

제30회 기독교학문학회

기독교세계관과 학문의 지난 발자취를 돌아보며

기독교세계관과 학문

-기초와 실천-

일 시 : 2013. 11. 16.(토) 10:00 - 19:00

장 소 : 성균관대학교 서울캠퍼스 호암관, 국제관

주 최 : 기독교학문연구회, 성균관대학교 교육연구소,
한국기독교경제학회, 기독교보건학회, 로고스경영학회

후 원 : 성균관대학교, 새로남교회

주 관 : (사)기독교세계관학술동역회

연락처 : 02-754-8004(대표전화), 02-3272-4967(학회)

이메일 : gihakyun@daum.net, info@worldview.or.kr

제30회 기독교학문학회 자료집 순서

1. 초대의 글	1
2. 진행시간표	2
3. 분과별 발표 계획	3
4. 대학원생 발표 계획	5
5. 주제 발표 원고	6
6. 분과별 발표 원고	25
7. 대학원생 발표 원고	689
8. 주최단체 소개	819
9. 학회 참가 이수증	822

서른 번째 기독교학문학회로의 초대

어느새 가을이 깊어갑니다.

심어진 그 자리서 성실하게 잎을 내고 바리바리 꽃을 피워,
비바람, 더위 건디어 우직하게 익은 곡식, 과일 앞에서
난 또 그렇게, 삶의 한마디를 열매 없이 지냈나 싶습니다.

자기의 주인을 부러 잊은 현대 학문의 지경,
그 지경은 애굽의 나일 강변처럼 비옥해 보이지만,
주인에게서 편취한 바로의 땅입니다.
그 땅의 열매는 먹음직하지만 육신의 정욕이고,
보암직하지만 안목의 정욕이요, 이생의 자랑입니다.

하지만, 어찌겠습니까?
그 학문의 지경이 기독교 학자들이 심겨진 곳이니 말입니다.

예수 믿고 구원 받아 천국의 소망을 누리는 일에
학문 하는 것이 무슨 기릴 것이 있을까 싶었지만,
처음엔 그저 모였었지요.
주고 받는 위로가 좋아, 설레는 맘으로 모이던 기독교학문학회,
이제 서른 번째가 되었습니다.

돌아보고 갈길을 확인하려 이 운동을 시작하신 귀한 분들을 모셨습니다.
그리고 각자가 심겨진 지경에서 땀 흘려 엮은 사십 편이 넘는 이야기들을 모았습니다.

바로 의 눈엔 보잘 것 없고, 그가 먹는 식탁에선 기름진 것 아니겠지만,
주께서 내려주신 만나와 메추라기로 차린 은혜의 식탁,
의에 주리고 목이 마른 분들을 위해 정성을 다해 준비했습니다.

11월 16일 토요일, 성균관대학교입니다.

기독교학문연구회 학회장 장수영

진행시간표

09:30 - 10:00	등 록 1	호암관 4층
10:00 - 12:00	대학원생 논문 발표/ 기독교신진학자세미나 * 대학원생 2개 세션 / 7편	호암관 4층
12:00 - 13:00	오 찬	교수회관 1층 교직원식당
	등 록 2	국제관 B2층
13:00 - 13:30	[개회 및 시상]	
	*개회기도 및 환영사 유재봉 (성균관대 교육연구소 소장) *개회인사 장수영 (기독교학문연구회 학회장/ 포스텍 교수) *시상 <신앙과학문 우수논문상> 시상 <새로남청년 우수논문상> 시상 *사회 및 광고 문준호 (기독교학문연구회 총무/ ACSI KOREA 기획실장)	국제관 B2층
13:30 - 14:50	[주제발표 및 총평]	
	*주제발표 “기독교세계관과 학문 -기초와 실천-” 송인규(합신대 교수), 신국원(총신대 교수) *총평 손봉호(고신대 석좌교수), Wesley Wentworth(IVP 고문) *사회 조성표(경북대 교수)	
15:00 - 18:00	분과별 논문 발표 * 9개 분과 / 39편	호암관 3,4층
18:00 - 19:00	저녁만찬	보리보리 (서울시 종로구 명륜1가 33-90 1층)

제30회 기독교학문학회 분과별 발표

대학원생 논문발표 10:00 - 12:00 : 호암관 4층
교수/일반분과발표 15:00 - 17:50 : 호암관 3,4층

■ 교수 / 일반 분과 (호암관 3,4층)

분과	발표자	논문제목	사회자	논찬자
1분과: 철학/예술 호암관 4층 407	라영환 (충신대 교수)	폴 고갱의 기독교적 이미지 사용에 대한 연구	이경직 (백석대 교수)	서성록 (안동대 교수)
	박은영 (성균관대 동아시아학술원 대동문화연구원)	우치무라 간조의 국가인식과 타자인식 - 그의 애국심의 문제를 중심으로		최태연 (백석대 교수)
	신상형 (안동대 교수)	류영모의 기독교철학		성현창 (백석대 교수)
	김세완 (백석대 박사과정 수료)	한국 교회음악의 한국화 연구 - 「21세기 찬송가」를 중심으로		이경직 (백석대 교수)
	주시영 (백석대 박사과정 수료)	황제내경과 성경의 질병치유이론 비교		성현창 (백석대 교수)
2분과: 교육 호암관 4층 411	임춘택 (경남대 조교수)	인문치료를 위한 자녀 양육자의 은유적 스토리텔링 능력 개발 방안	박영주 (아신대 교수)	안 석 (서울기독대 교수)
	안영혁 (충신대 조교수)	코메니우스 교육학의 기독교 세계관적 기반에 대한 연구		최진경 (웨신대 교수)
	김세광·박소영 (고신대 조교수 명지대 강사)	학교폭력에 대한 기독교교육 실천방안: 회복적 정의를 중심으로		정병오 (좋은교사운동 정책위원)
	강진구 (고신대 교수)	죽음교육으로서의 '버킷리스트'의 의미와 역할		장유정 (햇빛트리니티 대 강사)
	권태경 (충신대 교수)	요한 스투움(Johann Sturm, 1507-1589)의 사상과 교육 개혁 연구		장성민 (충신대 교수)
3분과: 기독교세계관 호암관 4층 402	장영창 (우송대 초빙교수)	영화 <레미제라블>에 나타난 기독교 사상의 문학적 표현	추태화 (안양대 교수)	김철수 (전주대 교수)
	강상우 (고구려대 겸임교수)	'새로운' 무신론의 신(god): 도킨스, 해리스, 테닛, 히친스, 스텐저를 중심으로		장수영 (포항공대 교수)
	길원평·민성길 (부산대 교수 연세대 교수)	동성애와 차별금지법에 대한 기독교 세계관적 고찰		유정철 (경희대 교수)

분과	발표자	논문제목	사회자	논찬자
4분과: 상담심리 호암관 4층 412	노철우 (성결대 강사)	완벽주의가 인지, 정서, 행동, 신앙에 미치는 영향과 기독교상담 방안	설면희 (성결대 강사)	유충선 (국제신대 교수)
	이향숙 (좋은이웃교회 박사)	기독교인의 성인애착과 하나님애착 관계		서용일 (아신대 강사)
	김용태 이수미 (헷볼트리니티대 교수·박사수료생)	야곱의 심리적 변화과정에 대한 연구: Bowen 이론을 중심으로		안 석 (서울기독대 교수)
	김용태 김은미 황혜숙 (헷볼트리니티대 교수·박사과정)	보웬이론으로 본 아브라함과 사라 이야기		안 석 (서울기독대 교수)
5분과: 사회복지 호암관 3층 306	김한욱 (반포종합사회복지관 관장)	기독교 사회복지기관의 실천방향 제언	이상무 (평택대 교수)	구철희 (청주대 교수)
	최중화 손병덕 (부산장신대 교수·총신대 교수)	초대교회의 이웃사랑에 기초한 교회 사회복지 실천함의		장성민 (총신대 교수)
	장진용 (한국사회복지협의회 박사)	교회사회복지실천의 도전과 한계		이상무 (평택대 교수)
	양혜영 (백석대 교수)	기독교대학의 여대생들이 물어야 할 질문: 성경에 나타난 “아름다운 여성”에 관하여		조용철 (백석대 교수)
6분과: 융합 호암관 4층 401	이우성 (과학기술정책연구원 연구위원)	나이지리아 과학기술 개발협력 방안과 기독교적 시사점	박중서 (항공대 교수)	김태황 (명지대 교수)
	강희종 (과학기술정책연구원 팀장)	카메룬 과학기술 개발협력 방안과 기독교적 시사점		박중서 (항공대 교수)
	김정효·김혜선 (이화여대 교수·이화여대 박사과정)	방글라데시 교육 개발협력 방안과 선교적 시사점		박미영 (서울여대 교수)
	정희영 (총신대 교수)	모잠비크 교육 개발협력 방안과 기독교적 시사점		
7분과: 기독교보건학회 호암관 3층 307	김지원 (백석대 교수)	기독교세계관과 보건의료학문: 기초와 실천	성지아 (혜천대 교수) 김지원 (백석대 교수)	김태호 (대구대 교수)
	임미림 (백석대 교수)	기독교세계관의 간호학적 적용		안영미 (백석대 교수)
	백성희 (백석대 교수)	기독교보건의료계열 대학생의 생명의료윤리의식에 관한 연구		심인옥 (중앙대적십자 간호대 교수)
	김도훈 윤태형 (국민건강보험공단 장기요양연구실장 동서대 교수)	일본 진료수가의 현황과 과제 -2012년 진료수가 개정을 중심으로-		손동국 (국민건강보험공단 건강보험정책 연구원)

분 과	발표자	논 문 제 목	사회자	논찬자
8분과: 로고스 경영학회 호암관 4층 415	박정윤 (영남대 교수)	실제 주식투자를 통한 투자론 교육사례	김찬목 (백석대 교수)	김동환 (호서대 교수)
	이용길·김중현 (인하대 교수·학생)	성경과 그리스도교 신학 관점에서 조망해 본 에너지자원		황봉환 (대신대 교수)
	임병진 (영남대 교수)	행통한 삶을 위한 태도에 관한 성서적 연구		이창원 (한양대 교수)
	최무진 (계명대 교수)	기독교적 관점의 창업정신의 모색		조성표 (경북대 교수)
	김성호 (협성대 교수)	크리스천 세상에서 제대로 살기(포지셔닝) 고찰		정희진 (영진전문대 교수)
	이병원 (경희사이버대 교수)	윤인구의 생애와 교육사상의 연구		정연식 (계명대 교수)
9분과: 한국기독교 경제학회 호암관 4층 408	이윤재 (송실대 교수)	성경적 기업가 정신: 창조경제와 그 시사점	신성휘 (서울시립대 교수)	임채성 (건국대 교수)
	황의서 (서울시립대 교수)	막스베버의 자본주의 정신		장석인 (산업연구원 선임연구위원)
	정세열 (전 고려대 초빙교수)	교회와 경제사회정의 실현: 구속의 은혜에 대한 성경적 고찰		이명현 (인천대 교수)
	최용준 (한동대 교수)	칼빈주의와 네덜란드의 기업가 정신		김승욱 (중앙대 교수)

■ 대학원생 분과 (호암관 4층)

분 과	발표자	논 문 제 목	사회자
세션1 호암관 4층 407	김은우 (성균관대)	교육목적으로서 행복(아우구스티누스 행복 개념을 중심으로)	박영주 (아신대 교수)
	정문선 (성균관대)	세계관으로서의 종교교육	
	이정규 (충신대)	몬테소리 종교교육에 대한 개혁주의적 조명	
	김수홍 (고려대)	한동대학교 학생들의 교육적 경험 및 그 영향요인에 관한 질적연구	
세션2 호암관 4층 408	김현정 (성균관대)	윌터스토프의 평화의 교육적 의미	문준호 (ACSI KOREA 기획실장)
	김현경·박현경 (성균관대)	기독교세계관으로 그림책 속 거짓말 들여다보기	
	정경미 (충신대)	교회학교 고등부 교사의 '우리 반 모임' 실행과정 이야기	

■ 기독교신진학자 세미나 (호암관 4층)

호암관 4층 402	〈기독교학자의 길, 가이드〉	최태연 (백석대 교수)
-----------------------	-----------------	------------------------

주제발표

기독교세계관과 학문

-기초와 실천-

발표 송인규(합신대 교수), 신국원(총신대 교수)

총평 손봉호(고신대 석좌교수), Wesley Wentworth(IVP 고문)

주제발표 1

기독교 세계관과 학문 활동: 개인적 견해/의견

송인규 (합신대 교수)

I. 기독교 세계관

(1) 돌아봄: 1980-2010

(i) 변화, 발전, 보편화?

(ii) 몇 가지 사항.

- ① 기독교 세계관 관련 단체, 학교, 모임들.
- ② 기독교 세계관에 대한 책자 (원저술 및 번역서).
- ③ “기독교 세계관”의 보편화된 사용.

(2) 들여다봄: 최근의 처지

(i) 첫째 관찰: “기독교 세계관”의 용례와 의미.

① 다음과 같은 의미로 쓰는 경우가 많다.

- a. 기독교적 가치관.
- b. 그리스도인다운 삶의 자세.
- c. 특정 분야/영역에 대한 기독교적 관점.

② 성찰이 요구되는 바.

- a. 만일 “기독교 세계관”이 상기 어구들과 교호적(交互的)으로 사용될 수 있다면, 왜 우리는 부득이 “기독교 세계관”을 말해야 하는 것일까?
- b. 기독교 세계관은 결국 이상의 어구들이 표현하는 바로써 충분히 cover되는가?
- c. 만일 우리가 “기독교 세계관”을 포기할 경우, 실제 무슨 차이가 있겠는가?

(ii) 둘째 관찰: 과거부터의 질문들과 무응답.

- ① 기독교 세계관은 어느 특정한 신앙 전통(e.g., Reformed)과만 연관된 것인가?
- ② 왜 기독교 세계관을 배웠는데 별 변화가 생기지 않는가?
- ③ 무엇이 문제인가?: 기독교 세계관 자체? 기독교 세계관을 제시하는 방식의 문제? 기독교 세계관에 대한 피상적 이해? 기독교 세계관을 공부하는 사람?

(3) 내다 봄: 향후의 과제 (개인적 제안)

(i) 첫째 과제: 기독교 세계관의 정체 확립.

- ① 기독교 세계관이 무엇인가?
- ② 왜 기독교 세계관에 대해 알아야 하는가?
- ③ 기독교 세계관을 아는 이와 그렇지 않은 이의 차이는 무엇으로 나타나는가?
- ④ 기독교 세계관을 알지 못할 경우 무슨 문제가 생기는가?

(ii) 둘째 과제: 기독교 세계관과 개인/공동체의 변화 문제.

- ① 왜 기독교 세계관을 알아도 변화가 없는가? (기독교 세계관을 알면 변화가 있어야 하는가?)

- ② 이에 대한 원인 규명[진단] 및 조치.
- (iii) 셋째 과제: “구조”와 “방향”에 대한 탐구.
- ① Al Wolters의 「창조.타락.구속」이 가진 특이점.
- a. 다른 기독교 세계관 책들과 달리 자신의 주장점을 근거로 여러 가지 사안/주제/내용을 분석하고 그와 관련한 대안 제시적 힌트를 제공하고 있다.
- b. 그러한 분석과 적용의 이론적 틀이 “구조”와 “방향”이라는 기본 아이디어를 중심으로 형성된다.
- ② 우리에게 필요한 작업.
- a. “구조”와 “방향”이라는 이론적 틀에 대한 평가.
- b. 만일 이 평가가 부정적이라면 더 이상 고려의 가치가 없다.
- c. 그러나 만일 평가가 긍정적이라면 이 틀을 채택하여 여러 가지 사안/주제/내용을 분석하고 기독교 세계관적 대안을 마련하는 데 활용할 수 있을 것이다.
- (iv) 넷째 과제: 기독교 세계관과 포스트모더니즘.
- ① 한국에서의 포스트모더니즘.
- a. 서양과 잘 맞지 않는 점.
- b. 서양으로부터 배울 수 있는 점.
- ② 「그리스도인의 비전」과 「포스트모던 시대의 기독교 세계관」: 공통점과 차이점 고찰.
- ③ 성경 신학과 기독교 세계관.
- ④ 오늘날 한국 실정에서의 “기독교 세계관” 확립 (견실성과 적실성) [(i) 첫째 과제와 연관됨].

II. 학문 활동

- (1) 기독교 세계관과 학문 활동 사이의 관계 탐구
- (i) 전자와 후자 사이의 관계는?
- (ii) 기독교 세계관에 대한 언급이나 설명의 기초 없이는 기독교적 학문 활동을 말할 수 없는가?
- (iii) 상기 질문 [(ii)]에 대한 답변과 답변의 근거는?
- (2) 포괄적 고려 사항
- (i) 학문하는 이로서의 부르심: 소명감, 사명 의식.
- (ii) 학문의 내용 --> 지금까지는 주로 이 분야에만 맞추어 생각함.
- (iii) 학문하는 이의 삶: 다른 이들(직원, 동료 교수, 학생 etc.)과의 관계, 강의와 연관한 책임, 학교의 문화적.환경적 풍토, 시간 사용, 다른 공동체(가정, 교회, 사회)에 대한 고려 etc.
- (3) 학문과 신앙에 관한 탐구 [최근 자료가 아닐 수도 있음]
- (i) 유형론(typology) (상극/무관/병행/대화/통합 등)의 조사.
e.g., Richard H. Bube, *Putting It All Together* (UPA, 1995).
- (ii) 통합적 시도: 각 분야별 연구서 (일부).
- ① 철학: J. P. Moreland & William Lane Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview* (IVP, 2002); Garrett J. DeWeese, *Doing Philosophy as a Christian* (IVP, 2011).

- ② 심리학: Gary R. Collins, *Psychology & Theology* (Abingdon, 1981); David N. Entwistle, *Integrative Approaches to Psychology and Christianity* (Wipf and Stock, 2004).
 - ③ 사회학: Richard Perkins, *Looking Both Ways* (Baker, 1987).
 - ④ 자연 과학: Del Ratsch, *Science & Its Limits* (IVP, 2000).
 - ⑤ 생물학: Richard T. Wright, *Christianity through the Eyes of Faith* (Harper & Row, 1989).
 - ⑥ 경영학: Kenman L. Wong & Scott B. Pae, *Business for the Common Good* (IVP, 2011).
- (iii) 거대 이슈/주제에 대한 다각적 접근.
- ① 기독교와 과학: Richard F. Carlson, ed., *Science & Christianity* (IVP, 2000).
 - ② 기독교와 심리학: Erick L. Johnson, ed., *Psychology & Christianity* (IVP, 2010).
 - ③ 창조와 진화: J. P. Moreland & John Mark Reynolds, eds., *Three Views on Creation and Evolution* (Zondervan, 1999).
 - ④ 교회와 정부: P. C. Kemeny, ed., *Church, State and Public Justice* (IVP, 2007).
 - ⑤ 심신(心身) 문제: Joel B. Green & Stuart L. Palmer, eds., *In Search of the Soul* (IVP, 2005).
- (iv) 각종 이슈/주제에 대한 학제간 연구/접근 (선별적).
- ① 인종 차별: Douglas R. Sharp, *No Partiality* (IVP, 2002).
 - ② 영성: F. Leron Schults & Steven J. Sandage, *Transforming Spirituality* (Baker, 2006).
 - ③ 하나님의 행위: Robert John Russell *et al*, eds, *Neuroscience and the Person* (Vatican Observatory, 2002).
 - ④ 세계관: David K. Naugle, *Worldview* (Eerdmans, 2002).
 - ⑤ 죄가 지성에 미치는 영향: Stephen K. Moroney, *the Noetic Effects of Sin* (Lexington, 2000).
 - ⑥ 인간관: Paul Meehl *et al*, eds., *What, Then, Is Man?* (Concordia, 1958).
 - ⑦ 학문적 중립성: Roy A. Clouse, *The Myth of Religious Neutrality* (Notre Dame, 1991).
- (4) 활동에 대한 제안
- (i) 중요한 책들에 대한 번역.
 - (ii) small group teaching의 도입.
 - (iii) study group의 활성화.
 - (iv) 중요한 주제에 대한 논문, 글쓰기, 저술 활동 장려.

주제발표 2

기독교 학문의 비전: 가능성과 필요성

신국원 (충신대학교 신학과)

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 16년이 지났다.¹⁾ 기독교 학문의 위상과 입지는 나아졌을까? 이 글의 목적은 현재 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.

(1) 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 신앙은 결국 신학 연구에 의존하는 것이 아니냐는 의문을 불러일으킬 수 있다.²⁾ 이런 순환논리 시비를 피하기 위한 노력도 있다. 기독교 학문은 “하나님 나라의 확장”을 목표로 하는 점을 강조하는 것이 그 하나일 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 의도적이라기보다 결과적이어야 한다는 것이다. 이는 결과에 있어 무조건 달라야 한다는 생각이 자칫 학문을 편파적으로 왜곡할 수 있다는 우려 때문이다. 그보다는 복음적 전체에 충실하려는 노력으로 인해 자연스럽게 결과에 있어 차이가 나야 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 차별

1) George Marsden, *The Outrageous Idea of Christian Scholarship* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 5-7, 조호연 옮김. 『기독교적 학문 연구@현대 학문 세계』 (서울: 2000), 18-21.

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 변천 과정에 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.

성보다는 학문하는 의도와 자세의 차이, 특히 학문적 “신실성”(faithfulness)을 강조해 종래 정의들이 가진 단점들을 넘어서려는 경향이 강하다.⁴⁾

기독교 진리에 기초해서 “신실하게” 학문을 한다는 것은 무슨 의미인가? 기독교 세계관을 용어를 사용하자면 학문연구를 성경의 기본진리인 창조와 타락 그리고 구속의 토대 위에서 하되 목표를 하나님 나라 확장에 두는 것이다. 학문적 연구를 통해 창조질서를 밝히되 타락으로 인해 현실문화와 학문이 왜곡된 부분을 찾아 이를 바로 잡는 구속적 노력을 통해 하나님의 통치가 회복됨에 기여하는 일에 헌신하는 것이다. 물론 연구 과정에 있어서 학문적 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 역사 연구에만 국한될 필요는 없다. 이런 주제를 다루는 것이 학문이 자동적으로 기독교적이 되기 위한 충분한 조건도 아니다. 과거에도 그랬으나 특히 오늘날엔 신학 가운데에서조차도 기독교적이라고 보기 힘든 것들이 있기 때문이다. 단순히 연구자가 신앙인이라는 사실이나 기독교적으로 연구하려는 의지만으로는 충분하지 않다. 실제로 인본주의 사상이 지배하기 시작한 16세기 이후 학자들 대부분이 여전히 노골적으로 신앙을 배척하지는 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 콩트 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 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

4) Donald Opitz and Derek Melleby, *The Outrageous Idea of Academic Faithfulness* (Grand Rapids: Brazos Press, 2007), 이지혜 옮김, 『공부하는 그리스도인』 (서울: IVP, 2007), 17, 150-156

5) G. Marsden, *The Outrageous Idea of Christian Scholarship*, 15-16, 『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), 4-5, 33, 369-380, 429-440.

수 있다. 하나님 나라는 리델보스의 말대로 지역적 개념이 아니라 하나님의 통치와 영향력에 관한 이야기이다. 하나님 나라는 하나님의 주권이 고백되고 실천되는 곳이다. 기독교 학문이나 문화란 그것을 통해 하나님의 진리가 드러나고 그의 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. 성실한 연구와 탁월한 업적을 통해 “순수하게 직업적” 성과를 통해 하나님을 영화롭게 하는 활동도 기독교 학문일 수 있다. 어떤 경우엔 기독교 세계관에 기초하여 연구주제와 가정을 세웠음에도 불구하고 과정은 물론이고 결과까지도 명시적으로 기독교적이 아닐 수도 있다. 물론 기독교적 관점을 분명히 드러내는 것이 목적인 연구도 있을 수 있다. 이런 연구는 꼭 신학적인 것이 아니더라도 기독교 학문이라고 할 수 있다.⁸⁾

기독교 학문의 의도와 목적을 이렇게 정의할 경우 그것은 현대학문의 핵심에 자리한 “종교적 객관성과 공공성”을 주장과 충돌할 수밖에 없다. 레슬리 뉴비긴의 지적처럼 공적 영역에서의 학문의 중립성 주장은 현대적 신화로 자리 잡았다.⁹⁾ 오늘날 공적 영역에서 “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. 기독교 학문의 독특한 정체성에 대한 논의는 역사가 오래 된 것이 아니다. 사실 근대 초기까지도 별도로 기독교 학문이 있었던 것이 아니다. 오히려 오캄처럼 신학을 이성적 기초에서 시작하는 것에 대해 반대 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 줄곧 비판의 대상이 되었다.

그러나 근래에는 이성의 중립성과 객관성에 대한 비판으로 학문의 중립성에 대한 신화가 근본적으로 흔들리고 있다. 이런 점에서 포스트모니즘의 객관주의 비판이 기독교 학문의 가능성을 정립하는데 도움이 될 수 있다. 학문의 중립성에 근거하여 신앙과 학문의 분리를 당연히 여겨온 만큼 그 전제에 대한 반성은 신앙과 학문의 통합을 지향하는 기독교 학문에 유용한 것이 사실이다.¹¹⁾ 근대학문은 이성의 자율성에 대한 계몽주의적 전제에 입각하여 신앙을 배격하는 신앙 또는 “편견에 대항하는 편견”에 불과하다는 반성이 제기되었다. 이런 주장은 포스트모던 철학을 넘어서 상식처럼 되어가면서 학문세계의 지형도이 획기적으로 바뀌고 있다. 근자에는 마르크스주의 문화학자인 테리 이글톤도 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.

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.

9) Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 37, 홍병룡 역, 『다원주의 사회내의 복음』 (서울: IVP, 2007), 71.

10) G. Marsden, *The Outrageous Idea of Christian Scholarship*, 24, 『기독교적 학문 연구』, 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.

물론 이러한 변화에는 긍정적인 면만 있는 것은 아니다. 마스던의 지적처럼 여기에는 상황을 이렇게 바꾸는데 주역을 담당한 포스트모더니스트들의 냉소적 비난도 함께 터지고 있다는 점을 간과해서는 안 된다. 기독교 학자들은 자신들이 애써 쟁취한 이런 문화적 변화에 무임승차할 뿐 아니라 어렵사리 얻은 권리를 위태롭게 만들고 있다는 불평과 함께 이다.¹³⁾ 하지만 역사적으로 볼 때 이와 같은 비판은 옳지 않다. 이미 어거스틴과 루터가 이성의 도구적 성격을 강조한 바 있으며 그것의 타락성에 대해서도 질타한 것처럼 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.¹⁴⁾ 20세기 초부터 기독교 철학자들 가운데서도 도예베르트나 반틸은 포스트모더니스트에 앞서 학문이 신앙적으로 중립적일 수 없음을 강조했다. 이들은 모든 학문이 “전(前)이론적” 전제(pre-theoretical presuppositions) 또는 세계관에 기초하고 있다는 사실에 기초해 신앙에 기초한 학문의 가능성을 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 원리하에 이성이 신앙의 지도를 따른다는 것을 주장해온 기독교 학문 전통의 우월함을 증거한다. 기독교 학문은 성경적 진리와 그에 대한 신앙임을 공표하는 것을 주저하지 않는다. 신앙과 학문은 결코 양자 택일을 해야 할 사안이 아니다. 신앙이 학문연구의 지장을 초래하는 편견의 원천이 아니다. 반대로 신앙을 가지기 위해 학문을 버려야 하는 것도 아니다. 신앙은 학문의 기초로 출발점을 제시하고 학문은 신앙을 돈독히 하는데 기여할 수 있다.¹⁵⁾

(2) 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 연구하려는 실재의 양상을 추상적으로 분리해서 다룰 수 밖에 없다. 예를 들어 수학은 사물의 수적인 양상을 주목하고 그에 대한 이론적 통찰을 획득하려 한다. 특히 바로 이런 방법론적 특성 때문에 서구의 과학적 근대 학문은 어떻게 그것이 실재를 다루는 방식을 정당화할 수 있을 지가 중요한 관건이었다.

근대철학의 인식론이 중요한 과제가 된 것은 이 때문이다. 특히 문제는 근대 인식론이 이성의 자율성에 대한 믿음에 근거를 두고 있었다는 데 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.

13) G. Marsden, *The Outrageous Idea of Christian Scholarship*, 31-33, 『기독교적 학문 연구』, 54

14) John Calvin, 『기독교 강요』 (*Institutes of the Christian Religion*), III. 7.1.

15) David A. Fraser and Tony Campolo, 강대기 역, 『신앙의 눈으로 본 사회학』 (서울: IVP, 1995), 286-287.

이론의 근거는 이론 자체가 아니라 초이론적인 신앙에 있다는 아브라함 카이퍼나 도예베르트의 주장은 이런 점에서 선구적이었다. 현대 철학자들 중에는 그것이 의지나 정치경제적 이념, 감정 그리고 무의식 등에 근거한다는 대안을 제시하고 있는 것도 사실이다.¹⁶⁾ 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. 문제는 이러한 변화가 환영할 만한 것이 아니라는 데 있다. 그것은 근대과학의 객관주의적 독단성을 극복하는 것에는 유용하지만 분명히 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.¹⁷⁾ 오늘의 학문 세계는 객관적 가치의 존재를 부정하고 모든 것을 문화적 권력의 산물이며 기독교의 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 없으며 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 마터처럼 “로고스를 따라 산 사람은 모두 그리스도인”이라는 이른바 익명의 기독교인 사상으로 나타날 수 있다. 또 극단적인 경우 창조론과 진화론은 같은 사실을 지지하는 고대 신화와 현대의 과학적 표현 방식 상의 차이일 뿐이라는 주장이 나올 수도 있다.

16) D. G. Bloesch, *The Ground of Certainty: Toward an Evangelical Theology of Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971).

17) 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.

이런 상황을 감안할 때 지금은 기독교 학문의 가능성은 학문이 신앙에도 불구하고 성립될 수 있음을 논하기 보다는 어떻게 신앙으로 인해 가능한지를 보이는 방식으로 재구성하는 것이 전략적으로 유리한 것으로 보인다.¹⁸⁾ 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 맹목적인 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.¹⁹⁾ 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.”²⁰⁾

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 오히려 그 반대로 무비판적 수용태도를 취한 클레멘트를 넘어 이방학문에서 진리의 보화를 “탈취”(spoliation)할 것을 주창한 바 있다.²¹⁾ 그는 분명히 “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 염두에 두고 한 것이다. 여기에는 핏박을 벗어난 기독교가 문화와 사회를 책임 지기 시작해야 할 것을 내다본 초대교회 대표적인 지성인의 학문적 통찰이 엿보인다. 이방학문을 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 시작한지도 한 세기가 넘었다. 그리고 20세기 후반부터 문화-사회를 크게 바꾸어 놓고 있는 포스트모던적 변화는 학문에서의 신앙의 역할을 새롭게 바라보고 있다. 이런 역사적 변천과정과 현 상황에 비추어 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 있다. 하지만 다양성의 미명하에 무모한 신앙과 학문의 통합까지도 정당화되어서는 안 된다. 예를 들어 하나님의 신실하심을 근거로 수학공식의 항상성을 증명하려 하거나 물의 액체, 기체, 고체 상태에 삼위일체 신학을 입증하려는 유치한 시도는 지양해야 한다.²²⁾ “진정한

18) Richard T. Hughies, “Christian Faith and the Life of the Mind,” in *Faithful Learning and the Christian Scholarly Vocation*, 4. 월터스토포는 이를 “통제이념”이라고 불렀다.

19) Harold Heie and David L. Wolfe. eds. *The Reality of Christian Learning: Strategies for Faith-Discipline Integration*. (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), vii.

20) G. E. Veith Jr., 『지성으로의 초대』, 187.

21) Augustine, 『기독교 교양론』 (*De Doctrina Christiana*), 2권 40장.

22) Harold Heie and David L. Wolfe. eds. *The Reality of Christian Learning: Strategies for*

통합은 하나의 가정이나 관심”이 신앙과 불신앙을 떠나서 학자 공동체에 의해 “내적으로 공유됨이 입증될 수 있을 때 일어난다.”²³⁾ 이를 위해서는 기독교 진리에서 도출된 전제가 학문적으로 타당성 있게 연구에 도입되어야 한다. 그 적절성 여부는 연구자들 사이에서 존재인 것이며 인식론적 방법론으로 공유될 수 있는지에 달려있다. 즉 연구 방법론과 가정이 억지스럽고 교조적인 방식이 아니라 불신자에게 까지도 흥미를 유발시키면서도 “교육적이며 전문을 넓히는” 유익한 방식인지에 달려있다.

학문에서 어떻게 실제적인 통합적 접근이 가능한지를 예시하려는 『기독교 학문의 실재』나 『신앙의 눈으로 본 시리즈』는 한 목소리로 통합이 결코 만만한 작업이 아님을 강조한다.²⁴⁾ 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 바른 기독교 학문적 원리를 도출할 수 있다고 했다.²⁵⁾ 데이비드 프레이저와 토니 켈펠로가 같이 쓴 『신앙의 눈으로 본 사회학』에서도 신앙의 눈으로 사회학을 보면 어떤 결과가 도출되며 이 경우 사회학자들의 목표가 무엇이며 그것은 어떻게 변형되어 새로운 목표가 생기지는지를 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 자연스레 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.²⁶⁾

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 올프는 이 과업을 수행하는 두 가지 방식이 있을 수 있다고 주장한다. 첫째는 이중 방식인데 각개 학문들이 실재에 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 이

Faith-Discipline Integration. (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), viii

23) H. Heie and D. L. Wolfe. eds. *The Reality of Christian Learning*, 5

24) 『신앙의 눈으로 본 학문』 시리즈 (서울: IVP, 1996), 음악, 심리학, 사회학, 생물학, 경영, 문학, 역사가 포함되었다.

25) Richard Wright, 『신앙의 눈으로 본 생물학』, 서언 9

26) H. Heie and D. L. Wolfe. eds. *The Reality of Christian Learning*, 7.

념의 틀 속으로 종합되는 방식으로 각개 학문은 하나의 목적론의 일부요 특별한 경우로 이해해야 한다. 이처럼 신앙과 학문의 통합에 적합한 접근 방식이 다양할 수 있다는 생각은 공통성에 주목하는 자세로 기독교인이 학문에 적극적으로 참여할 이유를 제공한다. 뿐만 아니라 적합한 학문은 통합 과정을 통해 기독교의 통찰을 비옥 부유 풍성하게 하고 기독교적 비전이 학문의 통찰을 비옥하고 확장시킬 수 있다. 통합 전략의 다양성이 가능한 공통성의 다양한 종류를 밝혀줄 수 있다.²⁷⁾ 통합이 하나의 목표요 이상이지 실체는 아닐지 모른다. 그러나 그것이 기독교 학문이 가능할 수 있게 하는 핵심임에는 분명하다.

(3) 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.²⁸⁾ 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.²⁹⁾ 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 있느냐”고 외치며 순수한 방식의 기독교적 학문을 구사하려 할 수 있다. 하지만 그것도 수사적 의미에서 그러할 뿐이다. 실제로는 터툴리안도 ‘우시아’나 ‘페르소나’와 같은 함의가 깊은 철학용어들을 교리를 체계화하는 작업에 활용했다는 것은 잘 알려진 사실이다.

대부분의 학문이 수천 년의 역사를 가지고 있는 지금 만일 그 전통을 무시하고 새로 시작하려 하는 것은 어리석음을 뿐 아니라 사실 가능하지도 않다. 학문 자체는 말할 것도 없고 일상적 언어나 사고 방식에도 이미 학문의 결과들이 녹아있기 때문이다. 이런 이유 때문에 신학조차도 순수한 의미에서 성경적 진리나 기독교 신앙에만 기초해 있다고 할 수 없다. 기존 학문에도 기독교의 참여와 기여가 전통의 중요한 부분을 이루고 있기도 하다. 비교적

27) H. Heie and D. L. Wolfe. eds. *The Reality of Christian Learning*, 11.

28) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 130-136; 박영남역. 『칼빈주의』 (서울: 세종문화사, 1971), 172-179.

29) 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.

으로 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 기준을 수용하고 모방함으로 익숙해지는 과정을 거쳐야 한다.

기독교인은 언제 어디서나 진리를 추구함에 자유를 가진다. “그리스도 안에 지혜와 지식의 모든 보화가 감추어져 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 회복 또는 “재창조”하는 사명을 가진다.³⁰⁾ 이것은 반드시 학문의 극단적 변화나 구조적 변경을 수반해야만 하는 것은 아니다. 오히려 그것의 구조보다는 방향에 관계한다.

학문의 회복은 우선 그 학문이 기초하고 있는 전(前)학문적 전제들에 대한 반성과 비판에서 비롯한다. 여기서 가장 중요한 것은 그 학문을 가능하게 하는 기본 전제 즉 세계관에 대한 분석과 인식이다. 흔히 서구학문들은 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. 월터스토폴프의 말처럼

30) Albert Wolters, *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 57-58, 양성만 역, 『창조, 타락, 구속』 (서울: 기학연/ IVP, 1992), 79-80. 마우(R. Mouw)는 경우에 따라 외형적인 형태조차 바꾸는 일을 수반될 것이라고 했다. 새 하늘과 새 땅에서 칼과 창과 같은 무기들은 농기구가 되는 전격적 변형작업이 일어날 것이기 때문이다. 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).

럼 학문 활동에 있어 통제 이념 또는 통제 신앙이 이론을 구성하고 평가하는데 어떻게 작용하는 지를 인식하는 가운데 바른 평가가 이루어져야 한다.³¹⁾ 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 안될 가장 핵심적인 부분이다. 여기서 중요한 것은 기독교 학문도 학문의 본질을 벗어나지 말아야 한다는 것이다.³²⁾ 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.³³⁾ 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. “교회는 항상 개혁되어야 한다(Ecclesia semper reformanda est)”는 원리가 기독교 학문에도 적용되어야 한다. 이는 기독교 학문이 자체의 영속적 성격을 부정하고 자기 비판적이기에 인식하지 않아야 한다는 의미이다. “전통은 죽은 자의 산 신앙이지만 전통주의는 산 자의 죽은 신앙”이라는 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 역사적으로나 현재에도 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 인식하지 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 훼손하

31) Nicholas Wolterstorff, *Reason within the Bound of Religion* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 15-20

32) Hendrik Hart, “Introduction: The Idea of An Inner Reformation of the Sciences,” in Paul A. Marshall and Robert E. Vandervennen, eds. *Social Science in Christian Perspective* (Lanham: University Press of America, 1988), 13-31

33) C. Stephen Evans, “The Calling of the Christian Scholar-Teacher,” 39-41.

는 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 자랑할 성취라기보다는 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.³⁴⁾ 예를 들어 마크 놀은 미국 복음주의 사회의 최대 스캔들은 이런 지성의 부재라고 지적한 바 있다.³⁵⁾ 앞서 지적한 바와 같이 학문은 사회적 실천이기에 일반학문과의 연관성이 중요할 뿐 아니라 기독교 학문 공동체의 역할은 더욱 중요하다.

(4) 기독교 학문의 사명

학문은 세계와 사물의 본성에 대한 통찰의 획득을 목적으로 한다. 하지만 거기서 그치지 않는다. 이를 통해서 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.³⁶⁾ 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 탁월함은 선택 사항이 아니다. 일부러 변변치 못한 학문을 지향할 사람은 없겠으나 신앙적 차원의 다원성에 대한 인정을 학문적 수월성의 차이로 혼동해서는 안 된다. 신앙적 차이로 인해 학문의 질적 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 전제에 입각하여 창조의 질서를 바르게 파악할 수 있는 유리한 위치에 서게 만든다. 기독교 신앙은 세상을 바른 관점에서 볼 수 있도록 교정해주는 안경의 역할을 하기 때문이다.³⁷⁾ 기독교적 “해방된 상상력”은 학문의 우상이나 독단에서 벗어나도록 도울 수 있다.³⁸⁾ 기독교 학문에 뜻을 둔 자신의 전공과목이 다루는 주제를 주의 깊게 다룰 뿐 아니라 성경 연구를 통해 자신의 세계관을 점검하여 분별력을 갖추는 일이 필요하다.³⁹⁾ 세상이 간과하는 연구들에 대해서도 특별한 관심을 기울여야 한다.

34) Harry Blamires; *The Christian Mind* (New York: The Seabury Press, 1963), 11-14, 황영철 역, 『그리스도인은 어떻게 사고해야 하는가?』 (서울: IVP, 1986), 17-21.

35) Mark Noll, *The Scandal of the evangelical mind* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 3-4, 이승학 역, 『복음주의 지성의 스캔들』 (서울: 엠마오, 1996), 13-14

36) 강영안, 『기독교와 사회, 학문, 대학』 (대구: 기대설, 1988), 13.

37) John Calvin, 『기독교 강요』 (*Institutes of the Christian Religion*) I, vi, 1

38) 우종학, “추천사,” 『공부하는 그리스도인』, 12.

39) David G. Myers and Malcolm A. Jeeves, 『신앙의 눈으로 본 심리학』 (서울: IVP, 1995), 32.

수월성과 함께 중요한 것은 학문을 통해 하나님과 이웃을 섬기려는 태도를 갖는 것이 중요하다. 월터스토폴프는 이 목적을 현실적으로는 살롬의 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 관점에 대해 비판적 거리를 가져야 한다. 그런 의미에서 또한 세속적 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 하나님의 세계가 가지는 유기적 관계에 대한 이해가 결여되어 기형화되는 문제가 발생한다. 때로는 한 학문분야나 영역의 절대화로 인해 일어나는 환원주의적 위험이 제기되기도 한다. 학문은 한 때 자연과학의 지배로 왜곡되었고 오늘날엔 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.⁴⁰⁾

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 선교 같은 이른바 “지상명령”(至上命令)에 비해 학문이 과연 의미 있는 일이라는 것이다. 이 질문에 대해 C.S. 루이스는 기독교 학문의 필요성은 평상시보다 오히려 전쟁과 같은 위기상황에서 분명해진다고 했다. 왜냐하면 전쟁과 같은 극한 상황조차도 학문의 의미를 말살시키지 못하기 때문이다.

40) 케네스 헤르만, “학문에 있어서의 기독교적 조망의 의미,” 『기독교신앙과 전공과목』 (서울: IVP, 1986), 59-60.

무엇보다 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.⁴¹⁾ 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 세상의 기존 학문과는 “다르게” 하는 것이 중요하다.

기독교는 유교나 불교처럼 일종의 철학체계이거나 지혜 터득을 통한 구원을 말하지 않는다. 그것은 역사 속에서 하나님이 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 학문은 기독교 신앙의 한 표현 방식으로 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. 설령 현실적인 함의가 없어 보이는 이른바 순수학문조차도 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 종사한다는 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.

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 것

41) C.S. 루이스, “전시의 학문,” in 『영광의 무게』 (서울: 홍성사, 2008), 42.

도 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 학자들이 잘 지적한 바와 같이 비기독교적 역사관에서 찾아볼 수 없는 중요한 역사철학의 기초를 남겼다. 즉 그는 직선사관과 “역사를 의미 있는 완성을 향한 진보로 서술”하는 모든 역사철학의 기초를 정립했다.⁴²⁾

이런 예에서 보듯 기독교 학문의 변증적 과제는 소극적인 방어에서 그치지 않는다. 반틸과 같은 학자는 변증의 진정한 목적을 세속 학문의 토대를 파헤치는 매우 적극적인 공격과 사로 잡음에까지 확대했다. 이러한 사명을 제대로 수행하기 위해서는 오늘날처럼 전통적인 위상과 역할을 잃은 제한된 의미의 신학적 변증으로는 충분하지 않다. 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 위험이 있다. 어느 포스트모더니스트들도 이론의 절대적 상대성을 주장하지 않는다.⁴³⁾ 사실 포스트모던 상대주의는 이론의 절대적 상대성을 절대적으로 주장하는 또 하나의 새로운 학문적 이념이라는 사실을 간과해서는 안 된다.

마스던은 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.⁴⁴⁾ 마스던의 이런 격려는 오늘을 사는 기독교 학자들에게 큰 소망과 도전을 던진다.

결론

우리 한국 기독교는 극적인 순교의 경험은 많지만 오히려 일상적인 문화나 세속학문과의 대립에는 미숙하다. 서구의 경우 이미 초대교회로부터 이방문화에서 발원한 각종 학문, 특히 철학과는 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 못했다. 특히 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

42) Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago: University of Chicago Press, 1957), 160-173, 이석우역, 『역사의 의미』 (서울: 세종출판공사, 1977/ 탐구당, 1990), 185-203, 229.

43) 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).

44) G. Marsden, *The Outrageous Idea of Christian Scholarship*, 4, 『기독교적 학문 연구@현대 학문 세계』, 17.

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 비전을 품을 때가 되었다.

제1분과
철학/예술

분과발표_철학/예술 1

폴 고갱의 기독교적 이미지 사용에 대한 연구:

라영환 (충신대학교 교수)

본 논문의 목적은 폴 고갱(Paul Gauguin)이 자신의 작품 속에서 기독교적인 이미지를 어떻게 사용했는가를 살펴보는 데 있다. 고갱이 활동했던 시대의 화가들은 주로 종교적인 주제보다는 자연 속에서 작품에 대한 영감을 받았다. 인상주의의 영향을 받았던 초기에는 고갱 역시 자연을 주제로 그림을 그렸다. 그러나 퐁트아방(Pont-Aven)에 머무르는 동안 고갱은 상징주의와 종합주의를 표방하면서 종교적인 상징이나 주제들을 자신의 작품에 자주 사용하였다. 특별히 1888년 고갱의 대표적이라고 불리어지는 《설교후의 환상, 1888》, 《황색 그리스도, 1888》, 《황색 그리스도가 있는 자화상, 1888》과 같은 작품들을 보면 대부분 기독교적인 이미지를 사용한 것이다. 고갱이 이렇게 그의 작품 속에서 그 시대에 흔치 않았던 기독교적인 이미지나 주제를 자주 사용하는 이유가 무엇일까?

고갱의 작품이 현대 미술에 끼친 영향에 대해서는 의문의 여지가 없다. 35세라는 늦은 나이에 전업화가의 길로 들어선 그를 현대미술계에서는 현대회화의 선구자로 평가하고 있다. 인상주의가 크게 유행하고 있던 19세기 말경 고갱은 회화의 본질은 재현이 아니라 표현이라는 것을 강조하면서 현대예술에로의 도화선에 불을 지폈다. 고갱 이후 회화는 단지 묘사와 자연에 대한 지식의 도구에 머물지 않고 화가의 감정과 상상의 자유로운 표현으로 간주되기에 이르렀다.¹⁾ 그러나 고갱의 작품은 동시에 많은 논란을 일으키기도 하였다. 그리젤다 폴록(Griselda Pollock)은 고갱의 작품 속 반영된 식민주의와 남성우월적인 사고를 지적하였다.²⁾ 샤를 모리스(Charles Morice)는 고갱의 작품 속에 나타난 중산층의 위선과 유럽 남자의 성적 방탕을 지적하였다.³⁾ 비록 프랑스아즈 카생(Francoise Cachin)과 같은 학자들이 “고갱에게 있어서 중요한 것은 삶이 아니라 작품이며 그의 작품은 근대미술로의 전환을 가져왔다.”⁴⁾고 주장하였지만, 작가의 삶이 작품에 미친 영향을 부인할 수는 없다. 브래들리 콜린스(Bradley Collins)는 고갱과 고갱의 심리적인 차이를 정신분석학적인 입장에서 분석하면서, 고갱의 거만함과 독선 그리고 아집이 그의 그림에 어떻게 투영되었는가를 보여준다.⁵⁾ 이와 유사하게 김광우 역시 심리적인 관점에서 가난과 고독 속에서 자신을 인정해 주지 않았던 당시 화단에 대한 피해망상증으로 살았던 고갱의 삶을 조망하였다.⁶⁾

작가와 작품을 동일시 할 수는 없지만 고갱의 경우에는 그의 작품 속에 콜린스와 김광우

1) 고갱은 사물의 외적인 현상을 눈에 보이는 그대로 재현하려는 인상주의와 달리 화가가 사물을 보고 듣고 느낀 것을 표현하는 것이 예술의 본질이라고 보았다.

2) Griselda Pollock, 『고갱이 타히티로 간 숨은 이유』 전영백 역 (서울: 조형교육, 1997)을 참고하라. 그녀는 이 책에서 고갱의 작품 속, 특별히 타히티에 머무르는 동안 제작한 작품들을 통해서 나타난 남성우월주의, 백인우월주의 등을 지적하고 있다.

3) Charles Morice, *Gauguin* (Paris: H. Floury, 1919). Stephen F. Eisenman, 『고갱의 스커트』 정연섭 역 (서울: 시공사, 2004), 26. 에서 재 인용.

4) Stephen F. Eisenman, 『고갱의 스커트』, 26.

5) Bradley Collins, 『반 고갱 vs. 폴 고갱』 이은희 역 (서울: 다빈치, 2005).

6) 김광우, 『성난 고갱과 슬픈 고갱』 (서울: 예술문화, 2005).

가 지적인 바와 같이 고갱의 삶이 담겨있다. 고갱의 삶은 도덕적으로 논란의 여지가 많다. 그는 소아성애자였다. 1891년부터 1893년까지 1차로 타히티에 머무르는 동안 13세 소녀 테하나마나와 동거하였고, 파리에 돌아온 후 1893년부터 1895년까지 2년간 13세 된 자바 소녀 안나(Anna)와 동거를 하였다. 1896년 다시 타히티로 돌아간 고갱은 14세된 원주민 소녀 파후라와 동거하였고, 1901년 타히티를 떠난 고갱은 마르키즈 제도에 있는 히바오아 섬에서 14세 소녀인 바에오호 마리로즈(Vaeoho Marie-Rose)와 동거를 하였다.⁷⁾ 그의 생의 마지막을 보냈던 이 시기에 고갱은 자신의 집을 “쾌락의 집(House of Pleasure)”이라고 명명하고 소아(小兒)들과 함께 시간을 보냈다. 동거녀가 있었음에도 매독에 걸릴 정도로 성적으로 문란하였다. 타히티에서의 고갱의 작품 속에는 이러한 고갱의 무질서한 삶이 고스란히 반영되어 있다.⁸⁾ 또한 고갱에게는 자신의 작품을 이해해 주지 않는 세상에 대한 미움이 가득했다. 비록 피사로(Pissarro)의 인정을 받아 화가의 길로 들어섰지만 당시 화단의 주류를 이뤘던 인상주의 화가들에게 인정을 받지 못했다. 이것은 그가 파리를 떠나 브르타뉴 지방으로 간 주요한 요인이었다. 하지만 그곳에서 보낸 2년간 한 점의 그림도 팔지 못했으며, 경제적인 이유로 가족과 헤어져야 했다. 이 시기에 그린 그림들, 특별히 본 고에서 살펴볼 《설교후의 환상》, 《황색 그리스도》와 같은 작품들에는 이러한 고갱의 슬픈 분노와 좌절이 고스란히 반영되어 있다.

비평가들 가운데 일부는 고갱이 기독교적인 이미지를 자신의 작품에 자주 사용한 것을 예로 들면서 고갱의 작품을 종교화로 보기도 한다. 고갱이 활동했던 19세기에는 종교적인 그림을 그리는 화가들이 그 이전 세기와 비교하여 볼 때 상당히 적었다. 이에 반해 고갱은 그 시기 다른 어떤 화가들보다 기독교적인 이미지를 많이 그렸다. 이러한 특징을 보고서 고갱의 작품 안에는 기독교적인 세계관이 담겨 있다고 주장하는 이들이 있다. 토마스 부서(Thomas Buser)가 그 대표적인 경우인데 그는 고갱이 개인적인 삶에 있어서는 크리스천의 입장에서 보았을 때 논란이 많겠지만 ‘영적인 사람(a spiritual man)’이라고 주장하였다.⁹⁾ 브래들리 콜린스(Bradley Collins) 역시 고갱이 오를레앙(Orléans)에 있는 생메스맹 신학교 부속 가톨릭학교에서 5년간 수학한 것을 예로 들면서 가톨릭 신앙이 고갱의 세계관을 형성하는데 영향을 끼쳤다고 본다.¹⁰⁾ 웬디(Sister Wendy Beckett) 또한 고갱의 《설교후의 환상》을 고갱의 내적 체험에 대한 묘사라고 보았다. 그녀는 고갱이 야곱의 씨름을 통해 자신 안에 있는 선과 악의 갈등을 묘사하는 것이라고 주장한다.¹¹⁾

하지만 이러한 주장들은 고갱의 삶의 여정과 작품들을 통해 보았을 때 동의하기가 어렵다. 브랜드(Hilary Brand)와 아드리엔느 채플린(Adrienne Chaplin)가 지적인 바와 같이 기독교적 이미지를 사용하면서도 비 기독교적이거나 반 기독교적일 수도 있다. 또 반면에 비 기독교적인 이미지를 사용하면서도 기독교적인 메시지를 담아낼 수 있다. 따라서 고갱이 단지 기독교적인 이미지를 사용했기 때문에 고갱의 그림이 종교적이라고 보는 데는 상당한 무리가 있어 보인다. 알버트 월터스(Albert Wolters)가 기독교 예술을 기독교 예술가들이 그림을 매개로 자신들의 신앙을 표현하는 것이라고 주장을 한 바와 같이,¹²⁾ 만약 고갱의

7) Griselda Pollock, 『고갱이 타히티로 간 숨은 이유』, 57-66. 장재구 편, 『Gauguin』 (서울: 도서출판 에이앤에이, 2013), 202-213에는 고갱의 연보가 자세히 기록되어 있다.

8) 이 부분에 대해서는 본 고 2.3에서 자세하게 다룰 것이다.

9) Thomas Buser, “Gauguin’s Religion,” *Art Journal* vol.27 (Summer, 2007).

10) Bradley Collins, 『반 고흐 vs. 폴 고갱』, 292.

11) Sister Wendy Beckett, *Sister Wendy’s Story of Painting* (London: Kindersley, 1997), 322-323.

작품이 종교화라는 것이 정당화 되려면 그의 작품 속에 신앙적인 메시지가 담겨있어야 한다. 하지만 고갱의 작품들에서는 그러한 메시지가 발견되지 않는다. 단지 종교적 이미지를 사용하여 자신의 정신적인 욕구를 표현하고자 할 뿐이다. 본 논문이 밝히고자 하는 것이 이것이다. 즉, 고갱이 비록 종교적인 이미지를 사용했지만 그것은 성경의 메시지를 전하기 보다는 오히려 화가로서의 좌절과 분노 그리고 그렇게 자신을 운명 지었던 하나님에 대한 거부 등을 표현하기 위함이었다는 것이다.¹³⁾

1. 설교후의 환상 (Vision of the Sermon: Jacob wrestling with the angle, 1888)



Gauguin. Vision of the Sermon: Jacob wrestling with the angle, 1888

《설교후의 환상》은 고갱의 작품 중 가장 큰 전환점이 된 작품이다. 이 작품에 와서야 고갱은 비로서 자신이 한 번도 소속되어 보지 못한 인상주의와 결별을 하고, 현대 회화의 시작을 알리는 고갱 자신만의 화풍을 형성하였다. 이 작품은 브르타뉴(Bretagne/Brittany)지방에서 행해지던 파르동(le Pardon)이라는 종교의식에서 모티브를 따온 것이다. 파르동이란 성지라고 불리어지는 곳을 향해 순례(pilgrim)를 한 후, 그곳에서 사죄의 기도를 드리는 풍습을 말한다.¹⁴⁾ 그런데 19세기에 이르러서 이러한 종교의식은 원래의 종교적인 의미는 상실되고 하나의 축제로서 자리를 잡았는데, 참석자들이 교회나 숲에 모여 먹고 마시며, 청년들이 혼기에 처한 처녀들에게 자신을 드러내기 위하여 경마나 씨름과 같은 경기를 벌였다.¹⁵⁾ 고갱의 《설교후의 환상》은 바로 이 축제를 배경으로 그린 것이다.

12) Albert Wolters, *Creation Regained* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1985), 57-58.

13) 김광우, 『성난 고갱과 슬픈 고희』 (서울: 예술문화, 2005), 1001. 고갱은 자신의 친구 몰라르에게 보낸 편지에서 “운명은 늘 내게 적대적이었다. 하나님이시여 당신이 만약 존재한다면 당신의 부당함과 심술궂음을 고발할 것입니다.”라고 말하기도 하였다.

14) 이러한 풍습은 고대 켈트 족의 신앙이었던 고대 드루이드교에서 왔다고 알려져 있다. 참고. Francoise Cachin, *Gauguin, The Quest for Paradise* (New York: Harry N. Abrams, 1992), 38.

15) le Pardon은 각 지방마다 조금씩 다르게 행해졌지만, 공통적인 요소는 성지(聖地)로 여겨지는

이 그림은 야곱이 천사와 싸우는 구약성경의 한 장면을 상상하며 무릎 꿇고 기도하는 브르타뉴의 여인들을 묘사하고 있다. 이 작품을 구성을 보면 전경에는 여인들의 머리가 반 이상을 차지하고 있고, 후경에 씨름하고 있는 두 인물을 매우 작게 표현하여 원근의 효과가 과장되고 있다. 중앙에 나무는 천사와 씨름 하는 야곱과 기도하는 여인들을 나누고 있다. 이 중앙에 있는 나무는 화면을 둘로 분할하여 현실의 세계와 상상의 세계를 구분하는 역할을 한다. 중앙에 있는 나무는 창세기에 나오는 선악과를 차용한 것처럼 보인다.¹⁶⁾ 비평가들은 고갱이 그린 이 나무가 사과나무라고 말하고 있다. 서구 문화권에서 사과나무는 선악을 알게 하는 나무를 상징하는 이미지로 사용되어 왔다. 사과가 유혹을 의미하는 과일로 자주 사용되는 것도 이러한 이유 때문이다. 고갱이 배경에 황토색이나 풀밭을 드러내는 초록색을 사용하지 않고 빨강색을 사용한 것은 그 세계가 마을 사람들이 설교를 들은 후 그들의 상상 속에 나타나는 비현실적인 세계임을 보여주기 위함이었다.¹⁷⁾ 화면의 왼쪽에는 원근법에 어긋난 비례에 맞지 않는 암소 한 마리가 있다. 이 암소는 두 가지 의미를 갖는데 하나는 성경에 나타난 속죄의 의미를 갖기도 하고 브르타뉴의 조상이었던 켈트 족이 태양신에게 바친 재물을 의미하기도 한다. 씨름하는 장면은 호쿠사이의 스모 선수 그림에서 따왔다.

고갱은 고흐에게 이 작품에 대해서 다음과 같이 말하고 있다.

인물에 있어서는 투박하고 맹신적인 느낌을 살리면서 매우 단순하게 표현했네. 전체적으로는 매우 간결하게 보이는 느낌이야. 이 그림에서 야곱과 천사의 씨름 장면과 뒤로 보이는 풍경은 설교가 끝난 후 기도하는 사람들의 상상 속에서만 존재하지. 그래서 앞의 사람들을 실물 크기로 표현했고, 배경의 씨름장면은 비율도 맞지 않게 현실과 다른 상태로 표현하여 이 둘을 대비 시킨 것이라네.¹⁸⁾

고흐에게 보낸 편지에서 고갱이 말한 바와 같이 이 그림은 원근법에 구애 받지 않는 대담하고 장식적인 구도, 사물을 있는 그대로 묘사하기 보다는 사물에 대한 작가의 주관적인 느낌 혹은 정신세계를 보여준다. 사물에 대한 객관적인 묘사보다는 사물에 대한 작가의 주관적인 인상을 강조한 그의 시도는 19세기 미술과의 결별을 그리고 20세기 현대미술의 등장을 의미했다. 고갱이 활동했던 시기의 인상주의를 포함한 대부분의 화가들은 객관 혹은 확실성을 추구하였다. 구스타프 쿠르베 쿠르베(Gustave Courbet, 1819-1877)는 객관에 대한 이 시대의 신념을 보여 주는 좋은 예가 된다. 그는 눈에 비치는 그대로 그리는 것이 화가의 사명이라고 믿었다. 그에게 있어서 중요한 것은 아름다움이 아니라 객관적 진실이었다.¹⁹⁾ 그에게 있어서 그림은 현실적으로 존재하는 것을 표현할 수 밖에 없고, 따라서 추상적인 것, 보이지 않는 것, 존재하지 않는 것은 그림의 주제가 될 수 없었다. 그런데 고갱은 비록 칸딘스키(Wassily Kandinsky, 1866-1944)와 같은 추상으로 나가지 않았지만 후에 몽

장소를 향해 대 규모 순례의 행진을 한 후, 그곳에서 속죄(pardon)의 기도를 드리는 것이다. David Sweetman, 『고갱, 타히티의 관능』 한기찬 역 (서울: 한길아트, 2003), 367-370을 참고할 것. 가톨릭백과사전은 3월부터 10월까지 각 지방마다 다르게 이 행사가 진행된다고 이야기한다. <http://www.newadvent.org/cathen/11477b.htm>.

16) 창3:3을 보면 선악과가 동산중앙에 있는 나무로 불리고 있다.

17) 고갱은 화면의 배경을 빨강색으로 채색함으로써 천사와 씨름하는 야곱의 처절한 투쟁을 묘사하고자 한 듯이 보인다. 여인들의 모자를 하얗게 채색한 것은 이 색이 브르타뉴 지역의 여인들에게서 흔히 보이는 색이기 때문이기도 하지만 기도하는 여인들의 명상을 강조하기 위함이었을 것이다.

18) John Rewald, *Post-Impressionism: from Van Gogh to Gauguin* (New York: House of Modern Art, 1978), 202.

19) E. H. Gombrich, 『서양미술사』, 508.

크(Edvard Munch, 1863-1944)의 《절규(The Scream), 1895》에서 볼 수 있는 것처럼 자연 앞에서 추상을 이끌어 냈다고 볼 수 있다. 고갱은 자신의 친구 슈페네커(Schuffeneker)에게 보낸 편지에서 “예술이란 추상이다.”라고 말하고 있다.²⁰⁾ 가브리엘레 크레팔디(Gabriel Crepaldi)는 고갱이 이 작품을 통해 인상주의에서 상징주의로 옮겨가고 있다고 주장하였다.²¹⁾ 홉슈테터(Hans H. Hofstadter) 역시 이 그림을 20세기 추상미술의 준비단계라고 평가한다.²²⁾

이제 좀 더 구체적으로 고갱의 《설교후의 환상》을 살펴보도록 하자. 이 작품은 비록 종교적인 주제를 가지고 그렸지만 종교화라고 보기 어렵다. 19세기에 이르러서 종교화는 하나의 보편적인 구속력을 갖는 신앙의 표상을 표현하는 힘을 상실하게 되었다. 이 시기의 화가들은 그 이전 시대와 같이 성경의 주제 보다는 자연에서 영감을 얻었다. 인상주의화가들이 캔버스를 들과 화실 밖으로 나간 것도 바로 이러한 이유 때문이었다. 고갱이 비록 종교적인 주제들을 다루기는 하였지만 그 자신의 일기나 서신에서 보듯이 기독교에 대한 거부감을 가지고 있었다. 만약 그가 몽파르나스(Pont-Aven)지방에서 설교를 듣고 감동을 받았다면 렘브란트와 같이 창세기에 묘사된 그 장면만 그렸어야 한다.²³⁾ 하지만 고갱은 이 장면을 자신의 믿음에 대한 표현보다는 호기심의 차원에서 바라보았다.²⁴⁾ 전경에 배치된 여인들이 등을 돌렸기 때문에 시선은 여인들이 아닌 후경에 있는 씨름하는 장면으로 옮겨진다. 그렇다고 해서 이 작품이 야곱이 천사와 씨름하는 장면을 묘사하는 것이라고 보기에는 여인들의 모습이 너무 부각되어있다. 많은 비평가들이 이 작품에 대한 해석을 고갱의 개인적인 상황 혹은 고뇌에 초점을 맞추는 것도 이러한 연유일 것이다.

데이비드 스위트맨(David Sweetman)은 이 작품이 베르나르(Emil Bernard)의 누이동생 마들렌에 대한 자신의 내면적인 상태를 보여준다고 보았다. 그는 오른쪽 하단에 유일하게 남성의 모습을 보면서 이 남성이 고갱일 가능성이 높다고 보았다. 그리고 이 남성과 반대편에 있는 좌측 하단에 하단에 나오는 브르타뉴 여인은 마들렌 베르나르(Madeleine Bernard)로 보았다.²⁵⁾ 이러한 그의 해석은 특별히 우측 하단에 있는 남성의 모습이 고갱이 그렸던 자화상과 비교하여 볼 때 유사한 점이 많다는 면에서 설득력이 있어 보인다.

20) Paul Gauguin, 『폴 고갱, 슬픈 열대』 박찬규 역 (서울: 예담, 2005), 80. 『폴 고갱, 슬픈 열대』는 고갱의 서신들을 편집한 것이다. “친애하는 슈프, ... 한 가지 충고하자면 지나치게 가까이 자연을 바라보지 말라는 걸세. 그 보다는 차라리 어떤 것을 창조할 것인가를 더 고민하게나. 예술이란 건 추상이란 말일세. 자연 앞에서 꿈꾸며 추상을 이끌어내는 게 중요하지. 그것만이 좋은 작품을 만들어 내는 비결이고 조물주인 신이 이루어낸 창조에 더 가까이 다가가는 길일세.” 슈프는 슈페네커의 친근하게 부르는 이름이다. 에밀 슈페네커(1851-1934)는 고갱이 주식 중개인 시절 당시 같이 그림을 배운 직장동료로 독립미술가 살롱을 운영하기도 했다. 독립미술가협회는 1884년 쇠라, 시냐크, 앙리 에드몽 크로스와 같은 신인상주의화가들이 결성한 단체이다. 이들이 개최한 ‘앙데팡당 살롱전(Salon des Indépendants)’는 현대미술가들의 등용문 역할을 하였다.

21) Gabriel Crepaldi, 『고갱, 원시를 향한 열망』 하지은 역 (서울: 마로니에북스, 2009), 44.

22) Wladyslawa Jaworska, *Gauguin and the Pont-Aven School* (London: Thames a Hudson), 59.

23) 아래 렘브란트와 드라클루아의 그림과 비교하라.

24) 렘브란트의 《죽은 나사로의 부활》을 참조하라.

25) David Sweetman, 『고갱, 타히티의 본능』, 371. 베르나르의 동생이었던 마들렌은 당시 17세였다. 고갱은 그녀를 좋아했지만, 마들렌은 자신의 오빠가 고갱과 어울리는 것을 싫어한 것으로 알려져 있다. 마들렌은 24세에 결핵으로 세상을 떠난다.



Rembrandt, Jacob wrestling with the Angel(1659) Eugène Delacroix Jakobs Kampf mit dem Engel(1861)

그러나 필자는 그것 보다는 오히려 이 작품은 화가의 길을 걸어가는 고갱 자신의 모습을 나타내는 것으로 보는 것이 더 적절하다고 본다. 이것은 앞으로 살펴볼 《황색 그리스도, 1889》, 《황색 그리스도가 있는 자화상, 1889》 그리고 《우리는 어디서 왔는가? 우리는 무엇인가? 우리는 어디로 가는가?》에서도 잘 드러난다. 고갱은 이 작품에서 자신을 천사와 씨름하는 야곱에 비유하였다. 야곱은 소외와 갱생을 상징하는 인물이다. 그는 천사와 씨름하는 야곱을 통해서 주식중개인이었다가 화가의 길을 걷고 있는 자신의 순탄치 못한 운명을, 그리고 무성한 사과나무 잎을 통해서 경제적 궁핍과 인정받지 못한 화가로서 자신의 앞날에 희망이 있음을 표현하려 하였던 것 같다. 증권거래소에서 일하던 고갱은 1882년 전업화가로서의 길을 걷는다. 하지만 고갱은 수년간 그림 한 점 팔지 못하고 경제적으로 어려움에 처하게 된다. 설상 가상으로 1884년 9월 고갱의 아내 메테는 아이들을 데리고 그녀의 고향인 덴마크로 돌아간다. 1885년 5월 그의 스승이었던 피사로에게 보낸 편지에서 “돈도 용기도 모두 바닥난 상태입니다. 다락방에 가서 목이라도 매달아야 할지 매일 생각합니다.”라고 쓴 것을 통해서 우리는 고갱이 얼마나 힘든 시간을 보냈는지 엿보게 된다.²⁶⁾

2. 황색 그리스도 (The Yellow Christ, 1889)

이 작품은 고갱이 퐁트아방에서 세 번째 체류했던 1889년에 그린 것이다. 고갱은 퐁트아방의 트레말로(Trémalo) 성당 중앙 홀의 좌측에 있던 17세기의 다색나무 십자가 상에 영감을 받아 그린 것이다.²⁷⁾ 그는 그 교회에 있던 십자가에 달린 그리스도의 모습을 황색으로 채색하였다. 가을의 색감이 완전한 가운데 배경으로는 고갱의 작업실과 가까운 생트마르

26) Claire Durand-Ruel Snollerts, “고갱의 발자취, 입문기부터 브르타뉴 시기까지”, 고갱, 『Gauguin』, 장재구 편 (서울: 도서출판 에이엔에이, 2013), 31.

27) http://en.wikipedia.org/wiki/The_Yellow_Christ

게리트(Sainte Marguerite) 언덕이 있다. 그림 하단에는 기도를 드리고 있는 브르타뉴지방의 세 명의 여인들이 있다. 이 세 명의 여인들은 전작 《황색 그리스도》의 좌측 상단에 있는 여인들을 달리 표현한 것으로 알려져 있다. 고갱은 중앙에 긴 담장을 그려 넣음으로써 《설교후의 환상》과 같이 현실의 세계와 상상 속의 세계를 구분하고 있다. 배경으로 사용한 황색, 주황색, 녹색의 전반적인 색감은 중앙에 있는 십자가의 색이 반영된 것이다.²⁸⁾



The Yellow Christ (1889)



Portrait of the artist with the Yellow Christ (1889)

에바 헬러(Eva Heller)에 의하면 노랑색은 일반적으로 두 개의 상반된 의미를 가진다.²⁹⁾ 그녀는 노랑에 관한 가장 원초적인 경험은 태양이라고 말하면서 노랑색이 주는 이미지는 환희, 지혜, 신앙이라고 말하였다. 그러나 또한 노랑색은 그것이 어둡거나 창백하게 채색될 경우에는 배신, 반역 그리고 거짓을 의미하기도 한다.³⁰⁾ 전통적으로 기독교에서는 노랑색은 이교도를 구분하는 색으로 사용했기에 교회에서 사용하는 색이 될 수 없었다. 대신 교회는 밝은 노랑색인 황금색을 거룩함과 신성 그리고 믿음을 표현하기 위해서 사용하였다. 고갱은 그리스도를 노랑 혹은 창백한 노랑(pale yellow)으로 채색함으로써 배신당한 그리스도의 고독을 표현하고자 하였다. 그리고 배신당한 그리스도는 화가로서의 좌절과 가정의 불화 그리고 경제적인 어려움에 처한 고갱의 모습을 대하는 것이다.³¹⁾

28) 고갱의 《황색 그리스도》는 소설가 겸 예술 평론가였던 옥타브 미르보(Octave Mirbeau)를 매료 시킨 작품이다. 그는 이 작품을 보고 “원시적인 화려함과 가톨릭의식, 힌두교적 몽상, 고딕적인 이미지, 흐릿하고 모호한 상징주의가 우려스러우면서도 맛깔스럽게 어우러져 있다.”고 평가하였다. Claire Durand-Ruel Snollerts, “황색그리스도”, 고갱, 『Gauguin』, 72. 반면에 가브리엘 크레팔디는 고갱의 《황색 그리스도》가 그의 동료였던 베르나르의 《황색 그리스도》를 표절했다고 본다. Gabriel Crepaldi, 『고갱, 원시를 향한 열망』, 63.을 볼 것.

29) Eva Heller, 『색의 유혹』 이영희 역 (서울: 예담, 2000), 143-173.

30) 1445년 함부르크의 복식 규정에 의하면 창녀들은 노란 머리 수건을 써야 했으며, 이교도들을 처형할 때에는 그들의 목에 노란 십자가를 걸어주었다. 12세기부터 노랑색은 유대인을 멸시하는 의미로 유대인들에게 적용되었다. Eva Heller, 『색의 유혹』, 160-161.

31) 고갱은 이 시기에 그린 작품에서 자신을 친구들에게서 버림받은 자로 묘사한다. 고갱이 같은 해 그린 《안녕하세요, 고갱씨》에서도 이러한 그의 자의식이 표현된다. 이 그림에서 고갱은 자신을 방랑하는 예술가로 묘사한다. 화가와 마주선 인물은 수도승 복장을 한 브르타뉴 지방

고갱이 같은 해 그린 《황색 그리스도가 있는 자화상》은 이것을 더 분명하게 보여준다.³²⁾ 그는 이 작품에서도 그리스도의 이미지를 사용하여 자신의 내면의 상태를 이야기한다. 작품에 놓인 고갱의 얼굴은 무겁고 긴장된 표정으로 관객을 응시한다. 그의 시선에는 화가가 처한 시련의 무게가 표현되어 있으며, 동시에 예술을 향한 투쟁을 지속할 것이라는 결연한 의지가 드러난다. 그리고 좌측 상단에 《황색 그리스도》가 있다. 그리스도의 절망스러운 표정과 수염의 형태 볼 때 황색 그리스도는 고갱 자신임을 나타낸다.³³⁾ 고갱은 십자가에 달린 그리스도를 자신과 동일화 함으로써 그리스도의 고난과 희생을 진정한 예술을 향한 자신의 고난과 희생을 동일시 하고 있다. 우측 상단에는 그가 파리에서 제작한 자화상 도자기가 보인다. 이 도자기는 고갱이 자신의 얼굴을 본 따 만든 것이다.³⁴⁾ 항아리에 있는 얼굴의 이미지는 버려지고 고립된 고갱의 모습이 투영되어 있다. 결국 화면에 등장하는 세 개의 그림은 모두 고갱 자신을 표현한 것이라고 볼 수 있다. 황색그리스도는 예술의 길을 걸어가지만 인정받지 못하고 배척 받는 자신을 표현한 것이다. 그리고 우측 상단에 있는 붉은 얼굴은 지옥에서 고통 당하는 것과 같은 자신의 아픔을 표현한 것이며, 화면 중앙에 있는 자화상은 그림에도 불구하고 예술의 길을 걸어가려는 고갱의 굳은 의지를 드러낸 것이다.

고갱은 같은 해 《후광이 있는 자화상》을 그렸는데 이 작품 역시 앞에서 다룬 두 개의 작품보다 더 담대하게 그리스도와 자신을 동일화 시키는 고갱의 모습을 볼 수 있다. 특별히 《후광이 있는 자화상》에서 고갱은 자신의 얼굴을 빨강과 노랑의 두 배경으로 해서 떠오르게 그렸고, 머리 위에 후광을 그려 넣었다. 이 후광은 고갱을 그리스도로 보이게 하는데 아이러니컬하게도 그의 오른 손에는 뱀이 쥐어져 있다. 그리고 자화상 우측 상단에는 선악을 알게 하는 나무의 열매가 있다. 데니스 서튼(Denys Sutton)은 고갱의 이 자화상을 악마주의의 미학을 표현한 것이라고 표현하고 있다.³⁵⁾

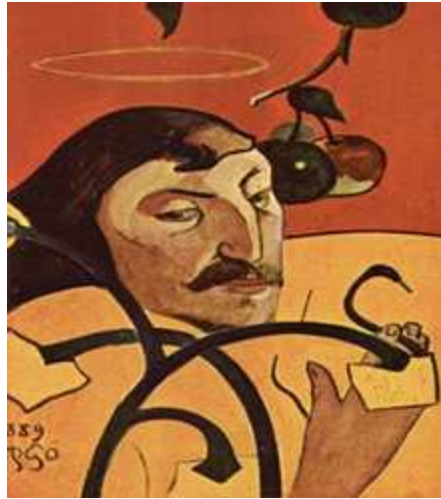
의 여인으로 두 사람 사이에는 불신으로 상징되는 문으로 분리된다.

32) 이 시기 고갱을 비롯한 많은 화가들이 자화상을 그리기 시작한 것은 19세기 말에 등장한 일기와 같은 자서전 문학의 증가와 무관하지 않다. 다비드, 앵그르, 드라클루아, 고갱도 자화상을 많이 그렸다. 고갱에게 있어서 자화상은 자신의 정체성을 표현하는 수단이었다. Gabriele Crepaldi, 『고갱, 원시를 향한 순수한 열망』 하지은 역 (서울: 마로니에북스, 2003), 94-95를 참고할 것.

33) 전작 《황색 그리스도》만을 보았을 때에는 고갱이 그리스도의 얼굴에 자신의 이미지를 투영한 것이 덜 분명하게 나타난다. 그러나 같은 해 그린 《황색 그리스도가 있는 자화상》 그리고 《후광이 있는 자화상》을 함께 비교하여 보면 고갱이 그리스도를 실존적으로서만 아니라 이미지에 있어서도 자신을 투영한 것으로 보여진다.

34) 고갱은 이 세라믹 작품을 《Portrait of the artist in the form of a grotesque head》라고 명명하였다. 고갱은 이 도자기를 마들렌에게 선물로 주려 하였지만 거절당한다.

35) Denys Sutton, "The Paul Gauguin Exhibition", *The Burlington Magazine* (Number 559 - Volume 91), 284.



Gauguin, Self-portrait with Halo(1889)

고갱이 이 그림을 통해서 무엇을 말하고자 하였는지는 분명하지 않다. 그러나 같은 해 그가 그린 그림들과의 연속성에 비추어 보면 고갱이 이 그림을 통하여 말하고자 하는 바가 무엇인지 발견하게 된다. 우측 상단에 있는 사과는 유혹을 이미지화 한 것이다. 그것은 예술가의 길을 포기하는 것일 수도 있고, 당시 그를 배척했던 파리의 화풍을 수용하는 것일 수도 있다. 오른 손에 들려진 뱀은 짝 쥐고 있다기 보다는 마치 손에 올려 놓은 것처럼 보인다. 뱀은 성경에서는 유혹을 상징하기도 하지만 이교에서는 힘을 상징하기도 한다. 고갱은 화면 중앙에 자신의 얼굴을 마치 카드의 조커와 같은 느낌을 주게 그렸다. 고갱이 자신의 얼굴 위에 후광을 그린 것을 놓고 보았을 때 아마도 자신을 마치 자신이 추구하던 것을 위해서 목숨까지도 버렸던 성자 혹은 신적인 존재(그리스도)와 같이 보이게 하려는 것처럼 보인다. 고갱은 같은 해 그린 《갯세마네 동산의 그리스도》를 설명하면서 다음과 같이 말한다. “저건 제 초상화입니다. 또한 이상향을 상실한 것이기도 하지요. 이상향을 상실하는 것은 신과 인간 모두에게 두려움이었을 것입니다. 예수는 모두에게 버림받았고 제자들마저 그를 떠나고 말았습니다. 그래서 주변 배경 또한 그의 영혼처럼 슬픈 것입니다.”³⁶⁾ 고갱은 그 시대의 다른 사람들처럼 예수를 양심과 소명에 따라 살았던 위대한 인물로 보았다. 고갱이 담대히 자신을 그리스도의 이미지에 투영시킨 것도 이러한 인식에 의거한 것이었다. 고갱은 이 작품에서 그가 앞에서 그렸던 두 개의 작품과 같이 자신의 주관적 심리 상태를 표현하고자 한 것처럼 보인다. 고갱은 전통적인 소재로서의 기독교적 이미지를 문학적으로 해석하여 자신의 내면과 현실을 결합하였다. 그에게 있어서 그리스도 이미지는 사람들에게 인정받지 못하는 그림에도 불구하고 예술가로서의 길을 가겠다는 결연한 의지를 드러내는데 적합한 것이었다.

36) Paul Gauguin, 『폴 고갱, 슬픈 열대』, 127. 고갱은 《갯세마네 동산의 그리스도》, 《골고다 근처의 자화상, 1896》과 같은 작품에서도 자신의 얼굴을 그리스도의 이미지에 투영시켰다.

3. “우리는 어디서 왔는가? 우리는 무엇인가? 우리는 어디로 가는가?(1897)”



Gauguin, Where do we come from? What are we? Where are we going? (1898)

고갱의 《우리는 어디서 왔으며, 누구이며, 어디로 가는가? (Where do we come from? What are we? Where are we going)》는 타이티판 창세기라고 알려져 있다. 고갱은 몽프레(Monfrid)에게 보낸 편지에서 자신의 작품에 대해서 다음과 같이 설명한다.

12월의 자살 결심이 얼마나 확고했는지 말해 두어야겠군. 나는 죽기 전에 머릿속에 떠오른 구상을 위대한 작품으로 남겨야겠다고 생각했네. 그래서 한 달 내내 점도 자지 않고 믿지 못할 만큼 작업에 열정적으로 몰두했지. 물론 뫼비 드 샤반의 작품처럼 정교한 작품은 아니었네.³⁷⁾ 그의 작품은 대상에 대한 철저한 탐색과 밑그림이 수반되지. 이 그림은 모델도 없이 순전히 붓끝으로만 울퉁불퉁한 흠집투성이인 캔버스에 그렸지 그래서 외양도 거칠기 짝이 없네.

사람들은 이 그림을 아무렇게나 그린 미완성 작품이라고 할지 모르겠네. 자기 작품을 스스로 평가한다는 게 어떨지 모르지만, 이 그림은 내가 전에 그린 어떤 작품보다도 뛰어나고 앞으로도 이 보다 더 좋은 작품은 나오기 어려우리라고 믿네.

죽기 전에 내게 남은 모든 힘과 극한 상황에서 나오는 고통스러운 열정을 모두 쏟아 붓고 순수하고 티없는 이상을 불어 넣었네. 그래서 작품의 미숙함은 사라지고 삶이 올라 자리를 차지하게 되었지

오른 쪽 밑에는 한 아이가 잠들어 있고 그 옆에 세 여자가 웅크리고 앉아있네. 그리고 그 뒤로 자주색 옷을 입은 두 사람이 무슨 얘기인가를 나누고, 원근법을 고려한다고 해도 몸집이 아주 커 보이는 한 사람이 쭈그리고 앉아서 허공으로 손을 쳐든 채 무언가 바라보지. 이 사람들은 모두 자신의 운명을 생각하는 거라네. 그림 한 가운데에는 과일을 따려는 사람이 있고 그 곁에 아이와 고양이 두 마리가 있네. 하얀 염소도 볼 수 있지. 그리고 우상 하나가 있는데 두 팔을 신비롭고 리듬감 있게 쳐들고 마치 내세를 가리키는 듯한 모양이네. 쭈그리고 앉은 사람은 마치 이 우상의 설교를 듣는 듯하지.

37) 피비 드 샤반(Pierre Puvis de Chavannes, 1824-1898)은 19세기 유럽 미술계에서 가장 복잡적이고 독창적인 양식을 선보인 화가들 가운데 하나였다. 그는 앙리 마티스로부터 피카소에 이르기까지 20세기 화가들에게 지대한 영향을 미쳤다. 고갱의 《우리는 어디서 왔는가? 우리는 무엇인가? 우리는 어디로 가는가?》는 피비 드 샤반의 《예술과 자연이 한창일 때》에서 형식을 빌린 것처럼 보인다.

그리고 임종이 임박한 노인이 있네. 이 노인은 모든 걸 체념하고 운명에 맡긴 모습이네. ... 그 발 밑에는 이상한 흰색 새 한 마리가 두 발로 도마뱀을 움켜잡고 있네.

이 모든 장면은 숲 속의 개울가를 배경으로 하네. 이 숲 너머로는 바다가 보이고 근처 섬들이 산 모양으로 솟아있지. 색조에 변화가 있긴 하지만 풍경 한쪽 끝에서 다른 쪽 끝까지 파란색과 베로네즈그린으로 이어져 있네. 인물은 대담한 주황색을 써서 부각했네.

만약 로마 미술학교 학생들이, 당신 그림은 무얼 나타내느냐고 묻는다면 나는 이렇게 대답할 생각이네. “우리는 어디서 왔으며, 우리는 무엇이며, 우리는 어디로 가는가?” 학생들은 어떤 반응을 보일까? 나는 복음서를 빚대어 철학적 작품을 완성한 것이네.³⁸⁾

고갱은 자신의 글속에서 언급한 바와 같이 이 작품을 통해서 자신의 생의 모든 관념들을 정리하고자 한 것처럼 보인다. 이 그림은 탄생으로부터 죽음에 이르는 인간의 역사를 상징적으로 표현하고 있다.

고갱의 《우리는 어디서 왔는가? 우리는 무엇인가? 우리는 어디로 가는가?》는 그가 1889년부터 1990년 사이에 그렸던 종교적인 이미지를 사용한 작품들의 주제를 다시금 요약하고 반복한 것이다.³⁹⁾ 고갱은 오른쪽에서부터 왼쪽으로 진행하면서 인간의 탄생과 죽음의 의미를 이야기 하고 있다 먼저 왼쪽 하단에 있는 아이에 대해서 살펴보자. 이 아이는 고개가 주위에 있는 세 명의 여인이 아닌 반대편으로 돌려져 있다. 아이의 머리 위에는 개가 앉아있다.⁴⁰⁾ 고개를 돌린 채 누워있는 아이의 모습은 편안함보다는 우울한 느낌을 준다. 비평가들은 이러한 아이의 모습을 보면서 이 아이가 알린 혹은 고갱과 파후라 사이에 태어난 아이로 본다. 자고 있는 아이 주위에 있는 세 여인들은 아이를 바라보지 않는다. 이 셋 중에 누가 아이의 어머니인지 분명하지 않다. 자고 있는 아이의 모습은 이 세 여인과 결합되면서 아직 눈도 못 뜬 갓난 아이임에도 불구하고 부모의 보살핌으로부터 버려진 인간의 고독과 소외를 말하는 듯이 보인다. 어둠 속에서 일어나 오는 두 인물은 붉은 빛이 감도는 보라색 옷을 입고 있다. 어둠 속에서 몸을 기댄 채 걷고 있는 두 사람은 선악과를 따먹은 이후의 고뇌에 물들은 인간의 상태를 묘사한 것이다.

화면 중앙에는 팔을 뻗어 열매를 따려는 인물이 있다. 열매를 따는 모티브는 그 자체로 실락원을 연상시킨다. 팔을 뻗고 있는 이 인물은 오늘날에도 논란이 되고 있다. 어떤 이들은 이 인물이 선악과를 따고 있는 타히티의 이브라고 주장하기도 한다. 그러나 긴 머리 외에는 이 인물이 여성임을 보여주는 지표가 없다. 오히려 이 인물의 가슴은 남성처럼 보이게 한다.⁴¹⁾ 이 인물의 옆에는 방금 딴 듯한 사과를 먹는 여자 아이와 고양이 두 마리가 있다.⁴²⁾

화면 왼편 상단에는 달의 여신 히나(Hina)가 있다.⁴³⁾ 그리고 그 아래에는 무릎을 가슴으

38) Paul Gauguin, 『폴 고갱, 슬픈 열대』, 223-227.

39) 고갱은 자주 과거에 자신이 그렸던 이미지들을 사용하였다. 이 작품에서도 고갱은 자신이 이전에 사용했던 이미지와 그에 부과된 의미들을 동원하여 하나의 이야기를 들려주고자 하였다.

40) 서양미술에서 전통적으로 개는 여성의 변하지 않는 절개와 남편에 대한 충성심을 상징하기 위해서 사용되었다.

41) . David Sweetman, 『고갱, 타히티의 본능』, 343. 데이비드 스위트맨은 열매를 따려고 팔을 뻗은 사람은 남자를 의미한다고 보고 순수한 낙원이 타락되었다면 그것은 여성만의 책임이 아니라 남성에게도 책임이 있다는 것을 말하고자 하였다고 주장한다.

42) 서양미술에서 고양이는 번덕스러움과 흥물을 상징한다. 마네의 《올랭피아(Olympia)》는 타이탄(Titan)의 《우르비노의 비너스(Venus of Urbino)》, 고야(Goya)의 《벌거벗은 마야(Nude Maja)》를 패러디 한 것이다. 그는 이 그림에서 우르비노의 시녀를 흑인 하녀로, 강아지를 고양이로 대체 하여, 누드=여신이라는 전통에 익숙해져 있던 사람들의 기존관념을 깨고자 하였다.

로 끌어당기고 두 팔을 턱에 대고 있는 늙은 여인의 모습이 보인다. 이 늙은 여인은 고갱이 말한 바와 같이 죽음 앞에서 모든 걸 체념하고 운명에 맡긴 상태를 묘사한 것이다. 그 왼편 옆에 흰색 새 한 마리가 두 발로 도마뱀을 움켜잡고 있다. 아마도 이것은 다가올 죽음을 암시하는 것으로 보인다.

서순주는 이 작품이 고갱을 대표하는 작으로 고갱의 인생관, 세계관, 우주관을 엿볼 수 있을 뿐만 아니라 고갱의 예술을 이해하는 열쇠를 쥐고 있는 작품이라고 주장한다.

때문지 않은 인간의 삶터라고 꿈꾸며 찾아간 남 태평양의 타히티의 자연풍경을 배경으로 어린아이로부터 노인에 이르는 12명의 인물을 등장시켜 생명의 기원과 삶의 의미와 죽음에 대한 이야기를 기술하는 이 거대한 작품을 통해 고갱은 무엇을 말하려고 했던 것일까? 에덴 동산에서 추방되면서부터 인간에게 굴레처럼 씌워진 원죄에 대한 반복적인 물음일까? 길고 험난한 인생의 고행 길에서 찾아가고 싶은 어딘가에 존재할지 모르는 낙원에 대한 꿈일까? 그러나 그가 던진 세 가지의 물음에 대한 답은 그림 속에 없다. 그저 물음만 할 뿐이다. 병들과 가난하고 정신적 고통마저 극심했던 고갱이 인간의 존재성에 대한 근원적 물음을 회화 공간을 통해 표현한 것이 이 작품의 본질이다.⁴⁴⁾

과연 고갱이 자신의 작품을 통해서 말하고자 했던 바는 무엇일까? 아이러니컬하게도 전시 커미셔너는 고갱이 이 작품을 통해서 무엇을 말하는지 알 수 없다고 말하고 있다. 고갱이 묻고자 했던 인간 존재성에 대한 물음은 무엇인가? 이 질문에 대한 대답은 결국 고갱 자신의 작품 속에서 찾아야 할 것이다.

고갱이 《우리는 어디서 왔는가? 우리는 무엇인가? 우리는 어디로 가는가?》를 통하여 무엇을 말하고자 하였을까? 고갱이 몽프레에게 보낸 편지에서 자신의 그림을 이야기 할 때 오른쪽으로부터 왼편으로 설명하고 있다. 즉 이 그림은 왼쪽에서 오른쪽으로 글을 읽은 서구인들의 시각과 달리 동양적인 시각으로 이야기를 오른쪽에서 시작해 왼편에서 끝을 맺는다. 화면 오른쪽에 있는 아이의 탄생과 실락원 모티브를 통하여 고갱은 우리는 어디서 왔는가라는 질문에 대한 자신의 대답을 주고 있는 것 같다. 그것은 버림받음과 고독이다. 버림받음과 고독은 고갱이 평생 동안 가지고 있었던 감정이었다. 몰라르에게 보낸 편지에서 고갱은 이렇게 말했다.

어린 시절부터 불행은 늘 나를 따라다녔습니다. 행운은 한 번도 저를 찾아온 적이 없고 기쁨 같은 것도 느껴본 적이 없습니다. 운명은 항상 내게 적대적이었지요…… 신이여 당신이 정말 존재한다면 저는 당신의 부당함과 심술궂음을 고발하려 합니다……덕성, 노동, 용기, 지혜가 다 무슨 소용이란 말입니까. 최악만이 이성적이고 논리적일 뿐입니다. 이제 제 생명의 기운은 점점 사그라들고 분노는 저를 자극하지 못합니다. 그리고 체념과 함께 저는 생각합니다. 아! 진저리처지는 불멸의 긴 밤이여.⁴⁵⁾

이 편지는 고갱이 1897년 4월 아내 메테(Mette)로부터 자신이 가장 사랑하던 딸 알린이 폐렴으로 사망했다는 소식을 들은 이후에 쓴 것이다. 이 시기 고갱의 삶은 그 어느 때보다도 힘들었다. 고독과 경제적인 어려움 그리고 그의 지병이었던 결막염의 악화가 고갱을 괴롭혔다. 설상 가상으로 그에게 들려진 알린의 죽음은 그를 깊은 절망에 빠지게 하였다.

고갱이 자신의 글에서 이야기 하는 것처럼 이 그림은 자살을 결심하고 난 후에 자신의 인생을 마무리 하기 위해서 그린 것이다. 고갱은 이 작품을 통해서 말하는 인간존재에 대

43) 세계를 창조한 신 타로아의 상대가 되는 여신. 달의 여신이라 불리어 지기도 한다. 참고.

Paul Gauguin, 『폴 고갱, 슬픈 열대』, 155.

44) 서순주, “낙원을 그린화가, 고갱”, 18.

45) Paul Gauguin, 『폴 고갱, 슬픈 열대』, 222.

해서 무엇을 말하려 했을까? 그것은 앞에서 말한 버림 받음이다. 고갱의 삶은 그가 말한 바와 같이 고독과 좌절의 연속이었다. 그이 아버지 클로비스 고갱은 고갱이 한 살 되던 해에 정치적인 이유와 경제적인 어려움으로 인해 망명을 선택하여 페루로 떠나지만 배 안에서 심장마비로 사망한다. 어린 시절부터 고갱은 아버지의 부재를 겪으며 살아야 했다. 설상가상으로 프랑스인이었지만 페루에서 어린 시절을 보냈기에 프랑스어를 제대로 구사하지 못했다. 그러한 이유로 어린 고갱은 프랑스에 돌아와서 적응하는데 상당한 노력이 필요했다. 주식중개인을 그만두고 전업화가로서의 길을 걸었지만 사람들의 인정을 받지 못했다. 아마도 오른쪽에 있는 아이와 실락원 모티브는 그러한 고갱의 험난한 인생여정을 대변하는 것 같다.

중앙에 있는 금단의 열매를 따먹는 모티브는 고갱의 갈망을 표현한 것이다. 그는 선악과라는 모티브를 통해 서구가 추구하려 하였던 형이상학적 본질과 금단의 열매가 암시하는 바와 같이 그것이 결국 실패로 돌아갈 수 밖에 없다는 것을 표현하고자 한 것 같다. 1890년 6월 베르나르에게 보낸 편지에서 고갱은 이미 서양은 노쇠하였다고 말하였다. 그리고 동양적인 모든 것에서 무너져 가는 서양을 대체할 수 있는 가치를 발견할 수 있다고 말하고 있다.⁴⁶⁾ 동양의 사상에 대한 고갱의 관심은 1898-99년에 그가 제작한 목각 《부처》에서도 잘 나타난다. 고갱이 타히티로 간 이유가운데 하나도 노쇠한 서양이 아닌 원시종교에서 그 대안을 찾으려 하였기 때문일 것이다. 그는 타히티의 단순하고 원시적인 삶에서 서구 사회에서 이미 잃어버렸던 낙원을 찾을 수 있으리라고 생각했다.

화면 중앙에 두 팔을 벌린 인물을 기준으로 좌우가 나뉘어 지는데 오른쪽이 성경적인 모티브 혹은 이미지를 사용했다면 왼쪽은 타히티(Thiti) 혹은 동양종교의 이미지 혹은 모티브를 사용한 것으로 보인다. 좌측 상단에 등장하는 사후의 신 하나는 고갱의 작품에 반복적으로 등장하는 주제이다. 다른 민족과 마찬가지로 마오리인들도 달이 차고 기울 듯 죽음과 환생을 거듭하는 끝없는 생명의 주기를 믿었다. 고갱은 화면 왼쪽에 달이 여신 히나를 배치함으로써 서구세계에서 찾지 못했던 대안을 동양적인 혹은 원시적인 삶에서 찾고자 하였음을 나타내고자 하였다. 고갱이 몽프레에게 보낸 서신에서 이 작품을 복음서에 비교할만한 주제라고 말한 것을 보면 이 작품이 단지 죽음만을 이야기 하고자 함은 아닌 것 같다. 화면 왼쪽에 배치한 그림은 바로 《우리는 어디로 가는가?》라는 질문에 대한 고갱의 대답이라고 볼 수 있다.

《우리는 어디서 왔는가? 우리는 무엇인가? 우리는 어디로 가는가?》는 고갱이 1889-1990년 사이에 그린 자신을 그리스도와 동일시한 자화상과 같은 맥락에서 보아야 한다. 고갱은 서구인들에게 익숙한 실락원이라는 모티브를 가지고 인간실존에 관한, 좀 더 구체적으로 이야기 하자면 자신의 삶의 실존을 이야기 하고 있는 것이다. 고갱이 말하는 인간의 실존이란 버려짐, 버려짐을 극복하려는 인간의 처절한 몸부림 그리고 모든 것을 체념한 채 운명에 자신을 맡길 수 밖에 없는 인간의 한계이다.

4. 맺는 말

고갱이 활동했던 시대의 화가들은 주로 종교적인 주제보다는 자연 속에서 작품에 대한 영감을 받았다. 인상주의의 영향을 받았던 초기에는 고갱 역시 자연을 주제로 그림을 그렸다. 그러나 퐁트아방(Pont-Aven)에 머무르는 동안 고갱은 상징주의와 종합주의를 표방하면

46) Paul Gauguin, 『폴 고갱, 슬픈 열대』, 117-121.

서 종교적인 상징이나 주제들을 자신의 작품에 자주 사용하였다. 특별히 1888년 고갱의 대표적이라고 불리어지는 《설교후의 환상, 1888》, 《황색 그리스도, 1888》, 《황색 그리스도가 있는 자화상, 1888》과 같은 작품 들은 기독교적인 이미지를 주제로 그린 것이다. 이러한 이유로 일부 비평가들은 고갱의 작품이 종교적 혹은 기독교적이라고 이야기 하기도 한다.

그러나 위에서 살펴본 바와 같이 고갱의 작품 속에서 기독교적인 이미지가 사용되었다고 해서 그러한 작품들이 부써나 웬디 수녀의 주장과 같이 종교적인 의미를 갖는다고 볼 수 없다는 결론에 도달하게 된다. 고갱은 서구에 익숙한 종교적인 이미지를 통하여 화가의 길을 걸어가는 자신의 삶을 표현하고자 하였다. 《황색 그리스도》, 《황색 그리스도가 있는 자화상》에서 볼 수 있는 것처럼 고갱은 그리스도의 죽음을 기독교적인 시각에서 본 것이 아니라 자신의 현실에 대한 의지를 투영하여 보았다. 고갱이 자신의 작품 《감람산의 그리스도》를 설명하면서 그림 속에 있는 그리스도의 모습은 자신의 초상화라고 말한 데서 엿볼 수 있는 것처럼, 고갱은 그리스도의 이미지를 문학적으로 해석하여 자신의 내면과 결합시켰다. 그에게 있어서 그리스도 이미지는 사람들에게 인정받지 못하는 그림에도 불구하고 예술가로서의 길을 가겠다는 자신의 결연한 의지를 드러내는데 적합한 것이었다.

고갱의 《우리는 어디서 왔는가? 우리는 무엇인가? 우리는 어디로 가는가?》 역시 이러한 고갱의 상징적인 접근들이 투영된 작품이다. 고갱의 삶에는 그가 인식하던 인식하지 못 하던 신을 떠난 인간이라는 모더니즘의 인간상이 반영되어 있다. 시편기자가 말한 “뿔방이 내 마음을 상하여 근심이 충만하니 궁홀히 여길 자를 바라나 없고, 안위할 자를 바라나 찾지 못하였나이다.”⁴⁷⁾라는 고백은 오늘 우리가 살아가는 이 세상의 모습을 잘 보여주고 있다. 고갱은 예술가로서의 인정을 통해서 때론 성(sex)을 통해서 소외와 고독을 해결하려고 했다. 그러나 그가 내린 결론은 《우리는 어디서 왔는가? 우리는 무엇인가? 우리는 어디로 가는가?》에서 볼 수 있는 것처럼 우리가 얻을 수 있는 것은 단지 운명에 자신을 맡기는 것이었다. 예수께서 수가성 야곱의 우물에서 물을 길던 여인에게 “지금까지 네가 추구해온 것들이 일시적으로 너를 만족 시켰을지는 모르지만 너에게 지속한 만족과 행복을 줄 수 없다. 그러나 내가 네게 주는 물은 네게 지금까지 추구하던 것과 달라서 이 물을 먹는 사람은 영원히 목마르지 않는다.”고 하신 것처럼 인간은 오직 하나님으로부터 참된 만족을 얻을 수 있다. 그러나 고갱은 하나님을 떠나 다른 것에서 만족을 찾으려 했다. 그리고 결국 그가 찾고자 한 것은 얻지 못한 채 고독하게 세상을 떠나고 말았다.

47) 시편 69:20

참고문헌

- Beckett W. (1997), *Sister Wendy's Story of Painting*. London: Kindersley.
- Buser T. (2007). "Gauguin's Religion," *Art Journal* vol.27 (Summer), 375..
- Cachin F. (1992). *Gauguin, The Quest for Paradise*. New York: Harry N. Abrams.
- Collins B (2001). *Van Gogh vs Paul Gauguin*. 이은희 역 (2005) 『반 고흐 vs. 폴 고갱』. 서울: 다빈치.
- Crepaldi G. (1999), 하지은 역 (2003). 『고갱, 원시를 향한 순수한 열망』. 서울: 마로니에북스.
- Eisenman S. F (1999). *Gauguin's Skirt*. 정연심 역 (2004) 『고갱의 스커트』. 서울: 시공사.
- Eva Heller, *Wie Farben auf Gefühl und Verstand wirken*. 이영희 역 (2000) 『색의 유혹』. 서울: 예담, 2000.
- Jaworska W. (1972). *Gauguin and the Pont-Aven School*. London: Themes a Hudson.
- Lemonedes H. and B. Thomson (2009). Paul Gauguin: *The Breakthrough into Modernity*. Cleveland: The Cleveland Museum of Art.
- Marchiori G. (1978). *Gauguin*. New York: Grosset & Dunlap Inc.
- Matthew N. M. (2001). *Paul Gauguin*. New Haven: Yale University Press.
- Morice C. (1919). *Gauguin*. Paris: H. Floury.
- Pollock G. (1992). *Avant-Garde Gambits: 1888-1893*. 전영백 역 (1997). 『고갱이 타히티로 간 숨은 이유』. 서울: 조형교육.
- Rewald J. (1978). *Postimpressionism: from Van Gogh to Gauguin*. New York: House of Modern Art.
- Sutton D. (1949). "The Paul Gauguin Exhibition", *The Burlington Magazine* (Number 559 - Volume 91), 284.
- Sweetman D. (1995). Paul Gauguin: A Complete Life. 한기찬 역 (2003). 『고갱, 타히티의 관능』. 서울: 한길아트.
- Wolters A. (1985). *Creation Regained*. Gand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Wright A. and C. Brown (2010). *Gauguin's Paradise Remembered: The Noa Noa Prints*. New Haven: Yale University Press.
- 김광우, 『성난 고갱과 슬픈 고흐』 (서울: 예술문화, 2005).
- 장재구 편, 『Gauguin』 (서울: 도서출판 에이엔에이, 2013)

인터넷 자료 및 신문 기사

<http://www.newadvent.org/cathen/11477b.htm>(검색일 2013. 9.16)

<http://www.newadvent.org/cathen/11477b.htm>(검색일 2013. 9.20)

《논문 요약》

폴 고갱의 기독교적 이미지 사용에 대한 연구:

라영환 교수 (충신대학교)

본 논문의 목적은 폴 고갱(Paul Gauguin)이 자신의 작품 속에서 기독교적인 이미지를 어떻게 사용했는가를 살펴보는데 있다. 고갱이 활동했던 시대의 화가들은 주로 종교적인 주제보다는 자연 속에서 작품에 대한 영감을 받았다. 인상주의의 영향을 받았던 초기에는 고갱 역시 자연을 주제로 그림을 그렸다. 그러나 퐁트아방(Pont-Aven)에 머무르는 동안 고갱은 상징주의와 종합주의를 표방하면서 종교적인 상징이나 주제들을 자신의 작품에 자주 사용하였다. 특별히 1888년 고갱의 대표적이라고 불리어지는 《설교후의 환상, 1888》, 《황색 그리스도, 1888》, 《황색 그리스도가 있는 자화상, 1888》과 같은 작품들을 보면 대부분 기독교적인 이미지를 사용한 것이다. 고갱이 이렇게 그의 작품 속에서 그 시대에 흔치 않았던 기독교적인 이미지나 주제를 자주 사용하는 이유가 무엇일까?

비평가들 가운데 일부는 고갱이 기독교적인 이미지를 자신의 작품에 자주 사용한 것을 예로 들면서 고갱의 작품을 종교화로 보기도 한다. 고갱이 활동했던 19세기에는 종교적인 그림을 그리는 화가들이 그 이전 세기와 비교하여 볼 때 상당히 적었다. 이에 반해 고갱은 그 시기 다른 어떤 화가들보다 기독교적인 이미지를 많이 그렸다. 이러한 특징을 보고서 고갱의 작품 안에는 기독교적인 세계관이 담겨 있다고 주장하는 이들이 있다. 토마스 부서(Thomas Buser)가 그 대표적인 경우인데 그는 고갱이 개인적인 삶에 있어서는 크리스천의 입장에서 보았을 때 논란이 많겠지만 ‘영적인 사람(a spiritual man)’이라고 주장하였다. 브래들리 콜린스(Bradley Collins) 역시 고갱이 오를레앙(Orléans)에 있는 생메스맹 신학교 부속 가톨릭학교에서 5년간 수학한 것을 예로 들면서 가톨릭 신앙이 고갱의 세계관을 형성하는데 영향을 끼쳤다고 본다. 웬디(Sister Wendy Beckett) 또한 고갱의 《설교후의 환상》을 고갱의 내적 체험에 대한 묘사라고 보았다. 그녀는 고갱이 야곱의 씨름을 통해 자신 안에 있는 선과 악의 갈등을 묘사하는 것이라고 주장한다.

이들의 지적과 같이 고갱은 그가 활동했던 시대의 다른 화가들에 비해 종교적인 이미지들을 자주 사용하였다. 19세기의 화가들은 이전 세기와 달리 종교적인 주제보다는 자연 속에서 작품에 대한 영감을 받았다. 인상주의의 영향을 받았던 초기에는 고갱 역시 자연을 주제로 그림을 그렸다. 그러나 브르타뉴지방에 머무르는 기간 동안 고갱은 기독교적인 이미지를 자신의 작품 주제로 자주 선택을 하였다. 특별히 1888년 고갱의 대표적이라고 불리어지는 《설교후의 환상, 1888》, 《황색 그리스도, 1888》, 《황색 그리스도가 있는 자화상, 1888》과 같은 작품 들은 기독교적인 이미지를 주제로 그린 것이다.

하지만 이러한 주장들은 고갱의 삶의 여정과 작품들을 통해 보았을 때 동의하기가 어렵다. 브랜드(Hilary Brand)와 아드리엔느 채플린(Adrienne Chaplin)가 지적한 바와 같이 기독교적 이미지를 사용하면서도 비 기독교적이거나 반 기독교적일 수도 있다. 또 반면에 비 기독교적인 이미지를 사용하면서도 기독교적인 메시지를 담아낼 수 있다. 따라서 고갱이 단지 기독교적인 이미지를 사용했기 때문에 고갱의 그림이 종교적이라고 보는 데는 상당한 무리가 있어 보인다. 알버트 월터스(Albert Wolters)가 기독교 예술을 기독교 예술가들이

그림을 매개로 자신들의 신앙을 표현하는 것이라고 주장을 한 바와 같이, 만약 고갱의 작품이 종교화라는 것이 정당화 되려면 그의 작품 속에 신앙적인 메시지가 담겨있어야 한다. 하지만 고갱의 작품들에서는 그러한 메시지가 발견되지 않는다. 단지 종교적 이미지를 사용하여 자신의 정신적인 욕구를 표현하고자 할 뿐이다. 본 논문이 밝히고자 하는 것이 이것이다. 즉, 고갱이 비록 종교적인 이미지를 사용했지만 그것은 성경의 메시지를 전하기 보다는 오히려 화가로서의 좌절과 분노 그리고 그렇게 자신을 운명 지었던 하나님에 대한 거부 등을 표현하기 위함이었다.

고갱은 서구에 익숙한 종교적인 이미지를 통하여 화가의 길을 걷어가는 자신의 삶을 표현하고자 하였다. 《황색 그리스도》, 《황색 그리스도가 있는 자화상》에서 볼 수 있는 것처럼 고갱은 그리스도의 죽음을 기독교적인 시각에서 본 것이 아니라 자신의 현실에 대한 의지를 투영하여 보았다. 고갱이 자신의 작품 《감람산의 그리스도》를 설명하면서 그림 속에 있는 그리스도의 모습은 자신의 초상화라고 말한 데서 엿볼 수 있는 것처럼, 고갱은 그리스도의 이미지를 문학적으로 해석하여 자신의 내면과 결합시켰다. 그에게 있어서 그리스도 이미지는 사람들에게 인정받지 못하는 그림에도 불구하고 예술가로서의 길을 가겠다는 자신의 결연한 의지를 드러내는데 적합한 것이었다.

고갱의 《우리는 어디서 왔는가? 우리는 무엇인가? 우리는 어디로 가는가?》 역시 이러한 고갱의 상징적인 접근들이 투영된 작품이다. 고갱의 삶에는 그가 인식하던 인식하지 못하던 신을 떠난 인간이라는 모더니즘의 인간상이 반영되어 있다. 시편기자가 말한 “뿔방이 내 마음을 상하여 근심이 충만하니 궁홀히 여길 자를 바라나 없고, 안위할 자를 바라나 찾지 못하였나이다.”⁴⁸⁾ 라는 고백은 오늘 우리가 살아가는 이 세상의 모습을 잘 보여주고 있다. 고갱은 예술가로서의 인정을 통해서 때론 성(sex)을 통해서 소외와 고독을 해결하려고 했다. 그러나 그가 내린 결론은 《우리는 어디서 왔는가? 우리는 무엇인가? 우리는 어디로 가는가?》에서 볼 수 있는 것처럼 우리가 얻을 수 있는 것은 단지 운명에 자신을 맡기는 것이었다. 예수께서 수가성 야곱의 우물에서 물을 길던 여인에게 “지금까지 네가 추구해온 것들이 일시적으로 너를 만족 시켰을지는 모르지만 너에게 지속한 만족과 행복을 줄 수 없다. 그러나 내가 네게 주는 물은 네게 지금까지 추구하던 것과 달라서 이 물을 먹는 사람은 영원히 목마르지 않는다.”고 하신 것처럼 인간은 오직 하나님으로부터 참된 만족을 얻을 수 있다. 그러나 고갱은 하나님을 떠나 다른 것에서 만족을 찾으려 했다. 그리고 결국 그가 찾고자 한 것은 얻지 못한 채 고독하게 세상을 떠나고 말았다.

48) 시편 69:20

An examination of Paul Gauguin's use of Biblical imagery

Rev. Dr. Young Hwan Ra

Without doubt, Gauguin has had a great impact on modern art. Having become a professional artist at the late age of 35, he is regarded as one of the pioneers of modern art. At the end of the 19th Century, Impressionism was the dominant force in art. They emphasized the objectivity of art rather than its subjectivity, believing that the purpose of the artist was to represent nature as it appears to the eye. In contrast, Gauguin believed that the essence of art was not to simply represent nature objectively but rather to express one's subjective interpretation of nature. Gauguin's philosophy and his resulting work inspired others to follow in his footsteps.

Gauguin's work also stirred great debate. Some hailed him as a pioneer. Others, such as Griselda Pollock criticized his art as being colonialist and chauvinistic. Charles Morice pointed out the hypocrisy of the middle-class and the sexual debauchery of the European man that was presented in Gauguin's work.

Some critics consider Gauguin's work as being religious paintings due to his frequent use of religious imagery. In Gauguin's time, the use of religious imagery in art was very rare. Seeing this, Thomas Buser argued that Gauguin, despite the fact that he had great moral problems in his life, was a spiritual man. Similarly, Bradley Collins points to Gauguin's teenage education at a Catholic school and argues that it had a significant influence in his art. Sister Wendy Beckett views Gauguin's 'Vision After the Sermon' as an expression of his experience of religion.

However, I do not completely agree with such interpretations of Gauguin's work. The fact that someone uses religious imagery does not mean that his painting is a religious painting. It is indeed also possible to use non-religious imagery in order to convey a religious message. Therefore, it is a stretch to say that Gauguin's work is religious merely because he uses religious imagery. There is a lack of a religious message in his work. Rather, Gauguin uses religious imagery simply to express his anger and despair at his unappreciated art.

논찬_철학/예술 1

라영환 교수의 “폴 고갱의 기독교적 이미지 사용에 대한 연구”에 관한 질의

서성록 (안동대 미술학과 교수)

라영환교수님은 상징주의자 폴 고갱(Paul Gauguin)에 관한 논문에서 고갱이 차용한 기독교 이미지는 정작 기독교와는 상관이 없으며 실은 “화가로서의 조절과 분노 그리고 그렇게 자신을 운명지었던 하나님에 대한 거부 등을 표현하기 위함”(p.18)이었다고 명쾌히 분석하였습니다.

고갱은 기독교적인 상징과 이미지를 차용함으로써 ‘기독교적’이란 인상을 풍겨온 것이 사실입니다. 그의 대표작으로 손꼽히는 <설교후의 환상>, <황색 그리스도>, <황색 그리스도가 있는 풍경>을 보면 마치 렘브란트의 성서그림과 같은 착각을 일으킬 수도 있을 것입니다. 라교수님은 월터스(Wolters)의 입을 빌려 “만약 고갱의 작품이 종교화라는 것이 정당화되려면 그의 작품속에 신앙적인 메시지가 담겨있어야”(p.3) 하지만 그의 작품에선 그런 사실이 발견되지 않는다는 점을 지적합니다. <설교후의 환상>은 성경의 주제보다 브르타뉴지방에서 행해지던 축제형식에서 비롯된 것이며, (p.3) <황색 그리스도>와 <황색 그리스도가 있는 자화상>, 그리고 <감람산의 그리스도>는 그리스도에 초점을 맞추기보다는 자신의 불운한 현실에 대한 의식을 투영한 것으로 관찰하였습니다. (p.18) 따라서 그가 설정한 그리스도 이미지는 자신이 현실에서 인정받지 못하나 그럼에도 불구하고 예술의 길을 가겠다는 결연한 의지로 파악되며, 예술을 종교처럼 인식하는 현대미술의 일면을 볼 수 있습니다.(p.14)

고갱의 대표작인 <우리는 어디서 왔는가? 우리는 무엇인가? 우리는 어디로 가는가?>도 인간 실존의 버려짐, 버려짐을 극복하려는 인간의 처절한 몸부림 그리고 모든 것을 체념한 채 운명에 자신을 맡겨버리는, 고갱의 작품속에 흐르는 비관적인 운명론을 식별해냈다고 생각됩니다.(pp.10-14)

전체적으로 라교수님의 논문은 고갱의 작품세계와 정신세계를 도상분석을 통해 드러내주었다고 생각되며, 자칫 기독교적인 이미지를 차용하면 곧 종교화인 것처럼 오인할 수 있다는 피상적인 인식의 문제점을 지적해주셨다고 생각합니다.

라영환교수님이 고갱의 미술속에 잠재된 문제점을 논의하신 것에 대해선 저 역시 같은 의견입니다. 신학자로서는 드물게 지속적으로 현대예술에 관한 관심을 표명하시고, 이번에도 고갱의 예술에 관한 통찰력있는 논문을 발표하시는 것에 대해 미술인의 한 사람으로 감사드립니다.

라교수님의 논문과 관련하여 한 가지 질의를 드리면, 논문에서 고갱의 작품은 ‘종교적’ 혹은 ‘기독교적’이지 않다는 점을 결론으로 삼고 있는데 이것을 좀더 구체적으로, 그가 종교성을 결여했다는 것을 말씀하시는 것인지 아니면 종교성은 있는데 잘못된 방향으로 갔다는 것인지, 기독교이미지를 빙자하여 엉뚱하게 자아의 내면투영을 시도한 것인지 알고 싶습니다.

제 생각으로 그의 작품은 종교성은 띠었지만 ‘성경 중심적’이지 않았다는 것이 문제였다고 봅니다. 교수님이 지적하셨다시피 자신을 ‘그리스도’로 가장한 것을 보면 스스로를 무거

운 세상 짐을 짊어진 희생양으로 포장하고 싶은 마음이 있었다고 봅니다.

이것은 그가 참여한 나비파(Nabis 派)의 방향성에도 맞지 않는 것이었습니다. 동료작가인 에밀 베르나르(Emile Bernard)나 모리스 드니(Maurice Denis),세뤼지에(Louis-Paul-Henri Sérusier)와 같은 작가들은 종교적으로 가톨릭에 뿌리를 두고 있으며, 종교적 이미지를 현대적으로, 그들의 표현에 따르면 클루아조니즘(cloisonnisme)에 의해 해석하는 것을 선호했습니다. 그들이 개발한 클루아조니즘은 중세 스테인드글라스에서처럼 검고 굵은 테두리와 2차원의 평면을 중시하는 수법으로 한편으로는 종교적 경건함을 취하고, 다른 한편으로는 원근법을 배제한 현대성을 추구한 것으로 파리 미술계에서 호평을 받았습니다. 한때 고갱도 클루아조니즘과 연관된 작품을 발표했지만 그것은 오래가지 못했습니다. 일련의 작품에서 엿볼 수 있듯이 그리스도의 고난과 자신의 고난을 동일시하면서 일종의 카오스상태에 빠져버리는 것이 목격됩니다.

고갱은 어릴 적부터 교회와 깊이 연관하며 성장하였습니다. 청소년 시절에는 가톨릭신학교부설 학교에서 수학하면서 뒤팡루(Dupanloup)신부로부터 가톨릭 신학의 영향을 받은 것으로 알려져 있습니다. 고갱이 견지한 ‘반자연주의 관념론’은 그런 관념론적 신앙체계가 그의 예술세계를 형성하는데 밑거름이 되었다고 고갱의 종교를 심층적으로 연구한 드보라 실버만(D. Silverman)은 언급합니다.

이후 고갱이 타히티에 머무는 동안에는 가톨릭교회와 다투면서도 <게프 guêpe>지의 주간으로 앓은 뒤로는 가톨릭교회의 권익을 대변하는 모순적인 입장에 서기도 했습니다. 그는 종교적 열성은 있었지만 대단히 ‘자의적’이었거나 혹은 ‘혼합주의인’ 성격을 띠었음을 알 수 있는 대목입니다. 그러한 특징은 마타이에아에서 중세의 성모자상을 타이티폰으로 개작한 <아베 마리아>란 작품에선 한층 두드러진 것을 보게 됩니다. 이 작품은 자칫 그리스도를 예배하는 장면인 것처럼 오인하기 쉽습니다. 그러나 이 작품에서 고갱은 폴리네시아 원주민들의 제의행위를 통해 원주민의 민속신앙을 그렸습니다. 그런 혼합적인 신앙체제는 ‘히나’라는 우상을 그림의 중심에 위치시킨 <우리는 어디서 왔는가...>에서 클라이맥스를 이룬다고 생각합니다.

제가 파악하기로는 고갱의 종교는 가톨릭에서 시작하여 혼합주의를 거쳐 원시종교로 흘러간 것처럼 생각됩니다. 물론 고갱의 작품은 전혀 기독교적이지 않으며 이점에 대해선 저도 동의합니다. 그의 사상의 발단이 혼합주의에 연루되어 있다고 보는 시각에 대해선 어떻게 생각하시는지요? 이점에 대해 교수님의 고견을 들려주시면 고맙겠습니다.

분과발표_철학/예술 2

우치무라 간조(內村鑑三)의 국가 인식과 타자 인식 - 그의 애국심의 문제를 중심으로

박은영 (성균관대학교 동아시아학술원)

논문요약

우치무라가 살았던 시대는 근대 일본이 서구 제국주의의 충격을 받고 개국한 이래 천황제국가로서 국가적 통일을 달성한 시기로, 그에게 애국의 대상이었던 일본이라는 국가는 대일본제국헌법과 교육칙어를 통해 구축된 천황제라는 종교적 권위를 전면에 내세우고 ‘신민’의 충성과 복종을 고취하는 형태를 띠고 있었다. 곧 천황제 국가체제에 대한 ‘절대적 복종’의 틀에 갇혀 국가에 대한 충성이 무조건적인 복종을 의미한다고 여겨졌던 것이다. 이런 상황 속에서 우치무라는 국가에 대한 기독교로서의 책임은 양심에 따른 복종과 저항, 곧 무조건적인 충성이 아니라 비판적 충성의 자세를 가져야 하는 것에 있다고 주장했다. 우치무라의 이와 같은 자세는 그의 애국관 혹은 충성관이 독특한 지위를 차지하게 하는 지점이다. 그러나 타민족 조선인식에서도 드러났듯이 우치무라의 애국심은 일국적인 것으로 국가주의의 장벽을 넘지는 못했다는 한계를 지적할 수 있다.

I. 머리말

메이지 정부는 1889년 2월 대일본제국헌법을 통해 법적으로 보장된 천황제 시스템을 확립하고 천황의 권위 아래 모든 것을 복속시켰다. 곧 천황의 주권이 ‘신들’의 계보에 선 만고불변의 교의라는, 이른바 만세일계(萬世一系)에 기초한 천황의 신성성과 불가침성을 정면에 내걸었던 것인데,¹⁾ 이 구조 안에서는 보편적으로 타당한 인간으로서의 권리를 인정받는 국민은 존재할 수 없고, 오직 천황의 백성으로서의 ‘신민’만이 존재할 뿐이다. 나아가 이 시스템을 강력하게 뒷받침하기 위한 국가윤리 장치로서 1890년 10월 교육칙어를 반포하여 천황의 이름으로 국민도덕의 규범을 보이고, 천황이 국민이 살아갈 길을 결정하는 권위를 갖는다는 점을 분명히 하였다.(土肥昭夫, 2004: 110-111) 그것은 만세일계의 천황의 덕치와 신민의 충효를 국체의 정화로 하고, 이를 실행하는 것에 의해 천황에의 충성을 다해야 함을 제창했던 것으로 학교교육의 근간으로서 행해졌다.(同志社大学人文科学研究所編, 1996: 18)

그런데 이 과정에서 천황제 국가에 대한 무조건적인 소속의식에 문제를 제기하여 ‘비애국적’ 혹은 ‘비국민’으로서 배제되었던 인물도 존재했다. 주지하다시피 교육칙어 반포 직후인 1891년 1월 일어났던 ‘우치무라 간조(內村鑑三) 불경사건’은 종교적 신앙에 기반한 국가권력과의 대립을 가장 상징적으로 나타냈던 사건이었다. 마루야마 마사오(丸山眞男)는 신

1) 大日本帝國憲法, 第1條 「大日本帝國ハ万世一系ノ天皇之ヲ統治ス」, 第3條 「天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」 (<http://www.houko.com>)

양의 입장에서 온 몸으로 국가적 충성의 문제와 정면에서 대결했던 사상가로서 우치무라를 꼽기를 주저하지 않는다. 즉 천황에 대한 충성만이 유일한 길로 여겨졌던 당시 상황에서 근대적 의미의 종교에 의해 개인의 자율적 판단에 의지했던 이 행위는 근대적 ‘자아’ 형성이라는 측면에서 충분한 의미를 가질 수 있다는 것이다.(박충석 외역, 1998: 89) 또한 우치무라는 청일전쟁 이후 본격화된 제국주의 일본의 침략전쟁에 대부분의 사람들이 열광적인 지지를 보내던 상황 속에서, 더욱이 기독교계마저 현실의 문제와 신앙을 분리하여 주전론의 기치를 내걸고 전쟁의 협력자가 되어 충성의 길을 걸어 갈 때 비전론을 주창하며 전쟁의 불의함을 지적하였다. 특히 애국심에 이끌려 국가의 전쟁에 적극적으로 협력 중이었던 일본 기독교계 주류를 향해서는 ‘맛을 잃은 소금’으로 평가하고 결국 쓸모없으며 밖에 버려질 뿐이라고 신랄하게 비판하기도 하였다.(박은영, 2013: 140) 이처럼 전쟁이라는 상황 속에서 비전론을 주창하는 것은 본질적으로 국가를 초월해 보편성을 갖지 않으면 불가능한 일로, 비전을 외치는 주체에 있어서 국가와의 대결을 피할 수 없다. 여기서 우치무라의 비전론의 한계로 언급되는 ‘양심적인 전사’라는 행동양식에 주목해 볼 필요가 있다. 곧 ‘양심적 병역 거부’가 아닌 ‘양심적 전사’는 결국 비전론자가 전쟁을 일으키는 세력에 저항하기 보다는 결국 순응하게 되는 자기모순적 결과를 초래하는 것으로 국가권력에 대한 엄밀한 의미의 저항이 결여되어 있었던 것으로 여겨지기 때문이다.(양현해, 2011: 244-245)

이상을 염두에 둘 때 근대 일본에서 기독교에 입신했던 초기 신자들과, 나아가 비서구 세계의 기독교 입신자들에게 있어서 공통되는 사상적 과제로서 애국심과 기독교 신앙을 어떻게 관계 맺어야 하는가에 대한 문제는 그만큼 어렵고도 중요한 문제가 아닐 수 없다. 실상 우치무라 역시 열렬한 애국자였으며, 그 시대 사람들이 공통의 과제로 지녔던 국가주의를 자기 생존의 근거로 파악하며 이것에 내면적으로 관계하는 가운데 기독교를 받아들이고 있었다.(土肥昭夫, 2004: 192) 나아가 자신이 받는 여러 고난에 대해서도 사랑하는 일본의 자유의 실현을 위해 신이 준 시련으로서 감수하고 일본인으로서 기독교인으로서 각각 분명한 책임의식을 가지고자 했다. 이것은 그의 일본(Japan)과 예수(Jesus)에 대한 사랑, 곧 ‘두 개의 J’에 대한 사랑으로 표명되었는데, 그의 종교는 이 두 가지를 떠나서는 존재하지 않는 것이었다.²⁾ 여기에서 우치무라의 애국관 혹은 충성관이 차지하는 독특한 지위를 확인할 수 있다. 이에 따라 본고에서는 우치무라의 국가인식의 문제를 그의 애국심에 관한 논설을 검토하는 것을 통해 살펴보고자 한다. 나아가 국가를 초월한 보편성 실천의 심화 가능성을 알아보기 위해 그의 타자인식, 구체적으로 조선인식을 실례로 검토하여 그의 독특한 애국관의 양상을 고찰해 보기로 한다.³⁾

II. 국가 인식 문제

2) 内村鑑三, 「第二回夏期講談會に於いて讀まれし聖書の部分並に其略註」, 『聖書之研究』12号, 1901.8.25, 『全集』9, 293. 본고는 역사논문으로서 1차 자료의 인용이 많다. 특히 각각의 원자료들의 서지정보는 본 논문의 이해에 있어서도 중요한 정보가 되므로, 원자료의 인용에 있어서는 단은 논지의 이해를 돕기 위해 통상적 APA방식이 아니라 자료의 전체 정보를 기재하여 참고하도록 하였다. 이에 따라 이하에서는 원문출처의 저자명 ‘内村鑑三’은 생략하고 원문의 상 세서지만 표기하고, 『内村鑑三全集』은 『全集』으로 표기 후 권호 정보와 페이지수만 기재 하였다.

3) 우치무라에 대한 기존의 연구는 크게 그의 기독교 사상, 곧 무교회주의 사상에 대한 검토를 비롯하여 불경사건과 비전론에 대한 연구가 주를 이뤘다.(양현해, 2010: 231-232 ; 박은영, 2013: 128-130)

1. 허위의 애국과 진정한 애국

주지하다시피 우치무라는 어린 시절 기독교에 입신할 때부터 예수와 일본, 곧 Jesus와 Japan을 ‘두 개의 J’로서 부르며 두 개의 중심을 가진 타원에 빔내고 있었다. 그리고 자신은 이 둘 중 어느 쪽을 더 많이 사랑하는지 결코 답할 수 없는 존재로서, 다만 “나의 일생은 이 둘을 섬기려는 열심에 격려되어 금일에 이른 자”⁴⁾ 라는 것이었다. 따라서 우치무라에게 있어 신앙은 나라를 위한 것이고 애국심은 그리스도를 위한 것이며, 그리스도를 떠나서 진심으로 나라를 사랑할 수 없듯이 나라를 떠나서 열심으로 그리스도를 사랑할 수 없었다.⁵⁾

이러한 우치무라에게 애국이란 ‘허위의 애국’과 ‘진정한 애국’의 두 종류로 구분되어 있었다. 곧 개인의 명예와 영달을 목적으로 하는 애국은 설령 군국(君國)을 위해 몸을 바치더라도 실제로는 허위의 애국이고, 진정한 애국은 자기를 전혀 고려하지 않는 것, 곧 그 자신이 국적(國籍)이라는 이름을 받아 죽더라도 나라를 위해 진력하고자 하는 것이야말로 진정한 애국이라는 것이다.⁶⁾ 이러한 우치무라에게 진정한 애국의 길은 다음과 같은 것이었다.

나는 나의 사랑하는 이 나라를 금일 곧장 구할 수 없다. 그렇지만 나는 백 년 또는 천년 후에 이를 구하는 기초를 놓기를 원한다. ... 나는 우리나라를 세세의 반석되는 우리 신에게 위탁하고, 세상의 정치가와 같이 하는 것이 아니라 예언자와 같이, 사도와 같이, 대시인과 같이, 대철학자와 같이 영원한 진리를 이야기하고 영원히 우리나라를 구할 길을 놓고자 한다.⁷⁾

즉 우치무라는 정신적 기초로서 기독교를 강조하는 것을 통해 일본을 구하는 것이야말로 진정한 애국이라고 여겼던 것이다. 그리고 우치무라에게 구체적인 애국심의 발현이라는 측면에서 모범이 될 만한 이는 성서 속 예수의 애국심이었다.

예수에게 높고 깊고 강한 애국심이 있었다. 때문에 그의 제자인 우리도 또한 이것이 없으면 안된다. 우리들도 또한 우리들의 나라를 사랑하지 않으면 안된다. 게다가 예수처럼 이를 사랑하지 않으면 안된다. 즉 외적(外敵)보다도 내적(內敵)을 증오하지 않으면 안된다. 우리들 중에도 또한 많이 존재하는 학자와 바리새인의 부류에 대해 저들의 얼굴을 두려워하지 않고, ‘위선자여’, ‘독사의 무리여’ 라고 부를 용기를 가지지 않으면 안된다. 곧 검으로서 하지 않고 의로서 나라를 구하는 행위에 나가지 않으면 안된다. 이와 같이 우리들의 애국심을 사용하여 우리들 또한 예수가 그 나라 사람에게 미움 받았던 것처럼 우리들도 우리나라 사람들에게 미움 받음에 틀림없다. 이와 같이 어떤 종류의 십자가는 우리들 위에도 마찬가지로 놓아질 것임에 틀림없다. 그렇지만 나라에 이와 같은 애국자가 나오지 않으면 그 나라는 영원히 존속할 수 없다. 우리들이 만일 진심으로 우리들의 국가를 사랑한다면, 우리들은 십자가에 못 박히더라도 예수와 같이 우리들의 나라를 사랑하지 않으면 안된다.⁸⁾

그러므로 우치무라에게 있어 기독교인이 따라야 하는 예수의 애국심은 국외보다도 국내에 눈을 두고, ‘내부의 적과 대적’ 하는 것이었다. 우치무라는 이와 같은 논리에서 ‘사랑하는 예수’가 가르친 애국심에 따라 그 자신 역시 ‘사랑하는 일본’에 대한 의분을 품고, 국가

4) 「私の愛國心に就て」, 『聖書之研究』 306号, 1926.1.10, 『全集』 29, 351

5) 「失望と希望(日本國の先途)」, 『聖書之研究』 33号, 1903.2.10, 『全集』 11, 49

6) 「奇跡の信仰」, 『聖書之研究』 54号, 1904.7.21, 『全集』 12, 259

7) 「所感－我が愛國心」, 『聖書之研究』 95号, 1908.1.10, 『全集』 15, 318

8) 「イエスの愛國心」, 『聖書之研究』 122号, 1910. 8.10, 『全集』 17, 308-309

에 대한 비판적인 의견을 논하고자 노력했던 것이다. 따라서 우치무라에게 “국가의 보존상에서 볼 때 예수의 애국심은 최우등의 것”⁹⁾ 이라고 말하지 않을 수 없었으며, 이 지점에서 그의 ‘두 개의 J’는 상호 완벽하게 연결되어 있었다.

여기서 우치무라의 ‘애국’, 곧 ‘내부를 비판하고, 내부의 적과 대항하려는’ 논리의 구조와 그 내용을 좀 더 검토해 보자. 곧 우치무라에게 ‘애(愛)’는 무조건적으로 사랑한다는 의미가 아니라 ‘의(義)’를 수반하지 않으면 안되는 보다 적극적인 개념이었다. 다음의 두 인용을 보자.

신은 애(愛, 이하에서는 ‘사랑’으로 번역함)이다. 때문에 불쌍히 여기시고, 용서하시고, 은혜를 베푸신다. 신은 의(義)이다. 때문에 노하시고, 책망하시고, 벌을 내리신다. 신은 의에 거하며 사랑해 주신다. 사랑하기 때문에 노하시고 또한 채찍질 하신다. 신의 사랑을 떠나서 그 의는 없는 것과 같고, 신의 의를 떠나서 그 사랑은 없다.¹⁰⁾

애(愛, 이하에서는 ‘사랑’으로 번역함), 사랑이라고 말하고 사랑만을 고조해서는 사랑은 식는다. 사랑은 정의가 없는 곳에서 번창하지 않는다. 정의가 없는 사랑은 햇빛이 없는 습기와 같다. 곰팡이를 생기게 하고 만물을 부패시킨다. 만일 신이 사랑만으로서 (있어 주시고 - 인용자), 동시에 또한 빛이나 의로서는 있어 주시지 않으면, 우주는 병으로 멸망하고 잃고야 말 것이다. 진정으로 만일 기독교가 사랑만을 설파하는 종교라면 이 이상 나쁜 것은 세상에 없는 것이다. 예수가 가르쳐 말씀하시기를 ‘저희들 마음 속에 소금을 가져야 한다. 또한 서로 화목해야 한다’ 라고. 알아야 한다. 매서운 정의의 소금이 없는 곳에 진정한 화목이 없음. 사랑의 단맛만을 요구하고 정의의 소금이 빠진 곳에서 사랑은 평화의 열매를 맺지 않는 것이다.¹¹⁾

우치무라는 예수를 모범으로 두고 ‘의’에 기반한 ‘애’의 실천, 곧 애국심을 발휘하는 것을 통해 예수의 충실한 제자가 되려고 했다. 그리고 그것은 국외가 아닌 국내에 눈을 돌려 일본 국내에 존재하는 악을 발견하고 비판하려는 자세였던 것이다.

2. 복종과 저항

그렇다면 이상과 같이 우치무라가 애국하지 않으면 안되는 일본이라는 ‘국가’와의 거리와 취해야 하는 자세는 어떤 것이었는지의 문제를 깊고 넘어갈 필요가 있을 것 같다. 이 문제를 확인하기 위해서 우치무라가 1921년부터 1922년까지 약 2년 여에 걸쳐 심혈을 기울여 수행했던 ‘로마서 연구’에 나타난 국가 인식을 살펴보자. 우치무라의 ‘로마서 연구’는 일본인 기독교인의 손에 의해 수행된 최초의 본격적인 ‘로마서 연구’로 여겨지며, 국가주의적 풍조에 편승하지 않은 소수파 기독교인의 가장 체계적인 신앙의 표명으로서도 주목할 만한 가치가 있는 노작이었다.(宮田光雄, 2010: 337) 우선 우치무라는 “국가를 사랑해야 한다. 나를 괴롭히는 국가라도 사랑해야 한다”¹²⁾ 라고 말한다. 왜냐하면 이 세상의 정치적 권능

9) 「イエスの愛國心」, 『聖書之研究』122号, 1910. 8.10, 『全集』17, 308

10) 「愛と義」, 『聖書之研究』226号, 1919.5.10, 『全集』24, 555

11) 「愛と義」, 『聖書之研究』269号, 1922.12.10, 『全集』27, 255 ; “소금은 좋은 것이로되 만일 소금이 그 맛을 잃으면 무엇으로 이를 짜게 하리요 너희 속에 소금을 두고 서로 화목하라 하시니라”(마가복음 9: 50 개정개역).

12) 「羅馬書の研究」(第五十三講 政府と國家に對する義務 第十三章一節一七節の研究 五月廿八日), 『聖書之研究』247-268号, 1921.2.10~1922.11.10, 『全集』26, 401

또한 모두 신의 세우심을 받았기 때문으로, 기독교인이라면 반드시 이 세상의 정치적 권능에 복종해야 한다는 것이다.¹³⁾ 그리고 그 구체적 실행 방법은 다음과 같은 것이었다.

바울의 이 국권복종론은 12장의 애(愛, 이하 ‘사랑’으로 번역함) 및 애적(愛敵)의 가르침에서 저절로 나온 것이다. 즉 어떠한 사람이라도 사랑하고, 적이라도 사랑하는 것이 기독교자의 길인 이상, 좋은 국가에 대해서도 악한 국가에 대해서도 복종과 사랑으로서 대하고, 설령 폭압 치하에 있어서라도 역시 나를 학대하는 권능자에게 복종하고 동시에 이를 사랑하는 마음을 품어야 한다고 말하는 것이다. 따라서 바울의 이 국권복종의 근거에 가로놓인 것은 그리스도적 사랑의 대정신이다.¹⁴⁾

우치무라는 로마서에서 바울이 권면했듯이 국민이 ‘그리스도적 사랑의 대정신’을 가지고 이 세상의 정치적 권능에 복종하는 것은 일국의 평화로운 질서를 유지하기 위해 꼭 필요하다고 여겼다. 그런데 현실에 존재하는 국가권력의 기원과 정당성의 근거로서 ‘신으로부터 나온 권위’라는 점이 전제가 되어 있다는 사실은, 바울이 말한 세속적 권위에 대한 복종이 다만 무조건적인 복종이 아니라 이 세상의 궁극적 근거가 되는 신의 뜻을 염두에 둔, 곧 ‘양심’에 따른 복종이 되도록 하는 지점이다.

이에 따라 우치무라가 국가에 대한 무조건적인 복종이 아닌 양심에 따른 복종을 상정하고 있었던 것이라면, 양심에 어긋나는 복종이란 존재할 수 없음은 물론, 오히려 이번에는 ‘양심에 따른 저항’의 시점이 출현할 수밖에 없게 될 터이다. 이 점에 주목하는 것이야말로 우치무라의 애국관, 혹은 충성관을 생각함에 있어 중요하다. 우치무라는 만일 정부의 부패가 지극하여, 명백하게 백성의 적이 되었을 경우, 혹은 자국이 압제국의 판도에 속하여 폭력과 횡포로 괴로운 경우와 같은 상황을 전제하고, 이러한 경우에 이에 반항하여 혁명독립의 깃발을 펴려는 것이 가한가 라고 질문을 던진 뒤 다음과 같이 대답한다.

이 문제에 대해 우선 주의해야 하는 것은, 이와 같은 경우가 심히 드물다고 하는 것이다. 그리고 드문 어떤 경우에 어느 정권에 반항하는 것이 정당하다고 하더라도, 그 때문에 보통의 경우의 반항이 정당하다고 말하는 것은 될 수 없다. 바울은 여기서 기독교자의 평소의 마음을 가르쳤던 것인데, 평소의 경우에는 정권에 복종해야 한다는 원리를 말한 것이다. 그렇다면 위와 같은 특별한 경우에 있어서는 어떠한가. 바울은 일반의 원리를 논했을 뿐으로 특별한 경우는 언급하고 있지 않다. 그럼에도 불구하고 그의 정신에 있는 바를 보면, 특히 주 예수의 마음에 호소하여 보고 이러한 경우에 대한 최상의 길을 대략 알 수 있을 것이라고 생각한다. 즉 정치의 비위(非違)가 극에 달하여 백성이 모두 괴로운 경우와 같더라도 기독교자는 평화적 수단으로만 호소해야 한다. 우선 겸손과 평화(靜和)로서 권능자에 향해 항의(프로테스트)해야 한다. 몇 번이라도 반복해서 항의하고, 기타 평화를 넘지 않는 범위에 있어서 모든 길을 취해야 한다. 백절불요(百折不撓)의 마음으로서 목적의 관철을 기도해야 한다. 그러나 그 목적이 달성되지 않는다고 해서 무기에 호소하는 반란을 일으켜서는 안된다. 평화적 수단 만에 한하고 성패(成敗)는 모두 대능(大能)한 손에 맡겨야 한다.¹⁵⁾

이를 정리하면, 우치무라는 ‘심히 드물다’는 것을 전제하기는 하였지만 국가가 부패하여 압정을 행하는 ‘특별한 경우’에는 국가를 향해 ‘항의’해야 한다고 말하는 것이다. 단 이 때

13) 「羅馬書の研究」(第五十三講 政府と國家に對する義務 第十三章一節一七節の研究 五月廿八日), 『聖書之研究』247-268号, 1921.2.10~1922.11.10, 『全集』26, 402

14) 「羅馬書の研究」(第五十三講 政府と國家に對する義務 第十三章一節一七節の研究 五月廿八日), 『聖書之研究』247-268号, 1921.2.10~1922.11.10, 『全集』26, 403-404

15) 「羅馬書の研究」(第五十三講 政府と國家に對する義務 第十三章一節一七節の研究 五月廿八日), 『聖書之研究』247-268号, 1921.2.10~1922.11.10, 『全集』26, 405-406

무력에 호소하면 안되고 어디까지나 ‘겸손하고 평화(靜和)’한 평화적 수단으로만 호소해야 한다. 이것이 기독교자가 취해야 할 최상의 길로서 그 이외의 모든 성패는 전능한 신의 손에 의탁하지 않으면 안되는 것이었다. 다음의 글에서도 우치무라의 기독교자로서의 복종과 저항의 시점을 잘 확인할 수 있다.

정치가 부패하여 불합리를 멈추지 않는 경우에는 어떠한가? 기독교자는 가능한 한 인내한다. 그렇지만 불의부정이 극도에 달해 인내할 수 없기에 이르면 어쩔 수 없이 항의한다. 우리는 불의는 불의하다고 명언한다. … 그러나 이 이상으로 저항하지 않는다. 기독교자는 검을 빼서까지 생명과 재산을 보호하려고 하지 않는다. 생명을 걸고 정의를 외친다. 그리하여 정의를 외치는 것 때문에 이 세상의 권력자가 죽이려고 한다면, 신을 믿고 자기를 저가 하는 대로 맡긴다.¹⁶⁾

우치무라에게 있어 불의를 불의하다고 명언하는 행위는 신앙자로서의 양심에 따른 저항을 의미한다. 그러나 저항의 방식으로서의 생명을 걸기까지라도 검을 빼서 저항하는 무력에 의한 방식은 거부해야 한다고 말하는 것이다. 나아가 자신을 억압하는 압제자라도 사랑으로서 용서하는 태도야말로 기독교자가 궁극적으로 취해야 할 진정한 태도라고 결론짓는다.

이러한 우치무라의 비폭력의 논리는 그의 절대비전평화사상과 밀접하게 연결되는 것으로, 그는 전쟁으로 평화에 도달하려는 방법에 대해 일체 거부하며 자유와 평화, 독립, 일치에 도달하는 최고의 길은 예수가 취했던 무저항주의뿐이라고 언명했던 것이다.(박은영, 2013: 138) 왜냐하면 무력의 행사는 또 다른 무력을 초래할 뿐으로, 무력을 행사한 시점부터 기독교인으로서의 ‘애적’의 정신을 잃어버리게 되기 때문이다.¹⁷⁾

이상과 같이 우치무라가 국가에 대해 양심에 따른 복종과 저항의 시점 둘 다를 견지하고 있었던 점은 근대 일본 사상사에 있어서도 독특한 지위를 차지하는 지점일 것이다. 곧 우치무라는 당시 ‘애국’이라는 이름 하에 국가에 대한 ‘절대적 복종’의 틀에 갇혔던 대다수의 사람들을 향해 ‘허위의 애국’이라고 비판할 수 있었고, 그러한 일반적 애국심에 영합하는 길에서 단호히 떠나 비전론을 주창할 수 있었던 것이다.

여기에서 앞서 언급했던 우치무라의 ‘양심적 전사’라는 문제를 다시 생각해 보자. 이상의 우치무라의 복종과 저항의 관점에서 이해할 때, ‘양심적 전사’라는 것은 국가 권력에 대한 저항이 완전히 결여되었다고 보기는 어려운 것은 아닐까. 현실의 국가 권력이 명하는 바에 따라 전쟁에 나가야 하는 ‘복종’의 문제와 ‘저항’의 방식으로서의 비폭력, 무저항주의를 염두에 둘 때, ‘양심적 전사’라는 형태는 자기모순적 결과를 초래함에도 불구하고 그의 두 개의 J사상에서 촉발된 애국의 방식이었다.¹⁸⁾

그런데 이제까지 ‘진정한 애국’을 내걸고 ‘불의’에 대한 ‘저항’의 시점을 관철하는 것을

16) 「羅馬書講演約說」(第五十三講約說 政府と社會), 『聖書之研究』 258-269号, 1922.1.10~1922.12.10, 『全集』 27, 84-85

17) 미야타는 우치무라가 ‘애적’의 정신에 의한 비폭력적 시민적 저항을 요구하는 것이야말로 그가 상정한 ‘복종’의 한계를 넘는 해방의 길이었다고 평가하기도 한다.(宮田光雄, 2010: 340)

18) 따라서 우치무라는 실제로 양심적 병역거부로 고민하던 청년 사이토에 대해 만일 ‘양심’의 명령에 따른 것이라면 스스로 책임을 지고 행할 것이라고 권고하기도 했다. 미야타는 우치무라의 ‘양심적 전사’와 관련하여, “양심적 반전사상을 철저화하고 순수화하는 것에 의해 ‘순교’의 죽음이라는 관념에 도달하고 있다고는 해도, 독일의 본 웨퍼가 선택했던 저항의 길, 양심적 병역거부에 비교하면 소극적인 인상을 불식할 수 없다” 라고 평가하였다. (宮田光雄, 1978: 97-100)

통해 국가와 일정한 간격을 유지했던 우치무라에게 있어 그의 애국심과 가장 충돌한 부분은 조선 문제가 아닐까. 우치무라는 국가가 타국, 타민족에 저지르는 불의에 대해 어떻게 이해하고 있었는가. 무엇보다 우치무라가 상정하는 ‘특별한 경우’, 곧 정부의 부패가 지극하거나 혹은 자국이 압제국의 판도에 속하여 폭력과 횡포로 괴로움을 겪는 경우에 ‘프로테스트’가 정당화된다고 하면, 조선인에게 있어 일본 식민정부에 항거하는 것이야말로 우치무라가 말한 그 ‘특별한 경우’에 해당되는 것은 아닌가. 다음에서 우치무라의 조선 인식 문제에 대해 구체적으로 검토해 보자.

III. 조선 인식 문제

1. 「행복한 조선국(幸福なる朝鮮國)」

우치무라가 청일전쟁을 조선의 독립을 지키고, 동양 전체에 신문명을 전하기 위한 ‘의전’으로 인식했었음은 주지의 사실이다. 따라서 일본이 전쟁에 승리하는 것은 조선의 독립이 보전될 수 있는 길이 될 터였다. 그러나 그의 생각과는 달리 조선의 독립은 더욱 위태해졌을 뿐만 아니라, 나아가 러일전쟁을 통해 조선에서의 러시아의 영향력을 배제하는 것에 성공한 일본은 을사보호조약의 강제, 통감부의 설치 등을 단행하며 한국 병합에의 길을 급속도로 추진해 나갔다. 이러한 가운데 우치무라는 1907년 조선의 대부흥운동 소식을 접하고 다음과 같은 글을 남겼다.

듣기에 조선국에 현저한 성령의 강림이 있다고 한다. 행복한 조선국. 그녀는 지금은 그 정치적 자유와 독립을 잃고 그 심령적 자유와 독립을 얻고 있는 것 같다. 바라기는 일찍이 동양문화의 중심이 되어 이를 해동의 섬 제국(帝國)에까지 미치게 했던 그녀가 지금은 또 다시 동양 복음의 중심이 되어 그 광휘를 사방에 비치기를. 신은 조선국을 경멸하지 않으시고 조선인을 사랑하신다. 저들에게 군대와 군함을 주지 않으셨으나 이 보다 뛰어나고 더욱 능력 강한 성령을 내려주셨다. 조선국은 실망할 것이 없으며 옛날 유대가 그 정치적 자유를 잃고 나서 종교로서 서양 여러 나라를 교화시킨 것처럼 조선국도 역시 정치적 독립을 잃은 금일, 새롭게 하나님의 복음에 접하여 이로써 동양 제국(諸國)을 교화할 수 있다. 나는 조선에 새롭게 성령이 내리심을 듣고 동양의 장래에 큰 희망을 이어나가며, 아울러 신의 섭리가 사람의 사념(思念)을 넘어 넓고 큰 데 놀라지 않을 수 없다.¹⁹⁾

이 논설을 통해 제2차보어(Boer)전쟁(1899-1902) 당시 보어인을 위로했던 우치무라의 모습을 떠올릴 수 있다. 이 전쟁은 우치무라에게 있어 의전론과 비전론을 구분 짓는 중요한 경계점이 되기도 하였던 사건인데, 남아프리카 전쟁으로도 알려진 이 전쟁은 네덜란드계 보어인이 세운 트란스발 공화국 및 오렌지 자유국의 연합군과 영국과의 전쟁으로 이 지역에서의 다이아몬드 및 금광에 관련된 이익 때문에 발발했다. 우치무라는 이 전쟁에서 보어의 작은 두 나라를 지지했는데, 장기에 걸친 전쟁 끝에 영국이 승리함에 따라 이 두 나라의 영토는 영국령이 되었고 최종적으로 영국의 식민지가 되었다.(박은영, 2013: 135) 여기서 우치무라는 보어인에게 ‘잃은 것은 국토, 정치상 자유와 독립, 광산, 목장’ 등과 같은 이 세상에 속한 것이지만, 이제부터는 ‘세계 제일의 선교사가 되어 신의 진리를 전하는 일에

19) 「所感－幸福なる朝鮮國」, 『聖書之研究』 92号, 1907.10.10, 『全集』 15, 209-210

힘쓰는 것이야말로 실로 작은 것을 잃고 큰 것을 얻게 되는 일'임을 확신한다고 말하고 있었던 것이다.²⁰⁾ 그리고 이와 동일한 맥락에서 정치적 자유를 잃은 대신 심령적 자유를 얻은 조선 역시 동양의 교화를 위해 힘써야 하는 신의 섭리가 있어 '행복한 조선국'이 될 수 있었다.

또한 1909년 12월에는 「조선국과 일본국 - 동양평화의 꿈」이라는 표제의 논설이 발표되었다. 이 글 역시 앞의 논설과 대체로 동일한 논조로 쓰여져 있었는데, 정치의 자유를 잃은 조선에 신이 영의 자유로 갚아주신다는 것으로, 전술한 보어인에 대한 시선과 차이가 없다. 더욱이 영의 재산을 얻은 조선에 비해 영적으로 손실을 입고 타락해있다고 느낀 일본의 상황을 바라보며 “신은 오히려 조선국을 구원하시고 일본국을 버리시는 것이 아닌가”²¹⁾라는 걱정은, 기독교로서 정신적 기초를 놓는 것을 진정한 애국의 길로 여겼던 우치무라에게 기독교인으로서의 사명감을 더욱 강하게 확인시켜 줄 뿐이었다.

조선국은 어쩌면 일본국보다 먼저 기독교국이 될 것이다. 그러나 일본국도 역시 결국은 그리스도를 받아들일 것이 틀림없다. 그리고 시간에서는 조선국이 앞서지만 방법에서는 역시 일본국이 더 나을 것이라고 생각한다. 조선국은 혹은 일본국보다 앞서서 외국선교사에 의해 기독교국이 될 것이다. 그러나 일본국은 자기나라 국민에 의해 스스로 기독교국이 될 것이다. ... 우리는 조선인보다 뒤늦게 그리스도의 제자가 될지라도 그들보다도 좋은 방법으로 그 영광에 들어가리라. 조선국은 어쩌면 구미 선교사의 최대의 획득물로서 신께 바쳐질 것이다. 그러나 일본국은 스스로 자기를 신께 바칠 것이다. 우리는 적어도 이 명예를 우리의 어깨에 지지 않으면 안된다.²²⁾

우치무라에게 일본인의 신은 또한 조선인의 신이었으나, 일본과 조선의 경계는 분명하였고, 주체는 항상 일본에 있을 수밖에 없었다. 신앙적 부분을 고려한다고 해도 여전히 우치무라의 모순적 발언으로 느껴지지 않을 수 없는 부분인데, 이것이야말로 우치무라의 두 개의 J의 통합과 그의 애국심에 의해 성립된 기독교상(像)의 맥락에서 이해해야 할 필요가 있다. 주지하다시피 우치무라는 입신 초기부터 외국선교회로부터 독립된 기독교를 중시하며 모든 면에서 자립한 일본적 기독교를 이룰 것을 주장하고 있었다.²³⁾ 즉 우치무라에게 일본을 구원할 기독교의 복음은 외국선교사에 의한 것이 아니라 일본인 자신의 힘으로 수행되지 않으면 안되는 것이었다.

나는 지금부터 48년 전, 메이지 11년에 기독교인이 되었다. 당시 일본 전체에 신자는 불과 5천명이 있었다. 기독교는 국민 전체에게 미움을 받았다. 때문에 신앙을 유지하는 것은 쉬운 일이 아니었다. ... 일본의 교화는 일본인 자신이 이에 임해야 한다고 굳게 마음에 맹세했던 자에게 있어서도 우리나라에서 기독교를 믿는 것은 육신을 가장 불이익한 지위에 놓는 일이었다. ... 그리고 이와 같은 상태가 긴 시간 계속되었다. 기독교는 일본국에 필요 없는 것으로 여겨졌다. 때문에 기독교는 외교(外教) 곧 외국선교사의 종교로서 취급되었던 것이다. 이러한 때에 있어 기독교의 신앙, 특히 외국인에 의지하지 않는 신앙을 유지하고, 유지하는데 머무는 것이 아니라 나아가 그 선전에 종사하는 것은 쉬운 일이 아니었다.²⁴⁾

20) 「ボーアを慰む」, 『万朝報』, 1902.6.5, 『全集』 10, 182-183

21) 「雜錄－朝鮮國と日本國－東洋平和の夢」, 『聖書之研究』 115号, 1909.12.10, 『全集』 17, 69

22) 「雜錄－朝鮮國と日本國－東洋平和の夢」, 『聖書之研究』 115号, 1909.12.10, 『全集』 17, 70

23) 우치무라는 '무교회'를 일본적 기독교의 구체화로 여겼다. 그의 무교회주의에 대해서는 土肥昭夫 (2004), 186-192 참고할 것.

24) 「今昔の感」, 『聖書之研究』 299号, 1925.6.10, 『全集』 29, 227

이상의 회고에서도 적고 있듯이, 우치무라는 신앙을 유지하기 쉽지 않은 상황에서 조차 일본의 기독교화를 일본인 자신의 손으로 해야 할 것을 주장하며, 외국선교사에 의지하지 않으면서 신앙을 유지하고 전도에 종사했던 것에 대한 어려움을 토로했던 것이다. 여기에서 우치무라가 단순히 서구 문명의 연장선상에서 기독교를 받아들이는 것에서 벗어나 일본인의 심성에 기반한 일본적 독자성을 가진 기독교를 중요하게 여겼던 자세를 확인할 수 있다. 이 점에 있어서 우치무라가 진정한 기독교인은 타인의 신앙에 의해서가 아니라 그리스도의 복음에 의해서만 구원받는 것이라고 강조하며, 나아가 일본의 독자성을 견지하려고 노력했다는 점에서 기독교의 본질과 서구적 기독교의 존재 양식을 준별하는 ‘탈서구적 기독교’라는 발상이 내재되어 있었다고 평가되기도 한다.(양현혜, 2009: 276)

결국 한일강제병합이 이루어지자 우치무라는 기독교인으로서 어디에 가치를 둘 것인가의 문제를 제기하고 심령적 자유의 중요성을 다시 한번 강조한다.

나라를 얻었다고 기뻐하는 백성이 있고, 나라를 잃었다고 슬퍼하는 백성이 있다. 그렇지만 기뻐하는 자도 일시이고, 또한 슬퍼하는 자도 일시이다. 오래지 않아서 두 사람이 같이 주의 앞에 설 것이다. 그리하여 육신에서 행한 바에 의해 심판을 받을 것이다. 사람이 만일 전세계를 얻었더라도 그 영혼을 잃는다면 무슨 유익이 있겠는가. 만일 우리 영토가 팽창하여 전세계를 함유하기에 이르러도 우리 영혼을 잃는다면 우리는 어찌할까. 아아, 나는 어찌할까.²⁵⁾

우치무라가 병합에 전면적으로 찬성과 축하를 보내고 있었다고는 말할 수 없을 것이다. 하지만 우치무라는 제국주의 일본의 침략적 식민지화라는 불의의 상황을 직시하려는 노력보다는, 다만 양국 간의 곤란한 이 상황을 타개하여 ‘일선인의 진정한 합동융화’를 이룰 수 있는 방법은 양자가 좋은 기독교인이 되는데 있다는 신앙적 동정론을 펼치는 것으로 그쳤다.

지금이야 조선은 정치적으로는 일본에 병합되어 동일치하에 있다고는 하지만 이것은 다만 외면뿐이고 심중에서는 추호도 종전과 다른 바 없다. … 일선인 쌍방이 함께 좋은 기독교자가 되는 일 오직 이 한가지가 있을 뿐이다. … 이것을 할 수 있는 자는 주 그리스도뿐이다. … 일본인도 조선인도 공히 이 그리스도와의 깊은 관계에 들어가야 진정한 합동이 되는 것이다. … 실로 이 단순한 복음에 의하여 그리스도에게 이르는 것은 많은 어려운 문제를 해결하는 최고 좋은 유일한 길이다.²⁶⁾

위와 같이 우치무라는 조선을 근본적으로 구원하는 길은 성서에 의지하는 것밖에 없다고 강조하며, “나는 조선의 기독교가 성서적이라는 것을 듣고 여기에 다대한 희망을 건다. 제군은 원컨대 어디까지나 성서적이 되기를 바란다”²⁷⁾ 라고 요청하는 것을 통해, 그 자신이 일본에 기독교적 신앙의 기초를 쌓는 것을 통해 일본을 구하는 것을 진정한 애국이라고 여겼던 것처럼 조선인 또한 신앙의 기초를 쌓아 조선을 구할 것을 권했던 것이다. 하지만 조선의 독립을 인정하는 사상은 끝끝내 나올 수 없었다. 왜냐하면 우치무라에게 예수는 ‘정치적 독립’까지는 꾀하지 않았기 때문이다.

25) 「領土と靈魂」, 『聖書之研究』 123号, 1910.9.10, 『全集』 17, 332

26) 「聽講錄(二)-教會と聖書-朝鮮人に聖書研究を勧むるの辭 五月三十日夜東京朝鮮基督教青年會に於ける講演大要」, 『聖書之研究』 180号, 1915.7.10, 『全集』 21, 366

27) 「聽講錄(二)-教會と聖書-朝鮮人に聖書研究を勧むるの辭 五月三十日夜東京朝鮮基督教青年會に於ける講演大要」, 『聖書之研究』 180号, 1915.7.10, 『全集』 21, 369

예수는 … 정치적 독립을 꾀하고자 하지 않았다. 그러나 신에게 의지하는 심령적 독립은 백성에게 주고자 그의 생명을 바쳤다. 예수에게 애국심이 없었던 것이 아니다. 넘치고 흘러 넘을 정도로 있었다. 다만 그는 이것을 세상사람들과는 전혀 다른 방안을 향해 기울였던 것이다. 외적(外敵)을 쓰러뜨리려고 하지 않고 내적(內敵)을 멸망시키고자 했다. 정치적으로 독립시키고자 하지 않고 심령적으로 독립시키고자 했다. 애국심이 있고 없고의 문제가 아니다. 그 사용법의 문제이다. 예수의 애국심은 세상 사람들의 그것과는 전혀 그 사용법을 달리했던 것이다.²⁸⁾

우치무라는 조선 역시 외적인 일본이 아니라 그리스도의 복음을 따르지 않는 내적을 멸망시켜 심령적으로 독립된 나라가 되는 것이 중요하다고 여겼다. 따라서 조선인의 독립 요구가 끊임없이 지속되고 있는 상황을 전혀 이해할 수 없었다.²⁹⁾ 우치무라에게 내적과 외적의 구분은 전쟁을 할 것인가 말 것인가의 문제 곧 비전론의 관점에서만 현저했던 것으로, 그의 비전평화사상은 두 개의 J사상에서 생겨난 일본 한정의 논리였던 것이다. 그러므로 우치무라는 전쟁에 열광하는 일본 국내의 현실(내적)에 대해서는 날카로운 비판정신을 가지고 임했으나, 이 범주와 아무 상관없는 - 일본의 대결 상대가 아니었던 - 식민지 조선에 대해서는 동정적 태도 이상을 기대하기는 무리였다. 애당초 우치무라는 조선에 대한 제국주의 일본의 침략적 식민지 정책을 비판할 수 있는 자가 아니었다.³⁰⁾ 우치무라가 조선에 대해 직접적으로 언급한 글이 그의 방대한 저작의 양을 생각할 때 극히 소수에 불과한 것도 이와 무관하지 않을 것이다. 여기서 애국심에 깊이 침잠해버린 그의 사상적 한계를 확인할 수 있다.

2. 조선인의 우치무라 간조 이해

그런데 우치무라의 조선인 제자들은 그의 애국심, 일본에 대한 끊임없는 사랑에 감동을 받은 것으로 족했다. 그들에게도 역시 정열을 바쳐 사랑할 조선이 있었기 때문이다. 따라서 이들은 ‘두 개의 J’에의 헌신이라는 우치무라의 사상과 행동에 촉발되어 조국과 기독교 신앙을 예언을 통해 총합할 수 있었는데, 특히 함석헌, 김교신 등은 『성서조선』을 창간하여 성서라는 보편적 진리를 조선이라는 개별적이고 구체적인 장에서 받아들이고, 성서의 진리를 조선의 문화와 역사의 방향성을 결정하는 사상적 원점으로 세움으로써, 조선을 신의 세계 질서를 대망하며 증거 하는 존재로 형성시켜가고자 노력했다.(양현혜, 2009: 287-288) 그들은 “선생의 존재로 나는 과연 컸으며 그가 나에게 준 감화는 아주 강하다. 그의 열렬한 생명이 이 조그만 존재에 던진 탄환은 말할 수 없이 힘이 있었다”³¹⁾ 혹은, “우치무라 간조!

28) 「イエスの愛國心」, 『聖書之研究』 122号, 1910. 8.10, 『全集』 17, 307-308

29) “조선인은 복음의 진수를 일본인보다도 잘 아는 것 같기도 보이고 또 모르는 것 같기도 보인다. 어쨌든 목하의 저들에게 있어서는 독립문제 쪽이 신앙문제보다도 훨씬 중요한 것같이 보였다. 나 자신으로서는 조선인은 아직 불가해적(不可解的) 문제이다.”(1922년 3월 30일자 일기, 『全集』 34, 32-33)

30) 예컨대 1903년 9월 1일자 『만조보』에 게재되었던 「평화의 실익(平和の實益)」이라는 글을 보면, 우치무라는 일본이 러시아와 ‘전쟁 없이 평화롭게’ 한국을 경영할 수 있는 방법을 구체적으로 제시하는 것을 통해 ‘조선을 실질적으로 일본의 소유’로 할 수 있다고 말하기도 했다. 또한 1919년 8월 4일자 서간에서는 3.1독립만세운동의 전국적으로 퍼져나갔던 가운데 4월 발발했던 제암리학살사건에 대해서 ‘쓸데없는 조작’에 지나지 않는다고 믿고 있다는 발언을 하기도 했다.

31) 유석동, 「內村鑑三先生을 追憶하며1」, 『聖書朝鮮』 17号, 1930.6

그는 나의 은사이다. 나의 정신에 이상이 없는 한에는 혹은 내가 세상에서 떠나기까지는 그는 결코 나의 기억에서 없어지지 못할 자이다”³²⁾ 라고 감사해마지 않았으며, 김교신의 다음과 같은 말은 이를 가장 잘 설명한다.

우치무라 간조가 일본의 진정한 애국자인 것은 초기부터 간파하였었다. 자연과학자의 정신에 입각한 성서연구와 국적으로 전 국민의 비방 중에 매장 된지 반 생애에 오히려 그 일본을 저버리지 못하는 애국자의 열혈, 이것이 무엇보다도 힘있게 나를 끌었다.³³⁾

그는 조선에도 만일 우치무라와 같은 애국자가 출현하였더라면 힘을 다해 존경했을 것이라고 말하며,

일본애국자에게 조선까지 걱정하게 하니까 문제가 생기는 것이다. 일본 애국자는 일본을 열애하게 두어라. (일본인에 대한-인용자) 증오도 생길 것이 없을 뿐만 아니라 가장 아름다운 것을 거기서 발견할 것이다.³⁴⁾

김교신은 우치무라의 애국심을 이해하고 높이 평가하면서, 동시에 자국 일본을 넘지 못했던 그의 애국심의 한계를 인식하였다. 그리고 이러한 인식 위에 서서 김교신은 우치무라와 지속적 교제를 이뤄나갈 수 있었던 것이다. 이 교제는 우치무라의 일본인 제자 즉 일본의 무교회주의 제2세대에 까지도 이어졌으나, 그들 역시 우치무라와 동일한 한계를 노정하고 있었음은 주지의 사실이다.

IV. 맺음말

우치무라가 살았던 시대는 근대 일본이 서구 제국주의의 충격을 받고 개국한 이래 천황 제국가로서 국가적 통일을 달성한 시기로, 그는 청일-러일 양대 전쟁의 승리를 잇달아 경험하였고, 그 이후 급속하게 높아간 일본군국주의 하에서 생을 보냈으며, 마지막으로 일본 파시즘이 정치적 지평선에 모습을 나타내기 시작했던 시기에 세상을 떠났다. 이러한 시대를 살았던 우치무라는 대표적인 메이지 일본인의 한 사람으로서 애국심에 불타는 국가주의자가 되지 않으면 안되었다. 그러나 동시에 대표적인 기독교인으로서 초월자애의 신앙을 바탕으로 일본 국가주의에 대한 정면에서의 비판자이기도 했다.(宮田光雄, 1978: 75-76)

우선 우치무라는 진정한 애국과 허위의 애국을 구분해 내는 것을 통해, 국가에 대한 무조건적 복종과 지지를 보내는 것이 애국이 아니며, ‘의(義)’에 기반한 ‘애(愛)’의 실천이라는 측면에서 애국심을 발휘할 것을 요청했다. 그리고 그것은 내부를 비판하고 내부의 적과 대항하려는 자세였다. 그런데 우치무라가 이 세상의 정치적 권능을 신의 세우신 바로 여기고 기독교인으로서 반드시 이 세상의 정치적 권능에 복종할 것을 상정하고 있으면서, 동시에 ‘저항’의 시점을 도출해 내고 있었던 점은 주목을 요하는 부분이다. 즉 현실에 존재하는 국가권력의 기원과 정당성의 근거로서 ‘신으로부터 나온 권위’라는 전제는, 세속적 권위에 대한 복종이 다만 무조건적 복종이 아니라 이 세상의 궁극적 근거가 되는 신의 뜻을 염두에

32) 송두용, 「恩師內村鑑三先生」, 『聖書朝鮮』 18号, 1930.7

33) 김교신, 「內村鑑三論에 答하여」, 『聖書朝鮮』 19号, 1930.8

34) 김교신, 「內村鑑三論에 答하여」, 『聖書朝鮮』 19号, 1930.8

둔 ‘양심’적 복종이 되도록 하였고, 나아가 양심에 어긋나는 복종이라는 것은 존재할 수 없으므로, 마지막으로 ‘양심에 따른 저항’의 시점이 출현할 수밖에 없게 되었던 것이다. 이에 따라 우치무라는 양심에 따른 저항으로서 불의를 불의하다고 선포할 수 있었고, 저항의 방식으로서는 예수가 취했던 무저항주의에 근거하여 무력에 의한 방식은 일체 거부하는 것이 신앙자가 취해야 할 태도이자 진정한 애국이라고 여겼다.

그런데 이러한 우치무라에게 국가의 타민족에 대한 불의의 문제는 논외의 문제였다. 우치무라는 조선에 대해 시종일관 동정적 태도로만 일관하였고, 조선인들의 독립요구가 끊임 없이 지속되고 있는 상황을 전혀 이해할 수 없었다. 즉 우치무라의 애국심은 그의 ‘두 개의 J사상’에서 생겨난 일본 한정의 논의였던 것이다. 그럼에도 우치무라의 조선인 제자들은 그의 애국심의 한계를 인식한 위에 그의 애국심을 높이 평가한 후, 그의 모습을 통해 기독교 신앙을 통한 자국 조선에의 애국심으로 창조적으로 계승해 나갔던 것이다.

전술했듯이 우치무라에게 애국의 대상이었던 일본이라는 국가는 대일본제국헌법과 교육 칙어를 통해 구축된 천황제라는 종교적 권위를 전면에 내세우고 ‘신민’의 충성과 복종을 고취하는 형태를 띠고 있었다. 곧 천황제 국가체제에 대한 ‘절대적 복종’의 틀에 갇혀 국가에 대한 충성이 무조건적인 복종을 의미한다고 여겨졌던 것이다. 이런 상황 속에서 우치무라는 국가에 대한 기독교로서의 책임은 양심에 따른 복종과 저항, 곧 무조건적인 충성이 아니라 비판적 충성의 자세를 가져야 하는 것에 있다고 주장했고, 바로 이 지점에서 우치무라의 애국관 혹은 충성관이 차지하는 독특한 지위를 확인할 수 있었다. 그러나 타민족 조선인식에서도 드러났듯이 우치무라의 애국심은 일국적인 것으로 국가주의의 장벽을 넘지는 못했다는 한계를 지적할 수 있다. 한편 우치무라 역시 ‘천황’ 그 자체에 대한 비판은 결여하고 있었는데, 이는 결국 일본의 국체로서의 천황의 존재를 통해 일본을 특수화시킬 가능성을 노정하게 되므로 중요한 문제이다. 이와 같은 우치무라의 천황과 천황제 이해에 대한 자세한 검토는 추후의 과제로 하고자 한다.

참고문헌

1. 1차 자료

『内村鑑三全集』 1-40, 岩波書店, 1981-1984
『聖書朝鮮』 18-19号

2. 2차 자료

박은영 (2013). “우치무라 간조의 비전론에 관한 연구 - 의전론에서 비전론으로의 사상적 전환을 중심으로.” 『일본사상』. 제24호. 127-151.
양현혜 (2009). 『근대 한일 관계사 속의 기독교』. 서울: 이화여자대학교출판부
양현혜 (2011). “우치무라 간조의 비전론과 무교회 2세대.” 『종교연구』. 제63집. 231-255
丸山眞男 (1992). 『忠誠と反逆: 転形期日本の精神史的位相』. 박충석, 김석근 공역 (1998), 『충성과 반역』. 서울: 나남출판
同志社大学人文科学研究所編, 土肥昭夫 · 田中真人編著, 『近代天皇制とキリスト教』, 人文書院, 1996
土肥昭夫 (2004). 『日本プロテスタントキリスト教史』. 東京: 新教出版社.(5版)
宮田光雄 (1978). 『平和の思想史的研究』. 東京: 創文社.
宮田光雄 (2010). 『国家と宗教』. 東京: 岩波書店.

3. 인터넷 자료

<http://www.houko.com>.

분과발표_철학/예술 3

류영모의 기독교 철학

- 씨알 사상을 통한 ‘성도’ 개념의 정립 -

신상형 (안동대학교)

논문 요약

본 논문은 “도대체 그리스도인으로 우리는 누구이며, 어떻게 살아야 하는가?” 라는 질문에서 비롯되었다. 이것은 기독교(개신교) 선교가 시작된 지 13여 년이 지난 지금 우리에게 한국 기독교인의 정체성이 무엇인가 하는, 보다 근원적인 질문으로 물어진다. 안팎의 거센 도전에 직면한 한국기독교는 외적 팽창의 아름다움과는 비교되는 심각한 좌절을 겪고 있다. 우선 먼저 기독교인의 정체성, 말하자면 성도로서의 신분과 본분을 회복하는 데서 문제의 해결은 시작될 것이다. 모든 도전을 받는 것도 그리스도인이요, 현재의 문제적 상황을 해결할 주체도 바로 그리스도인이기 때문이다. 본 논문은 이런 의미에서 ‘성도’라는 개념을 보다 역동적으로 해석하고자 기획되었다.

원래 인간은 하나님의 형상과 모양을 따라 지음 받고 또 삶을 시작했고, 또 인간을 포함한 모든 만물들을 다스리는 문화명령을 위탁 받았다. 그러나 타락을 통해 인간은 만물은 커녕 자기 자신도 통제하지 못하는 나약한 존재로 전락하였다. 인간의 역사는 끊임없이 범죄, 회개, 용서를 통한 하나님과의 상실된 관계 속에서 좌절하며 살아오고, 지금도 다스려야 할 세상을 쫓아가는 종의 신분이 되어버렸다. 우선 우리의 신분에 대한 재고를 통해 우리 자신을 추스릴 필요가 있다.

그런데 조직신학은 신론, 그리스도론, 인간론을 통해 전능한 하나님과 대조되는 형편없는 타락의 모습만 그려 놓고 있어서, 인간의 새로운 삶은 그리스도를 통해 겨우 의미를 갖는 거의 무용지물의 생애만을 말하고 있다. 따라서 인간이 취할 수 있는 행동은 기껏 오직 그리스도를 받아들여 구원받은 즐거움을 누리고, 이것을 전파하는 것이다. 그러나 천지창조시에 부여받은 문화명령이 중지된 것은 아니다. 그렇다면 이런 명령을 수행하려면 소극적인 신앙으로 자기 보존만을 애쓰는 나약한 자화상 - 성도상 - 을 바꾸지 않으면 안된다. 다시 말해 우리 자신의 존재에서 잠재된 문화명령의 수행자로서 걸맞는 역동성을 찾아낼 필요가 있다.

류영모 사상 중 ‘씨알사상’은 바로 우리 속에서 오래된 잠재력과 역사를 품고 있는 우리, 특히 하나님의 아들로써 모든 피조물의 질서와 체계를 지도할 성도로서의 개념을 갖추게 하는 정신적 체계이다. 씨알사상은 오랜 고난의 한국사에서 우리 자신들이 종이 아니라 주인이며, 모든 민중들의 표상이자 자유로운 존재라는 사실과, 그 보통사람들의 삶을 설명하는 철학이다. 이것은 기독교의 유입으로 거듭난 류영모를 통해 일어났고, 함석헌을 비롯한 기독교 선각자들을 일깨워 민주화의 씨를 이 땅에 정착시키는데 크게 이바지했다. 아마도 죄의 종으로서 무력한 존재라고 자책하기만 하던 성도의 형식에 이런 적극적인 속성이 더해진다면, 역사와 사회 및 우주의 주인이 되어 모든 삶을 진리로 향하게 하는 역동적인 새 역사가 쓰여지리라 기대된다. 본 논문은 이것을 시작하는 작은 하나의 몸짓으로 기획된 것이다.

분과발표_철학/예술 4

한국 교회음악의 한국화 연구 - 『21세기 찬송가』를 중심으로

김세완 (백석대 기독교철학과 기독교문화콘텐츠 트랙 박사과정 수료)

제1장 서론

한국 교회음악은 개신교가 발전하면서 괄목할만하게 성장하였다. 한국 교회음악의 성장은 교회음악에 많은 연구와 한국인 교회음악가들의 배출 그리고 수많은 교회음악의 창출을 통하여 알 수 있다. 특히 찬송가는 교회음악의 발전을 알 수 있게 한다. 교회음악의 핵심인 찬송가는 유입 초창기에 영미의 찬송가를 그대로 수입하여 사용되었다. 또 찬송가를 편찬하는 주체도 서양 선교사들이었다. 이에 한국 교회음악가들은 영미의 찬송가를 답습하는 것을 각성하였다. 이러한 각성은 한국 교회음악가들로 하여금 찬송가를 편찬하게 하였고 나아가서는 한국인 교회음악 작곡가들이 찬송가를 창작하게끔 하였다.

그런데 한국 교회음악이 창출될 때에는 어떤 자각이 동반되었다. 이것은 아주 활발한 움직임으로 나타나지 않았으나, 교회음악이 형성되는 과정에 늘 동반되었다. 그것은 바로 교회음악의 ‘한국화’이다. 교회음악의 ‘한국화’는 한국 교회음악가들이 한국적인 교회음악을 수립하자는 인식 가운데에 한국적인 교회음악을 창작하는 것으로 일어났다. 이러한 교회음악의 ‘한국화’ 작업은 찬송가를 새롭게 편찬하거나 한국인이 교회음악을 창작할 때에 논의되곤 하였다. 이러한 논의는 개화기부터 소급해 올라갈 수 있으며 2000년대인 오늘날 까지도 존속되고 있다. 교회음악의 ‘한국화’의 역사는 긴 셈이다.

적지 않은 역사 속에서 이루어진 ‘한국화’ 작업은 그동안에 주로 서양음악의 교회음악에 쏠렸던 무게 중심을 한국적인 교회음악으로 이양하는 작업이었다. 그리하여 나타난 현상은 ‘한국화’의 기법에 의한 창작이다. ‘한국화’의 기법에 의해 창작된 교회음악은 꽤 많은 편이다. 또 찬송가에 ‘한국화’ 기법으로 창작하는 움직임도 꽤 있어왔다.

그런데 적지 않은 창작 활동이 교회음악계에서 이루어졌다 해도 그 창작은 이론적인 연구가 뒷받침되어 주지 못했다. 그동안에 ‘한국화’의 기법은 몇몇의 학자에 의해 연구되었으나 좀 더 많은 연구물들이 나와야 한다.

필자가 ‘한국화’ 기법에 관한 선행 연구물들을 살펴본 결과, 앞으로 연구되어야 할 문제는 ‘한국화’의 개념에 관한 명확한 이해와 그 이해를 통한 창작 그리고 ‘한국화’ 기법에 관한 이론적인 정립이다. ‘한국화’의 개념을 명확히 이해하는 것은 창작을 위하여 필요하다. 그동안 이루어진 ‘한국화’에 관한 개념은 1980년대까지만 해도 ‘토착화’라는 용어와 혼재하여 개념이 모호했다. 그러나 1990년대에 들어와서 정확한 개념이 설정되기 시작했는데 그것은 ‘한국화’의 대표적인 학자인 문성모에 의해서이다. 그는 ‘한국화’가 ‘토착화’와 다르다고 본다. 그는 ‘토착화’를 씨앗과 토양으로 비유할 수 있는데 교회음악에서는 기존의 ‘토착화’ 개념을 사용될 수 없다고 한다. 씨앗에 비유되는 서양의 교회음악을 한국의 토양에 맞게 고칠 수는 없기 때문이다. 그래서 그는 서양의 멜로디가 쓰인 교회음악을 한국식으로

바꿀 수는 없으므로 한국의 토종 씨앗인 한국 전통음악의 가치를 재발견하여 교회음악에 도입하자고 하였다(문성모, 1995: 301). 문성모가 내건 이론을 바탕으로 2000년대에까지 ‘한국화’에 관한 개념은 서서히 정립되기 시작하였다. 학자들은 문성모의 의견을 바탕으로 하면서 ‘한국화’에 관한 개념을 제기하였는데 2000년대에 주목할 만한 학자는 문옥배가 있다. 그는 ‘한국화’를 과거에 머무르지 않고 현재를 관통하여 미래의 한국 교회음악을 수립할 것과 현재는 서양음악과 한국 전통음악이 공존하기 때문에 한국 전통음악을 토대로 서양 찬송가 양식과 대화를 통하여 교회음악화 되어야 한다고 하였다(문옥배, 2004: 101).

이러한 학자들에 의해 한국화의 개념은 2000년대에 들어와서 보다 명확한 개념이 정립되었다. 그런데 이러한 개념은 1990년대와 2000년대에 들어와서야 개념이 정립되었기 때문에 한국화 기법으로 창작하는 한국교회음악 작곡가들에게 영향을 미치지 못했다. 그 결과 그동안의 한국화 기법에 의한 창작은 주로 한국 전통음악의 기법을 넣는가 마는가의 논쟁 속에서 창작이 이루어졌거나 한국 전통음악의 기법을 필수적으로 넣어야 한국의 정체성이 깃든 교회음악을 만들 수 있다는 의식 속에서 창작이 이루어진 감이 있다. 이러한 면모는 그동안의 창작이 새로운 한국적인 교회음악을 창작한다는 ‘시도’와 ‘실험’적인 성향이 짙었다는 인상을 준다.

필자는 이제 한국화 기법이 교회음악계에서 보다 명확한 개념으로 이해되어 ‘시도’하거나 ‘실험’적인 단계보다는 ‘실용적’인 창작의 단계로 나아가야 한다고 생각한다. ‘실용적’인 창작이란 성도들에게 그들의 신앙심을 깊이 표현하면서 애창될 수 있는 곡을 만드는 것이다.

필자는 그동안에 한국의 정체성이 깃든 교회음악을 만들기 위해 한국 전통음악의 기법을 반영한 창작을 했다면 이제는 현시대의 서양음악의 기법과의 대화 가운데에 성도들에게 많이 애창되는 한국화된 곡들을 창작해야 한다고 생각한다. 이를 위해서 한국화 기법은 좀 더 활발한 이론적인 연구가 이루어져야 한다.

필자는 이러한 문제의식이 현실화되기 위해서 한국화 기법에 관한 현재적 진단이 필요하다고 본다. 한국화 기법에 관한 현재적 진단은 가장 핵심적인 교회음악 중에서 한국화된 곡을 음악적으로 분석하여 곡들이 가진 기법을 정리하고 그 곡들 중에 나타나는 실용성을 알아보는 것이다. 이에 필자는 본고에서 한국 교회음악의 핵심인 찬송가를 분석하고자 한다. 필자가 살펴본 바로 한국화된 곡이 가장 많이 들어가 있는 찬송가는 2006년에 발간된 『21세기 찬송가』이다. 『21세기 찬송가』에는 이전의 공인 찬송가인 『통일찬송가』보다 한국인에 의해 작사되고 작곡된 찬송가가 무려 128곡이나 실려 있다. 이전의 찬송가에 비해 한국인 찬송가가 거의 8배가 증가한 것이다.

필자는 128곡 중에서 한국화 기법으로 쓰인 곡을 선정하였다. 필자가 『21세기 찬송가』에서 한국화된 곡으로 선정한 곡들은 다음의 <표 1>에서 볼 수 있다.

번호	장수	곡명
1	47	하늘이 푸르고
2	48	거룩하신 주 하나님
3	51	주님 주신 거룩한 날
번호	장수	곡명
4	52	거룩하신 나의 하나님
5	76	창조의 주 아버지께
6	98	예수님 오소서
7	100	미리암과 여인들이
8	137	하나님의 아들이

9	142	시온에 오시는 주
10	153	가시 면류관
11	157	갯세마네 동산에서 최후 기도
12	158	서쪽 하늘 붉은 노을
13	193	성령의 봄바람 불어오니
14	203	하나님의 말씀은
15	223	하나님은 우리들의
16	281	요나처럼 순종않고
17	296	죄인 구원하시려고
18	301	지금까지 지내온 것
19	306	죽을 죄인 살려주신
20	307	소리없이 보슬보슬
21	318	순교자의 흘린 피가
22	323	부름받아 나선 이 몸
23	332	우리는 부지런한
24	345	캄캄한 밤 사나운 바람 불 때
25	396	우리 주님 밤새워
26	398	어둠의 권세에서
27	402	나의 반석 나의 방패
28	409	나의 기쁨은 사랑의 주님께
29	416	너희 근심 걱정을
30	418	기쁨 때나 슬픔 때나
31	422	거룩하게 하소서
32	437	하늘 보좌 떠나서
33	444	갯세마네 동산에서
34	448	주님 가신 길을 따라
35	468	큰 사랑의 새 계명을
36	475	인류는 하나되게
37	476	꽃이 피고 새가 우는
38	541	꽃이 피는 봄날에만
39	556	날마다 주님을 의지하는
40	557	에덴의 동산처럼
41	571	역사 속에 보냄 받아
42	572	바다같이 넓은 은혜
43	576	하나님의 뜻을 따라
44	577	날으시고 길러주신
45	581	주 하나님 이 나라를 지켜주시고
46	583	이 민족에 복음을
47	592	산마다 불이 탄다 고운 단풍에
48	594	감사하세 찬양하세
49	596	영광은 주님 홀로
50	597	이전에 주님을 내가 몰라
51	601	하나님이 정하시고
번호	장수	곡명
52	613	사랑의 주 하나님
53	632	주여 주여 우리를
총 53개		

〈표 1〉 『21세기 찬송가』의 한국화된 곡

〈표 1〉에서 볼 수 있듯이 『21세기 찬송가』의 한국화된 곡은 총 53개이다. 필자가 이 곡들을 선정한 근거는 한국 전통음악의 기법이 반영 여부이다.

필자는 이 곡들에 쓰인 한국화 기법을 살펴보기 위하여 분석 기준을 세워 분석하고자 한

다. 분석 기준은 리듬과 음계, 선율, 음정과 화성이다. 이러한 분석 기준은 필자가 살펴본 선행 연구물 중에 가장 많이 쓰인 분석 기준을 채택한 것이다(문성모, 2011: 516-523; 박은경, 2012: 215-225; 이문승, 2002: 303-333).

Ⅱ. 『21세기 찬송가』에 수록된 한국화된 곡의 분석 결과


필자는 Ⅱ장에서 『21세기 찬송가』에 수록된 한국화된 곡을 분석하였다. 필자가 분석한 내용은 두 가지 측면에 의해 이루어졌다. 첫째는 음악적으로 분석하는 것이고 둘째는 작곡가별로 분석하는 것이다. 음악적인 분석은 리듬과 음계, 선율, 음정과 화성의 항목별로 음악적인 기법을 고찰하는 것이고 또 그 음악적인 기법을 실용성과 연관지어 살펴보는 것이었다.

작곡가별 분석은 작곡가들이 사용하는 한국화 기법을 고찰하였는데 필자가 선정한 작곡가들은 한국화 기법으로 작곡하는 대표적인 작곡가들이다. 곧 나운영과 박재훈, 문성모, 이문승, 이유선이다. 필자는 이들의 한국화 기법과 이들의 기법을 실용성과 연관지어 살펴보았다.

1. 음악적 분석 결과

필자는 『21세기 찬송가』의 한국화된 곡을 음악적으로 분석하여 항목별로 결과를 얻었다. 그 내용은 다음과 같다.

첫째, 『21세기 찬송가』의 한국화된 곡의 리듬을 살펴본 결과, 그 리듬은 6/8박자와 9/8박자, 3/4박자, 4/4박자, 6/4박자에 속하였다. 박자는 한국화된 리듬을 보는데 주요한 요소이다. 6/8박자와 9/8박자와 같이 겹박자인 경우는 리듬이 3분할 되는 것이 명확히 보인다. 한국 전통음악의 리듬은 주로 3분할로 나뉘기 때문에 3분할이 뚜렷이 나뉘는 겹박자를 사용하여 리듬의 단위를 나타내는 것은 한국 전통음악의 리듬을 좀 더 원색적으로 느낄 수 있게 한다. 『21세기 찬송가』의 한국화된 곡 중에서 9/8박자에 속하는 곡들에 나타난 리듬은 모두 3개이다. 이 곡들의 주요리듬은 와 같이 쉬운 형태와 당김음이 들어간 이다. 이렇게 당김음이 들어간 리듬은 성도들이 부르기에 약간 어렵다.

6/8박자에 속하는 곡들은 모두 24개이다. 이들은 와 같이 부절이 나오는 경쾌한 리듬이거나 와 같이 3분할을 보이거나 와 같이 2-1 또는 1-2의 분할이 뚜렷이 보이는 리듬이다.

9/8박자의 리듬은 한국 전통음악의 리듬이 잘 나타나 있다. 하지만 6/8박자의 리듬보다는 복잡하고 셈하기가 어려워 곡을 처음 부르는 회중에게는 어렵다. 반면에 6/8박자의 리듬은 셈하기가 쉽다. 또 템포가 보통 빠르기로 안정적이며 경쾌한 곡이 많기 때문에 회중들이 무리 없이 부를 수 있을 것이다. 필자는 장단이 있는 찬송가를 창작할 때에 회중을 고려한 리듬을 사용해야 한다고 본다. 그 이유는 한국 전통음악의 리듬을 원색적으로 넣은 찬송가는 아직 한국 성도들에게 어렵다고 느낄 수 있기 때문이다.

6/8박자와 9/8박자와 같은 겹박자는 모두 30개이다. 분석한 『21세기 찬송가』의 한국화된 곡은 총 53개이다. 그러므로 겹박자를 쓴 곡은 전체의 반 이상을 차지한다. 이렇게

『21세기 찬송가』의 한국화된 곡에 겹박자가 많은 이유는 겹박자가 한국 전통음악의 리듬을 나타내기에는 좋은 점도 있지만 이것은 나운영의 영향 때문이라고 생각한다. 나운영은 교회음악작곡가들에게 한국화 기법으로 곡을 쓸 때에 겹박자를 쓸 것을 장려했다. 그러므로 필자는 이러한 나운영의 방식이 후대의 교회음악작곡가들에게도 영향을 미치고 있다고 생각한다. 겹박자는 현대의 교회음악작곡가들에게 한국화 기법으로 계속 쓰이고 있는 셈이다.

다음으로 3/4박자이다. 3/4박자는 모두 21개이다. 3/4박자는 세마치장단이 적합하다. 또 템포가 느린 곡에는 중모리장단을 사용할 수 있다. 3/4박자에 주로 나타난 리듬은

과 이다. 이문승은 한국 교회음악작곡가들이 한국화 기법을 쓸 때에 부점과 셋잇단음표를 자주 쓰는 이유가 한국어 가사를 맞추기 위해서라고 한다.(이문승, 2002: 303-333) 또 문성모에 따르면 한국 전통음악의 3분할의 리듬을 나타내기 위해서이다. 그리고 3분할의 리듬을 3/4박자를 써서 나타낸 것은 9/8박자보다 보기 쉽기 때문이다. 한국 전통음악의 3분할의 리듬은 9/8박자로 더 상세히 나타낼 수 있다. 하지만 3/4박자는 9/8박자보다 리듬의 출현 회수가 덜 복잡하기 때문에 회중이 쉽게 박자를 셈할 수 있다. 따라서 교회음악작곡가들 사이에서는 한국 전통음악의 리듬을 서양음악의 리듬으로 나타내는데 있어 부점과 셋잇단음표를 사용한다.

3/4박자와 6/8박자, 9/8박자를 사용한 리듬은 전체적으로 복잡하지 않다. 그리고 이러한 리듬은 한국 전통음악의 리듬을 원색적으로 사용하거나 부점과 셋잇단음표를 사용하여 한국 전통음악의 리듬감을 용해시켰다.

4/4박자는 자진모리장단이 어울린다. 4/4박자에 속하는 곡은 1개이다. 4/6박자에 속하는 곡도 1개이다.

둘째, 『21세기 찬송가』의 한국화된 곡에 쓰인 음계는 5음 음계와 경과음이 있는 5음 음계, 6음 음계, 7음 음계이다. 5음 음계에 속하는 곡은 25개이고 경과음이 있는 5음 음계에 속하는 곡은 17개이다. 6음 음계에 속하는 곡은 1개이며 7음 음계에 속하는 곡은 10개이다. 이 중에서 곡 전체에 한국 전통음악의 기법이 강하게 반영되어 있는 가운데에 쓰인 음계는 5음 음계와 경과음이 있는 5음 음계이다. 필자는 5음 음계 중에서도 서양음악의 기법이 강한 곡을 발견할 수 있었지만 대체적으로 5음 음계와 경과음이 있는 5음 음계에 속하는 곡이 한국 전통음악의 분위기를 원색적으로 느끼게 한다는 점을 알 수 있었다. 5음 음계나 경과음이 있는 5음 음계가 쓰인 곡 중에는 한국 전통음악의 기법이 잘 느껴지지 않는 곡이 있다. 곧 5음 음계와 경과음이 있는 5음 음계는 한국 전통음악의 기법이 강하게 반영되지 않은 곡에도 쓰였다.

7음 음계의 경우에는 한국 전통음악의 기법이 많이 쓰이지 않은 곡이 많다. 이러한 곡들에는 서양음악의 기법이 많이 쓰였다. 이러한 곡들에는 5음 음계를 사용한 한국화가 아닌 리듬이나 선율, 음정을 통해 한국화 기법이 사용되었다.

셋째, 『21세기 찬송가』의 한국화된 곡의 선율은 음계 별로 살펴보았다. 5음 음계의 곡들 중에서 평조의 선율이 나오는 곡은 19개이고 계면조의 선율이 나오는 곡은 5개이다. 그리고 한국 전통음악의 선율에 분류되지 않은 곡은 1개이다.

경과음이 있는 5음 음계의 곡들 중에서 평조의 선율이 나오는 곡은 15개이고 계면조의 선율이 나오는 곡은 1개이다. 그리고 분류되지 않은 곡은 2개이다.

7음 음계의 곡들 중에서 평조의 선율이 나오는 곡은 4개이다. 또 계면조의 선율이 나오는 곡은 2개이며 분류되지 않은 곡은 4개이다.

위의 분석 결과를 바탕으로 모든 음계를 합산하여 『21세기 찬송가』의 한국화된 곡의 선율을 보면 평조의 선율이 가장 많다. 계면조의 선율이 진행되는 곡은 별로 나오지 않는다. 그 밖에 필자는 평조나 계면조의 선율 진행이라고 보기 어려운 경우에는 분류에서 제외시켰다.

넷째, 음정과 화성이다. 『21세기 찬송가』의 한국화된 곡의 음정과 화성의 분석 대상이 된 곡은 모두 44개이다. 필자는 『21세기 찬송가』의 한국화된 곡의 음정과 화성을 다음의 세 부류로 나누어 살펴보았다.

- ① 한국 전통음악의 음정이 주축을 이루고 부가화음과 부3화음의 화성이 사용되는 음정과 화성.
- ② 서양음악의 음정과 화성이 주축을 이루고 한국적인 선율과 음정이 적게 사용되는 음정과 화성.
- ③ 한국적 화성.

①에 해당되는 곡은 29개이고 ②에 해당되는 곡은 14개이다. 그리고 ③에는 1개가 해당된다. 필자가 살펴본 음정은 한국 전통음악에서 볼 수 있는 음정이다. 즉 완전4도, 5도의 도약과 병행, 장2도의 하행과 상행 뒤 4도 도약 등이다. 이러한 음정은 민요에 많다. 이러한 음정은 ①에서 많이 볼 수 있었다.

필자는 화성에서 부3화음의 사용과 부속화음과 변화화음의 사용되었다는 것을 발견할 수 있었다. 부3화음과 부속화음은 서양음악의 주요 3화음이 뚜렷이 들리지 않도록 전통적인 화음의 역할을 약화시키는 효과를 낸다. 이것은 색채적인 분위기의 효과를 내고 동양적인 정서를 느끼게 한다. 교회음악 작곡가들은 이러한 효과로 한국적인 분위기를 나타내었다.

153장과 같은 곡은 서양음악의 기법으로 한국적인 분위기를 냈다. 이곡은 나운영이 작곡하였는데 화음진행과 음정이 한국적인 분위기를 낸다. 이 곡에는 한국 전통음악의 기법이 적극적으로 사용되지 않으면서 서양음악의 기법으로 한국 전통음악의 분위기를 냈다.

2. 작곡가별 분석 결과

필자는 『21세기 찬송가』의 한국화된 곡을 작곡한 나운영과 박재훈, 문성모, 이문승, 이유선의 한국화 기법을 살펴보았다. 이들이 사용한 한국화 기법의 경향을 정리하면 다음과 같다.

우선 『21세기 찬송가』의 한국화된 곡을 작곡한 작곡가들의 곡수를 정리하면 『21세기 찬송가』에 한국화된 곡을 가장 많이 작곡한 작곡가는 문성모이다. 그 다음으로는 박재훈과 이문승 그리고 이유선이 각각 2개의 곡을 작곡하였다. 그리고 다음으로는 나운영이 1개의 곡을 작곡하였다.

각곡에 대한 작곡가들의 한국화 기법은 1개의 곡을 작곡한 나운영의 한국화 기법을 먼저 정리하고자 한다. 나운영이 작곡한 곡은 153장이다. 이 곡의 리듬은 한국 전통음악의 리듬이 강하지 않다. 그러나 앞이 짧은 리듬이 종종 사용되어 한국 전통음악의 리듬을 보인다. 또 이 곡에는 7음 음계가 쓰였다. 선율에서는 일부의 계면조 선율이 사용되었고 한국 전통음악의 선율이 원색적으로 드러나지 않았다. 이 곡에는 나운영이 개발한 한국적 화성이 쓰였다. 곧 3음이 생략된 5도 병행의 화음이 쓰였고 부가화음이 사용되었다.

분석의 항목들을 살펴보면 나운영은 한국 전통음악의 기법을 원색적으로 사용하지 않았으나 한국 전통음악의 기법을 반영하였다. 나운영은 한국 전통음악의 기법을 적나라하게 적용하는 것은 반대하였지만 한국 전통음악의 기법을 시대에 맞게 현대화 하는 방안을 추구했다. 그는 한국 전통음악의 기법을 현대화하여 시대에 맞게 재해석하는 것을 채택하였다. 나운영의 한국화 기법은 한국 전통음악의 기법을 사용할 때에 너무 전통적인 색깔이 드러나지 않기 위해 현대화하였고 서양음악의 기법은 한국적인 분위기를 내기 위한 새로운 방식으로 바뀌었다. 이를테면 한국적인 화성이 그것이다. 한국적인 화성은 3음이 생략된 5도 병행의 화음이나 부가화음을 사용하여 서양음악의 화성감을 약화시키는 방식이다. 나운영은 한국적인 교회음악을 창작하기 위하여 한국 전통음악의 기법을 현대화하였고 서양음악의 기법은 한국적인 분위기를 내기 위해 새로운 방식으로 바뀌었다.

이러한 나운영의 한국화 기법은 한국적인 교회음악의 창작에 불을 지피는 역할을 했고 새로운 기법을 개발하였다는 점에서 후대에 커다란 영향을 미쳤다. 하지만 나운영의 한국화된 교회음악은 창작된 곡수에 비하면 성도들에게 불리는 빈도가 다소 떨어진다고(홍정수, 2007: 60). 그는 나운영은 한국 전통음악의 기법을 현대화하여 창작하는 데에 매진하여 그의 곡은 주로 실험적인 경향을 보인다(홍정수, 2007: 60).

나운영이 한국화 기법으로 창작에 불을 지폈다면 이제 교회음악계에서는 그의 한국화 기법을 실용성을 염두한 기법으로 재구성하는 작업이 필요할 것이다. 이러한 작업은 후대에 과제로 남겨진 셈이다.

다음으로는 박재훈의 한국화 기법을 살펴보자. 필자가 『21세기 찬송가』에서 살펴본 박재훈의 한국화된 곡은 301장과 592장이다. 301장과 592장의 한국화 기법을 살펴보면 먼저 이 곡들의 리듬은 301장의 경우에 부점과 셋잇단음표가 많이 사용되었다. 그리고 592장에는 앞이 짧은 리듬이 많이 사용되었다. 박재훈은 2개의 곡에서 원색적으로 한국 전통음악의 리듬을 피했지만 2개의 곡에 한국 전통음악의 3박자의 리듬을 넣었다. 이러한 리듬은 한국적인 정서를 잘 나타내고 또 서양음악의 기법과도 조화를 이룬다.

박재훈은 음계에 있어서 2개의 곡에 7음 음계를 사용하였다. 선율은 5음 음계의 선율이 나타난다. 301장에는 평조 선율의 일부와 592장에는 계면조 선율의 일부가 나온다. 박재훈은 301장에서 5음 음계를 곡 전체에 사용하지 않았지만 곡 전체에는 5음 음계의 선율이 사용되어 한국적인 분위기가 난다.

음정에 있어서는 4도 도약과 2도, 3도의 순차 진행이 나오고 화성에 있어서는 서양음악의 화성이 주로 쓰였다. 592장에는 3음이 생략된 화음과 완전5도 음정의 화음이 쓰인 곳을 볼 수 있다.

301장과 592장을 통해 본 박재훈의 한국화 기법은 서양음악의 기법인 화성과 한국 전통음악의 선율, 5음 음계가 조화를 이룬다. 박재훈의 한국화 기법은 나운영이 추구하는 한국화 기법에 비하면 한국 전통음악의 기법을 그리 적극적으로 넣는 형태가 아니다. 하지만 박재훈은 한국 전통음악의 기법을 전혀 무시하지 않는다. 그는 한국 전통음악의 기법에서 특징적인 것을 뽑아 서양음악의 기법과 융합시킨다. 이는 301장과 592장에서 볼 수 있다. 이 곡들에는 음계와 리듬에 한국 전통음악의 기법이 반영되었다. 하지만 서양음악의 기법은 강하게 사용되었다. 이 곡들에는 화성과 같은 서양음악의 기법이 주축이 되고 음계와 리듬 또는 선율적인 진행에 한국 전통음악의 기법이 적게 반영되었다. 그러므로 박재훈의 한국화 기법은 한국 전통음악의 기법이 서양음악의 기법에 묻히는 방식이다. 즉 박재훈의 한국화 기법은 한국 전통음악의 기법을 사용하는 수위가 낮은 편이다. 그는 한국 성도가 서양음악

기법의 교회음악에 체질화되어 있다는 점을 잘 고려하였다. 그러므로 박재훈의 한국화 기법은 실용적인 면이 강하다. 301장과 같은 곡은 한국 교회 안에서 크게 애창되어 한국화 기법의 실용성을 잘 반증한다.

다음으로는 문성모의 한국화 기법을 살펴보자. 문성모는 분석 기준을 각 항목별로 보았을 때에 한국 전통음악의 기법을 강하게 반영한 편에 속한다. 문성모의 한국화 기법은 리듬에서는 다음과 같은 경향을 보인다. 48장에서는 부점과 셋잇단음표를 자주 사용하였고 418장에서는 단순한 굿거리장단의 리듬을 사용하였다. 556장에서는 418장보다 좀 더 한국 전통음악의 굿거리장단을 원색적으로 사용하였다. 556장에는 부점도 자주 나온다. 문성모는 리듬에서 부점과 한국 전통음악의 장단의 리듬을 원색적으로 사용하였다.

문성모는 음계에서 3개의 곡을 모두 5음 음계로 작곡하였다. 이 3개의 곡에는 경과음이 없다. 문성모는 음계에 있어서도 한국 전통음악의 5음 음계를 충실히 썼다. 문성모는 5선율에 있어서 한국적인 선율 진행을 뚜렷이 썼다. 그러므로 3개의 곡에는 평조의 선율이 나열된 곳이 나타난다.

음정에서 있어서는 4도 도약과 2도, 3도의 순차진행이 잘 나타나 있다. 화성에 있어서는 복잡한 화성을 쓰지 않았다. 특이할만한 점은 556장에 unison이 출현하는데 이것은 한국 전통음악의 특징이 반영된 것으로 보인다. 전통적으로 찬송가는 서양 음악의 화성이 주축이 된다. 그래서 찬송가에는 선율 위주로 진행되지 않는다. 그런데 556장에는 화성을 과감하게 줄이고 4성부가 모두 동일한 음으로 노래하는 unison이 나온다. 이것은 문성모가 선율 중심으로 진행되는 한국 전통음악의 특징을 556장에 반영한 것으로 보인다.

문성모는 한국 전통음악의 기법을 충실히 반영하는 한국화 기법을 사용하였다. 문성모의 곡은 한국 전통음악의 기법이 원색적으로 사용되었음에도 불구하고 기법이 어렵지 않아 회중들에게 불리기 쉬워 보인다. 이는 문성모가 한국화 된 찬송가를 창작할 때에 회중성을 감안한다는 점을 나타낸다. 그는 한국화된 곡의 찬송가가 반드시 회중이 쉽게 따라 부를 수 있는 것이어야 한다고 한다(김세완, 『문성모와의 인터뷰』, <2012년 11월 15일, 서울 장신대학교 연구실>). 문성모의 이러한 의도는 3개의 곡에 잘 반영되어 있다. 그의 곡에는 한국 전통음악의 기법에 충실한 한국화 기법이 쓰였으나 회중이 잘 따라 부를 수 있게 창작되었다. 필자는 이러한 곡들이 한국 교회 안에서 필요하다고 본다. 필자는 작곡가들의 한국화 기법의 기능적인 부분에 관해서는 제3장에서 다시 살펴보고자 한다.

다음으로 이문승의 한국화 기법을 살펴보자. 필자가 발췌한 이문승의 곡은 2개이다. 이 곡들은 193장과 396장이다. 이 2개의 곡에 쓰인 리듬은 193장의 경우, 굿거리장단이 잘 드러나는 리듬이 쓰였고 396장에는 단순한 리듬과 앞이 짧은 리듬이 쓰였다. 396장에는 한국 전통음악의 리듬이 원색적으로 반영되지 않았다.

선율은 2개의 곡에 평조의 선율이 쓰였다. 그리고 음정에 있어서는 경과음이 있는 5음 음계가 쓰였고 396장에는 5음 음계가 쓰였다. 이문승은 음계에 있어서 5음 음계 권의 음계를 쓰는 경향을 보였다.

음정에 있어서는 4도와 5도의 도약과 2도, 3도의 순차진행이 나온다. 이문승은 한국적인 음정을 사용하였다. 화성에 있어서는 부가화음을 넣었다.

2개의 찬송가를 통해 본 이문승의 한국화 기법은 각 항목에 한국 전통음악의 기법을 반영하였다. 하지만 문성모와 비교했을 때에 이문승의 한국화 기법은 문성모 보다 한국 전통음악의 기법을 강하게 사용하지 않았다. 이문승의 한국화 기법을 박재훈의 한국화 기법과 비교하면 193장과 같은 곡에는 한국 전통음악의 기법이 좀 더 강하게 반영되었다. 하지만

이문승은 자신이 사용하는 한국화 기법을 서양음악의 기법이 50%나 60%의 한국 전통음악의 기법을 융합하는 방식이라고 하였다(김세완, 『이문승과의 인터뷰』, <2012년 8월 10일, 서울 신학대학교 교수 연구실 인터뷰>). 그리고 이문승이 사용하는 한국화의 기법은 서양음악의 기법을 한국적으로 용해한다. 이러한 작곡 경향 때문에 그는 한국화된 곡을 작곡할 때에 한국 전통음악의 기법을 원색적으로 사용하지 않는다. 주로 서양음악의 기법으로 한국적인 분위기를 나타낸다.

이문승의 한국화 기법은 작사에도 관심을 둔다. 그는 교회음악에 한국화의 기법을 넣어 작곡할 때에 한국어 가사와 음악이 한국적인 방식으로 조화를 이루는 것에 관심이 많다. 그래서 그는 한국화 기법으로 작곡할 때에 작사에도 꽤 많은 관심을 둔다(김세완, 『이문승과의 인터뷰』, <2012년 8월 10일, 서울 신학대학교 교수 연구실 인터뷰>).

이문승의 한국화기법은 문성모의 한국화 기법보다 한국 전통음악의 기법을 반영하는 수위가 낮고 가사에 까지 한국화를 추구한다. 이문승의 한국화 기법은 실용적인 기능을 살펴 보았을 때에 필자가 검증할 수 없었다. 하지만 이문승은 서양음악의 기법과 한국 전통음악의 기법을 한국 성도의 음악적인 감성에 맞게 융합해야 한다는 입장을 갖는다. 이문승에 있어서 한국화 기법의 실용성은 서서히 이루어져야 할 과제이며 이를 위해 한국화 기법에 의한 창작은 한국 교회음악계에서 계속적으로 일어나야 한다고 하였다.(김세완, 『이문승과의 인터뷰』, <2012년 8월 10일, 서울 신학대학교 교수 연구실 인터뷰>).

마지막으로 이유선의 한국화 기법을 살펴보자. 이유선이 작곡한 한국화 된 곡은 323장과 597장이다. 이 곡들에 쓰인 리듬을 살펴보자. 323장에는 부점과 셋잇단음표가 쓰였다. 597장에는 한국 전통음악에 나타나는 리듬이 쓰이지 않았다. 597장은 서양음악의 리듬을 보이고 있다.

323장과 597장에는 각각 7음 음계와 5음 음계가 쓰였다. 597장에는 5음 음계가 쓰였으나 한국 전통음악의 선율적 진행이 강하게 나오지 않는다. 그리하여 이곡은 서양음악의 기법을 더 강하게 느낄 수 있다. 화성은 3음 생락과 부가화음이 쓰였지만 전체적으로 서양음악의 화성이 주축을 이룬다.

이유선은 나운영과 박재훈, 문성모, 이문승 중에서 곡에 한국 전통음악의 기법을 가장 적게 반영한 작곡가이다. 이유선의 곡들에는 한국적인 선율 진행이 잠깐 출현하고 거의 서양음악의 기법이 주축을 이룬다. 이유선의 한국화 기법은 약간의 한국적인 선율과 서양음악의 음정과 화성, 리듬이 융합된 형태이다.

그런데 특이할만한 점은 이유선이 작곡한 323장과 597장은 한국 성도들에게 애창되었다. 이 2개의 곡에는 박재훈이 작곡한 301장보다 한국적인 선율이 적게 나온다. 하지만 301장에 쓰인 음계가 7음 음계이고 한국 전통음악의 기법이 원색적으로 반영되지 않았다는 점은 323장과 597장과 비슷하다. 성도들이 애창한 한국화된 곡들의 특징은 한국적인 선율과 강하게 반영된 서양음악의 기법이 융합된 형태이다. 이러한 점은 한국 성도들의 음악적인 심성의 현주소가 무엇인지를 추측하게 한다. 한국 성도들의 음악적인 심성은 한국인이면 동감할 수 있는 약간의 한국적인 기법과 서양음악의 기법을 어우러져 있는 형태를 받아들이는 것으로 추측할 수 있다. 이유선이 작곡한 곡들과 박재훈이 작곡한 301장과 같은 곡은 한국화 기법의 실용성을 연구하는데 좋은 자료가 될 것이다.

Ⅲ. 『21세기 찬송가』에 수록된 한국화된 곡의 한국화

Ⅱ에서 필자는 『21세기 찬송가』에 수록된 한국화된 곡을 음악적으로 또 작곡가별로 분석하여 도출된 결과를 정리해 보았다. 음악적으로 분석하여 얻은 결과는 『21세기 찬송가』에 수록된 한국화된 곡들의 한국화 기법을 알 수 있게 하였고 작곡가별 분석으로 얻은 결과는 작곡가들의 한국화 기법을 알 수 있게 하였다.

Ⅲ에서는 도출된 『21세기 찬송가』의 한국화 기법을 좀 더 가시적으로 나타내고자 한다. 이것은 『21세기 찬송가』의 한국화된 곡에 숫자로 지수를 매기는 것을 의미한다. 또 Ⅲ에서 필자는 지수를 매긴 후에 이 곡들과 작곡가들의 한국화 기법에 관한 실용성을 언급하고 필자 나름의 실용적인 한국화 기법에 관한 의견을 제시하고자 한다.

한국화 지수가 매겨질 분석 항목은 리듬과 음계, 선율, 음정, 장단이다. 분석 항목이었던 화성은 한국화 지수를 매기는 대상에서 제외시켰다. 필자는 Ⅱ에서 화성이 한국적인 분위기를 내는 기법이 사용되었다는 점을 알 수 있었으나 화성은 서양음악의 기법을 강하게 나타내기 때문에 한국화 지수를 매기는 대상에서 제외시켰다.

1. 음악적 분석을 통해 본 한국화

이제 『21세기 찬송가』의 한국화된 곡에 한국화 지수를 매기는 요령을 살펴보자. 분석 항목 중에서 리듬에 대한 한국화 지수를 산정하는 요령은 다음과 같다.

필자는 『21세기 찬송가』의 한국화된 곡 중에 6/8박자나 9/8박자와 같이 겹박자를 사용하고 장단의 리듬이 잘 드러난 곡에 최고점인 3점을 주었다. 그리고 3/4박자나 4/4박자 이면서 부점과 셋잇단음표를 빈번히 넣은 곡에는 2점을 주었으며 한국 전통음악의 리듬 구조가 단편적으로나마 나오는 곡에는 1점을 주었다.

음계에 대한 한국화 지수를 산정하는 요령은 한국 전통음악의 분위기가 강하게 느껴질 수 있는 5음 음계가 온전히 쓰인 경우에 3점을 주었다. 그리고 경과음이 있는 5음 음계에는 2점을 주었고 6음 음계에는 1점을 주었다.

다음으로 선율에 나타난 한국화 지수를 산정하는 요령은 곡 전체에 5음 음계의 평조나 계면조의 선율이 나오는 곡에 1점을 주었다. 또 음정에 나타난 한국화 지수를 산정하는 요령은 한국 전통음악의 음정에서 많이 볼 수 있는 4도와 5도의 도약이나 그리고 4도와 5도 도약 후 순차진행, 2도나 3도의 순차진행 등이 출현할 때에 1점을 주었다.

장단에 한국화 지수를 매기는 방법은 다음과 같다. 『21세기 찬송가』의 한국화된 곡에는 장단이 뚜렷이 드러난 곡이 많지 않다. 때문에 필자는 장단의 리듬이 뚜렷한 곡에 점수를 주었다. 이러한 곡들은 주로 6/8박자나 9/8박자로 겹박자이며 이러한 박자의 곡들에는 장단감이 높았다. 장단감이 높은 곡에 책정된 점수는 1점이다.

위의 방법으로 한국화 지수를 산정해 보았을 때, 『21세기 찬송가』의 한국화된 곡의 한국화 지수는 다음과 같다. 한국화 지수가 가장 높은 곡에는 9점을 주었는데 그 곡은 137장과 203장, 418장, 468장, 541장, 556장, 576장, 594장, 601장이다. 이 곡은 모두 9개이다.

이렇게 9점을 받은 곡에는 한국화의 기법이 강하게 쓰였다. 이 곡들은 리듬과 음계, 선율, 음정과 장단에서 높은 점수를 받았다. 9점을 받은 곡에서는 6/8박자나 9/8박자가 주로 출현하여 장단의 리듬이 뚜렷하다. 그리고 이 곡들에는 5음 음계도 사용되었다. 이 곡들에 사용된 선율이나 음정은 한국 전통음악의 기법을 잘 표현하고 있다.

다음으로 높은 점수인 8점을 받은 곡은 47장과 51장, 158장, 193장, 223장, 409장, 416장, 444장, 557장, 613장이다. 이 곡들은 모두 10개이다. 이 곡들에는 장단을 나타내는 리

들이 뚜렷이 사용되었다. 선율이나 음정에 있어서도 한국 전통음악의 기법이 잘 나타난다. 그런데 이 곡들 중에는 9점을 받은 곡보다 한국 전통음악의 기법이 강하게 나타나는 곡이 있다. 그 곡은 223장인데 이 곡이 한국 전통음악의 기법을 강하게 나타내는 이유는 이 곡에 사용된 음이 경과음이 잠깐 나올 뿐 5음 음계가 주로 사용되었다는 점과 세마치장단이 뚜렷이 반영되었다는 점이다.

한국화 기법 중에서 한국 전통음악의 기법이 강하게 드러날 수 있는 요인은 장단을 나타내는 리듬과 음계이다. 이문승은 한국 전통음악의 기법을 반영할 때에 가장 중요한 음악적 요소로 음계를 꼽는다(김세완, 『이문승과의 인터뷰』, <2012년 8월 10일, 서울 신학대학교 교수 연구실 인터뷰>). 한국화 기법에서 한국 전통음악의 기법을 강하게 느낄 수 있는 음악적 요소는 리듬과 음계이다. 이 두 요소를 반영하는 수위는 한국 전통음악의 기법의 강도를 나타낸다. 그러므로 한국화 기법으로 작곡할 때에는 이러한 점을 감안해야 한다.

다음으로 7점을 받은 곡은 48장과 76장, 296장, 318장, 448장, 572장, 577장, 581장, 596장, 632장이다. 이 곡들은 모두 10개이다. 이 곡들에는 장단을 나타내는 리듬이 뚜렷하다. 또 이 곡들에는 5음 음계도 쓰였다. 이 곡들에 나타나는 특징은 리듬에 부점과 셋잇단 음표가 많이 사용되었다. 부점과 셋잇단음표는 서양음악의 작곡가들이 한국 전통음악의 리듬을 표현할 때 사용한다. 그러므로 이러한 곡들에 쓰인 리듬은 한국 전통음악의 리듬이 원색적으로 사용되지 않으면서 한국 전통음악의 리듬을 표현하였다.

7점을 받은 곡들은 음계에 있어서 5음 음계와 7음 음계가 쓰였다. 음계에 있어서는 한국 전통음악의 기법이 약화된 셈이다. 또 이 곡들에 쓰인 선율이나 음정은 이 두 가지가 다 쓰였거나 쓰이지 않았다. 7점을 받은 곡들에는 한국 전통음악의 기법이 원색적으로 쓰이지 않았으나 한국 전통음악의 분위기를 내기 위한 간접적인 기법이 쓰였다. 이 기법은 무조건 5음 음계를 쓰지 않고 7음 음계 틀 안에서 선율이나 음정을 넣어 한국적인 분위기를 나타낸다.

다음으로 한국화 지수가 6점인 곡은 52장과 142장, 307장, 332장, 396장, 437장, 475장, 592장이다. 이 곡들은 모두 8개이다. 이 곡들에는 7음계가 사용되었고 선율이나 음정에 한국 전통음악의 기법을 사용하였다.

한국화 지수가 5점인 곡들에는 서양음악의 기법과 한국 전통음악의 기법이 거의 절반씩 융합되어있다. 이 곡들에는 한국 전통음악의 기법이 잘 나타나지 않고 서양음악의 기법이 강한 편이다. 이 곡들 중에는 한국 성도에게 많이 애창된 곡이 있다는 점이 주목할 만하다. 5점을 받은 곡들의 한국화 기법은 한국 전통음악의 리듬과 음계를 둘 다 사용한 경우는 드물다. 이 곡들의 리듬은 한국 전통음악의 리듬이 원색적으로 사용되지 않았다. 또 음계에서는 7음 음계가 사용된 곡이 있고 5음 음계가 사용된 곡이 있는데 5음 음계가 사용된 곡에는 리듬이 한국 전통음악에서 볼 수 있는 리듬이 사용되지 않았다. 그리고 화성에 있어서 한국적인 화성을 사용하였지만 서양음악의 화성이 강하게 사용된 곡도 있다. 한국화 지수가 5점인 곡들은 주로 서양음악의 기법이 강한 가운데에 한국 전통음악의 기법이 사용되었다.

다음으로는 4점에 해당되는 곡들을 살펴보자. 여기에 해당되는 곡은 98장과 281장, 301장, 323장, 402장, 476장이다. 이 곡들은 모두 5개이다. 이 곡들에 대한 한국화 기법의 특징은 한국 전통음악의 기법이 골고루 들어가지 않고 어떤 항목에 수치가 커서 그 항목이 한국적인 분위기를 낸다. 예를 들면 98장에는 5음 음계가 사용되었는데 선율을 제외하고 다른 항목에는 한국 전통음악의 기법이 사용되지 않았다. 선율에서는 간혹 한국 전통음악의 선율이 나오지만 음정에서는 한국 전통음악의 음정이 나오는 경우가 드물다. 이 곡은 음계

에서 한국 전통음악의 기법이 사용되었지만 서양음악의 기법이 강하다.

다음으로 한국화 지수가 가장 낮은 점수인 3점에 해당되는 곡을 살펴보자. 3점에 해당되는 곡은 153장과 157장, 306장, 571장이다. 이 곡들은 모두 5개이다. 3점에 해당되는 곡들은 한국 전통음악의 기법이 모든 항목에 반영되지 않았고 어느 항목에 집중되어 있다. 이 곡들은 서양음악의 기법이 강하다.

이상 한국화 지수에 따라서 곡들을 살펴보았다. 필자는 『21세기 찬송가』의 한국화된 곡의 한국화 지수를 필자 나름의 도식으로 나타내 보았다. 그것은 다음과 같다.

- ① (9점에서 7점까지 해당됨.) 한국 전통음악>서양음악
- ② (6점에서 5점까지 해당됨.) 한국 전통음악=서양음악
- ③ (4점에서 3점까지 해당됨.) 한국 전통음악<서양음악

필자가 제시한 도식은 세 부류이다. 필자는 이 세 부류를 바탕으로 한국화 기법의 실용적인 창작에 관하여 제안한다. 필자는 한국화 지수가 9점에서 7점까지 해당되는 곡들을 ①에 포함시켰다. ①에 포함되는 곡들은 한국 전통음악의 기법이 강하다. 이 곡들에는 한국 전통음악의 기법이 리듬과 음계, 선율, 음정에 뚜렷이 쓰였다. 이 곡들에는 장단을 적용할 수 있을 만큼 장단에서 볼 수 있는 리듬이 뚜렷이 나타나 있다. 이러한 기법은 한국 전통음악의 기법을 통해 한국의 고유한 전통음악의 기법을 적극적으로 창작의 재료로 삼았다는 점에서 긍정적으로 평가될 수 있다. ①의 기법은 한국 전통음악의 기법을 한국 성도에게 알릴 수 있어서 좋다.

하지만 ①의 한국화 기법은 한국 교회 안에서 실용적으로 쓰이기 위해서 좀 더 면밀한 평가가 있어야 한다. 필자는 ①을 실제로 한국 교회 안에서 사용하는데 따르는 단점과 장점을 제시하고자 한다.

먼저 ①의 단점을 살펴보자. ①에 해당되는 한국화 기법은 한국 전통음악의 기법이 강하게 쓰였는데 특히 리듬과 음계에서 그러하다. ①에 해당되는 곡들에는 장단의 리듬이 잘 나타나 있다. 이러한 리듬은 6/8박자의 굵거리장단인 경우가 많았다. 이러한 형태는 『21세기 찬송가』의 한국화된 곡에 한국 전통음악의 기법을 강하게 사용한 곡에 많았는데 이러한 형태의 리듬이 사용된 곡이 많아 진부한 느낌을 받았다. 필자는 비슷하게 반복되는 리듬을 피하기 위하여 좀 더 한국 전통음악의 리듬을 다양하게 사용했으면 좋았으리라 생각한다.

작곡가들이 공 예배 시에 사용할 곡을 작곡할 때에는 성도들이 이질감을 느끼지 않고 쉽게 한국 전통음악의 기법을 사용해야 한다. 그런데 『21세기 찬송가』의 한국화된 곡에 사용된 리듬은 성도들에게 다소 이질감을 주는 곡이 있다. 그 곡들은 9/8박자에 해당된다. 9/8박자에 나오는 리듬은 세마치장단을 넣을 수 있는데 이러한 리듬이 있는 곡들은 미리 학습하지 않으면 처음 부르는 이에게 다소 어렵다. 그러므로 이러한 곡들을 성도들로 하여금 공 예배 전에 여러 번 불러볼 수 있게 해야 한다. 필자는 공 예배에 부르는 찬송가를 작곡할 때에는 장단의 리듬을 너무 원색적으로 반영할 필요가 없다고 본다. 공 예배에 부를 찬송가나 성가에는 한국 전통음악의 리듬을 특색 있게 부분적으로 반영하는 방식을 쓰는 것이 좋다. 장단을 원색적으로 넣은 곡은 회중에게 미리 익힐 수 있는 시간을 제공해야 한다.

다음으로는 장단의 리듬이 원색적으로 들어가지 않는 방식인 부점과 셋잇단음표를 사용

한 경우이다. 한국 교회음악작곡가들은 한국 전통음악의 리듬을 서양음악의 방식으로 용해한다. 그러한 방식은 부점과 셋잇단음표에서 드러난다. 한국 전통음악의 기법을 서양음악의 방식으로 표현하는 것은 독창적이다. 그런데 이러한 방식은 6/8박자의 굿거리장단을 자주 쓰는 것과 마찬가지로 너무 흔하게 쓰인다. 『21세기 찬송가』의 한국화된 곡에는 이러한 리듬이 쓰인 곡이 많다. 이러한 리듬은 너무 많이 쓰이면 일률적인 곡을 만들 수 있고 지루하다. 부점과 셋잇단음표 외에도 좀 더 새로운 리듬이 창작되어야 하겠다.

다음으로는 음계에 대한 단점을 살펴보자. ①에는 5음 음계와 6음 음계가 주를 이룬다. 이러한 음계는 한국 전통음악의 색채를 잘 드러낸다. 하지만 5음 음계는 단순하여 선율에 큰 변화를 주기 어렵다. 한국 전통음악적인 색채가 강한 곡을 쓸 때에 자칫하면 비슷한 선율의 창작곡들을 양산할 수 있다. 이에 관하여 홍정수는 5음 음계가 원색적으로 또는 평범한 선율로 사용되어 판에 박힌 듯한 특징 없는 쉬운 선율이거나 어디서 들은 듯한 선율은 흥미 없는 요인이 된다고 하였다.(이문승, 2002: 312) 또 이문승은 이런 경우 표절시비를 당하게 되는데 표절의 양이 적어 법적인 제재를 피한다 할지라도 독창성의 결여로 회중들의 관심에서 멀어지게 된다고 하였다.(이문승, 2002: 312) 이문승은 흔히 이런 형태가 회중성을 강조하는 쉬운 찬송가로 기능할 수 있지만 특징 없는 비전문적인 곡이 될 수 있기 때문에 좀 더 새로운 특징이 있는 배합법이 있어야 한다고 지적하였다.(이문승, 2002: 312) 이러한 경우는 『21세기 찬송가』에서 찾아볼 수 있다. 예컨대, 48장의 1마디와 318장의 1마디는 선율의 진행이 거의 같다. 그리고 5음 음계와 6음 음계를 쓴 곡들의 경우에는 비슷한 선율이 진행되는 곡이 많다.

따라서 5음 음계가 갖는 단순성을 피하여 한국화 기법을 사용하려면 7음 음계를 사용하여 한국적인 분위기를 내는 방식을 개발하는 것이 필요하다. 7음 음계에 한국적인 리듬이나 선율, 음정을 융합한다면 한국적인 분위기를 낼 수 있다. 또 나운영이 창안한 작곡 기법인 한국적인 화성을 더욱 개발하는 것도 또 하나의 방안이 될 수 있을 것이다. 이제 ①의 장점을 살펴보자. ①에 해당하는 기법에 쓰인 리듬을 살펴보자. 위에서 언급했듯이 여기에 해당되는 리듬은 6/8박자의 굿거리장단이 많다. 이러한 리듬의 장점은 박자가 안정되어서 회중이 따라 부르기에 좋다. 특히 한국의 노년층에게 알맞다. 한국의 노년층들은 일반적으로 6/8박자를 좋아하는 경향이 있기 때문이다.(임영만, 2008: 238) 또 이러한 리듬은 흥이 나고 밝기 때문에 추수감사절과 같은 절기 예배에 사용될 수 있다. 이 밖에 한국 전통음악의 기법이 강한 곡은 교회 안의 공 예배로서의 기능보다는 교회 밖에서 원활한 기능을 하였다. 한국 전통음악의 기법이 강한 곡들이 교회 밖에서 효율적으로 사용되었다는 점은 몇몇의 교회음악가들을 통해 검증되고 있다(김세완, 『문재숙과의 인터뷰』, <2011년 4월 5일, 이화여자대학교 연구실>; 김세완, 『백성기와의 인터뷰』, <2011년 4월 9일, 국악찬양단체 온비앙 연습실>). 이러한 검증은 한국 전통음악의 기법이 좀 더 넓은 범위에서 기능할 수 있다는 점을 시사한다. 필자는 ①의 한국화 기법이 사용된 곡을 교회 안과 밖에서 기능할 수 있는 곡으로 분류하여 사용해야 한다고 본다.

이제 ②의 단점과 장점을 살펴보자. ②는 한국 전통음악의 기법과 서양음악의 기법이 거의 절반씩 융합된 경우이다. 한국화 지수가 6이나 5이다. ②는 서양음악의 화성이 골격을 이루고 7음 음계이고 여기에 한국 전통음악의 선율과 음정이 간간히 보인다. 리듬은 장단의 리듬이 원색적으로 쓰이지 않았고 부점과 셋잇단음표가 쓰였다. 또 5음 음계가 쓰인 경우도 있는데 이때에는 한국 전통음악의 리듬이 사용되지 않았다. ②의 경우는 한국 전통음악의 기법을 서양음악의 기법에 많이 용해시켰다. 여기에 해당되는 곡은 301장인 ‘지금까지

지내온 것'과 323장의 '부름받아 나선 이 몸,' 345장의 '감감한 사나운 바람불 때,' 592장의 '산마다 불이 탄다' 등이다. 주목할 점은 이 곡들이 한국 성도들에게 애창되어왔다는 점이다. 이러한 사실은 한국 성도들이 서양음악의 기법과 한국 전통음악의 기법이 적절히 융합된 곡을 선호할 수 있다는 가능성을 시사한다.

필자는 한국 성도에게 두 가지 음악적 정서가 내재한다고 추측한다. 한국 성도에게는 과거로부터 교육받아온 서양음악의 정서와 한국인이면 지니는 한국 전통음악의 정서가 함께 내재한다고 본다. 그렇기 때문에 필자는 한국 성도들이 서양음악의 기법과 한국 전통음악의 기법이 융합된 곡을 잘 받아들일 수 있는 가능성이 있다고 본다. 이러한 진단은 필자의 개인적 진단이다. 필자는 본고에서 검증의 자료를 제시하지는 않았다. 하지만 필자는 이러한 추측이 전혀 불가능하다고 보지 않는다.

필자는 한국 성도들의 음악적 심성에 대한 현재적 진단이 반드시 필요하다고 본다. 이러한 현재적인 진단은 미래의 교회음악을 만드는데 도움을 줄 것이다. 미래의 교회음악의 창작은 한국 성도들에 대한 음악적 현주소의 검증을 통해 이뤄질 것이기 때문이다. 다음으로는 ③의 한국화 기법을 살펴보자. ③은 한국 전통음악의 기법보다는 서양음악의 기법이 큰 경우이다. 이러한 곡들은 서양음악의 작곡가들의 입장에서 한국화를 꾀했다. 153장의 '가시 면류관'은 나운영의 곡이다. 이 곡은 한국 전통음악의 기법이 짙게 느껴지지 않는다. 그렇다고 서양음악의 기법을 온전히 쓴 것도 아니다. 이 곡은 서양음악의 기법으로 곡을 썼지만 서양음악의 작곡법에 나오지 않는 기법을 썼다. 그러면서도 한국적인 분위기를 낸다. 이러한 곡은 한국 전통음악의 현대화를 꾀했다. 이 곡은 한국 전통음악의 기법을 서양음악으로 해석한 것이다. 이러한 면에서 이 곡은 굉장히 독창적이고 창의적이다. 또 예술성도 높다. 그러므로 ③의 기법은 독창성이라는 장점을 갖는다. 하지만 ③이 갖는 독창성은 단점이 되기도 한다. 즉 ③의 기법은 독창적이고 실험적인 요소때문에 회중에게 어렵다. 또 회중에게 애창되기 어려울 수 있다. 실제로 나운영의 곡들은 실험적인 곡이 많아서 회중들이 접근하기에 어려웠다(홍정수, 2007: 60). 이러한 단점을 극복하기 위해 필자는 ③의 기법을 쓸 때에 예술성이나 기교에 집중하지 않고 회중을 고려하여 쓰인다면 회중성을 살릴 수 있는 곡을 창작할 수 있고 본다. 즉 ③의 기법을 쓸 때에는 쉽고 익히기 좋은 곡을 개발해야 한다. ③에 속하는 곡들은 예술성의 수위에 따라 회중들에게 영향을 미칠 것이다.

이상으로 『21세기 찬송가』의 한국화된 곡의 한국화 지수에 관하여 살펴보았다. 필자는 이러한 분류를 하면서 현재에 한국 교회 안에서 불릴 수 있는 한국화 기법을 생각해 보았다.

찬송가에 대한 한국화 기법의 실용성을 위해서는 검증의 단계를 거치는 것이 가장 좋을 것이다. 그러기 위해서는 교회음악계에서 한국화 기법으로 창작하는 활동이 계속 나와야 한다. 또 교회에서 한국화된 곡을 부를 수 있게 하는 제도적인 장치도 필요하다. 또 한국 전통음악의 기법으로 쓰인 교회음악에 관한 교육도 실시해야 한다. 이는 각종 세미나와 창작, 예배 안에서 기능할 수 있는 곡에 대한 사전 조사 등이 해당된다.

한국적 교회음악에 관한 열의는 『21세기 찬송가』에 한국화 기법의 창작 찬송가를 증보하여 실었다는 점에서 의의가 있다. 하지만 진정한 한국적 교회음악을 수립하기 위해서는 한국교회의 현실을 진단하는 것이 필요하다. 그리고 한국교회 안에서 성도들에게 영향을 미칠 수 있는 한국화 기법이 개발되고 지속적인 창작활동이 수반되어야 한다.

2. 작곡가별 분석을 통해 본 한국화

이제 작곡가별 분석을 통한 한국화 지수를 알아보자. 필자는 작곡가별 한국화 지수를 음악적 분석을 통해 본 한국화에서 산정했던 요령과 같이 산정했다. 그러면 먼저 나운영의 한국화 지수를 알아보자

1) 나운영의 한국화된 곡에 대한 한국화 지수

『21세기 찬송가』에서 나운영이 작곡한 한국화된 곡은 153장이다. 이 곡은 한국화 지수가 3이다. 지수는 낮은 편이다. 이 곡은 리듬과 선율, 음정에서 한국화를 꾀했다. 각 항목별의 점수는 리듬과 선율, 음정의 점수가 각각 1점이다. 리듬에 나타난 한국 전통음악의 기법은 그리 뚜렷하지 않다. 이 곡에는 장단을 넣을 수 있지만 한국 전통음악의 장단을 넣는 것보다는 변형된 장단을 넣는 것이 낫다. 이 곡에 반영된 한국 전통음악의 기법은 한국의 전통성보다 서양음악의 기법으로 재해석된 것이다. 이러한 기법은 나운영이 언급한 한국 전통음악의 현대화이다.

2) 박재훈의 곡에 대한 한국화 지수

박재훈은 나운영과 함께 한국화 기법의 제1세대이다. 그의 한국화 기법은 나운영과 같지 않다(김규현, 2006: 89-93). 나운영은 개성이 강하고 서양음악과의 절충을 꾀했지만 한국 전통음악의 기법을 강하게 쓰기도 했다. 하지만 박재훈은 나운영 보다는 한국 전통음악의 기법을 강하게 쓰지 않았고 서양음악의 기법과 절충하는 경향을 보였다. 그는 예배음악에 한국전통악기의 사용과 5음 음계로 창작을 허용했다. 하지만 지나친 민요풍이나 찬불가적 선율은 허용하지 않았다. 그는 교회음악의 현대화에 대해 과거의 음소재로부터 출발해서 오늘의 시대에 맞는 현대 교회음악을 창작해 가는 것이 급선무라고 보았다.

『21세기 찬송가』에서 박재훈이 작곡한 곡은 301장과 592장이다. 이 곡들은 한국 성도에게 잘 알려져 있다. 박재훈은 작곡할 때에 나운영 보다 좀 더 곡의 실용성을 추구하였다. 박재훈은 아무리 현대화 된 성가라 해도 불리지 않는 교회음악이라면 무용지물에 불과하다고 보았다. 또 교회음악은 예배와 회중이 함께 할 때 존재할 수 있지 그렇지 않을 때에는 그 가치를 상실하게 된다고 보았다(김규현, 2006: 93-94). 박재훈이 작곡한 301장이나 592장은 한국 교회의 성도들에게 애창되어 한국화 기법의 실용성과 관련이 있다. 이 두 곡의 한국화 지수를 살펴보면 301장은 한국화 지수가 4이다. 사용된 리듬은 부점과 셋잇단음표이다. 곡의 곳곳에 선율과 음정에 한국적인 기법을 넣었다. 음계는 7음 음계를 써서 서양음악의 기법을 골격으로 하였다. 이 곡은 선율과 음정에 한국 전통음악의 기법을 반영하였고 음계는 서양음악을 사용하여 서양음악의 기법과 한국 전통음악의 기법을 잘 융합하였다. 필자는 이 곡에 한국 전통음악의 기법이 원색적으로 들어가 있지 않으면서도 한국적인 정서가 잘 반영되었다고 생각한다.

592장은 301장보다는 덜 대중적이지만 한국 성도에게 잘 알려져 있다. 이 곡의 한국화 지수는 6이다. 이 곡은 5음 음계가 쓰였고, 선율과 음정에서 간간히 한국적인 기법을 썼다. 하지만 리듬에서는 드러난 한국 전통음악의 리듬이 쓰이지 않았다. 이 곡에는 한국 전통음악의 기법과 서양음악의 기법이 50%정도로 융합되어있다.

박재훈의 한국화 기법은 실용성을 잘 이루었다. 301장과 592장은 현시대의 성도들이 부

르는 곡으로 좋다. 즉 한국 전통음악이 원색적으로 반영된 곡이 성도들에게 낯설게 간주된다면 필자는 서양음악의 기법과 한국 전통음악의 기법이 적절히 융합된 곡이 성도들에게 한국화의 기법에 대해 쉽게 다가갈 수 있다고 본다.

3) 문성모의 곡에 대한 한국화 지수

문성모는 『21세기 찬송가』에서 48장과 418장, 556장을 작곡하였다. 이 곡들은 한국화의 지수가 높다. 48장의 한국화 지수는 7이고 418장의 한국화 지수는 8이다. 그리고 556장의 한국화 지수는 9이다. 48장에는 한국 교회음악작곡가들이 한국적인 리듬을 표현할 때 쓰이는 부점과 셋잇단음표가 쓰였고 418장과 556장에는 장단의 리듬이 쓰였다. 이 곡들에는 5음 음계가 쓰였다. 이 곡들에는 선율과 음정에 있어서도 한국 전통음악의 기법이 잘 나타난다.

문성모의 한국화 기법은 한국 전통음악의 기법을 근간으로 한다. 그는 한국적인 찬송가를 만들기 위해서는 먼저 회중을 고려해야 한다고 한다. 그는 한국 전통음악의 특성을 잘 알고 곡을 쓸 것과 한국 성도들이 친근감을 느끼고 쉽게 따라 부를 수 있는 찬송가를 제작해야 한다고 한다. 찬송가의 한국화는 학교교육에서 한국 전통음악을 비중있게 다루고 교육하는 것과 관련이 깊다고 한다. 그는 한국 전통음악을 잘 알아야 찬송가의 한국화가 이뤄질 수 있다고 본다. 위의 3곡을 보더라도 문성모는 한국 전통음악의 기법을 중요시 여기는 것으로 보인다. 문성모는 다른 교회음악작곡가들에 비해서 한국 전통음악의 기법을 깊게 염두하고 창작한다고 볼 수 있다.

4) 이문승의 곡에 대한 한국화 지수

이문승은 교회음악작곡가로 알려져 있지만 한국화에 관심이 깊다. 그는 자신이 추구하는 한국화적 기법을 서양음악과 한국 전통음악의 기법을 절충하는 중간지대라고 하였다.(김세완, 『이문승과의 인터뷰』, <2012년 6월 5일, 서울신학대학교 연구실>). 이문승 문성모는 한국 전통음악의 기법을 다소 강조하여 곡을 창작하는데 반해 자신은 서양음악의 기법을 한국화 하여 창작한다고 하였다. 이문승이 『21세기 찬송가』에서 작곡한 곡은 193장과 396장을 꼽을 수 있다. 193장은 한국화 지수가 다소 높다. 이 곡의 한국화 지수는 8점이다. 396장의 한국화 지수는 6점이다. 193장은 장단의 리듬을 써서 좀 더 한국 전통음악의 기법을 뚜렷이 하였다. 396장은 리듬에서는 한국 전통음악의 기법을 선명히 쓰지 않았다. 이문승은 이 곡들에 경과음이 있는 5음 음계와 5음 음계를 써서 주로 5음 음계를 중심으로 창작하는 경향을 보였다. 이 두 곡을 통해 이문승의 한국화 기법을 보면 이문승은 한국 전통음악의 기법을 뚜렷이 쓴 편이다. 그는 한국 전통음악의 기법을 이유선 보다 좀 더 반영하지만 문성모 보다 덜 반영한다고 하였다.

5) 이유선의 곡에 대한 한국화 지수

이유선은 한국화를 활발히 추구하지 않는다. 그는 교회음악의 토착화는 경건성과 존엄성을 떠난 근대화라고 본다. 그러면서 그는 예배음악은 좀 더 예전적인 접근이 필요하다¹⁾ 그의

1) Ibid., 154-55.

『21세기 찬송가』에 한국화된 곡은 323장과 597장이다. 이 두 찬송가는 한국화 지수가 낮다. 323장은 한국화의 지수가 4점이고 597장은 5점이다. 이 두 곡에 사용된 리듬을 살펴보면 323장에는 부점과 셋잇단음표가 사용되었다. 하지만 597장에는 한국 전통음악의 리듬이 사용되지 않았다. 이 곡들은 서양음악의 기법이 강하다. 이 곡들에는 선율과 음정에서 간간히 한국 전통음악의 기법이 쓰였다. 이유선은 한국적인 분위기의 곡을 썼고 그 곡은 한국 성도들에게 널리 불렸으나 정작 자신은 한국화를 추구한 인물이 아니었던 것으로 보인다.

이상 『21세기 찬송가』에 한국화된 곡의 작곡가들의 한국화 지수를 통해 한국화 기법을 살펴보았다. 필자는 『21세기 찬송가』에 한국화된 곡의 모든 작곡가를 연구대상으로 두지 못했다. 미흡하지만 5명의 작곡가를 선정하여 한국 교회음악가들의 한국화 기법을 살펴보았다. 이제껏 살펴본 5명의 한국화 기법은 다음과 같이 정리할 수 있다.

한국 교회음악가들의 찬송가에 관한 한국화 기법은 먼저 나운영과 박재훈을 토대로 이루어졌으며 그 계보는 몇몇의 작곡가들에 의해 이어지고 있었다. 그 중에는 한국화를 추구하는 작곡가들이 있지만 그렇지 않은 작곡가도 있었다. 주목할만한 점은 한국화 기법을 찬송가에 굳이 반영하려고 하지 않았던 작곡가의 곡에도 한국적 분위기를 내는 기법이 존재하였다는 점이다. 이러한 작곡가의 곡에는 선율과 음정에 미미한 한국 전통음악의 기법이 쓰였고 음계는 서양음악의 음계가 사용되었다.

찬송가의 한국화를 추구하는 작곡가들은 다음과 같은 한국화 기법을 추구한다. 한국 전통음악의 기법을 강하게 추구하는 작곡가는 문성모이다. 그리고 한국 전통음악의 기법과 서양음악을 절충하는 작곡가는 나운영, 박재훈, 이문승으로 볼 수 있다. 그리고 서양음악의 기법이 강한 작곡가는 이유선이다.

위의 한국화 기법에 대한 실용성을 작곡가별로 살펴보면 5명의 작곡가들 중에 한국 성도들에게 애창되는 곡을 작곡한 작곡가는 박재훈과 이유선이다. 이들은 한국화 성향의 도식에 의하면 한국 전통음악의 기법이 많은 ①보다는 한국 전통음악과 서양음악이 거의 50% 정도로 융합된 ②나 서양음악의 기법이 더 강한 ③의 한국화의 기법이 쓰였다. ②와 ③이 한국성도들에게 많이 불릴 수 있는 한국화 기법이라는 검증은 아직 없지만 한국 전통음악의 기법이 강한 찬송가는 한국성도들에게 여전히 보편적이지 않다. 그러므로 현대의 한국화 기법은 ②와 ③과 같은 한국화 기법이 더 필요한지 모른다. 이를 위한 한국화 기법은 더 개발되어야 한다. 또 현장검증도 필요하다고 본다. ①의 기법에 의한 창작은 계속적으로 연구되어야 한다. 그리고 한국 성도들에게 경험할 수 있도록 하는 교회 차원의 지원도 있어야 한다.

제5장 결론

본고는 한국화에 이론적인 이해를 위한 작업이었다. 교회음악계에서 한국화에 관한 이론적인 연구는 그동안 진행되어왔다. 하지만 한국화의 제반의 문제들은 여전히 내실있는 연구를 필요로 한다.

필자는 본고에서 한국화에 관한 제반의 문제 중에서 한국화 기법에 의한 창작을 연구 대상으로 삼았다. 필자가 보기에 한국화 기법의 창작은 과거의 창작 경향에 아직 머물러 있는 듯하다. 과거에는 한국적인 교회음악을 창작하기 위하여 한국 전통음악의 기법을 반영하는 데에 주력하였다. 그 결과 교회음악을 한국화하는 것은 낯선 한국 전통음악의 기법을

창작의 재료로 창작을 시도하는 인상을 주었다. 그런데 그러한 창작 경향은 현재에도 여전히 계속되고 있다. 이에 필자는 현재의 한국화 기법에 의한 창작이 좀 더 한국 성도에게 애창될 수 있는 실용적인 면이 개발되어야 함을 지적하였다.

필자는 한국화 기법의 실용성은 먼저 한국화 개념을 명확히 인식한 상태에서 이루어져야 한다고 본다. 한국화 기법에 의한 창작은 시대적 조류를 감안하여 이루어져야 하는데 과거와 같이 한국 전통음악의 기법을 반영하는데에만 주력하는 것이 아닌 서양음악과의 대화 가운데 이루어져야 한다. 또 한국화 기법에 의한 창작은 현재의 한국화 기법을 진단하는 가운데 이루어져야 한다. 필자는 한국화 기법을 진단하는 것은 음악적인 분석으로 이루어질 수 있다고 보았다.

이에 필자는 본고에서 교회음악의 핵심인 찬송가를 분석 대상으로 보았는데 찬송가 중에 한국인에 의해 작사되고 작곡된 곡이 많은 『21세기 찬송가』를 분석 대상으로 삼았다. 필자는 이 책에서 53개의 한국화된 곡을 선정하여 분석하였다. 필자가 한국화된 곡으로 선정한 근거는 한국 전통음악의 기법이 반영 여부에 의해서였다.

필자는 본문에서 『21세기 찬송가』에 수록된 한국화된 곡들을 음악적으로 또 작곡가별로 분석하였다. 분석의 기준은 리듬과 음계, 선율, 음정과 화성이었다. 필자는 『21세기 찬송가』에 수록된 한국화된 곡들을 음악적으로 또 작곡가별로 분석한 결과, 각곡들과 작곡가들의 한국화 기법을 산출할 수 있었다. 그리고 필자는 각곡들과 작곡가들이 작곡한 곡들에 한국화 지수를 매겨 한국화 기법에 관한 차별을 두었다. 이러한 방법은 한국화 기법의 실용성을 살필 수 있게 하였다.

필자는 한국화 기법을 나름대로 도식을 만들어 살펴보았다. 그 도식은 다음과 같다.

- ① (9점에서 7점까지 해당됨.) 한국 전통음악의 기법>서양음악의 기법
- ② (6점에서 5점까지 해당됨.) 한국 전통음악의 기법=서양음악의 기법
- ③ (4점에서 3점까지 해당됨.) 한국 전통음악의 기법<서양음악의 기법

①은 한국 전통음악의 기법이 제일 원색적으로 들어간 한국화 기법이다. ②는 한국 전통음악의 기법과 서양음악의 기법이 절반씩 융합된 기법이다. 그리고 ③은 서양음악의 기법이 강하게 반영된 기법이다. 필자는 『21세기 찬송가』의 한국화된을 ①과 ②, ③으로 분류하여 교회음악으로서 기능하도록 제안한다.

①은 절기 때에 사용하거나 해외의 선교, 노년층의 성도에게 사용할 것을 권한다. 또 ②와 ③의 한국화 기법으로 만들어진 찬송가는 공예배시에 사용할 것을 바라는데 ②와 ③의 기법은 서양음악과의 융합을 잘 조절하여야 한다. 여기에 해당되는 곡들은 교회의 문화 사역이나 전도할 때에 사용할 수 있다.

한국화 기법으로 쓰인 찬송가는 교회의 상황에 따라 조절될 수 있어야 한다. 이것은 한국 전통음악의 기법을 어느 정도의 수위에 따라 곡에 반영하는 문제가 될 것이다. 한국화 기법은 창작의 내용에 따라 시대마다 교회음악으로서 기능할 수 있을 것이라고 생각한다.

한국화 기법의 실용성을 『21세기 찬송가』의 한국화된 곡의 한국화 지수로 살펴보면 한국화 기법 중에서 실용성을 갖는 곡은 301장과 592장, 323장, 597장이다. 이 곡들은 성도들에게 애창되어왔다. 이 곡들에 쓰인 한국화 지수는 301장과 323장은 4이고 592장은 6이다. 그리고 597장은 5이다. 이 곡들의 한국화 지수를 위의 도식으로 보면 ②와 ③에 해당된다. 이 곡들의 한국화 기법에는 한국 전통음악의 기법이 적게 반영된 데에 반해 서양음

악의 기법은 반 이상 반영되었다. 이 곡들의 한국화 기법은 서양음악의 화성과 한국 전통 음악의 기법이 한 두 항목이 융합된 형태이다. ②와 ③의 기법으로 창작된 곡이 성도들에게 애창된 이유는 성도들이 서양음악의 교회음악에 체질화되어 있기 때문이다. 또 적게 반영된 한국 전통음악의 기법은 원색적인 한국 전통음악에 익숙하지 않은 성도들에게는 오히려 합당한 기법이 된다. 실제로 교회의 성가사들은 ①의 기법으로 창작된 곡을 공 예배에 부르는 곡으로 잘 채택하지 않는데 그 이유는 한국 전통음악의 기법이 많이 반영된 곡은 어렵고 낯설기 때문이다.(김세완, 『김희석과의 인터뷰』, <2011년 4월 11일, 백석대학교 대학원 교수 연구실 인터뷰>) 그러므로 ①의 기법으로 창작된 곡이 한국 교회에 보편화 되기 위해서는 ②와 ③의 기법으로 창작된 곡을 성도들에게 불릴 수 있도록 해야 한다. 이것은 한국화 기법을 성도들에게 소개할 수 있고 또 성도들이 익힐 수 있는 방법이 될 것이다.

이제 『21세기 찬송가』의 한국화 기법을 작곡가별로 살핀 결과를 살펴보자. 필자가 살펴본 작곡가는 나운영과 박재훈, 문성모, 이문승, 이유선이었다. 이들의 한국화 기법은 한국 전통음악의 기법을 반영하는 수위에 따라 서로 차등을 보였다. 한국 전통음악의 기법을 비중있게 반영하는 작곡가는 문성모였다. 문성모는 3개의 곡을 작곡하였는데 이 곡들은 모두 ①에 속하였다. 문성모는 한국 전통음악의 기법을 작곡가들 중에서 가장 강하게 반영하였다. 이문승과 박재훈은 한국화 기법에 한국 전통음악의 기법을 반영하는 정도가 ②에 가깝다. 그리고 나운영과 이유선의 곡은 한국화의 기법이 ③에 속한다. 문성모 외에 이문승과 박재훈, 나운영, 이유선은 모두 한국 전통음악의 기법과 서양음악의 기법을 좀 더 반영한다.

위의 작곡가들 중에 나운영은 한국화 기법의 제1세대로 한국화 기법의 기틀을 다진 작곡가이다. 그러므로 그의 한국화 기법은 『21세기 찬송가』의 한국화된 곡인 153장만으로 논할 수 없다. 153장은 한국화 지수가 ③에 속하는데 나운영의 한국화 기법이 모두 ③에 속하지 않는다. 다만 그의 한국화 기법은 한국 전통음악의 기법을 현대화하는 방식이어서 원색적인 한국 전통음악의 기법을 반영하지 않았다.

나운영은 실험적이고 예술적인 창작을 추구하였기 때문에 그의 한국화 기법은 실용적인 면이다소 떨어진다. 하지만 독특한 한국화 기법을 제작하여 교회음악 작곡가들의 한국화 기법에 많은 영향을 미쳤다.

나운영과 박재훈, 문성모, 이문승, 이유선 중에 가장 실용적인 한국화 기법을 사용한 작곡가는 박재훈과 이유선이다. 이들의 한국화 기법은 서양음악의 기법을 어느 정도 유지하면서 한국 전통음악의 기법은 약간 반영하는 방식이었다. 이러한 방식은 앞으로 한국화 기법의 실용성을 위하여 더욱 연구되어야 한다.

결론에 까지 오면서 필자는 교회음악의 한국화 작업이 시대적 상황을 고려한 창작이어야 한다는 사실을 알았다. 한국화 기법은 질 좋은 한국화 기법과 실용성 있는 창작을 위하여 계속적으로 연구되어야 한다. 그 일환으로 먼저 교회음악 작곡가들이 한국 전통음악의 기법을 바로 아는 것이 필요하다. 한국 전통음악의 기법에 대해 바로 알 때에만 좀 더 양질의 한국화 기법을 제작할 수 있고 다양한 곡을 창작할 수 있다. 또한 한국화 기법에 관한 창작은 계속적으로 이루어져야 한다. 이것은 양적인 측면이다. 한국화 기법에 의한 창작이 양적으로도 많이 이루어지면 실용적인 한국화 기법을 도출해 낼 수 있을 것이다.

필자는 한국화 기법의 실용적인 면을 살펴보았다는 점에서 본 연구를 의미있는 작업으로 생각한다. 다만 본고는 필자가 연구한 내용을 현장에서 검증하지 못한 점이 아쉬움으로 남

는다. 하지만 한국화에 관한 실용적인 면은 앞으로 계속 이루어야 할 과제라 생각하고 이 연구가 한국화의 이론적인 면을 다루었다는 점에서 의의를 찾고자 한다. 필자는 앞으로 한국화에 대한 이론적 정리와 실용적인 창작이 한국 교회음악 내에서 더욱 풍성해지길 바라며 이 글을 맺는다.

참고문헌

단행본

- 김남수 (2005). 『찬송의 이해』. 대전: 침례신학대학교출판부.
문성모 (1995). 『민족음악과 예배』. 서울: 한들.
(2011). 『우리가락찬송가와 시편 교독송』. 서울: 가문비.
문옥배(2004). 『한국 교회음악수용사』. 서울: 예술출판사.
한국찬송가공회(2008). 『21C 큰 글 찬송가』. 서울: 아가페 출판사.

학술논문

- 박은경 (2012). “21세기 찬송가의 한국인 찬송연구.” 『기독교대학&학문』. 5 . 215-227.
윤춘병 (1983). “찬송가의 한국화-시대적, 역사적 측면에서” 『찬송가의 한국화』. 14-21.
이문승 (2002). “21세기 찬송가의 한국화 기법 연구” 『교수논총』. 13. 303-333.
(1996). “찬송가의 한국화” 『찬송가의 한국화』. 13. 371-402.
(1995)). “21세기를 향한 한국 찬송가” 『신학과 선교』. 19. 409-433.
(1995). “나운영의 음악기법 연구” 『음악과 민족』. 9. 52-88.
홍정수 (2009). “한국어와 음악(3): 쿵더박 노래” 『음악과 민족』. 38. 101-139.
(2008). “한국음악의 관점(4): 양악의 혼합주의” 『음악과 민족』. 36. 61-110.
(2008). “한국음악의 관점(3): 현대성” 『음악과 민족』. 35. 9-48.
(2007). “한국 음악의 관점(2): 민족성” 『음악과 민족』. 33. 9-69.
(2006). “한국음악의 관점: 친근성.민족성.현대성(1)” 『음악과 민족』. 32. 9-53.
(2005). “작곡가 나운영(1)” 『음악과 민족』. 29. 9-44.
(2003). “교회음악 작곡가 박재훈” 『음악과 민족』. 26. 65-91.
(1998). “기독교와 한국 전통음악” 『예술문화』. 11. 29-52.
(1995). “나운영의 교회음악이 가진 기법적 특징들” 『음악과 민족』. 10. 152-79.
(1995). “나운영 2” 『음악과 민족』. 10. 134-79.
황병기 (1983). “음악적 시간과 리듬” 『이화음악』. 9. 23-30.

논찬_철학/예술 4

“김세완의 ‘한국교회음악의 한국화 연구’에 대한 논평”

이경직 (백석대)

김세완은 이 글에서 한국교회 예배의 중요한 축을 이루는 『21세기 찬송가』에서 한국화된 곡들을 찾아 분석함으로써 한국화의 기준을 찾고자 하며, 이를 통해 교회음악의 한국화 가능성을 모색하고자 한다. 특히 찬송가의 한국화가 이론적 차원에서뿐 아니라 창작이라는 실천 차원에서도 이루어져야 한다는 목표를 염두에 둔 글로 보인다. 『통일찬송가』에 비해 한국인이 작곡한 곡이 거의 8배나 증가한 사실도 『21세기 찬송가』 연구의 한 동기로 작용한 듯하다. 김세완은 53개의 곡을 리듬과 음계, 선율, 화성이라는 음악적 기준에 따라, 그리고 작곡가의 기법에 따라 분석함으로써 한국화 정도를 드러내고자 한다.

김세완은 6/8박자와 9/8박자와 같이 리듬이 3분할되는 겹박자가 한국음악의 리듬이 가장 잘 잘 드러나는 박자라고 여긴다. 김세완에 따르면 그런 곡은 『21세기 찬송가』의 한국화 찬송 53개 중 반 이상을 차지하며 이는 겹박자 작곡을 권유한 나운영의 영향이다. 9/8박자 곡은 6/8박자 곡에 비해 부르기 어렵다. 21개 곡은 회중이 박자를 쉽게 셀 수 있는 3/4박자 곡이며 한국 전통음악의 리듬을 서양음악의 형식으로 나타낼 때는 부점과 셋잇단음표가 사용된다.

김세완에 따르면 5음 음계의 곡들과 경과음이 있는 5음 음계의 곡들이 한국적 음악의 분위기를 가장 잘 나타낸다. 한국적 냄새가 상대적으로 적게 나는 7음 음계의 곡들에서는 리듬이나 선율, 음정이 한국적 냄새를 내는데 기여한다. 김세완은 5음 음계의 곡들 중에서 평조 선율을 택한 곡이 19개나 되고 계면조 선율을 택한 곳은 5개에 불과하다고 지적한다. 김세완에 따르면 경과음이 있는 5음 음계의 곡들 중에서 평조 선율의 곡은 4개이며, 계면조 선율의 곡은 2개이다. 결국 평조 선율이 한국적 냄새를 내는데 크게 기여하고 있음을 알 수 있다. 음정과 화성과 관련하여 김세완은 한국화된 곡들을 (1) 전통음악의 음정이 주축을 이룬 곡과, (2) 서양음악의 음정과 화성이 주축을 이룬 곡, (3) 한국적 화성을 지닌 곡으로 나눈다. 김세완에 따르면 (1)은 29개이고 (2)는 14개이다. 한국 전통음악에서 볼 수 있는 음정이 (1)에서 많이 발견된다. 부3화음과 부속화음이 사용됨으로써 서양음악의 주요 3화음을 약화시키며 그 결과 음악에 동양적 색채를 입힌다.

김세완은 『21세기 찬송가』의 한국화된 곡을 작곡가의 기법에 따라서도 분석한다. 그녀에 따르면 문성모가 『21세기 찬송가』에서 한국화된 곡을 가장 많이 작곡한 사람이다. 그러나 한국적 화성을 계발한 사람은 153장만 작곡한 나운영이다. 나운영은 한국 전통음악의 기법을 시대에 맞게 현대화했다. 3음이 생략된 5도 병행의 화음이나 부가화음을 사용함으로써 서양음악의 화성감을 약화시킴으로써이다. 나운영이 찬송가의 한국화에 기여한 공로가 큼에도 불구하고 찬송가에서 수록된 곡이 적은 이유는 그의 음악의 실험적 경향 때문이다. 301장과 592장을 작곡한 박재훈은 한국교회가 서양음악 기

법에 체질화되어 있다는 현실을 고려하여 한국 전통음악의 기법을 적극적으로 사용하지는 않는다. 하지만 그는 서양음악의 기법을 부정하지 않으면서도 한국적 정서를 나타내기 위해 부점과 셋잇단음표를 많이 사용한다.

이에 비해 문성모는 한국 전통음악의 기법을 특히 리듬과 관련하여 많이 사용하면서도 회중이 잘 부를 수 있는 곡들을 작곡했다. 김세완은 이 점이 앞으로 한국교회 음악의 한국화가 지향해야 할 방향이라고 여긴다. 문성모는 5음 음계를 충실히 사용하고 선율 중심의 작곡을 했다. 이문승은 문성모만큼은 한국전통음악의 기법을 강하게 사용하지는 않았지만, 서양음악의 기법을 한국적으로 용해하며 가사까지도 한국화하려 한다는 점에서 독특성을 지닌다. 김세완에 따르면 한국전통음악의 기법을 가장 적게 사용한 이유선의 찬송가가 한국 성도들의 애창곡이 된 현실은 한국 성도의 음악적 심성이 거의 서양음악 쪽에 놓여 있음을 잘 보여준다.

김세완은 연구대상이 되는 곡들의 한국화 지수를 매기고 그 곡들을 세 부류로 나눈 다음 한국화 기법을 사용하는 창작방식을 제시하고자 한다. 또한 김세완은 세 부류의 장단점을 살펴봄으로써 창작의 한국화 추구라는 목표를 향해 나아갈 길을 제시하고자 한다. 여러 기준들 중 리듬과 음계가 가장 중요한 요소이다. 김세완의 분석결과는 다음과 같다.

- ① (9점에서 7점까지 해당됨.) 한국 전통음악>서양음악
- ② (6점에서 5점까지 해당됨.) 한국 전통음악=서양음악
- ③ (4점에서 3점까지 해당됨.) 한국 전통음악<서양음악

① 부류에 속한 곡들은 반복이 많아 리듬의 다양성을 추구할 필요가 있으며, 성도들에게 아직 이질감을 주기 때문에 성도들이 미리 익혀야 할 필요성이 있다. ① 부류에 속한 곡들은 선율에 큰 변화를 주기 어려운 5음 음계를 사용하기 때문에 회중에게 지루함을 줄 수도 있고 표절 가능성을 피하다가 독창성을 잃어버리기 쉽다. 이와 관련하여 김세완은 7음 음계 사용을 추천한다. ① 부류에 속한 곡들은 안정된 박자와 흥이 있기에 노인층에게 호응이 있고 교회 밖에서도 잘 사용될 수 있다는 장점을 지닌다.

② 부류에 속한 곡들은 서양음악 기법과 한국전통음악 기법이 적절히 섞여 있기에 한국 성도들의 애창곡이 되었다. 김세완은 이 현상이 현재 한국성도들의 음악적 심성의 현주소를 잘 보여준다고 여기며, 미래 교회음악의 창작도 이 현주소에 대한 구체적인 검증을 바탕으로 이루어져야 한다고 주장한다.

③ 부류에 속한 곡들은 서양음악을 한국전통음악의 기법으로 해석했다는 점에서 창의성과 예술성이 매우 높다. 그러나 독창적이고 실험적인 요소 때문에 회중이 따라 부르기 어렵다는 단점을 지닌다. 이와 관련하여 김세완은 이런 부류의 곡들에 회중성을 더하는 것이 미래 창작의 방향이라고 주장한다.

김세완은 한국화 지수를 작곡가에 따라 분석하기도 한다. 리듬과 선율, 음정에서 한국화를 시도했던 나운영의 곡 153장은 한국화 지수가 낮다. 서양음악의 기법과 절충하려 했던 박재훈은 선율과 음정에 한국적 기법을 넣으면서도 나운영에 비해 실용성을 추구했다. 문성모의 곡들은 한국 전통음악의 기법을 근간으로 하고 있지만, 그는 회중성을 강조한다. 이문승은 한국 전통음악의 기법을 문성모보다 적게 사용하지만 이유선보다는 더 사용한다. 이유선이 한국적 분위기로 작곡한 곡 323장과 597장이 널리 애창되었으나 정작 그는 교회 음악에서 한국화보다는 예전적 접근을 더 강조했다.

김세완의 연구는 한국 교회음악의 한국화와 관련된 이론적 작업이다. 김세완에 따르면 한국화된 찬송가 창작은 낯선 한국전통음악기법을 도입하려는 경향에 머물러 있다. 그러나 김세완은 서양음악적 심성에 머물러 있는 한국교인들의 실정을 고려할 때 이러한 경향이 성도들에게 부담을 안겨줄 수 있다고 여긴다. 김세완의 관심은 한국 성도들이 애창할 수 있는 한국적 교회음악에 있다. 또한 김세완은 한국화된 찬양곡들을 세 부류로 나누고 각 부류의 곡들의 사용이 교회의 상황에 따라 정해질 수 있다고 제안한다. 김세완에 따르면 한국전통음악의 기법이 두드러지는 ① 부류의 곡들은 해외선교나 노년층 성도들을 위해서나 절기 찬송으로 사용되는 것이 바람직하다. ② 부류와 ③ 부류의 곡들은 공 예배 때 사용될 수 있으며 한국성도들이 그 부류들의 곡들에 익숙해질 때 비로소 ① 부류의 곡들에 대해서도 친근성을 느끼기 시작할 수 있다.

김세완의 연구는 한국 교회음악의 한국화라는 주제를 교회음악과 예배학 분야의 담론으로 제시했다는 점에서 의미가 있다. 특히 음악적 분석과 작곡가별 분석을 통해 한국적인 교회음악이 나아갈 방향을 제시했다는 점에서 의미가 있다. 향후 이 분야에 대한 추가 연구가 기대된다.

분과발표_철학/예술 5

『황제내경』과 성경의 질병치료이론 비교

주시영 (백석대 기독교철학 박사과정 수료)

I. 시작하는 말

기독교철학의 사명은 이 세상에서 살고 있는 사람들이 지니고 있는 삶의 원리와 방법 등을 성경적 관점에서 분석하여 비판하는 일이다.¹⁾ 이러한 의도로 본 연구에서 그 대상으로 삼은 것은 『황제내경』²⁾(이하『내경』이라고 한다)의 질병치유에 관한 내용이며, 그 중에서도 5운6기이론³⁾(이하 운.기라고도 한다)이다.

『내경』은 인간의 질병을 치유하기 위해 고대 중국에서 사용된 책이며, 지금도 각국에서 사용되고 있는 한의서들의 원전에 해당된다. 이 경전은 우리에게 인간의 질병을 치유하기 위해서는 먼저 우리가 접하고 있는 자연에 대해 이해할 것을 요구한다. 이 책에 따르면 질병 치유의 주된 원리는 ‘자연과 인간이 서로 같다’는 사상에서 비롯된다. 이 세상은 시간과 공간 속에서 존재하며, 그것 들은 밤낮의 대립과 조화를 통하여 계절의 순환을 만들어 낸다. 모든 계절의 순환은 기온과 기후(자연: 운.기)의 변화를 일으키며, 그 변화는 만물을 생장 生長에서부터 퇴장退藏에까지 이르게 한다. 인간은 그 만물 중에 하나로서 인체에 5장6부⁴⁾(이하 장.부라고도 한다)를 지니고 있는 존재이다. 사람의 장.부는 인체의 중심기능과 역할을 하며, 자연의 변화에 상응한다. 그 자연과 인체는 표리表裏관계를 이루는 가운데 자연의 변화는 사람에게 각종 질병발생의 원인과 치유의 근거가 된다. 결국 인간은 시간과 공간 속에 사는 존재이며, 그의 질병은 그 시간과 공간 속에서 이루어지는 자연 변화의 영향을 받는 데에서도 기인된다고 본다.

한편 성경도 질병치유와 관련하여, 하나님이 직접 치유해주셨고, 또 율법으로 그 방법을 알려주었음을 가르쳐주었다. 특히 신약 복음서에서 그 내용의 삼분의 일이 예수님의 질병치유에 관한 것일 정도로 질병치유는 그의 주요 사역중의 하나였으며, 치유사역은 예수님 이후에도 사도들과 교회를 통하여 오늘날까지 이어오고 있다. 그 주된 원리는 ‘하나님과의 관계 회복’이다.

1) 손봉호 외, 『하나님을 사랑한 철학자 9인』 (서울: 한국기독교학생회출판부, 2009), 30-31, 33.

2) 『내경』의 기록연대는 대략 기원전 4세기경의 것에서부터 기원후 2세기경의 것까지 다양하다. 즉 내경의 대부분은 전국시대에 이루어진 것으로 보이며, 그 완성은 전한과 후한을 거쳐 이루어진 것 같다. 황제내경이라는 명칭은 춘추전국시대의 의서에는 “금방禁方의 서”라는 막연한 명칭만 존재하였는데, 전한초기인 기원전180년경에 황제라는 명칭이 나타나고, 그 후 기원전100년경에 이르러서야 황제내경이라는 명칭이 나타난다. 이 책이름이 최초로 나타나있는 문헌은 『한서漢書』예문지藝文志이다. 이 예문지는 전한 말기인 기원전 1세기 유희劉歆이 편집한 칠략七略이라는 책에 기초하여 후한의 반고班固가 편찬한 것이다.

3) 매 1년 중에 형성되는 5개의 계절과 6개의 기후를 말하며, 뒤에서 상세히 설명한다.

4) 인체내부에 있으며, 5장은 간장·심장·비장·폐장신장을 말하며, 6부는 담·소장·위장·대장·방광·삼초를 말한다.

여기서 관심대상은 질병치유에 관한 양 경전의 원리는 어떻게 다른가하는 점이다. 이들 질병치유이론은 수 천 년 동안 인간의 건강회복에 기여하면서 검증을 받아왔으며, 그에 따라 이들은 인간의 본질을 파악하고 있을 뿐 아니라 애민愛民사상도 지니고 있다. 이러한 견지에서 양 경전이 지니고 있는 질병치유이론의 원리는 동일해야하는 것이 아닌가하는 생각이 든다. 이 글은 이러한 질문에 대해 원론적인 답을 찾기 위한 것이다. 이를 위해 『내경』의 중심인 운.기이론을 성경적 질병치유원리와 비교하여 양 이론이 동일한 성질을 지니고 있음을 찾아본다.

II. 『내경』과 성경의 인간론 비교

1. 인간의 본질에 대하여

『내경』은 인간이 음양陰陽.사시四時인 밤낮과 4계절로 이루어지는 자연의 변화에 의하여 하늘과 땅의 질서와 구조에 맞추어 만들어졌고⁵⁾, 인간의 권위는 세상에서 제일 귀한 존재라고 보았다. 한편 성경은 인간이 하나님에 의하여 하나님의 형상대로 만들어졌으며(창 1:26), 이들은 하나님으로부터 피조물에 대한 모든 지배권을 위임받은 소중한 존재로 보았다(창 1:28). 두 경전은 인간을 천지만물 중에서 최고의 존재로 보았다는 점에서는 같으나 인간의 본질에서 다음과 같은 차이를 나타냈다.

[표1] 인간의 본질 비교

	『내경』	성경
인간의 창조주	음양.사시(밤낮 과 4계절)	하나님
인간의 권위	세상에서 제일 귀한 존재	하나님으로부터 피조물 지배에 대해 위임 받은 자
인간의 형상	천인天人합일	하나님 형상(image)

첫째, 인간이 누구(무엇)에 의하여 만들어 졌는가에서 양 경전은 자연과 하나님이라는 근본적인 차이를 드러내 보였다. 이는 물질적인 것과 비물질적인 존재를 표상하는 대표적 내용 중의 하나이다. 이에 따라 『내경』과 성경이 사물과 인간의 본질을 파악하는 방법에서 차이가 생긴다. 우선 『내경』은 사물의 본질을 눈에 보이고 여타 감각으로 느낄 수 있는 데에서 찾았다고 여겨진다. 모든 천지만물은 눈에 보이는 계절의 변화에 따라 생성하고 소멸하는 생물들과 함께 스스로 이루어진다고 보았다. 그리고 인간의 형상도 지각할 수 있는 천지자연의 속성 및 구조와 일치한다고 보았다. 이에 비해 성경은 비물질적이다. 창조주는

5) 예컨대 하늘은 둥글고 땅은 네모형태로 되었는데 사람의 머리는 둥글고, 발은 네모진 모습으로 천지와 상응하며, 하늘에 해와 달이 있듯이 사람에게도 두 눈이 있고, 땅에 구주九州가 있듯이 인체에는 눈, 코, 귀, 입, 등에 아홉 개의 구멍이 있다고 보았다. 또한 1년에 365일이 있듯이 사람은 365개의 기혈氣과 골절骨節로 이루어져 있고, 1년 12개월과 하루 12시진時辰이 있듯이 사람의 몸에는 12개의 경맥經脈이 있으며, 계절과 기후의 특징을 표현하는 5운·6기가 있듯이 사람에게도 5장·6부가 있고, 24절기가 있듯이 사람에게 24개의 척추가 있고, 4계절이 있듯이 사람은 사지四肢가 있다고 보았다.

눈에 보이지도 느낄 수도 없는 하나님이며, 또 인간은 그의 의도에 따라 그의 형상대로 만들어 졌다고 보기 때문이다.

둘째, 인간이 존귀한 존재라는 측면에서도 차이가 있다고 본다. 성경에서 하나님이 만드신 인간은 『내경』에서의 그것보다 더 높고 광범위하며 존귀한 존재로 여겨진다. 그 이유는 다음과 같다. 1) 하나님이 당신과 비슷하게 그리고 당신의 모습으로 인간을 만들었으며(창 1:26), 인간은 하나님의 형상을 지닌 존재이다. 2) 인간을 만드는 과정에서 하나님이 손수 흙의 먼지로 빚고, 그 코에 직접 생명의 숨을 불어넣어 만드셨다(창2:7). 하나님이 직접 만드셔야 할 만 큼 인간을 소중히 여기셨다. 3) 인간을 만든 순서가 맨 마지막인 엿새날이다(창1:31). 이는 인간을 맨 나중에 만들어 앞에 만든 것들을 지배하고 하나님 뜻에 맞게 살며 존재하는데 흠결이 없도록 하기 위함으로 여겨진다. 4) 하나님은 인간을 만드신 후 그들에게 바다의 물고기와 하늘의 새와 짐짐승과 땅을 기어 다니는 온갖 것을 다스리게 하셨다(창1:26). 인간으로 하여금 만물의 위에서 그것들을 지배하고 관리하게 하셨다.

그러나 성경에 의하면 인간은 이 같은 존귀성과 더불어 한편으로는 타락이후 척박해진 삶의 환경 속에서 죄악을 범할 수 있는 존재로도 여겨진다. 학자들의 주장에 의하면 이는 하나님이 하용하심에 의한 것으로서 그 이유는 ‘피조물이 연약할 수밖에 없다는 것을 드러내시기 위함’과 ‘이를 계기로 믿는 모든 자들을 그리스도로 말미암아 구원하심으로써 하나님 자신의 선하심과 긍휼하심과 은혜를 드러내시기 위함’이라고 하였다.⁶⁾

2. 인간(인체)의 질료에 대하여

『내경』은 인간이 기氣로 만들어 졌다고 하였다. 기의 개념은 오랜 기간에 걸쳐 다양한 의미로 변화하여 왔다. 『내경』에 의하면 기는 물질을 이루는 최초의 원소⁷⁾로서 지기·수기·연기·수증기 등을 비롯하여, 기후적 요인인 바람·열기·습기·조기·한기 등과 음식을 통하여 얻는 곡기穀氣, 또한 호흡·생명과 관련한 공기 등을 포함하였다. 그리고 『내경』은 기가 모이면 고체·액체·기체의 특정 물질로 변화하는 성질 등을 지니고 있다고 하였다.

한편 성경에 의하면 하나님께서 인간을 창조하실 때 사용한 질료는 흙·숨 등이었으며, 그 이외 하나님의 말씀과 빛의 행위도 있다(창2:7). 여기에서 흙은 삶의 근거와 죽음 이후 되돌아가는 곳으로, 숨은 생명 또는 호흡으로서의 의미를 지니고 있다.

[표2] 인간의 질료와 창조행위 비교

	『내경』	성경
질료	기	흙·숨(·말씀·빛)
창조행위	기(음양·사계절)의 작용	하나님이 흙을 빚으시고, 숨을 불어 넣음

이처럼 인간을 만드는데 사용된 물질을 『내경』에서는 기氣라고 보았고, 성경에서는 흙과 숨 등이라고 하였다. 그러면 『내경』이 말하는 기와 성경에서 말하는 흙, 숨 등은 전혀 관계

6) Anthony A. Hoekema, 『개혁주의 인간론』, 유호준 역 (서울: 기독교문서선교회, 1999), 63-64.

7) 『내경』 「육절장상론」 “余聞氣合而有形，因變以正名.”

가 없을까? 『내경』이 언급하는 기는 변화하고 또한 만물은 각기 고유한 기를 지니고 있으므로 성경에서 언급한 흙과 숨 등은 각각 토기土氣(또는 곡기), 공기空氣, 수기水氣를 지니고 있다 할 수 있다. 이들 중 공기는 『내경』이 말하는 기의 대표적인 형태이다. 그리고 토기와 수기도 『내경』이 말하는 오행五行⁸⁾ 중의 수와 토에 해당한다. 즉 토기와 수기에 해당한다.

성경에 나오는 최초 인간 아담은 히브리어로 흙(土)를 의미한다. 한자로 ‘존재存在(being)’라는 말은 ‘한(一) 사람(人)의 남자(子)와 한 사람의 흙(土)’을 나타내어 “한 사람을 흙으로 만들어 한 사람의 남자가 있다”⁹⁾는 의미이다. 따라서 인간은 무엇으로 만들어 졌는가하는 주제에 대한 『내경』과 성경의 설명 내용은 상호 유사한 점을 지니고 있다고 본다. 특히 『내경』의 ‘기’와 성경의 ‘숨’은 공기라는 점에서 공통적이고, 그리고 공기가 호흡으로 이어지고, 호흡이 생명을 상징한다는 점에서 근접되어있다고 생각한다.

한편 질료 측면에서 성경의 흙, 호흡 등이 모두 가시적 또는 가시적인 물질이다. 또한 하나님은 직접 ‘흙을 빚으시고, 숨을 불어넣으셨다’는 내용은 이들 물질을 구체적으로 사용한 행위를 설명한 것으로 본다. 그러나 이 단계에서 『내경』과 성경에서 인간창조에 사용된 질료가 같다고 하기보다는 양 영역 간에 접근될 수 있는 가능성을 지니고 있다고 본다.

3. 육체와 영혼에 대하여

먼저 육체에 대하여, 『내경』은 육(인)체를 자연과 동일한 구조로 보았다. 이 책은 계절의 순환과 그에 따른 기후의 변화를 5계절과 6개의 기후 즉 5운6기로 파악하였다. 그 속에서 태어나 살아가는 인간의 인체구조도 그와 같은 원리에서 동일한 구조를 갖추었을 것으로 보아 인체에 5장6부의 개념을 부여하였고, 그것들을 인체의 중심으로 보았다. 『내경』은 장·부가 인간의 생리·생식작용을 비롯하여 오신五神, 오지五智¹⁰⁾ 등의 작용 즉, 정신작용을 하는 것으로 보았다.

한편 성경은 하나님의 존재하심을 드러내고, 하나님과 인간과의 올바른 관계정립을 알리고 가르치는 경전답게 그에 의해 인간의 육체가 만들어졌으며, 인체의 각 부위 하나하나에 하나님과 생명에 관련됨을 설명하였다. 성경은 인간자체와 인간의 행위에 관심이 집중되었다. 그러한 성경에 의하면 육체도 “생명을 상징”하는 것으로 보았다. 생명을 상징함은 육체 전체 또는 심장, 피(창9:4), 살과 뼈 등의 부분이 해당되었다.¹¹⁾ 특히 심장을 생명을 상징하는 기관으로 표시한 점에서 『내경』의 견해에 근접 하였다.

둘째, 영혼(정신)에 대하여, 『내경』은 영혼이라는 말은 없고 대신 정신과 마음이라는 말을 사용하였다. 이 ‘정신精神’은 ‘정精’과 ‘신神’으로 나누어지는데, 먼저 ‘정’은 인체가 생리와 생식기능을 하는데 필요한 물질 또는 에너지를 의미하였다. 즉 정이란 생식에 필요한 정액과 인간의 활동에 필요한 에너지인 기를 뜻한다.¹²⁾ 이는 기의 속성에는 물질적인 것이 있는데 그중에서 가장 정밀한 기를 말한다. 다음 ‘신’은 ‘정’을 운동하게 하는 원리와 시스

8) 사물이 지지고 있는 성질을 5가지(5행: 목·화·토·금·수)로 구분한 것으로서 음양이론과 더불어 『내경』의 기초를 이루는 주요이론이다.

9) 임정택, 『성경과 자연치유』 (서울: 백석대학교), 4.

10) 오신은 인체의 오장이 담당하는 혼魂·신神·의意·백魄·정精의 5가지 이성적 작용을 말하며, 오지는 분노·기쁨·걱정및 사색·슬픔·공포 등의 5가지 감정적 작용을 말한다.

11) Kittel & Friedrich, ed., Theological Dictionary of New Testament, 618-28.

12) 『내경』 「본신」 “故生之來，謂之精，兩精相搏，謂之神.”

템 또는 행위자체 등을 의미하였다. 따라서 정과 신을 통합한 ‘정신’의 의미는 기가 물질이라는 속성과 운동이라는 속성 중에서 각각 가장 정밀하고 뛰어난 것을 말한다. 즉 정신의 기능은, 1), 인간의 생리와 생식기능 등 중추적이고 핵심적인 기능을 수행함과 아울러 그 기능을 조정·통제하는 원리를 의미하였다. 2), 혼·백 등의 기능과 더불어 이성 및 감성작용 모두가 오장에 의해 주관되는 즉 정신작용에 의하여 이루어짐을 의미하였다.

[표3] 『내경』과 성경의 정신·영혼개념 비교

『내 경』		성 경 *	
구분	의 미	구 분	의 미
신령	<ul style="list-style-type: none"> - 인간을 초월한 오묘한 존재 · 인간의 조직 및 기능 등을 표시하는데 사용 없음 	영(루아흐·프뉴마)	- 하나님의 영, 생명을 줌
		영혼(네페시·푸쉬케)	- 인간생명을 표상 (숨, 호흡, 심장, 피, 인격, 이성, 의지 등)
혼·백	<ul style="list-style-type: none"> - 정신(생식)작용과 함께 어울림 · 혼: 천기天氣(양기: 정신·마음) · 백: 지기地氣(음기: 몸) 	혼	- 네페시와 같음(불멸성 없음)
정신	<ul style="list-style-type: none"> - 육체 오장의 작용 및 원리 · 생리 및 생식의 작용 · 마음(이성 및 감성)작용 	정신	<ul style="list-style-type: none"> - 영혼에 포함되거나 같음. - 이성작용 - 우주와 사물의 질서, 목적 등 이성적 원리
마음	<ul style="list-style-type: none"> - 이성작용 - 감성작용 	마음	- 이성·지성·감성작용 등

*성경내용이외에 철학적의미도 일부 포함되어있다.

한편 성경에서 언급한 영혼은 하나님의 영, 인간의 영혼(혼)으로 나뉘어 졌다. 이중 인간의 영혼은 하나님으로부터 부여받은 생명의 본질을 뜻하며, 그 의미는 시대별로 달랐다. 영혼의 의미는 신약시대 더욱 강하게 부각되었다. 이때 영혼이 지니는 의미는 참된 생명으로서 하나님으로부터 부여받았고, 영혼은 죽지 않고 영원하다는 내용이 핵심을 이루고 있었다. 또한 성경에 의하면 혼이라는 말이 사용된다. 그리고 영혼이외에 성경에는 정신이라는 말이 사용되었다. 이의 의미는 영혼과의 차이에서 분명치 않으나¹³⁾ 고대 그리스철학자들 중에는 『내경』의 정신처럼 사물과 조직의 원리나 기능으로 보았으며, 그 이외에 영혼의 한 속성으로 해석하는 견해도 있었다.

셋째, 영혼(정신)과 육체의 관계에 대하여, 먼저 앞에서 설명하였듯이 『내경』은 정신작용이 육체인 오장에 의하여 이루어지는 것으로 보았다. 이 정신은 인체의 생리기능과 생식기능의 원리이고, 그 기능을 통제하는 역할을 하였다. 또한 정신은 마음작용도 주관하는데 이에는 사물을 판단하는 이성작용과 희로애락 등의 감정 작용이 있으며, 이들도 인체의 각각

13) 아낙사고라스(Anaxagoras: 기원전500-428)에 의하면, “정신은 만물의 구조와 질서를 이루는 이성적 원리이다. 그는 실재의 본성은 정신nous과 질료로 구성된다면서 정신에 대하여 “세계와 만물은 매우 질서 있는 것, 지식과 힘을 가진 하나의 존재를 설명원리로 요구하는 복잡한 구조이며, 그 이성적 원리가 정신이다”라고 보았다.

해당 오장에 의하여 작용된다고 하였다. 『내경』은 희로애락 등의 마음(감정) 작용이 지나치면 오장이 손상을 입어 질병이 발생하게 되는 원인으로 보았다. 이러한 점들을 감안하면 『내경』은 정신(마음)과 육체를 물질과 운동의 관계처럼 상호영향을 주고받는 관계에서 육체 중심의 단일체로 보았다고 여겨진다.

한편 성경의 입장은 신약과 구약의 내용을 통하여 육체와 영혼이 구분될 뿐만 아니라 시대적, 상황적으로 그 의미가 달라져왔다. 영혼과 육체의 관계에 대한 논쟁은 오늘날까지 이어지고 있는 실정이었다. 그러는 가운데 오늘날에는 이러한 구분 없이 육체와 영혼이 각각 또는 공동으로 전인성(全人性)을 나타낸다고 여긴다.

이에 대한 평가로, 첫째, 육체와 관련하여 『내경』과 성경(주로 구약)은 육체를 생명의 중심으로 보았다는 데에서 어느 정도 일치하였다고 본다. 즉 인간을 치료대상으로 본 『내경』의 입장과 그리고 구원대상으로 본 성경의 입장에서 각각 육체는 생명을 상징하는 중심이었다는 점에서 상당히 일치하였다. 그리고 육체의 각 부위별로 장.부 등의 표시에서 차이가 있기는 하지만 그 중에서 심장을 육체를 대표하는 중심 장.부로 보았다는 점에서 양측의 견해가 접근되었다. 『내경』은 의학서이기 때문에 치료대상인 인체의 생성과정과 장기 하나 하나에 대하여 완벽하게 파악 및 정의하고 있어야함이 당연히 전제된다. 이는 인체를 근거로 기록하고, 생명을 담보로 치료하여야 하며, 또한 치료를 통하여 사후 검증과 보완이 가능하기 때문이다. 그러한 점에서 『내경』에서 언급된 인체의 구조 등은 실제적 사실에 근거를 두고 기술되었을 것으로 여겨진다.

성경 역시 기술된 내용의 사실성은 분명하다고 본다. 성경은 하나님의 인류구원에 관한 말씀이며, 이를 기초로 성경에는 예수님을 비롯한 사도들이 치유사역을 하였고 그리고 현재까지도 치유사역이 이어져오고 있기 때문이다.

둘째, 『내경』의 정신과 성경의 영혼에는 분명한 차이가 있지만 각기 고유한 사상과 체계 속에서 정립되고 발달되어온 개념이다. 여기서 중요한 점은 그 차이가 무엇인가 하는 것보다 오늘날에도 이들 내용의 상당부분이 전래되어 각 영역의 사람들 삶속에 깊숙이 뿌리를 내리고 있다는 것이다. 그리고 이들 정신과 영혼의 개념에서 어떤 공통적요소를 발견할 수 있는가 하는 점이다.

성경 측의 영혼개념에는 정신적인 내용이 포함되었거나 근접된 것으로 보였다. 그리고 정신이 인간 활동의 원리와 통제행위 등의 의미도 포함한다고 봄으로써 양 경전 상에서 이들의 개념이 일부 동일하다고 여겨진다. 다만 『내경』의 정신개념이 긴 세월동안 변함없이 유지되어 왔음에 반하여, 성경의 영혼개념은 -하나님으로부터 부여받은 참된 생명으로서 인간의 본질을 표상하고 불멸하며 영원히 존재한다는 의미가- 시대적 상황에 맞추어 변화하여왔다는 점에서 차이가 있다.

셋째, 육체와 영혼(정신)과의 관계에서 『내경』의 입장이 육체중심으로 정리된 반면 성경의 입장은 비교적 '영혼중심'이라는 이론이 길게 유지되었다고 본다.¹⁴⁾ 영혼과 육체와의 관계에 대한 문제는 고대 그리스시대 이후 많은 학자들이 나름대로의 이론을 내세워 해결을 위해 노력하였지만 시원하게 풀리지 않아 오늘날까지도 논쟁사항으로 남아 있다. 이는 마치 인간이 하나님을 제대로 다 알 수 없듯이 하나님과 비슷하게, 그 모습으로 이루어진 인간의 육체와 영혼의 관계도 알 수 없는 분야로서 인류의 영원한 숙제중의 하나로 보인

14) 오늘날에는 육체와 영혼을 포함한 전체로서 즉 전인적으로 인간을 표상한다고 보는 견해가 많다.

다.¹⁵⁾

Ⅲ. 『내경』과 성경의 건강론 비교

1. 삶의 원리에 대하여

인간의 건강관련 내용을 논하기 이전에, 인간 삶의 기초를 이루고 있는 원리를 살펴본다. 모든 인간에게 주어진 삶의 조건인 밤낮의 대립·조화하는 원리와 계절의 순환하는 법칙이 『내경』과 성경에 어떻게 반영되어있는지에 대해서이다.

『내경』은 이를 음양과 오행의 원리로 받아들였다. 음양·오행은 기가 변화할 때 시간과 장소 등에 따라 다르게 나타나는 모습이다. 『내경』은 음양·오행이 천지만물이 생겨나고 변화하게 하는 원동력이며, 그 원리라고 보았다.¹⁶⁾ 그 내용들 중에서

첫째, 음양은 밤과 낮이 대립하면서, 조화를 이루어가는 성질을 나타낸다. 음양개념의 성질은 1) 대립적이고 상대적이다. 2) 상호 의존적이고 균형적이다. 3) 계속 운동하며 변화작용을 한다. 4) 운동하며 변화작용을 할 때 음양이 나뉘어져 3음·3양¹⁷⁾ 등의 형태를 취한다.

둘째, 오행은 계절이 순환하면서 만물을 변화하게 하는 성질을 나타낸다. 오행의 성질은 1) 목·화·토·금·수의 5개로 구분 표시되며, 이들은 각각 고유한 기운을 지니고 작용한다. 따라서 만물은 오행의 각 고유한 기운을 지니게 된다. 즉 인간 삶에 필요한 모든 것들을 오행으로 구분하여 표시할 수 있다. 2) 오행의 각 기는 상호협조하고, 견제 받는 상생상극 관계에 있다.

셋째, 음양과 오행은 상호 상대방의 성질을 지니고 있으며, 상호 유기적인 관계를 지니고 있어 음양을 오행으로, 오행을 음양으로 표시가 가능하다.

넷째, 그와 같은 일이 가능하게 된 데에는 시간과 공간의 값을 동일한 기준에 의해 부여할 수 있는 ‘십간·십이지’¹⁸⁾제도가 존재하였기 때문이다.

한편, 성경은 인간 삶의 원리로서 밤낮의 대립과 계절의 순환원리를 반영한 것에 대해 직접적인 내용을 언급하지 않았다. 그러나 필자는 -『내경』의 음양·오행원리에 상응하는 원리가- 성경에도 포함되어 있다고 본다. 그 것은 인간이 ‘선·악의 갈등 속에 탄생·성장·타락·회개·용서받음’이 연속되는 구조를 이루면서 살아가는 존재’라고 여겨진다. 그 근거로는 1), 선과 악의 갈등은 아담이후 예수님의 십자가사건에 이르기까지 하나님이 인간을 선함으로 대하여 주시는데 반하여 인간은 악한 죄를 계속 저지르고 있다. 2), 탄생·성장·타락·회개·용서받음의 구도는 성경의 구조인 창조·타락·구속·완성에서¹⁹⁾ 구한 것이다. 다만,

15) 전한호, 「육체와 영혼의 관계」, 291.

