerations for a Psychology of Personality*, New Haven: Yale University Press, 1955; Allport, Gordon. *Pattern and Growth in Personality*, New York: Holt, Rinehart & Winston, 1961 참조하시오.

30) 노안영 · 강영신, 『성격심리학』, 서울: 학지사, 2002, p. 249

31) Bischof, *Interpreting Personality Theories*, (2nd ed.) New York: Harper & Row, 1970, p. 302.

32) 노안영 · 강영신, *op. cit.*, pp. 244-245

있는데, 성숙한 사람은 자신을 위장하지 않고 가식 없이 자연스럽게 표현한다. 그러면서도 자신의 솔직한 감정표현이 타인에게 상처가 되지 않도록 주의를 기울인다. 넷째, 성숙한 사람의 특징으로 민주적인 성격구조를 들 수 있는데, 이들은 인종적, 종교적, 정치적, 학연과 지연, 사회계층이나 교육수준 등의 사회적 편견을 갖지 않는다. 즉 이는 모든 타인에게 수용적이며, 차별 없이 대한다는 의미이다. 다섯째, 깊은 대인관계를 들 수 있는데, 성숙한 사람은 타인과의 건강한 인간적 유대관계를 형성할 수 있는 능력을 가지고 있다. 이들은 타인에 대해 관심을 기울이는데, 이는 자신뿐만 아니라 타인의 성장을 함께 추구하는 것으로서, 단순한 결핍동기³³⁾ 보다는 성장동기³⁴⁾에 그 뿌리를 두고 있다고 볼 수 있다. 여섯째, 성숙한 사람들은 사회적 관심을 기울이는 특징이 있다. 이들은 타인에 대하여 적개심과 공격성을 보이기보다는 이해하는 마음으로 공감하며 타인을 자신의 형제처럼 대한다. 일곱째, 성숙한 사람은 자신 외의 문제에 초점을 맞추며 자신이 하는 일에 애정과 책임감을 갖는다. 그 결과 성숙한 사람은 사명감을 갖고 일하기 때문에 그렇지 않는 사람에 비해 자신이 하는 일에 대하여 성실히 일하게 된다. 여덟째, 성숙한 사람은 독립성과 자율성에 대한 강한 욕구가 있다. 그 결과 사적인 자유를 만끽할 줄 아나, 고독에 압도되거나 타인에게 의존하지도 않는다. 즉, 이들은 스스로 결정할 수 있는 건강한 능력이 있으나, 독단적이지 않다. 아홉째, 성숙한 사람은 창의적이며 독창적인 성격구조를 갖는다. 여기에서 창의적이고 독창적이라는 의미는 예술적 창조 작업을 의미하는 것은 아니다. 오히려 자신이 하는 활동에 대해 자발적이며, 실수를 두려워하지 않는다는 의미이며, 또한 적응력이 있다는 뜻이다. 마지막으로, 성숙한 사람은 신비 혹은 절정경험(peak experience)을 체험하며, 그 경험을 자신의 삶속에서 즐거움과 경이로움으로 받아들인다. 자아 실현을 한 성숙한 사람들은 인생의 여러 가지 과정에서 때때로 종교적 경험과 비슷한 강렬하고 저항 할 수 없는 황홀경과 경외감을 경험하게 된다. 매슬로우는 이러한 경험을 절정경험이라고 보았다. 이러한 경험을 한 사람들은 새로운 체험에 대해 열린 자세를 지닌다. 자연에 대해서, 사람에게 대해서, 예술과 문학에 대해서, 학문과 진리에 대해서 즐거움과 아름다움을 느낄 수 있는 감상능력이 있다. 따라서 그들은 삶의 경험에 대해 싫증을 내거나 지루해하지 않는다. 삶속에서 소유하고 경험하는 것에 대해 감사할 줄 안다.³⁵⁾

매슬로우는 동기의 단계로서 욕구위계를 제안하였다.³⁶⁾ 실제로 욕구 위계에 따라 인간은 하나의 욕구가 충족되면, 곧이어 다른 욕구가 발생하는데, 그것을 충족시키려고 한다는 것이다. 동기가 어떻게 위계적으로 조직되는가에 관한 체계적인 분석과 성숙한 인격에 대한 기술을 바탕으로 인간의 자아실현의 심리적 중요성을 강조한 점은 매슬로우는 공헌점이라 할 수 있다.

또한 매슬로우는 모든 개인은 태어나는 순간부터 성장가치를 갖고 태어난다고 보았다. 매슬로우에 의하면 가장 높은 가치는 인간성 그 자체 내에 존재하며 발견되는 것으로 이해했다. 이것은 가장 높은 가치가 단순히 초자연적인 신(神) 혹은 인간성 외의 다른 원천에서 비롯되었다는 관습적인 신념과는 매우 대립되는 것이라고 보았다.³⁷⁾ 물론 이러한 측면은 인간의 긍정적 성품을 강조했다라는 긍정적 측면도 있겠으나, 그 이면에 종교적 배경을 갖는 상담학 영역에서는 논의의 대상이 될 것이다.

33) 결핍동기는 유기체가 어떤 부족한 것을 채우려는 욕구를 말하며, 예를 들면, 불만족 때문에 현재의 상태를 변화시키려는 욕구를 말한다.

34) 성장동기는 유기체가 현재 상태에서 행복감과 만족을 느끼면서 긍정적으로 더 가치 있는 목표를 추구하는 것을 말한다.

35) 권석만, 『인간관계의 심리학』, 서울: 학지사, 2004, p. 446.

36) 매슬로우는 인간의 행동을 활성화시키고 움직이는 다섯 가지의 타고난 욕구가 있다고 제안했다. 이러한 인간의 선천적 욕구로는 가장 강력한 생리적 욕구(physiological needs), 공포와 불안으로부터 안전, 안정성을 추구하는 안전 욕구(safety needs), 다른 사람과 친밀한 관계와 사랑을 주고받고자 하는 소속감과 사랑 욕구(belonging and love needs), 자신으로부터의 존중과 타인으로부터의 존경을 필요로 하는 존중 욕구(esteem needs), 자신의 모든 잠재력과 능력을 인식하고 충족시키고자 하는 자아실현 욕구(self-actualization needs)가 있다.

37) Maslow, *Toward a Psychology of Being*(2nd ed.), New York: Van Nostrand, 1968, p. 170.

IV. 성숙에 관한 기독교상담심리학적 이해

앞에서 연구자는 인본주의 심리학자 올포트의 ‘성숙한 인격’의 개념과 매슬로우의 ‘자기실현적 인간’의 개념의 이해를 통해 성숙에 관하여 살펴보았다. 여기에서는 성숙에 관한 성서적 측면을 살펴보고, 기독교상담심리학적 측면에서 간략히 평가하고자 한다.

1. 성숙에 대한 성서적 관점

연구자는 성숙에 대한 기독교상담심리학적 측면을 제시하기 전에 먼저, 성숙에 대한 성서적 전통에서 간략히 고찰해 보고자 한다. 이를 위해 먼저 인간의 존재에 관하여 살펴보는 것은 중요하다. 성서는 인간은 결핍이 있을 수 없는 하나님의 자녀이며³⁸⁾, 또한 인간의 영은 하나님의 형상대로 지음 받았음³⁹⁾을 말하고 있다. 그렇기 때문에 앞에서 인간의 긍정적 성품에 관하여 강조했던 정신분석가들과 인본주의 심리학자들의 연구에 앞서, 성서에 의하면 인간은 엄청난 가능성과 잠재력을 가지고 있다고 말하고 있다.⁴⁰⁾

이러한 이해를 위한 기초로서, 신약성서의 복음서에는 인간의 존재와 성숙과 관련된 많은 비유들이 등장한다. 예를 들면, 누룩의 비유(마태복음 13장 13절), 겨자씨 비유(마태복음 13장 31절, 마가복음 4장 31절, 누가복음 13장 19절), 씨 뿌리는 자의 비유(마태복음 13장 3절, 마가복음 4장 3절, 누가복음 8장 5절), 달란트 비유(마태복음 25장 14-15절) 등이 여기에 해당한다고 볼 수 있다. 그 비유들 가운데 많은 것은 하나님의 나라에 관한 비유이지만, 동시에 이는 심리학적 측면에서 볼 때 각각의 비유는 인간의 심리의 세계를 반영한다고도 볼 수 있다. 문제는 성서가 인간존재와 성숙의 잠재력에 대하여 긍정적인 입장을 취한다 할지라도, 다른 한편으로는 타락한 인간의 한계를 분명하게 의식해야하는 당위적 시각도 지니고 있음을 인식해야 한다. 왜냐하면, 인간은 자신들이 갖는 지나친 낙관주의적인 태도로 인해 궁극적 실재를 망각할 수 있기 때문이다.

기독교상담사이자 성장상담의 모델을 제시한 클라인벨(Howard Clinebell)은 이 점을 잘 지적하였다. 클라인벨은 로저스의 내담자중심 상담방법이 기독교상담 문헌을 오랫동안 지배해왔다고 비판했다.⁴¹⁾ 이 비판은 로저스와 같은 인본주의적 상담이론 이전의 시대로 돌아가자는 의미가 아니라, 관계중심적 상담을 통하여 내담자들의 내재된 능력을 증진, 강화시키려는 의도였다. 클라인벨은 1960년대 후반부터 성장상담(growth counseling)이론과 모델을 개발하면서 그동안 기독교상담학적 방법론에 있어서 영향력을 끼쳐온 정신분석적 모델들과 심리학의 모델들이 지나치게 과거와 병리적인 측면에 집중되어 있다는 점을 비판하면서, 현재, 긍정적 성품에 초점을 맞추어 성장을 촉진하는 것이 중요하다고 보았다.⁴²⁾

성장상담은 인생의 각 단계에서 경험할 수 있는 일생동안의 지속적인 발달모델이다. 그가 성장이라고 표현하는 단어의 의미는 개인이 가진 잠재력을 활성화 시켜서, 인간의 온전성(wholeness)이 이루어지는 방향으로 나아가는 모든 변화의 과정을 의미한다. 그가 성장이라는 단어를 사용할 때는, 어떤 고정된 목표의 도달이라기보다는 지속적인 성장의 여정을 의미했다. 그런 이유 때문에, 개인이 성장해 나가는 과정을 잠재력개발

38) 성령이 친히 우리 영으로 더불어 우리가 하나님의 자녀인 것을 증거하시나니(로마서 8장 16절).

39) 하나님이 자기 형상 곧 하나님의 형상대로 사람을 창조하시되 남자와 여자를 창조하시고(창세기 1장 27절)

40) 피조물의 고대하는 바는 하나님의 아들들이 나타나는 것이니(로마서 8장 19절); 만일 하나님이 우리를 위하시면 누가 우리를 대적하리요. 자기 아들을 아끼지 아니하시고 우리 모든 사람을 위하여 내어주신 이가 어찌 그 아들과 함께 모든 것을 우리에게 은사로 주지 아니하시겠느냐. 누가 능히 하나님의 택하신 자들을 송사하리요. 의롭다 하신 이는 하나님이시니(로마서 8장 31-33절)

41) Holifield, E. Brooks. *A History of Pastoral Care in America: From Salvation to Self-Realization*. Nashville: Abingdon Press, 1983, p. 320.

42) Clinebell, 『성장상담: 온전한 인간 실현을 위한 희망중심적 방법들』 이종현 역, 서울: 한국신학연구소, 1988; 『성장상담을 통한 부부성장과정』 이종현 역, 서울: 대한기독교서회, 1990; 『중년부부를 위한 성장상담』, 이종현 역, 서울: 대한기독교서회, 1990; 『현대성장상담요법』, 이종현 역, 서울: 한국장로교출판사, 1998 참조하시오.

(potentializing)이라고 표현했다. 인간의 잠재력이 지속적으로 활동함으로 끊임없이 앞으로 나아가는 과정을 설명한 것이다. 이러한 지속적인 성장의 과정을 위한 성장상담의 목적은 자신의 잠재력을 발견하지 못하고 능력을 허비하는 사람들에게 변화하고 성장할 수 있는 잠재력을 가지고 있다는 희망을 일깨워주고, 그 희망을 실현하도록 돕는데 있다.⁴³⁾

클라인벨의 성장상담에서도 잘 나타나고, 앞서 에릭슨의 근원적인 힘으로서의 희망에 대해 살펴본대로 인간의 성숙에 관한 논의에서 잠재적인 인간의 힘과 그것을 끊임없이 개발하려고 하는 ‘희망’은 중요하다고 볼 수 있다. 다음에 이어지는 여백에서는 희망이 어떻게 인간의 성숙을 돕는지 기독교상담적 측면에서 살펴볼 것이다.

2. 긍정적인 자기변화의 성숙을 위한 ‘희망’

인간은 어떻게 긍정적인 자기변화의 성숙을 꾀할 수 있는가? 라는 질문은 인간의 긍정적 성품으로의 변화가 어떻게 이루어지는가와 관련된 문제라고 볼 수 있다. 긍정적인 자기변화의 성숙을 가능케 하는 것은 무엇인가? 다양한 요인이 있겠으나, 앞서 클라인벨이 지적한대로 사람들에게 변화하고 성장할 수 있는 잠재력이 있다는 희망을 일깨워주고 그 희망을 실현하는 것이다.

여기에서는 자기변화의 성숙을 가능케 하는 ‘희망’에 한정하여 기독교상담심리학적 입장에서 다루고자 한다. 정신분석적 측면에서 자신의 상담이론을 전개하고 있는 기독교상담학자 캡스(Donald Capps)는 에릭슨이 지적한 8가지의 기본적인 인간특성 중에서도 희망이 첫 번째 생애 주기 단계와 관계함으로서 이 8가지 안에 포함되어 있고, 상대적인 우위에 놓여있다는 점을 강조한다.⁴⁴⁾ 이는 힘들이 이전의 힘들에 의거해서 형성된다는 점에서, 희망은 다른 모든 힘들을 위한 기초가 된다는 의미이다. 그러면서 캡스는 에릭슨이 결국 바울 사도가 숙고했던 사랑은 희망(hope, 소망)이나 신앙(faith, 믿음)보다 더 위대하다는 것을 잘 알고 있었기 때문에 규범적인 의미에서 희망이 가장 중요하다고 주장하지 않았다고 보았다. 그러나 캡스는 에릭슨이 발달상의 측면에서 희망이 가장 중요하다고 보았던 점을 지적했다. 왜냐하면, 8가지의 기본적인 인간특성은 희망에 의존하기 때문이라고 보았다. 왜냐하면, 희망은 살아있는 상태에 내재한 가장 초기의 덕일 뿐만 아니라 가장 필요불가결한 없어서는 안 될 덕이기 때문이다.⁴⁵⁾ 그래서 캡스는 만약 삶의 희망적 성향(a hopeful orientation to life)이 발달하는데 실패한다면, 그것 때문에 그 후의 모든 힘들은—사랑도 포함하여—감소된다고 보았다.⁴⁶⁾ 에릭슨은 희망을 “존재의 시작에 흠집을 남기는 어두운 몰아침과 분노에도 불구하고 간절한 소망들에 도달할 수 있는 능력에 대한 견딤의 믿음(enduring belief)”으로서 특징짓는다. 희망은 견딤의 믿음이라는 그의 관점은 우리가 이 힘(희망)이 나타나는 생애단계의 범위를 넘어서기 시작하면서 사라지는 것이 아니라, 삶을 통한 우리의 발달에 계속해서 영향을 준다는 점을 시사한다. 더 나아가, 희망이 “존재의 시작에 흠집을 남기는 어두운 몰아침과 분노에도 불구하고” 견뎌낸다는 에릭슨의 제안은, 희망은 희망과 함께 공존하며 견딤의 생활태도로 발달할 수 있는 다른 견해들과 감정들에 의해 위협받는다고 지적하고 있다. 이런 “어두운 몰아침과 분노”가 희망과 함께 동일 선상에 있기 때문에, 우리는 인생가운데 희망이 위협에 처하지 않을 때가 있다고 말할 수 없다. 그래서 에릭슨은 희망으로 가득차기 위한 유일한 조건은 유토피아에서만 가능하다고 보았다.⁴⁷⁾

43) 한국목회상담학회편, 『현대목회상담학자 연구』, 서울: 돌봄, 2012, p. 134.

44) Capps, 『희망의 대리인』, 안석 외 역, 서울: 도서출판 인간회극, 2011, pp. 56.

45) Erikson, “Human Strength and the Cycle of Generations”, *Insights and Responsibility*, (New York: W. W. Norton), 1964, p. 115; Capps, 『희망의 대리인』, 안석 외 역, 서울: 도서출판 인간회극, 2011, p. 56.

46) Capps, 『희망의 대리인』, 안석 외 역, 서울: 도서출판 인간회극, 2011, p. 57.

47) Erikson, “Human Strength and the Cycle of Generations”, *Insights and Responsibility*, (New York: W. W. Norton), 1964, p. 118; Capps, 『희망의 대리인』, 안석 외 역, 서울: 도서출판 인간회극, 2011, p. 57.

그러면 과연 무엇이 에릭슨으로 하여금 희망을 생애초기 단계에 위치하도록 영감을 주었을까? 테레스 베네덱(Therese Benedek)은 가장 초기의 긍정적 태도(the earliest positive attitude)를 “자신감(confidence)”로 불렀으며, 에릭슨은 그것을 “신뢰(trust)”라 했다. 그러나 “자신감이 상처받고, 신뢰가 손상되는 삶조차도 지탱시키는 것은 과연 무엇인가?” 에릭슨은 그것을 희망으로 이해했다. 이런 측면에서 캡스는 희망은 우리가 신뢰를 위한 객관적인 기반 없이도 살아남기 때문에, 희망은 틀림없이 가장 기본적인 힘이라고 보았다.⁴⁸⁾ 그러므로 우리의 신뢰가 불신을 일으키는 경험에 의해 끊임없이 부정된다는 사실 때문에 희망은 인생을 지탱하는 기본적인 힘으로서 바라보는 기초가 된다.

희망을 인생의 변화와 성숙의 특성으로 바라볼 수 있는 또 다른 근거는 무엇인가? 에릭슨은 그 이유를 희망이 성숙된 희망의 구조안에 모든 자아적 특성들의 가장 순수한 것이라고 제시하는 무언가가 있기 때문이라고 보았다. 그것은 정신분석학자들이 첫 번째 사랑의 대상(first love-object), 즉 돌보는 사람을 우리의 신체적, 감정적 필요를 기대할 수 있는 방식으로 주고받는 일관적 존재(coherent being)라고 말하는데 비해, 유전(genetic)심리학자들에게 있어서 이것은 사물세계의 견딤의 특성(the enduring quality of the thing world)을 뜻한다.⁴⁹⁾ “사물세계”와 “일관적 존재”에 관해 에릭슨은 희망의 검증자(verifier of hope)로서 “일관적 존재”에 특히 중점을 둔다. 그것은 “돌보는 사람”이 인격의 세계뿐만 아니라 사물의 세계의 최초의 검증자이기 때문이다. 이런 측면에서 에릭슨은 “갓난아기에게 어머니는 자연이다”라고 이해한다. 그러므로 에릭슨은 희망의 기초로서 돌보는 사람의 독특한 역할을 강조한다. 인간의 성숙을 위해 긍정적 성품을 이야기한다 할지라도 기독교상담의 돌봄이 필요한 이유가 여기에 있다.

에릭슨은 돌보는 사람의 측면에서 인격과 사물세계의 견딤의 특성을 검증하는데는 마술적이거나 신비적이기보다는 오히려 돌보는 사람들이 갓난아기를 위해 습관적으로 하는 행동으로부터 기인한다고 보았다. 즉 따뜻하고 평온한 싸개를 받아들임과 접촉함을 위한 갓난아기의 필요에 응답하고, 섭취하기에 만족스럽고 소화하기 쉬운 음식을 마련하며, 규칙적으로 너무 이르거나 늦거나 하는 식의 경험을 예방하는 것이라고 보았다. 이런 응답들을 통하여, 어머니는 희망들을 만나고 내재적으로 희망에 가득 차도록 보답되는 “섭리에 관해 납득이 가는 양식 패턴”을 제공한다고 보았다.⁵⁰⁾

따라서 우리 자신의 견딤의 본질에 관한 감각은 모성적 환경과의 초기 만남들 가운데 나타난다고 볼 수 있다. 이는 정체성 즉 나 됨(I-ness)의 인식을 가진 우리 자신에 대한 우리의 이해가 희망을 일으키고 검증하는 동일한 경험들 속에 뿌리박혀 있다는 것을 의미한다. 갓난아기와 모성적 환경이 서로에게 희망을 표현하고 제공하는 이러한 경험들 안에서 갓난아기는 사물과 다른 존재들에 관한 견딤의 특성뿐만 아니라 자기 자신의 견딤의 본질에 관한 감각을 얻는다.⁵¹⁾

IV. 나가는 말

지금까지 우리는 정신분석적 관점에서 성숙한 인간상에 대하여 다양한 측면에서 살펴보았다. 프로이트의 성숙한 인간상으로서의 욕망의 절제로서의 ‘자기조절’, فرو트의 성숙한 인간상으로서의 ‘생산적 인간(productive person)’, 에릭슨의 인간의 근원적 힘으로서의 ‘덕’에 대해 살펴보았다. 그 후에 인본주의 심리학적 관점에서 올프트의 건강한 성격으로서의 ‘성숙한 인격’, 매슬로우의 성숙한 인간으로서의 ‘자기실

48) Capps, 『희망의 대리인』, 안석 외 역, 서울: 도서출판 인간회극, 2011, p. 57.

49) Erikson, “Human Strength and the Cycle of Generations”, *Insights and Responsibility*, (New York: W. W. Norton), 1964, pp. 116-117; Capps, 『희망의 대리인』, 안석 외 역, 서울: 도서출판 인간회극, 2011, pp. 58-59.

50) Erikson, “Human Strength and the Cycle of Generations”, *Insights and Responsibility*, (New York: W. W. Norton), 1964, p. 116; Capps, 『희망의 대리인』, 안석 외 역, 서울: 도서출판 인간회극, 2011, p. 59.

51) Capps, 『희망의 대리인』, 안석 외 역, 서울: 도서출판 인간회극, 2011, p. 60.

현적 인간'에 관한 살펴보았다. 그 후에 기독교상담적 측면에서 성숙에 대한 성서적 관점, 긍정적인 자기변화의 성숙을 위한 '희망'에 대해 살펴보았다. 특히 우리는 성숙에 관한 심리학을 기독교 전통에서 고찰하면서 성숙의 의미가 성서적 전통에 깊이 뿌리내리고 있음을 확인하였으며, 개인의 성숙을 위해 지속적으로 신앙 안에서 돌보는 자와의 관계 안에서 희망함이 절대적으로 필요하다고 보았다.

이런 측면에서 볼 때 분명 종교는 정신건강에 도움이 되며, 주관적 안녕에 영향을 미치는 것으로 알려졌다. 종교는 개인적으로 삶의 의미를 제공하고, 생활 속의 위기대처에 도움이 될 뿐만 아니라 사회적으로는 집단적 정체감을 느끼고 비슷한 가치와 태도를 지닌 사람들과의 사회적 지지체계를 형성하게 해 준다. 종교는 특히 사회적 지지가 부족한 사람에게 커다란 도움이 된다. 그러나 종교는 죄책감과 같은 부정적 영향을 미치기도 한다.⁵²⁾

앞에서 연구자는 성숙에 관한 정신분석, 인본주의 심리학, 기독교상담학적 논의를 통해 인간 안에 있는 긍정적 성품에 주목하면서 상담과정에서 내담자가 이미 내적으로 소유하고 있는 성장 가능성을 촉진해주는 방식으로 발전시켜 나가야 한다고 동의해 왔다. 그렇다면, 앞서 연구자가 제시한 인간의 긍정적인 성품에 관한 연구는 인본주의 심리학자들이 강조해왔던 인간의 기본적인 성장욕구, 인간의 잠재력 그리고 자기실현의 무한한 가능성에 대한 범위에 한정되어 있는가라는 질문을 제기하지 않을 수 없다.

앞에서 살펴 본대로, 성숙한 인간은 자신이 지닌 심리적 욕구를 창조적이고 생산적으로 충족시킬 줄 안다. 생산적 인간은 타인과 세상을 사랑하며 창조하는 삶을 살아간다. 또 그들은 이성의 힘이 매우 발달하여 세계와 자신을 객관적으로 지각하며 확고한 정체감을 소유하고 있다. 더 나아가 세계와 의미 있는 관계를 맺어 그 안에 뿌리를 내리고 안정된 삶을 살아간다. 성숙한 사람은 자신의 삶을 다른 어떤 것에 연속시키기 보다는 자기의 삶을 주체적으로 개척하고 형성해 간다.⁵³⁾ 인간의 긍정적 성품을 연구하고 그것을 촉진하는 이유가 분명 여기에 있다.

그러나 인간본성의 긍정적 성품을 기독교상담심리적 측면에서 살펴본다는 것은 어떤 의미가 있는가? 본 연구자는 인본주의 심리학자들이 갖고 있었던 인간 본성에 대한 순진한 관점은 그대로 받아들이기 쉽지 않다. 왜냐하면 인본주의 심리학자들이나 긍정심리학자들은 인간본성이나 긍정적 성품, 성장 가능성에 대해 지나치게 낙관적인 견해를 가지고 있었기 때문이다. 실제의 임상현장에서는 상담자가 아무리 낙관적인 입장에서 성장을 촉진한다 하더라도, 그 성장에 필요한 최소한의 심리적 에너지, 능력조차 남아있지 않은 내담자들을 경험하기 때문이다.

그럼에도 불구하고 오늘날 우리는 싫든 좋든 인간의 긍정적 성품을 연구하고 인간의 변화를 기대하는 인본주의 심리학이나 긍정심리학의 도전 앞에 서있다. 그리고 많은 영역에서 그들 심리학은 인간의 성숙에 관한 심오한 연구들을 제시하고 있다. 물론 이들은 기독교나 영적인 뿌리를 주장하지 않는 세속적인 변화이다.

그러나 한편, 비록 긍정심리학의 저변에 인본주의나 포스트모던이 강하게 흐르고 있지만, 많은 부분이 기독교적 사고에 동조하고 있는 것도 사실이다. 용서를 한 예로 들어보자. 긍정심리학이 나오기 전에는 죄책감과 고통이 종종 상담자들의 초점이었지만, 오늘날에는 진실한 감사, 용서하는 것, 그리고 다른 사람으로부터 용서를 받아들이는 것의 유익을 강조한다. 우울은 언제나 상담자들의 주요 관심사였다. 그러나 행복과 낙관주의에도 초점을 맞추는 새로운 변화가 일어났다. 긍정심리학에서 말하는 친절, 사랑, 자기통제, 용기 그리고 희망은 갈라디아서 5장 22-23절에 열거된 성령의 열매와 흡사하다. 긍정심리학은 건설적인 인간 특성들로서 이러한 것들을 연구할 것이다. 그러나 기독교상담자들은 지속적이고 긍정적인 변화는 성령의 능력과 인도를 통하여 온다는 것을 알고 있기에 조금은 다른 방식으로 다룰 것이다. 이러한 상황에서 긍정심리학은 상담과 심리학의 물결들 중에서 신선한 파도처럼 보인다. 이 움직임 뒤에 하나님이 계신가? 이것이 기독교상담자들

52) 권석만, 『인간관계의 심리학』, 서울: 학지사, 2004, p. 433.

53) 권석만, *Ibid.*, p. 442.

이 타아할 물결인가?⁵⁴⁾라는 문제가 여전히 남는다.

참고문헌

- Allport, Gordon. *Becoming: Basic Considerations for a Psychology of Personality*, New Haven: Yale University Press, 1955.
- Allport, Gordon. *Pattern and Growth in Personality*, New York: Holt, Rinehart & Winston, 1961.
- Bischof, L. J. *Interpreting Personality Theories*, (2nd ed.) New York: Harper & Row, 1970.
- Capps, Donald. 『희망의 대리인』, 안석 외 역, 도서출판 인간회극, 2011.
- Collins, Gary. 『뉴 크리스천 카운슬링』, 한국기독교상담심리치료학회 역, 서울: 두란노, 2008.
- Erikson, Erik. *Identity and the Life Cycle*, New York: Norton, 1980.
- Freud, Sigmund. 『문명속의 불만』, 김석희 역, 서울: 열린책들, 1997.
- Fromm, Erich. *Escape from Freedom*, New York: Holt, Rinehart & Winston, 1941.
- Fromm, Erich. *Man for Himself*, New York: Holt, Rinehart & Winston, 1947.
- Fromm, Erich. *The Sane Society*, New York: Holt, Rinehart & Winston, 1955.
- Holifield, E. Brooks. *A History of Pastoral Care in America: From Salvation to Self-Realization*. Nashville: Abingdon Press, 1983.
- Maslow, Abraham. *Toward a Psychology of Being*(2nd ed.), New York: Van Nostrand, 1968.
- Myers, S., & Diener, E. "Who is happy?", *Psychological Science*, vol. 6, 1995, pp. 10-19.
- Schultz, D., Schultz, S. E. *Theories of Personality*, (6th ed.)California: Brooks/Cole Publishing Company, 1998.
- Seligman, M. E. P. "The president's address", *American Psychologist*, vol. 54, 1999, pp. 559-562.
- Sheldon, K. M., & King, L. "Why positive psychology is necessary", *American Psychologist*, vol. 56, 2001, pp. 216-217.
- Spiegel, "Reflections on our Heritage from Erich Fromm", *Contemporary Psychoanalysis*, Vol. 30, 1994, pp. 419-424.
- 권석만, 『인간관계의 심리학』, 서울: 학지사, 2004.
- 권석만, 『인간의 긍정적 성품: 긍정심리학의 관점』, 서울: 학지사, 2011.
- 권수영, "서구 긍정심리학, 얼마나 긍정적인가", 『신학과 실천』 (한국실천신학회), vol. 30, 2012, pp. 377-403.
- 노안영 · 강영신, 『성격심리학』, 서울: 학지사, 2002.
- 설기문, 『인간관계와 정신건강』, 학지사, 2010.
- 이희경, 이동귀, "긍정심리학적 인간이해와 변화", 『인간연구』 (가톨릭대학교 인간학연구소), 2007, pp. 16-43.
- 장준미, "대학상담에서 긍정심리학의 활용 가능성", 『학생생활연구』 vol. 23, 2010, pp. 63-80.
- 장환영, "평생교육을 위한 긍정심리학의 시사점: 행복, 진정성, 심리자본에 대한 탐구", *Andragogy Today: Interdisciplinary Journal of Adult & Continuing Education*, (한국성인교육학회), vol. 15, 2012, pp. 141-169.
- 최광현, "영산의 목회패러다임에서의 긍정의 힘과 긍정의 상담", 『영산신학저널』 vol. 11, 2007, pp. 219-234.
- 최광현, "감사의 과학인 긍정심리학과 영산의 목회신학", 『영산신학저널』 vol. 23, 2011, pp. 241-259.
- 한국목회상담학회 편, 『현대목회상담학자연구』, 도서출판 돌봄, 2012.

54) Collins, 『뉴 크리스천 카운슬링』, 한국기독교상담심리치료학회 역, 서울: 두란노, 2008, p. 934.

“성숙에 관한 상담심리학적 연구: 정신분석 및 인본주의 심리학적 관점을 중심으로”에 관한 논찬

안민숙 (백석문화대 겸임교수)

“성숙에 관한 상담심리학적 연구: 정신분석 및 인본주의 심리학적 관점을 중심으로”는 최근 심리상담학 및 사회의 여러 분야에 봄을 일으키고 있는 긍정심리학이라는 이론을 다루고 있다는 점에서 매우 신선함을 느낄 수 있는 글이다. 특히 정신분석학자인 저자가 인본주의적 관점을 바탕으로 하는 긍정심리학을 분석했다는 점에서 시선을 끌 수 있기에 충분한 글이다.

발표자는 ‘성숙’을 정신분석적 관점과 인본주의적 관점이라는 대립적인 이론을 통하여 분석하고 있다. 또한 기독교상담적 입장에서 보는 성숙의 의미를 다루고 있다. 발표자는 정신분석적 관점을 대표하여 프로이트와フロムの 이론을 인용하였다. 프로이트는 개인이 성숙한 인간이 되기 위해서는 개인의 자아가 초자아, 이드, 현실원리의 삼원구조 안에서 자기조절을 통해 욕망이 절제될 때 가능하다고 보았다. 또한フロム은 성숙한 인간상으로 ‘생산적 인간’을 제안했는데, ‘생산적’이라는 말은 인간의 능력과 잠재력을 충분히 발휘한다는 의미이다. 플로ム은 프로이트에 비해 더 인간이 자신의 문제를 해결할 능력을 가지고 있기 때문에 희망적이라고 믿었다. 프로이트가 자아의 역할을 ‘본능적 충동과 도덕적 규제 간의 갈등을 해결하는 것’으로 여긴 반면 에릭슨은 자아를 ‘지각, 사고, 주의, 기억 등을 통해 현실을 이루어 나가는 자율적인 체계’라고 보았다. 에릭슨은 인생의 심리사회적 위기를 극복할 수 있는 인간의 능력을 주장하였다. 에릭슨은 생애의 각 단계별로 성취해야 하는 덕목을 제대로 성취해야만 성숙할 수 있다고 보았다.

‘성숙에 관한 인본주의 심리학적 이해’를 위해 저자는 대표적인 인본주의 심리학자인 올포트와 매슬로우의 성숙에 관한 관점을 논의하였다. 올포트는 ‘성숙한 인격’을 확장된 자아감을 지닌 존재이며 다양한 사람과 친밀감과 연민이라는 우호적인 관계를 맺는 사람이라고 정의하고 있다. 매슬로우 역시 ‘성숙한 인격’을 연구하는 대표적인 학자이다. 매슬로우는 연구대상 자체가 건강한 사람이라는 데서 긍정심리학의 대표적인 학자가 아닐까 한다. 발표자는 이 두 학자를 통하여 긍정심리학의 근간을 이루는 성숙에 관한 개념을 설명하려고 노력한 것으로 보인다.

발표자는 ‘성장상담’이론을 집대성한 목회상담학자 하워드 클라인벨의 성장의 개념을 도입하여 긍정심리학의 희망적인 메시지를 해석하고 있다. 클라인벨은 에릭슨의 사회심리적 발달의 8단계를 14단계로 확장시켜 각 단계에서 인간이 달성해야 할 덕을 강조하고 있다. 성장상담의 목적은 자신의 잠재력을 발견하지 못하고 능력을 허비하는 사람들에게 변화하고 성장할 수 있는 잠재력을 가지고 있다는 희망을 일깨워주고, 그 희망을 실현하도록 돕는데 있다는 점을 강조하고 있다.

“성숙에 관한 상담심리학적 연구: 정신분석 및 인본주의 심리학적 관점을 중심으로”는 훌륭한 글임에도 불구하고 논찬자의 부족함으로 몇가지 의문점을 제시하는 바이다. 정신분석학자이지만 에릭슨과 플로ム은 프로이트와 달리 인간의 병리적인 측면만 보는 것에 반대하였다. 올포트와 매슬로우 역시 인간의 병리적인 모습만 보려는 프로이트의 이론에 반대하였다. 이런 점에서 저자는 정신분석학자와 인본주의 학자를 어떤 기준으로 분류하였는지 의문이 생긴다. 즉 정신분석적 입장과 그리고 이와는 상반되는 인본주의적 입장에서 성숙을 보려는 노력은 매우 높이 사졌으나, 두 이론의 명확한 비교가 나타나지 않아 다소 아쉬운 점이 있다. 또한

나가는 글에서 잠시 언급한 종교와 정신건강의 관계에서 종교는 죄책감과 같은 부정적인 영향을 미치기도 한다는 글을 인용한 타당한 이유를 묻고 싶다. 마지막으로 성숙을 위한 돌봄의 필요성과 싸개의 의미를 연결하여 설명해주었으면 하는 바람이 있다.

몇 가지의 의문점이 있지만, 발표자가 바라보는 긍정심리학적 관점은 점차 메말라 가는 현대의 긍정적 심리의 고갈에 희망적인 상담기법을 제시한 것으로 보인다. 특히 글의 후반으로 가면서 점차 인간의 긍정적인 속성을 강조한 학자들의 이론을 정리함으로써 글을 접하는 논찬자로 하여금 긍정의 심리가 솟구치게 해주어 감사한 마음을 전달하는 바이다. 긍정심리학에서 말하는 친절, 사랑, 자기통제, 용기 그리고 희망은 “오직 성령의 열매는 사랑과 희락과 화평과 오래 참음과 자비와 양선과 충성과 온유와 절제니 이 같은 것을 금지할 법이 없느니라(갈5: 22-23)”와 많이 중복되어 있다. 어쩌면 긍정심리학은 성경말씀을 토대로 만들어진 것이 아닌가 할 정도로 기쁨을 느끼며 논찬을 마친다.

구속신학적 목회상담 모델

김용민 (침신대학교 교수)

I. 들어가는 글

목회상담이 하나의 학문으로서 정착되고 전성기를 이루기 시작한 1960년대와 1970년대는 심리학의 영향이 지배적이었다. 그러나 심리학이 차지하는 비중과 영향이 지나치게 되자 1980년대에 이르러 목회상담에 대한 정체성에 대한 논의가 본격화 되었다. 마침내 1990년대에 목회상담은 John Patton, Deborah van Deusen Hunsinger, Howard Stone, Charles Gerkin, Gerben Heitink, Daniel Louw 등의 논의에 힘입어 신학적 특성이 강화되었다(Arkel, 2000: 149). 그러나 이러한 현상이 지나치게 진행되어 심리학이 배제되고 신학적 독선주의가 다시 일어나는 것에 대한 우려를 표명하는 움직임도 생겨났다. 1990년대 말 Donald Capps(1999; 2009)에 의해서 시작된 이러한 움직임은 목회상담의 영역에 미학을 접목하는 경향을 이끌었다.

필자의 주관적인 판단에서 볼 때 한국의 목회상담은 이러한 흐름 속에서 1980년대에서 1990년대로 넘어가는 시점에 위치해 있다고 할 수 있다. 2000년대 중반 이후 한국목회상담의 신학적 정체성에 대한 논의가 진행된 것은 사실이나 아직 신학적 특성이 강화되었다고 보기에는 어려운 측면이 있기 때문이다. 이런 상황에서 한국의 목회상담은 신학적 정체성의 정립을 위해 신학적 특성에 대한 논의가 강화되어야 할 필요가 있다. 물론 이때 Capps가 주장한 바와 같이 신학적 독선주의가 되지 않도록 주의해야 한다.

이 논문은 이러한 한국적 상황에서 목회상담의 신학적 특성을 강화하고자 하는 시도이다. 구속신학은 Gerhard von Rad와 Oscar Cullmann에 의해서 본격적인 논의가 시작되었으나 기독교의 역사만큼이나 오래된 신학이라고 할 수 있다(김광채, 2002: 233-235). 현대신학의 관점에서는 진부한 이야기가 될 수도 있지만 구속신학이 오늘날 한국신학에 미치는 영향을 고려한다면, 구속신학과 관련된 이 논문이 진부하지않은 않을 것이다. 이 논문은 Rad나 Cullmann의 견해를 일방적으로 따르지 않고 이들의 주요 논객이었던 Claus Westermann과 Rudolf Bultmann의 논의를 포함한다.

목회상담에서 구속신학과 관련된 논의는 1960년대에 이미 있었다. Dayton G. van Deusen(1960)은 Redemptive Counseling: Relating Psychotherapy to the Personal Meaning in Redemption에서 목회상담에 대한 구속신학적 관점을 피력했다. Deusen(1960: 175-178)은 목회상담이 중재(mediating), 해방(releasing), 화해(reconciling,) 변형(transforming)이라는 차원에서 구속적이 될 수 있다고 보았으며, 이를 위해 심리치료의 개념과 방법을 가져와야 한다고 주장했다. 이러한 Deusen의 주장은 이미 심리치료의 개념과 방법이 깊숙이 들어와 있는 오늘날 한국목회상담의 상황에는 적합하지 않다. 그러나 목회상담에 대한 구속신학적 관점은 여전히 유효하다고 할 수 있다. 필자는 이러한 목회상담에 대한 구속신학적 관점에 기초해서 구속신학의 틀을 목회상담의 모델로 재구성하고자 한다.

구속신학적 목회상담 모델은 ‘상담’이라는 측면에서 현대심리학의 긍정적인 발전을 어느 정도 수용할 수밖에 없다. 그러나 구속적 목회상담 모델은 상담모델의 철학적 전제나 상담관계 그리고 상담과정을 구속신학에 근거해서 구성한다는 점에서 다른 상담모델과 차이가 있다. 필자는 구속신학적 목회상담 모델을 제안하기 위해 “구속신학에 대한 이해”를 먼저 언급하고, 이 모델을 “구속신학적 목회상담의 전제”, “구속신학적 목회상담의 과정” 순으로 제시하고자 한다.

II. 구속신학에 대한 이해

1. “구속”의 신학적 의미

구약에서 구속을 의미하는 단어는 *gā'al*(גָּאֵל), *pādāh*(פָּדָה), *kāpar*(כָּפַר) 등 세 가지이다(Vine et al., : 1996: 194-196). 이 가운데 중심이 되는 단어는 *gā'al*과 *pādāh*이며, 가장 대표적인 단어는 *gā'al*이다. *gā'al*은 ‘구속하다’는 의미 외에 ‘해방시키다, 무르다, 복수하다, 친족으로서 행동하다’ 등의 의미를 내포하고 있으며, 법적이고 사회적인 삶과 하나님의 행위 등 크게 두 가지 영역에서 사용되고 있다(Botterweck & Ringgren, 1988: 351). *gā'al*의 기본적인 사용은 빚 때문에 자신의 재산이나 자기 자신을 노예로 판 사람의 가장 가까운 친족이 그것을 물러주는 것이다(Vine et al., 1996: 194; 레 25:25-26, 39, 47). 또한 *gā'al*은 친족 가운데 누가 살해당했을 경우 그 사람과 가장 가까운 친족이 그 사람의 원수를 갚는 행위를 가리킨다(VanGemerer, et al., 1997a: 770; 신 19:6). 그러나 이 단어는 하나님의 구속행위와 관련하여 가장 많이 사용된다. 이스라엘은 하나님이 “구속하신 백성”(출 15:13)이며, 하나님은 그들의 “구속자”(시 78:35)이다(Vine et al., 1996: 194).

*pādāh*는 일종의 ‘지불행위’를 가리키는 단어로서, 그러한 행위를 통해 원하지 않는 상황에 처해 있는 사람을 해방시키는 것을 의미한다(Vine et al., 1996: 195). 이러한 *pādāh*는 구약성서에서 *gā'al*과 평행하게 사용되고 있으며 특히 처음 난 것과 관련하여 많이 등장하고 있다(VanGemerer, et al., 1997c: 578). 구약성서는 모든 처음 난 것이 하나님의 소유임을 분명히 하고 있으며(출 13:15), 이를 위해 레위인과 레위인의 가족을 구별하고(민 3:41, 45), 처음 난 것을 위한 속전을 지불하라고 명령한다(민 3:46-51). 구약성서(특히 신명기)에서 *pādāh*의 지배적인 주체는 ‘인간을 해방하는 완전한 최상의 자유’를 지닌 하나님이다(VanGemerer, et al., 1997c: 579; Vine et al., 1996: 195). 하나님은 때때로 개인을 구속하는 분으로 등장하지만 대부분은 하나님이 선택한 백성인 이스라엘을 구속하는 분으로 묘사된다. 또한 특별한 억압으로부터의 구속 또는 해방에 대해서는 단호하게, “환난”이나 “악한 자”로부터의 구속에 대해서는 덜 단호하게 묘사된다(Vine et al., 1996: 195).

*kāpar*는 *pādāh*와 평행하는 단어로서 ‘몸값을 지불하여 자유롭게 하다, 속죄하다, 달래다’ 등의 의미를 지니고 있다. 이 단어의 가장 기본적인 의미는 ‘물질적 교환’ 또는 ‘몸값’으로, 주로 속죄 또는 용서와 관련하여 등장한다(Vine et al., 1996: 195). 특히 이 단어는 레위기와 민수기와 같이 제의와 관련된 부분에서 주로 나타나고 있다(VanGemerer, et al., 1997b: 690). 이 단어의 주어는 때로는 사람이 되기도 하지만 주로 하나님이 주어로 등장하여 하나님이 베푸시는 속죄와 관련되어 있다(Vine et al., 1996: 195).

신약에서 구속을 의미하는 단어는 *exagorazō*(ἐξαγοράζω), *lutroō*(λυτρόω), *lutrōsis*(λύτρωσις), *apolutrōsis*(ἀπολύτρωσις)이다. 이 가운데 *lutrōsis*와 *apolutrōsis*는 *lutroō*에서 파생된 단어이다. *exagorazō*는 실제적인 “구속”을 의미하지는 않지만, 본래 ‘사다’라는 말인 *agorazō*의 강조형으로서 신약성서에서 ‘구속하다, 사다’ 등의 의미로 사용되었다(Vine et al., 1996: 515; Freedman et al., 1992: 654). 이 단어는 신약성서에서 두 가지 차원으로 사용되고 있다(Vine et al., 1996: 515). 첫 번째는 그리스도의 우주적 구속행위(갈 3:13, 4:5; Kittel, et al., 1976, 126)로서, 그리스도가 구매자로 나타나 인간은 자신을 위한 배상금을 지불할 필요가 없다(Balz & Schneider, 1994b: 1). 두 번째는 “시간을 사라”(엡 5:16, 골 4:5)로서, 이것은 그리스도인이 악한 세상에서 어떻게 살아야 하는가를 보여준다(Freedman et al., 1002: 656)

실제적인 해방을 의미하는 *lutroō*는 ‘배상금 때문에 자유롭게 된다’는 의미로서 이스라엘을 로마의 멍에로부터 해방하는 일반적인 차원과 인간을 모든 악한 것으로부터 구속하는 그리스도의 사역을 지칭하는 영적인 차원을 지니고 있다(Vine et al., 1996: 515; Balz & Schneider, 1994b: 1). 이 가운데 신약성서에서 지배적으로

사용되는 차원은 두 번째이다(Kittel, et al., 1977: 349). *lutrōsis* 역시 이와 동일한 차원에서 명사 형태로 사용된다(Vine et al., 1996: 516). 바울서신에서 주로 나타나는 *apolutrōsis*는 배상금을 지급하고 자유를 얻은 죄수나 노예의 구속을 가리키는 말로, 주로 예수 그리스도 안에 있는 하나님의 아들의 죽음을 통한 구속을 가리켰다(Balz & Schneider, 1994a: 138; 롬 3:24). 그러나 이 단어는 초기 기독교의 선포와 가르침에서 중요한 개념이 아니었다(Kittel, et al., 1977: 356). 이 단어는 종말론적인 차원에서 희망의 대상이자 현재 신자들이 소유하고 있는 것을 가리켰다(Kittel, et al., 1977: 352-353). 특히 이 안에는 신체적 고통으로부터의 해방, 죄로부터의 해방, 세상 권세로부터의 해방 그리고 그리스도의 재림 때에 타락한 몸으로부터의 해방을 포함하고 있다(Vine et al., 1996: 516).

2. 구속사와 구속사건

구속신학에 가장 중요한 논쟁 가운데 하나는 Cullmann과 Bultmann의 구속사(Heilsgeschichte)와 구속사건(Heilsgeschehen) 논쟁이다. 이 논쟁의 핵심은 그리스도를 역사의 중심으로 보느냐 아니면 종말론적 사건으로 보느냐이다(이창규, 1966: 84). 그리스도를 역사의 중심으로 보면 역사는 그리스도를 기준으로 전과 후로 나뉘게 된다. 그 결과 그리스도 이전에 일어난 모든 사건은 성육신 그리고 그리스도의 죽음과 부활을 향하게 되며, 그리스도 이후의 사건은 신자들의 부활과 그리스도의 재림을 향하게 된다(Cullmann, 1987a: 104). Cullmann(1987a: 315)은 이것을 가리켜 ‘부활신앙과 부활소망’이라고 칭했다. 그러나 그리스도를 종말론적 사건으로 보면 그리스도는 우리에게 다가오는 종말론적 현재가 된다. 그래서 우리는 순종, 즉 지금 여기에서의 결단을 통해서 역동적으로 그리스도의 삶에 참여하는 변증법적 존재가 된다(Bultmann, 1992: 59-63).

구속사와 구속사건이라는 말에서 알 수 있듯이 Cullmann은 구속을 ‘역사’로 이해했고, Bultmann은 ‘사건’으로 이해했다. Cullmann(1987a: 140)은 「그리스도와 시간」을 통해서 Bultmann이 성서에 나와 있는 계시를 무시하고, 성서에 언급된 역사적 사건까지도 신화로 취급한다고 비판했다. 그러나 Bultmann은 이러한 비판에 대해 Cullmann은 아직 역사주의를 완전히 극복하지 못했으며, 성서에 나와 있는 역사와 신화를 구분하지 못하고 있다고 비판했다(이창규, 1966: 80, 88). 두 사람에게 이러한 차이가 생길 수밖에 없는 이유는 Cullmann이 그리스도 사건을 실제로 일어난 역사적 사건이라는데 초점을 두었고, Bultmann은 그리스도 사건을 실존적 결단이 필요한 영원한 현재의 사건으로 이해하고 있었기 때문이다.

Cullmann(1987a: 122)은 구속을 특히 과거와 현재와 미래로 이어지는 직선적 역사로 이해했다. Cullmann에게 과거는 ‘창조이전 세대’를 가리킨다. 이때 이미 구속이 예비되어 있었다. Cullmann에게 현재는 창조와 종말 사이에 있는 ‘현재 세대’를 가리킨다. 이 세대는 이미 새 시대에 놓여있지만 아직 종말을 경험하지는 않았다(Cullmann, 1987a: 122). Cullmann에게 미래는 ‘다가오는 세대’이다. 다가오는 세대는 창조를 재창조로 대체하며 직선적인 시간 안에서만 가능하다(Cullmann, 1987a: 82-94, 104). 이러한 Cullmann의 견해는 구속을 ‘점진적 과정’으로 이해하도록 한다. 즉, 이미 시작되고 선회된 구속은 ‘궁극적 미래’인 완전한 성취를 향해 점차적으로 나아간다. 이러한 Cullmann의 견해는 구속이 궁극적 지향점을 향하고 있다는 사실을 보여준다.

Bultmann(1992: 141; 1997: 33)은 구속을 특히 신앙적 결단을 통해 반복적으로 참여해야 하는 실존적 사건으로 이해했다. 여기서 실존적 사건이란 존재, 즉 하나님과의 실존적 만남을 가리킨다. Bultmann(1992: 117)에게 하나님은 가서 만나야 할 존재가 아니라 지금 여기로 오시는 분이시다. 아담과 하와에게 가셨던 하나님은 지금 우리에게도 오시며, 아담과 하와가 느꼈던 감정을 지금 우리도 경험한다. 이것은 미래를 마주대하는 실존적 경험이며, 동시에 종말을 대면하는 현재적 사건이다. Cullmann에게 궁극적 미래가 있다면 Bultmann(1992: 195)에게는 궁극적 현재가 있다. 그러나 Bultmann이 말하는 궁극적 현재는 과거와 미래의 부재를 의미하지 않는다.

Bultmann(1992: 130; 1994: 98)은 과거와 현재와 미래를 지닌 우리의 삶을 부단히 해석하여 하나님의 총재를 만나야 하며, 과거에 대한 책임과 미래에 대한 책임을 받아들여야 한다고 주장한다. 과거에 대한 책임은 하나님 앞에서의 죄책감이며, 미래에 대한 책임은 미래가 요구하는 것에 대한 열린 자세를 말한다.

Cullmann과 Bultmann의 논쟁에서 마지막으로 던지고 싶은 질문은 ‘이러한 논쟁이 지금도 타당한가’이다. 실제로 Bultmann(1997: 55)은 「성서의 실존론적 이해」에서 그리스도 사건을 신화적 사건이 아닌 ‘영원한 역사적 사건’으로 언급하고 있다. 또한 Cullmann 역시 이후에 나온 「구원의 역사」에서 실존적 결단의 중요성을 강조하고 있다. 특히 Cullmann(1987b: 10)은 「그리스도와 시간」 이후 벌어진 논쟁에 대해서 ‘오해’에서 비롯된 것이라고 누차 강조하면서 “신약성서 전체는 신앙의 결단에 대한 요구를 포함하고 있으며 새로운 실존 이해를 함축하고 있다”고 주장한다. 이런 측면에서 볼 때 Cullmann과 Bultmann은 구속에 대한 강조점이 다르기는 하지만 기본적인 견해는 일치한다고 할 수 있다. 남아 있는 문제는 두 사람의 견해를 어떻게 통합할 것인가이다.

3. 구속과 창조

구속과 창조의 문제는 구속사와 구속사건에 대한 논의와 달리 동시대적 논쟁이 아니라 신학적 흐름에 따른 논쟁이다. 그러므로 여기서는 신학적 흐름에 따라 먼저 Rad의 구속에 대해서 언급하고 이어서 Westermann의 창조에 대해서 언급하고자 한다. Rad가 구약신학에서 구속에 대해서 강조하고 있을 때, 창조에 대한 언급이 없었던 것은 아니지만 창조에 대한 본격적인 논의는 1970년대 초반 Westermann에 의해서 본격화되었다고 볼 수 있다(노세영, 1992: 102).

Carl E. Braten(1993: 141)은 Rad가 이스라엘의 역사를 아주 다른 대립적 관점에서 소개하고 있다고 언급한다. 첫 번째는 구속사적 입장으로 이스라엘의 역사에서 하나님이 중심이 되는 역사이다. 이러한 역사는 이스라엘의 기원과 생활경험을 신앙고백적으로 묘사한 것으로 하나님의 구원행위에 초점이 맞추어져 있다. 두 번째는 일반적인 관점에서 기록된 역사로서, 하나님을 전제로 하지 않고 현대역사학의 방법을 적용하여 기록한 이스라엘의 역사이다. 이러한 역사는 이스라엘의 역사를 객관적으로 이해하는데 도움이 되기는 하지만, 그 속에서 그들의 신앙적 관점을 찾아낼 수는 없다. 그러나 Rad는 구속사를 강조하면서도 이 두 가지 역사 가운데 어느 하나도 버릴 수 없다고 생각한다(Braten, 1993: 142).

Rad(1996a: 144)는 고대 이스라엘의 야훼신앙이 역사적 경험에 근거한 구원신앙을 통해서만 이해될 수 있다고 본다. 이러한 관점에서 Rad(1996a: 145; 1996b: 364)는 창조 역시 구속사적으로 이해함으로써 이스라엘의 역사를 구원의 역사, 즉 구속사로 칭하고 있다. Rad에 의하면 이스라엘의 역사는 창조가 아니라 출애굽사건과 시내산 계약으로부터 시작된다. 그리고 구원자로서의 하나님 경험과 고백이 이 세상과 인간에 대한 하나님의 창조로 나아간다. 그러나 이러한 Rad의 주장은 구약성서와 일치하는 면이 없지는 않지만, 이러한 관점으로만 구약성서를 이해하는 것은 구약성서에 대한 오해와 구약성서의 다양성을 무시하는 결과를 가져오게 된다(문익환, 1967: 43).