16) 『내경』 「사시조신대론」 “故陰陽四時者, 萬物之終始也, 死生之本也.”

17) 음양이 6개로(궐음, 소음, 태음, 소양, 양명, 태양) 분류된 것을 말한다.

18) 십간은 10個개를 의미한다. 간干은 개와 같다. 즉 10간은 계산단위이었다. 십간은 은나라와 주나라시대에 날짜를 기록하는데 사용되었으며, 천간天干으로도 불려진다. 고대에는 날짜를 월과 더불어 순旬단위로도 계산하여 갑甲일로부터 시작해서 계癸일에 이르기까지 10개(일)를 일순一旬이라 하였다. 십간은 10개의 문자(갑甲, 을乙, 병丙, 정丁, 무戊, 기己, 경庚, 신辛, 임壬, 계癸)로 구성되어 있다. 각 문자(간)는 氣에 대한 일정한 값을 지니고 있으며, 이를 기초로 시간과 공간 등에 기의 값을 부여하여 표시한다. 또한 십이지十二支는 동물을 상징하는 12개의 문자(자子, 축丑, 인寅, 묘卯, 진辰, 사巳, 오午, 미未, 신申, 유酉, 술戌, 해亥)로 되어 있다. 그 동물들은 쥐를 비롯하여 소, 범, 토끼, 용, 뱀, 말, 양, 원숭이, 닭, 개 그리고 돼지이다. 이들 십이지 역시 기氣에 대한 일정한 값을 가지고 있으며, 이를 기초로 하여 시간과 계절 그리고 장소를 표시하는 수단으로 이용되고 있다.

그 구조를 하나님의 역사하심 속에서의 각 인간 삶이 탄생·타락·회개·용서받음으로 이어지는 작은 구조로 보았다.

이에 대한 평가와 관련하여, ‘인간의 삶의 원리’를 논하는 이유는 인간의 질병과 치유에 대한 해법을 설명하는데 도움받기 위해서이다. 밤낮의 대립과 계절의 순환 및 상생상극하는 법칙에 대하여, 『내경』은 음양·오행의 원리로 풀었으며, (필자에 의하여) 성경은 ‘선·악의 갈등과 인간의 탄생·타락·회개, 용서받음의 연속’을 강조하였다. 이들을 인간의 질병과 치유에 대한 해법을 찾는데 그 기준을 두고 평가하면, 우선 『내경』에 의하면 음양·오행은 천지 만물을 생성 변화하게 하는 원동력이다. 또한 그 만물이 음양과 오행의 성질을 각각 지니고 있으며, 이들로써 만물에 대한 ‘기의 값’을 표시하는 것도 가능하다. 그리고 음양과 오행 간에도 상호 유기적인 관계를 갖고 있어 상대방의 값으로 각자를 표시할 수 있게 되었다. 뿐만 아니라 시간과 공간과 관련한 음양과 오행의 값을 십간·십이지에 의하여 동일한 기준으로 산정할 수 있게 되었다. 이는 시간과 공간이라는 차원이 다른 세계의 벽을 뛰어넘을 수 있게 하는 동양철학의 진수이다. 이를 계기로 계절 등의 시간과 방향·장소의 공간에서 발생하는 기의 변화가 인간의 장·부에 주는 영향의 내용을 알 수 있게 된다. 그에 따라 사람들이 질병의 원인과 치유방법도 찾을 수 있는 근거를 마련하게 된다. 다만 그 것이 과연 얼마만큼 과학적이고 합리적인 것인지에 대한 검증은 실제 인간의 질병을 치료한 결과에 의하여 이루어져왔고 또 이어 질 것이다.

한편 성경의 이해에 대하여, 필자는 “선악의 갈등과 인간의 탄생·타락·회개·용서받음’은 하나님의 선하심과 인간 죄악의 갈등을 뜻하며, 인간의 거듭되는 죄악에 대하여 하나님은 죄악에 물든 인간을 구원하시는 은총을 끊임없이 하고 계시다”라고 본 것이며, 이는 인간의 질병발생 및 치유와 깊은 관련이 있다고 여긴 것이다. 이에 대한 구체적 설명은 뒤에서 한다.

2. 건강조건에 대하여

인간이 건강하게 살기위해서 무엇과 ‘주된 관계(main relationship)’ 속에 살아야하는가에 대하여 살펴본다. 『내경』에 의하면 인간은 ‘자연 즉 5운6기와의 주된 관계’ 속에서, 성경에 의하면 ‘하나님과 주된 관계’ 속에서 살아가도록 되어있다.

『내경』은 그 근거로 운·기와 인체가 일치됨을 설명하였다. 첫째, 구조적인 측면에서 운·기는 5개의 계절과 6개의 기후로 이루어졌으며, 인체도 5개의 장과 6개의 부로 되어있다.²⁰⁾ 둘째, 기능측면에서 운·기의 6개 기후는 한기, 열기, 조기, 습기, 서기, 풍기 등으로 작용을 하는데 장·부 역시 인체의 유지관리에 필요한 한기와 열기, 조기와 습기 등을 생산, 사용하는 작용을 담당하고 있다. 셋째, 기의 특성측면에서 운·기는 만물이 싹트고 새끼를 낳는 봄, 잎이 피고 성장하는 여름, 꽃피고 열매 맺는 한여름, 결실을 이루는 가을, 저장하는 겨울로 이루어져 폭발, 발산, 전환, 수렴, 저장의 특성을 지니고 있는데 인체의 오장도 그와 같은 기능을 나누어 담당한다고 보았다.²¹⁾

19) Gordon D. Fee & Douglas Stuart, 『성경을 어떻게 읽을 것인가』, 김성남 역 (서울 성서유니온교회, 2009), 15-23.

20) 『내경』 「천원기대론」 “人有五臟, 化五氣”

21) 『내경』 「음양오행상대론」 “天有四時五行, 以生養化收藏, 以生寒暑燥濕風, 人有五臟化五氣, 以生喜怒哀憂恐.”

[표4] 자연(운.기)과 인체의 상응내용

오행	인체 (5장)	자 연			십간·십이지	
		방위(공간)	계절(5운)	기후(6기)	십간	십이지
목	간장	동	봄	풍기	갑, 을	인, 묘
화	심장	남	여름	열기·서기	병, 정	사, 오
토	비장	중앙	한여름	습기	무, 기	축, 진, 미, 술
금	폐장	서	가을	조기	경, 신	신, 유
수	신장	북	겨울	한기	임, 계	해, 자

한편 성경에서 인간은 하나님과의 관계가 중요하며, 이는 인간의 건강이 하나님과의 온전한 관계에서 비롯되는 것이기 때문이다. 성경에서 정의하는 건강은 구약성경에서는 그 특징으로 살롬(안녕), 정의, 순종, 힘, 다산, 장수를 들었다.²²⁾ 신약성경에서는 하나님으로부터 부여되는 생명, 복복, 그리고 그와의 관계 안에서 성결함과 성숙함을 의미한다.²³⁾

이와 관련하여 인간이 건강하게 살아가는데 있어서 하나님과의 관계가 주된 것이라는 근거를 세 가지로 나누어본다. 첫째, 성경은 건강함의 정의를 하나님의 사랑에 대한 인간의 응답과 하나님의 뜻에 대한 인간의 순종과 결합되어 있는 인간 전체로서의 온전함을 의미한다.²⁴⁾ 둘째, 하나님의 질병에 대한 구약시대 율법은 두 가지로 구분된다. 하나는 그를 숭배하고 명령에 따라야 하는 것이며, 다른 하나는 자연적으로 발생한 질병에 대한 것이다. 전자는 인간들이 하나님의 명령에 순종하지 않았을 때 저주와 징벌적 성격의 질병을 얻게 된다(신7:15). 후자는 자연적으로 발생한 질병을 초기부터 치유시점까지 사제를 통하여 통제와 관리를 받도록 하는 내용이다(레13:1-46). 셋째, 하나님은 질병과 관련하여서도 전지 전능하시고, 인간을 불쌍히 여기시어 병을 치유하여 주시는 분이다. 하나님은 천지와 만물을 창조하시고 특히 인간을 하나님의 속성과 모습으로 직접 손으로 빚으시어 만드신 분이 다. 그분은 인간에게 양식을 주시고, 번식하고 번성토록 하셨다. 그리고 인간의 선함을 원하셨다.

[표5] 인간 삶의 '주된 관계' 비교

22) Wilkinson, 『성서와 치유』, 김태수 역 (서울: 기독교연합신문사, 2001), 35-44.

23) Wilkinson, 『성서와 치유』, 35-44.

24) Wilkinson, 『성서와 치유』, 50.

구분	『내 경』	성 경
주된 관계	자연(운·기)	하나님
내용	<ul style="list-style-type: none"> - 운·기와 인체의 일치 <ul style="list-style-type: none"> ○ 구조 : 오운과 오장, 육기와 육부. ○ 기능 : 한기(신장), 열기(심장), 조기(폐장), 습기(비장) 등 관련 작용. ○ 특성 : 생생(봄·간), 장長(여름·심장), 화化(한여름·비장), 수收(가을·폐장), 장藏(겨울·신장). 	<ul style="list-style-type: none"> - 건강함은 하나님과의 관계에서 전체적으로 온전함을 의미 - 하나님은 인간질병에 대한 율법제정 - 하나님은 질병을 다스리심. ○ 하나님은 인간 등을 만드신 창조주 ○ 인간에게 번식 번성의 은총주심. ○ 선한 어린양(인간)을 돌보는 목자. ○ 인간의 슬픔을 위로하시고, 질병을 치유해주심

이에 대한 평가는 두 가지로 한다. 하나는 인간이 건강하게 살아가는데 필요한 ‘주된 관계’에 대한 것이고, 다른 하나는 그 주된 관계가 앞에서의 주제인 ‘삶의 원리’를 과연 얼마만큼 반영하고 있는지에 대해서이다.

첫째, 『내경』과 성경에서 인간이 건강하게 살아가는데 필요하고 절대적으로 영향을 미치는 ‘주된 관계’는 각각 ‘자연(운·기)’과 ‘하나님’으로 분명하게 차이가 드러났다. 이 차이는 이들 두 경전의 목적과 성격상 당연한 것으로 여겨진다. 『내경』은 의학서이기 때문에 인체에 영향을 주는 요인을 주변 생활환경에서 찾아야 하였으며, 성경은 하나님의 백성으로 살아가도록 가르쳐 주기위한 말씀으로 이루어진 경전이기 때문이다.

그렇다고 해서 이들 양 경전 간의 주장에 대립과 모순이 있는 것은 결코 아니라고 본다. 하나님은 천지만물을 창조하셨으며, 인간과 자연도 만드셨다. 그리고 인간에게는 “자식을 많이 낳고 번성하여 땅을 가득 채우고 지배하여라. 그리고 바다의 물고기와 하늘의 새와 땅을 기어 다니는 온갖 생물을 다스려라”(창1:28) 라고 명령하셨다. 그러면 인간은 어떻게 땅과 하늘을 포함하여 그 안에 있는 모든 것을 지배하고 다스릴 수 있는가? 성경은 이에 대한 구체적 언급을 하지 않았다. 대신 성경은 “감추어진 것은 주 우리 하나님의 것이지만 드러난 것은 영원토록 우리와 우리 자손들의 것이니 우리는 이 율법의 말씀을 실천해야 한다”(신29:28), 그리고 “일을 숨기는 것은 하나님의 영광이고 일을 밝히는 것은 임금의 영광이다”(잠25:2)라고 알려주고 있다. 이는 하나님이 인간이 이 세상을 살아가는데 필요한 온갖 지혜와 지식을 직접 알려 주지 않으시고 인간들의 노력에 의하여 이를 찾도록 하신 것이라고 여겨진다. 그렇다면 자연환경과 관련하여서도 자연 속에 숨겨놓은 하나님의 진리와 질서를 찾아야만 인간은 하나님 명령에 맞게 살게 되고 또 자연을 지배하고 관리할 수 있게 된다.

이와 관련하여 『내경』은 자연에는 5운·6기가 있고 인간에게는 5장·6부가 있어 구조 측면에서 일치하며, 그리고 이들이 한기와 열기, 조기와 습기를 일으키고 조절하는 작용기능적인 측면과 생, 장, 화, 수, 장하는 특성적 측면에서도 상호 대응한다고 하였다. 이는 『내경』이 자연과 인간 모두가 하나님의 작품임을 증명한 것이고, 또 하나님 명령대로 자연에 관한 일을 밝히고, 자연을 지배하며 다스리려는 순종의 증표라고 여겨진다.

또한 성경에서 하나님은 인간 특히 힘없고 불쌍한 이웃과 백성들에 대한 무한한 사랑을 강조하고 계시며, 예수님의 공생애도 중요한 사역 중에 하나가 질병으로 고통 받는 백성들을 치유하여 주는 것이었다. 『내경』이 저술된 목적 역시 병들고 나약한 환자들을 불쌍히 여기고, 질병치유를 용이하고 올바르게 하도록 하여 그들을 돕고자 하는 것이다. 이러한 일들 보다 더욱 성경에 일치되는 일이 얼마나 있을까하는 점에서 『내경』과 성경은 일치하였다고 본다.

둘째, 평가대상은 이러한 ‘주된 관계’에 앞 절에서 논한 ‘삶의 원리’가 과연 반영되었는가 하는 점이다. 우선 『내경』은 그 원리를 ‘음양·오행’이라고 했다. 즉, 음양·오행원리는 자연과 인체에 모두 반영되었다고 보았다. 자연에서 5운은 오행을, 6기는 음양의 분화된 형태로 음양을 완전하게 반영하였으며, 또 자연에 상응하는 인체도 5장6부의 조직으로 음양오행의 원리를 모두 반영하였다.

한편 성경과 관련하여, 필자는 그 원리가 ‘선악의 갈등’과 ‘탄생·타락·회개·용서받음’의 이어짐으로 되어있다고 했다. 본 절에서 풀이한 ‘주된 관계’로서 하나님과의 내용은 건강함의 개념과 그에 대한 하나님의 율법 그리고 건강에 대한 하나님의 권능이었다. 이중 건강함의 개념은 하나님의 사랑에 대한 인간의 응답과 하나님의 뜻에 대한 인간의 순종과 결합되어 있는 인간 전체로서의 온전함을 의미하였다. 여기에는 선하신 하나님의 명령이 들어있는데 이는 인간에게 ‘선함’을 요구한 것으로써 그 이면에는 인간이 항상 ‘악행’에 노출되어 있음을 의미하는 것이다. 따라서 ‘선악의 갈등’은 성경속의 건강개념에 충분히 반영되었다고 본다. 또한 건강에 대한 하나님의 율법도 그 내용이 하나님명령에 순응하면 질병에서 자유롭게 해주신다는 내용이므로 이 부분에서도 ‘선악의 갈등’은 당연히 반영되었다고 여겨진다.

다만 ‘탄생·타락·회개·용서받음’의 이어짐과 관련하여서는 아직 모든 단계의 이어짐이 반영되지 못했다고 본다. 그러나 성경에 의하면 인간이 질병에 걸린다는 것은 죄를 지은 대가이며(신7:15), 즉 타락한 결과이다. 따라서 ‘탄생·타락·회개·용서받음’의 이어짐과 관련하여, 여기서 ‘탄생·타락’의 이어짐까지는 총론적으로 반영되었음을 설명했다고 본다. 나머지 ‘회개·용서받음’의 이어짐의 반영에 대하여는 다음 질병치유에서 설명한다.

3. 질병발생원인 및 치유방법에 대하여

이는 인간의 질병발생원인과 치유방법에 대한 것으로서, 앞의 ‘건강조건’에서 총론적 내용에 이어 각론적 내용에 대한 설명이다.

먼저 이에 대한 『내경』의 설명은 객운·객기이론²⁵⁾을 통하여 이루어진다. 기온과 기후는 인간의 삶에서 떼어 수 없는 밀접한 관계를 갖고 있어 인간의 질병발생과 치유에도 영향을 미치는데 그 기온과 기후가 매년 가변적인 객운·객기이라는 것이다. 따라서 이들 객운과 객

25) 이중 객운은 오운이 상대적으로 매년 변화하는 것으로서 첫째, 십간에 의한 오운의 값이 정오행正五行에서 화기오행火氣五行으로 바뀌었으며(예: 토土 = 갑·을년->갑·기년), 둘째, 이에 따라 초운初運이 정해지고 매년 바뀌게 되어 그 순환주기가 5년이 되며, 셋째, 그 해의 십간이 음·양여부에 따라 태과·불급 년으로 바뀌게 되었다. 한편 객기는 역시 육기가 상대적으로 매년 변화하는 것으로서 첫째, 십이지에 의한 육기의 값이 정오행에서 ‘십이지화기(객기오행)’으로 바뀌었으며, 둘째, 육기 순서에서 ‘소양상화’가 ‘태음습토’의 뒤에 오는 것으로 바뀌고, 셋째, 객기에는 사천과 재천이 있으며, 이중 사천은 6기중 세 번째 3기로서 상반기 기후를 주도하고, 재천은 6기중에서 맨 마지막 6기로서 하반기 기후를 주도한다.

기는 본래대로 항상 고유한 값을 유지하고 있는 주운 및 주기와 세력 다툼을 하게 되고, 5년과 6년의 순환 주기를 갖고 있는 객운과 객기가 결합하여 순환하게 되며 그 기간은 30년이 된다. 이처럼 인간은 5년, 6년, 30년, 60년²⁶⁾을 순환기간으로 하여 다양하게 변화하는 객운과 객기의 작용 속에 살고 있는 것이다. 그리고 그 같은 운·기의 변화가 인간에게 질병으로 이어지고 그 질병치유방법도 운·기에서 찾게 된다.

한편 성경에 나오는 질병발생 및 치유와 관련하여, 먼저 질병(disease)은 dis와 ease의 결합 즉 ‘평안하지 않은 상태’로서 신체적, 영적, 정신적 및 사회적 질서가 정상상태로 부터 이탈된 상태, 즉 자아와 인간과 환경과 하나님과의 부조화(disharmony)를 이룬 상태”라고 정의된다.

질병발생 원인에 대하여, 구약에서는 두 가지로 설명한다. 우선 하나님에 대한 불순종으로 인하여 하나님으로 부터 나오는 재앙 또는 전염병적 성격을 띤다(출9:10). 즉 질병은 하나님 심판의 도구로 사용되었다. 다음으로 피부병, 곰팡이 병처럼 자연적 또는 위생적 요인에 의하여 발생하는 질병이 있다(레13:2-6). 반면 신약성경에서 질병발생은 개별적이며, 그 원인이 알려지지 않았을 뿐 아니라 현대 과학으로도 치유를 기대하기 어려운 선천성, 난치성의 병들이었다.

다음 질병치유에 대하여, 그 치유는 단순히 병들기 이전 상태로의 회복만이 아니라 전인적 그리고 그가 처한 환경에서 전체적인 회복과 치유를 통한 삶의 모든 영역에서 성장 가능성을 향해 나갈 수 있는 정상적인 상태로의 회복을 의미하였다.²⁷⁾ 먼저, 구약성경에서 치유는 모두가 근원적으로 하나님으로부터 온다는 것에 대하여 의심하지 않았다. 그러나 실제 치료에 있어서 하나님 직접 치유하셨다는 사례는 매우 드물다. 대부분 예언자와 의사 등 대행자를 통하여 치유가 이루어졌다(2열5:14). 그리고 자연치유 등의 방법도 있었으며, 이는 대부분 질병이 인간의 생활 습관 및 자연환경에 의해서 발생한 경우이다.

한편, 신약시대에서는 치유를 세 부분으로 구분한다. 예수님에 의한 치유와 초대교회에서 그의 제자들 그리고 그 이후 현재까지로 나눈다. 복음서에 나타난 예수님에 의한 치유는 개별적이며, 이를 치유하시는 예수님과 하나님의 자비로움과 전능하심이 드러날 수 있게 신비스럽고 기적적인 모습이 많다. 한편 예수님의 치유과정에서 사용하신 수단과 방법은 하나님이 인간을 창조하실 때 사용한 말씀을 비롯하여 물, 흙, 그리고 만짐(빛음) 등으로 하나님이 인간을 창조하실 때 사용하였던 방법과 상호 일치하는 부분이 많다. 이는 인간의 창조와 질병의 치유는 근원적으로 동일한 원리에 의하여 이루어지는 것으로 보았다고 여겨진다. 그리고 예수님 치유의 특성은 그분이 병자들을 대하실 때마다 가여워 하시는 마음과 기도하심에 의하여 이루어 졌으며, 반면 병자들에게는 회개와 믿음의 자세가 필요하였다. 예수님의 그와 같은 치유는 12사도를 비롯한 제자들에 의해서도 같은 방법과 내용으로 이루어졌고, 그 후 교부시대, 중세시대, 종교개혁시대를 거쳐 현재에 이르기 까지 비록 기복이 있기는 하였지만 예수님의 이름아래 변함없이 이루어져오고 있다.

이에 대한 평가는, 『내경』은 운·기가 다양하게 변화작용하며 인간에게 발생하는 질병의 발생원인과 치유방법에 대하여 구체적인 설명을 하였으며, 성경은 하나님말씀에 있는 건강함에 대한 정의와 질병의 발생원인과 치유방법 등을 설명하여 주었다. 그러나 이 내용은 『내경』과 성경에 나오는 모든 질병에 관한 것이 아니다. 이는 인간이 삶에서 맺고 있는 ‘주

26) 60년 주기는 십간·십이지(60갑자)에 따른 기의 순환주기에서 나온 것이다.

27) 박형렬, 『통전적 치유목회학』 (서울: 치유, 1994), 119.

된 관계'측면에서만 파악된 것이다. 『내경』이 강조하는 외부요인과 성경이 강조하는 내부요인을 비교함으로써 각각 강조하는 그 내용이 다를 수밖에 없었다. 양 경전에서도 인간질병의 발생원인과 치유방법에는 내부 요인과 외부요인이 있으며, 또한 치유과정에서의 방법도 각각 구분되었다. 따라서 이를 내적인 것과 외적인 것으로 각각 비교함으로써 동질성의 내용을 찾을 수 있다고 본다. 이에 대하여는 다음 절 '동질성 확인'에서 설명한다.

한편 삶의 원리와 관련하여, 필자는 성경에서 그것을 '선악의 갈등'과 '탄생·타락·회개·용서받음'이라고 보았으며, 그중 '탄생·타락' 부분 등에 대하여는 앞에서 총론적으로 설명하였다. 이어서 인간이 타락하였을 때 어떤 질병이 어떻게 발생하였으며, 어떻게 치유되었는지에 대해 알아보았다. 그것은 인간이 태어나 성장하면 타락하여 죄를 짓고 병을 얻게 되는데 이때 성경은 병자가 회개를 하고 하나님으로부터 죄 사함의 용서를 받아 치유하게 됨을 가르쳐 주는 것이었다. 이로써 밤과 낮의 대립과 계절이 순환하는 원리가 『내경』에서는 음양·오행이론으로, 성경은 '선악의 갈등'과 '탄생·타락·회개·용서받음'이 연속되는 구조로 반영되었다고 여겨진다.

IV. 『내경』과 성경의 질병치유이론 동질성확인

1. 질병발생원인 및 치유방법의 비교

앞에서 『내경』과 성경은 질병관련 내용을 주로 '주된 관계'에서 비롯된 것을 강조하여 설명하였으나 그 이외에도 질병발생원인과 치유방법에는 각각 외부적 요인과 내부적 요인이 있음을 말하였다. 여기서 이들 내용을 외부적 그리고 내부적 요인으로 종합하여 비교한다.

가, 질병발생요인에서

질병발생의 외부 요인으로, 앞장에서 『내경』은 5운6기로 표현되는 기온과 기후의 변화라고 하였다.

“모든 병의 발생은 풍·한·서·습·조·화 등 6기의 변화에 기인한다.” “온갖 질병이 처음 발생할 때에는 풍·우와 한·열과 청량함과 습기 그리고 기쁨과 성냄에서 발생한다. 기쁨과 성냄을 절제하지 못하면 오장을 상하게 되고, 바람과 비는 인체의 위에 부분을 상하게 하고, 서늘하고 습한 것은 인체의 아랫부분을 손상시킨다.”²⁸⁾

성경(구약)에서도 외부적 요인으로 피부병(레13:2-6), 곰팡이 병(레13:49-50)처럼 자연적, 계절적 또는 위생적 요인에 의하여 발생하는 질병을 볼 수 있다.

“누구든지 살갗에 부스럼이나 습진이나 얼룩이 생겨, 그 살갗에 악성 피부병이 나타나면, 그를 아론 사제나 그의 아들 사제가운데 한 사람에게 데려가야 한다. 사제는 살갗에 생긴 병을 살펴보는데, 병든 자리의 털이 희어지고, 그 자리가 다른 살갗보다 우묵하게 들어가 보이면 그것은 피부병이다. 사제는 그것을 살펴본 뒤, 그를 부정한 이로 선언한다.”(레13:2-3)

28) 『내경』 「백병시생론」 “夫百病之生也，皆生於風寒暑濕燥火 夫百病之生也，皆生於風雨寒暑清濕喜怒 喜怒不節則上藏，風雨則傷上，清濕則傷下。”

내부 요인으로, 『내경』은 감정 작용에 의한 것이었다. 사람의 희로애락은 신체 내부의 오장과 육부를 상하게 하고, 그 반대로 장·부에 생긴 질병은 고통과 슬픔 등으로 감정에 손상을 주는 원인이었다.

“분노는 간장을 상하게 하고, 기뻐함은 심장을 상하게 하고, 생각함은 비장을 상하게 하고, 걱정함은 폐장을 상하게 하고, 두려워함은 신장을 상하게 한다”²⁹⁾

성경은 우선 구약성경에서는 죄, 즉 하나님에 대한 불순종으로 인하여 하나님으로 부터 나오는 재앙 또는 전염병적 성격을 가졌다고 보았다.

“그들은 가마에 있는 그을음을 쥐고 파라오 앞에 섰다. 모세가 그것을 공중으로 뿌리니 사람과 짐승에게 궤양을 일으키는 종기가 되었다”(출9:10).

다음 신약성경에서는 나타난 질병의 종류가 다양한데 그 원인은 역시 죄, 즉 하나님과의 관계가 잘못된 데에서 비롯된 것으로 여겨진다. 이는 예수님이 치유하실 때 병자들의 회개와 믿음을 중요하게 여기신 점에서 알 수 있다. 물론 신약에서도 모든 병의 원인이 죄 때문에 발생한 것이라고 하지는 않았다(요9:1).

[표6] 『내경』과 성경의 질병발생 주요원인 비교

질병발생주요원인	『내 경』		성 경	
	외부	내부	내부	외부
	자연(운·기)	감정적요인	죄	자연적요인

나, 질병치유방법에 대하여,

『내경』에 의하면 우선 외부 원인에 의한 질병의 경우, 그 치유의 방법은 우선 기온과 기후 등의 직접, 간접적인 영향을 받아 손상된 장·부의 기능회복에 있다. 그 리고 치유 수단으로 사용되는 음식, 약, 침, 뜸 등은 음양오행의 원리에 의하여 이루어진다. 먼저 약(음식 포함)의 경우 그 재료가 식물과 동물 등에서 얻어진 것들인데 이들을 약재로 사용하는 기준은 그 약재가 지니고 있는 성분에 있다고 여겨진다. 그리고 침과 뜸의 경우 침은 소재가 금속이어서 차가운 성질이고, 뜸은 불로 열을 내는 방법이므로 뜨거운 성질을 지니고 있다. 이에 따라 질병의 내용과 해당 장·부의 상태 등을 고려하여 침 또는 뜸을 선택한다.

다음 내부 원인, 즉 감정의 소모에 의하여 몸과 마음에 질병을 일으킨 경우에는 그 치유 대상과 목적을 장·부의 안정에 중점을 둔다. 그 질병의 원인이 된 감정의 해소를 위하여 이에 상극하는 원리를 사용하여 치유할 수 있다. 예컨대 끓어오르는 분노는 간장의 손상으로 이어질 수 있는데 이 경우에는 분노를 가라앉게 할 수 있는 슬픔과 가여움 등으로 진정시켜 치유할 수 있다고 보았다. 그 방법은 약, 침, 뜸 이외에 마음의 안정과 평화에 의하는

29) 『내경』 「오운행대론」 “在志爲怒 怒傷肝, 在志爲喜 喜傷心, 在志爲思 思傷脾, 在志爲憂 憂傷肺, 在志爲恐 恐傷腎.”

것이다.

[표7] 감정에 의한 질병발생과 치유관계

	목	화	토	금	수
감정발생(a)	분노	희쁨·경악	사심·우울	비애	공포
질병(5장6부)	간장·담	심장·소장	비장·위	폐장·대장	신장·방광
치유(a와 상극)	비애	공포	노여	희쁨	사심

한편 성경이 언급한 질병치유방법은 우선 외부 요인인 자연적으로 발생한 질병의 경우에는 율법에 의한 자연치유방법 등에 의존하였다.

다음으로 내부 요인인 죄 때문에 발생한 질병의 경우에는 병자의 죄에 대한 회개와 구원에 대한 믿음이 필요하였으며, 그리고 이에 대한 하나님의 용서와 치유하심에 의하였다.³⁰⁾ 복음서에 나타난 예수님의 모든 치유는 고통을 받는 인간에 대한 하나님의 위대한 자비와 사랑을 드러낸 것이다.³¹⁾ 예수님의 사랑하는 마음은 타인의 상처와 아픔에 진심으로 공감하며 함께 아파할 줄 아는 연민과 사랑 가득한 마음이다.³²⁾ 복음서는 예수님께서 하나님 나라의 복음을 선포하시는 가운데 기적을 행하시는 이유가 바로 고통 받고 있는 사람들을 보시고 가엾이 여기시는 자비롭고 온유한 마음 때문이라 하였다.³³⁾

“예수님께서 배에서 내리시어 많은 군중을 보시고 가엾은 마음이 드시어 그들 가운데 있는 병자들을 고쳐주셨다”(마14:14).

“나병환자가 도움을 청할 때, 예수님께서 가엾은 마음이 드셔서 손을 내밀어 그에게 대시며 말씀하셨다”(막1:41).

“저 영이 자주 아이를 죽이려고 불속으로도, 물속으로도 내던졌습니다. 이제 하실 수 있으면 저희를 가엾이 여겨 도와 주십시오”(막9:22).

[표8] 『내경』과 성경의 질병치유 주요방법

	『내 경』		성 경	
질병치유주요방법	외부	내부	내부	외부
	자연에 순응	감정요인해소	회개와 용서	자연치유

2. 질병발생원인 및 치유방법의 동질성확인

30) 이는 성경에 설명된 내용이며, 모든 경우에 환자의 회개와 믿음이 하나님의 은총으로 이어져 치유된다는 의미는 아니다.

31) 박준양, 『그리스도론』 (서울: 생활성서사, 2011), 94.

32) 박준양, 『그리스도론』, 118.

33) 박준양, 『그리스도론』, 118.

가. 질병발생원인 측면

첫째, 질병발생에서 외부 원인은 『내경』의 경우 계절에 따른 기온과 바람·추위·더위·습기·건조·열기 등 기후의 변화에 의한 것이었다. 즉 자연이라고 일컬어지는 운·기의 변화에 의한 것이었다. 한편 성경의 경우에도 기온과 기후변화에서 오는 곰팡이 병, 피부병 등 자연적 계절적인 것들이었다. 따라서 이들 『내경』과 성경의 내용은 질병발생 원인이 자연적, 계절적 등이라는 점에서 거의 일치하였다고 본다.

둘째, 내부 원인은 『내경』의 경우 병자의 감정소모가 질병으로 이어진다고 보았다. 사람이 지나치게 기뻐하는 것을 비롯하여 분노, 증오, 슬픔, 근심, 걱정, 불안, 초조, 공포 그리고 사색 등은 건강을 즉 해당되는 장·부를 해치게 한다. 이중 증오憎惡는 그 자체가 악惡이 된다고 보고 있어 이는 성경의 시각과 다름이 없다.

한편 성경에 의하면, 사람이 저지른 죄악이 질병으로 이어지는 주된 원인이었다. 죄악이라 함은 행위자가 하나님과의 관계에서 또는 사람간의 관계에서 이루어진 경우를 포함한다. 사람이 분노와 증오 등의 나쁜 감정을 드러낸다던지(이 경우에도 죄가 된다. 마 5:22) 또는 직접 죄악의 행위를 저지르게 되면 그 사람은 행위전후에 양심의 가책 등 심한 감정소모가 있게 마련이다. 예컨대 어느 사람이 살인죄를 지었을 경우 그는 사전事前에 분노와 원한 등으로 인한 감정소모와 사후事後에 불안과 공포 그리고 양심의 가책을 받게 될 것이다. 여기서 그 사람이 살인죄를 짓는 과정에서 발생한 감정소모는 『내경』에서 말하는 감정소모와 다를 것이 없다. 즉 살인행위는 ‘감정소모’와 ‘죄의 성립’이라는 두 가지 요소가 충족되어 『내경』과 성경이 각각 주장한 질병발생의 근본적인 원인에 해당된다고 본다.

[표9] 내부·외부 요인에 의한 질병발생(예)

	『내 경』	성 경
내부	분노·증오 -> 5장6부(간장계열)상함 ->질병	죄(분노· 증오 등) -> 양심가책 -> 질병
외부	기온과 기후 등의 변화에서 오는 질병	기온과 기후변화에서 오는 질병 (곰팡이·각종 피부병 등)

나. 치유방법 측면

첫째, 외부 원인으로 인한 질병의 치유에 관하여, 『내경』은 계절에 따른 기온과 바람·추위·더위·습기·건조·열기 등 기후의 변화에 적응하는 것을 중요하게 여겼다. 성경의 경우에도 기온과 기후에서 오는 곰팡이 병, 피부병 등에 관한 치유는 율법 등에서 정한 내용에 따르도록 하였다.

[표10] 외부요인에 의한 질병 치유(예)

『내 경』	성 경
운·기(자연)이론으로 예방·치유	율법·자연치유방법 등에 의존

둘째, 내부 원인으로 인한 질병의 치유방법에 관하여, 『내경』은 일차적으로 해당 장.부를 약과 침 등으로 치유하며, 이어서 오행의 상생 및 상극하는 원리를 이용하여 원인이 되는 해당 감정을 중화내지 억제하는 방법을 요구하였다. 예컨대 어느 사람이 분노에 치를 떨다가 질병이 발생한 경우 그 치유는 해당 장부를 대상으로 약 등을 복용케 하는 방법 이외에 분노를 중화시키거나 억제할 수 있는 방법 즉 슬픔 및 걱정 등의 감정을 이용하는 것이다. 슬픔과 자비로운 마음이 분노를 진정시켜 평화로운 마음이 들게 하는 것이다.

한편 성경의 경우 죄로 인하여 발생한 병의 치유는 죄 사함을 받아야만 한다. 성경에 의하면, 이를 위하여 병자는 회개를 하고 믿음을 지녀야하며(마4:17, 8:13, 9:22, 29), 이에 대해 하나님이 가엽고 불쌍하게 여기시고 죄를 용서해 주심과 더불어 병을 고쳐 주셨다. 이러한 질병치유와 관련하여 『내경』과 성경이 말하는 내용에서 공유할 수 있는 부분이 있다. 사람이 죄에 대한 잘못을 깨닫고 회개할 때에는 대부분 반성의 눈물과 슬픔을 수반하게 된다. 이 슬픔은 성경이 죄 사함을 위하여 요구하는 회개측면에서, 그리고 『내경』이 말하는 분노를 중화시키기 위하여 각각 필요하다는 점에서 동일하다고 여긴다.

[표11] 내부 요인에 의한 질병의 치유(예)

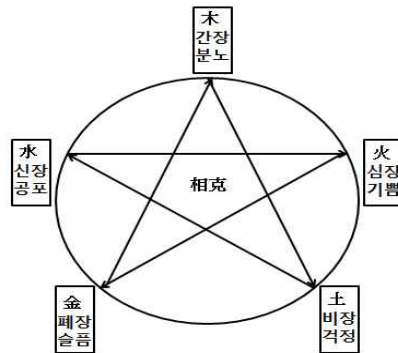
『내 경』	성 경
슬픔·자비심 → 분노·증오심 감소	회개 → 슬픔·자비심 → 죄(분노·증오)감소

여기서 예수님의 치유사역에서 ‘죄의 회개와 질병치유 간의 인과관계’에 대하여 살펴본다. 이와 관련하여 『내경』은 “분노는 간장을 상하게 하고 슬픔은 성념을 이기며, 기쁨은 심장을 상하게 하고 두려움은 기쁨을 이기며, 걱정은 비장을 상하게 하고 성념은 걱정을 이기며, 근심은 폐장을 상하게 하고 기쁨은 근심을 이기며, 두려움은 신장을 상하게 하며 걱정은 두려움을 이긴다”³⁴⁾라고 하였다. 이 중에서 ‘분노는 간을 상하게 하며 슬픔은 성념을 이기며’를 풀이하면, 사람이 일으키는 분노는 항상 상대방에 대한 것이다. 이것은 그 자체가 성경에서 말하는 죄악이며(마 5:22), 결과적으로 그 사람이 범하는 모든 다른 죄악의 출발점이 된다. 그리고 『내경』은 분노가 인체의 간장을 상하게 한다고 보았으므로 이점에서 분노를 없애는 것이 중요하다. 그에 대한 예방 또는 치유 방법으로, 『내경』은 슬픔을 안겨주면 분노가 없어진다고 하였다. 슬픔이라함은 마음이 애달픈 것으로서 그 원인이 여러 가지가 있겠지만 그중에 하나는 자기의 잘못에 대한 뉘우침과 빠져린 반성이 있을 때의 마음(감정)이 바로 슬픔과 애달픔이라고 여겨진다. 즉 『내경』은 슬픔의 눈물을 한없이 흘렸을 때 분노가 삭아들고 마음이 평화로워진다고 보았다.

성경은 이에 대해 “마음의 기쁨은 곧 사람의 생명이며 즐거움은 곧 인간의 장수이다. 질투와 분노는 수명을 줄이고 걱정은 노년을 앞 당긴다”(집30:22,24)라고 감정의 소모가 생명과 건강에 직결됨을 가르쳐주었으며, 또한 치유에서도 “그들을 낮게 해주는 것은 약초나 연고가 아닙니다. 주님, 그것은 모든 사람을 고쳐주는 당신의 말씀입니다”(지16:12)라고 하나님의 말씀에 의한 선한 사람이 되어야 병이 치유될 수 있음을 알려주었다.

34) 『내경』 「오운행대론」 “其志爲怒, 怒傷肝, 悲勝怒. 其志爲喜, 喜傷心, 恐勝喜, 其志爲思, 思傷悲, 怒勝思, 其志爲憂, 憂傷肺, 喜勝憂其, 志爲恐, 恐傷腎, 思勝恐...”

[그림] 오장과 감정의 관계



이상 『내경』과 성경의 내용은 질병치유방법에서 일치하는 부분이 많다고 본다. 그 내용은 질병의 예방과 치유를 위하여 사람들의 의식주가 우선 기온과 기후변화에 맞아야하고, 그리고 치료약 등은 동물과 식물 그리고 광물 등에서 구했다는 점에서 차이가 없다고 보아진다. 따라서 질병치유방법에서도 『내경』과 성경이 말한 내부적 및 외부적 요인 모두가 근본적인 차원에서 동일하다고 여겨진다.

3. 『내경』과 성경의 질병관련 공유내용

이상과 같은 내용을 근거로 하여 『내경』과 성경이 각각 지니고 있는 질병발생원인 및 치유방법에 대한 이론을 상호 공유할 수 있다고 본다.

가. 외부 원인에 의한 질병은 5운6기(5장6부)의 작용과 관련된다.

외부 원인에 의한 질병 즉 『내경』의 ‘기온 및 기후’와 성경의 ‘자연적 요인’으로 인하여 발생한 질병치유방법인 ‘자연에 순응’과 ‘자연치유’는 그 원리적 측면에서 동일하다. 그 결과 이들 질병의 치유는 『내경』의 운·기이론 등에 의한 방법과 성경의 율법 등에 의한 자연치유방법이 공유될 수 있으며 그에 따른 치유효과도 커질 수 있다고 본다.

이 경우에 그 치유기능을 인체의 어느 부분에서 담당하는가에 대하여 성경은 언급이 없고 『내경』에만 있다. 그것은 자연의 5운6기에 상응하는 인체의 5장6부이다. 사람의 몸을 대표하는 5장6부는 자연의 운·기에 상응하며, 또한 그 장·부는 인체의 표면과 표리관계를 이루면서 치유기능을 담당한다. 따라서 계절성 피부병 등 외부적 원인에 의한 질병치유도 운·기변화에 맞춘 장·부의 기능조절 등에 의하여 이루어진다는 답이 나오게 된다.

나. 내부 원인에 의한 질병은 5장6부의 기능과 관련된다.

내부 원인에 의한 질병 즉 『내경』의 ‘감정적 원인’과 성경의 ‘죄’로 인하여 발생한 경우, 그 질병치유방법인 ‘감정요인해소’와 ‘회개와 용서’는 그 원리적 측면에서 동일하였다. 그리하여 양 경전이 추구하는 이상인 ‘마음의 평화와 선한 마음’의 달성을 통하여 질병치유가 이루어진다. 이중 ‘용서’는 하나님의 은총이므로 논외로 하고 나머지 감정요인 해소와 회개는 병자가 하여야한다.

이러한 치유기능을 사람 인체의 어느 부분에서 담당하는가에 대하여도 성경은 언급이 없고 『내경』에만 있다. 그것은 역시 장·부이며, 이곳에서 모든 마음(이성, 지성, 감성)작용을 담당한다. 따라서 내부적 원인에 의한 질병의 치유는 장·부의 기능조절 등에 의하여 이루어진다는 답이 나오게 된다.

다. 질병은 그 치유과정에서 5운6기의 영향을 받으며, 그에 상응하는 5장6부의 기능과 관련된다.

모든 질병이 내부 및 외부 원인의 구분에 관계없이 일단 발생하고 나면, 이후 치유과정에서 그 질병의 진행은 기온과 기후의 변화에 민감하게 반응한다는 점에서 동일하였다. 비록 내부 요인인 감정소모 등에 의하여 병이 발생하였다하더라도 그 병은 발생이후 기온과 기후의 변화에 영향을 받게 되었다. 따라서 이때부터 병자는 기온과 기후변화에 적응하고 이를 이용하여야한다. 이는 모든 병이 자연 즉 운·기의 영향을 받는다는 의미이고, 따라서 모든 질병의 치유는 5운6기에 상응하는 5장6부의 기능과 관련된다는 내용이다.

[표12] 질병치유방법 공유내용

	『내경』		성경		해당이론*	
질병발생	외부	내부	내부	외부	음양·오행	
주요원인	기온과 기후	감정	죄	자연		
치유방법	자연에 순응	감정요인해소	회개와 용서	자연치유 등		
치유방법		감정요인 해소·회개와 용서			5장6부	
공유	자연에 순응				자연치유	5운6기
치유결과	5장6부를 통한 전인적 치유					

* 『내경』의 이론이다.

V. 마치는 말

본 연구를 통하여 『내경』과 성경이 강조하고 있는 ‘삶의 주된 관계’에서 비롯된 질병치유 방법에 대하여 각각 설명하였다. 그 결과 『내경』은 가시적이고 인식 가능한 자연변화의 질서에서 인간 삶의 근원을 찾아 질병발생 원인을 규명해내고, 그에 기초하여 질병을 치유하였다. 반면 성경은 하나님과 관계를 중시하여 인간의 모든 것이 창조주 하나님으로부터 비롯되었다고 보아 질병발생원인과 치유방법도 모두 그에게서 찾았다. 이를 요약 정리하여 본다.

먼저 ‘Ⅱ’에서는 인간의 본질에 관한 것이었다. 우리가 인간의 질병에 대하여 논하기 위해서는 먼저 사람의 본질에 대해 먼저 이해해야하기 때문이었다. 즉 『내경』과 성경은 천지만물 중에서 인간을 어떤 목적으로, 어떤 위상으로, 그리고 무엇으로 만들어 졌다고 보는가에 대한 입장을 보기 위함이었다.

첫째, 인간은 어떠한 권위와 형상으로 창조되었는가에 대하여, 먼저 인간의 권위에서 양경전은 사람을 천하에서 제일 존귀한 존재로 보았다. 다음 인간은 어떠한 형상에 맞추어 만들어 졌는가에서 『내경』은 천·인합일사상에 근거하여 자연의 모습으로, 성경은 하나님의

모습과 속성으로 만들어 졌다고 보았다.

둘째, 인간은 무엇으로 만들어 졌는가에 대하여, 『내경』은 사람이 기氣로써 만들어 졌다고 보았으며, 성경은 하나님의 말씀에 의해 흙, 숨 등을 이용하여 만들어 졌다고 했다.

셋째, 인간의 구조와 관련하여, 인간의 생명을 상징하는 육체와 영혼의 구분과 의미 그리고 양자 간의 관계를 알아보았다. 그중에서 1) 육체는 어떤 구조와 의미를 지니고 있는가에 대하여, 『내경』은 육체가 생명을 상징하며 그 가운데에서도 장.부가 중심이었으며, 성경은 육체와 영혼이 각각 또는 통합하여 생명을 상징한다고 보고 있었다. 2) 영혼(정신)은 무엇인가에 대하여, 『내경』은 영혼개념을 갖고 있지 않았으며 그 대신 정신을 오장의 작용내지 그 원리로 보았다. 정신작용은 다시 생식작용과 마음작용으로 나누어지는데 생식작용에는 혼과 백이 함께 작용하였으며, 그리고 마음작용에는 이성작용과 감성작용 등이 있었다. 한편 성경에서는 영혼이 생명의 중심으로 오랜 기간 동안 해석되어왔다. 3) 육체와 영혼은 어떠한 관계인가에 대하여 『내경』은 육체중심의 단일 구조로, 성경은 육체와 영혼이 각각 생명의 본질로 기술되고, 해석되기도 하였으나 현대에서는 이들이 합쳐진 전인적 의미로서의 인간이 강조되었다.

‘Ⅲ’에서는 인간은 어떻게 살아야 건강한가를 연구하였다. 이는 인간이 사람답게 살아가는데 있어서 가장 소중한 목표가 건강이라고 여겨지는데 이를 어디에서 어떻게 찾아야하는 하는 문제를 다루기 위함이었다. 이를 위해

첫째, 인간은 어떠한 원리로 만들어져 살아가는가를 다루었다. 즉 밤낮이 대립하는 가운데 조화를 이루면서 계절의 변화로 이어지고 그 계절들은 서로 상생하고 상극하는 가운데 순환하는 원리가 인간 삶에 어떻게 반영되어있다고 보는가에 대하여, 『내경』은 음양과 오행의 원리에 의하여 살아간다고 보았으며, 성경에서 필자는 사람이 선과 악의 갈등 속에 탄생·타락·회개·용서받음이 연속되는 구조를 이루며 살아간다고 보았다.

둘째, 인간 건강의 조건을 다루었다. 건강한 삶을 영위하기위하여 인간은 무엇과 주된 관계(main relationship) 속에 사는가에 대하여, 『내경』은 자연 즉 기온과 기후변화에 적응하는 것을, 성경은 창조주 하나님에게 순종하며 사는 것을 각각 사람이 건강하게 사는 길이라고 보았다.

셋째, 인간의 질병발생원인과 치유방법을 다루었다. 이에 대하여 『내경』은 질병발생의 외부적원인은 운·기이론에 의해 설명되는 기온과 기후의 변화에 의한 것이며, 내부적 요인은 분노 등 지나친 감정소모가 오장육부를 상하게 하여 질병을 일으키는 요인으로 보았다. 그리고 이의 치유와 관련하여 외부적 요인에 의한 것은 자연변화에 순응하고, 내부적 요인에 의한 것은 오행의 상생하고 상극하는 원리를 이용하여 해당 감정의 해소에 도움이 되는 다른 감정을 이용하는 방법이었다. 한편 성경에 의하면 병자의 외부적 요인은 곰팡이, 피부병 등 계절성 성질을 지닌 자연발생적인 것이며, 내부적 요인으로는 병자가 지은 죄가 질병의 요인이었다. 이들 질병의 치유방법역시 외부적 요인에 의한 경우는 율법 등에 정해놓은 방법에 의하고, 내부적 요인에 의한 경우에는 병자의 죄에 대한 회개와 용서받음이 필요하다고 하였다.

‘Ⅳ’에서는 지금까지 논의한 내용을 근거로 『내경』과 성경에 의한 질병발생원인과 치유방법에 대한 내용의 동질성을 확인하였다. 앞에서 언급한 양 경전이 본 각각의 질병발생원인과 치유방법의 외부적인 것과 내부적인 것들을 비교하여 분석한 결과 그 내용들이 근원적으로 동일하게 나타났다. 그것은 ‘외부 원인에 의한 질병은 5운6기(5장6부)의 작용과 관련되고, 내부 원인에 의한 질병은 5장6부의 기능과 관련되며, 질병이 일단 발병하면 그 질병

은 치유과정에서 5운6기의 영향을 받으며, 그에 상응하는 5장6부의 기능과 관련된다’는 것이다.

이상과 같은 결론이 나오기 까지 이들 양 경전의 세계관은 질병치유의 입장과 자세에서 시종일관되었으며, 그 치유성과도 수 천 년을 유지하여 올 정도로 훌륭하다고 본다. 『내경』과 성경이 펼친 질병치유에 대한 방법은 단지 주장에 그치지 않고 각각 환자의 질병치유를 통하여 훌륭하게 입증하였다. 그리고 이들 경전에 의한 치유방법은 물론 질병발생의 원인에서도 양 경전은 근본적, 원리적인 입장에서 일치하였다. 그러함에도 불구하고 현대 과학문명의 발달과 더불어 오늘날 이들 양 경전에 의한 치유는 상대적으로 점점 감소되어 가고 있는 과정에 있음을 부인하기 어렵다. 필자는 의학자가 아니므로 『내경』과 성경의 질병치유와 관련한 가치의 재조명에 대하여 언급할 위치에 있지 않다. 그러나 다음과 같은 관점에서 이에 대한 조명이 필요하다고 본다.

첫째, 사실 및 경험적인 필요성 차원에서이다. 오늘 날 과학문명의 눈부신 발달과 더불어 의술분야도 크게 발전하였으나 모든 질병이 이에 의하여 치유되지는 못한다. 어떤 질병의 경우에는 지극히 흔한 병임에도 불구하고 원인파악도 못하거나 또는 그 원인을 찾았다 해도 빠른 치유방법이 없는 경우들이 많다. 그러는 중에 일부는 한의, 기도, 민간요법 등에 의해 치유된 사례가 있다. 그 근거와 방법은 대부분 자연과 하나님 등에게서 찾아진 것들이다. 이와 관련하여 누구도 계절과 기후의 변화 그리고 감정의 소모가 인간의 삶 특히 질병에 영향을 주고 있음을 부인하지 못한다. 그렇다면 많은 사람들이 질병치유를 위해 산과 들에 들어가 자리를 잡아 걷고 달리는가 하면 또 한편에서는 하나님에게 치유를 위한 기도를 끊임없이 하는 경우도 많다. 이처럼 이들 ‘자연과의 관계’와 ‘하나님과의 관계’가 인간 삶에서 얼마나 중요하며 그리고 그것들이 질병치유방법 등으로써 뿌리를 두고 있는 이론적 배경과 실천방법이 근본적으로 동일함을 이 글에서 입증하였다. 또한 어느 질병이건 관계없이 치유과정에서는 최소한 기후 등의 자연적 요소와 마음의 평화와 같은 감정적 요소가 반드시 질병에 영향을 준다는 사실도 확인하였다. 또한 이러한 사실은 시간과 장소에 따라 영향을 받지 않고 변함없이 유지되어왔고, 미래에도 유지되어 갈 것이다. 따라서 이 같은 사실 및 경험적인 차원에서 『내경』과 성경의 질병치유방법은 그 가치가 감소되지 않는 가운데 질병치유 등에 계속 기여하리라고 본다.

둘째, 철학적 측면이다. 『내경』은 훌륭한 철학서이다. 고대이후 많은 철학자들이 연구해 온 분야들이 『내경』에 많이 포함되어있다. 그것들은 예컨대 기와 관련한 존재론, 기의 작용과 관련한 인식론, 질병치유와 관련한 인간론 그 이외 도덕론 등으로써 철학적 관점에서 앞으로 계속 연구 과제라고 본다. 특히 운·기이론에서 자연의 변화를 인식하고 이를 인체의 장·부에 연결시키는 인식의 방법과 그 틀은 탁월한 업적이면서 앞으로의 연구 과제라고 생각한다. 즉 시간과 공간의 변화를 읽고 그에 대한 가치를 부여하는 십간·십이지이론을 비롯하여, 밤낮과 계절의 순환에 따른 기상변화를 읽고 예측하여 그 값을 십간·십이지로 산출하여 인간에게 적용하여 질병까지도 치유하게 하는 그 메카니즘은 인류의 가장 탁월한 문화유산 중의 하나이다. 이러한 논리적 측면에 의해서도 『내경』은 재조명되어야 한다. 여기에 『내경』의 이론이 성경의 원리와 동일함을 인정받게 되면 『내경』의 발전은 물론 복음 전파에도 기여하게 될 것으로 여겨진다.

참고 문헌

1. 기초문헌

- 최형주 해역. 『황제내경 소문, 영추』전 5권. 서울: 자유문고, 2004.
『NIV 한영스터디성경』. 김창영 감수. 서울: 생명말씀사, 2009.
『가톨릭성경』. 주교회의 성서위원회 편찬. 서울: 한국천주교중앙회, 2009.

2. 한글문헌

- 김교빈 & 박석준 외. 『동양철학과 한의학』. 서울: 아카넷, 2005.
김남국. 『하나님과 악의 인과성문제』. 백성대학교. 박사학위논문, 2011.
김남수. 『하나님의 사랑과 치유사역』. 서울: 서로사랑, 2007.
김동현. 『역으로 보는 시간과 공간』. 서울: 한송미디어, 2008.
김신형. 『황제내경의 천문·역법에 관한 연구』. 경희대학교.
박사학위논문, 2006.
박주현. 『천간지지』. 서울: 동학사, 2011.
손영규. 『황제내경과 성경』. 서울: 한국누가회출판부, 2004.
유장림. 『황제내경 I, II』. 김수중·박석준·조남호·정우진 역. 서울: 청홍, 2009.
임응주. 『운기학설』. 이재석 역. 서울: 동문선, 2003.
임병식. 『바울과 이제마의 만남』. 서울: 가리온, 2002.
임양근. 『맥진』. 서울: 정담, 2003.
장기성. 『한의학의 원류를 찾다』. 정창현, 백유상, 지우창, 정우진 역. 서울: 청홍, 2008.
장립문. 『기의 철학』. 김교빈 외 역. 서울: 예문서원, 2012.
정경호. 『운기학설의 이론 및 운용에 관한 연구』. 동국대학교. 박사학위논문. 1996.
전한호. 『육체와 영혼의 관계』. 서울: 카톨릭사상 36, 2007.
콜린 우르크하트. 『치유함을 받으라』, 이광호 역. 서울: 기독교문서선교회, 1988.
켄 브루. 『하나님의 병고치는 권세』. 조종남 역. 서울: 서로사랑, 2007.
켈시, M. T. 『치유와 기독교』. 배상길 역. 서울: 대한기독교출판, 2000.

3. 영어문헌

- Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich. Theological Dictionary of New Testament. translated by Geoffrey W. Bromiley. William B. Eerdmans Publishing Company. Michigan. 1974.
John Wilkinson. The Bible and Healing. printed by British Printing Company at Exeter. 1998.
John Wimber & Kevin Springer. POWER HEALING.

논찬_철학/예술 5

“『황제내경』과 성경의 질병치유이론 비교”에 대해서

성현창 (백석대학교)

의료기술이 열악하여 그 혜택을 받지 못하는 열방에 복음을 전파하기 위한 도구로 침, 뜸, 부황, 안마 등의 동양의술을 사용하는 것은 당연시되어, 대부분의 신학대학원 등에서는 특강의 형식으로 수지침 등의 강좌를 개방하기도 한다. 또 일부 사역자들은 교회에서 교인 뿐만 아니라 일반인을 상대로 수지침과 뜸 등을 직접 행하여 교인관리나 전도수단으로 사용하고 있다. 이러한 현상에 우려하는 소리가 있는가 하면, 자칫 잘못하면 바운더리가 허물어질 수 있는 일반은총이라는 잣대로 무비판적으로 용인하는 경우도 있다.

이러한 현상에 문제의식을 갖고 방향을 제시하려는 움직임은 이전부터 있었던 걸로 알고 있다. 그러나 연구자의 부재, 기독교계의 동양사상에 대한 무관심, 몰이해 등으로 15년 가까이 진척이 없었던 것 같다. 이러한 의미에서 본 발표가 기독교계에 적지 않은 영향을 줄 주체임에는 틀림이 없다. 그러나 과연 이 발표문이 주제에 실린 중량을 담을 구조와 내용 인가를 생각해 보면 아쉬움이 많이 남아 있는 것도 사실이다. 어쨌든 발표자의 노고에 주자학을 연구하는 논평자로서 격려를 보내면서 몇 가지 질문을 하는 것으로 논평자의 의무를 대신하려고 한다.

논평자가 이해한 본 발표문의 큰 틀은 『황제내경』이 정신작용도 육체인 오장에 의해서 이루어진다는 등의 육체중심의 단일제로 파악하여 질병의 원인과 그 치유방식도 육체중심이고, 육체를 생명의 상징으로 파악하는 성경도 육체의 중요성을 강조하지만 영혼중심이기 때문에, 성경은 『황제내경』과 달리 질병의 원인과 치유방식이 영혼중심이라는 것이다. 그 이유를 발표자는 『황제내경』의 질병치유원리가 천인합일에, 성경은 하나님과의 관계회복에 있다는 사실에서 찾았고, 더욱 그 근거를 『황제내경』에서 인간을 “자연 즉 5운6기와 관계속에서”, 성경에서 하나님과의 관계 속에서 나타나는 “선악갈등과 탄생·성장·타락·회개·용서·받음이 연속되는 구조를 이루면서 살아가는 존재”로 규정하는 데에 두었다. 논평자 나름의 이해가 틀리지 않다면, 『황제내경』에 정통하지도 않고, 성경을 신학적으로 해석할 능력도 없는 논평자의 입장에서 본 발표문은 소정의 결과를 이루었다고 말할 수 있지 않을까 감히 평가해 봅니다.

본 발표문은 박사학위논문으로 제출할 내용으로 구성된 것으로 알고 있다. 해서 좀 더 내실이 있는 학위논문이 되는 데에 도움이 되길 바라면서 질문을 하고자 한다.

1. “I. 시작하는 말”에 따르면 본 발표문의 목적은 『황제내경』과 성경이 모두 인간의 본질을 파악하고 愛民사상을 주장하기 때문에 질병치유의 원리가 동일함을 밝히는 데 있다. 그리고 질병치유원리가 『황제내경』은 천인합일, 성경은 하나님과의 관계회복이다. 그럼 천인합일과 하나님과의 관계회복이 같음을 질병치유를 통해서 규명해야 한다. 과연 천인합일과 하나님과의 관계회복을 동일하다고 말할 수 있을까. 구체적으로 어떤 면에서 동일한지를 설명해 주면 한다.

2. 성경에 대한 신학적 이해가 필요하지 않을까 생각해 본다. 논평자에게는 성경을 신학

적으로 이해할 능력이 전무하지만 예들 들어 12쪽(논평자에게 보내 온 발표문)을 보면, 창세기 1장 28절을 인용하면서 성경은 이 세상을 지배하고 다스릴 방법을 구체적으로 언급하지 않았다고 주장하고 있는데, 과연 그렇까하는 의문이 생긴다. 발표자가 인용한 창세기 1장 28절 “하나님이 그들에게 복을 주시며 하나님이 그들에게 이르시되 생육하고 번성하여 땅에 충만하라 땅을 정복하라 바다의 물고기와 하늘의 새와 땅에 움직이는 모든 생물을 다스리라 하시니라”를 보면 구체적이지는 않지만 그 대답을 “그들에게”에서 찾을 수 있다. “그들”은 어느 때의 사람인가. 바로 창조시의 사람이다. 즉 타락이전, 하나님이 보시기에 매우 좋다고 한, 하나님의 형상이 그대로 현현된 사람이다. 따라서 우리가 이 세상을 지배하고 관리하기 위해서는 무엇보다도 먼저 창조시의 선한 인간의 본래의 모습, 즉 하나님과의 관계가 온전했던 때의 상태로 회복되어야 한다.

이상의 성경의 내용을 주자학적 관점에서 해석해 보면 하나님의 영원한 법인 창조의 선한 질서가 우리 마음 안에 내재화되어 있기 때문에 우리는 내재화된 선한 질서로의 자연법을 발명이 아니라 발견을 해서 이 세상에서 살아갈 질서를 창출해 가는 것이다. 발표자의 주장처럼 “하나님은 우리에게 이 세상을 살아가는 데 필요한 지혜와 자연 속의 진리와 질서를 알려주지 않은 것이” 아니라 이미 부여해 주었는데, 타락한 죄성 때문에 발견하지 못한 것은 아닌지 조심스럽게 지적해 본다. 결국 질병치유를 담당하는 주체가 먼저 하나님과의 관계가 회복된 상태가 아니면 온전한 치유는 불가능하다는 것이다. 더 나가서는 하나님 나라의 통치가 이루어질 때 질병치유는 가능하다고 말할 수 있다. 동양에서 名醫은 언제 어디서나 神人, 聖人の 경지에 이른 상태에서 시술하는 자에게 부여되는 명칭이다. 그리고 仁術이라는 말도 있다. 인이란 愛人(사람을 사랑함)이며 천지가 만물을 생성할 때 갖는 마음, 즉 天地之心이며, 그 마음은 만물이 생성될 때 인간을 포함한 모든 사물에 갖추어진다. 혹시 『황제내경』에는 명의를 대한 설명이 있는지 궁금하다. 만약 있다면 명의를 속성을 통해서 앞서 질문한 천인합일의 의미를 도출할 수 있지 않을까 생각해 본다.

3. 논문의 가치는 그 논문이 지향하는 목적을 究明하는 과정이 선명했을 때, 그 내용의 진위를 떠나서, 발휘된다고 할 수 있다. 이런 의미에서 본 발표문은 나름대로 논문을 지탱할 틀을 갖추고 있지만, 비교연구라는 말에 지나치게 안주한 탓인지 나열식 사실적 서술이 많다.

본 발표문에 의하면 분노, 기쁨 등의 감정이 5장 6부, 더나가서는 5운 6기와 깊이 상호 관계를 이루고 있다. 노여움, 기쁨, 슬픔, 싫어함 등은 유교에서 7정으로 불리는 감정으로 마음(心)에 속한다. 사도바울의 “마음을 새롭게 하라”는 말은 마음이 하나님의 말씀이 잉태하여 출산할 場임을 강조한 말인지 모른다. 마음의 문제는 최근 학계의 화두가 되고 있다. 본 발표를 계기로 발표자의 연구의 영역이 『황제내경』에서의 마음의 의미에 대한 연구로 확장되어 학계에 공헌하는 길로 이어지길 기한다.

제2분과
교 육

분과발표_교육 1

인문치료를 위한 자녀 양육자의 은유적 스토리텔링 능력 개발 방안

임춘택 (경남대학교 국어교육과)

1. 들어가는 말

본 연구의 목적은 자녀의 성장과정에서 종종 발생하는 자녀 문제와 그 주변 상황을 고려한 은유치료 방법을 제시하는 데 있다. 즉, 자녀 문제에 맞춰 양육자가 이야기를 생산 또는 선정, 적용할 수 있는 방안을 마련하는 것이다.¹⁾ 자녀의 연령대는 아동 시기로 정한다. 자녀 성장에 절대적인 영향을 미치는 양육자가 자녀 문제를 정확하게 진단 · 대처하여 양육하는 것은 무엇보다도 중요하다. 자녀에게 문제가 발생했을 때 이를 해결하기 위한 다양한 방법들이 고려되겠지만, 은유적 스토리텔링 치료는 여러 면에서 매우 유용한 방법에 해당한다. 하지만 아쉽게도 국내 보다는 외국에서 은유치료가 상담심리치료에서 놀랍고 효과적인 치료 방법으로 사용되고 있다는 사실은 주로 해외 연구를 통해 확인할 수 있다. “밀튼 H. 에릭슨 재단 책임자 J. Zeig(2004, 개인적 서신)는, ‘정보’는 아이들이 다른 것을 할 수 있도록 도와주지만 ‘이야기’는 아이들이 달라질 수 있게 하는 경험을 창조해 낸다.”²⁾ 라고 언급하였다. 대표적으로 호주를 비롯한, 서구권에서는 30년 전부터 이루어져온 은유적 스토리텔링 치료에 관한 방법과 실제 사례가 풍부하게 축적되어 있다. 이러한 경향은 최근 들어서 더욱 활발한 것으로 보인다. 그래서 외국의 질적 연구 결과물에서 은유치료의 탁월한 효과를 사례를 통해 확인할 수 있는 기회가 많아졌다. 은유치료 분야의 거장이라 일컫는 G. W. Burns를 비롯하여 D. Brett의 은유치료 방법과 사례에 관한 문헌의 일부가 국내에도 소개되어 있다.³⁾ 독일어권의 경우는 독일 프리츠 페를스 연구소(Fritz-Perls-Institute)와 관계하고 게슈탈트 심리치료의 계보에 있는 H. G. Petzold 등의 연구가 국내 학자들에 의해 주요하게 논의되고 있다.⁴⁾ 그럼에도 아직은 이런 은유치료에 관한 문헌 또는 질적 연구가 외국과 비교하면 국내에서는 시작 단계에 있는 실정이다.⁵⁾ 물론 문헌 연구가 몇몇 뜻있

1) 은유적 스토리텔링 치료 외에 본 연구자의 주요 연구 분야는 문학교육(수용미학, 행위 및 생산 지향 문학 교수법 등), 글쓰기교육(창의적 글쓰기, 스토리텔링, 자기표현, 글쓰기 치료, 문화콘텐츠 창작, 문화 간 의사소통, 글쓰기 이론 등)이다. 그래서 이번 연구는 두 분야를 은유적 스토리텔링 치료로 묶어 세 분야를 융합적으로 접근하는 과정이자, 본격적인 은유적 스토리텔링 실제 치료를 위한 문헌 중심의 준비 작업으로써의 성격을 띤다.

2) G. W. 번즈 『어린이와 청소년을 위한 마음을 치유하는 101가지 이야기 101 Healing Stories for Kids and Teens: Using Metaphors in Therapy』 학지사, 2009, 499쪽.

3) D. Brett 『아동을 위한 스토리텔링 기법 은유적 이야기치료 More Annie Stories: Therapeutic Storytelling Techniques』 여문각, 2009; G. W. 번즈, 『이야기로 치유하기 - 치유적 은유 활용 사례집 Healing with Stories - your casebook collection for using therapeutic metaphors』 학지사, 2011.

4) 독일 문학치료와 관련하여 활발하고 심도 있는 연구 활동을 하는 국내 학자로는 변학수(경북대 문학치료학과 교수), 채연숙(경북대 문학치료학과 교수), 이민용(강원대 인문과학연구소 HK 교수)을 꼽을 수 있다. 독일어권을 중심으로 하는 이들의 10년 간 인문치료에 관한 연구와 활동이 이제는 국내에서 괄목할만한 실적으로 제시되어 있다.

는 학자들에 의해 지속적으로 이루어지고 있긴 하지만, 은유치료라기 보다는 대부분은 지극히 문학텍스트를 중심으로 한 또 다른 ‘문학연구, 은유연구’이다. 따라서 문이론, 문예창작, 심리학, 질적 연구 방법론 등을 아우른 은유적 스토리텔링 ‘치료’에 관한 논의와 사례가 국내 연구에서도 더욱 활발하게 진행되어야 할 것이다.

무엇보다도 은유치료를 진행하기 위해서는 양육자의 많은 준비와 노력이 선행되어야 한다. 많은 준비와 노력 가운데에서도 본 연구에서 다루는 주제인, 은유치료 관련 사례 중심의 문헌들을 기반으로 한 은유 치료 방법에 대한 확인은 양육자가 실제 치료 이전에 반드시 거쳐야 하는 필수 과정이다. 본격적인 은유치료 전에 양육자가 자녀(내담자) 문제 상황에 맞춰 이야기를 창작하고 가상으로 모의 적용하는 과정을 거치므로써, 실제 치료에서 덜 당황하고 비교적 능숙하게 치료를 시작할 수 있을 것이다. 그리고 이를 보완하기 위해서는 상담심리전문가들에 의한 다양한 은유치료 사례를 학습하는 시간도 필요하다. 이도 은유치료 실재를 위해 빼놓을 수 없는 과정에 해당하므로, 양육자가 이를 어떻게 효과적으로 활용할 수 있을지 검토하는 기회로 삼아야 할 것이다.

본 연구에서는 자녀와 양육자의 관계를 혈육으로만 한정짓지 않고 ‘실질적인(일시적, 임시적이라 할지라도) 자녀와 양육자 관계’로 정했다. 왜냐하면 현대사회에서는 친부모 외에 조부모, 친척, 신앙의 멘토 등이 특정 시기와 상황에서는 실질적인 양육자 역할을 하는 경우가 비일비재하기 때문이다. 이에 대한 구체적인 논의는 2장의 한 부분에서 양육자의 중요성과 자질이라는 주제로 다루기로 한다. 본 연구는 인문치료를 위해 필요한 양육자(치료자)의 은유 스토리텔링 능력 향상 방안에 관한 것이라 밝혔다. 양육자와 상담자가 이와 같은 일련의 은유치료 연구를 확인하는 것을 비롯하여 이외에도 관련 교육 프로그램을 접하고, 은유치료 관련 문헌을 검토하는 시간을 가짐으로써, 자녀(내담자)의 스토리텔링 능력을 향상시키고 나아가 자녀 문제를 예방·해결하는데 유익한 결과를 얻었으면 한다.⁶⁾ 나아가 양육자가 은유치료 관련 문헌을 검토하고 교육에 참여하는 것과 함께, 양육자의 배우자, 자녀 또는 가까운 친인척 등을 대상으로 실재를 대비한 ‘예비적 은유치료’를 경험하고, 이들로로부터 치료와 관련한 제반 조언을 함께 들을 수 있다면 은유치료를 학습하는 양육자에게는 많은 도움이 될 수 있으리라 판단된다.

2. 은유치료자로서의 자녀 양육자의 개념과 중요성 및 자질(자격)

1) 개념 정리

국립국어원 표준국어대사전에서 양육(養育)과 양육권의 정의를 각각 “아이를 보살피서 자라게 함”, “미성년 자녀의 양육에 관한 권리”로 하고 있다. 양육은 미성년 자녀를 대상으로 하고, 의무 보다는 권리를 더 강조하는 것처럼 보인다.⁷⁾ 개혁개정 성경에서 ‘양육’(‘양육자’ 한 단어를 포함하여) 단어는 모두 21번 나온다. ‘양육’에 상응하는 단어를 NIV 성경과 비

5) 은유로 가득한 성경을 믿는 기독교에서도 은유 연구만이 주를 이룰 뿐, 본격적인 은유치료에 관한 다수의 사례를 확인할 수 없는 실정이다.

6) 은유치료 과정에서 자연스럽게 은유교육도 자녀와 양육자 모두에게 이루어지므로 은유교육 성과도 본 연구에서는 은유치료의 효과에 포함된다.

7) 물론 권리 안에 의무도 포함한다고 통상적으로 사회적 합의가 이루어져 있겠지만 의무라는 표현을 쓰지 않는 것은 요즘 세대의 제반 문제들을 고려해서라도 쓰는 것이 맞다.

교한 결과 ‘bring up’이 6번(에 2:7, 2:20, 사 49:21, 엡 6:4, 딤후 4:6, 5:10)으로 가장 많았고, 다음으로 ‘rear’가 4번(사 1:2, 23:4, 51:18, 왕하 10:6)이었다. 그 다음으로 ‘take care of’ 2번(계 12:4, 6), ‘care’(룻 4:16), ‘lead’(렘 3:15), ‘feed’(엡 5:29), ‘teach’(디도 2:12), ‘pamper’(잠 29:21), ‘carry’(민 11:12), ‘nurse’(삼상 1:23), ‘adopt’(에 2:15)가 각각 한 번씩 나왔다. 어린 자녀를 기르는 것, 돌보는 것, 신약에서는 성도의 신앙 교육과 성장, 국어사전과 성경을 종합해보면 양육은 자녀를 기르는 것인데, 의식주를 제공하고, 교육하고, 인격적인 상호 작용이 이루어짐으로써 ‘인간답게’, ‘하나님 자녀’로 성장하기 위한 양육자의 모든 양육 방법이 일상에서 이루어지는 것이라 할 수 있다. 구약(디도 2:12)에서는 교인을 가르친다는 의미로도 쓰이므로 어린이 청소년 자녀를 ‘기르는 차원’을 넘어서 쓰이고 있다. 한국 교회에서도 성경 공부와 영적 돌봄 등을 포괄하는 제자 양육이라는 프로그램이 있다. 교인을 실질적인 예수님의 제자로 성장시키기 위해서 가족의 자녀를 기르듯, 성경 공부와 기도 그리고 교제로 잘 돌본다는 의미에서, 교회의 일반적인 성경 공부와 일상의 가정생활 차원을 넘어서는 전인격적 양육의 의미로 사용한다.

2) 중요성 및 자질(자격)

하나님은 자신의 자녀와 그들의 자녀에 대한 실질적인 양육권자이다. 온전한 양육의 이론과 실재는 하나님의 성품을 통해 배워야 한다. 기독교인 부모는 성경에서 하나님이 금하시는 생각과 행위를 해서는 안 되고, 범사에 하나님을 인정하고 하나님께 순종하며, 믿음으로 삶을 살아야 한다. 그래서 하나님이 자녀 양육자인 자신을 어떻게 양육하시는지, 깨닫고 이를 마음과 생각과 행위로 수용하여 자신의 자녀들에게도 똑같이 하나님의 성품과 의지를 행위로 전해야 한다. 그래서 성경에서 말하는 하나님의 양육권과 그 방법이 어떠한지를 확인하는 것은 중요하다. 나아가 친부모뿐만 아니라 조부모, 교회 성직자, 성도 등 아이들에게 실질적인 영적 양육권자의 모습을 몇몇 사례를 통해 확인하고 과정이 필요하다. 친부모와 친조부모 등과 같은 혈육 관계 외에 있는 임시적이고 제한적이지만 실질적인 양육자들이 어떻게 하나님의 자녀를 돌보는지를 확인하고, 양육의 의미와 중요성을 확인하고자 한다.⁸⁾

3. 은유치료 과정과 창작 방법

1) 문제 확인과 자원 개발

자녀의 문제는 곧 부모의 문제로 직결되는 경우가 다반사이므로, 이 둘의 관계를 기초한 은유적 스토리텔링 교육과 치료가 이루어져야 한다. 자녀와 양육자는 세상에서 가장 가까운 사이임에도, 상담 관련 전문가의 정확한 관찰과 면밀한 상담을 바탕으로 한 문제 파악과 근원적인 원인 제시가 이루어지지 않으면, 치료는 거의 불가능하다. 그러므로 양육자가 자

8) 이런 예를 찾는 것은 어렵지 않다. 교회의 집사, 권사, 장로, 교역자들 가운데서 개별적으로 얼마든지 확인될 수 있다. 본 연구자는 이러한 분들에 관해 지면으로 접한 사례를 제시하고자 한다. 예를 들어, 『땅끝의 아이들』의 저자 故 이민아 목사, 『아니야, 우리가 미안하다』의 저자 천중호 판사, 인천방주교회 박보영 목사가 버려진 아이들과 함께 생활하는 삶 등이다.

녀의 문제를 은유적 스토리텔링 방법을 사용하여 해결하기 위해서는, 먼저 양육자가 자녀를 대할 때, 제3자로서의 자세가 필요하다. ‘난 내 자녀에 대해 누구보다도 더 잘 알아.’, ‘내 아이의 문제는 이것이야.’ 라든지 ‘내 아이는 이렇게 해야 돼.’ 와 같은 자세를 포기해야 한다. 물론 대부분의 친부모 양육권자들이 본인들의 자녀를 누구보다도 더 잘 알 것이다. 그러나 잘 안다는 것이 성격과 취향, 생활 습관, 인지 능력만을 의미하는 것은 아니다. 부모의 가치관, 행동, 타인을 대하는 태도 등을 보고 따라하는 자녀들은 부모와 동일화가 형성되어 있기 때문에, 부모는 이를 잘 알지 못하는 경우가 다반사다.⁹⁾

치료 과정에 들어가야 하는 문제들, 예를 들어 어린이의 경우 학교 부적응, 학습 장애, 공격적인 성향과 폭력성 등, 청소년의 경우 우울한 기분, 식욕 감퇴, 불면증, 피로, 정서 불안 등이 우선적으로 고려될 수 있다. 이외에도 병명을 알기 위한 작업으로 증상을 확인해야 한다. 일상에서 나타나는 문제가 무엇인지 관찰하고 자녀의 연령에 맞는 언어수준을 고려하여 문제를 확인한다. ‘아동심리진단 프로그램’, 『정신장애 진단 및 통계 편람』 등과 같은 일련의 진단 방법들을 확인하여 도움을 받는다.

자녀에게 제시된 문제를 확인한 이후, 자녀가 갖고 있는 장점과 기질도 정확하게 파악해야 한다. 예를 들어, 특별히 좋아하는 이야기책이 무엇이고, 그 책의 내용은 무엇인지? 확인한다. 자녀의 친구 관계를 이용하여 문제 해결에 활용할 수 있는 새로운 이야기를 창작한다. 좋아하는 텔레비전 만화 프로그램을 활용한다. 자녀의 기질 가운데서 장점들을 확인한다. 이해심, 나눔 정신, 배려심, 경쟁심, 질문하기 좋아함, 끈기, 만들기 좋아함 등등

2) 목표 설정

(1) 1 단계: 일반적인 문제 상황에서 개인적인 사례로 옮겨 감

앞의 ‘문제 제기’ 단계에서 나타난 증상과 진단 결과를 토대로 자녀의 구체적인 문제 상황을 확인한다. 1 단계는 자녀가 지닌 문제를 외현화 하는 시작 단계에 해당한다.

(2) 2 단계: 사실 진술에서 감정 표현으로 옮겨 감

여기에서는 자녀의 감정이 어떤 지를 확인하는 것이 우선적으로 중요하다. 자녀가 감정을 말하도록 유도한다. 예를 들어: 슬프다, 괴롭다, 속상하다, 화가 난다 등등

(3) 3 단계: 자녀의 은유 탐색 및 변형

- ① 은유 알아채기: 자녀가 문제와 관련하여 표현한 말 가운데서 문제와 관련하여 자기의 마음 상태를 빗대어 말한 표현을 놓쳐서는 안 된다.
- ② 은유적 심상에 집중하기: 자녀가 사용한 은유 표현이 자신에게 어떤 심상으로 떠오르는지 확인한다. 색깔, 소리, 냄새, 명암 등.¹⁰⁾
- ③ 감각적 심상으로 은유 탐색하기: 자녀의 표현에서 보다 많은 은유 표현을 확보하기 위한 노력이 지속된다.
- ④ 은유적 심상 관련 감정 탐색하기: 자녀가 표현한 은유와 연관한 자녀의 감정은

9) 이러한 문제를 해결하고 은유적 스토리텔링 교육과 치료를 효과적으로 가정에서 진행하기 위해서는, 자녀 양육권자가 스스로 학습하고, 전문 프로그램을 이수하고, 전문가의 조언을 듣고, 공동 모임을 통해 상호 교류하는 과정 등이 필요하다.

10) 애써 만든 자녀(내담자)의 은유 표현을 양육자(상담자)는 해석하려고 하면 안 된다.

어떠한지 확인한다. 감정 표출이기도 한, 이 과정을 통해 자녀의 심적 부담감이 줄어드는 시간이 될 수 있다.

⑤ 은유적 심상 바꾸기와 자녀 문제에 맞춘 이야기 창작: 이전 단계가 문제에 대한 탐색 및 문제의 이완 과정에 해당한다면, 이 과정부터는 은유 치료로의 본격적인 돌입 단계라 말할 수 있다. 부정에서 긍정으로, 문제와 상처에서 해결과 치료로의 과정이다. 문제의 심상을, 바꾸고 싶은 심상으로 변화를 가한다. 목표로 세운 결말에 맞추어 문제에 맞춘 이야기를 양육자 단독이나 자녀와 함께 창작한다. 은유적 스토리텔링은 문제에 대한 새로운 관점을 제시해야 하고, 자녀를 스토리의 주인공으로 삼는 것이 일반적이면서도 치료에 효과적이다.

⑥ 바뀐 심상을 현재 상황에 적용하기: 여러 회기에 걸쳐 진행된 은유적 스토리텔링을 통해 자녀에게 바뀐 심상을 현재와 실제 상황에 적용한다.

C. Perry는 은유를 활용한 스토리텔링 치료에 대해 다음과 같이 언급하였다. “은유적 스토리텔링의 치료적 유효성은 자녀(내담자)의 은유적 언어를 밝히고 반영하고, 협력적으로 자녀 은유를 탐색하고 변형하고, 변화된 은유를 자녀가 바라는 미래로 확장시킬 수 있게 확증해주는 양육자(치료사)의 능력에 달려 있는 듯하다.”¹¹⁾

4. 은유의 치료 기능 및 은유 치료 방법의 예

은유 치료 전문가인 M. D. Yapko는 인터넷 게임, TV 프로그램, 스마트 폰 등의 폭력과 공격적인 이야기의 범람이, 개인적이고 상호작용적인 이야기 문화의 상실로 귀결되는 세대의 문제를 다음과 같이 말하였다. “이야기하기는 내리막길에 들어선 기법이 되어 버린 것 같다. 많은 컴퓨터 게임들이 폭력과 공격성의 이야기에 근거를 두고 있고, 많은 TV 프로그램들이(심지어 만화까지도) 전쟁과 살인, 폭력, 복잡한 관계 등을 말하고 있다. 그런 이야기들은 가치관과 본질적인 삶의 기술을 전달해 주는 이야기의 전통적인 원칙보다는 오락의 원칙에 근거한다.”¹²⁾

은유치료는 가정에서 부모에 의해 이루어질 수 있다. 물론 준비 과정도 필요하고 자녀 문제에 맞는 이야기를 선정하고 창작하는 일이 쉽지 않지만 일정한 방법을 숙지하여 실행한다면 가정에서 동화책을 읽어주는 것과 같은 편안한 마음으로 ‘목적이 있는 이야기’를 자녀에게 선사할 수 있는 좋은 기회가 된다. 남이 만든 이야기를 읽어주는 것만으로도 좋은 부모로서의 조건 하나를 갖추었다고 말할 수 있으니까, 이것에서 한 발 나아가 자녀의 관심, 자녀의 문제, 자녀의 성장을 위한 이야기를 창작하는 것은 더욱 값진 일이라 할 수 있다.

1) 은유의 치료 기능

11) C. Perry ‘불길 속에서 -이야기치료에 대한 반성 및 은유-’, in: G. W. Burns, 『이야기로 치유하기 -치료적 은유 활용 사례집-』 학지사, 2011, 239쪽.

12) G. W. 번즈(2009): 496쪽.

인간은 다소간의 차이는 있겠으나 누구나 은유 능력을 갖고 태어난다. 만 2 세의 한 아이가 화장실에서 큰일을 본 후에 엉덩이(항문)가 매우 아프다는 표현을 “엉덩이에 고슴도치가 들어갔어.”라는 표현을 했다. 이 아이는 고슴도치를 단지 그림책으로 몇 번 봤을 뿐 실제로 본 적도 없었는데 침과 같은 고슴도치의 가시가 얼마나 아픈지를 인지하고, 자기 엉덩이의 아픔이 고슴도치가 엉덩이에 들어갔을 때의 아픔만큼이나 심하다는 것을 은유를 사용하여 표현한 것이다. 어른들도 일상에서 은유적 표현을 사용하여 자신들의 심정을 밝힌다. 나로호 관련 한 연구자는 나로호 발사 실패로 인한 심정을 “나로 2호의 공중 폭발은 마치 긴 방학 동안에 놀지 않고 열심히 방학숙제를 했는데 숙제검사를 받지 못한 기분일까”라는 표현으로 궤도 진입 실패와 정상적인 인공위성 활동을 볼 수 없는 안타까운 심정을 은유적으로 표현하였다. 이러한 예는 무수히 많아서 의식적으로 사람들의 말을 주의하여 들어보면 하루에도 수십 개씩 발견할 수 있다. 그만큼 은유는 문학텍스트만이 아니라 일상에서도(논리 정연한 설명과 설득이 필요한 상황에서도 마찬가지로) 효과적인 언어활동을 위한 핵심 역할을 한다.

일상에서 자주 쓰는 은유적 이야기는 단지 효과적이고 설득력 있고 감수성을 풍부하게 하는 표현 방법에만 이용되는 것은 아니다. 은유를 치료 목적으로 사용하면 그 결과는 한 개인의 삶, 그 주변 사람들, 나아가 사회를 건강하게 바꾸는 것으로 드러난다. 치료 목적으로 표현된 은유적 이야기는 놀랍게도 치료에서 매우 효과적이고 온전한 방법으로 사용되고 있다. 누구도 자신의 고통을 흔쾌히 사람들에게 드러내 밝히거나 자신의 고통을 말로 표현하는 것을 좋아하지 않는다. 모두들 이를 꺼려한다. 그 고통은 남이 겪어 보지 않고는 알 수 없는 것들로 당사자에게는 수치심, 불안감, 적대감, 분노와 같은 부정적인 감정들을 불러 일으키는 것들이다. 이 문제를 해결할 수 있는 효과적인 방법 중 하나가 은유를 사용하는 것이다. 은유는 자녀가 자신의 문제를 한 걸음 뒤로 물러난 상황에서 바라볼 수 있게 한다. 은유는 부정적인 감정으로 인한 불쾌감을 현저히 감소시키고, 자녀가 잠가 둔 고통의 문을 열 수 있도록 하는 열쇠가 되고 치료제가 된다.¹³⁾

2) 은유 치료 방법의 예

은유적인 표현은 현실 상황과 문제를 외현화한다. 예를 들어, C. 뇌스틀링거의 『오이대왕』에 등장하는 오이대왕은 주인공 볼프강 호겔만의 권위적인 아버지의 특성이 투영된 환상적인 존재다. 더불어 오이대왕의 등장으로 작품은 만화 같은 분위기를 형성하고 재미를 더한다. 아동과 청소년 독자는 볼프강의 아버지와 오이대왕을 독서 과정에서 자연스럽게 비교하고 동일시하면서 둘의 문제를 확인하고 자신의 상황과 연관 지어 생각한다. 나아가 독자는 텍스트를 통해 자신의 가정문제(아버지의 권위주의)는 어떤 지를 점검할 수 있고 그

13) 본 연구자는 이를 무수한 임상치료 관련 논문과 책들 가운데 일부에서 확인할 수 있었다. 연구 분야로 응용인문학을 선호하여 독일 문학 교육, 스토리텔링 교육, 학문적 글쓰기 교육, 자기표현으로써의 글쓰기 교육 관련 연구를 하는 본 연구자에게, 특히나 아동 • 청소년에게 더 효과가 있는 은유적 이야기 치료는, 인문학(독일 문학과 독일 아동, 청소년 문학을 활용하여)의 무한한 실용 가능성과 사회 기여를 기대하게 만들었다. 일반적으로 문학을 ‘현실 보다 더 현실적인 이야기’, ‘현실을 더욱 현실적으로 받아들이고 체험할 수 있도록 하는 것은 사실적인 이야기가 아니라 은유적 이야기다.’ 라고들 정의한다. 이 같은 문학에 대한 정의와 기능은 인간의 심미성 영역과만 한정되어 관련성을 맺는 것은 아니다. 문학을 치료와 관련짓는 은유적 스토리텔링 치료 연구자들은 연구를 통해 문학이 개인의 삶과 가족 그리고 사회를 ‘살리는’ 기능으로써의 새로운 진가를 발휘하도록 개발할 수 있다.

문제를 해결하는 볼프강의 강점, 자원을 경험한다. 이러한 『오이대왕』과 같은 은유적 이야기는 아동과 청소년 독자의 가정과 학교 관련 문제들을 외현화 시켜줌으로써, 자신의 문제를 거부감 없이 확인하고 문제 해결을 위한 자기 안팎의 자원들을 검토할 수 있도록 만든다. 평소에 인지하지 못했던 문제들이 은유적 이야기(문학)를 통해 드러나서 문제가 진단되면, 학습자(내담자) 개인의 문제 상황에 맞춰 치료 목적으로 유도된 은유적 이야기를 통해 학습자는 자신의 문제가 변할 수 있는 것이며 덜 고정적이고 덜 영속적인 것이라는 인식을 갖게 되어 치료가 이루어진다. 해당 문제로 고통당하는 학습자가 이처럼 자신을 이야기의 상황으로 외현화 하고 인물로 의인화시킴으로써 자신의 정체성과 삶을 굴복시키는 일상의 담론으로부터 떨어져 나올 수 있게 된다. 이처럼 은유는 자기증오나 타인에 대한 적개심 같은 분노의 원인을 자기 천성이나 원래 그 사람의 성격 탓으로 돌리지 않게 만들어 자기 삶의 영향력에서 벗어나 생각할 수 있는 기회를 제공한다.¹⁴⁾

자녀의 문제를 해결하기 위한 은유적 이야기를 고안하려면 최소한 몇 가지 방법과 원칙이 있어야 한다. 그 중 한 예를 들어보면, 성공적인 치료를 위해서는 치료에 도움이 되는 자녀가 지닌 자원을 파악하여 개발해야 한다. 자녀가 좋아하는 것을 이용하여 이를 주제로 이야기를 만드는 것은 치료를 위해 우선적으로 사용될 수 있는 효과적인 방법이다. 치료적 은유의 원천은 학습자 안에 있는 경우가 많기 때문이다. 아동과 청소년이 보편적으로 좋아하는 인터넷 게임, TV 드라마, 판타지 영화 등에서 이야기를 찾을 수도 있다. 한 치료 사례를 간략하게 들면, 한 10대 어린이가 잘 알려진 미국 영화 <쥬스>를 본 후 매일 밤 상어에 물리는 악몽에 시달렸다. 부모가 달래고 그것은 영화일 뿐이니 안심하라고 하고 꾸중도 해봤지만 소용이 없었다. 치료사는 이 어린이의 치료를 위한 자원을 찾아보았고 아이가 『해리포터』를 매우 좋아한다는 것을 알아냈다. 치료사와 어린이는 『해리포터』를 함께 얘기했고 그 결과 아이는 온몸이 평온해지며 미소를 띠기까지 했다. 치료사는 이 어린이한테 해리포터의 동생이 되는 상상도 하고 놀면서, 자기를 상어한테서 보호할 수 있는 ‘주문’을 만들어 보라고 했다. 아이는 “하얀 빛으로 나를 둘러쌌어요!”라고 상상한 것을 말했고 치료사가 “그게 어떻게 도움이 될까?”라고 묻자, 만족감과 자신감을 보이며 “상어가 하얀 빛을 뚫고 나에게 다가오려고 하지만 그 빛이 보호 주문이라서 상어는 그렇게 할 수 없어요. 상어는 더는 어쩔 수 없어서 지쳐 버렸죠. 하얀 빛을 뚫고 나를 물지는 못하니까요. 이제 상어는 멀리 가고 있어요.” 그 회기 이후 아이는 밤에 깨는 일이 없었으며 상어도 떠났다고 한다. 즉 자녀의 문제를 해결하기 위해서는 그 문제(매일 밤 상어에 쫓기고 물리는 것)로 파고 들어가는 것이 아니라 자녀가 문제 때문에 놓치고 있거나 사용하지 않고 잃어버린 것이 무엇인지를 양육자가 자녀로 하여금 생각하게 해서 치료에서 이를 이용해야 한다. 우울증을 앓고 있는 사람의 문제는 극심한 스트레스, 삶의 무가치, 무의미 등이 원인이기 때문인데, 우울증 문제를 해결하기 위한 방법은 격려와 관심과 함께 내담자가 잃어버린 것을 찾는 것, 즉 삶을 지속할 수 있게 하는 삶의 목적을 찾는 것이다. 위의 아이가 상어 문제 때문에 잃어버리고 사용하지 않았던 해리포터를 찾았던 것과 마찬가지로 말이다.¹⁵⁾ 본 연구자도 자기표현과 치료를 위한 글쓰기 수업 시간에 각 학생들의 삶의 목적이 무엇인

14) 학습자를 치료하기 위한 은유적 스토리텔링 창작은 교수자가 학습자의 은유적 언어를 관찰하여 이를 학습자 치료에 맞게 변형시켜 학습자가 바라는 미래로 확장하는 일련의 과정에서 이루어지고, 이 창작과정은 교수자 단독 또는 교수자와 학습자 간의 공동 작업을 필요로 한다.

15) R. McNeilly, ‘자장, 자장, 우리 아가, 상어에게 물리지 말고 - 은유에서 “잃어버린 게 무엇입니까?”’, in: G. W. 번즈 『이야기로 치유하기 - 치료적 은유 활용 사례집』 347~355쪽.

지 생각하는 시간을 가져, 자신이 살아야 하는 목적, 대학 생활의 목적을 찾도록 지도한다. 그 결과 학생들은 삶의 방향과 자신의 정체성을 재확인하고 삶을 지속하기 위한 매우 다양한 이유들을 찾아내고 막연했던 삶의 의미를 새롭게 각인하는 시간이었다는 것을 글을 통해 밝혔다.

5. 나가는 말

본 연구자가 근무하는 대학의 ‘글쓰기와 의사소통’이라는 강의 초반부에서 ‘자기이해, 표현, 치유로써의 글쓰기’를 주제로 학생들이 글을 쓴다. 그 결과 전문 상담심리치료사의 도움이 필요한 학습자(잠재적 내담자)의 수는 이 글쓰기를 통해 드러나서 확인된 경우만 각 강의(40명 내외) 당 2~3명 정도였다. 우울증, 경계선, 공황장애, 학교폭력 등 치료를 요하는 수준의 학생들만 이 정도이고, 각종 심신의 문제로 과도한 스트레스를 호소하는 경우도 5~10명에 달한다. 글과 대화를 통해 관찰한 결과 전혀 문제가 없어 보이는 학생들이 그리고 자신감이 넘쳐야 하는 20세 대학생들이, 믿기 힘들 정도로 정신 건강에 문제가 있었다. 본 연구자가 판단하기에 비교적 자신과 미래 그리고 환경에 대해 긍정적이고 노력하는 ‘건강한’ 20대 초반의 학습자는 각 강의실에 5명 많아야 10명이 그치고 있어 보였다. 물론 이는 어디까지나 특정 대학의 일부 사례로 볼 수 있다. 하지만 이것이 우리사회의 위험성을 보여주는 단적인 예가 될 수 있다는 사실도 부인할 수 없다. 2013년 현재 한국 사회는 가정 해체, 빈부격차의 심화, 취업난, 학교 폭력, 세대 갈등 등등 온갖 위험 요소가 증가하는 위험 사회로 가고 있다.

이러한 문제들로부터 자녀를 보호하고 대항할 수 있는 단위는 가정이다. 자녀와 부모(양육자)의 올바른 관계 형성은 무엇보다도 중요하다. 그리고 그 기본은 문제의 외현화, 미래의 희망을 자녀에게 실제적으로 제시할 수 있는 이야기하기에 있다. 그러나 아쉽게도 스마트폰, 인터넷, TV 등 각종 전자 매체의 범람 속에서 가치관과 본질적인 삶의 방법을 가르쳐주는 ‘이야기’는 설자리를 잃었다. 인간은 기계와의 소통과 만남 이전에, 인격과 인격 간의 충분한 만남이 있어야 한다. 서로에게 무관심한 사회에서 소외된 자들이 사회에서 극단적인 범죄를 일으키는 경우가 빈번해지는 요즘 시대에, 매순간 하나님과의 만남을 통해 그분의 인격을 배운 기독교인 양육자들이 어린이와 청소년들에게 성경을 이야기하고, 성경적 가치관을 새로운 이야기, 자신의 자녀에게 필요한 이야기로 창작하여 함께 이야기하는 문화가 이루어져야 할 것이다. 그래서 앞으로는 가정, 교회, 각종 모임에서 세대 간 ‘희망의 이야기’들이 보편적이고 자연스러워져서, 과도한 전자 매체 사용으로부터의 폐해를 해결하는 대안으로도 자리를 잡아야 할 것이다.

분과발표_교육 2

코메니우스 교육학의 세계관적 기반에 대한 연구

안영혁 (충신대학교 신학대학원 실천신학)

서론

세계관의 논쟁이 더러는 누가 더 센 과학적 근거를 가지고 있는지를 겨루는 전투장으로 느껴질 때가 있다. 이 또한 학문을 연구하는 그리스도인의 할 일 가운데 하나이다. 그러나 원래부터 성경은 우리에게 인격을 요구하였다. 하나님은 인간에게 당신의 형상을 주고, 인간과 언약을 하고, 그 언약에 대한 책임적 존재가 되기를 원하신다. 인격을 전제하지 않는다면, 이런 관계는 전혀 불가능하다. 개혁주의 신학의 출발자 칼빈의 신학은 언약신학적인 특성을 극명히 드러내고 있는데, 언약신학은 인간의 인격을 전제로 한다.¹⁶⁾ 성경이 우리에게 그렇게 요구하고 있으며, 그것은 하나님의 뜻이다. 하나님께서는 먼저 지으신 세계를 배경으로 인간을 지으셨다. 따라서 세계는 인간 인격의 배경이며, 우리는 세계관 연구에서도 충실히 인격적 관점을 따라야 한다.¹⁷⁾ 인격은 그 기본이 타자를 대하는 총체성으로서의 자아이다.¹⁸⁾ 또한 이 타자의 총체는 세계이고, 그래서 세계는 우리의 인격이 발을 디디고 서 있는 배경이다. 만약 인격에 관한 이야기가 없는 채로 세계 이야기만 한다면 배경만 남은 그림이 되고 말 것이다. 세계 이야기에는 원래 인격의 관점이 전제처럼 있다는 말도 할 수 있겠지만, 그래도 세계관 논의는 인격이 충실히 이야기됨으로써만 옳은 것이 될 것이다.¹⁹⁾

인문학이란 원래 그런 작업을 하고자 한 것이 분명하다. 인문학이 인간의 총체성에 대하여 말하기를 유보해 두고 스스로 과학이 되기를 원한 역사가 이미 오래지만, 그레 가지고는 인간의 의미를 찾는 해석학이 도저히 불가능하다는 입장은 명백하게 제기되어 있다.²⁰⁾ 그래서 우리는 인간과 함께 세계를 논함에 있어서 이 인격적 지향을 떠날 수 없다.

성경과 신학이 창조의 자리를 넘어 지속적으로 이런 이야기를 하고 있는가 묻는 것은 어리석은 일이다. 많은 학자들이 인격이란 논의 자체가 성경 혹은 신학에서 출발한 것으로 인정하고 있다.²¹⁾ 그것은 또한 세계 진술과 연관되어 있다. 인문학의 인격 개념이 성경과

16) Willem A. VanGemenen, The Progress of Redemption, 안병호, 김의원, 구원계시의 발전사 (서울: 성경읽기사, 1993), 21.

17) ibid., 45-117. 언약신학의 전통에 서 있는 구약신학자 뱅게메렌은 이 책에서 언약 신학적 서론 후에 바로 창세기 해석을 하면서, 세계의 시작을 하나님과 인간의 관계로 논하고 있다. 여기서 질서와 혼돈을 함께 이야기하는데, 그것은 전적으로 인간의 행동과 연관된다.

18) 진교훈외, 인격 (서울: 서울대학교출판부, 2007), 서울대학교출판문화원, v-vi.

19) ibid., 269-271, 김연숙, 레비나스의 인격론, .

20) 강영안, 인격적 지식과 보살핌, 서강대학교 인문과학연구소, 서강인문논총, 2006.6, 117; 126-127. 그는 여기서 Michael Polanyi의 인격적 지식을 들어 객관적 지식의 추구를 비판하였다. 인격적 지식은 휴머니즘을 지향하는데, 그것은 인간에게는 환원할 수 없는 본질이 있다고 보는 것이다. 그것이야말로 인격적인 것이다.

신학에서 시작되었다고 보는 관점마저 있는 마당에, 성경이 이런 개념을 다루는가 하는 물음은 정말 물으니 마나한 것이다. 당연히 그렇다. 칸트가 학문을 논하되 신학은 물려 두고 논하는 방식을 취함으로 하여²²⁾ 시대가 진전되면서 성경과 신학이 가진 인격 개념은 인문학 일반에서 매우 희박하여졌으리라 짐작할 수 있다.²³⁾ 그러나 성경은 단지 한 권의 책으로 본다 하더라도, 인격을 이야기하는 가장 중요한 고전임에 틀림없다. 돌이켜 말하는 것이지만, 하나님 형상이라는 말을 인문학적으로 이해하자면 그것은 인격 그 자체이다. 하늘을 닮으려 하는 인간의 인격이다.²⁴⁾

이런 바탕을 가지고 볼 때 코메니우스는 기독교 세계관 탐구의 탁월한 학자로 떠올라 온다.²⁵⁾ 그는 특히 교육학자로서 인간의 문제를 다루는데, 교육학이란 원래가 학생의 인격 성장이 그 목표이다.²⁶⁾ 그러므로 교육학적 세계관은 필자가 목표하는 바, 인격적 세계관의 지향을 가지게 되어 있다. 꼭 코메니우스가 아니더라도 그렇다. 또한 하나님 형상 개념에서 보았던 대로 기독교는 그 자체가 인격 교육적 지향을 가지고 있는데, 코메니우스는 인격과 교육 그리고 기독교 3자를 세계관과 잘 연결하여 보여준다. 그는 성경과 신학의 인격적 특성을 자연스럽게 담아내며, 바로 그런 관점으로 인하여 그의 학문은 다른 것이 아니라 교육학이 되었다. 그리하여 그의 교육학은 인격적 기반 위에서 세계를 드러내는 것이다. 한편 인격 성장을 목표로 하는 코메니우스 세계관의 절대적 장점은 전투적이기보다는 평화적이라는 데 있다.²⁷⁾ 인격 성장은 편파적인 주장에의 몰입이 아니라 인격의 모든 요소를 고려한 환경을 요청한다. 그러자면 세계의 평화가 요구된다. 코메니우스는 그런 면에서 인격이 요구하는 모든 요소들에 두루 응답하고 어느 일부를 폐기하지 않기 때문에, 그의 세계관은 평화적이다.²⁸⁾ 현대에 이르러 코메니우스 연구자들이 평화교육이라는 주제를 들고 나오는 것도 이러한 사실과 궤가 닿는다.²⁹⁾

21) 허준, 바르트의 인격론, 인격 (서울: 서울대학교 출판문화원, 2007), 341.

이정재, 토마스 아퀴나스의 인격개념, 인격, 82ff.

22) Manfred Geier, Kants Welt, 김광명, 칸트평전 (서울: 미다스북스, 2004), 244-248.

Sterling P. Lamprecht, Our Philosophical Traditions, 김태길, 윤명로, 최명관, 서양철학사 (서울: 을유문화사, 1963), 531.

23) 물론 이것은 칸트가 인격 개념 자체를 허물기 시작했다는 말과 동치는 아니다.

24) VanGemerer, op. cit., 73-74. 여기서 벤게메렌은 인간이 하나님께로부터 부여받은 형상을 책임성, 능력, 개인, 계약, 하나님의 언약적 위탁 등의 말로 해석한다.

25) 그의 『범교육학』의 슬로건인 ‘모든 사람이 모든 것을 철저히’에서 모든 것은 곧 세계이다.

26) Johann Friedrich Herbart, Allgemeine Pädagogik, 김영래, 일반교육학, (서울: 학지사, 2006) 61-62. 여기서 헤르바트는 교육의 목적을 도덕성으로 제시하는 바, 이는 인격의 성장을 요청한다.

27) Klaus Großmann, Henning Schröer, Auf den Spuren des Comenius, 정일웅, 코메니우스의 발자취 (서울: 여수론, 1997), 189-194.

28) Jan Marius van der Linde, Die Welt hat Zukunft, 정일웅, 미래를 가진 하나님의 세계 (서울: 여수론, 1999) 109-124. 코메니우스는 이 책에서 이런 비전을 실현시킬 세계적 기구에 대한 구상을 매우 상세하게 기술하였다. 그리스도의 삼중직(선지자, 제사장, 왕)에 일치하여 ‘빛의 모임’(das Collegium Lucis), ‘종교 회의소’(das Consistorium Sanctitatis), ‘평화재판소’(das Discaterium Pacis)로 제안하였다. 이 기관들은 언뜻 보기에 유네스코, 세계교회협의회, 유엔 혹은 국제사법재판소의 종합을 연상케 한다.

29) 예를 들어 작고한 이숙중 교수는 이 분야에 깊은 관심을 가지고 있었다. 이숙중, 평화를 위한 코메니우스의 사상과 교육사상과의 관계성, 기독교교육정보6 (서울: 기독교교육정보학회, 2003.4); 최진경, 코메니우스 연구동향과 그의 사상의 한국에서의 적용, 신학지남 72(3), (서울: 신학지남사, 2005.9), 340. 최진경은 이 논문에서 이런 일반적 동향을 지적한 바 있다.

우리는 여기서 코메니우스가 가진 세계관적 접근을 밝히려고 하는 것이기 때문에, 단정하게 코메니우스의 신학적 철학적 기초를 밝히는 일부부터 시작해야 한다. 그리고는 그 기초에서 어떤 방식으로 교육학에 나아갔으며, 그 교육이라는 프리즘을 가지고 인간과 세계를 어떻게 해명하여 나갔는지 살펴보아야 할 것이다. 코메니우스의 교육학적 세계관은 가히 새로운 기독교 철학의 시도라 할 만큼 포괄적이고도 기독교적인 입장이 아주 선명하다. 그리고 다른 방법이 아니라 교육학적 관점으로 이런 작업을 하고 있다는 것을 아주 분명하게 보여준다.

한편 교육학은 학문을 쌓는 것이 아니라 교육을 실행하기 위한 연구이다.³⁰⁾ 코메니우스가 세계관과 관련하여 자신의 교육적 실행을 보여준 것 중에 탁월한 작업 중 하나가 그의 『세계도해』 저술이다. 이것은 말하자면 어린아이들을 위한 성경적인 기독교 세계관 그림책이다. 그는 여기에서 성경의 관점을 잘 고려하여 당시의 세계를 하나님이 다스리는 나라로 적절히 해명해 내었다. 어린아이들도 알아들을 만한 기독교 세계관 책이다. 그래서 그것은 그림책이 되었지만, 그렇기 때문에 더욱 그가 생각하는 세계의 구도를 잘 보여준다. 필자는 그 코메니우스의 세계도해를 분류함으로써 그가 실제로 교육을 어떻게 실행하려 하였는지 보이고자 한다. 그것은 말하자면 코메니우스식의 어린이 세계관 교육이다.

필자는 일찍부터 세계도해를 분석해보고 원하였지만, 거기에 적절한 분석의 도구를 얻지 못하여서 그 작업을 진행하지 못했던 것이라 생각한다.³¹⁾ 이 논문을 전개하면서 나름대로는 적절한 분석의 도구를 얻었다고 생각한다. 그것은 코메니우스의 『범교육학』에 나오는 내용이다. 코메니우스는 『범교육학』 제3장에 ‘모든 것’이라는 제목을 붙였는데, 그것은 말하자면 세계에 존재하는 모든 것을 말한다.³²⁾ 그것은 세계를 인간학적으로 해명하는 매우 탁월한 작업이었는데, 그는 여기에서 세계를 12항으로 분류한다. 필자는 일단은 그 12항을 그 의미와 함께 제시하고, 그 12항을 분류의 주제적 지침으로 삼아 세계도해의 그림을 분류하려고 한다.

그 다음에 해야 하는 작업은 좀 더 큰 작업인데, 이것은 이 논문의 범위를 넘어선다고 본다. 그것은 이렇게 분류된 세계관의 정점에서 말단에까지 이르는 각 항목들로 어린이들의 교육과정을 형성시키는 것이다. 이것은 한편의 논문을 쓰는 것과는 다른 것으로 뜻 있는 기독교 교육학자들의 회의와 노력을 요청한다. 또한 이것을 실현하기 위해서는 한 교단이나 교육과정 출판사의 지원이 필요하다고 본다. 학자의 능력을 벗어나는 복잡한 재정지원과 학문 및 정신의 확산이라는 현실적인 문제가 나와 서는데, 이 논문에서 그런 것을 다루지 못하는 것은 다소 아쉽다.

좀 긴 서론이었다. 그것은 기독교교육이 인격적 특성을 가진 세계관으로 나가게 되어 있는 정황과, 그것을 모델적으로 보여준 코메니우스 교육학의 연결 문제였다. 이제 제시된 방향성을 가지고 다음의 순서를 따라 코메니우스 교육학의 세계관적 기초에 대하여 기술할

30) Jan Amos Comenius, Pampaedia, trans. Kraus Shaller, 정일웅, 범교육학 (서울: 그리심, 2005 수정2판), 서론.1-3.(이하에서는 범교육학이라는 책명과 장 및 항의 번호만 기록함)

31) Jan Amos Comenius, Orbis Sensualium Pictus.

32) 범교육학, 51-89.(필요상 페이지를 기록함)

것이다.

- I. 인격의 개념과 신학 및 코메니우스의 관점
- II. 코메니우스 교육학의 인격적 지향
- III. 코메니우스 교육학의 세계관적 지향
- IV. 범교육학의 모든 것에 관련된 코메니우스의 인간학
- V. 코메니우스 세계도해의 분석

I. 인격의 개념과 신학 및 코메니우스의 관점

서론에서 이미 인문학, 그리고 코메니우스의 교육학이 가지는 인격에의 추구는 이야기하였다. 여기서는 아주 상식적으로 사용하는 지정의라는 인격의 요소들을 무난히 사용할 수 있다는 사실을 중심으로 인격의 보다 구체적인 사실에로 나가려고 한다. 여기서 정말로 상식을 동원하는 것이 좋겠다. 인격을 이루는 요소는 지·정·의 3자이다. 이것은 인간 그 자체를 이야기하는 것인 만큼 어느 한 사람이 독자적으로 규정한 것이 아니라, 오랜 세월이 흘러오는 가운데 형성된 것이다. 이것은 기독교인의 인식 기능을 감각과 이성과 신앙 3자로 규정하는 것이나 마찬가지다. 인식 기능에 관한 이론은 얼마나 많은가? 칸트만 하더라도 여기 딱 맞아들 수는 없다. 그러나 인간 일반이 공유할 인식 이론으로 이것은 매우 적절하다. 필자가 말하려고 하는 코메니우스는 실로 이 3가지를 인식 기능으로 명기하고 있다.³³⁾ 철학과 신학의 오랜 조우 끝에 서서히 굳어진 상식이다.

인격의 요소를 지·정·의 3자로 보는 진술에 아주 가깝고 발전적인 관점까지 보인 사람으로 막스 셸러를 들 수 있다. 그는 인격이 지·정·의와 함께 신체를 포함한다고 보았다.³⁴⁾ 인격을 말하면서 굳이 신체를 말하게 된 것은 현상학 이후 분명해진 현상의 모색과 연관되어 있을 것이다. 현상은 본질을 드러내는 것이며, 따라서 신체는 인격을 드러내는 인간의 드러난 현상으로서 그 자체가 본질이기도 하다고 여겨지기 때문이다. 그 신체는 외부 세계를 받아들이는 통로이기도 하고, 받아들인 것을 담고 있는 그릇이기도 하고, 또한 바깥으로 자신의 것을 내보내는 통로이기도 하다. 필자가 재해석하는 바로는 외부 세계를 받아들이는 것은 지성의 인식을 중심으로 일어나며, 받아들인 것을 마음에 담고 있는 것은 감정 작용이며, 지성과 감정의 운동이 마침내 외부로 표출되는 것은 의지를 중심한 작용이다. 바로 이런 작용들의 일련의 연속으로 인격은 인격으로서의 활동을 하게 되어 있다. 인격은 외부 세계와 구별되는 자기 동일성적 실체로서 외부와 관계를 갖는데, 외부와의 관계는 받아들이고 담고 내보내는 것으로 일어나는 것이다. 이것이 인격의 요소들이 하는 작용들이다. 포스트모더니즘의 대표적 인물인 미셸 푸코가 자유에 대하여 절규하면서 새로운 사고와 행위와 존재방식을 구하는 것도³⁵⁾ 느슨하게는 함께 통하는 일로 보인다. 존재방식을 인격으로 해석해 보면 푸코가 말하는 사고와 행위와 자유의 절규는 각각 지와 의와 정으로 함께 해석된다. 그러니까 인격을 일반적으로 지정의로 보는 것은 포스트모던 시대에 와서도

33) 범교육학, 3.18.

34) 금교영, 근대 이후 독일의 인격 개념, 인격, p.141.

35) Michel Foucault 외, 정일준 편역, 자유를 향한 참을 수 없는 열망 (서울: 새물결, 1999). 이 책은 푸코와 함께 포스트모더니즘의 모더니즘 옹호 이론가인 위르겐 하버마스까지 자유라는 주제를 따라 진술하고 있다.

문성훈, 미셸 푸코의 비판적 존재론 (서울: 도서출판 길, 2010), 20-21.

여전히 아주 쓸 만한 도구임에 분명하다. 애초에 푸코 같은 사람이 인격이라는 개념을 아무 일 없는 듯이 근대학자들처럼 다룰 것이라고 생각지는 않는다. 그러나 그 주변의 개념들로 근사한 사고를 하는 것은 분명하다.

필자는 이와 같은 진술이 제각각의 해석학이라 믿는다. 즉 오랜 세월 인간 사이에 회자된 인격의 요소로서의 지·정·의 개념을 가지고 인간을 이해하는 방식들이라는 것이다. 이것이 해석으로 가치를 가지는 것은 이 해석이 사람을 이해하는 데 한 줄기 빛이 됨으로써이다. 이 부분과 관련하여 소위 현상학적 해석학자로 불리는 하이데거는 막스 셸러와 크게 차이가 없는 규정을 한 바가 있다.³⁶⁾ 하이데거는 해석이 이루어지기 위해서는 내용의 의미와 관련 의미와 이행의 의미가 있어야 한다고 보는데, 이 의미 3자는 지·정·의 3자와 같은 해석적 자리에 있는 것으로 보인다. 내용은 지성적이며, 관련은 감정적이며, 이행은 의지로 이루어가는 것이다. 어떤 다른 권위적 규정보다도 인격에 대한 이런 현대적 해석학들의 기반을 가지고 인격에 대하여 말하는 것이 더 적절하다고 본다. 인격은 외부 세계와 구별되는 자기 동일성적 총체이자, 외부 세계와 통하는 통로이며, 따라서 한 인간을 이해하게 하는 해석의 본마당이다.

한편 서구를 중심으로 한 현대인들이 사용하고 있는 인격의 개념이 기독교 신학으로부터 비롯되었다는 것은 거의 확실하다. 기독교적 특성을 배타적으로 표방하지 않는 인문학 서적인 『인격』에서 이경재, 금교영 등은 이 개념이 기독교에서 왔음을 확인하고 있다. 이경재는 그리스도의 인성과 신성을 제대로 다루려고 하다 보니 인격의 개념이 필요하였다고 토마스 아퀴나스의 신학을 들어 인격 개념의 시작을 말한다.³⁷⁾ 고대의 가장 치열했던 교리 논쟁은 삼위일체론 논쟁과 기독교론 논쟁이다.³⁸⁾ 원래는 대체로 동의어로 통하였던 ‘위’와 ‘체’를 서로 다른 형이상학적 용어로 규정하는 가운데, 동일본질설로 결론을 내린 것이 삼위일체론 논쟁의 전모다. 이 때의 ‘위’는 영어로는 person에 해당하는 것으로 인간에게는 인격이라 할 수 있고, 하나님과 관련하여 우리말로는 ‘위격’이라 번역할 수 있다. 말하자면 삼위일체론 논쟁과 기독교론 논쟁이 진행되는 가운데, 하나님의 위격에 대하여 연구하게 되었고, 그 때 사용한 위격을 인간에게도 적용하여 인격이라 부를 수 있게 되었다는 것이다. 금교영은 인격 문제가 구원과 약속의 문제에 연관되어 있다고 본다. 약속을 하고 구원을 얻으려 하는 것은 인격의 독자적 책임을 요청한다고 보는 것이다.³⁹⁾ 금교영의 이런 진술은 하나님의 위격과 인간의 인격이 소통하는 일에 관한 것이라 볼 수 있겠다.

상식과 신학을 지나 철학 일반으로 나아가기로 한다면 인격과 관련하여 데카르트를 말하는 것이 정당하다고 본다. 그는 단지 한 철학자가 아니라 중세와는 다른 자각을 출발시킨 근대적 철학의 출발자로서 근대를 대표하는 자신의 자리를 보유하고 있다.⁴⁰⁾ 인격이라는 구체적 용어를 떠나서 말하자면, 데카르트의 코기토(생각하는 자아)야 말로 인격의 기본을 말하는 데 손색이 없는 개념이다. 데카르트는 모든 것을 회의하여 그 어떤 존재도 상정할

36) 한국현상학회편, 생활세계의 현상학과 해석학 (서울: 서광사, 1992) p.255.

37) 이경재, 토마스 아퀴나스의 인격 개념, 인격, 82ff.

38) 이 두 논쟁에 대하여는 다음의 책이 효과적으로 설명한다. 한철하, 고대 기독교 사상 (서울: 기독교서회, 1970), 157-250.

39) 금교영, 근대 이후 독일의 인격 개념, 인격, 132ff.

40) 최명관, 데카르트의 생애와 사상 (서울: 형설출판사, 1980), 9.

수 없을 때에조차 생각하고 있는 나를 부인할 수 없다고 하였다.⁴¹⁾ 회의하는 인식을 방법적 기초로 하여 존재를 읽어낸 것이며, 그 존재는 스스로 실재이면서 모든 다른 존재들에 대하여 실재성을 확보해준다.⁴²⁾ 그리하여 코기토는 존재와 인식을 함께 보유한 인격으로 드러난다. 인격을 인식과 함께 규정하는 것은 자칫 인격을 협소한 개념으로 몰고 갈 우려가 있기는 하지만, 데카르트의 코기토는 결국에는 인식적 자아를 넘어 존재론적 자아에로 나아가며, 세계와의 연관성으로도 나아가기 때문에⁴³⁾ 세계관적 배경을 가진 인격을 대용할 개념으로 보아도 좋겠다.

데카르트의 코기토를 떠 올리고 보면 결국 인격 개념이 근대적 자각 가운데 이루어졌다는 추리를 할 수 있다. 실제로 『인격』은 인격 개념의 근원으로 아퀴나스를 거론하고, 그 개념의 구체적 발전을 칸트에서 출발시켜 철학적 인간학을 했던 막스 셸러 등에 도달하며 인격의 개념을 전개해 간다.⁴⁴⁾ 필자는 이와 같은 인격 개념 운동의 시초적 양상이 코메니우스에게 나타난다고 본다. 그는 1592년에 태어나 1670년에 서거한 인물이다. 필자가 판단하건대는 코메니우스는 후스파 및 개혁교회 신학을 계승하는 한편,⁴⁵⁾ 프란시스 베이컨의 귀납법을 교육학적으로 발전시킨 인물이다.⁴⁶⁾

돌아보아야 할 문제가 있기는 하다. 코메니우스는 이성 혹은 지성을 인간 내면의 빛으로 보고 거기에서 얻는 내용들을 가지고 의지적으로 세상에 나가야 할 것을 교육학적으로 제시하지만, 거기 비하면 감정에 대하여는 그 접근이 다소 부정적이다. 코메니우스는 그의 『범교육학』에서 다음과 같이 말한다,

우리는 하나님이나 하나님의 대리자들에게 복종하기보다는 오히려 우리들 자신에 얽매이는 경향이 항상 있고, 지성보다는 감성(sense)을 더 신뢰하며, 사물의 유혹에 기만당하고, 자유롭고 풍부한 감성의 능력보다는 얽매여 있는 감정을 더 따르는 경향이 있다 (범교육학 4.10)⁴⁷⁾

정신과 의지와 행동의 능력은 분명히 본질적으로 인간의 본성에 속한 것이다. 이러한 세 부분으로 된 인간의 본성은 진리, 선, 그리고 하나됨에 의하여 길러진다(범교육학 4.16)⁴⁸⁾

4.16에서 정신은 지성을 말하는 것으로 코메니우스는 인간의 본성을 지,의,행으로 보고

41) *ibid.*, 104. 까뮈가 코기토는 그 자체가 하나의 반항이라고 하였는데(Camus, *Remarques sur la révolte*, 1949, 13) 놀라운 통찰이다. 이것은 교육학적 인격과는 의미가 다르지만, 모종의 책임적 자아를 말하는 것이며, 그것은 의미상 인격과 통한다.

42) *ibid.*, 109-110.

43) *ibid.*, 185-209. 데카르트의 세계는 많은 논란을 낳기는 했지만, 코기토가 세계 해석까지 나아갔다는 사실 자체는 누구에게도 명백하다.

44) 인격, 77-112.

45) 최진경, 기독교교육학의 아버지 코메니우스 (용인: 킹덤박스, 2012), 38-59.

46) Jan Amos Comenius, *Didactica Magna*, trans. Andreas Flitner, 정일웅, 대교수학 (서울: 창지사, 2002) 165-184. 이 부분은 대교수학 제 16장인데, 코메니우스는 그 유명한 자연주의 교수법을 여기서 진술한다. 그런데 그 자연주의 교수법은 뜯어보면 베이컨의 귀납법을 교수학적으로 풀어낸 것이다. 코메니우스가 베이컨을 계승한 가장 뚜렷한 흔적은 바로 이 부분이다.

47) 범교육학, 4.10.

48) 범교육학, 4.16.

있다. 감정은 빠져 있다. 또 한편 4.10에서는 감정을 엮매어 있는 것이라 규정하였다. 감정의 존재를 인정은 하고 있지만, 사람을 엮매이게 하는 그 무엇으로 보고 있다. 우리는 여기서 중세적 인격 규정의 흐름에 가서 닿는다. 지성과 의지를 중요하게 여기고⁴⁹⁾, 그로 인한 열매로서의 행함도 중요하게 여기지만, 감정은 이러한 여러 인간의 활동들을 오히려 망가뜨리는 요인으로 보는 경향이 분명히 있었다. 이것은 단지 코메니우스의 감정 물이해는 아니라고 본다. 진정한 의미에서 인간의 감정을 부정적 가치에서 독립하여 본 것은 프로이트에게서 출발한다. 프로이트는 부정적인 것으로 평가되는 감정의 제 현상들을 인간의 모습으로 밝혀내는 일에 성공하였다.⁵⁰⁾ 그 전에는 감정에 대한 시선은 대체로 곱지 않았다. 막스 셸러가 철학적 인간학의 관점에서 인격을 신체와 함께 지정의로 본 것은 프로이트 같은 학자들이 등장하는 가운데 보다 분명하게 이루어진 일로 보인다. 바로 이런 관점에서 이미 기본적인 제시는 있다 할지라도 별다른 편견 없이 인간이 자신의 인격을 지·정·의의 결합으로 본 것은 역사가 그다지 길지 않다고 하겠다. 요컨대 코메니우스는 지의행을 중시하였고 상대적으로 감정에 대해서는 다소 부정적이었으나 전체적으로 이런 규정들을 통하여 인격의 개념에 도달하고 있다.

물론 코메니우스가 감정에 대하여 일관되게 부정적으로만 본 것은 아니다. 교육에서 교사가 차지하는 의미를 다룬 범교육학의 교사론을 출발시키면서 그는 교사가 감정을 세련되게 가져야 할 것을 내비치고 있다.

범교육에 관한 서적들이 올바른 방법으로 제작되었다면, 모든 관심을 다음과 같은 사실에 쏟아야만 한다. 즉 학생들이 학교에서 가르쳐지는 책만을 터득할 것이 아니라 그들의 정신과 그들의 마음과 그들의 화술과 그들의 손이 실제로 세련되도록 하며...⁵¹⁾

여기서 정신(mind)은 지성을 의미하고, 마음은 감정(heart)을 의미한다. 이것은 4장의 구절들과 비교하여 말하자면 부정적인 의미의 감정이 가라앉은 감정을 말할 것이다. 화술과 손은 의지와 행동으로 대략 해석할 수 있다.

그래서 전체적으로 생각해 보면 코메니우스는 감정에 대해 다소 부정적인 이해와 좋은 감정의 중요성을 함께 가지고 있었던 것이다. 시대적인 것을 감안할 때 전체적으로 코메니우스는 지정의 모두에 관심을 가졌던 것으로 결론지을 수 있다.

이상과 같이 코메니우스는 그다지 뚜렷하게 길지는 않은 지·정·의의 역사에 대하여 선구적 관점을 보여주고 있으며, 특히 그것을 교육학적으로 진술하면서 자신만의 교육학적 인간관 및 세계관으로 진전시켰다. 이제는 그와 같은 코메니우스 인간관 및 세계관의 인격적 지향에 눈을 모아볼 것이다.

49) 중세는 그야말로 이성의 시대였으며, 둔스 스코투스 등이 주의주의(主意主義)를 표방하였던 것이 중세말의 상황이다. 여기에도 이성과 의지는 중요하지만, 여전히 감정에 대해서는 중요한 자리를 내주지 않는다.

50) 한편 유아교육적인 의미에서 프로이트가 감정에 대해 접근한 것은 매우 놀랍다. 그는 유아기의 감정에 접근하면서 프로이트와 같은 부정적인 관점보다는 그야말로 행복의 관점을 가지고 나아간다. 그러고도 감정의 존재 자체는 프로이트와 크게 다를 바 없이 보았던 것으로 판단된다.

51) 범교육학, 7.1.

II. 코메니우스 교육학의 인격적 지향

코메니우스는 자신의 세계관을 전면적으로 펼치기 위하여 ‘인간사 개선을 위한 총체적 제언’(De rerum humanarum emendatione consultatio catholica) 전7권을 썼다.⁵²⁾ 이 7권은 하나의 완결적 체계를 지향하는 것이 분명하다.⁵³⁾ 필자는 그 중 제3권과 제4권의 연계성에 주목한다. 제3권은 『범지학』이고, 제4권은 『범교육학』으로서 『범지학』의 지식이 전파되도록 하는 교육이 어떤 것이어야 하는지에 대하여 말하고 있다. 코메니우스의 의도를 따라서 말하자면, 『범지학』이란 세계의 모든 것을 아는 데서 비롯하는 지식을 말한다. 또한 범교육이란 모든 사람들이 모든 것을 배워서 알고 완전하게 되도록 인도하는 교육이다. 이것은 또한 하나님 형상이 되도록 돕는 교육이기도 하다.⁵⁴⁾ 이 두 책의 의미를 살피노라면 마치 『범지학』에서 『범교육학』이 연역된 듯한 인상을 준다. 말하자면 코메니우스는 범지혜 철학자이고, 이 철학자가 범지혜의 확산을 위해 교육의 필요를 느낀 것처럼 보인다는 것이다. 그러나 코메니우스의 라틴어 저작들을 독일어로 옮겨낸 대표적 학자인 호프만은 오히려 그 반대라고 말한다. 코메니우스는 원래 모든 아이들이 모든 것을 깨닫는 교육을 받는 것을 원했는데, 그 교육을 이루려 한다면 범지학이 요청된다는 것이었다. 하나님의 형상이 되기 위해 범지학이 요청된 것이라고 할 수도 있겠다. 말하자면 『범지학』은 『범교육학』을 가능하게 하는 자료들의 귀납적 총합으로서의 학문이라고 할 수 있다는 것이다. 호프만은 라틴어로 된 코메니우스의 『범지학』을 독일어로 번역해 출판하면서 거기에 ‘코메니우스의 범지학 프로그램’이라는 자신의 글에서 다음과 같이 말하였다.

철학적 체계로부터 교육학적 명제를 이끌어내는 것은 그의 목표가 아니었다. 오히려 명백히 다음과 같다. 그의 우선적인 교육적 관심 때문에 그는 철학 방법론적 기초를 추구했으며, 그리하여 교육학적 과정의 목적과 내용과 방법을 정초할 수 있기를 원했던 것이다.⁵⁵⁾

호프만이 권위자라 해서 이 말을 무조건 받아들이는 것은 아니다. 코메니우스는 자신의 논의의 전개에서 이른바 범지학자의 정체성보다는 확연히 교육학자로서의 정체성에 더 깊이 들어가 있다. 그것은 앞으로의 내용에서 더 분명하게 드러날 것이다.⁵⁶⁾ 한편 주목해두어야 하는 포괄적 정황도 있다. 코메니우스는 말하자면 『범지학』에서 추구하는 세계이해와 『범교육학』에서 추구하는 인격이해를 결합함으로써 세계관에 대한 인격주의적 입장을 보여준다는 것이다. 이 부분에 있어서 코메니우스가 독보적이라 할 수는 없다. 그러나 그의 이런 경향성은 누구의 경우보다 구체화되어 있다. 『범지학』과 『범교육학』이 결합되어 있는 것이 바로 그것이며, 거기서도 『범교육학』이 보다 우선적이었던 사실이 이런 정황을 더욱 분명하게 보여준다.

52) 대개 ‘일반적 제언’이라 번역하지만, 코메니우스의 경향성으로 볼 때 전체를 말하는 ‘총체적’이라는 말이 더 들어맞는다고 본다.

53) 이 7권 사이의 논리적 연계성을 자세히 논하는 것은 이 논문의 성격을 벗어난다고 본다. 그 이름을 담은 것만으로도 개략적 연계성이 드러날 것이라 보고 여기 소개한다. 1.Panergesia(범각성론) 2.Panaugia(범빛의 길) 3.Pansophia(범지혜론) 4.Pampaedia(범교육학) 5.Panglottia(범언어론) 6.Panorthosia(범개혁신론) 7.Pannuthesia(범경고론); Jan Amos Comenius, 정일웅, 범교육학 (서울: 그리심, 2005 수정2판), 11-12.

54) 범교육학, 서론.3.

55) Jan Amos Comenius, Allweisheit (Luchterhand, 1992), p.98.

56) 상징적으로 말해서, 코메니우스의 존재론은 철학자의 것이 아니라 교육학자의 것이다.

『범지학』보다는 『범교육학』에 자신의 학문적 중심을 두고 있는 코메니우스가 『범교육학』의 궁극적 목표로 보고 있는 것은 모든 사람이 ‘하나님 형상’이 되는 것이다.⁵⁷⁾ 교육학자다운 관점이다. 그러니까 『범교육학』에서 ‘하나님 형상’은 인격적 세계관의 핵심이다. 이것은 하나님의 창조가 가지는 인격적 특성을 보여주는 것이기도 하다. 모든 창조의 말미에 나타난 ‘하나님 형상’으로서의 인간은 성경의 말씀대로 세계를 주관한다. 그 주관을 제대로 하자고 한다면, 하나님께서 주신 모든 것을 사용해서 하여야 할 것이다. 모더니즘을 비판할 목적을 가진 사람들이나, 혹은 기독교를 비판할 목적을 가진 사람들은 바로 이 다스림이 근대를 개발주의로 몰아넣은 원흉인 것처럼 말한다.⁵⁸⁾ 그러나 거기에는 큰 왜곡이 있다. 세계를 다스린다는 것 자체가 부정적인 해석을 낳을 수는 있지만, 성경조차 근대적 개발주의처럼 말하는 것은 의도적인 일반화의 오류 같은 것이다. 하나님의 형상은 세계 어디에도 없는 ‘인격’을 가진 인간이 세계를 다스리는 것이다. 필자의 이런 주장은 극히 모더니즘적인 것이라고 비판을 받을 것이다. 오늘은 인간을 구성하는 것이 아니라 해체하여야 한다고 말할 것이다.⁵⁹⁾ 주체가 아니라 해체가 인간학의 목표라고 말할 것이다. 아울러 이 인격이라는 말은 우리 시대와 걸맞지 않는다고 말할지 모른다. 그러나 사실 기독교인에게 이런 해체는 그리 낯설지 않다. 예수께서는 바리새인들을 해체한 것 아닌가! 그것은 하나님나라라는 개념으로 나타났다. 오늘 누가 이 하나님나라를 해체하겠다면 좋다. 그러나 그 또한 우리는 하나님나라로 받을 경험적 준비가 있다는 것이다. 그렇게 하나님나라를 살려낼 수 있다면, 하나님 형상도 인격도 그런 맥락에서 모두 살려낼 수 있다. 즉 성경에서 말하는 인격은 매우 유연하여 어디까지라도 진전될 수 있는 개념이라는 것이다. 하나님 형상의 존재론적 해석학적 폭이다. 그리하여 우리는 하나님의 문화 명령을 말할 때 반드시 하나님 형상을 함께 이야기하여야 하며, 하나님 형상이 세계에 대한 인간의 인격적 지향을 나타내고 있음도 분명히 하여야 한다. 다스림도 마찬가지다. 그것은 해체도 품을 수 있다.

『범교육학』에서 코메니우스의 형상론이 가진 위치에 대해 주의해야 한다. 코메니우스가 하나님 형상에 주목하는 것은 『범교육학』 서론적 논의에서부터이다.⁶⁰⁾ 이것은 모든 세계관이 출발하기 전에 그 세계관이 인간은 하나님의 형상이라는 관점 하에서 나온다는 것을 미리 보여준다. 인격적인 하나님 형상이 먼저이고, 그 다음이 세계의 이야기이다. 이것은 마치 창조에 앞서 창조의 성격이 무엇이 되어야 할지를 생각하는 하나님의 마음 가운데 들어 있는 듯한 인상을 준다. 마지막 날 인간의 창조는 모든 창조가 시작되기 전에 하나님께서 가지신 계획의 핵심이며, 그 핵심이 가능하게 되는 것은 하나님 형상이 인간에게 부여됨으로써이다. 세계는 창조에 있어서의 하나님의 인격적 계획에서 비롯하였다. 이것은 그대로 코메니우스의 인격주의적 세계관으로 드러난다.

Ⅲ. 코메니우스 교육학의 세계관적 지향

이제 인격주의적 출발을 가진 코메니우스의 세계관을 살펴보기로 하자. 코메니우스가 다

57) 범교육학, 서론.3.

58) 저널 수준의 글이지, 진지한 학문으로 나온 것은 아니지만.

59) Madan Sarup, An Introductory Guide to Post-structuralism and Postmodernism, 전영백, 후기구조주의와 포스트모더니즘 (서울: 조형교육, 1997), 12.

60) 범교육학 서론.3; 1.5; 한편 제2장도 ‘모든 사람’이라는 제목으로 사람에 대하여 말하고 있으므로 하나님의 형상인 인간을 말하고 있다(2.4)

루는 세계관의 인상을 간단히 말하자면, 신학과 철학의 줄타기 같은 것이다. 철학이 신학의 시너 노릇을 하는 시대가 이제는 끝나가는 마당에 코메니우스는 분명 철학과 신학을 함께 다루고자 하였다. 그래서 이것은 자칫하면 다시 중세로 돌아가 버릴 수 있는 줄타기였다. 코메니우스는 이 줄타기를 발전적으로 잘 수행하였다. 그리하여 철학 위에 군림하여 있는 신학의 인상도 지워내고, 한편 기독교 교회가 가지고 있는 세계관을 철학적으로 표현해 낼 수도 있었다.

그가 군림하는 신학의 인상을 지워냈다는 것은 무엇보다도 그의 연구 주제가 교육학에 있었기 때문이다. 그는 『범교육학』 전체에서 끝없이 교육적 돌봄을 추구하였다.⁶¹⁾ 그 돌봄이란 돌봄의 대상에 대한 따뜻한 눈길에서 출발되는데, 방법적으로는 베이컨의 계승이라고 할 수 있다.⁶²⁾ 대상에 대한 돌봄은 대상을 주목하는 시선에서 비롯하며, 그것은 귀납적 태도를 요구한다. 베이컨의 귀납법이 그 시대의 큰 이슈이기는 했지만, 베이컨과는 다른 교육학의 분야에서 코메니우스가 귀납법을 응용해 낸 것은 학문적 개가였다. 귀납법을 잘 이해했다기보다는 코메니우스 그 자신 안에 자리 잡은 귀납적 태도가 코메니우스 학문의 인격적 특성과 근대적 특성을 결합시킬 수 있었다. 귀납법이야말로 근대성의 제1특성이 아닌가? 그는 신학으로 군림하지 않고, 기독교 교육학의 인격적이고 귀납적인 지향을 보여주었다.

그가 기독교적 세계관을 철학적으로 표현해 냈다는 것도 같은 맥락에 서 있다. 그의 창조론적 세계관 표현은 다분히 계시 의존적이다. 그의 세계도해는 삼위일체 하나님에서 출발한다.⁶³⁾ 그리고는 6일간의 창조 사역을 그림 하나에 다 표현한 후에 그 다음에는 그 큰 그림을 쪼개서 한 부분 한 부분 보여준다.⁶⁴⁾ 그야말로 계시 의존적 제시이다. 이 세계도해는 어린아이들을 위한 그림책이다. 코메니우스는 60세에 이르러 유치원 혹은 초등학교 저학년 수준 정도의 아이들을 위한 세계도해 그림책을 낸 것이다. 이 세상의 온갖 신산(辛酸)을 겪은 할아버지 학자가 아이들에게 세계에 대한 이야기를 해 주면서 학문 방법론으로서의 귀납법을 반드시 사용할 필요는 없다고 본다.⁶⁵⁾ 차근차근 계단적으로 보여주는 것으로 충분했다. 그는 자신이 이해하고 있는 세계를 신앙적이면서도 아이들이 이해하기 쉬운 방식으로 제시한 것이다. 오히려 150개 이상의 목각을 스스로 하며 아이들에게 세상을 알려주기 위해 시각적 방법과 개념의 제시를 결합한 것은 귀납적 태도에서 나온 것이라 할 수 있다. 그리고는 그의 책 세계도해는 그야말로 꼬마 신학자 꼬마 철학자를 기를 만한 책으로 계속되었다. 매우 신앙적으로 세계를 속속들이 알리는 것으로 되어 있다. 이것은 신학적 제시이기도 하지만, 마치 어린아이들의 생활세계 철학 같은 것이었다.

61) 범교육학, 1.1.

62) 귀납법이란 원래 시시콜콜 사물들에 관심을 가짐으로써 실제로 존재하는 진리를 얻어내고자 하는 학문방법론이라 할 수 있는데, 그것이 인간에게로 옮겨진다면 그것은 인간을 돌본다는 관점이 될 수 있다. 특히 코메니우스의 대교수학 16장에 나오는 교수방법론은 귀납적 교수법의 제시로서 중요하다.

63) Jan Amos Comenius, Orbis Sensualium Pictus, 김은권, 이경영, 세계도회 (서울: 교육과학사, 1998), 14.

64) 세계도회, 15-60.

65) 계시의존이 반드시 귀납법과 어긋날 이유는 없지만, 이 부분은 원래 베이컨이 의도한 것과는 분명 격차가 있는 것 같다.

만약에 코메니우스가 철학자라는 입장을 가지기로 한다면, 그는 존재론에서 매우 뛰어난 철학자이다. 그의 존재론은 크게 세 축을 가지고 있다. 첫째는 그가 창조를 중심으로 모든 존재를 사유한다는 것이며, 두 번째는 기존의 존재론을 기독교적으로 받아들여 잘 해석해 냈다는 것이다. 그리고 세 번째는 그의 존재론은 매우 교육학적이란 것이다. 이런 세 가지 요소가 서로에게 섞여들어 있어서 하나하나를 분석적으로 이야기하는 것은 어려운 일이다.

코메니우스가 세계관을 펼쳐가는 데 있어서 가장 절묘한 역할을 해낸 개념은 ‘세권의 책’이라는 개념이다. 이것이 바로 그의 교육학적 존재론의 결정적 지점이다. 그는 세계를 하나님 형상이 될 수 있도록 지혜를 주는 책으로 보았다.⁶⁶⁾ 사람이란 그 자체가 배우는 사람이다. 아울러 하나님은 가르치시는 하나님이시다. 하나님은 가르치시고 인간들은 배우며, 그때의 교과서는 3권의 책이다. 그 3권의 책은 ‘자연과 인간과 성경’이다. 희랍철학에서 현대까지 세계가 신과 인간과 자연으로 이루어져 있다는 생각은 늘 상식적인 것이었다. 희랍철학은 자연철학에서 시작하여 소피스트와 소크라테스에게서 인간 도덕철학을 보여주는 가운데, 다소간 부수적으로 신을 이야기하는 철학이었다. 세계가 무엇인지 묻는 철학에서 희랍철학은 신과 인간과 자연에 대하여 말하고자 하였다. 근대 계몽주의의 대가 칸트는 온전한 존재론을 추구하는 가운데, 청년기에는 수없이 천문대에 올라가 세계로서의 천체에 관심을 표했고⁶⁷⁾, 한편 자기 내면의 도덕적 규칙을 탐구하였으며⁶⁸⁾, 자신의 주제적 철학에 올려놓지는 않았지만 신학에 관한 관심도 적지 않았다.⁶⁹⁾ 그도 신과 인간과 자연을 알고자 하였다.

코메니우스 또한 그 자리를 벗어나지 않았다. 그의 3권의 책 개념은 알고 보면 그의 존재론이다. 자연과 인간과 성경. 그런데 3번째 책은 신이 아니라 성경이다. 코메니우스 스스로 이 일에 대하여 언급하지 않지만, 기독교인으로서 사실 당연한 것을 아무도 이렇게 개념화하지는 못하였다. 어떻게 자연과 인간이 하나님과 동열에 놓일 수 있겠는가? 하나님은 이 3자를 통치하시는 이시고, 그런 한편에 하나님과 관련한 모든 신비적 사태들은 성경이란 말로 담았다. 그래서 성경은 단지 하나의 책일 뿐 아니라 하나님과 인간의 관계 가운데 일어나는 모든 신비적 사건의 총체이다. 좀 확대해서 말하자면, 그것은 단지 성경을 말하는 것뿐 아니라, 뒤를 이어 일어나는 모든 해석과 성도로서의 삶도 포함한다. 코메니우스는 그렇게 기독교적 세계를 표현해 주었다. 자연과 인간과 그리고 그 자연과 인간이 하나님과 연관되어 일어나는 사태들의 총합. 코메니우스 존재론의 기독교적 탁월성이 거기에 있다. 철학적으로 보아도 마찬가지다. 신은 이 세상에 분명히 활동하고 있지만, 세계 너머에도 존재하기 때문에 이 세계 존재의 한 부분으로 규정할 수 없다. 신에 대한, 하나님에 대한 진정한 고백을 가진 사람이 기독교적으로 일구어내는 존재론은 철학의 모든 존재론과 그렇게 달랐다. 코메니우스는 자신의 존재론을 교육학적 개념으로 대치함으로써 그와 같은 존재론을 전개할 수 있었다. 이는 코메니우스 교육학의 탁월성이자 기독교적 존재론의 특별함이다.⁷⁰⁾

66) 범교육학, 2.17.

67) Geier, 91-134.

68) ibid., 337-404.

69) ibid., 123ff. 여기서 가이어는 칸트를 두고 ‘신을 끌어들이는 무신론자’라고 표현하지만, 경솔한 일로 생각된다. 칸트가 죽었을 때 교회가 조종을 올렸다는 것은 매우 중요한 사실이다.

70) 바로 이런 면에서 확실히 코메니우스에게는 범지학이 아니라 범교육학이 더 중요했던 것이

요컨대 코메니우스의 존재론은 자연 인간 성경이라는 3권의 책으로 요약되었으며, 이는 세계 전체를 드러내는 기독교적 시각에 입각한 세계관이다. 이것이 비록 비기독교인들 내부에까지 파고들 수는 없다 할지라도, 기독교인들이 세계를 이해하는 방식에는 군더더기 없는 명료성을 제공한다.

IV. 범교육학의 모든 것에 관련된 코메니우스의 인간학

필자는 인식론이 인간학의 출발이라 본다. 인식은 세계의 이해를 담고 있고, 세계를 어떻게 이해하는가 하는 것은 자신의 존재와 연관되기 마련이다. 그래서 인식은 세계 안에 있는 자기 존재의 이해이며, 그것은 인간이 누구인가에 대한 대답이기도 하다. 그래서 인식은 인간됨의 출발이다.

코메니우스는 하나님께서 인간에게 3가지 내면의 빛을 주셨다고 하면서 자신의 인식론을 표현한다.⁷¹⁾ 그 3가지 빛은 감각과 이성과 신앙이다. 코메니우스는 여러 곳에서 3요소 제시를 사용하였는데, 앞에서 말한 3권의 책이 존재론적 제시라면 이것은 인식론의 3요소 제시이다. 그래서 아주 철저한 상응은 아니지만, 저 존재론적 3요소와 인식론적 3요소는 대략 상응한다. 자연에 대하여는 감각이, 인간에 대하여는 이성, 성경에 대하여는 신앙이 상응하는 것이다. 자연을 신앙적으로 볼 수 있고, 인간을 감각적으로 볼 수 있는 등, 교차적 인식이 있다는 사실은 전혀 부인할 수 없다. 그러나 보다 근사한 상응을 찾자면 그와 같이 제시할 수 있다. 필자는 이런 상응을 느슨한 대응이라고 하기보다는 일종의 상징의 작동이라고 본다. 자연의 모든 사태가 온전히 감각적으로만 일어나는 것은 아니지만, 인간의 감각 능력은 하나님이 주신 자연세계의 존재가 무엇인지 상징적으로 비추어낸다. 인간의 이성 능력은 인간 정신의 존재를 또한 상징적으로 비추어낸다. 신앙이라는 인식의 기능은 또한 사람들에게 오셔서 일하시는 하나님의 존재를 상징적으로 비추어낸다. 수학적 일대일 대응이 아닌 까닭에 오히려 코메니우스의 존재론과 인식론의 결합은 더 포괄적인 기독교적 세계관을 형성시킨다.

이와 같은 세계관적 기반 위에서 이루어지는 기독교적 교육이 각 인간에게서 맺는 열매가 있다. 그것은 성장된 지성과 덕성과 신앙⁷²⁾이다. 이것을 다시 인식과 상응시켜 보자면 감각은 지성에 이성은 덕성에 열매로서의 신앙은 인식 기능으로서의 신앙과 결부된다. 특히 코메니우스는 이와 관련하여 청소년기부터 힘써야 할 학습 과목을 제시하고 있는데, 각각 과학 및 철학, 정치학, 신학이다.⁷³⁾ 이 정도로 학문을 모두 말했다고 할 수는 없지만, 존재론과 인식론 삶의 결실에 이어 구체적으로 가르쳐야 할 과목이 있음을 알려주는 지침으로서의 언급이라고 하겠다. 이것은 말하자면 세계관과 교육활동을 연결하여 보여주는 사례적 진술이다. 기독교적 세계관이 형성되자고 한다면 적어도 청소년기에는 과학 및 철학, 정치학, 신학에 대한 포괄적 안목을 가진 교육이 시행되어야 한다. 현재 한국의 교육 현실을 보자면 과학과 정치학 분야는 교육이 이루어지고 있다고 생각되지만, 철학이나 신학 분야는

다.

71) 범교육학, 2.17; 3.18; 7.18.

72) 인식론에서 거론된 신앙은 인식 기능이지만, 여기서 말하는 신앙은 삶의 태도와 결실로서의 신앙이다.

73) 범교육학, 11.(16) (이 장은 표기를 조금 달리하고 있다).

고전적 분야이면서도 교육이 이루어지지 않는다고 있다. 과학과 정치학 분야는 현실적 이득에 직접적으로 연결되지만 철학과 신학은 그렇지 못하기 때문인 것으로 보인다. 또한 신학은 어차피 학교 교육이 담당할 수도 없는 분야이다. 사실 답은 매우 간단하다. 교회가 이 철학적 필요와 신학적 필요를 채워야 하는 것이다. 과학과 정치의 분야 또한 기독교적이 되는 것이 세계관 운동의 갈 길이기기는 하지만, 그보다 분별적으로 신학과 철학을 담당하는 교회 교육이 요청된다.

신학과 철학이라니! 아이들이 모두 달아나고 말 것이다. 아이들은 결국은 자기 자신과 세계에 대해서 배워야 한다. 고전적 의미의 신학과 철학을 억지로 우겨넣을 수 없겠지만, 오늘 학교 교육이 역동성을 잃은 것은 오히려 신학과 철학을 가르치지 않은 데서 비롯하는 것이 아닐까 고려해 보아야 한다. 필자로서는 단출하게 이 네 과목에 대한 청소년들의 입장을 물을 필요도 있다고 본다. 학생들을 향한 시대의 해명과 학생 자신들의 표현이 병행되는 작업들을 우리는 부지런히 하여야 한다. 예배학에서는 오래 전부터 예배 전쟁이라는 말이 사용되고 있다.⁷⁴⁾ 그것은 보다 전통적이고 신학적인 예배와 보다 현대적이고 문화적인 예배 사이의 갈등이다. 그래도 이 논의가 방향성을 얻을 수 있는 것은 그 정황이 어떠한 하나님께 예배하여야 하고 또 그렇게 하려한다는 사실 때문이다. 교육도 마찬가지이다. 코메니우스가 보는 대로 인간이 원래 감각과 이성과 신앙을 가지고 끝내 지성 덕성 신앙이라는 열매를 얻어야 하는 것이 교육의 기본 과제라는 데 이의가 없는 것이라면, 여전히 이 문제는 물을 필요가 있는 것이다. 과학과 철학 그리고 정치학과 신학이라는 이 고전적인 과제가 아이들에게 흥미를 유발시키며 제시되는 방법은 무엇인가? 우리는 그것을 물을 수밖에 없다.

사실 20세기의 교육학 발전은 전적으로 바로 그 방향을 취한 것이었다. 피아제 이래 수많은 교육학자들이 발달이론에 관심을 기울였다. 발달이론의 주된 분야가 인지발달, 도덕성 발달, 신앙발달이 아닌가? 에릭슨의 감정발달 이론이 연령에 따른 주제적 감정과 사회의 관계를 묻는 것으로서 제기되었는데⁷⁵⁾, 이는 아마도 인격의 3요소 가운데 유독 감정에 관한 부분이 저 발달이론에는 주제적으로 거론되지 않았기 때문일 것이다. 마찬가지로 코메니우스의 이론에 조금의 교정을 한다면 그것은 역시 감정의 부분을 보다 주제적으로 다루면서 가는 일일 것이다.

앞서 말한 대로 교육은 여전히 지성, 덕성, 신앙에 감정까지 물어야 하는 처지에 있다. 감정이 특히 사회성과 연관된다고 본 것이 에릭슨의 입장이고, 그것이 받아들여질 수 있는 것이라면, 오늘 학교나 교회에서 부정기적으로 행하여지는 공동체 놀이 등은 중요한 교육과정으로 자리 잡아야 할 것이다. 필자가 판단컨대 오늘 교회에서 행하여야 할 교육은 지성, 덕성, 경건성에 공동체성을 덧붙이는 것으로 일단 큰 가닥을 잡을 수 있고⁷⁶⁾, 이것은 코메

74) 예를 들어 다음과 같은 책이 있다. Elmer Towns, Putting an End to the Worship War, 이성규, 예배전쟁의 종결 (서울: 도서출판 누가, 2009).

75) Erik H. Erikson, Childhood and Society, 윤진, 김인경, 아동기와 사회 (서울: 중앙적성출판사, 1988), 475-477. 여기서 에릭슨은 특히 아동기와 관련하여 사회성과 감정의 관계를 말한다. 사람들은 강박적이라 할 만큼 아동기의 일을 잊어버리면서, 부모가 될 준비를 하게 되는데, 말하자면 사회는 이 때 유아성의 잔재를 돌보는 입장에 들어서게 된다는 것이다. 사회는 아이의 불안을 형성시키는 자리에 있는 한편 반대로 그 불안을 만져주는 자리에 있는 것이다.

니우스에서 출발해서 20세기의 교육학 발전의 궤적을 결합시킨 것이라 생각한다. 요컨대 기독교적 세계관 교육의 큰 맥락은 지성과 덕성과 신앙 그리고 공동체성으로 정리될 수 있다.

이것은 결국은 코메니우스와 20세기 교육학 발전의 성과를 결합시키는 작업이다. 발달이론의 각 영역은 학자들의 모색을 따라 제각각 하나의 사회과학 형태로 이루어졌지만, 그것을 모두 모아보면 하나의 세계관을 형성한다. 20세기 교육학 발전의 역사를 고스란히 담아서 세계관을 그려내는 것이기 때문에 이것은 상당한 정당성을 획득한다. 그리고 코메니우스는 이들을 모두 엮을 만한 세계관적 실마리를 일찌감치 우리에게 주었다. 그래서 코메니우스의 인식론과 교육적 열매에 대한 통찰은 세계관적 지위를 얻을 가치가 있다. 또한 이것은 교육학적인 세계관으로서 원래 코메니우스가 교육학적 관점에서 출발한 그 사실의 유효성을 입증할 만한 사실이다.

필자는 여기서 정말 코메니우스의 세계도해로 나가려 한다. 그것은 코메니우스의 교육철학과 20세기 교육학에서 거듭 발견되는 기독교적이고 교육학적인 세계관을 다시 확인하는 일이 될 것이다. 또한 거기 더하여 세계 도해에서 이미 언급한 존재론과 인식론 및 세계관이 아주 기본적인 영역인 인지 도덕성 신앙 그리고 감정과 관련하여 어떤 실제적 자리에 도달할 수 있는지를 보고자 하는 것이다.⁷⁷⁾

V. 코메니우스 세계관에 따른 한 교육과정으로서의 세계도해

세계도해는 약간은 느슨하지만 결국은 매우 정연한 질서를 따라 150장이 넘는 그림으로 유년기와 아동기 아이들을 향하여 세계를 설명하고 있다. 이 책이 우리나라에 번역되면서 『세계최초의 그림교과서』라는 이름으로 출판되기도 하였는데⁷⁸⁾, 이 이름은 많은 질의를 일으켰다. 부모의 은혜를 매우 깊이 다룬 불교의 『부모은중경』, 주희의 성리학 세계를 도해한 주돈이의 『태극도설』, 태극도설에 기초를 두고 성리학 초심자를 위해 도해를 한 『입학도설』, 뿐만 아니라 조선의 세종 때에 당시의 예절을 다룬 『삼강행실도』 등이 코메니우스의 세계도해에 앞선다고들 주장하고 있다. 인정할 수 있는 말들이다. 그러나 이 그림책들은 한 가지 주제에 편중하였거나, 혹은 완전히 추상적인 사상체계를 설명하기 위해 도해를 한 것에 불과하다. 우리나라에서 이 정도 책들이 거론되는 걸 보면, 세계적으로 찾기로 한다면 그 수가 헬 수 없이 많을 것이다. 그러나 구체적이면서도 세계 전부를 이야기한 책으로 말하자면 역시 『세계도해』가 독보적이다. 그런 면에서 이 책은 여전히 『세계최초의 그림교과서』라 불릴 만하다. 물론 이 이름도 코메니우스가 원한 것은 아니고 후대 학자들의

76) 공동체성의 교육은 사회성 문제에 대한 상당한 답이 될 것이라 본다. 이른바 공동체 교육은 사회성 교육을 통하여 자신의 감정을 알고 타인의 감정도 만져주는 사람이 되도록 돕는 교육이 되어야 할 것이다. 또한 특히 신학과 철학을 분별적으로 더 관심 두어야 하는 사실에 대해서는 적절히 조정하면 된다고 본다.

77) 이것이 코메니우스 교육학적 세계관의 마무리는 아니다. 코메니우스는 세계도해처럼 그려지는 세계가 말할 수 없이 왜곡되었고, 그렇기 때문에 이 세계를 개혁해야 된다는 일념으로 자신의 모든 저서를 내었다. 특히 그의 범개혁론은 그 중 대표적인 저서이다. Jan Amos Comenius, Allverbesserung(Panorthosia), Trans. Franz Hofmann (Frankfurt am Mein: Peter Lang, 1998).

78) Jan Amos Comenius, Orbis Sensualium Pictus, 남혜승, 세계최초의 그림교과서 (서울: 씨앗을 뿌리는 사람들, 1999).

해석적 명칭이지만 말이다.

필자는 이 책을 면밀히 들여다보면서 코메니우스가 『범교육학』에서 진술한 자신의 교육학적 체계를 사용하고 있다는 것을 알게 되었다. 무엇보다 중요한 것은 『범교육학』 3장 모든 것의 내용이다. 코메니우스는 여기서 세계의 모든 것을 인간의 필요를 따라 12항목으로 나누었다. 필자는 개인적으로는 이것이야말로 코메니우스 교육학의 진정한 의미라고 본다. 그 12항목은 다음과 같이 열거된다. ‘존재, 건강, 의식, 명식, 자유, 일, 소유, 사용, 존경, 말, 공동체, 신앙’이 그것이다. 이 12항목은 고리처럼 연결되어 있다. 고리처럼 연결되었다는 것은 그 각각의 의미를 가지면서도 전후와 연관되어 있다는 것이다.⁷⁹⁾ 세계는 우리가 생각지 못한 자리에서도 여러 모양으로 존재하지만, 우리가 그 세계를 만나고 사용하기로 마음먹고 보면 그런 우리에게 보이는 세계가 있다는 것이다. 이것은 코메니우스의 세계이해이자 그의 인간학이기도 하다. 마치 내가 꽃을 꽃이라 부름으로써 꽃이 존재한다는 것처럼, 인간이 인간의 필요를 가지고 나갈 때⁸⁰⁾ 세계는 비로소 의미 있는 세계가 되는 것이다. 코메니우스는 결코 그것을 놓치지 않았고, 자신의 교육학에서 오히려 주제적 위치에 두었다. 그런데 코메니우스의 『세계도해』는 바로 이런 세계 이해의 틀을 기반으로 한다.⁸¹⁾ 특히 이 12항목과 관련하여서는 ‘일’이라는 부분이 많이 나타나지만, 그런 중심적 주제들과 함께 인간은 저 12항목의 내용과 결부되어 세계를 만나고 있다고 필자는 해석한다. 이 12항목은 난데없는 말처럼 느껴지지만 이와 유사한 시도들과 비교를 하노라면⁸²⁾, 이 항목의 분류들이 매우 탁월한 통찰 안에 있다는 것을 우리는 또한 깨닫게 될 것이다.

세계도해는 하나님으로부터 온 빛을 교사가 아이에게 전한다는 내용을 담은 서론을 지⁸³⁾나, 별다른 과의 분류가 없는 채로 150개의 그림을 동원하고 있는데, 그 안에는 나름대로 느슨한 체계가 있다. 첫 출발은 일언이폐지하고 삼위일체 하나님이다. 그는 주재이시기 때문이다. 그리고는 창조세계 자체를 도해하는 데 상당히 많은 그림을 사용하고 있다. 그러니까 창조를 따라 세계 해명을 하는 것이 이 책의 첫 부분이다.(그림1-43) 이 첫 부분은 창조의 6일을 따라 진행되지만, 창조의 큰 틀을 설명하는 데는 고중세의 철학적 세계관인 4대(지수화풍)의 관점도 동원되고 있다.

두 번째 부분은 의식주와 일에 관한 부분인데, 한 개념으로 모아보자면 생활 일반에 대한 그림이라 할 수 있다. 여기에는 온갖 종류의 직업이 소개되는가 하면 그 시대의 문명도

79) 이 연결에 대하여는 다음을 보라. 안영혁, 개혁신학으로서 코메니우스 영성사상의 실천적 해석 (서울: 한국학술정보, 2009), 298-300. 이 12항은 인간의 존재에서 출발하여 그 인식적 국면들을 거친 후 학문과 일 그리고 사회성을 지나 신앙에까지 도달하는 인간사 전체이다. 코메니우스는 이와 같이 인간이 자신의 필요를 가지고 대하는 세계 전체를 모든 것이라고 표현하였다. 이것은 기독교철학자 도예베르트의 15항 학문분류와 거의 일치하며, 현대 하워드 가드너의 다중지능이론을 오히려 능가한다.

80) 범교육학, 4.11.

81) 예를 들어 클라우스 그로스만과 헨닝 슈뢰어는 별다른 분류의 기준이 없는 채로 세계도해를 20항으로 분류하고 있다. 어떻게든 간단하게 나타내보려는 노력이었다고 생각된다. 그런 면에서 이어질 필자의 분류가 진일보한 것이라 생각된다. Klaus Großmann, Henning Schröer, Auf den Spuren des Comenius, 정일웅, 코메니우스의 발자취 (서울: 여수문, 1997), 62.

82) 예를 들어 도예베르트가 학문을 15영역으로 나눈 것은 코메니우스의 12항과 비슷하다. 하워드 가드너의 다중지능은 해석학적으로는 오히려 코메니우스에 못미치는 듯하다.

83) 세계도해, 9-10.

소개되고 있고, 그러는 가운데 기초적 중요성을 가진 의식주가 함께 도해되고 있다.(그림 44-81) 여기서의 말하자면 일이나 소유, 사용 등을 보여주고 있다.

세 번째 부분은 세계의 소통에 관한 부분이다. 나그네에서 시작한 소통의 그림은 수레와 배 측량술 같은 교통의 도구도 말하지만 문서나 인쇄술 같은 문명적 소통의 등장과 발전 같은 것도 보여준다. 이런 소개들 한 가운데 철학이 튀어나온 것은 다소 낯설기도 하지만 (그림101), 코메니우스는 아마도 모든 문명들의 배경에 그 세계의 철학이 있다고 본 것 같다.(그림 82-102). 여기서의 말과 공동체 등에 대한 코메니우스의 시선을 보여준다.

조금 무리가 있을 것도 같지만 필자는 그림103-150이 네 번째 부분을 이룬다고 본다. 그것들은 인격의 열매인 지성 덕성 신앙을 주제로 한 그림들이다. 그림103-108은 천체에서 코메니우스 자신이 살고 있는 유럽까지를 담고 있는데, 이것은 그야말로 하나의 천체로서의 우주와 하나의 땅 덩어리로서의 유럽을 나타내고 있다. 이것은 그야말로 지성의 관찰력으로 하나하나 있는 그대로를 받아들여야 하는 바 바로 그 자연세계이며, 이에 대해 아는 것은 지성의 과제이다. 두 번째는 말하자면 덕성에 관련된 부분이다. 109-120까지는 인간의 기본적 관계를 지향하면서 그와 관련된 사람의 성품들도 꽤 여러 장에 걸쳐서 보여주고 있다. 그림121-143은 인간관계의 확장인 사회를 보여주는데, 단지 개념적으로가 아니라 매우 구체적으로 보여준다. 범죄를 저질러서는 안 되는 것부터 시작해서 연극을 통해 일련의 재미를 추구하는 것까지 모두 다 사회의 모습이다. 뿐만 아니라 이런 사회성의 구체적 총합으로 나타나는 도시에 대해서도 코메니우스는 상당한 주의를 기울이고 있다. 이렇게 그림109-143은 인격이 맺어야 할 과제인 덕성에 대하여 말하는 것이다. 그리고 남은 그림 7장(그림144-150)은 그 시대의 종교들에 대한 그림이다. 네 번째 부분은 이렇게 지.덕.경에 대한 해명으로 보인다. 그리고 모든 것 12항 가운데 최종의 신앙의 부분을 보여주기도 한다.

앞서 말한 12항목들은 저 네 부분 각각의 속에서 대략적인 분류의 기본으로 사용된다. 개념의 철저한 나열 방식은 아니고 역시 느슨하게 그 내용은 전개된다. 그러니까 이것이 코메니우스가 보여줄 수 있는 그의 교육학적 세계관의 구체적인 자리이다. 교육과정이 원래 수학적 체계로 딱 떨어지는 것은 아니다. 딱 떨어지지 않으면서 내용을 이끌고 가는 것이야말로 신학적 인문학적 여백의 발로가 아닌가? 이 12항목에 실제로 주의를 기울여야 할 상황이 있을 것이다. 이 세계도해를 배경으로 유아기 혹은 아동기의 커리큘럼을 만들 계획을 한다면, 그 때에는 이 항목들로 보다 자세한 분류를 할 수 있을 것이다. 그것은 코메니우스의 추종이 아니라 아마도 해석으로 전개될 것이다. 그러나 세계관 틀을 고려하는 이 글에서 거기까지 세세하게 이야기하는 것은 과제를 벗어나는 일로 보인다.

결어

코메니우스는 원천적으로 세계관적 기획을 염두에 두고 학문을 한 사람이다. 범지학, 범교육학, 범개혁론, 세계도해, 이런 책의 이름들은 세계관 지향적 개념들을 그대로 담은 말들이다. 범지학은 누구보다도 코메니우스의 연구 활동을 일컫기 위해 사용하는 말인데, 범지학은 말 그대로 모든 것을 앎으로서 비로소 앎이 성립한다는 입장에 서 있다. 이 말은 바꾸어 말하자면 범지학은 세계관을 표방한다는 말이다. 또한 코메니우스는 범지학이 소위

신지학(Theosophy) 같은 신비주의나 비전주의로 빠져버리지 않고 인류에 유익을 주고 교회를 위해 봉사할 학문이 되도록 하기 위해 무엇보다 교육학에 힘을 기울였다. 그것이 바로 범교육학이다. 따라서 범교육학은 세계관 지향적 교육학이라 할 수 있다. 범지학 자체가 세계관일 뿐 아니라, 그의 이런 교육학적 태도가 또한 건전한 세계관을 형성시키는 결정적인 역할을 하였다. 코메니우스의 교육학적 세계관은 그런 기반 위에 서 있다.

우리는 세권의 책이라는 개념에서 그의 존재론을 발견하며, 내면의 빛이라는 개념에서 그의 인식론을 발견한다. 이 두 가지가 탄탄하면 이미 세계관의 조건은 갖춘 것이다. 또한 우리는 코메니우스가 말하는 인격의 3가지 열매에서 그의 세계관이 현대 교육학의 노력을 통합하는 관점을 가졌음을 발견한다. 그래서 그가 세계관을 가졌을 뿐 아니라, 현대에도 그 세계관이 맞아든다는 것을 확인할 수 있다. 특히 그것이 교육학의 영역에서 일어났기 때문에 그의 세계관은 가르치기 용이한 세계관으로 훌륭히 성립한다.

그의 세계관이 근대성을 가졌다는 것은 무엇보다 그가 모종의 귀납법적 노력을 하고 있다는 것 때문이기도 하다. 신학적인 주장을 계시의존적 태도로 드러내기만 하는 것이 아니라, 그 세계관으로 세계를 어떻게 속속들이 보여줄 수 있는지를 드러내는 책이 바로 그의 세계도해이다. 그는 세계의 여러 요소들을 그렇게 열거하면서 이 세계가 하나님의 세계라고 말한다. 원래 이것은 하나님나라일 수밖에 없다고 말하지 않는다. 필자는 이 사실을 두고 이른바 ‘세계도해 위원회’의 결성을 주장해 왔다. 세계도해는 오늘도 사용가능한 세계관이고 그것은 커리큘럼을 생산할 만한 구체적 세계관의 틀이다. 진정으로 가르칠 수 있는 기독교적 세계관을 원한다면, 우리는 ‘세계도해 위원회’로 이 일을 할 수 있을 것이다.

한편 세계도해가 그런 세계관을 어린아이에게까지 가르치는 세계관적 그림책이라면, 범개혁론은 세계관적 관점에서 개혁은 어떻게 진행되어야 하는지를 기술한 책이다. 그는 말하자면 존재론과 인식론의 결합으로서의 세계관을 보여줄 뿐 아니라 개혁까지도 세계관적으로 내다보고 있다. 사회적 요구로 인하여 어쩔 수 없이 우리의 모양을 바꾸어 가야할 처지에 이른 오늘 한국 기독교가 아닌가! 그러나 범개혁론은 원래 그리스도인이 어떻게 변하고자 했던 사람들인지를 보여줄 것이다. 이 논문을 넘어서 가야할 자리는 그렇게 분명하고 코메니우스는 그것을 또한 보여주고 있다. 연속적인 연구에 대한 열망이 일어난다.

마지막으로 이 연구 자체를 코메니우스의 세계관 연구라고 이름 붙이는 것은 옳지 않은 것 같다. 그는 분명 교육학을 하였고, 그 교육학이 세계관적 기반을 가진 것이다. 그래서 이 논문은 “코메니우스 교육학의 세계관적 기반에 대한 연구”이다.

참고문헌

- 문성훈, 미셸 푸코의 비판적 존재론 (서울: 도서출판 길, 2010).
- 안영혁, 개혁교회 영성신학으로서 코메니우스 영성사상의 실천적 해석 (서울: 한국학술정보, 2009).
- 진교훈외, 인격 (서울: 서울대학교출판부, 2007), 서울대학교출판문화원.
- 최명관, 데카르트의 생애와 사상 (서울: 형설출판사, 1980).
- 최진경, 기독교교육학의 아버지 코메니우스 (용인: 킹덤북스, 2012).
- 한국현상학회편, 생활세계의 현상학과 해석학 (서울: 서광사, 1992).
- 한철하, 고대 기독교 사상 (서울: 기독교서회, 1970).
- Comenius, Jan Amos,
 Allverbesserung(Panorthosia), Trans. Franz Hofmann (Frankfurt am Mein: Peter Lang, 1998)
 Allweisheit (Luchterhand, 1992).
 Didactica Magna, trans. Andreas Flitner, 정일웅, 대교수학 (서울: 창지사, 2002).
 Orbis Sensualium Pictus, 김은권, 이경영, 세계도회 (서울: 교육과학사, 1998).
 Pampaedia, trans. Kraus Shaller, 정일웅, 범교육학 (서울: 그리심, 2005 수정2판).
 Dieterich, Veit-Jakobus, Johann Amos Comenius, 최진경, 요한 아모스 코메니우스 (서울: 지만지, 2008)
 Erikson, Erik H., Childhood and Society, 윤진, 김인경, 아동기와 사회 (서울: 중앙적성출판사, 1988)
 Foucault, Michel 외, 정일준 편역, 자유를 향한 참을 수 없는 열망 (서울: 새물결, 1999).
 Geier, Manfred, Kants Welt, 김광명, 칸트평전 (서울: 미다스북스, 2004).
 Großmann, Klaus; Schröer, Henning, Auf den Spuren des Comenius, 정일웅, 코메니우스의 발자취 (서울: 여수론, 1997).
 Herbart, Johann Friedrich, Allgemeine Pädagogik, 김영래, 일반교육학, (서울: 학지사, 2006).
 Lamprecht, Sterling P., Our Philosophical Traditions, 김태길, 윤명로, 최명관, 서양철학사 (서울: 을유문화사, 1963).
 Sarup, Madan, An Introductory Guide to Post-structuralism and Poxtmodernism, 전영백, 후기구조주의와 포스트모더니즘 (서울: 조형교육, 1997).
 Towns, Elmer, Putting an End to the Worship War, 이성규, 예배전쟁의 종결 (서울: 도서출판 누가, 2009)
 VanGemeran, Willem A., The Progress of Redemption, 안병호, 김의원, 구원계시의 발전사 (서울: 성경읽기사, 1993).
 van der Linde, Jan Marius, Die Welt hat Zukunft, 정일웅, 미래를 가진 하나님의 세계, (서울: 여수론, 1999).
- 강영안, 인격적 지식과 보살핌, 서강대학교 인문과학연구소, 서강인문논총, 2006.6.
- 이숙중, 평화를 위한 코메니우스의 사상과 교육사상과의 관계성, 기독교교육정보6 (서울: 기독교교육정보학회, 2003.4).
- 최진경, 코메니우스 연구동향과 그의 사상의 한국에서의 적용, 신학지남 72(3), (서울: 신학지남사, 2005.9).

〈Abstract〉

A study to the Comenius worldview used as basic of his paedagogik

Ahn Yonghyock (Chongshin Theological Seminary, Practical Theology)

Reformed world view formular is already evident. It is creation-fall-redemption -Completion. Many world view researches are the endeavours which reinforce this traditional one. Comenius as a pedagogist use his own world view. His pedagogy is pampaedia and his study to world view is pansophy. He is not a philosopher but a pedagogist. And I did study nat a world view but a his basic of world view. Each of them are little different to another, but this view of point should be kept.

Comenius ontology is a very pedagogical one. He did not call the world existences, but called just books. According to Comenius, God wants that men aught to live well as wise men. Thus they are to obtain wisdom, and they should use three books. they are the book of nature, the book of mind and the Bible. This thought is similar to the Greek philosophy which reckons that the three sort of beings in the world are nature, human beings and gods. But Comenius stand God in the same line together with man and nature. He is the Lord, and there is Bible which reveals him. Thus, the Bible represent all the presence of religious events that happen between God and men.

Comenius epistemology relies on his Ontology naively. Comenius sees men have three recognition functions - sense, reason, and faith. He seems to think the three function are to rely on the three books. But it is not that sense relies on the nature, reason on the mind, and faith on the Bible. He thinks that it's possible to come to birth of cross recognition. So the co-relation between the ontology and the epistemology is symbolic. In other words, it's a God's providence that men as the microcosm meet the macrocosm.

It's meaningful to call human being the God's image on the condition that microcosm meets macrocosm. So because God's image is in the relation with cosmos, Comenius pedagogy and philosophy should be worldview-oriented. Meanwhile, the God's image is the image of God in man. The best concept that can hold its likeness is the human personality. Therefore, the Christian worldview should be explored personally.

Meanwhile, we must learn the the Comenius' writings and spirit which hold the feature of pedagogical worldview. That's 『Orbis sensualium pictus』. It is 150 or more the picture, which is putting creation-oriented worldview. I belive that this book aught finally to be the basic for children's curriculum. I tried to analyze the book for it. And then I used the concept from Pampaedia for that analyzing. Comenius shows the excellent world classification in the 3rd chapter of Pampardia. The title is all things. It's the method to analyze the world according to the needs of men. In other words, he analyzes the world anthropologically.

The connection of Orbis Pictus and Pampaedia show the fact that the conceptual worldview of Pampaedia is connected with the sensual education of Orbis pictus. So Comenius pedagogik worldview become widely through. Comenius also shows how to reform the world. Panorthosia is the guide how to reform the world on the understanding of present reality. Comenius has the reformation guide which Kids and adults can understand. This is the Comenius' pedagogical worldview formular.

key words : personality, ontology, epistemology, worldview, Pampaedia, Orbis sensualium pictus.

논찬_교육 2

안영혁 교수의 “코메니우스 교육학의 세계관적 기반에 대한 연구” 논평

최진경 (웨스트민스터신학대학원대학교 기독교교육학 교수)

안영혁 교수는 그의 논문에서 코메니우스를 “기독교 세계관 탐구의 탁월한 학자”로 소개하며, 이를 「코메니우스 교육학의 세계관적 기반에 대한 연구」라는 주제를 통해 흥미롭고 설득력 있게 증명해 주고 있다.

안영혁 교수는 그의 논문에서 세계관의 논의를 먼저 ‘인격’과 결부 시켜 전개한다. 왜냐하면 세계관 논의의 중심인 ‘세계’는 하나님이 지으신 피조계로서 인간창조의 배경이자 인간인격의 배경이 되며, 인격개념 또한 이러한 성경적 혹은 신학적 사고에서 출발하고 있기 때문에, 세계관 연구는 인격적이며 기독교적일 수밖에 없음을 전제한다. 그리고 이러한 인격적이고도 기독교적인 세계관을 바로 코메니우스의 교육학이 지향하고 있음을, 안영혁 교수는 코메니우스의 완벽한 범지혜(Pansophia) 교육서 『세계도해』(Orbis sensualium pictus)를 통해 분석·증명해주고 있다.

I. 안영혁 교수의 이러한 코메니우스 교육학의 세계관적 기반에 대한 연구가 지닌 독특성은 다음과 같다.

1. 첫째, 세계관이라는 주제를 인간 ‘인격’에 대한 논의와 함께 이를 자연스럽게 교육과 연결시킨 점이다. 이를 위해 인문학적 교육학적 관점에서 이미 상식이 되어있는 인간 인격의 구성요소인 자·정·의를 인간본성을 구성하는 주요개념임을 철학적인 해석으로 풍부하게 설명해주고 있다. 그리고 이를 코메니우스의 『범교육학』에서 추구하는 인격이해와 결합하여 코메니우스 세계관이 인격지향적임을 보여준다. 그리고 『범교육학』의 목표가 모든 사람이 ‘하나님 형상’으로 회복시키는 것을 상기시킴으로써 코메니우스의 세계관이 ‘인격’, ‘교육’, ‘기독교’와 연결되어 있음을 밝힌다.

2. 둘째, 코메니우스의 세계관이 ‘존재론’ 및 ‘인식론’과의 결합으로 형성되어 있다는 해석이다. 코메니우스는 자신의 교육론에서 세계(우주)에 존재하는 ‘모든 것’(omnia)에 대한 앎(지식)을 추구하고 있다. 이에 안영혁 교수는 코메니우스가 제시하는 ‘세 가지 책들’ 즉, ‘자연’, ‘인간’(정확히 말하면 ‘인간 정신’), ‘성경’이 바로 모든 존재자들에 대한 ‘모든 지식’(Pansopnia)을 담고 있는 존재론적 제시라고 본다. 그리고 이 세 권의 책을 읽을 수 있는 도구들인 인간의 ‘감각’, ‘이성’, ‘신앙’을 인식론의 3요소로 제시하며, 이러한 코메니우스의 존재론(엄밀히 말해 판소피아론)과 인식론은 코메니우스의 세계관 이해의 중심이 됨을 명확히 규명해 주고 있다.

3. 셋째, 이러한 코메니우스의 존재론적 인식론적 세계관을 안영혁 교수는 코메니우스가 본 인간의 12가지 본성적 욕구(존재, 건강, 지식, 지혜, 자유, 일, 소유, 평화, 명예, 말, 도덕, 신앙)와 연결하여 해석한 점이다. 사실 인간의 이 본성적 욕구는 인간 존재론적으로 피할 수 없는 부분이며, 인간의 삶에서 바르게 지향되도록 인도되어야 하기에 교육의 자리가 요구된다. 그래서 이러한 교육의 과정에 인간의 인식도구들(감각-이성-신앙)이 중요한 역할을 함을 보여준다.

4. 넷째, 인간의 이 본성적 욕구를 코메니우스가 교육적으로 승화시키기 위해 교육과정으로 체계화 하였음을 『세계도해』를 통해 발견하고, 이를 교육 과정적으로 통찰력 있게 해석해낸 점이다. 이를 통해 안영혁 교수는 코메니우스의 교육론이 인격적, 존재론적, 인식론적, 기독교적 토대를 기반으로 형성된 하나의 완벽한 세계관을 지니고 있음을 해석해 내었다.

결론적으로 안영혁 교수의 논문은 코메니우스의 교육학이 세계관적 기반을 지니고 있음을 철학적, 신학적, 교육적, 교육과정적으로 명쾌하게 해석해준 독창적인 논문이라고 평가된다.

II. 코메니우스의 지성의 해석과 관련하여 몇 가지 지엽적인 부분을 지적하면 다음과 같다.

1. “I. 인격의 개념과 신학 및 코메니우스의 관점” 주제 하에, 2 번째 단락 중간 부분 “필자가 재해석하는 바로는 외부 세계를 받아들이는 것은 지성의 인식을 중심으로 일어나며, 받아들인 것을 마음에 담고 있는 것은 감정 작용이며, 지성과 감정의 운동이 마침내 외부로 표출되는 것은 의지를 중심한 작용이다.”

-> 코메니우스에 따르면 외부 사물세계를 받아들이는 것은 ‘외적감각’(오감)의 역할이며, 감각을 통해 받아들인 것을 검토하는 것이 ‘이성’의 역할이다.¹⁾ 필자의 재해석부분에 좀 더 설명이 필요한 듯하다.

2. “I. 인격의 개념과 신학 및 코메니우스의 관점” 주제 하에, 7번째 단락에서 코메니우스가 ‘이성’(지성)에 비해 ‘감정’을 다소 부정적으로 보는 경향이 있음을 안영혁 교수는 말하며, 『범교육학』(4,10)의 한 본문을 증거로 제시하였다.

-> 그러나 제시한 인용문은 하나님보다 자기 자신의 뜻을 더 따르는 타락한 존재로서의 인간 성향을 설명하는 본문이지, 코메니우스가 인간 감정이 이성(지성)보다 열등하다는 것을 설명하기 위한 본문이 아니라는 것이다. 코메니우스는 타락한 존재로서의 인간성향은 ‘감정’뿐만 아니라 그의 ‘지성’(이성) 조차도 불안정함을 지적한다.

3. “I. 인격의 개념과 신학 및 코메니우스의 관점” 주제 하에, 세 번째 인용문 “.... 그들의 정신과 그들의 마음과 그들의 화술과 그들의 손이...”에서, 안영혁 교수는 “마음”이라는 단어를 “감정(heart)”로 해석하고 있다.

-> 코메니우스는 우리말로 “마음”으로 번역된 이 단어를 원전에서 “cor”, 즉 ‘감정’적 성향보다 ‘의지’의 성향을 띠는 단어를 사용하고 있다는 점이다. 이에 이 부분에 대한 약간의 보완·설명내지 수정이 필요할 것으로 본다.

코메니우스의 교육사상이 기독교 세계관을 자연스럽고도 완벽하게 체화하여 그의 교육론에 나타나 있음을 명확히 보여준 것에 대해 안영혁 교수님의 노고에 감사드립니다. (끝)

1) “I. 인식(cognitio)의 시작은 항상 감각에서 출발해야 한다는 것이다. [왜냐하면 먼저 감각 작용에 의해 시작되지 않은 것이 우리의 이해력(intellectus)에 존재하지 않기 때문이다]. 사물이 감각으로 보여지고 나서야, 비로소 사람을 더 자세히 밝히기 위해 설명이 뒤따라야 하는 것이다 II. 학문의 진리와 그 확실성은 감각의 증거 외에 아무것에도 의존하지 않는다. 왜냐하면 우선 직접적으로 감각에 새겨지며, 그 감각의 중재를 통하여 이해에 전달되기 때문이다. III. 감각이 기억의 가장 신실한 일꾼이기 때문에, 사물들의 이러한 가시화는 누구나 알고 있는 것을 전지하는제 영향을 미친다”(『대교수학』, 20장 7-9; 5장 6 참조)

분과발표_교육 3

학교폭력에 대한 기독교교육적 실천방안 : 회복적 정의를 중심으로

김세광 (고신대학교)

박소영 (명지대학교)

I. 서 론

학교폭력의 문제는 더 이상 ‘학교’라는 공간에서 일어나는 학생들만의 문제가 아니다. 학교폭력이 유발하는 다양한 문제는 이제 사회적 문제이며 타인의 일이 아닌 우리 모두의 고통이 되었다.

청소년 폭력예방 재단(2013; 이하 청예단)이 발표한 ‘2012년 전국 학교폭력 실태 조사’¹⁾에 따르면 학교폭력 피해로 인한 자살생각의 경우 44.7%로 조사되어 학교폭력 피해자 10명 중 4.5명이 피해 후 자살을 생각해 본 경험이 있는 것으로 나타났다. 이는 2011년 실태 조사에서는 31.4%가 자살생각을 해본 적이 있다고 한 것 보다 무려 13.3%나 증가한 것으로 학교폭력으로 인하여 자살을 생각하는 청소년이 늘어나고 있음을 알 수 있다.

학교 폭력이 가진 기본적인 특성 중에는 상대에게 상처를 주기 위해 정서적, 신체적으로 고통을 주려는 ‘의도성’을 볼 수 있다. 상대가 고통 받는 것을 보면서 즐거움을 느낀다는 것이다(Coloroso, 2003; 김규태 외, 2013, 재인용). 실제로 학교폭력의 원인 중에 상당한 부분을 차지하는 것이 ‘재미’ 혹은 ‘장난’이다. “학교폭력 피해를 준 이유로 ‘장난’(33.1%)이 2011년에 이어 2012년에도 여전히 1순위로 조사되어 학교폭력이 범죄라는 심각성을 모르고 있는 경우가 많았다(청예단, 2013: 20).” 타인의 고통을 즐거움으로 여기는 학교폭력은 인간의 죄성이 극대화된 비참한 현상이라고 볼 수 있다.

“다음으로 ‘오해와 갈등’ 18.4%, ‘상대방 학생이 잘못해서’ 17.3% 등의 순으로 학교폭력 가해 이유라 응답했다.” 청소년들의 의사소통 능력과 갈등조절 역량이 부족 하다는 것을 보여 주는 것이다(청예단, 2013: 20).

고통을 느끼는 사람의 고통에 온전히 참여할 수 있는 사람은 없다. 각 사람이 느끼는 그 사람만의 고통의 깊이가 다르기 때문이다(Wolterstorff, 1987; 박혜경 역, 2003: 123). 비록 타인의 고통을 온전하게 알지 못한다 하더라도 “즐거워하는 자들과 함께 즐거워하고 우는 자들과 함께 울라(롬 12: 15)”는 성경적 실천 방안이 필요하다.

공교육과 청소년들의 처절한 울부짖음에도 무관심한 채 예수그리스도의 이름으로 나서지 못하고 있는 상황에서 기독교 교육은 어떤 방식으로 실천할 것인가? 우리 시대의 청소년 그리고 그들의 부모와 지역의 공동체는 다양한 고통에 시달리고 있다. 오늘의 고통은 근본

1) 학교폭력예방재단 교육센터 / 학교폭력관련자료

http://edujikim.com/customercenter/board/default/view_b.asp?intBbsSeq=8&Page=1&intArticleSeq=80259

2013. 10. 04

적으로 죄와 허물에서 비롯되었다. 이런 상황 가운데서 우리는 참된 위로자이신 그리스도를 바라보아야 할 것이다(Abraham Kuypere, 1991; 2005: 29). 우리 청소년들이 진정한 평화와 화해를 경험하기 위해서는 기독교 세계관을 토대로 한 기독교 교육적 실천이 요구된다. 더 이상 인식론적인 담론만을 펼치고 있어서는 안 되는 상황이다.

한국청소년정책연구원이 2011년에 실시한 “아동·청소년 민주시민역량 국제비교 및 지원체계 개발연구2)”의 결과에서 보면 우리나라 청소년들의 민주시민 역량의 문제점을 볼 수 있다. 계층과 학교유형별 불균형 현상과 이론과 실천의 불균형이 청소년 민주시민 역량의 문제점으로 나타난 것이다(장근영·박수익, 2011). 민주시민에 대한 인식적인 영역에서는 최상의 수준이지만 실제 시민활동에 참여하는 비율은 세계에서 가장 낮은 것이다. 이러한 결과는 대한민국의 청소년들은 인식적 측면과 실천적 측면에서 상당한 차이가 있음을 보여준다. 기독교 세계관의 진정한 의미는 인식의 수준에서만 머무르는 것을 뜻하지 않고 세상을 변혁하는 것이며, “기독교 교육”이 ‘교육학’이라는 관념을 넘어서 현장성을 가지고 있는 것은 하나님의 정의를 실천하기 위해서이다.

앞서 청소년의 민주시민역량 국제비교 연구에서 보듯 한국사회의 청소년의 민주시민 실천역량이 최하위라는 것은 아직 민주주의가 정착되지 못하고 있다는 것을 보여준다. 민주주의가 올바르게 작동되어 정의가 바로 서고 약자들이 보호받을 수 있도록 하는 것이 기독교적 세계관 운동의 중요한 부분이다(손봉호, 2012: 5). “민주시민역량은 독립된 개인으로서가 아니라 공동체의 구성원으로서 생활하는 것이다. 공동의 목적 달성을 위해 타인과 협력하고 갈등을 관리하는 능력을 포함하고 있기 때문에 공동체 발전에 기여하는 역량이라고 할 수 있다(장근영·박수익, 2011).” 평화가 구체화 되고 실체가 되기 위해서는 개인의 내적인 힘만으로는 불가능하다. 사회를 구성하는 구성원 전체가 정의와 평화를 위해 노력해야 하며 그 가치를 추구해야 한다. 사회가 정의롭지 못하면 개인은 정당한 권리를 실질적으로 누릴 수 없다(김현정·유재봉, 2013: 60). 국가와 사회가 정의를 추구하지 않는다면, 학교를 운영하는 운영진들의 가치가 정의롭지 못하다면, 학생들의 부모들의 양육방식이 정의롭지 않다면, 학생 개인의 권리와 정의를 보장받기 어렵다. 이 같은 공동체적 상호작용을 알아야 올바른 방향으로 학교폭력을 해결할 수 있는 것이다.

청소년이 국가나 사회의 구성원으로서 건강하고 행복하게 살기 위해서는 공동체적 협력이 필요하다. 청소년이 소속된 지역사회가 함께 그들의 올바른 성장과 공동체의 정의 실현을 위해 노력해야 하는 것이다. 아브라함 카이퍼(Abraham Kuypere, 1991; 2005:29)는 기독교와 사회문제는 불가분의 관계라고 했다. 이를 위한 실천적 기독교교육 접근 방안으로 회복적 정의를 제시하고자 한다. 회복적 정의는 신약에서 그리스도가 범죄에 대한 ‘회복적 대응’을 하는 것에서부터 근간을 찾을 수 있다. 이것은 구약의 정의를 무시하는 것이 아니라 변화된 정의의 모습을 보여주는 것이다(Howard Zehr, 1990; 2011). 회복적 정의가 요구하는 바는 가해자로 하여금 자신이 저지른 범죄를 이해하고 인정하여 비록 불완전하거나 상징적이더라도 그러한 잘못을 바로잡을 수 있는 조치를 취하는 것이다. 가해자가 자신의 행동이 피해자에게 어떠한 영향을 미쳤는지 이해하지 못하거나 혹은 피해를 회복하지 못하면 진정한 의미에서의 사회복귀가 이루어질 수 없다. 그러한 회복의 과정에서 공동체의 적

2) 이 연구는 한국청소년정책연구원과 한국교육개발원은 공동으로 참여한 국제비교연구 결과이며 국제교육성취평가협회(IEA)에서 2009년에 실시한 국제시민교육 및 시민의식조사 ICCS(International Civic and Citizenship Education Study)를 분석한 것이다. 38개국에서 총 5,215개 학교가 참여하였고, 참여 학생들은 중학교 2학년 140,650명이었으며, 평균연령은 14.4세였다.

극적인 지원과 참여가 반드시 필요하다. 공동체는 피해자와 가해자가 화해할 수 있도록 적극적으로 지원하고 도와야 한다(이종원, 2011). 이 같은 공동체의 회복을 통해 진정한 평화를 경험할 수 있는 것이다. 심각한 사회문제인 학교폭력은 인식론적인 ‘살림’을 넘어 실천적 접근의 ‘살림’을 통해 진정한 변혁을 기대해 볼 수 있을 것이다(Wolterstorff, 1983; 2007).

본 논문의 목적은 현재 사회문제의 가장 큰 갈등과 문제를 일으키고 있는 ‘학교폭력’을 기독교 교육의 관점에서 접근하여 실제적인 방안을 모색하는데 있다.

이를 위해 철학적, 인식적 접근보다 실제적인 예방과 대안이 될 수 있는 ‘회복적 정의’와 ‘회복적 학생생활지도’를 제시하여, 학교폭력에 대한 기독교 교육적 접근과 실천이 가능함을 모색해 보고자 한다. 이를 통하여 기독교적 평화교육의 새로운 장을 마련하고자 한다. 회복적 정의가 기독교적으로 혹은 기독교 교육적으로 의미 있는 방식인지에 대한 함의는 월터스토프의 관점을 중심으로 살펴보았다.

II. 학교폭력의 개념과 현황

1. 학교폭력의 개념

학교 내 다양한 갈등유형들 가운데 특히 심각성이 높고 피해자-가해자 대립 속에서 해결하기 어려운 것이 학교폭력에 따른 갈등문제이다. 학교폭력 해결을 위한 다양한 대책들이 마련되고 있지만, 오늘날 학교현장에서 학교폭력은 여전히 긴급하고 심각한 문제로 남아있다(서정기, 2011: 2).

최근 청소년의 학교폭력이 심각한 사회문제로 불거지면서 국민적 관심과 우려도 높아지고 있다. 청소년의 학교폭력이 종전에는 일부 학생들의 일시적인 일탈행동 정도로 치부되어 왔지만, 그 양상이 갈수록 흉포화, 교묘화되고 있을 뿐만 아니라, 저연령화, 집단화, 그리고 광역화되고 있는 추세마저 보이고 있다. 또한 학교폭력이 과거에는 주로 물리적 폭력을 수반하는 위압적 태도, 폭행 등을 통하여 피해학생들에게 금품을 갈취하는 사례가 주종을 이루었지만, 최근에는 학교폭력이 물리적 폭력을 넘어 다수의 학생이 한 학생을 지속적으로 괴롭히는 집단적·정신적 괴롭힘으로 이어지는 추세를 보이고 있다(김창군·임계령, 2010: 175). 이로 인해 스스로 목숨을 끊는 학생들이 줄을 잇고 있다. 지속적인 괴롭힘, 따돌림 등 학교폭력으로 인한 심리적 고통을 견디지 못한 채 자살을 생각하는 청소년들은 아무에게도 말하지 못하고 혼자만 아파하는 경우가 많다(청소년폭력예방재단, 2013: 2).

학교폭력이란 ‘학교’와 ‘폭력’이라는 용어의 결합으로서 ‘학교’의 의미는 학교 주변을 중심으로 일정한 거리 이내에 위치한 지리적·공간적 장소를 지칭하는 것이며(김창군·임계령, 2010: 175), ‘폭력’은 다른 사람에게 상해나 피해를 입히기 위해 사용되는 물리력을 지칭하지만, 자신의 이익을 관철시키기 위한 힘과 권력의 부당한 사용도 폭력의 의미에 포함될 수 있다. 따라서 폭력에는 단순한 물리력의 행사로 인한 신체적 피해 뿐만 아니라(박상도, 2001: 7), 정신적인 것도 포함하고 있다(이상원·이승철, 2006: 6). 즉 “학교폭력이란 학교 내외에서 학생을 대상으로 발생한 상해, 폭행, 감금, 협박, 약취·유인, 명예훼손·모욕, 공갈, 강요·강제적인 심부름 및 성폭력, 따돌림, 사이버 따돌림, 정보통신망을 이용한 음란·폭력 정도 등에 의하여 신체·정신 또는 재산상의 피해를 수반하는 행위를 말한다(학교폭력예방 및 대책에 관한 법률 제2조).”

장금순(2005)은 학교폭력의 유형을 신체적 폭력, 언어적 폭력, 심리적 폭력, 집단 따돌림, 금품갈취 등 5가지 유형으로 나누고 있다.

신체적 폭력이란 신체적 고통이나 상해를 가할 의도나 그러한 의도가 있다고 인식되어진 행위를 말한다. 즉, 폭력 대상이 된 학생 또는 학생들에게 직접적으로 물리적인 힘을 가하는 것을 의미한다. 구체적으로는 주먹으로 때리거나 발로 차기, 찌르고 목 조르는 행위, 꼬집기, 손가락 뒤로 꺾기 등과 같이 자신의 신체의 일부분을 사용하는 폭력이 있고, 또한 각종 칼, 컴퍼스, 몽둥이, 파이프 등 물리적 도구를 이용하여 상대방에게 피해를 가하는 폭력이 있다. 이러한 신체적 폭력은 법적으로는 폭행에 해당하고 물리적 및 신체적 폭력은 언어적, 심리적 폭력과는 달리 조직적으로 폭력적인 성격이 강하기 때문에 싸움으로 발전되는 경우가 많다.

언어적 폭력은 학교폭력의 가장 일반적인 형태로서 상대방을 놀리거나 비꼬는 행위, 욕설을 하거나 단점을 말하는 행위 등을 통하여 괴롭히는 폭력을 말한다. 즉 언어적 폭력은 상대방이 매우 민감한 반응을 보이는 신체상의 특징이나 약점, 출신성분 나아가서는 행동 또는 성격상의 약점을 이용하여 별명을 부르거나, 놀리고 조롱함으로써 피해학생의 자존심을 상하게 하여 정신적 피해를 주는 행위로 정의 된다. 언어는 상대방에게 미치는 영향이 다소 미묘한 점이 있어서 폭력으로 규정하기가 곤란한 경우도 있다. 그러므로 언어의 사용이 상대방에 대한 폭력으로 규정되기 위해서는 적어도 부분적으로 특정한 요소를 가지고 있어야 한다. 즉, 언어폭력에 고통을 주려는 의도가 있고, 상대방에게 미치는 부정적 영향이 강하고 지속적이며, 다른 사람들에게 힘을 실어주기 위하여 사용된다. 이러한 언어폭력은 피해자의 약점을 공격하고 피해자에게 소외감이나 노출된 느낌을 주도록 하며, 상승작용을 일으켜서 신체적 피해를 가져올 수 있다.

심리적 폭력은 언어적, 상황적 협박과 강요, 고립시키거나 모욕을 주는 일, 두려움을 주는 일, 좌절감을 주는 일 등이 해당되며, 거부하기, 겁주기, 무시하기, 따돌리기 그리고 타락하도록 만드는 행위 등도 포함된다. 즉, 심리적 폭력은 학교에서 발생하고 있는 친구들의 집단 따돌림, 위협, 공갈, 욕설과 같은 행위를 의미한다. 또한 심리적 폭력은 체계적으로 피해자를 움츠러들게 하며 의도적이거나 또는 무의식적으로 행하여 질 수 있지만 이것은 자체가 하나의 사건이 아니라 항상 행동의 한 과정에서 일어난다. 또 심리적 폭력은 피해 상대방이 스스로 가치가 없다고 생각할 정도까지 자아개념이 위축되도록 의도 되어 있다. 집단 따돌림은 한 집단의 소속원 중 자기보다 약한 상대를 대상으로 또는 집단이 암묵적인 규칙을 어긴 자를 대상으로 여럿이 함께 또는 개인이 돌아가며 신체적, 심리적 공격을 지속적으로 가하여 반복적으로 고통을 주는 행위'를 말한다. 일본의 '이지메'에서 비롯되었는데, '이지메'란 놀림, 학대의 뜻으로 일본에서는 사회적으로 동료, 학우에 의한 따돌리기, 구타 등의 집단적인 학대 행위를 일컫는 말이다. 우리나라에서도 왕따, 은따(은근히 따돌리는 것), 전따(전교생이 따돌리는 것)라는 용어로 등장하여 학교 내에 집단 따돌림이 심각해져 가는 것을 볼 수 있다. 집단 따돌림의 유형으로는 소외형 따돌림, 모함형 따돌림, 경멸형 따돌림, 협박형 따돌림, 시기형 따돌림, 장난형 따돌림, 무이유형 따돌림, 폭력형 따돌림, 권력형 따돌림 등이 있다.

금품갈취는 학교폭력에서 물질적 이익을 목적으로 이루어지는 폭력이다. 학교주변 폭력문제 중 가장 관심의 대상이 되는 것 중의 하나로 1970년대 이후 계속적으로 학교주변의 불량배들에 의한 금품갈취가 주요한 사회문제로 인식되고 있다. 사람을 공갈하여 재물의 교부를 받거나 재산상의 불법한 이익을 취득하거나 타인으로 하여금 이를 얻게 함으로써 성립

되는 범죄로 돈이나 시계, 운동화, 옷, 카세트 등의 금품을 직접적으로 빼앗거나 다른 학생을 시켜서 빼앗는 간접적인 것 까지도 포함하는 개념이라 할 수 있다.

학교폭력은 공격적이고 의도적으로 괴롭히는 행동으로, 반복적이고 지속적인 경향을 가지며, 자신보다 육체적으로 혹은 심리적으로 약자라고 인식될 때 행해지는 힘의 불균형에 의한 관계로 때로 분명한 이유없이 행해지기도 한다(Olweus, 1997 ; 염영미, 2012: 6 재인용).

우리사회는 수단과 방법을 가리지 않고 남보다 앞서야 하고, 빨리 도달해야 하며, 강력한 힘과 권력을 발휘해야 한다는 잘못된 생각이 사회전반에 팽배하여 학생들도 죄의식과 죄책감이 전혀 갖지 않고 무의식적으로 흥미위주의 폭력에 빠져 들어가고 있다. 이처럼 학교폭력은 강자나 권위에 대한 저항이라기보다는 의존대상에 대한 플레이적 또는 불만 발산적인 공격반응이라 할 수 있는 점에 주목할 필요가 있다. 따라서 학교폭력은 더불어 사는 공동체 의식의 결여와 정서 생활의 불안을 초래하게 되었다(장금순, 2005: 14).

학교폭력의 성격이 비행의 차원을 넘어서 내용인 잔인하고 집요해서 범죄수준에 이르고 있고, 보편화되면서 다수의 학생들이 이를 심각하게 생각할 뿐만 아니라 심리적으로 위협감을 느끼고 있으며, 6개월 이상 지속되는 학대성 폭력으로 복합외상을 초래하여 피해학생들의 심각한 정신장애 뿐 만 아니라 자살로까지 이어지고 있다. 그러나 학교 폭력에 대해 학생들이 적극적으로 보고하지 않기 때문에 정책적으로 아무 도움을 받지 못하고 있으며, 학교 폭력에 대한 학교와 교사들의 은폐와 소극적인 태도로 인해 더 큰 폭력을 야기하고 있다. 또한 학교폭력을 가해자 처벌과 당사자간 합의 위주의 단기적 해결방법으로 대처하기 때문에 근본적인 문제해결에 접근하지 못하고 있으며, 학교 폭력에 대한 구체적이고 체계적인 예방 교육과 상담이 실행되지 못하고 있는 실정이다(강경미, 2011: 87). 더구나 학교폭력 발생의 구조적, 근본적 문제해결 없이 개인에 대한 상담만으로는 재발을 방지하고, 피해자를 보호하고 가해자의 행동을 교정하기는 어렵다. 따라서 근본적 문제해결을 위해서는 사건으로 인한 피해와 그에 따른 폐해를 해결하고 교육적 차원에서 당사자들이 화해하게 하고, 이들의 삶을 회복하도록 하는 복합적이고도 종합적인 개입이 요청되고 있다(서정기, 2011: 9).

학교는 일정한 지역을 기반으로 교육이라는 공동의 목적을 공유하는 집합이자 공동체로서의 특성을 지닌 사회적 제도이고 조직이다. 즉 교사와 학부모, 지역사회가 상호 긴밀한 관계 속에서 학생들의 올바른 성장을 지원하도록 설계된 제도이다. 따라서 학교가 교육적 책임을 다하고, 본연의 역할을 수행하기 위해서는 교육 주체들 간의 신뢰에 바탕을 둔 협력이 중요함에도 불구하고, 교육 주체들 간의 대립과 갈등, 이로 인한 불신으로 오늘날 학교교육의 기능은 더욱 약화되고 있다. 따라서 갈등을 처리하는 것만이 아니라 갈등으로 인해 대립하고 반목하는 공동체를 원상회복시키는 것 또한 학교의 중요한 역할이다(서정기, 2011: 1).

2. 학교폭력의 현황

청소년폭력예방재단(청소년폭력예방재단, 2013)에서 초등학교 4학년부터 고등학교 2학년까지의 학생 5,530명을 대상으로 실시한 학교폭력 실태조사에 의하면, 최근 1년간 학교폭력이 얼마나 자주 일어나는가에 대한 질문에 ‘일어난다’ 26.9%, ‘자주 일어난다’ 8.9%로 35.8%의 학생들이 학교폭력이 일어난다고 여겼다. 2011년도 '전국 학교폭력 실태조사'에서

는 24.4%로 2011년에 비해 학생들은 학교폭력이 더 많이 발생한다고 인식하는 것으로 나타났다.

2012년 학교폭력 피해율은 12.0%로 2011년 18.3%에 비해 감소한 것으로 조사되었다. 그러나 2011년에 비해 2012년에는 학교폭력 피해 후 고통정도의 경우 33.5%에서 49.3%로 높아져 피해 청소년들의 심리적 고통은 과거에 비해 더욱 증가한 것으로 밝혀졌다. 이는 학교폭력이 양적으로 다소 감소하였으나, 질적으로 학생들이 체감하는 학교폭력은 심각해졌음을 의미한다. 따라서 단순히 수치가 떨어졌기 때문에 학교폭력이 줄고 있다고 보기 보다는 학교폭력의 실상에 대한 경각심을 가져야 한다. 또한 학교폭력 심각성에 대한 질문에서 40.8%로 나타나 학생들은 학교폭력이 심각하다 여기고 있는 것으로 드러났다. 특히 24.4%의 학생들이 ‘집단따돌림’을 가장 심각하다고 응답하였으며 ‘신체폭행’의 경우 23.3%의 학생들이 심각하다고 응답하였다.

그리고 학교폭력을 경험한 학생들 중 44.7%가 폭력의 고통으로 인해 자살을 생각해 본 적이 있었다. 이는 2011년 31.4%에 비해 13.3% 증가한 수치로 최근 자살이라는 극단적인 생각을 하는 청소년들이 점차 많아지고 있음을 알 수 있다. 따라서 적극적인 사회안전망 확충이 시급히 요구되는 시점이다.

학교폭력 피해 이후 가해학생에게 복수를 하고 싶은 충동을 느낀 적이 있는지에 대한 질문에 70.7%가 있었다고 응답했다. 즉, 피해학생 10명중 7명은 모욕감, 분노, 억울함, 증오 등으로 학교폭력 피해에 대한 보복 심리를 가지고 있는 것을 의미한다. 이 같은 복수충동은 가해학생에 대한 보복 심리 및 행동으로 이어져 또 다른 학교폭력을 발생시킬 수 있다. 또한, 복수 충동이 해결되지 못했을 경우 보복폭행, 우울, 자살 등과 같은 심각한 위기를 초래 할 수 있다. 또한 학교폭력 피해를 당한 후 등교거부 충동을 가진 학생이 39.3%로 학교에서 많은 시간을 보내야 하는 학생이 등교거부 충동을 느껴 학교생활의 어려움을 가지는 심각한 양상을 보여준다.

재학 기간 중 학교폭력 경험이 있다고 응답한 학생 중, 처음 학교폭력 피해경험시기에 대한 질문에 초등학교 저학년(1-3학년)의 경우 30.5%, 고학년(4-6학년)은 47.8%로 총 78.3%가 초등학교 때 학교폭력 피해를 경험한 것으로 나타났다.

실태조사 전체 응답자 중, 학교폭력 피해와 가해를 모두 경험한 학생은 전체의 5.1%로 조사되었다. 특히 이들 중 피·가해경험을 셀수 없이 경험한 학생이 5.6%로 나타나 그 심각성을 더했다.

학교폭력 피해유형을 분석한 결과 ‘욕설이나 모욕적인 말을 들었다’가 27.3%로 가장 많았으며, 다음으로 ‘맞았다’ 18.0% 등의 순으로 조사되었다. 한편 ‘욕설이나 모욕적인 말을 들었다’와 더불어 ‘말로 협박이나 위협을 당했다’는 응답이 전체의 41.2%로 최근 청소년들 사이에서 언어를 이용한 욕설, 모욕 등의 학교폭력이 심각해짐을 알 수 있다. 신체폭력, 금품갈취 등의 드러난 학교폭력 뿐만 아니라 언어폭력과 같이 보이지 않는 학교폭력에 대한 경각심이 필요한 시점이다. 청소년들에게 올바른 언어문화가 자리 잡을 수 있도록 대책마련과 실행이 시급하다.

학교폭력 피해 후 도움을 요청하지 않는 학생은 33.8%로 나타났다. 이들 중 학교선생님에게 도움을 요청하는 경우는 26.6%, 부모님께 알려 도움을 요청한 경우는 24.0%로 조사되었다. 한편 도움의 효과성을 묻는 질문에 ‘도움이 되었다’고 응답한 학생은 27.9%, ‘도움이 되지 않았다’고 응답한 학생은 41.8%로 나타나 실질적인 도움을 받지 못하고 있음을 반증하는 결과라 할 수 있다.

학교폭력을 목격한 적이 있는 학생은 전체의 41.7%로 나타났으며, 그 학생 중 목격 후, 모르는 척 한 학생은 44.5%로 나타났다. 즉, 학교폭력의 방관자는 절반가량을 차지했으며, 이들에게 목격 후 적극적인 대처가 중요함을 인식시켜줄 필요가 있다. 이들에게 방관이유에 대해 ‘같이 피해를 당할까봐’라 응답한 학생은 30.6%로 가장 높게 나타났다. 이는 학교폭력 예방 및 근절을 위해 학교폭력 목격자에 대한 보호체계 마련이 시급함을 뜻하며 나아가 방관자를 방어자로 만드는 변화의 움직임이 필요함을 시사한다. 학교폭력 피해 시 도움을 요청하지 않은 이유를 분석한 결과 ‘일이 커질 것 같아서’라는 응답이 29.8%, ‘이야기해도 소용없을 것 같아서’ 25.8%의 순으로 나타났다. 학교폭력 목격한 학생을 바탕으로 어떠한 느낌이 들었는지 질문에 ‘왜 똑부러지게 대처하지 못하는지 답답하다’라고 응답한 학생은 25.7%로 나타났으며, ‘도와줄 수 없어서 무기력하다’라고 응답한 학생은 21.0%로 조사되었다. 학교폭력을 목격하고 답답하다고 느끼거나 무기력하다고 느끼는 방관자들을 대상으로 피해학생을 도울 수 있는 조력자로 만드는 교육 및 인식전환이 필요하다.

학교폭력이 일어나는 장소와 시간에 대한 문항에 ‘학교 교실’이라고 응답한 학생은 전체의 50.0%로 나타났으며, 학교폭력 피해를 경험한 시간은 ‘쉬는시간’이라고 응답한 학생이 48.9%로 가장 많았다.

학교폭력을 당한 공간에 대한 질문에 ‘사이버 공간’이라고 응답한 학생이 8.4%로 나타났으며, 심각하다고 생각하는 학교폭력 유형에 대한 질문결과 사이버폭력이라고 응답한 학생은 2011년 1.8%이었으나 2012년 4.7%로 나타나 학생들이 사이버공간 상의 학교폭력의 심각성을 인식하고 있음을 알 수 있다.

최근 1년간 학교폭력 가해 후 일어난 일로 ‘아무 일도 일어나지 않았다’고 응답한 학생은 27.6%로, 정부의 지속되는 대책마련에도 불구하고 현장에서는 적절한 조치가 이루어지지 않고 있음을 알 수 있다. 즉, 공정하고 일관된 조치 필요하다.

학생들이 응답한 학교폭력 가해 이유를 살펴보면 ‘장난’(33.1%)이 2011년에 이어 여전히 1순위로 조사되어 학교폭력이 범죄라는 심각성을 모르고 있는 경우가 많았다. 다음으로 ‘오해와 갈등’ 18.4%, ‘상대방 학생이 잘못해서’ 17.3% 등의 순으로 학교폭력 가해 이유라 응답했다. 최근 청소년들이 또래와의 관계에서 의견 차이로 발생하는 갈등을 적절하게 조율할 수 있는 능력이 부족함을 짐작할 수 있다.

학교폭력 가해행동을 그만 둔 이유를 묻는 질문에 ‘스스로 나쁜 행동임을 알게 되어서’라고 응답한 학생은 전체의 48.5%로 나타나 다른 학생을 가해하는 행위가 범죄임을 스스로 깨우치게 하는 것이 무엇보다 중요함을 알 수 있다.

학생들에게 ‘학교폭력 예방 및 대책에 대한 법률’에 대한 인식에 대해 질문한 결과 ‘전혀 모른다’라고 응답한 학생은 9.1%, ‘모른다’라고 응답한 학생은 25.8%로 총 34.9%로 나타나 학교폭력에 관련 법률에 대해 인식하고 있는 비율이 낮았다. 또한 정부가 학교폭력을 4대 악(惡)으로 정하고 추진한 대책 중 전문상담교사, 학교폭력 전담경찰, CCTV에 대하여 질문한 결과, 전문상담교사가 학교폭력 예방에 도움이 된다고 생각한 학생은 28.4%, 학교폭력 전담경찰이 도움이 된다고 생각한 학생은 30.3%, CCTV가 도움이 된다고 생각한 의견은 23.2%로 조사되었다.

II. 학교폭력에 대한 기독교적 접근

1. 니콜라스 월터스토프의 관점

기독교적 교육의 목적은 우리가 처한 시대적 상황과 맞부딪치며 늘 새로워져야 한다. 소수의 승자를 위한 학교교육, 배움의 기쁨이 사라져버린 공부, 표피적 흥미만을 추구하는 사회문화로 대변되는 작금의 우리시대적 상황에서 기독교교육은 이 시대에서 추구해야 하는 바가 무엇인지를 진지하게 고민해야 한다. 이러한 방향성 혼돈의 교육적 상황 속에서 기독교교육에 대해 새로운 방향을 제시해 주는 인물이 니콜라스 월터스토프(Nicholas Wolterstoff)이다(강영택, 2008: 194).

그는 기독교 학교의 교육과정 구성에서의 가장 기본적인 원리로 하나님의 백성들의 소명(calling) 즉, 복음 전파의 소명, 자유와 평화를 위한 활동의 소명, 인간의 삶 속에서 샬롬(shalom)을 증거 하는 소명 등을 제시하였다(신영순, 2004: 2). 월터스토프가 그의 평화사상의 핵심으로 삼는 히브리어 “shalom”은 온전함, 건강, 안녕, 평안, 기쁨 등의 의미를 지닌다. 월터스토프는 이러한 샬롬의 의미를 신과의 관계 정상화 뿐만 아니라 자기 자신, 다른 인간, 자연과의 관계로까지 확장시킨다. 즉, 총체적인 관계의 화해와 회복을 의미한다. 인간에게 적대적 관계와 폭력은 샬롬을 지향하는 온전한 세계를 실현함으로써 자신과 타인의 상생과 공존의 최고의 상태로 전환될 수 있다(김현정.유재봉, 2013: 37).

이러한 샬롬의 전제조건은 정의이다. 기쁨과 떨림과 환희가 있는 샬롬은 정의로운 상태 하에서만 가능하다(Monsma, 1992: 243; 신영순, 2004: 53 재인용). 정의(justice)는 주로 사회적 관계와 관련되며, 사회적 구조 속에서 착취와 그로 인한 혈벗음을 만들어내는 불공정한 관계 구조의 청산을 의미하는데 비해, 의(righteousness)는 단지 개인의 관계에 국한하여 그릇된 일을 피하고 올바른 일을 추구하는 인격적 특징으로 보는 경향이 있다(김현정.유재봉, 2013: 37).“

강영택(2008)은 월터스토프의 교육사상을 정의를 위한 교육, 기쁨과 감사를 위한 교육, 애통을 가르치는 교육이라고 하였다.

월터스토프가 중요하게 주장하는 정의는 사람들이 그들에게 주어진 기본적인 권리를 누리는 것을 일컫는 “기초적 정의(Primary justice)”로 종종 사회정의라 불리는 것과 유사하다. 그는 그리스도인들이 정의를 기초적 정의가 아닌 보충적 정의로 이해하기 때문에 오늘날 정의의 중요성이 약화되고 있다고 설명한다(강영택, 2008: 199-200).

월터스토프의 정의는 사실상 권리와 동일한 현상이다. 왜냐하면 모든 사람이 자신의 권리를 향유할 수 있을 때 그 사회는 정의로운 사회라고 말할 수 있기 때문이다(신영순, 2004: 53). 그중에서도 생계유지의 권리는 인간의 가장 기본이 되는 권리라고 말한다. 그런데 한 사람의 권리는 다른 사람에게 의무, 즉 책임을 지운다. 그래서 사람들은 “사람들에게서 그들이 마땅히 누릴 유익을 빼앗아서 안 될 의무, 그들이 그 유익을 빼앗기지 않도록 보호할 의무, 그런 일이 발생할 경우 그 빼앗긴 자를 도울 의무(Wolterstoff, 2007: 174; 강영택, 2008: 201 재인용)” 등을 지닌다.

기존의 교육 관점에서는 책임과 의무, 순종만을 강조했던 것에 비해, 월터스토프는 권리의 개념을 강조하였다. 이것은 의무와 책임을 법적이고 강제요소로서가 아닌 모든 사람의 권리에 대한 존중과 인류공동체를 위한 자연스러운 책임으로 확장시킨다. 월터스토프의 정의를 위한 교육을 실현하기 위해서는 다른 사람과의 관계 속에서 인간다운 삶을 위한 윤리적이고 합법적인 권리가 존재해야 한다. 권리를 인정받아도 실제로 향유하지 못한다면 이 법은 공허하다. 그러므로 평화를 위해서는 무엇보다도 권리에 대한 위협으로부터의 보호가 사회적으로 보장되어야 한다. 이처럼 인간다운 삶을 위한 정당한 권리의 누림으로서 정의는

인권의 측면으로도 해석될 수 있을 것이다(김현정·유재봉, 2013: 40-41).

따라서 기독교 교육에서는 이러한 관점에서 정의를 실현하기 위한 교육이 이루어져야 한다. 교육에서 정의에 주목한다는 것은 다른 사람들의 가치에 주의를 기울이는 동시에 다른 사람들을 잘못 대할 수 있는 모든 경우에 주의를 기울이는 것이다. 즉, 기독교 교육은 “정의를 위해 정의롭게 가르치는 것(Wolterstoff, 2006: 23; 강영택, 2008: 202재인용)”이라고 할 수 있다. 학생들에게 정의를 교육한다는 것은 학생들에게 불의에 대한 경각심을 심어주는 것이며, 정의를 추구하려는 경향성을 계발시켜주는 것이라 할 수 있다(강영택, 2008: 201-202).

정의로운 삶의 실천을 위하여 필요한 것은 적절한 인지적 사고들의 형성과 윤리적 인격의 형성이다. 인지적 사고들은 성경을 토대로 하는 기독교적 사회윤리, 세계체제적 이론과 같은 사회에 대한 구조적 분석, 파울로 프레이리의 비판적 의식화에서 보이는 것과 같은 현 세계에 대한 긍정과 부정의 조합 등에 의해 형성될 수 있다. 그리고 윤리적 인격 형성을 위해 월스토프가 제시하는 방법은 “이유제기, 훈계, 모델링, 공감(Wolterstoff, 1980; 강영택, 2008: 203재인용)” 등이다.

기독교학교에서는 학생들로 하여금 그들의 사명을 잘 수행하도록 준비시킬 뿐 아니라 그들이 삶에서 기쁨과 즐거움을 누리도록 안내하는 역할도 해야 한다. 교실과 학교는 교사나 학생 모두에게 과업이 수행되는 장소일 뿐 아니라 기쁨이 경험되는 장소여야 한다(Wolterstoff, 2002: 256; 강영택, 2008: 204 재인용)는 것이다. 왜냐하면 하나님께서 창조된 인간에게 최초로 하신 말씀은 축복이었고, 그러므로 이에 대한 인간의 마땅한 반응은 하나님이 주신 축복을 맘껏 누리며 기뻐하는 것이고, 그리고 축복을 주신 하나님께 감사하는 것이기 때문이다. 그러므로 기쁨을 누리게 하는 교육은 감사를 위한 교육과 바로 연결된다고 할 수 있다(강영택, 2008: 204-205).

기쁨과 감사의 반대편에는 애통이 있다. 월터스토프는 죄로 인해 왜곡되어 있는 이 세상에서 인간은 살림을 온전히 경험할 수 없기 때문에 살림을 위한 교육에는 필연적으로 애통을 위한 교육이 포함된다고 했다. 따라서 살림이 부재한 곳에서 인간이 경험하게 되는 것은 기쁨 대신 고통과 슬픔이므로, 그 고통과 슬픔에 대해 애통한 마음을 품게 하는 것은 기독교 교육의 중요한 한 측면이 되어야 한다는 것이다(강영택, 2008: 208). 인간의 고통으로부터 연유하는 애통의 노래는 이 세상이 하나님의 뜻대로 되지 않음에 대한 정당한 의문이자 하나님의 궁극적 승리에 대한 소망의 표현이다. 그러므로 애통은 죄의 고백으로 대체되거나 인내로 감내해야 하는 어떤 것이 아니라 당당하게 표현되어야 하는 인간적 진실이다. 따라서 기독교 교육은 학생들에게 슬픔과 애통을 가르쳐야 한다. 학생들에게 자신이 주변에서부터 쉽게 만나게 되는 불의의 상황들과 그로인해 고통당하고 슬퍼하는 사람들에 대한 민감성을 갖도록 교육해야 한다. 월터스토프가 주장하는 모든 사람의 권리를 향유하게 하는 교육, 특히 사회적 약자의 권리를 보호하기 위한 교육, 그리고 정의로운 방식으로 하는 교육은 오늘날 우리의 불의한 교육경쟁의 현실을 다시 반성하게 하며, 약자를 배려하는 사회공동체의 형성을 가능하게 하는 대안이 될 수 있다(강영택, 2008: 210-211). 월터스토프가 주장한 정의와 기쁨, 그리고 애통은 오늘날 불의하고 과도한 경쟁으로 인한 고통이 넘쳐나고 타인에 대한 무관심으로 가득한 우리의 교육현장에서 새롭게 회복해야 할 교육적 목표요 가치들이다(강영택, 2008: 214).

오늘날의 한국 교육은 양적 성장주의에 기초한 무한 경쟁의 싸움터로 변질되었다. 그에 따라 학생과 교사, 학부모 모두가 끝이 없는 경쟁의 질서 속에서 빠져 나올 수 없는 비인

간접 구조를 형성하게 되었고, 그로인해 학교 안에 그리고 주변에 폭력이 만연하고 있다. 따라서 사회에서나 학교에서 폭력이 일상화된 비평화적 문화 속에서 상호신뢰와 상호존중의 평화의 문화를 일으키기 위한 교육적 노력이 필요하다(김현정.유재봉, 2013: 34).

2. 회복적 정의의 관점

일반적으로 학교에서 학교폭력이 발생한 경우 이를 처리하는 과정은 대체로 응보적(retributive)패러다임에 따라 피해자에 대한 물질적 보상과 가해학생에 대한 처벌을 중심으로 이루어진다. 피해자 보호와 가해자의 교육적 선도라는 목표를 가지고 학교폭력 대응체계가 구성되어 있기는 하지만, 실제 학교에서의 처리 과정은 가해학생에 대한 처벌과 피해에 대한 가해자와 피해자 간의 물질적 보상 합의로 사건을 마무리 짓는 것이 현실이다(서정기, 2011: 3).

응보주의적 정의관은 잘못을 한 그 사람에게 잘못된 만큼 되돌려 주어야 한다는 것이다. 응보적 정의가 추구하는 목적은 범죄로 인해 발생한 불평등을 조정하여 평형을 다시 회복하려는 것이며, 이를 통해 정의를 실현하려는 것이다. 피해자가 입은 손해나 고통을 동일한 정도로 가해자에게 되돌려 줌으로써 도덕적 균형을 회복시키려는 것이다(이종원, 2011: 884-887). 그러나 실제적 피해 당사자는 사법과정에서 배제되고 피해자의 요구와 회복은 부차적이 된다. 피해자는 사법절차에서 증언자로서 부수적인 존재로 인식될 뿐이며, 사법과정에서 소외된다. 가해자 역시 피해자가 어떠한 고통을 겪는지 알지 못할 뿐 아니라 자신의 행동의 결과에 대해서도 규범의 위반이라는 추상적 이해에 머물게 된다. 나아가 응보적 사법에서는 가해자와 피해자의 관계가 중요하지 않기에 사법절차에서 양자의 관계적 화해가 추구되는 것도 아니다(Zehr, 1990; 서정기, 2011: 19 재인용). 이런 식의 응보는 피해자가 가진 분노의 감정을 해소할 수 있을지는 몰라도 결과적으로 폭력의 악순환만 초래하게 된다(이종원, 2011: 887).

이러한 처벌 중심의 사안처리로 인해 가해자는 잘못된 행위와 직접 관련 없는 응보적 처벌로 책임을 다하게 되고, 그에 따라 당사자 간의 직접적인 용서와 화해, 피해자의 실질적인 피해회복과 이를 위한 가해자의 구체적인 책임수행은 이루어지지 못 하였다(서정기, 2011: 3). 오히려 바람직한 응보의 정신은 피해자와 그 가족의 슬픔과 상실감을 이해하고, 삶을 새롭게 시작할 수 있도록 용기와 소망을 주며, 현실적인 도움을 제공하는 것이다. 즉, 가해자를 교화하고, 상처를 겪은 피해자와의 관계를 회복시키는 것이 중요하다 하겠다. 이러한 목적을 충족시키기 위해 제시된 개념이 회복적 정의이다(이종원, 2011: 888). 회복적 정의(Restorative Justice)에 대한 가장 대중적인 정의는 “범죄에 이해관계를 가진 사람들이 해악을 치유할 목적으로 함께 모여 논의하는 것(김은경.이호중, 2006: 173)”이다.

회복적 사법은 전통적인 처벌적.응보적 형사사법체계가 지닌 비효율성과 적대성 및 피해자 필요에 대한 배려부족 등에 반론을 제기하며, 대립적 소송과정을 통한 강제적 해결책의 ‘부과(imposing)’보다는 당사자들 상호의 이해와 합의에 근거한 문제의 ‘해결(solving)’과 ‘치유(healing)’를 강조한다(김은경, 2007: 1170). 응보적 사법은 대립적 과정을 통한 “공공의 복수”, “제재”, “처벌”에 초점을 두는 반면 회복적 사법은 “타협”, “조정”, “피해자권한 강화(empowerment)”, “피해회복(reparation)”을 통한 피해자 및 지역사회에 행해진 해악과 손해를 회복.개선하는 데 관심을 둔다(김은경.이호중, 2006: 174-175). 응보적 정의는 적대적으로 가해자를 비난하고, 응보라는 목적과 절차로 정의에 접근하는 반면, 회복적 정의는 가해

자와 피해자의 관계가 중심이 되어 상호간의 관계회복을 목적으로 한다. 따라서 응보적 정의관이 과거 지향적이라면, 회복적 정의관은 미래지향적인 특징을 지닌다. 과거는 되돌릴 수 없는 반면, 미래는 현재의 선택과 결단을 통해 무한한 가능성이 열려있기 때문이다(이종원, 2011: 888).

회복적 정의에서는 범죄를 단지 법의 위반에 초점을 맞추기 보다는 가해자가 피해자나 지역사회 또는 그 자신에게 입힌 피해에 초점을 맞추어 이해한다. 즉 범죄는 피해자 뿐 만 아니라 지역사회와 가해자 모두에게 손해를 초래하는 개인 간의 갈등이라는 것이다. 따라서 온전한 회복을 위해서는 범죄로 인해 야기된 상처를 치유하면서 피해자, 가해자 및 지역사회 모두를 회복시키는 데 역점을 두어야 한다는 것이다(이종원, 2011: 889). 회복적 사법 실천의 목적은 자신들의 인생에 범죄가 미친 전체적 영향에 대해 이야기 하고, 연관된 문제들을 다루며 야기된 해악을 대응하기 위한 계획을 발전시키기 위하여 서로 직접적 대화를 가질 기회를 가지도록 특정 범죄활동으로 가장 영향을 받은 사람들에게 안전한 공간(safe place)을 제공하는 것이다(김은경, 이호중, 2006: 173).

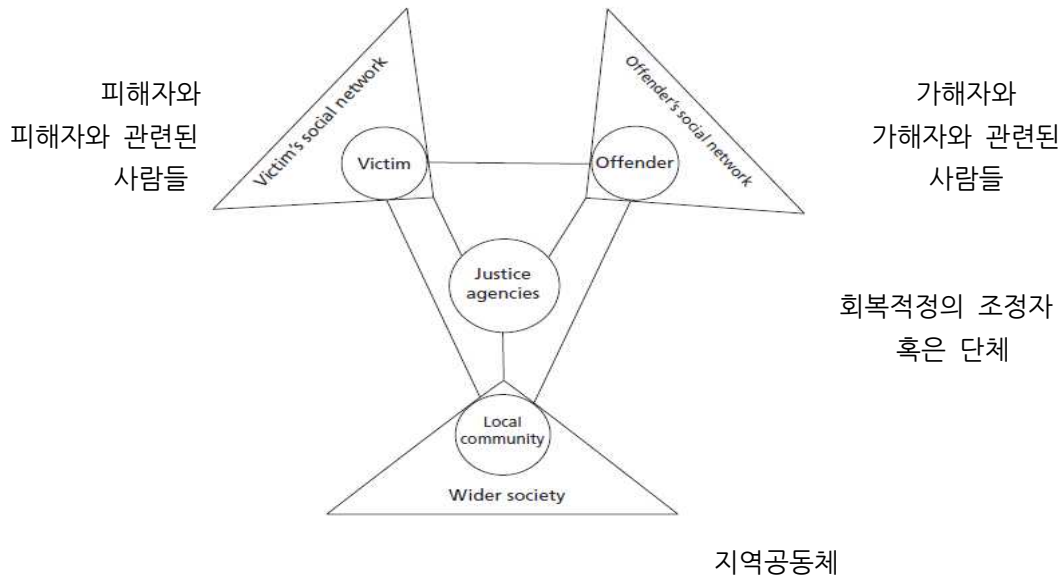
〈표 1〉 응보적 정의와 회복적 정의의 비교

	응보적 정의	회복적 정의(사법)
관점의 차이	범죄는 국가와 법에 대한 침해이다	범죄는 사람과 관계성에 대한 침해
	잘못은 범죄를 만들어 낸다.	잘못은 의무를 만들어 낸다.
	정의는 국가의 비난(유죄확정)과 고통부여(처벌)로 성취된다.	정의는 잘못을 바로잡기 위한 피해자, 가해자 그리고 공동체 구성원의 노력으로 성취된다.
	핵심초점 : 가해자가 합당한 형벌을 받는 것	핵심초점: 피해를 회복하기 위한 피해자의 요구와 가해자의 책임
초점	어떤 법을 위반했는가?	누가 피해를 입었는가?
	누가 범인인가?	피해자의 요구는 무엇인가?
	어떤 처벌이 합당한가?	누가 책임을 져야하는가?

출처: Zehr, 2002; 서정기, 2011: 20, 재인용

응보적 정의와 회복적 정의를 비교한 위 〈표 1〉에서 보여 주듯이 회복적 정의의 최대 관심은 관계성에 있다. “관계”와 회복적 정의가 어떻게 연결 되어 있는지 다음 그림이 보여 준다. 정의를 추구하기 위해서는 피해자, 가해자, 공동체 구성원 모두의 노력이 요구됨을 볼 수 있다.

〈그림 1〉 회복적 정의와 관련된 관계의 구조



출처: (Marchall, 1999: 5; UN, 2006: 51)

회복적 사법의 실천 원리는 뉴질랜드의 마오리족과 북미의 원주민 등의 토착 전통에 그 기원을 두고 발전하였으며, 오늘날 전 세계적으로 각국의 사법 환경과 문화적 토대에 근거하여 다양한 형태의 실천모델들이 개발되고 발전해 왔다. 따라서 같은 특징을 가진 실천모형이라 하더라도 진행주체, 조정자, 사건의 특성 등에 따라 다양하게 창조적으로 변형되어 활용되어 왔다. 모델은 다양하게 분류될 수 있는데 맥콜드(McCold, 1999)는 조정(mediation), 회합(conference) 그리고 씨클(circle)모형으로 나누고 있다(서정기, 2011: 22-24).

조정모형은 전문적으로 훈련된 조정자가 중립적 3자로서 피해자와 가해자 사이에서 일정한 진행절차에 따라 대화를 조정한다. 조정모형의 가장 큰 특징은 조정을 통해 당사자가 사건에 대한 자신의 입장과 경험, 이 사건으로 인해 받은 자신들의 영향에 대해 이야기하고 피해회복을 위해 함께 협의하고 화해한다는 것이며 이를 위한 구체적인 실천내용은 합의문으로 작성된다.

회합은 핵심 당사자인 피해자와 가해자를 포함하고, 비전문가적 배경 하에 논쟁을 해결한다는 점에서 조정과 유사하다. 하지만 조정모델과 달리 당사자의 가족과 친구, 필요한 경우 친척, 후견인 등 관련된 공동체 구성원들이 참가하므로 그 규모가 크다. 가족회합은 단순히 손해배상이 아니라 피해자와 가해자가 직접 사건의 전체 결과에 관한 권고를 하게 된다. 그리고 회합의 결정은 만장일치로 이루어져야 하는데 놀랍게도 대부분의 사건에서 만장일치의 결정이 이루어진다.

대체로 씨클은 지역 간의 문제, 학생의 퇴학, 정학, 어린이 보호사건 등을 주된 대상으로 한다. 대표적인 씨클모형은 양형씨클(sentencing circle)이다. 양형 씨클은 가해자에게 양형에 대한 논의를 하는 장일 뿐 아니라 동시에 공동체의 전반적인 원인과 문제를 처리하는 공간이 되고 있다. 양형 씨클은 가해자, 피해자(또는 대리인), 지원기관 및 기타 이해관계자

가 모여서 어떤 일이 일어났는지, 왜 일어났는지, 어떻게 해결해야하는지 등에 논의하며 그 범위 또한 원인과 공동체의 책임, 치유의 필요성 등 포괄적이다.

권위적이고 옹보적인 훈육 문화는 전통사회에서는 별 문제없이 적용되어 왔으나, 탈권위적이고 다양성과 자율성의 가치가 중요시 되는 현대사회에서는 더 이상 작동되지 않는 패러다임이다. 이제는 훈육의 방식에 대한 전면적인 반성과 대안이 요구되는 때이다(박숙영, 2012: 10). 회복적 사범은 21세기 새로운 형사정책적 대안으로 전 세계의 주목을 받고 있다. 그것은 가해자와 피해자의 자발적인 참여와 대화를 통하여 화해를 도모하는 일종의 갈등해결 절차로서 가해자 반성과 재범방지에 긍정적인 효과가 있으며, 형사절차와 전과자라는 낙인을 피할 수 있는 장점이 있고, 피해자에게는 가해자로부터의 사과 및 피해배상 등을 통해 신변안전감 확보 등 피해극복에 긍정적 효과가 있는 것으로 평가되고 있다(Miers, 2001; 김은경, 2007: 1171 재인용).

IV. 학교폭력에 대한 기독교교육적 실천방안

1. 회복적 정의의 기독교교육적 함의

학교폭력은 적어도 일 년 동안 동급생들과 같은 학급에서 생활하면서 장기간 대인폭력으로 진행되기 때문에 단순외상이 아닌 복합외상을 초래하게 된다(강경미, 2011: 65). 그러나 현재 가해 청소년에 대한 징벌 및 당사자들 간의 합의 위주로 진행되고 있는 학교 폭력의 해결방법은 근본적인 대처 및 예방방안이 되지 못하고 있다. 따라서 피해자의 안전 확보 및 재발방지를 위하여 전면적인 반성과 대안이 요구되고 있다.

이제 학교폭력에 대한 개념을 재정의하고, 사회적 시각과 사고가 전환되어야 한다. 또한 가정과 학교에서 폭력 청소년을 선도하고 수용할 수 있는 토대가 조정되어야 하며, 폭력을 조장하는 사회 분위기의 쇄신 및 청소년의 지도와 보호에 학교 뿐 만 아니라 민간단체와 지역주민 등도 함께 협력체계를 구축해서 종합적이고, 체계적인 해결책이 마련되어야 한다(강경미, 2011: 77).

처벌의 진정한 목적은 단순히 피해자에게 고통을 가하는 것을 넘어 궁극적 화해와 회복을 향한 수단이 되어야 한다. 회복적 정의는 범죄자가 일단 자신의 범죄를 인정함을 전제로 하고, 그에 대한 적절한 대응방법을 논의한다. 따라서 회복적 정의는 범죄로 인한 피해와 그에 따른 요구 그리고 책임과 의무를 강조함으로써 그 초점을 회복에 둔다. 회복적 정의는 범죄를 사람과 관계에 대한 침해로 본다. 정의가 추구하는 목적은 피해자, 가해자, 공동체의 잘못을 바로잡고, 화해를 촉진시키는 해결책을 모색하는 것이다. 그런 점에서 정의는 손해를 배상하고 치유를 촉진하는 것이다. 정의란 피해자와 가해자 그리고 공동체가 함께 해결책을 찾는 것과 동시에 손해의 회복, 화해, 안심할 수 있는 상태의 촉진 등 그 일련의 과정을 의미한다. 회복적 정의가 요구하는 바는 가해자로 하여금 자신이 저지른 해악을 이해하고 인정하여 비록 불완전하거나 상징적이라더라도 그러한 잘못을 바로잡을 수 있는 조치를 취하도록 자극하는 것이다. 가해자가 자신의 행동이 피해자에게 어떠한 영향을 미쳤는지 이해하지 못하거나 혹은 피해를 회복하지 않는 한 진정한 의미에서의 사회복귀가 이루어질 수 없다. 그러한 회복의 과정에서 공동체의 적극적인 지원과 참여가 반드시 필요하다. 공동체는 피해자와 가해자가 화해할 수 있도록 적극적으로 지원하고 도와야 한다(이종원, 2011: 890-891).

모든 사람들은 관계 속에서 고통을 겪고, 관계 속에서 평화와 행복을 누린다. 따라서 기독교 교육의 과제는 세계화로 인한 단절의 현상을 극복하고 다양한 관계를 올바르게 회복하는 일이라고 할 수 있다(강용원, 2011: 32-33). 학교 폭력 예방과 관련한 기독교 상담의 기본 목표는 성경의 가르침을 기초로 인간관계의 가치체계를 새롭게 형성하도록 돕고, 기독교 상담을 통해 자신의 잘못을 먼저 자백하게 함으로써 하나님의 용서를 통해 친구관계를 개선하도록 하며, 신앙의 실천으로 기독교인으로서의 삶과 태도와 생활양식을 습득하도록 하는 것이다. 또한 학교폭력으로 인해 곤경에 처해있는 친구들과 가족들을 위로할 수 있어야 한다(강경미, 2011: 84).

따라서 당사자들 상호의 이해와 합의에 근거한 문제의 '해결(solving)'과 '치유(healing)'를 강조하는 회복적 정의의 실천이야말로 기독교 교육의 과제를 충족할 수 있는 방안이 될 것이다.

(1) 회복적 정의의 실천 방식

회복적 정의를 실천하는 것이 복잡하거나 거창한 것이 아니다. 사건의 당사자들이 함께 문제가 일어난 사건에 대하여 이야기 할 수 있는 중재적 역할을 하는 것이 회복적 정의의 실천이며 프로그램의 핵심이다(류혜옥, 박옥식, 김세광, 2013). 회복적 정의의 진정한 목적은 “피해자가 입은 피해와 폐해의 회복, 가해자가 다시 사회에 재통합하도록 하는 회복, 범죄로 인해 피해를 입은 공동체의 회복(서정기, 2011: 22)”이다. 따라서 사건의 발생과 관련된 상황과 문제에 대하여 피해자와 가해자가 공동의 이해를 갖게 함으로서 문제 자체를 공유하는 가치를 만들어 가는 것이 회복적 정의의 실천 방식이다(배임호, 2007: 153).

다양한 갈등상황에서 활용할 수 있는 회복적 절차와 유형이 있다. 그 중에서 실제 학교 폭력의 상황에서 활용할 수 있는 유형을 제시하고자 한다(Johnson and Van Ness, 2006; UN, 2006, 재인용).

① 간접적 대화

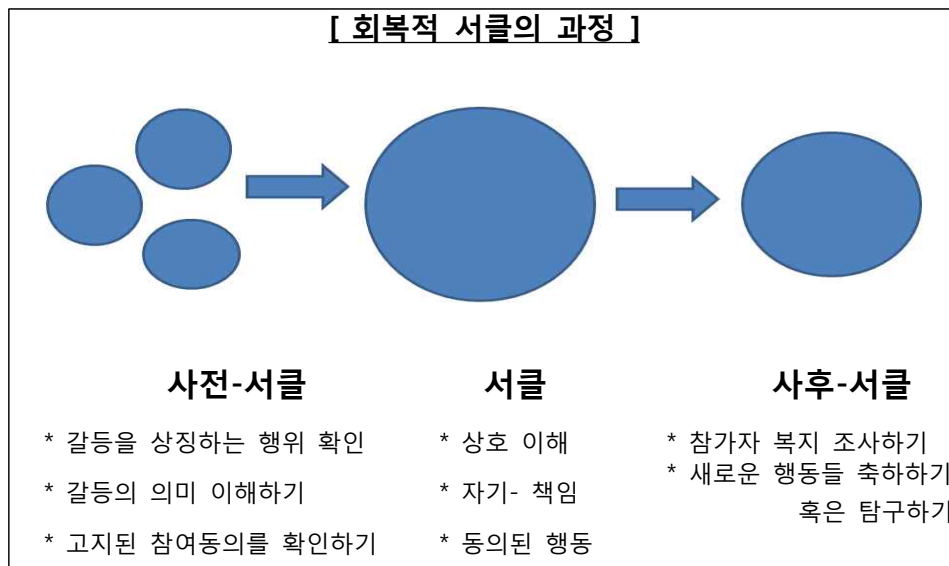
피해자와 가해자의 간접적 상호작용을 다양한 매체를 통해 도와준다. 서투외교, 편지, 비디오 등을 활용한다. 과정 중심이라기보다는 해결에 초점을 맞춘 것이다. 예를 들어 유럽의 일부 피해자 가해자 조정 프로그램과 같은 것이 있는데, 이는 심각한 폭력 범죄에서 피해자와 가해자의 대화를 돕는 것이다. 직접 대면하여 대화하는 것이 어려울 경우 심각한 힘의 불균형이 있는 상황에서 활용할 수 있다. 학교폭력의 경우에는 가해자의 힘이 피해자에 비해서 지나치게 클 경우 혹은 피해자가 가해자를 대면하기 어려운 경우 매체를 통한 대화를 시도할 수 있다.

② 피해자와 가해자 사이의 조정(중재)된 대화

피해자와 가해자 사이의 대화이다. 조력자는 안전한 환경을 마련하고, 양 당사자들을 준비시키며 동의서를 작성한다. 예로 피해자 가해자 조정프로그램과 화해서클(회복적 서클)을 들 수 있는데, 이것은 가장 일반적인 회복적 정의 프로그램이다.



〈그림 2〉 회복적 서클; 부천A 중학교 회복프로그램(2013.10)



〈그림 3〉 회복적 서클의 과정(박숙영, 2012: 20)

〈그림 2〉와 〈그림 3〉을 보면 회복적 정의의 실천 방식의 형태를 구체적으로 볼 수 있다. 무엇보다 회복적 서클의 형태는 낯설지 않은 원형으로 구성되어 있다. 대화와 소통이 용이한 방식이며 회복적 정의를 시도하기 원하는 공교육과 지역공동체, 교회교육의 현장과 가정에서 활용할 수 있을 것이다.

(2) 회복적 생활 지도³⁾ (박숙영, 2012: 15-52)

회복적 정의가 갈등상황에서 취할 수 있는 방식이라면, 일상의 교육에서 실천하기 위해서는 ‘회복적 생활지도’를 통해 가능하다. 회복적 생활교육이란 한마디로, 회복적 정의의 가치와 신념에 기초한 생활지도를 의미한다. 회복적 생활교육은 잘못된 것에 대한 반성과 잘

3) 본문은 좋은 교사운동이 주최한 ‘2012년 좋은교사운동 교육실천 사례 발표 연속 토론회1.’ 『학교폭력과 생활지도의 새로운 대안 “회복적 생활교육”, 현장 적용 사례를 통한 확산 방안을 말한다』에서 박숙영(좋은교사운동 교육실천위원장)의 토론문을 중심으로 정리한 것임을 밝힘.

“좋은교사운동”은 기독교사를 깨워 좋은교사로 세우고 기독교적 운동을 전개함으로써 복음으로 다음세대를 책임지고 국민에게 희망을 주는 교직사회를 만들며 교육과 사회를 새롭게 하고자 하는 기독교사 단체 연합운동이다. <http://www.goodteacher.org/>

못한 행동을 다시 하지 않는 것뿐만 아니라, 자신과 타인을 존중하고 책임있는 행동을 하는 학생으로 성장하는 것을 목적으로 하며, ‘관계를 훼손시키는 것’을 잘못으로 보고 공동체 구성원이 피해 회복의 과정에 참여하도록 하여 개인과 공동체 모두가 성장하는 것을 목적으로 한다. 따라서 피해자의 삶의 정황과 맥락에 근거한 종합적이고 구체적인 피해의 회복을 추구하고, 사건으로 인한 당사자뿐 아니라 이로 영향을 받는 모든 구성원들이 함께 해결과정에 참여하며, 자발적 참여를 통해 당사자가 책임 있는 결정을 내리고 수행하는 과정을 거친다.

회복적 생활교육에서의 교사는 지배자 모델이 아닌 파트너 모델로 답을 주며 가르치기보다는 통찰과 경험의 나눔을 가능하게 하는 촉진시키는 자의 역할, 갈등상황에서 옳고 그름을 판단하는 자에서 관계를 회복시키는 평화적 중재자로서의 역할을 한다. 그리고 교사 권한 강화의 의미는 학생을 징계하는 강제력 강화가 아닌, 공감과 평화의 소통능력 강화로써 이해한다. 또한 공동체의 구성원으로 학생의 영역을 대신하지 않으며, 학생의 공간과 영역을 존중한다.

회복적 생활교육에서의 배움의 방식은 비폭력적 방식이며, 비폭력은 상대를 패퇴시키는 것이 아니라 상대방/적대자 안에 있는 선함의 가능성을 끌어와 선을 행하도록 하는 것이다. 이는 두려움과 강제를 통한 방식이 아닌, 적극적인 경청과 수용의 방식으로 자발적 동기를 이끌며, 관계적 배움의 방식이다. 즉, 힘을 빼앗는 방식이 아닌, 힘을 주는 방식이다.

회복적 생활교육에서는 갈등에 대해 회피하거나 공격하지 않고, 갈등을 환영하고 드러내어 성장과 배움의 기회로 삼는다. 갈등은 잠재된 문제를 드러내고 해결하는 것을 통해 건설적인 대안을 찾을 수 있는 기회이므로 교육 현장에서의 갈등은 대립과 분열의 위험요소가 아니라 공동체 구성원으로서 규범을 익히고 책임을 배우며 서로가 협력하여 건강하게 문제를 해결하는 과정을 통해 공동체적 문제해결 역량을 기르는 기회가 되어야 한다. 갈등 자체는 파괴적이거나 부정적이지 않으며 동시에 긍정적인 것도 아닌 자연스러운 현상으로 이해된다. 사회가 갈등을 어떻게 해결하느냐에 따라 관계의 단절과 사회적 손실 및 피해를 발생시키는 부정적 결과를 가져 오기도 하고 반대로 사회발전을 이루는 변화의 기회가 되기도 한다.

회복적 생활교육의 원칙으로는 ① 관계가 공동체 형성의 중심이라는 점을 인식할 것, ② 관계를 강화하는 방향으로 잘못된 행동과 피해를 해결할 수 있는 시스템을 고안할 것, ③ 단순히 규범을 어긴 부분이 아니라 피해가 발생한 부분에 초점을 맞출 것, ④ 피해자에게 목소리를 낼 수 있게 할 것, ⑤ 공동으로 참여하는 문제 해결방식을 활용할 것, ⑥ 변화와 성장이 가능하도록 힘을 실어 줄 것, ⑦ 책임감 키우기 등이 있다.

회복적 생활교육은 잘못된 행동을 한 학생들이 개인과 학교 공동체에 끼친 피해를 회피하지 않고 직면하여 직접 문제를 다룰 수 있게 도와준다. 또한 회복적 생활교육의 목표는 단지 잘못된 행동에 연루되고 직접 영향을 받은 사람들에게만 아니라, 더 넓은 차원의 교육공동체에게도 적용될 수 있다.

좋은교사운동에서는 회복적 생활교육의 실천 모델로 ① 교사의 평화적 의사소통 능력 강화를 위한 비폭력대화, ② 공동체의 갈등을 다루는 회복적 서클, ③ 학교폭력발생시, 가해자-피해자 대화모임, ④ 학생들의 평화감수성 교육과 또래조정훈련 프로그램을 제시하였다. 많은 경우, 학생들에게 공감 능력을 키워주면, 용서의 마음이 향상되고 옳은 선택을 하게 된다. 비폭력대화 기법이나 도미닉 바터의 회복적 서클의 핵심 코드는 ‘공감’이다. 나를 공감하고, 상대를 공감하는 순간, 갈등의 전환이 일어난다. 그리고 상대에 대한 적 이미지가

사라지고, 연민의 마음으로 상대를 바라 볼 수 있게 된다. 학생들에게 공감능력과 같은 평화감수성을 향상시키는 교육이 필요하다. 갈등 상황 앞에서 학생들이 공격하거나 도피하는 것이 아니라, 자신의 갈등을 대면하고 문제를 건강하게 다룰 수 있도록 지도해야 한다. 이것이 갈등 대처 능력이고, 문제 해결능력이다. 학생들에게 학교폭력이 발생했을 때, 방관자의 태도를 갖는 것에 대해 매우 우려와 걱정을 하고 있다. 그러나 학생들은 방관자를 선택할 수 밖에 없다. 갈등이 일어났을 때, 어떻게 대처해야 하는지 배운 적이 없고, 본 적도 없다. 그들이 할 수 있는 일이라곤 자신의 안전을 위해 공격하거나 침묵하는 것뿐이었다. 방관자가 되지 말라고 학생들에게 설교하기 보다는 갈등을 조정할 수 있는 기술을 가르쳐주는 것이 훨씬 현실적인 대안이다.

회복적 생활교육 실천을 위해서는 먼저, 공동체의 동의와 시스템 구축이 필요하다. 학생들에게는 대화모임은 귀찮고 피하고 싶은 것이고 그들의 일정도 바쁘다. 그리고 회복적 서클에 대한 이해가 없는 상태에서 대화모임에 초대가 되면, 자신의 잘못으로 인해 비난받는 자리로 오해하게 되어 대화에 참여하기를 꺼려하게 되고, 회복적 서클의 대화방식이 어색하여서 진행자의 안내에 따르지 않게 된다. 또한 주변 동료교사나 관리자로부터의 오해와 압박도 다가온다. 기존의 생활지도 방식을 지속하려는 주변 동료교사와 새로운 대안적 생활지도 방식을 시도하려는 교사 간의 갈등과 혼란이 발생할 수 있다. 또한 회복적 생활교육으로 지도하는 교사와 학교의 응보적 시스템과의 충돌로 일관성 있는 생활지도를 어렵게 할 수도 있다. 이처럼 회복적 생활교육은 공동체의 이해와 합의, 그리고 협력이 중요하다. 학교 공동체가 회복적 생활교육에 대한 이해를 가지고, 학교에 회복적 시스템을 구축해야 한다. 그렇기 때문에 학교는 회복적 생활교육을 교육과정으로 학기 초부터 기획하고, 준비하는 것이 필요하다. 학교 공동체가 갈등에 대해 어떻게 대응할 것인지에 대해 구체적으로 논의하고, 이를 위해 필요한 자원과 시간, 공간 확보를 어떻게 준비할 것인지 합의해야 한다.

둘째, 교사의 평화적 의사소통 및 갈등해결 능력에 대한 역량 강화가 요구된다. 학생들의 경험을 위해 교사는 평화적 문제해결 능력을 갖추고, 존중과 배려의 방식으로 학생들과의 관계 세우기를 실천해야 한다. 이를 위해 교사는 소통과 공감 능력, 평화적 문제해결 역량을 강화할 필요가 있다. 하지만, 교사도 권위적인 문화 속에서 배우고 자랐고, 교사가 처한 교직문화도 여전히 경직되어 있고 소통이 잘 되지 않는 구조이다. 교사가 역량을 강화하는 것도 중요하지만, 교직문화도 평화적이고 민주적이어서 교사가 자신의 역할을 잘 할 수 있도록 지지받고 지원 받을 수 있어야 한다.

셋째, 회복적 정의의 패러다임 전환이 요구된다. 회복적 생활교육을 실천하고자 했을 때, 교사에게 가장 어려운 것은 응보적 신념과 습관과의 싸움이다. 우리에게 익숙하고 당연하게 여겨 온 것들과의 싸움이 제일 힘들다.

따라서 회복적 생활교육을 위해서는 교육청 차원 회복적 생활교육 지원 센터 운영 등의 지원이 필요하다. 교사들이 충분히 훈련되고 또 여기에 시간을 쏟을 수 있는 상황이 마련되기까지는 아무래도 잘 훈련된 외부 전문가가 학교를 순회하는 것이 좋다. 교육청 차원에서 회복적 생활교육 지원 센터를 만들고 여기에 외부 전문가를 고용할 수 있는 상황이 아니라면, 회복적 생활교육과 관련된 외부 전문가 자원을 활용할 수 있는 일정한 재정을 투입하는 것도 한 방법일 것이다. 그러나 무엇보다 회복적 생활교육을 위한 교사 연수 및 여건 제공하는 것이 필요하다. 학교폭력을 포함한 학교 내 다양한 갈등 상황에 대한 회복적인 대응은 결국 교사에 의해 이루어져야 한다. 물론 교사의 범위를 넘어서는 심각한 갈등

이나 교사가 갈등의 당사자가 되는 경우는 외부 전문가의 도움을 받아야 하지만, 학교의 일상에 서 발생하는 크고 작은 갈등들은 결국 교사가 해결해야 한다. 이를 위해서 우선 교사들이 회복적 생활교육에 대한 충분한 인식 전환이 있어야 하고 이를 실천할 수 있는 훈련을 받아야 한다. 그리고 회복적 생활교육은 단순한 기술이나 기법이 아니라 갈등을 대하는 태도와 마인드가 바뀌어야 하는 부분이기 때문에 후속적인 도움이 필요하다.

무엇보다 필요한 것은 교사들이 충분한 시간을 가지고 아이들을 만나서 이야기를 할 수 있는 여건을 마련해 주어야 한다. 지금까지 우리 학교에서는 수업은 정확한 교사의 업무로 인식하고 거기에 필요한 시간을 확보해 주었지만, 생활교육에 대해서는 시간을 확보해 주지 않았다. 그러다 보니 생활교육은 수업과 공문 처리에 밀릴 수밖에 없었다. 그리고 짧은 시간에 사건을 처리하는 길은 처벌 위주의 비인격적인 방법밖에 없었다. 그러기 때문에 수업 시수를 확보해주듯, 생활교육에 필요한 시간도 교사의 업무에 정확하게 계산해줌을 통해 교사들이 갈등에 처한 아이들과 충분한 시간을 가지고 만날 수 있게 해 주어야 한다.

이 같은 회복적 생활교육은 기독교 교육의 실천적 방식이기도 하다. 회복적 정의는 사건을 처리하는 전체 과정에서 피해자와 가해자와 같이 그 사건으로 피해를 입은 모든 사람이나 주체의 상처를 아물게 하는 데에 그 목적을 두고 있다(배임호, 2007:150). 그리고 기독교 교육은 진정한 치유와 평화를 위한 과정이기 때문에 회복적 생활교육의 방식을 통해 기독교 교육을 실천할 수 있을 것으로 기대된다.

(3) 기독교적 평화·정의교육

진정한 의미에서의 사회 변화란 그 사회의 구성원인 인간들의 변화 속에서만 가능할 수 있을 것이다. 따라서 교육은 평화로운 세계를 만들기 위해 가장 근본적인 역할을 담당하고 있다고 할 수 있을 것이다. 평화로운 세계를 만드는 교육, 즉 ‘평화교육’이란 총체적인 비평화가 지배하는 현재와 같은 세계를 변화시키기 위하여, 평화를 창조할 수 있는 능력을 길러주는 교육이다(박보영, 2005: 158). 2000년대 이후 평화교육과 관련하여 한국의 교육현실에 적용할 수 있는 구체적 프로그램들이 제시되고, 교육현장에서 실제로 평화교육을 실천하는 교사들의 논의가 증가되는 등 평화교육은 하나의 교육학적 영향력을 가진 담론으로서 교육의 현장에 자리잡았다(박보영, 2005: 177-179).

세계화 시대의 기독교 교육의 기본적인 과제는 살롬, 즉 평화의 회복에 있다(강용원, 2011: 33). 평화는 온 세계의 모든 사람들이 원하는 보편적 개념이다. 차별의 폭력성을 극복하는 일은 평화를 구체적으로 이루는 일이며, 기독교 교육의 과제를 실천하는 일이 된다. 기독교 교육은 구체적인 상황에서 펼쳐질 수 있는 정의와 평화에 대한 자기개념을 분명히 하고 실천 지향적 평화교육의 내용을 가져야 한다. 정의와 평화를 위한 기독교 교육은 “예수 그리스도의 복음에 입각하여 인간의 존엄성, 지구적 공동체의 가치, 폭력에 저항하는 가치들에 기반 하는 하나의 과정으로서, 인간이 사회적 책임가운데 성장하며, 세계의 변화를 위한 실천에 참여하고 구조적 변화에 영향을 줄 수 있는 방식을 배우도록 하는 것”이다. 따라서 기독교 교육은 인간의 존엄성, 평화, 대화, 의사소통, 정의, 다문화, 다인종, 소수와 다수 등등의 반차별적 상호 소통을 지향하는 개념들에 대하여 새로운 개념적 정의를 제시하는 기독교 평화교육을 실시하여야 한다(오현선, 2009: 321-322).

기독교적 평화 교육을 비폭력을 위한 교육이라고 말할 때, 비폭력 저항으로서 예수의 방법은 정의(正義)의 길을 찾아가기 위한 제3의 길이다. 그것은 또 다른 저항의 의미가 담겨

있다. 이런 입장에서 기독교적 평화교육론은 새롭게 비폭력 저항의 길을 제시하고 훈련하는 과정이 필요하다. 또한 그것은 자연스러운 대응 방법이 아니기 때문에, 교육이 요청된다. 창조적인 비폭력에 대한 우리의 상상력을 넓히기 위해서 그리고 위기의 순간에 비폭력 행동을 하기 위해서 교육의 과정이 필요하다(오성주, 2005: 120).

Multi-Faith Center에 따르면 평화교육의 주제는 전쟁과 다른 형태의 직접적인 폭력의 극복, 공정한 세상을 위한 지역적·지구적인 부정의의 개혁, 유지 가능한 미래의 증진, 인권 문화 창조, 종교 간의 대화, 문화적 화합과 연대, 내면의 평화와 영성의 양육, 평화교육을 위한 교육제도와 기간의 역할 모색 등이다(오현선, 2009: 305-311)

오성주(2005)는 기독교적 평화교육을 위한 바람직한 교육은 관계성 회복을 위한 교육이라고 하였다. 폭력을 정당화하는 전통적 해석은 다소 맹목적 순종교육, 죄에 대한 처벌과 응징을 강하게 해석하는 교리교육, 강한 계급주의적 이원론적 세계관을 가르치는 신앙교육, 그리고 강한 배타주의적 선민사상을 가르치는 교육에 치우쳐 있음으로 말미암아 그들의 태도가 더 공격적 폭력행사를 받아들이는 경향이 있다. 그러나 다른 한편으로 비폭력 저항을 가르치는 신앙교육의 흐름은 다소 처벌과 응징하시는 하나님보다는 용서와 사랑의 하나님을 강조하는 신앙교육이며, 심판하시는 하나님보다 화해하시는 하나님을 더 강조하는 교육의 경향성을 띄고 있다. 따라서 폭력에 대한 이해가 신학적 노선과 교리적인 이해와 해석에 따라 다르게 나타나기 때문에 비폭력에 관한 바른 신학적 이해와 해석이 요구되며, 폭력에 대한 비판적 사고를 키워주고, 기독교의 자기 정체성을 가지고 합리적 이성과 대화를 통한 비폭력 저항을 함양시켜주는 기독교적 평화교육이 선행되어야 한다.

이렇듯 기독교 교육의 기본 과제가 평화의 회복에 있고, 이것을 이루기 위한 기독교적 평화교육이 관계성의 회복을 위한 과정이라고 할 때, 회복적 정의의 실천은 기독교적 평화교육을 위한 방안이 될 수 있을 것이다. 왜냐하면 폭력적 방식이 아닌 비폭력적 방식이며, 처벌과 응징이 아닌 용서와 사랑, 그리고 심판보다는 화해를 강조하며, 인간에 대한 존중과 상호소통을 지향한다는 기본 방향이 매우 유사하기 때문이다.

V. 결론 및 제언

우리 삶과 사회문제에 대한 연구에 있어 죄에 대한 고려는 본질적인 것이다. 우리 삶과 사회 문제의 근원에는 죄가 자리 잡고 있기 때문이다(정세열, 2002: 80). 우리 사회의 “4대 사회악”⁴⁾이라고 불리는 ‘학교폭력’은 명백한 사회적 문제이며, 인간의 악한 죄성을 대표하는 현상이다.

본 논문의 목적은 오늘날 한국 사회에서 4대 사회악이라 불리우는 사회문제 중에서 ‘학교폭력’을 기독교 교육의 관점에서 접근하여 실제적인 방안을 모색하는데 있다. 이를 위한 방안으로써 회복적 정의를 제시하였으며, 월터스토프의 관점으로 회복적 정의의 기독교 교육적 함의를 제안하였다.

회복적 정의의 실천은 ‘정의와 평화의 공존’⁵⁾이며, 기독교 학문 가운데 실천적 특징이 강한 기독교교육의 실체라고 할 수 있다. 회복적 정의가 기독교 교육적 가치를 가지고 있음

4) 4대 사회악이란 우리 사회를 병들게 하는 ‘성폭력’, ‘가정폭력’, ‘학교폭력’, ‘불량식품’을 말하며, 행복한 대한민국을 위해서는 반드시 근절되어야 할 범죄들이다. <안전행정부>

5) 월터스토프의가 제시하는 실천적 동기로서의 기독교 학문의 성격을 축약한 구절이라고 할 수 있다(Walterstorff, 1983; 정세열, 2002).

을 월터스토프의 관점을 통해 접근하였다. 앞서 제시한 사항들을 정리해 보면 다음과 같다.

〈표 2〉 본 연구의 요약 및 구조

연구 주제	학교폭력에 대한 기독교교육적 실천방안 : 회복적 정의를 중심으로	
연구의 목적	사회문제의 가장 큰 갈등과 문제를 일으키고 있는 ‘학교폭력’을 기독교 교육의 관점에서 접근하여 실제적인 방안을 모색하는데 있다.	
주요 개념	회복적 정의	월터스토프의 관점에서 본 기독교교육 정의를 위해 정의롭게 가르치는 것이며,하나님의 정의를 실천하는 것
	가해자와 피해자의 자발적인 참여와 대화를 통하여 화해를 도모하는 일종의 갈등해결 절차이며 패러다임	
함의	당사자들 상호의 이해와 합의에 근거한 문제의 ‘해결(solving)’과 ‘치유(healing)’를 강조하는 회복적 정의의 실천은 기독교 교육의 과제를 충족할 수 있는 방안이다.	
	바람직한 기독교 교육은 관계성 회복을 위한 교육이며 이를 위해 회복적 정의를 실천하는 것이다.	
실천 모델	회복적 대화모임, 회복적 서클, 회복적 생활교육, 기독교적 평화·정의 교육 실시	
제언	회복적 정의를 실행할 수 있는 기독교 교사의 양성 교회를 지역 공동체를 위한 회복적 정의 센터로 활용 가능함 기독교적 가치를 바탕에 둔 평화와 정의 교육 실시와 프로그램 개발 필요함 기독교사들이 회복적 가치와 기독교 교육적 실천 의지를 각 자의 교과 수업 시간에 접목하여 활용 할 수 있는 역량을 키울 수 있도록 해야 함	

위에서 제시한 내용을 토대로 제언하고 본 논문을 정리하고 한다.

첫째, 회복적 정의를 실행할 수 있는 기독교 교사의 양성이 요구 된다.

하나님은 모든 시대를 살아가는 자신의 백상을 정의 사역을 위해 준비시키시고, 정의 사역으로 부르셨다(Gary Haugen, 2008; 2010: 44).

회복적 정의를 기독교 학교에서 실시 할 수 있도록 권장하며, 그 효과성을 공유할 수 있도록 해야 한다. 이를 위해 ‘좋은교사운동’이나 ‘한국평화교육훈련원⁶⁾’등의 전문기관과 네트워크를 형성하여 함께 협력할 수 있는 방안을 모색해 볼 수 있을 것이다. 다양한 회복적 정의 교육과 프로그램을 현장에 있는 교사와 청소년 지도자들의 현장성을 반영하여 구성해 볼 수 있기 때문이다.

둘째, 교회를 지역 공동체를 위한 회복적 정의 센터로 활용할 수 있는 방안을 모색해 볼 수 있다. “화해는 깨어진 세상을 향한 하나님의 언어다(Enmmanuel Katongle & Chris Rice, 2008; 2013: 49).” 그리고 성경의 목적이다. 예수그리스도가 이 땅에 오신 목적은 창조하신 사람과 화해하기 위해서이다. 하나님의 목적을 이루기 위해 이 땅에 세워진 교회와

6) <http://www.kopi.or.kr/> (한국평화교육 훈련원: 평화형성 전문기관으로서 사회 곳곳에 평화의 담론과 방법이 뿌리 내릴 수 있도록 돕기 위해 평화와 정의에 대한 다양한 주제에 대한 교육과 훈련을 실시하고 있다.)

성도의 소명이다. 이를 위해서 교회는 지역 공동체의 아픔과 갈등을 해결하기 위한 노력을 기울여야 할 것이다. 지역공동체를 섬기기 위한 방식으로써 회복적 정의를 실천하는 공간이 되길 제안한다.

셋째, 기독교적 가치를 바탕으로 둔 평화와 정의 교육 실시와 프로그램 개발 필요하다.

교육이 어떤 가치와 방향을 두고 있는 것인가에 따라 진리에 근접한 것인지 아닌지가 드러난다. 그렇기 때문에 우주의 질서를 잡고 계시는 정의의 기준이신 하나님을 인정하는 기독교세계관에 입각한 평화와 정의 교육 프로그램의 개발이 필요하다. 기독교 세계관의 관점에서 인류를 바라보고 완전한 창조와 타락, 이후 구원의 역사가 이루어 질 때 진정한 살림이 이루어지는 것을 일깨워 주는 교육이 되어야 할 것이다. 교육의 방법은 학습자의 요구와 발달 수준을 고려하여 흥미 있게 실시되어야 한다.

최근 1년간 받은 학교폭력 예방교육 유형에 대한 질문에 여전히 대단위 교육으로 진행되고 있는 경우가 많았다. 또한 학교폭력 예방교육이 효과적이었는지에 대한 질문에 30.3%의 학생은 도움이 되지 않았다고 응답했다. 일방적인 강의식 교육이 아닌 학생들의 흥미와 욕구를 고려한 소그룹단위 또는 학급단위의 활동위주의 교육과 프로그램으로 구성되어야 할 것이다(청예단, 2013: 25). 공교육에서 학교폭력예방 교육이 학생들에게 “도움이 되지 않는다”는 사실은 기독교 교육이 자각하고 새롭게 개척해야 할 사역이라고 할 수 있다. 청소년들에게 매력적이면서도 기독교 세계관을 견지한 창의적인 평화와 정의 교육 콘텐츠 개발을 제안해 본다.

넷째, 기독교사들의 회복적 가치와 기독교 교육적 실천 의지를 각자의 교과 수업시간에 적용하여 활용할 수 있는 역량을 키울 수 있도록 해야 한다.

회복적 정의 실천은 기독교 학문과 세계관 실천의 동기가 된다. 칼빈주의 전통이 지녀왔던 억압받는 자, 고통 받는 자에 대한 절규에 귀를 기울이고자 하는 열정과 자세를 학문 활동에 반영하는 과정이 되기 때문이다(정세열, 2002: 71). 정규과목이나 동아리 활동 중에서 학교폭력을 다룰 수 있다. 문학교육에서 학교폭력을 다룬 사례를 보면 문학교육에서 학교폭력을 다루는 이유를 다음과 같이 설명하고 있다.

“학교폭력을 해결하는 데 문학교육이 의미 있는 성과를 거둘 수 있기 때문이다. 문학 작품을 읽고 학생들은 학교폭력이 현실에서 어떻게 일어나고 유지되는지를 알 수 있다. 가해자와 피해자와 방관자를 살피면서 자신이 현실에서 어떤 선택을 하고 사는 사람인지 돌아보게 된다. 교사는 학생들에게 작품 읽기로 현실을 간접체험하게 하면서, 가해자를 추하게 느끼고 방관자를 부끄럽게 느끼는 심성을 기르고 피해자가 겪는 아픔을 연민하는 수업을 할 수 있다. 학교폭력은 나쁘다고 직설적으로 말하는 교육보다, 문제 상황을 사색하게 하는 문학교육이 실제상황에서 더 나은 행동을 하게 한다(송승훈, 2013: 3).”⁷⁾

학교폭력의 문제를 정규과정에서 다루기 위해서는 사회문제와 학문에 대한 융합적인 자세를 가져야 할 것이다. 이를 통해 창의적이고 적극적인 교과활동이 전개 될 것이라고 기대해 본다.

학교폭력이 초기에 해결되지 못하는 이유는 피해사실을 알려도 해결해주지 못할 것 같아 도움요청 안 하기 때문이라고 한다(청예단, 2013). 이 시대의 아픔을 그대로 보여주는 연구

7) <http://www.naramal.or.kr/cms/default.aspx> 전국국어교사모임/ 꼬물방에서 발췌함.

결과라 할 수 있다.

전도서 4장 1절에 보면 “위로자가 없도다.”라는 전도서 기자의 탄식에서도 볼 수 있듯이 피해를 당하고도 위로 받지 못하는 청소년들의 마음을 위로해 줄 멘토가 필요하다. 이 땅에서 진정한 위로를 얻지 못하는 청소년들이 위로 받을 수 있는 곳이 되기 위하여 진정한 평화를 경험 할 수 있는 샬롬의 공간을 제공하는 회복적 정의의 실천이 요구된다. 이러한 실천은 회복적 정의와 기독교 교육이 함께 지향하는 ‘샬롬이 충만한 정의’를 누릴 수 있도록 할 것이다.

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

참고문헌

- 강정미 (2011). “청소년 학교 폭력의 예방과 기독교 상담.” 『복음과 상담』. 16. 64-92.
- 강영택 (2008). “살롬을 위한 기독교 교육: 니콜라스 월터스토프(Nicholas Wolterstoff)의 교육사상을 중심으로.” 『기독교교육논총』. 17. 193-218.
- (2011). 교육에서의 정의: 정의와 교육, 『월드뷰』, 기독교 세계관 동역회. 2012(2).
- 강용원 (2011). “세계화와 기독교 교육의 과제.” 『기독교 교육논총』. 26. 21-55.
- 김기현, 장근영, 조광수, 박현준 (2010). 청소년 핵심역량 개발 및 추진방안 연구 III: 총괄보고서. 한국청소년정책연구원.
- 김은경, 이호중 (2006). “학교폭력 대응방안으로서 회복적 소년사법 실험연구(1).” 『연구총서』. 36. 1-464.
- 김은경 (2007). “21세기 소년사법 개혁과 회복적 사법의 가치 21세기 소년사법 개혁과 회복적 사법의 가치.” 『형사정책연구』. 18(3). 1159-1188.
- 김창균, 임계령 (2010). “학교폭력의 발생원인과 대처방안.” 『법학연구』. 38. 173-198.
- 김현정, 유재봉 (2013). “월터스토프의 평화교육 관점에서의 초등학교 도덕과 사회교과서 내용분석.” 『신앙과 학문』. 18(2). 33-65.
- 박보영 (2005). “한국의 평화교육 연구사 - 1980년대 이후를 중심으로.” 『기독교교육논총』. 11. 157-196.
- 박상도 (2001). “청소년 학교폭력의 원인과 대처방안에 관한 연구.” 박사학위논문. 대전대학교.
- 박숙영 (2012). 『학교폭력과 생활지도의 새로운 대안 “회복적 생활교육”, 현장 적용 사례를 통한 확산 방안을 말한다』. 좋은교사운동 문서출판부.
- 배임호 (2007). 『회복적 사법정의(Restorative Justice)의 배경, 발전과정, 주요프로그램 그리고 선진교정복지』. 교정연구. 37.
- 서정기 (2011). “학교폭력에 따른 갈등경험과 해결과정에 대한 질적 사례연구 : 회복적 정의(restorative justice)에 입각한 피해자-가해자 대화모임(victim-offender mediation)을 중심으로”. 박사학위논문. 연세대학교. 137- 169.
- 손봉호 (2012). 정의와 세계관. 『월드뷰』, 기독교 세계관 동역회. 2012(2).
- 송승훈 (2013). 문화교육과 학교폭력, 전국국어교사모임.
- 신영순 (2004). “니콜라스 월터스토프(Nicolas P. Wolterstorff)의 기독교 교육 사상에 관한 연구.” 박사학위논문. 고신대학교.
- 오성주 (2005). “폭력극복을 위한 기독교적 평화교육론적 제언.” 『기독교교육논총』. 11. 63-132.
- 오현선 (2009). “다문화 사회에서 ‘차이’를 ‘차별’화하는 폭력성의 극복의 위한 기독교 평화교육의 한 방향.” 『기독교 교육 논총』. 20. 301-329.
- 염영미 (2012). “학교폭력 가해 청소년을 위한 명상활용 집단상담프로그램 개발.” 박사학위논문. 숙명여자대학교.
- 이상원, 이승철 (2006). “학교폭력현황 및 영향요인에 관한 연구.” 『한국민간경비학회보』. 8. 2-32.
- 이종원 (2011). “응보적 정의와 회복적 정의 : 사형제도를 중심으로.” 『신학과 실천』. 28. 879-901.
- 이종원, 김준홍 (2012). 아동·청소년의 민주시민역량 국제비교 및 지원체계 개발연구Ⅱ: 연구총괄. 2012청소년민주시민역량실태조사. 한국청소년정책연구원.
- 장근영, 박수익 (2011). 아동·청소년의 민주시민역량 국제비교 및 지원체계 개발연구Ⅰ: 총괄보고서. 한국청소년정책연구원.
- 장금순 (2005). “민속놀이를 활용한 초등학생 학교폭력 예방 프로그램 개발 연구.” 박사학위논문. 숙명여자대학교.
- 정세열(2002). 기독교학문의 지배이해로서의 실천적 동기: 월터스토프의 논지를 중심으로. 신앙과 학

문. 7. 1.(23) 67-85.

청소년폭력예방재단.(2013). 전국 학교폭력 실태조사 발표. (재)청소년폭력예방재단.

Abraham Kuyper. (1991). The problem of poverty. 조계광 역(2005). 『기독교와 사회문제』. 서울: 생명의 말씀사.

Enmmanuel Katongle & Chris Rice. (2008). Reconciling All Things. 안종희 역(2013). 서울: 한국기독교학생회출판부.

Gary Haugen (2008). Just Courage. 이지혜 역(2011). 『정의를 위한 용기』. 서울: Ivp CLF.

Howard Zehr (1990). Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice. 손진 역(2011). 『회복적 정의란 무엇인가?』. KAP.

U.N(2006) Handbook on Restorative Justice Program. Criminal Justice Handbook Series. United Nations office on Drugs and Crime. Now York; U.N.publication.

Wolterstorff, N. P. (1980). Art in Action. 신국원 역(2010). 『행동하는 예술』. 서울: 한국기독교학생회출판부.

_____ (1983). Until Justice & Peace Embrace. 홍병룡 역(2007). 『정의와 평화가 입맞출 때까지』. 서울: 한국기독교학생회출판부.

_____ (1987). Lament for a son. 박혜경 역(2003). 『나는 사랑하는 사람을 잃었습니다』. 서울: 좋은씨앗.

논찬_교육 3

“학교폭력에 대한 기독교교육적 실천방안”에 대한 논평

정병오 (좋은교사운동 정책위원)

1. 학교폭력 문제에 무능했던 우리 사회

학교 현장에서 학교폭력의 문제는 어제 오늘의 일이 아니다. 사람에게 있어서 ‘안전’의 문제는 가장 근원적인 욕구라는 것을 생각할 때 학교폭력 문제는 우리 사회 모두가 관심을 가져야할 매우 중요한 문제라고 할 수 있다. 그런데 이러한 심각성에도 불구하고 학교폭력에 대한 우리 사회의 대응은 무기력하기만 했다. 물론 정부는 학교폭력으로 인한 희생자가 발생하고 그와 관련된 여론의 관심이 높아질 때면 어김없이 학교폭력 근절대책을 내놓았다. 하지만 그 대책은 그것을 발표한 교육부를 포함한 그 누구도 그 대책으로 인해 학교폭력이 근절되거나 줄어들 것이라고 생각하지 않는 그런 것이었다. 그리고 실제로 정부의 반복되는 강력한 대책에도 불구하고 약간의 영향이나 변화가 없는 것은 아니지만 근본적으로 학교폭력은 근절이 되지 않고 더 심화되어 왔다.

하지만 이러한 학교폭력에 대한 무능력은 정부만의 문제라고 할 수는 없었다. 학교폭력과 날마다 접하며 그 문제의 일차적 해결 주체가 되어야 하는 학교 현장의 교사들도 이 문제에 대응할 만한 대안을 만들어내지 못했다. 학교폭력 문제에 대한 무능력은 교육학계도 마찬가지였다. 학교폭력 문제가 아이들의 안전의 심각하게 위협하고 학교교육의 근간을 무너뜨릴 정도로 심각함에도 불구하고 학교폭력 문제는 대부분 연구자들의 관심 밖이었다. 그나마 이 문제를 건드리지 않을 수 없었던 국책연구기관의 연구자들의 연구 내용은 학교폭력 문제의 심각성과 이 문제에 대한 정부 대책의 실효성 부재를 지적할 뿐 정부나 국민들이 공감할 수 있는 대안을 제시하지는 못하는 상황이었다.

2. 학교폭력에 대한 무능력의 원인, 응보적 정의 패러다임

우리 사회가 학교폭력 문제에 대해 이렇게도 총체적으로 무능했던 것은 학교폭력 문제를 바라보는 우리 사회의 관점이 ‘응보적 정의’(국가 독점적 사법)의 한계에 갇혀 있었기 때문이다. 응보적 정의(국가 독점적 사법)는 범죄가 발생하면 정의에 대해 독점권을 가진 국가가 가해자에게 적절한 벌을 주는 것이 가장 정의롭다고 생각한다. 그리고 가해자에게 엄한 벌을 주면 줄수록 범죄는 줄어들 것이라고 믿는 믿음을 가지고 있다. 근대 국가의 형성과 함께 시작된 국가 독점적 사법은 사적 보복을 줄이고, 법치주의를 확립하고, 과학적인 형벌 확립 등의 공헌을 했다. 그런데 문제는 가해자가 국가로부터 벌을 받지만 진정한 반성이나 회개가 이루어지지 않고, 피해자의 마음 속에 있는 분노와 두려움의 문제가 제대로 해결되지 않는 문제가 드러나기 시작했다. 엄한 벌을 주면 범죄가 줄어들 것이라는 가정도 제대로 맞지가 않았다.

학교폭력의 문제에 대한 학교와 정부의 대응은 근대 국가가 범죄에 대응해온 패러다임의

축소판이었다. 즉 학교폭력이 발생하면 생활지도부나 학교폭력대책자치위원회가 가해학생에게 그에 상응하는 벌을 주지만 가해자는 그 벌을 받으면서 회개나 반성을 하지는커녕 자신에게 벌을 준 학교를 원망하고 자신이 벌을 받게 된 원인을 제공한 피해자에 대한 복수심을 갖게 된다. 그리고 피해자는 가해자에 대한 분노와 원망이 마음이 해결되지 않은 상황에서 다시 가해자의 보복을 두려워해야 하는 상황에 처하게 되고, 삶의 불안이 더 커지는 상황을 맞게 된다. 그러다 보니 피해자는 폭력을 당하더라도 신고를 꺼리는 현상이 나타나면서 학교폭력이 더 음성화되고 피해가 커지는 악순환을 반복하고 있는 상황이다.

3. 범죄와 학교폭력에 대한 새로운 대안으로서 회복적 정의 패러다임

이러한 근대 국가 독점적 사법이 가진 한계에 대한 고민은 과거 전통사회가 가졌던 공동체 사법에 대한 관심으로 이어졌다. 전통사회에서는 대부분의 범죄와 일탈은 마을 공동체 회의를 통해 해결을 했고, 대부분의 해결책은 가해자가 피해자에게 진정으로 사죄를 하고 피해자가 입은 물질적 정신적 피해에 대해 가해자가 최대한 보상함을 통해 가해자와 피해자가 다시 그 공동체 내에서 생활을 하도록 하게 하는 방향으로 이루어졌고, 이러한 방법은 그 공동체의 유지에 중요한 기제로 작용하고 있었다. 이러한 관점에서 성경이 말하는 정의를 다시 보기 시작했다. 그러자 성경에서 말하는 하나님의 정의도 가해자에게 벌을 주는 응보적 정의에 그치는 것이 아니라 가해자의 회개와 아울러 피해자에게 그에 상응하는 보상을 함을 통해 관계의 회복까지 이르는 개념을 가지고 있음을 알게 되었다. 그리고 이러한 정의의 개념을 메노나이트 교단을 비롯한 재침례파 평화주의 전통에서 잘 발전시키고 있음을 발견했다.

그리고 이러한 재침례파 전통의 회복적 정의 개념과 전통사회가 가졌던 공동체 사법 개념을 현대 국가 독점적 사법 체계 내에서 어떻게 적용할 것인가 하는 논의와 실천들이 이어졌다. 이러한 실천은 캐나다와 미국에서는 피해자 가해자 화해 프로그램(Victim Offender Reconciliation Program)이 확대되고 있고, 뉴질랜드에서는 1989년부터 모든 청소년 범죄에 대해 가족회합 프로그램(Family Group Conference) 실시를 의무화 하는 등 확대되고 있다.

4. 회복적 정의와 회복적 생활교육

한국에서는 한국아나뱃티스트 센터를 중심으로 10여 년 전부터 회복적 정의 개념을 소개해 왔으며, 최근에 한국평화교육훈련원을 세워 사법부와 학교현장에 회복적 정의에 근거한 가해자 피해자 대화모임을 확대하고 있는 상황이다. 이외에도 한국비폭력대화센터, 비폭력평화물결 등 평화 운동을 하는 시민단체들에서 회복적 정의에 근거한 다양한 프로그램들을 도입해 한국의 상황에 맞게 재구성하고 실천 모델을 만들어가고 있다.

기독교사들의 연합모임인 좋은교사운동에서는 수년 전부터 학교폭력 문제의 심각성에 대해 마음 아파하면서 이 문제를 풀 수 있는 원리를 성경과 기독교 전통에서 찾기 위해서 고민하던 중 ‘회복적 정의’를 만나게 되었다. 그리고 이러한 회복적 정의에 근거한 다양한 실천 프로그램들을 접하면서 이러한 개념과 실천 프로그램들을 학교 현장에 접목하기 위한 노력들과 아울러 교사훈련을 하기 시작했다. 이렇게 해서 최근 2-3년 동안 좋은교사운동 회원들을 중심으로 학교 현장에 회복적 정의에 근거한 실천 프로그램들이 확산되고 있으며 그

열매들도 다양한 형태로 나타나고 있다.

5. “학교폭력에 대한 기독교 교육적 실천 방안” 논문이 갖는 의의와 한계

김세광, 박소영 교수님의 “학교폭력에 대한 기독교 교육적 실천 방안”은 우선 우리 교육이 앓고 있는 가장 심각한 고통인 학교폭력 문제를 정면으로 다루었다는 면에서 의의를 갖는다고 할 수 있다. 이뿐 아니라 학교폭력의 문제를 증상만 다룬 것이 아니라 이 문제를 분석하고 해결할 수 있는 기독교적인 관점과 이론으로서 니콜라스 월터스토프의 ‘살롬을 위한 교육’과 재침례파 전통에서 발전시켜온 ‘회복적 정의’를 가져오고, 이를 근거로 학교폭력 문제에 대한 기독교적 실천 방안을 제시한 것도 탁월한 선택으로 보인다. 물론 학교폭력의 보다 근본 뿌리인 인간의 죄성과 영적 차원의 문제까지 다루었으면 좋았겠지만¹⁾, 이 논문의 목적이 이론적 분석이 아닌 실천적 대안을 모색하는데 있기 때문에 이러한 목적을 위한 근거로서는 ‘살롬을 위한 교육’과 ‘회복적 정의’가 적절한 선택으로 판단된다. 하지만 회복적 정의에 근거하여 학교폭력 문제를 풀어가고 있는 실제적인 대안에 대한 소개와 그러한 대안들이 실제 학교 현장에서 어떤 효과와 반응을 만들어내고 있는지에 대한 사례 연구, 그리고 그러한 사례들이 갖는 의미와 한계, 발전방향에 대한 제시 등에 대해서는 충분히 제시하지 못하고 있다.

비록 아주 최근의 흐름이긴 하지만 회복적 정의와 이에 근거한 회복적 생활교육의 실천은 공교육 현장에서 매우 활발하게 일어나고 있으며, 주목을 받고 있다. 학교폭력에 대한 우리 사회의 총체적 무능력에 대한 인식과 반성이 퍼져가고 있는 현 상황을 생각할 때 향후 회복적 정의와 회복적 생활교육은 더 빠르게 확산될 것이라고 예상된다. 이러한 흐름은 성경과 기독교 전통에 기반한 철학과 실천방안들이 일반 사회 가운데 공유되고 대안으로 자리를 잡아 사회 변혁에 기여하는 매우 소중한 사례가 될 것으로 보인다. 하지만 이러한 확산의 흐름 가운데서 회복적 정의 속에 담긴 성경의 정신이 왜곡되거나 흐려질 수도 있다. 그리고 회복적 정의가 성경에서 나온 개념이라고 하더라도 그것이 성경의 내용을 온전하게 반영하지 못한 부분도 있고 더 성경적으로 보완되어야 할 부분도 있다. 당연히 이에 근거한 개별적인 실천방안들에 대한 성경적인 비판과 성찰도 뒤따라야 할 것이다. 바로 이 부분이 학교폭력 문제와 회복적 정의 운동과 관련해서 기독교 교육이 주목하고 기여해야 할 부분이라고 생각한다.

1) 학교 폭력 문제에 대한 신학적, 영적 분석을 시도한 연구로서는 최근 새물결 플러스가 번역 출판한 <학교폭력, 그 영적 위기와 극복>을 참고할 수 있을 것이다.

분과발표_교육 4

죽음교육으로서의 ‘버킷리스트’의 의미와 역할

강진구 (고신대 국제문화선교학부교수)

I. 서론-죽음교육의 확대와 발전을 위하여

한국사회의 빠른 변화는 죽음에 대한 이해를 증진시키고 행복한 죽음을 준비하는 죽음교육의 영역에서도 예외가 아니다. 사회복지법인 각당복지재단의 부속기관인 ‘삶과 죽음을 생각하는 회’는 1991년 6월 13일 김동길 교수(죽음의 의미, 죽음의 철학, 나의 생사관)와 김인자 교수(죽음에 대한 교육의 필요성)의 강의를 시작으로 죽음교육의 대중화를 선도하는 가운데 2007년부터는 죽음교육을 실행할 수 있는 ‘죽음준비 지도자과정’을 운영하기 시작했다.¹⁾ 지도자과정을 개설한다는 것은 본격적인 교육의 확대를 의미하는 것으로 미국에서처럼 대학에서 죽음학 석사과정²⁾을 개설할 만큼 학문과 실제 영역에서의 발전을 이루고 있음을 뜻하는 것은 아니지만, 죽음교육이 사회교육의 한 분야로서 확대되고 있음은 분명한 일이다.³⁾ 특히 2012년에는 생명보험사회공헌위원회 지정법인 교보생명의 제안 사업 공모에 전국 6개 지역의 웰다잉 지도자 양성과 웰다잉 교육 확대지원 프로그램이 선정됨으로써 안정적인 기반 위에 죽음교육을 실시하는 성과를 거두기도 했다.⁴⁾

언론에 보도된 이 사업의 목적을 보면 현재 한국에서 진행되고 있는 죽음교육의 내용과 의미를 알 수 있다.

사업의 목적은 전국적으로 표준화된 역량을 지닌 웰다잉전문지도자를 양성 배출하고 웰다잉교육을 확대 실시, 노인들이 죽음교육을 통해 생명의 존엄성을 깨닫고 자아통합으로 나아가도록 돕는데 있다. 이를 통해 건강한 노년문화를 조성하고 죽음을 마지막 성장단계로 이해해 노년의 삶의 질을 최대한 끌어올리자는 것이다.⁵⁾

1) 각당복지재단 홈페이지 참조. www.kakdang.or.kr

2) 미국의 경우 후드 대학(Hood College)을 비롯한 4개 대학 이상이 죽음학관련 석사과정을 개설하고 있다. 林綺雲.(2007), 生死學, 전병설 역(2012), 『죽음학』, 서울: 도서출판 모시는 사람들, 51-52쪽

3) 부여군시설관리공단내 청소년상담복지센터에서 2013년도 부여군 지역평생학습활성화 지원사업 일환으로 2013년 10월 23일 ‘웰다잉 코디(죽음준비교육) 양성자 과정’을 개설했고(충청신문 2013. 10.28일자), 기독교 가정사역단체인 행복발전소 하이패밀리(대표 송길원 목사) 또한 2013년도 5월부터 본격적인 웰다잉 운동을 벌이기 시작했다.(국민일보 2013. 5.17일자, <http://news.kukinews.com/article/print.asp?arcid=0007189702>)

4) 이 사업에 선정된 지방 6개 지역과 주관단체는 강릉(평생교육사업단 ‘희망공간’), 대구(아름다운중노년문화연구소), 대전(웰다잉연구소), 부산(행복한 삶과 죽음 배움터), 울산(행복한교육연구소), 전주(소망호스피스회)이다. 이 사업을 통해 각당복지재단 측은 적어도 150명 이상의 죽음교육 강사를 양성하고, 5,400명 이상의 사람들에게 죽음교육을 실시한다는 계획을 세운 바 있다.

<http://www.kakdang.or.kr/index.php?code=kak06&subp=03&mode=&bbsid=&gbn=viewok&cate=&sw=&sp=&gp=5&ix=1903>

5) “웰다잉강사 양성 전국 6곳서 교육 실시”, 국민일보 2012.1.25일,

<http://news.kukinews.com/article/view.asp?page=1&gCode=kmi&arcid=0005769249&cp=du>

사업목적은 크게 두 가지로 집약할 수 있다. 하나는 일정한 역량을 갖춘 죽음교육 전문 강사를 배출하는 일이고, 다른 하나는 죽음교육을 통해 죽음이 가깝게 다가옴을 느끼는 노인들의 삶을 발전시키는 계기로 삼겠다는 것이다. 이것은 사업을 위한 사업이라기보다는 우리 사회 현실의 필요에 기반을 두었다는 점에서 실효성이 높을 뿐만 아니라 사회적 가치면에서도 매우 의미가 깊다.

통계청에 따르면 2020년도에는 65세 이상의 노인인구가 7,667,000명으로 전체인구의 약 15.1%에 달할 것으로 예상하고 있다. 이것은 한국이 전체인구 가운데 14% 이상을 노인인구가 차지하게 되는 고령사회(aged society)로 진입하는 것을 의미하는 일인 동시에 심각한 노인문제가 발생할 수 있음을 뜻하는 일이기도 하다. 고령사회가 일으키는 노동인구의 감소에 따른 경제성장의 저하와 같은 사회경제적인 문제도 예상할 수 있지만, 그보다 노인 스스로가 수명이 늘어난 만큼 노년의 시간을 건강하고 가치있게 보내야하는 숙제를 안게 되는 것은 자명한 일이다. 이것은 곧 노인들이 당면하게 될 죽음의 문제에 대해 바른 이해와 더불어 죽음을 준비하는 일의 필요성을 더욱 극대화시키는 일이기도 하다. 한 인간의 죽음에 대한 평가란 삶에 따라서 좌우될 수 있는 만큼 죽음의 질을 높이는 일이란 죽음에 이르는 삶의 질을 아울러 생각할 수밖에 없다. 따라서 한국에서 급속히 확산되고 있는 죽음교육의 대상은 노인들이 대부분을 차지하고 있음을 알 수 있다.

그러나 죽음교육의 긍정적 효과가 삶의 전반적인 영역에서도 나타날 수 있는 점은 죽음교육의 수혜자를 노인층에 국한할 필요는 없을 것이다.

오늘날 죽음교육은 말기 암 환자들이나 노인들을 대상으로 죽음을 준비시키는 목적으로 진행되어 왔고⁶⁾, 최근에는 직장인들과 사회단체를 대상으로 삶에 대한 성찰에 이르게 하는 등 대상과 내용에 있어서 폭 넓게 교육이 이루어지고 있는 실정이다. 죽음교육의 구체적인 내용과 결과에 대해서는 일부 부정적인 견해가 없지 않지만, 개인과 사회 모두에게 생을 바라보는데 필요한 건강한 시각과 생을 마무리하는데 반드시 필요한 정보와 지식을 제공한다는 점에서 가치 교육의 블루오션으로 인식되고 있다.

우리는 여기서 죽음교육이 진정 죽음을 바라보는 인간의 삶을 행복하고 가치 있게 보낼 수 있도록 도울 수 있는지에 대한 판단과 확신을 내릴 수 있다면, 교육의 대상과 방법에 있어서 새로운 전환을 가져 올 필요가 있을 것이다. 즉 죽음교육을 사교육의 영역에만 제한 할 것이 아니라 대학을 포함한 초중고등의 공교육에도 도입을 적극 고려해 볼 만하며, 청소년들과 같이 죽음에 대한 인식의 사각지대에 있는 연령층에도 다가갈 수 있을 것이다.

현재 죽음과 연관된 대학에서의 강의는 ‘죽음학’ 또는 ‘죽음의 이해’와 같이 인문학적인 접근을 통해 이루어지고 있거나 ‘죽음과 문학’ 혹은 ‘죽음과 종교’, ‘죽음의 심리학’ 등과 같이 학제간연구의 성격으로 진행되고 있다. 그러나 죽음이 철학적이며 종교적인 형이상학적 이해의 대상으로뿐만 아니라 대단히 중요한 인간 사회의 현실임을 깨달을 때 실천적이며 또한 실용적인 접근 또한 필요한 실정이다.

문제는 죽음교육이 공적이든 사적이든 확대되기 위해서는 전문지도사가 필요하지만, 현재의 죽음교육과정과 현실을 생각할 때 이를 해결하기 위한 과제가 한두 가지가 아니란 점이

6) 사회복지법인 ‘각당복지재단’ 산하의 죽음교육기관인 ‘삶과 죽음을 생각하는 회’는 2007년 서울특별시 사회복지기금(노인복지계정)지원사업을 실행하면서 ‘웰다잉 전문지도강사 양성 및 파견사업’을 진행하였다. 이 사업은 노인을 대상으로 하는 죽음준비 교육을 위한 매뉴얼 제작/보급과 죽음 준비교육 전문 지도강사 양성/파견의 내용으로 이루어져있다.

다. 실력 있는 죽음교육 지도자도 필요하지만, 죽음교육의 가치를 인정하는 인식의 확산도 필요하다. 그렇다고 교육당국의 주도적인 죽음교육의 시행을 기다리는 일은 요원하기만 하다.

이 때 손쉽게 죽음교육의 효과를 기대하면서도 어렵지 않게 시행할 수 있고 죽음교육의 필요성을 확산시킬 수 있는 대안이 될 수 있는 프로그램이 바로 ‘버킷리스트(Bucket List)’라 할 수 있다. 버킷리스트를 죽기 전에 하고 싶은 일을 적는 단순한 ‘소원 목록(wish list)’처럼 생각할 수도 있지만, 죽음이 전제된다는 조건 하에서 쓴다면 깊은 삶에 대한 성찰이 일어남과 동시에 행복한 죽음을 맞이하도록 돕는 죽음교육의 효과를 기대할 수도 있다.

따라서 이 논문은 현재 진행되고 있는 죽음교육의 한 방법으로 ‘버킷리스트’를 작성하는 일이 어떠한 효과를 기대할 수 있는지를 연구하는 것을 목표로 한다. 이를 위해 현재 실행되고 있는 죽음교육프로그램을 분석하고, ‘버킷리스트’가 죽음교육에서 차지하는 위치와 역할을 살펴봄으로써 보다 실행효과를 극대화 할 수 있는 구체적인 실행방안을 모색해 볼 수 있을 것이다.

II. 죽음교육프로그램 분석과 버킷리스트의 역할

1. 죽음교육의 목표

버킷 리스트가 죽음교육을 실행하는데 있어서 그 역할을 인정받기 위해서는 죽음교육의 목표로 하는 것들이 그 안에 드러날 수 있어야 한다.

지금까지 죽음교육학자들은 죽음교육의 목표를 3가지로 나누어 이해하고 있다. 첫째는 죽음이 무엇인지를 새롭게 인식하도록 돕는 죽음의 본질에 대한 연구 중심의 정보와 지식의 획득이며, 둘째는 자신의 삶을 돌아보며 자아의식과 정체성 그리고 가치관을 확립하는 일이고, 셋째는 상실로부터 회복을 가능케 하는 애도의 조절 등이다.⁷⁾ 죽음을 이해하는 일이 실증적 학문분야가 아닌 까닭에 철학이나 종교적 관점에서 죽음을 바라보는 교육이 진행됨과 동시에, 현실적으로 죽음을 대비하고 또한 죽음을 맞이해야 하는 필요 때문에 죽음교육은 형이상학적인 이해와 더불어 매우 실천적인 학습을 겸하고 있다.

한국에서 죽음교육에 대한 가장 많은 이해를 촉구시키며 실천지식을 전수해준 일본 조치대학(上智大學)의 알폰소 데켄(Alfons Deeken)교수는 죽음준비 교육의 목표를 다음과 같은 15가지로 제시하기도 했다.

1)임종과정에 대한 이해 2)죽음에 대해 더 많이 생각하기 3)상실과 슬픔에 대한 교육 4) 죽음에 대한 두려움 줄이기 5)죽음에 대한 금기 없애기 6)자살 예방하기 7)암환자에게 사실 그대로 말해주기 8)죽어가는 과정에서 야기되는 윤리문제 다루기 9)법의학적인 문제 파악하기 10)장례방식 미리 생각하기 11) 삶의 시간의 소중함 발견하기 12)죽음을 긍정적으로 바라보기 13)죽음에 대한 자기 철학 형성하기 14)죽음에 대해 종교적으로 해석하기 15)사후 세계의 가능성 생각하기 ⁸⁾

알폰소 데켄 교수는 비록 15가지에 이르는 죽음교육의 목표를 그의 책에서 밝히고 있지만 이 역시 앞서 죽음교육 전문가들이 제시한 세 가지 목표 안에서 분류될 수 있다. 즉 첫째는 죽음에 대한 막연한 두려움이나 금기시하는 문화와 관습을 극복하고 죽음을 긍정적으

7) 林綺雲 외(2007), 生死學., 진병술 역(2012), 『죽음학』, 서울: 도서출판 모시는 사람들, 48쪽

8) Deeken, Alfons.(1996). SI TO DOU MUKIAUKA. 진성곤 역(2008) 『인문학으로서의 죽음교육』 서울: 인간사랑.

로 많이 생각할 수 있도록 ‘죽음에 대한 새로운 인식’을 다루는 것이 한 부분을 차지한다. 죽음에 대한 부정적 생각을 바꾸는 이 작업은 다양하고 전통적인 죽음관을 배우거나, 죽음의 심리학자인 엘리자베스 퀴블로로스 박사가 말한 대로 죽음을 인간이 겪어야 하는 성장과정으로 이해하는 가운데서 이 교육은 전체 프로그램 가운데 가장 먼저 시행하는 것을 볼 수 있다.

둘째는 후회하지 않는 삶의 마무리로써 죽음을 맞이하도록 살아온 ‘삶을 돌아보고 정리하며 자신을 성찰하는 일’ 또한 죽음교육이 목표로 삼는 것이다. 유언장을 작성하고 장례방식을 정하는 일에서부터 가족과 친구, 그리고 인척들의 관계를 마지막까지 잘 형성하여 마음에 거리끼는 것이 남지 않도록 자신과 주변을 살피는 일이다. 해결하지 못한 갈등이 있거나 꼭 해야 할 일이 무엇인지를 인식하고 실천하도록 돕는 프로그램이 이것에 해당한다.

셋째는 곧 다가 올 상실로부터 고통을 완화시키는 교육 역시 죽음교육의 중요한 목표 가운데 하나다. 죽음이라는 상실로부터 고통을 받는 사람은 당사자를 포함해서 가족과 친지 등 여러 사람인 경우가 대부분이다. 말기암 환자의 경우처럼 혹독한 고통을 줄이는 완화치료에 대한 이해와 호스피스 교육 그리고 알폰소 데켄 교수가 주장한 대로 행복한 죽음에 이르는 심리상태인 ‘기대와 희망’에 이르도록 죽음에 대한 종교적인 이해나 사후세계에 대한 인식을 나누는 교육이 여기서 행해질 수 있다.

그런데 최근 한국의 죽음교육에서는 흥미로운 교육목표 하나가 새롭게 추가되었다. 죽음교육을 지칭하는 새로운 명칭으로 ‘웰다잉(Well-Dying)교육’이 제시되면서 죽음교육이 ‘웰빙(Well-Being)교육’과 연계성을 갖게 된 것이다.

각당복지재단에서 발간한 ‘웰다잉 교육 매뉴얼’에 나타난 죽음교육은 웰빙과 깊은 관계 속에서 이해될 수 있음을 보여준다.

죽음을 가르치는 일의 최종적인 목표는 다른 것이 아니다. 삶을 삶답게 살도록 하려는 것이다. 그런데 삶이란 생명의 신비를 터득하는 삶, 인간을 존엄하게 여기는 삶, 일상적인 삶을 의미와 보람으로 채우는 삶, 따뜻한 위로와 평안 속에서 삶을 마감할 수 있는 그러한 삶을 일컫는다. 잘 죽은 죽음은 그러한 삶을 살 수 있도록 해준다.⁹⁾

잘 죽기 위해서는 잘 살아야 한다는 속설이 죽음교육에서는 진리와의 같다. 죽기 직전에 만 반짝 무엇인가를 깨닫기에는 죽음은 너무도 황급히 우리 곁으로 다가올 수 있다. 따라서 웰다잉교육, 즉 죽음교육은 남은 삶을 잘 살 수 있도록 준비하는 교육의 성격을 갖는다. 진정한 웰빙의 완성은 웰다잉을 통해 이루어진다고 하는 말이 결코 허튼 소리는 아닌 것이다.

버킷리스트는 죽음교육의 목표에 부합하는 면이 적지 않다. 특히 ‘웰다잉 교육’과 밀접한 관련이 있기 때문이다. 물론 버킷리스트를 작성할 때 전통적인 죽음교육이 목표로 한 바대로 ‘죽음에 대한 새로운 인식’이 짝들 수 있고, ‘자신의 삶을 돌아보고 정리하며 성찰하는 일’이 함께 이루어질 수 있다. 그러나 버킷리스트의 가장 중요한 역할이 죽기 전에 꼭 하고 싶은 중요한 일을 적어서 실천하는 것인 까닭에 남은 생애 동안 행복한 삶이 영위될 수 있도록 돕는다는 점에서 버킷리스트가 웰다잉교육의 프로그램으로 자리 잡는 일은 매우 자

9) 사회복지법인 각당복지재단 삶과 죽음을 생각하는 회 (2007). 『웰 다잉 교육 매뉴얼』, 서울, 사회복지법인 각당복지재단, 11쪽

연스러운 일이 아닐 수 없다.

2. 죽음교육 프로그램 분석

현재 한국에서 사회복지단체별로 진행되고 있는 죽음교육 프로그램은 대동소이하다. 죽음교육의 필요성을 얘기하는 단발성 강의로 있지만, 사회복지단체가 주관해서 전문가를 초빙하여 진행하는 강좌들은 적게는 4회에서 많은 경우 27회에 이르는 다양한 프로그램을 운영하고 있다.¹⁰⁾ 죽음교육프로그램의 대상이 주로 노년층 위주로 되어있는 것도 한국죽음교육의 특징 가운데 하나다. 청소년들을 대상으로 학교에서 실시하는 죽음교육이 없는 것은 아니지만, 일부 기독교학교에서 간헐적으로 이루어지고 있는 형편이다. 그것도 자살예방교육의 성격을 갖는 경우가 많다. 청소년용으로 제작된 죽음에 대한 철학적이며 종교적인 이해를 나눌 수 있는 교재는 전무한 편이며, 죽음에 대한 인식이 삶의 성찰로 이루어지기 위해서는 보다 체계적이고 보다 많은 시간을 필요로 한다. 그러나 입시위주의 한국교육의 특성은 인생의 긍정적 변화와 성찰을 가져올 수 있는 죽음교육에 많은 시간을 투자할 만큼 여유롭지 못한 형편이다. 따라서 종교적 배경을 가지고 설립된 일부 사립학교에서 종교교육의 일환으로 진행하는 경우가 더러 있을 뿐이다.

노인을 대상으로 하는 죽음교육 프로그램은 시간이 갈수록 현실적으로 필요로 하는 내용을 담으며 계속 발전하는 과정에 있다. <표1>은 ‘웰다잉 지도자 양성과 웰다잉 교육 확대 지원 프로그램’ 시행자로 선정된 대구의 사회복지단체인 ‘아름다운중노년문화연구소’가 계획한 죽음교육 프로그램이다. 이미 각당복지재단으로부터 죽음준비교육을 받은 전문가가 진행책임을 맡고 있을 뿐만 아니라 프로그램 후원을 받고 있는 까닭에 한국에서 현재 진행하는 죽음교육 프로그램의 핵심내용을 대부분 갖고 있다.

<표1: ‘제14기 웰다잉 전문지도자과정’, 아름다운 중노년문화연구소, 2013>

주	강 의 제 목	강의내용	강 사
1 10/15 (화)	생애 주기별 준비죽음 교육의 목표와 실제	유아기, 청소년기, 청장년기, 노년기 죽음 준비교육	장 경 은 (대구보건대학교수)
	내가 생각하는 삶과 죽음	- 삶과 죽음 색깔 찾기 - 나의 행복지수는, 나의 천복누리기 - 나의 사망기	정 경 숙 소장 (교육학박사)
2 10/22 (화)	죽음준비교육의 목표와 필요성	- 웰빙, 웰에이징, 웰다잉 - 죽음준비교육의 목적과 필요성 - 죽음준비교육의 내용	정 경 숙 소장 (교육학박사)
	나의 버킷리스트	- 죽기 전에 하고 싶은 일 10가지 적기 - 버킷리스트 작성 및 발표 - 만약 내가 일 년밖에 살지 못한다면?	홍 성 근 (웰다잉교육강사)

10) 죽음교육프로그램들을 가장 많이 활용하고 있는 곳은 전국의 노인종합복지관들이다. 서혜경은 본인의 저서 『노인죽음학개론』 “제20장 죽음준비관련 교육 프로그램”에서 1990년대부터 행해진 다양한 노인 죽음준비교육 프로그램과 연령에 따른 죽음준비교육 프로그램을 소개하고 있다. 서혜경 (2009). 『노인죽음학개론』. 서울: 경춘사, 433-465쪽

3 10/29 (화)	한국인의 죽음 문화에 대한 성찰	-- 각 종교의 죽음 이해 - 한국인의 사생관 - 전통적 죽음이해	강 진 구 교수 (고신대 국제문화선교학과 교수)
	나뭇잎 춤추기	- 내 인생의 봄·여름·가을·겨울	이 미 경 (한국파릇연구소 소장)
4 11/05 (화)	고통의 우물과 용서의 두레박	- 용서와 화해의 경험나누기 - 나의 소중한 사람에게	김 미 향 (한국미술치료연구 소 부소장, 미술치료학박사)
	Here and After	- 찰흙을 통해 나타내보는 삶과 죽음	
	인생터널 통과하기 : 새로 태어나기	- 태어남과 죽음에 대한 느낌 나누기	
5 11/12 (화)	[봄날] 품위 있는 죽음준비를 위한 한판 연극 공연	- 사전의료의향서 작성 - 존엄한 죽음과 자기 결정권 - 당하는 죽음에서 맞이하는 죽음으로	이 현 순 (극본/연출)
	현대의 상장례문화 이해	- 사전장례의향서 - 내가 꿈꾸는 장례식	박 종 윤 (대구공업대 강사)
조별 현장학습/수목장, 잔디장, 납골당등			
6 11/19 (화)	죽음에 관한 법률	- 우리나라 상속의 개관과 특징 - 유언과 상속 - 나눔과 기증, 유언장 쓰기	임 재 홍 (임재홍 법률사무소)
	존엄한 죽음과 호스피스이해 -상실과 슬픔치유-	- 죽음을 어떻게 전달할 것인가 - 존엄한 죽음과 호스피스이해 - 상실과 슬픔 치유경험 나누기	최 정 란 (파티마병원수간호 사)
7 11/26 (화)	노인의 자살과 우울	- 노인자살과 우울 - 자살예방 프로그램 - 우울했던 경험을 나누고 예방법 제시	최 호 선 (영남대학교 심리학과 외래교수)
	사진으로 쓰는 자서전	- 나는 누군가? - 나의 삶의 스토리텔링	오 귀 련 (웰다잉 전문강사)
8 12/02 (화)	죽음교육의 실재 웰다잉 감성캠프	- 살아서 치르는 장례예식 (a living funeral)	임 진 택 (내곡교회담임목사)

최근 죽음교육 프로그램의 특징을 고스란히 담고 있는 ‘아름다운 중노년연구소’의 프로그램은 강의 중심이었던 예전과 달리 체험과 참여중심으로 바뀌었다는 점이 도드라진다.

죽음교육의 목표(1주차)와 필요(3주차) 그리고 한국죽음문화에 대한 성찰(3주차) 등의 프로그램은 죽음에 대한 올바른 이해를 통해 죽음에 대한 막연한 두려움이나 부정적 인식을 극복하기 위한 전초적 성격을 가지고 있다. 또한 죽음을 잘 준비함으로써 삶을 온전히 마무리 짓기 위한 내면적이며(4주차) 또한 실용적인 교육(5,6주차)은 삶에 대한 정리와 성찰의 성격을 지닌다. 그리고 죽음이 가져올 수 있는 상실과 고통을 완화시키기 위한 지식을 나누는 교육(6,7주차) 또한 중요한 자리를 차지하고 있다. 흥미로운 점은 이론적 강의가 끝나고 난 뒤 반드시 이를 토대로 자신의 삶에 적용하는 실천적 프로그램이 제시되고 있다는

사실이다. ‘내가 꿈꾸는 장례식’(5주차)이나 ‘유언장 쓰기’(6주차) 등과 더불어 ‘살아서 치르는 장례의식’(8주차) 같은 프로그램들은 매우 실천적일 뿐만 아니라 죽음을 가까이서 인식 시킴으로써 죽음에 대한 낯설지 않게 만드는 효과를 기대할 수 있다.

그런데 우리가 주목하는 것은 2주차에 진행되는 ‘버킷리스트’가 교육프로그램으로 들어가 있다는 사실이다. 앞에서 제시된 죽음교육 프로그램의 순서와 기능을 볼 때 버킷리스트는 분명 상속이나 기증을 언급하는 유언장 작성과는 구별되며, 오히려 죽음에 대한 이해를 돕고 긍정적인 자세를 갖게 만드는 성격을 가지고 프로그램 앞 부분에 개설되어 있다. 특히 ‘웰빙과 웰에이징, 그리고 웰다잉’과 관련지음으로써 죽음을 독립적인 현상으로 이해하기 보다는 삶과 연관해서 죽음을 준비하도록 돕는 역할을 버킷리스트가 할 수 있음을 나타내고 있는 것이다.

버킷리스트 10개를 작성하도록 제시한 것은 노인들을 배려한 일이라 볼 수 있다. 보통 젊은 사람들을 대상으로 할 경우 30개에서 많게는 100개 까지 버킷리스트를 작성하도록 하는 교육프로그램도 있지만, 한국 노인을 대상으로 할 경우 10개는 매우 적당한 개수라 할 수 있다. 버킷리스트를 처음 작성하는 사람의 경우 10개를 채우는 것도 쉬운 일이 아니며, 살아 온 삶을 정리하고 남은 중요한 일을 선택하는데 10개란 숫자는 노인들에게는 적당한 것으로 여겨진다.

3. 죽음교육으로서의 버킷리스트의 유행

할리우드의 영화 <버킷 리스트: 죽기 전에 꼭 하고 싶은 것들 Bucket List>(2007)가 개봉되기 전까지 한국의 죽음교육에서 버킷리스트는 등장하지 않았다. 말기 암에 걸려 죽음을 앞 둔 영화 속 두 주인공들이 죽기 전에 할 일들을 종이에 적어 세계를 돌아다니며 실천하는 영화의 내용들이 지극히 비현실적이란 지적에도 불구하고 영화뿐만 아니라 영화 속 버킷리스트 또한 미국과 한국사회에도 큰 관심을 불러 일으켰다.¹¹⁾ 왜냐하면 영화 속에서 주인공들이 보여준 것이 비단 죽기 전 하고 싶은 소원성취 여행에만 그친 것이 아니라 어떻게 삶을 살 것인가에 대한 성찰과 아울러 어떻게 죽음을 맞이할 것인가에 대해 생각할 수 있는 기회를 제공했기 때문이다.

최근에는 죽음교육의 목적이 아니더라도 건강한 사회를 만들고 삶의 지혜를 나눈다는 차원에서 버킷리스트를 공공예술의 영역으로 확대시킨 사례도 발견되고 있다.

도시공간예술가인 캔디 창(Candy Chang)의 사례는 버킷리스트에 대한 대중의 관심과 그들이 느끼는 버킷리스트를 작성하며 갖게 되는 의미가 얼마나 큰 것인지를 보여주고 있다.¹²⁾ 2011년 5월, 미국 뉴올리언스시 트렘(Treme)지역 동쪽에 버려진 집벽에 그녀와 친구

11) 영화 개봉 후 관심을 보인 곳은 TV와 출판 등 매스미디어 분야였다. SBS-TV는 2011년 7월 23일부터 주말연속극으로 총 16부작에 걸쳐 여성을 주인공으로 하는 한국판 ‘버킷 리스트’라 할 수 있는 <여인의 향기>를 방송하여 큰 인기와 더불어 한국 사회 곳곳에 버킷 리스트 작성에 대한 큰 관심을 불러 일으켰다. 드라마 <여인의 향기>는 토·일 방송된 주말연속극으로 편성되어 2011년 7월 23일부터 9월 11일 종영될 때까지 16부작으로 방송되었다. 시한부 인생을 선고받은 여행사 말단 여직원인 이연재(김선아 분)와 그녀를 사랑하는 여행사의 젊은 대표 강지욱(이동욱 분)과의 로맨틱한 사랑이야기를 그리고 있다. 극중 이연재가 버킷 리스트를 작성하고 이를 한가지씩 실천하는 모습에서 시청자들은 재미와 감동을 받았다는 평가가 있다. tv.sbs.co.kr/scent/

12) 캔디창의 버킷리스트 프로젝트에 관한 일반적인 사항은 동영상 강의 사이트를 오픈하여 누구든 콘텐츠를 올리고 또한 볼 수 있는 SNOW(Sookmyung Network for Open World)사이트에 공개된 캔디창의 동영상을 참고했다. 이 동영상은 원래 미국의 무료강연 사이트인 TED에 올려져 있던 것이다.

들은 “죽기 전에 나는 _____을 해보고 싶다(Before I die I want to _____)”는 문구 수 백 개를 실크스텐실로 벽에 찍은 뒤, 색분필을 사용하여 누구든지 자신의 버킷리스트를 쓸 수 있도록 하는 프로젝트를 진행한 일이 있었다. 2005년 9월, 허리케인 카타리나가 지나간 뒤 여전히 폐허상태에서 벗어나지 못한 지역을 새롭게 가꾸고 희망을 주기 위한 공공예술의 성격을 갖고 진행한 프로젝트였지만 결과는 놀라웠다. 그 다음 날 빈칸은 모두 채워져 있었다. 사람들은 이미 채워진 빈 칸 주위에 자신이 직접 버킷리스트를 적어 놓고 가기도 했다. 사람들이 쓴 버킷리스트는 “죽기 전에 나는 해적질을 해보고 싶다”는 우스운 얘기로부터 “죽기 전에 나는 수백만 사람들을 위해 노래해보고 싶다”라든가 “죽기 전에 나는 그녀를 한 번 더 붙잡고 싶다”와 같은 극히 개인적인 소망을 쓴 것에 이르기까지 매우 다양했다. 그러나 희망과 두려움, 유머와 회한(悔恨)들이 담긴 버킷리스트들은 인생의 궁극적 가치와 의미들을 담고 있는 바람에 지나가는 또 다른 사람들에게 영감과 감동을 주었고 자신이 진정 간절히 원하는 버킷리스트들을 쓰도록 만들기도 했다.¹³⁾ 캔디 창 의 버킷리스트 프로젝트는 삽시간에 미국 전역은 물론 전세계로 번져나갔다. 2013년 10월 현재 세계 60개국에서 25개가 넘는 언어로 350번 이상 이 프로젝트가 진행되었다.¹⁴⁾

버킷리스트를 죽음교육에 활용할 때 우리는 자신의 것만을 쓰는 까닭에 그 의미가 쓰는 개인에게만 국한된다고 생각하기 쉽다. 그러나 죽음교육 현장에서 버킷리스트는 개인이 쓰지만 그 내용은 교육에 참가한 사람들이 함께 공유하는 성격을 지닌다. 즉 버킷리스트를 개인의 비밀로 간직하기 보다는 서로의 것을 공개함으로써 다른 사람의 버킷리스트로부터 지혜와 영감을 얻어갈 수 있는 것이다. 한 번 쓴 버킷리스트는 고정되어 있지 않다. 또한 앞으로 ‘1년 안에 죽는다면’, 혹은 ‘10년 안에 죽는다면’과 같이 죽음의 연한을 어떻게 정하느냐에 따라서 그 내용은 달라질 수 있다. 버킷리스트를 잘 쓰는 방법은 남의 버킷리스트가 무엇인지를 살펴보는 일이다.

III. 죽음교육으로서의 버킷리스트의 역할

1. 두려움 없는 죽음교육

죽음교육의 목표 가운데 가장 중요한 것은 죽음에 대한 부정적 생각, 즉 두려움을 극복하는 일이다. 신프로이트 학파의 죽음연구가인 어네스트 베커(Ernest Becker)는 인간을 움직이는 모든 행동의 근원적인 것으로 죽음의 공포를 들었다. 그에 따르면 영웅적인 인간의 가장 중요한 특징은 죽음에 맞서는 용기를 가졌다는 것이며, 영웅성이란 죽음의 공포에 대한 최초의 반사작용이라고 주장했다.¹⁵⁾ 자신을 포함한 인간이 언젠가 죽는다는 사실을 모

“Candy Chang : 죽기전에 나는 ...를 해보고 싶다.”, SNOW 동영상강의, (주제별강의>문화 Culture>창의성Creativity), <http://www.snow.or.kr/lecture/culture/creative/14697.html>

13) 뉴올리언스시 벽에 사람들이 쓴 버킷리스트들을 포함하여 세계 각지의 벽에 쓴 버킷리스트들을 모아 캔디창은 2013년 11월 St. Martin’s Griffin 출판사에서 『Before I Die』란 제목으로 책을 출간할 예정이다.

http://www.amazon.com/Before-I-Die-Candy-Chang/dp/1250020840/ref=tmm_hrd_title_0?ie=UTF8&qid=1375359024&sr=8-5

14) Mary Louise Schumacher, “Candy Chang’s ‘Before I Die...’ comes to Milwaukee”, JSOnline.com, 2013.10.23, <http://www.jsonline.com/blogs/entertainment/228772381.html#ixzz2ja9LMhFs>

15) Beacker, Ernest(1973). The Denial of Death. 김재영 역(2008) 『죽음의 부정-프로이트의 인간 이해를 넘어서』. 고양: 도서출판 인간사랑, 56-74쪽

르는 사람은 없다. 다만 그것을 의식화하려 하지 않을 따름이다. 왜냐하면 인간의 의식 속에 죽음은 두려움과 공포를 일으키는 대상인 만큼 자구 회피하려는 속성이 인간에게는 있기 때문이다.

한국인이 죽음에 대해 갖는 태도에 대해서 최준식교수가 ‘외면’과 ‘부정’ 그리고 ‘회피’등 세 가지로 정리하고 있는 것¹⁶⁾ 또한 어네스트 베커가 죽음에 대한 보편적인 인간의 입장을 드러낸다는 뜻의 ‘죽음의 부정’을 자신의 책제목으로 쓴 의미와 일치한다.

김균진은 ‘죽음이 배제된 사회’¹⁷⁾라는 말로써 현대사회가 죽음에 대해서 친절하지 않음을 밝히기도 했다. 죽음을 말하는 것은 금기사항이며, 마치 우리의 삶과 상관없는 등 현대인의 의식과 멀리 떨어져있다는 것이다. 과거의 공동체가 살아있는 사회에서는 누군가의 장례식은 사적인 죽음으로 머무르지 않고 공동체가 함께 인식하는 죽음이었다. 마을공동체의 장례식이었던 까닭에 죽음은 일상적이며 자연스럽게 교육받을 수 있는 영역이었지만 현대사회는 그렇지 못하다. 현대인들은 장례식마저도 상조회사에 맡겨버리는 바람에 죽음에 간접적으로나마 참여하고 죽음에 대해서 가장 깊이 있게 생각할 수 있는 인생의 통과의례에 대한 실천마저도 제한받고 있는 실정이다. 김균진은 현대사회가 죽음을 배제시키는 이유에 대해서 1)심리학적 원인 2)세계의 탈신화화 및 세속화 3)현대사회의 산업화와 개인주의화 4)현대사회의 가치관 5)핵가족화 6)현대의 병원체제 및 상업화 7)죽음에의 익숙함 등 7가지가 있음을 지적하고 있다.¹⁸⁾

죽음교육은 죽음을 의식화하는 작업이다. 그러나 두려움이 아닌 자연스러운 일상사이자 더 나아가서 인간의 성장과정 중에 일어나는 현상으로 인식되도록 한다는 점에서 죽음에 대한 회피가 아닌 긍정이 죽음교육 안에는 내재해 있다. 죽음에 대한 긍정성을 교육이 강조하는 것은 우리 사회가 죽음에 대해 부정적으로 인식하도록 만드는 환경을 제공한다는 점도 크게 작용한다.

버킷리스트는 두려움 없이 죽음을 인식시키는데 도움을 줄 수 있는 프로그램이다. 죽음은 모든 인간의 상황을 재인식시키는 힘이 있다. 내일 아침에 해가 뜨는 것을 볼 수 있다고 장담할 수 있는 사람은 아무도 없지만, 일반적으로 사람들은 마치 영원히 살 것처럼 오늘을 살아간다. 이 때 버킷리스트는 인간이 유한한 존재임을 일깨우는 가운데 죽음에 대한 인식을 가져오는 역할을 할 수 있다. 왜냐하면 버킷리스트는 단지 살면서 ‘원하는 일이 무엇이나?’를 묻지 않고 ‘죽기 전에 꼭 하고 싶은 중요한 일’을 적어야 하기 때문이다. 죽음은 시간의 제한성과 시급성을 조건화하며, 죽음이 전제 조건화되었을 때 하고자 하는 일의 판단과 선택은 그렇지 않은 경우와 다를 수밖에 없다. 그러나 죽음은 내가 하고자 하는 일을 망치는 파괴자로서 인식되기 보다는 하고 싶은 일을 더욱 갈망하도록 촉진할 수 있다는 점에서 내 인생을 돕는 조력자의 역할을 수행한다고 볼 수 있다. 즉 죽음이 내 인생에 보다 중요하고 가치 있는 일을 촉진시키는 도움자임을 아는 한 죽음에 대한 부정적 인식만을 갖고 살았던 사람들에게 두려움 없이 죽음에 대한 인식에 변화를 가져오는 계기가 될 수 있는 것이다.

현재 진행되고 있는 죽음교육프로그램 가운데는 죽음에 대한 두려움을 이기도록 돕기 보다는 공포를 조장하여 흥미를 끌려는 상업적인 이벤트성격의 프로그램도 적지 않다. 한 죽

16) 최준식 (2013), 『임종준비』. 서울: 도서출판 모시는 사람들, 14-16쪽

17) 김균진은 현대사회를 “죽음이 배제된 사회”로 정의하며 이를 비판하고 있다. 김균진(2003). 『죽음의 신학』. 서울: 대한기독교서회, 65-84쪽

18) 김균진(2003), 같은 책 70-84쪽

음준비교육 전문가는 흔히 ‘임종(臨終)체험’ 혹은 ‘입관(入棺)체험’등을 통해 죽음에 대한 친밀감과 지나 온 삶의 성찰을 도우려는 이벤트 가운데서 오히려 죽음에 대한 공포가 일어나는 잘못된 교육이 발생하고 있음을 지적한 바 있다.

“여러분, 오늘은 강하게 체험시켜 드리겠습니다! ‘강하게’라는 것은 곧 ‘무섭게’라는 뜻입니다!”

한 마디로 한심했다. 시민을 위해 계획하고 있다는 이 프로그램의 목표 중 하나가 ‘죽음의 공포를 극복하고, 인식의 변화를 가져 오는 것’이라고 알고 있는데, 왜 무섭게 체험을 시켜 주겠다고 저리도 강조하는지 모를 일이었다.¹⁹⁾

죽음준비교육 프로그램 중 체험교육은 화장터나 묘역을 방문하여 장례문화를 관찰하는 탐방프로그램과 자신이 죽었다고 가정하고 자신의 장례식을 직접 경험하는 임종프로그램으로 나뉘어진다. 아무래도 관찰 보다는 임종을 체험하는 일이 강한 인상을 심어주며 죽음에 대한 인식 역시 확고하게 갖게 될 수밖에 없다. 그러나 죽음교육은 어디까지나 죽음을 공포나 두려움의 대상으로 인식시켜서는 안되는 까닭에 주의를 기울여야 한다.

버킷리스트의 프로그램상 강점은 여기에 있다. 죽음에 대한 어떠한 부정적 감정을 일으키지 않으면서도 죽음을 인식시킬 수 있는 것이다. 나이나 성별, 성장배경 등에 관계없이 누구나 참여할 수 있는 것도 버킷리스트의 장점이기도 하다. 임종체험이나 입관체험은 나이가 어린 청소년들이나 심약한 사람들에게는 적합하지 않기 때문이다.

2. 삶과 죽음을 통합하는 교육

죽음과 삶은 분리해서 독립적으로 이해할 수 있는 대상이 아니다. 죽음 없는 삶이 없듯이 삶이 전제되어 있지 않은 죽음 또한 존재하지 않는다. 특히 동양에서는 유교나 불교 모두 ‘생사여일(生死如一)’라 하여 삶과 죽음의 문제를 통합하여 보는 시각을 가지고 있었다. 이러한 시각은 죽음교육을 시행하는데 매우 중요하게 작용한다. 즉 죽음교육은 단지 죽음이라는 현상만을 다루서는 제대로 이해하거나 교육의 성과를 낼 수 없기 때문이다.

타이완에서의 죽음교육 시작에 결정적으로 영향을 준 템플대 종교학과의 푸웨이선(傅偉勳)교수는 죽음을 생명의 전체적인 맥락에서 살펴보지 않고 단지 현상으로서만 죽음을 연구한다면 죽음의 본질은 영원히 죽음 자신 지닌 무화(無化)의 힘 속에 매몰되어 감추어질 것이라고 주장하기도 했다.²⁰⁾ 물론 이것은 죽음을 단지 소멸로만 바라보는 시각을 갖고 있지 않은 사람들에게 더욱 더 그러하다. 죽음이 삶의 모든 것을 삼키며 모든 것을 제로의 상태로 만드는 것으로 생각하는 사람에게 삶은 죽음에 통째로 바쳐지는 희생제물과 같은 것으로 여겨지기 십상이다. 그러나 죽음에 대한 바른 인식은 남은 삶을 가치 있고 의미 있게 살도록 만드는 원동력의 역할을 한다. 특히 죽음 이후에도 새로운 인간의 삶이 전개된다고 믿는 종교적 믿음을 가진 신앙인들에게는 온전한 죽음을 맞이하는데 있어서 어떻게

19) 죽음준비교육 전문가인 유경은 그의 책에서 무분별하게 진행되고 있고 또한 상업적으로 변질되고 있는 죽음준비교육의 위험성을 경계하고 있다. 유경 (2008). 『유경의 죽음준비학교』. 서울: 궁리출판, 202쪽

20) 생사일여나 죽음의 본질은 삶의 완성이고(to live) 삶의 현상은 죽음의 실현(tp die)이라는 입장은 푸웨이선 뿐만 아니라 대부분 죽음교육을 시행하는 전문가들의 생각이기도 하다. 한국죽음학회 웰다잉 가이드라인 제정위원회 (2013), 『죽음맞이』. 서울: 도서출판 모시는 사람들, 137-138쪽

살았는가 하는 문제는 매우 중요한 일이 아닐 수 없다.

버킷리스트는 죽음에 대한 인식을 기반으로 남은 삶에서 가치 있고 중요한 것을 생각하고 선택하도록 돕는 역할을 한다. 흔히 후회하지 않는 삶 속에서 행복한 죽음을 맞이할 수 있다는 생각을 실현시키는 것이 곧 버킷리스트의 역할이기도 한 것이다.

평범한 사람들의 버킷리스트와 죽을 때 후회하는 일들의 목록을 살펴보면 버킷리스트를 작성하고 실현하는 일이란 결국 후회 없이 사는 인생 가운데서 행복한 죽음을 맞이하는 일과 다르지 않음을 알 수 있다.

〈표2〉평범한 사람들의 버킷리스트²¹⁾

- | |
|----------------------------------|
| 1) 사랑하는 사람과 알래스카 여행하기 |
| 2) 몽골 초원에서 유목민처럼 생활하기 |
| 3) 성인이 된 두 딸과 세상에서 가장 유치한 장난 쳐보기 |
| 4) 시 한 편 써보기 |
| 5) 거실에 놓을 커다란 식탁과 의자 직접 만들기 |
| 6) 걸어서 세계일주 하기 |
| 7) 초등학교 담임선생님 여섯 명을 초청해 식사대접하기 |
| 8) 허리까지 머리 기르기 |
| 9) 성경 완독하기 |
| 10) 사랑하는 사람과 자전거 타고 여행하기 |
| 11) 내가 죽기 전에는 죽지 않는 고양이 키우기 |
| 12) 콘크리트 없는 동네 여행하기 |

일반 사람들의 버킷리스트는 개인적인 차이가 클 수 밖에 없다. 어떤 이에게는 평범한 일이 다른 사람에게는 특별한 것일 수 있는 까닭이다. 그러나 이 버킷리스트에는 공통적인 두 가지 의미가 들어있다고 볼 수 있다. 하나는 나름대로의 개인적인 이유가 있는 것이고, 다른 하나는 건강한 일반인들에게는 평범한 일들이지만, 막상 죽음을 목전에 둔 상황이라면 절실한 소망일 수 있다는 사실이다. 언뜻 보기에는 허황되어 보이고 아무렇지도 않은 일 같아 보여도 당사자에게는 죽기 전에 꼭 이루고 싶은 간절한 소망일 수 있다.

2013년도 대입수능시험에 77세 최고령자로 응시한 이선례 할머니의 경우도 이와 같다. 초등학교만 졸업하고 집안이 가난한 까닭에 학업을 포기해야 했던 이할머니는 공부에 대한 미련을 남기지 않기 위해 60세에 다시 공부를 시작하여 마침내 대학공부의 소원을 이루는데 다가갈 수 있었다.²²⁾ 노인이 대학을 가기위해 중고등과정을 공부하고 또한 수능시험까지 보는 일을 십대의 학생들을 포함 그 누구도 이해하기란 쉽지 않다. 그러나 당사자에게는 중요하고 죽기 전에 이루고 싶은 간절한 버킷리스트 일 수 있다. 만일 이선례 할머니가 공부의 뜻을 이루지 못하고 죽음을 맞이하게 된다면 그것은 행복한 죽음을 맞이하는데 방해하는 원인으로 작용할 가능성이 큰 것이다.

21) 강창균·유영만(2011). 『꼭 이루고 싶은 자신과의 약속 버킷 리스트』. 서울: 한국경제신문, 24쪽

평범한 소망도 있고 특이한 소망도 있지만, 그것이 중요한 것이 아니라 어떤 소망이 됐건 자신의 버킷리스트를 가지고 있느냐, 없느냐고 중요하다고 저자는 말하고 있다.

22) “‘수능 최고령 응시생’은 이선례 할머니…부잣집서 태어났지만 초교만 졸업하고는…”, 조선일보 2013.11.7일자, http://news.chosun.com/site/data/html_dir/2013/11/07/2013110703572.html

〈표3〉은 일본의 호스피스 전문의로 활동하고 있는 오츠 슈이치(大準秀一)의 책 제목이기도한 ‘죽을 때 후회하는 스물다섯가지’의 목록을 수록한 것이다. ‘죽을 때 후회하는 것들’이란 뒤집어 생각하면 ‘살아있을 때 꼭 하고 싶은 것 혹은 해야 할 것’의 의미로 해석할 수 있다.

〈표3〉죽을 때 후회하는 스물다섯가지 사항²³⁾

- | |
|--------------------------------|
| 1)사랑하는 사람에게 고맙다는 말을 많이 했더라면... |
| 2)진짜 하고 싶은 일을 했더라면... |
| 3)조금만 더 겸손했더라면... |
| 4)친절을 베풀었더라면... |
| 5)나쁜 짓을 하지 않았더라면... |
| 6)꿈을 꾸고 그 꿈을 이루려고 노력했더라면... |
| 7)감정에 휘둘리지 않았더라면... |
| 8)만나고 싶은 사람을 만났더라면... |
| 9)기억에 남는 연애를 했더라면... |
| 10)죽도록 일만 하지 않았더라면... |
| 11)가보고 싶은 곳으로 여행을 했더라면... |
| 12)내가 살아온 증거를 남겨두었더라면... |
| 13)삶과 죽음의 의미를 진지하게 생각했더라면... |
| 14)고향을 찾아가 보았더라면... |
| 15)맛있는 음식을 많이 맛 보았더라면... |
| 16)결혼을 했더라면... |
| 17)자식이 있었더라면... |
| 18)자식을 혼인 시켰더라면... |
| 19)유산을 미리 염두에 두었더라면... |
| 20)내 장례식을 생각했더라면... |
| 21)건강을 소중히 여겼더라면... |
| 22)좀 더 일찍 담배를 끊었더라면... |
| 23)건강할 때 마지막 의사를 밝혔더라면... |
| 24)치료의 의미를 진지하게 생각했더라면... |
| 25)신의 가르침을 알았더라면... |

〈표3〉에 나타난 죽을 때 후회하는 목록은 크게 두 가지의 성격을 보여주고 있다. 하나는 ‘어떤 일을 한 것에 대한 후회’이고 다른 하나는 ‘어떤 일을 하지 않은 것에 대한 후회’이다. 그런데 흥미로운 점은 ‘어떤 일을 한 것에 대한 후회’는 25개 목록 가운데 단지 3개(5,7,10번)에 지나지 않는 반면, ‘어떤 일을 하지 못한 것에 대한 후회’가 나머지 대부분을 차지하고 있다. 사람들은 하지 못한 일에 대해 더욱 후회가 많다는 사실을 보여준다. 이것은 버킷리스트의 가치를 다시 한 번 드러내는 일이기도 하다. 죽음 앞에서 후회 없는 삶을 사는 일이란 삶과 죽음에 대한 통합적인 인식을 출발점으로 삼아 실행한 결과란 점에서 버

23) Shuichi Otsu.(2009) SHINU TOKINI KOUKAISURU KOTO 25. 황소연 역(2010) 『죽을 때 후회하는 스물다섯가지』. 파주: 이십일세기북스,

킷리스트의 의미를 새롭게 발견할 수 있다.

3. 청소년을 대상으로 한 죽음교육의 확장

죽음에 대한 인식이 창조성에 관여한다는 사실은 인류의 문화발전이 어떻게 이루어져왔는가를 잠시만 생각한다면 금방 알아차릴 수 있는 사항이다. 현존하는 가장 오래된 문학작품인 고대 메소포타미아의 대서사시인 ‘길가메시 서사시(Epic of Gilgamesh)’의 주제는 ‘인간의 죽음’이었다. 인간의 영웅 길가메시는 친구 엔키두(Enkidu)가 신의 저주를 받아 죽자 인간의 죽음문제를 해결하기 위해 신들의 세계로 여행을 떠나는 모험담을 보여준다.²⁴⁾ 호머의 서사시보다 천오백년이나 앞서서 씌여진 ‘길가메시 서사시’가 보여주는 교훈은 두 가지로 요약된다. 하나는 인간은 신과 달리 죽을 수 밖에 없는 운명이 지워진 존재란 사실이며, 다른 한 가지는 죽음이란 운명에 도전하는 과정에서 얻게 된 지혜가 삶을 풍성하게 한다는 사실이다.²⁵⁾ 그러나 이 서사시의 최종 의미는 죽음이라는 인간의 한계성이 인생을 무의미하게 만들기 보다는 오히려 인간의 삶을 지혜롭게 만드는데 중요한 작용을 할 수 있음을 보여주는데 있다.

죽음에 대한 인식이 문학과 미술, 음악 같은 예술에 여감을 주었을 뿐만 아니라 의학과 포함한 인류문명 전반에 끼친 영향력은 이루다 말 할 수 없을 만큼 절대적이다. 죽음에 대한 창조성은 죽음을 한 인간이 겪어야 하는 성장과정을 바라보는 엘리자베스 퀴블로로스의 증언을 통해서도 확인된다.

*죽음은 매우 창조적인 힘을 가지고 있다. 그러하기에 죽음에 대한 생각과 연구에서 가장 고결한 영적 가치관이 탄생할 수 있다.*²⁶⁾

죽음교육이 사후생(死後生)을 떠올리게 하는 종교적 깨달음에만 머무르는 것은 아니다. 오히려 죽음이 생명의 소멸현상으로만 끝나는 것이 아니라 죽음 이후의 삶을 생각하는 경지에 다다를 수 있다면 현실의 세계에서 일어난 자살과 같은 적절치 못한 죽음의 문제 역시 해결할 수 있는 좋은 교육적 대안이 될 수 있다. 이것은 청소년들을 향한 죽음교육의 중요한 가치를 언급하는 일이 아닐 수 없다. 죽음교육전문가들은 한국의 십대사망률 1위가 다름 아닌 자살이란 점에서²⁷⁾ 죽음교육을 통해 평상시 삶과 죽음에 대한 생각할 수 있다면 청소년들이 순간적인 감정에 휩쓸리지 않고 자살을 방지할 수 있다고 주장한다. 특히 죽음으로써 모든 게 끝나는 것이 아니라는 사실을 알려주어야 자살을 근본적으로 예방할 수 있다고 말한다.²⁸⁾

24) 『길가메쉬 서사시』에 대한 내용은 런던 대학에서 고고학을 전공한 여성학자인 N.K. 샌다즈의 번역서를 참고한 것이다. 이현주 역(1970), 『길가메쉬 서사시』, 서울:범우사

25) 한국종교학회편 (2009), 『죽음이란 무엇인가』. 서울: 도서출판 창, 6-7쪽

26) Kubler-Ross, Elisabeth.(1975). Death: The final Stage of Growth. 이주혜 역(2010) 『죽음 그리고 성장』. 파주: 도서출판 이레, 30-34쪽

27) “자살’ 10대 사망원인 1위 차지”, 노컷뉴스, 2013.11.06, <http://www.nocutnews.co.kr/Show.asp?IDX=2668519>

2008년 이후 최근까지 자살이 10대의 사망원인의 1위를 차지하고 있으며, 10대 자살 증가율은 최근 10년 사이 (2000~2010) 57% 증가했다.

28) 죽음교육전문가들은 한국의 죽음교육이 어린이나 청소년 호스피스사역 그리고 청소년자살문제를 도외시한다고 말한다. 한국죽음학회 웰다잉 가이드라인 제정위원회 (2013), 『죽음맞이』. 서울: 도서출판 모시는 사람들, 50-52쪽

정재걸은 종교교육 대신에 청소년들에게 죽음교육을 실시해야 한다는 다소 파격적인 주장을 하기도 했다.²⁹⁾ 왜냐하면 죽음의 시점을 아무도 모르는 가운데서 살아가야 하는 인간은 죽음교육을 통해 매일 매일의 삶이 기적임을 깨닫게 될 경우 자살은 큰 의미를 갖지 못할 것으로 보고 있는 것이다.

죽음학을 연구하는 전문가들은 죽음준비 교육은 어린이부터 노인에 이르기까지 받아야 할 평생교육이라고 말한다. 특히 청소년들에게 자신의 삶에 대한 사랑과 생명의 존엄성을 깨닫도록 해 급증하는 청소년 자살과 비행 예방에 도움을 줄 것으로 기대하고 있다.

V. 버킷리스트 효과-행복한 죽음에 대한 기대

버킷리스트를 작성하는 일과 행복한 죽음을 맞이하는 일 사이에 유의미한 상관관계를 과학적으로 증명하는 일은 쉽지 않다. 임종을 앞둔 환자들 가운데 버킷리스트를 작성하며 실천한 사람과 작성하지 않은 사람들을 비교 조사하여 데이터를 산출하기도 쉽지 않을 뿐만 아니라 버킷리스트를 쓰고 행복한 죽음을 맞이하는 사람들의 경우도 과연 행복한 죽음에 이르게 하는데 버킷리스트가 얼마만큼의 영향을 주었는지를 밝히는 일 역시 어려운 일인 까닭이다. 그러나 버킷리스트 작성이 노인대상 뿐만 아니라 청소년을 포함한 대다수의 연령층을 대상으로 하는 죽음교육 방법이며 동시에 웰빙과 웰다잉과의 깊은 관련성을 생각할 때 죽음이 임박한 상태가 아니더라도 버킷리스트를 작성한 사람들이 느끼는 행복도가 그렇지 않은 사람에 비해서 높게 나타났다면 행복한 죽음을 맞이하는데 나름대로 기여할 수 있다는 예상은 가능하다고 할 수 있다.

〈표4〉버킷리스트 경험 유무에 따른 행복도 검사 (2013. 06.07)

구분	버킷리스트 경험 여부 있다	버킷리스트 경험 여부 없다	총계/평균
해당인원	80명	96명	176명
포다이스 행복도 검사1	6.61점	5.86점	6.20점
포다이스 행복도 검사2	행복하다고 느끼는 시간 -38.27% 불행하다고 느끼는 시간 -20.13% 보통이라고 느끼는 시간 -41.17% 합 100%	행복하다고 느끼는 시간 -37.15% 불행하다고 느끼는 시간 -20.32% 보통이라고 느끼는 시간 -43.06% 합 100%	-37.65% -20.23% -42.20%
일반 행복도 검사	4.99점	4.65점	4.80점

29) 정재걸은 특정 종교가 진리란 사실을 주장하는 종교교육 대신에 인간의 보편적인 현상인 죽음을 통해 영성있는 교육을 시도할 경우 중고생들에게 더욱 더 교육적 가치가 있을 것이라고 보고 있다. 정재걸 (2010). 『삶의 완성을 위한 죽음교육』. 서울:(사)한국방송통신대학교출판부, 87쪽

〈표4〉는 2013년 1학기 서울여대에서 죽음교육의 하나로 개설한 교양과목 ‘죽음과 종교’ 수업시간에 실시한 조사로써 과제로 버킷리스트를 작성했거나 이전에 작성해본 경험이 있는 학생과 그렇지 않은 학생과의 행복도 비교조사 결과이다. 설문에 참가한 176명의 학생들의 성별은 전원 여성이며 1학년에서 4학년 까지 골고루 분포되어 있다. 버킷리스트를 경험한 학생이 절반 가까이 되는 이유는 학생들이 선택하는 과제 가운데 영화 〈버킷 리스트〉를 보고 자신의 버킷 리스트를 작성하는 과제를 선택한 학생들이 대부분 여기에 해당하는 까닭이다. 즉 버킷리스트를 작성한 시점과 행복도 조사 시점 사이에는 짧게는 24시간에서 수 주 정도의 시간의 간격이 있다고 볼 수 있다.

이 조사의 목적은 이미 같은 죽음교육을 받았지만 버킷 리스트를 작성한 사람과 그렇지 않은 사람 사이의 행복도를 조사함으로써 버킷리스트를 쓰는 것만으로도 죽음의 이해에 따른 삶의 행복도 증가할 수 있음을 알아보려는데 있다.

검사의 신뢰도를 높이기 위해 긍정심리학에서 사용하는 포다이스의 행복도 검사(Fordyce Emotions Questionnaire)와 일반행복도 검사(General Happiness Scale) 두 가지를 함께 사용하였다.³⁰⁾ 포다이스 행복도 검사는 우리가 현재 순간적으로 느끼는 행복감을 체크하는 검사로서 비록 버킷리스트를 시행한 직후에 행한 것은 아니지만 버킷리스트의 실효성이 비교적 오래 지속될 수 있음을 보여주는 것으로 생각할 수 있다. 이 검사를 받은 미국 성인 평균점수는 10점 만점 가운데 6.92점으로 알려져 있다. 또 하나의 검사는 일반행복도 검사로 이 검사는 캘리포니아 리버사이드 대학 심리학과 교수인 류보머스키(Sonja Lyubomirsky)가 개발한 것이다. 일반행복도검사는 순간적인 행복을 체크하는 포다이스의 행복도 검사와 달리 영속적인 행복의 수준을 측정하는 도구로 사용된다는 점에서 다르다. 순간적으로 느끼고 사라지는 행복은 진정 우리가 원하는 것이 아니다. 인간은 한 평생을 살며 행복을 지속적으로 느끼기 원한다는 점에서 버킷리스트를 작성한 학생과 그렇지 않은 사람 사이에서 누가 더 행복을 많이 느끼고 살아왔는가를 비교할 수 있다. 한국긍정심리연구회에서 성인 500명을 대상으로 실시한 검사에서는 평균 4.75점을 기록했다. 미국 성인의 경우 평균점수가 4.8점으로 나타났다. 두 검사 모두 점수가 높을수록 행복도가 높은 것으로 판단할 수 있다.

먼저 포다이스의 행복도 검사1의 경우 비록 단순 비교이긴 하지만 버킷리스트를 쓴 학생들이 평균 6.61점인 반면, 쓰지 않은 학생들이 5.86을 기록함으로써 일단 버킷리스트를 작성한 학생들의 행복도가 높다는 유의미한 결과가 나왔다. 이것은 일반행복도 검사의 경우도 마찬가지여서 버킷리스트를 쓴 학생들이 4.99점인데 비해서 쓰지 않은 학생의 경우 4.65점으로 행복도의 유의미한 차이를 보인 것으로 짐작할 수 있다. 특히 일반행복도 조사의 경우 한국인의 평균 4.75점 보다도 높아서 버킷리스트의 효과가 비교적 오래갈 수 있을 가능성이 높은 것으로 판단할 수 있다.

다만 포다이스 검사2의 경우에는 버킷리스트 작성 유무에 상관없이 특별한 의미를 발견할 만큼의 차이를 보여주고 있지 않은 것으로 판단할 수 있다.

그동안 긍정심리학자들은 행복이 세 가지 요소에 기인한다고 주장해왔다. 첫째는 쾌락으

30)포다이스 행복도 검사 질문지는 포다이스(Michael W. Fordyce)박사가 개발한 것으로 이미 수많은 사람들이 사용하여 타당성을 인정받고 있다. Seligman, Martin E.P.(2004). Authentic Happiness :Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment. 김인자 역(2011) 『마틴 셀리그만의 긍정심리학』. 안양: 도서출판 물푸레, 34-36쪽

로 현재의 기분이 좋은 감정이나 감각적 경험을 향유하는 것이고, 둘째는 불쾌감의 부재로서 고통이나 불안이 없는 상태를 누리거나 가족, 일, 사랑, 취미에 관심을 가질 때 나타나고, 셋째, 만족감으로 되돌아봤을 때 만족스러운 인생이라는 판단을 내릴 수 있거나, 자신보다 더 큰 무엇을 위해 봉사하는데서 의미가 나타나는 것이다.³¹⁾ 이 세가지 요소 중에서 쾌락은 그 비중이 제일 작은 것으로 알려져 있다. 이것은 곧 버킷리스트를 쓴 사람 가운데서도 자신의 쾌락을 이루려는 사람과 봉사를 하는 사람 사이에서 행복도의 차이가 나타날 가능성이 있는 것으로 볼 수 있다.

VI. 결론-행복한 죽음을 위하여

웰다잉문화와 죽음을 맞이하는 사람이 겪는 심리적 특성과의 연관성은 불가피한 것으로 보인다.

엘리자베스 큐블러로스 여사는 말기암 환자들이 겪는 심리 변화의 단계를 부인, 분노, 타협, 우울 그리고 수용 등 다섯 가지로 설명했지만³²⁾ 일본의 죽음의 심리학자인 알폰스 디켄 교수는 여기에 한가지를 더 추가했다. 그것은 ‘기대와 희망의 단계(Anticipation and Hope)’이다. 죽음을 소극적으로 받아들이지 않고 마치 어린 아이가 소풍을 가기 전날 밤 설레는 마음으로 잠자리에 들 듯 새롭고 즐거운 세계로의 진입을 기다리는 이 단계는 대개 기독교신앙인들에게서 나타난다. 그것은 웰다잉문화가 본질적으로 추구하는 ‘행복한 죽음’의 성격을 가지고 있다.

종교와 더불어 행복한 죽음을 맞이하도록 도울 수 있는 또 하나의 방법이 있다면 후회없이 만족하는 삶을 살다 죽음에 이르는 것이다, 즉 영적인 상태를 포함한 웰빙의 삶이 이루어지도록 버킷리스트가 역할을 할 수 있는 것이다.

오츠 슈이치는 그의 책에서 죽음에 대한 인식을 가진 사람이 맞이하는 후회 없는 인생에 대해 이렇게 말하고 있다.

당연한 이야기지만, 내일 죽을지도 모른다고 생각하며 살아온 사람은 후회가 적다. 죽음을 염두에 둔 사람은 삶이 유한하다는 사실을 알고 열심히 살아간다. 하루하루 최선을 다하며 순간순간 스쳐지나가는 인연을 소중히 여기면서..... 실제로 눈을 감는 마지막 순간에 “선생님, 지금 죽어도 여한이 없습니다.”라고 당당하게 말하는 환자도, 아주 드물지만 분명히 있었다.³³⁾

웰다잉 문화는 현실의 부조리 혹은 불합리한 죽음의 문제에 대한 현실대응의 성격을 지니고 있다. 즉 자살이나 안락사, 혹은 존엄사와 같은 사회문제로서의 죽음에 대한 대안적 성격으로서 가치를 가지고 있다. 웰다잉 문화란 본질적으로 고통을 당하는 당사자뿐만 아니라 관계된 주변 사람들을 포함하여 육체적이며 정신적인 고통을 완화시키며 품위있고 온전한 죽음에 이르는 길을 제시한다.

특히 OECD 국가 가운데 최고의 자살률을 보이는 국가라는 오명을 벗어나기 위해서라

31) Hoggard, Liz.(2005). How To Be Happy. 이경아 역(2006) 『행복:영국 BBC 다큐멘터리』 서울: (주)위즈덤하우스, 53-54쪽

32) Kubler-Ross, Elisabeth.(1975). Death: The final Stage of Growth. 이주혜 역(2010) 『죽음 그리고 성장』. 파주: 도서출판 이레

33) Shuichi Otsu.(2009) SHINU TOKINI KOUKAISURU KOTO 25. 황소연 역(2010) 『죽을 때 후회하는 스물다섯가지』. 파주: 이십일세기북스, 26쪽

도 올바른 죽음의 가치를 제공하고 행복한 죽음이 무엇인가를 깨닫게 도와주는 웰다잉 문화의 전파는 매우 필요한 일이다. 그러나 이를 역으로 말하자면 우리 사회에 웰다잉문화가 제대로 자리잡고 있지 않고 있음을 증명하는 동시에, 앞으로 가야할 길이 험난함과 아울러 우리 사회에 매우 필요한 사역임을 강하는 우리 사회에 웰다잉문화에 관심을 갖고 발전하는데 도움을 줄 수 있는 죽음교육 프로그램이며 버킷리스트 이기도 하다.

지금까지의 버킷리스트는 막연히 죽기전에 꼭 하고 싶은 일이 무엇인가에 대한 답을 구했다면, 이를 조금 더 세분화하면 현실적이고 필요한 답들을 구할 수 있다. ‘죽기 1시간 전에 꼭 하고 싶은 일’이라든지 한달 전, 혹은 1년 전처럼 시간을 다르게 조건지을 때 버킷리스트는 달라질 수 있다.

이 논문은 낮은 죽음의 질 때문에 고통받는 한국사회에서 웰다잉을 이해하고 실현시킬 수 있는 교육의 필요 때문에 시작하였다. 그러나 죽음은 극히 사적인 경험이며 아울러 죽음에 대해서 부정적 인식이 지배하고 있는 실정에서 웰다잉을 생각하고 준비할 수 있는 죽음을 현실에서 경험하기란 쉽지 않다. 따라서 버킷리스트는 우리의 죽음을 현실속에서 생각하며 행복한 죽음을 향한 준비의식을 갖추게 하는 웰다잉문화에 대한 필요와 인식을 도모하는데 나름 역할을 할 수 있을 것이다.

부록1. 포다이스의 행복도 검사(Fordyce Emotions Questionnaire)

1.당신은 스스로 얼마나 행복하고 얼마나 불행하다고 느끼고 있습니까? 평소에 느끼는 행복을 가장 잘 설명해주는 항목 하나를 골라 □에 V표를 하십시오.

- ☐ 10.극도로 행복하다(말할 수 없이 황홀하고 기쁜 느낌)
- ☐ 9.아주 행복하다(상당히 기분 좋고 의기양양한 느낌)
- ☐ 8.꽤 행복하다(의욕이 솟고 기분이 좋은 느낌)
- ☐ 7.조금 행복하다(다소 기분이 좋고 활기에 차 있는 느낌)
- ☐ 6.행복한 편이다(여느 때 보다 약간 기분이 좋을 때)
- ☐ 5.보통이다(특별히 행복하지도 불행하지도 않다)
- ☐ 4.약간 불행한 편이다(여느 때 보다도 약간 우울한 느낌)
- ☐ 3.조금 불행하다(다소 가라앉은 느낌)
- ☐ 2.꽤 불행하다(우울하고 기운이 없는 느낌)
- ☐ 1.매우 불행하다(대단히 우울하고 의욕이 없는 느낌)
- ☐ 0.극도로 불행하다(우울증이 극심하고 전혀 의욕이 없는 느낌)

2.이제 당신의 감정에 대해 더 생각해봅니다. 평균해서, 몇 퍼센트나 되는 시간을 행복하다고 느끼니까? 또 몇 퍼센트나 되는 시간을 불행하다고 느끼니까? 행복하지도 불행하지도 않은 중립적인 시간은 어느 정도입니까? 당신이 측정한 시간의 정도를 아래 빈 칸에 %로 적으세요. 세 가지의 합계는 100%가 되어야 합니다.

평균적으로

행복하다고 느끼는 시간 _____ %
 불행하다고 느끼는 시간 _____ %
 보통이라고 느끼는 시간 _____ % 합이 100%

부록2. 일반 행복도 검사(General Happiness Scale)

아래의 진술이나 물음에 대하여, 자신이 해당한다고 생각되는 수에 V표를 하십시오.

1.나는 대체로 내 자신에 대해 이렇게 생각한다.

- ☐ 1.굉장히 불행한 사람이다
- ☐ 2.불행한 사람이다
- ☐ 3.조금 불행한 사람이다
- ☐ 4.보통이다
- ☐ 5.조금 행복한 사람이다
- ☐ 6.행복한 사람이다
- ☐ 7.굉장히 행복한 사람이다

2.내 친구들과 비교했을 때, 나는 내 자신을 이렇게 생각한다.

- ☐ 1.훨씬 불행하다
- ☐ 2.불행하다
- ☐ 3.조금 불행하다
- ☐ 4.보통이다
- ☐ 5.조금 행복하다
- ☐ 6.행복하다
- ☐ 7.굉장히 행복하다

3.일반적으로 아주 행복한 사람들이 있다. 어떤 사람들은 현재 일어나는 일은 상관없이 최 대한 삶을 즐긴다. 당신은 자신의 삶을 얼마나 즐기는가?

- ☐ 1.전혀 즐기지 않는다
- ☐ 2.즐기지 않는다.
- ☐ 3.조금 즐기지 않는다.
- ☐ 4.보통이다.
- ☐ 5.조금 즐긴다
- ☐ 6.즐긴다.
- ☐ 7.아주 많이 즐긴다

4.일반적으로 항상 불행한 사람들이 있다. 비록 우울해 보이지는 않지만 그렇다고 행복해 하지는 않다. 위의 경우에서 당신을 얼마나 정확하게 대표하는가?

- ☐ 1.나와 아주 가깝다
- ☐ 2.나와 가깝다
- ☐ 3.나와 조금 가깝다
- ☐ 4.보통이다.
- ☐ 5.조금 비슷하지 않다
- ☐ 6.비슷하지 않다
- ☐ 7.아주 비슷하지 않다

4개 항목의 체크 된 숫자를 모두 더한 뒤 4로 나누세요. 평균 _____점

참고 문헌

- 김균진(2003). 『죽음의 신학』. 서울: 대한기독교서회
- 강창균, 유영만(2011). 『꼭 이루고 싶은 자신과의 약속 버킷 리스트』. 서울: 한국경제신문
- 김옥라 엮음 (1994). 『왜 죽음준비교육이 필요한가?』 사회복지법인 각당복지재단 삶과 죽음을 생각하는 회 자료집.
- 김주환(2011). 『회복탄력성 : 시련을 행운으로 바꾸는 유쾌한 비밀』. 서울: 위즈덤하우스
- 서혜경 (2009). 『노인죽음학개론』. 서울: 경춘사
- 유경 (2008). 『유경의 죽음준비학교』. 서울: 궁리출판
- 유희옥 (2004). 『중노년기의 죽음 불안태도-내세관 죽음 준비도를 중심으로-』. 성신여자대학교 대학원 가족문화소비자학과 박사논문
- 이이정 (2003). 『노인 학습자를 위한 죽음준비교육 프로그램 개발 연구』. 연세대학교 대학원 교육학과 박사논문
- 장경철 (2000). 『생의 최고의 선물』. 서울: 낮은올타리
- 정재걸 (2010). 『삶의 완성을 위한 죽음교육』. 서울:(사)한국방송통신대학교출판부
- 최준식 (2013), 『임종준비』. 서울: 도서출판 모시는 사람들
- _____ (2013), 『사후생 이야기』. 서울: 도서출판 모시는 사람들
- _____ (2010), “진정한 죽음준비는 버킷 리스트(Bucket List)에 있지 않다”, 『원불교 사상과 종교문화』 46.
- 한국종교학회편 (2009), 『죽음이란 무엇인가』. 서울: 도서출판 창
- 한국죽음학회 웰다잉 가이드라인 제정위원회 (2013), 『죽음맞이』. 서울: 도서출판 모시는 사람들
- 林綺雲 외(2007), 『生死學』, 전병술 역(2012), 『죽음학』, 서울: 도서출판 모시는 사람들
- Beacker, Ernest(1973). *The Denial of Death*. 김재영 역(2008) 『죽음의 부정-프로이트의 인간이해를 넘어서』. 고양: 도서출판 인간사랑.
- Byock, Ira(2004). *The Four Things That Matter Most*. 광명단 역(2010) 『아름다운 죽음의 조건』. 안양: 도서출판 물푸레.
- Christakis, Nicholas A., Fowler, James H.(2009), *Connected*, 이충호 역(2010), 『행복은 전염된다』, 파주: 김영사
- Deeken, Alfons.(1996). *SI TO DOU MUKIAUKA*. 오진탁 역(2005) 『죽음을 어떻게 맞이할 것인가』. 서울: 궁리출판.
- Grant, Anthony M., Leigh, Alison (2010), *Eight Steps to Happiness: The Science of Getting Happy and How It Can Work for You*, 정지현 역(2013), 『행복은 어디에서 오는가』, 서울: 비즈니스북스
- Hoggard, Liz.(2005). *How To Be Happy*. 이경아 역(2006) 『행복: 영국 BBC 다큐멘터리』 서울: (주)위즈덤하우스
- Howard, Christopher.(2004). *Turning Passions into Profits*. 김원호 역(2012) 『내 인생의 버킷리스트』. 파주: (주)스타일.
- Joseph, Stephen., Linley, P.Alex (2006), *Connected*, 이훈진, 김환, 박새란 공역(2010), 『긍정심리치료』, 서울: 학지사
- Kubler-Ross, Elisabeth.(1975). *Death: The final Stage of Growth*. 이주혜 역(2010) 『죽음 그리고 성장』. 파주: 도서출판 이레
- Nouwen, Henri J.M.(1994). *Our Greatest Gift : A Meditation on Dying and Caring*. 홍석현 역(2005) 『죽음, 가장 큰 선물』. 서울: 흥성사
- Nichols, Stephen J.(2006). *Heaven on Earth*. 이용중 역(2007) 『이 땅 위의 천국』. 파주: 살림출판사.
- Seligman, Martin E.P.(2004). *Authentic Happiness :Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential*

- for Lasting Fulfillment*. 김인자 역(2011) 『마틴 셀리그만의 긍정심리학』. 안양: 도서출판 물푸레.
- _____ (2011), *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being*, 우문식.윤상운 역(2011) 『마틴 셀리그만의 플로리시』. 안양: 도서출판 물푸레.
- Shuichi Otsu.(2009) *SHINU TOKINI KOUKAISURU KOTO 25*. 황소연 역(2010) 『죽을 때 후회하는 스물다섯가지』. 파주: 이십일세기북스.
- _____. (2010). *SHUMATSUKI KANJAKARANO 3TTSUNO*. 박선영 역(2011) 『행복한 인생의 세 가지 조건』. 파주: 이십일세기북스.
- Wyatt, Karen M.(2011). *WHAT REALLY MATTERS: 7 Lessons for Living from the Stories of the Dying*. 이은경 역(2012) 『일주일이 남았다면-죽기 전에 후회하는 7가지』. 서울: 도서출판 예문

논찬_교육 4

강진구 교수의 “죽음교육으로서의 ‘버킷리스트’의 의미와 역할”에 대한 논찬

장유정 (헛볼트리니티 강사)

연구자는 고령화 사회로 진입하고 있는 한국 사회가 당면하고 있는 다양한 노인문제들 중 죽음의 문제에 그 초점을 맞추고 있다. 죽음에 대해 ‘외면’, ‘부정’, 그리고 ‘회피’ 등의 태도를 가지며 죽음을 말하는 것이 금기사항이 되고 있는 한국 사회에서 보다 긍정적으로 죽음을 바라보고 그것을 준비할 수 있도록 돕는 다양한 노력들이 진행되어지고 있다. 2007년부터 각당복지재단에서 운영되어지고 있는 ‘죽음준비 지도자 과정’이나, 2012년부터 선정되어 진행되고 있는 웰다잉 지도자 양성과 웰다잉 교육 확대지원 프로그램 등이 그 일환이라 볼 수 있겠다. 연구자에 따르면 이러한 죽음교육은 다음의 세 가지 목표를 가진다. 첫째는 죽음에 대한 새로운 인식을 가질 수 있도록 돕는 것이다. 즉 죽음이 무엇인지를 새롭게 인식하도록 도와줄 수 있는 죽음의 본질에 대한 연구 중심의 정보와 지식을 전달해주는 것이다. 둘째는 후회하지 않는 삶의 마무리로써 죽음을 맞이하도록 돕는 것이다. 즉 자신의 삶을 돌아보며 자아의식과 정체성 그리고 가치관을 확립하도록 돕는 일이다. 셋째는 곧 다가 올 상실로부터 고통을 완화시킬 수 있도록 도와주는 것이다. 상실로부터 회복을 가능케 하는 애도의 조절 등에 대한 교육이다.

또한 최근 한국에서는 웰빙에 대한 관심과 더불어 죽음을 이와 연계시킴으로 ‘웰다잉(Well-Dying)교육’이 제시되면서 죽음교육에 대한 새로운 목표가 제시되고 있다. 삶을 삶답게 사는 웰빙의 완성은 웰다잉을 통해 이루어진다는 것이다. 연구자는 이러한 죽음교육의 목표에 부합하며 손쉽게 죽음교육의 효과를 기대하면서도 어렵지 않게 시행할 수 있고 죽음교육의 필요성을 확산시킬 수 있는 프로그램으로 ‘버킷리스트(Bucket List)’를 제시하고 있다. 할리우드의 영화 <버킷 리스트: 죽기 전에 꼭 하고 싶은 것들 Bucket List>(2007)를 통해 최근 유행되고 있는 ‘버킷리스트’를 작성하는 일이 죽음교육으로 어떠한 효과를 기대할 수 있는지를 목표로 이 논문은 그 연구결과를 기술하고 있다.

연구자에 따르면 죽음교육으로서의 버킷리스트 프로그램은 두려움 없는 죽음교육을 가능하게 한다. ‘죽기 전에 꼭 하고 싶은 중요한 일’을 적어봄으로써 죽음을 내 인생을 파괴하는 것으로 이해하기보다 나의 생애 보다 중요하고 가치 있는 일을 촉진시켜주는 도움자임을 깨닫도록 도와준다는 것이다. 또한 연구자는 버킷리스트 프로그램을 통하여 삶과 죽음을 통합하는 죽음교육의 목적을 이룰 수 있다고 제시한다. 온전한 죽음을 맞이하는데 있어서 인생을 어떻게 살았느냐가 중요한 요소가 된다면, 버킷리스트는 후회하지 않는 삶 속에서 행복한 죽음을 맞이할 수 있도록 도와주는 역할을 할 것이다. 연구자는 이에 더 나아가 죽음교육으로서의 버킷리스트의 또 다른 역할을 노인뿐만 아니라 청소년으로 죽음교육의 대상을 확장시켜주는 것으로 보고 있다. 청소년을 죽음으로 이끄는 첫 번째 요인이 자살임을 제시하면서 청소년에게 삶에 대한 사랑과 생명의 존엄성을 인식시켜주는 죽음교육의 역할을 강조하고 있다. 마지막으로 연구자는 버킷리스트의 죽음교육으로써의 효과에 대하여 버킷리스트를 작성한 사람들이 그렇지 않은 사람들보다 느끼는 행복도가 더 높다는

흥미로운 연구결과를 제시하면서 버킷리스트가 행복한 죽음을 맞이하는데 나름대로 기여할 수 있다는 예상을 내놓고 있다.

본 연구는 고금을 넘어 인간의 가장 큰 관심 중 하나라 할 수 있는 ‘죽음’이라는 문제를 다루고 있다. 특히 최근 고령화 사회로 나아가면서 노인들의 죽음의 문제는 더욱 큰 관심으로 다가오고 있는 실정이다. 웰빙사회에 웰다잉을 추구하는 사람들에게 버킷리스트 작성이라는 흥미로운 방법을 통한 죽음교육으로 죽음에 대한 새로운 인식과 삶을 돌아보도록 도와줄 수 있다는 연구자의 접근은 매우 시의적절하며 적용할만하다. 또한 OECD 국가 중 자살률 1위라는 불명예를 안고 있는 한국 사회에서 죽음교육을 노인 뿐 아니라 전 연령, 특히 청소년으로 확장하는데 있어서 버킷리스트의 활용 가능성을 제시한 것도 높이 평가할만하다.

이러한 의의에도 불구하고 여기서는 논찬자로서 이 논문에 대한 질문 혹은 아쉬움을 몇 가지 제시하고자 한다.

- 1) 연구자는 버킷리스트 프로그램이 죽음교육의 세 가지 목적에 어느 정도 부합한다고 제시하고 있다. 두려움 없는 죽음교육과 삶과 죽음을 통합하는 죽음교육으로서의 버킷리스트의 역할을 설명하면서 버킷리스트가 죽음교육의 첫 번째 목표—죽음에 대한 새로운 인식—와 두 번째 목표—삶을 돌아보고 정리하며 자신을 성찰하는 일—를 성취하는데 어떤 도움을 줄 수 있는지는 보다 명확하게 제시되고 있는 듯하지만, 버킷리스트가 죽음교육의 세 번째 목표—다가올 상실로부터 고통을 완화시키는 일—에는 어떻게 부합될 수 있는지에 대해서는 좀 더 설명이 필요해 보인다.
- 2) 버킷리스트 프로그램이 죽음교육으로써 삶과 죽음을 통합하는 교육으로서의 역할을 설명하면서 연구자는 죽음에 대한 바른 인식이 남은 삶을 가치있고 의미있게 살도록 만드는 원동력 역할을 한다고 지적하면서, 특히 죽음 이후의 삶을 믿는 신앙인들에게는 어떻게 살아왔는지가 온전한 죽음을 맞이하는데 중요한 요소로 작용한다고 주장한다. 이런 의미에서 남은 삶에서 가치 있고 중요한 것을 생각해보며 선택하도록 돕는 버킷리스트는 삶과 죽음을 통합하는데 중요한 역할을 한다는 것이다. 이러한 연구자의 주장은 한 가지 질문을 가져온다. 만약 죽음을 단지 ‘소멸’로만 바라보는 시각을 가지고 있는 사람들에게는 버킷리스트 작성이 어떠한 의미를 부여할 수 있을까? 포스트모던 주의와 니힐리즘의 영향으로 어떤 가치도 찾지 못하고 죽음이 나를 자유롭게 해줄 것이라 기대하는 사람들에게 버킷리스트 프로그램이 어떤 도움을 줄 수 있을 것인가? 하는 것이다.
- 3) 노인 대상에서 자살의 비율이 높은 청소년에게로 죽음교육을 확장해야 한다는 의미 있는 주장과 관련하여 버킷리스트의 활용방안을 좀 더 구체적으로 제시해 주지 못하고 있는 점도 아쉬움으로 남는다. 현 시대의 청소년기의 특징, 특히 자살을 시도하거나 생각해 본 적이 있는 청소년들의 죽음과 삶에 대한 인식 연구 등을 근거로한 버킷리스트의 활용방안이 좀 더 구체적으로 연구되어야 할 것으로 생각된다.
- 4) 연구자는 버킷리스트의 효과에 대해서 설명하면서 서울여대 학생 중 버킷리스트를 작성했거나 이전에 작성해본 경험이 있는 학생과 그렇지 않은 학생과의 행복도 비교조사 결과를 제시하고 있다. 이는 임종을 앞둔 사람들을 대상으로 버킷리스트가 행복한 죽음을 맞이하는데 어떠한 영향을 주었는지를 연구하는 것은 무리가 있기 때문이다. 연구자는 웰빙과 웰다잉이 깊은 관계가 있다면, 죽음이 임박한 상태가 아니더라도 버킷리스트를 작성한 사람들과 그렇지 않은 사람들의 행복도의 비교가 행복한 죽음을 맞이하는데 버킷리스트가 어느 정도 기여했는지를 예상할 수 있도록 도와줄 것으로 가정하고 있다. 연구자의 가정 하에

서울여대의 자료도 버킷리스트의 죽음교육으로서의 효과를 나타내 준다고 볼 수 있으나, 버킷리스트의 효과에 대한 보다 구체적인 자료를 제시해 주었으면 하는 아쉬움이 남는 것은 사실이다. 예를 들어 죽음이 임박한 상태가 아니더라도, 버킷리스트를 작성하면서 죽음에 대한 인식과 죽음을 맞이하는 자세가 어떻게 변화되었는지를 연구해 볼 수 있지 않을까 생각하며 앞으로의 더 깊은 연구를 기대해 본다.

논찬을 마치며 논찬자가 이 연구를 통해 죽음교육의 필요성 및 버킷리스트의 활용과 그 효과 등에 관하여 새롭게 배우고 얻은 지식에 대해서 연구자의 노고에 깊이 감사를 드린다.

분과발표_교육 5

요한 스투움(Johann Sturm, 1507-1589)의 사상과 교육 개혁 연구

권태경 (충신대학교)

시작하는 말

요한 스투움(Johann Sturm)은 종교개혁시기의 저명한 교육 개혁자임에도 불구하고 국내에 소개가 되지 않는 인물이다. 스투움은 독일 교육자로 스트라스부르크(Strassburg)에 대학 예비학교인 ‘김나지움’(Gymnasium)을 세운 사람이다. 이 김나지움은 16세기 종교개혁기에 개신교 국가의 중고등 교육기관의 모델이 되었다. 오늘날 프랑스 스트라스부르크 대학의 전신이 1537년 스투움이 세운 ‘김나지움’이다. 1566년 스트라스부르크 김나지움이 아카데미(academy)로 발전하다가, 1621년에 대학으로 승격하였다. 스투움은 이 김나지움의 교장으로 40년 이상 학교 발전에 기여한 교육 개혁자였다. (“University of Strasbourg”, Encyclopedia Britanica)

스투움의 교육 사상을 이해하는데 중요한 사료는 스피츠(Lewis W Spitz)와 틴슬리(Babara Sher Tinsley)가 편집한 저술이다. (Lewis W Spitz and Babara Sher Tinsley, Johann Sturm on Education, CPH, 1995). 1차 사료로서 스투움의 교육 사상을 잘 알 수 있는 스투움의 주요한 작품은 다음과 같다. (The Correct Opening of Elementary School of Letters(1538), The Lauingen School(1565), One the Education of Princes (1551), Concerning the English Nobility for Roger Ascham(1551), The Classical and Academic Letters(1565, 1569).

필자는 이 글에서 스투움의 교육 개혁의 성격이 무엇인지를 다루고자 한다. 이를 위해 먼저 제1장에서 스투움의 생애를 살피고, 다음으로 스투움의 인문주의적인 교육 개혁안을 다루고자 한다. 바라기는 스투움의 교육 개혁안의 내용이 칼빈과 유럽에 그리고 오늘날 한국의 기독교 학교에 시사하는 점이 무엇인지를 드러내고자 한다.

1. 요한 스투움(Johann Sturm)의 생애

스투움은 1507년 10월 1일 독일 라인란드팔츠주(아이펠, Eifel)의 쉴라이텐의 작은 마을에서 태어났다. 아버지 빌헬름(Wilhelm)과 어머니 게르투르데(Gertrude Huls Sturm)는 경제적으로 유복한 재정 공무원으로 부조조아 출신이었다. 스투움은 14년간 쉴라이텐에서 지내면서 초등 교육을 받았다. 이후 스투움은 1521년 벨기에 리에주(Liege)에 있는 공동생활의 형제단(the brethren of the common life)이 운영하는 제롬(St Jerome) 대학에서 공부했다. 당시 공동생활의 형제단에서는 고전 원문과 개인적인 경건을 통합하는 교육 개혁을 시도하였다. (Johann Sturm on Education, 19)

제롬 대학에서 공부하면서 스투움은 고전 언어와 문학을 연구하게 되었다. 제롬 대학은 재

학생수가 많을 경우는 1600명이 될 정도로 많은 학생들이 공부했다. 에라스무스와 마틴 루터도 스투움과 같이 고전 언어와 문학을 훈련을 받은 개혁자였다. 스투움이 초기에 훈련 받은 제롬 대학은 이후 스트라스부르크 김나지움을 세우는데 하나의 모델이 되었다. 스투움이 재학시에 제롬 대학은 8개 과목을 개설했는데, 라틴어, 문법, 문학이 그 중에 중요한 과목이었다. 헬라어는 4년차에, 문학은 5년차에, 이후에 수사학과 논리학, 변증학을 개설하고 이 과정을 마치면 6년이 지나 졸업을 하게 되었다. 이외에도 마지막 졸업전 2년은 웅변술과 강연법, 작문을 수강하게 되었다. 졸업을 위해 진급할 할 경우 시험에 통과하여야 하며, 우등상 제도가 있었는데 이러한 규정은 매우 인상적인 안이었다. (Johann Sturm on Education, 20)

스투움은 17세가 되던 1524년 제롬을 떠나 류벤(Louvain)에 있는 3개 언어 대학(the College of Three Languages)으로 갔다. 류벤에서 그는 라틴어와 헬라어를 공부했다. 당대 최고의 그리스학자인 레시우스(Rutgers Ressen, Rescius)가 헬라어 교수였다. 한편 스투움은 고전어에 능숙하여, 고대 로마의 철학자이며 정치가인 키케로의 작품을 깊이 연구했다. 그는 문학 석사 학위를 받고 1527년-29년에 이 대학에서 강사로 근무하였다. 1529년 스투움은 레시우스 교수와 같이 인쇄업에 종사하기도 하고, 다른 한편 그는 파리에서 의학 연구를 하면서 그리스 의사인 갈렌(Galen)에 대한 라틴어 역본을 편집하여 1531년 바젤에서 처음으로 책을 출판하였다. 1531-34년 스투움은 외교가 보다는 저술가로서 활동을 하였다. 그는 새 왕립대학인 콜레주 드 프랑스(College de France)에서 키케로에 대한 강의를 통해 명성을 얻었다. 스투움은 대학에서 새로운 논리학(변증학)을 강의하였고, 논리학의 교수로서 능력을 인정받게 되었다. 콜레주 드 프랑스 대학에 라틴어 교수 라토무스(Bartholomew Steinmetz, Latomus)가 있었는데, 그는 스투움과 같이 더불어 가장 저명한 교수였다. (Johann Sturm on Education, 20-22)

스투움은 프랑스의 왕 프란시스 1세의 카톨릭 종교 정책이 변화되기를 바라면서, 개혁자 멜랑크톤과 부처에게 왕을 설득시켜 줄 것을 요청하였지만 쉽지 않은 일이었다. 결국 스투움은 프랑스를 떠나, 1537년 1월 14일 스트라스부르크에 도착하게 되었다. 여기에서 스투움은 수사학과 변증학을 강의하면서 명성을 얻게 되고, 재정적으로도 충분한 월급을 받게 되었다. 스투움이 도착하던 시기에 스트라스부르크에는 대학도 없었고, 라틴 학교도 없었다. 인근에 공동생활의 형제단이 운영하는 학교들이 있을 정도였다. 스투움은 1538년에는 스트라스부르크에 있는 도시의 학교들을 하나의 학교 ‘김나지움’으로 통합하였다. (Johann Sturm on Education, 22-23, “Johannes Sturm”, Encyclopedia Britanica) 스투움이 스트라스부르크로 오기전에 이미 여러 사립 라틴어 학교가 있었는데, 학교 운영의 경제적인 면을 고려하여 하나의 학교로 통합하고자 하였다. (Barbara Sher Tinsley, “Johann’s Sturm’s Method for Humanistic Pedagogy”, Sixteenth Century Journal 20, 1989, 27)

스투움은 1538년 스트라스부르크 김나지움에, 1566년은 전문학교(academy) 초대 교장이었다. 그는 당대 수사학자와 논리학자로 명성이 있었다. 그는 교육 개혁자로서 명성 뿐만 아니라, 당대 저명한 학자들과 정치가들과도 친분이 있었다. 즉 프랑스 인문주의자인 뷔데(Guillaume Bude), 뒤 벨레 형제들(the du Bellay brothers), 나바르 왕국의 왕비이며 프란시스 1세의 여동생인 마저리트 당굴렘(Marguerite d’Angouleme) 등이 스투움의 후원자들이었고, 종교개혁자 필립 멜랑크톤, 마틴 부처, 존 칼빈과 베자들도 스투움의 지지자였다. 신학자이외에도 정치인 중에 여왕 엘리자베스1세, 즈바이브루켄의 공작인 볼프강과 프랑스의 앙리 3세도 있었다. 나바르(Navarre)와 콩데(Conde), 콜리니(Coligny) 가문도 스투움에

게 재정 지원을 요청하였다. (“Johann Sturm”, the Oxford of the Encyclopedia of Reformation, Hans J Hilerbrand, Oxford, 1996, 122)

스투움은 40년 이상 스트라스부르크 학교의 교수와 행정 책임자로 인문주의 교육을 강조하며 커리큘럼 개혁을 위해 헌신한 사람으로, 1589년 사망하기 까지 그의 교육 프로그램은 독일 프랑스 영국 폴란드 보헤미아 루마니아 헝가리의 교육 발전에 영향을 미쳤다.

2. 요한 스투움(Johann Sturm)의 교육 개혁 사상

중세의 교육은 7자유 학과로 불리는 삼학(라틴 문법, 수사학, 논리학)과 4과(산수 기하 천문 음악)가 기본이었다. 르네상스 시기에 이르러 인문주의자들에 의하여 교육에서 고전에 대한 관심과 수사학의 강조가 드러나기 시작하였다. 종교개혁 시기에 기독교 인문주의자들을 통해, 고전에 대한 강조가 구체적인 교육 커리큘럼이 되기 시작하는데, 스투움이 인문주의 교육 방법론의 대표적인 개혁자로 볼 수 있다.

교육에서의 인문주의란 한 마디로 표현한다면 위대한 작품 속에 들어있는 고대 인간들의 업적과 사상을 교육하는 움직임이라고 할 수 있다. 고대 그리스의 사상과 예술에 대한 관심은 고대 언어를 배워야 할 필요성을 낳았으므로 인문주의자들은 언어교육 특히 라틴어 교육을 강조하였다. 르네상스의 인문교육은 논리학을 강조하였던 중세의 교과 과정과는 달리 수사학을 더 중시하였으며, 도덕철학, 시, 역사학 등이 이시기에 새롭게 강조되기 시작하였다. 르네상스 인문주의의 교육적 이상은 인문 교양적 삶을 사는 것으로서 인간의 도덕적 성품과 지적 교양의 함양을 통해 영위될 수 있는 탁월하고 고상한 삶에 이르는 것이다. 인문교육은 ‘스투디아 후마니타티스’(Studia Humanitatis)란 말에서 유래되었다 인문학을 뜻하는 이 용어를 최초로 사용한 사람은 로마시대의 키케로였다. 키케로가 사용한 후마니타티스는 소년들이 인간으로서의 잠재력을 충분히 개발하기 위하여 배워야 할 교과목들의 범위를 의미한 것이다. ((조경원의 5인 공저, 「서양교육의 이해」, 교육과학사, 2008, 176-178)

당대 대표적인 인문주의자인 에라스무스는 인간의 삶의 목적을 후마니타스에 이르는 것이라고 규정하고 이것을 도야(eruditio)와 경건(pietas)의 개념으로 설명하였다. 에라스무스는 경건한 삶을 강조하는 기독교와 개인의 자유와 이성을 중시하는 인문주의를 통합하고자 하였으며, 경건한 신앙을 기르기 위해 성서문학을, 인문주의적 교양을 갖춘 인간을 양성하기 위해 고전을 공부해야 한다고 생각하였다. 그는 언어, 특히 라틴어와 그리스어를 가장 중요한 교과로 생각하였는데, 그것은 성서의 본래적 의미를 충실히 이해하고 이성적이고 지혜롭고 경건한 삶을 위해 필수적인 것이라고 생각했기 때문이었다. (조경원의, 186-187)

에라스무스와 더불어 당대 독일의 대표적인 인문주의자 멜란흐톤(1497-1560)은 독일의 학교 개혁을 시도했다. 그는 북유럽의 교육에서 인문주의와 개신교를 효과적으로 결합했다는 평가를 받고 있는데, 특히 1518년 루터에 의해 시작된 비텐베르크 대학의 교육과정 개편을 1546년에 완성하면서 어학, 수사학, 역사학을 중심으로 대학 커리큘럼을 구성함으로써 효율적인 성직자 교육을 위한 도구를 휴머니즘에서 찾았다. 성경의 원리를 정확하게 이해하기 위해서는 성경 원전을 읽어야 하므로 그리스어와 히브리어의 지식이 필요하며, 수사학 교육을 통해 효율적인 교리 전달을 위한 설교와 성경교육에 필요한 표현력을 길러야 한다는 것이다. 이러한 루터와 멜란흐톤의 교육 사상은 스투움의 교육 개혁에 영향을 미치

게 되었다. 스투움은 이들 독일 개혁자들의 작품을 읽으면서, 자신의 교육 커리와 방법을 발전시키는데 도움을 받았다. (Roger Rosin, Review of “Johann Sturm on Education“, Church History, 1997, 358; 조경원외 197)

1520년부터 독일 인문주의의 영향으로 스키타스부르크에 ‘고전’에 대한 관심이 고조되었다. 인문주의자들이 강조하는 고전 교육은 학자, 성직자, 평신도의 구별을 없애는데 기여하였다. 인문주의자들은 16세기에 사람들이 단순히 읽고 쓸수 있는 능력(literacy)을 함양하고 성경을 읽을수 있는 능력, 이 외에도 고전어와 논리학이 매우 유익하다고 여겼다. 16세기 스키타스부르크에는 새로운 교육에 대한 필요성이 제기되었는데, 이것은 성직자 양성을 위한 개혁적인 신학 교육과, 전문직업인을 위한 고전과 인문주의 커리큘럼에 대한 인문주의에 대한 관심을 말한다. (Johann Sturm on Education, 24-25)

스투움의 인문주의적 교육 방법은 네델란드에서 발전된 ‘공동생활 형제단’의 영향이다. 이 형제단은 1376년경 네델란드 지방의 디벤터의 게르트 그로트라는 사람이 자선과 봉사를 목적으로 조직한 단체였다. (William Boyd, 이홍우외2 역 「서양교육사」 교육과학사, 2010, 223-24.) 1521년 스투움이 리에주 공동생활의 형제단이 운영하는 학교에 입학하였는데, 스투움의 교육 혁신은 공동생활의 형제단에서 경험한 것이었다. 스투움은 1538년 2월 24일에 자신의 스키타스부르크의 교육 개혁안이 리에주의 형태를 참고한 것이라고 언급했다. 리에주의 형제단은 디벤터(Deventer)의 교육 제도와 쾰볼레(Zwolle)의 셀레(John Cele)와 같은 형제단에 영향을 받은 것이다. 1515년까지 리에주 형제단은 도시의 모든 교육 제도를 관장했다. 이 학교는 8개의 과목을 가르쳤는데, 최저 학년(8학년)에 읽기, 작문, 문법을 가르쳤다. 다음 단계로 대학 예비학교 혹은 ‘김나지움’에서는 기본적으로 7학년에서 3학년으로 운영하고, 이 과정 중 2개의 고급 과목으로 플라톤과 아리스토텔레스의 철학과 유클리드 기하학과 같은 대학 교양에 필요한 과목을 두었다. 다음 고급 과정으로 헬라어와 수사학이 커리에 추가 되면서, ‘김나지움’ 과목으로 2학년(8년차 중에 최고 수준 전학년)에 이 과목들을 가르쳤다. 마지막으로 신학이 8년 과정중 최고의 학년에서 가르쳤다. (Kenneth A Strand, “John Calvin and the Brethern of the Common Life”, AUP, 1993, 44-45).

형제단이 운영하는 학교에서 초기부터 수사학 과목을 가르쳤다는 것은 확실하지 않다. 그러나 헬라어가 커리에 개설된 사실은 당대 교육의 상황을 감안하면 혁신적인 일이다. 형제단에서 운영하는 학교에서 15세기 말 디벤터에서 헤기우스(Alexander Hegius)가 1516년은 쾰볼레(Zwolle)에서 그리고 1521년은 구다(Gouda)에서 헬라어를 가르쳤다는 사실은 확실하다. (Strand, 45). 리에주 형제단의 교육안에서 신학이 최고의 고급 과정으로 개설된 것은 혁신적인 것으로 볼 수 있다. 이것은 형제단 교육이 전반적으로 종교적인 성격이라고 말하는 것은 아니다. 단지 모든 커리에 종교적인 관점이 반영되었고, 형제단들이 종교적인 관심을 가지고 있음은 분명하였다. 형제단 학교와 기숙사의 학생들에게 일상에서 기도와 성경과 다른 종교적인 경건 문헌을 읽는 것이 중요한 것이 되었다. 신학 과목이 주요한 대학 예비과정으로 도입된 것은, 리에주의 형제단이 근대 교육사에 기여한 혁신안이었다. (Strand, 45-46). 리에주 학교의 교육조직은 여덟 개의 학년으로 조직되어 있으며 각각의 학년에는 특정한 교육 프로그램이 있다. 즉, 제1차 년도에는 초보문법, 제2차 년도에는 쉬운 글을 모아 놓은 선집, 제3차 년도에는 쉽게 고쳐 쓴 산문 작가 작품과 라틴 산문, 제4차 년도에는 역사가의 저작과 초급 희랍어, 제5차 년도에는 고급 희랍어, 제6차 년도에는 희랍 문학과 작문, 고급 논리학과 수사학, 제7차 년도에는 유클리드, 로마법, 아리스토텔레스와 플라톤, 마지막으로 제8차 년도에는 신학과 논변으로 되어 있다. 리에주 학교에서 고등 과

정에(8년 과정중 상위 1-3년 과정)에 철학, 기하학, 법, 신학을 개설한 점은, 차후 스투움의 스트라스부르크 교육안 고등과정 커리와 같았다. 결국 리에주와 스트라스부르크의 교육안은 (고등과정에) 헬라어와 수사학을 개설하면서, 전체적으로 보면 기본이 8년 과정으로 되어있다. 당시 스트라스부르크의 김나지움이 9년 과정인 것은 최저학년 1년 과정은 예비 과정이므로, 실제로는 2년차 과정부터 김나지움 학제로 보면 된다. (Boyd, 226, Strand, 46).

그는 스트라스부르크 김나지움을 리에주의 본보기에 따라 조직하였다. 즉 학생들은 능력에 따라 여러 개의 학년으로 구분되고 한 학년에서 다음 학년으로의 진급은 해마다 엄숙한 의식을 거쳐 이루어지며, 한 학년을 10명씩 조로 편성하여 그 중에 나이 많은 학생인 조장이 맡도록 하며, 근면과 선행에 대해서는 포상을 한다는 것이다. 두 경우의 중요한 차이는, 김나지움의 수업 연한이 더 길었다는 것과-여기서는 처음에는 9개 학년이였다가 나중에는 10개 학년으로 되어 6세에서 15세까지의 학생을 대상으로 하였다-조직이 그다지 치밀하지 않은 5년간의 상급과정-이것은 결국 대학으로 발전하였다-이 보통의 과정위에 첨가되어 있었다는 것이다. 다른한편 스투움의 노력으로 스트라스부르크 공교육에 변화가 있었다. 예를들면 공교육에서 강의 과목이 다양화되었는데, 즉 수사학, 수학, 시, 그리스어, 히브리어, 신학, 법학등이 추가되었다. 이로 인해 일반 대중들이 공교육의 혜택을 받게 되었다. (Boyd, 252-53, Johann Sturm on Education, 26)

리에주의 영향을 받은 스트라스부르크 김나지움의 상황을 보면 학년제는 전체 9년제로 철학, 고전언어, 역사, 수학, 신학등의 교양 과목을 이수하도록 했다. 김나지움에 교수진에 스투움과 친분있는 당대 저명한 개혁자인 존 칼빈, 카피토(Wolfgang Capito), 이탈리아 플로렌스 망명자 베르밀리(Peter martyr Vermigli)등이 있어서 외국에서도 학생들이 왔었다. 1540년과 41년에 흑사병이 있어서 학교에 일시적인 위기가 초래했지만, 김나지움의 학생수는 증가하였다. (Johann Sturm on Education, 26)

스투움의 교육안은 입학 후 첫째 7세가 되면 키케로의 단편을 읽어야 하고, 3년차가 되면 버질의 서사시 아네이드(Aeneid)을 읽고, 5년차에는 헬라어와 고대 그리스 작가 이솝의 작품을 , 다음으로 (12세 정도가 되면) 아리스토텔레스의 논리학을 배우게 되었다. 14세가 되면 ‘연설을 유창하게’(ornate speech) 하며, 히브리어도 배우게 되었다. 김나지움의 최종 학년이 되면 ‘숙련된 연설가’(apt speech)가 된다. 스투움의 구체적인 교육 과정안을 보면 학생들에게 아리스토텔레스와 플라톤 그리고 키케로의 작품들을 가르치지만, 특히 키케로의 작품을 저학년부터 가르쳤다. 키케로를 강조하는 이유는 이 작품을 읽게 되면 시민 교양에 큰 도움이 된다고 믿었기 때문이다. 이외에 버질, 로마 시인 호라티우스, 로마 공화정의 극작가 테렌스(Terence), 플라우투스(Plautus), 로마의 카이사르(Caesar), 로마 역사가 살루스티우스(Sallust)를 가르쳤다. 아리스토텔레스의 논리학과 시학처럼 그리스 작가중에 호머와 데모스테네스(Demosthenes)를 졸업 전 김나지움의 마지막 해에는 반드시 가르쳤다. 일반 교양을 위한 강의에는 그리스 희극 작품도 있었다. 역사가가 되려는 학생들에게는 헤로도투스, 투키디데스, 크세노폰, 리비와 같은 역사가의 작품을 읽게 했다. 무엇보다 아리스토텔레스의 작품이 중요한 교육 내용이었으며, 플라톤의 대화편 파이돈과 티마이오스를 학생들이 읽도록 했다. 수학 지식을 위해 아라투스(Aratus)와 디오니시오스(Dionysius)을 알게 했다. 이처럼 전술한 일반 교양 공개강의가 학위 과정은 아니지만 문학 의학 법 신학을 전공하는데 필요한 과목으로 전문예비 과정으로 중요하게 여겼다. (Tinsley, 27)

스투움은 자신의 교육 개혁안을 스트라스부르크의 학교들에 적용했다. 구체적인 안을 보면, 학교에 ‘평가’(grade)와 ‘학급’(class)제도를 두어 학생들이 학업 성취에 따라 진급하게

하였다. 스투움은 교육 커리큘럼에 헬라어를 넣고, 상위 2학년에 전문적인 과목을 개설하였다. 이러한 면에서 스투움은 근대교육사에서 성취도 평가제를 도입한 최초의 사람으로 볼 수 있다. 이 제도는 후에 칼빈이 1558-59년 제네바 아카데미를 설립하는데 영향을 주게 되었다. (Strand, 43-44)

칼빈이 제네바 아카데미를 설립하기전 1556년 스트라스부르그를 방문할 때 스투움의 교육 제도를 알게 되었다. 이를 통해 칼빈은 9년제 교육안을 착안하게 되었다. 특히 후에 칼빈이 세운 제네바 아카데미 하위 7년제 과정은 김나지움의 과정과 유사하다. 이 과정을 '초등과정'(schola privata)이라 하는데, 모든 학제는 교장의 감독하에 운영되었다. 학제 운영에 있어서 재학생들에게 매년 등반제도가 있었다. (Strand, "John Calvin and the Brethern of the Common Life", 46-47) 칼빈의 제네바 아카데미에서 상위 2년 과정인 '고등과정'(schola publica)은 전문화 교육 과정으로 칼빈과 베자가 여기에서 신학을 가르쳤고, 헬라어와 히브리어 철학을 가르치는 저명한 교수들이 강의했다. (Strand, 47) 리에주 형제단 학교와 스투움(김나지움)과 칼빈(제네바 아카데미)의 학교를 비교하면, 교육 제도와 커리에 있어 상호 유사한 면이 있다. 그 이유는 스투움이 리에주 형제단의 교육안에 영향을 받았고, 다른한편 칼빈은 스투움의 교육안에 영향을 받았다고 볼 수 있다. 이러한 면에서 칼빈의 교육 개혁안에 공동생활의 형제단의 교육 사상의 상호 관계가 있음을 알게 된다. 결국 리에주 형제단의 교육 사상이 칼빈의 교육 사상에 영향을 준 것은 분명하다. (Strand, 47-48)

스투움은 자신의 교육과정과 교육 방법을 통해 학생들이 라틴어를 유창하게 말하고 고전 작품에 대한 지식이 풍부할 것을 기대하였다. 결국 스투움은 인문주의가 스트라스부르그와 유럽의 전체 학교에 하나의 교육적인 모델이 되도록 하였다. 스투움은 다른 종교개혁시기의 인문주의자처럼 세상 학문이 기독교 도덕을 함양하는데 오히려 필요한 하나의 전조라고 하면서, 세상 학문의 필요성을 제기하였다. 즉 세상 학문인 고전에 대한 이해와 경건이 스투움의 교육의 목적이었다. 스투움은 자신의 첫 회고록(the Correct Opening of Elementary Schools of Letters, 1538) '지혜롭고 설득력있는 경건'(wise and eloquent piety)이 교육의 목적이라고 하면서, 교육 체계를 세워나갔다. 즉 6세 미만의 어린이를 위한 유치원, 6세-15세 청소년 위한 중고등 과정의 김나지움, 16세 이상의 전문학교로 구분하였다. 이 전문 5년 고등과정에서는 전문 직업인 양성에 필요한 일반 교양 교육으로 법, 의학, 신학을 기본으로 하고, 철학과 문학 웅변술등을 가르쳤다. (Tinsley, 23-26)

스투움은 지식없이 말만 잘 하는 것은 위험한 일이라고 하였다. 지식이 있어야 그에 준한 행동을 할 수 있다고 보아서, 좋은 학문이 좋은 도덕(행동)을 함양한다고 주장했다. 한 시민으로 교양있는 사람으로 사는데 그에 준한 교육이 필요하듯이, 경건한 사람을 사는 데에도 그에 준한 교양 교육이 필요하다. 스투움은 교양 교육이 경건에 도움이 된다고 보았다. 스투움은 경건하려면 교양 교육으로 문학과 언어를 연구하고, 또한 성경과 사도들을 연구하는 것이 도움이 된다고 보았다. (Tinsley, 29). 스투움의 교육의 목적은 3가지인데, 즉 '경건 지식 표현력(웅변술)'이었다. 학교에서 학생들이 스피치를 어떻게 하느냐가 매우 중요한 기준이었다. 스투움은 교육에 있어서 고전어가 가장 중요하다고 보았다. 그러므로 커리큘럼에도 일르 반영하여 7년간은 라틴어 언어 습득에 시간을 보내고, 이후 2년간은 고상하게 표현하는 것을 교육 받았다. 그리고 난 다음 5년간은 대학에서 라틴어로 스피치 하는 기술을 배웠다. (Robert Herbert Quick, Essays on Education Reformers NY:1895, 27-31)

스투움은 교육의 목적이 ‘경건한 지식과 웅변’의 함양에 있다고 언급하였듯이, 이것은 학문과 경건이 올바른 신앙의 기초가 된다는 것을 의미한다고 본다. 그러나 그의 이러한 스투움의 이상이 학교의 교육 실체에 적용되는 과정에서는 ‘웅변’이 ‘지식’이나 ‘경건’을 훨씬 압도하는 오늘날의 현실은 기독교 교육과 기독교 학교의 방향성에 무엇인가를 시사한다고 본다. (Boyd, 253-54.)

맺는 말

요한 스투움은 스트라스부르그의 학교의 교사로서 교육 행정 책임자로 교육 제도와 교육 과정의 개혁을 시도한 개혁자였다. 특히 교육 커리 컬럼에서 학문의 기본인 고전 언어(라틴어)와 철학, 수사학을 강조하면서 인문주의 교육을 강조하였고, 성경 원어인 헬라어와 히브리어를 강조한 점은 기독교 인문학에서 무엇이 중요한 지를 간접적으로 시사하는 바가 크다고 본다.

스투움은 플레쥬 프랑스(학술원)에서 논리학을 수사학에 적용하는 일을 장려하면서, 동시에 경건을 강조하는 인문주의자였다. (“Johann Sturm”, the Oxford Encyclopedia of the Reformation, 122). 교육의 목적을 교양인으로 필요한 일반 학문과 경건을 동시에 강조한 것은 기독교 학교의 이념이 무엇인지 분명히 말하고 있다. 인문주의 교육 방법으로 교육의 방향이 인간의 자아 완성, 자아성취에 이르는 ‘도야’의 과정에서 경건의 신앙은 스투움이 강조하는 것은 기독교 인문주의 성격으로 북유럽 인문주의의 특성을 말하는 것이다. 스투움이 스트라스부르그 김나지움의 교육 개혁을 시도할 때, 학제와 교육 과정은 자신이 훈련 받은 북유럽 인문주의 전통의 리에주 학교(공동생활의 형제단)의 영향을 받은 것이었다.

무엇보다도 종교 개혁기의 교육 개혁자로 스투움은 일반교육과 기독교 교육을 통합하려고 시도하는 있다고 본다. 이를 반영하듯 교육 커리에서도 교육 내용에서 신학이외에 일반 학문을 스투움은 강조하고 있다. 스투움의 교육 개혁안을 따라, 한국의 기독교 대학교의 커리에서도 신학(성경원어)를 강조하는 것과 더불어, 일반 학문 가운데 인문주의 교육을 시도하는 것이 필요하다고 본다. 16세기 종교개혁은 교회와 신학 개혁 뿐만 아니라, 교육 현장에서 개혁의 필요성이 있다. 이게 스투움은 자신의 교육 개혁 사상을 통해 교회 개혁의 과정을 성취했다. 즉 요한 스투움은 인문주의 교육 방법을 통해 교회 개혁의 방법을 우리에게 말하고 있다.

스투움의 교육 이상이 스트라스부르그에서 완전히 그가 의도하는 대로 실현되지는 못했지만, 칼빈을 통해 제네바에서 영향을 미쳤다. 칼빈이 제네바 아카데미를 설립하여 학교 체제를 세워나가는데 스투움의 영향이 컸다. 뿐 만아니라, 스투움의 혁신적인 인문주의 교육 방법은 이후 독일 프랑스, 잉글랜드 폴란드, 보헤미아, 루마니아, 헝가리등의 학교에서 보여진다. (James Edward McGoldrick, “John Calvin:Erudite Educator”, MAJT, 2010, 122; “Johann Sturm”, the Oxford Encyclopedia of the Reformation, 122)

참고문헌

- James Edward McGoldrick, "John Calvin: Erudite Educator", *MAJT*, 2010.
- Robert Herbert Quick, *Essays on Education Reformers* NY, 1895.
- Lewis W Spitz and Babara Sher Tinsley, *Johann Sturm on Education*, CPH, 1995.
- "Johannes Sturm", *Encyclopædia Britannica*.
- "Johann Sturm", *the Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Hans J Hilerbrand, Oxford, 1996
- "Johann Sturm", *Encyclopedia Reformation*.
- Kenneth A Strand, "John Calvin and the Brethren of the Common Life". AUP, 1975
- Barbara Sher Tinsley, "Johann's Sturm's Method for Humanistic Pedagogy", *Sixteenth Century Journal* 20, 1989.
- "University of Strasbourg", *Encyclopedia Britannica*.
- 조경원외 5인 공저, 「서양교육의 이해」, 교육과학사, 2008.
- William Boyd, 이홍우외2 번역 「서양교육사」 교육과학사, 2010.

〈요약본〉

요한 스투움(Johann Sturm, 1507-1589)의 사상과 교육 개혁 연구

권태경 (충신대학교)

요한 스투움(Johann Sturm)은 종교개혁시기의 저명한 교육 개혁자임에도 불구하고 국내에 소개가 되지 않는 인물이다. 스투움은 독일 교육자로 스트라스부르크(Strassburg)에 대학 예비학교인 ‘김나지움’(Gymnasium)을 세운 사람이다. 이 김나지움은 16세기 종교개혁기에 개신교 국가의 중고등 교육기관의 모델이 되었다. 오늘날 프랑스 스트라스부르크 대학의 전신이 1537년 스투움이 세운 ‘김나지움’이다. 1566년 스트라스부르크 김나지움이 아카데미(academy)로 발전하다가, 1621년에 대학으로 승격하였다. 스투움은 이 김나지움의 교장으로 40년 이상 학교 발전에 기여한 교육 개혁자였다. (“University of Strasbourg”, Encyclopedia Britanica)

필자는 이 글에서 스투움의 교육 개혁의 성격이 무엇인지를 다루고자 한다. 이를 위해 먼저 제1장에서 스투움의 생애를 살피고, 다음으로 스투움의 인문주의적인 교육 개혁안을 다루고자 한다. 바라기는 스투움의 교육 개혁안의 내용이 칼빈과 유럽에 그리고 오늘날 한국의 기독교 학교에 시사하는 점이 무엇인지를 드러내고자 한다.

스투움의 인문주의적 교육 방법은 네델란드에서 발전된 ‘공동생활 형제단’의 영향이다. 1521년 스투움이 리에주 공동생활의 형제단이 운영하는 학교에 입학하였는데, 스투움의 교육 혁신은 공동생활의 형제단에서 경험한 것이었다. 스투움은 1538년 2월 24일에 자신의 스트라스부르크의 교육 개혁안이 리에주의 형태를 참고한 것이라고 언급했다. 리에주 학교의 교육조직은 여덟 개의 학년으로 조직되어 있으며 각각의 학년에는 특정한 교육 프로그램이 있다. 즉, 제1차 년도에는 초보문법, 제2차 년도에는 쉬운 글을 모아 놓은 선집, 제3차 년도에는 쉽게 고쳐 쓴 산문 작가 작품과 라틴 산문, 제4차 년도에는 역사가의 저작과 초급 희랍어, 제5차 년도에는 고급 희랍어, 제6차 년도에는 희랍 문학과 작문, 고급 논리학과 수사학, 제7차 년도에는 유클리드, 로마법, 아리스토텔레스와 플라톤, 마지막으로 제8차 년도에는 신학과 논변으로 되어 있다. (Boyd, 226) 리에주 학교에서 고등 과정에(8년 과정 중 상위 1-3년 과정)에 철학, 기하학, 법, 신학을 개설한 점은, 차후 스투움이 스트라스부르크 교육안 고등과정 커리와 같았다. 결국 리에주와 스트라스부르크의 교육안은 (고등과정에) 헬라어와 수사학을 개설하면서, 전체적으로 보면 기본이 8년 과정으로 되어있다. 당시 스트라스부르크의 김나지움이 9년 과정인 것은 최저학년 1년 과정은 예비 과정이므로, 실제로는 2년차 과정부터 김나지움 학제로 보면 된다. (Strand, 46).

그는 스트라스부르크 김나지움을 리에주의 본보기에 따라 조직하였다. 즉 학생들은 능력에 따라 여러 개의 학년으로 구분되고 한 학년에서 다음 학년으로의 진급은 해마다 엄숙한 의식을 거쳐 이루어진다. 다른 한편 스투움의 노력으로 스트라스부르크 공교육에 변화가 있었다. 예를들면 공교육에서 강의 과목이 다양화되었는데, 즉 수사학, 수학, 시, 그리스어, 히브리어, 신학, 법학등이 추가되었다. 이로 인해 일반 대중들이 공교육의 혜택을 받게 되었다. (Johann Sturm on Education, 26)

리에주의 영향을 받은 스트라스부르크 김나지움의 상황을 보면 학년제는 전체 9년제로 철학, 고전언어, 역사, 수학, 신학등의 교양 과목을 이수하도록 했다. 김나지움에 교수진에 스투움과 친분있는 당대 저명한 개혁자인 존 칼빈, 카피토(Wolfgang Capito), 이탈리아 플로렌스 망명자 베르밀리(Peter martyr Vermigli)등이 있어서 외국에서도 학생들이 왔었다. 1540년과 41년에 흑사병이 있어서 학교에 일시적인 위기가 초래했지만, 김나지움의 학생들의 수는 증가하였다. (Johann Sturm on Education, 26)

스투움은 자신의 교육 개혁안을 스트라스부르크의 학교들에 적용했다. 구체적인 안을 보면, 학교에 ‘평가’(grade)와 ‘학급’(class)제도를 두어 학생들이 학업 성취에 따라 진급하게 하였다. 스투움은 교육 커리큘럼에 헬라어를 넣고, 상위 2학년에 전문적인 과목을 개설하였다. 이러한 면에서 스투움은 근대교육사에서 성취도 평가제를 도입한 최초의 사람으로 볼 수 있다. 이 제도는 후에 칼빈이 1558-59년 제네바 아카데미를 설립하는데 영향을 주게 되었다. (Strand, 43-44)

칼빈이 제네바 아카데미를 설립하기전 1556년 스트라스부르크를 방문할 때 스투움의 교육 제도를 알게 되었다. 이를 통해 칼빈은 9년제 교육안을 착안하게 되었다. 특히 후에 칼빈이 세운 제네바 아카데미 하위 7년제 과정은 김나지움의 과정과 유사하다. 이 과정을 ‘초등과정’(schola privata)이라 하는데, 모든 학제는 교장의 감독하에 운영되었다. 학제 운영에 있어서 재학생들에게 매년 등반제도가 있었다. (Strand, 46-47) 칼빈의 제네바 아카데미에서 상위 2년 과정인 ‘고등과정’(schola publica)은 전문화 교육 과정으로 칼빈과 베자가 여기에서 신학을 가르쳤고, 헬라어와 히브리어 철학을 가르치는 저명한 교수들이 강의했다. (Strand, 47) 리에주 형제단 학교와 스투움(김나지움)과 칼빈(제네바 아카데미)의 학교를 비교하면, 교육 제도와 커리에 있어 상호 유사한 면이 있다. 그 이유는 스투움이 리에주 형제단의 교육안에 영향을 받았고, 다른한편 칼빈은 스투움의 교육안에 영향을 받았다고 볼 수 있다. 이러한 면에서 칼빈의 교육 개혁안에 공동생활의 형제단의 교육 사상의 상호 관계가 있음을 알게 된다. 결국 리에주 형제단의 교육 사상이 칼빈의 교육 사상에 영향을 준 것은 분명하다. (Strand, 47-48)

스투움은 자신의 교육과정과 교육 방법을 통해 학생들이 라틴어를 유창하게 말하고 고전 작품에 대한 지식이 풍부할 것을 기대하였다. 결국 스투움은 인문주의가 스트라스부르크와 유럽의 전체 학교에 하나의 교육적인 모델이 되도록 하였다. 스투움은 다른 종교개혁시기의 인문주의자처럼 세상 학문이 기독교 도덕을 함양하는데 오히려 필요한 하나의 전조라고 하면서, 세상 학문의 필요성을 제기하였다. 즉 세상 학문인 고전에 대한 이해와 경건이 스투움의 교육의 목적이었다. (Tinsley, 23) 스투움의 교육의 목적은 3가지인데, 즉 ‘경건 지식 표현력(웅변술)’이었다. 학교에서 학생들이 스피치를 어떻게 하느냐가 매우 중요한 기준이었다. 스투움은 교육에 있어서 고전어가 가장 중요하다고 보았다. 그러므로 커리큘럼에도 이를 반영하여 7년간은 라틴어 언어 습득에 시간을 보내고, 이후 2년간은 고상하게 표현하는 것을 교육 받았다. 그리고 난 다음 5년간은 대학에서 라틴어로 스피치 하는 기술을 배웠다. (Robert Herbert Quick, Essays on Education Reformers NY:1895, 27-31)

스투움은 스트라스부르크의 학교의 교사로서 교육 행정 책임자로 교육 제도와 교육 과정의 개혁을 시도한 개혁자였다. 특히 교육 커리큘럼에서 학문의 기본인 고전 언어(라틴어)와 철학, 수사학을 강조하면서 인문주의 교육을 강조하였고, 성경 원어인 헬라어와 히브리어를 강조한 점은 기독교 인문학에서 무엇이 중요한 지를 간접적으로 시사하는 바가 크다고 본다. 스투움은 콜레쥬 프랑스(College de France, 학술원)에서 논리학을 수사학에 적용

하는 일을 장려하면서, 동시에 경건을 강조하는 인문주의자였다. (“Johann Sturm”, the Oxford Encyclopedia of the of Reformation, Hans J Hilerbrand , Oxford, 1996, 122). 교육의 목적을 교양인으로 필요한 일반 학문과 경건을 동시에 강조한 것은 기독교 학교의 이념이 무엇인지 분명히 말하고 있다.

무엇보다도 종교 개혁기의 교육 개혁자로 스투움은 일반교육과 기독교 교육을 통합하려고 시도하는 있다고 본다. 이를 반영하듯 교육 커리에서도 교육 내용에서 신학이외에 일반 학문을 스투움은 강조하고 있다. 스투움의 교육 개혁안을 따라, 한국의 기독교 대학교의 커리에서도 신학(성경원어)를 강조하는 것과 더불어, 일반 학문 가운데 인문주의 교육을 시도하는 것이 필요하다고 본다. 16세기 종교개혁은 교회와 신학 개혁 뿐만 아니라, 교육 현장에서 개혁의 필요성이 있다. 이게 스투움은 자신의 교육 개혁 사상을 통해 교회 개혁의 과정을 성취했다. 즉 요한 스투움은 인문주의 교육 방법을 통해 교회 개혁의 방법을 우리에게 말하고 있다.

스투움의 교육 이상이 스트라스부르그에서 완전히 그가 의도하는 대로 실현되지는 못했지만, 칼빈을 통해 제네바에서 영향을 미쳤다. 칼빈이 제네바 아카데미를 설립하여 학교 체제를 세워나가는데 스투움의 영향이 컸다. 뿐 만아니라, 스투움의 혁신적인 인문주의 교육 방법은 이후 독일 프랑스, 잉글랜드 폴란드, 보헤미아, 루마니아, 헝가리등의 학교에서 보여진다. 예수회의 교육에도 영향을 주었다. (“Johann Sturm”, the Oxford Encyclopedia of the of Reformation, 122).

교육 커리큘럼 분석 도표

1. 리에주 공동생활의 형제단의 커리큘럼

과정	학년	이수과목	비고(Boyd)	
고급과정	1 ~ 2	신학	신학, 논변	1
		헬라어, 수사학	유클리드, 로마법, 아리스토텔레스 플라톤	2
			희랍 문학과 작문, 고급 논리학과 수사학	3
김나지움 (예비과정)	3 ~ 7	철학(플라톤, 아리스토텔레스) 기하학(유클리드)	고급 희랍어	4
			역사가, 초급 희랍어	5
			산문작가, 라틴산문	6
			선집	7
기초과정	8	읽기, 작문, 문법	초보문법	8

2. 요한 스투움의 학교 교육체제와 스트라스부르그 김나지움 교육 과정

1) 요한 스투움의 학교 교육체제

과정	연령	교육과정
유치원	6세미만	유치원 교육
김나지움	6~15세(9년 과정)	청소년 교육
전문학교	16세이상(5년 과정)	법, 의학, 신학(기본 이수) 철학, 문학, 웅변술

2) 스트라스부르그 김나지움 교육과정(6-15세, 9년제 과정)

과정	교육내용
최종년 -5년차(11세)	웅변술, <u>히브리어</u> (14세) <u>헬라어</u> , 이솝작품/ <u>아리스토텔레스</u> 논리학(12세), 호머, 데모스테네스
3년차(9세)	버질 서사시 아네이드
1년차(7세, 예비과정)	키케로

3. 제네바 아카데미 커리큘럼

1) 초등(기초) 과정

학년	내 용	비 고
7	라틴어-불어 철자와 작문, 불어 읽기, 라틴어-불어 교리문답 읽기	문자초보학습
6	어형 변화와 활용에 관한 기초원리, 말하기에 필요한 것과 그와 관련된 문제들, 불어-라틴어 비교 방법, 라틴어 초보 연습	
5	더욱 정확히 말하기, 문장 구성의 간단한 원리, 버질(Virgil)의 목가시, 논리적인 글쓰기의 첫째 원리	
4	키케로(Cicero)의 짧고 유명한 구절, 짧고 쉬운 주제, 음절과 그 중요성, 오비드(Ovid)의 애가, 드 트리스티부스(De Tristibus)와 드 폰테(De ponte), 그리스어 읽기와 간단한 어형 변화와 활용	라틴어 구성에 관한 마지막 부분
3	고급 그리스어 문법, 라틴어, 그리스어의 언어와 작문 규칙, 키케로 작품인 드 아미시티아(De Amicitia)와 드 세넵투트(De Senectute), 버질의 아에네이드(Aeneid), 키케로의 커멘터리(Commentaries), 이소크라테스(Isocrates)의 ‘격려문’(the Hortatory Speech)	
2	리비(Livy)의 로마사, 크네노폰(Xenophon), 폴리비우스(Polybius), 헤로도디안(Herodian)의 그리스 역사, 호머(Homer) 읽기, 변증법의 원리 등, 명제의 세분화, 키케로의 역설(the Paradoxes)에 관한 논문과 추론, 그의 짧은 연설문, 그리스어 누가복음의 쉬운 번역(토 3:00~4:00)	
1	고등 변증법, 수사학과 웅변 원리, 키케로의 고등 담론, 데모스테네스(고대 그리스 웅변가, Demosthenes)의 올리시악스(Olythiacs)와 필립픽스(Philippics), 호머, 버질 모음집, 문제 연습, 매달 수요일 두 차례의 웅변 대회, 사도 서간 쓰기와 읽기(토 3:00~4:00)	

2) 고등(전문) 과정

과 목	교 육 방 법
신 학	매주 토요일 오후에 한시간씩 목사의 지도하에 성경 본문 하나를 설명 해야 함. 매달 한번씩 신학적 주제로 논문 제출후 공개토의
교 양 학	자연과학과 수사학을 매주 3시간씩 교육 (오전-자연과학, 오후-수사학) 아리스토텔레스를 주교재로 함.
신 약	칼빈과 베자가 격주로 월, 화, 수요일에 강의, 성경해설에 치중함.
히브리어	오전-구약성경 본문 주해, 오후-히브리어 문법 강의
헬 라 어	학생들이 이미 헬라어를 배워서 따로 신약주해는 신학교수에게 일임하고 헬라어 교수는 윤리학을 가르침.
윤 리 학	오전-아리스토텔레스, 플라톤, 플루타르크 등 기독교 철학자들 소개 오후-그리스 시인, 연설가, 역사가들에 대하여 강의

4. 스코틀랜드<제1차리서>의 학제 도표

학년	학년제	과정	
초등학교	2개년	초보과목과 요리문답	
문법학교	4개년	문법 · 라틴어 초보	
칼리지	4개년	언어학: 라틴어, 희랍어 논리학 수사학	
종합대학교	3개년	1학년: 변증학 2학년: 수학 3학년: 자연철학	
	2개년	신학	1학년: 희랍어, 히브리어 2학년: 신학, 구약, 신약
		의학	의학부
		법학	1학년: 도덕 철학 2학년 법학부, 로마

5. 국내 신학대학교 교육과정

1) 대학부

구분	총신대신학과	장신대신학과	고신대신학과	감신대신학과
졸업학점	130	140	140	140
교양	필수22, 선택12	필수11 선택59	필수18 선택72	필수31 선택18 자율선택 21
전공	필수50, 선택46	필수30 선택40	필수26 선택24	필수48 선택22
성경신학	14	12	8	9
조직신학	5	6	2	10
철학	10		2	4
성경언어	히, 헬, 라 중 9		헬6, 영4	히3, 헬3

2) 신학대학원

구분	총신대 신대원	장신대 신대원	고신대 신대원	감신대 신대원
졸업학점	100(86+14)	84(50+34)	100(83+17)	84(61+23)
성경신학	24	12	28	12
조직신학	14	12	14	6
종교철학				3
성경언어	히3, 헬3	히4, 헬4 (졸업학점에 미포함)	히3, 헬3	히2, 헬2
특이사항		영역별선택과목 1탐에 5과목 개설		1~3학기 전공기초 4~6학기 전공선택

3) 미국 신학대학원 성경 원어 교육과정

학교	성경원어
웨스트민스터 (Westminster Theological Seminary)	히브리어(11), 헬라어(10)
칼빈 (Calvin Theological Seminary)	히브리어(6), 히브리어주해(3), 헬라어 2년 선수(최소 6헬라어본문과해석(3))
트리니티 (Trinity Evangelical Divinity School)	기초히브리어I (3), 기초히브리어II(3), 히브리어주해(4) 헬라어선수과목(최소 6), 헬라어주해I (4)헬라어주해II (2), 헬라어주해III(1)
고든-콘웰 (Gordon-Conwell Theological Seminary)	히브리어I(3), 히브리어II(3), 히브리어주해(3) 기초 헬라어I(3), 기초 헬라어II(3)
풀러 (Fuller Theological Seminary)	히브리어(8) 헬라어(12)
리폼드 (Reformed Theological Seminary), Jackson 소재	히브리어(3) 헬라어I(4), 헬라어II(2), 헬라어주해 (2)

제3분과
기독교세계관

분과발표_기독교세계관 1

영화 <레미제라블>에 나타난 기독교 사상의 문학적 표현

장영창 (우송대학교 교양교육원)



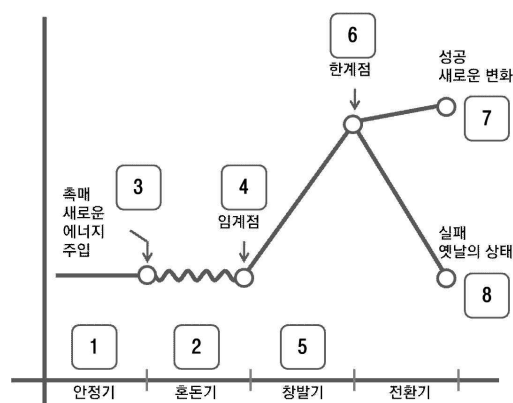
1. 서론
2. 영화의 서사적 흐름과 단절적 분석
 - 2.1. 안정기
 - 2.2. 촉매, 새로운 에너지 주입
 - 2.3. 혼돈기
 - 2.4. 창발기
 - 2.5. 전환기
3. 인물간의 관계 분석과 플롯의 다양화
 - 3.1. 인물 성격과 상징적 의미
 - 3.2. 인물 관계와 플롯의 변화
4. 당대의 현실과 예술적 형상화
 - 4.1. 역사적 소재의 소설화와 영상화
 - 4.2. 장발장의 상전이 현상과 예술적 표현
 - 4.3. 냉정한 법치주의의 좌절과 예술적 표현
5. 결론

1. 서론

2012년 12월 우리나라 영화관에는 톰 후퍼 감독의 영화 <레미제라블>을 보기 위해 관객들이 몰려들었다. 특히, 영화 <레미제라블>은 3~40대 중장년층의 관람 비중이 높았고, 남성의 비중이 다른 영화에 비해 높게 나타났다. <레미제라블>은 국내 관객 수 590만 명, 매출액 430억 원을 기록하였고, 역대 박스오피스 27위(국내외 영화 통합), 외국 영화 역대 박스 오피스 10위를 기록했다. 박스오피스에 따르면, <레미제라블>의 한국 흥행 성적은 일본, 영국에 이어 3위를 기록한 것으로 나타났다. 한국에서 뮤지컬 영화가 성공한 사례는 극히 이례적이다. <레미제라블> 이전에 한국에서 뮤지컬 영화로 가장 많은 관객을 모은 작품은 <맘마미아>였다. 영화 <맘마미아>의 흥행 성공은 뮤지컬에서 비롯되었다. 2004년 예술의전당에서 초연된 뮤지컬 <맘마미아>는 매년 공연을 올렸고, 이는 2008년 영화 <맘마미아>의 성공으로 이어졌다. 그러나 <레미제라블>은 그렇지 못했다. 1985년 카메론 매킨토시가 연출한 뮤지컬 <레미제라블>의 공연은 1996년과 2002년 영국 오리지널팀이 내한했을 때에만 이루어졌다.

영화 <레미제라블>의 성공으로 인해 원작 소설인 빅토르 위고의 소설 <레미제라블> 다시 읽기 열풍까지 이끌어 내었다. 뮤지컬 영화이면서 동시에 작품 전체가 노래로 구성되어 있는 영화 <레미제라블>은 관객들이 자주 접하지 못한 낯선 형식이다. 그럼에도 불구하고 영화 <레미제라블>이 이렇게 성공한 이유는 무엇일까? 이는 원작 소설 <레미제라블>의 치밀한 서사성과 뮤지컬 <레미제라블>의 완성도 높은 예술성이 뮤지컬 영화 <레미제라블>의 영상성을 높여 주었기 때문일 것이다. 그리고 여기에 2012년 대선 직후 어수선한 한국의 사회적 배경이 맞물리면서 시너지 효과가 일어났다. 이처럼 한편의 영화 성공은 다양한 원인이 복잡하게 상호작용한다.

이 글의 목적은 영화 <레미제라블>에 나타나 있는 사건 진행의 프로세스와 영화적 표현에 있어서 기독교 사상의 문학적 표현을 살펴보고자 한다. 일반적으로 안정된 상태에서 혼돈의 과정을 거쳐 새로운 것이 창발 하는 과정을 도표화 하면 다음과 같다.



자료 1. 단절적 변화의 프로세스¹⁾

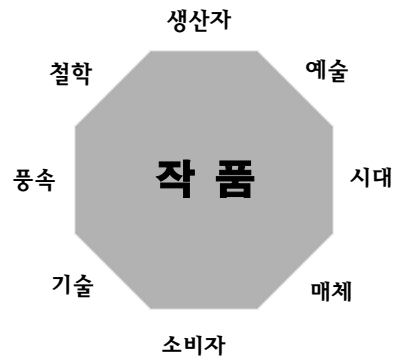
1) 윤영수, 채승병(2005), 『복잡계 개론』, 삼성경제 연구소. 183쪽.

단절적 변화의 프로세스는 통시적으로 이어지는 변화의 흐름을 단절적으로 끊어서 분석하는 방법이다.

축매 = 새로운 에너지 유입

영화 분석에 있어서 거시적인 전체 줄거리를 단절적 변화의 프로세스에 맞추어 살펴보고자 한다. 그러면서 스토리 진행에 있어서 기독교 사상의 예술적 형상화를 살펴볼 것이다.

생산자는 자신이 경험한 현실을 소재로 하여, 자신의 텍스트를 만들면서 그곳에 자신이 경험하고 깨달은 바를 미적으로 재구성한다. 이 과정에서 생산자는 자신이 읽었거나 경험한 수많은 기존 텍스트를 바탕으로, 당대의 시대와 풍속, 철학과 예술, 매체의 특성에 상호작용하면서 독창적인 텍스트를 창조한다. 독자도 또한 삶의 현실 속에서 생산자가 만들어 놓은 작품을 통해 간접 체험을 하면서 그 작품에 표현된 숨은 의미를 찾고자한다. 그러면서 자신이 경험한 다양한 지평의 융합을 통해 작품의 세계를 풀이하며, 자신이 놓인 현실, 가치관, 세계관, 이데올로기, 지향의식 등에 따라 다채롭게 해석한다. 이러한 과정에서 소비자는 작품을 읽으면서 숨겨져 있는 작가의 의식과 상호 작용한다. 이러한 상황을 영화 <레미제라블>을 중심으로 설명하면 다음 표와 같다.



자료 2. 작품의 소통 구조²⁾

영화	요소	특징	현실에 나타난 모습
영화 <레미제라블>	생산자	위고(서사성)+매킨토시(예술성)+툼후퍼(영상성)	여러 사람의 특성이 서로 상호작용하여 좋은 작품을 생산하게 됨
	소비자	30,40대, 남성	80년대 한국 민주화를 경험한 것이 영화 관람에 영향을 줌.
	기술	촬영, 녹음, 스피커의 기술 발달	기술발달이 뮤지컬 영화 제작에 도움을 줌.
	예술	영상매체의 뮤지컬 수용	뮤지컬은 고급예술이라 쉽게 대중화가 되기 어려운데, 영상과 결합하여 대중화에 성공함.
	시대	한국의 대선정국	박빙의 대결과 잘못된 기존의 정치 관행을 바꿔보고자 하는 열망이 흥행에 영향을 줌.
	매체	여론 형성	배우 캐스팅에 초호화 배우들의 지원과 현장녹음이라는 소문이 퍼짐.

외부적 섭동 = 외부에서 야기된 갈등

내면적 요동 = 내면에서 일어나는 갈등

급변기 = 창발기

- 2) 작품의 소통 구조란 하나의 작품안에 다양한 의미가 함축되어 있다는 의미이다. 이것은 다양한 요소가 서로 상호작용하여 하나의 작품이나 사회 현상을 만들음을 의미한다.

	동영상	패러디 재생산	영화가 흥행함에 따라 패러디 동영상이 많이 만들어지고, 이것이 또한 흥행에 더욱 영향을 주었다.
--	-----	---------	---

2. 영화의 서사적 흐름과 단절적 분석

영화 <레미제라블>의 이야기 구조를 전체 줄거리의 흐름과 인물의 성격을 중심으로 분석해 보았다.

2.1. 안정기



장발장은 가난하여 먹을 것이 없자 조카들을 위하여 빵 한 조각을 훔치다 걸려서 19년간 복역하게 된다. 징역생활을 하던 중 평생 자신을 쫓아 다니게 되는 경찰관 자베르를 만나게 된다. 이 시기는 장발장이 신앙이 없이 일반인으로 살아가는 과정이다. 조카에 대한 연민으로 빵을 훔치는 과오를 범하게 되고, 이것으로 인해 감옥에 갇히고, 형벌을 받으며 세상에 대한 증오를 키우게 되는 악순환의 삶을 살게 된다. <그림 1>

자베르가 장발장에게 넘어져 있는 프랑스 국기를 가져오라고 한다. 장발장은 프랑스국기가 걸려있는 무거운 나무를 괴력으로 혼자서 들어 올려 가져오고, 자베르는 장발장을 가석방시킨다. 하지만 가석방이라는 꼬리표는 장발장을 평생 족쇄로 채우는 것과 같은 것이었다. 일자리를 구할 수 없었으며 평생 돌아다니며 경찰의 감독 하에 놓이게 된다. 그러던 중 한 수도원에서 맛있는 음식과 따뜻한 잠자리를 대접받는다. 이에 고마워하는 것도 잠시, 내일의 배고픔을 면하기 위해서 수도원의 은식기를 훔쳐 달아난다. 성령체험을 하지 못한 상태에서는 이와 같이 죄인의 습성이 반복적으로 나타날 수밖에 없음을 보여 주는 장면이다. <그림 2>

다음날 장발장이 경찰에게 잡히자 주교님께서 가져가라고 준 것 이라고 거짓말을 한다. 이것을 믿지 않는 경찰은 장발장을 수도원으로 끌고 온다. 이러한 상황을 본 주교는 자신이 준 것이 맞다고 하며, 서둘러 나가느라 가장 비싼 은촛대를 두고 갔다며 오히려 더 적극적인 자세로 장발장에게 은촛대까지도 준다. 그러면서 주교는 따스하고 진심어린 심정으로 장발장에게 말한다. “이 귀한 은촛대로 새 사람이 되게나, 하나님께서 자네를 어둠에서 구했으니 자네 영혼을 그분께 맡기게나!” 장발장은 주교를 뵈면목도 없었는데 이러한 사랑과 은혜를 베풀어 주고, 경찰에게서 자신을 구원해준 주교에게 진심으로 감동한다. 그러면서 진정으로 자신이 누구인지 하나님 앞에서 물어 보게 된다. 하나님께 자신의 처지를

고백하고 자신의 잘못을 인정하는 과정을 통해 하나님을 만나게 된다. 장발장은 이 사건으로 인하여 새로운 인생으로 전환된다. 장발장은 자신이 인생을 잘못 살아 왔음을 철저하게 회개하고, 장발장이라는 이름을 버리고, 새로운 삶을 시작함을 24601 죄수 번호가 적힌 가석방 종이를 찢는 것으로 상징화 하였다. <그림 3>

2.2. 촉매, 새로운 에너지 주입



8년 후, 장발장은 몽트뢰이유의 마들렌 시장이자 공장주인이 된다. <그림 4> 그러던 중 자베르가 장발장이 시장으로 있는 곳에 담당 경감으로 오게 되면서 8년 만에 재회하게 된다. <그림 5> 장발장과 자베르가 이야기를 하던 중, 밖이 소란스러워 나가보니 포술르방 노인이 수레에 깔려서 비명을 지르고 있었다. 장발장은 자신의 괴력으로 수레를 들어 올려 노인의 생명을 살려준다. 장발장은 성령 체험을 한 이후에, 도둑이었던 옛 자아의 모습을 버리고 열심히 일하는 공장 주인으로 그리고 마차에 깔린 서민을 자신의 몸을 던져 구해주는 헌신적인 인생으로 살아가고 있다. <그림 6>

2.3. 혼돈기



자베르는 마들렌 시장을 가석방 중에 도망친 장발장이라고 생각하여 파리에 있는 경찰청에 마들렌 시장에 대한 뒷조사를 부탁하였다. 자베르가 의뢰한 뒷조사에 대한 결과가 나왔다. 죄인 장발장은 이미 잡혔고 곧 재판이 이루어 질 것이라는 소식이었다. 자베르는 자신의 경솔한 의심에 대해 자신을 처벌하라며 장발장에게 자백하고, 장발장은 내심 당황하게 된다. <그림 7>

자베르의 보고를 들은 장발장은 ‘아무 소리 하지 않고 모른 척 하면, 자신은 평생 도망다니지 않고 편안하게 살 수 있다는 생각과 억울하게 누명을 쓰고 재판을 받게 되는 무고한 사람을 구해야 한다는 생각’ 중에 어느 것을 택해야 하는지 고뇌하게 된다. 결국 장발장은 자신을 믿어준 하나님께 양심상 거짓을 고할 수 없다는 결정을 내리고, 재판장으로 찾아가서 자신이 장발장이라고 고백한다. 주교와의 만남이 개인적 결단이라며, 법정에서의 자신의 정체에 대한 고백은 대인(對人)적 결단이라고 할 수 있다. 주교와의 만남과 결단은 나

와 하나님과의 개인적인 문제이지만, 법정에서의 결단은 나와 무고한 시민과 얽힌 문제로 내가 외면하면 나 대신에 무고한 시민이 형벌을 짊어져야 하는 상황인 것이다. 이러한 상황에서 남에게 피해를 주지 않고 자신이 스스로 형벌을 감당하기 위해 장발장은 갈등하며 결단을 내리게 된다. <그림 8>

한편 병원에서 치료를 받던 판틴은 결국 죽음을 맞이하게 된다. 판틴이 임종할 때에, 장발장은 판틴의 딸인 코제트를 데리고 와서 자신이 직접 키울 것을 약속한다. 장발장은 자신의 문제로 인하여 괴로와하는 것도 잠시, 자신보다 더 형편이 어렵고 불쌍한 판틴을 위해 헌신하고자 한다. <그림 9>

2.4. 창발기



드디어 예고된 혁명이 시작되었다.〈그림 10〉 혁명군 학생들을 중심으로 시민들과 함께 집에 있는 가구들을 방패삼아 혁명을 준비한다. 경찰들의 작전대로 자베르는 혁명군에 가담하여 엽담꾼을 자처하며, 혁명군에게 엉터리 정보를 흘린다. 그러나 자베르를 만난 적 있는 가브로슈에 의해 정체가 들통나고, 자베르는 혁명군에게 잡히게 된다.〈그림 11〉 자베르의 거짓 정보와는 다르게, 그날 저녁 경찰들의 갑작스런 공격이 시작된다. 〈그림 12〉 총탄이 오고가는 치열한 전투 속에, 마리우스가 총에 맞을 위기에 처하자, 코제트의 편지를 전해주러 온 에포닌이 경찰의 총구를 자신의 가슴으로 향하게 하여, 사랑하는 마리우스를 대신해 총에 맞아 죽는다.〈그림 13〉 에포닌과의 최후의 작별을 한 마리우스는 에포닌이 전해준 코제트의 편지를 읽는다. 그리고 마리우스는 가브로슈에게 편지 한 통을 코제트에게 전해달라고 부탁한다. 장발장은 자신의 딸, 코제트가 사랑하는 남자가 있음을 편지를 통해 알게 된다.〈그림 14〉 장발장은 마리우스를 만나러 혁명군에 지원병으로 들어간다. 혁명군에는 이미 지원병이라고 사칭한 경찰 자베르가 있었으므로 경계가 삼엄했지만, 가브로슈의 도움으로 무사히 혁명군에 들어가게 된다. 혁명군에게 잡힌 자베르를 만나게 된 장발장은 자신이 자베르를 처리하겠다고 구석으로 끌고 가서 자베르를 몰래 풀어준다.〈그림 15〉 자베르는 차라리 지금 자신을 죽여서 영원한 자유를 찾으라고 하였다. 자베르는 장발장과 단 둘이 있는 장소에서 자신을 칼로 찔러 죽이면 영원한 자유의 몸이 될 것이라고 유혹한다. 그러나 장발장은 아무런 조건도, 흥정도, 원망도 없이, 자베르는 ‘오직 경찰이라는 자신의 임무에

충실했던 것'이라고 자베르의 행동을 인정하며, 장발장 자신을 괴롭힌 것에 대해서 관용을 베풀며 자베르를 풀어준다. 장발장은 이에 눈에는 눈으로라는 보복의 유혹을 벗어났다. 장발장은 원수를 원수로 갚지 않았다. 예수님이 십자가에 달리시면서도 '아버지 저들을 사하여 주옵소서. 자기들이 하는 것을 알지 못함이니이다.(눅23:34)' 하심과 같이 장발장도 자베르를 용서하여 주었던 것이다.

2.4. 창발기



다음날 날이 밝으니, 혁명군 밖에 남아있지 않았다. 다른 시민들은 폭동에 가담하지 않았다. 아침부터 경찰들이 몰려와 전쟁을 하게 되었지만 화약이 비에 젖어 사용할 수 없었다. 남아있는 화약을 구하기 위해 바리케이트를 넘어온 가브로슈가 경찰의 총에 맞아 죽게 된다.〈그림 16〉 이를 계기로 총격전이 시작되지만, 경찰의 대포에 의해 혁명군의 바리케이트는 바람알의 등불처럼 너무나도 쉽게 파괴된다. 사람 수, 무기 등 모든 면에서 밀리는 혁명군은 끝까지 저항하다 모두 죽게 된다. 〈그림 17, 18〉 장발장은 총에 맞아 기절한 마리우스를 하수구를 통해서 구해낸다. 하지만 이를 눈치 챈 자베르는 하수구 구멍에서 장발장이 나오기를 기다리고 있었다.〈그림 19〉 혁명군에게 잡혔던 자베르를 장발장이 풀어 주었는데, 이제는 입장이 바뀌어서 자베르가 장발장을 다시 만나게 되었다. 장발장은 자베르에게 마리우스는 죄가 없다며, 총에 맞아 위급하니 병원에 가야한다고 말하고는 자베르가 보는 앞에서 마리우스를 업고 지나간다.〈그림 20〉 장발장을 체포하지 못하고 살려서 보내준 자베르는 '자신이 관찰시켜오던 정의가 장발장에 의해 부서진 것이다. 그가 베푼 자비가 결국 나를 죽인 것이다'라는 말을 남긴 채 자살을 택하게 된다. 〈그림 21〉

2.5. 전환기

장발장에 의해 목숨을 건진 마리우스는 혁명에 동참한 친구들은 모두 죽고 자신 혼자만 살아남은 것에 대한 죄책감으로 고통 속에서 나날을 보낸다. 코제트는 고통속에 있는 마리우스를 지극 정성으로 간호해 준다. 이러한 정성에 마리우스는 몸과 마음을 회복하게 되고, 코제트와 사랑을 이어나간다. 〈그림 22〉 장발장은 코제트 몰래 마리우스를 따로 불러내어,



〈그림 22〉

〈그림 23〉

〈그림 24〉

자신의 과거에 대하여 솔직하게 말한다. 〈그림 23〉 자신과 함께 있다면 자신은 경찰에 체포당할 것이고 그로 인해 창피함을 느끼게 될 코제트를 걱정한다. 코제트에게 자신의 과거를 말하지 않겠다는 약속을 받아낸 후 조용히 떠난다. 나중에 장발장이 수도원에 있다는 소식을 듣고, 마리우스와 코제트가 장발장을 찾아가지만, 장발장은 이미 회복 불가능한 위독한 상태였다. 장발장은 자신이 죽기 전에, 행복하게 살고 있는 코제트와 마리우스를 봐서 다행이라고 말하고, 코제트 덕분에 자신은 축복받은 삶을 살았다는 말을 남긴 후, 판틴의 곁으로 떠난다. 〈그림 24〉 장발장이 임종하는 순간을 천년왕국이 실현 되는 모습으로 상징화 하였다. 수많은 민중들이 함께 나와 희망을 노래한다. 희망의 노래를 다시 들어 보면 중반에 나온 혁명의 노래와 곡이 비슷하면서 가사가 달라진다. ‘쟁기를 끌며 걸을 것이며, 칼을 치워버릴 것이며, 억압의 사슬이 깨어질 것이며, 주의 동산에서 자유를 누리며 살아갈 것이다’라는 천년 왕국의 비전을 노래하고 있다. 장발장과 민중의 모습을 통해 이 땅에서 회복하실 하나님 나라의 모습을 예술적으로 상징화 한 것이다.






이러한 상황을 전체적으로 요약하면 다음 표와 같다.



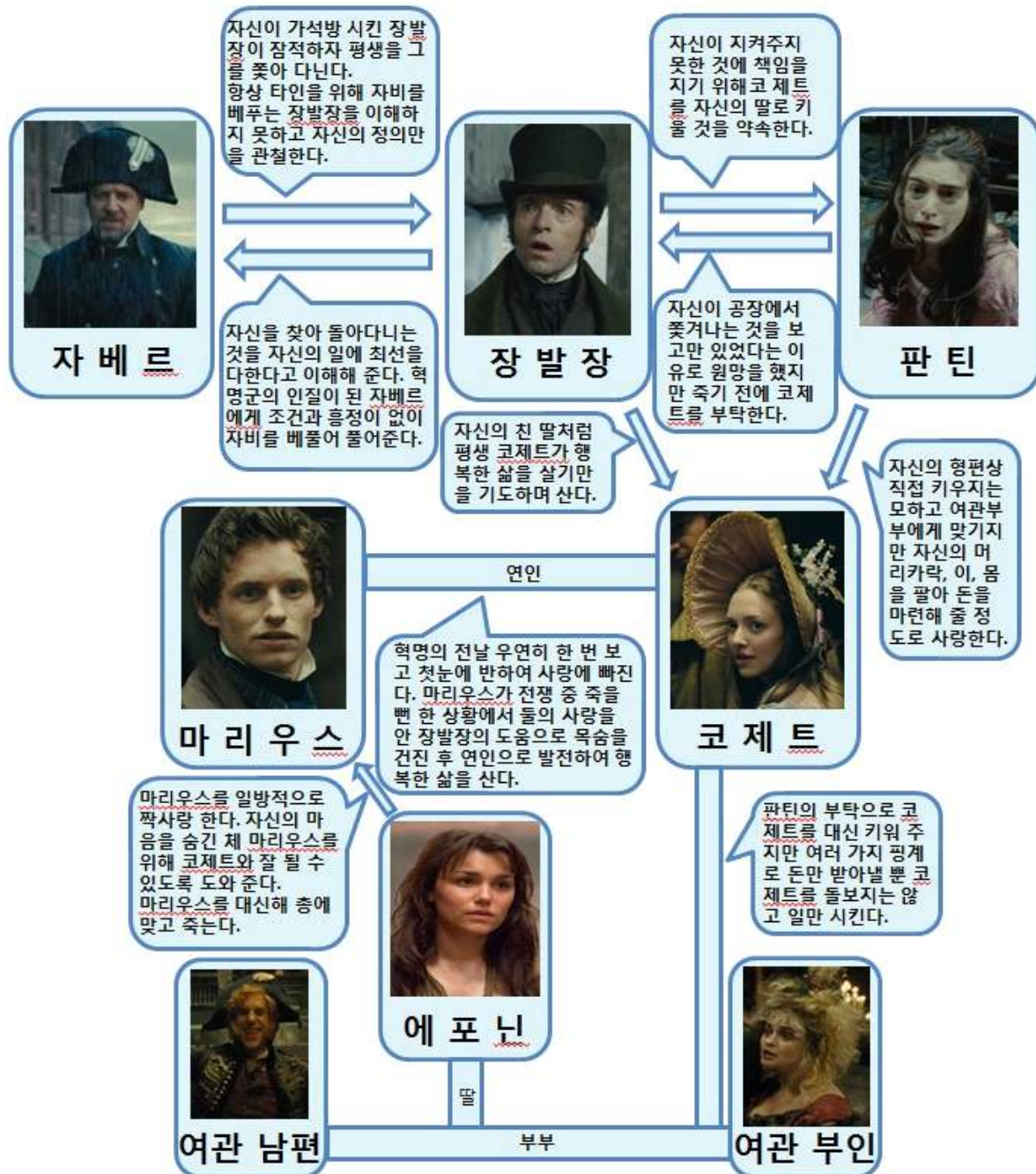
3. 인물의 성격 분석과 플롯의 다양화

기존의 문학연구에서는 인물 분석을 개인의 성격위주로 하였다. 이글에서는 신앙적 상황을 전제로 하여 인물의 행위를 살펴보고자 한다.

3.1. 인물 성격과 상징적 의미

	장발장, 죄수 번호 24601. 조카를 위해 빵 하나를 훔쳤다가 19년을 복역하게 된다. 가석방 후 주교의 사랑과 관용으로 하나님과의 관계 속에서 자신의 정체성을 찾게 된다. 그 후, 자베르에게 쫓기는 신세임에도 불구하고 판틴과의 약속대로 코제트를 위해 평생을 헌신하며 가난한 사람을 도우며 살아간다. 죽음에 처한 자베르를 용서하며 풀어준다. 하나님의 은총을 받아들인 장발장은 성화의 삶을 실현하고자 노력한다.
	경감 자베르는 사회적 정의만을 위해 사는 냉정한 법치주의자이다. 자비란 없으며, 오직 사회적 정의만을 지키려고 한다. 하수구에서 장발장을 잡으려고 하지만, 결국 잡지 못하고 놓아주게 된다. 자신이 철저히 지키던 사회적 정의를 이루지 못한 것에 대해 죄책감을 느끼며 자살을 택한다. 자베르의 자살은 냉정한 법치주의의 좌절을 상징한다.
	장발장이 경영하던 공장에서 근무하다가, 질투가 많은 다른 여자들에게 의해 숨겨 놓은 딸이 있다는 사실을 듣게 되고, 공장에서 냉정하게 쫓겨난다. 딸을 키우기 위해 자신의 머리, 이, 심지어 몸까지 팔게 된다. 건강이 급작스럽게 악화된 판틴은 장발장에게 코제트를 잘 보살펴 달라는 부탁을 하고 죽음을 맞이하게 된다. 판틴은 가난으로 인해 파멸되어 가는 가련한 인생을 상징한다.
	판틴의 딸이며, 어릴 때 여관부부에게 위탁되어, 많은 구박을 받고, 힘든 노동만 하며 살다가, 장발장의 도움으로 편안한 삶을 누리게 된다. 코제트는 장발장을 자신의 아버지로 알고 존경하며, 아버지를 잘 따르는 온순한 성격의 소유자이다. 코제트는 하나님의 보호하심을 받는 백성을 상징한다.
	부잣집의 아들이자 혁명군의 리더이다. 혁명 하루 전날 첫눈에 코제트에게 반하여 사랑에 빠진다. 혁명을 주도할 만큼 리더십이 강하고 행동력이 좋다. 장발장의 헌신으로 혁명군 중 혼자만 살아남게 된다. 코제트의 진심어린 간호로 몸과 마음이 회복되고, 코제트와 행복한 삶을 살게 된다.

3.2. 인물 관계와 플롯의 변화



영화 <레미제라블>에서는 ‘장발장과 자베르의 대립과 갈등’이 중심 플롯이다. 여기에다가 ‘나는 누구인가’를 외치며 정체성에 대해 괴로워하는 장발장의 내적 갈등이 부분 플롯으로 작용한다. 과거 죄수 장발장에서 마들렌 시장으로, 코제트의 아버지로 바뀌는 장발장의 삶의 궤적을 따라, 잠재의식 속에 숨어있던 자신의 과거 행적이 표면 위로 떠오르는 순간, 과거의 자아와 현재의 자아가 갈등하는 것이 작품 전반에 흐르고 있다.

또한 장발장과 자베르의 추격과 도망의 긴박함과 함께, 다양한 인물이 등장하여 이야기가 다변화 되고 보조적인 사건이 발생하여 전체 서사가 복잡하게 얽혀져 있다. 다양한 인물과 사건은 영화 <레미제라블>의 서사가 전개되면서, 중심 플롯을 더 강화하거나, 중심 플롯을 코믹하게 또는 낭만적으로 완화시키는 역할을 한다.

<레미제라블>에 등장하는 인물들이 모두 ‘내일’에 대한 이야기하지만, 어떤 이야기는 내일이면 다시는 만나지 못하게 될 가슴 아픈 사랑이야기이고, 어떤 이야기는 한탕 벌여보고자 하는 음흉한 사기꾼의 이야기며, 어떤 이야기는 민중의 힘으로 일어나는 새로운 세상을 꿈꾸는 이야기로 표현된다. 그러나 결국 그 ‘내일’이 ‘오늘’이 되었을 때, 내일의 세상을 꿈꿨던 바람은 모두 부정되었다. 내일 이 곳을 떠나려 했던 이들(장발장, 코제트)은 떠나지 못했고, 다시 만나지 못하게 되었던 가슴 아픈 사랑(마리우스, 코제트)은 다시 만나게 되었다. 새로운 세상을 꿈꿨던 이들(학생혁명단)은 죽음을 당했고, 한탕 사기치려던 이들(페나르디에 부부)는 실패했다. 그 중에서 자베르만이 시위단을 소탕하려 했던 어제(내일)의 바람이 오늘 성공했다. 그러나 아이러니하게도 유일하게 내일의 바람이 이루어진 자베르는 바리게이트 안에서 장발장이 자신을 풀어 주는 것을 경험하고, 죽은 가브로쉬 가슴에 자신의 훈장을 내려놓을 때, 마리우스를 업은 장발장을 쏘지 못했을 때, 자베르는 자신이 지금까지 지탱해 온 법과 정의의 수호에 대한 신념이 흔들리게 된다. 자신이 굳게 믿어 온 법에 대한 엄격한 준수가 흔들릴 때, 자베르는 갈등을 해결하는 방법으로 포기라는 극단적인 선택을 하게 된다. 이로써 ‘장발장과 자베르의 대립과 갈등’이 중심 플롯은 끝나게 된다. 그러나 이야기는 계속된다. 자신을 집요하게 추격해 오던 자베르가 없는 현실 세계에서, 자신의 존재를 드러내지 못하는 장발장은 결국 마리우스에게 자신의 과거를 털어놓고 수도원으로 들어간다. 자신의 과거와 이름이 자신의 실재의 한 부분이라는 사실을 자각하게 된 장발장은 죽음에 임박하여 자신의 아름다운 모습만을 보여 주고 싶었던 코제트 앞에서 자신의 과거의 실체를 밝힘으로써, ‘나는 누구인가’하는 정체성 문제의 보조 플롯이 비로소 해소되는 것이다.

4. 당대의 현실과 예술적 형상화

4.1. 역사적 소재의 소설화와 영상화

현실은 그대로 재현되는 것이 아니라 시대, 풍속, 예술, 철학, 매체, 기호, 세계관, 권력 및 이데올로기, 형식과 구조, 시간의 개입 내지 매개로 인하여 변형된다. 해석의 과정에서도 비슷한 과정을 거쳐 형성된다³⁾.

영화 <레미제라블>에서 보여 주고자 하는 당대의 역사적 배경은, 1789년에서 1799년에 이르는 프랑스 대혁명 이후, 1815년의 제 2차 왕정 복고기에서 시작하여, 1832년 6월 봉기로 이어지는 프랑스의 혁명 시기이다. 위고는 6월 봉기가 일어난 1832년 6월 5일에 툴리리 정원에서 희곡을 집필하다가 총소리를 듣고 바리게이트로 피했던 경험이 있다. 그 후 위고는 1845년부터 소설 <레미제라블>의 집필을 시작하여 1862년에 출간하였다.

위고의 소설 <레미제라블>은 나폴레옹 1세가 워털루 전투에서 패배한 1815년에 시작하여 6월 봉기를 절정으로 하고 1834년에 끝난다.⁴⁾

여기서 현실은 혁명이 왕정복고로 유린당하고 무지와 빈곤으로 비참한 상황에 있는 민중들과 이를 정당화 하는 그들, 곧 부조리한 법과 제도 등의 당대의 사회적 현실, 프랑스 만의 앙시앙 레짐⁵⁾이다. 위고는 자신이 경험한 역사적 사실들 즉, 민주공화파 국회의원으로 당선되고, 루이 나폴레옹의 쿠데타와 망명이라는 급박한 정치 현실을 소재로 하여, 부조리한 세계를 극복하고자 하는 진보의식과 혁명으로 세계를 재질서화 하고자 하는 정치의식을, 당대의 기독교적 휴머니즘을 가미하여 당시 풍미하던 낭만주의 소설 양식으로 재구성하였다.

빅토르 위고는 그의 책 서문에서, 그곳은 '무산계급의 의한 남자의 추락, 기아에 의한 여성의 타락, 암흑에 의한 어린이의 위축, 이 시대의 세 가지 문제'⁶⁾가 해결되지 않는 모습을 보여 주려고 하였음을 밝히고 있다.

영화 <레미제라블>은 장발장(휴 잭맨), 판틴(앤 해서웨이), 코제트(아만다 사이프리트)를 중심으로 세 문제를 풀어나가고 있다. 장발장이 죄수로서 힘들게 살아가는 모습, 판틴이 머리를 깎고 이를 뽑고 창녀로 전락한 장면, 코제트가 힘들게 청소를 하고 물을 길는 장면을 통하여 부조리한 사회의 단면을 사실적으로 묘사하고 있다.

첫째 남자의 추락은 장발장이 굶주리는 조카를 살리려 빵을 훔친 죄로 19년을 감옥살이한 것으로 보여 주었다. 배를 끌어올리는 첫 장면에서 도크는 국가, 이 폭대기에서 죄수를 내려다보는 자베르와 간수는 지배층, 죄수들은 피지배층, 시선과 채찍은 감시, 바닷물은 시련,

3) 이도흙, 『역사 현실의 기억과 흔적의 텍스트화 및 해석-화쟁기호학을 중심으로』, 『기호학연구』 제 19집, 한국기호학회, 2006년 6월. pp.139-170.

4) 최갑수, 『레미제라블과 프랑스 혁명』, 『참여연대 아카데미 느티나무 - 다시 보는 프랑스혁명사 4강』, 2013년 4월 3일, 참고함.

5) 앙시앙 레짐, 앙시앵 레짐은 프랑스어로 '구(舊)제도'라는 뜻이다. 프랑스혁명 이전의 절대왕정기의 사회체제를 가리키는 프랑스 말로, 당시 절대군주가 소수의 승려, 귀족 등과 결탁하여 인구의 90%를 차지하는 농민과 시민을 억압한 정치질서를 뜻한다. 이것은 소수의 귀족과 성직자와 같이 많은 특권을 소유하는, 즉 특권계층의 존재에 대한 다수 국민들의 불만을 의미하는 말이다.

6) 빅토르 위고, 정기수 옮김 『레미제라블』 1권, 민음사, 2012, p.5

사회의 법률과 관습으로 인한 차별이 존재하여 세상을 지옥으로 만들어, 신성한 인간의 운명을 불행하게 만들게 하는 한, 그리고 이 시대의 세 가지 문제, 프롤레타리아라는 이유로 남자가 버림받고, 굶주림으로 여자가 타락하고, 어두운 현실로 인해 아이들을 부랑아가 되는 이 시대의 세 문제가 해결되지 않는 한, 그리고 이 지상에 무지와 가난이 존재하는 한, 이와 같은 책들은 유용할 것이다. -1862.1.1 빅토르 위고-

배와 밧줄은 그들이 감당해야 할 고통스런 노동, 식사슬은 그들을 억압하는 법과 제도, 더 나아가 양시앙 레짐을 뜻한다. 다 헤진 옷을 입고 지치고 고통스런 얼굴을 한 죄수와 멧진 정복을 입고 유들유들한 얼굴을 한 간수의 대조, 고개를 숙이고 눈을 내리 깔은 죄수와 예리한 눈빛으로 내려다보며 감시하는 간수의 대조, 쉼 없이 죄수들을 향해 밀려드는 파도와 죄수들의 얼굴과 옷에 쏟아지는 밝은 햇빛의 대비를 통해 당시 피지배층과 지배층 사이의 갈등과 대립 구조를 상징적으로 표현하고 있다.

그리고 피지배층은 가혹한 시련을 당하며 언제 끝날지 모르는 노동을 하고, 지배층은 이를 감시하고 관리하면서 권력을 휘두르고 그들의 노동을 수탈하고 자유를 억압한다. 여기에서 부르는 음악 〈Look down!〉은 ‘그들이 영원히 노예로 살 것이며, 여기가 바로 자신들의 무덤’이라는 가사로 피지배층의 암울한 삶과 미래를 영화적 상징으로 표현한 것이다.

둘째 여성의 타락은 순진한 처녀였던 판틴이 남자에게 쾌락의 대상으로 이용만 당하고 버려진 후, 자신이 삶을 유지하던 집단으로부터 배제되어 창녀로 전락하고, 결국 절망과 병으로 죽는 모습으로 표현 하였다. 판틴은 이 처절한 상황에서 〈난 꿈을 꾸었어요(I dreamed a dream)〉를 부른다. 여기서 그녀는 “지금 살고 있는 지옥과는 다른 모습이라라고, 지금 느끼는 것과는 완전히 다른 삶이라라고 꿈꾸어 왔지만, 이제 삶은 내가 꿈꾸던 꿈을 죽여 버렸네.(I had a dream my life would be / so different from this hell I'm living / so different now from what it seemed / Now life has killed the dream I dreamed)”라고 노래하며, 현실의 비참한 삶과 세계의 부조리로 인하여 모든 꿈을 상실한 당대 민중의 절망적인 삶을 재현한다.

셋째 어린이의 위축은 아무 죄도 없고 아무 것도 모르는 어린아이인 코제트가 비열한 사기꾼인 여관집 부부에게 맡겨져, 양육비를 매달 물면서도 비참한 물골을 한 하녀로 물을 길고 청소를 하며 시련을 겪는 모습을 통해 제시하였다. 코제트는 이 비참한 상황에서 〈구름 위의 성(Castle on a cloud)〉을 부른다. 구름 위의 성은 눈물도, 청소도, 야단치는 사람도, 외로움도 없는 곳이다. 당시 어린이가 따스한 사랑과 놀이를 원하지만, 어른들로부터 야단을 맞고 일에 시달리고 시련과 고독을 겪으면서 신음하고 있음을 묘사⁷⁾하고 있다.

7) 이도흠, 『신자유주의 체제의 맥락에서 <레미제라블>의 화쟁기호학적 읽기』, 문학과 영상학회 2013-봄 학술박람회. p.36.

4.2. 장발장의 상전이 현상과 예술적 표현



장발장은 굶주리는 조카를 위해 빵을 훔쳤다가 19년의 감옥생활을 한 후에 세상을 증오하게 된다. 그러던 중 미리엘 주교의 관용과 사랑으로 인해 거듭나게 된다.

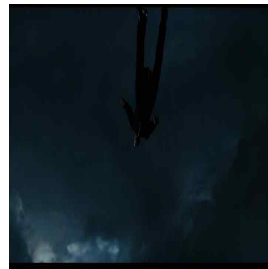
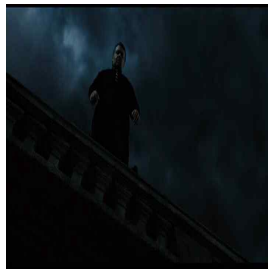
거듭난 장발장의 내면세계를 잘 표현한 독백의 노래가 <무슨 짓을 한 걸까(What have I done?)>이다. 장발장은 참회와 번민이 뒤범벅이 된 채, 이 노래를 부른다. 미리엘 주교로부터 용서를 받고 관용으로 포용된 후, 지금까지 도둑질을 하고 세상과 사람을 증오했던 인생을 참회하고 “이제 장발장의 세계를 떠나리. 장발장은 아무 것도 아니야, 이제 다른 이야기를 시작해야만 하리.(I’ll escape now from the world / from the world of Jean Valjean / Jean Valjean is nothing now / Another story must begin!)”라며 새로운 자아로 거듭난다. 그가 추구하는 대상은 사람들의 구원과 자선이며, 이름도 마들렌으로 바꾼다. 새사람이 된 장발장은 포술르방을 비롯한 많은 시민에게 사랑과 자선을 베풀고 그들을 도와준다. 장발장은 판틴과 만난 이후, 자베르의 시선과 감시를 피해 가면서 타자를 위해 자선과 구원을 베풀다. 영화 후반부에 와서는 장발장이 사랑하는 대상이 코제트에게로 집중된다. 코제트를 위해 마리우스를 살리러 바리게이트로 들어가게 되고, 혁명에 가담하며 위험에 처한 마리우스를 구한다. 이러한 고난의 과정을 겪으면서 장발장은 예수의 재림으로 비교될 정도의 성인으로 상전이된 삶을 살게 된다.

미리엘 주교의 사랑과 관용을 받은 장발장은 포술르방, 판틴, 코제트, 자베르, 마리우스에게 헌신적인 사랑을 베풀면서 성인의 경지에 이른다.

장발장 회심하고 살아가는 것을 단절적 변화의 프로세스별로 분석하면 다음과 같다.

- ① 안정기 - 장발장이 평범한 사람으로 사는 동안의 시기.
- ② 혼돈기 - 조카의 생계를 위해서 빵을 훔침, 투옥과 탈옥, 19년의 감옥생활.
- ③ 촉매, 새로운 에너지 주입 - 가석방, 사회에 나와서 냉대 받음.
- ④ 임계점 - 주교의 관용과 사랑을 체험하고 양심의 가책을 받음.
- ⑥ 창발기 - 포술르방을 구해줌, 판틴 치료, 코제트를 양육, 마리우스 도움, 자베르 살려줌

4.3. 냉정한 법치주의의 좌절과 예술적 표현



자베르는 오로지 법에 따라 심판하는 냉정한 정의의 사도다. 그는 〈별Star〉이란 노래를 통하여, ‘계절이 바뀌어도 늘 제 자리를 지키는 별처럼, 전 생애를 걸고 장발장을 쫓아 법의 심판을 내리겠노라(You know your place in the sky / You hold your course and your aim / And each in your season / Returns and returns / And is always the same / And if you fall as Lucifer / You fall in flame!’)고 노래한다. 그는 올곧은 법의 집행자 이기는 하지만, 인간에 대한 연민도 자비도 없는 냉혈한 인간으로, 인간이라기보다 당시 사법 시스템 자체를 상징한다고 볼 수 있다. 자베르는 장발장과 치열하게 맞선다. 자베르에게 장발장은 감옥으로 보내야 하는 24601 죄수이다. 장발장에게는 ‘자베르라는 인간’은 자신의 삶을 유지하려면, 무조건 피해야 하는 적대자다. 자베르는 쫓고 장발장은 숨는다. 자베르는 법대로 심판하려고 하며, 장발장은 자베르를 피해 도망가면서도 자비와 사랑을 베푼다. 장발장은 회심한 이후로 지속적으로 자베르를 용서하고 살려준다. 자베르는 자신에게 관용을 베푸는 장발장에게서 예수와 같은 성인의 품성을 느끼게 된다. 여기에 더하여 그는 자신이 악인이라고 생각하여 평생을 쫓아다녔던 장발장이 목숨을 걸고 마리우스를 구하는 것을 목격하고는 혼란에 빠지게 된다. 자베르의 혼란과 당혹함을 영화에서는 벼랑과 같은 난간을 오고 가는 긴장을 통하여 상징적으로 묘사한다. 자베르는 이 장면에서 자신의 혼란과 자아 상실을 〈독백(Soliloquy)〉에 담아 부른다. 이 노래는 장발장이 미리엘 주교로부터 용서를 받고 혼란한 장발장이 불렀던 독백인 〈무슨 짓을 한 걸까?(What have I done)〉와 같은 곡이다.

미리엘 주교로부터 구원을 받은 장발장이 세상과 인간을 증오하며 도둑질을 일삼았던 자신을 참회한 반면, 장발장으로부터 구원받은 자베르는 법의 심판만이 정의라는 신념으로 살았던 자아를 해체하게 된다.

“자신의 추적을 당하며 절망 속에 있던 장발장이 자신의 목숨을 살려주고 자유를 주었다.

자신이 알던 세상은 어둠 속에서 길을 잃었다.(This desperate man whom I have hunted / He gave me my life. He gave me freedom / The World I have known is lost in shadow.)”라면서 자베르는 비극적인 자살을 택한다. 기계적이고 냉정했던 법치주의가 인간에 대한 사랑과 연민에 의하여 무너져 내리는 것을 상징적⁸⁾으로 보여 주는 것이다.

자베르의 일생을 단절적 변화의 프로세스로 분석하면 다음과 같다.

- ① 안정기 - 간수로서 생활과 경감으로 승진
- ② 혼돈기 - 존경하는 시장이 장발장이라는 사실.
- ③ 촉매, 새로운 에너지 주입 - 학생 시위대를 무너뜨리기 위해 혁명단에 잠입.
정체가 탄로 나서 포로로 붙잡힘.
- ④ 임계점 - 혁명단에게 잡혀 죽을 위기에서 장발장이 풀어줌.
- ⑥ 창발기 - 냉정한 법치주의의 한계로 인한 해체

5. 결론

이 글은 영화 <레미제라블>에 나타나 있는 사건 진행의 프로세스와 기독교 신앙의 문학적 표현을 위주로 살펴 보았다.

영화 <레미제라블>의 서사적 진행 과정을 ‘안정기-혼돈기-급변기-새로운 질서’로 구분하여 설명하였다. 그리고 장발장의 마음이 변하는 상전이 현상을 <무슨 짓을 한 걸까(What have I done?)>라는 독백의 노래로 표현한 것을 분석하였다. 장발장은 참회와 변민이 뒤범벅이 된 채, 이 노래를 부른다. 미리엘 주교로부터 용서를 받고 관용으로 포용된 후, 지금까지 도둑질을 하고 세상과 사람을 증오했던 인생을 참회하고, 새로운 자아로 거듭나는 상황이 예술적으로 형상화 되었다. 그리고 자베르는 오로지 법에 따라 심판하는 냉정한 법치주의자이다. 자베르의 자살은 기계적이고 냉정했던 법치주의가 장발장의 사랑에 의해 무너져 내리는 것을 예술적으로 상징화한 것으로 분석하였다.

8) 이도흠, 『신자유주의 체제의 맥락에서 <레미제라블>의 화쟁기호학적 읽기』, 문학과 영상학회 2013-봄 학술박람회. p.40.

참고문헌

〈영화〉

〈레미제라블 Les Miserables〉, 2012

영국에서 제작한 뮤지컬 영화로서 한국에는 2012.12.18.에 개봉하였다. 총 상연시간 158분이며, 감독은 톰 후퍼이고, 주요 출연자는 휴 잭맨, 러셀 크로우, 아만다 사이프리트, 앤 해서웨이 등이다.

〈논문과 단행본〉

김지영, 『뮤지컬에서 나타나는 확대된 노래형식에 관한 연구 : 뮤지컬 「레 미제라블」의 〈One Day More〉와 뮤지컬 「렌트」의 〈Christmas Bells〉를 중심으로』, 동덕여자대학교 공연예술대학원, 2009.

김혜원, 『한국 뮤지컬 영화의 흥행실패 요인에 관한 내용 분석』, 씨네포럼 Vol.12, 2011.

강수현, 『뮤지컬 〈레미제라블〉분석을 통한 음악의 극적기능에 관한 연구』, 이화여자대학교 실용음악대학원, 2010.

이도흠, 『신자유주의 체제의 맥락에서 〈레미제라블〉의 화쟁기호학적 읽기』, 문학과 영상학회 2013-봄 학술박람회 자료.

윤영수, 채승병, 『복잡계 개론』, 삼성경제 연구소, 2005.

〈기사〉

양지현, 노래하라 우리의 인생을 뮤지컬에서 영화로 다시 태어난 〈레미제라블〉, 씨네21, 2012-12-20, http://www.cine21.com/news/view/mag_id/72119

장영엽, “내가 가진 모든 것을 끌어냈다” 휴잭맨 인터뷰 기사, 씨네21, 2012-12-04, http://www.cine21.com/news/view/mag_id/71947

정한석, [신 전영객잔] 군중의 기억으로 ‘따고 들어가’다, 씨네21, 2013-02-07, http://www.cine21.com/news/view/mag_id/72541

논찬_기독교세계관 1

“영화 <레미제라블>에 나타난 기독교 사상의 문학적 표현”에 대하여

김철수 (전주대)

많은 사람들을 감동시킨 영화 <레미제라블>의 형식적 플롯과 내용을 꼼꼼하게 분석하여 일목요연하게 정리하신 장영창 선생님의 발표문을 감사하게 잘 읽고 들었습니다.

1845년부터 1862년까지 17 년간에 걸쳐 총 5권 48장으로 이루어진 소설을 바탕으로 제작한 이 뮤지컬 영화의 복잡한 플롯을 정리하는데 원용하신 “복잡계 이론”은 영화 자체 뿐 아니라 그 영화가 파급시킨 영향력을 분석하고 더 나아가서 작품에 등장하는 주요 인물의 복잡다단한 삶을 정리하는 데도 대단히 유용하게 사용된 것 같습니다.

이 영화를 “복잡계 이론,” 혹은 “단절적 변화의 프로세스”로 분석한 결과 ‘장발장과 자베르의 대립과 갈등’을 중심으로 하여, 자신의 정체성에 대해 괴로워하는 장발장의 내적 갈등이나, 다양한 인물과 사건을 통해 나타나는 코믹하거나 낭만적인 복잡한 보조플롯들 간의 긴밀한 관계성을 잘 분석할 수 있게 되었다고 생각합니다.

이와 같은 형식적 분석에 아울러서 선생님께서는 당대의 역사적 사실과 철학적 혹은 종교적 주제들이 작품 속에서 예술적으로 형상화 되는 과정에 대한 주제적 분석을 시도하셨습니다. 그리하여 ‘무산계급 남자의 추락과 기아에 의한 여성의 타락, 그리고 암흑에 의한 어린이의 위축’으로 형상화 된 열악한 현실 가운데서, 기독교적인 회개를 통해 새로운 자아로 거듭나는 장발장과 그의 사랑에 무너진 자베르의 냉정한 법치주의를 대조하고, 이 작품이 그러한 과정을 예술적으로 상징화하였다고 주장하셨습니다.

영화 작품에 대한 대단히 철저한 분석을 시도한 이처럼 공들인 발표문을 읽고, 많은 감동을 받았습니다. 춘계 학술대회 때 같은 제목의 소설 작품에 대한 기독교적 접근을 다룬 논문을 발표한 것이 계기가 되어 이번 학회 때 논찬자의 임무를 부여받은 것 같습니다. 그런데 본 발표문의 형식과 관련된 내용들이 제게는 다소 생소한 부분들이 있다보니, 발표문에 대한 이해와 그를 기반으로 한 질문의 내용에 한계가 있다는 사실을 고백하지 않을 수 없습니다.

1. 제가 이해한 바에 따르면, “복잡계 이론”은 자연계를 구성하고 있는 많은 사건들이 “성분 간의 다양하고 유기적인 협동현상에서 비롯되는 복잡한 현상들의 집합체”라는 전제 하에, 어느 장소에서 일어난 작은 사건이 그 주변에 있는 다양한 요인에 작용을 하고, 그것이 복합되어 차츰 큰 영향력을 갖게 됨으로써 멀리 떨어진 곳에서 일어난 사건의 원인이 된다는 이론으로 자연과학과 수학, 사회과학 등 다양한 영역에서 연구되고 있는 분야라고 합니다. 그 “복잡계 이론”과 선생님께서 말씀하신 “단절적 프로세스”라는 용어에는 어떤 차이가 있는지 궁금합니다.

2. 선생님께서는 “안정기,” “축매,” “혼돈기,” “창발기,” “한계점,” “전환기” 등의 순서나 혹은 구조로 이루어진 “복잡계 이론”이나 “단절적 프로세스”를 이용한 구조적 분석을 통해 기독교 사상이라는 주제의 표현 방법을 연구하셨습니다. 그런데, 이 구조적 분석이 갖고 있는 체계적이고 형식적인 성격에 비해 주제적으로 드러나는 하나님의 나라의 형상은 그 밀도가 좀 덜 하지 않나 싶습니다. 타락과 은혜와 구원으로 연결되는 기독교의 구속사나 “예정-소명-중생-믿음-칭의-회개-양자-성화-견인-영화”라는 구원의 서정 10 단계 등과 같은 구조를 활용하실 수도 있지 않을까 생각해 봅니다.

3. 세 번째는 제목에 대한 의구심 혹은 불만이라고 말씀드릴 수 있겠습니다. 본 발표문의 제목인 “영화 <레미제라블>에 나타난 기독교 사상의 문학적 표현”이라는 문구는 본문의 내용과의 연관성이 다소 떨어져 보입니다. 영화의 구조를 “복잡계”의 이론이나 용어를 이용하여 분석해서, 작품 속에 기독교의 사상이 예술적으로 형상화되는 과정과 그 결과를 추적했다는 의미로 변경되어야 하지 않을까 사료됩니다.

오랫동안 치밀하게 분석하고 연구해 오셨을 역작에 대하여 무지의 소치로 어리석은 질문을 드린 것을 용서해 주시기 바라며, 이것으로 저의 부족한 논평과 질문을 마치고자 합니다.

감사합니다.

분과발표_기독교세계관 2

‘새로운’ 무신론의 신 :
도킨스, 해리스, 데닛, 히치슨과 스텐저를 중심으로¹⁾

강상우 (목사·고구려대학 겸임교수)

논문 요약

본고는 새로운 무신론자들(New Atheists)의 주장 뒤에 존재하는 신(god)의 정체를 밝히는 것에 연구의 목적이 있다. 어떤 면에서 본 연구는 상식적인 질문으로부터 시작했다가 상식적인 대답으로 끝을 맺고 있는지도 모른다. 왜냐하면 새로운 무신론자들이 진화론적 세계관을 가지고 있다는 점을 도킨스와 새로운 무신론자에 대해 약간의 관심을 가지고 있는 일반인이려면 누구나 알 수 있는 사실이기 때문이다. 더욱이 도킨스의 경우 그는 진화론의 좌장(座長)적인 인물로 거의 모든 사람이 잘 알고 있는 것 또한 분명한 사실이기 때문이다.

그럼에도 불구하고 본고에서는 새로운 무신론자들의 저서들을 통해 ‘새로운 무신론자들에게 신(god)이 있는데 그 신은 바로 ‘급진적 진화론적 과학주의 신’이라는 결론을 내렸다. 비록 새로운 무신론자들의 신이 우상(god)에 불과하지만 말이다.

새로운 무신론자들이라는 명칭에 있어서 이 ‘새로운(new)’이라는 단어는 오늘날 새로운 무신론자들을 과거 무신론자들과 비교해서 볼 때에 이들 주장이 매우 극단적이며 호전적이라는 점에서 과거 무신론자들과 구별하기 위한 수식어가 아닌가 하는 생각을 해보았다. 그리고 새로운 무신론자들의 극단적이며 호전적인 주장으로 인하여 (1) 오늘날 과학과 종교의 관계가 더욱 더 악화되었으며, (2) 종교의 가치는 상대적으로 더욱 더 평가절하(平價切下)되었고, (3) 더 나아가 유전자 결정론(genetic determination)이라는 극단적 환원주의적 시각이 사회에서 광범위한 영향력을 행사하게 되었다는 점을 지적하였다.

1) 본 연구자는 2003년 춘계학술대회(2013. 5. 11[토] 경북대학교) 때에 2개의 발표 논문을 신청하였다. 하나는 기독교세계관 분과의 “지적사고(I·T)에 대한 비판적 응답과 귀 기울임”이라는 제목이었고 다른 하나는 사회복지분과의 “사회복지 이슈와 기독교세계관”이었다. “지적사고(I·T)에 대한 비판적 응답과 귀 기울임”이라는 글은 쓴 후 본 연구자의 논리가 맥그라스(Alistair McGrath)의 논리와 너무 흡사함을 보고 본 연구자는 매우 놀라움과 동시에 본 연구자와 같은 생각을 하시는 분(세계적 석학)이 계신다는 것에 기분이 매우 좋기도 했다. “최소한 내 생각과 같은 생각을 한 분이 존재하구나 그것도 세계적인 석학이 ….” 그러나 그 논문은 그 후 발표가 취소되었다. 그 대신 사회복지 분과에서 “사회복지 이슈와 기독교세계관”라는 제목의 논문만을 발표하였다. 그때 발표되지 않았지만 본 연구자는 “지적사고(I·T)에 대한 비판적 응답과 귀 기울임”이라는 미발표 논문에서 다음과 같이 밝힌 적이 있었다. “본고에서는 지적사고가 다윈주의적 진화론의 관점에서 다루고 있는 창조론과 지적설계(I·D)에 대한 비판에 대해서는 논외(論外)로 하고자 한다(물론 부족하지만 이에 대해서도 차후에 글로 써보려고 한다. 실현될지 모르지만 말이다).” 그 후 곰곰이 생각해보니, 무엇보다도 선행되어야 할 연구가 있는데 바로 다른 아닌 “지적사고”(I·T, ‘새로운 무신론자’들의 한 무리)의 정체 즉 그들의 “신”(偶像, god)의 정체를 밝히는 것이 먼저인 것 같아서 본 연구를 진행하게 된 것이다. 본 연구의 경우 “연구한계”에도 밝힌 것처럼 맥그라스의 『신 없는 사람들』(2012)의 “2부 새로운 무신론의 주장들”의 ‘4장. 종교는 비이성적이다’(McGrath, 2012: 117-148)와 ‘5장. 종교는 비과학적이다’(McGrath, 2012: 149-181)에서 아이디어를 얻었을 뿐만 아니라, 논문의 내용의 전개에 있어서도 많이 의존하고 있음을 밝힌다.

I 들어가는 말

“기독교혐오증”(“Christophobia”), “미디어 기독교혐오증”(“Media Christophobia”)이라는 단어가 생길 정도로 오늘날 이 사회에 기독교에 대한 부정적 시각이 팽배(澎湃)해져 있다. 기독교에 대한 부정적 시각은 인터넷을 통한 복제와 재(再)복제를 통한 다른 버전(version)으로 급속도로 대량 생산과 더불어 대량 유통되어지고 있는 것이 현 실정이다.(또 이렇게 생산된 대량의 무신론적 자료는 영구 삭제되지 않고 이 사회에서 무신론적 근거를 더욱 견고하게 하는 피터 버거(Peter Berger)가 제시한 근사구조[Plausibility Structure, 近似構造]로서 기능을 하게 된다.) 기독교에 대한 부정적 견해를 양산(量産)하는 중요한 집단 중의 하나가 바로 “새로운 무신론자들”(New Atheists)이다. 이들의 가장 두드러진 특징 가운데 하나가 바로 알리스터 맥그라스(Alister McGrath)가 지적한 것처럼 ‘온라인 커뮤니티’를 통해 새로운 무신론적 시각을 대량적으로 만들어내고 있다는 점(McGrath, 2012: 12)에서 쉽게 간과할 수 없는 문제라 하겠다.

연구목적

본 연구는 온라인 커뮤니티를 통해 기독교에 대한 부정적인 관점을 대량적으로 양산하고 이를 유통시키고 있는 새로운 무신론자들의 뒤에 있는 ‘신’(god, 偶像)의 정체(正體)가 무엇인지에 대해 밝히려고 한다. 새로운 무신론자들의 신의 정체를 밝히게 된다면 그들이 왜 그러한 생각을 하는지에 대한 이유를 조금이나마 알 수 있기 때문이다. 아마 본고에서 제시한 연구 목적에 대한 진술이 상식 수준의 진술에 지나지 않느냐고 생각하신 분도 계실 것이다. 왜냐하면 새로운 무신론자들이 진화론자로서 진화론적 세계관을 가지고 있다는 점은 일반적인 상식 수준의 일반 진술에 불과하기 때문이다. 또 본 연구자의 연구 목적에 대해서 무신론자들에게 있어서 ‘신은 무슨 신’이라고 반문하는 이들이 있을지 모른다. 그러한 이유로 새로운 무신론자의 신이라고 하면 언어도단(言語道斷)의 한 형태로 취급할지 모른다. 그러나 피터 크리프트(Peter Kreeft, 1937-)의 말을 인용한 카일 이델만(Kyle Idelman)의 말을 곱씹으면 무신론자들에게도 신이 있다는 말의 의미가 무엇인지 인지할 수 있게 될 것이다. 물론 새로운 무신론자의 신은 참 신(the God)이 아닌 하나의 우상(偶像)인 신(a god)에 불과하지만 말이다.

피터 크리프트는 “유신론의 반대는 무신론이 아니라 우상숭배이다!”라고 말했다. 이는 모든 사람들이 자신들의 신을 예배하고 있다는 의미이다. …… 신을 섬기는 것이 인간이 하는 일이다. 따라서 자신에게 물어야 할 질문은 “나는 신을 섬기는가?”가 아니라 “나는 누구를 혹은 무엇을 신으로 섬기는가?” 하는 것이다(Idelman, 2013: 80-81) 2)-3)-4)

2) 장로교 목사인 도날드 맥쿨라우(Donald McCullough)도 그의 책 『하찮아진 하나님』(The Trivialization of God)에서 “인간을 본질상 예배하는 존재이다. 인간이기에 그것은 어쩔 수 없다. 인간은 다만 예배할 대상을 선택하는 것일 뿐이다. 우리는 하나님을 경배하고 있거나, 아니면 다른 수많은 거짓 신들을 예배하고 있거나, 둘 중의 하나다.”라고 했다.(Brouwer, 2001: 24 재인용).

3) 심지어 과학도 믿음에 불과하다고 한다. “폴라니는 과학이 ‘믿을 만한’(fiduciary)-‘믿음에 바탕을 둔’이라는 뜻을 지닌 라틴어 어근에서 유래한 단어-신뢰에서 나온다고 결론지었다. 그와 같은 믿음은 기반이 튼실하고 근거가 충분할 뿐 아니라 과학이 빨리 발전할 수 있게 도와준다. 그렇다 하더라도

티모시 켈러(Timothy Keller) 목사는 “우리는, 우리의 사고를 좌우하고 우리 논리가 작동하는 방식에 강력한 영향을 미치는 모든 종류의 경험이라든지 배경에 깔린 믿음을 가지고 매번 개인적인 평가를 내린다.”고 지적한다(Keller, 2010: 181). 레슬리 뉴비긴(Lesslie Newbigin)도 “인간의 본성은 진공 상태를 싫어한다. 따라서 신전은 텅 빈 채로 있을 수 없다. 유일한 참 형상인 예수 그리스도가 거기 계시지 않는다면, 우상이 그 자리를 차지할 것이다.”(Newbigin, 2005: 149)⁵⁾고 지적하였다. 이러한 지적들은 위의 카일 이텔만의 글과 유사한 맥락으로 이해할 수 있다.

연구범위

무신론에 대한 자료는 가히 방대하다. 왜냐하면 유·무신론 논쟁이 하루아침에 일어난 일이 아니며, 역사적 과정에서 신학 분야나 철학 분야에서 때로는 과학 분야에서 계속적으로 일어난 논쟁이기 때문이기도 하다. 그런가 하면 오늘날에는 인터넷 상의 사이트(site), 블로그(blog)나 SNS를 통해 많은 자료들이 만들어지고 있기 때문이기도 하다. 자료의 방대함은 연구 범위에 있어 자료에 대한 제한을 상대적으로 필요로 한다. 그렇기 때문에 본고에서는 알리스터 맥그라스(Alister E. McGrath)가 『신 없는 사람들』(Why God Won't Go Away)이라는 자신의 저서에서 새로운 무신론자로 언급한 리처드 도킨스(Richard Dawkins), 샘 해리스(Sam Harris), 다니엘 데닛(Daniel Dennett), 그리고 고인(故人)이 된 크리스토퍼 히친스(Christopher Hitchens)를 중심으로 하되, 새로운 무신론자로 일컬어지고 전공이 ‘우주천문 물리학’인 빅터 스텐저(Victor J. Stenger)를 포함시키고자 한다.⁶⁾ 맥그라

라도 그것은 절대적으로 확실한 자식이 아니라 일종의 신앙이다. 폴라니는 이렇게 말했다. ‘우리는 이제 믿음이 모든 지식의 원천이라는 것을 다시 한 번 인정해야 한다. ... 하지만 제아무리 비판적이고 독창적인 지능을 가졌다 하더라도 그런 믿을 만한 틀 밖에서는 제 기능을 하지 못한다.’”(Hahn, 2009: 32-33 재인용).

4) 『종교전쟁』이라는 책의 이름에서도 과학의 종교적 냄새를 맡을 수 있다. 비록 장대익이 왜 그들의 책 제목을 『종교전쟁』이라고 이름을 붙였는지에 대해서 말하지만(과학의 종교성을 부인하지만) 본 연구자에게 그리 수긍되지 않는다. “『종교전쟁』이라는 이 책의 제목에는 이런 의미가 담겨 있다. 사실 ‘종교 전쟁’이라고 하면 우리 대부분은 이러한 ‘종교 간 전쟁’을 떠올린다. 이런 용법을 알면서도 우리는 고심 끝에 이 책 제목으로 ‘종교 전쟁’이라는 표현을 그대로 쓰기로 했다. 대신 그 의미를 좀 더 확장시켜 ‘종교를 둘러싼 전쟁’을 지칭하는 것으로 했다. 이런 넓은 의미의 ‘종교 전쟁’안에는 ‘종교 간’의 관계를 둘러싼 전쟁, ‘종교와 인접 분야들’(신학, 예술, 문학, 철학, 사회학, 과학 등) 간의 전쟁, 그리고 ‘종교와 실천’(인권, 평화, 윤리, 환경, 여성 등)을 둘러싼 전쟁 등이 모두 포함된다.”(신재식·김윤성·장대익, 2009: 20).

5) “G. K. 체스터턴을 비롯한 종교옹호론자들이 반복적으로 이런 주문을 설파하는 걸 그다지 탐탁하게 생각하지 않네. ‘만약 신을 믿지 않는다면 그건 아무것도 믿지 않는 것(believe in nothing)이 아니라 무엇이든 믿는다(believe in anything)는 것이다.’”(Hitchens, 2012: 113 재인용).

6) 참고로, 홉슨(Theo Hobson)은 “Part 1. 네 명의 무신론자에게 믿음이란”에서 Dawkins, Harris, Hitchens 그리고 영국의 철학자 그레이링(A. C. Grayling)을 다룬다. 그가 그레이링을 선택한 이유는 2007년 반종교적인 내용의 수필집 『모든 신을 등지고』(Against All Gods)를 발표했기 때문이라고 한다(Hobson, 2013: 21-49); 앤드류(E. Andrew)는 Dennett, Dawkins, Harris, Stenger에 『믿음의 엔진』(Six Impossible Things Before Breakfast)을 쓴 루이스 월퍼트(Lewis Wolpert)를 추가한다(Andrew, 2012: 74); 그리고 플루(A. Flew)는 앤드류가 언급한 인물 중 스텐저를 생략하고 있다.(Flew, 2011: 18).

스도 우주천문 물리학자인 스텐저가 새로운 무신론자로 때로는 등장하고 있음을 언급하기도 한다(McGrath, 2012: 1장 3번 주). 본고는 이들 새로운 무신론자들의 대표적 저서를 중심으로 다루고자 한다. 맥그라스는 『신 없는 사람들』의 끝 부분에서 ‘더 읽을 책’을 소개하는데 ‘새로운 무신론’의 고전적 선언에 관한 책으로 다음을 소개하고 있는 것을 볼 수 있다(McGrath, 2012: 203). Richard Dawkins, *The God Delusion* (London: Bantam, 2006); Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (New York: Viking Penguin, 2006); Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (New York: W. W. Norton, 2004); Sam Harris, *Letter to a Christian Nation* (New York: Knopf, 2006); Christopher Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (New York: Twelve, 2007 등이 그것이다). 본 연구자는 앞에서 이미 언급했듯이 빅터 스텐저의 대표적 다음의 저서를 포함시키고자 한다. Victor J. Stenger, *God: The Failed Hypothesis: How science shows that God does not exist* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2008). 물론 맥그라스는 스텐저의 저서에 대해 양(量)은 방대하더라도 도킨스나 히친스의 사상 일부를 반복함으로써 “그 책들과 비교하면 날이 무덤 칼 같다”(McGrath, 2012: 48, 1장 3번 주)고 평가하였지만, 본 연구자는 스텐저가 다른 새로운 무신론자들과는 다른 전공자라는 점에서 본 연구 범위에 그의 저서를 포함시킨 것이다.

연구문제

본 연구에서는 다음의 3 가지 문제들에 대해 다룰 것이다. (1) 먼저 ‘새로운 무신론’이라는 명칭에 대해서 살펴볼 것이다. 과거 무신론자와 다르게 이들을 ‘새로운(新) 무신론자(無神論者)’라고 불리는지에 대해서 새로운 무신론자들이라는 명칭이 지닌 특성이 무엇인지에 대해서 다룰 것이다. (2) 그리고 새로운 무신론자들의 신의 정체에 대해서 알아볼 것이다. 서두에서도 살펴보았지만 새로운 무신론자는 명시적(明示的)으로 신의 존재를 부정한다. 자신들에게는 종교가 없다고 선언한다. 그렇지만 이들 새로운 무신론자들의 사상 속에서 암묵적(暗黙的)으로 존재하는 신(god)을 발견할 수 있다. 여기서 이들 신의 정체에 대해서 구체적으로 다루고자 한다. (3) 마지막으로 간략하게 새로운 무신론이 사회에 끼친 영향에 대해서 살펴보기로 할 것이다. 왜냐하면 오늘날의 현상 중에는 연구자의 관점에서 볼 때, 직·간접적으로 새로운 무신론자들의 주장과 밀접하게 연결되어 발생하는 사회적 현상이 존재한다고 보기 때문에 이에 대해서 간략하게 기술하고자 한다. 본 연구에서 논하고자 하는 문제들을 정리하면 다음과 같다.

연구문제 1: 새로운 무신론자들이 지닌 특성은 무엇인가?

연구문제 2: 새로운 무신론자들의 구체적인 신(god, 偶像)은 무엇인가?

연구문제 3: 새로운 무신론자가 사회에 끼친 영향은 무엇인가?

연구한계

본 연구는 맥그라스의 『신 없는 사람들』의 연구의 확장(expansion)이라고 생각하면 될 것 같다. 본 연구자는 맥그라스의 『신 없는 사람들』의 “2부. 새로운 무신론의 주장들”의

‘4장. 종교는 비이성적이다.’(McGrath, 2012: 117-148)와 ‘5장. 종교는 비과학적이다.’(McGrath, 2012: 149-181)이라는 내용에서 아이디어를 얻어 이를 확장하였음을 밝힌다. 굳이 본 연구의 의의를 밝히라고 한다면 맥그라스의 자료를 기초로 하여 우주천문 물리학자인 스텐저(Victor J. Stenger)의 주장을 포함시킴으로써 연구 범위에 있어서 약간이나마 확장을 꾀하였다는 점과 동시에 이들 자료들의 재구성을 통해 새로운 무신론자들의 신의 정체는 무엇인지에 대해 기술하였다는 점에서 작게 남아 본 연구에 의의가 있다 하겠다.

본고에서 다루고 있는 이들은 새로운 무신론자로 불리지만 이들 각자의 전공 분야가 서로 상이함으로써 개별적 문제에 대해서는 서로 다른 인식이 존재하는 경우도 있다.⁷⁾ 그럼에도 불구하고 본 연구의 편의상 이들을 “‘새로운’ 무신론”이라는 개념으로 묶어서 다루었다는 점이다. 그리고 본 연구자의 전공이 과학이 아님은 물론이요, 그렇다고 철학이나 과학 철학 또한 전공이 아니라는 점을 밝힌다. 본 연구자의 전공 분야는 (기독교)사회복지학이다. 그것도 박사과정 수료가 전부다. 그렇기 때문에 연구자의 전문영역이 아닌 타(他)전공 영역의 문제에 대해서 접근하는데 더욱 더 많은 어려움이 존재한다는 점 또한 밝혀야 할 것 같다[참고로 본 연구자는 학부 때는 법과대학에서 사법학(私法學, B.A.)을, 신학대학원에서 신학(神學, M. Div.)을, 그리고 대학원에서는 사회복지학(社會福祉學, M.A., Ph.D. Cand.)을 전공하였다]. 본 연구에서 비전공자인 연구자로서 참으로 천만다행(千萬多幸)인 것은 본 연구에서 다루고자 하는 이들 전문 서적이 대부분 번역되어 있었다는 점이다.(이는 한편으로는 이들 저서가 종교에 대해서 극단적인 비판의 내용을 포함하고 있다는 점에서는 현실적으로 매우 안타까운 마음이 든 것도 사실이다. 그렇지만 이 경우에도 지혜로운 자는 새로운 무신론자들의 극단적인 비판에 대해서도 반면교사[反面教師] 삼을 수 있을 것이라는 확신에 어느 정도 염려와 더불어 마음에 위안이 된 것도 사실임을 밝힌다.)

II 새로운 무신론자(New Atheist, 新無神論者)

1 “새로운 무신론자”들의 특성

1) ‘새로운’(new, 新)이 지닌 호전성

“새로운 무신론”이라는 표현은 그레이 울프(Gary Wolf)가 만들었다고 한다. “울프는 도킨스와 해리스, 데닛의 방법-무신론에 대한 열광적인 지지, 그리고 종교적 신념과 종교를 존중하는 문화적 풍토 모두에 대한 가차 없는 비판-을 지칭하기 위해 ‘새로운 무신론’이라는 표현을 만들어 냈다.”(McGrath, 2012: 17-18; Wired, [November 2006]; CNN, [November 9, 2006] 참조). 사실 무신론의 역사는 유신론의 역사만큼 오래되었다. 이는 마치 지우개(eraser)의 역사가 필기구(筆記具, writing materials)의 역사만큼 오래된 것과 같은 이치다. 그런데 왜, 과거부터 지금까지 존재해 왔던 무신론과 구별하여 이들을 새로운

7) “또한 각 범주 안에도 다양한 세계관이 존재한다. 무신론자라 하여 모두 같은 세계관을 가지고 있는 것은 아니며, 그리스도인들의 세계관 역시 서로 비슷하긴 하지만 완전히 똑같다고 말할 수는 없다.”(Haarsma & Haarsma, 2012: 45-46)고 지적한다.

무신론이라고 부름으로써 이들 양자 간에 구별을 꽤 하고자 하는 이유는 어디에 있는가 하는 의문을 본 연구자는 제기해 본다. “새로운 무신론자”에서의 ‘새로운’(new)이라는 단어가 주는 의미는 이들 새로운 무신론자들이 지니는 ‘극단적’(極端的)이고, ‘호전적’(好戰的)인 성격을 어느 정도 감지할 수 있다. 새로운 무신론자들이 지닌 호전성과 과거의 무신론을 구별하기 위해 무신론 앞에 ‘새로운’이라는 형용사를 수식어로 붙여서 양자 간의 구별을 꾀하고자 했는지도 모른다. 오늘날의 새로운 무신론자와 비교해 볼 때 과거 무신론자들은 그렇게 호전적이지도 않았으며 서로에 대해서도 매우 관대했다는 점에서 새로운 무신론자들이 지닌 호전성이 어느 정도 극단적인지를 가히 짐작할 수 있기 때문이다.

맥그라스는 새로운 무신론자와 구별하여 과거 무신론자에 대해 다음과 같이 적고 있다. “여기서 새로운 무신론은 알랭 바디우(Alain Badiou)나 줄리언 바지니(Julian Baggini), 존 그레이(John Gray)나 슬라보예 지젝(Slavoj Zizek) 같은 이들의 고상하고, 온건하며, 관대하고, 합리적인 무신론과는 확연히 구별된다.”⁸⁾(McGrath, 2012, 131)

그래서 인지 몰라도 과거 무신론과 구별하여 새로운 무신론을 다음과 같이 정의하는 것을 볼 수 있다. 새로운(新) 무신론이란 “종교는 쉽게 용인되어서는 안 되고, 종교가 그 영향을 끼치는 곳에서는 반드시 반박되고, 비판되고, 합리적인 논쟁의 대상이 되어야 한다”는 관점을 주장하는 일련의 21세기 무신론자 작가들의 운동에 붙여진 이름이”(Simon Hooper, “The Rise of the New Atheists,” CNN; www.ko.wikipedia.org. ‘신무신론’ 항목 재인용)다. 게르하르트 로퐁크(Gerhard Lohfink)는 새로운 무신론의 호전성을 다음과 같이 표현하였다. “한 사악한 영이 유럽을 배회하고 있다(그러나 이는 비단 유럽만의 상황이 아니리라). 점점 날카로운 목소리를 내며 공격적인 자세로 등장하는 오늘날의 무신론은 지난 19세기 이래로 -소련과 그 위성 국가들의 빛바랜 소위 ‘학문적 무신론’을 제외하고는- 존재하지 않았다. 예전의 무신론과 마찬가지로, 새로운 무신론 역시 자연과학을 자신의 목적을 실현하기 위한 도구로 사용한다. 그러나 이는 자연과학을 남용하는 것일 뿐만 아니라 그것에 자신의 세계관을 강요하는 것이다.”(Lohfink, 2012: 11; 강조는 본 연구자).

새로운 무신론이 지닌 호전성 때문인지 몰라도 이들은 다음과 같은 명칭으로 불리고 있는 것을 볼 수 있다. 강영안 교수는 “전투적 무신론”(강영안, “추천의 글” in McGrath, 2008: 7)으로, 고(故) 크리스토퍼 히친스는 자신을 “반(反)-유신론자”(anti-theism)에 가깝다고 소개하기도 하였다.(Hitchens, “추천사” in Stenger, 2010: 6) 여기서의 반(反)유신론자는 맥그라스에 의하면 “종교적인 것을 모조리 없애야 한다고 호전적으로 주장하는 이들”을 가리킨다.(McGrath, 2012: 57). 또 새로운 무신론자들은 그들의 주장의 형태가 근본주의(Fundamentalism)와 닮았다고 해서 “무신론적 근본주의”라고도 불린다. 비록 그들이 이 명칭에 대해서 듣기 싫어하지만 말이다. 특히 도킨스는 자신을 근본주의라고 부르는 것에 대해서 다음과 같이 하소연 하였다. “나는 단지 이론적으로 견해가 다르다는 이유로 누구에게 폭탄을 터뜨리거나 누구의 목을 베거나 누구를 화형 시키거나 십자가에 매달거나 비행기를 고층 빌딩에 충돌시키거나 하지 않을 것이다. 하지만 질문자는 대개 그 문제를 그냥 넘여가지 않는다. 그는 이런 식으로 물고 늘어질지 모른다. ‘적대감 때문에 근본주의 무신론자라는 소리를 듣지 않습니까? 미국 남부 사람들이 나름대로 근본주의자이듯이 당신도

8) 참고로 에코와 마르티니와의 대화를 기록한 책보라. Umberto Eco & Carlo Maria Martini, *In Cosa Crede Chi Non Crede?* (Atlantide Editoriale, 1996). 이세욱 역, 『무엇을 믿을 것인가』, 신관 2쇄 (열린책들, 2003).

나름대로 근본주의자가 아닌가요?’ 나는 근본주의라는 이 트집을 해결해야겠다. 지겨울 정도로 흔히 듣는 말이기 때문이다.”(Dawkins, 2007: 425-426). 도킨스의 무신론적 근본주의자가 아니라는 주장에 대해 맥그라스의 평가는 다음과 같이 간략하다. “도킨스는 자신이 무신론적 근본주의자가 아니라고 주장한다. 이 주장은 논쟁의 여지가 많다.”(McGrath & McGrath, 2008: 83, 2장 25번 註)

하버드 대학교의 휴머니스트 그레그 엡스타인(Greg Epstein) 교수도 새로운 무신론자들의 호전적인 특징을 다음과 같이 적고 있다. “무신론은 신에 대한 믿음을 전혀 갖지 않는 반면, 반유신론은 신에 대한 믿음이 지닌 최악의 면모를 적극적으로 밝혀 내 그것을 모든 종교의 표본으로 묘사하는 특징을 갖고 있다. 반유신론은 사람들을 부끄럽고 곤란하게 만들어 종교에서 돌아서게 하며, 호전적인 신을 믿는 것이 얼마나 어리석은지를 사람들에게 고집적으로 주장한다.”(McGrath, 2012: 58 재인용; "Less Anti-theism, More Humanism," Washington Post, [October 1, 2007] 참조). 이들 “[새로운] 무신론자들은, 종교가 잘못될 수도 있다는 개연성을 넘어, 종교 자체가 필연적으로 잘못되었다고 주장한다. 그들의 토론의 결론과 그들의 유일한 해결책은 단 하나, 종교를 제거하는 것뿐이다.”(McGrath, 2012: 91-92)고 매우 극단적 주장까지도 펼치는 것을 볼 수 있다.

2) ‘새로운 무신론’과 관련된 호칭

새로운 무신론과 연관된 호칭으로는 “지적사고”(I·T: intelligent thought) 개념과 “브라이트”(Bright)라는 개념이 있다. 먼저, “지적사고”는 “지적설계”(I·D: intelligent design) 운동과 대비되는 개념이다. 장대익 교수가 지적한 것처럼 지적사고는 무신론자의 입장에서 지적설계 운동으로부터 진화론을 수호하기 위한 목적으로 전개한 운동으로서 이 운동의 중심에는 호전적인 새로운 무신론자들이 적극적으로 개입하고 있다. 장대익 교수는 다음과 같이 적고 있다.

현재의 AT(atheism movement: 무신론)운동에는 도킨스 외에도 『주문을 풀다』(Breaking the Spell, 2006)라는 책을 통해 종교를 자연현상의 하나로 이해해야 한다고 주장한 데닛, 『신앙의 종말』(The End of Faith, 2004)이란 책으로 종교의 비과학성과 비합리성을 고발한 샘 해리스(S. Harris), 『신은 위대하지 않다』(God is not Great, 2007)로 저널리스트 입장에서 기독교의 허상을 고발한 히친스 등이 적극적으로 가담하고 있고, 「엣지」(edge)라는 최고 수준의 지식유통 공간을 운영하고 있는 제임스 브룩만도 배후에 있다. 이들은 단순히 ID운동으로부터 진화론을 수호하려는 개인적인 활동을 넘어서 IT(Intelligent Thought)운동을 전개했고, 이 IT운동은 도킨스의 『만들어진 신』을 계기로 AT 운동으로 진화했다(장대익, 2009a: 302).

“브라이트”(bright)라는 개념은 동성애자들이 그들 자신을 긍정적으로 보이기 위해 ‘게이’(gay, 명량한)라고 명명한 것처럼 새로운 무신론자들은 그들을 브라이트라고 칭하기도 한다. 브라이트라는 단어는 다음과 같은 이유에서 만들어졌다고 한다. “‘무신론’이란 용어가 말할 수 없을 정도로 따분하고, 전혀 도움이 되지 않는 부정적인 의미로 인식되고 있음을 안 두 명의 캘리포니아 교육전문가 폴 게이세르트와 뮌가 푸트렐(Paul Geisert and Mynga Futrell)은, 자연주의 세계관을 지닌 이들을 지칭하기 위해 ‘브라이트’(Bright)라는 단어를 만

들어 왔다. ‘게이’가 남성 동성애자를 가리키는 훨씬 긍정적인 표현으로 받아들여졌듯이, ‘브라이트’가 무신론자와 그들의 여행 동반자들을 가리키는 긍정적인 용어로 받아들여지기를 바라는 마음으로 말이다.(McGrath, 2012: 75) 브라이트라는 단어 사용에 대해 고(故) 크리스토퍼 히친스는 매우 부정적인 태도를 취하였던 데 반해, 대니얼 데닛은 긍정적인 태도를 보인다. 데닛은 자신의 책 『주문을 깨다』에서 ‘브라이트’라는 단어를 매우 적극적으로 사용하는 것을 볼 수 있다.(Dennett, 2010: 47-48; "The Bright Stuff" New York Times [July 12, 2003] 참조). 물론 데닛은 브라이트의 개념에 ‘무신론자, 불가지론자, 자유사상가, 세속적 인본주의자, 그리고 특정 종교에 속하지 않은 모든 사람들’을 포함시키는 개념으로 사용한다.(Dennett, 2010: 388)

2 ‘새로운 무신론자’들의 호전성

1) 새로운 무신론이 호전적인 이유

그렇다면 ‘새로운 무신론자’들이 종교에 대해서 이렇게 호전적인 이유는 어디에 있는가. 맥그래스가 『신 없는 사람들』의 제2부의 “새로운 무신론의 주장들”을 통해서 잘 정리해 놓은 것처럼 새로운 무신론자들의 입장에서 볼 때에 종교가 매우 ‘폭력적’이며, 매우 ‘비이성적’이고, 매우 ‘비과학적’이기 때문이다.(McGrath, 2012: 91-116, 117-148, 149-181). 새로운 무신론자들이 내세우고 있는 종교에 대한 비판이 대동소이하다는 점을 염두(念頭)해 둔다면 대표주자격인 리처드 도킨스의 예를 통해 이들이 유신론에 대해 호전적인 태도를 보이는 이유를 구체적으로 살펴보면 다음과 같다. 도킨스가 자신이 종교에 대해서 호전적인가를 밝히고 있는 부분은 『만들어진 신』의 “8장. 내가 종교에 적대적인 이유”와 “9장. 종교로부터의 도피”(Dawkins, 2007: 423-471, 473-527)에서 발견 할 수 있다. 도킨스가 종교에 대해서 그렇게도 적대적인 이유는 종교가 너무 ‘근본주의적’이라는 것이고, 타종교에 대해서 개종(改宗)을 강요하고, 동성애에 대해서 적대적이며, 극단적 방법으로 낙태에 대해서 반대하고, ‘위대한 베토벤 오류’와 같은 잘못된 정보를 생산하고, 잘못된 교리에 근거해서 폭력을 행사한다는 점이다. 그런가 하면 비역질과 같은 아동학대를 생산하고, 여정할레와 학교에서 창조론을 가르치는 것 등에서 볼 수 있는 것처럼 어린 아이들에게서 선택권을 빼앗는다는 것이다.(도킨스는 종교에 대한 호전성은 『악마의 사도』의 “3. 감염된 정신”[Dawkins, 2005: 219-299 참조]에서도 볼 수 있다)

2) 새로운 무신론의 호전성의 구체적 사례

본 연구자가 제시하고 있는 새로운 무신론자의 호전적 사례는 매우 상대적인 기술임을 밝힌다. 왜냐하면 본 연구자의 입장에서 호전적으로 보이는 예가 다른 사람들에게는 호전적이지 않을 수 있을 뿐만 아니라 본 연구자가 호전적 예에서 제외한 어떤 사례의 경우에도, 다른 사람들에게는 매우 호전적인 사례에 해당할 수도 있기 때문이다. 그렇다면 새로운 무신론자들의 호전적 태도는 구체적으로 어떻게 나타났었는가. 본 연구자의 관점에서 대표적인 예로 들 수 있는 것은 마더 테레사에 대한 히친스의 사례와 더불어 인터넷 온라인 커뮤니티에서 발생한 줄리안 바지니(Julian Baggini)의 대한 새로운 무신론자들의 언어폭력이 그러한 예(例)일 수 있으며, 무엇보다도 새로운 무신론자들의 좌장(座長)격인 리처드 도킨스⁹⁾의

자극적인 일련의 행동이 그러한 사례에 해당한다고 할 수 있겠다.

먼저 고(故) 크리스토퍼 히친스의 사례다. 히친스는 마더 테레사에 대한 평가¹⁰⁾를 자신의 책 『자비를 팔다』(Missionary Position)에서 다음과 같이 한다. “선교가 배달되는 진짜 주소는 후원자와 기부자의 자기만족이지 깃뚫힌 자들의 필요가 아니다. 의지할 데 없는 아기들, 버려진 낙오자들, 나환자와 말기 환자들은 동정의 과시를 위한 원자재들이다. 그들은 불평한 입장이 전혀 아니다. 그리고 그들의 수동성과 비천함을 훌륭한 면모로 여겨진다. 이 거짓된 위안의 세계적이고 지도적인 대변인, 마더 테레사 자신의 우중(愚衆) 선동가이며, 우민(愚民)정책가이고, 세속 권력의 하수인이라는 점을 인식해야 할 때다.”(Hitchens, 2002: 80) 히친스가 테레사 수녀에게 한 극단적 사례의 전말(顛末)은 맥그라스의 책에서도 간접적으로 경험할 수 있다. “히친스는 테레사 수녀를 ‘광신도, 근본주의자, 사기꾼’이라고 혹평하며 다음과 같이 말했다. ‘수백만 명의 사람들이 그녀로 인해 비참해졌다. 그 매춘부가 가야 할 지옥이 없다는 게 안타까울 뿐이다.’ 이는 어리석은 행동이었고 히친스는 나중에 이와 같은 자신의 언행에 대해 진심으로 사과했다.”(McGrath, 2012: 59; cf, www.current.com/shows/upstream/91393992_atheist-christopher-hitchens-apologizes-for-mother-teresa-insult.htm에서 히친스의 마더 테레사에 대한 사과 참조)고 한다. 사실 히친스의 책 『자비를 팔다』의 원(原)제목 또한 매우 도전적이다. 왜냐하면 “자비를 팔다”의 영어 제목은 “Missionary Position”으로 이는 문자적으로 남녀 간의 성행위시 ‘정상 체위’(a position for sexual intercourse)를 의미하는 단어이기 때문이다. 마더 테레사의 자선행위를 일종의 돈을 위한 야합(野合, 성행위)으로 취급하기 때문이다.

아이러니하게 새로운 무신론자의 온라인 커뮤니티의 호전적인 예로 언급할 수 있는 예로는 바로 무신론자인 줄리안 바지니(Julian Baggini)에 대한 인터넷 상의 언어폭력이다.

바지니는 노르웨이의 휴머니스트 잡지인 「자유사상」(Fri Tanke)에 글 하나를 실었다. 이 잡지는 웹 사이트에 큼지막하게 -하지만 바지니가 직접 고르지 않은 제목을 단 영어판 초고를 게시했다. “새로운 무신론 운동은 파괴적이다.”[줄리안 바지니의 글의 원제목은 “Nyateismen virker mot sin hensikt”이고, 영어 본문은 www.fritanke.no/ENGLISH/2009/The_new_atheist_movement_is_destructive 참조] 새로운 무신론 온라인 커뮤니티는 즉각 공세를 펼쳤는데, 그 비판은 명백히 내용보다는 제목으로 인한 것이었다. 나중에 바지니는 자신의 글에 대한 사람들의 반응에 씁쓸해 하며 다음과 같이 말했다. “나는 RichardDawkins.net의 여러 비평가들에게 이단자로 낙인찍혀 화형 당했다. 그들은 나를 벌레, 머저리, 든 거라고는 공기밖에 없는 에어백 등으로 불렀다.”(www.julianbaggini.blogspot.com/2009/03/new-atheist-movement-is-destructive.html. 참조; McGrath, 2012: 68 재인용).

9) 영국 월간지 『프로스펙트』지의 ‘올해의 세계 사상가 65인’에 1위 리처드 도킨스, 3위에 스티븐 핑커가 선정되었다.(유병선, “올해 최고 사상가는 리처드 도킨스 교수 … 장하준 교수는 18위” 『경향신문』 (2013.04.25) 일자;

http://new.khan.co.kr/kh_news/khan_art_viewhtml?artid=201304252219035&code=970100.); “도킨스는 옥스퍼드 대학교의 저명한 진화생물학자이자 세계에서 가장 유명한 무신론자다. 아마도 가장 과격한 무신론자일 것이다.”(Hagerty, 2013: 336)

10) 참고로 몬트리올 대학교 오타와 대학 연구자들이 테레사 수녀가 실제로 “성자가 될 만한 인물이 아니다”라는 논쟁적 연구 결과를 발표했다.(배문규, “캐나다 연구진 ‘테레사 수녀 과대평가 됐다’”. 『경향신문』 (2013.03.07) 일자;

http://new.khan.co.kr/kh_news/khan_art_viewhtml?artid=201303071841391&code=970100.)

도킨스의 극단적이며 호전적이 일련의 태도는 다음에서 확인할 수 있다.¹¹⁾ 새로운 무신론자의 좌장격인 도킨스는 자신의 『만들어진 신』의 영어 제목에서 볼 수 있는 것처럼 신을 믿는다는 것은 일종의 망상 즉 신 망상(神 妄想, The God Delusion)을 뜻한다고 한다. 더 심하게 도킨스는 『악마의 사도』에서 밝힌 것처럼 종교를 “정신 기생체” 또는 “정신 바이러스”로 표현하기도 한다. “1976년 이후로 나는 늘 종교가 밈과 밈 복합체(meme complex 또는 memplex)의 가장 좋은 사례라고 생각했다. ‘정신 바이러스’에서는 정신 기생체로서의 종교라는 이 주제를 더 발전시키면서 그것을 컴퓨터 바이러스에 비유했다.”(Dawkins, 2005: 220; 239-272 참조) 도킨스는 또 다음과 같이 말한다. “종교를 정신 바이러스로 묘사하면, 종교를 비난하거나 심하면 적대시한다는 식으로 해석되곤 한다. 둘 다이다. 나는 ‘체계를 갖춘 종교’에 왜 그렇게 적대적이냐는 질문을 가끔 받는다. 그럴 때면, 나는 체계를 갖추지 못한 종교에도 똑같이 호의적이지 않다는 말로 서두를 떼곤 한다.”(Dawkins, 2004: 220). 도킨스는 2009년 초에 거액을 기부해 영국 전역을 운행하는 버스 800대에 다음과 같은 광고문을 부착하기도 했다. “There's probably no God. Now stop worrying and enjoy your life”(아마도 신은 없을 것이다. 그러니 걱정은 그만하고 인생을 즐겨라) 이를 계기로 해서 무신론 운동은 전 세계로 더욱 빠르게 확산되었다고 한다.(EBS 다큐프라임 제작팀, 2010: 169).

하거티(Barbara Hagerty)는 존 배로우와의 강연에서 있었던 일을 다음과 같이 기록한다. “그[Richard Dawkins]는 다른 과학자들의 강연, 특히 세계적인 석학 존 배로우의 강연을 들으려고 케임브리지에 남아 있었다. 영국성공회 신자인 존 배로우가 신의 존재를 믿는다는 말을 하자, 도킨스는 근방이라도 폭발할 듯한 찻주전자처럼 부글부글 끓어오르며 짜증을 냈다.”(Hagerty, 2013: 336).

Ⅲ “새로운 무신론”의 신

1 새로운 무신론의 신¹²⁾

11). 김기석 교수는 『이기적 유전자』를 비롯한 도킨스의 여러 저작에 나타난 종교 비판의 내용은 다음의 네 가지 요점으로 정리할 수 있고 한다.(김기석, 2009: 21-22) 첫째. 전통적인 유신론은 신비롭고 정교한 생명 현상을 보면서 설계자인 신을 유추하게 하였지만, 다윈주의가 제공하는 설명은 그러한 설계자가 불필요하거나 불가능하게 만든다. 둘째, 종교는 증거가 아닌 신념에 근거하여 존속하는데, 이는 엄격한 증거에 토대를 둔 과학 정신과 상반된다. 진리는 신념에 의해서가 아니라 증거에 의해서 입증되어야 하며, 과학이 옳다면 종교는 폐기되어야 마땅하다. 셋째, 종교는 시대적, 문화적 편견에 사로 잡혀 세계에 대해 빈약하고 제한적인 모습밖에 설명하지 못하는 반면, 과학이 설명하는 세계는 보편적이고 장엄하며 제한이 없다. 넷째, 종교는 결국 악에 이른다. 그것은 마치 악성 바이러스와 같이 인간의 마음을 전염시켜서 서로 미워하게 하고 전쟁을 일으켜 인류를 살상에 이르게 한다.

12) 홉슨은 자신의 책 “Part 2. 또 무엇이 믿음일까?”(Hobson, 2013: 51-105)에서 오바마 대통령의 선거, 경제 위기, 심리적 불안을 예로 들어 믿음의 광범위한 의미를 살펴보고는 다음과 같이 말한다. “우리가 누릴 정치적 개인적 행복이 어느 정도까지 믿음을 기반으로 한다면, 믿음의 의미에 대한 의문은 일부 사람들이 추측하는 정도로 사소하지 않다.”(Hobson, 20103: 110). 계속해서 홉슨은 “나는 종교적 의미와 비종교적 의미를 명확하게 구별할 수 없다. 그것은 누구도 마찬가지다. ‘믿음’에서 종교적 연관성을 완전히 배제할 수 없기 때문이다.”(Hobson, 2013: 11)고 지적한다.

새로운 무신론자들은 자신들을 무신론자라고 말한다. 신은 존재하지 않고 자신은 종교라는 것을 전혀 가지고 있지 않다고 한다. 새로운 무신론자들의 말처럼 이들에게 신이란 존재하지 않는 것인가.

먼저 샘 해리스(Sam Harris)의 경우를 보자. 그는 자신을 무신론자라고 소개한다. 그렇지만 그에게도 신이 있다는 사실을 발견할 수 있다. 비록 해리스 자신은 이를 종교라는 단어는 사용하지 않고, 다만 ‘신비주의’라는 단어를 사용하고 있지만 말이다. 해리스의 저서인 『종교의 종말』의 “제7장, 의식의 실험”(Harris, 2005: 244-264 참조)에서 이러한 사실을 구체적으로 확인할 수 있다. 길지만 인용해 보기로 하겠다.

신비주의는 이성적인 모험이다. 종교는 그렇지 않다. 신비주의자는 생각보다 우선하는 의식의 본성에 대해 무언가를 깨친 사람으로서 이러한 깨달음은 이성적인 토론으로 쉽게 연결된다. 신비주의자는 그가 믿는 바에 대해 근거를 가지고 있으며 이러한 근거들은 경험적이다. 세상을 어수선하게 만드는 미스터리라는 개념으로 분석될 수 있거나 (이를 과학이라 한다), 개념에 얽매이지 않은 채 경험될 수 있다(이를 신비주의라 한다) 종교는 좋은 생각들의 집에 억류되어 있는 나쁜 생각이나 마찬가지로. 그것은 끝없는 인간의 무지를 부정(희망과 두려움이 동시에 가득한 채로)한다. 영적 경험과 윤리적 행위와 강력한 공동체는 인간의 행복에 필수요소이기 때문에, 진실은 종교의 핵심에 눈에 띄지 않게 숨어 있다. 그리고 우리의 종교 전통들은 지적인 면에서 그 효력을 잃었고 정치적으로는 파멸했다. 영적 경험은 인간 정신의 자연적인 경향임에 확실하지만 그것을 구체화시킬 수 있는 증거가 부족한 것은 믿을 필요가 없다. 확실히 이성과 영성과 윤리를 우리의 생각 안에 공존시키는 일은 가능해야만 한다. 이는 우리의 최대 관심사에 이성적으로 접근하기 시작하는 일이다. 그것은 또한 신앙의 최후가 될 것이다.(Harris, 2005: 264)¹³⁾

인도(印度) 학자 미라 난다(Meera Nanda)는 해리스에게 신이 존재한다는 사실을 발견하고 다음과 같이 말했다. 다음은 이에 대한 맥그라스의 인용 글이다. “힌두교 신자였다가 무신론자가 된 인도 학자 미라 난다(Meera Nanda)는 2006년, ‘새로운 휴머니스트’(New Humanist)에 실은 한 기사에서, 해리스는 새로운 무신론 안의 위험한 흐름, 곧 무신론자들이 맹신으로 기우는 경향이 있음을 정확히 보여주는 본보기라고 주장했다. 그녀는 많은 무신론자들이 신에 대한 믿음을 버린 뒤 아무것도 안 믿는 것이 아니라 아무것이나 믿기 시작했다고 주장했다. …… 유신론 종교에 대한 해리스의 비판은 ‘자신이 신봉하는 족첸 불교(Dzogchen Buddhist)와 비이원론적(Advaita Vedantic) 힌두교 영성’을 지지하려는 토대에 불과한 것이다. ‘영성은 이슬람교와 기독교라는 미신과 별이고 있는 전쟁에 대한 해결책이다. 영성은 우리의 영혼에 유익할 뿐 아니라, 우리의 지성에도 유익하다. 영성은 우리를 ‘행

13) “철학, 인지과학, 심리학, 그리고 신경과학 분야에서 의식을 다루고 있는 현대 저작물조차도 불교교리 전체를 통틀어 발견될 수 있는 그러한 정확한 현상학적인 연구를 찾아볼 수 없다.”(Harris, 2005: 259); 본 연구자의 생각으로는 히친스가 자신의 책 “14장, ‘동방의’ 해법은 없다”(Hitchens, 2007: 285-298)는 내용은 Sam Harris의 견해를 의식하면서 그에 대해 반대하는 의미에서 기술하지 않았는가 하는 느낌이 든다. 왜냐하면 Harris는 ‘이슬람’의 문제점에 대해서 독립된 장(Chapter)을 통해 공격하면서도 불교에 대해선(그의 말을 빌리자면 신비주의) 침묵과 동시에 하나의 대안으로 제시하고 있는 것에 대한 히친스의 답변 같은 느낌이 들기 때문이다.

복하고, 평안하고, 심지어 현명하게' 만들어 줄 것이다.”(McGrath, 2012: 94-95 재인용; Meera Nanda, "Spirited Away" New Humanist. 121(3) (May/June 2006) http://newhumanist.org.uk/973/spirited_away. 참조)

해리스의 『종교의 종말』의 한글판 역자(譯者)인 김원옥도 이와 유사한 지적을 한다. “저자[샘 해리스]가 주장하는 요점은 이렇다. 저자는 이성적인 증거와 논거가 결여되어 있으면서 편협한 주장으로 가득한 주류 종교를 위험한 것으로 보는 대신, 동양의 영성 혹은 신비주의(불교로 대표되는데, 저자는 불교를 종교라고 부르는 대신 이렇게 표현한다)가 종교를 대체할 수 있고, 심지어 인류 대화합과 생존을 위한 유일한 대안인 영적 과학으로 보고 있다.”(김원옥, “옮긴이의 글” in Harris, 2005: 7)

테오 홉슨(Theo Hobson)도 “해리스는 『종교의 종말』의 마지막 장에서 이성적 신비주의를 통한 의식의 확장을 주장한다. 이는 길 잃은 뉴에이지(New Age) 운동의 영역 확장과 비슷하다.”(Hobson, 2013: 35-36)고 지적하였다.

도킨스(Richard Dawkins)의 경우¹⁴⁾는 어떤가. 그는 『에덴 밖의 강』(후에 동일 역자에 의해 출판사를 바꿔서 『에덴의 강』이라는 제목으로 출판 됨)에서 과학의 종교성은 인정하는 진술을 한 것을 볼 수 있다.

모든 종족이 고유의 기원신화를 갖고 있다. 그것은 우주와 생명, 그리고 인간의 기원을 설명한다. 과학이 최소한 현대사회에서 교육받은 사람들에게 신화와 동등한 어떤 것을 제공한 것에 불과하다는 주장도 사실 일리는 있다. 과학은 일종의 종교라고 말할 수도 있다.(Dwkins, 1995: 55)

도킨스는 『만들어진 신』의 “9장 종교로부터의 도피” ‘[종교와 관련된 문제에 대한] 선택권은 아이에게’에서 주장하길, 종교라는 것은 교육을 통해 어린 아이들에게 강요되어져야 할 것이 아니라, 어린 아이들의 의사를 존중해 그들이 자유롭게 선택할 수 있도록 어린 아이들에게 자유로운 선택권을 주어야 한다고 주장한다.(Dawkins, 2007: 496-504). 그렇지만 현실에 있어서 도킨스는 또 다른 자신의 저서인 『악마의 사도』에서는 위의 주장과는 이율배반적인 행동을 딸에게 하는 것을 볼 수 있다. 도킨스는 자신이 앞서 주장하였던 동일한 선택권을 자신의 딸인 줄리엣에게 주지 않는 것을 확인할 수 있기 때문이다. 『악마의 사도』의 “7장 딸을 위한 기도” ‘믿음의 좋은 이유와 나쁜 이유’에서 자신이 비판한 종교와 똑같이 도킨스 자신도 자신의 딸에게 자신의 종교(god, 신)에 대해서 도킨스의 표현대로 “유아 세뇌화”의 작업을 하고 있는 것을 볼 수 있기 때문이다.(Dawkins, 2005: 445-458 참조)¹⁵⁾ 도킨스가 종교의 문제점으로 지적한 행위와 동일한 행위를 자신의 딸에게 한다는 점에서 도킨스 또한 또 하나의 다른 종교를 가지고 있는 것을 간접적으로 확인할 수 있겠다.

14) 박일준(2008)도 도킨스의 저서에서 종교에 대한 공격적인 태도와 더불어 종교적 메시지가 포함하고 있음을 지적하였다.

15) 자신에 딸에 대한 도킨스의 유아 세뇌화는 구체적으로 다음과 같다. “과학자들은 세계를 알기 위해 증거들을 이용하는데, 아주 창의적이고 복잡해서 이 짧은 편지에 다 쓸 수가 없어. 그 대신 나는 증거 이야기에서 벗어나 다른 이야기를 하고 싶단다. 증거는 무언가를 믿기 위한 좋은 이유가 되지. 그리고 나는 무언가를 믿기 위한 나쁜 이유 세 가지를 조심하라고 내게 알려주고 싶어. 그것은 ‘전통’, ‘권위’, ‘계시’라고 불리지.”(Dawkins, 2005: 449).

김운성 교수도 이점을 인지하고 다음과 같이 지적하였다. “정작 도킨스 자신도 그의 딸에게 전통이나 권위, 그리고 핵심 기제인 종교에 의존하지 않는 삶의 가치를 전달하여 애쓰지 않던가요? 그의 『악마의 사도』에 실린, 딸에게 보내는 편지를 읽어 보면 이 점이 잘 드러납니다.”(김운성, 2009: 99)

맥그라스의 다음과 같은 지적도 도킨스의 종교성을 더욱 명확히 보여주는 사례라 할 수 있겠다. “(‘이성과 논리를 따르는 자유사상가’라고 불리는 다른 그룹은 인생의 중요한 문제를 어떻게 다뤄야 하는지에 대한 조언을 새긴 티셔츠를 판매하고 있다. ‘도킨스라면 어떻게 할 것인가?’라고 물으라.)”(McGrath, 2012, 73 재인용; www.zazzle.co.uk/what_would-dawkins-do-tshirt, 참조). 이러한 행위는 기독교의 “예수님이라면 어떻게 할 것인가?”(What Would Jesus Do?: WWJD)를 패러디(parody)한 것으로서 새로운 무신론자들의 종교성을 간접적으로 보여주는 것으로 이해할 수 있다. 맥그라스는 또한 다음과 같은 평가를 내린다. “오늘날 새로운 무신론이 점차 또 하나의 새로운 종교 운동처럼 되어가고 있다고 생각하는 사람들이 많은 것도 결코 무리가 아니다. 나아가 종교 사회학의 범주를 여기에 적용해 볼 때, 새로운 무신론 운동이 밀교(sect) 비슷하게 행동하고 있음을 우리는 알게 된다. 경계선을 치고 커뮤니티 내부를 엄격하게 감시하고, 통제하며, 절대로 오류가 없는 경전을 갖고 있으며, 오직 자신의 지도자에게 존경과 경외심을 드리는 형태는 실제로 밀교와 아무런 차이도 없다.”(McGrath, 2012: 73)¹⁶⁾ 또 다른 곳에서 맥그라스는 “무신론 또한 종교라고 생각합니다. 무신론자는 또 다른 의미의 종교인이 되기 쉽습니다. 예를 들어, 현대 영국 사회의 무신론자들의 모임을 보면, 그 안에 지도자, 교리, 단체, 그리고 그들만의 참배가 있습니다. 무신론자들은 일요일마다 리처드 도킨스의 영상을 시청하는데 이러한 행위는 숭배라고 느껴집니다. 이러한 모습을 보면 무신론은 일종의 종교라고 볼 수밖에 없습니다.”(EBS 다큐프라임 제작팀, 2010: 176)고 동일한 의미의 진술을 한다.

「전망」(Prospect)이라는 잡지에 실린 도킨스의 『만들어진 신』에 대한 서평의 제목도 다름 아닌 “교조주의자 도킨스”라고 지적한 점(McGrath & McGrath, 2008: 21) 또한, 리처드 도킨스의 종교에 대한 의미 있는 지적이었다고 할 수 있겠다.

홉슨은 도킨스의 믿음에 대해 다음을 지적한다. “도킨스도 일종의 믿음을 지녔을까? 그가 일종의 이상주의를 믿고 있는 것은 확실하다. 책의 첫 장에는 자기 책으로 말미암아 일부 독자들이 종교의 속박에서 자유로워졌으면 좋겠다고 썼다. 또한 좀 더 바람직한 세상에 대한 비전을 제시한다. ‘존 레논이 노래했던 종교 없는 세상을 상상해보라’ 레논은 노래에서 일종의 공상적 이상주의와 무신론을 연결했다. 도킨스는 레논의 이런 개념을 주의 깊게 반복한다.”(Hobson, 2013: 30)

로버슨도 “당신[Richard Dawkins]의 논리 실증주의의 철학은 당신의 과학이 신의 자리를 대신했음을 의미합니다. 그것이 당신의 세계관입니다. 당신의 삶이고요, 당신의 믿음이기도 합니다.”(Robertson, 2008: 196)¹⁷⁾고 지적하였었다.

16) “영혼을 구원받고 싶다면 도킨스의 글을 읽어라.’ DNA구조를 발견으로 노벨상을 수상한 프랜시스 크릭은 생존하는 가장 중요한 진화생물학자이자 다년간 베스트셀러를 써온 작가이기도한 도킨스를 이렇게 표현했다.”(Dawkins, 2005; “『악마의 사도』 앞 장 표지 뒷면의 글”에서).

17) “논리실증주의는 과학으로 확증될 수 없는 것은 실체가 없다고 주장하며, 물질적 우주를 연구하는 과학만이 실상 모든 적법한 지식을 망라한다고 암시한다. …… ‘새로운 무신론’에서 오래전에 신 빙성을 잃은 이 학파의 환생을 본다. 그리고 심각한 우려를 표명한다.”(Andrew, 2012: 74); 플루(A. Flew)도 새로운 무신론을 ‘돌아온 실증주의’(Flew, 2011: 18)라고 지적한다.

다니엘 데닛(Daniel Dennett)에게서도 종교를 맞볼 수 있다. 물론 그 또한 자신은 종교를 가지고 있지 않다고 평면적으로 선언하고 있지만 말이다.

나 역시 세상이 더 좋은 곳이 되기를 원한다. 바로 이 때문에 나는 사람들이 진화론을 이해하고 받아들이기를 원한다. 나는 그들의 구원이 그것에 달려 있다고 믿는다! 어떻게 그럴 수 있을까? 세계적으로 유행하는 전염병, 환경파괴, 생물 다양성의 감소로 그들의 눈을 돌림으로써, 그리고 인간 본성의 결점을 그들에게 알림으로써 그럴 수 있다. 그렇다면 진화에 대한 믿음이 구원에 이르는 길이라는 나의 믿음은 종교가 아닌가? 아니다. …… 그래서 나는 진화라는 단어의 전파를 도덕적 명령으로 느끼지만, 진화는 나의 종교가 아니다. 나는 종교가 없다.(Dennett, 2010: 348-349)

자신의 종교를 부인하는 대니얼 데닛과 관련된 다음의 에피소드를 들으면 어떤 생각이 드는지 눈감도 생각해 보라. 데닛에게 종교가 없는 것 같은가 아니면 그 무엇인가 있는 것 같은 느낌이 드는가. 다음은 장대익 교수가 데닛에 대해서 들러준 에피소드다. “데닛이 9시간의 대수술을 받고 깨어난 이후에 쓴 에세이가 있어요. 병상에 누워 있는 사진과 함께 엣지 재단(Edge Foundation)의 사이트에 올려놓았는데, 혹시 보셨는지요. …… 그 글의 제목은 ‘Thank God’을 패러디한 ‘Thank Goodness’였어요. 그 글에서 그는 자신이 이렇게 살아 있는 것은 누군가의 기도 덕분이 아니라고 말합니다. 의학의 발전과 의료진의 선한 도움 덕분이었다는 것이죠. 그래서 그는 ‘신(神)’이 아닌 ‘선(善)한 것’들에 감사한다고 했습니다. 무신론자의 자존심을 지킨 것이겠죠.”(장대익, 2009b: 142-143).

히친스의 경우에는 어떤가. “우리에게 무엇보다 필요한 것은 새로운 계몽주의 운동이다. 인류의 근본은 바로 인간 그 자체라는 의식을 바탕으로 한 계몽주의 운동 말이다.”(Hitchens, 2008: 411) “‘Die Stimme der Vernunft ist leise’ 이성의 목소리는 부드럽다. 맞는 말이다. 하지만 이성의 목소리는 또한 매우 끈질기다. 유명하든 무명하든 수많은 투사들의 삶과 정신, 그리고 바로 이 이성의 목소리에 우리는 커다란 희망을 걸고 있다.”(Hitchens, 2008: 415, “감사의 말”에서)¹⁸ “내가 언급한 모든 사례에는 종교의 이름으로 항거하는 사람, 광신의 물결과 죽음의 종교에 맞서려는 사람들이 항상 있었다. 나만 해도 자신의 종파나 교리보다 인류애를 더 중히 여겼던 사제, 주교, 랍비, 이맘을 몇 명 알고 있다. 역사를 살펴보면 그런 사람들이 더 많다. 그들에 대해서는 나중에 다시 이야기하겠지만, 그들이 그런 행동을 한 것은 종교 때문이 아니라 인류애 때문이었다.”(Hitchens, 2008: 49). 이러한 히친스의 논리는 “19장. 결론: 새로운 계몽이 필요하다”(Hitchens, 2008: 403-412)로 당연한 귀결을 이룬다.

2 과학주의 신

그렇다면 새로운 무신론자의 신의 정체는 구체적으로 무엇인가 하는 것이다. 결론적으로 말해서 그들의 신은 “급진적 진화론적 과학주의 신”이라고 할 수 있다.(이러한 명칭이 사용 가능하다면 말이다). 본 연구자가 이러한 명칭을 붙이게 된 이유는 이들이 내세우고 있는

18) 히친스의 『젊은 회의주의자에게 보내는 편지』(Letters to a Young Contrarian). 차백만 역. (서울: 미래의창, 2012)을 읽어보면 그의 계몽주의적 시각을 만나게 될 것이다.

주장을 살펴보면 “과학주의”(scientism)의 관점에서 종교를 바라보고 있다는 점을 발견할 수 있으며, 이러한 과학주의로 인한 신(존재)의 부재를 진화론적(evolutionary) 관점인 ‘진화’라든가, 또는 ‘자연선택’의 개념으로 그 신의 부재의 틈새를 메우고 있는 것을 볼 수 있기 때문이다. 또 앞서서 새로운 무신론이라는 명칭이 그들의 호전적 성격에서 온 것이라는 점을 감안해서 ‘급진적’(ultra)이라는 명칭을 붙인 것이다. 참고로 최석(2013)은 “과학적 무신론”(scientific atheism)이라는 명칭으로, 정진우(2012)는 “과학주의 무신론”(atheism of scientism)이라고 적고 있다.

1) 과학주의

먼저 과학주의¹⁹⁾란 무엇인가. 이 개념은 “1920년대와 30년대의 논리실증주의로 거슬러 올라[간다]”고 한다(Harris, 2013b: 142). 때로는 ‘과학제국주의’(Scientific Imperialism)라고도 부르는 과학주의는 “과학만이 실재에 대해 진정한 설명을 제공한다는 교리’라고 정의되어져 왔다. 즉 ‘과학적 사실들만이 유일한 사실들’이며 그 외의 다른 진술들, 즉 철학적, 도덕적, 종교적 진술들은 지적이지 못하고 인식론적으로 무의미하다는 것이다.”(Harris, 2013b: 142 재인용). 다시 말해 과학주의는 “과학이 우리의 모든 문제를 해결하고, 인간의 본성을 규명해 주고, 도덕적으로 선한 것이 무엇인지 말해 줄 것이라는 견해를 가리킨다.”(McGrath, 2012: 159)고 할 수 있다.

그렇다면 과학주의의 특징으로 볼 수 있는 것은 어떤 것이 있는가. 과학주의는 다른 여러 사상들과 상호 밀접한 연관이 있기 때문에 본 연구자는 과학주의의 특징을 그 내용 면에서 다음 3 가지로 축소하려고 한다. 먼저 이성이나 논리적 타당성을 중시한다는 점에서 “합리(이성)주의”를, 경험과 측정에 방법을 중시한다는 점에서 “과학적 방법(방법론적 자연주의)”을, 그리고 다양한 현상을 하나의 기초 원리나 개념으로 설명한다는 점에서 “환원주의”를 과학주의의 특징으로 취급하고자 한다(과학주의에 대한 것은 조덕영, “과학주의(Scientism)는 기독교적인가?” <http://christiantoday.co.kr/> 참고). 과학주의에 대한 앞의 3 가지 특징에 의한 구분은 단순히 연구자의 편의에 의한 구분에 지나지 않으며, 이 특징들은 서로 분리되어 있지 않고 상호 밀접하게 연결되어 있다는 점이다.

2) [극단적] 합리(이성)주의 · 환원주의 · 과학적 방법

그렇다면 새로운 무신론자들에게 발견할 수 있는 과학주의적 특징이 구체적으로 어떤 것이 있는지 살펴보기로 하자. 합리(이성)주의, 환원주의 및 과학적 방법의 순으로 살펴보기로 하겠다.

(1) 극단적 합리(이성)주의

19) “과학주의는 결코 과학이 아니라는 것이 강조되어야 한다. 과학은 우주에 대한 중요한 것을 알아가는 온건하고 믿음직하며 생산적인 방법인 반면 과학주의는 과학이 총체적 진리에 도달하는 유일하고 적절한 방법이라는 가정이다. 과학주의는 ‘객관적’ 실재와 인간의 이성을 접촉시키는 완전히 믿을 만한 유일한 방법으로 과학을 떠받드는 철학적 신념(엄밀히 말하면 ‘인식론적’ 신념)이다.”(Haight, 2003: 27).

간단하게 정의하면 합리(이성)주의(rationalism)란 “이성이나 논리적 타당성에 근거하여 사물을 인식하거나 판단하는 태도나 사고방식”을 말한다.(<http://dic.naver.com/> “합리주의” 참조) 새로운 무신론자들은 종교를 부인하는 이유 중의 하나가 종교가 자신들의 이성과 일치하지 않고 합리적이지 않다는 점이다. 새로운 무신론자들의 행위 판단의 기준으로 보았을 때 종교는 비이성적이며, 비합리적인 행위에 불과하다는 것이다. 새로운 무신론자들의 합리(이성)주의는 자연주의적 요소에만 절대적인 가치를 부여하고 초자연적인 요소에 대해서는 극단적으로 배제한다.²⁰⁾ 더 나아가 자신들의 이성으로 이해할 수 없는 것의 가치에 대해서는 평가절하 한다. 그러한 이유로 종교에 대해 다음과 같은 평가가 나오게 된다. “종교가 가지는 문제는 …… 비이성적이라는 독약을 너무 많이 섞었다는 점이다.”(Harris, 2005: 244)

합리(이성)주의에 근거한 새로운 무신론자들의 종교 비판은 두 가지 방법으로 행해진다. 먼저 종교 자체에 대한 비판으로 나타나거나 지적설계자(신)에 대한 비판으로 나타나게 된다. 종교에 대한 비판은 구체적으로 종교 텍스트 자체에 대한 비판으로 나타나거나, 사회적 현상에서 발생하는 종교의 부정적 모습에 대한 비판으로 나타나게 된다.

1) 먼저 종교 자체에 대한 비판을 살펴보자.

(1) 종교의 텍스트가 합리적이지 않다는 점을 강조한다. 히친스에게서 텍스트 자체를 공격하는 모습을 발견할 수 있다. 히친스는 『신은 위대하지 않다』의 “7장. 계시: 악몽 같은 구약”(Hitchin, 2008: 147-162)과 “8장 신약의 사악함은 구약을 뛰어넘는다.”(Hitchens, 2008: 163-183)를 통해 성경 텍스트에 대해서 공격한다. 스텐저도 『물리학의 세계에 신의 공간은 없다』의 “6장”(Stenger, 2010: 209-237)에서 성경에 대한 공격을 전개하는 데, 특히 성서(고등)비평가들의 견해를 그대로 수용하여 텍스트 자체를 공격하는 것을 볼 수 있다. 특히 성경고고학의 ‘최소주의자’(minimalist) 학파에 속하는 이스라엘 핑클스타인과 네일 실버만(Israel Finkelstein and Neil Asher Silberman)의 견해를 그대로 받아들인 후에 다음과 같은 결론을 내린다. 성경의 많은 자료가 매우 미미하기 때문에 신뢰할 수 없다고 한다(Stenger, 2010: 232-236).

이 외의 다른 새로운 무신론자들의 텍스트 비판에서 자주 볼 수 있는 내용으로는, 예수

20) ‘과학자-신학자’(Scientist-theologians)이라고 불리는 존 폴킹혼(John Polkinghorne)이 제시하는 합리성과 비교해 보아라. “우리 마음속에 있는 합리성과 세계의 합리성 사이에 놓여 있는 뿌리 깊은 공유점이 진실한 설명을 찾아야 한다면, 그 설명은 양측의 토대가 되는 좀 더 깊은 근원 속에 놓여 있을 것이다. 신의 합리성이 그런 근거를 제공할 수 있을 것이다.”(McGrath, 2008: 287 재인용); 합리(이성)주의에 관계해서 다음의 문장이 주는 의미를 잘 음미해 볼 필요가 있다. “두 가지가 사실상 정말 모순되지 않는 경우에도 외형적으로는 모순처럼 보일 때도 종종 있다. 그것은 수수께끼와 논리적 난제와 마술 묘기가 작용하는 방식이다. 그런 작용방식은 신학에서도 흔히 찾아볼 수 있다. 대부분의 사람들은, ‘하나님은 하나의 실체다’라는 문장과 ‘하나님은 세 위격이다’라는 문장이 정말 피할 수 없는 완전한 모순이라고 생각한다. 그런 사람들은 이런 문장들이 도저히 참일 수 없다고 말한다. 그런 사람들의 생각은 틀린 것이다. 초월적인 창조주 하나님이 자신들의 기대와 다른 존재가 될 수 있는 방식에 대해 마음을 열기를 완강히 거부하는 탓에, 그런 사람들에게는 그것이 모순처럼 보일 뿐이다. 그런 사람들은 다른 어떤 하나님도 받아들이지 않을 것이다. 그런데 만일 하나님이 자신들의 기대와 극도로 다른 존재일 수 있음을 인정한다면, 그런 사람들이 자기 머릿속에서 길들여진 ‘하나님’을 만들어 내기보다 오히려 하나님이 실제로 어떤 분인지를 가서 알아볼 필요가 있는 것은 당연하다.”(Forster, 2013: 265).

그리스도의 부활에 대한 부정한다. 왜냐하면 그들의 인식체계로는 예수 그리스도의 부활을 이해할 수 없기 때문이다. 예수 그리스도의 동정녀 탄생에 대해서도 부정한다. 즉 동정녀 마리아는 처녀가 아니라는 것이다. 새로운 무신론자에게서 왜 이런 일이 발생하는가. 극단적 합리주의와 극단적인 형태의 이성주의는 초자연적 요소에 대해 전적인 배제의 형태로 나타나기 때문에 당연히 초자연적인 현상에 대한 수용의 공간이 부존재할 수밖에 없고 결과적으로 이는 초자연적인 종교현상에 대한 이해 불능을 가져오게 된 것이다. 설사 새로운 무신론자들이 예수님의 부활과 동정녀 탄생과 같은 초자연적인 현상들을 이해하려고 노력한다 하더라도 초자연적인 현상이 아닌, 이성으로 이해 가능하거나, 합리적으로 이해 가능한 자연의 현상으로 이해하려고 노력한다는 점에서 이를 확인할 수 있다. 즉 예수님의 동정녀의 탄생의 경우 자연현상에서 일어나는 처녀생식의 현상으로 바라보려고 노력할 것이며, 예수님의 부활의 경우에도 신화나 문학작품에서 언급하는 의미에서 그 이해의 해답을 찾고자 노력할 뿐이다. 새로운 무신론자들에게 그 이상의 사고전향(思考轉向: thought shift, 일종의 paradigm shift)이라는 것은 기대할 수 없기 때문에 종교가 가지는 초자연적인 진면목에 대한 이해에 한계를 맞볼 수밖에 없게 된다.

(2) 새로운 무신론자들은 또한 오늘날 발생하는 종교의 부정적 결과들을 지적하면서 종교의 비합리(비이성)적 측면을 부각시킨다. 해리스는 『종교의 종말』 “1장. 추방당한 이성”(Harris, 2005: 13-59)이라는 장을 통해 과거에 발생하였거나 오늘날도 여전히 세계 각처에서 일어나고 있는 많은 문제의 근저에 자리 잡고 있는 종교의 부정적 실태들에 대해서 기술한다. 그리고 이러한 예가 바로 종교로 인해서 인간의 이성이 추방당한 결과로 발생한 예(例)라는 점을 지적한다. 즉 한 마디로 종교란 이성과 거리가 매우 먼 비이성적이라는 것이다. 이성과 합리성이 결핍된 종교가 바로 이러한 부정적인 결과들을 만들어내게 했다는 것이다.

스텐저도 『물리학의 세계에 신의 공간은 없다』의 “7장”(Stenger, 2010: 239-263 참조)에서 특히 기독교의 역사적 오류들인 노예제도, 박해, 고문 등의 예를 통해 종교의 가치(즉 윤리성)를 공격한다. 결과적으로 인간의 도덕과 가치는 신의 명령에서 오는 것이 아니라고 결론짓고는 스스로 다음과 같은 질문을 한다. “그렇다면 그것은 어디에서 오는 것일까?” 그리고 이 질문에 다음과 같이 스스로 답한다. “인간의 도덕과 가치가 신의 명령에서 생기지 않는다면, 그렇다면 그것은 어디에서 오는 것일까? 그것은 우리의 평범한 인간성에서 온다. 그것은 인본적인 것이라 말해도 좋을 것이다. 도덕성의 자연적(생물학적, 문화적, 진화적) 기원에 관해서는 문헌이 상당히 존재한다.”(Stenger, 2010: 261) 사회현상에서 발생하는 종교의 부정적 측면은 합리(이성)주의 시각을 지닌 새로운 무신론자에게 더욱 더 종교를 부정적으로 바라볼 수밖에 없는 환경을 조장한다. 일반인들도 어떤 사회현상에서 종교의 부정적 측면을 접할 때에 눈살이 저절로 찌푸리게 되는데, 호전적 새로운 무신론자에게는 그러한 반향(反響)은 더욱 더 부정적으로 극단적으로 크게 나타날 수밖에 없다는 것이다.

2) 새로운 무신론자들의 합리(이성)주의는 또한 지적설계자(신)에 대한 공격으로 나타난다. 먼저 자연에서 일어나는 현상을 보면 매우 비효율적이고, 비경제적이고, 비합리적인 현상으로 가득 차 있다는 것이다. 그러한 자연 현상에서 어떻게 지적설계자가 존재할 수 있는가 하는 의문점을 제시한다.

동물학자인 도킨스의 경우를 보면 자연에서 볼 수 있는 사례는 결코 효율적이지 않는 것은 물론이고 결코 경제적이지 않는 것이 많은데 어떻게 이러한 불완전한 설계를 가지고 지

적설계자를 논할 수 있는가 하는 것이다. 도킨스의 이러한 논리적 전개는 그의 책들 『이기적 유전자』, 『눈먼 시계공』, 『에덴 밖의 강』(후에 『에덴의 강』), 『만들어진 신』의 단골 주(主)메뉴다. 특히 『에덴 밖의 강』의 “3장, ‘모르는 사이에 점차 나아지기’”(Dawkins, 1995: 86-87)에 나오는 난초의 성공적인 번식을 위한 생식 전략을 볼 때 그것이 신이 만든 완전한 설계인가라고 반문한다. 지적인 설계자가 만든 완전한 설계라면 어떻게 난초(蘭草)와 자신의 짝이 되는 상대인 암컷 맵시벌을 구별하지 못하도록 지적설계자가 벌을 설계했겠느냐 하는 지적이다.

해리스는 남성의 ‘전립선’과 여성의 ‘선과 셋길’을 예로 들어 같은 논조(論調)로 비판한다. “우리가 지적설계론에 따라 만들어졌다면, 이 현상은 완전히 불가사의다. 남자의 몸에는 전립샘과 직접 연결되는 요로가 있다. 전립샘은 살면서 점점 팽창한다. 결국 60대 이상의 남자들은 푸른 지구를 만든 신이 전립선을 더 잘 설계했어야 한다고 생각할 수 있다. 여자의 골반은 출산 측면에서 볼 때 전혀 지적으로 설계되지 않았다. 그 결과 수십만 명의 여자들이 매년 길고도 위험한 출산을 겪으며, ‘산과 셋길’(난산의 후유증으로 질과 방광 또는 질과 직장 사이에 잘못된 셋길이 생겨서 대소변을 조절하지 못하는 질병-역주)이라는 파열을 겪기도 한다.”(Harris, 2008: 94) 그리고 자신의 논리에 관중들의 시선을 집중시키기 위한 극적인 효과를 노리기 위해 “개발도상국에서 이 문제로 고통을 받는 여자들은 실금(소변이나 대변을 조절하지 못하는 질병-역주)이 되기도 하며, 남편에 의해 버림받거나 마을에서 추방되기도 한다. 유엔인구기금에 따르면 200만 명 이상의 여자들이 지금도 이 셋길과 함께 살아가고 있다.”는 구체적 수학적 통계를 덧붙여서 지적설계자의 오류가 실질적으로 얼마나 큰 피해를 가져다주고 있는지를 보여 주려고 애쓰고 있다.(Harris, 2008: 94).

우주천문물리학자인 스텐저는 우주천문물리라는 자신의 전공에 부합하도록 지적설계자에 대한 비난의 시선을 우주로 돌려서 이와 유사한 논증을 전개한다. “에너지 역시 낭비다. 태양이 방출하는 모든 에너지 가운데 10억 개 당 2개의 광자만이 지구를 덥히는 데 쓰이고, 나머지는 쓸데없이 우주로 방사된다.”(Stenger, 2010: 197-198)고 지적한다. 똑똑한 지적설계자가 존재한다면 이러한 에너지 낭비가 절대로 일어날 수가 없다는 점을 강조하고 있는 것이다.

잠시 앞의 내용을 요약하기로 하자. 과학주의가 지닌 극단적 합리(이성)주의는 종교 자체에 대한 비판으로, 종교의 텍스트 자체를 부정하고, 종교적 부정적 관행을 더욱 더 부정적으로 바라보게 한다. 이러한 새로운 무신론자들의 견해는 종교(기독교)를 하나의 신화(myth)로 치부하도록 하는 전략으로 나타나게 된다. 그리고 자연세계에 나타나는 비효율성과 비경제성이 합리(이성)적이지 않다는 이유로 지적설계자 즉 신에 대해 부정적인 시각을 가지게 한다. 과학주의의 이러한 극단적 합리(이성)주의적 시각은 자연현상을 바라봄에 있어서 자연히 제 3자의 눈을 지적설계자(신)가 아닌 후술할 자연선택이라는 ‘진화’적 관점으로 돌리게 하는 역할을 하게 된다. 새로운 무신론자들은 “지적설계자(신)가 존재하지 않는다면 그 빈틈을 어떻게 메울 수 있지”라고 스스로 묻고 그에 대해 “그렇다면 ‘진화’, ‘자연선택’?”이라고 스스로 답하게 되는 것이다.

(2) 환원주의

일반적으로 환원주의(還元主義, reductionism)란 “다양한 현상을 하나의 기초 원리나 개

념으로 설명하는 방식”(http://dic.daum.net “환원주의” 참조)을 의미한다. 여기서 지적하고자 하는 것은 과학주의가 지니는 극단적 환원주의 형태다(학문에 있어서 환원주의는 어느 정도 필요한 것도 사실이다). 새로운 무신론자들에게서 발견할 수 있는 ‘극단적 환원주의’의 대표적인 예가 바로 사회에서 발생하는 모든 문제점들의 원인을 종교라는 하나의 개념으로 귀결시키는 것이다. 새로운 무신론자들의 연구들은 극단적 환원주의의 관점²¹⁾에서 접근을 하고 있을 뿐만 아니라, 그러한 접근으로 얻은 연구결과들에 대해서도 매우 맹신적으로 취합한다.(그래서 ‘근본주의’라는 명칭이 이들에게도 붙어 다닌다).

예로 들어 (9·11)폭탄테러, 중세의 마녀사냥, 십자군전쟁, 폭력, 종교재판, 홀로코스트, 노예제도, 인종차별(Apartheid) 등의 문제의 원인을 전적으로, 일방적으로 ‘종교’로, ‘예수’로, 때로는 ‘신’으로 돌린다는 것이다. 사실 이러한 사회문제들의 발생에는 여러 원인들이 복잡하게 연결되어 존재하는 것임에도 불구하고 말이다.

히친스는 세계에서 벌어지고 있는 ‘인종청소’는 인종청소라기보다는 ‘종교청소’라고 해야만 한다고 역지주장한다. “보스니아 헤르체고비나, 특히 드리나 강 일대에서는 세르비아인들이 ‘인종청소’라고 스스로 명명한 사건으로 인해 수많은 마을이 약탈당하고 주민들이 학살되었다. 사실 인종청소보다는 ‘종교청소’라는 말이 더 정확했을 것이다.”(Hitchens, 2008: 40) 히친스의 이러한 주장도 일종의 극단적 환원주의적 사고에서 내린 결론에 불과하다. 왜냐하면 인종의 범위가 어느 특정 종교하고 일치하는 경우가 얼마나 되겠는가.(아마 이 세계에서는 존재하지 않을 것이다). 형식적이고 외면적으로는 종교적일 수 있으나 내적인 면에 있어서는 무신론자나 불가지론자가 얼마든지 있을 수 있는 일이다. 유대인(민족)이라고 해도 다 유대교(종교)인가. 기독교국가(Christendom, 어떤 이들은 이 명칭을 부정하기도 한다)라고 하는 중세에도 모든 인종이나 민족이 기독교인이 아니었다. 그곳에는 타종교인도 여전히 존재하였고, 그 중 일부는 무신론자로 그리고 불가지론자로 존재하였다는 점을 인지해야 하기 때문이다.

히친스의 논리 전개에서 ‘사회문제 = 종교’라는 극단적 환원주의가 있음을 맥그라스는 다음과 같이 지적한다. “히친스는 구소련이 실제로는 종교적인 체제였으며, 그렇기 때문에 그렇게 부도덕과 폭력이 난무했던 것이라고 설명한다. 공산주의가 종교가 되자 모든 일이 끔찍해졌다고 말이다.”(McGrath, 2012: 104) 맥그라스는 계속해서 다음을 지적한다.

확신에 찬 히친스의 선언 저변에 흐르는 빈약한 사고과정을 정확하게 분별하기란 쉽

21) 환원주의가 지닌 문제점을 다음에서 확인할 수 있다. “[‘거위 이야기’]는 감동적인 러시아 민담으로, 남동생이 없어진 것을 부모님이 알아차리기 전에 사악한 마녀 바바 야가(Baba Yaga)의 손아귀에서 남동생을 구해 내려고 애쓰는 어린 소녀에 관한 이야기다. 소녀는 오븐과 사과나무, 잣이 흐르는 강, 작은 쥐의 도움으로 결국 동생을 찾아 집으로 데려오는 데 성공한다. 몇 년 전 블라디미르 프로프(Vladimir Propp)는 러시아 민담의 이론적 모델을 개발했다. 프로프는, 이 민담들이 똑같은 순서로 배치된 똑같은 기초적 구성 블록을 사용한다고 주장했다. 따라서 이야기는 하나의 추상적인 이론적 표상으로 환원될 수 있으며, 31개의 요소 중 어떤 것이 사용되는지 확인할 수 있다 ‘거위 이야기’에 대한 그의 이론적 표상은 이런 형태를 띤다.

$$\begin{aligned} & \text{8}^1\text{p}^1\text{8}^1\text{A}^1\text{C}^1 \uparrow \{ [\text{DE}^1\text{neg.F neg.}] \text{G}^4\text{K}^1 \downarrow [\text{Pr}^1\text{D}^1\text{E}^1\text{F}^9=\text{Rs}^4]^3 \\ & \{ \text{d}^7\text{E}^7\text{F}^9 \} \end{aligned}$$

이런 식으로 하나의 이야기가 하나의 방정식으로 환원된다. 그 안의 극적인 사건과 등장인물, 이야기의 속도, 흥분의 감정은 사라져 버린다. 그 대신 우리에게는 말로 표현할 수 없을 정도로 지루해 보이는 것만 남는다. 왜 많은 사람이 이론의 환원론적 경향에 대해 우려를 표했는지 쉽게 이해할 수 있다.”(McGrath, 2011: 231 재인용).

지 않다.

그러나 그의 사고 과정은 대체로 다음과 같은 식의 전제를 깔고 전개되는 듯하다.

대전제: 종교는 악하고 폭력적이다.

소전제: 구소련은 악하고 폭력적이었다.

결 론: 따라서 구소련은 종교적이었다.(McGrath, 2012: 105)

해리스는 신경과학자라는 자신의 전공에 맞게 『신이 절대로 답할 수 없는 몇 가지』(The Moral Landscape) 등과 같은 저서에서 모든 현상을 뇌의 작용으로 환원하려고 한다. “인간의 뇌는 믿음의 엔진이다. 우리의 뇌는 계속적으로 우리 자신과 세상에 대한 생각을 소비하고 생산하고 통합한다.”(Harris, 2013b: 27). “뇌는 물리적 체계로서, 온전히 자연법칙에 따른다. 따라서 뇌의 기능적 상태와 물질적 구조에 생긴 변화가 우리의 사고와 행동을 완전히 지배한다고 믿는 것이 온당하다. 그러나 만약 인간의 정신이 영혼 같은 것으로 만들어졌다 해도, 나의 주장은 변하지 않을 것이다. 영혼이 무의식적으로 작용한다 한들 그것이 우리 뇌의 무의식적 생리 작용보다 우리에게 자유를 더 부여하지는 않기 때문이다.”(Harris, 2013a: 20) “내가 펼칠 주장도 논란을 피할 수는 없겠지만, 이는 아주 간단한 전제에서 출발한다. 즉 인간의 행복은 전적으로 세상의 사건과 인간 뇌의 상태에 의존한다. 따라서 행복을 설명해줄 과학적 사실이 반드시 있을 것이다.”(Harris, 2013b: 11) “나 역시 과학 내의 통섭(consilience) 개념을 전적으로 지지한다. 따라서 과학의 전문 분야들 간의 경계 문제를 우선 대학의 구조와 일생 동안 한 사람이 감당할 수 있는 배움의 한계에 대한 함수로 본다. 그러나 인간의 경험에 대해서만큼은 신경과학과 기타 정신과학이 우선이라는 점도 부인하지 않는다. 인간의 경험이 보여주는 존재의 징표는 뇌 상태에 따라 결정되고 그 안에서 구현되기 때문이다.”(Harris, 2013b: 18-19)

데닛은 종교를 자연현상으로 환원한다. 그래서 “5. 종교는 자연현상이다.”(Dennett, 2008: 52)고 선언하고 계속해서 다음과 같이 적는다. “..... 내 말은 종교는 ‘초자연’과 대립하는 의미로서 자연적이라는 것, 전적으로 물리학이나 생물학의 법칙을 따르는 사건, 유기체, 객체, 구조, 패턴 등으로 이루어져 있고 그래서 기적의 가능성을 포함하지 않는 인간적 현상임을 의미할 수도 있다. 바로 이것이 내가 의미하는 것이다. 신은 정말로 존재할 수도 있고, 정말로 우리 모두를 창조한 지적이고, 의식적이고, 사랑을 베푸는 존재일 수도 있지만, 그것이 사실이라 해도 종교 자체는 여러 현상들의 복잡한 집합체로서 완전히 자연적인 현상이다.”(Dennett, 2008: 53) 데닛은 자연현상으로의 환원을 통해 종교의 기원을 이끌어 낸다. 『주문을 깨다』의 한글판, “해설: 초자연적 현상이 있을까?”를 쓴 최종덕은 이 책에 나타난 데닛의 논리를 다음과 같이 적고 있다.

이 책을 서술 논리는 이렇다. 종교는 문화적 체계다. ⇨ 문화는 지향적 자세의 양상이다. ⇨ 인간 문화 양상에서 종교는 대표적인 지향적 자세다. ⇨ 생명 유전자가 진화하듯 지향적 자세도 똑같이 진화한다. ⇨ 진화의 방향에는 목적이 없으며 마찬가지로 지향적 자세도 목적이 없다. 그러나 자연의 물리-화학 법칙은 제한을 받는다. 이를 데닛은 ‘부유하는 합리적인 근거들’이라고 표현했다. 또한 적응주의, 비적응주의, 발생계 이론, 개체선택 이론, 집단선택 이론 등의 다양한 진화 이론을 통해 종교현상은 충분히 설명될 수 있다. ⇨ 종교도 부유하는 합리적 근거들의 조건을 지향적 자세다. ⇨ 그래서 종교의 원리들은 자연적인 변형으로 만들어진 문화적 체계일 뿐이다. ⇨ 종교에서

선형적 절대성은 존재하지 않는다. 종교라는 지향적 체계는 도덕적 원리를 포함하고 있지만 그 도덕적 원리는 절대적인 선형성이 아니고 인간 사회의 최적화를 위한 자연적 체계일 뿐이라는 점을 데닛은 강조한다. 그래서 종교 역시 도덕적 숭고함을 갖출 수 있다고 한다. 다만 그런 숭고함이나 절대성은 누구로부터 주어진 것이 아니라 mim의 진화 역사 속에서 인간 사회에 의해 만들어졌다는 것이다.”(최종적, “해설: 초자연적 현상이 있을까?” in Dennett, 2008: 13, 참고 전체는 7-14)

도킨스에게서도 한동안 논쟁의 주제가 되기도 했던(김동광·김세균·최재천 엮음, 2011 참조) 생물학적(유전자) 환원주의를 만나볼 수 있다. 도킨스는 이렇게 선포한다. “나는 선택의 기본 단위, 즉 이기성의 기본단위가 종도 집단도 개체도 아닌, 유전의 단위인 유전자라는 것을 주장할 것이다.”(Dawkins, 2010: 52)

새로운 무신론자들이 종교만이 모든 문제의 원인이라고 주장하는 극단적 환원주의적 시각이 지닌 문제점은 무엇인가. 오늘날의 사회적으로 일어나는 병폐의 원인은 하나의 유일한 요인(the factor)에 의해서 발생하는 것이 아니라 여러 요인(many factors)들의 상호작용 관계에서 발생하는 경우가 대부분이다. 테러만 보더라도 종교만이 발생의 전적인 원인이 아니라는 것을 알 수 있다.

이글턴은 “시카고 대학교의 로버트 페이프(Robert Pape, Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism 2005 참조) 교수가 1980년 이후 발생한 모든 자살폭탄테러를 면밀히 연구한 결과를 보면 종교적 이데올로기가 근본 동력이라는 가정에 상당한 의문이 제기된다.”(Eagleton, 2010: 146)고 지적하였다.

헨리 지루(Henry Giroux)는 리사 던건(Lisa Duggan)의 말을 인용하면서, 미국에서의 신자유주의와 테러리즘과의 관계에 대해서 언급한다. 미국의 경우 신자유주의와 테러리즘이 상호 매우 밀접하게 연관되어 있다는 점을 지적한 것이다.(Giroux, 2009: 33 참조).

링컨(Bruce Lincoln)은 “빈 라덴과 부시 대통령의 연설문, 테러범들의 지령문과 편지, 정치인들과 종교인들의 발언, 언론 기사 등에 대한 치밀한 담론분석을 통해 빈 라덴과 부시 정권의 대립이 겉으로 보이는 것과 달리 단지 이슬람교와 기독교의 종교적 대립만이 아님을 밝혀냅니다. 거기에는 종교, 정치, 문화, 경제, 사회의 온갖 요소들이 근대적 욕망과 켈 수 없이 복잡하게 얽혀 있으며, 종교적 요소는 실질적으로 중요해서라기보다는 대중 동원의 정치적 수사 차원에서 도드라지게 만들어지는 것”(신재식·김윤성·장대익, 2009: 304-306 재인용)의 결과임을 지적하기도 하였다. 이들의 지적처럼 테러의 원인의 배후에는 종교만이 있는 것이 아님을 분명하게 인지할 수 있다.

노벨 경제학상을 수상한 인도출신의 아마르티아 센(Amartya Sen) 교수는 다양한 차이를 무시한 획일화된 평가에서 발생할 수 있는 문제에 대해 지적하였다. 센의 지적은 평가에 있어서 다양성을 무시함으로써 발생할 수 있는 바로 환원주의의 문제점에 대한 지적이기도 한다.

세계의 가지각색의 차이가 단 하나의 지배적 분류 체계라고 주장된 것에 의해 단일화될 때, 즉 종교로, 또는 공동체로, 문화로, 국가로, 문명 등으로(이들 각각을 전쟁과 평화 같은 특정한 접근 맥락에서 독보적으로 강력한 것으로 취급하면서) 단일화될 때, 우리가 공유하는 인간성은 맹렬한 도전을 받게 된다(Sen, 2009: 18).

맥그래스도 이와 유사한 지적을 한다. “지적해야 할 첫 번째 핵심은 단순하다. 곧 ‘종교’를 잘못 일반화한 것이다.”(McGrath, 2012: 93). 그는 구체적인 예로 다음을 언급한다. “사람들은 9/11의 책임을 전가할 어떤 대상을 절실하게 찾고 있었고, 마침 이슬람 종교 광신주의는 이런 악행을 저지를 분명한 후보 중 하나로 등장했다. 잔혹한 만행에 분노하는 격앙된 분위기 속에서 이렇게 ‘이슬람의 종교 광신주의’는 처음에는 ‘종교 광신주의’로, 나중에는 그냥 ‘종교’로 축약되어 버렸다.”(McGrath, 2012: 10)

한 가지 재미있는 사실은 데닛의 경우 모든 문제의 원인을 종교로 환원할 수 없다는 현실을 정확하게 인지하고 있음에도 불구하고 이를 애써 부정한다는 점이다. 즉 종교만이 사회문제의 유일한 원인이 아님을 데닛 그 자신이 인지하면서도 이러한 모든 비극의 원인은 종교라고 결론짓고 있다는 점이다. “폭력적인 광신도들의 정치적 의제는 종종 종교적 가면을 쓰고 나타나고, 주변에 있는 종교의 조직기반과 무조건적 충성을 독려하는 전통을 이용한다. 그리고 폭력적인 광신도들은 그 종교적 전통이 가르치는 가장 심오하고 가장 훌륭한 교의에 좀처럼 고무되거나 따르지 않는다. 그렇다면 어떻게 해야 하는가? 알카에다와 하마스의 테러 행위는 여전히 이슬람교의 책임이고, 낙태 병원 폭파 사건은 여전히 기독교의 책임이고, 힌두교 극단주의자들의 살인행위는 여전히 힌두교의 책임이다.”(Dennett, 2010: 387).

도킨스 또한 전쟁의 원인 또한 다양하다는 것을 인지하면서도 전쟁의 원인에 대해서 “말할 것도 없이 절대적으로 종교”라는 결론에 도달하고 만다. “종교 전쟁은 실제로 종교의 이름으로 하며, 역사적으로 끔찍할 만큼 빈번하게 일어난다. 그러나 나는 무신론의 이름으로 벌어진 전쟁이 있었다는 소리는 못 들었다. 일어날 이유가 어디 있단 말인가? 전쟁은 경제적 탐욕, 정치적 야심, 윤리적이거나 인종적 편견, 깊은 슬픔이나 복수, 국가의 운명에 관한 애국심에서 비롯된 신념 등이 동기가 될 수 있다. 전쟁의 동기로 더 설득력이 있는 것은 자신의 종교가 유일하게 참된 종교이고, 모든 이단자들과 경쟁 종교의 추종자들은 죽어야 한다고 노골적으로 비난하며, 신의 병사들은 순교자의 천국으로 직행한다고 명확히 약속하는 경전의 뒷받침을 받는 흔들림 없는 신앙이다.”(Dawkins, 2007: 420)

또 새로운 무신론자들이 신의 증명을 부정하기 위해 사용하고 있는 극단적 환원주의²²⁾는 그 사용에 있어서 유의해야 한다는 점이다. 왜냐하면 극단적 환원주의가 접근법의 전부가 아니기 때문이다.

김환석은 라투르(B. Latour)를 인용하여 환원주의가 지니는 다음의 사실을 지적한다. “우선 라투르는 환원주의 그 자체는 피해야 할 악[惡]이나 고수해야 할 선[善]이 아니라, 실제로는 불가능한 것이라고 본다. 왜냐하면 ‘상위’ 수준의 요소를 ‘하위’ 수준의 요소로 환원시킨다고 할 때, 사실은 전자에 못지않게 후자도 복잡하기 때문이다. …… 그는 1972년 겨울

22) 도킨스의 말로는 본인은 극단적 환원주의자가 아닌, ‘단계적 환원주의자’라고 말한다. “‘무슨 주의’라는 이름을 붙인다면, 사물이 어떻게 작동하는지에 대한 내 설명방식에 가장 적합한 이름은 아마 ‘단계적 환원주의’가 될 것이다. … (모든 사람이 반대하지만 상상 속에만 있는) 존재하지도 않는 환원주의는 복잡한 물건을 ‘무턱대고 가장 작은’ 부분의 입장에서, 심지어 극단적으로는 그 작은 부분들의 ‘총합’으로 설명한다. 반면에 단계적 환원주의자는 복잡한 전체를 설명할 때, 처음 단계에서 단지 한 단계 낮은 부품들의 입장에서 설명한다. 그 부품들을 다시 그것을 구성하고 있는 더 작은 부품들의 단계로 환원하여 설명할 수 있다.”(Dawkins, 2004: 40).

에 개인적인 체험을 통해 이런 깨달음을 얻었다고 책에서 고백하면서 다음과 같이 그것을 요약한다. ‘아무것도 다른 어떤 것으로 환원될 수 없다. 아무것도 다른 어떤 것으로부터 연역될 수 없다. 모든 것은 오직 다른 모든 것과 동맹을 맺을 수 있을 뿐이다.’”(김환석, 2011: 51-52, 12번 각주). 이와 같은 환원주의가 가진 이러한 현실 한계 때문인지 몰라도 『사회생물학 대논쟁』의 “후기: 다윈주의와 우발성의 유물론, 그리고 중층결정”에서 김세균 교수도 다음과 같은 말로 조심스럽게 글을 마무리하는 것을 볼 수 있다. “지금까지의 논의에 기초하여 결론을 내려 보자. 먼저 우리는 ‘생물학적 환원주의’를 단호하게 배격해야 하지만, 사회생물학, 더 나아가 사회생물학이 발전시킨 진화심리학 등의 중요한 연구 성과들은 (그것들이 얼마나 진리와 일치하는가의 문제는 여전히 남지만) 인간 행위를 ‘중층결정’²³⁾하는 전자아적인 규정 요소로 인정해야 할 것이다. 그리고 ‘창발 현상’은 ‘환원주의적 통섭’을 비판하기 위한 과학적 근거가 될 수 있지만, 그렇다고 해서 자연과학, 생물학과 인문사회과학 사이에 만리장성을 쌓는 ‘비환원주의’의 입장 역시 옳은 접근법으로 보기 어렵다. 유전자적, 사회생물학적 규정들은 단지 ‘명식’을 까는 역할만을 수행하는 것이 아니다. 그것들 역시 인간 행위를 만들어내는 ‘중층결정’에 직접 참여하는 요소임을 우리는 인정해야 한다.”(김세균, 2011: 285, 강조는 본 연구자).

결론적으로 말해 환원주의가 다(全部)가 아니라는 점이다. 그리고 그러한 연구로 나온 연구 결과에 대해 맹신과 같은 극단적인 신뢰는 피해야 한다는 것이다. 더욱 김세균 교수가 바로 앞의 글에서 괄호 안에서 써 넣은 문구처럼 “(그것들이 얼마나 진리와 일치하는가의 문제는 여전히 남[아있])”기 때문에 더욱더 신중에 신중을 기울여만 하는 것이다.

(3) 과학적 방법

과학적 방법(scientific method)은 “경험과 측정에 근거한 증거를 사용하여 현상의 원리를 밝히는 과정”을 의미한다.(www.ko.wikipedia.org, “과학적 방법”, “방법론적 자연주의” 참조). 문제는 과학적 방법이 극단적으로 ‘방법론적 무신론’의 경향을 띤다는 점이다.²⁴⁾ 앞에서 전술한 것처럼 과학주의는 극단적 합리(이성)주의를 택하기 때문에 초자연적 현상을 배제함으로써 종교를 아예 무시한다거나, 아니면 종교를 이해하려고 할 때에 단지 초자연적 현상을 배제한 자연현상으로만 이해하려고 한다. 그리고 극단적 환원주의 관점을 취하기 때문에 이는 자연스럽게 방법론적 무신론으로 이어진다는 점이다.

따라서 방법론적 무신론에 근거한 종교에 대한 새로운 무신론자의 이해는 두 가지로 나뉠 수 있다. 첫째, 종교는 초자연적인 현상에 불과함으로 과학적 방법의 대상이 될 수 없기

23) “‘중층결정’이란 환원 불가능한 요소들이 단지 ‘외적인’ 상호작용 관계를 맺는 것이 아니라, 상호반영과 상호침투를 통해 이미 ‘내적인’ 상호작용 관계를 맺고 있음을 가리키는 개념으로 이해될 수 있다.”(김세균, 2011: 284, 10번 각주).

24) 다음은 과학적 방법론에 대한 스티븐 제이 굴드(Stephen Jay Gould)의 견해다. “대부분의 과학자들은 자신들의 전문 분야가 ‘과학적 방법’이라는 완전무결한 절차의 인도를 받으면서 점차 많은 자료를 축적하여 진리를 향해 행진하고 있노라고 주장-적어도 대중 설득용으로라도-하고 있다. 이것이 진실이라면 내 질문에는 그리 어렵지 않게 해답을 얻을 수 있으리라. 10년 전에 알려졌던 과학적 사실들은 대륙 이동을 부정하는 내용을 담고 있었고, 그 이후 우리는 더 많은 것을 배웠으며 그에 따라 새로운 견해를 재구성해 왔노라고 말이다. 그러나 나는 이런 시나리오가 보편적으로 적용되기 어렵고 특히 이번 사례에 있어서는 지극히 부적절하다는 점을 지적하고자 한다.”(Gould, 2009: 230-231)

때문에 배제되어야 한다. 이럴 경우 종교란 그 자체로 연구(논구)할 가치가 없게 된다. 둘째, 과학적 방법론은 자연현상만을 연구 대상으로 하기 때문에 종교를 연구 대상으로 하기 위해서는 종교의 초자연적 현상을 배제한 하나의 자연 현상으로만 연구되어야만 한다. 종교를 연구하더라도 합리성(이성)의 범주에서만 과학적 방법을 통한 연구가 필요하다는 것이다.²⁵⁾

과학적 방법에 대한 도킨스의 신뢰는 다음과 같이 표현되고 있다. “과학자들은 정말로 특별하게 만드는 것은 그들의 지식이 아니라 그 지식을 획득하는 방법이다. 어느 누구라도 택하기만 하면 유리해질 수 있는 방법 말이다.”(Dawkins, 2005: 57).

먼저 종교(신앙)는 비이성적이고 비합리적이기 때문에 과학의 영역에서 배제되어야 한다는 대표적인 예가 바로 기도(祈禱)²⁶⁾에 관한 스텐저의 견해일 것이다. 우주천문 물리학자인 스텐저는 기도는 과학적 시험의 대상이 될 수 없는 것처럼 보인다고 한다. 그가 이러한 주장을 하게 된 이유는 다음과 같다. “첫째, 그것은 물질적 대상이 아니라 ‘영적’ 대상이라고 가정된다. 둘째, 기도는 통제하기가 어렵다. 예를 들어 당신이 어떻게 이 순간 누군가의 기도를 중단시켰다고, 또는 시험대상자가 세상 어디에서도 기도를 받고 있지 않다고 확신할 수 있겠는가?”(Stenger, 2010: 120-121) 그러한 이유 때문에 스텐저는 다음과 같은 결론에 도달하게 된다. “만일 기도가 유대교-기독교-이슬람교 신자들이 생각하는 만큼 중요하다면, 그것의 확실한 효과가 눈에 보이고 측정 가능해야 한다. 하지만 그렇지 않다. 과학적 증거에 따르면, 의미 있고 관찰 가능한 방식으로 기도에 응답하는 신은 존재하지 않는 것으로 보인다.”(Stenger, 2010: 131-132)

참고로 기도(祈禱)에 대한 스텐저의 견해와 다른 관점에서 해리스는 영성에 대해서 이야기하는 것을 볼 수 있다. 해리스의 경우, 영성(靈性)은 과학적 연구 대상에서 배제해야 하는 것이 아니라 과학적 방법에 의해서 검증받아야 할 연구 대상이라고 생각한다. “영성(주의력을 엄정하게 순화함으로써 직접적으로 행복을 배양하는가)과 윤리와의 관계는 명백히 증명되었다. 어떤 태도와 행동은 명상적 통찰에 도움이 되는 반면 어떤 태도와 행동은 그렇지 않다. 이는 그저 믿어야 될 하나의 제안이 아니다. ‘한 사람의 생애’라는 실험실에서 시험되어야 할 가설이다.”(Harris, 2005: 230)

비록 ‘기도’와 ‘영성’으로 그 주제가 다르지만 초자연적 현상에 해당하는 두 주제(기도·영성)에 대해서 스텐저와 해리스는 각각 서로 다른 관점을 지니는 것을 볼 수 있는데 이러한

25) 과학적 방법에 대한 맥그래스의 말은 많은 시사점을 준다. “과학적 방법이 문제를 해결하지 못한다 해서, 모든 대답을 다 타당하다고 인정해야한다던가, 혹은 합리성 자체를 포기해야 한다고 말하는 것은 아니다. 내가 말하고자 하는 것은, 단지 이 논의를 해결하기 위해서는 다른 수준으로 옮겨가야 하며, 증거와 논증 구성을 위한 다른 기준을 사용해야 한다는 것이다.”(McGrath, 2008: 114)

26) 물론 기도를 연구할 경우 기도가 효과가 없음을 밝혀내기 위해서 기도를 과학적인 방법으로 연구하는 경우도 있다. 대표적인 경우가 골턴일 것이다. 도킨스의 글에서 간접적으로 확인할 수 있다. “기적을 다룬 재미있으면서 다소 딱하다 싶은 사례 연구가 하나 있다. 바로 대규모 기도 시험이다. 기도자들은 환자들을 위해 기도를 하곤 하는데 과연 그런 기도가 회복에 도움을 줄까? 다윈의 사촌인 프랜시스 골턴(Francis Galton)은 기도가 효험이 있는지를 과학적으로 분석한 최초의 인물이었다. 그는 일요일마다 영국 전역의 교회에 모인 군중들 전부가 왕실의 건강을 비는 공개 기도를 한다는 점에 주목했다. 그렇다면 왕실 가족은 가까운 사람들의 기도만 받는 나머지 사람들보다 건강해야 하지 않을까? 골턴은 조사를 했고, 통계학적으로 아무 차이가 없다는 점을 밝혔다. 어쩌면 그는 조롱하고 싶어서 그 연구를 했을지도 모른다.”(Dawkins, 2007: 99).

차이는 무엇 때문에 발생하는 것인가. 본 연구자의 짧은 견해로는 해리스와 스텐저의 각각 다른 전공분야에서 오는 차이인 것 같다. 해리스는 신경과학으로 뇌에 연구에 적극적이며, 뇌과학은 명상이나 기도 등은 뇌과학의 중심 주제일 뿐만 아니라 이에 관한 많은 연구결과들을 내놓았다. 이에 비해 스텐저는 우주천문물리학자로 물리적 현상 즉 자연현상에 대해서 뇌과학이나 신경과학을 연구하는 해리스보다 상대적으로 더 엄격하기 때문에 이런 결과가 나온 것이 아닌가 하는 생각이 든다. 이러한 양자 간의 차이는 전술(前述)했던 것처럼 그들의 신(god)에 대한 이해의 차이를 가져오지 않았는가 하는 생각이 든다. 물론 넓게는 양자 모두 ‘급진적 진화론적 과학주의 신’이라는 공통점을 가진 신이지만 말이다.(해리스의 신 [god]은 앞에서도 보았듯이 신비주의로 불교에 매우 가까웠으며, 그 또한 불교에 매우 호의적인 태도를 가지고 있었음을 확인할 수 있다. 이러한 성향은 과학적 방법을 통한 영성의 이해로 이어지는 것이다).

과학적 방법과 관련해서 생각할 수 있는 새로운 무신론의 또 다른 주장은 바로 종교도 자연현상에 불과하기 때문에 초자연적 현상을 배제한 가운데 순수하게 과학적 방법으로 연구되어야만 한다는 것이다. 아마 이에 대한 가장 극단적 주장이 바로 회의론자인 마이클 셔머(Michael Shermer)의 다음 주장일 것이다.

신 존재 물음을 보자. 우리가 세울 수 있는 오류 가능성의 기준이 무엇일까? 만일 신 존재를 경험적 증거로 결정할 수 있는 과학적 물음으로 만들고 싶다면, 신에 대한 조작적 정의를 세우고 신 존재의 시험 가능한 결론에 이르도록 해 줄 정량화할 수 있는 기준을 설정할 필요가 있다. 실험과학에서는 ‘귀무가설’을 받아들이는 것으로 시작한다.(Shermer, 2008: 208)

새로운 무신론자들은 모든 현상에 대한 이해는 과학적 방법을 통해서만 가능하다고 생각한다. 그렇기 때문에 종교도 과학적 방법을 통해 연구되어야 한다. 해리스는 “이 책의 목표는 과학의 맥락에서 진리를 어떻게 이해할 수 있는가에 있다.”(Harris, 2013b: 11)라고 『신이 절대로 답할 수 없는 몇 가지』(The Moral Landscape)에서 선언하기까지 한다. 심지어 신의 존재의 증명, 종교의 존재의 증명도 과학적 방법으로만 가능하다는 것이다. 그러한 이유로 데닛은 “내가 지금 요청하는 바는, 종교- 종교 전체 -를 과학적 연구의 적절한 대상으로 인정하고 상호 합의를 향해 다 함께 노력하자”(Dennett, 2010: 69-70)고 말한다. 스텐저의 경우, “이 책의 논제는 신이라는 초자연적 가설은 정립된 과학의 방법에 의해서 시험 가능하며, 검증 가능하고, 반증 가능하다는 것이다. 우리는 온갖 종류의 현상을 상상할 수 있다. 어떤 현상은, 만일 방법론적 자연주의를 수단으로 해서 관찰되기만 한다면 형이상학적 자연주의와 일치할 가능성이 거의 없는 어떤 실재의 가능성을 암시할 수도 있다.”(Stenger, 2010: 43). “과학이 신의 존재를 옹호하는 증거를 드러냈다는 주장을 평가하는 것은 내 과제의 일부일 뿐이다. 그 과제는 『과학은 신을 발견했는가?』에서 대부분 완료했다. 여기서 나의 주요 관심사는 과학이 신의 존재를 ‘부정하는’ 증거를 제공한다는 덜 친숙한 논증을 평가하는 일이 될 것이다. 내가 따를 과정은 가설 시험이라는 과학적 방법이다. 다시 말해, 나는 신의 존재를 하나의 과학적 가설로 간주하고, 우리 주위 세계를 객관적으로 관찰해서 그 가설의 결론을 탐색할 수 것이다.”(Stenger, 2010: 28-29)

그렇다면 과학적 방법을 통해 신을 증명하려고 했던 새로운 무신론자들이 이를 통해서 얻은 결과는 무엇인가. 스텐저는 이에 대해서 다음과 같이 기술한다. “신 가설은 데이터에 의해 입증되지 않을 뿐만 아니라, 데이터와 확실하게 모순된다.”(Steger, 2010: 287) 그렇기 때문에 “사실 고대 신화의 신들 -유대교-기독교-이슬람교의 신을 포함한-은 사람들이 이해할 수 있는 용어로 인간이 고안해 낸 명백한 모형들이다.”(Stenger, 2010: 57)에 불과하다고 스텐저는 선언한다. 앤드류(E. Andrew)는 스텐저의 이러한 논리를 아주 간단하게 다음과 같이 표현한다.