Westermann은 구속 중심의 Rad의 신학과 달리 창조 중심의 신학을 전개한다. Westermann은 크게 두 가지 차원에서 창조가 구속에 종속된 것이 아니라고 논증한다. 첫 번째는 창조전승과 관련된 것이다. Westermann(1994: 42, 64)은 창세기 1장에 나오는 창조전승이 이스라엘의 신앙고백에 의해서 형성된 사건이 아니라 이미 오래전부터 전해오는 이야기였으며, 구속사의 시작이 아니라 원역사의 한 부분이라는 점을 강조했다. 특히 창조전승은 이스라엘에만 존재하는 것이 아니라 고대근동에 보편적으로 존재했기 때문에 이스라엘만의 역사라기보다는 고대근동의 공동유산이라고 볼 수 있다(Westermann, 1994: 43). 이러한 사실은 결과적으로 창조가 이스라엘의 신앙고백 이전에 있었던 독립된 사건임을 보여준다.

두 번째는 구약성서의 축복과 관련된 것이다. Westermann(1988: 1999)은 구약성서에 나타난 하나님의 구원

을 언급한 이후에 주로 하나님의 축복에 대해서 언급하고 있다. 또한 Westermann은 하나님의 축복과 더불어 하나님의 창조를 반드시 언급한다. Westermann(1983: 17)은 하나님과 인간의 만남에는 구속과 축복의 두 가지 차원이 존재한다고 본다. 구속이 구원자로서의 하나님에 대한 것이라면 축복은 창조자로서의 하나님에 대한 것이다. 하나님은 이스라엘의 역사 속에서 이스라엘을 구원하신다. 이렇게 해방된 이스라엘은 창조주 하나님이 자연을 통해서 주시는 축복을 통해서 해방된 삶을 지속한다. 그러므로 구속과 축복, 구속과 창조는 뗄 수 없는 관계를 유지한다.

문익환은 Westermann의 주장이 드러나기 이전에 이미 하나님의 행위를 구속적인 차원뿐만 아니라 창조적인 차원에서 언급했다. 문익환(1967: 50, 70)은 다른 학자들의 견해를 토대로 구속을 재창조, 창조의 회복, 완성이라는 측면에서 다루었으며, 하나님의 역사가 창조에서 시작되어 구속을 거쳐 재창조를 향하는 것으로 이해했다(창조-타락-구속-재창조). 노세영(1992: 115-116)은 재창조의 시작을 홍수사건으로 본다. 그 이유는 창세기 1장의 창조전승과 홍수사건이 구조적으로 문학적 평형을 이루고 있기 때문이다. 이러한 문학적 평형은 재창조의 사건이 ‘창조-타락-파괴-구원-재창조’의 순서로 되풀이되고 있음을 보여준다. 이러한 구조는 특히 출애굽기와 사사기에서 두드러지게 나타난다. 차이가 있다면 이 안에 이스라엘의 부르짖음과 하나님의 응답 그리고 하나님이 세우신 대리인이 포함되어 있다는 점이다(창조/평화-타락-고통-부르짖음-응답-대리인-구원-재창조/평화). 여기서 대리인은 하나님의 구속의 대리인이자 창조의 대리인이라고 할 수 있다.

III. 구속신학적 목회상담의 전제

1. 인간의 고통은 인간의 잘못된 선택에서 비롯되었다.



그림 1. 구속신학적 목회상담의 첫 번째 전제

하나님께서 처음 인간을 창조하셨을 때 인간에게 고통은 존재하지 않았다. 하나님은 자연에 대한 창조를 통해 인간을 위한 환경을 조성하셨고, 에덴동산에 인간을 위한 보금자리를 마련하셨으며, 인간을 위한 먹거리를 준비하셨다. 뿐만 아니라 인간에게 노동을 통해서 하나님의 창조에 참여할 수 있도록 하셨다(창 2:15). 이때 인간에게 가장 중요한 환경은 하나님이셨고, 인간은 하나님과 단절되어 있지 않았다. 또한 이때 인간에게 허용과 금지령이 함께 주어져 있었는데, 이것은 인간에게 ‘선택의 자유’가 주어져 있음을 보여준다(창 2:16-17). 또한 인간이 아직 선악을 알지 못하지만 하나님처럼 ‘선악을 알 수 있는 가능성을 지닌 존재’라는 사실을 시사한다(창 2:17). 이때까지 인간은 ‘하나님이 보시기에 좋은 존재’였다.

인간의 선택의 자유는 처음부터 수행되고 있었지만, 선악을 알 수 있는 가능성은 인간의 ‘잘못된 선택’을 통해서 현실화되었다. Richard E. Averbeck(2006: 122)는 이것을 가리켜 ‘어리석음’(foolishness)이라고 하였고, 창조에서 타락으로 나아가게 만든 결정적인 원인으로 보았다. 아담과 하와의 이야기에서 보면, 인간의 어리석음은 뱀의 속임수로부터 시작되어 하나님의 말씀에 대한 인간의 의심과 하나님처럼 되고자 하는 욕망을 거쳐 잘못된 선택인 죄로 나아간다(Averbeck, 2006: 117-119). 여기서 뱀의 역할은 속임수를 통해 아담과 하에게 형상화(configuration)되어 있는 하나님의 말씀에 새로운 관점을 부여하는 것이다. 그 결과 아담과 하와는

하나님의 말씀을 의심(defiguration)하게 되었고, 그들의 욕망에 기초해 하나님의 말씀을 자의적으로 재구성(refiguration)하여 잘못된 선택을 하게 되었다(창 3:1-6).

잘못된 선택으로 인한 인간의 타락은 인간의 실존에 세 가지 변화를 초래했다(Averbeck, 2006: 119-122). 첫 번째 변화는 눈이 밝아져 ‘부끄러움’(shame)을 알게 되었고, 그것을 감추려고 했다는 사실이다(Westermann, 1991, 155-156; 창 3:7). 인간은 뱀이 말한 것처럼 눈이 밝아져 하나님처럼 선악을 알게 되었다. 그러나 그 결과는 좋지 않았다. 이후 인간의 부끄러움을 감추려는 행위는 계속해서 또 다른 죄를 양산했다. 두 번째 변화는 두려움(fear)으로 인해 하나님을 피해 숨게 되었다는 점이다(창 3:8-10). 이전까지 인간은 하나님을 피하거나 숨을 일이 없었다. 그러나 인간의 타락은 하나님과 심리적 거리뿐만 아니라 공간적 거리까지 만들었다. 하나님이 함께 하기에는 너무나 불편한 존재가 되었던 것이다. 세 번째 변화는 책임전가(imputation)이다. 아담도 하와도 자신의 책임을 받아들이지 않고 하와와 뱀에게 책임을 전가함으로써 사람과 사람 사이, 사람과 자연 사이에 거리를 내었다. 이것이 오늘날 우리에게 화해가 필요한 이유이다(창 3:11-13).

인간의 타락은 인간에게 고통을 초래했다. 여자에게는 임신과 출산에 고통이 더해졌으며, 남자와 여자의 관계가 변화되었고, 남자에게는 창조를 위한 노동이 생계를 위한 노동으로 변화되었다(창 3:16-17). 특히 인간을 위한 환경이었던 자연(특히 에덴동산)은 안전한 보금자리로서의 기능을 상실했고, 땀을 흘리는 노동 없이 필요한 만큼의 먹거리를 제공하지 않게 되었다(창 3:17-19). 그러나 결정적인 문제는 하나님이 인간과 함께 거하기를 거부하셨다는 사실이다. 처음에는 타락한 인간이 하나님과 심리적 공간적 거리를 만들었지만, 이제는 하나님이 직접 인간과 존재적 거리를 만드신다. 인간이 선악을 아는 일에 하나님과 같이 되었기 때문에 하나님과 함께 할 수 없게 된 것이다(창 3:22-24). 잘못된 선택으로 인한 인간의 타락은 하나님으로부터 인간의 존재론적 ‘소외’를 일으켰고, 이것이 인간의 고통을 멈추지 않게 하고 있다.

2. 인간은 올바른 선택을 통해서 하나님의 구속을 경험한다.



그림 2. 구속신학적 목회상담의 두 번째 전제

고통 속에 있는 인간은 하나님을 향해서 탄식하며 부르짖게 된다. 이스라엘의 대표적 구속사인 출애굽 사건은 이스라엘이 애굽에서 종살이할 때 고된 노동으로 인해 탄식하며 부르짖었고, 이 소리가 하나님께 상달되어 하나님이 그들의 고통소리를 들으셨으며, 하나님이 그들의 조상과 세운 약속을 기억하시고 그들을 돌보셨다고 기록하고 있다(출 3:23-25). 또한 사사기는 하나님의 구원사역을 일정한 형식을 통해서 그려주고 있는데, 그 가운데 구속과 관련된 첫 번째 등장하는 요소가 바로 이스라엘의 부르짖음이다. 사사기는 이스라엘의 평화, 이스라엘의 범죄, 하나님의 심판, 이스라엘의 고통이 하나님의 구원사역의 전조를 이루고 있으며, 이스라엘의 부르짖음과 하나님의 들으심 그리고 사사를 세우시고 그들을 통해 이스라엘을 구원하시는 과정이 그려져 있다. 결국 잘못된 선택을 한 인간이 자신의 죄로 인한 고통 때문에 탄식하며 부르짖는 것이 하나님의 구원사역의 시작이 된다.

하나님은 구원사역을 이루실 때 대리인을 세우시며, 그 대리인과 이스라엘 백성의 회개와 믿음을 여구하신다(Rad, 1996b: 372). 또한 이를 위해 이스라엘은 하나님(의 말씀)과 대면하는 과정을 먼저 거치게 된다. Averbeck(2006: 122)는 이것을 가리켜 구속과 성화를 일으키는 ‘슬기로움’(wisdom)이라고 했다. 하나님(의 말씀)과의 대면은 하나님 앞에서의 자기인식을 가리킨다. 이것이 회개를 가능하게 한다. 회개는 ‘죄로부터의

돌아섬'을 의미한다. 이것은 자신의 잘못된 선택을 '올바른 선택'으로 바꾸어주는 것이다. 믿음은 '자신의 인생을 온전히 의탁하는 것'을 의미한다. 이것은 '올바른 선택'을 지속하라는 요구이다. 인간의 고통의 원인이 된 잘못된 선택과 달리 올바른 선택은 인간의 고통을 제거하는 하나님의 구속을 일으킨다.

구속은 하나님에 의한 역사이자 인간에 의한 사건이다. 구속은 창세 이전 하나님의 마음에서 시작되어 이스라엘의 역사 속에서 일어났고 그리스도 사건을 통해서 절정에 이르렀으며 오늘날 인간의 결단을 통해서 현실에서 계속되고 있고 마지막에 완성될 것이다. 인간의 결단이라는 측면에서 볼 때 구속은 칭의에서 시작되어 성화를 거쳐 영화에 이르는 과정이라고 할 수 있다. 칭의는 구속을 위한 일회적 결단을 포함하고 있으며, 성화는 구속을 위한 지속적 결단을 포함하고 있고, 영화는 구속을 위한 영원한 결단을 포함한다. 이러한 구속은 억압에서 벗어나게 해주기 때문에 일종의 해방이라고 할 수 있으며, 죄로 인해 파괴된 평화를 되돌려주기 때문에 일종의 회복이라고 할 수 있다.

재창조는 구속 자체 또는 구속을 통해서 얻어지는 결과라고 할 수 있다. 그렇기에 재창조는 처음 창조의 회복이라고 할 수 있다. 처음 창조의 회복이란 잘못된 선택으로 인해 초래된 결과가 무기력해지는 것을 의미한다. 첫 번째는 하나님과 사람, 사람과 사람, 사람과 자연의 거리의 극복이다. 두 번째는 임신과 출산에 부가된 고통이 사라지고 남자와 여자의 관계가 온전해지며 생계를 위한 노동이 창조를 위한 노동으로 바뀌는 것이다. 세 번째는 부끄러움과 두려움과 책임전가가 사라지는 것이다. 물론 우리가 이 세상을 사는 동안 이러한 세 가지가 모두 없어진 재창조는 일어나지 않을 것이다. 그러나 그것을 기대하며, 그것의 일부를 선취하며 끊임없이 새로운 피조물이 되어갈 때 비로소 이미 도래한 하나님 나라를 경험하여 아직 도래하지 않은 하나님의 나라를 맞이하게 될 것이다. 온전한 재창조는 구속의 궁극적 지향점이 된다.

3. 하나님은 인간의 구속을 원하시며, 구속을 미리 준비하셨고, 대리인을 통해서 구속 하신다.

일반적인 상담관계는 상담자와 내담자이다. 최근 이야기상담의 등장은 그 안에 공동체를 포함시키고 있다. 그러나 목회상담은 이 안에 하나님이라는 또 다른 주체를 포함한다. 해석학적 목회상담은 이러한 상담관계를 삼각뿔의 형태로 이해한다(김용민, 2011: 199-205). 상담자, 내담자, 공동체가 밀변을 이루고, 하나님이 삼각뿔의 위에 위치하고 있다. 이러한 모양은 상담자와 내담자와 공동체의 수평적인 관계를, 이들과 하나님과의 수직적인 관계를 묘사한다. 그러나 구속신학적 목회상담은 이와 다른 구조를 지닐 필요가 있다. 왜냐하면 구속신학에서 등장하는 공동체가 대부분 구속의 주체가 아닌 구속의 대상이기 때문이다. 이러한 차원에서 구속신학적 목회상담의 상담관계는 아래와 같이 표현할 수 있다.

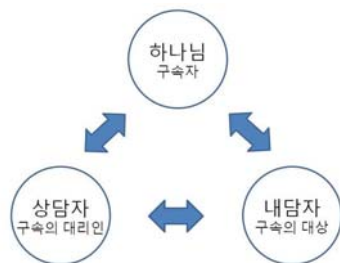


그림 3. 구속신학적 목회상담의 세 번째 전제

구속신학적 목회상담은 하나님을 구속자로, 상담자를 구속의 대리자로, 내담자를 구속의 대상으로 묘사할 수 있다. 구속신학에서 하나님은 구속자로 등장한다. 하나님은 창조 이전에 이미 구속을 작정하시고 구속을 위한

준비를 하셨다. 그리고 이스라엘의 실제 역사 속에서 구속을 행하셨으며, 그 결과 하나님은 이스라엘 백성들에게 구속자로 불리었다. 구약성서에서 구속자로서의 하나님은 ‘고아들의 원한을 풀어주시는 분’(잠 23:11), ‘이스라엘 때문에 싸우시며 그들의 땅에 평안을 주시는 분’(렘 50:34), ‘생명을 속량하시는 분’(에 3:58), ‘나를 변호하시고 나를 구하사 주의 말씀대로 나를 살리시는 분’(시 119:154), ‘살아계시며 마침내 땅 위에 서실 분’(욥 19:25) 등으로 묘사된다. 특히 이사야서는 구속자이신 하나님을 ‘이스라엘의 거룩한 이’(사 41:14), ‘이스라엘의 창조자요 너희의 왕’(사 43:14-15), ‘만군의 여호와’(사 44:6), ‘네 구원자, 네 구속자, 야곱의 전능자’(사 49:26)로 언급한다(Vine et al., 1996: 195).

그러나 하나님은 직접적인 구속자가 되기도 하시지만 많은 경우 인간을 통해서 구속을 이루신다(Westermann, 1988: 15). 하나님이 세우신 구속자(gó'el)는 크게 민족을 구속하는 사람과 친족을 구속하는 사람으로 나눌 수 있으며, 부가적으로 자신을 구속하는 사람을 포함시킬 수 있다. 민족을 구속한 대표적인 인물로는 모세와 같은 지도자들과 사사들을 들 수 있다. 친족을 구속하는 사람은 구약성서에서 기업을 무를 자(a kinsman-redeemer, 룻 2:2), ‘피를 보복하는 자’(the avenger of blood, 신 19:6) 등 두 가지 이름으로 불린다. 기업을 무를 자는 친족 중에 경제적 어려움을 겪고 있는 사람이 있을 경우 그 사람의 기업을 회복시켜줄 의무를 지니고 있는 사람을 가리킨다. 피를 보복하는 자는 한 사람이 살해당했을 경우 그 사람의 원수를 갚아주어야 할 책임이 있는 사람을 가리킨다. 마지막으로 개인을 구속하는 사람은 하나님께 서원한 것을 무르려고 하는 사람을 가리킨다. 이러한 사람은 자신이 서원한 것의 20%를 추가로 하나님께 드려야 한다(레 27:13, 15, 19, 31). 이러한 구약성서의 언급은 구속신학적 목회상담에서 상담자의 역할을 짐작하게 해 준다.

구약성서는 하나님의 구원을 공유했던 사람을 “구속함을 받은 자”(사 35:9)로 묘사한다(Vine et al., 1996: 195). 구속신학적 목회상담에서 “구속함을 받은 자”는 목회상담을 통해서 구속이 이루어진 내담자를 가리키며, 이러한 내담자는 개인이 될 수도 있고 공동체가 될 수도 있다. 구속신학적 목회상담에서 내담자에 대한 이해는 구속이 이루어지기 전의 상태를 전제로 해야 한다. 그렇게 볼 때 내담자는 1) 선악을 아는 존재로서 자신의 잘못을 알고 있다, 2) 부끄러움을 아는 존재로서 그것을 감추려고 한다, 3) 하나님을 두려워하는 존재로서 하나님을 피하려고 한다, 4) 책임을 전가하는 존재로서 책임을 지지 않으려고 한다, 5) 그러나 잘못된 선택으로 인한 고통이 너무 심해 상담자를 찾는다. 이러한 내담자는 상담자를 통해 하나님(의 말씀)을 만나 자신을 발견하게 되고, 자신의 잘못된 선택을 올바른 선택으로 바꾸어 하나님의 구속을 경험한다.

4. 하나님의 구속은 해석학적 순환구조를 지닌다.

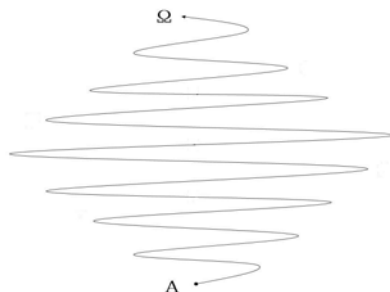


그림 4. 구속신학적 목회상담의 네 번째 전제

하나님의 구속의 순환성에 대해서는 이론의 여지가 없다. 하나님의 구속은 하나님의 창조가 잘못된 선택을 거쳐 파괴되고 다시 올바른 선택을 통해서 회복(구속)되는 순환적 구조를 지니고 있다. 이러한 순환적 구조는 창세기의 원역사에서 되풀이 되고 있으며, 출애굽 사건에서 분명하게 보여졌고, 사사들의 이야기를 통해서 분명하게

되었다. 물론 다른 곳에서도 하나님의 구속의 순환성을 발견할 수 있지만, 이 세 가지 이야기보다 분명하지는 않다. 그러나 여기서 중요한 것은 순환성 자체가 아니라 이러한 순환성이 동어반복의 악순환인지 그렇지 않으면 의미가 있는 선순환인지이다.

Paul Ricoeur는 해석학적 순환이 악순환이 되지 않으려면 두 가지 요건이 충족되어야 한다고 주장했다. 첫 번째는 ‘인격적 참여’(personal commitment)이다. 인격적 참여는 해석자가 순환에 직접 참여하는 것을 의미한다. 특히 이때의 참여는 해석자가 결단을 통해 그때까지의 해석을 자기화하는 것을 가리킨다(Ricoeur, 2007: 166-167). 이런 의미에서 하나님의 구속의 순환성은 악순환이 아닌 선순환이 된다. 왜냐하면 하나님의 구속은 인간의 결단을 통한 인격적 참여를 필요로 하며, 그것을 통해서 구속을 소유하게 되기 때문이다. 두 번째는 ‘축적하는 방식’(cumulative fashion)이다. 축적하는 방식은 해석학적 순환의 과정 속에서 그 순환에 참여하는 요소들이 계속해서 강화되어야 한다는 의미를 지니고 있다. 즉, 단순한 논리적 인과관계 이상이어야 한다(Ricoeur, 1985: 271). 이런 점에서 하나님의 구속의 순환성은 악순환이 아니라 선순환이라고 할 수 있다. 하나님의 구속은 시작점이 있고 끝점이 있다. 인격적 참여를 통해서 구속받은 사람은 지속적인 인격적인 참여를 통해서 성화의 과정을 거치며, 이렇게 축적된 성화의 과정은 마지막 영화에 이르기까지 계속된다. 이것은 시작점에서 출발하여 해석학적 순환을 거쳐 끝점에 이르는 해석학적 순환구조와 일치한다.

Charles Gerkin은 해석학적 순환을 목회상담의 입장에서 언급한 바 있다. 비록 간결하기는 하지만 구속신학적 목회상담에 시사하는 바가 있다. Gerkin(1998: 174)은 해석학적 순환의 과정을 “끝을 알 수 없는 과정을 겪어내”는 것으로 이해했다. 실제로 해석학적 순환은 끝이 열려 있다. 그러나 해석학적 순환이 끝이 없다고 이야기하는 것은 아니다. 지금 현재 끝에 이를 수는 없지만 그 끝은 언젠가는 도달하게 되는 지점이다. 그렇기에 Gerkin(1998: 176)은 “해석학적 순환이 끝나는 경우”에 대해서 언급한다. 물론 그렇다고 해서 여기서의 끝이 궁극적인 마지막은 아니다. 그러므로 해석학적 순환의 개념은 끊임없는 “재해석의 과정”이 되며, “나선형의 모양”을 지니게 된다. 이러한 과정은 특히 내담자의 행동에 대한 성찰에 도움이 된다(Gerkin, 1998: 177). 특히 목회신학적 목회상담에서는 하나님의 구속의 순환성으로 인해 내담자를 이해하고 예측하는데 도움을 얻을 수 있으며 목회상담의 방향이 빛나가지 않도록 하는데 유익하다.

IV. 구속신학적 목회상담의 과정

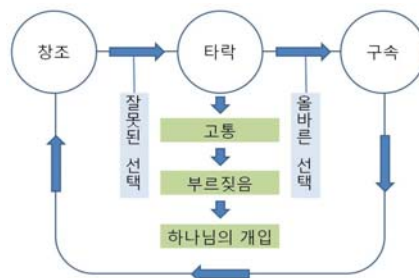


그림 5. 구속신학적 목회상담 모델

1. 현재 문제 파악: 타락

일반적으로 목회상담은 내담자의 방문 또는 상담신청에서 시작된다. 내담자가 상담자를 방문하는 이유는 고통스러운 문제가 있기 때문이며 그 문제를 해결하기 위해서이다. 하나님의 구속에서 타락한 인간이 하나님을 찾는 이유는 현재의 고통 때문이다. 그러한 고통은 타락한 인간으로 하여금 부르짖게 만든다. 상담자를 처음 찾는 내담자는 다양한 형태로 부르짖는다. 어떤 이는 너무 고통스러워 울고, 어떤 이는 화가 나서 울분을 토하고, 어떤

이는 속에 있는 아픔을 억누르고 침착하게 이야기를 시작한다. 상담자의 첫 번째 임무는 이러한 내담자의 부르짖음에 귀를 기울이며 진심으로 공감하는 것이다. 이것은 이스라엘 백성이 하나님께 부르짖었을 때 하나님의 첫 번째 반응이었다.

두 번째 상담자의 일은 내담자가 고통스럽게 여기는 문제를 파악하는 것이다. 이것은 상담자가 내담자의 말에 진지하게 귀를 기울이며, 내담자가 두서없이 내뱉는 말에 구조를 부여함으로써 가능하다. 그렇게 함으로써 파악된 문제는 내담자와 대화하면서 확인하는 과정을 거치게 된다. 그러나 내담자의 이야기를 경청하는 것만으로 문제를 파악하기 어려운 경우가 있다. 그때 상담자는 몇 가지 질문을 통해서 내담자의 문제를 파악할 수 있다. 창세기 3장에 나오는 하나님의 저주는 내담자가 고통스럽게 여기는 문제를 유형화할 수 있으며, 이것과 관련된 질문을 통해서 내담자의 문제를 파악할 수 있다.

- Q. 전에는 그렇지 않았는데 요즘에 하기 힘들어진 일이 있나요?
- Q. 최근에 다른 사람과의 관계가 나빠진 일이 있나요?
- Q. 지금 먹고살기 위해 어쩔 수 없이 하고 있는 일이 있나요?
- Q. 지금 살고 있는 곳에 환경적인 변화가 있나요?
- Q. 지금 할 일이 충분한가요?
- Q. 지금 하나님과 함께 하고 있나요?

	문제 유형	하나님의 저주
1	고통 없이 하던 일에 고통이 더해짐	여자에게 임신과 출산의 고통이 더해짐
2	관계에 변화가 일어남	남자와 여자의 관계가 변함
3	먹고살기 위해 어쩔 수 없이 일 하고 있음	창조를 위한 노동이 생계를 위한 노동으로 바뀜
4	자연환경의 변화	인간을 위한 환경이 적대적 환경으로 바뀜
5	할 일이 충분하지 않음	필요한 만큼의 먹거리를 위해 땀을 흘려야 함
6	하나님과의 부재	하나님이 함께 하지 않음

그림 6. 내담자가 인식하는 표면적 문제

그러나 이것만으로는 충분하지 않다. 내담자의 문제는 이렇게 드러나 있기도 하지만 감추어져 있기도 하기 때문이다. 아담과 하와의 이야기는 인간이 하나님의 저주를 받게 된 원인뿐만 아니라 그것으로 인해 비롯한 몇 가지 현상에 대해서 소개하고 있다. 즉, 타락한 인간이 하나님의 저주로 인해 고통 받기 이전에 나타나는 현상이다. 상담자는 내담자에게 질문을 통해 이것을 파악함으로써 좀 더 문제의 본질에 접근할 수 있다.

- Q. 부끄러워서 감추고 싶은 일이 있나요?
- Q. 두려워서 피하고 싶은 사람이 있나요?
- Q. 다른 사람에게 책임을 전가한 일이 있나요?

2. 문제 원인 파악: 잘못된 선택

내담자가 고통을 느끼고 상담자를 찾아오는 데는 중요한 삶의 문제가 있다. 그리고 대부분의 문제는 내담자의 선택과 관련되어 있다. 구속신학적 목회상담에서는 내담자의 고통의 원인을 내담자의 잘못된 선택에서 찾는다. 이러한 선택이 내담자에게 부끄러움과 두려움과 책임전가를 안겨주고, 이것으로 인해 고통이 부기된다고 본다. 내담자의 문제가 파악되었다면 이제 할 일은 그 원인을 규명하는 일이다. 그것을 위해 다음과 같은 질문이 유용하다.

- Q. 왜 책임을 전가하셨나요?

Q. 왜 두려워하게 되었나요?

Q. 왜 부끄러움을 느꼈나요?

그렇다면 우리는 왜 잘못된 선택을 할까? 아담과 하와의 이야기는 이 질문에 대해 세 가지로 답을 한다. 첫 번째는 뱀의 속임수, 즉 잘못된 생각 때문이다. 뱀으로 형상화되어 있는 속임수의 주체는 아담과 하와의 이야기처럼 타자가 될 수도 있지만 대부분은 자기 자신이 속임수의 주체가 된다. 옛말에 '자기 꺾에 자기가 넘어간다'는 말이 있는데, 바로 이러한 현상을 가리키는 것이라고 할 수 있다. 뱀은 아담과 하와를 속였다. 그러나 아담과 하와가 바른 생각을 하고 있었다면 뱀의 속임수에 넘어가지 않았을 것이다.

두 번째는 잘못된 의심이다. 의심은 인간에게 주어진 특권이다. 만약 의심이 없다면 우리는 하나님의 섭리를 발견하는데 어려움을 겪게 될 것이다. 그러나 의심은 신앙의 최대의 적이 되기도 한다. 문제는 누구를 의심할 것인가이다. 만약 아담과 하와가 뱀의 말이 아무리 그럴듯하더라도 하나님의 말씀이 아니라 뱀의 말을 의심했다면 잘못된 선택을 하지는 않았을 것이다. 우리의 신앙이 분명하다면 우리는 하나님의 말씀이 아니라 인간의 말과 생각을 의심해야 한다. 만약 그렇지 않고 하나님의 말씀을 의심한다면 치명적인 결과를 초래할 수 있다. 의심은 일종의 해석행위이다. 해석이 잘못되면 잘못된 선택을 하게 된다. 그러므로 우리는 하나님께서 주신 선택의 자유를 사용하는 일에 늘 신중해야 한다.

세 번째는 잘못된 욕망이다. 욕망은 누구에게나 필요한 것이며, 욕망 없이 살아가는 사람은 없다고 해도 과언이 아니다. 욕망은 실제 우리 삶에 동기를 부여하고 실천할 수 있는 에너지를 공급한다. 그러나 욕망이 잘못되면 그만큼 인생은 잘못된 선택을 할 가능성이 높아진다. 잘못된 생각만으로 잘못된 선택을 하지는 않는다. 잘못된 의심만으로도 잘못된 선택을 할 가능성은 그리 높지 않다. 그러나 잘못된 욕망은 바른 생각과 바른 의심까지도 무너뜨린다. 상담자는 잘못된 선택을 한 사람들에게 아래와 같이 질문할 수 있다.

Q. 잘못된 선택을 할 때 어떤 생각을 하셨나요?

Q. 잘못된 선택을 할 때 누구를 의심하셨나요?

Q. 잘못된 선택을 할 때 어떤 욕망이 있었나요?

3. 문제 해결 방안: 올바른 선택

구속신학적 목회상담의 전제 가운데 하나는 잘못된 선택을 통해서 고통이 찾아오고 올바른 선택을 통해서 고통이 사라진다는 것이다. 아담과 하와의 이야기를 통해서 인간이 잘못된 선택을 할 때 잘못된 생각과 잘못된 의심 그리고 잘못된 욕망 가운데 있다는 사실을 언급했다. 그렇다면 올바른 선택을 하기 위해서는 이러한 생각과 의심과 욕망에서 벗어나야 한다. 그러므로 상담자는 내담자에게 다음과 같이 질문할 수 있다.

Q. 잘못된 생각을 어떻게 바꿀 수 있을까요?

Q. 잘못된 의심을 어떻게 바꿀 수 있을까요?

Q. 잘못된 욕망을 어떻게 바꿀 수 있을까요?

첫 번째 질문은 내담자의 잘못된 생각을 하나님의 말씀에 맞게 교정하는 것을 의미한다. Lawrence J. Crab(1994: 179)은 이것을 가리켜 비성서적 신념을 성서적 신념으로 바꾸어주는 것이라고 했다. 두 번째 질문은 의심의 대상을 하나님에서 다른 존재로 바꾸어주는 것이며, 잘못된 해석을 바른 해석으로 바꾸어주는 것을 의미한다. 세 번째 질문은 잘못된 욕망을 바꾸어주는 것인데, 이것은 인간이 지닐 수 있는 욕망의 한계를 설정하는 것과 관계가 있다. 아담과 하와의 이야기는 하나님처럼 되고자 하는 욕망이 잘못되었음을 분명히 하고 있다.

그러나 내담자의 잘못된 생각과 의심과 욕망을 바꾼다고 해서 잘못된 선택이 저절로 올바른 선택으로 옮겨지는 것은 아니다. 그러므로 상담자는 지금까지의 탐색을 기초로 해서 내담자가 지금 여기에서 할 수 있는 가장 긍정적인 선택이 무엇인지 물어야 한다. 그리고 단순히 질문으로 끝나지 말고 그렇게 했을 경우 어떤 일이 일어날지 미리 예측할 수 있도록 도와야 한다. 이것을 위해 아래와 같은 데카르트 좌표가 도움이 될 수 있다.

++	-+
네가 그것을 한다면 무슨 일이 생길까?	네가 그것을 하지 않는다면 무슨 일이 생길까?
+-	--
네가 그것을 한다면 무슨 일이 생기지 않을까?	네가 그것을 하지 않는다면 무슨 일이 생기지 않을까?

그림 7. 데카르트 좌표(Bench, 2009: 169)

4. 문제 해결 강화: 창조/재창조

올바른 선택은 문제해결의 시작이지 문제해결의 완성이 아니다. 그러므로 상담자는 문제해결이 순간적으로 일어나고 멈추지 않도록 하기 위해 상담을 좀 더 신중하게 진행할 필요가 있다. 이것은 회개와 믿음을 통해서 칭의의 구원을 얻은 신자가 그 구원을 이루기 위해 지속적인 성화의 과정에 들어가는 것과 같다. 상담자는 이 단계에서 내담자가 구속신학적 목회상담의 목표를 정확하게 이해하고 그것을 이루기 위해 지속적으로 노력하도록 해야 할 필요가 있다.

처음 창조는 내담자에게 고통이 찾아오기 전 단계의 온전한 모습이 무엇인지에 대한 정보를 제공한다. 이것은 일종의 원형이다. 적어도 이때는 잘못된 선택이나 그로 인한 고통이 존재하지 않았다. 창조이야기는 이때 인간을 위한 환경이 마련되어 인간을 위한 보금자리와 먹거리가 있었다는 사실을 보여주고 있다. 또한 인간은 노동을 통해서 하나님의 창조에 참여했으며, 마음만 먹으면 언제든지 하나님을 만날 수 있는 위치에 있었다. 실제로 하나님은 인간과 함께 살고 계셨다. 아마도 인간에게 가장 중요한 환경인 하나님과 단절되지 않았다는 사실이 제일 중요한 모습일 것이다.

한 가지 주의할 것은 처음 창조에 하나님께서 허용하신 것과 금지하신 것이 동시에 존재했다는 사실이다. 그 결과 인간은 늘 선택의 연속선상에 있었으며, 하나님을 선택하지 않는 것은 자동적으로 하나님을 선택하는 것이 되었다. 이것은 칭의의 구원을 얻고 성화의 구원을 이루어가고 있는 신자들에게도 마찬가지의 현상이다. 그러므로 올바른 선택은 한번으로 끝나는 것이 아니라 그 후에도 계속되어야 하는 지속적인 과정이다. 이를 위해 구속신학적 목회상담은 크게 두 가지를 제안할 수 있다. 첫 번째는 상담과정의 내재화이며, 두 번째는 내담자의 욕구 또는 상담의 목표를 분명히 하는 것이다. 상담과정의 내재화는 상담자와 내담자가 지금까지 해왔던 과정을 내담자가 스스로 할 수 있도록 훈련하는 과정이다. 만약 이것이 이루어지지 않는다면 내담자는 머지않은 장래에 다시 상담자를 찾게 된다. 내담자의 욕구 또는 상담의 목표를 분명히 하는 것은 내담자가 구속을 통해서 재창조에 진입할 뿐만 아니라 그것을 궁극적 지향점으로 삼아 현재를 살아갈 수 있도록 돕는 것이다.

처음 창조는 내담자에게 문제가 없었던 상황을 성찰할 수 있도록 도와주며, 재창조는 내담자가 고통 없이 살아갈 수 있는 삶을 기대하며 살 수 있도록 돕는다. 특히 처음 창조와 재창조는 내담자에게 새로운 관점을 부여할 수 있다는 점에서 긍정적으로 평가할 수 있다. 일반적으로 문제에 사로잡혀 있는 내담자는 그 상황을 벗어나서 사고하지 못하는 경향이 있다. 이때 처음 창조와 재창조에 대한 언급은 내담자의 사고에 새로운 통찰을 제공한다. 즉, 문제가 없었던 상황을 성찰함으로써 문제가 없이 살아갈 수 있는 가능성을 시사하며, 문제가 없어진 상

황을 상상함으로써 새로운 미래에 대한 기대와 현재를 어떻게 바꿀 수 있는지에 대한 통찰을 얻을 수 있다.

VI. 나가는 글

최근 상담학분야에서 두드러지는 움직임 중의 하나는 불교상담이다. 현재 불교상담과 관련된 저서나 논문이 꾸준히 등장하고 있다. 뿐만 아니라 해외에서도 불교상담에 대한 관심이 일고 있다. 불교상담은 여러 가지 측면에서 볼 수 있으나 특히 고통의 원인과 해결방안을 언급하고 있는 불교의 핵심사상인 사성제 팔정도를 중심으로 이루어지고 있다. 그러나 목회상담은 기독교교리나 신학에 근거한 상담모델을 제시하지 못하고 있는 것이 현실이다. 이런 측면에서 목회상담의 신학적 정체성 논의와 관련된 이 논문은 더욱 의미 있는 일이 될 수 있다.

이 논문은 기독교신학의 핵심주제 가운데 하나인 구속신학에 근거하고 있다. 그리고 기독교신앙의 메타내러티브인 아담과 하와 이야기를 주요 텍스트로 삼고 있다. 아담과 하와 이야기는 이미 다양한 해석이 존재하기 때문에 필자는 여기에 또 하나의 해석을 추가하기보다 본문에 나타난 표현을 그대로 따르고자 했다. 또한 애써 목회상담의 관점에서 본문을 해석하려고 시도하지 않았다. 그러나 필자의 주관적 해석을 완전히 피해갈 수는 없었을 것이다.

필자는 이 논문이 목회상담의 신학적 특성을 강화하는데 조금이나마 기여하기를 기대해본다. 또한 이러한 논의를 통해서 기독교신학과 교리에 근거한 목회상담모델이 더욱 많이 생겨나기를 소망한다. 그러나 이 모델은 여러 면에서 한계를 지니고 있다. 먼저 필자의 구속신학에 대한 이해와 아담과 하와이야기에 대한 해석에 동의하지 않는 사람도 있을 것이다. 그럴 경우 필자의 견해를 다양한 견해 가운데 하나로 간주해 주기를 바란다. 또한 구속신학적 목회상담 모델을 제시하려는 시도 자체에 대해서 부정적 견해를 가진 사람도 있을 것이다. 그럴 경우 신학적 목회상담을 위한 좀 더 나은 논의를 위한 시작으로 간주해 주기를 바란다. 마지막으로 이 모델이 아직 이론적 수준에 머물러 있다는 사실이다. 이 부분은 목회상담실천을 통해서 검증되고 극복되어야 할 부분이다.

참고문헌

- 김광재. (2002). "이그나티우스의 구속사 신학." 『개신논집』, 3, 233-262.
- 김용민. (2011). 『해석학적 목회상담: 폴 리퀴르 해석학과 목회상담의 만남』, 대진: 엘도론.
- 노세영. (1992). "제사신학에 나타난 창조와 구속." 『한국기독교신학논총』, 9, 99-135.
- 문익환. (1967). "구속사와 창조사." 『신학연구』, 10, 45-70.
- 이창규. (1966). "구속사나 구속사건이냐." 『기독교사상』, 10(7), 79-89.
- Averbeck, R. E. "Creation and Corruption, Redemption and Wisdom: A Biblical Theology Foundation for Counseling Psychology." *Journal of Psychology*, 25(2), 11-126.
- Balz, H. & G. Schneider. (Ed.) (1994a). *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Vol. 1. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Balz, H. & G. Schneider. (Ed.) (1994b). *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Vol. 2. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Bench, M. (2009). 『커리어 코칭』, 최효진 역. 서울: 교보문고.
- Bultmann, R. (1992). 『역사와 종말론』, 서남동 역. 서울: 대한기독교서회.
- Bultmann, R. (1994). 『예수 그리스도와 신화』, 이동영 역. 서울: 한국로고스연구원.
- Bultmann, R. (1997). 『성서의 실존론적 이해』, 유동식, 허혁 역. 서울: 대한기독교서회.
- Braten, C. E. (1993). 『역사와 해석학』, 채위 역. 서울: 대한기독교서회.
- Capps, D. (1999). "The Lessons of Art Theory for Pastoral Theology." *Pastoral Psychology* 47(5), 321-346.
- Capps, D. (2009). "The Lessons of Artistic Creativity for Pastoral Theologians." *Pastoral Psychology* 47(5), 249-264.
- Crabb, L. J. (1994). 『성경적 상담학』, 정정숙 역. 서울: 총신대학교출판부.
- Cullmann, O. (1987a). 『그리스도와 시간』, 김근수 역. 서울: 태학사.
- Cullmann, O. (1987b). 『구원의 역사』, 김광식 역. 서울: 한국기독교출판사.
- Deusen, D. G. (1960) *Redemptive Counseling: Relating Psychotherapy to the Personal Meanings in Redemption*. Richmond: John Knox

- Press.
- Freedman, D. N. et al. (Ed.) (1992). *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 5. New York: Doubleday.
- Gerkin, C. V. (1998). 『살아있는 인간문서: 해석학적 목회상담』. 안석모 역. 서울: 한국심리치료연구소.
- Kittel, G. (Ed.) (1976). *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. 1. Trans. G. W. Bromiley & D. Litt. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company.
- Kittel, G. (Ed.) (1977). *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. 4. Trans. G. W. Bromiley & D. Litt. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company.
- Rad, G. V. (1996a). 『구약성서신학』, 1권. 허혁 역. 왜관: 분도출판사.
- Rad, G. V. (1996b). 『구약성서신학』, 2권. 허혁 역. 왜관: 분도출판사.
- Ricoeur, P. (1985). *Hermeneutics and the Human Sciences*. Trans. John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (2007). *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*. Trans. Kathleen Blamey and John B. Thompson. Evanston: Northwestern University Press.
- VanGeren, W. A. (Ed.) (1997a). *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Vol. 1. Grand Rapids: Zondervan Publishing House.
- VanGeren, W. A. (Ed.) (1997a). *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Vol. 2. Grand Rapids: Zondervan Publishing House.
- VanGeren, W. A. (Ed.) (1997c). *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Vol. 3. Grand Rapids: Zondervan Publishing House.
- Vine, W. E. et al. (1996). *Vine's Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*. Nashville: Thomas Nelson Publishers.
- Westermann, C. (1983). 『성서와 축복』. 장일선 역. 서울: 대한기독교출판사.
- Westermann, C. (1988). “구약성서.” 『신학입문 I』. 이정배 역. 서울: 대한기독교서회.
- Westermann, C. (1991). 『창조』. 황중렬 역. 왜관: 분도출판사.
- Westermann, C. (1994). *Genesis 1-11*. Trans. J. J. Scullion S. J. Minneapolis: Fortress Press.
- Westermann, C. (1999). 『구약신학의 요소』. 박문재 역. 서울: 크리스찬 다이제스트.

김용민 교수의 구속신학적 목회상담 모델에 대한 논찬

전병철 (아세아연합신학대학교 기독교교육학 교수)

김용민 교수는 자신의 논문의 목적을 “한국적 상황에서 목회상담의 신학적 특성을 강화”하고자 하는 시도라고 밝히고 있다. 상담학자가 신학을 논하는 것이 어색하게 느껴지는 독자도 있을 것이다. 이 논문의 논찬을 맡은 필자는 상담학자가 아닌 교육학자이다. 같은 맥락에서 보면 교육학자가 상담학자의 논문을 논찬하는 것이 어찌 보면 생뚱맞게 보일수도 있겠다. 구차하게 들릴지 모르지만, 논찬의 당위성을 위해 약간의 부연 설명이 필요할 듯하다. 교육학자가 상담학자의 논문을 논찬할 수 있는 이유를 대라면, 교육과 상담은 공통적인 역할을 갖고 있기 때문이라고 대답할 수 있겠다. 그 공통점은 바로 ‘돌봄’이라는 것이다. 교육(教育)은 가르치고(敎), 기르는(育) 일이다. 기른다는 것은 아낀다는 말이다. 아낀다는 것은 키우는 것이다. 그리고 우리는 아끼는 것을 돌보게 되어 있다. 그러므로 교육은 돌봄이다. 목회상담은 두말 할 나위 없이 돌봄의 사역이다. 영혼을 돌보는 사역이 목회상담이다. 그런 까닭에 교육과 상담은 같은 영역을 다룬다고 볼 수 있는 것이다. 교육과 상담은 서로가 서로를 보완하는 역할도 한다. 논찬자는 학부에서 심리학을 공부하고, 석사과정은 가족심리학과 목회상담을, 박사과정에서 성인 교육학을 공부했다. 후자는 전혀 다른 세 영역을 공부했느냐고 물을 수도 있겠지만, 엄밀히 따지면 상호보완적인 학문의 영역들을 통합적으로 공부했다고 볼 수도 있다.

김용민 교수의 논문은 신학과 목회상담학의 통합을 시도했다는 측면에서 큰 의미가 있다. 대체로 현대 학문의 움직임은 더욱 세분화하고 나누려고 시도하는 대신, 다시 합치려고 하지 않는데, 이 논문은 오히려 본질을 추구하는 통합을 꾀하고 있다. 나누면 약해지고, 합치면 강해진다. 학제간에 세분화를 하다보면, 세간으로부터 공격받을 여지가 많아진다. 본 논찬자는 유명한 기독교 심리학자인 헨리 클라우드(Henry Cloud)의 책을 번역하고 나서 자칭 개혁주의 목회자로부터 신랄한 비난을 받은 적이 있다. 기독교 심리학은 전혀 성경적이지 않다는 것이다. 오히려 배교행위라는 것이다. 또 어떤 이는 기독교 상담이 기도와 성경 구절을 몇 개 차용하는 것 외에는 일반 상담과 전혀 다를 것이 없다고 주장하기도 한다. 그렇기 때문에 교회에서 행해지는 목회상담이나 기독교 상담을 금지해야한다는 극단적인 주장을 하기도 한다. 성경구절도 사용하고 기독교적인 방법은 포함하고 있지만, 어찌 보면 신학적 기초가 약했기 때문에 그러한 공격에 쉽게 노출된 것인지도 모른다. 김용민 교수가 서론에서 밝히고 있는 것처럼 목회상담학의 신학적 정체성이 정립되면 그러한 공격의 빌미가 줄어들 수 있을 것이다.

김용민 교수의 논문은 크게 세부분으로 이루어져 있다. 서론 부분에서 문제를 제시한 후에 먼저 구속신학에 대한 이해를 돕기 위해 구속신학이 무엇인지에 대한 대략의 설명을 한 후, 구속신학의 목회상담학적 전제를 제시하고, 마지막으로 구속신학적 목회상담의 순서를 제시한다.

김교수의 논지에 따르면, 목회상담은 다음의 몇 가지 전제를 갖는다. 첫째, 인간의 고통은 인간의 잘못된 선택에서 비롯되었다. 둘째, 인간은 올바른 선택을 통해서 하나님의 구속을 경험한다. 셋째, 하나님은 인간의 구속을 원하시며, 구속을 미리 준비하셨고, 대리인을 통해서 구속하신다. 넷째, 하나님의 구속은 해석학적 순환구조를 지닌다. 김용민 교수가 제시한 위의 네 가지 목회상담의 전제는 한국교회가 오랫동안 관심 가

저 온 영성훈련, 혹은 영성개발의 전제와도 많은 공통분모를 가지고 있다. 그러한 면에서 김교수 자신이 밝혔듯이, 한국적 상황에서 목회 상담의 신학적 특성을 강화하고자 하는 노력에 부합한다는데 박수를 보내고 싶다.

상담을 필요로 하는 인간의 모든 고통의 원인은 인간 스스로 만든 잘못된 선택에서 비롯되었다. 스캇 펙(Scott Peck)은 그 잘못된 선택의 원인을 “생각의 게으름”으로 보았다. 또한 달라스 윌라드(Dallas Willard)는 “심령의 성품(character)”은 우리가 지금까지 겪어 온 경험이나 ‘과거의 선택’에서 비롯된다.”고 지적했다. 돌봄 사역으로서의 목회상담이나 영성교육은 바로 이 생각의 게으름과 ‘과거의 선택’을 다루는 영역이다. 하나님의 구속, 즉 원형으로의 회복은 잘못된 선택을 바로 잡는 일이다. 그러나 인간은 스스로 자신의 생각의 게으름의 문제를 바로 잡을 수 없다. 그런 까닭에 하나님께서 친히 개입하시기로 작정하셨고, 또 그렇게 하셨다. 돌봄의 결과, 즉 원형으로의 회복은 인간의 노력이 아닌 ‘신적개입(神的介入)’인 것이다. 그렇기 때문에 목회상담은 단순한 심리학적 노력이 아닌 구속신학의 일부라고 볼 수 있다는 김용민 교수의 접근이 상당한 설득력이 있다.

하나님이 만드시고, 인간이 망치고, 다시 하나님이 개입하심으로 인간이 회복되는 과정을 다음과 같이 도식화 할 수 있다.

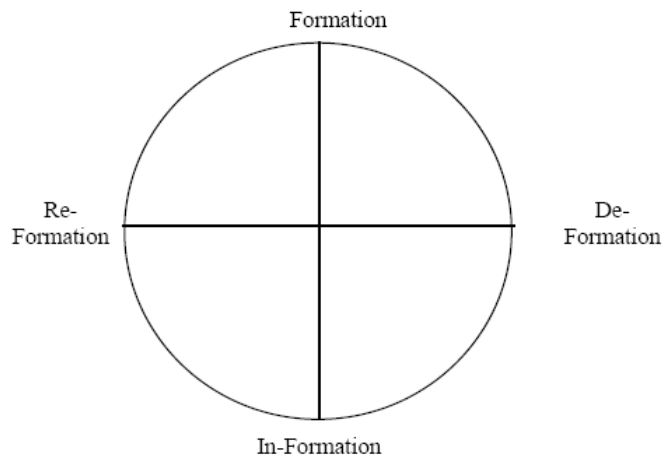


그림 42 영성발달의 과정

태초에 하나님이 당신의 형상대로(imago Dei) 인간을 만드셨다(Formation). 인간의 잘못된 선택이 하나님의 형상을 망가뜨리게 되었다(De-formation). 그 결과 인간의 삶에 고통이 시작되었다. 하나님께서 친히 대리인인 예수 그리스도를 통하여 인간의 세계에 “들어오심”(in)으로 우리 인간 안에서 망가진 하나님의 형상을 회복시키시는 일을 시작하셨다(In-formation). 그러한 하나님의 신적개입(神的介入)에 반응, 즉 영접하는 사람은 새로운 사람으로 회복된다(Re-formation). 이 모든 과정이 더 나아가는 ‘진화’를 상징하는 직선적인 사건이 아니라, 원형으로의 ‘회복’을 의미하는 ‘순환적’인 과정으로 이루어진다. 또 하나 특기할 만한 것은 이 구속의 사건이 순환적 과정의 가운데에 있는 표시처럼 ‘십자가’위에서 이루어진다는 사실이다.

김용민교수는 목회상담과정에서의 상담자를 ‘대리인’으로 본다. 따라서 목회상담과 기독교교육, 즉 영성훈련은 위의 그림에 비추어 보면, 4-4 분면, 즉 Re-Formation부터 Formation 사이에만 해당 되는 사역

이다. (만일 그렇지 않고 인간 회복 전체 과정의 대리인으로 보게 되면, 인간 구속의 대리인이 예수 그리스도가 아닌, 또 다른 인간이 되는 심각한 신학적/논리적 오류가 발생한다.) 즉, 구속신학적인 측면에서 보는 목회상담은 이미 구원 받은 하나님의 백성들을 돌보는 사역으로 볼 수 있다는 측면에서 기독교 교육과 또 다른 공통분모를 갖는다. 기독교 교육학자인 페리 다운즈(Perry Downs)는 기독교 교육의 목표를 영적성장으로 보고, 기독교 교육의 대상을 이미 믿는 신자로 본다.¹⁾

일그러진 하나님의 형상을 회복하게 하는 목회상담이나 예수 그리스도의 성숙한 분량에 이르게 하는 영성훈련으로서의 기독교교육의 가장 주된 도구는 하나님의 말씀이다. 기독교상담, 혹은 기독교교육에 있어 ‘기독교’라는 단어는 단순한 수식어가 아닌 중심단어, 즉 핵심어이다. 다시 말하면, 세간에 혹자들이 비판하듯이 세속적 심리학 이론에 겨우 성경 몇 구절 인용하는 수준이 아니라, 돌봄 사역의 출발 근거가 하나님의 말씀이라는 것이다. 따라서 목회상담에 몸담고 있는 목회자들이나 기독교 심리학자들은 김용민교수가 시도한 것처럼 우리의 사역의 모든 근거를 하나님의 말씀에서 그 뿌리를 찾으려는 구속신학적인 통합의 노력을 부단히 해야 한다. 김용민교수의 결론처럼 부단한 학문적 노력과 시도를 통하여 세속적 학풍에 기독교적인 요소를 가미하는 상담사역이 아니라, 오히려 기독교 신학과 교리에 근거한 목회상담 모델들이 더 많이 소개 될 수 있게 되기를 소망해본다.

참고문헌

- Downs, Perry G. (1998). 기독교 교육학 개론. 서울. 은성.
Peck, Scott (2002). 아직도 가야 할 길. 서울. 열음사.
Willard, Dallas (2003). 마음의 혁신. 서울. 복 있는 사람.

제8분과
철학

기독교 학문의 이념: 가능성과 필요성

신국원 (총신대학교 신학과 교수)

기독교 학문은 오늘의 포스트모던 다원주의 사회 속에서 어떤 위상을 가지고 있는가? 조지 마스던이 기독교 학문은 학문의 중립성 신화가 깨어진 후에도 여전히 “터무니 없는 생각”(outrageous idea)으로 간주되고 있음을 개탄한지도 15년이 지났다.¹⁾ 그 후 기독교 학문의 위상과 입지는 나아졌을까? 이 글의 목적은 우리의 현 상황에 있어 기독교 학문의 모습을 돌아보려는 것이다. 지금까지 논의는 대개 신앙과 학문의 통합과 변혁 원리에 기초해 기독교 학문을 규정하는데 맴돌고 있다. 이런 원론적 논의는 중요하지만 충분치는 않다. 특히 다원주의와 상대주의가 맹위를 떨치는 중에도 여전히 학문의 요건으로 중시되는 보편적 신빙성을 높이는 것은 필요하다. 여기서는 근래에 제기된 논의들을 참고하여 기독교 학문의 설득력을 제고할 방안을 모색해보려고 한다.

I. 기독교 학문의 정체성

기독교 학문에 대한 가장 일반적인 정의는 기독교 신앙에 기초하여 세계를 이해하는 지식을 추구하는 연구와 결과라는 것이다. 학문 연구 토대와 태도의 차별성을 강조하는 이 정의는 무난하지만 기독교 신앙이 결국 신학 연구에 의존하는 것이 아니냐는 의문을 불러일으킬 수 있다.²⁾ 어쩌면 기독교 학문은 “하나님 나라의 확장”을 목표로 하는 점을 강조하는 것이 이런 순환논리 시비를 피하기 위한 방편일 수 있다.³⁾ 기독교 학문은 기초와 목적이 다를 뿐 아니라 그것을 수행하는 학자의 전인적 태도 즉 신앙적 확신과 감성과 인품을 통해 독특한 결과를 낼 수 있다는 점도 강조되고 있다. 그러나 일견 당연하게 보이는 이 주장에 대해서도 이견이 없는 것이 아니다. 기독교 학문의 독특성은 의도적이라기 보다 결과적이어야 한다는 것이다. 이는 결과에 있어 무조건 달라야 한다는 생각이 자칫 학문을 편파적으로 왜곡할 수 있다는 우려에서 비롯된 것이다. 그보다는 기독교 학문은 복음적 전제에 충실 하려는 노력으로 인해 자연히 차이가 나와야 한다는 것이다. 근래에 기독교 학문은 단지 복음에 충실하고자 하는 자세로 차별화된 “신실한 학문”(faithful scholarship)이라는 주장이 힘을 얻고 있는 것도 같은 생각을 반영한다. 이처럼 근래에는 결과나 목적의 차별성보다는 학문하는 의도와 자세의 차이, 특히 학문적 “신실성”을 강조해 종래 정의들이 가진 단점들을 넘어서려는 경향이 강하다.⁴⁾

1) George Marsden, *The Outrageous Idea of Christian Scholarship* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 조호연 옮김. 『기독교적 학문 연구@현대 학문 세계』 (서울: 2000).

2) 나는 여기서 이성과 신앙의 관계를 논의하려 하지 않는다. 기독교 세계관 전통이 이 주제를 어떻게 다루어 왔는지는 Hendrik Hart, Johan Van Der Hoeven, and Nicholas Wolterstorff, eds., *Rationality in the Calvinian Tradition* (Lanham, Md, Univ. Press of America, 1983)를 참고하면 좋을 것이다. 아울러 이 논의의 역사적 변천에 관한 논의는 Jacob Klapwijk, Sander Griffioen, and Gerben Groenewoud, *Bringing into Captivity Every Thought: Capita Selecta in the History of Christian Evaluations of Non-Christian Philosophy* (Lanham: University Press of America, 1991)에서 찾아볼 수 있다.

3) Charles Stephen Evans, “The Calling of the Christian Scholar-Teacher,” in Douglas V. Henry and Bob R. Agee, eds. *Faithful Learning and the Christian Scholarly Vocation* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 34.

4) Donald Opitz and Derek Melleby, *The Outrageous Idea of Academic Faithfulness* (Grand Rapids: Brazos Press, 2007), 이지혜 옮김, 『공부하는 그리스도인』 (서울: IVP, 2007).

기독교 진리에 기초해서 “신실하게” 학문을 한다는 것은 무슨 의미인가? 기독교 세계관 용어를 사용하면서 학문연구를 창조와 타락 그리고 구속의 진리에 토대를 두고 하나님 나라를 확장을 위해 하는 것이다. 연구를 통해 창조질서를 밝히되 현실문화와 학문이 타락으로 인해 왜곡된 점을 찾아 이를 바로 잡는 구속적 노력을 통해 하나님의 통치가 회복됨에 기여하는 일에 헌신하는 것이다. 물론 연구의 과정에 있어서 학문적으로 적법한 타당성을 갖추에 소홀하지 않아야 함은 말할 나위 없다. 결국 학문적 신실성의 핵심은 우리가 믿는 바를 학문연구에 있어서도 그대로 실천하려는 결단에 다름 아니다. 이런 의미에서 기독교 학문이란 기독교 세계관에 기초하여 신앙과 통합된 연구 활동과 결과라는 원론적 정의는 여전히 설득력이 있다. 이 정의에는 기독교 학문의 정체성의 핵심이 담겨 있다. 즉 학문을 신앙과 분리시켜 생각하지 말아야 하지만 혼동해서도 안 된다는 긴장과 종합이 동시에 표현되어 있다. 문제는 신앙적 신실함이 학문을 하는데 구체적으로 어떤 도움을 줄 수 있는지를 보일 수 있느냐는 것이다.

기독교 학문을 정의함에는 연구태도만 문제가 되는 것은 물론 아니다. 연구의 주체와 대상 등 학문을 구성하는 조건에도 차이가 있는가도 살펴야 한다. 기독교 학문은 성경이나 교회 역사에만 국한될 필요는 없다. 이런 주제를 다루는 것이 학문이 자동적으로 기독교적이 되기 위한 충분한 조건도 아니다. 과거에도 그랬으나 특히 오늘날엔 신학에서조차도 기독교적이라고 보기 힘든 것들이 있기 때문이다. 단순히 연구자가 신앙인이라는 사실이나 기독교적으로 연구하려는 의지만으로는 충분하지 않다. 실제로 16세기 이후 학자들 대부분이 신앙을 배척하지 않았으나 그들의 학문을 기독교적이라 하기는 어려운 부분이 많다. 이들 중엔 기독교적 전제에서 크게 이탈 했음에도 불구하고 자신이 여전히 기독교 학문을 하고 있다고 생각한 경우가 많았다. 예를 들어 헤겔은 범신론적 이성주의 세계관과 전제를 가지고 있었음에도 불구하고 자신의 철학이 하나님을 예배하는 것이라고 했다. 이러한 분위기는 서구 문화가 신화적 단계를 넘어 형이상학적 단계를 거쳐 과학의 단계에 접어들었다고 선언한 어거스트 폰트 이후에도 상당기간 지속되어 왔다. 이는 천 년이 넘도록 축적된 기독교 세계관의 잔여효과라고 할 수 있다. 하지만 이런 시대적 가정이나 상식이 학문을 기독교적으로 만드는 조건은 되지 못한다. 오히려 그것이 세속화에 대한 경각심을 갖지 못하도록 해 기독교 학문의 발전을 저해했다고 주장은 옳다.⁵⁾ 이런 사실은 특히 청교도들이 세운 하버드와 같은 미국의 초기 대학들과 우리나라의 연세, 이화, 숭실대학교가 세속화되는 과정에서도 명백히 드러났다.⁶⁾

학문의 기독교적 정체성을 가늠하는데 가장 중요한 것은 연구의 토대와 방법이 기독교적인가 이다. 일단 기독교적 세계관을 기초로 하여 신앙과 학문을 통합하려는 노력을 신실하게 수행하는 연구를 “원칙적”(in principle)으로 기독교 학문이라 할 수 있을 것이다. 기독교 학문의 “원칙적” 존재 가능성은 결국 하나님 나라의 현재성에 관한 논의에 비추어 판단할 수 있다. 하나님 나라는 리델보스의 말대로 지역적 개념이 아니라 하나님의 통치와 영향력에 관한 이야기이다. 하나님 나라는 하나님의 주권이 고백되고 실천되는 곳이다. 기독교 학문이나 문화란 하나님의 통치가 이루어지고 있는 곳을 말한다. 이런 학문은 초대교회 이후 복음이 전파되는 곳에서 다양한 모습으로 존속해왔다.⁷⁾ 이렇게 정의된 기독교 학문은 꼭 명시적으로 드러나지 않을 수 있다. 단지 탁월한 업적을 통해 “순수하게 직업적으로” 하나님을 영화롭게 하려는 연구 활동도 기독교 학문일 수 있다. 어떤 경우엔 기독교 세계관에 기초하여 연구주제와 가정을 세웠음에도 불구하고 과정은 물론이고 결과 까지도 명시적으로 기독교적이 아닐 수도 있다. 물론 기독교적 관점을 분명히 드러내는 것이 목적인 연구도 있을 수 있다. 이런 연구는 꼭 신학적인 것이 아니라도 명백히 변증적인 기독교 학문이라고 할 수 있다.⁸⁾

5) G. Marsden, 『기독교적 학문 연구@현대 학문 세계』, 32-33.

6) George Marsden, *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

7) Herman Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1962), 24-25, 61-70.

8) C. Stephen Evans, “The Calling of the Christian Scholar-Teacher,” 34-35.

기독교 학문의 의도와 목적을 이렇게 정의할 경우 그것은 현대학문의 핵심에 자리한 “종교적 객관성과 공공성”을 주장과 충돌할 수 밖에 없다. 레슬리 뉴비긴의 지적처럼 공적 영역에서의 학문의 중립성 주장은 현대적 신화로 자리잡았다.⁹⁾ 공적 영역에 있어서 “과거에 개신교가 누리던 지배적 위치를 실제로 차지하고 있는 것은 불신앙이다.”¹⁰⁾ 이것은 18세기 계몽사상과 세속화의 결과이다. 그것은 역으로 그 이전에는 기독교 학문의 존재에 대한 의구심이나 신앙과 학문의 통합적 성격에 대해서는 이견이 없었음을 증거한다. 이처럼 기독교 학문의 독특한 정체성에 대한 논의는 비교적 역사가 오래 된 것이 아니다. 사실 근대 초기까지도 별도로 기독교 학문이 있었던 것이 아니다. 오히려 오컴처럼 신학을 이성적 기초에서 시작하는 것에 대해 반대를 했던 경우도 있다. 16세기 이전에는 학문이 기독교적 전제와 세계관에 근거해야 한다는 생각에 대한 부정적 견해가 없었다. 근대에 들어서도 오랜 동안 그런 관점이 지속되었다. 하지만 학문세계가 철저히 세속화된 이후 성경적 진리에 기초하여 학문을 한다는 생각은 계속 비판의 대상이 되었다.

그러나 근래에는 이성의 중립성과 객관성에 대한 비판으로 학문의 중립성에 대한 신화가 근본적으로 흔들리고 있다. 이런 점에서 포스트모더니즘의 객관주의 비판이 기독교 학문의 가능성을 정립하는데 유용할 수 있다. 학문의 중립성에 근거하여 신앙과 학문의 분리를 당연히 여겨온 만큼 그 전제에 대한 반성은 신앙과 학문의 통합을 지향하는 기독교 학문에 도움이 되는 것이 사실이다.¹¹⁾ 근대학문은 이성의 자율성에 대한 계몽주의적 전제에 입각하여 신앙을 배격하는 신앙 또는 “편견에 대항하는 편견”에 불과하다는 반성이 제기되었다. 이런 주장은 포스트모더니즘에만 국한되는 것은 아니라 상식화되면서 학문세계의 지형도를 획기적으로 바꾸고 있다. 근자에는 마르크스주의 문화학자인 테리 이글튼도 리처드 도킨스의 기독교 비판이 “이성보다는 신앙에 입각하여 움직인다”며 이성주의 학문의 중립성은 입증되지 않은 신화임을 강조한 바 있다.¹²⁾ 기독교 학문의 가능성과 타당성을 정립하는 일에 이런 논의를 활용하는 것은 하나의 방안일 수 있다.

물론 이러한 변화에는 긍정적인 면만 있는 것은 아니다. 마스던의 지적처럼 여기에는 상황을 이렇게 바꾸는데 주역을 담당할 포스트모더니스트들의 신랄한 냉소적 비판도 아울러 있다는 점을 간과해서는 안 된다. 기독교 학자들이 이런 문화적 변화에 무임승차하고 있다는 불만이다. 하지만 역사적으로 볼 때 이와 같은 비판은 옳지 않다. 이미 어거스틴과 루터가 이성의 도구적 성격을 강조한 바 있으며 그것의 타락성에 대한 질타에서처럼 이성의 비자율적 성격에 대한 이해는 기독교의 오랜 통찰이었다. 이성이 궁극적일 수 없고 종교적 인도를 받아야 바른 기능을 할 수 있다는 칼빈의 주장도 중요한 반론의 근거가 된다.¹³⁾ 20세기 초부터 기독교 철학자들 가운데서도 도예베르트나 반틸은 포스트모더니스트보다 앞서 학문이 신앙적으로 중립적일 수 없음을 강조했다. 이들은 신앙에 기초한 학문의 가능성을 모든 학문이 “전학문적” 전제 또는 세계관에 기초하고 있다는 사실에 대한 분명한 인식에 기초해 역설해왔다. 오늘날 이러한 주장은 기독교와 개혁주의 전통 밖에서도 공공연히 거론되고 있다. 예를 들어 사회학자인 피터 버거는 학문이 “설득력의 구조”에 의존하고 있다고 했고 마르크스주의 문화학자인 레이몬드 윌리엄스도 “감성의 구조”가 학문의 기초라고 주장한 바 있다. 이런 학계의 변화된 분위기는 이미 초대교회 이래 “신앙은 찾고 이성은 발견한다”(fides querit intellectus invenit)는 원리 하에 이성이 신앙에 지도를 따른다는 것을 주장해온 기독교 학문 전통의 우수성을 증거한다. 기독교 학문은 성경적 진리와 그에 대한 신앙임을 공표하는 것을 주저하지 않는다. 신앙과 학문은 결코 양자택일을 해야 할 사안이 아니다. 신앙이 학문연구의 지장을 초래하는 편견의 원천이 아니다. 반대로 신앙을 가

9) Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 홍병룡 역, 『다원주의 사회내의 복음』 (서울: IVP, 2007),

10) G. Marsden, 『기독교적 학문 연구@현대 학문 세계』, 43.

11) Roy A. Clouser, *The Myth of Religious Neutrality: An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991).

12) Terry Eagleton, “Lunging, Flailing, Mispunching,” *London Review of Books*, Vol. 28 No. 20 · 19 October 2006: 32-34.

13) John Calvin, *Inst.* III. 7.1.

지기 위해 학문을 버려야 하는 것도 아니다. 신앙은 학문의 기초로 출발점을 제시하고 학문은 신앙을 돈독히 하는데 기여할 수 있다.¹⁴⁾

II. 신앙과 학문의 통합

기독교 학문의 가능성 주장은 학문의 본질에 대한 반성을 통해서도 강화될 수 있다. 학문은 실재를 이론적으로 파악해 이해를 추구한다. 학문은 이 점에서 예술이나 정치 같은 삶의 다른 부분들이나 신앙과 구분된다. 그것은 경험과 이해의 특수 형태이며 제한적 성격을 가진다. 이는 학문적 통찰이 실재에 대한 이해의 전부가 아니라는 뜻이다. 학문은 실재를 추상화시켜 연구하려는 양상을 분리해서 다룰 수 밖에 없다. 예를 들어 수학은 사물의 수적인 양상을 주목하고 그에 대한 이론적 통찰을 획득하려 한다. 특히 서구에서 일어난 과학적 근대 학문은 바로 이런 방법론으로 인해 어떻게 실재를 대표할 수 있는지에 대한 정당화가 중요한 관건이었다.

근대철학의 인식론이 중요한 과제가 된 것은 이 때문이다. 문제는 근대 인식론이 이성의 자율성에 대한 믿음에 근거를 두고 있었다는데 있다. 이는 인간의 직관적 인식을 모든 앎의 기초로 삼는 데카르트의 토대주의적 사고방식에서 잘 드러난다. 칸트의 비판철학이나 분석철학과 현상학의 인식론에 이르기까지 방식은 달라도 기본 원리는 이에서 벗어나지 않는다. 하지만 이성의 자율성이 이성에 의해서 담보될 수 없다는 인식이 확산되면서 이 원리는 흔들리기 시작했다. 이론의 사실성과 진실성은 이론 자체로 뒷받침될 수 없다. 이론의 근거는 이론 자체가 아니라 초이론적인 신앙에 있다는 도예베르트의 주장은 이런 점에서 선구적이었다. 현대 철학자들 중에는 그것이 의지나 정치경제적 이념, 감정 그리고 무의식 등에 근거한다는 대안을 제시하고 있는 것도 사실이다.¹⁵⁾ 이처럼 이성의 자율성에 대한 근본적인 반성은 과거처럼 학문의 보편성과 통일성을 넘어 다양한 학문의 가능성을 열어놓지 않을 수 없게 했다.

학문이 불변의 원리에 입각한 보편적인 실재 파악이 아니라 하나의 공동체 또는 역사적 시대에 통용되는 패러다임에 입각한 게임의 법칙과 같다고 한 토마스 쿤의 주장은 이제 상식이 되었다. 이론 형성에 있어 인격적 요소의 역할을 강조한 마이클 폴라니 역시 이론의 드러나지 않았던 면모를 보여주었다. 그 외에도 미셸 푸코는 모든 지식이 권력과 밀접한 관계가 있음을 보이려 했다. 위르겐 하버마스는 여전히 이성적 담론이 보편적 이론의 기초임을 고수하려 함에도 불구하고 과거처럼 형이상학적 원리에 입각하여 이론의 자율성이나 통일성이 담보될 수 없음을 인정함에는 이들과 하나이다. 이들의 작업을 통해서 비록 직접적이지는 않더라도 이론은 그 자체에 의해서가 아니라 그 배후 또는 더 근본적인 차원에 기초하고 있음을 알게 되었다. 학문의 초이론적 토대에 대한 이해는 다양한 학문의 가능성을 열어 놓아 간접적으로 기독교 학문의 가능성을 지지한다. 그러나 이러한 변화가 근대과학의 객관주의적 독단성을 극복하는 것에는 유용하지만 여기에는 상대주의를 불러올 위험이 있다.

오늘날 학문이 처한 위기 상황의 본질이 여기에 있다. 결국 오늘날 기독교 학문이 극복해야 하는 것은 자연주의적 독단론의 반대만이 아님을 인식해야 한다. 특히 인문학이나 사회문화 연구는 언어와 문화의 상대성을 강조하면서 위험성이 더 높아졌다. 에드워드 비이스는 이를 현대판 “술객의 위험”이라고 불렀다. 자연을 이용하려던 근대 과학기술이 “박수”라면 포스트모던의 문화 이론가들은 언어의 유희를 통해서 진리의 절대성을 부정함으로 상대주의의 위험을 극대화시키는 “술객”이라는 것이다.¹⁶⁾ 오늘의 학문 세계는 객관적 가치의

14) David A. Fraser and Tony Campolo, 강대기 역, 『신앙의 눈으로 본 사회학』 (서울: IVP, 1995), 286-287.

15) D. G. Bloesch, The Ground of Certainty: Toward an Evangelical Theology of Revelation (Grand Rapids: Eerdmans, 1971).

16) Gene Edward Veith Jr., Loving God with All Your Mind: Thinking as a Christian

in the Postmodern World (Downers Grove: IVP, 1989), 조계광 역, 『지성으로의 초대』 (서울: 생명의 말씀사, 2009), 171.

존재를 부정하고 모든 것을 문화적 권력의 산물이며 기득권의 유지 수단으로 간주한다. 창조 질서를 부정하고 인간만이 혼란스러운 무의미한 세상 속에서 자신의 의미를 만들어낼 수 있는 자유로운 존재임을 강조한다. 진리는 타인, 특히 약자를 압제하는 이데올로기로 치부된다. 오늘의 학문세계는 자연만이 유일한 실재라고 믿는 과학적 자연주의와 모든 것이 인간의 생각의 산물이라는 사상의 양극으로 분열되어 있다.

이런 상황 속에서도 기독교 학문에 대한 비판과 의심은 여전하다. 심지어는 기독교인들 사이에도 기독교 학문은 별도로 존재할 수 없고 그럴 필요도 없다는 생각이 퍼져 있다. 특히 모든 진리는 하나님의 것이라는 생각에서 기독교 학문의 독립적 존재에 대해 반대하는 경우도 있다. 신자와 불신자에게 진리가 따로 있을 수 없고 기독교 학문은 자칫 하위 학문으로 떨어질 우려가 있을 뿐이라는 주장이다. 오히려 어떤 근원에서건 적법하게 시행된 연구는 하나님의 진리를 드러낸 것으로 간주되어야 한다는 것이다. 이런 주장은 초대교회의 저스틴 마티처럼 “로고스를 따라 산 사람은 모두 그리스도인”이라는 이른바 익명의 기독교인 사상으로 나타날 수 있다. 또 극단적인 경우 창조론과 진화론은 같은 사실을 지시하는 고대 신화와 현대의 과학적 표현 방식 상 차이일 뿐이라는 주장이 나올 수도 있다.

이런 상황을 감안할 때 지금은 기독교 학문의 가능성은 학문이 신앙에도 불구하고 성립될 수 있음을 논하기 보다는 신앙으로 인해 어떻게 가능한지를 보이는 방식으로 재구성하는 것이 전략적으로 유리한 것으로 보인다.¹⁷⁾ 여기서도 신앙과 학문의 관계를 대립이나 종합보다는 통합으로 인식하는 것이 중요하다. 기독교 신앙은 본질적으로나 방법론에 있어서 그리고 가치의 가정을 학문과 공유한다. 기독교 신앙이나 학문 모두 진리를 추구하되 맹목적 믿음이 아니라 이성적 숙고와 경험적 검증 그리고 합리적 논의를 거쳐 아는 것을 확립한다. 또한 기독교 신앙 체계 속에서 학문이 바른 위치를 잡을 때 신앙에도 균형과 조화가 가능하게 된다.¹⁸⁾ 성경적 관점만이 “자연적 진리와 인간적 진리 둘 다를 포함한 모든 종류의 진리 탐구를 가능하게 하며 목적과 가치, 적절성과 일관성을 진리를 습득할 수 있는 길을 제시한다.”¹⁹⁾

신앙과 학문의 통합은 하나의 이상적 목표일 수 있다. 하지만 그것은 단지 실험적 개념만은 아니다. 기독교 역사 속에서 시행착오와 교정을 거쳐 도달한 귀중한 통찰이다. 어거스틴은 헬라 철학과 문화를 배격했던 터툴리안이나 클레멘트의 무비판적 수용태도를 넘어 이방학문에서 진리의 보화를 “탈취”(spoliation)할 것을 주창한 바 있다.²⁰⁾ 이는 “하나님 아는 것을 대적하여 높아진 [모든 이론을] 다 무너뜨리고 모든 생각을 사로잡아 그리스도에게 복종하게” (고후10:5)한다는 사도 바울의 정신을 보다 적극적으로 제시한 것일 수 있다. 이 설명은 출애굽 당시 이스라엘이 애굽의 보화를 취한 것을 시사한 것이다. 여기에는 핏박을 벗어난 기독교가 문화와 사회를 책임지기 시작해야 할 것을 내다본 초대교회 대표적인 지성인의 학문적 통찰이 엿보인다. 이방 학문을 거부하거나 피할 것이 아니라 과감히 활용할 것을 주장한 그의 비전처럼 중세 내내 학문을 보호 육성하는 일에 중심적 역할을 한 것은 교회였다. 중세는 학문의 영역에 있어서도 크리스텐덤(Christendom)이었다. 하지만 은총을 자연에 덧입히려던 토마스 아퀴나스의 이념이 보여주듯 신앙이 학문을 지배하는 방식의 종합은 일종의 제국주의적 이념이다. 이 모델은 둔스 스코투스나 윌리엄 오캄에 의해서 배격되고 르네상스와 근대를 통과하며 신앙과 학문은 분리되어 대립적인 관계로 포착되기 시작했다. 19세기 말부터 학문이 세속화되고 신앙은 개인적이며 내면화된 결과가 기독교에 치명적인지를 깨닫게 된 후 신앙과 학문의 통합의 중요성을 강조하기 시작하기도 한 세기가 넘었다. 그리고 20세기 후반부터 문화-사회를 크게 바꾸어 놓고 있는 포스트 모던적 변화는 학문에서의 신앙의 역할을 새롭게 바라보고 있다. 이런 역사적 변천과정과 현 상황에 비추어

17) Richard T. Hughes, “Christian Faith and the Life of the Mind,” in Faithful Learning and the Christian Scholarly Vocation, 4. 윌터스토폴프는 이를 “통제이념”이라고 불렀다.

18) Harold Heie and David L. Wolfe, eds. The Reality of Christian Learning: Strategies for Faith-Discipline Integration. (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), vii.

19) G. E. Veith Jr., 『지성으로의 초대』, 187.

20) Augustine, 『기독교 교양론』 (De Doctrina Christiana), 2권 40장.

보아도 신앙과 학문의 통합 개념은 기독교 학문의 정체성과 가능성을 규정함에 있어 핵심이다.

이처럼 신앙과 학문의 통합이 기독교 학문의 핵심적 요소인 것은 분명하지만 이른바 “사이비 통합”은 마땅히 경계해야 한다. 학문을 신앙과 통합하는 방식이 하나가 아닐 수는 있지만 무모한 신앙과 학문의 통합을 정당화할 수 있는 것은 아니다. 예를 들어 하나님의 신실하심을 근거로 수학기초의 항상성을 증명하려 하거나 물의 액체, 기체, 고체 상태에 삼위일체 신학을 입증하려는 유치한 시도는 지양해야 한다.²¹⁾ “진정한 통합은 하나의 가정이나 관심”이 신앙과 불신앙을 떠나서 학자 공동체에 의해 “내적으로 공유됨이 입증될 수 있을 때 일어난다.”²²⁾ 기독교 진리에서 도출된 전제가 학문적으로 타당성 있게 연구에 도입되어야 한다. 그 적절성 여부는 연구자들 사이에서 존재론적이며 인식론적 방법론으로 공유될 수 있는지에 달려있다. 즉 연구 방법론과 가정이 억지스럽고 교조적인 방식이 아니라 불신자에게 까지도 흥미를 유발시키면서도 “교육적이며 견문을 넓히는” 유익한 방식인지에 달려있다.

학문에서 어떻게 실제적인 통합적 접근이 가능한지를 예시하려는 『기독교 학문의 실제』 나 『신앙의 눈으로 본 시리즈』는 한 목소리로 통합이 결코 만만한 작업이 아님을 강조한다.²³⁾ 신앙과 학문의 통합은 마치 고슴도치들의 짝짓기와 같이 매우 “조심스럽게” 시도되어야 할 것이라고 역설했다. 『신앙의 눈으로 본 생물학』을 쓴 생물학자인 리처드 라이트는 기독교 생물학을 “창조과학”에 의해 대체하려는 시도를 경계했다. 오히려 생물학을 신앙의 눈으로 보고자 노력할 때 신앙이 생물학을 공부하는데 어떤 안내 역할을 하며 어떤 새로운 빛을 비추어주는지에 관심을 집중해야 기독교 생물학의 원리를 도출할 수 있다고 했다.²⁴⁾ 데이비드 프레이저와 토니 캠펠로가 같이 쓴 『신앙의 눈으로 본 사회학』에서도 신앙의 눈으로 사회학을 보면 어떤 결과가 도출되며 이 경우 사회학자들의 목표가 무엇이며 그것은 어떻게 변형되어 새로운 목표가 생기는지를 묻는다. 아울러 기독교 사회학자들의 독특한 가정이 무엇이며 그것은 과연 옳은지 그리고 그들의 성취와 실패에 대한 평가를 통해서 기독교 학문의 실제적 연구가 이루어진다고 했다.

신앙과 학문의 통합은 학문 연구에 있어서 지식을 세상과 삶을 일관성 있고 분명하며 포괄적인 방식으로 보는 세계관과 연관 지워 조망을 형성하는 일이다. 학문을 통해 알게 된 것들을 성경적 비전에 맞추어 하나의 통합된 그림으로 만드는 작업이다. 학문적 통찰을 기독교적 관점에서 바라보는 일이라고도 말할 수 있다. 자연히 신앙과 학문의 통합은 학문의 성격에 따라서 다양하게 나타날 수 있다. 또한 다양한 방식과 수준으로 행해질 수 있다. 학문의 가정들이 신앙과 부합할 경우엔 자연스럽게 통합이 이루어질 수 있다. 그러나 학문의 통제적 가정들이 기독교 신앙과 상치되거나 문제를 야기한다고 보일 경우엔 대안적 가정을 내세워야 한다. 학문의 통제적 가정의 극히 적은 부분은 공유 가능하지만 대체로 다시 만들거나 변형 시켜야 한다.²⁵⁾

통합은 학문이 가진 추상적인 성격을 극복하기 위해서도 반드시 필요하다. 학문이 삶과 연관을 맺고 의미 있게 만들고 단순화 즉 환원주의를 피하기 위해서도 통일된 관점에 의해 보완되어야 한다. 이를 위해서는 신앙과 학문의 가정 사이의 공통성과 긴장을 밝혀 내야 하며 학문적 연구의 결과들을 신앙과 학문을 포괄하는 보다 큰 틀 속에서 연관을 지워야 한다. 데이빗 울프는 이 과업을 수행하는 두 가지 방식이 있을 수 있다고 주장한다. 첫째는 이중 방식인데 각개 학문들이 실제에 대한 구별된 관점들로 간주되고 연구 결과들은 하나의 보다 높은 이념적 통일체로 종합되지 않기 때문에 반드시 요청되는 작업이다. 오늘날 전문화된 특수학문들은 환원을 피하고 서로가 발견한 지식이 보완적인 설명임을 인정하도록 묶어줄 통합이 필요하다. 둘째는 동종 방식으로 각 학문의 결과들이 하나의 통일된 이념의 틀 속으로 종합되는 방식으로 각개 학문은 하나의 목적론의

21) Harold Heie and David L. Wolfe. eds. *The Reality of Christian Learning: Strategies for Faith-Discipline Integration*. (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), viii

22) H. Heie and D. L. Wolfe. eds. *The Reality of Christian Learning*, 5

23) 『신앙의 눈으로 본 학문』 시리즈 (서울: IVP, 1996), 음악, 심리학, 사회학, 생물학, 경영, 문학, 역사가 포함되었다.

24) Richard Wright, 『신앙의 눈으로 본 생물학』, 서언 9.

25) H. Heie and D. L. Wolfe. eds. *The Reality of Christian Learning*, 7.

일부요 특별한 경우로 이해해야 한다. 이처럼 신앙과 학문의 통합에 적절한 접근 방식이 다양할 수 있다는 생각은 공통성에 주목하는 자세로 기독교인이 학문에 적극적으로 참여할 이유를 제공한다. 뿐만 아니라 적절한 학문은 통합 과정을 통해 기독교의 통찰을 비록 부유 풍성하게 하고 기독교적 비전이 학문의 통찰을 비록하고 확장시킬 수 있다. 통합 전략의 다양성이 가능한 공통성의 다양한 종류를 밝혀줄 수 있다.²⁶⁾ 통합이 하나의 목표요 이상이지 실재는 아닐지 모른다. 그러나 그것이 기독교 학문이 가능할 수 있게 하는 핵심임에는 분명하다.

III. 기독교 학문은 변혁적 특성

학문의 복음적 변혁은 기독교 학문의 또 다른 특성이다. 아브라함 카이퍼는 정상과학과 비정상과학의 대립적 존재를 주장한 바 있다. 세상의 정상성을 전제하고 단지 원리 파악에만 주력하는 일반 학문과 달리 기독교 학문은 죄로 인한 왜곡과 문제점들을 학문 연구에서도 감안해야 한다고 했다. 이를 근거로 카이퍼는 하나의 보편적 과학의 존재가 아니라 학문의 다원성을 주장한다.²⁷⁾ 물론 그에 훨씬 앞서 어거스틴도 자기 사랑에서 비롯되는 세상 나라와 하나님 사랑에 기초한 하나님 나라의 대립을 밝힌 바 있다. 그 연장선에서 학문도 적어도 복수적 형태가 있을 가능성을 열어둔 것이다. 도예베르트는 동일한 창조질서의 법에 대해 인간 주체성의 반응의 다양성에 따라 여러 종류의 학문이 가능하다는 것을 말한 바 있다. 이러한 다양성 이해는 포스트모던적 상대주의에 함몰되지 않으면서 세계 내의 다양성에 대해 설명을 가능하게 해준다. 아울러 다양성에 대한 종교적 의미에 대해서도 이해를 가능하게 한다.²⁸⁾ 기독교 학문의 존재가 독특한 정체성 확립에 달려 있는 것은 바로 이 때문이다.

하지만 기독교 학문의 독특한 정체성은 여타 학문과 분리와 단절을 의미하지 않는다. 역사적으로 볼 때 기독교 학문은 항상 일반학문과의 관계 속에 존재했다. 학문은 사회적 실천이며 전통 속에서 학습된다. 이는 기독교인들도 전통에 참여함으로 시작할 수 밖에 없다는 뜻이다. 예를 들어 서양철학의 경우 2600년의 역사와 다양한 전통을 가지고 있어 이를 무시하고 철학을 할 수 없다. 이는 이미 초대교회 교부들로부터도 인식된 사실이다. 터툴리안처럼 예루살렘과 아테네가 무슨 상관이 있느냐고 외치며 순수한 방식의 기독교적 학문을 구사하려 할 수 있다. 하지만 그것도 수사적 의미에서 그러할 뿐이다. 실제로는 터툴리안도 ‘우시아나 ‘페르소나’와 같은 함의가 깊은 철학용어들을 교리를 체계화하는 작업에 활용했다는 것은 잘 알려진 사실이다.

대부분 학문은 모두 수천 년이 역사를 가지고 있는 지금 만일 그것들과의 연관 없이 새로 시작하려 한다면 이는 어리석은 뿐 아니라 사실 가능하지도 않다. 본격적인 학문에는 말할 것도 없고 일상적 언어나 사고 방식에도 이미 학문의 결과들이 녹아있기 때문이다. 따라서 신학조차도 순수한 의미에서 성경적 진리나 기독교 신앙에만 기초해 있다고 할 수 없다. 기존 학문에도 기독교의 참여와 기여가 전통의 중요한 부분을 이루고 있기도 하다. 비교적으로 근자에 발전된 심리학이나 문화연구와 같은 학문처럼 전통의 주력이 기독교 신앙과 대립적 전제에 서있는 것처럼 보이는 경우에도 단순히 배격하고 새로이 시작할 수 있는 것은 아니다. 학문에 들어선다는 것은 적어도 출발점에서는 이미 전통 속에 정해져 있는 학문적 실천의 형식과 목적 그리고 내부적 규범이나 원리와 탁월성에 대한 기준들을 수용하고 모방함으로 익숙해지는 과정을 거쳐야 한다.

기독교인은 언제 어디서나 진리를 추구함에 자유를 가진다. “그리스도 안에 지혜와 지식의 모든 보화가 감

26) H. Heie and D. L. Wolfe. eds. *The Reality of Christian Learning*, 11.

27) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981) 박영남역. 『칼빈주의』 (서울: 세종문화사, 1971), 130-136.

28) Sander Griffioen and Richard J. Mouw, *Pluralism and Horizons: An Essay in Christian Public Philosophy* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 이른바 “원칙 있는 다원성” (principled plurality)은 네덜란드 기독교 세계관 운동의 학교 논쟁과 같은 적극적인 사회참여와 변혁의 실천을 위해 구사한 지분주의(Verzeiling, pillarization)의 정신이다.

추어져 있느니라.”(골2:3) “모든 진리는 하나님의 진리”라는 말을 빌리지 않더라도 진리가 어디서 어떤 모습으로 드러나더라도 그것을 인정하는데 인색해서는 안 된다. 핵심은 분별력이다. 세상을 본받지 않고 변화를 받아 영적 분별력을 통해 하나님의 진리를 밝히는 것은 기독교인의 일반적 소명이다. (롬12:1-2) 이를 위해 우선 세상의 헛된 속임수에 넘어가지 않아야 한다. (골2:8) 학자는 학문 전통의 옳고 그름을 분별할 뿐 아니라 창조적으로 새로운 차원으로 끌어올리거나 이전에 보지 못한 지평을 열어가야 한다. 기독교 학문은 학문에 신앙을 덧붙이는 일이 아니다. 또는 학문을 전혀 새로운 무엇으로 바꾸는 일도 아니다. 학문은 창조세계에서 적법성과 독립적 영역을 가진다. 변혁이란 승리주의에 빠짐없이 그러나 기독교적 정체성에 입각하여 학문을 반성하고 구속적으로 회복하는 작업이다. 그리스도의 구속은 인간 영혼의 거듭남뿐 아니라 세계 전체의 회복을 의미한다. 마지막 날에 세상은 그의 구속적 능력으로 변화될 것이다. 그 날이 오기까지 세상의 회복은 기독교인들의 소명이자 사명이다. 학문의 회복은 그리스도인 학자들의 일을 통해서 행해진다.

학문의 회복이란 실재에 대한 바르지 못한 통찰로 인해 왜곡된 부분에 대해 성경적 진리의 빛을 비추어 바로 잡는 일이다. 개혁주의 전통에서 이를 학문의 “내적 개혁”이라 불렀다. 기독교 학자들은 이런 작업을 통해 학문을 변화시키는 일을 해야 한다. 학문은 창조에 주어진 문화명령을 수행함에 있어 기초적이며 핵심적인 부분이다. 문제는 학문 역시 죄로 말미암아 인간이 하는 다른 모든 일들 즉 정치나 경제, 예술과 종교에서와 마찬가지로 심각한 왜곡이 일어났다는 것이다. 기독교 학문은 이를 바로 잡아 회복하는 사명을 가진다. 이것은 반드시 학문의 극단적 변화나 구조적 변형을 수반해야만 하는 것은 아니다. 오히려 그것의 구조보다는 방향에 관계한다.²⁹⁾

학문의 회복은 우선 그 학문이 기초하고 있는 전 학문적 전제들에 대한 반성과 비판에서 비롯한다. 여기서 가장 중요한 것은 그 학문을 가능하게 하는 기본 전제 즉 세계관에 대한 분석과 인식이다. 흔히 서구 학문들은 자연주의, 이성주의, 실증주의와 유물론 그리고 근래에는 포스트모던적 구성주의 등의 전제를 가지고 있다. 기독교 학문은 이 전제와 세계관에 대한 비판을 통해 그것이 연구를 어떻게 왜곡하고 있는지를 밝히는 일에서 출발할 수 있다. 물론 이를 바로 잡는 대안의 제시가 필수적이다. 이를 위해서는 전제와 세계관 또는 통제이념이 학문 연구에서 어떻게 작동하는 지에 대한 이해가 요청된다. 윌터스토폴프의 말처럼 학문 활동에 있어 통제 이념 또는 통제 신앙이 이론을 구성하고 평가하는데 어떻게 작용하는 지를 인식하는 가운데 바른 평가가 이루어져야 한다.³⁰⁾ 뿐만 아니라 이를 대체할 기독교 신앙에 부합하는 새로운 전제를 개발하고 그에 따라 연구를 재구성하여 보다 설득력 있는 결론을 도출하는 “내적 개혁”이 요청된다. 학문 속에 깊이 자리하고 있는 기초적 전제와 세계관을 비판하고 재구성하여 그것을 변혁하는 일은 단지 성경 구절을 인용하여 반박하는 피상적인 작업으로는 결코 기대할 수 없다. 이 작업은 우선적으로 해당 학문에 대한 깊이 있는 이해를 필요로 한다. 그 위에 기독교적 통찰과 대안적 노력이 요구되는 만큼 결코 단순한 작업은 아니지만 회피해서는 안 될 가장 핵심적인 부분이다. 여기서 중요한 것은 기독교 학문도 학문의 본질을 벗어나지 말아야 한다는 것이다.³¹⁾ 기독교 학문도 다른 학문과 외형적으로 크게 다르지 않을 경우가 많다. 이는 에반스의 말처럼 학문의 추상성과 구체성에 따라서 “연관성 연속”(relevance continuum)의 다양한 수준과 정도를 보여준다.³²⁾

29) Albert Wolters, *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 양성만 역, 『창조, 타락, 구속』 (서울: 기학연/ IVP, 1992). 마우(Richard Mouw)는 경우에 따라 변혁 작업은 외형적인 형태조차 바꾸는 일을 수반한다고 묘사한다. 그는 새 하늘과 새 땅에서 칼과 창과 같은 무기를 녹여 형태를 없이하는 변형작업이 일어날 것을 말한다. 하지만 학문의 변혁은 대부분의 경우 잘못된 방향의 전환이요 바로잡는 작업이라고 볼 수 있다. 때때로 근본적인 변혁이 필요한 것도 사실이다. 참고, Richard Mouw, *When the Kings Come Marching In: Isaiah And the New Jerusalem* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983) 한화룡 역, 『현재의 문화와 미래의 천국』 (서울: 두란노, 1992).

30) Nicholas Wolterstorff, *Reason within the Bound of Religion* (Grand Rapids: Eerdmans)

31) Hendrik Hart, “Introduction: The Idea of An Inner Reformation of the Sciences,” In Paul A. Marshall and Robert E. Vandervenn, eds. *Social Science in Christian Perspective* (Lanham: University Press of America, 1988), 13-31

32) C. Stephen Evans, “The Calling of the Christian Scholar-Teacher,” 39-41.

물론 정도와 형태적 유사성보다 중요한 것은 죄로 어그러진 것을 바로 잡아 본래의 창조 질서 속에서 학문이 담당해야 할 일을 회복하는 것이다.

기독교 학문의 변혁적 동기는 단지 일반 세속학문의 변혁만을 겨냥한 것은 아니다. 개혁주의의 원리인 “semper reformanda”는 기독교 학문의 유산에도 동일하게 적용되어야 한다. 이는 기독교 학문이 자체의 영속적 성격을 부정하고 자기 비판적이기에 인색하지 않아야 한다는 의미이다. 전통은 죽은 자의 산 신앙이지만 전통주의는 산 자의 죽은 신앙이라는 펠리칸의 말도 기독교 학문의 자기 비판의 당위성을 강조해준다. 기독교 학문은 변증적 성격으로 인해 그것이 속한 시대의 학문적 관심사에 대해 늘 연관성을 유지해야 한다. 즉 기독교 학문은 시대적 소명에 민감하게 대응하여 시대적 요청에 적절히 부응해야만 한다. 과거의 지적 전통은 새로운 과제를 씨름하기 위한 자산이요 방향을 제시하는 규범적 가치를 가진다. 그러나 새롭게 제기되는 문제들을 보수적인 태도로 대처하려 하는 것은 지적 나태함에 대한 변명일 뿐이다. 특히 오늘과 같이 학문의 전체적 지형이 근대적 패러다임에서 이탈하여 새로운 방식으로 변화되는 시기에는 이에 대한 적절한 인식과 대처가 모색되어야만 한다.

기독교 공동체에 역사적이며 현재적인 다양한 전통들의 존재한다는 사실은 기독교 학문 발전의 걸림돌이 아니라 자산이다. 기독교는 초대교회로부터 다양성 속에 연대를 유지하는 탁월한 전통을 가지고 있다. 예를 들어 기독교 철학은 영원한 보편철학 (philosophia perennis et universalis)을 지향하지 않는다. 하나님의 세계 속에서 하나의 학문이 절대적으로 유일한 기독교 학문임을 주장해서는 안 된다. 학문은 임시적인 도구임을 인정하는 것에 주저할 필요가 없다. 특히 그것이 자기 전통일 경우에도 비판에 인색하지 않아야 한다. 매튜 아놀드처럼 문화는 반드시 인류가 성취한 최선의 무엇으로만 구성되어 있는 것은 아니다. 비록 최선의 것이라 해도 거기에는 죄성의 영향과 오염이 깃들게 마련이다. 문화 자체가 인간을 구원할 수 없다는 에밀 부르너의 말을 되새길 필요가 있다. 이를 바로 잡고 개선하는 일을 위해서 학문세계는 늘 상호비판을 학문의 주된 전통으로 삼았다. 기독교 학문에서도 현명하고 건설적인 회의와 비판은 필수적이다.

물론 이 과정에서 상호 존중과 사랑의 정신이 중요하다. 하지만 그것이 엄밀성을 훼손하는 빌미가 되어서는 안 된다. 학문 공동체를 세워가기 위해서는 엄밀하고 정확한 평가에 입각한 비판은 필수적이다. 타인의 비판에 대해 열린 겸손함으로 수용의 자세를 가지는 것도 중요한 덕목이다. 기독교 학문은 다른 관점에 대해서 관용을 가지고 스스로의 한계를 인정하며 열린 자세를 함양해야 한다. 특히 기독교 내에서도 다른 전통이나 방법론에 대해 넓은 포용적 자세가 필요하다. 기독교 학문은 하나의 실현된 실체라기보다는 이루어야 할 사명이다. 최선으로 기독교적 학문을 이루고자 노력하되 다른 전통과 시도에 대해 열린 자세로 협력할 수 있어야 한다. 사실 이러한 노력은 우리보다 오랜 기독교 학문의 전통을 가진 서구 기독교 공동체에서도 여전히 난제로 인식되고 있다. 기독교적 학문 공동체의 형성 또한 어려운 일이며 이로 인해 기독교적 학문을 육성 발전시키기 위해 필수적인 기독교적 사유와 학문의 훈련이나 이를 토대로 하는 학문 공동체의 존재를 찾아보기 어렵다고 한탄한다.³³⁾ 예를 들어 마크 놀은 미국 복음주의 사회의 최대 스캔들은 이런 지성의 부재라고 지적한 바 있다.³⁴⁾ 앞에서 지적한 바와 같이 학문은 사회적 실천이기에 일반학문과의 연관성이 중요할 뿐 아니라 기독교 학문 공동체의 역할은 더욱 긴요하다.

IV. 기독교 학문의 사명

학문은 세계와 사물의 본성에 대한 통찰의 획득을 목적으로 한다. 하지만 거기서 그치지 않는다. 이를 통해

33) 해리 블레마이어, 황영철 역, 『그리스도인은 어떻게 사고해야 하는가?』 (서울: IVP, 1986).

34) Mark Noll, *The Scandal of the evangelical mind* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 이승학 역, 『복음주의 지성의 스캔들』 (서울: 엠마오, 1996).

서 인간의 복지와 삶의 향상에 봉사한다. 기독교 학문 역시 실천 지향적이어야 한다. 특히 하나님 나라의 확장에 기여하는 것이어야 한다. 이를 위해 학문적 탁월성은 중요하다. 그것이 신앙과 학문 모두에 기여하는 길이다. 그렇지 못한 경우 어느 쪽에도 기여하지 못하는 절름발이가 될 가능성이 있다.³⁵⁾ 학문성에 있어서만 아니라 연구의 내용과 태도에 있어서의 윤리적으로 탁월함과 과정상의 정직성도 중요하다. 아울러 기독교 학자는 엘리트주의에 빠지거나 권위주의에 빠져서도 안 된다. 이런 요소들이 모두 갖추어져야 참된 섬김이 가능하기 때문이다.

특히 학문적 수월성은 선택 사항이 아니다. 일부러 변변치 못한 학문을 지향할 사람은 없겠으나 신앙적 차원의 다원성에 대한 인정을 학문성에 대한 수월성의 차이로 혼동해서는 안 된다. 신앙적 차이로 인해 학문의 질적인 평가가 공정치 못하게 이루어 질 경우는 있다. 그럼에도 불구하고 질적으로 우수한 연구와 평범한 연구 사이의 다원성을 인정하는 경우는 없다. 기독교 신앙은 학문이 정당한 학문연구에 장애가 아니다. 오히려 보다 바른 전체에 입각하여 창조의 질서를 바르게 파악할 수 있는 유리한 위치에 서게 만든다. 기독교 신앙은 세상을 바른 관점에서 볼 수 있도록 교정해주는 안경의 역할을 하기 때문이다.³⁶⁾ 기독교적 “해방된 상상력”은 학문의 우상이나 독단에서 벗어나도록 도울 수 있다.³⁷⁾ 기독교 학문에 뜻을 둔 자신의 전공과목이 다루는 주제를 주의 깊게 다룰 뿐 아니라 성경 연구를 통해 자신의 세계관을 점검하여 분별력을 갖추는 일이 필요하다.³⁸⁾ 세상이 간과하는 연구들에 대해서도 특별한 관심을 기울여야 한다.

수월성과 함께 중요한 것은 학문을 통해 하나님과 이웃을 섬기려는 태도를 갖는 것이 중요하다. 윌터스토프는 이 목적을 현실적으로는 살림의 확장 즉 정의와 평화의 구현을 위해 봉사해야 할 것을 강조한다. 학문이 우상화되어 지식 자체를 위한 것이어서도 안 되지만 부와 명예 같은 학문외적 목적을 추구하는 수단이 되어서도 안 된다. 기독교 학문은 아는 것이 힘이라고 주장한 실용주의적 입장이나 모든 지식은 권력이라고 주장하는 포스트모더니즘적 권력으로서의 지식관에 대해 비판적 거리를 가져야 한다. 그런 의미에서 또한 세사적 기준에 따른 성공을 지향하는 것에서도 거리를 두어야 한다. 특히 학문 세계의 인정이나 업적 평가나 실용적 성과나 경제적 보상이나 성공이 기독교 학문의 목표가 되어서는 안 된다. 얼마나 성경적 관점에서 섬김의 도구가 되는가도 기독교 학문의 중요한 평가 기준 중 하나이다. 인간의 모든 활동이 그렇듯 궁극적으로는 섬김 즉 신앙의 표현이다. 봉사 정신이 투철한 학문은 하나님과 인간을 이롭게 할 목적에 헌신함으로써 연구를 우상화하는 위험에서나 부와 명예 추구의 유혹에서 벗어나도록 해준다. 기독교 학문이 섬김을 위한 것이라면 그것은 공동체 지향적일 수 밖에 없다. 하나님의 세계는 넓고 방대하기에 학자 개인의 역량으로는 그 넓이와 깊이를 측량할 수 없다. 학자들은 공동체적 정신을 가지고 상호 협력 속에서 학문 발전을 꾀해야 한다. 아울러 기독교 공동체 내의 다양한 전통들 사이에서 직면하는 비판과 제안을 겸허한 마음으로 받아들이는 훈련도 필요하다.

나아가 기독교 학문은 삶의 구조적 다양성을 인식하는 가운데 통전적인 성격을 지향해야 한다. 삶에는 고유한 원리와 법칙을 가진 다양한 영역들이 상호 밀접한 연관 속에 존재한다. 그 영역들은 정치, 윤리, 경제, 교육, 예술, 학문, 체육 등이다. 이 중 어느 하나라도 모든 것을 통제하는 중심이 될 수 없다. 나아가 삶의 여러 양상들을 추상적으로 다루는 제 학문에 있어서도 각개 영역에 고유한 원리에 따라야 한다. 현대적 학문에서 특히 문제되는 환원주의와 이성주의는 이러한 영역주권사상과 양상적 존재론에 입각하여 벗어날 수 있다. 다른 학문 분야와의 연관을 중시하여 유기적 발전을 꾀할 뿐만 아니라 사회의 전체적 연관도 중요하다. 특히 오늘날의 학문은 한 분야 속에서도 지나치게 전문화되어 소통이 어려울 정도로 파편화되어 있다. 이로 인해 하

35) 강영안, 『기독교와 사회, 학문, 대학』 (대구: 기대설, 1988), 13.

36) John Calvin, Inst. I, vi, 1

37) 우종학, “추천사,” 『공부하는 그리스도인』, 12.

38) David G. Myers and Malcolm A. Jeeves, 『신앙의 눈으로 본 심리학』 (서울: IVP, 1995), 32.

나님의 세계가 가지는 유기적 관계에 대한 이해가 결여되어 기형화되는 문제가 발생한다. 때로는 한 학문분야나 영역의 절대화로 인해 일어나는 환원주의적 위험이 제기되기도 한다. 현대 학문은 한 때 자연과학의 지배로 왜곡되었고 오늘날 문화주의로 인해 비슷한 어려움에 직면해있다. 환원주의적 위험은 항상 개별 학문이 그에 고유한 제한된 주제의 양상을 통해 모든 진리를 파악하는 성향에서 비롯된다. 예를 들어 물리학이 절대화되어 정신적 영역조차도 물리적 확장 또는 유사로 파악하려는 것이나 심리학이 종교를 심리현상으로 환원하려는 오류이다. 이를 피하기 위한 한 방안은 케네스 헤르만이 제안한대로 학문을 명사가 아닌 형용사적으로 생각하는 것이 좋은 대안 제시에 기여할 수 있다.³⁹⁾

과연 기독교인이 학문에 이처럼 관심과 노력을 기울일 필요가 있느냐는 질문도 기독교 학문의 목적 논의에서 중요한 부분일 수 있다. 기독교 일각에서는 학문적 수고가 정당화될 수 있는 것인지에 대한 질문이 나오기 때문이다. 영혼구원이나 선교같이 중요한 일과 비교하면 기독교 학문이 과연 의미 있는 일이라는 것이다. C.S. 루이스는 기독교 학문의 필요성은 평상시보다 전쟁과 같은 위기상황에서 오히려 분명해진다고 했다. 첫째로 우리 인간성에는 앎에 대한 욕구와 능력이 있어 바른 학문적 노력을 거부하면 사술이나 미신에 빠져들게 될 것이라고 했다. 지적 추구 본성은 존중되고 선용되어야 할 하나님의 선물이다.⁴⁰⁾ 특히 학자들에게는 그들을 의지하고 있는 기독교인 형제들을 비기독교적 학문의 위협으로부터 보호를 해야 할 책임이 있다. 선교나 전쟁 같은 중차대한 사안도 이 본성을 제거하거나 그것을 개발하고 선용할 책임을 면제해줄 변명이 되지 않는다. 기독교인 학자에게 있어 학문은 해야 할 것이냐 말 것이냐는 문제가 아니다. 우리 그리스도인들은 학문이 어떤 영향력을 가지는지 알기에 학문적 변혁의 노력을 게을리 할 수 없다. 루이스의 말처럼 사도 바울의 말처럼 “먹든지 마시든지 무엇을 하든지 하나님의 영광을 위해서 하라”는 말씀을 새기되 “하라”는 부분에 방점을 두어야 할 것이다. 물론 하되 세상의 기존 학문과는 “다르게” 하는 것이 중요하다.

기독교는 유교나 불교처럼 일종의 철학체계이거나 지혜 터득을 통한 구원을 말하지 않는다. 그것은 역사 속에서 하나님께서 인류를 위해 행하신 일에 대한 신앙이며 그 믿음에 기초한 삶이다. 기독교인들은 이 신앙에 기초하여 만사를 통해 하나님을 영화롭게 하며 하나님의 나라를 확장하는 것을 존재의 이유로 삼는다. 그 일을 행함에 있어 다양한 방식이 있으며 학문은 그 가운데 하나일 뿐이다. 기독교 신앙의 한 표현 방식으로 기독교 학문은 가능하다. 학문은 항상 인간 사회에 있어서 중심부에 위치했으며 특히 지식사회라고 불리는 오늘날에 있어서 그 중요성은 더 말할 나위가 없다. 학문은 고전 헬라 철학에서 주장하듯 관조적인 앎만을 위한 것은 아니다. 실령 현실적인 함의가 없어 보이는 이른바 순수학문 조차도 삶을 바꾸는 영향력을 가진다. 메이천의 말처럼 오늘의 이론이 내일은 군대를 움직이는 일도 허다하다.