1. 가설적 접근법은 신에게 적용 가능하다.
2. 가설적 접근법은 과학의 필수요소다.
3. 그러므로 모든 가설은 과학적 가설이다.
4. 그러므로 신 가설은 과학적 가설이다.
5. 그러므로 신 가설은 과학적 실험으로 시험될 수 있다.
6. 과학적 실험들로 수집된 자료에는 신의 존재가 드러나지 않는다.
7. 그러므로 신은 존재하지 않는다.(Andrew, 2012: 88)

[앞에서 언급한적 있는] 도킨스가 자신의 말로 표현한 ‘단계적 환원주의’라는 방법을 통해 얻은 결과는 무엇인가. 한 마디로 지적설계자는 그 어디에도 존재하지 않는다는 점이다. 지적설계자 대신에 ‘눈먼 시계공’(Blind Watchmaker)만이 존재한다고 주장한다. 그렇다면 도킨스가 말한 눈먼 시계공은 누구인가. 지적설계자가 아닌 ‘자연선택’이다. 진화의 요인은 자연선택이 바로 눈먼 시계공의 노릇을 한다는 것이다. “비록 매우 특별한 방법으로 그 과정을 전개하였지만, 모든 자연현상을 창조한 유일한 ‘시계공’은 맹목적인 물리학적 힘이다. …… 자연선택은 마음도, 마음의 눈도 갖고 있지 않으며 미래를 내다보며 계획하지 않는다. 전망을 갖고 있지 않으며 통찰력도 없고 전혀 앞을 보지 못한다. 만약 자연선택이 자연의 시계공 노릇을 한다면, 그것은 ‘눈먼’ 시계공이다.”(Dawkins, 2004: 28)²⁷⁾ 더 나아가 도킨스는 신을 밈(meme)의 개념으로 이해하기를 권한다.²⁸⁾ “신에 대한 관념에 대해 생각해 보자. 이것이 어떻게 밈 풀 속에 생겨났는지는 분명하지 않다. 아마 독립된 ‘돌연변이’를 여러 번 거쳐 발생했는지 모른다. 밈 풀 속에서 신의 밈이 나타내는 생존 가치는 그것이 갖는 강력한 심리적 매력의 결과다. 실존을 둘러싼 심원하고 마음을 괴롭히는 여러 의문에 그것

27) “나는 신 가설을 더 방어할 수 있는 형태로 정의할 것이다. 즉 그것은 ‘우주와 우리를 포함하여 그 안의 모든 것을, 의도를 갖고 설계하고 창조한 초인적, 초자연적인 지성이 있다’라는 가설이다. 이 책은 그 가설에 대한 대안을 제시하는 견해를 옹호할 것이다. 즉 ‘무언가를 설계할 정도로 충분한 복잡성을 지닌 창조적 지성은 오직 확장되는 점진적 진화 과정의 최종 산물로 출현한 것이다.’라는 견해 말이다. 진화된 존재인 창조적 지성은 우주에서 나중에 출현할 수밖에 없으므로, 우주를 설계하는 일을 맡을 수 없다. 이 정의에 따르면, 신은 착각이다. 그리고 앞으로 드러나겠지만, 그것은 유해한 착각이다.”(Dawkins, 2007: 51-52).

28) 다음은 도킨스가 종교를 밈의 관점으로 이해한 예다. “신과 아브라함 사이의 성약을 읽을 때 나도 비슷한 느낌을 받는다. 신은 아브라함에게 개체로서 영원한 삶을 약속하지 않았다(비록 당시 아브라함은 99세로 창세기 수준으로는 햇병아리에 불과했지만) 하지만 신은 그 대신 다른 것을 약속했다. ‘내가 내 언약을 나와 너와 네 대대 후속의 사이에 세워 너로 심히 번성케 하리라. … 너는 열국의 아버지가 될지라. … 내가 너로 심히 번성케 하리니 나라들이 네게로 좇아 일어나며 열왕이 네게로 좇아 나리라.’ 아브라함은 그의 개체성이 아닌 종자의 미래를 선사 받았다, 신도 다윈주의를 끼고 있었던 모양이다.”(Dawkins, 2008: 325-326).

은 표면적으로는 그럴듯한 해답을 준다. 그것은 현세의 불공정이 내세에서는 고쳐진다고 말한다. 우리는 불완전함은 ‘영원한 신의 팔’이 구원해 준다고 한다. 이는 마치 의사가 처방하는 위약(偽藥)과 같이 상상을 통해 그 효력을 갖는다. 이것이 신의 관념이 세대를 거쳐 사람의 뇌에 그렇게 쉽게 복사되는 이유 중 하나다. 인간의 문화가 만들어 내는 환경 속에서, 신은 높은 생존 가치 또는 감염력을 가진 밈의 형태로만 실재한다.”(Dawkins, 2010: 324)

3 진화론적 신²⁹⁾

앞에서 살펴본 스텐저의 ‘신 가설’의 실패(The Failed Hypothesis)는 신은 우주에 존재하지 않는다는 신의 부재(不在)의 논리로 이어진다. 도킨스의 인격적인 지적설계자의 부재 또한 신의 부재로 나타난다. 그렇다면 이들 새로운 무신론자들에게 있어서 자연현상이나 우주 현상을 설명할 수 있는 방법은 무엇인가. 필연적으로 자연과 우주에서 지적설계자를 찾지 못한 이들이 자연 현상과 우주 현상을 과학적으로 설명하기 위해서 선택한 것은 인격적인 신(God)이 아닌 다른 대체 신(god, 偶像)을 찾을 수밖에 없었다. 그래서 이들이 그 대안으로 내세운 신(god)이 바로 ‘진화(론)적 신’인 것이다. 이들은 신의 비이성적이고 비합리적인 신을 배제하고 자연선택과 같은 메커니즘을 통해 자연 현상과 우주 현상을 이해하고 설명하려고 한다. 그렇기 때문에 새로운 무신론자들의 생각의 저변에는 진화론적 발상이 자리잡을 수밖에 없는 것이고, 그들에게서 자연선택이라는 ‘진화(론)적 신’을 발견할 수 있는 것이다.

이러한 이유에서인가 도킨스는 다음과 같이 말한다. “만일 신경학자들이 뇌에서 ‘신 중추’(god center)를 발견했다면, 나를 비롯한 다윈주의 과학자들은 그 신 중추가 왜 진화했는지를 알고 싶어 할 것이다. 우리 조상들 중에 신 중추가 유전적으로 성장하는 경향을 가진 자들은 왜 그렇지 않은 경쟁자들보다 더 잘 생존했을까?”(Dennett, 2010: 124 재인용). 스테넬니(Kim Sterelny)도 도킨스에게서 ‘진화론적 신’이 존재함을 발견할 수 있음을 다음과 같이 지적한다. “..... 즉 신적인 능력을 가진 공학자가 없는 세계에서 도대체 어떻게 복잡한 적응체계들이 출현할 수 있는가? 도킨스에 따르면, 자연선택만이 이런 질문에 대한 가능한 대답이다. 자연선택은 복잡하고 상호 적응된 구조들을 산출할 수 있는 유일한 자연적 기제이다. 왜냐하면 그런 구조들은 다른 기제들로는 거의 생겨날 수 없기 때문이다. 따라서 자연선택은 진화론적 설명에 있어서 독특하게 중요한 역할을 담당하고 있다.”(Sterelny, 2002: 31).

새로운 무신론자들의 다음과 같은 언급은 이들의 사상 기저(思想 基底)에 진화론이 자리잡고 있음을 더욱 더 잘 보여준다. 히친스는 “진짜 ‘기적’은 지구상에서 생명의 출발을 알

29) 참고로, 진화주의의 주장을 단순화시키면 다음과 같다. 전제1: 진화론이 사실이라면, 하나님이 모든 동식물을 창조하셨다고 말하는 기독교는 거짓이다. 전제2: 과학에 따르면 진화론은 사실이다. 결론: 기독교는 거짓이다.(Haarsma & Haarsma, 2012: 208); “진화론적 관점에서 유신론을 비판하는 논리는 종교의 본질에 대한 논의로 귀결되는데, 이는 크게 세 가지 시각으로 나눌 수 있다. 크게 첫째, 종교가 인간 집단이나 개인의 생존, 번식에 순기능을 한 결과 선택되어 진화했다는 시각이고(에드워드 윌슨, 데이비드 S. 윌슨), 둘째, 종교란 인간이 진화 과정에서 발전시킨 인지 능력의 부산물이라는 시각이며(스티븐 제이 굴드, 리처드 르윈틴), 셋째, 언어나 반복된 행위에 의해 하나의 정신에 다른 정신으로(예컨대, 부모에서 자식에게) 전달되는 문화정보(이를 밈(meme)이라 한다)로서 종료를 바라보는 시각이다.(리처드 도킨스, 대니얼 데닛)”(김상우, “역자의 말: 신이 뇌의 창조물이라면 ‘신의 뇌’는 ‘인간의 뇌’다” in Tiger and McGuire, 2012: 8-9).

린 최초의 박테리아와 유전자를 공유하고 있는 우리가 이렇게 진화했다는 점이다.”(Hitchens, 2008: 129)고 말한다.

데닛은 “다윈적 사고의 논리는 단지 유전자에 관한 것은 아니다. 점점 더 많은 사상가, 진화경제학자, 진화윤리학자, 그리고 사회과학뿐만 아니라 심지어 물리학이나 예술 분야의 다른 이들도 이 사실을 이해하게 되었다. 나는 이것을 철학적 발견으로 받아들이는 데 주저하지 않는다.”(Dennett, “다니엘 데닛의 후기” in Dawkins, 2005: 512)

스텐저도 “인간의 조상이 발견된다는 사실, 인간과 기타 동물(뿐만 아니라 식물) 사이에서 DNA와 해부학적 구조의 연관성이 보인다는 사실, 의학 연구에서 사람을 대신해 동물이 사용된다는 사실은 신이 인간을 유일무이한 생명 형태로 창조했다는 가설을 반증한다. 화석 기록, 과도적인 종의 존재, 진화가 실험실에서 실제로 관찰된다는 사실은 신이 역사적으로 한 시점에 개별적인 생명 형태의 ‘종류’나 종을 창조한 이후로 바꾸지 않고 그대로 두었다는 가설을 반증한다. 반증되지만 않았다면, 그 가설대로였을지도 모른다.”(Stenger, 2010: 69). “리처드 도킨스는 『눈먼 시계공』의 부제를 ‘진화론은 세계가 설계되지 않았음을 어떻게 밝혀내는가’로 달았다(The Blind Watchmaker: Why the evidence of evolution reveals a universe without design) 그러나 다음 장들에서 보겠지만, 생물학 데이터뿐만 아니라 과학적 관찰의 전 영역에서 같은 결론이 나온다. 즉 세계는 설계된 것처럼 보이지 않는다.”(Stenger, 2010: 95).

IV 새로운 무신론의 영향

그렇다면 새로운 무신론자인 이들이 사회에 끼친 영향에는 무엇인가. 새로운 무신론이 사회에 준 영향을 다음의 3가지로 본고에서는 집약하고자 한다. 새로운 무신론자의 호전적인 성향은 (1) 먼저 종교와 과학 간의 상호관계를 더욱 악화시켰다는 점, (2) 그리고 종교의 가치를 더욱 평가 절하시켰으며, (3) 더 나아가서는 유전자 결정론을 사회전반에 보급시킴으로써 ‘극단적’ 환원주의적 시각을 확대시키는 역할을 하였다는 점을 지적하고자 한다.

1 종교와 과학의 관계 악화

새로운 무신론자들은 ‘새로운’이라는 수식어가 말해주듯이 그리고 앞에서 보았듯이 이들의 종교에 대한 호전성은 매우 극단적 환원주의 시각에 입각해 모든 사회문제의 원인은 종교라는 극단적 주장을 함으로써 종교와의 관계를 더욱 악화시켰다. 새로운 무신론자들은 일반적으로 종교와 과학과의 관계를 설정하고 있는 미국국립과학원(National Academy of Sciences)의 정책선언문과 고(故) 스티븐 제이 굴드(Stephen Jay Gould)가 주장한 NOMA(Non-Overlapping MAgistria, 겹치지 않는 교도권)의 관계를 부정함으로써 양자 간의 관계를 더욱 악화 일로(一路)로 달려가게 하였다는 점이다. 이언 바버(Ian G. Barbour, 1923-)가 제시한 과학과 종교의 관계유형으로 볼 때 미국국립과학원의 정책선언문과 굴드의 NOMA는 “독립”(independence)의 관계유형에 해당되는 것으로 볼 수 있다(McGrath, 2013: 63-64) 왜냐하면 미국국립과학원의 정책선언은 명시적으로 자연적 원칙에 대해서만 과학이 설명할 수 있다고 밝히고 있으며, 고(故) 굴드의 “겹치지 않는 교도권”(NOMA) 모델도 과학과 종교가 서로 다른 방법론 및 서로 다른 해석 영역을 갖고 있음을 확인하고 있

을 뿐만 아니라 과학과 종교, 이 양자 간의 상호 존중과 상호 인정의 인식이 자리 잡고 있기 때문이다.³⁰⁾

다음은 미국국립과학원의 정책선언문과 굴드의 NOMA의 내용이다. 이들이 표방(標榜)하고 있는 내용에서 과학과 종교, 양자 간 독립(獨立)적 관계를 확인할 수 있다.

과학은 자연세계에 관해 알기 위한 한 방법이다. 과학은 자연적 원인을 통해 자연계를 설명할 뿐이다. 과학은 초자연적인 것에 관해서는 아무 말도 할 수 없다. 신의 존재 여부는 과학에 중립적인 질문이다(Stenger, 2010: 40 재인용; National Academy of Sciences, "Teaching about Evolution and the Nature of Science")

나[굴드 Stephen Jay Gould]는 이 교도권들 간에 상호 존중 및 우호의 협약 즉 NOMA 해법이 있음을 진심으로 믿는다. NOMA는 그저 외교적인 태도가 아니라 윤리적이고 지성적인 토대 위에서 원칙에 입각한 입장이다. 또한 NOMA는 양쪽에 똑같이 적용된다. 더 이상 종교가 과학의 교도권에서 사실적 결론의 본질을 제대로 밝힐 수 없다면, 과학자 역시 세상의 경험적 본질에 관한 우월한 지식을 바탕으로 도덕적 진실에 관한 더 높은 해안을 지녔다고 주장할 수 없다. 이와 같은 상호 겸손한 태도는 이토록 다양한 열망이 존재하는 세상에서 현실적으로 중요한 결과를 가져온다.(McGrath, 2013: 63-64 재인용)

그런데 새로운 무신론자들은 굴드의 NOMA 관계와 더불어 미국국립과학원의 정책선언문의 종교와 과학 간의 상호 독립관계에 관한 내용에 도전을 가한다. 즉 이들 새로운 무신론자들은 과학과 종교 양자 간의 독립관계를 부정하려고 한다. 왜냐하면 과학과 종교 간의 상호분리로 인해서 없어져야 할 종교가 여전히 존재하는 빌미를 만들어 준다는 이유에서다. 그렇기 때문에 양(兩) 영역은 상호 분리되어서는 안 될 뿐만 아니라, 초자연적 영역 또한 과학자들에게 있어 양보할 수 없는 관심의 영역이 되어야 한다고 주장한다. 샘 해리스가 이러한 주장을 하는 대표적인 주자에 해당한다. 그는 다음과 같은 도전을 한다. “스티븐 제이 굴드가 많은 신자들은 신앙과 세계에 대한 과학적 이해를 화해시키려는 희망에서 스티븐 제이 굴드의 ‘겹치지 않는 교도권’(NOMA, nonoverlapping magisteria)이라는 터무니없는 단어를 언급한다. 즉 과학과 종교를 적절히 해석하면 둘은 충돌할 수 없는데, 그 둘은 서로 다른 전문 영역을 다루고 있기 때문이다. 이것이 어떻게 작동하고 있는지 살펴보자. 과학이 물리적 우주를 다루는 작업에서 가장 큰 권위가 있는 반면, 종교는 정확하게 어떤 영역에서 가장 큰 권위가 있는가? 비물리적 우주? 아마도 아닐 것이다. 의미, 가치, 윤리, 선한 삶에 대해서? 안타깝게도 대부분의 사람들, 심지어 대부분의 과학자들과 세속주의자들조차도 이런 행복의 근본 요소를 아무런 논의 없이 신학자들과 종교 변증자들에게 양보했다. 이것이야말로 다른 모든 영역에서 종교의 권위가 무너지고 있는데도 여전히 종교가 굳건하게 존재하고 있는 이유다.”(Harris, 2008: 129). 종교와 과학, 이 양자 간의 관계에 있

30) 히친스(Christopher Hitchens)도 이러한 분위기 경험한 것 같다. “비교적 최근까지, 유신론자와 무신론자 또는 (내가 스스로를 묘사하는 방식을 택하자면) 유신론자와 ‘반유신론자’ 사이의 논쟁은 대개 두 가지 가정을 암묵적으로 공유해 왔다. 첫째는 스티븐 제이 굴드의 유명한 표현인, 과학과 종교는 ‘겹치지 않는 교도권’(nonoverlapping magisteria)에 속한다는 가정이다. 둘째는 과학과 이성 은 신이나 창조자의 존재를 실제로 반증할 수(부재의 증거를 보일 수) 있는 것이 아니라, 존재에 대한 믿음을 정당화할 만큼 훌륭하거나 충분한 증거가 없음을 보여 줄 수 있을 뿐이라는 가정이다.”(Hitchens, “추천사” in Stenger, 2010: 6).

어서 완충 지역을 제거할 것을 주장함으로써 새로운 무신론자들은 (이론적으로는) 과학과 종교 간의 평화의 무드를 치열한 상호 투쟁과 비방의 무드로 전환되기를 희망하고 있는지도 모른다. 나(我) 아니면 모두 적(敵)이라는 논리로 말이다.

2 더욱 더 평가 절하된 종교

……. 사후의 삶이 있을 이성적 가망성은 0에 가깝다. 하지만 과학은 최소한 우리에게, 어쩌다 잘못된 신을 선택한 많은 사람들도 영원무궁토록 고문당하지 않을 것임을, 질투심 많은 신이 발명되기 전에 살다 죽은 수백만의 사람들도 평화롭게 살 것임을 보증할 수 있다. 어느 무신론자의 티셔츠 문구대로 “웃으세요, 지옥은 없습니다.”(Stenger, 2010: 314)

극단적 환원주의는 사회문제에 대한 원인을 전적으로 종교에게 전가함은 물론이고, 종교가 비합리(비이성)적이라는 이유로 종교가 가지고 있는 초자연성을 배제함으로써, 종교의 가치를 더욱 더 평가절하(平價切下)한다. 종교를 신화(神話)라든가 우리 안에 있는 잘못된 신념과 같은 정도의 것으로 취급한다. “여호와나 사탄의 문자적 실존에 대한 믿음을 정당화하는 증거는, 제우스를 산 속 보좌에 앉히고 포세이돈으로 하여금 계속 바다를 휘어잡게 만들던 증거 이상은 아니기 때문이”(Harris, 2005: 20)라고 본다. “사실 고대 신화의 신들-유대교-기독교-이슬람교의 신을 포함한-은 사람들이 이해할 수 있는 용어로 인간이 고안해 낸 명백한 모형들이다.”(Stenger, 2010: 57). “우리는 지금까지 자연선택 이론에 대해 제기된 여러 가지 대체 이론들을 다루어 왔다. 그런데 아직 가장 오래된 이론이 남아 있다. 그것은 의식을 가진 설계자가 생명을 창조했다거나 또는 그 진화를 이루었다는 주장이다. 이 이론 속에 들어 있는 특정한 관점, 예를 들어 「창세기」 속에 적혀 있는 한 가지 이론(혹은 두 가지 이론일지도 모르지만)을 분쇄하는 것은 아주 간단하다. 거의 모든 민족들이 저마다의 창조 신화를 발달시켜 왔으며 「창세기」의 신화는 중동지방 유목민의 특정 부족들 사이에서 흔히 찾아볼 수 있는 이야기에 지나지 않았다. 그것은 세계가 개미의 배설물에서 창조되었다는 서아프리카 지방의 한 부족의 신앙과 별반 다를 바 없다. 이 신화들은 모든 어떤 종류의 초자연적인 존재의 사려 깊은 의도에 기대고 있다는 공통점을 가지고 있다.”(Dawkins, 2004: 509)

도킨스는 ‘really’ 또는 ‘reality’라는 단어를 교묘하게 이용해서 기독교가 신화에 불과하다고 것에 많은 지면을 할애하여 주장하는 것을 그의 저서인 『현실, 그 가슴 뛰는 마법』(The Magic of Reality: How we know what's really true)에서 확인할 수 있다(Dawkins, 2012)(개인적으로 이 책이 도킨스가 어린이들을 상대로 저술하였다는 점에서 더욱 긴장된다). 이 책에서 도킨스는 신화와 과학을 대조하면서 글쓰기를 전개한다. 도킨스는 절묘하게 신화의 범주에 성경(의 내용)을 삽입하고, 과학의 범주에 진화론을 교묘히 집어넣으므로 진화론은 really(or real)한 과학이고, 성경은 신화에 불과하다는 점을 암묵적으로 주장한다. 1장 What is reality? What is magic?에서 과학은 현실이고, 초자연적인 것은 마법에 해당하다고 주장한다. 한 복잡한 유기체를 다른 복잡한 유기체로 (동화에서처럼) 단번에 바꾸는 것은 사실상 현실적 가능성의 영역을 넘어서지만, 복잡한 유기체가 실제로 존재한다고 설명하면서 마법처럼 보이는 현실의 존재를 자연선택적 진화론과 관계를 통해 설명한다. 호박

⇒ 마차 ⇒ 개구리 ⇒ 왕자로 바뀌지 않지만(이처럼 바뀌는 것은 마법에 해당한다). ‘자연 선택에 의한 진화’는 확실하게 존재한다는 것이다(이렇게 바뀌는 것은 reality인 것이다). 7장. What is a rainbow?에서는 성경의 노아의 방주(方舟) 이야기는 수메르 신화인 길가메시 서사시의 다른 버전 즉 우트나피쉬티라는 노인을 단지 노아로 바꾸어서 다시 읊은 것에 지나지 않음을 보여준다고 주장한다.(그렇게 함으로써 노아의 무지개 언약은 신화의 내용으로 치부되게 한다) 그리고 The real magic of the rainbow에서는 무지개에 대한 과학적 설명을 기술한다. 8장에서는 When and How did everything begin? 창조신화에 대해서 언급한다. 그런 후 How did everything begin really?에서는 이에 대한 과학적 설명을 추가한다. 9장 Are we alone?에서는 ‘천국의 문’(Heaven's Gate)과 같은 잘못된 믿음을 지적하면서, Is there really life on other planets?라고 묻고 생명체의 존재 가능성이 있는 ‘골디락스 지대’와 같은 과학적 설명을 덧붙여서 기술한다. 12장 What is a miracle?에서는 오늘의 기적에 해당하는 것이 내일에는 실현가능한 기술(技術)에 불과할 수 있기 때문에 비록 오늘날 최고의 과학자들조차 설명하지 못하는 일에 대해서 ‘초자연적인 현상’이나 ‘초자연적인 설명’을 끌어들이지 않도록 주의해야 한다고 기술한다. 이처럼 적극적으로 새로운 무신론자는 종교(특히 기독교)의 가치를 신화화함으로써 그 가치를 평가절하 한다.

도킨스와 비슷한 전술을 사용한 경우를 셔머(Michael Shermer)에게서도 발견할 수 있다. 회의론자인 그는 자신의 책 『믿음의 탄생』(The Believing Brain)에서 도킨스와 비슷한 전략을 사용한다. 셔머의 책의 1부 “믿음의 여정”(Shermer, 2012: 21-86)의 기술 순서를 살펴보면 ‘1장. 미스터 다르피노(Emilio Chick D'Arpino, 저자인 Shermer는 자신의 지인으로 소개한다)의 딜레마’를 기술한다. ‘2장. 콜린스 박사(『신의 언어』를 쓴 인간게놈프로젝트의 이끈 개신교로 개종한 과학자인 프랜시스 콜린스)의 개종’을 기술하고, 마지막 ‘3장. 회의론자의 여정’(여기서 셔머 자신이 기독교에서 어떻게 회의론자가 되었는지에 대해)을 기술하고 있다. 1장의 내용은 누구나 봐도 미신에 가까운 미스터 다르피노의 믿음에 대한 내용이다. 3장은 저자 셔머(Michael Shermer) 자신의 이야기로 그가 기독교에서 회의론자로의 바뀐 과정을 다룬 일종의 개종의 이야기다. 그런데 미신(1장)과 회의론(3장) 그것도 기독교에서 회의론자로 개종한 셔머 자신의 이야기 사이에, 프랜시스 콜린스(Francis Collins) 박사의 기독교로의 개종에 관한 이야기를 다룬 2장의 내용을 서술함으로써 제 3자의 시각에서 볼 때 1장. ‘미신’(迷信: 다르피노의 사례) ⇒ 2장. ‘기독교’(基督教: 콜린스 박사의 기독교로의 개종 사례) ⇒ 3장 ‘회의론자’(懷疑論者: 셔머 자신의 회의론자로의 개종 사례)의 순서에 따라서 책의 제목처럼 『믿음의 탄생』이 전개(발전)되고 있다는 느낌을 줄 수 있다는 점이다. 다시 말해 독자들에게 믿음은 미신 ⇒ 기독교(종교) ⇒ 회의론(무신론)으로 꼭 가야만이 믿음이 발전하는 것이고 건전하게 되는 것이라는 인식을 가지게 할 확률이 매우 높다는 점이다. 특히 콜린스 박사의 기독교로의 개종이 기독교에서 회의론자로의 셔머의 개종보다 더 못하다는 인식을 독자들에게 심어줌으로써 기독교에 비해 회의론이 훨씬 더 과학적이며 합리적이라는 인상을 가져오게 할 수 있다는 점을 발견할 수 있다. 반대로 기독교 믿음은 누구라도 인지할 수 있는 1장의 ‘미스터 다르피노’가 지니고 있는 미신에 더 가까운 믿음에 지나지 않는다는 해석도 가능하게 할 수 있다는 것이다.

새로운 무신론자의 종교에 대한 평가절하는 성경 텍스트에 대한 도전으로 이어지는 것은 당연한 귀결일 것이다. 그리고 그러한 자신의 주장을 강화하기 위한 방편으로 성경의 권위에 대해서 도전하는 세력과 손을 잡음과 동시에 그들의 자료를 인용하는 것 또한 당연한

논리적 귀결이라 할 수 있다. 그렇기 때문에 새로운 무신론자들은 심하게 다음과 같은 무리한 요구까지도 아무런 죄책감 없이 하고 있음을 발견할 수 있게 된다. “그렇다면 십계명을 어떻게 정리하고 수정해야 할까? 1계명에서 3계명까지는 그냥 삭제해야 한다. 도덕과는 아무런 상관이 없고, 아무리 봐도 성마른 독재자가 숨을 몰아쉬며 길게 헛기침하는 소리에 지나지 않기 때문이다. 단순히 눈에 보이지 않는 권위자에 대한 두려움은 윤리적 건전한 바탕이 될 수 없다. 이와 관련해서 우상을 조각하거나 그림으로 그리면 안 된다는 금지 조치 또한 사라져야 한다.”(Hitchens, 2013: 265-266; Vanity Fair, [April 2010] 참조).

3 환원적 사고의 확산

새로운 무신론자들은 형식적으로 유전자 결정론을 부정한다. 먼저 도킨스는 『눈먼 시계공』의 “2.4 ‘유전자는 우리가 아니다’”(Dawkins, 2004: 197-207)에서도 그 내용을 어느 정도 확인할 수 있다.(도킨스의 이러한 견해는 "Don't Panic: Take comfort, It's not all in the genes," Daily Telegraph, [July 17, 1993]에 실림). 동성애자 유전자에 대한 견해에서도 구체적으로 확인할 수 있다. “동성애를 ‘위한’ 유전자가 존재한다는 것을 단지 보여주기만 할 뿐이라면, 그 가능성의 값은 거의 정해지지 않은 상태로 남아 있다. 유전자는 결코 결정론을 독점하고 있지 않다.”(Dawkins, 2004: 201).

데닛에게서도 이와 연관될 만한 진술을 확인할 수 있다. “생물학자들은 종종 ‘유전자 중심주의’라는 비난을 듣는다. 생물학의 모든 것을 유전자의 작용으로 설명할 수 있다고 생각하는 것이다. 그리고 실제로 어떤 생물학자들은 유전자에 너무 심취하기도 한다. 어머니 자연은 유전자 중심주의자가 아니라는 것을 기억해야 한다! 즉 자연선택 과정 자체에서 모든 가치 있는 정보가 ‘생식 계열을 통해(유전자를 통해)’ 이동할 필요는 없다. 그와는 반대로 만일 외부 세계에서의 연속성이 그 짐을 확실히 덜어 줄 수 있다면 어머니 자연은 그에 만족한다. 그렇게 하면 유전체(게놈)의 짐을 덜 수 있다.”(Dennett, 2010: 178)

그런데 문제는 새로운 무신론자들이 유전자 결정론을 이론적으로 직·간접적으로 부정하고 있지만 현실에서 이들의 주장들은 유전자 결정론이라는 환원적 사고로 확장될 수 있는 빌미를 제공해 주었다는 점이다.³¹⁾ 도킨스는 『이기적 유전자』라든가 『확장된 표현형』, 『에덴 (밖)의 강』을 통해서 마치 유전자가 모든 것을 결정하는 것처럼 인상을 줌으로써 유전자가 마치 모든 것을 결정한다는 극단적 환원주의적 논리를 계속해서 양산할 수 있게 하였다. 도킨스는 다음과 같이 말한다. “아무리 흉악한 범죄를 저지른 사람일지라도, 원칙적으로는 범죄자 자신에게 책임을 묻는 것이 아니라, 범죄자의 생리와 유전, 그리고 환경 조건들을 비난해야 한다. 잘못을 저지른 사람에 대해 그런 결함을 제공한 생리적, 유전적, 환경적 요인을 따지지 않고, 한 사람의 책임을 묻는 법정의 청문회라는 것은 베이절 폴티(Basil Fawlty)가 고장 난 자동차를 몽둥이로 내리치는 것과 무엇이 다른가?”(Brockman, ed., 2008: 90). 메릴 윈 데이비스(Merryl Wyn Davies)도 도킨스에게서 이러한 점을 발견

31) 섉스톤은 도킨스의 주장이 환원주의와 비슷하다고 한다. “진화의 모든 현상이 유전자 수준에서 설명될 수 있다고, 즉 모든 설명이 유전자에 근거한 설명으로 환원될 수 있다고 주장하는 점에서 환원주의도 비슷하다. ‘유전자가 모든 생물의 유일한 결정 프로그램이다. 즉 생명을 영위해 나가고 결정하는 것은 다른 모든 것을 희생해서라도 생존하고 번식하려고 하는 유전자의 명령이다.’”(Sexton, 2002: 61).

하고 있다.

유전자가 우리를 만들어 내기는 하지만 우리에게 강요하지는 않는다는 믿음을 도킨스가 고수했을 수도 있다. 그러나 그는 ‘상승 기류를 탄 듯한 현기증 나는 수사법’을 반복하면서 유전자론을 열정적으로 옹호하고 있다(Sexton, 2002: 8 재인용)

특히 유전자 결정론은 사회생물학적 주장에서 쉽게 발견할(Alcock, 2013: 63-85, “3장 유전자” 참조) 수 있는데 그 주장의 기본패턴에 대해서 정상모는 다음과 같이 지적한다. “어떤 표현형적(심리적 사회적 행동적) 형질 X를 유발하는 유전자(또는 유전자적 근거)가 있다.’는 식이다. 예컨대 외국인 혐오증 유전자, 아이 돌보기 선호 유전자, 강간 유전자 등의 자연에 의해 선택된 결과 인간사회에 그런 것에 해당하는 심리적 사회적 행동적 양식이 존재한다는 식이다. 특정 유전자가 하나의 형질로 발현하는 가정에는 수많은 발생제약이 있다. 유전자와 형질 간에도 일대일(一對一)보다는 다대일, 다대다 또는 일대다 식의 복잡한 관계가 더 많다. 따라서 ‘X를 유발하는 유전자’라는 말 속에는 다음과 같은 입증되지 않은 두 가지 전제가 숨어 있다. 첫째는 모든 또는 대다수 생물의 심리적 행동적 특성에는 각각에 해당하는 유전자가 있다. 둘째, 그러한 특성의 발현에는 유전자가 결정적 역할을 한다.”(정상모, 2011: 373-374).

유전자와 관련된 책이 얼마나 많은지 온라인과 오프라인 서점을 통해서 이를 확인할 수 있다. 그런데 이러한 극단적 유전자 결정론이라는 환원주의적 사고는 많은 사회 문제를 만들어낼 수 있다는 점에서 문제의 심각성을 지닌다. 유전자 결정론이 지닐 수 있는 문제점에 대해 다시 정상모의 글을 인용한다. “..... 유전자결정론은 단순히 오류로만 끝나는 것이 아니라, 엄청난 사회적 위험을 내포하기도 한다. 강간을 동물 세계에 널리 퍼져 있는 적응의 한 방식이라고 보는 배러시(D. Barash)의 설명이 좋은 예다. 그는 강간이 다음과 같은 메커니즘을 통해 진화해왔다고 주장한다. 다른 수컷들과의 짝짓기 경쟁에서 패한 열등한 개체는 자손을 남기지 못하고 그 형질도 도태된다. 그런데 비록 열등하지만 강간을 활용할 수 있는 유전자를 지닌 개체는 자손을 남길 수 있다. 배러시의 말대로 강간 유전자가 진정 존재한다면, 우리는 유전자 치료를 통해 강간을 줄여나갈 수 있는 획기적 방법을 찾을 수 있을 것이다. 그러나 강간 유전자가 따로 없고 그저 누구에게나 있는 일반적 재생산 유전자가 열악한 사회적 환경에 의해 그런 식으로 발현되었다면, 유전자 치료가 아니라 심리적 사회적 조치를 통해 강간을 줄여나가야 한다. 강간 유전자가 있다는 과학적 증거가 없는 상황에서 강간을 유전자 결정론적으로 설명하는 것은 그 자체가 비과학적임은 물론, 최악의 경우 인종청소라는 엄청난 사회적 위험도 초래할 수 있다.”(정상모, 2011: 375). 극단적 유전자 결정론이라는 환원주의적 사고에 사회적 위험을 불러일으킬 수 있는 잠재력이 많다는 이러한 지적은 깊은 재고가 필요함을 알 수 있다.³²⁾

32) ‘후성유전학’(epigenetics)자인 립톤(Bruce H. Lipton)은 자신의 저서인 『당신의 주인은 DNA가 아니다』(The Biology of Belief)에서의 다음과 같은 진술을 통해 유전자 결정론에 대해 재고할 것을 요구한다. “유방암과 관련된 BRCA1 유전자와 BRCA2 유전자가 발견되자 미디어가 법석을 떨었지만, 미디어는 95%의 유방암 환자들이 유전자 외의 다른 원인으로 발병한다는 사실은 강조하지 않았다. 상당수의 암 환자의 경우 종양은 결함 있는 유전자 때문이 아니라 후성유전학적 변화를 일으키는 환경 때문에 발생한다.”(Lipton, 2011: 90-91); 알바 노에(Alva Noe)는 다음과 같은 지적을 한다. “리처드 도킨스가 제안한 것처럼, 유전자 자체를 우선적으로 생각해서는 안 된다. 후손에게

V 나가며

앞서 전술한 것처럼 새로운 무신론자들이 진화론적 세계관을 가지고 있다는 점을 도킨스와 새로운 무신론자에 대해 약간의 관심을 가지고 있는 일반인이려면 알 수 있는 사실이다. 더욱이 도킨스는 진화론의 좌장(座長)격인 인물임을 잘 알려져 있는 것 또한 현실이다. 그런 면에서 본 연구는 상식적인 물음으로 출발했다가 상식적인 답변으로 끝을 맺고 있는지도 모른다. 그럼에도 불구하고 본고에서는 새로운 무신론자들의 저서들을 통해서 ‘새로운 무신론자’들에게 신(god)이 있는데 그 신은 바로 ‘급진적 진화론적 과학주의 신’이라는 결론을 내렸다. 비록 새로운 무신론자들의 신은 하나의 우상(god)에 불과하지만 말이다.

새로운 무신론자들이라는 명칭에 있어서 이 ‘새로운’(new)이라는 말은 오늘날 새로운 무신론자들과 과거의 무신론자들을 비교해 볼 때에 이들의 주장이 매우 극단적이고 호전적이라는 점에서 이들과 과거 무신론자들과 구별하기 위한 수식어가 아닌가 하는 생각이 든다.

그리고 새로운 무신론자들의 극단적 호전적 주장으로 인해서 (1) 오늘날 과학과 종교의 관계가 더욱 더 악화되었으며, (2) 종교의 가치는 상대적으로 더욱 평가절하(平價切下) 되었으며, (3) 더 나아가 유전자 결정론(genetic determination)로 대표되는 환원주의적 시각이 이 사회에서 광범위한 영향력을 행사하게 되지 않았는가 하는 생각이 든다.

새로운 무신론은 이 사회에서 기독교의 신뢰성을 더욱더 약화시키는 역할을 직·간접적으로 하였을 것이다. 추락한 기독교 대한 신뢰에 대해서 어떻게 하면 이를 회복할 수 있는가에 대해 자문해 보는 기회로 삼아야 할 것이다. 그렇기 위해서는 새로운 무신론자들이 ‘극단적 환원주의’에 입각해서 종교의 원인으로 돌리고 있는 사회문제(社會問題)들에 대한 제 원인(諸原因)들에 대한 재고(再考)로부터 출발하면 어떨까 하는 생각이 든다. 이를 위해선 이러한 제 주제(諸主題)들에 대한 지속적인 관심과 더불어 신앙 공동체(해석 공동체) 안에서 이러한 문제에 대한 충분한 토론을 통한 교육이 필요하다고 본다.

악화된 종교와 과학의 관계의 올바른 정립을 위해서 매우 중요한 것 중의 하나가 이들 각자의 공동체에서 사용하는 데이터의 신뢰성의 확보하는 일이 아닌가 하는 생각이 든다. 올바른 데이터를 사용하지 않는다면 데이터 해석에 대한 오류로 인해서 종교와 과학, 양자간의 관계에 항상 불협화음이 더욱 더 발생할 수밖에 없는 것은 명약관화(明若觀火)하기 때문이다. 그러한 이유로 데이터를 사용하는 데 있어서 양자는 더욱 더 신중을 기해야만 할 것이다. 뿐만 아니라 양자가 사용하고 있는 데이터에 대해서도 얼마나 신뢰할 수 있는지에 대한 상호 검증이 필요할 것이다. 각각의 공동체에서 제시하고 있는 데이터의 검증을 위해서는 해석공동체 안에서 이러한 데이터를 검증할 수 있도록 과학과 종교의 전문가로 구성된 전문가 조직을 통한 친밀한 협업(親密한 協業, close collaboration)이 요구되어져야만 할 것이다.

마지막으로 다음의 두 자료를 인용함으로써 끝을 맺고자 한다. 하나는 저술가이자 언론

유전 정보를 전달하는 것은 특성을 물려주는 메커니즘이다. 하지만, 일정한 유전자가 어떤 개체군 안에서 전파되는 이유를 알고 싶다면, 우리는 정말로 중요한 이야기, 즉 어떤 유기체가 환경과 더불어 어떻게 살아왔는가에 주의를 기울여야 한다.”(Noe, 2009: 79).

인인 톰 울프(Tom Wolfe)와 인지신경과학의 아버지로 일컬어지는 마이클 가자니가(Michael Gazzaniga)가 과학잡지 「시드」(Seed)의 주선으로 가진 토론에서 말한 내용이고 다른 하나는 웬델 베리(Wendell Berry)가 환경보호론자들이 기독교를 비난한 것에 대한 지적의 내용이다. 비록 베리의 지적은 환경보호론자들에 대한 지적이지만 오늘날 기독교를 비난한 자들도 들어보아야 한다는 점에서 여전히 유효한 가르침이다. 다음의 인용문의 내용들은 새로운 무신론자들의 주장에 대한 판단에 어느 정도의 도움이 될 것 같다는 생각이 들기 때문에 인용하고자 한다. 먼저 울프와 가자니가 간의 대화의 내용이다.

울 프: …… 한동안 예일대학에 있던 뇌파생리학자 호세 델가도(Jose Delgado)를 기억하시죠?

가자니가: 네 물론이죠.

울 프: 델가도는 투우장에 작업복을 입고 서서는 머리에 전기 바늘을 꽂은 소가 자신을 쫓아오게 만들죠. 손에는 무선 송신기를 들고 있습니다. 소는 저쪽 벽만큼 떨어져 있고요. 단추를 누르자 ‘다다다다’ 달려오던 소가 그대로 멈추죠.

가자니가: 그랬죠.

울 프: 아버지의 이름을 물려받은 그의 아들도 신경과학자인데 최근 인터뷰에서 이렇게 말했죠. “인간의 뇌는 워낙 복잡해서 이해는커녕 상상하기도 어렵다. 인간은 이 분야의 연구에서 몇 킬로미터를 전진한 것이 아니다. 몇 센티미터를 움직였을 뿐이다.” 그리고 이렇게 덧붙였죠. “나머지는 다 허구다” 오늘날 탁월한 이론가들, 예를 들어 E. O. 윌슨(E. O. Wilson), 리처드 도킨스(Richard Dawkins), 댄 데넷(Dan Dennett) 같은 사람들은 아마 신경심리학에 관한 한 대학원 2학년 학생 정도의 지식만을 갖고 있을 겁니다. 이들의 전공 분야가 아니니까요. …… 미안한 얘기지만 도킨스는 지금 진화에 관한 PR맨에 불과하고요. …… 제가 보기에는 이 모든 상황으로 인해 이 분야의 논의가 왜곡된 것 같습니다.(Wolfe and Gazzaniga, 2012: 324-325).

웬델 베리(Wendell Berry)는 다음을 지적한다.³³⁾

[비기독교인 환경보호론자들은] 비판에 필요한 첫 번째 규칙도 지키지 않는다. 성서를 비판하려면 비판에 앞서 성서를 읽어야 한다. …… 그러고 나서 시간과 에너지를 투자해 제대로 비판해야 한다. 다시 말해, 성서를 폐기하는 게 아니라 세심하고 사려 깊게 연구하는 일이 중요하다는 뜻이다.(Berry, 2004: 19)

33) 웬델 베리(Wendell Berry)와 비슷한 지적은 옥스퍼드의 수학자인 존 레녹스(John C. Lennox)가 신의 존재를 부정한 『위대한 설계』(The Grand Design)의 저자 중 한 사람인 스티븐 호킹(Stephen Hawking)에게도 한 것을 확인할 수 있다. Lennox(2013: 76-81, Section 2, “스티븐 호킹은 성경을 진지하게 검토했는가?”).

참고문헌

- 김기석 (2009). 『종의 기원 VS. 신의 기원』. 서울: 동연.
- 김동광·김세균·최재천 (2011). 『사회생물학 대논쟁』. 서울: 이음.
- 김세균 (2011). “후기: 다윈주의와 우발성의 유물론, 그리고 중층결정.” 『사회생물학 대논쟁』. 서울: 이음. 273-285.
- 김윤성 (2009). “종교와 과학의 논의 행복하게 엮어줄 것입니다.” 『종교전쟁: 종교에 미래는 있는가?』. 서울: 사이언스북스. 85-105.
- 김환석 (2011). “생물학적 환원주의와 사회학적 환원주의를 넘어서.” 『사회생물학 대논쟁』. 서울: 이음. 31-64.
- 박일준 (2008). “도킨스의 종교비판에 대한 종교철학적 고찰: 『만들어진 신』(The God Delusion)를 중심으로.” 『인문학연구』. 35(2). 297-327.
- 신재식·김윤성·장대익 (2009). 『종교전쟁: 종교에 미래는 있는가?』. 서울: 사이언스북스.
- 장대익 (2009a). 『다윈의 식탁』. 파주: 김영사.
- _____ (2009b). “종교는 말살해야 할 정신의 ‘바이러스’일지도 모릅니다.” 『종교전쟁: 종교에 미래는 있는가?』. 서울: 사이언스북스. 141-169.
- 정상모 (2011). “생물철학.” 강신익 외. 『과학철학: 흐름과 쟁점, 그리고 확장』. 창비. 362-379.
- 정진우 (2012). “과학주의 무신론에 대한 과학적 유신론 비판연구: R. Dawkins와 A. McGrath를 중심으로.” 박사학위논문: 호서대학교 대학원.
- 최 석 (2013). “과학적 무신론의 종교비판과 과학신학의 응답의 상보적 대화: 리처드 도킨스(R. Dawkins)와 알리스터 맥그래스(A. E. McGrath)를 중심으로.” 박사학위논문: 성공회대신학대학원.
- EBS 다큐프라임 제작팀 (2010). 『신과 다윈의 시대』. 파주: 세계사.
- Alcock, J. (2001). *The Triumph of Sociobiology*. 김산하·최재천 공역 (2013). 『다윈 에드워드 윌슨과 사회생물학의 승리』. 서울: 동아사이. 63-85
- Andrew, E. (2009). *Who Made God?* 홍종락 역 (2012). 『신을 탐(探)하다』. 복있는사람.
- Berry, W. (1993). *Sex, Economy, Freedom, and Community*. 문채원·정혜정 공역(2004). 『희망의 뿌리』. 서울: 산해.
- Brockman, J. (2006). *What Is Your Dangerous Idea*. 이기영 역 (2008). 『위험한 생각들』. 서울: 갤리온.
- Brouwer, Douglas J. (1999). *Remembering the Faith: What Christians Believe* Grand Rapids, MI: Eerdmans. 이종태 역 (2001). 『당신은 무엇을 믿는가』. 서울: 복있는사람들.
- Dawkins, R. (2011). *The Magic of Reality*. 김명남 역 (2012). 『현실 그 가슴 뛰는 마법』. 김영사
- _____ (2006). *The Selfish Gene*. 30th Anniversary Edition. 홍영남·이상임 공역 (2010). 『이기적 유전자』. 전면개정판. 서울: 을유문화사.
- _____ (2006). *The God Delusion*. 이한음 역 (2007). 『만들어진 신』. 김영사.
- _____ (2003). *A Devil's Chaplain*. 이한음 역 (2005). 『악마의 사도』. 바다출판사.
- _____ (1999). *The Extended Phenotype*. 홍영남 역 (2005). 『확장된 표현형』. 을유문화사.
- _____ (1995). *River out of Eden*. 이용철 역 (1995). 『에덴 밖의 강』. 동아출판사. 이 책은 동일 저자에 의해 『에덴의 강』이라는 새 제목으로 사이언스북스(2005)에서 출판됨.
- _____ (1991). *The Blind Watchmaker*. 이용철 역 (2004). 『눈먼 시계공』. 사이언스북스.
- Dennett, D. (2006). *Breaking The Spell*. 김한영 역 (2010). 『주문을 깨다』. 파주: 동녘사이언스.
- Eagleton, T. (2009). *Reason, Faith and Revolution*. 강주현 역 (2010). 『신을 옹호하다: 마르크스주의자의 무신론 비판』. 서울: 모멘토.
- Flew, A. (2007). *There is a God*. 홍종락 역 (2011). 『존재하는 신』. 서울: 청림출판사.
- Forster, G. (2012). *The Joy of Calvinism*. 윤석인 역 (2013). 『칼빈주의 기쁨』. 부흥과개혁사
- Giroux, H. A. (2008). *Against the Terror of Neoliberalism*. 변종현 역 (2009). 『신자유주의의 테러리즘』. 고양: 인간사랑.
- Gould, S. J. (19778). *Ever Since Darwin..* 홍옥화·홍동선 공역 (2009). 『다윈 이후』. 서울: 사이언스북스.
- Harris, R. A. (2004). *The Integration of Faith and Learning*. 최용준 역 (2013). 『신앙과 학문의 통합』. 서울: 예영커뮤니케이션. 특히 139-188.
- Harris, S. (2012). *Free Will*. 배 현 역 (2013a). 『자유 의지는 없다』. 서울: 시공사.
- _____ (2010). *The Moral Landscape*. 강명신 역 (2013b). 『신이 절대로 답할 수 없는 몇 가지』. 서울: 시공사.
- _____ (2008). *Letter to a Christian Nation*. 박상준 역 (2008). 『기독교국가에게 보내는 편지』. 파주:

- 동넉사이언스.
 _____ (2004). *The End of Faith*. 김원옥 역 (2005). 『종교의 종말』. 서울: 한언.
 Haarsma, D. B. & L. D. Haarsma, (2011). *Origins: Christian perspectives on creation, evolution, and intelligent design*. 한국기독교과학자회 역 (2012). 『오리진』. 서울: IVP.
 Hagerty, B. B. (2009). *Fingerprint of God*. Riverhead Books. 홍지수 역 (2013). 『신의 흔적을 찾아서』. 파주: 김영사.
 Hahn, S. (2007). *Reasons to Believe*. The Doubleday Broadway Publishing. 이창훈 역 (2009) 『나는 왜 믿는가: 가톨릭, 희망의 이유를 말하다』. 파주: 살림.
 Haught, J. (1995). *Science & Religion*. Paulist Press. 구자현 역 (2003). 『과학과 종교, 상생의 길을 가다』. 서울: 코기토.
 Hitchens, C. (2011). *Arguably: Essays*. 김승욱 역 (2013). 『논쟁』. 파주: 알마. 257-268.
 _____ (2007). *God is Not Great*. 김승욱 역 (2008). 『신은 위대하지 않다』. 파주: 알마.
 _____ (2001). *Letters to a Young Contrarian*. 차백만 역 (2012). 『젊은 회의주의자에게 보내는 편지』. 서울: 미래의창.
 _____ (1995). *The Missionary Position*. 김정환 역 (2002). 『자비를 팔다』. 서울: 모멘토.
 Hobson, Theo (2009). *Faith*. 안기순 역. (2013). 『믿음이란 무엇인가』. 서울: 파이카.
 Idleman, K. (2013). *gods at War*. 배용준 역 (2013). 『거짓신들의 전쟁』. 서울: 규장.
 Keller, T. (2008). *The Reason of God*. 권기대 역 (2010). 『살아있는 신』. 서울: 베가북스.
 Lennox, J. C. (2011). *God and Stephens Hawking*. 원수영 역 (2013). 『우주탄생의 비밀 빅뱅인가 창조인가』. 고양: 프리월. 76-81.
 Lipton, B. H. (2008). *The Biology of Belief: Unleashing the power of consciousness matter & miracles*. 이창희 역 (2011). 『당신의 주인은 DNA가 아니다』. 서울: 두레.
 Lohfink, G. (2008). *Welche Argumente hat der neue Atheismus?* 이영덕 역 (2012). 『오늘날의 무신론은 무엇을 주장하는가?』. 서울: 가톨릭대학교출판부.
 McGrath, A. E. (2010). *Science & Religion: A New Introduction*. 2nd edn. Blackwell Publishers. 정성화·김주현 공역 (2013). 『과학과 종교 과연 무엇이 다른가?』. 서울: 린.
 _____ (2005). *The Dawkin's God*. 김태완 역 (2008). 『도킨스의 신』. 서울: SFC.
 _____ (2004). *The Science of God*. 박세혁 역 (2011). 『과학신학』. 서울: IVP.
 _____ (2004). *Why God Won't Go Away*. 신기현 역 (2012). 『신 없는 사람들』. IVP.
 _____ & J. McGrath (2007). *The Dawkins Delusion?* 전성미 역 (2008). 『도킨스의 망상』. 파주: 살림.
 Newbigin, L. (1986). *Foolishness to the Greeks: The gospel and western culture*. Grand Rapids. MI: Eerdmans. 홍병룡 역 (2005). 『헬라인에게 미련한 것이요』. 서울: IVP.
 Noe, A. (2009). *Out of Our Heads*. Brockman. 김미선 역 (2009). 『뇌과학의 함정』. 갤리온.
 Robertson, D. (2007). *The Dawkins Letters*. 전현주 역 (2008). 『스스로 있는 신』. 사랑플러스.
 Sexton, Ed (2001). *Dawkins and The Selfish Gene*. 이용철 역 (2002). 『도킨스와 이기적 유전자』. 서울: 이제이북스.
 Shermer, M. (2006). *Why Darwin Matters*. 류 운 역 (2008). 『왜 다윈이 중요한가』. 바다출판사.
 _____ (2011). *The Believing Brain*. 김소희 역 (2012). 『믿음의 탄생』. 서울: 지식갤러리.
 Stenger, V. J. (2008). *God: The Failed Hypothesis*. 김미선 역 (2010). 『물리학의 세계에 신의 공간은 없다』. 서울: 서커스.
 Sterelny, K. (2001). *Dawkins VS. Gould*. 장대익 역 (2002). 『유전자와 생명의 역사』. 몸과마음.
 Tiger, L. & M. McGuire (2010). *God's Brain*. 김상우 역 (2012). 『신의 뇌』. 와이즈북.
 Wolfe, T. & M. Gazzaniga (2010). "Free Will". in *Science Is Culture*. 이창희 역 (2013). "17장 자유의지." 『사이언스이즈컬처』. 서울: 동아시아. 322-338.

분과발표_기독교세계관 3

동성애와 차별금지법에 대한 기독교 세계관적 고찰

길원평 (부산대학교 자연대학)

민성길 (연세대학교 의과대학)

논문 요약

전 세계적으로 논란이 되는 동성애와 차별금지법을 기독교 세계관에서 고찰하였다. 첫째, 성경적 관점과 창조 섭리로 볼 때 동성애는 비정상적인 성행위임을 기술하였다. 동성애를 비정상적인 성행위로 보는 것을 반대하는 여러 주장들, 동성애는 유전이며 선천적이라는 주장, 동성애는 자신의 의지와 관계없이 형성된다는 주장, 동성애는 어린 나이에 형성된다는 주장 등을 고찰하고 반박하였다. 둘째, 동성애 차별금지에는 동성애자를 손가락질하고 괴롭히는 것을 금지하는 소극적 의미와 동성애를 윤리적 문제가 없는 정상으로 인정하도록 강요하는 적극적 의미가 내포되어 있다. 동성애가 차별금지법에 포함되면 두 가지 의미가 모두 포함된다. 동성애 차별금지법이 제정되었을 때에 나타나는 문제점들을 고찰하고, 기독교 세계관적 입장에서 동성애 차별금지법을 반대하는 근거들을 제시하였다. 셋째, 기독교 세계관적 입장에서 동성애 자체는 수용할 수 없지만, 동성애자에 대한 상담치유사역을 함으로써 하나님의 사랑을 실천해야 한다. 즉, 동성애 차별금지의 소극적 의미는 기독교 세계관적 입장에서 수용해야 하지만, 적극적 의미는 기독교 세계관에 반하므로 수용할 수 없다고 보았다. 마지막으로 하나님의 나라가 법과 제도 안에서 이루어지도록 기독교인이 동성애와 차별금지법에 대해 취해야 할 태도를 기술하였다.

I. 서론

동성애는 전 세계적으로 논란을 일으키는 문제이며 유럽과 미국은 동성애를 인정하는 쪽으로 기울어지고 있다. 미국 오바마대통령과 민주당이 동성결혼을 지지하며 15개 국가에서 동성결혼을 합법화하였다. 2012년 보고서에 의하면 78개 국가는 동성애를 불법으로 간주하여, 전 세계는 동성애를 옹호하는 쪽과 반대하는 쪽으로 양분되어 있다. 한국에서도 동성애를 옹호하려는 움직임이 일어나며, 서울시는 동성애를 정상으로 인정하는 학생인권조례와 청소년인권조례를 만들었고, 올해 국회에 동성애를 차별금지사유로 포함하는 차별금지법안들이 발의되었다가 2개는 철회되고 1개는 남아있다. 2010년에 SBS에서 ‘인생은 아름다워’라는 동성애를 미화하는 드라마를 방영하였다. 이 시대는 왜 명백히 윤리도덕에 어긋난 동성애를 정상으로 인정하라고 요구하고 있는지를 알아보고, 동성애와 차별금지법을 기독교 세계관적 관점에서 고찰하고자 한다.

신구약 하나님의 말씀은 동성애는 하나님께서 금지하신 죄악이라는 것을 분명히 명시하고 있으며, 동성애는 결혼제도 안에서만 성관계를 허용하시는 하나님의 창조원리에 어긋나는 분명한 죄악이다. 이 논문에서는 동성애가 유전이고 선천적이라는 주장, 동성애가 자신의 의지와 상관없이 형성된다는 주장, 동성애는 어린 나이에 형성된다는 주장 등을 고찰하

고 과학적인 근거와 함께 반박하려고 한다. 동성애는 하나님의 창조섭리 즉, 인체구조에 어긋난 비정상적인 성행위이므로, 수많은 문제를 야기하며 일반인이 잘 걸리지 않는 질병에 감염된다. 특히 동성애자들에게 에이즈 발병율이 높으며, 전 세계적으로 에이즈 확산을 남성 동성애자들이 주도하고 있다. 동성애 치유가 불가능한 것이 아니며 동성애자의 삶은 행복하지 않으므로 동성애를 계속 하도록 하는 것은 진정한 사랑이라고 볼 수 없으며, 기독교 세계관적 입장은 동성애 자체는 죄악으로 인식하지만 동성애자들을 긍휼히 여기고 사랑하며 동성애를 끊고 바른 삶을 살 수 있도록 도와주어야 한다고 본다. 동성애차별금지법은 동성애를 윤리적 문제가 없는 정상이라고 인정하는 의미를 담고 있으므로 동성애를 죄악으로 보는 하나님의 말씀과 정면으로 배치하므로 수용할 수 없으며, 하나님의 말씀에 근거하여 표현하고 행동하는 것조차 처벌하기에, 기독교 세계관적 입장에서 차별금지법의 제정을 찬성할 수 없다고 본다. 동성애 차별금지법이 제정되었을 때에 나타나는 문제점들을 고찰하고, 기독교 세계관적 입장에서 동성애 차별금지법을 반대하는 근거들을 자세히 기술하였다. 마지막으로 서구 사회에 동성애가 확산된 이유를 살펴보고, 기독교인들이 취해야 할 자세를 기술하고자 한다.

II. 동성애에 대한 기독교 세계관적 고찰

1. 동성애에 대한 일반적인 내용

동성애자에게는 일반적으로 3가지 특징, 즉 동성을 향한 성적끌림, 동성과의 성관계, 동성애자로서의 정체체성이 있다. 동성애에 대한 대조용어로 남녀의 성관계를 이성애라 부르고, 동성애와 이성애를 함께 하면 양성애라고 부른다. 최근 학자들은 동성애, 이성애, 양성애를 총칭하여 성적지향이라고 부른다. 동성애유발요인은 첫째, 정상적인 가정에서 올바른 성역할 모델을 하는 부모의 충분한 사랑을 받지 못했기 때문이다. 둘째, 유년기의 불안정한 정체체성 때문일 수 있다(Whitehead, 2003). 셋째, 우연히 동성애를 경험하거나 여성의 경우에 성폭행과 같은 잘못된 성경험 때문일 수 있다(윤가현, 1999; Bradford, 1994; Burch, 1993; Wooden, 1982). 넷째, 동성애를 미화하는 영화, 비디오, 동성애 포르노 등의 문화에 의해 동성애 충동을 받고 행동으로 옮기기 때문이다. 다섯째, 동성애를 인정하는 사회 풍토가 동성애를 행동으로 옮기게 만든다. 동성애를 묘사하는 음란물과 동성애를 인정하는 사회 풍토가 최근 서구에서 동성애자 비율을 증가시키는 주요 요인이다. 여섯째, 반대의 성에 가까운 외모, 목소리, 체형 등의 신체적인 요소, 성격이나 심리적 성향 때문일 수 있다. 일곱째, 동성애 자체가 주는 성적 쾌감 때문이다. 동성 간의 성관계에서도 이성 간의 성관계처럼 성적쾌감을 얻으므로, 동성애를 경험한 후에 다시 하고 싶은 중독현상을 일으킨다. 동성애로부터 쾌감을 얻었고 다시 하고 싶다고 해서, 선천적으로 동성애 성향을 타고 났다고 오해하면 안 된다. 일반인도 동성애에 의한 성기자극을 하면 쾌감을 느낀다. 동성애는 두 인격체 사이에 육체적 쾌감과 정서적 친밀감을 나누며, 상대방으로부터 보호, 배려, 경제적 도움 등을 받기에, 동성애는 다른 중독보다 더 끊기 어렵다. 위의 요인 때문에 본인의 의지와는 상관없이 어쩔 수 없이 동성애자가 되었다고 변명하면 안 된다. 사람에게는 본능이나 성향을 억제할 수 있는 충분한 의지와 절제력이 있다(바른성문화를위한국민연합, 2013).

동성애자의 비율에 대해 기술하면, 최초로 조사한 킨제이는 1948년에 ‘남성의 성적행동’, 1953년에 ‘여성의 성적행동’을 출판했으며, 그 책은 센세이션을 일으켰고 그 이후의 성적행

동 연구에 막대한 영향력을 끼쳤다(Kinsey et al., 1948; Kinsey et al., 1953). 그런데 그는 양성애자였고, 근친상간, 어린이, 동물과의 성행위 등 모든 종류의 성행위를 옹호하면서 성에 가해진 문화적·종교적 제한에 대해 분노를 가졌으며, 이성애가 성적행동의 표준이 아님을 보이기 위해 오랫동안 조사를 하였다. 그는 책에서 미국 남성의 13%가 동성애 성향을 가지며, 여성 동성애자는 7%라고 주장했지만, 동성애자 비율을 과장하기 위해 성적 문제가 있는 사람들, 남성매춘부, 성범죄자, 소아애호자, 노출증환자, 교도소 수감자 등을 전체 표본의 1/4를 차지하게 했다(Whitehead, 2003; Reisman and Eichel, 1990). 그 후 킨제이 후계자들이 국민의 10%가 동성애자이므로 그들을 배려해야 한다고 주장하며 교육, 법, 정책을 바꾸었다. 하지만, 최근 설문조사를 평균하면, 동성애자는 대략 0.8%이고 양성애자까지 합치면 2.4%이다(Whitehead and Whitehead, 2010). 최근에는 캐나다, 미국, 호주 등의 정부에서 조사를 실시하며 위와 비슷한 결과를 얻으므로, 킨제이 결과가 과장되었음을 알 수 있다.

한국의 동성애자 비율을 살펴보면, 1996년 한국에이즈연맹 보고서에서 적극적 동성애자는 대략 1만 명이었다(연합뉴스, 1998). 1995년도 인구조사의 결과를 이용하면 15~49세 남성인구의 0.07%이다. 2003년 한국성과학연구소에서 남성을 조사한 결과, 동성애자가 0.2%, 양성애자가 0.3%, 동성애 경험이 있는 비율이 1.1%이었다(양봉민과 최운정, 2004). 2011년 한국성과학연구소 자료에 의하면 서울 남성의 1.1%와 여성의 0.3%가 동성애 경험이 있었다(<http://www.sexacademy.org/xe/issue/280257>, 2013). 동성애 경험이 있는 남성 비율이 1.1%로 2003년과 2011년이 동일하므로, 동성애자 비율이 변동되지 않은 것으로 추정되고, 2003년 결과도 서울 지역의 조사로 유추된다. 에이즈 감염인의 43%가 동성애로 인하여 감염되므로 에이즈 감염인의 지역 분포로부터 동성애자의 분포를 추측할 수 있다. 서울 남성이 에이즈에 걸릴 확률이 전국 평균에 비해 2배 정도 높으므로 전국 비율을 서울의 절반으로 가정하면, 남성 동성애자는 0.1%, 남성 양성애자는 0.15%, 남성의 동성애 경험은 0.55%로 추정된다. 이 추정은 1996년 전국 조사에서 적극적 동성애자가 남성의 0.07%인 것과 부합한다. 한국성과학연구소 조사에서 여성 동성애 경험자가 남성의 약 1/4 이기에, 여성 동성애자 비율은 남성의 1/4인 0.03%로 추정되며, 한국 동성애자 비율은 대략 0.07%로 추정된다(바른성문화를위한국민연합, 2013). 이 추정치는 동성애자로서 정체성을 가진 자의 비율이며, 몇 번 동성애 경험을 한 자까지 포함하면 이보다 많을 것이다.

2. 동성애는 하나님께서 금지하신 분명한 죄악이다.

하나님께서 남자와 여자를 창조하시고, 한 남자와 한 여자로 이루어진 결혼제도를 만드셨다(창 2:24). 하나님께서 결혼제도 안에서의 성관계를 허용하셨으며, 정상적인 혼인관계 밖의 모든 성관계는 죄악이라고 말씀하셨다. 레위기를 보면 하나님께서 동성애는 가증하다고 말씀하셨다(레 18:22; 레 20:13). 가증하다는 단어는 동성애를 정말 싫어하시는 하나님의 마음을 나타내며 동성애자를 죽이라고까지 명령하셨다. 창세기에 소돔과 고모라 사건을 기록할 때에, 소돔에 수많은 종류의 죄악이 있었을 텐데 동성애를 자세히 기록한 이유는 하나님께서 수많은 종류의 죄악 중에서 특히 동성애를 가증하게 여기며, 소돔과 고모라가 멸망한 주요한 이유 중의 하나라는 것을 우리로 하여금 명심케 하려는 것으로 추론된다(창 19:4-5). 신약의 로마서에서 동성애를 하나님을 떠난 죄인이 짓는 대표적인 죄로 기록하고 순리가 아니라고 말씀하였다(롬 1:26-27). 고린도전서에서 남색(homosexual offenders)하

는 자는 하나님의 나라를 유업으로 받을 수 없다고, 즉 천국에 들어갈 수 없다고 말씀하셨다(고전 6:9-10). 따라서 신구약 전체를 통하여 동성애는 하나님께서 금지하신 죄악이라는 것을 분명히 명시하고 있다. 동성애는 남자와 여자를 창조하시고, 한 남자와 한 여자로 이루어진 결혼제도 안에서만 성관계를 허용하는 하나님의 창조섭리에 어긋나는 분명한 죄악이다. 동성애를 옹호하는 신학자들이 동성애에 대한 하나님의 말씀을 왜곡하여 해석하지만, 정통 개혁신학 신학자에 의해 잘 반박되어 있다. 예수님께서 간음한 여인을 용서하셨지만 간음 자체를 용납하지 않았으며 그 여인에게 다시는 죄를 범하지 말라고 말씀하셨다(요 8:11). 동성애에 대한 기독교 세계관적 입장은 동성애 자체에 대해서는 분명한 죄악으로 간주한다.

3. 동성애는 선천적으로 타고난 것이 아니다.

동성애 옹호자의 주장은 동성애는 선천적으로 타고난 것이어서 동성애자들이 하고 싶어 하는 것이 아니라 어쩔 수 없이 한다는 것이므로 동성애자들을 정죄하면 안 되고, 그들을 정상으로 인정하고 용납해야 한다고 주장한다. 이러한 주장이 서구의 많은 사람들을, 심지어 기독교인과 목회자들까지 설득시켜 동성애를 정상으로 받아드리도록 만들었다. 그런데 동성애가 선천적으로 타고난 것이라면 하나님께서 그 사람이 동성애자가 되도록 만들었다는 뜻이 된다. 하나님께서 그 사람을 동성애자로 만든 후에 정죄하는 것이 되므로, 하나님께서 전혀 공의롭지 못하고 이율배반적인 분으로 인식될 수 있다. 이러한 인식은 옳지 않으므로, 하나님께서 어떤 사람을 선천적으로 동성애자로 되도록 만드시지 않는다. 이제부터 동성애가 선천적으로 타고난 것이라는 주장에 대해 과학적인 근거를 갖고 반박하고자 한다.

동성애는 유전이 아닌 근거는, 자녀를 적게 낳는 행동양식은 유전될 수 없다는 사실이다. 어떤 행동양식을 갖게 만드는 유전자를 가진 집단이 자녀를 적게 낳으면, 그 유전자는 다음 세대로 전달되지 않으므로 그 유전자를 가진 집단은 사라진다. 동성애자들은 자녀를 낳을 수 없으므로, 동성애가 유전이라면 이미 지구상에서 사라졌어야 한다. 돌연변이에 의해 정상적인 유전자가 손상되어 나타난 이상 현상이 동성애라는 주장에 대해, 동성애를 결정하는 유전자 수가 많다면 많은 유전자가 동시에 돌연변이를 일으켜야 하므로 확률적으로 불가능하다. 반면에 다운증후군과 같이 한 두 개의 유전적 결함에 의해 나타나는 유전질환은 전체 인구 중에서 0.25% 이하의 빈도를 가지고, 모든 유전질환자를 합치더라도 전체 인구의 1% 정도 밖에 되지 않는다. 그런데 서구의 동성애 빈도는 약 2~3%이므로 동성애가 유전적 결함에 의해 나타난 현상이라고 보기에는 빈도가 너무 높다(Whitehead and Whitehead, 2010). 조사에 의하면 동성애자의 수는 나이가 많아질수록 감소한다. 동성애가 유전이면 나이가 들어도 감소하지 말아야 한다. 자란 환경에 따라 동성애의 빈도가 다르다는 설문조사 결과가 있다. 청소년기에 큰 도시에서 자랐으면 동성애자가 될 확률이 높고 시골에서 자랐으면 동성애자가 될 확률이 낮다(Laumann et al., 1994). 이 조사는 동성애가 환경의 영향을 많이 받음을 나타낸다.

서구 사회에 동성애가 유전이라는 주장이 확산된 근거를 기술하면, 1993년에 동성애자인 해머는 동성애자 가계의 염색체를 분석하여 동성애 성향이 X염색체 위의 Xq28이라는 유전자군 존재와 상관관계가 있다고 Science에 발표했으며(Hamer et al., 1993), 서구 언론은 드디어 동성애 유전자를 발견하였다고 대서특필하였다. 1999년에 라이스 등은 Xq28에 존재하는 유전자들을 동성애자 가계와 대조군을 비교한 결과 다르지 않았기에, Xq28 존재가

남성 동성애와 아무런 관련이 없다고 Science에 발표했다(Rice et al., 1999). 2005년에 해머를 포함한 연구팀이 더 많은 가계를 조사한 결과, 동성애 성향과 유전자들과는 아무런 상관관계가 없으며, 이전 결과는 조사한 가계 수가 작음으로써 생긴 통계적 착오로 추정했다(Mustanski et al., 2005). 하지만, 이러한 결과는 언론에서 다루지 않아서 일반인에게 동성애는 유전이라는 오해를 갖게 만들었다. X염색체 위의 유전자군과 남성 동성애 사이에 상관관계가 있다는 해머의 연구결과는 동성애가 유전임을 나타내는 증거로 인터넷 등에 인용되고 있지만(<http://shjhandsome.tistory.com/243>, 2013), 라이스 등에 의해서 해머가 지적인 유전자군에서 동성애를 유발하는 유전자를 발견하지 못했다는 연구결과와 해머를 포함한 연구팀이 많은 가계를 대상으로 조사했을 때에 전체 계통과 동성애 사이의 상관관계를 발견하지 못했다는 연구결과는 거의 소개되지 않고 있다.

동성애가 유전은 아니지만 태아기에 성호르몬 이상을 겪어 동성애를 하도록 신체구조가 형성되었다는 주장이 있다. 먼저 성호르몬의 효과에 대해 간략히 언급하겠다. 남성 동성애자와 남성 이성애자의 호르몬 수치를 조사하면 전혀 차이가 없으므로, 성호르몬 분비가 잘못되어 동성애자가 되었을 것이라는 추측은 맞지 않다. 동성애자에게 강제로 성호르몬을 주입하더라도 아무런 효과가 없었다. 성호르몬은 성욕을 증가시키거나 감퇴시키는 효과는 있지만 동성애 습관을 바꾸지 못했다. 예전의 과학은 태아기의 8~24주 사이에 남성호르몬의 증대가 일어나므로, 이때의 성호르몬 이상으로 동성애자는 일반인과 다른 두뇌 구조를 가졌을 것으로 추측했다. 이러한 추측에는 성적지향이 선천적으로 두뇌에 의해 정해져 일생 변하지 않는다는 가정이 있다. 하지만 최근 과학은 두뇌 구조가 임신 기간에 결정되어 일생 변하지 않는다고 보지 않고, 임신 24주 이후에도 여러 번 성호르몬 증대가 있으며, 태어났을 때 남녀 두뇌가 크게 다르지 않고, 태어난 후 환경 영향을 받아 두뇌발달이 이루어진다고 본다. 성인 두뇌도 경험, 습관, 훈련 등으로 변화됨이 두뇌촬영으로 확인됐다.

동성애가 두뇌에 의해 정해진다는 주장을 확산시킨 결과를 소개하면, 1991년 동성애자인 리베이는 Science에 남성 동성애자 전시상하부의 INAH-3 영역이 여성과 비슷하다고 발표하였다(LeVay, 1991). 이 결과는 일반인들에게 동성애자는 동성애를 하도록 만드는 두뇌를 갖고 태어나는 것으로 오해하게 만들었다. 2000년에 바인 등은 같은 영역을 조사한 결과 INAH-3 영역 크기가 남녀 차이는 있지만, 남성 동성애자와 남성 이성애자 차이는 없었다(Byne et al., 2000). 리베이의 연구결과가 동성애가 선천적인 것을 나타내는 증거로서 국내 문헌에 많이 인용되어 있지만(김원희, 2012; 윤가현, 1993; 한국일보, 2009), 리베이 논문의 문제점과 리베이 결과가 맞지 않음을 나타내는 Byne 등의 연구 결과는 거의 소개되지 않고 있다. 이 외에도 남성 동성애자의 두뇌가 여성과 비슷하다는 논문들이 몇 차례 발표되었지만, 결국 아닌 것으로 밝혀졌다(Allen and Gorski, 1992; Lasco et al., 2002; Whitehead and Whitehead, 2010). 두뇌에 자극을 가하면 특정 신경회로가 강화되고 사용하지 않으면 그 신경회로는 제거된다. 예로서 바이올린 연주자는 왼쪽 손가락에 관련된 두뇌 부분이 커진다. 훈련을 많이 하면 자동차운전, 무술 고단자의 행동, 악기연주 등의 행동이 거의 자동적으로 이루어지며, 그들의 두뇌를 죽은 후에 살펴보면 일반인과 다르다. 마찬가지로 어떤 성적지향에 깊이 빠지면 선천적인 것처럼 느껴진다. 하지만 그 성적지향이 선천적인 것이 아니라 오랫동안 쌓인 훈련에 의해 선천적인 것처럼 느껴지는 것이다. 동성애자가 죽은 후에 그 사람 두뇌의 특정 부분이 반대의 성과 비슷한 결과가 나오면, 그러한 두뇌 크기 변화가 일생 동안 행하였던 성적 행동의 결과일 수 있다.

태아기 호르몬과 관련된 연구로 윌리엄 등이 발표된 손가락 길이의 비에 관한 것이 있다

(Williams et al., 2000). 여성의 둘째손가락과 넷째손가락은 길이가 거의 같지만 남성의 둘째손가락은 넷째손가락에 비해 길이가 짧다는 결과가 있었고, 태아기 호르몬이 손가락 길이의 비에 영향을 미친다는 결과가 있었다(Manning et al., 1998; Brown et al. 2001). 윌리엄 등은 손가락 길이의 비를 측정하여 여성 동성애자가 남성 쪽으로 가깝다는 결과를 토대로 여성 동성애자가 여성 이성애자에 비해 호르몬 영향을 더 받은 것으로 추론했다. 미국의 여성 동성애자 비율이 대략 1.8%이라는 사실을 감안하여 윌리엄의 결과를 보면, 손가락 길이의 비가 남성 쪽으로 가까워지면 여성 동성애자가 될 확률이 2.2%로 조금 증가하지만, 같은 손가락길이의 비를 가지는 대다수 여성은 이성애자이다. 따라서 손가락 길이의 비가 태아기의 호르몬의 영향을 받는다고 하더라도, 태아기 호르몬이 여성 동성애에 조금 영향을 미친다고 볼 수 있지만, 태아기 호르몬이 어쩔 수 없이 동성애자가 되게 할 만큼 강력한 효과를 주지 않음을 잘 나타낸다. 손가락 길이의 비를 측정한 윌리엄 등의 연구결과는 국내 문헌에서 동성애가 태아기의 성호르몬 이상으로 형성되었다는 주장에 인용되고 있지만(김원희, 2012), 연구결과에 대한 자세한 내용과 의미는 거의 소개되지 않음으로써 일반인에게 오해를 하게 만든다.

동성애가 선천적이라는 것을 뒷받침하는 것으로 형의 숫자가 많을수록 남성 동성애자가 될 확률이 높다는 조사 결과를 언급한다. 이러한 출생순서 효과를 나타내는 결과들도 있지만 의문을 제기하는 논문도 있다. 2006년에 약 이백만 명의 덴마크 국민을 대상으로 조사한 결과 출생순서 효과는 발견되지 않았다(Frisch and Hviid, 2006). 이 출생순서 효과가 어린 남동생이 나약할 때에 나타나는 형들의 부정적인 반응 때문이라는 해석도 있고(Bem, 1996), 남자 형제 사이에서 흔히 있는 레슬링과 같은 다양한 피부 접촉 때문일 수도 있다. 동성애가 선천적으로 정해진다는 관점을 가진 학자들의 출생순서 효과에 대한 생물학적 해석은, 어머니가 태아에게 면역 반응을 일으켜서 동성애 성향을 갖도록 만든다는 것이다(Gualtieri and Hicks, 1985). 즉, 첫 번째 남자 아기를 가졌을 때에 어머니 몸에 생겨진 남성에 대한 항체가 두 번째 남자 태아의 뇌를 공격하여 동성애 성향을 갖게 만든다는 논리이다. 그런데 어머니 몸에 생긴 항체가 남성-특이성 단백질에 반응한다면, 가장 남성적인 장기인 고환을 공격해야 하며, 그로 인하여 정액의 질(quality)이 떨어지고 고환암 등의 증상이 나타나야 하는데, 동성애자들에게서 그러한 증상이 나타나지 않는다. 태아의 뇌를 공격했다면 읽고 쓰는 것에 대한 학습 장애도 같이 나타나야 하는데 남성 동성애자는 오히려 말을 더 잘하며 학습 장애를 가지고 있지 않다. 남자 형제간의 출생순서 효과는 확실하게 입증되지 않았으며, 그 효과를 생물학적으로 설명하려는 어머니의 면역반응 이론은 여러 문제점을 가져 설득력이 없다.

동성애가 선천적인 것이 아님을 나타내는 강력한 증거는 일란성 쌍둥이의 동성애 일치율이다. 동성애가 유전자 또는 태아기 호르몬에 의해 결정된다면, 같은 유전자를 갖고 같은 자궁에서 선천적인 영향을 받은 일란성 쌍둥이의 동성애 일치율이 높아야 한다. 1952년의 첫 연구에서 일란성 쌍둥이의 동성애 일치율이 100%였지만, 교도소와 정신병원 수감자를 대상으로 한 것이어서 신뢰성이 떨어진다는(Kallmann, 1952; 윤가현, 1999). 1991년에 남성의 동성애 일치율은 일란성 쌍둥이가 52%, 이란성 쌍둥이가 22%, 다른 형제는 9.2%, 입양된 형제는 11%이었으며(Bailey and Pillard, 1991), 여성의 동성애 일치율은 일란성 쌍둥이가 48%, 이란성 쌍둥이가 16%, 다른 형제는 14%, 입양된 자매들은 6%이었다. 이 결과에서 유전자가 같은 일란성 쌍둥이의 동성애 일치율이 유전자가 다른 이란성 쌍둥이와 형제들에 비해 월등히 높기에, 동성애가 유전적인 요인에 의해 형성되는 것으로 오인하게 만

들었다. 이 결과는 매스컴에 의해 광범위하게 소개되었으며, 일반인에게 동성애가 유전에 의해 결정되는 것으로 오해하게 만들었다. 그런데 이 결과는 친동성애 성향의 언론매체를 통하여 조사대상을 모집하였기에 신뢰성이 떨어진다. 연구결과 수치를 높이기 위해 의도적으로 많은 동성애자인 쌍둥이가 응모했을 수 있기 때문이다. 또한 위의 결과는 일치하는 쌍둥이에게 가중치 2를 줌으로써 높은 일치율을 갖는 것으로 오해하게 만들었다.

최근에는 국가의 가족관계 데이터베이스에 있는 쌍둥이 기록을 사용하여 연구할 수 있다. 2000년에 호주의 약 25,000명의 쌍둥이 기록을 이용하여 조사한 결과, 남성 일란성쌍둥이의 동성애 일치율은 11.1%이고, 여성 일란성쌍둥이의 동성애 일치율은 13.6%에 불과했다(Bailey et al., 2000). 이 결과는 일치하는 쌍둥이에게 가중치를 주지 않은 것이다. 그 이후에 시행된 몇 번의 조사에서도 비슷한 결과가 나왔다. 또한 이러한 일치율조차 모두 선천적인 효과라고 볼 수 없다. 쌍둥이는 같은 부모와 환경 하에서 동일한 후천적 영향을 받으며, 서로에게 긴밀한 영향을 주기에 한 사람이 먼저 동성애자가 된 후에 직간접적으로 영향을 주어, 혹은 흉내를 내어 다른 사람도 동성애자가 되었을 수 있기 때문이다. 동일한 유전자를 갖고 동일한 선천적, 후천적 영향을 받은 일란성 쌍둥이의 낮은 일치율은 동성애가 유전도 아니고 선천적으로 결정되는 것도 아니라는 것을 분명히 나타낸다.

4. 동성애는 자신의 의지와 상관없이 형성되는 것이 아니다.

동성애 옹호자들은 동성애가 자신의 의지와 상관없이 형성되고 동성애자들은 형성된 자신의 성 정체성에 따라 행동하는 것뿐이므로, 동성애는 정상이며 도덕적인 책임을 물을 수 없다고 주장한다. 이 주장을 반박하는 근거로는, 첫째로 동성애가 자기 의지에 관계없이 만들어진다는 것을 뒷받침하는 어떠한 과학적 근거도 없다. 유전자, 두뇌, 태아기의 호르몬 등에 관한 몇 개의 연구들이 성적지향이 유전이며 선천적인 것을 증명하는 것처럼 오해가 되었고 매스컴에 의해 확산되었지만, 결국에는 그렇지 않음이 밝혀졌다. 둘째, 동성애가 자신의 의지와 관계없이 만들어진다는 것은 과학적으로 확인할 수 없다. 사람의 어떤 행동양식이 형성되는 과정에 자신의 의지가 몇 % 관여하고, 의지와는 상관없는 요인들이 몇 % 관여하는지를 현재의 과학 수준으로는 알 수 없다. 그러기에 동성애가 자신의 의지와 관계없이 만들어진다는 주장은 과학적인 방법으로는 진위를 규명조차 할 수 없다. 또한 어떤 행동양식이 자신의 의지와 관계없이 형성된다는 것은 상식적으로 타당하지 않다. 인간은 자동적으로 작동하는 로봇이나 기계가 아니라, 자신에게 주어지는 요인들에 대하여 의지적으로 선택하고 반응한다. 형성된 행동양식에 자신의 의지가 어느 정도 관여하는가는 알 수 없지만, 모든 행동 양식의 형성에 어느 정도 자신의 의지가 영향을 미친다고 보는 것이 합리적이다.

동성애가 어린 나이에 형성되므로 자신의 의지와 상관없이 형성된다는 주장이 있다. 동성애를 처음 인식하는 나이를 조사해 보면, 어린 나이에서부터 청소년기까지 고르게 분포되어 있다. 설문조사를 할 때에 동성애자들이 처음 인식한 나이를 적게 답변하여 동성애가 자신의 의지와 무관하게 형성되었다는 것을 나타내고자 했을 가능성을 배제할 수 없다. 하지만, 부모의 양육 태도, 친구나 문화의 영향, 선천적인 성향, 자신만의 특이한 경험 등에 의해 어린 나이에 동성애 성향이 형성될 수도 있다고 본다. 하지만 강조하고 싶은 것은 어린 아이의 마음에 형성된 동성애 성향은 매우 유동적이라는 것이다. 동성애 성향, 다르게 말하면 동성애의 씨앗이 어린 아이의 마음에 자신 의지와 무관한 요인들에 의해 떨어질 수

있지만, 그 씨앗이 그 마음 안에서 계속 자라서 결국 성인 동성애자가 되게 한 것은 자신의 선택과 의지에 의해서이다. 어린 아이의 마음에 떨어진 동성애 씨앗은 자신의 의지에 의해 제거되어 정상적인 성인이 될 수 있고, 혹은 동성애 씨앗이 자신의 의지에 의해 강화되어 성인 동성애자가 될 수도 있다.

청소년기의 동성애 성향이 쉽게 바뀔 수 있다는 것을 나타내는 연구 결과들이 있다. 2007년 미국 ADD-Health survey에 따르면, 16세에 양성애자 또는 동성애자라고 답한 청소년이 일 년 후에 대부분 이성애자로 바뀌었다(Savin-Williams and Ream, 2007). 이렇게 청소년들의 성적지향은 수시로 바뀔 수 있으므로, 청소년의 동성애 성향을 너무 심각하게 생각할 필요는 없다. 청소년의 동성애 성향을 교육을 통해 권장하면 그 성향이 강화되고, 청소년의 동성애 성향을 교육을 통해 억제하면 큰 부작용이 없이 이성애자가 되게 할 수 있다. 청소년의 동성애 성향을 권장할지 억제할지는 윤리관의 차이이다. 동성애가 도덕적인 문제가 없다는 윤리관을 가지면 청소년의 동성애 성향을 권장할 것이며, 동성애를 비도덕적이라고 보는 윤리관을 가지면 청소년의 동성애 성향을 억제할 것이다. 최근 서구는 동성애가 도덕적인 문제가 없다는 윤리관을 갖고 청소년의 동성애 성향을 권장함으로써, 청소년들이 자신의 마음에 생겨난 동성애 성향을 제거하려고 노력하지 않으며, 그 성향을 받아드리고 실제 행동으로 옮겨 그 성향을 강화시킴으로써 결국 동성애자로서의 정체체성을 가지게 된다. 이러한 이유로 서구 사회의 동성애자 숫자는 최근에 증가하는 추세이다. 학교 교육으로 청소년의 마음에 생긴 동성애 성향을 억제하고 정상적인 정체체성을 갖도록 유도하면 충분히 정상적인 정체체성을 가지게 할 수 있음에도 불구하고, 서구 사회는 왜곡된 성윤리를 정상이라고 가르치고 있다.

5. 동성애는 하나님의 창조섭리, 즉 인체구조에 어긋난 비정상적인 성행위이다.

남자가 남자와 성행위를 하고, 여자가 여자와 성행위를 하는 동성애는 하나님의 창조섭리에 어긋난 비정상적인 성행위이다. 남자와 여자는 각각 다른 성(性)기관을 갖고 있으며, 구조적으로 남자와 여자의 생기관이 결합하여 성행위를 하는 것이 마땅한 하나님의 창조섭리이다. 남녀의 생기관 주위에는 성행위를 피부마찰 없이 할 수 있도록 음모(陰毛)가 있으며, 여자의 질 내에는 성행위를 부드럽게 하도록 하는 매끄러운 분비물이 나온다. 그리고 성행위의 마지막 단계에서 사정(射精)이 되어 정자와 난자가 만나 수정란을 만들고 후손이 태어나게 된다. 반면에 남자가 남자와 더불어, 여자가 여자와 더불어 하는 성행위는 구조적으로 가능하지 않다. 남성 동성애자는 항문성교를 하는데, 항문은 생기관이 아니고 배설기관이다. 병원과 바이러스가 가장 많이 있는 불결한 곳인 항문에 성행위를 함으로써 치질, 출혈, 장질환(직장암), 성병 등이 생기며, 간염, 에이즈도 잘 전염된다. 비유로 말하면, 동성애는 코로 밥을 먹는 것과 비슷하다. 자연의 순리는 입으로 밥을 먹고 코로 호흡을 하는 것이다. 특정한 기관은 어떤 특정한 기능을 하는데 적합하도록 이미 결정되어 있으므로 정해진 특정한 기능을 수행하는 것이 자연의 순리에 맞다. 그런데 기관의 정해진 특정한 기능을 하지 않고 다른 것을 하면서 그 행위가 정상이라고 주장하는 것은 옳지 않다. 배설기관에 성행위를 하는 동성애를 정상으로 인정할 수 없다.

항문 성관계는 남성 동성애자에 의해 거의 예외 없이 행해지지만 신체학적으로 적합하지 않다(바른성문화를위한국민연합, 2013). 성기 삽입의 적절함과 관련하여 여성성기와 남성항문은 매우 다르다. 여성 성기에서는 자연스럽게 윤활유가 분비될 뿐 아니라 근육들의 유기

적인 연결에 의해 지탱되어진다. 여성 성기는 손상되지 않을 뿐만 아니라 마찰에 대해서도 견뎌낼 수 있는 여러 층으로 배열된 점액막으로 구성되어져 있다. 즉, 여성 성기는 성관계를 하는 동안 발기한 남근이 편하게 삽입될 수 있도록 성기의 모양을 바꾸거나 확대시킬 수 있는 두꺼운 근육조직에 의해 둘러싸여 있다. 반면에 항문은 작은 근육들이 아주 세밀하게 연결되어 있어 여성 성기에 비해 훨씬 더 제한적으로 확대된다. 또한 항문은 꼬리뼈에 붙어있어 확장되기가 어렵다. 이 때문에 항문을 통해 성관계를 가지게 될 때 항문과 직장에 상처가 생기기 쉽다. 직장의 외벽은 많은 배상세포와 한 층의 얇은 세포막으로 이루어져 있다. 이 얇은 세포막은 물과 전해액의 흡수를 촉진시키는 기능을 한다. 배상세포로부터 분비된 점액이 약간의 보호기능을 할 수 있지만, 항문성행위 시 일어날 수 있는 찰과상에 대해 효과적인 보호기능을 할 수 없다. 항문성행위의 문제 중 하나는 항문이 파열되는 것이다. 외항문 괄약근은 구조상 괄약근의 움직임을 통해 몸 밖으로 물질을 내보내려는 경향이 강하다. 따라서 역방향으로 갑작스럽게 혹은 힘을 가해 물체를 삽입시키는 행위는, 즉 항문 안으로 성기를 삽입하는 행위는 항문반사작용을 유발시키고, 물체가 항문 안쪽으로 들어오지 못하도록 괄약근은 자연적으로 수축한다. 또한 여성의 성기와 달리 항문과 직장은 마찰을 방지하는 점액을 배출하는 기능이 매우 부족하다. 결국 점액이 배출되지 않은 상태에서 남성성기가 삽입되거나 혹은 충분히 팽창하지 않은 상태에서 삽입될 경우, 항문 주위나 항문관 조직은 찢어져 파열될 수 있고, 이에 따라 항문의 출혈 또는 기타 여러 합병증들을 유발할 수 있다.

항문 성관계는 항문파열, 항문출혈, 다양한 성병 감염, 점액의 과잉분배, 화농성의 고름, 여러 합병증 유발, 항문과 직장의 고통, 장 경련, 고통스러운 배변, 괄약근이 약해짐으로 인한 대변의 유출, 항문·직장의 궤양유발, 항문소양증, 직장의 탈장증 등의 다양한 문제를 야기한다. 특히 항문 성행위를 한 분들이 나이가 들면 괄약근이 손상되어 빨리 화장실에 가지 않으면 대변을 흘리는 증상이 심각해진다. 항문의 상처에 의해 감염되는 것으로는 편모충, 세균성 적리, 각종 세균, B형 간염, 항문 임질, 매독, 항문 사마귀, 단순포진, 장의 여러 병원균 등이 있다. 또한 출산을 위하여 정액의 배출은 면역을 약화시키는 작용을 일으킨다. 여성의 면역방어 시스템이 약화되어야만 정액 속의 정자들이 그 방어벽들을 피해 나갈 수 있어 수정이 가능해진다. 항문성관계는 항문이나 직장의 취약한 특성과 면역을 약화시키는 정액의 효과 때문에 질병 전염이 극대화 될 수밖에 없는 조건이 형성된다. 항문 성관계로 항문암, 클라미디아 트라코마티스, 크립토스포리디움, 람블편모충, 허르페스 바이러스 감염증, 인간 면역결핍 바이러스, 인유두종 바이러스, 이소스포라 벨리, 미모자충목, 임균감염증, 바이럴 헤파티티스 타입 B C, 매독 등이 빈번하게 발생한다. 위의 질병 중에는 일반인은 거의 걸리지 않는 것들도 있다. 남성 동성애자는 수인성 전염병인 장티푸스와 같은 병원균이 구강-항문 성관계 혹은 항문성교 후에 행하는 구강성교 등으로 항문에서 구강으로 직접 전달된다. 구강-항문 성관계로 캄피로박터, 임질, 살모넬라, 엔타모에바 히스토리티카 등의 감염이 촉진되고, A형 간염, 시겔라, 요충, 장 편모충, 지아르디아 람블리아, 퍼헵스 등의 장 전염 병원체가 남성 동성애자에게 증가하고 있다. 위에서 언급한 수많은 문제점들은 동성애가 하나님의 창조섭리, 즉 순리에 어긋나는 성행위이므로 발생한 결과라고 볼 수밖에 없다.

6. 동성애는 에이즈와 밀접한 관계를 가지고 있다.

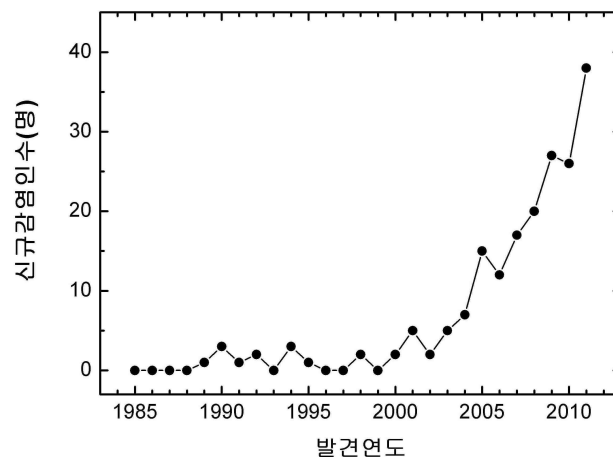
2010년 12월 말을 기준으로 한 한국 질병관리본부의 자료에 따르면, 국내 누적 HIV감염인은 총 7,656명이며 그 중 1,364명이 사망하여 현재 6,292명이 생존하고 있다.¹⁾ 그 중에 남성은 7,033명(91.9%)이고, 여성은 623명(8.1%)이다. 1985~2010년의 HIV감염 내국인 감염경로 현황을 보면, 확인된 6,213명 중 이성간 성접촉은 3,721명(59.9%), 동성간 성접촉은 2,437명(39.2%), 수혈·혈액제제 46명(0.8%) 등으로 나타났다. 감염경로가 확인된 남성 감염인 중 42.8%가 동성간 성접촉에 의해서이었다. 연도별 내국인 HIV감염 발견현황을 보면 감염인의 수는 1996년 이후로 꾸준히 증가하는 추세이며, 남성의 비율이 전체 감염인의 90% 이상을 차지하면서 이러한 증가를 주도하고 있다. 남성의 감염이 동성애로 인하여 40~50%가 이루어지고 있음을 감안할 때에, 한국 사회에 동성애가 확산이 될수록 HIV 감염인이 더욱 증가할 가능성이 높다. 한국 국립보건원의 조사에서 동성애자의 5.5%가 감염된 것으로 밝혀져 일반인의 감염확률인 0.03%에 비해 약 180배 크다. 한국의 남성 동성애자 비율을 0.1%로 잡으면, 남성 동성애자가 에이즈에 걸릴 확률은 남성 이성애자에 비하여 748배 크고, 0.2%로 잡으면 373배 크고, 0.4%로 잡으면 186배 큰 것으로 추정된다.²⁾ 이러한 감염확률 추정치는 한국의 남성 동성애자와 남성 양성애자를 합한 비율인 0.25%와 동성애를 경험한 남성 비율인 0.55%이라고 추정하였던 것보다도 부합한다. 에이즈와 관련된 국내 논문에서 에이즈 고위험군으로 남성 동성애집단과 윤락여성을 선택한다. 2004년 서울대학교 연구보고서는 추정 감염자의 71.3%가 남성동성애 집단으로 가장 큰 비율을 차지하는 것으로 밝혔으며, 환자 1인당 평균 생애비용이 약 3.9억 원으로 추산하였다(양봉민과 최운정, 2004). 이러한 결론으로부터 한국 내에서 동성애 확산이 에이즈 환자 증가를 초래하며 많은 사회적 비용을 낭비하게 될 것으로 예상된다.

청소년에 대한 자료를 보면, 최근 동성애로 인한 청소년 HIV감염인이 급증하고 있다. 15~19세의 남성 HIV 감염인 수를 연도별로 보면, 아래 그림과 같이 2000년 이후로 증가하며 시간이 갈수록 더 급격히 증가함을 볼 수 있다. 2009년 9월에 발표된 자료에 따르면 10~19세 누적 감염인은 125명이며, 감염경로가 확인된 109명 중 이성간 성접촉은 46명(42%), 동성간 성접촉은 52명(48%) 등이다. 2011년까지의 10~19세 누적 감염인은 196명이며, 감염경로가 확인된 157명 중 이성간 성접촉은 59명(37.6%), 동성간 성접촉은 89명(56.7%) 등이다. 2009년 후반기에서 2011년 말까지 2년 반 동안에 증가한 감염인 수를 보면, 이성간 성접촉이 13명이었고, 동성간 성접촉이 37명이어서 이성간 성접촉보다 약 3배 정도 많다. 따라서 최근 청소년 에이즈 감염인이 급증하는 이유는 동성애로 말미암아 일어나

1) 에이즈(AIDS, Acquired Immunodeficiency Syndrome, 후천성면역결핍증)는 HIV(Human Immunodeficiency Virus, 인체면역결핍 바이러스)의 감염에 의해 일으키는 질환이다. HIV감염인이란 HIV에 감염된 모든 사람을 나타내며, AIDS환자란 HIV에 감염된 사람 중에서 면역결핍 증상들이 나타나는 사람만을 나타낸다.

2) 전체 남성을 M이라 놓고, 남성 동성애자 비율을 x라 놓으면, 남성 이성애자는 $(1-x)*M$ 명이고, 남성 동성애자는 xM 명입니다. 이성애자가 에이즈에 걸릴 확률을 p라 놓고, 동성애자가 에이즈에 걸릴 확률은 Np이라고 놓는다. 따라서 N이 남성 동성애자가 남성 이성애자에 비하여 몇 배 에이즈에 걸릴 확률이 높은지를 나타낸다. 2010년 12월말 통계를 사용하여서 누적 남자 감염인의 42.8%가 동성간 성접촉으로 감염된 것을 이용하면, $(1-x)M*p : xM*Np = (1-42.8) : 42.8 = 57.2 : 42.8$ 이고, $N = [(1-x)/x]*(42.8/57.2)$ 이다. 남성 동성애자의 비율을 0.1%라고 잡으면 $x=0.001$ 이므로, $N = [(1-0.001)/0.001]*(42.8/57.2) = 999*(42.8/57.2) = 748$ 이 나온다. 이 결과는 동성애자의 비율을 어떻게 잡느냐에 따라 많이 달라진다. 만약 남성 동성애자의 비율을 0.2%($x=0.002$)이라고 잡으면 $N=373$ 이 되고, $x=0.004$ 로 잡으면 $N=186$ 이 된다.

고 있음을 알 수 있다. 이러한 청소년 에이즈 감염인의 증가로부터 최근 성인 동성애자들이 청소년들로부터 파트너를 많이 찾고 있음을 추측할 수 있고, 청소년들은 동성애를 미화하는 영화와 드라마, 동성애를 옹호하는 교육 등에 의해 동성애에 대한 거부감을 갖지 않고 쉽게 동성애 유혹에 빠지게 되는 것으로 추측된다. 즉, 청소년들이 동성애와 에이즈와의 관계와 같은 동성애가 가지는 위험성을 전혀 알지 못하고 무방비 상태로 동성애에 노출되어 있다. 이러한 상태를 그대로 방치하면 청소년 동성애자가 앞으로 더 급격히 증가할 우려가 높다. 따라서 시급히 학교에서 동성애와 에이즈와의 관계에 대한 정확한 정보를 제공하여 청소년들에게 동성애에 대한 경각심을 갖도록 해 주어야 한다.



연도별 15~19세 남성 HIV감염 발견 현황(1985년~2011년)

외국의 자료를 보면, 2007년 유엔에이즈 보고서는 중남미 지역에는 160만 명의 에이즈 환자가 있고, 에이즈 환자의 절반 정도는 동성애를 통해 감염되었다고 했다. 유엔에이즈는 중남미 지역의 HIV 감염자는 현재 정체상태를 보이지만, 안전하지 않은 매춘과 동성애가 늘어날 경우 HIV 감염자가 다시 증가할 수 있다고 강조했다. 미국에서 2008년에서 2010년까지 증가한 에이즈 환자 중에서 남자동성애자의 비율이 69.5%를 차지하고 있다 (<http://www.cdc.gov/hiv/statistics/surveillance/incidence/index.html>, 2013). 미국 동성애자 비율이 대략 1% 밖에 안 되는데도 이성애자의 두 배가 넘는 에이즈 환자가 있다는 것은, 동성애자들 중에서 에이즈 환자의 비율이 매우 높다는 것이다. 위의 자료들로부터 전 세계적으로 동성애가 주요 HIV 감염경로 중의 하나임을 부인할 수 없다. 에이즈와 동성애가 이렇게 높은 상관관계를 갖는 이유는 항문성교와 난잡한 성관계 때문이다. 1978년 결과에 따르면, 백인 남성 동성애자의 15%는 100명에서 249명의 파트너를, 17%는 250명에서 499명의 파트너를, 15%는 500명에서 999명의 파트너를, 28%는 1,000명 이상의 파트너와 성관계를 가지는 것으로 나타났다. 또한 남성 동성애자의 파트너는 대다수 모르는 사람이며, 에이즈가 발견된 후에도 여전히 모르는 사람과 위험한 성관계를 가진다. 섹스 클럽, 성인용 도서관매점, 공중목욕탕, 인터넷을 통해 익명의 대상자들과 보호되지 못하는 성관계를 가지는 것으로 나타났다. 에이즈가 동성애로 말미암아 확산되고 있다는 통계가 있음에도 불구하고, 서구 사회가 동성애를 합법화하는 것은 에이즈 문제가 동성애를 막는 역할을 하지 못하고 있음을 나타낸다. 서구 사회에서는 동성애자의 수가 어느 정도 이상으로 증가하여 어떠한 이유도 동성애 합법화 추세를 막지 못하므로 계속 동성애자의 수가 증가하고 에이

즈 환자도 증가할 가능성이 높다. 다행히 한국의 동성애자 수는 아직 많지 않고 에이즈 환자의 수도 적는데, 앞으로 동성애가 확산되면 서구처럼 에이즈 환자가 증가할 가능성이 매우 높다. 이러한 에이즈 환자 증가를 막기 위해서도 동성애 확산을 막기 위한 노력을 해야 한다.

7. 동성애는 치유 불가능한 것이 아니다.

동성애 옹호자들은 동성애 치유가 불가능하므로 동성애자들을 그대로 용납하고 받아주어야 한다고 주장한다. 동성애자들에게도 여러 등급이 있다. 동성애를 몇 번 경험한 분도 있고, 아주 깊이 빠져서 중독이 된 분도 있다. 마치 술을 가끔 마시는 분도 있지만, 알코올 중독환자가 있는 것과 같다. 동성애를 몇 번 경험한 분들은 쉽게 동성애에서 빠져 나올 수 있지만, 깊이 동성애에 빠져 중독 상태가 된 분은 끊기가 매우 어렵다. 하지만 끊기가 어렵다는 이유를 내세워 동성애를 정상으로 인정하고 받아주어야 한다는 주장이 잘못된 것이다. 그러한 주장은 알코올 중독을 끊기 어렵다는 이유로 알코올 중독자에게 계속 술을 먹으라고 권장하는 것과 같다. 또한 동성애를 끊기가 어렵지만 전문가의 도움을 받고 자신이 끊겠다는 강한 의지가 있으면 불가능한 것은 아니다. 몇 가지 사례를 언급하면, Bieber 박사는 20년 조사 후 동성애에서 이성애로 바뀔 가능성은 30~50% 된다고 했고(Bieber and Bieber, 1979), Masters와 Johnson은 67명의 동성애자와 14명의 레즈비언을 치료한 결과 6년 후에 71.6%의 성공률을 보고했다. 임상심리학자 Kronmeyer박사는 80%의 동성애 남성과 여성이 치료 후 만족스러운 이성애자로 변화됐다고 밝혔다(Kronmeyer, 1980). 동성애가 유동적임을 나타내는 연구결과도 있다. 2006년에 Rosario 연구팀은 성장과정을 따라가면서 조사한 결과, 동성애자의 57%는 그대로 동성애자로 남아있지만 나머지는 변화되었다고 발표했다(Rosario et al., 2006). 2003년에 뉴질랜드 천 명 어린이를 조사한 결과, 21~26세 사이에 1.9%의 남성이 이성애로부터 떠났으며, 1%는 이성애로 돌아왔다고 발표했다(Dickson et al., 2003). 이태원에서 동성애자들을 위한 술집을 운영했던 이요나, 동성애자 단체 대표였던 Richard Cohen, 레즈비언 잡지 Venus 편집장이었던 Charlene Cothran 등도 치유되었다. 동성애에서 치유받은 자들이 동성애에서 벗어나려는 자를 돕는 수많은 전동성애 단체로는 교사 및 학생을 돕는 NEA Ex-Gay Educators Caucus, 영국의 True Freedom Trust, 스웨덴의 Medvandarna, 노르웨이의 Til Helhet, 덴마크의 Basis, 핀란드의 Aslan, 벨기에의 Different, 네덜란드의 Onze Weg 등이 있다.

8. 동성애자의 삶은 행복하지 않다.

동성애자의 삶은 영화와 드라마에서 미화하는 것처럼 그렇게 행복하지 않다. 남성 동성애자의 교제는 주로 내부적인 요인에 의해 깨어지며, 남성 동성애자의 교제의 60%는 일년 이내 깨어지고, 대부분의 여성 동성애자 교제는 3년 이내에 깨어진다. 5년 이상 지속되는 것은 아주 드물며, 남성 동성애자의 실제 삶은 시기, 경쟁, 불안정, 악의, 짜증, 신경질 등으로 가득하다. 동성애자의 관계에서는 이성애자의 관계보다 2배 정도 성(性)문제로 어려움을 겪는다. 남성 동성애자와 여성 동성애자의 사귀는 평균기간이 대략 2.5년이다. 에이즈가 발견된 후에 에이즈에 대한 교육을 받고 친구들이 에이즈로 죽는 것을 보면서도 모르는 사람과의 성관계를 가진다는 사실이 그들의 성행위가 중독임을 나타낸다. 남성 동성애자들

의 모임에 가면 성에 대한 이야기에 과도하게 몰두하는 것을 흔히 볼 수 있다. 많은 동성애자들은 나이가 들면 가족이 없어 외로움에 시달린다. 동성애자들은 젊은 파트너를 좋아하므로 결혼하지 않은 나이 많은 동성애자는 더 이상 매력이 없어져 동성애자와 이성애자 모임에서 환영을 받지 못하고 자녀도 없고 가족도 없어서 너무 외로움을 느낀다. 1998~2001년 사이에 진행된 4개의 독립적인 연구결과에서 동성애자들이 일반적인 이성애자보다 최소 2배 더 알코올에 의존하고, 남성 동성애자가 남성 이성애자보다 3배 더 자살을 시도한다. 남성 동성애자 수명은 남성 이성애자에 비해 25~30년 짧고, 알코올중독자보다도 5~10년 짧다. 이렇게 수명이 짧은 이유 중의 하나는 동성애자들이 난잡한 성관계를 함으로써 얻는 에이즈와 여러 질병 때문이다. 위에서 기술한 것처럼 동성애자의 삶은 결코 행복하지 않으므로 동성애를 계속 하도록 내버려두는 것은 동성애자에 대한 진정한 사랑이라고 볼 수 없다. 기독교 세계관적 입장에서는 동성애자들이 동성애를 끊고 정상적인 삶을 살 수 있도록 최선을 다해 도와주는 것이 옳바르다고 본다.

Ⅲ. 차별금지법에 대한 기독교 세계관적 고찰

동성애 옹호자들은 두 가지 핵심 주장을 한다. 하나는 동성애는 유전이고 선천적인 것이며 치유가 불가능하므로 동성애자들을 정상으로 인정해 주어야 한다는 것이며, 다른 하나는 동성애자들을 차별하면 안 된다는 것이다. 대부분의 사람이 차별을 나쁜 의미로 인식하기 때문에 동성애자를 차별하면 안 된다는 주장에 쉽게 동의한다. 그래서 동성애자의 주장대로 서구 사회에 동성애를 차별금지사유로 포함한 차별금지법이 만들어졌다. 그런데 차별이라는 의미 안에는 사람들이 나쁘다고 생각하는 혐오 행위만을 포함하는 것이 아니라 광범위한 의미를 가지고 있다. 차별의 법적 의미를 말하면, 분리, 구별, 제한, 배제하거나 불리하게 대우하는 것이다. 따라서 동성애 차별금지에는 두 가지 의미가 있다. 동성애자들을 손가락질하고 조롱하고 괴롭히는 것을 금지하는 소극적 의미와 동성애를 분리, 구별조차해서는 안 되는, 즉 동성애를 윤리적 문제가 없는 정상이라고 인정해야 하는 적극적 의미가 있다. 기독교 세계관적 입장에서 소극적 의미는 마땅히 수용해야 하지만, 적극적 의미는 동성애를 죄악으로 보는 하나님의 말씀과 정면으로 배치하므로 수용할 수 없다. 그런데 차별금지법에 동성애를 차별금지사유로 포함하면 두 가지 의미가 모두 포함된다. 이제부터 동성애를 차별금지사유로 포함한 차별금지법을 동성애차별금지법이라고 부르고 문제점을 살펴보고자 한다.

동성애를 윤리적 문제가 없는 다른 차별금지사유들과 함께, 예를 들면 성별, 장애, 피부색 등과 함께 동일한 조항에 의해 동등한 수준의 차별금지를 적용하는 것은 법리상 맞지 않는다. 성별, 장애, 피부색 등은 자신에게 책임을 돌릴 수 없는 가치중립적인 사유이기에 이를 이유로 차별하면 안 되지만, 동성애는 가치중립적인 사유가 아니라 윤리도덕의 문제이므로 개인의 윤리관에 따라 비윤리적이라고 판단할 수 있다. 한국 국민들 사이에 동성애와 다른 차별금지대상 사이에는 윤리적 인식차이가 존재한다. 다른 차별금지사유에 대해 비윤리적이라고 보는 국민이 거의 없는 반면에, 동성애에 대해서는 비윤리적이라고 보는 국민이 상당수 존재하는 것이 현실이다. 상당수의 국민이 동성애를 비윤리적이고 보는 상황에서, 동성애를 비윤리적이라고 보는 것을 낡은 관습이나 종교라고 무시하며 차별이라고 금지시키려는 것은 민주주의 원칙에도 어긋난다. 차별금지법은 동성애는 정상이라는 윤리적 잣대를 만들어 국민에게 일방적으로 강요하고 있다. 동성애를 정상이라고 인식하든지, 비윤리적

이라고 인식하든지 개인의 윤리관에 따라서 결정할 문제이지, 정부가 한 쪽으로 결정하고 그것을 받아들이도록 강요해서는 안 된다. 법은 국민의 윤리의식을 수렴하여서 만들어져야 하며, 개인의 윤리관은 존중되어야 한다.

동성애차별금지법은 동성애를 비윤리적이라고 표현하는 일체의 행위를 차별이라고 금지하고 처벌한다. 예로서 공공장소에서 동성애가 비윤리적이라고, 비정상적이라고, 죄라고 강의, 방송 등을 하면 처벌받는다. 올해 국회에 발의되었던 차별금지법안에서 있는 처벌내용으로는 2년 이하의 징역, 천만원 이하의 벌금, 삼천만원 이하의 이행강제금, 5배까지의 징벌적인 손해배상 등이 있다. 동성애차별금지법은 동성애를 비윤리적이라고 인식하는 사람의 입을 막고, 동성애를 정상이라고 인식할 때까지 처벌하여 그 생각을 고치겠다는 무서운 법이다. 차별금지법이 시행되는 외국의 예를 보면, 1997년에 미국 코네티컷 주의 보건국 직원이 동성애자에게 동성애는 죄이므로 회개하고 구원을 받아야 한다고 조언을 했다는 이유로 파면되었고 법원은 정당하다고 판결하였다. 2000년에 Evelyn Bodett는 레즈비언인 부하 직원에게 성경에서 동성애를 죄로 규정하고 있다는 사실을 말했다는 이유로 회사에서 파면되었고 미국 연방법원은 정당하다고 판결하였다. 2001년에 Richard Peterson은 동성애를 정죄하는 성경구절을 게시판에 부착했다는 이유로 회사에서 파면되었고 미국 연방법원은 정당하다고 판결하였다. 2006년에 캐나다 시의원은 동성애는 비정상이고 비자연적이라는 발언을 해서 1000불의 벌금과 사과하라는 판결을 받았다. 2008년에 청소년 사역자는 대중 매체에서 동성애를 반대하는 발언을 하겠다고 7000불의 벌금형을 받았다. 영국에서 목사가 길에서 설교하던 중, 동성애자의 질문에 동성애는 성경에 나와 있는 죄악이라고 대답을 하여 구금되었다. 이처럼 동성애차별금지법이 통과되면 한국에서도 동성애는 비윤리적이라고 공공장소에서 표현하는 자유가 심각히 제한 또는 금지될 것이다. 한국에 동성애를 비윤리적이라고 인식하는 상당수 국민이 있음에도 불구하고, 그 견해를 표현하는 자유를 제한하게 될 법안을 만들면서 국민적 합의 없이 만드는 것은 옳지 않다. 차별금지사유로는 성별, 장애, 인종과 같이 윤리적 논쟁의 소지가 없는 것만을 포함해야 한다.

동성애차별금지법은 동성애를 비정상적으로, 비윤리적으로, 죄악으로 보는 견해를 교육목표, 교육내용, 생활지도기준에 포함할 수 없도록 한다. 교육기관은 다양하고 고유한 교육신념, 가치관, 종교관 등에 따라 교육하기를 원하고 있다. 교육기관은 동성애에 대해서도 다양하고 고유한 견해를 가질 수 있고, 그 견해대로 가르칠 수 있는 권리가 있어야 한다. 동성애에 대한 교육내용과 생활지도기준은 교육기관과 교육자에게 자율적으로 맡겨서 결정할 문제이지, 법적으로 한 쪽 견해를 금지시켜서는 안 된다. 한 쪽의 견해만 일방적으로 교육 현장에서 가르치면, 다음 세대에 동성애에 대한 심각한 인식왜곡이 초래된다. 동성애차별금지법은 학생이 동성애로 물의를 일으키더라도 제재를 가하거나 기숙사에서 나가게 할 수 없게 한다. 동성애자가 학교에서 동성애를 할 수 있도록 보장하는 반면에, 자녀가 동성애 유혹을 받는 것을 원치 않는 대다수 학부모의 바람은 고려되지 않는다. 학교에 동성애 단체를 만들어 공개모집을 하더라도 막을 수 없고, 학교는 동성애 단체를 적극 후원해야 한다. 동성애를 정상으로 공인하는 외국은 성교육 시간에 동성애 동영상을 보여 주고 동성애하는 방법까지 가르친다. 미국 매사추세츠 주는 ‘게이와 레즈비언 금지의 날’이 되면 초등학교 전 학년에게 그림책을 사용하여 철저하게 동성애와 동성결혼이 정상이라고 가르친다. 캐나다 토론토는 1학년(6세) 때는 사람의 성기에 대해, 3학년(8세) 때는 동성애와 트랜스젠더에 대해, 6학년 때는 자위를, 7학년 때는 이성 간 성행위 및 항문 성행위를 가르친다. 또한 학생들에게 ‘동성애는 매우 좋은 것이며 부모가 동성애는 잘못된 것이라고 말하면 그렇

게 말해서는 안 된다고 해야 한다.’고 가르친다. 이렇게 가르치므로 한 세대가 지나면 모든 사람들이 동성애를 정상으로 인정하게 된다.

동성애차별금지법은 동성애자의 인권을 완전히 보장해 주는 반면에, 건전한 성윤리를 가진 국민의 권리 또는 자유는 심각히 제한 또는 금지됨으로써 법의 형평성을 잃는다. 차별금지법이 시행되는 외국의 예를 보면, 2002년에 동성애자들은 미국 시의회에 압력을 가하여 경찰서에서 자원봉사를 하는 침례교 목사의 면직을 요구하였다. 그 이유로 동성애는 죄악이라는 견해를 가지고 영적 폭행을 저지른 자라고 주장하였다. 시의회는 해임은 하지 않았지만 그의 반동성애 의견은 정죄되어야 한다고 결의하였다. 2002년에 Rolf Szabo는 회사의 동성애 포용정책에 반대하고 다양화 체험훈련에 불참하겠다는 그의 주장을 이유로 23년 동안 다니던 회사에서 파면되었다. 미국 매사추세츠 주의 가톨릭 입양기관은 게이 커플에게 입양을 하지 않기 위해 활동을 중단하였고, 미국 뉴멕시코 인권위는 종교적 이유로 레즈비언 커플의 웨딩 촬영을 거부한 사진사에게 벌금형을 내렸다. 미국 뉴욕 대법원은 유대교 계열 대학교에 동성 커플이 학생기숙사에 들어갈 수 있도록 하라고 명령하였고, 미국 캘리포니아는 동성애를 반대하면 면세혜택 박탈을 추진하겠다고 했다. 이 법은 보이스카우트, YMCA, YWCA 등의 기독교단체를 겨냥하고 있다. 이처럼 동성애차별금지법은 동성애를 비윤리적이라고 인식하는 국민의 권익은 보호받지 못하게 한다.

동성애차별금지법은 동성애자인 학생을 불러 동성애를 끊도록 상담이나 설득조차 할 수 없게 하며, 그러한 상담을 하면 법에 의해 처벌받는다. 동성애를 끊으라고 권유하면 동성애를 차별한 것이 되기 때문이다. 청소년이 동성애에 빠지면 벗어나도록 도와주어야 하는데, 동성애차별금지법은 어떠한 도움도 주지 못하도록 막는다. 동성애차별금지법을 시행하는 국가에서는 의사의 동성애를 치유하는 행위가 위축이 되어 동성애에서 벗어나기를 원하는 많은 동성애자들이 의사의 도움을 받지 못하고 어려움을 겪고 있다. 최근 미국 몇 개의 주에서 동성애치료금지법이 통과되어 동성애를 치료하는 것을 원천적으로 금지한다. 앞에서 기술하였듯이 동성애자의 삶이 행복하지 않기에, 이런 의미에서 동성애차별금지법은 동성애자에게 나쁜 법이다. 동성애차별금지법이 발효되면 동성애를 옹호하는 영화, 동성애를 노골적으로 묘사하는 음란물 등이 많아지며, 언론도 동성애를 옹호하는 내용만을 소개해야 한다. 법에 의해 동성애가 보호받고, 교육에서 동성애를 정상이라고 가르치고, 문화는 동성애를 하도록 유혹할 때 한국 사회에서 동성애 확산을 피할 길이 없다. 동성애는 먼저 빠진 사람에 의해 은밀하게 전파되므로 동성애자 수가 어느 정도 이상으로 증가되면 건잡을 수 없이 많아질 가능성이 있다. 한국 중·고등학교와 대학교의 기숙사에서 동성 간의 단체숙식이 보편화되어 있기에, 동성애 확산이 급속히 진행될 수 있다. 동성애가 확산되면 건전한 동성 간의 우정도 의심받으므로 깊은 우정관계를 맺기 어렵고, 결혼율의 감소, 저출산문제, 에이즈 확산 등의 사회병리현상을 심화시킬 수 있다. 동성애자가 많아지면 청소년을 포함한 모든 사람은 동성애 유혹에 시달리며 동성애를 강요받는 피해자도 생기고, 동성 간의 성폭력도 생기고, 결국 동성결혼도 합법화된다. 위에서 언급된 서구의 예를 보면 동성애차별금지법은 하나님의 말씀에 근거하여 표현하고 행동하는 것조차 금지하고 처벌하기에, 기독교 세계관적 입장에서 차별금지법의 제정을 찬성할 수 없다.

이제부터 서구 사회에 동성애가 확산된 이유를 살펴보고자 한다. 첫째는 동성애자 인권 단체의 결집된 힘이라고 본다. 1969년에 미국 뉴욕의 무허가 술집인 스톤웰에 있던 동성애자들을 검거하려는 경찰에 동성애자들이 격렬하게 저항을 하였고, 이것을 기념하여 1970년에 1주년 가두행진에 5천명이 참여하였으며, 1988년에 워싱턴시의 가두행진에는 60만 명이

참여하였다. 1993년에 동성애자 인권단체인 인권운동기금에 직원이 39명이었고 예산이 600만 달러이었다. 둘째는 동성애를 옹호하는 전문가 단체의 성명서들이다. 현대 학문의 주류는 무신론, 진화론이므로 친 동성애 성향을 가지고 있다. 동성애자인 전문가들이 지속적으로 동성애를 옹호하는 논문들을 발표함으로써, 전문가 단체에 소속된 회원들이 동성애에 옹호하는 방향으로 기울어지고 1990년대에 미국의 여러 전문가단체가 동성애를 옹호하는 성명서들을 발표하였다. 셋째는 비디오, 인터넷 등을 통한 음란물의 확산이다. 어릴 때부터 음란물에 노출되어 성적인 죄악에 물들고 성적인 죄에 무감각하게 되었다. 성적인 죄에 무감각하게 된 사람들이 모든 영역, 법조계, 학계, 정치계, 종교계 등에서 동성애를 지지하는 두터운 층을 형성하고 있다. 다행히 한국의 동성애자 인권단체는 아직 강력하지 않고 한국의 전문가 단체들도 동성애를 지지하는 성명서를 발표하지 않았다. 하지만, 앞으로 동성애자 인권단체가 성장하고 동성애를 지지하는 전문가들이 증가할 가능성이 높다. 기독교 세계관을 가진 분들이 단결하여 동성애 확산을 막는데 노력을 해야 하며, 특히 크리스천 전문가들이 동성애에 대한 문제점을 논문 등으로 널리 알려 전문가 집단이 동성애를 옹호하는 방향으로 기울어지지 않도록 해야 한다.

IV. 요약과 결론

신구약 하나님의 말씀은 동성애는 하나님께서 금지하신 죄악이라는 것을 분명히 명시하고 있다. 동성애는 남자와 여자를 창조하시고, 한 남자와 한 여자로 이루어진 결혼제도 안에서만 성관계를 허용하시는 하나님의 창조섭리에 어긋나는 분명한 죄악이다. 동성애에 대한 기독교 세계관적 입장은 동성애 자체에 대해서는 분명한 죄악으로 간주한다. 그럼에도 불구하고 1990년경에 집중적으로 발표된, 동성애는 유전이며 선천적이라는 논문의 영향을 받아, 동성애자들을 정죄하면 안 되고 동성애를 정상으로 인정하고 용납해야 한다는 주장을 서구의 많은 사람이, 심지어 기독교인과 목회자들까지 받아들였다. 그런데 동성애가 선천적으로 타고난 것이라면 하나님께서 그 사람이 동성애자가 되도록 만들었다는 뜻이 된다. 하나님께서 그 사람을 동성애자로 만든 후에 정죄하는 것이 되므로, 하나님께서 전혀 공의를 지 못하고 이율배반적인 분으로 인식될 수 있다. 이러한 인식은 옳지 않으므로, 하나님께서 어떤 사람을 선천적으로 동성애자로 되도록 만드시지 않는다.

동성애가 유전이고 선천적이라는 결과들은 결국 그렇지 않은 것으로 밝혀졌다. 동성애자들은 아이를 낳을 수 없기에 유전일 수 없으며, 일관성 쌍둥이의 낮은 동성애 일치율은 동성애가 유전도 아니고 선천적으로 결정되는 것도 아니라는 것을 분명히 나타낸다. 동성애가 자신의 의지와 상관없이 형성된다는 주장을 뒷받침하는 어떠한 과학적 근거도 없다. 또한 동성애가 자신의 의지와 관계없이 만들어진다는 주장은 과학적인 방법으로는 진위를 규명조차 할 수 없으며, 어떤 행동양식이 자신의 의지와 관계없이 형성된다는 것은 상식적으로 타당하지도 않다. 어린 아이의 마음에 자신 의지와 무관한 요인들에 의해 동성애 성향, 다르게 말하면 동성애의 씨앗이 형성될 수도 있지만, 동성애 씨앗이 자신의 의지에 의해 제거되어 정상적인 성인이 될 수 있고, 혹은 동성애 씨앗이 자신의 의지에 의해 강화되어 성인 동성애자가 될 수도 있다.

동성애는 하나님의 창조섭리 즉, 인체구조에 어긋난 비정상적인 성행위이다. 남자와 여자는 각각 다른 성(性)기관을 갖고 있으며, 구조적으로 남자와 여자의 성기관이 결합하여 성행위를 하는 것이 마땅한 하나님의 창조섭리이다. 남자가 남자와 더불어, 여자가 여자와 더

불어 하는 성행위는 구조적으로 가능하지 않으며, 남성 동성애자는 항문성교를 하는데, 항문은 성기관이 아니고 배설기관이다. 항문 성관계로 말미암아 수많은 문제를 야기하며 일반인이 잘 걸리지 않는 질병에 감염되는데, 동성애가 하나님의 창조섭리, 즉 순리에 어긋나는 성행위이므로 발생한 결과라고 볼 수밖에 없다. 특히 동성애자들에게 에이즈 발병율이 높으며, 전 세계적으로 에이즈 확산을 남성 동성애자들이 주도하고 있다. 에이즈와 동성애가 이렇게 높은 상관관계를 갖는 이유는 항문성교와 난잡한 성관계 때문이다. 심각한 것은 최근 국내에 동성애로 인한 청소년 에이즈 감염인이 급증하고 있다. 청소년들이 동성애를 미화하는 영화와 드라마, 동성애를 옹호하는 교육과 언론 등에 의해 동성애에 대한 거부감을 갖지 않고 쉽게 동성애 유혹에 빠지게 되는 것으로 추측된다.

동성애 치유가 불가능하므로 동성애자들을 그대로 용납해야 한다는 주장이 있는데, 동성애를 끊기가 어렵지만 전문가의 도움을 받고 자신이 끊겠다는 강한 의지가 있으면 불가능한 것은 아니다. 끊기가 어렵다는 이유를 내세워 동성애를 정상으로 인정해야 한다는 주장은 알코올 중독을 끊기 어렵다는 이유로 알코올 중독자에게 계속 술을 먹으라고 권장하는 것과 같다. 동성애자의 삶은 영화와 드라마에서 미화하는 것처럼 그렇게 행복하지 않다. 동성애자는 일반인보다 2배 알코올중독이 될 가능성이 높고, 남성 동성애자가 일반 남성보다 자살율이 3배 높다. 남성 동성애자 수명은 일반 남성에 비해 25~30년 짧고, 알코올중독자보다도 5~10년 짧은데, 에이즈와 여러 질병 때문이다. 동성애자의 삶은 행복하지 않으므로 동성애를 계속 하도록 하는 것은 진정한 사랑이라고 볼 수 없으며, 기독교 세계관적 입장은 동성애 자체는 죄악으로 인식하지만 동성애자들을 긍휼히 여기고 사랑하며 동성애를 끊고 바른 삶을 살 수 있도록 도와주어야 한다고 본다. 동성애를 나쁘다고만 해서는 안 되고, 동성애자들을 위한 상담소를 개설하고 상담 프로그램을 개발하고 상담 사역자들을 배출하며, 동성애자들을 위한 실질적인 도움을 주도록 노력해야 한다.

동성애 옹호자들은 동성애는 유전이고 선천적인 것이며 치유가 불가능하므로 동성애자들을 정상으로 인정해 주어야 하며, 동성애자들을 차별하면 안 된다는 주장한다. 동성애 차별 금지에는 동성애자들을 손가락질하고 조롱하고 괴롭히는 것을 금지하는 소극적 의미와 동성애를 분리, 구별조차해서는 안 되는, 즉 동성애를 윤리적 문제가 없는 정상이라고 인정해야 하는 적극적 의미가 있다. 기독교 세계관적 입장에서 소극적 의미는 마땅히 수용해야 하지만, 적극적 의미는 동성애를 죄악으로 보는 하나님의 말씀과 정면으로 배치하므로 수용할 수 없다. 동성애차별금지법은 개인의 윤리관을 존중하지 않고 동성애를 비윤리적이라고 표현하는 일체의 행위를 차별이라고 금지하고 처벌한다. 동성애차별금지법은 학교에서 동성애를 정상이라고 가르치게 함으로써, 한 세대가 지나면 모든 사람들이 동성애를 정상으로 인정하게 된다. 또한 동성애차별금지법은 동성애자의 인권을 완전히 보장해 주는 반면에, 건전한 성윤리를 가진 국민의 권리 또는 자유는 심각히 제한 또는 금지됨으로써 법의 형평성을 잃는다.

동성애차별금지법은 동성애자에게 동성애를 끊도록 상담이나 설득조차 할 수 없게 하므로 어떠한 도움도 주지 못하도록 막는다. 동성애자의 삶이 행복하지 않기에, 이런 의미에서 동성애차별금지법은 동성애자에게 나쁜 법이다. 동성애차별금지법이 발효되면 동성애를 옹호하는 영화, 동성애를 노골적으로 묘사하는 음란물 등이 많아지며, 언론도 동성애를 옹호하는 내용만을 소개해야 한다. 법에 의해 동성애가 보호받고, 교육에서 동성애를 정상이라고 가르치고, 문화는 동성애를 하도록 유혹할 때 한국 사회에서 동성애 확산을 피할 길이 없다. 동성애가 확산되면 건전한 동성 간의 우정도 의심받으므로 깊은 우정관계를 맺기 어

럽고, 결혼율의 감소, 저출산문제, 에이즈 확산 등의 사회병리현상을 심화시킬 수 있다. 따라서 동성애차별금지법은 하나님의 말씀에 근거하여 표현하고 행동하는 것조차 금지하고 처벌하기에, 기독교 세계관적 입장에서 차별금지법의 제정을 찬성할 수 없다.

서구 사회에 동성애가 확산된 이유는 첫째는 동성애자 인권단체의 결집된 힘이며, 둘째는 동성애를 옹호하는 전문가 단체의 성명서들이다. 현대 학문의 주류는 무신론, 진화론이므로 친 동성애 성향을 가지고 있으며, 동성애자인 전문가들이 지속적으로 동성애를 옹호하는 논문들을 발표함으로써 전문가 단체에 소속된 회원들이 동성애에 옹호하는 방향으로 기울어지게 하였다. 셋째는 비디오, 인터넷 등을 통한 음란물의 확산이 많은 사람들을 성적인 죄악에 물들고 성적인 죄에 무감각하게 만들었다. 다행히 한국의 동성애자 인권단체는 아직 강력하지 않고 한국의 전문가 단체들도 동성애를 지지하는 성명서를 발표하지 않았다. 하지만, 앞으로 동성애자 인권단체가 성장하고 동성애를 지지하는 전문가들이 증가할 가능성이 높다. 기독교 세계관을 가진 분들이 단결하여 동성애 확산을 막는데 노력을 해야 하며, 특히 크리스천 전문가들이 논문 등으로 전문가 집단이 동성애를 옹호하는 방향으로 기울어지지 않도록 해야 한다.

기독교인들이 취해야 할 자세는 하나님의 말씀에 상반되는 연구결과들이 발표되더라도 결국 하나님의 말씀이 진리로 밝혀질 것이라고 믿고 흔들리지 말아야 하며, 관련 전문가들은 그것을 밝히기 위해 최선을 다해야 한다. 세상의 어떠한 논리나 연구결과가 하나님의 말씀보다 우위에 가면 안 되며 하나님의 말씀을 왜곡해서도 안 된다. 또한 동성애를 비롯한 성적인 죄악과 싸우려면 먼저 자신이 철저하게 거룩한 삶을 살아야 한다. 그리고 적극적으로 사회를 향하여 목소리를 내어야 한다. 민주주의 사회에서 목소리를 내지 않는 의견은 고려되지 않으므로 정부, 국회 등을 향해 목소리를 내어 세상의 법과 제도 안에서도 하나님의 공의가 이루어지도록 해야 한다. 하나님의 나라가 교회 안에서 뿐 아니라 사회 모든 영역에 이루어지도록 해야 한다. 이 시대에는 동떨어져 살 수 없으며 자녀들이 공교육의 영향을 받으므로, 법과 제도가 하나님의 말씀에 위배되지 않도록 끊임없이 경계해야 한다. 서구 기독교인들은 동성애를 정상이라고 인정하는 법과 제도들이 막지 못하여, 자녀들은 학교에서 동성애와 동성결혼이 정상이라는 교육을 받으며, 기독교 윤리관을 갖고 공공장소에서 표현할 수 있는 자유를 잃어버리고 고통을 당하고 있다. 이러한 서구를 바라보며 그러한 전철을 밟지 않도록 한국 교회와 기독교인들은 깨어 노력해야 한다. 잘못된 세상의 법과 제도를 보며 침묵하는 것은 하나님의 말씀에 어긋난다. 하나님께서 지금도 온 세상을 다스리고 계시지만 하나님께서 사람을 사용하셔서 일하시기에, 하나님의 뜻을 분별하고 그 뜻을 이루기 위해 최선을 다해야 한다. 세상은 원래부터 타락한 곳이므로 노력해도 안 된다는 부정적인 생각을 하면 안 된다. 열린 보면 온 세상이 사단의 주관 하에 타락한 것 같지만, 지금도 전지전능하신 하나님께서 온 땅을 다스리고 계시기에 어떤 상황에서도 회복시키시고 하나님의 나라가 이루어지도록 하실 수 있다.

선진국들이 동성애를 인정하는데 한국이 어떻게 동성애 흐름을 막을 수 있을까 라는 낙담한 마음을 품지 말고, 하나님의 능력을 의지하면 능히 이룰 수 있다는 믿음을 가져야 한다. 동성애를 인정하는 대부분 국가는 포르노를 합법화하여 성적타락을 법적으로 허용하는 나라이다. 선진국들이 경제적으로 부유해지면서 성적타락이 일어났고 그중 하나가 동성애이다. 2012년에 미국 콜로라도 주와 워싱턴 주는 마약소지를 합법화하였다. 그러므로 선진국이라고 생각되는 국가들이 경제로는 선진국인지 몰라도 윤리도덕으로는 후진국이다. 윤리도덕으로 후진국들이 하는 것을 따라가는 것은 옳지 않다. 현재 경제적으로 부유하면서 하나

님을 잘 믿는 국가는 한국이기에, 하나님께서 한국만은 동성애가 확산되지 않는 국가가 되기를 기대하고 있다고 본다. 한국만은 성적타락이 일어나지 않는 본보기 국가가 되어, 유럽과 미국의 무너진 성윤리를 한국이 다시 일으키고 그들이 바른 길로 돌아올 수 있도록 도움을 주어야 한다. 하나님의 말씀과 객관적인 자료로 볼 때 동성애는 비정상적이며 우리의 주장이 진리이며, 한국 내에 건전한 윤리의식을 가진 분이 각계각층에 있으므로 조금만 열심을 내고 힘을 합쳐 목소리를 내면 충분히 동성애 확산을 막고 건전한 사회를 유지할 수 있다. 서구의 기독교 몰락이 성적 타락과 밀접한 관계가 있으므로, 한국의 건전한 성윤리를 유지하는 노력 자체가 하나님을 기쁘시게 하며 한국의 기독교 신앙을 지키게 만든다고 본다.

참고문헌

- 바른성문화를위한국민연합 (2013). 『동성애에 대한 불편한 진실』. 서울: 고려문화사.
- 양봉민과 최운정 (2004) “한국에서 HIV/AIDS 감염의 경제적 영향.” 서울대학교 보건대학원 연구보고서.
- 윤가현 (1999). 『동성애의 심리학』. 서울: 학지사.
- 김원희 (2012). “성소수자의 성생활.” *대한심신산부인과학회지* 5(2). 109.
- Whitehead, B. (2003). *Craving for Love*. 이혜진 역 (2007). 『나는 사랑받고 싶다』. 서울: 웰스프링.
- Allen, L. S. and R. A. Gorski (1992). “Sexual orientation and the size of the anterior commissure in the human brain.” *Proceedings of the National Academy of Sciences* 89. 7199.
- Bailey, J. M., M. P. Dunne, and N. G. Martin (2000). “Genetic and Environmental influences on sexual orientation and its correlates in an Australian twin sample.” *Journal of Personality and Social Psychology* 78. 524.
- Bem, D. J. (1996) “Exotic becomes erotic: a developmental theory of sexual orientation.” *Psychological Review* 103. 320.
- Bieber I. and T. B. Bieber (1979). “Male Homosexuality.” *Canadian Journal of Psychiatry* 24. 416.
- Brown, W. M., M. Hines, B. Fane, and S. M. Breedlove (2001). “Masculinized finger length ratios in humans with congenital adrenal hyperplasia(CAH).” *Hormones and Behavior* 39. 325.
- Bradford, J., C. Ryan, and E. Rdthblum (1994). “National lesbian health care survey: Implications of mental health care.” *J. of Consulting & Clinical Psychology* 62. 228.
- Burch, B. (1993). *On intimate terms: The psychology of difference in lesbian relationships*. Chicago: University of illinois Press.
- Byne, W., M. S. Lasco, E. Kemether, A. Shinwari, M. A. Edgar, S. Morgello, L. B. Jones, and S. Tobet (2000). “The interstitial nuclei of the human anterior hypothalamus: an investigation of sexual variation in volume and cell size, number and density.” *Brain Research* 856. 254.
- Diamond, L. M. (2005). “A new view of lesbian subtypes: stable versus fluid identity trajectories over an 8-year period.” *Psychology of Women Quarterly* 29. 119.
- Dickson, N., C. Paul and P. Herbison (2003). “Same-Sex attraction in a birth cohort: prevalence and persistence in early adulthood.” *Social Science and Medicine* 56. 1607.
- Frisch, M. and A. Hviid (2006) “Childhood family correlates of heterosexual and homosexual marriages: a national cohort study of two million Danes.” *Archives of Sexual Behavior* 35. 533.
- Gualtieri, T. and R. E. Hicks, (1985) “An immunoreactive theory of selective male affliction.” *Behavioral and Brain Sciences* 8. 427.
- Hamer, D. H., S. Hu, V. L. Magnuson, N. Hu, and A. M. L. Pattatucci (1993). “A linkage between DNA markers on the X-chromosome and male sexual orientation.” *Science* 261. 321.
- Kallmann, F. (1952). “Twin and sibship study of overt male homosexuality.” *American J. of Human Genetics* 4. 136.
- Kinnish, K. D., S. Strassberg, and C. W. Turner (2005). “Sex Differences in Flexibility of Sexual Orientation: A Multidimensional Retrospective Assessment.” *Archives of Sexual Behavior* 34. 173.
- Kinsey, A. C., W. B. Pomeroy, and C. E. Martin (1948). *Sexual Behavior in the Human Male*. Philadelphia: W. B. Saunders.
- Kinsey, A. C., W. B. Pomeroy, C. E. Martin, and P. H. Gebhard (1953). *Sexual Behavior in the Human Female*. Philadelphia: W. B. Saunders.
- Kronemeyer R. (1980). *Overcoming Homosexuality*. New York: Macmillan Publishing Company.

- Lasco, M. S., T. J. Jordan, M. A. Edgar, C. K. Petito, and W. Byne (2002). "A lack of dimorphism of sex or sexual orientation in the human anterior commissure." *Brain Research* 936. 95.
- Laumann, E. O., J. H. Gagnon, R. T. Michael, and S. Michaels (1994). *The Social Organization of Sexuality*. Chicago: University of Chicago Press.
- LeVay, S. (1991). "A difference in hypothalamus structure between heterosexual and homosexual men." *Science* 253. 1034.
- Manning, J., D. Scutt, J. D. Wilson, and D. I. Lewis-Jones (1998). "The ration of the 2nd to 4th digit length: A predictor of sperm number and concentrations of testosterone, luteinizing hormone and oestrogen." *Human Reproduction* 13. 3000.
- Mustanski, B. S., M. G. DuPree, C. M. Nievergelt, S. Bocklandt, N. J. Schork, and D. H. Hamer (2005). "A genomewide scan of male sexual orientation." *Human Genetics* 116. 272.
- Reisman, J. A. and E. W. Eichel (1990). *Kinsey, Sex, and Fraud*. Lafayette, LA: Lochinvar-Huntington House.
- Rice, G., C. Anderson, N. Risch, and G. Eber (1999). "Male homosexuality: absence of linkage to microsatellite m284arkers at Xq28." *Science* 284. 665.
- Rosario, M., E. W. Schrimshaw, J. Hunter, and L. Braun (2006). "Sexual identity development among gay, lesbian, and bisexual youths: consistency and change over time." *Journal of Sex Research* 43. 46.
- Savin-Williams R. C. and G. L. Ream (2007). "Prevalence and stability of sexual orientation components during adolescence and young adulthood." *Archives of Sexual Behaviour* 36. 385.
- Whitehead, N. and B. Whitehead (2010). *My Genes Made Me Do It! Homosexuality and the scientific evidence*. Lafayette, Louisiana: B. K. Huntington House.
- Williams, T., M. E. Pepitone, S. E. Christensen, B. M. Cooke, A. D. Huberman, N. J. Breedlove, T. J. Breedlove, C. L. Jordan, and S. M. Breedlove (2000). "Finger-length ratios and sexual orientation." *Nature* 404. 455.
- Wooden, W. and J. Parker (1982). *Men behind bars: Sexual exploitation in prison*. New York: Plenum Press.
- <http://shjhandsome.tistory.com/243>. (검색일 2013.4.24)
- <http://www.cdc.gov/hiv/statistics/surveillance/incidence/index.html>. (검색일 2013.10.29)
- <http://www.sexacademy.org/xe/issue/280257>. (검색일 2013.10.29)
- 연합뉴스 1998. 1. 9일자 "국내 동성애자 11만명 추정"
- 한국일보 2009. 3. 18일자 25면 "동성애는 왜 존재하는가."

제4분과
상담심리

분과발표_상담심리 1

완벽주의가 인지, 정서, 행동, 신앙에 미치는 영향과 기독교상담 방안

노철우 (성결대학교 심리상담연구소)

국문초록

이 연구는 완벽주의가 인지, 정서, 행동, 그리고 신앙에 미치는 부정적 영향을 연구하고, 이러한 문제 해결을 위한 기독교상담 방안을 시도하였다. 연구자는 완벽주의 문제에 대한 다면적 이해를 돕기 위해 완벽주의 개념 및 발생원인, 완벽주의의 폐해 대해 살펴보았다. 그 결과 완벽주의는 인지, 정서, 행동, 신앙적 면에서 여러 가지 문제를 일으키고 있었다.

이 연구에서는 기독교 인지행동치료를 중심으로 네 가지 기독교상담 방안이 제시되었다. 첫째, 상담자는 완벽주의 탐색을 통해 내담자로 하여금 자신의 완벽주의가 인지, 정서, 행동, 신앙적 측면에서 부정적 반응을 유발한다는 것을 자각하도록 돕는다. 이를 위해 상담자는 먼저 감정을 수용하고 신뢰관계를 형성한다. 둘째, 내담자의 완벽주의 사고를 실제로 조절할 수 있도록 상담자의 개입이 필요하다. 연구자는 인지왜곡 다루기를 통해 완벽주의의 가장 핵심적 인지왜곡인 이분법적 사고, 과잉일반화 사고, 그리고 당위적 사고에 대한 적절한 치료적 방안을 제시했다. 셋째, 상담자는 인지적 재구성을 통해 내담자의 조절된 사고를 더욱 합리적, 성경적 사고로 강화시키는 작업을 한다. 넷째, 상담자는 내담자에게 결단을 촉구한다. 믿음은 내담자가 불안한 감정으로부터 자기 스스로를 지키기 위해서 발전시켜 왔던 회피들을 멈출 수 있는 힘을 부여하기 때문에 상담자는 내담자가 믿음으로 활기차고 부지런하며 행동하는 결단을 가져오도록 도와야 한다.

주제어: 완벽주의, 인지행동치료, 기독교상담, 인지적 재구성, 성경적 사고, 인지왜곡

I. 서론

현대 사회의 시대적 흐름은 완벽한 자만이 살아남는다는 무언의 압력을 주고 있고, 완벽한 외모, 완벽한 성능의 제품만이 살아남을 수 있음을 시사하는 광고를 현대인은 대중매체를 통해 쉽게 접할 수 있다. 완벽주의를 추구하는 많은 학생들은 학교생활에서 부적응하게 되고, 과제물이나 시험공부를 완벽하게 하지 않으면 불안하고 완벽주의 때문에 학업을 포기하거나 무력감을 느껴서 고통을 호소하는 상담이 늘고 있다. 많은 성인과 청소년들이 타인의 기대로 인한 갈등, 하나님의 기대에 대한 잘못된 인식, 하나님이 받아 주실 만큼 충분히 선하지 못하다는 수치심과 죄책감으로 힘들어 한다.

완벽주의는 심리적으로 많은 부적응을 초래하며 우울, 불안 및 스트레스와 유의미한 관계가 있다(Schweitzer & Hamilton, 2002: 684-95). 또한 완벽주의와 인지적 측면의 관련성에 대한 선행연구에서는 부적응적 완벽주의자가 부적응적 인지를 보이는 것으로 알려졌다(Burns & Fedewa, 2005: 103-113). 완벽주의는 청소년 및 대학생, 성인에 이르기까지

여러 가지 정서적 문제(우울, 불안 등), 행동적 문제(행동지연, 학업포기, 자살 등)를 유발시킨다. 한편, 청소년 및 대학생의 자살 빈도가 급증하고 있는데 자살의 주요인으로 나타나는 것이 우울과 완벽주의였다(Halgin & Leahy, 1989: 222-225). 또한 국내연구에서도 대학생들의 자살생각에 완벽주의가 우울을 매개로 하여 자살에 영향을 미치는 것으로 나타났다(하정희, 안성희, 2008: 1149-1171). 이처럼 완벽주의는 청소년과 대학생 자살의 주요인이 되고 있다. 하지만 관련 선행연구에서는 신자들의 신앙적 측면이 완벽주의로 인해 나타나는 부정적 폐해에 대한 연구가 미흡했으며, 이에 대한 기독교적 입장에서의 상담방안도 부족했다.

완벽주의를 추구하는 많은 사람이 자신들이 세운 높은 기준, 수행에 대한 의심과 두려움으로 학교생활, 직장생활, 신앙생활에 적응하지 못하고 정서적, 행동적, 신앙적으로 많은 문제를 야기하고 있다. 특히 신앙적으로 완벽주의는 율법아래 사는 것이며, 율법은 완벽을 요구함으로 좌절시키고 정죄하고, 절망하게 한다. 따라서 그 어느 때보다 완벽주의에 대한 기독교상담학적 고찰이 필요하다. 이 연구는 완벽주의 사고로 고통당하는 사람들에게 기독교상담 방안을 제시하여 보다 건강하게 살도록 돕고자 하는데 연구의 목적이 있다.

II. 완벽주의에 대한 이해

1. 완벽주의의 개념

마틴(Martin, 2005: 14-21)은 초기 완벽주의 개념과 관련된 정의에서 완벽주의적 노력을 일종의 적응과정으로 보았고, 인간은 생존과 성공을 위해 끊임없이 목표지향적 행동을 하게 된다고 보았다. 적응적 완벽주의자는 높은 기준을 설정하고 보다 높아지고자 하는 노력을 하지만 그 목표는 달성 가능한 것이라고 생각한다. 반면에 건강하지 못한 완벽주의자는 불가능한 기준을 설정하고 비합리적 목표를 향해 노력을 한다. 이들은 열등감을 피하고 개인적 우월성을 추구하면서 실패와 비난에 대한 과도한 두려움을 경험한다.

해머ček(Hamachek, 1978: 27-33)은 완벽주의를 두 가지 형태, 즉 정상적 완벽주의와 신경증적 완벽주의로 구분했다. 정상적 완벽주의자는 완벽적 노력을 추구하며 그렇게 하는 자체를 즐기며 상황이 허락하는 한도 내에서 부정확한 결과를 도출하더라도 압박감을 갖지 않는다. 반면에 신경증적 완벽주의자는 자신이 성취할 수 있는 수준 이상으로 높은 수행을 요구하기 때문에 결코 만족감을 느낄 수 없는 사람이다. 번즈(Burns, 1980: 34-52)는 완벽주의자를 도달하기 어려운 높은 기준을 설정하고 불가능한 목표를 향해 강박적으로 자신을 몰아붙이고 전적으로 생산성이나 성취로만 자신의 가치를 평가하는 부정적 의미로 완벽주의를 설명했다. 이와 유사하게 슈마커(Schumacher, 2010: 548-550) 역시 완벽한 상태는 실제로 존재하지 않으며 하나님처럼 모든 면에서 인간이 완벽하려고 하다보니 혼란상태에 빠지게 되고 심각한 심리적 문제를 낳게 된다고 보았다. 블랫(Blatt, 1995: 1003-1020)에 의하면, 완벽주의 성향을 “혹독하고 가혹한 초자아가 성취를 향해 강하게 이끌어가는 것”이라고 언급하면서 성취에 대한 만족은 거의 없고 실패와 자기비난을 경험하며 뒤이어 우울과 자살에 대한 느낌을 증가시킨다고 하였다. 이와 같이 완벽주의가 초기에는 부정적이며 역기능적인 것으로 도달하기 어려운 기준 설정과 자신의 수행에 대한 의심 및 자기의 능력에 대한 불안과 불확실성을 설명하는 것으로 병리적인 것으로 보고했다. 그러나 1990년대

에 들어서 완벽주의에 대한 경험적 연구가 활발해지고 완벽주의의 요소에는 자신뿐 아니라 타인에게도 완벽한 기준을 적용하거나 타인이 자신에게 어떤 기대를 한다고 지각하기도 하는 다차원적 측면이 있다고 보면서 다양한 차원에서 완벽주의를 이해할 필요성을 느끼기 시작했다(Hewitt & Flett, 1991: 456-470).

2. 완벽주의의 발생원인

완벽주의에 대한 연구는 아직까지 많은 연구가 진행되어오고 있지 않아 초기 단계라고 볼 수 있다. 하지만 완벽주의의 기원에 대해 대부분의 이론가들은 완벽주의가 발생하게 된 그 원인을 양육자와의 상호작용에 대한 반응으로 자녀들이 주로 채택했던 대인양식이라는 점에 대해 동의하고 있다.

사회적 반응모델은 완벽주의의 발달 기원에 대해 부모와의 관계에 초점을 두고 있다. 이 이론에서 완벽주의 자녀는 다양한 형태, 즉 심리적, 신체적 학대나 사랑을 철회하거나 수치심을 유발하는 혼란스러운 가족환경 등 비판적이거나 폭력적 환경에 노출된 적이 있다는 전제에 근거한다(Hewitt & Flett, 2002: 89-132). 자녀는 학대나 수치심을 줄이거나 회피하기 위한 시도로 완벽주의자가 된다. 사회기대모델은 부모의 기대를 충족시킬 수 없는 자녀가 그들에게 부과된 기준을 충족시킬 수 없는 무능의 결과로서 만성적 무력감을 경험하게 된다는 관점에서 비롯되었다. 이 모델은 특히 부모의 지나치게 높은 기대로 말미암아 자녀의 부적응 완벽주의가 발달할 수 있다는 사실에 초점을 두었다. 사회학습모델의 경우, 부모에게 내재되어 있는 완벽주의에 대해 모방하는 것에 초점을 둔다. 이와 관련된 프로스트(Frost, 1991: 468-489) 등의 연구에 의하면 부모의 가혹한 태도와 딸의 완벽주의와의 관계에서 부모의 가혹한 기대에 대처하기 위한 방법으로 완벽주의 성향을 발달시키게 된다고 보았다.

그린스판(Greenspon, 2002: 31-32)에 의하면, 완벽주의 부모는 끊임없이 요구는 하지만 자녀의 요구는 수용하지 않기 때문에 부모의 태도에서 완벽주의가 기인된다고 보고했다. 홀랜더(Hollender, 1965: 94-103) 역시 부모가 자녀에게 조건적이고 해로운 방식으로 반응하고 또 완벽하게 할 것을 엄하게 강요함으로써 완벽주의는 조장된다고 하였다. 그래서 완벽주의자는 보다 철저하고 완벽하게 과업을 수행함으로써 부모의 승인을 얻으려고 한다. 소로츠킨(Sorotzkin, 1998: 87-95)은 부적응적 완벽주의자의 부모가 자녀의 경험을 잘 인정해주지 않고 아동의 주관적 경험에 민감하지 않다고 설명하였으며, 반대로 적응적 완벽주의자의 부모는 긍정적이고 지지적이며 격려를 잘하는 것으로 보고했다. 부적응적 완벽주의자의 부모는 매우 비판적이고 통제적이며 요구적 성향의 비현실적으로 높은 기준을 가지고 있어 자녀가 충족시키기에는 어려움이 있음을 알 수 있다.

이상에서 살펴본 바에 의하면, 부모가 인정해주지 않고 끊임없이 요구하며 자기의 기준을 강요할 때 또 자녀의 성취 결과에 대해 비난할 때, 대부분의 자녀는 부모를 기쁘게 하기 위하여 기준을 보다 높이 설정하여 완벽을 추구한다(Frost, Lahart & Rosenblate, 1991: 469-489). 완벽하고자 노력하지만 그 노력이 실패로 끝날 때 자녀들은 실수한 것에 대해 수치심을 느끼며 자기비난으로 이어진다. 그 다음부터는 모든 일에 대해 실수할 것에 대한 지나친 두려움을 경험하게 되며, 동시에 더 높은 기준을 설정하여 부모의 높은 기대에 부응하려고 하고 부모의 비난이나 비판을 피하려고 하면서 완벽주의가 강화된다는 사실을 알 수 있다. 또한 성경적으로는 인간의 죄로 인해 사탄이 인간의 사고에 극단적 그릇된

신념을 통해 거짓과 왜곡을 심어주어 완벽주의적 성향이 나타나는 것으로 볼 수 있다. 배커스와 배커스(Backus & Backus, 1988: 25-26)는 인간의 행동은 선택에 달려있고, 어느 정도까지는 자신이 사실이라고 믿는 것에 근거하여 선택한다고 했다. 사실의 속임과 왜곡은 사탄에 의해서 사용되는 주요한 무기이다. 더 나아가 사탄은 인간의 생각 속에 거짓을 심어준다. 그릇된 신념은 궁극적으로 사탄으로부터 기원했다. 이러한 그릇된 신념은 하나님과의 단절을 초래했으며, 하나님과의 숨겨진 단절이 고통을 받는 신자에게 오랫동안 감추어진 채 남아있다(Backus, 2013: 40-42). 대부분의 정서적 고통은 인간의 마음 속에서 반복하여 일어나는 그릇된 신념 때문에 발생한다.

3. 완벽주의가 인지, 정서, 행동, 신앙에 미치는 영향

1) 인지적 반응

완벽주의는 자기패배적 사고의 왜곡을 가져온다. 여기에는 ‘전부 아니면 전무’(all or none)라는 이분법적 사고, 과잉일반화, 당위성 등이 있다. ‘전부 아니면 전무’의 극단적 사고는 생활경험을 전적으로 좋은 것 아니면 나쁜 것이라고 이분화 시켜서 평가하는 것으로 이렇게 이분법적으로 환경을 지각하기 때문에 완벽한 성공 혹은 전적인 실패만이 존재한다고 여긴다. 이분법적 사고는 완벽주의를 유지시키는 핵심적 요인이 된다고 보고되었으며, 이분법적 사고를 할수록 실패에 대한 두려움과 비현실적 목표를 설정하는 부정적 완벽주의가 높게 나타난다(황성훈, 이훈진, 2011: 959-972). 이분법적 사고는 극단적 판단과 그에 따른 강한 감정이 유발되고, 결과적으로는 극단적 말이나 행동을 하게 함으로서 진실이나 사실에서 벗어나 상황을 실제보다 더욱 악화시킨다.

인지치료에서는 인지왜곡에 대해 합리적 사고가 그 기준이 되어 인지오류로부터 벗어나게 한다면, 기독교 입장에서는 진리의 말씀이 기준이 되어 ‘좌로나 우로나’ 치우쳐있는지 자신을 점검하고, 인지오류에서 벗어날 수 있게 한다는 것을 보여준다. 이것은 일반 심리학의 인지치료와 기독교상담의 인지치료 입장을 구분해 주는 기준이 된다(McMinn, 1991: 49-50). 예를 들면, 제자들이 예수께 “선생님, 이 사람이 눈먼 사람으로 태어난 것이, 누구의 죄 때문입니까?” 라고 물었다(요 9:2). 헬라어 원문은 ‘τὸς ἥμαρτεν’으로 이를 직역하면 “누가 죄를 지었습니까?”이다. ‘ἥμαρτεν’은 기본적으로 하나님의 법과 도덕적인 법을 어김으로 ‘잘못하다’, ‘죄를 짓다’라는 의미이다(제자원 편집국, 2002: 278). 이 질문에는 나면서부터 눈먼 사람은 죄 때문이라는 제자들의 극단적 사고에 기인한 왜곡된 신념이 잘 반영되어 있다. 제자들은 부모의 죄와 본인의 죄 가운데 양자택일을 강요하였다. 그러나 예수님께서서는 두 가지 양극단의 대답 중 어느 것에도 답하지 않으셨다. 오히려 예수님은 그들이 전혀 생각하지 못한 “하나님의 일을 나타내고자 하심이라(요 9:3)”고 대답함으로써 하나님의 계획과 결부 시켰다. 이렇게 볼 때 예수님은 제자들의 생각과 관점을 의도적으로 전환시키신다(제자원 편집국, 2002: 279). 즉 예수님은 제 삼자인 하나님의 관점으로 옮겨주고 있다. 이것은 이분법적 사고에 대한 하나님 중심적 사고에 의한 다른 대안을 제시해 주는 좋은 예가 된다. 전도서 7장 18절에서는 “하나를 붙잡되 다른 것도 놓치지 않는 것이 좋다. 하나님을 두려워하는 사람은 극단을 피한다.”(표준 새번역)고 말씀하고 있다. 즉 판단이나 행동의 결정에 있어서 지나치게 한 쪽 극단에만 치우치게 되면 또 다른 극단에서의 상황에 대한 관점을 놓치게 됨으로서 결과적으로 전체적 관점에서 올바른 판단과 객관성을 놓칠 수 있다.

과잉일반화는 한두 가지 사건이나 경험에 근거한 주관적 판단을 일반적 결론으로 내리고 무관한 상황에도 그 결론을 적용시키는 것을 의미한다. 이러한 왜곡은 ‘항상’, ‘절코’, ‘누구나’와 같은 절대적 개념과 일반화된 단어를 자주 사용하며, 자신과 타인, 그리고 미래와 관련되어 있다. 과잉일반화의 왜곡된 신념은 잘못된 정보나 불완전한 생각에 근거하고 있으며, 상황적 증거를 기반으로 한다(Dattilio & Padesky, 2010: 39). 대체로 완벽주의자는 잘못된 한 가지 행동을 가지고 자기 자신의 가치나 타인의 가치를 평가하는데 그 형태가 자기지향적 완벽주의자는 자기비하로 타인지향적 완벽주의자는 타인비하로 드러나는 경향이 있다. 과잉일반화를 가진 사람들은 신앙적으로도 고통을 당하는 경우가 많은데, 이는 그들의 특정 성경구절에 대한 태도와 관련이 있다. 이런 사람들은 교리나 성경구절의 여타 내용들은 확증 편향적 사고나 부정적 사고로 제외하고 특정한 의미만 선택하려는 경향을 보이는데, 문제는 그 의미가 전체적으로 잘 조화되지 않는다는 점이다. 특정행동의 결과가 영원하다는 것을 강조하는 성경구절의 견해에 비추어 자신이 가치 없는 존재라고 생각하는 역기능적인 신념을 갖는다. 그러나 그들은 신앙성경 전반에 나타나 있는 은혜와 용서에 대한 기본적 메시지들은 무시한다(Nielsen, Johnson & Ellis, 2001: 166-167). 따라서 이들은 자신이 하나님께 사랑을 받을 수 없는 존재라는 생각에 소외감을 느끼거나, 스스로의 힘으로는 도저히 빠져 나올 수 없는 죄책감에 빠져서 낙심하고 있는 경우가 많다.

당위적 사고는 완벽주의에 가깝다. 당위적 사고로 인한 성도가 자제력을 잃게 되면 ‘하나님께 반항하는 죄를 짓게 되고, 불만을 터뜨리며, 자신감이 없는 모습을 보이고, 하나님을 향한 분노 현상’을 나타내기도 한다(Backus & Chapian, 1980: 115). 신자들은 신앙적 특성을 불필요한 당위적 사고로 과장함으로써 힘들게 신앙생활을 하는 경우가 있다. 예를 들면, “만나는 모든 사람들에게 온정을 베풀고 친절하게 대해야한다” 또는 “늘 타인의 필요를 고려하고 나의 필요는 무시해야 한다”는 식의 신념으로 쉽게 과장되는 것이다. 이것은 개인적 부족함을 강조하도록 왜곡한다. 콜린스(Collins, 1985: 98)는 마음속에 항상 의무적인 말들(should statements)로 가득 차 있는 사람에게 심리적 문제가 있다고 했다. 완벽주의자는 특히 죄책감에 쫓기는데 하나님과 관련된 죄책이 아니라, 어깨너머로 지켜보고 있는 비판적 부모에 의해 생겨난 죄책감과 수치심에 의해 늘 쫓기는 삶을 살고 있다. 투르니에(Tournier, 1962: 17-24)는 이것을 사회적 암시에 의한 기능적 죄책감, 처벌적 또는 거짓된 죄책감이라고 하였다. 어려서부터 당위적 표현(~해야 한다)을 듣고 자란 아이는 자신이 하는 일을 부모가 무엇이라고 생각할까 걱정한다. 내가 신자로서 완벽해야만 한다는 신념은 어떤 불완전 징조가 보이게 되면 자신을 절망적 실패자로 생각하게 되고, 만일 실패가 있다면 더 큰 죄책과 자기정죄에 빠진다.

2) 정서적 반응

완벽주의자는 목표를 달성해서 만족을 얻기도 하지만 자신의 비현실적 높은 기준을 달성할 수 없어서 주기적으로 정서적 문제가 발생한다. 이들은 높은 기준을 적용하여 평가를 엄격히 하고 수행의 부정적 측면에 초점을 두기 때문에 스스로 스트레스를 만들어 낸다. 완벽하지 않은 수행은 실패로 해석하고, 수행과 가치를 동일시하기 때문에 혐오감을 증가시켜 우울증이 일어나며, 특히 자기가치, 자기비판 문제와 관련된 우울을 경험한다(Hewitt, Caelian, Flett, Sherry, Collins & Flynn, 2002: 1049-1061). 완벽주의 성향이 높을수록 우울을 더 강하게 경험한다는 연구결과와 부적 정서를 강하게 느낄수록 목표를 더 높게 세운다는 연구결과를 볼 때 목표를 너무 높게 세우기 때문에 우울을 경험하고, 또 우울을 경험

하기 때문에 목표를 더 높게 세우는 악순환이 이루어지는 것으로 보인다(Ashby, Noble & Nob, 2012: 130-143).

완벽주의자는 모든 과제를 완벽하게 해야 한다고 생각하기 때문에 과제를 시작하기 전에 만성적 불안과 혼란을 느끼며 좌절에 취약하다. 불안을 감소시킬 만한 능력이 없다고 생각될 때 사람들은 과제를 회피하는데 회피는 오히려 불안이 더 커지게 하는 결과를 가져온다. 이들은 나태의 죄라는 피할 수 없는 죄책감을 경험하게 되며, 이런 자기 스스로에 대한 죄책감과 무능함에 대한 생각은 자신의 고통스러운 정서를 생성하는 것 외에도 심리적, 영적으로 더 많은 만성적 손상을 입는다(Backus, 2013: 53-54). 양적 연구에 의하면 완벽주의와 불안의 상관관계는 매우 높게 나타나고 있다. 실수가 정상적인 것인데도 불구하고 실수에 대해 지나치게 신경을 쓰는 것은 사회 불안과 밀접한 관계가 있고, 완벽하게 보이려는 욕구는 쓰기불안, 시험불안, 연설불안과 상관이 있었다(Frost & Marten, 1990: 559-572).

완벽주의 이면에 있는 강력한 원동력 가운데 하나가 바로 수치심이다(Winter, 2007: 123). 경험적 연구를 살펴보면, 수치심은 부적응 완벽주의와 관계있는 변인으로 밝혀지고 있다(Fedewa, Lawrence R. Burns & Alex A. Gomez, 2005: 1609-1619). 소로츠킨(Sorotzkin, 1985: 564-571)에 의하면, 완벽주의자는 개인적 실패와 관련된 부정적 정서와 부적절감을 경험하기 쉽다. 완벽주의는 자아 이상과 관계되기 때문에 완벽주의 기준에 부합될 수 없을 때 지각된 실패는 수치심을 경험한다. 특히, 지각된 실패상황에서 완벽주의는 수치심을 경험하는 경향성과 상관을 보였다(Stoeber, Kempe & Keogh, 2008: 1506-1516). 이와 같이 수치심과 경험 후에 관련성은 개념적으로 입증되어 왔고, 몇몇 연구에서 수치심이 완벽주의 관련되어 정적 상관이 있다는 것을 보고하고 있다(Stoeber, Harris & Moon, 2007: 131-141).

3) 행동적 반응

미루기는 무엇이든지 정확히 제 시간에 해낼 것이라고 생각되는 완벽주의자에게 많이 보이는 행동이다. 미루기는 주관적으로 괴로운 시점까지 일을 필요없이 연기하는 행동으로 잘 알려진 친숙한 문제이며, 엘리스와 나우스(Ellis & Knaus, 1979: 15-22)는 대학생의 96%가 경험한다고 추정하였다. 미루기는 수강철회나 성적 불량 등을 초래하며 학년이 올라갈수록 그 경향이 심해진다. 학습 영역에서 빈번한 미루기는 부모의 과도한 기대와 비판과 관련이 있음이 밝혀졌고, 일을 미루는 사람은 다른 사람의 기대에 부응하지 못할 것이라는 사실을 두려워한다.

미루는 사람에 대한 임상적 관찰에 의하면, 미루는 이유는 주로 평가에 의한 불안, 의사결정에서의 어려움, 완벽주의 사고 때문이라고 한다. 미루는 행동을 요인분석했을 때, 실패에 대한 두려움과 과제에 대한 혐오감이 대부분의 변량을 설명하고 있어서 미루기 행동이 단지 공부 습관이나 시간관리 부족 때문이 아니라 인지, 정서, 행동적 요인의 복잡한 상호작용을 내포하고 있음을 시사한다. 미루기의 원인을 볼 때 완벽주의의 두드러진 특징과 매우 유사하여 미루기와 완벽주의가 높은 관계에 있음을 예측할 수 있다(Onwuegbuzie, 2004: 13-19).

스톱(Stoop, 2010: 122)은 이상적인 자아개발이 아동기의 불안에서 벗어나려는 시도로부터 비롯되었다고 보았다. 완벽주의자는 실제 자아보다 이상적 자아를 개발하는 일에 집착하기 때문에 그들의 이상적 자아로는 대인관계에 어려움이 따르므로 다른 사람들과 너무 가

까워지기를 꺼리게 된다고 하였다. 즉 이들은 대인관계에서 오는 불안정감과 두려움을 다루기 위한 수단으로 완벽하려는 태도를 보인다고 한다. 이들은 불완전하면 거절당할 것이라고 생각하기 때문에 비판에 방어적으로 반응하는데 이런 반응이 주변 사람을 좌절하게 하거나 소원하게 만든다. 또한 완벽주의자는 오히려 가장 두려워하는 인정받지 못하는 상황에 처하게 되고 인정받으려면 완벽해야 한다는 비논리적 신념을 강화한다(Burns, 1980: 34-52). 경험적 연구를 통해서 볼 때, 사회공포증이 있는 사람은 불안 장애가 없는 사람보다 완벽주의 성향이 더 높아서 실수에 대해 더 많이 걱정하고 자기행동에 대해 의심하는 경향이 있으며 실수를 특징적이고 일반적 실패로 해석하였다(Juster, Heimberg, Frost, Holt, Mattia & Faccenda, 1996: 403-410). 따라서 이것은 사회공포증의 특징인 대인상황에 대한 두려움과 회피의 악순환을 만든다.

4) 신앙적 반응

사람들이 완벽함을 죄가 없는 상태와 동일하게 여기며, 이 세상에서 그런 수준의 완벽함을 성취하는 것이 가능한가에 대해 의문을 제기해 왔다. 예수님은 제자들에게 하늘에 계신 아버지가 온전하신 것처럼 온전하라고 가르치셨다(마 5:48). 한글개역성경에서 ‘온전하라’로 번역된 헬라어 ‘ $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\iota$ ’는 ‘완전한’, ‘온전한’을 의미하며, 고전 헬라어 문헌에서는 ‘ $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$ ’는 ‘ $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ ’에서 유래되었으며, 희생 제물의 ‘온전한’, ‘흠 없는’, ‘완전한’의 의미로 쓰였고, 사람에 대해서는 ‘성인이 된’, ‘성숙한’ 등의 의미로 쓰였다(강병도, 2005: 513). 한편 본문에서 ‘온전’에 해당하는 ‘ $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$ ’는 구약성경에서 ‘결여됨이 전혀 없는 온전함’이란 뜻을 지니는 ‘ לֵבֹט ’과 ‘흠 없이 정결함’이란 뜻을 지니는 ‘ טָהוֹר ’과 관계되는 단어이다(제자원 편집국, 2006: 410). 그러나 이들의 삶이 도덕적 측면에서 인간 행위의 완전이 아니라 하나님과의 관계에 있어서 온전함을 말한다고 보아야 한다. 예수님께서 제자들에게 온전하라고 말할 때, 예수님은 제자들이 완벽한 무결점의 사람이 될 것을 기대한 것이 아니라, 정직하고 신실하며 성숙한 사람이 되라는 의미였다. 하지만, 일부 신자들은 이 말씀을 이 세상에서 완벽에 이르는 것이 가능하다는 의미로 해석했고 실제로 완벽함을 위해 많은 노력을 했다.

완벽주의 문제를 성경에서는 자기 의라는 용어를 사용했다(Mack, 2011: 93-94). 신학적으로 볼 때 인간은 자기 스스로의 노력으로 의롭게 되려고 하는 존재라고 했고, 이런 인간의 노력에 대하여 사도 바울은 율법주의라고 불렀다(Aden & Benner, 2012: 211-212). 자기 의를 이루려고 애쓰는 신자가 갖는 위험은 시간이 지날수록 점점 더 좌절하게 되고 결국 실수하고 죄를 짓는다. 따라서 이러한 자기 의를 추구하려는 노력은 그들로 하여금 고통받는 삶, 가식적 미덕의 삶, 끊임없이 요구하는 삶을 살게 한다. 자기 의를 신뢰하는 마음은 바로 하나님께 대한 절대 의존의 관계를 벗어나서 스스로 하나님 앞에 받아들여질 만한 의를 성취할 수 있다고 믿는 생각이다.

완벽주의에 대해 성경적으로 살펴볼 때, 첫째, 완벽주의자는 하나님의 도우심 없이는 아무것도 할 수 없는 제한된 존재라는 것을 인정하지 않고 스스로의 능력으로 더 완전해질 수 있다고 생각하는 교만의 마음이 있다. 둘째, 완벽주의자의 최고 욕구는 인정받고 싶은 욕구이고, 그 인정받고자 하는 대상이 인간이기 때문에 좌절과 분노, 두려움을 경험한다. 이는 하나님보다 사람을 더 두려워하는 마음이다. 셋째, 완벽주의자가 자신과 타인에 대해 세운 기준은 완벽주의자 스스로 만든 기준이다. 이 기준의 목적은 하나님의 영광을 위한 것이 아니라 자신의 영광을 위하여 만든 것이므로 자신과 타인을 향해 자신의 영광을 구하

는 율법주의적 태도이다. 따라서 완벽주의는 마음의 문제라고 할 수 있다. 전통적으로 하나님을 율법은 죄책감과 연관되어 있고, 율법에 따른 설교는 신자로 하여금 자신의 죄를 깨닫게 한다. 완벽주의 신자는 설교를 듣고 나올 때마다 자신이 완벽한 신앙생활을 하지 못한 것에 대해 상당한 죄책감을 느낀다. 특히 완벽주의 성향이 있는 신자는 교회 지도자가 요구하는 대로 완벽하게 살지 못하는 것에 대해 많은 스트레스를 경험한다.

배커스(Backus, 2013: 156-159)는 완벽주의 생각을 가진 사람이 제일 두려워하는 것은 실수라고 했다. 완벽주의자는 실수를 죽기보다 싫어하고, 가장 좋은 것은 어떤 실수도 하지 않는 것이며 이것이 죄가 없는 완벽한 삶이라고 생각한다. 율법주의로 신앙이 깊은 척 하는 것은 하나님과의 단절을 위한 고도의 방어이며, 자신의 완벽한 기준이 무너지지 않을까 하는 두려움에 대한 증거이다. 따라서 이러한 신념을 갖고 있는 신자는 강박적 완벽주의로 하나님과 단절을 초래하여 삶의 여러 가지 문제를 유발한다. 이러한 신자는 율법을 지키는 율법주의자이고, 다른 사람의 허물을 용인할 수 없고 도덕적으로 완전한 태도를 취하는 도덕적 완벽주의자라 할 수 있다. 흔히 이들은 용서받을 수 있는 죄책감과 은혜를 받아드리지 못하고, 외적으로 성공을 거두고 있는 상황에서도 계속 분투노력하며 자신에게 만족하지 못하는 성향으로 나타난다.

III. 완벽주의 해결을 위한 기독교상담 방안

1. 기독교 인지행동치료의 이해

기독교 인지행동치료의 대표적 방법이 진리요법이다. 배커스(Backus, 1985: 33-34)는 이를 진리요법(truth therapy) 또는 그릇된 신념 치료(misbelief therapy)라고 불렀으며, 내담자와 상담을 위한 치료계획을 세울 때 가장 우선하는 과정이었다. 그는 믿음과 반대되는 개념으로 그릇된 신념에 대해 많은 강조를 하였다. 진리요법은 자신 스스로에게 진리를 선포하는 것으로서, 이 진리를 자신 내면 깊숙이 받아들이는 법을 배우는 과정이다. 진리는 오직 하나님으로부터 오는 것이기 때문에 진리요법의 핵심은 진리 되신 예수 그리스도에 대한 믿음이다(Backus, 1985: 16-17). 즉 인지행동치료가 도덕적 판단과 기준으로 긍정적 생각을 통해서 내면의 비합리적 신념체계를 바로잡는 이론이라면 진리요법은 그 기준이 진리의 말씀을 기초로 논박하여 내담자의 그릇된 신념체계를 재구성하는 것이다.

진리요법에 대한 구체적 과정을 살펴보기 위해서는 합리적 정서행동치료에서 비합리적 신념체계가 형성되는 과정을 설명하기 위해 사용하고 있는 ABCDE 개념에 대해 먼저 이해하는 것이 필요하다. 즉 자극하는 선행사건, A(activating event)로 인해 매개요인이 되는 생각과 신념 B(belief system)가 형성되고, 그에 따른 결과적 반응 C(consequence)가 유발된다고 보았다. 여기에 대한 논박 D(dispute)를 통해 합리적 사고 또는 비합리적 사고에 따른 적절한 혹은 부적절한 정서와 행동결과를 평가하고, 그에 따른 합리적 결과 E(effect)로 도출해 내는 것이 Ellis 인지행동치료의 핵심도식이다(Thurman, 1999: 45-46). 엘리스(Ellis, 2003: 37-39)는 과거의 요인이 인간의 발달에 영향을 주었다고 해서 그 영향에서 벗어나지 못한다거나 그 영향이 결정적 요인이라고 단정할 수 없다고 보았다.

여기에 반해 진리요법은 자극적 사건이 되는 T(trigger event)에 대해 자기대화(self-talk)를 통한 반성 R(reflection)을 거쳐 건강하지 못한 반응 U(unhealthy response)에 대해 진리

에 비추어 T(truth)를 선포하게 하는 것이다(Thurman, 1997: 53-54). 이러한 과정을 통해 진리에 합당한 건강한 반응 H(healthy response)로 변화를 시도할 수 있다.

2. 완벽주의 해결을 위한 기독교 인지행동치료방안

1) 완벽주의 인지왜곡 탐색

자기대화란 내담자의 내적 독백이나 대중적인 대화, 또는 삶속에서 어떤 일이 일어날 때마다 생각 속에서 일어나는 즉각적 사고를 말한다. 이러한 자기대화는 일상에서 일어나는 사건에 대한 해석적 틀로써 사람의 생각과 감정, 그리고 이에 따른 행동을 결정한다. 자기대화는 내담자의 기저에 깔린 핵심신념을 표현해 주기 때문에 인지왜곡을 찾는데 중요한 실마리가 되고, 자기대화 탐색을 통해 치료적 개입을 할 수 있다(McMinn, 1991: 63-64). 기저의 핵심신념을 탐색하는 것은 내담자의 감정반응, 사고, 행동을 이해하는데 도움을 준다. 그러므로 자기대화 탐색은 완벽주의를 통해 발생하는 여러 가지 문제를 해결하는데 필요한 첫 번째 실마리를 제공한다.

상담자는 내담자의 정서적 문제와 행동적 문제를 유발하게 된 반응 유발 사건을 탐색하고 명료화 시켜서 내담자의 심리적 문제와 관계된 활성화된 인지왜곡을 탐색해야 한다. 대부분의 내담자는 상담할 때 자신의 문제가 무엇인지 정확하게 이해하지 못한다. 이들은 자신의 문제를 알고 있다 할지라도 그것을 정확하게 표현하는데 어려움을 느끼고 있다. 이런 경우 상징이나 비유는 내담자의 자기노출을 돕는데 효과적인 방법이 될 수 있다. 성경은 상징이 많고 그 가운데 다수가 치료적 의미를 갖고 있다(Johnson, 2012: 687). 은유, 비유, 이야기, 유추는 정보를 보다 쉽게 이해시키고 오래 유지할 수 있도록 전달할 때 유용한 방식이다. 이야기를 듣는 것은 내담자에게 상황에 대한 새로운 시각을 제공하며, 방어적 태도를 보일 가능성을 감소시키기 때문에 문제를 직접적으로 언급하는 것보다 더 효과적이다. 은유와 마찬가지로 유추 또한 내담자로 하여금 상황을 되돌려 생각하고 새로운 조망을 하도록 돕는다.

완벽주의 신자는 “종교가 자신을 완벽하게 살도록 요구한다.”고 생각하는 종교적 신념을 가지고 있고, 이러한 신념이 자신의 완벽주의에 대해 저항하기 때문에, 이러한 저항을 잘 다루기 위해서는 같은 종교적 배경이 있는 상담자가 치료하는 것이 유리하다. 또한 종교가 같은 상담자는 신경증적 신앙과 건강한 신앙을 보다 잘 분별할 수 있으며, 일반 상담자보다 더 분명하게 인지왜곡을 탐색하고 찾아낼 수 있는 유리한 점이 있다. 따라서 상담자는 가능하면 내담자의 고통을 유발하는 자동적 사고 속에 하나님에 대한 인지왜곡이 있는지 탐색하고 교육해야 한다.

2) 인지왜곡 다루기

내담자가 상담자와의 탐색과정을 통해 부정적 자기대화를 찾는 것에 익숙해지면, 상담자는 다양한 인지왜곡에 대해 설명하고 내담자의 인지왜곡이 어느 유형에 속하는지 내담자와 함께 살펴본다. 완벽주의자가 주로 보이는 인지왜곡이 이분법적 사고, 과잉일반화, 당위성 등이다. 완벽주의자는 오로지 양극만 존재할 뿐 중간지대가 있다는 것을 인정하지 않는다(Pacht, 1984: 386-390). 완벽주의자는 전부 아니면 전무라는 극단적 입장만을 취한다. 따라서 상담자는 구체적으로 이분법적 사고에 대한 치료도구로 비용-혜택 분석법(cost benefit analysis), 일명 ‘인지적 연속선상에서 생각하기’를 제안할 수 있다(Beck, 1995:

156-158). 예를 들어, 상황을 판단할 때 양단 결정을 하지 않고 퍼센트로 결론을 내리게 하거나, 좋고 나쁨을 단일 양극 차원으로 판단하는 대신에 좋은 점과 나쁜 점 각각을 열거해 봄으로써 비교해서 판단할 수 있도록 돕는다.

창세기 4장 1-10절 말씀에는 가인과 아벨의 제사에 대해 하나님께서 아벨의 제사는 받으시고, 가인의 제사는 받지 않은 사건이 기록되고 있다. 이 일에 대해 가인은 “몹시 분하여 안색이 변하였다”(5절)고 했다. 이러한 가인의 ‘분노’라는 감정 저변에는 “하나님께서 아벨의 제사는 받으시고, 나의 제사를 거절하신 것은 곧 나를 거절하신 것이다”, “두 사람의 제사 중 한 사람의 것만을 받으시는 것은 불공평한 것이다”, “하나님은 아벨만 사랑하고 나는 싫어하신다.” 등의 극단적 인지적 해석이 있었음을 알 수 있다. 이 분노는 결국 아벨을 죽이는 행동의 결과를 가져온다(8절). 인지치료에서 상황에 대한 왜곡된 해석은 특정한 감정을 유발하고, 그 감정은 행동으로 옮겨지게 되는 과정을 잘 보여주고 있다. 배커스(Backus, 2013: 148-150)는 이러한 자동적 자기대화에 대해 진리의 말씀을 기준으로 반성을 통해 올바른 인식을 돕는 것을 상담자의 역할로 보았다. 만약 가인이 하나님의 성품에 대한 말씀의 기준에서 이 상황을 분별하였다면 왜곡된 인지로부터 올바른 해석을 통해 다른 행동적 결과를 가져 올 수 있었을 것이다. 예를 들어, “하나님은 사랑이시다” “하나님은 공평하신 분”이시라는 말씀에 따라 자기대화를 점검한다면 “공평하신 하나님께서 아벨의 제사만을 받으신 것에는 내가 모르는 이유가 있을 수 있다” 또는 “하나님께서 나의 제사를 받지 않으셨다는 것이 반드시 나를 거절하셨다는 것이 아닐 수도 있다.” 등의 또 다른 해석의 가능성을 열어 둘 수 있었을 것이다(서영희, 전요섭, 2010: 85-108).

완벽주의 성향의 내담자가 많이 보이는 또 다른 인지왜곡이 과잉일반화이다. 상담자는 성경내용을 통해 내담자가 가지고 있는 왜곡된 사고를 조절할 수 있다. 예를 들면, 다윗 왕 이야기에서, 다윗은 밧세바와 간음을 저지르고 그 남편을 살해한 죄를 지었다. 이것은 완벽주의자의 사고로 해석하면 씻을 수 없는 실수이고 실패이다. 그러나 다윗의 잘못은 선지자 나단의 비유 덕분에 드러나게 되었고(삼하 12:1-13), 다윗은 시편 51편에서 자신의 죄를 인정하고, 하나님은 다윗의 죄를 용서하였다는 사실을 통해서 상담자는 내담자로 하여금 이 말씀이 의미하는 것이 무엇인지 깨닫도록 해야 한다(노철우, 전요섭, 2010: 103-130). 상담자는 다윗의 이야기를 비유로 내담자의 과잉일반화 사고에 대한 대안적 행동을 할 수 있도록 도와야 한다. 다시 말해, 다윗과 같이 하나님은 유한하고 연약한 인간, 어리석음과 죄에 빠질 수밖에 없는 인간을 거절하지 않으시고 용서해 주신 것을 깨닫도록 해야 한다.

완벽주의자는 무엇인가를 해야만 한다는 당위적 사고에 사로잡혀 있는 경향이 있다. 이러한 당위적 사고는 내담자 자신이 전지하거나 전능하다고 생각하는 것이다. 이처럼 전능하다는 전제 위에 기초한 당위적 사고는 내담자로 하여금 하나님처럼 전능하며 모든 목표를 성취하기 위해 자신과 다른 사람을 통제할 능력을 갖고 있다고 가정하게 한다. 왜냐하면 그들은 자신이 완전히 달라야 하고 실제 자신보다 더 완벽해야 한다는 끊임없는 요구에 지배당하기 때문이다(Aden & Benner, 2012: 222-223). 따라서 상담자는 내담자의 자기대화 속에 ‘...이어야만 한다(should)’, ‘...해야만 한다(must)’ 등의 당위적 표현들을 확인하고, 이러한 표현들이 자신의 행동에 영향을 미칠 수 있고, 심지어 영향을 미쳐야 한다는 착각에서 비롯되었다는 것을 인식시켜야 한다(Backus, 1994: 158-160). 또한 상담자는 이러한 당위적 표현 대신에 ‘...했었으면 좋았을 텐데’, ‘...할 수도 있었을 텐데’ 등의 유연한 생각으로 대체시킬 수 있다.

3) 인지적 재구성

목회적 돌봄과 상담에서 재구성은 인식의 틀을 전환하여 상황을 다른 차원에서 생각하는 것이다(전요섭, 2005: 164-190). 언어학에서 재구성은 사실 자체의 변함은 없지만 이야기 구조를 바꾸어 표현하는 것을 의미하고, 모든 개인이나 가족의 문제는 잘못된 인식에서 비롯된다고 볼 수 있다(전요섭, 2013: 1-35). 인지적 재구성은 단순히 나쁜 생각을 좋은 생각으로 바꿔야 한다는 의미가 아니라 자신과 다른 사람들 그리고 상황 및 하나님과의 관계에 대해 보다 현실적이고 적응적으로 생각하게 하여 대안적 해석을 내리도록 한다. 창세기의 요셉에 대한 내용에서 요셉은 형들에게 인신매매를 당하여 애굽에 노예로 팔리게 되었고 억울하게 감옥에 수감되었다. 이것은 요셉에게 커다란 마음의 상처였으며, 그는 배신, 분노, 억울, 슬픔, 좌절 등 인간사에서 이보다 큰 아픔과 상처를 겪기 어려울 만큼 고통스러운 경험을 했다. 하지만, 요셉은 과거 사실을 바꿀 수 없는 상황에서 과거 사실에 대한 해석을 바꾸는 인식의 재구성을 통해 문제를 극복했다. 상담자는 내담자에게 이렇게 성경의 사례를 통해 도전을 줄 수 있도록 해야 한다(한국복음주의 실천신학회 편, 2003: 272).

내담자의 완벽주의나 왜곡된 신념을 재구성하도록 상담자는 적절한 과제를 부여하는 것이 효과적이다(McMinn, 1991: 136-137). 상담자는 매일의 성경본문을 내담자에게 지정해 주고 기도와 성령을 의지하여 말씀을 묵상하고 묵상된 말씀을 매회기에 나누도록 한다. 이때 상담자는 일상생활 사건 속에서 내담자에게 활성화된 완벽주의가 무엇인지 통찰하게 도와주고, 이에 적절히 대처할 수 있는 진리의 말씀으로 인지적 재구성을 할 수 있도록 도와야 한다.

완벽주의자를 치료하기 위한 다른 대안은 성경적 사고로 생각을 전환하는 것이다. 성경적 사고는 말씀묵상을 통해 그릇된 신념을 반박하고 기독교상담을 통해 성경적 사고로 바꾸게 만드는 과정이다. 골드(Gold, 2002: 34)는 사람이 문학작품을 읽을 때 창조주의 마음으로 세상을 보게 되고 다른 사고방식을 품게 된다고 했고, 마음에 꼭 드는 세상과 사고방식이 있으면 이에 동일시하고, 그렇지 않으면 거부하면서 자신의 이야기가 아님을 다행스럽게 여긴다고 했다. 독서는 세상을 보고 생각하는 방식과 세상에 관계하는 방식을 스스로 깨닫게 해주고, 사고방식을 바꾸는 힘이 있다. 이처럼 독서가 인간의 사고방식과 세상 보는 관점을 바꾸어 놓을 수 있는 것은 그것이 지닌 대리 체험적 특징이 있기 때문이다. 따라서 성령의 감동으로 기록된 성경은 내담자를 변화시키기에 충분하다.

따라서 인지치료를 사용하는 상담자는 잘못된 핵심신념을 수정하려는 내담자들을 상담할 때 성경을 묵상함으로써 신념을 바꾸도록 내담자들을 도울 수 있다. 배커스(Backus, 2013: 166-167)에 따르면, 묵상은 모든 문제가 되는 감각과 사고로부터 벗어나기 위해 기도하거나 성경말씀에 집중하는 것이라고 했으며, 묵상의 결과는 강박, 불안 등의 정서적 문제에 대한 깊은 안정감과 평안이라고 했다. 변화가 일어나기까지는 잘못된 사고를 찾아서 고백하고 진리로 채우는 것은 날마다 말씀을 묵상하고 개인적으로 적용해야만 가능한 일이다. 즉 지속적인 반복이 중요하다. 배커스(Backus, 2013: 210)는 성경적으로 사고하고 진리로 무장하기 위해서는 끊임없는 연습 및 훈련이 필요하다고 강조했다. 그는 매일의 삶에서 일어나는 그릇된 신념에서 벗어나기 위해서는 항상 진리를 찾고, 진리를 기억하고 자꾸 반복해야 할 것을 강조했다. 상담자는 내담자의 자기대화 속에서 그릇된 신념을 찾았다면 성경을 보고 그것을 대체할 수 있는 진리를 찾아야 한다.

믿음으로 산다는 것은, 믿음이 자신의 감정과 행동에 변화를 주는 것을 말한다. 성령은 하나님의 말씀을 매개로 하여 일하신다. 이 말은 하나님의 말씀을 깊이 묵상해야 한다는

의미이다. 스텔라드(Stallard, 2002: 103)는 어떤 일에 집중할수록, 즉 몰두하게 하는 활동들을 할수록 부정적인 생각을 듣지 않게 되고 더 쉽게 차단할 수 있다고 했다. 따라서 말씀묵상과 기도에 집중하는 것은 좋은 치료방법이다.

4) 결단하기

완벽주의자는 실패가 두려워서 시련과 도전을 회피하고 자신에게 스스로 시련을 극복하지 못하고 실패를 감당할 수 없다는 자기대화를 한다. 따라서 상담자는 역설적으로 좌절을 극복할 수 있는 믿음과 자신감은 실패할 때 오히려 강화된다는 것을 내담자에게 확신을 주어 결단할 수 있도록 도움을 주어야 한다. 내담자가 두려워했던 그 실패의 실체가 생각했던 것만큼 두려운 것이 아니라는 것을 경험을 통해 알게 해야 한다. 뎀(Bem, 1967: 183-200)의 자기지각이론에 따르면 인간은 다른 사람에 대해 생각하는 것과 같은 방식으로 자기 자신에 대해 생각한다고 한다. 따라서 상담자는 이러한 자기지각이론을 근거로 하여 인간의 마음은 행동에 의해 시간이 가면서 점차적으로 변화할 수 있다는 것을 내담자에게 보여 주어야 한다. 완벽주의 역시 일종의 마음가짐으로 행동을 통해 바꿀 수 있다. 내담자가 자신의 재구성된 사고를 바탕으로 즉각적으로 결단하고 행동에 옮기는 것이 치료와 변화의 진정한 시작이라 할 수 있다. 내담자가 하나님의 능력을 믿고 그 도움을 체험하려면 하나님의 현존과 영원성을 믿으며, 그 도움이 필요할 정도로 어려운 상황을 만나야 한다. 내담자에게는 완전하게 해낼 자신이 없더라도 일단 결단하고 착수하는 용기가 필요하다.

내담자가 상담과정을 마치고 치유를 위해 다음과 같이 결단하고 실천할 것을 제안한다. 첫째, 세운 계획은 철저히 지키자. 해야 한다고 생각하는 일은 생각만 하지 말고 행동에 옮기자. 둘째, 스스로 세운 계획을 신뢰하자. 셋째, 완벽함을 추구하기보다는 성실할 수 있도록 노력하자. 넷째, 인내가 필요하다. 하루아침에 이루어지는 것은 아무것도 없다. 다섯째, 내담자 주변에 믿을 만한 사람이 있다면 그들의 도움을 구하기를 주저 하지 말자. 맥민(McMinn, 1991: 147-148)은 내담자가 치료 후 사회에 다시 복귀할 때 사회적 지지가 부족하면 재발할 수 있다고 보았다. 여섯째, 부정적인 말을 하지 말고 말씀에 근거한 말을 하자. 이스라엘 백성이 모세와 아론을 원망하며 “우리가 애굽땅에서 죽었거나 이 광야에서 죽었으면 좋았을 것을(민 14:2)”이라고 부정적인 말을 한다. 이에 하나님은 “너희 말이 내 귀에 들린 대로 너희에게 행하리니(민 14:28)”라고 말씀하시며 광야에서 이스라엘 백성을 죽이시는 것을 볼 수 있다. 상담자는 부정적 자기 대화가 얼마나 유해한 것인지 성경말씀을 통해 교육해야 한다.

IV. 결론

인지행동치료는 비합리적 생각을 합리적 생각으로 바꾸는 것이다. 그러나 인지행동치료의 철학적 근거를 살펴보면, 인간은 중립적인 상태로 태어나 그 후에 좋은 생각과 나쁜 생각의 틀이 다른 사람과의 상호작용 과정에서 생겨난다. 하지만 인간은 근본적으로 죄를 가지고 태어났으며 이러한 내면의 죄의 문제를 해결하지 않으면 극원적인 그릇된 신념으로부터 자유로울 수 없다. 인간이 그릇된 신념의 육체적 생각에서 벗어나 진정한 자유를 얻는 방법은 진리로 말하고 진리로 사고하는 길이다. 따라서 이러한 인지행동치료의 한계성을 극복

하고 완벽주의를 극복하며, 하나님이 바라시는 관점의 진정한 변화의 길은 기독교상담을 통해 부정적 그릇된 신념을 진리로 대체하는 전인적, 통전적 상담뿐이다.

따라서 이 연구는 완벽주의로 고통받는 신자들에게 도움을 줄 수 있는 상담방안을 기독교 인지행동치료적 관점에서 제안하였다. 이 연구는 완벽주의가 인지, 정서, 행동, 그리고 신앙에 미치는 부정적 영향에 대해서 진행되었고, 연구자는 완벽주의 발생원인에 대해서도 성경적 관점에서 그 근원을 찾아보려 시도하였다. 또한 완벽주의 해결을 위한 기독교 인지행동치료적 접근이 시도되지 않았기 때문에 이에 대한 시도는 그 의미와 가치가 있다고 생각한다. 하지만, 이 논문에서 제시한 완벽주의 해결을 위한 기독교상담 방안에는 몇 가지 제한점이 있다.

첫째, 이 연구는 완벽주의로 인한 여러 가지 인지적, 정서적, 행동적, 신앙적 문제에 대해 국내외 많은 경험적, 실험적 자료를 근거로 연구했지만 다분히 이론적이어서 단지 관련된 문헌을 통해서만 연구했다는 한계가 있다.

둘째, 이 연구에서는 완벽주의로 인한 부정적 요인에 대한 대상이 특정대상이 아니라 보편적인 모든 대상을 기준으로 연구되었다. 현대 사회의 특징은 완벽한 자 즉, 일등만이 살아남고, 완벽한 외모, 완벽한 성능의 제품만이 살아남을 수 있고 무엇이든 철저하게 잘 해야 하며 완벽해야만 인정받을 수 있는 성취지향적 사회이다. 분초를 다투는 첨단 기술을 강조하는 현대 사회에서 완벽주의에 대한 요구는 앞으로도 지속될 것으로 보인다. 이러한 현대 사회의 특징을 반영하여 아동기, 청소년기, 성인이나 직장인 등의 특정대상을 중심으로 보다 구체적으로 현상학적 관찰 및 실험적 연구를 통해 입체적인 후속 연구가 진행될 필요가 있다.

셋째, 이 논문을 연구하면서, 완벽주의가 영적 안녕감이나 심리적 안녕감, 그리고 신앙생활에 미치는 영향을 실험연구나 질적 연구를 통해 제시된 자료가 많이 부족하였다. 따라서 향후 완벽주의와 관련한 다양한 매개변인을 통해 신자들의 영적 안녕감, 심리적 안녕감 및 신앙생활에 미치는 영향을 연구한다면, 기독교상담에 이론적 근거를 제시하게 될 뿐만 아니라 완벽주의로 인해 신앙생활에 불편을 겪는 신자를 돕는데 유익하리라 연구자는 생각한다.

참고문헌

- 강병도 편(2005). 『카리스종합주석』. 서울: 기독지혜사.
- 제자원 편집국(2006). 『옥스퍼드 원어성경대전』. 서울: 제자원.
- 한국복음주의 실천신학회 편(2003). 『복음주의 설교학』. 서울: CLC.
- Gold, Joseph(2002). *Read for Your Self*. 이종인 역. 『비블리오테라피: 독서치료, 책속에서 만나는 마음치유』. 서울: 북키앙.
- Hewitt, Paul L. & Flett, Gordon L(2002). (eds.) *Perfectionism: Theory, Research and Treatment*. Washington DC: American Psychological Association.
- Stallard, Paul(2002). *Think Good-Feel Good: A Cognitive Behaviour Therapy Workbook for Children and Young People*. Hoboken, NJ.: John Wiley & Sons.
- Aden, Leroy & Benner, David G. (eds.) *Counseling and the Human Predicament*. 전요섭 역 (2012). 『용서와 상담』. 서울: CLC.
- Backus, William D. & Backus, Candace(1988). *Untwisting Twisted Relationship*. Minneapolis: Bethany House.
- Backus, William D. & Chapien, Marie(1980). *Telling Yourself the Truth*. Minneapolis: Bethany House.
- Backus, William D. *Hidden Rift with God*. 전요섭, 노철우 공역(2013). 『하나님은 우리를 어떻게 치유 하시는가?』. 서울: CLC.
- _____ (1994). *Learning to Tell Myself the Truth*. Minneapolis: Bethany House.
- _____ (1985). *Telling Each Other the Truth*. Minneapolis: Bethany House.
- _____ (1985). *Telling the Truth to Troubled People*. Minneapolis: Bethany House.
- _____. *The Good News about Worry*. 전요섭 역(2013). 『희망소식』. 서울: CLC.
- Beck, Judith S(1995). *Cognitive Therapy: Basic and beyond*. New York: Guilford.
- Collins, Gary R(1985). *The Magnificent Mind*. Waco, TX.: Word.
- Dattilio, Frank M. & Padesky, Christine A. *Cognitive Therapy with Couples*. 광옥환 외 공역 (2010). 『부부를 위한 인지치료』. 서울: 학지사.
- Ellis, Albert & Knaus, William J(1979). *Overcoming Procrastination*. New York: Signet.
- Ellis, Albert(2003). *Anger: How to Live with and without It*. New York: Citadel.
- Greenspon, Thomas S(2002). *Freeing our Families from Perfectionism*. Minneapolis: Free Spirit.
- Johnson, Eric L. *Foundations for Soul Care*. 전요섭 외 공역(2012). 『기독교심리학』. 서울: CLC.
- Mack, Cornelia. *Endlich Frei von Perfektionismus*. 강미경 역(2011). 『완벽주의에 작별을 고하다』. 서울: 토기장이.
- McMinn, Mark R(1991). *Cognitive Therapy Techniques Christian in Counseling*. Eugene, Oregon: Wipe & Stock.
- Nielsen, Stevan L. Brad Johnson, W. & Ellis, Albert(2001). *Counseling and Psychotherapy with Religious Persons*. Mahwa, NJ.: Lawrence Erlbaum Associates.
- Stoop, David *Hope for the Perfectionist*. 김태곤 역(2010). 『완벽주의로부터의 해방』. 서울: 미션 월드.
- Thurman, Chris. *The 12 Best Kept Secrets for Living an Emotionally Healthy Life*. 김병길 역 (1997). 『성경적 EQ개발: 감성적으로 건강한 삶을 위한 12가지 원리』. 서울: 프리셉트.
- _____ (1999). *The Lies We Believe*. Nashville: Thomas Nelson.
- Tournier, Paul(1962). *Guilt & Grace*. New York: Harper & Row.
- Ashby, Jeffrey S. Noble, Christina L. & Nob, Philip B(2012). "Multidimensional Perfectionism,

- Depression and Satisfaction with Life: Differences among Perfectionists and Tests of a Stress-Mediation Model." *American College Association* 2: 130-43.
- Blatt, Sidney J(1995). "The Destructiveness of Perfectionism: Implications for the Treatment of Depression." *American Psychologist* 50: 1003-20.
- Bem, Daryl J(1967). "Self-perception: An Alternative Interpretation of Cognitive Dissonance Phenomena." *Psychological Review* 74: 183-200.
- Burns, David D(1980). "The Perfectionist's Script for Self-defeat." *Psychology Today*(November): 34-52.
- Burns, Lawrence R. & Fedewa, Brandy A(2005). "Cognitive Styles: Links with Perfectionistic Thinking." *Personality and Individual Differences* 38: 103-13.
- Fedewa, Brandy A. Burns, Lawrence R. & Gomez, Alex A(2005). "Positive and Negative Perfectionism and the Shame/Guilt Distinction: Adaptive and Maladaptive Characteristics." *Personality and Individual Differences* 38: 1609-19.
- Frost, Randy O. & Marten, Patricia A(1990). "Perfectionism and Evaluative Threat." *Cognitive Therapy and Research* 14(December): 559-72.
- Halgin, Richard. P. & Leahy, Peter. M(1989). "Understanding and Treating Perfectionistic College Students." *Journal of Counseling & Development* 68: 222-25.
- Hamachek, Don E(1978). "Psychodynamics of Normal and Neurotic Perfectionism." *Psychology: Journal of Human Behavior* 15: 27-33.
- Hewitt, Paul L. & Flett, Gordon L(1991). "Perfectionism in the Self and Social Contexts: Conceptualization, Assessment and Association with Psychopathology." *Journal of Personality and Social Psychology* 60: 456-70.
- Hewitt, Paul L. Caelian, Carmen F. Flett, Gordon L. Sherry, Simon B. Collins, Lois & Flynn, Carol A(2002). "Perfectionism in Children: Associations with Depression, Anxiety and Anger." *Personality and Individual Differences* 32: 1049-61.
- Hollender, Marc H(1965). "Perfectionism." *Comprehensive Psychiatry* 6(April): 94-103.
- Martin, James L(2005). "Relations between Adaptive and Maladaptive Perfectionism, Stress and Psychological Adjustment." (Ph.D. diss.: Georgia State University), 14-21.
- Onwuegbuzie, Anthony J(2004). "Academic Procrastination and Statistics Anxiety." *Assessment and Evaluation in Higher Education* 29: 13-19.
- Pacht, Asher R(1984). "Reflections on Perfection." *American Psychologist* 39: 386-90.
- Schumacher, Lydia(2010). "Augustinian Reflections on Christian Perfection." *The Expository Times* 121: 548-50.
- Schweitzer, Robert D. & Hamilton, Teresa K(2002). "Perfectionism and Mental Health in Australian University Students: Is There a Relationship?" *Journal of College Student Development* 43: 684-95.
- Sorotzkin, Ben(1985). "The Quest for Perfection: Avoiding Guilt or Avoiding Shame?" *Psychology: Theory, Research, Practice, Training* 22: 564-71.
- Stoeber, J. Kempe, T. & Keogh, Ellen J(2008). "Facets of Self-oriented and Socially Prescribed Perfectionism and Feelings of Pride, Shame and Guilt Following Success and Failure." *Personality and Individual Differences* 44: 1506-16.
- Stoeber, J. Harris, R. A. & Moon, P. S(2007). "Perfectionism and the Experience of Pride, Shame and Guilt: Comparing Healthy Perfectionists, Unhealthy Perfectionists and Non-Perfectionists." *Personality and Individual Differences* 43: 131-41.

- 노철우, 전요섭(2010). "인지왜곡으로서 과잉일반화에 대한 이해와 기독교상담 방안". 기독교학문연구회, 「신앙과 학문」 16: 103-30.
- 서영희, 전요섭(2010). "인지왜곡의 이분법적 사고에 대한 기독교상담 방안". 기독교학문연구회, 「신앙과 학문」 15: 85-108.
- 전요섭(2013). "가족구조 변화에 따른 한국교회 목회상담의 방향: 한부모가족에 대한 목회적 돌봄과 상담의 방향을 중심으로". 한국복음주의신학회, 「성경과 신학」 65: 1-35.
- 전요섭(2005). "세속화 인식의 전환을 위한 목회돌봄: 고난과 고통의 위기극복을 위한 재구성 방안". 한국복음주의신학회, 「성경과 신학」 38: 164-90.
- 하정희, 안성희(2008). "대학생들의 자살생각에 영향을 미치는 요인들: 스트레스, 대처방식, 완벽주의, 우울, 충동성의 구조적 관계모형 검증" 한국심리학회, 「한국심리학회지」 제20권 4호: 1149-71.
- 황성훈, 이훈진(2011). "이분법적 사고가 기분 및 자존감의 강도와 기복에 미치는 영향" 한국심리학회, 「한국심리학회지」 제30권 4호: 959-72.

Abstract

Effects of Perfectionism on Cognition, Emotion, Behavior, Christian Faith
and the Christian Counseling Method

Roh, Chul Woo(SungKyul University)

This paper aims to analyze the negative effects of perfectionism on cognition, emotion, behavior, and Christian faith and attempts to solve those problems on the basis of Christianity. The concept and specific features, causative factors of perfectionism, types of perfectionism and the harmful effects of perfectionism were broadly examined in order to obtain a multi-sided understanding of the problems caused by perfectionism. The result of research revealed that various problems of cognition, emotion, behavior, and Christian faith were being caused by perfectionism.

In this study, we discuss four aspects of the Christian counseling method, which are centered on cognitive behavioral therapy. First, a counselor should help the client realize that perfectionism induces negative reactions in the aspects of cognition, emotion, behavior, and Christian faith. To achieve this goal, a counselor should promote the acceptance of feelings and development of rapport. Second, a counselor should intervene in order to help the client control his or her thought patterns based on perfectionism. A counselor should also intervene with proper treatment of symptoms of perfectionism, such as dichotomous thinking, which is regarded as the core cognitive distortion found in perfectionists, as well as overgeneralized thinking and masturbating. Third, a counselor should focus on tasks aimed at changing the client's rigid and perfectionist ways of thinking into rational and biblical ways of thinking through cognitive reframing. Finally, a counselor should encourage the client to make a commitment firmly and thoroughly to his or her belief.

Key words: Perfectionism, Cognitive behavioral therapy, Christian counseling, Cognitive reframing, Biblical thinking, Cognitive distortion

논찬_상담심리 1

완벽주의가 인지, 정서, 행동, 신앙에 미치는 영향과 기독교상담 방안

유충선 (그레이스상담센터 소장)

완벽주의에 대한 인지행동치료는 체계적으로 연구되어 왔고 그 효과도 검증되어 왔다 (김현정, 2006). Pembroke (2012)는 완벽주의자를 위한 목회적 돌봄에 인지치료가 효과적이라고 하였다. 이런 점에서 노교수의 논문에서 완벽주의 그리스도인들을 위해 기독교적 인지행동적 접근을 했다는 것은 의미가 있고, 기독교적인 인지행동치료 방안을 만들기 위한 노교수가 애쓴 흔적들이 많이 보인다. 노교수는 완벽주의자가 흔히 보이는 인지왜곡(이분법적 사고, 과잉일반화, 당위성)을 중심으로 완벽주의를 설명하고, 이것들을 중심으로 치료 방안을 제안했다. 완벽주의가 인지, 정서, 행동에 미치는 영향뿐만 아니라, 신앙에 미치는 영향에 대해 연구하는 것은 매우 가치 있는 것이라 생각한다. 성경에서 완벽주의는 ‘자기 의’라는 개념으로 나타나고, 신학적으로는 율법주의로 규정한 것에 동의하며, 그리스도인이 완벽주의를 이해하는 데 많은 도움이 될 것으로 생각한다. 노교수는 기독교 인지행동치료이론을 소개하면서 Backus의 진리요법을 모델로 삼았는데, 이 접근은 성경을 많이 사용하기 때문에 그리스도인들에게는 상담에 대한 거부감을 줄이고 효과적으로 도움을 줄 수 있으리라 생각한다. 하지만 이 논문은 다음의 몇 가지 점에서 아쉬운 점들이 있다.

첫째, 완벽주의에 대한 중요한 연구자들과 그들의 연구 결과들에 대한 제시가 미흡하다. 예를 들어, Hewitt와 Flett(1991)의 세 차원의 완벽주의에 대해 간단히 설명했으나 이후 많은 영향을 주었기 때문에 최소한 자기지향 완벽주의(self-oriented perfectionism), 타인지향 완벽주의(other-oriented perfectionism), 사회적으로 부과된 완벽주의(social-prescribed perfectionism)로 (Flett & Hewitt, 2013) 구분했는데, 이런 용어와 개념 정도는 제시할 필요가 있다고 생각한다. 또 Frost(1990)와 그의 연구 결과인데, Frost는 높은 개인적 기준을 세우고 자신의 수행을 지나치게 비판적으로 평가하는 것으로 완벽주의를 정의하고, 실수에 대한 염려, 수행에 대한 의심, 부모의 기대, 부모의 비판, 개인적 기준 및 조직화의 여섯 가지 차원으로 개념화하였다. 이 중 실수에 대한 염려와 수행에 대해 과도하게 높은 기준을 세우는 것을 완벽주의 정의에 중심 특성임을 강조하였다. 실수에 대한 염려는 부정적 반응으로서 실수를 실패와 동등하게 해석하며, 실수를 하면 타인이 자신을 비난할 것이라고 믿는 경향이다. 수행에 대한 의심은 자신의 과제수행 능력을 의심하는 정도를 의미하며 만족스럽지 않게 끝나지 않는다는 느낌을 반영한다 (김윤희, 서수균, 2008). Slaney와 그 동료(2001)의 연구도 중요하다. 그들은 완벽주의의 긍정적인 측면과 부정적 측면을 모두 측정할 수 있는 완벽 성향 척도(Almost Perfect Scale-Revised: APS-R)를 제작하였다. 세 하위 척도 중 기준(standards)은 성취에 대한 개인적 기준이고, 정돈(order)은 정리, 정돈하는 성향이며, 격차(discrepancy)는 높은 기준과 자신의 실제 성취 간에 불일치로 인한 심리적 고통을 나타낸다. 즉 높은 기준을 세움으로써 더 큰 성취를 추구하고 만족감을 느끼는 것에 비해 자신이 설정한 기준과 실제 수행 간에 불일치를 지각하면서 내적 갈등을 경험하게 된다 (김현정, 손정락, 2006). Gunilka (2012) 등은 적응적 완벽주의자, 부적응완벽주의자, 그리고 비완벽주의자들을 비교한 결과, 적응적 완벽주의자가 부적응완벽주의자보다, 심지어 비완벽주의자보다 유의미하게 불안수준이 낮았다. 이렇게 상담자는 완벽주의 내담자를 효과적으

로 돕기 위해 완벽주의를 다차원적으로 이해하는 게 중요하다.

둘째, 발표자는 기독교 인지행동치료 방안에서 완벽주의자의 인지왜곡 탐색과 수정을 제안했다. 완벽주의자의 인지왜곡들은 주로 이분법적 사고, 과잉일반화, 당위성에 대한 것이고, 이것들을 수정하기 위해 노교수는 성경적 인물들과 그들이 겪는 사건, 그리고 사건에 대해 해석하였다. 그러나 성경 해석과 적용에 무리가 있어 보인다. 과연 가인에게 이분법적 인지왜곡이 있었는지 단정하기 어렵고, 다윗의 밋세바 사건을 과잉일반화의 예로 적합하지도 모르겠다. 기독교적 인지행동치료라고 해서 매 상담 회기마다 기도나 성경을 사용하는 것은 아니며, 인지치료의 표준적 개입을 하면서 기도와 성경은 적절할 때 사용 수 있다 (Siang-Yang Tan, 2007). 노교수는 또한 완벽주의에 대한 효과적으로 검증된 인지행동치료의 기법들을 간과하고 있다. 기독교인지행동치료가 인지행동치료의 원리나 개념만 받아들이는 것이 아니라, 인지행동치료 기법들도 사용해야 한다고 본다. ‘전부 아니면 전무의 사고’를 보이는 완벽주의 내담자에게 연속선 기법은 매우 유익하다. 완벽주의자의 이분법적 사고는 간혹 실패에 대한 두려움에 대처하는 전략으로 기능하는데, 이때 하향 화살표 절차를 통하여 내담자가 실패에서 두려워하는 것이 무엇인지 분명하게 밝힐 수 있다 (Wilhelm, Steketee, 2008). 과도하게 높은 기준이나 작은 실수를 저지르는 것에 대한 심각한 염려와 관련된 완벽주의 신념을 밝히고자 할 때 소크라테스 질문법을 사용할 수 있다. 행동실험을 통해 사소한 실수에 대한 불안을 완화시킬 수 있고, 부정적 결과를 피하기 위해 모든 문제나 상황에 대해 완벽한 해결책을 얻어야 한다는 완벽주의 사고에 대해 비용-이득 분석 기법을 통해 득실을 따져보는 것이 효과적이다(Clark, 2007). 기독교 인지행동치료는 이런 기법들을 사용하여 밝혀진 결과들에 대해 성경 말씀으로 비추어 보는 과정이 더 필요하다. 이 과정을 통해 그리스도인 완벽주의 내담자는 스스로 자신의 비합리적인 생각을 수정하거나, 그런 기법들을 사용하여 얻은 결과들에 대해 성경적으로 지지를 얻어서 더 확신하게 된다.

셋째, 노교수의 인지적 재구성에서 완벽주의자들이 가진 신념들을 재구성하기 위한 방안으로 매일의 성경본문을 지정해주고 묵상하는 것과 성경적 사고로 생각을 전환하는 것을 제안하고 있다. 하지만 성경본문의 지정과 성경적인 사고하기, 그리고 ‘결단하기’라는 과정은 완벽주의자들에게 또 다른 당위성으로 받아들여 질 위험성이 있다. 완벽주의자들의 특징들 중의 사고의 경직성과 실패에 대한 두려움이 작용할 수 있기 때문이다 (송동림, 2009). 노교수는 자기대화에서 찾은 생각들이 무엇이 자동적 사고이고, 무엇이 핵심신념이나 인지도식인지에 대한 기준이 제시하지 않고 있어서 그것들을 구분하기 어렵다. 핵심신념들, 혹은 인지도식들은 쉽게 바뀌지 않는다. 노교수가 제안한 방안으로 핵심신념이나 인지도식이 과연 바뀔 수 있을지 의문이 든다. 핵심신념이나 인지도식을 수정하기 위해서 그것들을 보다 정확하게 찾아야 하고, 그것이 어떻게 내담자의 인생에 영향을 주었는지, 그리고 내담자가 그것에 대해 어떻게 대처하며 살아왔는지 내담자가 알아야 한다. 그리고 핵심신념이 형성된 어린 시절의 가족 배경과 가족관계 등을 내담자가 이해하는 것이 매우 중요하다. 많은 완벽주의자들에게 가족으로부터 “다음에는 더 잘해야 한다. 더 노력할 수 있지!”라는 식의 비슷한 메시지들을 항상 받으며 자랐다. 그러나 비완벽주의자들은 “성취는 중요하지만 네가 행복하고 최선을 다하는 게 더 중요해”라는 메시지들을 받고 자랐다(Hinnsbard and Walton, 2012), 그래서 핵심신념이나 인지도식들을 지지하거나 반대하는 어린 시절의 기억들과 경험들을 찾아 합리적으로 판단하고, 그 사건들과 관련된 감정들을 해소하는 것이 인지적 재구성에 필수적이다.

참고문헌

- 김윤희, 서수균 (2008). 완벽주의에 대한 고찰: 평가와 치료. 한국심리학회지: 상담 및 심리 치료, Vol. 20 No. 3, 581-613.
- 김현정 (2006). 완벽주의에 대한 인지적 매개모형의 탐색과 인지행동치료의 효과, 전북대학교 대학원 박사논문.
- 송동림 (2009). 완벽주의에 대한 심리학적 고찰, 광주카톨릭대학교 신학연구소, 신학전망, No 166, 27-59.
- 문경 ((1998). 완벽주의 차원과 자기효능감이 우울에 미치는 영향, 학생생활상담, Vol. 17, 82-102.
- 하정희, 조한익 (2006). 비합리적 신념에 따른 완벽주의의 순기능과 역기능. 한국심리학회지. 상담 및 심리치료, 18(4), 873-896.
- Clark, David A. (2007). Cognitive-Behavioral Therapy for OCD. NY: Guildford Press.
- Esin Tezer, Inci. Pinar U (2010). Adaptive and Maladaptive Perfectionism, Adult Attachment, and Big Five personality Traits, Journal of Psychology, 144(4), 327-340.
- Flett, Gordon L., Hewitt, Paul L. Perfectionism: Theory, Research, and Treatment. 박현주 외 공역(2013). 완벽주의: 이론, 연구 및 치료, 서울: 학지사.
- Glover, Dominic S., Brown Gary P., Fairburn Christopher G., and Shafran Roz. (2007). A Preliminary Evaluation of Cognitive-Behaviour Therapy for Clinical Perfectionism: A Case Series. British Journal Clinical Psychology, 46, 85-94.
- Gnika, Philip B., Ashby, Jefferey S., and Noble Christina, M. (2012). Multidimensional Perfectionism and Anxiety: Differences Among Individuals with Perfectionism and Tests of a Coping-Mediation Model. Journal of Counseling & Development, Vol. 90, 427-437.
- Hibbrad, David R. and Walton, Gail E. (2012). Where Does Prefectionism Come From? A Qualitative Investagation of Perfectionists and Nonperfectionists. Social Behavior and Personality, Vol. 40&7), 1121-1122.
- Pembroke, Neil. (2012). Pastoral Care for Shame-Based Perfectionism. Pastoral Psychol, 61, 245-258.
- Tan, Siang-Yang. (2007). Use of Prayer and Scripture in Cognitive-Behavioral Therapy. Journal of Psychology and Christianity, Vol. 26, No 2. 101-111.
- Wilhelm, Sabine & Steketee, Gail S. Cognitive Therapy for Obsessive-Compulsive Disorder: A Guide for Professionals. 신민섭외 공역(2008). “강박증의 인지치료.” 서울: 학지사.

분과발표_상담심리 2

기독교인의 성인애착과 하나님애착 관계

이향숙 (좋은이웃교회)

국문초록

본 연구는 기독교인의 성인애착과 하나님애착과의 관계를 살펴보고 이에 대한 기독교상담 방안을 모색하는데 그 목적을 두었다. 이를 위해 연구자는 먼저 선행연구를 통해 Bowlby의 애착이론과 확장된 성인애착행동, 그리고 Kirkpatrick의 가설을 바탕으로 성인애착과 하나님애착과의 관계를 살펴보았다. 초기 양육과정에 형성된 애착유형의 지속성과 자아복원력에 의해 획득된 안정애착에 대한 연구결과는 발달과정에 제 2의 대체애착인물의 중요성을 강조하였고 애착의 발달경로를 바꿀 수 있다는 가능성을 제시하였다. Bowlby의 해석을 확장하여 Kirkpatrick은 하나님에 대한 기독교인의 종교적 행위를 애착 행동으로 정의하고 두 가지 가설을 주장했다. 그가 주장하는 하나님애착과 성인애착의 일치가설과 결핍된 애착욕구를 하나님으로부터 채운다는 보상가설은 다수의 연구들에 의해 증명되었다. 이를 기초로 초기 양육자와의 관계에서 형성된 기독교인의 불안정애착이 왜곡된 표상으로 하나님을 인식하고 있다는 결과라는 사실을 밝혔다. 이에 대해 본 연구는 하나님애착이론을 신학적 관점으로 조명하였고 그 결과, 애착에 대한 두 가지 개념을 발견했다. 첫째, 인간은 하나님의 형상으로 창조되었으므로 애착행동 역시 창조적 구조 중 하나이다. 둘째, 인간은 하나님을 절대적 의존대상으로 인정하고 돌보시는 은혜를 사모하며 하나님의 명령에 순종하는 관계가 될 때 안정 하나님애착이라고 할 수 있다. 안정애착 관계에서는 하나님이 안전기지가 되고 안전한 안식처로 존재한다. 이를 전제로 하나님에 대해 불안정 애착 일치관계와 보상관계에 있는 내담자를 위한 기독교상담 방안을 모색하였다. 첫째, 불안정애착의 일치관계에 있는 내담자는 안정 하나님애착으로 재구성이 필요하다. 이를 위해 먼저 내담자 자신의 하나님과의 관계를 인식하기 위한 애착유형 분석과 내적 작동모델을 재고(再考)한다. 동시에 양육자와 관계에서 결핍된 애착욕구를 가지고 있는 내담자에게 재(再) 양육을 제공하여 돌봄과 지지를 경험할 수 있도록 한다. 둘째, 불안정애착의 보상관계에 있는 내담자는 하나님과의 보상관계를 교정하기 위한 영적 돌봄이 필요하다. 보상관계 교정을 위해서는 성경을 활용하여 하나님의 존재성을 깨닫고 하나님과의 관계를 회복하도록 돕는다. 다음으로 하나님께 순종하고 그리스도인으로서 삶을 위한 지속적인 영적 돌봄을 제공하여야 한다. 셋째, 양육초기에 안정애착 획득은 기독교인의 건강한 삶을 인도하는 원동력이며 하나님표상 형성의 기초가 될 수 있으므로 기독교 부모교육과 가정예배의 중요성을 강조하는 교회공동체의 역할을 제시하였다.

주제어: 기독교상담, 성인애착, 하나님애착, 일치관계, 보상관계

I. 서론

사람들은 필연적으로 타인과 계층에 따른 사회적 관계 속에 살아가야만 한다. 하지만 인간행동 유형의 다양성은 관계를 시도하는 사람의 예측을 어렵게 하고, 잘못된 대처행동은 원활하지 못한 관계를 초래하기도 한다. 또한 사회구조는 한 개인의 문제를 확장시켜 관계

를 맺는 모든 환경체제에 영향을 미친다. 이와 같이 인간발달에 영향을 주는 각기 다른 환경요인과 정신구조의 복합적 상호작용으로 형성되는 인간행동을 온전히 이해한다는 것은 쉽지 않다. 여전히 심리학을 비롯한 여러 학문분야에서 인간행동 연구가 계속되고 있는 것은 이러한 인간에 대한 정확한 정의를 규정할 수 없기 때문이라고 할 수 있다. 이러한 연구들 중 하나인 John Bowlby의 애착이론은 장기간에 걸친 실험적이고 과학적인 연구로 관계육구를 지향하는 인간행동의 다양성을 유형화하여 인간행동 이해에 도움을 주었다. 애착이론은 부모 또는 주 양육자와 아동과의 애착관계를 정의하고 더 나아가 성인의 낭만적 관계로 확장하였다. 뿐만 아니라 세대를 뛰어넘어 중년이 된 성인자녀와 노부모와의 관계에 까지 애착이론을 적용하려는 시도를 하고 있다(Alison Krause & Beth Haverkamp, 1996). 이와 같이 애착은 그 범위가 점점 확대되어 인간을 이해하는 적절한 이론으로 자리매김을 하였다.

초기 양육과정에서 형성된 내적 표상이 개인의 행동을 결정짓고 대인관계 유형으로 발전한다는 애착이론의 핵심은 기독교인의 신앙행동과 애착행동을 탐구하는 연구를 촉진시켰다. Kirkpatrick(1998)은 이 연구의 핵심인물로서 애착의 네 가지 기준인 근접 지속성, 분리불안, 안전한 안식처 그리고 안전기지의 개념을 기독교인의 신앙행위에 적용될 수 있다고 주장하였다. 또한 그는 하나님에 대한 애착행동은 초기 애착모델과 일치되고 애착결핍을 보상하기 위해 하나님을 대체애착인물로 여긴다는 가설도 세웠다. Kirkpatrick연구의 주목할 점은 성인의 애착경험이 종교행동과 구원 문제와도 결부되어있다는 것이다. 이와 같은 연구결과에 근거한 하나님에 대한 기독교인의 애착행동 연구는 내담자의 종교성과 영적 상태를 이해하는 자료를 제공하고 기독교상담의 목적인 영혼구원과 신앙성숙에 기여할 수 있다고 본다. 하지만 지금까지 하나님애착에 관한 연구들은 대부분 신학적 입장을 고려하지 않은 심리학적 연구이다. 하나님에 대한 기독교인의 애착행동을 심리학적 관점으로만 접근한다면 하나님을 지나치게 인격화하게 되고 그 본질이 왜곡될 수 있다. 개인의 내적표상과 일치된 하나님이 구원으로 인도하거나 성숙한 신앙생활로 인도한다는 것은 심리적 현상이 된다. 그럼에도 불구하고 목회사역자나 기독교상담자는 이러한 현상에 민감해야 한다. 왜냐하면 많은 기독교인들이 절대주권자인 하나님이 아닌 자신의 내적표상인 하나님과 왜곡된 관계 속에 있기 때문이다. 그러므로 애착의 이론적 관점으로 설명하는 기독교인의 신앙행동을 신학적 관점으로 재조명하고 하나님과의 바람직한 애착관계에 대한 새로운 정의를 제시하여야 할 필요성이 요구된다. 따라서 본 연구에서는 이에 대한 새로운 정의제시와 하나님과의 심리적으로 부적절한 애착관계에 있는 개인에게 기독교상담 방안을 제시하고자 한다.

II. 성인애착

1. 성인애착에 대한 개념

성인애착은 아동기애착과의 연결선상에 있다. Bowlby에 의해 정립된 초기 애착이론은 정신분석학을 시작으로 진화론, 동물행동학, 대상관계, 통제이론, 표상모델 등 다양한 이론이 합성된 것이다. 초기 애착이론은 애착행동에 대해 어머니 또는 주 양육자의 민감한 반응을 촉진하여 영아의 생존을 보호하게 된다는 생존기제의 개념으로 시작되었다. 애착의 일차적 기능은 위험으로부터 아동을 보호하고 발달을 돕는 것이다. 유아의 요구에 대해 양육자의

민감한 반응과 근접성은 이후 중요한 타인과의 강한 정서적 유대감을 형성하는 기초가 된다. 최근에는 유아의 보호확보를 위한 근접하기와 접촉추구와 같은 행동은 애착대상이 목표가 아니라 안정감의 상태를 목표로 하는 생존을 위한 본능적 반응으로 양방향적인 애착개념을 주장하기도 한다(Bowlby, 1976: 143). Bowlby의 이론이 현재와 같은 발전을 이룰 수 있었던 것은 Ainsworth의 낯선 상황 실험 연구이다. 그녀는 Bowlby의 추상적인 애착개념을 객관적 측정을 가능케 하였고 애착유형을 구체화하였다. 낯선 상황 실험을 통해 나타난 영아의 다양한 반응 중, 특히 어머니와의 분리와 재결합 상황에서 보이는 영아행동을 토대로 안정애착, 불안전/회피애착, 불안정/양가적애착의 세 가지 애착유형이 분류되었다. 이후 뚜렷한 목표와 일관성이 없고 모순적인 행동을 보이 '와해/혼동형'(disorganized-disoriented)이 추가되었다(Main & Solomon, 1990).

애착이론의 핵심인 내적 작동모델은 Piaget의 인지발달 표상개념에 영향을 받았다. Bowlby는 신체 안의 생리조절체계처럼 중추신경계에 애착행동 조절체계가 내재되어 있다는 생각을 가지고 애착의 역동성을 강조하는 내적 작동모델에 대한 개념을 확립시켰다(Bowlby, 2009: 136-146). 최근에 Bowlby의 이러한 개념을 인지과학 및 뇌 과학의 방법론을 적용하여 과학적 증명을 위한 연구를 진행하고 있다(Bowlby, 2009: 567-583). 내적 작동모델은 부모 또는 주 양육자와 아동 간에 형성되는 수많은 경험의 적응 과정에 의해 형성된 내적 표상이다. 내적 표상은 성장과정에서 타인에 대한 신뢰감과 자기가치관에 대한 일종의 신념으로 나타나며, 자기와 타인과의 관계모델이 된다. 일반적으로 아동기 경험에 의해 형성된 내적 작동모델은 성인기의 성격이나 대인관계에 대한 신념에까지 영향을 미쳐 평생 동안 작동하는 영속적 특성을 가지고 있다(Marrone, 2005: 101-104). 발달초기의 내적 작동모델은 변화가 가능하지만 발달이 진행됨에 따라 무의식적 측면들을 포함하는 관계 모델에 의해 고정된다(Brisch, 2003: 19). 안정적으로 고정된 내적 작동모델은 변화에 저항하며 성장에 따라 저항의 강도는 더 증가하게 되어 애착전략을 수정하는 것이 쉽지 않다(Bowlby, 2009: 544-548).

아동기 애착이 성인애착으로 발전할 수 있었던 것은 Hazan과 Shaver에 의해서였다. 그들은 성인이 사랑하는 대상과 친밀감을 형성하고, 유지, 결별 그리고 재회하는 과정에서 나타나는 강한 정서와 유아가 애착대상을 상실하거나 분리과정에서 보이는 정서와 매우 일치하다는 사실을 발견하였다(Hazan & Shaver, 1987). 이를 토대로 Bowlby의 애착이론을 성인기로 확장하고 친밀한 관계가 형성되고 유지되는 과정을 애착과정으로 보았다. 성인애착은 성인이 자신에게 신체적, 심리적 안전감을 제공하는 특정한 사람들인 연인, 부모, 배우자 등에게 근접과 접촉을 유지하기 위해 노력하는 안정적 경향성이다(Main, Kaplan & Cassidy, 1985). 불행이나 고통스런 일을 겪을 때, 또는 갑작스런 위험, 재난과 위기에 직면했을 때 성인들도 본능적으로 평소 관계가 있는 신뢰할 만한 사람과 가까이 있고자하는 애착행동을 보인다. 그들의 행동은 아동이 애착대상으로부터 보호와 안식처를 추구하는 행동과 유사하다(Bowlby, 2009: 317).

초기 성인애착 연구는 성인기 애착유형과 기억에 의존한 아동기 애착유형과 관련성을 찾는 데 초점을 두었다. 성인애착 연구자들은 성인과 아동의 애착유형을 비교하는 단기 및 장기적인 연구를 통해 아동의 애착상태와 어머니의 애착상태 사이에 일관된 연관관계가 있음을 밝혀냈다(Hamilton, 2000: Waters et al., 2000). 특히 어머니가 아버지보다 세대에 걸친 불안정애착의 전이에 더 강한 영향을 준다는 보고도 있다(Fonagy, Steele & Steele, 1991).

애착이론가들은 어린 시절에 부모와 힘든 관계였음에도 불구하고 성인기에 안정애착유형으로 분류된 사람들을 발견했다(Phelps, Belsky, & Crnic, 1998; Crandell et al., 1997; Weinfield et al., 2000). 이후에 획득한 안정애착은 성장기 동안 부모 이외의 누군가로부터 안정감을 재획득했다고 볼 수 있다. 이렇게 획득한 안정애착형 성인은 그들의 자녀들에게 부정적인 삶의 경험을 반영하지 않고 긍정적인 양육행동을 보여주었다. 하지만 어린 시절 매우 심한 학대를 경험했을 경우에는 계속해서 불안정형으로 유지되는 경우도 있다(Weinfield et al.,). 하지만 획득된 안정애착형 성인의 경우, 성장기에 재획득한 안정감만이 그들의 애착유형을 변화시킨 것이 아니라 어린 시절과 사춘기 때 지지적이고 체계적인 어머니의 양육을 받은 경험을 가지고 있었다. 이는 초기 양육자와 관계에서 획득한 안정애착은 부적절한 환경변화로 불안정애착으로 전환되었다 하더라도 다시 회복할 수 있는 자아복원력을 갖고 있다(Marrone). 애착초기의 확고한 안정애착 획득은 양육환경의 변화에 대해 통제수준을 조절하는 능력인 자아복원력(self-resilience)이 높다. 높은 자아복원력은 이후 안정되지 못한 양육환경에 의해 이탈한 발달경로로 진행되었다 할지라도 다시 최적의 발달경로로 복원할 수 있다. 또한 제 2의 애착인물에 의한 지지와 후원도 복원력을 갖게 되어 청소년 후기까지도 새로운 경로선택을 가능하게 한다. 그러나 Roisman과 동료들(2006)이 더 많은 자료와 새로운 연구방법을 도입하고 연구하였지만 불안정애착에서 안정애착으로 전환은 1000명 중 20명에 해당하는 2%에 불과하다는 결과에 직면하였다. 이러한 문제에도 불구하고 아동기 이후 성인의 애착유형의 변화를 지지하는 연구들은 자기와 타인대상에 대한 내적 작동모델이 이후 경험에 의해 변화할 수 있다는 가능성을 열어 주었다. 이러한 사실은 부모와의 부정적 경험이 하나님과의 관계유형에 반영된다 할지라도 하나님과의 새로운 신앙적 경험은 긍정적인 하나님과의 관계로 전환될 수 있는 가능성을 보여주는 것이다.

III 하나님애착

최근 애착연구의 새로운 관심사는 애착이론과 종교적인 경험과의 연결을 시도하는 연구들이다. 성인애착유형이 종교적 신념과 관련이 있다는 연구와 함께 초기 양육자와의 애착경험이 종교적 안정성이나 개종과의 관계에 대한 실험적 연구들이 보고되었다. 이러한 맥락에서 성인애착행동에서 발전한 하나님애착에 대한 심리학적, 신학적 개념을 살펴본다.

1. 하나님애착의 심리학적 개념

1) 하나님에 대한 애착행동

Kirkpatrick(1992)은 개인이 자신의 정서적 배경을 바탕으로 하나님과 관계를 맺을 때 나타나는 애착특성을 ‘하나님애착(attachment to God)’이라고 정의하였다. 그는 10여 년 동안 애착이론이 종교적 신념의 여러 측면, 특히 지각된 하나님과의 관계를 이해하는데 중요한 틀을 제공한다고 주장하여 왔다. 그는 애착이론과 종교적인 경험 사이의 관계를 체계적으로 정리하였고 애착이론과 종교적인 인식과 영향이 행동과 어떻게 연결될 수 있는지에 대해 설명하였다(Sim & Loh, 2003). 신앙과 종교행동으로 나타나는 하나님과의 관계는 성인의 낭만적 관계처럼 사랑을 전제로 한 심리적 애착과정을 그대로 반영하므로 하나님에 대한

감정적 유대경험을 애착행동으로 정의하고 하나님 또한 개인의 애착대상으로 기능한다고 하였다(최해림 2006).

애착행동의 네 가지 중요한 특성은 애착대상에 대한 근접 지속성, 애착인물로부터 분리 불안, 외부로부터의 위협이 있을 때 안전한 안식처, 외부 환경 탐색을 위한 안전기지이다. 이러한 유아의 애착특성과 하나님에 대한 기독교인의 종교행동은 다분히 일치하는 것을 볼 수 있다.

첫째, 하나님에 대해 근접성을 추구한다. 애착초기의 영아는 애착대상과 접촉을 위해 울거나 팔을 들어 올리는 등의 행동을 한다. 이러한 행동은 성장과 함께 시각적, 언어적 접촉으로도 안정감과 평안함을 느끼게 되고 성인의 경우 단지 애착대상이 존재하다는 사실만으로도 만족함을 얻는다. 이것은 애착대상에 대한 근접추구가 육체적인 것에서 심리적인 접근으로 의존하게 되는 것이다. 성인의 하나님에 대한 근접추구 행동 역시 애착대상으로서 하나님을 향한 심리적 접근이다. 기독교인들은 하나님은 언제나 그들과 함께하며 지켜주시는 분이며 그들이 하나님의 도움을 구하면 언제든지 응답해 주신다고 믿는다. 또한 기독교는 하나님에 대한 인성을 강조하였고 인간의 모습으로 세상에 온 예수 그리스도는 추상적인 하나님개념을 확연하게 나타내보였으며 가까이 느낄 수 있게 해주는 구체성(concreteness)을 보여 준다. 이러한 기독교 신앙의 독특성에서 하나님에 대한 근접추구 행동의 원인을 발견할 수 있다. Kirkpatrick(2005: 57-60)은 기독교인들이 교회를 찾고 예배와 기도하는 행위에서 근접추구행동을 찾았다. 그들은 삶의 위기나 문제에 직면하면 과거보다 더 열심히 교회를 찾고 예배와 기도를 통해 하나님의 임재를 경험하려고 한다. 특히 기도하는 행위는 하나님과의 친밀한 관계와 접근성을 추구하는 대표적인 예로 제시하였다. Oates(1994: 237)는 기도는 인종과 종교를 초월하여 무릎을 꿇고, 고개를 숙이거나 하늘을 향해 들고 눈을 감거나 두 손을 맞잡는 등과 같은 행동을 보이는데 이는 만국 공용어라고 하였다. Kirkpatrick(2008: 807)은 방언(glossolalia)이 영아의 웅얼이나 유아적인 언어의 형태와 유사하게 들린다는 관찰연구를 근거로 방언을 할 때 머리 흔들기나 팔을 드는 행동 역시 영아의 애착대상을 향한 근접추구 행동과 유사하다고 하였다. Kirkpatrick과 Shaver(1992)의 연구에서는 불안형의 성인이 회피형이나 안정형보다 방언의 경험을 더 많이 한다고 보고하였다. 그들은 방언을 애착결핍으로 불안정애착을 형성한 개인이 애착욕구를 위해 하나님과 더 근접하기를 원하는 접근행동으로 보았다. 기도와 방언, 예배행위와 같은 종교적 행동을 애착이론의 근접추구 개념과 일치시켰다.

둘째, 하나님은 안전한 안식처이다. Bowlby(2008)는 애착체계를 활성화시키고 애착행동을 유도하는 세 가지의 상황을 언급하였다. 이것을 유아를 포함한 성인의 상황으로 일반화시키면 첫째, 피곤, 아픔, 나쁜 건강상태, 배고픔, 추위와 같은 개인적 조건이다. 둘째, 애착대상의 부재, 애착대상의 떠남, 애착대상으로부터의 분리의 위협과 같은 대상의 행방과 행동조건이다. 그리고 무섭거나 놀라게 하는 사건들의 발생과 같은 환경적 요인이 된다. Hood와 동료들(2003: 386-387) 역시 사람들이 대부분의 문제와 위기의 시간에 하나님께 돌아가는 경향이 있으며 이런 행동을 일으키는 요인으로 세 가지 경우가 있다고 하였다. 첫째, 정신적, 육체적 괴로움을 일으키는 고통, 무능력과 같은 부정적인 삶의 사건들, 둘째, 친구들이나 친척의 죽음, 셋째, 삶의 역경을 이겨나가는 순간들이다. Kirkpatrick(1992)은 Bowlby와 Hood의 주장을 바탕으로 사람들은 세 가지 상황에서 하나님을 안전한 안식처로 여기며 찾게 된다고 하였다. 그것은 삶에서 겪게 되는 여러 가지 고난과 위기의 시기와 개인의 건강에 문제가 생겼을 때, 그리고 애착대상을 상실하였을 때이다. 이러한 상황에 처한

사람들은 자신보다 더 강하고 문제해결에 대한 능력을 소유하였으며 접근 가능한 존재를 필요로 한다.

사람들이 고난과 위기의 시기에 종교로 전향한다는 것을 지지해주는 증거들은 아주 오래 전부터 많이 있어왔다. 사람들이 힘든 시기에 교회로 가기보다는 기도를 하게 된다는 것은 주목해야 할 점이다. 그들이 교회의 동료들이나 소모임들, 또는 다른 의미 있는 대상들과 관계를 맺기보다는 애착행동의 대표적인 형태로 여기는 기도에 의존한다는 것은 교회와의 관계가 아닌 하나님과의 관계를 추구한다는 증거가 된다. 일반적으로 사람들은 불행한 참사나 건강의 위기와 같은 때에 더 기도하게 된다. 일상적인 요인들보다는 위기에 관련된 스트레스 상황이 종교에 더 많이 적용되는 경향이 있다.

애착대상의 상실이 애착행동을 일으키는 것은 애착체계의 활성화를 유도하는 사건 중 하나이다. 부모나 배우자와 같은 주된 애착대상의 상실은 대리로 돌보아 줄 대상을 찾게 되거나 적어도 이차적인 애착대상에 대한 의지를 증가시킬 수 있다. Kirkpatrick(2005)은 이러한 때에 하나님은 대안적 애착대상이 될 수 있다고 제안하였다. 애착대상의 상실을 경험한 사람들은 대체 애착대상으로 하나님을 찾는다. 그들은 비록 내적 모델의 관계모형에 따라 하나님을 만나지만 그 하나님은 인생여정에 있어 힘들고 어려울 때 함께 계시며 무거운 짐을 내려놓고 쉼을 허락하시는 안전한 안식처이다(마 11:28).

셋째, 하나님은 안전기지이다. 애착이론에서 애착대상은 유아가 호기심과 탐색을 위해서 나아가갈 수 있도록 안전기지의 기능을 한다고 한다. 유아는 언제든지 필요할 때에 달려갈 수 있는 애착대상이 있어야만 편안한 마음으로 탐색과 놀이를 할 수 있게 된다. 그러나 애착대상이 믿을 수 있는 안전한 기지를 제공하지 못할 경우 유아는 놀이를 하면서도 제대로 탐색활동을 할 수 없게 된다. 안전기지의 역할은 환경에 대한 자신감 있는 탐험과 매일의 삶 속에서 용기를 낼 수 있는 자원을 제공한다. Bowlby(1969: 202)는 애착대상이 원할 때마다 유용이 가능하다는 확신을 갖게 되면 그러한 확신이 없는 사람에 비해 긴장감이나 만성적인 두려움에 빠지는 경우가 훨씬 줄어든다고 하였다.

하나님이 정말 안전기지로서의 역할을 하는지에 대해 117명의 대학생을 상대로 연구한 Back(2006)은 하나님과 안정애착을 형성하고 있는 집단은 신앙여정 동안 평화를 누리며 기독교교리를 완전히 받아들였다. 또한 그들은 신학적 탐구에 열심을 보였으며 자신과 다른 신앙단체에게 관대했다. 반면에 회피적인 애착유형은 기독교교리의 거절과 관련이 있었고 불안/양가적 애착은 신학적 탐구가 적고 다른 신앙단체에 대해서 용인하는 경우가 적었다. 이는 불안정애착유형의 유아가 낯선 환경에서 어머니를 떠나지 못하고 탐색을 포기하는 행동과 유사하다. Back의 연구는 안전기지로서의 하나님은 안정감과 자신감을 제공한다는 것을 증명하였다. 하나님은 강력한 안전기지과 같은 역할을 하신다는 증거는 성경에도 잘 나타나있다. 시편 18편에서 저자는 하나님을 반석, 요새, 구원자, 피할 바위, 방패, 구원의 뿔, 산성으로 표현했다(시 18:2). Kirkpatrick(2005) 역시 시편 23편을 안전기지과 같은 하나님에 대한 대표적인 증거로 제시하였다.

넷째, 하나님과의 분리와 상실은 저항을 일으킨다. 애착관계에서 애착대상과의 분리는 불안을 갖게 하고 상실은 큰 슬픔을 일으킨다. 이 개념을 다른 개념과 달리 하나님에 대해 옮겨 놓기에는 어려움이 있다. 하나님은 인간관계에서 분리될 수도 상실되는 존재가 아니기 때문이다. 만약 분리되었다고 느낀다면 그것은 자신이 하나님으로부터 분리한 것일 뿐이다. Miner(2007)는 분리에 대한 불안이라는 개념은 어디에나 계신 하나님과 관련하기에는 문제가 많지만 흔히 하나님을 멀리 계신 존재로 경험하는 사람들은 많다고 하였다.

Kirkpatrick(2005: 71-72)은 수용소에 있는 죄수와 전쟁터의 군인의 반응과 계속적 분리에 대한 아동의 반응이 동일한 노선, 즉 분노에서 절망, 포기의 단계를 거친다고 하였다. 사람들에게 나타나는 강한 고통 중 하나는 위안을 얻고자 하는 안정적 기반이 더 이상 존재하지 않거나 애착인물로서 기능을 할 수 없을 때이다. 기독교인은 때때로 하나님은 자신과 함께하지 않으며 멀리 계시고 자신의 고통에 무관심하다고 생각한다.

인간애착대상과 마찬가지로 분리와 상실을 경험하게 하는 하나님은 애착초기 양육자와의 관계에서 내재화된 표상으로서 하나님이다. 그들은 하나님의 편재성에도 불구하고 안전한 안식처인 하나님을 만나지 못했기 때문이다. 기독교는 다른 종교와는 달리 인간의 속성을 하나님과 결합한다. 성경에는 하나님을 아버지(마 5:16, 45, 6:1, 6, 8:13), 어머니(갈 4:26; 계 22:17), 또는 신랑(사 49:18, 62:5)으로 묘사하고 있다. 이처럼 기독교는 하나님과 인간과의 관계를 애착모델로 설명하기에 적합한 종교이다. Kirkpatrick은 인간애착의 내적 작동모델과 종교성, 인지된 하나님과의 관계에서 나타나는 직접적인 증거들을 조합하여 일치와 보상이라는 두 가지 가설을 제시하였다.

2) 하나님애착의 일치와 보상가설

(1) 하나님애착의 일치가설

대부분의 성인애착 연구가 성인의 낭만적 관계에서 나타나는 애착행동과 양육초기에 나타나는 애착행동이 높은 일치율을 보였다는 것은 앞서 이미 밝힌바 있다. 마찬가지로 Kirkpatrick(2005)은 기독교인의 종교적 행동과 애착행동과의 유사성을 근거로 하나님애착의 이론적 토대를 세웠다. 게다가 그는 기독교인의 하나님애착이 초기 양육관계에 연결되어 있고 성인애착과 하나님애착이 일치관계에 있다는 일치가설(Correspondence hypothesis)을 주장하였다. 그는 내적 작동모델과, 하나님에 대한 믿음, 하나님과의 관계인식 사이에 나타나는 직접적인 증거들을 제시하며 가설의 타당성을 주장하였다.

일치가설은 아동의 초기 애착인물과 성인의 낭만적 대상과 동일한 방식으로 하나님이 심리적인 애착인물로서의 역할을 한다는 가정으로 시작한다. 즉, 안정애착을 형성한 사람들은 하나님을 볼 때 자신의 인간관계 대상처럼 함께해주고 반응해주고 사랑해주며 돌보아주는 애착인물로 기대한다. 반면에 불안회피형의 사람들은 하나님을 멀리 계시고 접근 불가능한, 또는 차갑고 거부하는, 아니면 단순히 존재하지 않는 분으로 지각한다. 성인의 하나님과의 관계에 대한 믿음은 아동기 이전의 애착경험과 관련이 있으며, 애착유형의 개인적인 차이는 초기경험을 바탕으로 형성된 자신과 타인의 내적 작동모델의 결과이다. 그러므로 아동기 애착경험의 개인적 차이가 성인의 종교적인 믿음의 차이를 낳는다고 볼 수 있다.

애착주체의 내적 작동모델은 계층적인 방법으로 형성되며, 애착초기의 애착모델은 시간적 단계로 뗄 수 없는 애착대상에 영향을 미친다(Collins, & Read, 1994: 53-90). 초기애착경험에서 형성된 내적 작동모델은 모든 애착대상과 상호관련이 있으며 성인의 낭만적 애착대상의 내적 작동모델과 하나님에 대한 내적 작동모델이 한 개인의 애착행동에 동일한 모델로서 작동한다. 하나님이미지와 부모와의 관계에 관련된 연구로부터 시작된 성인애착의 횡단 연구와 종단연구들은 인간에 대한 애착과 하나님에 대한 믿음 사이의 일치에 대한 증거들을 보여준다. Kirkpatrick(1992b)의 첫 번째 연구는 부모와의 관계에서 자신을 안전애착으로 분류한 사람들은 불안정-회피애착으로 분류한 사람들보다 하나님을 사랑이 많고 덜 통제하며, 접근가능한 분으로 보는 경향이 훨씬 강한 것으로 나타났다. 자아와 타인의 내적

작동모델은 상호보완적인 방향으로 나타난다. 자아와 타인 모두에 대한 긍정적인 작동모델은 긍정적인 하나님이미지와 연결되어 있다. 하나님을 사랑이 많고 자애로우신 분으로 보는 사람들은 그렇지 않은 사람들보다 더 높은 자존감과 더 긍정적 자아개념을 가지는 경향이 있다(Kirkpatrick, 1998).

Kirkpatrick과 Shaver(1990)에 의해 이루어진 종단연구에서는 아동기 애착유형과 성인 종교변수와의 중요한 차이점은 발견되지 않았지만 응답자의 아동기 동안에 어머니가 비교적 종교적이었을 경우에는 일치가 관찰되었다. 아동기에 어머니와 안정애착을 형성했던 응답자는 불안정애착 응답자에 비해서 종교적인 헌신과 교회출석의 수준이 더 높은 경향이 있었다. 게다가, 안정애착 응답자들은 인격적인 존재로서의 하나님개념을 가지고 있으며, 현재도 하나님과 관계를 맺고 있다고 느끼는 경향이 더 많았다. 반면에, 자신의 어머니가 상대적으로 비종교적이었다고 말하는 응답자들에게는 반대로 적용되었다. Granqvist와 Hagekull(1999) 연구에서도 아동기의 애착모델과 성인기의 종교성과의 연관성은 오직 종교적인 부모를 둔 경우에만 적용되었다. 그들은 부모의 종교효과를 완하시키는 것은 애착에 있어서의 개인적인 차이라고 주장했다. 안정애착은 아동의 사회화를 부모의 종교 쪽으로 장려하는 반면에, 불안정애착은 아동의 종교성을 장려하지 못한다. Granqvist는 이 과정을 ‘사회화된 일치(socialized correspondence)’로 언급하였다. 하지만 그가 주장하는 일치는 개인의 종교적인 믿음과 자신의 애착유형의 안정성, 또는 이전의 애착경험의 일치가 아니라 개인의 믿음과 그의 부모의 믿음 사이의 일치를 의미한다(Kirkpatrick, 2005: 114). Granqvist(2002)의 청소년들을 대상으로 한 연구에서도 부모에 대한 애착안정성과 사회화 기반 종교성이 긍정적으로 연결되어 있었다. 게다가, 안정애착으로 분류된 응답자에 의해 회고적으로 기술된 종교적 변화는 일찍 시작되나 점진적인 특징을 보였으며, 중요한 타인의 믿음을 채택하는 종교성은 일치되었다. 이것은 아동이 점차적으로 부모의 종교성을 닮아가는 전통적인 방법이며, 대부분의 상황에서 성인의 종교성으로 나아가는 가장 보편적인 방법이라고 할 수 있다. Granqvist의 이와 같은 사회화된 일치에 관한 해석은 애착이론과 종교심리학에 관한 연구에서도 찾아볼 수 있다. Kogan(1984: 63)은 그의 저서 『아동의 본성(The Nature of Child)』에서 “애착의 중요한 결론은 부모의 기준을 채택하는 수용적인 아이로 만드는 것이다.”라고 주장했다. Matas(1978)와 그의 동료들 또한 애착인물의 결정적인 역할은 자신의 아이들을 가르치고 사회화하는 것이라고 하였다.

일치가설을 증명하는 연구들에 나타난 결과에서 부모의 종교성을 따르는 경우, 대개 자아모델과 타인모델의 명확성에 긍정적으로 연결되어 있고, 애착과 종교에 대한 다른 횡단적인 발견들과 일치했다. 즉, 자기모델은 하나님이 어떤 분이신가에 대한 믿음으로 스스로를 사랑받을 만한 사람으로 보는 사람들은 하나님을 사랑 많으신 분으로 보는 경향과 관계가 있는 반면에, 타인모델은 자신이 인격적인 관계를 가질 수 있는 존재로서 하나님을 인식하는 것과 관계가 있다. 이것은 종교적인 영역과 대인관계 영역 간의 내적 작동모델이 일치한다는 사실로 귀착 되었다(Kirkpatrick, 1992b).

일반적으로 가장 흔하게 나타나는 하나님애착유형은 일치가설에 집중되어 있다. 하나님과 애착인물의 내적 작동모델은 서로 일치하는 경향이 있고 성인의 종교적 신념은 아동기 애착경험과 일치하는 경우가 많다. 그러므로 안정적 아동기를 보낸 사람이 부모의 종교적 믿음을 채택하는 경향이 많은 것은 부모에게 긍정적으로 애착되어 있다는 것을 반영한다. 이러한 과정은 개인들의 종교적 믿음과 그들 부모의 종교적 믿음과의 관계를 예측할 수 있게 한다. 내적 작동모델은 이 과정을 촉진시키는데 있어 핵심적인 요인이지만 느리고 단계적으

로 작동한다.

(2) 하나님애착의 보상가설

Kirkpatrick의 보상가설(Compensation hypothesis)은 두 가지 연구결과에 근거하였다. 첫째, 부모에게 안전애착을 확립하는데 실패한 자녀들은 가족이나 애착욕구에 강하게 반응하는 타인과 같은 애착대체인물을 찾는다(Ainsworth, 1985). 둘째, 영아기의 안전애착이 부모의 죽음이나 질병, 이혼과 같은 중요한 사건으로 불안정애착으로 전환되었다 하더라도 제2의 애착대체인물이 확립되면 비교적 건강하게 성장할 수 있다(NICHHD, 1997). Kirkpatrick과 Granqvist의 아동기 애착경험과 그 후에 발달시킨 종교적인 믿음 사이의 관계연구에서 청소년기나 성인기 동안에 ‘갑작스런 종교적 회심’(sudden religious conversion)에 대한 경험여부를 묻는 종교성척도 질문지에서 나타난 결과는 보상가설의 발판이 되었다. 그것은 불안정 부모애착을 가진 사람의 회심 비율이 안정 부모애착을 가진 사람보다 높게 나타났으며 특히 어머니와의 관계가 회피형에 해당하는 참여자의 44%가 회심을 경험했다고 한다(Kirkpatrick & Shaver, 1990). 이후 연구에서도 갑작스런 종교적 회심의 비율은 안정 어머니애착에 비해서 불안정한 어머니애착을 가진 사람들이 훨씬 더 높았다(Kirkpatrick, 1992a). 이것은 <그림 4>과 같이 부모의 믿음과 일치하는 종교적인 믿음을 성인기에 갖게 된다는 일치가설과는 상반된 결과였다.

	종교적인 부모	비종교적인 부모
안정 부모애착	더 종교적	덜 종교적
불안정 부모애착	덜 종교적	더 종교적

<그림 4> 부모의 종교성과 아동기 애착성이 성인의 종교성에 미치는 영향(Kirkpatrick 2005).

Granqvist(1999)도 불안정 어머니애착을 가진 사람이 성인기에 중요한 변화를 더 많이 겪는다는 Kirkpatrick의 연구와 동일한 결과들을 보고하였다. 그가 개발한 사회화기반 종교성척도((Socialization-Based Religiosity Scale: SBRs)와 감정기반 종교성척도(Emotion Based Religiosity Scale: EBRs)를 사용한 일곱 개의 연구결과와 800명이상의 참여자들을 대상으로 비교분석한 연구((Kirkpatrick & Granqvist, 2004)에서는 회심경험이 없는 참가자들은 사회화 기반 종교성 척도가 높게 나타났고 갑자기 회심을 경험한 참가자들은 감정기반 종교성척도에서 더 높은 점수를 기록했다. 결과적으로 안정적인 아동기 부모애착은 사회화 기반 종교성과 관련이 있고, 이것은 일치모델과 일치하는 반면에, 불안정애착은 감정기반 종교성과 관련이 있었다. 이것은 보상모델과 일치했다. 또한 안정적 아동기 애착을 가졌던 성인의 종교심은 갑자기 일어난 것이 아니라 일찍부터 시작되고 점차적으로 진행되었다. 이것은 부모의 믿음을 채택하는 일치가설을 지지하였다. 반대로 불안정한 아동기 애착을 가진 성인의 종교심의 변화는 초기에 시작되기 보다는 나중에, 점차적이기보다는 갑자기 변화하였는데 이것은 보상가설을 지지하는 결과였다.

Kirkpatrick(2005)은 불안정애착경험을 가진 사람이 어떻게 갑작스럽게 사랑하시는 하나님을 경험하게 되는지를 애착이론을 근거로 설명하였다. 그는 그들이 심한 스트레스를 받거나 병들고 지쳐 있을 때, 또는 주된 애착인물에게서 분리나 상실을 경험할 때는 애착체계가 새로운 애착대상을 찾고 그 대상에 대한 근접을 추구하는 욕구가 높아진다. 그때 그들

에게 하나님은 무조건적인 사랑을 주는 애착대상이 된다. 그들은 하나님의 사랑을 받는데 조건이 필요치 않고 비록 부족한 부분이 있어도 거절하거나 버리지 않는, 모든 사람을 사랑하시는 분으로 믿기 때문이다. 그러나 애착개념은 보편적인 것인 동시에, 애착체계의 매개변수는 경험에 의하여 사람들마다 각각 다르게 자리 잡혀 있다. 그러므로 종교적인 믿음의 세부적인 부분에서는 개인적인 차이가 있다.

Kirkpatrick(1998)의 또 다른 단기 종단연구에서는 연구에 참여한 대학생들의 전체적인 종교변수에 대하여, 자아모델과 타인모델의 중대한 주요 효과들이 발견되었다. 부정적인 자아모델과 긍정적인 타인모델의 결합인 불안/집착형 애착유형인 여학생이 불안/회피형이나 안정정보다 갑작스러운 회심이나 다른 종교적인 경험을 더 많이 하였다. 불안정적인 성인은 시간이 지나며 따라 잠재적으로 대체애착인물로서 하나님을 의존할 가능성이 높고, 이것은 자신의 낭만적인 대상으로부터 사랑과 돌봄을 받을 자격이 없는 존재로 보는 것과 관계가 있다. 그들은 낭만적인 대상에게 버림받는 것을 두려워하거나 그러한 위험을 피하기 위해 친밀한 관계로부터 거리를 유지한다. 이러한 부정적인 자아의 내적 작동모델은 사실상 애착인물로서 하나님을 의존하는 동기를 제공한다. 그러나 부정적인 내적 타인모델은 하나님을 대체애착인물로 여기고 다가가지만 여전히 하나님을 온전히 신뢰하지 못하도록 인도한다. 이들이 발견한 하나님은 안식처도 안전기지도 실제적으로 제공하지 않는 멀리 계시고 가끔 불가능한 하나님으로 인식된다.

Kirkpatrick의 4년간의 종단연구(1997)에 나타난 결과에서 하나님과의 새로운 관계를 찾았다고 가장 많이 보고되었던 불안형 집단이 그 후 4년 동안 하나님에 대한 믿음을 잃어버렸다는 보고 또한 가장 많았다. 이러한 결과에 대해 Kirkpatrick(2005: 141)과 Miner(2007)는 그들이 하나님을 찾았을 때, 하나님과의 관계유형은 초기 애착경험들로부터 획득된 무의식 모델들을 경유하여 인식하므로 자신의 결핍된 애착욕구를 충분히 만족시키는 최적의 조건이 되지 못한다는 생각을 갖게 되어 하나님을 떠나게 된 것이라고 하였다. 불안형 성인은 대체애착인물로서 하나님께 의존할 가능성이 가장 높음에도 불구하고, 내재된 타인모델은 하나님을 신뢰할 수 없도록 인도한다. 그러나 이후 종교적인 회심을 경험하는 소수의 사람들은 어떤 극적인 경험으로 인해 갑자기 하나님을 사랑하시고 돌보시며 신실하게 지켜주시는 분으로, 도움과 위로가 필요할 때 함께 하시는 분으로 보게 된다. 애착인물의 신뢰성과 사랑의 성품에 대해 항상 확신을 가지고 있는 사람에게는 하나님에 대한 이러한 생각이 자연스럽게 연결되지만 불안정적인 경험을 가진 사람들에게는 감정적으로 너무나 강력한 경험이 된다. 이러한 경험은 부모가 비종교인이고 불안정 부모애착일 경우, 종교성은 더 강력해진다.

하나님애착에 대한 Kirkpatrick의 일치와 보상가설 중에 일치가설은 종교심리학과 애착이론에서 주장하는 애착의 역동성과 내적 작동모델이 개인의 종교성에 영향을 미친다는 것과 동일한 견해의 일치를 보여준다. 이것은 애착유형이 부모로부터 전달되는 과정과 유사하고 이 과정은 개인의 종교성을 부모의 종교성에서 예측되는 강한 관계를 설명해 준다. 보상가설은 불안정한 애착경험을 가진 개인이 결핍된 욕구를 하나님에게서 찾고, 그중 일부는 사랑에 빠지는 것과 유사한 종교적 회심을 경험한다는 것이다. 이러한 생각은 불안정애착을 형성한 개인에게 하나님은 대체애착인물로서 기능한다는 애착이론에 근거한 설명이다. 그러나 그들이 경험한 회심에 대한 접근을 심리적인 측면으로만 조명하는 것은 하나님의 주권을 배제하는 세속적 입장이다. 그러므로 Kirkpatrick의 이러한 하나님을 향한 개인의 신앙과 종교에 대한 심리학적 고찰은 심리학적 환원주의라는 한계를 지니고 있고, 개인이 만든

왜곡된 하나님과의 관계는 신앙관계가 아닌 심리적 관계이다.

2. 하나님애착의 신학적 접근

하나님애착 개념은 하나님을 내재된 표상으로 정의하였고 하나님에 대한 인간의 애착행동 또한 내재된 행동이 발현된 것으로 본다. 이러한 생각은 인간의 자기의식 속에 하나님이 존재한다는 것을 내포하고 있다. 인간의 자기의식 속에 있는 하나님은 종교적 욕구 또는 인간의 본질을 초월적 존재로 투영한 것으로, 마침내 인간이 하나님을 만든 창조자가 된다(김균진, 1980). 초기 양육관계에서 형성된 내적 모델의 활동을 강조하는 애착이론적 배경에서 본다면 하나님과의 관계는 결국 인간 대 인간의 관계라고 할 수 있다. 이러한 모순을 가지고 있는 하나님애착이론을 신학적 관점에서 수용하기 위해서는 하나님애착에 대한 새로운 정의가 필요하다.

Bowlby(2009: 347-348)는 생애초기에 영아가 양육자의 보살핌에 절대적으로 의존하지만 성숙해지면서 다소 꾸준히 감소하는 것이 의존이라고 하였다. 그는 출생 시에는 애착행동을 전혀 찾아볼 수 없고 6개월이 지나서도 뚜렷한 증거를 찾기 어렵기 때문에 애착과 의존이 동의어라고 할 수 없다고 하였다. Bowlby의 ‘의존’에 대한 이해는 초기 행동주의적 설명으로 관찰 가능한 육체적 의존으로 제한하고 있다. Bowlby의 주장처럼 영아가 스스로 기거나 걷기 전에만 양육자와 절대적인 의존관계에 있는 것이 아니라 인간에게 하나님은 언제나 절대적 의존대상이다. 절대적 의존은 하나님에 대한 본능적인 애착기능으로 성장과 동시에 의존에서 벗어나 독립을 향해 나아간다 할지라도 완전한 독립이란 존재하지 않는다(Davis & Wallbridge, 1997: 49). 하나님에 대한 인간의 절대적 의존은 자신의 존재를 위해 하나님에게 기대는 행동이 아닌 하나님의 존재를 인정하고 모든 것을 맡기는 것을 의미한다.

Kirkpatrick은 하나님애착이론에 대한 신학적 배경을 설명하기 위해 하나님과의 관계가 불안의식에서 나온 거라는 Schleiermacher이론과 실존적이고 역사적인 분석에 근거를 둔 Kaufman의 이론을 도입하였다. 이러한 노력에도 불구하고 Kirkpatrick의 하나님애착이론의 신학적 기반의 부족을 주장한 Miner(2007)는 그 이유에 대해 세 가지 주요한 근거를 제시하였다. 첫째, 하나님애착이론은 인지사회모델을 환원주의로 바꾼 것이다. 둘째, 하나님애착 모델은 개인이 애착을 갖게 되는 하나님의 속성을 충분히 고려하지 못했다. 셋째, 하나님과 인간의 관계가 상호주관성을 내포한다는 것을 간과했다.

인간관계 중에 특히 부모-자녀 관계는 하나님의 형상으로 창조된 인간과 하나님과의 관계를 가장 잘 반영하고 있으며 하나님애착이론의 사실적 근거로 제시할 수 있다. 부모가 자녀에게 베푸는 무조건적 사랑은 하나님의 사랑을 반영하고 부모에 대한 자녀의 온전한 의존은 하나님의 사랑이 실현될 수 있도록 하는 인간의 태도이다. 마찬가지로, 하나님애착이론을 근거로 할 때 하나님에 대한 인간의 절대적인 의존이야말로 안전 하나님애착이 될 것이다. Roberts(2002: 174-199)는 아동이 부모와의 분리로 나타내는 정서적 반응은 위협으로부터의 안전추구와 생존을 위한 보호의 존재로서가 아닌 양육자 즉 어머니 자체를 갈망하는 것이라고 하였다. 그는 또한 애착은 안전한 안식처로서의 편안함보다는 사랑의 성격이 더 많다고 하였다. Roberts의 애착에 대한 시각은 기독교관점에서 바라본 인간애착행동에 대한 정의라고 할 수 있다. Roberts의 관점은 애착행동이란 하나님을 사랑하고 이웃사랑을 실천하기 위한 하나님으로부터 인간에게 부여된 행동으로 설명할 수 있다. 이와 같은

인간의 애착행동에 대한 새로운 접근은 애착의 질에 대한 책임을 애착대상이 아니라 애착주체에게 부과하게 된다. 변치 않는 사랑으로 일관된 애착대상인 하나님께서 인간을 구별하여 멀리하거나 두려워하게 하는 것이 아니다. 오히려 애착주체인 인간이 하나님을 두렵고 가까이 가기 힘든 분으로 인식하기 때문이다.

하나님애착에 대한 신학적 입장은 왜곡된 사고에서 시작된 하나님과의 관계를 하나님의 형상으로서 인간이해와 하나님의 본질에 대한 명확한 이해에 근거한 관계구조로 전환해야 한다. 또한 ‘안정 하나님애착’ 개념을 신학적 관점으로 재구성함으로써 인간이 만든 하나님표상과의 관계가 아닌 관계의 주권자이며 절대적 존재인 하나님을 인정하는 신학적 구조를 가져야 한다. 그러므로 안정 하나님애착이란 하나님을 절대적 의존대상으로 여기고 하나님의 은혜를 사모하며 하나님의 명령하심에 순종하는 관계라는 새로운 신학적 정의를 제안한다.

IV. 불안정 하나님애착과 기독교상담 방안

본 장에서는 하나님에 대한 기독교인의 애착행동이 초기 애착양식과의 일치와 보상관계에 있는 불안정 하나님애착을 가진 내담자에게 하나님과 관계를 새롭게 하고 안정관계로 재구성하기 위한 기독교상담 방안을 제안한다.

1) 불안정애착의 일치관계와 하나님애착 재구성

성인애착과 하나님애착의 불안정 일치관계는 자기와 타인에 대한 부정적인 내적 작동모델이 그 원인이었다. 특히 Kirkpatrick에 의하면 타인모델은 하나님과의 관계에 더 많은 영향을 미친다. 그러므로 하나님과 불안정애착 일치관계에 있는 내담자를 위한 기독교상담 방안은 내적 작동모델 재고(再考)와 재(再)양육 경험을 위한 돌봄을 제안한다.

(2) 하나님애착 유형에 따른 내적 작동모델 재고

Kirkpatrick의 일치가설에서는 아동기 애착경험은 성인의 종교적 신념에 영향을 주며 대체적으로 하나님에 대한 애착경험과도 일치되었다. 또한 부모와의 안정애착 관계에 있는 사람은 부모의 종교적 믿음을 채택하였다. 이것은 개인의 종교적 믿음과 그들 부모의 종교적 믿음과의 관계를 예측할 수 있게 한다. 하나님애착이론을 적용한 기독교상담 방안은 개인의 하나님과 관계에 그 핵심이 있다. 어려운 상황에 직면했을 때 하나님과 불안정애착관계에 있는 개인은 자신의 어려움에 무관심한 하나님으로, 또는 도움을 받지 못함에 대한 원망의 대상이 된다. 그리고 중국에는 하나님의 존재성까지 부인한다. 상대적으로 하나님과 안정애착관계는 동일한 상황에 직면할 때 먼저 안전기지인 하나님께로 돌아가서 도움을 요청한다. 이처럼 하나님과의 애착관계는 개인의 행동반응을 예측할 수 있다. 하나님과의 관계유형에 따라 안전기지와 편안한 안식처가 되거나 회피하고 부인하는 애착대상이 된다.

지승희(2000: 2)는 상담초기에 내담자의 애착유형 분석은 내담자의 종교성과 영성을 이해하는 데 도움을 주고 그에 적합한 상담전략을 계획하여 효과적인 상담관계를 형성하는 데 기여할 수 있다고 하였다. 마찬가지로 기독교상담에서 내담자의 하나님애착 유형분석은 하나님과의 관계이해뿐 아니라 더 나아가 구원전략을 위한 초석이 된다. 같은 맥락으로 최영민(2001)은 기독교상담에서 내담자의 영성과 종교성 평가의 필요성을 강조하였다. 그는

내담자의 종교성과 영성 평가는 상담자로 하여금 내담자의 종교적 배경과 가치관을 보다 잘 이해하고 공감하여 더욱 섬세하게 도울 수 있다고 하였다. 또한 이러한 평가로 상담과정에서 영적 개입을 위한 방법을 찾을 수 있고 동시에 심리적 문제의 원인을 분석하는 것도 필요함을 강조했다. 유향순(2008: 131)은 상담 전에 내담자의 종교성 탐색은 차별화된 상담 및 교육의 효과를 준다고 하였다.

내담자의 영적 문제를 진단하는 종교성 척도의 필요성이 강조되고 있는 것은 결국 진단을 통해 하나님과의 관계성을 회복하기 위함이 그 목적이라고 하겠다. 그동안 하나님과 관계성을 평가하기 위해 종교성향척도(Intrinsic-Extrinsic Orientation Scale: IEOS)나 단순 항목으로 구성된 척도를 사용했으나 최근에 Beck과 McDonald(2004)가 하나님애착 질문지를 개발한 후 하나님에 대한 기독교인의 종교성을 보다 직접적으로 알게 되었다. 이후 질문지를 활용한 McDonald와 동료들(2005)의 연구에서는 부모의 영성이 낮은 가정과 과잉보호, 또는 너무 엄격하거나 권위적인 부모의 자녀들은 하나님을 회피하는 것으로 나타났다. 비록 종교적인 가정이라도 부모와의 부족한 친밀감은 자녀들이 하나님을 두려워하거나 회피하는 불안정 하나님애착을 형성하는 원인이 되었다. 하나님에게 불안정애착을 형성한 대부분의 개인은 양육초기에 유기불안, 상실, 학대 등과 같은 부적절한 양육경험을 가지고 있다. 이러한 경험들은 내적 요소로 구조화되어 자기와 타인을 신뢰하지 못한다. 그들은 자신에 대해 만족감이 없고 타인에 대한 낮은 신뢰감으로 자신은 사랑과 보호를 받을 가치가 없고 다른 사람은 자신에게 사랑과 보호를 제공하지 않는다고 믿는다(Bartholomew & Horowitz, 1991). 또한 불안정애착을 가진 개인들은 교회공동체에서 체험하는 종교경험도 부정적인 경향이 많다. 그들은 타인과 건강한 관계유지를 어려워하고 자신은 하나님의 사랑을 받을 자격이 없을 뿐만 아니라 하나님이 주시는 은총도 자신에게 아무 의미도 주지 못한다고 생각한다. 그들은 객관적으로 하나님이 사랑과 섭리의 하나님이라는 것을 알고 있지만 그 하나님을 느낄 수 없고 자신은 교회로부터 소외되어있다고 생각한다(최재락, 2004). 요약하면, 효과적인 상담을 위해서는 상담초기에 측정도구를 활용하여 내담자의 하나님에 대한 애착을 분류하고 각각의 유형특성에 따라 적합한 상담전략을 계획한다. 하지만 기독교 상담은 단지 애착유형을 분류하는 것만이 아니라 하나님에 대한 애착의 적합성도 정당하게 평가하여야 한다. Kirkpatrick에 의하면 부정적 내적 작동모델은 하나님은 사랑이 없고 통제하고 진노하는 분으로 인식되어 있었다. 특히 타인모델이 부정적이면 하나님과 불안정애착관계일 가능성이 많았다. 그러므로 내담자의 내적 작동모델을 재고하여 현재 하나님과 불안정애착관계를 맺게 하는 잠재된 요인을 분석한다.

(3) 안정 하나님애착 재구성을 위한 재 양육경험

한 개인이 애착초기에 확고한 안정애착을 획득하였으나 양육환경의 변화로 인해 불안정 애착유형으로 전환되었으나 최적의 양육환경이 다시 제공되면 안정애착으로 재 전환할 가능성이 높다. 또한 제 2의 애착인물에 의한 지지와 후원은 그에게 내재된 자아복원력을 활성화시켜 다시 안정애착관계로 전환될 수 있다. 이를 토대로 애착의 이론적 조망으로 접근을 시도하는 기독교상담은 하나님에 대한 왜곡된 이미지를 재구성할 수 있는 가능성을 찾았다. 하나님과 불안정애착을 형성한 개인에게 제 2의 애착대상에 의한 재 양육 과정은 안정 하나님애착으로 재구성될 수 있을 것이다.

하나님은 사람을 통해 관계하신다. 상처받은 내담자가 상담자와의 관계 속에서 사랑하고 돌보시는 하나님, 구원으로 인도하시는 하나님과의 만남은 내담자를 영적으로 성숙한 기

독교인이 되게 한다. Reinert(2005)는 하나님과의 안정된 관계를 맺고, 그 관계를 지속하면 낮은 자존감과 수치심이 개선된다고 하였다. 전요섭(2007: 36)은 “돌봄의 사역은 내담자의 사고와 행동에 있어서 세속화를 막거나 전환시켜 성경적 인식으로 재구성시키는 활동이다.”라고 하였다. 왜곡된 하나님이미지를 가지고 하나님과 불안정애착관계에 있는 내담자를 안정 하나님애착으로 재구성하기 위해서는 새로운 양육 과정이 요구된다. 그러므로 연구자는 내담자가 하나님과의 관계에서 안정애착을 획득하는 것을 돕기 위해 기독교상담자의 재 양육과정을 다음과 같이 제안한다.

첫째, 재 양육을 위해 상담자는 내담자에 대한 이해가 우선되어야 한다. 내담자의 유형분석이나 과거의 경험에 의한 내적 구조이해와 더불어 내담자에 대한 영적인 측면을 이해하는 것도 중요하다. 인간의 영적과 정신적 측면은 전인적 인간의 각각의 측면으로 서로 영향을 주고 영향을 받는다. 그러므로 인간을 전인적인 존재로 볼 때 하나님과의 관계를 파악하고 이해할 수 있다. 내담자의 현재 상태가 미성숙하고 부적절한 의식 속에 있다하더라도 상담자는 내담자를 하나님의 형상으로 창조된 하나님의 자녀로 보아야 한다. 상담자가 판단하거나 정죄하는 행동은 내담자로 하여금 상담현장을 떠나게 되는 원인이 된다. Carlson(1988, 63)은 내담자와의 진정한 교류를 위해서는 의미 있는 상담관계를 형성해야 하며, 이 관계를 위해 내담자에게 권위나 자격을 내세우는 것은 바람직한 상담효과를 기대할 수 없다고 하였다. Collins는 인간을 하나님의 형상으로 지음 받은 선택적, 통제적 존재로 인식하고 하나님과의 관계를 인간상호관계로 설명하였다. 하나님과의 안정적 관계를 위해서는 상담자와의 관계 또한 안정적이어야 한다. 하나님의 형상으로 지음 받은 존재로서 내담자를 이해할 때 상담관계는 수평적 관계가 되고 도움을 주는 일방적인 관계가 아닌 함께하는 관계가 된다.

둘째, 재 양육을 위해 상담자는 대체애착인물로서 안전기지의 역할을 감당한다. 상담과정에서 상담자의 안전기지 역할은 초기 양육환경에서 결핍된 욕구와 사랑이 제공되는 재 양육이 이루어 질 수 있다. 불안정 유형의 내담자는 하나님은 멀리계시고 자신의 어려움에 관심이 없고 그 존재성마저 의심한다. 그들의 왜곡된 인식의 변화를 위해 상담자의 안전기지로서의 역할 감당은 자신의 억압된 감정과 복잡한 정서를 표현할 수 있게 한다. 뿐만 아니라 남에게 드러낼 수 없는 약점이나 비밀도 개방함으로 문제해결에 대해 쉽게 접근할 수 있다. 그러므로 상담자는 하나님의 성품을 실재화 하고 하나님의 사랑과 관심을 반영하여야 한다. 내담자의 성장배경인 가정에서 충족되지 못했던 정서적인 뒷받침과 사랑의 환경을 상담자가 제공할 때 내담자는 하나님의 사랑을 경험하게 된다. 그리스도의 몸의 한 지체로서 상담자는 내담자에게 하나님의 성품을 대변해주고 실제로 행함으로서 보여준다. 이것은 내담자의 정서적, 영적인 면을 돌보아주는 사실상 부모의 역할을 감당하는 재 양육과정이다. 하지만 어린 시절 양육환경에서 시작되어 내재되고 고착된 부정적인 자기와 타인에 대한 신념을 변화시키는 것은 쉽지 않고 인내를 요구하는 과정이다. 내담자에 대한 상담자의 거짓되지 않은 사랑과 지속적인 후원은 왜곡된 관계를 회복시키는 지름길이다. 초기 부적절한 관계가 만들어낸 하나님표상도 돌봄을 통해 하나님의 사랑을 경험하면 하나님의 진정한 형상을 대면하게 된다.

셋째, 재 양육을 위해 상담자는 내담자의 신앙성장을 도모하고 그를 위해 교회공동체의 도움을 활용해야 한다. 하나님애착의 일차관계는 불안정애착의 근원을 초기 양육과정의 부적절함으로 본다. 내담자에게 제한된 시간에 제공하는 돌봄만으로 오랜 시간 내적 작동모델에 의해 고착된 관계유형을 하나님과 안정관계로 변화하기란 쉽지 않은 일이다. McMinn

과 Phillips(2001: 127)는 자기와 타인, 하나님과의 관계에서 왜곡된 인식을 전환하기 위해서는 하나님께 초점을 맞춘 재구성을 위해 상담자의 노력뿐만 아니라 성령의 도우심이 있어야 한다고 하였다. 신앙공동체의 협력적 도움과 하나님의 도우심을 구하는 상담자의 노력이 모든 상담과정에 전제될 때 하나님에 대한 절대적 의존관계인 안정 하나님에착으로 전환될 것이다.

2) 하나님과 보상관계 교정(敎正)을 위한 영적 돌봄

(1) 보상관계 교정을 위한 성경사용

불안정애착을 형성한 사람들이 심리적이나 육체적으로 심한 상해를 입거나 애착인물과의 분리나 상실을 경험하게 되면 대체애착인물로 하나님을 찾는 보상관계가 된다. 하나님과 보상관계로 기독교를 채택하고 교회를 출석하였다면 이들에게 구원의 확신을 갖게 하는 것이 우선적으로 필요하다. 이것은 교회공동체의 책임이며 기독교상담자의 중요한 역할이다. 이 책임과 역할을 감당하지 못하면 하나님과 보상관계는 만족스런 애착대상이 되지 못하고 다시 분리관계가 되어 교회를 떠나게 된다. Kirkpatrick(1997)은 하나님에 대한 갑작스런 회심경험을 동반한 보상관계로 이어졌지만 이후 하나님을 떠난 사례의 원인을 밝혔다. 그들이 회심을 통해 만난 하나님은 초기 애착경험들이 내재화하여 만든 표상이므로 결핍된 애착욕구를 충분히 만족시키는 최적의 조건이 되지 못했기 때문이라고 하였다. Kirkpatrick은 애착의 보상적 관계로 불안정애착유형의 개인이 하나님께로 돌아온 것은 감정기반 종교성과 관련이 있었다. 그들이 경험했던 회심이 감정에서 기인하였다면 그것은 심리적인 현상일 뿐이다. 단회적인, 갑작스런 회심경험으로 온전한 기독교인으로 탄생하는 것은 아니다. 회심은 하나님에 대한 신앙을 고백하고 전과 완전히 다른 새사람으로 태어나는 최초의 회심경험 후에도 계속해서 일어나는 지속적인 과정이다(Oates, 1999: 158).

하나님과 보상관계에 있는 내담자에게 기독교상담은 애착대상인 하나님에 대한 새로운 시각을 구성해야 한다. 하나님에 대한 애착이 Bowlby의 주장처럼 단지 생존을 위한 안전에 대한 욕구라면, 애착형상인 하나님은 오직 보호자로서만 존재할 뿐이다. 하지만 하나님에 대한 애착을 상호관계에서 찾는다면 다른 차원으로 접근해야 한다. 예컨대, 근접을 위한 시도는 하나님의 형상으로 창조된 인간이 하나님을 닮기 위한 것이고, 선하심을 알기 때문에 하나님은 안전한 기지가 된다. 또한 인간은 하나님을 의존할 수밖에 없는 연약한 존재임을 인정할 때 분리불안을 느끼게 된다. 기독교상담에 있어서 하나님애착에 대한 이러한 접근은 하나님의 존재성과 인간행동을 이해하는 근거가 되고 하나님과 인간은 절대적 의존관계에 있다는 것을 알게 한다.

기독교상담의 가장 기본적인 특징은 하나님과 개인적인 관계를 맺도록 인도하는 것이며 내담자는 이 관계로 인하여 현재뿐 아니라 영원한 생명을 얻게 된다(Collins, 1982: 44-45). 그러므로 하나님과 관계를 위해서는 그 관계대상에 대한 지식이 우선되어야 한다. 하나님의 속성을 알지 못하는 불안정유형의 내담자가 하나님을 단지 인간애착대상의 대체 인물로 보았기 때문에 다시 떠나가게 되는 것이다. 성경은 하나님의 존재성, 즉 믿음은 말씀들을 들음으로 난다고 가르친다(롬 10:17). 성경은 그들에게 하나님의 존재성을 깨닫게 하고 하나님과의 관계를 공고하게 한다.

Crabb(1993: 61)은 심리학이 인간의 심리적 문제에 대한 통찰은 주지만 인생의 모습이 어떠해야 하며 인생을 어떻게 살 수 있는가를 결정하는 권위 있는 답변과 생각을 위한 범

주를 제공해 주기에 충분한 것은 성경뿐이라고 하였다. 또한 그는 궁핍히 여기는 마음으로 인간의 죄를 지적하고, 그 문제에 대한 해결책을 알려주고, 그 해결책을 받아들이는 방법을 가르쳐 주는 것이 성경이라고 하였다. 이것은 여러 가지 문제들로 진정한 삶을 빼앗긴 이들에게 문제를 극복하고 본래 창조주가 인간에게 허락한 삶을 살아가도록 돕는 상담의 목적과 일치한다.

사람들이 어려움을 겪고 있다는 것은 그들이 관계적인 존재로서 효과적인 삶을 살아가는데 문제가 생겼다는 것이다. 그러므로 성경의 지혜는 이런 문제를 해결하는데 관계개선에 초점을 맞추는 것으로 시작한다. 관계개선은 자신의 내적 구조를 변화시키는 것으로 먼저 하나님과의 관계가 회복되어야 한다. 이것은 상담의 시작이자 끝이며 필수 조건이다. 성경은 이러한 것을 충족하는 지침서이며 관계 속에 살아가는 삶을 위한 교과서이다. 때론 직접적이고 명시적인 대답을 주지 않더라도 인생의 문제에 적절한 대답이 어떤 것이지를 생각할 수 있는 기본적인 틀을 제공해 준다는 면에서 성경은 충분하며 권위를 갖는다.

바울은 ‘성경은 영생을 얻게 하는 지혜를 주고, 모든 성경은 하나님의 감동으로 된 것으로 우리에게 유익을 주며, 성경에는 하나님께서 원하시는 삶을 살 수 있도록 우리를 온전히 구비시키는 모든 것이 들어있다(딤후 3:15-17)’는 사실을 분명하게 선포한다. 그러므로 보상관계 속에서 하나님을 찾은 내담자에게 기독교상담자는 하나님과 관계에 해로운 영향을 미치고 있는 문제를 성경을 통하여 인식할 수 있도록 도와야 한다.

하나님과의 안정애착을 형성한 기독교인은 당면한 문제에 대해 모든 것이 협력하여 선을 이루시는 하나님의 뜻으로 여긴다. 뿐만 아니라 모든 것을 하나님께 맡김으로 내려놓음을 추구한다. 하지만 불안정애착은 대인관계에서나 하나님과의 관계에서 문제를 가지고 있다. 그들은 타인을 불신하고 하나님을 의지하지 못함으로 타인과 관계 맺기가 어렵고 하나님은 두려움과 불신의 대상으로 여기게 된다. 하지만 성경은 그들에게 아무 것도 염려하지 말고(빌 4:6), 그리스도의 평강을 소유하도록 격려한다(롬 15:13). 사도 바울은 인간이 허망한 것을 쫓다가 총명이 어두워져서 하나님에 대해 무지하고 마음이 굳어져서 하나님을 떠난다고 하였다(엡 4:17-18). 하지만 마음을 새롭게 하면 하나님의 형상을 회복할 수 있다는 것도 강조하였다(엡 4:23-24).

부모와의 관계에서 부적절한 경험은 심리적 외상이 되고 하나님을 왜곡하여 하나님과 관계에 영향을 준다. 하나님과 안정적 관계를 위해 이러한 상처 입은 경험에 대한 해석의 변화는 마음을 새롭게 한다. 성경은 자신에게 상처를 입힌 자를 용서할 때 자신의 죄도 그리스도에게 용서를 받는다고 하였다(고후 13:2). 그러나 용서는 일회적으로 완성되는 것은 아니며 의식적으로 되풀이해야 하는 심리적 과정이다. 용서는 가해자를 이해하고 소중히 여기며 사랑하는 단계에서 완성된다(홍근미 2010: 162-163). 가해자를 불쌍히 여기고 다시는 분노나 적개심을 품지 않으며 사랑하기까지 계속적인 과정이 용서이다(고후 2:8). 그러나 용서는 가해자에 대한 태도변화 이전에 자신의 죄 고백과 회개를 통해 용서의 간구 및 사죄의 확신을 갖는 것이 우선되어야 한다. 그럼으로 새로운 구조로 자아와 타인을 인식하고 대인관계의 개념을 형성하는 것이 중요하며, 이는 재구성의 절정이라고 볼 수 있다.

이와 같이 성경을 통한 하나님애착의 재구성 과정은 내담자의 왜곡된 하나님을 바로잡는 과정이 될 수 있다. 인간의 존재성을 알고, 그리스도의 상담을 본보기로 하여 성경을 도구로 세상에서 고통당하는 인간에게 성령에 의지하여 상담하여야 한다. 전요섭(2007: 48-51) 또한 왜곡된 인식의 전환을 위해서는 하나님께 초점을 맞춘 시각으로의 재구성이 필요하다고 하였다. 또한 그는 이 과정이 쉽지 않은 힘든 과정이지만 상담자의 노력을 촉구하였다.

Wimberly(2005: 27)는 이러한 재구성 과정은 내담자가 의식하지 못하지만 상담초기에 이미 시작되며 내담자의 하나님표상을 탐색하는 것은 재구성을 위한 결정적인 작업으로 성경 사용의 중요성을 강조하였다. 불안장애착유형의 개인들은 자신의 행동에 영향을 미치는 개인적 경험에 기반을 둔 사적인 믿음의 체계를 가지고 있다. 하지만 이러한 개인적 경험은 주관적인 것이고 암시의 힘에 의해 쉽게 영향을 받는다. 그러므로 모든 교리와 경험은 주관적인 생각이 아닌 객관적인 진리의 표준인 성경에 의해 검증되어야 한다(Collins, 1982: 85-86). 기독교상담자는 절대적 기준이자 지식의 원천인 성경의 권위를 가지고 명확한 지침을 제시하여야 한다. 이것은 내담자의 문제를 완화시키는 것뿐만 아니라 더 나아가 예수 그리스도를 닮아가는 것을 가능케 한다.

(2) 영적 돌봄에 의한 하나님과의 관계회복

하나님과 불안장애착관계에 있는, 특히 보상관계로 회심한 내담자에게 기독교상담자는 성경을 통해 하나님의 형상으로 지음 받은 존재임을 깨닫게 할 뿐만 아니라 하나님의 존재성을 경험케 한다. 보상관계에서 절대적 의존관계로의 전환은 하나님과 관계회복을 통해 이루어진다. 이것은 지속적인 영적 돌봄을 필요로 한다. 단회적 회심경험으로는 하나님 나라를 향한 먼 여정을 온전히 갈 수 없으며 끊임없는 인내와 노력이 뒤따른다. 과거의 불안장애 착경험을 하나님에게 적용하는 일치관계에 있는 내담자와 마찬가지로 보상관계에 있는 내담자도 재 양육이 필요하다. 하지만 이들에게 있어서 강조되어 지는 것은 영적 돌봄이다.

Benner(2010: 24)는 “영적 돌봄이란 인간의 심층 그리고 총체적 차원에서 잘되도록 돕고 그의 내면세계와 관련하여 문제를 회복시켜 주는 것”이라고 정의하였다. Benner의 영적 돌봄의 정의는 보상관계에 있는 내담자를 위한 상담자의 역할을 분명하게 한다. 권면적 상담을 주장하는 Crabb(1977: 22-24)은 내담자인 성도들이 하나님을 더욱 잘 섬기고 봉사하는 진정한 자유인이 되도록 권면하고, 궁극적으로 순종을 통해 주님을 닮아가게 해야 한다고 강조하였다. 따라서 상담자는 내담자와 하나님과 관계회복을 위해서는 하나님께 순종하는 것과, 하나님을 아는 지식과 주님을 닮는 삶을 위한 돌봄을 제공하여야 한다. 돌봄은 상호적(mutual)인 관계에 의해 이루어진다. 상호적 관계의 가능성은 진정한 사랑의 출발에 있다. 하지만 돌봄의 과정에서 돌봄의 가능성을 위협하고 방해하는 요인들이 존재한다. 특히 불안을 지닌 사람들은 남을 돌보는 능력의 상실 혹은 부족함을 경험한다(박은규, 9-28) 돌보는 자에게 이러한 병리적 불안이 존재하거나 개인적인 편견, 차별주의에 사로잡혀 있으면 용기와 자기 확신이 없어 남을 돌볼 수 없다. 돌보는 자 스스로도 자신의 능력과 한계가 무엇인지 알아야 한다. 영혼을 돌보는 자는 다른 사람에게 치유를 제공하기 전에 자신이 먼저 영혼 돌봄을 받는 것이 필수적이다. 영적 돌봄을 제공하는 기독교상담에 있어서 상담자의 영적 요인은 내담자를 하나님과의 관계로 인도하는 길잡이와 같다. 돌봄의 상호성은 상담자의 영성과 내담자의 영성과의 교감을 필요로 한다. 상담자의 절대적 진리를 찾는 영적 능력은 내담자의 문제를 영적인 시각으로 초점 맞추고 그 방법을 진리 안에서 모색한다. 그것은 기도와 예배와 성경공부, 등의 은혜의 방편을 사용하여 하나님으로부터 오는 치료와 치유와 회복의 은혜를 받게 하는 것이다(전요섭, 2007: 28).

예수 그리스도의 영혼 돌봄에 대한 접근은 인간의 무한한 가치에 대한 확신에 기초한다. “작은 자들 중 하나라도 실족하게 되면 차라리 연자뱃돌이 그 목에 매여 바다에 던져지는 것이 나으리라”(막 9:42)는 영혼의 가치를 확증하는 말씀이며 또한 그 영혼에 대한 책임을 강조하는 말씀이다. 따라서 하나님께 위탁받은 상처 입은 내담자를 책임과 사랑으로 돌보는

관계는 사랑하시는 하나님, 함께하시는 하나님과 절대적인 의존관계인 안정 하나님애착을 갖게 할 것이다. 결국, 영적 돌봄에 의해 하나님의 사랑을 이해하고, 사랑을 기초한 돌봄 위에 영혼이 세워지면 하나님과의 안정된 관계로 전환되고 그 관계는 나아가 그리스도의 제자로의 성장을 이끌게 된다.