학문의 영향력은 두 가지 이유에서 우리 시대에 더욱 강력해졌다. 첫째는 대중교육의 확산이다. 특히 우리나라의 경우 고등교육은 지난 20년 사이에 급성장하여 대다수의 고등학교 졸업생이 대학에 진학한다. 아울러 각종 교육제도도 확장되어 학문의 대중화에 기여하고 있다. 여기에 가장 큰 역할을 하는 것은 날로 확산되고 있는 대중매체 특히 인터넷의 역할이다. 오늘날 거의 모든 비전문적인 지식은 말할 것도 없고 과거에는 일반인이 접할 수 없던 고급 정보와 학술이론까지 큰 수고하지 않고도 접할 수 있는 통로가 활짝 열려있다. 이러한 환경의 변화를 통해 학자들의 “이론적 통찰과 실천적인 전략”은 대중들에게 막강한 영향력을 미치고 있다. 이러한 문화 속에서 학문을 등한시하거나 그 중요성을 간과하는 것은 바로 문화와 사회에 대한 영향력의 감소로 이어질 수 밖에 없다. 기독교 학문뿐 아니라 모든 학문은 궁극적 가치와 신념에서 동기가 주어지고 이를 구현하는 것에 중사한다는 의미에서 신앙의 표현이라고 할 수 있다. 하지만 역으로 한 시대의 주도적인 학문은 진화론처럼 신앙에 영향을 주기도 한다. 즉 신앙과 학문의 영향은 일방적이지 않다. 뿐만 아니라 학문세계는 다양한 신앙이 경쟁하며 씨름하는 장이 될 수도 있다.

39) 케네스 헤르만, “학문에 있어서의 기독교적 조망의 의미,” 『기독교신앙과 전공과목』 (서울: IVP, 1986), 59-60.

40) C.S. 루이스, “전시의 학문,” in 『영광의 무게』 (서울: 홍성사, 2008), 42.

기독교 학문의 중요성 하나는 그것이 세상 속에서 하나님 나라를 확장해나가는 전초 기지의 역할을 직접 담당하는 일을 한다는 것이다. 뿐만 아니라 기독교 학문은 신앙을 옹호하는 변증적 사명을 수행한다. 신학의 역사는 변증의 역사라고도 할 수 있다. 아리스토텔레스의 말처럼 인간은 본성적으로 앎을 원한다. 하지만 기독교 학문은 지식욕구를 채우기 위한 호기심이나 경이에 의해 촉발되기보다는 보다 실천적인 원인에서 비롯한다. 비기독교적 지성들의 비판이나 공격 그리고 이단들의 복음 왜곡에 대처하여 기독교 진리를 바로 제시하기 위한 작업에서 발로된다. 이는 변증가라고 불리는 저스틴 마터나 어거스틴은 말할 것도 없고 종교개혁자들과 지난 세기의 자유주의에 맞서 복음적 기독교를 지키려는 근본주의 운동의 기수들 속에서도 그 탁월한 예들을 찾아 볼 수 있다. 늘 기독교 학문의 활발한 발전이 교회의 위기와 시기적으로 일치하는 것은 기독교 학문의 변증적 성격을 잘 보여준다. 예를 들어 어거스틴의 『신의 도성』은 명백히 기독교 변증적 동기에서 비롯되었으나 칼 뢰비츠 같은 학자들에 의해 비기독교적 역사관에서 찾아볼 수 없는 중요한 역사철학의 기초를 남긴 것으로 평가되었다. 즉 그는 직선사관과 “역사를 의미 있는 완성을 향한 진보로 서술”하는 모든 역사철학의 기초를 정립했다.⁴¹⁾

이런 예에서 보듯 기독교 학문의 변증적 과제는 소극적인 방어에서 그치지 않는다. 반텔과 같은 학자는 변증의 진정한 목적을 세속 학문의 토대를 파헤치는 매우 적극적인 공격과 사로 잡음까지 확대했다. 이러한 사명을 제대로 수행하기 위해서는 오늘날처럼 전통적인 위상과 역할을 잃은 제한된 의미의 신학적 변증으로는 충분하지 않으며 모든 영역에서의 기독교 학문의 개발이 요청된다. 전통적인 변증은 포스트모던적 다원주의 분위기 속에서 약화되어 “철학적 신학”에 포섭되고 있다. 아울러 포스트모던적 이론 비판은 결코 이론의 폐기를 의미하지 않는다는 사실을 간과할 위험을 가진다. 어느 포스트모더니스트들도 이론의 절대적 상대성을 주장하지 않는다.⁴²⁾ 사실 포스트모던 상대주의는 이론의 절대적 상대성을 절대적으로 주장하는 또 하나의 새로운 학문적 이념이라는 사실을 간과해서는 안 된다.

마스틴은 하나님 중심적 세계관과 학문활동은 이성주의적 독단과 포스트모던적 다원주의와 상대주의에서 벗어나 “현대의 지적 생활 역기능적인 난관에 봉착하도록 만든” 학계의 편견이나 관행을 넘어서 “새롭고 유망한 방식으로 조망”을 열어줄 수 있다고 강조한다. 기독교 학문이 신앙을 토대로 독단적이거나 승리주의적 오만에 빠져서도 안 되지만 패배주의적 소심함이나 반문화적 회피 태도에 빠질 이유가 없다는 것이다. 오히려 여전히 기독교 학문이란 “터무니 없는 생각”이라며 격렬한 반대나 “좌절감을 느끼게 만드는 학문적 풍토”를 이겨내야 한다고 강조한다.⁴³⁾마스틴의 이런 격려는 오늘을 사는 기독교 학자들에게 큰 소망과 도전을 던진다.

V. 결론

우리 한국 기독교는 극적인 순교의 경험은 많지만 오히려 일상적인 세속학문과의 대립에는 미숙하다. 서구의 경우 이미 초대교회로부터 이방문화에서 발원한 각종 학문, 특히 철학을 불편하지만 무시할 수 없는 상황 속에 오랜 “애증관계”를 겪어 왔다. 한국교회가 신앙과 학문의 대립적 관계에 대한 인식이 약한 것은 특별한 이유가 있다. 근대화 초기 서양학문을 수입하는 통로가 선교사와 기독교였기 때문이다. 실제로 한국의 근대식 교육은 기독교가 주도하다시피 했다. 이러한 이유로 우리는 신앙과 학문의 긴장을 실감하지 못했고 특히

41) Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago: University of Chicago Press, 1957) 이석우역, 『역사의 의미』 (서울: 세종출판공사, 1977/ 탐구당, 1990), 229.

42) Crystal L. Downing, *How Postmodernism Serves (My) Faith: Questioning Truth in Language, Philosophy and Art* (Downers Grove: IVP, 2006), 181-208. 참고. Peter Wilkes, *Christianity Challenges the University* (Downers Grove, IVP, 1981).

43) G. Marsden, 『기독교적 학문 연구@현대 학문 세계』, 17.

근대 학문의 자율성이나 인본주의 성격이 신앙에 얼마나 큰 위협을 가할 수 있는지에 대한 반성이 약했다. 자연히 계몽주의적 인본주의에 기초한 학문에 대한 신앙적 대안을 모색했던 기독교 세계관 운동이나 학문운동에 대한 인식도 미흡했다. 그러나 보다 더 근본적인 문제는 학문과 신앙의 긴장을 이원론적으로 해결하는데 익숙해졌기 때문일 수도 있다.

최근 사회문화와의 갈등이 깊어져 기독교 학문의 역할이 절실해지고 있다. 기독교 학문에 대한 관심과 능력은 신앙적 성숙의 척도일 수 있다. 기독교 학문에 대한 바른 인식과 관심은 한국 교회의 고질적인 이원론 극복에도 필수적이다. 학문은 실재와 직접적인 씨름을 통해 이루어질 수 밖에 없으며 교회 안에 국한될 수 없기 때문이다. 기독교 학문은 많은 투자를 요구하지만 그만큼 기여 가능성도 크다. 현재 우리나라에는 기독교 학문을 정체성으로 표방하는 기독교 대학들이 있기는 하지만 기독교 학문의 진정한 요람역할을 하기에는 미흡하다. 기독교세계관 학술동역회와 같은 모임은 여전히 세상의 학술기관에 비해 현저히 미약하다. 물론 이런 상황은 우리나라에서만 그런 것은 아니다. 기독교 학문의 역사와 전통이 우리보다 긴 네덜란드나 미국과 같은 곳에서도 대규모 연구중심 대학들로 가득한 세속 대학들에 비할 수 없다. 뿐만 아니라 기독교 공동체 내의 이원론적 세계관에서 비롯되는 학문의 중요성에 대한 이해 부족이라는 근본적인 문제에 직면하고 있다. 한국교회는 전도와 선교뿐 아니라 문화와 학문에 있어서도 역량을 확충하여 세계적인 기여를 할 때가 되었다.

신국원 교수의 “기독교 학문의 이념 : 가능성과 필요성” 에 대한 논평문

양성만 (우석대학교 교수)

이 논문의 요지는 각 절의 제목을 따라 볼 때 다음과 같은 내용을 논증하려는 것으로 이해됩니다.

1. 기독교 학문이란 무엇인가?

기독교 학문이란 기독교 신앙에 기초하여 세계를 이해하는 지식을 추구하는 연구와 결과이다.

복음에 충실하고자 하는 자세로 차별화된, 신실한 학문faithful scholarship이다.

기독교 세계관 용어를 사용하자면 학문연구를 창조와 타락, 그리고 구속의 진리에 토대를 두고 하나님 나라를 확장을 위해하는 것이다.

이때 기독교 신앙은 연구 태도, 연구 주제와 대상, 기독교적인 연구의 토대와 방법에 관여한다.

근대 이후 이성의 자율성을 근거로 한 학문의 중립성 주장은 이런 시도를 배격하려고 하지만 최근에는 학문의 중립성을 비판하는 주장이 다발적으로 나오고 있다. (패러다임론, 인격적 요소 강조, 권력과의 상관성)

2. 신앙이 학문에 어떤 식으로 관여하는가?

신앙과 학문의 관계를 대립이나 종합보다 통합으로 인식하는 것이 중요하다.

이런 예는 어거스틴에게서 찾아볼 수 있는데 그는 이방인의 진리의 보화를 spoliation하여 하나님을 아는 것을 대적하여 높아진 것을 다 무너뜨리고 모든 생각을 사로잡아 그리스도에게 복종케 해야 한다고 주장한다.

예컨대 신앙은 생물학을 공부하는 데 안내 역할을 하고, 새로운 빛을 던지며, 사회학자의 목표를 바꾸어 주고 독특한 가정을 만들어 낼 수 있다.

이런 통합은 학문 연구에 있어서 지식을, 세상과 삶을 일관성 있고 분명하고 포괄적인 방식으로 보는 세계관과 연관시켜 조망을 형성하는 일로서, 학문의 성격에 따라 다양한 방식과 수준에서 가능하다.

3. 기독교 학문과 세속 학문의 관계는 무엇인가?

어거스틴이나 도예베르트는 서로 구별되는 이 두 가지 학문 가능성을 인정하였다. 그러나 학문의 특성상 기독교 학문이 다른 (일반) 학문과의 분리나 단절을 의미하지 않는다.

기독교 학문은 일반 학문을 반성하고 구속적으로 회복해야 한다. 즉 내적 개혁을 시도해야 한다. 특히 학문의 기초를 이루는 전 학문적 전제들을 반성하고 비판해야 하며 그 밑에 기초로 깔고 있는 세계관을 비판해야 한다.

동시에 기독교 학문은 늘 자기비판을 해야 한다.

4. 기독교 학문의 사명

학문은 세계와 사물의 본성에 대한 통찰 획득하는 데 그치지 않고 인간 복지와 삶에 기여하며 특히 하나님 나라 확장에 기여해야 한다. 그러기 위해서는 학문의 수월성이 중요하다. 그러나 우리는 자기의 업적이나 명

예를 추구할 것이 아니라 이웃에게 봉사하는 것이 중요하다.

루이스는 미신에 빠지지 않기 위해서, 또 형제를 비기독교적 학문의 위협으로부터 보호하기 위해, 기독교를 변증하기 위해 기독교 학문이 필요하다고 지적한다.

오늘날처럼 지식이 중요한 사회에서 기독교 학문의 사명이 중요하다.

한국교회는 전도와 선교뿐 아니라 문화와 학문에 있어서도 역량을 확충하여 세계적인 기여를 할 때가 되었다.

신국원 교수님은 기독교 학문의 필요성, 가능성, 방법론 등을 논의하는 방대한 자료들을 섭렵하여 종합하면서 동시에 우리나라 상황에 적절하면서도 성경적인 결론이 무엇일지를 제시하려고 노력하고 있습니다. 이 내용에 논평자는 대체로 동의합니다만 이 논의는 신자의 선행이라는 좀 더 넓은 맥락에서 좀 더 신학적으로 검토하는 것이 보다 안전하고 효과적이라는 생각합니다. 그렇게 일반적인 원칙을 확인하고 나서 만일 학문의 특수성이 있다면 그것이 무엇인지, 그래서 그 일반 원칙이 어떻게 특수하게 적용 또는 변형되어야 하는지를 말하는 것이 순서라고 생각합니다.

하이델베르크 요리문답은 신자의 선행의 필요에 대해서 이렇게 말합니다.

86문: 우리의 공로가 조금도 없이 그리스도로 말미암아 오직 은혜로 우리의 죄와 비참함으로부터 구원을 받았는데, 우리는 왜 또한 선행을 해야 합니까?

답: 그리스도께서 그의 보혈로 우리를 구속(救贖)하셨을 뿐 아니라 그의 성신으로 우리를 새롭게 하여 그의 형상을 닮게 하시기 때문입니다. 이것은 우리가 모든 삶으로써 하나님의 은덕(恩德)에 감사하고 하나님께서 우리를 통해 찬양받으시기 위함이며, 또한 우리 각 사람이 그 열매로써 자신의 믿음에 확신을 얻고, 경건한 삶으로써 다른 사람을 그리스도에게 인도하기 위함입니다.

우리가 기독교적으로 학문을 해야 하는 이유도 하나님께서 나를 구원하시고 그렇게 할 수 있게 해 주셨으니 당연히 그분께 감사드리기 위해서 그렇게 해야 합니다. 그러면 그 결과 믿는 형제든, 믿지 않는 사람이든 나의 그 선행을 통해서 유익을 보는 일도 자연히 따르게 될 것입니다.

그런데 어떤 행위가 의로운 행위입니까? 다시 하이델베르크 요리문답을 인용합니다.

91문: 그런데 선행이란 무엇입니까?

답: 참된 믿음으로 하나님의 율법을 따라서 그리고 그의 영광을 위하여 행한 것만을 선행이라 하며, 우리 자신의 생각이나 사람의 계명에 근거한 것은 선행이 아닙니다.

이 문답을 읽을 때 예컨대 마태복음 7장의 예수님의 말씀이 생각납니다. “나더러 주여 주여 하는 자마다 천국에 다 들어갈 것이 아니요 다만 하늘에 계신 내 아버지의 뜻대로 행하는 자라야 들어가리라. 그날에 많은 사람이 나더러 이르되 주여 주여 우리가 주의 이름으로 선지자 노릇하며 주의 이름으로 귀신을 쫓아내며 주의 이름으로 많은 권능을 행치 아니하였나이까 하리니 그때에 내가 저희에게 밝히 말하되 내가 너희를 도무지 알지 못하니 불법을 행하는 자들아 내게서 떠나가라 하리라”(마 7:21-23). 저는 이런 면에서 ‘성경적 세계관에 입각한 연구, 즉 창조와 타락, 그리고 구속의 진리를 토대로 두는 연구가 기독교적 연구이다.’라는 표현이 과연 ‘하늘에 계신 내 아버지의 뜻대로 행함’을 보장해 줄 수 있는지 의심스럽게 생각합니다.

하나님 나라의 왕이신 그리스도가 그의 백성(교회)을 통치하시는 방법은 한 번 더 하이델베르크 요리문답의 표현을 빌리자면 ‘말씀과 성신’입니다(54문). 따라서 기독교적 학문이 무엇이냐고 할 때 ‘말씀과 성신의 인도를 따라 하나님의 뜻을 이루는 신자의 학문’이라고 말할 수 있지 않겠는가 생각합니다.

물론 이 제언에 대해서는 여러 가지 질문이 제기되리라 생각합니다. 첫째로 ‘(성경) 말씀의 역할이 학문의 경우에는 직접적일 수가 없고 세계관을 통해 간접적으로 이루어지는 것이 아니냐? 그래서 카이퍼나 도예베르트가 세계관을 이야기하는 것이 아니냐?’ 할 것입니다. 물론 성경은 세계관까지 제시합니다. 이 점을 카이퍼가 적절하게 지적한 것은 매우 중요한 기여라고 생각합니다. 그러나 성경이 우리의 삶을 지도하는 방식은 세

계관을 통한 방식만은 아닙니다. 오히려 우리는 성경의 그런 용도까지 포함해서 말씀이 성신에 의해 쓰임을 받아 우리의 삶을 직접 지도한다고 말하는 것이 옳을 것입니다. “하나님의 말씀은 살았고 운동력이 있어 좌우에 날선 어떤 검보다도 예리하여 혼과 영과 및 관절과 골수를 찔러 쪼개기까지 하며 또 마음의 생각과 뜻을 감찰하나니 지으신 것이 하나라도 그 앞에 나타나지 않음이 없고 오직 만물이 우리를 상관하시는 자의 눈앞에 벌거벗은 것같이 드러나느니라”(히 4:12,13). “여호와와의 말씀에 내 생각은 너희 생각과 다르며 내 길은 너희 길과 달라서 하늘이 땅보다 높음같이 내 길은 너희 길보다 높으며 내 생각은 너희 생각보다 높으니라. 비와 눈이 하늘에서 내려서는 다시 그리로 가지 않고 토지를 적시어서 싹이 나게 하며 열매가 맺게 하여 파종하는 자에게 종자를 주며 먹는 자에게 양식을 줌과 같이 내 입에서 나가는 말도 헛되이 내게로 돌아오지 아니하고 나의 뜻을 이루며 나의 명하여 보낸 일에 형통하리라”(사 55:8-11). 소위 성경적 세계관이라는 것의 실체가 무엇인지도 애매하지만 혹시 그런 것이 있다고 하더라도 그것이 이런 힘을 가질지 의문스럽습니다. 이에 비해 성경은 생활의 여러 영역에서 다양한 방식으로 우리를 지도하기에 충분하다고 우리는 고백합니다. (성경에 에스더, 아가서, 전도서, 또 시편과 같이 다양한 책이 있다는 사실이 이에 대한 방증이 될 듯합니다.)

그렇게 말씀과 성신의 지도에 의해 하나님의 뜻을 이룬 학문의 모습이 어떤 것이냐? 그런 예가 있거나 하는가? 그런 예가 없지는 않으나 확실한 예를 풍부하게 제시할 수 없는 상황은 신앙생활의 다른 영역과 마찬가지로입니다. 하이델베르크 요리문답 114,5문은 우리의 상황을 이렇게 요약합니다.

114문: 그런데 하나님께 돌아온 사람이 이 계명들을 완전히 지킬 수 있습니까?

답: 아닙니다. 가장 거룩한 사람이라도 이 세상에 살 동안에는 이러한 순종을 겨우 시작했을 뿐입니다. 그러나 그들은 굳은 결심으로 하나님의 일부 계명만이 아니라 모든 계명에 따라 살기 시작합니다.

우리는 그렇게 할 능력이 전혀 없던 사람인데 하나님이 그리스도 안에서 그렇게 할 만한 힘을 주시고 시작할 수 있도록 하셨기 때문에 평생 그 길을 가는 것입니다. 선행을 할 수 있는 힘이 나에게 있지 않고 오직 하나님께 있음을 아는 사람은 자기가 한 일이 보잘것없다는 사실에 실망하지 않습니다. 나에게나 혹은 다른 형제에게 선행을 할 수 있는 힘을 제공하신 하나님은 당신의 능력과 열심으로 우리에게 시작하신 선행을 완성시키고야 말 것이므로(빌 1:6) 주님을 바라보는 것입니다.

학문의 영역을 신앙생활 일반과 떨어뜨려 놓고 이야기는 하는 것은 좋은 논법이 아니라고 생각합니다. 기독교인 학자들이 기독교 학문을 세울 수 있으며 그래서 교회도 돕고 심지어는 갱신시킬 수 있다는 생각은 마차로 말을 끌려는 전도된 시도라고 생각합니다.

누가 하늘에 계신 그리스도의 아버지의 뜻을 행하여 하나님이 인정하시는 의를 행할 수 있겠습니까? 칼빈 선생님이 강요에서 늘 강조하듯이 모든 선은 하나님께로만 나옵니다. “또 저가 수정같이 맑은 생명수의 강을 내게 보이니 하나님과 및 어린 양의 보좌로부터 나서 길 가운데로 흐르더라. 강 좌우에 생명나무가 있어 열두 가지 실과를 맺히되 달마다 그 실과를 맺히고 그 나무 잎사귀들은 만국을 소성하기 위하여 있더라”(계 22:1,2). 예배의 자리에서 그리스도를 의지하여 하나님께 나아가 그 얼굴을 뵈는 사람이(히 4:16) 일상생활에서도 바로 그렇게 예배드리는 마음자세로 살아(롬 12:1) 하나님의 은혜를 받아 하나님이 기쁘게 받으시는 의의 열매를 맺을 수 있습니다. 자기의 생활의 다른 영역에서도 이런 열매를 맺는 자가 학문의 영역에서도 의의 열매를 맺을 수 있을 것입니다. <끝>

근대 과학자들이 발견한 과학적 사실에 대한 신학적 평가 및 고찰

김두환 (인천대학교 교수)

I. 서론

20세기 중요한 과학철학자중 한 명인 토마스 쿤(Thomas Kuhn, 1922~1996)은 1962년 『과학혁명의 구조』를 통해, 패러다임이라는 용어를 처음 사용했다. 패러다임을 한 마디로 정의하는 것은 쉽지 않지만, 대부분의 과학자들은 동일한 패러다임의 틀 안에서 자연현상을 관찰하고 탐구하며, 이를 근거로 기본 이론을 구축하고, 이론으로부터 예측되는 결과와 실제 관찰 결과와의 비교를 통해 이론들을 확장한다. 이러한 동일한 패러다임의 틀 안에서 자연현상을 연구하면서, 과학자는 정상과학의 영역에 안주한다. 그러나 정상과학의 패러다임에서 설명되지 않는 특이 상황들이 누적되게 되면, 패러다임의 변환을 주도하는 과학자들이 나타나게 된다. 그는 근대과학에서 패러다임 변환을 일으켰던 인물로서, 코페르니쿠스, 뉴턴, 아인슈타인을 뽑고 있으며, 처녀작인 『코페르니쿠스 혁명』에서 패러다임 변환에 관한 그의 사상이 잘 드러내고 있다고 한다. 16세기 종교개혁 때 생존했던 코페르니쿠스는 과학, 의학, 신학을 섭렵한 학자로서, 근대과학의 포문을 열었으며, 그를 이어 16~18세기를 거쳐 활약했던 과학자들은 케플러, 갈릴레오, 뉴턴 등이며, 그들은 근대과학을 완성한 과학자들로서 19세기까지 영향을 끼쳤다. 20세기 현대물리가 등장하기까지 인과론적인 뉴턴의 역학은 철학 사조에도 큰 영향을 끼친 것으로 평가되며, 특히 20세기에 등장한 양자론과 상대론으로 대표되는 현대물리는 포스트 모더니즘이라는 새로운 철학 사조를 만드는데 일조한 것으로 평가한다.

과학의 어느 한 분야 혹은 여러 분야에서의 급격한 변혁을 과학혁명이라고 부른다. 역사상 우리는 과학혁명이라고 부를 수 있을 만한 크고 작은 많은 과학의 변혁을 볼 수가 있다. 예를 들어 코페르니쿠스의 지동설에 바탕한 새로운 우주구조, 다윈의 진화론, 라보아지에의 새로운 화학체계, 아인슈타인의 상대성이론, 프로이트의 정신분석학 등이 이에 해당된다. 이와 같은 일반적인 의미에서의 과학혁명에 관한 논의는 쿤의 『과학혁명의 구조』를 비롯해서 많은 사람들의 저술에서 찾아볼 수 있다. 그러나 통상적으로 과학혁명이라는 용어는 이보다 훨씬 좁은 의미로 사용하며, 역사상의 하나의 특수한 사건, 즉 16~18세기를 통해서 유럽에서 일어난 과학의 여러 분야에 걸친 급격한 변화를 과학혁명이라고 부른다. 과학혁명은 유럽문화 전체에 배경을 두고 유럽문화 전체에 걸쳐서 영향을 미친 혁명적인 역사현상이었다.

16세기경의 유럽의 과학은 그리스의 과학, 특히 아리스토텔레스에 전체적인 기초를 두고 프톨레마이오스의 천문학, 갈레노스의 생리학, 유클리드의 기하학 등으로 보완된 내용이었고, 이런 내용이 중세유럽의 스콜라 학풍에 휩쓸려서 극히 사변적이고 지엽적이고 세부적인 내용으로 일관되어 있었다. 그러나 18세기경에는 확실히 다른 형태의 학문, 다른 형태의 학문활동으로서의 과학을 볼 수 있었다. 코페르니쿠스에서 시작해서 케플러, 갈릴레오 등을 거쳐 뉴턴에서 완성을 본 새로운 천문학과 우주구조를 비롯해서, 갈릴레오에서 시작해서 데카르트, 호이겐스를 거쳐 역시 뉴턴에서 완성을 본 고전역학, 베살리우스 이래 계속된 해부학적 지식과 하비에 의해 얻어진 피의 순환이론을 통해 자리잡힌 생리학, 데카르트, 페르마 등을 거쳐 뉴턴과 라이프니츠에 이르는 새로운 수학 등의 참신한 내용으로 넘쳐 있었던 것이다. 과학혁명에 있었던 여러 분야의 혁명들 중에

서 가장 눈에 띄고 중심적인 것은 천문학의 혁명이다. 지구의 주위를 태양달 등을 비롯한 여러 행성들이 회전하는 프톨레마이오스의 우주구조로부터 태양을 중심으로 하고 그 주위를 지구를 비롯한 행성들이 회전하는 코페르니쿠스의 우주구조로의 패러다임 변화는 천문학상의 혁명적인 변혁이었다.

중세 후기에는 강력한 권위가 두 영역에서 지배력을 확고하게 쥐고 있었다. 종교 생활에서는 로마 카톨릭이 독점하고 있었고, 대학에서는 아리스토텔레스의 철학이 학문을 지배하고 있었다. 그러나 갈릴레오 시대에는 두 영역이 종교 개혁과 르네상스의 소용돌이에 대항하여 방어적 입장에 처해 있었다. 과학사에서 과학자들과 신학자들간의 가장 격렬한 논쟁은 1616년 코페르니쿠스의 천문학에 대한 교회의 정죄와 1633년 갈릴레오의 재판 등이며, 이 논쟁은 다양한 형태로 거의 4세기 동안 끊이지 않고 계속되었다. 두 논쟁은 신학과 과학간의 투쟁이 아니라, 패러다임 변환으로 인한 자연과학의 격변적 변화를 기존 사고체계에서 받아들이지 못함으로 발생한 것이다. 오히려 과학혁명 은 과학과 신학의 격리를 촉발시킨 것이 아니라, 과학적 사실을 통해 진정한 신의 존재를 인식하게 되는 보완적인 역할을 한 것으로 평가된다.

본 논문은 신학과 밀접한 관계를 맺으면서, 과학을 발전시킨 근대과학자들의 사상 체계를 살펴보고자 한다. 특히, 과학자들이 갖고 있는 신앙 체계 안에서 그들은 자신들이 발견한 과학적 사실에 대해 어떠한 평가를 내렸으며, 그 당시 일반 학자들, 특히 신학자들은 어떠한 평가들을 내렸는지에 대해 알아보려고 한다. 이에 대표적인 근대 과학자들로 코페르니쿠스, 케플러, 갈릴레오, 뉴턴 등의 네 명을 선정하였다. 코페르니쿠스(폴란드 태생, 1473~1543)는 새로운 과학의 장을 연 인물로서, 지동설을 주장하였으며, 케플러(독일 태생, 1571~1630)는 현대 천문학 이론의 기초를 형성한 인물로서, 행성 운동을 규명한 케플러 법칙을 만들었다. 갈릴레오(이탈리아 태생, 1564~1642)는 근대과학의 초석을 놓은 인물로서, 자신이 발견한 과학적 사실로 인해 종교재판까지 받았다. 뉴턴(영국 태생, 1642~1727)은 근대과학을 완성한 인물로서, 거시적인 세계에서의 물체의 운동을 설명한 뉴턴 법칙을 만들었다. 물론 근대과학의 진정한 완성은 19세기에 완성되었지만, 이는 단지 뉴턴 역학의 상세 해설에 불과하다.

각 사람의 과학적 사실을 구체적으로 살펴보면, 발견된 과학적 사실들은 어떠한 것이며, 그 시대 사람들에게 어떠한 영향을 끼치는지 알아보려고 한다. 특히 성직자들과 신학자들은 과학자들이 발견한 과학적 사실들을 어떻게 평가하고 있는지에 초점을 맞추고자 한다. 이를 통해 알고자 하는 것은 근대과학이 근대사회에 미친 영향들을 살펴보고, 근대 과학자의 발견은 신학적 기반을 흔든 것이 아니라, 오히려 창조주 하나님에 대한 경외심을 갖게 하였다는 결론을 내고자 한다. 지금까지 알려진 자연과학과 신학과의 극명한 대결 구도는 기독교를 반대하는 세력들이 그들의 추종자들을 결집하기 위해 만들었다는 결론을 유추하고자 한다. 과학자들은 자연에 존재하고 있는 현상만을 단지 묵묵히 발견하고, 평가할 뿐이다. 과학자는 어떤 철학 논리보다도, 어떤 정치 논리보다도, 자연에 존재하고 있는 원리만을 따를 뿐이다.

II. 근대과학자들이 발견한 과학적 사실에 대한 고찰

과학적 방법의 특징적 목적은 체계적이며 책임있게 지지할 수 있는 설명을 제시해 주는 것이다. 어니스트 네이글의 『과학의 구조 I』⁴⁴⁾에 의하면, 연역적 설명, 확률적 설명, 기능적 내지 목적론적 설명, 발생적 설명 등 네 가지 유형의 설명 형태를 제안하고 있는데, 이런 체계적 분류는 발견된 과학적 사실들의 중요한 논점들을 어떻게 설명해 나가야 할지에 대한 방법들을 선택할 수 있게 해준다. 그러나, 이런 설명 방법들은 과학적 사건들이 어떻게 일어나며, 사물들이 어떻게 연관되어 있는지에 대해서만 대답할 뿐이지, 왜 사건이 일

44) 어니스트 네이글, 『과학의 구조 I - 과학적 설명 논리의 문제들』, 전영삼 역, 대우학술총서, 2001

어났으며, 왜 어떤 것들이 일정한 방식으로 연관되었는지에 대한 해답을 제공하지 못한다. 결국 과학에서 이를 수 있는 것은 단지 포괄적이고 정확한 과학적 사실의 묘사일 뿐이지, 과학적 사실에 대한 진정한 해석은 아니다. 이러한 관점에서 근대과학자들이 채택한 과학적 사실을 규명해 가는 방법들이 무엇인지를 살펴볼 필요가 있다.

과학이라는 단어의 의미는 관측 가능한 자료에 대한 지식이나 연구의 어떤 특정한 분야를 지칭할 수 있고, 자료를 연구하고 설명하는 정확한 방법을 지칭할 수도 있으며, 자연 현상을 연구하는 엄밀한 방법으로부터 얻은 결과인 체계화된 지식을 지칭할 수도 있다. 많은 저술가들은 과학에 관한 글을 쓸 때에, 사용하는 과학의 의미가 무엇인지 밝히지 않은 채 이 말을 사용한다. 아리스토텔레스의 과학은 자연 현상을 다룰 때 형상인, 질료인, 동력인, 목적인이라는 네 가지의 원인을 가지고 접근하였으며, 갈릴레오와 뉴턴 이후로 과학은 질료인과 동력인에만 초점을 맞추고, 계획과 목적의 문제는 신학과 철학의 영역으로 간주하였다. 과학적 사실은 지나치게 단순화될 위험이 있으나 일반적인 묘사와 수학적 설명으로 표현한다.

1. 코페르니쿠스의 과학

코페르니쿠스의 새로운 체계는 수학적으로 정교하며, 물리학적으로 타당했으며, 이 체계가 자연 현상을 설명하기 위한 것뿐만 아니라 실제로 우주가 어떻게 움직이는가에 대해 설명하고자 했다. 그러나 일반적으로 사람들이 예상했던 것과는 달리, 코페르니쿠스의 체계도 행성의 위치에 대한 더 정확한 예측을 제공하지는 못했다. 코페르니쿠스 이전의 천문학자들에 의하여 개발되어 가정된 주전원 위의 주전원이라는 복잡한 체계에 비교하여, 많은 역사적 설명은 이 새로운 체계의 정확성을 강조한 것이 아니라, 간단성을 강조하였다. 코페르니쿠스의 획기적인 우주론은 새로운 관찰로부터 나온 것이 아니라 통찰로부터 나왔다. 우주의 구조에 대한 방대한 미적인 견해로부터 연유된 통찰은 하나의 업적, 즉 연구를 위한 기초가 되었으며, 그는 전문적인 수리 천문학의 논증을 가지고 천체의 운동을 설명하고자 하였다. 정교한 수학을 기반으로 한 관점은 과학혁명을 촉발하게 하였다.

코페르니쿠스는 대부분의 위대한 혁신가들처럼, 기존 체계와 스스로 창조한 새로운 체계의 사이에 공존하였다. 코페르니쿠스는 보수주의적 개혁자로서, 모든 운동은 불변의 원운동이라는 절대 원리에 의거하여 모든 천구들이 각각의 중심을 따라 일정하게 회전한다고 선포함으로써 자연 철학과 수리 천문학을 일치시키고자 하였다. 그러나 다른 측면에서 코페르니쿠스는 수리 천문학의 논증에 의거, 지구가 하나의 행성에 불과하다고 주장하였으며, 지구가 행성 상태에 있다는 것을 입증하기 위해 하등 학문인 기하학에서 도출한 증거들을 비중있게 다루므로, 전통적인 학문의 위계 질서를 위반하였다. 코페르니쿠스의 작업에서 혁명적이라고 부를 만한 것은 논증 방식으로서, 이를 통해 코페르니쿠스는 아리스토텔레스 자연과학의 핵심 명제에 도전하였다.

갈릴레이 이전의 코페르니쿠스론자들은 다음과 같은 다양한 문제로 인해 논증적 증명의 지위를 갖는 데 어려움이 있었다. 첫째, 그들의 핵심 전제는 가정된 것이지 입증된 것이 아니라서, 대부분의 사람들에게 불합리한 명제로 여겨질 수 있었다. 둘째, 그 전제가 어느 정도의 개연성을 갖고 있었는지 간에 기본적으로 하등 학문인 기하학에서 결론을 이끌어 내고 있었다. 셋째, 프톨레마이오스 이론과 동등한 예측적 정확성을 전제의 정당성으로 인정해 준다 하더라도, 코페르니쿠스의 전제들이 갖고 있는 수리적 변수들의 실제 편차는 매우 의심스러운 것이었다. 넷째, 코페르니쿠스의 체계는 지구가 태양의 궤도를 공전하며 자전축 상에서 회전하는 것인데 그것은 고등 학문인 물리학의 기본 공리, 즉 하나의 물체는 오직 고유한 하나의 운동만 한다는 명제를 심각하게 위반하고 있었다. 다섯째, 코페르니쿠스의 이론은 또 다른 고등 학문인 성경 신학의 해석과 모순된다고 볼 수 있는데, 특히 구약 성경의 특정 구절에 대한 문자적인 주석과 매우 모순되었다. 그런 상황에서

코페르니쿠스는 수학자들이 부여해 주는 확실성을 격상시키고, 수학자들의 주장들을 판결하는 자연 철학과 신학의 권위를 소극적인 의미로 제시하는 수사적 전략을 사용하였다.

그의 연구는 우주가 어떻게 이론과 사실의 결합 속에서 움직이는지를 이해하기 위한 열쇠로서 수학을 사용하는 현대의 과학적인 방법의 발전에 중요한 공헌을 하였다. 그는 천문학의 목적은 등속 원운동의 기초 위에서 천체의 운동을 설명하는 것임을 재천명하면서, 이권트에 대한 강한 반감을 나타냈다. 이는 이권트가 비 등속운동을 나타내므로, 등속원운동의 원칙을 어겼기 때문이다. 코페르니쿠스의 태양 중심 체계는 절대 운동의 법칙이 요구하는 바, 모든 것은 그 자체의 중심의 주위를 등속으로 운동해야 한다는 요구를 만족시켰다. 태양을 행성의 범주에서 제외시킨 것이 천문학 발전에서 코페르니쿠스의 가장 영향력 있는 공헌 중의 하나였다.

2. 케플러의 과학

코페르니쿠스는 중세 후기 아리스토텔레스의 자연 철학과 17세기 새로운 과학 사이에 다리를 놓았으며, 새로운 체계를 제안했을 뿐만 아니라, 다른 사람들에게 큰 영향을 미쳤다. 그 중에 한 사람이 요하네스 케플러이다. 케플러의 상상력은 두 개의 중요한 사상에 사로잡혀 있었는데, 태양의 중요성과 자연의 수학적 조화가 그것이다. 그 신념이, 신비주의자이며 수학자인 케플러가 천문학자로서 일생에 걸친 연구를 하도록 인도하였다. 그는 대부분의 자료를 설명하는 이론을 만들어 내려고 고심하였으며, 자료 전부를 그 이론에 맞추려고 노력했고, 그 다음에는 그 이론이 자료에 더 잘 들어맞도록 하기 위하여 이론을 개선하였다. 일찍이 케플러는 자기가 이론만을 가지고 더 나아갈 수 없다는 인식에 도달하였다. 그리하여 그는 브라헤의 정확한 관찰 자료들을 접하고자 하였으며, 합당한 실험이 없이는 어떤 결론도 내리지 않으려고 했다. 케플러는 코페르니쿠스의 발견과 자신의 발견을 수학적 가설로 다루는 것을 반대하였고, 물리적 세계의 기본 구조가 수학적이기 때문에 코페르니쿠스와 자신의 발견들은 현실 세계의 참 모습을 보여 준다고 주장했다⁴⁵⁾.

케플러는 현대 과학의 발전에 결정적인 역할을 담당하였는데, 그의 끈질긴 연구는 천문 과학의 진보를 한 세기 이상 앞당겼다. 뉴턴은 만유인력의 법칙을 추론할 때에 케플러의 운동 법칙 중 세 번째 법칙인 주기법칙으로부터 시작하였으며, 그 결과를 왕립 협회에 제출할 때에 ‘케플러가 제시한 코페르니쿠스 가설의 수학적 증명’으로 소개하였다. 새로운 태양계의 모델은 수학적으로 간단하였고 미적으로 아름다웠으며, 물리적 세계에 대한 정확한 모습을 제공하였다. 케플러에게 천문학은 실제의 과학이었으며, 우주에서 실제로 일어나는 일을 보여주는 학문이었다. 케플러는 과학적인 논문일 뿐 아니라 오랜 노력에 대한 결실로서 『New Astronomy』를 1609년에 출판하였다. 『Almagest』의 프톨레마이오스나 『천구 회전에 관하여』의 코페르니쿠스와는 달리 케플러는 자신이 사용한 수학적 연구 과정에 대하여 상당히 자세히 보고하고 있으며, 이는 완전한 원과 등각 운동을 믿던 2000년 동안 천문학 전통을 탈피한 새로운 패러다임의 등장을 의미한다. 1618년에 케플러는 우주의 조화에 대한 우주론적 연구를 끝마쳤으며, 이 연구 중에 케플러의 제3법칙⁴⁶⁾을 발견하였는데, 이 법칙이 행성들간의 거리를 그것들의 주기 혹은 속도와 정교하게 연결시켜 주었다.

케플러는 1618년부터 1621년 사이에 세 부분으로 『코페르니쿠스 천문학의 개요』⁴⁷⁾를 출판하였는데, 이는 프톨레마이오스의 『Almagest』, 그리고 코페르니쿠스의 『천구 회전에 관하여』와 비견된다. 케플러

45) 케플러는 물리적 우주는 발견 가능한 수학적 조화의 세계 일 뿐 아니라 역학적 원리들에 의하여 설명 가능한 현상의 세계라고 주장했다.

46) 어떤 두 개의 행성에서, 그것들의 공전 주기의 제곱은 그것들과 태양 사이의 평균 거리의 세제곱에 비례한다.

47) [Epitome of Copernican Astronomy] (약칭 Epitome); 케플러의 세 가지 법칙과 현대 천체 역학의 개념을 포함한 완전한 천문학 서적이다. 이 책은 1630년부터 1650년 사이에 유럽에서 이론 천문학에 대한 논문 중에서 가장 많이 읽힌 책으로, 코페르니쿠스 체계를 개혁한 터 위에서 새롭게 마련한 케플러의 천계 도표를 위한 이론적 편람이다.

는 새로운 과학 방법의 발전에 중요한 공헌을 하였으며, 코페르니쿠스의 이론을 받아들이고 최초로 그것을 수학적으로 자세히 밝힌 전문적인 천문학자였다. 그는 관찰된 사실로 발견할 수 있는 수학적 단순성과 조화의 견지에서 인과성을 밝혀내었으나, 이 새로운 과학적 접근은 질적이며, 상징적이며, 연금술적인 전통과 충돌하였다. 아리스토텔레스는 궁극적으로 질적인 차이로 사물을 추적했고 수학에 대해서는 단지 중재자의 위치만을 부여하였지만, 케플러는 양적인 관계들을 탐구하였으며, 수학적 결과가 가장 확실하고 분명한 것이라고 생각했으며, 수학적 법칙들이 자연 현상을 설명하기 위한 기초를 제공한다고 확신하였다.

3. 갈릴레오의 과학

갈릴레오는 원인에 대한 참된 지식은 ‘분명한 증명’에 의하여 얻어지며, 자연과학의 특성은 ‘참되고 필연적인’ 결론이라고 믿었다. 그는 『운동에 관하여』를 통해 물리적 세계의 성격에 대하여 아리스토텔레스와 의견을 다름을 보이면서, 물리적 세계는 그 형태에서 수학적이며, 따라서 수학적 이론이 실험적 연구의 구조를 결정하여야 한다고 주장하였다. 물리적 과학이 수학을 자극할 수 있는 범위 내에서만 충분한 증명이라는 과학의 이상이 실현되며, 오직 수학에서만 확실성을 발견한다. 이 점에서 갈릴레오는 아르키메데스의 영향을 크게 받았다. 서로 다른 두 가지의 과학관이 갈릴레오의 연구에 활력을 주었으며,⁴⁸⁾ 다른 사람들은 새로운 과학 방법의 필요에 대하여 논의하지만 그는 운동의 논증적인 과학을 발견하기 위하여 노력하였다. 그는 철학자가 아닌 과학자로서, 새로운 과학 이론을 제안한 것이 아니라, 현대의 수학적 물리학의 기초를 놓음으로써 새로운 과학을 제안하였다.

최초의 과학사기들, 18세기 말기의 프랑스 백과전서파들은 갈릴레오의 연구를 옛 과학 방법과 새로운 과학 방법을 나누는 분수령으로 규정했으며, 갈릴레오의 새로운 과학 방법의 주요 요소는 직관, 논증, 실험이었다. 그는 먼저 어떤 문제를 관념화하여서 그 문제의 본질적인 형태를 확인하고, 분석되어야 할 근본 요소들을 분리해 내서 가설 혹은 모델을 형성한다. 다음으로, 연역적으로 몇 가지 결론들을 수학적으로 증명하고, 다음에는 결론들을 실험할 수 있는 잘 선택된 실험을 고안한다. 마지막으로, 실제 실험 또는 사고 실험을 실시하고 그 결과를 평가한다. 갈릴레오는 그런 방법이 처음에는 감각할 수 있는 자료로부터 시작되지만, 어떤 때는 감각과 모순되는 결론에 이르기에도 한다는 사실을 발견하였다. 과학적 방법론에 대한 갈릴레오의 가장 중요한 기여 중의 하나는 문제를 관념화하는 요령이었다. 그는 각 문제를 근본적이며 본질적인 형태로 환원하고, 직접적으로 필요치 않은 요소들을 삭제할 수 있었다. 또 어떤 실제적인 물체의 운동을 설명하지는 않지만, 환경의 영향이 제거되거나 표준화되었을 때는 어떻게 운동할 것인가를 말해 주는 ‘법칙’에 도달할 수도 있다. 그는 수학적 설명을 발견하기 위하여 원인의 복잡한 문제를 간과하였다. 그러한 관념화의 요령이 갈릴레오로 하여금 문제의 본질로 직접 접근하게 하여서 간단한 수학적 이론을 발전시킬 수 있게 하였다.

갈릴레오는 수학자에서 물리학자로 바뀌었기 때문에, 물리적 세계에 대한 이해를 세계의 기하학적 구조의 이해와 동일시하였다. 그는 자연이 수학의 언어로 연구될 수 있다고 믿었지만, 또한 자연은 스스로 대답할 수 있도록 되어야 한다고 확신하였다. 이는 수학적 분석과 이론은 경험적 확증을 거쳐야 한다는 것이다. 갈릴레오는 잘 구성된 실험에 의하여 계속해서 자신의 이론의 특성을 확증하고자 하였다. 이는 가설을 세우기 위하여 만들어진 가정은 확증되어야 하며, 훌륭한 과학 이론은 당연히 현실로 나타나야 함을 의미한다. 그의 접근 방법은 순전히 수학적인 것만이 아닌 물리적-수학적이었다. 갈릴레오에게 실험실은 이론을 만드는 곳이 아니라 이론을 시험하는 곳이다. 실제 실험 또는 사고 실험이든, 수학적 분석에 필요한 자료들을 측정하는 가설을 따라 수행된 실험들만이 의미가 있다. 사실들이 조사되지 않고는 그 자체로 아무 것도 말할 수 없으며, 사

48) 그는 회랍의 전통으로부터 물려받은 논증적 이상을 토대로 한 아리스토텔레스적 과학관과 현상들에 대한 그의 논의에서 예증되는 바와 같은 가설 연역의 원리에 토대를 둔 코페르니쿠스적 과학관을 공유하고 있었다.

람이 던지는 질문의 종류만이 의미있는 답변의 범위를 결정한다. 실험은 이론적 진술을 산출하지 않으며, 단순한 자료의 집적 이상이어야 한다. 즉 실험은 이미 존재하는 가설을 예증, 또는 확증하거나 반증해야 한다.

4. 뉴턴의 과학

1661년 6월에 뉴턴은 케임브리지의 트리니티 대학에 입학하였다. 그 당시 코페르니쿠스와 케플러의 새로운 이론들은 무시되었고, 갈릴레오의 글들은 인식되지 않았으며, 대부분의 사람들은 여전히 태양이 지구의 주위를 공전한다고 믿었다. 트리니티 정규과정에서 바로우 박사는 뉴턴에게 물리학과 광학을 가르쳤으며, 망원경과 빛에 대한 이론을 소개해 주었다. 뉴턴은 케플러의 *The Optical Part of Astronomy*를 독파하고 빛에 관한 거의 모든 서적을 읽었다. 빛을 연구하는 동안에 뉴턴은 프리즘을 가지고 많은 실험을 하였으며, 그 자료들의 정확한 기록을 보관하였다. 그는 흰 햇빛이 색의 모든 스펙트럼을 가지고 있음을 발견하고, 렌즈를 통과하는 빛의 여러 부분들이 다른 각도로 굴절하는 색수차 현상을 보여주었다. 마침내 그는 먼 별들에서 오는 빛을 한 초점으로 모으기 위하여 렌즈를 사용하는 대신 굽은 거울을 사용하는 반사 망원경을 만들었다.

그 당시 케플러는 타원 이론이 관찰 결과에 부합함을 입증하였다. 뉴턴은 역제곱의 법칙을 기초로 하여 그 정확한 곡선을 계산하고자 하였다. 그는 그 타원이 그 조건들을 만족시킨다는 것을 입증하였으며, 이는 최초로 수학적으로 그 원리를 도출해 낸 것이다. 이 역제곱의 법칙과 그것을 운동에 적용시킨 계산의 기술로부터 뉴턴은 최초로 하늘의 행성들과 지구의 궤도와 속도 및 모양을 극히 정확하게 계산하게 되었다. 즉, 그 당시의 자연 철학이 직면한 문제는 역학 원리로부터 케플러의 행성 운동 법칙을 유도해 내는 것이었다. 비록 그들이 역제곱의 법칙이 열쇠라는 사실을 믿기는 하였지만, 아무도 아직 수학적 증명을 제시하지 못하였다.

코페르니쿠스, 케플러, 그리고 갈릴레오와 마찬가지로 뉴턴도 탁월한 수학자였다. 그러나 케플러와 갈릴레오와는 달리 뉴턴은 세계의 성격이 본질적으로 수학적이라는 사전 신념을 갖고 있지 않았다. 비록 수학적 과학적 연구에서 중심적 역할을 담당하기는 하지만, 이론은 실험에 의하여 확증되어야 한다고 생각했다. 뉴턴의 과학 방법은 이론과 경험적 자료를 통섭했으며, 수학적 이론전개와 실험결과 분석을 종합하였다. 뉴턴은 '과학이란 결국, 운동의 현상으로부터 자연의 힘을 탐구하는 대로, 그리고 다시 이런 힘들로부터 다른 현상들을 논증하는 데로 나아가는 것이다.'라고 주장하였다. 뉴턴은 오늘날 이른바 가설 연역적 방법⁴⁹⁾이라고 불리는 방법을 사용하였으며, 뉴턴의 연구 과정은 수학적 모델과 물리적 현상 사이의 순환적인 증명을 특징으로 하였다. 수학적 진리들은 물리적 사실들을 간과해서는 안 되고, 도리어 새로운 자료들이 사용 가능하게 됨에 따라 끊임없이 개정되어야 한다.

III. 근대에 발견된 과학적 사실에 대한 신학적 고찰

1. 코페르니쿠스의 신앙

코페르니쿠스는 거의 30년에 걸친 작업 후에 자기 원고의 출판을 허락하였다. 자기의 연구가 논쟁을 일으키리라는 것을 알면서도 그는 그것을 과감히 학자적인 인물이었던 교황 바오로 3세에게 헌정하였다. 또한 그는 기세 주교와 쇤베르그 추기경을 포함한 몇몇 친구들의 설득에 의하여, 자기의 연구 발표를 꺼리던 오랫동안의 생각을 바꾸게 되었다고 설명하였다. 그러나 코페르니쿠스는 일반 상식이 자기의 책에 대하여 내릴 판

49) (1) 가설을 세움, (2) 결론을 연역함, (3) 관찰과 실험에 의하여 이 결과들을 시험함.

단 뿐만 아니라 신학적 근거로부터 올 비판을 예상하고 있었다.

그러나 만약 수학에 대해서는 전혀 문외한이면서도 스스로 판단하기를 좋아하는 ‘잡담자들’이 있다면, 그들은 창피한 줄도 모르고 거룩한 성경의 어떤 구절들이 자기네 목적에 부합된다고 생각하고, 감히 저의 책을 비난하고 공격할 것입니다. 그러나 저는 그들에 대해서는 전혀 개의치 않으므로 그들의 판단을 무모한 것으로 조소할 것입니다. 수학은 수학자들을 위하여 쓰입니다. 만약 제가 실수하지 않았다면, 저의 노력은 수학자들 사이에서 우주의 안녕을 위하여 어떤 기여를 한 것으로 평가될 것입니다, 교황 성하.

‘수학은 수학자들을 위하여 쓰입니다’라는 문구는 두 가지 중요한 사실을 전달한다. 이 책은 전문가들을 위한 전문적인 책이며 동시에 이 책은 수학적인 천문학과 관계된다는 것이다. 코페르니쿠스 이전의 다른 사람들도 지구의 운동을 가르쳤다. 그러나 코페르니쿠스는 최초로 그 개념에 대한 완성된 수학적 체계를 세운 사람이었다.

이 위대한 천문학자는 기독교 신앙과 과학 활동 사이에서 아무런 갈등도 느끼지 않았다. 교단 위원으로 활동하던 40년 동안 코페르니쿠스는 유별난 헌신과 용기로 교회를 섬겼다. 동시에 그는 ‘가장 훌륭하며 가장 질서정연한 작업자에 의하여 지어진’ 세상을 연구하였다. 코페르니쿠스는 ‘하나님께서 인간의 이성을 허락하신 한, 모든 것들 속에서 진리를 찾아야 한다는 사랑의 의무’를 가지고 과학을 추구하였다. 그는 비록 자기의 견해가 ‘어려우며, 거의 생각할 수 없으며, 대중의 의견과는 모순되지만, 그럼에도 불구하고 앞으로 계속되는 연구에서 우리는 하나님의 도움으로 그것들을 대낮보다도 더 분명하게 밝힐 것이다.’라고 선언하였다. 1542년 코페르니쿠스는 열병으로 기진하였으며, 교회 내의 점증하는 분란 때문에 슬퍼하고 있었다. 그 때 친구인 주교가 코페르니쿠스에게 보낸 서신은 코페르니쿠스에 대한 주교의 평가를 보여주고 있다. ‘우리 모두는 그의 순결한 영혼, 고결함, 그리고 그의 박학다식에 빛을 지고 있다. 그는 우리의 사랑과 감사를 충만히 받은 친구였다.’

2. 케플러의 신앙

1611년 케플러는 튜빙겐에서 수학 교수 자리를 얻으려고 했으나, 루터교 신학자들이 그의 임명을 거부하였다. 그는 그들이 수락받기 원했던 콩코드 고백에 대하여 의문을 표시했던 것이다 이 고백은 성찬 시에 그리스도가 육체로 임재하신다는 견해를 진술한 것이었는데, 케플러는 자세한 성경 연구와 초대 교회 교부들에 대한 연구 결과 그것은 근거가 없는 말이라고 생각하였다. 그리하여 케플러는 칼빈주의 쪽으로 기울었다는 비난을 받았으며, 그 결과 ‘그리스도 안에서 형제’라는 자격을 박탈당하였다. 그리하여 그렇게도 절실하게 필요하였던 전문직과 경제적 안정을 제공할 수도 있었던 한 개의 문이 닫혔다. 6년 후에 케플러는 마지막으로 튜빙겐의 신학자들에게 탄원서를 제출하였다. 그들은 케플러에게 콩코드 고백을 수락하든지 아니면 ‘우리 교회의 회중과 우리의 교리로부터 청산하라’는 공식적인 지침을 내렸다. 케플러는 서로 대립되는 두 권위주의적인 종교 체제 사이의 고집스러운 땅에 갇혀 있었기 때문에 루터 출교를 당했다는 사실은 천문학자를 나머지 생애 내내 슬프게 했다.

천문학에 대한 지식을 가지고 케플러는 누가복음에 나타나는 연대상의 문제들을 해결하는 일에 주의를 기울였다. 그는 라틴 달력에 오류가 있음을 발견하고, 예수께서 실제로 B.C. 4년에 탄생하였음을 계산하고서 누가의 기록의 신빙성을 변호하는 논문을 썼다. 케플러는 또한 헌신적인 아버지로서, 자녀들의 일반 교육 뿐만 아니라 종교 교육에도 관심을 가졌다. 그는 그들이 암기할 수 있도록 성례에 대한 교리 문답을 만들기도

하였다. 1618년에 케플러는 우주의 조화에 대한 우주론적 연구를 끝마쳤다. 이 연구를 ‘신성한 설교, 창조주 하나님께서 받으실 만한 찬송’이라고 불렀다. 케플러는 1629년에 반동 종교개혁으로 인한 살던 곳을 떠나야 했으며, 다시 1630년 11월 그는 친구와 함께 머물렀던 레겐스부르그로 들어가는 도중, 열병으로 인해 정신착란을 일으켰다. 정신이 명료하던 순간에 구원이 무엇으로 말미암느냐고 묻자, 그는 확신있는 어조로 ‘예수 그리스도께 봉사하는 오직 거기에만’이라고 대답하였다. 그리스도 안에서 이 천문학자는 자신의 피난처와 위안을 찾았다.

코페르니쿠스는 과감한 출발을 하였지만 또한 중요한 문제들을 제기하였다. 그 문제들 중에서 가장 기본적인 것이 우주의 성격에 관한 것이다. 그리스도인인 케플러는 하나님께서 이 질서 정연하고 아름다우며, 수학적으로 완벽한 세계를 창조하실 때에 기본 계획을 가지고 계셨음이 분명하다고 확신하였다. 케플러의 사상은 ‘숫자가 세계를 지배한다’는 고대 피타고라스 학파의 생각을 반영하고 강화하였다. 그러므로 밑바닥에 깔려있는 그 수학적 조화가 행성 운동의 참된 이유이다. 하나님의 계획은 하나님께서 제공하신 수학적 법칙 속에서 발견된다. 과학적 진리에 대한 부단한 탐구에는 그의 헌신적인 기독교 신앙의 진지함이 나타난다. 한 번은 케플러가 ‘나는 하나님의 섭리가 개입함으로써, 나 자신만의 노력으로는 결코 발견할 수 없었던 것을 우연히 발견하게 되었다고 믿는다. 더욱 그렇게 믿는 것은, 만약 코페르니쿠스가 말한 것이 참이라면 내가 성공할 수 있게 해 달라고 하나님께 계속해서 기도했기 때문이다.’라고 말했다.

3. 갈릴레오의 신앙

1633년 갈릴레오에 대한 정죄는 과학과 신학 사이의 긴 역사 속에서 가장 극적이며 악명 높은 사건으로 인식되고 있다. 과학적인 문제에 집중된 결과, 그 갈등의 정치적이며 종교적인 배경이 자주 흐려지는 경향이 있다. 이탈리아의 영향력이 결정적이었던 트레نت 종교회의(1545~1563)는 점증하는 개신교에 대한 대응을 마련하기 위하여 소집되었으며, 1559년 바오로 4세는 최초로 로마교의 공식적인 금서 색인을 발표하였다. 반동 종교개혁은 곧 검열을 포함한 지속적인 경계, 예를 들면 성경을 일반 언어로 번역하는 모든 활동에 대한 경계가 되었다. 그런 분위기 속에서 과학이나 다른 어떤 분야에서의 혁신이, 교회의 가르침과 일치하는 것으로 보이지 않으면 쉽게 그 체계에 대한 위협으로 간주될 수 있었다. 이런 이유로 갈릴레오는 자신의 발견들이 성경에 위배되지도 않고 교회의 권위에 대한 도전도 아니라는 사실을 보여주기 위하여 일관된 노력을 기울였다.

Letter to Christina의 서문에서 갈릴레오는 ‘리가’에 속한 그의 반대자들이, ‘그들이 가장한 종교와 성경의 권위라는 망토의 오류를 위한 방패를 날조하기로 결심하였다. 그들은 거의 생각도 없이 종교와 성경의 권위들을, 그들이 이해하지도 못하고 심지어 들어 보지도 못한 논증을 반박하는 데에 적용하고 있다’고 말했다. 갈릴레오는 코페르니쿠스의 체계가 ‘달력의 형태에 관하여 교회로부터 자문을 받던 경건한 카톨릭 교도’에 의하여 고안되었으며, ‘그는 성경을 무시하지 않았으며, 도리어 자기의 가르침이 입증되면 그것들은 정당하게 이해된 성경과 모순을 일으키지 않으리라는 것을 매우 잘 알았다’는 사실을 주목한다. 그런 연후에 갈릴레오는 성경의 권위에 대한 자신의 견해를 ‘성경은, 그것의 참된 의미가 이해되기만 하면, 결코 비진리를 말할 수 없다’고 밝혔다.

갈릴레오는 ‘자연의 책’이라는 유명한 은유를 사용하여, 신학과 과학에 관한 그의 모든 사고에서 중심적인 역할을 담당했다. 그는 성경이 ‘영혼의 구원과 하나님을 섬김이라는 일차적인 목적’을 위하여 기록되었지, 과학을 가르치기 위함이 아님을 강조하였으며, ‘성경과 자연 현상은 동일하게 하나님의 말씀으로부터 나오며, 하나님의 활동은 자연에 의하여 알려지고, 그의 계시된 말씀은 교리에 의하여 알려진다’고 고백했다. 비록 성경책과 자연의 책이 서로 다른 방식으로 접근되어야 하지만, 자연의 책과 성경책은, 그것들이 동

일한 저자로부터 나온 것이기 때문에, 서로 모순되는 것이 아니라 상호보완적이다. 과학은 비록 계시와는 다른 영역이기는 하지만 계시와는 별개로 진리에 도달하는 합법적인 방법이다. 갈릴레오는 ‘현명한 해석자의 사명은 성경 본문의 참된 의미를 찾아내는 것이다. 이렇게 얻은 성경의 참된 의미는, 명확한 의미와 필연적인 논증이 이미 우리에게 확신시킨 물리적 결론과 일치하리라는 것은 의심의 여지가 없다’고 주장했다.

4. 뉴턴의 신앙

코페르니쿠스, 케플러, 갈릴레오와 마찬가지로 뉴턴은 성경에 있는 하나님의 계시에 대한 신앙과 자연에 대한 과학적 연구 사이에 갈등이 있으리라고는 결코 생각하지 않았다. 예언 해석의 원칙에 관한 글에서 뉴턴은 과학자의 목표와 예언 해석자의 목표 사이의 유사점을 주목한다. 그 두 부류의 사람은 단순성과 통일성을 추구한다는 점에서 동일하다. 진리는 언제나, 복잡성과 사물의 혼돈이 아닌 단순성 속에서 발견된다. 보통 사람들이 보기에는 지극한 다양성을 보여주는 세상이 철학적인 (즉 과학적인) 이해에 의해서 개괄될 때는 그 내적인 구성이 매우 단순하게 나타나는 것과 마찬가지로 이 예언적인 환상에서도 마찬가지이다. 그것들이 단순성에서 이루어졌다는 사실은 하나님의 활동의 완전함을 드러낸다. 하나님은 질서의 하나님이지 혼돈의 하나님이 아니다.

뉴턴에게 과학의 세계는 결코 삶의 모든 것이 아니다. 그는 역사와 성경속에서도 자신을 계시한 세상의 창조주에 대한 깊은 신앙을 가지고 있었다. 뉴턴은 생전에 과학보다도 신학에 더 많은 시간을 쏟았다. 그는 성경적 주제에 관하여 약 1,300,000자의 글을 썼다. 뉴턴의 신앙은 그의 과학의 부록에 불과한 것이 아니었다. 그는 자기의 전문직이 무엇이었던지 유신론자가 되었을 것이다. 다니엘서에 대하여 설명하면서 뉴턴은 ‘이 예언에 의하여 시간과 사건을 예언하려는 해석자들의 어리석음’을 지적한다. ‘사람들로 하여금 사건을 미리 알 수 있게 함으로써 사람들의 호기심을 만족시키는’ 따위의 일은 하나님의 의도와는 아주 먼 것이었다. 뉴턴은 예언에 사용된 언어의 성격과 그것의 해석 원리를 이해하는 일의 중요성을 강조한다.

비록 뉴턴이 성경에 나타난 하나님의 특별 계시를 연구하는데 많은 시간을 쏟았지만, 그는 또한 피조계를 연구함으로써 얻어질 수 있는 하나님에 대한 지식인 일반 계시를 높게 생각하였다. 과학자는 자연신학에 강하게 헌신되어 있는데, 그는 자신의 발견이 거기에 중요한 기여를 했다고 믿었다. 뉴턴의 하나님은 자연신론자의 ‘시계 제조자’, 혹은 ‘영원한 원리’가 아니었다. 그 분은 ‘본질 때문만이 아니라, 자신의 뜻과 기뻐하심에 따라서 모든 것을 창조하고 유지하고 다스리는 활동 때문’에도 경배를 받아야 한다. 뉴턴은 그 하나님의 뜻이 자재한다는 사실에 대한 증거를 자신이 일종의 ‘복음 전도적’ 관심 속에서 제공한다고 믿었다. ‘내가 우리의 체계에 대한 논문을 쓸 때, 나는 사려깊은 사람들이 신에 대한 믿음을 갖게 할 수 있는 원리에 관심을 가졌으며, 실제로 나의 논문이 그 목적에 유용하다는 사실을 발견하였을 때보다 더 기뻐했던 적은 없다.’

뉴턴은 하나님의 말씀의 책과 하나님의 활동의 책이라는 베이컨의 진술에서 제시된 종교와 과학 사이의 구분을 지켰으며, 또한 그 각각을 배우는 방식을 혼동하지 말라는 베이컨의 경고를 지켰다. 뉴턴은 성경을 과학적 문제에서 권위로 사용하기를 거절하였다. ‘우리는 하나님의 계시를 철학(과학) 속으로 이끌어 들이지 말아야 하며, 철학적인 의견을 종교 속에서 이끌어 들이지도 말아야 한다’ 자연의 이해에 대한 뉴턴의 접근 방식은 그의 성경 해석, 특히 예언서의 해석 방법을 지도하였다. 자연의 책과 성경책에서 그는 공히 신성한 단순성을 발견하였다. 또한, 그의 신학은 순수 사색보다는 귀납을 그 특징으로 하는 그의 과학방법에 심대한 영향을 미쳤다.

IV. 과학과 신학의 연결: 과학과 신학의 전망과 과제

과학에 대한 기독교의 해묵은 적대감의 일차적인 실례인, ‘갈릴레오 대 교회’라는 신화는 19세기에 그 절정에 도달하였다. 1896년 『A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom』(기독교계에서의 과학과 신학의 전쟁 역사)을 출판한 앤드루 화이트가 천문학에 대한 장에서 ‘갈릴레오의 전쟁’을 점점 격렬해지는 갈등으로 묘사했다. 화이트의 주장은 학문적 잡지와 대중적인 잡지에서 계속 진작되고 있다. 과학과 기독교의 기본적인 관계는 흔히 적의와 필연적인 갈등으로 묘사되고 있다. 그러나, 그런 적대적인 태도가 18, 19세기의 철학적인 발전 가운데서 생겨난 것이지 근대과학의 위대한 선구자들의 마음속에는 없었다는 사실을 무시하고 있다. 몇 가지 증거는 기독교가 새로운 과학의 적이 아니라 연상의 짝이었다는 사실을 보여준다. 첫째 기독교 유신론이 지배적인 철학이었던 문명 속에서 과학이 발전하였다는 것은 역사적 현실이다. 둘째로, 자연의 우발성이라는 중요한 개념은 기독교에서 생겨난 것이다. 성경의 창조 교리에 근거한, 우발적인 지성이라는 개념이 기초가 되어서 경험 과학이 서게 되었다. 세계는 있는 그대로 존재하는 것이지, 우리가 생각하는 대로 존재하는 것이 아니다. 우리가 공부한 과학자들은 그들의 이론이 자료를 편리하게 서로 연결시킨 수학적 상상의 허구가 아니라, 하나님께서 창조하신 물리적 세계에 대한 실제의 묘사라고 확신하였다.

과학은 세계를 조망하는 새로운 방법을 통하여 서구 사상의 발전에서 영향력을 획득하였다. 본 논문에서 근대라는 말은 아리스토텔레스주의와 대비로 사용되는 데, 여기서는 그것의 특별한 결과를 염두에 두는 것이 아니라 방법론을 염두에 두고 사용하였다. 예를 들면 코페르니쿠스가 지구를 중심에 둔 것이 아니라 태양을 중심에 두었다는 사실보다는, 그가 우주에 대한 모델을 제시하고 정당성을 입증하기 위하여 사용한 수학적 접근 방법에 일차적으로 관심을 가진다는 것이다. 자연의 힘들을 묘사하는 새로운 과학적 방법을 확립한 것은 뉴턴의 만유인력 법칙이긴 하지만, 또한 이론과 경험적 자료 사이의 관계에 대한 그의 견해이기도 하다. 중세와 르네상스 과학의 유포한 특성들을 간단하게 살펴본 후, ‘과학적 발견’과 ‘과학적 전제들’에 있어서 기독교의 역할을 연구할 것이다.

중세과학에서, 철학의 요소들과 기독교의 요소들을 혼합한 어거스틴(354~430)의 사상은 최초로 기독교적인 지식의 종합을 형성하였으며, 이것은 아퀴나스의 시대까지 지배적인 위치를 차지하고 있었다. 13세기 초에 아리스토텔레스의 전(全)저작이 라틴어로 번역되면서, 중세의 정신에 새로운 세계를 열어 주었다. 토마스 아퀴나스(1225~1274)는 아리스토텔레스의 자연 철학을 기독교 신학과 종합하기 시작하였으며, 자기 시대의 새로운 사고를 기독교 변호를 위한 무기로 바꾸면서 그는 종교적 사유에 있어서 혁명을 일으켰다. 그의 대작 『이방인들을 반대하는 대요』(Compendium against the Gentiles)와 『신학대전』(Compendium of Theology)속에서 아퀴나스는 철학과 신학, 인간의 지혜와 하나님의 계시는 서로 양립되어야 한다고 가르쳤다. 아퀴나스는 아리스토텔레스의 과학과 논리의 틀 속에서 자신의 체계를 발전시켰는데, 아리스토텔레스의 논리란 주어진 전제로부터 철저한 증명을 제시하려고 노력하는 것이다. 아리스토텔레스와 성경은 중세의 종합 속에서 너무나 완벽한 조화를 이루었기 때문에, 아리스토텔레스주의 철학자들의 눈에는, 아리스토텔레스주의 천문학과 물리학에 대한 모든 공격은 곧 성경 계시에 대한 거부로 보였다.

아리스토텔레스의 과학과는 달리 근대 과학은 궁극적 목적의 문제에는 관심을 기울이지 않는다. 과학 방법과 결과들이 더 이상 철학이나 신학의 전권적인 권위에 의하여 지배되지 않듯이, 과학도 삶의 가치와 의미의 문제에 대해서 무엇을 선언할 권리가 없다. 가장 뛰어난 몇몇 과학자들이 이런 사실을 주목했음에도 불구하고, 이 사실은 일반적으로 간과되고 있다. 많은 저술가들은 그들의 과학적 발견과 철학적이며 종교적인 선

호 사이의 관계를 구별하지 못하고 있다. 우리가 연구한 네 명의 과학자도 철학적 전제들로부터 자유롭지 못했던 것이 분명하기는 하지만, 그들은 자연적, 과학적 문제와 철학적 문제 사이의 심오한 차이를 인식하였다. 나아가서 그들은 자기들의 과학이 물리적 세계에 대한 한 가지 조망에 불과하다고 생각하였다. 그것은 모든 설명을 제공하려는 것이 아니다. 과학은 우주를 있는 그대로 조사하고, 실험 영역에 있어서의 가설들과 모델들을 시험함으로써 그 존재 양태의 유형들과 규칙성을 발견한다. 과학은 그런 실재하고 이성적인 우주가 존재하는 이유를 말해주지 못한다. 과학은 단지 탐구를 수행하기 위하여 그런 것들을 가정할 뿐이다. 역사적으로 철학적으로 그런 신념들이 성경의 창조 교리에 기초했다는 사실은, 우리를 곧장 과학 혁명에서의 기독교의 역할에 대한 논의로 인도한다.

과학혁명의 이 네 지도자들은 그리스도인이었으며, 그들의 과학 연구와 결과들이 그들의 기독교 신앙과 마찰을 일으키리라는 생각은 결코 하지 않았다. 도리어 그들은 자연에 대한 탐구를 거룩한 의무요 특권으로 보았다. 그들중 갈릴레오만이 교회 지도자들과 갈등을 일으켰다. 갈릴레오의 투쟁은 주로 당시 기존 과학계의 오랜 반발 때문이었으며, 그것은 과학자의 투쟁적 성격과 복잡한 정치 상황 때문에 더욱 격화되었다. 갈릴레오의 갈등은, 과학과 신학의 필연적인 전쟁의 고전적인 실례로서는 결코 적합하지 않은 것이다. 또한 일반의 생각과는 반대로 개신교 종교개혁은 새로운 과학에 말할 수 없는 큰 기여를 하였다. 대륙에서는 개혁자들이 신학적인 배경에서 과학에 대하여 긍정적인 견해를 가지고 있었다. 그러나 칼빈과 루터는 모두, 과학에의 집중이 사람의 관심을 창조주로부터 다른 곳으로 돌릴 수 있으며, 사람들에게 자연의 과정이 하나님의 통치 밖에 있는 것같은 인상을 줄 수 있다는 점을 염려하였다. 17세기 영국에서는 과학과 종교가 갈등을 일으키기는 고사하고, 당시의 역사가들은 그 둘이 긍정적인 방식으로 서로 상관관계를 맺었다고 가정하곤 하였다. 개신교의 주류는, 과학자들이 자연에 대한 기계론적 견해에서 유물론적 경향을 제거함에 따라, 점점 새로운 과학이 전통적인 기독교 철학을 지지한다고 보고 새로운 과학을 받아들였다. 청교도들은 여러 대학에 들어감으로써 뉴턴 과학을 확립하는데 지도적 역할을 담당하였다.

V. 결론

본 논문에서 다룬 코페르니쿠스에서 시작된 지동설은 케플러의 관측적 사실, 즉 실험적 사실로 인해 규명되었으며, 갈릴레오의 망원경을 통한 재확인 과정과 새로운 역학 체계의 제안 과정을 거친 후, 최종적으로 뉴턴이 수학적 방법으로 우주에서의 행성간의 운동들을 완벽하게 증명하게 되었다. 이러한 지동설이라는 과학 이론의 진화과정을 살펴볼 때, 지동설은 우주의 역학 체계를 발견하고자 하는 과학자들의 연구과정에서 자연스럽게 나오는 연구 결과로 받아들여진다. 코페르니쿠스가 천동설을 근거로 한 프톨레마이오스 체계에서 발견된 문제점들을 해결하기 위한 다른 접근 방법인 지동설을 선택한 것은 과학자로서 너무나 당연한 것이었으며, 고대 희랍 과학에서 다양한 연구 방법 중 하나로 태양 중심 운동 체계를 선택한 것과 사뭇 차이점이 크다. 고대 희랍 과학에서는 단순히 다양한 연구 방법중 하나로서 태양 중심 운동 체계를 채택하였지만, 코페르니쿠스는 지구 중심 운동 체계, 즉 천동설을 채택한 프톨레마이오스 체계에서 발견한 수많은 난제들을 해결하기 위해, 어쩔 수 없이 지동설을 선택할 수 밖에 없었을 것이다. 이는 마치 16세기에서 19세기까지 완성된 고전 물리학의 난제들을 해결하기 위해, 20세기에 현대 물리가 태동한 배경과 흡사하다.

물리학은 16세기와 17세기를 지나면서 자연을 올바로 관측하기 위한 법칙들과 과학적 방법들을 제안하므로, 과학자들은 하나님이 창조하신 자연의 비밀들을 하나씩 하나씩 풀어갈 수 있는 과학적 연구 방향성을 갖게 되었다. 이러한 연구 방향의 중요한 핵심은 수학을 통해 자연의 법칙을 증명하는 것이다. 따라서, 18세기

와 19세기는 수학의 중흥기라고 볼 수 있다. 수학을 통해 발견된 자연의 비밀은 인간의 사유로서는 도저히 알아낼 수 없는 것이다. 자연의 현상을 설명하고, 이를 지배하는 법칙을 발견하기 위해, 아리스토텔레스는 인간의 사유를 적극적으로 사용하였고, 과학혁명이 일어난 16세기와 17세기에는 망원경 등 여러 관측 기구들을 적극적으로 사용하였다. 그러나, 18세기와 19세기에 이르서는 수학이라는 도구를 사용하여 자연의 법칙을 발견했으며, 인간의 사유로서는 도저히 가늠할 수 없는 과학적 사실들을 예측하게 되었다. 이렇게 수학을 이용한 과학적 사실의 예측은 과학자들의 실험을 통해 입증되는 과정들을 겪게 된다.

이러한 과정을 거쳐 완성된 고전물리학은 고전 물리 체계로 도저히 설명할 수 없는 여러 가지의 난제들에 봉착하게 된다. 마치 코페르니쿠스가 지동설을 제안하던 시절과 유사한 상황들이 발생하게 된 것이다. 이 때 20세기에 접어들어 과학자들은 이러한 난제들을 해결하기 위해 조심스러운 행보를 걷게 되었으며, 이에 대해 지금까지 풀리지 않는 흑체 복사 문제에 새로운 물리 체계를 적용하게 된다. 이는 고전물리학에서는 연속적인 값을 갖고 있다고 본 에너지의 값이 불연속적인 값을 갖고 있다는 가정이다. 에너지의 값이 불연속적이라는 에너지 양자화 개념은 20세기 현대물리학을 대표하는 양자역학의 태동을 알리며, 이는 코페르니쿠스의 지동설보다도 더 획기적인 과학적 패러다임⁵⁰⁾의 전환이다. 이러한 현대물리의 태동은 자연의 올바른 이해를 하기 위해 끊임없이 노력하는 과학자들의 연구의 결과일 뿐이며, 사회적, 역사적 영향을 받았기 때문이라고 결론내릴 수는 없다. 따라서, 과학과 종교를 관계성을 지나치게 밀접하게 두는 견해는 과학자들의 과학적 발견에 대한 이해가 부족한 학자들의 주장일 뿐이다.

과학과 기독교의 관계를 투쟁적 관계를 본 화이트는 자신이 초대 총장을 지낸 코넬 대학의 정체성을 세우기 위한 정치적 의도를 갖고 고의로 기독교를 공격했으며, 그의 저서의 제목에서 알 수 있듯이, 자신이 처한 투쟁적 상황의 시각을 그대로 적용하여 과학과 종교의 역사를 그의 저서에서 왜곡되게 해석하였다. 근대 초기 과학자들이 주장했던 지동설은 아리스토텔레스의 체계를 따르던 과학자들에게 심하게 반대를 당했다. 지동설을 주장한 과학자들의 의도와 관계없이, 지동설을 주장하기 위해서는 아리스토텔레스의 체계가 부정되어야 했으며, 아리스토텔레스의 체계를 따르는 과학자들의 입장에서 지동설을 강력하게 반대하는 것은 당연한 행동이다. 아리스토텔레스의 체계를 따르는 학자들이 비겁하게 단순한 과학적 문제들을 신학적 문제로 비화시키므로, 마치 과학과 신학의 투쟁의 모습을 보였을 뿐이다. 앞에서 연구했던 바와 같이, 지동설을 주장하고, 그 이론을 확립했던 코페르니쿠스, 케플러, 갈릴레오, 뉴턴 등은 자신들이 발견한 놀라운 자연의 법칙을 조화로운 하나님의 능력으로 칭송하고 있다.

하나님의 비밀은 특별계시인 성경과 일반계시인 자연에 기록되어 있다. 신학은 성경을 연구하므로서 하나님의 경륜과 섭리를 밝히는 학문이며, 과학은 자연을 연구하므로 역시 하나님의 경륜과 섭리를 밝히는 학문이다. 우주의 구조를 연구하는 과학자들이 천동설을 주장하던, 지동설을 주장하던 자연은 태초에 창조된 그 모습 그대로, 지구는 변함없이 태양의 주위를 돌고 있다. 하나님이 창조하신 자연의 모습은 과학자들의 연구 결과와 관계없이 자연의 법칙에 따라 존재하고 있다. 마찬가지로 하나님의 영감으로 씌어진 성경도 신학자들의 연구 결과와 관계없이 하나님의 섭리와 경륜을 온전히 포함하고 있다. 성경 무오성을 반대하고 있는 현대 신학자들이 주장한 마치 자신의 관측 결과를 토대로 천동설을 비과학적으로 주장하며 지동설을 반대하던 과학자들의 주장과 유사하다. 현대의 과학자들은 자연의 진정한 모습을 발견하기 위해, 언제든지 자신의 이론들을 포기할 준비가 되어있다. 이들은 자신의 이론이 포기되어짐에 대한 낙망보다는 새로운 자연의 모습을 찾는 데 더 기뻐한다. 그러나, 현대의 신학자들은 하나님의 섭리와 경륜을 발견하기 위한 성경의 이해보다는 자신의 존재와 이론을 부각하기 위한 신학적 논쟁에 더욱 큰 노력을 들이는 것 같다. 성경 무오설을 반대하는 신학자들의 주장으로 인해 현대 교회가 쇠퇴하고 있다면, 하나님의 나라의 확장과 영혼 구원에 초점을 둔 하나

50) 20세기초의 현대물리학의 태동은 양자역학과 특수 상대성 이론으로부터 시작된다.

님의 경륜을 이해하여 반드시 성경 무오설을 진리로 받아들여야 한다고 본다. 진정한 과학의 발전은 변하지 않는 자연이 토대가 되듯이, 진정한 신학의 발전은 변하지 않는 하나님의 말씀인 성경을 토대로 이루어 질 것이다. 디모데 후서 3장 16절에 '모든 성경은 하나님의 감동으로 된 것으로 교훈과 책망과 바르게 함과 의로 교육하기에 유익하니, 이는 하나님의 사람으로 온전케 하며 모든 선한 일을 행하기에 온전케 하려 함이니라' 라고 기록되어 있다. 어떤 학자들은 성경이 오직 구원에 대한 내용만을 기술한 것이기 때문에, 과학 연구에는 적용할 수 없다고 주장하나, 위의 성경 말씀처럼 성경은 구원 뿐만 아니라, 하나님의 사람으로서 살아가는데 필요한 모든 것들을 기록한 책이라는 것이다. 이는 당연히 과학자들에게도 해당되며, 과학적 사실과 성경이 불일치하는 것은 아직까지 우리가 알지 못하는 영역이기 때문이지, 성경에 오류가 있거나, 성경이 과학적 사실을 확인할 필요가 없다는 주장은 틀린 것이다.

참고문헌

1. Davis, J. J. (2002). The Frontiers of Science and Faith. 노영상·강봉재 역 (2004) 『21세기 과학과 신앙』. 서울: 크리스천 헤럴드.
2. Dembski, W. (1992). Intelligent Design: The Bridge Between Science and Theology. 서울대학교창조과학연구회 역 (2002). 『지적 설계』. 서울: IVP.
3. Hooykass, R. (1960). The Christian approach In Teaching Science. 한국기독교학생회편집부 역 (2001). 『과학과 기독교』. 서울: IVP.
4. Hummel, C. E. (1986) The Galileo Connection - Resolving Conflicts between Science & the Bible. 황영철 역 (1991). 『과학과 성경 - 갈등인가 화해인가?』. 서울: IVP.
5. Kuhn, T. S. (1962) The Structure of Scientific Revolutions. 김명자 역 (2005). 『과학혁명의 구조』. 서울: 까치글방.
6. Lindberg, D. C. and Ronald L. Numbers (1986). God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science. 이정배 외 역 (1998). 『신과 자연: 기독교와 과학, 그 만남의 역사』. 서울: 이화여자대학교출판부.
7. Nagel, E. (1979). The Structure of Science. 전영삼 역 (2001). 『과학의 구조 I - 과학적 설명 논리의 문제들』. 서울: 대우학술총서.
8. Stannard, R. (2000). God For The 21St Century. 이창희 역 (2002). 『21세기 신과 과학 그리고 인간』 서울: 두레.
9. Whitehead, A. N. (1926). Science and the Modern World. 오영환 (1989). 『과학과 근대 세계』. 서울: 서광사.
10. 김영식 (2001). 『과학혁명 - 전통적 관점과 새로운 관점』. 서울: 도서출판 아르케
11. 김용준 (2005). 『과학과 종교 사이에서』. 서울: 돌베개.
12. 이양림 (2001). 『기독교와 과학』. 서울: 조이선교회출판부.
13. 장윤성(2004), 『장윤성 목사의 과학 이야기』, 서울: 예루살렘.
14. 천사무엘 (2006). "갈릴의 성서해석과 자연과학". 『대학과 선교』. 11집.
15. 현요한 외 (2002). 『기독교와 과학』. 서울: 장로회신학대학교출판부.

논찬: 근대 과학자들이 발견한 과학적 사실에 대한 신학적 평가 및 고찰 (김두환, 인천대학교)

성영은 (서울대학교 교수)

지난 수 백 년 동안 수없이 많은 평가를 받아온 네 명의 과학자, 코페르니쿠스, 케플러, 갈릴레오, 뉴턴을 이 정도 분량의 글로 압축하여 고찰하였다는 것은 논[論]보다 찬[贊]을 받아야 할 일인 듯하다. 결코 쉬운 작업이 아니었을 신앙적 평가가 비교적 차분하고 담담하게, 또 일관되게 전해지고 있다는 점에서 더욱 그렇다. 네 과학자가 살았던 시기가 2백년에 걸쳐 있는 데다 과학적, 종교적 시대 배경도 제각각이었다는 점을 고려해 볼 때 이런 정도의 분량으로 정리하여 신앙인들로 하여금 ‘과학과 신앙’을 생각해 볼 수 있게끔 해 준 점은 의미가 있어 보인다.

수 백 년 동안 수없이 많은 평가가 이루어져 온 주제인 만큼 이 글을 읽고 다양한 질문을 할 수 있겠지만 어느 누가 이 주제를 가지고 글을 써도 그 모든 질문을 해소해 줄 만큼 많은 내용을 담아내기는 쉽지 않을 것이다. 또 본 주제에 대해 전문가도 아닌 논찬자가 본고의 내용을 평가한다는 것 자체가 주제 넘는 점도 있을 듯하다. 대신 본 논찬에서는 본고를 읽은 느낌에 기초하여 더 고려해 보았으면 좋을 것 같은 두어 가지 점만 언급하고자 한다.

1. 과학 활동은 과학자가 믿는 기독교 신앙의 내용과 무관한가?

본 논문에서 다룬 네 명의 과학자는 기독교인이지만 각기 다른 신앙과 신앙적 시대 배경을 가지고 있다. 코페르니쿠스는 종교개혁 이전에 태어나 종교개혁이 막 진행되던 시기를 로마 가톨릭 교회에서 canon(참사 회원)으로 산 사람이다. 케플러는 루터의 가르침을 따르는 개신교 신앙인이었다. 갈릴레오는 종교개혁의 와중에서도 로마 가톨릭 신앙을 고수했고, 뉴턴은 영국에서의 종교개혁 이후 영국 국교회 교인으로 살았다. 이 네 사람이 과학 활동을 하는 중에 하나님께 영광을 돌렸다는 그 이유만으로 그들의 신앙적 차이를 고려하지 않고 다 동일한 평가를 내릴 수 있는가? 그들의 신앙의 차이가 과학 활동에 아무런 차이도 나타내지 않았을까?

네 명의 근대과학자들은 독실한 기독교인으로서, 과학자로서의 청지기 사명을 감당하기 위해 노력을 했으며, 발견한 과학적 사실로부터 창조주를 좀 더 구체적으로 인식하게 되었다. (본고 ‘요약문’에서)

불행히도 뉴턴은 삼위일체 교리를 믿지 않았다고 알려져 있다. 물론 죽을 때까지 그는 이 사실을 남에게 알리지 않았지만 사후 그의 원고들에서 그가 아리우스주의자(4세기 알렉산드리아 사람인 아리우스(Arius)의 예수님의 신성을 거부한 주장을 따름)였음이 밝혀졌다 한다. 뉴턴은 성경에서 삼위일체 교리를 지지하는 성경 구절(요일 5:7, 딤후전 3:16 등)들은 초기 기독교가 변조하여 만든 것이라 주장하였다. 또한 그는 아리우스의 입장에 동조하여 아리우스의 글을 로크에게 보내기도 하였다. 17세기 말 삼위일체를 믿지 않는다는 건 큰 죄였기 때문에 생전에 이런 사실이 알려졌다면 그는 삼위일체의 뜻에 따라 세워진 캠브리지 트리니티 대학(Trinity College)에서 추방당했을 것이다. 따라서 뉴턴을 독실한 기독교인 과학자라고 평가하는 데는 의문의

여지가 있다. 그리스도의 신성을 부정하면서 하나님께 영광을 돌린다는 게 말이 되지 않기 때문이다. 하나님은 오직 예수 그리스도를 통해서만 영광 받으시는 분이시고, 따라서 신자는 예수 그리스도를 믿는 믿음으로만 하나님께 예배와 영광을 돌릴 수 있기 때문이다.

코페르니쿠스나 갈릴레오의 신앙도 ‘독실한 기독교인’이라 쉽게 말하기는 어려운 점이 있다. 위에 언급한 네 명의 과학자 중 케플러만이 그의 신앙적 태도를 분명히 하고 산 사람이다. 그는 가톨릭과 개신교 신앙 사이에서, 더 나아가서는 개신교 신앙 안에서도 성찬과 같은 교리에 대한 자신의 믿음을 지키기 위해 더 큰 과학적 업적을 성취할 기회마저 연연해 하지 않았다. 논찬자가 조사한 방대한 분량의 그의 자료 중 다수에서 케플러는 자신이 왜 그런 신앙을 끝까지 가지고 살았는가를 잘 드러내고 있었다. 더 좋은 과학을 할 기회를 제공하겠다는 조건으로 황제가 제시한 로마 가톨릭으로의 개종 요구를 거절한 케플러가 어리석은 사람이었을까? 이런 점에서 볼 때 코페르니쿠스든 갈릴레오든 케플러든 다 같은 신앙인이라 간단히 평가할 수 있을까?

2. 신자인 과학자들의 과학 활동을 교회와 분리할 수 있는가?

본 논문의 목적은...그들(네 명의 과학자)이 발견한 과학적 사실이 신앙과 충돌되지 않음을 보이는 것이다. 뿐만 아니라, 그들의 순전한 신앙으로 인해, 자연 현상을 좀 더 과학적으로 연구할 수 있는 능력이 배양된다...과학자들은 자연에 존재하고 있는 현상들을 단지 묵묵히 발견하고, 평가할 뿐이다. 과학자는 어떤 철학 논리보다도, 어떤 정치 논리보다도, 자연에 존재하고 있는 원리만을 따를 뿐이다....이 위대한 천문학자는 기독교 신앙과 과학 활동 사이에서 아무런 갈등도 느끼지 않았다....과학혁명의 이 네 지도자들은 그리스도인이었으며, 그들의 과학 연구의 결과들이 그들의 기독교 신앙과 마찰을 일으키리라는 생각은 결코 하지 않았다...(본고에서 부분부분 발췌)

본 성성(聖省)은 또한 태양의 정지와 지구의 운동을 주장하는 피타고라스학파의 이론이 거짓일 뿐 아니라 성경에 전적으로 어긋나는데도 니콜라우스 코페르니쿠스의 『천구의 회전에 관하여』 ...에서 다루어졌으며 현재 널리 퍼져서 많은 사람들이 받아들인 것으로 여기고 있다....그러므로 본 성성은 이 견해가 더 이상 가톨릭 진리에 대한 의심으로 번지는 것을 막기 위해 다음과 같은 결정을 내린다. 니콜라우스 코페르니쿠스의 『천구의 회전에 관하여』 ...는 수정될 때까지 출판을 정지한다..... (금서성성(禁書聖省, Congregation of the Index)의 칙령 (1616년 3월 5일, 바티칸)

로마 가톨릭 교회는 1616년 코페르니쿠스의 과학적 발견을 금지시키는 교회의 입장을 발표한다. 1633년, 로마 종교 재판소는 성경에 위배되는 코페르니쿠스의 이론을 지지한다는 이유로 갈릴레오의 저서를 금지시키고, 그에게 유죄 판결을 내렸다. 이 재판에 대해 갈릴레오는 본고의 저자가 주장한 것처럼 순전한 마음으로 자신의 과학 이론이 성경의 권위를 거부한 것이 아니라 이전 과학의 오류를 시정한 과학적인 활동임을 거듭 말하고 있다. 교황청은 갈릴레오 종교 재판 후 400여 년이 지난 1992년 10월 이 종교 재판이 잘못되었음을 공식적으로 인정하고 갈릴레오의 완전 복권을 선언했다. 한발 더 나아가 1999년 교황 요한 바오로 2세가 고국인 폴란드를 방문하는 길에 코페르니쿠스의 고향을 찾아가 교회가 코페르니쿠스의 뛰어난 업적인 지동설을 배척한 것은 잘못이었다고 사과하기까지 했다. 이런 역사적 상황을 고려해 볼 때 코페르니쿠스나 갈릴레오를 그가 속한 교회와 분리하여 순전한 마음으로 바른 과학 활동을 하였다고 간단히 평하는 건 쉽지 않은 일로 보인다. 갈릴레오의 신앙을 그가 속한 로마 가톨릭 교회의 교리와 분리해서 생각할 수 있을까? 신자 개인을 그가 속한 교회와 분리해서 생각하는 것이 가능한가 하는 의문이 들기 때문이다.

좋은 예를 케플러에게서 찾을 수 있다. 과학의 터전을 늘 교회에 두었던 케플러는 자신이 속한 교회의 배

척을 받았는데도 평생 그 교회를 사랑하고 바로 세우고자 애썼다. 케플러는 종교개혁의 신앙을 견지함으로써 가톨릭 진영으로부터 평생 재산과 생명의 위협을 받았으나 끝까지 굴하지 않았다. 또한 사람보다 하나님의 말씀을 더 사랑하여 루터교회의 성찬 교리와 그리스도 인성의 편재론에 동의하지 않음으로써 자신의 조국과 교회로부터는 원하는 직장과 교회의 일원이 되는 자격을 얻지 못하는 불행을 감수하면서 살았다. 그런데도 그는 성경과 교부들의 고전을 깊이 살펴 자신의 교회가 진리 위에 올바르게 서도록 일평생 노력을 아끼지 않았다. 그리고 그와 동일한 신앙적 태도로 자신의 본업인 과학에 충실하였다. 교회를 바로 세우는 일이라면 과학 활동을 중단하는 일조차 주저하지 않았다. 케플러의 삶을 볼 때 과학 활동을 그의 교회, 즉 그가 속한 교회의 신앙과 분리한다는 것은 불가능하다. 바른 교회가 서지 못하면 신자의 일상생활의 하나인 바른 과학을 하기 어렵다는 것이 케플러의 삶이 우리에게 보여주는 중요한 교훈이다.

참고문헌

1. Hummel, C. E. (1986) *The Galileo Connection - Resolving Conflicts between Science & the Bible*. 황영철 역 (1991). 『과학과 성경 - 갈릴레오가 화해인가?』. 서울: IVP.
2. 프란시스 웨퍼, 김기찬 역 (1984), 『그러면 우리는 어떻게 살 것인가?』, 서울: 생명의 말씀사.
3. Westfall, R. (1993) *The Life of Isaac Newton*. 최상돈 역 (2001), 『프린키피아의 천재』, 서울: 사이언스북스.
4. R. 호이카스, 손봉호, 김영식 역(1987), 『근대 과학의 출현과 종교』, 서울: 정음사.
5. 성영은 (2011), 『케플러 신앙의 빛으로 우주의 신비를 밝히다』, 서울: 성약출판사.

[요약본]

대학원생 세션

*지면관계상 요약본으로 대체합니다. 관심 있으신 분들은 홈페이지를 참고하여주시기 바랍니다.

아이패드 앱북으로 만들어진 성경이야기 - 《노아의 방주》 이야기를 중심으로-

김현경 (성균관대학교 아동청소년학과 박사과정)

I. 연구의 목적 및 필요성

그림책은 글과 그림으로 의미를 전달하는 독특한 예술 형식이자, 각 시대와 장소의 문화를 반영하는 문화적인 매체이다. 시대와 문화를 반영하는 것은 내용적인 면에서만뿐만 아니라 형식적인 차원에서도 그러하다. 현대 그림책은 과학 기술의 발달에 반응하며 다양한 미디어로 변환되고 있다. 특히 디지털 시대인 오늘날에 이르러 그림책은 스마트 디바이스(Smart Device)로 경험할 수 있는 인터랙티브 전자책인 ‘앱북’으로 등장하게 되었다. 이제 아동의 그림책 읽기는 종이 책장을 넘겨 가며 읽어가는 방식과 더불어 스크린을 터치하며 읽어가는 방식으로까지 확장된 것이다. 앱북(Application Book; App Book)이란 스마트 디바이스 즉 스마트폰이나 스마트패드에서 구현 가능한 애플리케이션 형태의 책이다(허정은, 2012). 앱북은 이야기를 읽을 수 있는 책의 형식을 갖추고 있을 뿐만 아니라, 작동법을 직관적으로 알 수 있을 만큼 사용이 용이하고, 사용자의 인풋에 하드웨어와 소프트웨어 프로그램이 즉각적으로 반응을 하기 때문에 상호작용의 특성이 뛰어나다는 특징을 갖고 있다(김현경, 2012).

한편, 아동기는 기독교적인 가치관을 형성해가는 과정이지만, 아동의 발달적인 특성으로 인하여 성경의 내용을 아동에게 그대로 전하기에는 무리가 따르고 아동의 이해와 수용을 도모하기 어렵다(강은주, 2000). 그러므로 아동이 그림책을 통해 성경이야기를 읽음으로써 아동은 그림책이 주는 일반적인 장점을 누릴 수 있을 뿐만 아니라, 기독교적인 가치관을 형성해 가는 데에도 큰 유익을 얻을 수 있게 된다.

따라서 본 연구에서는 아이패드 앱북으로 만들어진 성경이야기가 기독교적인 가치관을 형성해 나가는 아동에게 중요한 매체가 될 것임을 고려하여 앱북으로 만들어진 성경이야기 중 《노아의 방주 이야기》 앱의 형식과 내용을 분석해 보는 것을 목적으로 한다.

본 연구의 목적에 따라 다음과 같이 연구문제를 설정하였다.

연구문제 1. 《노아의 방주 이야기》 앱북의 형식적인 특성은 어떠한가?

- 1-1. 멀티미디어 특성은 어떠한가?
- 1-2. 인터페이스 특성은 어떠한가?
- 1-3. 상호작용 특성은 어떠한가?

연구문제 2. 《노아의 방주 이야기》 앱북의 내용적인 특성은 어떠한가?

- 2-1. 주제가 어떠한가?
- 2-2. 인물구성과 배경묘사가 어떠한가?
- 2-3. 어조가 어떠한가?

II. 연구 방법

1. 분석 대상

본 연구를 위하여 애플사의 아이튠즈 스토어인 앱스토어에서 'Noah'의 검색어를 통해 앱을 조사하였다. 2012년 4월 25일 현재 구입 가능한 앱북 중에서 게임이나 학습의 요소가 중심이 되는 앱을 제외하고 1) 노아의 방주 이야기가 주를 이루고, 2) 상호작용성이 있으며, 3) 한국어나 영어로 이용 가능한 앱 8권을 최종 분석 대상으로 삼았다.

2. 분석 기준

연구문제 1. 《노아의 방주 이야기》 앱북의 형식적인 특성 분석은 멀티미디어 특성, 인터페이스 특성, 상호작용 특성의 세 가지로 나누어 접근하였다. 멀티미디어 특성의 분석 기준은 텍스트, 사운드, 이미지, 움직임, 아이콘이고, 인터페이스 특성의 분석 기준은 내비게이션, 레이아웃, 레이블, 옵션 설정, 읽기 형식이며, 상호작용 특성의 분석 기준은 '인풋의 제스처(탭, 드래그, 스핀, 플릭, 디바이스 흔들기)'와 '아웃풋', 그리고 '페이지 넘기기'이다.

연구문제 2. 《노아의 방주 이야기》 앱북의 내용적인 특성을 분석하기 위하여 앱북의 제목과 표지 아이콘 분석, 앱북의 전체 구성과 이야기의 장면 구성의 분석을 실시하였다. 또한, 글, 그림에서 인물구성과 배경묘사가 어떻게 이루어지고 있는지와 앱북 이야기의 전반적인 어조를 분석하였다.

III. 연구 결과

먼저 《노아의 방주 이야기》 앱북은 멀티미디어의 특성을 고루 갖추고 있었으나, 유형이 다양하지 못한 아쉬움이 있었다. 다양한 서체와 크기, 다양한 이미지 유형이 개발되고 제작되면 사용자들이 더욱 풍성한 성격 이야기 앱북을 경험할 수 있을 것이다. 한편, 이미지의 움직임이나 읽기의 유형은 기존의 전자책과 달리 다양한 옵션을 두고 있고 사용자와의 상호작용을 유도하고 있다는 점에서 상호작용성이 두드러지고 있었다. 앱북의 인터페이스 특성 또한 사용자가 좀더 편리하게 앱북을 사용할 수 있도록 네비게이션과 레이블이 제공되고 있었지만, 이야기 본문에서 사용자가 그림에 좀 더 적극적으로 반응할 수 있도록 그림 상호작용에 대한 레이블이 섬세하게 개발될 필요가 있었다. 읽기 형식의 다양성은 앱북을 경험하는 어린 독자들의 읽기 경험을 새롭게 해주고 읽기 경험의 방향을 제시해 주는 역할을 하므로 연구를 통한 검증 및 읽기 형식 제공에 대한 논의가 필요하다. 한편, 앱북에서 인풋 제스처는 거의 '탭' 정도 밖에 나타나지 않아 앱북의 넓은 가능성을 너무 좁게 사용하고 있는 아쉬움이 있었다. 앱북이 등장한지 3-4년 정도 밖에 되지 않아 지금은 부분적이고 소극적인 상호작용성만 활용되고 있지만, 다양한 시도와 개발이 이루어져서 앱북의 기능을 적극적으로 활용함으로써 다양한 읽기가 이루어지기를 소망한다.

다음으로 《노아의 방주 이야기》 앱북의 내용적인 특성 분석 결과를 정리해 보면, 앱북의 장면 구성이 성경의 전체적인 이야기 안에서 맥락적인 정보가 제시되지 않는 편임을 알 수 있었다. 노아의 방주 이야기가 단일한 사건이더라도 앞 뒤의 맥락에서 생각하지 않으면, 단순히 커다란 배인 방주와 방주에 들어간 동물들에 대한 단편적인 호기심과 재미만을 충족시키는 데 그칠 수 있기 때문에, 이야기의 구성이 좀 더 맥락적으로 이루어질 필요가 있다. 또한 하나님과 인간의 관계, 즉 하나님의 명령하심과 노아의 순종을 통해 이루어지는 하나님의 계획이라는 커다란 틀과 각각의 역할도 분명하게 제시될 필요가 있다. 하나님과 상관없이 만들어지는 방주와 보존되는 동물에게서 홍수 사건의 의미는 찾기 어려울 것이다.

한편, 《노아의 방주 이야기》 애플북의 글과 그림에서 이루어진 인물 구성과 배경 묘사를 분석하여 ‘공관채우기’를 살펴본 결과 추상적으로 제시되었던 문장이 그림을 통해 구체화됨으로써 사람들이 행한 악한 일이나 노아의 의로운 행동, 방주에 들어간 동물의 종류 등에 대한 유아의 이해와 흥미를 높일 수 있음을 알 수 있었다. 그러나 애플북의 전체적인 어조는 《노아의 방주 이야기》에서 생각해볼 수 있는 역사성과 교훈성보다는 일시적인 재미와 즐거움을 강조하는 가볍고 밝은 분위기가 주를 이루어 아쉬웠다.

앞으로 더욱 다양한 성경이야기가 양적, 질적으로 좋은 애플북으로 제작되어 유아의 성경적인 지식과 이해를 돕고, 성경 역사와 인물을 통해 유아의 기독교 세계관 정립에 도움이 되고, 유아가 하나님과 동행하며 살아가도록 인도해주는 좋은 매체로 거듭나기를 바란다.

캄보디아의 두 기독교초등학교 교육실행에 대한 사례연구

채 란 (이화여자대학교 일반대학원 석사과정)

21세기 들어서 한국교회의 성장과 함께 선교의 흐름에 교육이 중요한 이슈로 떠오르고 있다. 한국세계선교협의회(2011)에 따르면, 2010년 한국교회가 파송한 해외선교사는 총 2만 2014명으로 파악됐다. 한국은 초기 해외 선교사들을 통하여 교육선교와 의료선교를 중심으로 복음이 전파되었다(박상진, 2006; 기독교학교교육연구소, 2007; 김정호, 2009). 그로 인하여 한국인 해외선교사들의 사역 중에 교육선교가 활발하게 이루어지고 있다고 짐작할 수 있다. 그러나 교육선교로서의 기독교학교에 대한 현황과 교육과정에 대한 자료요청을 한국의 선교연구소와 교단선교부, 그리고 선교단체 7곳에 문의를 했을 때, 교육선교를 하고 있지만 가지고 있는 자료는 없다는 답변을 여러 차례 받았다. 이것은 교육선교가 활발하게 이루어지고 있다고 짐작할 수는 있지만, 학문적인 자료는 미비하다는 것에서 본 연구의 첫 번째 필요성을 말할 수 있다. 교육선교에 대한 주제는 주로 신학대학교를 중심으로 연구되고 있었는데, 김도예(2004)는 유아교육사역의 방향 모색을 목적으로 교육선교를 연구하였고, 이현성(2010)은 몽골을 중심으로 한국 선교사 자녀들의 교육현황을 연구하였다. 또한 학교를 중심으로 한 연구로는 박미애(2010)가 홋카이도 낙동학원대학의 사례를 중심으로, 임진철(2007)이 인도 선교의 방안으로 기독교학교를 연구하였다. 또한 이수현(2009)은 아시아 개발도상국의 효과적인 선교방안으로 과학교육을 통한 선교접근을 말하였다. 선행연구들은 기독교대학수준의 연구로서 더 나아가 교육선교의 선교적측면의 연구에서 뿐만 아니라 초등수준의 교육적측면에서의 연구도 활발히 이루어져야 하므로 본 연구의 두 번째 필요성을 말한다.

따라서 본 연구에서는 선교를 목적으로 개발도상국가에 설립된 초등학교에 초점을 맞추어 어떠한 교육이 교육 현장에서 이루어지고 있는지 질적 연구로 탐색하고자 한다. 본 연구에서 대상으로 하는 기독교초등학교는 교회와 NGO단체가 운영하는 학교로서 캄보디아의 두 기독교초등학교를 선정하여 사례연구로 교육실행에 관하여 살펴보았다. 본 연구의 목적은 캄보디아의 두 기독교초등학교의 교육실행을 통하여 기독교학교를 심도 있게 이해하며, 실증적인 자료들을 기반으로 캄보디아에서 두 기독교초등학교의 구체적인 양상과 그 기여와 그리고 발전과정의 과도기적 한계점을 알아보고자 한다. 이러한 목적에 따른 본 연구의 연구문제는 다음과 같다.

1. 캄보디아에 선교를 목적으로 설립된 두 기독교초등학교의 교육실행은 어떠한 모습인가?
2. 캄보디아에 선교를 목적으로 설립된 두 기독교초등학교의 기여한 바와 발전과정의 과도기적 한계는 무엇인가?

캄보디아의 두 기독교초등학교의 교육실행에 관한 본 연구의 이론적배경은 기독교학교의 특징들을 살펴보고, 기독교학교 교육에 대한 선행연구들과 캄보디아의 교육선교로서의 기독교학교의 교육선교의 형태들을 살펴보았다. 기독교학교의 정체성에 대해 장대현(1997)은 학문과 신앙의 통합이 가능할 때 학교가 기독교정신과 긴밀한 관계 속에서 학문을 하게 되며, 전체가 이러한 바탕 위에 있을 때 기독교교육도 가능하다고 말한다. 박상진·조인진(2011)은 한국 기독교대안학교의 유형 분류에 대한 연구를 통해 기독교 학교를 여섯 가지로 유형화하였다. 그 유형은 기독교국제학교, 기독교수월성학교, 기독교공흥학교, 대안기독교학교, 기독교미인가학교(대안), 기독교미인가학교(수월성)이다. 또한 박상진(2006)은 기독교학교의 지성과 영성의 통합 방안에 대한 연구에서 네 가지 모델을 말하는데 첫째, 학원선교 모델로 학교설립의 목적 자체를 학원선교로 설정한 학교이다. 둘째, 탁월성

모델로 학교붕괴의 대안으로 기독교 지성인, 기독교 지도자 양성이라는 목적을 달성하기 위하여 교육의 탁월성(Academic excellence)을 주장하는 모델이다. 셋째, 도덕성 모델로 교육받은 자의 도덕적 책임성을 다른 일반 학교교육과 구별점으로 교육의 방향이나 가치를 강조하는 모델이다. 넷째, 기독교적 통합모델로 학교교육의 전 영역에서 기독교적 접근을 추구하는 모델이다.

또한 선교의 정의는 학자마다 다양하기 때문에 본 연구에서는 선교란, 복음(Good news)전파와 더불어 사회참여를 통하여 사람들이 더 나은 삶을 살 수 있도록 하는 것이라고 정의할 것이다(세계교회협의회, 1974; 이태웅 외, 2010 재인용). 그리고 교육선교란, 교육을 통해 선교의 접촉을 하며 예수 그리스도의 복음을 전하고 주님의 제자를 만드는 모든 형태의 교육사역이라고 정의할 것이다(이수현, 2009). 캄보디아 한인선교사회 수첩(2010)의 사역 자료를 분석한 결과, 캄보디아의 선교사역의 형태는 열 두가지로 나누어 살펴볼 수 있다. 중북사역을 포함하여 2010년도에 488명의 한국인 선교사들의 가장 많은 사역 내용은 교회개척으로 310명으로 나타나며, 그 다음으로 제자훈련이 163명으로 나타난다. 교육사역 중에 정규 학교사역은 49명이지만 비정규학교와 교수, 유치원 사역까지 합하면 교육사역에 218명으로 나타나 제자훈련보다는 더 높은 것으로 분석할 수 있다. 이를 통하여 캄보디아에는 교회개척 다음으로 교육선교가 활발하게 이뤄지고 있음을 볼 수 있다.