‘호미로 막을 것을 가래로 막는다’라는 속담이 있다. 한 영혼이라도 실족케 되는 것을 원치 않는 하나님의 뜻에 부합하는 상담방법과 상담자가 필요하다. 그러나 상처 입은 영혼을 돌보는 사역의 필요성에 앞서 예방적 방안을 모색하여 건강한 하나님의 사람으로 성장을 장려하는 것 또한 중요하다.

V. 결론

Bowlby에 의해 정의된 애착이론은 Hazen과 Shever에 의해 성인의 낭만적 관계를 바탕으로 한 성인애착 연구로 확장되고 성인의 신앙행동과 애착행동의 유사점을 근거로 하나님애착 이론과 그에 대한 두 가지 가설이 Kirkpatrick에 의해 제시하였다. 그가 제시한 하나님애착의 일치와 보상가설은 기독교인의 심리적 신앙상태를 이해할 수 있는 근거로 활용할 수 있고 더 나아가 기독교상담에도 그 적용가능성을 부가하였다.

먼저, 하나님애착 이론을 기독교 상담과의 적용 가능성을 시도하기위해 심리적, 신학적 관점에서 조명하고 이론에 대한 재 정의를 제안하였다. 신학적 관점에서의 재 정의는, 두 가지의 결론에 도달하였다. 첫째, 애착행동은 하나님의 형상으로 창조된 인간에게 부여된 창조적 구조이다. 하나님을 돌봄의 대상으로 보고 하나님과 근접을 유지하고자 하는 행동은 애착의 내적 구조(내적 작동모델)에 의한 것이 아니라 하나님으로부터 부여된 행동이다. 둘째, 안정 하나님애착이란 하나님과의 절대적 의존관계이다. 애착이론의 기초가 되는 부모-자녀 관계는 하나님의 형상으로 창조된 인간과 하나님과의 관계를 가장 잘 반영하고 있으며 하나님애착이론의 사실적 근거로 제시할 수 있다. 부모가 자녀에게 베푸는 무조건적 사랑은 하나님의 사랑을 반영하고 부모에 대한 자녀의 온전한 의존은 하나님의 사랑이 실현될 수 있도록 하는 인간의 태도이다. 그러므로 하나님을 향한 인간의 절대적인 의존행동을 안정 하나님애착이라고 할 수 있다. 이러한 접근은 애착의 질에 대한 책임을 애착대상이 아니라 애착주체에게 부과하게 된다. 하나님애착은 애착대상인 하나님이 인간을 구별하여 멀리하거나 두려워하게 하는 것이 아니다. 오히려 애착주체인 인간이 하나님을 두렵고 가까이 가기 힘든 분으로 인식하기 때문이다.

본 연구는 이러한 하나님애착에 대한 새로운 정의에 근거하여 하나님과의 불안정애착으로 확고한 신앙생활에 어려움을 갖고 있는 내담자를 위한 기독교상담 방안을 제안하였다. 하지만 이 제안에는 몇몇 제한점을 가지고 있다. 이 연구는 외국의 문헌과 실험연구를 배경으로 한 문헌연구로 일반화 하는데 제한점이 있다. 하나님애착의 보상관계에 적용되는 불안정 하나님애착에서 안정 하나님애착으로 변화를 모색하는 구체적인 요인분석에 대한 연구와 하나님애착을 측정하는 도구를 활용한 연구의 필요성을 제안한다.

참고문헌

- 전요섭, 박기영 (2008). 『기독교상담학자』. 서울: 쿤란출판사.
- 전요섭 (2007). 『기독교상담과 신앙』. 서울: 좋은나무.
- 전요섭외 11인 (2004). 『복음주의 기독교상담학』. 서울: 한국가정상담연구소.
- 정옥분, 정순화, 황현주 (2009) 『애착과 발달』. 서울: 학지사.
- Barry A. & Connolly, J. *The Practice of Spiritual Direction*, 김창재, 김선숙 역(2003) 『영적 지도의 실제』. 서울: 분도출판사.
- Benner, David G. *Care of Souls: Revisioning Christian Nurture and Counsel*. 전요섭, 김찬규 공역(2010). 『영혼돌봄의 이해』. 서울: 기독교문서선교회.
- Bowlby, John. *Attachment*, 김창대 역 (2009). 『애착』, 서울: 나남출판사.
- Brisch, Karl H. *Treating attachment disorders*, 장휘숙 역 (2003). 『애착장애의 치료』, 서울: 시그마프레스.
- Buber, Martin. *Ich und Du*. 김천배 역 (2001). 『나와 너』. 서울: 대한기독교서회.
- Crabb, Lawrence J. *Understanding People: Deep Longings for Relationship*. 윤종석 역.(1993). 『인간이해와 상담』. 서울: 두란노.
- Davis, Madeleine & David Wallbridge, *Boundary and Space*. 이재훈 역. (1997). 『울타리와 공간』. 서울: 한국심리치료연구소.
- Holmes, Jeremy. *John Bowlby & Attachment Theory*, 이경숙 역 (2008). 『존 볼비와 애착이론』, 서울: 학지사.
- Marrone, Mario. *Attachment and interaction*, 이민희 역. (2005). 『애착이론과 심리치료』, 서울: 시그마프레스.
- McMinn, Mark R. *Psychology, Theology, and Spirituality in Christian Counseling*. 채규만 역. (2001). 『심리학, 신학, 영성이 하나 된 기독교상담』, 서울: 두란노.
- McMinn, Mark R. & Timothy R. Phillips, *Care for the Soul: Exploring the Intersection of Psychology & Theology*, 한국복음주의기독교상담학회 공역.(2006). 『영혼돌봄의 상담학』, 서울: 기독교문서선교회.
- Oates, Wayne E.. *The Psychology of Religion*. 정태기 역 (1999). 『현대종교심리학』. 서울: 대한기독교서회.
- Wimberly, Edward P. (2005) *Using Scripture in Pastoral Counseling*. 김진영 역. 『목회상담과 성경사용』. 서울: 한국장로교 출판사.
- 홍근미. (2010). “중년여성 분노의 다면적 분석을 통한 기독교상담 방안.” 박사학위논문: 성결대학교 대학원.
- 김균진 (1985) “하나님형상에 대한 현대 신학적 해석.” 대한기독교서회. 『기독교 사상』 제 29집(3). 157-78.
- 박은규 (2000). “참된 돌봄의 재발견.” 목원대학교신학연구소. 『신학과 현장』 제 10집9-28.
- 지승희. “회피형 내담자가 지각하는 상담 과정 및 변화 요인 연구.” 박사학위논문: 이화여자대학교 대학원, 2000.
- 진미경 (2006). “영아애착유형과 어머니의 애착표상 유형에 대한 연구.” 한국아동학회. 『아동학회지』 27(6). 69-79.
- 조성국 (2001). “기독교상담을 위한 기독교 인간학,” 『기독교상담 연구회 자료집(1)』 고신대 기독교상담 연구회편.
- 최영민. (2001). “기독교상담에서 종교성과 영성의 평가,” 한국기독교상담.심리치료학회, 『한국기독교 상담학회지』 제 3권 139-58.
- 최재락. (2004) “인격장애에 나타나는 병리적인 종교경험.” 한국기독교상담.심리치료학회. 『기독교상담학회지』 제 8권 301-21.

최해림 (2006). "부모애착, 자기에, 신 애착의 관계," 서강대학교 학생생활 상담연구소, 「인간이해」 제 27집.

Adams, E. (1979) *A Theology of Christian Counseling*. Grand Rapids: Zondervan.

Anisworth, S. Blehar, C. Waters, Everett. & Wall, Sally .(1978) *Pattrens of attachment: A psychological study of the strange situation*. NJ: Lawrence Erlbaum.

Bowlby John. (1988). *A Secure base: Clinical Applications of attachment theory*. London: Routledge.

Bowlby, John. (1969). *Attachment and Loss* Vol. 1: *Attachment* (2nd ed.) New York: Basic book Original edition.

Bowlby (1980). *Loss: Sadness and Depression*. NY: Basic.

Bowlby (1976). *Separation: Anxiety and Anger*, New York: Basic.

Crabb, Lawrence (1977). *Effective Biblical Counseling*. Grand Rapids: Zondervan.

Collins, Gary R. (1998). *Biblical Basis of Christian Counseling for People Helpers*. Grand Rapids: NavPress. 85-87.

Collins, Nancy L. & Read, Steph. Collins, Garey R. (1994). *Helping People Grow: practical Approaches to christian Counseling*. Ventura: Vision House, 1982.en J. Cognitive representations of attachment: The structure and function of working models. In K. Bartholomew & D. Perlman (Eds.), *Advances in personal relationships: Vol. 5. Attachment processes in adulthood*. London: Kingsley.

Kirkpatrick, A. (2005) *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*. NY: Guilford.

Kirkpatrick Lee A. (2008). Attachment and Religious Representations and Behavior, Judy Cassidy & Phillip R. Shaver, in *Handbook of Attachment: Theory, Research and Clinical Applications* (eds.). New York: Guilford.

Kagan, Jerome (1984). *The Nature of the Child*. New York: Basic.

Mangano, Mark J (2008). *The Image of God*. Lanham, MD.: University Press of America.

Roberts, R. C. (2002). "Attachment: Bowlby & the Bible." In Todd H. Speidell(Eds.), *On Being a Person: A Multicisciplinary Approach to Personality theories*. Oregon: Cascade.

Slade, Arietta (1999). "Attachment Theory and Research: Implications for the theory and practice of individual psychotherapy with adults." In J. Cassidy & P. R. haver(Eds.), *Handbook of attachment: Theory, research, and clinical implications*. NY: Guilford.

Wesley, John. (1991). *The Works of John Wesley* VI. Peabody: Handrickson.

Zievertz, Hans-Georg.. (2001). Friedrich Schweitzer, Hermann Häring & Don Browning, (eds.). *The Human Image of God*. Boston: Brill.

Anisworth, Mary D. S. (1985) "Attachments across the life span." *Bulletin of the New York Academy of medicine*, 61(9). 792-812.

Bartholomew, Kim & Horowitz, M. (1991) "Attachment styles among young adults: A test of a four-category model." *Journal of Personality and Social Psychology* 61(2). 226-244.

Back, Richard. (2006). "God as a Secure Base: Attachment to God and Theological Exploration." *Journal of Psychology and Theology* 34(2) 125-32.

Beck, Richard & Mcdonald, Angie. (2004). "Attachment to God: The Attachment to God Inventory Tests of Working Model Correspondence, and An Exploration of Faith Group Differences." *Journal of Psychology and Theology*, 32(2), 92-103.

Bretherton, Inge. (1992) "The Origins of Attachment Theory: John Bowlby and Mary Ainsworth, *Developmental Psychology*, 28, 759-775.

Collins, L. & Read, J. (1990). "Adult Attachment, Working Models and Relationship Quality in Dating couples." *Journal of personality and Social Psychology* 58, 644-663.

Fonagy, Peter. Steele, Howard G. & Steele, Miriam. (1991). "Maternal representations of attachment

- during pregnancy predict infant-mother attachment patterns at one year." *Child Development*, 62, 891-905.
- Granqvist, Pehr (1998). "Religiousness and perceived childhood attachment: On the question of compensation or correspondence." *Journal for Scientific Study of Religion*, 37, 350-67.
- Granqvist, Pehr & Hagekull, Berit. (1999) "Religiousness and perceived childhood attachment: Profiling socialized correspondence and emotional compensation." *Journal for the Scientific study of Religion*, 38(2), 254-273.
- Granqvist, Pehr. (2002). "Attachment and religiosity in adolescence: Crossectional and longitudinal evaluations," *Personalith and Social Psychology Bulletin* 28, 260-70.
- Granqvist, Pehr & Hagekull, Berit. (2003). "Longitudinal predictions of religious change in adolescence: Contributions from the interaction of attachment and relationship status." *Journal of Social and Personal Relationships*, 20(6), 793-817.
- Hazan, Cindy & Shaver, Phillip (1987). "Romantic love conceptualized as an attachment process." *Journal of Personality and Social Psychology*, 52(3), 511-24.
- Hazan, Cindy & Debra Zeifman. (1994). "Sex and Psychological Tether." *Advance in Personal Relationships* 5. 17-52.
- Hamilton, Claire E. (2000). "Continuity and discontinuity of attachment from infancy through adolescence." *Child Development*, 71(3), 690-94.
- Kirkpatrick, A & Shaver, R (1990). "Attachment theory and religion: Childhood attachment, religious beliefs, and conversion." *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 315-34.
- Kirkpatrick, & Shaver, (1992). "An attachment-theoretical approach to romantic love and religious belief." *Personality and Social Psychology Bulletin* 18, 266-275.
- Kirkpatrick, (1992). "An Attachment-Theory Approach to the Psychology of Religion," *he International Journal for the Psychology of Religion*, 2(1), 3-28.
- Kirkpatrick, (1997). "A Longitudinal study of changes in religious belief and behavior as a function of individual differences in adult attachment style," *Journal for the Scientific study of Religion*, 36(2), 207-217.
- Kirkpatrick, (1998). "God as a substitute attachment figure: A longitudinal study of adult attachment style and religious change in College student." *Personality and Social Psychology Bulletin*, 24(9), 961-73.
- Krause, M. & Haverkamp, E." Attachment in Adult Child-Older Parent Relationships: Research, Theory, and Practice." *Journal of Counseling & Development*, 75(2), (Dec, 1996): 83-92.
- Mallinckrodt, Brent. Gantt, Diana L. & Coble, Helen M.(1995). "Attachment patterns in the psychotherapy relationship: Development of the Client Attachment to Therapist Scale." *Journal of Counseling Psychology*. Vol 42(3), 307-17.
- Main, Mary., Nancy Kaplan & Jude Cassidy. (1985). "Security in Infancy, Childhood and Adulthood: A Move to the Level of Representation." *Monographs of the Society for Research in Child Development* 50. 66-104.
- Matas, Leah., Richard A. Arend & L. Alan Sroufe. (1978). "Continuity of Adaptation in the Second Year: The Relationship Between Quality of Attachment and Later Competence." *Child Development* 49. 547-56.
- McDonald, Angie., Richard. Beck, Steve Allison & Larry Norsworthy. (2005). "Attachment to God and Parents: Testing the Correspondence vs. Compensation Hypotheses." *Journal of Psychology and Christianity* 24(1). 21-28.
- Miner, Maureen H. (2007). "Back to the basics in attachment to God: revisiting theory in light of theology." *Journal of Psychology and Theology*, Vol 35, 112-22.

- NICHD Early Child Care Research Network. (1997). "The effects of infant child care on mother-infant attachment security: Result of the NICHD study of early child care," *Child Development*, 68, 860-79.
- Phelps, L. Belsky, Jay & Crnic, A. (1998). "Earned security, daily stress, and parenting: A comparison of five alternative models." *Developmental Psychopathology*, 10,(1) 21-38.
- Reinert, Duane F. (2005). "Spirituality, Self-representations, and Attachment to Parents: A Longitudinal Study of Roman Catholic Seminarians," *Counseling and Values*, 49, 226-236.
- Roisman, I., Keren Fortuna & Ashley Holland (2006) "An Experimental Manipulation of Retrospectively Defined Earned and Continuous Attachment Security." *Child Development* 77. 59-71.
- Shorey, S. & Snyder, R. (2006). "The Role of Adult Attachment Style in Psychopathology and Psychotherapy Outcomes." *Review of General Psychology*, 10(1), 1-20.
- Waters, Everett. Merrick, Susan K. Treboux, Dominique. Crowell, Judith & Albersheim, Leah. (2000) "Attachment security in infancy and early adulthood: A twenty-year longitudinal study," *Child Development*, 71, 684-89.
- Weinfield, Nancy S., L. Alan Sroufe & Byron Egeland. (2000). "Attachment from Infancy to Early Adulthood in a High-Risk Sample: Continuity, Discontinuity and their Correlates." *Child Development* 71 695-702.

논찬_상담심리 2

기독교인의 성인애착과 하나님애착 관계

서용일 (아신대)

본 논문에서 Kirkpatrick(1992)은 개인이 자신의 **정서적 배경을 바탕으로** 하나님과 관계를 맺을 때 나타나는 애착특성을 ‘하나님애착(attachment to God)’이라고 정의하고 하나님을 개인의 애착대상으로 보았다.

그러나, Kirkpatrick의 성인 애착 가설은 독자들로 하여금 신학적, 성경적 해석에서 볼 때 왜곡된 하나님 애착으로 인식하게 할 수 있게 한다. 왜냐하면 하나님 사랑(애착)은 구속의 은혜와 믿음을 기초로 한 사랑과 은혜에 기초하여 형성되기 때문이다. 이런 관점에서 볼 때 Roberts의 학설을 인용하여 “애착행동이란 하나님을 사랑하고 이웃사랑을 실천하기 위한 하나님으로부터 인간에게 부여된 행동으로 설명할 수 있다.”로 본 것은 하나님 애착의 옳바른 행위로 보인다. 또한, 부모-자녀 관계를 통해 하나님의 형상으로 창조된 인간과 하나님의 관계를 하나님애착이론의 근거로 제시한 것은 타당하다고 본다.

한편, Kirkpatrick의 유아 애착특성이 기독교인의 종교행동과 다분히 일치한다고 본 것은 심리적 접근이지 성경적 접근이라 볼 수 없다. 특히 불안형의 성인이 **애착 결핍의 행동**으로서 방언의 경험을 더 많이 한다는 것은 인간 발달 행동적 심리 접근 방법으로서 성경의 초자연적 역사와 성경적 진리를 훼손 할 수 있는 위험성이 있다. 기도와 방언, 예배행위와 같은 신앙적 행동을 불안정한 사람이 애착의 대체 수단으로 하나님을 근접추구 개념으로 일치시킨 것도 하나님을 영화롭게 하기위한 참된 경건을 오도하는 잘못된 심리분석 방식으로 사려 된다.

이와 관련하여 Kirkpatrick은 하나님 애착을 성경 신학이 아닌 자유주의 신학에 근거한 Schleiermacher이론과 실존적이고 역사적인 분석에 근거를 둔 Kaufman의 이론에 영향을 받았기 때문이라는 이향숙 박사의 주장은 타당하다고 본다. 또한, Miner(2007)의 이론을 인용하여 Kirkpatrick의 하나님애착 이론이 인지사회모델을 환원주의로 바꾼 결과이며 하나님의 속성을 충분히 고려하지 못했다고 본 것은 타당성이 있다고 본다.

특히 Kirkpatrick은 방언(glossolalia)을 영아의 웅얼이나 유아적인 언어의 형태와 유사하게 들린다는 관찰연구를 근거로 방언을 할 때 머리 흔들기나 팔을 드는 행동 역시 영아의 애착대상을 향한 근접추구 행동과 유사하다고 보고, **불안형의 성인이 회피형이나 안정형보다 방언의 경험을 더 많이 한다고 한 것과** 방언을 애착결핍으로 불안정애착을 형성한 개인이 애착욕구를 위해 하나님과 더 근접하기를 원하는 접근행동으로 것 것은 매우 비성경적이자 심리학적인 사려된다.

또한, 이에 대한 분명한 성경적, 신학적 입장을 표명하는 것이 필요하다고 본다. Kirkpatrick의 애착 이론은 애착대상의 상실로 인하여 이차적인 애착대상으로 하나님을 찾는다 하였다. 그러나 하나님은 이차적인 애착의 대상이 아니라 찬양과 경배를 받으실 영생

과 구원의 하나님으로 보아야 한다. 또한 인간이 하나님을 애착대상으로 먼저 찾은 것이 아니라 성경적 관점에서는 하나님께서 절망과 위기에 빠진 자들을 선택의 은혜를 통하여 먼저 찾아 오셔서 부르시고 회개와 영접, 용서, 성화의 삶으로 인도하시어 참된 하나님의 사랑 안에 거하게 하신다고 보는 것이 성경적 입장이다.

Kirkpatrick이 하나님 애착의 보상가설(Compensation hypothesis)은 부모에게 안전애착을 확립하는데 실패한 자녀들이 애착대체 인물을 찾으며, 부모 죽음이나 질병, 이혼과 같은 사건으로 불안정애착으로 전환 되었을 때, 제 2의 애착 대체인물로서 하나님을 찾고 교회를 찾아왔다 욕구 충족이 안됨 으로서 하나님을 떠난 것으로 본 것은 불안지수 때문 이라기 보다는 하나님과 바른 관계 회복이 되지 못한 영적인 문제에서 비롯된다고 본 것은 올바른 지적이다.

또한, 하나님에 대한 잘못된 애착이론을 하나님의 주권적인 회심과 구원에 적용하는 것은 매우 적절한 성경적 접근으로 사려된다. 왜냐하면, 하나님의 회심의 은혜를 심리적인 측면으로만 조명하는 것은 하나님의 주권을 배제하는 인본적이며 심리학적 접근 이기 때문이다. 또한 Kirkpatrick의 하나님을 향한 개인의 신앙과 종교에 대한 심리학적 고찰은 심리학적 환원주의라는 한계를 지니고 있고, 개인이 만든 왜곡된 하나님과의 관계는 신앙관계가 아닌 심리적 관계라는 이향숙 박사의 주장은 적절하다고 본다. 특히, Kirkpatrick의 ‘안정 하나님애착’ 개념에서 절대적 존재인 하나님을 인정하는 신학적 구조로 바뀌어야 한다는 주장은 매우 타당하다고 사려 된다.

본 논문에서 이 향숙 박사는 그의 논문에서 불안정한 하나님애착에 대한 기독교상담 방안으로서 내적 작동모델 재고(再考)와 재(再)양육 경험을 위한 돌봄을 통해 내담자가 하나님과의 새로운 영적 관계를 형성하도록 돕고 상담자로서 영적 이해및 안전기지 역할을 통하여 하나님의 사랑을 경험과 정서적 영적 돌봄을 통하여 영적 부모의 역할과 재 양육 역할을 통함 신앙성장을 촉진하고 하나님과의 새로운 관계 설정을 목표로 둔 것은 매우 바람직한 방안이라 본다.

또한, 애착인물과의 분리와 상실의 고통을 경험하고 교회를 찾아온 사람들에게 올바른 보상관계로서 회심과 구원의 훈련 양육과정을 통하여 확고한 하나님과의 관계형성과 지속적 영장성장을 위한 돌봄을 강조한 것은 성경적 상담의 바른 제안으로 본다. 이런 점에서 본 논문은 기독교 상담가로서 불안정유형의 내담자가 하나님을 절대적 의존 대상으로 새로운 영적 관계 회복과 하나님의 성품을 닮아가게 하는 영적 훈련과 돌봄을 통하여 잘못된 하나님애착을 치유하고 하나님의 형상으로 성장하는데 그 목표를 두어야 한다는 데서 성경적 상담차원에서 그 가치가 매우 높다고 본다.

분과발표_상담심리 3

야곱의 심리적 변화과정에 대한 연구 : Bowen 이론을 중심으로

김용태 (헷볼트리니티신학대학원대학교)

이수미 (헷볼트리니티신학대학원대학교)

논문요약

본 연구는 야곱의 실제 이야기를 보웬이론과 일치시키는 학문 내 통합을 시도했다. 또한 압복강가(창세기 32-33장), 세겜(창세기 34장), 그리고 벧엘(창세기 35장)로 연차적으로 이어지는 사건을 통해, 야곱의 분화수준이 어떻게 변화되는지 과정적으로 살펴보았다. 연구결과는 다음과 같다. 첫째, 디나사건에서 야곱의 증상은 '소유와 융해(fusion)'된 증상이다. 융해된 소유는 세상 물질인 '재산'과 '사람'인 라헬과 요셉으로 볼 수 있다. 둘째, 하나님은 우리의 분화수준에 맞게 개입하신다. 압복강가에서 야곱의 경쟁구조에 맞는 씨름을 통해 개입하셨다면, 세겜에서는 벧엘언약을 상기시키셨고, 벧엘에서는 자신의 존재를 밝히시며 야곱을 만나셨다. 셋째, 야곱의 심리적 변화과정을 확인할 수 있었다. 야곱은 압복강가에서 '속임수와 경쟁'이라는 거짓자기와 직면했으며, 디나사건에서는 '재산과 융해된 자신'과 만나야 했다. 넷째, 디나사건에서 보듯이, 분화수준이 올라가는 과정 중에 일시적으로 기능분화가 약화될 수 있다. 하지만 이러한 경험들은 우리의 지적체계를 확장시키고 확신(conviction)을 늘리는 경험으로 전환될 수 있다. 다섯째, 분화수준 향상은 평생에 걸친 과정이다. 압복강가 사건, 디나사건, 그리고 벧엘제단에 이르기까지 야곱의 분화수준이 높아져 가는 과정을 통해 기본분화는 천천히 올라간다. 여섯째, 하나님의 언약은 인간의 나약함과 상관없이 진행된다. 야곱의 분화수준이 높지 않았음에도 하나님의 언약과 은혜는 계속 진행되었다.

주제어: 학문 내 통합, 과정적 존재, 분화수준, 야곱

I. 서론

야곱에 대한 기존의 신학적 조명은 하나님의 언약과 그에 대한 야곱의 순종을 중심으로 전개되어왔다(이종운, 1997; 함택, 2009; Gordon Wenham, 2006; C.H. 매킨토시, 권혁봉 역, 1999; H.C. 류폴드, 최종태 역, 1993; Kenneth O. Gangel and Stephen Bramer, 김진선 역, 2009; W. Brueggemann, 강성열 역, 2000). 이로 인해, 벧엘언약, 압복강가의 씨름, 요셉이야기에 주로 초점을 맞춰왔다. 압복강 사건은 야곱에게 이스라엘이라는 새이름이 주어질 정도로 분명 큰 변화의 사건이었다(강병도, 1989). 이에 대해 주석들은 야곱의 새로운 자기로의 전인적인 변화에 대해 강조해 왔다(김희권, 2003: 122-123; 이관직, 1999: 44; Gordon, J. Wenham, 2006: 524). 또한 기존의 신학적 관점은 야곱의 험난한 세월을 통해 당면한 사건들을 영적으로 극복하려는 영적시도에 대해 조명해왔다. 하지만 여전히 신학적

주석과 해석에서는 야곱의 불안과 두려움 같은 심리내적인 감정들에 대해서는 언급이 미비하다.

김진은 인간관에 대한 지향적 존재와 과정적 존재를 구분함으로써, 현대 기독교의 지향적 관점의 지나친 강조로 간과되어온 과정적 존재에 대해 언급했다(김진, 1995: 178). 우리는 이미 다 이론 자가 아니라, 지향적 목표를 향해 날마다 수준을 높여야 하는 과정적인 존재이다(김진, 2010: 68-73). 이제까지는 하나님의 극적이고 초자연적인 개입과 그에 따른 전적 순종의 지향적 존재에 초점을 둬으로써, 기독교인의 실제적이고 과정적인 삶의 적용이 간과되어 왔다. 이처럼 하나님의 언약과 압복강 이후 야곱의 극적인 변화에 대한 기존의 강조와 달리, 디나 사건에서 보여준 야곱의 모습처럼, 실제로 하나님과의 만남 이후의 심리적 과정과 인격적 변화에 대한 신학적 자료와 과정적 언급이 부족하다.

위에서 언급한 신학적 조명의 한계로 인해 상담학적 관점으로 성경인물을 조명해 보는 연구들이 있어왔다(김미경, 2011; 박종수, 2007; 서우경, 2011; 이관직, 2009; 2007; 이은주, 2006; 최은영, 2002; 한숙자.박경옥, 2010). 야곱가족에 대한 상담학적 연구들도 있다(김기돈, 2002; 김수영, 2002; 박미라, 2008; 이기훈, 2003; 이동순, 2004; 이미정, 2002; 조난숙 외, 2010; 정희성, 2013). 하지만 신학적 연구들과 마찬가지로, 야곱이 압복강가에서 어떠한 심리적 변화를 경험했고, 연이어 일어난 디나 사건에서 야곱이 보인 감정과 반응은 압복강가 새이름 부여 이후에 어떤 과정을 의미하는지에 대한 연구는 찾기 어렵다. 즉, 심리적 변화과정에 대한 구체적인 언급보다는 주로 현상학적이거나 개념적인 적용의 연구들이 대부분이다. 따라서 본고는 압복강가에서의 새이름 이스라엘로의 개명에도 불구하고, 여전히 예전의 불안과 두려움의 강한 감정을 보이는 디나사건이라는 특정한 시점을 중심으로, 디나사건 전후의 야곱의 심리적 변화 과정을 보웬이론의 분화 수준을 중심으로 살펴보고자 한다. 야곱이 보여주는 강한 불안과 두려움의 감정은 단지 개인적인 정서이기보다는 축복권을 중심으로 발생되어져온 가족 내의 경쟁에서 오는 정서로 체계적이고 관계적인 접근이 필요하다. 이에 대해 보웬이론은 핵가족감정체계라는 개념을 통해 가족 내 관계 속에서의 불안을 보여주는데 이는 야곱의 불안을 잘 설명해준다.

디나 사건에서 보이는 야곱의 불안과 두려움은 우리가 일상에서 경험하는 불안과 두려움으로 임상장면에서 많이 접하는 실제 사례다. 본 연구에서는 보웬이론과 야곱의 사례에서 보여주는 실재를 일치시키면서, 디나 사건의 전후에서 보여주는 야곱의 심리적 변화과정을 분화수준을 통해 보려한다. 분화수준이 달라지는 과정에서 분화라는 이론적 개념과 과정이라고 하는 과정적 측면을 야곱이야기의 실재를 가지고 분석하고자 한다. 즉, 본 연구는 학문 내 통합을 모델로 하면서 동시에 과정적 조명을 하고자 한다. 따라서 필자들은 첫째, 기독교 상담의 통합 방식을 연구한다. 둘째, 기존의 야곱의 이야기에 대한 신학적이고 상담학적인 연구들을 살펴본다. 셋째, 야곱의 분화수준이 달라지는 과정을 연구하고 기독교적 함의를 제시하고자 한다.

Ⅱ. 기독교상담의 통합방식

1. 통합의 의미, 이유, 방식

기독교 상담은 일반 상담 및 심리치료와 신학 또는 기독교의 원리를 통합하려는 노력과

함께 발달하였다(김용태, 2006: 37). 카터와 내래모어(Carter, J. D., and Narramore, B, 1979: 13-20)는 통합의 이유를 다음과 같이 말한다. 첫째, 하나님이 모든 진리의 근원이기에 성경에 제시된 진리나 심리학자나 과학자들이 연구하는 자연에 제시된 진리가 서로 모순이 없다. 둘째, 인간의 이해를 넓히는 여러 학문들이나 도구들을 활용해야 한다. 셋째, 신학과 심리학 모두 인간의 존재에 관해 서로 도전을 주며 상호보완적이다(김용태, 2006: 102). 홀과 홀(Hall and Hall, 1997)은 종교인들 혹은 종교적으로 예민한 주제를 가진 내담자들이 상담자를 찾아오며, 상담의 내용이 가치 판단을 필요로 하거나 종교적 관심을 내포한다며 통합의 실용적인 이유를 언급한다(김용태, 2006: 104). 기독교 상담의 통합 방법은 ‘어떻게 통합’에 해당되는 구조 통합(structure integration)과 ‘무엇을 통합’이라는 내용 통합(content integration)으로 구분된다(김용태, 2006: 150). 구조 통합은 심리학과 신학의 통합에 의해 학문과 학문을 하나의 체계로 묶는 노력을 의미하며, 내용 통합은 기독교의 가치, 믿음, 세계관들이 상담 과정과 결과에 포함되어서 더 나은 상담 효과를 보고자 하는 노력을 말한다(김용태, 2006: 150). 바우마 프리디거(Bouma-Prediger, 1990: 21-31)는 내용 통합의 방식을 다시 네 가지로 세분화한다. 이는 학문 간 통합(interdisciplinary integration), 학문 내 통합(intradisciplinary integration), 믿음과 실제의 통합(faith-praxis integration), 경험적 통합(experiential integration)이다(김용태, 2006: 107-108). 본 장에서는 바우마 프리디거의 통합 방식을 설명함으로써 본고의 통합 방식을 제시하고자 한다.

2. 야곱 이야기와 과정적 의미의 학문 내 통합

학문 간 통합은 서로 다른 학문들을 비교·분석하여 하나의 학문을 만들어 내는 시도다. 두 학문이 가지고 있는 기본적 가정들을 검토하고 각 학문이 가지고 있는 핵심적 내용들을 비교·분석하여 새로운 이론적 틀이나 철학적 가정들을 세우고자 하는 노력이다(김용태, 2006: 107). 믿음과 실제의 통합은 믿음과 삶 또는 믿음과 실제 사이의 통합을 의미한다. 기독교인들이 기독교의 믿음과 자신들의 삶을 통합해야 하듯이, 기독교 상담자는 기독교인으로서의 믿음을 자신의 일상적 삶과 전문적 삶 모두에 일치시키는 방식을 통해서 믿음과 실제 사이의 통합을 해 나간다(김용태, 2006: 110). 경험적 통합은 한 개인 안에서의 경험 일치나 하나님과 자신의 관계에서 발생하는 경험 일치를 의미한다(김용태, 2006: 110). 과거 경험으로부터의 해방이나 치유, 자신의 내적 상처들을 씻어내기, 영적 자원을 활용하기 등 여러 방식의 경험적 통합이 일어날 수 있다(김용태, 2006: 110). 과거의 경험과 현재의 나와와의 구조적 일치를 지향하는 통합이다. 판스워즈(Farnsworth, 1982: 310)에 의하면, “성경과 사람(자료와 자료), 성경과 심리학(자료와 해석)은 통합할 수 없고 오직 심리학과 신학(해석과 해석)만을 통합할 수 있다.” 이처럼 본고는 야곱의 성경자료와 보웬이론(자료와 해석)의 통합으로 학문 간 통합이 되기 어려우며, 야곱가족 분석을 통해 이론적 틀을 만들 수는 없다. 또한, 실제 상담자를 상정하기가 어렵기에, 상담자와 내담자의 믿음과 삶이 상담의 과정을 통해 어떻게 실제적으로 연결되고 통합되는지에 대한 믿음과 실제의 통합도 어렵다. 상담자의 삶이 통합되면 내담자의 경험적 일치를 인도할 수 있다는 경험적 통합 역시 상담자를 상정할 수 없어 어렵다.

따라서, 본 연구는 학문 내 통합을 하려 한다. 학문 내 통합은 한 학문 내에서 이론적 내용과 임상적 실재를 일치시키려는 통합이다. 기독교 상담자들은 자신들이 가지고 있는 기독교적 개념과 세계관이 상담의 실제에 충분히 드러나도록 해야 한다(김용태, 2006: 108). 상

담의 이론에 어떤 철학적 가정이 더해지느냐에 따라서 상담방법은 달라진다. 이론적 가정에 대한 인식과 자신의 실제 사이에 통합을 이루어 내는 일이 곧 학문 내 통합이다. 본고는 보웬이론과 야곱 사례의 실재를 통해 임상적 통합을 시도함으로써 학문 내 통합의 방법을 취하고자 한다. 보웬이론의 자기분화수준의 ‘개념’으로, 야곱의 심리적 변화 ‘과정’을, 야곱 이야기라는 ‘실제’를 통해 보고자 한다. 압복강가 사건(창세기 32-33장), 세겜의 디나사건(창세기 34장), 그리고 벤엘제단(창세기 35장)의 연차적으로 일어나는 사건을 통해서, 야곱의 분화수준이 어떠한 변화과정을 보이는지 연구하려 한다. 이는 압복강가에서 새이름의 부여로 변화된 ‘새자기’의 지향적 존재의 강조에 머물렀던 기존 연구의 한계점으로부터, ‘옛자기’에서 ‘새자기’로의 변화과정을 디나사건을 중심으로 구체적으로 살펴보려는 과정적 연구다. 즉, 이 연구의 방법은 이론과 실제의 학문 내 통합이자 동시에 과정적 연구이며, 이를 통해 야곱의 분화수준의 변화에 따른 심리적 변화과정을 연구하고자 한다.

Ⅲ. 야곱에 대한 기존의 연구들

1. 신학적이고 영적인 접근

야곱에 대한 기존의 신학적 연구들은 크게 세 가지 관점으로 나눌 수 있다. 이는 하나님의 주권과 언약, 하나님의 현현과 만남의 실재성, 죄의 자백과 새로운 인격에 대한 관점이다. 첫째, ‘하나님의 주권과 언약’의 관점은 사기꾼 야곱에 대한 하나님의 응답에 대해 초점을 둔다. 야곱이야기는 인간의 어리석음과 나약함에도 불구하고 하나님의 주권과 언약에 대한 신실하심을 나타내기 위해 창세기 안에 포함되었다고 본다(이종윤, 1997, 128; 함택, 2009: 20-21; C.H. 매킨토시, 권혁봉 역, 1999: 334-349 ; Gordon Wenham, 2006: 524; W. Brueggemann, 강성열 역, 2000: 395-397). 둘째, ‘하나님의 현현과 만남의 실재성’의 관점은 야곱이 절뚝거리며 브니엘을 지남에 대해 자신이 밤에 겪은 하나님과의 만남의 실재성을 증거한다고 말한다(Gordon, J. Wenham, 2006: 529-530; H.C. 류폴드, 최종태 역, 1993: 769-771; W. Brueggemann, 강성열 역, 2000: 399-410). 또한 힘줄을 먹는 것을 금함으로써 이스라엘 자손들은 야곱의 하나님과의 만남, 그리고 궁극적인 승리의 약속과 가까스로 얻어낸 축복을 끊임없이 상기한다(Gordon, J. Wenham, 2006: 529-530). 호크마는 야곱의 옛 본성과 기질을 철저히 파괴하신 후 새로운 인격과 이름을 허락하신 하나님이, 그의 몸에 하나님의 주권을 인정하고 은혜를 기억나게 하는 상처를 남겨두셨다고 해석했다(강병도, 1989: 601-602). 셋째, ‘죄의 자백과 새로운 인격’에 대한 관점은 창세기 32장에서 야곱이 자신의 이름을 밝히는 행위를 자신의 과거와 맞서는 죄의 자백으로 해석한다(이종윤, 1997: 133-135; Gordon, J. Wenham, 2006: 524; H.C. 류폴드, 최종태 역, 1993: 766-768; Kenneth O. Gangel and Stephen Bramer, 김진선 역, 2009: 384-386 ; W. Brueggemann, 강성열, 2000: 74). 이는 도덕적 신앙적 판단의 장으로 사기꾼이며 경쟁자로서의 기존의 경력을 접고 자기 안에서 새 사람의 정체를 인식하게 되는 사건이었다(김회권, 2003: 122-123). 자기 이름을 말하면서 야곱 자신이 형을 속였다는 사실을 인정하게 함으로써, 하나님은 단순히 야곱을 축복하는 대신에 이름을 바꾸면서 야곱의 새로운 인격과 운명을 기대한다(Gordon, J. Wenham, 2006: 524). 이는 야곱 새이름인 이스라엘, 즉 민족의 조상으로서의 변모에 초점을 둔다.

‘하나님의 주권과 언약’의 강조는 압복강가 사건에서 뒤이어, 창세기 35장의 벤엘로 돌아가 제단을 쌓고 다시 ‘이스라엘’로의 칭함과 언약으로 초점을 연결시킨다. 이와 같은 강조는 언약의 성취과정 중에 일어난 압복강가와 벤엘 중간의 디나 사건(창세기 34장)에 대한 구체적인 언급을 피한다. 여기서 창세기 34장의 디나 사건은 단지 인간의 죄악을 보여주는 수단으로 가나안 사람의 욕정, 야곱의 비겁함, 그리고 아들들의 어리석음을 보는 사건에 불과하게 된다. 하나님의 은총이 인간의 죄악에도 불구하고 승리함으로써 언약의 불가침성을 입증하기 위해 디나 사건을 해석할 뿐이다. ‘하나님의 현현과 만남의 실재성’의 관점 역시, 하나님과의 만남이 야곱에게 실제 어떠한 영향을 주었는지에 대한 실제적이고 과정적인 언급을 찾아보기 힘들다. ‘죄의 자백과 새로운 인격’의 신학적 이해도 새이름에 걸맞지 않게, 디나 사건에서 보여주는 야곱의 강한 불안과 두려움이라는 실제 감정을 설명하기 힘들다. 이는 새로운 이름을 통한 새로운 인격에 초점을 둬으로써, 하나님의 만남이 곧 인격적 성숙을 의미한다는 쉬운 결론에 이르게 한다. 즉, 이러한 신학적 관점은 하나님에 대한 지향적 존재로서의 인간을 지나치게 강조함으로써, 야곱의 인격적 변화 중에 일어나는 심리적 변화과정의 간과로 이어진다. 이는 실제 사례를 통한 신학적 이해와 과정적 연구를 약화시켜왔다. 따라서 본고는 디나 사건이라는 야곱의 실제 이야기를 중심으로, 인간 야곱의 심리적 변화과정을 보웬의 분화수준이라는 개념을 통해 분석하고자 한다.

2. 상담학적 접근들

성경인물에 대한 신학적인 연구는 인간의 심리적 현상을 보여주는데는 한계가 있다. 이러한 한계를 보완하기 위해 상담학적 관점으로 조명해보고자 하는 연구들이 있어왔다. 상담학적 접근은 심리내적인 관점과 관계적 관점으로 나눌 수 있다. 성경인물에 대해 심리내적인 관점으로 연구한 문헌들은 다음과 같다. 외상 후 성장 모델을 위한 이삭과 요셉의 연구(김미경, 2011), 분석심리학적으로 삼손을 연구(박종수, 2007), 정신역동적으로 성경 인물들 분석(서우경, 2011), 다윗과 사울의 심리내적 상태 비교 연구(이은주, 2006) 등이 있으며, 이관직은 성경 속 여러 인물의 심리를 분석했고(이관직, 2009), 특히 성경인물이 보인 분노에 초점을 맞춰 연구하기도 했다(이관직, 2007). 또한, 심리내적인 관점의 한계를 극복하고 성경인물의 성격을 체계적이고 관계적인 맥락으로 이해해보고자 하는 시도로 관계적 접근의 연구들도 있어왔다. 보웬과 룯기신학(최은영, 2002), 룯과 나오미의 관계 조명(한숙자, 박경옥, 2010)의 연구들을 볼 수 있다. 관계적 접근 중에는 보웬이론으로 야곱 가족을 분석하거나 가계도분석을 통해 기독교 상담적인 의미를 찾으려는 연구들도 있어 왔다(김기돈, 2002; 김수영, 2002; 박미라, 2008; 이기훈, 2003; 이동순, 2004; 이미정, 2002; 조난숙 외, 2010; 정희성, 2013). 보웬 이론은 위로 3세대까지 드러나는 감정체계에 관심을 가짐으로써 개인이 가진 현재 문제의 원인을 가족의 전체적인 역사에서 파악한다. 가족에게 나타난 문제를 분화의 개념을 중심으로 원인론적으로 잘 설명해 주며, 또한 관계 속에서 가족이 어떻게 기능적으로 변할 수 있는지를 보여준다. 이러한 연구를 통해 현대인들의 삶에 새로운 적용점을 제시하고, 현대 가족들과의 연관성과 시사점을 찾으려 시도하며, 기독교상담 혹은 목회상담으로의 도입 가능성을 연구 결과로 보여 왔다.

하지만 기존의 상담학적 연구들은 신학적 이해에 대한 보완으로써, 심리학이라는 안경을 통해, 성경 인물과 가족을 현상학적 또는 개념적인 분석에 치우쳐 왔다. 적으나마 심리학을 중심으로 설명되지 않는 역기능에 대해서 하나님과의 관계를 보완함으로써 심리학과 신학

의 학문 간 통합의 수준에 그치고 있다. 이로 인해 대부분의 연구들이 상담의 과정과 내용 등의 실제 적용의 방법적 측면은 다음 연구의 제언점으로 남겨두고 마무리해오곤 했다. 통합은 단지 이론적 수준에 머물지 않고 실질적이고 구체적인 영역까지 영향을 미쳐야 한다(김용태, 2006: 102). 실제적 통합은 주로 상담의 임상적 측면을 강조한다. 통합은 실제로 상담이 진행되는 상황을 가정하면서 이루어지며, 임상 실제에 심리학적으로나 기독교적으로 어떻게 접근할 수 있는지가 중요한 관심사가 된다(김용태, 2006: 106). 반면, 기존의 연구들은 결과와 효과에 관심을 부여할 뿐, 야곱의 심리적인 변화의 과정과 그것을 위한 하나님의 개입방법이나 과정을 상담학적으로 설명하고 있지 않다. 기존 연구들은 분화개념을 적용하여 야곱이야기 분석을 시도했지만, 야곱의 분화수준이 어떻게 변화되는지에 대해, 분화 과정을 통한 심리적 변화를 보여주지는 못했다. 따라서 본 연구는 야곱의 실제 이야기를 보웬이론과 일치시키면서 학문 내 통합을 시도하려한다. 또한 압복강 씨름사건(창세기 32-33장), 세겜의 디나사건(창세기 34장), 벤엘제단(창세기 35장)의 연차적으로 이어지는 사건을 통해, 야곱의 분화수준이 어떻게 변화되는지를 과정적으로 살펴보고자 한다.

IV. 보웬이론으로 본 야곱의 사례분석

분석은 원자료와 이론에 의한 개념을 연결하는 작업을 말한다(김용태, 2013, 출간 중). 분석을 통한 사례연구는 학문 내 통합으로서 이론적 입장에 따라서 실제 사례를 이해하고 분석하여 상담실제에 연결시키려는 노력이다. 따라서 본 장에서는 보웬이론의 주요개념을 제시한 후, 개역개정성경과 주석에서 임상자료를 추출하여 야곱의 증상을 분석했다. 그리고 디나사건이라는 특정한 시점을 중심으로 야곱의 심리적 변화 과정을 보웬이론의 분화 수준의 개념을 통해 살펴보겠다.

1. 보웬 개념

자아덩어리(ego mass)와 핵가족 감정체계(nuclear family emotional system):

자아덩어리(ego mass)는 한 개인이 가족으로부터 미분화되어 감정적으로 얽혀있거나 매여 있는 관계를 의미한다(Bowen, 1990: 476; Kerr and Bowen, 1988: 28-30). 감정은 살아있는 생명체를 움직이는 가장 기본적 힘으로 인간을 움직이며 생존이 가능하게 만든다(Kerr and Bowen, 1988: 28-30; Papero, 1990: 27). 보웬은 나중에 이 현상을 핵가족 감정체계라고 명명하였다(Nichols and Schwartz, 1998: 146; Hall, 1991: 71). 이는 가족들이 감정적으로 하나 되는 상태를 나타내는 개념으로, 가족들끼리 연결되어 있는 “감정상태의 질(Hall, 1991: 71)”을 말한다.

불안(anxiety)과 자기분화(differentiation of self):

불안이란 가상적 또는 실제 위협에 대한 유기체의 반응이다(Kerr and Bowen, 1988: 112; Kerr and Bowen, 남순현 외 역, 2005: 143-145). 자기분화는 주어진 상황에서 한 개인이 얼마나 목표지향활동을 할 수 있는지를 척도로 나타낸 개념이다(김용태, 2011: 335). 특히 불안이 유발되는 상황에서 감정반사행동을 하지 않고 지적반응행동을 할 수 있는 정도가 분화다. 보웬은 ‘자기’를 두 가지로 분류한다. 하나는 진짜 자기(solid self)이고, 다른 하나는 가짜 자기(pseudo self)다(김혜숙, 2003: 137). 진짜 자기는 내적 확신이 있어

서 다른 사람들의 의견이나 행동에 따라서 잘 흔들리지 않는 자기다(김용태, 2011: 332). 가짜 자기는 환경이나 자극에 따라서 쉽게 흔들리고 변화되는 자기를 말한다(Hall, 1991: 17). 분화는 진짜 자기와 가짜 자기의 비율로 나타난 개념이다(김용태, 2011: 333)

감정체계(emotional System), 느낌체계(feeling System), 지적체계(intellectual System):

감정체계는 감정에 의해서 만들어진 관계형태 즉 감정적 연결 상태를 말한다(김용태, 2011: 327-330). 이러한 감정체계는 상대방으로부터 자극이 왔을 때 합리적으로 반응하기 보다는 감정적으로 반응하는 감정반사행동(emotional reactivity behavior)을 일으킨다(김용태, 2011: 331). 느낌체계는 감정을 인식하면서 발생하는 정서 상태로 감정을 느끼는 인지적 상태를 말한다(김용태, 2011: 330). 지적체계는 목표지향 활동을 반영하는 신념이나 확신을 말한다. 지적체계는 생각하는 체계다(김용태, 2011: 330). 이러한 지적체계는 자신의 내적 확신이나 신념에 따라서 상대방에게 반응하는 지적반응행동(intellectual responsive behavior)을 하게 한다. 분화의 수준이 높은 사람은 감정반사행동보다는 지적반응행동을 더 많이 한다.

삼각관계(triangling)와 탈삼각화(detriangling):

삼각관계는 불안한 이자관계를 해소하기 위해, 어떤 사람이 다른 한 사람을 자신들의 정서적 문제에 끌어들이는 형태를 기술하는 개념이다(Goldenberg and Goldenberg, 김득성 외 역, 2003: 215). 불안이 증가하면 제 3자는 두 사람의 긴장에 관여하게 되어 삼각관계를 형성한다(Kerr and Bowen, 1988: 168). 삼각관계는 자기 분화수준이 낮고 긴장이 심할수록 그 현상이 두드러진다. 삼각관계는 사람이 아닌 대상과의 관계에서도 형성된다(김용태, 2011: 338). 삼각관계는 가족이 가진 문제에 직접 대면하지 않고, 회피하기 때문에 더 큰 문제를 만들게 된다. 따라서, 이 관계를 벗어날 수 있도록 돕는게 치료의 목표다(Becvar, D. S. and R. J. Becvar, 정해정·이형실 역, 2006: 167). 치료자는 가족들이 가지고 있는 삼각관계와 다른 종류의 삼각관계를 만든다. 이것이 바로 치료적 삼각관계(therapeutic triangle), 혹은 탈삼각화라고 부른다(김용태, 2011: 359). 보웬에 의하면 자기 분화는 개인의 내적 자유와 만족스런 대인관계를 위해 일생동안 추구해야 하는 과정이다(송정아·최규련, 1999: 219)

2. 분화수준 변화에 관한 이해

이스라엘이라는 새이름은 야곱의 변화된 인격이자 삶의 전환점이라 강조한다(이관직, 1999; 2009; 조난숙 외, 2010; 정희성, 2013; 강병도, 1989). 하지만 새이름의 부여 바로 뒤에 벌어지는 디나사건에서의 야곱의 강한 불안과 두려움은 변화된 새로운 인격에 대한 의문을 남긴다. 이에 대해 필자들은 창세기 34장의 디나사건을 중심으로 야곱의 심리적 변화과정을 조명해보고자 한다. 연구범위는 디나사건을 중심으로 하되, 과정적 조망을 위해 창세기 32장부터 35장까지를 같은 범주로 보겠다. 이는 32장부터 35장까지가 짧은 기간 내에 연차적으로 일어났기 때문이다(이종윤, 1997, 131). 먼저, 야곱의 증상을 분석한 후, 심리적 변화과정을 분화수준을 통해 과정적으로 분석해 보겠다.

(1) 보웬이론으로 본 야곱의 증상 분석

디나사건(창세기 34장)에서 보이는 야곱의 증상은 전형적인 '융해(fusion)에 의한 증상'이라 볼 수 있다. 야곱은 '소유와 융해'되어 있었다. 소유는 두 가지로 구분되는데 세상의 물질인 '재산'과 '사람'인 라헬과 요셉으로 볼 수 있다. 제임스 요단(James B. Jordan, 2001)은 야곱에게 "가난과 사랑은 큰 약점"(안정진 역, 2009: 134)이었다고 말한다. 보웬은 융해의 대상을 사람에만 제한을 두지 않고 연합과 분리가 자유롭지 못해 융해관계를 형성하는 모든 대상이 해당될 수 있다고 보았다(김용태, 2011: 338). "여종들과 그들의 자식들은 앞에 두고 레아와 그의 자식들은 다음에 두고 라헬과 요셉은 뒤에 두고(창 33:2)"에서 야곱은 자신의 처자식에 순번을 매긴다. 이는 야곱이 사람의 존재 자체에 가치를 두기보다 자기 소유의 일부분으로 여겼을 가능성을 보여준다. 자기 소유와의 융해는 이후 하나님의 개입을 통한 탈삼각화의 주요 대상이 된다.

첫째, 야곱의 '재산과의 융해'는 딸 디나가 세상을 구경하러 나간 행동(창 34:1)에서 그대로 나타난다. 아버지 야곱이 불안으로 인해 세상 물질과 융해됨으로써 형성된 핵가족감정 체계가 디나에게도 그대로 전수되고 있다. 하물과 그 아들 세겜이 야곱에게 땅과 물질을 거래 조건으로 내세운 행동에도 드러나며(창 34:10-11), 야곱의 아들들이 누이 디나를 구하기 위해 대학살 후에 재산의 약탈을 감행하는 데에서도 나타난다(창 34:27-29). 야곱의 세상의 물질과의 융해는 "네 출생지로 돌아가라(창 31:13)"는 하나님과의 약속을 간과하게 했을 가능성이 있다. 이는 압복강가에서의 하나님과의 대면 후에 목적지로 귀향하기 보다는 가나안 밖의 도시인 세상의 물질과 성(sex)이 만연한 숙곳에(이종운, 1997, 125) "자기를 위하여 집을 짓고 가축을 위하여 우릿간을 지으며 머물다가(창 33:17)", 다시 가나안 땅 세겜 성읍에 이르러 장막을 치고 거한(창 33:18) 야곱의 행동과 연결된다. 자기 소유에 대한 융해로 야기된 야곱의 불안은 압복강가에서 당면한 에서와의 문제가 해결되자, 다시 옛 본성인 세상의 풍요에 안주하며 목표지향행동보다는 감정반사행동으로 세상에서 평안을 찾게 했다.

둘째, 야곱의 '사람과의 융해'는 삼각관계를 형성한다. "레아와 그의 자식들은 다음에 두고 라헬과 요셉은 뒤에 두고(창 33:2)"에서 보듯이, 야곱은 라헬과 융해관계를 형성했다. 레아와 레아의 자식들은 소원과 갈등 대상이었다. 이는 야곱-라헬가족-레아가족이라는 삼각관계를 형성하게 된다. 디나사건(창세기 34장)이 시작되자마자 성경저자는 '레아가 야곱에게 낳은 딸 디나(창 34:1)'라고 디나에 대한 수식어를 길게 붙인다. 이러한 디나에 대한 소개에도 불구하고 딸 디나가 성폭행 당한 엄청난 사건 속에서, 아버지 야곱의 모습은 '야곱에게 낳은 딸 디나'라는 호칭이 무색할 정도로 '잠잠하였다'(창 34:5). 이는 야곱이 아무런 마음의 동요도 일으키지 않았음을 나타낸다(Gordon, J. Wenham, 2001: 563). 알렌(Allen P. R., 1988)에 의하면, "야곱의 아들들이 폭력을 항의할 때까지 야곱은 무대 전면에 등장하지 않았다(김창동 역, 2005: 853)." 셈겜의 아비 하물의 적극적인 대처행동과 달리, 아비 야곱은 별반 반응을 보이지 않았다. 이는 야곱의 디나사건에 대한 정서적 거리를 나타내며, 불안에 의한 감정반사행동이라 볼 수 있다. 이러한 야곱의 삼각관계는 레아자녀들과의 갈등을 극에 달하게 하며, 아들들이 세겜족속을 속이고 대살육을 감행하는 행동을 야기 시킨다. 이에 대해 야곱은 "너희가 내게 화를 끼쳐 나로 하여금 이 땅의 주민 곧 가나안 족속과 브리스 족속에게 악취를 내게 하였도다. 나는 수가 적은즉 그들이 모여 나를 치고 나를 죽이리니 그러면 나와 내 집이 멸망하리라(창 34:30)"라며, 문제를 오직 자신의 처지에서만 바라본다. 아들들이 저지른 죄에 대한 책망은 없고 야곱 자신의 목숨, 가정, 땅,

소유물만을 염려하며(A. Maclaren. et al., 이병철 역, 1992: 263), 회피적이고 책임전가적인 강한 감정반사적인 행동을 표출한다. 이는 세겜에 머무는 동안의 낮은 분화수준을 말해주며, 안전에 대한 확신이 없음을 보여준다(A. Maclaren. et al., 이병철 역, 1992: 264). 이에 아들들은 “그가 우리 누이를 창녀 같이 대우함이 옳으니이까(창 34:31)”라고 반응함으로써 갈등은 최고조에 달한다. “삼각관계와 투사과정에 매여 있는 아이는 부모가 자신에게 화를 많이 낼 때 많은 좌절과 억울함이 생기게 되며, 이런 방식으로 관계를 하면 아이 자신의 마음 속에 부모에 대한 분노가 많이 생기게 된다(김용태, 2011: 344).”

디나사건의 자기 소유와의 융해관계는 압복강가 사건의 전후에서도 고스란히 보인다. “내가 그를 두려워함은 그가 와서 나와 내 처자들을 칠까 겁이 나기 때문이니이다(창 32:11)”는 밧단아람에서 돌아온 야곱이 소유와는 융해되고 에서와는 갈등관계임을 볼 수 있다. 이는 야곱의 평생에 걸친 관계로서 가족으로부터 분화되지 못한 핵가족 감정체계를 나타낸다. “내가 그를 두려워함은 그가 와서 나와 내 처자들을 칠까 겁이 나기 때문이니이다(창 32:11)”, “예물로 형의 감정을 푼 후에 대면하면...(창 32:20)”, 그리고 “야곱이 심히 두렵고 답답하여(창 32:7)”라는 표현은 소유와 융해된 야곱의 불안을 잘 보여준다. 낮은 분화 수준은 ‘증상회복이 늦은 경우’와 ‘만성증상을 갖는 경우’로 나뉘는데(김용태, 2000: 335), 야곱은 ‘증상회복이 늦은 경우’의 낮은 분화 수준을 보인다. 이는 불안에도 불구하고 기능분화수준을 보이기 때문인데 다음에서 나타난다. “야곱이 심히 두렵고 답답하여 자기와 함께 한 동행자와 양과 소와 낙타를 두 떼로 나누고(창 32:7)”에서 보듯이 두려움이 야곱을 무력케 하지는 않았다. 야곱은 에서가 공격할 경우 적어도 무언가를 구하려는 시도로 행동했다(Gordon, J. Wenham, 2006: 518). 또한 야곱은 ‘감정을 풀기’위해 계획된 예물로서 형과 화해하고 자신의 과거의 악행들을 속죄하려는 열심을 보여주는데(Gordon, J. Wenham, 2006: 537), 이러한 기능적 활동은 야곱이 ‘만성증상’이라기보다는 ‘증상회복이 늦은 경우’임을 밝혀준다. 야곱의 기능은 지적체계에 의한 목표지향활동이라기보다는 불안이라는 감정체계에 의한 감정반사행동으로 아직 기본분화라고는 볼 수 없다. “심히 두렵고 답답하여 자기와 함께 한 동행자와 양과 소와 낙타를 두 떼로 나누고(창 32:7)”의 행동은 형 에서가 사백 명을 거느리고 온다는 소식에 몹시 두려워하여 한 행동이다(Gordon, J. Wenham, 2006: 514). 야곱은 “밤에 일어나 두 아내와 두 여종과 열한 아들을 인도하여 압복 나루를 건너세...(창 32:22-23)”에서 압복강은 물살이 빠른 지류(Gordon, J. Wenham, 2006: 521)로 밤에 강을 건너게 하는 행동은 사리에 맞지 않는 행동이다(Gordon, J. Wenham, 2006: 521). 야곱의 이러한 불합리한 행동은 혼란스런 심리 상태를 나타낸다고 본다(Gordon, J. Wenham, 2006: 521). 야곱이 밤에 잠 못 이룰 정도로 불안하고 두려우며 해가 뜰 때까지 기다리는 긴장감을 견딜 수 없어 내린 감정반사행동이라 볼 수 있다.

야곱이 압복강가에서 하나님과 씨름할 때도 환도뼈가 골절될지언정 소유에 대한 축복권을 놓지 않는다(창 32:25-26). 결국 하나님은 축복하시고 야곱을 이스라엘로 개명하시면서 하나님과 사람과 싸워 이긴자라고 말씀하신다(창 32:28). 그러나 브니엘에서의 야곱의 거듭남이 과거를 지우지도, 야곱의 인격을 완전히 바꾸어 놓치는 못했다. 새 이스라엘은 여전히 옛 야곱의 특징들을 가지고 있었다. 에서를 따라 즉시 세일로 가지 않고 연약한 자식과 가족을 변명 삼아, “가축과 자식들의 걸음대로 천천히 인도하여 세일로 가서 내 주께 나아가 리이다(창 33:13-14)”고 말한다. 이는 숙여 왔던 사람의 불신을 나타내며(Gordon, J. Wenham, 2006: 533), 에서와의 관계는 여전히 야곱 안에 불편한 채로 있다(Gordon, J. Wenham, 2006: 536). 또한 풍요로운 숙곳에 안주하고, 다시 “평안히 가나안 땅 세겜 성을

에 이르러(창 33:18)” 장막을 치는데, 세겜은 ‘평화로운 또는 살렘’이라 일컬어지는 성이다 (Gordon, J. Wenham, 2006: 533). 이는 디나 사건의 전조로서 가장 격렬한 분쟁의 현상이 될 세겜의 분위기를 ‘평화로운’이라는 역설적 암시로, 이후 야곱의 소유와 지속되는 융해로 인한 사건의 전조라 볼 수 있다.

(2) 야곱의 심리적 변화과정

이스라엘로의 개명은 야곱에게 있어 ‘새로운 지위’를 부여했다. 하지만 ‘새로운 지위’가 자연스럽게 ‘인격적 성숙’으로 직결되지는 않는다. 야곱의 이름이 이스라엘로 바뀌어지고 창세기 33-50장에서 ‘야곱’이 45회, ‘이스라엘’은 23회로 불려지는데, 이는 변화된 이스라엘에게 아직도 옛사람 야곱의 모습이 남아있음을 말한다(이종운, 1997: 118). 그동안의 많은 학자들이 새로운 인격이라는 ‘지향적인 존재’에 초점을 맞춰왔다면, 압복강가 사건 이후의 디나사건은 이러한 지향적 존재로 가는 ‘과정적 존재’인 야곱의 모습을 보여준다. 디나사건의 완결은 34장이 아닌 35장까지 이어진다. 따라서 본 절에서는 야곱의 심리적 변화 과정을 창세기 32장 압복강가 사건에서부터 35장의 벤엘로 돌아가기까지 살펴봄으로써 그 사이 34장의 디나사건이 갖는 의미를 살펴보겠다.

압복강가에서의 야곱의 분화수준(창세기 32-33장)

압복강가에서 야곱은 극도의 불안한 상태로 홀로 남아 날이 새도록 씨름을 했다. 씨름은 자기 소유와 융해된 불안으로 인한 경쟁적 감정반사행동이다. 이에 야곱의 분화수준은 낮았으리라 본다. 야곱이 원한 축복은 당면한 문제해결적인 축복으로 형 에서로부터 자기 소유를 보전하기 위함이다. 또한 야곱은 축복을 주시면 하나님을 보내드리겠다는 조건적 순종의 모습을 보인다. 이는 창세기 28장의 밧단아람으로 가는 도중에 만난 하나님께 “내가 가는 이 길에서 나를 지키시고 먹을 떡과 입을 옷을 주시어, 내가 평안히 아버지 집으로 돌아가게 하시오면 여호와께서 나의 하나님이 되실 것이요...(창 28:20-22)”라고 말한 야곱의 모습과 별반 다르지 않다. 야곱의 강한 불안은 지적체계에 의한 지적반응행동보다는 감정반사행동인 경쟁행동과 내가 원하는 것을 가지고 하나님과 씨름하는 자기중심적인 행동을 하게 하는데, 이에 하나님은 “야곱을 이기지 못함을 보고 그가 야곱의 허벅지 관절을 치신다(창 32:25).” 보웬이론에 의하면 치료자 하나님이 야곱의 분화수준에 맞춰 경쟁과 비슷한 형태인 씨름을 통해, 허벅지 관절을 치실 정도의 강한 직면을 사용하셨다고 볼 수 있다. 이는 야곱-에서-자기소유라는 삼각관계의 탈삼각화로 지적체계를 활성화시킨다. 허벅지 관절로 인해 자신의 존재가 인식되기 시작하며, 감정체계에서 느낌체계로 옮겨가고 있는 야곱에게, 이어서 하나님은 “네 이름이 무엇이냐(창 32:27)”고 이름을 물으신다. 이름의 물음은 야곱 자신에게 초점을 맞추도록 하면서, 이전의 속임수와 경쟁의 거짓자기를 직면하게 하고, 야곱의 지적체계를 더욱 확장시킨다. 질문을 통해 치료자는 생각하게 만들고 지적활동을 가능하게 해준다(김용태, 2011: 368). 또한 “질문은 객관적 관찰자의 입장에서 현상을 볼 수 있도록 돕는 역할을 한다(김용태, 2011: 368).”

야곱은 “야곱이니이다(창 32:27)”라고 대답한다. 이후 창세기에서 헵가족 감정체계로 인한 ‘속임수와 경쟁’이라는 감정반사행동은, 야곱에게 잘 나타나지 않는다. 압복강가에서 하나님을 이긴 사람 ‘이스라엘’은 더 이상 경쟁하지 않아도 되었고(함택, 2009: 20-2), 하나

님과 더불어 경쟁한 야곱은 더 이상 경쟁하는 삶을 살아갈 필요가 없었다(이관직, 2009, 37). 이에 야곱도 “당신의 이름을 알려주소서(창 32:29)”라고 하나님께 이름을 묻는다. 종종 상담현장에서 자기 얘기를 하러 온 내담자가 오히려 상담자 정보를 묻는데, 보통 이러한 내담자들은 의심이 많다. 야곱은 하나님과의 만남 이후에도 여전히 에서를 믿지 못해 “가축과 자식들의 걸음대로 천천히 인도하여 세일로 가서 내 주께 나아가리이다(창 33:13-14)”고 구실을 대며 에서와 함께 가기를 거절한다. 이는 야곱의 불신을 나타내는데 (Gordon, J. Wenham, 2006: 533), 야곱의 아직 낮은 분화수준을 말해준다. 이에 하나님은 “어찌하여 내 이름을 묻느냐 하고 거기서 야곱에게 축복한지라(창 32:29)”라고 말씀하시면서 직접적인 대담을 하시지 않는다. 야곱의 불안에 의해 야기된 감정체계를 따라 반응하기 보다는, 초점을 야곱의 지적체계에 두시며 야곱에게 축복하신다.

“네 이름을 다시는 야곱이라 부를 것이 아니요 이스라엘이라 부를 것이니(창 32:28)”처럼, 옛자기의 '야곱'에서 거듭난 새자기 '이스라엘'로의 개명은, 분명 야곱에게 영적인 방향전환이 되었다. 하지만 에서에 대해 여전히 뇌물공세로 화해를 하려는데, 이는 야곱이 자기 계획과 자기가 갖고 있는 자원을 더 믿고 있음을 말한다(이종윤, 1997: 119). 소유와의 융해가 아직 해결되지 않은 듯하다. 형 에서와 화해한 후 하나님과 약속한 땅이 아닌 숙곳과 세겜에 머무름 역시, 소유와의 융해로 인해 목표지향행동을 하지 못함을 보여준다. 압복강가 사건이 야곱에게 있어 중요한 방향전환은 되었지만 분화수준을 높이기 위한 다른 과정이 남아있음을 알 수 있다. 그럼에도 압복강가에서의 방향전환은 기본분화를 높이기 위한 첫 단계로써 분화수준을 높이기 위해 기본적인 조건을 형성했다. 압복강가에서 문제해결중심적으로 하나님을 만났더라도, 야곱은 하나님과의 관계에서 문제를 다루고 있다. 압복강가 사건 이전에 야곱이 사람과의 관계에서 문제를 해결하려 했다면, 이제 야곱은 하나님과의 관계에서 문제를 씨름하고 있다. 이것이 바로 방향전환이다. 사람과의 관계에서 하나님과의 관계로의 방향전환, 즉 패러다임의 전환이다. 압복강가에서 하나님을 만난 야곱은 관점이 달라지고 있는 중이다. 기독교 상담 입장에서 분화수준을 높이기 위해서는 구조적 변화(framework change)를 필요로 한다. 인간과 인간(human-relationship framework)의 관계에서 하나님과 인간(God-relationship framework)의 관계로의 방향전환이 분화를 돕는다. 이는 감정체계에서 지적체계로의 전환이다.

세겜에서의 야곱의 분화수준(창세기 34장)

압복강가 사건은 분명 야곱의 인생에 있어 전환점(C.H. 매킨토시, 권혁봉 역, 1999: 333)이자 기본분화를 위한 첫 단계다. 이로 인해 야곱은 “그들 앞에서 나아가되 몸을 일곱 번 땅에 굽히며 그의 형 에서에 가까이 가니(창 33:3)”와 같이 형 에서를 직접 대면하며, 불안한 상황에서도 목표지향행동을 보여준다. 이제껏 인정하지 못했던 형의 위치를 드디어 겸손히 인정했다(이관직, 2009: 64). 하지만 디나사건에서 여전히 반복되는 감정반사행동은 아직 야곱의 기본분화가 많이 상승되지 못했음을 보여준다. 압복강가에서 강한 직면인 환도뼈를 치심과 이름을 물음을 경험하고도, 야곱은 숙곳에 머무르다 세겜에 정착하며 자기 소유와 융해된 낮은 분화수준상태를 이어간다. “너희가 내게 화를 끼쳐 나로 하여금 이 땅의 주민 곧 가나안 족속과 브리스 족속에게 악취를 내게 하였도다 나는 수가 적은즉 그들이 모여 나를 치고 나를 죽이리니 그러면 나와 내 집이 멸망하리라(창 34:30)”, 이는 디나사건에서 야곱의 가장 강렬한 감정반사행동이 나타난 구절이다. 외동딸 디나가 세겜에게 성폭행

을 당한 위기 상황에 야곱은 감정체계 즉 감정덩어리에서 나오는 불안과 두려움, 그리고 두려움을 인식하면서 발생하는 분노를 강하게 표출한다. 이전의 압복강가의 은혜는 두려움과 분노로 인한 감정반사행동으로 가려지고 말았다. "압복 강가에서 하나님과 씨름하는 중요한 삶의 분기점을 경험하고서도 야곱의 성격은 여전히 그의 '옛 자기'의 모습에서 큰 변화가 일어나지 않았다(이관직, 2007: 150)."

디나사건에서 야곱은 회피적인 감정반사행동을 보였지만, 압복강가 사건 이전의 거짓과 속임수를 써서라도 원하는 바를 쟁취하려 했던 주도면밀하고 적극적인 야곱과는 다른 모습을 보여준다. 아들들의 거짓과 살인에 대해 두려움과 분노로 책임전가하면서도, 거짓과 속임수로 사건을 해결했던 자신의 옛 모습에 대한 인식으로 그리 편하지는 않았을 것이다. 이후의 아들들에 대한 야곱의 침묵은 자신의 과오에 대해 상기했기 때문이다(A. Maclaren, et al., 이병철 역, 1992: 264). 이러한 야곱 자신에 대한 인식은 "그들이 이르되 그가 우리 누이를 창녀 같이 대우함이 옳으니이까(창 34:31)"라는 아들들의 반향으로 더욱 확장되었으리라 본다. 야곱의 지적체계의 확장은 "벤엘로 올라가서 거기 거주하며 네가 네 형 에서의 낯을 피하여 도망하던 때에 네게 나타났던 하나님께 거기서 제단을 쌓으라(창 35:1)"는 하나님의 말씀이 들리게 했으리라 본다. 하나님의 말씀은 옛 벤엘언약을 상기시키면서, 융해된 자기 소유와의 탈삼각화를 가능하게 한다. "벤엘로 올라가라(창 35:1)"는 하나님의 '회복의 원리'를 확증하는 말씀이다(C.H. 매킨토시, 권혁봉 역, 1999: 345). 회복의 원리를 확증하는 하나님의 말씀은 치료자의 역할인 코칭에 해당되는데, 코칭은 '기본이 되는 원리'들을 가르치고 이를 통해 내담자가 자율적으로 행동하도록 돕는 과정이다(김용태, 2000: 369-370). "벤엘로 올라가서 거기 거주하며 네가 네 형 에서의 낯을 피하여 도망하던 때에 네게 나타났던 하나님께 거기서 제단을 쌓으라(창 35:1)"는 야곱의 영혼의 심금을 울렸으며(C.H. 매킨토시, 권혁봉 역, 1999: 346), 옛 기억을 상기시켰으리라 본다(C.H. 매킨토시, 권혁봉 역, 1999: 348). 이렇듯 야곱의 자율적 선택을 돕도록 인식을 확장시키신 하나님의 코칭은 이전의 압복강가에서 '강제로' 환도뼈를 치시면서 야곱의 탈삼각화를 유도하신 방법과는 차이를 보인다. "자기결정은 자기인식과 밀접한 관련이 있다(김용태, 2004: 25)."

야곱은 당면한 사건에 압복강가에서처럼 감정반사행동을 보인다. 하지만 압복강가에서 하나님의 강제적이고 직접적인 개입에서 보듯이 야곱은 자신이 원하는 바를 끝까지 내려놓지 못하고 씨름했다. 반면, 디나사건에서의 야곱은 벤엘로 돌아가라는 하나님의 말씀에 자신이 그토록 융해되어 놓지 못했던 자기 소유를 상수리나무 아래에 묻고(창 35:4) 벤엘로 돌아간다. 이는 압복강가에서의 '증상회복이 늦은' 늦은 분화수준의 야곱이 '빠른 증상회복'을 보이면서 분화수준이 높아졌음을 나타낸다. 압복강가에서 준비된 기본분화의 조건형성이 디나사건으로 이어져, 이전에 한 번 이완되었던 융해관계는 다시 한 번 탈삼각화된다. 야곱에게 압복강가 이후 속임수와 경쟁의 감정반사행동이 잘 나타나지 않았다면, 디나사건 이후에는 자기 소유 중 세상의 물질인 '재산'과 융해된 감정반사행동이 이후 창세기에서 잘 보이지 않는다. 이렇듯 분화는 과정적 작업으로 평생을 통해 이루어진다. 창세기 34장의 디나사건은 35장 5절 "그들이 떠났으나 하나님이 그 사면 고을들로 크게 두려워하게 하셨으므로 야곱의 아들들을 추격하는 자가 없었더라"로 일단락 맺는다.

벤엘제단에서의 야곱의 분화수준(창세기 35장)

야곱이 아직 세겔에 있었을 때 하나님이 야곱에게 나타나셨음(이종윤, 1997, 131)은 벤엘

제단(35장) 사건이 세겜사건(34장)과 같은 기간에 일어났음을 알 수 있다. “야곱이 이에 자기 집안사람과 자기와 함께 한 모든 자에게 이르되 너희 중에 있는 이방 신상들을 버리고 자신을 정결하게 하고 너희들의 의복을 바꾸어 입으라, 우리가 일어나 베엘로 올라가자 내 환난 날에 내게 응답하시며 내가 가는 길에서 나와 함께 하신 하나님께 내가 거기서 제단을 쌓으려 하노라 하매(창 35:2-3)”, 이와 같이 디나사건의 감정반사행동으로부터, 베엘로 돌아가는 빠른 목표지향행동으로의 전환은 야곱의 분화수준이 높아졌음을 알 수 있다. 분화수준이 높아져 가고 있는 사람은 불안이 높으면 일시적으로 융해하려는 경향이 생기며, 지적 체계는 감정 체계에 의해서 일시적으로 영향을 받아 감정반사행동을 할 수 있다(김용태, 2011: 335). 그러나 하나님 말씀을 듣고 바로 실행하는 ‘빠른 증상회복’을 보이며, 목표지향행동을 한다. 압복강 사건과 디나사건의 탈삼각화 과정을 거치면서 야곱의 분화수준은 많이 향상되었음을 보여준다.

디나사건 이후에 야곱의 분화수준이 높아졌음을 다음을 통해 알 수 있다. 베엘로 돌아온 야곱은 연이어 불안과 두려움을 일으키는 많은 사건들을 경험하지만, 35장에서는 감정반사행동이 확인되지 않는다. 융해의 대상이던 사랑하는 처 라헬이 아들 베냐민을 낳다 죽는 커다란 상실을 경험한다(창 16-20). 하지만 “아들의 이름을 베노니라 불렀으나 그의 아버지는 그를 베냐민이라 불렀더라(창 35:18)”에서 보듯이, 죽음을 앞둔 라헬이 아들의 이름을 ‘슬픔의 아들’이라는 ‘베노민’이라 부른 데 비해, 야곱은 ‘오른손의 아들, 또는 행운의 아들’이라는 ‘베냐민’이라 부른다(하용조 편찬, 2009: 55; C.H. 매킨토시, 권혁봉 역, 1999: 349). 야곱은 사랑하는 처 라헬을 잃는 슬픔을 경험하지만, 불안에 의한 감정반사행동을 보이지보다는, ‘슬픔’을 ‘행운’으로 바꾸는 지적반응을 보이며, 고향으로 가던 길을 계속 가는 목표지향행동을 보인다(창 35:20-21). 라헬을 잃는데 이어 맏아들 르우벤이 야곱 자신의 첩 빌하와 동침하는 사건을 경험하고(창 35:22), 고향으로 돌아와서는 아버지 이삭이 죽는다(창 35:29). 하지만 이러한 사건에 대한 야곱의 반응은 35장에서 언급되지 않았다.

야곱은 융해된 소유를 버리고 하나님의 말씀에 ‘먼저’ 순종하는 목표지향행동을 보인다. 압복강가에서 자신이 원하는 축복을 얻기 위해 씨름했다면, 베엘로 돌아가는 야곱은 하나님께 축복을 요구하지 않는다. 축복여부와 상관없이, 야곱은 자신과 자신의 가족들을 정결케 했으며, 이전에 융해되었던 자기 소유를 상수리나무에 모두 묻고 베엘로 떠나는 ‘무조건적 순종’을 한다. 사람과 눈에 보이는 집이 중요했던 야곱은 눈에 보이지 않는 집, 즉 하나님의 집인 ‘엘베엘’을 보게 되는 영적으로 높은 차원에 오르게 된다(이종윤, 1997: 134). 불안에 의한 불신으로 조건을 내세웠던 압복강가 사건과 달리, 무조건적 순종으로 베엘로 돌아가는 목표지향행동을 통해 야곱의 확신과 신념이 높아졌음을 알 수 있다. 이는 진짜 자기의 비율이 높아지면서 분화수준이 올라감을 의미한다. 하나님의 개입도 야곱의 분화수준에 맞춰 달라진다. 야곱이 복을 요청하기 전에 ‘하나님이 먼저’ 야곱에게 복을 주신다(창 35:9). “생육하며 번성하라 한 백성과 백성들의 총회가 네게서 나오고 왕들이 네 허리에서 나오리라(창 35:11)”, “네 씨로 바다의 셀 수 없는 모래와 같이 많게 하리라(창 32:12)”라고 축복하신다. 압복강가에서 자기 소유에 대한 축복이 야곱의 분화수준에 맞는 축복이었다면, 베엘에서의 언약의 확신과 구속사적인 축복은 야곱의 신념과 확신을 전제로 하는, 즉 믿음위에 세워진 축복이다. 야곱이 지적체제로 인한 객관적 조망이 가능해졌음을 의미하는데, 자신을 내려놓으면서 하나님의 음성을 들을 수 있는 상태가 되었음을 말한다. 이는 야곱의 분화수준이 높아졌음을 입증한다.

압복강가에서 하나님은 야곱의 이름을 물으시고 이스라엘이라는 새이름을 주시지만, 베엘

로 돌아와서는 야곱의 이름을 더 이상 묻지 않으시고 이스라엘이라는 이름을 다시 확인하신다(창 35:10). 이미 압복강가에서 거짓 자기를 직면한 야곱에게 더 이상 이름을 물을 필요가 없었다. 또한 압복강가에서 야곱이 하나님의 이름을 ‘먼저’ 묻고 대답을 얻지 못하는데 비해(창 32:29), 베엘에서는 야곱이 묻지 않았음에도 ‘하나님이 먼저’ “나는 전능한 하나님이라(창 35:11)”고 자신의 존재를 밝히신다. 압복강가에서 야곱이 하나님의 이름을 물었을 때는 대답대신 야곱의 존재에 초점을 맞추셨다면, 베엘에서는 압복강가의 야곱의 질문을 기억하시다가, 시간이 지나 야곱의 상태가 들을만한 상태 즉, 분화수준이 높아졌을 때 하나님 자신에 대해 밝히신다. 이는 야곱이 자기중심에서 벗어나 하나님을 볼 수 있는 상태가 되었음을 말한다. 압복강가에서의 씨름과 새이름, 그리고 세겜에서의 딸 디나의 성폭행과 베엘로의 귀환을 거치면서, 야곱은 하나님과의 만남을 통해서 분화수준이 높아졌음을 알 수 있다.

3. 기독교적 함의

보웬이론과 야곱이야기라는 실재를 일치시키면서, 분화수준을 중심으로 야곱의 심리적 변화과정을 살펴보았다. 위의 연구를 통해 우리는 몇 가지 함의를 얻을 수 있다.

첫째, 하나님은 우리의 분화수준에 맞게 개입하신다. 압복강가에서 야곱의 경쟁구조에 맞춰 씨름을 통해 개입하셨다면, 세겜에서는 베엘언약을 상기시키신다. 이후 베엘로 돌아와서는 언약의 확인과 구속사적인 축복, 그리고 자신의 존재를 밝히시며 ‘야곱’에서 ‘이스라엘’의 변화에 맞게 야곱을 만나셨다.

둘째, 야곱의 심리적 변화과정은 영적 변화과정에 대한 시사점을 준다. 야곱은 압복강가에서 ‘속임수와 경쟁’이라는 거짓자기와 직면하며, 디나사건에서는 ‘재산과 융해된 자신’과 만나야 했다. 이후 창세기 후반에 보이는 요셉과 베냐민에 대한 이야기는 ‘사람과 융해된 자신’을 만나는 과정이 야곱에게 남아있음을 알 수 있다. 이는 영적 변화과정으로 점점 ‘진리 안에서 자유로워지는(요 8:32)’ 경험을 의미한다.

셋째, 분화수준 향상은 평생에 걸친 과정이다. 인간의 심리적·영적 성숙은 급격히 일어나지 않는다. 압복강가 사건, 디나사건, 그리고 베엘제단에 이르기까지 야곱의 분화수준이 높아져 가는 과정을 통해 확인할 수 있다.

넷째, 영적재성숙의 과정 중에 일시적인 퇴보가 있을 수 있다. 디나사건에서 보듯이, 불안한 상황에서 우리는 일시적으로 기능분화가 악화될 수 있다. 하지만 이러한 경험들은 우리의 지적체계를 확장시키고 확신(conviction)을 늘리는 경험으로 전환될 수 있다.

다섯째, 하나님의 언약은 인간의 나약함과 상관없이 진행된다. 야곱에게서 확인했듯이 인간은 언약하고 옛자기에 계속 흔들린다. 하지만 하나님의 계획과 은혜는 우리의 성격적·인격적 결함에도 불구하고 지속됨을 볼 수 있다. 야곱의 분화수준이 높지 않았음에도 하나님의 언약과 은혜는 계속 진행되었다.

참고문헌

- 강병도 (1989). 『호크마 주석-창세기』. 서울: 기독교지혜사.
- _____ (2004). 『호크마 종합주석 1 창세기』. 서울: 기독교지혜사.
- 강성열 (1994). “이름을 얻은 야곱.” 두란노 서원 『그말씀』. 통권 23호, 74-75.
- 김기돈 (2002). “보웬 이론을 통해 본 야곱 가족 분석 보웬 이론을 통해 본 야곱 가족 분석.” 석사학위 논문. 숭실대학교.
- 김미경 (2011). “외상후성장(PTG)모델로서 이삭, 요셉 이야기.” 『신앙과 학문』. 16.
- 김수영 (2002). “가족치료 이론을 중심으로 한 야곱 가족의 분석.” 석사학위논문. 이화여자대학교.
- 김용태 (2004). “초월의 현상으로서 범주 확장.” 『한국기독교상담학회』. 7. 20-44.
- _____ (2006). 『통합의 관점에서 본 기독교상담학』. 서울: 학지사.
- _____ (2010). “사회심리학적 관점에서 본 수치심: 통합적 이해.” 『한국기독교상담학회지』. 11. 111-132.
- _____ (2011). 『가족치료 이론』. 서울: 학지사.
- _____ (2013. 출간 중). 『수퍼비전을 위한 상담사례보고서 양식』. 서울: 학지사.
- 김유숙 (2006). 『가족치료 이론과 실제』. 서울: 학지사.
- 김윤희 (2004). 『구약의 조연들』. 서울: 생명의 말씀사.
- 김정택, 심혜숙 (1992). “MurrayBowen의 정신 역동적 가족치료 모델.” 『인간이해』. 3. 37.
- 김진 (1995). 『정신과 의사인 한 그리스도인이 나누고 싶은 이야기』. 서울: 뜨인돌.
- _____ (2010). 『구원이후의 여정은』. 서울: 생명의 말씀사.
- 김희권 (2003). “야곱, 마침내 새날을 맞다.” 『기독교 사상』. 통권 537.
- 김혜숙 (2003). 『가족치료 이론과 기법』. 서울: 학지사.
- 박미라 (2008). “보웬 이론을 통해 본 야곱 가족 분석.” 석사학위논문. 장로회신학대학교.
- 박종수 (2007). “삼손설화에 대한 분석심리학적 이해.” 『한국기독교신학논총』. 53. 29-53.
- 서우경 (2011). “위기상황 속 성서 인물의 정신역동.” 『한국기독교상담학회지』. 5. 125-150.
- 송정아, 최규련 (1999). 『가족치료 이론과 기법』. 서울: 도서출판 하우.
- 이관직 (1999). 『목회상담자가 본 성경인물과 심리분석』. 서울: 한국목회상담연구소.
- _____ (2007). 『성경과 분노심리』. 서울: 대서.
- _____ (2009). 『성경인물과 심리분석』. 서울: 생명의 말씀사.
- 이기훈 (2003). “보웬(M. Bowen)의 가족치료이론의 목회상담에로의 적용.” 박사학위논문. 상명대학교.
- 이동순 (2004). “구약시대 족장들의 가계도 분석을 통한 목회상담 연구 : 보웬의 이론을 중심으로.” 박사학위논문. 한신대학교신학전문대학원.
- 이미정 (2002). “보웬가족치료이론의 기독교 가족상담에로의 적용.” 석사학위논문. 서울여자대학교.
- 이은주 (2006). “청년기 대인공포증에 대한 성경적 상담: 다윗과 사울의 인물연구를 중심으로.” 석사학위논문. 총신대학교.
- 이종윤 (1997). 『창세기 II』. 서울: 필그림출판사.
- 정희성 (2013). “목회상담에서 가계도 연구의 새 방향.” 『신학과 실천』. 34. 191-216.
- 조난숙 외 (2010). “창세기 가족의 보웬 가족상담적 분석 및 성경적 함의.” 『한국기독교상담학회지』. 20. 299-326.
- 최은영 (2002). “보웬과 룯기신학.” 『목회와 상담』. 19. 188-218.
- 한숙자, 박경옥 (2010). “다문화가정 고부관계향상프로그램의 교회적용.” 『복음과 상담』. 14. 283-310.
- 하용조 편찬 (2009). 『비전성경 개역개정판』. 서울: 두란노서원.
- 함택 (2009). “용서와 화해의 가치를 발견해 가는 인생, 야곱.” 두란노 서원 『그말씀』. 통권243호. 6
- Allen, P. R. (1988). *Creation and Blessing*. 김창동 역 (2005). 『창조와 축복』. 서울: 도서출판디모데.
- A. Maclaren, et al., 이병철 역 (1992). 『토브성경주석 창세기(중)』. 서울: 브니엘출판사.
- Becvar, D. S. and R. J. Becvar. *Family Therapy: A systemic integration*. 정혜정, 이형실 역

- (2006). 『가족치료: 체계론적 통합』. 서울: 도서출판 하우.
- Bouma-Prediger, S. (1990). "The task of integration: A modest proposal." *Journal of Psychology and Theology*. 18. 21-31
- Bowen, M. (1990). *Family Therapy in Clinical Practice*. Northvale and London: Jason Aronson Inc.
- Carter, J. D., and Narramore, B. (1979). *The integration of psychology and theology: An introduction. Grand Rapids*. Academie Books, Zondervan Publishing House.
- C.H. 매킨토시. 권혁봉 역 (1999). 『창세기 I』. 서울: 생명의 말씀사.
- Farnsworth, K. E. (1982). "The conduct of integration." *Journal of Psychology and Theology*. 10. 308-319.
- Goldenberg, Irene and Herbert Goldenberg. *Family Therapy*. 김득성 외 역 (2003). 『가족치료』. 서울: 시그마프레스.
- Gordon, J. Wenham (2001). *Word Biblical Commentary: Genesis 16-50*. 윤상문.황수철 역 (2006). 『WBC 주석: 창세기 16-50』. 서울: 도서출판 솔로몬.
- Hall, C. M. (1991). *The Bowen Family Theory and Its Uses*. Northvale and London: Jason Aronson Inc.
- Hall, M. E. L., and Hall, T. W. (1997). "Integration in the therapy room: An overview of the literature." *Journal of Psychology and Theology*. 25. 86-101.
- H. C. 류폴드 (1987). *Barn's notes on the Old Testament commentary. Genesis. Vol. 2*. 최종태 역 (1993). 『반즈 친구약 성경주석. 창세기 下』. 서울: 크리스찬서적.
- James, B. Jordan. (2001). *Primeval Saints: Studies in the Patriarchs of Genesis*. 안정진 역 (2009). 『창세기의 족장 이야기』. 서울: 기독교문서선교회.
- Kenneth O. Gangel and Stephen Bramer. 김진선 역 (2009). 『Main Idea로 푸는 창세기』. 서울: 도서출판 디모데.
- Kerr, Michael E. and Bowen, Murray (1988). *Family Evaluation: An Approach Based on Bowen Theory*. New York and London: W. W. Norton & Company.
- Kerr, M. E., Bowen, M. (1988). *Family Evaluation*. 남순현 외 역 (2005). 『보웬의 가족치료이론』. 서울: 학지사.
- Maclaren, A. et al.. 이병철 역 (1992). 『토브성경주석 창세기 (중)』. 서울: 브니엘출판사.
- Nichols, M. P. & Schwartz, R. C. (1998). *Family Therapy: Concepts and Methods*. (4th ed.). Boston and London: Allyn and Bacon.
- Papero, D. V. (1990). *Bowen Family Systems Theory*. 남순현 역 (2012). 『보웬가족치료를 위한 짧은 이론서』. 서울: 시그마프레스.
- W. Brueggemann (1982). *Genesis: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. 강성열 역 (2000). 『현대성서주석 창세기』. 서울: 한국장로교출판사.

분과발표_상담심리 4

보웬이론으로 본 아브라함과 사라 이야기

김은미 (횡설트리니티신학대학원대학교)

황혜숙 (횡설트리니티신학대학원대학교)

김용태 (횡설트리니티신학대학원대학교)

논문요약

본 논문은 보웬가족치료 이론과 성경 속의 아브라함 이야기의 실재를 통합하는 연구다. 이를 위해 하나님의 언약적 개입과 아브라함과 사라의 변화를 보웬가족치료 이론의 치료적 개입 및 자기분화개념 중심으로 기술하고, 그 결과가 기독교 상담에 주는 시사점을 찾는데 목적이 있다. 연구결과는 다음과 같다. 첫째, 아브라함과 사라는 그들이 가진 만성적 불안으로 인해서 “자손과 땅”에 융해되어 있었다. 둘째, 하나님의 언약에도 불구하고 아브라함과 사라는 불안을 감소하기 위해 부부 사이에 제 삼자, 하갈을 끌어들여 삼각관계를 형성한다. 이는 융해관계로 인한 그들의 불안이 아브라함과 사라의 삶을 어떻게 지배했는지를 보여준다. 셋째, 아브라함과 사라의 자기분화 수준은 하나님과의 치료적 상호작용을 통해 향상되었다. 이러한 상호작용은 아브라함이 소명을 확신하고 리더십을 발휘하는 목표지향적 활동을 하도록 돕는다. 이러한 연구결과가 기독교상담에 주는 시사점은 하나님이 영적 개입을 하실 때 우리의 심리적 상태에 관심을 가지실 뿐 아니라 각 개인의 분화수준에 따라 그에 적합한 상호작용을 하심으로 우리를 구원여정으로 인도하심이다.

I. 서론

아브라함 이야기는 구약성경의 원역사와 족장사를 이어주는 중요한 위치에 있다(이사야, 2010:113). 창세기 12장에서 25장에 걸쳐 하나님께서 아브라함과 그의 언약을 통해 소명을 주시고 아브라함이 어떻게 믿음으로 순종하여 믿음의 조상이 되었는가를 보여준다(Maclaren et al., 1991a:서문). 여러 주석가들이나 신학자들은 아브라함에 대해 하나님이 아브라함과 맺은 언약을 메시아에 대한 약속으로 여기고, 그에게 약속하신 복이 점진적인 계시의 발전에 따라 우리에게까지 미친 구속사의 의미를 가진다고 말한다(김진규, 2012; 조병수, 2007). 그리고 대부분의 신학적 연구들은 아브라함이 어떻게 믿음의 대명사가 되었고, 어떻게 아브라함과 사라가 하나님의 언약을 신뢰하며 믿음으로 반응했는지에 대해 하나님이 주권적으로 아브라함에게 복을 주시고 맺으신 언약과 관련하여 해석한다(양신혜, 2012; 김재규, 2009). 이러한 아브라함 인물에 대한 신학적 해석은 성화과정의 길을 걷고 있는 우리 기독교인들에게도 믿음으로 의에 이른다는 확신을 줌에 충분하다.

보웬가족치료 이론의 자기분화 정도와 영적 성숙도, 자아 존중감, 그리고 용서 간에 정적 상관관계가 있다는 연구(허재호, 2011; Holeman et. al., 2011; Majerus and Sandage, 2010)는 실제 보웬가족치료 접근이 기독교인들의 신앙 성장에 도움이 될 수 있음을 말한

다. 그리고 보웬가족치료 이론을 기독교 가족상담과 목회상담에 적용하기 위한 연구들도 있다(이미정, 2002; 이기훈, 2003; Matthews, 2005). 물론 “기독교상담자들도 성경의 가족 이야기를 이해하려면 성경본문에 일관되게 존속하는 코드, 즉 신학을¹⁾ 찾아내어 의미를 부여해야 함은 매우 중요하다(최은영, 2012:189).” 그러나 아브라함에 대한 신학적 해석만으로는 많은 기독교인들로 하여금 아브라함이란 인물이 믿음의 조상으로서 신앙의 귀감이 되어 가는 여정에 불안이 어떤 심리적 부적응과 불신앙의 모습을 가져오는지, 그리고 심리적 요인으로 인해 불신앙의 모습이 변화하는데 얼마나 많은 시간이 걸리는지와 관련된 삶의 실제들을 간과한다. 따라서 본 연구자들은 아브라함의 변화를 보웬가족치료 이론으로 살펴봄으로써 신앙의 실제에 대한 통찰을 얻을 수 있기를 기대한다. 이러한 관점에서 몇몇 연구들은 성경 속의 인물들에 대한 상담학적 접근을 시도함으로써 그들 삶의 실재를 생생하게 그려내고 있으나(김명현, 2011; 서우경, 2011; 이관직, 2012) 아브라함에 대해서는 그의 품성의 변화에 대한 연구(정석규, 2012) 외에는 전무하다고 해도 과언이 아니다.

본 연구는 아브라함과 사라의 심리적 변화와 그들과 하나님과의 상호작용을 해석하기 위해 보웬의 가족치료 이론을 틀로 채용한다. 보웬가족치료 이론의 삼각관계 개념은 아브라함과 사라가 하나님의 부르심과 약속에도 불구하고 불임으로 인해 하갈을 끌어들이므로써 자신의 불안을 낮추려고 형성하는 삼각관계와 이에 대해 하나님이 개입하심으로 형성되는 또 다른 유형의 삼각관계를 잘 설명해준다. 또한 자기분화 개념은 아브라함과 사라가 보여주는 두려움과 불안으로 인한 불신앙의 모습을 이해하는데 매우 적절하다. 따라서 본 논문의 연구방법은 하나님이 아브라함에게 맺으신 언약을 재연하고 확충하는(Campbell, 1994:38) 하나님과의 상호작용을 인해 아브라함과 사라에게 일어난 자기분화 수준의 변화를 찾아보고, 이 변화를 상담학 이론의 관점에서 해석하는 통합적 방법이다. 이 연구는 통합 방식 중에서 주어진 학문 내에서 이론과 실제의 통합을 의미하는 학문 내 통합(김용태, 2008:18-20; 김용태, 2006:108)이다. 그러므로 먼저, 하나님이 아브라함과 맺으시는 언약을 통한 아브라함에 대한 기존의 신학적 연구와 상담학적 관점에서의 아브라함에 대한 해석들을 고찰하고, 하나님이 아브라함과 맺으신 언약을 통한 관계 상호작용 후의 변화를 보웬의 탈삼각화 과정과 자기분화수준 중심으로 기술하고 비교함으로써 그 결과가 기독교 상담자에 주는 시사점을 찾는다.

II. 아브라함에 대한 신학적 · 상담학적 연구고찰

1. 하나님이 아브라함과 맺으신 언약에 대한 기존의 신학적 연구

아브라함에 대한 연구는 주로 언약과 그의 믿음에 관한 연구들이 대부분을 차지한다. 먼저 하나님이 맺으신 아브라함의 언약에 대한 연구들을 살펴보면, 먼저 창세기 12장에서 25장에 걸쳐 아브라함과 세 번 맺으신 하나님의 언약(창 12장, 15장, 17장)이 나오는데, 창세기 12장의 언약은²⁾ 아브람에게 주어진 명령과 약속이고, 15장은³⁾ 언약의 체결이며, 17장

1) “리치(E. Rich)는 성경의 진리는 어떻게든 코드화되어 있으며 이 코드는 유형화된 구조들의 순열과 조합에 달려 있다고 보았다. 따라서 코드를 해독하는 방법은 일련의 변형과정들 속에 일관되게 존속하는 그 무엇이 있다는 것을 보여주어야 한다는 것이다. 그리고 그 성경 속에 숨겨진 코드를 찾아내고 이의 해독 방법을 연구하는 것은 신학의 중요한 주제가 된다”(최은영, 2012:188-189).

은⁴⁾ 체결한 언약의 재연과 확충이라고 말한다(Campbell, 1994:38). 언약에 대한 또 다른 연구로는 칼빈 사상에 나타난 아브라함 언약(양신혜, 2012; 박희석, 2002), 아브라함 언약과 모세 언약과의 상관성(이한수, 1995), 신약성경에 나온 구약 성경의 언약(조병수, 2007), 그리고 족장언약을 중심으로 본 아브라함 언약(우상혁, 2010)에 대한 연구 등이 있다. 이러한 하나님의 언약은 무조건적 은혜와 그 백성의 충성스러운 신뢰와 사랑 그리고 순종으로 하나님과 선택받은 백성들 간의 결속이며(Campbell, 1994:77-79), 믿음과 사랑 그리고 순종이 담긴 관계의 상호성이며 이러한 상호성은 언약의 복을 누리게 한다(Murray, 1994:99)고 말하고 있다. 그러므로 하나님께서 아브라함과 맺은 언약은 하나님의 주권적인 은혜이지만 하나님과 아브라함이 서로 관계를 맺는 두 개체 간의 믿음과 순종의 상호작용이라고 볼 수 있다.

아브라함은 하나님과의 이러한 언약의 관계성 속에서 믿음으로 반응한다. 아브라함의 믿음에 대한 연구들을 찾아보면, 아브라함의 믿음과 아브라함이 이주하면서 쌓은 제단과의 관계(이사야, 2010), 칼빈의 기독교 강요에 나타난 인간의 믿음과 행위를 통한 하나님 언약 성취(박희석, 2002), 하나님의 사명과 아브라함의 믿음과 순종의 소명을 이루는 삶(하정택, 2011), 아브라함의 시련을 중심으로 본 아브라함의 신앙과 윤리(이승구, 2005), 그리고 신약성경 히브리서 기자가 평가한 아브라함 믿음의 메타 분석(김상래, 2008)에 대한 연구 등이 있다. 아브라함의 믿음은 땅과 자손에 관한 하나님의 약속에 대한 믿음이다. 아브라함이 믿은 약속은 세상 속에서 매일을 살아내야 하는 불안하고 고단한 삶까지도 포함한다. 아브라함의 믿음은 초기에는 불안과 고민이 따라다니는 믿음이었지만, 종국에는 하나님이 경영하시고 지으실 터가 있는 성을 바라는 종말론적인 믿음(히 11:8-10; 김상래, 2008)으로 성장함을 볼 수 있다. 하나님께서는 주권적인 은혜로 아브라함이 처한 시점에 가장 적합한 맞춤 언약을 주시고, 아브라함은 언약을 통해 하나님과의 인격적인 관계가 더 깊어지고, 믿음으로 하나님께 반응함으로써 믿음의 조상이 되었음을 볼 수 있다. 그러므로 하나님은 아브라함과 언약을 맺고 재연하며 확충해 가시고, 아브라함은 이에 대해 믿음으로 반응하는 과정은 하나님과 아브라함의 관계가 점진적으로 계속 발전해 가는 과정으로 볼 수 있다.

이러한 관계적 발전은 아브라함의 믿음의 성장 뿐 아니라 상담학적으로 볼 때 심리적으로도 불안이 감소하고 자기분화 수준이 향상되는 치료적 관계의 발전이라고도 볼 수 있다. 그러나 지금까지 찾아 본 언약을 통한 아브라함의 믿음에 대한 신학적 해석은 아브라함의 깊은 불안과 그로 인한 불신앙의 모습들, 그리고 그 모습이 어떤 과정들을 통해 변해갔는지를 그려내기 부족하다. 그러므로 아브라함의 믿음의 과정을 이해하기 위해서는 아브라함

2) 창세기 12장은 하나님과의 상호 관계성 속에서 믿음의 여정을 떠나는 새 출발이므로 아브라함에게 지금까지 맺고 있었던 모든 관계를 떠나라고 명령하시고, 복의 근원이 될 것이며 땅과 자손을 주신다고 약속하신다(12:1-3).

3) 창세기 15장은 두려워하고 있는 아브라함에게 하나님이 나타나 두려워말라고 하시면서 자신이 상급이라고 하신 후, 동물을 쪼개어 놓고 준비된 제물 사이로 지나감으로써 쌍방의 언약을 맺음으로 처음 약속을 다시 확증하신다(창15:9-21). 이는 아브라함의 믿음을 의로 여기시고 오히려 하나님이 약속을 지키지 않으면 자신의 생명을 내어 놓는다는 의미를 지니는 언약 체결로, 아브라함에게 철저히 약속을 완수할 하나님의 의지를 나타내는 증거이다(송제근, 2003:77; 강성호, 2012:86-87).

4) 창세기 17장은 하나님이 아브라함에게 나타나셔서 자신이 전능한 하나님임을 말씀하시고 내 앞에서 행하여 완전하라고 말씀하십시오 은혜로운 약속에 대한 의무를 강조하는 “종주권 언약”에 가까운, 즉 주인이 되는 왕은 종이 그의 주인에 대하여 행할 다양한 의무를 부과하고 종에게 주권적으로 어떤 관계를 제시함으로써 그 종이 다른 왕을 섬기지 못하도록 하고 왕은 그 종을 보호할 책임을 지니게 된다는 의미의 언약이다(Campbell, 1994:39; 김희권, 2002:135).

이야기에 대한 상담학적 연구가 필요하다고 여겨지므로 지금까지 아브라함에 대해 어떠한 연구가 있었는지를 살펴보겠다.

2. 아브라함에 대한 기존의 상담학적 연구

이미 살펴 본 바와 같이 아브라함에 대한 신학적 연구들은 다각도로 이루어져 왔으나, 아브라함의 심리나 불안 또는 분화에 대한 상담학적 연구는 그리 많지 않다. 지금까지의 기독교 상담학적 연구 동향을 살펴보면, 기독교인들이 경험하는 불안의 의미를 탐구하려는 시도(권길자·한재희, 2009)와 불안과 기독교 신앙과의 관계와 불안 극복을 위한 목회 상담적 접근법을 찾기 위한 연구(김영근, 2009) 등이 진행되어 왔다. 그리고 보웬가족치료의 기독교 가족상담 혹은 목회상담으로의 적용을 위한 연구들이 (이미정, 2002; 이기훈, 2003; 최영랑, 2004; 김영덕, 2006; Matthews, 2005) 최근에 다양하게 이루어지고 있다. 신앙의 발달단계와 자기분화이론의 관계를 보기 위한 연구(공하경, 2004)와 정서체계의 다세대 전수과정에 관한 연구(오국현, 2007)가 보웬의 이론을 적용하여 진행되기도 하였다. 이러한 연구들에서는 자기분화와 영적인 성숙 혹은 신앙의 발달단계에 관한 연구를 통해 자기분화 수준과 영적성숙과는 유의미한 정적관계가 있음이 증명된 바 있다(공하경, 2004; 신경화 외, 2011; Majerus and Sandage, 2010). 또한 보웬가족치료와 영성에 대한 연구(Heiden Rootes et. al., 2010), 보웬가족치료를 신학적 관점으로 이해하려는 시도(David, 1979) 등도 볼 수 있다.

아브라함의 심리와 관련된 연구로는 Gustav Dreifuss와 Judith Riemer의 논의를 중심으로 아브라함을 분석심리학적으로 이해한 연구(김명현, 2011)와 신학적 관점에서 아브라함의 품성의 변화에 대한 연구(정석규, 2012) 외에는 찾아보기가 힘들다. 그리고 보웬가족치료로 족장들의 가족을 분석하거나 가계도분석을 통해 기독교 상담적인 관점을 분석해 보려는 연구들도 있다(김수영, 2002; 김기돈, 2002; 이동순, 2004). 특히 조난숙 외(2010)의 연구는 아브라함의 불안의 원인과 그 결과로 드러난 가족 내 갈등 및 부적응적인 행동, 그리고 다세대 전수 과정에 대해 설명하고, 하나님과의 관계를 통해 어떻게 아브라함의 분화수준이 변화했는지를 보웬가족치료의 개념으로 분석하였다. 그러나 기존 연구들에서는 하나님이 아브라함과 맺으신 언약이 그들의 실제 삶에 있어서 지니는 의미와 영향 그리고 아브라함과 사라의 분화수준과는 어떤 관련이 있는지에 대한 즉, 아브라함과 맺으신 하나님의 언약이 내포하고 있는 치료적 의미와 과정에 대한 설명은 부족하다.

III. 보웬가족치료의 주요개념과 아브람과 사라의 자기분화수준

1. 보웬가족치료의 주요개념

보웬가족치료 이론은 가족을 그 구성원들 간의 정서적 관계에 의해 형성되는 시스템으로 인식한다. 이 이론에서 자기분화와 만성불안은 중요한 개념들인데, 자기분화는 한 사람이 자신의 정서를 지적 체계를 통해 얼마나 잘 통제할 수 있는가의 정도를 의미하고, 만성불안은 “가상적 또는 실제적 위협”에 의한 불안이 지속되어 더 이상 적응할 수 없을 때 학습되는 정서로 정의된다(Papero, 2012:93-97; Kerr and Bowen, 2005:143-146). 보웬가족

치료 이론은 개인이 가족의 불안에도 불구하고 잘 정의된 원리들에 따라 얼마나 독립적으로 행동할 수 있는가에 대한 정도로 분화수준을 측정하며(Papero, 2012:96-97), 분화 수준의 정도는 가족 간의 감정의 융해의 정도와 개인의 목표 지향활동 수준으로 알아 볼 수 있다(김용태, 2000:335-336).

자기분화수준이 낮고 만성불안의 수준을 가진 부부관계에서 생기는 정서적 압력들은 부부간의 정서적 단절과 갈등, 자녀에게로 문제 전이, 그리고 배우자가 과소 혹은 과대하게 기능하는 역기능의 핵가족 정서과정을 만들고, 부부간의 정서적 거리가 깊어지면 그 불안을 해소하기 위해 두 사람의 관계 안에 제 삼자를 끌어들이는 삼각관계를 형성한다(Papero, 2012:103-112; Kerr and Bowen, 2005:201-208). 보웬에 의하면 결혼한 부부들은 비슷한 자기분화수준을 갖고 있고, 부부관계에서 각 배우자의 “정서적 자기를 ‘우리’라는 공통의 자기로 함께 융해시킨” 수준을 형성한다(Papero, 2012:102).

또한 분화수준이 낮은 사람은 다른 사람으로부터 얻어진 지식과 믿음으로 만들어진 가짜 자기(pseudo-self)로 인해 역기능적인 언행을 하고 정서적인 어려움을 겪는다(Kerr and Bowen, 2005:131). 반면 분화수준이 높아질수록 진짜 자기(solid self)가 많아진다. 진짜 자기란 다른 사람과의 관계로 인해 변화되지 않는 특성으로 자신에 대한 신뢰와 확신 그리고 자신이 원하는 바를 다른 사람들에 의해 흔들리지 않고 성취해 나갈 수 있는 특성이다(김용태, 2000:332, 335).

분화수준을 평가하는 기준은 여러 가지가 있다(김용태, 2000:124-128; 양희숙, 2010:31-32). 본 연구자들은 이러한 기준을 네 가지로 정리한다. 분화수준이 낮으면 첫째, 만성적인 불안을 가지고 있다. 둘째, 지적체계를 활용하지 못하고 감정을 직접적으로 표현하며 충동적인 행동으로 반응하는 감정반사행동을 주로 한다. 셋째, 자기감의 결여로, 자기가 발달하지 않았거나 없기 때문에, 자신의 존재나 신념의지 등이 약해서 목표지향적 활동을 잘 하지 못한다. 넷째, 개별성과 연합성에 대한 유연성이 결여 되어 있어서, 가족 혹은 집단의 정서체계에 융해되어 있어 삼각관계를 형성하거나 정서적 단절을 한다.

보웬가족치료의 치료목표는 분화수준을 높이는 일이다. 그 이유는 불안을 통제하고 다루는 방법을 알면 분화수준이 높아질 뿐 아니라 자율성과 독립성을 가지게 되어 제 삼자를 관계에 끌어들이지 않게 된다고 보기 때문이다(김용태, 2000:356). 자아 분화수준과 삼각관계 형성은 밀접한 관계가 있기 때문에 치료자는 분화수준을 높이기 위해 가족체계 안에서 역기능적으로 상호작용하는 삼각관계를 통해서 나타나는 증상에 개입한다.

2. 아브람과 사례⁵⁾의 자기분화수준

아브람과 사례의 분화수준을 이해하기 위해서는 먼저 그들이 경험하고 있던 불안을 좀 더 깊이 이해하는 것이 필요하다. 고대 근동 지방의 족장사회에서는 대가족을 이루고 살면서 자유롭게 여러 민족들이 왕래하기도 하나 때론 군사적 개입까지 해야 할 상황들도 있었기에 생명에 대한 위협이 있었다. 그리고 자손이 있어야 가족의 유산을 물려주고 안전하게 살 수 있으므로 자손은 매우 중요했다(Motyer et al. ed., 1994:44; Wood, 1985:26). 아브람은 자손에 관한 하나님의 약속은 들었지만, 불임인 사례로부터는 자식을 얻지 못할 것이

5) 아브람과 사례 또는 아브라함파 사라로 표기하는 것은 중요한 지표이다. 이 연구에서는 이름을 정체성이자 소명을 포함하는 것으로 보며 또한 이름을 바꾸어 주시는 것을 하나님의 치료적 개입의 방식 중 하나로 본다.

라 생각했기에 조카 롯을 양자로 삼았다. 고향을 떠난 아브람은 안전하게 머물 자신 소유의 땅도 없었고, “생명과 종족 보존 여부”(조난숙 외, 2010:305)에 대해서 매우 불안했다고 볼 수 있다(Baldwin, 1986:36-37; Motyer et. al., 1994:108). 본토, 친척, 아버 집을 떠나라는 하나님의 명령에도 아브람이 상속자가 될 수 있는 조카 롯을 데리고 하란 땅을 떠난 행위는 아브람의 불신앙(이사야, 2010:117-118)이자 가족으로부터 독립하지 못하는 낮은 분화수준임을 의미한다.

창세기 16장 1-16절의 사건은 아브람과 사래가 불안으로 인해 갈등을 야기 하는 상황을 보여주며, 낮은 분화수준을 나타낸다. 본문의 시점은 땅과 자손에 대한 약속을 받은 후(창 12:7), 10년이라는 시간이 지난 시점이었으므로(창 16:3) 이들의 상황은 더더욱 위기감을 느낄 만한 상황이다. 이런 상황에서 사래가 여종 하갈을 통해 후사를 얻고자 함은 당시의 문화적 배경으로서는 자연스러운 모습으로 보인다(한상인, 2004:345-346). 그러나 이런 행동은 큰 민족을 이루고 복의 근원이 되리라는 하나님의 언약을 잊은 행동이다. 즉, 아브람은 불안으로 인해 복의 근원이자 큰 민족을 이룰 자로서의(창12:1-3, 15:1-5) 목표지향적인 활동을 포기하고 아내의 감정에 용해된 감정반사행동을 한다. 만약 가족 중 한 사람의 불안으로 인해 다른 사람에게 신체적, 정서적, 사회적 증상이 나타나면, 처음 불안했던 사람의 불안은 감소되고 증상을 갖게 된 사람을 돌보게 된다(Kerr and Bowen, 2005:163). 이것이 감정의 용해이다. 본 연구자들은 보웬의 이론대로 아브람과 사래 부부의 분화수준을 비슷하다고 가정한다. 이는 그들이 부부였을 뿐 아니라 같은 가족 배경을 가진 이복 남매(Wenham, 1987:273)이기 때문이다. 아브람은 사래의 말에 마치 아담이 하와가 준 과실을 그대로 받아먹은 순응적 행동을 한다(Wenham, 2001:72). 이는 문제를 회피하고 불편함에 반응하는 행동이다. 그러므로 이스마엘의 출생은 사래의 불안이 아브람에게 전가되어 나타난 결과이자(창 16:2), 아브람이 가정의 결정권자로서의 리더십을 발휘하는 목표지향적인 활동을 했다가보다 자기감이 결여되고 확신이 부족하여 아내의 감정에 용해되었음을 보여주는 결과다.

아브람과 사래의 이런 결정은 자기분화수준이 낮고 만성불안의 수준을 가진 부부관계에서 생기는 정서적 압력으로 인한 부부간의 정서적 단절로 해석해 볼 수 있다. 애급에서 아내를 누이라고 속인 신뢰할 수 없는 아브라함의 행동은(창 12:10-20) 사래로 하여금 아브라함이 자신을 진정 아내로 여기는가하는 의문이 들게 했다. 사래는 자신의 아내의 위치를 견고하게하기 위해 남편 아브라함의 후사를 여종 하갈을 통해 생산하려는 계획으로 결국 하갈을 끌어들여 삼각관계 구도를 만든다. 사래는 아브람과 하갈에게 명령하여(Wenham, 2001:70) 그들 사이에 가족 관계가 형성되도록 하고, 자신의 여종을 대리모로 하여 얻은 아이를 자신의 아이로 여기고 그 아이에 대한 지배권을 행사하려한다. 즉 사래는 여종 하갈을 끌어들여 그와 용해됨으로 불안을 해소하려 했다(창 16:1-3).

사래는 불안을 잠시만 낮출 수 있었다. 하갈이 임신 후 사래를 임신여검으로, 사라는 하갈과의 사이에 갈등이 생기고 이에 분노를 드러내며 남편을 원망하고 책임을 전가한다(창 16:4-8). 사래는 하갈과의 갈등에 아브람을 제 삼자로 끌어들인다. 아브람은 상황을 해결하려고 하기 보다는 그저 달래려고만 하는 감정반응을 보여줌으로써 사래와 용해되어 삼각관계를 형성한다(창 16:4-6). 이런 상황에서 아브람은 아무런 행동을 취하지 않는 무책임함

6) 창세기 16:2 의 “내가 혹 그로 말미암아 자녀를 얻을까 하노라” 의 히브리 본문을 직역하면 “내가 그로 말미암아 세위질까 하노라” 이다. 히브리어에서 <세운다>는 관념과 <가족을 이룩한다>는 관념은 서로 밀접한 관련을 가지고 있다(Leale, 1984:675).

을 보여주는데 이것 역시 미분화됨을 나타낸다. 여기서 드러난 사례의 통제와 분노와 비난 그리고 책임 전가 등의 감정 반응과 학대라는 역기능적인 행동 또한 미분화를 나타내는 분명한 지표다(Kerr and Bowen, 2005:149). 그 후, 창세기 21장에서 이삭이 태어난 후, 이들은 아브라함과 사라와 이삭, 그리고 하갈과 이스마엘은 삼각관계를 한 번 더 만든다. 사라와 아브라함은 다시 융해됨으로 안정을 찾으려 했다(창 21:9-11). 조난숙 외(2010)의 연구에서는 사례가 하갈을 아브람과 동침하게 함으로 사례가 하갈과 융해됨은 삼각관계 형성으로 보지 않고, 하갈의 임신 후부터 두 번의 삼각관계를 형성한다고 보았지만 본 연구자들은 이와 같이 불임으로 인한 사례의 불안은 연쇄적으로 세 차례의 삼각관계를 만들었다고 본다.

앞서 살펴본 바와 같이 분화된 사람과 미분화된 사람의 차이는 스트레스 상황 즉 불안을 유발시키는 상황에 어떻게 대처하는가에 있다(Murdock and Gore, 2004:319). 아브람과 사례 두 사람은 서로의 감정에 융해되어 목표지향적인 활동을 하지 못하거나 삼각관계를 형성하는 행동을 보여줌으로써 낮은 분화수준을 나타내고 있다. 이는 불안에 의해 감정체계를 따라 사는 모습이자 부부 간에 감정적인 융해 관계를 형성하면서 자신에 대한 확신과 믿음이 부족해 보이는 모습이므로 타인의 인정을 받지 못할 때 감정 반사행동을 하는 분화수준을 보여준다.

III. 하나님의 상호작용과 아브라함과 사라의 자기분화수준의 변화

하나님의 언약이 점진적으로 확장됨에 따라 하나님과 아브라함과의 관계가 발전해 가는 과정에서 하나님의 상호작용은 아브람과 사례의 자기분화수준 변화에도 영향을 미친다. 보웬 이론에 따르면 만약 한 가족원이라도 정서적으로 의미 있는 타인과의 관계에서 그의 기본분화 수준이 높아지게 되면, 개인적 만성불안수준을 감소시킬 뿐 아니라 체계 내에 있는 주변 사람들과의 관계체계의 만성불안수준도 자연스럽게 줄일 수 있다(Kerr and Bowen, 2005:160). 즉, 하나님은 자기분화수준이 완벽한 인격체이므로 하나님과의 긍정적이고 친밀한 상호관계는 치료적인 개입임을 의미한다. 분화수준이 낮았던 아브람과 사례는 하나님과의 언약을 통해 하나님과 상호작용한다. 아브라함은 인생 말기에 하나님이 주신 언약의 성취를 위해 늙은 종에게 자신의 생식기를 잡게 하고서 이삭을 위해 아내를 구해야 하는 자신의 뜻을 분명히 밝힌다(창 24:2-5). 이는 자신의 생명을 걸고 언약을 성취하기 위해 행하는 목표지향적인 모습으로서 아브람이 불안하여 롯이나 엘리에셀을 상속자로 삼으려 했던 모습과는 대조된다(창 24:7). 하나님과의 지속적인 상호작용을 통해 그가 지향해야 할 목표 즉 구속사의 저변에 흐르는 열국의 아비로서의 소명을 확인한 아브라함은 믿음으로 온전히 순종하는 목표지향 활동을 하게 되었음을 보여준다. 그러므로 아브람과 사례가 하나님과 어떤 상호작용이 있었으며, 이러한 상호작용이 아브람과 사례의 분화 수준의 변화가 어떠한지를 분석해보려고 한다.

1. 치료적 삼각관계 상호작용과 지적체계 활용

창세기 15장에서 아브람의 하나님의 언약에 대한 믿음의 반응은(창15:6) 이전의 일반적인 약속과 명령(창 12장)과는 달리 하나님과의 쌍방 언약 체결이라는 발전된 관계로 이어

진다. 하나님과 쌍방 언약 체결이 가능하다는 것은 아브람이 언약을 지킬 수 있는 즉, 어느 정도 목표지향 활동을 할 수 있는 능력을 소유하게 되었음을 시사한다. 창세기 15장에서 아브람을 찾아오신 하나님께서는 자신이 상급이며 방패이심을 선언하시고(15:1), 아브람은 자식을 주시지 않은 것에 대한 “실망감과 화”(Motyer et al., 2005:111)를 드러내며 하소연을 한다(15:2-3). 아브람이 비록 이전과 달리 하나님과 대화를 시도하기는 하지만, 이는 아들을 주시지 않음에 대한 표현이자 하나님을 비난하는 감정반사 행동이다. 분화수준이 낮은 사람들은 자신의 문제에 대해 타인 혹은 자신을 비난하며, 이러한 자기 또는 타인을 비난하는 과정을 수정하기 위한 노력이 치료의 주요 요소라고 할 수 있다(Kerr and Bowen, 2005:311-312). 그러나 이후 이어지는 장면에서 하나님은 아브람의 감정에 융해되지 않고 언약을 재확인시켜 주시자, 아브람은 하나님에게 믿음으로 반응한다. 성경본문에 “아브람이 여호와를 믿으니(창 15:6)”라는 기록은 아브람이 자신에게로 초점을 돌리고 하나님의 언약에 대한 확신을 가지게 됨을 말하며, 이는 하나님의 개입이 치료적이었음을 의미한다. 하나님의 상호작용은 아브람으로 하여금 좀 더 자기감을 갖게 하여 “내가”라는 자기를 주어로 사용하여 하나님께 “땅을 소유로 받을 것을 무엇으로 알리이까?”하는 질문하게 하는 지적반응을 돕는다. 아브람이 기근에 대한 두려움으로 애굽으로 내려가 아내 사래를 누이로 속인 행동을 함으로써 자신의 큰 민족을 이루는 자로서 뿐만 아니라 가장으로서의 리더십도 발휘하지 못했던 행동과 비교하면 여기서는 아브람이 지적반응을 보이는데 이는 언약에 대한 확신을 가진 자기감이 다소 늘어난 모습이다.

그러나 창세기 16장에서 나타난 아브람과 사래, 그리고 하갈이 형성한 삼각관계의 미분화된 모습은 분화수준의 향상이 단기간에 쉽게 이루어지지 않음을 볼 수 있다. 아브람이 미분화된 태도로 아내의 감정에 융해되어 가장과 큰 민족을 이룰 자로서의 다시 리더십을 발휘하지 못함을 볼 수 있다. 이는 아브람이 아직도 낮은 분화수준에 머물러 있어 목표지향적인 활동을 하지 못함이다. 대부분 불안으로 인해 삼각관계가 형성되는 과정은 두 사람 간의 관계에서 불안을 느끼는 사람이 두 사람의 긴장 관계에 제 삼자를 관여시킴으로써 자신의 불안을 해소하려 한다. 이러한 삼각관계 구조는 제 삼자에게서 불안을 감소하기 위한 보상을 얻으려 하는 것이기에 역기능적일지라도 불안을 해소시키려는 목적을 어느 정도 달성한다고 볼 수 있다. 창세기 16장에서 하나님의 개입은 하나님이 아브람과 사래와 직접적인 상호작용이 아니라 하갈과의 상호작용이다. 만약 한 가족원이라도 정서적으로 의미 있는 타인과의 관계에서 그의 기본분화 수준이 높아지게 되면, 개인적 만성불안수준을 감소시킬 뿐 아니라 체계 내에 있는 주변 사람들과의 관계체계의 만성불안수준도 자연스럽게 줄일 수 있다는(Kerr and Bowen, 2005:160) 보웬 이론의 맥락에서 하나님이 하갈에게 개입하신다.

본 연구자들이 창세기16장에서 주목한 점은 아브람과 사래 그리고 하갈의 삼각관계를 탈삼각화 하시기 위해 하나님이 치료적 삼각관계를 형성함이다. 보통 삼각관계는 이자 관계에서 불안하고 불편한 사람이 제 삼자를 끌어들인다. 하갈은 고통의 소리를 부르짖음으로 하나님을 끌어들이는데, 하나님은 세 사람 중 가장 약자인 하갈에게 직접 찾아오신다. 뿐만 아니라 삼각관계를 형성하는 가장 중요한 요소는 제 삼자가 한쪽의 편을 드는 것이지만 하나님은 하갈의 편을 들지 않으신다. 하나님은 하갈의 불안에 반응하지 않고 오히려 이름을 부르시고 “네가 어디로 왔으며 어디로 가느냐?”라고 물으심으로 하갈의 과도한 감정과 불안을 줄이고 자신에게 집중하도록 하갈과 상호작용하신다. 하갈은 지금까지 사래의 여종으로만 불려 졌는데 처음으로 자신의 이름이 불려진다. 그리고 하나님은 하갈에게 여주인 사

래에게 돌아가 그 수하에 복종하라(창 16:9)고 하시면서 하갈로 하여금 자신이 누구인지를 거듭 재확인시키시고 자신에게 더욱 초점을 맞추도록 인도하신다. 이는 보웬가족치료에서 치료자가 삼각관계를 만들고 이를 통해서 지금까지 그들이 경험한 상호작용과는 다른 종류의 상호작용을 보여주고, 삼각관계 내의 움직임의 흐름을 확인하여 그와 다른 방향으로 움직이도록 함으로써 자신들에게 초점을 맞추도록 하는 모습과 같다(Guerin et al., 1996; 김용태, 2000:360). 그러므로 여기서 하나님은 하갈과 사래와 치료적 삼각관계를 형성함으로 해석된다. 그리고 하갈에게 다시 돌아가라고 하신 명령은 매정한 명령으로 여겨지지만, 하나님은 하갈에게 “여호와께서 네 고통을 들으셨다”는 뜻의 이스마엘이란 아들의 이름을 주시고 그에게 셀 수 없이 많은 자손과 유목민의 자유로운 생활을 하게 될 것이라고 약속하신다(창 16:7-16; 이관직, 2000). 이는 자유를 얻기를 소망했던 하갈에게는 사래에게 향했던 삼각관계에서의 흐름을 바꾸기에 충분할 정도로 위로가 되었다고 보여 진다. 이러한 공감적 위로와 소망은 하갈의 불안을 감소시키고 긴장이 이완되면서 마음을 편하게 해준다. 이는 감정반사행동을 줄이고, 자신에게 초점을 둘 수 있는 지적체계를 활성화시킨다. 이로 하갈은 다시 자신의 위치로 돌아가게 됨으로 삼각관계의 융해된 상호작용이 느슨해졌다고 해석될 수 있다.

다음은 하나님이 창세기 17장에서는 아브람과 18장에서는 사래와 상호작용하신다. 이 시점은 창세기 16장의 사건으로부터 13년이 흐른 뒤다. 창세기 17장에서 나타난 하나님의 치료적 개입은 하나님이 아브람에게 언약의 내용을 명확히 하시기 위해 적극적으로 자세히 말씀해 주시는 방식으로 나타난다(17:1-2, 4-8, 9-14, 15-16, 19-21). 그 내용을 보자면, 하나님은 1) 전능하신 분임을 분명히 하고, 2) 그 앞에서 행함으로 완전하라고 하시면서 아브라함과 사래로서의 정체감을 알려주시고, 3) 그를 위해 그들이 할례로 구별되어야 함과, 4) 사래가 이삭을 낳음으로 언약이 세워질 것임을 분명하게 말씀하신다.

이는 보웬가족치료 기법 중의 하나인 교육에 해당된다고 볼 수 있다. 보웬가족치료에서 교육은 가족들의 분화수준을 높이기 위해 지적체계를 사용하는 방법을 가르칠 수 있는 매우 중요한 치료방법이다. 그 이유는 교육을 통해 새로운 개념들을 배우고, 이를 통해 형성된 새로운 참조체계를 활용하여 자신의 행동과 생각을 살펴볼 수 있기 때문이다(김용태, 2000:361). 사래의 이름을 사래로 바꾸어주심은 그녀에게 새로운 현실이 있음을 의미하는 데(Freedman, 1992), 그것은 이제 불임의 사래가 사래가 되어 자신이 열국의 어머니가 되는 하나님의 언약으로 옮겨졌음을 분명히 알게 됨을 의미한다. 그러한 관점에서 하나님이 아브람과 사래에게 새 이름을 주심은 자신에 대한 새로운 참조체계의 확립으로 간주될 수 있고, 아브라함이 소명을 이루어 가는데 매우 중요한 역할을 한다. 마찬가지로 창세기 18장에서 사래에게 다시 찾아오신 하나님은 17장에서 아브라함에게 하심같이 분명하게 약속을 일러주시고, 여호와가 누구이심을 알려주심과 함께 사래로 하여금 자신이 누구인지를 생각하도록 하신다(창 18:1-15).

2. 아브라함과 사래의 목표지향적 활동

아브라함이 실제로 가장으로서의 리더십을 발휘하는 목표지향 활동을 하게 된 것은 21장에서 비로소 나타난다. 아브람과 사래가 새 이름을 얻은 사건이 그들에게 있어서 참조체계의 변화이자 하나님과의 상호관계에서 있어서 새로운 도약이지만, 그들의 실제적이고 확실한 변화는 이삭의 출생 이후에 점진적으로 일어났다고 볼 수 있다. 그 이유는 이삭의 출생

이전 아브라함과 사라가 기근으로 인해 애굽으로 내려가 사례를 누이라 속인(창 12:10-20) 실수와 같은 행동을 하는 모습이 관찰되기 때문이다(창 20장). 아브라함은 또 다시 불안함에 가장의 리더십을 발휘하지 못한다. 이를 통해 우리는 하나님의 지속적인 언약의 말씀과 상호관계의 발전에도 불구하고 아브라함과 사라가 약속의 아들을 실제로 얻고 난 후에야 만성적 불안이 해소되어, 여호와 하나님, 전능하신 하나님을 온전히 신뢰할 수 있게 되었음(조난숙 외, 2010:316)을 알 수 있다. 여기서는 아브라함과 사라에게 자기분화는 점진적으로 서서히 오랜 시간 걸쳐 일어남과 이러한 아브라함에게도 여전히 하나님은 상호작용 하심을 알 수 있다.

창세기 21장에서는 아브라함과 사라 모자, 그리고 하갈 모자가 삼각관계를 형성한다. 사라와 아브라함은 다시 융해됨으로 안정을 찾으려 했다(창 21:9-21; 조난숙 외, 2010:311). 그럼에도 불구하고 하갈을 내쫓으라고 요구하는 사라로 인해 깊이 근심하는 아브라함과 여상하게 상호작용하신다. 하나님은 아브람의 반복적으로 취하는 분명하지 않은 태도에도(창 15장-17장, 21장) 불구하고 비난하지 않고 객관적으로 그대로 그 자리를 유지하고 상호작용함으로써 치료적 관계를 계속 유지함을 볼 수 있다. 이러한 개입은 김용태(2000:360)가 중요하다고 강조한 바람직한 치료적 관계의 전형이라 할 수 있다.

아브라함이 이삭이 젖을 때는 날 큰 잔치를 베풀었고, 사라는 하갈을 통해 나은 아들 이스마엘이 이삭을 조롱하는 모습을 보게 된다(창 21:8-10). 주석서들은 이스마엘의 이런 행동이 일회적인 것이 아니라 지속적이었으며 조롱의 내용이 약속의 아들인 이삭의 정체성에 대한 부정과 무시였다고 기록한다(Wenham, 2001:192-193; Leupold, 1987:522-523). 이스마엘의 조롱에 대한 사라의 반응에 대해서 주석가들은 두 가지 견해를 보여준다. 어떤 사람들은 사라가 창세기 16장에서 하갈을 학대할 때와 마찬가지로 감정적으로 행동했다고 보지만(Maclaren et al., 1991b:184), 다른 신학자들은 하나님께서 아브라함에게 사라의 요구를 따를 것을 명령하신 점과(창 21:12-13), 사도 바울의 해석을 근거로(갈 4:29), 사라의 행동이 약속의 아들에 대한 확신과 하나님의 계획에 대한 믿음에서 오는 영적이고 이성적인 행동이었다고 본다(Leupold, 1987:523; Anderson et. al., 2009:258). 보웬이론의 관점에서도 본문을 주의 깊게 살펴보면 하갈과 이스마엘을 내 쫓으라는 사라의 주장이 감정반사 행동을 했다는 근거는 부족함을 알 수 있다. ‘내쫓다’라는 단어, ‘가라쉬 שָׁרָה’는 히브리어 상의 의미로는 이혼을 표현할 때 쓰는 단어로 단절을 의미하므로 냉정한 표현(Leupold, 1987:523)이기는 하지만, 창세기 16장에서 사라가 보여주는 아브람에게 행한 비난과 원망의 감정반사 행동과는 차이가 있다. 여종을 통해 아들을 얻기 위해 삼각관계를 형성하고, 하갈은 물론 남편에게까지 명령하여 아브라함의 가장으로서의 리더십을 무시하던 사라였지만, 사라는 그 당시의 법률과 하나님의 언약에 근거한 합리적인 이유를 밝히며, 남편에게 해결을 요청한다(창 21:10; Anderson et. al., 2009:253). 가장의 권위에 도전하지 않고 자신의 의사를 표현한다. 사라는 이제 삼각관계를 시도하지도 않고, 감정반사 행동이 아닌 이성적이고 합리적인 모습을 보여줌으로써 갈등을 해결하는 분화된 행동을 나타내고 있다.

같은 사건에서 아브라함이 보여주는 태도 또한 달라져 있다. 이스마엘이 86세라는 늦은 나이에 얻은 귀한 아들이자 14년 간 애지중지 양육해온 아들임을 감안할 때 아브라함이 고통스러워하는 마음은(창 21:11) 인간적으로 당연하다. 신학자들은 지속적으로 행해졌던 이스마엘의 이삭에 대한 조롱은 이를 묵과해 온 아브라함의 미온적인 태도라고 지적한다(Leupold, 1987:524; Wenham, 2001:200). 이는 보웬이론의 관점에서도 그가 가장으로서

해결해야 할 과제를 회피하는 감정적으로 통제가 제대로 이루어지지 않은 미분화 된 행동을 지속하고 있었음이라 볼 수도 있다. 그러나 감정이 융해될 수 있는 상황에서도 아브라함이 아내의 요구에 반응하는 이때의 방식은 창세기 16장과는 달라져 있다고 해석된다. 이는 앞서 아내의 말을 이성적인 평가 없이 무작정 따르는 융해된 감정 반응이 아니다. 아브라함은 충분히 고민한 후 결정하고 실천하는 지적체계를 활용하는 모습(창 21:14)을 보여준다. 이렇듯 아브라함과 사라는 오랜 기간 동안의 지속적인 하나님과의 상호작용을 통해 감정반사 행동을 하던 미분화된 태도에서 지적체계를 활용하여 이성적으로 반응한다. 하나님은 하갈을 내쫓으라고 요구하는 사라로 인해 깊이 근심하는 아브라함의 근심에 융해되지 않고 그와 상호작용하심으로써 아브라함으로 하여금 언약을 상기하게 하고(창 21:12-13), 그의 불안이 어디에서 오는 가를 스스로 확인하게 하여 자신이 누구인지에 초점을 맞추도록 함으로써 지적반응을 하도록 돕는다. 아브라함은 이스마엘과 하갈을 쫓아내야하는 고통스러운 상황에서도 하나님의 말씀을 의지하고 순종하여 가장으로서의 결단을 내리고 실행함으로(창 21:11-14) 한 가정의 가장과 더 나아가서는 열국의 아비로서의 리더십을 발휘하는 모습을 보인다. 이러한 그의 리더십은 목표지향적 활동의 향상을 의미한다.

그 결과 아브라함은 점진적으로 분화수준이 향상되면서 이삭을 제물로 바치는 사건에서 아브라함은 100세에 얻은 귀한 아들과도 융해되지 않을 뿐 아니라 이삭을 바치라는 하나님의 명령에 아내를 끌어들여 삼각관계를 형성하지도 않는다. 아브라함과 하나님과의 치료적 상호작용은 아브라함이 하나님이 아닌 다른 사람과 융해되려 하는 미분화된 행동을 버리게 한다. 이제는 하나님께서 주신 은혜의 언약을 내재화하여 자신이 가야 할 목표에 대한 확신을 가짐으로 기꺼이 순종할 수 있게 되었고(창22:1-12), 믿음의 조상으로서의 위치를 굳건히 하게 된다. 이는 분화수준이 높아져 확신을 가진 진짜 자기 모습이라 할 수 있다. 아브라함은 여기서 성취 불가능해 보이는 순간에도 확신으로 열국의 아비가 되는 약속을 향한 목표지향적인 모습을 보인다. 즉, 삼각관계가 와해됨으로 아브라함과 사라의 감정반사행동이 줄어들었고, 목표지향 활동은 향상되었으며 아브라함의 자기분화수준이 향상되었음을 볼 수 있다.

V. 결론

기독교의 인간관은 전인적이다. 우리는 영, 혼, 육을 가진 존재이지만, 그것을 분리해서 보기보다 전체적으로 합한 전인적인 존재로 보는 관점이 성경적이다(최은영, 출판준비 중). 하지만 전통적으로 우리는 아브라함의 믿음에 대해 말할 때, 하나님의 언약 관점에서 이해한 영적인 측면만을 강조해 왔음을 기존의 신학적 연구고찰을 통해 볼 수 있다. 본 연구는 아브라함의 영적인 측면뿐 아니라 그동안 간과해 왔던 심리적인 변화에 대해서 알아봄으로써 성경이 실제로 묘사하고 있는 아브라함의 전인적 존재를 보웬가족치료 이론으로 조명했다. 그 결과 하나님의 신실하신 상호작용을 통해 아브라함은 언약을 확신해 가는 믿음의 과정 뿐 아니라 자기분화 수준의 변화를 보여준다.

첫째, 아브라함과 사라가 가진 만성적 불안은 “자손과 땅”에 융해됨으로 나타난다. 둘째, 이러한 아브라함과 사라의 융해함으로 인해 그들은 불안을 감소하기 위해 부부 사이에 제삼자 하갈을 끌어들임으로 삼각관계를 형성한다. 이것은 아브라함과 사라의 불안의 결과일 뿐 아니라 하나님의 언약에 대한 확신이 없는 불신앙의 모습으로, 계속해서 같은 실수를

보여주는 행동은 그들의 불안이 어떻게 아브라함과 사라의 삶을 지배했는지를 보여준다. 셋째, 하나님과의 치료적 상호작용을 통해서 아브라함과 사라의 자기분화 수준은 아브람과 사래로 분리되었을 때보다 향상되었다. 이러한 상호작용은 아브라함과 사라가 감정반사 행동에서 벗어나 지적체계를 활용할 수 있도록 도왔고, 아브라함이 언약을 내재화하면서 진짜 자기가 늘어나고 리더십을 발휘하여 목표지향 활동을 하게 했다. 그리고 하나님과의 치료적 삼각관계형성은 아브라함과 사라가 감정적 융해로 인해 형성하던 반복적 삼각관계를 해결했다.

본 연구 결과가 기독교 상담에 주는 시사점은 첫째, 하나님이 기독교인들에게 영적 개입을 하실 때 아브라함과 사라에게 개입하심과 같이 우리들의 심리적 상태에 적합한 개입을 하심이다. 비록 개인이 부족하고 분화수준이 낮을 때에도 하나님은 인간의 완전한 상태를 요구하지 않으시고 그의 분화수준에 맞게 상호작용하시고 이끄신다. 둘째, 이러한 과정은 아브라함과 사라의 믿음의 여정에서 점진적으로 일어나고 자아분화 수준이 수십 년을 걸쳐 어렵게 향상되어감이다. 기독교 상담학 관점에서도 불안은 인간이 죄악으로 인해 하나님과 분리되면서 인간들에게 내재되었다고 보기 때문에(권길자, 한재희, 2009; 김영근, 2009; 키에르케고르, 1999) 성화 과정에서 완전히 불안에서 벗어나기는 어렵다고 보는 이 점은 보웬이 자기분화 수준의 향상과 만성 불안의 해소가 어렵다고 보는 관점과 일맥상통한다. 셋째, 목표지향적인 삶을 살아가는 것은 분화수준의 향상을 나타낸다. 그러므로 기독교 상담가들이 성화의 여정을 걸어가고 있는 내담자들의 분화수준과 불안수준을 이해하고 치료적으로 개입하는 것이 매우 중요하다. 마지막으로 본 연구가 하나님이 아브라함의 삶에 개입하는 방식은 보웬 이론을 통해서도 이해할 수 있는 부분을 보았지만, 기독교 상담에서 신학과 상담학적 관점의 균형을 유지함은 중요하다. 그러므로 인간의 어떤 이론과 지식, 이해를 넘어서는 부분이 우리의 영적인 여정에는 항상 존재하고 하나님의 특별한 개입과 역사하심도 분명히 있다는 사실을 기독교 상담자들은 기억해야 함도 간과해서는 안 된다.

참고문헌

- 강성호 (2012). “창세기 15장, 아브라함 언약에 관한 연구.” 석사학위논문. 감리교신학대학교대학원.
- 공하경 (2004). “자기분화에 따른 신앙의 발달단계에 관한연구 : Bowen의 자기분화이론과 Fowler의 신앙의 발달단계이론을 중심으로.” 석사학위논문. 서울여자대학교.
- 권길자, 한재희 (2006). “불안을 호소하는 기독교인의 심리적 현상에 대한 연구”. 『한국기독교상담학회지』. 6. 253-283.
- 김기돈 (2002). “보웬 이론을 통해 본 야곱 가족 분석 보웬 이론을 통해 본 야곱 가족 분석.” 석사학위논문. 숭실대학교.
- 김명현 (2011). “아브라함 이야기에 대한 분석심리학적 이해 - Gustav Dreifuss와 Judith Riemer의 논의를 중심으로.” 석사학위논문. 감리교신학대학교대학원.
- 김상태 (2008). “야훼의 땅 약속에 대한 아브라함의 믿음의 의미 재해석.” 『구약 논단』. 14(4). 85-102.
- 김수영 (2002). “가족치료 이론을 중심으로 한 야곱 가족의 분석 : 보웬과 미누친의 이론을 중심으로.” 석사학위논문. 이화여자대학교 대학원
- 김영근 (2009). “불안에 관한 기독교적 이해와 목회상담적 접근”. 『성결심리상담』. 1. 9-32.
- 김영덕 (2006). “가족치료를 위한 목회상담에 관한 연구 : 보웬의 가족치료 중심으로.” 석사학위논문. 서울기독교대학교 대학원
- 김용태 (2000). 『가족치료이론』. 서울: 학지사.
- 김용태 (2006). 『통합의 관점에서 본 기독교 상담학』. 서울: 학지사.
- 김용태 (2008). “기독교 상담의 통합에 관한 모델과 영역에 관한 개요.” 『한국기독교상담학회지』. 11. 13-42.
- 김재구 (2009). “아담과 노아의 실패와 아브라함의 성공.” 『구약 논단』, 15(1). 52-72.
- 김진규 (2012). “아브라함 복의 세 가지 구속사적 의미와 이의 현대 설교에의 적용.” 『개혁논총』. 9-39.
- 김회권 (2003). “열국의 아버지 아브라함, 열국의 어머니 사라.” 『기독교사상』. 132-142.
- 박희석 (2003). “칼빈과 언약신학.” 『충신대논총』. 60-86.
- 서우경 (2011). “위기상황 속 성서인물의 정신역동.” 『한국기독교상담학회지』. 5. 125-150.
- 송제근 (2003). 『오경과 구약의 언약신학』 서울: 두란노.
- 신경화, 조윤옥, 조성현 (2011). “신학생의 자기분화수준과 영적성숙과의 상관성연구.” 『상담학연구』. 12(3). 757-769.
- 양신혜 (2012). “칼빈의 언약 사상에 나타난 믿음과 행위의 관계에 대한 이해: 아브라함의 언약을 중심으로.” 『한국개혁신학』. 34. 162-192.
- 양희숙 (2011). “삼각관계와 가족희생양의 통합적 가족치료 모델에 대한 연구.” 박사학위논문. 한세대학교.
- 오국현 (2007). “정서체계의 다세대 전수과정에 관한 연구.” 석사학위논문. 서울여자대학교 대학원.
- 우상혁 (2010). “약속과 제사의 만남: 족장 언약을 중심으로.” 신학지평. 23(1). 321-346.
- 이관직 (2012). 『성경인물과 심리분석』. 서울: 생명의 말씀사.
- 이기훈 (2003). “보웬(M. Bowen)의 가족치료이론의 목회상담에로의 적용.” 박사학위논문. 상명대학교.
- 이동순 (2004). “구약시대 족장들의 가계도 분석을 통한 목회상담 연구 : 보웬의 이론을 중심으로.” 박사학위논문. 한신대학교 신학전문대학원.
- 이승구 (2005). “합리주의적 윤리와 신앙의 윤리의 관계: 두려움과 떨림에 나타난 아브라함의 시련을

- 중심으로” 『단행본』. 126-188.
- 이미정 (2002). “보웬(M.Bowen) 가족치료이론의 기독교 가족상담에로의 적용.” 석사학위논문. 서울여자대학교.
- 이사야 (2010). “이주와 제단쌓기를 통해 본 아브라함의 모습.” 『신학논단』. 60. 114-134.
- 이한수 (1995). “아브라함 언약과 모세 언약의 상관성.” 『신학지남』. 62(2). 71-103.
- 정석규 (2012). “창세기 15장에 나타난 아브라함 품성의 변화.” 『한영논총』 특별호. 39-61.
- 조난숙, 송조흠, 한영혜, 최은영 (2010). “창세기 가족의 보웬 가족상담적 분석 및 성경적 함의.” 『한국기독교상담학회지』. 11. 299-326.
- 조병수(2007). “신약성경에 나오는 구약성경의 언약들.” 『신학정론』. 25(1). 83-103.
- 최영랑 (2004). “청소년을 둔 가족치료를 위한 목회상담학적 접근 : Murray Bowen의 가족체계 이론을 중심으로”. 석사학위논문. 한신대학교 신학전문대학원.
- 최은영 (2012). “보웬의 자아분화와 룯기 신학.” 『목회와 상담』. 19. 188-217.
- 최은영 (2013 출판 예정). 『기독교 상담학: 비평과 사례』.
- 하경택 (2011). “아브라함의 소명(召命)과 이스라엘의 사명(使命): 창세기 11장 27절~12장 20절에 대한 주석적 연구.” 『장신논단』. 41. 35-62.
- 한상인 (2004). “고대 근동과 이스라엘의 사회 제도 비교.” 『구약 논단』. 16. 317-357.
- Anderson, M., Gangel, K. O., Bramer, S. J. *Genesis*. 김진선 역 (2009). 『Main Idea로 푸는 창세기』. 서울: 디모데.
- Baldwin, J. G.,(1986). *The Message of Genesis 12-50*. 강성열, 김영호 역(1992). 『창세기』. 서울: IVP.
- Campbell, K. M., Murray, J., Payne, J. B. 오광만 역(1994). 『구속사와 은혜언약』. 웨스트민스터.
- Leupold, H. C. (1987). *Barn's notes on the Old Testament commentary. Genesis. Vol. 2*. 최종태 역 (1993). 『반즈 신구약 성경주석. 창세기 下』. 서울: 크리스찬서적.
- Motyer, J. A., Wenham, G. J., Carson, D. A., France, J. A., (1994). *New Bible Commentary: 21st Century*. 김순영, 김장복, 김재영, 성기문, 이철민, 임용섭, 황영철 역 (2005). 『IVP 성경주석 구약』. 서울: IVP.
- Guerin, P.J., Fogarty, T.F., Hay, L.F., Kautto, J.G. (1996). *Working with Relationship Triangles: The One-Two-Three of Psychotherapy*, 최선령, 이인수 역(2006). 『가족치료 임상에서의 삼각관계 활용』. 서울: 시그마프레스.
- Kerr, M. E., Bowen, M. (1988). *Family Evaluation*. 남순현·전영주·황영훈 역(2005). 『보웬의 가족치료이론』. 서울:학지사.
- Kierkegaard, S. *Begrebet angst*. 임규정 역 (1999). 『불안의 개념』. 서울: 한길사.
- Leale, T. H. (1984). *The preacher's Complete Homiletic Commentary: On The first Book of Moses Called Genesis (III)*. 이기문역 (1984). 『베이커 성경주석. 2, 창세기(하)』. 서울:기독교문사.
- Leupold, H. C. (1987). *Barn's notes on the Old Testament commentary. Genesis. Vol. 2*. 최종태 역 (1993). 『반즈 신구약 성경주석. 창세기 下』. 서울:크리스찬서적.
- Maclaren, A., Dods, M., Harris, R. (1991a). 『토브성경주석 창세기 I』. 서울: 브니엘출판사.
- Maclaren, A., Dods, M., Harris, R. (1991b). 『토브성경주석 창세기 II』. 서울:브니엘출판사.
- Papero, D. V. (1990). *Bowen Family Systems Theory*. 남순현 역. (2012). 『보웬가족치료를 위한 짧은 이론서』. 서울:시그마프레스.
- Wenham, G. J. (1987). *Word Biblical Commentary: Gensis 16-50*. 윤상문, 황수철 역 (2001).

- 『WBC 창세기. 하』. 서울: 솔로몬.
- Wood, L.(1985). *Survey of israel's History*. 김의원 역 (1985). 『이스라엘의 역사』. 기독교문서 선교회.
- David, J. R. (1979). "The Theology of Murray Bowen or Marital Triangle." *The Journal of Psychology and Theology*. 7(4). 259-262.
- Freedman, D. N. (1992). *The Anchor Bible Dictionary Vol. 5 O-Sh*. New York: Doubleday.
- Heiden Rootes, K. M., Jankowski, P. J., Sandage, S (2010). "Bowen Family Systems Theory and Spirituality: Exploring the Relationship Between Triangulation and Religious Questing." *Contemporary family therapy*. 32(2). 89-101.
- Holeman, V.T., Dean, J.B., DeShea, L., & Duba, J. D. (2011). "The Multidimensional Nature of the Quest Construt forgiveness, Spiritual Perception, & Differentiation of Self." *Journal of Psychology and Theology*. 39(1). 31-43.
- Majerus, B. D. and Sandage, S. J. (2010). "Differentiation of Self and Christian Spiritual Maturity: Social Science and Theological Integration." *Journal of Psychology and Theology*. 38(1). 41-51.
- Matthews, L. E. (2005). "Bowen Family Systems Theory: A Resource for Pastoral Theologians." *Review and Expositor*. 102(3). 425-444.
- Murdock, N. L. and Gore, P. A. Jr. (2004). "Stress, Coping and Differentiation of Self: A Test of Bowen Theory." *Contemporary Family Therapy*. 26(3). 319-335.
- Wenham, G. J. (1987). *Word Biblical Commentary: Gensis 1-15*. Waco: Word Books Publisher.

제5분과 사회복지

분과발표_사회복지 1

기독교 사회복지기관의 실천방향 제언

김한옥 (반포종합사회복지관 관장)

I. 서론

우리나라에 개신교가 들어 온 이래 놀라울 정도의 양적 팽창과 활동을 하였다. 인구의 약 25%가 기독교인이 되었으며, 아울러 새로운 문화를 소개하고, 생활 개선을 주도하여 경제, 사회 전반에 걸쳐 많은 영향을 끼쳐 왔다. 특히 새로운 교육, 서구식 병원, 절제운동, 여성해방운동, 사회사업활동 등 다양한 활동을 하여왔다(전광현, 2007).

기독교사회복지란 보는 관점에 따라서 기독교와 사회복지의 접목이라고도 하고, 때로는 기독교와 사회복지의 대 통합이라고도 일컬어진다. 그러나 이러한 관점이나 접근방법은 기독교 사회복지를 이야기함에 있어서 기독교와 사회복지를 이질적인 것으로 보고 이질적인 양 영역간의 화해로, 화합의 결과로 보는 견해가 주종을 이루고 있다. 그러나 기독교와 사회복지란 역사적으로나, 가치적으로나, 이념적으로나 상호 이질적인 것이 아니라 동일한 영역에서 동질의 것을 추구하며 발전되어 온 것이다(오은석, 2003).

성경에 나타난 사회복지 사상과 기독교의 사랑의 정신은 신앙 전도와 교육면(모이는 교회)에서는 잘 인식하면서도 사랑 실천의 사회복지사업의 수행(흠어지는 교회)에 있어서는 여러 가지 불리한 조건들이었다. 예들 들면 복지예산의 취약이나, 사회복지 전문인의 부족, 사회복지시설 공간의 부족 또는 미활용 등으로 참여가 부진, 담보 상태로 보인다. 생명-복음-사랑-섬김(봉사)과 같은 기독교 사상이 실제로 이웃사랑, 사회정의 실현, 나눔과 원조로 잘 연결되어 원활히 작용할 때 더욱 인간 본래의 인성회복, 신의 찬양, 하나님 사랑과 인간 사랑, 낙원회복의 목적을 잘 실현할 것이다. 신앙과 실천이 분리되지 않고 합일하는 사랑실현을 위해 교회가 가능한 한 모든 복지 요소들을 잘 구성해서 좋은 사회 만들기, 사회문제 치료와 예방에 앞장서는 사명 역할을 잘 담당 발전 시켜야 할 것이다(나상운, 2003).

우리나라의 기독교 사회복지는 사회복지계 내에서 상당부분의 역할을 수행해왔다. 조선후기에 시작된 기독교 선교는 구제와 사회봉사에서 비롯되었다. 구한말과 6.25전쟁을 거치면서 수많은 기독교 외원단체들이 들어와서 고아원, 병원, 학교를 세우고 자선사업과 구빈활동 중심의 사회봉사를 주도했다. 사회사업이라는 전문직이 학문적으로 우리나라에 처음 소개된 것도 1947년 기독교계 사립대학인 이화여자 대학교에 기독교사회사업학과가 최초로 설립되면서부터라고 할 수 있다(강춘근, 2004). 이후 예도 이와 같은 기독교의 사회적 섬김은 지속되었으며, 한국의 사회복지가 제도로써 정비됨에 따라 기독교의 참여도 활발해졌다(양혜원·김희수, 2011). 기독교와 사회복지의 관련성은 현재에도 지속되는 것으로, 최근 기독교계의 사회복지 참여가 다소 약화된 경향이 있으나, 여전히 사회복지시설 운영 주체의 25%가 기독교계이며, 사회복지사들의 60% 이상이 기독교인으로 알려져 있다(강춘근, 2005). 문화체육관광부의 '2008한국의 종교현황'에서는 종교단체 관련 사회복지 주요 법인 372 개 중 기독교 관련 법인이 194개로 절반이 넘는 비율을 차지하고 있다(문화체육관광부, 2009). 이렇듯

기독교가 주체가 된 사회복지활동이 양적으로는 타종교에 비해 우위를 차지하고 있으나 내용적인 측면에서는 외형적 성장과 재정적 여력에 비해 많이 부족하다는 지적이 있다(양혜원·김희수, 2011; 이성곤, 2013). 그러나 그럼에도 불구하고 최근의 한국 기독교는 사회를 위한 사회적 활동 즉 사회복지에 대한 요구를 받고 있는 실정이다. 따라서 이에 대한 것들을 좀 더 점검하여 21세기를 맞이하는 기독교의 올바른 방향과 아울러 민간사회복지를 활성화하는 본래의 기능을 정립할 필요가 있을 것이다.

II. 본 론

1. 기독교 사회복지의 개념

기독교사회복지의 본질을 밝히려면 먼저 일반 사회봉사의 성격을 분명히 해야 한다. 그리고 이러한 성격이 기독교와 어떠한 맥락에 있으며, 그 결과 기독교사회복지의 본질은 무엇으로 규정할 수 있는지를 말해야 할 것이다.

사회봉사의 근본성격은 기독교에서도 발견되는 것으로 기독교의 신앙으로 인해 그 점이 강화되고 행동화하도록 요구받는다. 이러한 점에서 사회봉사에 대해 기독교의 맥락은 적극적이고 자발적임을 발견하게 된다. 성서적 신앙의 내용은 죄로 인하여 죽었던 자들이 하나님의 사랑(은총)으로 인하여 영원한 생명을 누리게 되었기 때문에, 진정으로 하나님을 사랑하고 그 사랑의 증거 및 확신으로 이웃을 사랑하여야 하는 사명을 가지고 있다는 것이다. 크리스천에게 있어서 이러한 하나님의 사랑은 생활행동의 원동력이 된다. 그리고 현실 생활 가운데 계속적으로 절실하게 나타나고 있다. 이점에 대해 사도 바울은 이렇게 표현한다. “누가 우리를 그리스도의 사랑에서 끊으리요. 환난이나 곤고나 핍박이나 기근이나 적신이나 위험이나 칼이랴”(로마서 8장 35절). 생활속에서의 하나님의 사랑의 나타남은 하나님 사랑에 대한 확인과 이를 저해하는 것과의 다툼이 있게 하며, 기독교 진수를 구하는 신앙에 있어서는 지극히 자연적인 삶의 자세가 되게 만든다. 구체적으로 설명하면, “하나님을 사랑하고 있다”고 하면서 형제를 미워하는 것은 거짓말하는 자라는 것이며, 현재 보이고 있는 형제를 사랑하지 않는 자는 눈에 보이지 않는 하나님을 사랑할 수도 없다.”(요한 일서 4장 20절)는 것을 말한다(전광현, 2007).

신앙의 본질이 기독교사회복지의 본질을 드러내게 한다. 그리고 일반 사회봉사의 성격을 넘는 특성의 본질을 소유하게 하는 것이다. 결국 크리스천에 있어서의 사회봉사활동은 사용되는 자로서의 위치와 자신이 하나님 앞에서의 살아있는 제물로 인정된다는 점일 것이다. “나와 너”와의 인격적 관계 속에서, 너를 위하는 것을 위하여 자신이 갖고 있는 최선의 능력을 다하는 것을 통해서, “하나님께 사용된다”라는 것이 크리스천의 사회봉사활동이고, 크리스천에게 있어서 이러한 활동이 그(기독교사회복지) 개념에 이르는 것이라고 보고 있다.

우리나라의 기독교사회복지학자들은 거시적이고 이념적 차원의 '기독교 사회복지'와 미시적이고 실천적인 '교회사회사업의 차별성'을 인정하지 않고 모호한 개념들을 그대로 방치한 채 기독교사회복지 내지 교회사회사업의 기독교적 정체성을 규명하려고 하였다. 이것은 우리나라의 사회복지(사회사업)교육에서 '사회복지'와 '사회사업'의 개념을 구분하지 않고 혼용하는데서 오는 혼돈현상과 맥을 같이한다고 본다(박종삼, 2003, 이성곤, 2013).

기독교의 역사 속에서 사회복지와 관련된 활동들을 찾아보는 것은 그리 어려운 일이 아니다. 그것은 기독교의 사상과 그 실천행위가 사회복지와 밀접하게 연결되어 있다는 것을 말해 준다. 기독교 사회복지의 개념도 사회과학으로서의 사회복지의 개념과 많은 부분에 있어서 공통된 점을 가지고 있다. 인간의 인간다움을 회복하고 인간 삶의 복리를 증진시키기 위해 노력한다는 공통점이다. 단 기독교 사회복지가 그 사상적 근거를 종교적인 원인에서 찾는다면 과학으로서의 사회복지의 인간의 자유와 평등 등 민주적이고 보편적인 인간관에 그 사상적 근거를 가지고 있다는 차이점을 가지고 있을 따름이다. 또한 사회복지 현장운영자들의 종교적 분포를 보더라도 기독교가 사회복지와 밀접하게 관련되어있음을 알 수 있다. 한국의 초기 기독교 역시 구제, 의료, 교육 등 사회복지와 관련된 활동들을 통해 교회가 성장하고 발전되어 왔다. 또한 사회복지 라는 말의 근대적 개념인 자선, 박애, 구빈 등 가난한 사람을 돕는 사회적 행위가 주로 서구 기독교에 의해 실행되어 왔다. 이렇듯 기독교와 사회복지의 과거로부터 현대에 이르기까지 공통된 관심과 개념을 가지고 왔다. 물론 현대에 들어서 사회 복지의 개념이 다양해지고 광범위해짐에 따라 기독교 사회복지가 변화를 모색해야 하는 시점에 놓여 있는 것도 또한 사실이다. 사회복지가 개인을 넘어서 지역사회와 단체, 더 나아가 사회기관과 국가에 이르기까지 범위가 확대되었다면 기독교 사회복지도 일차적 구제와 봉사를 넘어서 지역사회 복지와 국가의 정책에 이르기까지 그 범위를 확대해서 역할을 찾아 나가야 할 것이다(손주완, 2002).

2. 기독교 사회복지의 특성

기독교사회복지활동은 사업의 실천 주체가 기독교, 신자, 교단 등에 의하여 실시되기 때문에 성경과 교리에 의하여 실천된다는 점에 일반 사회봉사와는 다르다. 즉 일반 사회봉사는 종교 교리와는 다르게 인본주의적 가치와 방법에 의하여 수행된다. 기독교사회복지활동은 근본적으로 사회봉사 대상자의 욕구 충족이라는 일반 사회봉사의 목표를 넘어서 궁극적인 영혼 구원과 하나님나라 확장이라는 목적을 지향하고 있다. 일반 사회봉사가 사람들의 물질적, 정신적, 심리적 생활에 초점을 두고 있는 것과는 다르게 기독교 사회복지활동은 영적인 구원과 구원받은 데에 대한 감사와 기쁨을 함께 누리는 공동체를 만드는데 목표를 두고 있는 것이다. 일반 사회봉사의 관심은 제공되는 사회봉사 대상자의 욕구 충족에 있다면 기독교사회복지활동의 중요한 관심의 하나는 사회봉사를 실행하는 교인이나 기독교, 교단 등의 사명감과 하나님께서 주시는 상급에 있다는 것이다. 마땅히 기독교인이나 기독교는 예수께서 우리에게 명령하시고 부탁하신 전도와 사회봉사를 하여야 할 책무를 가지고 있으며, 또 이 일을 행한 자에게 주는 하늘의 상급과 사회봉사를 통하여 얻는 온전한 믿음과 인격을 위해 기독교사회복지활동은 실시되는 것이다(전광현, 2007).

기독교에서 말하는 사회복지의 그 주체가 아무리 인간에 의해 진행된다 하더라도 거기에는 하나님의 자리와 인간의 영적 부분이 자리하고 있다. 인간의 형상이 하나님의 형상을 포함하고 있다는 부분에서 인간의 존엄성이 인정되며 인간의 육적, 영적 타락이 인간의 비참함의 근거가 되므로 이를 해결하는 것이 진정한 인간의 복지의 길임을 천명하고 있다. 이러한 해결방식은 우리에게 기독교론과 인간론의 물음과 더불어 이 세계를 창조하신 하나님을 강조하고 이를 근거로 사회복지를 바라보게 한다. 그리고 우리로 하여금 성경으로 돌아가게 한다(유 현, 2004).

기독교 사회복지와 일반 사회복지의 출발점은 개인과 사회의 문제로부터 출발한다. 이 문제는 개인의 문제이면서 동시에 사회의 문제이다. 이러한 사회문제를 해결하는 행위가 사회복지의 출발이다. 일반적으로 사회복지에서는 사회적 문제 해결을 위한 복지의 개념을 사회복지의 기본원리를 통해 인간의 문제를 해결한다고 말한다. 기독교는 그 기본 원리를 궁극적 실재인 인간에 대한 이해에 바탕을 두고 있는 것이다. 사회복지의 일반적인 개념은 인간고(人間苦)의 해소, 인간의 자기 결정권 존중, 인간의 존엄성 보장, 인간의 평등 및 기회 균등의 실현, 그리고 인간의 사회적 책임수행을 그 기본 원리로 하여 인간의 복지를 실현하는 것이며 또한 그 기본 원리는 정의의 실현이다. 이러한 기본 원리를 기독교에서는 인간존재의 좀 더 궁극적인 관점에서 표현하고 있다. 기독교 사회복지의 관점에서 보면 모든 인간이 가지고 있는 어떠한 조건에도 불구하고 인간의 삶을 질을 높이고 인간의 존엄성을 지키며, 예수의 인간이해 즉 인간을 사랑하는 사회복지적 사상에 입각하여 인간을 구원하고 해방시키는 행위이다. 다시 말하면 기독교의 근본 정신인 하나님사랑 과 이웃 사랑 정신에 의해서 고통받고 있는 사람들에게 경제적, 신체적,정신적 문제해결을 통해 그들의 삶의 질을 높여 주고 삶의 상황을 개선시켜주는 행위이다. 더 나아가 성서가 말하고 있는 정의와 평등을 실천하여 잃어버린 하나님의 형상을 회복시키는 노력과 행위를 의미한다(손주완, 2002).

3. 기독교 사회복지의 의의

기독교적이라는 맥락은 기독교입장에서 자신들이 가지게 되는 의의와 사회적으로 주는 의의로 말할 수 있다(전광현, 2007). 가교적인 역할로서 관리화 사회가 진행되는 가운데 소외되고 있는, 되어 가는 노인이나 장애인들과의 교제를 통하여 주체성을 찾아주며, 또 복지시설과 지역사회와 중간적 입장에서 교류를 갖게 하는 것이다. 특히 장애인, 노인, 아동들의 발달적 과제에 따라 대응하는 것으로서 친구와 같은 분위기에서 대화, 놀이, 캠프 등의 활동을 하는 것이 한국 기독교사회복지의 활동과 과제다. 그런데 이는 전문직과는 다르게 아마추어로서의 입장에서 치료적, 발달적 과제에 따라 이들과 더불어 지내는 것이다. 복지 교육적, 사회 교육적인 역할이다. 복지기독교사회복지활동은 기독교인들에게 있어서 온전한 그리스도인의 삶을 사는데 있어 절대적으로 필요한 ‘사랑의 삶의 표현양식 제공’이라는 측면에서 그 의의가 있다고 할 수 있다.

교회는 사회문제를 해결하는 데 있어서 몇 가지 의미 있는 역할을 수행할 수 있다. 첫째로 봉사제공자(service-provider)의 역할이다. 교회는 빈민들이 겪는 고통을 완화해주기 위해 구제사업의 일환으로 인적·물적 봉사를 실천함으로써 이웃 사랑의 역할을 수행할 수 있다(강준렬, 2003: 54). 둘째는 가치판단자(value-judge)로서의 역할이다. 교회는 성경에 기초해 가난한 자에 대해 사람들이 행해야 할 행동규범을 제시해 줄 수 있다. “가난한 자를 멸시하거나 업신여기는 것은 죄를 범하는 것”인 반면(잠 14:21), 가난한 자를 도와주는 것은 “영생을 얻기 위한 조건 가운데 하나를 성취하는 것이요”(눅 18:22), 그 구제로 인해 “구제를 행한 자는 더욱 풍족해질 것”이다(잠언 11:24). 셋째는 사례관리자(case manager)로서의 역할이다. 사례관리자는 수혜대상자를 확인하고 적절한 서비스를 찾아내어, 서비스 내용계획을 세우고, 수혜대상자와 자원을 연결시켜 적시에 적절한 서비스가 전달되도록 서비스 전달 과정을 감독하는 역할을 담당한다. 이때 교회의 역할은 개인적인 차원에 머물지 않고 그

개인이 속한 사회까지도 그 영향력을 미치는 것이다(김광열, 2006). 넷째, 프로그램 개발자로서의 역할이다.교회는 정부나 사회복지기관들과는 달리 지역사회 주민이 곧 교인이므로 주민의 문제와 욕구를 가장 정확하게 파악할 수 있는 장점이 있다.이를 기반으로 교회는 지역주민들이 필요로 하는 서비스나 프로그램을 개발하여 제공할 수 있다. 다섯째,교회는 복지사업에 필요한 재원을 조달할 수 있다.교회는 교회 예산 중 일부,정부보조금,후원금,사업이익금 등으로 필요한 재원을 조달 할 수 있다. 이처럼 교회가 사회문제의 해결자로 나서는 것은 국가의 강요에 의해서가 아니라 자발적이어야 한다.아버지 하나님의 하신 일이고, 예수님이 하신 사역이고 교회가 지역과 함께 공존하는 길이다. 복음 전도와 사회복지사역을 같이 실천하는 것은 예수님의 지체인 교회가 이미 얻은 행복을 나누어서 병들고 가난하고 소외된 고통 중에 있는 이웃과 아픔을 함께하는 일이다.사람은 누구나 행복해야 한다.이는 영혼과 육체를 가진 사람들에게 모두 필요한 일이기 때문이다(강희동, 2011).

4. 기독교와 지역사회복지기관의 책임과 역할

교회는 지역사회 속에 존재한다. 따라서 교회가 지역사회의 제반 문제들에 관해 관심을 기울이는 것은 지역사회 공동체 구성원이 갖는 연대 의식과 책임 의식의 표현이다. 여기서 교회가 지역사회에 책임이 있다는 것은 그 지역사회의 변화에 책임이 있다기보다는 그 변화에 대응하는 방법에 책임이 있다는 것이다. 교회의 관심사 중 일부분은 그 교인들로 하여금 지역사회의 생활 안에서 복음을 증거 하게 하는 것이다. 이것이 교회로 하여금 그 지역사회를 구성하고 있는 복잡한 그룹들과 기관들을 충분히 알도록 요구하는 이유이다. 이러한 지식은 교회로 하여금 그 지역의 문제점을 깨닫게 하고, 그 지역 사회의 가장 절박한 욕구를 충족시키는데 초점을 맞출 수 있도록 기회를 제공해 준다. 이것을 바탕으로 교회는 각계각층마다 당하고 있는 정신적인 곤욕을 풀어주며, 고독하고 불행하며 불안에 싸여있는 지역주민의 마음에 새로운 활력을 줄 수 있다.

주요 역할로서 첫째, 가치 제공자의 역할이다. 최근 많은 사람들의 우려의 대상이 되고 있는 청소년 비행문제,퇴폐문제,전통상실 문제 등은 바로 급변하는 사회 속에서 청소년들이 일관되게 행동할 수 있는 사회규범을 사회가 제공해 주지 못하고 있기 때문에 가치관의 혼란이 일어나고 있는 것이다. 이 같은 아노미적 상황아래의 청소년들은 감성적 판단이나 순간적 쾌락에 의존해 행동할 가능성이 많다. 이러한 무규범의 혼란스런 상황을 교회가 성경적 정의에 근거해 일관성 있게 올바른 가치와 규범을 제시해 줌으로써 가치혼란 과정에서 파생되는 사회문제를 예방할 수 있고,잘못된 기존의 관행들을 교정시킬 수 있다. 서비스 제공자 역할이다. 경제성장으로 국민소득이 향상되었지만 아직도 절대빈곤 하에 고통을 받고 있는 사람들이 우리 주변에는 있다. 산업화로 인해농어촌의 젊은 인력들이 도시로 떠나가 버렸기 때문에 농어촌은 노령촌으로 바뀌어 가고 있다.홀로 거주하는 독거노인들이 점차 증가하고 있으며 산업재해로 인해 후천성 장애인들이 많이 발생되고 있다. 이런 때 교회는 빈민,노인,장애인 그 밖에 사회적으로 열악한 처지에 있는 사람들이 겪는 고통을 완화해 주기 위해 인적.물적 서비스를 제공해 주거나 구제사업을 실시함으로써 이웃사랑을 직접 실현하는 서비스 제공자로서의 역할을 수행할 수 있다.특히 복지다원주의 하에서 기독교는 사회적으로 열악한 처지에 있는 사람들을 위한 사회복지 사업에 크게 기여하도록 주변환경으로부터 요청을 받고 있다. 사례 관리자로서의 역할이다.사례관리자는 수혜 대상자를 확인

하고, 그들의 욕구를 조사하고, 적절한 서비스를 찾아내고 서비스 사용 계획을 세우고, 수혜 대상자와 자원을 연결시키고, 적시에 적절한 서비스가 전 달되도록 서비스 전달과정을 감독 하는 역할을 담당한다. 다섯째, 프로그램 개발자로서의 역할이다. 교회는 정부나 사회복지 기관들과는 달리 지역 사회 주민이 곧 교인이므로 주민들의 문제와 욕구에 정확하게 파악 할 수 있는 장점이 있다. 문제가 무엇인지 욕구가 무엇인지 누가 그 문제로 고통을 당하고 있는지, 문제가 얼마나 심각한지, 얼마나 광범위하게 퍼져 있는지, 문제를 발생시킨 원인이 무엇인지, 프로그램은 실현 가능한지 등에 관해서 지역사회의 교회는 정확하게 알 수 있다 (정순봉, 2008).

5. 기독교 사회복지기관의 활동내용

기독교사회복지의 기독교적 역할은 일반적인 사회봉사활동의 형태 속에서 유추해 볼 수 있다. 사회적 문제에 대응한 사회복지적 사회봉사활동은 행정이나 전문종사자, 당사자활동 과 연계, 협조하여 여러 가지 다양한 활동을 할 수 있다.

1) 상호부조

상호부조는 동료인간들을 파괴하거나 노예화하는 것을 보상하는 인간의 기본적인 욕구의 하나로 오랜 전통을 가지고 있는 사회봉사였다. 타인의 고통을 동시에 자기의 고통으로 느끼는 신앙 공동체의식이 존재할 때 생긴다.

2) 자선사업

종교적 동기의 자선사업(charity work)은 병자, 노약자, 빈민, 고아 등의 구조를 목적으로 하는 사회봉사 활동이다. 종교적, 감정적 동기에서 생활이 곤궁한 자를 원조해 주는 구제활동이다. 자선사업은 자기 자신의 무절제한 욕망을 따라 살지 않고 하나님의 뜻을 따라 사는 사람의 행실이란 의미를 가진 십자가의 도라고 할 수 있다. 그리스도인의 마음 속에서, 그리스도인의 마음을 통해서 역사하시는 하나님의 사랑은 그리스도인으로 하여금 그러한 자선사업을 하는 삶을 살도록 강권한다. 사회사업은 개인적인 자선사업, 특히 교회에 관련된 구제사업을 역사적 배경으로 하여 시작되었다. 교인들의 우정 어린 방문, 음식 바구니의 전달, 빈민 구제 기금, 집사 구제 기금과 농촌 봉사는 사회사업에 앞선 교회봉사활동의 일례(一例)였다.

3) 박애사업

박애사업(philanthropy work)은 도덕적 동기에서 우리나라는 인도주의적 인간애의 구제 활동이라고 말할 수 있다. 인종적 편견이나 국가적 이기심을 버리고 인류 전체의 복지 증진을 위하는 사해동포주의다. 인도주의적 박애사업은 근대 자본주의의 소산이라고 말할 수 있다. 부자와 빈자간의 계급 대립은 사회적 갈등을 초래했는데, 여기에서 나타난 적개심을 무마시키고자 부자는 도덕적 양심에서 시혜적 보호활동을 행하게 된다. 박애주의자는 자기

의 경제적 . 사회적 우월성을 강조하지 않고 도덕적이 우월성을 주장하는 것이 특징이다.

4) 자원봉사

자원봉사(volunteer services)는 자신해서 어떤 일에 무료봉사로 참여하는 거룩한 직무이다. 인간은 누구나 이상사회를 꿈꾸며 살아간다. 이상사회를 위하여 자기가 무엇인가 기여하며 산다는 의식이 있을 때 보람되고 자존심 있는 삶을 영위한다. 이러한 인간의 이상사회의 욕구와 사회문제의 해결책으로 사적, 자발적 자원봉사가 이루어졌다. 자원봉사자는 무임으로 봉사하나 그에게 무언가 정신적인 보상을 받는다. 자원봉사자의 동기는 첫째, 남을 돕기 원하는 이타심(altruism), 둘째, 경험 . 관심 . 지식 . 직업과 같은 개인적 이득을 찾으려는 자기이익(self-interest), 셋째, 사람을 만나고 친구를 사귀기 바라는 사회성(sociability)으로 그 동기를 구분한다. 사회가 고도로 세분화되고 사회문제 역시 복잡하고 다양화되면서 자원봉사 활동의 수요가 점차 늘어나고 개인적인 요청에 따른 비체계적인 봉사활동에서 사회적 요청에 따른 체계적인 봉사활동의 점차 조직화되고 있다. 오늘날 그리스도인들의 자원봉사 참여활동이 사회복지사업의 기틀이 되고 있다.

기독교사회복지활동이란 교회, 그리고 교회들의 연합체와 그 산하 기관들이 실천하는 사회복지적 활동을 의미한다. 따라서 기독교복지활동이란 교회가 인간의 행복을 추구하는 공적, 민간적인 모든 노력에 동참하는 활동이라고 정의할 수 있다. 여기서 기독교와 교회의 개념을 명료하게 구분할 필요가 있다. 기독교는 종교적 신념체계라면 교회는 종교적 조직체계를 말한다(Moberg, 1984). 따라서 기독교사회복지는 기독교적 세계관과 정신을 가진 사람 또는 기관이 실천하는 사회복지활동이고 교회사회복지는 교회라는 민간기관 조직체계가 실천하는 사회복지활동이다(Garland 1992; 유장춘 2000).

한국 기독교의 목회자님들께서는 사회봉사에 대한 이해와 이에 대한 재정적인 부분, 지역사회 주민들의 기독교에 대한 기대에 대하여 어느 정도의 이해를 하고 있는 것 같은 느낌을 든다. 그러나 전반적인 면에서의 한국 기독교의 사회봉사를 주도적으로 리드하여야 할, 아니면 한국과 같은 사회적 상황에서 리더의 역할이 중시되고 강조되며, 아울러 기대하고 있는 정황에서 아직도 목회자들의 의식은 과도기적인 상태에 있다고 볼 수 있다.

교회재정으로써 자발적인 모금에 의한 재정의 확충이 필요할 것이다. 방안으로 공동모금운동을 전개하는 것을 들 수 있다. 셋째로는 자원봉사활동으로 자발성, 복지성, 계속성, 무급성의 정신으로 봉사활동을 실시해야 한다. 기독교의 사회복지사업은 질병자에게 사망하지 않고 공생할 수 있도록 봉사하는 의료사업, 빈부귀천을 불문하고 모든 자녀들이 공동으로 발전하게 하는 보육사업과 교육사업, 공동으로 작업능력을 발휘할 수 있도록 하기 위한 직장 알선 그리고 모든 주민들이 공생공존 할 수 있는 사회형성 등을 사회복지사업활동을 통하여 성취하는 것이다(강준렬, 2003).

교회의 봉사활동과 일반 사회사업은 인간의 물리적 욕구에서부터, 나아가 사회적, 정신적 욕구에 반응하며 궁극적으로 전인적인 인격의 완성을 목표로 한다는 점에서는 동일하다. 교회가 사회봉사활동을 함에 있어서 대체로 기독교 신앙과 사회사업의 지식, 가치 및 기술은 무리 없이 통합될 수 있다. 교회의 자원과 헌신적 자세, 그리고 사회사업의 전문성이 결합되어 양과 질에 있어서 풍부한 사회봉사를 실현할 수 있다. 교회 자체 또는 교회가 관할하는 사회복지기관에서 사회사업의 훈련을 받은 그리스도인이 목회자이든 일반신도이든 인생

에 대한 신앙적 기본 입장을 유지하면서 전문적 사회사업을 실시할 수 있다. 현대의 사회 문제는 복합성으로 말미암아 교회의 사회봉사는 보다 전문적인 사회복지사업 개입방법을 도입해야 할 필요성이 증대되고있다. 교회 사회복지사업은 구제활동은 물론 개인적인 욕구를 충족시키는 직접 서비스, 즉 교육, 상담, 위기개입, 가족치료 등의 서비스를 제공할 수 있다. 또한 신도들에 대하여 서비스 제공 방법에 대한 교육이나 사회봉사에 대한 동기부여를 할 수 있으며, 서비스를 위한 조직개발과 프로그램 평가, 나아가 개인과 집단 및 지역사회의 복지를 위한 계몽 활동도 할 수 있다. 교회는 지역사회에서 고립되어 있으면서 새로운 문명을 소개하는 창구가 되었다. 이런 과정에서 교회가 전달하는 가치관과 전통적인 지역사회와의 가치관의 갈등이 일어나기도 한다. 이러한 상황 속에서도 불구하고 교회는 적극적으로 지역사회에 봉사하는 역할을 지속하여 왔다. 한국교회는 교인들의 실제 생활 속에서 교회의 봉사, 자선사업을 통하여 지역사회에 소개되었고 가난한 자들에게 봉사하였다. 다시 말하면 사회저변의 소외된 자들에게 이웃이 되려고 노력하였다. 또한 초기 한국교회는 교회 확장운동뿐만 아니라 전반적인 문화활동을 동반함으로써 조국 근대화의 주도적인 역할을 담당하여온 것이 사실이다. 개화기에 있어서 기독교를 통한 사회활동을 보면 신교육사업과 의료사업, 청소년 운동, 문화활동, 여성해방운동, 생활개선, 건강, 위생에 대한 계몽 등의 사업을 주로 행하였다(나상운, 2003).

교회가 지역의 사회적 약자를 돌봄에 있어서 봉사의 동기는 매우 중요하다. 즉 어떠한 마음으로 실천해야 하는 것인가 인데, 여기에서 복음서 전반에 나타난 예수의 복지사상은 철저한 겸손과 섬김의 봉사였다. 겸손에 기초한 사회관계의 요청이 예수의 복지사회를 향한 요청이다. 기독교 사회복지 실천의 동기는 어떤 성격의 것들이며 그 강도는 어느 정도인지 살펴 볼 필요가 있다. 앞서 지적된 것처럼 교회가 사회적 약자와 함께하기 보다는 교회자체의 성장에 열정을 쏟아 넣었기에 상대적으로 교회의 사회복지의 실천이 저조할 수 밖에 없는데 이러한 부문은 개선되어야 한다. 교회의 사회복지 실천에 있어서 전통적인 종교의 자선행위, 자기중심적 신앙의 생활적 표현, 교회의 부수적인 봉사활동 등의 생각의 틀이 인간의 생명을 아끼고 사랑하며 그들의 아픔에 동참하기 위한 섬김의 정신으로 바뀌어야 한다. 이들에 대한 정부의 사회복지 정책이 어떻게 전개되는 가를 면밀히 관찰함으로써 이루어질 수 있다. 그래서 이웃의 고난에 동참하는 섬김의 공동체가 되도록해야 한다. 이를 위해서 교회는 지역사회의 어려운 문제에 대한 내용들을 여러 방법으로 알리며 교인들로 하여금 알고, 느끼고, 결단하고 실천할 수 있도록 하여야 할 것이다. 이러한 교회의 사회복지에 대한 교인들의 동기유발이 반드시 필요하다. 교회 사회복지 활동의 프로그램을 파악한 다음의 과제는 어떻게 교회가 지역사회를 위하여 구체적이며 새로운 방법과 내용을 제시하는가 하는 것이다. 한국교회는 이제 사회봉사에 대한 관심과 노력을 기울일 때가 왔다. 교회의 양적 성장에 따른 기대 중의 하나는 교회가 사회적 책임을 얼마나 수행하고 있는가에 관한 것이다. 다시 말해서 기독교 신념체계의 중심이 사랑이라면 그사랑이 가장 구체적이고 순수한 형태로 나타나는 것이 사회봉사로 할 수 있는데 사회일반의 관심은 오늘의 한국교회가 과연 어느 정도 사회봉사에 노력하고 있는가에 관한 것으로 집약된다 하겠다. 그렇다면 진정 교회가 지역사회와 함께하며 특히 사회적 약자의 편에 서서 그들을 옹호하며 그 고난에 동참하기를 원한다면, 교회는 보다 체계적이고 장기적인 프로그램을 세워야 할 것이다. 교회가 위치한 지역사회의 여건에 대해 교회는 무엇인가 개선방안을 제시해야 한다. 주민들은 일회성 사업으로 눈앞의 이익만을 선호할는지 모르지만, 그것은 그들에게 별로 큰 도움이 되지 못하기 때문이다. 문제의 근본적인 원인은 무엇이며, 교회가 어디까지 개입할

수 있으며, 그 효과는 어떠한 것인가를 예측하는 가운데 사업의 규모와 장단기 계획이 수립되어야 할 것이다(남희수, 2005).

6. 기독교 사회복지기관의 활동 실태와 과제

교회의 합당한 사회복지계획은 당회에서 하지만 실제의 운영은 전문가에게 맡겨야 한다. 반드시 담임목사가 복지전문가가 아닐지라도 사회복지전문가를 직원으로 고용해서 사역을 하도록 해야 한다. 교인들 중에서 사회복지 전문 자격을 취득한 고급 인력들이 있으면 그들을 활용할 수 있다. 교회의 자원에 알맞은 구체적인 계획도 전문가에게 맡기고 운영도 전문가에게 맡기며 교회는 필요한 자원과 봉사 인력을 지원해야 한다. 교회가 미시적인 안목과 함께 거시적인 안목을 가지고 사회복지를 실천해야 한다. 어린이 집이나 방과후 수업은 많은 인력과 자원이 투자 되어야 성취할 수 있는 사역이다. 교회의 주일학교가 부흥할 때에 한국교회는 소망이 있다. 지금 교회마다 주일학교가 무너지고 있는 어려운 실정에서 지역아동센터나 방과후 교실은 하나의 대안이 될 수 있다. 시작을 할 때는 어려운 부분들이 많이 있지만 거시적인 안목으로 보면 결국은 미래의 천국일꾼을 키우는 일이 된다. 지금 어린이 집에 다니는 아이가 15-6년이 지나면 교회의 청년으로 재생산의 사역을 감당하게 될 것이다. 교회는 모든 사람을 행복하게 하는 복지사역을 해야 한다. 복지(福祉)란 모든 사람을 행복하게 하는 안녕상태이다.여기에는 누구도 예외가 아니다. 사람은 누구나 약점을 가지고 있다. 부족한 부분을 채워주는 보충적인 복지 사역도 해야 하지만 모든 사람이 행복하도록 해야한다. 사람들의 약점은 보완하고, 장점은 나누도록 할 때에 행복은 만들어진다(강희도, 2011).

기독교사회복지는 봉사적 공동체를 지향하는 운동으로서 사회복지를 실천한다. 기독교사회복지운동이 기독교의 신앙적 동기와 가치관을 가지고 출발하기 때문에 기독교의 궁극적이고 종말적인 목표가 되는 하나님의 나라를 지향하는 독특한 공동체 운동으로서의 특징을 갖고 있다. 봉사는 하나님의 나라를 지향하는 봉사일때에야 기독교적인 봉사가 될 수 있다. 그러므로 기독교사회복지는 하나님의 나라를 경험할 수 있게 하는 새롭고 아름다운 공동체를 이루어나가는 것을 일차적인 과제로 삼는다. 하나님의 나라가 경험되고 실험되는 공동체는 모든 장벽과 소외와 고립이 극복된, 그래서 ‘우리’와 ‘그들’로 구분되지 않고, 주는 자와 받는 자로 분열되지않는, 그리고 모두가 가족이요, 동료요, 친구가 되는 그런 공동체를 말한다. 이러한 공동체가 형성되도록 하는 것은 최상의 복지운동이다. 그리고 동시에 “십자가를 지는 것 같은” 고통과 희생을 요구하는 최고의 봉사가 될 것이다. 이러한 공동체는 그리스도로 말미암아 말씀이 육신이 되신 것처럼 교회로 말미암아 그리스도가 공동체화되게 한다(나상운, 2003).

교회에는 다양한 자원들이 있지만 이 자원들은 성도들의 신앙적, 의식적, 일치 아래 동원되고 활용되어야 한다. 따라서 매우 정교한 일치의 과정을 전제로 해야 할 것이다. 목회자 또는 몇몇 주도자들에 의하여 일방적으로 진행되는 일은 절대로 피해야 한다. 따라서 반복되는 이야기지만 봉사적 영성을 갖추는 과정과 봉사적 공동체를 이루는 과정을 우선해야 할 것이며 민주적인 여론수렴과정을 거쳐서 결정의 합법성을 확보해야 한다. 교회의 자원을 기독교사회복지운동으로 동원하기 위해서는 첫째로 인적자원동원을 위해서 자원봉사학교, 자원봉사은행, 자원봉사 캠프, 사회분야별 기독교 전문인과 준전문인의 동원 등의 활동을

실천할 수 있고, 둘째로, 시설자원을 활용하기 위해 교회시설의 지역사회 개방, 사회복지를 위한 시설건립, 그리고 활용 가능한 지역시설의 임대 또는 차용 등의 방법이 있다. 셋째로 재정자원을 동원하는 일에는 먼저 교회의 총예산에서 봉사비 항목의 비율을 상향시켜야 하고, 사회복지사를 위한 녹색봉투 비치, 자선기금 공연, 긴급구호를 위한 특별헌금, 절기헌금의 사회복지적 활용, 봉사주간시행 등의 사업을 할 수 있다. 넷째로, 물질자원을 활용하기 위하여 아나바다 장터를 개설하고 의복, 식품, 의료품, 가구류, 교육자료, 생활용품 등을 교인들로부터 수집하는 사업 등이 있다(나상운, 2003).

기독교 사회복지의 과제로 첫째는 교회가 속한 지역사회에 대한 바른 의식이다. 하나님을 사랑하고 이웃을 사랑하라고 하시며, 교회는 지역사회에서 빛과 소금이 되어야 한다고 하셨다. 교회가 기도하는 “나라이 임하옵시며 뜻이 하늘에서 이룬 것 같이 이 땅에서도 이루어지이다”라는 소망의 토대위에 하나님의 나라가 지역사회에 이루어지도록 노력해야 할 것이다. 둘째는 교회가 지역사회복지사업의 방향성을 바로 설정하는 일이다. 지역복지 사업은 선교를 위한 수단이 되어서는 안되며, 지역사회에 대하여 우월의식이나 시혜적인 태도를 가져서도 안된다. 교회는 지역사회와 유기적 관계를 갖고, 서로 협력하고 보완하는 협력체제를 구축하여 지역사회문제를 해결하고, 지역사회를 바람직한 방향으로 변화시키려는 창조적인 노력을 기울여야 한다. 교회는 지역사회복지를 효과적으로 실천하기 위하여 지역사회와 연계하여야 한다. 지역사회의 복지관련 기관, 동사무소, 교회, 지역 단체 등과 연계하여 정보를 공유하고, 필요 자원을 나누어서 시너지 효과를 만들어야 할 것이다. 교회의 궁극적인 목적은 일차적인 복지 대상 뿐 아니라, 지역사회에 하나님 나라를 이루는데 있다. 교회는 지역사회복지를 위하여 활용할 수 있는 인적자원, 시설자원, 재정자원, 조직자원을 보유하고 있다. 교회는 청지기 사명을 가지고, 하나님께서 맡기신 자원으로, 하나님께서 맡기신 지역사회를 섬겨야 한다. 교회가 지역사회복지를 실천함에 있어서 여러 가지 방법이 있겠으나, 가장 먼저 지역사회의 욕구를 조사하고, 교회와 지역사회에 적절한 복지 프로그램을 적용해야 할 것이다(이형진, 2008).

2012년 사랑의교회는 사랑의복지재단을 통해 12월 서울 서초구에 거주하는 장애인 1320 가구와 장애인 시설 26곳에 쌀 30t을 전달하는 프로그램을 실시했다. 교회는 이번 후원행사에서 가정 형편이 어려운 20가구에는 매달 쌀 10kg을 1년간 지원하기로 약속했다. 보호자가 없으면 앓거나 돌아누울 수 없는 와상장애 12가구에는 소화흡수가 빠른 대체식품 1년 치를, 70가구에는 전동침대 무상 대여를 지원했다. 사랑의교회는 현재 이웃사랑선교부(교도소, 입양, 독거노인, 긴급구호, 무료급식, 한부모가정 지원)와 장애인선교부(장애인 시설방문 사역), 호스피스·전인치유(사별관리, 호스피스) 부서를 운영하며 사회적 약자를 섬기고 있다. 교회는 97년 사랑의복지관을 개관하고 장애인이 지역사회에 자리 잡을 수 있도록 상담, 후원, 가족교육, 직업교육 등을 해왔다. 사랑의교회는 1996년 사랑의복지재단을 설립해 지역사회의 복지욕구를 해소하며 이웃사랑 실천의 본보기가 되고 있다. 사랑의복지재단 산하기관인 사랑의복지관은 장애인과 그 가족을 대상으로 각종 상담, 후원, 지역복지·가족·교육·직업지원 등 전문적인 장애인복지서비스를 제공해오고 있다. 2006년부터 옥한흠장학회를 통해 미자립교회·선교사 목회자 자녀, 저소득층 가구 자녀 등 560명에게 26억4400만원을 전달했다. 2009년부터 매년 개척교회 세미나를 진행해 1500명의 목회자를 후원했으며, 2010년 1만6083명이 장기기증에 참여해 단일 기관으로 최다인원을 기록하였다(국민일보, 2012).

III. 결 론

기독교 사회복지관에 필요한 과제는 지역의 기독교사회복지 태도의 명확화이다. 지역사회복지 실천을 위하여 교인들이 특히 다음과 같은 몇 가지 부분을 검토하여야 할 것이다. 즉 그 실천에 대한 지식, 이해와 흥미를 갖고 있어야 하며, 또 지역사회복지에 대한 관심과 이 영역에서의 역할 분담과 가능성에 대한 생각을 정리할 수 있어야 하며, 아울러 지역사회복지 실천이 기독교 사명의 하나라는 것에 이해가 필요하다. 둘째, 지역의 기독교사회복지 내용의 명확화이다. 지역사회복지의 실천을 위하여 교인들이 다음과 같은 몇 가지를 생각하여야 할 것이다. 즉 지금까지 기독교가 시행한 지역사회복지실천에 참가한 것들에 대한 이해도와 또 기독교의 지역사회복지실천을 위한 훈련에 참가하려고 하는 의향과 지역사회실천과 신학과의 관계성에 대한 이해를 높이기 위한 모임의 참석, 또 기독교의 목표와 목적에 대하여 지역사회복지실천이이다(전광현, 2007).

이러한 기독교사회복지의 본질적인 내용은 성서 속에서 지지를 받는 것으로 구약과 신약 속에서 그 명확한 활동과 사상이 드러나고 있다. 기독교사회복지활동은 그 형태와 의의에 있어 일반적인 사회봉사와는 공통적인 성격을 가지고 있으면서도 한편으로 구별되는 부분이 있다. 이러한 특징을 기독교라는 맥락이 주는 것이다.

구체적으로 첫째, 기독교사회복지의 실천이 복음전도와 함께 해야 한다. 선성장후복지가 아니라 통전적인 복음의 실천에 두어야 한다. 둘째, 교회는 지역의 형편을 고려하여 실천해야 할 부분을 찾아야 한다. 교회는 지역의 상황을 가장 잘 아는 곳이다. 그러므로 지역과 함께 공동체를 이루어야 한다. 셋째, 상식선에서 사회복지를 실천하기 보다는 전문적으로 실천하도록 해야 한다. 교회의 상황에 맞는 사회복지 프로그램 선택은 당회에서 하지만 실제의 운영은 사회복지전문가에게 맡겨야 한다. 넷째, 교회는 총체적인 안목을 가지고 사회복지 실천해야 한다. 지금은 어려운 부분들이 있지만 거시적인 안목으로 보면 결국은 미래의 일꾼을 키우는 일이다. 다섯째, 클라이언트의 필요한 부분도 채워줘야 하지만 미래의 소망을 심어주는 복지사업이 되어야 한다. 당면한 물품제공도 중요하지만 스스로 자립을 하도록 해야 한다. 자매결연 등을 맺어서 지속적으로 도와야 한다(강희동, 2011). 기독교 사회복지의 대상별 프로그램의 활성화 방안을 위해서 교회는 지역사회를 하나님께서 맡겨주신 지역공동체라 생각하고 과학적 조사와 방법으로 지역의 욕구와 상황을 파악한 후 교회가 가진 인적,물적 조직자원을 효율적으로 활용하여 교회에서 적용가능하고 적합한 전문적인 서비스와 프로그램을 효율적인 전달체계를 통하여 우선적으로 시행하여야 할 것이다. 지역실정에 맞는 사회복지 프로그램을 개발하고, 개발된 프로그램의 활동을 전개하여 지역사회 주민과 교회와의 유대를 더욱 강화시켜 나가야 한다(정순봉, 2008).

기독교의 교회 공동체가 상호 지지적 공동체가 되지 않으면 구제와 봉사는 하나의 어려운 사업이 된다. 그래서 하지 않을 수는 없고 하기에는 벅찬, 아주 부담스러운 고역이 되어진다. 이러한 ‘사업으로서의 사회복지’ 또는 ‘프로그램으로서의 사회복지’는 주는 자와 받는 자로 영원히 분열시키고, 주는 자와 받는 자가 동시에 만족할수 없으며, 결국 오래 지속될 수도 없다. 뿐만 아니라 이러한 사회복지활동의 가장 중요한 문제는 성도 개개인이 담당해야 할 봉사를 기관이나 시설 또는 프로그램에 위탁해버리는 '봉사 떠넘기기' 병폐가 나타난다는 것이다. 그러므로 기독교사회복지는 어떠한 복지사업이나 프로그램을 추진하기 전에 먼저 봉사적 공동체를 형성하는 작업을 추진해야만 한다(나상운, 2003).

기독교사회복지를 위한 기독교의 체계적이고, 전문적인 접근을 위한 구조와 내용, 이에

필요한 예산이 있어야 할 것이다. 앞의 조사 결과에서도 아직도 사회봉사를 하고 있는 기독교에서는 이를 전담하는 전문가가 없다는 것이다. 전문가의 개입에 의한 기독교사회복지 접근 전략들이 수립될 수 있도록 전문가의 확보가 우선되고 이에 따라 교인들의 대한 교육 및 기독교의 형편과 수준에 맞는 기독교사회복지활동 프로그램이 설정되어야 할 것이다.

참고문헌

- 강희동. 2011. 교회사회복지 실천사례를 통한 기독교사회복지 활성화 방안 연구. 서울기독교대학교 박사논문.
- 강준열. 2003. 국가발전을 위한 기독교의 역할에 관한 연구 : 교회의 사회복지사업을 중심으로. 명지대학교 박사논문.
- 나상운. 2003. 한국교회 사회복지의 실태와 개선 방안. 안양대학교 석사논문.
- 남희수. 2005. 기독교 사회복지 활동의 실태와 개선방안. 평택대학교.
- 박성우. 2013. 기독교사회복지의 구성 영역에 관한 연구. 한국실천신학회.
- 손주완. 2002. 기독교 인간존중 사상과 지역사회에서의 교회 사회복지 실천방안에 관한 연구. 상대학교.
- 신현석. 2008. 기독교사회복지 패러다임에서 사회복지시설의 역할. 지역사회. 59: 76-87.
- 오은석. 2003. 기독교 사회복지 배경 및 실천의 향상 방안. 명지대학교 석사학위논문.
- 유 현. 2004. 기독교 사회복지의 실천적 방향. 안양대학교 석사논문.
- 이성곤. 2013. 기독교 사회복지시설 종사자들의 직무만족 영향요인에 관한 연구. 숭실대학교 석사논문.
- 이준우. 2012. 한국 기독교 사회복지재단의 현황과 방향성. 19: 73-121.
- 이형진. 2008. 한국교회의 지역사회복지 실천 방안 연구. 서울성경신학대학원대학교
- 전광현. 2007. 한국 기독교복지의 활동과 과제. 한국종교간대화학회. 4: 61-94.
- 정순봉. 2008. 지역사회복지증진을 위한 교회의 역할활성화 방안 : 교회자원의 활용을 중심으로. 계명대학교 석사학위논문.

분과발표_사회복지 3

교회사회복지실천의 도전과 한계

장진용 (한국사회복지협의회)

요약

현재 한국교회는 교회성장의 위기에 직면에 있는데, 이는 교회에 대한 부정적인 이미지가 많은 사람들 가운데 각인되어 있기 때문이라고 본다. 반기독교적 정서가 강한 한국사회에서 교회가 교회다우며, 성경말씀에 기반을 둔 말씀선포와 사회봉사를 병행(Two wings of a Bird)하기 위해서는 생각과 행동의 전환이 필요하다. 현실의 난관을 헤치는 하나의 돌파구로서 교회가 지역사회에서의 지역교회(Community Church)가 되어 사회복지실천하는 민간자원의 대표기관으로서 자리매김이 필요하다.

최근 정부와 지자체 및 관련기관에서는 지역사회에서 복지소외계층 발굴 및 민간자원 연계를 위해 많은 노력을 하고 있다. 실천 방안으로서 한국교회가 관련기관들과 MOU협약 등을 통해 적극적인 지역사회 민간기관의 구심축(Control Tower) 역할을 하여야 한다. 이로써 지역주민들이 교회는 지역사회에서 좋은 일(봉사, 코이노니아)을 하는 지역주민을 위한 기관이라는 인식의 전환을 하게 될 것이다.

주제어 : 교회사회복지, 기독교 사회복지, 지역교회, 교회 사회복지실천

I. 들어가는 말

오늘날 한국교회는 ‘성장 멈춤’ 또는 ‘성장 정체’라는 단어가 자연스러울 만큼 교회 안팎으로 위기에 직면해 있다. 흔한 이야기로 사회복지 외원시대¹⁾에는 사회복지시설의 대다수가 기독교인이 운영하던 시설이라는 말을 자주한다. 그 때에는 어린아이부터 장년에 이르기까지 많은 지역주민들이 교회에 와서 양식을 받기도 하고, 아이들의 경우에는 사탕이나 초콜릿을 받기도 하였다. 이로 인하여 교회에서는 가난한 사람들을 위해 좋은 일을 하는 곳이라는 선한 긍정적인 이미지가 새겨졌다.

그러나 우리나라의 경제수준이 향상되면서 국민들의 의식 수준이 높아지고 개인정보보호법 등의 인권문제가 제기되면서 기독교(또는 종교시설) 사회복지시설 및 기관에 대하여 국민들의 부정적인 시각이 보편화될 정도로 언론에 많은 부조리 사례가 보도되었다(예. 도가니 사건, ○○복지원 사건 등).

이러한 교회의 부정적 이미지를 잘 드러난 사건은 최근 어느 한 초등학교 4학년 아동이 기독교인 담임선생님을 교체해 달라는 1인 시위를 청와대와 서울 시내 주요 교통 요지 등에서 함으로써 언론에 자주 노출되었다. 심지어는 일본에까지 이 사건이 보도되었고, 종교

1) 외원(外援, external help)시대란 대체적으로 6·25 전쟁 이후 우리나라 사회복지 예산의 상당부분을 외국원조로 이루어지던 시대를 일컫는 말인데, 대략 전쟁 이후부터 70년대 말까지를 포함한다. 이 시대에는 해외 기독교 민간자원의 도입으로 기독교 아동 및 장애인 시설 및 단체가 많이 설립된 시기이다.

를 강요한 기독교 담임선생에 대한 비방이 인터넷에서 아동의 말에 의구심을 가는데도 불구하고 많은 비난이 이어졌다.²⁾

이 사건은 논리적으로나 시위 아동의 인터뷰 등에서 거짓말 또는 상상력을 동원한 이야기라는 것을 알 수 있었음에도 불구하고 많은 시민들이 아이를 격려하고 지지하였다. 이것이 우리 기독교인들이 비 기독교인들에게 비춰진 자화상이라 해도 과언이 아니다. 지금 우리나라에서 기독교라고 하면 많은 사람들의 반감을 사는 것은 많은 기독교인들의 행실이 성경의 가르침을 따르지 못하고, 지역사회에서 모범을 보이지 못하는 사례들이 많이 있었기 때문이다.

사건을 통하여 많은 안티 기독교인들이 예수 믿는 사람들을 욕하며 교회에 대해 비방하는 글을 남겼다. 또한 1인 시위하는 아동에게 용기 있는 아이라고 격려도 하였으며, 기독교인 담임선생에 대한 진의 여부를 확인도 없이 무조건 기독교인은 나쁘다는 인상을 여과 없이 비판하였다.

Hans Küng(1995)은 교회는 “근본적으로 주어진 각 시대마다 특정한 역사적 상황에서 교회의 상이 정립된다.”라고 교회의 개념을 설명하고 있다(이홍근 역, 1995: 21-22). 이 개념을 한국교회의 현 상황에 적용한다면, 지금 한국교회의 시대적 사명은 교회들마다 지역사회에서의 지역교회(Community Church)의 역할을 감당하는 것이라 할 수 있다. 이는 과거의 백화점식 교회개혁, 예배당 건축, 교회성장 제일주의에서 교회가 이웃과 더불어 소통하며 특별히 가난한 이웃들의 친구가 되어주는 패러다임의 전환기(in transition)에 있다고 본다.

즉 전략적인 전도계획 속에서의 부흥을 추구하기 보다는 지역주민들의 다정한 좋은 교회로서의 이미지로 지역사회 속의 예수께서 “네 이웃들 네 몸처럼 사랑하라”(마 22:39; 막 12:31)라는 계명을 실천하는 교회가 될 때, 비로소 교회의 정체성을 재확립하는 것이라고 본다.

현대사회는 복지재원의 다원화(Welfare in pluralism) 시대이다. 공공재원의 부족과 한계로 인하여 민간자원의 개발과 활성화가 시대적 사명처럼 많은 연구와 협력방안을 모색 중에 있다. 교회는 어느 사회적 기업보다도 지역사회에서 중심적 역할을 할 수 있는 기관이며, 우리나라의 역사를 통해 보더라도 지난 1백여 년을 지역사회에서 주민을 계몽하고 조국 해방을 몸소 실천하였으며, 민주주의개혁에도 앞장서왔다.

국민들이 지난 2005년부터 2009년까지 비영리단체로의 이전한 소득금액 중 종교기부금은 전체 36 퍼센트였으며, 매년 약 1조원의 돈이 교회 등의 종교시설에 헌금한 금액(경기복지재단, 2011)에 대해 교회의 사회봉사(코이노니아)의 부족을 지적한다. 또한 이제 한국사회에서는 노골적인 길거리나 지하철 등에서 공개적인 선교전략으로는 선교하는 것이 어려운 상황이 되었다. 그렇다면 어떻게 하는 것이 현재의 한국교회가 당면한 성장 정체를 해결하고 하나님의 뜻을 이루는 교회가 될 것인가에 대한 깊은 고민이 필요한 시기이다. 본 연구에서는 이러한 고민을 검토해본 후, 지역사회에서 교회들이 지역교회의 역할을 감당하며 주민들과 더불어 교회의 사명을 이룰 수 있는 방안을 사회복지적 측면에서 모색해 보기로 한다.

II. 교회의 사회복지실천 현황과 문제점

2) 이 시위에 대한 보도는 많은 언론에서 앞 다투어 보도되었으나(예. SBS, 궁금한 이야기 Y, 2013. 8. 18; MBN 등 여러 언론 매체), 결국 아이의 말이 거짓말이거나 증거부족으로 국가인권위원회에서 기각되었다(2013. 10.).

1. 현황

우리나라 사회복지실천 현장에서, 특히 생활시설에서 기독교의 역할이 갈수록 줄어드는 추세이나, 아직도 여전히 지역사회복지에서 교회의 역할은 민간자원으로서 중요한 위치에 있다. 외원시대에서 아동과 장애인 생활시설과 기관³⁾의 대다수는 기독교(적)⁴⁾시설이었다. 기독교 시설에서는 선교와 사랑의 실천 현장으로서 또한 신앙심의 표출로서 전후(戰後) 수많은 요보호 대상자들을 보살펴왔다. 지금도 60여년의 오랜 전통을 가진 많은 시설들 가운데는 외원시대에 설립되어 지금까지 수고와 노력을 아끼지 않고 있는 곳이 있다.⁵⁾

하지만 지역사회복지현장에서는 종교 시설 및 기관들의 횡령 등 부조리와 인권문제로 여러 가지 문제를 야기하고 있다. 이 문제는 기독교에만 해당되는 것은 아니고 타 종교 역시 이 문제에 대하여 자유롭지 못하나, 기독교 사회복지 기관 및 시설이 많다보니 자연스레 언론에 비방적인 기사가 더 많이 보도되고 있는 것이다.

아래에 기술된 여러 가지 종교 시설 및 기관들에 대한 문제로 인하여 최근의 경향은 시설 운영주체에 대한 종교적인 언급이나 조사를 지양하고 있어, 과거와는 달리 사회복지 시설 및 기관의 종교를 쉽게 파악하지 못한다. 심지어 교회 내에 설치된 지역아동센터의 경우조차도 교회와의 분리됨을 강조함으로써 무교 또는 타 종교 자녀들에게 문턱을 낮추고 있다.

대체적으로 우리나라에는 복지사각지대에 놓인 사람을 대략 1백만 명 정도로 보고 있다. 부양의무 조건이나 기본보유재산 등으로 인하여 기초생활수급자가 되지 못하여 생계 곤란을 겪고 있는 사람들 중에 특히 노인층에 상당수가 있을 것으로 추정하고 있다. 이로 인하여 정부와 지자체에서는 복지사각지대에 놓인 사람들을 찾아내어 그들에게 적합한 복지서비스를 제공하려고 노력하고 있다.

이러한 일에 지역교회와 지자체 및 한국사회복지협의회에서 추진하는 좋은이웃들 사업 등의 관련 단체와 협력한다면 보다 좋은 효과가 있을 것으로 판단되나, 아직까지는 거의 동네마다 설립되어 있는 지역교회와 이렇다 할 연계 협력은 이루어지지 않고 있다. 개교회 중심의 기독교와 지역사회에서 복지사각지대를 발굴하고 민간자원을 연계·지원하는 일을 함께 동역한다면 지역사회에서의 교회의 역할이 크게 부각될 것으로 기대한다(참고. 보건복지부 전국 일제조사 결과, 아래 표 1 참조).

〈표 1〉 2011년 복지사각지대 전국 일제조사 결과(보건복지부)

구 분		계	직권조사	신고조사		
				소계	본인신고	제3자 신고
현황	건	12,135(100%)	4,868(40%)	7,267(60%)	4,101	3,166
	인원	23,669	9,535	14,134	8,365	5,769

* 보건복지부 내부자료(2011)

3) 본 연구에서 사회복지시설은 일반적으로 생활시설을 뜻하고, 기관은 이용시설을 지칭한다.

4) 기독교 또는 기독교적 시설(기관)이란 교회나 기독교 재단에서 설립하였거나, 설립자 또는 운영자가 기독교인으로서 기독교 신앙을 전파하거나 추구하는 시설이나 기관을 일컬으며, 천주교회는 별도 표시함.

5) 불교 등 타종교에서도 지역사회에서의 복지포교(선교)의 중요성을 인식하고 각종 복지관 및 생활시설에도 열심히 설립하고 활동하고 있다, 현대불교, 2013.10.25.

2. 문제점

(1) 부조리 및 형사적 문제

일부 시설에서는 경제적 부조리(예, 공금횡령 등) 사건으로 인하여 언론에 크게 보도된 적들이 적지 않고, 이러한 이유로 종교시설 및 기관은 지자체와 시민들 사이에 불신과 부정적인 이미지로 부각되었다. 지방의 한 기독교 사회복지법인에서는 여러 개의 사회복지 시설과 기관을 운영하면서 오랫동안 직원 인건비와 수많은 후원금을 횡령하여 연일 중앙과 지방방송에 보도되었고, 감사원 감사까지 받아 기독교의 사랑과 헌신의 사회봉사 이미지를 크게 실망시킨 적이 있다.

아래 <표 2>는 지난 5년 동안 사회복지시설 및 기관에서 횡령 등으로 감사원 감사 등에 적발된 사례인데, 연간 약 50억 원 정도의 복지예산이 누수 되고 있는 것으로 파악되었고, 발생건당 횡령액은 4억6천5백만 원이었다. 따라서 정부에서는 사회복지시설정보시스템과 사회복지통합전산망(행복e음) 등을 구축하여 대대적으로 회계부문 투명성을 강화하였다.

<표 2> 연도별 사회복지 예산 횡령 및 부당지급액(2006-2010)

2010. 12. 31. 기준

(단위: 백만 원)

구 분	시설		기관		계	
	금액	건수	금액	건수	금액	건수
2006년	8,928	8	-	-	8,928	8
2007년	2,309	7	107	2	2,416	9
2008년	6,135	13	658	4	6,793	17
2009년	716	4	710	2	1,426	6
2010년	3,807	8	1,295	5	5,102	13
계	21,895	40	2,770	13	24,665	53

* 공무원의 횡령 및 과오지급분 제외

* 출처: 김한규, 2012: 21 재편집

(2) 인권 문제

기독교 사회복지 시설과 기관에서는 빠르게 변화하는 국민과 행정기관의 인권의식을 쫓아가지 못하고 구태의연한 자세로 일방적인 신앙의 강요와 언어폭력 사건 등으로 또 다시 위기에 몰리고 있다. 인권 기준은 성추행 등의 형사·윤리적인 문제는 당연하고, 생활인들에게 시설이나 기관의 특정종교 강요를 절대하지 못하도록 되어 있다(i.e. 아동의 자기결정권 강조).

예를 들면, 국제아동인권협약에서는 비차별의 원칙과 아동의 최상의 이익(the best interests of the child)의 원칙에 따라 아동이 종교를 강요받지 않고 선택할 수 있도록 하고 있으며, 이에 사회복지서비스를 제공함에 있어서 차별이 없어야 한다. 이러한 문제들로 인하여 현재 기독교 시설 및 기관에서는 설립 목적인 선교와 인권 문제가 상충되고 있다.

일례로 오랜 전통과 지역사회에서 덕망 있는 한 기독교 아동시설에서, 시설아동들은 해당 지자체와 국가인권위원회(이하 '인권위')에 제소하여 인권위에서 인권조사를 실시하였다. 그 결과 시설에서 오랜 기간 아동학대가 있었고, 그에 대한 조치사항으로 시설장 교체를 명령하였으나, 해당 법인에서는 시설 폐쇄로 맞서 시설아동인권 문제가 더욱 증폭되는 결과

를 가져왔다. 하지만 해당 법인에서는 언론에 보도된 내용이 선정적이고 과장된 내용이 있다고 주장하고 있다(예. C 아동시설).

해가 거듭될수록 아동시설에서의 아동인권 문제가 계속해서 발생되고 있는 것은 기독교의 사회복지시설 및 기관이 대부분 선교목적으로 설립되었고, 전체 시설 중에 기독교 시설과 기관이 많기 때문에 여러 가지 문제가 불거질 가능성이 높다. 이러한 예는 아동양육시설에서 분명히 파악되는데, 아래 표에서 보는 바와 같이 현재 281개 전국 아동복지시설(아동양육시설이 중심이며 지역아동센터는 미가입)에서 기독교 시설은 전체 64 퍼센트로 과반수이고, 다음으로 무교가 21 퍼센트로 뒤를 이었고, 천주교 12 퍼센트와 불교 등 기타 종교가 3 퍼센트로서 적은 부분을 차지하고 있다. 이는 기독교가 19세말부터 아동복지에 대한 선교정책에 힘입어 많이 설립되었으며 그 전통이 지금까지 이어져 내려오고 있는 것으로 판단된다(아래 표 3 참조).

〈표 3〉 아동복지시설의 종교별 운영주체

구분	기독교	무교	천주교	불교	원불교 등	계
개소	180	59	33	6	3	281
%	64	21	12	2	1	100

* 한국아동복지협회 내부자료(2013) 가입시설 기준임

이와 같이 아동양육시설 등에서 기독교 시설이 많다보니, 언론에 보도되는 여러 가지 사건들 중에 기독교 시설이 포함되는 비율이 높을 수밖에 없다. 그렇지만 청소년 인구 중에 기독교인의 수가 급격히 줄어드는 상황 속에서, 아침(저녁)기도회 및 주일예배 의무참석과 심지어는 지자체에서 지급하는 용돈에서조차 십일조 등 헌금을 강요하는 일까지 발생하여 사회적으로 큰 물의를 일으킨 적 있다. 따라서 기독교 신앙을 강제적으로 강요하기 보다는 자율적이고 모범적인 시설 운영을 청소년들에게 보여주는 것이 보다 바람직한 선교 방법이라고 판단된다.

경기도 경우에도 아동복지시설, 장애인생활시설, 노인종합복지관, 종합사회복지관, 장애인종합복지관 총 178개소를 분석한 결과(2011년), 기독교가 61개소(34%)로 가장 많았고, 천주교 21, 불교 18, 무교가 46개소였다. 그러나 경기도 내에 의료기관은 총 22개가 있는데, 그 중 기독교 4개, 불교 4개, 천주교 14개로 파악되어 시설에서는 기독교가 가장 많으나, 의료기관에서는 천주교가 월등히 많은 것으로 조사되었다(경기복지재단, 2011: 2, 3).

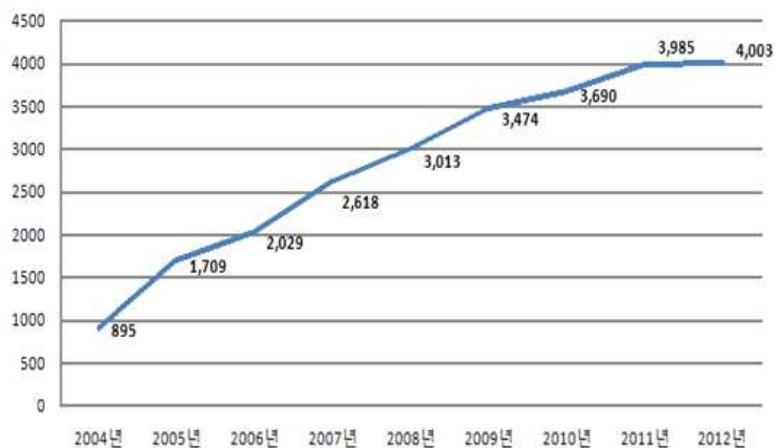
전국 4천여 개의 지역아동센터 중에 약 절반 정도가 기독교에서 운영하는 센터인데⁶⁾, 이는 기독교에서 운영하는 지역아동센터들 가운데에는 48 퍼센트가 미자립교회들로서 교회 개척과 더불어 아동선교를 위하여 지역아동센터를 시작하는 경우가 많기 때문이다.⁷⁾ 이로 인하여 지자체 공무원들과 이용아동 학부모 그리고 주위에 인권 감수성이 예민한 지역주민들로부터 항의와 시정조치를 요구하는 사례까지 발생하고 있다.

6) 전체 지역아동센터 가운데 기독교에서 운영하는 기관이 약 50 퍼센트 정도라고 봄, CTS 대구방송 인터넷 뉴스, 2009. 7. 20; 목양신문 인터넷판, 2009. 7. 21.

7) 이태수 외(2009)의 개신교 운영 지역아동센터 실태조사보고서에 따르면, 기독교에서 운영하는 지역아동센터 중 자립교회에서 운영하는 비율은 52 퍼센트 정도였고, 미자립교회는 48 퍼센트였다(이태수 외, 2009: 5, 6).

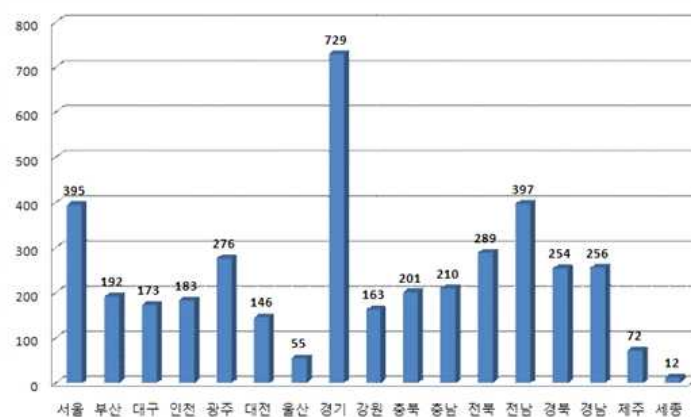
주로 현장에서 지적당하거나 시정조치를 요구하는 사항을 보면, 교회와 지역아동센터의 이용 장소를 별도로 설치, 지역아동센터에서 기독교 신앙교육을 시키지 말라는 내용, 회계 부문을 명확히 하여 교회 재정으로 지역아동센터의 예산이 이용되는 일이 없도록 해달라는 것이었다.⁸⁾

아래 [그림 1, 2]는 연도별 지역아동센터의 수를 보여주는데, 2011년 이후에는 정체 상태를 보이고 있다. 이는 교과부의 방과 후 교실 확대 운영과 연관되어 있는 것으로 판단되는데, 향후 지역아동센터의 설립과 운영이 결정될 것으로 보인다. 즉 종교성이 없는 교과부의 방과 후 교실 운영이 대폭 확대되면 지역아동센터의 설립과 운영에 큰 영향이 미칠 것으로 예측된다. 따라서 지역아동센터의 운영이 축소되면 지역아동센터 존립을 위한 아동인권문제가 부각되고, 이로써 아동인권 보장이 강화될 수 있을 것으로 본다.



* 출처 : 이태수 외, 2009

[그림 1] 연도별 지역아동센터 설립 수



* 출처 : 이태수 외, 2009

[그림 2] 시도별 지역아동센터 설립 수

8) 하지만 이러한 문제는 대부분의 시설에서는 이미 다 해결되었을 것이다.

(3) 설립 목적과 사회복지 이해 문제

과거 배고픔에 굶주린 요보호 대상자들을 보호하던 시대에는 의식주 문제만 해결되어도 그것으로 상당한 문제가 해결되었다고 보았지만, 현대 사회에서는 종교 시설이나 기관도 사회복지 시설 및 기관이라는 사실, 즉 설립목적이 사회복지의 근본정신과 관련 주무부서의 지침을 훼손하지 아니하는 범위 내에서만 인정하고 있다. 이로 인하여 선교 우선 목적으로 설립된 많은 시설과 기관에서는 갈등 요인이 되고 있다.

기독교 지역아동센터의 경우, 해당 교회의 출석 교인의 수가 50명 이하가 전체의 약 62 퍼센트로 미자립 개척교회가 과반수를 차지하고 있으며, 시설장이 담임 목회자인 경우가 약 77 퍼센트로 이 중 미자립교회의 경우에는 약 80 퍼센트였다(이태수 외, 2009: 5, 6). 이러한 미자립 개척교회의 경우에 지역아동센터의 운영이 교회의 설립 목적을 달성하는데 도움이 되고 있는 현실 속에서 여러 가지의 문제가 발생될 수 있다.

물론 대부분의 지역아동센터에서 지역아동들의 복리증진을 위해 수고와 헌신을 아끼지 않고 있지만, 실태조사결과 교회가 돈을 벌려고 한다는 사회적 편견(오해)이 있었다(이태수 외, 2009: 10). 그러나 현재 지역아동센터 운영 목적을 교회 선교 목적과 구분하여 대부분 운영하고 있지만, 여전히 지자체 담당공무원과 일부 지역주민들 사이에는 교회에서 지역아동센터 운영을 통하여 선교(개척)하려고 있다는 비판을 쉽게 넘지 못하고 있다.

위 보고서에서도 지적하였듯이 지역아동센터 설립 목적이 아동들에게 기독교 교육과 아동복지에 관심이 있어서 설립한 것으로 나타났는데, 여기에서 지적할 사항은 담임목회자의 사회복지에 대한 근본적인 이해부족이다. 즉, 취약계층의 지역아동들을 사회복지 차원에서 돌본다는 개념보다는 선교우선 정책으로 신앙교육을 강조하다 보니 지자체 담당 공무원들과 의견이 충돌되거나 지역아동센터 평가위원들 간에 잦은 마찰이 있었다.⁹⁾ 이에 대하여 많은 미자립 개척교회에서 지역아동센터를 설립·운영하는 것이 교회의 목적을 이루고, 지역 사회에서 교회 역할 증대에 도움을 주는 것은 사실이나, 사회복지에 대한 이해가 우선적으로 이루어져야 할 것이다.

(4) 지역사회에서의 교회의 역할

많은 교회들이 지역사회에서 지역교회로서 중요한 역할을 감당하기를 원하고 있다. 이는 지역사회에서 중추적인 역할과 더불어 지역주민들을 사랑으로 섬기고 그들에게 복음을 전하기 위함일 것이다. 그러나 많은 수입에 비해 사회복지적 지출이 미미한 정도의 수준의 교회가 많아 위와 같은 지역교회의 역할이 가능할지 의문이다. 그래서 많은 사람들은 교회에서 연말 정산 시 소득공제 혜택을 위해 발급하는 많은 헌금에 비해 교회가 지역사회를 위하여 지출하는 금액은 매우 적다고 불평을 하고 있다.

아래 <표 4>는 목회자들에게 교회 총예산 가운데 사회복지적 지출이 몇 퍼센트 정도가 바람직한지를 6, 7년 간격으로 물어본 결과이다. 1993년도와 1999년도의 응답에서는 약 평균 7 퍼센트 정도였으나, 2006년도에서는 약 11 퍼센트로 급격히 증가되는 것을 볼 수 있다(김동배, 2010: 52). 이는 목회자들이 실제로 교회에서 사회복지적 지출예산 편성은 그렇게 하지는 못하지만, 전체 예산 중 평균 10 퍼센트 이상을 사회복지적 지출로 하였으면 하는 바람일 것이다.¹⁰⁾

9) 이 부분에 대하여는 본 연구자가 지역아동센터 평가위원으로 활동하였을 때 직접 겪은 사항이며, 평가회 등에서도 기독교 지역아동센터에 대한 문제점으로 표출되기도 하였다.

10) 그러나 2008년도 한국기독교사회복지협의회에서 조사한 결과는 한국교회의 사회봉사 비율은

〈표 4〉 연간 총예산 중 사회봉사비 지출 비율 비교

장로회(1993, N: 2,008)		연구원(1999, N: 410)		총람(2006, N: 680)	
~5%	50.3%	~5%	54.8%	~5%	33.3%
5.1 ~10	24.3	6 ~10	23.8	5.1 ~10	38.1
10.1~20	9.7	11~20	14.5	10.1~15	13.4
20.1 이상	2.5	21 이상	6.9	15.1~20	6.2
(무응답)	13.2			20.1 이상	8.9
합계	100.0%	합계	100%	합계	100%
평균: 약 6%		평균: 약 7%		평균: 약 11%	

*출처: 김동배 (2010), 52

2006년도의 응답자 28.5 퍼센트는 10 퍼센트 이상이 적당하다고 보고 있는데, 이 중 약 9 퍼센트는 사회복지적 지출예산이 총 예산의 20 퍼센트 초과하는 것을 이상적으로 보았다. 즉 교회예산의 5분의 1 이상을 지역사회의 복지증진에 기여하겠다는 의지의 표현이라 볼 수 있다. 아마도 현재 상황에서 설문조사를 해보면 이보다 더 높게 나올 수 있는데, 이는 교회가 지역사회에서 그 역할을 점점 더 증대할 것이라는 예측이 가능한 지표이다.

그러나 서울의 K교회 2013년 재정보고서를 분석해 보면, 총 예산액 12억 중 구제비는 30천여 만 원에 불과하여 전체 예산에서 2.5 퍼센트를 차지하고 있다. 물론 지역주민들을 위한 문화센터 운영 및 여러 가지 프로그램의 운영 예산도 일부 사회복지적 지출이라고 할 수 있으나, 대외적으로 볼 때는 지역주민들을 위한 구제 예산은 적은 편이라고 사료된다. 교회가 지역교회로서의 역할과 사명을 잘 감당하기 위해서는 보다 적극적으로 예산을 편성하여 지역주민들과 교회가 함께 호흡하며, 지역문제에 적극 개입하고 지역사회복지 증진을 위해 노력하는 모습이 지역주민들에게 호감을 살 수 있을 것이다.

Ⅲ. 한국교회의 재도약의 도전과 한계

1. 한국교회의 재도약의 도전

현 정부에서는 복지소외계층을 최소화하고 맞춤형 복지를 제공하여 복지예산의 효율화를 기하고자 여러 정책을 추진하고 있다. 특히 복지사각지대를 없애기 위해 보건복지부 및 지자체에서는 공무원과 자원봉사자를 이용하여 전국적으로 여러 가지의 사업을 시행하고 있다.

교회는 지역사회에서 민간자원의 보고(寶庫)라고 본다. 지역교회는 지역사회 주민들이 많이 참석하고 있어 인적자원이 풍부하며 아울러 물적자원 또한 연계가 가능하기 때문이다. 현대사회의 특징을 무연(無緣)사회라고 본다면, 교회의 성도들로 구성된 자원봉사자(인적자

4 퍼센트였다, 중앙일보 인터넷판, 2008. 8. 18.

원)는 복지사각지대를 찾아내고 그들에게 사랑과 생계에 필요한 자원을 지원하고, 더 나아가 심리·정서적 지원도 가능할 것이다.

보건복지부에서는 지역사회복지협의체 활성화를 국정과제로 채택하고, 동(洞) 복지협의체를 복지사각지대 해소 또는 완화를 위해 적극 설치·운영하고 있다. 동 복지협의체는 지역사회에서 민관협력 조직의 최하위 조직으로서 지역주민들이 주체가 되어 읍·면·동 별로 구성, 지역의 현안문제들을 주민 스스로 해결하기 위해 노력하고 있다(아래 그림 3 참조).



[그림 3] 희망복지지원단 업무 소개

서울시 S 구의 동 복지협의체 활동 상황을 살펴보면, 전체 동 복지협의체 구성 인원 중 종교계 대표로 36명이 위촉되어 있는데, 이를 분석해 보면 기독교 30명, 불교 5명, 천주교 1명으로 되어 기독교가 종교계 대표 중 83 퍼센트를 차지하고 있다(아래 표 5 참조). 이와 같은 현상은 교회가 지역교회의 역할을 잘 감당하고 있다는 증거가 될 수 있으며, 특별히 이 지역에서는 교회가 연합하여 마을만들기 사업 등에도 적극 참여하여 지역에서 교회의 역할과 입지가 높은 지역이다. 기독교 동 복지협의체 위원은 지역교회 목회자들로서 여러 가지 지역복지 증진 사업에 참여하고 있으며, 교회에서 인적 및 물적자원 연계를 적극적으로 협력하고 있다.

<표 5> 서대문구 동 지역사회복지협의체 분야별 현황

계	위 촉 분 야 별							
	종교계	의료계	금융계	교육계	서비스업	복지분야	행정분야	자원봉사
342	36	33	24	21	59	45	41	74

*출처 : 서울시 S 구의 내부문서, 2013 재편집

이러한 지역교회가 많을수록 기독교가 지역사회에서 신뢰와 좋은 일(봉사, 사회복지)을 많이 하는 교회로 인식이 될 때 비로소 한국교회의 제2 도약이 가능할 것이다. 좀 더 생각의 폭을 넓힌다면, 자원봉사자 가운데 지역교회 성도들 또는 목회자들이 많이 신청하여 교회 구역(속회, 목장) 조직을 통해 어려운 이웃들 찾아내고 그들에게 공적 사회복지서비스를 연계하거나, 이에 해당되지 않는다면 민간자원을 교회 구제비, 사회복지협의회 좋은이웃들 사업, 희망복지지원단 통합사례관리팀 및 지역사회복지관 사례관리 등과 연계하여 지원할 수 있을 것이다.

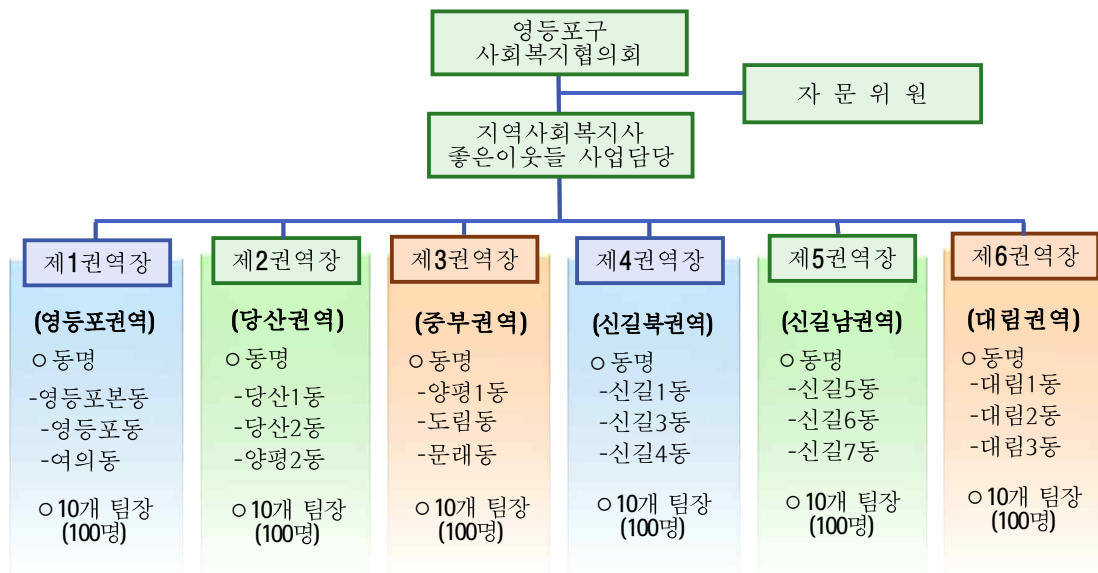
이러한 봉사(사업)하는 일에 지역교회보다 더 좋은 여건을 갖추기가 쉽지 않을 것이다. 역사적으로 19세기 영국에서는 기독교 중년부인들로 구성된 우애봉사단(Friendly visitors)을 통해 취약계층 가구들을 방문, 계몽운동을 하였다. 이와 유사하게 우애봉사단의 장점을 살려서 교회에서 지자체와 관련 단체와의 협약 등을 통해 민관협력 체계를 구축하여 복지소외계층을 발굴하거나 취약계층을 지원하는 일에 협력한다면 매우 의미 있는 일이라고 본다.

현재 추진 중인 복지소외계층 발굴 및 민간자원 연계 사업인 좋은이웃들 사업은 2011년 4월 모 방송국에서 보도된 ‘화장실서 사는 삼남매’ 사건에서 비롯되었는데, 정부에서는 “우리 사회에는 거주지 불분명 등으로 기초생활수급자에도 해당되지 않아 복지의 사각지대에 방치된 사람들이 있다. 국가가 일제점검을 통해 이런 사람들을 찾아 보살펴” 주고, “지역의 민간자원 연계를 통한 소외계층 발굴·지원이 상시적으로 운영되도록 제도를 보완” 하겠다고 사회복지사업법을 개정 후 사업을 추진하였다(대통령실, 11.6.30; 보건복지부, 11.6.21.).

이 사업의 핵심은 지역사회에서 소외된 이웃(예, 비수급 빈곤층 등)들을 찾아내어 수급대상자에게는 그에 맞는 기초생활보장서비스 등 공적자원인 사회복지서비스를 제공하고, 비수급 대상자에게는 지역사회에서 민간자원을 연계하여 지원하는 일이다. 물론 이러한 일들을 지역교회에서 다 맡아서 할 수는 없으나, 지역에서 복지소외계층을 찾아내는 자원봉사자를 목회자와 성도들이 구역(속회, 목장)조직을 통하여 지역의 복지단체 자원봉사자들과 연합하여 찾아내고, 공적서비스를 받지 못하는 주민들에게는 민간자원의 일부를 교회에서 지원할 수는 있을 것이다. 민간자원 연계를 않는 경우라도 지역교회에서 정기적으로 안부를 묻고 짧은 시간이나마 함께 대화를 나누는 심리·정서적 지원도 정부와 지자체에 큰 힘이 될 것이다(예, 고독사 및 자살예방 효과 등).

아래 [그림 4]는 서울시 영등포구 사회복지협의회와 좋은이웃들 봉사대원 구성도인데, 권역별로 자원봉사자를 모집하고 교육시켜 관내의 어려운 이웃들 찾아 그들에게 지원할 수 있도록 체계화시킨 것이다. 지역교회에서 정부와 지자체와 협력하여 주위에 어려운 이웃들을 돌본다면 지역교회의 역할과 사명을 감당하는 것으로 판단되며, 지역주민들에게 교회가 좋은 일을 하는 긍정적인 모습으로 다가설 수 있을 것이다.

보다 바람직한 것은 지역에서 개교회 중심의 협력활동을 시작하거나 노회(지방회)에서 지자체와 사회복지협의회 등과 MOU를 체결한 후 지역 연합적인 활동으로 추진하는 것도 구상할만하다. 그러므로 지역사회에서 주민들의 아픔과 함께 하며, 지역주민과 행정기관과 함께 동역하는 일이 한국교회의 재 부흥을 위한 새로운 도전이 될 수 있다.



[그림 4] 영등포구 사회복지협의회 좋은이웃들 봉사대원 구성도

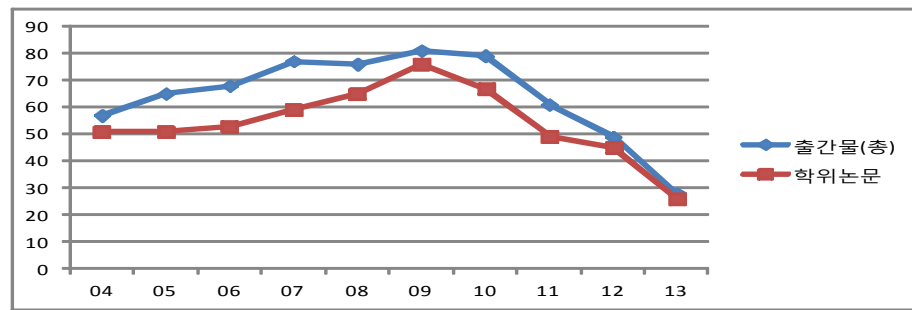
2. 재도약의 한계

기독교인의 수가 줄어들거나 성장이 정체된 상황에서 지역교회의 재정을 늘려 지역사회의 민간자원으로 활용하기는 쉽지 않을 것이다. 또한 교회가 왜 정부나 지자체에서 할 일은 해야 하는지에 대한 비판에 사회복지적 목양 마인드 없이는 정확히 답변하기 곤란할 것이다.

도시의 익명성 관계로 옆집에 누가 사는지 교회에서 왔다고 하면 문도 안 열어주는 세태에서 복지소외계층을 발굴하는 일 또한 쉽지 않아, 교회 내에서 목회자의 의지만으로는 그 한계에 부딪힐 수 있는 여러 문제들이 있다.

한국교회의 사회복지 관심도를 도서출판을 기준으로 국회전자도서관 사이트에서 “기독교 복지” 검색어로 분석해 보면, 총 958건인데 이는 도서, 학위논문, 학술기사, 연속간행물, 인터넷 자료, 전자자료, 비도서 자료 등 모든 자료를 포함하고 있다(국회전자도서관, 2013. 10. 24.현재). 아래 [그림 5]는 2004년부터 2013년 10년간 ‘기독교 복지’ 관련 전체 출간물과 학위논문 수를 나타낸 것인데, 전체 출간물과 학위논문은 정방향으로 증가와 축소를 하고 있다. 10년간 관련 출간물 전체 641건 중 약 85 퍼센트인 542건은 석·박사 학위논문이다.

그 수가 2004년부터 계속 증가하다가 2009년을 정점으로 그 수가 급격히 줄어들고 있다. 물론 이와 같은 수치로 한국교회가 사회복지에 대한 관심이 줄어들고 있는 증거라고 단적으로 말할 수는 없으나, 이를 연구하는 사람이 적다는 것은 관심과 열의 면에서 약간의 비교 척도가 될 수 있을 것으로 사료된다.



[그림 5] 기독교 복지 관련 전체 출간물 및 학위논문 수('04~'13)

앞의 서론에서 지적하였듯이 안티 기독교인들이 4학년 초등학생의 거짓말과 상상력으로 지어낸 이야기에 무비판적으로 수많은 사람들이 기독교를 비방한 사실을 기억할 때, 한국교회가 정체성을 확립해야 한다. 이를 위해 사회복지 실천 현장인 지역사회에서 지역교회가 지역주민들을 위해 좋은 일을 하는 곳이라는 긍정적 이미지를 심어주는 일이 무엇보다 시급한 사안이라 본다. 그러므로 위의 여러 가지 제약으로 인하여 한국교회가 지역사회에서 지역교회로서 그 역할과 책임을 다하기 위해서는 선제적 투자(투입)를 통하여 선순환 구조를 이루어야 할 것이다.

IV. 나가는 말

잠 11:1에서 “너는 네 식물을 물 위에 던지라 여러 날 후에 도로 찾으리라” 한 말씀을 기억하며, 한국교회가 지역사회에서 지역사회복지실천 기관으로서의 역할을 수행하기 위해서는 우선 지역사회에서의 주민들의 욕구와 관련기관 간의 협력 사항이 무엇인지 파악하는 것이 첫째일 것이다. 그 이후에 예수께서 제자들에게 직접 가르치신 말씀(명령)이 “너희가 거저 받았으나 거저 주어라”(마 10: 8b, You received without paying, now give without being paid.)고 한 대로 지역 소외계층을 위해 목양의 심정으로 사회복지 실천해야 한다.

지역사회에서 교회가 설립되는 것이 지역사회복지증진에 도움이 된다는 의식이 있어야 한국교회의 제2의 성장과 도약을 이룰 수 있는데, 이를 위해 현대사회의 복지다원화(Welfare Pluralism) 시대에서 교회가 지역교회로서 민간자원 활용에 중요한 위치에 있다는 점을 상기하여 선제적으로 지역주민과 행정기관에 다가가야 한다.

주요 선진국에서도 지역사회의 민간기관과 지자체가 민간자원을 거버넌스(협치) 차원에서 적극 활용하고 있는 상황이므로 교회가 이 문제에 긍정적으로 검토하고 예수 사랑의 실천자로서 어려운 교회의 이웃들, 복지소외계층에 놓인 사람들을 위해 아낌없이 주는 사랑의 실천자가 되어야 한다.

참고문헌

- 김한규 (2012). “사회복지시설 및 모금기관의 투명성 제도개선 방안.” 박사학위논문. 웨스트민스터신학대학원대학교.
- Kung, H. (1995). 『교회란 무엇인가』. 이홍근 역. 서울 : 분도출판사.
- 이태수 . 이경림 . 이향란 (2009). “개신교운영 지역아동센터 실태조사보고서.” 사)기독교한국사회복지회 한국교회봉사단.
- 김동배 (2010). “한국 기독교 사회봉사의 현황과 과제.” 사)기독교한국사회복지회 협의한국교회봉사단. 『한국교회 8·15 대성회 복지포럼집』, 49-65.
- 손병덕 (2010). “한국 기독교 사회봉사의 미래-디아코니아/이웃사랑과 섬김, 협력.” 사)기독교한국사회복지협의회 한국교회봉사단. 『한국교회 8·15 대성회 복지포럼집』, 66-82.
- Canda, E. R. and Furman, L. D. (2003). Spiritual Diversity in Social Work Practice. 박승희·이혁구 역. 『종교사회복지 실천론』. 서울: 성균관대학교 출판부.
- 보건복지부·한국사회복지협의회 (2013). 『복지소외계층 발굴 및 민간자원 연계지원(좋은이웃들) 사업 안내』.
- 한국사회복지협의회 (2013). 『복지소외계층 발굴 및 민간자원 연계지원(좋은이웃들) 사업 매뉴얼』.
- 서울시 서대문구청 내부분서 (2013).
- 한국아동복지협회 내부분서 (2013).
- 장진용 (2010). 『사회복지시설 투명성에 관한 연구』. 한국사회복지협의회.
- 장진용 (2011). “모금기관의 투명성.” 『나눔문화 활성화에 관한 연구』. 보건복지부·한국사회복지협의회.
- 장진용 (2012). 『복지소외계층 발굴 및 민간자원 연계지원 연구』. 보건복지부·한국사회복지협의회.
- 김동배 (2010). “한국 기독교 사회봉사의 현황과 과제.” 한국교회 8·15 대성회 복지포럼집, 49-65.
- 경기복지재단 (2011). 『경기도 종교기관 사회공헌 현황 및 지원정책 연구』.
- 현대불교 인터넷판. 2013.10.25. “모든 인연에 간절하자” 나의 서원-나의 만행.
<http://www.kcsw.or.kr/> 한국기독교사회복지협의회 홈페이지(검색일: 2013. 10. 19.)
http://mokyangnews.com/mboard/mboard.asp?board_id=mission&group_name=basic&idx_num=76
 목양신문(검색일, 2013. 10. 27.)

논찬_사회복지 3

‘교회사회복지실천의 도전과 한계’에 대한 토론

이상무 (평택대학교 사회복지학과)

‘교회사회복지실천의 도전과 한계’는 한국 교회사회복지의 전반적인 현황을 비판적으로 점검하고, 교회사회복지의 발전 가능성을 조망하는 글입니다. 저자가 앞부분에서 정리한 교회사회복지의 네 가지 문제점은 그동안 한국교회가 보여준 감출 수 없는 허물이며, 모든 기독교인들이 공감하는 문제점들입니다. 이러한 교회사회복지의 문제점은 사회복지사업 운영 중 발생하는 각종 비리, 생활시설에서 발생하는 인권 침해, 사회복지와 전도의 가치충돌, 지역사회의 기대 부응 실패 등으로 정리할 수 있습니다.

이상의 문제 지적을 겸손하게 수용하고 자아성찰의 기회로 삼는 한편 극히 일부 교회의 사례 때문에 전체 교회가 매도하는 상황에 대해 억울함을 호소하는 목소리도 있습니다. 저는 개인적으로 이러한 교회의 문제가 많고 적음이 핵심이 아니라, 세상의 교회에 대한 기대치가 높은 것이 핵심이라고 보고 싶습니다. 즉 세상의 기준으로 보자면 교회는 여전히 이웃의 복지에 관심을 가지는 이타적인 조직이며, 세상적인 일탈이 적은 건강한 조직체라는 생각이 듭니다. 그러나 세상은 교회를 특수성을 인정하고 세상적인 기준보다 훨씬 높은 기준을 요구하게 되는 것입니다. 우리는 이러한 세상의 요구에 대해 억울해하기보다는 교회가 아직까지 세상과 구별되는 조직이라는 인식과 희망을 가질 필요가 있다는 생각이 듭니다.

저자는 한국교회가 제2의 도약을 위해 적극적인 사회복지사업을 통해 교회의 이미지를 제고해야 한다고 주장하고 있습니다. 그리고 구체적인 방안으로서 교회가 풍부한 물적, 인적 자원을 활용하여 지역사회의 공공, 민간이 추진하는 사회복지사업에 적극 참여할 것을 제안하고 있습니다. 이러한 제안은 교회의 적극적인 사회복지 참여를 주장하는 기존의 제안과 언뜻 유사해보이기도 합니다. 그러나 저자의 주장이 기존의 주장과 다른 점은 교회의 단독적인 사회복지사업대신 공공 또는 민간과의 협력적인 사회복지사업을 주장하고 있다는 점입니다. 현재 교회사회복지사업을 상징하는 개별 교회의 중심의 독립적인 사회복지활동과는 분명히 구분되는 의미있는 제안입니다.

특히 이러한 제안은 인적, 물적 자원의 제한으로 사회복지법인을 통한 독립적이며, 조직적인 사회복지사업이 어려운 지역사회의 대다수 중소형 교회에게 상당히 중요한 의미가 있습니다. 모든 지역의 교회가 정부와 지역사회의 협력자로서, 교회 성도들이 지역사회의 자원봉사자로 참여한다면 저자가 지적하신대로 교회의 사회복지사업은 더욱 부각되고, 교회에 대한 이미지 또한 제고 되리라 생각합니다.

이러한 의견에 동의하면서 한편으로 몇몇 질문이 떠오릅니다. 지금도 유효한 교회사회복지의 난제가 있습니다. 그것은 교회 간 협력입니다. 그동안 교회사회복지는 대부분 개별 교회를 중심으로 이루어져왔습니다. 이러한 상황에서 자원과 인력이 부족한 중소형교회가 협력해서 사회복지를 실천한다면 더 좋은 결과를 가져오지 않았을까? 한국교회에 협력적인 사회복지를 실천할 수 있는 여건이 형성되어 있는가? 만약 그렇지 않다면 왜 교회들은 협력하여 사회복지를 실천하지 않았는가? 그리고 교회가 협력적인 사회복지실천에 익숙하지 않다면 공공, 민간과의 협력이 가능할 것인가? 저는 이 글을 읽으며 마지막에 다시금 이러한 질문을 던지게 되었습니다.

분과발표_사회복지 4

기독교대학의 여대생들이 물어야 할 질문:
성경에 나타난 "아름다운 여성"에 관하여

양혜영 (백석대)

I. 문제의식

“교수님, 제가 요즈음 성경공부를 하면서 느끼는 것인데요, 주말에 친구들과 만나 카페에서 수다를 떨면 답답해져요. 모이면 주로 성형이야기, 연예인 이야기들이 대부분이에요. 다들 교회 다니는 친구들인데요...”

위의 글은 교회에서는 유년부 교사로 섬기고, 주중에도 성경공부를 열심히 하는 한 기독교인 여대생과 우연히 나눈 대화 내용의 한 부분이다. 사회의 가치관이 외모의 중요성을 점점 더 부각하고 있고, 외모가 뛰어난 사람들이 교육, 취업, 배우자 선택 등의 실제 상황에서 유리한 대우를 받고 있는 것이 현실이라고 한다 (김지양 · 임은혁 · 전호경, 2013). 이처럼 외모가 중시됨에 따라 사람들은 외모에 따른 “부정적 평가와 불만족으로 저하된 자기 존중감을 외모관리행동을 증가함으로써 높이하고자 한다.”(김지양 · 임은혁 · 전호경, 2013: 165). 또한 이은애의 연구(2011)에서는 현재 우리사회에서 아름다운 기준이라고 생각하는 그 기준이 “서구적”이라는 점을 지적하고 있다.

“현재 우리 사회에서 외적인 모습은 한 사람을 판단하는 가장 중요한 기준이 될 뿐만 아니라 외모를 근거로 사람에 대한 편견과 차별이 행해지는 것이 현실이다. 따라서 취업, 결혼, 승진 등 인생의 중요한 기로에서 외모는 중요한 기능을 한다고 믿어지며 사람들은 성형, 다이어트, 운동, 미용, 명품소비 등에 과도한 관심을 가지고 과감하게 투자하게 되는 것이다. 눈에 보이는 외적인 아름다움이 중요시되고 추구되는 경향은 그 기준에 의해 개인의 우열을 가르고 인생의 성패를 판단하여 결국 불평등에 이르게 하는 결과를 가져온 것이다. 오늘날 이러한 외적인 아름다움의 기준을 만들어내는 것은 대중매체이다. 얼짱, 몸짱, S-라인, V-라인, 초콜릿 복근, 꿀벅지 등의 용어를 만들어내어 우리 귀에 익숙하게 하고 그에 해당하는 연예인들을 보면서 미의 기준들을 세워나가게 하고 모방하게 한다. 그런데 그 기준들이라는 게 하얀 피부, 작은 얼굴, 큰 키, 큰 눈, 오뎅 한 코, 마른 몸매, 긴 다리 등 서구적인 것이다”(이은애, 2011: 5).

위의 글에서처럼, 서구적인 미의 기준인 “하얀 피부, 작은 얼굴, 큰 키, 큰 눈, 오뎅 한 코, 마른 몸매, 긴 다리”를 갖기 위해서 많은 한국의 여성들이 성형을 한다. 2012년 영국 경제전문지 이코노미스트는 유엔 산하 국제미용 성형수술협회(ISAPS)가 집계한 ‘국가별 인구당 성형수술 건수’에서 단위 인구 당 가장 많은 성형수술을 한 국가는 대한민국이라고 보도했다.¹⁾ 여대생들 사이에서도 취업성형과 면접성형을 해야 취업을 할 수 있다는 불안감을 가진 학생들이 많아졌다.²⁾

하나님의 특성이자 여성의 특성의 하나인 "아름다움"은 본질적인 특성이면서도 가장 물 이해된 특성이 아닐까하는 생각에 안타까운 마음이 든다. 아름다움에 대한 세상풍조의 기준에 익숙해져서 보다 더 쉽게, 일단은 외적으로 아름다워지기를 바라는 이 시대 속에서 기독교 여대생들은 "아름다움"에 대해 과연 어떻게 생각하고 있을까 하는 궁금증이 본 연구의 출발점이다.

본 논고는 기독교신앙을 가진 여대생들의 아름다움에 대한 인식과 실태를 탐색적 연구를 통하여 알아보고자 한다. 또한 기독교적인 세계관에서 제시하는 아름다운 여성의 모습을 성경속의 인물들을 통해 고찰하고자 한다. 기독교 여대생들의 "아름다움"에 대한 인식과 실태에 관한 종합적인 이해와 성경 속 아름다운 여성에 대한 고찰의 결과들이 기독교 대학교육 기관에서 여대생 지도와 상담, 교육 등에 활용될 방향을 제시해 보려는 것이 본 연구의 목적이다.

II. 아름다움의 정의와 아름다움의 추구에 대하여

본고는 탐색적 연구이다. 탐색적 연구란 탐구 현상에 대하여 선행연구와 사전 지식이 없는 경우에 향후의 연구문제들을 명확히 규정하고자, 더불어 연구에 대한 사전지식과 경험을 얻기 위해 소규모 표본을 이용하여 연구문제를 살펴보는 연구이다(실행연구방법, 이용숙외, 2005). 기독교인 여대생의 아름다움에 대한 인식을 조사한 선행연구는 찾기 어려웠다. 그래서 본고에서는 55명의 기독교 여대생들에게 설문지를 통하여 아래와 같은 다섯 가지 질문을 설문지를 통하여 조사하였다.

1. 아름다움은 무엇이라고 생각하십니까?
2. 아름다움을 추구하고자 어떤 생각이나 행동을 실행에 옮긴 적이 있는지요?
3. 본인이 생각하는 아름다운 여성은 누구인가요?
4. 아름다움에 대한 새로운 인식이 필요할까요?
5. 성경에 나오는 아름다운 여성 중 더 알고보고 싶은 사람은 누구인가요?

조사대상의 기독교 여대생들이 생각하는 아름다움의 정의를 중복되지 않는 내용들을 살펴보면 다음과 같다.

- 봤을 때 감탄이 나오고 계속 바라볼수록 새로운 점들이 보이면서 몇 번을 봐도 질리지 않는 것.
- 꾸미지 않고 의식적으로 하지 않는 부분에서 나오는 것.
- '마음'에서 느껴지는 아름다움. 즉, 내면이다. 보이지 않는 아름다움이 좋다. 추상적이긴 하지만

1) 1000명당 16명이 성형수술을 받았으며, 보톡스, 박피 등과 같은 비절제(Non-invasive) 수술과 쌍꺼풀, 코 등을 비롯한 일반적인 외과 성형수술(invasive)이 가장 많았다고 한다. 출처:이코노미스트, 2012. 4.

2) 대기업 상반기 공채를 앞두고 온라인 취업커뮤니티 사이트에는 취업성공을 위한 매직 쌍꺼풀 48만원이라는 홍보글에 조회수는 500건을 넘었고, 취업을 위한 성형상담은 비공개 댓글로 진행되었다. 졸업 예정자인 A씨(26)는 "외모가 학벌이나 토익점수 못지않게 새로운 경쟁요소로 작용하면서 '취업성형'에 대한 관심이 부쩍 높아졌다"며 "남들 하는 만큼 뽀띠성형(보톡스, 필러 등 주사제를 이용해 성형의 목적을 달성하는 수술) 정도는 해야 하는 건지 진지하게 고민하고 있다"고 했다. 출처: 머니투데이 노경은, 김남이, 2013.10.17.

진정으로 느낄 수 있는 것이 좋다.

- 누가 봐도 “우와” 하고, 감탄이 나올 만한 모습
- 따뜻함이 느껴질 수 있는 인간미
- 변하지 않는 영원한 것
- 마음이 이끌리는 것
- 외형적인 모습보다 내적인 것. 내면의 무언가가 겉으로 드러나는 것. 따스함, 선함, 지혜롭고 성실한 어떤 총체적 인 것

조사대상자들이 답변한 것처럼, 아름다움은 “감각적인 기쁨을 주는 대상의 특성으로, 마음을 끌어당기는 조화(調和, harmony)의 상태”(국어사전, 2003) 이지만, 그 개념은 학자에 따라 가지각색이다. 서정범(2001)에 하면 우리말 “아름답다”의 어원에 대해서는 여러 견해가 있다고 한다. 그 하나는 알다(知)라는 동사 어간에 ‘-음’ 접미사가 붙은 알음(知)에 ‘-답다’ 접미사가 붙었다는 것이다. 즉 아는(知)것이 아름다움의 본질이 된다는 설명이다. 다른 견해는, ‘아름(抱)’의 명사에 ‘답다’가 붙어서 형용사가 되었다는 주장이다. ‘아름’이란 두 팔을 벌려 껴안을 때의 둘레의 길이와 두 팔로 껴안을 수 있는 양(量)이다. 또한 ‘아름다움’은 ‘앳음다움’에서 나왔다고도 한다. 한편, 사전적인 의미로는, 보거나 듣기에 즐겁고 좋은 느낌을 가지게 할 만하다. ‘예쁘고 곱다. 또는 행동, 마음씨가 훌륭하고 가늠하다’ 이다(민중국어사전, 2001).

미(美)의 어원을 살펴보면 아름다움의 근원과 개념이 무엇인가를 이해하는데 도움을 줄 수 있다. 사전적 정의의 ‘미(美)란 지각, 감각, 정감을 자극하여 내적 쾌감을 주는 대상’이다(큰국어사전, 2001). 한편, 김용택(2013)에 의하면, 미(美)의 어의 상의 기원에서 보면 美자의 형태에서 위의 획은 羊이요, 아래는 大이니 ‘美’는 ‘양(羊)’자 밑에 큰 ‘대(大)’자가 붙은 글자로 원래는 ‘큰 양’을 뜻했으나, 양의 모양과 성질에서 ‘아름답다’의 뜻이 되었다고 한다. 고대의 중국인들은 양을 생활 수단의 중요한 원천으로, 주식으로 사용하였기에 살찌고 크면 클수록 사람들이 좋아 하였고 더욱 아름답다고 여겼다는 것이다. 그에 의하면, 미(美)의 의미는 양이 커가는 모습을 지켜보는 주인의 흐뭇한 마음이라고 해석한다.

누구나 아름다움을 개별적으로 다양하게 경험한다. 흠은, 이미 200여년 전에, “아름다움은 본질적으로 사적이고 개인적인 경험이다. 아름다움은 보는 이의 눈과 마음속에 있다”라고 했다. 아래의 글을 통하여 보면, 아름다움을 느끼는 대상도 사람에 국한된 것이 아니라, 자연에 대해 오감각으로 느끼는 것으로부터, 일상의 사물들에서 혹은 예술 작품에서 사람의 행동에서, 모든 것에서 아름다움을 느낄 수도 있다는 점을 보여주고 있다.

아침에 노래하는 새소리에서 수면에 비친 그림자에서, 이유 없이 베푼 친절한 행동, 모차르트 콘체르토 488번 아다지오에서, 예전에 누군가를 만났던 기억에서, 반짝이는 가을 낙엽에서, 커피메이커의 디자인에서, 수학공식이 풍기는 우아함에서, 감사의 마음을 담은 편지 한 통에서, 대도시에 늘어선 고층 빌딩에서, 막 땀 식힌 과일에서, 매력적인 춤에서, 해변에 부서지는 파도 소리에서, 색이 바래서 반쯤 뜯어진 광고 간판에서, 풍덩이의 모습에서, 도시의 청명한 밤거리를 걸으면서, 차려입은 옷차림에서, 여름날 아침 산에서 불어오는 신선한 공기에서, 완벽하게 계산되어진 멋진 시어들에서, 꽃향기에서, 시골의 달빛에서, 어린아이의 눈빛에서, 별이 빛나는 하늘에서 아름다움을 발견한다(피에로 페루치, 2009: 11-12)

한편, ‘아름다움을 추구하고자 어떤 생각이나 행동을 실행에 옮긴 적이 있는지’에 대해서는 조사대상자들은 다음과 같이 답변하였다.

- 아름답게 가꾸는 것은 나쁘지 않은 것 같은데 생각해보면, 성경에서의 말씀은 아름답게, 세상에서 가장 소중한 나를 창조해주셨는데, 그 얼굴을 내 뜻대로 바꾼다는 것은 조금... 그런데 저는 이미 한 곳을 성형 했습니다.
- 본인의 만족을 위해서 성형을 하는 것은 좋다. 과한 것은 욕심이다. 나는 해야 할 곳이 너무 많아서 포기했다.
- 눈썹문신을 하고 싶습니다.
- 성형수술은 아니어도 간단한 시술은 고려한 적이 있습니다.
- 과도한 중독수준의 성형수술이 아니라면 자신의 결점을 감추고, 자신감을 갖는 정도의 성형수술이라면 반대하지 않아요.
- 외모지상주의가 만연한 지금의 시대에서 아름다움을 추구하는 것이 나쁘다고 생각하지는 않습니다. 특히 여자들은 예쁘다, 아름답다 라는 말을 많이 들으면 자존감, 자신감 등이 높아지는 것 같기 때문입니다. 저는 꼭 성형을 해야겠다고 생각하는 것은 아닌데, 코가 낮아서 코를 높게 세우고 싶어서 고민해본적은 있습니다.
- 성형 고려한 적은 많지요. 내적인 아름다움이 우선이지만 현실에선 저조차 외적인 아름다움을 먼저 보게 되더라고요.
- 성경적으로 보자면 하나님이 만들어 주신 모든 작품이기 때문에 성형을 하면 안 된다고 생각하지만 요즘 시대로는 기본적으로 쌍꺼풀 수술은 하고 있고, 하고나면 아름다워지기 때문에 저도 하고 싶어요.

외모가 사회경쟁력 요인으로 작용함으로써, 이제 아름다운 외모는 타고나는 것이라는 과거의 개념과는 달리 오늘날 여성의 외모는 명백히 만들어지고 관리되는 것이라는 사회적 관념이 형성”(김지양 · 임은혁 · 전호경, 2013: 64)되었다는 연구결과가 응답자들의 답변에서도 읽혀진다. 성형을 통해서 외모를 더욱 아름답게 유지하려는 외모관리 행동이 보여지고 있다. 하지만, 응답자들 가운데, 한 명은 “요즘 젊은이에게 필요한 것은 외적인 성형이 아니라, 내적인 성형이 아닐까 생각합니다. 삶을 살면서 외적인 자신감 보다 내적인 자신감이 있어야 하는데 다들 그 중요성을 모르는 것 같습니다.” 라고 답변한 학생도 있다.

기독교 여대생들이 생각하는 아름다운 여성은 누구인가요? 라는 질문에 다음과 같이 답변하였다.

- 교회 청년부 언니인데, 그 언니는 항상 꾸미지 않고 소박하게 다니는데도 기뻐 보이고 밝아보여서
- 말을 예쁘게 하는 사람이 있다. ‘작은엄마’이다. 조리있게 말씀하시기도 하시지만 상대방이 들었을 때 기분 나쁘지 않은 말을 하시기에.
- 교회친구, 봤을 때도 예뻐서 눈이 가지만 볼수록 매력 때문에 자꾸 보게 된다.
- 어느 예능 프로그램에서 한 연예인이 ‘나는 오늘 가장 예쁘다’라는 생각을 한다고 말하는 모습에서 자기 자신을 사랑하고 가꾸는 모습이 아름다웠다. 당당한 모습. 자신을 확신하는 모습.
- 다니는 교회의 목사님 사모님, 그 이유는 사람들을 대할 때 항상 웃는 모습으로 여유가 느껴짐. 특유의 부드러운 카리스마가 풍기고 내면의 깊이가 느껴져서 아름답다고 느껴짐.
- 이영애. 어제 본 다큐멘터리의 작용이 크다. 아름다움의 미모와 그에 따른 행실까지 흠 잡을 것이 없다.

- 이 0선, 우리 엄마다. 엄마의 투박한 손, 발이 너무 좋다.
- 우리 어머님, 나를 예쁘게 낳아 주시고 교회에서나 어디에서나 인기가 많으신 우리 엄마가 제일 아름답다고 생각합니다.
- 선배 언니, 큰 키와 웃는 모습이 너무 예쁘고 후배들에게 항상 따뜻하게 대해주시는 모습이 아름답다고 생각합니다.
- 내가 속한 찬양단 리더님인데 웃는 모습이 정말 예쁘고, 찬양하는 모습이 아름답다. 항상 말씀으로 무장하고 계시며 예수님께 의지하여 살아가는 모습이 아름답다.
- 지금까지 만나보지 못했다.
- 교회언니, 호감형 외모이기도 하지만 선한 본성이 얼굴에 드러나는 사람이다. 믿음생활을 성실하게 하기 때문인지 얼굴이 환한 그런 사람.

위의 답변들을 분석해보면, 외면의 모습뿐 만 아니라, 내면적으로도 아름답고 매력적인 여성에 대한 답변이 많았다. 그렇다면, 성경에서는 아름다움을 어떻게 묘사하고 있을까? 구약성서에 아름다움을 어떻게 표현하고 있는지에 대해 살펴보면 다음과 같다.

“구약성서에서는 인간의 아름다움을 표현하기 위해 히브리어 ‘야페’ (hpy)를 사용하는 데 주로 인간의 아름다운 외모를 나타내기 위해 사용되었다. 인간의 외모에 대한 묘사 중 다른 하나는 ‘토브’(bwf)인데 이것은 원래 ‘좋은, 선한’(good)이라는 뜻을 가진 단어지만 외모와 관련해서는 ‘아름다운’(beautiful), ‘멋진’(handsome)으로 이해할 수 있 수 있다. 구약에서는 첫째, 위험을 가져오는 성적 매력으로서의 ‘아름다움’ 과 둘째로는 영웅, 권력의 조건으로서의 ‘아름다움’ 그리고, 건강한 ‘아름다움’ 이 있다. 구약성서에서도 육체의 아름다움은 한 개인을 평가하고 판단하는데 중요한 잣대가 된다. 또한 아름다운 외모는 사건을 이끌고 가는 중요한 전제가 되고 사건을 전개시키는 원동력이 된다... 구약성서에 나타난 인간의 아름다움이란 하나님이 직접 만드신 인간의 모습에 대한 찬양이다. 그것은 좋은 것이며 선한 것이고 건강한 것이다. 그러나 이러한 인간의 아름다움의 기준은 유일하거나 절대적이거나 변하지 않는 영원한 것으로 묘사되지 않는다. 하나님이 주신 육체의 아름다움은 사람들의 호의를 입게 하는 이유이기도 하지만 위험에 노출시키기도 하고 생명을 위협하게 하는 이유이기도 하다. 하나님의 선택을 받아 지도자의 자리에 오른 사람의 외모는 아름다울 수 있지만 외모의 아름다움이 그 자리를 차지하게 하는 것은 아니다. 외적인 아름다움은 지혜와 용기와 믿음 등과 함께 인간으로 하여금 하나님의 구원역사에 주체적으로 동참하게 하는 도구이며 방법이라고 할 수 있다.”(이은애, 2011: 20-22)

즉, 성경에서는 내적인 아름다움(지혜, 용기, 믿음 등)이 외적인 아름다움과 조화를 이루어 하나님의 뜻을 이루어 가는 사람을 진정으로 아름다운 사람이라고 강조한다. 룯기의 룯은 아름답고도 강했다. 연약해보였지만, 중심에 용기와 믿음이 있었다. 아름다운 여인으로 칭송받은 에스더는 담대하고 영민하며 선한 마음을 가진 여성이었다. 그녀의 아름다움은 하나님의 백성을 구했다.

Ⅲ. 아름다움에 대한 새로운 인식의 필요성과 성경 속 아름다운 여성의 모습에 대하여

1. 아름다움에 대한 새로운 인식의 필요성

조사대상의 기독교인 여대생들 가운데 다수의 여대생들이 아름다움에 대한 새로운 인식의 필요성에 관해 다음과 같이 언급하였다.

- 요즘 외모지상주의 세태 속에서 외모강박증 등으로 인해 외모에 대한 콤플렉스를 가진 사람이 많아서 자신의 아름다움을 찾을 수 있도록 교육이 필요한 것 같습니다.
- 자신이 모르는 자신이 가지고 있는 아름다움을 찾을 수 있는 교육이 필요하다고 생각한다.
- 성경 속에서 말하는 아름다움이란 무엇인지에 대하여 또, 아름다운 여성이 되기 위해 갖추어야 할 것 등에 대해 알고 싶습니다.
- 외적으로 가꾸는 것도 (화장, 옷 잘 입기...)필요하고, 매너(예의범절), 한 번 더 생각하고 행동 말하는 것, 이러한 교육이 필요하다고 생각합니다.
- 아름다워지기 위해 걸치장만 하는 여성들이 많은 것 같다. 인격의 내면과 같은 부분에 대한 교육이 필요한 것 같다.
- 요즘 사람들은 외모에 대한 것, 외적인 아름다움의 추구를 굉장히 중요시 하며 살고 있는데 잘못된 생각으로 잘못된 개념을 가지고 살아가는 사람도 많은 것 같다. 올바른 '아름다움'에 대해 알게 된다면 내 자신을 더 사랑하고 아끼게 되고 어떻게 살아가야 하는 지에 대한 삶의 방향도 정할 수 있을 것 같다.
- 여성으로써만 지닌 특징에 대해 좀 더 정확한 지식이 필요하다고 느낀다.
- 현재 연예인과 같은 아름다움 말고 자기 자신의 발견해내고 자아 존중감을 향상시키는 교육이 필요하다고 생각한다.
- 불필요한 성형에 대한 교육, 진정한 아름다움은 내면을 가꾸는 것이라는 교육이 필요한 것 같다.
- 진짜아름다움이란? 요즘 아름다움(미)에 대해 관심이 많아집니다. 하지만 진짜 아름다움이 무엇일까요? 그것을 알고 싶습니다.
- 아름다움의 기준은 남이 아닌 나라를 것을 알아야 한다고 생각한다.
- 모든 많은 사람들이 아름다움이 외적 아름다움 뿐 만 아니라 내적 아름다움이 있다는 것도 알지만, 실제 삶에서는 외적 아름다움 중심이라는 것을 부정할 사람은 거의 없다고 생각합니다. 그래서 더욱 내적인 아름다움에 대한 교육이 필요하다고 생각합니다.

여자로써 외모가 아름다워야 한다는 세상의 시선과 압박에서 벗어나기란 쉬운 일이 아니다. 또한 아름다워지고 싶어 하는 마음도 분명히 하나님께서 주신 선물이라고 믿는다. 아름다움은 무척 중요한 문제다. 그러나, 성형국가 1위라는 사실은 한국의 여성들이 외적으로 아름답다는 평가를 몹시 받고 싶어 한다는 사실을 단면적으로 보여준다. 기독교 여대생들의 답변을 보면, 외적인 아름다움에 대한 추구하고 더불어, 진정한 내면의 아름다움에도 관심이 많다는 것을 알 수 있다. 특히 성경 속에 나오는 아름다운 여성에 대하여 더 알고 싶어 했다. 성경에 나오는 아름다운 여성 중 더 알아보고 싶은 사람은 누구인가요 라는 질문에는 다음과 같이 답변하였다.

- 성경 속 여성의 아름다움에 대해 잘 모르기 때문에 한번쯤 들어보고 싶다.
- 성경에서 아름답다고 나올 정도라면 그 아름다움이 얼마나 아름다울지 부럽고 알고 싶다.
- 성경에서 아름답다고 하는 여성은, 무언가를 품고 바라보는 것이 있기 때문에 아름답다고 하는 것 같다.
- 하나님 앞에 어떻게 살아가는 것이 아름다운가 그 롤 모델이 될 만한 성경속의 여성

- 사라, 라헬과 같이 많은 남자들이 반한 곁이 아름다운 여인도 있지만 개인적으로 기도의 여인 한나처럼 신앙의 아름다운 여인이 진짜 아름답다고 생각함.
- 한 여인이 자신의 전 재산을 향유를 예수님께 부었을 때 아름답다고 느꼈다.
- 성경 속 인물등과 지금 세상 속에서 살아갈 때의 아름다움을 비교하여 어떻게 살아가는 것이 진정한 아름다움을 보여주는 것인지 알고 싶다.
- 에스더가 성경에서 얼굴이 예쁘다고 했기 때문에 아름다운 여인이라고 생각한다.
- 성경에 나오는 미는 외향적인 면도 있지만 내적인 아름다움을 가지고 그것을 부각시킨다. 현대에도 그것에 초점을 맞추고 느꼈으면 좋겠다.
- 아름다움에 대한 정의는 무엇일까? 아름다움은 지혜라고 생각한다. 성경 속에서 지혜롭게 행동하고 판단하는 모습과 위기 대처 능력에 대해 배우고 싶다.
- 아름답다는 것이 외모가 아름다운건지, 내면이 아름다운건지, 잘 모르겠다. 둘 다라면 고대시대니까 그 시대의 풍습과 문화가 있기 때문에 내가 판단할 수 없는 거라고 생각한다.
- 성경 속의 여인들의 외적인 면보다 여인들의 태도, 자세를 통해 아름다움을 느꼈다. 성경 속의 여인들 중 대표적인 예 '한나'는 현숙한 여인이요, 진실한 여인이었다. 성경속의 여인의 아름다움은 진실한, 현숙함, 지혜로움이 아닐까 그것 마음으로부터 나오는 것이다.
- 에스더는 마음이 아름답다. 하나님은 사랑하는 마음을 갖고 지혜롭게 기도하며 나라를 사랑했다.
- 성경에 나오는 아름다운 여인은 하나님 말씀에 순종하는 지혜로운 여자가 아닐까 싶다. 예를 들어 대표적인 아비가일이 아름다운 여성일 것 같다.

너희의 단정은 머리를 꾸미고 금을 차고 아름다운 옷을 입는 외모로 하지 말고,
오직 마음에 숨은 사람을 온유하고 안정한 심령의 썩지 아니할 것으로 하라(베드로전서3:3-4)

2. 성경 속 아름다운 여성의 모습

성경속의 아름다운 여성을 살펴보고자, 평안의 말을 하는 아름다운 엘리사벳, 부족한 모습 그대로 기도하는 아름다운 한나, 하나님의 지혜를 실행하는 아름다운 아비가일 그리고 세상 속에서 하나님의 뜻을 헤아리는 아름다운 마리아(마르다와 마리아 이야기에서)에 대해서 고찰하였다.

(1) 평안의 말을 하는 아름다움: 엘리사벳 (누가복음 1:39-56)

“알베르트 넬리(1475-1515)의 방문”이라는 미술작품은 누가복음 1장 39절-56절의 내용으로 바탕으로 한 것인데, 천사가 마리아에게 예수님을 수태할 것이라는 소식을 들은 후, 엘리사벳을 방문하는 모습을 그렸다. 두 여인이 마주 손을 잡은 모습과 눈과 눈의 마주침은 무언가 설명으로는 불가한 아름다움의 강한 감정을 안겨 주었다. 후에 우연히 읽게 된 헨리 나우웬의 글을 통하여 이 그림이 주었던 감정을 이해할 수 있게 되었다.

마리아는 자신이 “지극히 높은신 이의 아들”을 낳을 것이라는 엄청난 충격적 소식을 듣는다. 이 소식은 이해를 초월할 뿐 아니라 마리아의 순박한 삶을 송두리째 뒤흔들며 그녀는 자신이 철저히 혼자임을 느낀다. 마리아의 친척이든 친구든 남편이 될 요셉이든 어찌 그녀의 상황을 이해할 수 있을까? 자신조차 설명할 수 없는 이 가장 내밀한 소식을 그녀는 누구한테 털어 놓을 수 있을까? 하나님은 이 말 못할 사정을 털어 놓을 수

있는 가깝고 따뜻한 친구를 마리아에게 주신다. 엘리사벳도 마리아처럼 하나님의 개입을 체험했고 믿음의 반응으로 부름 받았다. 그녀라면 아무도 하지 못할 방식으로 마리아와 함께 할 수 있다. 그래서 엘리사벳을 만나려고 '이때에 마리아가 일어나 빨리 산중에 가서 유대한 동네에 이른'(눅 1:39) 것은 당연한 일이다. 이 단순하고 신비로운 만남에 나는 깊은 감동을 받는다. 불신과 의심과 독단과 냉소의 세상 한복판에서 두 여자가 서로 만나 자신들에게 주어진 약속을 서로 확증해 준다.... 3개월간 마리아와 엘리사벳은 함께 살며, 자신들에게 주어진 어머니의 역할을 진심으로 받아들이도록 서로 격려한다...엘리사벳은 마리아가 예수님의 어머니가 되도록 도와주었다. 마리아는 엘리사벳이 자기아들의 선지자인 세례 요한의 어머니가 되도록 도와 주었다 (헨리나우웬, 2002: 38).

마리아와 겪은 일과 비교할 수는 도저히 없겠지만, 많은 여대생들도 때때로 삶이 송두리째 흔들리는 것과 같은 시련을 겪거나 또는 매일의 일상 속에서도 혼자 힘으로는 너무 벅찬 일들을 만난다. 그들에게는 엘리사벳이 필요하다. 엘리사벳처럼 지혜롭고, 따뜻하며, 공감해주며, 같은 고민을 나누어주고 그래서 도움을 줄 수 있는 엘리사벳. 성경속의 엘리사벳이 그랬듯이 상황을 뛰어넘어 참 평안을 소유하고, 같은 처지에 있는 여성들이 내면의 고요한 자신감을 가지도록 도와주기 위하여 구체적이고 실제적인 지침을 예수님의 말씀에 근거하여 전해 주는 언어습관을 우리도 지니도록 노력해야 할 것이다. 그러기 위해서는 기독교인 여대생들이 더 많이 깊이 성경을 묵상하고 인생의 힘들고 지친 여정 속에서도 소망을 품고 나아가야 할 것이다.

여성에게 있어서 가장 힘든 두 가지 부분은 언어를 절제하는 부분과 끊임없이 밀려드는 두려움을 하나님 앞에 내려놓는 훈련을 하는 이 두 부분 일 것이다. 조이스 마이어(Joyce Meyer)의 책, "Me and My Big Mouth!"(1997)에서는 여성의 언어사용의 힘을 강조하고 있다. 그녀는 부주의한 말들은 대부분이 진정한 평안을 누리지 못한 경우에 불쑥 나온다는 것을 강조하고 있다. 조이스 마이어의 또 다른 책이며, 미국에서만 3백만 부 이상 팔린 초 베스트 셀러인 '아무것도 염려하지 말라' (두란도 역간)는 염려하지 않음으로 인해 기독교 여성이 이 땅에서 누릴 수 있는 하나님의 가장 큰 선물은 평안이라는 것을 가르쳐 준다. 이 책은 우리를 늘 따라다니는 염려라는 문제에 대한 성경의 해결책을 제시해 주고 있다. 부정적인 상황에서도 불안과 두려움과 염려로 반응하지 않고 그 상황들을 하나님의 평안으로 반응하는 법과 예수님이 요한복음 14장 27절에서 말씀하신 평안, 즉 세상이 줄 수 없는 평안은 무엇인지, 그 평안이 어떻게 우리 삶의 모든 영역을 가득 채울 수 있는지를 삶에 적용할 수 있도록 일상의 삶과 밀접한 관계를 유지하며 논지를 전개하고 있다. 특히나 여성들은 삶에 염려가 들어오는 통로인 특정 영역들, 반응들, 습관들이 무엇인지 민감하게 인식하고 있어야 한다고 한다.

여성들은 때때로 두렵고 염려로 가득 찬 경우에 가까운 주위의 사람들에게 그러한 말들을 쏟아내기 쉬운 존재이며, 입에서 나오는 대로 말하고, 주위사람들에게 많은 말을 하며, 두려울 때 사람들에게 말을 함으로써 하나님보다는 사람에게 의지하는 모습을 보이기 쉽다. 이런 모습에서 변화되어, 두렵고 염려가 되는 상황에서 가장 먼저 하나님께 마음으로 말을 거는 모습, 그런 모습은 기도하는 모습이기도 하고, 하나님께 대화를 거는 모습이기도 하다. 많은 여대생들은 하나님과의 대화가 주는 진정한 평안을 배워야 할 것이다. 자기 자신에 대한 많은 염려의 말은 자기 연민과 한탄으로, 다른 사람에 대한 염려의 말은 때때로 가십과 원망의 말로 표현되는 것을 우리는 안다. 평안이 없는 여성의 입에서 나오는 말과

사연들은 하나님이 우리의 마음에 들어오실 자리를 막아 놓는다. 이렇듯 말과 얽히는 우리 안의 평안의 모습이 어떠한가를 보여주는 지표이다. 많은 경우 침묵하며, 두려움으로 쪼개진 마음을 주님께 잠잠히 내려 놓을 때에야 하나님의 그 고요하심이 들어오실 수 있으며, 진정한 내면의 아름다움을 가진 여성이 될 수 있을 것이다.

(2) 나의 부족한 모습 그대로 기도를 하는 아름다움: 한나 (사무엘상 1:1-20)

사무엘상 1장 11절에 “만군의 여호와여 만일 주의 여종의 고통을 돌보시고, 나를 기억하사 주의 여종을 잊지 아니하시고...”라고, 한나는 견디기 힘든 고통 속에서 하나님께 기도하고 있다. 한나가 살던 시대에 불임이란 견디기 힘든 고통이며, 다른 방법으로 해결할 수 없는 문제였다. 한나는 부족한 모습 그대로 하나님께 나와서 겸손히 기도를 드린다. 선하신 하나님께서 그녀의 기도의 응답으로 사무엘을 주셨고, 한나는 하나님과의 약속도 지키는 온전한 성품을 지닌 여성이었다. 또한 그녀의 기도는 우리와 다를 바 없는 여성으로서 느끼는 인간적인 연약함, 갈등과 고민, 외로움이 배어 있다. 그녀가 사무엘을 어떻게 기도로 양육하였는지에 대한 구체적인 기도와 내용은 성경속에 나타나 있지는 않지만, 한나가 평생 기도의 여인으로 살았음을 짐작하기란 어렵지 않다.

많은 여대생들이 교회에 처음 나오기 시작하면서, 가장 궁금해 하는 점은 어떻게 기도를 하는가에 대한 의문이다. 믿음의 선배들은 “리차드 포스터의 기도”, “무릎으로 사는 그리스도인”, “조지 무러의 책 5만 번이나 기도 응답을 받은 놀라운 기도” 등등의 책들을 권해준다. 하지만, 웬지 기도만 하면 다 이루어 진다라고 가르쳐주는 책들은 하나님과 우리의 관계를 깊이 없이 만들기 쉽다. 우리는 기도함으로써 더 겸손해지고 하나님의 뜻이 우리의 삶 가운데 이루어 지는 것을 더 보고 싶어진다. 아니 그 무엇보다도 하나님을 더 알기를 원한다. 성령님께서 그러한 우리의 기도를 도우신다. 성경속의 믿음의 여성들의 기도는 여대생들이 진실되이 기도할 수 있도록 여러모로 격려를 해준다.

현재 미국의 가장 영향력 있는 크리스천 여성 베스트셀러 작가인 스토미 오마샨(Stormie Omartian)의 기도에 관한 책들은 기도를 하고 싶도록 도와주는 책이다. 대표작으로는 ‘아내의 기도로 남편을 돕는다’ (생명의 말씀사 역간), ‘자식의 장래는 부모의 무릎에 달려 있다’ (나침반사 역간), ‘스토미’(미션월드라이브러리 역간) 등이 있다. ‘아내의 기도로 남편을 돕는다’의 목차를 보면, 기도를 주제별로 안내하고 있다. ‘아내 된 나의 모습을 위해’로부터 시작하여 일을 위해, 금전, 성, 애정, 시험, 마음, 두려움, 목적, 선택, 건강, 안전, 시련, 성실, 명성, 우선 순위, 부권, 과거, 태도, 결혼 생활, 감정, 말을, 회개, 구원, 순종, 자아상, 믿음, 미래를 위해 등이다. 얼핏 보면 마치 기도를 위한 매뉴얼 같은 인상을 받는다. 심지어 그녀의 책들을 선전하는 문구 중에 이런 글도 있었다. “우리는 너무 분주해서 차분히 지속적으로 기도하기가 힘듭니다. 그래서 이 책이 필요합니다. 이 책의 기도주제를 파악하여 때에 맞추어 사용하면 마음의 평안을 찾게 되고 결혼 생활에 도움이 될 것입니다. 당신의 기도로 남편이 축복받을 뿐 아니라 당신에게도 큰 응답이 임하게 될 것입니다. 단순히 기도만으로도 큰 축복을 받을 것입니다.” 이러한 선전 문구는 솔직히 고백컨대 여성들의 신앙을 가볍게 본 듯한 인상을 받는다. 때를 맞추어 기도를 한다고 하여 평안을 하나님께 강요하고, 남편을 향한 축복과 큰 응답만을 위해 기도하는 것이 더더욱 아니기 때문이다. 길고 긴 기도의 목차가 주는 의미는 하나님을 삶 전체의 주인으로 섬겨야 한다는 격려라고 본다.

사람들이 기도하지 않는 것은 시간이나 훈련이 부족해서라기보다는, 깊이 있는 하나님과

의 인격적인 친밀함이 부족하기 때문이라고 생각한다. 왜냐하면 성경 속 인물과 위대한 신앙 인물들의 기도문을 통해 다양한 각도에서 기도의 모습을 배울 수는 있지만, 하나님과의 열렬한 사랑은 배운다고 되는 것이 아니기 때문이다.

성경속의 여성들은 슬픔과 고통 속에서도 하나님의 뜻을 구하며 기쁘게 살기로 선택하는 삶에 대해 많은 것을 가르쳐 주고 있다. ‘하나님의 뜻’ 한가운데 선다는 것은 우리의 최종 목적지가 아니라 그 자체가 과정이어야 함을 보여주고 있다. 하나님의 뜻은 주님과 친밀한 관계를 추구하고, 그 분 안에서 견고한 기초를 쌓고, 하나님의 방식대로 사는 법을 배우면서 살아가기로 매일 선택하는 삶 그 자체인 것이다. 그렇다. 우리의 기도 목록이 그토록 긴 것은 매일매일 우리 앞에 주어진 일들을 하나님과 함께 동행하기 위함이었다. 주님과 함께 전진하기 위한 기도, 세상과 구별된 삶을 구하는 기도, 예수님의 희생을 기억하는 기도, 믿음으로 살아가길 구하는 기도, 하나님의 뜻 안에서 위로를 구하는 기도가 성경속의 여성들이 가르쳐 주고 싶었던 기도의 진정한 의미일 것이다. 하나님만이 우리를 아시는 것처럼 우리는 우리 인생 전체의 의미를 조망할 능력이 전혀 없기에 하나님과의 기도는 순간 순간을 사는 우리 모두에게는 힘이요 생명의 줄인 것이다.

(3) 하나님의 지혜를 실행하는 아름다운 여성: 아비가일 (사무엘상 25: 1-44)

사무엘상 25장에는 나발의 가축을 돌보던 목자들이 광야의 무법자들과 가축 도둑들에게 많은 해를 당하고 있었는데, 다윗이 부유한 나발을 보호해 주는 이야기가 나온다. 나발의 행위는 매사가 거칠고 악했다(삼상 25:3) 또한 오만하고 이기주의자였다. 다윗이 자기의 전사들을 위한 식량을 요청했을 때 나발은 정면으로 거절했다. 이에 격분한 다윗이 나발을 죽이려하자, 아비가일은 다윗이 미련한 나발을 공격하려던 어리석음을 막았다. 아비가일의 말을 유진 피터슨의 해석으로 보면 다음과 같다.

아비가일은 “다윗이여, 원수를 갚는 일은 당신이 할 일이 아닙니다. 당신이 여기 광야에 있는 것은, 하나님이 무슨 일을 하시며 하나님 앞에서 당신이 누구인가를 발견하기 위해서입니다. 광야는 당신이 스스로를 시험해 보며 자신이 얼마나 강인하고 끈질기게 알아보는 시험장이 아닙니다. 광야는 당신의 삶 속에서 그리고 당신의 삶을 통해 일하시는 하나님의 신실하심과 능력을 발견하는 곳입니다. 나발은 어리석은 자에 불과합니다. 하지만 당신도 어리석은 자가 되렵니까? 여기서 어리석은 자는 하나로 족합니다.” 놀라게도-믿을 수 없게도!-다윗은 멈추어 서서 그녀를 바라보고 귀를 기울인다. 어느 시점인지는 모르지만 다윗 앞에 무릎을 꿇은 아비가일은 기도와 시를 통해 다윗 속에 다시 하나님을 불러 일으켜 준다. 그리고 다윗은 그녀가 그렇게 하도록 내버려둔다. 아비가일은 주변인이다. 남자들이 주름잡는 세상에서 그녀는 여자다. 아비가일은 주변인이다. 칼부림하는 세상에서 그녀는 아무런 무기도 갖추지 않았다. 아비가일은 주변인이다. 물질과 실리 중심의 세상에서 그녀는 아름다운 존재이기 때문이다...무릎을 꿇은 아비가일은 다윗이 다시 하나님앞에 무릎을 꿇게 만들어 주었다(유진피터슨, 1999: 105).

아비가일은 마음과 외모 모두 아름다웠다. 그녀의 아름다운 외모는 그녀의 ‘지혜’(삼상 25:33)와 조화를 이루었다. 유진 피터슨은 “아비가일의 아름다움은 다윗을 놀라게 하여 갑작스럽게 빠져 들어갔던 추함에서 다윗을 구해 내었고, 다윗은 다시 하나님을 보고 듣게 된다. 아비가일의 아름다움은 다윗으로 하여금 다시 하나님의 아름다움과 접촉하게 했다.

다웠은 자신이 누구이며 어떻게 살아야 하고 무엇을 위해 살아야 할지를 다시 깨달았다.(p.107)”고 했다. 아비가일과 같은 지혜로운 여성은 주변의 사람들이 베풀어 주신 하나님의 구원과 사랑, 그리고 거룩을 잊어버리고, 아름답지 못한 선택을 할 때, 지혜의 실행으로 우리를 아름답게 만들어 주는 역할을 한다. 아비가일의 최대의 장점은 우리로 하여금 우리가 만나는 모든 사람들 속에서(부모님, 배우자, 자녀, 동료, 교회 안팎에서 만나는 그 누구든), 그들 속의 최선의 것, 즉 본질적인 하나님의 아름다운 모습을 발견하도록 도와줌으로 사랑하고 기뻐하며 소망으로 살고 싶어 하는 마음을 준다는 것이다.

(4) 세상 속에서 하나님이 주신 소명을 실천하는 아름다움: 마르다와 마리아 이야기에서 마리아

앤 머로우 린드버그는 그녀가 어느 해변에서 보낸 휴가를 ‘바다의 선물’이라는 책에서 많은 여성들이 하는 바로 이 고민에 대해 이렇게 저술하였다.

“성인(聖人) 들 중에 결혼한 여자가 그렇게 드문 이유를 이제야 알 것 같다. 여태 생각해 온 것처럼 순결이나 자녀 문제와는 본래 아무 상관도 없음을 이제 확실히 알았다. 그것은 주로 마음이 나뉘는 문제와 관련된 것이다. 아이를 낳고 기르고 먹이고 가르치는 일, 해도 해도 끝이 없는 가사, 무수한 연줄에 얽힌 인간관계--보통 여자의 정상 직 무는 창조적인 삶, 목상하는 삶, 성스러운 삶에 역행하는 것이다. 단순히 ‘여자와 직업,’ ‘여자와 가정,’ ‘여자와 독립’ 등의 문제가 아니다. 그보다 본질적인 문제는 마음을 나뉘게 하는 삶의 한복판에서 어떻게 온전함을 지키느냐 하는 것이다(앤머레이, 1955, p.29).