두 기독교초등학교의 교육실행에 대한 사례연구에 관한 본 연구는 기존의 교육개발지원에 대한 선행연구들을 중심으로 캄보디아의 일반교육의 문제들을 파악하고, 더 나아가 미시적으로 초등교육의 현황과 문제점을 탐색하였다. 먼저 캄보디아 교육제도는 우리나라와 비슷한데 유치원과 1년 과정과 초등학교는 6년 과정, 중학교와 고등학교는 각각 3년 과정이 있으며, 대학과정은 4년 과정으로 있다(정갑순, 2006).

캄보디아 일반교육의 문제점을 살펴보면 첫째, 캄보디아 교사의 양적부족이다. 둘째, 캄보디아는 교사로 임용이 된다 하여도 책임감이 부족하다는 것이다. 셋째, 캄보디아 교육에는 비전이 부족하다. 또한초등교육의 문제점은 다음과 같이 말할 수 있다. 첫째, 캄보디아에는 학교 건물도 부족하지만, 건물이 있어도 초등학교의 경우 전학년을 모두 가르칠 수 있는 학교가 전체의 51.7%밖에 되지 않는다(윤종혁 외, 2007). 둘째, 저학년의 유급률이 높게 나타나며, 자퇴율도 높게 나타난다. 셋째, 캄보디아 대학내 초등교육과의 부재와 사범대학이 설립되어 있지 않다. 이로 인하여 절대적인 교사 부족과 교사의 전문성이 결여되어있다(김정효 외, 2010).

연구방법으로 본 연구의 절차는 2011년 6월부터 9월까지 기간 동안 문헌연구를 통해 연구의 개념적 틀(Bogdan & Biklen, 1982)을 형성하였고, 2011년 10월부터 2012년 2월까지 본 연구의 사례가 되는 두 기독교초등학교에서 자료 수집을 하였다. 또한 자료수집과 병행하여 2012년 2월부터 4월까지 자료 분석과 해석을 하였고, 더불어 2012년 4월동안 연구 결론을 도출하고 보고서를 작성하였다.

본 연구의 연구참여자는 목적표집으로 연구참여 학교의 운영자들로서 사랑초등학교의 학교장 1명과 믿음초등학교의 학교장 1명을 선정하였다. 또한 본 연구의 연구참여학교는 목적표집으로 두 기독교초등학교를 선정하였는데 사랑초등학교는 2009년 10월 21일에 개교하여 현재 학생수는 K학년부 3학년까지 120명의 학생이 있고, 캄보디아 담임선생님 5명과 캄보디아 직원 4명이 있다. 영어를 가르치는 선생님 1명과 원장 1명, 교장 1명, 학원장 1명으로 교직원 모두 13명이 있다. 믿음초등학교는 2001년 8월 15일에 개교하여 현재 학생은 K학년부 10학년 까지 350명이 있고, 캄보디아 직원은 34명으로 캄보디아의 공립학교 선생님들이 대부분이고, 한국선생님들은 16명이 있다.

본 연구의 자료수집은 질적연구에서 가장 핵심적인 연구방법인 면담과 참여관찰을 중심으로 연구하였다. 본 연구를 위해 연구참여학교의 학교장의 연구승인을 받아 연구참여자와 반구조화된 면담을 하였다. 또한 참여관찰로 두 기독교초등학교의 수업을 관찰하였고, 문서자료로써 교육과정 관련 문서들, 사역보고서, 수업계획서, 교과서와 학교행정문서들을 수집하였다. 본 연구의 신뢰성 확보를 위해 삼각 검증법을 적용하여 면담, 참여관찰 그리고 문서자료를 통한 자료수집의 다각화된 관점을 갖고자 노력 하였다(Merriam, 1994).

본 연구에서의 자료 분석은 귀납적으로 이루어졌고, 연구문제와 관련해서 자료의 유목화를 위해 지속적 비교 분석 방법(Bogdan & Biklen, 1982)을 적용하였다. 관찰일지와 면담전사본 그리고 수집된 자료들을 읽으면서 핵심단어들을 발견하고, 이를 토대로 범주를 재조정하는 것을 반복하였다.

본 연구에서의 연구문제에 따른 결과는 다음과 같다. 첫째, 캄보디아의 두 기독교초등학교의 교육실행의 구체적 인 양상은 사랑초등학교는 박상진(2006)의 유형에 따르면, 학원선교모델과 동시에 도덕성모델이 혼합되어 있고, 박상진·조인진(2011)의 분류에 따르면 부분적으로 대안기독교학교와 동시에 기독교수월성학교로 볼 수 있다. 믿음초등학교는 박상진(2006)의 유형에 따르면, 학원선교모델과 동시에 탁월성모델이 혼합되어 있고, 박상진·조인진(2011)의 분류에 따르면 부분적으로 기독교국제학교와 동시에 기독교수월성학교로 볼 수 있다.

둘째, 그 기여점으로 교육개선 측면에서 다양한 교과목과 다양한 체험활동을 통하여 학생들의 소질과 능력개발을 위한 전인교육을 지향하고 있고, 교사교육 측면에서는 합당한 급여로 교사들의 생계를 보장하고, 시범수업을 참관하게 함으로 지속적인 교사교육을 통해 교사로서의 정체성을 찾도록 하고 있다. 또한 기독교교육 측면에서 영, 혼, 육의 전인교육을 지향하며, 캄보디아를 변화시킬 예수님의 제자로 성장하도록 작간접 교육을 지속적으로 하고 있다. 그리고 발전과정의 과도기적 한계점은 성경과의 비통합적 교육과정 실행의 한계로 캄보디아의 유급제도로 국가교육과정을 충실하게 하되, 기독교와 교육의 통합방식을 교사를 통한 통합과 교육과정을 통한 통합으로 말할 수 있는데(Gaebelin, 1991), 캄보디아는 현재 교육과정도, 교과서도 기독교적인 것이 없으며, 현 지교사가 신앙이 있을지라도 통합을 할 만한 안목을 갖추고 있지 않으므로 교육과정과 교사의 한계로 비통합적으로 교육이 실행되고 있으며, 학교장들도 교육제도를 바꿀 마음이 없다. 기존의 캄보디아 교육문화의 영향으로 캄보디아인 선생님들은 일제식의 수업을 중심으로 하고 있으며, 수업자료 활용의 미숙함과 학생들에게 적절한 피드백을 제공하지 못하고 오개념을 형성하여 가르치는 경우도 있다. 또한 현실적인 인적, 재정적 지원의 한계로 전문성을 갖춘 기독교사를 수급하는 어려움과 지속적인 학교운영비 마련방안의 어려움을 가지고 있다.

이러한 연구결과를 통하여 결론을 논의하면 다음과 같다. 캄보디아의 두 기독교초등학교의 교육실행을 통하여 기독교초등학교의 교육실행은 끊임없는 과정가운데 있음으로 발전단계에서 지속적이고 장기적인 적절한 지원이 필요하다고 말할 수 있다. 교육은 몇 달, 몇 년 안에 되는 작업이 아니라 시간을 가지고 지속적으로, 점진적으로 일어나는 일이라는 것을 기억하며, 다음과 같은 제언을 말할 수 있다. 첫째, 교육의 결과만을 볼 것이 아니라, 지속적인 교육이 일어나도록 후임자들을 위한 교육실행에 관한 자료를 문서화하는 작업이 병행되어야 할 것이다. 둘째, 교회교육뿐만 아니라 기독교학교의 정체성에 대한 연구도 활발히 일어나서 선교를 목적으로 설립된 기독교학교들의 대한 연구 확장이 필요하리라 생각한다. 셋째, 교육문화가 다른 캄보디아에 교육에 대한 한국적인 관점이 아닌 캄보디아 관점의 교육에 대한 진단이 필요하므로 문화인류학의 관점에서 후속연구가 진행되기를 바란다. 마지막으로, 기독교초등학교의 교육지원과 더불어 학교장에 대한 지속적인 연수프로그램이 실시되어야 할 것이다. 우리는 상업적인 관점을 가지고 얼마나 많은 영혼들이 구원을 받았고, 거룩한 삶을 살고 있는가를 판단하며 그 인원수를 가지고 하나님께 감사하고, 이제 영적인 성공으로 가고 있다고 즐거워한다. 그러나 우리의 기독교학교 사역은 하나님의 은혜가 기초를 놓은 곳에서 시작한다. 그렇기에 영혼구원과 죄씻음은 하나님의 주권적인 은혜의 사역으로서 우리는 기독교학교를 통하여 학생들을 제자화하여야 할 것이다. 먼저 주님의 제자 된 기독교초등학교의 학교장과 교사들은 학생들이 전적으로 하나님께 순복할 때까지 그들의 삶을 제자화 하는데 통로의 역할로 살아야 할 것이다(Oswald Chambers, 1992). 그러므로 처음부터 열매를 많이 얻기를 바라기보다 교육은 끊임없는 과정가운데 있으며, 더 많은 시간과 노력과 적절한 지원이 필요하다는 것을 기억해야 할 것이다.

허스트의 지식의 형식과 종교교육

정문선 (성균관대학교 박사과정 수료)

본 논문의 목적은 허스트의 ‘지식의 형식에의 입문으로서의 교육’에 나타난 ‘종교’의 의미를 밝히는 것이다. 그는 ‘교육’, 엄밀히 말하면 자유교육을 형이상학적인 토대 없이 지식 그 자체로 정의하고자 했다. 허스트는 『자유교육과 지식의 성격(Liberal education and the nature of Knowledge)』(1965)이라는 논문에서 인간의 ‘마음’과 ‘지식’ 그리고 ‘실재’(reality)에 관한 몇 가지 철학적 형이상학에 바탕을 두고 있는 희랍의 자유교육론을 비판하면서, 형이상학적 가정 없이 ‘지식 그 자체’에 바탕을 둔 자유교육론을 주장하고자 했다(유재봉, 2002: 31-32). 그런데 이런 주장을 한 그가 아이러니하게도 ‘종교’를 지식의 형식의 하나로 구분하고 있다. 그가 말하는 ‘종교’는 어떤 성격의 것인가? 본 논문에서는 크게 세 가지 관점, 즉 도덕교육과의 관련성, 영국 교육법, 그리고 기독교교육학적 관점에 비추어 허스트의 ‘지식의 형식으로서의 종교’의 의미를 밝히고자 한다.

첫째, 도덕성과 관련하여, 허스트는 세속적 사회에서 더 이상 종교가 도덕교육의 토대가 되지 못한다고 본다. 오늘날 가능한 종교교육은 종교에 ‘관한’ 교육임을 주장한다. 허스트에 의하면, 지식의 형식은 인간의 경험 전체를 이해하는 방식으로 마음의 가장 근본적인 성취이다. 지식의 형식은 인간의 경험이 구조화되고, 분명해지며, 확장되는 독특한 이해방식(unique understanding)이다. 그러므로 지식의 형식이 다르다는 것은 다른 종류의 인간 경험에 대한 이해를 나타내며(Hirst, 1965: 128), 결국 인간은 여러 가지 지식의 형식에 입문함으로써 비로소 다양한 경험을 이해하는 것이 가능하다. 허스트는 지식의 형식을 i) 그 형식만이 가지는 독특하고 핵심적인 개념, ii) 그 결과 가지게 되는 특수한 논리적 구조, iii) 어떤 방식으로든 간에 경험에 비추어 검증 가능한 표현과 진술 그리고 iv) 경험을 탐색하고 그 형식이 가지는 독특한 표현을 검증하기 위해 요구되는 발달된 독특한 기술이나 기교 등의 준거로 구분한다(ibid., 129). 그러나 준거 iv)는 직접적인 지식의 형식의 준거로 네 번째 준거는 제외된 채, 독특한 개념구조, 논리구조 그리고 진리의 세 가지 준거만을 제시하기도 한다.(Hirst, 1974: 85ff). 이러한 준거에 비추어 허스트는 (자유)교육에서 가르쳐야 할 일곱 내지 여덟 가지의 학문 또는 지식의 형식을 수학, 물리학, 인문학, 역사, 종교, 문학과 순수예술 그리고 철학 등으로 제시한다.¹⁾

이와 같이 허스트는 ‘종교’를 지식의 형식의 하나로 구분하고는 있지만, 그것이 정확히 어떤 의미인지에 대해서는 자세히 언급하고 있지 않다. 허스트는 1960년대 중반부터 여러 저술들에서 문화 다원주의를 존중하는 자유민주주의 원리에 입각한 공교육(formal education)의 실제에서 ‘도덕성’과 ‘종교’의 위치에 대해 논의했다. 그는 현대 자유민주주의 사회에서의 도덕교육은 종교적 신념에 토대를 두지 않으며 ‘합리적으로 정당화된 도덕성’을 추구해야 한다고 주장한다.

그러나 허스트는 ‘도덕성’과 ‘종교교육’의 관계에 관해서는 이것과 상반되는 입장을 취한다. 그는 ‘도덕성’과 ‘종교’의 관계와 ‘도덕교육’과 ‘종교’의 관계를 구분한다. 허스트는 ‘도덕성’과 ‘종교’

1) 지식의 형식이 몇 가지로 나누어지느냐의 문제에 관해서는 그다지 분명하지 않다. 허스트 자신도 몇 차례에 걸쳐 조금씩 수정했다. 피터스와 공저한 『교육의 논리』(1970)에서는 지식의 형식을 논리학과 수학, 물리학, 인간 마음의 이해, 도덕판단, 객관적 미적 경험, 종교적 주장 그리고 철학적 이해로, 『교육과정 목표의 성격과 구조』(1974)에서는 수학, 물리학, 인간에 관한 지식, 문학과 순수예술, 도덕, 종교 그리고 철학으로 표현되어 있다. 이에 대한 보다 자세한 논의는 그의 『지식과 교육과정』(1974)에 있는 「지식의 형식의 재음미」를 보라.

교' 모두 서로 다른 지식의 형식으로 구분한다. 그는 현대 사회에서는 이 둘이 구분될 수 있다고 믿었다. 허스트는 도덕성과 종교의 관계에 대해 지식의 형식이론 전반에 걸쳐, 그리고 기본적인 규범적 준거를 논의하는데 있어 '도덕성'과 '종교'는 서로 연관있는 것, 구체적으로 말하면 '종교'가 '도덕성'의 토대가 되는 것으로 파악한다. 예를 들어 허스트는 지식의 형식을 구분하는 데 있어, 핵심영역으로써 종교에서 도덕성을 이끌어냈다. 그가 '종교'를 좁은 의미로 '신학'의 의미로 이해하고 있는지 아니면 넓은 의미로 '하나의 문화 현상'으로 이해하고 있는지 명확하지 않지만, 그에게 있어, 종교는 하나의 '구분되는 학문'(distinct discipline)으로 기본적인 범주 안에 포함된다. 반면에 도덕적 지식은 엄격하게 구분되는 학문으로 구분하지 않는다. 그는 도덕적 지식을 일종의 '독특한 이해방식'(unique way of understanding)에 속하는 것으로 분류한다.

한편 허스트는 '종교'와 '도덕교육'의 관계에 대해서는 다음과 같은 주장을 한다. 오늘날의 도덕교육은 다원주의, 상대주의를 옹호하는 자유민주주의 사회에서 철저하게 '종교'와 분리되어야 한다고 주장한다. 이것은 인식론적인 측면에서 '도덕성'과 '종교'는 관련이 있지만, 사회·정치철학적인 측면에서는 엄격하게 '종교'적인 견해가 배제되어야 한다는 것을 의미한다. 결론적으로, 허스트는 도덕성과 종교는 모두 교육에 영향을 주지만 종교는 전적으로 '사적(私的)인' 것으로 한정되어야 한다고 주장한다(Crittenden, 1993: 129-130).

헤이든(Haydon, 2003: 320-321)은 도덕교육을 크게 두 가지 의미로 나눈다. 하나는 일반적으로, 도덕교육을 교육의 한 부분으로 간주하는 입장이고, 다른 하나는 '모든 교육은 도덕교육이다'라는 진술에서처럼 교육 그 자체를 도덕교육으로 보는 입장이다. 전자는 도덕교육을 좁은 의미로 해석하는 것이고, 후자는 도덕교육을 넓은 의미로 해석한 것이라고 볼 수 있다. 허스트는 도덕교육을 종교와의 관련 속에서 이해하고 있기 때문에 헤이든의 구분에 비추어 그의 종교교육의 의미를 해석하는 것은 크게 무리가 없다고 생각한다. 헤이든의 구분에 비추어 볼 때, 허스트의 '지식의 형식에의 입문으로서의 교육'에 나타난 '종교(교육)'은 둘 중 어느 것을 의미하는가? 보다 자세한 논의가 필요하겠지만, 적어도 교육 자체를 도덕교육으로 이해하는 것은 아닌 것 같다. 나아가 논리적으로도 아니어야 한다. 왜냐하면, 허스트가 '종교'를 다른 지식의 형식과 병렬적으로 구분해 놓고 있기 때문이다. 만일 허스트가 후자의 의미로서 종교교육을 이해했다면, 종교는 다른 지식의 형식과 병렬적인 관계가 아니라 다른 지식의 형식의 기본 전제로 이해하거나 혹은 상위에 해당하는 종속적인 관계로 설정했어야 하기 때문이다. 허스트는 '종교'교육을 '수학'교육, '역사'교육, '문학'교육처럼 다양한 교육내용 중 하나로 이해하고 있다. 이것은 허스트가 '기독교적 도덕성'을 '세속적 도덕성'에 '종교'를 추가한 것과 동일한 것으로 이해했다는 점에서도 잘 드러난다.

둘째, 당시 영국의 사회적 맥락에 비추어 볼 때도, 허스트의 '지식의 형식으로서의 종교'는 종교에 '관한' 학문임을 알 수 있다. 영국에서 '종교교육'(religious education)이라는 용어는 선교의 일환으로 미국에서 전해진 것 같다(Priestley, 1991). 모런(Moran, 2003: 335-341)에 의하면, 종교교육이라는 용어는 1930년대에는 자주 사용되는 용어가 아니었다. 그러나 이것은 영국에서 1944년 교육법(the Education Act)에 의해 영국과 웨일즈의 모든 학교에 필수교육으로서의 법적 의미가 부여되었다. 1944년 교육법에서의 종교교육은 회중예배(collective worship)와 종교수업(religious instruction)으로 구성되었다. 1988년 교육법이 개정될 때, 논점은 예배와 종교교육(religious education)이었다. '종교교육'은 그것의 과정 중 일부인 종교수업이라는 이름으로 그 의미가 축소되었다. 그 결과 영국에서, '종교교육'은 교육과정 중 '교과'의 하나로 사용되게 되었다. 특히 일상적으로 'RE'로 쓰일 때의 종교교육은 학교 전체에서 이루어지는 교육을 의미한다기보다는 교실에서 가르쳐지는 하나의 교과로 그 의미가 축소된 것을 가리킨다. 영국에서 '종교교육'은 오늘날 교육의 과정 중 일부로 이해되는 '종교수업'을 의미한다. 이것은 허스트의 지식의 형식에의 입문으로서의 종교교육의 의미와 크게 다르지 않다.

셋째, 기독교교육학의 관점에 비추어볼 때, 허스트의 지식의 형식으로서의 종교는 마땅히 받아들여야 하는 형이상학적 토대, 즉 인격적인 하나님을 배제함으로써 온전한 의미의 종교가 아님을 지적할 수 있다. 요컨대, 그는 종교를 하나의 지식의 형식, 즉 그것의 고유 개념들과 독특한 진리검증 방식, 탐구방법으로 환원시키는 결과를 초래했다. 이러한 허스트의 주장은 마이클 리(Lee, 1990, 박상진 2010: 34에서 재인용)의 견해와 유사해 보인다. 마이클 리에 의하면, 종교수업은 신학으로 이해되기보다는 사회과학으로 규명되어야 한다. 그는 종교수업도 엄연한 사회과학적 현상이기 때문에 사회과학으로서 예측, 설명될 수 있는 현상이라고 본다. 나아가 마이클 리는 이것이 종교수업을 전문적인 영역으로 만드는 길이며, 종교교육학을 학문으로 정립하는 길이라고 보았다(박상진, 2010: 34). 그러나 이러한 방식으로 ‘종교’를 이해하고 또 이러한 의미로 종교를 가르치는 것은 기독교교육에 비추어 봤을 때, 종교의 본질을 왜곡할뿐더러 ‘진리에의 헌신’도 원천적으로 차단하는 무기력한 교육으로 흐르기 쉽다. 이러한 논의들에 비추어 볼 때, 허스트의 지식의 형식에의 입문으로서의 교육’에 나타난 ‘종교’는 ‘신념으로서의 종교’를 의미하는 것이 아니라, 종교에 관한 학문(종교학)을 의미하며, ‘종교교육’은 ‘종교학을 가르치는 것’으로 해석하는 것이 타당한 것 같다.

신비적 자기계발에 대한 기독교적 이해 - 『시크릿』 과 『긍정의 힘』 을 중심으로 -

이원석 (중앙대학교 문화연구학 박사수료)

1. 서언 - 우리 시대의 패러다임으로서의 자기계발

이제 자기계발은 우리 시대를 지배하는 패러다임이 되었다. 신자유주의의 매트릭스 위에서 우리 일상을 형성하고, 자아를 재구(再構)한다. 또한 거대한 자본이 흘러가는 주요 산업이자, 우리의 언어를 구성하는 핵심 담론이 되었다. 이러한 상황은 출판계에서도 반영된다. 이는 단지 자기계발서 코너에 한정된 이야기가 아니다. 이의 영향력은 이미 출판시장 전역으로 확산되었다. 자기계발의 패러다임을 언어적으로 가장 명료하게 드러내는 영역이 바로 출판계인 것이다.

그러므로 우리는 서점의 모든 코너에서 자기계발서를 조우(遭遇)한다. 자기계발서 코너 너머에 놓인 서적들도 사실상 자기계발서에 다름 아니다. 문학과 심리학, 경영학, 자서전, 영성 등 거의 모든 영역의 책들이 이미 자기계발의 영역에 포섭되었다. 파울로 코엘료의 『연금술사』에서 우리는 자기계발하는 자아의 형성 과정을 보게 된다. 이시형의 『세로토닌하라!』에서 뇌과학과 자기계발이 만난다. 톰 피터스의 『와우 프로젝트』는 경영학 담론이 기업에서 개인으로 전이되어 자기계발을 재구성하는 양태를 적나라하게 보여준다.

그리고 아래에서 본격적으로 다루게 될 조엘 오스틴의 『긍정의 힘』에서는 자기계발의 복음이 영성의 가면을 뒤집어쓰고 나타난다. 드 보통의 『여행의 기술』은 바깥의 지리적 여행과 내면의 심리적 여정이 중첩(重疊)된다. 보도 쉐퍼의 동화, 『열두 살에 부자가 된 키라』에서는 아예 아이들을 재테크를 중심한 자기계발교의 신도로 호명한다. 문자 그대로 출판의 모든 영역에서 우리는 자기계발을 만나고 있는 중이다. 출판의 모든 영역은 삶의 모든 영역을 반영한다는 것을 염두에 둘 필요가 있다.

이제 우리는 자기계발이라는 렌즈를 통해 한국 출판과 나아가 한국 문화를 파악할 수 있다고 말할 수 있겠다. 적어도 서동진의 연구¹⁾ 이후로 자기계발 문화에 대한 비판적 연구들이 조금씩 축적되고 있으며, 물론 자기계발에 대해 비판적 입지를 취하지 않는 연구들을 합하면 그 자료는 한결 늘어난다. 이에 더해 일반 학술지를 통해 발표되는 연구들까지 고려하고, 이에 대한 국내외 단행본도 속속 출간되고 있음을 염두에 둘 필요가 있다. 그럼에도 불구하고 정작 자기계발의 본질을 파헤치는 연구는 찾아보기가 어렵다.

자기계발에 대한 사회과학적 연구는 착실히 축적되고 있는데, 정작 자기계발의 역사나 개념에 대한 기본적인 연구가 진행되고 있지 않다. 애초에 자기계발 신도들부터가 이러한 본질에 대해 관심이 없다. 자기계발에 대한 반(反) 성찰성의 정도는 자기계발에 들이는 열정의 강도에 반비례하는 것 같다. 21세기 불안사회 속에서 자기계발서는 사회의 유리벽을 뚫고 올라가도록 동기를 부여하는 각성제인 동시에 그 유리벽에 부딪힐 때 느

낄 통증을 마비시켜주는 진통제이기도 하니 이상할 것은 없을 지도 모르겠다.

하지만 이에 대해 학계의 연구조차 미비한 것은 문제라고 할 수 있다. 심지어 개념상 혼동이 엇보이고 있다. 가령 스티븐 코비의 『성공하는 사람들의 일곱 가지 습관』과 론다 번의 『시크릿』은 모두 자기계발서로 분류된다. 하지만 둘의 연원과 역사는 완전히 다르다. 그럼에도 불구하고 우리는 쉽게 자기계발이라는 단어 하나로 이들을 묶어버린다. 본 글에서는 이 중에 후자에 해당하는 저작을 주목하려고 한다. 하지만 먼저 자기계발의 유형화 작업이 필요하다. 우선 개념을 간단하게 짚고, 그 맥락 속에서 유형화를 시도하기로 한다.

C. S. 루이스의 『나니아 연대기』에 나타나는 생태적 상상력 - 관계맺기에 대한 마르틴 부버의 통찰을 바탕으로 -

조성진 (성균관대학교 비교문화협동과정 석사 졸업)

I. 들어가는 글

본 연구는 이러한 두 가지 거대한 위기, 즉 '생태계와 한국교회의 위기'에 대한 인식 위에 진행되었다. 본 연구는 마르틴 부버(Martin Buber, 1878-1965)의 통찰을 바탕으로 하여 C. S. 루이스의 생태적 상상력을 탐구함으로써 그 두 가지 위기를 극복할 수 있는 데 작은 기여를 할 수 있기를 희망하고 있다.

II. 관계맺기에 대한 마르틴 부버의 통찰

부버가 제시하는 두 개의 근원어, '나-너(Ich-Du, I-Thou)'와 '나-그것(Ich-Es, I-It)'을 바탕으로 작품 속 관계들을 분류 및 분석해보고자 한다. 부버의 두 근원어가 지니는 근본적인 차이점은 '너'와 '그것'의 차이에 기인한다. 어떤 대상이 '너'가 되느냐 '그것'이 되느냐의 여부는 그 대상이 가진 특성에 달려 있지 않다. 즉, 어떤 주체가 마주한 존재가 자연물일지라도 그것은 '너'가 될 수 있으며, 반대로 상대방이 인간일지라도 그는 '그것'으로 전락될 수 있다. '너'와 '그것'의 여부는 주체의 태도와 그 관계맺기의 과정에 달려있다.

III. 등장인물들 사이에 나타나는 두 가지 형태의 관계맺기

부버가 제시한 두 개의 "근원어"를 활용하여 나니아에 등장하는 몇몇 캐릭터들의 관계맺기를 분류해 본 뒤 그 특징들을 살펴볼 수 있다.

1. 『나니아 연대기』에 나타난 '나-영원자 너'관계

만약, 이 세계가 '영원자 너'에게 속해 있다면, 나니아의 세계는 아슬란에게 속해 있다. 작품에서 '나-아슬란'의 관계는 어떻게 구현되고 있으며, 그 관계는 과연 부버의 '나-영원자 너'의 관계가 지니는 다음의 특징들을 지니고 있다. 첫째, '나-아슬란' 관계에서 관계의 주도권은 아슬란에게 있으며 그 만남은 시공간을 초월한다. 둘째, '나'는 아슬란으로부터 사명이나 명령을 받으며, 아슬란은 '나'를 지켜본다. 셋째, '나'는 아슬란과의 관계를 통해 "인생의 의미와 '의의'를 찾는다. 『나니아 연대기』에는 이와 같은 세 가지 특징을 극적으로 보여주는 몇몇 사례가 있다. '나-영원자 너' 관계를 가장 극적으로 보여주는 사례는 '루시-아슬란'관계이다.

'영원자 너(아슬란)'은 주도적으로 '나(루시)'에게 다가오며 그 만남은 시공간을 초월하며 영원하다. 아슬란은 루시에게 무언가를 명령하고 루시를 사랑으로 지켜본다. 또한, 루시는 아슬란을 통해 인생의 의미를

깨닫게 된다. ‘루시-아슬란’관계는 이상적인 ‘나-영원자 너’의 관계로 보인다. 독자는 연대기 전반을 꿰뚫고 있는 그 관계의 힘을 느끼며 새로운 차원의 인격적 관계에 대한 갈망을 키워갈 수 있을 것이다.

2. 『나니아 연대기』에 나타난 ‘나-그것’관계

나니아의 세계에서 악한 존재들은 상대방을 ‘그것’으로 여긴다. 상대방을 “수단”이나 “물건”으로 대하는 것이다. 대상을 하나의 인상(印象)이나 운동이나, 유형이나, 법칙이나 수(數) 등과 같은 요소로 환원시켜버리는 태도가 ‘그것’으로 대하는 태도이다(21).

본 연구는 부버가 강조하는 특징들을 바탕으로 ‘나-그것’관계를 맺는 나니아의 대표적인 인물들을 분석한다. 첫째, ‘나’는 상대방을 자신의 이기적인 목적을 성취하기 위한 “수단”이나 “방법”으로 여긴다. 둘째, ‘나’는 아집으로 푹푹 멍쳐 있기에 그 내면에는 자유나 희생과 같은 가치가 없다. 셋째, ‘나’는 “사랑의 공동체”안에 거할 수 없다. ‘나-그것’관계를 맺는 대상으로서 <조카>의 앤드루(Andrew)와 <전투>의 시프트(Shift)를 살펴본다.

IV. 나니아의 청지기와 공존의 관계

생태적 관계에 대한 루이스의 통찰은, 나니아에 등장하는 인간과 비인간의 지위 및 역할과, 그들 사이의 공존관계에 대한 고찰을 통해 더 명확하게 파악된다. 기독교 생태학의 ‘청지기’ 개념은 나니아의 생태적 관계를 분석하는 데 있어서 유용하다. 그 개념이 ‘인간 중심적’이고 ‘도구적인’ 의미를 내포하는 것으로 보는 비판도 있다. 그 개념을 중심으로 작품의 특징과 한계점을 분석한 뒤, 루이스의 생태적 비전이 돋보이는 인간-비인간 사이의 아름다운 상생과 협력의 관계를 고찰하고자 한다.

1. 인간중심주의와 나니아의 청지기들

나니아에서 왕이 된 인간들은 그러한 부정적인 면이 없는, ‘이상적인 청지기’로 보인다. 그 근거는 다음과 같다. 첫째, 그들은 나니아의 주인이 아니라 오히려 나니아에 악을 가져온 장본인들로 묘사된다는 점이다. 그들의 독특한 지위는 온전히 아슬란으로부터 위임(혹은 위탁) 받은 것이며 그들도 그것을 인식하고 있다. 그들은 선한 ‘청지기’의 모습으로 나니아를 돌보고 지켜야 할 책임이 있다. 둘째, 나니아의 말하는 동물들은 인격체이며 왕이 된 인간들과 협력과 공존의 관계를 유지하고 있다. 그러므로 그들은 서로를 도구적으로 대하지 않는다. 셋째, 아슬란에 의해 왕으로 세워진 인간들에게는 악한 소유욕이나 정복욕이 보이지 않는다. 그 왕들은 나니아를 돌보며 그 땅을 지키고 방어하는 일에 집중한다.

그러나 이상적인 청지기를 형상화한 루이스의 상상력에도 불구하고, 기존의 기독교 생태학이 지니는 한계점에 대한 비판이 『나니아 연대기』에도 적용될 수 있다는 점도 지적할 필요가 있다. 나니아의 동물들은 말하는 동물과 말하지 못하는 동물로 구분되는데, 그 구분은 존재론적인 차이를 지닌 것처럼 보인다. 나니아의 말하지 못하는 동물의 안전과 보호에 대해서는 별다른 언급이 없다. 그 동물들은 현실세계의 일반 동물과 다를 바 없다. 즉, 말하지 못하는 동물들은 도구처럼 묘사된다는 비판을 면하기 힘들다.

2. 인격적 중심을 둘러싼 축제의 세계

나니아 왕국에서 벌어지는 다양한 축제의 장면과 관련하여 다음 두 가지 특징들을 차례대로 살펴보고자 한다. 첫째, 나니아의 피조물들에게 나니아의 축제는 단순히 ‘먹고 즐기는 잔치’ 이상의 풍부한 함의를 지닌다. 둘째, 나니아의 축제를 통해 인간, 동물, 난쟁이, 신화적 존재 등 다양한 이질적인 존재들은 일체감을 느끼며 신비로운 환희와 기쁨을 누린다. 셋째, 새로운 나니아의 인격적인 중심인 아슬란은 피조물들을 영원한

축제로 초청한다.

V. 나니아를 나서며

생태계의 위기, 기독교의 위기는 어떤 면에서 ‘상상력의 위기’와 직결되는 것일 수도 있다. 그러한 위기는 단순히 상상력이 부재(不在)해서가 아니라, 나쁜 상상력 때문에 발생하는 것이다. 인간을 ‘그것’으로 보려는 상상, 자연을 ‘그것’으로 보려는 상상 때문에 인간과 자연이 파괴되고 있다. 그러므로 이러한 위기를 해결하는 방법은 단순히 상상을 많이 하는 것이 아니라, ‘올바른 상상력’을 회복하는 것이다. 루이스 식으로 표현하면 “세례 받은 상상력”으로 부를 수 있을 것이다. 위에서 살펴보았듯이 그러한 상상력은 ‘영원자녀’를 향한 상상력, 청지기적 상상력, 공존과 축제의 상상력 등으로 정리할 수 있을 것이다. 발표자는 루이스의 생태적 상상력에 대한 심도 있는 연구를 바탕으로 생태계와 한국교회의 회복에 도움을 주는 목소리와 이야기들이 더욱 풍성해지기를 기대한다.

교회의 사회복지 참여 및 발전방안에 관한 연구 : 교정복지영역을 중심으로

박민선 (서울대학교 사회복지학과 박사과정 수료, 교정복지연구소 소속)

박혜련 (서울대학교 사회복지학과 박사과정, 교정복지연구소 소속)

‘교회는 사회복지를 낳고 기른 어머니¹⁾’라는 표현처럼 기독교는 역사적으로 사회복지의 성장과 발전에 중요한 영향을 끼쳐 왔다. 교회의 복지활동은 교회가 세상에서의 빛과 소금으로서의 역할을 감당해야 하며 사회적으로 갇힌 자, 주린 자, 헐벗은 자, 눌린 자들을 돌아보고 섬겨야 한다는 기독교 정신에 바탕을 두고 있다.²⁾ 이러한 정신을 바탕으로 교회 및 그리스도인들은 약자에 대한 헌신과 사랑을 가지고 사회봉사나 사회복지사업들을 행해 온 오랜 역사와 실천적 지혜, 폭넓은 자원과 네트워크를 가지고 있다. 최근 복지에 대한 관심이 높아지면서 종교적 사명감과 헌신에 기반한 봉사정신에 풍부한 인적, 물적 자원, 비영리적 성격과 경제적 효과성까지 갖추고 있는 교회는 국내외에서 지역사회의 제반 문제를 해결하는 주요 주체로서 주목받고 있다(이원복·김미숙·박민선·박혜련, 2011). 미국, 영국, 캐나다 등 선진국에서 교회 및 기독교기관을 빼놓고 사회복지 관련논의를 전개한다는 것은 이미 불가능한 일이 되어 버렸다. 특히 사회복지의 제반영역 중에서도 비행과 범죄의 문제를 다루는 교정복지(correctional social work)영역에 있어서 종교가 미치는 영향은 막대한 것으로 알려져 있다. 범죄예방과 사회 안전을 위한 종교의 효과성은 사회복지학은 물론 범죄학과 사회학을 포함한 사회과학 연구에서 최근 중요한 연구관심사 중 하나로 떠오르고 있다. 종교는 지금까지 다양한 측면에서 사회의 도덕성을 높임으로써 범죄 경향성을 줄이고 범죄인을 교화시키며 범죄를 예방하는 등 범죄감소와 사회 안전에 실질적 영향을 미쳐 온 것으로 알려져 있다(Johnson, 2011; Hercik, Lewis, Myles, & Roman, 2004; Laub & Sampson, 2001; Mears, Roman, & Wolff, 2006; Burkett, 1977; Benda, 1995; Regnerus, 2003; 박선영, 2009; 배임호, 2008).

한국 교회 또한 그동안의 빠른 성장, 부흥과 함께 국내 사회복지 발전에 많은 긍정적 기여를 해 온 것으로 평가받고 있다. 국내의 사회복지사는 외국 기독교 선교단체의 구호 및 자선활동에서 시작된 역사가 있으며 현재도 전체 사회복지 활동 중 큰 비중이 기독교 기반 기관 및 단체에 의해 실시되고 있다. 국내 사회복지 시설에 대한 실태를 분석한 보건사회연구원의 조사(2006)에 따르면 전체 복지시설 4,048개 중 종교계에 의해 운영되는 시설 수는 전체의 53.4%에 해당하는 2,162개이며, 이 중 47.2%가 기독교 시설이었다.³⁾ 또한 종교인을 대상으로 한 사회복지에 대한 인식조사 결과들은 공통적으로 조사대상자의 대부분이 사회복지활동을 교회의 본질적 사명이라고 인식하고 있음을 보고하고 있다(이원복 외, 2011; 김미숙 외, 1999; 김청호, 2001; 문화규, 2007; 유장춘, 2000). 그러나 이러한 사회복지에 대한 적극적 관심과 활발한 참여에도 불구하고 기존 연구들은 국내 기독교 기관들의 사회복지 활동이 높은 참여율에 비해 서비스 질이 낮고 지나치게 획일화된 문제점을 안고 있다고 주장한다(박창우, 2007). 기독교사회복지의 실천 및 기술의 전문성은 대부분 초보적 수준에 머물고 있으며(강춘근, 2004), 지나치게 단순하고 천편일률적인 프로그램과 전문 인력의 부족은 효과적인 사회복지실천을 가로막는 요인으로 지적되고 있다(강기정·변미희 외, 2004; 김동배, 1993) 이런 기독교 기관의 사회복지 실천에서의 전문

1) Reinhold Niebuhr, The Contribution of Religion to Social Work, Columbia Univ. press, 1945, pp. 1-4

2) 출애굽기 21:2-11, 22:21-24, 신명기 14:28-29, 24:19-21, 레위기 19:9-10, 이사야 61:1-3, 마태복음 5:13-15, 22:37-39, 25:31-46, 누가복음 4:18-19, 사도행전 2:44-47

3) 문화체육관광부가 발표한 ‘2008 한국의 종교현황’에서도 종교단체 관련 사회복지 주요법인 372개 중 기독교 관련 법인이 192개(전체의 52.15%)를 차지하고 있다.

성 결여는 소규모의 개 교회나 개인이 운영하는 시설의 경우일수록 더욱 심화되는 것으로 나타나(양혜원·김희수, 2011) 이에 대한 원인분석 및 변화를 위한 모색의 필요성이 제기되고 있다.

국내 교회의 사회복지실천에서의 문제점의 원인은 다양한 요인에서 찾을 수 있으나 여러 학자들은 기독교사회복지에 대한 개념정립과 이론개발, 기독교사회복지 실천모델구축 등 이론적 전문화와 체계화가 이루어지지 않은 문제를 지적하고 있다(박종삼, 2003; 강춘근, 2004; 양혜원·김희수, 2011) 이러한 기독교사회복지의 학문성과 전문성의 결여는 그리스도인의 신앙과 삶의 이원화와 깊이 관련되어 있다. 신앙과 믿음을 앞세워 외적 경건과 교회성장만을 추구할 뿐 삶에서의 변화나 내적성숙에 대해서는 등외시하는 이원론적 태도는 한국 교회 안팎에서 오랫동안 제기되는 문제라고 할 수 있다. 이는 현장에서 기독교 신앙과 전문 기술을 통합하여 적용해야 할 사회복지 임상가 및 행정가는 물론, 기독교적 가치관과 영성을 바탕으로 기독교사회복지의 이론적 체계 구축을 감당해야 할 기독교인 연구자들에게 이르기까지 동일하게 제기된다. 이러한 신앙과 삶, 영성(기도, 예배)과 실천의 이원론 문제는 사회복지 분야에서 뿐만 아니라 학문 전반과 사회 전반에 걸쳐 깊이 뿌리박혀 있는 문제이다. 삶 속에서 그리스도의 향기를 전하는 복음의 능력은 학문과 종교, 정치와 종교의 분리라는 명분에 의해 간과되거나 배제되어 온 것이 사실이다. 여기에는 종교를 학문과 사회로부터 분리해내려는 세속적 경향뿐만 아니라 세속에는 관심을 두지 않고 영성만을 추구하려는 교회 안에서의 경향성 모두가 원인이 되었다. 이제 그리스도인 연구자 및 학생들은 기독교 세계관을 바탕으로 사회복지 실천의 의미와 가치 및 이론체계를 통합적으로 정리함으로써 이원론으로 인한 전문성의 문제와 제반 문제들을 극복해 나가야 한다.

기존 기독교 사회복지나 교회사회사업과 같은 용어들은 지금까지 그 의미가 모호하고 구체적으로 정의되지 못했다. 교회 안에서조차 '기독교인이나 교회가 중심이 된', '주체'의 관점에서 기독교사회복지에 대해 정의를 내리고 일반 사회복지와 기독교사회복지의 차이를 단지 '누가 하느냐'의 차이로만 이해한 경향이 있다. 이는 과학과 종교를 분리하는 전통적 과학연구방법에 따른 분류방식으로서, '기독교'와 '영성'의 의미를 추가함으로써 더 깊이 있고 본질적 차원으로 승화되고 확장될 수 있는 영역을 오히려 사회복지의 한 하위영역인 것처럼 취급하는 결과를 초래하게 된다. 또한 이러한 방식에 따라 영성이나 믿음의 영역과 같은 초이성적 영역을 인식의 범위에서 배제하는 오류를 범하게 된다. 기독교사회복지는 기독교 세계관과 정신에서 인간과 사회에 천국(복지사회)을 구현하려는 시도라는 점에서 일반 사회복지보다 훨씬 더 본질적으로 심층적이고 포괄적인 의미를 가지고 있다(강춘근, 2005)

이런 기독교 가치관에 대한 본질적 '의미'와 '방향성'에 대한 고려 없이 단순히 외형적 틀과 개념적 용어에 따른 편의적 분류로 기독교 세계관에 근거한 학문이나 실천영역을 정의내리는 것은 위험하다. 그리스도인 연구자들은 기존 학문의 제 이론과 관련용어들을 기독교 세계관에 기반한 구속적 시각으로 재조명함으로써 영성에 근거한 통합적, 통전적, 전인격적 용어 및 이론의 토대구축을 시도해야 한다. 더불어 세속적 학문의 틀과 성경적 시선과의 비교 및 연구를 통해 일반화된 언어와 논리체계로 그리스도인과 비(非)그리스도인 모두를 설득하는 작업을 끊임없이 시도해야 한다. 또한 통합된 이론 및 실천체계를 삶의 구체적 영역에서 적용하여 개인과 사회의 실질적 변화를 이끌어냄으로써 신앙과 학문, 신앙과 삶이 분리된 오늘의 문제를 타개해 나가야 한다.

기독교인 임상가와 현장 전문가, 행정가, 연구자들에 의해 실천되는 교정복지 영역 또한 기독교사회복지와 마찬가지로 기독교 영성과 가치관을 바탕으로 실천체계와 개념, 용어의 정의를 재창조하는 작업을 필요로 한다.⁴⁾ 편의상 교정복지는 일반적으로 사회복지의 한 하위영역으로서 '아동복지' '장애인복지' '노인복지'와 같이 '범죄인과 비행청소년'이라는 인구집단을 대상으로 한 사회복지영역으로 간주된다. 그러나 기독교적 가치

4) 여기에서 교정복지는 기독교세계관을 근거로 논의된다는 점에서 사실 기독교교정복지라고 할 수 있을 것이다. 그러나 본 논의에서 우리는 기독교사회복지가 사회복지보다 더 폭넓고 깊은 차원의 영역으로 승화될 수 있도록 일반화해야 하는 것과 마찬가지로 교정복지 또한 성경적 원리와 가치관을 바탕으로 일반화된 논리와 체계를 적극적으로 구축하고 적용해야 한다는 주장을 전개한다. 따라서 우리는 이러한 당위성과 가능성에 따라 교정복지라는 용어를 그대로 사용하고자 한다.

관에서 바라볼 때 교정복지는 모든 사회구성원과 관련된 본질적인 변화를 다룬다. 모든 인간이 본질적으로 죄성을 가지고 출생하여 성장한다는 측면에서 볼 때 교정복지는 모든 인간과 관련되는 본질적 변화에 관한 학문이다. 따라서 기독교 세계관으로 재조명한 교정복지는 모든 인간이 범죄를 저지를 수 있는 가능성을 가진다는 전제에 따라 사회의 전 구성원을 교정(변화)의 대상으로 바라본다. 또한 모든 인간이 변화할 수 있다는 전제하에 클라이언트를 대한다. 사회가 점점 더 범죄에 노출되며 비행이나 범죄행동이 사회에서 일반화, 보편화되고 있다는 점에서 교회는 기독교 영성을 통한 변화추구를 통해 선한 사회적 영향력을 미치며 사명을 감당해야 한다. 그러나 현재 교정복지의 현황 또한 기독교사회복지의 현황과 마찬가지로 교회와 그리스도인의 참여는 높은 편이나 그 내용과 질, 전문성, 정신과 가치관에 있어서는 동일한 한계를 나타내고 있다. 일반 사회구성원뿐만 아니라 기독교인들이 교정복지를 보는 관점이 전환되어야 할 필요성이 있다. 교정복지가 추구하는 건강한 삶의 변화는 기독교 사회복지에서 제시되어야 할 기독교의 근본 가치관과 일맥상통하는 추구이다. 성경적 가치관을 바탕으로 한 교정복지에 대한 인식개선과 통합적 시선으로의 전환 및 구체적인 실천 적용은 한국 교회가 당면한 삶과 신앙의 이원론 문제를 극복할 좋은 대안이 될 수 있을 것이다.

본 연구는 교회와 그리스도인이 기독교세계관에 근거하여 기독교적 믿음과 실천을 통합하기 위한 구체적 방안을 제시하는데 목적을 두고, 교회의 교정복지 영역 참여의 사회적, 경제적, 영적 의미에 대해 찾아보고자 하였다. 또한 실태조사 분석을 통하여 교회를 중심으로 한 기독교 기관들의 교정복지 영역에 대한 관심과 참여 정도를 조사하였다. 이를 통해 현재 교회의 교정복지 참여에 있어서의 한계와 문제점은 어떠한 것들이 있으며, 어떻게 구체적으로 보완되어야 할 것인지 제시하였다. 마지막으로 본 연구에서는 결과분석을 통해 교회의 참여를 높이기 위한 구체적 실천방안을 마련하고 향후 교회의 교정복지 참여가 나아가 할 방향에 대하여 논의하였다.

본 연구의 결과 및 함의는 다음과 같다. 먼저 교회를 포함한 국내 기독교기관들의 사회복지전반에 대한 참여 수준과 교정복지에 대한 관심과 인식수준은 대체로 높은 편이었다. 설문분석결과 대부분의 조사 대상 기독교기관들은 하나 이상의 사회복지 영역에서 사회복지사업을 실시하고 있었다. 또한 기관의 전체 예산 중 사회복지를 위한 지출에 상당한 비중을 사용하는 것으로 나타났다. 또한 기관들은 교정복지에 대해서도 높은 관심을 가지고 필요성에 대해 동의하고 있었다. 반면 실제 범죄실태나 출소자에 대한 지원현황 및 방법 등 구체적인 실천과 관련된 인식은 상대적으로 낮은 것으로 나타났다. 이는 교회의 적극적 사회 참여를 위해서는 이에 대한 성경적 근거와 함께 교회의 현실적 참여를 독려하기 위한 구체적인 설득체계와 지원체계가 필요함을 시사한다. 기독교 기관들은 교정복지 서비스를 제공하는 기관이나 시설을 직접 운영하기보다는 그러한 기관을 간접적으로 지원하기를 선호하였다. 또한 서비스를 제공할 시 멘토링 서비스나 심리상담 등을 제공하고 싶다는 기관들이 가장 많았다. 이러한 결과들은 과거 숙식제공과 같은 전형적이고 획일화된 지원형태에서 탈피하여 재정후원이나 멘토링(mentoring), 심리상담, 자원봉사 인력제공, 정보제공, 장소제공 등 실질적으로 참여할 수 있는 다양한 스펙트럼을 지역사회 교회들에게 소개할 필요가 있다는 사실을 시사한다. 또한 건강한 영성과 상식에 근거하여 교회뿐만 아니라 전 사회를 대상으로 관심과 인프라구축의 필요성을 설득하는 캠페인과 더불어 참여절차와 과정을 설명하고 전문적 지식과 기술을 구체적으로 교육할 프로그램이 마련되어야 한다.

우리는 중독과 범죄로부터 결코 안전하지 않은 사회에서 살아가고 있다. 저연령화되고 험악해지고 다양해지는 범죄율이 높은 사회 내에서 종교의 역할은 더욱 커지게 될 것이다. 그리스도인은 범죄의 문제를 보다 근본적인 영적 측면의 문제로 인식하고 접근할 수 있는 주체들이라는 점에서 교회와 그리스도인들의 사회적 책임은 날이 갈수록 점점 더 커지고 있다. 본 연구는 이러한 필요성에 근거하여 기독교 기관들의 교정복지 참여실태를 살펴보고 앞으로 나아가 할 방향에 대한 모색하는 한편, 더 포괄적인 측면에서 앞으로 교회의 사회참여가 나아가 할 바람직한 방향에 대한 그림까지도 함께 제시하였다는 데 의의가 있다.

중세무용사를 통한 무용의 치료적 접근

김수진 (숙명여자대학교 일반대학원)

하나님께서 창조하신 신체를 통하여 이루어지는 무용의 목적은 당연히 하나님의 영광을 위하여 이루어져야 한다.

인류는 신을 섬기며 두려워하고 신과 교감을 갖는 생활을 하였으나 점차적으로 사람들은 스스로에게 빠져 있거나 세상에 빠져 신에 대한 감각이나 절대자에 대한 의식이 미미한 가운데 살고 있다(박순자, 2003:151). 이러한 현상은 삶의 원칙과 기준을 모호하게 하여 인간이 무엇을 지향해야 하는가를 놓치게 하며 인본주의에 빠져 선과 악의 경계를 모호하게 하고 더 나아가서는 허무주의⁵⁾와 염세주의⁶⁾를 낳아 인간 스스로를 병들게 한다.

기독교사회라고 불리 울 만큼 정치, 경제, 문화, 예술에 기독교문명이 닿지 않은 것이 없었던 중세사회가 암흑기라고 불리며 침체기를 맞게 된 것을 볼 때 성도가 하나님을 경외하고 믿는 자로서의 본분을 지켜야 할 이 얼마나 중요한지를 알 수 있게 하였다.

첫째, 초기 중세시대의 무용은 교회 ‘몸의 제의’ 로 인식되어 하나님을 찬양하고 경배하며 성도들에게 천국의 형상을 보이기 위하여 드러졌다. 그러나 교회 밖에 무용은 금욕주의 사상과 신체관이 만연하였으므로 영적인 하나의 의식으로서가 아닌 인간의 오락, 여흥, 여가로서의 목적을 쫓아 주어지게 되는 것을 알 수 있다.

둘째, 중기 중세시대의 무용은 사회가 점차 안정을 찾게 되면서 교회와 봉건제도를 토대로 한 계급에서 무용등은 점차 다양하게 발전해 나갔다. 교회에서의 무용은 의식무용으로 보호를 받았으나 교회 밖에서의 무용은 점차 세속적으로 변해가면서 기독교에서는 무용을 탄압하기에 이르렀다.

셋째, 후기 중세시대는 끊임없는 전쟁과 기아, 전염병으로 인해 늘 죽음이라는 것을 인식해야 했다. 사람들은 두려움에 떨었고 중세인들은 무용을 통하여 벗어나고자 하였다. 그러나 점차 춤은 광적인 것으로 변하였고 결국 사회전반에서 무용은 금지될 수 밖에 없었음을 알 수 있다.

넷째, 중세시대의 무용은 크게 무용의 형태와 스텝, 심리적 현상을 통하여 치료적 요소를 가지고 있었다. 운무(원무), 집단무용, 행렬무용의 형식은 혼자자 아닌 “함께” 라는 의미를 부여함으로 성도의 공동체 의식을 유도하고 타인으로 하여금 자연스럽게 그 의식 안으로 들어올 수 있게 하는 유연성과 역동성을 가지고 있다.

호핑(hopping)과 리핑(leaping), 빙빙돌리는 움직임, 트라이푸디엄(Tripudium)의 스텝을 통하여 기쁨의 최절정을 보여줌으로서 어떠한 모방함이나 의식 없이 자유롭고 편안한 자발적인 몸짓을 유도함으로 해방감을 유도하였다. 또한 이러한 스텝은 감정의 상태에 따라 반대적인 작용도 함께 나타냈는데 트라이푸디엄처럼 그리스도의 삶의 본질을 상징적으로 나타내고 묵상할 수 있었다.

5) 없음을 의미하는 라틴어 니힐(nihil)에서 유래된 말로서 일체의 사물이나 현상으로 존재하지 아니하고 인식도 아니되며 아무런 가치도 지니지 않는다고 주장하는 사상적 태도이다.

6) 최악을 뜻하는 라틴어 페시미즘(pessi-mus)에서 유래된 말로 세계나 인생을 불행하고 비참한 것으로 보며, 개혁이나 진보는 불가능하다고 보는 경향이나 태도를 말한다.

무용에 나타나는 심리적 현상은 엑스타시, 카타르시스, 전염성이 있다. 이 엑스타시와 카타르시스는 “만일 우리가 우리 죄를 자백하면 저는 미쁘시고 의로우사 우리 죄를 사하시며 모든 불의에서 우리를 깨끗케 하실 것이요” 라는 요한일서 1장 9절을 기반으로 인간의 능과 힘이 아닌 오직 말씀에 집중한 무용을 통하여 그리스도만을 통하여 우리의 죄를 사하시고 날마다 새롭게 할 수 있는 분이심을 나타내고 있다. 따라서 그리스도의 말씀과 사랑으로 정화하여 그리스도의 사랑을 전염시킬 수 있다.

성경에서는 질병의 원인이 죄와 관련 있고 그 죄는 하나님을 믿지 않는 것과 그로인해 갖게 되는 어두움(마귀)이 주는 생각, 행위 등이 모두 포함된다고 하였다(박순자, 2003 :160)

중세시대에는 많은 교회들이 있었으나 세속적 타락으로 인해 사람들은 병들었고 헛된 것을 쫓아 결국 사람들에게 광적인 무용, 죽음의 무용, 도피의 무용을 추게 하였다. 하나님의 것이 하나님의 것으로 쓰임받지 못할 때 인간은 엄청난 시련을 겪어야 함을 알 수 있다.

현대인들은 앞서 언급한 많은 이유들로 교회를 찾으며 교회도 그리스도의 사랑으로 사람들의 마음을 열고 그들에게 다가서고자 하는 전인적인 치유를 많이 지향한다. 따라서 무용이 가지는 치료적 요소를 통하여 성도들에게 다가간다면 중세시대에 추어졌던 죽음의 무용이 아닌, 진정으로 하나님을 찬양하여 추었던 미리암의 무용과 다윗의 무용처럼 생명을 살리는 무용으로 사용되어 질 수 있을 것이라 본다.

이상의 내용을 토대로 하여 향후, 말씀을 토대로 한 기독교무용프로그램의 개발을 통하여 신앙인에게 뿐 아니라 비 신앙인에게도 그 범주를 확대하여 연구 및 실행되어야 할 것이다.

국가공동체 발전을 위한 기독교세계관의 에토스 전파

김미영 (한세대학교 영산신학대학원)

I. 서론 : 대전환의 환경들과 국가공동체 발전의 토대

신자유주의와 세계화라는 흐름 속에서 우리나라를 포함한 세계 주요 국가들은 국가공동체의 수반을 선출하는 시점에 있다. 현대의 세계경제공동체를 선도하는 세계경제포럼인 다보스는 그동안 견지해온 현대 자본주의의 위기를 선언하고 세계경제공동체를 이끌 새로운 모델을 연구하기 시작했다. 중동지역은 아랍의 봄과 재스민 혁명을 통해 민주화의 정치혁명이 일어났고, 미국에서는 ‘월스트리트를 점령하라(Occupy Wall Street) 시위’를 통해 가진 자들의 불의에 항거하는 약자들의 부르짖음이 일어나고 있다. 도처에서 사람들이 거리로 몰려나와 ‘정의(justice)’를 요구하고 있다.

우리나라도 정의를 갈망하는 것은 비슷하지만 사뭇 다른 양상을 띠면서 변화를 기대하고 있다. 이번 4월 총선 결과에 의하면 우리국민은 급진적 진보보다는 안정을 통한 발전 속에서 새로운 변화 - 경제윤리와 사회정의를 통한 국가발전 - 를 갈망하는 민심이 나타났다. 문화면에서 한류의 바람은 아시아를 넘어 현대문명의 본거지인 미국과 유럽을 감동시키고 있다. 국내에서는 한국교회에 대한 비판이 봇물처럼 쏟아지지만 세계교회사 측면에서 한국교회는 변질되어가는 서구신학의 흐름을 차단하고 복음을 통해 성령이 역사하는 교회성장의 결실을 거두었다. 한국교회는 교회성장을 통해 국가공동체의 발전을 위한 인권, 자유, 정치민주화와 경제성장을 통합적으로 일구어 낼 수 있는 정신적 토양을 제공하였다. 이 토양은 절대절망을 절대희망으로 변화시킨 ‘하면 된다’는 긍정적인 한국형 공동체 에토스이다. 십자가의 대속과 부활하신 예수 그리스도의 사랑으로 새로워진 자아상을 갖게 하는 기독교 영성이다.

한국사회는 종교다원주의 사회이다. 한국교회는 무속의 뿌리 깊은 관습, 불교와 유교의 엄청난 영향들이 남아있는 국가공동체의 윤리와 가치 속에서 성장하였다. 우리나라 국민들이 갈망하는 정의는 국가공동체의 경제윤리와 사회정의로 요약될 수 있으며, 이는 성경이 제시하는 덕목이다. 한국사회가 통일을 준비하고 오랫동안 간구하였던 이 시대의 대제사장 국가가 되기 위하여 경제윤리와 사회정의를 반드시 정립되어야 한다. 이 두 가지 가치는 인본주의 사고나 불교와 유교적 가치로는 이룰 수 없는 하나님 나라의 윤리임을 밝히고자 한다. 그러기에 교회가 중심이 되는 기독교 공동체가 앞장서서 만들어 가야 하는 기독교인 개개인의 시대적 사명이라고 여겨진다.

국가공동체의 발전을 위해 공동체의 질서는 필수불가결하다. 공동체의 질서는 국가관으로 정의되며 이러한 국가관은 역사가 변천하는 상황에 따라 개념이 변화하여왔다. 국가관에 가장 중요한 요소는 자유와 권리의 개념과 범주라고 여겨진다. 오늘날 자유의 개념은 서구사상에 기인하며 근원은 종교의 자유와 신앙의 권리이다. 칼 J. 프리드리히에 의하면 자유의 개념이 역사의 변천에 따라 자연권에서 유래하는 독립의 자유, 정부활동에 참여하는 시민적 자유, 정부의 도움으로 얻어지는 인간적 자유로 이동하였다. 1, 2차 세계대전과 경제대공황을 겪으면서 세 가지 차원을 포함하는 자유와 권리의 개념들은 정치 민주화가 발전하면서 보편화되었다. 그러나 막스 베버가 칭찬한 프로테스탄티즘의 자본주의의 정신은 서구 기독교공동체의 약화로 퇴색되었다. 자유와 권리를 올바르게 해석하고 실현할 수 있는 경제정의와 사회윤리가 보편적으로 발전하지 못하여 세계공

동체는 갈등하는 형국에 직면하게 되었다.

막스 베버가 칭찬한 프로테스탄티즘은 무엇이며 왜 퇴색하였는가? 서구 기독교공동체는 프로테스탄티즘을 다양하게 발전시킬 수 있는 계기를 왜 마련하지 못했는가? 우리나라에도 막스 베버가 칭찬한 프로테스탄티즘이 있었고 우리나라 발전에 기여하였는데 앞으로 한국 기독교공동체가 대제사장국가의 임무를 수행하기 위해 교회 밖의 사람들을 대료시킬 프로테스탄티즘을 발전시킬 수는 없을까? 막스 베버는 서구의 자본주의에는 독특한 에토스가 있다고 설명한다. 그가 말하는 서구 자본주의 에토스는 ‘건전한 직업정신’과 ‘정당한 이윤추구’라는 ‘윤리적 자본주의의 정신’이다. 이러한 태도를 ‘청교도적 인생관의 힘’으로 설명했는데 막스 베버의 해석은 탁월하다고 여겨진다. 이 논문에서 막스 베버가 정의한 ‘청교도적 인생관’을 ‘기독교세계관’으로, ‘청교도적 인생관의 힘’을 ‘기독교세계관의 에토스’로 재해석하고자 한다. 따라서 이 본문의 목적은 ‘막스 베버가 칭찬한 프로테스탄티즘, 즉 기독교세계관의 에토스가 오늘날까지 기독교공동체를 통해 왜 다양하게 발전해 올 수 없었는지?’ 그리고 ‘우리나라에 나타난 기독교세계관의 에토스는 앞으로 어떻게 발전시켜나가야 하는지?’에 관한 연구라고 정의한다.

II 본론

1. 기독교세계관의 올바른 정립과 국가공동체 발전을 위한 필요성

삼위일체 하나님에 대한 절대 믿음의 세계관은 계시된 세계관으로 성경이 인식의 준거이다. 오늘날 27권의 신약성경의 정경화 과정은 이단사상과의 치열한 논쟁을 거쳐야 했는데 이 논쟁을 통해 하나님과 인간, 그리고 세상을 바라보고 이해하는 역사(歷史)의 원동력이 되는 기독교세계관이 태동되었다. 기독교세계관은 예수 그리스도의 구속사역에 대한 절대적 믿음을 전제로 성경을 통해 세상을 해석하는 성경적 세계관이다. 그러나 성경적 세계관도 절대 믿음이 배제된 성경 해석의 방식을 추구할 때 성령의 역사를 외면하거나 거역한다. 막스 베버가 칭찬한 프로테스탄티즘은 기독교세계관의 에토스이다. 기독교세계관과 성경적 세계관은 구별되어야 한다.

성경은 “하나님이 세계를 어떻게 만드셨는가”의 질문을 다루는 것이 아니라 “왜, 무엇을 위해, 어떤 목적으로 하나님이 세계를 창조하셨는가”의 질문을 다룬다. 이러한 질문은 자연과학과 경쟁관계에 있는 것이 아니라 자연과학과 상호 보완관계에 있다. 자연과학의 질문은 제한된 것으로 결코 전체를 보는 것이 아니라 전체의 일부만을 본다. 자연과학은 하나님 혹은 하나님의 목적에 관해서 또한 전체의 의미에 관해서 진술할 수 없기에 자연과학의 관찰방식을 절대화해서는 안 된다. 하지만 서구 기독교는 자연과학과 이성에 절대성을 부여하는 오류를 범하였다.

국가공동체의 에토스를 새롭게 할 수 있는 주체는 국가가 아니라 신앙공동체가 되어야 하는 당위성을 토인비는 역사의 연구에서 증명하고 있다. 기독교공동체가 국가공동체의 경제정의와 사회윤리를 확립하고 성도 개개인의 삶을 통해 하나님 나라를 확장하기 위해 가장 우선적으로 해야 할 사명은 무엇인가? 경제정의와 사회윤리는 하나님 나라의 가치이다. 변화를 위한 역사적 원동력을 갖기 위해서는 기독교세계관의 에토스를 더 확산시키는 것이어야 한다고 단언하고자 한다. 막스 베버가 칭찬한 프로테스탄티즘을 그 당시 경건주의자들, 청교도, 감리교도, 침례교도 중심의 영적체험을 소중히 여기고 직업을 통한 성령사역을 존중하는 공동체의 에토스였다. 그러기에 오늘날 기독교 영성과 밀접한 관계가 있다.

기독교 영성은 하나님과의 관계성에서 이루어지는 경건한 삶의 양식으로 세상과 역사 속에 하나님의 나라를 구현시키려는 헌신을 필요로 한다. 이는 성령의 사역이며 성령과의 동업이기에 신학적 토대가 공고한 올바른 가치관이 수반되어야 한다. 이러한 올바른 가치관은 복잡한 사회에서 성도 개개인이 그리스도인의 신앙생

활에 책임을 수반할 수 있어야 하기에 기독교세계관으로 재정립되어야 함을 강조하고자 한다. 성도 개개인이 복음의 해석자로 선교지향의 사명자로 양육받고 성장되도록 교회를 중심으로 기독교공동체가 노력하여야 한다. 그러기 위해서는 신학과 사회과학, 신학과 인문과학, 신학과 자연과학 등 interdisciplinary research와 interdisciplinary approach가 활발히 이루어져 기독교세계관을 통해 인본주의 사상, 문화사조, 사회적 문제들이 평가받고 검토될 수 있어야 한다. 사회의 다양한 문제해결을 위해 기독교세계관을 통해 제시된 대안들이 국가공동체에 제공될 수 있는 환경을 조성하는데 한국교회를 중심으로 기독교공동체가 서둘러야 된다고 여겨진다.

2. 다원주의 사회에서 기독교세계관의 역할과 역사의 종말까지 부단한 노력

오늘날 우리사회와 세계가 다원적 사회로 더 발전해 가리라는 것은 누구도 부인할 수 없다. 여러 인종적 배경과 다양한 종교를 가진 사람들이 공존하면서 세계공동체의 공적인 삶에 동참하고 있다. 종교다원주의 시대, 가치관의 변화의 시대에 예수를 믿는다는 것은 무엇인가? 그리고 그들에게 예수를 어떻게 믿으라고 전파할 것인가? 한나 아렌트에 의하면 아는 것과 믿는 것을 분리하게 된 동기가 망원경의 발명에 기인한다. 사물의 실상이 자기가 생각했던 것과 다르다는 것을 발견하였기 때문이다. 어떻게 하면 확실성에 도달할 수 있을까? 이런 의문을 출발점으로 유럽 역사가 과거 300년에 걸쳐 새롭게 전개되어 체계적인 회의론이 자리 잡았고, 기독교 진리는 모두 다시 비판적으로 검토되어 왔다. 그러므로 기독교는 더 이상 19세기 계몽주의와 20세기 모더니즘의 희생자로 남아 있어서는 안 되며, 변화하는 현대의 가치를 올바르게 향도할 수 있는 시대적 가치를 성경을 통해 찾아내어야 한다. 각 종교 문화권에서 갈망하는 영적 메마름을 채워줄 수 있는 적합한 상황화의 복음을 전달해야 한다.

막스 베버는 자본주의 정신이라 부르는 인생관(생활관)의 확장을 위해 생각할 수 있는 가장 강력한 지렛대가 직업을 통해 나타나는 거듭난 자의 신앙의 진실성이라고 하였다. 신앙이 개인적이라는 의미가 주관적이라는 의미는 아니다. 신앙에는 보편적 의향이 담겨 있다. 신앙을 나의 개인적 의견으로 수용하는 것이 아니라 만인에게 해당되는 진리로 받아들인다는 말로써 신앙은 진리에 대한 신념이다. 따라서 그것은 공개적으로 단언되어야 하고 공적인 심문과 논쟁에 열려 있어야 한다. 구체적으로 예수께서 명령하신 것처럼 신앙은 모든 나라에, 인종과 신조와 문화와 상관없이 모든 인간 공동체에 전파되어야 한다. 그것은 공적인 진리이다. 이 신앙에 대해 계속 배우고 그것을 전파하는 일에서 열매를 맺으려면 전통의 권위를 인정하고 존중할 필요가 있다. 그 목적은 언제나 그 공동체가 진리를 더 온전히 이해하고 진리에 입각해서 살도록 증진시키는 것이어야 한다. (레슬리 뉴비긴: 2007, 105)

기독교공동체의 전통은 창조주의 목적이 계시되고 성취된 것, 곧 역사에 나타난 하나님의 행위에 대한 증언이다. 한국교회는 현재까지 복음에 대한 절대 믿음을 중심으로 기독교공동체의 문화와 전통을 세우려고 노력하는 과정 속에서 세계교회사를 통해 배울 수 있는 인간의 죄성이 낳는 교회내부의 문제들을 겪어야 했다. 하지만 성령께서 역사하신 새벽기도, 철야기도, 은사운동을 통한 교회성장의 전통은 신실하게 전승되어야 하며 기독교세계관이 이를 해석해 주어야 한다.

IV. 결론

이 논문은 기독교세계관을 통해 삼위일체 하나님께서 인류공동체 속에서 하나님의 창조사역과 구속사역을 완성해 가시는 역사과정을 해석하는 관점을 설명하고자 노력하였다. 하나님의 사역은 교회를 중심으로 기독교공동체를 통해 세상에 나타난다. 하나님의 나타나심이 기독교공동체를 통해 올바르게 전달될 때에 인류공동체는 그동안 하나님을 대적하였던 사상들을 하나님의 능력 앞에 굴복시킬 수 있었다. 이러한 환경은 하나님

의 형상으로 만들어진 인류에게 진리 가운데 거할 수 있는 자유와 권리가 주어짐을 막스 베버가 평가한 논리를 통해 전달하고자 하였다.

국가공동체의 국가관을 하나님 나라가 이 땅에 세워져가는 과정 속에서 만들어지고 있는 하나님과 세상공동체 간의 유기적 관계임을 증명하고자 하였다. 하나님은 국가공동체가 지닌 인본주의적 타당성 구조를 다양한 방식을 통해 변화시키시는 활동을 역사의 대전환을 통해 나타내셨다. 그 은혜로 인류역사는 혼란에서 질서로 발전할 수 있었다. 국가공동체의 인본주의적 타당성 구조가 붕괴되어가는 오늘에 우리가 처한 상황도 하나님의 대전환의 구원을 고대하고 있다. 세상공동체는 하나님의 대전환의 변화과정 속에서 늘 불순종을 택하였고 교회를 중심으로 기독교공동체는 회개와 변혁을 통해 순종의 길을 선택하였다. 이제 한국교회는 세계교회사의 중심 무대에 서있다. 한국교회를 세계교회의 중심에 세우신 이는 하나님이시기에 한국교회는 하나님의 섭리와 뜻을 살피서 올바른 순종의 길을 선택하리라는 기대를 갖고 있다. 내년 WCC 총회가 개최된다. 하나님은 우리 한국교회를 통해 무슨 말씀을 하실까 궁금하다. 이러한 신학적 물음 가운데 그리고 세계공동체가 당면한 경제정의와 사회윤리를 재정립해야 하는 물음에 신학도로서 하나님의 안목으로 세상을 해석할 수 있는 기독교세계관에 주목하게 되었다.

에토스는 공동체 정신으로 공동체 구성원이 만들어 가는 것이며 궁극적으로 한 국가뿐만 아니라 한 문명의 운명을 좌우할 수 있다. 우리나라는 국내외의 어려움들을 극복해 나가는 과정이지만 국가공동체의 '하면 된다'는 에토스는 약해지고 있다. 종교다원주의 영향 속에서 한국교회가 지난 100여 년간 누려왔던 국가공동체 발전의 도덕과 윤리의 에토스 제공자의 역할을 불교와 천주교에 넘겨주는 현상들이 비쳐지고 있다. 교회성장의 궁극적 목적은 공의와 정의를 하수같이 흐르게 하여 희락과 평강의 하나님 나라를 확산시키는 것이라 여겨진다. 빛을 잃어가고 소금이 사라지는 가정과 사회와 국가 그리고 세계 공동체를 살리는 성령의 은혜의 사역이 기독교세계관의 에토스 전파로 다시 회복되기를 바란다.

독일통일에 있어 기독교의 역할 -남북통일에서의 함의-

한건희 (고려대학교 대학원)

I. 서론

후발자의 이점이란 선발자의 여정을 통한 학습의 효과를 누릴 수 있다는 것이다. 선발자의 실수를 보고 시행착오를 줄일 수 있으며 그들의 장점을 모방하고 따를 수도 있다. 통일을 준비하고 이루어 나가는 우리에게 독일은 좋은 본보기가 될 수 있을 것이다.

본 논문에서는 독일 통일에서 기독교의 역할을 살펴보고 분단 후 현재까지 한국 기독교의 통일 노력에 대해 간단히 살펴볼 것이다. 특별히 비공식적 교류에 집중하여 이를 바탕으로 한국교회가 그들의 가치이기도 한 남북통일에 기여할 수 있는 방법을 찾아볼 것이다.

II. 독일 통일에 있어 독일기독교의 공헌

1. 화해와 일치 운동

1949년 독일 분리 이후 1969년 동독교회가 ‘동독개신교연맹’(BEK)이란 이름으로 독립되기 까지 ‘독일개신교협의회’(EKD)는 통합을 유지 했으며 분단의 극복과 교회간의 화해와 일치를 위해 많은 노력을 기울였다.¹⁾

1968년 동독정부의 새로운 사회주의 헌법의 발표로 인해 교회의 연합운동은 위기를 맞게 되었다. 서독교회가 동독교회와 분리되게 된 것이다. 그러나 서독 교회는 동독교회를 변질되었다고 욕한 것이 아니라 ‘특별한 공동체’관계로 명명함으로써 하나됨을 유지하려 노력하였다. 특히 서독교회는 통일이 이루어질 때까지 동독교회에 대한 지원을 계속 하였다.

2. 인도적 지원(현물지원, A형 교회사업)

서독의 교회는 특이한 방법으로 추진되었는데 그 주된 방법으로 현물지원, 원자재 공급을 통한 재정 이전의 두 가지 방법을 들 수 있다. 현물지원이란 서독의 교회가 동독의 교회에 필요한 물품들을 현물의 형태로 지원한 것을 말한다.²⁾

동독의 교회는 목회자와 직원의 봉급, 교회사업의 추진을 위한 비용이 필요하였는데 이는 현물로는 지원이 불가능한 것이었다. 또한 여러 가지 문제로 인해 현금지원이 불가능 하였으므로 서독정부는 물자지원을 거치는 재정이전의 방식을 개발한다. 동독의 대외무역성은 서독 교회로부터 현금을 받는 것이 아니라 원자재를 공급받고, 그 대신에 동독정부는 물가의 현 시세 만큼 값을 치루어 동독의 교회에 조달하는 방법 이었다.

1) 정일웅, 『독일교회를 통해 배우는 한국교회의 통일 노력』, (서울: 왕성, 2000), 98

2) 손기웅, 『독일통일 쟁점과 과제』, (서울: 늘봄플러스, 2009), 79

3. 동서독 정치범 석방거래(Freikauf)에서의 역할(B형 교회사업)

1993년부터 1989년까지 Freikauf를 통해 총34억4천만DM분량의 물자들이 동독측에 제공되었으며, 그 결과 33,755명의 정치범이 석방 되었다.³⁾ 이 과정에서 서독은 정치범이 아닌 자들이 거래되지 않도록 주의를 기울였다. 전체적인 사업과정에서 서독의 정부는 정부가 인신매매에 직접 지급할 수 없었던 점을 감안하여 교회를 통한 물자공급방식을 선택하였다.⁴⁾

III. 한국 기독교의 대북지원

1. 공식적 지원

대북지원이 대한적십자사를 통해서만 가능하던 1995년부터 1997년까지의 종교 및 민간단체들이 적십자사를 통해 북한에 지원한 현황을 보면 총 금액은 244억6,559만원인데 그중 종교단체의 지원이 95억원으로 가장 많은 비중을 차지한다. 그 내부적 내용은 다음의 표와 같다.⁵⁾

종파	개신교	천주교	불교	합계
대북 지원 금액	532,000	320,000	22,000	950,000

표1각 남북협력 초기(1995-1997) 종파별 대북 지원 현황

이후로도 1999년부터 2007년까지의 지원액도 기독교는 전체 민간 지원 금액의 12%를 차지한다.⁶⁾ 이 시기의 적십자사를 통한 지원이 이전에 비해 급격하게 줄어드는 이유는 1999년 이후로는 기독교계의 교단과 단체들이 각각 독자창구를 만들어 개별적으로 지원을 시작했기 때문이다. 각 단체가 직접적으로 대북 지원을 할 수 있게 된 1998년 이후를 살펴 보아도 기독교의 대북 지원은 독보적이다. 1999년부터 2007년까지 9년동안 독자창구를 통한 기독교계와 민간단체의 실적을 비교해 보면, 기독교계가 3억 843만 달러로 전체 민간단체 지원액의 60%를 차지하고 있어 나머지 40%를 차지하는 일반 민간단체 지원액의 1.5배에 달한다.⁷⁾

2. 비공식적 지원

북한과 중국이 국경을 맞대고 있는 지역(이하 조중국경) 주변에는 많은 선교사 및 기독교 활동가들이 활발한 활동을 벌이고 있다. 이들이 접촉하는 북한의 기독교도들은 '지하교회'라 불리는데 이들은 북한당국의 통제를 벗어나 '불법적'으로 활동하고 있는 기독교 신앙조직을 말한다. 이런 점에서 지하교회는 북한의 정부에 속한 교회와는 달리 활성적인 신앙공동체로 이해되고 있다. 이러한 지하교회의 규모에 대해서는 활동가와 연구자에 따라 다른 견해를 보이는데 10-30만 명으로 추산하는 경우, 50만 명으로 추산하는 경우, 75만명 가량으로 추산하는 경우로 나눌 수 있다.⁸⁾

이들을 지원하는 단체들의 활동이 여러 경로를 통하여 북한 당국에 알려지므로 이들은 북한당국으로부터 많은 위협을 받고 있다.⁹⁾ 그리하여 이들은 보안상의 이유로 활동의 내역에 대해 소상히 알리기를 꺼려한다. 그러나 그들이 하는 사역들을 간단히 살펴보면 지하교회에 성경과 신앙서적보내기, 신자들에게 식량과 물

3) 통일연구원, 통일정세분석2005-15, 「동서독간 정치범 석방거래(Freikauf)」, 5

4) 통일연구원, 11

5) 김수경, 「한국 기독교계의 대북지원에 관한 연구」(서울:2008) 이화여대 석사학위논문. 49

6) 김수경, 51

7) 김수경, 65

8) 김병로, 「통일정책연구」 20권 1호(서울: 2011, 통일연구원) 178

9) 2011년 9월에 단둥에서 있었던 북한선교사의 암살사건, 2011년 12월에 있었던 북한선교단체 침투시도 간첩의 자살사건 등은 북한선교단체에 대한 북한당국의 경고로 받아들여진다.

품 전달, 투옥성도 및 남은가정 지원사역, 지하교회 지도자교육사역 등을 하고 있다. 그밖에도 비밀리에 소규모로 이루어지는 지원을 합한다면 그 규모는 훨씬 더 클 것으로 예상 된다. 이들은 자신들의 이러한 이들의 활동의 일부를 북한의 보위부가 인지하고 있는 것으로 판단하고 있다. 그럼에도 보위부가 이들의 사역을 심하게 통제하지 않는 이유는 활동가들의 인도적인 목적을 알고 있으며 이들이 북한당국을 자극하지 않기 위해 노력하는 것을 알기 때문 이라고 한다.¹⁰⁾

IV. 한국 기독교와 독일기독교의 차이점과 공통점

1. 차이점

통일당시의 독일의 상황을 지금의 한국사회에 그대로 적용할 수는 없을 것이다. 마찬가지로 통일당시의 독일교회의 역할을 지금의 한국교회에 적용할 수 없을 것이다. 한국과 독일교회의 가장 큰 차이점은 동독교회와 북한교회의 형태에서 찾을 수 있다. 동독교회는 공산주의 정권 하에서도 그들의 신앙을 지키며 명맥을 유지 하였으나 한국의 교회는 북한에 공산주의 정권이 들어섬과 동시에 대표적인 지도자들이 월남하였고 그나마 남아있던 조만식 등의 지도자들도 6.25를 전후하여 제거되었다. 북한정권은 교회를 만들고 기독교 조직을 만들었으나 이는 명목에 불과하고 실제로 이들은 종교인들이 아니다. 두 번째 차이는 독일과 한국 기독교의 역사적 깊이의 차이이다. 독일은 종교개혁의 발상지로서 기독교가 국교인 나라였다. 1500년의 기독교 역사가 있으며 특별히 500년의 개신교 역사에서는 중요한 역할을 차지한다. 분단 후의 동독 공산주의 정권도 이를 무시할 수 없는 장구한 역사를 지녔다고 할 수 있다. 그러나 남한의 기독교 역사는 200년 남짓이며 개신교 역사는 100년을 겨우 넘었다. 사회 내에서 기독교는 많은 성장을 하였으나 국교도 아니고 그렇다고 전통종교도 아니다.

2. 공통점

그러나 독일과 한반도 교회에는 공통점도 있다. 첫째는 사회 내에서 커다란 역량을 가지고 있다는 것이다. 독일의 기독교는 전통과 국교로서의 지위가 있었던 반면 한국의 기독교는 사회의 영향력 측면에서 커다란 부분을 점유한다. 교회가 대부분의 지역에 자리를 잡고 있고 전체 인구 대비 기독교인의 비율이 18%¹¹⁾를 기록하고 있다. 사회사업분야에 있어서도 사회복지시설의 60%가량이 기독교가 운영을 하거나 기독교와 깊은 연관을 맺고 있다.¹²⁾ 둘째는 동독과 북한에 있어서 여러 가지 상이점에도 불구하고 마르크스주의에 기초한 기독교를 향한 본질적 태도가 결코 다르지 않다는 것이다. 칼 마르크스(Karl Marx)의 “종교는 민중의 아편이다”는 자세가 두 나라 모두에 그대로 적용되고 강조되었다. 교회에 대한 기본적인 태도에 있어서 북한과 동독은 같은 입장 이었다. 셋째로 북한의 지하교회는 동독교회에 비해서는 규모가 작지만 점조직의 형태로나마 종교성을 유지하고 있으며 이중 한국의 교회와 연결이 되어 형제애를 나누는 그룹도 존재한다는 것이다.

VI. 결론

이상에서 우리는 과거 독일통일 과정에서 기독교의 역할에 대해 살펴보았다. 동독교회와 서독교회가 어려운 상황 속에서도 견고한 관계를 유지할 수 있었던 이유는 첫째는 신앙 이라는 공동의 가치 때문 이었고, 둘째는 서로간의 진정어린 관계 때문이었다. 양국 정부는 이러한 교회의 견고한 관계를 활용하여 소통을 하였

10) 2011.4 ○○○단체 총무 인터뷰, 2011. 4 ○○○○단체 대표 인터뷰, 2011.4○○○○ 전 담당자 인터뷰

11) 2005년 11월 통계청 자료에서 기독교는 전체 인구 대비 18.3%로 조사됨

12) 옥필훈 『사회복지법제론』(2003:서울 동문사), 102

고 서독교회의 지혜로운 지원이 동독인들의 마음을 녹였다.

1990년대 말 북한 개방 시기의 한국교회는 북한 공식교회와 교류협력을 확대하였으며 많은 지원을 하였다. 이것이 기독교의 박애정신으로부터 기원한 순수한 일 이었음은 부인할 수 없는 사실이다. 그러나 남북 관계의 냉각과 함께 교회의 관계도 끊어진 것을 보면 북한의 공식적인 교회에는 진정성이 없었음을 알 수 있다. 그러나 비공식 교회인 지하교회는 남북관계와 상관없이 계속해서 교류가 이루어지고 있으며 이러한 교류는 이념을 초월하는 진정성으로 인해 가능했다. 결론적으로 남북의 교회는 공식적인 대표성이 있는 기관이 아닌 비공식적인 단체들과 성도들 간에 동서독교회와 같은 교류가 이루어지고 있는 것이다.

그러므로 한국교회가 독일통일에서 교훈을 얻고 그들에게서 무언가를 배우길 원한다면, 이미 진정성 있는 교류가 있는 “지하교회사역”에 더욱 큰 관심을 가져야 할 것이다. 그러나 역설적이게도 이들에 대한 드러내놓고 보내는 관심은 북한정부에 자극을 줄 수 있으며, 그나마 유지되고 있는 관계에도 타격을 줄 수 있다. 통일을 준비하는 한국교회에는 이러한 관계를 유지하고 발전시키기 위한 지혜가 필요할 때이다.

한국교회의 근본주의적 세계관 연구

홍인표 (송실대학교 대학원 박사수료)

구한말 선교사들이 한반도에 도착하였을 때 그들은 오랜 세월 동안 조선 사회를 잠식해왔던 것을 발견하게 되었는데 그것은 이른바 ‘유교적 사회질서’였다. 박정신은 이러한 유교적 사회질서에 대하여 다음과 같이 언급하였다.

좋은 인간관계, 화목한 인간관계를 최고의 덕목으로 삼는 유교에서는 이른바 ‘오륜(五倫)’이라고 하는 다섯 가지의 기본적인 인간관계를 중요시 여겼다. 하지만 그것은 수평적 개념이 아닌 수직적 개념이었으며, 평등적 개념이 아닌 주종의 관계, 불평등의 관계였다.

이와 같이 불평등 적이고, 수직적인 유교적 사회질서를 선교사들은 ‘악한 것’, ‘이교적인 것’으로 보았는데 그러한 관점은 선교사들로부터 배운 구한말 기독교인들에게도 동일하게 견지되었다. 그렇기 때문에 선교사들과 구한말 기독교인들은 이와 같이 악한 것, 이교적인 것으로 여겼던 유교적 사회질서를 개혁함에 있어서 자못 전투적인 모습을 띠기까지 하였다. 그것은 ‘유교적 세계관’으로부터 ‘기독교적 세계관’으로의 전환, 즉 세계관의 전환(paradigm shift)에 해당하는 것이었다.

한반도에서 활동하며 이와 같은 세계관의 전환을 이끌었던 선교사들(대부분 미국 출신 선교사들)은 본국에서 이 본래 본국에서 받았던 신학 교육은 근본주의 신학에 토대를 둔 것이었다. 박정신의 언급을 따와 본다면 “전형적인 미국인 근본주의자들은 개인적인 구원은 강조하였지만 세상을 바꾸려 하거나, 이 세상에서 하나님의 나라를 세워보려 하지 않았고, 오히려 사회, 정치 문제에 대한 ‘사회복음’적인 관심과 행동에 대해서는 못마땅하게 생각했던 이들”이었던 것이다. 그럼에도 불구하고 이들이 훈련받았던 근본주의적 신학이 구한말 조선의 특수한 역사적 상황에서는 전혀 다른 기제로 작용되었던 것이다. 예컨대 이들 선교사들은 조선의 완전 ‘기독교화’를 도모하였고 술과 담배, 놀음 행위와 축첩(蓄妾) 같은 것들을 죄악으로 단정하였기 때문에 선교사들과 초기 기독교인들은 그러한 요소들을 개혁하고자 자못 전투적인 자세로 임하기까지 하였던 것이다.

1907년 ‘평양 대부흥 운동’은 이러한 사회개혁이 급물살을 타는 계기가 되었다. 평양 대부흥 운동은 개인적인 회개와 중생을 강조하는 전형적인 복음주의적 신앙운동이었다. 평양 대부흥 운동은 수많은 이들의 회개와 고백으로 특징지어졌는데 이 기간 동안 사람들은 살인, 간음, 절도, 축첩, 노비를 삼는 것, 주술과 같은 개인적인 죄목들을 고백하고 회개하였다. 이 가운데는 축첩, 노비를 삼는 것, 주술 등의 기독교가 들어오기 전까지는 ‘죄목’에 들지 않았던 행위들이 포함되어 있었다. 그러한 행위들이 죄목으로 나열되었다는 것은 그동안 한국 사회를 지배해왔던 유교 및 전통적인 종교윤리를 대체할 수 있는 새로운 윤리가 형성되고 있으며 그 새로운 윤리의 근거로 기독교가 영향력을 행사하고 있음을 보여주는 것이었다. 이와 같이 순수 복음 운동을 지향했던 평양 대부흥운동은 급진성과 지속성을 띠는 사회개혁 운동으로서 작용되었던 것이다.

그 뿐 아니라 평양 대부흥운동은 이후 1919년 3.1 운동과 같은 민족주의적 행동에 있어서 한국 교회로 하여금 거대한 조직력과 응집력을 준비하도록 하는 기제로도 작용되었다. 일제와의 충돌을 우려했던 선교사

들은 평양 대부흥운동을 통해 교회의 정치화로부터 교회를 정화하고자 하는 목적을 가지고 있었고 그러한 측면에서 볼 때 소기의 성과를 거두는 것 같았다. 왜냐하면 평양 대부흥운동을 항일적 활동에 있어서의 관심이 고조된 것이 아닌 오히려 개인의 죄에 대한 회개와 중생이 강조되었기 때문이었다. 선교사들과 일제 당국 의도하지 못했던 결과가 1919년 3.1 운동을 통해 표출되었는데 그것은 앞서 언급한 것처럼 평양 대부흥운동을 통해 한국교회가 거대 세력으로, 조직화 되어 응집력을 가지게 되었고 3.1 운동에 있어서 기독교인들이 적극적인 참여를 보였을 뿐만 아니라 심지어 주도하는 모습을 까지 보여주었다는 것이었다. 길선주를 비롯한 교회 지도자들이 33인 민족 대표에 참여하였고 평양 대부흥운동을 통해 적지 않은 영향을 받았던 숭실대학 학생들이 평양지역 뿐만 아니라 여러 곳에 지도자들을 파견하여 산발적인 만세 운동을 이끌었다는 것은 그러한 사실을 반증해 주기에 충분하다고 볼 수 있다.

하지만 1919년 3.1 운동이 끝난 후 한국교회는 다른 모습을 보이기 시작했는데 그것은 하나는 민족주의적 항일운동에 있어서 점차 비참여적이 모습을 보이기 시작했다는 것이었고 또 다른 하나는 한국교회가 사회적 주류 세력으로 자리매김을 함에 따라 새롭게 형성된 새로운 유교적 질서를 체계화하기 시작하였다는 것이었다. 민족주의적 항일운동에 있어서의 비참여는 한국교회 보수적 인사의 거두었던 길선주의 사상적 변화로 인한 영향이 적지 않았다고 볼 수 있다. 길선주는 1911년 일제에 의해 조작된 105인 사건으로 인해 첫째 아들 길진형을 고문 후유증으로 잃었고 1919년 3.1 운동 참여로 인해 본인과 둘째 아들 길진경이 옥고를 치루기도 했던 인물이었다. 그는 길선주는 수감생활 동안 성경통독에 몰두하였는데 특히 요한계시록을 800독 하는 가운데 사상적 변화를 경험하게 되었는데, 그것은 설령 비폭력 운동에 속하는 것이라 해도 일제에 맞서 항일활동을 하는 것은 한계가 있다는 것이었다. 그렇기 때문에 지상의 국가에 소망을 둘 것이 아니라 영원한 하나님의 나라를 그리며 예수의 재림에 소망을 두며 임박한 예수 그리스도의 재림을 준비하는 이른바 ‘말세론’이었다. 이것은 구한말 한반도에 들어온 선교사들이 지니고 있었던 근본주의적 신학, 다시 말해 ‘세대주의적 전천년론’ 바탕을 둔 근본주의적 종말론과 명맥을 같이 하는 것이었다. 3.1 운동의 실패는 지금까지 선한 기독교국가로 인식했던 미국 또한 하나의 제국주의 열강 가운데 하나에 불과하였음을 깨닫도록 해주는 계기가 되었는데 그로 인해 교회를 떠나는 이들도 있었고 심지어 사회주의에 경도되어 공산주의자가 되는 이들도 생겨나게 되었다. 하지만 길선주에게 있어서 중요한 것은 어떠한 사상에 경도되는 것이 아니라 영원한 하늘나라에 소망을 두고 임박한 예수 그리스도의 재림을 준비하는 것이었다. 이러한 길선주의 종말론적 신앙은 한국 기독교의 ‘근본주의적 세계관 형성’에 있어서도 적지 않은 영향을 끼쳤던 것이다.

3.1 운동이 끝난 후 한국교회 나타난 또 다른 변화는 이른바 신유교적 사회질서였다. 소설가 이광수는 1920년 발표한 “금일 조선 야소교회의 결점”이라는 글에서 새롭게 등장하기 시작하는 이른바 ‘새로운 양반들’을 비판하였다. 1920년대 일제의 조선통치 전략의 선회 등 여러 가지 사회적 배경의 변화 속에서 사회의 주류층으로 자리매김하기 시작한 교회의 목사, 장로를 비롯한 지도자들! 교육자로서, 문화계급으로서, 종교지도자로서 사회적 지위와 명망을 얻게 된 사람들이 마치 옛 양반들처럼 군림하는 태도를 보이기 시작했다고 이광수는 비판하였던 것이다. 1932년 제21회 조선예수교총회에서 길선주는 은혜를 상실하고 권위주의에 사로잡힌 당시 교회 지도자들을 향해 ‘감독의 책임’이라는 설교를 통해 경고하기도 하였다. 역설적이게도 길선주의 책망을 통해서 발견되는 당시 교회 지도자들의 권위주의적 행태는 이후 한국교회 자유주의 신학 논쟁의 한 가운데 서게 된 김재준을 통해서도 동일하게 발견되어졌다. 미국 유학을 마치고 귀국한 김재준은 1933년에 참석했던 한 노회에서 “정통주의는 그야말로 율법주의에서 거기에는 자유 하는 인간이 있을 수 없기에 좀 더 복음적인 신학교육이 필요하다”고 느끼게 되었던 것이다.

이듬에 1934년 본격적인 한국교회의 자유주의 논쟁이 발생하였는데 그것은 당시 함경북도 성진에서 목회하던 김춘배 목사가 「기독신보」에 바울서신에 언급된 교회에서의 여권(女權)에 대한 해석에 있어서 “여자는 조용히 배우라는 말은 불변의 진리가 아닌 2천년 전의 어떤 지역 교회의 특별한 상황 속에서 널리 보급

된 풍습이거나 용청된 충고일 뿐”이라고 자신의 의견을 개진하였던 사건이었다. 김춘배 목사가 소속되었던 장로교단은 김춘배 목사의 의견에 대하여 단순히 교회 내의 인권이나 평등문제에 대한 제기가 아닌 ‘성경의 권위에 대한 도전’으로 받아들임으로 김춘배 목사를 모든 교회의 직무에 있어서 해임해야 한다는 결정을 내리고 말았다. 이러한 경정을 내렸던 이들은 보수 근본주의적 신학을 충실히 따랐던 이들이었다. 흥미로운 것은 구한말 한반도에 들어와서 수직적이고 불평등적인 유교적 사회질서를 개혁하고자 노력했던 선교사들과 초기 기독교인들 또한 보수, 근본주의적 신학과 신앙에 충실했던 이들이었다는 사실이다. 사회적으로 기독교가 어떠한 위치에 있는가에 따라 동일한 사건에 있어서 이렇듯 상반된 해석이 가능했던 것은 이른바 이들 교회 지도자들의 ‘기독교 근본주의적 세계관’이 구한말 조선 사회에서 발견되었던 ‘유교적 세계관’으로의 회기에 다름 아닌 것이었다고 볼 수 있다.

해방 후 이북지역에서의 공산정권과 기독교인들의 충돌로 인해 발생한 공산정권에 의한 기독교인들 억압과 핍박은 1945년 해방 이후로부터 1950년 6.25 한국전쟁을 거치는 동안 이북 지역의 기독교인들이 기독교에 우호적인 남한으로 대거 이동하도록 하는 계기가 되었다. 이른바 ‘대탈출’로 표현될 수 있는 이들의 남한으로의 이동은 한국전쟁이 끝난 후 남한 기독교의 폭발적 성장에 있어서 중요한 원인이 되었을 뿐만 아니라 남한 교회를 전투적 반공주의적 특성을 가진 교회로 자리매김함에 있어서 중요한 기제로 작용되기도 하였다. 한국 전쟁이후 반공주의는 한국교회의 절대적 준거로 자리매김을 하게 되었는데 그로 인해 기독교와 반공주의가 분리될 수 없게 되었으며 반공은 남한 사회에서는 물론이요 한국 교회에서는 더욱 강력한 하나의 절대적인 이데올로기(the ideology)로 작용함으로 절대적인 힘을 발휘하게 된 것이었다. 이와 덧붙여 한국교회에 나타나게 된 특징으로는 친미(親美)를 넘은 숭미(崇美)적 특성이라고 볼 수 있다. 미국교회가 구한말 한국교회에 가장 막대한 영향을 미쳤을 뿐만 아니라 일제 강점기를 거쳐 한국전쟁이 끝난 후에도 한국교회의 후견인으로 실질적인 역할을 하였음을 볼 때 한국교회가 친미적 태도를 견지하는 것은 어느 정도 이해될 수 있는 것이라고 본다. 하지만 마치 미국의 세계관을 기독교 세계관과 일치하는 것으로 여기는 무비판적인 숭미주의적 태도는 마땅히 지양 되어야 할 태도라고 본다.

구한말 한반도에서 활동했던 선교사들과 초기 기독교인들은 당시 조선사회를 잠식하고 있던 잘못된 유교적 세계관을 타파하고 개혁함에 있어서 자못 전투적인 태도를 견지하였다. 그들은 이방인의 것, 악한 것으로 여겨졌던 유교적 세계관을 타파하고 선한 것, 복음에 충실한 것으로 여겼던 ‘기독교적 세계관’을 세우고자 하였던 것이다. 다시 말해 그들은 조선의 완전 기독교화를 이루고자 하였던 것이다.

오늘날 구한말의 선교사들과 기독교인들이 이루고자 하였던 이 나라의 기독교화는 어느 정도 이루어진 지도 모른다. 하지만 과연 오늘날 이루어진 이른바 ‘조선의 기독교화’가 그들이 이루고자 했던 기독교화와 동일한 것인지에 대해서는 깊은 고민이 있어야 하지 않겠는가 하는 생각을 해보아야 할 것이다. 다음 인용하는 어느 보수 교회 지도자의 언급은 오늘날 한국교회의 기독교적 세계관에 대한 정의에 있어서 고민을 하지 않을 수 없도록 한다고 본다.

지난 2002년 월드컵 당시 우리는 붉은 악마의 조종을 받았다. 그 때 온 국민이 입고 다닌 붉은 옷에는 ‘Be the reds’ 즉 ‘빨갱이가 되자’라는 말이 쓰여 있었다. 그 때 우리가 불러들인 빨갱이들이 지금 온 나라를 휘젓고 다니고 있는 것이다. 미국의 가치관은 기독교 세계관과 일치한다. 그런 나라를 반대하는 것은 배신이요, 망덕이다. 많은 사람들이 남북한의 분단현실을 가슴아파하지만 분 단은 재앙이 아니라 축복이다....

구한말 선교사들과 기독교인들은 여권 문제를 비롯한 여러 가지 수직적이고 불평등적인 유교적 질서에 있어서 자못 전투적인 자세로 개혁을 이루고자 하였다. 하지만 1934년 김춘배 목사의 여권문제 제기에 대해

여 당시 김춘배 목사가 속해있던 장로교단은 성경의 권위에 대한 도전으로 인식함으로써 그를 목사로서 모든 직위에 있어서 제명하고자 하였다. 그들은 모두 보수, 근본주의에 충실하다고 자임하는 이들이었다. 강남순, 구미정 같은 여성 학자들이 제기하는 것처럼 오늘날 한국교회의 여권문제는 많은 경우에 있어서 여전히 해결이 부족한 가운데 남아 있다고 볼 수 있다. 강남순과 구미정이 지적하였던 것처럼 그러한 성향은 보수, 근본주의를 표방하는 교단 일수록 더욱 강한 경향을 띠고 있다. 만약 우리가 이와 같이 근본주의적 태도를 견지하는 것을 기독교적 세계관의 범주 내에 있는 것으로 여긴다면 이것은 구한말 선교사들의 관점에서 볼 때 새로운 유교적 세계관에 속한 것인지도 모른다. 오늘날 한국교회 안에는 비기독교적 세계관에 속한 것들이 마치 기독교적 세계관에 속한 것처럼 여겨짐으로 자리매김을 하고 있는지 숙고해 볼 일이라고 생각한다. 특히 보수, 근본주의에 충실하고자 하는 그리스도인들일 수록 말이다. 전투적 반공주의, 무비판적인 숭미주의, 유교적 불평등적 수직 질서 등이 오늘날 한국교회에 기독교적 세계관에 속한 것처럼 옷을 입고 깊이 자리 매김을 하고 있는 것은 아닌가 하고 말이다.

The Worldview Problem of the Two-Source Hypothesis in the Narratives of the Healing of the Paralytic

Deolito Vender Vistar, Jr.

Introduction

That Matthew was the first Gospel written was the “unanimous and unquestioned consensus” (Farnell, 1999, p. 54) of the early church and the church fathers. But this conviction was questioned and eventually abandoned by majority of the evangelical scholars beginning in the nineteenth century. Several alternative theories about the origins of the synoptic gospels have emerged, and the dominant view is the two-source hypothesis which posits “that Mark came first and that Matthew and Luke independently built their gospels out of Mark and another source or sources known as Q” (Wenham, 1992, p. 2).

The impact of the two-source hypothesis on evangelical scholarship has been far-reaching. Particularly this theory has harmfully influenced NT commentators in their treatment of the synoptic gospels. Hagner (1993) can be taken as representative here. Commenting on Matthew he writes (p. xlvii),

Davies and Allison (1991), Gundry (1993), Marshall (1978), and Chamblin (2010) share the same conviction. In their commentary on Matthew, Davies and Allison (1991, pp. 85-96) ignore the Matthean text on the healing of the paralytic (9:1-8) and instead analyze the Markan text. They do this because they think that Matthew copied this pericope from Mark. Hence they opt to treat the original instead of the copy, so to speak. This practice inevitably undermines the authority of the Gospel of Matthew.

What is that worldview problem?

The worldview problem of the two-source hypothesis is that from the very beginning it “assumes” literary dependence of Matthew and Luke on Mark and the hypothetical Q. But this literary dependence is more of an assumption than a fact. This is not coincidental that this theory arose after the Enlightenment, a period characterized by “rejection of ecclesial authority and reliance on the sole authority of scripture” and by “individualistic methodology” (Lambe, 1988, p. 272). The Enlightenment produced scholars who valued independent scholarship and many of them “rejected the authority of classical authors, church and state alike.” He continues (p. 281),

Without some means of discerning an authoritative opinion or interpretation, the result is a vast babble of conflicting opinions, all with equal claims to relevance and truth They achieved it by cutting links to ancient knowledge and culture, and by telling the people . . . that they could create their own knowledge and their own culture. The implications for biblical criticism, where the questions of text and source are paramount, were to be enormous.

Any way you look at the literature espousing the two-source hypothesis, you find three common results of its above-mentioned worldview problem. First, this theory disregards the eyewitness

credibility of the apostle Matthew. Second, it disregards the witness of the early church. Third, it disregards the role of oral tradition in the composition of the Gospels.

Analysis of the Healing of the Paralytic Narratives

This pericope allows for a good comparative study for two reasons. First, it is shared by all three synoptic gospels—Matthew (9:18), Mark(2:112), and Luke (5:1726)—which allows for a comparative study. Second, it contains two kinds of material: the very words of Jesus and the comments of the synoptists.

My study has made use of the Nestle–Aland Novum Testamentum Graece (27th Ed.). In the subdivision of the pericope, I have followed Kurt Aland’s (1978) Synopsis of the Four Gospels, which also used the text of Novum Testamentum Graece.

I have color-coded the similarities in the three accounts. Agreements shared by all three synoptic gospels are marked in turquoise; agreements shared by Matthew and Mark are marked in yellow; agreements shared by Matthew and Luke are marked in red; and agreements shared by Mark and Luke are marked in green.

In this study, I have opted for a narrower and more specific definition of “agreement,” following E. Linnemann (1992, pp. 7071).

Comparative study should be restricted to the linguistic data. That is, “individual formulaic expressions encompassing just a sentence, or even a half sentence or just a few words” should not be categorized as agreement in the sense pertained in this paper.¹⁾

“The basis of quantification should be the word as the smallest component of meaning.”

Comparing the Data

1. Comparing the whole pericope, Luke has the longest account with 217 words, followed by Mark, 197 words, and Matthew, 126 words.²⁾ Words unique to Matthew are 41(32.5%) ; words unique to Mark, 100(50%) ; and words unique to Luke, 123(56.7%). The “supposed” Q material in Matthew is 12 words out of 126, which makes 9.5 percent. The “supposed” Q material in Luke is 12 words out of 217, making a mere 5.3 percent.

2. In terms of dominical words,³⁾ Matthew has 53; Mark has 62; and Luke has 56. Of the 53 words in Matthew, only seven (13.2%) are unique to him. Out of 62 words in Mark, eleven (17.7%) are unique to him. Out of 56 words in Luke, nine (16.1%) are unique to him.

Deductions

1. Matthew’s account is the shortest among the three—only 126 in the Greek, followed by Mark, 197 words, and Luke, 217. One basic guideline used by scholars in resolving the supposed synoptic problem is the argument from length—“The longer text copied from the shorter text” (Smith 2006, para. 6). This assumption is explained by saying that Mark could not have copied from Matthew for, being the shortest Gospel (in entirety), why would he omit so much material from either Matthew or Luke? Why would he omit, for example, the Sermon on the Mount which is a prominent part of

1) Abakuks (2006, p. 3) says the same thing: “A verbal agreement refers to a common occurrence in the same context in two or three gospels of the same Greek in the same grammatical form” (emphasis added).

2) Bailey (2006, p. 146) also has the same statistics.

3) Dominical words (Linnemann, 1992, p. 59) are the very words of Jesus quoted by the gospel writers. Given the Scripture writers’ meticulousness in reporting the very words of Jesus, we should therefore expect a large percentage of agreement in the parallel passages.

Matthew and consists of Jesus' didactic teachings? This guideline has been forcefully used by many scholars to advance the two-source theory. Indeed, in its entirety Mark is the shortest among the three synoptic gospels.⁴⁾ But in the healing of the paralytic pericope, Matthew is the shortest!⁵⁾ Using the same argument from length, Matthew would seem to be the original writer of this story, with Mark and Luke copying and expanding Matthew's account. It only shows that the argument from length has not been properly applied to the issue of the synoptic Gospels.

2. The chronological placement of the healing of the paralytic points to the uniqueness of Matthew. Geldenhuys (1988, pp. 187-188) observes that Matthew locates this healing miracle "at Capernaum after Jesus had returned the land of the Gergesenes where He had delivered a man possessed by demons (Matt. viii.28)" whereas "Mark puts it very early in the ministry of Jesus, recording it as the first of a series of 'paradigms' (ii.1-iii.6) or illustrative stories used in the apostolic preaching." The unique placement of this pericope in Matthew's Gospel makes more sense in the Matthean priority hypothesis than in the two-source hypothesis. Suppose, for the sake of argument, that Mark was written first. Why would Matthew, if he had copied from Mark, place this pericope later in his account, and Luke, also supposing that he copied from Mark, place this earlier in his account? Why would Matthew deviate from Mark's chronology and Luke keep to Mark's chronology?

Summary and Conclusion

The textual analysis above yields three results namely: (1) the criterion of length indicates that Matthew was prior to both Mark and Luke, and that the canonical order is correct; (2) the argument from order actually "argues in favor of Mark coming after Matthew and Luke" (Farmer, 1994, p. 144); and (3) in the case of minor agreements, the account of the paralytic tends to rule out massive literary dependence of one synoptist over another.

This study has shown that the worldview problem of the two-source hypothesis is its assumption at the very outset that the explanation to the synoptic Gospels phenomenon is literary dependence of Matthew and Luke on Mark and Q. But this is nothing more than an assumption for it is not supported by both history and biblical data.

Finally, let us not relegate Matthew to a subservient status to Mark, in that we might be tempted to think of Mark's account as more authentic, more authoritative. Though this is very unorthodox, this has been done by Davies and Allison in their commentary on Matthew and several others of the same sympathy. Instead, let us give equal importance to each of them, in our study and in our preaching.

4) Stein (1987, p. 48) notes: "It [Mark] consists of only 661 verses, whereas Matthew contains 1,068 verses and Luke 1,149. When broken down into words, Mark contains 11,025 words, Matthew 18,293, and Luke 19,376."

5) Farmer (1994, p. 128) notes: "This pattern is generally found throughout the Gospels. Matthew generally provides us the shortest narrative. Luke's parallel text is generally longer than Matthew's, and Mark's version is generally the longest of the three."

The Nature of New Media in Korea and its Capacity to Form Cultural Desires – A Reformational Perspective

Benson Kamary

Introduction

Korea has had a tremendous development in information technology communication (ICT) earning the country various recognitions – “the most wired country in the world”, “information technology power house”, “global digital test bed”, and “online gamers’ heaven,” (Borland and Kanelos, 2004). The number of internet users rose from 1% in 1984 to more than 71% by 2004 and today the country is one of the most powerful players in the global digital media (HyeRyong Ok, 2009). Consequently, there has been significant transformation in life patterns emerging from the dynamicity and habitual interaction with new media in postmodern Korea. Since interaction with media technology is liturgical in nature (repetitive and deeply religious) (Smith, 2009), it possesses capacity to form cultural desires and shape peoples’ worldviews; positively or negatively. This reality therefore substantiates an attempt at a genuine examination of all phenomenon. This paper explores the nature of new media technology and its capacity to form cultural desires among Koreans from a Reformational worldview perspective – a scripturally informed worldview that begins from an acknowledgement that there is no neutrality in all of life because at the core of every worldview is religion or a faith commitment (Edlin, 2007).