성경의 많은 이야기 중에 마르다와 마리아의 이야기는 만큼 기독교 여성작가들의 책에 많이 등장하는 이야기도 없을 것이다. 그 만큼 우리는 부엌에서 분주하기 쉬운 아니 분주할 수 밖에 없는 마르다의 후배들이다. 자기가 해야 한다고 생각하는 일의 분량과 그 일을 할 수 있다 또는 없다고 믿는 자아의 역량 사이에는 스트레스가 생길 수 밖에 없을 것이다. 마르다는 마리아가 자기의 스트레스를 덜어 주기를 원했을 것이다. 마르다는 자신의 분산되는 경향성과 긴장감으로 다른 사람의 평안까지도 흠치려 했던 것이다. 예수님께서 마르다를 꾸짖으셨을 때, 마르다의 세심한 사랑과 섬김을 책망하신 것이 아니라, 그 일로 초조해하고 짜증내며 정신이 없어질 때까지 있었던 것을 나무라심을 우리는 잘 안다.

한편, 또 다른 부엌에서는 다른 일이 일어나고 있었다. 하나님의 임재 연습이라는 책을 쓴 로렌스형제는 온전히 기도와 명상으로만 보내게 될 것을 기대하며 수도원으로 들어갔는데, 그는 요리하고 청소하는 일에 배치되었다. 그는 우리가 그리스도를 위해 무엇을 하느냐보다 그리스도 앞에 어떻게 나아가느냐에 중심을 두고, 모든 일에 하되 하나님의 사랑을 위해 기도로, 은혜로 일하며 자신이 설거지를 하면서 일하는 부엌에서도 하나님의 임재 가운데 있을 수 있었다. 분주하기 이를 데 없는 부엌일을 하면서도 묵상을 하며 천국을 마음에 둔 상태, 그는 어떻게 현세적인 것과 영원한 것을 자신 안에 통합할 수 있었을까. 그것은 ‘그분에게만 집중하려는 마음’ 그 때문이 아니었을까.

하나님께서만 집중하고자 하는 마음에 대해 마르바 던(Marva J. Dawn)의 안식이라는 책은 어떻게 번잡한 삶 가운데 하나님께 집중할 수 있는지에 대해 안내를 해준다. 그녀의 책을 읽다보면 황혼이 막 지기 전 고요한 숲속의 오솔길을 말없이 따라가는 기분이 든다. 안식이라는 책에서 마르바 던은 안식에 대한 신학적인 가르침 뿐 만 아니라, 여성으로서 자

신의 삶속에서 체득한 안식에 대해 설명해주고 있다. 특히 하나님의 일을 행해야 한다는 부담감으로 가득 차, 탈진해버린 우리들에게 안식에 대해 먼저 묵상해야 함을 설득한다. 또한 안식이 주는 의미를 여성의 입장에서 재조명할 수 있는 기회를 주며, 차분하고 선명한 진술로 안식의 뜻을 밝히고 있다. 무엇보다도 저자 자신이 가꾸며 얻은 체험적 영감이 녹아 있는 책이다.

마르바 던은 안식을 설명하면서, 그침(ceasing), 쉼(resting), 받아들임(embracing), 향연(feasting)에 대해 설명해주었다. 그녀의 책을 다 읽고 나면, 하나님의 창조하신 후의 아름다움을 즐기고 싶은 마음이 든다. 그 무엇보다도 그러한 안식을 통해 하나님과의 교제가 깊어짐을 알게 되었기 때문이다. 또한 안식은 (역설적으로) 반드시 지켜야 하는 것임을 깨달았기 때문이다. 진정한 영혼의 안식을 택하기 위해서는 결단이 필요함도 가르쳐 주고 있다.

결단은 실제로 일상 생활 속에서 부지중에 쉽게 부서져 버리는 작아 보이지만 낭비되는 시간들을 과감히 줄여야 하는 것에서 시작한다. 예를 들면, 지나친 텔레비전시청, 긴 수다의 전화내용들, 컴퓨터나 스마트폰 앞에서의 인터넷을 이용하는 시간들처럼 대학생들이 빠지기 쉬운 낭비의 시간을 없애고, 자신의 모습을 고요한 물에 비춰보듯이 안식함으로 얻어지는, 영혼 깊은 곳의 고요함을 가져야 할 것이다. 이러한 변화된 마음이 바로 마르바의 세상에서 마리아처럼 사는 것을 가능하게 해 줄 것이다.

맺는 말

“외적인 아름다움이 내적인 아름다움을 통해 더 빛날 수 있다고 생각합니다. 외적인 아름다움은 화장, 성형 등으로 발전시킬 수 있지만 내적인 아름다움이 없으면 그 아름다움이 반감된다고 생각합니다.”

-어느 기독교인 여대생의 말

필자가 참여한 여성들만이 모인 한 성경공부에서, 90세 연령의 환하고, 고운 외모와 온화함으로 모든 이들의 시선을 끄는 한 여성분이 계셨다. 그 분은 많은 고난의 시간들을 겪으셨으며, 여전히 고난의 시간들을 겪고 계셨다. 하지만 그 분의 평온한 품성이 그 분의 고통을 상상하기 어렵게 만들었다. 그 분의 얼굴에서 빛나는 맑은 고통의 모습과 생수같이 깨끗한 음성은 곁에 있는 것만으로도 마음에 큰 위로를 얻었다. 그리고 깨달았다. “너무나도 아름다우신 분이시다!” C. S. 루이스가 그의 책, ‘고통의 문제’에서 “오히려 저는 아주 큰 고난을 겪는 사람들에게서 그만큼 큰 영혼의 아름다움을 발견하곤 했습니다.(p. 163)” 라는 말을 처음으로 경험했던 것이다. 어쩌면 그분에게 그토록 끌렸던 이유가 그녀가 그녀의 고통의 문제로 인해 하나님에게로 향한 그 시간들 만큼의 깊이에서 나왔을 것이라는 생각을 하게 되었다. 아름다우신 예수님과 깊이 교제한 사람에게는 예수님의 아름다움을 품게 되는 것이 당연한 일이 아닐까.

엘리자베스 조오지는 그녀의 책에서 묻는다. “도대체 믿음의 여성 선배들은 다 어디에 있는가?”라고. 고등학교 소녀들에서부터 젊은 여성들이 많은 질문을 하고 있다. 이들은 성경적 조언과 가르침과 도움을 원하며 필요로 하고 있다. 성경안의 아름다운 여성들과 기독교 여성작가들의 책들에서 배운 점은 이들의 이야기가 모두 특별한 하나님을 믿는, 평범한 여성들을 돕기 위한 이야기라는 점이다. 여기서 말하는 평범함이란 상처받기 쉬운, 깨지기 쉬

운 연약한 그릇 같은 우리를 말함이다. 예기치 않은 어려운 상황이 닥쳐올 때 순간 혼란스러움과 다음에 일어날 일들에 대한 두려움, 무엇보다도 나 혼자라는 외로움을 느낄 때가 있다. 누구에게나 속마음까지도 주저 없이 털어놓을 수 없는 문제를 가지고 있다. 그러한 상황이 때로는 사랑하는 사람이나 자녀, 부모, 배우자의 죽음으로, 깨어진 꿈으로, 육체적인 고통으로, 감정적인 상처로, 갑작스러운 경제적 위기로, 버림당함으로, 학대로, 지독한 외로움으로, 우울증으로... 등등 으로 다가와 세상에 혼자 버려진 것 같을 때 하나님은 어디에 계신지 묻게 된다. 우리와 같은 이 길을 먼저 걸어간 선배들은 보여주었다. 성경적인 믿음을 실천하는 것이 실제로 우리에게 어떤 변화를 가져오는지. 고통 뒤에 숨겨진 힘에 대해 그들은 고통이 우리 안에서 할 일이 있다고 알려준다. 고통은 우리가 내적으로 아름다워지도록 도와준다.

세상에서 진정으로 아름다워지려면, 역설적으로, “내가 너를 데리고 어둠의 골짜기를 지나가겠다”고 말씀하신 예수님과 어둠의 골짜기를 걸어야 한다는 것을 어떻게 기독교인 여대생들과 나눌 수 있을까. 그 골짜기를 예수님의 손을 잡고 걸을 때에 우리의 내적 인격이 성령님을 통하여 아름다우신 예수님의 형상으로 닮아가는 것, 이것이 진정으로 아름다워지는 축복임을 어떻게 설득할 수 있을까. 성경속의 여인들은 힘든 삶의 여정에도 불구하고, 하나님과 동행하며 한발 한발 내딛는 삶을 살았다. 그들의 삶은 무엇보다도 세상문화가 가르쳐 주는 여성의 아름다움과 구별되어 있었다.

잉그릿 트로비쉬는 결혼과 가정 사역 분야의 30년이 넘는 스테디 셀러인 ‘나는 너와 결혼하였다’의 작가 월터 트로비쉬의 아내이다. 그녀는 결혼을 한 후 서아프리카 카메룬 북부 지역에 개척 선교사로 파송되었고, 남편과 함께 가정생활선교회(Family Life Mission)를 설립하여 세계 각처의 그리스도인 가정을 돕는 데 기여해 왔다. 잉그릿 트로비쉬가 남편을 갑작스럽게 떠나 보낸 지 12년 후 집안에서 우연히 한 번도 본적이 없는 상자를 발견한다. 상자 안에는 남편이 그녀와 결혼하기 전, 하이델부르크를 떠나 미국에 교환학생으로 와서 썼던 일기가 있었다. 그녀는 미국학생들의 생활이 당시 유학생이었던 남편의 눈에 어떻게 비추어 졌는지 호기심을 가지고 읽다가, 남편의 1949년 1월 23일자의 일기를 읽는다. 그 날은 잉그릿이 아프리카의 선교사로 임명된 날이었다. 그녀가 다니던 교회의 목사님이 잉그릿이 선교사로 임명받는 예배에 지금의 남편이 된 월터 트로비쉬를 초대했던 것이다. 그 날의 일기에 (아직 그녀의 남편이 아니었던) 월터는 이렇게 썼다.

“방청소를 끝냄. 제 1루터교회에서 잉그릿 양을 임명하는 예배에 참석함. 그녀는 스물두 살. 분명하고 헌신되어 있으며 어떤 싸움이든 치를 각오가 되어 있음. 하지만 구석구석이 천생 여자임...”(잉그릿 트로비쉬, 2012: 212)

남편의 사후에 남편이 자신에 대해 쓴 일기내용을 읽으면서, 잉그릿 트로비쉬는 그것이 그녀가 지난 일평생 노력했던 바이기도 했다고 술회한다. “구석구석이 천생 여자인 당당한 여성” 이 뜻은 필자에게는 이렇게 다가왔다. 하나님께서 우리 여성을 여성으로 만드신 그 아름다우신 이유, 우리 여성만이 가질 수 있는 진정한 여성성, 그 눈부신 아름다움. 이 아름다움은 흔히 세상에서 말하는 미의 기준이나 외모에 의한 것이 아니라, 각각의 여성의 그 내면의 아름다움으로 인한 너무나도 “개별적인 아름다움 즉 개인적으로 지니는 매력”일 것이다. 여기에 더하여서, 하나님께서 우리 개개인 여성에게 향하신 뜻을 이루기 위해 분명하고, 확실한 인생의 목표와 목적이 있으며, 하나님을 위해서라면 어떤 영적인 싸움이든 치

를 각오와 헌신이 되어 있는 여성. 하나님의 눈에 보시기엔 이러한 여성이 지극히 아름다운 것이다. 이것을 확실히 아는 자신감이 다시 여성들의 외면도 세상에서 빛나게 할 것이다.

본 연구의 한계점은 첫째, 본 연구의 조사대상자를 지방에 소재하고 있는 한 기독교 대학의 여대생들에 한정하였으므로, 한국의 전체 기독교인 여대생의 견해로 일반화시키는 데에는 제한점이 있다. 또한 설문지 내용도 탐색연구의 수준에서 심도 있는 질문은 추가하지 못했다. 그러므로 후속 연구에서는 다양한 지역을 포함하고 설문지의 문항도 심화하여 실행된다면 더욱 폭넓은 연구결과를 제공할 수 있으리라 생각된다. 둘째, 본 연구에서는 설문조사 후 심층인터뷰를 하지 못했으나, 후속연구에서 반구조화된 설문지와 심층인터뷰로 연구문제를 조사한다면 본 연구주제에 대한 유의미한 이해를 넓힐 수 있을 것이라고 본다.

참고문헌

- 김용택 (2013). 『참교육이야기』. 서울: 생각비행
- 김지양 · 임은혁 · 전호경 (2013). “여대생의 자기이미지와 미디어관여가 외모관리행동에 미치는 영향.” 『패션비즈니스』. 17(2), pp.164-178
- 마르바 던, 전의우 옮김(2001). 『안식』. 서울: IVP.
- 베스 모어, 박혜경 옮김(2002) 『시인과 전사』. 서울: 두란노.
- 서정범 (2001). 『한국문학과 문화의 뿌리를 찾아서』. 서울: 문학사상사.
- 엔드먼트 버크, 김동훈 옮김. (2006). 『숭고와 아름다움의 이념의 기원에 대한 철학적 탐구』. 경기: 도서출판 마티.
- 움베르토 에코, 이현정 옮김. (2005). 『미의역사』. 서울: 주식회사 열린책들.
- 유진 티퍼슨, 이종태 옮김. (1999). 『다위: 현실에 뿌리 박은 영성』. 서울: IVP.
- 이은애. “구약성서에 나타난 인간의 아름다움.” (2011) 『한국기독교신학논총』. 74(0), pp.5-26.
- 잉그릿 트로비쉬.김성년 옮김. (2012). 『아름다운 자신감』. 서울: IVP.
- 조이스마이어, 김주성 옮김. (2012). 『아무것도 염려하지 말라』. 서울: 두란노.
- 케를 메이홀, 네비게이트 옮김. (1993). 『해가 되는 말, 덕이 되는 말』. 서울: 네비게이트 출판.
- 헨리나우웬, 윤종석 옮김. (2002). 『예수, 우리의 복음』. 서울: 복 있는 사람.
- 파비엔 브뤼제르, 정고미라 옮김. (2009). 『아름다움이란 무엇일까?』. 서울: 웅진주니어.
- 피에로 페루치, 윤소영 옮김. (2009). 『아름다움은 힘이 세다』. 서울: 웅진싱크빅.
- Anne Morrow Lindbergh, Gift from the Sea, New York: Pantheon Books, Inc., 1955, p.29. 바다의 선물, 범우사 역간
- C. S. 루이스, 이종태 옮김. (2002). 『고통의 문제』. 서울: 홍성사.
- Joyce Meyer, Me and My Big Mouth. (Oklahoma Tulsa: Harrison House, 1997)

논찬_사회복지 4

시간이 알려주는 아름다움의 비결
(Time Tested Beauty by Tips)

조용철 (백석대)

1. 성경에 나타난 ‘아름다운 여성’

아름다움의 의미에 대한 다양한 해석과 논의는 동서고금을 막론하고 현재진행형인 문제이다. 이 순간에도 고대 조각상의 미인형과 오늘날 대중매체의 미인형의 대비하는 논의들은 수없이 찾아볼 수 있을 것이다.

그러나 오늘날 이 시대를 살고 있는 우리에게 더 의미있는 논의는 ‘시간이 흐르면서 변하는 아름다움’에 대한 논의보다는 ‘시간이 흘렀지만 변하지 않는 아름다움’, 그래서 ‘시간이 우리에게 알려주는 아름다움’의 비결에 대하여 더 궁금함을 느끼고 있다.

저자는 오늘날 살고 있는 기독교대학의 여대생들에게 ‘아름다운 여성’에 대한 다섯 가지 질문을 통해 우리가 지향하고자 하는 ‘아름다운 여성’ - 정확히 말하면, 성경에 나타난 ‘아름다운 여성’ - 에 대하여 설명하고 있다.

논문에서 외모지상주의가 만연한 지금의 시대에서 성경 속 아름다운 여성의 모습을 제시한 점은 기독교대학의 여대생들 뿐만 아니라 크리스천 모두에게 의미있는 접근이라 하겠다. 특히 ‘평안’과 ‘기도’와 ‘지혜’와 ‘소명’을 상징하는 네 명의 인물에게서 발견할 수 있는 아름다운 모습은, 앞으로 더 많은 성경 속 인물들에게서 발견할 수 있는 ‘아름다움’에 대하여 이정표의 역할을 하고 있다.

성경에 나타난 ‘아름다운 여성’이 수천년이 흐른 오늘날 이 땅에서도 ‘아름다운 여성’으로 기억되고 있을 때, 우리는 시간이 우리에게 알려주는 아름다움의 비결에 대하여 좀 더 정확히 알 수 있게 된다.

2. 시간이 알려주는 아름다움의 비결

〈시간이 알려주는 아름다움의 비결〉

샘 레벤슨(Sam Levenson)

For Attractive lips, speak words of kindness.

아름다운 입술을 가지고 싶으면, 친절한 말을 하라.

For lovely eyes, seek out the good in people.

사랑스런 눈을 갖고 싶으면, 사람들에게서 좋은 점을 보라.

For a slim figure, share your food with the hungry.

날씬한 몸매를 갖고 싶으면, 너의 음식을 배고픈 사람과 나누어라.

For beautiful hair, let a child run his fingers through it once a day.

아름다운 머리카락을 갖고 싶으면 하루에 한 번 어린이가 손가락으로 너의 머리를 쓰다듬게 하라.

For poise, walk with the knowledge you'll never walk alone...
아름다운 자세를 갖고 싶으면 결코 너 혼자 걷고 있지 않음을 명심하라.

People, even more than things, have to be restored,
사람들은 상처로부터 복구되어야 하며,
renewed, revived, reclaimed,
낡은 것으로부터 새로워져야 하고, 병으로부터 회복되어야 하고, 무지함으로부터 교화되어야 하며,
and redeemed and redeemed and redeemed.
고통으로부터 구원받고 또 구원받아야 한다.
Never throw out anybody.
결코 누구도 버려서는 안 된다.

Remember, if you ever need a helping hand,
기억하라... 만약 도움의 손이 필요하다면
you'll find one at the end of your arm.
너의 팔 끝에 있는 손을 이용하면 된다.
As you grow older you will discover that you have two hands.
네가 더 나이가 들면 손이 두 개라는 걸 발견하게 된다.
One for helping yourself, the other for helping others.
한 손은 너 자신을 돕는 손이고, 다른 한 손은 다른 사람을 돕는 손이다.

이 글은 오드리 햅번(Audrey Hepburn, 1929-1993)이 1992년 크리스마스 이브에 그녀의 아들에게 읽어준 시(詩)이다. 그날을 그녀는 암으로 사망하기 전에 아들과 함께 지낸 마지막 크리스마스 이브였다.

우리가 오드리 햅번을 기억할 때, 「로마의 휴일(1953)」이나 「티파니에서 아침을(1961)」 같은 영화를 상상하지만, 또한 많은 이들은 1988년부터 유니세프 친선대사로서 에티오피아, 수단, 방글라데시, 엘살바도르 등 50여곳이 넘는 제3세계를 방문하여 난민과 굶주린 아이들을 보살피는 그녀의 모습을 기억하고 있다.

이 시는 오드리 햅번의 죽음을 애도하는 수많은 이들로부터 ‘오드리 햅번의 명언’, ‘오드리 햅번의 유언’으로 알려지면서 오늘날까지 많은 이들이 애송하는 명시(名詩)가 되었고, “우리가 정말 아름다운 오드리 햅번을 만난 것은 ‘로마의 휴일’에서가 아니라 아프리카에서였습니다.”라는 광고카피처럼 ‘시간이 알려주는 아름다움의 비결’로 많은 이들에게 감동을 주고 있다.



3. 시간이 흐를수록 커지는 ‘아름다움’

그런데 오드리 햅번의 명언으로 유명한 ‘시간이 알려주는 아름다움의 비결’이라는 시(詩)의 원문에는 널리 알려지지 않은 마지막 2장의 문구가 숨겨져 있다. 그 내용은 저자가 논문의 맺음말에서 말하고 있는 ‘하나님께서 여성을 만드신 이유’와 ‘내면에서 눈부시게 빛나고 있는 아름다움’에 대한 증명사진과도 같이 우리에게 ‘시간이 흐를수록 커지는 아름다움’에 대해서 노래하고 있다.

The beauty of a woman is not in the clothes she wear,
여인의 아름다움은 그녀가 입고 있는 옷이나,
The figure that she carries, or the way she combs her hair.
몸매나, 헤어스타일에 있는 것이 아니다.
The beauty of a woman must be seen from in her eyes,
여인의 아름다움은 그녀의 눈으로부터 찾아야 한다.
because that is the doorway to her heart, the place where love resides.
왜냐하면 눈은 사랑이 거주하는 장소인 마음의 창(窓)이기 때문이다.

The beauty of a woman is not in a facial mole,
여인의 아름다움은 얼굴의 미추(美醜)에 있는 것이 아니며,
but true beauty in a woman is reflected in her soul.
여인의 진정한 아름다움은 그녀의 영혼에 반영되어 있다.
It is the caring that she lovingly gives, the passion that she shows,
진정한 아름다움이란 그녀가 사랑스럽게 베풀어 주는 배려와 그녀가 보여주는 열정이며,
And the beauty of a woman with passing year-only grows!
여인의 아름다움은 시간이 흘러갈수록 오히려 커져만 갈 뿐이다.

by Sam Levenson(1911-1980)

‘평안의 말을 하는 아름다움: 엘리사벳’, ‘나의 부족한 모습 그대로 기도를 하는 아름다움: 한나’, ‘하나님의 지혜를 실행하는 아름다운 여성: 아비가일’, ‘세상 속에서 하나님께서 주신 소명을 실천하는 아름다움: 마르다와 마리아 이야기에서 마리아’...

이들에게서 볼 수 있는 ‘아름다움’은 성경 속에서도, 샘 레벤슨의 시에서도, 오늘날 기독교대학의 여대생들의 마음 속에서도, 시간이 흐를수록 커지는 ‘아름다움’으로 살아 쉽고 있다.

제6분과 응 합

분과발표_융합 2

카메룬 과학기술 개발협력 방안과 기독교적 시사점

강희종 (과학기술정책연구원)

요 약

선진국들이 지난 60여년간 약 2조 5천억 달러를 개발도상국에 지원하였음에도 불구하고 개도국 발전효과는 미미한 것으로 나타나고 있다. 자선사업 형태의 원조는 해당 사업 종료와 함께 그 효과가 사라졌으며, 개도국의 사업기반을 와해시키는 결과를 초래하기도 하여 오히려 부정적인 효과를 나타내는 경우도 발생하였다. 또한, 국제사회의 원조가 개도국의 경제성장에 기여하기보다는 부패, 시장왜곡, 빈부격차 심화 등의 부작용을 낳기도 하였다. 원조가 비생산적 분야에 투입되고, 부정부패로 지원금이 목적대로 집행되지 못하는 등 의도한 효과가 제대로 나타나지 않은 것이다.

따라서 국제사회의 지원이 종료되어도 효과가 지속될 지원 방안 등, 새로운 협력 모델 및 지속가능 모델이 필요하며, 국제사회 및 선진국의 필요 및 추정에서가 아닌 개도국이 진정으로 필요로 하는 것을 찾아 자립할 수 있도록 지원해야 할 필요성이 강하게 대두되고 있다.

본 연구는 이러한 필요에 따라 개도국 지원의 문제점 및 시사점을 살펴보고 한국과 카메룬 사례를 통해 개도국과의 과학기술 개발협력 방안을 모색하여 보았으며, 과학기술 개발협력방안으로 '센터 주도형 적정기술 개발', '기업 연계형 적정기술 개발', '산학연 협력형 적정기술 개발'을 제안한 후, 결론적으로 기독교적 시사점을 제시하였다.

I. 개도국 과학기술 개발협력 배경

1. 선진국들의 파격적 지원에도 불구하고 개도국은 왜 여전히 어려운가?

국제사회는 개발도상국의 발전에 기여하기 위하여 1960년 48억 달러에서 2011년 1,474억 달러까지 지원금을 30배 이상 증가시키며 다양한 원조 사업을 추진 인적·물적 자원 등 60여 년간 약 2조 5천억 달러를 투입하였다. 그러나 이를 통한 개도국 발전효과는 미미하였던 것으로 평가되고 있다.

(단위: 억 달러, %)

구분	1960	1965	1970	1975	1980	1985	1990	1995	2000	2005	2010	2011	누계
ODA 총지출	48	72	79	156	296	309	505	664	601	1,185	1,413	1,474	24,776
ODA 순지출	46	65	67	132	261	287	543	589	539	1,078	1,284	1,335	22,107
순 ODA/GNI	0.51	0.48	0.33	0.34	0.35	0.33	0.33	0.26	0.22	0.33	0.32	0.31	-

자료: 주동주 외(2012).

〈표 1〉 OECD DAC 회원국 ODA 지원 현황

국제사회의 지원 효과는 지원 당시만 반짝 존재하고 지원이 끝나면 소멸되거나 오히려 부정적인 효과를 나타내는 경우도 있었다(〈표 2〉 참조). 자선사업 형태의 원조 효과는 해당 사업 종료와 함께 사라졌으며 말라리아 퇴치 모기장 무료보급 사업의 경우, 개도국의 사업 기반을 와해시키는 결과를 초래하여 보급사업 종료 후에는 현지인들이 모기장을 구할 수 없는 상황이 발생하기도 하였다. 한편, 국제사회의 원조가 개도국의 경제성장에 기여하기보다는 부패, 시장왜곡, 빈부격차 심화 등의 부작용을 낳기도 하였다. 원조가 비생산적 분야에 투입되고, 공무원 등의 부패로 지원금이 적합하게 집행되지 못해 의도한 효과가 나타나지 않은 것이다.

따라서 국제사회의 지원이 종료되어도 효과가 지속될 지원 방안 등, 새로운 협력 모델 및 지속가능 모델이 필요하며, 국제사회 및 선진국의 필요 및 추정에서가 아닌 개도국이 진정으로 필요로 하는 것을 찾아 자립할 수 있도록 지원해야 할 필요가 있다.

연구자	연구의 의의	연구 목적 및 결과
Theodore W. Schultz (1953)	저개발국의 경제적 기본 여건과 발전의 저해요인 규명	개발도상국 농업부문이 부진한 것은 농민이 태만하기 때문이 아니라 충분한 수익이 보장되지 않기 때문임. 인적투자와 기술혁신이 있으면, 개발도상국 농민도 합리적 경제인으로서 시장에 반응함
Jeffrey D. Sachs (2006)	정치, 문화, 기후의 측면에서 발전도상국의 빈곤을 분석	선진국들이 원조액을 늘리고, 거시적인 관점으로 원조를 실행한다면 2015년까지 빈곤의 절반을 없앨 수 있고, 2025년까지 빈곤을 완전히 없앨 수 있다고 봄
Joseph E. Stiglitz (2007)	세계화의 문제점을 지적하고, 개발원조가 지속적인 성장 동력이 될 수 있도록 내부적인 개혁의 필요성 모색	세계화의 문제점을 지적: 선진국 위주로 규칙을 정함으로써 빈곤국의 빈곤 심화, 개발과 물질 위주의 사고, 개발도상국의 자체 의사결정권한 박탈, 국가 간과 국가 내에서 불균형 양산, 빈부격차의 심화와 고착화
Burnside & Dollar (2000)	국제원조기구와 공여국들이 선택적 지원방침을 도입하는 데 영향을 미침	전반적으로 개발원조가 좋은 경제정책 환경을 가지고 있는 수원국에 제공될 때 기대한 효과가 나타날 수 있음
Milton Friedman (1958)	원조의 효과성 부정, 원조로 인한 경제발전의 비효율성 지적	개발도상국의 경제발전은 원조가 아닌 자유무역을 통해 달성될 수 있음. 원조가 비효율과 부패의 수단으로 활용될 수 있음
Johan Galtung (1996)	원조의 표준화가 서구를 기준으로 하는 획일적 개발을 가져올 수 있음을 지적	ODA는 빈곤을 정당화하고 서구의 사회구조를 재생산하는 수단
Dambisa Moyo (2010)	빈곤의 함정과 원조의 악순환 지적	서방국가의 원조자금이 아프리카의 부패를 심화시키고 시장구조 왜곡, 빈부격차의 심화, 자원유출, 환경 파괴를 초래
Paul Mosley (1986)	원조액수와 경제성장률 간의 상관관계가 없음을 실증분석	원조는 비생산적인 분야에 투자되고 있으며 경제성장률과 유의미한 관계를 지니지 않음

자료: 이정협 외(2012).

〈표 2〉 원조 효과 관련 기존 논의

2. 지원 효과가 개도국의 발전으로 이어지는 지속가능 방안이 필요

개도국 지원이 원조의 성격을 넘어 자립기반을 만들어 주는 데까지 나아가야 하는데, 최근 NGO 및 국제적인 사회적 기업들이 개도국의 문화, 환경 및 국민적 수요를 고려한 적정기술을 개발 및 보급함으로써 개도국을 효과적으로 지원하는 사례가 나타나고 있다. 이에 과거의 개도국 지원 현황, 문제점 및 최근 지원 사례를 분석하고 이를 극복할 수 있는 적정기술 기반의 과학기술 협력 방안을 제안하고자 한다.

II. 개도국 지원의 문제점 및 시사점

1. 문제점

과거 자료 및 인터뷰 결과를 바탕으로 카메룬을 비롯한 개도국 지원의 문제점을 몇가지로 정리하여 보면, 첫째, 고기만 주는 원조였다는 것이다. 고기 잡는 법이 아닌 잡은 고기를 주는 원조를 시행함으로써 수여국을 의존적 존재로 전락시킨 결과를 초래하였다.

둘째, 수요에 대한 충분한 조사연구가 부족한 가운데 시혜차원의 원조가 시행되었다는 것이다. 예산 배정에 따른 밀어내기식 원조나, 성과 과시형 1회성 원조, 설치하는 지원하나 운영 및 유지보수는 고려되지 않은 불완전한 원조 등이 그것이다.

셋째, 정부의 부패와 무능이 중요한 문제로 제기되고 있다. 원조금의 50% 정도가 증발되고 있다고 인식되고 있으며, 전시행정이 많고, 정부가 계획은 세우나 실행은 미진한 현실이다. 예를들어, 정수시설, 신재생에너지 타당성 조사 등 많은 정부차원의 연구를 수행하였으나 실행되지는 못하고 있다. 또한, 기술학교의 교육시설이 매우 미흡한데 원조금이 상당부분 증발하여 기자재 구입이 부족한 것도 주원인이다. 아울러 지원국이 많다보니 수혜국이 고자세를 견지하는 것도 문제가 되고 있다.

넷째, 지원제도 부족, 법제도에 대한 이해도 부족했다는 것이다. 심지어 관세 때문에 지원이 어려웠던 사례도 발생한 바 있다.

다섯째, 카메룬 국민에 대한 국민성 및 문화적 이해가 부족했다는 것이다. 아프리카 국가의 특성상 아시아 국가와는 국민이라는 개념, 우리라는 개념이 다르고 인종 간 갈등이 상존하고 있으며, 효율성에 대한 생각도 다르다. 옛것을 쉽게 바꾸지 않는데 처음에는 관심 있어 하다가 과거 관습으로 곧 회귀하곤 한다. 공유개념이 희박하여 사회적 기업이 쉽지 않으며, 자기 것은 있으나 공동의 것은 없다. 같이 잘살아보자는 마인드가 부족하고, 빈곤하다보니 남을 돌아볼 겨를이 없다. 기관보다는 개인이 잘되는 것이 우선이다. 원조 받기에 익숙해져 있는데, 그 저변에는 백인들에게는 받아도 된다는 생각이 깔려 있다.

2. 시사점

개발협력이 한차원 성숙해지고 성과를 내기위해서는 첫째, 원조에 대한 인식의 전환이 필요하다. 요란스럽게 큰일을 하는 것보다 도움 되는 일을 해야 하고, 정착할 때까지 장기간에 걸쳐 지원할 수 있어야 한다. 연세대학교와 세브란스 병원의 경우, 민간의 수십 년간

지속적인 지원을 통해 우리나라의 중추적인 대학 및 의료기관으로 발전한 것은 중요한 모범이 될 수 있다.

둘째, 종합적 시스템적 접근이 필요하다. 국가차원에서 종합적이고 표준화된 관리시스템이 필요하다. 그렇지 않은 경우 실무팀은 전체적인 그림 없이 현업에서 허둥지둥하게 될 수 있다. 아울러 책임지고 감독할 기구 및 법적 근거가 필요하다. 개발도상국의 여건상 감시 및 감독기구와 함께 실제적인 업무를 수행할 컨트롤 센터가 필요하다.

셋째, 지속가능한 장기적 안목의 접근이 필요하다. 많은 것을 병렬식으로 한꺼번에 하는 것보다 정착될 때까지 지속적으로 추진하는 것이 필요하다. 일자리 창출 → 수익창출 → 카메룬기업 참여(한국기업 진출)로 연계될 수 있도록 추진해야 한다.

넷째, 원조형에서 자립을 위한 협력형으로 전환되어야 한다. 현재 기술수준 및 시장조사를 포함한 공동기획(원자재 및 인력조달 계획 수립 등)이 필요하고, 기술개발, 인력교육, 실용화, 판매망 구축, 생산, 판매 등이 필요하며, 경영기법, 재무, 인사 등 교육 지원도 필요하다. 아울러, 사업 추진 결과에 대한 평가 및 다음 기획 시 반영 등 체계적인 접근을 추진해야 하며, 기업설립을 저해하는 규제완화, 세제혜택 부여 등의 법.제도 개선 지원도 필요하다.

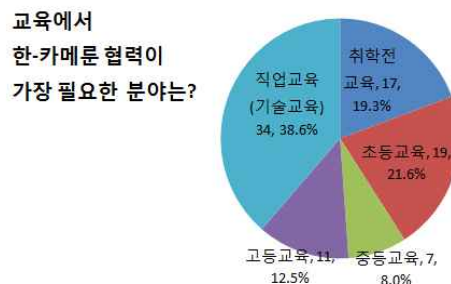
Ⅲ. 카메룬 과학기술 개발협력 수요

1. 한-카메룬 협력 수요조사 개요

카메룬과의 과학기술 개발협력 수요를 파악하기 위하여 2013년 1월 10일부터 2월 1일까지 이메일 및 면담을 통해 설문조사를 실시하였다. 설문대상은 카메룬인 대학교수, 중등교사, 공무원, 건축엔지니어, 사업가, 대학생, 국회의원, 회사원, 지역주민과 카메룬 거주 한국인 사업가, NGO, 대사관직원으로 하였으며 모두 88명이 응답하였다. 연령층은 30대가 36.4%로 가장 많았고, 응답자의 거주 지역은 도시가 84.1%, 지역이 15.9%이었다. 응답자 교육수준 분포는 대졸 이상(고등교육)이 51.5%이며 초등교육도 14.8%이었고, 성별로는 남자 60.2%(53명), 여자 39.8%(35명)이었다.

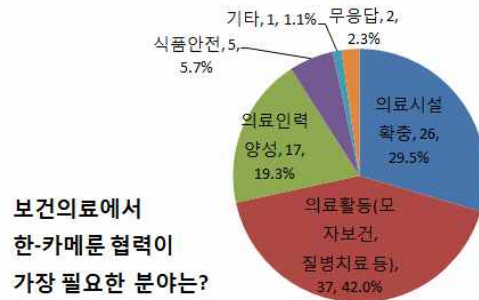
2. 협력 수요

교육 분야 협력 수요는 직업교육이 38.6%로 가장 많았는데, 카메룬은 일자리가 매우 부족한 상황이며, 그 다음은 초등교육으로 21.6%였다.



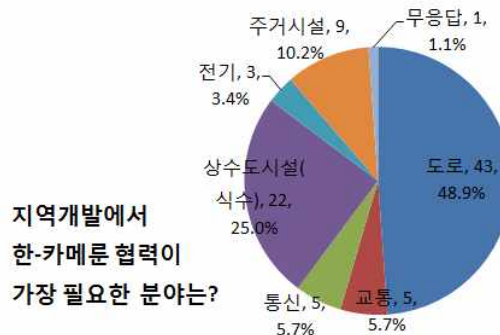
[그림 1] 교육 분야 협력 수요

보건의료 분야 협력 수요는 의료 활동(모자보건, 질병치료 등)이 42.0%로 매우 높은 비중을 차지(시골지역은 사소한 질병도 약이 없어 사망에 이르는 경우가 있으며, 치료를 위해 무당을 찾기도 함) 하고 있으며, 그 다음은 의료시설 확충에 대한 수요가 29.5%로 나타났다.



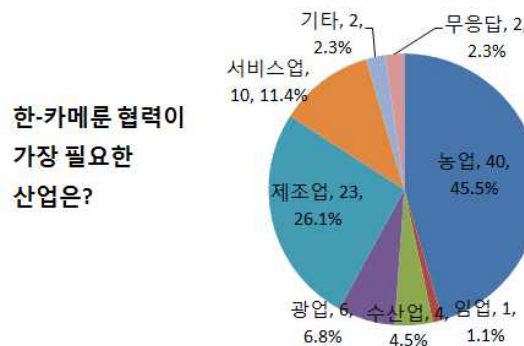
[그림 2] 보건의료 분야 협력 수요

지역개발 분야 협력 수요는 도로가 48.9%로 절반가까이 도로개발 필요성을 제기하고 있으며, 지역의 경우, 비포장도로가 많아 물류비용이 매우 높으며, 경제발전에 장애가 되고 있는 것이 카메룬의 현실이다.



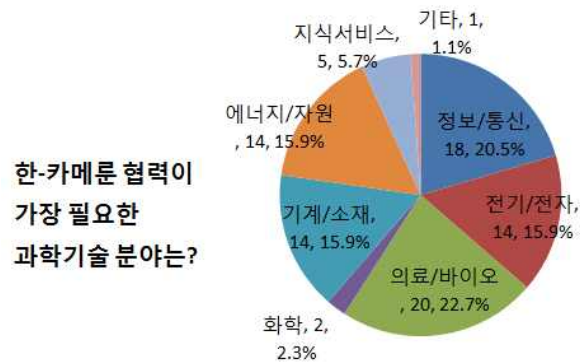
[그림 3] 지역개발 분야 협력 수요

산업 분야 협력 수요는 농업이 45.5%로 가장 높으며, 다음은 제조업으로 26.1%이다. 제조업 진흥을 통한 산업화로 다양한 일자리 창출을 요구하고 있다.



[그림 4] 산업 분야 협력 수요

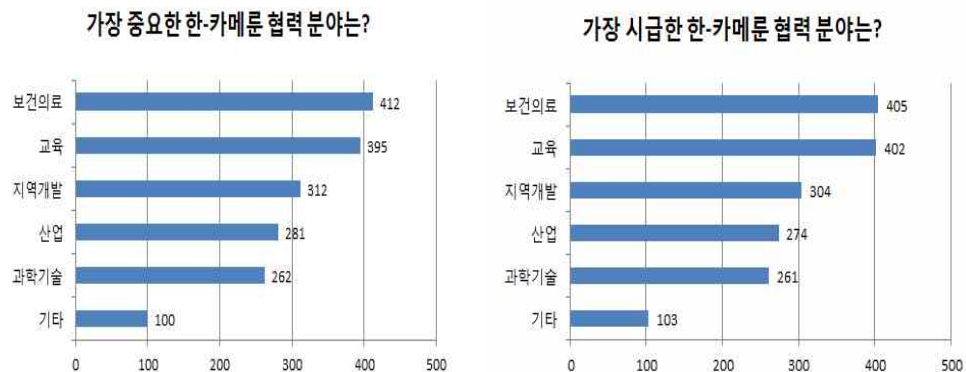
과학기술 분야 협력 수요는 의료/바이오분야(22.7%), 정보/통신 분야(20.5%)가 가장 높았으며, 다음은 전기/전자, 에너지/자원, 기계/소재였다.



[그림 5] 과학기술 분야 협력 수요

3. 시급도 및 중요도

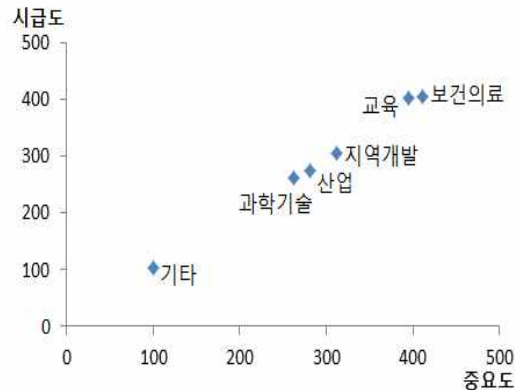
시급도 및 중요도는 보건의료 분야가 가장 시급하고 중요하게 협력할 수요분야인 것으로 조사되었으며, 다음은 교육으로 나타났고, 시급도 및 중요도 순위 동일하다.



[그림 6] 협력의 중요도 및 시급도

이는 한-카메룬 협력을 국가차원의 발전에 활용하기보다는 개인 복지 차원으로 접근하고 있기 때문으로 판단된다. 즉 이전 국제적 원조방식이었던 개인적 필요 지원 차원의 접근으로 개인의 건강(보건의료) ⇒ 직장을 위한 스펙(교육) ⇒ 내가 사는 지역(지역개발) ⇒ 산업 순이며, 당장 내가 먹고 사는 데 크게 관계가 없는 과학기술은 맨 나중순위가 되고 있는 것이다. 따라서, 차후 협력 방식은 국가적 수요 차원의 접근이 필요하다.

즉 과학기술이 있어야 산업이 일어나고, 산업이 일어나야 지역이 발전하고, 이를 통해 교육 받은 사람들을 고용하고, 의료기기도 자체 생산해 자체적인 보건의료가 가능하게 된다는 사고에 기반한 접근이 필요하다.



[그림 7] 협력의 시급도 및 중요도

4. 기타 수요(응답자 의견)

기타 응답자들의 의견을 정리하여 보면, ‘카메룬은 농업경제에서 산업경제로 전환하기 위한 교육이 필요하다. 농산품에서 최종생산물로 전환하는 전환산업이 필요하다.’ ‘카메룬인은 초등학교에서 대학까지 높은 표준 교육을 받고 있다. 카메룬인에게 진정으로 부족한 것은 지식의 활용이다.’, ‘지역자원과 지역역량 구축을 통해 기본적인 인간의 필요를 충족하기 위한 총체적인 노력들이 만들어져야 한다.’, ‘프로젝트들은 식품안전 제공, 공공보건정책 증진, 교육개발 등의 방향으로 가야한다. 협력은 정보통신, 전기공학, 기계공학, 토목공학, 공정공학 등의 임계치를 넘도록 추진되어야 한다.’, ‘카메룬은 전화나 인터넷 서비스가 없는 지역이 많은 등 통신부문의 인프라가 심각하게 부족한 상황이다.’, ‘개발 측면에서 한국이 오늘날의 경제성장을 이룰 수 있게 한 방법을 카메룬에 가르쳐 준다면, 카메룬의 동반자가 될 것이다.’ 등의 의견이 있었다.

5. 한-카메룬 협력 수요조사 시사점

수요조사 결과 대다수 공무원 및 국민은 현실 안주형인 것으로 나타나 좋은 협력 기회를 일회성 지원으로 활용할 가능성이 있다. 그러나 몇몇 지식인들은 국가적 필요를 알고 어떤 분야에 어떻게 협력해야 할 것인지에 대한 분명한 아이디어가 있었다. 뜻 있는 카메룬 인사들과 개도국 개발에 봉사하는 한국 NGO를 연계하고, 한-카메룬 양국 정부의 제도적인 지원 하에 한-카메룬 과학기술협력 계획을 구체화할 필요가 있다. 적정기술 등을 활용한 협력이 카메룬의 수요와 우리나라의 협력노력에 결실을 맺게 하는 데 충분한 가교 역할을 할 수 있을 것으로 판단된다.

IV. 카메룬 과학기술 개발협력 방안

1. 센터 주도형 적정기술 개발

센터 주도형 적정기술 개발의 목표는 물, 생활에너지 등 카메룬의 기초생활 문제의 근본

적 해소와 함께 생산력으로 이어질 수 있는 적정기술의 개발, 전수(MDGs 개발역량 강화 목표 반영) 및 사업화를 추진하는 것이다.

UN MDGs는 개도국의 개발역량 강화가 지속적 성장의 가장 중요한 요소임을 인식하고 기술 지원의 확대를 권고하고 있는데, 많은 개도국(특히, 소외지역 및 최빈국)의 절대 빈곤은 가장 단순한 기술적 응용만으로도 벗어날 수 있는 요소가 많다. 선진국에서는 활용되지 않지만 초급 기술을 활용하면 큰 생산성 증대가 가능한 부분도 많이 탐지되고 있다. 이러한 잠자고 있는 생활 속 적정기술들을 전수/확산하면, 개도국의 절대빈곤 탈출과 지속가능한 성장 역량 강화를 지원할 수 있다. 적정기술 활용이 체화되고 지속적인 활용이 가능하도록 인력양성(기술, 경영 분야 포함) 및 기업 창업으로 연계해야 한다.

추진방식은 1단계로 한국 정부, 카메룬 정부 및 NGO가 참여하는 적정기술개발위원회를 구성하는 것인데, 카메룬 정부는 적정기술개발 관련 법, 제도를 지원하고, 한국 정부는 센터운영 비용, 기술개발, 인력양성 및 창업 비용을 지원하며, 효과적인 센터운영을 위하여 센터를 평가·감독한다. 센터는 위원회 사무국 역할, 센터운영 및 창업기업 관련 실무 등 동사업 전반에 걸친 업무를 수행한다.

2단계는 NGO가 운영하는 적정기술개발센터를 설립하는 것이다. 개발할 적정기술 관련 사업계획(3~5년)을 센터가 기획하여 위원회에 제출하고, 위원회의 사업계획 승인에 따라, 기술개발 및 인력양성을 추진한다. 재원배분은 센터운영 20%, 기술개발에 30%, 개발기술의 지속적인 활용을 위한 판매망 확보, 마케팅 전략 수립, 인력양성 등 기업 창업 관련에 50%를 투입한다.

3단계는 적정기술 인력양성 및 기업 창업을 지원하는 것이다. 개발된 기술은 상용화 및 제품생산 단계까지 완료한 후 양성된 인력을 중심으로 기업을 창업할 수 있도록 지원한다. 창업기업은 센터로부터 이전받은 기술 및 제품을 기반으로 독자운영한다.

4단계는 성과평가 및 차기 사업을 추진하는 것이다. 센터는 3~5년간의 사업시행 결과를 위원회에 보고하고 차기 사업을 제안하며, 위원회는 사업성과를 평가하고, 차기 사업 지속 여부 심사 및 추진을 지원한다.



[그림 8] 센터 주도형 적정기술 개발

2. 기업 연계형 적정기술 개발

기업 연계형 적정기술 개발의 목표는 민간부문의 혁신역량 제고를 통한 경제성장 기반을 구축하기 위하여 기업연구소와 연계한 적정기술을 개발하고, 수혜국 기업의 혁신역량 확충을 통해 자기 완결형 경제 구조의 기반을 구축 하며, 국민소득 및 생활수준 향상을 도모하여, “기업 성장 → 고용 창출 및 소득 증대 → 소비 증가 → 기업 성장”의 민간 중심의 경제 성장 선순환 구조를 달성하고, 민간기업의 기술혁신 역량 확보를 위한 단계별 지원 방안을 제시하는 등 제도 및 시스템 구축을 지원하는 것이다.

추진방식은 1단계로 적정기술 개발 업체를 선정하는 것인데, 한국 정부는 센터에 공동연구시설 및 장비를 설치하고, 센터를 통해 연구소 설립, 연구개발 등 연구소 운영에 필요한 재원을 지원하며 센터에 대한 평가 및 관리·감독을 시행한다. 카메룬 정부는 관련 법, 제도를 지원하고, 적정기술개발센터의 기획 및 위원회의 승인에 따라 카메룬 업체를 선정하며, 기술개발에 협력할 한국 업체를 선정한다.

2단계는 기업부설연구소를 설립하는 것이다. 기업부설연구소 관리 제도(인증, 허가 등) 도입 지원 및 기업부설연구소 설립을 지원하고, 카메룬 정부의 R&D 프로그램의 확대 및 기업 참여를 유도하는 것이다.

3단계는 적정기술 협력 개발 및 판매인데, 제품기획, 연구개발 및 관리(센터 내 공동연구시설 및 장비를 활용하여 연구 및 시제품 생산), 상용화 및 제품 생산, 홍보 및 마케팅을 시행하는 것이다.

4단계는 성과평가 및 차기 사업 추진인데, 센터는 3~5년간의 사업시행 결과를 위원회에 보고하고 차기 사업을 제안하며, 위원회는 사업성과를 평가하고, 차기 사업 지속여부 심사 및 추진을 지원한다.



[그림 9] 기업 연계형 적정기술 개발

3. 산학연 협력형 적정기술 개발

산학연 협력형 적정기술 개발의 목표는 산학연 협력 연구개발 시스템 구축과 연계하여 산학연 협력으로 미래수요 적정기술을 개발하는 것이다. 2000년대 이후 지식기반경제체제에서 국가혁신시스템은 기업, 대학, 연구기관 간에 새로운 지식창출과 활용을 극대화하기 위하여 국가자원의 네트워크를 총결집시키는 방향으로 전개되고 있는데, OECD는 국가혁신시스템의 성과가 “산학연 협력의 강도와 효과성에 좌우된다”고 강조하며, 각국에 우수한 산학연협력사례의 학습을 권고('02)하고 있고 EU는 지식트라이앵글인 연구, 교육, 혁신의 쌍방향성을 중시하면서, 보다 많은 정책적 관심을 그들 간의 연계성에 두어야 함을 강조('09)한 바 있다.

추진방식은 1단계로 산학연 협력 사업을 기획하는 것으로, 한국정부는 센터 내 산학연협력단을 운영할 재원을 제공하고, 카메룬 정부는 관련 법, 제도를 지원하며, 적정기술개발센터는 관련 프로그램을 기획 및 추진한다. 산학연 참여자는 적정기술개발위원회가 공모를 통해 선정한다.

2단계는 효율적인 국내외 협력 추진을 위해 센터 내에 산학연협력단을 설치하는 것으로 센터를 중심으로 산학연협력단을 운영한다.

3단계는 미래 수요 기술을 선정 및 개발하는 것으로 카메룬의 미래 수요 기술에 기반한 개발기술을 선정하여 산학연 협력을 통해 기술을 개발하고 관련 연구인력을 양성한다.

4단계는 개발기술 이전인데 참여한 기업이 생산 및 판매할 수 있도록 참여기업에 기술 이전을 실시한다.

5단계는 성과평가 및 차기 사업 추진으로 위원회에서 사업성과 평가 및 차기 사업 추진 여부 승인한다.



[그림 10] 산학연 협력형 적정기술 개발

V. 기독교적 시사점

우리나라도 다른 개도국들과 마찬가지로 비슷한 시기에 선진국으로부터 개발 원조를 받았지만 그들과 다르게 오늘의 한국을 이루었다. 우리나라는 다른 개도국들과 무엇이 달라기에 오늘과 같은 전혀 다른 결과가 나왔을까?

우리나라는 나라를 사랑하는 국민, 정직하고 유능한 인재를 많이 육성하였다는 것, 그리고 산업화 및 정보화시대 정부정책이 적기에 효과적으로 달성되었다는 것이 가장 주요한 원인이라고 판단된다. 즉, 바른 국민정신이, 바른 교육을 통해 바르고 유능한 인재를 양성해냈고 그 인재들이 산업현장에서, 그리고 정책현장에서 성공적으로 일하였기 때문에 오늘에 이를 수 있었던 것이다.

100여년 전 우리도 술, 놀음으로 집안살림이 피폐하고, 남.녀, 사.농.공.상, 양반.상놈의 차별이 분명했으며, 병든 몸을 사머니즘에 의지했던 무지한 나라였다. 아무런 희망이 보이지 않았던 이곳에 자신의 젊음을 다 바친 많은 선교사님들의 헌신이 이 땅을 변화시켰다. 그들이 설립한 교회, 교육기관 그리고 의료기관이 우리 국민의 정신을 변화시키기 시작한 것이다. 술과 담배와 놀음으로부터 변화되어 근면, 성실한 농부로, 사업가로 바뀌었다. 차별받던 사람들은 차별을 뛰어넘어 당당하게 평등한 국민의 삶을 찾아 누리게 되었고, 무당을 찾아가던 사람들이 의료원을 찾게 되고 의료원을 통해 교육을 받은 사람들이 의사가 되었다. 기독교적 세계관으로 이 땅을 변화시킨 것이다. 이러한 변화는 1866년 토마스 목사 순교와 1885년 언더우드, 아펜젤러의 최초 선교 입국 이후 수 많은 선교사님들이 100년 이상 지속적이고 헌신적으로 복음사역을 감당하였기에 가능한 것이었다.

아프리카는 국민이라는 개념 보다는 부족의 개념이 강하다. 국민이 같이 잘살자 보다는 내가 먼저 잘살고 내 부족이 잘살자가 중요하다. 부정부패가 여전하고, 21세기인 지금도 병을 치료하기 위해 무속에 매달릴 수 밖에 없는 사람들이 많다.

이 나라에 대한 사랑 그리고 복음으로 무장한 헌신이 우리나라를 오늘과 같이 변화시켰듯이 아프리카를 변화시킬 수 있다. “하나님 나라 백성으로서의 국민”이라는 개념과 “함께 잘살자”는 희망을 심을 수 있다. 복음으로 정직하고 유능한 인재들을 양성할 수 있다. 다만, 오랜 시간의 사랑과 헌신이 요구된다.

이러한 바탕위에 정부의 안정적이고 합리적인 정책이 추진될 때, 아프리카 개도국들에게도 한국과 같은 발전이 기대될 수 있을 것이다.

본 연구는 저자가 STEPI Insight 116호(2013.4.15)에 발표한 내용을 요약, 정리한 후, 기독교적 시사점을 추가한 것이다.

〈참고문헌〉

- 이정협 외(2012), “한국형 과학기술혁신 ODA 전략”, 과학기술정책연구원.
주동주 외(2012), “한국형 ODA 모델 수립”, 경제인문사회연구회.

분과발표_융합 3

방글라데시 교육개발 협력 방안과 선교적 시사점

김정효 (이화여자대학교 초등교육과)

김혜선 (이화여자대학교 대학원 초등교육학과)

I. 서론

한국의 공적개발원조(ODA: Official Development Assistance)는 우리가 2009년 OECD 개발원조위원회(DAC)에 24번째 공여국으로 가입하게 됨으로써 새로운 전기를 맞고 있다. ODA란 한 국가의 중앙 혹은 지방정부 등 공공기관이나 원조집행기관이 개발도상국의 경제개발과 복지향상을 위해 개발도상국이나 국제기구에 제공하는 자금의 흐름을 의미하는데, 2011년 한국 ODA 규모는 US\$13.2억으로 전년대비 약 12.5% 증가하였으며, ODA/GNI 비율은 ODA/GNI 비율은 2011년기준으로 0.12% 수준을 기록하였고, 2002년 0.05%에 비해서는 4배정도가 증대로 빠른 속도의 증가를 보이고 있다. 이에 기획재정부를 주관부서로 하는 국가협력전략(CPS: Country Partnership Strategy) 개발을 비롯한 국가 수준의 다양한 ODA방향 설정에 대한 실질적이거나 반성적 탐색(김은미 외, 2012)들이 진행되고 있다. 최근 한국의 ODA에 관한 연구들은 한국 ODA의 규모확대와 질을 개선에 주목하고 있는데, 신흥공여국으로서 한국이 단기간에 ODA 규모를 획기적으로 확대하기 어려운데 비해 한국의 개발경험 전수는 차별적이고 효과적인 대안이 될 수 있을 것으로 지적하고 있다(이계우, 박지훈, 2007). 특히 한국의 인적자원개발 및 교육 분야의 개발경험과 IT관련교육은 비교적 높은 비교우위를 가지고 있어서 개발도상국들로부터 관심의 대상이 되고 있다(박태준, 2007).

이에 본 연구에서는 한국의 주요한 지원국의 하나인 방글라데시를 중심으로 대방글라데시 개발지원의 중점분야의 하나인 교육분야의 개발협력방안을 탐색하고 이에 근거하여 선교적인 시사점을 논의하고자 한다. 한재광(2013)은 한국 시민사회는 1990년대 이후 국제개발에 적극적으로 참여하고 있는데 그 중 '개신교 신앙에 기반한 단체(PFBO: Protestant Faith-Based Organization)'가 그 규모, 리더십, 역사 등 다양한 측면에서 주류를 이루고 있다고 보았다. 그는 PFBO는 1950년대부터 1960년대까지는 개발의 '외국민간원조단체'의 영향으로, 1980년대 이후에는 급성장한 한국개신교회의 해외선교의 영향으로, 1995년부터는 한국정부의 NGO지원제도로 그리고 마지막으로 전반적인 한국사회의 개발지원의 활성화로 발전하였다고 보았다. 즉 PFBO는 한국사회의 개발지원과 교회의 선교와 밀접하게 연관 관계를 맺고 성장해 온 것을 보게 된다.

한편 한국세계선교협의회는 2012년 현재 해외선교사를 169개국 2만4천700여 명으로 추산하고 있으며 한국선교연구원도 2만 명 이상 되는 것으로 보고 있다. 한국은 미국 다음으로 많은 선교사를 내보내면서 '세계선교의 주역'으로 떠오른 상황이다. 이러한 시점에서 한편으로는 한국 교회의 개발ODA의 참여는 더욱 활성화될 가능성을 가지고 있다. 그러나 이에 대해 개발전문가들은 국제사회가 요구하는 개발의 규범들 (예를들어 2011년 채택된 부

산선언(Busan Partnership for Effective Development Cooperation)의 4대 공동원칙인 ① 개발우선과제에 대한 개발도상국의 주인의식, ②결과중심, ③ 포용적 개발 파트너십, ④투명성 및 상호책임성과 같은 것들)에 근거하여 종교적 배경을 가진 기독교NGO 단체들이 종교적 의도성을 포기해야한다고 주장하거나 혹은 종교적 의도성의 은폐에 대한 비윤리성을 비판하기도 한다.

한편 선교전문가들은 선교가 개발의 규범에 묶일 때, 가질 수 있는 오류에 대해 경고한다. 즉 주님의 지상명령을 이해함에 있어서 수단과 목표를 혼동하여 사실상 복음전파를 위해 시작한 사회봉사와 선한 사업 그 자체가 목표가 되어 그리스도의 제자삼는 일에 소홀이 하는 경우가 있었음을 인식해야 한다는 것이다. 사회 참여는 해야 되며 중요한 것이기는 하지만 그것 자체가 목적이 될 때, 영혼 구원, 교회개척에 대한 열정은 식을 수밖에 없음을 지적하고 있다(신서균, 1993).

이러한 점에서 ODA를 기독교적 시각에서 어떻게 접근하는 것이 바람직하느냐의 문제는 많은 연구와 논의를 필요로 한다고 보여진다. 그럼에도 불구하고 선행연구들은 ODA에 교회가 적극적으로 참여하여야 하는 이유를 들고 있다. 김희연·김태환의 연구(2012)는 성경에 나타난 이웃에 대한 구제의 의미가 국가 간 ODA 또는 지원체계를 통해서 이루어질 수 있음을 지적하며, 복음을 기독교 세계관에 의한 총체적 삶의 회복이라고 이해할 때만이 구제와 선교도 영적, 정신적, 물질적(일상적) 건강을 총체적으로 지향할 수 있을 것이라고 주장하고 있다. 또한 김원곤(2011)은 기독교 NGO가 ODA와 협력관계를 가지고 다양한 분야에서 현지 사회의 필요에 따라 프로젝트를 개발하고 사역을 추진할 때 더 효율적이고 효과적인 결과를 얻을 수 있다고 지적한다. 또한 그는 기독교 NGO는 투철한 기독교 세계관을 가진 멤버들로 구성되어야 하지만 운영에는 전문성과 규범성이 있어야 하며, 그들의 전략과 방법은 원조를 받는 나라의 사람들에게 효과가 있어야 하고, 무엇보다도 투명성과 인권중심의 윤리적 경영을 통해 그 정체성을 잃지 않고 기독교 복음의 우월성을 드러내야 한다고 덧붙이고 있다.

본 연구는 방글라데시를 대상으로 교육개발 협력을 위한 방안을 탐색하고 이를 근거로 선교적 시사점을 찾아보려고 한다. 방글라데시는 2008년 총선을 계기로 신정부가 비교적 안정적으로 출범하였고 한국의 ODA 중점협력 국가 중 주요한 개발협력 대상국이며, 전세계적으로 NGO 활동이 가장 활성화 되어있는 국가중의 하나이다. 또한 직접적인 교회사역이 어려운 이슬람권국가로 이미 상당 숫자의 PFBDO가 교육사업을 진행하고 있다. 본 연구에서는 구체적으로 다음과 같은 연구 문제를 다루고자 한다.

첫째, 방글라데시의 일반적인 교육 현황과 교육 ODA현황은 어떠한가?

둘째, 향후 한국의 대(對) 방글라데시 교육개발협력 방안은 어떠한가?

셋째, 대(對) 방글라데시 교육개발협력에서 보여지는 선교적 시사점은 무엇인가?

II. 방글라데시 교육 현황

방글라데시 인구는 1억 6700만 명(2011년)으로 세계 1위의 인구밀도를 기록하고 있으며(1.09명/km²) 종교는 국교인 이슬람교가 89%, 힌두교 10% 등이다. GDP는 1,038억 달러이고 1인당 GDP는 623달러(2011년)이다. 매년 홍수 피해와 식량위기가 반복되면서 빈곤 타파, 식량 자급, 인구증가율 축소 등을 국가의 최대목표로 잡고 있다.

방글라데시는 빈곤개선의 성과를 지속적으로 보여주고는 있으나, 하루 2달러 미만으로 생활하는 빈곤인구가 전체 인구의 70% 이상을 차지하고 있는 등 여전히 어려운 실정이며 방글라데시의 MDGs 목표 달성은 많은 부분에서 불확실하다고 보고 있다. 특히, 2010년 기준으로 방글라데시의 국가부패순위는 전체 178개 국 중 134위를 차지하며 국가발전을 저해하는 요인으로 부정부패의 만연이 지목되고 있다. 또한 급격한 인구의 도시지역 집중으로 인한 거주와 위생 등 기초 서비스 부족으로 도시 빈민들의 생활여건은 매우 열악하다.

1. 방글라데시 학제

방글라데시의 현 학제는 다음의 <표-1>과 같으며, 1972년에 제정된 방글라데시 헌법 17조에서는 통일된 보편적 교육의 체계 설립과 함께 무상의무교육 확대, 사회의 필요에 맞춘 교육 및 문맹률 감소를 위해 방글라데시 국가는 효과적인 방법들을 강구할 것을 명시하고 있다. 또한 방글라데시 국가개발전략인 VISION 2021에도 근대적, 진보적, 기술 선도적 국가의 인적 자원을 양성하기 위한 맞춤형 교육 보장을 목표로 두고 있다.

<표-1> 방글라데시의 학제

연령	학년	학교분류				교육단계	
25	20					고등교육	
24	19	박사과정					
23	18	(Doctorate)	공학 석사 과정				
22	17	석사과정					
21	16	(Master's)	공학 학사 과정				
20	15	학사과정					
19	14	(Bachelor's)					
18	13		공학 diploma 과정				
17	12	후기고등학교		교원, 농업		중등교육	
16	11	(Higher Secondary)		자격증 과정			
15	10	전기고등학교	무역 자격증	직공과정			
14	9	(Secondary)	과정				
13	8	중학교					
12	7	(Junior Secondary)					
11	6						
10	5					무상의무	초등교육
9	4					기초교육	
8	3					(Free,	
7	2					Compulsory	
6	1					Basic Education)	
5	3						유아교육
4	2	취학전					
3	1	(유치원, Kindergarten)					

* 출처: UNESCO(2011), Bangladesh World Data on Education 7th ed, 2010/11을 토대로 재구성함.

방글라데시 교육의 역사적 배경을 보면 1974년 초등학교법을 통해 방글라데시 정부는 모든 초등학교를 국유화하고 교사들을 공무원화 하였고 1992년과 2010년의 사립대학 법을 통해 방글라데시 내에 사립대학 설립을 국가가 규제하며 국가승인위원회를 통해 설립을 검토하도록 하고 있다. 또한 1990년 초등의무교육법에 의해 6세-10세까지의 아동들에게 초등교육을 의무교육화 하여 1992년에 제한된 범위에서 시행하였으며 1993년부터 전국적으로 확대하여 시행하고 있다.

취학전 교육은 주로 도시지역에 집중되어 있고 초기 아동발달과 유아교육의 인식 수준이 낮은 상태이며 공교육에는 포함되어 있지 않고 있다. 2005년 기준 아동여성부, 종교부, 다양한 NGO 등이 운영하는 유아교육시설에서 2만5천여 학급의 수업이 진행되어 총 1백1십만 명의 아동이 교육을 받았고, 사립유치원에서도 약 2만여 학급에서 유아교육이 진행되고 있다.

초등교육은 <표-2>에서 보는 것과 같이 비공립 초등학교, 비정규 초등학교 및 종교학교 등의 학교의 수가 많은 것에 비해 공립학교의 수는 그 반에도 미치지 못한다. 이에 비해 등록률은 공립학교가 56.9%로 가장 높다. 따라서 공립학교는 2부제 수업으로 진행되는 데 학급당 70명 이상의 과밀학급의 형태로 운영된다. 초등교육은 5학년제로 입학연령은 6세이고 1992년 이후 무상의무교육으로 시행되고 있으므로 학비는 무료이며 5학년 말에 졸업시험을 치른다. 초등학교는 정부초등학교, 등록된 비정부초등학교, 지역학교, 마드라사 그리스 기타 학교로 분류되며 소외지역에는 1-2학년 아동들을 위한 위성학교가 있다. 초등학교 취학률(95%)은 높으나 중도 이탈률(25%)이 문제로 남아 있으며 낮은 문해율(77%)과 2부제 수업 실시로 인한 수업시간 감소로 학생들의 수업시수는 법적인 규정을 준수하고 있지 못한 실정이다. 또한 교사가 학생들을 지도하는 시간이 지역간 격차가 심할 뿐 아니라 교사의 학습지도 능력에도 편차가 크다. 중등교육에 있어서는 진학률이 대상인구의 65%에 머물고 있으며 중도탈락이 중학교의 경우 40%정도이고 고등학교는 75%에 달하는 문제를 안고 있다.

<표-2> 학교 유형에 따른 초등학교 학생 분포 비율

기관 유형	등록률	기관 수
공립 초등학교	56.9	37,700
등록된 비공립 초등학교	18.7	20,100
비정규 초등 교육	9.6	>30,000
Madrassa	7.0	16,000
유치원	4.7	2,700
고등학교 산하 초등교육 기관	1.3	1,000
기타(전문학교, 비등록, 기타)	1.8	3,900
합계	100.0	81,400+>30,000 NFPE

* 출처: IED(2010), Educational Access in Bangladesh Country Research Summary, BRAC University, p. 2.

고등교육은 현재 31개의 공립대학과 51개의 사립대학이 있는데 이들은 대학기금위원회(University Grants Commission)의 감독아래에 있다. 최근에는 사립대학이 활발하게 세워지고 있고 일반대학교, 기술교육대학교, 그리고 Madrassas 이슬람계통의 종교대학교가 있

으며 교육부자료에 의하면 공립대학의 재학생수가 2006년 15만을 기록하며 급격히 증가하고 있는 추세에 있다.

직업교육은 기술훈련과정에 노동시장의 요구가 반영되지 못해 취업기회가 매우 제한적이라고 평가되고 있다. 현재 교육부통계에 따르면, 기술직업교육기관은 국립이 180개 그리고 사립이 2548개가 있고 학생 수는 모두 24만 명에 이른다. 초등·중등교육과 달리 직업교육과 기술훈련 과정에서는 성별격차가 매우 크게 나타나 2005년 정부의 기술 및 직업학교에 취학 한 여성은 단지 14%에 불과하며, NGO가 운영하는 곳과 고등교육기관까지 포함하면 총 26% 정도이다. BRAC UNIVERSITY 부설 교육연구소의 Manzoor Ahmed(2011)는 그의 저서 "Education in Bangladesh"에서 공립의 직업·기술 교육기관을 통해 배출된 자들의 10% 미만이 졸업 직후에 훈련받은 분야에 취직하고 나머지 반은 미고용 상태로 남고, 나머지 반은 다른 교육과정에 등록하고 있어 방글라데시 노동인구의 80%는 비공식 훈련에서 공급되고 있다고 말한다. 방글라데시의 첫 빈곤 감소계획 보고서(PRSP)는 직업교육의 확대와 발전을 빈곤감소 주요 전략으로 평가했지만 현장의 요구에 교육시스템이 탄력적으로 대처하지 못해 빈곤층의 고용 및 수입증가에 효율적이지 못한 것으로 평가하고 있다. 그러기 때문에 NGO와 민간 교육자들이 청년과 소외계층과 지방의 시민들에게 기초적인 기술교육을 제공하고 있는데 이러한 기관들이 국가의 표준에 부합하게 운영되고 관리하에 들어 오게 된다면 정부의 정책과 목표가 현실화 될 수 있다고 보여진다.

평생교육은 Khan(2005)에 따르면 11-45세 남녀에 집중되어 있고 문해교육과 수익창출교육을 목적으로 하지만 전체 교육예산의 1%도 안되는 교육예산이 편성되어 있어서 평생교육역시 대부분 비정부기관에 의해 운영되고 있다. 교원교육은 유네스코 조사에 의하면 현재 교사 중 약 71%정도가 자격이 있는 교사이며 남녀교사 비율의 불균형의 문제를 안고 있다고 보고 된다.

방글라데시 교육행정부처는 교육부(MOE; the Ministry of Education)와 등록률과 기초교육을 강화하기 위한 초등 및 대중교육부(MoPME; the Ministry of Primary and Mass Education)를 따로 두고 있다. 일반 교육부에서는 약 8백만명의 중등, 고등 그리고 직업교육과 종교교육 등을 담당하고 있으며 초등대중교육부는 약 17백만 명의 학생을 담당하고 있다.

2. MDGs 및 EFA 현황

유엔이 설정한 MDGs와 유네스코에서 설정한 EFA를 통해서 방글라데시 교육 현황을 좀 더 자세히 살펴보면 다음과 같다. 방글라데시는 2012년 중소득국가 진입 및 디지털 방글라데시 실현을 목표로 국가 차원에서 VISION 2021과 제6차 5개년개발계획에서 교육개발계획을 구체화하고 있으며, 자체적으로 MDGs 이행상황을 보고한 'Bangladesh MDGs Progress Report 2011'에서는 MDGs 목표를 성공적으로 달성하고 있다고 보고하고 있다.

방글라데시의 MDGs 중 초등교육의 보편화와 교육성평등에 교육관련 목표의 현황을 보면 <표-3>과 같다. 방글라데시는 다른 저개발 국가나 남아시아 국가들에 비해 초등교육에서는 등록률이 높은 편이나 이수율이나 문해율은 낮은 것으로 나타난다. 성비균형의 면에서는 고등교육에서 불균형이 심각하게 보이는데, 중등교육에 가서는 여성의 비율이 높아지는 것을 볼 수 있는 것은 중등학교 여성 수당지급 프로그램(FSP: Female Stipend Programme) 운영 때문이다. 1982년 방글라데시 6개 지역에서 여성 중등교육의 등록 및 유

지를 촉진하기 위해 운용되었다가 1994년 프로그램이 확장됨에 따라 중학교에서는 여학생의 비율이 높아진 것이다. 따라서 높은 중도 포기율, 낮은 문해율, 소외지역 아동 교육기회 제공, 교육의 질 향상, 고등 교육에서의 남녀격차의 감소 등이 방글라데시가 해결해 가야할 주요한 과제로 보인다.

〈표-3〉 방글라데시의 교육 현황

관련지표 국가 명	목표 2: 초등교육 보편화			목표 3: 교육성평등		
	초등교육 등록률	초등교육 이수율	문해율 (15-24세)	초등교육 성비	중등교육 성비	고등교육 성비
방글라데시	91	65	77%	-	1.13	0.61(2009)
Developing regions*	89.9	89.1	88.1	0.97	0.96	0.98
Southern Asia excluding India*	80.2	67.9	79.1	0.92	0.89	0.87

* 출처 : MDGs Report 2012.

〈표-4〉의 방글라데시의 EFA 현황을 보면 유아교육 등록률은 매우 낮는데, 2009년의 통계를 보면 1999년보다 오히려 감소한 등록률을 보이고 있다. 청년 문해율은 1999년 당시 45%에서 2009년 75%로 10년간 무려 30%의 괄목할만한 성장을 이루었으나 여전히 낮은 수준이다. 또한 초등교육에서는 성비의 경우 0.84로 다소 불균형적인 것으로 보인다. 중등교육의 총 등록률은 42%이며, 중등교육 성비의 경우 1.12로 여성 비율이 FSP로 인해 높게 나타난다. 또한 초등학교 5학년까지의 진급률은 67%이며 초등수준의 여성 교사 비율은 43%로 매우 낮은 편이다.

〈표-4〉 방글라데시의 EFA 현황

EFA 목표		관련지표		1999*	2009
목표1	유아교육	유아교육 총 등록률	Total (%)	18	10
목표2	초등교육의 보편화	초등교육 순 등록률	Total (%)	-	86
			GPI(F/M)	-	1.08
목표3	청년과 성인의 학습기회 증진	청년 문해율 (15-24세)	Total (%)	45	75*
			GPI(F/M)	0.73	1.04
목표4	성인 문해 수준 증진	성인 문해율 (15세 이상)	Total (%)	35	56*
			GPI(F/M)	0.58	0.84
목표5	초등교육의 성비	총 등록률	Total (%)	-	95*
			GPI(F/M)	-	0.84
	중등교육의 성비	총 등록률	Total (%)	42	42
			GPI(F/M)	0.98	1.12
목표6	교육의 질	초등학교 5학년까지의 진급률	%	-	67
		초등학교의 여성교사 비율	%	-	43

* 출처 : EFA Global Monitoring Report 2011.

참고 : (z) Data are for the school year ending in 2006, (y) Data are for the school year ending in 2005, (x) Data are for the school year ending in 2004, (*) national estimate.

방글라데시 정부는 MDGs달성을 목표로 제6차 5개년 개발계획(SFYP 2011-2015)을 수립하였으며 이를 위한 교육부의 주안점은 ‘국가적인 차원에서 뿐만 아니라 개인적 차원에서 도덕적, 인도주의적, 종교적, 문화적, 사회적 가치를 세우는 사고와 행동과 일상적인 삶에 대한 학습자들의 열정을 일으키고 고취시키는 것’을 골자로 하고 있다. 이에 따른 주요 목표는 다음과 같다.

- 농업분야에서 비농업분야로 노동인력 60만 명 이동
- 제조 건설 및 서비스 분야에 1,040개의 일자리 창출,
- 연 40~50만 명의 해외근로자 송출 등의 고용창출
 - 의무교육 8학년까지 확대,
- 과학지식과 정보통신기술을 겸비한 세대 양성,
 - 문맹퇴치 및 계층간 교육격차 해소,
 - 교사 증원 및 역량 강화,
- 빈곤아동 및 여아 교육 보조금 지원
 - 교육 분야 민관협력 확대

또한 교육부의 정책 주안점은 다음과 같다.

- 가치관 교육을 제공
- 직업 기술교육 활성화
- 교과과정의 현대화
- 효율적인 경영을 확보
- 정보와 소통 기술 강화
- 교사의 효율성을 보장
- 남녀평등보장

3. 방글라데시 교육의 현안

이상과 같은 방글라데시 교육현황에서 보여지는 문제점을 각 분야별로 살펴본다면 다음과 같다.

첫째, 초등교육에서 양적인 팽창은 이루어졌지만 높은 중도 포기율과 낮은 문해율 등에 대한 교육의 질 개선이 필요하다. 과밀학교해소를 위한 학교시설 확충이 필요하며 교사 확보와 교사의 전문성 향상이 제고되어야 한다. 나아가 교원의 남녀 성비 균형을 위한 노력이 요구된다. 또한 공립학교에 비해 기타 비공립학교 및 종교학교 등의 다양한 학교들이 존재하고 있는데, 그중에서도 세계최대규모의 자국 교육개발 NGO단체인 BRAC(Bangladesh Rural Advancement Committee)의 역할이 매우 크다. 이 단체는 대학과 몇만개의 학교를 가지고 있으며 은행과 기업체를 가지고 있는 매우 거대한 교육개발네트워크로 교육현안해결에 이와 같은 민간단체와의 협력이 매우 중요할 것으로 보인다.

둘째, 중등교육으로의 진학률이 매우 저조 하여 진학률을 높이기 위한 노력이 시급하다. 또한 교육에서의 여성의 성비의 문제가 심각하여 여성교육에 대한 대책을 마련하여야 할 것으로 보인다. 따라서 방글라데시의 경제 성장을 이루기 위해서는 직업교육뿐만 아니라 보편적인 초·중등교육 및 여성교육이 확대되어져서 전반적인 교육수준을 높이고 문해률을 높여서 경제성장을 위한 양질의 인적자원개발의 기초적인 교육제도를 강화하기 위한 종합

적 접근이 필요한 것으로 보인다.

셋째, 직업교육은 기존의 기술훈련과정에서 노동시장의 요구가 반영되지 못하여 취업기회가 제한적이므로 직업교육의 실효성을 높일 수 있어야 한다. 따라서 직업교육은 시장의 요구를 반영하기 위한 연구를 기반으로 설계되어야 하며, 교육의 전이성과 체계성을 높이기 위해서는 중, 고등학교의 교육과 연결되어질 필요가 있다.

넷째, 정식 자격을 가진 교사가 부족하며 도시와 지방과의 교사 수준과 지도 능력의 격차가 크므로 교사교육의 기회와 재교육이 확대되어야 한다고 본다. 또한 남녀교사의 불균형의 문제 심각한 점을 고려하여 여성교원양성을 위한 대안이 필요하다고 보여진다.

다섯째, 유아교육에서는 유아발달이나 유아교육의 중요성에 대한 인식이 부재하여 도시의 일부지역 외에는 유아교육의 혜택이 주어지지 않고 있는 실정이다. 유아교육의 중요성에 대한 인식을 제고하여, 유아교육 기관을 보다 아동친화적인 적절한 학습 환경으로 만들고, 유아교육 전문교사양성 기관을 확대하여 유아교육을 총체적으로 발전시킬 필요가 있다.

여섯째, 교육행정체제에서 보면, MDGs와 EFA의 달성을 위해 초등대중교육부를 따로 둔 것은 효율적인 측면이 있으나 공식적인 유네스코위원회는 교육부내에 있어 협력이 효율적이지 않을 뿐 아니라 교육문제와 연결되어진 부서들간에 협력이 긴밀하지 못한 점이 문제로 보이기도 한다.

Ⅲ. 방글라데시 ODA 현황과 SWOT 분석

1. 방글라데시 ODA 현황

방글라데시에 대한 ODA는 '06-'10 평균 세계은행(IDA)과 아시아개발은행(ADB)등 다자기구의 지원 비중이 높고, 양자 ODA 최대 공여국은 영국으로 나타난다. 방글라데시는 개발 및 긴급구호 등에 필요한 재원을 국제사회 ODA에 의존하고 있으며 2005년 해외원조액 규모는 GNI(Gross National Income)대비 약 5%였으나 이후 점진적으로 감소 추세로 돌아서 '09년 GNI대비 약 1.8%까지 하락하였다. [그림-1]에서 보는 바와 같이 투입분야별로 보면 경제인프라 확충(23.9%)과 기타 사회 부문(19.6%)에 대한 자원 배분이 가장 크며 교육은 10.4% 정도로 할애되는 것으로 보여진다.

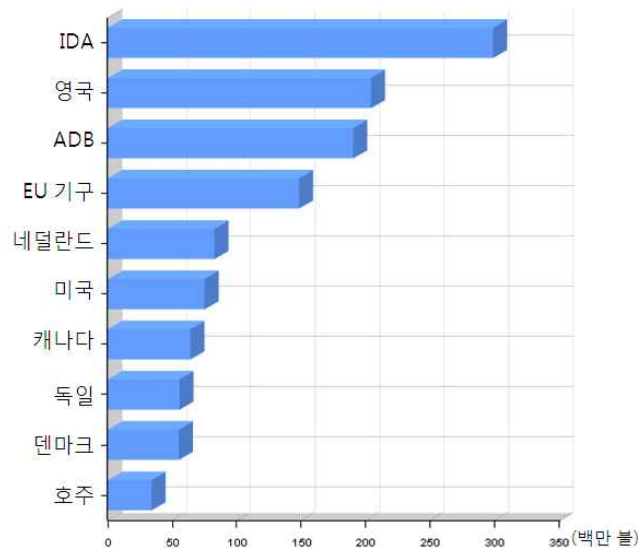


[그림-1] 5년 평균 ODA의 분야별 투입 비율 ('05-'09)

* 출처: 국제개발협력위(2012), "국가협력전략", p. 27.

* 원출처: OECD/DAC

아래 [그림-2]에서 보는 바와 같이 주요 공여국으로는 영국, 네덜란드, 캐나다 및 미국, 등이 있으며, IDA와 ADB가 최대 공여기관이다. OECD/DAC 회원국 중 최대공여국인 영국은 방글라데시 최대 지원국으로, 최근 5년간('06-'10) 평균 2억 4백만 불을 지원하였고, 한국은 방글라데시의 양자 지원 대상국가 중 원조 규모가 4천 8백만 불이다.



[그림-2] 방글라데시의 주요 공여국(기관) 원조 규모 순위 ('06-'10 평균)

* 출처: 국제개발협력위(2012), "국가협력전략", p. 26.

원출처: OECD/DAC

방글라데시의 교육ODA 중 초등수준에서 이루어지고 있는 주요 다자간 프로젝트는 초등 교육개발프로그램 Ⅲ(PEDPII ; Primary Education Development Program Ⅲ; 2012-2015)이다. 이 프로그램에는 IBRD, ADB, 미국, 호주, 캐나다, 일본 등 9개의 원조 단체(ADB, DFID, World Bank, EU, AusAid, Sida, CIDA, JICA, UNICEF)가 컨소시엄 형태로 참여하고 있다. 이는 양질의 초등교육을 제공하기 위한 것으로 개선된 학습 환경제공, 학습성취도제고, 아동의 참여 확대, 교육 불평등의 격차 감소, 그리고 교사훈련강화 등을 목적으로 하고 있다. 이 프로그램은 2015년에 종료되는데, 이에 대한 중간평가가 2014년 이루어질 예정이다.

그러나 방글라데시교육개발에 대한 외부 원조의 효율성의 관한 방글라데시 자체 내 연구를 보면, Ahmed(2011)는 외부원조는 자국의 교육예산 지출증가에 탄력적으로 반응하지 못했으며 초등학교 충등록률 상승 등의 MDGs을 달성하는데 역할을 하지 못한 것으로 지적하고 있다.

2. 한국의 대(對) 방글라데시 ODA 현황

한국의 대(對) 방글라데시 ODA 지원은 <표-5>와 같이 지난 5년('07~'11)간 방글라데시에 대해 17개 정부기관 및 부처에서 총 1억 6천만 불을 지원하였는데 이 중 유상지원이 1억 26백만 불, 무상지원이 약 4천만 불이다. 對 방글라데시 ODA는 2007년 천만 불에서 2011년 8천만불로 약 8배 가량 증가하였는데 이 중 유상지원 금액은 지난 5년간 꾸준히

증가하여 평균 약 2천5백만 불, 무상지원은 연평균 약 8백만 불 가량이 지원되었다.

〈표-5〉 한국의 방글라데시 지원추이

(단위: 백만불, 순지출 기준)

연도		2007	2008	2009	2010	2011	합계
유상	(승인)	24.84	30.6	78.91	92.50	74.73	301.61
	집행	1.37	-1.40	9.88	45.44	70.81	126.12
무상		8.62	9.45	3.66	9.23	9.21	40.17
계		10.01	8.05	13.54	54.67	80.02	166.29

* 출처: 국제개발협력위(2012), "국가협력전략", p. 36.

원 출처: EDCF, KOICA 통계 (*부상집행액은 KOICA 사업만 포함)

한국의 대 방글라데시 지원 사업 유형별 규모를 보면 〈표-6〉에서 보여지는 바와 같이 2007~2011년까지 5년간 수출입은행(EDCF)과 한국국제협력단(KOICA)이 27개 프로젝트형 사업 및 초청연수, 봉사단, 개발조사 등을 수행하였다.

〈표-6〉 '07~'11년간 對 방글라데시 EDCF와 KOICA의 프로젝트형 사업 유형별 분포

(단위: 백만불/건·명)

구분	프로젝트	초청연수	봉사단	개발조사	NGO	기타
유상(EDCF)	301.61(16건)	-	-	-	-	-
무상(KOICA)	15.8(11건)	3.99(526명)	9.02(483명)	0.91(2건)	1.65	1.32

*출처: 국제개발협력위(2012), "국가협력전략", p.36.

〈표-7〉에서 보는 바와 같이 분야별 지원 현황을 보면 2007~2011년 對 방글라데시 ODA 지원은 교통 분야에 대한 지원이 전체의 45%를 차지하고, 공공행정(IT포함)(23%)·산업에너지(19%)등이 뒤를 잇고 있으며 교육은 7%이다.

〈표-7〉 '07~'11년도 방글라데시 분야별 지원현황(집행액 기준)

(단위: 백만 불/건·명, 순지출 기준)

구분		교통	교육	식수/위생	보건 의료	환경	공공행정(IT포함)	에너지	농촌 개발	기타	합계
유상	승인	88.16	44.60	45.75	-	-	30.60	92.50	-	-	301.61
	집행	71.55					29.63	24.94			126.12
무상'		0.32	11.28	-	2.84	-	7.03	4.98	4.24	2.0	32.69
비율		45	7		2		23	19	3	1	100.00

*출처: 국제개발협력위(2012), "국가협력전략", p.36.

원 출처: EDCF, KOICA

'무상의 경우 집행액 기준으로 KOICA 지원사업만 포함

〈표-8〉에서 보는 바와 같이 KOICA는 2011년 현재 6개 프로젝트를 지원하고 있다. KOICA는 치타공 직업훈련원 역량강화 사업에 2011년부터 2013년까지 총 4백만 달러를 지원하고 있으며 이것은 KOICA의 방글라데시 사업 중 가장 비중이 큰 사업이라고 볼 수 있다.

〈표-8〉 KOICA의 대(對)방글라데시 지원 현상 (2011년 기준)

(단위: USD)

프로그램/프로젝트	주요 영역	주요 내용	기간	예산	요청기관
치타공 직업훈련원 역량강화사업	교육	·치타공 지역 내 직업훈련원의 낙후된 시설 개선 ·한국의 직업훈련 기술 전수를 통한 숙련된 기능 인력 양성 및 청년 취업을 향상	2011-2013	480만	해외취업복지부 노동훈련고용청 (BMET)
open University e-Learning 역량강화사업	교육	·저소득층을 위한 방송통신 대학에 쌍방향 교육매체 및 e-Learning 시스템 도입 ·원격학습체제 강화 및 교육 질적 향상 기여	2011-2012	270만	방글라데시 교육부/개방대학교
미작연구소 농기계 및 육종 연구역량 강화사업 가정방문	농업	·시험용 농기계 활용을 통한 미작연구소 역량 강화 ·시험용 농기계 기증, 사용법 연수 및 영농 연구 지원	2011-2013	200만	방글라데시 미작연구소 (BRRI)
중심의 산모 및 신생아 보건증진사업	보건	·개별 가정 방문을 통해 산모 및 신생아 대한 보건의료 서비스 강화 ·신생아 사망률 30% 감소 목표	2010-2013	200만	UNoCEF
인사부 인사관리시스템 강화사업	정부와 시민 사회	·방글라데시 인사부내 선진화된 한국 인사 관리 시스템 도입을 통해 방글라데시 공무원 인력의 효율적인 관리 및 굿 거버넌스 실현 도모	2010-2011	130만/40만	방글라데시 인사부 (Ministry of Establishment)
방글라데시 태양광 관개시설 펌프 및 태양광 홈시스템 개발사업	농업생산성 강화	·농촌 주민들에게 태양광을 이용한 전력을 공급하여 주민들의 삶의 질 개선 및 농업 생산성 향상 기여 ·방글라데시의 심각한 전력난 해소	2009-2011	250만	방글라데시 농촌전력화 위원회-(Rural Electrification Board)

*자료: KOICA 내부자료.(2011), 여성정책개발원연구보고서 재인용

3. 방글라데시 교육 ODA 현황

먼저 <표-7>에서 보는 바와 같이 방글라데시 ODA 지원은 유상 지원에 있어서 교육 분야의 지원은 다른 분야에 비하여 적게 이루어지는 것으로 보이고, 무상지원에서는 교육 부분의 지원 비율이 가장 높은 것으로 드러난다. 2011년 기준 한국의 무상지원을 전담하는 KOICA의 교육분야 지출은 총지출 중 25%로 가장 큰 비중을 차지했다.

<표-9>에서 보이는 바와 같이 국제개발협력위원회의 한국의 대(對)방글라데시 기술 및 ICT 분야 무상원조 지원 현황을 보면 다카대학교 과학기술센터 설립 사업(2001-03), 방글라데시 IT훈련센터 건립사업(2001-04), 한·방 교육분야 ICT 훈련원 건립사업(2006-07) 등을 주요 사업으로 들 수 있다.

<표-9> 1990년 이후 우리나라 교육개발협력 현황

원조형태	프로그램/프로젝트	사업목적	지원내용	기간	예산
무 상 원 조	방글라데시 다카대 한국어센터 지원사업	학과내 한국어 단기과정 개설 및 정규학과로 발전 지원을 통해 주재국내 한국어교육 보급	· 어학기자재 제공(70천불) : · 어학실습기 및 어학교재 등 · 교육 및 훈련(30천불): · 전문가파견 및 국내연수초청 · IT 기자재지원(510천불):	1997년	100 천불
	다카대 과학기술센터 설립사업	다카대내 과학기술센터 설립을 통해 동 센터 정보기술인력 양성기반 구축	· 서버, 컴퓨터 등 · 교육 및 훈련(140천불): · 전문가파견 및 국내연수초청	2001- 2003	690 천불
	방글라데시 IT 훈련센터 건립사업	IT 교육센터 구축을 통해 방글라데시의 정보통신 기술인력 양성 기반 구축	· IT 기자재지원(610천불): PC, 서버, 컴퓨터 관련 기자재 37종 등 · 교육 및 훈련(210천불): · 전문가 파견 및 국내연수 초청 · 내부공사 검사(10천불): · 재부공사 관련 자문 및 도면 제공 등	2003- 2004	1,000 천불
	한·방 교육분야 ICT 훈련원 건립사업	방글라데시 교육정보통계국 건물 4층을 개보수하여 ICT 교사 연수센터를 설립하여 훈련원의 교과과정 개발 지원을 통해 연간 약 1,500여명의 IT교사 양성에 기여	· ICT 교사 연수센터 개보수(230천불) : · IT 실습실(5개), 원장실, 휴게실 · IT 기자재 등(920천불): PC, 서버, 네트워크 장비 등 · 교육 및 훈련(239천불): · 전문가파견 및 국내초청연수 · 건축(1,000천불) :	2006- 2007	1,400 천불
	방글라데시 국가 직업훈련 역량강화 사업	미르푸르 직업훈련원의 낙후된 시설기반 개선 및 우리나라 직훈 기술 전수를 통한 해당분야 발전 및 숙련기술 인력 양성	· 기계, 전기, 전자, 자동차 정비과, 산업설비과, 건축과 등 6개 공과 건물, 강당 등 개보수 · 기자재공여(2,500천불) : · 6개공과 훈련장비, 공통 컴퓨터실 기자재 등	2007- 2009	4,000 천불
	방글라데시 ICT 교육 훈련센터	· 128개면에 ICT 교육훈련 센터를 건립하여 전국	· 128개 ICT 교육훈련센터 신축 · 교육훈련용 기자재 공급 입찰준비	2009	차관 한도:

유 상 원 조	건립사업	<p>중등학교 교사들에게 ICT 교육훈련 실시하고 센터 내에 인터넷 카페설치하여 지역 주민들에게 쉽게 인터넷을 이용할 수 있게 함</p> <ul style="list-style-type: none"> · ICT 교육기반 마련 및 인재 육성 도모 · 방글라데시 전지역에 인터넷 조기 확산 도모하여 ICT 산업 발전의 기틀을 마련 	·제안서 평가 지원 및 시공감리 등 컨설팅 서비스센터 운영·관리인력 등에 대한 교육·훈련	39.0 백만불
------------------	------	--	---	-------------

이상의 한국의 방글라데시 ODA 교육 개발 지원 현황에 따른 시사점을 알아보면 다음과 같다.

첫째, 한국의 대(對) 방글라데시 교육개발지원은 주로 ICT관련한 직업훈련이나 기술 전문분야 등에 국한되어 있는 것을 볼 수 있으며 기초교육에서 낮은 출석률과 높은 중도탈락율, 및 낮은 문해율을 해결하기 위한 교육에는 지원이 이루어지지 않았던 것으로 나타난다.

둘째, 교육개발협력은 단발적이기보다는 관련사업간의 연계를 가지도록 할 필요가 있는데 국가의 근간이 되는 주요 교육제도와 연관을 맺을 경우 통합적이고 지속적인 교육협력이 이루어질 수 있을 것이다. 방글라데시는 정부가 표방하고 있는 'Digital Bangladesh'를 이루기 위해 ICT 직업훈련을 꾸준히 요구하고 있는데 지금까지와 같이 평생교육차원에서 지역 교육센터를 짓기보다는 기존 학교의 직업교육과 연계되어질 필요가 있다고 본다. 이는 수혜국의 긴박한 요구에 부응하면서도 보다 근본적인 교육개선을 목표하는 효과를 가지고 올 것이다. 왜냐하면 현재 방글라데시의 기초교육등록률은 교육협력이 양적팽창보다는 이제 질적 성장에 초점을 두고 이루어져야할 것을 시사하고 있기 때문이다.

셋째, 교육의 질적 개선의 문제를 해결하기 위해서는 교사 교육이 중요하다. 교육의 취약점을 보완하는데 있어서 자격을 갖추지 못한 교사들을 재교육하고 우수한 교사 양성을 위한 교사 교육기관의 확충과 컨설팅이 필요한 것으로 보인다. 전반적이고 총체적인 교육에서의 질적 개선이 필요하여 앞으로의 교육개발지원은 이러한 면들을 고려해야 한다.

넷째, 부족한 교사인원을 확충하고 교사교육의 질을 향상하기 위해서, 교육부 뿐 아니라 사립대학 등 민간부분과의 협력이 필요하다. 기초교육의 질적 개선을 위한 교원의 연구력 향상과 교사교육을 초점으로 하는 고등교육의 지원은 교육의 질 문제를 통합적이고 근본적으로 해결할 수 있는 대안이 될 수 있다. 기존의 방글라데시에서 활동 중인 한국의 NGO 특히 PFBO의 교육기관들을 적정한 기준에 의해 선정하여 ODA사업 파트너로 참여토록 한다면 PPP(Public Private Partnership)형태, 즉 공공-민간 협력의 좋은 사례가 될 것이다.

다섯째, 교육개발전략은 국가개발협력위원회 CPS의 중점분야인 1)직업교육훈련기관의 역량강화와 2)ICT교육기관의 역량강화, 3)초중고등학교의 IT교육강화와 그리고 범분야에 해당하는 여성과 환경문제를 반영하는 방식으로 개발전략이 수립될 필요가 있다.

4. SWOT분석

한국은 기초교육을 기반으로 한 산업인력양성 등 인적자원 개발을 통한 산업화에 성공한 경험을 보유하고 있어 많은 개발도상국이 관심을 보이고 있으며 직업훈련교육 분야의 국제

적인 비교우위도 높은 것으로 평가되고 있다. 또한 IT선진국으로 IT교육의 강점을 가지고 있어서 유아교육, 초등교육, 교사교육 그리고 IT관련교육 등 교육의 다양한 분야에 선진적인 콘텐츠가 있을 뿐 아니라 교육개발협력에 대한 사회전반의 긍정적인 정서가 자리 잡고 있다. 그러나 교육 ODA분야의 관련사업의 연계성과 지속성이 약하며 유상원조와 무상원조 간의 연계 및 다자간 원조의 연계경험이 부족하다. 또한 방글라데시와 이슬람문화에 대한 이해가 다른 아시아국가에 비해 상대적으로 미흡한 약점을 가지고 있다고 볼 수 있다.

수원국의 관점에서 보면 비교적 안정된 정치아래에서 지속적인 경제 성장을 이룩하고 있으며 인적자원개발을 통한 성장을 달성하고자 하는 의지가 강점이라고 볼 수 있으나 만성적 적자재정을 겪고 있으며 후진국형산업구조와 높은 성인문맹률 등 빈곤으로 인한 요인들이 약점으로 남아있다. 또한 기회요소로는 자생적인 NGO단체 및 활발한 ODA국제기관의 활동과 기초대중교육부를 신설하여 MDGs와 EFA를 달성하기 위하여 노력하여 온 점, 1억 6천만의 인구 과다인구밀도에도 불구하고 초등학교 등록율을 93%로 이끈 점은 이 나라의 발전 잠재력으로 보여진다. 위협요소로는 교육개발협력을 통한 괄목할 만한 성과지표를 얻기에는 인구수와 인구밀도 등 인구환경의 장벽이 너무 높으며 공무원의 부패지수와 IT나 산업 인프라구축에 문제가 있다. 또한 교육개발협력을 위한 기초자료와 행정적인 지원의 용이성에 대한 문제 등을 들 수 있다.

Strength	Weakness
<ul style="list-style-type: none"> ° 정치가 비교적 안정되었으며, 지속적인 경제 성장을 이룩하고 있음. ° 인적자원개발을 통한 성장을 달성하고자 하는 의지가 강함 	<ul style="list-style-type: none"> ° 만성적 적자재정을 겪고 있으며, 후진국형산업구조를 가지고 있음. ° 성인문맹률이 매우 높음. ° 전체인구의 40%가 빈곤층선 아래 있고, 아동들의 노동력으로 생계를 잇는 경우가 있어 이로 인한 학교 중도 포기율이 높음
opportunity	Threat
<ul style="list-style-type: none"> ° 자생적인 NGO단체 및 ODA국제기관의 활동이 활발함. ° 기초대중교육부를 신설하여 MDGs와 EFA를 달성하기 위하여 노력하여왔고 1억 6천만의 인구과 과다인구밀도에도 불구하고 초등학교등록율 93%로 이끔. ° 교육부는 높은 이탈율과 낮은 진학률을 극복하고자 양적팽창보다 질적성장에 대해 강조하기 시작함. ° 새정부는 성장 잠재력 제고를 위한 핵심과제로 '인프라 개선'과 '숙련된 노동력' 확보(Asian Development outlook 2011,ADB)로 디지털 방글라데시를 지향하고 있음. 	<ul style="list-style-type: none"> ° 교육개발협력을 통한 괄목할 만한 성과지표를 얻기에는 인구수와 인구밀도 등 인구환경의 장벽이 너무 높음. ° 공무원의 부패지수가 매우 높음. ° 새정부의 디지털 방글라데시 슬로건에도 불구하고 기술교육을 위한 IT인프라구축에 문제가 있음. ° 절대빈곤과 산업인프라구축이 잘되어 있지 않아 교육을 소득창출과 연결하기가 용이하지 못함. ° 성별 지역별 교육문제가 큰차이를 보임. ° 교육개발협력을 위한 기초자료와 행정적인 지원의 용이성이 의문시됨.

IV. 대(對) 방글라데시 교육 개발 협력 전략

한국의 중점 협력국가 14개국을 그 특성에 따라 분류한 이우성(2013)에 따르면 A-type(과학기술협력 국가형), B-type(교육질적개선 국가형), C-type(경제협력확대 국가형), D-type(기초교육확립 국가형) 중 방글라데시는 C-type의 국가로 경제협력확대 국가형에 해당한다. 경제협력확대 국가형 특징은 기초교육은 확립되어 있고 경제력의 경우 다른 대상 국가들에 비해 경제규모는 큰 편이나 인간개발 지수(HDI: Human Development Index)와 EDI(EDI: Educational Development Index) 수준이 낮은 것으로 볼 수 있다. 이러한 국가들은 경제개발을 위한 인간개발과 교육개발을 필요로 한다고 볼 수 있겠다. 국가개발협력위원회의 CPS에서도 직업교육훈련기관의 역량강화와 ICT교육기관의 역량강화 및 초·중·고등학교의 IT교육강화를 방글라데시의 주요개발과제로 보고 있다.

그러나 한국의 경우, 직업교육이 성공한 요인을 교육에서 찾아본다면 교육의 질적 개선이 먼저 이루어지고, 그 바탕 위에 직업교육이 발전한 것을 원인으로 볼 수 있다. 한국은 1960년대에 경제성장에 기여하는 교육을 목표로 하는 실업계 고등학교를 중점 육성하였는데 그 근간에는 1960년대에 이루어 낸 ‘완전문해율 달성’이라는 기초교육의 성공적인 배경이 있었던 것이다. 이러한 한국의 경험은 자국의 인력자원을 기술인력으로 양성해 주기 원하는 방글라데시의 요청에 중요한 시사점을 주고 있다. 즉 경제발전을 위한 기술인력을 양성하기 위해서는 직업교육뿐만 아니라 기초적인 교육시스템의 질적인 개선이 동시에 필요하다는 것이다.

1. 직업훈련 및 ICT훈련과 연계된 고등학교모델 운영 및 컨설팅

2009 교육정책에 발맞춘 고등학교의 IT직업교육을 강화할 수 있는 모델을 제시하는데 있어서 단발적인 직업훈련센터나 ICT 훈련기관을 독립적으로 설립하기 보다는 중등교육의 직업 및 IT교육과 연결될 수 있는 방안을 모색하여 기존의 고등학교교육에서 직업 및 IT교육이 함께 이루어질 수 있도록 한다. 모델 고등학교를 선정하고 이와 연계할 수 있는 직업훈련센터와 ICT훈련센터 선정하여 재건 혹은 시설을 확충한다. 이때 EDCF 혹은 KOICA 사업으로 2011년 건립된 ICT훈련센터중 하나를 선정하여 시설을 확충하고 이를 지역고등학교와 연계하거나 기존 NGO단체인 웰 인터내셔널 방글라데시 통기지역 직업훈련원 등을 모델 직업훈련센터로 활용하는 방안을 생각해 볼 수 있다.

ICT훈련센터와 직업훈련센터와 연계될 모델고등학교를 선정하여 학교 내에 IT기반의 도서관을 확충한다. 이를 통해 IT기반의 직업교육연계 고등학교의 새로운 모형을 제시할 수 있는데 이는 IT기반의 학교도서관을 지역사회 ICT 훈련센터로 활용할 수 있도록 하는 것이다. 또한 교과과정 개발 및 직업훈련을 연계한 교육과정 시범 운영하고 컨설팅하도록 하며 현지 교사 워크숍 및 교사역량강화 프로그램을 운영한다. 한국의 성공적인 직업교육사례 및 직업교육과정을 탐색하여 현지에 적합한 직업교육 교과과정을 운영하며 한국의 대학이나 대학원생들의 자원봉사 인력 활용하여 실효성을 높이는 방안도 고려할 수 있다.

명칭	직업훈련 및 ICT훈련과 연계된 고등학교 모델 운영 및 컨설팅
목표	<ul style="list-style-type: none"> - 2009 교육정책에 발맞춘 고등학교의 IT직업교육을 강화할 수 있는 모델을 제시 - 단발적인 직업훈련센터나 ICT훈련기관을 독립적으로 설립하기 보다는 중등교육의 직업 및 IT교육과 연결될 수 있는 방안을 모색하여 기존의 고등학교교육에서 직업 및 IT교육이 함께 이루어질 수 있도록 함. - 청소년들이 학교교육을 통해 자신의 적성과 비전을 찾아 삶을 영위할 수 있도록 함.
선정 사유	<p>(한국의 발전경험)</p> <ul style="list-style-type: none"> - 한국의 교육 발전에서 단기간에 초·중등교육의 기반을 마련하여 직업교육을 성공적으로 함. - CPS에서 방글라데시의 중점분야인 직업교육기관 및 ICT 교육기관 역량강화를 기존의 고등학교교육의 역량강화와 함께 연계시킬 수 있도록 함. <p>(비교우위)</p> <p>개도국에서는 한국의 IT산업의 발달로 IT교육이 선진화되어있다는 점을 고려하여 한국의 IT교육을 벤치마킹하려고 함.</p> <p>(추진역량)</p> <p>그간의 교육 ODA는 한국의 IT산업과 관련된 직업훈련형태로 많이 이루어져 왔으므로 이에 대한 관련경험이 풍부함.</p>
구성 요소	<p>(사업요소)</p> <p>모델 고등학교 및 직업훈련센터와 ICT훈련기관 선정 및 시설 확충/ 연계교과과정 개발/ 교사역량강화 및 연수/ 연계고등학교 운영컨설팅</p> <p>(세부 사업 프로그램)</p> <ol style="list-style-type: none"> ① 지역별로 2개의 모델 고등학교 선정 이를 1개를 직업훈련센터와 그리고 1개를 ICT훈련센터와 연계 ② 2개의 모델 고등학교와 선정된 직훈련센터와 ICT 훈련센터를 위한 시설확충 혹은 재건 (고등학교내 ICT 도서관건립 및 직업훈련실습실 확충) ③ 직업교육 및 ICT훈련교육을 기존의 고등학교 교육과정과 연계하는 교과과정 개발 ④ 교사역량강화 및 연수
추진 방식	<p>(1단계) 모델 고등학교, 직업훈련센터, 그리고 ICT교육 선정 및 연계.</p> <p>(2단계) 고등학교내 ICT 도서관, 직업훈련실습장 시설보강 및 직훈 및 ICT센터시설 보강</p> <p>(3단계) 직업교육 및 ICT훈련교육을 기존의 고등학교 교육과정과 연계하는 교과과정 개발</p> <p>(4단계) 교사역량강화 및 연수</p> <p>(5단계) 직업교육과 연계한 고등학교 및 ICT교육과 연계한 고등학교 교육과정운영컨설팅</p>

2. 여성교원양성을 위한 사범대학 신설 운영을 위한 컨설팅

교육부에서 발행한 한 보고서에서 이우성(2013)은 방글라데시를 초등교육의 교원교육이 필요한 국가로 분류하고 있다. 또한 남녀교사비율의 불균형은 여성교육의 저해요인으로 나타난다. 특히 종교교육을 하는 마드라샤(Madrasha)에서는 91%가 남교사인 것을 보면, 남녀의 구별이 뚜렷하고 남성 지배적인 이슬람 사회에서 여교사의 부족은 양성평등교육의 문제를 안고 있다. 따라서 그 동안 교육에서 소외되었던 여성들이 가졌던 사회진출이나 직업 획득의 열세를 보완하고 우수한 역량을 지닌 여성들을 교원으로 양성하여 교육의 질을 제고하고 동시에 양성평등을 구현하는데 의의가 있다. 면담연구에서 교육부의 한 관계자 Dr. Imtiaz Mahmud (Deputy Chief, Ministry of Primary & Mass Education) 또한 교사의 질과 교육 시스템의 질 향상의 필요성을 강조하고 있다. 이를 실현하기 위한 몇 가지 방안으로 제시한다면 다음과 같다.

명칭	여성교원양성을 위한 사범대학 신설 운영을 위한 컨설팅
목표	-소외된 여성을 위한 교사교육 지원을 통하여 우수한 여성교사 배출 -우수한 역량을 지닌 여성교원 양성하여 교육의 질을 제고하고 교육연구력을 향상하도록 함
선정 사유	(한국의 발전경험) 한국의 유수의 여자대학교에서 양질의 여성교원을 배출한 경험이 있음. 여성문제는 우리나라 대 방글라데시 협력전략에 범분야에 해당함. (비교우위) 한국의 교사교육은 외국과 비교할 때 매우 우수한 인력들을 훈련하여 왔기 때문에 교사 훈련에 있어서 매우 성공적인 교원양성의 경험을 가지고 있음 (추진역량) 현장교사 및 교육대학원 석사들이 참여할 수 있음. 한국의 우수한 여성교원교육기관의 협력을 구하기에 용이함. (선정사유) 교육에 있어서 여성차별의 문제가 심각함.
구성 요소	(사업요소) 기존의 교육기관에 교사교육 프로그램 신설 및 운영컨설팅, 교사재교육 과정 프로그램 컨설팅 (세부 사업 프로그램) ① 기존의 교사교육기관에 유치등교육을 위한 여성 교원 양성 프로그램 개발 및 운영지원 ② 기존의 교사재교육기관의 여성교원을 위한 프로그램 개선 및 운영지원
추진 방식	(1단계) 협력 교사교육기관 선정과 프로그램 개발 및 운영지원 (2단계) 여성교원 재교육 과정 프로그램 개선 및 운영지원

첫째, 기존의 방글라데시의 유일한 여성 중등교사 훈련교육기관인 Mymensingh Teachers Training College을 한국 우수한 사범대학과의 교사교육 협력관계를 맺도록 하여 진행할 수 있다. 이 학교의 Mrs. Rokeya Akhter Khanam(Principal, Mymensingh Teachers Training College)는 한국의 ICT Lab 등의 시설 지원과 협조를 요청하고 있다. 파트너가 될 교육기관을 발굴하고 지원하여 협력을 통한 발전적인 교사교육의 모델 제시를 할 수 있을 것으로 보인다.

둘째, Bangladesh Agricultural University는 6개의 학부로 구성된 대학교로서 1961년에 설립된 이후로 방글라데시의 발전을 이루는데 영향력있는 인재들을 배출하여 왔는데 학교가 필요로 하는 ICT Lab을 확충하는데 도움을 줄 것을 요구하고 하였다. 이 대학은 농경과 관련된 넓은 실습 장소와 비교적 우수한 시설들을 확보하고 있었는데 이를 잘 활용한다면 직업교육과 중등교육을 할 수 있는 우수한 교사확보를 위한 기관으로 발전 가능하다고 본다.

셋째, 또 하나의 대안은 여성교원 재교육 과정 프로그램 개선 및 운영지원을 위해 BRAC University의 Master 프로그램을 활용하는 것이다. 여기를 여성 교원의 Leadership 훈련 강화와 기존 교사들의 재교육 지원 프로그램을 위한 센터로 활용하면서 이를 확대하여 여성교원양성프로그램으로 확대발전시킬 수 있을 것으로 보인다. 이러한 방안의 실행을 위해서는 필요한 교수공간과 기자재를 확보하고 그 외에도 학생들을 위한 장학금 지원을 위한 재원을 확보하는 것이 필요하다.

3. 도시형 모델초등학교 지원 및 운영 컨설팅

방글라데시는 취학률은 거의 95%를 달성하였지만 문맹률이 높고, 중도탈퇴율이 높을 뿐 아니라, 중학교 진학률이 매우 저조하기 때문에 질적으로 우수한 교육을 해야 하는 과제에 봉착해 있다. 도시의 빈곤층 아이들은 생계를 위해 학업을 중도에 포기하고 노동의 현장으로 내어 몰리는 경우가 있는데 이것이 중도 탈락의 중요한 요인이기도 하지만 학교 교육에 아이들이 지속적으로 참여하여 성공적인 학업을 성취할 수 있도록 학교가 갖는 실패요인과 취약점들을 해결할 수 있는 양질의 학교 모델이 필요하다.

명칭	도시형 모델초등학교 지원 및 운영 컨설팅
목표	<ul style="list-style-type: none"> - 양질의 초등학교 교육과정운영사례를 보여줌으로써 초등학교의 질개선에 기여 - 학교도서관과 학습미디어센터를 확충하여 양질의 교육환경의 개념을 제시
선정 사유	<p>(한국의 발전경험)</p> <p>한국의 교육 발전의 성과는 단기간에 초등교육의 보편화를 이루어 기초교육을 바탕으로 직업교육을 통한 국가의 발전을 이루어내는 기반을 구축함.</p> <p>(비교우위)</p> <p>방글라데시는 취학률은 거의 95%를 달성하였지만 문맹률이 높고, 중도탈퇴율이 높을뿐 아니라, 중학교 진학률이 매우 저조하기 때문에 질적으로 양질의 교육을 해야 하는 과제의 봉착해 있음. 따라서 양질의 교육을 보여줄 수 있는 모델이 필요함.</p> <p>(추진역량)</p> <p>기준에 있는 민간지원 초등학교를 선정하여 시설을 확충하고 교육과정개선을 위한 컨설팅을 함.</p>
구성 요소	<p>(사업요소)</p> <p>모델 학교 시설 재건, 교육기자재 지원, 교과과정 개발</p> <p>(세부 사업 프로그램)</p> <ol style="list-style-type: none"> ① 학교시설 확충 및 교육환경 정비 ② 학교 내 ICT교육센터 및 도서관(실) 건립 ③ 초등학교교육과정 운영컨설팅 ④ 교사역량강화 프로그램개발 및 교사 연수
추진 방식	<p>(1단계) 학교 선정 및 학교시설 확충과 교육환경 정비/ ICT교육센터 및 도서관(실) 건립</p> <p>(2단계) 초등학교교육과정 정비 및 운영컨설팅</p> <p>(3단계) 교사역량강화 프로그램과 교사 연수</p>

이를 실행하는데 있어서는 한국의 NGO가 설립한 학교 중 하나를 선정하여 모델학교로 선정하고 ODA지원을 통해 좀 더 효과적이고 전문성 있는 학교로 발전시키는 방안을 고려할 수 있다. 학교시설의 확충과 교육환경을 정비하여야 하는데 정비된 도서실 및 도서와 ICT 기자재 등은 학습의 선진 모형을 제시할 수 있을 뿐아니라 이를 교사교육과 연계하여 교원 연수와 훈련의 장 등에도 활용할 수 있겠다.

또한 한국의 초등교사교육기관과 연계하여 현지에 적합한 교육과정을 개발하고 운영을 컨설팅할 수 있으며 BRAC University의 Master 프로그램을 활용한 교사 Leadership 훈련을 통해 교사의 재교육을 통한 전문성과 역량을 강화할 수 있다. 현지에서 활동하는 학교 관계자들의 한국 방문 연수 프로그램 참여 기회를 제공하고 한국의 초등교사교육기관과 정보교환 및 다양한 연수기회를 제공하고 한국의 대학이나 대학원생들과 교환 프로그램 및 자원봉사를 활용할 수 있겠다.

면담연구에서 한국의 NGO 단체인 Well International의 School의 한 관계자는 20여년간 방글라데시에서 교육분야에 종사하여왔는데 그는 한국의 교육ODA가 그간의 한국NGO가 설립한 학교를 지원할 수 있기를 기대한다고 말한 바 있다. 교육연구기관의 한 관계자인 Erum Miriam Ph.D (Director of Institute of Educational Development in BRAC University)는 방글라데시 교육개발과 관련한 연구 및 실행을 하는 데 있어서 한국의 동반자가 되어 협력관계를 갖기를 요청하고 있다. 이러한 현장의 소리를 수렴하여 개발과제실행을 위한 다자간 협력, 민간부문과의 협력은 의미가 있다고 보며 이에 따라 적절한 협력 대상 선정을 통해 체제 구축을 하는 것이 매우 중요하다.

〈표-10〉 방글라데시 초등학교 운영 한국 NGO 단체

단체명	초등교육사업	지부주소	연락처
웰 인터내셔널	비즈톨라 초등학교 운영	H-355, Block-C, Basundhara R/A, Gulshan, Dhaka, Bangladesh	880 1746652487
아시아포커스	시타쿤도바띠아리 지역 초등학교 무료급식 및 지역 보건교육사업	치타콩	880 31620875
굿네이버스	교육 및 아동보호 사업	House No,282 (5th Flr),Lane-4, D.O.H.S Baridhara, Dhaka-1206, Bangladesh	880 2 841 1760
방글라데시 개발협회	초등학교 운영	KDAB.218/3/A (6th & 7th FL) West Karful, Taltola, Begumrokeya Sarami Dhaka-1207, Bangladesh	880 2 9103691~2
한국희망재단	빈곤아동 기초교육 비정규초등학교운영, 교사훈련	방글라데시 쿨나 권역 사키라지역	

*출처: 2011년 한국국제개발협력 CSO편람에서 정리

4. 소외지역(remote area) 유아교육기관 설립운영컨설팅

취학전 교육은 3세-5세 아동을 대상으로 대체로 도시지역에서만 이루어지고 있으며 공교육에 포함되지 않고 있다. 초등학교 부설로 운영되는 ‘아기’교실이나 사립유치원 등에서 유아교육이 진행되고 있으나 초기아동발달이나 유아교육의 필요에 대한 인식수준이 낮은 상태이다. 이에 도시 빈민지역에 현지 환경에 적합한 유아교육시설을 설립하거나 기존의 한국 NGO 유아교육 시설을 확충 재건하여 모델 유아교육기관으로 활용하는 방안을 고려할 수 있겠다. 예를 들어 Beeztola School(한국 Well International School)은 Dahka의 빈민지역에 자리 잡고 있으며 초등학교 시설 내에서 유치원 교육을 실시하고 있다. 이같이 작은 규모의 학교를 친환경적인 유아교육 시설로 리모델링하여 주변의 비슷한 규모의 유아교육을 하고 있는 학교들에게 유아교육기관 시설의 모델을 제공할 수 있을 것으로 보인다.

명칭	소외지역(remote area) 유아교육기관 설립운영컨설팅
목표	<ul style="list-style-type: none"> - 유아교육에 대한 인식제고 - 현지환경에 맞는 양질의 유아교육모델제시 - 평생교육차원의 모자보건과 부모교육을 함께 통합할 수 있는 모델제시
선정 사유	<p>(한국의 발전경험)</p> <p>한국은 정부차원에서 유아교육에 양적, 질적인 발전을 이루어 왔으며 인성교육과 정서교육에 유아교육은 절대적인 영향을 미침</p> <p>(비교우위)</p> <p>한국의 유아교육의 발전의 역사와 경험사례는 저개발국가의 유아교육의 체계에 프로그램 구축과 발전에 모델이 될 수 있을 것이라 보임</p> <p>(추진역량)</p> <p>대학과 전문대학에서 참여가능한 전문가의 확보가 가능함.</p>
구성 요소	<p>(사업요소)</p> <p>모델 유아교육기관 설립/ 교육과정 구축/ 실행요원연수</p> <p>(세부 사업 프로그램)</p> <p>① 친환경 교육시설 설립 및 재건</p> <p>② 유아교육과정 및 부모교육교육과정 시스템구축</p> <p>③ 시범운영</p>
추진 방식	<p>(1단계) 친환경 유아교육시설 및 보육시설 설립</p> <p>(2단계) 교육과정확보와 시범운영(기존의 유아교육운영 민간단체참여)</p> <p>(3단계) 교사역량강화 및 교사 재교육 프로그램 실시</p>

이 기관에서 운영할 유아교육과정 및 부모교육 교육과정을 개발하는 일의 시스템구축을 제시할 수 있는데 예를 들어 BRAC University의 현지 유아교육과정 전문가와 한국의 대학 수준의 유아교육과 혹은 대학 부설 유아교육기관이 참여하여 현지 환경에 적합한 유아교육과정과 부모교육과정을 개발하고 현지에 맞는 양질의 교육과정, 교사역량강화 및 교사 재교육 프로그램 실시를 할 수 있겠다. 다음의 <표-11>은 방글라데시의 현지에서 이미 실시되고 있는 NGO 유아교육기관과 내용들을 보여주고 있다.

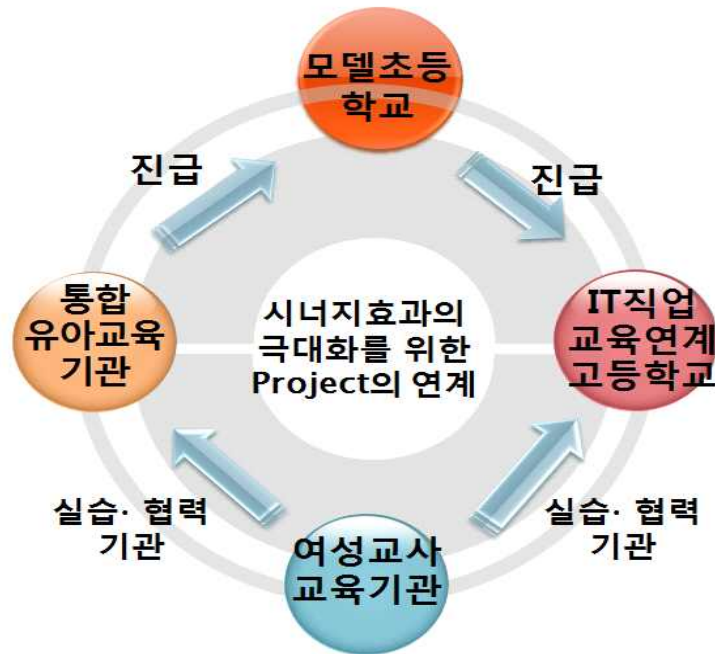
〈표-11〉 방글라데시의 한국유아교육기관

기관명	사업명	사업내용
웰 인터내셔널	가지뿔탁아소 운영	지역사회요청으로 미취학아동대상 정규반과 종일반 운영(방글라데시어, 영어, 수학, 미술, 이야기, 노래, 나누기 놀이 교육 등)
위드 사단법인	겨자씨 유치원 운영	유치원 어린이교육 유치원교사교육
세이브더칠드런	취약계층 영유아 교육지원(ECD)사업	유치원 건축/개보수, 교사훈련, 학부모 인식개선 활동
한국희망재단	-	소외 계층을 위한 공부방에서 유아교육과 초등1-3과정 교육 다카를 비롯한 6개 지역에서 소외지역 빈곤층 아동교육
굿네이버스	시라즈간즈/라이간즈 지역개발 사업	5개의 유치원 운영
	굴산 빈민지역 지역개발 사업	5개의 모자보호센터 운영 영유아들을 보호 양육하고 보건교육 및 진료서비스 지원
월드비전	보그라 지역개발 사업	버럭 바리아 유치원 운영 말하기, 듣기, 읽기, 쓰기와 각종 예체능 활동

*출처: <http://www.ngokcoc.or.kr>, NGO 유아교육사업자료

5. 시너지효과의 극대화를 위한 프로젝트간의 연계

이상에 제시된 교육분야 4가지 프로그램은 CPS 중점분야와 범분야를 각 학교급으로 적용하는데 있어서 다음의 [그림-3]과 같이 지리적으로 혹은 운영 면에서 상호 연계를 가지고 이루어지게 된다면 시너지 효과를 극대화할 수 있을 뿐 아니라 한국의 개발원조에 대한 가시적인 홍보효과도 최대화될 수 있으리라고 본다. 또한 앞서 제시한 교육개발협력의 4가지 프로그램간의 연계를 통해서 통합적이고 지속적인 교육협력을 이루는 것이 필요하다. 예를 들어 직업교육과 고등학교와 연결된 모델을 제시하고 이는 또 교사교육기관과 연계하여 실습·협력의 기관으로도 활용할 수 있으며 유아교육기관과 교사교육기관도 실습·협력의 연계선상에서 상호작용하여 서로의 효율성을 높이는 방안으로 활용할 수 있겠다.



[그림-3] 교육분야 4가지 프로그램간 상호연계

V. 선교적 시사점

교육 ODA의 협력 단체로는 국제기구나 공공기관 외의 민간 혹은 종교 NGO 단체들이 있는데, 본 연구에서는 방글라데시의 교육 ODA 추진방안에 오랜기간 동안 방글라데시 교육에 개발 협력을 하고 있는 종교적 배경을 가진 단체들을 지원할 수 있는 요소들을 포함하였다. 기독교 배경을 가진 NGO단체 즉 PFBO(Protestant Faith-Based Organization) 혹은 PFBDO(Protestant Faith-Based Development Organization)는 대계명인 ‘하나님 사랑과 이웃사랑’에 근거하여 선교적 목적을 가지고 설립되어졌다고 말할 수 있다. 한재광(2013)의 연구에 의하면 <표-12>와 같이 우리나라의 FBO는 전체 NGO의 약 7:3정도의 비율을 가지고 있고, 이중에서 개신교는 51%로 전체 FBO에서는 76.2%의 비율을 보이고 있다.

<표-12> Current State of FBOs in KCOC

	Contents(%)	
FBO	48 PFBDO (51%), In FBOs, 76.2%	63(67%)
	6 CFBDO (6.4%), In FBOs, 9.5%	
	5 BFBDO (5.3%), In FBOs, 7.9%	
	4 OFBDO(4.3%), In FBOs, 6.4%	
Non-FBO	31(33%)	
Total	94(100%)	

*출처: 한재광(2013), p.23

이들은 학교 기관을 설립하는 등 현지 교육의 양적 질적 개발에 긍정적인 역할을 감당하고 있지만 이들 기독교 배경을 가진 단체들은 교육 개발 활동에 중점을 두게 되면서 종교적 색채가 약화되어 본질은 사라지고 ‘뺑’만 주고 있다는 비판을 받기도 한다. 그러나 우리의 딜레마는 한편 개발전문가들로부터는 ODA 실행에 있어서 종교적 중립이라는 국제사회의 규범을 지킬 것을 요구받고 있다는 것이다. 따라서 기독교 배경을 가진 단체들은 선교와 개발에 어느 정도의 비중을 어떻게 두어야 하는지, 혹은 선교와 개발을 어떻게 조화롭게 해야 하는지에 대한 과제를 안고 있다고 할 수 있다. 여기에서 우리는 이러한 난제를 극복하기 위해 교회는 대외적으로 그리고 대내적으로 다양한 노력이 필요하다고 할 수 있다.

첫째 대외적으로는 PFBDO들이 ODA의 파트너로서 일할 때 제시되어지는 개발의 국제적 규범들 즉 종교적 중립성의 규범이나 수혜국의 요청에 근거하여 그들에게 주인의식을 가지고 참여할 수 있도록 하여야 한다면 하는 규범들을 준수함으로써 대외적인 신뢰를 구축해 나갈 필요가 있는 것이다. 미국의 경우 FBO에 2001년 부시 정부는 ODA 자금 중 10%를 할애했으며, 2005년에는 약 20%로 지원이 상향 조정되었고 이중 98%가 기독교 단체에게 할애했었다(한재광, 2013). 이는 미국의 FBO들이 다양한 종교적 배경을 가진 사람들과 협력적으로 함께 일하고, ODA를 시행하는 데 있어서 견지해야 하는 ‘개발전문가의 관점에서 요구되는 종교적 중립성’을 포용하고 따랐기 때문으로 보여진다. 사실 적극적으로는 그리스도인의 모든 사회적 참여의 동기가 종교적 배경을 가지고 있다는 것을 이해시킬 필요는 있지만, 그들이 공적으로 제시하는 개발실행에 있어서 종교적 중립성을 최대한 견지할 필요가 있다고 본다.

개혁주의적인 관점에서 본다면 사람의 모든 행동은 무엇을 하든지 종교 생활의 한 부분이고 성격상 종교적이다(김성수, 2011) 따라서 교육개발 협력에서 우리의 종교적인 동기를 부인할 수 없다. 따라서 한국이 신흥공여국으로서 개발사업이 증가하고 있는 이 시점에서, 한국의 종교적 배경을 가진 단체들이 ODA 파트너로서 보다 진정성 있게 참여함으로써 FBO들이 종교적 동기를 은폐하거나 폐기하지 않고도 개발에 성공적인 파트너로 일할 수 있다는 신뢰를 쌓아갈 수 있도록 하여야 한다. 그리고 보다 적극적으로는 신흥공여국으로서 한국이 가지는 개발전문성의 취약점을 FBO들의 현지사역의 경험과 전문성으로 보완할 수 있다는 가능성을 보여주는 사례들을 부각할 필요가 있다.

둘째는 대내적으로는 FBO가 가지는 개발의 규범을 견지하면서도 적극적으로 선교적 사명을 감당할 수 있도록 선교에 대한 개념이 재정립되어야 하고 FBO활동에 대한 다양한 실천전략들이 모색되어야 한다.

고전적으로 ‘선교란 곧 복음전파’를 의미하는 것이었다. 여기서 의미하는 복음전파의 방법은 주로 ‘복음의 구두적 선포’를 지칭하였다. 즉 의료선교사는 환자의 병을 치료 하고 나서 환자와 마주 앉아 복음에 대한 내용을 구두로 선포하는 부분만을 선교로 생각하고 있다는 것이다. 하지만 선교의 패러다임이 변화하면서 선교에 대한 정의도 변화하게 되었다. 복음주의 진영에서 선교의 정의는 존 스토틀가 결정적인 영향을 주게 되었는데 스토틀는 선교란, ‘복음 전파와 그리스도인의 사회적 책임을 감당하는 것 양자 모두’라고 정의하였다. 결국 선교는 ‘교회가 이 세계 속으로 보냄을 받아서 해야 할 모든 것’이라고 볼 수 있다(이현모, 2007).

이렇게 선교에 대한 총체적인 접근은 ‘예수님의 초림으로 시작된 하나님의 나라와 예수

님의 재림으로 마무리될 하나님 나라 완성시점의 사이에서, 하나님 나라에 대한 소식을 선포하고 그것을 삶으로서 증거하는 것'을 의미하며 이미 임한 하나님 나라의 시작에 기초하여, 앞으로 완성될 하나님 나라에 대한 소망과 믿음을 지금 이 중간기에 삶의 현장에서 행사함으로써, 하나님의 사랑과 의를, 죽어가는 이들에게 전하는 것이 목적인 것이다(한국인터서브, 2011). 그러므로 기독교인들은 삶의 전 영역에서 하나님 나라의 회복을 위해 일해야 하는 의무를 가졌고, 이와 같이 하나님 나라의 전인적 회복을 위해 그리스도인들은 복음의 선포뿐 아니라, 복음에 대한 전인적 반응으로서 개발도상국의 대다수의 국민들이 처해 있는 빈곤과 교육 소외의 문제에 관심을 가져야 하는 것이다. 따라서 개발사업에 참여하는 것은 선교의 한 부분이 될 수 있다. 그러므로 개발사업에 참여할 때 PFBO들은 직접적인 전도나 복음선포를 할 수 없다하더라도 선교적 목적으로 참여하다면 선교를 하는 것이라고 할 수 있다.

그러나 PFBO들은 이들의 활동이 궁극적으로 대위임(마태복음 28:19-20)에 부합할 수 있도록 하기 위한 다양한 전략들이 필요하다고 할 수 있다. 한재광(2013)은 한국의 PFBO 27개 기관을 조사하여 이를 특성에 따라 1)신앙일치 유형(Faith-Permeated Attribute) 2)신앙중심 유형(Faith-Centered Attribute) 3)신앙배경 유형(Faith-Background Attribute)으로 나누고 이들의 개발참여와 실행에서의 차이를 알아보았다. 이들 단체들은 첫 번째 유형에 가까울수록 선교 조직에 가깝다면 세 번째 유형에 가까울수록 비종교적인(secular) 개발 NGO의 양상을 띠었지만 결론적으로 이 세 유형들은 수입규모와, 개도국사업 책임자의 교인 여부를 제외하고는 의미 있는 차이를 보이지 않았다고 보고하였다. 이러한 연구결과는 개발사업에 참여하는 책임자의 동기와 목적에 따라 개발활동에 차이를 보이지 않더라도 선교사업에 충실한 활동을 할 수 있는 가능성이 있다는 것을 의미한다고 해석할 수 있다.

하나님 나라의 회복으로서 교육개발을 생각한다면, 교육 자체가 기독교 세계관에 의해 철저히 회복되어질 수 있도록 하는 노력이 먼저 필요하다고 본다. 이를 위해서는 교육개발에 참여하는 PFBO들은 기독교교육에 대한 이해를 기반으로 하여야 한다. 이를 인식하지 않고 교육 개발에 FBO가 참여한다면 그 교육개발의 행위는 기존의 세속주의적이고 자기중심적인 흐름에 휩싸여서 '뺨'만을 주는 행위가 될 수 있을지 모른다. 따라서 총체적 선교라는 개념아래 PFBO들의 교육개발사업들은 그 실행에 있어서 기독교세계관에 의해 그 교육의 목적, 내용, 방법, 평가들이 새롭게 점검되어야 할 필요가 있겠다.

이상의 논의에도 불구하고 ODA와 연결되는 선교사업들은 영혼구원이라는 측면에서 직접적인 교회사업과 비교할 때 간접적일 수 밖에 없다. 따라서 PFBO들은 각 개발대상국가의 선교상황에 맞추어 보다 전략적으로 다양한 차원에서 ODA교육개발에 참여하여야 할 것이라고 보여진다.

VI. 결론

신흥공여국으로서 한국의 ODA가 확대일로에 있는 시점에서 본 연구에서는 방글라데시를 중심으로 교육ODA의 추진전략을 알아보고 선교적 시사점을 논의하였다. 우선 방글라데시 교육 및 교육ODA 현황을 알아보았는데 방글라데시교육은 다음과 같은 문제를 가지고 있었다. 1) 기술훈련 과정에 노동시장의 요구가 반영되지 않아 취업기회가 제한적이고

(ADB 2010: 45) 2) 정식교원의 비율이 71.9%로 낮은 편이며 또한 남녀교사비율의 불균형이 심각하다, 3) 초등학교취학률(95%)은 높으나 청소년 문해률(77%)이 낮고 중도탈퇴율(25%)이 높고, 중학교 진학률이 매우 저조한 편이다. 4) 유아교육의 인식은 매우 미흡한 편으로 약 10% 되지 않는 수가 혜택을 받고 있으며 도시를 중심으로 최소한의 유아교육기관이 운영되고 있기 때문에 소외지역에 유아교육기관에 대한 필요가 매우 높다.

방글라데시교육은 상당한 부분 교육개발원조와 국내의 NGO단체에 의존하고 있는데 그간 한국은 주로 직업훈련을 지원하여왔다. 향후 한국의 대 방글라데시 교육ODA의 중점 분야 역시 지금까지와 비슷하게 직업훈련, ICT교육강화, 초중고등학교의 컴퓨터교육강화로 되어 있다. 이에 본 연구에서는 이러한 국가수준의 추진전략을 반영하면서도 방글라데시교육의 취약점을 보완할 수 있도록 하는 다음과 같은 네 가지 중점 프로젝트를 제안하였다.

- 1) 직업훈련 및 ICT훈련과 연계된 고등학교 모델 운영 및 컨설팅
- 2) 여성교원양성을 위한 사범대학 신설 운영을 위한 컨설팅
- 3) 도시형 모델초등학교 지원 및 운영 컨설팅
- 4) 소외지역(remote area) 유아교육기관 설립운영컨설팅

이상의 프로젝트들은 상호연결되어 보다 통합적이고 지속적으로 운영, 지원됨으로써 그 시너지효과를 극대화할 수 있도록 제안하였다. 이러한 추진 전략들은 방글라데시에서 활동하는 PFBO의 학교사역을 포함할 수 있도록 하였는데 본 연구에서는 이러한 PFBO들이 어떻게 이웃을 사랑하라는 대명령과 세례를 주고 가르쳐지키게 하라는 대위임명령을 조화롭게 수행할 수 있겠는지에 대한 논의를 하였다. 이를 위하여 PFBO는 대외적으로는 종교인들이 가지는 종교적 동기와 목적에 대한 이해를 높이기위한 노력과 함께 개발관점에서 요구되는 국제적인 개발규범을 준수할 수 있도록 노력하여야 하고, 대내적으로는 선교의 개념을 재정립하고 다양한 차원의 선교전략들이 간구되어야 한다. 결론적으로 PFBO들의 교육ODA의 참여는 선교적 차원에서 볼 때 분명한 한계를 가지지만 적극적으로는 신흥공여국인 한국의 개발의 전문성을 보완할 수 있는 역할을 할 수 있을 것으로 본다.

기독교인들은 모두 삶의 전영역에서 그리스도의 제자로서 임하실 하나님 나라를 기대하며 이 땅의 회복을 위해 노력해야하는 사명을 가지고 있다. 따라서 ODA개발사업에 참여할 때는 “그들의 관점”에서 요구되는 종교적 중립은 견지할 필요가 있지만 그리스도인들에게는 모든 행동이 종교적 방향성을 가진 행위임을 기억하고 동기와 목적에 대한 분명한 인식이 있어야 하며 더불어 성령의 도우심을 구하면서 하나님의 역사가 그 땅 가운데 일어나기를 기대하는 태도가 필요하다고 본다.

참고문헌

- 관계부처합동. (2011). "방글라데시 개발협력전략 2012-2015 초안"
- 교육부. (2013). "중점협력 국가별 교육과학기술 협력방안 마련을 위한 연구사업 총괄보고서"
- 국제개발협력위. (2012). "국가협력전략-방글라데시, 우즈베키스탄, 필리핀, 몽골, 캄보디아"
- 김성수. (2011). 개혁주의 기독교교육학의 본질과 전망. 『2011년 기독교교육연구소가 주최하는 연합 학술대회자료집』.
- 김원근. (2011). 한국의 NGO 정책과 기독교 NGO. *글로벌기독교세계관학회*, 4(-), 31-45.
- 김은미. (2012). 우리나라의 공적개발원조(ODA) 추진방향 연구. *KOICA ODA 연구*, 18(223).
- 김희연, & 김태환. (2012). 개발도상국에 대한 ODA의 경제성장 기여도 분석과 선교 전략적 함의. *기독교학문연구회*, 17(1), 43-78.
- 관계부처합동. (2011). "방글라데시 개발협력전략 2012-2015 초안"
- 대외경제정책연구원. (2013). "남아시아의 개발수요와 한국의 분야별 ODA추진 방안"
- 라이트, 크리스토퍼. (2010). *하나님의 선교* (한화룡, 정옥배 역.). 서울: IVP.
- 박태준. (2007). 아프리카지역 교육지원사업 타당성 연구. 서울: 교육인적자원부.
- 신서균. (1993). *선교학 개론*. 서울: 기독교문서선교회
- 이계우, & 박지훈. (2007). 한국의 공적개발원조 20년의 평가. *한국개발연구원*, 29(2), 41-74.
- 이찬희. (2008). "한국형 교육개발협력 모델구축연구". 서울: 한국교육개발원.
- 이현모. (2007). 『현대선교의 이해』. 서울: 침례신학대학교 출판부.
- KCOC. (2011). 『한국 국제 개발협력 CSO편람』. 서울: 한국무상원조협의회.
- KOICA. (2008). 『2008 유엔새천년개발목표 보고서』. 서울: 한국무상원조협의회
- ODA KOREA. (2012). 『방글라데시 최근 지원상태 보고서』. 서울: 한국국제개발협력단
- Jae Kwang, H. (2013). *A Study on Protestant Faith-Based Development NGOs(PFBDs) in Korea: With special reference to Attribute and Typology*. (국내박사학위논문), 경희대학교, 서울.
- Ahmed, M(Ed). (2011). *Education In Bangladesh*. Dhaka: BRAC University Press.
- IED(2010), *Educational Access in Bangladesh Country Research Summary*, BRAC University
- UN(2012), *MDG Report 2012*
- UNESCO(2011), *Bangladesh World Data on Education 7th ed, 2010/11*
- UNESCO(2011), *EFA Global Monitoring Report 2011*
- OECD 통계자료 <http://stats.OECD.org>
- UNDP 방글라데시 사무소 <http://www.undp.org.bd/>
- 국제개발협력민간협의회 <http://www.ngokcoc.or.kr>
- 방글라데시 교육부 <http://www.MOEdu.gov.bd/>
- 방글라데시 대외협력청(원조총괄기관) <http://www.erd.gov.bd/>
- 한국국제개발협력단 <http://www.odakorea.go.kr>
- 한국국제협력단 <http://koica.go.kr>
- 한국수출입은행 대외경제협력기금 <http://www.edcfkorea.go.kr/edcf/index.jsp>
- 연합뉴스 <http://www.yonhapnews.co.kr/>

분과발표_융합 4

모잠비크 교육 개발협력 방안과 기독교적 시사점

정희영 (충신대 교수)

I. 서론

2009년 11월 우리나라의 OECD/DAC 가입은 수원국에서 공여국으로의 전환을 의미하며, 국가별 개발협력에 대한 체계적이고 전략적인 추진을 필요로 하게 되었다. 이를 위해 2010년 7월에 국제개발협력기본법이 제정되었고 우리나라의 ODA 사업선진화를 위해 총리실 주관의 통합추진체제가 출범하였으며 교육과학기술 공적개발원조 선진화방안을 수립하였다. 2011년 0.13%의 원조에서 2015년 0.25%(GNI)로 증액 목표가 발표되었다.

체계적인 국제협력 전략수립을 위해 2011년도에 교육과학기술분야 ODA 협력사업에 이어 2012년도 연구사업으로 교육과 과학기술분야에서 우리 정부의 중점협력대상국으로 14개국을 선정하여 협력 방안을 마련하였다. 14개 국가를 4개의 형태로 구분하였다. A형태는 과학기술협력 국가형으로 파키스탄, B형태는 교육질개선 국가형으로 아제르바이잔, 볼리비아, 페루, 가나, C형태는 경제협력확대 국가형으로 방글라데시, 나이지리아이고 D형태는 기초교육확립 국가형으로 라오스, 네팔, 동티모르, 카메룬, 모잠비크, 르완다, 우간다 등이 이에 속한다. 지원 대상 국가별로 국가발전계획, 교육과학기술발전계획, 교육과학기술 현황 등을 파악하여 중장기 협력 방안 및 현안정책과제 등을 마련하였다. 중장기 협력 방안 및 현안정책과제를 위한 연구 내용은 첫째, 정책연구 대상 14개국들에 대한 교육시스템, 과학기술 혁신 시스템 현황조사 둘째, 주요현안과 문제점 도출, 마지막으로 중점추진전략 및 정책과제 도출 등이다.

이 논문에서는 D형태에 속하는 모잠비크를 중심으로 교육시스템에 대한 현황조사, 주요 현안과 문제점 도출을 통해 마련된 중점추진전략 및 정책과제를 소개하고자 한다. 또한 이것을 근거로 기독교적 고찰을 통해 국가적인 차원에서의 지원이 아닌 민간차원에서의 지원과 선교전략의 방향에 대한 시사점을 제시하고자 한다.

II. 모잠비크 교육 개발협력 방안

모잠비크 교육 개발협력 방안을 위해 교육시스템 현황조사와 문제점 도출을 통해 마련된 프로그램은 다음과 같다.

1. 선정 프로그램 목차 및 개요

□ 교육 분야 프로그램 리스트

연번	프로그램명	주요내용	사업화방안	비고
1	E-learning 교육 프로그램	<ul style="list-style-type: none"> IT 강국인 한국의 정보기술력을 바탕으로 빈곤계층의 학생들을 위한 교육 접근성 및 기회 확대 	<ul style="list-style-type: none"> 마을 지역 단위 정보통신 인프라 구축 <ul style="list-style-type: none"> e-learning 프로그램개발 e-learning 교육 시연 워크샵 	
2	교원 역량 강화 프로그램	<ul style="list-style-type: none"> 유아, 초등, 중등, 고등 교사의 전문성 확보를 위한 교사양성체제 구축 지원 	<ul style="list-style-type: none"> 교사양성시스템 구축을 위한 제도적 지원 및 전문가 파견 <ul style="list-style-type: none"> 교사 양성 프로그램개발 국가간 인적 교류 	
3	여성학교 프로그램	<ul style="list-style-type: none"> 여성의 능력을 신장시키기 위한 양성평등사회 실현과 여성과 아동의 권리를 고양시키기 위한 모성보건의식의 보급 	<ul style="list-style-type: none"> 여성학교 컨설팅지원 여성학교 프로그램 개발 및 보급 여성학교 시스템 구축 및 제도화 	
4	유아교육 및 보육 프로그램	<ul style="list-style-type: none"> 유아교육 및 보육 체계 구축을 통해 기초교육을 강화하고, 여성의 일자리 창출을 위한 유아교사 및 보육교사 양성시스템을 구축하고자 함. 	<ul style="list-style-type: none"> 유치원 설치 및 제도화 지원 유아교육 및 보육 프로그램 개발 현지 교사 연수 지원 	
5	직업기술교육 프로그램	<ul style="list-style-type: none"> 장단기 국가발전을 유도하기 위한 직업기술 교육 체계 구축 	<ul style="list-style-type: none"> 직업기술교육 센터 설립 지원 직업기술교육 프로그램 개발 한국 산업 연수 프로그램 구축 	

2. 선정 프로그램 분석

1] E-learning 교육 프로그램

명칭	E-learning 교육 프로그램
분류	교육
목표	수원국의 빈곤계층 학생들을 위한 교육 접근성 및 기회 확대

선정 사유	<p>(수원국 필요성) 초등학교 교육을 끝까지 이수하는 아동의 비율이 낮고, 전기 초등교육단계를 수료한 아동들 중 약 29%는 교육을 지속할 수 없는 실정임.</p> <p>(수원국 정부 수요) 교육전략계획(Strategic Plan for Education 2012-2016) 중 중점추진과제로 원거리교육 프로그램 및 e-learning을 도입하고자 함.</p> <p>(우리나라의 비교우위 및 추진역량) 한국은 세계에서 인터넷 보급률이 가장 높은 IT 강국으로, 이러한 정보기술력을 수원국에게 전수함으로써 원거리교육 및 e-learning 교육 시스템 구축을 지원할 수 있음.</p> <p>(우리나라의 기대효과) 한국의 축적된 정보기술력, 교육관련 지식 및 기술을 보급함으로써 세계시장에서의 정보산업 경쟁력 우위를 확보함.</p>
구성 요소	<p>(사업 추진 체계) 정보통신 교육환경 구축, 교육 콘텐츠 개발, 인적자원 교류 및 육성</p> <p>(사업 협력 대상) 아프리카 지역에서 활동 중인 NGO 단체와 한국 정부부처 및 기업</p> <p>(세부 사업 프로그램)</p> <ol style="list-style-type: none"> ① e-learning 지원체제 확립 ② 마을 지역 단위 정보통신 인프라 구축 ③ e-learning 교육 프로그램 개발 ④ e-learning 교육 시연 워크샵
추진 방식	<p>(1단계) e-learning 지원체제 확립: 대 모잠비크 e-learning 사업 지원 관련 사업체 모집 및 선정</p> <p>(2단계) 마을 지역 단위 정보통신 인프라 구축: 100개 마을 선정 및 정보통신 인프라 구축</p> <p>(3단계) e-learning 교육 프로그램 개발: 한국의 교육 전문가 파견 및 현지 조사를 통한 교육 프로그램 개발</p> <p>(4단계) e-learning 교육 시연 워크샵: 선정된 100개 마을 대상 한국 교육 전문가팀의 e-learning 교육 사업 워크샵 및 홍보</p>
ODA 추진 사례 / 교훈	<p>(기존 국내외 사업 사례)</p> <p>국가정보화계획(Maroc Numeric 2013)을 수립하여 성장단계에 진입한 모로코의 e-learning 사업</p> <p>(기존 사업 사례의 성공요인 및 애로사항)</p> <ul style="list-style-type: none"> - 모잠비크 정부, 기업 및 대학의 e-learning 사업 확산 노력 - e-learning 교육 수요에 비해 교육자원 및 시설 공급의 부족

(1) 목표

○ 원거리 교육 및 E-learning 관련 기술을 도입하여 수원국의 교육 전략 계획에 부합한 빈곤계층 학생들을 위한 교육 접근성 및 기회를 확대한다.

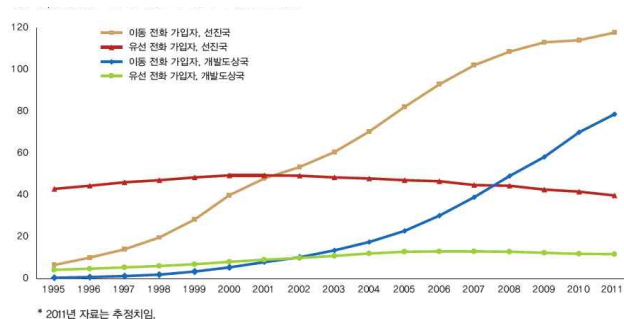
(2) 선정사유

□ (수원국 필요성)

- 초등교육에 대한 정부의 낮은 예산으로 교육의 질이 낮다(2010년 World Economic Forum 자료에서 총 139개 국가 중 130위를 차지함).
- 초등교육 등록율은 89.8%로 높은 편이지만, 교사와 교육시설의 부족 및 경제적 부담 등으로 이수율은 56.2%로 현저히 낮은 상황이다.
- 아동들의 취학연령은 공식취학연령보다 약 3년씩 늦으며, 초등학교 수료율이 도시와 시골지역 간 차이가 크다.

□ (수원국 정부 수요)

- 모잠비크 정부는 교육을 통해 국가발전과 빈곤퇴치를 도모함에 있어 교육전략계획(Strategic Plan for Education 2012-2016) 중 중점추진과제로 원거리교육 프로그램 및 e-learning을 도입하고자 한다. 그러나 현재 인터넷이나 이동통신 보급률이 매우 낮은 실정이다



〈그림 1〉 인구100명당 유선전화 및 이동전화 가입자수(1995-2011년)
자료: UN 새천년개발목표 보고서(2012-2013)

□ (우리나라의 비교우위 및 추진역량)

- 한국은 IT(Information Technology)강국으로서 90년대 후반부터 개발도상국의 열악한 교육환경 개선 및 교육인프라 지원을 통한 교육기회의 확대를 위해 개발도상국 PC 지원 및 해당국 교육정책결정자 국내연수 실시 등 교육정보화지원사업을 추진해 왔으며, 뛰어난 정보기술력을 통해 수원국에 원거리교육 및 e-learning 교육 시스템 구축을 지원할 수 있다.
- 한국의 교육과학기술부는 'e-learning 글로벌 리더'라는 비전을 새로운 가치로 내걸고, 그에 따른 핵심 추진전략 및 추진체계를 전략적으로 제시하면서 e-learning 세계화 발전 방안의 필요성을 역설하였다.

□ (우리나라의 기대효과)

- 한국이 보유하고 있는 e-learning 관련 노하우와 지식을 세계 각국에 전파하여 국가 간 지식정보격차 해소에 기여한다.
- 선진국과의 다양한 지식과 경험의 상호공유 및 협력을 통해 e-learning 교육 및 산업을 발전시켜 국제사회에서 한국이 e-learning 글로벌 리더로서의 역할을 주도하게 된다.

(3) 구성요소

□ (사업 추진 체계)

○ 정보통신 교육환경 구축, 교육 콘텐츠 개발, 인적자원 교류 및 육성

□ (사업 협력 대상)

○ 교육과학기술부 및 한국교육학술정보원, 한국교육개발원 등 e-learning 국제컨설팅 관련 정부기관.

○ 삼성전자, LG전자 등 기업체

○ KOICA, '기아대책' 등 NGO 단체

□ (세부 사업 프로그램)

○ e-learning 지원체제 확립

○ 마을 지역 단위 정보통신 인프라 구축

○ e-learning 교육 프로그램 개발

○ e-learning 교육 시연 워크숍

(4) 추진방식

□ 1단계 : e-learning 지원체제 확립과 함께 컨설팅 모델을 개발.

□ 2단계 : 마을 지역 단위 정보통신 인프라를 구축.

□ 3단계 : e-learning 교육 프로그램 개발과 교육용 콘텐츠를 개발.

□ 4단계 : 온라인 학습공동체를 구축 및 사후관리를 위한 연수 센터 및 행정부처 조직 체계화를 추진.

(5) ODA 추진 사례 및 교훈

□ (기존 국내외 사업 사례)

○ 모잠비크 정부는 '국가정보화계획(Maroc Numeric 2013)'을 수립하고 ① 인적자원 육성 ② 정부 및 민간효율성 제고 ③ 정보통신산업 육성 ④ 정보통신 허브화 등 4가지 실천과제를 설정하여 온라인교육 확산을 위한 인터넷, 모바일 기반을 강화하였다.

□ (기존 사업 사례의 성공요인 및 애로사항)

○ 모로코 정부, 기업 및 대학이 e-learning 교육의 확산을 위해 노력한 것이 성공요인이었다. 그러나 e-learning 교육 수요가 증가하는데 반해 e-learning 플랫폼 개설에서 운영에 이르기까지 교육자원 및 시설 공급이 부족한 것이 문제였다.

2] 교사 양성 프로그램

명칭	교사 양성 프로그램
분류	교육
목표	수원국의 교사양성을 위한 시스템 구축
선정 사유	(수원국 필요성) 자격미달 교사의 비중이 높고, 교사 당 학생 수가 많아 교사들이 주당 30시간 이상의 강도 높은 업무에 시달리는 상황임.

	<p>(수원국 정부 수요) 보편적 초등교육 달성과 중등교육 확대 및 팽창을 위해 정부의 교육과 관련된 거버넌스 역량을 키워야 할 필요성이 대두됨.</p> <p>(우리나라의 비교우위 및 추진역량) 미국 오바마 대통령은 한국 교사들을 국가의 건설자로 비교함. 한국의 교육열은 전례를 찾아보기 힘들며, 학력 및 학벌주의 사회 속에서 고급 잠재 인력의 매우 풍부함.</p> <p>(우리나라의 기대효과) 잉여된 고학력자들을 국제사회에서 활용함.</p>
구성 요소	<p>(사업 추진 체계) 교사양성원 설립, 교육 콘텐츠 개발, 인적자원 육성 및 교류</p> <p>(사업 협력 대상) 아프리카 지역에서 활동 중인 NGO 단체와 한국 정부기관</p> <p>(세부 사업 프로그램)</p> <p>① 교사양성시스템 구축을 위한 전문가 파견 및 컨설팅</p> <p>② 교사양성원 설립</p> <p>③ 교사양성프로그램 개발</p> <p>④ 국가 간 인적교류 및 교사연수</p>
추진 방식	<p>(1단계) 교사양성시스템 구축을 위한 전문가 파견 및 컨설팅: 모잠비크 현지 시장 조사 및 한국의 교육전문가 집단과의 협력체제 구축</p> <p>(2단계) 교사양성원 설립: 교사양성원 설립에 필요한 단계 설정</p> <p>(3단계) 교사양성프로그램 개발: 현지조사를 통한 교육 프로그램 개발</p> <p>(4단계) 국가 간 인적교류 및 교사연수: 모잠비크 교육전문가와 협력체제 구성 및 교수연수 프로그램 체계화</p>
ODA 추진 사례 / 교훈	<p>(기존 국내외 사업 사례)</p> <p>호이프로젝트 아프리카단기집중교사연수(STIC)는 단기집중교사연수 및 교사자격증이 없는 아프리카 현지 교사들을 교육시키는 사업임.</p> <p>(기존 사업 사례의 성공요인 및 애로사항)</p> <p>-단체 구성원들의 한국에서의 교직경험 및 아프리카 교사들의 학구열</p> <p>-짧은 기간 및 교육자원의 부족</p>

(1) 목표

○ 수원국의 교수능력 함양 프로그램과 교사 재교육 프로그램 같은 교사양성을 위한 시스템을 구축한다.

(2) 선정사유

□ (수원국 필요성)

○ 전기 및 후기 초등학교 단계에서 각각 42%와 31%의 현직 교사가 교사자격 인증을 받지 않은 것으로 나타났다(2005년 모잠비크 교육부 조사).

○ 교사 당 학생 수가 많아 교사들이 주당 30시간 이상의 강도 높은 업무에 시달리고 있는 상황이다.

□ (수원국 정부 수요)

- 교사 양성 프로그램을 개선하여 학생들의 학습동기를 자극하고 지원할 교원을 양성하고자 한다.
- 교원의 양성과 자격요건 및 동기부여와 함께 채용과 선발, 계약, 평가 등이 모두 통합된 관리프로그램을 개발하고자 함.

□ (우리나라의 비교우위 및 추진역량)

- 한국 학생이 2009년도 OECD가 주관하는 국제학생평가 프로그램에서 언어부문이해에 1등 그리고 수학에서 2등을 차지함에 한국교사들이 국가의 건설자(Nation Builders)라고 불리게 되었다.
- 보편화된 고등교육을 통해 전문성이 강화된 교사들이 지속적으로 배출되고 있으며, 신분보장을 통해 교사라는 직업이 정착됨.

〈표 1〉 한국의 초등교원 양성기관 설치현황 (출처: 김종생, 2005)

시기	초등교원 양성기관 설치현황
광복 이전	별도의 교원양성이 기관이 없이 고등보통학교에 사범과와 교원속성과를 부설하여 교원교육을 실시
광복 직후	일제시대부터 존재한 7개교와 미군정 하에서 신설된 10개, 1951년에 증설된 1개교를 포함 총 18개 사범학교에서 초등교원을 양성
광복 이후	광복이후 교육수요가 폭발적으로 증가 → 임시양성소가 설치되었으나 교원의 질에 대한 문제가 제기되고, 1962년부터 사범학교가 교육대학으로 승격, 체계를 갖추기 시작한 시기 1977년 각 시도당 1개교 원칙 하에 11개교로 정비, 이화여대 초등교육과와 교원대학교 초등교육과를 포함 총 13개교가 존재.

- 고급 잠재 인력들이 매우 풍부함에 따라 국제 사회 속에서 역량을 발휘할 수 있는 기회를 제공해야 한다.

□ (우리나라의 기대효과)

- 잉여된 고학력자들을 국제사회에 적절히 배치함으로써 낭비되는 국가 인력을 감소시키고 국제사회에서의 경쟁력을 높인다

(3) 구성요소

□ (사업 추진 체계)

- 교사양성원 설립, 교육 콘텐츠 개발, 인적자원 육성 및 교류

□ (사업 협력 대상)

- 교육과학부와 같은 정부기관
- KOICA를 포함한 아프리카 교육사업에 관심을 갖고 있는 NGO 단체

- 부산교대 ODA(에티오피아 초등교육환경 개선 사업)
- Hoe(아프리카에 교육 제공을 위해 단기집중교사연수(STIC)와 교사양성을 위한 현지 사범대학 등록금을 지원하는 사단법인 단체)

☐ (세부 사업 프로그램)

- ☐ 교사양성시스템 구축을 위한 전문가 파견 및 컨설팅
- ☐ 교사양성원 설립
- ☐ 교사양성프로그램 개발
- ☐ 국가 간 인적교류 및 교사연수

(4) 추진방식

- ☐ 1단계 : 교사양성시스템 구축을 위한 전문가 파견 및 컨설팅
- ☐ 2단계 : 교사양성원 설립
- ☐ 3단계 : 교사양성프로그램 개발
- ☐ 4단계 : 국가 간 인적교류 및 교사연수

(5) ODA 추진 사례 / 교훈

☐ (기존 국내외 사업 사례)

- ☐ 교사 자격증이 없는 아프리카 현지 교사들을 교육시키는 호이프로젝트 아프리카단기집중교사연수(STIC)는 아프리카의 작은 오지 마을 코어에서 단기집중교사연수를 실시하여 2009년 행정안전부 장관상을 받았다.

☐ (기존 사업 사례의 성공요인 및 애로사항)

- ☐ 한국에서 교직경험 5년 내외의 교사들로 이루어진 구성원들의 교단경험과 헌신 및 아프리카 교사들의 학구열이 성공 요인이었다. 그러나 짧은 기간(3일) 및 현지 실정에 맞지 않은 자료준비가 문제였다.

3] 여성학교 프로그램

명칭	여성학교 프로그램
분류	교육
목표	수원국의 성차별 철폐 및 양성평등의식의 보급/여성으로서의 기본 인권의식 및 모성보건의식 증진
선정 사유	<p>(수원국 필요성) 상위교육단계로 올라갈수록 성비불균형이 심각하고, 5세미만 유아(영아) 사망률이 매우 높음.</p> <p>(수원국 정부 수요) 모잠비크의 양성평등 실현 및 여권신장 달성현황이 불확실하고, 모잠비크 정부의 국가개발계획 중 절대빈곤감소를 위한 행동계획에서 보건서비스 접근성에 대한 전략을 세움.</p> <p>(우리나라의 비교우위 및 추진역량) 한국은 전통적인 남성중심의 사회로서 오래전부터 여성에 대한 성차별이 존재해오고 있으나, 최근 지속적인 성차별</p>

	<p>타파로 사회전반에서 양성평등이 진행중임. 한국양성평등교육진흥원의 설립으로 실제적인 정책 노하우를 가지고 있음.</p> <p>(우리나라의 기대효과) 한국양성평등의 질적인 비약을 이룩함.</p>
구성 요소	<p>(사업 추진 체계) 여성인권의식 향상을 위한 환경구성, 여성학교 교육 콘텐츠 개발, 인적자원 교류 및 육성</p> <p>(사업 협력 대상) 아프리카 지역에서 활동 중인 NGO 단체와 여성가족부 및 기업</p> <p>(세부 사업 프로그램)</p> <p>① 여성학교 컨설팅 지원 ② 여성학교 프로그램 개발 ③ 여성학교 시범 사업 ④ 여성학교 시스템 제도화</p>
추진 방식	<p>(1단계) 여성학교 컨설팅 지원: 여성학교 사업을 위한 컨설팅 모델 개발과 전문가집단 모집 및 참여</p> <p>(2단계) 여성학교 프로그램 개발: 모잠비크 내 전문가 파견 및 교육용 콘텐츠 개발</p> <p>(3단계) 여성학교 시범 사업: 모잠비크 내 여성학교 센터 설립 및 여성학교 프로그램 개발</p> <p>(4단계) 여성학교 시스템 제도화: 모잠비크 여성전문가 및 의료전문가와 협력체제 구성 및 여성학교 홍보</p>
ODA 추진 사례 / 교훈	<p>(기존 국내외 사업 사례)</p> <p>여성가족부의 '개발도상국 여성직업능력개발교육 초청연수', 사단법인 한울안운동의 '한울안 여성센터' 건립, 한국보건복지인력개발원의 '탄자니아 모자보건' 연수</p> <p>(기존 사업 사례의 성공요인 및 애로사항)</p> <p>- 여성일자리발굴에 대한 인식전환 및 아프리카 여성들에 대한 실제적 도움 - 단기간으로 인한 효과의 지속성 결여</p>

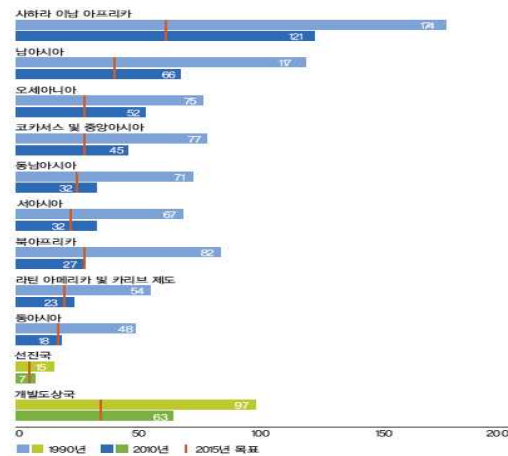
(1) 목표

- 수원국의 성차별 철폐 및 양성평등의식을 보급한다.
- 여성으로서의 기본 인권의식 및 모성보건의식 증진한다.

(2) 선정사유

□ (수원국 필요성)

- 교육 성 평등이 상위로 갈수록 심각하며(각 교육단계별 성비를 비교해보면 초등교육 성비는 0.91로 남아와 여아의 격차가 크게 벌어지지 않으나, 상위교육단계로 올라갈수록 성비 불균형이 심각함) 사하라 이남 아프리카의 5세 미만 유아(영아) 사망률이 매우 높다.



[그림 3] 1990년.2010년 5세미만 유아(영아) 사망률(1,000명당 사망자수)

자료: UN 새천년개발목표 보고서(2012-2013)

□ (수원국 정부 수요)

○ UNESCO EFA(2011)에 의하면 모잠비크의 MDGs의 양성평등 실현 및 여권신장 달성 현황을 보면 중고등 교육, 경제분야, 공공분야 기관, 여성과 아동에 대한 폭력 부문에서의 성별 격차 감소에 대한 달성이 불확실하거나 정보가 없다. 모잠비크 정부의 국가개발계획 중 절대빈곤감소를 위한 행동계획에서 보건서비스 접근성에 대한 전략을 세워야 한다.

□ (우리나라의 비교우위 및 추진역량)

○ 한국의 여성정책은 유엔에 가입을 하고 여성의제에 관련된 권고들을 받게 되면서 그 초석을 다지기 시작했고, ‘여성발전기본법’이 시행된 이후부터 본격적으로 여성정책국 또는 여성정책과라는 명칭이 사용되었다. 한국은 1973년도에 모자보건법이 공포되면서 모성 및 유아의 건강 증진에 대해 일관적인 대책을 세우고 조치를 하게 되었다.

□ (우리나라의 기대효과)

○ 양성평등의식교육과 관련된 한국의 노하우를 전수함으로써 한국 양성평등의 질적인 비약을 이룩할 수 있으며 국제교육협력사업을 통해 과거 열악했던 보건의료 상황을 극복한 한국의 성공 경험을 개도국과 공유함으로써 한국 의료산업의 해외진출 및 발전에 기여할 수 있다.

(3) 구성요소

□ (사업 추진 체계)

○ 여성인권 의식 향상을 위한 환경구성, 여성학교 교육 콘텐츠 개발, 인적자원 교류 및 육성

□ (사업 협력 대상)

○ 여성가족부

- KOICA, 사단법인 한울안운동과 같은 NGO 단체
- 여성인권사업에 참여하고 있는 한국 기업체

☐ (세부 사업 프로그램)

- 여성학교 컨설팅 지원, 프로그램 개발, 시범 사업, 시스템 제도화

(4) 추진방식

- ☐ 1단계: 여성학교 컨설팅 지원
- ☐ 2단계: 여성학교 프로그램 개발
- ☐ 3단계: 여성학교 시범 사업
- ☐ 4단계: 여성학교 시스템 제도화

(5) ODA 추진 사례 / 교훈

☐ (기존 국내외 사업 사례)

- 여성가족부의 ‘개발도상국 여성직업능력개발교육 초청연수’는 아프리카 및 중남미 개발도상국의 여성공무원 및 전문가들을 한국으로 초청하여 여성 일자리 창출 정책에 대해 다양한 의견을 교환함으로써 자국의 수요에 적합한 여성직업능력정책을 수립할 수 있도록 도움을 주는 공적개발원조 사업이다.

☐ (기존 사업 사례의 성공요인 및 애로사항)

- 한국의 여성직업에 대한 성공 사례를 소개함으로써 여성일자리 발굴에 대한 새로운 인식 전환과 여성센터는 아프리카 여성들의 실제적인 도움을 제공해 줄 수 있다. 그러나 단기 사업으로 현지에서 여성지위 변화 및 모자보건에 대한 실질적인 변화를 이끌어내는 어려울 수 있다.

4] 유아교육 및 보육 프로그램

명칭	유아교육 및 보육 프로그램
분류	교육
목표	수원국의 취학 전 교육 보급 및 확대를 통해 기초교육 강화
선정 사유	<p>(수원국 필요성) 취학 전 교육은 취학 전 아동의 극소수만이 혜택을 받고 있으며, 경제적 빈곤으로 인한 맞벌이 가정의 증가로 아동보육의 상황이 매우 열악함.</p> <p>(수원국 정부 수요) 모잠비크 정부가 2012년에 수립한 교육전략계획(Strategic Plan for Education 2012-2016)에서 초기교육 경험의 중요성에 따라 유아교육을 확대 실시하기로 함.</p> <p>(우리나라의 비교우위 및 추진역량) 한국은 1980년대 국가적인 차원에서 유아교육의 중요성을 인식하면서 양적 및 질적 성장을 하였고, 이에 따른 교육의 접근성 및 평등성의 기회가 확대됨. 또한 한국은 세계적 수준의 유아교육 및 보육 전문가들을 보유하고 있으며, 이와 관련된 방대한 자료 및 기술을 가지고 있음.</p>

	(우리나라의 기대효과) 한국의 발전된 유아교육 및 보육과 관련하여 교육제도 및 교육콘텐츠 등을 수출할 수 있으며, 한국의 우수한 인적 자원들을 수출하고 교류할 수 있음.
구성 요소	<p>(사업 추진 체계) 유아교육 및 보육 환경 구성, 교육 콘텐츠 개발, 인적자원육성 및 교류</p> <p>(사업 협력 대상) 아프리카 지역에서 활동 중인 NGO 단체와 한국 정부기관 및 기업</p> <p>(세부 사업 프로그램)</p> <p>① 모잠비크 내 유아교육 및 보육지원을 위한 컨설팅</p> <p>② 유아교육 및 보육 프로그램 개발</p> <p>③ 시범 유아원 건립 및 시행</p> <p>④ 모잠비크 내 단기 유치원교사 연수</p>
추진 방식	<p>(1단계) 모잠비크 내 유아교육 및 보육 지원을 위한 컨설팅: 모잠비크 현지 시장 조사 및 한국의 교육전문가 집단과의 협력체제 구축</p> <p>(2단계) 유아교육 및 보육 프로그램 개발: 현지조사를 통한 교육 프로그램 개발</p> <p>(3단계) 시범 유아원 건립 및 시행: 시범 유아원 설립에 필요한 단계 설정</p> <p>(4단계) 모잠비크 내 단기 유치원교사 연수: 모잠비크 교육전문가와 협력체제 구성 및 교수연수 프로그램 체계화</p>
ODA 추진 사례 / 교훈	<p>(기존 국내외 사업 사례)</p> <p>국제아동돕기연합(UHIC)의 ‘키퍼 프로젝트’는 의욕있는 현지 인재들을 교육한 후 그들 손으로 현지 어린이들을 지키고 키워낸다는 목표를 가지고 있음.</p> <p>(기존 사업 사례의 성공요인 및 애로사항)</p> <p>- 현지 사정을 잘 파악할 수 있고 현지 마을의 저항감도 적음.</p> <p>- 키퍼를 세우고 아이들을 돌보고 가르치기까지 지속적인 연계가 필요함.</p>

(1) 목표

- 유아교육 및 보육 체계 구축을 통한 기초교육의 강화한다.
- 유아교사 및 보육교사 양성 시스템을 구축한다.

(2) 선정사유

- ☐ (수원국 필요성)
- 취학전 교육이 매우 취약하다(2005년 통계 기준, 6세 미만 아동의 1% 미만정도만 취학 전 교육을 받고 있음).
- 경제적 빈곤에 따른 맞벌이 가정의 증가로 아동보육의 상황이 매우 열악하다.

- ☐ (수원국 정부 수요)

○ 모잠비크 정부가 2012년에 수립한 교육전략계획(Strategic Plan for Education 2012-2016)에서 초기교육 경험의 중요성에 따라 유아교육을 확대 실시하기로 하였다.

□ (우리나라의 비교우위 및 추진역량)

○ 대한민국정부 수립 후 교육계는 식민지 후유증, 해방 후 혼란, 전쟁, 정부의 무관심 등으로 발전의 기틀을 다지지 못하였다. 특히, 유아교육은 정부와 사회의 무관심으로 1970년대까지 유치원 취원율이 2% 내외였다. 그러나 1980년대 유아교육의 중요성이 국가적인 차원에서 인식되면서 현재 한국의 유아교육은 양적 및 질적 성장과 함께 교육의 접근성 및 평등성을 이루었다. 따라서 한국의 유아교육의 발전 모델은 전쟁 및 식민지를 경험한 수원국에게 가장 적합한 모델로 제시될 수 있다.



[그림 4] 우리나라 유아교육 규모
자료: 한국교육개발원(2012) 「교육통계연보」

□ (우리나라의 기대효과)

- 우리나라의 발전된 유아교육 및 보육과 관련하여 교육제도, 교육콘텐츠 등을 수출할 수 있다.
- 교원양성을 위한 우리나라의 우수한 인적 자원들을 수출, 교류 할 수 있다.

(3) 구성요소

□ (사업 추진 체계)

- 유아교육 및 보육 환경 구성, 교육 콘텐츠 개발, 인적자원 육성 및 교류

□ (사업 협력 대상)

- 교육과학기술부 등 정부기관,
- KOICA, 세이브더칠드런, 굿네이버스 등 NGO 단체.
- GS샵 등 한국 기업체.
- 세계유아교육선교회 등 교육전문가로 이루어진 민간단체

□ (세부 사업 프로그램)

- 모잠비크 내 유아교육 및 보육 지원을 위한 컨설팅
- 유아교육 및 보육 프로그램 개발
- 시범 유아원 건립 및 시행
- 모잠비크 내 단기 유치원교사 연수

(4) 추진방식

- ☐ 1단계 : 모잠비크 내 유아교육 및 보육 지원을 위한 컨설팅
- ☐ 2단계 : 유아교육 및 보육 프로그램 개발
- ☐ 3단계 : 시범 유아원 건립 및 시행
- ☐ 4단계 : 모잠비크 내 단기 유치원교사 연수

(5) ODA 추진 사례 / 교훈

☐ (기존 국내외 사업 사례)

○ 국제 아동돕기연합(UHIC)의 ‘키퍼(keeper) 프로젝트’는 현지 인재들을 발굴하여 양성 후, 그들 손으로 현지 어린이들을 지키고 키워낸다는 목표를 가지고 이루어지고 있다. 키퍼들에게 상황별 매뉴얼이 담긴 PDA 형태의 스마트장비가 지원돼 지역본부나 현지기관과 실시간으로 커뮤니케이션이 가능해졌다.

☐ (기존 사업 사례의 성공요인 및 애로사항)

○ 현지 정보를 정확히 파악할 수 있고 현지 마을의 저항감도 적다는 성공요인이 있다. 그러나 현지 인재의 선발, 발굴하는 과정과 다시 현지의 아이들을 돌보고 가르치는 과정이 지속적으로 잘 연결되어야 한다.

5] 직업기술교육 프로그램

명칭	직업기술교육 프로그램
분류	교육
목표	수원국의 노동시장 소유에 충족하는 인력 양성
선정 사유	<p>(수원국 필요성) 모잠비크는 2010년 1인당 GDP가 410달러로 세계 최빈국의 하나이며 빈부격차가 매우 큼.</p> <p>(수원국 정부 수요) 모잠비크의 교육전략계획에서 중점추진과제로 기술교육의 기회를 확대하고자 함.</p> <p>(우리나라의 비교우위 및 추진역량) 취업경쟁이 치열한 한국사회는 직업기술교육에 관심이 많고 다양한 노하우를 가지고 있음.</p> <p>(우리나라의 기대효과) 다양한 분야에서 활동하고 있는 한국지도자들이 해외에서 역량을 발휘할 수 있음.</p>
구성 요소	(사업 추진 체계) 직업기술교육 환경 구성, 교육 콘텐츠 개발, 인적자원육성 및 교류

	<p>(사업 협력 대상) 아프리카 지역에서 활동 중인 NGO 단체와 한국 정부기관 및 기업</p> <p>(세부 사업 프로그램)</p> <p>① 모잠비크 내 직업기술교육을 위한 컨설팅</p> <p>② 직업기술교육 센터 설립 지원</p> <p>③ 직업기술교육 프로그램 개발</p> <p>④ 한국 산업연수 프로그램 구축</p>
추진 방식	<p>(1단계) 모잠비크 내 직업기술교육을 위한 컨설팅: 직업기술교육 사업을 위한 컨설팅 모델 개발과 전문가집단 모집 및 참여</p> <p>(2단계) 직업기술교육 센터 설립 지원: 현지시장 조사 및 직업기술교육 센터 설립에 필요한 단계 설정</p> <p>(3단계) 직업기술교육 프로그램 개발: 현지조사를 통한 교육프로그램 개발</p> <p>(4단계) 한국 산업연수 프로그램 구축: 모잠비크 교육연수생 모집 및 체계적인 한국 산업 연수 프로그램 구축</p>
ODA 추진 사례 / 교훈	<p>(기존 국내외 사업 사례)</p> <p>KOICA와 NGO 단체인 기아대책, 포스코가 협력하여 모잠비크에 ‘새마을 농업훈련원’을 설립하여 한국의 농업기술을 가르침.</p> <p>(기존 사업 사례의 성공요인 및 애로사항)</p> <p>- 정신교육이 효과적이었음.</p> <p>- 다른 기관과의 원조사업이 중복되면서 원조효과가 떨어짐.</p>

(1) 목표

- 모잠비크 노동시장 수요에 충족하는 인력을 양성한다.
- 일자리 창출로 절대 빈곤율을 감소시킨다.

(2) 선정사유

- ☐ (수원국 필요성)
 - 모잠비크는 2010년 1인당 GDP가 410달러로 최빈국의 하나이며 빈부 격차가 매우 크다.
 - 국민의 80%가 농업에 종사하지만 농민의 90%가 영세농이며 아직도 기계나 도구 없이 손으로 농사를 짓고 있기 때문에 농업기술교육이 매우 필요하다.
- ☐ (수원국 정부 수요)
 - 모잠비크의 교육전략계획에서 중점추진과제로 기술교육의 기회를 확대하고자 한다.
- ☐ (우리나라의 비교우위 및 추진역량)
 - 취업경쟁으로 인해 한국사회는 직업기술교육에 대한 노하우를 보유하고 있고 경제발전과 다양한 직업기술교육에 대한 정책 및 제도를 전수할 수 있다.

○ 한국에서는 직업교육을 인문교육과 구별되는 실업교육이나 사회적 지위가 낮은 사람들에게 적합한 기능교육을 시키는 것으로 인식되어왔으나 과학기술과 사회의 발달로 직업의 중요성이 더욱 커지고 노동의 성격이 변화됨에 따라 직업교육을 ‘모든 이를 위한 평생교육’이라는 관점에서 이해해야 할 필요성이 커지고 있다.

○ 새마을 운동을 통한 한국의 경제개발은 세계에서 유례를 찾아보기 어려운 성공적인 사례로 초기에는 단순한 농가의 소득배가운동이었지만 이것을 통하여 많은 성과를 거두면서 부터는 도시·직장·공장에까지 확산되어 근면, 자조, 협동을 생활화하는 의식개혁운동으로 발전했다.

□ (우리나라의 기대효과)

○ 다양한 분야에서 활동하고 있는 한국의 지도자들이 해외에서 역량을 발휘할 수 있는 기회를 갖을 수 있다.

○ 개발도상국에 대한 지원이 한국에게는 하나의 진로가 됨. 현재 산발적으로 진행되는 직업기술교육에 대한 통합 및 조직화를 달성할 수 있다.

(3) 구성요소

□ (사업 추진 체계)

○ 직업기술교육 환경 구성, 교육 콘텐츠 개발, 인적자원육성 및 교류

□ (사업 협력 대상)

○ 현재 KOICA는 ‘새마을 농업훈련원’ 외에 자동차정비, 전기, 용접 등을 가르쳐 기능공을 양성하는 직업훈련학교를 세울 예정.

○ ‘기아대책’과 같은 NGO 단체나 포스코와 같은 한국 기업

○ 한국의 정부부처

□ (세부 사업 프로그램)

○ 모잠비크 내 직업기술교육을 위한 컨설팅

○ 직업기술교육 센터 설립 지원

○ 직업기술교육 프로그램 개발

○ 한국 산업연수 프로그램 구축

(4) 추진방식

□ 1단계: 모잠비크 내 직업기술교육을 위한 컨설팅

□ 2단계: 직업기술교육 센터 설립 지원

□ 3단계: 직업기술교육 프로그램 개발

□ 4단계: 한국 산업연수 프로그램 구축

(5) ODA 추진 사례 / 교훈

□ (기존 국내외 사업 사례)

○ KOICA와 NGO 단체인 기아대책, 포스코가 모잠비크에 ‘새마을 농업훈련원’을 세워 벼 농사, 채소 및 과수 재배, 축산에서 한국식 농업기술과 농업비즈니스를 가르칠 수 있다.

□ (기존 사업 사례의 성공요인 및 애로사항)

○ 현재 진행 중인 사업이기는 하나 단지 농업교육뿐 아니라 그들 스스로 자신과 지역 공동체, 나라의 경제발전을 이끌어야 한다는 새마을 정신 교육이 효과적이다. 그러나 KOICA와 정부 중앙부처, 지자체의 원조사업이 중복되면서 원조 효과가 떨어질 수 있다. 모잠비크 내 마니사 지역에 KOICA가 ‘새마을농업훈련원’을 운영하고 있는데 다른 중앙부처가 인근 지역에 농업훈련원을 또 짓고 있으며 원조 시너지 효과를 높이기 위해서는 원조체계를 일원화하고 여러 사업을 조정하는 컨트롤 타워가 필요하다.

III. 기독교적인 시사점

지금까지 살펴 본 모잠비크 교육 분야 선정 프로그램들을 통해 얻을 수 있는 기독교적 관점에서의 시사점을 논하면 다음과 같이 제시할 수 있다.

첫째, 모잠비크 교육 개발협력 방안으로 채택된 e-learning 교육프로그램, 교사양성프로그램, 여성학교프로그램, 유아교육 및 보육프로그램, 그리고 직업기술교육프로그램 등은 모잠비크의 경제적 빈곤과 이에 따른 교육의 부재, 교육의 부재로 인한 성차별에서 오는 여성의 기본인권 의식의 무지 등을 고려하여 채택된 프로그램들이다. 이러한 프로그램들은 “고아와 과부를 돌보라, 이웃을 사랑하라”와 “모든 족속으로 제자 삼으라”는 기독교의 정신을 준행할 수 있는 프로그램들이라고 볼 수 있다. 따라서 국가적인 차원에서 이루어지는 원조이지만 기독교정신에도 부합되는 정책이라고 볼 수 있다. 또한 모잠비크의 교육부문 정책과제를 위한 선정프로그램의 실행은 빚진 자의 마땅히 해야 할 일이라고 볼 수 있다. 19세기 말 한국의 혼란스러운 상황에서 미국 장로교 선교사들의 유입과 이들의 교육사업은 복음 전도는 물론 한국 교육의 근대화에 커다란 몫을 차지하였고 한국의 계몽과 여성운동, 민족구국을 위해 많은 영향을 미쳤다. 따라서 복음에 빚진 자로서 모잠비크의 현황을 감안하여 교육부문 정책과제를 수행하는 것은 마땅한 일이라고 볼 수 있다.

둘째, 모잠비크와 그 외의 여러 나라에 대한 여러 부문에서의 원조는 국가적 차원에서만 이루어져야 할 일이 아니라 교회적 차원에서 반드시 이루어져야 할 일이라고 볼 수 있다. 따라서 교회의 선교적인 차원에서 필요한 국가에 원조와 지원이 이루어져야 하는데, 이때 국가적 차원에서 이미 이루어진 연구를 분석하여 선교적 차원에서 교회에서 활용할 수 있는 방안을 유출함으로써 선교전략을 보다 전문적인 지식 기반위에서 펼쳐나갈 수 있도록 하는 일은 여러 면에서 매우 필요한 일이다.

셋째, 국가적 차원에서 이루어진 연구를 근거로 유출된 선교적 차원에서 활용할 수 있는 방안을 보다 효과적으로 활용하기 위해서는 무엇보다 먼저 국가적 차원에서 이루어진 연구를 선교적 차원에서 어떻게 적용할 것인지를 연구하는 일이 필요하다. 또한 연구되어진 활

용 방안을 교회와 어떻게 연결하여 실행할 것인가에 대한 시스템 구축이 필요하다. 이를 위해서는 우선 국가적 차원에서 연구된 현황과 문제점 도출, 해결방안 등을 소개하고 이와 관련하여 연구되어진 활용 방안을 교회에 소개하는 것이 필요하다(심포지움, 세미나 등을 통하여). 그리고 교회와 어떻게 협력체계를 구축할 것인지에 대한 논의가 필요하다. 예를 들면, 대상국 1마을당 여러 교회(예를 들면, 합동교단의 경우 시찰회 중심으로)를 연결하여 조직적인 협력 체계를 구성할 수 있다. A교회에서는 유아교육을 위한 지원을 담당하고, B교회에서는 기술지원을 위한 지원을 담당할 수 있다. 또한 대상국 아동과 한국교회 성도 후원 결연 (1:1 후원운동) 운동을 전개할 수 있다. 이러한 활동을 위해서는 각 교회의 선교 형태에 대한 조사와 협력 방안 등의 사전조사와 협의가 필요하다.

넷째, NGO와의 협력체계를 구축하여 지원을 보다 효율적으로 할 수 있다. 한국 NGO 중심으로 이루어지는 후원결연운동을 지역교회 안으로 끌어들여 교회의 이미지 개선 및 많은 성도들의 선교 참여를 통해 실제적 이웃사랑 실천의 기회로 삼을 수 있다.

다섯째, 모잠비크를 위해 선정된 유아교육, 여성학교 프로그램, 교원 역량강화, 직업기술교육, E-learning 프로그램들은 기독교적 의미와 가치를 담고 있어야 하며 유기적으로 연결된 통합교육이 되도록 기술적으로 노력해야 한다. 기독교적 통합교육(사실과 의미, 가치가 하나 된 교육)을 모잠비크의 교육 프로그램에서 구현하는 것은 모잠비크의 기독교 인재 양성을 통해 아프리카에 하나님의 능력을 드러낼 수 있는 좋은 기회이다. 그러나 교육을 통한 지원이 반드시 긍정적인 측면만을 가지고 있는 것이 아니다. 우리나라의 선교의 역사와 선교 역할을 평가해 볼 때 우리나라의 복음화, 교육의 근대화뿐만 아니라 여성교육, 구국운동, 사회의 변화 등 많은 역할을 하여 긍정적인 영향을 끼쳤다(정희영, 2012). 그러나 부정적인 측면에서의 역할도 부인할 수 없다. 19세기 말 우리나라에 들어 온 선교사들의 진보주의에 근거한 근대교육은 우리나라의 교육이 진보주의에 근거하여 이루어지는데 가장 큰 역할을 함으로써 우리나라 교육의 인본주의화에 큰 영향을 미쳤다고 평가할 수 있다(정희영, 2011). 여러 개도국에서 근대화를 위해 받아들이고 형성한 교육의 여러 영역들이 모든 것을 전문화 하려는 경향을 가지고 있으며, 이것은 과학적이고 가치중립적이라 말하는 세속적 교육 방식에 대한 접근을 가져왔고 이러한 교육은 인본주의적 교육의 기틀을 만들어 냈다는 퍼시의 견해는 이를 입증해 준다(Nancy Pearcey, 2004). 따라서 기술협력이나 물자지원을 제외한 교육적 측면에서의 지원은 더욱이 기독교철학에 근거하여 교육이 이루어질 수 있도록 여러 방면에서의 노력과 고찰이 필요하다.

참고문헌

- 김종생(2005), 한국의 교사양성 및 임용제도의 개선방안에 관한 연구.
군산대학교 교육대학원 석사학위논문.
- 한국교육개발원(2012), 교육통계연보.
- UN 새천년개발목표보고서(2012), <http://mdgs.un.org>.
- 한태인·곽덕훈(2006), 이리닝 유리닝. 한독산학협동단지.
- Nancy Pearcey (2004), Total Truth. 홍병룡 역(2006). 『완전한 진리』. 서울: 복있는 사람.
- 정희영(2011), 『기독교 세계관으로 본 근, 현대 교육사조』. 서울: 그리심.
- 정희영(2012), 『한국 사회의 발전과 기독교』. 손봉호, 조성표 편저, 서울: 예영커뮤니케이션

제7분과
기독교보건학회

분과발표_기독교보건학회 1

기독교세계관과 보건의료학문: 기초와 실천

김지원 (백석대학교)

논문초록

본 연구는 보건의료분야에 기독교세계관을 적용하기 위한 기초적인 모델을 제시하고 보건의료 분야의 각 영역에서 기독교세계관을 실천하기 위한 방안을 모색하는데 목적을 두고 있다.

건강과 질병을 어떻게 바라보는지의 문제가 보건의료분야에 기독교세계관을 적용하는 기초가 된다. 따라서 온전한 건강의 상태, 질병의 유래, 환자의 치료, 보건의료학문의 연구와 교육에 대한 내용을 기독교세계관의 창조, 타락, 구속, 완성의 기본적 틀에 적용하였다.

보건의료분야에 적용한 기독교세계관의 창조의 틀은 하나님이 인간을 창조한 당시의 온전한 모습을 하나님, 이웃, 나와의 온전한 관계를 이루고 있는 포괄적이고 전인적인 건강의 상태로 보는 것이다. 보건의료분야에 적용한 기독교세계관의 타락의 틀은 인간의 죄와 이로 인한 창조세계의 왜곡으로 인해 질병이 기원했다고 보는 것이다. 죄로 인한 타락은 하나님, 이웃, 나와의 관계도 훼손하게 되었고 보건의료분야에서 건강에 대한 왜곡된 현상을 초래하였다. 보건의료분야에 적용한 구속의 틀은 예수를 통해 우리가 구원을 받듯이 임상치료에 있어서는 질병을 갖고 있는 환자에게 일반은총의 의학적 치료와 함께 영적돌봄을 적용하는 것으로 보았고, 교육과 연구에 있어서는 과학적 자연주의, 진화론, 포스트모더니즘에 물들어 있는 보건의료분야의 왜곡된 점들을 찾아 하나님나라를 회복하는 것으로 설명하였다.

이와 같이 보건의료분야에 적용한 기독교세계관의 기본적 틀을 실천하기 위해 교육과 학문연구로 나누어 설명하였다. 보건의료분야의 왜곡된 상황을 회복하는 것과 함께 미래의 보건의료를 이끌어갈 인재를 양성하는 일은 무엇보다도 중요한 일이다. 따라서 학생들이 해당 보건의료 분야의 문제를 해석할 수 있는 기독교지성을 가질 수 있도록 교육해야 한다. 이를 위해 보건의료분야의 기독교학자는 기독교세계관에 근거한 교과목을 개발하고 보건의료분야의 대학을 가지고 있는 기독교대학에서는 기독교세계관에 근거하여 전체적인 교육과정의 틀을 개편하도록 해야 한다. 기독교세계관에 근거한 학문연구에 있어서는 보건의료분야 안에 있는 해부학, 생리학, 임상의학, 간호학, 물리치료학 등의 학문 연구내용이 보건의료분야에 적용한 기독교세계관의 창조, 타락, 구속의 틀 중 어디에 해당하는지 분류하여 포괄적인 기독교세계관의 틀에서 각 학문의 위치와 역할을 확인할 수 있도록 하였다. 또한, 기독교세계관의 관점에서 보건의료분야 내에 소속된 학문의 경의를 내려 봄으로서 기독교보건의료분야의 학자들이 하나님나라를 향해 나아갈 길을 제시하고 보건의료분야의 왜곡된 학문을 회복할 수 있도록 한다. 본 연구가 보건의료분야에 포함된 다양한 학문들이 기독교세계관의 틀 안에서 기초를 다지는 계기가 되고 각 학문 영역에서 기독교세계관을 실천하는데 도움이 될 수 있기를 기대한다.

주제어: 기독교세계관, 보건의료, 신앙과 학문

I. 서론

기독교신앙을 가지고 보건의료분야에서 연구와 임상치료를 수행하는 보건의료전문가라면 어떻게 사는 것이 하나님의 뜻에 합당하게 사는 것인지에 대하여 진지한 고민을 해보았을 것이다. 이러한 고민을 통해 기독교신앙을 가진 보건의료인들이 나아갈 수 있는 길의 하나는 헌신과 결단을 통해 보건의료분야의 선교에 참여하는 것이다. 현재 한국의 발전한 보건의료분야의 뿌리가 바로 이러한 의료선교사의 헌신에 뿌리를 두고 있다는 것을 어느 누구도 부인하지 못할 것이다. 그러나 의료선교사인 설대위는 그리스도인들이 세운 병원에서 예수그리스도는 실종되었으며 의학은 남았으나 성스러운 임무는 사라져 간다고 한탄하고 있다.¹⁾ 보건의료분야에서 학문은 남고 예수그리스도가 사라져가는 이유는 무엇일까? 그러한 이유는 바로 기독교세계관의 부재 때문이다. 즉 기독교신앙을 가진 보건의료인들조차도 보건의료의 본질을 잊은 채 진보된 과학기술과 최첨단 의료장비들이 건강을 회복시켜줄 것 이라는 환상에 빠져있기 때문이다. 이러한 상황에서 기독교신앙을 가진 보건의료인으로서 합당한 삶에 대한 해답을 찾아가는 방법 중 하나가 기독교세계관을 보건의료분야에 적용하고 하나님의 뜻에 합당한 보건의료의 모습을 찾아가는 것이다. 그러나 보건의료분야에 기독교세계관을 적용하기 위한 구체적인 방법을 찾기는 어렵다. 기독교세계관과 관련된 다양한 문헌들을 주변에서 찾아볼 수 있지만 보건의료분야에서 기독교세계관과 관련된 연구는 많지 않은 실정이다.

보건의료분야 전반에 걸쳐 무신론적 진화론과 세속적 인도주의가 보편화되어 일관되게 적용되고 있으며 이러한 이유는 우연한 것이 아니라 세계관이 반영된 결과이다(김민철, 2003; 28). 보건의료인 스스로가 깨닫고 있는지의 여부에 상관없이 세상에서 습득된 세계관에 따라 보건의료인들은 의료의 현장에서 생각하고, 결정하고, 행동한다. 인간복제, 안락사 등의 문제와 함께 급변하는 보건의료의 현장에서 일어나는 다양한 문제에 대처하기 위해서는 이러한 문제를 바라볼 수 있는 올바른 관점을 가져야 한다. 그러나 기독교신앙을 가지고 있는 보건의료인이라 할지라도 기독교세계관을 가지고 보건의료 역영을 바라볼 수 있도록 교육받지 못한 상태에서 무신론적 진화론과 포스트모더니즘에 오염된 관점의 논의들을 받아들이고 있다. 더욱 심각한 것은 이러한 오염된 관점의 문제가 특정한 이슈들에만 한정된 것이 아니라 보건의료 전반에 퍼져있다는 것이다. 의료는 본질적으로 아프고 병든 자를 위해 존재하는 것이다. 그러나 의료가 지향하는 것이 수익인 것처럼 보이는 현재의 상황을 아무도 부인하지 못할 것이다. 이와 같이 오염되고 타락한 보건의료계를 회복시키기 위해서는 기독교세계관으로 보건의료를 바라볼 수 있도록 연구하고 교육해야 한다.

국내에서 기독교신앙에 근거한 보건의료분야의 연구현황에 대한 조사 결과를 보면 의료윤리, 생명복제, 윤리교육, 기독교세계관 교육, 기독교병원 경영, 북한선교, 영적건강, 노인, 전인치유, 보건의료선교의 역사 등 다양한 영역에서 기독교신앙에 근거한 학문 연구가 이루어

1) 김민철 (2013) 월드뷰. 성경적 세계관으로 의료선교 바라보기 21-22p(재인용). 설대위 선교사의 “의료선교의 도전과 위기”(Challenge and Crisis in missionary Medicine)라는 저서 서문에 이런 글이 있다. “어처구니없게도 수많은 그리스도인들이 여러 나라에 건강을 전파하는 일과 하나님의 이름으로 그 나라에 서구의 과학 기술과 기술자들을 파견하는 일이 같다고 생각하고 있다. 예수 그리스도는 자신의 병원에서 실종되어 버렸다. 그리스도를 섬기는 자들이 세운 바로 그 병원에서 무수한 압력에 의해 그리스도는 내몰리고 있다. 의학은 남고 성스러운 임무는 사라져 간다.”

어지고 있음을 알 수 있다. 이와 같이 일부 보건의료 관련분야에서 기독교 신앙에 근거한 학문연구의 결과가 보고되었으나 광범위한 보건의료분야에서 기독교세계관을 적용하기 위해서는 보건의료분야 각 학문 분과별 연구와 보건의료분야의 교육, 연구, 봉사사역에서 보다 구체적인 기독교세계관 연구가 진행되어야 하며, 기독교학문의 활성화를 위해 기독교보건의료인들이 자신이 몸담고 있는 연구영역에서 하나님나라를 회복하려는 결단과 헌신이 필요하다(김지원, 2011a: 7-8).

보건의료분야에 기독교세계관의 적용은 아직 시작에 불과한 시점이며 이에 대한 보다 많은 연구를 통해 다양한 보건의료분야에서 구체적으로 기독교세계관을 적용하여 실천할 수 있는 추가적인 연구가 필요하다. 이에 본 연구에서는 기독교세계관의 창조, 타락, 구속, 완성의 개념을 보다 구체적으로 보건의료분야에 적용하기 위한 이론적 토대를 제공하고 각 보건의료분야에 적용할 수 있는 방안을 제시하고자 한다.

II. 보건의료분야에서 기독교세계관의 기초

1. 보건의료분야에서 기독교세계관의 필요성

기독교세계관은 우리의 삶과 세계를 포함한 모든 영역을 하나님의 관점에서 바라보는 것이다. 즉, 창조되었고, 타락했고, 구속되었고, 영화되었다고 요약할 수 있다(제임스 사이버, 2008). 따라서 보건의료분야에 기독교세계관의 기초는 바로 보건의료분야에 포함되는 모든 영역을 하나님의 관점에서 바라보는 것에서 시작되어야 한다. 보건의료분야의 각 영역에서 전문성을 가지고 활동하는 기독교보건의료인들은 많지만 낸시 피어시가 그의 책²⁾에서 언급한 것과 같이 자기분야의 중심 주제에 대하여 성경적인 세계관을 가지고 해석할 ‘기독교적 지성’을 갖춘 기독교보건의료인을 찾기는 어렵다. 이러한 이유는 기독교신앙을 가진 보건의료인이라 할지라도 자신의 학문 영역에서 ‘기독교적 지성’을 키울 수 있도록 훈련받지 못하였기 때문이다. 대부분 신앙인으로서의 삶과 보건의료분야의 전문가로서의 삶이 분리된 채 살아가고 있는 것이다. 이러한 이원론적인 삶은 실로 심각한 상황이 아닐 수 없다. 이러한 결과 기독교신앙을 가진 보건의료인이라 할지라도 삶 속에 그리스도인으로 전혀 영향력 없이 살아가고 있다(김지원, 2011a: 2)

보건의료분야에서 기독교세계관의 이론적 모델을 제시하고자 하는 이유는 기독교보건의료인들이 성경에 충실하면서도 병원, 학교, 봉사 등의 사역현장인 세상 안에서 하나님의 뜻에 합당한 바른 실천을 위한 이론적 틀을 제시하기 위함이다. 보건의료분야에서 기독교세계관을 명확히 이론화함으로써 이를 토대로 올바른 실천을 실행할 수 있을 것이다. 우리 보건의료인들은 하나님께서 알려주신 계시의 책인 성경을 잘 이해하고 또 하나의 책인 자연과 이 세상에 대한 이해를 발전시켜 나가야 한다. 이를 위해 기독교세계관이 필요하며 보건의료분야에 기독교세계관의 올바른 적용을 통해 보건의료인으로서 현재의 나라는 존재를 하나님과 관련된 시각에서 바라보고 각 사역의 현장에서 참된 가치를 실현해 나갈 수 있다.

2) 낸시 피어시 완전한 진리 홍병룡 옮김. 69-70p 범, 교육 경제, 과학 등과 같은 주제에 관해 성경에 기초한 일련의 공유된 가정이 없는 것에 대하여 ‘기독교 지성’이 존재하지 않는 것이라 언급하고 있다.

보건의료분야에 기독교세계관을 적용하기 위한 시도로 기독교세계관의 창조, 타락, 구속, 완성의 개념을 보건의료분야에 적용하여 실천할 수 있도록 대비하여 설명하였는데 창조는 태초부터 계획된 하나님의 형상을 닮은 온전한 인간의 출생으로 언급하였다(김지원, 2011b: 374). 이어서 타락은 인간의 원죄로 인해 하나님이 창조한 완전함에서 벗어나 취약할 수밖에 없는 불완전한 인간이 되어 질병에 취약한 상태가 되고 또한 자범죄로 인한 타락과 죄에서 잉태된 사회적, 환경적 문제로 인해 정신적, 육체적으로 악화되는 질병으로 상태로 해석하였다(김지원, 2011b: 374). 구속의 개념은 예수님의 십자가 은혜를 믿음으로 우리가 구원을 받듯이 질병 속에 있는 환자에게 일반은총으로 보건의료전문가에게 주신 의학 적 처치뿐 아니라 기독교 영성에 근거한 영적돌봄을 적용하는 것임을 언급하면서 이를 통해 육체적, 정신적, 사회적, 영적인 안녕을 회복하여 최종적으로 하나님 나라의 완성을 향하여 진정한 인간됨의 회복을 이루어야 한다고 주장하였다(김지원, 2011b: 374). 본 연구에서는 이러한 논의를 보다 구체화하려고 한다.

2. 보건의료 모델의 변화과정

건강한 인간의 상태는 어떠한 것인가? 많은 사람들과 단체에서 건강이 무엇인가에 대한 정의를 설명하였지만, 아직까지 보편적으로 채택된 정의는 없다(Goodman and Fuller, 2009: 1) 일반적으로 세계보건기구는 건강에 대하여 단순히 병이나 질병이 없는 상태가 아니라 신체적, 정신적, 사회적으로 안녕한 상태를 건강이라고 받아들이고 있다(WHO, 1948). 건강의 정의가 무엇이고 질병이 왜 발생하는지에 대하여 어떠한 관점을 가지고 있는가에 따라 보건의료를 바라보는 시각도 변하게 된다.

배종설(germ theory)에서는 감염이 없는 상태가 건강한 상태이고, 생의학적 모델(biomedical model)에서는 갓 나온 신제품과 같이 고장이 없는 완벽한 제품의 상태가 건강일 것이다. 생의학모델이 감염성 질환 등의 치료에 획기적인 전환점을 제공하였으며, 최첨단 의료장비를 통해 질병을 조기진단하고 치료할 수 있도록 기여한 것을 인정하고 지속적으로 나아가야하지만, 하나의 원인으로 질병이 발생하고 그 원인의 제거하는 것을 치료의 방법으로 정하는 한계점을 나타내고 있다. 또한, 생의학적 모델은 병원들이 인체의 구조와 기능의 문제점을 찾는 고가의 의료시설을 갖추도록 촉진하는 결과를 초래하였고, 환자들은 이러한 고가의 장비가 건강을 회복시켜줄 것이라 믿게 되었다. 병원은 이미 변질된 의료시장에서 살아남기 위해 더욱 최첨단의 의료장비를 구비하여 환자들에게 고가의 장비 설치에 따른 경영난을 해결하기 위해 필요이상의 검진을 시행하는 악순환이 일어나고 있다. 이러한 문제는 근본적으로 건강을 바라보는 세계관의 문제에서 비롯된 것이다. 생의학적 모델이 잘못되었다는 것이 아니다 생의학적 모델에 지나치게 편향된 시각이 문제인 것이다.

신체정신사회 모델은 생의학적 모델의 한계를 극복하고자 나온 모델로 건강은 생물학적, 심리적, 사회적, 문화적 요인들이 상호의존적으로 원활한 관계를 유지하는 상태로 본다(이태준, 1993:1-5). 신체정신사회 모델은 생의학적 모델보다 건강과 질병의 관련성을 이해하기 위해 보다 합리적인 모델이지만 기독교적인 관점에서 부족한 점을 가지고 있으며 그것은 바로 영적인 면이다. 기독교신앙을 가진 의료인들은 성경적 관점에서 건강의 개념을 이해하여야 하며 건강과 의료를 성경적으로 이해하는데 있어서 인간이 ‘육체’와 ‘영’의 두 요소로 이루어져 있으며 성경적 의료는 이 두 가지 모두 치료해야한다 (이용환·정갈열, 2005: 13). 이러한 면에서 최근에는 말기 환자를 대상으로 신체정신사회 모델에 영성을 더한

biopsychosocial- spiritual model이 보고되고 있다((Sulmasy, 2002).

몇몇 의료모델들을 살펴보았을 때 이러한 모델들이 각각 독립적인 모델이지만 전체적인 맥락에서 고려해 보았을 때 단계적인 발전의 과정임을 알 수 있다. 생의학적 모델은 원시 의학의 미신적인 요소에서 탈피하여 질병의 합리적인 원인을 찾으려는 노력으로 현대 의학의 발전에 지대한 영향을 미쳤다. 또한 신체정신사회 모델은 질병을 하나의 원인에서 찾고 결과적으로 비인간화를 초래한 생의학 모델의 한계성을 넘어 심리적, 사회적, 환경적 영향을 받는 인간을 바라보게 되었다. 건강과 질병을 이해하기 위한 이러한 모델의 변화는 건강과 질병을 이해하기 위해 필요한 과정이었으며 동시에 한계성을 지닌 모델이다. 이제는 과거의 의학 모델에서 건강과 질병을 이해할 수 있는 보다 높은 이론적 틀을 제공해야 한다. 이것이 건강과 질병에 대한 기독교세계관 모델이다. 기독교세계관 모델은 기독교세계관의 관점으로 건강과 질병에 대하여 포괄적이고 전인적으로 바라보는 것이다.

의학모델	생의학적 모델 (김민철, 2003; 217-222; 이태준, 1993;1-5; Goodman and Fuller, 2009)	신체정신사회모델 (Goodman and Fuller, 2009)	기독교세계관모델
기본전제	인간을 기계와 같이 봄	인간중심	하나님의 형상을 가진 존귀한 인간
질병의 원인	병리학적 인과관계에 따라 단일 원인에 의한 질병의 발생	생물학적 요인, 심리적 요인, 환자 개인, 가족 및 지역사회 요인들이 상호 의존적으로 영향을 주어 질병 발생	인간의 타락
기여	감염질환의 극복과 첨단 의학의 발전에 기여	병리적 인과관계와 함께 사회적, 문화적, 역사적 환경적 요인을 통합적으로 고려	생의학모델, 신체정신사회 모델에 넘어 인간의 건강과 질병에 대한 포괄적이고 전인적 이해
치료	질병을 일으킨 단일 원인을 제거함으로 치료	생의학적 지식에 행동의학적 접근방법을 통합적으로 적용	하나님, 이웃, 나 자신과의 관계 회복
한계점	의학의 비인간화	영적건강에 대한 결여	혼합주의 극복

〈표81〉 보건의료모델의 비교

3. 성경이 말하는 건강의 개념

보건의료분야에 기독교세계관을 적용하는 기초는 바로 건강을 어떻게 바라보고 질병이 어디에서 시작되었는가하는 것에 대한 인식에서 시작한다. 따라서 성경을 통해 건강에 대한 정보를 얻을 필요가 있다. 성경은 건강의 정의에 대하여 명확한 설명을 하지는 않지만 건강에 대해 이해할 수 있는 특징들을 보여 주고 있다. 즉, 구약성경은 건강의 특징을 살롬,

정의, 순종, 힘, 다산, 장수라고 설명하고 신약성경은 생명, 복, 성결, 성숙의 측면을 강조하고 있다는 것이다(Wilkinson, 1988: 27-58).

살롬은 삶의 모든 영역에서 전체성, 완전성, 그리고 안녕의 상태를 의미하며 참된 평화와 안녕은 하나님께로부터 온다고 설명하고 있다(Wilkinson, 1988: 31-32). 정의는 기준을 의미하며 인간생활의 모든 관계에 대한 기준을 의미한다.(Wilkinson, 1988: 35). 즉, 하나님, 인간, 나 자신, 자연과의 관계에 대한 모든 기준을 의미하는 것이다. 순종은 구약시대 당시의 도덕적 율법의 순종과 함께 레위기, 민수기, 신명기 등에 나타난 환경위생, 감염 등에 대한 규칙을 지키는 것도 포함됨을 언급하고 있다(Wilkinson, 1988: 35-36). 힘은 육체적 힘을 포함한 존재의 힘을 의미함을 설명하면서 건강하기 때문에 힘이 강한 것이며 강한 힘을 가졌다는 것이 건강의 본질이 아님을 밝히고 있다(Wilkinson, 1988: 37-38). 건강의 특성으로 설명한 다산과 장수는 힘과 같이 건강의 반영이지 건강의 본질이 아님을 알 수 있다. 신약에서 설명하는 건강의 개념에 있어 생명으로서의 건강, 복으로서의 건강, 성결로서의 건강, 성숙으로서의 건강을 설명하고 있다.³⁾

구약		신약	
살롬	전인적 건강, 안녕	생명	하나님과의 관계
정의	관계성	복	진정한 마음의 웰빙
순종	건강을 지키기 위한 환경위생, 감염 예방	성결	거룩함을 유지하고 하나님의 영광을 위해 사용
힘	전인적 건강의 반영	성숙	그리스도의 충만함에 이르는 것
다산			
장수			

〈표82〉 성경에서 건강의 개념 (출처: Wilkinson, 1988: 27-58)

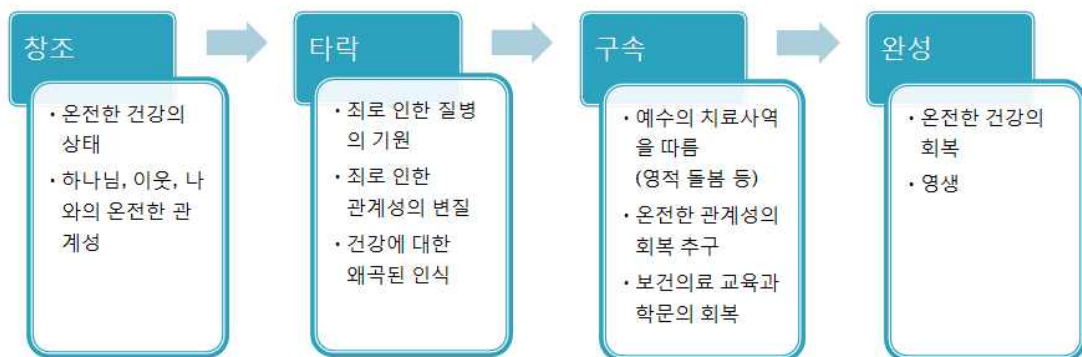
요한복음 10장 10절은 “도둑이 오는 것은 도둑질하고 죽이고 멸망시키려는 것뿐이요 내가 온 것은 양으로 생명을 얻게 하고 더 풍성히 얻게 하려는 것이라”라고 말하고 있다. 예수님은 우리에게 양으로 오셔서 죽을 수밖에 없는 사람들에게 생명을 얻게 하신다는 것이다. 이것은 예수님을 통해 주고 더 풍성히 얻도록 하려함을 말하고 있다. 마태복음 5:3-12에서 설명하는 팔복 중 온유한 자와 화평하게 하는 자가 복이 있다는 내용은 사람과의 관계성과 관련된 사회적 건강을 이야기한 것으로 생각할 수 있으나 심령이 가난한 자, 애통하는 자, 의에 주리고 목마른 자, 긍휼이 여기는 자, 마음이 청결한 자, 의를 위하여 박해를

3) 생명으로서의 건강에 대하여 인간의 생명이 하나님의 생명과 연관되어 있고, 그분과의 지속적인 관계 속에서 살아가는 곳에는 생명이 있다고 있다. 복으로서의 건강에 대하여는 팔복은 세상의 가치 및 기준과 완전히 다르며 팔복의 의미는 축복과 건강이 외부로부터가 아니라 내부로부터 온다는 것을 말하고 있다. 성결로서의 건강에 대하여는 성령이 거하는 전인 몸이 거룩하게 하고 육체를 하나님을 영화롭게 하기 위해 사용해야함을 말하고 있다. 성숙으로서의 건강에 대하여는 성숙은 그리스도의 장성함을 이루는 온전한 성장과 완전한 발전뿐 아니라, 전체성, 즉 성숙한 건강과 안녕까지 포함함을 언급하고 있다. 53-58.

박는 자 등이 복이 있다는 내용은 현재의 건강에 대한 가치관과는 차이가 있는 부분으로 보인다. 또한, 진정한 행복은 돈이 많거나 건강한 자들에게만 있는 것이 아니라 가난하고 억눌릴지라도 긍휼, 성결, 화평이 충만한 자들에게 있으며, 핍박받는 자들, 하나님의 메시지를 듣는 자들, 믿음으로 받는 자들, 헛된 요구를 하지 않는 자들, 깨어있는 자들, 시험을 참는 자들, 예수님의 말씀과 행위를 깨닫는 자들에게도 행복이 있다는⁴⁾ 설명은 기존의 건강의 범위를 넘어선 개념이라 할 수 있다. 성경이 말하는 건강을 요약해 보면 하나님, 이웃, 나와 그의 관계의 온전성을 말하여 이는 예수그리스도를 통해 완성되며 현세의 삶을 넘어 영원한 생명의 온전성을 의미한다.

4. 기독교세계관 모델

인간이 하나님의 형상을 따라 창조되었다는 사실은, 성경이 의료의 대상자인 인간을 어떻게 보는지에 대한 기독교적 인간관을 선언적으로 보여주고 있다(김민철, 2003: 262). 건강과 질병에 대한 기독교세계관 모델은 인간이 하나님의 형상을 따라 창조되었다는 사실을 알고 환자를 바라보는 것에서 시작한다.



[그림59] 보건의료분야 적용한 기독교세계관 모델

창조 당시 하나님이 자기의 형상 곧 하나님의 형상대로 남자와 여자를 창조한 상태를 바로 가장 온전한 건강의 모습으로 보는 것이다. 이러한 온전한 건강의 상태를 아담과 이브 외에는 경험해 보지 못해 알 수 없으나 “하나님이 지으신 그 모든 것을 보시니 보시기에 심히 좋았더라(창1:31).” 라는 말씀을 통해 창조세계의 조화로움과 온전함을 알 수 있다. 창조 당시의 인간의 상태는 하나님, 이웃의 되는 피조세계, 나의 영과 육이 온전한 관계를 이루는 상태인 것이다[그림1].

창세기는 타락에 대하여 인간이 원죄로 인해 하나님이 창조한 완전함에서 벗어나 취약할 수밖에 없는 불완전한 인간이 되어 질병이 시작되고, 해산의 고통, 노동의 수고, 죽음이 시작되었다고 말하고 있다. 또한, 죄에서 잉태된 사회적, 환경적 문제로 인해 정신적, 육체적으로 건강이 악화되는 상태로 해석하였다(김지원, 2011b). 즉, “질병이란 자신이나 타인 또는 자연, 그리고 궁극적으로는 하나님과의 분리가 초래한 육체적이 영역뿐 아니라 영적인 영역을 전인적으로 포함하는 부조화, 무질서, 불균형의 상태”를 말하는 것이다.⁵⁾ 이와 같이

4) 게르하르트 키틀, 게르하르트 프리드리히 편저. 신약성서 신학사전. 요단출판사. 460-461. 서울, 2008.

인간의 죄로 인해 하나님, 이웃(자연, 타인), 나와 의 관계가 변질을 뜻하며 이로 인해 질병이 시작되었다[그림1]. 또한, 하나님과의 관계, 이웃과의 관계, 영적인 관계의 훼손은 육체적인 건강만을 중요시하는 건강에 대한 왜곡된 현상을 초래하였다[그림1]. 따라서 기독교 신앙을 가진 보건의료인들은 소명으로 받은 각자의 사역의 현장(연구와 임상치료)에서 인간의 죄로 인해 훼손되고 왜곡된 것이 무엇인지 찾아낼 수 있는 시야를 개발해야 한다.

구속의 개념을 보건의료분야에 적용하면 “예수님의 십자가 은혜를 믿음으로 우리가 구원을 받듯이 질병 속에 있는 환자에게 일반은총으로 보건의료전문가에게 주신 의학적인 처치뿐 아니라 기독교 영성에 근거한 영적 돌봄을 적용하는 것”이라 할 수 있다(김지원, 2011b: 374). 이러한 개념은 보건의료인의 의학적인 처치가 단순한 처치로 끝나서는 안 된다는 방향성을 제시하는 것이다. 즉, 환자에 대한 존엄성을 인정하고 환자의 육체적, 정신적, 사회적, 영적 문제를 이해하고 공감하는 연민(compassion)을 가져야 한다(김지원, 2011b: 376-378). 환자의 영적 돌봄을 위해서는 먼저 기독교보건의료인들이 영성을 회복해야 한다. 기독교보건의료인의 영성이란 그리스도의 성품과 존재를 쫓아 하나님과 나, 이웃과 나, 나 자신과의 올바른 관계를 이루어가는 능력을 말한다(김지원, 2011b: 382). 이는 기독교 신앙을 가진 보건의료인 자신이 하나님과 올바른 관계를 가져야 함을 말한다. 하나님과의 올바른 관계란 기독교 신앙을 가진 보건의료인으로서의 부르심 즉, 소명에 대한 정확한 인식을 통해 그리스도의 삶을 쫓아가고자 하는 것이다. 말씀과 기도를 통해 하나님과 소통을 하는 것이다. 이웃과의 관계는 병원에 근무하는 보건의료인이라면 환자, 동료 의료인과의 관계를 뜻하고, 학자의 길을 걷는 보건의료인이라면 동료 학자와 학생들과의 관계를 뜻한다. 즉 환자뿐 아니라 내 이웃이 되는 환자, 동료 의료인 등과 올바른 관계를 가지도록 하는 것을 의미한다. 그러나 이러한 관계의 회복과 함께 인간은 “질병을 피할 수 없는 존재이며 이 땅에서 완전한 건강을 누릴 수 있는 존재가 아님”을 알아야 한다.⁶⁾ 기독교보건의료인 스스로 인간의 능력과 지식으로 질병을 극복할 수 있다는 환상과 오만한 생각에서 벗어나고 왜곡되고 그릇된 건강과 관련된 정보에 휩쓸리지 않도록 해야 한다.

구속의 개념은 환자의 치료에만 국한되어 적용되는 것이 아니다. “구속의 관점에서 볼 때 그리스도인 학자에게는 학문 공동체를 회복하고 하나님의 의도대로 제대로 기능하도록 바로 세워야 할 과제”가 있다(강영안, 2013, 32). 따라서 보건의료분야의 학자들은 연구와 학생들의 교육에 있어 왜곡된 점들을 찾아 하나님 나라의 회복을 위해 나아가야 한다.

Ⅲ. 보건의료분야에 기독교세계관의 적용

보건의료인들이 학문의 영역이든 교육의 영역이든 실제 임상현장에 있는지 기독교세계관을 가지고 살아간다는 것은 바로 보건의료인 각자의 사역을 통해 하나님의 진리를 추구하고 하나님의 진리를 따르는 것이다. [그림1]을 통해 보건의료분야에 적용한 기독교세계관 모델은 건강과 질병을 어떻게 바라보고 보건의료분야에서 하나님 나라를 이루기 위해 어떻게 사역을 해야 하는가에 대한 기본적인 틀을 제공한다. “기독교세계관은 그것을 참으로 우

5) 김민철, 의료 세계관이 결정한다. 267p. 한국누가회출판부 서울 2003

6) (재인용)김민철, 의료 세계관이 결정한다. 266p. 한국누가회출판부 서울 2003 Franklin E. Payne Jr., Biblical/ Medical Ethics; The Christian and the Practice of Medicine (Milford, Michigan: Mott Media, 1985), p. 81.

리의 세계관으로 삼고 우리가 그에 근거해 살지 않으면 아무 의미도 없는 것”이라는 말처럼 기독교보건의료인들이 기독교세계관에 근거해 교육하고, 연구하고, 치료하지 않는다면 아무 의미가 없을 것이다(이승구, 2010: 8). 따라서 보건의료분야에 있는 각각의 사역이 창조, 타락, 구속, 완성의 개념에서 어디에 해당하는지 파악하고, 기독교세계관의 틀을 보건의료분야의 교육, 연구, 임상치료의 현장에 적용할 수 있을 방법을 논하고자 한다.

1. 교육

기독교세계관은 하나님께서 이 세상을 창조하셨다는 사실에서 시작된다. 보건의료분야의 교육은 이에서 시작되어야 한다. 그러나 안타깝게도 보건의료인을 양성하는 대학에서 공통적으로 다루어지는 생물학 관련 과목의 대부분은 진화론적인 입장에서 설명된 교육을 받고 있다. 기독교신앙을 가진 많은 보건의료분야의 학자들이 학생들을 교육하지만 기독교세계관에 근거한 교육은 거의 이루어지지 않고 있는 실정이다. 기독교세계관에 근거한 교육을 위해서는 교육받는 학생들의 현실을 이해하고 보건의료학문이 어떠한 철학적 기반에 있는지 알아야 한다.

학생들의 보건의료직종 선택에 있어 높은 소명의식 보다는 취업이 쉽고 비교적 안정적인 직업이라는 이유로 보건의료인의 길을 걸으려는 경우가 많다(박선영, 2012: 72; 박정란·김해선, 2012: 75). 따라서 보건의료분야의 학자들은 학생들에게 기독교세계관의 교육을 통해 보건의료전문가로 부르심에 대한 소명을 깨닫고 환자를 바라볼 수 있도록 교육해야 한다. 또한, 기독교신앙을 가진 학자로서 각 학문분야의 철학적 근거가 무엇인지에 대한 분별력 없이 기독교세계관과 반대일 수도 있는 교육의 일반가정들을 무비판적으로 받아들이고 있는 현실에서 벗어나야 한다(Craig, 2004, 23-25). 이를 위해 기독교신앙을 가진 보건의료분야의 학자들은 각자의 학문분야가 어떠한 철학에 근거하고 있는지에 대해 연구할 필요가 있다. 이를 통해 그리스도인으로 합당한 교육을 수행할 수 있을 것이다.

보건의료분야의 철학적 기반을 이해한 이후 기독교보건의료 분야의 학자가 나아가야 할 길은 교육과정에 기독교세계관을 반영하고 기독교세계관에 근거한 학과목을 개발하는 것이다. 그러나 기독교신앙을 가진 학자로 자신의 학문의 철학적 기초를 이해하는 것이 쉬운 작업은 아니다. 부끄러운 현실이지만 최첨단 지식의 습득과 연구에 몰두하고 있는 학계의 흐름에서 기독교신앙을 가진 학자 역시 그리스도인으로 아무 영향력을 미치지 못하고 주류 학문에 휩쓸려 가고 있기 때문이다. 이러한 점을 깨달은 기독교 학자들이 먼저 할 수 있는 가능한 방법은 자신이 가르치는 학문영역에서 기독교세계관에 근거한 교과목을 개발하는 것이다. 간호학에 있어서 <기독교세계관과 영적건강> 교과목을 개발하기 위한 연구(임미림, 2012)와 물리치료학에서 <기독교세계관에 근거한 물리치료윤리> 교과목 개발을 위한 연구(김지원, 2012)가 보고되었는데 다양한 학문영역에서 기독교세계관에 근거한 교과목 개발을 위한 노력이 필요하다. 두 번째 일은 보건의료관련 학과가 있는 기독교대학에서 각 학과나 단과대학의 교육과정과 비전을 명백히 해야 한다. 기독교대학의 보건의료분야 학자들은 현재와 미래의 보건의료에 영향을 줄 보건의료인들을 양육하는 중요한 부르심을 가지고 있다는 것을 깨달아야 한다. 기독교학자들이 어떻게 기독교세계관에 근거한 교육을 수행하는가에 따라 그 결과가 환자 뿐 아니라 미래의 보건의료의 방향을 결정지을 수 있을 것이다.

2. 연구

각 학문분야에게 어떻게 기독교세계관에 근거한 교육과 연구를 수행할 수 있을 것인가? 우선 기존의 학문의 일반 학자와 기독교 학자 사이에 교육의 내용이나 연구에 있어 큰 차이는 없을 것이다. 다만 교육과 연구의 방향성에 차이 있고 이러한 방향성의 차이가 교육의 내용과 연구의 내용을 변화시킬 것이다. 실제 교육과 연구의 영역에서 어떻게 기독교세계관을 적용하여 접근해 나아갈 것인지 몇 가지 구체적인 예를 들어 설명하겠다.

분야	기독교세계관에 근거한 연구 내용	분류
해부학 생리학	하나님께서 그 쓰임에 적당하게 창조하신 인체의 구조와 기능에 대하여 탐구하는 학문	하나님이 창조한 인간에 대한 연구
병리학	타락 이후 인체 내 질병의 발병과정을 연구하는 학문 하나님이 창조한 인체의 구조와 기능이 죄로 인해 왜곡된 현상을 연구하고 질병을 일으키는 병인에 대한 포괄적이고 전인적인 연구를 하는 학문.	타락으로 인한 질병에 대한 연구
보건환경/ 환경의학	타락 이후 자연적 환경과 인위적, 사회적 환경이 인체에 어떻게 작용하는가를 연구하고 보건위생에 적합한 생활환경의 향상을 목적으로 하는 학문	
임상의학	환자의 회복을 위해 포괄적이고 전인적인 치료접근을 통해 병에서 회복할 수 있도록 구원사역에 참여하는 학문	예수님의 사랑을 실천하는 학문 (구속의 학문)
간호학	돌봄의 실천을 통해 하나님의 사랑을 전하고 영적회복을 돕는 학문	
물리치료학	환자/고객이 최적의 삶과 안녕한 상태를 회복, 발달, 유지할 수 있도록 포괄적이고 전인적인 접근을 통해 신체기관의 손상, 기능적 제한, 불능의 상태를 회복, 유지, 예방할 수 있도록 연구하는 학문	

〈표83〉 보건의료학문의 기독교세계관에 근거한 연구와 분류

해부학이나 생리학 등의 교육과 연구에 있어 기독교세계관에 근거한 학문을 한다고 해서 해부학이나 생리학에서 새로운 학문이나 연구를 수행하는 것은 불가능 할 것이다. 그러나 해부학과 생리학의 학문의 기저에 깔려있는 세계관을 깨달아야 한다. 흔히 진화론적 입장과 생의학적 이론의 입장에서 접근하여 수업과 연구가 이루어지고 있다. 따라서 이러한 관점에서 벗어나 해부학과 생리학의 강의와 연구가 ‘여호와께서 온갖 것을 그 쓰임에 적당하게 지으셨나니’ (잠언16:3)의 말씀에 근거하여 쓰임에 적당하게 지으신 하나님의 섭리를 밝히는 학문임을 교육의 목표로 정하고 나아가면 될 것이다〈표3〉.

해부학, 생리학, 생화학 등을 포함한 기초의학연구는 창조 당시의 온전함에서 벗어난 상태이지만 인체에 여전히 남아 역할을 하고 있는 생명의 신비를 밝힘으로써 하나님께 영광을 돌릴 수 있을 것이다. 병리학을 연구하는 기독교학자라면 질병의 기원이 인간의 원죄에서 기원했음을 인정할 것이다. 따라서 기독교세계관에 근거한 병리학은 하나님이 창조한 온전한 인체가 죄로 인해 질병에 취약한 상태가 되고 병을 일으키는 인자가 하나의 요인에 의한 것이 아니라 창조세계 전반에 걸친 뱀손의 영향에 의한 것임을 이해함으로써 보다 포

괄적이고 전인적인 접근을 할 수 있을 것이다. 기독교세계관에 근거한 보건환경과 환경의학은 타락 이후 자연적 환경과 인위적, 사회적 환경이 인체에 어떻게 작용하는가를 연구하고 보건위생에 적합한 생활환경의 향상을 목적으로 하는 학문을 연구하는 것이 될 것이다. 기독교세계관에 근거한 임상의학은 환자의 질병을 치료하는데 있어 증상을 치료하기 보다는 포괄적이고 전인적인 치료접근을 통해 병에서 회복할 수 있도록 구원사역에 참여하는 학문으로 정의할 수 있을 것이다. 간호학은 예수님의 사랑을 가지고 돌봄을 실천하여 하나님의 사랑을 전하고 환자의 영적회복을 돕는 방법을 연구하는 학문이 될 것이다. 물리치료학은 환자/고객이 최적의 삶과 안녕한 상태를 회복, 발달, 유지할 수 있도록 포괄적이고 전인적인 접근을 통해 신체기관의 손상, 기능적 제한, 불능의 상태를 회복, 유지, 예방할 수 있도록 연구하는 학문이 될 것이다. 이상으로 보건의료의 일부 학문을 기독교세계관에 근거하여 학문의 연구내용과 기독교세계관의 틀 안에서의 분류를 해 보았다. “인간은 문화명령을 받은 창지기로 창조”되었으며 기독교보건의료인들이 하나님의 뜻에 합당하게 각자가 담당하고 있는 보건의료분야의 학문을 발전시켜 인류에 기여하도록 노력하는 것이 이 문화명령을 성실히 수행하는 것이다(김민철, 2003: 263). 따라서 아직은 시작의 단계 이지만 보다 많은 기독교신앙을 가진 보건의료인들이 자신이 소명으로 받은 보건의료의 각 영역에서 기독교세계관을 적용하여 보건의료분야의 왜곡된 학문을 회복하고 타락으로 왜곡된 세상을 회복하기 위해 이 땅에 오신 예수님의 사역에 동참할 수 있도록 각자의 영역에서 노력해야 할 것이다.

IV. 결론

본 연구는 보건의료분야에 기독교세계관을 적용하기 위한 기초적인 틀인 기독교세계관 모델을 제시하고 보건의료분야의 교육, 연구, 임상치료에 기독교세계관을 적용하여 실천할 수 있는 방안을 제시하고자 하였다.

기독교신앙을 가지고 있는 보건의료전문가라 할지라도 자신의 삶을 되돌아 볼 때 주어진 사역의 현장에서 하나님의 뜻에 합당한 삶을 살고 있는가에 대해 질문하고 고민할 것이다. 기독교세계관에 대한 논의가 많이 이루어지고 있으나 구체적인 학문과 삶에 적용하는 방법에 있어서는 답답함과 논의의 진전을 이루기가 어려운 현실이다. 이 땅에 기독교신앙을 가진 보건의료인들이 많지만 자신의 학문분야의 중심 주제에 대하여 성경적세계관을 가지고 해석할 ‘기독교지성’을 갖춘 기독교보건의료인을 찾기는 어려운 실정이다. 이와 같이 보건의료분야에 그리스도인으로 영향력 없이 살아가는 동안 보건의료분야는 진화론, 포스트모더니즘, 생의학적 이론 등으로 오염된 관점을 무분별하게 받아들이고 있다. 이러한 오염된 세계관을 극복하기위해 보건의료분야에 기독교세계관을 적용하여 회복할 필요가 있다.

보건의료 모델의 변화과정을 보면 질병의 기원에 대하여 단일 원인에 의해 질병이 발생한다고 본 생의학적 모델이 감염질환의 극복과 첨단의학의 발달에 기여하였지만 인간을 기계와 같이 여김으로서 의학의 비인간화를 초래하였다. 그 후 신체정신사회 모델을 통해 생물학적인 요인과 함께 심리적, 사회적, 문화적, 역사적 요인들을 통합적으로 바라보게 되었다. 이러한 보건의료 모델은 서로 독립적이라기보다는 인간의 질병을 이해하는 단계적인 과정으로 볼 수 있으며 이제 보다 포괄적이고 전인적인 기독교세계관 모델을 가지고 건강과 질병을 바라보아야 한다.

보건의료분야에 적용한 기독교세계관 모델은 기독교세계관의 창조, 타락, 구속, 완성의 틀을 보건의료분야에 적용한 것이다. 보건의료분야에 적용한 창조는 하나님이 창조한 당시의 온전한 건강의 상태로 이는 육체적 건강을 넘어 하나님, 이웃, 나와 온전한 관계를 이루고 있는 상태이다. 타락은 인간의 죄와 이로 인해 창조세계의 왜곡으로 인해 질병이 기원했다고 보는 것이다. 죄로 인한 타락은 하나님, 이웃, 나와 관계도 훼손하게 되었고 육체적인 건강만을 중요시하는 왜곡된 현상을 초래하였다. 구속은 우리가 예수를 통해 구원을 받듯이 질병을 갖고 있는 환자에게 일반은총의 의학적 치료와 함께 영적 돌봄을 제공함과 함께 학생들의 보건의료분야의 교육과 학문에 있어 왜곡된 점들을 찾아 하나님 나라를 회복해야 한다.

기독교세계관을 보건의료분야에 실제로 적용함에 있어 미래의 보건의료를 이끌어갈 인재를 양성하는 일은 무엇보다도 중요한 일이다. 따라서 교육적 측면에서는 기독교세계관에 근거한 교과목을 개발하고 기독교대학에서는 교육과정과 비전을 명백히 하여야 한다. 기독교세계관에 근거한 학문연구에 있어서는 각 학문의 연구내용이 창조, 타락, 구속의 틀 중 어디에 해당하는지 분류하여 포괄적인 기독교세계관의 틀에서 자신의 사역이 어떠한 의미가 있는지 깨달을 수 있도록 하였다. 또한, 기독교세계관의 관점에서 보건의료분야 내에 소속된 학문의 정의를 내려 봄으로서 보건의료분야의 왜곡된 학문을 회복할 수 있도록 하였다. 이러한 연구를 기초로 하여 보다 많은 보건의료분야에 기독교세계관을 적용하여 하나님이 기뻐하실 기독교학문이 꽃피어나길 기대한다.

참고문헌

- 강영안 (2013). “두 공동체 소속 문제로 본 그리스도인 학자의 정체성.” 『신앙과 학문』. 18(3). 7-36.
- 김민철 (2003). 『의료, 세계관이 결정한다』. 서울: 한국누가회출판부.
- 김지원 (2011a). “기독교보건의료인의 나아갈 방향에 대한 모색.” 『전인건강과학회지』. 1(1). 1-12.
- (2011b). “기독교보건의료인의 영성.” 『진리논단』. 19. 367-385.
- (2012). “기독교세계관 근거한 물리치료윤리 교과목 개발.” 제3회 기독교보건학회 정기학술대회 자료집. 67-80.
- 강진홍, 차건수 (2001). “성경에 나타난 건강의 의미와 건강교육의 방향에 관한 연구.” 『한국체육학회지』. 40(2). 99-109.
- 박선영 (2012). “일 대학 간호학과 학생의 소명의식에 대한 연구.” 『전인건강과학회지』. 2(1). 63-72.
- 박정란·김해선 (2012). “치위생학 전공 학생들의 소명의식 및 자아존중감에 따른 전문직업성 정도 연구.” 『전인건강과학회지』. 2(1). 73-79.
- 이용환·정갑열 (2005). 『聖經 속의 健康散策』. 부산: 고신대학교출판부.
- 이승구 (2010). 『기독교세계관이란 무엇인가』. 서울: SFC출판부
- 이태준 (1993). “생의학(Biomedicine)의 의사학적 고찰과 이 의학모델의 한계성 및 문제점.” 『의학학』. 2(1). 1-9.
- 임미림 (2012). “〈기독교세계관과 영적건강〉 교과목 개선을 위한 연구.” 제3회 기독교보건학회 정기학술대회 자료집. 55-64.
- 제임스 사이어. 기독교세계관과 현대사상. 한국기독교학생회출판부
- Craig, W. L. (2004). *On being a Christian academic*. Addison, TX: Lewis & Stanley.
- Goodman, C. C. and K. S. Fuller(2009). *Pathology: Implication for the Physical Therapist*. (3rd ed.). Saunders Elsevier, Missouri: St. Lois.
- Sulmasy, D. P. (2002). “A Biochosocial-Spiritual Model for the Care of Patients at the End of Life.” *The Gerontologist* 42. 24-33.
- Tomas, G. (2011). Every body matters: Strengthening your body to strengthen your soul. 윤종석 역 (2013). 『내 몸 사용 안내서』. 서울: CUP.
- Wilkinson, J. (1988). *The Bible and Healing: A Medical and Theological Commentary*. 김태수 역 (2001). 『성경과 치유』. 서울: 기독교연합신문사.

<http://www.who.int/about/definition/en/print.html>.(2013.10.2)

논찬_기독교보건학회 1

기독교세계관과 보건의료학문: 기초와 실천

김태호 (대구대학교)

김지원교수님의 “기독교세계관과 보건의료학문:기초와 실천” 논문은 보건의료분야에 있는 교육가와 임상가들에 많은 고민을 던져주는 논문이며, 대안을 제시함으로써 그에 대한 구체적 실천방안을 앞으로 진지하게 모색하게끔 하는 논문입니다.

연구자는 보건의료분야의 기독교세계관모델을 제시하였습니다. 이 모델에서는 창조-타락-구속-완성으로 이어지는 논리적 흐름을 구성하고, 각각의 개념과 의미를 잘 설명하였습니다.

“창조”에서는 창조 당시 인간의 상태는 하나님, 이웃, 나의 영과 육의 온전한 관계를 이루는 상태를 의미하며, 건강의 측면에서는 온전한 건강한 상태를 말한다고 하였습니다. 이는 태초에 하나님이 인간을 창조한 이유 즉, 하나님과 인간과의 관계를 보다 의미 있게 표현한 것으로 사료됩니다.

“타락”은 인간이 원죄에 의해 창조시의 완전함에서 벗어나, 불안정한 인간이 된 것이고, 원죄에서 잉태된 사회적, 환경적 문제로 인해 정신적, 육체적으로 건강이 악화되는 상태로 보았습니다. 연구자는 이전의 연구에서 질병의 상태를 “자신이나 타인 또는 자연, 그리고 궁극적으로 하나님과의 분리가 초래한 육체적인 영역, 영적인 영역을 포함하는 부조화, 무질서, 불균형의 상태”로 규정하였습니다. 그래서 질병의 시작이 인간의 죄로 인한 하나님과 나와의 영적인 관계의 변질로 인한 것이라고 주장하고 있습니다. 그래서 보건의료인은 자신의 사역현장에서 인간의 죄로 인해서 변질되고 왜곡된 것이 무엇인지 찾아낼 수 있는 시야를 개발해야 한다고 언급하고 있습니다. 이 부분이 조금 어려운 부분인데, 우리가 현장에서 적용하기 위해서는 “타락”의 개념에서 문제점을 찾아내어야 이렇게 하기 위해서는 확실한 기독교적 신앙의 가치관이 확립되어야 합니다. 환자를 치료하기 위해서는 평가를 신체전체적인 면에서 철저히 하여 확실한 문제점을 찾아내 진단을 내려야 올바른 치료가 되듯이, “타락”의 개념이라는 평가의 틀을 적용하기 위해서는 우리 스스로 부단히 영적훈련과 성경교육을 받아야 함을 의미합니다.

“구속”의 의미를 연구자의 다른 연구에서 이미 보건의료전문가는 의학적 처치 뿐만 아니라 기독교 영성에 근거한 영적 돌봄을 적용하는 것이라고 하였습니다. 이 개념은 치료 뿐만이 아니라 연구와 교육에서도 왜곡된 점들을 찾아 하나님 나라의 회복을 위한 방향으로 가야한다고 주장하였습니다.

“완성”이란 그리스도의 성품과 존재를 하나님과 나, 이웃과 나, 나 자신의 올바른 관계를 이루어가는 능력인 영성을 회복하여, 말씀과 기도를 통해 하나님과 소통함을 의미하고 있습니다. 또한 인간은 이 땅에서는 질병은 피할 수 없으며, 완전한 건강을 누릴 수 있는 존재가 아님을 알아야 하고, 기독교보건의료인이 인간의 능력과 지식으로 질병을 온전히 극복할 수 있다는 생각에서 벗어나야 함을 강조하고 있습니다. 다시 말해 “구속”과 “완성”은 치료의 의미로 받아 들일 수 있습니다. 단순한 의학적 치료에서 머무는 것이 아니라 영성

회복을 통한 하나님과의 소통까지 다다를 때 진정한 의미의 치료라는 것입니다.

그 다음으로 이 모델을 보건의료분야에 적용할 때 여러 가지 사역들이 창조-타락-구속-완성으로 이어지는 모델에서 어디에 해당되는지 파악하고 각자의 사역분야에서 어떻게 적용할 것인가를 교육·연구·치료 부분으로 나누어 제시하고 있습니다.

교육분야에서는 교육과정에 기독교세계관을 반영하고 근거한 학과목을 개발해야 하는데, 간호학에서 '기독교세계관과 영적건강', 물리치료학에서 '기독교세계관에 근거한 물리치료윤리'가 그 예로 제시되었으며, 그와 더불어 기독교대학에서는 보건의료학과의 있다면 교육과정과 비전을 기독교세계관에 근거해서 제시해야 함을 주장하고 있습니다.

연구분야에서는 해부생리학, 병리학, 임상의학, 간호학 등의 예를 통해 기독교세계관에 근거한 연구내용을 소개하고 있습니다.

치료분야는 질병의 치료에 대해서 증상을 치료하는 것보다는 포괄적이고 전인적인 치료접근을 통해 병에서 회복할 수 있도록 구원사역을 하는 분야라고 하였습니다.

김지원교수님의 이 연구를 통해서 보건의료전문가들이 교육·연구·치료 분야에서 어떠한 관점에서 학생들을 가르치고 교육할 것인가 또한 어떻게 환자를 대하면서 치료할 것인가에 대한 실천적인 과제를 우리에게 제시해주었습니다. 학자로서 조금 알고 있는 알팍한 전문지식이 전부인 양 학생들에게 단순히 지식만을 전달해 주었던 저로서는 마음의 찢림을 받으며, 제가 감당해야 할 사역을 다시금 일깨워준 소중한 연구였습니다. 향후의 연구에서는 보건의료의 각 분야에서 구체적 성공사례를 통해 기독교적 보건의료학문의 초석을 제시해 주시길 기대합니다.

분과발표_기독교보건학회 2

기독교 세계관의 간호학적 적용

임미림 (백석대학교)

I. 서론

칼빈은 하나님께서 인간들 각자가 인생의 온갖 활동을 하는 가운데 각자의 소명을 기억하고 존중할 것을 명하셨고, 우리의 어리석음과 경솔함으로 인해서 모든 일이 혼란에 빠지는 일이 없도록 하기 위해서 각자에게 주어진 삶 속에서 실행할 분명한 의무를 지정해 주셨다고 하였다. 하나님은 사람마다 자기에게 주어진 적절한 한계를 벗어나지 않도록 하기 위해서 주어진 각기 다른 삶의 양태를 ‘소명’이라고 이름하셨다고 하였다(신앙과 학문 I, 2010). 이와같이 하나님께로부터 받은 소명은 인생의 온갖 활동을 통해 하나님의 영광을 추구하는 것을 필요로 한다.

따라서 소명을 이루기 위해 기독교 대학에서 수행되는 모든 연구와 교육, 실무에 하나님과 그 말씀인 성경에 대한 신앙에 기초해서 세상의 모든 일을 바라보는 기독교적 관점이 들어가는 것은 너무나 당연한 일이다(신앙과 학문세미나 II, 2011). 이러한 관점을 ‘기독교 세계관’이라 하고 기독교 세계관에 기초해서 학문을 연구하는 활동과 결과가 ‘기독교 학문’이다.

간호는 과학으로서의 학문의 지위를 확보하기 위해 많은 노력을 기울이고 있다. 한 학문으로 성립되기 위해서는 그 학문에서의 독특한 과학적 지식체가 필요하며 과학적 지식체는 전문직으로서 간호를 발전시키는 데 필수적이다.

간호학이 서양선교사에 의해 도입된 이래 우리는 서양문화에 뿌리를 둔 간호를 연구하여 왔다. 간호학의 지식체도 마찬가지로 서양 중심으로 발달된 간호이론을 도입하여 학습되어 왔다. 서양문화의 뿌리는 기독교이고, 그 저변에 기독교 세계관에 입각한 철학이나 가치체계들이 반영되었을 것이나 실증적이고 구조적으로 기독교 세계관에 입각한 간호학적 학문의 실체는 알지 못한 채 적용되어 왔다(임미림, 2012). 기독교 대학의 학문적 영역 안에서, 기독교 세계관에 바탕을 둔 간호 지식체의 필요성이 제기되었고 이에 간호학의 연구, 교육, 실무 분야에서 어떻게 적용되고 있는 지에 대한 기초조사가 필요하여 본 연구를 시도하였다.

II. 본론

1. 연구에서의 적용

1) 간호학 이론의 네 가지 개념과 기독교 세계관의 적용

돌봄의 학문인 간호학의 주요개념은 인간, 건강, 간호, 환경이다. 하나님의 창조물로서의

인간, 본래 하나님 보시기에 좋았던 창조 당시 세계로의 회복상태로서의 건강, 예수님이 몸소 가르쳐 주신 섬김으로서의 간호, 하나님 창조세계로서의 환경으로 돌봄과 간호를 생각하게 되었다.

① 인간

인간(人間)은 사람 인(人)과 사이 간(間)으로 표기된다. 사람은 혼자서 그 기능 또는 삶을 살아 나가는 존재는 아니라는 것을 뜻한다. 우리말 국어사전의 정의를 살펴보면 철학적으로는 규범적, 가치적으로 신, 동물과 대립되는 존재로서의 사람을 의미하는데, 불교에서는 세간과 같은 의미로 사용되었다고 한다(고명숙, 2011).

유교에서의 인간을 보는 관점은 주로 세 가지이다. 순자는 인간의 육체적 삶을 중시하고 인간의 육체적 삶을 유지하는 방향으로 관심을 집중하고, 육체적인 요소를 존재의 본질로 간주한다. 따라서 순자는 인간의 육체를 중심으로 하는 인간관과 가치관을 형성하고 그러한 인간관과 가치관을 바탕으로 삶의 현상을 설명한다. 맹자는 인간의 마음을 중시하고 인간의 정신적 삶을 유지하는 방향으로 관심을 집중한다. 즉 마음을 존재의 본질로 간주했다. 한편 공자는 인간은 마음을 가지고 살아가는 존재이면서 동시에 몸을 가지고 살아가는 존재이기 때문에 이 두 요소가 잘 조화되는 것이 중요한데 그 조화가 중용이라고 하였다(이기동, 2005).

간호학적 관점에서 인간은 간호를 제공받거나 환경의 영향을 받는 수동적 존재로, 자신을 회복시킬 수 있는 자연적인 힘을 가진 존재(Forence Nightingale), 영적 측면을 지닌 존재로서 기본적인 활동을 하는 통일된 독립적 존재(Virginia Henderson), 자아를 유지하고 지속하기 위하여 내적인 자원을 개발하는 독특한 가능성을 부여받은 자로서 자신이 원하는 방향으로 나아가며, 그의 능력과 잠재력을 최대한 이용할 뿐 아니라 책임을 수행하는 전인적인 존재(Ernestine Widenbach), 추상성, 상상력, 언어, 사고, 감각, 정서, 지각력 등의 특성을 지녔으며 신체적, 정신적, 사회적으로 분리시켜 설명할 수 없는 통합된 전체로서의 개방적 체계(Martha Rogers), 반응하는 존재이고 시간성을 지닌 사회적 존재로서 지각하고 통제하며, 목표를 설정하여 성취하기 위한 행위와 방법을 선택하고, 의사결정능력을 지닌 통합체(Imogene King), 타인을 보살피고 염려해줄 수 있는 존재(Madeleine Leininger), 부분의 합 이상이고 부분의 합과는 다른 개방적인 존재이며, 주어진 상황에서 자유롭게 의미를 선택하고 의사결정의 결과에 책임을 지는 존재(Rosemarie Parse)라고 하였다(고명숙, 2011).

기독교 관점에서의 인간은 하나님의 형상으로 창조된 인간, 전인(whole person)으로서의 인간이다. 성경 속의 인간은 하나님이 보시기에 심히 아름다운 피조물로 창조되었다(창1:31). 성경에는 이 창조의 과정을 구체적으로 기록하고 있다. “여호와 하나님이 흙으로 사람을 지으시고 생기를 그 코에 불어 넣으시니 사람이 생령이 된지라”(창2:7). 이는 인간이 점진적으로 지어졌다는 것으로 인간의 특이한 숭고성을 나타내는 것이다(존.칼빈성경주석 출판위원회, 1980:91; 차건수 등, 2001). 여기서 영적 존재라는 의미로 인간을 생령이라고 부르고 있다. 그리고 하나님은 영혼에 자신의 형상을 새겨 주신 것이다(창1:27). 인간이 하나님의 형상대로 창조되었다는 것은 하나님의 한 부분이나 하나님의 속성 중 특정한 것의 단순한 반영을 말하지 않는다. 니켈리는 인간은 육체적이고 영적인 것이 그 본질이라고 했다. 인간이 하나님의 형상으로 지음받았다 함은 ‘하나님과 동질적’ 의미로서가 아니라 위임 통치자의 권한을 부여받은 것을 말하며, 다른 피조물과 구별되는 것이며, 우리는 본래적인 의

(righteousness), 지식(knowledge), 거룩함(holiness)(골3:10;엡4:24)과 일반적인 본성에 영성이 포함된 존재이다. 그러므로 영육 간에 전체적인 하나님의 형상이 나타나는 점에서 인간은 본래적 통합성의 측면에서 이해되어지는 것이다(한명옥, 1990:6).

인간됨은 항상 상호의존성과 책임감과 관련된다는 인식은 자연적으로 기독교인에게 하나님의 형상을 가진 인간의 개념에 대한 논의를 이끈다. 우리가 하나님의 형상을 가졌다는 것은 이 땅에서 하나님의 청지기- 대표자, 협력자, 공동저자, 하나님의 다스림의 표시-가 되는 것이다. 형상을 가진다는 것은 또한 우리의 이웃에 관심을 가지는 것이다(Berkouwer, 1959, 151). 제자훈련에서 삶은 이웃 돌봄을 통해 하나님이 역사하는 진정한 인간의 삶이 된다(Mary M.D., 2005).

물론 이것은 어떠한 관계에서도 적어도 형상을 가진 자가 둘, 이웃사람과 이웃사람의 상대방, 이 있음을 의미한다. 위치에 관한 이전의 논의를 생각해보면, **이웃**이라는 용어는 개방성과 다른 사람에 대한 간호를 포함하는 친밀감을 의미한다. 따라서 이웃이 되라는 사명은 간호행위에서 하나님을 형상화하는 사명이다. 다른 사람의 취약성에 대해 책임감 있는 행위로 반응하는 자유를 사용하는 것은 형상을 가진 자가 되는 것을 나타낸다(Mary M.D., 2005).

다른 사람도 역시 하나님의 형상을 가진다. 사실상, 다른 사람의 바로 그 고통과 통증은 그 사람 안의 하나님의 형상을 반영한다. 우리가 그것을 **고통(suffering)**이라고 칭하는 이유는 삶의 존엄과 신성함과, 구체적이고 개인적인 삶은 안녕을 나타내야 한다는 인식과 관련된다. 다른 사람이 그들의 취약성과 요구 안에 하나님의 형상을 가지고 있기 때문에 정확히 다른 사람에게 초점 두는 것이다(Mary M.D., 2005).

즉 기독교적 관점에서 인간은 하나님의 형상을 가진 전인적 존재로서 취급되어야 하기 때문에 간호의 대상자로, 이웃을 사랑하라는 사명의 초점이 되어야 한다.

② 건강

건강의 사전적 의미는 몸과 마음이 well being 한 상태(옥스포드 사전,1995), 몸과 마음의 모든 기능이 정상적으로 활동하는 상태(Taber 등, 1981)라 하였고, WHO(1998)에서 제시한 건강의 정의는 “신체적, 정신적, 사회적, 영적으로 안녕한 상태”라고 하였다.

간호학적 관점에서 건강관련 개념들을 살펴보면, 건강(health)은 건강 질병 수준의 어떤 상태에서든 대상자가 최적의 신체적, 정신적, 사회문화적, 영적 기능을 통합적으로 수행하는 것이며, 좋은 건강이란 불필요한 고통과 아픔, 불구를 경감하고 편안하고 기분 좋고 상쾌한 느낌으로 삶의 질을 향상하는 것이다. 또 안녕(wellness)은 환경과의 상호작용에서 자기간호행위의 정도를 의미한다고 하였다(Pender). 건강은 문화현상이며, 내외적 환경에 적응하면서 평형을 이루는 것이고, 인간과 환경과의 상호작용을 통해 잠재성을 향해 나아가는 것이며, 질병과 안녕이 통합된 역동적 상태로 기능적 양상을 통해 자아실현하는 것이고, 힘, 원활성, 조화성, 신명성이 통합된 개인, 가족, 환경과의 조화(이광옥, 이경혜, 1998)라고 하였다.

구약성서에 나타난 건강의 의미를 살펴보면 다음과 같다.

그리하면 네 빛이 아침같이 비칠 것이며 네 치료가 급속할 것이며 네 의가 네 앞에 행하고 여호와와 영광이 네 뒤에 호위하리니(시58:8)....길르앗에는 유향이 있지 아니한가 그곳에는 의사가 있지 아니한가 딸 내백성이 치료를 받지 못함은 어찌인고(렘8:22)...나 여호와가 말

하노라 그들이 쫓겨난 자라 하며 찾는 자가 없는 시온이라 한즉 내가 너를 치료하여 네 상처를 낮게 하리라(렘30:17)...그러나 보라 내가 이성을 치료하며 고쳐 낮게 하고 평강과 성실함에 풍부함을 그들에게 나타낼 것이며(렘33:6)

성서에 나타난 “아루카”라는 원어는 글자 그대로 상처난 곳에서 돌아난 ‘새살’의 의미로 사용되었으며, 그 때문에 ‘상처를 치료하는’ 것을 의미하는 것이다. 비유적으로 이스라엘의 치료, 인간의 본래성(eigentlichkeit)회복을 의미하는 말로도 사용되었다(차건수, 강진홍, 2001).

“샬롬”은 “요압이 아마사에게 이르되 형은 평안하뇨”(삼하20:9)라는 말씀에서 보듯이 ‘평화’, ‘완전함’, ‘완성’을 뜻한다. 그러므로 인간이 참 평화를 누리며 건강한 삶을 영위하는 것은 하나님을 영화롭게 할 뿐 아니라 인간관계를 온전하게 한다(차건수, 강진홍, 2001).

“마르페”라는 단어는 구약에서 총 16회 사용되었는데, 그 중에 8회가 솔로몬의 지혜서인 잠언에 집중되어 있다. 잠언에서 사용된 “마르페”는 다음과 같다.

그것은 얻은 자에게 생명이 되며 그 온 육체의 건강이 됨이니라(잠4:22)...혹은 칼로 찌름같이 함부로 말하거니와 지혜로운 자의 혀는 양약 같으니라(잠12:18)...약한 사자는 재앙에 빠져도 충성된 사신은 양약이 되느니라(잠13:17)...마음의 화평은 육신의 생명이나 시기는 뼈의 썩음이니라(잠14:30)...온량한 혀는 곧 생명나무라도 패려한 혀는 마음을 상하게 하느니라(잠15:4)...선한 말은 꿀송이 같아서 마음에 달고 뼈에 양약이 되느니라(잠16:24)

위와 같이 ‘마르페’는 ‘건강’, ‘위생’, ‘건전함’, ‘완전함’의 의미로 사용되었는데, 이는 지혜자 솔로몬이 건강한 삶의 비법을 제시하면서, 몸에 양약이 되어 치유하는 힘이 되는 것은 ‘지혜로운 자의 혀’, ‘충성된 사신’, ‘기쁨 말씀’과 ‘마음의 평화’를 누리는 것이라고 말씀하고 있다(차건수, 강진홍, 2001).

신약성서에 나타난 건강에 대한 원어의 의미를 살펴보면 다음과 같다.

“소테리아”는 “음식을 먹어라 권하노니 이것이 너희 구원을 위하는 것이요 너희 중 머리터럭 하나라도 잃을 자가 없느니라 하고”(행27:34)한 말씀에서 알 수 있듯이 ‘구원’이라는 말로 번역되었다. 고대 파피루스에서는 “소테리아”를 ‘신체적인 건강’, ‘안녕’, ‘안전’을 표현하는 말로 사용한 것처럼 여기서도 구원이란 ‘신체적인 건강’, ‘안녕’, ‘안전’을 의미한다고 볼 수 있다.

“휘기아니노”는 신체적으로 ‘건강해지다’의 의미로 사용되었는데, 그 예를 “사랑하는 자여 네 영혼이 잘 됨 같이 네가 범사에 잘되고 강건하기를 내가 간구하노라”(요삼1:2)에서 찾아볼 수 있다. 이 말씀은 신체적으로 건강해지기 원하는 자는 먼저 영적 건강을 강조하는 말씀이다.

신약성서에서 “Whole 온전함, 완전함”은 헬라어에서는 ‘Hugies’와 ‘Holos’의 아주 다른 뜻을 가지고 있는데 ‘Hugies’는 육체적 완전함이나 기능적으로 정상을 나타내는 건강함을 의미하며, ‘Holos’는 완전함, 거룩함 혹은 모든 것의 의미를 지닌 온전함을 의미한다(한명옥, 2000:16-17).

구약 성서에서 많은 것들을 의미하는 shalom은 종종 “건강”이라는 의미로 해석된다. Shalom은 삶의 모든 영역에 스며드는 완전성, 평화, 웰빙, 총체성의 역동적 상태로 정의될 수 있다(planting 2002,15). 우리는 그것을 우주적인 번성flourishing, 온전함 그리고 기쁨의

로 이해할 수 있다(Wolterstorff 1983, 69-72). 완전한 의미에서 건강은 우리가 창조된 목적을 성취할 수 있도록 하는 완전한 신체적, 정신적, 영적인 충만감이다(Mary M.D., 2005).

윤미선(2010)은 기독교 신앙에 기초한 건강은 하나님께서 창조하신 상태로 회복함, 하나님과의 올바른 관계 속에서 축복의 의미, 영혼과 육체의 구원, 하나님의 계획과 섭리 속에서 예비하신 질병과 고난으로서의 건강이라고 정의하였다.

결론적으로 기독교관점에서 건강은 본래성이 회복되어 죄를 짓기 전에 누렸던 상태, 하나님이 그 지으신 모든 것을 보시니 보시기에 심히 좋았던 상태로 회복을 의미한다(창1:31). 그러나 인간은 하나님의 말씀에 불순종함으로써 하나님과 불편한 관계가 되어 온전한 관계가 파괴되었다. 그러므로 기독교적 관점에서의 온전한 건강이란 인체의 구성 요소인 육체, 정신, 영의 조화를 이루어 생동감이 넘치는 삶인 동시에 인간과 자연, 인간과 인간, 인간과 과학의 산물 사이에 화해와 평화와 온전함을 이루는 것이며, 최종적으로 인간과 화해를 이루어 인간과 하나님의 관계를 즐길 수 있게 하는 완전한 신체적, 정신적, 영적인 충만감이다(Mary M.D., 2005).

③ 간호

看護의 간(看)은 보살피다, 지키다 라는 뜻을, 호(護)는 호위하다, 구조하다, 돕다 라는 뜻을 지니고 있다. 간호하다(to nurse)라는 희랍어의 원래 뜻 역시 ‘먹여서 기르다’, ‘힘을 돋우어 주다’, ‘위험으로부터 지키다’, ‘가르치다’, ‘다루다’ 등 여러 가지 뜻을 가지고 있다.

간호학적 관점에서의 간호는 환자가 자연적으로 치유될 수 있는 최적의 상태를 유지하도록 하는 비치료적 행위로서 대상자의 건강을 증진시킬 수 있는 환경을 마련하는 행위(나이팅게일), 사람들의 건강 요구에 관련된 중요한 간호문제를 해결하기 위해 문제 해결방법을 활용하는 것(Abdellah), 질병을 가진 환자의 신체, 정신적 욕구를 충족시켜주는데 도움을 주는 상호작용과정(Orlando)이라 정의되고 있다(고명숙, 2011).

구체적 행위로서의 간호는 보호, 돌봄, 양육, 유지, 실시, 제공, 성취, 지지, 안위, 도움, 봉사, 과정, 격려, 지도, 인도, 조절력 등의 개념을 포함한다(하영수, 최영희, 김수지, 1998).

간호가 예술이라는 측면에서의 간호는 비 시원성(nonorientality: 상대를 위한 나의 관계, 나를 위한 상대의 관계로서 의식을 정립하고 어느 한쪽에 집착하지 않고 상대성을 초월한 전체성을 중요시함), 인본주의적 간호의 예술, 간호사의 직관, 공감, 온전, 민감성, 상상력을 동원한 환자와 간호사와의 관계유지를 통한 간호의 예술성, 인간봉사에 있어서 상상력이 풍부하고 창조적인 과학지식을 사용하는것, 과정으로서의 예술, 매개체로서의 예술성, 산물로서의 예술성, 언어적 표현에 따른 경청을 중요시하고 의미를 파악하려고 하는 공감, 간호사가 내리는 심미적 창조에 가까운 결정, 인간 에너지장과 전체 환경 간 그리고 인간 에너지장 내에서 계속적으로 일어나는 과정들의 역동적인 특성, 단순한 기술적인 간호보다는 간호의 예술적인 측면, 즉 대인관계나 상황에 따른 간호사의 민감성, 직관, 독창성의 발휘 등을 의미한다(하영수, 최영희, 김수지, 1998).

기독교적 관점에서의 간호는 모든 간호대상자가 하나님과 개인적이고 역동적인 관계를 갖도록 돕는 일련의 간호행위를 말하며, 이는 간호대상자의 안녕과 온전함을 유지시키는데 목적이 있고 기독교간호와 간호대상자와의 상호관계 속에서 인격적 만남으로 이루어지는 특성을 갖는다(정정숙, 1995).

신학자 Herb Richardson은 창조물과 창조주의 선하심에 대한 중요성으로 정의로움

(rightness)과 안녕(well-being)을 경험할 것을 강조하였다.(Richardson 1967, 57-59). 우리의 사고는 기본적으로 창조물에 대한 정의로움으로 시작된다. 이것은 특히 간호실무에서 명백하게 나타난다. 간호사는 아픈 환자를 간호할 때 정상 기능을 유지할 수 있도록 하는 것, 좋은 건강상태가 되도록 하는 것을 기대하면서 간호를 한다. 왜냐하면 우리는 기본적으로 세상에 대한 정의로움을 갖고 있기 때문이다. 우리는 세상의 구조를 관찰하고 그 구조 내 모든 다양한 부분들이 가장 최선의 방법으로 기능할 것을 기대한다. 또한 Richard에 따르면, 그러한 세상의 구조를 인식하고 안녕감을 느끼게 하려는 것은 인간으로 하여금 번창하도록 하기 위함이며, 진실이라는 것이 근본적으로 선한 인간을 어렵게 하는 것은 아니라고 하였다. 따라서 간호는 인간에 대해 정의로움을 갖고 인간이 속한 세상이 안녕감을 갖도록 하여 인간으로 하여금 번성하도록 하는 것이다(Mary M.D., 2005).

예수님의 치유사역을 살펴보면, 예수님은 근본적으로 인간을 창조하여 의도한 것과 다른 모습으로 치유되게 하지는 않았다. 예수님의 치유에 대한 기적은 무수했다: 한센병에 걸린 남자, 발열로 심신이 괴로운 베드로의 장모, 귀신들린 자들, 하혈하는 여인, 야이로(Jairus)의 죽은 딸, 눈 먼 자, 등등. 마태의 복음서에서 마태는 우리에게 간단하게 다음과 같이 말했다. "예수께서 아시고 거기를 떠나가시니 많은 사람이 따르는지라 예수께서 그들의 병을 다 고치시고"(마태복음 12:15). 각 사역에서, 예수님은 정상 기능과 좋은 건강을 되찾게 하려는 것이 명백했다. 사지로 하여금 몸무게를 지탱하게 하고; 팔을 다시 펼 수 있게 하였고, 가동범위운동(ROM)을 할 수 있게 했고; 피부에는 상처가 없게 했고; 혈소판은 제대로 응고를 촉진하도록 했다. 눈은 앞을 볼 수 있게 했고, 마음을 위로하여 그들이 속한 세상을 이해할 수 있게 했다. 각 사례를 보면 예수님께서서는 처음 의도했던 대로 창조물로 하여금 선함을 회복하도록 하심을 볼 수 있다. 예수님의 치유사역은 이 세상이 얼마나 정의롭고 인간의 삶에 얼마나 적절한 환경인지를 보여준다. 그래서 우리는 하나님의 창조세계에 대한 정의로움과 안녕을 분별할 수 있고, 우리가 여기에 알맞다는 것을 직감할 수 있다. 간호사들은 환자들로 하여금 안녕감을 갖도록 촉진하고, 증진시키고, 회복시키기 위한 방안을 모색함으로써 이 정의로움에 대한 책임을 진다. 즉 간호사들은 좀 더 확실하게 하기 위해서, 현재 상황에 최선을 다하려고 노력한다. 창조물의 신학적 틀 속에서 기독 간호사들에게 사랑의 하나님은 건강에 대한 인식과 추구를 위한 배경을 제공한다(Mary M.D., 2005).

결론적으로 기독교적 관점에서의 간호는 가장 낮은 자의 모습으로 오신 예수님의 마음으로 하나님의 형상을 닮은 피조물들인 상처받은 자들을 위해, 두렵고 떨리는 마음으로 하나님과 간호대상자들의 살림을 추구하는 일인 것이다. 즉 인간에 대해 정의로움을 갖고 인간이 속한 세상이 안녕감을 갖도록 하여 인간으로 하여금 번성하도록 하는 것이다.

④ 환경

환경의 어원은 중국 원나라 사기의 여궐전(餘闕傳)에 '사방 둘레를 나타내는 것'으로 환경이란 말을 사용하였다. 히포크라테스는 '공기. 물. 장소에 대하여'라는 논문에서 병이 생기는 환경의 영향을 다루었다. 현대적 의미의 환경은 콩트의 환경(milieu)을 '모든 유기체 생존에 필요한 외부 조건 전체'라고 정의한 것에서 시작되었다.

환경의 사전적 정의를 살펴보면 주위의 사물. 사정, 거주하는 주위의 외계, 생활체를 둘러싸고, 그것과 일정한 접촉을 유지하고 있는 외계(이희승, 1993)라고 하였다.

즉 환경은 생물이나 인간을 둘러싸는 바깥의 모든 것 가운데 이들의 생존 및 행동과 관계 있는 여러 요소와 조건의 전체이다(고명숙, 2011).

간호학적 관점에서의 환경은 대상자의 요구, 간호문제, 환자의 손상에 영향을 미치는 요인 (Abdellah), 어느 시점에서 인간을 둘러싼 내.외적인 힘(Neuman)이고, 인간의 외계를 둘러싼 패턴화된 전체(Rogers), 유기체의 행동과 발달에 영향을 주는 내.외적 상태, 상황, 조건(Roy), 대상자와 함께 공동 창조하고 상호교환하고 대상자가 관계된 환경의 양상을 선택하는 자유의지를 지닌 것(Pars)이라고 하였다(변영순, 신경림, 1998).

간호 이론가들은 환경의 개념을 많이 제시하지만 가장 공통적인 환경의 정의는 환자의 건강과 복지에 영향을 주는 환자의 외적 요인이나 영향력 또는 상태이다(George 1995, 230, 260, 286; Mary M.D., 2005).

기독교 관점에서의 환경은 하나님 창조 환경을 의미한다. 타락 전 아담과 하와가 처음 거주한 인류 최초의 거주지, 하나님에 의해 특별히 설치된 진정한 행복의 장소는 에덴동산(창 2:8-14)으로 아직도 모든 인류의 꿈과 희망이다. 하나님의 피조세계는 하나님께서 천지를 창조하신 후 심히 좋았더라(창1:31)고 말씀하심으로 지극히 아름다우며 조화롭고 질서가 있음을 나타내고 있다. 또한 하나님은 이런 아름다운 곳 가운데 특별히 하나님의 동산이라 일컬어지는 에덴을 창조하시고 그 곳에 인간을 거주케 하심으로 인간에 대한 사랑과 관심을 나타내 보이셨다.

에덴동산은 하나님이 아담과 하와를 위해 최초로 마련하신 거주지(창2:8-9)로 그 자체가 지상의 첫 번째 사람들을 향하신 하나님의 특별한 사랑을 암시하고 있다. 에덴동산은 인간이 살기에 적합한 환경조건을 갖추었을 뿐 만 아니라 강이 흐르는 아름다운 곳, 풍요롭고 평화롭고 안전한 축복의 터전이었다. 삶의 터전은 자유롭고, 모든 굴레에 속박되어 있지 않으며 참 평화를 누리지만 노동(창2:15-17)과 사회(창2:18-23)와 가정(창2:24-25)에 대한 최소한의 책임 속에서 하나님과 교제하며 살아 갈 수 있는 실로 꿈과 희망이 있는 이상적인 곳이었다(창2:9-10). 이러한 에덴동산은 기쁨과 즐거움과 감사함과 창화하는 소리가 있고(사51:3), 각종 보석으로 단장한 영광스러운 모습(겔31:9, 28:13, 31:16,18)이 있는 하나님의 창조사역 중 인간에게 주어진 가장 큰 축복의 장소였다. 그러나 아담과 하와의 불순종으로 하나님의 교제로부터 분리되었다. 이 사건을 통하여 인간은 하나님의 명령을 따를 때만 인간에게 맡겨진 자연과 자연 안에 있는 모든 것을 지키게 되며 축복을 받을 수 있다(옥치상, 1994).

기독교인들은 창조의 깊고 넓은 관점을 취한다. 창조를 통해서 주님은 인간의 삶을 있게 하고 삶을 번영하게 하고 우리의 마음을 사로잡는 아주 복잡하게 얽힌 세상을 만드셨다. 하나님은 창조를 선언했고 창조물에 이름을 붙이고 아기를 낳고 사회를 조직하고 지구를 돌봄으로써 인간을 창조의 과정에 참여시키셨다. 즉, 하나님은 shalom을 조성하고 세계적인 번영, 온전함, 기쁨의 세상을 만드는 파트너로서 우리를 불러들이셨다(Plantinga, 2002). 물론 죄악은 shalom의 완벽한 질서를 무너뜨린다. 개인으로서 인간은 죄를 짓고 죄와 악의 영향을 받는다. 인간이 가진 사회적이고 물질적인 사회와 다른 창조물들과 관계를 포함해서 전체는 고통을 주는 질서를 창조할 뿐만 아니라 죄로부터 계속 고통 받는다. 하지만 하나님의 사역은 완벽하시다. 하나님과 인간과의 올바른 관계를 되찾을 뿐 아니라 창조의 모든 것 또한 회복될 것이다(Mary M.D., 2005).

기독교인 간호사로서, 환경은 세계의 번영을 위해 만들어진 창조의 일부이기 때문에 간호의 측면에서 환경을 고려해야 한다. 우리는 또한 실제 모든 것들이 새롭게 만들어질 때 환경이 복원의 대상이 될 것이므로 돌봐야 하고 하나님께서 모든 것을 새롭게 만드는 작업의 파트너로 우리를 부르셨으므로 돌봐야 한다. 최종적으로 물질적이고 사회적인 환경의 폭넓

은 이해가 없으면 환자들을 성급하고 불공평하게 판단하는 경향이 강하므로 환경을 고려해야 한다. 건강과 복지의 환경적인 부분을 무시하는 것은 근시안적인 행위이다(Mary M.D., 2005).

간호사는 환경에 대한 풍부한 평가를 통해 하나님 창조의 복잡성에 대해 좀 더 자세히 이해할 수 있다. 이는 또한 인간의 삶과 상호 연관되어있는 특성을 상기시킨다. 동시에, 하나님의 신앙은 다양한 수준에서 환경의 인식을 구체화시킨다. 기독교인은 모든 삶이 단지 이러한 방식으로 받아들여진다고 기대하지 않는다. 기독교인은 환경의 모든 수준에서 약간의 타락을 경험할 것으로 예상한다. 기독교인은 죄는 오직 개인적인 행동의 수준에서 작용한다고 여기지 않는다. 죄는 인간의 삶에 만연해있고 microsystem에서 chronosystem까지 환경의 모든 수준에 영향을 준다. 이는 간호 환경의 모든 수준에서 shalom을 향한 노력을 필요로 한다. 그러나 우리는 기독교적 신앙을 통해 개인과 그들의 가족들이 서로의 사랑으로 지지하고 함께 사는 방법, 케어의 사회적인 구조가 계속해서 발달되는 방법, 교구간호와 같은 실무들이 건강을 증진시키는 방향으로 환경에 영향을 미칠 수 있는 방법들을 알 수 있고 환경의 각 수준에서 희망과 선량함 역시 가질 수 있다(Mary M.D., 2005).

기독교 간호의 소명은 환경을 구원하는 부름을 포함한다. 그러나 여러 측면에서 환경을 구원해나가는 방향을 인식하면서 건강과 복지를 증진시키는 것은 기독교인에게 쉬운 일이 아니다. 그러나 공동체 안에서 정직하고 깨끗한 신중함, 성경의 사색적인 훈고, 기도는 중요하고 유용하다. 성경에서 정의는 과부, 고아, 외국인, 가난한 사람들, 보험에 포함되지 않는 사람들을 지속적으로 만나는 것을 뜻한다(Mary M.D., 2005).

간호의 근본은 하나님의 이미지 전달자로서 환자에 대한 이해로 초점을 맞출 수 있다. 건강과 환경의 이해는 부분적으로 shalom의 개념에 의해 형성되고 부분적으로 죄악의 깨달음에 의해 형성된다. 이러한 모든 방식으로 기독교인 간호사는 사랑의 창조 주님과과의 관계에 반응하고 형성되는 실무로서 간호를 경험할 수 있다. 그러나 우리는 또한 이러한 개념들의 일부가 특히 인간의 개념은 특정 윤리적인 문제를 지향하고 있다는 사실을 알아야 한다(Mary M.D., 2005).

결국 기독교적 관점에서의 환경은 하나님 창조 환경을 의미한다. 타락 전 아담과 하와가 처음 거주한 인류 최초의 거주지, 하나님에 의해 특별히 설치된 진정한 행복의 장소는 에덴동산(창2:8-14)으로 아직도 모든 인류의 꿈과 희망이다. 따라서 간호사는 죄악으로 타락하기 전 지극히 조화롭고, 아름답고 질서가 있었던 에덴을 이 땅에 구현하기 위해 살롬을 지향해야 하는 것이다.

2) 기독교 세계관 관련 간호연구 현황

지금까지 기독교 세계관과 관련하여 간호학에서는 영적간호, 영적건강, 영적 안녕, 영적고통, 영적돌봄, 영적요구 등의 주제로 연구가 진행되어 왔다.

그동안 영적 간호와 관련되어 수행되어 온 국내연구는 영적간호 제공자가 가지고 있는 특정 변수가 영적간호의 결과에 미치는 효과를 검증하는 연구와 영적 간호가 대상자의 특정한 신체적, 심리적 증상 완화에 미치는 효과를 검증하는 연구, 영적 간호경험, 영적간호교육, 영적건강상태, 영적 안녕상태, 영적 안녕과 정신건강과의 관계, 영적 안녕과 죽음에 대한 태도와의 관계, 영적 안녕과 영적 간호와의 관계, 영적간호의 개념 분석, 간호사의 영적간호 인지조사 등이다. 주로 영적 간호를 통한 영적 안녕, 건강상태, 죽음과 영적 간호 등

을 조사한 연구들로 이루어져 있다.

국외연구에서도 영적사정, 영적중재, 영적평가 등의 일부분을 개발하거나 검증하는 경우가 많아서 영적간호의 통합적인 연계성이 부족하였다. 일부 연구를 통해, 간호전문직에서 영적간호를 전인간호의 중요한 요소로 받아들이고 수행해야 한다는 점에는 공감하고 있지만 영적간호가 무엇이며, 어떻게 제공되어야 하는지에 대한 합의가 도출되지 않고 있다. 실제로 임상현장에서 많은 간호사들이 영적간호의 필요성을 강하게 인식하면서도 영적간호에 대한 구체적 접근방법을 알 수 없어 무력감을 느낀다는 사실이 연구를 통해서 보고된바 있다 (강성례, 2001).

앞으로 간호학 연구 분야에서 영적 주제 이외에 간호사들의 인성과 관련하여 기독교적 인성을 접목시킨 연구, 이론과 개념적틀을 기독교 세계관에 입각하여 구축해 보는 시도 등을 제안하는 바이다.

2. 교육에서의 적용

간호교육에서의 기독교 세계관의 적용과 관련하여 전국의 기독교 대학의 간호학과와 교육과정을 조사하였고, 교육과정의 적용 사례의 일례를 제시하여 보았다.

1) 국내 기독교 대학 간호학과와 기독교 관련 전공 교과목 교육 현황

간호학과가 설치된 전국의 약 200여개 대학 중 기독교 대학은 14개로 이중 3개 대학에서만 기독교 관련 전공 교과목이 운영되고 있다.

〈표1〉 기독교 관련 교과목 개설 현황

간호학과 설치된 기독교 대학	수업 학기	교과목명	학점	시수	개설유무
고신대	1-2	간호와 선교훈련	2	2	유
	3-2	영적 간호학	2	2	유
	4-2	영적 간호 실습	1	3	유
계명대	2-2	영적 간호	2	2	유
	3-2	영적 간호학	3	3	유
백석대	1-1	기독교 세계관과 영적건강	2	2	유

2) 비 기독교 대학 간호학과와 종교관련 교과목현황

비기독교 대학 중 2개 대학에서 종교 관련 교과목이 운영되고 있다.

〈표2〉 기독교 관련 교과목 개설 현황

대학명	수업학기	교과목명	학점	시수	비고
경희대	1-1	간호와 종교	1	1	
	1-2	간호와 종교	1	2	
삼육대	2-2	영적 간호	2	2	
	3-2	영적 간호실습	1	3	

3) 〈기독교 세계관과 영적 건강〉 교과목 운영사례

(1) 교과목 개요

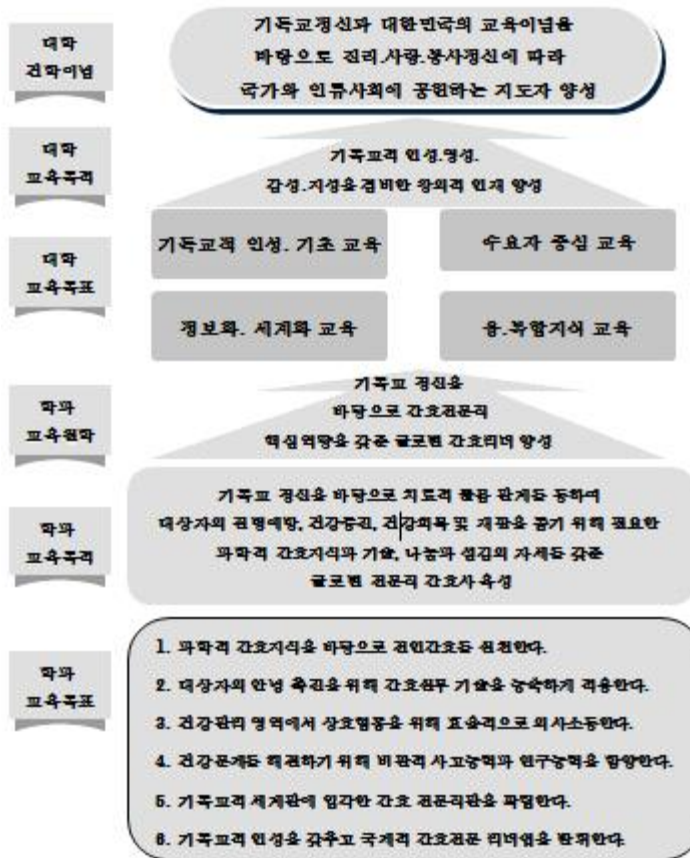
본 교과는 대상자의 총체적 안위를 지지할 수 있는 지식과 기술에 초점이 있다. 먼저 인간의 총체성 개념을 기초로 신체적 안위를 위한 통증관리와 체위유지, 사회적 안위를 위한 자원 활용과 지지, 환경적 안위를 위한 평안한 병원환경 조성, 영적 안위를 위한 돌봄 등 총체적 안위 의 유지·증진에 필요한 이론적 지식과 간호중재 기술을 익힌다. 아울러 대상자의 안위와 관련된 간호문제 해결을 위해 통합적으로 접근할 수 있는 방법을 탐구한다.

(2) 강의학기 및 학점,시수

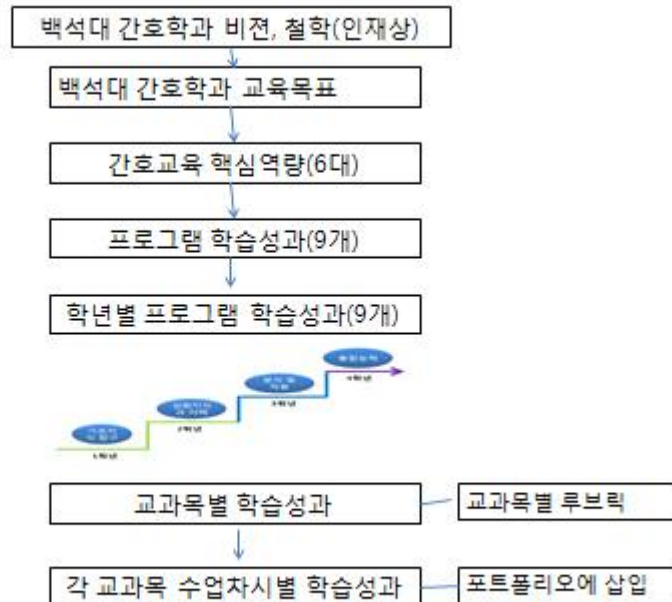
1학년 1학기 전공선택, 2학점 2시수

(3) 주요 개념: 기독교세계관, 영적 건강, 영적 간호

(4) 학교의 철학과 목표, 학과의 목표, 철학, 프로그램 성과목표, 교과목의 목표와의 연관성



백석대학교 간호학과 의 Program Outcomes



백석대학교 간호학과의 학년별 목표

	1학년(탐구)	2학년(이해)	3학년(적용)	4학년(통합)
학습성과 1 전인간호에 요구되는 간호지식을 통합한다.	과학 인문학적 지식을 탐구 한다.	과학 인문학적 지식에 근거한 간호 학지식을 이해한다.	이해한 간호지식을 바탕으로 생애 주기별 간호문제를 분석하고 문제 해결 방법을 적용한다.	보건의료 환경 내에서 다양한 간호 문제에 대한 총체적 간호지식을 통 합한다.
	교과외: 스터디, 튜터링, 러닝 포트폴리오, 자기관리 자기향상 프로그램, 학습 코칭 프로그램, 간호사국가시험 특강			
학습성과 2 간호문제 해결을 위해 핵심기본간호술을 실행 한다.	핵심기본간호술을 위한 과학 적 인문학적 지식을 탐구한 다.	다양한 핵심기본간호술을 습득한 다.	다양한 대상자에게 핵심기본간호 술을 적용한다.	다양한 상황에 적합한 핵심기본간 호술을 선택하여 통합 적용한다.
	교과외: 핵심실기 역량강화 기초/심화 실습, BLS 프로그램			
학습성과 3 다양한 간호상황에서 조정과 협력을 통해 치 료적 의사소통을 한다.	치료적 의사소통술의 기초지 식을 습득한다.	교과목별 팀과제 수행을 통해 조 정, 협력 및 치료적 의사소통술을 이해한다.	간호문제 해결을 위해 조정과 협력 을 통해 치료적 의사소통술을 적용 한다.	보건의료환경내에서 조정과 협력을 통해 치료적 의사소통술을 통합한 다.
	교과외: 전문가 특강, 병원인턴십 프로그램, 사회봉사			
학습성과 4 간호문제 해결을 위해 비판적 사고에 근거한 간호과정을 적용한다.	비판적 사고를 위한 기초지 식을 탐구한다.	비판적 사고에 근거한 간호과정을 이해한다.	다양한 간호대상자에게 비판적 사 고에 근거한 간호과정을 적용한다.	보건의료환경내에서 비판적 사고에 근거하여 간호과정을 통합 적용한 다.
	교과외: 스터디 튜터링 그룹, 러닝 포트폴리오, 독서클럽 프로그램			
학습성과 5 보건의료정책에 기반한 간호전문직 표준을 이 해한다.	간호전문직 이해를 위한 기 초지식을 탐구한다.	간호전문직의 정체성을 인식한다.	보건의료정책과 조직에 대하여 분 석한다.	국내외 보건의료정책에 기반한 간 호전문직 표준을 확인한다.
	교과외: 전문가특강, 취업진로세미나, 백석글로벌리더 간호학 연수프로그램, 청년직장체험프로그램, 나이팅게일 선서식			
학습성과 6	간호의 법적·윤리적 기준 이해를	생명의료윤리의 원칙과 간호윤리강	간호의 법적근거에 따라 간호상황	간호의 법적·윤리적 기준에 근거

간호의 법적 윤리적 기준을 이해하고 간호실무에 통합한다	위한 기초지식을 탐구한다.	령을 이해한다.	을 분석한다.	하여 간호를 수행한다.
	교과외: 전문가특강, 나이팅게일 선서식, 청년직장체험프로그램			
학습성과 7 기독교 세계관에 입각한 글로벌 간호리더십을 발휘한다.	기독교 세계관과 글로벌 간호에 대한 이해를 위한 기초지식을 탐구한다.	기독교 세계관과 글로벌 간호리더십에 대해 이해한다.	기독교 세계관에 근거한 글로벌 간호리더십을 분석한다.	기독교 세계관에 근거한 글로벌 간호리더십을 발휘한다.
	교과외: 사회봉사, 세족식, 열두제자양성 프로그램, 대학예배, 여성리더십 프로그램, 토익스파르타 교육, 백석인증제, 백석인성교육론 프로그램			
학습성과 8 과학적 근거에 기반한 간호연구를 수행한다.	과학적 연구 수행을 위한 기초지식을 탐구한다.	간호연구 수행을 위한 윤리를 이해한다.	과학적 근거에 기반한 간호연구 방법을 습득한다.	과학적 근거에 기반한 간호연구를 수행한다.
	교과외: 간호학과 학술제 참여, 학술지 발표, 교내외 학술대회 참여			

〈기독교 세계관과 영적 건강〉 교과목의 프로그램 학습성과

- ① 간호지식
- ② 협력
- ③ 기독교적 소명의식

교과목 목표

- ① 기독교세계관과 영적 간호 지식을 이해한다.
- ② 영적 건강문제 해결을 위해 전문분야 간 협력관계를 이해한다.
- ③ 기독교 세계관과 간호학문의 융합을 통해 기독교적 소명의식을 이해한다.

(5) 학습목표

- ① 기독교 세계관을 이해한다.
- ② 하나님과 나와 이웃의 관계를 이해한다.
- ③ 영성, 영적 건강, 영적 간호를 이해한다.
- ④ 간호에서의 영성을 이해한다.
- ⑤ 영적 간호의 역사를 이해한다.
- ⑥ 영적 욕구에 대한 간호사정을 이해한다.
- ⑦ 영적 간호에서 간호사의 역할을 이해한다.
- ⑧ 다양한 대상자들의 영적 욕구를 이해한다.
- ⑨ 간호에서의 섬김의 리더십의 영성을 이해한다.
- ⑩ 영적 간호중재의 실재를 이해한다.
- ⑫ 타 종교 대상자의 간호문제를 탐색한다.
- ⑬ 영적 간호 제공시 대상자의 권리와 윤리를 준수한다.

(6) 수업내용

- 1주차 ~ 6주차 - 기독교 세계관
- 7주차 - 중간시험
- 8주차 - 영적 건강, 간호의 이해 ;간호에서의 영성
- 9주차 - 병상 곁에서 하나님과 대화하기, 영적 간호의 역사
- 10주차 - 영적 욕구에 대한 간호사정
- 11주차 - 영적 간호에서 간호사의 역할, 영적 간호과정
- 12주차 - 기독교 세계관에 기초한 간호의 네가지 개념
- 13주차 - 간호에서의 섬김의 리더십의 영성
- 14주차 - 영적 간호중재의 실제
- 15주차 - 기말시험

(7) 그룹과제

- ① Group 1 : 기독교 간호사의 소명의식

-기독교간호 제공자의 준비 self-reflection

-주어진 주제와 세부 내용에 대해 탐구하고 토론하여 그 결과를 발표한다.

-발표내용은 핵심내용을 간단명료하게 정리해올 것.

② Group 2 : 간호의 성경적 의미

-기독교간호 제공자의 준비 self-reflection

-주어진 주제와 세부 내용에 대해 탐구하고 토론하여 그 결과를 발표한다.

-발표내용은 핵심내용을 간단명료하게 정리해올 것.

③ Group 3 : 자신의 영성 상태 사정

-기독교간호 제공자의 준비 self-reflection

-주어진 주제와 세부 내용에 대해 탐구하고 토론하여 그 결과를 발표한다.

-발표내용은 핵심내용을 간단명료하게 정리해올 것.

④ Group 4 : 타종교를 가진 대상자 이해와 간호

-기독교, 천주교, 불교, 유교, 이슬람교 등 타종교를 가진 대상자들의 종교를 연구

-종교의 체계, 독특한 신앙활동, 예배의식, 임종예식, 생활습관 등의 특징을 설명한다.

-주어진 주제와 세부 내용에 대해 탐구하고 토론하여 그 결과를 발표한다.

-발표내용은 핵심내용을 간단명료하게 정리해올 것.

-종교의 종류별 신앙체계를 구별하여 각각 설명한다.

-대상자 간호 시 종교별로 유의해야 할 사항을 논의한다.

(8) 평가

평가방법(비율)	평가내용(요소)	평가기준	평가지기
출석(10%)	·출석	·결석 1회당 -1점 ·3회 이상 결석 시 F ·지각 3회 당 결석 1회 처리	모든 수업시간
중간고사(30%)	·기독교 세계관과 영적 건강	·핵심 교과내용 주관식 30점	8주차
과제물 (그룹 보고서 발표)(20%)	·다양한 학습방법과 매체 사용 ·적절한 역할배분과 팀워크 ·발표내용의 타당성 ·발표자의 숙련성 ·발표자료 온라인 탑재 ·기간내에 제출	·각 항목 당 1~2점 씩	12주차 13주차
기말고사(30%)	·영적간호	·핵심 교과내용 주관식 30점	15주차
발표(10%)	·발표의 적극성	·결과 반영 10점	15주차

(9) 교재

① 주교재

-성경

-Mary Elizabeth O'Brien(2011), Spirituality in Nursing, Jones & Bartlett Learning

-Ruth H. Foltz, 정정숙 역(1995), 영적간호, 현문사

-주디스 앨런 셸리, 윤귀남 역(2001), 영혼을 치유하는 간호, IVP

-테니얼 P. 설머시, 김인규 역(2010), 의사와 간호사 그리고 하느님, 가톨릭출판사

② 부교재

-강성례(2009), 영적간호, 정담미디어

-이미라(1998), 영적간호개론, 현문사

-Dana E. King, 손진옥 역(2005), 의료에서의 신앙 및 영성, 하나의학사

-리처드 포스비, 게일 비비(2009), 영성을 살다, IVP

-정정숙(2004), 영적 간호 소도구, 현문사

-Susie Kim(2012), Interpersonal Caring, Soomoonsa

-고성희, 김현경(2002), 예비간호인의 영성 업그레이드, 현문사

4) <기독교 세계관과 영적건강> 교과목 운영 평가

'교육방법에 있어 목회자와 간호학 전공 교수가 팀티칭으로 운영 하였던 데 기독교 세계관에 관련된 내용구성이 50%는 너무 지나치게 많았다는 학생들의 평가가 있었음.

'종교가 다른 학생들의 반발 문제

'교육내용과 방법에 대한 좀더 치밀한 구성의 필요성

'교재가 없음으로 인해 수업의 일관성과 체계성이 부족하였음

'차후 교과목의 방향과 내용에 대한 수정이 필요함 - 기독교적 생명윤리, 영적간호, 기독교적 인성 등

3. 실무에서의 적용

간호실무에서의 기독교 세계관의 체계적 접근은 전혀 이루어지고 있지 않은 상태이나, 영적 간호과정의 적용을 통해 앞으로 영적 요구가 있는 대상자들을 간호할 수 있을 것이라 생각된다.

1) 영적 간호과정의 적용을 통한 간호실무

영적 간호를 제공하는 진행과정의 체계는 과학적인 문제해결방식인 SOAPIE 방법에 의한다. 이 방법은 환자의 영적치유를 이루어 나가는 자연스런 방법이며 시간을 효율적으로 활용할 수 있게 해준다.

그 과정은 다음과 같다.

S - Subjective observation(주관적 관찰)

먼저 환자의 상태와 관련된 환자 자신의 관점을 관찰하는 것이며 영적인 "주 호소"가 여기에 속한다.

O - Objective observation(객관적 관찰)

이는 환자 자신보다는 다른 사람들에 의해 관찰된 객관적 사실, 즉 간호사가 환자의 영적인 것과 관련된 객관적 어떤 표시나 증상들을 세심하게 감지하는 것을 말하며 가능한 한 환자의 영적 상태와 관련된 많은 자료를 통해 수집한다.

A - Assessment(사정)

사정은 관찰을 통해 환자의 영적 요구를 판단하는 단계로써 요구가 무엇인지 해석하고 확인한 후 간호진단을 내리는 활동이다.

P - Planning(계획)

계획은 영적 요구를 충족시키는 적당한 방법을 설계하는 것을 의미한다. 이때 반드시 환자의 당면된 영적 상태를 근거로 계획을 세워야 하며 간호목표를 설정하여야 한다.

I - Implementation(중재/수행)

수행은 계획을 실천하는 것으로써 영적간호를 제공하는 것을 의미한다.

E - Evaluation(평가)

평가는 모든 단계에서 조정의 필요성이 있는가를 찾아내는 것으로서 이는 관찰 단계에서부터 시작되어 영적간호를 수행하는 전 과정동안 이루어져야 한다. 또한 수행의 효과를 평가하는 근거는 간호목표의 달성을 확인하는 것이다.

(1) 주관적 관찰

주관적 자료는 환자의 생각이나 느낌을 말하며, 심리상태 혹은 자아상 등과 관계가 있다. 관찰의 초기 단계에서 환자의 생각과 느낌을 파악하기 위해 주의깊은 대화와 관찰이 필요하다. 대화의 진행은 일상적인 수준에서 시작하고 점차 분명한 의미를 파악하는 구체적 수준으로 발전시키며 그 후 가치나 의미를 이야기하는 추상적 수준의 대화로 이끌고 나아가 신앙적 관점에서 영적 요구나 상태를 이야기하는 점진적인 접근방식을 사용한다.

(2) 객관적 관찰

객관적 자료는 간호사가 보고, 듣고, 느낀 것을 수집하는 것이다. 예를 들어 환자의 행동, 말투, 타인을 대하는 대인관계 방법이나 영적, 종교적 흥미를 나타내는 어떤 증상이나 표적을 말한다. 또한 환자를 방문해서 성경을 읽어 주고 기도를 해주는 방문객이나 주위 환경 즉 침상에 놓여있는 종교서적과 성경도 그 암시가 되며, 교회에 참석하는 것 혹은 기도하는 모습도 그 자료가 된다.

(3) 사정

기초자료를 수집하고 분석한 다음 단계로는 자료들을 종합해서 영적요구를 판단하는 것으로서 이는 영적 간호 제공의 방향을 결정한다. 즉 간호진단이다.

진단명은 진술형식을 따라 “최근의 교통사고로 인해 2차적으로 발생된 용서의 요구와 관련된 영적고통”이라고 진술할 수 있다. 사정하는 과정에서 간호사는 환자의 개별성, 정확성, 사정내용의 기록, 하나님께서 부여해주신 은사의 사용, 열심히 기도하는 습관 등을 고려해야 한다.

선행연구들에 따르면, 영적사정은 ①하나님과의 관계 요소로서, 하나님에 대한 믿음, 하나님과의 연결성 정도, 하나님으로부터 느끼는 소명감 정도, 현재 참여하는 종교단체 및 종교행위에 대상자가 부여하는 중요성의 정도, 영적여정에 대한 총체적인 회상 등 ②타인과의

관계 요소에서, 타인과의 연결성 정도, 타인에 대한 신뢰감정도, 지지그룹 및 신앙공동체의 특성과 참여여부, 타인과의 관계에서 해결하지 못한 문제 등 ③내면과의 관계로는 영적성장 정도, 희망 혹은 삶의 의미, 용서 등에 대한 개인적 사고, 희망 혹은 살아가는 힘의 원천, 영적요소와 건강 간의 관계 에 대한 인지정도, 의사결정에서 가장 중요시 하는 가치, 삶의 가장 중요한 의미, 과거.현재.미래에 대한 총체적인 관점, 추종하는 문화적 신념, 민간치료 요법, 중요시하는 금기사항 등이 광범위하게 반영된다고 하였다(강성래, 2006).

〈표1〉 영적요구 사정(정정숙, 1998)

영적 요구	증상 및 증후
사랑과 관심의 요구	<ul style="list-style-type: none"> ·고독감을 말로 표현함 ·찬사를 지나치게 함 ·밋살스러운 행위를 보임 ·요청하는 태도를 취함 ·주위와 관심을 요구함 ·다른 사람과 분리되어 지냄 ·자아연민에 빠짐 ·우울한 모습을 보임 ·불완전한 모습을 보임 ·불안과 근심스런 모습을 보임 ·목회자를 만나기를 요청함 ·성경을 읽거나 기도함
용서의 요구	<ul style="list-style-type: none"> ·불안한 모습을 보임 ·죄책감을 말로 표현함 ·무가치함을 말로 표현함 ·원망과 후회하는 모습을 보임 ·타인에 대한 미움과 분노를 표출함
의미와 목적의 요구	<ul style="list-style-type: none"> ·“이런 일이 왜 나에게 일어났지?”하는 의문을 나타냄 ·“살아야 할 가치가 없어”라고 말함 ·무감동, 무관심, 지루함, 우울, 미래를 직면할 만한 힘이 없고 죽음을 두려워하는 징후를 보임 ·사랑하는 사람을 상실한 경험이 있음

(4) 간호진단

NANDA의 간호진단 목록에 ‘영적고통’이 포함되어 있음을 통해(고성희,1991,1993), 영적 사정을 통해 확인된 환자의 실제적, 잠재적 영적고통에 대한 환자의 반응을 통해 간호진단의 근거를 찾을수 있다.

(5) 계획

영적간호의 목적은 환자가 예수 그리스도를 통하여 하나님과 개인적이고 역동적인 관계

를 유지하면서 영적요구를 충족시키고 그 결과 영적평안과 인격적 온전함을 이루는 것이다. 환자의 진정한 영적요구를 찾고 그것에 대한 사정을 완전히 마친 후에는 다음 단계로 그 요구를 어떻게 충족시켜야 할 것인지 방법을 생각하고 결정해야 하는 계획 단계이다. 이때 영적간호의 최종 목적을 기억하면서 환자의 요구를 충족시키는 방법에 대해 생각하고 그것에 관해 기도해야 한다.

계획단계에는 간호사 혼자만이 아닌 타의료팀이나 가족, 친구들을 함께 참여시킬 수도 있다. 또한 이때 환자의 견해가 매우 중요하다. 그러므로 대상자가 무엇이 도움이 되는지 그리고 어떤 성경말씀이 힘이 되는지 환자에게 직접 결정하게 할 필요가 있으므로 환자와 함께 계획함으로써 간호사 위주의 일방적인 간호로 인한 비생산적 결과를 예방할 수 있다.

간호사의 중재역할로는 대개 어떤 것에 대한 중요성을 인식시키거나 지도하고, 격려하고, 의식을 행하는 일을 담당하게 되고, 영적간호의 구체적인 실행 방안으로 간호사 자신의 사 용, 성경, 기도, 음악, 의뢰방법 등을 이용하는 간호전략을 세울 수 있다. 계획과정에서는 간호대상자에 대한 간호목표를 설정하고, 치료예상기간이나 추후 관찰여부와 관련하여 계획을 세우며, 단기 목표와 장기목표를 구체적으로 정하고 그에 따른 우선순위를 설정하는 절차를 포함한다.

〈표2〉 영적요구별 간호계획(정정숙, 1998)

영적 요구	간호계획
사랑과 관심의 요구	<ul style="list-style-type: none"> ·규칙적으로 만나는 시간을 정하고 함께 있어준다 ·곁에 있으면서 격려해준다 ·가족, 친지, 친구, 교인, 목회자와의 접촉과 의사소통을 촉진시킨다. ·하나님, 자신, 타인과의 관계에서 긍정적이고 부정적인 느낌을 표현하게 한다. ·하나님의 사랑과 관여하심에 대한 기도를 함께 한다. ·성경구절을 선택적으로 사용한다. ·따뜻한 신체접촉술을 사용한다. ·예수님을 믿도록 요구하는 것이 적당치 않을 때는 준비될 때까지 기다린다.
용서의 요구	<ul style="list-style-type: none"> ·곁에 있어주고, 따뜻한 신체적 지지, 감정이입을 충분히 해서 이해하고 격려한다. ·자신의 분노를 표출하도록 하고 무비판적으로 경청한다. ·죄책감을 표현하도록 한다. ·하나님께 용서를 구하도록 인도한다. ·하나님의 용서와 관련된 기도, 성경구절에 대해 나눈다. ·필요시 목회자의 도움을 받도록 돕는다.
의미와 목적의 요구	<ul style="list-style-type: none"> ·인간에 대한 하나님의 창조원리와 목적에 대해 나눈다. ·존경과 존엄성을 가지고 대한다. ·현재 자신의 처지나 사건에 대해 여러 방면에서 생각해 보고 그 의미나 가치를 찾도록 한다. ·병동생활을 유익하게 보내도록 격려한다-예배참석, 봉사활동, 종교방송 청취, 책자 안내 등을 일정시간을 정하여 하도록 격려한다. ·감사의 내용을 찾도록한다. ·단기, 장기 실행목표를 설정하고 구체적 실행계획을 단계적으로 성취하도록 한다. ·생명, 고통, 질병, 죽음에 대한 하나님의 의지를 나타내는 성경 구절을 나누고 의미를 찾도록 한다. ·필요시 신앙생활에 도움이 되는 인적, 물적 자원을 확보하도록 돕는다-성경, 찬송, 목회자, 예배참석, 심장주선, 종교관련 물품 등

(6) 중재/수행

중재/수행이란 충분한 사정과 계획에 의해 이끌리는 영적간호 실천 행위로서 간호대상자가 기독교인으로서 성장 발전해 나가도록 돕는 것을 말한다. 이때 간호사는 환자에게 유익한 일을 행하고 돕고자 하는 의지와 태도를 보여주면서 경작할 토양을 준비하고 복음의 씨를 뿌리며 가꾸고 추수하는 일까지도 늘 준비가 되어 있어야 한다.

최근 영적간호를 간호학 분야 중 정신 간호학 분야에 포함시키기도 하고, 어떤 기독교병원에서는 의학을 기독교 유도 수단으로 사용한다는 비난을 피하려는 이유로 병원내에 목회자를 허용하지 않는 곳도 있다. 이와 같은 상황에서 기독교 의료인의 영적간호는 단순히 종교적 차원의 전도목적이 아님을 스스로 확신하는 것이 중요하고 예수님 사역을 기억해야 할 것이다.

영적중재는 영적사정을 통해서 수집된 자료에 근거하여 간호활동을 계획하고 수행하는 단계로서 강성례(2006)가 정의한 영적중재는 다음과 같다.

①하나님과의 관계로서, 하나님과의 대화유도, 대상자의 종교적.영적 신념 및 종교활동 지지하기, 기도, 예배, 영적상담, 종교적 상징이용, 성경읽기, 찬송가 부르기 혹은 감상하기, 신앙적 여정을 회상하기 등이 있으며, ②타인과의 관계에서는 지지그룹안내, 다면적 영적 팀구성(간호사,의사,목회자,음악인 등), 시간내어주기, 현존하며 머무르기, 경청하기, 존중하기, 공감적 반응, 헌신하기 등이 포함되었다. ③내적관계에서는 코미디 보기, 이야기하기, 예술, 희망주입하기, 자신의 삶을 반추하기, 치료적 독서, 쇼핑, 향기요법, 명상법, 집중하기, 노래하기, 음식, 치료적 마사지, 접촉, 이미지를 상상하기 등이 있다고 하였다.

(7) 평가

평가단계는 제공된 영적간호의 질과 효과를 점검하고 재고하는 기회가 된다. 그리고 이러한 평가는 간호과정의 각 단계마다 필요하다. 기초자료의 정확성, 사정의 합리성, 결과 성취를 위해 변화가 필요한 간호계획 등을 점검하는 것이다.

즉, 영적간호의 평가는 영적간호를 통해서 나타나는 결과의 경험적 준거들을 측정하고 그 적합성을 평가하는 것이다.

영적간호를 통해서 산출되는 결과의 경험적 준거들도 3가지 관계적 차원으로 구분해 볼 수 있다. ①하나님과의 관계에서, 하나님의 용서 체험, 천국에 대한 확신, 하나님과의 인격적 유대감 향상, 하나님의 능력에 의한 치유경험 등 ②타인과의 관계로서 타인과의 유대감 향상, 타인과 용서를 주고 받음, 타인에 대한 동정심, 타인과의 협조, 타인에 대한 사랑과 신뢰감증진, 치료에 대한 순응 등 ③내적관계는 내적 평화증진, 희망을 되찾음, 대처능력 향상, 유머사용, 우울완화, 고립감 감소, 자기인식증가, 자기수용증가, 자신의 고통과 질병에 대한 깊은 의미 발견, 삶의 목적을 가짐, 생명에 대한 경외감, 영적인 평온, 신체적 이완, 통증완화 등으로 나타난다고 하였다(강성례, 2006).

이상과 같이 영적 간호는 영적요구의 사정, 계획, 중재, 평가 등의 단계를 통해 수행된다고 할 수 있다. 결과적으로 이러한 영적 간호를 통해 추구하는 목적은 영적안녕에 도달하는 것이다.

Ⅲ. 결론 및 제언

기독교 세계관은 간호 이론에 적용하여 간호의 개념들을 기독교 세계관의 관점으로 정의해 볼 수 있었고 간호영역에서 영성과 관련된 주제들이 폭넓게 연구되고 있는 실정이었다.

영적 간호와 관련되어 수행되어 온 국내연구는 영적간호 제공자가 가지고 있는 특정 변수가 영적간호의 결과에 미치는 효과를 검증하는 연구와 영적 간호가 대상자의 특정한 신체적, 심리적 증상 완화에 미치는 효과를 검증하는 연구, 영적 간호경험, 영적간호교육, 영적 건강상태, 영적 안녕상태, 영적 안녕과 정신건강과의 관계, 영적 안녕과 죽음에 대한 태도와의 관계, 영적 안녕과 영적 간호와의 관계, 영적간호의 개념 분석, 간호사의 영적 간호 인지조사 등이다. 주로 영적 간호를 통한 영적 안녕, 건강상태, 죽음과 영적 간호 등을 조사한 연구들로 이루어져 있다.

간호교육에서는 많은 기독교 대학들에서 교양과목에서는 기독교 관련 교과목들을 운영하고 있었지만, 전공 교과목은 대부분 운영하고 있지 않았다. 3개의 대학 간호학과에서만 영적 간호 교과목이 운영되고 있는 실정이었다. 융합-복합 교육과정 운영 협의체를 구성하여 보다 다양한 교과목을 연구하고 구성해 볼 필요가 있다. 또한 운영하고 있는 교과목에 대한 심층 연구와 평가가 진행되어 학생들의 요구에 만족도가 높은 수준 높은 교과목을 구성할 필요가 있다.

간호실무에서는 임상현장에서 기독교 세계관을 반영하고 있는 사례는 전무한 실정인 것으로 나타났다. 개발된 영적간호과정을 과학적, 체계적으로 적용하여 간호실무에서 교육, 연구가 함께 평가되고 적용될 수 있도록 하여야 할 것이다.

제언

1. 기독교 세계관과 간호학을 융합하여 공동의 교과목을 연구하는 협의체가 필요하다.
2. 교육과정 운영에 사용할 수 있는 교재의 개발이 우선되어야 한다.
3. 간호실무에 과학적, 체계적으로 접근할 수 있는 교육과정과 현장실무과정이 필요하다.
4. 연구의 주제가 다양하고 연구가 더욱 심화되어야 한다.
5. 연구에 있어서도 다학제적인 접근을 통해 신학과 전공분야간의 심도있는 소통이 필요하다.
6. 간호실무에서의 기독교 세계관의 적용사례를 확인하기 위하여 임상현장 간호사를 대상으로 한 연구와 교육이 진행되어야 할 것이다.

참고문헌

- 강성례, 「영적간호의 개념분석」, 『대한간호학회지』, 36(5),(2006), 803-812
- 고명숙, 「간호 대학생의 영적 간호 경험 분석」, 『한국간호교육학회지』, 9(2), (2003), 175-185
- 고명숙, 강익화, 김태숙, 민순, 박종선, 염영희, 윤숙희, 이미애, 정민, 홍은영, 『간호학 개론』, (서울:수문사, 2008)
- 고명숙, 김태숙, 민순, 박종선, 염영희, 윤숙희, 이미애, 정민, 홍은영. 『간호학개론』, (서울:수문사, 2011), 38-50
- 고성희, 김현경, 『예비간호인의 영성 업그레이드』, (서울:현문사, 2002)
- 권혜진, 「간호사 및 간호학생의 영적간호 인지조사 연구」, 『대한간호학회지』 19(3),(1989), 233-239
- 김기숙, 「우리나라 일부 간호교육기관의 영적간호 교육에 관한 연구」, 『정신간호학회지』, 4(2), (1995), 90-97
- 김문실, 김숙영, 김애정, 윤진, 이순희. 『간호학개론』, (서울:고문사, 2008)
- 김문실 외, 『간호학개론』, (서울:고문사, 2009)
- 김문실, 이광자, 이자형. “한국적 간호이론 개발을 위한 개념분석-인간”, 『1998 이화여대 간호과학연구소 학술심포지움자료』, (1998):
- 김정남 외, 「영적간호 교육이 간호학생들의 죽음에 대한 태도변화에 미치는 영향」, 『한국보건간호학회지』, 13(1), (1999), 114-127
- 노유자, 한성숙, 안성희, 김춘길, 『호스피스와 죽음』, (서울:현문사, 1997)
- 백석정신아카데미 개혁주의생명교육본부, 『신앙과 학문 세미나 과제물 모음』, (백석정신아카데미, 2010)
- 백석대학교 백석정신아카데미, 신앙과 학문 세미나 II, 미간행, 2011, p.7
- 백석대학교 백석정신아카데미, 신앙과 학문 세미나 I, 미간행, 2010, p.115
- 변영순, 신경림. “한국적 간호이론 개발을 위한 개념분석-환경”, 『1998 이화여대 간호과학연구소 학술심포지움자료』, (1998):
- 옥치상. “환경문제에 대한 기독교적 접근”, 『보건과학연구소보』, 4, (1994):
- 유재천, 『매스미디어 조사방법론 : 로저 위머, 조쉴 도미닐(1983), Mass Media Research, an Introduction』, (서울 : 도서출판 나남, 1989)
- 윤미선. “기독교 신앙에 근거한 건강의 의미”, 『제1회 기독교보건학회 발표자료』, (2010):
- 이광옥, 이경혜. “한국적 간호이론 개발을 위한 개념분석-건강”, 『1998 이화여대 간호과학연구소 학술심포지움자료』, (1998):
- 이근희, 『사회과학연구방법론』, (서울 : 법문사, 2001)
- 이기동. “유교의 인간관”, 『본질과 현상』, 2, (2005): 74-84
- 이미라, 『영적간호개론』, (서울:현문사, 1998)
- 이희승 감수. 『옛센스 국어사전』, (서울: 민중서림, 1993)
- 임미림, 영적간호와 기독교 세계관, 기독교 대학 & 학문, 2012, p.51-75
- 정정숙. 「영적 간호-기독교의료인, 기독교간호사의 역할」, (서울 : 현문사, 1995), 13
- 정정숙, 「입원환자의 영적간호 충족 정도와 불안과의 관계」, 『최신의학』, 33(1), (1990), 153-165
- 정정숙, 「기독교간호학생의 영적안녕 정도와 영적간호 중요성 인식 정도에 관한 연구」, 『예수간호전문대학 논문집』, (1994)
- 정정숙, 『영적 간호 소도구』, (서울:현문사, 2004)
- 차건수, 강진홍. “성경에 나타난 건강의 의미와 건강교육의 방향에 관한 연구”, 『한국체육학회지』, 40(2), (2001):99-109

- 최영희. “한국적 간호이론 개발을 위한 개념분석”, 『1998 이화여대 간호과학연구소 학술심포지움자료』, (1998):
- 하영수, 최영희, 김수지. “한국적 간호이론 개발을 위한 개념분석-간호”, 『1998 이화여대 간호과학연구소 학술심포지움자료』, (1998):
- 한명옥. “건강과 치유의 기독교적 이해”, 『아세아 연합 신학대학원 석사학위논문』, (1990):
- 한승홍. “기독교 인간관-신토불이 신학의 관점에서”, 『본질과 현상』, 2, (2005): 37-50
- Carpenito, L. J. *Nursing diagnosis : application to clinical practice*, (Philadelphia : Lippincott company, 1997)
- Choi, B. G. *The way for the deep spirituality*. (Seoul : Yeyoung Communication, 1999)
- Dorezotos, D. S. & Evans, E. K. “Spirituality and religiosity in practice”, *Social Thought*, (1995)
- Don, G. “Spiritual Intervention : how, when, and why nurses use them.” *Holist Nurs Pract*. (2004)
- Dossey, B. “Holistic modalities and healing moments”, *AJN*. (1998)
- Fowler, H. W., Thompson, F. G. . “The concise oxford dictionary of current English”, *Oxford University*, (1995):
- Highfield, M. E. “Providing spiritual care to patients with cancer.” *Clin J Oncol Nurs*, (2000)
- Krippendorff, K. *Content Analysis: An Introduction to its Methodology*. (Beverly Hills : Sage, 1980).
- Mary M. D.. *Transforming Care: A Christian Vision of Nursing Practice*. Wm. B. Eerdmans pub. co. USA. 2005
- McEwen, M. “Spiritual Nursing care”. *Holist Nurs Pract*, (2005)
- Mills, Deborah Stephens with Kathleen T. Flynn. "Prayer and Presence", *Journal of Christian Nursing*, (winter 1985)
- Sheldon, J. E. “Spirituality as a part of nursing”. *J Hosp Palliat Nurse*, (2000)
- Taber, Clarence Wilbur, Thomas Clayton. *Taber's cyclopedic medical dictionary*, 1981
- Ruth H. Foltz, 『영적간호』, (서울:현문사, 1995)

요약

기독교 대학의 학문적 영역 안에서, 기독교 세계관에 바탕을 둔 간호 지식체의 필요성이 제기되었고 이에 간호학의 연구, 교육, 실무 분야에서 어떻게 적용되고 있는 지에 대한 기초조사가 필요하여 본 연구를 시도하였다.

연구결과, 기독교 세계관은 간호 이론에 적용하여 간호의 개념들을 기독교 세계관의 관점으로 정의해 볼 수 있었고 간호영역에서 영성과 관련된 주제들이 폭넓게 연구되고 있는 실정이었다.

영적 간호와 관련되어 수행되어 온 국내연구는 영적간호 제공자가 가지고 있는 특정 변수가 영적간호의 결과에 미치는 효과를 검증하는 연구와 영적 간호가 대상자의 특정한 신체적, 심리적 증상 완화에 미치는 효과를 검증하는 연구, 영적 간호경험, 영적간호교육, 영적 건강상태, 영적 안녕상태, 영적 안녕과 정신건강과의 관계, 영적 안녕과 죽음에 대한 태도와의 관계, 영적 안녕과 영적 간호와의 관계, 영적간호의 개념 분석, 간호사의 영적 간호 인지조사 등이다. 주로 영적 간호를 통한 영적 안녕, 건강상태, 죽음과 영적 간호 등을 조사한 연구들로 이루어져 있다.

간호교육에서는 많은 기독교 대학들에서 교양과목에서는 기독교 관련 교과목들을 운영하고 있었지만, 전공 교과목은 대부분 운영하고 있지 않았다. 3개의 대학 간호학과에서만 영적 간호 교과목이 운영되고 있는 실정이었다. 융합-복합 교육과정 운영 협의체를 구성하여 보다 다양한 교과목을 연구하고 구성해 볼 필요가 있다. 또한 운영하고 있는 교과목에 대한 심층 연구와 평가가 진행되어 학생들의 요구에 만족도가 높은 수준높은 교과목을 구성할 필요가 있다.

간호실무에서는 임상현장에서 기독교 세계관을 반영하고 있는 사례는 전무한 실정인 것으로 나타났다. 개발된 영적간호과정을 과학적, 체계적으로 적용하여 간호실무에서 교육, 연구가 함께 평가되고 적용될 수 있도록 하여야 할 것이다.

위와 같은 결론에 따라 다음과 같이 제언한다.

1. 기독교 세계관과 간호학을 융합하여 공동의 교과목을 연구하는 협의체가 필요하다.
2. 교육과정 운영에 사용할 수 있는 교재의 개발이 우선되어야 한다.
3. 간호실무에 과학적, 체계적으로 접근할 수 있는 교육과정과 현장실무과정이 필요하다.
4. 연구의 주제가 다양하고 연구가 더욱 심화되어야 한다.
5. 연구에 있어서도 다학제적인 접근을 통해 신학과 전공분야간의 심도있는 소통이 필요하다.
6. 간호실무에서의 기독교 세계관의 적용사례를 확인하기 위하여 임상현장 간호사를 대상으로 한 연구와 교육이 진행되어야 할 것이다.

논찬_기독교보건학회 2

기독교 세계관의 간호학적 적용에 대한 논평

안영미 (백석대학교 간호학과)

1998년 WHO에서 건강의 개념을 신체적 건강 뿐만 아니라 정신적, 사회적, 영적 안녕의 상태를 건강으로 정의한 이래 spiritual wellbeing이 간호의 core concept이 되면서 간호연구의 주제로 사용되고 있습니다. 그러나 영이라는 개념의 추상성으로 인해 저자가 지적하신 대로 영적간호에 대한 필요성을 인식하면서도 그 구체적 접근 방법을 알 수 없어 한계에 접하고 있는 실정입니다. 1998년대 이후부터 2000년대 초까지 영적간호에 대한 많은 연구가 있었음에도 불구하고 그 이후 지속적 연구가 나오지 못하고 있는 것이 그 현실을 반영한 것이라 생각합니다. 이러한 현실 속에서 저자는 기독교 세계관에 바탕을 둔 영적간호가 간호학의 연구, 교육, 실무 분야에서 어떻게 적용되고 있는지 알기위한 기초조사로서 본 연구를 실행하였습니다.

연구분야에서의 적용을 알아보기 위해 간호학의 메타파라다임인 인간, 건강, 간호, 사회환경에 관한 문헌고찰을 하였으며, 교육분야의 적용을 알아보기 위해 백석대학교 간호학과 교육과정 설명과 [기독교 세계관과 영적건강]과목의 운영의 실례를 정리하였습니다. 마지막으로 실무분야에서 기독교 세계관의 적용을 알아보기 위해 간호진단체계의 틀(사정, 간호진단, 목표수립, 계획, 수행, 평가)을 가지고 영적간호과정을 적용하였습니다. 그동안 영적간호라는 타이틀 아래 이루어진 연구들을 정리해 보고, 실제 간호학생들에게 적용해보고, 또한 모호한 영의 개념을 과학적 과정(간호과정)에 적용해 보려는 저자의 연구 아이디어와 시도에 적극적으로 공감을 합니다.

논자는 저자의 연구에 근거하여 저의 생각을 저자가 구분하신 연구, 교육, 실무적 측면에서 나누고자 합니다.

연구에 있어, spiritual wellbeing이 무엇인가에 관한 개념정의와 이론정립에 대한 연구가 우선적으로 이루어져야 한다고 생각합니다. 이러한 연구에 '기독교적'이라는 단어는 적합하지 않다고 생각합니다. 일반적으로 많은 크리스천 연구자들이 삶의 현장에서 기독교적인 것과 기독교적이지 않은 것을 구분하려고 합니다. 그러나 이는 자칫 이 세상이 하나님이 만드신 세상과 하나님 이외의 다른 누군가가 만든 세상이 있다는 것을 우리 스스로가 인정하는 것이 될 수 있다고 생각합니다. 어떤 모양으로 삶이 이루어지더라도 그것은 전적으로 하나님의 계획하심 아래 이루어지고 있는데도 말입니다. 따라서 영적건강, 영적간호에 있어 그 앞에 '기독교적'이라는 단어를 붙이는 것은 적절하지 않다고 생각합니다. 또한 논자는 영적영역이 신체, 정신, 사회와 완전 분리될 수 없는 개념이라고 생각합니다. 간호의 영역에서 영적간호를 따로 분리할 것이 아니라 전인건강, 전인간호((w)holistic nursing)이라는 명칭을 사용하는 것이 어떨까 제안해 봅니다.

교육에 있어, Erickson(1969)은 청소년기를 자아정체성을 형성하는 시기라 하였습니다. 즉, 하나님께서 개인에게 주신 소명과 그 뜻을 찾아가야하는 시기이지요. 그러나 대한민국은 대학입시라는 명목하에 청소년들의 사고의 반경을 제약하고 있어 사실상 대학에 들어와서야

자신이 하고 싶은 것이 무엇이고 왜 해야하는지를 생각하는 실정입니다. 이러한 때에 저자가 신입생에게 가르치신 [기독교세계관과 영적건강]이라는 교과목은 자아정체감의 발달이 성인초기로 미뤄진 한국현실에서 시의 적절한 시도였다고 생각합니다. 시범적으로 시작한 이 교과목이 좀 더 질적으로 향상하기 위한 저의 생각을 말씀드리겠습니다. 첫째, 교과목 명칭에 대해서는 위에서 언급한 이유와 같이 전인건강(간호학)이라는 용어를 사용하면 어떠했을까 생각해봅니다. 둘째, 저자가 교과목평가에서도 지적하신바와 같이 교재의 부족, 운영의 비체계성은 교과목을 운영을 위한 사전 준비 부족에 기인한다고 생각합니다. 따라서 실제 교과목을 운영하기에 앞서 교재 및 교수법 개발에 관한 연구가 우선이 되어야 한다고 생각합니다. 셋째, 교과목운영 평가도 강의 만족도 평가로 끝나는 것이 아니라 이 교과목을 통해 학생들이 무엇을 얻고자 하는가에 대한 명확성을 두고 그 정도를 교과목운영 전과 후의 사전사후조사를 해야 한다고 생각합니다.

실무적용에 있어서, 저자는 간호학에서 사용하고 있는 간호과정(Nursing Process)을 영적간호에 적용하였습니다. 간호과정은 간호실무에서 대상자에게 최적의 간호를 제공하기 위한 합리적이고 과학적인 방법입니다. 그러나 영적간호는 영이 가지고 있는 추상성으로 인해 실무에 과학적으로 적용하는 것이 어려운 실정입니다. 간호사라면 간호과정의 이론적 배경에 대한 사전 지식은 있다고 생각합니다. 따라서 간호과정 적용에 대한 실제 사례를 소개해 주시면 이해의 폭이 넓어질 수 있다고 생각합니다.

저자의 연구 주제는 실존적 공허(Frankl, 1959)와 거짓 신들(Keller, 2011)이 난무하는 현실에서 그리스도를 알고 그의 삶을 따라가고자 하는 사람들이라면 함께 공감할 수 있는 핵심 주제라고 생각합니다. 그러나 그 마음을 바로 행동에 옮기기에 앞서 마치 믿음의 반석 위에 굳게 서는 것과 같이 확고한 이론확립을 한 뒤에 교육과 실무가 따를 수 있기를 기대합니다.

분과발표_기독교보건학회 3

기독교보건의료계열 대학생의 생명의료윤리의식에 관한 연구

백성희 (백석대학교 간호학과)

논문초록

본 연구는 보건의료 분야에서 주역을 담당하게 될 대학생을 대상으로 생명의료윤리의식 정도를 파악하고 분석함으로써 기독교대학에서 학생들의 바람직한 기독교세계관에 입각한 생명의료윤리관 확립을 위한 방안 모색의 기초자료에 도움이 되고자 시도되었다.

연구대상은 C지역 소재 2개의 기독교대학에서 보건의료를 전공하는 대학생 280명이었으며, 연구도구는 총 9개의 범주, 49 문항으로 구성된 생명의료윤리의식 측정 설문지를 사용하였으며, 수집된 자료는 SPSS 18.0 program을 이용하여 대상자의 일반적 특성은 실수와 백분율, 평균과 표준편차를, 생명의료윤리의식 정도는 평균과 표준편차를, 일반적 특성에 따른 생명의료윤리의식의 차이는 t-test, ANOVA로 분석하고, 사후검증은 Scheffe test로 확인하였다. 연구결과는 다음과 같다.

대상자의 생명의료윤리의식의 평균은 2.93점이었다. 범주별로는 태아의 생명권에 대한 윤리의식이 3.31점으로 가장 높게 나타났으며, 다음으로는 신생아의 생명권 3.29점, 장기이식 3.05점, 태아진단 3.01점, 인공수정 2.98점, 인간생명공학 2.82점, 안락사 2.75점, 인공임신중절 2.46점 순으로 나타났으며, 뇌사에 대한 윤리의식이 2.35점으로 가장 낮게 나타났다. 일반적 특성에 따른 차이를 나타낸 특성으로는 학생들의 전공분야와 종교생활에 참여하는 정도로, 물리치료학과 학생들이 응급구조학과 학생들에 비해 통계적으로 유의하게 높은 윤리의식을 가졌으며, 종교생활을 아주 열심히 하는 학생들이 참여하지 않는 학생들에 비해 통계적으로 유의하게 높은 윤리의식을 가진 것으로 나타났다. 도덕이나 윤리성은 타고나는 것이 아니라 교육되고 훈련되어지기 때문에 기독교 대학에서는 기독교세계관에 근거한 의료윤리교육과 훈련이 필요하다.

주제어 : 생명의료윤리, 윤리의식

I. 서론

1. 연구의 필요성

오늘날 생명과학과 의료기술의 발달로 태아의 검진 등 인체 생명의 신비를 파악함은 물론 각종 질병의 퇴치로 인간의 생명 연장과 더불어 보다 나은 삶을 영위할 수 있게 되었다.

반면에 과학기술의 발달에 힘입은 현대 의학에서는 생명의 인공적 조절과 유전자 조작을 가능하게 함으로써 생명이 인간선택의 대상이 되었고 조작의 객체가 되었다¹⁾²⁾. 그리고 이

1) 정하윤·정귀임 (2012). “간호대학 신입생의 생명의료윤리의식에 관한 연구.” 『보건의료산업학회지』 6(4). 37-48.

와 관련된 지식과 정보는 인터넷, SNS를 비롯한 다양한 통신망을 통하여 정보교류 됨으로써 ‘생명’이라는 고귀한 것도 상황에 따라 변할 수 있는 것으로 인식하게 되어 결국 인간 생명 이외의 것들을 더 중요시하는 생명경시풍조를 낳게 되었다.

그 결과 인간생명의 삶과 죽음에 대한 기존의 전통적인 윤리에 도전하는 예기치 않았던 윤리적 문제, 이른바 ‘생명의료윤리’를 발생시켰다.

생명의료윤리란 인간과 환경 속에 모든 살아있는 존재의 생명에 대한 윤리적 문제를 해결하기 위해 탄생한 응용윤리의 한 분야로, 건강과 관련된 맥락 및 생물학과 관련된 맥락에서 일어나는 의사결정과정의 도덕적 차원을 비판적으로 검토하는 학문을 말하며³⁾, 생명 윤리와 혼용해서 사용하기도 한다⁴⁾. 이러한 생명의료윤리는 의료인과 환자 그리고 그들을 둘러싼 주변 사람들 사이에서 발생할 수 있는 문제, 예를 들면 안락사, 장기매매, 죽음의 기준, 줄기세포연구와 유전자 진단 및 치료 등과 같은 문제와 그 해결책에 대한 연구 윤리, 낙태, 대리모 등과 같은 출생과 연관된 문제, 진료비나 간호의 부담 혹은 가족 간의 갈등으로 인한 치료 중단과 관련된 문제⁵⁾⁶⁾까지 포함하며 보건의료 현장에서 의사결정을 복잡하게 만들고, 고유한 개인이 갖는 다양한 윤리적 가치관 등으로 갈등을 심각하게 유발시키고 있다.

이러한 여러 가지 생명의료윤리 문제의 해결방안을 모색하기 위해 미국, 영국, 프랑스 등 국제사회에서는 이미 1970년대부터 ‘국제생명윤리학회’와 ‘생명윤리 세계 정상회의’를 개최하여 심도있는 토의와 연구를 계속하고 있다. 우리나라 또한 1990년대부터 생명의료윤리에 관심을 가지고 한국생명윤리학회, 한국의료윤리교육학회를 창립하여 국제회의에 적극 참여하는 것은 물론이고 의과대학에서는 교육과정에 필수과목으로 생명윤리를 포함시켰고⁷⁾, 대한간호협회에서는 한국간호사 윤리선언문을 통해 간호사로 하여금 인간의 존엄성과 인권을 옹호하는 등⁸⁾ 심혈을 기울이고 있다. 이러한 노력에도 불구하고 오늘날 사회에서는 생명에 대한 근본적인 이해 부족과 그에 따른 생명경시풍조가 만연해 생명의료윤리와 관련된 문제가 계속 발생하고 있는 실정이다.

이는 인간생명의 존엄성에 대해 하나님이 자기 형상대로 사람을 창조하셨다는(창1:27) 불변의 진리로 인간은 다른 피조물과는 구별되는 존재라는 인간의 존엄성을 강조해야 하는 기독교인들에게서도 예외가 아니다.

생명과 관련된 과학기술에 있어서는 필연적으로 철학적이거나 종교적인 전제를 간과할 수 없으므로⁹⁾ 한국 교회 안에서도 생명운동의 실천적 가치를 주장하고 있는 실정이다.

생명의 본질이 매우 깊고 넓기 때문에 어떤 하나의 관점에서만 표현할 수 없는 신비를 품고 있기는 하지만 기독교인의 삶은 다름 아닌 하나님의 형상을 자신 안에 다시 실현시켜 나가고, 창조된 본 모습을 그대로 지켜야 하는 본질적인 사명을 가지고 있다.

2) 강혁준 (1996). “생명에 대한 윤리·신학적 고찰.” 석사학위논문. 가톨릭대학교.

3) Gorovitz, S. (1977). “Bioethics and Social responsibility.” *In The Monist*, 60(1), 3-15.

4) 구영모 (1999). 『생명의료윤리』. 동녘, p.9.

5) 고윤석 (2010). “의료현장에서 부딪히는 생명윤리의 범주와 해결방안.” 『대한내과학회지』 79(82), 509.

6) 이규숙 (2002). “보건의료인과 일반인의 생명의료윤리의식 비교 연구.” 석사학위논문. 경희대학교.

7) 정하윤·정귀임 (2012). “간호대학 신입생의 생명의료윤리의식에 관한 연구.” 『보건의료산업학회지』 6(4), 37-48.

8) 유명숙·손기철 (2011). “간호대학생의 생명의료윤리의식, 도덕적 민감성 및 도덕 판단력에 관한 간호윤리교육의 효과.” 『생명윤리』 12(2), 61-76.

9) 진교훈 (2001). “생명이란 무엇인가.” 『생명윤리』 2(2), 1-11.

급변하는 의료상황에서 기독교보건의료인들은 과학적 전문 지식과 실무 역량 뿐 아니라 올바른 윤리가치관과 윤리적 의사결정 능력을 요구받는다¹⁰⁾. 이러한 과정에서 문제에 대한 자신의 윤리적 가치관을 정립하지 못한 채 비양심적으로 환자를 돌보면서 윤리적 딜레마를 경험한다면 이로 인해 피로, 스트레스, 소진 등의 정신적 손상을 입게 된다¹¹⁾. 따라서 기독교 보건의료인들에게 생명의료윤리에 대한 올바른 이해와 인식은 매우 중요하다. 이는 미래의 보건의료인이 될 대학생들에게 특히 더 중요한데, 학문을 교육받고 훈련받는 대학시절에 확립하는 생명의료윤리에 대한 의식과 가치관은 추후 임상실습 현장이나 졸업 후 임상에서 경험할 수 있는 다양한 윤리적 갈등 상황에서 행하는 행위와 직결되는 전문적이고 바람직한 문제해결과정의 기준이 될 수 있다.

생명의 신비는 인간의 인식 안에서 항상 미지로 남아있는 문제들이지만 생명이 유지되는 생존원리와 그 기원의 신비감 앞에서 경외심을 느낄 수 있는 가치가 보건의료를 전공하는 크리스천 대학생들에게 항상 열려 있다면 오늘날 만연되고 있는 생명 경시 풍조의 상황을 극복할 수 있을 것이다¹²⁾.

특히 선행연구들을 통하여 인간을 대상으로 하는 보건의료를 전공하는 대학생들에게는 고도의 생명의료윤리 의식이 필요하며 대학에서의 윤리교육이 도덕적 판단력과 윤리관 형성에 긍정적으로 작용하며 생명의료윤리 가치관이 확고할수록 의식수준이 높다는 사실이 입증된 바¹³⁾¹⁴⁾¹⁵⁾ 이를 적용하여 기독교대학에서 보건의료 학문을 전공하는 학생들의 생명의료윤리의식 정도를 과학적인 방법으로 파악하고 이를 분석하여 기독교세계관에 입각한 생명의료윤리의식과 가치관을 형성하도록 교과과정을 편성하거나 또는 기존 교과에 그 내용을 반영한다면 그들이 건강하고 바람직한 생명의료윤리의식을 지닌 기독교보건의료인으로 성장하며 전문성을 향상시킬 수 있을 것이다.

따라서 본 연구는 생명경시풍조가 만연한 우리사회에서 미래에 보건의료 분야에서 주역을 담당하게 될 대학생들을 대상으로 생명의료윤리의식 정도를 파악하고 분석, 고찰함으로써 기독교대학에서 학생들의 바람직한 기독교세계관에 입각한 생명의료윤리관 확립을 위한 방안 모색의 기초자료에 도움이 되고자 시도하게 되었다.

2. 연구의 목적

본 연구는 기독교대학에서 보건의료를 전공하는 대학생들의 생명의료윤리의식 정도를 파악하기 위한 것으로 구체적인 목적은 다음과 같다.

- (1) 대상자의 일반적 특성을 파악한다.
- (2) 대상자의 생명의료윤리의식 정도를 파악한다.

10) 공병혜 (2002). “생명의료윤리학과 간호.” 『중앙간호논문집』. 5(1). 79-88.

11) 이광자·유소연 (2011). “간호사의 윤리적 딜레마, 대처유형, 직무만족도 및 이직의도와와의 관계.” 『임상간호연구』. 17(1). 1-15.

12) 유봉준 (1996). “생명에 대한 윤리 신학적 고찰.” 석사학위논문. 가톨릭대학교.

13) 문미영·정애화 (2012). “간호대학생의 임상실습 및 생명의료 윤리의식과의 관련성 조사 연구.” 『생명윤리』. 13(2). 49-62.

14) 하주영·김동희·황선경 (2009). “간호사의 생명의료윤리에 대한 의식.” 『한국간호교육학회지』. 15(2). 216-224.

15) 유명숙·손기철 (2011). “간호대학생의 생명의료윤리의식, 도덕적 민감성 및 도덕 판단력에 관한 간호윤리교육의 효과.” 『생명윤리』. 12(2). 61-76.

(3) 대상자의 일반적 특성에 따른 생명의료윤리의식의 차이를 파악한다.

II. 연구방법

1. 연구설계

본 연구는 기독교대학에서 보건의료를 전공하는 대학생의 생명의료윤리의식 정도를 파악하기 위한 서술적 조사연구이다.

2. 연구대상

C지역 소재 2개의 기독교대학에서 보건의료를 전공하는 대학생을 대상으로 본 연구의 목적을 이해하고 자발적으로 참여한 280명을 연구대상으로 하였다.

3. 연구도구

(1) 생명의료윤리의식

생명의료윤리의식은 건강과 관련된 맥락 및 생물학과 관련된 것으로 일어나는 의사결정과정의 도덕적 차원을 비판적으로 검토하는 것¹⁶⁾으로, 본 연구에서는 이영숙(1990)이 고안한 윤리적 가치관 설문지를 권선주(2003)가 수정보완한 설문지로 태아의 생명권 5문항, 인공임신중절 6문항, 인공수정 7문항, 태아진단 5문항, 신생아의 생명권 5문항, 안락사 5문항, 장기이식 4문항, 뇌사 5문항, 인간생명공학 7문항의 총 49문항으로 구성된 생명의료윤리의식 측정도구를 사용하였다. 각 문항은 Likert 4점 척도로 ‘찬성’ 4점, ‘대체로 찬성’ 3점, ‘대체로 반대’ 2점, ‘반대’ 1점으로 점수화하고 부정문항은 역처리하여 점수 총 범위는 49점에서 196점이며 점수가 높을수록 인간생명을 존중하는 생명의료윤리의식이 높음을 의미한다. 연구도구 개발당시 신뢰도 Cronbach's α 는 .760이었고, 본 연구에서의 Cronbach's α 는 .812였다.

4. 자료수집

자료수집기간은 2013년 9월 2일부터 9월 30일까지였으며, 설문조사는 C지역에 소재하는 2개의 기독교대학에서 보건의료를 전공하는 대학생들에게 연구목적과 익명성 보장, 연구 참여자로서의 권리, 설문에 응하는 방법을 설명한 후에 자발적으로 참여한 학생들에게 서명을 받은 후 설문지에 응답하도록 하였다. 총 280부의 설문지가 회수되어 자료분석에 사용하였다.

5. 자료분석방법

수집된 자료는 SPSS 18.0 program을 이용하여 다음과 같이 분석하였다.

16) Gorovitz. S. (1977). "Bioethics and Social responsibility." 『In The Monist』. 60(1). 3-15.

- (1) 대상자의 일반적 특성은 실수와 백분율, 평균과 표준편차를 산출하였다.
- (2) 대상자의 생명의료윤리의식 정도는 평균과 표준편차를 구하였다.
- (3) 대상자의 일반적 특성에 따른 생명의료윤리의식의 차이는 t-test, ANOVA로 분석하고, 사후검증은 Scheffe test로 확인하였다.

Ⅲ. 연구결과 및 고찰

1. 대상자의 일반적 특성

대상자의 일반적 특성은 <표1>과 같다. 대상자의 연령은 20세 미만 26.1%, 20세 이상 73.7%였고, 이들의 평균 연령은 20.76세였다. 74.6%가 여학생이었고, 보건의료계열 세부전공으로는 간호학과 재학생이 42.5%로 가장 많고, 다음으로는 방사선과 15.4%, 치위생학과 13.9%, 응급구조학과 10.4%, 물리치료학 9.3%, 안경광학과 8.6%순으로 나타났다. 종교를 가진 대상자는 58.4%였고, 이들의 종교활동 참여정도는 열심히 참여한다는 학생이 53.3%, 그렇지 않은 학생이 46.7%로 나타났다. 95%가 형제자매가 있는 것으로 나타났으며, 가족 중 의료요원이 있는 학생은 23.4%에 불과하였고, 31.4%가 질병을 가지고 있으며, 학생의 56.3%는 헌혈경험이 있는 것으로 나타났다. 장기이식을 경험한 학생은 1.4%, 장기를 기증한 경험이 있는 학생은 5.4%로 나타났다.

특성	범주	실수(백분율)	평균±표준편차
연령	20세 미만	73(26.1)	20.76±2.72
	20세 이상	207(73.7)	
성별	남성	71(25.4)	
	여성	209(74.6)	
전공	간호학	119(42.5)	
	물리치료학	26(9.3)	
	치위생학	39(13.9)	
	응급구조학	29(10.4)	
	방사선학	43(15.4)	
	안경광학	24(8.6)	
종교*	유	159(58.4)	
	무	113(41.6)	
종교활동 참여정도 (n=159)	아주 열심히 참여	27(16.9)	
	대체로 열심히 참여	58(36.4)	
	그저 그런 참여	43(27.0)	
	거의 참여하지 않음	31(19.7)	
형제자매	유	266(95.0)	
	무	14(5.0)	
가족 중 의료요원	유	64(23.4)	
	무	216(76.6)	
질병*	유	86(31.4)	
	무	188(68.6)	
헌혈경험*	유	156(56.3)	
	무	121(43.7)	
장기이식 경험	유	4(1.4)	
	무	276(98.6)	
장기기증 경험	유	15(5.4)	
	무	265(98.6)	

〈표1〉 대상자의 일반적 특성(N=280, *무응답 제외)

2. 대상자의 생명의료윤리의식 정도

대상자의 생명의료윤리의식 정도는 〈표2〉와 같다.

생명의료윤리의식의 평균은 4점 만점에 2.93 ± 0.23 점이었다. 이는 동일한 연구도구를 사용하여 측정한 간호대학생을 대상으로 한 연구¹⁷⁾¹⁸⁾에서 각각 2.99 ± 0.23 점, 2.94 ± 0.24 점을 나타낸 것과는 유사한 결과이나 의료계열 대학생을 대상으로 조사 한 연구¹⁹⁾에서

17) 권윤희 (2009). “간호대학생의 생명의료윤리 의식에 영향을 미치는 요인.” 『한국보건간호학회지』. 23(2). 262-272.

18) 최화영 (2011). “간호대학생의 생명의료윤리의식과 인체조직기증 및 이식에 대한 태도.” 석사학위논문. 경북대학교.

3.37±0.30점보다는 낮게 나타난 결과이다. 범주별로는 태아의 생명권에 대한 윤리의식이 3.31±0.54점으로 가장 높게 나타났으며, 다음으로는 신생아의 생명권에 대한 윤리의식이 3.29±0.47점, 장기이식에 대한 윤리의식 3.05±0.50점, 태아진단에 대한 윤리의식 3.01±0.40점, 인공수정에 대한 윤리의식 2.98±0.45점, 인간생명공학에 대한 윤리의식 2.82±0.32점, 안락사에 대한 윤리의식 2.75±0.46점, 인공임신중절에 대한 윤리의식 2.46±0.43점 순으로 나타났으며, 뇌사에 대한 윤리의식이 2.35±0.41점으로 가장 낮게 나타났다. 이 또한 간호대학생을 대상으로 한 연구²⁰⁾에서 신생아에 대한 생명권의 범주가 가장 높고 뇌사 범주가 낮게 나타난 연구결과와 같은 것으로 이는 최근 뇌사에 대해 ‘존엄사’ 등의 강한 찬성의 여론이 나타나는 사회적인 인식과 흐름의 변화에 영향을 받은 것으로 추측할 수 있는 결과이다.

범 주	최소값	최대값	평균	표준편차	순위
생명의료윤리의식 전체	2.23	3.64	2.93	0.23	-
.태아의 생명권	1.80	4.00	3.31	0.54	1
.인공임신중절	1.17	3.50	2.46	0.43	8
.인공수정	1.14	4.00	2.98	0.45	5
.태아진단	1.60	4.00	3.01	0.40	4
.신생아의 생명권	2.00	4.00	3.29	0.47	2
.안락사	1.40	3.80	2.75	0.46	7
.장기이식	1.25	4.00	3.05	0.50	3
.뇌사	1.00	3.60	2.35	0.41	9
.인간생명공학	2.00	3.71	2.82	0.32	6

〈표2〉 생명의료윤리의식 정도

1) 태아의 생명권

태아의 생명권에 대한 생명의료윤리 문항 중에서 ‘사회는 태아의 생명권을 적극 보호해 주어야 한다.’가 3.51점, ‘인간배아나 태아도 생명체이므로 실험대상이나 연구를 위한 도구로 사용할 수 없다.’ 3.46점, ‘생명의 시작은 난자와 정자가 수정된 순간부터이다.’ 3.33점이 전체 5문항 중 비교적 윤리의식수준이 높게 나타난 문항이다(표3). 또한 태아의 생명권에 대한 생명의료윤리의식 수준은 9개 범주 중에서 가장 높게 나타났다. 구약에서는 태아의 생명에 대해 분명히 인격적으로 다루며 태아의 생명을 상해로부터 보호하려는 경향을 드러내고 있다. 즉 예레미야 1장 5절 “내가 너를 모태에 짓기 전에 너를 알았고 내가 배에서 나오기 전에 너를 성별하였고 너를 여러 나라의 선지자로 세웠노라”와 이사야 49장 1절 “섬들아 내게 들으라 먼 곳 백성들아 귀를 기울이라 여호와께서 태에서부터 나를 부르셨고 내 어머니의 복중에서부터 내 이름을 기억하셨으며”의 구절에서 보면 태아를 위한 하나님의 목적과 생명은 하나님의 축복의 선물임을 알 수 있다. 신약에서도 누가복음 1장 44절에 보면 “보라 네 문안하는 소리가 내 귀에 들릴 때에 아이가 내 복중에서 기쁨으로 뛰놀았도

19) 안혜영·조병선·최숙희·최원·고유미 (2008). “의료계열 대학생들의 생명윤리 의식.” 『한국간호교육학회지』, 14(1), 98-107.

20) 권윤희 (2009). “간호대학생의 생명의료윤리 의식에 영향을 미치는 요인.” 『한국보건간호학회지』, 23(2), 262-272.

다”라고 기록되어 아직 태어나지 않은 태아라도 인간적인 존엄성을 갖고 있다는 것을 강조하고 있다. 이를 통해 미루어볼 때 기독교보건의료계열 대학생들은 하나님이 태아의 생명성을 중요시하신다는 성서에 대한 이해를 하고 있고 이에 대해 가치를 두고 있음을 드러내는 결과로 해석된다.

문 항	평균	표준편차	순위
생명의 시작은 난자와 정자가 수정된 순간부터이다	3.33	0.81	3
사회는 태아의 생명권을 적극 보호해 주어야 함	3.51	0.66	1
태아는 임신기간에 상관없이 이미 완전한 인간	3.02	0.82	5
분만하기 전까지의 태아는 인간이라고 할 수 없음	3.20	0.93	4
인간배아나 태아의 실험도구 사용문제	3.46	0.74	2
총 합	3.31	0.54	

〈표3〉 태아의 생명권에 대한 생명의료윤리의식 정도

2) 인공임신중절

인공임신중절에 대한 생명의료윤리 문항 중에서는 ‘인공임신중절은 원하지 않는 성별의 태아인 경우라도 실시되어서는 안 된다.’ 3.32점, ‘태아는 수정된 순간부터 하나의 독립된 인격체이므로 인공임신중절은 살인행위이다.’ 2.88점, ‘인공임신중절은 여성의 삶에 대한 질을 향상시키는 수단으로 사용될 수 없다.’ 2.62점으로 6개 문항 전체 평균점수 2.46점에 비해 높은 윤리의식수준을 나타냈다(표4). 그러나 인공임신중절에 대한 생명의료윤리의식 수준은 전체 9개 범주 중에서 7위로 비교적 낮게 나타났다. 인공임신중절에 대해 십계명에서는 “살인하지 말라”로 중요한 죄로 나타내고 있다. 사람이 될 태아도 이미 사람이기 때문이다. 태어난 한 영혼을 죽이거나 태어날 영혼을 죽이는 것은 같은 것이다. 그러나 미국 기독교연합회는 1961년 산모의 건강을 위해서 유산을 허용할 수 있다는 공식적인 발표를 한 적이 있고 감리교도 1968년 임신 12주 이내에는 의학적 이유가 있을 때 유산을 시켜도 좋다는 견해를 밝히고 있다. 이러한 태도 표명에서 보면 기독교 지도자들은 각기 개인적인 신념에 따라 그들의 신자들에게 달리 가르치고는 있으나 인공임신중절을 허용하고 있는 것이 현실이다²¹⁾. 비록 보건의료계열 대학생들이 태아의 생명권에 대해서는 높은 윤리의식을 보였지만 여성의 삶의 질을 위해, 또는 산모의 건강을 위해 필요한 경우에는 인공임신중절을 허용해야만 한다는 치료유산에 대한 지지와 더불어 우리나라에서 치료유산에 비해 훨씬 더 높은 비율로 발생하는 자의적 인공임신중절에 대한 관대함을 분명히 드러내는 결과라 해석된다. 이렇게 인공임신중절에 대한 의식이 자유로와 상황에 따라서 혹은 필요하다면 할 수 있다는 생각에 대해서는 교육을 통한 의식의 전환이 시급하다.

21) 강혁준 (1996). “생명에 대한 윤리 신학적 고찰.” 석사학위논문. p34. 가톨릭대학교.

문 항	평균	표준편차	순위
성폭력에 의한 임신, 산모의 생명위독 등 특수한 경우에는 인정	1.53	0.71	6
인공임신중절은 살인행위	2.88	0.81	2
선천성 기형이 있는 태아 낙태는 정당	2.25	0.81	4
원하지 않는 성별의 태아인 경우라도 금지	3.32	0.87	1
인공임신중절은 여성의 삶에 대한 질을 향상시키는 수단	2.62	0.92	3
여성의 권리를 존중하는 윤리와는 상관없는 문제	2.16	0.92	5
총 합	2.46	0.43	

〈표4〉 인공임신중절에 대한 생명의료윤리의식 정도

3) 인공수정

인공수정에 대한 생명의료윤리 문항 중에서는 ‘인공수정을 위하여 정자 또는 난자를 매매해서는 안된다.’ 3.38점, ‘인공수정 시 우수한 유전자를 얻기 위하여 배우자이외의 다른 사람의 정자 또는 난자를 제공받아서 안된다.’ 3.23점, ‘유전자 조작에 의한 인공수정은 실시할 수 없다.’ 3.17점, ‘대리모 출산은 인간의 존엄성에 위배되는 행위이다.’ 3.11점, ‘인간 생명은 부부간의 사랑의 결실이므로 배우자간의 인공수정을 원칙으로 한다.’ 3.05점이 7 문항 전체 평균점수 2.98점에 비해 높은 윤리의식수준을 나타냈다(표5). 인공수정은 자녀가 없는 부부 특히 남편에게 생식능력이 없어서 아기를 못 갖게 되는 경우에 비교적 쉽게 선택할 수 있는 간단한 방법으로 알려져 있고 의학적 부작용도 적은 것으로 알려져 있다. 그러나 실시 결과로 오는 복잡한 윤리적, 법적, 그리고 사회적 문제들은 그리 간단하지가 않기 때문에²²⁾ 대학생인 이 시기에 확고한 가치관을 정립하지 못하고 있음을 짐작할 수 있는 결과로 해석된다.

문 항	평균	표준편차	순위
의료인은 환자가 인공수정요구를 한다면 반드시 응대해야 함	2.30	0.78	7
대리모 출산은 인간의 존엄성에 위배되는 행위	3.11	0.86	4
인간생명은 부부간의 사랑의 결실이므로 배우자간 인공수정	3.05	0.77	5
우수한 유전자를 얻기 위하여 배우자이외의 다른 사람의 정자 또는 난자를 제공받아서 안됨	3.23	0.80	2
유전자 조작에 의한 인공수정 실시 불가	3.17	0.79	3
인공수정을 위한 정자 또는 난자 매매 금지	3.38	0.77	1
불임부부의 고통을 덜어준다는 점에서 정자와 난자의 기증, 대리모 등은 적극 장려	2.59	0.92	6
총 합	2.98	0.45	

〈표5〉 인공수정에 대한 생명의료윤리의식 정도

22) 이규숙 (2002). “보건의료인과 일반인의 생명의료윤리의식 비교 연구.” 석사학위논문. 경희대학교.

4) 태아진단

태아진단에 대한 생명의료윤리 문항 중에서는 ‘태아진단을 위한 검사(양수천자 등)는 산모나 태아의 생명과 안전이 보장된 경우에만 실시할 수 있다.’ 3.44점, ‘태아진단을 위한 검사(양수천자 등)의 요구와 시행은 항상 태아와 산모에 이로울 것이어야 한다.’ 3.39점, ‘태아진단을 위한 검사는 부모에게 잘 설명이 되고 동의를 얻었다고 하더라도 연구를 위한 목적으로 실시할 수 없다.’ 2.95점이 5문항 전체 평균점수 3.01점에 비해 높은 윤리의식수준을 나타냈다<표6>.

기독교에서 태아진단 기술 관련 입장을 보면, 원칙적으로 어머니나 태아에게 결코 부당한 위험을 주지 않고 이들의 생명과 안전이 보장되는 범위에 한해서 진단을 위해 사용할 때 이 기술은 좋은 기술로 평가하나 어떤 민간단체나 보건 당국, 그리고 의료단체가 태아진단을 인공유산과 관련지어 실시한다거나 아니면 태아가 기형이나 유전성질환인 경우에 이를 제거하기로 마음먹은 산모들에게 태아 진단을 받도록 유도하는 일을 하는 것은 안된다는 입장이다. 실제로 우리나라의 경우 가임여성의 4.4%가 법으로도 금지되어 있는 태아성감별 목적의 태아진단 기술을 시술받고 있는 실정이라는²³⁾ 점에 미루어 생각할 때 대학생인 이 시기에 확고한 가치관을 정립하지 못하고 있음을 짐작할 수 있는 결과로 해석된다.

문 항	평균	표준편차	순위
의료인의 태아성감별을 위한 산전진단요구 거부	2.82	0.85	4
태아진단은 태아와 산모에 이로울 것이어야 함	3.39	0.56	2
태아진단은 생명과 안전이 보장된 경우에만 실시	3.44	0.63	1
인공임신중절(유산)의 가능성이 있더라도 태아진단 가능	2.43	0.85	5
연구목적을 위한 태아진단 실시 반대	2.95	0.79	3
총 합	3.01	0.40	

〈표6〉 태아진단에 대한 생명의료윤리의식 정도

5) 신생아의 생명권

신생아의 생명권에 대한 생명의료윤리 문항에서는 ‘조산으로 출생한 신생아는 신체적으로 혼자서는 생명을 유지할 수 없으므로 의료인들은 최선을 다해 치료하여야 한다.’ 3.64점, ‘비록 기형은 없더라도 예후가 불분명한 1kg미만의 미숙아의 경우라도 최선을 다해 치료하여야 한다’ 3.61점, ‘심한 뇌출혈로 뇌성마비가 의심되는 신생아라도 최선을 다해 치료하여야 한다.’ 3.51점, ‘심한 선천성 기형으로 살 가망이 없는 신생아의 경우에도 가능한 최선을 다해 생명연장을 위한 조치를 해야 한다.’ 3.34점이 전체 5문항 평균점수 3.29점에 비해 높은 윤리의식수준을 나타냈다<표7>. 또한 신생아의 생명권에 대한 생명의료윤리의식수준은 전체 9개 범주 중에서 태아의 생명권에 이은 2위에 해당하는 것으로 이는 의료인이 업무와 관련하여 인간생명이 먼저 존중되어야 하는 생명의 고귀함을 중요시한다는 연구결과²⁴⁾와

23) 이규숙 (2002). “보건의료인과 일반인의 생명의료윤리의식 비교 연구.” 석사학위논문. 경희대학교.

24) 이규숙 (2002). “보건의료인과 일반인의 생명의료윤리의식 비교 연구.” 석사학위논문. 경희대학교.

‘보통 성인 진료에 있어서는 선행의 원칙보다 자율성 존중원칙이 우선하지만 소아 진료의 경우는 환자 자신은 자율적이지 못한 존재이기 때문에 선행의 원칙이 최우선이어야 한다’라는 설명²⁵⁾을 잘 반영한 결과라 해석된다.

문 항	평균	표준편차	순위
가족이 원하는 경우 미숙아의 인공호흡기 작동 중지	2.39	0.95	5
조산아를 위한 의료인의 최선의 치료제공 의무	3.64	0.53	1
뇌성마비가 의심되는 신생아의 치료	3.51	0.61	3
예후가 불분명한 미숙아의 치료	3.61	0.57	2
선천성 기형으로 살 가망이 없는 신생아의 치료	3.34	0.75	4
총 합	3.29	0.47	

〈표7〉 신생아의 생명권에 대한 생명의료윤리의식 정도

6) 안락사

안락사에 대한 생명의료윤리 문항에서는 ‘진통제를 투여하면 위험 할 수도 있지만 말기 환자의 고통을 덜어주는 것이 옳다고 생각한다.’ 3.21점, ‘치명적인 선천성 질병을 가지고 태어난 아이도 죽도록 내버려 두어서는 안된다.’ 3.04점, ‘살 가망이 없는 환자라도 가능한 모든 방법을 동원하여 생명을 연장시키는 것이 옳다고 생각한다.’ 2.90점이 전체 5문항 평균점수 2.75점에 비해 높은 윤리의식수준을 나타냈다(표8). 안락사에 대한 생명의료윤리의식 수준은 9개 전체 범주 중에서 8위로 매우 낮게 나타났다. 최근 안락사를 반대하는 논거로 생명 존중의 원리, 남용의 우려 및 기독교 윤리가 있는데²⁶⁾ 특히 기독교에서는 생명이 하나님에게 속한 것이기 때문에 환자의 생명권과 자율성을 근거로 안락사를 인정하는 것은 결코 대안이 될 수 없다고 한다²⁷⁾. 따라서 귀중한 인간의 생명을 현실적인 편의와 부담을 줄이기 위해서 의도적으로 종식시킬 수 있을지에 대해서는 깊이 숙고해야 하는 과제이므로 대학생들이 신중하게 고려한 결과라 해석된다.

문 항	평균	표준편차	순위
살 가망이 없는 환자라도 생명을 연장시키는 방법 적용	2.90	0.93	3
환자가 원하는 경우 자살을 도와줌	2.49	1.02	4
말기환자의 고통을 덜어주기 위해 진통제 투여	3.21	0.74	1
치명적인 선천성 질병을 가지고 태어난 아이는 죽도록 둠	3.04	0.90	2
가족의 정신적, 경제적 고통을 고려하여 환자의 치료 중단	2.13	0.78	5
총 합	2.75	0.46	

〈표8〉 안락사에 대한 생명의료윤리의식 정도

25) 조미경 (2013). “간호과와 비 간호과 학생의 생명의료윤리의식 비교.” 『디지털정책연구』, 11(4), 311-320.

26) 길연수 (2005). “안락사에 관한 현실적 고찰: 한국상황에 맞는 대안모색.” 석사학위논문. 중앙대학교.

27) 장동춘 (2009). “안락사에 대한 기독교 윤리적 고찰.” 석사학위논문. 협성대학교.

7) 장기이식

장기이식에 대한 생명의료윤리 문항에서는 ‘장기는 자발적 의사에 따른 기증이나 뇌사자의 경우에만 허용되어야 한다.’ 3.39점, ‘장기매매를 허용하면 의료불평등이 심화되고 소생가능 환자의 치료 중단 등 의료 부조리가 늘어날 수 있다고 생각한다.’ 3.30점이 전체 4문항 평균점수 3.05점에 비해 높은 윤리의식수준을 나타냈다<표9>. 장기이식에 대한 생명의료윤리의식 수준은 9개 전체 범주 중에서 3위로 높게 나타났다.

뇌사가 판정된 후 실시되는 장기이식은 다른 사람의 생명을 구하기 위한 기회를 마련하려는 목적으로 시작되었다. 장기이식은 다른 사람에게 아무런 나쁜 영향을 미치지 않고 희망이 없이 죽음을 기다리는 많은 환자를 구할 수 있기 때문에 도덕적으로 바람직한 일로 간주될 수 있다²⁸⁾.

문 항	평균	표준편차	순위
자발적 의사에 따른 기증이나 뇌사자의 경우에만 허용	3.39	0.69	1
신장과 같이 생명과 무관한 장기에 대해서는 매매 허용	2.99	1.00	3
장기매매를 허용하면 의료불평등이 심화되고 소생가능 환자의 치료 중단 등 의료 부조리가 늘어날 수 있음	3.30	0.75	2
유전자 조작한 돼지 등의 장기 사용	2.55	0.89	4
총 합	3.05	0.50	

<표9> 장기이식에 대한 생명의료윤리의식 정도

8) 뇌사

뇌사에 대한 생명의료윤리 문항에서는 ‘뇌사보다 심장사(심장의 정지)를 죽음의 기준으로 삼아야 한다.’ 3.01점, ‘인간의 존엄성은 육체가 아니라 이성과 정신이므로 뇌사를 인정해서는 안 된다.’ 2.59점이 전체 5문항 평균점수 2.35점에 비해 높은 윤리의식수준을 나타냈다<표10>. 또한 뇌사에 대한 생명의료윤리의식 수준은 9개 전체 범주 중에서 가장 낮게 나타났다. 이는 최근 뇌사에 대해 존엄사 등의 강한 찬성의 여론이 나타나면서 사회적인 인식과 흐름의 변화에 영향을 받았을 것으로 추측된다²⁹⁾. 더 나아가 학생들이 임상에서 실습을 하면서 실제로 입원환자들과 가족들이 겪는 생명유지를 위한 고통, 삶의 유지를 위한 노력, 죽음 체험 등을 하면서 새로운 윤리적 갈등이 윤리적 기준에 영향을 주었다는 주장³⁰⁾을 반영한 결과로 해석된다. 특히 생명은 하나님의 주권하에 있고 어느 누구도 생명을 함부로 다루어서는 안되며 뇌사로 인정되어 장기이식을 통해 다른 사람을 살릴 수 있다면 이는 생명의 경시가 아니라 역으로 하나님께서 주신 하나밖에 없는 생명을 값지게 사용한 것이라 할 수 있다는 주장을 반영한 결과³¹⁾이기도 한다.

28) 조미경 (2013). “간호과와 비 간호과 학생의 생명의료윤리의식 비교.” 『디지털정책연구』, 11(4), 311-320.

29) 권윤희 (2009). “간호대학생의 생명의료윤리 의식에 영향을 미치는 요인.” 『한국보건간호학회지』, 23(2), 262-272.

30) 조미경 (2013). “간호과와 비 간호과 학생의 생명의료윤리의식 비교.” 『디지털정책연구』, 11(4), 311-320.

31) 김상섭 (2001). “뇌사에 대한 기독교 윤리적 고찰.” 석사학위논문. 호남신학대학교.

문 항	평균	표준편차	순위
뇌사판정은 정당	1.87	0.67	5
뇌사판정위원회에서 내리는 뇌사판정은 정당	2.20	0.77	3
뇌사보다 심장사(심장의 정지)를 죽음의 기준으로 삼아야 함	3.01	0.80	1
정신적, 경제적 고통으로부터 해소된다는 차원에서 인정	2.05	0.66	4
뇌사를 인정해서는 안됨	2.59	0.78	2
총 합	2.35	0.41	

〈표10〉 뇌사에 대한 생명의료윤리의식 정도

9) 인간생명공학

인간생명공학에 대한 생명의료윤리 문항에서는 ‘인간생명에 대한 조작은 인간의 존엄성을 위협하는 행위이다.’ 3.14점, ‘태아의 줄기세포 등의 연구는 허용해서는 안된다’ 3.08점, ‘유전자 치료기술은 소수를 위한 과잉 의료행위이므로 그 재원을 의료혜택을 제대로 받지 못하는 사람들에게 골고루 나누어 주어야 한다.’ 3.07점, ‘인간 개체복제는 아이를 갖고 싶어 하는 불임부부의 좋은 해결책이 될 수 있지만, 인간 존엄성 침해와 가족구조의 파괴 등의 윤리적 논란이 야기될 수 있으므로 허용해서는 안 된다.’ 3.01점, ‘돌리양과 같은 체세포 핵치환술에 의한 인간배아복제의 금지는 타당하다.’ 2.83점이 전체 7문항 평균점수 2.82점에 비해 높은 윤리의식수준을 나타냈다〈표11〉.

이는 현재 보건의료계열 교육과정에는 유전학 관련 교과과정이 활성화되지 못한 실정이므로 학생들이 줄기세포, 유전자변형, 배아복제 등에 대한 지식이 부족하여 윤리의식과 관련해 주관적으로 응답한 결과로 해석된다. 따라서 관련 교과과정 개설 및 교육을 담당할 차세대 연구자 양성이 시급하다.

문 항	평균	표준편차	순위
인간생명에 대한 조작은 인간의 존엄성을 위협하는 행위	3.14	0.70	1
유전자 변형 동식물을 제조하거나 질병치유를 목적으로 유전자를 조작하는 행위는 허용	2.01	0.68	7
태아 줄기세포 연구는 허용	3.08	0.73	2
인간 배아복제 금지	2.83	0.82	5
인간 개체복제 금지	3.01	0.71	4
유전자 치료기술 재원은 골고루 배분	3.07	0.69	3
수명을 연장할 수 있는 유전자 치료법 개발시 시술받을 것임	2.63	0.93	6
총 합	2.82	0.32	

〈표11〉 인간생명공학에 대한 생명의료윤리의식 정도

3. 일반적 특성에 따른 생명의료윤리의식의 차이

일반적 특성에 따른 생명의료윤리의식의 차이는 <표12>와 같다. 생명의료윤리의식에 차이를 나타낸 특성으로는 학생들의 전공분야($F=2.385$, $p=0.039$)와 종교생활에 참여하는 정도($F=2.920$, $p=0.036$)였다.

학생들의 전공분야에 대해 Scheffe test로 사후검정을 실시한 결과 물리치료학과 학생들이 응급구조학과 학생들에 비해 통계적으로 유의하게 높은 윤리의식을 가진 것으로 나타났다. 이러한 결과는 물리치료사보다는 긴급한 상황에서 의사보다 먼저 환자를 대할 경우가 있고 윤리적 결정이 필요할 때에 빠른 판단을 해야 하는 응급구조사에게 생명의료윤리의식이 더 높을 것이라는 예측과는 반대되는 결과로 이에 대해서는 응급구조과 학생들에게 뚜렷한 가치관을 확립시켜 줄 수 있는 교육이 필요하다고 판단되며, 구체적인 계획을 위해 추후 각 의료 전문직에 대한 직무분석과 더불어 관련 변수들을 추출해 반복 연구를 실시하여 재 분석을 시도해 볼 필요가 있다.

또한 종교생활에 참여하는 정도에 대해 Scheffe test로 사후검정을 실시한 결과 아주 열심히 참여하는 학생들이 참여하지 않는 학생들에 비해 통계적으로 유의하게 높은 윤리의식을 가진 것으로 나타났다. 이는 종교생활 참여도가 윤리적 가치관에 긍정적인 영향을 준다는 선행연구 결과³²⁾³³⁾³⁴⁾와 유사한 결과로 보건의료인으로서 갖추어야 할 생명의료윤리의식 함양이 종교성과 밀접한 관련이 있음을 시사한다.

32) 권윤희 (2009). “간호대학생의 생명의료윤리의식에 영향을 미치는 요인.” 『한국보건간호학회지』 . 23(2). 262-272.

33) 권선주 (2003). “간호대학생과 의과대학생의 생명의료윤리의식에 관한 조사 연구.” 석사학위논문. 계명대학교.

34) 문미영·정애화 (2012). “간호대학생의 임상실습 및 생명의료윤리의식과의 관련성 조사연구.” 『생명윤리』 . 13(2) 49-62.

	특 성	평균±표준편차	t or F값	p 값
연령	20세 미만	2.95±0.22	0.91	0.365
	20세 이상	2.92±0.24		
성별	남성	2.89±0.24	-1.45	0.150
	여성	2.94±0.23		
전공	간호학 ^a	2.93±0.22	2.385	0.039* b>d
	물리치료학 ^b	2.99±0.27		
	치위생학 ^c	2.93±0.24		
	응급구조학 ^d	2.79±0.18		
	방사선학 ^e	2.96±0.24		
	안경광학 ^f	2.95±0.24		
종교	유	2.95±0.23	1.19	0.235
	무	2.91±0.23		
종교생활 참여정도	아주 열심히 참여 ^a	3.00±0.28	2.92	0.036* a>d
	대체로 열심히 참여 ^b	2.97±0.19		
	그저 그런 참여 ^c	2.90±0.26		
	거의 참여하지 않음 ^d	2.87±0.21		
형제자매	유	2.93±0.24	0.11	0.910
	무	2.93±0.23		
가족 중 의료요원	유	2.93±0.23	-0.18	0.859
	무	2.93±0.24		
질병	유	2.90±0.23	-1.06	0.291
	무	2.94±0.24		
헌혈경험	유	2.93±0.23	0.15	0.879
	무	2.93±0.25		
장기이식 경험	유	2.96±0.33	0.24	0.807
	무	2.93±0.23		
장기기증 경험	유	2.95±0.16	0.37	0.711
	무	2.93±0.24		

〈표12〉 대상자의 일반적 특성에 따른 생명의료윤리의식의 차이 (*p < .05)

IV. 결론 및 제언

보건의료계열 전공은 인간을 대상으로 하는 인간과학을 연마하는 학문으로 개인 혹은 인격에 대한 존중이 모든 생명의료윤리 문제를 이해하고 결정하는데 있어 절대적으로 중요성을 갖는 것으로 인지되고 있으며 학생들이 생명의료윤리에 대해 책임을 갖도록 준비시키는 것이 중요한 부분이다³⁵⁾³⁶⁾. 특히 최근 보건의료인들은 임상현장에서 그 어느 때보다도 더

35) 안혜영·조병선·최숙희·최원·고유미 (2008). “의료계열 대학생들의 생명윤리 의식.” 『한국간호교육학회지』, 14(1), 98-107.

윤리적 판단능력이 요구되는 시대에 살고 있으며 환경적 변화에 대응하기 위한 확고한 생명의료윤리관 정립이 시급하다.

따라서 본 연구는 기독교대학에서 보건의료계열 전공 대학생들의 생명의료윤리의식 정도를 파악하였으며 기독교세계관에 입각한 바람직한 생명의료윤리관 확립을 위해 다음과 같은 결론을 도출하였다.

1. 생명은 주인이신 하나님께서 주신 선물이며 생명유지라는 숭고한 임무를 인간에게 맡기셨으므로 생명은 잉태되는 순간부터 보호되어야 하며 이러한 기독교세계관에 입각하여 보건의료계열 전공 대학생들의 태아의 생명권, 신생아의 생명권에 대한 생명의료윤리는 높은 의식수준을 나타냈다.

2. 인공임신중절에 대한 생명의료윤리는 낮은 의식수준을 나타냈는데, 상황에 따라서 혹은 필요하다면 인공임신중절을 할 수 있다는 생각에 대해서는 임신과 출산에 관련된 부부의 책임과 그 실천의 중요성을 전제로 인공임신중절은 죄악임에 대해 교육을 통한 의식의 전환이 시급하다.

3. 태아진단과 관련된 생명의료윤리는 원칙적으로 어머니나 태아에게 결코 부당한 위험을 주지 않고 이들의 생명과 안전이 보장되는 범위에 한해서 진단을 위해 사용할 때만 좋은 기술로 평가할 수 있으므로 대학생인 이 시기에 확고한 가치관을 정립할 수 있도록 교육되어야 한다.

4. 뇌사가 판정된 후 실시되는 장기이식은 다른 사람의 생명을 구하기 위한 기회를 마련하려는 목적으로 시작되었기 때문에 뇌사를 인정하고 장기이식관련 생명의료윤리에 높은 의식수준을 나타낸 것은 다른 사람에게 아무런 나쁜 영향을 미치지 않고 희망이 없이 죽음을 기다리는 많은 환자를 구할 수 있기 때문에 도덕적으로 바람직한 일로 간주했기 때문으로 해석된다.

5. 안락사에 관한 생명의료윤리에서 낮은 의식수준을 나타낸 것은 기독교에서는 생명이 하나님에게 속한 것이기 때문에 환자의 생명권과 자율성을 근거로 안락사를 인정하는 것은 결코 대안이 될 수 없기 때문이므로 성서에 대한 이해를 하고 있고 이에 대해 가치를 두고 있음을 드러낸 결과라 해석된다.

6. 인간생명공학에 관한 생명의료윤리는 보건의료계열 교육과정에는 유전학 관련 교과과정이 활성화되지 못한 실정이므로 학생들이 줄기세포, 유전자변형, 배아복제 등에 대한 지식이 부족하여 윤리의식과 관련해 응답에 어려움이 있었을 것으로 추측된다. 따라서 관련 교과과정 개설 및 교육을 담당할 차세대 연구자 양성이 시급하다.

7. 생명윤리의식과 종교생활과 밀접한 관련이 있는 것으로 나타났으므로 기독교대학의 사명으로 장차 의료계를 이끌어갈 보건의료계열 전공 대학생들에게 바람직한 윤리관의 형성을 위하여 기독교세계관에 근거한 윤리교육을 제공하여야 할 것이다.

이를 근거로 다음과 같은 제언을 한다.

1. 기독교대학에서 보건의료계열을 전공하는 대학생들의 생명의료윤리의식은 비 종교대학에서 보건의료계열을 전공하는 대학생들에 비해 결코 높지 않은 수준으로 나타났다. 이제 본 연구결과를 토대로 기독교대학에서 기독교세계관에 입각한 윤리교육이 제대로 이루어지

36) 김태숙 (1999). “간호학과 의학과 학생의 윤리적 가치관 비교.” 『대한간호학회지』, 29(4), 892-902.

고 있는지에 대한 점검이 이루어지기를 기대한다.

2. 도덕이나 윤리성은 타고나는 것이 아니라 교육되고 훈련되어지기 때문에 기독교 대학에서는 기독교세계관에 근거한 의료윤리 교육자에 의해 제공되는 교육과 훈련이 필요하다. 특히 윤리적으로나 인간적으로 적절하게 의사결정을 하기 위해서는 정규교육과 경험이 중요하다. 본 연구결과가 보건의료계열 대학생들에게 제공할 윤리 교육 방향과 내용 수립을 위한 기초자료로 활용하기를 기대한다.

3. 교과과정 중에 인간의 생명에 대한 내용을 다루는 강좌를 정기적으로 개설하는 것을 고려해 주기를 기대한다.

4. 크리스천 성교육 프로그램을 개발해 전문가의 도움을 통해 인공임신중절에 대한 제고 의식을 심어주고 생명수호 운동을 전개할 수 있게 되기를 기대한다.

5. 보건의료계열 대학생의 생명의료윤리의식 고취를 위하여 인문학과와의 융.복합 학문연구를 통하여 교육방법을 개발하고 적용한 교육의 효과성 연구가 시도되기를 기대한다.

참고문헌

- 강혁준 (1996). “생명에 대한 윤리 신학적 고찰.” 석사학위논문. 가톨릭대학교. p34.
- 고윤석 (2010). “의료현장에서 부딪치는 생명윤리의 범주와 해결방안.” 『대한내과학회지』. 79(82). 509.
- 공병혜 (2002). “생명의료윤리학과 간호.” 『중앙간호논문집』. 5(1). 79-88.
- 구영모 (1999). 『생명의료윤리』. 동녘. p.9.
- 권선주 (2003). “간호대학생과 의과대학생의 생명의료윤리의식에 관한 조사 연구.” 석사학위논문. 계명대학교.
- 권윤희 (2009). “간호대학생의 생명의료윤리 의식에 영향을 미치는 요인.” 『한국보건간호학회지』. 23(2). 262-272.
- 길연수 (2005). “안락사에 관한 현실적 고찰: 한국상황에 맞는 대안모색.” 석사학위논문. 중앙대학교.
- 김상섭 (2001). “뇌사에 대한 기독교 윤리적 고찰.” 석사학위논문. 호남신학대학교.
- 김태숙 (1999). “간호학과 의학과 학생의 윤리적 가치관 비교.” 『대한간호학회지』. 29(4). 892-902.
- 문미영·정애화 (2012). “간호대학생의 임상실습 및 생명의료윤리의식과의 관련성 조사연구.” 『생명윤리』. 13(2). 49-62.
- 안혜영·조병선·최숙희·최원·고유미 (2008). “의료계열 대학생들의 생명윤리 의식.” 『한국간호교육학회지』. 14(1). 98-107.
- 유명숙·손기철 (2011). “간호대학생의 생명의료윤리의식, 도덕적 민감성 및 도덕 판단력에 관한 간호 윤리교육의 효과.” 『생명윤리』. 12(2). 61-76.
- 유봉준 (1996). “생명에 대한 윤리 신학적 고찰.” 석사학위논문. 가톨릭대학교.
- 이광자·유소연 (2011). “간호사의 윤리적 딜레마, 대처유형, 직무만족도 및 이직의도와와의 관계.” 『임상간호연구』. 17(1). 1-15.
- 이규숙 (2002). “보건의료인과 일반인의 생명의료윤리의식 비교 연구.” 석사학위논문. 경희대학교.
- 장동춘 (2009). “안락사에 대한 기독교 윤리적 고찰.” 석사학위논문. 협성대학교.
- 정하운·정귀임 (2012). “간호대학 신입생의 생명의료윤리의식에 관한 연구.” 『보건의료산업학회지』. 6(4). 37-48.
- 조미경 (2013). “간호과와 비간호과 학생의 생명의료윤리의식 비교.” 『디지털정책연구』. 11(4). 311-320.
- 진교훈 (2001). “생명이란 무엇인가.” 『생명윤리』. 2(2). 1-11.
- 최화영 (2011). “간호대학생의 생명의료윤리의식과 인체조직기증 및 이식에 대한 태도.” 석사학위논문. 경북대학교.
- 하주영·김동희·황선경 (2009). “간호사의 생명의료윤리에 대한 의식.” 『한국간호교육학회지』. 15(2). 216-224.
- Gorovitz, S. (1977). “Bioethics and Social responsibility.” 『In The Monist』. 60(1). 3-15.

논찬_기독교보건학회 3

백성희 교수의

“기독교보건의료계열 대학생의 생명의료윤리의식에 관한 연구”에 대한 논평

심인옥 (중앙대학교 적십자 간호대학 교수)

본 논문은 보건의료 분야의 대학생을 대상으로 생명의료윤리의식 정도를 파악, 분석함으로써 기독교 대학에서 학생들의 바람직한 기독교세계관에 입각한 생명의료 윤리의식 확립을 위한 방안 모색의 기초자료를 얻기 위해 시도된 논문으로 파악된다.

본 논문의 필요성에서는 생명과학과 의료기술의 발달로 인해 인체생명의 신비파악, 생명의 인공적 조절 및 정보교류를 통한 인간 생명체이외의 것들을 중요시 하는 생명경시 풍조로 인한 생명의료 윤리 필요성에 대해 구체적으로 설명하고 있다. 또한 의료인과 환자 그리고 그들을 둘러싼 주변 사람들 사이에서 발생할 수 있는 문제인 안락사, 장기매매, 죽음의 기준, 줄기세포연구, 유전자 진단 및 치료등과 같은 문제와 연구윤리, 낙태, 대리모등과 같은 출생과 연관된 생명윤리적인 문제를 포함하여 생명의료 윤리 의식의 필요성을 매우 구체적으로 설명하고 있다. 더욱이 이러한 문제를 해결하기 위해 국제사회 및 우리나라 또한 생명의료윤리에 관심을 갖고 여러 측면에서 인간의 존엄성과 인권을 옹호하고자 심혈을 기울이고 있다는 부연적인 설명과 함께 연구의 필요성에 대해 일관성있는 논리를 제시하고 있다.

더욱이 인간생명의 존엄성에 대해 “하나님이 자기 형상대로 사람을 창조하셨다는 불변의 진리로 인간은 다른 피조물과는 구별되는 존재”라는 인간의 존엄성을 강조해야하는 기독교인들의 자세를 설명하고 있으며, 특히 생명과 관련된 보건의료과학 및 기술에 있어서도 기독교인의 삶은 다른 아님 하나님의 형상을 자신 안에 다시 실현시켜 창조된 본 모습을 그대로 지켜야 하는 본질적인 사명을 가지고 있어야 된다는 중요성에 대해 논자는 강조하고 있다.

본 논문의 논자는 급변하는 의료상황에서도 기독교적인 가치관과 함께 보건의료인으로써 올바른 생명윤리가치관과 의사결정의 자세 및 능력이 필요하며 특히 기독교보건의료인들에게 생명의료윤리에 대한 올바른 이해와 인식이 매우 중요한 부분임을 강조하고 있다. 이에 기독교 대학에서 보건의료 학문을 전공하는 학생들의 생명의료윤리의식 정도를 파악하고 분석하여 추후 교과과정을 편성하고, 생명의료 윤리의식을 지닌 기독교보건의료인으로 성장하여

전문성을 향상시킬 수 있는 기초자료를 확립해야 하는 것에 대해 다양한 관련 선행문헌을 제시하고 있다.

본 논문의 결과에 의한 긍정적인 공헌은 아래와 같다.

1. 본 연구 결과에서 종교생활 참여도에 따라 윤리적 가치관에 긍정적인 영향을 주고 생명 의료윤리의식 함양에 밀접한 관계가 있다는 결과가 도출된 것은 결국, 기독교적인 가치관은 인간의 생명에 대한 존엄성을 가지도록 돕고, 생명의료윤리의식수준을 향상시키는 요인으로 작용한다는 근거를 재확인한 것에 대해 공헌하는 바가 크다.
2. 기독교 가치관과 함께 생명윤리의식수준을 가지고 있지만 아직도 세부적인 항목 중 인공임신중절, 태아진단, 안락사등과 관련하여 낮은 의식 수준을 보이고 있으며, 보건의료계열 교육과정에서 이를 위한 교육 커리큘럼을 강화시켜야 한다는 정보를 파악할 수 있었던 부분도 매우 중요한 공헌이다.
3. 보건의료계열 학생들이 인간생명공학과 관련된 유전학, 줄기세포, 유전자변형, 배아복제 등과 관련된 항목에 대한 응답의 어려움이 파악이 되었고, 이에 대한 교과과정 개설 및 교육을 담당할 연구자 및 교육자의 양성 또한 시급한 문제로 파악된 부분도 매우 중요한 공헌이라 할 수 있다.

본 논문과 관련하여 다음과 같이 제언하고자 한다.

1. 본 논문의 필요성 부분에서 우리나라의 보건의료인들의 생명경시 풍조로 인한 문제에 대해 지적했지만 이와 관련된 구체적인 문헌제시가 부족하여 설득이 충분하지 않았으며 특히 보건의료전문가들이 종교적인 가치관을 가졌을 때 이와 관련된 문제를 대처하는 능력이 종교적 가치관이 부족한 대상보다 좀 더 효율적이라는 부분에 대한 설명이 조금 아쉬웠다. 이는 종교적인 가치관, 기독교적인 교육 환경과 생명의료윤리의식수준과의 상관관계를 설명할 수 있는 부분이라고 생각하기 때문이다.
2. 대상자의 일반적 특성에 따른 생명의료윤리 의식의 차이에 대해 연구대상자를 기독교대학과 비 기독교대학내에서의 보건의료계열학생 대상자를 확장하여 조사해 보고 결과에 대한 견해들을 참조했다라면 하는 아쉬움이 남는다.
3. 추후 기독교 대학 보건의료학생들의 종교적인 참여정도 외에 실제로 인간존중에 대한 성경적인 인식수준과 생명의료윤리 의식에 대한 비교 결과가 구체적으로 있었으면 한다.

결론적으로 본 연구 결과는 보건의료환경에서 매우 중요한 이슈가 되고 있는 생명의료윤리에 대한 가치관 정립을 위해 올바른 기독교적 바탕을 기반으로 하는 보건의료교육의 중요성을 설명하고 있으며, 추후 관련 연구 및 교육 프로그램을 개발할 수 있는 기반을 마련하는데 중점적인 역할을 할 수 있을 것으로 기대된다.

분과발표_기독교보건학회 4

일본 진료수가의 현황과 과제

-2012년 진료수가 개정을 중심으로-

김도훈 (국민건강보험공단)¹⁾윤태형 (동서대학교)²⁾이호용 (국민건강보험공단)³⁾

요양기관에서 의료행위에 대해 보수를 정한 것이 진료수가이며, 보험자는 의료기관에 진료수가 총액에서 환자 일부부담액을 공제한 금액을 지급한다(김창엽, 2013). 진료수가는 진찰, 투약, 주사, 처치, 수술, 검사 등의 진료행위별로 상세하게 정해진 요금과 입원료(병실료 등) 등으로 구성되며, 각 행위에 대한 진료수가는 점수로 표시되어 일본의 경우 1점당 10엔 정도이다(니끼류, 2006). 진료수가의 수준은 보험자 및 피보험자의 대표위원, 의사, 치과 의사, 약사의 대표위원, 공익대표위원 및 전문위원으로 구성된 중앙사회보험의료협의회⁴⁾의 심의를 거쳐 후생노동대신⁵⁾이 정하도록 되어있다. 입원시 식사요양비⁶⁾, 입원시 생활요양비⁷⁾ 및 방문간호 요양비⁸⁾에 필요한 비용에 대해서도 후생노동성⁹⁾이 정한다¹⁰⁾.

일본 후생노동성은 2년에 1회의 진료수가 개정에 의해 공적 건강보험 대상이 되는 의료서비스의 범위와 가격을 개정하고 있다. 진료수가 개정은 요양기관간 의료비의 배분 및 각 요양기관의 수입에 영향을 끼칠 뿐만 아니라, 이들을 통해 의료서비스의 공급촉진 및 의료제공체계에도 커다란 영향을 미치기 때문에 의료정책의 중요한 역할을 담당하고 있다(문옥륜, 2009).

1) 국민건강보험공단 건강보험정책연구원 장기요양연구실장

2) 동서대학교 보건의료계열 작업치료학과, 교신저자

3) 국민건강보험공단 건강보험정책연구원 부연구위원

4) 후생노동성설치법(1999년 법률 제97호) 제6조 제2항 및 사회보험의료협의회(1950년 법률 제47호) 제1조 제1항의 규정에 의거, 후생노동성에 설치되고 각 지역에 지방사회보험의료협의회를 두고 있다. 건강보험제도 및 진료수가 개정 등에 관해 심의하는 후생노동대신의 자문기관으로 우리의 보건복지부와 노동부를 합친 것에 해당한다.

5) 후생노동성의 수장을 말하며, 우리의 장관에 해당한다.

6) 입원시 식사에 대해서 보험급여와는 별도로 현물급여로 지급된다(입원시 생활요양비의 지급시는 제외)

7) 요양병상에 입원한 70세 이상인 자가 식대 및 거주비 등 생활요양에 필요한 비용에 대해서 현물급여로 지급된다.

8) 말기암환자, 난치병환자, 중증장애자, 약년성 뇌졸중환자 등 재가에서 요양을 받으며 상병상태가 안정되고 있는 자가 주치의의 지시에 의거 방문간호업자로부터 간호사, PT 등에 의한 간호 기타 방문간호서비스를 받은 때 현물급여로 지급된다.

9) 영문명칭으로 MHLW(Ministry OF Health and Welfare)이며, 주요업무는 사회복지, 사회보장 및 공중위생의 향상 및 증진, 그리고 노동조건 기타 노동자가 일하는 환경의 정비 및 직업확보이다.

10) KEMPONEN, HEALTH INSURANCE, LONG-TERM CARE INSURANCE AND HEALTH INSURANCE SOCIETIES IN JAPAN 2013, pp33~34 인용 수정하였다.

본고에서는 일본의 진료수가 현황과 과제를 기술하기에 앞서서 2012년에 개정된 진료수가에 대해서 기술하고, 2014년에 예정되어 있는 차기 진료수가 개정을 위한 논의에 대해서 기술하고 우리나라에서의 시사점을 도출하고자 하였다.

1장. 2012년도 진료수가 개정

I. 2025년도 의료의 미래

2012년도 진료수가 개정은 "사회보장과 조세의 일체적 개혁"에서 제시한 2025년도 일본 의료의 미래를 위한 첫 번째 개정이 되었다(김도훈·이호용·최정규, 2012).

먼저 "사회보장과 조세의 일체적 개혁"에 대해 살펴보면 다음과 같다.

일본 정부는 "사회보장과 조세의 일체적 개혁"의 전체적인 미래상 등을 제시한 「사회보장과 조세의 일체적 개혁」¹¹⁾을 발표하였다. 주요내용은 '고령화가 급속히 진행되는 2025년의 일본에서 어디에 거주하고 있어도 그 사람이 적절한 의료 및 개호서비스를 받을 수 있는 사회를 실현 하겠다'고 언급한 것이다. 일본 정부는 이 목표를 위해 급성기를 비롯한 의료기능의 강화, 병원 및 병상기능의 역할분담과 연계의 추진, 재가의료의 강화 등을 추진하고자 하였다.

구체적인 향후 정책방향으로 첫째, 병원에서의 병상기능을 강화한다. 급성기 병상의 성격을 명확히 하고, 의료자원의 집중투입에 의한 기능을 강화하는 등 병원기능의 강화를 추진한다. 병원과 진료소¹²⁾간 연계, 의료(건강보험)와 개호(노인장기요양보험)간 연계 등에 의해 필요한 서비스를 확보하면서 일반병동에서 발생하는 장기입원을 효율적으로 관리한다.

둘째, 재가에서의 의료를 추진한다. 재택의료를 활성화할 수 있도록 거점이 되는 의료기관의 목적 및 역할을 명확히 함과 동시에, 재택의료에 대해서 달성해야할 목표, 의료시스템 등을 의료계획에 기재해야할 것을 명확히 하는 등 재택의료를 지속적으로 강화한다(김도훈, 2011).

셋째, 의사 인력의 확보 방안을 마련한다. 의사의 지역간, 진료 과목간 편재를 개선하기 위해 도도부현¹³⁾이 담당해야할 역할을 강화하고 의사의 경력(carrier) 지원 등을 통한 의사 확보 정책을 추진한다.

넷째, 의료(건강보험)와 개호(노인장기요양보험)간 연계를 강화한다. 의료기관을 입원할 때와 퇴원할 때 두 서비스간 연계체계를 강화하고, 지역에서 필요한 의료서비스를 지원하는 정책을 추진한다(요코하마 토시카즈, 2011).

II. 2012년도 진료수가 개정 개요

진료수가 개정은 통상적으로 다음을 프로세스에 따라 이루어진다.

첫째, 예산편성과정에서 내각이 개정률을 결정한다(최병호, 1997). 둘째, 사회보장심의회¹⁴⁾ 의료보험위원회 및 의료위원회에서 개정의 "기본방침"을 수립한다. 셋째, 중앙사회보험

11) 2012.2.17, 일본 내각부 결정

12) 우리의 의원급에 해당한다.

13) 광역지방자치단체로서 우리의 시도에 해당되며 47개로 구성된다.

14) 후생노동성에 설치된 심의회의 하나로 후생노동대신의 자문기관이며, 사회보장제도 전반에 관한

의료협의회¹⁵⁾에서 구체적인 진료수가점수의 설정 등과 관련된 심의를 하고 후생노동대신의 자문에 대한 답신을 한다. 넷째, 중앙사회보험의료협의회의 답신에 따라 후생노동대신이 고시한다는 프로세스로 진행된다.

2012년의 진료수가 개정에서는 2011년 7월부터 12월까지의 사회보장심의회에서 진료수가 개정과 관련된 기본방침에 대해 논의를 하고, 연말에는 "기본방침"을 수립함과 동시에, 개정률을 결정하였다.

이전의 2010년도의 진료수가 개정은 10년 만에 진료수가 본체 부분과 약가 등을 합친 개정률이 플러스가 되는 이른바 Net plus 개정이 되었는데, 2012년도 진료수가 개정도 Net plus 0.004%의 개정률이 되었다. 이는 2010년도 진료수가 개정에서 2회 연속의 Net plus가 된 것이다.

2012년도 진료수가는 "사회보장과 조세의 일체적 개혁안"에서 제시한 2025년의 이미지를 염두에 두면서 향후 의료의 실현을 위한 첫 개정이었고, 국민과 환자가 바라는 안전하고 질 높은 의료서비스를 받을 수 있는 환경을 정비해가기 위해 필요한 분야에 중점적으로 배분한 것에서 의의가 있다고 할 수 있다.

〈표 1〉 2012년도 진료수가 개정률

구 분		개정률 및 금액	
전체 개정률		+0.004%	
진료수가(본체)		+1.38%	약 5,500억엔
	의과	+1.55	약 4,700억엔
	치과	+1.70%	약 500억엔
	조제	+0.46%	약 300억엔
약가 등		▲1.38%	약 5,500억엔

자료 : 후생노동성 2012년도 진료보수개정, <http://www.mhlw.go.jp>

개정의 기본방침에는 '국민이 건강과 이를 지키는 의료는 생활의 기반이며, 초고령화 사회에서도 전 국민이 질 높은 의료서비스를 받기 위해서는 지속가능한 의료보험제도를 유지하고, 효율적이고 효과적인 의료자원의 배분을 지향하는 것이 중요하다'고 제시하였다. 또 '개호수가와의 동시개정인 점을 감안해 향후 증가하는 의료와 개호 욕구(needs)를 감안하면서 지역의 기존 자원을 활용한 지역포괄케어 시스템¹⁶⁾의 구축을 추진한다. 의료서비스와 개호서비스를 계속 제공함과 동시에, 쌍방의 역할분담과 연계를 지속적으로 추진하는 것이 필요하다'고 하는 기본 인식 하에 2가지 중점과제와 4가지 개정 방향을 제시하였다.

먼저 중점과제로는 첫째, 급성기 의료의 적절한 제공을 위해 병원 근무 등에서 부담이 큰 의료 종사자의 부담을 경감한다. 둘째, 의료와 개호간 역할분담의 명확히 하고 지역의

기본사항 및 각종 사회보장제도에 대한 심의, 조사를 하며 의견을 제출한다.

15) 후생노동대신의 자문이관이고 2년에 1회 진료수가의 가격을 결정한다. 건강보험조합연합회 등 지불측 7명과 일본의사회 등 진료측 7명, 그리고 공익대표 6명 등 3자 구성에 의한 20명의 위원으로 운영된다. 우리의 건정심에 해당된다고 할 수 있다.

16) 후생노동성에서는 2025년을 목표로 고령자의 존엄성 유지와 자립생활의 지원을 위해 가능한 한 정든 지역에서 스스로의 생활을 인생의 마지막까지 계속할 수 있도록 지역의 포괄적 지원과 서비스 제공체제의 구축을 추진하고 있다.

연계체계의 강화 및 재택의료를 강화한다.

다음으로 개정 방향은 첫째, 암치료, 치매의료 등 국민이 인심하고 생활할 수 있도록 필요한 분야를 적절하게 평가한다. 둘째, 환자 등이 알기 쉽게 납득할 수 있고 안전하게 의료를 이용할 수 있도록 생활의 질도 높이는 의료를 실현한다. 셋째, 의료기능의 분화와 연계 등을 통해 질 높고 효율적인 의료를 실현한다. 마지막으로 지속적으로 효율화를 추진한다.

2012년 1월 18일에는 "기본방침"에 근거해 후생노동대신은 중앙사회보험의료협의회에 대해 진료수가점수 개정안의 조사와 심의를 하도록 자문을 구하였다. 또한, 2월 10일에는 중앙사회보험의료협의회에서 후생노동대신에게 진료수가점수 개정안을 답신하였다. 그리고 중앙사회보험의료협의회의 답신에 근거해 진료수가를 개정하였다. 개정 재원으로 5,500억엔을 확보하였고, 의과에 4,700억엔, 치과에 500억엔, 조제에 300억엔을 배분하였다.

결론적으로, 2012년 개정은 현재 일본의 의료과제 전부를 해결하지 못하지만, 일본 국민이 보다 적절한 의료서비스를 받을 수 있는 의료공급체계 정비에 이바지할 수 있을 것이라고 평가되고 있다.

Ⅲ. 2012년 진료수가 개정의 검증

2012년 3월에는 중앙사회보험의료협의회의 산하조직인 진료수가개정결과검증위원회가 개최되어 2012년 진료수가개정의 "기본방침" 및 중앙사회보험의료협의회의 답신과 함께, 제시된 "2012년 진료수가개정과 관련된 부대의견"을 근거로 <표2>의 10개 항목에 대해서 진료수가의 결과 검증과 관련된 특별조사를 하는 것을 결정하였다.

〈표 2〉 진료수가 특별조사 10개 항목

- | |
|--|
| <ul style="list-style-type: none"> ① 응급의료기관과 후방 병상과의 적극적인 연계 추진 등 소아응급 및 정신과응급을 포함한 응급의료의 평가에 대한 영향조사 ② 병원근무의 부담 경감의 상황조사 <ul style="list-style-type: none"> - 병원근무의 등 부담이 큰 의료종사자의 근무체계 개선 등의 정책과 관련된 조치에 대한 효과의 영향조사 - 팀 의료에 관한 평가후 역할분담 상황 및 의료내용 변화의 상황조사 ③ 치과의사 등에 의한 주술기 등의 구상조사 관리에 관한 평가에 대한 영향조사 ④ 재택의료를 담당하는 의료기관의 기능강화와 연계 등에 의한 재택의료의 적극적인 강화와 연계 등에 의한 재택의료의 적극적인 충실 및 후방 병상기능의 평가에 대한 영향 조사 및 재택의료의 실시상황 및 의료와 개호간 연계 상황조사 ⑤ 방문간호의 개선 및 평가에 대한 영향조사 ⑥ 만성 정신 입원의료 및 지역의 정신의료, 초로기치매를 포함한 치매와 관련한 의료 상황조사 ⑦ 재택의 치과 의료와 치과진료에서 특별대응이 필요한 자의 상황조사 ⑧ 폐용증후군에 대한 뇌혈관질환 등 재활 등 질환별 재활에 관한 실시상황조사 ⑨ 의료안전대책 및 환자지원체계의 평가결과조사 ⑩ 일반 처방명의 보급상황과 가산 산정상황 및 후발의약품의 처방과 조제 상황조사 |
|--|

자료 : 후생노동성 진료보수개정 결과검증, <http://www.mhlw.go.jp>

이들 조사에 대해서는 2012년 9월 이후 "후발의약품의 사용 상황 조사"를 비롯해 조사가 개시되었다. 따라서, 동년 2월부터 순차적으로 중앙사회보험의료협의회 총회에서 조사결과 속보판을 보고하였다. 2013년 7월부터 실시되는 2013년도 조사에 대해서는 가을 이후에 조사결과와 속보판 보고가 예정되어 있다.

이들 조사결과는 2014년도 진료수가 개정에 반영하게 되며, 최종적인 조사결과에 대해서는 2014년 5월에 보고되는 것이 예정되어 있다.

2장. 2014년 진료수가 개정을 위한 주요 논의

I. "사회보장과 조세의 일체적인 개혁"의 방향을 위한 논의

향후 2014년도 진료수가 개정을 위해서는 2012년도 진료수가 개정에 이어서 "사회보장과 조세의 일체적인 개혁"의 방향에 따라 병상의 기능분화와 강화와 연계 등의 추진되고, 외래진료의 기능분화의 적극적인 추진 및 재택의료 등의 중점화와 효율화를 도모할 필요가 있다.

사회보장제도 개혁을 근거해 필요한 사항을 심의하기 위해서 내각에 "사회보장제도개혁국민회의¹⁷⁾"가 설치되었다. 이 국민회의는 2013년 8월 5일에 보고서를 발표한 바가 있다. 또 사회보장심의회 의료보험위원회와 의료위원회에서도 "사회보장제도개혁국민회의의 논의에 대해서"라는 논제로 논의를 하였고, 2013년 5월 29일에 제출한 "사회보장심의회 의료보험위원회의 주요 논의"에서는 '통상적으로 11월 하순에 제시되는 진료수가 개정의 기본방침에 대해서 이 일체적 개혁 관련부분의 기본방침을 예정보다 서둘러 제시해야 한다'고 기재되어 있다.

중앙사회보험의료협의회에서는 "사회보장과 조세의 일체적인 개혁"의 방향을 위해서 2013년 1월에 통상적인 개정보다 빠른 속도로 입원의료, 외래의료, 재택의료에 대해서 차기 개정을 위한 자유 토론(free talking)이 시작되었다.

2013년 3월 13일의 중앙사회보험의료협의회에서는 각각의 과제와 논점이 정리되어 향후 논의 방향으로는 중앙사회보험의료협의회 "입원의료 등의 조사와 평가분과회" 및 검증조사 결과 등을 감안하면서 <표 3>의 논점에 대해서 구체적인 논의를 진행하게 되었다.

〈표 3〉 향후 논의의 쟁점

○ 입원의료

- ① 급성기병상이 담당하는 역할의 명확화와 장기입원의 시정
- ② 아급성기, 회복기의 기능분화를 위한 평가의 도입
- ③ 지역의 실정에 맞춘 병동의 평가방법 등

○ 외래의료

17) 사회보장제도개혁추진법(2012년 법률 제64호)에 근거해 사회보장제도 개혁을 위한 필요한 사항을 심의하기 위해 일본 내각에 1년 시한부로 설치되었다. 2012.11월부터 2013년 8월까지 20회 차례를 회기한 후에, 2013.8.6일에 최종보고서를 발표하고 2013.8.21일에 해체되었다.

- ① 주치의기능의 평가
- ② 대형병원의 소개외래 추진 등
- 재택의료
 - ① 재택요양지원진료소와 병원의 평가 검토
 - ② 부적절하다고 판단되는 사례에 대한 대책도 포함한 지역의 실정에 따른 재택의료의 추진 등

자료: 후생노동성 중의협 금후 논점의 정리, <http://www.mhlw.go.jp>

또 이들 이외의 중요과제에 대해서는 필요에 따라 논의를 하도록 되어 있다. 2013년 7월 현재, 3월에 제시된 방향에 따라 계속 논의가 진행되고 있다.

Ⅱ. 의료기관 등의 소비세 부담에 대한 대응

사회보험진료는 국민에게 필요한 의료서비스를 제공한다는 고차원적인 공공성을 가지는 점에서 소비세는 비과세로 되어 있다.

이 때문에 소비세 도입과 인상이 이루어진 1989년과 1997년에 진료수가를 개정하고 의료기관 등이 매입에 필요한 소비세 부담분에 대해서 소비세 부담이 크다고 생각되는 점수 항목에 소비세 인상에 따라 증가하는 부담분에 대응하는 점수를 추가하는 것으로 의료기관 등의 부담이 발생하지 않도록 하는 대응을 해왔다.

2014년 4월부터 소비세율이 8%로 인상되는 경우에도 의료기관 등의 소비세 부담이 증가한다는 점에서 중앙사회보험의료협의회의 산하에 "의료기관 등의 소비세 부담에 관한 분과회"가 설치되어 현재 소비세가 8%로 인상할 때의 대응에 대해서 검토하고 있다.

3장. 결론

사회보장심의회 의료보험위원회에서 차기 진료수가 개정을 위한 검토가 시작되었고 중앙사회보험의료협의회의 논의도 더한층 본격화할 것이다(강순도, 2007; 권순원, 2003; 최병호, 1995).

일본 정부는 2014년도 진료수가 개정이 필요한 의료서비스의 제공촉진 및 의료공급체계의 정비에 이바지하고 그 결과로서 일본 건강보험제도를 더한층 발전시키고자 노력하고 있다.

일본 뿐만 아니라, 우리나라도 향후 과제는 의료비 관리를 얼마나 잘 하느냐에 따라 건강보험제도의 지속적 유지일 것이다(김종대, 2000; 사공진, 2000). 수년 전만 해도 고령화란 일본 만의 고유의 과제로 취급하였으나, 이제는 우리나라에서도 고령화 문제는 심각하다. 의료기술은 급속적인 발전과 인구 고령화로 의료비 지출이 증가시키기 때문에, 고령화는 재원 조달의 어려움을 가중시키는 문제가 있다(이규식, 2013). 이를 극복하기 위해서 의료비 관리를 어떻게 하기 위한 논의를 위해서 진료수가 문제가 중요하다. 의료비의 효율적인 관리를 위해서 의료제도의 전반적인 패러다임을 바꾸는 것도 고려하여야 한다(이평수, 2013). 이제는 의료공급의 효율을 찾기 위해서는 진료수가에 대한 공정성과 전문성을 갖추어야 한다는 점을 명심할 필요가 있을 것이다.

참고문헌

- 강순도(2007). 『의료복지정책의 형성과정 연구 - 한일 의료보험정책 비교』. 서울: 한국학술정보.
- 권순원(2003). 『의료보험제도의 개혁방안』. 서울: 집문당.
- 김도훈(2011). “일본 건강보험제도의 최근 개혁 동향.” 『건강보장정책』. 10(2). 142-154.
- 김도훈.이호용.최정규(2012). “일본의 의사수급문제와 대응방안.” 『건강보장정책』. 11(2). 50-63
- 김종대(2000). 『선비의 혀가 맵다고 뱉으려 하지 마라 - 의료보험 통합이 의약대란을 부른다』. 서울: 전원문화사.
- 김창엽(2013). 『건강보장의 이론』. 서울: 한울아카데미.
- 니끼류(2006). 『일본의 개호보험과 보건의료복지복합체』. 서울: 청년의사.
- 문옥륜(2009). 『건강보장론』. 서울: 신광출판사.
- 사공진(2000). 『의료보험과 국민연금의 관리효율화를 위한 통합방안』. 서울: 집문당.
- 신영석(1999). 『의료보험 진료비 증가요인과 정책과제』. 서울: 한국보건사회연구원.
- 요코하마 토시카즈(2011). 『일본 사회보장의 재구축』. 서울: 공동체.
- 이규식(2013). 『의료보장과 의료체계』. 서울: 계축문화사.
- 이평수(2013). 『건강보험 급여 기준집』. 서울: 의료정책연구소.
- 최병호(1995). 『의료보험 수가체계의 국제적 동향과 개편방안』. 서울: 한국보건사회연구원.
- 최병호(1997). 『의료보험 본인부담 실태와 급여체계 개편방안』. 서울: 한국보건사회연구원.
- <http://www.mhlw.go.jp> (검색일 2013.10.10)
- <http://www.kantei.go.jp/> (검색일 2013.10.8)

논찬_기독교보건학회 4

일본 진료수가의 현황과 과제
-2012년 진료수가 개정을 중심으로-

손동국 (건강보험정책연구원)

출애굽기 15:26 가라사대 너희가 너희 하나님 나 여호와와 말을 청종하고 나의 보기에 의를 행하며 내 계명에 귀를 기울이며 내 모든 규례를 지키면 내가 애굽 사람에게 내린 모든 질병의 하나도 너희에게 내리지 아니하리니 나는 너희를 치료하는 여호와임이니라

일본 건강보험(이하 의료보험)의 역사는 1922년에 건강보험법을 제정하고, 점차 그 적용 대상을 확대하여 1961년 ‘국민건강보험법’의 개정을 통해 모든 국민이 공적 의료보험제도에 가입하는 국민개보험(전국민 의료보험)을 달성하였다. 의료보험의 운영은 강제가입에 의한 사회보험 방식(우리나라와 동일)이며, 그 종류는 주로 피용자를 대상으로 하는 ①피용자보험과 농림어업 종사자, 자영업자, 퇴직자 등을 대상으로 하는 ②지역보험(국민건강보험) 등 2가지로 크게 구분할 수 있다. 피용자보험(직장)과 국민건강보험(지역) 체계는 우리나라의 의료보험이 통합되기 이전의 직장 및 지역의료보험으로 분리되어있던 모습이다(김도훈, 2011; 남상요, 2010).

통합이전의 모습이라는 것만 제외한다면, 그 운영방식에서 우리나라와 큰 차이가 없으며(기본적으로 일본의 의료보험 제도를 한국에 도입하였으므로), 건강보험 통합이후에도 일본 의료보험제도는 우리나라에 많은 영향을 주고 있다.

1984년부터 2010년까지 일본의 진료수가 개정의 변화는 집권정당에 따라 상당한 차이가 있었으며, 약가부문에서는 인상이 거의 없었으며, 복지예산이 급격하게 감소된(고이즈미 정권) 2002년부터는 이러한 현상이 더욱 두드러지게 나타난다(보건사회연구원, 2012). 이는 최근 ‘4대 중증질환의 보장성 확대’나 선택진료, 상급병실 및 간병서비스(비급여가 아닌 필요서비스임) 등 ‘3대 비급여’의 급여화를 둘러싼 보건복지확대(본질은 의료수가인상이라는 주장도 있음)가 이슈인 우리나라와 조금 다른 양상을 보인다.

일본의 진료보수 결정과정은 ①1927년 건강보험법 시행 당시 지불측과 진료측의 계약을 통해 결정되었으며, ②1943년부터는 노동대신에 의한 결정으로 바뀐 구조 하에서도, 지불측과 진료측의 의견을 청취하여 결정하는 형태였으며, ③1944년 노동대신이 진료보수를 결정함에 있어서 학식경험자 등의 의견 청취를 위한 조직으로 ‘사회보험진료보수산정협의회’를 설치하였다. 이것이 현재의 ‘중앙사회보험의료협의회’(중의협)의 원형이다(보건사회연구원, 2012).

중의협은 보험자 및 피보험자의 대표위원(지불측 위원 7명), 의사, 치과의사, 약사의 대표위원(진료측 위원 7명), 공익대표위원(국회동의인사 6명)으로 구성되어 있으며, 진료수가의 수준에 대한 심의를 한다. 여기를 거친 진료수가를 후생노동대신이 정하도록 되어있다. 우리나라의 ‘건강보험정책심의회’(건강심)에 해당한다. 독일도 이와 유사한 ‘의사질병금고연방위원회’를 운영하고 있다(윤창겸, 2012).

발표자료에서, 일본 정부는 "사회보장과 조세의 일체적 개혁"의 전체적인 미래상 등을 제시한 「사회보장과 조세의 일체적 개혁」에서 '고령화가 급속히 진행되는 2025년의 일본에서 어디에 거주하고 있어도 그 사람이 적절한 의료 및 개호서비스를 받을 수 있는 사회를 실현 하겠다'고 언급하였고, 이를 위해 급성기를 비롯한 의료기능의 강화, 병원 및 병상기능의 역할분담과 연계의 추진, 재가의료의 강화 등을 추진하고자 하였다.

또한 일본에서 2012년에 개정된 진료수가와 2014년의 차기 진료수가 개정을 위한 논의를 통해, ①병상의 기능분화 및 강화와 연계의 추진, ②외래진료의 기능분화의 적극적인 추진 및 재택의료 등의 중점화와 효율화 도모의 필요성을 언급하고 있다. 결론적으로, 일본 정부는 2014년도 진료수가 개정이 필요한 의료서비스의 제공촉진 및 의료공급체계의 정비에 이바지하고, 일본 건강보험제도를 더한층 발전시키고자 노력하고 있다고 평가하고 있다.

우리나라에 주는 시사점으로는, ①향후 의료비 관리를 얼마나 잘 하느냐가 건강보험제도의 지속가능성을 좌우할 것이며, ②더 이상 고령화가 비단 일본만의 문제가 아니라 우리도 심각한 문제가 될 것이라는 점이다. 그 이유는 의료기술의 급속한 발전과 인구 고령화는 의료비 지출로 이어지며, 특히 고령화는 노동인구의 감소와 같은 자원 조달의 어려움을 가중시키기 때문에 건강보험의 지속가능성과도 연결된 문제이다. ③또한 의료공급의 효율을 찾기 위해서는 진료수가에 대한 공정성과 전문성을 갖추어야 할 필요가 있다는 점 또한 충분히 참고할 사항일 것이다.

첨언한다면, 현재는 우리나라의 의료제도 특히 건강보험의 전반적인 패러다임을 바꾸어야 할 시점이라는 점이다. 건강보험의 지속가능성을 높이기 위해 ①보험료 부과체계를 개선하여 보험료 부과기반을 확충하고, ②진료비의 청구·지불 시스템 등 재정누수 요소를 제거하는 등 우리나라 건강보험의 개혁이 필요한 시점이다. 다행스럽게도 우리나라는 건강보험이 통합된 단일보험자 체계이므로 건강보험의 개혁을 시도함에 있어 일본에 비해 상대적으로 수월할 것으로 판단된다.

참고문헌

- 김도훈(2011). "일본 건강보험제도의 최근 개혁 동향" 건강보장정책, 10(2): 142-154.
 남상요(2010). "일본의 의료보험제도 및 진료비지출체계에 관한 연구", 의료정책연구소 보건사회연구원(2012). "일본출장보고서 - 진료보수제도 개요 및 수가계약의 과정 -"
 윤창겸(2012). "건강보험정책심의위원회 의사결정구조의 문제점 및 개선방안", 국회 정책세미나 토론문, 국회의원 박인숙(2012.12.28.).

제8분과
로고스경영학회

분과발표_로고스경영학회 1

실제 주식투자를 통한 투자론 교육 사례

박정윤 (영남대학교 상경대학 경영학부 교수)

I. 서론

그린스팬(Alan Greenspan) 전 미연방준비제도이사회 의장은 “문맹은 생활을 불편하게 할 뿐이지만, 금융문맹(financial illiteracy)은 생존을 불가능하게 하기 때문에 문맹보다 더 무섭다”고 강조한 바 있다 (조영석, 박송춘, 2010, 1186).

미국에서 촉발된 금융위기로 인해 세계경제가 침체기에 처한 상태에 있다. 미국은 서민들의 금융에 대한 이해부족이 서브프라임모기지(sub-prime mortgage) 사태를 불러왔다는 결론을 내리고 2008년 1월 대통령 직속으로 ‘금융문맹퇴치위원회’를 신설하였다. 한국도 글로벌 금융위기의 여파로 경기가 좀처럼 회복 기미를 보이지 않고 있다. 이에 따라 한국도 금융교육의 필요성이 제기되어 오다가 2008년 ‘경제교육지원법’이 제정되었고, 2009년부터 시행되고 있다 (조영석, 박송춘, 2010).

금융교육의 필요성과 중요성이 부각되면서, 대학에서도 투자론에 대한 교육수요가 증가하고 있다. 투자론을 효과적으로 가르치기 위해 대부분의 대학에서는 증권회사에서 제공하는 모의주식투자를 실시하고 있다. 그러나 한 연구에 의하면 모의주식투자를 통한 실제적인 경제교육 유도를 위한 경제관심도 제고나 증권시장역할 인지는 사전보다 사후가 약간 높게 나타났으나 의미 있는 차이는 보이지 못한 것으로 확인되었다 (신현범, 김효정, 2011, p. 144).

실제 투자론 수업을 듣는 대학생들을 대상으로 주식투자에 대한 태도를 알아본 연구는 있으나 투자론 교육 사례에 대한 연구는 아직 없는 것 같다 (박정윤, 옥영경, 2012). 주식 모의투자가 자신이 번 돈이 아니라 가상의 돈으로 투자하기 때문에 현실감이 떨어진다는 판단에서 저자는 수년 전부터 투자론 수업시간에 팀별로 각 팀원의 용돈을 10% 절약해서 투자에 필요한 돈을 마련하고 실제로 주식투자를 일정 기간 하도록 한 후에 투자보고서를 작성하여 학기말에 발표하도록 해오고 있다. 따라서 본 논문의 목적은 실제 주식투자를 통한 투자론 교육의 내용과 방법, 그리고 교육효과 등에 대한 사례를 작성하여 제시하는 데 있다. 실제 주식투자를 통한 투자론의 교육효과를 알아보기 위해서 설문조사법을 사용하였다.

본 논문의 구성은 다음과 같다. 서론에 이어 II부에서는 투자론의 수업계획서를 개괄적으로 제시하고 간단히 설명한다. 이어 III부에서는 팀별 설문조사에 나타난 것에 기초하여 팀별 투자보고서를 분석하고, 한 팀의 투자보고서를 예시한다. IV부에서는 투자론 수업을 수강한 대학생들을 대상으로 개인별 설문조사를 실시한 결과를 제시하고, 그 결과를 해석하면서 교육효과를 알아본다. 마지막으로, V부에서 연구의 내용을 요약하고 그 시사점을 알아본다.

II. 투자론 수업계획서 개요

1. 강의 소개

현대 증권시장은 개방화와 글로벌화로 전 세계 시장의 동조화와 경쟁이 가속되고 있으며, 금융공학의 발달로 새로운 금융상품과 투자기법이 지속적으로 도입되고 있다. 투자론은 이러한 급변하는 투자환경에서 투자자의 투자의사결정시에 미래 기대수익을 증대시키고, 이에 따르는 투자위험을 감소시키기 위한 최적의사결정 방안을 학습한다.

2. 수업목표

이 교과목은 증권투자의 기본적인 이론을 학습하고, 실제 증권투자를 통하여 실무적 투자감각을 습득하는 것이 목표이다. 이러한 목표는 지식습득 학습목표와 일반적 학습목표로 나타낼 수 있다.

3. 수업진행방법

투자이론을 위주로 강의하면서 실제 증권투자를 통해 증권제도를 이해하고, 수업시간에 학습한 투자이론을 실천적으로 접목시키는 방법으로 수업을 진행한다. 수강생들의 실제 증권투자 참여는 증권회사에서 위탁구좌를 개설하여 투자하도록 하며 그 결과는 과제물로 교수에게 제출하여야 한다. 이 과제의 결과는 수업시간에 모든 수업참여자가 이해할 수 있도록 프레젠테이션 자료를 만들어 발표를 한다.

4. 중요교재 및 문헌 :

주교재 : 투자론, 박정운, 안승철, 임병진, 장승욱, 이미용, 명경사, 2012년 개정판.

5. 수업효율성 제고를 위한 기타사항

- 선수교과목으로 기업재무관리 또는 재무관리원론을 수강하기를 권장합니다.
- 매일 일간지의 경제면 또는 경제신문의 증권면을 읽고 관심 있는 내용은 스크랩하기 바랍니다.
- 신문을 이용하여 수업시간에 배운 투자의 이론적인 내용과 현실적인 내용을 접목시켜 수업시간에 논의하도록 합니다.
- 증권시장의 거래방식 등 제도적인 측면은 실제 증권투자를 통해 익히도록 합니다.

6. 학습평가

중간시험 40%, 기말시험 40%, 과제 10%, 출석 10%

* 과제: 투자보고서 제출 (팀별로 작성 및 발표)

7. 주차별 강의 주제

- 1주: 투자론의 이해
- 2주: 증권시장과 금융자산
- 3주: 증권시장의 제도
- 4주: 투자지표와 투자정보
- 5주: 불확실성하의 선택이론
- 6주: 포트폴리오분석
- 7주: 자본자산가격결정모형
- 8주: 중간시험
- 9주: 차익거래가격결정이론
- 10주: 증권시장의 효율성
- 11주: 기본적 분석
- 12주: 주식의 가치평가모형
- 13주: 기술적 분석 & 채권의 가치평가모형과 채권투자전략
- 14주: 팀별 투자 보고서 발표
- 15주: 기말시험

III. 팀별 투자보고서 분석

1. 팀별 설문조사 분석

팀별 투자보고서를 분석하기 위해 2013년 1학기에 투자론 수강생 67명을 대상으로 10팀을 학기 초에 구성하였고, 2013년 5월 28일부터 6월 15일까지 팀 리더가 6문항으로 구성된 설문조사에 응답하도록 요청하였다. 설문조사는 영남대학교 강의지원센터에 설계되어 있는 설문조사 시스템을 사용하여 이루어졌다. 개인별 설문조사도 동일한 설문조사 시스템을 활용하였다.

첫째 문항은 ‘왜 2 종목 이상을 투자하였습니까?’였다. 이 문항은 불확실한 상황에서는 분산투자를 할 때 투자위험을 줄일 수 있다는 포트폴리오 이론을 이해하고 적용하였는지를 알기 위해서다. 90%에 해당하는 아홉 팀은 ‘분산투자를 통해 투자위험을 줄이기 위해’로 답하여 분산투자의 목적을 제대로 이해한 것으로 보인다. 팀별 설문조사에 사용된 문항은 <부록 1>에 제시되어 있다.

둘째 문항은 ‘어떤 시장의 상장종목을 주로 투자하였습니까?’였다. ‘코스닥 종목’에만 투자한 팀이 여섯 팀으로 60%를 차지하였다. 나머지 네 팀은 ‘유가증권시장 종목과 코스닥시장 종목’에 함께 투자한 것으로 나타났다. 그러나 유가증권시장에만 투자한 팀은 하나도 없었다. 이것은 투자금액이 적기 때문에 주로 코스닥시장에 투자한 것으로 보인다.

셋째 문항은 팀에서 투자한 종목 수를 알아보았다. 5종목 이상이 50%로 가장 많았고, 4종목과 3종목이 각각 20%, 그리고 2종목이 10%의 순으로 나타났다. 대부분의 팀이 소액의 투자금액에 비해 많은 종목에 투자한 것으로 조사되었다.

넷째 문항에서는 매매빈도에 대해 물었다. 6회 이상이 40%로 가장 많았다. 5회는 10%,

4회는 30%, 2회는 10%로 조사되었다. 투자기간이 2개월 정도라는 것을 감안하면 매매빈도가 제법 많은 것 같다.

다섯째 문항에서는 팀별 투자수익률을 물었다. 20%의 투자수익률을 얻은 팀이 세 팀이었고, 10% 이상 ~ 20% 미만도 두 팀이었다. 5% 이상 ~ 10% 미만과 0% 이상 ~ 5% 미만이 각각 한 팀씩이었다. 그리고 투자손실을 낸 팀은 모두 세 팀이었다. 플러스의 투자수익률을 낸 팀이 70%로 투자손실을 입은 팀보다 두 배 이상 높았다. 이와 같은 투자수익률은 실제 주식투자경험이 있는 대학생의 실제 투자수익률이 5%미만이라고 응답한 연구결과나, 한국금융투자협회가 2011년 발표한 개인 투자 평균수익률 - 5.2%에 비하면 월등하게 높은 것이다 (박정윤, 옥영경, 2012).

마지막으로, 투자결정을 어떻게 하였는지 알아보았다. 열 팀 모두가 '팀원 모두의 의논을 통하여 결성'하였다고 응답하였다. 투자결정이 민주적으로 이루어졌다는 것은 투자종목을 결정하기 위해 팀원 간에 활발한 토론이 있었던 것으로 추정된다.

2. 투자보고서 예시

투자론 수업을 수강하고 투자에 참여한 팀은 모두 10개 팀이다. 학기 말에 10팀 모두가 투자보고서를 작성하여 발표하였다. 이 가운데 한 팀의 투자보고서를 살펴보는 것이 실제 주식투자를 통한 투자론 수업을 파악하는데 유익할 것으로 판단되어 중요한 부분을 제시한다.

PPT로 작성된 발표 자료는 모두 19개의 슬라이드로 구성되었다. 투자보고서의 시작과 끝 부분을 제외한 발표 자료는 크게 네 부분으로 되어 있다. 첫 부분은 투자의 최종결과를 요약하였다. 둘째 부분은 투자 기간 내 경제동향이 정리되어 있다. 셋째 부분은 투자종목에 대한 해설과 거래내역이 제시되었다. 마지막 부분은 맺음말로 되어 있다.

(1) 투자의 최종결과

J. United Project 팀에서는 투자금액 210,000원으로 투자를 시작하였다. 한 명이 30,000원씩 투자한 셈이다. 아트라스 BX, 삼천리자전거, 그리고 KG이니시스 세 종목에 투자하였다.

종목	평가손익	수익률
아트라스 BX	+ 10,136원	14.27%
삼천리자전거	+ 27,276원	36.95%
KG이니시스	+ 15,724원	22.62%

〈표 1〉 투자종목과 투자성과

〈표 1〉에 제시된 대로 세 종목 모두 플러스의 수익률을 기록했다. 투자수익률 또한 두 자리 수로 매우 높다. 아트라스 BX는 35,500원에 2주를 매입하여 40,700원에 매도하여 10,136원의 차익을 남겼다. 삼천리자전거는 12,300원에 6주를 매입하여 16,900원에 매도하여 27,276원의 차익을 남겼다. KG이니시스는 13,900원에 5주를 매입하여 17,100원에 매도하여 15,724원을 남겼다. 이 팀에서는 총투자수익이 53,136원으로 24.61%의 투자수익률을 올렸다.

(2) 투자기간의 경제동향

J. United Project 팀은 투자기간의 경제동향을 다음 네 가지로 요약하였다.

첫째, 최근의 한국경제는 물가안정 속에 소비는 다소 개선되었으나 고용증가세 둔화와 생산, 투자, 수출 등 주요 실물지표의 부진이 지속되고 있다.

둘째, 미국의 한도채무협상, 유럽경제 회복 지연, 엔화 약세 등의 불확실성이 상존하여 투자, 수출 등 실물경제 부진으로 저성장 기조가 유지되고 있다.

셋째, 북한발 지정학적 리스크(북한의 3차 핵실험)로 코스피가 소폭 하락하였다.

넷째, 2013년 5월 9일 기준금리 인하로 주식시장이 가장 큰 영향을 받았다.

(3) 투자종목의 재무분석과 거래내역

J. United Project 팀에서 투자한 종목은 세 회사의 주식이다. 먼저 아트라스 BX는 자동차 배터리를 제조하는 회사로서 25%의 시장점유율을 차지하여 국내 업계 2위의 회사이다. 이 회사는 5년 동안 평균 15%의 영업수익률을 기록하였다. 안정적인 재무구조와 높은 수익성을 자랑하고 있다. 세부적인 재무분석 내용은 〈표 2〉와 같다.

J. United Project

▶ 투자종목 해설

J. United
투자보고서
2013 투자보고서

ATLASBX
BATTERY EXPERT

재무
분석

<활동성비율>		단위 : %
항목	2012.12.31 기준	
총자산회전율	2.99	
매출채권회전율	11.28	
재고자산회전율	42.00	
매입채무회전율	19.85	

<수익성비율>		단위 : %
항목	2012.12.31 기준	
영업이익률	15.19	
총자산이익률(ROA)	11.36	
자기자본이익률(ROE)	33.37	
매출액순이익률	15.14	
투자자본 수익률(ROIC)	37.96	

<주요가치비율>		단위 : %
항목	2012.12.31 기준	
주당순매출액(SPI)	51,935.55	
주당순이익(P/S)	5,891.87	
주당순자산가치(B/P)	33,004.28	
주가수익비율(P/E)	5.60	
주가순자산비율(P/B)	1.00	
주가매출비율(P/S)	0.64	

<성장성비율>		단위 : %
항목	2012.12.31 기준	
매출액증가율	3.07	
영업이익증가율	20.11	
순이익증가율	9.06	
총자산증가율	14.24	
투자자본증가율	20.20	
유형자산증가율	0.45	
자기자본증가율	17.67	

<안정성비율>		단위 : %
항목	2012.12.31 기준	
부채비율	249.327	
유동부채비율	24.11	
비유동부채비율	3.30	
소모비율	-57.79	
유동이익	432.52	
당차이율	370.04	
이익회전율	179.45	
금융비용부담율	0.05	
자본효율율	3,262.45	

〈표 2〉 아트라스 BX의 재무분석

J. United Project 팀에서는 아트라스 BX에 대해 동종업계와 코스닥 시장의 움직임보다 월등히 좋은 움직임을 보이고 있으며, 자산은 꾸준히 증가하고 있으면서 부채는 계속 감소하고 있기 때문에 재무상태가 양호한 것으로 판단하고 긍정적인 재무평가를 하였다.

두 번째 종목은 삼천리자전거이다. 자전거주는 특성상 4월 - 8월이 성수기라서 이 기간 동안 평소보다 매출이 늘어나는 계절적 요인이 있다. 정부에서 대체 휴일제를 적용하고 있고, 공공자전거와 관련한 사업을 확대하는 움직임이 있다. 이 회사는 전기자전거를 개발 후 시장에서 큰 인기를 얻고 있다. 삼천리자전거의 재무분석 내용은 <표 3>과 같다.

삼천리자전거의 PER는 28.25로 산업평균의 PER 21.16보다 높은 편이다. 2013년 4월에는 동종업계와 코스닥시장의 움직임보다 좋은 움직임을 보였으나 이후에는 비슷하였다.

J. United Project

▶ 투자종목 해설

J. United Project
2013 투자종목 보고서

01 투자종목 선정
02 투자기업 내 경쟁력
03 투자종목해설, 거래내역
04 실적
05 Q & A

삼천리자전거

재무
분석

<수익성비율>		단위 : %		<성장성비율>		단위 : %	
항목	2012.12.31 기준	항목	2012.12.31 기준	항목	2012.12.31 기준	항목	2012.12.31 기준
영업이익률	7.27	매출액증가율	21.36	영업이익증가율	236.50	순이익증가율	546.02
총자산순이익률(ROA)	7.05	순자산증가율	7.69	유동자산증가율	0.15	유형자산증가율	-0.05
자기자본순이익률(ROE)	10.32	총자산분당증가율	7.26	자기자본분당증가율	1.76		
매출액순이익률	8.40						
투자자본 수익률(ROIC)	13.51						

<활동성비율>		단위 : %		<주요가치비율>		단위 : %/배		<안전성비율>		단위 : %	
항목	2012.12.31 기준	항목	2012.12.31 기준	항목	2012.12.31 기준	항목	2012.12.31 기준	항목	2012.12.31 기준	항목	2012.12.31 기준
총자산회전율	1.89	주당순이익(EPS)	8,209.12	무이자비용	29.20	유동부채비율	22.46	이익률회전이익률	0.74	소위세비율	0.95
매출액회전회전율	21.86	주당순자산가치(BPS)	6,210.87	유동자산비율	174.40	당사비율	96.86	비지도당매출	89.56	금융비용부담율	0.20
재고자산회전율	8.49	주가수익비율(PER)	27.30	자산부담비율	1.22	자산부담비율	1.22	자산부담비율	1.22		
매입채무회전율	754.63	주가매출비율(PSR)	1.22								

<표 3> 삼천리 자전거의 재무분석

KG이니시스는 1998년에 설립된 국내 최대의 전자결제업체로 휴대폰 지불 서비스 1위인 KG모빌리언스를 자회사로 보유하고 있다. 전 세계적으로 전자상거래시스템은 지속적으로 늘어나는 추세로 결제시스템의 구축에 대한 수요는 지속적으로 늘어날 것으로 전망된다. 특히 스마트폰 사용의 확대로 전자상거래 시장은 더욱 확대될 것으로 전망된다.

KG이니시스의 재무분석 내용은 <표 4>과 같다. KG이니시스의 PER는 19.03으로 동일업종의 PER 17.65보다 조금 높은 편이다. 2012년 10월을 기점으로 코스닥 시장과 동종업종과 비슷한 움직임을 보이며 성장하는 모습이다.

J.United Project

▶ 투자종목 해설

J.United Project
2013 투자종목 보고서

01 투자종목 소개

02 투자기간 내 경제동향

03 투자종목해설, 거래내역

04 맺음말

05 참고사항



재무 분석

항목	2012.12.31 기준
영업이익률	7.06
순자산이익률(ROA)	10.38
자기자본이익률(ROE)	17.36
매출액순이익률	10.15
투자자본 수익률(RQIC)	-22.83

항목	2012.12.31 기준
유자산회전율	0.86
매출채권회전율	22.67
채고자산회전율	61.127.17
매입채무회전율	126.06

항목	2012.12.31 기준
주당순이익률(EPS)	8,627.76
주당순이익률(P5)	866.37
주당순자산가치(BPS)	5,762.71
주가수익비율(PER)	13.67
주가순자산비율(PBR)	2.14
주가매출비율(PSR)	1.42

항목	2012.12.31 기준
매출액증가율	20.18
영업이익증가율	17.77
순이익증가율	44.02
순자산증가율	11.09
유동자산증가율	-12.00
유동자본증가율	-19.44
자기자본증가율	15.14

항목	2012.12.31 기준
부채비율	60.71
유동부채비율	64.71
비유동부채비율	1.59
순부채비율	-76.46
유동이익	140.36
당사이익	140.37
이익보상배율	-
공공이익보상배율	-
지분율비율	1,104.15

〈표 4〉 KG 이니시스의 재무분석

〈표 5〉는 투자기간 동안의 보유종목에 대한 일자별 매매거래 상황을 정리한 것이다.

J.United Project

▶ 거래내역

J.United Project
2013 투자종목 보고서

01 투자종목 소개

02 투자기간 내 경제동향

03 투자종목해설, 거래내역

04 맺음말

05 참고사항

거래일	종목명	거래수량	거래금액	거래종류	당일잔액	종전잔액	매수금액	매도금액
거래일	종목명	거래수량	거래금액	종류	잔액	잔액	잔액	잔액
2013/01/05	1	세계평균	210,000			210,000	매도금액	
2013/01/07	아드레스 BX	2	71,800		71,810	138,590	매도금액	
2013/01/07	2	보통주에 KOSDAQ에	35,500	10		0	매도금액	
2013/01/07	3	상표 리자영	6	13,860	13,810	65,180	매도금액	
2013/01/07	4	보통주에 KOSDAQ에	12,300	10		0	매도금액	
2013/01/07	5	KG에 대해 1M	5	69,500	69,510	-4,330	매도금액	
2013/01/07	6	보통주에 KOSDAQ에	13,900	10	4,330	5	매도금액	
2013/01/07	7	세계평균	4,330			4,330	매도금액	
2013/01/07	8	세계평균	2			0	매도금액	
2013/01/07	9	세계평균	2			0	매도금액	
2013/01/07	10	세계평균	2			0	매도금액	
2013/01/07	11	세계평균	2			0	매도금액	
2013/01/07	12	세계평균	2			0	매도금액	
2013/01/07	13	세계평균	2			0	매도금액	
2013/01/07	14	세계평균	2			0	매도금액	
2013/01/07	15	세계평균	2			0	매도금액	
2013/01/07	16	세계평균	2			0	매도금액	
2013/01/07	17	세계평균	2			0	매도금액	
2013/01/07	18	세계평균	2			0	매도금액	
2013/01/07	19	세계평균	2			0	매도금액	
2013/01/07	20	세계평균	2			0	매도금액	
2013/01/07	21	세계평균	2			0	매도금액	
2013/01/07	22	세계평균	2			0	매도금액	
2013/01/07	23	세계평균	2			0	매도금액	
2013/01/07	24	세계평균	2			0	매도금액	
2013/01/07	25	세계평균	2			0	매도금액	
2013/01/07	26	세계평균	2			0	매도금액	
2013/01/07	27	세계평균	2			0	매도금액	
2013/01/07	28	세계평균	2			0	매도금액	
2013/01/07	29	세계평균	2			0	매도금액	
2013/01/07	30	세계평균	2			0	매도금액	

〈표 5〉 일자별 거래내역

(4) 맺음말

맺음말에서는 투자론에서 배운 포트폴리오 이론을 잘 나타내는 증권시장의 격언을 영어

로 표시하고 있다. "Don't put all your eggs in one basket."

J. United Project 팀에서는 '묻지마 투자'를 한 것이 아니라 경제분석, 산업분석, 그리고 기업분석 등 충분한 분석을 통해 투자대상 기업을 선정하였다. 또한 단기적 투기가 아닌 장기적 투자의 개념으로 투자에 임하였다. 마지막으로, 지나친 욕심을 내지 않고 적절한 시기에 매도함으로써 높은 투자수익을 올릴 수 있었다.

IV. 개인별 설문조사결과 분석

1. 수강생의 일반적 통계

설문조사에 응한 학생의 성별을 알아보았다. 남학생이 53.8%, 여학생이 46.2%로 나타났다. 투자론 수강생 가운데 여학생이 차지하는 비율이 40.3%인 것을 감안하면 여학생이 남학생에 비해 설문조사에 더 적극적으로 참여한 것으로 이해된다. 개인별 설문문항과 설문조사 결과는 〈부록 2〉에 제시되어 있다.

다음에는 응답자의 전공계열을 물어보았다. 상경계열 전공자가 86.5%로 비상경제열 전공자 13.5% 보다 월등하게 높았다. 상경계열 전공이 높은 이유는 투자론을 학습하는데 기업 재무관리와 같은 기초지식을 갖춘 학생이 이해도가 높아 유리하기 때문인 것으로 풀이된다. 비상경제열 전공자 가운데 대학별 분포를 실제로 조사해 보았더니, 문과대학이 5명으로 가장 많았고, 이과대학과 음악대학이 각각 2명씩 수강하였다.

응답자의 국적도 알아보았다. 한국 학생이 47명이 응답하여 90.4%로 가장 높았다. 중국 학생이 4명이 응답하여 7.7%로 조사되었고 기타 베트남 학생이 1명 응답하였다.

또한 응답자의 종교에 대해서도 물어보았다. 불교로 답한 학생이 12명으로 23.1%로 가장 높았다. 개신교라고 응답한 학생은 7명으로 13.5%로 나타났다. 가톨릭이 2명으로 3.8%로 아주 낮았다. 기타로 답한 학생이 31명으로 59.6%로 구성 비율이 매우 높았다. 여기서 한 가지 흥미로운 발견은 투자론 수업을 수강한 학생 가운데 개신교의 종교를 가진 학생이 10%보다 높았다는 사실이다.

2. 실제 주식투자를 통한 투자론의 교육효과

대부분의 대학생은 용돈을 받아 생활하기 때문에 실제 주식투자를 하기 위해서는 투자자금을 어떻게 마련하느냐가 중요하다. 저자는 평소 투자론 수강생에게 기업은 10%의 원가 절감을 위해 노력하고 있으니 대학생도 용돈의 10%를 절약하는 연습을 할 필요가 있다고 말해준다. 그래서 한 달 용돈의 10%를 절약하여 투자하기로 한 아이디어에 대해 어떻게 생각하는지 알고 싶었다. 설문응답자 52명 가운데 29명(55.8%)이 '아주 좋게 생각한다'고 답했다. 그리고 14명(26.9%)의 학생이 '조금 좋게 생각한다'고 답하였다. '보통이다'고 답한 학생은 15.4%였다. 한 명만이 '조금 좋지 않게 생각한다'고 답했다. 따라서 응답자의 대부분은 용돈을 절약하여 투자하는 것을 긍정적으로 생각한 것으로 나타났다.

실제로 주식투자를 한 경험의 횟수를 물었다. 응답자의 86.5%에 해당하는 45명은 투자론 시간에 처음으로 주식투자를 한 것으로 조사되었다. 두 번째와 네 번 이상으로 답한 학생이 각각 5.8%로 3명씩이었다. 세 번째 주식투자를 한 학생은 단 1명뿐이었다.

투자론을 수강한 학생들이 용돈을 절약하여 주식투자를 계속할 것인지에 대해 알아보았

다. 응답자의 50%(26명)이 ‘그렇다’고 답하여 ‘그렇지 않다’고 답한 학생보다 조금 많은 것으로 나타났다. 나머지 5.8%는 ‘잘 모르겠다’고 답하였다.

투자론 수강생들이 대학을 졸업하고 취업을 하게 되면 저축과 투자가 가계생활에 매우 중요한 부분이 될 것이다. 그래서 취업을 한 후에 주식투자를 할 계획인지를 물어보았다. 63.5%에 해당하는 33명은 ‘그렇다’고 답하여 ‘그렇지 않다’고 답한 학생 11.5%보다 5배 이상 많았다. ‘잘 모르겠다’고 응답한 학생은 25%였다.

주식투자방법에 대해서도 물어보았다. ‘직접투자’를 하겠다는 학생이 55.8%로 ‘펀드를 통한 간접투자’를 하겠다는 학생(44.2%)보다 조금 더 많았다.

이번 학기에 실제 주식투자를 한 것이 투자론의 학습에 어느 정도 도움이 되었는지 알아보았다. 응답자의 78.8%(41명)이 ‘아주 유익했다’고 답했고, ‘조금 유익했다’고 답한 학생도 15.4%로 나타났다. ‘보통이다’고 답한 학생은 5.8%였다. 따라서 응답자의 94.2%가 실제 주식투자를 한 것이 투자론의 학습에 유익한 것으로 나타났다.

강의를 하는 교수의 입장에서는 수강을 하는 대학생들의 학습동기의 유발이 매우 중요하다. 그래서 투자론 수강생에게 첫 시간에 투자론을 잘 배워야 하는 이유를 세 가지 정도 제시하고 있다. 첫째, 대학을 졸업하고 취업을 하게 되면 매월 소득을 소비와 투자로 나누어야 하기 때문에 투자원리와 실제에 대해 배우는 투자론에 대한 이해가 필수적이다. 둘째, 기업에 취업하여 일을 할 때도 투자와 관련된 부서에서 근무할 수 있기 때문에 투자론을 잘 배울 필요가 있다. 셋째, 은행, 증권회사, 그리고 보험회사 등에 취업을 하기 위해서는 투자론의 지식이 필수적이다. 이 밖에도 투자론의 학습동기를 유발하기 위해 저자나 자녀의 주식투자 사례를 학기 중에 들려주고 있다.

투자론을 잘 배워야 하는 이유에 대한 동기유발이 어느 정도 되었는지 알아보기 위해 물었다. ‘아주 잘 되었다’고 답한 학생이 63.5%, 그리고 ‘조금 되었다’고 답한 학생이 34.6%로 나타났다. 1명만이 ‘보통’으로 답하였다. 따라서 투자론 학습에 대한 동기유발은 매우 성공적인 것으로 판단된다.

종합적으로 투자론 강의에 대한 만족도를 조사하였다. ‘아주 만족’으로 답한 학생이 응답자의 69.2%(36명), ‘조금 만족’으로 답한 학생이 21.2%(11명)로 나타나 응답자의 90% 이상이 강의에 만족한 것으로 나타났다. ‘보통’으로 답한 학생은 9.6%였고, ‘조금 불만족’과 ‘아주 불만족’으로 답한 학생은 한 명도 없었다.

3. 응답자의 투자소감과 강의소감

설문에 응하는 학생들에게 투자소감에 대해 주가가 올랐을 때, 또는 내렸을 때의 느낌이나 팀원 간의 의논을 통해 가졌던 느낌 등을 간단히 적어 주도록 요청하였다. 52명이 소감을 적었기 때문에 일일이 다 나열하기는 어렵다. 일부 투자소감을 소개하면 다음과 같다.

한 학생은 제법 길게 투자소감을 적었는데 소개한다.

“실제로 투자를 해본 것은 이번이 처음이 아니었기에 어느 정도 익숙한 느낌은 있었지만 이번에는 개인별로 투자하는 것이 아니라 팀원이 각자의 용돈의 10%정도를 모아서 투자하는 성격이기에 팀원들과 논의해서 성공적인 투자를 위해 경제상황분석을 하고 기업분석을 통해 최종 투자할 기업을 선정함에 있어서 수업시간에 교수님께서 강의해주신 내용들이 많은 도움이 되었다. 이전에 개인적으로 투자해본 경험이 있는데 그때는 막연히 공시정보나

시장대다수의 움직임에 편승해서 투자가 이루어졌었는데 이번에는 수업시간에 배운 내용을 바탕으로 학생신문에서 할 수 있는 한 철저한 분석을 실시했고 더 많은 성과를 내기 위해서 매일 매일 경제신문을 읽으며 시장상황을 체크했다. 이러한 것이 탄탄하게 이루어지자 투자에 대한 자신감이 생겼고 50일간 투자가 이루어졌는데 이전의 경험도 도움이 되어인지 투자매매시점도 잘 잡아냈던 것 같다. 이는 24.6%라는 수익률 기록으로 이어졌다. 무릎에서 사서 어깨에서 팔아라는 말이 있는데 투자 시 무리하게 욕심을 내지 않고 애초에 우리 조가 목표 시점에 다다르면 바로 매도해서 실현이익금을 남기는 전략으로 임했는데 신기한 것이 우리조가 팔고 이익을 낸 같은 종목의 주가가 다음날 떨어져 있는 주가를 보면 뭔가 짜릿한 느낌을 받기도 했다. 이번 투자론 시간을 통해 제대로 된 실전감각을 키울 수 있어 정말 좋았던 것 같다.”

또 다른 응답자의 투자소감도 네 개 정도 소개한다.

“지금껏 수강했던 과목들의 과제는 모두 '모의투자'에 참여해 보는 것이었습니다. 아무래도 내 돈이 아니라 가상의 계좌에 엄청난 가짜 돈이 주어져 깊게 생각하기보다 마구잡이로 하는 게 전부였다면 이번에 교수님의 과목에서는 정말 피같은 내 돈! 내 돈으로 하는 투자라 매일 매일 뉴스에 귀 기울이지 않을 수 없었던 게 하는 동안은 스트레스가 되기도 했지만 지나고 보니 정말 도움이 많이 된 것 같아 앞으로도 이런 강의방식이 계속되길 바랍니다.”

“실제 나의 돈을 가지고 투자를 하는 것이라 좀 더 주가에 관심을 가질 수 있었고 종목을 선택함에 있어서도 조금 더 자세히 경제상황분석과 기업분석을 통하여 종목을 선택하였다. 실제로 투자를 함으로써 투자의 감을 조금이나마 느낄 수 있었다.”

“처음 주가가 올랐을 때는 너무 기뻐고 종목 선정을 잘하였다고 생각했었는데 막상 그 종목이 주가가 내리니까 당황스러웠고 아쉬운 마음이 컸다. 팀 회의를 통해 내가 몰랐던 사실을 조원 분들을 통해 알 수 있었던 게 너무 좋았고 혼자 했다고 많이 해매고 힘들었겠지만 팀을 통해서 투자를 하니까 서로 협동할 수 있고 서로의 장점과 단점을 상쇄할 수 있었던 것 같다. 실제로 투자를 진행하게 되니 보다 큰 관심을 가질 수 있게 되었습니다.”

“펀드를 통한 간접 투자나, 위탁투자는 해본 적이 있어도 직접 주식투자경험은 없었습니다. 그러나 이번 기회를 통해 직접투자를 해보니 멀고 어렵게만 느껴졌던 투자가 조금 더 가깝게 와 닿았습니다. 가장 큰 배움은 학문적으로 깨달음을 얻는 것과 실전투자를 하는 것은 큰 차이가 있다는 것입니다. 학문으로 배웠을 때는 투자에 대해 쉽게 생각했었습니다. 그러나 실제 주식시장은 우리가 알고 있거나 미처 알지 못한 많은 변수가 상호 작용되어 여러 위험이 있고 그에 상응하는 수익이 있다는 것을 알게 되었습니다. 모의주식투자가 아닌 직접 돈을 걸고 투자를 했기에 조금 더 적극적으로 임해야 했고 책임감이 생겼습니다. 투자라는 것은 쉬운 일이 아니고 많은 고민과 준비하에 이루어져야한다는 것을 크게 느꼈고 더 큰 수익을 내고 싶은 욕심도 생기는 기회였습니다.”

V. 요약 및 결론

본 논문은 2013년 1학기에 영남대학교에서, 모의투자가 아니라, 실제 주식투자를 통하여 투자론을 강의한 사례를 소개하고, 수강생을 대상으로 설문조사를 통하여 교육효과를 조사

하고 그 결과를 제시하였다.

투자론의 수업계획서를 간단히 제시한 후에 팀별로 실제 주식투자를 약 2개월간 실시한 후에 각 팀의 투자종목 수, 투자수익률 등을 조사하였다. 대부분의 팀에서는 투자위험을 줄이기 위해 여러 종목에 분산투자한 것으로 나타났고, 10팀 가운데 7팀이 플러스의 투자수익률을 낸 것으로 조사되었다. 또한 한 팀의 투자보고서의 중요한 부분을 예시하여 팀별로 실제 주식투자가 어떻게 이루어졌는지 이해할 수 있도록 하였다.

실제 주식투자를 통한 투자론의 교육효과가 어느 정도 있었는지 알아보기 위해 모든 수강생을 대상으로 설문조사를 실시하였다. 중요한 설문조사결과는 다음과 같다.

첫째, 설문조사에 참여한 응답자의 82.7%는 용돈을 절약하여 투자하는 것을 긍정적으로 생각한 것으로 나타났다.

둘째, 응답자의 63.5%는 취업을 한 후에도 주식투자를 하겠다고 답하여 주식투자를 하지 않겠다고 응답한 학생들보다 5배 이상 많았다.

셋째, 응답자의 94.2%가 실제 주식투자를 한 것이 투자론 학습에 유익한 것으로 나타났다.

넷째, 투자론을 잘 배워야 하는 이유에 대한 동기유발에 대한 질문에 응답자의 거의 모두가 '아주 잘 되었다' 또는 '조금 잘 되었다'로 답하여 학습에 대한 동기유발은 매우 잘 된 것으로 나타났다.

다섯째, 투자론 강의에 대한 만족도를 알아본 결과, '아주 만족'으로 답한 학생이 응답자의 69.2%(36명), '조금 만족'으로 답한 학생이 21.2%(11명)로 나타나 응답자의 90% 이상이 강의에 만족한 것으로 나타났다.

이러한 설문조사결과는 설문응답자가 적은 투자소감이나 강의소감에서도 그대로 확인할 수 있었다. 따라서 대학에서 투자론 시간에 모의투자보다 실제 주식투자를 하는 것이 교육효과가 더 높게 나타날 것으로 기대된다.

참고문헌

- 강성준(2009). “금융상품 투자에 대한 성경적 이해.” 『로고스경영연구』. 7(2). 119-136.
- 박정윤(2012). “성경적 투자원리와 교회의 적용.” 『로고스경영학회』. 10(1). 21-38.
- _____(2008). 『성경으로 배우는 행복한 증권투자』. 서울: 열린시선.
- _____(2009). “성경으로 배우는 증권투자에 대한 인터넷 강의과목 개발사례.” 『기독교교육정보』. 23. 261-286,
- 박정윤, 옥영경(2012). “성경적 투자관과 대학생들의 주식투자에 대한 태도와 행복도 분석.” 『로고스경영연구』. 10(4). 49-66,
- 박정윤, 안승철, 임병진, 장승욱, 이미용(2012), 『투자론』, 서울: 명경사..
- 신현범, 김효정(2011). “주식모의투자의 투자심리효과와 경제교육 효과.” 『경제교육연구』. 18(2). 129-151.
- 조영석, 박송춘(2010). “우리나라 금융교육의 방향성 탐색,” 『대한경영학회지』. 23(2). 1185-1203.

부록 1: 설문조사 취지 및 설문 문항

안녕하세요.

이번 투자론 강의는 이론학습과 함께 실제 주식투자를 팀별로 실시하였습니다.

이에 실제 주식투자에 대한 팀별 설문조사와 개인별 설문조사를 5월 28일부터 6월 7일까지 실시하고자 합니다.

팀별 설문조사는 각 팀장이 답해주시고, 개인별 설문조사는 모든 수강자가 응해주시기 바랍니다.

이 설문조사를 바탕으로 '실제 주식투자를 통한 투자론 교육사례'라는 제목으로 논문을 작성하여 행복한 부자학회 하계학술대회 (8월 23일과 24일, 한동대)에서 발표할 계획입니다.

수강생 여러분의 성실한 답변을 부탁드립니다.

여러분의 협조에 감사합니다.

설문취지: 이번 투자론 수업시간에 실제 투자를 통해 배운 내용에 관해 설문조사하고자 하오니 각 팀의 팀장이 답해 주기 바랍니다.

★ 왜 2종목 이상을 투자하였습니까?

- (1) 분산투자를 통해 투자위험을 줄이기 위해 ()
- (2) 투자수익을 높이기 위해 ()
- (3) 기타 ()

★ 어떤 시장의 상장종목을 주로 투자하였습니까?

- (1) 유가증권시장 종목 ()
- (2) 코스닥 종목 ()
- (3) 유가증권시장 종목과 코스닥시장 종목 ()

★ 팀에서 투자한 종목 수는?

- (1) 1종목 ()
- (2) 2종목 ()
- (3) 3종목 ()
- (4) 4종목 ()
- (5) 5종목 이상 ()

★ 투자기간의 매매빈도는? (몇 번이나 주식을 사고 팔았습니까?)

- (1) 2번 ()
- (2) 3회 ()
- (3) 4회 ()
- (4) 5회 ()
- (5) 6회 이상 ()

★ 팀의 투자수익률은 얼마입니까?

투자수익률=(기말 총액 - 기초 투자금액)/기초 투자금액

- (1) - 수익률(투자손실) ()
- (2) 0%이상 5%미만 ()
- (3) 5% 이상 10%미만 ()
- (4) 10%이상 20%미만 ()
- (5) 20% 이상 ()

★ 투자결정은 어떻게 하였습니다습니까?

- (1) 팀원 모두의 의 논을 통하여 결정 ()
- (2) 대표가 단독으로 결정 ()
- (3) 팀의 의논으로 결정도 하고, 단독으로 결정도 함 ()

부록 2: 개인별 설문문항과 조사결과

★ 귀하의 성은?

(해당 문항은 반드시 답변이 필요합니다)

<input type="radio"/> 남성	28 명 / 52 명	<div style="width: 53.8%;"></div> 53.8 %
<input type="radio"/> 여성	24 명 / 52 명	<div style="width: 46.2%;"></div> 46.2 %

★ 귀하의 전공계열은?

(해당 문항은 반드시 답변이 필요합니다)

상경계열은 경영학, 국제통상, 경제학 계열을 말하며
비상경계열은 나머지 전공을 의미합니다.

<input type="radio"/> 상경계열	45 명 / 52 명	<div style="width: 86.5%;"></div> 86.5 %
<input type="radio"/> 비상경계열	7 명 / 52 명	<div style="width: 13.5%;"></div> 13.5 %

★ 귀하의 국적은?

(해당 문항은 반드시 답변이 필요합니다)

<input type="radio"/> 한국	47 명 / 52 명	<div style="width: 90.4%;"></div> 90.4 %
<input type="radio"/> 중국	4 명 / 52 명	<div style="width: 7.7%;"></div> 7.7 %
<input type="radio"/> 기타	1 명 / 52 명	<div style="width: 1.9%;"></div> 1.9 %

★ 귀하의 종교는?

(해당 문항은 반드시 답변이 필요합니다)

<input type="radio"/> 불교	12 명 / 52 명	<div style="width: 23.1%;"></div> 23.1 %
<input type="radio"/> 개신교	7 명 / 52 명	<div style="width: 13.5%;"></div> 13.5 %
<input type="radio"/> 가톨릭	2 명 / 52 명	<div style="width: 3.8%;"></div> 3.8 %
<input type="radio"/> 기타	31 명 / 52 명	<div style="width: 59.6%;"></div> 59.6 %

★ 한 달 용돈의 10%를 절약하여 투자하기로 한 아이디어에 대한 귀하의 생각은 어떻습니까?

(해당 문항은 반드시 답변이 필요합니다)

<input type="radio"/> 아주 좋게 생각한다.	29 명 / 52 명	<div style="width: 55.8%;"></div> 55.8 %
<input type="radio"/> 조금 좋게 생각한다.	14 명 / 52 명	<div style="width: 26.9%;"></div> 26.9 %
<input type="radio"/> 보통이다.	8 명 / 52 명	<div style="width: 15.4%;"></div> 15.4 %
<input type="radio"/> 조금 좋지 않게 생각한다.	1 명 / 52 명	<div style="width: 1.9%;"></div> 1.9 %
<input type="radio"/> 아주 좋지 않게 생각한다.	0 명 / 52 명	<div style="width: 0.0%;"></div> 0.0 %

★ 주식투자를 한다면 어떤 방법으로 할 생각입니까?

(해당 문항은 반드시 답변이 필요합니다)

<input type="radio"/> 직접투자	29 명 / 52 명	 55.8 %
<input type="radio"/> 펀드를 통한 간접투자	23 명 / 52 명	 44.2 %




★ 이번 학기에 실제 투자를 한 것이 투자문의 학습에 어느 정도 도움이 되었습니까?

(해당 문항은 반드시 답변이 필요합니다)

<input type="radio"/> 아주 유익했다.	41 명 / 52 명	 78.8 %
<input type="radio"/> 조금 유익했다.	8 명 / 52 명	 15.4 %
<input type="radio"/> 보통이다.	3 명 / 52 명	 5.8 %
<input type="radio"/> 조금 유익하지 않았다.	0 명 / 52 명	0.0 %
<input type="radio"/> 아주 유익하지 않았다.	0 명 / 52 명	0.0 %

★ 귀하는 실제로 주식투자경험을 몇 번이나 하였습니까?(이번 포함)

(해당 문항은 반드시 답변이 필요합니다)

<input type="radio"/> 처음	45 명 / 52 명	 86.5 %
<input type="radio"/> 두 번째	3 명 / 52 명	 5.8 %
<input type="radio"/> 세 번째	1 명 / 52 명	 1.9 %
<input type="radio"/> 네 번 이상	3 명 / 52 명	 5.8 %

★ 귀하는 앞으로 용돈을 절약하여 주식투자를 계속할 계획입니까?

(해당 문항은 반드시 답변이 필요합니다)

<input type="radio"/> 그렇다.	26 명 / 52 명	 50.0 %
<input type="radio"/> 그렇지 않다.	23 명 / 52 명	 44.2 %
<input type="radio"/> 잘 모르겠다.	3 명 / 52 명	 5.8 %

★ 귀하는 취업을 한 후에는 주식투자를 할 계획입니까?

(해당 문항은 반드시 답변이 필요합니다)

<input type="radio"/> 그렇다.	33 명 / 52 명	 63.5 %
<input type="radio"/> 그렇지 않다.	6 명 / 52 명	 11.5 %
<input type="radio"/> 잘 모르겠다.	13 명 / 52 명	 25.0 %

★ 투자론을 잘 배워야 하는 이유에 대한 동기유발이 어느 정도 되었습니까?

(해당 문항은 반드시 답변이 필요합니다)

<input type="radio"/> 아주 잘 되었다.	33 명 / 52 명	 63.5 %
<input type="radio"/> 조금 되었다.	18 명 / 52 명	 34.6 %
<input type="radio"/> 보통	1 명 / 52 명	 1.9 %
<input type="radio"/> 조금 덜 되었다.	0 명 / 52 명	0.0 %
<input type="radio"/> 전혀 안되었다.	0 명 / 52 명	0.0 %

★ 귀하는 이 강의에 어느 정도 만족합니까?

(해당 문항은 반드시 답변이 필요합니다)

<input type="radio"/> 아주 만족	36 명 / 52 명	 69.2 %
<input type="radio"/> 조금 만족	11 명 / 52 명	 21.2 %
<input type="radio"/> 보통	5 명 / 52 명	 9.6 %
<input type="radio"/> 조금 불만족	0 명 / 52 명	0.0 %
<input type="radio"/> 아주 불만족	0 명 / 52 명	0.0 %

분과발표_로고스경영학회 2

성경과 그리스도교 신학 관점에서 조망해 본 에너지 자원

김종현 (인하대학교 에너지자원공학과 학부생)

이용길 (인하대학교 에너지자원공학과 조교수)

〈요 약〉

이 논문은 구약성경의 창조론에 바탕을 두어 진행된다. 인간은 하느님의 창조로부터 지속적으로 하느님에 의해 창조된 자연 속에서 피조물 들을 이용하며 살아가고 있다. 이러한 현실의 창조 배경은 구약성경의 창세기 1장 1절에서 창세기 2장 16절까지에 나타나 있다.

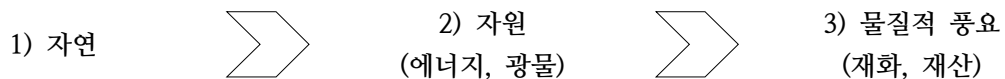
인간이 하느님의 창조로부터 지금까지 번성을 해오는 과정에 있어서 인간은 많은 문제점을 만들어 냈다. 많은 문제 중 환경오염이 인류에 대한 비극적 현실이 되었다. 이러한 현실에 대하여 Lynn White, Jr은 그리스도교의 교리 내용이 인간으로 하여금 환경오염을 조장하였다고 주장한다. 이에 따라, J. Moltmann의 학자는 Lynn White, Jr의 의견에 대한 반박과 그리스도교의 신학적 가치관과 교리를 발표하였다.

하지만 성경기록의 시기가 현대와 많은 시대 차이로 인하여 현재의 환경에 대한 문제의식에 구체적인 적용에는 무리가 있는 것으로 판단되어, 기존의 창조론을 기반으로 한 그리스도교의 자연에 관한 신학과 교리사항을 이용하여 현시대의 에너지 자원의 환경론적 문제에 대하여 그리스도교적 판단을 통한 문제의식의 제고를 실시하였다.

주제어 : 에너지 자원, 환경, 창조론, 환경오염

I. 서 론

하나님께서는 빛과 어둠, 땅과 바다 그리고 동물과 식물을 창조하셨다(창세기 1:1-20). 하나님은 이러한 창조과정에서 창조물에 대한 애정을 보이셨다(창세기 1:4, 10, 12, 21, 25). 그리고 자신의 모습을 닮은 인간을 창조하시어 그들에게 복을 내리시며 번성하여 땅을 지배하고 온갖 생물을 다스릴 것을 당부하시며 자신의 창조물을 다스리는 관리자로 삼으시고(창세기 1:26-28; 2:8, 15) 창조된 생명체들에게 자신이 창조한 자연을 통하여 삶의 필요한 물질 또한 얻을 수 있게 해주셨다(창세기 1:29-30; 2:16). 그리고 마지막으로 하나님께서는 자신이 창조한 모든 것에 대한 사랑을 보이셨다(창세기 1:31). 인간은 하나님의 뜻대로 창조부터 지금까지 자연을 통하여 자신의 물질적 풍요를 충족시키며 살아가고 있다. 이러한 과정에서 인간은 2)필요한 물질에 따른 자연에 대한 선택적 활용을 실시하여 자연을 자원화 시키고 3)그것을 이용한 경제적 활동으로 사적 재산을 만들어 자신의 물질적 풍요를 충족시킨다. 이러한 과정에서 인간은 1)하나님의 사랑의 대상인 창조물인 생태계(땅과 바다, 식물과 동물)에 많은 변화를 가져왔다, 이러한 일련의 과정은 아래의 그림과 같이 3 단계로 분리하여 생각 할 수 있다.



[그림1] 인간이 자연을 활용하는 과정

위와 같은 과정을 통하여 인간은 태초부터 지금까지 자연을 사용해 오고 있다. 그러나 인간의 자연에 대한 활용은 많은 문제를 만들어 인간이 스스로 존재의 위험을 느끼게 되었다. 이러한 문제를 해결하여 하나님께서 주신 관리자적 소명을 다하기 위해서 많은 신학자들은 하나님의 창조물인 자연에 대한 존중의 방법과 자세 등에 대하여 연구하고 하나님의 창조물을 통해서 얻게 되는 물질적 풍요의 활용 방법에 대한 연구를 진행해 왔다. 그러나 인류의 발달에 따라 자연을 활용하는 구체적인 형태가 다양화(원자력, 수력, 화력, 태양열 등)되고 발달됨에 따라서 인간이 자연을 활용함으로 발생하는 문제에 대한 인식의 관점 또한 발달하여 자원적 관점으로 문제를 의식할 필요가 있다. 이에 따라, 과학의 여러 분야에서는 자연에 대한 관점으로서 해결방법을 제시하는 것만이 아닌 자연을 활용하는 과정인 자원에 대한 접근을 통하여 문제 해결을 위한 보다 구체적인 방법(에너지 자원 소비에 의한 온난화물질 배출의 감소)을 모색하는 등의 연구가 진행되었다, 그러나 그리스도교 신학은 인간이 자연을 이용하는 데에서 발생하는 문제에 대한 인식을 자원에 대한 시각으로 바라보는 것에 대하여 연구가 미약한 상태이다. 이러한 그리스도교의 현 상황의 배경에는 구약과 신약 성경이 기록되는 시대에는 농경업과 목축업의 중심사회 이며 산업혁명 이후 폭등하는 자원의 소비에 따른 문제가 존재하지 않았기 때문에, 성경에 자원에 대한 개념이 반영되지 못한 것이 큰 영향을 미쳤다고 판단되며, 이러한 부분은 자원에 대한 그리스도교 신학적 연구를 진행하는데 큰 걸림돌로 작용한다. 그러나 자원은 자연이 물질적 재화로 변하는 중간과정에 있음으로, 자연과 물질적 재화의 성질을 동시에 지니고 있다. 이에 따라서 기존의 자연과 재화에 대하여 진행된 연구를 활용하여 의논된 논점과 원리를 이용하여 예

너지 자원에 대한 그리스도교 신학적 조망을 하도록 하겠다.

II. 인간의 자연 사용의 비극과 문제의식

현재의 시대에는 인간의 자연에 대한 문제의식은 문제의 원인과 결과에 대한 구체적인 연관성을 포함하기 위하여 자원적 관점에서 다음과 같이 이루어진다. 유엔기후협약(UNFCCC)은 자원의 사용에 의한 온실가스 배출을 원인으로 기후변화(지구온난화현상)가 존재하며 내용은 다음과 같다. IPCC에서 발표한 2001자료를 통하여 20세기에 관찰된 기후 변화 현상을 살펴보면, 지표의 평균 온도는 $0.6 \pm 0.2^{\circ}\text{C}$, 해수면은 15~20cm 상승한 것으로 조사되었다. 또한 장기간의 온도 변화를 보면, 1995~2004년 동안이 지난 2000년 동안의 가장 무더운 10년이었으며 가장 무더운 해의 9/10이 1995~2004년에 밀집 되어있다. 또한 엘니뇨 현상은 지난 100년에 비하여 과거 3~20년 사이 자주 발생하면서 더욱 강해졌다. 북극의 얼음의 면적과 두께 또한 감소하였고, 계절의 변화 시기는 변화 하였다. 또한 동식물 종의 서식지가 변화하고 있는 것으로 조사되었다. 이러한 현상에 대한 문제의식으로 미국대기연구센터는 1980년대 이후의 인위적인 온실가스 방출로 인한 요인이 가장 크게 지구를 덥게 만들고 있다고 분석하였으며, 향후에 나타날 이상기후현상으로서 강우량의 늘고 폭우 횟수가 증가할 것이며, 유럽, 북미 등의 지역에서 통상 주변 온도보다 10°C 이상 높은 무더위가 장기간 지속될 것이며, 강우 패턴의 변화로 홍수와 가뭄이 늘어나고, 새로운 환경에 적응하지 못하는 종이 더 많이 사라지고, 가뭄이나 홍수로 인한 이재민이 많아지고 해수에 의한 지하수 오염으로 식수문제가 심각할 것으로 예측하였다. 이러한 자연적 위기의 영향은 사회, 경제, 환경 등 모든 분야에 걸쳐 다음과 같이 나타날 것으로 예상된다. 2005년 IPCC가 발표한 보고서의 따르면, 지구의 평균기온이 1.5°C 상승하면 세계 적으로 최대 17억 명이 물 부족에 직면하고 3,000만 명이 기근에 시달리고, 3°C 이상 상승할 경우 1,500만 명이 홍수 위험에 노출되고 1억 2,000만 명이 굶주림에 시달릴 것으로 전망되고 있다. 이뿐만 아니라 지구온난화는 생태계에 미치는 영향이 더욱 클 것으로 예상된다, 지구의 온도가 1°C 만 상승해도 양서류는 멸종하며, $1.5 \sim 3.5^{\circ}\text{C}$ 가 상승하면 생물종의 20~30%가 멸종될 것으로 예상된다. 이뿐만 아니라 기온이 1°C 만 올라가더라도 전염병과 알레르기가 확산될 것으로 전망되고, 1.5°C 상승하는 경우에는 지상의 오존이 폭넓게 형성되어 심장병과 같은 질환도 증가할 것으로 예상된다. 이러한 현상은 빠른 경제성장과 인구 증가, 도시화 현상이 두드러지는 아시아 지역에서 크게 나타날 것으로 예상된다. 과연 이러한 문제는 자연과 사람에 대한 하나님의 사랑의 마음(창세기 1:4, 10, 12, 21, 26, 31)에 상처를 입히고 계획하신 번성의 역사(창세기 1:26-28)를 거스르는, 하나님의 창조 이념에서 많이 벗어난 것으로 느껴진다. 이러한 문제를 해결하고 하나님의 창조이념을 실현하기 위한 그리스도교적 가르침이 필요한 상황이다.

III. 자연에 관한 그리스도교 교리에 대한 견해

인간은 태초부터 지금까지 지속적으로 피조물을 활용해오고 있다. 그러나 인간이 자연을 활용한 역사는 자연환경을 파괴하여, 지금도 생태계 전체에 비극적인 상황을 가져오고 있는 것으로 인식되고 있다. 이러한 현실에 대한 그리스도교의 교리 및 신학적 조망은, 성경에 나오는 창조론을 기반으로 구성되어있으며, 이에 대한 견해는 크게 두 가지가 존재한다. 첫

번째로, 인간에게 있어서 인간을 제외한 모든 것은 인간을 위해 존재하며, 인간이 정복하고 이용할 대상이라는 자연 환경을 파괴하는 내용으로 환경파괴를 조장했다는 견해가 존재한다. 두 번째로, 인간은 자연을 활용할 자격을 창조주로부터 부여 받았으나, 자연 자체는 피조물로서 창조주의 소유임으로 창조주의 영광을 나타내고 창조주에게 봉헌하고자 존재하는 것으로 자연을 보호해야할 존재라는 입장이다. 이러한 자연에 관한 그리스도교의 교리와 신학에 대한 견해를 자세하게 이해하기 위하여, 이와 관련된 내용을 자세히 알아보도록 하겠다.

3.1 Lynn White, Jr의 비판

이러한 현시대의 인간의 자연의 사용으로 빚어진 비극적 상황에 대한 자원적 관점에서 문제의식은 Lynn White, Jr의 'The historical Roots of Our Ecologic Crisis'(Lynn White, Jr, 1967)를 통하여 바라 볼 수 있다. Lynn White, Jr은 글을 통하여 인간은 비록 자연의 일부인 흙으로 창조 되었다고 성경에선 기술하지만 성경의 다른 내용인 "우리와 비슷하게 우리 모습으로 사람을 만들자. 그래서 그가 바다의 물고기와 하늘의 새와 짐승과 온갖 들짐승과 땅을 기어 다니는 온갖 것을 다스리게 하자."(창세기 1:26)와 "자식을 많이 낳고 번성하여 땅을 가득 채우고 지배하여라. 그리고 바다의 물고기와 하늘의 새와 땅을 기어 다니는 온갖 생물을 다스려라."(창세기 1:28)의 내용이 사람은 하나님의 형상으로 만들어 졌으며 신으로부터 권리를 부여받아 사람을 제외한 모든 것에 대하여 인간의 목적을 위해 봉사하는 대상으로만 판단하게 하였고, 사며니즘을 지닌 다른 종교에 대한 무시와 동시에 인간 중심의 기독교 신앙이 자연에 대한 착취를 조장한 결과이며 이러한 기독교 교리적 인식이 사회에 남아 있는 동안에는 자연의 파괴는 지속 될 것이라고 라고 주장하고 있다. 그러나 글의 마지막에서 Lynn White, Jr은 인간과 자연이 평등하다는 그리스도교의 자연에 관한 대안적 관점이 존재하며 이러한 것은 성 프란치스코에 의하여 주장되었지만 이미 뿌리 깊은 기존의 그리스도교 자연관에 실패하였다고 한다. 그러나 종교로 박힌 인식은 종교의 가르침으로 자연관이 재고되어야 한다고 주장하며 성 프란치스코의 주장을 지지하였다.

3.2 Jurgen Moltmann의 견해

한편 J, Moltmann은 창조활동의 궁극적인 목적은 인간중심적이기 보다 오히려 하나님 중심적인 것 이라 주장하며, 그리스도교의 성경 내용과 교리는 인간과 자연세계의 피조물성을 분명히 하고 그의 능력과 자연자원의 한계를 드러나게 하여 자연의 비극의 반대된다 고 주장하였다. 그러나 하나님과 피조물의 관계를 '지배자적 군주'와 '피지배자적 종'의 관계로 파악해온 서구 그리스도교의 유일신론적 '신중심주의'와 '인간중심적 세계관'이 자연의 비극에 대한 책임이 존재한다고 인정하였다. 그러나 자연의 비극에는 잘못된 그리스도교 가치의 인식보다 다른 근본적인 요인이 있다고 주장하였다. 그 이유는 Lynn White, jr이 주장하는 '인간중심적 세계관'은 3000년이 지속되었지만 생태학적 파괴는 400여년 된 현대의 과학과 기술의 결과라는 것이다. J, Moltmann이러한 주장과 그리스도교의 창조론에서 비롯된 그리스도교의 자연관에 대한 다섯 가지 원리를 설명하였다.(박정환, 2004)

첫째, 하나님은 당신의 영광을 위해 창조하시고 만물의 주인이시다.

둘째, 인간은 피조물로서 자연의 일부지만, 모든 자연을 가꾸고 돌보아야 하는 특별한 위치를 차지하고 있다. “하나님의 모상으로 하나님을 닮게”, 창조계의 주인노릇을 하면서 약탈하라는 목적이 아닌 하나님 피조계의 청지기 노릇을 하라는 목적으로 창조되었다는 것이다.”(창세기 2:15)

셋째, 인간이 특별하지만 그래도 지상적 존재이다, 흠으로 창조 되었으며(창세기 2:7) 따라서 원초적으로 다른 피조물과 연결되어 있다는 것이다.

넷째, 하나님은 이스라엘 백성의 구세주이다. 하나님은 세계를 최초로 작동시켰을 뿐 세계와 먼 존재가 아니다. 하나님은 피조물을 돌보신다.(시편 104, 27:65,9). 또한 인간공동체와 창조계 전체에 충실한 하나님이다(창세기 8:22, 9:9-13)그러므로 때에 따라 먹이를 주심으로써 모든 피조물을 돌보시는 분이시다.

다섯째, 창조된 만물은 자체로 좋고 유익하며 가치를 지니고 있다. 그러나 인간이 자연과의 관계에 있어서 하나님께로부터 부여 받은 역할을 충실히 이행하지 않을 때 자연과 인간의 관계는 깨질 수 있다.

위와 같은 원리에 따라서 자연의 비극에 대한 가장 근본적인 원인은 인간의 이기적 욕망에 있다고 한다. 가능한 한 많이 소유하며 소유를 통하여 자기를 확장하려는 인간의 무한한 욕망이 자연의 비극에 가장 근본적인 요소라고 지적하였다. 이러한 J, Moltmann의 주장에 대한 자세한 설명은 임흥빈은 ‘몰트만에게서 인간과 자연의 관계’(임흥빈, 2004)를 통해서 확인할 수 있다. J, Moltmann의 창조론에 대한 그리스도교 신학적 해석은 다음과 같이 설명되었다. J, Moltmann은 인간을 피조물로서, ‘자연의 한 종’이라고 하였다. 그러나 인간은 자연과 같은 존재는 아니고 하나님의 형상을 닮은 존재로, ‘세계형상론’과 ‘하나님형상론’이라는 두 가지 관점으로 인간과 자연과의 관계를 설명하였다. J, Moltmann의 세계형상론에서는 인간은 다른 피조물들 가운데 ‘하나의 피조물’이고 ‘마지막 피조물’로 기술한다. 마지막 피조물은 ‘최고의 피조물’로서, 계급적 의미에서 지배자로서의 위치가 아니라, 관계성의 시각에서 다른 사물들과의 관계 속에서 최고로 발전된 피조물을 의미한다. 이러한 견해는 진화론적 관점으로 인간이 가장 진화된 최상위 우위를 점유하는 존재로서 인간은 다른, 인간 이전의 피조물을 담고 있는 세계의 형상이라고 한다. 또한 ‘마지막 피조물’로서 인간은 모든 피조물들에게 의존하는 존재로 표현한다. 인간은 자연에 의존하여 피조물을 음식물로 사용한다. 이러한 내용은 “너는 동산에 있는 모든 나무에서 열매를 따 먹어도 된다”(창세기 2:16)에 부합하는 부분이다. 또한 인간은 자연의 일부인 존재로 최초의 인간의 이름이 ‘아담(Adam)’인 것을 근거로 들며, 아담은 ‘땅(Adama)’에서 모성을 두고 있다고 한다. 이러한 내용은 “그때에 주 하나님께서 흙의 먼지로 사람을 빚으시고, 그 코에 생명의 숨을 불어넣으시니, 사람이 생명체가 되었다.”(창세기 2:7)에 부합하는 부분이다. 이것만이 아니라 J, Moltmann은 인간에 대하여 ‘하나님형상론’에 대한 주장을 했다. 인간은 세계형상론적 존재이며 하나님형상을 닮아 창조된 존재로서 하나님을 대리하는 측면과 하나님을 반사하는 측면을 지니고 있다고 한다. 이러한 근거는 형상이라는 히브리어가 *Zālām*과 *demuth*이고 희랍어로는 *eikon*과 *homoiois*, 라틴어로는 *imago*와 *similitudo*인데, J, Moltmann에 따르면 첫 번째 개념은 ‘석고상’을 가리키고, 둘째 개념은 ‘비슷함’을 언어적으로 의미한다고 한다. 이 두 개념을 해석하면, 첫째 개념이 밖을 향하여 대리하는 면을 표현하고 둘째 개념은 안을 향한 반사의 면을 묘사한다고 한다. J, Moltmann은 하나님의 형상은 땅위에 세워진 ‘신의 주권의 표식’, ‘신의 대리자’, ‘땅 위에 있는 그의 영광’으로 이해될 수 있다. 이를 쉽게 표현하면, 인간은 하나님을 대리하는 일종의 권한을 가지고 있지만 하

나님의 영광을 보여주어 다른 존재들이 인간을 보며 하나님이라고 인정 할 수 있는 존재가 되어야 한다는 것이다. J. Moltmann의 견해에서 “자식을 많이 낳고 번성하여 땅을 가득 채우고 지배하여라. 그리고 바다의 물고기와 하늘의 새와 땅을 기어 다니는 온갖 생물을 다스려라.” 29하나님께서 말씀하시기를 “이제 내가 온 땅 위에서 씨를 맺는 모든 풀과 씨 있는 모든 과일나무를 너희에게 준다. 이것이 너희의 양식이 될 것이다.””(창세기 1:28-29)는 인간의 지배권을 실현하는 것이 아닌 하나님의 지배권을 실현하는 것으로 해석되며, 인간은 자연을 사사로운 이기심으로 이용할 수 없다. 사사로운 이기심으로 자연을 이용하면 자연에게 하나님을 반사할 수 없기 때문이다. 그리하여 인간은 자연의 정복자나 지배자가 아닌, 자연에게 하나님의 모습을 보여줄 ‘신의 대리자’로서의 존재이다.

3.3 로마 가톨릭의 견해

로마 가톨릭에서 창조론에 대한 교리는 로마 가톨릭 교황청에서 발행한 교리서(개정 제 2판)을 통하여 확인 할 수 있다. 로마 가톨릭의 교리는 창조론에서 인간과 피조물의 창조 목적과 각각의 역할과 의미에 대하여 설명하며 인간과 자연에 대한 관계를 설명하며 내용은 다음과 같다. 로마 가톨릭 교리서(342-343항)에서는 인간을 피조물의 절정으로 표현하고 있다(로마 가톨릭 교황청, 2011). 창조의 6일 과정에서 창조는 덜 완전한 것에서 더 완전한 것으로 진행 되고 마지막에 인간이 창조가 되어 창조업의 절정으로 피조물로서 최상위의 존재로 여긴다. 이러한 관점으로 인간은 비 생명체인 땅과 바다 등과 구분되며 같은 생명체인 동물과도 구분되는 상위 존재 이다. 이러한 가톨릭의 해석은 구약의 ‘창세기 1:25, 31’에 나타나는 하나님의 피조물에 대한 표현의 차이에서 확인 할 수 있으며 신약 성경의 ‘루카 12:7’과 ‘마테오 12:12’에서 예수님의 표현을 통하여 다시 확인이 가능하다. 이러한 창조섭리로 인간은 다른 피조물과 다른 역할과 권한을 부여 받음을, 로마 가톨릭 교리서(356-357항)에서는 모든 창조물 중 인간만이 유일하게 창조업의 절정으로서 창조주를 사랑하는 능력을 지니고 있어 하나님의 창조의 완성에 대한 부름을 받았다고 한다. 또한 교리서(358항)에는 이러한 부름에 응답하는 과정에서 인간이 활용 할 수 있도록 하나님이 모든 피조물을 인간을 위해 창조하셨다고 하며, 인간을 제외한 다른 피조물은 인간에게 봉사되는 것이 가능하다. 그러나 인간을 포함하는 모든 피조물은 하나님을 사랑하며 봉헌하는 데 사용하도록 이루어 져야한다고 주장한다. 이러한 내용은 교리서의 다른 부분(344항)을 통해서 더욱 확실하게 나타난다. 인간은 하나님의 창조 사업을 완성하기 위하여 온 땅을 ‘지배’하고 다스릴 책임을 받고, 창조 섭리에 참여할 권한을 받은 것으로 “하나님의 협력자”(1코린토서 3:9)로 교리서(307항)를 통해 주장되어있다. 따라서, 인간은 하나님의 협력자로서 자연의 사용은 하나님의 영광 나타내고 봉헌하기 위한 수단임으로, 이기적인 마음으로 필요 이상 것을 소유하거나 활용할 권한은 없다. 이러한 내용을 바탕으로 작성된 인간과 자연의 관계에 관한 가치관이, 가톨릭 교리서의 ‘2415-2418항, 자연계 전체에 대한 존중’에 아래와 같은 내용으로 나타나있으며 2415항 에서만 인간과 자연환경에 대한 언급이 나타나 있다.

2415 일곱째 개명은 모든 피조물을 존중하기를 요구한다. 동물이나 식물이나 무생물 등은 그 본성상 과거와 현재와 미래의 인류 공동선을 위한 것들이다. 우주의 광물, 식물 동물 자원을 이용할 때, 도덕적인 요구도 동시에 중시해야 하는 것이다. 창조주께서

인간에게 주신 무생물과 생물에 대한 지배권은 절대적인 것은 아니다. 이 지배권은 미래 세대들을 포함하여 이웃에게 쾌적한 생활환경을 물려주는 배려로 제한을 받는 것이다. 이 지배권은 피조물 전체에 대한 세심한 배려를 요구한다.

위의 로마 가톨릭 교회 교리서의 내용을 통하여 인간과 자연의 관계에 대하여 함축적으로 나타나있다. 2415항은 인간이 자연을 사용은 가능 하지만 사용에 있어서 개인의 사사로이 목적으로 인간이 사용하는 것은 불가능 한 것이고 자연에 대하여 존중해야 하고, 시대를 초월하는 이웃에 대한 존중으로 사용에 있어서 주의한다. 따라서 인간은 자연에 대하여 ‘절대적인 권한’이나 ‘지배권’을 갖은 존재가 아니라는 것을 명확히 밝히고 있다. 절대적인 권한이 없다는 뜻은, 인간과 자연의 관계가 하나님의 피조물인 자연을 정복하는 것이 아닌 창조 업의 완성을 위하여 관리할 협력자 또는 관리자(Stewardship)임을 주장하는 내용으로 판단된다.

3.4 여러 견해들의 종합적인 결과

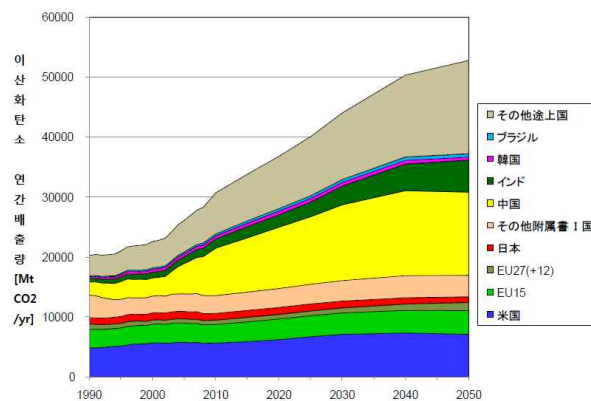
위의 여러 견해들을 종합해보면, 기독교신학적 교리와 로마 가톨릭의 교리는 서로 같은 입장의 내용이다. 이러한 공통된 의견의 배경에는 로마 가톨릭의 성경에 대한 해석이 J, Moltmann과 유사함에 있다. 로마 가톨릭은 “주 하나님께서는 사람을 데려다 에덴동산에 두시어, 그곳을 일구고 돌보게 하셨다”(2:15)에서 ‘돌보다’의 히브리어 원어는 ‘abad’와 ‘shamar’로 abad는 ‘봉사하다’, ‘종으로서 섬기다’라는 뜻으로 , ‘shamar’의 의미를 ‘보존하다’, ‘보호하다’라는 뜻으로 해석한다.(박정환, 2004) 정리하자면, J, Moltman 과 로마 가톨릭 견해는 인간이 하나님의 뜻을 이 땅에 실현할 존재이며 다른 피조물과 다른 특별함을 지니고 있다는 공통된 견해를 가지고 있다. 그러나 이러한 성경의 표현으로부터 Lynn White, Jr는 인간중심적인 그리스도교의 교리가 자연의 비극에 대한 원인을 제공하였다고 주장하였다. 그러나 J, Moltmann은 그리스도교의 교리에 대한 이해 과정의 오해가 존재하고 있으며, 자연에 일어난 비극의 근본적인 원인은 ‘인간의 이기적 욕망이라는 것’과 그리스도교적 교리 및 신학적 관점에서 인간은 하나님의 창조 사업을 완성시킬 ‘신의 대리자’라는 주장을 하였다. 그렇다면 생태계적 비극이 현실이 되어가는 과정에 있는 현재, 자연환경 문제를 해결하여, 인간이 하나님의 창조사업을 완성시킬 ‘하나님의 협력자’또는 ‘신의 대리자’ 그리고 모든 피조물을 활용하여 하나님의 영광을 들어내는 존재로 거듭나기 위한 가치관을 에너지 자원에 대한 성경과 그리스도교 신학적 조망을 통하여 알아보도록 하겠다.

IV. 에너지 자원 전망에 대한 성경과 그리스도교 신학적 조망

에너지 자원에 대한 성경과 그리스도교 신학적 조망에 필요한 현재의 환경오염에 대한 에너지 자원적 원인을 파악해보고 이에 대한 그리스도교적 가치관에 대하여 알아보도록 하겠다.

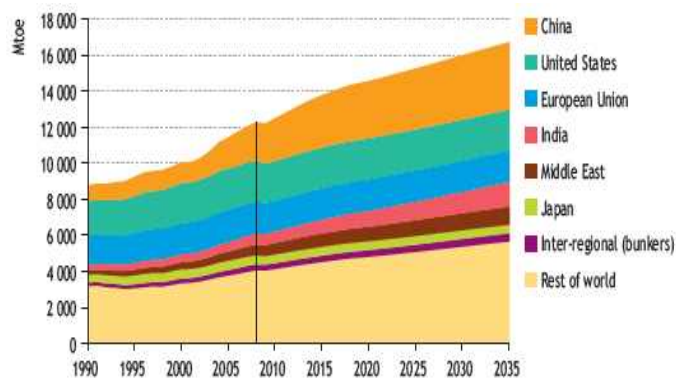
5.1 에너지 자원의 전망

일본 지구환경산업기술연구기구(Research Institute of innovative Technology for the Earth, RITE)에 따르면 세계 지역별 이산화탄소 배출량 전망은 다음과 같다.



[그림 2] 2050이산화탄소 연간 배출량 전망, RITE, 2010

위의 통계적 추측은 인구증가에 대한 전망을 국제연합의 2008년 중립 추계를 전제로 하여, 2050년의 세계 인구는 91억 명이며 특별한 온난화 대책이 없는 경우로 전제 되었다 (RITE, 2010). 이에 따라 2008년의 세계 이산화탄소 배출량은 28억 톤이지만, 2030년에는 34억 톤, 2050년에는 53억 톤에 도달할 전망이다.



[그림 3] 지역별 세계 에너지 소비 전망, 2010 Energy outlook, IEA, 2010

	1980	2000	2008	2015	2020	2030	2035	2008-2035*
OECD	4 050	5 233	5 421	5 468	5 516	5 578	5 594	0.1%
North America	2 092	2 670	2 731	2 759	2 789	2 836	2 846	0.2%
United States	1 802	2 270	2 281	2 280	2 290	2 288	2 272	-0.0%
Europe	1 493	1 734	1 820	1 802	1 813	1 826	1 843	0.0%
Pacific	464	829	870	908	914	916	905	0.1%
Japan	345	519	496	495	491	482	470	-0.2%
Non-OECD	3 003	4 531	6 516	7 952	8 660	10 002	10 690	1.9%
E.Europe/Eurasia	1 242	1 019	1 151	1 207	1 254	1 344	1 386	0.7%
Caspian	n.a	128	169	205	220	241	247	1.4%
Russia	n.a	620	688	710	735	781	805	0.6%
Asia	1 067	2 172	3 545	4 609	5 104	6 038	6 540	2.3%
China	603	1 107	2 131	2 887	3 159	3 568	3 737	2.1%
India	208	459	620	778	904	1 204	1 405	3.1%
Middle East	128	381	596	735	798	940	1 006	2.0%
Africa	274	502	655	735	781	868	904	1.2%
Latin America	292	456	569	667	723	812	855	1.5%
Brazil	114	185	245	301	336	386	411	1.9%
World**	7 229	10 031	12 271	13 776	14 556	16 014	16 748	1.2%
European Union	n.a	1 682	1 749	1 722	1 723	1 719	1 732	-0.0%

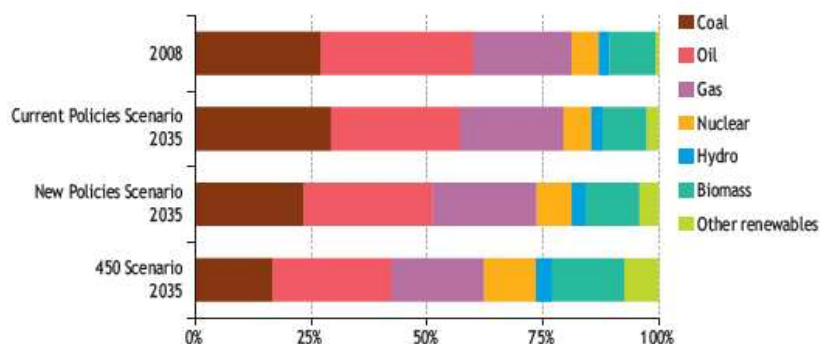
* Compound average annual growth rate.

** World includes international marine and aviation bunkers (not included in regional totals).

[표 1] 지역별 세계 에너지 소비 전망, 2010 Energy outlook. IEA, 2010

[그림 2]를 통하여 확인한 이산화탄소배출의 이유에는 총 에너지소비의 증가가 원인으로 작용하고 있다. 총 에너지 소비의 증가는 위의 [표 2]에 따라 2008년, 12,271Mtoe에서 16,748Mtoe으로 약 35년 동안 4477Mtoe, 24%가 증가하였다(IEA, 2010). 에너지소비의 증가는 세계인구의 증가에 의한 증가이지만, 이러한 비례 상승의 배경에는 에너지 소비 구조가 원인으로 작용하고 있다.

여기서 추가적으로 주목해야 할 부분이 존재한다. 바로 지역별 에너지 소비 비중의 변화이다. 국가별 에너지 소비비중은 표의 가장 오른쪽의 수치에 따라서, 거의 큰 변화가 존재하지 않는다. 이러한 점은 수치를 확인 하지 않아도 표로서도 확인 할 수 있을 만큼 거의 변화가 존재하지 않는다.



[그림 4] 시나리오별 세계 에너지 소비 구조 전망, 2010 Energy outlook, IEA, 2010

	1980	2008	New Policies Scenario		Current Policies Scenario		450 Scenario	
			2020	2035	2020	2035	2020	2035
Coal	1 792	3 315	3 966	3 934	4 307	5 281	3 743	2 496
Oil	3 107	4 059	4 346	4 662	4 443	5 026	4 175	3 816
Gas	1 234	2 596	3 132	3 748	3 166	4 039	2 960	2 985
Nuclear	186	712	968	1 273	915	1 081	1 003	1 676
Hydro	148	276	376	476	364	439	383	519
Biomass and waste*	749	1 225	1 501	1 957	1 461	1 715	1 539	2 316
Other renewables	12	89	268	699	239	468	325	1 112
Total	7 229	12 271	14 556	16 748	14 896	18 048	14 127	14 920

* Includes traditional and modern uses.

[표 2] 시나리오별 세계 에너지 소비 구조 전망, 2010 World Energy Outlook, IEA, 2010

IEA에서 작성한 위의 표에 따르면, 기존의 정책 시나리오를 따르면 2008년의 화석에너지 소비구조가 거의 동일한 것으로 나타난다. 에너지원의 소비비중을 비교하면 2035년에는 Coal의 비중이 2.2459%로 증가, Oil의 비중이 -5.23%로 감소, gas의 비중이 1.2236%로 증가하여 총 화석에너지의 소비 비중이 81.24%에서 79.49%로 -1.76%만이 변하였다. 이러한 소비구조의 경직성으로 인하여 인구증가에 따른 이산화탄소 배출량이 비례한 증가추세를 보이는 것이다. 이러한 현상에 대하여 그리스도교 신앙적 조망을 실행하도록 하겠다.

i. CO2 배출에 증가에 대한 성경 및 그리스도교 신학적 조망

하나님은 창세기에서 다음과 같은 말씀을 하신다.

“자식을 많이 낳고 번성하여 땅을 가득 채우고 지배하여라. 그리고 바다의 물고기와 하늘의 새와 땅을 기어 다니는 온갖 생물을 다스려라.”(창세기 1:28)

이러한 하나님의 말씀은 단순한 인구증가와 소비증가를 말하는 것이 아니다. 이것에 대한 올바른 그리스도교적 조망은 J, Moltmann의 의견을 요약한 부분의 두 번째에 해당하는 것이다. J, Moltmann의 주장의 둘째 부분에서는 “하나님의 모상으로 하나님을 닮게”, ‘피조계의 청지기 노릇을 하라’고 나와 있다. 이러한 의미는 인간의 번성만을 의미하는 것이 아닌 하나님이 창조한 모든 피조물에 대한 번성을 의미하는 것이다. 이러한 주장의 근거에는 하나님이 자신의 창조물에 대한 애정을 보이신 것에서 확인할 수 있으며(창세기 1:4, 10, 12, 21, 26, 31), 요약된 의견의 넷째 부분에 ‘하나님은 피조물을 돌보신다(시편 104:27, 65:9).’ 라는 내용이 뒷받침해주고 있다. 더군다나 이산화탄소 배출의 증가는 온난화의 심화를 의미한다. 이미 2장에서 언급한 온난화의 지구 생태계적 영향은 인간의 존재 유지에 충분히 위협이 되는 것으로 판단되며, 지구에 존재하는 많은 생명체의 존재에도 위협을 주는 것으로 알 수 있다. 따라서 인구의 증가에 동반한 CO2 배출로 인하여 현재의 시대가 하나님의 창조섭리인 ‘번성’과 ‘청지기적 노릇’을 거스르는 방향으로 자연을 활용하고 있음을 알 수 있다.

ii. 에너지소비 증가와 소비 구조에 대한 성경 및 그리스도교 신학적 조망

하나님께서 창세기에서 다음과 같이 말씀하신다.

“너는 동산에 있는 모든 나무에서 열매를 따먹어도 된다.”(창세기 2:16)

하나님께서 인간에게 ‘청지기적 노릇’을 임명하시고 “주 하나님께서는 사람을 데려다 에덴동산에 두시어, 그 곳을 일구고 돌보게 하셨다.”(창세기 2:15), 위의 말씀을 통하여 인간에게 자연의 활용에 대한 권한을 주셨다. 이러한 권한의 활용으로서 에너지 소비증가에 대하여 신학적 조망은 로마 가톨릭의 교황 바오로 6세의 발언을 통하여 확인할 수 있다. 바오로 6세는 ‘팔십주년’(로마 가톨릭 교황청, 1971)을 통하여 현대의 에너지 소비에 대하여 ‘하나님의 통제를 벗어난 인간들의 무분별한 자원의 남용은 창조적 자연을 불능상태로 만드는 행위이며, 피조물에 대한 존중이 결여되어있는 소비 태도’라는 주장을 하였다. 이러한 주장의 근거가 되는 내용은 ‘로마 가톨릭 교회 교리서 2415항’에 자연의 사용은 도덕적 인 요구도 동시에 충족을 할 수 있어야 하는 절대적인 지배권이 아니며, 지배권은 미래 세대들을 포함하여 이웃에게 쾌적한 생활환경을 물려주는 배려로 제한을 받은 것이라고 한다(로마 가톨릭 교회 교리서, 2011). 정리하여 말하면, 인간은 창세기 2:16절의 말씀을 통하여 다른 세대들의 권리를 침해하지 않는 수준에서 물질적 필요를 충족시키는 선까지의 사용의 권한을 부여받았다는 것이며 교황청의 지적으로서 현 시대의 에너지소비의 증가는 미래의 세대에 대한 존중을 하고 있지 못한 것을 나타내고 있어서 에너지소비 증가는 하나님 창조섭리를 벗어난 현 시대 에너지 자원의 특징이라고 볼 수 있다. 또한 무분별한 자원의 남용에는 에너지 소비구조에 대한 내용도 포함하고 있다. 에너지 소비구조가 화석에너지에 편중되어 있는 것은 에너지 사용에 따른 이산화탄소의 배출량의 증가에 원인이기 때문이다. 즉, 화석에너지의 높은 의존도는 환경을 훼손 하여 동시대의 인류와 지구의 생물에 대한 도덕적인 요구를 외면한 인간의 경제적 탐욕이 만들어낸 결과라고 판단된다.

iii. 지역별 에너지 자원 소비 비중에 대한 성경 및 그리스도교 신학적 조망

하나님은 구약 성서의 레위기, 시편, 신명기를 통하여 다음과 같은 말씀을 전해 주신다.

너희는 마음속으로 ‘내 능력과 내 손의 힘으로 이 재산을 마련하였다.’ 하고 생각할 수도 있다. 그러나 너희는 주 너희 하나님을 기억해야 한다. 바로 그분은 오늘 이처럼, 너희 조상들에게 맹세하신 계약을 이루시려고, 너희가 재산을 모으도록 너희에게 힘을 주시는 분이시다(신명기 8:17-18). 너희가 그들의 땅을 차지하려 들어가는 것은, 너희가 의롭거나 마음이 옳아서가 아니다. 다만 저 민족들이 악하기 때문에 주 너희 하나님께서 그들을 너희 앞에서 쫓아내시려는 것이다. 그리하여 주님께서 너희 조상 아브라함과 이사악과 야곱에게 맹세하신 약속을 이루시려는 것이다(신명기 9:5).

위의 복음은 약속의 땅을 이스라엘이 소유하게 됨을 그 땅을 선물로 주신 하나님의 약속이 성취되었다는 부분이다.(황봉환, 2010) 창세기에서 ‘땅’을 지상의 모든 것으로 생각 했던 것처럼, 이 부분에 대하여 토지를 지상에 속해 있는 모든 경제적 피조물(자원)이라고 판단할 수 있을 것이다. 위의 성경 말씀으로 인간은 생존을 위하여 자원을 사용하고 소유해야

하며, 자신만을 위해 이용하거나 파괴해서는 안 되며, 모든 인간은 자원에 대한 소유, 관리, 사용 그리고 처분에 대한 청지기적 책임을 가지고 있다.(황봉환, 2010) 앞의 내용에 따르면, 인간은 자신의 필요 이상의 자원의 소유나 사용을 해서는 안 되고, 그것을 위해서 자연을 파괴하는 행위도 하나님의 섭리에 어긋나는 행위이다. 이러한 관점에서 에너지 소비 비중이 큰 변화가 없는 것은 상당히 안타까운 현실이다. 그 이유에는 에너지 빈곤 문제 때문이다. IEA의 조사에 따르면 에너지 사용 증가에 불구하고 개발도상국의 많은 가구들은 현대식 에너지서비스를 이용하지 못하고 있다고 한다. 전 세계인구 20%에 육박하는 14억 명이 전기를 사용하지 못하고, 40%인 27억명은 취사시 바이오매스 연료를 전통적 방식으로 사용하고 있다고 한다. IEA의 신정책시나리오에 따르면, 2030년에도 전 세계의 12억 명에게 전기가 공급되지 않을 것이라고 한다(IEA, 2010). 이러한 문제는 로마 가톨릭의 교황 바오로 6세의 '스톡홀름 인간환경회의'에 보낸 교황의 메시지를 통하여 다음과 같은 내용을 전달하였다. '생존을 위해서는 불가피하게 생태계를 파괴할 수밖에 없는 수많은 신생독립국가들은 환경파괴의 원인이면서 동시에 환경파괴의 결과이다.' 이러한 안타까운 현실은 하나님의 피조물에 대한 이기적인 인간의 활용의 결과로 판단된다.

V. 결 론

우리가 존재하는 지구와 지구 안에 존재하는 모든 것들은 하나님께서 창조하신 피조물이다. 이러한 창조론적 견해는 구약성경의 창세기를 통하여 기록되어있다. 구약성경의 창세기에는 하나님께서 인간과 만물을 창조하시면서, 인간에게 자연을 '정복'하고 '번성하라'고 말씀하셨다(창세기 1:26-28). 이러한 말씀에 따라서 인류는 지속적인 경제발전과 인구의 증가를 이루어 냈다. 하지만 환경오염이라는 하나님의 창조 섭리인 '인류 번성'의 반대되는 문제가 존재한다. 이러한 현실에 대하여 Lynn White, Jr은 그리스도교의 창조론에 기반을 둔 교리가 인간들에게 자연을 착취하고 환경을 파괴하고 오염시키게 조장하였다고 주장되었다. 이러한 견해에 대하여 J. Moltmann은 그리스도교의 창조론 관점에서의 환경에 대한 자신의 신학으로 그리스도교의 교리는 자연의 파괴와 환경오염을 조장하는 것이 아니라고 밝혔다. 그러나 현시대의 자연의 비극에는 그리스도교의 원인도 존재한다고 인정하였다.

그리스도교가 자연의 비극에 원인으로 작용한 것에 대해서는 그리스도교의 교리가 현시대에 적합하지 않기 때문이다. 그 이유는 그리스도교의 교리는 성경에 기반 하였고, 자연의 비극에 대한 교리나 신학적 내용 또한 그러하다. 현시대의 자연의 비극에 대한 문제의 원인을 에너지 자원적 관점에서 바라보지만, 그리스도교 교리의 반석인 성경에는 에너지 자원에 대한 개념이 크게 존재하지 않는다. 따라서 자연의 비극에 대한 그리스도교의 교리가 해법으로 작용하기 위하여, 창세기에서 유래되는 그리스도교의 자연에 관한 교리를 이용하여 현시대의 에너지 자원의 문제에 대한 조망을 실시해보았다.

에너지 자원에 대한 성경 및 그리스도교 신학적 조망은 '이산화탄소 배출', '에너지 자원의 소비량 과 소비구조' 그리고 '지역별 에너지 자원의 지역별 소비 비중'에 현재와 미래의 통계자료를 이용하여 실시하였다.

그리스도교적 조망의 결과로 '이산화탄소 배출'은 통계적 전망에 대한 신학적 조망을 통하여 현시대의 에너지 자원의 활용이 모든 창조물에 대하여 하나님의 창조사업을 지속시켜야 할 청지기적 의무를 저버리고 진행 되었으며 진행될 전망으로 판단되었다. 또한 이산화탄소 배출량이 증가하여 환경오염 문제의 심화로 하나님의 창조섭리인 인간의 번성에도 반대

되는 현실인 것으로 나타났다.

‘에너지 자원의 소비량과 소비구조’에 대한 조망의 결과는, 인류의 에너지 소비량의 증가와 화석연료에 많은 부분을 의존하는 현대의 에너지 소비 구조가 유지되어, “너는 동산에 있는 모든 나무에서 열매를 따먹어도 된다.”(창세기 2:16)에 따라 필요에 의한 자연을 활용하는 것이 아닌, 자연을 착취하는, 하나님의 섭리를 거스르게 될 전망과 현실로 나타났다. 이러한 문제의 지적은 바오로 6세에 의해서 지적된 바에 의하면, 피조물을 이용하는 데 있어서 하나님의 피조물에 대한 존중이 결여 되어있는 것이 원인으로 확인 되었다.

마지막으로, ‘지역별 에너지 자원 소비 비중’에 대한 조망은 다음과 같다. 편제된 상태의 지역별 에너지 자원 소비는 에너지 빈곤이라는 심각한 사회적 문제를 지니고 있다. 이 문제도 역시 자원의 지역별 소비비율의 변화가 고정적인 것을 보면 에너지 빈곤과 같은 문제가 해결 되지 않을 것으로 예상되며, IEA의 예측에 따르면 2030년에도 세계의 12억 명에게 전기가 공급되지 않을 것이라고 한다. 이러한 점은 인간이 하나님의 피조물에 대하여 하나님의 소유임을 만각하고 자신만을 위하여 사용한 결과이다.

에너지 자원에 대한 그리스도교적 조망의 결과는 대부분 하나님의 섭리에서 벗어난 상태이며 가까운 미래인 2030년까지 지속 될 것으로 전망된다. 이러한 상태의 지속은 하나님의 창조사업을 지속시키지 못하는 상황에 도달할 수 있다는 걱정을 하게한다. 우리는 에너지 자원사용으로 인한 환경파괴와 오염에 대한 문제를, 마태오 복음서에 나오는 예수님의 말씀 “황제의 것은 황제에게 돌려주고, 하나님의 것은 하나님께 돌려 드려라.”(마태오 22:21)을 따라서, 피조물을 사용하는 것을 하나님의 영광을 나타낼 수 있도록 우리의 행동을 바꾸어야 할 것이다. 또한, 피조물을 우리의 이기심으로 사용하는 것에 대하여 마태오 복음에 나오는 예수님의 말씀인 “너희 가운데에서 가장 높은 사람은 너희를 섬기는 사람이 되어야 한다.”(마태오 23:11)과 “내가 진실로 너희에게 말한다. 너희가 내 형제들인 이 가장 작은 이들 가운데 한 사람에게 해 준 것이 바로 나에게 해 준 것이다.”(마태오 25:40)에 따라서, 공동선에 따라서 사용해야할 것이다. 이러한 행위는 부유한 국가들이 빈곤한 국가들의 에너지 빈곤해결을 위해 힘을 써야하는 것을 말한다.

참고문헌

- 로마 가톨릭 교황청, “가톨릭 교회 교리서(개정 제2판)”, 한국천주교중앙협의회, 2011
- 박정환, “현대 소비문화 극복을 위한 생태영성적 연구”, 대구가톨릭대학교 대학원, 2004, 62-75
- 박중구, “에너지 경제학“, 서울산업대학교 에너지기술인력양성센터, 2009, 129-167
- 유경춘, “생태위기 시대를 위한 가톨릭 사회 교리”, 가톨릭대학교 성신교정 윤리학과, 2009
- 임흥빈, “신학연구 제 46집 : 몰트만에게서 인간과 자연의 관계”, 한신대학교 한신신학연구소, 2004, 155-171
- 황봉환 "로고스 경영연구 제8권, 1호 : 성경적 관점에서 본 토지 취득과 소유 그리고 분배와 활용에 관한 연구", 로고스 경영학회, 2010, 107-124
- Jürgen MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung.Öleologische Schöpfungslehre, 1985; 김균진 역, 「창조 안에 계신 하나님」, 한국신학연구소, 1987
- IEA, “World Energy Outlook 2010”, IEA, 2010, 77-80
- IEA, "World energy outlook 2010 summary", IEA, 2010, 1-19
- IPCC, “Climate change 2001: The Third Assessment Report on Climate change”, 2001
- IPCC, “Climate change 2007: The Physical Science Basis(Summary for Policy Makers), 2007
- IPCC, “Climate change 2007: climate Chnge Impacts, Adaptation and Vulnerability(Summary for Poicy Makers), 2007
- Lynn White, Jr, “The historical Roots of Our Ecologic Crisis”, Science, 10 March 1967, 1203-1207
- RITE, “RITE 世界CO2 排出見通し2010 について”, RITE, 2010, 1-5

Energy source from the point of Bible and christian divinity view

Kim, Jong-Hyun¹⁾

Lee, Yong-Gil²⁾

〈Summary〉

This paper is progressed with Creationism of Old Testament based. From a Creation of God, humanity have been lived by using creations of God, in the creation of God. The story describing Creationism is recorded at Genesis 1:1 to 2:16.

From the creation of God, the humanity have made a lots of problems. The Environmental problem of them have begun an worst case. At this situation, the Lynn White, Jr assert that the christian doctrine lead environmental tragedy. so J, Moltmann denies her' s assert, and assert his christian doctrine and values.

Because of backgrounds of Genesis not correcting with now generation, an applying doctrine to now generation is limited. So, this paper consider about the environmental problem of energy source industry from the point of christian doctrine and the Bible view.

Key words : Energy source, Environment, Creationism, Environmental pollution, J, Moltmann

1) Undergraduate student, INHA University, kjhpov@gmail.com

2) Assistant professor, INHA University, leedomingo@inha.ac.kr

논찬_로고스경영학회 2

“성경과 그리스도교 신학의 관점에서 조망해 본 에너지 자원”에 관한 논평

황봉환 (대신대학교 신학대학원 교수)

1. 논문의 목적과 논지

이 논문은 하나님의 피조물인 자연을 통한 에너지 자원 활용과 그 활용으로 인해 발생하는 문제점들이 무엇인가를 밝히고 그리고 에너지 자원의 증가와 소비에 대한 기독교 성경적 논의를 토대로 미래의 에너지 자원 빈곤에 대한 문제점을 제시하고 있다. 논평자의 입장에서 에너지 자원에 대한 신학적 관점이 비신학자에 의해 조망되었다는 점에 있어서 큰 기대감과 염려가 동시에 공존한다. 기대감은 신학의 이해와 성경의 해석에 관한 필자의 이해에 관한 기대이며, 염려는 성경의 인용과 신학자들의 해석에 따라 성경의 본질적 의미가 달라질 수 있다는 점에 대한 논평자의 염려이다.

2. 논문의 공헌점

첫째, 이 논문은 에너지 자원에 대한 성경의 명시적 혹은 암시적 개념을 토대로 에너지 자원의 신학적 근거를 제시하고 있다. 피조물을 통한 에너지 자원의 활용성 즉, 증가와 소비에 따른 에너지 자원이 방출하는 온난화를 증가 시키는 물질을 통해 인류에게 미치는 문제점에 대한 신학적 논의를 다루고 있는 점이 공헌점이다.

둘째, 비록 로마 가톨릭과 몰트만(J. Moltmann)의 견해가 에너지 자원에 대한 기독교의 대표적 견해라고 말할 수는 없지만 이 논문을 통해 하나님과 피조물 사이에서 피조물에 대한 통치권을 부여 받고 있는 인간 역할의 중요성인 자연의 활용과 보존에 대한 신학적 논의를 종합하여 제시한 점이 공헌점이다.

3. 연구의 발전을 위한 논의점

첫째, 이 논문에 나타난 기독교 관점에서의 용어의 통일성이다. 논문 본문과 요약에서 ‘하느님’에 대한 표현이 다르게 나타나 있다. ‘하느님’이란 표현은 일반인들이 통상적으로 생각하는 하늘을 다스리는 ‘하늘님’이라는 표현에 가깝다고 할 수 있다. 기독교의 신(God)은 유일성과 절대성을 드러내는 표현이기에 ‘하나님’으로 표기해야 한다.

둘째, 성경 인용에 대한 통일성이다. 필자는 논문에서 신학적 근거를 제시하기 위해 인용한 성경은 아마 로마 가톨릭이 사용하는 공동번역서를 인용하고 있는 듯하다. 오늘날 기독교가 공통으로 사용하는 “개역개정역”으로 통일하는 것이 더 바람직하다고 사료된다.

셋째, 에너지 자원에 있어서 성경이 제시하는 가장 분명한 표현이 간과되고 있는 점이다. 성경은 하나님의 비물질적 본성을 여러 가지 의미로 표현하고 있다. 예를 들면, 하나님의 본성이 말씀(Logos), 영(Spirit), 생명(Life), 능력(Power), 진리(Truth) 그리고 빛(Light) 등이다. 성경은 로고스로 오신 하나님이 빛이라고 설명한다. 하나님의 창조 사역에 빛이 함께 했으며, 이 빛은 하나님으로부터 발산되는 에너지 자체이다(요한복음 1:4, 9-10).

넷째, 에너지 자원 활용의 문제점에 대한 IPCC의 연구 자료를 설명하면서 2000-2005년

사이의 보고서를 인용하여 설명했다. 그러나 최근에 연구 발표된 IPCC의 보고서를 참조하여 에너지 자원에 대한 미래의 전망을 제시하고 발생될 문제점에 대한 대체 방안과 온난화 물질을 감소시키는 대체 에너지 개발에 대한 대안이 제시되지 못한 점이 아쉽다.

다섯째, 에너지 자원의 활용과 CO2 배출의 증가에 대하여 평가한 신학적 조망에서 성경의 근거를 제시한 부분이다. 필자는 성경 창세기 1:28; 2:16 그리고 신명기 9:5을 인용했다. 이 본문들은 명시적이라기보다 암시적 교훈을 담고 있다고 사료된다. 특별히 IV. 5.1. iii에서 필자는 레위기, 시편 그리고 신명기 성경을 근거로 제시하면서 시편과 레위를 제외한 신명기 성경만 언급했다. 이 부분의 기독교 관점을 설명하기 위해 더 많은 성경과 신학적 논증이 필요하다고 사료된다.

끝으로 필자들을 통해 자연을 파괴시키지 않고 CO2를 감소시킬 수 있는 대체 에너지 개발에 대한 제안이 없어 좀 아쉬운 점이 있으나 어려운 신학적 해석과 성경의 근거를 제시하면서 에너지 자원의 소비와 증가 그리고 빈곤에 직면한 기독교의 관점을 해석하고 조망하려고 시도한 이용길 교수님과 김종현 연구원에게 깊이 감사드린다. 더 발전된 연구를 통해 자연에 대한 청지기적 사명이 그리스도인의 자연 활용과 보존에 달려있다는 성경의 원리적 대안이 제시되기를 기대한다. 감사합니다.

분과발표_로고스경영학회 3

행통한 삶을 위한 태도에 관한 성서적 연구

임병진 (영남대학교 경영학부 교수)

I. 서론

처음의 태도는 작지만 마지막은 커다란 차이를 만들어낸다. 따라서 우리의 꿈과 삶의 형태를 결정짓는 시초는 우리가 날마다 길러내는 태도와 마음가짐에서 나온다. 성경에서도 싸울 사람을 태도로 결정하여 선발하여 기드온이 미디안 사람을 물리친 사례가 있다. 지금 너는 백성들의 귀에 선포하여라. ‘누구든 두려워 떠는 사람은 돌아서서 길르앗 산으로부터 떠나라.’ ”그러자 백성 가운데서 2만 2,000명이 돌아갔고 1만 명만 남게 되었습니다. 그러나 여호와께서 기드온에게 말씀하셨습니다. “아직도 사람이 너무 많다. 그들을 물가로 데리고 가거라. 그러면 거기에서 너를 대신해 내가 그들을 시험하겠다. 내가 ‘이 사람은 너와 함께 갈 것이다’라고 네게 말하면 그가 너와 함께 갈 것이요, 내가 ‘이 사람은 너와 함께 가지 않을 것이다’라고 네게 말하는 사람은 가지 않을 것이다.” 그리하여 기드온은 사람들을 데리고 물가로 내려갔습니다. 여호와께서 기드온에게 말씀하셨습니다. “개처럼 물을 혀로 핥아먹는 사람과 물을 마시기 위해서 무릎을 꿇고 엎드리는 사람 모두를 따로 세워라.” 그러자 손을 입에 대고 핥아먹은 사람의 수가 300명이었습니다. 그 나머지 모든 사람들은 물을 마시기 위해서 무릎을 꿇고 엎드렸습니다. 여호와께서 기드온에게 말씀하셨습니다. “물을 핥아먹은 사람 300명으로 내가 너희를 구원하고 미디안 사람들을 네 손에 넘겨주겠다. 다른 모든 백성들은 각각 자기가 사는 곳으로 돌려보내라.” 그리하여 기드온은 300명만 남기고 다른 모든 이스라엘 사람들은 각각 자기의 집으로 돌려보냈습니다. 그들은 돌아간 백성들의 식량과 나팔을 손에 들었습니다. 미디안 군대는 기드온이 있는 평원 아래쪽에 있었습니다(사사기7장 3절-8절). 3만 2천 명 중에 손을 입에 대고 핥아먹은 사람으로 300을 선발하여 기드온이 미디안을 물리치었다. 또한 모세가 가나안을 정탐하도록 12명의 정탐꾼 보고 내용에서도 긍정적인 태도의 중요성을 알 수 있다. 사십 일 동안 땅을 정탐하기를 마치고 돌아와 바란 광야 가데스에 이르러 모세와 아론과 이스라엘 자손의 온 회중에게 나아와 그들에게 보고하고 그 땅의 과일을 보이고 모세에게 말하여 이르되 당신이 우리를 보낸 땅에 간즉 과연 그 땅에 젖과 꿀이 흐르는데 이것은 그 땅의 과일이니이다. 그러나 그 땅 거주민은 강하고 성읍은 견고하고 심히 클 뿐 아니라 거기서 아낙 자손을 보았으며 아말렉인은 남방 땅에 거주하고 헷인과 여부스인과 아모리인은 산지에 거주하고 가나안인은 해변과 요단 가에 거주하더라. 갈렙이 모세 앞에서 백성을 조용하게 하고 이르되 우리가 곧 올라가서 그 땅을 취하자 능히 이기리라 하나

그와 함께 올라갔던 사람들은 이르되 우리는 능히 올라가서 그 백성을 치지 못하리라 그들은 우리보다 강하니라 하고 이스라엘 자손 앞에서 그 정탐한 땅을 악평하여 이르되 우리가 두루 다니며 정탐한 땅은 그 거주민을 삼키는 땅이요 거기서 본 모든 백성은 신장이 장대한 자들이며 거기서 네피림 후손인 아낙 자손의 거인들을 보았나니 우리는 스스로 보기

에도 매꾸기 같으니 그들이 보기에 그와 같았을 것이니라(민수기 13장 25절-33절). 따라서 태도는 생과 사를 좌우하는 중요한 요소이고, 건강과 행복 및 성공도 마음에서 나오고, 부와 가난도 마음에 선택에 달려있다는 것을 알 수 있다. 따라서 이 연구에서는 마음과 생각에 대하여 생명이 있는 삶, 성공적인 삶, 부유한 삶을 위한 자기경영적 관점에서 연구하고자 한다.

본 연구의 연구방법으로는 문헌적 연구방법만을 이용하였다. 문헌적 연구방법을 사용하여 이론적인 면에서 성서와 국내외 전문서적과 간행물 및 논문 등을 참고하여 태도에 관한 것을 체계적으로 정리하고 요약하였다. 이 연구의 구성은 다음과 같다. 제Ⅱ장은 태도에 관한 문헌연구들을 살펴보았다. Ⅲ장에서는 태도에 대하여 살펴보고, Ⅳ장에서는 성공적이고, 부유하고 행복한 삶을 위한 태도에 대하여 성서와 일반 문헌을 통하여 살펴보았다. Ⅴ장에서는 본 연구의 결과와 제언을 제시하였다.

Ⅱ. 문헌연구

태도 관련 성공 부자학자로는 칭찬은 고래도 춤추게 한다는 저술한 케네스 블랜차드가 있고, 행동 관련 성공 부자학자로는 나폴레온 힐, 백만장자 마인드의 비밀을 저술한 하브에커 등이 있다.

긍정적 사고 관련 성공 부자학자 적극적 사고방식을 저술한 노만 빈센트 필, 불가능은 없다 저술한 로버트 솔러, 조셉 머피, The magic of Thinking Big을 저술한 데이비드 스위츠 등이 있다.

습관 관련 성공 부자학자로는 브라이언 트레이시, 성공하는 사람들의 7가지 습관을 저술한 스티븐 코비, 공간 원리를 저술한 앨 켄들(텍사스 리빙스톤즈교회) 등이 있다.

성공과 부자에 대한 문헌연구는 부자에 관한 문헌과 성공에 관한 문헌들을 살펴보려고 한다. 우선 먼저 성공에 대한 문헌들을 살펴보면 다음과 같다.

벤자민 프랭클린(Benjamin Franklin)은 「성공을 위한 인생 : 벤자민 플랭클린과 앤드류 카네기의 부의 길」에서 평생을 실천하기 위해 노력했던 13개의 덕목은 금욕적 청교도 정신과 근대적 자본주의 정신의 적절한 조화를 보여주는 가장 좋은 예이다. 13개 덕목은 다음과 같다. 절제-배부르게 먹지 말라, 침묵-정말 필요하지 않은 말은 하지 말라, 규율-모든 물건은 제자리에 있어야 옳은 법이다, 결단-결심한 일은 반드시 행하라, 절약-이익이 없는 일에는 절대로 돈을 쓰지 마라, 근면-언제나 유익한 일을 하라, 성실-깨끗한 일만 생각하고 속임수로 남을 해치지 말라, 정의-타인의 이익을 빼앗지 말라, 중용-극단은 반드시 피하는 것이 좋다, 청결-주변에 불쾌한 흔적을 남기지 말라, 순결-건강과 출산을 위해서만 사랑을 나누어라, 평정-사소한 일에 평정을 잃어서는 안 된다, 겸손-예수와 소크라테스를 본받아라.

노만 빈센트 필(Norman Vincent Peale)은 Guide Posts를 창간하고 적극적 사고방식(The Power of Positive Thinking)에서 성공과 부에 관한 글과 강연을 하였다. 노만 빈센트 필은 적극적 사고방식(The Power of Positive Thinking)에서 자기 자신을 믿자, 힘은 평화스런 마음에서 생긴다, 정력을 유지하는 방법, 기도의 힘, 행복해지는 방법, 노하거나 서두르지 말자, 최선을 기대하고 이를 붙잡자, 패배를 믿지 말자, 잔걱정을 타파하는 방법, 개인적인 문제를 해결하는 방법, 치료에 도움을 주는 신앙, 활동력을 주는 건강법, 인간을 개조할 사

고력의 혁신, 마음을 편하게 갖자, 남의 호감을 얻는 방법, 마음의 병을 고치는 방법, 신의 도움을 얻는 방법 등을 주장하였다.

조셉 머피(Joseph Murphy)는 100가지 성공법칙, 승리의 길은 열린다, 인생에 기적을 일으킨다 등의 저서에서 부자와 성공에 대한 많은 내용들을 저술하였고 강연회를 하였다.

로버트 쉘러(Robert H. Schuller)는 목사로 대표적인 서적으로 불가능은 없다(Move Ahead with Possibility Thinking)에서 성공과 부자에 대한 내용을 다루고 많은 강연과 설교를 하였다. 이 외에도 로버트 쉘러(Robert H. Schuller)의 저서로는 자기 사랑의 비결(Self-love: The Dynamic Force of Success), 기도, 하나님과 함께한 내 영혼의 모험(Prayer, My Soul's Adventure with God), 구름 위에는 언제나 태양이 있다(Tough Times Never Last, but Tough People Do) 등이 있다.

존 맥스웰(John Maxwell)은 목사로 성공과 부에 대한 많은 집필과 강연 및 설교를 하였다. 존 맥스웰(John Maxwell)의 이외의 저서로는 리더십의 21가지 불변의 법칙, 리더십 101, 팀워크를 혁신하는 17가지 불변의 법칙 등이 있다.

다음으로 부자에 대한 문헌들을 살펴보면 다음과 같다.

월레스 와틀스(Wallace D. Wattles)는 그의 저서 부자의 법칙에서 부자에 대한 법칙을 주장하였다. 월레스 와틀스(Wallace D. Wattles)가 부자의 법칙에서 주장하는 부자의 법칙 내용은 다음과 같다. 부자가 될 권리, 부자는 어떻게 되는가, 기회는 일부의 독점인가, 부자가 되는 첫 번째 법칙, 성공적인 삶을 위한 육체·정신·영혼의 기능 수행, 부자가 되기 위한 영상의 법칙, 부자가 되기 위한 감사의 법칙, 부자가 되기 위한 신념의 법칙, 부자가 되기 위한 의지의 사용법 1, 부자가 되기 위한 의지의 사용법 2, 특정한 방식으로 행동하기, 부자가 되기 위한 효과적 행동법, 성공을 위한 적절한 직종의 선택, 지속적인 진보의 필요성, 진보하는 사람, 주의점과 결론적 고찰, 부자가 되는 법의 요점 정리 등이다. 이외의 저서로는 『새로운 사고와 단식을 통한 건강법』, 『부자의 법칙』, 『위대함의 과학』 등이다.

토마스 스탠리(Thomas J. Stanley)는 그의 저서 이웃집 백만장자와 백만장자 마인드에서 부자에 대한 연구내용을 주장하였다. 토마스 스탠리(Thomas J. Stanley) 박사는 조지아 주립대학에서 마케팅 교수로 부자마케팅과 부자에 대한 연구를 하였다. 특히 부자의 지갑을 열어보는 부유층을 대상으로 하는 마케팅에 관한 연구이다.

로버트 기요사키는 그의 저서와 부자 아빠 가난한 아빠와 도널드 트럼프와 공저한 기요사키와 트럼프의 부자에서 부자에 되기 위해서 자산과 부채의 차이를 구분하고 금융지능을 높이며 자산을 구입하라, 자신의 사업을 시작하라 등을 주장하였다. 이외의 『부자 아빠 가난한 아빠』의 주요 내용은 다음과 같다. 돈을 위해 일하지 말고 돈이 나를 위해 일하도록 하라, 자산과 부채의 차이를 구분하고 금융지능을 높이며 자산을 구입하라, 자신의 사업을 시작하라. 또한 부자가 되기 위해 극복해야 될 것들을 말하고 있다. 두려움을 극복하라, 냉소주의를 극복하라, 게으름, 습관, 오만함 등이다.

Ⅲ. 마음과 생각

태도(attitude)의 용어는 어원적으로 두 가지의 의미론적인 요소가 있다. 둘다 라틴어인 aptus에 기원하는데, 하나는 '소질(aptitude)'로서 적합성이나 능력을 뜻한다. 다른 하나는 미술에서 사용되는 것으로서 조각상의 자세 혹은 자태를 말한다. 심리학자들이 말하는 태도는 "정신적, 신경적 준비상태로서 경험을 통하여 준비되고 서로 관계된 모든 대상이나 상황

에 대한 개인적인 반응에 직접적, 혹은 역동적 영향력을 행사한다"를 말한다.

3.1 승리를 결정하는 태도

승리를 결정짓는 태도로는 성경에서 싸울 사람을 태도로 결정하여 선발하여 기드온이 미디안 사람을 물리친 사례가 있다. 지금 너는 백성들의 귀에 선포하여라. ‘누구든 두려워 떠는 사람은 돌아서서 길르앗 산으로부터 떠나라.’” 그러자 백성 가운데서 2만 2,000명이 돌아갔고 1만 명만 남게 되었습니다. 그러나 여호와께서 기드온에게 말씀하셨습니다. “아직도 사람이 너무 많다. 그들을 물가로 데리고 가거라. 그러면 거기에서 너를 대신해 내가 그들을 시험하겠다. 내가 ‘이 사람은 너와 함께 갈 것이다’라고 네게 말하면 그가 너와 함께 갈 것이요, 내가 ‘이 사람은 너와 함께 가지 않을 것이다’라고 네게 말하는 사람은 가지 않을 것이다.” 그리하여 기드온은 사람들을 데리고 물가로 내려갔습니다. 여호와께서 기드온에게 말씀하셨습니다. “개처럼 물을 혀로 핥아먹는 사람과 물을 마시기 위해서 무릎을 꿇고 엎드리는 사람 모두를 따로 세워라.” 그러자 손을 입에 대고 핥아먹은 사람의 수가 300명이었습니다. 그 나머지 모든 사람들은 물을 마시기 위해서 무릎을 꿇고 엎드렸습니다. 여호와께서 기드온에게 말씀하셨습니다. “물을 핥아먹은 사람 300명으로 내가 너희를 구원하고 미디안 사람들을 네 손에 넘겨주겠다. 다른 모든 백성들은 각각 자기가 사는 곳으로 돌려보내라.” 그리하여 기드온은 300명만 남기고 다른 모든 이스라엘 사람들은 각각 자기의 집으로 돌려보냈습니다. 그들은 돌아간 백성들의 식량과 나팔을 손에 들었습니다. 미디안 군대는 기드온이 있는 평원 아래쪽에 있었습니다(사사기7장 3절-8절). 3만 2천 명 중에 손을 입에 대고 핥아먹은 사람으로 300을 선발하여 기드온이 미디안을 물리치었다.

3.2 사물을 보고 긍정적인 판단을 하는 태도

‘승리(Triumph)’는 ‘흠(umph)!’이란 말에 ‘시도하다(Try)’가 합쳐진 것이다. 성경에서 모세가 가나안을 정탐하도록 12명의 정탐꾼 보고 내용에서도 긍정적으로 시도하는 태도의 중요성을 알 수 있다. 사십 일 동안 땅을 정탐하기를 마치고 돌아와 바란 광야 가데스에 이르러 모세와 아론과 이스라엘 자손의 온 회중에게 나아와 그들에게 보고하고 그 땅의 과일을 보이고 모세에게 말하여 이르되 당신이 우리를 보낸 땅에 간즉 과연 그 땅에 젖과 꿀이 흐르는데 이것은 그 땅의 과일이니이다. 그러나 그 땅 거주민은 강하고 성읍은 견고하고 심히 클 뿐 아니라 거기서 아낙 자손을 보았으며 아말렉인은 남방 땅에 거주하고 헷인과 여부스인과 아모리인은 산지에 거주하고 가나안인은 해변과 요단 가에 거주하더라. 갈렙이 모세 앞에서 백성을 조용하게 하고 이르되 우리가 곧 올라가서 그 땅을 취하자 능히 이기리라 하나

그와 함께 올라갔던 사람들은 이르되 우리는 능히 올라가서 그 백성을 치지 못하리라 그들은 우리보다 강하니라 하고 이스라엘 자손 앞에서 그 정탐한 땅을 악평하여 이르되 우리가 두루 다니며 정탐한 땅은 그 거주민을 삼키는 땅이요 거기서 본 모든 백성은 신장이 장대한 자들이며 거기서 네피림 후손인 아낙 자손의 거인들을 보았나니 우리는 스스로 보기에 도 메뚜기 같으니 그들이 보기에 도 그와 같았을 것이니라(민수기 13장 25절-33절). 따라서 태도는 생과 사를 좌우하는 중요한 요소이고, 건강과 행복 및 성공도 마음에서 나오고, 부와 가난도 마음에 선택에 달려있다는 것을 알 수 있다.

3.3 생과사를 결정하는 태도

행어나 이 백성이 내 말을 듣고 그 못된 생활 태도를 고친다면 얼마나 좋겠느냐? 그렇게만 한다면, 재앙을 퍼부어 그 악한 소행을 벌하려던 계획을 나는 거두리라(예레미야 26:3). 그러니 이제 여러분의 하느님 야훼의 말씀을 따라 생활 태도를 고치시오. 그렇게만 하면 야훼께서는 여러분에게 내리시려던 재앙을 거두실 것이요(예레미야 26:13). 성경에서는 마음과 태도는 생과사를 결정하는 중요한 역할을 한다. “모든 지킬 만한 것 중에 더욱 네 마음을 지키라 생명의 근원이 이에서 남이니라”(잠 4:23), 또한 야고보서 1장 15절에 “욕심이 잉태한즉 죄를 낳고 죄가 장성한즉 사망을 낳느니라” 마음이 생과사를 좌우하는 중요한 요소이다.

3.4 행복과 불행 결정하는 태도

행복과 불행도 역시 태도와 마음에 의하여 결정된다. 나는 이 백성의 마음과 생활 태도를 변화시켜 언제까지나 나를 공경하여 대대손손 잘되게 하여주리라(예레미야 32:39). 영국 속담에 하루를 행복하게 살고 싶으면 이발을 하고, 일주일을 행복하게 살고 싶으면 결혼을 하고, 한 달을 행복하게 살고 싶으면 자동차를 사고, 일 년을 행복하게 살고 싶으면 새집을 사고, 일평생 행복하게 살고 싶으면 정직한 마음을 갖는 사람이 되라는 속담이 있다.

3.5 성공과 실패 결정하는 태도

미래는 현재 당신이 하는 행동에 따라 결정된다(The future is purchased by what you do in the present). 성공과 실패도 마음과 태도에 의하여 결정된다. 폴 마이어는 「성공을 유산으로 남기는 법」에서 성공적인 삶을 살기 위해서는 마음에 뚜렷한 삶의 목표를 세워야 한다고 주장을 했다. 또한 프랑스의 철학자 데카르트(Rene Descartes)는 당신의 인생은 당신이 생각하고 그림 그린대로 이루어진다고 주장했다.

3.6 부유와 가난 결정하는 태도

빌리 그레이엄은 만약 돈에 대한 태도만 올바르게 갖춘다면, 삶의 거의 전반이 바로 잡힌다(If a person gets his attitude towards money straight, it will straighten out almost every other area in his life. - Billy Graham)라고 말을 하여 돈에 대한 태도의 중요성을 말하였다.

노만 빈센트 필(Norman Vincent Peale)은 Guide Posts를 창간하고 적극적 사고방식(The Power of Positive Thinking)에서 성공과 부에 관한 글과 강연을 하였다. 노만 빈센트 필은 적극적 사고방식(The Power of Positive Thinking)에서 자기 자신을 믿자, 힘은 평화스런 마음에서 생긴다, 정력을 유지하는 방법, 기도의 힘, 행복해지는 방법, 노하거나 서두르지 말자, 최선을 기대하고 이를 붙잡자, 패배를 믿지 말자, 잔걱정을 타파하는 방법, 개인적인 문제를 해결하는 방법, 치료에 도움을 주는 신앙, 활동력을 주는 건강법, 인간을 개조할 사고력의 혁신, 마음을 편하게 갖자, 남의 호감을 얻는 방법, 마음의 병을 고치는 방법, 신의

도움을 얻는 방법 등을 주장하였다.

3.7 건강과 가난을 결정하는 태도

오리슨 스웨트 마든은 건강도 역시 마음에 의하여 결정된다는 것이다. 오리슨 스웨트 마든은 성공으로 가는 생각의 법칙에서 무엇이든 플러스 발상을 하는 습관을 가진 사람은 면역성이 강하여 좀처럼 병에 걸리지 않는다. 반면에 늘 마이너스 발상만 하는 사람은 한심스러울 정도로 쉽게 병에 걸리고 만다. 똑같은 상황, 똑같은 라이프 스타일임에도 불구하고 생기 있고 건강한 사람이 있는가하면 늘 기운이 없고, 병약한 사람이 있다. 오리슨 스웨트 마든은 성공으로 가는 생각의 법칙이외에도 또한 행복하다고 외쳐라, 하고 싶은 일을 하라, 부활을 노래하라 등에서도 생각의 중요성과 생각한 것에 대한 실천성을 강조하고 있다.

IV. 행동한 삶을 위한 태도

4.1 두려움이 없는 태도

성공과 부유에 가장 방해가 되는 것은 첫째로 두려움이다. 두려움(FEAR)이란 무엇인가? 거짓(F) 증거(E)가 진짜처럼(R) 위장한(A) 것일 뿐이다. 그 어떤 거짓 증거든 두려워 말고 필요한 일을 행하라. 욕도 역시 내가 두려워하는 그것이 내게 임하고 내가 무서워하는 그것이 내 몸에 미쳤구나 나에게는 평온도 없고 안일도 없고 휴식도 없고 다만 불안만이 있구나 말한 것을 보면 두려움이 있었다. 따라서 욕의 고난도 두려움에서 시작되었다고 볼수 있다. “내가 두려워하는 그것이 내게 임하고 내가 무서워하는 그것이 내 몸에 미쳤구나 나에게는 평온도 없고 안일도 없고 휴식도 없고 다만 불안만이 있구나”(욥 3:25~26). 즉, 두려움은 실패와 고난 전에 나타나는 징조이다. 그러나 우리는 요한 일서 4장 18절 말씀과 같이 사랑 안에 두려움이 없고 온전한 사랑이 두려움을 내쫓나니 두려움에는 형벌이 있음이라 두려워하는 자는 사랑 안에서 온전히 이루지 못 하였느니라 말씀하신 것처럼 두려움을 사랑으로 내쫓아야 한다. “사랑 안에 두려움이 없고 온전한 사랑이 두려움을 내쫓나니 두려움에는 형벌이 있음이라 두려워하는 자는 사랑 안에서 온전히 이루지 못 하였느니라”(요일 4: 18). 잠언 1:27에도 너희의 두려움이 광풍 같이 임하겠고 너희의 재앙이 폭풍 같이 이르겠고 너희에게 근심과 슬픔이 임하리니라고 말씀하고 있다. “너희의 두려움이 광풍 같이 임하겠고 너희의 재앙이 폭풍 같이 이르겠고 너희에게 근심과 슬픔이 임하리니”(잠언 1:27)

4.2 감사하는 태도

브라이언 트레이시는 감사하는 태도를 발전시켜 당신에게 일어나는 모든 것에 감사하라. 전진을 위한 단계 하나하나가 지금 상황보다 더 크고 더 나은 무언가를 성취하기 위한 과정이다(Develop an attitude of gratitude, and give thanks for everything that happens to you, knowing that every step forward is a step toward achieving something bigger and better than you current situation. - Brian Tracy)라고 감사의 태도에 대한 중요성을 말하

고 있다.

성경에도 빌립보서 4장 6절로 7절에 “아무 것도 염려하지 말고 다만 모든 일에 기도와 간구로, 너희 구할 것을 감사함으로 하나님께 아뢰라 그리하면 모든 지각에 뛰어난 하나님의 평강이 그리스도 예수 안에서 너희 마음과 생각을 지키시리라”

4.3 평안한 태도

요한복음 14장 27절에 “평안을 너희에게 끼치노니 곧 나의 평안을 너희에게 주노라 내가 너희에게 주는 것은 세상이 주는 것과 같지 아니하니라 너희는 마음에 근심하지도 말고 두려워하지도 말라”

4.4 믿음이 있는 태도

로마서 10장 10절에 “사람이 마음으로 믿어 의에 이르고 입으로 시인하여 구원에 이르는 나라”

4.5 소원이 있는 태도

빌립보서 2장 13절에 “너희 안에서 행하시는 이는 하나님이시니 자기의 기쁘신 뜻을 위하여 너희에게 소원을 두고 행하게 하시나니”

4.6 하나님과 함께하는 태도

로마서 1장 28절로 32절에 또한 그들이 마음에 하나님 두기를 싫어하매 하나님께서 그들을 그 상실한 마음대로 내버려 두사 합당하지 못한 일을 하게 하셨으니 곧 모든 불의, 추악, 탐욕, 악의가 가득한 자요 시기, 살인, 분쟁, 사기, 악독이 가득한 자요 수군수군하는 자요 비방하는 자요 하나님께서 미워하시는 자요 능욕하는 자요 교만한 자요 자랑하는 자요 악을 도모하는 자요 부모를 거역하는 자요 우매한 자요 배약하는 자요 무정한 자요 무자비한 자라 그들이 이같은 일을 행하는 자는 사형에 해당한다고 하나님께서 정하심을 알고도 자기들만 행할 뿐 아니라 또한 그런 일을 행하는 자들을 옳다 하느니라

로마서 12장 2절에 “너희는 이 세대를 본받지 말고 오직 마음을 새롭게 함으로 변화를 받아 하나님의 선하시고 기뻐하시고 온전하신 뜻이 무엇인지 분별하도록 하라”

4.7 통제하는 태도

잠언 16장 32절에 자기의 마음을 다스리는 자는 성을 빼앗는 자보다 낫다고 했는데 마음은 입술의 고백을 통해서 다스릴 수 있는 것입니다. 잠언서 4장 23절에 “모든 지킬 만한 것 중에 더욱 네 마음을 지키라 생명의 근원이 이에서 남이니라”

4.8 마귀에 틈을 주지 않는 태도

요13:2에 "마귀가 벌써 시몬의 아들 가룟 유다의 마음에 예수를 팔려는 생각을 넣었더라." 신명기 10:12-22에 이스라엘아 네 하나님 여호와께서 네게 요구하시는 것이 무엇이냐 곧 네 하나님 여호와를 경외하여 그의 모든 도를 행하고 그를 사랑하며 마음을 다하고 뜻을 다하여 네 하나님 여호와를 섬기고 내가 오늘 네 행복을 위하여 네게 명하는 여호와와 명령과 규례를 지킬 것이 아니냐 하늘과 모든 하늘의 하늘과 땅과 그 위의 만물은 본래 네 하나님 여호와께 속한 것이로되 여호와께서 오직 네 조상들을 기뻐하시고 그들을 사랑하사 그들의 후손인 너희를 만민 중에서 택하셨음이 오늘과 같으니라 그러므로 너희는 마음에 할례를 행하고 다시는 목을 곧게 하지 말라 너희의 하나님 여호와와는 신 가운데 신이시며 주 가운데 주시요 크고 능하시며 두려우신 하나님이니라 사람을 외모로 보지 아니하시며 뇌물을 받지 아니하시고 고아와 과부를 위하여 정의를 행하시며 나그네를 사랑하여 그에게 떡과 옷을 주시나니 너희는 나그네를 사랑하라 전에 너희도 애굽 땅에서 나그네 되었음이니라 네 하나님 여호와를 경외하여 그를 섬기며 그에게 의지하고 그의 이름으로 맹세하라 그는 네 찬송이시요 네 하나님이니라 네 눈으로 본 이같이 크고 두려운 일을 너를 위하여 행하셨느니라. 애굽에 내려간 네 조상들이 겨우 칠십 인이었으나 이제는 네 하나님 여호와께서 너를 하늘의 별 같이 많게 하셨느니라.

4.9 선한 말을 하는 태도

마태복음 15장 16~20절 말씀에 “예수께서 이르시되 너희도 아직까지 깨달음이 없느냐 입으로 들어가는 모든 것은 배로 들어가서 뒤로 내버려지는 줄 알지 못하느냐 입에서 나오는 것들은 마음에서 나오나니 이것이야말로 사람을 더럽게 하느니라 마음에서 나오는 것은 악한 생각과 살인과 간음과 음란과 도둑질과 거짓 증언과 비방이니 이런 것들이 사람을 더럽게 하는 것이요 찢지 않은 손으로 먹는 것은 사람을 더럽게 하지 못하느니라” 눅6:45에 “선한 사람은 마음에 쌓은 선에서 선을 내고 악한 자는 그 쌓은 악에서 악을 내나니 이는 마음에 가득한 것을 입으로 말함 이니라”

V. 결 론

여러분은 이런 태도를 가지십시오. 그것은 곧 그리스도 예수께서 보여 주신 태도입니다 (빌립보서 2장 5절). 항상 긍정적이고 낙관적인 태도는 로이드 알렉산더말과 같이 낙관적인 태도는 목표 달성에 필수불가결한 요소이며, 용기와 진정한 발전의 토대다(Optimism is essential to achievement and it is also the foundation of courage and true progress. -Lloyd Alexander). 긍정적인 태도는 강력한 힘을 지닌다. 아무것도 그것을 막을 수 없다.

우리의 삶은 우리에게 일어나는 일이 아니라 우리가 거기에 어떻게 반응하는가에 따라 달라진다. 또 삶이 우리에게 주는 것이 아니라 우리가 삶에 갖는 태도에 따라 달라진다. 긍정적인 태도는 연쇄반응을 일으켜 긍정적인 생각과 긍정적인 사건, 긍정적인 결과를 가져온다. 그것은 촉매제와 같으며, 놀라운 결과를 일으키는 스파크다.

시장에서도 댄 브렌트 번트의 말과 같이 판매에 대한 접근방식과 관련해 어떤 것을 바꾸든, 가장 큰 차이를 만들어주는 것은 당신의 태도다. 고객과 서비스, 제품 혜택, 고용주, 당신 자신 등에 대한 당신의 태도 말이다(If you change anything about the way you

approach selling, the thing that would make the biggest difference would be your attitude. Your attitude toward your customer, your service, the benefits of your products, your employer, and yourself.- Dan Brent Burnt).

따라서 우리의 꿈과 삶의 형태를 결정짓는 기류는 우리가 날마다 길러내는 태도와 마음 가짐에서 나온다(The currents that determine our dreams and shape our lives, flow from the attitudes that we nurture everyday).

욥은 사탄으로 말미암아 아들 일곱과 딸 셋 및 욥의 소유물은 양 칠천 마리, 낙타 삼천 마리, 소 오백 겨리, 암나귀 오백 마리를 모두 잃어버렸다. 즉 내가 두려워하는 그것이 내게 임하고 내가 무서워하는 그것이 내 몸에 미쳤구나 나에게서는 평온도 없고 안일도 없고 휴식도 없고 다만 불안만이 있구나(욥 3:25~26)처럼 생각과 마음으로 두려워하는 태도가 욥에게 일어나게 되었다. 태도와 마음 및 생각에 대한 문헌들을 살펴보면 것과 같이 미셸 루트번스타인, 로버트 루트번스타인의 생각의 탄생, 윌러스 위틀스의 부자가 되는 생각의 법칙, 제임스 알렌의 생각의 법칙과 생각의 연금술, 오리슨 스웨트 마든의 성공으로 가는 생각의 법칙, 박종하의 생각이 나를 바꾼다, 한동철의 생각이 부를 결정한다, 폴 매코믹의 생각을 바꾸면 인생이 바뀐다, 조용기의 행복을 주는 생각 등이다.

형통한 삶을 위한 태도로는 두려움이 없는 태도, 감사하는 태도, 평안한 태도, 믿음이 있는 태도, 소원이 있는 태도, 하나님과 함께하는 태도, 통제하는 태도, 마귀에 틈을 주지 않는 태도, 선한 말을 하는 태도 등이다.

참고문헌

- 나폴레온 힐 저, 김정수 역, *나폴레온 힐 성공의 법칙*, 중앙경제평론사, 2007.
- 노만 빈센트 필, *행복한 성공을 부르는 삶의 지혜*, 서울미디어, 2003.
- 노만 빈센트 필 저, 김진욱 역, *적극적 사고방식*, 범우사, 1993.
- 데일 카네기 저, 강성복 역, *데일 카네기 1% 성공습관*, 리베르, 2010.
- 로버트기요사키 저, 형선호 역, *부자 아빠 가난한 아빠*, 황금가지, 2006.
- 로버트 솔러 저, 정성호 역, *간절히 원하면 이루어라*, 해일, 2001.
- 맥스웰 몰츠 저, 공병호 역, *맥스웰 몰츠 성공의 법칙*, 비즈니스 북스, 2003.
- 미셸 루트번스타인, 로버트 루트번스타인 저, 박종성 역, *생각의 탄생*, 비에코의서재, 2008.
- 박정윤, *성경으로 배우는 행복한 증권투자*, 영남대학교 출판부, 2008.
- 박정윤, *행복한 부자*, 영남대학교 출판부, 2007.
- 박종하, *생각이 나를 바꾼다*, 한국경제신문사, 2003.
- 베니 힌, *부자가 되는 것은 하나님의 뜻입니다*, 크레도, 2000.
- 벤자민 플랭클린. 앤드류 카네기 저, 이성희 옮김, *성공을 위한 인생 : 벤자민 플랭클린과 앤드류 카네기의 부의 길*, 생각하는 책, 2005.
- 윌러스 위틀스 저, 김병민 역, *부자가 되는 생각의 법칙*, 파노라마, 2008.
- 오리슨 스웨트 마든, 김시현 역, *성공으로 가는 생각의 법칙*, 다리미디어, 2003.
- 임병진, 임태순 “다윗을 통하여 본 성공한 부유자와 성공자의 역할,” *로고스경영연구*, 8 (2), (2010. 8), 179-192.
- 스코트 앤더슨, *하나님의 부자학*, 북마크, 2008.

- 스티븐 코비 저, 김정섭 역, *성공하는 사람들의 7가지 습관*, 감영사, 2003.
- 앤서니 라빈스 저, 조진형 역, *네안의 잠든 거인을 깨워라*, 씨앗을 뿌리는사람, 2008.
- 월레스 와틀스 저, 고희정 역, *부자의 법칙*, 동방미디어, 2003.
- 제임스 알렌 저, 김은희 역, *생각의 연금술*, 동서문화사, 2004.
- 제임스 알렌 저, 고명선 역, *생각의 법칙*, 물푸레, 2003.
- 조셉 머피 저, 이선중 역, *인생에 기적을 일으킨다*, 선영사, 1997.
- 조용기, *행복을 주는 생각*, 교회성장연구소, 2007.
- 존 맥스웰 저, 조영희 역, *생각의 법칙 10 +1*, 철림출판, 2003.
- 캐서린 폰더, *성서속의 백만 장자*, 국일미디어, 2003.
- 토마스 스탠리 저, 이덕한 역, *백만장자가 되는 법*, 아태정보, 1997.
- 한국은행, *경제통계연보*, 2002
- 한국 FPSB, *AFPK 은퇴설계와 종업원 복리후생*, 2004
- 한국 FPSB, *CFP 은퇴설계와 종업원 복리후생*, 2004
- 한동철, *생각이 부를 결정한다*, 무한, 2008.
- 헨리 워메리이런즈, *부에 대한 거룩한 권리*, 올리브 북스, 2008.
- 현대성공학연구원, *빌게이츠의 인생충고 10가지*, 텐북, 2007.
- 폴 매크믹 저, 김우열 역, *생각을 바꾸면 인생이 바뀐다* (원제 Secrets of the miracle inside : find what's missing to make your life), 뜰, 2008.
- Asher, Mukul G., "Pension Reform, Capital Markets and Corporate Governance in Malaysia," *Journal of Financial Regulation and Compliance*, 9(1), (2001), 45-63.
- Cagan, Phillip, *The Effect of Pension Plans as Aggregate Savings*, New York: NBER, 1965.
- Feldstein, Martin, "Do Private Pensions Increase National Savings?", *Journal of Public Economics* 10, (1978), 135-146.
- Hubbard, Glenn R., "Pension Wealth and Individual Saving: Some New Evidence", *Journal of Money, Credit and Banking* 18, (1986), 35-51.
- Impavido, Gregorio and Alberto R. Musalem, "Contractual Savings, Stock and Asset Markets", The World Bank Working Paper, 2000.
- Katona, George, *Private Pensions and Individual Saving*, Institute for Social Research, The University of Michigan, 1965.

분과발표_로고스경영학회 4

기독교적 관점의 창업정신의 모색

최무진 (계명대)

I. 서론

2013년부터 시작된 박근혜 정부는 창조경제를 강조하고 있다. 창조경제는 자본이나 단순한 노동보다 인간의 창의력, 상상력, 아이디어, 지적 능력을 최대한 활용하여 새로운 경제적 가치를 생산하고 소비하는 선도형 경제로서 ‘창조산업(creative industries)’의 핵심이 되는 개념이다. 예를 들어, 예술·문화·기술 등 사람의 창의력과 경제가 융합되고 어우러진 새로운 산업을 통틀어 일컫는 기업과 산업적 차원의 개념으로 2000년대 들어와 영국 등 일부 국가와 국제기구가 사용하기 시작하였다.¹⁾

창조경제의 목적은 다양한 지식과 첨단 기술이 특정 업종과 산업의 경계를 넘어 융합됨으로써 이전에 없던 새로운 시장가치를 창출하고 더 많은 일자리를 창출하는 것이다. 이를 가능하게 하는 원동력은 새로운 아이디어를 생성하고 이를 새로운 사업으로 현실화하는 창의력과 추진력 그리고 이를 적절하게 관리 통제함으로써 지속경영을 가능하게 하는 경영능력이다.

창업(start-up)은 실패할 시 높은 위험을 감수해야 하는 일임에도 불구하고 오늘날 많은 사람들이 창업에 도전하고 있다. 2013년 전국에는 약 1천개의 산업단지가 조성되어 있으며 약 7만개 기업이 입주해 있다. 산업단지에 근무하는 인원도 188만명이며 제조업 생산의 66%, 수출의 74%를 차지하고 있다.²⁾ 우리 정부는 90년대 후반부터 지속적인 성장과 일자리 창출을 위해 벤치기업을 적극적으로 육성해 왔다. 1997년에 ‘벤처기업육성을 위한 특별조치법’을 제정하여 글로벌 벤치기업 확인 요건을 규정하였고, 각종 규제를 완화하였으며, 창업 투자 인력 기술 시설 입지 상장 인수합병 세제 등 각종 정책적인 지원을 통해 벤치기업의 자생을 지원해 왔다. 글로벌 금융위기 이후 2010년에는 청소년 창업교육, 교수 연구원 대학생의 창업활동 촉진, 1인 창조기업의 저변확대 등의 정책을 추진하면서 창업을 통한 일자리 창출도 도모해 왔다. 그 결과 우리나라의 벤치기업 수는 2001년을 정점으로 감소하다가 2004년부터 증가세로 돌아선 후, 2010년 말에는 20,413개의 벤치기업들이 등록되어 있다(중소기업청, 2010). 이러한 제조업체와 벤치기업이 아닌 식음료 서비스업, 유통 등 서비스업종으로 가면 훨씬 많은 수의 창업이 매일 이루지고 그에 못지않은 폐업도 발생하고 있다.

사람들이 창업을 하는 동기는 매우 다양할 것이며, 성공적인 창업을 결정짓는 많은 요인들도 연구되었다. 강판국(2004)은 막스 웨버, 슈페터 그리고 피터 드러커가 제시한 기업가정신의 개념을 검토하였으며, 이를 일본과 한국의 경제발전, 주요 기업들과 연계한 연구를 발표한 바 있다. 기업가 정신은 창업가 정신과 동의어로 사용할 수 있으며, 성공적인 창업을 결정짓는 중요한 요인 중에 하나이다. 이에 오종석과 이용탁(1999)은 환경의 불확실성과 기업가정신이 경영성과(매출액, 경상이익, 시장점유율)에 미치는 영향을 연구하였으며,

1) 시사이슈포털 아젠다넷 www.agendanet.co.kr

2) 한국산업단지공단 http://www.kicox.or.kr/home/file/webzine/14/kicox_webzine_14_01.html

지성권 등(2002)은 창업자의 특성, 외부적 지원, 조직의 특성, 마케팅 지향성, 경영전략유형, 환경 등의 변수들이 경영성과에 미치는 영향을 연구하였다. 박동수와 구언회(2007)는 경영자의 심리적 특성이 기업가정신의 구성개념이 될 수 있는지를 탐색하였으며, 이를 근거로 경영자의 심리적 특성과 기업가정신이 기업성장에 미치는 영향을 연구하였다. 구체적으로 이일한과 한주희(2009)는 벤처기업 창업자의 리더십(카리스마, 개별배려, 지적자극)이 구성원들에게 미치는 영향을 연구한 바 있다. 장수덕(2011)은 우리나라 벤처기업들을 기업수준의 기업가정신 활동을 중심으로 유형화하였고, 유형별 특성들을 비교 분석하였다. 그는 벤처기업을 혁신 및 전략적 쇄신 중시형, 벤처링 중시형, 안정 중시형으로 분류하고 이들 간에 기업가, 환경, 전략, 조직 및 자원능력 등에 있어 차이가 있음을 발견하였다. 정인식과 김은비(2013)는 글로벌 시장에서 중소기업의 기업가정신과 시장지향성에 관한 연구를 수행하였다.

이상에서 보듯이 세속적 관점에서 성공적인 창업을 가능하게 하는 요인들과 이러한 요인들이 성공적인 창업에 미치는 영향에 대한 연구는 활발하게 진행되어 왔지만 기독교적 관점에서 바라본 기업가정신은 미진한 편이다. 그 중에서 Goossen(2004)은 기업가정신의 개념적 구성요소를 표준 모델, 영적 모델, 기독교적 모델로 구분하여 비교하였다. 특히 쉽게 혼동할 수 있는 영성적 모형과 기독교적 모형의 차이점을 문헌을 기반으로 잘 비교 연구하였다.

이에 본 연구는 Goossen의 연구 결과를 보다 확장 및 개선하고자 한다. Goossen은 기업가정신을 구성하는 핵심요인들을 표준적 모델, 영적 모델, 기독교적 모델로 각기 제시하고 있다. 그렇지만 본 연구가 초점을 두고자 하는 창업정신은 기업가정신과 약간의 차이가 있다. 첫째, 기업가정신은 창업 과정이 마무리된 후 지속경영까지 포함하는 포괄적인 개념인 반면, 창업 정신은 불확실성이 매우 높은 초기 창업 과정만을 대상으로 한다는 점이 현저히 다르다. 둘째, 우리나라와 타 국가의 창업을 둘러싼 정치 경제 사회적 환경과 창업 문화가 현저하게 다르다. 이러한 차이점들을 인식하고, 이를 창업정신의 구성요소를 설명할 때 반영할 필요가 있다. 따라서 본 연구는 지금까지 연구된 창업정신의 세속적 관점을 정리하고, 이들을 기독교 관점과 비교하고자 한다. 특히 우리나라의 정치 경제 사회적 요인을 고려한 창업정신의 구성개념을 기독교 관점에서 제시하고자 한다.

II. 기업가정신과 창업정신

본 연구는 창업정신과 기업가정신을 구분하였다. 모든 기업은 생명주기가 있다. 현재 존재하는 모든 기업들은 창업이라는 과정을 거쳤으며 때로 생명을 다한 기업들은 시장에서 퇴출되기도 한다. 일반적으로 창업 후 일정 궤도에 안착한 후, 기업들은 환경 변화에 적응하며 지속적으로 경쟁적 우위를 확보하기 위한 노력을 하면서 성장한다.

이종순과 지정택(1992)은 이전의 연구를 종합하여 기업의 발전단계를 창업기, 구축기, 성장기, 전환기로 나누었으며, 각 기간마다 창업자 또는 경영자의 특성이 해당 기업의 환경과 직면한 문제에 적합해야 기업이 성공할 수 있다고 주장하였다. 정병무(2009: 60)는 기업가와 경영자는 보는 시각과 역할 그리고 위험을 받아들이는 정도의 차이가 있다고 하였다. 기업가는 기업의 궁극적인 목표와 가치를 창조하고 리더십을 발휘해서 기업의 체계와 전반적인 시스템을 구축하며, 그에 따른 모든 위험을 감수하는 사람이다. 반면에 경영자는 궁극적인 목표를 달성하기 위한 장기적인 비전을 가지고 기업을 운영하고 관리하는 것이

핵심 역할이라고 하였다. 그는 1937년에 창업된 맥도날드가 발전하는데 기여한 주요 기업가와 경영자를 소개하며 자신의 주장을 뒷받침하고 있다. 초창기에는 창업형 기업가 맥도날드 형제가 새로운 대량 서비스 시스템을 창안하였으며, 이어 기업가 레이 크록이 조직을 확대개편 하였으며, 끝으로 글로벌 경영형 기업가 후지타 텐은 글로벌시장(특히 일본)에서 맥도날드의 현지화를 주도하면서 오늘날의 글로벌 기업으로 발전시켰다는 것이다.

이렇듯 많은 창업자들이 혁신적 아이디어를 가지고 기업을 시작하지만 어느 정도의 규모에 이르게 되면 전문경영자의 도움을 얻어 커진 기업 규모에 걸 맞는 경영시스템을 구축해야 하며 이를 위해 전문경영자의 도움을 받아야 한다. 1세대 벤처창업자 변대규 회장은 “매출 3000억원이었던 회사가 2005년 매출 6000억원으로 넘어서면서 생각지 않은 어려움에 봉착했다. 열정과 주인의식이 강한 벤처도 아니고 시스템 경영이 제대로 구축된 대기업도 아닌 어정쩡한 상황에서 엄청난 비효율이 발생하기 시작했다... SCM(Supply Chain Management)이 왜 중요한 지 미처 몰랐다. 벤처시절에는 재고나 영업관리를 대부분 수작업으로 했다. 하지만 생산기지가 유럽·중국·인도·폴란드 등으로 다변화하고 매출이 크게 늘어나면서 기존 방식에 한계가 드러났다. 장부상 재고와 실제 사이에 엄청난 차이가 나는 것은 물론, 배로 가야 할 자재가 비행기로 가든지 하는 사례가 비일비재했다. 어렵게 번 돈을 이처럼 눈 뜨고 날리는 경우가 허다했다.”고 했다.³⁾

따라서 본 연구는 기업가정신을 논하되 성공적 창업정신에 초점을 두고자 한다. 창업정신은 특히 미래의 수요가 불확실하여 만일 실패할 시 손실이라는 큰 위험을 부담해야 하는 상황에서 새로운 목표와 가치를 추구하기 위해 혁신적인 조직과 시스템을 구축하기 위해 창조력과 리더십을 발휘하는 것을 말한다. 사회 복지적 안전망도 부실하고 초기창업자금과 경영컨설팅 지원이 원활하지 하지 않은 우리나라에서 창업은 미국이나 EU보다 훨씬 위험 부담이 높은 선택이다.

III. 기업가정신의 세속적 연구

기업가정신의 세속적 연구는 표준적 관점과 영적 관점으로 나눌 수 있다(Goossen(2004)). 표준적 관점은 전적으로 경영학 분야의 교수나 연구자의 기존 연구로부터 정립한 것이다. 일반적으로 이들은 특정 분야에 대한 데이터를 수집하고 분석하여 문제를 진단하거나 다양한 전문적인 활동을 오랫동안 수행해온 집단이다. 따라서 이들이 연구결과는 주로 학술지에 출간된 것으로써 학술적 문헌으로 볼 수 있다.

우리나라의 벤처기업에 대한 연구들은 i) 벤처기업의 경영적 성과와 이 성과에 영향을 미치는 요인들 그리고 이들 간의 관계에 관한 연구, ii) 벤처기업의 철학적, 심리적 근간인 기업가 정신(entrepreneurship)과 이것이 경영적 성과에 미치는 영향에 관한 연구 그리고 iii) 벤처기업의 성공 또는 실패 사례 등으로 나눌 수 있다. 예를 들면, 지성권 등(2002)은 창업자특성, 외부적 지원, 조직의 특성, 마케팅 지향성, 경영전략유형, 환경 등의 변수들이 경영성과에 미치는 영향을 연구하였다. 박동수와 구연희(2007)는 경영자의 심리적 특성이 기업가정신의 구성개념이 될 수 있는지를 탐색하였으며, 이를 근거로 경영자의 심리적 특성과 기업가정신이 기업성장에 미치는 영향을 연구하였다. 이일한과 한주희(2009)는 벤처기업 창업자의 리더십(카리스마, 개별배려, 지적자극)이 구성원들에게 미치는 영향을 연구한 바

3) 조선일보 http://news.chosun.com/site/data/html_dir/2008/03/27/2008032701117.html

있다. 최근 장수덕(2011)은 우리나라 벤처기업들을 기업수준의 기업가정신 활동을 중심으로 유형화하였고, 유형별 특성들을 비교 분석하였다. 요약하면 벤처기업의 성공을 결정짓는 중요한 요인들 중에 하나는 창업자 또는 리더의 심리적, 행동적 특성과 창업정신이라 할 수 있다. 이러한 학술적 문헌은 기업가정신의 표준적 관점의 근거를 이루고 있다.

학술적 문헌 이외에도 미국의 경우, 많은 책들이 기업가 정신을 다루고 있다. 이러한 책들은 저자들의 경험을 바탕으로 기업가 정신의 구성개념을 설명하고 이것들이 어떻게 현장에 적용될 수 있었는지를 설명함으로써 미래 창업자들을 위한 심리적, 정신적 조언을 제공하고 있다. 창업 컨설턴트가 쓴 일부 저서는 자신의 경험을 기반으로 한 자서전적 성격이 강해 학술적 분석은 결여되어 있다. 특히 웹사이트에 게재되어 있는 다수의 문서들은 저자들이 컨설팅 비즈니스 홍보를 위한 목적으로 작성된 것들이 많다. 이러한 문헌들은 상업적 문헌으로 분류할 수 있다.

현실적으로 두 진영의 문헌들이 서로를 인용하는 예는 거의 없다(Goossen, 2004). 두 진영이 생성하는 지식들은 서로 상이한 채널을 통해 상이한 고객들에 의해 소비되는 관계로 기업가 정신에 대한 이해와 해석이 각양각색을 이룬다. 예를 들어, 미국에서 Michael Gerber가 쓴 「The E-Myth: Why Most Small Businesses Don't Work and What to Do About It」는 수백만부가 팔렸으며 수많은 소상공인, 중소기업 CEO들에게 큰 반향을 불러일으켰다. 그는 이 책의 영향력에 힘입어 컨설팅 서비스, 도서 출판, 세계적인 강연 여행 등 크게 성공했음에도 불구하고 기업가 정신을 다루는 학술적 문헌에서는 거의 인용되지 않고 있다. 즉 기업가 정신에 대한 두 진영의 접근방법은 현저한 차이를 보이고 있는 것이다.

한편 영적 관점은 표준적 관점과 달리 인류가 발달시켜온 보편적 도덕률과 인본주의적 접근방법을 적용하고 있으며, 다수의 상업적 문헌들은 이러한 방식으로 기업가정신에 접근하고 있다. 종교적 다원주의가 팽배하고 있는 이 시대에 보편적 선과 덕목(사회적 책임, 자기성취 등)이 필요하다고 생각하는 기업가들은 영적 관점의 기업가정신을 쉽게 수용할 수 있다.

본 연구에서는 기업가 정신의 표준적 관점을 설명하기 위해서는 학술적 문헌을 이용하였으며, 영적 관점을 설명하기 위해서는 주로 상업적 문헌을 활용하였다.

1. 세속적 연구방법 #1: 표준적 관점

기업가는 미래에 있을 보상을 위해 현실의 위험을 과감하게 선택하는 사람으로 오랫동안 정의되어 왔는데 이는 독일 경제학자 Schumpeter(1934)의 노력에 기인한다. 1930년 중반에 슈페터는 기업가 정신을 보다 새롭고 더 혁신적 기술로 현재의 기술과 일을 하는 방식을 대체하는 소위 ‘창조적 자기파괴’ 개념으로 확장하였다. 이후 기업가 정신을 정의하기 위한 노력들이 간헐적으로는 있었지만 이 주제가 뿌리를 내리기 시작한 것은 기업가의 영향력과 존재감이 확연해지기 시작한 1970~80년대 부터였다. 많은 사람들이 기업의 피고용인으로서 안락한 삶을 누리다가 이 무렵부터 창업을 통한 사업가의 길을 걷고자 사람들이 늘어나기 시작하였다. 즉 크고 작은 창업을 통한 사업을 시작하는 일이 광범위하게 용납되는 사회적 분위가 형성된 것이다. 이러한 경향은 불황으로 기업들이 구조조정을 위한 해고를 하면서 더 이상 평생 고용이 보장되지 않은 사회적 현상으로 더욱 가속화되었다.

창업이 보편화되면서 기업가들이 대량 출현하였다. 이는 국가의 경제적, 사회적 구조를 변화시켰으며 개인적으로 거대한 부를 축적한 기업가들의 영향력은 계속 커져갔다. Drucker(1985)도 기업가가 주도하는 사회의 출현이야말로 역사의 거대한 전환점이라고 지적하였다.

창업을 하는 일이 보편화되면서 초창기 연구자들은 창업자라는 개인에 관심을 가졌을 뿐 기업을 성공적으로 일구게 된 과정에 대해서는 별 관심이 없었다. 초반에 연구자들은 성공한 창업자와 그렇지 못한 창업자의 유전적, 성격적 차별 요인을 찾는 일에 집중하였다. 그렇지만 연구가 진행되면서 한 기업을 창업하는 과정에는 더 많은 연구가 필요한 기업가 정신이 있다는 것을 인지하기 시작하였다. 1980년 중반에 발간된 피터 드러커의 저서 「Innovation and Entrepreneurship: Practices and Principles」가 기업가 정신의 중심에는 ‘혁신이 있다는 점을 강조하면서 기업가 정신에 대한 논쟁이 개인적 특성에서 떠나기 시작하였다. 드러커는 “지금까지는 혁신과 기업가 정신을 마치 특별한 재능이나 성격, 변칙이는 영감을 가진 천재처럼 신비로운 것으로 간주해 왔지만 이 책에서는 시스템적으로 언제라도 조직할 수 있는 목표지향적 과업으로 정의”하였다(Drucker, 1985: 247). 이 정의는 그동안 파편화되어 하나의 흐름으로 연결되지 못한 모호한 개념들을 하나의 과정으로 재차 강조한 것이었다.

현재 교과서에 언급되는 ‘기업가정신’의 정의들은 저자에 따라 다양하지만, 일반적으로는 “기회를 얻기 위해 과감히 위험을 부담하고자 하는 의지”라는 문구가 자주 포함 된다(Lambing and Kuelhe, 2003: 32). Longenecker et al. (2003: 2)은 기업가를 “새로운 시장의 기회를 발견하고 이 필요에 응하기 위해 새로운 기업을 설립함으로써 자율적 시장경제 시스템의 형성을 돕는 의사결정자”로 정의하였다. 이러한 정의는 구체적으로 ‘창업정신’ 또는 ‘창업자’를 적시한 것으로 볼 수 있다. 시간이 지나면서 학자들은 기업가 정신을 점점 포괄적으로 정의하게 된다. 예를 들어 Coulter(2003: 6)는 기업가 정신을 “현재 보유하고 있는 자원과는 상관없이 혁신과 독창성을 통해 소비자의 필요와 욕구 채워줌으로써 새로운 가치를 창출하고 성장할 수 있는 기회를 찾기 위해 개인이나 그룹이 조직적으로 노력하는 과정”으로 정의하였다. 한편 Dollinger (2003: 5)는 기업가 정신을 “위험과 불확실성을 무릅쓰고 이윤과 성장을 위해 혁신적 경제 조직 (또는 조직들의 네트워크)을 만드는 것”으로 정의하였으며, Hisrich and Peters (2002: 10)는 기업가 정신을 “재무적, 심리적, 사회적 위험을 감수하며 시간과 노력을 들여 가치가 있는 새로운 것을 만들어 냄으로써 금전적 보상이나 개인적 만족과 독립을 얻는 과정”으로 정의하였다.

Timmons (2003: 47)는 기업가 정신을 더 포괄적으로 정의하였다. 그는 기업가 정신을 “기회를 찾고, 전인적으로 접근하며, 균형된 리더십으로 생각하고, 추론하며, 행동하는 방식”으로 정의하고, 동적인 창업 프로세스의 핵심 주제들을 망라하는 본원적 모형을 제시하였다. 이 모형은 다음 3가지로 구성된다. 첫째는 아이디어를 넘어 기회가 주도하는 과정으로서 수요, 시장 규모, 수익률과 같이 비즈니스적으로 의미가 있을 경우를 전제한다. 둘째, 혁신에 제약을 받지 않는 선도 기업가나 혁신적 팀이 주도하는 과정이다. 셋째, 기본적으로 제한된 자원으로 최대의 효과를 얻을 수 있도록 창의적으로 자원을 활용하는 과정이다. 이 3가지의 과정(추진요인)들이 균형적으로 잘 맞아 떨어질 때 창업 프로세스가 성공할 가능성이 높아진다. 결론적으로 기업가 정신을 개인의 특성으로만 정의하기보다 동적인 경영환경의 총체적 프로세스에 의해 결정된다고 하였다. 이를 근거로 기업가 정신의 표준 개념을 다음과 같이 5가지 요소로 구성하였다.

(1) 창업에 요구되는 자원을 확보하는 능력

이 능력은 초기 기업가 정신의 정의에서 발견되는 “창조적 파괴”에 잘 나타나 있다. 재무적, 인적 자원을 축적하는 능력이 결여된 창업자는 비행기 없는 조종사와 같으며 발전의 여지가 전혀 없다. 사실 이 능력을 갖기가 쉽지 않으므로 많은 창업자들은 “bootstrapping”이라 불리듯 이를 스스로 해결하지 않으면 안된다. 특히 우리나라의 경우 위험도가 높은 벤처사업에 외부 투자를 유치하기가 매우 어렵기 때문에 자신의 급여나 미래의 소득인 퇴직금까지 투입해야 하는 경우도 많다. 따라서 기업가는 투자금 유치를 위해 타인을 설득할 수 있는 능력이 필요하다. 현재 창업 초기에 필요한 기금을 확보하는데 어려움을 덜어주기 위해 정부와 대기업 재단들은 다양한 창업지원 프로그램을 운영하고 있다. 창업선도대학 선정 및 지원, 소상공인 창업자금대출, 청년창업펀드 및 엔젤투자 매칭펀드의 조성, 각종 창업경연대회 등이 그것이다.

(2) 혁신과 변화를 시스템적으로 추구하는 능력

기업가는 시장에서 혁신과 변화를 위한 기회를 인지하고, 포착하고, 추구하는 능력을 가져야 한다(Martinez, 2003). 혁신과 변화는 특히 지속경영을 위해 필수적인 요소이다. 기업가에게 이 변화란 삶의 한 부분으로 관리의 대상으로 인식해야지 피해야 하는 것이 아니다. 기업가는 항상 변화를 추구하고, 그것에 대응하고, 기회를 잡기위해 그것을 활용하는 자세를 가져야 한다. 혁신과 변화를 통해 창업의 성공을 기대하는 기업가는 반드시 박학다식한 혁신가가 되어야 한다. 드러커(1996: 280)는 혁신을 기업가 정신을 구현하는 구체적인 도구로 보고 부의 창출을 위한 새로운 역량으로 보았다. 기업가는 혁신에 대한 비용을 지불해 줄 시장의 테두리 안에서 혁신을 추구해야 한다. 예를 들어, 미국의 월마트는 소비재의 구매, 물류, 유통에 있어 끝없는 혁신을 통해 양질의 제품을 최저가로 시장에 공급하고 있는데, 이러한 노력에 대해 전 세계적으로 수백만 명의 고객들이 보상을 하고 있는 것이다. 드러커(1996: 284)는 창업과정을 변화를 위해 의도적이고 조직적인 노력을 들이고, 경제적, 사회적 혁신을 가져올 기회를 체계적으로 분석하는 시스템적 혁신과정으로 파악하였다. 성공적인 창업은 새로운 기업의 비전과 전략 그리고 제조 서비스 시스템의 창안이 필요하며, 기존 경쟁업체가 있는 경우, 이들의 것을 능가할 수 있는 혁신적인 것들을 제시할 수 있어야 한다.

(3) 과업완수에 필요한 개인의 역량

벤처기업의 성공적 설립에는 개인이 지닌 탁월한 성취역량이 중요하다. 개인의 성취역량과 관련되는 요소들로서는 동기부여, 위험 인내도, 변화와 불확실성을 해결하는 능력, 기술적 능력, 자기주도성 등을 들 수 있다(Balabanis and Katsikea, 2003).

기본적으로 창업자는 스스로 조직의 오너가 되어 사회적으로, 경제적으로 독립적인 삶을 살고 싶은 열망이 있어야 한다. 따라서 기업가는 과업 완수에 대한 강한 집중력과 일에 대한 높은 만족감을 가져야 한다. 일반적으로 위대한 창업자들은 기업을 통해 금전적 이익을 얻겠다는 동기보다 그 사업을 통해 얻게 되는 자기만족과 사회적 이익에 더 높은 관심을 보인다. 컴퓨터 보안회사 안랩을 창업한 안철수는 자신의 원래 직업인 의사를 그만둘 정도로 안티 바이러스 프로그램을 제작하는 일과 그 프로그램이 어려움에 처한 다수를 돕는 일에 만족하였다. 애플의 스티브 잡스는 수많은 애플마니아를 만들 정도로 제품의 완벽

한 기능성과 매력적인 디자인을 추구하였는데, 그가 단순히 돈을 더 벌기 위해 그런 일을 한다는 생각을 한 번도 한 적이 없었다(아이작슨, 2011). 즉 삶의 가치를 추구하는 성공적 창업자들은 스스로 어떤 가치 있는 일을 이뤄내는 것에 매우 만족하는 경향이 있다.

두 번째 세속적 연구방법인 영적 관점은 창업자의 개인 역량을 향상시키고 잠재력을 일깨우기 위해 인간을 영성을 가진 동물로 보며 인간의 영적 능력과 잠재력을 강조한다. 한편 기독교적 관점에서 볼 때 신실한 크리스천은 하나님이 제공하는 다른 차원의 영적 에너지를 공급받고 있다.

(4) 핵심 역량과 사업에 대한 객관적 평가 능력

성공적 창업자에게 필요한 또 다른 역량은 포착된 사업적 기회에 얽힌 위험과 보상에 대한 객관적 평가능력이다. 신사업이 제공할 정확한 현금 흐름의 중요성을 잘 이해하지 못하는 기업가는 시장에서 오래 생존할 수 없다. Kaplan(2003)은 잠재적 기회를 분석할 때 밟아야 하는 5단계로써 첫째, 사업 아이디어를 평가한다, 둘째, 아이디어 보호를 위한 조치를 취한다(특허신청 등), 셋째, 현금흐름분석을 한다, 넷째, 경쟁적 우위 분석을 위해 시장 분석을 수행한다, 끝으로 경쟁적 분석을 수행한다를 제시하였다.

창업자가 이러한 절차에 충분한 시간을 투입하였다 하더라도 투자 위험으로부터 완전히 자유로운 창업이란 있을 수 없다. 결국 창업자가 감당할 수 있는 위험수준은 투자금액, 회수의 규모와 시기, 창업자의 개인적 상황에 따라 정해질 것이다. 따라서 사업적 기회에 얽힌 위험과 보상에 대한 객관적 평가는 창업 과정에서 중요한 과제로 볼 수 있다.

오늘날 대학의 경영학 교육과정들은 이러한 객관적 평가능력을 잘 교육하고 있지만, 때로 결말을 알 수 없는 사업적 기회와 그에 따른 위험을 예측하기에는 부족하다. 이에 영적 관점과 기독교적 관점은 비전과 통찰력을 요구하는 복잡한 문제에 적절한 해결책을 제공하고 있다.

(5) 성공에 필요한 개인적 습관개발 능력

창업에 적합한 성격이나 습관에 대한 문헌들은 매우 많다. 일부 문헌은 이러한 성격과 습관은 유전적으로 주어지는 것으로 보기도 하며, 일부는 학습될 수 있다고 주장한다(Isachsen, 1996; Miner, 1996). 일부 성격이나 습성이 창업에 도움이 될 수는 있겠지만 일반적으로 기업가 정신이란 습득한 후 습관화되는 기술들(skills)의 집합으로 볼 수 있다(Goossen, 2004).

Timmons(2003: 249-254)는 성공적인 기업가에게 나타나는 특성으로 아래 5가지를 제시하고 있다. i) 헌신과 결단력, ii) 리더십, iii) 기회지향성, iv) 위험, 모호함 그리고 불확실성에 대한 인내력, v) 창의력, 자신감 그리고 적응력, vi) 탁월함의 추구이다. 이 특성들의 일부는 타고나는 부분도 있지만 대부분은 교육과 훈련을 통해 습득될 수 있는 것들이다. McGrath and MacMillan (2000, 2-3)은 체질적 기업가(habitual entrepreneur)의 특성으로 불확실성 속에서 기회를 만들어내는데 탁월한 기술을 들고 있다. 체질적 기업가에게 공통적으로 드러나는 행동적 특성으로는 i) 열정적으로 기회를 찾으며, ii) 엄격한 절제(규율) 아래 기회를 추구하며, iii) 오직 최고의 기회만 추구하며, iv) 실행에 집중하며, v) 해당 분야 사람의 모든 에너지를 끌어들이는 것이다.

표준적 관점의 한계

기업가 정신의 표준적 관점이 공통적으로 결여하고 있는 것은 사람의 영성(spirituality)에 관한 것이다. 즉 인간 정신이 지닌 신비적 요소가 결여되어 있으며, 일단 앞서 언급한 성공적 창업에 부합하는 일련의 요인들을 충족하면 기업은 성공적으로 안착하여 훌륭하게 운영될 것으로 가정하는 오류를 범하고 있다. 특히 표준적 관점은 인류의 보편적 가치관에서 볼 때 중요한 인생의 가치, 삶의 의미와 요인들을 거의 다루지 않아 보편적 선과 도덕성을 추구하는 다수의 기업가들을 동기부여하기에는 한계가 있다. 따라서 기업가 정신을 설명하는 새로운 차원의 요인을 모색할 필요가 있으며 그것이 바로 영적 관점이라 할 수 있다.

2. 세속적 관점 #2: 영적 관점

오늘날처럼 종교적 다원주의가 상식으로 받아들여지고 있는 시대에 영성(spirituality)이란 절충적 수단을 동원해 제도화된 인프라(예: 종교 단체, 비영리 조직 등)가 아닌 개인적 노력으로 존재의 의미를 추구하는 것으로 볼 수 있다. 따라서 종교가 의미 있는 인생을 추구하도록 독려하는 교리적 측면이 있지만, 거기에는 일종의 체계적 인프라(제도, 조직, 예식 등)를 전제로 하고 있기도 하다. 영성과 종교 사이에 있는 크나큰 스펙트럼의 차이가 존재한다. 종교란 제도와 조직이라는 틀 속에 가둘 수도 있을 뿐만 아니라 행동 방식이며 삶의 궁극적 관심사로도 볼 수 있다 (Gunn, 2003). Dawson (1998)은 종교를 좀 더 넓은 관점에서 종교적 자각(religious consciousness)으로 보고 있으며, 종교가 오늘날 변화하는 환경에서 유동적 성격을 가질 필요가 있다고 전제하며, 넓은 관점에서 종교를 보게 되면 종교와 영성의 차이는 상당히 좁혀지게 된다고 주장한다.

영성의 중요성과 필요성이 부각된 데는 다음과 같은 5가지 사회적 트렌드와 무관하지 않다.

(1) 탈 제도화

지난 40년간 영성은 조직화되고 제도화된 종교로부터 벗어나 개인화되는 과정을 거쳤다. 영성은 더 이상 제도화된 전통적 종교를 통해서가 아닌 개인적으로 삶의 가치와 의미에 대해 의문을 던지고 그 해답을 스스로 찾아가는 탐색의 과정으로 보고 있다. 따라서 오늘날 영성 운동은 종교에서 발견되는 긍정적인 교리를 숨아내는 수단으로 볼 뿐 조직과 사회를 향한 의무, 신조 그리고 헌신으로 보지 않는 경향이 있다. 서구의 제도화된 종교에서 이러한 인식과 해석의 변화는 1700년 무렵까지 거슬러 올라간다. 다수의 대중적 인물들의 효과적인 설득은 영성을 이해하는 관점의 전환을 가져오는데 중요한 역할을 하였다 (Herrick, 2003). 어떤 면에서 이러한 변화는 종교의 속박적 요소(자유분방한 세속적 삶을 억제하는)들을 제거한 후 일터를 포함한 삶의 다양한 영역에 적용한 것으로 볼 수 있다. 이는 더 이상 과소평가될 수 없는 트렌드로서 최근 10대, 20대의 젊은 계층에서 확연히 나타나는 현상이기도 하다. 이들의 가치관은 점점 자신의 개인적 성취를 인생의 최대 목적으로 삼는 경향을 보이고 있다(The Barna Group, 2003).

종교 조직에 대한 충성도는 TV와 스마트폰과 같은 유비쿼터스 매체에 의해 상당히 손상되고 있다. 이런 매체를 통해 많은 사람들, 특히 젊은 계층들이 교회 예배와 유사한 체험을 어디에서나 할 수 있기 때문이다. 무신론의 확산도 빼놓을 수 없다. 그 결과 지난 40년,

한국 교회는 연령별로 차이는 있지만 교회 출석자가 점진적으로 줄어드는 경험을 하고 있다.⁴⁾ 그렇다고 해서 영적인 삶을 필요로 하는 사람의 숫자도 같이 줄었다고 볼 수는 없다. 여전히 많은 사람들은 자신이 살아야 하는 이유와 당위성에 의문을 제기하고 그 해답을 찾고자 노력하고 있으며, 그 일환으로 전 세계 인구의 80%가 종교조직에 관심을 표명하였다.⁵⁾ 그리고 여전히 많은 심리학자들은 자신의 행동이론에 인간의 영적 특성을 포함하고 있다. 결과적으로 오늘날 현대인에게는 제도적 종교조직에 대한 관심은 줄어든 반면 영성을 향한 관심은 여전히 강하게 남아 있다고 볼 수 있다.

(2) 세속적 인본주의와 무신론

세속적 인본주의는 이미 오래된 트렌드이다. 비단 종교에서만이 아니라 세속적 인본주의는 믿음(신앙)을 근간으로 하는 시각과 항상 갈등관계에 있는 세계관이다. 인본주의 기초는 스토아 학파와 에피쿠로스파와 같은 그리스 철학자와 고대 중국의 공자에게까지 거슬러 올라간다. 신과 같은 외부 존재가 아니 인간이 문제해결의 중심이 되는 이론들이었다. 20세기에 이르러 과학자, 철학자, 진보적 신학자들은 믿음을 기반으로 한 세계관의 대안으로 인본주의의 확산을 위해 간밀하게 협력하기 시작하였다. 초창기 이론가들은 인본주의(휴머니즘)를 삶을 인도할 윤리적, 철학적 시스템의 필요를 충족시켜줄 다신론적 종교, 즉 초자연주의를 제거한 영성의 한 형태로 분류하였다.⁶⁾ 지난 40년 동안 초자연주의를 유력한 철학적 관점으로 인정하지 않았던 사람들은 자신의 비종교적 관점을 표현하기 위해 “세속적 인본주의”라는 용어를 사용하였다.⁷⁾ 한편 우주물리학, 진화생물학 등 최신 과학기술의 괄목할 발전은 많은 사람들을 무신론으로 내어몰고 있다. 그렇지만 모든 무신론자들이 인간의 영적 측면을 무시하는 것은 아니다.

(3) 포스터 모더니즘

포스터 모더니즘은 모더니즘과 비교해서 정의할 필요가 있다. 모더니즘은 19세기 중반에 기술의 발전과 세계 무역의 증대와 함께 부상된 사조였다. 국가 간 경쟁의 촉발로 야기된 새로운 자본주의 질서는 기존의 삶과 비즈니스 방식을 일시에 형클어 놓았다. 유명한 사회학자 막스 웨버는 다음과 같이 썼다(Ramachandara, 1996: 2-3). “현대 자본주의는 규율에 근거한 합리적 행동 시스템이었다. 그것의 주요 동기는 바로 궁극의 목표인 이윤의 지속적인 축적이었다.” 포스터 모더니즘은 계속 되어온 현대화의 연장으로 볼 수 있지만, 그 강도와 범위가 계속 증가하면서 결과적으로 현대성의 안정감을 훼손하고 결국에는 혼란만 가중시킨 측면이 있다. Grenz(1996: 12-13)는 포스터 모더니즘이 확산되면서 인류의 진보에 관한 계몽주의적 신념이 폐기되었고 과거 세대의 특징이었던 낙관주의는 종말을 고했다고 하였다. 특히 포스터 모더니즘은 보다 나은 세상의 건설에 필요했던 지적 기초를 제공했던 과학적 방법을 통한 합리적 탐구 활동까지 폄하하는 결과까지 낳았다. Beckford(Dawson 인용, 1998)는 포스터 모더니즘의 특징을 다음 4가지로 설명하였다. 첫째, 지식의 가치를 평가할 때 실증적, 합리적, 도구적 기준을 거부한다. 둘째, 비록 분열

4) (주)글로벌리서치, 2012년 한국인의 종교생활과 의식조사.