The nature of New Media in Korea

Korea has one of the world highest broadband penetration rates and a tech savvy population (Snyder, 2005). It also has the world’s fastest average internet connection speed at 2,202 KBps which is almost four times the world’s average and is faster than Great Britain, Turkey, Spain and Australia combined (Mashable Tech, 2011). It is therefore not startling that Korea has approximately 39 million internet users and boasts one the Asia’s highest internet penetration rates of 80.9%. (Internet world stats, 2011). The illustration below shows internet penetration rates in 12 Asian countries with Korea having the highest rate. International Telecommunication Union (ITU) ranks Korea first in the ITU’s Digital Opportunity Index (ITU, 2007), indicating that Korea is fully saturated in most sectors of ICT including games, mobile media, and internet. Across the age groups, Korean society has been an early adopter of the latest new media technology and services operating within a context of broadly esteemed traditional culture. To appreciate Korea’s unique position in the global new media landscape, it is vital to recognize that rapid technological development has been one of the deliberate and urgent collective goals of the country. From early 1980s, Korean society, through the strategic plan of the state, has embarked on an accelerated process of ‘technological modernization’ and ‘informatization,’ as catalysts to economic growth, national military power, and social well-being (HyeRyong Ok, 2009).

Non-Neutrality of New Media (content and practice)

Speed that typifies new media technology in Korea is also reflected in the life of Koreans in general. Wang-Bae Kim (2004) notes Korean social structure is characterized by speed and social pressure. Most people have no spare time except for study and work. This makes online society attractive and addictive to them. Social pressures have come with some serious consequences. Our daily interactions through repetitive activities have lasting effects on our character (Smith, 2009). From the contention that all of life is religious involving a heart commitment embedded on certain life views (Edlin, 2009), people's desires shape the tool for heart commitment. We worship what we desire (Smith, 2009). Religious neutrality implies that a person worships and pursues what he or she desires. Smith asserts that worship is the active pursuit of what we want. It is a holistic, integrated understanding of being human which transcends mere attitude. Smith asserts that in liturgies, habits and practices shape desires. Use of new media is not a neutral activity. It operates not only as a means of transmitting information but as a cultural practice. It therefore forms our desires and has lasting effects on our souls. These desires tend to point human heart toward certain objects, which ultimately become the aim of our heart commitment (the practice of wanting). The more one practices liturgies of the new media the more he or she desire certain objects which the new media culture typically offer. This is the practice of wanting (worship) is shaped by the life perspectives e.g. of economic rationalism or materialism. Smith outlines the process of desire formation as: Environment → social practices → a person's habits → a person's heart → desires → actions for obtaining the object (that is, worship) → identity (because we become what we behold).

Engaging the new media (The cultural engagement mandate)

Cultural engagement is a fundamental aspect of a Christian community. It rests well within the Christian mandate of being salt and light to the world. Cultural engagement entails participation in activities by an individual or a group of people in their own culture or a new culture. Cultural engagement also means that deliberate, thought-out, philosophically-consistent activity of vocational and societal living that is proactively designed to reflect a biblical perspective on the world with an aim of understanding it (Edlin, 2011). Cultural engagement means that Christians should be ready to face the challenge of contextualizing the Gospel in the digital environment. In Korea, new media provides such an avenue though the reality has been viewed from a dualistic perspective by most Christians. To engage new media Christians should have to see the world from a reformational perspective which encourages Christians to engage all of life and subjecting them under the Lordship of Christ. On the other hand dualism, the key reason for the pervasiveness of the myth neutrality in much of life, is a belief that proposes two ways of seeing and being in the world; sacred and secular.

Christian Response: "How then shall we live"?

"How then shall we live," is a question that every Christian ought to ask in whatever culture he finds himself or herself in. In his series on How then shall we live, Francis Schaeffer (1976), one of the foremost evangelical thinkers of the twentieth century, pondered on the question of living by the Christian ethic, acceptance of God's revelation, and total affirmation of the Bible's morals, values, and meaning. Perhaps it's a proper question to ask, how then can a Korean Christian live in such a media-saturated society with competing worldviews? Knowing that our daily activities,

including our interaction with new media technology can shape our cultural desires and hearts desires, calls on a Christian to better understand the dynamics of new media. This attempt to examine what shapes our worldview – a way of seeing and being in the world (Edlin, 2009) may help us to appreciate the process and practice liturgical activities in the Christian realms. Proper understanding of the process of cultural formation also equips us with capability of using new media as stewards and subjecting its influence underneath the Lordship of Christ. From a Christian perspective, media is part of culture affected by the fall and hence in need of redemption. It is important to understand how media operates in order to use it in a way that glorifies God. Visual and visceral media operate on the imagination more than the intellect – because they seep into our imagination – “they are slowly and often surreptitiously absorbed into our kardia (heart), into the very nerve centre of how we orient ourselves to the world” (Smith, 2009. p.96).

Conclusion

Media reflect the cultural values of any given society (Fore, 1987). Korean media production and consumption has been described as plentiful, super-fast, colorful, and innovative (Shin Dong Kim, 2008). The media have fashioned a unique and dynamic milieu amid diverse new media channels including internet and mobile phone communication (with over 40 million users), receiving films, news, and mobile karaoke games. The high speed internet connection available for businesses and social interests among Koreans is near ubiquitous. New media development technology in Korea, unlike many countries where freedom of the press was a contentious subject, have somewhat enjoyed sturdy government support as a contributing factor to the growth of the economy. Korea has been a leader in information communication technology (HyeRyong Ok, 2009). Beneath this facade lies worldview shaping perspectives carried on by new media technology. New media in the communication sense is dynamic and a symbolic process by which people in dialogue construct the meanings and share the emotions through which they understand, value and justify their behavior (Forte, 1987). Interactions with new media are liturgical. It does not just enable us to communicate (transmit and share information) but also forms our desires – our worship. A Reformational perspective views new media as God’s gift to humanity, which can be used in genuine stewardship to serve the culture faithfully. This suggest that Christians ought to be actively involved in new media milieu as part of God’s creation where they can be light and salt.

월터스토프(Wolterstorff)의 살롬교육의 철학적 토대 분석

김현정 (성균관대학교 대학원 박사과정)

PISA¹⁾에 의하면, 현재 한국 교육의 학업성취도는 국제적으로 매우 높은 수준에 속한다. 교육을 중요하게 여기는 사회적 분위기와 이에 따른 부모의 헌신과 지원이 뒤따랐음에 그 원인을 찾을 수 있을 것이다. 이러한 높은 교육에 대한 열의는 인적자원의 질을 높여 자원의 부족으로 인한 문제점을 극복하고 국가 발전의 잠재력을 높이는 데 공헌했다. 반면 실정과 효율성을 중시하는 치열한 경쟁 위주의 교육의 현실은 각박함과 투쟁이 만연한 경쟁터를 방불케 한다. 동료에 대한 따돌림, 학교 폭력, 교사의 학생에 대한 부당한 행위 등 인권을 무시한 비인간적 행위들이 만연하고 청소년 자살이 빈번하게 일어나고 있다. 이처럼 교육의 심각한 위기 상태에 대한 평화 교육의 필요성을 촉구하는 목소리가 높아지고 있으며 학교 교육에서는 이에 대한 문제 해결 방안으로 인권 교육, 폭력예방 교육 등 평화교육이 이루어지고 있으나 형식적이고, 이론적인 수준에 머물고 있다.

이러한 평화 교육에 대하여 주장하는 대표적인 사람이 미국의 철학자 월터스토프(Wolterstorff)이다. 그는 평화(Shalom)의 상태를 하나님, 자기 자신, 이웃, 자연과의 올바른 화목한 관계 회복이며, 그 속에서의 즐거움으로 보고²⁾, 이를 통해 오늘날 교육의 심각한 평화 부재의 문제를 해결하기 위해서는 종교적 신념과 학문의 불일치, 이론에 대한 실천의 부재를 해결하고 그리스도인으로서의 삶의 목적을 찾아 실현해 갈 수 있도록 하는 교육이 필요하다고 말한다. 월터스토프에 대한 선행 연구는 크게 세 가지로, 학문의 실천지향적 관점에 대해 고찰한 연구에는 신국원(2003), 정세열(2002). 교육의 관점에 대해 고찰한 연구에는 강영택(2008), 소진희(2006), 신영순(2004)이 있으며, 미학적 관점에 대해 고찰한 연구는 신국원(2007)의 연구가 있다. 이처럼 그에 대한 선행연구들은 표면적으로 드러나는 특성에 대한 연구이며, 월터스토프의 살롬 교육의 핵심적이고 근본적인 부분인 철학적 토대 분석에 대한 연구는 아직 이루어지지 않았다.

따라서 이 글은 월터스토프의 살롬교육론의 철학적 토대를 분석해보고자 한다. 이러한 목적을 위하여 그의 교육사상에 큰 영향을 미친 총체적 우주에 대한 존재론적 토대를 살펴보고, 정초주의 인식론의 문제점과 새로운 인식적 토대로서의 개혁주의 인식론을 인식론적 토대를 살펴보고, 사회적 정의의 문제를 중심으로 사회철학적 토대를 살펴보고자 한다.

월터스토프의 교육의 핵심사상은 살롬이다. 그가 말하는 살롬은 나와 하나님, 자기 자신, 이웃, 자연과의 화목으로서 대립적 관계를 풀고 조화의 상태, 누림과 평강과 기쁨의 상태이다. 이것은 일반적으로 사용되는 적의가 없는 상태인 소극적 평화의 의미로는 충족되기 어려우며, 오히려 적극적 의미의 평화로서 침체되지 않고 역동적인 삶의 과정 속에서 관계 맺음으로 이루어질 수 있다. 월터스토프는 이러한 살롬을 정초주의의 붕괴로 인한 다원주의 사회의 대안적 새로운 토대로 내세우며, 극단적인 종교지향주의나 이성지향주의가 아닌 그 두 가지의 조화와 화합의 필요성을 역설한다. 이처럼 월터스토프의 살롬교육은 삶을 위한 교육으로서 전인적인 삶을 영위할 수 있도록 구비시켜 주는 것이다(Wolterstorff, 2002: 34). 지식에 편향된 주지주의적 삶이나 세상에 대한 도피적 삶이 아닌 인간 전체의 삶의 영위를 위한 교육인 것이다. 월터스토프는 그리스도인의

1) PISA(Programme for International Student Assessment)는 OECD의 주관 하에 시행되는 학업성취도 국제 비교 연구이다.

2) 월터스토프는 살롬의 정의를 이사야 11:6-8의 내용에 근거한다(Wolterstorff, 1983/홍병룡 역, 2007: 143).

삶은 모든 것을 포괄하는 신앙의 삶일 뿐 아니라 그 전체에 있어서 인간의 삶이며, 기독교 공동체의 구성원으로서의 삶이면서도 일상적인 사회 안에서 더불어 사는 삶이다. 또한 인간 문화 전 영역을 통한 신앙의 영위를 의미하는 문화적 순종이자 축복의 삶을 포괄한다.

월터스토프 사상의 철학적 토대로서 존재론적, 인식론적, 사회철학적 토대를 살펴보고자 한다. 첫째, 존재론적 토대이다. 존재론이란 세계의 모든 존재에 대한 유무 및 상태에 대한 탐구이다. 전통적인 존재론 및 형이상학의 큰 줄기인 플라톤의 이데아론은 실재와 현상을 전혀 다른 방식의 존재로 이원화하는 방식으로 서양 철학에 큰 영향을 미쳐왔다. 이러한 존재의 이원적 관점은 수많은 논쟁의 주제가 되었으며, 현실은 단순한 현상으로 간주하고 이념과 그것이 지니는 참된 성질을 더욱 중시하는 경향이 극단적으로 이어졌다. 중세 스콜라 철학도 이러한 영향을 받아(임석진 역, 2009: 314) 중세 가톨릭 교부들에서도 세속적인 것을 열등하게 여기고 영적인 것을 격상시키는 현상들이 만연했다.

월터스토프는 내세지향적인 중세의 삶의 모습에 대해 이원론적 왜곡이 이루어졌다고 비판하며 플라톤의 이원적 세계관을 배경한다(Wolterstorff, 1983/홍병룡 역, 2007: 23). 그는 성경적 세계관을 수용하며, 성경은 하나님이 총체적 우주의 존재를 창조하셨고 원리와 법칙으로 관여하고 계심을 이야기한다. 즉, 모든 세계는 하나님의 창조하신 세계이며, 그 세계 속에는 세속적인 세계를 포함하며 삶의 전 영역이 관여된다는 것이다. 이와 더불어 월터스토프는 사회를 존재 체계³⁾로서 보고 있다. 그가 기독교를 '세계 형성적 종교'라고 말할 때 여기서 세계는 자연 세계가 아니라 사회적 세계를 의미하는데, 그는 이에 대해 세계 체제 이론의 관점을 선호한다. 즉, 세계의 다양한 부문과 영역들은 그 영역의 필요를 원활하고 지속적으로 공급하기 위해 다른 부문들과의 경제적 교환 관계에 의존하고 있는 유기체와 같다는 것이다. 월터스토프는 이러한 사회 체제 경제는 자본주의를 따름으로 중심부와 주변부로 갈라지며 부의 편중이 일어나게 되는데, 이처럼 사회구조의 타락 또한 개인의 타락과 함께 회복되어야 할 대상으로 본다(Wolterstorff, 1983/홍병룡 역, 2007: 31-32).

월터스토프는 교육이란 총체적 우주의 존재적 삶을 위한 것으로 영적인 것만을 추구하는 것도 아니며 몸을 가지고 살아가는 일반적 세계의 삶을 포괄하는 것이라 말한다. 교육은 세상 속에서 그리스도인으로 살아가도록 하는 조화와 실천의 삶으로의 인도이지 세상에 대해 단절하고 도피하는 것은 그릇된 거룩함을 만들어내게 된다는 것이다(Wolterstorff, 2002: 28). 이처럼 우리 각각은 무관한 세계에 살고 있는 것이 아니라, 하나의 세계 속에서 하나님과 나 자신, 다른 사람, 자연의 관계 맺음을 통해 서로 영향을 주고 받는 유기체적 존재이다. 이러한 관계를 망각하고 학교 교실에서 동료를 위협하여 권리를 빼앗고 해하는 행위는 나 자신의 존재조차 위협하는 지경에 처하게 한다. 이를 극복하기 위해 교육 공동체 내의 학생 간 또는 교사 학생 간의 화목한 관계 형성은 필연적이다.

둘째, 인식론적 토대이다. 인식론은 인식의 기원과 본질을 살피는 철학으로, 인식의 형성 과정이나 한계에 탐구한다. 월터스토프는 인식의 유형을 크게 두 가지로, 이성을 중심으로 한 인식과 종교를 중심으로 한 인식으로 본다. 오늘날 지배적인 정초주의 인식론은 이성을 중심으로 한 인식으로 계시의 진리, 자연 이성의 빛, 또는 직관적 진리를 배제하고 의심할 수 없는 확실한 진리를 토대로 정당화하고 편견이나 추측이 온전히 배제된 것만이 참된 과학의 이론이라고 믿는다. 하지만 오늘날 다원화된 사회에서의 정초주의 인식론의 붕괴는 이성을 통한 인식의 한계를 보여주고 있다.

월터스토프의 개혁주의 인식론에 의하면, 인간은 잠정적으로 가지고 있는 전제를 동인으로 하여 모든 판단을 하게 된다. 즉, 인식 주체로서 인간은 모든 판단에 있어 내적 동인을 가지며 이 동인은 인간의 신념, 즉 종교에서 기원할 수밖에 없다는 것이다⁴⁾. 이성은 인간의 판단에 대한 하나의 전제일 뿐이며, 절대선의 기준

3) 월터스토프는 한 사회의 기본적인 관행을 '역학'이라고 부르고, 한 집단의 사회 제도들과 사회적 관행들로 구성된 이중 복합체를 가리켜 그 집단의 '사회적 체계'라고 부른다.

이 될 수도 없다. 인식의 주체인 인간의 타락은 이성의 타락에도 영향을 준다. 카이퍼는 이에 대해 “당신의 인식론에서 죄의 실존을 빠뜨리면 안 된다고(Kuyper, 1965: 113-114; Wolterstorff, 1983/홍병룡 역, 2007: 337에서 재인용)” 주장한다. 이성의 타락을 통해 사물을 왜곡되게 보고 그들의 삶 또한 비극으로 치닫게 됨에 대한 경계의 말이라 할 수 있다.

월터스토프는 현대 교육의 현실 속의 문제를 정초주의에 기반한 종교적 동인이 없는 지식 자체에 대한 교육으로 보았으며, 이로 인해 우리는 자신도 모르게 살림을 추구하는 그리스도인의 소명을 잃어버리고 상대주의와 소비주의, 물질주의, 쾌락주의 가치에 지배당하게 된다고 보았다. 그렇다고 지식 자체가 필요 없는 것은 아니다. 단, 강의, 설명, 주입식 등 이론적 학문 연구의 방법에 의존하고 있는 교육 현실은 주지주의적 교육으로 신념 성향에 내재하는 기형 요소의 가능성을 가지게 된다. 이를 해결하기 위해 실제 생활 속에서 직면한 문제들 속으로 들어가 직접 해결해보고자 하는 태도가 요구되며, 성경의 선지자의 말씀에 귀기울임과 고통받는 자, 소외된 자의 관점에서 바라보는 것이 필요하다. 이것은 책임 있는 삶의 실천을 이루어 주며 주체적 신념을 형성해 주게 된다.

셋째, 사회철학적 토대이다. 사회철학은 일반적인 인간의 사회적 행동 양상에 관한 철학적 연구이다. 월터스토프는 근대 사회의 자유주의와 자본주의 한계 상황에 대한 비판하며, 이에 대한 해결을 위해 세계체제이론을 통해 근대 세계를 분석하고자 한다. 세계 체제 이론가 월러스틴(Wallerstein)에 의하면, 역사적으로 볼 때 세계경제들은 역사의 과정에서 불안정한 구조로서 와해되거나 한 집단에게 정복당해 단일한 세계제국으로 변하곤 했지만 오늘날 세계경제가 500년간 지속되면서도 세계제국으로 변하지 않은 것은 근대적 세계체제의 특이성이라고 말하고 있다.

이에 대해 월터스토프는 ‘정복에 의한 자유’⁵⁾와 ‘진로 결정의 자유’⁶⁾를 인간의 두 측면의 욕망이라고 보고, 이 두 욕망은 근대 세계체제가 지닌 근본적인 가치라고 주장한다. 이 두 가지 가치는 오늘날 우리 세계를 깊이 갈라놓는 딜레마이면서도, 가능하지만 하다면, 이 두 욕망을 모두 만족시킬 만한 평화적 사회 체제의 고안이야말로 해결책이 될 수 있을 것이다.

월터스토프는 근대 사회 체제의 불의와 불행은 해방과 개혁으로 인해 해결될 수 있다고 본다. 현대 사회에 칼빈주의의 세계 형성적 성격을 가장 잘 적용하고 있는 것으로 해방신학과 신칼빈주의를 언급한다. 우선, 해방신학은 이 땅의 비참한 자들이 외치는 울부짖음에 대하여 적극적으로 인식하고 해결하고자 하는 노력을 보인다. 그들은 역사를 ‘해방의 실천과정’으로 본다(Wolterstorff, 1983/홍병룡 역, 2007: 99-100). 반면, 신칼빈주의는 근대 사회의 부정의를 억압자와 피억압자 간의 사회적 갈등이 아니라 신자와 우상숭배자 간의 종교적 갈등으로 보고 역사는 이러한 두 양상의 역학의 상호작용으로 인한 개혁(reshape)의 과정이라고 주장한다(Wolterstorff, 1983/홍병룡 역, 2007: 117). 하나님의 뜻에 따라 이루어진 긍정적인 개혁은 살림의 성취이다.

또한 이처럼 해방과 개혁의 의미와 유사하게, 칼빈은 예수의 선한 사마리아인의 비유를 언급하며, 그것은 모든 인류가 신성한 교제의 끈으로 하나로 묶여 있기 때문이라고 했다. 우리가 평화로운 가운데 서로 조화롭게 살지 못하면, 이 자연 질서를 왜곡하는 것이다. 이것이 사랑해야 할 우리의 의무를 받쳐 주는 토대다. 서로 사랑한다는 것은 우리의 공통된 인간성을 인정하면서 인간답게 행하는 것이다(Wolterstorff, 1983/홍병룡 역, 2007: 163).

4) 월터스토프는 누구나 종교를 갖고 있기 때문에(누구나 무언가를 절대시하고, 누구나 자신의 노력에 일관성을 부여해 주는 어떤 것에 집중한다는 의미에서) 이런 역학 관계는 모든 학자에게 해당된다고 주장한다(Wolterstorff, 1983/홍병룡 역, 2007: 321)

5) 정복하여 단일화하고자 하는 인간의 욕구이며 예를 들면, 로마 문명, 이집트 문명, 중국 문명 등을 의미한다.

6) 정복에서 벗어나 자유를 획득하고자 하는 욕구이며, 예를 들면, 1980-1981년의 폴란드 전역의 솔리대리티(Solidarity)운동 등을 의미한다.

이러한 사회적 정의의 문제는 교육 공동체인 학교 교육에도 적용되어 경제 논리로 인해 인간권의 상실을 가져오고 이는 교육적 부정의 문제를 극명하게 나타내고 있다. 이의 해결을 위해서는 정의에 대한 분명한 가르침과, 서로의 권리를 지켜주고 향유하기 위해 권리를 찾고자 하는 노력과 찾도록 도와주고자 하는 노력이 동시에 이루어져야 한다.

이 글은 윌터스토프의 살림교육의 핵심을 이해하고 그 철학적 토대를 분석하였다. 이를 통해 학교 현장의 평화교육에 대해 존재론적, 인식론적, 사회철학적 측면에서 몇 가지 시사점을 제시할 수 있다. 첫째, 존재론적 측면이다. 우리는 각각의 무관한 존재가 아니라 총체의 우주 속에서 영향을 주고 받으며 함께 유기체적 관계를 맺고 살아간다. 이를 망각하고 학교 교실에서 곁에 있는 동료들 그저 경쟁의 상대나 비인격적이고 일회적 대상으로 생각하기 때문에, 결국 나 자신의 존재조차 위협받는 지경에 처하게 되었다. 이를 극복하기 위해 교육 공동체 내의 학생 간 또는 교사 학생간의 화목한 관계 형성은 필연적이다. 둘째, 인식론적 측면이다. 교육에서 올바른 신념 성향의 형성을 통하여 지식을 통제하고 삶의 방향을 결정한다. 하지만 현재 이루어지고 있는 학교 교육의 강의, 설명, 주입식 등 이론적 지식교육은 삶의 올바른 방향성을 결정해 줄 수 없다. 이를 위해 학교 생활에서 직면하는 문제 상황에 참여하여 해결하고 억압받는 자를 돌아봄으로 책임 있는 삶의 실천을 통해 주체적 신념을 형성해가는 교육이 강조되어야 한다. 셋째, 사회철학적 측면이다. 인간의 사회적 삶은 정복과 자유의 욕구의 상충을 겪는다. 학교 교육에서도 이러한 욕구가 동일하게 적용된다고 볼 수 있으며 이에 따라 억압받고 소외되는 학생들이 생기게 된다. 학교폭력의 집단적 이기심의 희생이 되어버린 학생을 보면 부정의한 입장을 벗어나고자 하는 의욕을 상실한 채 좌절하게 된다. 이에 대해 부정의에 빠진 학생의 벗어나고자 하는 노력과 함께 이를 바라보고 도와주고자 하는 동료들의 노력도 필요하다.

본 연구는 평화교육의 이론적인 탐구에 그치지 않고 실천적 차원의 연구로 이어질 수 있을 것이다. 현재 학교의 평화교육 현황 분석과 그 교육과정에 대한 실제적 연구는 오늘날 시급한 평화교육의 방법이나 교육과정에 유의미하다고 생각된다.

성경과 속사도들을 통해 본 초기 기독교의 평화사상

조규통 (고신대학교 대학원 신학과 박사과정)

서 론

국가간(國家間)의 전쟁이 없다고 하면, 인류에게 진정한 평화¹⁾가 선물되어질 수 있을까? 국가간의 전쟁이 없다는 가정 하에서 하나의 국가를 생각하면 그 속에 분배의 문제, 사회단체간의 이익 확보를 위한 요구의 다양성, 정당간 견해차 등으로 인해 수없는 갈등과 분열이 동반되는 전쟁들이 또한 존재한다. 국가가 평화스럽다고 가정하자. 가정과 직장에서 일어나는 개개인의 사소한 전쟁들은 무엇으로 해결될 수 있을까? 가정이 화목하고 건강하다해도 한 인간은 내재되어 왔던 가치관과 외부로부터 이입되는 가치관들로 인해 갈등한다. 그리고 내면의 욕망은 일반적인 윤리 및 도덕적 규범들과 갈등을 일으키기도 한다. 뿐만 아니라 사람의 의지와는 상관없이 진행되고 있는 현대인들의 정신적 문제들은 어떻게 평화라는 범주 가운데 포함시킬 수 있겠는가? 평화는 한 개인의 내적, 혹은 영적이고 정신적이며 관계적인 ‘안정’으로부터 가정, 사회, 국가간에 이르기까지 모든 영역을 다 포함하는 말이 되어야 한다. 그러면 이 세상에 그런 평화란 존재하는가? 아니면 존재할 가능성은 있는가?

평화라는 논제는 전쟁이나 폭력과 단절하여 다룰 수 있는 것이 아니다. 따라서 구약 성경을 통해 나타난 전쟁의 의미와 기능을 먼저 살피고, 신약 성경에서 말하는 평화의 개념은 무엇인지를 파악할 것이다. 물론 전쟁과 평화에 대해 구약과 신약은 각각 다른 교훈과 의미를 가진 것은 결코 아니다. 다만 전쟁이라는 측면을 구약을 통해 관찰하는 이유는 신약보다 구약의 역사적 서술이 전쟁 기사에 대한 언급이 많기 때문이며 또한 그 전쟁이 가지는 이면의 이유들을 잘 밝히고 있기 때문이다. 마찬가지로 신약을 통해 평화의 개념을 살피고자 하는 이유는, 예수님 가르친 평화의 궁극적인 목적이 다른 일반적거나 세속적인 이유들보다 우선하기 때문이다. 그리고 성경이 가르치는 평화(평안)의 의미가 속사도들의 저작들 속에서도 큰 의미의 전환 없이 사용되었음을 밝힐 것이다.

이를 위한 전제조건으로 본 논고는 문맥상의 큰 혼란이 없다면, 성경의 peace, eijrhvnh, !/lv; 등의 용어를 ‘평화’라는 통일된 의미로 해석한다. 아쉬운 것은 로마의 정치 군사적 상황에 따라(context) 성경의 평화에 대한 교훈들이(text) 콘스탄틴 이전까지 어떻게 변화해 갔었는지를 추적하면 더욱 유익했을 것이다. 그러나 본 논고에서는 연구의 범위를 속사도 교부들의 문헌과 터툴리안의 글로 한정한다.²⁾

본 론

1. 구약의 관심

(1) 아브라함의 전쟁 속에 역사하신 하나님(창 14장)

1) 본 논고에서 필자는 ‘평화’와 ‘평안’의 의미의 차이를 두지 않는다. 따라서 평화, 평안이란 용어가 혼기될 것인데, 이는 !/lv;, eijrhvnh를 가장 일반적 의미인 peace로 이해하기 때문이다.
2) 필자가 터툴리안을 의도적으로 언급하는 이유는 터툴리안의 저술 『변증론』, 『우상숭배론』, 『병사의 화관론』을 비롯 다수의 작품들(『스카플라에게』, 『인내론』, 『영혼론』, 『유대인 반박론』 등) 속에 전쟁과 군복무에 대해 언급하고 있기 때문이다. 특히 터툴리안은 전쟁과 평화, 군과 전쟁이라는 주제를 놓고 볼 때, 속사도 시대와 교부시대의 교두보적 위치를 점하여 있기에 그의 작품들만 가지고도 충분한 연구의 가치가 있다.

전쟁에서 승리하고 돌아오는 길에, 살렘 왕 멜기세덱은 전쟁에서 승리한 아브라함을 하나님의 이름으로 들어 축복한다.³⁾ 이 대목에서 주목할 만한 것은 “너희 대적을 네 손에 붙이신 지극히 높으신 하나님을 찬송하라”는 부분이다. 즉, 대적을 아브라함의 손에 붙여서 전쟁을 이기도록 하신 주체가 하나님임을 증거한다. 뿐만 아니라 승전하게 하신 하나님을 찬송하라고 기록하고 있다.

(2) 죄에 심판으로서의 전쟁(창 15:16)

제사를 지내던 중 깊이 잠든 아브라함에게 나타난 여호와와는 아브라함의 자손이 이방 땅에서 객이 되어 그들을 섬기다가 사백 년 만에 그 땅에서 나오게 될 것을 계시하셨다. 그때에 하신 말씀이 “아모리 족속의 죄악이 아직 관영치 아니함이니라”는 부분이다.

(3) 율법서에 나타난 처벌에 대한 문제

이스라엘의 죄에 대한 하나님의 징계와 처벌의 기준은 구약에 약 70여회 정도 반복되는 구절인 “여호와 보시기에”와 “여호와와 목전에”라는 문구인데 이는 ‘여호와와 얼굴(hw:hy_ ynEp]li)’ 혹은 ‘여호와와 눈(hw:hy_ ynEy[eB)]’을 번역한 부분이다. 이 기준에 따라 이스라엘은 개인적이거나 혹은 민족적인 징계와 심판을 받게되었음은 율법서와 역사서 곳곳에서 발견할 수 있다.

(4) 나아만의 갈등에 대한 엘리사의 답변(왕하 5장)

이스라엘의 하나님이만이 참 신인 것을 깨달은 나아만은 한 가지 고민이 있었다. 그것은 자신의 주군(主君)이 제사 지낼 때 어쩔 수 없이 주군을 부축해서 ‘림몬’의⁴⁾ 신당에서 몸을 굽혀야만 했던 것이다. 이때 엘리사의 대답은 “너는 평안히 가라(!/lv;l] &le)”는 것이었다. 적국의 군대 장관이었던 나아만에게 이스라엘의 선지자 엘리사는 ‘평안’을 언급한 것이다. 이는 성경의 첫 번째 관심이 전쟁, 군인, 평화 자체보다는 ‘구원’임을 알게하는 부분이다.

(5) 여호와와는 전쟁하시는 분인가?⁵⁾

이 질문에 대한 간접적인 답변을 신명기에서 찾고자 한다. “네가 어떤 성읍으로 나아가서 치러할 때에 그 성에 먼저 평화를 선언하라”(신20:10). 전쟁 이전에 평화를 먼저 선포하라는 부분이다. 이 원칙이 여호수아의 가나안 정복 전쟁에서도 적용이 되었는지는 더 연구해야할 것이다. 그럼에도 불구하고 여호수아의 정복 전쟁은 굴복할 의사가 전혀 없었던 가나안 민족들의 연합작전 등을 고려할 때, 평화의 원칙은 가나안 민족들이 처음부터 수용할 의사가 없었음을 반영한다. 오히려 이스라엘을 속였지만 기브온 거민들은 그 평화의 원칙 속에 들어왔음을 볼 때 이는 더 분명해진다.⁶⁾

2. 신약의 관심

(1) 세례 요한에게 나온 군인들(눅 3:14)

세례 요한에게 나온 군인들은 “우리는 무엇을 하리이까?”라는 질문을 통해 알 수 있는 것은 ①세례 요한을 하나님의 선지자로 인정했다는 것 ②구원에 목말라했다는 것 ③그래서 어떻게 살아야 세례 요한의 전하는 말대로 살아가는 것인지를 중심으로 원했다는 것 ④또한 세례 요한이 가르치는대로 살기를 나름대로는 작정했음이 포함되었다. 그리고 이들을 향한 세례요한의 대답 또한 자신 뒤에 오시는 분 - 메시야 -을 맞을 준비를 하라고 하므로 군인인 이들에게 구원이 증거된 것이다.

3) 창 14:18-20. “살렘 왕 멜기세덱이 떡과 포도주를 가지고 나왔으니 그는 지극히 높으신 하나님의 제사장이었더라 그가 아브람에게 축복하여 가로되 천지의 주재시오 지극히 높으신 하나님이며 아브람에게 복을 주옵소서 너희 대적을 네 손에 붙이신 지극히 높으신 하나님을 찬송할찌로다 하매 아브람이 그 얻은 것에서 십분 일을 멜기세덱에게 주었더라”

4) ‘@/Mri’ 은 ‘word of doubtful origin’으로 어떤 단어에서 파생되었는지 확실하지 않다. ‘석류’를 뜻하는 말에서 유래했을 수도 있다고 하나, 아람 족속의 ‘바람, 비, 폭풍의 신’으로 이해함이 타당하리라 사료된다. *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew-English Lexicon*. Massachusetts : Hendrickson 1979. 942.

5) 이 문제에 대한 신중한 고민은 Peter C. Craigie의 책 3장, ‘God the Warrior(33-43)’을 참고하라.

6) 그럼에도 가나안 정복전쟁의 1차적인 성격은 ‘하나님의 죄에 대한 심판’으로 봄이 타당할 것이다.

(2) 예수님에게 나온 백부장(마 8:5-13, 눅 7:2-6)

청년 예수님에 대해 그가 마음에 가진 고백은 무엇인가? 예수님은 그를 어떻게 말하고 있는가? 바로 이 스라엘 백성보다 큰 믿음을 소유한 자라 칭했다. 여기서도 알 수 있는 것은 예수님의 군인에 대한 관점 역시 구원과 관계된다는 사실이다.

(3) 십자가형을 집행한 백부장(마27:54, 막15:39, 눅23:47)7)

예수님이 십자가에서 운명하는 순간에 일어난 초자연적인 현상을 목격한 백부장에 대한 언급이 이 세 곳에 기록된다. 그는 마태복음과 마가복음에서는 예수님을 하나님의 아들로, 누가복음에서는 의인으로 인정했다. 뿐만 아니라 누가는 그가 하나님께 영광을 돌렸다고 기록했다. 그렇다면 이 군인은 그가 예수님의 십자가형을 집행했던 담당자였는지 여부를 떠나서 구원을 허락받았다고 해도 억측은 아닐 것이다. 이 부분 역시 한 군인의 깨달음에 초점이 맞춰진다.

(4) 베드로를 만난 백부장 고넬료(행10:1-43)

유대교로 개종한 것으로 추정되는 고넬료는 베드로를 청한 것, 베드로를 맞이했던 자세, 모였던 구성원, 그리고 사회적 신분의 차이에도 불구하고 말씀을 듣기 위해 이같이 일을 행했다는 것 자체로서 고넬료와 그와 관계된 자들에 대한 구원이 일차적 목표임을 알게한다.

(5) 세상이 주는 것과 다른 평안(요 14:27)

지금까지 살펴본 내용들을 근거로 이 평안은 내적 - 혹은 영적 - 인 것이며 따라서 영혼의 구원과 관계된 것이다. 그리고 이 평안은 분명히 기독교 역사 가운데서 전쟁 중에도 나타났고, 고난 가운데서도 증명되었으며, 피흘리며 생명을 빼앗기는 순간조차도 간증되었던 평안이다. 이는 회개의 기회를 증거하다 여인의 요구에 의해 침수된 세례요한 속에, 고통 중에 운명하셨을 때 예수님 속에, 돌에 맞아 죽어가던 스테반에게, 20년에 가까운 전도 여행에서 겪은 굶주림, 목마름, 헐벗고 매맞음과 여러 위험을 지나갔던 바울 속에 있었던 것이다.

성경은 궁극적으로 이 평안을 가르친다.⁸⁾ 그리고 이 성경의 내적 평안 교훈은 사도들의 제자들을 통해서도 이어진다.

3. 초기 기독교의 평화에 대한 흔적들(사랑, 용서, 비폭력에 대한 교훈들)

(1) 디다케⁹⁾

두 가지 길이 있습니다. 하나는 생명의 길이고 다른 하나는 죽음의 길인데 두 길의 차이가 큼니다. 생명의 길은 이렇습니다. 첫째로, 당신을 만드신 하나님을 사랑하고 둘째로, 당신 이웃을 당신 자신처럼 사랑하십시오 또 무슨 일이든지 당신에게 다치기를 원하지 않은 일이거나 당신도 남에게 하지 마시오.¹⁰⁾

7) 마 27:54 “백부장과 및 함께 예수님을 지키던 자들이 지진과 그 되는 일들을 보고 심히 두려워하여 가로되 이는 진실로 하나님의 아들이었도다 하더라”, 막 15:39 “예수님을 향하여 섰던 백부장이 그렇게 운명하심을 보고 가로되 이 사람은 진실로 하나님의 아들이었도다 하더라”, 눅 23:47 “백부장이 그 된 일을 보고 하나님께 영광을 돌려 가로되 이 사람은 정녕 의인이었도다”

8) 이같은 관점은 R. H. 베인튼에 의해서도 강하게 주장된다. 그는 그의 책 『전쟁 평화 기독교』에서 “그리스도교의 가장 뚜렷한 특징은 평화의 개념이 변형되었다는데서 두드러지게 나타났다. 신약성서에서 평화는 복지와 안전을 의미하였을 뿐 평화의 물리적 성격은 나타나있지 않다. 하나님의 나라는 먹고 마시는데 있는 것이 아니라 정의와 평화에 있기 때문이다. 낙원의 회복, 고통 없는 행복한 상태로 되돌아가는 것이 아니라 타락한 인간의 하나님의 형상을 회복하는 것을 의미하였다”고 기록한다. R. H. 베인튼/채수일 역 (1981). 『전쟁 평화 기독교』. 서울: 대한기독교출판사. 69.

9) 정양모에 의하면, 이 책의 원래 제목은 『열 두 사도의 가르침』인데 1873년 그리스 정교회의 주교 필로테오스 브리엔니오스(Philotheos Bryennios, 1833 - 1914 or 1918)가 예루살렘 수도원 도서관에 발견했다고 한다. 이후 다시 『열 두 사도를 거쳐 백성들에게 베푸신 주님의 가르침』이란 제호의 양피지 사본의 발견되었으며 첫 헬라어를 따서 ‘디다케’라 하는데 실체는 열두 사도의 가르침이라고 보다 A. D. 100년 경 시리아 지방의 작은 시골 교회에서 집필된 초대교회 공동체의 규범서라 봄이 옳다. 정양모 역주 (2006). 『디다케, 열 두 사도의 가르침』. 칠곡: 분도. 7. 이하 정양모로 함.

10) 정양모. 19-23.

여러분을 저주하는 이들을 축복하고 여러분의 원수들을 위해 기도하며 여러분을 박해하는 이들을 위해서는 단식하십시오 중략 누가 당신의 오른쪽 뺨을 때리거든 그에게 다른 쪽도 돌려 대시오 누가 당신에게 천 걸음을 강요하거든 그와 함께 이천 걸음을 가시오. 누가 당신의 겹옷을 빼앗거든 그에게 속옷마저 주시오.....¹¹⁾

초기기독교의 생활윤리 속에 스며들었던 평화적 전통들은 오늘날 기독교 평화주의자들의 삶의 원리로 적용되고 있다.

(2) 클레멘트 서신¹²⁾

클레멘트의 서신에서 *eijrhvnh*는 약 20여회 사용되는데, ‘고린도인들에게 보내는 편지’¹³⁾의 2장 2절, 15장 1절, 16장 5절, 19장 2절 등을 통해 영적이고 내적이며 개인적 평화(평안)에서 기인하는 공존과 연합을 의미하는 것으로 사용되었다.

(3) 이그나티우스(Ignatius, c 35 - c 98)의 편지들

‘에베소인들에게’ 보낸 편지 4 - 5장, 13장 2절 등과 ‘스미르나인들에게’의 12장 2절 등에서 삶의 방식으로서의 평화, 일치에 대한 호소와 인사말로서의 *eijrhvnh*사용했다.

(4) 디오그네투스에게 보내는 편지

저자는 수신자가 우상을 신으로 인식하고 섬기는 것에 대해 우상에 대한 무익함을 설명하면서 일관성 있게 나타나는 자세에 대한 부분을 눈여겨보아야 한다. 저자는 기독교 신앙에 대해 적대감을 가지고 있는 수신자에 대하여 다른 대치의 상황을 만들거나 대적의 자세를 취하는 것이 아니라 기독교 신앙을 설명하고 인식시키기 위해 오해를 줄이려 하고 있으며 대화하고 있는 자세임을 이 서신의 전체를 보면 알 수 있다. 이 서간 역시 평화와 공존의 자세로 일관하고 있음을 알 수 있다.

(5) 폴리카르푸스(Polycarpus, c 70 - c 155, 폴리갑)의 편지

‘빌립교 교인들에게 보내는 편지’ 1장 1절에서 ‘평화’(*eijrhvnh*)의 인사말을 전한다. 그리고 이 편지의 2장에서 5장까지 기독교인으로서 삶의 원리들을 권고하는데, 내용은 산상수훈의 교훈들이나 신약 서신서들의 끝부분에 언급된 생활에 대한 권고들과 흡사하다.

(6) 터툴리아누스(Tertullianus, Quintus Septimius Florens, c 155 - c 230)

초기 기독교 교부들 중 가장 확실하게 군복무와 관계해서 주장과 글을 펼친 사람은 아마도 터툴리아누스일 것이다. 그가 남긴 31편의 저작들 가운데 전쟁과 그리스도인 군복무를 언급한 것들은 『변증론』(Apologeticum, 197), 『우상숭배론』(De Idololatria, 198-203), 그리고 몬타누스파로 전향한 이후 남긴, 『병사의 화관론』(De Corona militis, 211) 등이 있는데 특별히 『병사의 화관론』은 기독교인의 군복무에 대해 집중적으로 다루었다.¹⁴⁾

(7) 그 외의 기록들

‘허마스의 목자서’의 셋째 환상 5장 1절과 6장 3절, 그리고 ‘바나바 서신’의 1장 1절에도 ‘평화’(*eijrhvnh*)란 용어가 쓰이는데 허마스의 환상에서는 화목하고 평화로운 삶에 대해, 바나바 서신에서는 인

11) 정양모. 25-27.

12) 이 서신의 저자 문제는 정확하지 않다. 그러나 잘 증명된 고대의 전통은 클레멘트의 작품으로 간주한다. 또한 『허마스의 목자』에서 언급된 인물일 수도 있고, 라이트푸트는 클레멘트란 자가 황제의 사촌 가정의 부유했던 자유인으로 언급하기도 했으며, 한 고대 역사가는 집정관이었다가 무신론자-당시 기독교인들을 비하했던 용어-로 처형당했던 티투스 플라비우스 클레멘스(Titus Flavius Clemens)로 가정하기도 한다. J. B. 라이트 푸트·J. R.하머/이은선 역(1994). 『속사도 교부들』. 서울 : 기독교문서선교회. 38-39. 이하 J. B. 라이트 푸트·J. R.하머/이은선 역으로 함.

13) ‘클레멘트 1서’, 곧 ‘고린도인들에게 보낸 로마인들의 편지’를 말한다.

14) 오만규. 40-41.

사의 말로 각각 쓰였다. 그리고 키프리아누스의 글 속에서도 250년 데시우스 황제의 치하에서의 박해 때 두 사람의 기독교인 군인이 순교했다고 전한다.¹⁵⁾ 특히 키프리아누스는 『데메트리아누스에게』를 통해 “뺨을 맞았을 때는 다른뺨을 돌려대십시오. 일곱 번만 아니라 일곱 번씩 일흔 번이라도 용서하십시오. 원수를 사랑하고 박해하는 사람을 위해 기도하십시오”¹⁶⁾라 기록한다.

결 론

인류가 지향하는 평화의 가치는 숭고하고 필사적이고도 실제적이다. 그렇다 해도 인류가 얻을 수 있는 최고의 평화는 전쟁의 부재가 아니라 전쟁의 억제라는 것이다. 또한 폭력의 부재가 아니라 억제 혹은 조절에 그칠 뿐이다. 폴 틸리히(John Paul Tillich, 1886-1965)의 다음과 같은 말은 위로나 희망이기보다 이같은 현실에 대한 비애를 반영한다.

하나님의 왕국에 대표자들이 교회는 단지 의견상 보이는 전쟁 뿐만 아니라 실제로 전 인류를 자멸케 하는 전쟁을 저주해야만 한다. 인류는 결코 정당한 전쟁이라는 주장으로 핵전쟁을 시작할 수 없다. 왜냐하면 그것이 하나님의 왕국에 속한 단일체(하나의 몸)를 위해 힘쓸 수 없기 때문이다. 그러나 만일 상대방이 먼저 핵무기를 사용할 경우를 대비해서 기본적으로 핵무기를 갖추는 정도까지라도 응수할 준비가 되어 있어야 한다. 위협 그 자체도 저지가 될 수 있다.¹⁷⁾

이 말은 전쟁의 발발을 막는 또 하나의 대안으로서 응수, 혹은 응전으로서의 군비확충을 해야만 하는 현실에 대한 슬픔이다. 이런 현실 가운데 기독교인으로서의 평화는 늘 손해와 억울함을 믿음과 소망 가운데 감내해야만 하는 것이 기독교 평화의 실천이 될 것이다.

15) 이상규. 46.

16) R. H. 베인톤/채수일 역. 100 재인용.

17) 폴 틸리히/신상길·정성욱 역 (2000). 『평화신학』. 서울 : 한국장로교출판사. 8 재인용. [이 글은 폴 틸리히(Paul Tillich)의 *Systematic Theology, vol. 3*. Chicago : University of Chicago Press에 있다.]

주최단체 소개

(사)기독교세계관학술동역회

* 전화 : 02-754-8004, 02-3272-4967, 070-8285-4967
* E-mail : info@worldview.or.kr / gihakyun@daum.net
* 홈페이지 : www.worldview.or.kr Fax : 0303-0272-4967
* 주소 : 서울 용산구 이촌 2동 212-4 한강르네상스빌 A동 402호

1. 기독교학문연구회(기학연)

기독교학문 연마를 위해 학회인 ‘기독교학문연구회(이하 기학연)’를 둔다. 기학연은 아래의 활동을 한다.

- 각 학문분야별로 신학과 학제간 연구를 진행하여 신앙과 학문의 통합을 추구한다.
- 연구 발표의 장을 마련하기 위해 연 2회의 학술대회를 개최한다.
- 한국과학재단 등재 학술지 <신앙과 학문>을 연간 4회 발행한다.
- 기금을 조성하여 기독교학자들의 연구활동을 지원한다.
- 각 전공별 기독교 학회들의 학술활동을 지원한다.
- 각 기독교대학들의 기독교학문 활동을 지원 및 협력한다.
- 장기적으로 기독교학문연구를 진흥할 수 있는 “한국기독교학술진흥재단(가칭)”을 설립한다.

2. 세계관 운동(DEW)

기독교학자들이 제시한 기독교적 대안을 교회에 알리고, 기독교적 대안이 사회에 실천되도록 아래의 운동을 펼친다.

- 신문, 방송, TV, 인터넷 등 미디어 매체를 통해서 기독교적 대안을 제시한다.
- 월간 <월드뷰>의 발행을 통해서 교계의 지식인 계층 및 그리스도인에게 삶의 대안을 제시한다.
- 본 회의 출판부인 CUP를 통하여 세계관 관련 도서를 출판·보급한다.
- 회원 교회들과 협력하여 기독교적 대안이 확산되도록 한다.
- 본 운동을 효과적으로 전개하기 위해서 전국적 조직을 운영한다.

3. 교육

- VIEW와 같이 기독교세계관을 가르칠 수 있는 기독교 대학 및 대학원 과정을 국내에 설립하여 운영한다.

- 교수, 교사, 목회자, 언론인 등 사회적 영향이 큰 집단에 적합한 전문 직종별 아카데미나 프로그램인 기독교 미디어아카데미를 운영한다.

- 선교단체와 협력하여 제3세계 국가에 기독교세계관 대학 및 대학원 설립을 지원한다.
- 기존의 기독교대학들과 협력하여 기독교세계관 교육을 실시한다.
- 각 신학교 안에 기독교세계관 과정이 운영될 수 있도록 지원한다.
- 회원들을 위한 다양한 기독교세계관 교육을 실시한다.
- 이러한 교육을 실시할 수 있는 커리큘럼과 교재를 개발한다.
- 정치, 경제, 사회, 교육, 문화, 역사, 과학 등 제 학문 분야에 대한 기독교 세계관 교재를 개발한다.

4. 도서출판 CUP

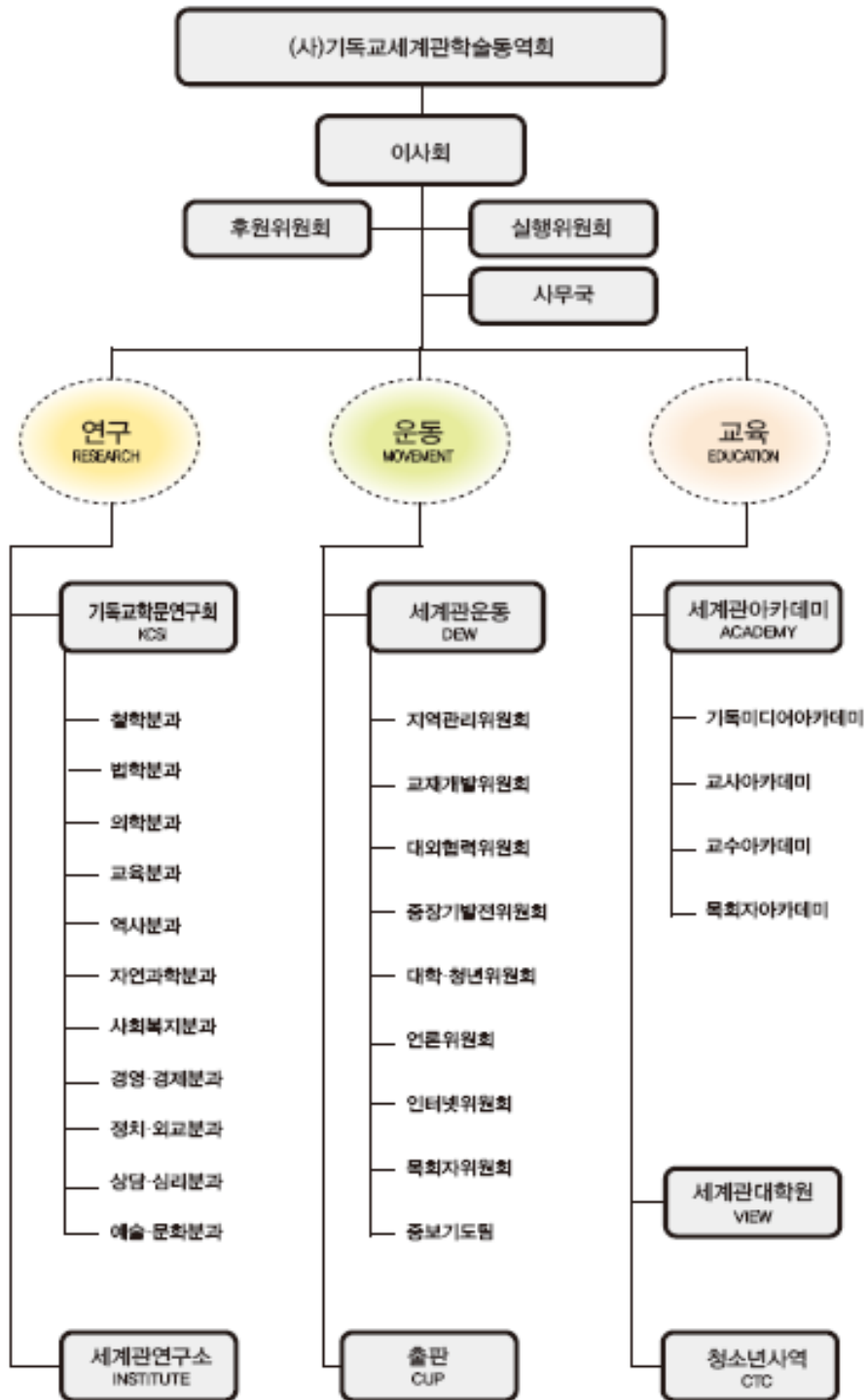
“물이 바다를 덮음 같이 여호와와 영광을 인정하는 것이 세상에 가득하리라”(합 2:14)

도서출판 CUP는 바른 성경적 가치관 위에 실천적 삶을 살아가는 그리스도의 제자들을 세우기 위해 지성과 감성과 영성이 전인적으로 조화된 균형 잡힌 도서를 출판하며, 그를

통하여 그리스도인다운 삶과 생각과 학문 활동이 활발하게 이루어지는 문화를 재창조한다.

- 전인적인 삶의 틀을 제공하며, 성경적 비전을 확장시키는 나눔터의 출판을 지향한다.
- 치우치기 쉬운 신앙과 생각과 삶에 성경적 기준을 제시하는 책들을 출간한다.
- 하나님의 뜻에 순종하는 삶과 문화를 꿈꾸는 저자들을 발굴한다.
- 성경적 세계관을 기반으로 한 영성, 소명 의식, 리더십 등 삶의 제자도를 담은 책을 출간한다.
- 대안학교를 위한 지침서가 될 만한 책들을 발굴하고 기획, 출간한다.
- 기독교 세계관 제자 양성을 위한 교재로 사용할 만한 책들을 출간함으로써 기독교 세계관적 문화 및 사고를 계발하는 데 일조한다.

(사)기독교세계관학술동역회 조직



이 수 증

성 명 :

소 속 :

직 책 :

주민등록번호 :

위의 사람은 본 학회가 주관한 2012년도 춘계학술대회에
참석하여 소정의 과정을 이수하였기에 이 증서를 드립니다.

주 제 : 기독교 학문의 연구 현황과 과제 Ⅲ

일 시 : 2012년 5월 19일(토) 10:00-18:00

장 소 : 장로회신학대학교

2012년 5월 19일

기독교학문연구회 회장 정 희 영



2012년 춘계학술대회 자료집

발행일 : 2012년 5월 18일

발행인 : 정희영 (학회장/ 총신대 교수)

인 쇄 : 진흥인쇄 (02-812-3694)

발행처 : 기독교학문연구회(학회)

주 소 : (140-032)서울시 용산구 이촌 2동 212-4번지

한강르네상스빌 A동 402호

Tel : 02-754-8004, 02-3272-4967

Fax : 0303-0272-4967

E-mail : gihakyun@daum.net,

info@worldview.or.kr

홈페이지 : www.worldview.or.kr