5) The spiritual nature of a human being (Nov. 2000) at <http://chiron.valdosta.edu/whuitt/col/summary/spiriti.html>.

6) Definition of secular humanism. at <http://groups.msn.com/agodfightforallreligions/general>

7) ibid.

과 절충(타협)이라는 비용을 치르더라도 이질적 의미의 코드와 체계로부터 나온 상징들을 묶으려고 한다. 셋째, 즉흥성, 분열, 피상성, 아이러니와 유희를 매우 찬양한다. 끝으로 압도적이거나 승리주의적 신화나 서사 또는 지식의 체계를 탐구하지 않으려 한다는 것이다.

(4) 뉴에이지 운동

뉴에이지 운동은 1960년대 많은 사람들이 기성 조직과 종교에 대한 환멸을 느끼며 동양 종교에 심취하면서 생겨난 독특한 정신적 산물이다. 뉴에이지는 우주와의 신비한 합일을 통해 개인과 사회를 변화시키고자 하는 영적운동으로서, 혹자는 이미 도래했다고 주장하는 조화와 발전의 유토피아 시대를 대망하는 영적 운동이다(Newport, 1998). 뉴에이지가 종교가 아닌 운동으로 불리는 이유는 그 활동들이 분산되고 조직적이지 못해 이를 표방하는 대형 건물이나 학교조직이 없기 때문이다. 따라서 이 운동은 신자와 실천자의 네트워크를 중심으로 자유롭게 흐르는 영적 운동으로 볼 수 있다. 즉 설교나 종교적인 예배 대신 출판사가 주도하는 세미나, 컨벤션, 도서발행 그리고 비정규적 그룹들이 활동의 중심을 이룬다.⁸⁾

Watring은 뉴에이지 운동의 4가지 개념을 제시하고 있다.⁹⁾ 첫째, 인류는 하나의 우주적 실체(본질, 물질)가 되는 의식 상태로 이동하고 있다. 이는 일원론으로 불리기도 한다. 둘째, 이 의식의 전환은 '내면의 신성한 힘(divine within)'이라 불리는 차원 높은 자아로 가는 것을 의미한다. 다양한 심리학적 기법과 도구들이 이러한 전환을 도울 수 있다. 셋째, 정신의 잠재력은 이러한 변환과정을 거치면서 더욱 확장될 수 있다고 믿는다. 넷째, 보수주의자들이 이러한 개인과 사회의 변환을 방해한다는 전제하에 기본적으로 진보적인 정치적 입장을 취한다. 이러한 4가지 개념 속에는 인간의 본성은 선하지도 악하지도 않고 계속적으로 변하면서 초월의 경지로 간다는 생각이 깔려있다.

종교에 대한 뉴에이지 접근방법은 혼합주의와 상대주의에 뿌리를 두고 있다. 혼합주의는 다양한 종교적 전통들 중에 좋은 것들만을 묶는 것에 큰 가치를 두고, 종교 간의 이질적인 것 보다는 공통적인 특징들을 묶는데 치중한다. 상대주의는 유대교와 기독교가 제시하는 절대적 도덕적 기준은 없으며 대신 사회적 관습과 다양한 원천을 통해 보편적 도덕률이 형성되는 것으로 본다.¹⁰⁾ 모든 사람은 하나님(God), 초능력자(higher power), 위대한 불가사의(Great Mystery), 우주의 창조자처럼 신에 대한 다양한 개념을 가질 수 있다. 따라서 사람들은 사업적 또는 개인적 역경에 부딪칠 때마다 각자가 알고 있는 신에게 경배하고 자신의 운명을 맡길 수 있다. 그 신은 당신에게 무엇을 해야 할 지를 영감을 통해 보여줄 것이다(Allen, 1995). 따라서 유대교의 하나님이나 예수 그리스도를 통해 계시된 기독교의 구원론도 신에게 도달하는 많은 방법들 중에 하나라는 것이다.

Allen(1995: 134)은 또한 동양의 전통이나 기독교 모두 카르마(업보)를 가르치고 있다고 보았다. 모든 인간은 그것의 좋고 나쁨을 떠나 자신의 생각과 행동에 대한 열매로써 보상과 벌을 받는다고 보았다. 결론적으로 뉴에이지에는 새로운 것은 없으며, 헉슬리가 얘기 하였던 인류의 역사만큼이나 오래된 동양의 전통, 기독교, 전 세계의 모든 토착종교가 가르쳐 온 영원한 철학(Perennial Philosophy)이 바로 뉴에이지 철학이라 할 수 있다. 따라서 영적 관점에서 볼 때, 기독교는 사람들에게 영감을 제공하는 여러 원천들 중에 하나일 뿐이다.

8) New Age at http://www.religioustolerance.org/g1_n.htm

9) The "New Age" religion: In general. at <http://procinwarn.com/newagegeneral.htm>에 인용됨

10) Relativism. WorldIQ. at <http://worldiq.com/definition/Reltivism>

(5) 잠재력 확장 운동

잠재력 확장 운동은 뉴에이지 운동에서 파생된 것으로 소상공인, 사업가 그리고 대기업에 뉴에이지 개념을 적용한 것이다(Newport, 1998). 이 운동은 스스로에게 동기부여를 하는데서(self-motivation) 출발하여 스스로에게 힘(self-power)을 갖도록 돕는 각종 세미나, 훈련 프로그램, 자료집을 통해 확산되었다. 이런 활동의 주역들은 "guru"라고 불리는 정신적 지도자들이었다. 많은 사람들은 이들이 가진 전문적 지식, 영감, 경험을 보고 추종하였다. 수련자들이 최상의 결과를 얻기 위해서 자가 발전적 힘(self-power)을 확인하는 연습이나 체험이 필요했는데, 토니 로빈스의 "fire walk", 브라이언 트레이시의 피닉스 세미나, 자기 최면(self-hypnosis) 등이 도움을 주었다. 이들 지도자들이 미국 전역을 다니며 강연과 세미나를 개최한 횟수가 250 여회 이상이었으며 참여한 청중도 천여 명이 넘었다. 이벤트의 홍보를 위해 이들 지도자들은 강연 내용이 담긴 테이프나 책자 그리고 소식지들을 유료나 무료로 배부하기도 하였다. 잠재력 확장 운동의 옹호자들은 양심의 역할에 대한 기독교적 관점들을 배격하고 오직 마음을 통제하고 닦는 일에 초점을 둔다.

요약하면 이상의 다섯 가지 트렌드를 기초로 기업가 정신의 영적 관점이 발전하였다. 영적 관점은 비단 개인의 명상에만 한정되는 것이 아니라 일터에도 실질적인 영향을 미치기도 하였다. Miller(1999)는 개인적 그리고 영적 가치가 합해질 때 창의력, 개선 프로세스, 고객 서비스, 기타 다양한 사업적 가치에 획기적인 변화를 가져다준다고 주장하였다. 그 결과 많은 기업가들이 인생의 의미와 목적을 향한 영적 갈증을 만족시키기 위해 사업의 성공을 갈망하는 현상이 나타났다. 삶이 그렇듯이 비즈니스 역시 신비롭고 영적인 측면이 있다. 그래서 일터라는 곳을 인생의 목적을 의식적으로 찾아가는 하나의 장(場)으로 생각하였다. 스스로를 영적 존재로 바라보는 순간, 우리의 영적 능력은 지구상의 물질적 육체를 초월하여 삼라만상과 합해진다는 것이다. 그렇게 될 때 직장에서 하는 모든 일들이 의미를 갖게 되어 더 이상 그냥 해야 하는 노동이 아닌 삶의 의미를 깨우쳐 주는 것이 되는 것이다.

영적 관점의 5가지 핵심 신념

첫째, 영성을 추구하는 기업가들은 스스로 자신의 이야기 또는 서사(narrative)를 만드는 것을 중요시 한다. 사람들은 자기성찰의 과정을 통해 자신만의 고유한 신념 체계를 만들고자 한다. 이런 사고방식은 후기 기독교 문화에 젖어 사는 세속적 기독교인들에게는 매우 매력적이다. 종교적 계율을 지키고 윤리적 삶을 살아야 한다는 부담 없이 영적 욕구를 채워주고 스스로 거룩한 삶을 살고 있다고 자신을 정당화할 수 있기 때문이다(Colson and Pearcey, 1999). 지혜나 우주적 생명력의 거룩한 원천이 어딘가에 있다면, 개인은 더 이상 교회와 같은 중재자에 의존하지 않고 그것에 직접 도달할 수 있다고 생각한다. 종교 조직은 더 이상 교리를 선포하고 헌신을 받는 곳이 아니며, 그런 사람들은 교리와 믿음 보다는 공통으로 겪은 개인의 경험을 더 중시한다.

미국의 한 기업교육원(The Institute for Enterprise Education)의 미션은 “오늘날처럼 혼돈스럽고, 복잡하고, 급격한 글로벌 환경변화에 효과적으로 대응하는데 필요한 사업적 원칙과 실천을 기반으로 한 학습문화를 창달하고 육성하고자 한다”¹¹⁾로 되어 있다. 이 미션을

11) <http://www.entreplicity.ca>

위해 교육원은 의식적인 자기성찰 과정, 경험학습, 결단을 통해 각자의 마음에 있는 ‘기업의 정신’을 가르친다. 다시 말해 조직의 존재 이유가 사람들로 하여금 자신의 내면을 들여다보고, 자아를 발견하고 학습하며, 결단하는데 도움을 주는 것으로 보고 있다. 오늘날 우리나라는 일자리 창출이 원활하지 않아 청년들의 취업난이 극심하다. 특히 청년들은 잘 알려진 대기업에 취업하기 위해 해당 기업의 정신을 이해하고자 엄청나게 많은 정보를 수집할 뿐만 아니라 자신이 해당 기업에 맞는 인재임을 증명하기 위해 눈물 나는 노력을 하고 있다. 그 중에 하나가 기업의 인사 담당자를 감동시킬 수 있는 자신의 이야기 또는 서사(narrative)를 자기소개서에 쓰는 것이다. 자기소개서가 취업의 당락을 결정짓는 매우 중요한 것임은 두말할 나위가 없다.

개인의 이야기를 만든다는 것은 스스로 정한 동기요인들과 합치되는 아이디어와 행동을 자신의 삶속에서 선별하는 절충적 과정이다. 기업이 정신을 교육하는 기관으로 명성이 있는 미국의 밥슨대학(Bobson College)이 1998년에 개최했던 영성과 비즈니스에 관한 심포지엄에서는 “인간정신(human spirit)”을 개인적 성취의 추구를 상징하는 본원적 단어로 보았다(Goossen, 2004, 40). 이 심포지엄에서 사람들이 정신(영)을 고양(高揚)하고 비즈니스를 변화시키는 일에 대한 실패와 성공을 말할 때, 그들이 가진 특징의 신앙에 관계없이 모두에게 다가온 우주적(보편적) 영의 임재를 느꼈다고 하였다. 즉 이 심포지엄은 어떠한 의무감(종교적인 것도 포함)도 없이 자신을 찾아가는 여행을 개인의 이야기를 만드는 과정으로 보았다. 따라서 어떠한 신조(doctrine)도 없이 존경받는 학문 집단의 배려로 개인화된 그리고 좋은 의미의 노력도 기업이 정신의 개념으로 간주되었다.

영적 관점의 두 번째 핵심 신념에는 우주에 대한 기계적 관점, 즉 우주의 운행 질서를 관장하는 창조주나 절대자의 힘이 들어설 여지가 없다. 이는 자연주의, 즉 자연적 원인만으로 세상에 존재하는 모든 것을 설명할 수 있다고 믿는 것이다(Colson and Pearcey, 1999). 지구에서는 중력의 법칙이 적용되듯 우주는 일련의 보편적 법칙들에 의해 운행된다고 영적 관점은 생각한다. 우주적(보편적) 법칙들 중에 하나는 부지런하며 인내하는 사람이 큰 부를 쌓으며, 많은 경우에 궁극의 영적 존재(supreme spiritual being)는 이러한 노력을 축복해 준다는 것이다. 혼합주의 맥락에서, 같은 의미의 법칙을 성경에서도 인용한다. “눈물을 흘리며 씨를 뿌리는 자는 기쁨으로 거두리로다”(시편 126:5)가 그 중에 하나이다. 즉 부자가 되는 것은 절대자가 인간의 노력을 가상히 여겨 베푸는 확실한 보상이라는 것이다.

또 다른 보편적 법칙은 ‘모든 일이 스스로 잘 될 것’이라는 인간 중심적 생각이 그것이다. 예를 들면, “사업을 할 때 돈을 버는 것 보다 더 높은 목적을 가져야 한다. 그렇다면 당신은 그 목적에 도달하는 일을 지지해줄 다양한 지원군(복, 우연, 행운 등)을 얻게 될 것이다.”(Allen, 1995, p. 29). 그러면서 신은 우리 각자가 가능한 모든 방법으로 건강, 사랑, 마음의 평화, 물질적 풍요를 누리기를 원한다고 말한다. 그렇지만 정작 그것에 도달하는 방법과 이유를 설명하지는 않는다.

영적 관점의 세 번째 핵심적 신념은 일을 통한 삶의 의미, 인생의 가치에 관한 것이다. 영적 관점의 기업이 정신은 표준적 관점에서 언급한 ‘어떻게 혁신할 것인가’에 초점을 두기 보다 ‘당신은 누구인가?’ 즉 자신의 정체성을 찾는 데서 시작한다. Gerber(1995: 135)는 “당신의 사업에서 당신의 역할이 무엇인지를 정하기 전에 다음과 같은 질문을 던져야 한다. 어떠한 것에 가장 큰 가치를 두는가?, 어떤 삶을 살기를 원하는가?, 어떤 삶이 되어 보기를 원하는가?, 누구를 닮고 싶은가? 당신의 최우선 목표에는 이 모든 질문에 대한 답이 담겨 있어야 한다.”고 하였다. 이 문맥에서 “최우선 목표”란 삶의 의미를 발견하는 것과 같은

것이다. 결국 비즈니스가 최우선 목표 또는 인생의 의미를 얻는데 종착역이라는 의미로 사용한 것이다. Gerber는 “전략적 목표란 당신이 정한 궁극의 목표를 달성하기 위해 당신의 비즈니스가 할 수 있는 것들을 명료하게 서술한 문장이다”라고 하였다.

Leider(1997: 3)는 “모든 사람은 영적인 세상에 살고 있으며, 하나님의 형상으로 창조되어 각자에게 부여된 독특한 재능으로 이 세상에 기여하기 위한 목적으로 태어났다”는 믿음으로 책을 집필하였다. 하나님이 누군지, 하나님의 형상은 어떠한지, 하나님의 역할은 무엇인지 들은 바는 없지만 우리는 스스로를 찾아가도록 인도되고 있다. Leider는 이 개념을 인생의 목적과 직관(intuition)으로 확대하였다. “목적은 우리의 직관에 좌우된다. 직관이란 우리를 목적으로 이끄는 들릴 듯 말 듯 한 소리와 같다. 직관은 알 수 없는 것에 대한 감각, 즉 육감(the 6th sense)이다. 때로 우리는 구체적으로 설명할 수 없지만 잘 알고 있는 것들이 있다. 우리의 목적을 찾기 위해 우리는 자신의 직관을 믿어야 한다. 목표를 향해 행동한다는 것은 나의 재능을 필요로 하는 세상에 나의 일을 합치시키는 것, 즉 직업적 소명이다. 소명이란 우리가 적극적으로 세상에 기여하는 하나의 방법이다.” “목적을 가지고 하는 일은 우리에게 방향 감각을 제공한다.” (Leider, 1997: 3-4). 이상에서 볼 때 영적 개념에는 혼합주의, 상대주의 그리고 포스터 모더니즘이 그대로 배어 있다.

영적 관점의 네 번째 신념은 자신이 가장 잘 할 수 있는 것, 즉 자신의 독특한 영역을 스스로 찾아가는 개념이다. Turner(2002)는 “비즈니스란 현재도 미래에도 자신의 소명을 표현하고 자신의 잠재력을 개발할 수 있는 최고의 분야이다.”고 하였다. 인생의 목적은 타인을 돕는 것일 수 있지만, 우리가 잘 할 수 있는 특별한 분야는 기술이나 엔지니어링 분야일 수 있다. 창업자는 자신이 잘 할 수 있는 것과 그것을 사업화하기에 적합한지를 알기 위해 많은 시간을 소비한다. Leider(1997: 113-114)는 “우리 모두에게는 천부적 능력이나 성향이 있으며 남보다 쉽게 할 수 있는 무언가가 있다는 것을 안다. 이것이 바로 재능이다. 이 재능은 태어날 때부터 갖추었기 때문에 이것을 얻기 위해 값을 지불할 필요도 없다”고 하였다.

영적 관점의 다섯 번째 신념은 내면의 잠재력을 찾아 스스로 성취해 가는 것이다. 즉 성공을 쟁취하고, 꿈을 성취하고, 야망을 이루고자 하는 능력이 사람의 능력 속에 이미 있으므로 끊임없이 자신의 내적 자원을 갈고닦아 이것들을 성취하는 방법을 찾아야 한다는 것이다. 따라서 이들에게 필요한 것은 당신의 내면에 있는 힘을 끄집어 내는 방법을 조언하는 것이다. 이러한 자기 현실화(self-actualization)의 힘, 즉 어떠한 초월적 존재의 도움 없이도 사람들은 스스로 자신의 잠재력을 알고 목적을 성취해 간다는 이론은 Maslow의 욕망의 계층 이론에서도 소개된 바 있다(Huitt, 2003). 우리나라에서도 꾸준히 발간되고 때로 베스트셀러가 되고 있는 자기경영서(예: 2008년 앤서니 라빈스의 “네 안의 거인을 깨워라”)들도 스스로의 잠재력을 찾도록 코칭하는 것들이며, 실제 국내의 많은 교회학교의 교재 제목에 “네 안의 거인을 깨워라”를 거리낌 없이 쓰기도 하였다.

영적 관점으로 접근하는 다수의 상업적 자기개발서는 일반 사람들에게 많이 읽혀지고 있다. 실제로 창업을 하는 사람들은 학술적 논문 보다는 이러한 상업적 서적, 외부의 컨설팅기관, 대학의 평생교육기관, 사설 교육기관 등을 통해 기업가 정신이나 리더십을 많이 공부하고 있다. 그러다 보니 많은 사람들은 기업가 정신의 표준적 관점, 영적 관점을 구분하지 못하고 있으며, 기독교 실업인들조차 창업정신의 영적 관점을 기독교적 관점으로 보더라도 문제가 없는 것으로 오해하는 경우도 발생하고 있다.

IV. 기독교적 관점

‘창업정신’이라는 주제에 접근할 때 기독교적 관점은 일종의 지적 프레임워크 또는 세계관이라 할 수 있다. 세계관이란 “세상에 대한 신념(신앙)의 총합이며, 일상의 결정과 행동의 방향을 정하는 큰 그림”으로 정의할 수 있다 (Colson and Pearcey, 1999: 14).

기독교적 관점과 영적 관점은 그 접근방식에 있어서 서로 상반된다.

첫째, 영적 관점에서 바라본 창업 정신은 자신의 이야기 또는 서사(narrative)를 기반으로 하지만 기독교적 관점에서는 하나님의 이야기에 뿌리를 둔다. 하나님의 이야기는 세상과 사람의 창조, 그리스도의 삶과 부활, 구원의 은혜를 포괄하는 세계관을 기반으로 한다. 신앙인은 기독교(Christianity)를 진리를 아우르는 모든 것, 즉 그 모든 것의 뿌리로 보며, 궁극적인 실체로 간주한다(Colson and Pearcey, 1999: 15). 결과적으로 영적 관점의 스스로 만드는 개인의 이야기는 비기독교적인 것으로 봐야 한다.

기독교의 하나님 이야기의 또 다른 관점은 성육신하신 하나님, 즉 예수님이 말씀하신 “나는 길이요 생명이니 나로 말미암지 않고서는 아버지께로 올 자가 없느니라”(요한복음 14:6)는 구원관에 근거한다. Grenz (1996: 165)는 “기독교를 여러 신앙 중에 하나 더 있는 것으로 강등할 수 없다. 복음은 태생적으로 사명을 전하는 광대한 메시지이다. 우리는 성경의 이야기가 크리스천들만이 아닌 모든 이에게 좋은 뉴스라는 것을 믿는다”고 하였다. 따라서 기독교적 관점은 기독교 집단이 오랫동안 역사적으로 축적해 온 신앙적 유산에 뿌리를 두고 있어 영적인 관점과 충돌하는 부분이 많다.

니케아 신조(Nicene Creed)로 대변되는 기독교 신조는 광범위한 영역에 일관성 있게 적용되어 왔다. 예를 들어, 삶과 죽음 그리고 구원의 기초가 되는 그리스도의 부활이 모두에게 동등하게 적용된다. A.D. 325년에 처음으로 제정된 니케아 신조는 미국의 장로교단, 동방정교, 로마 카톨릭, 그리고 대부분 개신교회(사도신경으로 고백)가 받아들이고 있다. 이 니케아 신조는 지난 1700년 동안 기독교인들이 믿고 고백해 온 하나님에 관한 이야기(서사)라 할 수 있다. 창업정신의 기독교적 관점은 크리스천들에 의해 오랫동안 광범위하게 수용되어 온 하나님의 말씀에 그 뿌리를 뒀다. 하나님의 말씀은 오랜 역사적 배경을 가졌으므로 오늘날에도 여전히 적용되지만, 일시적 상황과 필요에 의해 만들어진 개인의 이야기, 즉 영적 관점의 창업정신과는 완전히 다르다. 예수님이 가르치신 황금률을 예로 들어보자. “그러므로 무엇이든지 남에게 대접을 받고자 하는 대로 너희도 남을 대접하라 이것이 율법이니라”(마태복음 7장 12절). 크리스천 사업가는 직원을 해고할 때도 성경의 ‘황금률’을 마음에 두고 솔직하고 정직하게 접근해야 한다(Lagace et al., 2002).

둘째, 영적 관점의 창업 정신은 사람이 만든 법에 따라 행동하지만 기독교적 관점은 하나님의 법에 따라 사는 것에 초점이 맞춰있다. 하나님의 법은 성경에 잘 기록되어 있으며, 십계명은 하나님을 향한 인간의 자세, 이웃을 향한 판단과 행동에 대한 지침을 제시하고 있다. 예수님도 이 땅에서 사역을 할 때 이 십계명을 가르쳤으며, 궁극적으로 자신의 가르침에 이 십계명을 변증법적으로 통합하였다. 그는 “내가 율법이나 선지자나 폐하러 온 줄로 생각지 마라 폐하러 온 것이 아니요 온전케 하려 함이로라.”(마태복음 5장 17절)고 하셨다. 특히 예수님은 산상수훈에서 살인, 간음, 이혼, 맹세, 눈에는 눈, 원수사랑, 자선, 기도, 금식, 타인을 향한 판단과 같은 인간 세계에서 발생하는 다양한 이슈에 대해 가이드라인을 제시하셨다(마태복음 5장). 예수님은 가장 큰 계명으로 “네 마음을 다하며 목숨을 다하며 힘을 다하며 뜻을 다하며 주 너의 하나님을 사랑하고 또한 네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하

라 하였나이다.”(누가복음 10:27)라고 말씀하셨다. 기독교 법은 현실의 대부분 측면을 다루고 있지만 영적 관점은 모호한 것들이 많다는 점이 다르다. 또한 기독교 원리들은 하나님의 계시와 명령을 기초로 하고 있으며, 신자가 이것을 자신의 환경에 적용하는 것이다. 따라서 개인이 스스로 정한 인생의 목표에 도달하기 위해 자신을 발견해 가는 원칙과는 큰 차이가 있다(Blanchard et al., 1999). 예를 들어, 게임개발업체를 창업하고자 할 때 자신이 만든 게임으로 청소년들이 겪게 될 유해성을 먼저 생각하는 창업자와 그렇지 않은 창업자가 선택하는 게임아이템과 게임을 판매하는 방식에는 큰 차이가 있을 것이다.

셋째, 창업자의 리더십에 있어서도 영적 관점과 기독교적 관점이 큰 대조를 보인다. 창업자는 사업적 기회를 잡기 위해 동업자, 직원, 투자자와 타인들의 리더가 되어야 한다. 영적 관점은 스스로의 진보나 발전에 주안점을 두는 반면, 기독교적 관점은 청지기 리더십(servant leadership)을 기반으로 한다(Greenleaf, 1977). 청지기 리더십은 “너희 중에 누구든지 으뜸이 되고자 하는 자는 모든 사람의 종이 되어야 하리라.”(마태복음 10:44)는 성경 말씀을 근거로 한다. 영적 관점과 구별될 수 있는 또 다른 관점은 사도 바울이 교회에게 준 충고에서 비롯된다. “아무 일에든지 다툼이나 허영으로 하지 말고 오직 겸손한 마음으로 각각 자기보다 남을 낫게 여기고 각각 자기 일을 돌아볼뿐더러 또한 각각 다른 사람들의 일을 돌아보아 나의 기쁨을 충만케 하라.”(빌립보서 2:3-4) 요컨대, 기독교 관점의 창업정신은 자기중심성에서 멀어지며, 청지기 리더십을 통해 외부로 확장되는 반면, 영적 관점은 자기중심적이며 자신을 섬기는 것을 전제로 한다.

넷째, 소명(calling)과 삶의 의미에서 볼 때 기독교적 관점과 영적 관점은 별 차이가 없는 것 같이 보이지만 사실은 그렇지 않다. Novak(1996: 39)은 이 점을 다음과 같이 표현하고 있다. “스스로를 위한 지식, 정체성, 성취, 개인의 행복 추구[이 모든 것은 사실 영적 관점에 기여한 요소들이다]는 수천 년 동안 전통적인 유대인-기독교인-무슬림의 소명의식과 교묘하게 잘 섞여 있어 이를 따로 구분 짓기가 쉽지 않다.” 기본적으로 영적 관점은 창업자가 일을 통해 삶의 의미를 발견한다는 식으로 소명을 다루는 반면, 기독교 관점은 삶의 모든 측면에서 일의 의미를 재해석하는 등 보다 폭넓게 소명에 접근한다.

성경은 소명(부름)을 폭 넓게 다루고 있다. 예를 들면, “그러므로 주 안에서 갇힌 내가 너희를 권하노니 너희가 부르심을 입은 부름에 합당하게 행하여...이와 같이 너희 부르심의 한 소망 안에서 부르심을 입었느니라.”(에베소서 4:1-4) 이 구절은 기독교인은 모두 예수의 제자로 부름을 받았음을 언급한 것으로 특히 “한 소망 안에서 부르심”을 받았다고 하였다. 즉 크리스천은 섬기도록 부름을 받았으며, 섬김에서 삶의 의미를 찾아가는 것이다(Warren, 2002).

Packer(1990: 25)는 소명과 비즈니스가 충돌하는 문제를 검토하고 있다. 창업자나 전문 경영인으로 이 세상에서 산다는 것은 엄청나게 많은 절제와 인내심을 요구한다. 크리스천 실업가는 친밀하고, 겸손하고, 신실하며, 긍정적인 신앙인으로서의 인품을 가져야 하고, 하나님과 동행하는 삶을 살아야 한다. 기도, 정직하고 솔직한 인간관계를 통한 투명한 경영의 추구, 의와 사랑과 지혜라는 성경적 기준에 근거하여 하나님 앞에서 무엇이 최선인지 끊임 없이 성찰하는 일이 요구되는 덕목들이다. 부정과 부패가 뿌리가 깊고 구조적인 우리의 조직 문화 속에서 기업가가 자신의 삶으로 하나님께 영광을 드리하고자 하는 일은 결코 단순한 처세술이나 노하우로 할 수 없는 전인격적인 것들이다. 창업을 하고 경영을 하는 것은 풀타임 목회와 마찬가지로 귀한 부르심의 응답이라 할 수 있다. 사업을 통해 보상도 받고 성취를 이루기도 하지만 크리스천에게는 그것들이 최종 목적이 될 수는 없다.

이에 Smith(1999)는 소명의 3가지 단계적 의미를 제시하였다. 일반적 소명은 예수 그리스도를 따르도록 부르심을 받은 것을 말하며, 구체적 소명은 각 사람에게 주어진 독특한 직업을 통해 받는 것이며, 즉각적 소명은 바로 이 순간 하나님이 각 사람을 부르시는 것을 말한다. 삶과 일에 대한 Smith의 기독교적 관점은 노동 신학, 직업 신학, 자아(self) 신학에 근거하고 있다. 첫째, 의미 있는 일을 하고자 하는 크리스천의 바람은 하나님을 기쁘시게 할 선함과 고귀함 그리고 탁월함의 관점에서 맞춰져야 하며 이 모든 것을 열정적으로 할 수 있어야 한다. 둘째, “모든 직업은 우리의 말과 행동을 통해 실현하고자 하는 하나님 나라에 이르는 길”¹²⁾로 볼 수 있으므로 모든 직업은 신성한 것이다. 셋째, 성경은 각 사람의 행동의 중요성을 한 목소리로 강조하고 있으며, 우리의 일과 행동들은 하나님에게 큰 의미를 가진다. Smith는 ‘직업’과 ‘소명’을 구분하고 있다. ‘직업(vocation)’이라는 단어는 앞서 언급한 소명의 3가지 의미들 중에 두 번째에 해당되며, 크리스천에게는 ‘직업’이 ‘소명’의 의미를 갖는다고 봐야 한다. 결과적으로 부르심을 받은 크리스천에게 현실의 직업은 소명인 것이다. 반면 영적 관점은 직업과 일을 통해 개인적 삶의 가치를 추구하는데 초점을 둔다. 요약컨대, 기독교적 소명은 개인의 모든 삶에 관한 것이지만, 영적 관점은 일과 관련된 과업에만 초점을 두고 있는 것이다.

기독교적 관점이 세속적 관점들과 차별화되는 큰 특징은 목적에 도달하는 길이 결코 쉬운 일이 아니라는 점이다. 그 곳에 도달하기 위해서는 제자가 되어야 하는 비용을 치러야 하는데, 예수님도 제자들에게 말씀하시기를 “아무든지 나를 따라 오려거든 자기를 부인하고 자기 십자가를 지고 나를 좇을 것이니라”(마태복음 16:24)고 하셨다. 기독교인에게 창업이란 소명이면서 동시에 진정한 크리스천으로 거듭남 속에서 부름 받는 것으로 봐야 한다. 따라서 성취라는 것도 구원을 통해 그리고 하나님의 뜻을 준행함으로써 얻게 되는 열매로 봐야한다.

다섯째, 크리스천 창업자는 하나님의 선한 인도하심, 즉 그이 섭리를 찾아야 한다. 우리가 확고한 목적을 가졌고, 소명에 대한 확신도 있으며, 주변의 동역자들이 이를 확인해 주는 상황임에도 우리가 계획대로 할 수 없는 상황에 이를 수 있다. 따라서 우리는 우리의 계획을 미뤄두고 하나님의 때를 기다리는 여지를 가질 필요가 있다(Waltke, 1995). Waltke(1995: 153-155)는 “하나님은 우리 각자에게 두뇌를 주셨으며 그것을 선한 일에 쓰기를 기대하신다. 더 나아가 기독교인은 성경, 하나님이 순결케 한 마음, 지혜로운 자의 조언, 하나님이 만드신 환경에 의존하지 않고는 건전한 판단을 할 수 없다. 그럼에도 많은 신자들은 빠르고, 논리적이며 하나님이 빠져버린 절차를 거쳐 모든 결정을 하려는 경향이 있다.”고 지적하였다. 실제로 대부분의 세상 사람들은 우선순위가 높은 것, 이윤과 매출을 극대화할 수 있는 안을 선택하는 것을 잘한 결정으로 생각하지만, 크리스천은 하나님의 말씀을 신뢰하며 순종을 논리보다 우선시 하며, 재무적 성과만이 아닌 하나님의 뜻을 이루어가는 것을 우선시 한다.

끝으로 기독교적 관점의 여섯 번째 신념은 성공에 이르는 힘이 스스로의 도움(self-help)을 통해 오는 것이 아니라 하나님의 신성한 도움을 통해 온다는 것이다. 기독교 신앙의 초점은 예수 그리스도, 그의 삶과 죽음 그리고 부활을 통로로 한 하나님에 둔다. Ramachandra(1996)에 의하면 성경적 믿음이란 예수 그리스도의 삶과 죽음 그리고 부활을 통해 현시된 하나님을 향한 신뢰와 사랑에 감격하여 우리 전부를 완전히 포기하는 것을 말한다. 따라서 기독교인의 초점은 자기 자신 또는 이웃의 힘에 있는 것이 아니라 하나님을

12) Smith, p. 25.

통해 얻는 힘에 있다. 이는 빌립보서 4장 13절(“내게 능력주시는 자 안에서 내가 모든 것을 할 수 있느니라”)에 잘 드러나 있다.

V. 결론

본 논문은 2가지 세속적 관점의 창업정신(표준적 관점, 영적 관점)을 검토하였으며, 이 어기독교적 관점의 창업정신이 영적 관점과 다른 점 그리고 기독교적 관점이 크리스천들에게 지극히 당연하고 유효한 이론임을 문헌을 통하여 설명하였다.

오늘날 사회적 가치관이 급격하고 광범위하게 변함에 따라 영적 관점의 창업정신과 기독교적 관점의 충돌은 피할 수 없게 되었다. 특히 크리스천들은 기독교 관점의 창업정신을 세속적 관점과 구분하고 이를 지켜내야 하는 중대한 기점에 서 있기도 하다.

수많은 크리스천들이 오늘도 창업을 하고 기업을 경영하고 있다. 일반적으로 그들은 대학교육을 통해 창업정신의 표준적 관점을 접하게 되며, 때로 사설교육기관의 세미나나 자기개발서를 통해 영적 관점의 창업정신을 접하게 되지만 기독교적 관점의 창업정신을 듣는 기회는 거의 없다. 경영학 교육에서 배우는 ‘기업윤리’, ‘기업의 사회적 책임론’은 어디까지나 세속적 인본주의에 근거한 휴머니즘, 즉 기업과 경영자가 지켜야 하는 인간중심의 보편적 도덕률을 가르쳐줄 뿐이다. 크리스천들이 교회 학교, 성경공부, 개인적 QT를 통해 하나님의 이야기와 예수님의 교훈을 듣고 하나님과 이웃과의 관계정립에 대한 법을 공부하는 기회를 갖지만 정작 창업을 하려는 크리스천들에게 필요한 기독교 관점의 창업정신을 가르쳐 주는 경우는 거의 없다.

자본주의 시장경제에서 터 잡고 사는 크리스천들에게 창업과 경영의 기회는 언제라도 올 수 있다. 사업 아이디어를 구상하고, 세속적 기업들과 경쟁을 하며, 창업에 필요한 자금을 확보하고, 직원들을 고용하고 동기부여하며, 통제하는 일에 있어 기독교적 관점의 창업정신을 소개하고 교육하는 일이 매우 자연스런 일임에도 불구하고 기독교경영학자, 기독교 관련 연구 및 교육 기관, 교회가 이 일을 등한시 해 왔다. 따라서 교회학교의 교재나 신학교의 커리큘럼에서 기독교적 관점의 창업 및 기업가 정신을 가르칠 필요가 있다. 이런 노력을 통해 기독교적 창업정신이 무의식적으로 추종할 수 있는 영적 관점의 그것과는 분명히 다르다는 것을 사람들에게 알리며, 크리스천 기업가나 리더들에게는 매우 유효한 창업정신을 가르칠 필요가 있다.

때로 기독교 관점의 창업정신 또는 기업가정신은 ‘그리스도의 사랑으로 모든 게 좋은 게 좋다는 식’의 온정주의로 흘러 적시에 혁신과 변화를 피하지 못함으로서 실패할 확률이 높은 감성적 이론으로 오해하는 사람들도 있을 수 있다. 그러나 창업정신의 표준적 관점에서 언급한 ‘혁신과 변화를 시스템적으로 추구하는 능력’은 기독교 관점의 창업정신에서도 여전히 유효한 하나님이 주신 달란트요 은사로 봐야 한다. “보라 내가 너희를 보냄이 양을 이리 가운데 보냄과 같도다 그러므로 너희는 뱀 같이 지혜롭고 비둘기 같이 순결하라”(마태복음 10장 16절)는 말씀처럼 교활한 ‘이리’ 같은 시장경제에서 지혜롭게 혁신과 변화를 추구해야 한다. 이는 교회와 같은 비영리 조직에도 적용될 수 있다. 교회는 하나님 나라의 확장 기회 측면에서 혁신자 역할을 지금까지 잘 해 왔다. 정부의 지원을 받아 유아원, 방과 후 학교, 경로대학, 다문화가정지원센터, 탈북자지원센터, 무료급식센터, 사회적 기업 등을 운영하는 일, 카페를 통해 저렴한 음료와 휴식처를 제공하는 일도 섬김과 나눔을 통한 교회의 사회적 사명을 확대하기 위한 혁신적 변화로 볼 수 있다.

참고문헌

- 강판국 (2004). “벤처기업과 기업과 정신.” 『한국인사조직학회 2004년 추계학술대회 논문집』. 33-52.
- 박동수, 구연희 (2007). “벤처기업의 기업가정신이 성장의도에 미치는 영향에 관한 탐색적 연구.” 『대한경영학회지』. 20(6). 2979-3011.
- 아이작슨, W. (2011). 『스티브 잡스』. 안진환 역. 민음사.
- 오종석, 이용탁. (1999). “벤처기업의 기업가정신과 성과와의 관계,” 『대한경영학회지』. 22. 285-307.
- 이일한, 한주희. (2009). “벤처기업 창업자의 리더십 영향력에 대한 마음챙김 상호작용 효과.” 『대한경영학회 2009년 추계학술대회 발표논문집』. 773-793.
- 이종순, 지정택. (1992). “사사 분석을 통한 한국기업의 발전단계별 특성에 관한 연구,” 『경영사학』. 7. 83-109.
- 장수덕. (2011). “벤처기업의 기업가정신 유형화와 유형별 특성차이: 기업수준에서의 탐색적 연구.” 『기업가정신과 벤처연구』 14(3). 49-73.
- 정병무 (2009). “기업발전단계에 따른 3영역의 기업가상.” 『전문경영인연구』. 12(2). 57-75.
- 정인식, 김은비 (2013). “글로벌시장에서 중소기업의 기업가정신과 시장지향성에 관한 연구.” 『경영연구』 28(3).
- 중소기업청. (2011). 『벤처기업 정밀실태조사』. 2000~2010년.
- 지성권, 김정교, 최종서, 신종국, 최수형. (2009). “벤처기업의 성공요인과 경영성과간의 관계에 관한 실증연구.” 『대한경영학회지』 33. 119~150.
- Allen, M. (1995). *Visionary business: Entrepreneur's guide to success*. Novato, CA: Mew World Library.
- Balabanis, G. I. and Katsikea, E. S. (2003). “Being an Entrepreneurial Exporter: Does It Pay?.” *International Business Review*. 12(2). 233-252.
- Banks, R., & Stevens, R. P. (Eds.). “Calling/vocation.” *Complete Book of everyday Christianity* (online) at <http://www.ivmdl.org/cbec.cfm?study=121>
- The Barna Group, Ltd. (2003, Sept. 24). Twentysomethings struggle to find their place in Christian churches. *The Barna Update* [online]. Available: <http://www.barna.org>.
- Blanchard, K., Hybels, B., & Hodges, P. (1999). *Leadership by the book: Tools to transform your workplace*. New York: William Morrow and Company.
- Colson, C. W. & Pearcey, N. (1999). *How now shall we live?* Carol Stream, IL: Tyndale House Publishers.
- Coulter, M. (2003). *Entrepreneurship in action*. (2nd ed.). Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Drucker, P.F. (1985). “Innovation and entrepreneurship: Practices and principles.” In *The Executive in Action* (1996) 243-518. New York: Harper Business.
- Gerber, M. (1995). *The e-myth revisited: Why most small business don't work and what to do about it*. New York: HarperCollins.
- Greenleaf, R. K. (1977). *Servant Leadership: A Journey into the nature of legitimate power and greatness*. Ramsey, NJ: Paulist Press.
- Goossen, R. J., “Entrepreneurship and The Meaning of Life,” *Journal of Biblical Intergration in Business*, Fall 2004, pp. 21-74.

- Gunn, T. J. (2003). "The complexity of religion and the definition of "religion" in international law." *Harvard Human Rights Journal*. 16. 189-215.
- Herrick, J. A. (2003). *The making of the new spirituality: The eclipse of the Western religious tradition*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Huitt, W. G. (2003, April). Hierarchy of needs (online). at <http://facultyweb.cortland.edu/andersmd/MASLOW/HOMEPAGE.HTML>
- Isachsen, O. (1996). *Joining the entrepreneurial elite: Four styles to business success*. Palo Alto, CA: Davies Black.
- Kaplan, J. M. (2003). *Patterns of entrepreneurship*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
- Lagace, M., Silverthorne, S., & Guild, W. (April 22, 2002). Does spirituality drive success? Harvard Business School Working Knowledge (online). at <http://hbswk.hbs.edu>
- Lambing, P. A. and Kuehl, C. R. (2003). *Entrepreneurship*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Leider, R. J. (1997). *The power of purpose: Creating meaning in your life and work*. San Francisco, CA: Berrett-Koehler Publishers.
- Longenecker, J. G., Donlevy, L. B., Calvert, V. A. C., Moore, C. W., & Petty, J. W. (2003). *Small business management: An Entrepreneurial emphasis* (2nd Canadian ed.). Scarborough, ON: Thomas Nelson Canada.
- Martinez, R. J. (2003, Fall). "Teaching strategic management from a Christian perspective." *The Journal of Biblical Integration in Business*. 69-97.
- Miller, W. C. (1999, Oct./Nov.). Spirituality, creativity, and business. *The Inner Edge*, 2(5) at <http://www.workplacespirituality.com>.
- Miner, J. B. (1996). *The 4 routes to entrepreneurial success*. San Francisco, CA: Berrett-Koehler.
- Novak, M. (1996). *Business as a calling: Work and the examined life*. New York: The Free Press.
- Ramachandara, V. (1996). *Gods that fail: Modern idolatry & Christian Mission*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Schumpeter, J.A. (1934). *The theory of economic development: An inquiry into profits, capital, credit, interest, and the business cycle*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Smith, G. T. (1999). *Courage and Calling: Embracing Your God-given Potential*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Timmons, J. (2003). *New venture creation: Entrepreneurship for the 21st century*. New York: McGraw Hill.
- Turner, C. (2002). "The spirit of entrepreneurship." #562. *Innovative Leader* (online), 11(10). at <http://www.winstonbrill.com>.
- Waltke, B.(1995). *Finding the will of God*. Gresham, OR: Vision House Publishing.
- Warren, R. (2002). *The Purpose of Driven Life*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Weber, M. (1958). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. (T. Parsons, Trans.). New York, NY: Scribner.

분과발표_로고스경영학회 5

크리스천 세상에서 제대로 살기(포지셔닝) 고찰

김성호 (협성대 교수)

지속적으로 이어질 것 같은 저금리, 저성장의 2저(低)와 고령화, 고세금과 같은 2저(高)에서 비롯된 불확실성은 사회 전반에 걸친 불안정성(uncertainty)으로 이어지면서 미래에 대한 장미빛 전망이나 낙관 보다는 회색 빛 좌절과 불신감을 갖게 하고 있다.

그럼에도 불구하고 여전히 세상은 ‘주 하나님이 지으신 아름다운 곳’이며, 그 분께 영광과 찬송을 드리는 가운데 분부하신 명령을 준행하여야 할 곳이어서 단순히 ‘살아남는 것이 아니라 함께 더불어 살면서 “작은이들의 벗”이 되어야만 할 소명감’을 갖고 있는 크리스천들에게 그들의 삶과 영혼에서의 자리매김은 그 어느 때보다도 중요한 과제(hot issue)이다.

이를 달리 표현하자면 그 어느 때보다도 불안하고 불확실한 세상에서 세상 사람들과 같은 모습으로 동행하며 살아갈 것인지 아니면 또는 그럼에도 불구하고 견고한 자리매김으로 확신속에 거(居)하면서 맡겨 주신 사명을 다하는 가운데 ‘신 앞에 솔직히(honest to God)’ 살아가려는 삶에서의 좌표 설정은 다른 어느 조건이나 요소를 능가하는 매우 중요한 요인(critical factor)이라는 것이다.

본 연구에서는 세상에서의 포지셔닝의 개념을 살펴본 후 세상 속에서 함께 호흡하고 동거하면서 살아갈 수밖에 없는 크리스천들이 구축하여야 할 요소들을 살펴 보았다.

그리하여 주께서 맡겨주신 지상과제인 ‘땅 끝까지 이르러 증인’(사도행전 1:6)이 되려는 크리스천들과 그들의 공동체인 교회가 더 이상 세상 속에서 ‘흔들리거나 지지 말고’(로마서 12:21) ‘본(本)’(디모데전서 4:12)이 되어 오히려 그들의 ‘행실을 보고’(마태복음 5:16) 세상 사람들로 하여금 그들의 심령 가운데 자신들의 삶을 변화시키고 확신속에 거(居)할 수 있게 하여 외적으로는 21세기에 어울리는 현대적인 새로운 모습과 열린 자세를 보이면서도 흔들리지 않는 전통과 역사 의식을 지닌 채 내적으로는 교회의 부흥과 성장은 물론 그들 공동체의 중요한 구성원인 교인들의 신실한 믿음생활과 역동적인 삶을 통하여 그들이 속한 지역사회는 물론 나아가서는 세상을 향한 희생하고 봉사하는 모습을 깊게 각인시킬 수 있는 진정한 의미의 크리스천 포지셔닝을 구축할 수 있어야 할 것이다.

주제어 : 포지셔닝, 크리스천 포지셔닝

I. 서론

종교(Religion)가 ‘묶다’ 또는 ‘함께 동여 매다’를 의미하는 라틴어 ligare에서 유래된 본래의 뜻 그대로 교회는 지금 현재를 사는 모두들을 하나로 묶을 수 있어야 한다.(John H. Hick, Philosophy of Religion, Prentice-Hall, 1990).

그리하여 만일 그렇게만 살아갈 수 있다면 그들은 ‘누구든지 하늘에 계신 아버지의 뜻대로 하는 자가 되어 서로들의 형제요 자매’(마태복음 12:50)가 될 수 있을 것이다.

비록 예측불변의 힘든 세상(the age of uncertainty)이라 할지라도 믿는이(敎人)들이 흔들리지 않는 믿음 또는 신념을 가지고 살아갈 때에 세상은 이러한 모습을 보고 신앙하며 그들의 영적 공동체(spiritual community)인 교회에 나아가 성도의 교제((κοινωνία, koinonia)를 나눌 수 있게 되는 가운데 세상에 거룩한 영향력을 미칠 수 있게 될 것이다.

그러나 세상에서는 ‘나는 교회에 나가지 않습니다. 하지만 나는 크리스천입니다’라고 하는 말들이 여기저기서 들리고 있다.(조선일보 2013년 5월 3일)

이에 대하여 “교회를 전혀 모르지도 않고 전에 나갔으니 언젠가는 다시 나갈 꺼야!”라든가 “그러면 안되지. 문제가 있다면 안에서 해결해야지--!”라고 한다면 ‘너희는 세상의 소금과 빛이라’(마태복음 5장 13-14절)는 말씀이나 ‘교회 안에서와 그리스도 예수 안에서 영광이 대대로 영원무궁하기를 원하노라’(에베소서 3:21)는 권면에 관련하여 교회와 교인들은 ‘어떻게 대응을 하고 어떤 신앙인(christian)의 모습으로 살아가야(信仰)할 것인가’의 문제는 ‘강 건너의 불’이 되고 ‘피리를 불어도 쭈뼌지 않고 슬퍼 울어도 가슴을 치지 아니하였다’(마태복음 11:17)는 말씀과 같이 ‘회칠한 무덤’(마태복음 23:27)과 같은 공동체만을 지키는 무리들로 전락하게 될 것이다.

이제부터라도 세상을 살아가기만 하는 것이 아니라 말씀대로 순종하며 살아가는데 있어 너무나 힘든 세상이어서 비록 처음에는 ‘갈 바를 알 지 못하고 나갔으나’(히브리서 11, 6) 믿음으로 아브라함이 부르심을 받고 순종하였던 것과 같이 우리 크리스천의 삶도 앞을 향하여 나아갈 수 있어야 한다.

구약에서 아브라함이 ‘흔들리지 않는 믿음’으로 앞으로 나아갔다면 지금 현재에도 믿음의 족속이며 믿음 공동체의 일원인 크리스천에게도 그들의 심령 가운데 ‘흔들리지 않는 신앙의 자리매김, 곧 포지셔닝’이 요구된다.

포지셔닝(positioning)은 J. 트라우트가 주장한 것처럼 기업이 생산하는 ‘상품이나 서비스에 대하여 어떤 행동을 취하는 것이 아니라 잠재(潛在) 고객의 마음에 해당 상품의 위치를 잡아주는 것’으로서 구체적으로는 브랜드나 가격, 포장 등에 관련한 변화가 아닌 ‘고객의 마음에 가치가 있는 위치를 자리 잡게 하려는 것’이다.(잭 트라우트·앨 리스·안진환역, 포지셔닝, 2007)

본 연구에서는 먼저 세상에서 말하는 포지셔닝의 의미를 알아본 후 다음에는 크리스천들이 세상속에서 함께 살아가는 모습을 살펴 보며 마지막으로 세상 가운데 살면서도 세상과는 달리 살아갈 수 있는 신앙인으로서의 모습 또는 위치(christian positioning)를 제시하여 보려고 한다.

II. 세상에서의 포지셔닝

2.1 포지셔닝의 의미

기업에서 생산하는 제품이나 서비스를 고객의 마음(記憶)속에 자리잡고 있는 내용들의 조작을통하여 기존의 연결고리나 끈을 다시 엮어주려는 것이 포지셔닝의 기본적인 목적 내지 기능이다.

포지셔닝의 출현은 제품이나 서비스의 상품시대 → 이미지 시대 → 포지셔닝 시대와 같은 단계를 거치며 발전하여 왔다.(J. Trout&Al Ries, Positioning, McGraw-Hill, 2000)

즉 ‘저렴한 가격에 고품질의 상품’(high quality with competitive price)을 선호하던 고객들이 그 이상의 만족을 기대하기 시작하면서 이전보다 더 까다로워 졌을 뿐만 아니라 이를 직접 생산하거나 유통시키는 기업간의 경쟁은 더욱 치열하게 되었다.

이에 따라 기업에서의 관심은 그들의 생산물(output)에 대한 ‘이미지의 확립을 위한 장기적인 투자’와 함께 명성(reputation)이나 이미지(image)를 중시하고 나아가 기업의 강점이나 약점을 파악하여 장기적이고도 전략적인 접근에 의한 시장 또는 고객과의 소통을 중시하는 시대에 이르게 되었다.

그리하여 이제 기업들은 그동안 수행하여 오던 그들의 제품이나 서비스에 대한 활동들이 단기간에 끝나지 않고 지속적인 매출로 이어지면서 수익을 보장받을 수 있게 하기 위한 대안으로 인식하는 가운데 포지셔닝을 통한 마케팅활동에 전력을 기울이게 되었다.

포지셔닝의 개념을 처음으로 도입하면서 이의 중요성을 널리 알린 J. 트라우트에 의하면 마케팅에서의 불변의 원리들은 다음과 같다.

그는 ① 더 좋은 제품을 팔기보다는 최초로 시작하는 것이 낫다는 ‘선도자의 법칙’, ② 제품이나 서비스가 최초로 소개되는 영역은 무엇인가와 이를 널리 알리라는 ‘영역의 법칙’, ③ 시장에 먼저 들어가는 것보다 기억 속에 맨 먼저 들어가는 게 더 중요하다는 ‘기억의 법칙’, ④ 마케팅의 세계에서 존재하는 것은 소비자나 잠재 고객의 마음속에 담겨 있는 인식이 전부이며 소비자나 잠재 고객의 마음을 바꾸기란 무척 어렵다는 ‘인식의 법칙’, ⑤ 마케팅에서 가장 강력한 개념은 잠재 고객의 기억 속에 한 단어를 심는 것이라는 ‘집중의 법칙’, ⑥ 두 회사가 같은 단어를 잠재 고객의 기억 속에 심을 수는 없다는 ‘독점의 법칙’, ⑦ 잠재 고객의 기억 속에 맨 먼저 들어가는 것이 마케팅의 첫 번째 목표가 되어야 하며 기억 사다리의 어느 가로대를 차지하느냐에 따라 채용해야 할 전략이 달라지는 ‘사다리의 법칙’, ⑧ 시장에서 1위 또는 2위를 차지하고 있는 기업만이 경쟁이 치열해지고 있는 범세계적 싸움에서 살아남을 수 있는 ‘이원성의 법칙’, ⑨ 더 좋은 것보다는 전혀 다른 것을 만들어야 하는 ‘정반대의 법칙’, ⑩ 한 영역에서 잘 알려진 브랜드를 선택하여 다른 영역에도 똑같은 브랜드를 사용하려는 시도로 시간이 지나면 하나의 영역이 분할되어 둘 또는 그 이상의 영역이 되는 ‘분할의 법칙’ ⑪ 마케팅 효과는 상당히 긴 기간에 걸쳐 나타나는 ‘원근의 법칙’, ⑫ 브랜드가 지니고 있는 이미지에 대한 확대를 원하는 ‘계열 확장의 법칙’, ⑬ 어느 속성이든 반대되고 효과적인 속성이 있게 마련인 ‘속성의 법칙’, ⑭ 스스로가 부정적이라는 것을 인정하면서 솔직하게 잠재 고객 조차 긍정적으로 여기는 ‘솔직성의 법칙’, ⑮ 어떤 상황에서든 하나의 단일 행동만이 실제적인 결과를 창출하는 ‘단일의 법칙’, ⑯ 미래를 정확하게 예측하려고 시도하지 말아야 하는 ‘예측 불능의 법칙’, ⑰ 성공은 종종 오만으로 이끌고 오만은 실패로 이끌어가며 자만은 성공적인 마케팅의 적이라는 ‘성공의 법칙’, ⑱ 실패는 예상되고 받아들여져야 하며 더 좋은 전략은 일찍 실패를 깨닫고 손실을 줄이는 ‘실패의 법칙’, ⑳ 기존의 질서를 위협하려 했던 과장은 어김없이 실패했으며 지금의 상황은 언론에 나타나는 것과 정반대인 경우가 종종 있게 되는 ‘과장의 법칙’, ㉑ 성공할 수 있는 계

획은 일시적 유행이 아니라 트렌드를 바탕으로 하여 세워지는 ‘가속의 법칙’, ② 적절한 자금의 뒷받침이 없다면 아이디어가 살아 움직일 수 없는 ‘재원의 법칙’등이다.

기업의 기본적인 활동인 생산(producing)-마케팅(marketing)-인사(HRM)-재무(financing) 활동은 각각 개별적인 특성을 지니고 있지만 서로 연결되고 융합되어 수익창출을 추구하는 기업으로서의 기능을 수행하는 것인 바, 마케팅활동은 역시 기업의 목적을 달성하기 위한 최선의 도구로서의 기능을 다할 수 있어야 할 것이다.

포지셔닝은 그동안 가격이나 품질에만 제한하여 수행하여 오던 경영활동 특히 마케팅활동의 범위를 현재의 가치와 이미지로 까지 연장시켰으나 이제는 한걸음 더 나아가 미래의 시장을 위하여 고객의 머리와 마음 또는 영혼속에 자리잡게 하는 차원으로 까지 확장되면서 기업의 신성장의 도구 내지 대안으로 도입되고 활용되고 있다.

2.2 포지셔닝의 실제

소비자들은 그동안 기업의 제품이나 서비스에 대하여 ‘저렴한 가격에 고품질의 상품’(high quality with competitive price)을 필요로 하는 가운데 선호하는 것을 중시하여 왔다.

그러나 D. 오길비가 ‘기업의 모든 광고는 브랜드 이미지의 확립을 위한 장기 투자’임을 강조한 이후 기업들은 소비자 또는 시장에 대한 관점(point of view)을 명성(reputation)이나 이미지(image)를 중시하면서 자신들의 기업은 물론 그들의 제품이나 서비스에 대한 강점이나 약점을 파악하여 장기 및 전략에 의한 접근을 통하여 시장 및 고객과의 소통을 중시하는 시대에 이르게 되었다.(David Ogilvy, Positioning /· 전게서, Mcgrow-Hill, 2002)

그리하여 기업에서는 제품이나 서비스를 단기간의 영업활동에 끝나지 않고 지속적인 매출로 이어지고 나아가 장기적인 수익으로 이어지게 하는 방안으로서 포지셔닝에 의한 고객과의 커뮤니케이션에 온갖 노력을 집중하고 있다.

군대가 전쟁에서의 승리를 쟁취하기 위하여 필승의 군사전략을 수행하듯이 기업은 치열한 시장에서의 승리를 위하여 활용하고 있는 마케팅전략은 고객의 마음속(in the mind of the customer)에 서로 관련성이 있는 경쟁 브랜드들과 구분되어 분명하게 자리를 잡을 수 있는 브랜드를 만들기(to make a brand occupy a distinct position) 위한 것이다.

이는 결국 포지셔닝은 시장에서의 전문가들이 ‘고객의 마음속에 인상을 심어주기 위한 수단’(create an impression in the customers mind)이라는 것을 강조하고 있는 것으로 문제는 소비자의 마음의 창문을 발견해 내기 위하여 만들어진 장치(an organized system for finding a window in the mind)인 포지셔닝은 누구에게나 또한 쉽게 적용할 수 있는 것이 아니기에 J. 트라우트는 ‘마음의 전쟁’이라고 까지 언급하고 있다.(J. Trout&Al Ries, Positioning: The Battle for Your Mind, 1969)

기업은 제품이든 브랜드이건 간에 치열한 시장에서 살아남기 위하여 포지셔닝에 대하여 치밀하고도 신중하게 접근하는 것도 중요하지만 더욱 중요한 것은 쉽게 꼭 집어 알려줄 수 있어서 드디어는 그것을 사고(갖고) 싶은 생각이 들게 하여야 한다.(merely to determine whether the idea has any interest to the end buyer)

이를 위해서는 고객으로 하여금 이를(상품이든 서비스이든지 간에) 구매할 경우 논리적이거나 감성적이든지 간에 편익을 얻게 되거나 또는 그럴 것이라는 느낌이 들어야 한다. 따라서 성공할 수 있는 포지셔닝은 기업의 제품이나 서비스를 목표로 삼은 고객을 위하여

만들어진 기술서 등 보다도 먼저 개발되고 준비되어야 한다.

그렇기에 J. 트라우트는 포지셔닝은 단순한 행동이나 변화 그 이상의 것을 구축하는 것이라고 하면서 ‘창조적인 활동’(creative)이라고 강조하고 있다.

STP의 마지막 단계인 포지셔닝(positioning)은 먼저 특정한 기업 내지 분야에 따른 기준으로 다수의 시장으로 분류(segmentation)하고 다음에는 세분화된 여러 시장들 가운데 자사의 능력과 경쟁력 등을 고려하여 가치있는 표적시장을 목표(targeting)로 한 이후 선택된 시장에서 제품의 속성이나 다양한 마케팅믹스의 요인들을 이용하여 자사의 제품이나 서비스를 고객의 마음속에 각인(刻印)시키는 마지막 과정이다.

이제 기업들은 그동안 단일의 제품으로 고객들의 니즈를 만족시켰던 대중 마케팅의 시대에서는 뛰어난 품질에 저렴한 가격이어야 하지만 상품의 시대는 상품이나 서비스의 명성이나 이미지가 이들을 선택하고 구매하는데 있어 더 크게 영향을 미친다는 것을 알게 되었다.

그리하여 D. 오길비가 강조한 바와 같이 이미지는 ‘대(對) 시장 내지 고객에 대한 최우선의 기업활동’이다.(David Ogilvy, Confession of an advertising man, 2004)

시장에서 기업들은 처음에는 가격이라는 1차원의 경쟁구조를 가졌으나 곧 2차원인 품질 경쟁으로 전환되었으며 다시 3차원의 경쟁인 서비스로 이어졌고 드디어는 고객들의 취향이나 마음, 곧 감성을 중시하여야만 하는 4차원의 경쟁을 집중하여야 하는 단계에 까지 이르렀다.

즉 1차원이 소비자 중심이었고 2차원이 가치 중심이었으며 3차원이 기업의 사회에 대한 공헌을 중시하는 것이라면 4차원은 가치는 물론 차별화와 진정성(眞正性) 나아가 상생(相生)까지를 고려해야 하는 것으로 경쟁력의 발화점(發火點) 내지 원천(源泉)은 기업에 있는 것이 아니라 소비자 또는 고객이 주도하는 영향력(impact)의 위치가 자리바꿈을 하도록 변화되었다.

그러나 세계적인 시장의 글로벌화는 시장의 환경을 더욱 치열한 경쟁의 국면(catastrophe)으로 몰아가면서 드디어는 이미지에 의한 독창성(uniqueness) 만으로는 지속적인 성공으로 이어지게 못하게 하면서 ‘지금 당장의 현재’(just right now)가 아닌 잠재적인 고객까지를 잡아(確保)야만 하는 상황으로 진입하여 잠재적인 고객의 마인드에 하나의 포지션, 즉 기업의 강점이나 약점은 물론 경쟁기업의 강점이나 약점까지도 염두에 둘 수 있는 포지션을 확보하여야만 하는 상황에 이르게 하였다.

포지셔닝은 이제 그저 존속(存續)만하는 기업으로서가 아니라 미래에도 지속가능한 기업으로서의 자리매김을 예측할 수 있는 중요한 지표로서의 기능을 하고 있게 되었다.

이제 J.트라우트 등이 주장하는 포지셔닝의 구축에 있어 요구되는 단계들을 살펴 보기로 하자.(J. Trout· A.Ries, 전제서, McGraw-Hill, 2000/포지셔닝, 안전환역, 을유문화사, 2002)

첫째는 지금 갖고 있는 포지션은 무엇인가를 파악해야 한다고 하면서 고객의 마인드를 바꾸려 하지 말고 이미 마음에 자리를 잡고있는 무엇인가와 함께 시작할 것을 요구하고 있다.

둘째는 장기적인 관점에서 소유하고 싶은 포지션을 파악하라고 하면서 전문의 분야에 초점을 맞추라고 요구하고 있다.

셋째는 누구와 경쟁을 해야 하는가를 파악하여 경쟁자들이 구축하지 못한 포지션을 발굴하도록 노력하라고 요구하고 있다.

넷째는 포지셔닝의 구축에 소요될 재정문제를 안정적으로 대비하라고 요구하고 있다.

다섯째는 포지셔닝은 점진적으로 누적되는 특성을 감안하여 이의 구축에 대한 장기적인 관점에서 대비하라고 요구하고 있다.

여섯째는 창의적인 전망 내지 비전에 의존하기 보다는 포지셔닝의 목적에 부합되는 것만을 지향하라고 요구하고 있다.

III. 크리스천 포지셔닝의 의의

3.1 크리스천 포지셔닝의 개념

교회와 교인을 세상에서 널리 회자(膾炙)된지 오래되어 이제는 놀랍지도 않은 표현이 있다. 교회나가는 교인으로서 내심으로는 듣고 싶지 않은 말이지만 여전히 들려지고 있음은 놀랍기만 하다. 즉 ‘교회는 좋다, 그러나 교인들은 싫다’ 심지어 이런 말도 있다. ‘예수는 좋다, 그러나 목사는 싫다.’ 등이다.

이제 이 두 가지 표현을 하나로 정리해 보자. ‘교회도 좋고 예수도 좋다. 그러나 교인들이나 목사는 싫다.’는 것이다.

또한 ‘가나안 교인’이라 하여 구약에서 이스라엘 백성들이 지향(指向)하였던 약속의 땅인 가나안이 아니라 ‘교회에 나가지 않는 ‘안나가’로 지칭하는 반어적(反語的)인 표현도 낫설지 않다.

이들은 ‘교회의 소속이 없는 신앙’(believing without belonging)을 가지고 있는 ‘교회없는 교인’(unchurched christian)으로서 평균적으로 교회를 다닌 기간은 5-15년 정도(43.2%)이며, 교회를 떠난 시기는 30대(25.0%)이고, 안 나간 기간은 10년 미만(52.6%)이며, 대부분이 자유로운 신앙생활을 위해 교회를 떠났다(30.3%)고 하며, 언젠가는 다시 교회에 나가고 싶다는 생각을 갖고 있다(53.3%)는 것이다.(갈 길 잃은 현대인의 영성-소속 없는 신앙인의 모습 보고서, 목회사회학연구소/조선일보, 2013년 5월 3일)

지난 1998년과 2004년에 한국 교회 미래를 준비하는 모임에서의 조사와 한국기독교목회자협의회에서 2012년(10.8-11.8)에 실시한 조사를 통하여 시계열분석한 자료(한국 7대 광역시에 소재한 교회의 18세 이상의 기독교인 1000명을 대상으로 $\pm 3.1\%$, 표본오차, 95% 신뢰구간의 통계분석)에 의하면 자신들의 신앙생활과 세상에서의 생활에 대한 일치(一致) 여부에 대한 질문에 대하여 매우 일치하고 있다(10.9%), 어느 정도 일치하는 편이다(64.6%), 별로 일치하지 못하는 편이다(22.7%), 거의 일치하지 못하고 있다(1.7%)고 응답하고 있다.

이들에게 교회에 나가지 않게 된 이유에 대한 질문에는 목회자의 이미지에 실망(19.6%), 교회의 이기적 태도(17.7%), 헌금강조(17.6%), 시간이 없어서(15.8%) 등으로 대답하여 목회자와 교인들에 대한 불신이 높게 나타났다.

한편 현재 출석하고 있는 교회에서 실망하는 이유에 대한 질문에는 지역/사회에 대한 봉사가 적음(2.4%), 교인들간의 교류가 없거나 적음(1.2%), 목회자의 자질(0.9%), 십일조 강조(0.9%), 전도 부담(0.8%), 등을 들었다. 특히 십일조의 경우 최근 한 교단(예장 합동총회)에서는 교단 헌법 개정’을 추진하면서 ‘십일조 헌금을 드리지 않는 교인은 권리가 자동 중지된다’는 개정안을 상정하여 사회적 이슈가 되기도 하였으나 한국의 기독교인들은 정기적으로 지키는 경우가 52.1%로 2004년의 46.5% 보다 증가한 것으로 나타났으며 전체 기

독교인 기준으로 월평균 현금액은 222,000원으로 나타났으며 대부분이 교회의 운영과 유지를 위하여 쓰이고 있으며 사회봉사/구제를 위한 지출은 점차로 낮아지는 추세를 보이고 있다.(조선일보, 2013년 8월 12일)

특히 주일예배 외에 구역예배·수요예배·새벽기도회·철야예배 등의 참여 비율이 모두 하락하여 교인들의 목회자 의존도가 점점 더 심해지는 것을 보여주고 있어 전문적이고 다양한 목회자의 교육 및 훈련 프로그램이 요구될 뿐만 아니라 목회자 자신들의 끊임없는 자기개발 및 개혁이 요구되고 있는 것으로 나타났다.

그리하여 비기독교인의 교인들에 대한 신뢰도는 19.%, 목회자의 신뢰도는 23.6%, 교회의 신뢰도는 28.5%에 불과한 것으로 나타났다.

‘도대체 왜 이렇게 되었는가? 어쩌다 이런 비평(批評), 비난(非難), 힐난(詰難)을 듣게 되었는가?’의 질문은 지적 아포리즘을 넘어 자괴감(自愧感)을 주면서 과연 이런 신앙의 모습으로 모든 교회와 교인들에게 맡겨진 지상 과제인 ‘모든 족속을 제자로 삼기 위하여 땅 끝까지 복음을 전하는 일’(마태복음 20:19-20)은 미완(未完)의 사명이 되고 말 것이라는 생각마저도 갖게 하고 있다.

세상에서의 포지셔닝의 목적이 기업에서 출시(出市)한 제품이나 서비스를 고객의 마음(記憶)속에 각인(刻印)시키려고 하는 것이라면 크리스천 포지셔닝은 교회에 나가는 교인들의 태도나 모습에 관련한 것으로 그들의 마음이나 영혼에 관련한 포지셔닝(spiritual position)인 것이다.

따라서 본 연구에서의 크리스천 포지셔닝은 결국 교회에 나가는 신앙인 즉 교인들이 갖추거나 지니고 있어 세상에 보여 지고 나타나는(投影) 포지셔닝을 의미하고 있다.

세상에서 고객들로 하여금 지속적인 구매로 이어져 결국에는 수익으로 연결시키는 기능을 갖고 있는 포지셔닝에 대하여 성경에서는 ‘믿음은 바라는 것들의 실상이요 보지 못하는 것들의 증거니 선진들이 이로써 증거를 얻었느니라(히브리서 11:1-2)’라는 말씀으로 교회 포지셔닝의 중요성을 명확하게 정의를 내려주고 있다.

즉‘바라는 것들의 실상’이란 미래의 희망이나 기대를 이미 소유한 것처럼 확신한 것은 결국 실상(Image)으로 나타나게 된다는 것이다. 마치 환자가 바라는 것이 건강의 회복이며, 기업의 인적 자원이나 자본 등의 조건이 열악하고 경영 전반에 걸친 불안정일 경우 미래에 대한 전망이나 투자 여건의 개선에 대한 기대는 사업 전반에 대한 믿음으로 인 것이다.

또한‘보지 못하는 것들의 증거’는 현재의 난관이나 열악함에도 불구하고 개선되고 벗어날 수 있으며 결국에는 지금보다도 더 나아질 수 있다는 확신이 필요하다.

그러므로 포지셔닝이 세상을 위한 세상의 것이라면 크리스천 포지셔닝은 교회 또는 이의 구성원인 교인들을 위한 교인들의 포지셔닝이다.

최근 선출된 266대 교황 프란치스코(Bishop Francisco)는 그의 즉위 강론에서 ‘세속적 가치를 앞세운다면 우리는 교황·추기경·주교·사제일 수는 있지만, 예수의 제자는 아니게 된다. 우리는 원하는 대로 걸을 수도 있고 많은 것을 지을 수도 있지만, 신앙심이 없다면 우리는 인심 좋은 비정부기구(NGO)에 불과할 것’이라고 하면서 ‘세속적 가치로 어떤 일을 이루려 한다면 어린 아이가 모래성을 쌓는 것과 같을 것이다.’라고 언급한 바 있다.

교회라는 공동체가 세상과 사회에서 어떤 모습으로 투영되고 있는가의 문제는 교회가 어떤 모습을 가지고 있는가와 동일한 선상에 놓여 있다. 다시 말하자면 공동체인 교회의 중요한 구성원인 교인들이 사회로부터 새겨진(刻印) 모습(image) 또는 행동(activities)은 즉시 사회에 보여(投影) 지게 되어 바람직하다(hopeful)든가 또는 믿음직하다(believable) 등의

평가를 받게 된다는 것이다.

교인과 교회는 세상에 대하여 보여 줄 것이 있어야 하며 나아가 그들이 갈구(needs)하는 것을 확신하게 할 수 있어야 한다.

교인들이 보여줄 수 있는 것이나 세상이 갈구하는 것을 구축하고 실현한다는 것은 곧 교회와 교인들이 어떤 모습의 포지셔닝을 구축하고 있어야 할 것인가의 문제(problem)와 이에 대한 대답(solution)이 전제 조건이 선행되어 해결되어져 있어야 함을 의미하고 있다.

그리하여 이러한 과정과 이에 대한 평가들은 세상에 그대로 비쳐지고 기억되는 가운데 앞으로 신앙인들이 세상에서 살아가야 할 모습, 곧 크리스천 포지셔닝이 되고 있음을 말해 주고 있다.

3.2 크리스천 포지셔닝의 구성 요인

세상의 포지셔닝이 ‘기업의, 기업에 의한, 기업을 위한’ 포지셔닝인 세상의 것이라면 크리스천 포지셔닝은 교회라는 공동체의 구성원인 ‘교인들의, 교인들에 의한, 교인들을 위한’ 것으로 반드시 지키고 수행하여야 할 조건들이 있다.

비록 ‘세상에 살고’는 있으나 ‘세상과는 달리 살아가려고’ 하는 크리스천들에게는 다음과 같은 요건들이 충족되어야 한다.

첫째는 말씀(시편 119:103-104)에 대한 뜨거운 사모와 함께 반드시 그대로 준행하려는 각오(impact)가 준비되어 있어야 한다.

둘째는 말씀을 듣고 난 후에는 ‘이전 것은 지나갔으니 보라 새 것이 되었도다’(고린도후서 5: 17)는 말씀과 같이 삶의 변화가 요구된다.

셋째는 말씀대로 살아가면서 ‘악에게 지지 말고 선으로 이기라’(로마서 12:21)는 말씀처럼 때로 손해와 희생이 뒤따르더라도 당초의 신념과 목적을 이루며 주신 사명을 준행하겠다는 비전(시편 119:105)이 요구된다.

넷째는 힘들고 어려운 환경에 처하게(시편 119:94)되고 환경의 제반 조건들이 바뀌거나 순조롭지 못할 경우에도 흔들림이 없이 지속적으로 수행할 수 있어야 한다.

다섯째는 목표로 세운 일은 사리사욕(私利私慾)으로부터 벗어나 시작하며 아무리 어렵고 힘들더라도 피하려고 하지 않는 담대함(여호수아 1:7)이 필요하다.

여섯째는 다가올 위험(risk)과 손해(loss)를 대비할 수 있는 치밀한 계획으로 수립되고 수행되어 허술하게 보이거나 약점이 들어나는 것이 아니어서 마치 뱀과 같이 지혜롭고 치밀하여야 한다.(마태복음 7:24-25)

일곱째는 ‘가이사의 것 가이사에게, 하나님의 것은 하나님에게로’(누가복음 20:25)라는 말씀과 같이 단기적인 것이 아니라 지속적이고 장기적인 것(야고보서 5:7-8)을 추구하는 동시에 세계적인 안목(마태복음 6:33-34)으로 세상의 집단이나 조직들과 구분되고 차별화(差別化)된 모습으로 궁극적으로는 성별(聖別)된 것으로 공생(共生)하면서 살아 갈 수 있어야 한다.

여덟째는 경제적인 불안정 등을 비롯한 재정적인 난관이 오더라도 인내하는 가운데 예비하여 두신 결과와 열매를 기다릴 수(야고보서 5:10-11)있어야 한다.

아홉째는 다른 사람들이 그들의 살아가는 모습을 보고 따르고 싶은 삶이어야 한다.

열째는 시간이 흐르면서 주어진 상황이 어렵게 되어 ‘처음 믿은 순간’(how precious did that grace appear The hour I first believed, 찬송가 405장 2절)이 잊혀지고 또한 비

록 ‘마음속으로는 그렇게도 간절히 원하고 있음에도 불구하고 육신이 약하여’(마태복음 26장 41절) 넘어지게 될지라도 ‘장차 받을 영광을 위하여’(로마서 8:17) 치밀한 계획과 꾸준한 노력, 곧 ‘경건의 연습’(디모테전서 4:7)이 요구된다.

교회의 역할 아니 교회가 세상에 대하여 수행하여야 할 기본적인 기능과 역할을 6가지의 모델로서 설명한 A. 델레스는 제도(institution)로서의 교회, 신비적 교제(mystical communion)로서의 교회, 성례전(sacrament)으로서의 교회, 사신(herald)으로서의 교회, 종(servant)으로서의 교회 그리고 제자들의 공동체(community of disciples)로서의 교회로 요약한 바 있다.(Avery Dulles, Models of the Church, 김기철(역), 한국기독교연구소, 2003)

교회안의 신학자가 바람직한 교회의 모형을 언급한 것이지만 실은 이는 세상에서 바라는 교회 또는 교인들의 바람직하고 모범적인 모델, 곧 바람직하고 만족스러워 언젠가는 나가서 그곳의 공동체의 일원으로서 함께 공존하고 공생하고 싶은 크리스천 포지셔닝의 다름 아니다.

지금 세상의 돌아가는 모습들이 사람들에게 살아가기에 너무나도 힘들어 마음과 영혼의 피곤함을 주고 있기에 종교 특히 기독교가 용기와 비전을 제시하여 주기를 갈망하고 있음에도 불구하고 이를 무시하거나 또는 공감하고 감동을 줄 수 있는 대답을 주지 못한다면 일찍이 예수가 경고하신 바와 같이 크리스천들은 그들을 ‘실족하게’는 것이 아닌지를 반성하여야 할 것이다.

그리하여 세레 요한처럼 세상에 대하여 ‘독사의 자식들’이라고 부르고 ‘도끼가 나무 뿌리에 놓였다’(마태복음 3:7-10)고 하면서 이제는 돌아와 회개하고 거듭날 것을 경고하지는 못한다고 할지라도 그들이 더 이상 괴롭고 피곤한 삶을 영위하지 않고 사람답게 살아가며 나아가서는 영광스러운 삶을 살아갈 수 있는 포지셔닝을 보여 줄 수 있어야 한다.

크리스천들이 세상에 나가 승리를 하기는 커녕 수비도 제대로 하지 못하는 것은 전략의 부재때문이라고 보면서 크리스천으로서의 생활 나침반 및 생명문화의 활력인자로서의 포지셔닝을 주장한 글에서는 다음과 같은 기준을 제시한 바 있다.(박에스라, 크리스천 포지셔닝, 생명의 말씀사, 2003)

첫째는 기준으로 세상이 아닌 하나님의 말씀이 기준이 되어야 한다는 것이며, 둘째는 소명으로 작은 일에도 열과 성을 다하며 모든 일에 즐거워하며 감사하고 영광을 올려 드리려는 삶의 태도를 가져야 한다는 것이며, 셋째는 정체성으로 항상 부르심에 합당한자로 살아갈 수 있어야 한다는 것이며, 넷째는 강점으로 어찌다 드러나는 약점에 집착하지 말고 오히려 장점과 유리한 점을 찾아내고 개발하며 강화시키라는 것이며, 다섯째는 윤리로 오만과 탐욕으로 세상을 더럽히는 것이 아니라 빛과 소금이 되어 세상을 변화시키고 정화(淨化)시키려고 하여야 한다는 것이며, 여섯째는 비전으로 주어진 현실에 집중하고 최선을 다하여야 한다는 것이며, 일곱째는 리더십으로 그리스도의 향기로 세상을 이끌고 변화시킬 수 있어야 한다는 것이다.

그는 하나님은 분명히 ‘세상을 정복하고 다스리라’(창세기 1:28)고 명령하셨으나 뒤쫓기에도 바쁘고 그리하여 좌절하여 세상에서의 영향력이 약해지고 있다고 하면서 크리스천 포지셔닝으로 세상을 이겨야 한다고 강조하고 있다.(박에스라, 전게서, p.205)

이제 세상을 향하여 ‘이 사람을 보라’, ‘우리를 따르라’, ‘함께 나아가자’고 하면서 장차 받을 영광을 바라보며 세상속에서 한걸음씩 전진하여 나아갈 수 있는 교회와 그들 공동체의 구성원들인 교인들을 위한 크리스천에게서 요구되는 포지셔닝에서의 요소들은 다음과 같다.

첫째는 지금 갖고 있는 크리스천 포지션은 무엇인가를 파악해야 한다고 하면서 세상에 대하여 억지로 변화시키려 하는 대신에 이미 그들의 마음속에 자리를 잡고 있는 생각이나 행동 그대로 모습을 그대로 수용하고 인정하면서 의심하고 방황하는 대신에 ‘오직 꾀대를 향하여 쫓아갈 수 있는 자세’(빌립보서 3:14)를 갖고 있어야 한다.

둘째는 장기적인 관점에서 반드시 ‘이뤄내고 싶은 크리스천 포지션의 분야 내지 영역’(창세기 28:4)을 파악하여 이에 초점을 맞춰 집중하여야 한다.

셋째는 세상에서 구축하고 있지 못한 경쟁력을 확보하는 것은 승리를 위한 전제 조건이 되는 것으로 ‘마음을 강하고 담대하게 하여 섬길 자를 택하여 좌로나 우로도 치우치지 않는’(여호수아 1:7-9) 가운데 세상에서는 흉내도 내지 못할 포지셔닝을 구축하도록 노력하여야 한다.

넷째는 크리스천 포지셔닝의 구축에 있어서 소요될 수 있는 ‘재정문제를 안정적으로 준비’(마태복음 25:1-12)하여야 한다.

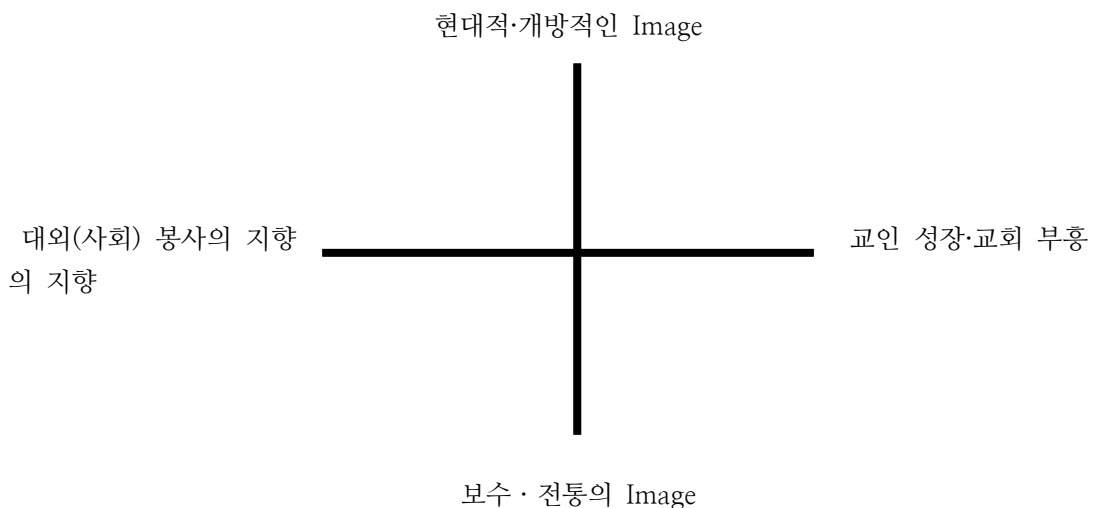
다섯째는 크리스천 포지셔닝은 점진적으로 누적되는 특성을 감안하여 이의 구축에 대한 장기적인 관점에서 ‘미리 대비’(마태복음 24:36-51)하여야 한다.

여섯째는 그리스도를 만나 처음으로 영접하고 믿은 그 순간의 순전하고 뜨거웠던 신앙과 부합(grace appear, the hour I first believed, 찬송가 405장)되는 포지셔닝을 지향하여야 한다.

바울이 ‘선을 행하다 낙심치 말라’(데살로니가후서 3:13)고 한 것은 크리스천 포지셔닝의 구축이 용이치 않음을 갈파한 데서 주는 경고의 말씀이며 비록 이를 오랜 동안을 기도하면서 계획(planning)하고 반드시 실시(doing)하려고 함에도 재정적인 문제나 뜻하지 않은 상황의 변화 때문에 변경(amending)하고 지연(delaying)으로 괴로워하는 것에 대한 위로의 말씀인 것이다.

그리하여 크리스천 포지셔닝의 위치 내지 수준을 지도(map)로 그려 보인 <그림 1>과 같이 속성(屬性)이나 효익(效益)은 신념이나 윤리적인 것으로 사회로 받는 이미지에 관련된 내적인 차원(internal dimension)과 사회적인 평판이나 기능 또는 역할로 지향하는 관심이나 방향에 관련한 내용은 외적 차원(external dimension)으로 구분하여 볼 수 있다.

<그림 1> 크리스천 포지셔닝의 맵



첫 번째인 현대적인 Image의 포지셔닝은 ‘이전 것은 지나갔으니 보라 새것이 되었도다’ (고린도라는 선언과 ‘새 술을 낡은 가죽 부대에 넣지 아니 하나니 그렇게 하면 부대가 터져 술도 쏟아지고 부대도 버리게 됨이라. 새 술은 새 부대에 넣어야 둘이 다 보전되느니라’(마태복음 9:17)는 말씀을 기억하며 또한 ‘새 시대는 새 의무를 우리에게 주나니 진리 따라 사는 자는 전진하리 언제나’(아가페 큰글 찬송가 521장 3절)를 찬송하며 근본적인 신앙의 핵심은 지키지만 예배의 진행이나 교회내의 프로그램은 열려있는 교회에서 보여주는 모습이다. 그리하여 예배를 진행하고 말씀을 전하는 목사의 경우 가운을 입지 않거나 찬양시의 만주도 오르간이나 피아노 대신 타악기를 활용하면서 때로는 찬송가 보다는 복음송(CCM)을 즐겨 애창하고 있다. 신흥 또는 개발의 대도시의 교회 특히 젊은이들이 많이 모이는 교회(이들은 스스로 열린 예배 또는 열린 교회, 영어로는 Open Church라는 표현을 쓰고 있다)의 경우 새로운 트렌드로서 정착되어 가고 있다.

두 번째인 보수·전통의 Image는 ‘네가 마음에 이끄기를 내 능과 내 손의 힘으로 내가 이 재물을 얻었다 할까 하노라 네 하나님여호와를 기억하라 그가 네게 재물 얻을 능을 주셨음이라 이같이 하심은 네 열조에게 맹세하신 언약을 오늘과 같이 이루려 하심이니라’(신명기 8:17~18)는 말씀의 능(能)과 권위(權威)를 절대 신봉하여 교회는 ‘그 자신의 힘으로 거룩해 질 수 없어 주 예수의 이름과 하나님의 성령으로 거룩하게’(고린도전서 6:11)된 ‘예수 그리스도 안에서 성화(聖化)된 자들’(고린도전서 1:2)로 확신하고 있다.(김영선, 참된 교회, 대한기독교서회, 2011)

또한 ‘만물이 그에게서 창조되되 하늘과 땅에서 보이는 것들과 보이지 않는 것들과 혹은 왕권들이나 주권들이나 통치자들이나 권세들이나 만물이 다 그로 말미암고 그를 위하여 창조되었고 또한 그가 만물보다 먼저 계시고 만물이 그 안에 함께 섰느니라 그는 몸인 교회의 머리시라 그가 근본이시요 죽은 자들 가운데서 먼저 나신 이시니 이는 친히 만물의 으뜸이 되려 하심이요’(골로새서 1:16-18)를 확신 가운데 ‘우리가 흔들리지 않는 나라를 받았은즉 은혜를 받자 이로 말미암아 경건함과 두려움으로 하나님을 기쁘시게 섬길지니’(히브리서 12:28)를 고백하면서 ‘너는 마음을 다하고 성품을 다하고 힘을 다하여 네 하나님 여호와를 사랑하라’(신명기 6:5)는 명령을 준행하는 믿음으로 살아가려는 포지셔닝이다.

그리하여 비록 세상으로부터는 보수(保守)라는 비난을 듣기도 하지만 오히려 전통(tradition)을 이어가는 신앙의 정통(orthodoxy)임을 긍지로 여기고 엄숙한 예배와 경건한 믿음생활을 중시하면서 ‘바른 신학, 바른 교회, 바른 생활’로 살아가려고 한다.

세 번째는 교인과 교회의 영적 성장과 부흥을 지향하면서 ‘사람이 마땅히 우리를 그리스도의 일군이요 하나님의 비밀을 맡은 자로 여길찌어다. 그리고 맡은 자들에게 구할 것은 충성이니라’(고린도전서 4:1-2)는 말씀을 크리스천의 마땅한 책임으로 알고 교인들의 영적 성장과 교회의 부흥을 본연(本然)으로 알고 이에 충실(充實)하면서 믿음의 성장을 위한 각종 성경공부와 부흥회(이전의 查經會) 및 다양한 신앙 관련 교육프로그램(.ALPHA Course, Cross-Way, Bethel Bible Study Group 등의 각종 세미나와 그룹활동 등)을 도입, 활용을 통하여 교인들은 물론 그들의 신앙공동체인 교회를 세상에 널리 각인(刻印)시켜줄 수 있는 포지셔닝이다.

그리하여 교회는 이들의 교육을 위한 강사의 양성은 물론 이들의 교육공간을 위한 유아원, 어린이집, 노인대학 및 교육관과 기도원 등의 건립에도 적극적이다.

네 번째인 사회·대외봉사 지향은 ‘네 마음을 다하고 네 목숨을 다하고 네 힘을 다하고

네 생각을 다하여 주님이신 네 하느님을 사랑하여라. 그리고 네 이웃을 네 몸같이 사랑하여라’(누가복음 10:36-37)고 명(命)하신 “착한 사마리아인”이 되기 위하여 교회 밖인 세상의 대하여 봉사과 구제를 아끼지 않을 뿐만 아니라 국내의 전도는 물론 해외선교에도 노력을 기울이는 가운데 ‘예루살렘은 물론 유대와 사마리아 그리고 땅끝까지 증인’(사도행전 1:8)이 되려는 포지셔닝이다.

그리하여 이들은 때로는 학교와 같은 교육기관이나 병원 등을 설립하며 특히 교회의 내적 성장과 부흥을 추구하면서 문화센터 등을 건립하는 것에서 한걸음 더 나아가 다문화센터 등을 국내는 물론 해외에도 설치, 운영하는 등 보다 적극적인 자세로 기억되게 하고 있다.

그러나 더욱 중요한 것은 위에서 언급한 크리스천 포지셔닝의 네 가지 차원(dimension)들은 처음에는 제각기 나뉘어져서 별개의 의미 내지 위치를 차지(占)하고 있는 것 같으나 결국에는 하나로 연결되고 융합되어져야 하는 것이다.

그렇게 될 때 마치 네 가지의 입장이나 분야들이 하나와 같은 힘(影響力)을 발휘하여 ‘모든 것이 협력하여 선을 이루게 한다’(로마서 8:28)는 말씀을 눈으로 보고 손으로 만져지게 하는 것과 같게 하고 있다.

III. 결론

교회와 그들의 공동체를 이루는 이들, 곧 크리스천들은 ‘너희는 세상의 빛’(마태복음 5:14)이라고 하신 것은 물리적인 광선(ray)을 말하는 것이 아니라 세상에서 살아가는데 있어 지향할만한 본(本)이 되고 언젠가는 세상 사람들이 이루고 싶은 소망(vision)이 되라는 말씀인 것을 잘 숙지하고 있을 것이다.

그러므로 언젠가는 그들이 크리스천들의 ‘착한 행실을 보고’(마태복음 5:16) 기꺼이 자신들을 삶을 변화시키는 전기(轉機)를 만들어 주는 크리스천 포지셔닝이 구축되어 있어야 한다.

‘나는 교회에 나가지 않습니다. 하지만 나는 크리스천입니다.’라는 교회가 아닌 세상에 있는 크리스천들을 위해서라도 크리스천 포지셔닝은 필요하다.(조선일보, 2013년 5월 3일)

세상으로부터 손가락질 받고 조롱거리가 되는 것에 너무 익숙하여진 가운데 어떤 크리스천은 ‘정말 그런가?’라고 좌절 속에 낙담을 하기도 또한 어떤 이는 ‘원래 그런 거야, 세상 일에 상관하지 말아라, 우리는 세상과 달라, 너무 과민하게 반응하지 말라’고 하기도 할 것이다.

또는 열심히 수고한 덕분에 크게 지은 창고를 바라보면서 ‘많이 쌓아 두었으니 이만하면 됐다 평안히 쉬자’(누가복음 12:19)고 하거나 아니면 ‘여기가 종사오니’(누가복음 9:33) 할런지도 모르나 오히려 크리스천들을 삼키려 하는 세상의 세력(찬송가 384장)에 지지 말고 ‘진리로 허리 띠를 띠고 의의 호심경(護心鏡)을 붙이고 평안의 복음이 준비한 것으로 신을 신고 모든 것 위에 믿음의 방패’(에베소서 6:14-18)를 가지고 준비하여야만 한다.

교회(교인)에 실망하여 세상 밖으로 나간 이들이나 아니면 처음으로 교회에 나오는 이들에게 아니 그들의 심령속에 ‘교회는 어떤 모습으로 각인되어 있을까?’ 또는 ‘무엇을 보여줄 수 있을까?’ 혹시 ‘지금 교회에는 신발 속에 들어있는 작은 돌이나 나아가 손톱 밑의 가시와 같은 모습들은 없는가?’ ‘과연 지금 이 모습이 최선의 것일까?’하는 문제들은 21세기

의 교회들이 부흥과 성장은 멈췄다거나 심지어는 더 이상 성장하지 않을 것이라고 우려(?)하는 크리스천들이 깊이 기도하고 성찰하여야 할 영적인 화두(spiritual issue)이다.(R. 라이징 · 오수현(역), 교회마케팅 101, 올리브북스, 2007)

이제 크리스천들은 그 어느 때보다 크게 각성해야만 한다. 누군가가 해결해 주기를 기다리기에는 너무 많은 시간이 흘렀다.

세상을 이기고 구원할 도구(道具)와 장치(裝置)가 필요하고 구원의 배(方舟)가 필요하다. 여기서의 도구와 장치는 포지셔닝이고 배는 크리스천이 함께 타고(乘船) 있는 그들의 공동체인 교회를 말한다.

도구와 장치들을 미리 준비해야만 한다. 그것들을 제대로 입고 확실하게 쓰며 완전하게 장전(裝填)을 하고 세상을 향하여 나아가야 한다.

세상 아니 세상의 기업에서는 ‘시장 점유율’(market share)의 제고가 반드시 필요하다고 하면서 이를 높이려고 온갖 노력을 기울이고 있으나 크리스천들에게는 높고 확실한 ‘영혼의 점유율’(spiritual share)이 절대 요구되고 있다.

특히 지금 이 세상에서는 표적(標的/sign)을 구하고(고린도전서 1:22) 또한 찾고 있음(마태복음 12:39)을 유념(留念)하는 가운데 ‘주 형상대로 빛으사’(찬송가 214장 2절)라고 입으로만 찬송할 것이 아니라 이에 대한 응답 내지는 대안을 제시하여야만 한다.

크리스천들은 세상을 위한 신실한 전도자(missionary)와 복음의 증인(witness)이 되어 그들과 더불어 살아가면서 주께서 마지막으로 맡겨주신 절대명령(絕對命令)이며 지상과제(至上課題)인 ‘이 세상 끝까지 복음을 전하여 하나님 나라를 확장’(사도행전 1:8)을 잘 감당해 낼 수 있어야 한다.

이제 믿는 이들이 세상사람들의 기억(靈魂 또는 心靈)속에 깊게 자리잡게(刻印) 하고 구축(構築)시켜야할 도구와 기술은 크리스천 포지셔닝이어야 하며 그들이 이러한 목표의 달성을 위하여 구사하여야할 것은 크리스천의 포지셔닝의 온전한 실행이다.

참고문헌

- 김찬목, “교회의 사회적 책임 범주에 관한 실증 분석”, 로고스경영연구, 6(1), 2008
- 김찬목·김대룡, “교회경영의 세속주의에 관한 고찰”, 로고스경영연구, 9(2), 2011
- 김희수(역), 종교철학, 동문선, 2000
- 박에스라, 크리스천 포지셔닝, 생명의 말씀사, 2003
- 박승인, 기독교 신학의 첫걸음, 지성과 실천사, 2004
- 박성수(역), 프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신, 문예출판사, 1988
- 왕대일, 목회자의 실패, 목회자의 성공, 대한기독교서회, 2000
- 양만식, “기업의 윤리경영과 사회적 책임,” 기업법연구, 24(1), 2012
- 오수현(역), 교회마케팅 101, 올리브북스, 2007
- 이명선·최장모·신호균, “기업 윤리의 기본 이론 ‘선’에 대한 성경적 고찰”, 로고스경영연구, 5(3), 2007
- 이찬수, 종교로 세계읽기, 이화여자대학교출판부, 2005.
- 임병진·임태순, “다윗을 통하여 본 성공한 부유자와 성공자의 역할”, 로고스경영연구, 8(2), 2010
- 장성배, 사명 리더십으로 바로 세워라, Kmc, 2009
- _____, 사명을 다하는 교회로 바로 세워라, Kmc, 2009
- 주지현(역), 교회가고 싶은 남자, 좋은 씨앗, 2006
- 정충영, “기독교경영의 타당성과 기독교적 기업의 판별”, 로고스경영연구, 5(3), 2011
- 채서일, 마케팅, BNM북스, 2007
- 한국기독교목회자협의회, 한국기독교분석리포트, 도서출판 URD, 2103
- Laurie Beth Jones, Jesus CEO, Hyperion, 1995
- Jack Trout & Al Ries, Positioning, McGraw-Hill, 2000
- Ruth Ticker, Left behind in a Megachurch World, Baker Books, 2006
- James Twitchell, Branded Nation, Simon&Schuster, 2004
- Max Weber, Die Protestantische Ethic und der Geist des Kapitalismus, Mohr, Tübingen, 1920.

A Study on the Christian Positioning for living together with the World.

Kim, SungHo

Everyone in the world must live together(Genesis 2:18) but they have to struggle with their neighbour, friends including family in spite of sharing time, interest, mean and love which they have purshuited or dreamed. And for all that, whether their life is satisfied or not is absolutely depend on their attitude of living or point of view for life.

Positioning is a terminology of marketing and the key concept of this word is to create an image or identity in the minds of their target market for its product, brand or organization. In this study, positioning is a mean to communicate the core value of a personality.

As for the corporation or organization in the world, they are in need of increasing or growing market share by means of positioning of the client, the customer, the user & etc.

But for the christian and the church, they should build a christian positioning and live together with people in the world including unchurched christian and non-christian.

The main contribution of this article is to study the christian positioning for the world which every christian must face the difficulties and struggles against the worldly environments.

The positioning which every church in the 21 century should have modern & open image, conservative & traditional image, aim to spiritual growing of christian, and devotion to the world including neighbors who live in domestic or overseas.

Key Words : Positioning, Christian Positioning

논찬_로고스경영학회 5

크리스천 세상에서 제대로 살기(포지셔닝) 고찰

정희진 (영진전문대학)

I. 논의 일반

최근 언론매체들에 의해 일부 기독교인들의 부정적인 측면이 빈번히 부각되면서 기독교 전체가 매도되고 있는 한편, 기독교인들의 윤리에 관한 관심이 관심의 대상이 되고 있다. 비기독교인들의 기독교인들에 대한 주관적이거나 객관적인 평가를 기독교인측면에서 검토해 볼 필요성이 제기되고 있으며, 이에 대한 연구도 병행하여야 할 것이다.

본 논문은 기독교인이 실생활에서 견지하여야 할 자세를 경영학관점의 포지셔닝기법 측면에서 설명하고자 하였다. 크리스천 포지셔닝의 개념(P6)의 설문조사에도 나타난 바와 같이 말씀과 실제 생활의 일치도, 교회비참석 이유, 교회에 대한 실망 이유 등 비기독교인의 시각에서 기독교인들의 자세에 대한 불신이 해소되지 않고 있으며, 이에 따른 기독교인들의 실제 인구비율도 지속적으로 감소하고 있는 실정이다.

단위 : % [통계청, 종교인구는 10년 주기로 조사]

연도	전체인구	종교인구	불교	기독교	카톨릭	기타
1995	100	50.7	23.2	19.7	6.6	1.2
2005	100	53.1	22.8	18.3	10.9	1.1
증감		+2.4	-0.4	-1.4	+4.3	-0.1

2005년에는 이전에 비해 종교인구가 증가하였으나, 기독교인구의 감소비율이 가장 높았으며 카톨릭이 유일하게 증가비율을 보여주고 있다. 최근 각 기관들의 조사에서도 기독교인구 비율은 감소추세를 보여주고 있으며, 이에 대한 대책의 필요성이 촉구되고 있다. 기독교인들이 비기독교인들보다 윤리적인 측면에서 더 높은 수준인지, 기독교가 바깥세상에서 봉사하는 집단으로 보여지는 지에 대해서는 더 많은 고민이 있어야 될 것이다. 따라서, 본 연구에서는 기독교인의 윤리의식에 새로운 전환의 모색과 방향을 제시하고자 하였다.

이에, 연구내용에 대한 몇 가지 논의를 모색하고자 한다.

첫째, 연구에서 크리스천 포지셔닝의 구성 요인 부문은(p7~p11) 크리스천이 충족하여야 하는 요건, 포지셔닝의 기준, 크리스천에게 요구되는 포지셔닝에서의 요소 및 포지셔닝의 맵으로 구성되어 있다. 이 요소들은 성경말씀을 기초로 하여 일반 사회에 대하여 어떻게 대처하여야 하는 가로 대부분 구성이 되어있으며, 일부 요소들이 비기독교인들이 어떻게 기독교인들을 인지하여야 할 것인가를 제시하고 있는 것으로 나타나고 있다. 경영학에서의 포지셔닝 프로세서에서는 마케터가 시장에서 마케터의 입장에서 해당 브랜드의 기준과 수준

을 제시하여도 소비자가 그렇게 인식하지 않는다면 포지셔닝의 전략과 맵구성의 수정이 필요하다 할 수 있을 것이다. 따라서, p6에서 제시된 것처럼 비기독교인들의 입장에서 기독교인들이 윤리적으로 어떻게 보여지고, 이에 관련하여 방향성을 제시할 수 있다면 보다 효과적인 포지셔닝 전략이 수립이 될 수 있을 것으로 사료된다.

둘째, 경영학에서 STP과정의 마지막 단계로 자사 브랜드의 위치를 경쟁 브랜드와 대비하여 포지셔닝 시킨다. 시장세분화, 표적시장 선택되면 마케터는 표적고객의 욕구나 기대혜택의 크기 또는 중요도에 따라 브랜드의 포지셔닝 기준을 선택하게 된다. 본 연구에서는 p9에서 포지셔닝 기준을 인용하여 제시하고 있다. 기독교인들의 가장 근본적인 포지셔닝 기준은 첫 번째 기준에 나타난 것처럼 『하나님의 말씀이 기준』이 되어야 한다는 것이라 할 수 있다.

기독교인들의 포지셔닝은 경영학에서의 전략처럼 기업내부의 환경분석과 외부 시장환경 및 소비자의 기호에 맞추어 전략적으로 접근하는 것이 아니라 말씀의 반석위에서 강건하게 섰 후에 이루어지는 것이라 할 수 있다. 그러나, 제시된 일곱 개의 기준이 앞서 언급한 것처럼 어떻게 기독교인들이 타종교인 또는 비종교인들과 구분되어지고 포지셔닝이 이루어질 것인가에 대해 보다 명확한 기준이 제시되어진다면 차후 타 연구에서도 많은 참조가 진행될 것이다.

셋째, p9의 포지셔닝 기준 및 요소와 p10의 포지셔닝 맵사이의 관계성이 제시되어진다면 맵에 대한 이해도가 높아 질 것이다. 맵에서는 현대적·보수적 이미지와 사회봉사·교회성장 측면에서 맵을 구성하였으나, 앞서 제시한 기준/요소와의 연결적인 측면이 자세하게 언급이 되어있지 않다. 이에 대한 세부적인 사항과 연결성이 제시된다면 보다 효율적인 포지셔닝이 이루어질 것으로 사료된다.

II. 결 언

우리는 하나님의 자녀로서 교회공동체의 일원이기도 하지만 동시에 사회공동체의 구성원으로서 살고 있다. 하나님의 가르침을 받고 사회생활을 시작한 것이 아니라 태어나면서부터 비기독교인들과 함께 사회환경에 적응하면서 살아왔기 때문에 어떠한 방법으로든 영향을 받으며 살아왔다 할 수 있다. 이에 우리는 기독교인으로서 이 세상을 그리스도의 눈으로 바라보고 이웃과 사회에 대해 사랑과 봉사의 정신으로 생활하여야 할 것이다. 성경말씀을 기반으로 이웃에 대한 봉사, 성실과 근면의 생활, 섬김의 삶, 기쁨의 생활, 가정의 화평, 이웃과 사랑의 만남을 실천한다면 비기독교인들이 따를수 있는 포지셔닝의 자리매김이 될 수 있을 것이다.

분과발표_로고스경영학회 6

윤인구의 생애와 교육사상 연구

이병원 (경희사이버대학교 호텔경영학과 교수)

I. 들어가는 말

한국은 지금 세계 10위 경제권에 진입하고 있으며, 한국교회도 미국교회에 이어 세계 두 번째로 많은 선교사들을 해외에 파송하고 있는 기독교 선교대국이 되었다. 이 땅에 개신교가 전파된 것도 130년 정도밖에 되지 않았고, 불과 반세기 전만 하더라도 세계에서 가장 못사는 나라 중의 하나였는데 어떻게 어떠한 요인들에 의해 한국이 경제적으로나 기독교적으로 이렇게 발전되었을까? 오늘날의 한국경제의 발전과 기독교의 발전에 영향을 미친 요인들이 여러 가지가 있겠으나 특히 교육이 한국의 경제발전에 큰 기여를 했다고 할 수 있다. 그리고 기독교도 이 나라의 발전에 지대한 기여를 하였다. 한국경제의 성장과 한국 기독교의 성장이 1970년대와 1980년대에 동반하였다. 우리나라가 구한말에서부터 일제 36년간의 식민통치와 해방, 미군정 그리고 6.25전쟁을 겪으며 세계 최빈국 중 하나의 나라에서 세계의 경제대국으로 발돋움하는데 있어서 결정적으로 역할을 감당한 선각자들이 정치계, 경제계, 문화계, 교육계, 종교계 그리고 예술계 등에 많이 있었으나 본 논문에서는 종교계의 기독교계와 교육계에서 큰 공헌을 한 윤인구의 생애와 업적을 다각적으로 살펴봄으로써 오늘의 한국경제와 교육 그리고 기독교의 발전과정에 윤인구가 어떠한 공헌을 했는지 분석하여 우리나라의 교육계와 기독교계에 몸담고 있는 교육자와 목회자들이 어떠한 자세로 이 사회를 바라보며 살아가야 하는지의 삶의 지표를 제시할 필요성이 있어서 본 연구를 하고자 한다.

윤인구는 훌륭한 교육자인 동시에 목회자요, 교육행정가일 뿐 아니라 우리나라의 교육계와 교계의 선구자로서 그 공로가 아주 크다. 그런데 윤인구가 우리나라 교육계와 기독교계에 지대한 공헌을 하였음에도 불구하고 윤인구가 설립했던 부산대학교와 부산지역사회 그리고 총장으로 지냈던 연세대학교에서 윤인구를 기억하고 있는 사람들이 많지 않음을 보고, 그 이유가 무엇인지 궁금해지기 시작했다. 연세대학교 총장하면 용재 백낙준으로 많은 사람들이 기억하고 있다. 용재 백낙준에 대해서는 논문¹⁾도 나왔고, 우리나라의 교육계와 기독교계 그리고 정치계의 발전에 상당한 기여를 했음을 많은 사람들이 인식하고 있다. 윤인구는 우리나라 최초의 국립대학인 부산대학교를 설립하였고, 부산교육대학교의 전신인 부산사범학교도 설립하였다. 목회자로서 소정교회와 부산광복교회의 두 교회도 설립했다. 그리고 한신대학교의 전신인 조선신학원을 설립하였고, 부산장신대학교의 전신이 영남신학교의 기틀을 세웠다. 이렇게 두 개의 국립대학교, 두 개의 교회, 두 개의 신학교의 설립에 공헌한 인물치고는 교육계와 기독교계에서는 윤인구를 기억하고 그 공헌을 인정하는 사람이 많지 않음을 보고, 본 논문을 통해 윤인구가 우리나라 교육계와 기독교계에 기여한 공로를 밝히 그의 교육사상을 정리하여 우리나라의 교육계와 기독교계에 윤인구의 업적과 교육사상을

1) 손인수, 「용재 백낙준의 생애와 교육사상」, (서울: 연세대학교 미간행 석사논문 1977)

각인시켜 기리고자 본 연구를 시작하였다.

윤인구의 생애와 교육목회와 교육사상을 주로 하는 연구이므로 윤인구가 수학한 과정과 해방 전의 현장목회와 마산복음농업실수학교 운영과 조선신학교의 설립과 운영, 그리고 해방 후의 미군정하의 경상남도 학무국장직을 수행하며 국립부산대학교와 부산사범학교를 설립하여 국립부산대학교의 총장과 연세대학교의 총장의 직을 수행하며 시행한 교육방침과 교육정신과 목회를 하면서 남긴 설교문을 통해 그의 기독교 세계관에 입각한 교육사상을 주로 다루었다.

II. 윤인구의 생애와 업적

윤인구의 교육사상을 파악하기 위해서는 그가 태어난 시기의 사회환경과 가족 구성원들 특히 부모님이 어떠한 사람이며 어떻게 윤인구를 양육하여 그의 인성이 형성되게 했는지를 살펴볼 필요가 있다. 그리고 윤인구가 어떻게 성장하며 교육을 받았는 지와 성장 후 사회활동이 어떠한지 그의 업적은 어떠한지를 살펴볼 필요가 있다. 그래서 우선 윤인구의 생애를 살펴보고 난 후 그의 업적을 해방 전 업적과 해방 후의 업적으로 나누어 살펴보고자 한다.

A. 윤인구의 생애

윤인구의 삶을 살펴보기 위해서 우선 그의 성장배경을 살펴보고 그가 성장하며 유학생활을 했는데 그 유학생활을 일본 동경 유학시절과 미국과 영국에서의 유학생활로 나누어 살펴보고자 한다.

1. 윤인구의 신앙 성장의 배경

윤인구는 1903년 11월 1일(음력) 낙동강 연안의 부산 구포에서 아버지 윤상은과 어머니 박영자의 7남매 중 장남으로 유복한 가정에서 태어나 부모님의 사랑을 많이 받으며 자랐다.²⁾

윤인구가 하나님을 만나게 된 계기는 16세 때 1919년에 3.1운동에 참여하여 독립선언서 50통을 비밀리에 전달하다가 동래고보 3학년을 마치지 못하고 퇴학을 당하면서부터였다. 즉 하나님과 함께 하던 광야의 여정은 그 일을 계기로 윤인구로 하여금 서울로 올라가 YMCA학관에 다니게 되면서 새로운 세계를 향한 관심과 열정을 가지기 시작한다. 이듬해인 1920년에 아버지가 보내준 유학의 길을 통해 윤인구는 신학도의 길을 걷게 된다.³⁾ 3.1운동 후 동래고보가 개학을 했으나 동맹휴학으로 수업이 잘 진행되지 못하였다. 윤인구는 친구 金大鍊⁴⁾과 상의하여 서울로 유학가기로 결심하고 부친의 허락을 받았다. 서울의 YMCA의 청년회 학관에 다니며 영어도 배우고 강연도 들었으나 학업이 순조롭지 않았다. 1920년 정월초 윤인구는 당시 와세다(早稻田)대학 정경학부 유학생 河俊錫을 따라 부관연락선을 타고 시모노세키를 거쳐 동경 재일본동경조선기독교청년회를 찾아가서 白南薰을 만나 중학예비학교들을 거쳐 名敎中學에 편입학하였다. 바로 얼마 후 윤인구의 부친인 윤상은이

2) 방덕수, 『윤인구 박사 그 참다운 삶과 정신』 (부산: 제일인쇄, 1988), p. 29.

3) 대한예수교 장로회 소정교회, 『소정교회 50년사, 1958~2008』 (부산: 도서출판 미남, 2010), p. 106.

4) 구포 화명리 출신으로 윤인구와 동래에서 하숙을 같이 했었고, 나중에 서울 배재고보를 마치고 세브란스 의전을 다니다가 적성이 맞지 않아 구포로 귀향하여 해방을 맞아 동래군수 직을 맡았으나 신병으로 병원에서 별세했다.

은행 일을 그만두고 누이동생 연숙과 함께 만학의 길로 게이오대학 경제학부로 유학을 왔다. 상해임시정부로 송금 사건으로 신변상 위험을 피하기 위한 동기가 있었다.⁵⁾

2. 일본 동경 유학 시절(1920. 4 ~ 1929. 7 : 9년 3개월)

윤인구는 3.1운동 때문에 한국에서 중학을 제대로 졸업하지 못하고 1920년에서 1931년까지 일본, 미국, 영국에서 청년시절을 보냈다. 일본 메이쿄오 츄우가쿠(名教中學)에 편입학하였으나 이 학교는 화족이 설립한 학교로서 순일본민항실중심주의의 학교이고 질이 좋지 않아서 윤인구는 다음 학기인 1920년 9월에 한국학생과 인연이 깊은 기독교학교인 메이지가쿠인(明治學院) 中學部로 전학하여 1923년에 졸업을 하고 당시 부친은 게이오(慶應)대학교를 졸업하고 귀국하였다.

메이지가쿠인(明治學院) 高等學部 文藝科 3년의 졸업논문은 윤인구가 숙독하여 감화를 받았던 Thomas A. Kempis의 “그리스도를 본받아(Imitation of Christ)”에 관한 것이었다. 문예과 졸업 후 23세가 되던 해 1926년 3월에 윤인구는 明治學院 신학부 본과에 입학하게 되었다. 윤인구는 明治學院에서 기독교 신앙과 청교도적 생활을 배우고 몸에 익히게 되었다. 明治學院의 신학부는 그 출발이 일본에서의 잇치신다이카쿠(一致神學校, Union Theological Seminary)였던 만큼 처음에는 미북장로교와 화란개척파 교회의 연합이었고 한 때는 미남장로파도 그 연합의 일원이었다. 신학부의 교수 중에는 다수의 미국의 선교사가 있었다. 당시 명치학원 신학부의 주류는 리츨(A.B.Ritschl)적이었으며 리츨의 영향을 받은 신학자들인 W.Hermann과 K.G.A.Harnack의 사상에 기울어져 있었다. 그러나 리츨流에 대한 반발도 있었다. 쿠와다(桑田) 교수는 점차 H.R. Mackintosh의 신학에 심취하게 되어 윤인구가 후일 H.R. Mackintosh를 찾아 영국 Edinburgh로 가도록 영향을 미쳤다. 여기에서 윤인구의 신학노선을 알 수 있다. 명치학원은 미국장로교와 화란장로교 등이 연합하여 세운 칼빈정통주의적인 신학교였으나 당시 사조는 리츨의 신학에 영향을 받은 교수들이 많아서 리츨적이라고도 할 수 있다. 그러나 윤인구는 미국의 신학석사과정에 진학하여 리츨적인 신학의 논문으로 신학석사학위를 취득하였고, 메이지가쿠인(明治學院)에서의 쿠와다(桑田) 교수의 영향으로 결국 H.R. Mackintosh가 있는 영국 에딘버러로 가서 수학하게 된다. 따라서 윤인구는 리츨적인 신학을 배우고 연구했지만 본인이 자유주의 신학자라 데는 동의하지 않고 오히려 칼빈정통주의의 신앙을 가지고 있다고 강변하고 있다. 이는 당시 한국 기독교계의 주류세력이던 평양신학교 출신 목회자들과 미국장로교 선교사들이 평양신학교 출신 이외의 신학자나 목회자들을 자유주의 신학자들로 몰아세운 것에 대한 반작용으로 생각된다. 이 두 그룹간의 대립은 박형용 목사측과 김재준 목사와 송창근 목사측의 대립에서 나온 것으로 보인다. 이는 윤인구는 김재준이나 송창근처럼 자유주의신학자가 아님을 나타내는 것이며, 나중에 조선신학원의 설립과 운영과정에서 혁신교단 문제가 발생했을 때에 김재준측에서 윤인구측을 친일로 몰아세우는 경우에서 확인된다.

일제 치하에서의 윤인구는 일본 유학 생활 무려 9년 3개월을 보내면서 조국에 대한 애국심과 하나님에 대한 열정으로 청년기를 다졌으며, ‘기독교 교육사업’을 통해 신생명을 후세대에 물려 줄 비전과 희망을 품고 하나님의 은총과 함께 미국과 영국에 마련된 남은 신학도의 길을 떠나게 된다.⁶⁾

5) 방덕수, 『윤인구 박사 그 참다운 삶과 정신』, pp. 35-36.

6) 대한예수교 장로회 소정교회, 『소정교회 50년사, 1958~2008』, pp. 116~117.

3. 미국·영국에서의 신학 연구

윤인구는 26세가 되던 1929년 3월에 명치학원 신학부를 졸업하고 신학사 자격을 인정받아 그 해 9월에 프린스턴 신학대학원 석사과정 연구과(Princeton Theological Seminary Graduate Course)에 입학하여 주로 교리 방면의 과목을 수강하였다. 당시 프린스턴 신학교의 교장에는 Stevens, 교수에는 Erdman, Hodge 등이 유명했고, 윤인구는 교리 방면의 Leithur 교수로부터 St. Augustine, J. Calvin, History of Atonement 등의 강의를 들었다. 또 윤인구는 P. Abelard의 속죄론사에 대해 연구발표를 하기도 했고, “리츨적 신학(Ritschlian Theology)”이라는 논문으로 졸업했다. 재학 중 윤인구는 프린스턴대학 채플에 출석했다. 프린스턴대학에는 Wilson 대통령이 대학원장으로 있기도 했고, 이승만 박사도 이 대학에서 수학했다. 윤인구는 졸업이 다가오자 유니온신학교에 갈 생각도 해 보았지만, 미국에 오래 머물고 싶지는 않았다. 왜냐하면 미국의 물질문명에 윤인구는 반감이 생기기도 했고 미국인들의 종교생활이 너무 피상적이라 실망해서 미국에서의 대학원 생활을 중단하고 국제선교협의회(International Missionary Council, 國際宣敎協議會)가 있는 영국 Scotland의 Edinburgh의 에딘버러대학 대학원에 지원하여 입학허락을 받았다.⁷⁾ 영국 스코틀랜드의 에딘버러는 1910년 제1회 세계선교회의(World Missionary Conference)⁸⁾를 개최하여 에큐메니칼 운동(Ecumenical Movement)이 시작된 도시이다. 윤인구가 일본에서 다닌 明治學院 신학부도 원래 일치신학교에서 바뀐 신학교로 지금은 동경신학대학이다. 윤인구는 일본과 미국 그리고 영국에서 신학을 공부하며 자연스럽게 에큐메니칼 정신을 배우게 되어 나중에 귀국하여 조선신학원을 설립하고 운영하는 과정에서 에큐메니칼 정신을 유감없이 발휘하게 된다. 그리고 연세대학교 총장으로 재직 시 연세대학교에 연합신학대학원을 유치한 것도 이의 연장이라고 볼 수 있다.

에딘버러 대학은 고건물의 대학본부가 있었다. 이 대학에서 윤인구는 조직신학 분야를 주로 연구하였고, Curtis 박사의 신약석의와 W.P.Paterson 박사의 조직신학, 그리고 New College의 H.R.Mackintosh⁹⁾ 박사의 조직신학 강의를 들었다. H.R.Mackintosh 박사가 윤인구에게 ‘이 곳에 와서 얻은 것이 있는가?’라는 질문에 ‘자신을 갖게 되었다’고 윤인구는 답하였다. 그것은 지적이나 신학적이라기보다 신념과 신앙 상으로 힘을 얻었다는 의미이다. 실제로 윤인구는 그 때 에딘버러를 찾은 것이 다행이었다. 미국에서 2, 3년 더 있다가 박사 학위를 받고 돌아오는 것보다는 1년이라도 에딘버러에서 보낸 것이 보람 있는 일이라는 생

7) 방덕수, 『윤인구 박사 그 참다운 삶과 정신』, pp. 51-52.

8) 현대의 프로테스탄트 교회의 전도를 논의한 세계회의. 런던(1880), 뉴욕(1900)에 이어서 에딘버러(1910)로 이어지고, 여기에서 국제선교협의회(International Missionary Council) 결성의 움직임이 생기고, 1921년에 실현되었다. 28년의 예루살렘 회의에는 해외전도의 모체인 유럽과 미국의 여러 교회와 함께 아시아, 아프리카 등의 피전도지의 교회대표도 출석, 전도의 파트너로서의 대등한 지위를 얻었으며 후에 세계교회협의회에 합병되었다(1961).

<http://terms.naver.com/entry.nhn?docId=629874&mobile&categoryId=1018>

9) 스코틀랜드 페스레 출생. 에딘버러대학을 졸업한 후 독일의 여러 대학에 유학하였다. 1904년 에딘버러대학 뉴칼리지의 조직신학 교수가 되어, 성서비평학과 신학자 A.리츨의 학설을 영어권에 소개하였다. 자유주의적 복음파에 속하는데, 그는 인간이 하는 일에 앞선 하나님의 섭리(攝理)를 강조하고, 하나님의 조건 없는 죄의 용서가 복음의 중심사상이라고 역설하였다. 그리스도론(論)에서는, 하나님의 아들 그리스도가 인간의 몸으로 태어남으로써 그 신성(神性)을 포기하였다고 하는 케노시스의 입장에 섰다. 주요저서에 《예수 그리스도의 성격론》(1912) 《현대신학의 유형(類型) 솔라이어마허에서 바르트까지》(1937) 《용서의 그리스도교적 체험》(1927) 등이 있다.

<http://terms.naver.com/entry.nhn?docId=1092041&mobile&categoryId=200001111>

각이 들었던 것이다. 박사과정을 마치자 더 머무를 필요를 느끼지 않았고 고국에서 할 일이 너무 많아서 시간 낭비라는 생각이 들었다. 그래서 28세가 되던 1931년 3월말 윤인구는 에딘버러를 떠나 런던에 들러 Kings College에서 스위스 신학자 Emil Brunner¹⁰⁾의 신학강의를 들었고 고려대학교를 창립한 김성수도 만났다. 윤인구는 프랑스, 독일, 러시아(소련), 만주, 신의주, 평양, 개성을 거쳐 경성역에 도착하여 약혼자 방덕수양을 만났고, 구포역에서 여섯 명의 동생들(예구, 현표, 현성, 연숙, 연학, 학자)을 만났다.¹¹⁾ 이후 윤인구는 오랜 외국 유학생생활을 마치고 귀국하여 이 땅을 향하신 원대한 주님의 뜻을 실현하며 한 평생을 헌신하게 되었다. 윤인구는 20대 청년기를 당시 그리스도 복음화가 힘든 일본 땅에서 그 기반을 다지고, 그리스도 정신이 국교 이념인 미국과 영국 본토에서 목회자로서의 확고한 소명을 가슴에 품고 1931년 4월에 귀국하게 된다. 윤인구가 한국으로 귀국할 때에는 영국에서 기차를 타고 시베리아 땅을 거쳐 귀국하는 긴 여정을 거치는 동안 윤인구는 아마도 땅 끝까지 복음을 전하라 하신 주님의 마지막 그 말씀을 묵상하며 차창에 비친 더 넓은 대지를 향해 주님과과의 아름다운 이야기를 나누면서 고국의 땅을 감회 깊게 딛게 되었을 것이다. 세계를 품을 수 있는 넓고 깊은 안목을 가지고 한국으로 돌아온 윤인구는 그 다음 해인 1932년에 29세의 나이로 진주옥봉교회의 강도사로 부임하였다.¹²⁾

B. 윤인구의 해방 전 업적

윤인구가 봉사의 삶을 살며 이루어놓은 업적들이 많이 있는데 이 업적들을 크게 해방 전의 업적과 해방 후의 업적으로 나누어 살펴보고자 한다. 우선 윤인구의 해방 전의 업적으로는 진주옥봉교회의 강도사로 부임하여 이듬해에 담임목사가 되어 교회를 부흥시켰고, 마산복음농업실수학교의 교장으로 농촌교역자 양성에 큰 기여를 하였다. 그리고 조선신학원의 설립과 운영을 하며 현재 한신대학교의 초석을 놓았다고 할 수 있다.

1. 진주옥봉교회의 육성

윤인구가 1931년 미국과 영국에서의 유학을 마치고 돌아오던 날인 4월 16일 윤인구와 방덕수양은 초량교회 朱基徹 목사의 주례로 양가 부모와 친척들이 참석한 가운데 부산진 Withers 여선교사 댁에서 결혼식을 올리고 경주 불국사로 신혼여행을 떠났다.¹³⁾

윤인구는 1931년 8월 경남노회 試取(강도사 고시)에 합격하여 講道師 자격을 얻어 9월 초에 淸州玉峯敎會(현재 진주교회)에 부임하여 4년간 시무하였다. 진주옥봉교회는 부산의 초량교회와 마산의 문창교회와 함께 경남의 대표적인 교회였다. 윤인구는 이듬해인 1932년에 29세의 나이로 진주옥봉교회의 담임목사가 되어 철저히 준비한 설교를 하며 성서학원

10) 빈터투어 출생. 대학 졸업 후 영국에서 고등학교 교사로 근무하다가 1924년부터 1953년까지 퀴리히대학교 조직신학·실천신학 교수를 역임하였으며, 한때(1942~1944) 총장도 지냈다. K.바르트 등의 초기 변증법 신학운동에 참가, 쉼라이어마허를 비판한 《신비주의와 언어(言語)》(1924)를 발표하였다. 자연신학의 가부(可否)를 둘러싸고 바르트와 논쟁하여 신(神)과 인간의 결합점으로서의 이성을 인정한 《자연과 은총》(1934)을 썼는데, 바르트로부터 《부(否)》라는 논문으로 논박을 당하였다. 그 후에도 바르트와 여러 차례 논쟁을 벌였다. 주요 저서에 《복음적 신학의 종교철학》(1926), 《중보자(보조자)》(1927), 《명령과 질서》(1932) 《자연과 사상》(1934), 《인간》(1937), 《교의학(敎義學)》(3권, 1940~1960), 《영원(永遠)》 등이 있다.

<http://terms.naver.com/entry.nhn?docId=1105473&mobile&categoryId=200001142>

11) 방덕수, 『윤인구 박사 그 참다운 삶과 정신』, pp. 54-56.

12) 대한예수교 장로회 소정교회, 『소정교회 50년사, 1958~2008』, p. 117.

13) 방덕수, 『윤인구 박사 그 참다운 삶과 정신』, pp. 59-62.

에서 가르치기도 했다. 부임초기인 당시 윤인구의 설교는 성서중심이었고 신학적으로는 해석적이었으며, 실천적이고도 애국적이었다. 아쉬운 점은 윤인구가 1939년 경 조선신학원을 설립하여 운영하는 가운데 왜경들의 감시를 받으며 집안수색도 당하기도 하여 당시의 설교 문들을 불태워버린 것이 애석하다.¹⁴⁾

2. 농촌 교역자 양성

윤인구가 진주옥봉교회에 시무한 지 4년이 지났을 때 느낀 것은, 교회는 좀 더 사회로 나아가야 한다는 것이다. 즉 교회는 내면적으로는 좀 더 착실해야 하고 외면적으로는 더욱 사회에 봉사해야 한다는 것이었다. 1930년대인 당시 한국 인구의 90% 이상이 농촌생활을 하고 있었으며 농촌생활은 비참할 정도였다. 윤인구는 교회가 농촌을 위해 일해야 하고 농촌을 이끌어 갈 농촌 교역자를 양성해야 한다는 생각을 하게 되었다. 당시에 세계적으로 농촌문제가 대두되었고 덴마크의 그룬트비의 국민고등학교풍이 유행했고 일본에서도 그것이 성행하여 가가와 도요히코(賀川豊彦)의 농민복음학교도 그 중의 하나였다. 한국에서도 복음농업학교가 여러 군데서 전개되었다. 삼에 배민수도 장로회 총회에 농촌부를 두고 농촌운동을 하였다. 한국의 농촌 계몽운동은 농촌 개발을 주목적으로 하고 있었다. 마산복음농업실수학교도 그러한 시대적 조류에 맞추어 농촌의 교역자 양성을 목표로 하였다. 그 때에 진주에 있었던 Borland 선교사가 농민과 농촌을 위한 농촌 교역자 양성을 위한 마산복음농업실수학교를 함께 운영을 제의해 와서 함께 준비하여 1934년 개교를 하게 되었다. 마산에 있는 호신학교의 건물과 대지를 사용하였는데 Borland 선교사는 외국인으로서 감당하기 어려웠고 병에 걸리기도 하여 윤인구는 1935년 1월에 농촌 교회 교역자와 농촌지도자의 양성을 위해 헌신하기로 결심하고 진주옥봉교회를 사임하고 마산복음농업실수학교 교장에 부임하였다. 윤인구는 학교 구내에 교장 사택으로 15평 정도의 집과 교사 사택 한 동을 직접 설계하여 지었다. 그는 운동장으로 쓰던 땅을 개간하여 농장으로 만들었고 주위 땅을 사들여 실습지로 삼았다. 학제는 본과 1년, 전수와 1년으로 했고, 입학은 만 18세 이상의 남자로 교회의 추천을 통해 선발했다. 그들을 졸업시켜 농촌지도자와 사회의 중견지도자로 양성하는 것이 이 학교의 설립목적이었다.¹⁵⁾

3. 조선신학원과 신학 교육

조선인의 손에 의한 신학교 운영의 필요성이 대두됨에 따라 새로운 신학교를 설립하려는 논의가 서울에서 활발하게 진행되었고, 외국에 유학하여 신학을 공부한 지방의 교역자들도 이에 호응하였다. 당시 장로교의 유일한 신학교는 평양신학교로 신학 사조는 미국의 근본주의적인 정통파로 대부분의 교수는 미국인이었고 캐나다인과 호주인도 있었다. 1934년에 감리교 총리원 교육부에서 'Abington One-volume Commentary'라는 한 권의 성서주석을 외국에서 신학을 공부한 윤인구, 채필근, 김관식, 한경직, 조희담, 이규용, 송창근, 김재준 등의 교역자들이 번역하였다. 장로회 총회에서 이 성서주석의 내용이 신신학적이라며 문제를 삼았다. 여기에 함께한 윤인구와 채필근 목사 중심으로 성서주석에 참여한 목회자들이 함께 조선인의 손으로 서울에 신학교를 세울 계획을 수립하였다. 새롭게 세울 신학교의 교육내용은 주로 윤인구가 구상하였다. 그러나 평양 중심의 평안도 지방 인사들은 서울의 신학교 설립에 반대하며 평양에 신학교를 설립하겠다는 신학교 설립 인가원을 총독부 학무

14) 방덕수, 『윤인구 박사 그 참다운 삶과 정신』, pp. 62-63.

15) 방덕수, 『윤인구 박사 그 참다운 삶과 정신』, pp. 64-66.

국에 신청하였다. 고심 끝에 총독부는 단안을 내렸는데, 새로운 신학교는 평양에 설립하되 교명을 ‘平壤神學校’로 하고 서울에서 윤인구와 함께 주도적으로 신학교 설립을 진행해오던 蔡弼近 목사를 교장으로 임명하였다. 이는 일본이 조선의 기독교를 통제하기 위해서는 평양신학교 출신의 목회자들을 중심으로 해야 함을 알고 평양신학교 출신인 채필근 목사를 교장으로 세운듯하다. 다시 말하면, 총독부에서는 일본교단 통리 도미다 미쓰루(富田滿)에게도 의논했는데 그는 한 교파 한 신학교 정책을 진언했다. 결국 평양편이 우세하여 “관제 신학교”를 맡을 친일교장으로서 채필근 목사가 뽑혔다는 것이다. 그는 옛날 평양신학교 출신으로 친일목사로, 동경제대 졸업생이니 안성마춤이었다.¹⁶⁾ 채필근 목사는 윤인구에게 평양신학교로 함께 가자고 권유했으나 즉석에서 거절하였다. 만일 그 때 윤인구가 채필근과 함께 평양신학교로 갔더라면 한국 교회의 역사는 지금과는 아주 달랐을 것이다. 그러나 윤인구는 도의상뿐만 아니라 한국 교회의 장래를 위해서 채필근과 동행하기가 어려웠다. 윤인구는 이 때 채필근과 동행하지 않음으로 인해서 해방 후에 채필근 목사는 친일행적으로 구속되었으나 윤인구는 괜찮았다. 서울에서 신학교 설립을 함께 준비해 오던 채필근이 평양신학교로 가고 나서 서울의 신학교 설립 활동을 지속시키기 위해 윤인구는 복음학교를 심문 때 목사에게 일임하고 부득이 서울로 가서 신학교육에 직접 나서게 되었다.¹⁷⁾

당시 일제는 교회와 신학교를 괴롭히며 억압했다. 더군다나 조선신학원은 학교 인가가 없었기에 경성제대의 하나무라(花村) 교수, 야마구찌(山口) 목사, 무라키시(村岸) 목사 등의 일본인을 이사와 강사로 참가시켰다. 조선신학원이 인가를 얻어 정식 학교로서 운영하기 위한 몇 가지 방법이 있었다. 첫째, 인가는 받았으나 학생이 없는 연희전문 의 신과와 합동하는 것이다. 그래서 윤인구는 연희전문 의 俞億兼도 만나 여러 가지로 합의를 했으나 일제당국이 허락하지 않았고 출자자 측에서도 잘 응하지 않았다. 둘째, 서울에는 연희전문 외에 성결교 신학교가 인가를 받았고, 감리교 신학교와 조선신학원은 인가를 받지 못하였기에 윤인구는 인가는 성결교회, 건물은 감리교 신학교, 기본금은 조선신학원이 제공하여 세 신학교를 합하면 이상적인 신학교가 될 것이라고 생각했다. 이는 서양 각국에서 교회합동을 행하고 있었으며 미국의 신학교가 합동하여 잘 운영하고 있음을 보았기 때문이다. 윤인구가 일본에 유학가서 신학을 공부한 메이지(明治)학원 신학부도 잇치신갓꼬(一致神學校)에서 바뀐 신학교에서 수학하였고, 특히 윤인구가 수학한 영국 스코틀랜드의 에딘버러는 1910년 세계선교회의에서 처음으로 에큐메니칼 운동을 시작한 곳이기도 하다. 그래서 윤인구는 신학을 공부하며 에큐메니칼 정신이 몸에 베었던 것이다. 그래서 나중에 고국에 돌아와서 조선신학원 설립과 운영 그리고 연세대학교 총장 재직 시 연합신학대학원 유치에서도 그의 에큐메니칼적인 정신이 나타난다. 윤인구가 연합의 일을 성사시키기 위해 노력했지만 성결교회측은 합동하기로 언약을 했다가 배신하였고 감리회측은 우여곡절 끝에 합동이 실현되어 1년간 합동 수업을 하였다. 교사는 감리교 신학교였고, 감리교 신학교장은 金仁泳, 장로회 신학교장은 윤인구로 교장실은 두 개, 교수실은 하나였다. 윤인구는 조직신학을, 김인영은 교회사를 강의했고, 신약은 홍현설, 구약은 김재준이 맡았고 학생 수는 150여명이었다.¹⁸⁾

16) 장공 김재준 목사 기념사업회, 김재준전집 제13권, 범용기(1), 새역사의 발자취(서울, 한신대학교 출판부, 1992) p. 175.

17) 방덕수, 『윤인구 박사 그 참다운 삶과 정신』, pp. 68-69.

18) 방덕수, 『윤인구 박사 그 참다운 삶과 정신』, pp. 73-74.

C. 윤인구의 해방 후 업적

윤인구는 당시 최고의 교육을 받은 만큼 나라와 민족을 위해 목회자로서 그리고 교육자로서의 막중한 사명을 감당하였다. 교회의 담임목사로 목양사역을 하였고, 복음학교를 운영하며 농촌 교역자를 양성하였고, 조선인에 의한 조선신학교를 설립하여 그 기반을 마련하였다. 일제에서 해방이 되자, 새로운 사명들이 윤인구에게 주어졌다. 윤인구가 적극적으로 일을 찾아 나선 것은 아니었다. 시대적으로 윤인구만큼 준비된 인재가 희소하던 때라서 지도급 일본 인사들이 물러나자 윤인구와 같은 준비된 인재들에게 국가와 민족이 국가적 과제들을 맡기게 되었다. 윤인구에게는 교육의 공백을 메우고 새로운 교육체계를 확립하라는 임무가 맡겨졌다.

1. 해방과 교육의 회복

해방이 되고 우선해야 할 일은 초등학교와 중학교를 재개하는 일이었다. 공립학교의 일본인 교장과 교감 그리고 교사들이 모두 떠났기 때문에 그 자리를 보충해야 했다. 그래서 교원의 확보와 배치임명 그리고 교과를 지시하고 비용을 충당하는데 심혈을 기울였다. 그 중에서 가장 주력한 분야는 교사양성이었다. 교사양성을 위해 한글 강습회와 한국역사 강습회를 열었고, 임시 교원양성소를 설치하고 부산사범학교도 설립하였다. 부산사범학교에서는 한 반에 남녀공학으로 공부하는 반을 우리나라에서 처음으로 시도하여 성공하였다. 윤인구의 아내 방덕수도 영어교사로 4~5년 근무했다. 나중에 대한체육회장과 서울올림픽조직위원장을 지냈던 박세직에 의하면 윤인구 교장 선생님과 방덕수 선생님을 사표로 삼아서 그분들의 교육정신을 군의 현장에서 실천하였고, 두 선생님의 가르침처럼 엄격함과 자상함의 조화를 위해 노력한 결과로 현재의 박세직 자신이 있게 되었다고 고백하였다.¹⁹⁾ 그리고 부산사범학교의 교가도 윤인구가 작사했다.

2. 국립부산대학교 창립

윤인구는 대학을 설립한다는 것을 애초에 생각해 본 일이 없었다. 왜냐하면 윤인구는 유학생활 후 고국으로 돌아와서 진주옥봉교회의 담임목사로 목회자로서의 삶에 충실하였다. 그리고 마산복음농업실수학교의 교장과 조선신학원의 교장으로 이 사회에 봉사하였다. 그리고 윤인구에게 조국의 해방이 또다른 사명을 맡게 하였다. 미군정하에서 경상남도 학무국장으로 임명을 받아 일본인 교장과 교사들이 돌아가고 난 초중등학교를 다시 세우느라 여념이 없었고 교사양성과 조국의 장래를 위해 사범학교와 대학교의 설립이 절실하게 요청되어 부산사범학교와 부산대학교를 설립하게 되었다. 즉 윤인구는 처음부터 부산대학교를 설립하려고 경상남도 학무국장이 된 것이 아니라 학무국장의 직을 수행하는 과정에서 대학교를 설립하게 되었다는 것이다. 부산대학 설립 시 윤인구는 경상남도 학무국장이었기에 당연히 총장이 되었으리라고 생각하지만 윤인구는 원래 세상의 명예나 자리에는 크게 관심이 있는 사람이 아닌지라 연세대학교 베이커 교수를 초빙하기로 했는데 그 일이 잘되지 않아서 부득이 윤인구 자신이 총장을 맡게 된 것이다.

윤인구의 교육철학의 이념으로 친히 세운 대학이 바로 부산대학이고, 한국에서는 처음으로 국립이라는 명칭을 부여받아 태어난 것이다. 수많은 날들을 거쳐 사전에 예비하고 기획해서 만들어진 대학 캠퍼스 안의 곳곳에 묻어 있는 건학 이념과 수많은 상징적 건축물들은

19) 박세직, “위대한 스승에 대한 기억”, 방덕수, 『윤인구 박사 그 참다운 삶과 정신』, pp. 166-168.

윤인구가 국립대학으로서 대양을 향한 그리스도 복음화를 가슴에 품고 기도하는 가운데 세운 것이다. 영원히 마르지 않는 생수처럼 대학을 거쳐 가는 수많은 영혼들이 아름다운 금정인으로서 각 사회에 배출되고 나아가 그리스도의 빛 된 봉사와 헌신의 삶을 기대하며 만든 대학이었다.²⁰⁾ 대통령의 문교장관직의 제의를 거절하면서까지 심혈을 기울여 세운 부산대학을 통해 윤인구는 무슨 꿈을 꾸었을까? 아마 이 부산대학을 통해 수많은 인재들이 배출될 터인데 이 인재들이 예수님을 닮은 제자들이 되어 이 세상 구석구석 소외된 곳을 밝히는 등불이 되는 꿈을 꾸었을 것이다.

3. 국립부산대학교의 이전

대학은 ‘국립’이 되기는 했지만 국고지원은 거의 없었고 부지도 확보하지 못했다. 구 덕운동장 뒤의 가교사는 너무 좁았다. 부지가 있더라도 교사의 신축 방안이 없었는데 윤인구에게 한 가지 묘안이 떠올랐다. 그것은 미군의 잉여 물자를 민간사업에 원조하는 제도를 활용하는 것이었다. 그래서 부산에 있는 미군기지 사령관을 대신동 가교사로 초청하여 윤인구가 총장실에 교사배치도를 그려 걸어 두었는데 이 배치도를 Withcom 장군에게 보여주며 이 그림을 사 달라고 하니 Withcom 장군이 웃으며 사겠노라고 했다. 그러면서 Withcom 장군은 교지를 물색해 보라고 하며 영도를 제시했으나 영도는 수도사정이 좋지 않고 발전성이 없어 보여서 다른 지역을 찾아보자고 했다. 윤인구는 동래방면이 좋겠다고 생각하여 동래구청의 소개로 현재 부산대학교의 부지를 둘러보았다. 이 부지는 원래 일본인의 소유였으나 당시는 방치된 돌무더기의 땅으로 바위만 있는 허허벌판이었지만 윤인구의 눈에는 장래성이 있어 보였다. 그 땅에 ‘대학 건설 부지’라는 풋말을 세우고 당시 문교부 장관 이선근에게 땅이름을 지어달라고 했더니 ‘문창대’라고 지었다. 이는 복두칠성이 문창성이요, 신라의 문호 최치원이 문창후 시호를 받았을 뿐만 아니라 광주의 상무대에서 육군이 훈련을 받듯이 이곳에서 학문을 연마하라는 의미였다. 그래서 오늘날 부산대학교 캠퍼스를 ‘문창대’라고 부른다. 문창회관의 이름도 여기서 유래한 것이다.²¹⁾

4. 부산교육대학교 창립

부산교육대학교의 전신인 부산사범학교가 개교할 때 이 땅에는 미군정이 펼쳐지고 있었다. 그 후 정부가 수립되어 건국의 기틀을 다질 무렵 우리나라는 6.25가 발발하여 민족상잔의 참상을 체험했으며 휴전협정이란 불안정한 평화 속에서도 온 국민은 단결하여 복구와 건설에 심혈을 기울였다. 어느 정도의 안정을 되찾을 무렵 4·19와 5·16이라는 역사적 변혁의 격동기를 맞았다. 부산사범학교가 설립될 당시 미군정 학무당국은 교육행정의 민주화를 실천하려 하고 있었기 때문에 부산사범학교의 설립도 지방분권적 관점에서 지방 공공기관이 설립하도록 하였다. 따라서 부산사범학교의 설립기관은 경상남도청이 되었으며 실제 주무부서는 경상남도 학무국이었다. 그 당시 경상남도 학무국장 윤인구는 학교설립의 책임자였으며 부산사범학교의 설립이 인가되던 1946년 7월 2일 교장 겸직 발령을 받음으로서 초대교장에 취임하였다.²²⁾

5. 연세대학교 총장으로서의 업적

20) 대한예수교 장로회 소정교회, 『소정교회 50년사, 1958~2008』, pp. 120-121.

21) 방덕수, 『윤인구 박사 그 참다운 삶과 정신』, pp. 93-94.

22) 부산교육대학교 60년사편찬위원회, 『부산교육대학교 60년사, 1946~2006』, (부산: 부산교육대학교, 2006), p. 74.

1961년 초가을 어느 날 밤중에 윤인구로서는 전혀 뜻밖의 전화를 받았다. 연세대학교 관계자가 연세대학교 총장을 맡아달라며 인장을 들고 연세대학교 이사장을 찾아오라고 했다. 연세대학교는 해방 후 백낙준이 학교와 재단을 통해 직간접으로 돌보고 있었고, 백낙준은 민주당 시절에는 참의원의장으로 지내기도 했다. 백낙준 이후 경북대학교의 고병간이 총장으로 취임했으나 1년이 못되어 60세 정년제로 물러나고 후임자는 기독교 목사로 교육경력자여야 했다. 그래서 윤인구가 적격자로 선임된 것이다. 당시 연세대학교 이사장이나 이사들은 윤인구를 거의 알지 못했으나 옛 친구이며 선배인 전필순 목사가 이사로 있으면서 추천한 것으로 윤인구는 알고 있다. 윤인구는 상경하여 자신을 선임하게 된 경위를 듣고 거절하기 어려워 2년간만 옳은 분을 얻기까지 기간을 채우기로 생각하고 취임 승낙을 했다. 윤인구는 당시 교육행정에 다소 지켰으나 정년 전에 가르치고 연구하는 일에만 전심하고 싶었으나 기회가 오지 않은 상태였다. 취임 승낙 후 문교부의 승인까지는 1개월이 걸렸고, 4·19데모파 중심으로 윤인구의 취임을 반대한 사람들도 상당 수 있었다. 1961년 11월 어느 날 가족을 동반하고 상경하여 취임식에 임하고 연세대학교 총장 공관으로 이사했다.²³⁾

윤인구가 연세대학교 총장으로서 여러 일들을 수행하였는데 그 가운데 주요 업적을 정리하면 첫째, 윤인구는 목회자로서 연세대학교가 선교사들이 기독교 정신을 바탕으로 세운 대학이기에 학생들을 기독교 신앙생활을 잘 할 수 있도록 교목실을 신설하여 기독교 교육과 채플을 체계적으로 운영할 수 있도록 하였다.

둘째, 윤인구는 서울역전에 있는 세브란스 병원을 신촌캠퍼스로 이전하였다. "1962년에는 의과대학과 병원이 준공되어 6월 5일에 봉헌식이 거행됨으로서 6·25동란으로 화진된 정든 역전 구 캠퍼스를 떠나 꿈에도 그리지 못했던 이 대 의료원의 실현을 목격하고 다만 경이와 감개무량함을 느낄 따름이었다.

셋째, 윤인구는 연세찬가를 제정하였다. 윤인구가 부산대학교를 설립하고 “효원의 꿈”(윤인구 작시, 김윤하 작곡)의 노래를 만들었고, 부산사범학교를 설립하고 교가를 또한 만들었다. 이를 감안하면 윤인구가 연세찬가를 제정한 것은 당연한 것으로 생각된다.

넷째, 윤인구는 연세대학교에 교양학부를 신설하였는데 이는 그의 교육철학이 교양교육을 한 다음 학생들이 전공공부를 할 수 있도록 부산대학교에서 이미 교양학부 제도를 실천해왔다. 근래에 와서 우리나라 교육계에서 교양과 인문학 교육에 힘을 쏟고 있는데 윤인구는 이미 해방 전 일제시대부터 교양교육의 중요성을 깨닫고 몸소 실천한 결과로 해방 후 문교부도 일본식 교육체제에서 벗어나 윤인구가 실천한 교양교육에 관심을 가지고 우리나라의 교육에 교양교육을 적용하였다.

마지막으로 윤인구는 연합신학대학원을 연세대학교에 유치하여 설립하였다.

윤인구는 자신이 세운 부산대학교의 총장직과 조선신학원 교장직을 물러날 때처럼 연세대학교 총장직에서 물러날 때에도 데모대의 습격과 은혜롭지 못한 일들을 당하였음에도 불구하고 이에 대하여 불평하거나 자리에 연연하지 않고 다만 학교가 정상적으로 운영되어 계속 발전되기를 바라면서 진정한 목회자의 모습을 보이며 은혜롭게 물러났음을 알 수 있다.

6. 만년의 신학 교육

연세대학교 총장으로서의 임기를 마치고 부산으로 내려왔다. 서울에서의 정신적 긴장

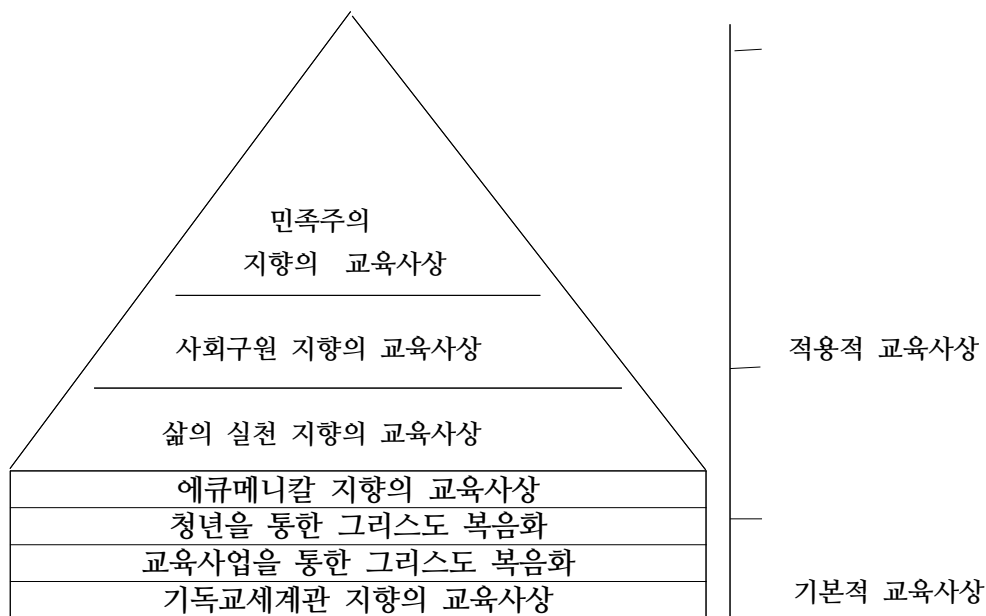
23) 방덕수, 『윤인구 박사 그 참다운 삶과 정신』, pp. 98-99.

과 변동이 신경에 영향을 미쳐 고혈압으로 고생하였으나 병의 차도가 있을 때 대한예수교 장로회 부산노회에서 운영하는 신학교의 강의요청을 받았다. 이 신학교는 해방 후 서울에서 운영했으나 6.25때 해산되고 부산에 피난 온 사람들 중심으로 일신학교의 교사를 사용하여 약 30명의 학생이 있었다. 그리고 해방 후 일본인의 교회를 맡아 윤인구가 설립했던 광복 교회의 목사가 공석이 되어 2년간 목회활동도 하였다. 부산노회의 신학교 일을 도와야 했다. 그 신학교는 이름만 신학교였지 선교사 한 명이 교장이었으나 학생들의 반대로 물러나서 교장은 공석이고 전담하는 교사도 없이 명맥만 유지하며 운영되고 있었다. 이사장이 윤인구에게 찾아와 윤인구 외에는 교장을 할 사람이 없으니 보수 없이 교장을 맡아달라고 하였다. 강사도 없이 학생만 20명뿐이니 폐교 직전이었다. 그래서 단 1년간만 시험해 보고 폐교를 하든지 어떻게 대책을 세우든지 하자고 했다.²⁴⁾

V. 윤인구 교육사상의 미래 지향적 적용

이 논문에서는 윤인구의 생애를 유년과 학창시절, 유학생생활 그리고 귀국하여 국가와 사회를 위해 봉사하며 남긴 업적들로 나누어 조명하여 보았다. 윤인구가 유학생생활을 통해 체득한 진리를 조국과 민족을 위해 헌신 봉사한 내용들을 범위별로 구분할 수 있다. 그의 삶을 돌이켜보면 몸은 이 땅에 서 있지만 그의 정신과 마음은 항상 내일과 미래를 향하고 있다. 조국과 민족의 앞날을 내다보며 미래 조국의 발전을 위해서는 젊은이들의 기독교 세계관에 입각한 교육의 중요함을 깨닫고 교육계에 일평생 헌신하였다.

〈그림 1〉 윤인구 교육사상의 체계도



그의 미래지향적 교육사상을 도출하면 우선 윤인구의 교육사상을 형성하는 부분과 이렇

24) 방덕수, 『윤인구 박사 그 참다운 삶과 정신』, pp. 109-110.

게 형성된 교육사상이 적용되는 부분으로 구분할 수 있다. 윤인구의 교육사상 중에서 밑바탕이 되는 사상에는 기독교세계관 지향의 교육사상, 교육사업을 통한 그리스도 복음화, 청년을 통한 그리스도 복음화 그리고 에큐메니칼 지향의 교육사상이라고 할 수 있겠다. 그리고 윤인구의 교육사상 중에서 적용부분에는 삶의 실천 지향의 교육사상, 사회구원 지향의 교육사상 그리고 민족주의 지향의 교육사상이라고 하겠다. 윤인구의 교육사상 체계를 그림으로 나타내면 <그림 1>과 같다.

A. 기본적 교육사상

윤인구의 교육사상 중에서 기저를 형성하는 기본적인 교육사상에는 기독교세계관 지향의 교육사상, 교육사업을 통한 그리스도 복음화 그리고 청년을 통한 그리스도 복음화가 있다.

1. 기독교세계관 지향의 교육사상

그룬트비, 톨스토이, 가가와도요히코(賀川豊彦), 토마스 아 켐피스의 세계관은 바탕에 기독교 정신을 깔고 있다. 이들은 기독교가 국민의 삶에 봉사하는 정신의 자유를 향상시킬 수 있을 때에 그 영향력을 발휘할 수 있다고 보았다. 그룬트비는 기독교를 ‘하나님의 복음이며 그것을 받아들이는 사람 모두에게만 평화를 주는, 무엇과도 비교할 수 없는 선물’로 보았으며, 기독교의 율법과 복음이 사람들과 자유로운 관계를 맺는 것을 매우 중요한 문제로 생각했다. 그는 기독교인들이 자연에 순종하며 사는 사람들과 잘 화합할 때 모든 곳에서, 특히 덴마크에서 가장 먼저 기독교와 국민의 삶이 본래의 자유롭고 올바른, 그리고 자연스러운 신앙관계를 회복할 것이라고 생각했다.²⁵⁾ 윤인구의 교육사상도 이들과 같이 기독교 정신에 바탕을 두고 있다. 윤인구의 복음주의는 예수님의 말씀을 그대로 믿고 실천하는 신앙으로 먼저 말씀으로 다듬어진 인격과 그리고 희생의 실천이었다.

목회자였던 윤인구가 부산대학교를 설립할 때 굳이 복음의 빛을 드러내는 대학 명칭을 쓰지 않고 국립이라는 명칭으로 설립했다는 것은 놀라운 일로 생각될 수 있으나, 이는 그룬트비의 복잡한 개념 중의 하나인 ‘첫째는 인간, 그 다음으로는 신앙인(First, the Human, Then the Christian)’이라는 말이 의미하는 것과 같은 맥락에서 이해되어야 한다. 굳이 국립대학으로 설립한 이유는 연못 속에 가두어 둔 물고기를 낚기보다는 큰 바다에 있는 크고 다양한 물고기를 낚기 위한 원대한 비전 때문이었다. 윤인구가 수많은 날들을 거쳐 예비하고 기획해서 설립한 부산대학교 캠퍼스 곳곳에 묻어 있는 건학 이념과 수많은 상징적 건축물들은 국립대학으로서 대양을 향한 그리스도 복음화를 가슴에 품고 기도하는 가운데 세운 것이다. 영원히 마르지 않는 생수처럼 대학을 거쳐 가는 수많은 영혼들이 각 사회에 배출되고 나아가 그리스도의 빛 된 봉사와 헌신의 삶을 기대하며 만든 대학이었다.

2. 교육 사업을 통한 그리스도 복음화

우리나라 초창기의 복음화 과정을 보면 연희전문과 이화여전 그리고 세브란스 병원 등 기독교 중심의 대학들을 통해 복음화가 진행되었다. 요즘도 우리나라가 해외선교를 나가면 먼저 교회를 세우고 그리고 학교와 의료시설을 세운다. 윤인구의 삶을 보면 목회자로서의 삶보다는 교육자로서의 삶에 더 비중이 있는 것 같다. 윤인구가 교육을 통한 복음화 사업에 특히 정열을 불태운 동기는 일본 명치학원 유학 중에 접한 가가와도요히코(賀川豊彦)

25) N.F.S. Grundtvig, 『Folk-Life and Christianity 1847』, p. 40.

가 출판한 “사선을 넘어”를 통해 사회사업의 기록과, 톨스토이가 쓴 서적들에 의해 영향을 받았다. 이런 동기들이 윤인구로 하여금 기독교 교육에 뜻을 두게 하였고 또 헌신하게 하였다. 윤인구가 보는 교육은 그리스도가 보이신 참다운 인생관 위에 선 교육이어야 하며, 모든 위대하고 가치 있는 후에 남길 일의 근거는 예수 신앙을 토대로 한 위대한 업적이어야 한다고 했다. 또 인생 최대의 사업은 정치, 교육, 종교 등이 아니라 각 개인의 신앙이며, 참다운 신앙이란 올바른 신앙 위에 정치하는 정치가들이 위대한 정치가가 되는 것과, 신앙으로 농사하여 그것이 하나님의 사업이 된다고 했다. 우리 삶의 터전도 그리스도 복음을 위한 수단이 되어야 한다고 했다. 이와 같이 윤인구는 뚜렷하고 확고한 종교적 이념을 가지고 교육 사업에 최선의 노력을 기울였다. 그렇게 되어 윤인구는 목회자로서 보다는 대학 총장으로서 인식이 더 부각되어 목회 면으로 보면 다소 외롭고 고독한 삶을 살았다고 볼 수 있다. 윤인구가 이루어 놓은 교육 사업을 통한 그리스도 복음화를 보면 두 개의 개척교회인 부산광복교회, 소정교회와 진주옥봉교회에서의 목회를 통해 교육목회를 하였다. 두 개의 신학대학인 조선학원과 영남신학교를 세워 종교지도자를 양성하는데 심혈을 기울였다. 그리고 부산에서는 처음으로 부산사범학교와 부산대학교를 세워 교사 양성과 미래를 지고 갈 지성인의 산실을 설립하여 교육을 통한 복음화의 꿈을 실현하고자 하였다.²⁶⁾

3. 청년을 통한 그리스도 복음화

윤인구는 16세에 부모를 떠나 객지생활을 시작으로 해서 17세에 조국을 떠나 타국에서 주님을 만나 주님과 동행하며 주님을 향한 열정에 사로잡혀 꿈 많은 청소년기를 보냈다. 신학교에 들어가 문학과 철학 등 각 분야의 심오한 학문적 깊이를 다지고 나중에 고국으로 돌아와 보기 드문 청년복음화를 위해 평생 헌신하였다. 일본, 미국, 그리고 영국에서 최고의 신학을 공부하고 28세에 조국으로 돌아와 진주옥봉교회에서 목양을 시작하여 32세 때 마산복음농업실수학교 교장으로 부임한 이래 청년 복음화를 위한 교육 사업에 평생을 헌신하게 된다. 두 개의 신학교와 두 개의 국립대학교를 설립하여 교육을 통한 기독교 복음화에 지대한 공헌을 하였는데 모두 청년을 대상으로 하였다. 조선신학교도 윤인구가 36세 때 설립했다. 누가복음 3:23에 “예수께서 가르침을 시작할 때에 삼십세 쯤 되시니라”라고 했고, 전도서 12:1에 “너는 청년의 때 곧 곤고한 날이 이르기 전, 나는 아무 낙이 없다고 할 때가 가깝기 전에 너의 창조주를 기억하라.”라고 하신 하나님의 말씀처럼 윤인구는 청년의 때에 하나님을 기억하여 모든 준비과정을 거친 뒤 조국으로 돌아와 하나님 말씀을 몸소 실천한 때가 바로 예수님처럼 30대였다.

청년의 때의 그 기상은 우리 인생에서 가장 활기찬 기상으로 이념을 확고히 하는 시기이며, 이 시기에 형성된 모든 생각과 삶의 목표 설정이 하나님 사업을 위한 비전을 향해 설정될 때 청년을 통한 복음화의 필요성은 너무나 중요하다. 윤인구가 대학을 설립하고 지성인 교육을 통한 복음화의 비전을 가지게 된 것은 대학이라는 학문의 상아탑 안에서 주님께서 창조하신 세상 모든 이치를 학문적인 진리로서 깨우칠 수 있는 장소이며, 대학을 통해 각계 각 분야에 배출되는 지성인들이 궁극적으로 각 분야의 지도자로서 바른 신앙을 가진 전문인 사역자로 활동하여 하나님의 빛 된 역할을 할 수 있는 원동력이 되기 때문이다.²⁷⁾

4. 에큐메니칼 지향의 교육사상

26) 대한예수교 장로회 소정교회, 『소정교회 50년사, 1958~2008』, pp. 117-120.

27) 대한예수교 장로회 소정교회, 『소정교회 50년사, 1958~2008』, pp. 136-137.

윤인구가 일본유학 중 다녔던 메이지 가쿠인(明治學院) 신학부는 원래 잇치신가쿠(一致神學校)로 미국 장로교와 호주 장로교 등이 연합하여 운영하던 신학교였다. 따라서 윤인구는 잇치신가쿠(一致神學校)의 학풍에서 교육을 받았다. 메이지 가쿠인(明治學院)이 여러 교단이 연합하여 신학교를 훌륭하게 운영하는 것을 보고 연합과 일치에 대하여 깊이 생각하게 되었다. 그리고 윤인구가 일본과 미국의 유학을 거쳐 영국 스코틀랜드의 에딘버러 대학교에서 박사과정을 수료하였는데 이 에딘버러 대학이 있는 에딘버러는 1910년 세계선교대회에서 처음으로 에큐메니칼 운동을 시작한 도시이다. 즉 윤인구는 일본과 영국의 유학 생활 중 일치와 연합의 정신을 체득하게 된 셈이다. 나중에 윤인구가 유학을 마치고 조국에 돌아와서 조선신학원을 개교하여 운영하는 과정에서 연합의 장점을 살리려고 노력하였다. 그 때는 조선인에 의한 신학교의 설립이 필요하던 시기였다. 윤인구가 조선신학원을 준비하던 때는 이미 연희전문과 성결교는 신학교의 인가를 받은 상태였다. 그래서 윤인구는 연희전문, 성결교, 감리교와 함께 합동으로 신학교를 운영하려고 했으나 총독부에서 연희전문과 함께 운영하는 것을 허락하지 않았고, 성결교는 협의 중 이탈하였다. 그리하여 신학교 인가를 받지 못한 감리교와 함께 신학교 수업을 합동으로 조화롭게 진행하였다. 윤인구는 교단간의 차이와 갈등을 극복하며 함께 연합해야 한다는 생각을 항상 갖고 있었다. 혁신교단의 문제로 감리교와 장로교의 합동수업이 중단되었지만 일치와 연합에 대한 윤인구의 집념은 사라지지 않았다.

윤인구가 부산대학교를 설립하여 총장으로 재직하다가 물러난 후 연세대학교 제3대 총장으로 재임하면서 평소에 생각해왔던 일치와 연합에 대한 집념은 연세대학교가 연합신학대학원을 유치한 것에서 다시 나타난다. 당시 우리나라에는 여러 교단의 신학교가 있었지만 대학원은 없었고 대학원 교육이 필요하던 시기였다. 대한예수교 장로회 통합측(장로회신학대학교), 한국기독교 장로회(한신대학교), 대한기독교 감리회(감리교신학대학교) 그리고 성공회(성공회대학교)가 연합하여 연합신학대학원을 개설하기로 했을 때 윤인구는 연세대학교 총장으로서 이 연합신학대학원을 연세대학교에 유치하는데 큰 기여를 하였다. 조선신학원의 감리교와 합동수업과 연세대학교에 연합신학대학원을 유치한 것은 윤인구의 일치와 연합의 에큐메니칼 정신이 있었기 때문에 가능했다고 볼 수 있다.

B. 적용적 교육사상

윤인구의 교육사상의 기저를 형성하는 기본적인 교육사상을 바탕으로 실제로 국가와 민족을 위한 실천적인 교육사상에는 삶의 실천 지향의 교육사상, 사회구원 지향의 교육사상 그리고 민족주의 지향의 교육사상이 있다.

1. 삶의 실천 지향의 교육사상

윤인구는 봉사와 실천의 삶을 교육의 가장 중요한 목표이자 수단으로 삼고 있다. 그 룬트비의 교육사상의 가장 중요한 목표는 '삶의 계몽'인데 이는 교육을 통해 사람들의 삶을 진정으로 의미 있고 살아있는 것으로 거듭나게 해야 한다는 것이다. 이것은 죽은 문자로 된 책을 통한 교육이 아니라 일상의 생생한 삶을 통해서 교육이 이루어져야 한다는 것이다. 윤인구의 신앙은 관념적 신앙이 아니라 생활 속에서 드러나는 실천적이고 행동적인 신앙으로 삶의 현장에 구체적으로 뛰어들어 배움이 절대적으로 필요로 하는 사람들을 찾아가서 배움을 베푸는 실천적인 삶을 몸소 실천하였다.

윤인구의 이러한 삶의 방식은 청년시절 일본에 유학하며 예수님을 만나고 가가와도요히

코(賀川豊彦)의 ‘사선을 넘어’와 그룬트비의 사상의 영향을 받았다. 그리고 톨스토이의 작품들을 읽으며 교육의 문제는 삶의 문제임을 깨달았다. 교육실천은 바로 참된 삶을 실천하는 것이었다. 톨스토이는 학생들의 일상생활에서의 삶이 학교에서 배우는 교육의 내용과 일치해야 조화를 이룰 수 있다고 하였다. 가장 참된 삶을 보여주는 것은 예수 그리스도의 삶이다. 토마스 아 켐피스도 평생 그리스도를 본받고자 삶으로 실천하려고 노력하였다. 윤인구의 이러한 실천적 삶의 교육에 대한 열망이 구체적으로 드러나는 것은 바로 마산복음농업실수학교의 설립과 교장으로 헌신하는 것이었다. 윤인구의 삶의 실천 지향의 교육사상은 계속적으로 발전하여 두 개의 개척교회의 창립과 두 개의 신학교 설립 그리고 두 개의 국립대학교의 설립으로 확대되고 있음을 알 수 있다.

윤인구는 백성이 먹고 사는 것은 농림부 장관의 덕이 아니라 그 뒤에 숨어서 삶으로 실천한 농민의 덕이고, 교육이 유지되는 것은 일선 교사의 고생과 희생의 덕에서 비롯된 것이니 무릇 사회의 지도층에 있는 자들은 이러한 삶의 실천적 진리를 알아야 한다고 강조하였다.

2. 사회구원 지향의 교육사상

윤인구의 삶은 평생 남을 위하여 살아간 삶이었다. 이는 그의 삶을 통해서도 잘 나타나고 있다. 마산복음농업실수학교 교장으로서의 사역은 당시 한국 사회의 90% 이상이 농민이었고, 농촌이었기에 농촌과 농촌교회를 위한 일꾼을 양성하는 것은 바로 사회구원과 직결되었다. 30대 초반의 나이로 복음농업실수학교 교장으로서 농촌지도자의 양성은 오늘날 발전된 우리 사회의 밑거름이 되었다. 그는 두 개의 교회의 창립과 두 개의 신학대학과 두 개의 대학의 설립을 통한 교육목회와 사회봉사를 함으로 개인적인 구원만을 추구한 것이 아니라, 사회구원을 이룩하여 이 세상에 진정한 하나님의 나라를 건설하고자 하였다. 목회자로서 이 사회의 구원을 위해 직접 교회를 창립하여 사회의 복음화에 심혈을 기울였고, 형편이 대학생들이 신앙생활과 학업을 잘 수행하도록 대학생 봉사회 기숙사를 마련하여 직접 학생들을 지도하며 사회의 일꾼으로 양성하였을 뿐만 아니라 이 대학생 봉사회 기숙사가 오늘날 소정교회라는 지역의 대형교회로 성장하여 지역사회를 섬기고 있으니 이 또한 사회구원의 한 예라고 할 수 있다. 두 개의 신학대학의 설립을 보면, 당시 선교사 중심으로 신학교가 설립되고 운영되던 때에 한국인의 손으로 조선신학교를 설립하여 교역자를 양성하여 오늘날 세계적으로 성장한 한국교회의 밑거름이 되었다. 무엇보다도 국립부산대학교와 부산사범학교(부산교육대학교)를 설립하여 사회가 필요로 하는 인재와 교육자를 양성함으로써 우리 사회발전에 결정적인 역할을 하였다. 윤인구는 목회자와 교육가로서 기독교 인재양성에 머무르지 않고 보다 넓은 시야로 이 나라와 사회를 위한 인재양성에 헌신을 하였다.

3. 민족주의 지향의 교육사상

윤인구는 우리나라가 일제 식민지 하의 시대상황 속에서 그가 겪은 특별한 소년기의 경험과 성장환경의 영향을 받았다. 3.1운동에 참여하여 중학을 중퇴하고 서울을 거쳐 일본으로 유학가서 청소년기를 일본에서 보내며 예수님을 만나게 된다. 부친의 상해 임시정부를 도운 일과 숙부의 3.1운동 후 옥사 등이 소년기 윤인구의 민족주의적 의식형성에 큰 영향을 미쳤다. 윤인구의 소년기는 한국근대사의 격변기이자 국권상실기였다. 조선이 식민지하에서 각 지방에서는 의병들의 무장투쟁이 일어났고, 국권회복을 위한 상해 임시정부의 수립과 계몽운동 그리고 자강운동이 전개되었다. 윤인구의 부친 윤상은 3.1운동을 기념하여

만든 기미육영회 사업에 참여하여 장래가 촉망되는 청년들의 유학경비를 부담하여 많은 인재를 길렀다.²⁸⁾ 그리고 민족은행을 경영하면서 상해 임시정부를 위한 자금의 송금과 관련하여 문제가 되어 일본으로 도피하게 된다. 숙부의 옥사와 부친의 민족은행 경영의 중단과 일본으로 도피 등이 윤인구에게 항일의식을 심어주는 직접적인 계기가 되었고, 국권을 상실하여 일본의 지배를 받고있는 현실을 자각하게 되었다. 윤인구가 설립한 마산복음농업실수학교가 일제로부터 폐교를 당하고, 조선신학교를 설립하여 운영하다가 육군 형법, 보안법, 치안유지법 등 일곱 가지의 죄목으로 50일간 구금도 당하였다. 이후 윤인구는 계속적으로 민족의 부흥은 농촌의 부흥과 교육에 있다는 정신을 가지고 농촌부흥 운동과 교육활동을 전개해 나갔다.

윤인구가 마산복음농업실수학교 교장으로 있을 때에 이 학교가 민족정신을 일깨운다고 하여 일제의 탄압을 받아 폐교를 당하였다. “동방에 생을 받고”라는 시는 그가 마산복음농업실수학교 교장으로 학생들을 가르칠 때 직접 지어 학생들에게 가르쳐 함께 불렀던 노래이다.

당시 최고 명문가의 자제였던 윤인구가 민족의 장래를 위해 교회와 학교를 세우고, 모든 고난을 뛰어넘어 아이들을 사랑하며, 자신이 해 줄 수 있는 가장 최고의 것을 해 주면서 다음 세대의 민족의 지도자를 길렀다. 하나님께서 이 민족을 위해 윤인구를 부르셨다. 자기 가문의 부나 개인의 치부보다 민족의 미래를 책임질 인재를 기르는데 자신이 가진 모든 것을 바쳤다. 이는 밭에서 보화를 발견한 농부가 자기의 모든 것을 팔아 그 밭을 산 것과도 같다.

Ⅶ. 결 론

윤인구의 교육사상은 넓고 원대하였으며 매우 실천적이었다. 이런 그에게 영향을 미친 인물들은 가가와 도요히코(賀川豊彦), 그룬트비, 톨스토이, 리츨, 토마스 아 켐피스 등을 들 수 있다. 그룬트비는 덴마크의 평민들을 계몽하였으며, 가가와 도요히코(賀川豊彦)의 “사전을 넘어서”라는 자전적 소설과 명치학원 재학 시 강연을 통해 윤인구에 영향을 미쳤다. 톨스토이는 참된 삶과 자유에 대한 단편집을 통해 윤인구에 영향을 미쳤고, 토마스 아 켐피스는 “그리스도를 본받아”를 통해 세속에 대하여 자신을 죽이는 삶의 교훈으로 윤인구에 영향을 미쳤다. 리츨의 조직신학과 성서연구는 윤인구로 하여금 기독교인의 삶에서 세상이라는 현장을 적극적이고도 긍정적으로 인식하게 하였다.

윤인구는 설교를 통해 인생의 최대 사업은 예수를 믿는 것이라고 했다. 교회에 대해서도 요한처럼 광야로 나갈 것이 아니라 예수님처럼 혼인집과 같은 생활의 현장으로 나아가라고 했다. 신앙생활에 대해서도 연약함을 자랑하며 예수님의 길인 섬김의 길로 나아가라고 했다. 사회정의에 대해서도 농림부장관보다 농부, 문교부장관보다 일선 교사의 역할이 더 중요하며 교육도 종교의 경지에 나아갔을 때 비로소 온전한 교육이 이루어질 수 있다고 했다.

이런 윤인구의 생애를 통해 나타난 교육사상은 크게 일곱 가지로 나타낼 수 있다.

첫째, 민족주의 지향의 교육이었다.

윤인구는 중학교 3학년 때 3.1운동에 참여하여 퇴학을 당하고 일본, 미국, 영국에서 신학을 공부하고 돌아와 목회를 하며 농촌지도자와 민족지도자 양성을 위해 복음학교를 설립하게 된다. 윤인구가 설립한 마산복음농업실수학교가 일제로부터 폐교를 당하고, 조선신학교

28) 김재호, 가가멜의 하나님, 윤인구를 드러내라, <http://cafe.daum.net/gagamel555>,

를 설립하여 운영하다가 육군 형법, 보안법, 치안유지법 등 일곱 가지의 죄목으로 50일간 구금도 당하였다. 이후 윤인구는 계속적으로 민족의 부흥은 농촌의 부흥과 교육에 있다는 정신을 가지고 농촌부흥 운동과 교육활동을 전개해 나갔다.

당시 최고 명문가의 자제였던 윤인구가 민족의 장래를 위해 교회와 학교를 세우고, 모든 고난을 뛰어넘어 아이들을 사랑하며, 자신이 해 줄 수 있는 가장 최고의 것을 해 주면서 다음 세대의 민족의 지도자를 길렀다. 하나님께서 이 민족을 위해 윤인구를 부르셨다. 자기 가문의 부나 개인의 치부보다 민족의 미래를 책임질 인재를 기르는데 자신이 가진 모든 것을 바쳤다. 이는 밭에서 보화를 발견한 농부가 자기의 모든 것을 팔아 그 밭을 산 예수님의 예화를 상기시킨다.

둘째, 사회구원 지향의 교육이었다.

윤인구는 두 개의 교회의 창립과 두 개의 신학대학과 두 개의 대학의 설립을 통한 교육목회와 사회봉사를 함으로 개인적인 구원만을 추구한 것이 아니라, 사회구원을 이룩하여 이 세상에 진정된 하나님의 나라를 건설하고자 하였다. 목회자로서 이 사회의 구원을 위해 직접 교회를 창립하여 사회의 복음화에 심혈을 기울였고, 무엇보다도 국립부산대학교와 부산사범학교(부산교육대학교)를 설립하여 사회가 필요로 하는 인재와 교육자를 양성함으로써 우리 사회발전에 결정적인 역할을 하였다. 윤인구는 목회자와 교육가로서 기독교 인재양성에 머무르지 않고 보다 넓은 시야로 이 나라와 사회를 위한 인재양성에 헌신을 하였다.

셋째, 삶의 실천 지향의 교육이었다.

윤인구는 봉사와 실천의 삶을 교육의 가장 중요한 목표이자 수단으로 삼고 있다. 그룬트비의 교육사상의 가장 중요한 목표는 ‘삶의 계몽’인데 이는 교육을 통해 사람들의 삶을 진정으로 의미 있고 살아있는 것으로 거듭나게 해야 한다는 것이다. 이것은 죽은 문자로 된 책을 통한 교육이 아니라 일상의 생생한 삶을 통해서 교육이 이루어져야 한다는 것이다. 윤인구의 신앙은 관념적 신앙이 아니라 생활 속에서 드러나는 실천적이고 행동적인 신앙으로 삶의 현장에 구체적으로 뛰어들어 배움이 절대적으로 필요로 하는 사람들을 찾아가서 배움을 베푸는 실천적인 삶의 실천이었다.

넷째, 에큐메니칼 지향의 교육이었다.

윤인구는 일본의 메이지(明治)대학과 영국의 에딘버러 대학교 유학생할 중 일치와 연합의 정신을 체득하게 된 셈이다. 나중에 윤인구가 유학을 마치고 조국에 돌아와서 조선신학원을 개교하여 운영하는 과정에서 연합의 장점을 살리려고 노력하였다. 장로교 소속인 윤인구는 신학교 인가를 받지 못한 감리교와 함께 신학교 수업을 합동으로 조화롭게 진행하였다. 윤인구는 교단간의 차이와 갈등을 극복하며 함께 연합해야 한다는 생각을 항상 갖고 있었다. 그리고 대한예수교 장로회 통합측(장로회신학대학교), 한국기독교 장로회(한신대학교), 대한기독교 감리회(감리교신학대학교) 그리고 성공회(성공회대학교)가 연합하여 연합신학대학원을 개설하기로 했을 때 윤인구는 연세대학교 총장으로서 이 연합신학대학원을 연세대학교에 유치하는데 큰 기여를 하였다. 조선신학원의 감리교와 합동수업과 연세대학교에 연합신학대학원을 유치한 것은 윤인구의 일치와 연합의 에큐메니칼 정신이 있었기 때문에 가능했다고 볼 수 있다.

다섯째, 청년을 통한 그리스도 복음화였다.

윤인구는 16세에 부모를 떠나 객지생활을 시작으로 해서 17세에 조국을 떠나 타국에서 주님을 만나 주님과 동행하며 주님을 향한 열정에 사로잡혀 꿈 많은 청소년기를 보냈다. 신학교에 들어가 문학과 철학 등 각 분야의 심오한 학문적 깊이를 다지고 나중에 고국으로

돌아와 청년복음화를 위해 평생 헌신하였다. 일본, 미국, 그리고 영국에서 최고의 신학을 공부하고 28세에 조국으로 돌아와 진주옥봉교회에서 목양을 시작하여 32세 때 마산복음농업실수학교 교장으로 부임한 이래 청년 복음화를 위한 교육 사업에 평생을 헌신하게 된다. 두 개의 신학교와 두 개의 국립대학교를 설립하여 교육을 통한 기독교 복음화에 지대한 공헌을 하였는데 이는 모두 청년을 대상으로 한 것이었다.

여섯째, 교육 사업을 통한 그리스도 복음화였다.

윤인구가 보는 교육은 그리스도가 보이신 참다운 인생관 위에 선 교육이어야 하며, 모든 위대하고 가치 있는 후에 남길 일의 근거는 예수 신앙을 토대로 한 위대한 업적이어야 한다고 생각했다. 또 인생 최대의 사업은 정치, 교육, 종교 등이 아니라 각 개인의 신앙이며, 참다운 신앙이란 올바른 신앙 위에 정치하는 정치가들이 위대한 정치가가 되는 것과, 신앙으로 농사하여 그것이 하나님의 사업이 된다고 했다. 우리 삶의 터전도 그리스도 복음을 위한 수단이 되어야 한다고 했다. 이와 같이 윤인구는 뚜렷하고 확고한 종교적 이념을 가지고 교육 사업에 최선의 노력을 기울였다.

일곱째, 기독교세계관 지향의 교육이었다.

윤인구는 기독교가 국민의 삶에 봉사하는 정신의 자유를 향상시킬 수 있을 때에 그 영향력을 발휘할 수 있다고 보았다. 기독교의 율법과 복음이 사람들과 자유로운 관계를 맺는 것을 매우 중요한 문제로 생각했다. 기독교인들이 자연에 순종하며 사는 사람들과 잘 화합할 때 모든 곳에서 가장 먼저 기독교와 국민의 삶이 본래의 자유롭고 올바른, 그리고 자연스러운 신앙관계를 회복할 것이라고 생각했다. 이처럼 윤인구의 교육사상은 기독교 정신에 바탕을 두고 있다. 윤인구의 복음주의는 예수님의 말씀을 그대로 믿고 실천하는 신앙으로 먼저 말씀으로 다듬어진 인격과 그리고 희생의 실천이었다.

참고문헌

- 가가와 도요히코(賀川豊彦), 『나는 왜 크리스천이 되었는가?』, 전호윤 역, (서울: 설우출판사, 1973)
- 강정희, 「톨스토이의 교육 사상 연구」, (서울: 서울교육대학교 미간행 석사논문, 2010)
- 김기열, 『땅에 한 스승 계셨네 그의 참 삶, 그 옳은 정신(고 윤인구 박사 유고)』, (서울: 도서출판 그루터기, 1990)
- 김재호, 가가멜의 하나님, 윤인구를 드러내라(2012) <http://cafe.daum.net/gagamel555>,
- 김종규, 「가가와 도요히코(賀川豊彦)가 한국교회에 끼친 영향」, (서울: 감리교신학대학교 미간행 석사논문, 2010)
- 권이중, 이상은 공저 『평생교육 -이론편-』, (서울: 교육과학사, 2001)
- 김영환, 『덴마크갱생운동사』, (서울: 신교출판사, 1959)
- 김혜선, 「톨스토이 자유 민중 교육에서의 문학예술의 의미」, (서울: 감리교 신학대학교 미간행 석사논문, 2006)
- 노치준, 「일제하 한국 교회 민족운동의 특성에 관한 연구」, (서울: 연세대학교 미간행 박사논문, 1990)
- 노치준, 『일제하 한국 기독교 민족운동』, (서울: 한국 기독교 민족운동, 1993)
- 대한예수교 장로회 소정교회, 『소정교회 50년사, 1958~2008』 (부산: 도서출판 미남, 2010)
- 민경배, 『연합신학대학원 25년사』, (서울: 연세대학교 연합신학대학원, 1989)
- 방기중, 『배민수의 농촌운동과 기독교 사상』, (서울: 연세대학교 출판부, 1999)
- 방덕수, 『윤인구 박사 그 참다운 삶과 정신』, (부산: 제일인쇄, 1988)
- 부산교육대학교 60년사편찬위원회, 『부산교육대학교 60년사, 1946~2006』, (부산: 부산교육대학교, 2006)
- 손인수, 「용제 백낙준의 생애와 교육사상」, (서울: 연세대학교 미간행 석사논문 1977)
- 연세 창립 80주년기념 사업 위원회, 『연세대학교사』, (서울: 연세대학교 출판부, 1969)
- 유달영, 『새 역사를 위하여: 덴마크의 어제와 오늘』, (서울: 동호서관, 1952)
- 안철암, 「배민수의 농촌 교육사상 연구」, (서울: 연세대학교 미간행 석사논문 2005)
- 유달영, 『새 역사를 위하여: 덴마크의 어제와 오늘』 (서울: 동호서관, 1952)
- 윤인구, “역사적 예수”, 『진생(眞生)』, (서울: 기독교 청년면려회 조선연합회, 1928)
- 이신형, 『리틀 신학의 개요』, (서울: 한국장로교출판사, 2004)
- 장광 김재준 목사 기념사업회, 김재준전집 제13권, 범용기(1), 새역사의 발자취(서울, 한신대학 출판부, 1992)
- 토마스 아 켐피스, 『그리스도를 본받아』, 김정준 옮김(서울: 대한기독교서회, 1999)
- 한국민족문화대백과, 2010, 한국학중앙연구원.
<http://terms.naver.com/entry.nhn?docId=555615&mobile&categoryId=1593>
- 한규무, 「일제 하 한국 기독교 민족운동(1925-1937년)」, (서울: 서강 대학교 미간행 박사논문, 1995)
- 홀거 베그트롭·한스 룬트·페터 마니헤 공저, 『새 역사의 창조: 덴마크 국민고등학교와 농촌사회의 발전』, 이기백 역(서울: 동양사, 1959)
- Albrecht Ritschl, The Three Essays(Philadelphia : Fortress Press, 1972)
- Harald Westergaard, 『Economic development in Denmark』, (London: Oxford: at the Clarendon Press, 1922)

- Kaj Thaning, 『덴마크 개척자 그룬트비』, 정원식 역(서울: 성광문화사, 1980)
- Karl Kristian Aegidius, "덴마크 사회와 그룬트비의 사상", 『처음처럼』 통권 제23호 (2001, 1-2)
- Lev Nikolaevich Tolstoy, 『종교와 그 진수』, 편집부 역 (서울: 신구문화사, 1980)
- N.F.S Grundtvig, 『Folk-Life and Christianity 1847』, (Philadelphia: Fortress Press, 1976)
- Philip Hefner, *Faith and the Vitalities of History : A Theological Study Based on the Work of Albrecht Ritschl*(New York : Harper & Row Publishers, 1966)

논찬_로고스경영학회 6

윤인구의 생애와 교육사상 연구

정연식 (계명대학교)

금번 로고스경영학회 학술대회에서 토론을 맡기로 하였으나, 막상 “윤인구의 생애와 교육사상 연구”라는 논문을 토론해야 한다는 말을 듣고 크게 고민이 되었습니다. 처음 듣는 분의 생애와 교육사상에 대하여 세무학을 전공하는 제가 감히 무슨 말을 할 수 있겠습니까? 더구나 윤인구라는 분이 목사님이라는 이야기를 듣고는 정말로 제가 토론할 연구가 아니라고 생각하였지만, 이미 배정되어 있는 상황이라 어쩔 수 없이 원고를 받았고 읽기 시작했습니다. 그런데 한 두 페이지를 읽어 가는 중에 저는 이런 무리한 토론배정이 우연이 아니라 바로 저를 위한 하나님의 인도하심이라는 생각이 들었습니다. 목사님이요 교육자이신 윤인구님(이하 ‘윤인구목사님’이라 함)의 생애를 통해서 하나님께서는 저의 지나온 시간들에 대한 반성과 함께 앞으로 남은 저의 삶의 방향에 대해서 말씀해 주시는 것만 같았습니다. 자격은 없지만 읽는 동안 가졌던 저의 느낌과 본 연구에 대해 한두 가지 바라는 바를 간략하게 말씀드리고자 합니다.

첫째, 본 연구를 읽는 동안 저는 이렇게 훌륭한 분이 지금까지 어떻게 그렇게 알려지지 않았나 하는 생각이 들었습니다. 연구자께서도 서문에서 말씀하신 바와 같이 윤인구목사님은 우리나라의 교육계와 교계의 선구자로서 그 공로가 지대함에도 불구하고 윤인구목사님이 설립했던 부산대학교와 부산지역사회 그리고 총장으로 지냈던 연세대학교에서조차 윤인구목사님을 기억하는 사람이 많지 않습니다. 이러한 결과는 훌륭한 선배들의 업적을 기리고 이어가고자 하는 우리의 자세가 부족하였기 때문이 아닌가 여겨집니다. 따라서 윤인구목사님이 우리나라 교육계와 기독교계에 기여한 공로를 밝히고 그 업적과 교육사상을 알리고자 하는 본 연구는 특히 최근에 교육계와 기독교계가 처하고 있는 여러 가지 어렵고 힘든 상황을 감안할 때 매우 시의적절하고도 중요한 연구라고 여겨집니다.

둘째, 본 연구에서 소개하는 바와 같이 이렇게 훌륭한 업적과 정신을 남기신 윤인구목사님 같은 분이 이렇게 세간의 관심을 끌지 못했다면, 이와 비슷한 케이스가 더 있지 않을까 여겨집니다. 훌륭한 업적과 정신을 남겼음에도 불구하고 상황이나 여건이 여의치 못하여 소개되거나 알려지지 않은 많은 숨은 인물들이 있을 수 있다는 것입니다. 윤인구목사님을 비롯하여 이러한 분들에 대한 연구가 앞으로 더욱 활발하게 이루어져 지금 세대는 물론이고 오는 세대에까지 귀감이 되도록 할 필요가 있을 것으로 여겨집니다.

셋째, 본 연구에 대한 바람입니다만, 윤인구목사님의 생애 및 교육사상과 관련한 좀 더 다양하고 구체적인 사건이나 에피소드 등이 소개되면 좋겠습니다. 본 연구에서는 지면 등을 고려하여 최대한 간략하게 서술하고자 한 것 같습니다. 그러나 본 연구가 그 동안 알려지지 않은 윤인구목사님의 생애와 교육사상을 알리는 데에 큰 목적을 두고 있기에, 업적과

사상을 보다 구체적으로 소개할 필요가 있다고 여겨지는 것입니다. 목회활동이나 교육활동 기간 동안의 각종 어록이 있다면 인용하면 좋겠고, 또 각종 업적에 대한 당대 또는 후대의 증언 등을 수집하거나 인용하여 구체적으로 서술하면 좋겠습니다. 특히 국립부산대학교가 ‘목사님’이 기독교 정신을 바탕으로 설립한 국립대학이라는 점과, 거기서 소정교회라는 교회가 설립되어 오늘에까지 이르고 있다는 이야기는 실로 놀라운 일이 아닐 수 없습니다. 이와 관련한 많은 일들을 보다 구체적으로 소개한다면 많은 감동과 교훈이 있을 것으로 여겨집니다.

넷째, 본 연구에서 구체적인 언급을 피하고 있는 윤인구목사님의 부산대학교 총장직 및 연세대학교 총장직 사퇴와 관련한 정황이 조금은 더 구체적으로 설명되었으면 합니다. 당시의 시대적 상황과 맞물려 명확하게 말할 수 없는 부분도 있겠지만, 지금 본 연구에서는 이에 대하여 아무런 설명을 하지 않음으로써 오히려 어떤 부정적인 오해를 야기할 가능성이 있습니다. 간략하지만 구체적으로 당시의 상황과 그 이후의 평가 등을 소개하는 것이 좋을 것으로 여겨집니다.

마지막으로 본 연구를 통하여 우리가 꼭 알아야 함에도 불구하고 잊고 있는 윤인구목사님이라는 훌륭한 목회자요 교육자의 생애를 알게 해 주신 연구자께 감사드리며, 앞으로도 계속하여 윤인구목사님의 업적과 정신을 후세에 알리고 이어갈 수 있는 연구가 계속되기를 바랍니다. 또한, 윤인구목사님과 같이 훌륭한 업적과 정신을 남겼음에도 후세에 알려지지 않은 숨은 선배들의 삶과 정신을 이을 수 있는 연구들이 연구자를 비롯한 많은 연구자들에 의하여 계속되기를 바랍니다. 감사합니다.

제9분과
한국기독교경제학회

분과발표_한국기독교경제학회 1

성경적 기업가 정신: 창조경제와 그 시사점 (Biblical Entrepreneurship and Its Implication to the Creative Economy)

이윤재 (숭실대 경제학과 교수)

논문은 기독교학문학회 추계학술대회 (2013. 11. 16) 발표용으로 초고이며 완성된 논문이 아님을 밝히며, 본고를 인용할 시에 필자의 허락을 요합니다.

I. 문제제기

우리나라도 이젠 저성장 기조에 들어섰다. 경제의 조로화 현상이 나타나고 있다. 잠재성장률이 1990년대만 해도 6~7% 이었던 것이 최근엔 3~4%대로 하락하였으며 최근엔 실질성장률이 2%에도 미치지 못하고 있다. 이로 인해 수많은 청년들이 실직상태이며 세수 부족마저 겪고 있는 실정이다. 경제성장률을 하락시키는 여러 가지의 요인 중 기업가정신 쇠퇴와도 깊은 관계가 있다고 본다. 기업가정신을 반영하는 지표들이 2000년대 초반 이후 하락하는 추세를 보여주고 있다 (kiet, 2011 참조). 기업가정신에 대한 국제적인 연구조직인 GEM (Global Entrepreneurship Monitor)에 의하면, 기업가정신(창업활동을 대리변수로 간주)이 활발한 나라가 고성장을 누리고 일자리 창출도 높다는 가설이 제기되었다. GEM을 통하여 각국의 기업가정신과 경제활동을 비교분석하고 있는데, 경제성장률의 약 1/3 ~ 1/4은 기업가정신에 의하여 달성된다는 주장을 제기하였다.

Audretsch and Thurik (2010)에 의하면, 선진국들은 1980년대부터 관리형 경제(managed economy)에서 기업가적 경제(entrepreneurial economy)로 전환되고 있음을 보여주었다. 관리형 경제에선 '규모의 경제'와 대기업의 역할이 강조되지만, 기업가적 경제에선 기업가정신과 중소기업의 역할이 중요하다. 우리나라의 경제성장이 대기업을 중심으로 한 규모의 경제 효과에 의하여 성장되었으나, 이제는 한계에 달했다 (장인성, 2013). 우리나라의 현정부도 이런 문제점을 인식하고 혁신과 기업가정신에 기초한 창조경제를 표방하고 있다.

기업가정신은 개인적 특성 및 문화적, 사회적 영향을 많이 받는다. 그 중에서도 특히 종교적인 영향을 많이 받는다. 종교는 종종 개인의 사고방식 및 가치관에 지대한 영향을 끼치기 때문이다. 그럼에도 불구하고 기업가정신과 종교에 관한 연구는 국내외적으로 취약하다. 경제, 경영학과 신학 간의 융합연구가 필요한 부분인데, 잘 이뤄지지 않고 있는 현실이다. 국내의 경우 이 분야에 대한 국내의 연구는 불모지나 다름이 없다¹⁾.

일찍이 (1904~1905년)에 베버는 청교도 윤리가 자본주의 정신을 발흥시켰다는 주장을 제기하였다. 그 후 수많은 논쟁이 있었지만, 베버가설을 재해석 할 필요가 있다. 대부분의 선

1) Dana, L. P에 의하여 편집된 Entrepreneurship and Religion, 2010은 기념비적인 연구총서이고, 기업가정신과 다양한 종교와의 관계를 설명하고 있다. 국내의 경우 기업가정신과 종교(특히 기독교)와의 연구는 필자가 시초가 아닌가 여겨짐.

진국(OECD)의 유럽 기독교 문화권으로 구성되어 있으며, 산유국의 제외하고 국민소득 2만달러 이상의 고소득국가도 대부분 기독교 문화권이다. 그러나 베버는 청교도 윤리가 어떻게 경제적 부흥을 일으키는가에 대해선 엄밀한 경제논리를 제시하지 못했다.

본 연구에선 성경에 근거한 기독교적인 가치와 기업가정신에 어떤 관계가 있는가에 대하여 살펴보고, 기독교적 영향이 기업가정신과 국민경제에 어떻게 영향을 끼치는가에 대하여 시초로 분석해보고자 한다. 본 연구는 제2절에선 우선 기업가정신의 기본적인 소성에 대하여 살펴보고, 그런 속성들이 성경의 핵심적인 사상과 어떤 관계가 있는가에 대하여 살펴본다. 제3절에선 기독교적인 사상에 의하여 영향을 받은 기업가정신과 경제성장간에 어떤 관계가 있는지 살펴보고, 현재 정부가 추진 중인 창조경제에 대하여 시사하는 바가 무엇인가에 대하여 논의하고자 한다.

II. 성경속의 기업가정신

1. 기업가정신의 주요 특징

인간의 경제활동에서 효용극대, 이윤극대화 등 극대화(maximization) 및 효율성(efficiency)에 의하여서만 결정될 수 없는 요소가 있는데, 그 중의 중요한 하나가 기업가 요소(entrepreneurial element)이다. 기업가 요소 중 핵심적인 것이 기업가정신(entrepreneurship)이다. 기업가정신에 대한 개념 및 정의는 오랫동안 여러 사람들에 의하여 제시되었으며, 그 중 핵심적인 사항을 중심으로 간단히 살펴보기로 한다.

(1) 불확실과 모험 감수(risk taking) 및 재도전

나이트(Knight, 1921) 기업가는 불확실성 하에서 위험을 계산하고 결정을 내리며, 그 결과에 대하여 책임을 지는 사람을 의미한다. 위험과 불확실성을 감수하는 것을 기업가정신이라 하고 있다. 혁신적인 사업은 실패할 확률이 높으므로 위험을 회피하려 하는데, 실패자에 대한 재도전이 중요하다. 첫 번째의 도전으로 성공하는 경우보다는 수많은 실패를 통하여 마침내 성공한다. 따라서 모험감수도 중요하지만 실패자에 대한 배려도 중요하다.

(2) 혁신(innovation): 변화

슈페터(Schumpeter)는 기업가를 혁신의 주체(innovator)로 인식하여, 기업가는 기존의 전통방식을 폐기하고 새로운 방식을 도모하였다. 이런 일련의 행위를 창조적 파괴(creative destruction)이라 하였다. 기업가는 신제품 개발, 새로운 방식의 도입, 신시장 개척, 새로운 공급자 확보, 새로운 원료확보, 새로운 조직 등을 통해서 달성된다.

(3) 기민성: 기회포착 능력

커즈너(Kirzner)는 기업가의 이윤은 시장의 불완전성에서 오는 것으로 이해하여 기업가정신을 설명하고 있다. 기업이윤이 어디에서, 무엇에서 어떻게 창출되는가에 대한 시장정보가 매우 중요하다. 그런데 이런 정보를 어디서 찾을 수 있는가에 대한 ‘지식’을 ‘기민성’(alertness)으로 설명하고 있다. 즉, 남들이 아직 인지하지 못한 시장기회를 포착할 수 있는 능력인 기민성을 기업가정신의 요체로 보고 있다. 기업가의 요소를 시장 정보를 소유하는 것이 아니라 정보에 대한 기민성(alertness)으로 설명하고 있다는 점에서 차별성을 갖는다.

(4) 미래지향적

기업가정신은 미래지향적인 성향을 갖고 있다. 지금은 보잘것 없지만 혁신적인 기술이나 제품을 통하여 시장을 지배하려는 비전을 갖고 있다. 창업을 시작할 때는 자동차 차고지 같은데서 하지만 세계시장을 석권하겠다는 꿈과 비전으로 역경을 헤쳐 나간다. 자신의 혁신적인 아이디어나 기술로 새로운 제품을 만들어 세상을 변화시키겠다는 비전과 꿈이 사업을 성공적으로 이끄는 추진력이 된다²⁾.

2. 성경에 나타난 기업가정신의 주요한 속성

2.1 불확실성 하에 위험감수(risk taking under uncertainty)

위에서 살펴본 바와 같이 기업가정신 속성의 본질적인 요소는 불확실성을 인식하고 미래이윤을 얻기 위하여 위험을 감수하고 모험을 감행한다는 점이다. 이런 요소들이 성경의 기본 정신과도 잘 어울린다. 성경도 미래에는 불확실하고, 오로지 하나님만을 의미하여 (믿음의 속성) 믿고 그에 따라 행동하라는 것이다. 대표적인 것이 창 12에 등장하는 아브라함의 모험이다. 노년에 전혀 낯 설은 땅으로(불확실성) 이주하라는 말씀에 따라 이주한 것이다. 히11:8에서 “갈 바를 알지 못하고 나아갔으며” 라고 기록되어 있다. 불확실성에 직면했지만 여호와 하나님을 의지하여 모험했음을 강조하고 있다. 이런 행동의 기업가정신의 기본 정신과 일맥상통한다고 할 수 있다.

미지의 세계로 나가니 얼마나 두렵고 떨리겠는가! 그리하여 성경은 누누이 두려워말라 (사 41:10, 수 1: 6~8), 담대하라 (수1:6, 민 13:20, 신 31:6~7), 여호와를 의지하라는 말씀이 자주 등장한다. 히 11: 1 “믿음은 바라는 것들의 실상이요 보이지 않는 것들의 증거니 (Now faith is being sure of what hope for and certain of what we do not see) 라고 선언하고 있다. 인간의 지식이나 지혜로는 미래에 대한 불확실성에 직면하지만 믿고 따를 때 확실히 실현된다는 내재적인 확신을 믿음으로 정의하고 있다. 기독교인들은 하나님을 믿고 따를 때 그에 상응한 보상이 따른다는 것을 확신하고 모험을 감행하는 용기가 생긴다. 기업가들도 시장의 결과에 대해선 미리 예측할 수 없어 위험이 따르지만 위험을 감수하는 모험을 감행할 때(risk taking) 초과이윤이 발생한다. 기업가정신의 핵심적인 요소인 불확실성과 위험감수의 기본 사상이 성경에 흐르는 기본 정신과 일치한다고 할 수 있다.

성경은 두렵다고 위험을 기피하거나 안주하는 것을 좋게 여기지 않는다. 마25장에 등장하고 있는 달란트 비유가 시사하는 바가 크다. 5달란트, 2달란트 받은 사람은 장사하여 각각 100%의 수익률을 올렸으나, 1달란트 받은 종은 땅에 묻어 원금만 보전하였다. 이를 두고 성경은 악하고 게으른 종이라 책망한다. 그런데 1달란트 받은 종이 땅에 묻은 이유로 “두려워하여 땅에 감추었다고 한다 (마25: 25). 장사하면 본전도 다 잃을 위험이 있어서 안전하게 땅에 묻었다가 돌려주었는데(원금 보전) 주인은 악한 종이라고 심히 책망한다.

믿음은 그 속성상 보이지 않는 불확실성이 존재한다. 불확실성에 대한 것을 확신하는 것이 믿음이다 (히 11:1). 인간의 지식으로는 불확실성에 대한 확증이 없으므로 절대적인 신에 의지하여 위험을 감수하는 용기를 얻는다. 성경에는 큰 불확실성을 직면하고도 위험을

2) 개인차원의 기업가정신도 미래지향적이지만, 사회적인 제문제를 해결하여 사회를 변화시키겠다는 사회적기업가정신(social entrepreneurship)은 특히 미래지향적인 비전을 강조한다.

감수하는 여러 사례들이 등장한다. 예를 들면, 아브라함이 고향을 떠나 미지의 땅으로 이주하는 경우, 모세가 바로에게 생명을 걸고 나아가는 것, 여호수아가 가나안과 전투를 위해 요단강을 건너는 것, 다윗이 골리앗과 싸우는 것 등 생명을 잃을 수도 있는 위험이 따르지 만 믿음(하나님께서 지켜주신다는)에 의지하여 모험을 감수한다(risk taking).

2.2 변화와 혁신

또한 성경의 기본 정신은 안주하는 것 (변화 거부)을 좋게 여기지 않고 있다. 성경의 큰 스토리의 하나인 이스라엘 민족의 역사가 끊임없는 이동이다. 이스라엘 민족은 디아스포라 민족이다. 창세기에 나오는 바벨탑 사건(창 11장)에 흠뻑 젖을 면하고자 성(바벨탑을 쌓는다).³⁾ 그러나 하나님은 흠으신다. 안전한 곳에 안주하려는 것은 변화에 소극적이고 새로운 것에 대한 시도(실패할 위험이 따름)를 주저하려는 성향을 나타낸다. 변화는 새로운 것에 대한 시도에서 출발된다. 따라서 변화에는 창조의 결과이다. 창조와 변화에 대한 이야기는 성경에 아주 많이 등장한다. 성경의 기초적인 사조는 창조이다. 하나님의 형상에 따라 지음 받은 인간은 하나님의 창조성의 속성을 받아 혁신적인 창조성을 발휘할 수 있다.

예수님의 공생애 중 첫 번째 기적인 잔치집의 포도주 사건도 변화요 창조이다 (요 2장). 물이 포도주로 변화는 놀라운 변화(혁신적인 기술)를 보여준다. 이 외에도 5병2어의 기적 등도 변화를 나타내는 혁신적인 사건이다. 사 43: 18~20에 “보라 내가 새 일을 행하리니.... 광야에 길과 사막에 강을 내리니” 강과 사막이 바뀌는 혁신적인 변화를 반영하고 있다. 혁신이란 기존의 관례나 전통적인 방식에서 벗어나 전혀 새로운 제3의 방식으로 대안을 찾는 것이라 할 수 있다. 그것은 새로운 기술을 통해서 혹은 새로운 방식(제조, 디자인 등) 등을 통하여 이룰 수 있다.

숨페터는 혁신을 창조적 파괴의 과정으로 설명하였다. 성경에도 많은 혁신적인 사건들이 등장하고 있다. 예를 들면, 모세가 애굽에서 이스라엘 민족을 이끌어 낸 방법도 일종의 혁신이라 할 수 있다. 애굽에 대항하여 게릴라전 같은 국지적인 전쟁⁴⁾을 일으킨 것도 아닌 대안을 찾은 것이다. 민족 전체를 이끌고 가나안 땅에서 정착한 것이 혁신이다. 하나님의 생각은 우리와 다른 혁신을 보여주고 있다 (사 55: 8~9 참조).

2.3 실패와 재도전 VS 회개, 용서

혁신적인 모험투자에 한번의 시도로 성공한 경우는 거의 없고 수많은 실패와 재도전을 통하여 혁신적인 기술이나 제품이 나온다. 따라서 기업가정신에 따른 혁신은 실패를 두려워하지 않고 과감히 재도전하는 정신이 매우 중요하지만, 그에 못지않게 재도전할 수 있는 사회적인 여건조성도 중요하다. 혁신이 잘 발달한 곳에는 실패에 대한 관용의 문화가 있다. 우리나라에서 한때 벤치마킹 하려했던 이스라엘의 창조경제는 이스라엘의 실패를 용인하는 문화와 깊은 관련이 있다. 이스라엘의 대표적인 벤처펀드인 요즈마 펀드는 상당수가 신규

3) 바벨탑을 쌓는 이유가 흠뻑 젖을 면하고자 하는 것 외에도 이름을 내기 위한 것도 있다. 언어를 혼잡케 하여 사람들을 온 지면에 흠으신 것이 이름을 내기 위한 (교만함, 하나님의 이름만 높여야 하는 것에 대한 심각한 도전이고 죄임) 징벌로써 흠으신 것으로 이해된다.

4) 오늘날도 민족분쟁이 있는 나라들에선 게릴라 전이 자주 일어난다. 중동의 팔레스타인 지역, 아프가니스탄 등에서 민족간 내전을 겪는 경우 게릴라전이 자주 발생한다.

사업가 보다 과거 실패경험이 있는 사업가에게 투자한다⁵⁾.

성경의 가장 숭고한 정신은 용서이다. 인간은 원죄를 짓고 태어나 본질적으로 하나님과 가까이 할 수 없는 존재이다. 그러나 예수님의 십자가로 인하여 우리 모두는 은혜의 공훈 하심으로 대속(속량, redemption)을 받아 용서받은 죄인이다. 회개하면 하나님은 받아주신다. 이런 용서와 회개의 문화가 기독교의 숭고한 가치이다.

성경은 대개 실패한 사람들이 재기하여 성공한 재도전의 스토리이다. 아브라함, 야곱, 삼손, 다윗, 베드로 및 제자들, 바울 등 한결같이 이런저런 이유로 실패했지만 회개하고 재도전하여 하나님의 말씀에 합당한 삶을 산 영웅들의 얘기이다. 하나님은 실패를 용서하고 기다리신다. 하나님(아버지)의 성품을 잘 나타낸 것이 탕자의 비유(눅 15장)를 들 수 있다. 고전 1:27 에 의하면“ 하나님께서 세상의 미련한 것들을 택하사 ... 중략” 실패자를 택하여 회개의 기회를 주고 재도전의 기회를 주신다. 성경의 중요한 정신의 하나가 회개이다. 위래 죄인인 우리를 예수님 믿고 회개하면 용서해주신다는 공훈의 하나님을 강조하고 있다. 실패를 용인하고 재도전의 기회를 부여하는 기독교의 회개정신이 잘 발달된 사회는 기업가들에게 재도전하여 성공할수 있는 기회를 높여준다. 이스라엘의 수많은 혁신 창업가들이 재도전하여 성공한 것이 이스라엘의 독특한 기독교(유대교) 문화와 무관치 않다. 실제로 대부분의 성공한 창업가들이 실패를 딛고 재도전하여 성공한 케이스가 많다. 이스라엘의 실패용인 문화 (후즈파 정신: Chutzpah)와 요즈마 펀드로 인하여 세계에서 가장 혁신적인 창업가들로 창조경제의 근간을 이루고 있다.

위에서 설명된 것 이외에도 미래지향적인 공통점이 있다 (아래 표 1 참조)

〈표 1〉 성경 속에 나타난 기업가정신 사례들

기업가정신의 특성 요인들	성경속에 나타난 기업정신의 특성 요소
모험, 도전 (risk taking)	아브라함 (창 12:1, 히 11:8) 두려워하지 말라(수 3:13, 15 등), 담대하라
변화, 혁신 (innovation) 숨페터: 혁신의 주역, 창조적 파괴	안주를 싫어하시는 하나님, 혼인잔치 포도주 (요2장), 사 43: 18(광양의 길, 사막에 강)
기민성 (alterness) 커즈너	깨어있어라 (10처녀 비유, 마25장)
미래지향적	성경은 기본적으로 미래지향적, 렘33:3, 전 11:1, 메시아 사상, 재림예수
불확실성	죄로 타락한 세상은 확실, 불완전 하나님은 신실 (신 7: 9, 시 119:86)
실패 용인, 패자부활	용서, 회개, 중생 아브라함, 야곱, 다윗, 바울 (고후 1:27)

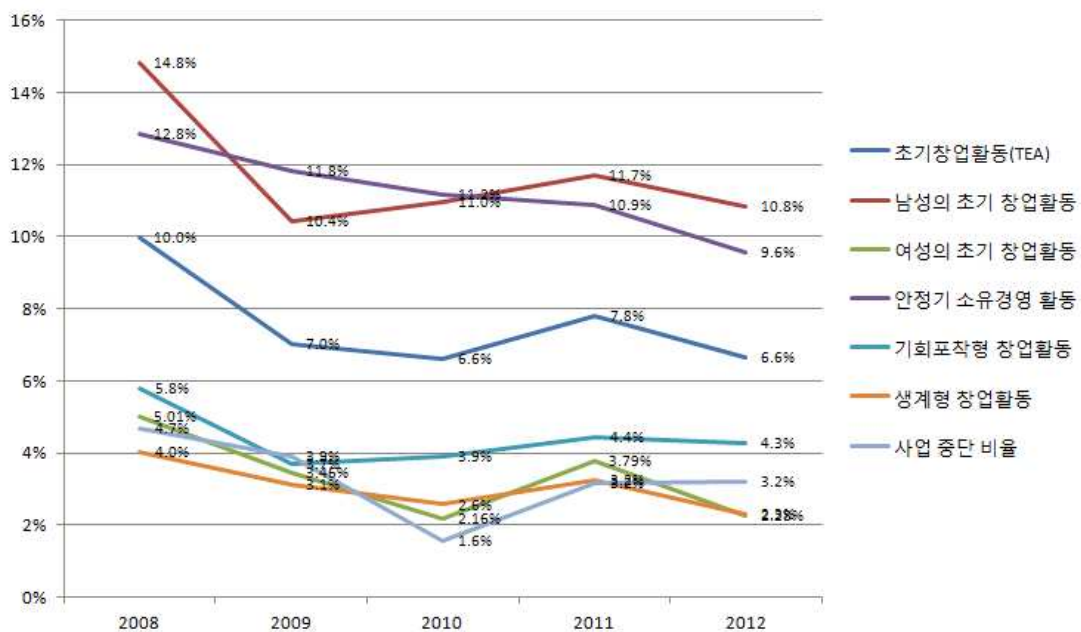
5) 요즈마(YOZMA)펀드는 1993년에 자본이나 담보능력 없이 아이디어와 기술만으로 출발하는 벤처기업인들의 자금 조달을 도와주기 위해 이스라엘 정부 주도로 설립된 벤처캐피털이다. 투자 자금은 벤처캐피털과 정부가 60대40 매칭 방식으로 투자하고, 투자를 받은 기업은 경영에 실패해도 정부에 투자금을 갚을 필요는 없다.

3. 우리나라의 기업가정신 현황

기업가정신을 측정하는 일이 쉽지 않다, 국제적인 비교를 위해선 일관된 기준으로 작성해야 한다. 이런 기준에서 현재 가장 많이 통용되고 있는 지수가 GEM 지수이다. GEM 지수는 국가간 창업활동 태도, 활동 및 열망 차이를 국가별로 설문에 의존하는 정성적 성격을 띠고 있다. 설문에 의한다는 주관적인 평가라는 점과 모집단수가 적다는 한계점이 있다. [그림 1]에서 보는 바와 같이 2008년 금융위기 이후 창업지표들이 전반적으로 하락하는 추세를 보이고 있다⁶⁾.

GEM 2012년 참여국 69개국을 요소주도형 경제 (factor-driven economy) 13국, 효율주도형 경제 (efficiency-driven economy) 30개국, 혁신주도형 경제 (innovation-driven economy) 24개국으로 구분하였는데, 한국은 혁신주도형 경제에 속해 있다. 아시아에서 일본, 한국, 대만, 싱가포르 4개국이 포함되어 있다. TEA(18~64세의 태동기창업활동 + 초창기창업활동을 나타내는 초기창업지수)을 기준으로 할 때, [그림 1]에서 보듯이 하락하는 추세를 보이고 있다. 다른 나라와 비교해보면, 일본의 TEA가 4.9%로 가장 낮고 미국의 TEA가 13.8%로 가장 높으며, 우리나라는 6.6%로 혁신주도형 경제 내에서 10번째로 높은 수준을 보이고 있다⁷⁾.

[그림 1] 우리나라의 창업지수 (GEM_2012)



자료: GEM Korea, 2012.

- 6) Kiet (2010)도 전반적으로 우리나라의 기업가정신이 쇠퇴하고 있음을 보여주고 있음. 우리나라의 기업가정신이 전반적으로 하락하는 추세라는 데는 많은 사람이 동의하는 듯하다. (고)정주영, (고)이병철같은 기업가정신으로 무장된 걸출한 사업가가 만나와서 새로운 동력산업을 찾지 못해 한국경제의 미래를 염려하는 사람들이 많다.
- 7) TEA: 초기창업활동을 나타내는 지수로 GEM의 국제간 비교에 자주 쓰이는 지표임. 이 부분에 대한 자세한 내용은 GEM Korea, 2012 Report (Korean). PP 50~51을 참조 할것.

GEM과 유사한 다른 지표가 GEDI (Global Entrepreneurship and Development Index)라는 것이 있다. Zoltan Acs와Laszlo Szerb(2009)는창업과 경제성장 사이에 관계가 있다는 기존의 연구에 바탕을 두고 GEM측정값들과 다른 관련지표들을 결합해 GEINDEX (Global Entrepreneurship Index)를 만들었다. 이 GEDI의 지표는 창업율과 경제성과 (GDP)간에 상관관계가 높음을 보여준다. 기업가정신 상위 20개국에 대한 순위가 나와 있는데, 대체적으로 소득수준과 비례함을 보여주고 있다. 소득 (GDP)는 구매력평가로 환산한 소득이다.

한 가지 흥미 있는 것은 대부분의 나라들이 기독교 문화권을 가진 나라들이다. 상위 20위 안에서 국가들 중에서 비유럽권이며 비기독교 국가는 싱가포르, 한국뿐이다. 한국도 기독교 인구의 비율이 꽤 높은 편에 속한다. 개별 나라들의 기업가정신지수와 소득은 정확히 1:1 매칭은 안되지만, 순위별로 상위 10개 나라씩 평균치를 비교하면 GEDI와 국민소득 간에는 정의 상관관계를 보인다. 상위10위까지 그룹의 GEDI평균은 0.61이고 평균소득은 38,599 달러이다. 반면에 11위에서 20위까지의 GEDI는 0.54이며 평균소득은 31,530달러이다. 기업가정신과 소득 간에 정의 상관관계가 있음을 보여주고 있다. <표2>는 기독교 문화권의 유럽국가들에서 기업가정신이 활발하고 그에 따라 소득수준도 높게 나타난 현상이 우연의 일치라고 하기엔 어설프다. 기독교문화가 기업가정신이 왕성하게 형성하는 어떤 기제가 있다고 볼 수 있다. 오래전에 가설을 제기하였던 베버의 가설을 재해석하는 되는 부분도 있다고 할 수 있다⁸⁾.

〈표 2〉 기업가정신지수 (GEDI) 지수순위와 국민소득

GEDI순위	국가	GDP	GEDI지수	GEDI순위	국가	GDP	GEDI지수
1	덴마크	35890	0.763	11	호주	34073	0.598
2	캐나다	34926	0.737	12	벨지움	34584	0.576
3	미국	44474	0.717	13	핀란드	33869	0.564
4	스웨덴	36358	0.685	14	영국	34726	0.561
5	뉴질랜드	26773	0.679	15	싱가포르	39508	0.558
6	아일랜드	44402	0.631	16	독일	34512	0.544
7	스위스	40183	0.630	17	푸에토리코	20222	0.541
8	노르웨이	49014	0.623	18	프랑스	33412	0.498
9	아일랜드	35490	0.617	19	슬로베니아	24913	0.489
10	네델란드	38093	0.616	20	한국	25481	0.488

자료: Acs and Szerb (2010), P. 36, Table 5

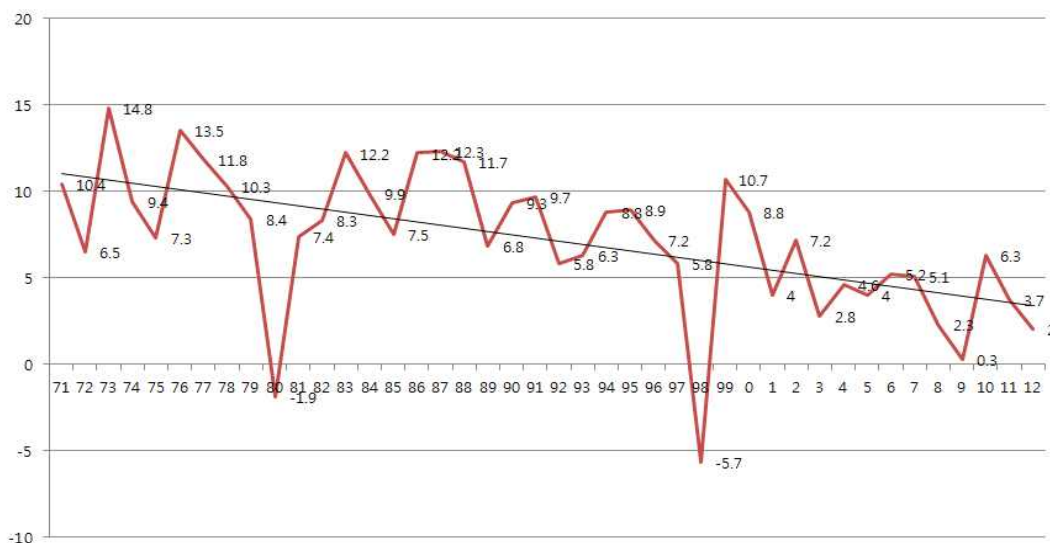
8) 이부분에 관한 검증은 하려면 보다 정교한 논리전개와 실증데이터가 필요하다. 본고에선 베버의 가설을 검증하는 것이 아니고, 유럽 기독교 문화권의 국가들에서 기업가정신이 높게 나타나고, 그로인해 소득이 높다는 사실을 해석함에 있어서 베버의 가설을 완용하는 정도이다.

III. 기업가정신과 경제성장: 창조경제에 대한 시사점

1. 우리나라 성장 기여도 분석

그 동안 우리나라는 따라잡기 (catch-up) 모델로 성공하였다. 풍부한 노동력과 자본을 투입하고 외국의 기술 도입하여 대기업 주도의 수출을 통한 규모의 경제효과를 통하여 경제성장과 많은 일자리를 창출하였다⁹⁾. 그러나 이제는 인구의 고령화 및 혁신적인 원천기술의 부족으로 잠재성장이 하락하고 있다. 그로 인해 저성장 기조에 들어선 것이 아니냐는 우려를 낳고 있다 (그림 2 참조).

[그림 2] 우리나라의 장기 성장률 추이



경제성장의 가장 중요한 원동력인 생산성(TFP)도 하락되고 있는 추세이다 (표 3 참조). 신기술에 기초한 혁신주도형 경제모형에선 생산성(TFP)에 의한 성장이 아닌 요소투입 의존형의 경제모형을 지속적인 경제성장을 기대하기 힘들다. GEM에선 우리나라를 혁신주도형 경제국으로 분류하여 기업가정신 지수를 선진국과 비교하고 있다.

전체 산업이나 제조업의 경우 아직도 우리나라의 경제성장은 투입요소에 대한 기여도가 매우 높은 실정이다. 이는 그만큼 부가가치가 낮음을 시사하고 그에 따라 총요소생산성에 의한 기여도가 낮아 실속없는 경제성장을 이뤘음을 반영한다. 이러한 상황은 한국은행의 산업연관표를 이용한 경제구조 분석에서도 나타나고 있다¹⁰⁾. 2011년 기준으로 주요한 특징으로 중간투입비율은 58.8% (2005), 63.1 % (2010), 64.6% (2011)으로 점차 증가하는 반

9) 규모의 보수는 1980년대 0.66에서 1990년대 이후 1.16으로 확대된 반면에 기술진보의 증가율은 4%에서 1%로 감소하여 총요소생산성(TFP)이 기술의 발전보다는 규모의 경제에 기인한 것임을 시사하고 있다. 이에 대한 상세한 것은 장인성(2013)을 참조할 것.

10) 한국은행, “2011년 산업연관표(연장표)를 이용한 우리나라의 경제구조 분석,” 2013.

면에 같은 기간 동안 부가가치율은 41.2%, 36.9%, 35.4%로 각각 하락하는 추세를 보이고 있다.

이로인해 일자리 창출율도 같은 기간에 지속적으로 하락하고 있음을 보여주고 있다. 2005년 최종수요 10억원당 취업자는 15.8명이던 것이 12.3명 (2010), 11.6명 (2011)으로 감소되고 있다. 따라서 우리나라의 경제구조는 요소투입형 성장에서 탈피하여 생산성을 증가시키는 성장구조로 전환되어야 한다. 요소투입 생산 방식은 이제는 중국, 인도네시아, 베트남 등 신흥개도국들에 의하여 추격을 당하므로 혁신기술을 바탕으로 한 생산성 증가에 기초한 창조경제 혹은 선도형경제 (fast mover)가 되어야 한다. 창조경제의 핵심은 기술적 요인 (TFP의 증가로 나타남)을 증대시키는 전략이어야 한다.

〈표 3〉 우리나라의 생산성 추이 및 요소별 기여도 (%)

산업별	요소별	'71~'80	'81~'90	'91~'00	'01~'10
전체 산업	Y	8.5 (100)	9.3 (100)	6.0 (100)	3.8 (100)
	L	2.4 (28)	2.2 (24)	1.3 (22)	1.4 (37)
	K	5.3 (62)	6.7 (72)	4.2 (70)	2.3 (61)
	TFP	0.9 (10)	0.4 (4)	0.5 (8)	0.1 (2)
제조업	Y	14.8 (100)	11.8 (100)	8.3 (100)	6.1 (100)
	L	0.9 (6)	0.6 (5)	0 (0)	0.1 (2)
	K	1.2 (8)	1.6 (14)	1.1 (13)	0.6 (10)
	M	10.7 (72)	9.1 (77)	6.1 (73)	4.8 (78)
	TFP	2.0 (14)	0.5 (4)	1.1 (13)	0.6 (10)

() 은 비중을 나타냄.

자료: 국회예산정책처, 『총요소생산성의 추이와 성장률 변화요인 분석』, 2013

2. 기업가정신과 경제성장 관계

내생적 성장이론 이후에 기술의 내생성에 대한 연구가 심층적으로 이루어졌다. 기술의 내생성을 설명하는 시도의 하나로 슁페터적인 혁신, 기술, 생산성의 내생화에 대한 연구가 많이 시도되었다. Aghion and Howitt(1992, 1998)은 슁페터의 창조적 파괴의 과정을 혁신으로 보아 경제성장과의 관계를 연구하였으며, Audretch and Thurik(1997), Audretch and Keilbach (2004) 등은 중소(벤처)기업의 혁신 및 기업가정신이 경제성장에 매우 중요한 영향을 미친다는 것을 보여주었다. 특히 Braunerhjelm et al (2010), Williams and McGuire (2010), Acs et al (2011)등은 기업가활동이 경제성장에 긍정적인 영향을 끼치고 있음을 보여주었다. 이운재 (2008)도 우리나라의 지역별로 기업가정신과 경제성장 간에 정의 관계가 있음을 실증적으로 보여주었다. GEM (Global Entrepreneurship Monitor)도 세계 여러 나라를 대상으로 기업가정신(혁신적 창업활동)과 경제성장 간에 관계를 장기간 시계열을 구축

하면서 연구를 진행하고 있다.

기업가정신을 혁신의 요체로 보아 기업가정신과 경제 성장간의 관계를 아래의 식으로 표현 할 수 있다.

$$Y = A(E, X)F(K, L) \quad (1)$$

A: 기술혁신, E: entrepreneurship, X: R&D, 기타 제도 및 인프라를 반영하는 통제변수 (지적재산권 확립정도, 공정경쟁 시장 등), K, L은 각각 자본, 노동을 나타냄.

총생산함수가 기술혁신(A)의 중요성을 강조하고, 기술혁신은 기업가정신에 의존함을 강조하기 위하여 기업가정신을 포함하였다¹¹⁾ (이운재, 2008 참조). 혁신적인 신기술 "A"는 아직 시장에서 검증되지 않은 신기술로 위험(risk)과 불확실성(uncertainty)이 따른다. 아직 시장수요도 미성숙으로 판로도 불확실하여 투자도 불확실성과 위험이 따르게 마련이다. 이런 여러 종류의 위험을 감수하고 과감하게 투자하여 상업화할 사업가(entrepreneur)가 필요하다. 기업가정신에 투철한 entrepreneurial investor가 필요하다. 그래서 기업가정신의 중요성이 강조되는 이유이다.

본고는 기업가정신에 종교적인 요인이 특히 중요하다고 본다. 종교적인 믿음이나 신앙이 그 사회 사람들의 사고나 행동양식에 지대한 영향을 끼치기 때문에 종교적인 영향을 많이 받는다. 베버의 가설에 기초하여 기독교의 성경에 기초한 독특한 문화가 기업가정신(자본주의 정신의 하나)에 크게 기여한다고 보아 기업가정신 (E)를 아래 식(2)와 같이 정의한다.

$$E = g(B, Z) \quad (2)$$

B:biblical belief (성경적인 믿음, 신앙)

Z:기업가정신에 영향을 미치는 기타 통제변수 요인들¹²⁾

식 (1) 및 (2)의 연립방정식 모형으로 구성하여 실증분석 모형으로 구성할 수 있다.

$$Y = A(E(B, Z), X)F(K, L) \quad (3)$$

식 (3)으로부터 성경적인 믿음이 기업가정신을 통하여 경제성장에 미치는 효과를 추정할 수 있다. 기업가정신이 생산에 영향을 주는 효과를 분석하기 위하여, 기타 통제 요인(Z)들을 일정하다고 가정하고 정리하면 아래와 같이 된다.

$$\frac{\partial Y}{\partial B} = \frac{\partial A}{\partial E} \frac{\partial E}{\partial B} \quad (4)$$

11) 기업가활동이 생산성 및 경제 성장율에 미치는 효과에 대한 연구는 최근에 많이 이뤄지고 있다. 이에 대한 자세한 내용은 이운재 (2008), GEM 각 연도 보고서 참조.

12) 기업가정신에 미치는 여러 가지 요인들-개인적인 특성(성별, 학력, 창업경험 등), 심리적 특성(성취욕구, 위험감수 성향, 통제능력 등), 조직적 특성 등을 들 수 있다. 여기서 종교적 영향은 B로 반영되므로 종교적 특성 이외의 외생적 변수를 가정한다.

식 (4)의 관계를 도식으로 나타내면 [그림 3]과 같이 표시 할 수 있다.

[그림 3]은 성경적인 믿음에 따라 사는 사회는 불확실성이 높지만 하나님께서 잘 인도해주신다는 믿음에 따라 모험감수 하는 도전의 기회가 많아지고 새로운 혁신적인 사업에도 도전하여 창업활동이 활발해진다. 즉, 사회적인 분위기에 힘입어 기업가정신이 높아지고, 실패에 대한 용인이 허용되어 혁신적인 기술에 도전하는 사업가가 늘어나 장기적으로는 혁신적인 기술이 발견되고 사업화에 연결하는 창업의 기회도 증가하여 창조경제가 확산될 것이다. 종교(본고에선 기독교)라는 문화적인 요인이 기업가정신에 영향을 끼치고, 그것이 다시 국가 경제에 영향을 끼친다는 논리이다. 김진홍 목사는 기업가정신이 기독교 신앙과 긴밀한 관계가 있음을 강조하고 있다. 즉, 기업가정신의 요체를 (i)개척정신, (ii)창조정신, (iii)공동체정신으로 보고, 이들이 모두 하나님의 형상 안에 포함된다는 것이다. 하나님의 형상은 (i) 영이신 하나님, (ii) 사랑이신 하나님, (iii) 창조하시는 하나님, (iv) 공동체 존재방식의 하나님으로 정의하고 있다. 따라서 김진홍 목사의 주장은 우리가 하나님의 형상에 따라 지음을 받았으므로, 하나님의 형상을 제대로 이루면서 살면 기업가정신에 투철한 탁월한 사업가가 많이 배출될 수 있다는 점을 강조하고 있다. 그는 하나님의 형상과 기업가정신은 본질적으로 상호 깊은 연관이 있다고 보고 있다¹³⁾.

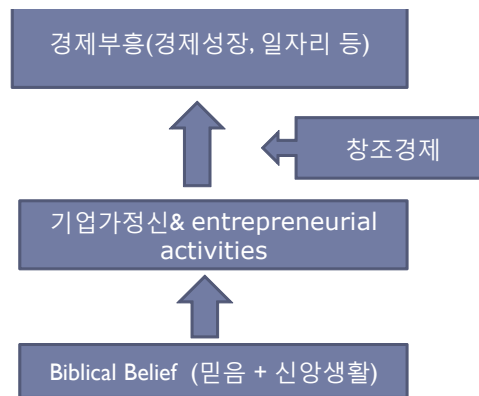
또한 Williams and McGuire (2010)도 문화적인 여건이 기업가정신에 미치는 영향에 대하여 잘 보여주고 있다. 그들은 63개국을 대상으로 문화(위험회피 정도, 기회, 보상)등의 여건이 기업가정신 형성에 영향을 주고, 그리고 그것이 다시 국민 경제성장에 영향을 준다는 2단계의 채널을 제시하였다. 즉, 사회의 문화적 요인 --> 경제창의력 (economic creativity) --> 혁신실행(innovation implementation) --> 국민경제성장에 영향을 끼친다. 경제창의력 & 혁신실행을 혁신(innovation)으로 하고 이것을 기업가적 추진력 (entrepreneurial drivers)로 간주하였다. Audretsch et al (2007)은 인도의 경우를 대상으로 종교와 기업가정신에 관하여 실증분석을 실시하였다. 그 결과 이슬람 및 기독교는 기업가정신과 정의 관계를 보인 반면에 힌두교는 기업가정신을 제고시키는 데 역제적인 효과를 나타냈다¹⁴⁾. 기독교가 기업가정신의 함양에 기여하는 것으로 나타나 베버의 가설을 지지하고 있음을 보여주고 있다.

13) 김진홍, “기업가정신과 하나님의 형상,” 김진홍의 아침묵상, 크리스천투데이, 2012.5.20 참조.

14) 약 9만명에 대한 인도 국민들의 샘플을 대상으로 조사하였는데, 약 79%가 힌두교, 11.2% 무슬림, 5.6% 기독교, 1% 불교로 구성되었다. 인도경제가 장기간 정체된 것과 기업가정신 제고에 부정적인 영향을 주는 힌두교의 비중이 절대적으로 높은 것과 무관치 않아 보인다.

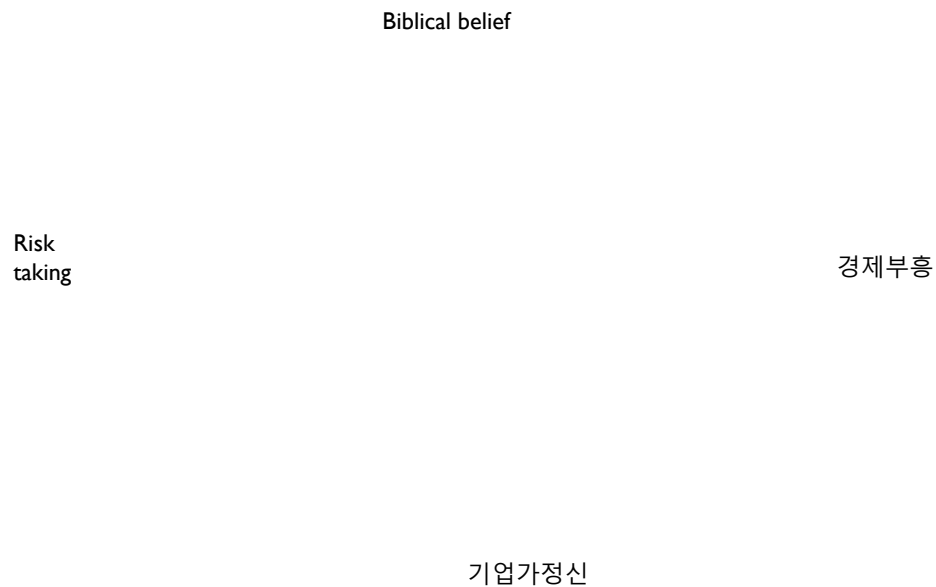
[그림 3] 성경에 기초한 기업가정신이 경제적 성과에 미치는 효과

** 온전한 성경적 (신앙생활) ▪ 성경적 가치관(risk taking, 달란트) ▪
기업가정신 활발 ▪ 혁신적 벤처기업 ▪ 성장 및 일자리 창출 (창조경제)



10

[그림 4] 성경적 기업가정신과 경제부흥 관계



11

[그림 4]는 성경적인 믿음과 위험감수, 그리고 기업가정신의 상호관계를 순차적으로 도식적으로 보여주고 있다. 이들 상호간에는 정의 관계가 있음을 보여준다. 즉, 어떤 국가(사회)가 기독교적인 사회적 및 문화적, 종교적 가치관(유산)을 갖고 있어서, 위험을 감수하고 과감

하게 혁신적인 기술개발 사업에 도전하는 문화가 형성되어 있는 경우, 그 사회의 기업가정신이 높을 것이고, 그로 인해 모험적인 투자가 늘어 벤처창업이 증대하고 경제성장이 증대될 것임을 보여주고 있다¹⁵⁾. 여기서의 분석은 다른 통제변수 요인들(자본, 노동, 기술, 정부의 정책 등)은 모두 일정하고 오로지 기독교 종교적인 요인(그로부터 파생되는 기업가정신)과 경제성장에 대한 분석임을 유의하여 해석할 필요가 있다.

식(3)을 전미분 하여 정리하면 기업가정신 및 성경적 특성(믿음)이 기업가정신을 통하여 경제적 성과에 간접적으로 미치는 영향을 포함하여 종합적인 기여도 효과를 각 요인별로 분해할 수 있다¹⁶⁾.

$$dY = [A_E dE + A_{EB} dB + A_X dX] F + [F_K dK + F_L dL] A \quad (5)$$

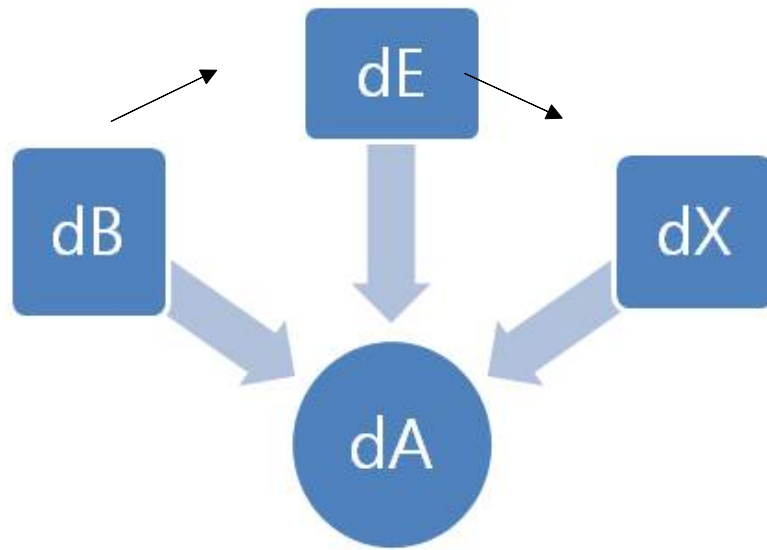
식 (5)의 전반부 [...] 에 속한 부분은 혁신적인 기술 및 생산성을 반영하는 부분이고, 후반부 [...]는 투입요소 (노동, 자본)이 성장에 기여하는 효과를 나타낸다. 앞의 <표 3>에서 보는 바와 같이, 기술, 혁신 등 총체적 생산성을 나타내는 지표인 TFP가 경제성장에 미치는 기여도는 하락하는 추세를 보이고 있다. 2000년도 이후 전체 산업의 경우 자본, 노동의 요소투입에 의한 기여도가 절대적인 비중을 차지하고 있다. 그리고 심각한 것은 TFP의 기여도가 꾸준히 하락하고 있다는 점이다. 향후 지식, 혁신적 아이디어 등에 기초한 지식기반 창조경제 하에선 TFP를 반영하는 dA 기여도가 높아야 한다.

식(5)의 [...]의 전반부는 총요소생산성을 반영하는 구성요소는 크게 3부분으로 나눌 수 있다. 즉, $dA = A_E dE + A_{EB} dB + A_X dX$ 으로 구성된다. dA 는 기술효과를 반영하는 R&D 등 연구개발투자를 나타내는 dX , 기업가정신의 변화(기독교적인 요소 외 다른 일반적인 요인을 통해서)를 반영하는 dE , 기독교적인 요소(성경적 믿음, 모험감수, 실패용인 문화 등)가 기업가정신을 함양시키는 간접효과로 구성되고 이들 간에는 복합적인 영향으로 기술요소인 dA 를 증대시킨다. 즉, 기독교적인 가치관(믿음)이 기업가정신을 함양시키고, 이것은 다시 혁신적인 R&D 모험투자를 감행하고 혁신적인 기술향상을 통하여 결국은 생산성 증가를 증가시킨다. 현 정부에서 추진하고 있는 창조경제의 핵심은 dA 를 높이는 것이다. 이를 위해선 기업가정신의 함양이 필수적이다. 이런 관계를 도식으로 나타내면 [그림 5]과 같다.

[그림 5] 성경적 믿음, 기업가정신, R&D 등 상호작용 및 생산성에 미치는 관계

15) 경제성장이나 소득증대는 여러 요인들에 의하여 영향을 받는다. 기술, 숙련된 노동력, 자본, 시장의 크기, 정부정책 등에 의하여 영향을 받는다. 기업가정신이 높은데도 불구하고 사회적 인프라 구축이 열악하여 경제적 과실이 나타나지 않는 경우도 있다. 베버의 가설에서도 청교도 정신이 왕성함에도 경제성장은 저조할 수도 있다. 배로(Barro, 2003)는 종교와 경제성장 간의 분석에서 프로테스탄트의 비율과 경제성장을 사이에 부(-)의 관계가 있음을 보여주어 베버의 가설이 성립되지 않음을 보여주었다. 기독교 외에 이슬람의 비율, 그리스정교, 힌두교, 불교 등 대부분의 종교에서 경제성장과 부(-)의 관계로 나타났다. 그러나 배로의 연구에 따르면, 지옥이 있다고 믿는 비율과 경제성장을 간에 통계적으로 유의한 정(+)의 관계를 보이고 있어서 종교가 경제에 미치는 영향을 부인할 수 없다.

16) 기업가정신에 미치는 성경적 믿음(B) 외 기타 요소(Z)는 일정하다고 간주함. 따라서 믿음(B) 외의 기타 통제변수에 의한 영향은 외생적으로 dE 에 반영된 것으로 간주함. 이는 본고에선 종교적인 믿음이 기업가정신에 미치는 효과를 분석하기 위해 모형을 간단히 하고자 함임.



혁신적인 RD투자에는 실패할 확률이 높아 민간부문에서 쉽게 투자하기 어렵다. 혁신적인 기술 R&D투자 일수록 두려움 없이 도전할 수 있는 사회적 여건이 필요하다. 실패 시에도 “낙인효과”가 없으며, 재도전이 쉽게 허용되고, 신용불량자로 전락되지 않는 사회적 분위기 및 지도적 장치가 필요하다. 정부에서 필요한 제도를 만드는 것도 중요하지만 그보다 더 중요한 것은 사회적인 분위기(문화적, 종교적 관습이나 가치관에 의하여 지배됨)가 더 중요하다. 기독교적 가치 (모험감수, 미래지향적 가치관, 실패에 대한 너그러움)가 보편화 된 사회에선 실패할 확률이 높은 혁신적인 기술이나 연구개발에 과감하게 투자하고 도전 한다¹⁷⁾. 이런 사회적 분위기가 용인되는 곳에서 금융기관의 대출이나 엔젤투자가 일어나고 그 중에 한 두개만 성공해도 투자금액을 회수할 수 있을 만큼 보상이 크다.

기독교적인 가치관이 도전정신, 실패자에 대한 용인태도, 위험감수 등의 사회적 가치로 인해 기업가정신이 양성하여 혁신적인 기술개발 및 신제품 출시 등을 통하여 생산성을 증대 시키고, 높은 경제적 성과가 가능케 한 것으로 해석될 수 있다. 기독교 복음이 전파된 곳에 공통적으로 나타나는 현상이 경제적 부흥인데 우연한 일이 아닌 듯하다. 일찍이 베버가 청교도정신이 자본주의를 발흥시킨 것이란 주장을 한 것도 성경적 가치가 경제를 부흥시킨 것이라고 주장하였다. 다만, 베버는 청교도의 (신교)의 가치가 어떤 메카니즘을 통하여 경

17) 우리나라의 경우는 위험도가 높은 혁신기술개발 R&D에는 소극적이고 모험을 회피한다. 실패에 대한 책임을 추궁하고 실패 시 실패자라는 “낙인효과”로 인해 혁신적인 R&D개발투자가 위축된다. 정부의 연구비에는 발주기관의 너무 엄격한 예산집행과 감사로 인해 첨단기초 기술개발에 도전하지 않는다. 또한 혁신적인 기술로 창업하여 개발하는 경우 개발비를 회수하지 못하고 실패할 경우 재기가 거의 불가능하고, 신용불량자까지 되어 모험적인 기술개발에 주저하게 된다. 반면에 이스라엘은 실패자에게 오히려 더 많은 기회를 부여한다. 먼저 실패한 경험자가 성공할 확률이 높다고 생각하기 때문이다.

제적 부흥을 초래했는가에 대한 경제적인 논리를 제공하지 못하였다. 그가 눈여겨 본 것은 청교도들은 구교들에 비하여 직업선택에 있어서 위험을 감수하는 상업에 종사하는 비율이 높았으며, 숙련을 전문성 향상에 관심을 두었으며, 도시에 거주하는 경향이 강했다. 상업에 종사하여 가톨릭들에겐 찾아보기 힘든 기업가정신을 보여주었다. 구교들은 안정적인 공무원이나 군인에 종사하는 비율이 높았다.

베버와 동시대에 살았던 쾰바르트도 이미 1902년 『근대 자본주의, Modern Capitalism』에서 종교 특히 프로테스탄티즘과 경제적 발전 사이에 긍정적인 관련성이 있다고 보았다. 특히 쾰바르트는 『유대인과 경제생활, Die Juden und das Wirtschaftsleben』에서 15세기 말 스페인과 포르투갈에서 추방된 세파디 유대인들이 자본주의 정신을 추구했을 것이라는 결론을 내렸다. 쾰바르트는 유대인들의 자본주의 형성에서 역할이 컸을 것이라는 가설을 제기하였으며, 이주의 경제적 중요성을 강조하였다¹⁸⁾. 유대인들은 구약성경을 신봉하는 사람들로 성경의 기본적인 정신 (특히 모세5경)에 기업가정신의 주요한 특성들-불확실성 하에 위험감수하는 도전정신, 실패자에 대한 재기-이 잘 나타나 있다.

IV. 결론 및 시사점

경제성장은 혁신활동(기업가정신)과 긴밀한 관계에 있다. 기업가정신을 제고시키는 것이 지식, 혁신적인 아이디어를 기반으로 하는 창조경제 시대엔 더욱 중요하다. 최근에 우리나라의 잠재성장률이 하락하는 추세를 보이는 것은 기업가정신의 쇠퇴와 무관치 않다.

기업가정신은 개인적인 특성, 심리상태, 사회의 문화적 및 종교적인 가치에 의하여 영향을 받는 것으로 알려져 있다. 혁신적인 투자나 모험을 감수하는 벤처투자 등은 위험을 감수하려는 태도 등에 달려 있다. 또한 혁신적인 R&D기술투자에는 실패할 확률이 높다. 실패자에 대한 배려와 실패를 용인하려는 사회적 분위기 등이 중요하다. 이런 요소들은 사회적 문화적인 요인들로 종교적인 영향을 많이 받는다.

본고에서는 성경적인 기업가정신의 특징을 살펴보고 그것이 경제성장과 어떤 관계에 있는가에 대하여 경제성장 이론을 이용하여 분석해 보았다. 베버의 가설-서구 기독교(청교도)의 정신이 자본주의를 발전시켰다는 주장-에 대하여 현대적인 의미로 재해석 보았다. 기독교의 고유한 특질들(불확실성 하에 모험 감수), 미래지향적인 사고, 실패에 대한 용서(회개 정신)이 혁신적인 활동 및 기업가정신을 함양시키고, 그리고 이것이 다시 경제성장을 촉진시킬 것을 내생적성장이론 이용하여 제시해보았다. 현재로서는 적절한 데이터를 구하지 못해 실증분석을 시도하지 못했지만, 일부의 선행 연구에선 유사한 실증결과를 보여주었다. 인도의 경우를 대상으로 기독교와 이슬람교 (기독교와 유사성이 있음)은 기업가정신을 제고시키고 힌두교는 기업가정신 함양에 부정적인 것으로 나타났다. 종교와 경제적인 관계는 좀더 세밀한 규명이 필요하다. 기업가정신은 후천적으로 교육을 통하여 제고시킬 수 있다고 본다. 기업가는 타고나는 것이 아니라 길러 질수 있다.

카우프만 기업가적 리더십 센터에서 분석한 결과에 의하면, 애리조나대 경영대학의 버저 기업가정신 프로그램(Berger Entrepreneurship Program)은 중요한 시사점을 제공해준다. 주요한 발견은 (i) 기업가정신 프로그램을 이수한 졸업생들의 성과가 높게 나타났다. 프로그

18) 스티븐 터너, 『베버』 제8장 “막스 베버의 프로테스탄티즘 윤리와 자본주의 정신”를 참조할 것.

램을 이수한 졸업생들이 25% 정도 더 많이 새로운 벤처를 형성하였으며, 11% 정도 더 많이 자기 사업을 한 것으로 나타났다. 또한 62% 이상의 재산을 더 많이 보유하고 있었으며, 연봉도 27% 정도 더 높았다. 그 외에도 매출성장도 더 빠른 것으로 보고되었으며, 기업가정신 교육 이수자들이 보다 신제품 개발에 많이 종사하고 있었다.

한국의 기독교인은 인구의 약 20~25% 달한다고 한다. 천주교까지 합하면 이보다 훨씬 많다. 한국의 기독교에서 주일학교를 비롯한 성인에 이르기 까지 성격의 기본 덕목을 잘 가르치고 그 의미하는 바를 바르게 깨닫는다면 성경적인 인적자본축적으로 건전한 성경적 경제관이 형성되고, 기업가정신도 함양될 것이다. 성경이 가르쳐 주는 소명의식, 진로, 달란트에 따른 교육, 모험감수 정신, 인내하는 신앙, 진정한 회개운동, 용서하고 이웃을 사랑하는 믿음 실천 등을 통하여 “성경적 인적자본¹⁹⁾”(biblical human capital)이 잘 형성된다면 기업가정신도 살아나고 한국경제의 지속적인 고성장 회복도 한층 더 가능해 질 것이다.

19) 각자에게 맡겨진 달란트에 따라 진로를 결정함이 성경적이다. 시37:23절에 보면 “여호와께서 사람의 길을 정하시고 그의 길을 기뻐하시나니” 했는데, 모두 의대, 법대에 가려고 한다. 취업도 안전위주인 공무원, 공기업 등을 선호한다. 지방근무도 기피한다. 칼뱅이 주장했던 직업소명 의식이 없으며, 기독교의 고유 가치인 모험정신, 도전정신 등이 메말라 기업가정신이 쇠퇴하고 있는 중요한 요인이 되고 있는 듯하다.

참고문헌

- Acs, Z., D. B. Audretsch, P. Braunerhjelm, B. Carlsson, "Growth and Entrepreneurship," *Small Business Economics*, February 2011.
- Acs, Z. and L. Szerb, "The Global Entrepreneurship and Development Index (GEDI)," mimeo, 2010.
- Audretsch, D. and M. Keilbach, "Entrepreneurship and Regional Growth: an Evolutionary Interpretation," *Journal of Evolutionary Economics*, Vol. 14, 2004, 605-616.
- Auretsch, D. B. and A. R. Thurik, "Unravelling the Shift to Entrepreneurial Economy", Tinbergen Institute Discussion Paper TI2010-080/3.
- Audretsch, D. W. Boente, and J. P. Tamvada, "Religion and Entrepreneurship," *Jena Economic Research Papers*, June 2007.
- Barro, R., and R. M. McCleary, "Religion and Economic Growth," mimeo, Harvard University, 2003.
- Braunerhjelm, P. Z. Acs, D. B. Audretsch, and B. Carlsson, "The Missing Link: Knowledge diffusion and entrepreneurship in Endogenous Growth," *Small Business Economy*, 2010. vol. 34, 105-125.
- Dana, Leo-Paul, *Entrepreneurship and Religion*, Edgar Elgar, 2010.
- Williams, L. and S. J. McGuire, "Economic Activity and Innovation Implementation: The Entrepreneurial Drivers of Growth?", *Small Business Economy*, May 2010. 391-412.
- 스티븐 터너, 『베버』 웅진환(역), 씨아이알, 2013.
- 이스라엘 M. 커즈너, 『경쟁과 기업가정신』, 이성순 (역), 자유기업센터, 1995.
- 이운재, 강달원, "기업가활동이 생산성에 미치는 효과" 『경제학연구』, 한국경제학회, 2008.
- 장인성, 『중요소생산성의 추이와 성장률 변화요인 분석』, 국회예산정책처, 2013.
- kiet, "우리나라 기업가정신의 현황과 시사점," e-kiet산업경제정보, 제515호, 2011.9.28.
- 한국은행, "2011년 산업연관표를 이용한 우리나라 경제구조 분석," *Quarterly National Account Review*, 2nd 2013.

논찬_한국기독교경제학회 1

성경적 기업가 정신: 창조경제와 그 시사점에 대한 논평

임채성 (건국대학교)

본 논문은 성경에서 나타난 내용에서 기업가 정신 속성을 반영해 주는 내용을 정리함으로써 기독교적인 세계관 혹은 문화가 기업가 정신과 공통적인 점이 있음을 주장한다. 성경적 기업가 정신의 시사점은 다음과 같은 모델로 주장된다. 즉 성경적 기업가 정신과 자본 및 노동의 투입의 결과가 경제성장을 좌우한다는 모델이다. 성경적 기업가 정신은 성경적인 믿음과 기업가 정신에 영향을 미치는 기타 통제변수 변인들에 의해 좌우된다.

본 논문은 기독교 신앙을 기업가 정신과 연결 지워 경제성장을 논했다는 점에서 흥미있는 논문이다.

논문의 발전을 위해 논평을 하자면 다음과 같다.

-성경에 나타난 기업가 정신의 주요한 속성과 관련하여 불확실성하에서의 위험 감수, 변화와 혁신, 실패와 재도전에 대한 성경 구절의 인용 및 주장의 전개는 인상적이다. 그러나 변화와 혁신에 대한 논의는 다소 무리가 있어 보인다. 변화가 혁신이 되려면 변화의 결과 창출되는 결과물이 가치를 창조하는 것이어야 한다. 스티브 잡스가 개발한 아이폰드는 기존의 MP3와 다른 변화(제품 디자인 창조)의 결과 차별화된 가치(음악을 쉽게 다운 로드 받을 수 있고 간단하게 원하는 음악을 찾아 들을 수 있는 음악 플레이어)를 창조하는 것이 혁신이다. 기독교의 경우 예를 들자면 제사 방식의 변화(하느님께 드리는 예식의 변화)로 하느님 체험을 통한 삶의 갱신(가치)을 가져온 것이 혁신의 예, 또한 세례를 기존의 물의 세례에서 성령이 함께 하는 불의 세례로 바꾸어 새로운 가치를 창조하는 것도 혁신이라 라고 할 수 있다. 본문은 변화와 혁신에 있어 명확한 개념이 미 정립된 것으로 보인다. 예를 들어 물을 포도주로 변화시킨 사건은 혁신적인 기술이라고 보기 어렵다. 혁신적인 기술은 한 사람이 아닌 다른 사람도 동일한 기술을 사용하면 결과를 얻을 수 있어야 하는데 물을 포도주로 변화시킨 사건은 예수님만 가능한 것이고 예수님이 단 한번 사용한 기적 사건이기에 기술로 보기 어렵다.

-III.2에서 경제 성장에 대한 모델에서 $E=g(B, Z)$ 는 설득력이 떨어져 보인다. B는 그냥 belief을 의미하는 것으로 하고 성경적인 믿음은 B에 긍정적인 영향을 미치는 것으로 하면 보다 더 자연스러울 것으로 보여진다.

-본 논문은 기독교적인 가치관이 도전정신, 실패자에 대한 용인태도, 위험감수 등의 사회적 가치로 인해 기업가 정신이 왕성해 진다는 주장을 한다.

이러한 주장에 대한 도전을 전개 함에 있어 논리성과 실증 근거 면에서 문제점을 노정한다.

+한국의 경우 기독교의 전파로 신자의 숫자가 전인구의 약 절반에 육박하는 수준에 이르렀으나 실패자에 대한 용인태도는 존재하지 않는다.

기독교적인 가치관이 존재하는 나라에서 기업가 정신을 왕성하게 하기 위해서는 기독교적인 가치관이 자국의 사회 경제 시스템으로 반영되어 도전정신, 실패자에 대한 용인을 촉진하는 시스템으로 발전할 경우 기업가 정신이 왕성해 진다는 주장이 더 합리적인 것으로 보인다.

+한국의 경우에는 신교 구교를 포함한 광의의 기독교인이 전체 인구의 약 절반 수준에 육박하나 기독교적인 가치관을 시스템으로 충분히 반영되어 있지 않은 것으로 정리할 수 있다.

결론의 마지막 부분은 논의의 전개가 비약하는 면이 강하다. ‘성경적 인적 자본의 축적으로 건전한 성경적 경제관이 형성되고, 기업가 정신도 함양된다,,,’ 재고하여 수정하여 표현할 필요가 있다.

분과발표_한국기독교경제학회 2

막스 베버의 자본주의 정신

황의서 (서울시립대학교)

목 차

1. 생애
2. 종교와 자본주의 정신
3. 자본주의 정신의 특징
4. 베버의 자본주의 정신의 기여도와 비판
5. 한국 경제사회에 주는 시사점
6. 평가

1. 생애

1864년 독일 에르푸르트 태생. 부친, 변호사, 국회의원. 모친: Fallenstein
13살에 Schopenhauer, Spinoza und Kant, Johann Wolfgang Goethe 등을 읽음.
1882 - 1886년 법학, 경제학, 철학, 역사학 등 수학.
1893년 29 세에 상법 교수(in Berlin)
1894년 경제학 교수(Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)
1896년 석좌교수(Universität Heidelberg), Kathedersozialisten 발기인.
1898년 신경질환으로 활동억제. 1903년 교수직 사임. 자비로 생활, 연구활동 전념.
1차 대전 장교로 참전
1917년 교수로 취임(Universität Wien) 1918년 Heidelberg 교수.
1919년 석좌교수(Universität München.)
1920년 스페인 독감으로 56세에 사망.

주요업적:

Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus(1904)(2차 대전 이후 영어번역 소개)
Wirtschaft und Gesellschaft(경제와 사회)
Religion und Gesellschaft(종교와 사회)

2. 종교와 자본주의 정신

2.1 유교와 퓨리터니즘의 차이점

차이점:	유교	퓨리터니즘
	인간중심(인본주의)	신본주의(신의 영광)
	현세 긍정, 현세 적응	현세의 지배
	직업은 선택적 사항	직업은 의무적 사항.
	세상으로부터 인정받음	신으로부터 인정받음.
	인간관계 우위(신용:근친적)	객관적 신용제도 확립
	전통 불가침성, 인간의 죄성 부인	인간의 죄성 인정, 탈전통주의. 진보주의
	경험이 기초한 중용.	하나님의 절대성에 기초한 양심.
	군자는 도구가 아닌 자기 완성.	인간은 신의 영광을 위한 도구
	열정을 거부함(중요의 이탈)	열정을 긍정적으로 받아들임.
	영리욕구의 억제	영리욕구를 수단으로 봄.
	경영의 합리화 이루지 못함	경영의 합리화 추구함.

2.2 루터교와 칼빈니즘의 차이점

공통점: 영혼이 神에 合一함
직업의 소명의식

차이점:	루터	칼빈
	돈의 생산성을 부인	돈의 생산성을 인정
	이자 반대	이자 인정
	상업 부정적	상업 긍정적
	직업의 경직성	직업의 변화 가능
	영혼구원(신비주의)	삶에서 구원의 조건 실현(예정설)
	하나님과 영적 관계	하나님관계의 구체화 (경제생활=신앙생활=도덕생활)

2.3 칼빈니즘의 발전적 형태:

감리교: 웨슬리 영향;
칼빈의 예정설과 경건주의를 더
고상하고 성숙한 단계로 발전시킴.

백티즘: 프로테스탄티즘 윤리의 대표적 종파.
성령으로 거듭남을 경험한 그리스도
인의 경제생활 ; 웨이커
국가 간섭은 자본주의 정신을 약화

3. 자본주의 정신의 특징

미국의 자본주의 정신(벤자민 프랭클린) 과
유럽의 역사적 산물:

1. 벤자민 프랭클린:
시간, 신용은 돈이다. 근검 절약. 온전한 성품
과 행실.
2. 유럽의 역사적 산물:
회계처리, 합리성, 종교적 사명감, 반전통주
의, 화폐중심적 삶.

베버가 주장하는 자본주의 정신 종합:

1. 화폐중심적 삶
2. 돈 가치의 올바른 이해와 증식
3. 근검 절약
4. 신용
5. 재물의 관리자
6. 전통주의 거부
7. 회계처리와 합리성
8. 경제인 내면의 문제
9. 창의성과 도전 정신

4. 베버의 자본주의 정신의 기여도와 비판

1. 기여도:
사회주의, 공산주의 반박, 자본주의 옹호
인간성, 도덕성의 회복 강조
영성과 물질의 동시적 필요성 강조
1. 비판:
 - 1) 기독교적 관점
 - 2) 마르크스의 관점
 - 3) 유대적 관점
 - 4) 실증적 자료 분석

5. 한국 경제사회에 주는 시사점

1. 기업가 정신의 도덕성 회복
2. 돈에 대한 올바른 인식
3. 능동적 공동체 생활
4. 안정적 보다는 도전적 삶

6. 평가

- 자본주의는 단순한 자본의 비대화에 머무르는 것이 아니라, 인간성의 회복을 가져옴.
- 전통에 묶인 가치관들은 극복되어지고, 새로운 가치관에 대한 열린 마음 필요함.
- 신앙인=도덕인=경제인; 삼위일체의 관계
- 앞으로 영성 개발에 대한 연구 필요함.

분과발표_한국기독교경제학회 3

교회와 경제사회정의 실현: 구속의 은혜에 대한 성경적 고찰

정세열 (전 고려대학교 경제학과 초빙교수)

I. 서 론

1997년 말에 발발한 우리나라의 외환위기는 물론 2008년에 돌출된 전 세계적인 금융위기는 수많은 사람들에게, 특히 서민과 경제·사회적 약자들에게 큰 고통을 안겼다. 과연 이러한 사태를 바라보며 무엇이 옳으며 특히 누구의 책임인가를 생각하지 않을 수 없게 한다.

오늘날 우리가 겪고 있는 금융위기는 1920년대 말부터 1930년대 중반까지의 세계 대공황 이후 최대의 경제위기라 불리고 있는데, 여전히 그 터널의 끝을 예측하기가 쉽지 않다. 지난 30여 년간 지속적으로 증가하고 있는 소득불균등은 이제 개별 국가는 물론 세계적으로 가장 중요한 경제사회적 사안이 되었다.

1980년대부터 본격화된 세계화는 물론 그 맥락에서 발발한 금융위기와 소득불균등 심화의 문제의 이해와 처방에 있어 피할 수 없는 것은 정의 혹은 공정함의 기준을 세우는 것이다. 1) 우리나라에서도 최근에 정의에 관한 책들이 소개되면서 2) 정의에 대한 큰 관심을 불러 일으켰다.

이 같은 최근 상황은 그리스도인과 교회로 하여금 다시금 성경적 경제사회정의의 문제에 새삼 관심을 기울이지 않을 수 없게 한다. 예를 들면, 과연 경제사회정의 실현이 그리스도인과 교회의 핵심 사명인지, 핵심 사명이라면 사회운동이 주목적이 아닌 교회가 어떻게 이러한 사명을 감당할 수 있는가 하는 문제 등은 다시금 진지하게 고민해야 할 사안으로 부각된다.

20세기 후반을 대표하는 기독교 철학자인 Wolterstorff(1982)는 특히 16세기와 17세기의 칼뱅주의자들의 신앙 및 세계관은 그들로 하여금 모든 삶의 영역에서 하나님의 뜻이 실현

1) 2000년대 초중반에 탁월한 주류 경제학자인 Stiglitz(2003; 2006)는 당시까지 진전된 세계화는 선진국과 다국적기업의 이해에 의해 지배를 받았다고 강도 높게 비판하면서 건설적인 대안을 제시하였다. 물론 그의 대안이 얼마나 효과적이었는가에 대해서는 논란의 여지가 많으나 그의 비판에는 이론의 여지가 많지 않다. 이어서 그는 2008년 9월에 발발한 금융위기에 대해서도 금융위기의 원인과 미국의 정부의 사후 대처와 관련하여 금융산업의 이기심, 그리고 정부의 금융산업에 대한 상식으로 받아들이기 어려운 과도한 금융산업 구제를 통렬하게 비난하였으며(Stiglitz(2010)), 최근에는 점증하는 미국의 소득불균등 심화는 1% 상위 소득자들이 미국 민주주의와 법, 언론을 이용하여 자신들의 사적 이익을 추구하는 데서 기인한다고 논지를 전개하여(Stiglitz(2012)) 논란을 야기하였다.

2) 대표적으로 Sandel(2010)을 꼽을 수 있다.

되도록 하는 소명 의식을 갖고 실제로 정치·경제·사회에 까지 변화를 가져오게 했다는 점에서 중세의 기독교와 카톨릭 교회를 구별하는 주요한 특징이었음을 주지시키면서, 이처럼 오늘날에도 개신교는 여전히 ‘세계 형성적’인 기독교가 될 수 있다는 입장을 견지한다.

그는 이처럼 ‘세계 형성적’ 기독교에 있어서 정치·경제·사회 문제에 대한 고민과 해결의 노력은 부수적인 사안이 될 수 없는데, 그리스도인의 사회적 역할은 하나님께 대한 감사와 순종으로부터 나오는 소명이라는 점을 언급하였다. 그리고 성경적인 정의와 평강(평화)의 공존이 그리스도인과 교회의 사회적 역할의 궁극적 목적이 되어야 한다는 비전을 제시하고 있다. Wolterstorff의 이러한 관점은 하나님의 세상 및 역사 섭리의 목적이신 바로 구속과 그리스도인에게 베푸시는 구속의 은혜를 중심으로 한다.

본 논문은 이러한 Wolterstorff의 시각에 대한 평가를 겸하여 구속의 은혜에 대한 성경적 고찰을 통해 구속의 은혜가 어떻게 그리스도인과 교회의 사회적 역할 혹은 경제사회정의 실현과³⁾ 연계되는지를 논의하는 데에 주목적을 둔다.

본 논문에서는 구약의 시편과 선지서와 신약의 로마서에 초점을 맞추어 신·구약에서 정의와 평화의 공존은 구속의 은혜의 핵심이라는 논지와 이 구속의 은혜가 신·구약에서 어떻게 사회적 역할 및 경제사회정의 실현과 직결된다는 논지를 전개한다. 이러한 맥락에서 그리스도인 영성의 핵심이라고 할 수 있는 로마서 6장의 그리스도와와의 연합은 개인적인 차원의 거룩 및 성화의 연습에 머물지 않고 자신이 속한 모든 공동체와 사회, 그리고 세계의 모든 경제사회 문제에까지 적용되지 않을 수 없음을 보인다. 이와 함께 그리스도인과 교회의 경제사회정의 실현을 위한 실천 방향 및 방안도 간략히 언급한다.

II장에서는 Wolterstorff가 제시한 그리스도인의 사회적 역할 혹은 경제사회정의 실현의 비전으로서의 정의와 평강의 공존의 개념과 그 의미를 소개한다. III장에서는 제한적이지만 구약과 신약을 통해 정의와 평강의 공존이란 비전의 의미를 구속의 은혜의 개념에 비추어 검토하면서 구속의 은혜가 경제사회정의 실현과 어떻게 연계되는지를 논의한다. 역시 Wolterstorff가 언급한 경제사회정의의 동기를 역시 구속의 은혜의 맥락에서 검토하면서 실제적인 시사점을 언급한다. 이어서 결론을 맺는다.

II. Wolterstorff의 비전: ‘살롬 안에서 정의의 실현’

Wolterstorff는 개신교의 사회적 역할, 혹은 경제사회정의 실현을 위한 열정과 노력과 관련한 현실은 암담함에도 불구하고 여전히 기독교가 ‘세계 형성적(world formative)’-경제·사회 문제 및 구조 개선 등에 영향을 미치는-역할을 할 수 있다는 입장을 견지한다. 그리고 칼뱅주의 입장에서는 그리스도인과 교회가 경제사회 문제에 관심을 갖고 그 개선에 노력을 경주하는-‘사회적 역할’에 최선을 다하는-근본 동기는 바로 감사에 있다고 말한다. 그리고 이 감사가 순종으로, 순종이 소명으로 이어진다고 보았다.

3) 본 논문에서는 사회적 역할과 경제사회정의 실현을 동의어로 사용하기로 한다.

칼뱅의 신관(神觀)에서 가장 근본적인 요소는 하나님이 자기 자녀들에게 좋은 선물을 주신다는 사상이다. 이에 대한 우리의 적절한 반응은 감사다. 감사가 적절한 반응인 이유는, 무엇보다 그것이 명령되었기 때문이 아니라(물론 그것도 사실이지만), 그것이 옳고 타당하기 때문이다. 사회에서 실천하는 순종의 행위도 감사를 드러내는 표시 중 하나다. 그런 행위 자체가 하나님의 영광을 위한 일이다. 순종을 향한 헌신이 자기가 받은 복에 대한 감사에서 나오는 것임을 간파하지 못한다면, 초기 칼뱅주의 경건의 독특한 특징도 후기 칼뱅주의 경건의 상당 부분도 아직 파악하지 못한 셈이 된다.”(Wolterstorff (1982), 40~41쪽)

그리고 그는 20세기 초중반의 세계형성적 기독교의 대표적인 사례로 해방신학과 화란의 이른 바 ‘신칼뱅주의’를 비판적으로 검토한 후 아래와 같은 결론을 내린다.⁴⁾

해방신학은 구원에 강조점을 두면서 자결의 중요성을 주장하지만, 정복에 의한 자유는 그들의 관점과 충분히 융합될 수 없다. 암스테르담 학파는 창조에 강조성을 두면서 정복에 의한 자유의 중요성을 강조하지만, 역시 그들의 관점에 자결의 자유는 충분히 융합되지 융합되지 못한다. 우리는 사상의 지침으로 삼을 만한 더욱 포괄적인 비전이 필요하다.(Wolterstorff (1982), 143쪽)

이 같은 비전으로 Wolterstorff는 시편 85편에 표현된 ‘샬롬 안에서 정의의 실현’을 제시하는데, 이는 ‘구약 성경의 시가서와 예언 문학에서 처음 진술되었으며 신약 성경까지 이어지는 비전’(월터스토프, 144쪽)이라고 언급한다. 샬롬은 정의를 필수 전제로 하나, 샬롬은 정의를 넘어서 기쁨에 까지 이르고 있음을 또한 지적한다.

그는 이사야 11장 6~8절 말씀에서 출발하여 샬롬은 첫째 “무엇보다 하나님과 바르고 조화로운 관계를 맺고 그 분을 기쁘게 섬기는 상태를”(사 2:2~3), 둘째 “다른 인간들과 바르고 조화로운 관계를 맺고 인간 공동체를 기뻐하는 상태를”(시 85:11~12), 셋째 자연과 바르고 조화로운 관계를 맺고 물리적 환경을 기뻐하는 상태”(사 25:6)를 가리킨다고 한다.

신약의 여러 말씀을 통해 예수 그리스도가 이 땅에 오신 목적이 평화이며 바로 예수 그리스도의 복음은 ‘평화의 복음’이라고 불린다는 점을 Wolterstorff는 지적하면서 또한 이사야가 오실 예수 그리스도를 ‘평화의 왕’이라고 불렀음도 상기시킨다.⁵⁾

위에서 요약한 바에 따르면, 칼뱅주의 입장에서 사회적 역할의 근본 동인인 감사를 낳는 ‘하나님이 자녀들에게 좋은 선물을 주신다’는 칼뱅주의 신관의 핵심 요소는 바로 로마서 8장 32절에서와 같이 구원의 은혜(값없이 주어지는 사랑)에 뿌리를 둔다. “한편 사회적 역할의 비전으로 제시한 평화와 공존은 다음 장에서 자세히 살펴보는 바와 같이 구속의 은혜의 핵심이자 목적이다.

4) 월터스토프의 해방신학과 신칼뱅주의 평가 및 비판에 대한 검토는 본 논문의 주목적이 아니므로 하지 않기로 한다.

5) Wolterstorff (1982, 147~149쪽)

따라서 경제사회정의의 실현을 위한 우리의 동기와 목적은 바로 구원의 은혜와 직결됨을 시사하고 있다. 이제 신·구약에 나타난 구속의 은혜와 정의와 평강의 공존이 어떻게 연계되며, 이로부터 어떻게 경제사회정의를 구원의 은혜의 맥락에서 정의할 수 있는지를 밝히고자 한다.

III. 구속의 은혜와 ‘정의와 평화’의 공존: 성경·신학적 일고

세상과 역사를 섭리하시는 하나님의 목적은 기독교 역사관의 핵심은 하나님의 구속 사역에 있고,⁶⁾ 따라서 역사는 구속의 완성을 향한 하나님의 통치가 이루어지는 장이라고 보는 것은 이론의 여지가 없는 성경적 관점이다.

하나님은 구속 사역에 있어 구속의 은혜를 체험한 그리스도인들로 구성된 교회를 두신다. 따라서 구속의 은혜에 대한 이해는 그리스도인과 교회의 개인 생활은 물론 교회가 처한 세상과 역사의 이해와 직결되며 동시에 자신의 사명을 아는 데에 있어서도 필수불가결한 것이 된다.

이 같은 맥락에서 구속의 은혜는 경제사회의 문제와 구조 개선을 통한 정의의 실현에도 무관할 수 없다는 것을 어렵지 않게 유추할 수 있다. 이제 Wolterstorff가 제시한 비전에 비추어 구약과 신약을 통해 구속의 은혜가 어떻게 경제사회정의와 연계되며 그 실현에 어떤 동기와 실천력을 제공하는지 살펴보기로 한다.

1. 구약에 나타난 구속의 은혜와 ‘정의와 평화’

구약에서 정의와 평강은 구속(구원)의 은혜의 목적이라는 것이 분명하게 드러나 있다. Wolterstorff가 모두에 언급한 시편 85편에 보면 하나님의 구원이 하나님을 경외하는 자에게 임하면 “인애와 진리가 만나며 의와 화평이 서로 입 맞추”게 된다고 선포한다.

“진실로 그의 구원이 그를 경외하는 자에게 가까우니 영광이 우리 땅에 머무르리이다.
인애와 진리가 같이 만나고 의와 화평이 서로 입 맞추었으며 진리는 땅에서 솟아나고
의는 하늘에서 굽어보도다. 여호와께서 좋은 것을 주시리니 우리 땅이 그 산물을 내리
로다. 의가 주의 앞에서 가며 주의 길을 닦으리로다.”(시편 85:9~13)

‘의가 주의 앞에 가며 주의 길을 닦’는다는 말씀은 하나님의 구원은 하나님의 의가 드러남으로써 출발한다.⁷⁾ 구약 곳곳에서 이 같이 구속의 은혜는 공의의 실현 및 심판을 전제하며 동반한다는 것을 쉽게 확인할 수 있다. 시편 33편의 기자는 하나님의 정의 및 공의와 인자하심이 공존함을 인하여 하나님을 찬양하고 있다.

“저는 정의와 공의를 사랑하심이며 세상에 여호와와 인자하심이 충만하도다.”(시편

6) Berkouwer (1952)

7) 이 말씀은 후에 다룰 로마서 3장의 구원의 은혜의 개념과 일치한다.

33:5)

이사야 61장 1~3절 말씀도 구원의 은혜는 심판과 함께 함을, 즉 정의가 이루어짐을 분명히 밝히고 있다. 구속의 은혜를 입은 자들은 하나님께서 심으신 ‘의의 나무’라는 ‘하나님께서 심으신 영광을 나타낼 자’라고 지칭하고 있다.

“주 여호와와 영이 내게 내리셨으니 이는 여호와께서 내게 기름을 부으사 가난한 자에게 아름다운 소식을 전하게 하려 하심이라. 나를 보내사 마음이 상한 자를 고치시며 포로된 자에게 자유를, 갇힌 자에게 놓임을 선포하며 여호와와 은혜의 해와 우리 하나님의 보복의 날을 선포하여 모든 슬픈 자를 위로하되 무릇 시온에서 슬퍼하는 자에게 화관을 주어 그 근심을 대신하시고 그들이 의의 나무 곧 여호와께서 심으신 그 영광을 나타낼 자라 일컬음을 받게 하려 하심이라.”(사61:1~3)

“공의를 갑옷으로 삼으시며 구원을 자기의 머리에 써서 투구로 삼으시며 보복을 속옷으로 삼으시며 열심을 입어 겹옷으로 삼으시며”(사59:17)

구속의 은혜에 있어 공의가 차지하는 위치는 다른 곳에서도 확인된다. 스가랴서에서도 하나님께서 이스라엘 백성을 사랑하시는 기초이자 출발은 ‘진리와 공의’이며(스가랴 9:9; 8:7~8), 또한 공의로운 행위가 인자와 긍휼의 전제가 되어야 함을(스가랴 7:9-14; 8:16~17) 명확히 드러내고 있다. 스가랴 8:19에서 하나님은 정의가 무엇인지를 밝히는 진리와 화평을 사랑하라고 말씀하신다.

결론적으로 요약하면, 구약은 구속의 은혜는 진리 속에서⁸⁾ 정의를 드러내며 정의의 실현 속에서 인애와 화평을 맛보게 한다는 것을 분명히 증거하고 있다. “내 이름을 경외하는 자 너희에게는 공의로운 해가 떠올라서 치료하는 광선을 비추리니 너희가 나가서 외양간에서 나온 송아지 같이 뛰리라.(말라기 4:1~2)”는 말씀도 역시 구속의 은혜는 공의로부터 출발함을 말하고 있다. 구원의 은혜를 대표한다고 할 수 있는 ‘치료의 광선’은 ‘공의로운 해’가 떠오름으로 비쳐진다.

2. 이스라엘 민족공동체에서의 공의와 평화의 실현: 율법

정의와 평화의 공존은 미래에 다가올 하나님 나라의 추상적인 개념이나 구속 사역이 완성된 상태에 대한 종말론적 희망에만 머물지 않는다. 앞에서 살펴 본 바와 같이 이 땅에서도 실현되어야 할 이상이자 비전이다. 그리고 구약은 정의와 평강의 공존은 신정국가 체제를 지향하는 이스라엘 민족(형제)공동체에서 이루어져야 함을 분명히 드러내고 있다.

율법이 주어진 것은 바로 이러한 목적을 구체적으로 실현하기 위한 것이다. 하나님은 이스라엘을 구속하신 하나님의 공의 및 정의와 인애하심의 성품을 담은 율법을 주신 목적은 이스라엘 민족이 율법을 순종함으로 개인 차원의 거룩함을 유지함은 물론 민족(형제)공동체인 이스라엘 국가에서 정의를 실현하고 이를 기반으로 모든 국가 구성원이 평강과 기쁨을

8) “물이 바다를 덮음 같이 여호와를 아는 지식이 세상에 충만할 것임이니라”(사 11:9)

누리도록 하기 위함이다.

이스라엘 구성원 간의 가장 두드러진 특징은 이스라엘은 지도자를 포함한 모든 백성이 골육 및 형제가 되었다는 것이다.⁹⁾ 율법에 순종하지 아니하면, 하나님과의 교제와 하나님에 대한 순종이 끊기면, 예외 없이 지도자의 압제와 힘없는 자의 고통이 가중되는 사회로 나타남을 구약은 명백하게 드러내고 있다.¹⁰⁾

따라서 힘을 가진 지배자에 의한 경제사회적인 압제 및 경제사회 구조의 왜곡, 그로 인한 부의 불평등은 바로 이스라엘 국가 구성원 간의 가장 두드러진 특징인 서로 골육 및 형제가 되었다는 관계를 파괴하거나 손상시키는 것이 된다는 점에서 하나님께서 간과하실 수 없는 심각한 죄가 된다. 이러한 결과는 바로 경제사회 문제는 바로 이스라엘 구속하신 하나님의 목적을 거스르는 죄의 결과이다.

경제사회 내에서 정의를 실현하지 못하게 되면 이는 하나님의 심판에 이른다는 것은 구약이 일관되게 증거하고 있다. 경제사회에서 정의와 실현을 통한 평화의 공존 여부는 개인, 교회와 사회 및 국가를 심판하는 잣대임이 특히 선지서에서 드러난다.¹¹⁾ 이러한 심판의 잣대가 이방 세계에까지 적용된다는 메시지는 창세기로부터 말라기에 이르기까지 일관되게 확인할 수 있다.

이제 신약에서 구속의 은혜와 정의 및 평화는 어떻게 연관되고 있는지, 그리고 앞에서 살펴 본 바와 같은 구약의 메시지와 어떻게 연관되는지를 살펴보려고 한다. 구원의 교리를 함축시켜 놓아 신약의 꽃이라고까지 불리는 로마서에 초점을 맞추고자 한다.

3. 신약에 나타난 구속의 은혜: 그리스도 안에 있는 의와 평화

가. 로마서에 나타난 구속의 은혜와 정의와 평화

로마서는 하나님의 구속의 은혜는 한 의(정의)가 나타나는 것이라 묘사하고 있다. 이 점은 앞에서 언급한 구약의 구속의 은혜의 개념과 정확히 일치한다.

“이제는 율법 외에 한 의가 나타났으니 율법과 선지자들에게 증거를 받은 것이라. 곧 예수 그리스도를 믿음으로 말미암아 모든 믿는 자에게 미치는 하나님의 의니 차별이 없느니라. 곧 이 때에 자기의 의로우심을 나타내사 자기도 의로우시며 예수 믿는 자를 의롭다 하려 하심이라.”(로마서 3:21~22; 25)

구속의 은혜는 우리가 죄인임을 깨달으며 하나님께서 나타내신 의를 덧입음으로 하나님과 화평의 관계에 들어가며, 이 과정에는 죄에 대한 회개와 죄로부터의 돌아섬을 포함한다.

9) 이에 대한 자세한 논의는 송인규(1996, 21~32쪽)를 참조.

10) 그런데 인간의 힘으로는 율법의 요구를 만족하여 하나님께서 인정하실만한 의를 드러내지 못하므로 로마서 3장이 말하는 새로운 ‘예수 그리스도 안에 있는 의’를 하나님께서 인간에게 제공하셨다. 이와 관련하여 다음 절에서 좀더 자세히 논의하기로 한다.

11) 대표적으로 이사야서, 아모스서, 미가서 등을 꼽을 수 있다.

그리하여 죄의 회개와 함께 그리스도 안에 있는 의를 덧입음으로 우리가 의롭게 되고 하나님도 의로우신 분이 된다. 따라서 구속의 은혜는 정의를 이룸을 기반으로 한다.

“그리스도인이 믿음으로 말미암아 의롭게 되었다는 사실은 이제 하나님의 친구로 살아감을 뜻한다.”¹²⁾ 로마서는 하나님도 의로우시고 믿는 우리도 의롭게 됨으로써 우리는 하나님과 원수였다가 친구가 되었기에 평화를 맛보게 되고 이 평화와 함께 기쁨과 즐거움을 누리게 된다고 밝힌다.¹³⁾

“그러므로 우리가 믿음으로 의롭다 하심을 받았으니 우리 주 예수 그리스도로 말미암아 하나님과 화평을 누리자. 또한 그로 말미암아 우리가 믿음으로 서 있는 이 은혜에 들어감을 얻었으며 하나님의 영광을 바라고 즐거워하느니라.”(로마서 5:1~2)

로마서 3장 21절의 의는 그리스도인이 ‘의로운 상태’로 에 들어가게 되었음을 의미하지만, 동시에 이러한 상태는 바로 의로운 삶을 살아가는-즉 죄를 멀리하는 삶으로의 여정이 시작된-것임을 로마서는 분명히 밝히고 있다.

그리스도인이 의롭게 되고 이로 말미암아 평화와 기쁨을 맛보는 구속의 은혜를 받은 것은 바로 그리스도인과 교회의 경건 및 영성의 중심이 되는 그리스도와의 연합(로마서 6장)-죄에 대하여 죽고 하나님과 의에 대하여 사는 훈련-을 계속하면서¹⁴⁾ 성숙하는 삶의 여정으로의 부르심을 받은 것이다.¹⁵⁾ 한편 로마서 6장 13~14절에 따르면 동시에 그리스도인의 ‘지체를 의의 무기로 드리’는 삶이다.¹⁶⁾ 이러한 맥락에서 구속의 은혜를 통해 하나님 나라의 임재와 통치를 경험하게 된 그리스도인의 이러한 삶은 의와 평강과 희락을 맛보며 추구하는 삶으로 묘사된다.

“하나님의 나라는 먹는 것과 마시는 것이 아니요 오직 성령 안에 있는 의와 평강과 희락이라”(롬 14:17)

요약하면, 로마서의 메시지는 하나님의 구속의 은혜(사랑)는 그리스도 안에 있는 의(정의)가 나타나고 인간이 이 새로운 의를 믿음으로 덧입게 되어 평강과 희락 속에 들어가게 되며 동시에 정의와 평화의 공존을 실현키 위한 하나님 사랑과 이웃 사랑으로 요약되는 율법의 요구를 충족하는 정의로운 삶으로의 영광스러운 초대이자 강권이라고 요약할 수 있다.

그런데 여기서 우리에게 질문이 생긴다. 신약은 경제사회 정의와 관련하여 구약처럼 명시적으로 언급하지 않는 것이 아닌가, 어떻게 로마서에 나타난 구속의 은혜의 개념을 경제

12) “The fact that they are righteous by faith means that they now live as God’s friends.” (Cranfield (1985, p. 101)

13) 우리가 의롭게 됨으로 평화와 기쁨을 맛보는데, 이 기쁨은 자기의 아들을 아끼지 아니하시고 내어주신 하나님의 사랑에 대한 확신에 근거하므로 환란과 핍박 등 어떠한 고난 속에서도 누릴 수 있는 기쁨이다.(롬 5:1~5)

14) 그리고 이 연합의 연습은 그리스도 안에 있는 구속의 은혜를 통해 드러난 하나님의 사랑을 우리 마음에 부으신 성령님의 도우심과 공급하심에 의존한다.(로마서 7장 및 8장)

15) 이러한 부르심의 삶을 통해 우리가 하나님의 영광의 찬송의 도구가 된다.(엡 1장 및 2장)

16) 여기서 ‘의의 무기’의 의와 로마서 3장21절의 의는 동의한 헬라어를 사용하고 있다.

사회 정의와 연관시킬 수 있는가 이는 것은 아닌가 하는 것이다. 이제 이 질문에 대해 답을 찾기로 한다.

나. 율법과 선지자에게 증거를 받은 ‘의’: 경제사회정의와의 연관

로마서 3장 21절의 우리 인간을 구원에 이르게 하는 ‘그리스도 안에 있는 의’는 율법과 선지자에게 증거를 받은 것이란 점에 주목할 필요가 있다. 그러나 인간은 자신의 힘으로는 율법의 요구를 이룰 수 없기에(로마서 1:19~3:20), 예수 그리스도 안에 있는 새로운 의가 나타난 것이다.

율법은 앞에서 언급한대로 하나님의 공의 및 정의가 무엇인지를 가르치며 율법을 지켜 공의를 실현토록 하기 위함이었다. 한편, 앞 절에서 언급한대로 구약의 선지서는 율법의 요구를 신정체제인 이스라엘 민족(형제)공동체 속에서 충족하지 못하면 이 공동체에 대한 심판도 피할 수 없음을 명백히 하고 있다.

이스라엘 민족공동체의 실패는 구성원 내면의 부패로부터 시작된다는 점에서 개인 차원의 의로운 삶은 물론 정의를 실현하는 경제사회의 구현에 있어서 핵심이자 출발은 교회 및 사회 구성원의 내면의 변화이다. 이런 점에서 로마서는 내면의 변화의 중요성을 강조하고 있다고 해석할 수 있다.

그러나 로마서 및 신약을 통해 개인과 교회 차원의 내면의 영적인 변화에만 초점을 맞추는 것은 ‘그리스도 안에 있는 의’가 율법과 선지자의 증거를 받은 것이라는 점을 간과하는 것이다. 그리스도 안에 있는 의는 율법을 폐기하는 것이 아니라 율법을 주신 목적을 온전히 실현키 위해 주어진 것이라는 점에서 그리스도인과 교회가 간직한 새로운 의는 교회가 속한 사회에서도 적용되어야 한다고 해석하는 것이 옳다.

이스라엘 백성을 구속하신 목적에는 열방의 빛이 되도록 하기 위한 것도 포함되는데, Mason and Shafaer (1996)이 보인 바와 같이 이스라엘의 정치·경제·사회가 이방 나라의 본이 되기 위함이었다. 따라서 율법과 선지자의 증거를 받은 새로운 의를 덧입은 그리스도인과 교회는 그리스도가 율법의 완성이라는 점에서 개인 차원을 넘어서 자신이 속한 사회 차원의 정의와 평화의 공존을 추구하는 데까지 나아가야만 한다.

율법은 예수님께서 말씀하신 것처럼 하나님 사랑과 이웃 사랑으로 요약된다. 따라서 압제 및 인간의 무지까지 포함한 인간의 죄로 인하여 야기된 경제·사회 구조 및 제도로 인하여 부당하게 고통을 당하는 사람을 무시하는 것은 죄를 싸우기를 거부하는 것이며 동시에 이웃 사랑을 실천하지 못하는 죄를 범하는 것이다. 즉, 구속의 은혜를 잘못 적용하는 것일 뿐 아니라 구속의 은혜에 대한 올바른 감사의 행동이라 할 수 없다. 이러한 맥락에서도 로마서 6장의 그리스도와의 연합은 경제사회 문제와 이로 인해 고통당하는 사람들에 대한 배려와 헌신까지 나아가지 않을 수 없다.

신약 및 로마서를 해석함에 있어서 또한 고려해야 할 것은 신약 시대의 그리스도인은 유

대인과 이른 바 이방인으로 구성되었고 더욱이 로마의 식민지로 있었기에 구약 시대와 같은 신정국가 체제를 지향할 수 없었고, 오늘날과 같은 근대 사회의 개념도 가지지 못하였다는 점이다.

이제 16세기 이후에 근대사회가 탄생하고¹⁷⁾ 산업혁명과 민주주의 혁명을 거쳐 오늘날 대다수의 국가가 추구하는 근대 국가 속에 처한 그리스도인과 교회는 율법과 선지자의 증거를 받은 의의 빛을 사회와 국가에 비추고, 이러한 의의를 덧입은 자로서의 역할을 수행해야 한다고 결론지을 수 있다.

결론적으로 사회가 우리의 무지를 포함한 죄로 인하여 왜곡되고 그로 인해 많은 사람들이 고통을 당하고 있다면 구속의 은혜를 체험하여 지속적으로 의에 주리고 목마른 그리스도인에게 이들의 고통을 외면하지 않는 경제사회정의의 실현은 부수적이거나 선택적인 것이 될 수 없다. 다음 장은 이 같은 결론에 힘을 신는다.

IV. 성경적 경제사회정의의 핵심과 그 실현 동기: 시사점

1. 성경적 경제사회정의의 핵심: 약자에 대한 배려와 헌신

이제 성경적 경제사회정의의 내용과 관련하여 언급하고자 한다. 철학이나 정치학에서 다양한 정의의 개념이 소개되었다. 그러나 성경에서 말하는 경제사회정의의 내용은 매우 단순·명료하다. 첫째는 진리를 경제사회정의의 근간으로 하기에 정직과 진실이다.¹⁸⁾ 다음으로 성경적 경제사회정의에 있어 두드러진 특징은 바로 약자에 대한 배려와 헌신이다.

구약과 신약을 통해 약자에 대한 배려와 헌신은 율법을 주시고 율법의 완성을 위해 하나님께서 제공하신 그리스도 안에 있는 의를 덧입고 경제사회정의를 실현함으로써 사회 구성원 간의 평화를 가져옴에 있어서 가장 핵심적인 사안임을 확인할 수 있다.

구약과 신약을 통해 일관되게 드러나는 메시지이다. 모세를 통해 주어진 율법과 선지서는 경제적·사회적 약자에 대한 배려와 헌신은 하나님께서 개인과 사회와 국가를 심판하는 핵심 잣대이며 구속의 은혜를 체험한 자들이 마땅히 실현해야 할 것임은 쉽게 확인할 수 있다. 하나님께서 인정하는 거룩은 사회적·경제적 약자에 대한 배려와 헌신 여부로 결정된다.

먼저 이사야 58장 5~6절의 말씀을 보기로 한다. 여기서 흉악의 결박 및 압제는 개인이나 가족 차원을 넘어서 사회적인 맥락에서 언급되는 것으로 볼 수 있다. 앞에서 살펴 본 바와 같이 이러한 공의와 인자의 실현은 민족(형제)공동체인 이스라엘 국가에 적용되기 때

17) 16세기 칼빈이 어떻게 경제사회 문제를 어떻게 바라보았는가에 대해서는 탁월한 연구의 축약본인 Bieler(1961)를 참조.

18) 어떠한 입장에 서 있느냐에 관계없이 '정직'과 '진실'이라는 대 진제를 최소한 개념적으로 부인하는 사회경제정의에 대한 논의는 불가능하다.

문이다.

“내가 기뻐하는 금식은 흉악의 결박을 풀어주며 멍에의 줄을 끌러 주며 압제 당하는 자를 자유롭게 하며 모든 멍에를 꺾는 것이 아니겠느냐? 또 주린 자에게 네 양식을 나눠 주며 유리하는 빈민을 집에 들이며 헐벗은 자를 보면 입히며 또 네 골육을 피하여 스스로 숨지 아니하는 것이 아니겠느냐? 그리하면 네 빛이 새벽같이 비칠 것이며 네 치유가 급속할 것이며 네 공의가 네 앞에 행하고 여호와와 영광이 네 뒤에 호위하리니”(사 58:5-6)¹⁹⁾

신약의 야고보 1장 27절의 말씀 역시 위 이사야서의 말씀과 맥을 같이 한다. 경건의 척도는 바로 약자를 돌봄에 있다고 말한다. 이 역시 앞에서 언급한 논지에 따라 현대의 경제·사회적인 구조 문제 및 약으로 인한 약자의 고통에 적용할 수 있다.

“하나님 앞에서 정결하고 더러움이 없는 경건은 곧 고아와 과부를 그 환난 중에 돌보고 또 자기를 지켜 세속에 물들지 아니하는 그것이니라.”(약 1:27)

그리스도인과 교회의 약자에 대한 배려와 헌신은 20세기 후반을 대표하는 자유주의 철학자인 Rawls가 제시한 무지의 베일을 통해 도달할 수 있다고 하는 ‘차등원칙’을 수용하여 도달하지 않는다.²⁰⁾ 구속의 은혜를 통하여 나타난 고통 속에 처한 자에게 구원의 은혜를 새기며 이 은혜를 베푸신 하나님의 성품을 닮아가는 표현이기 때문이다.

2. 경제사회정의 실현의 근본 동기: 그리스도 안에 구속을 통해 나타난 하나님의 사랑

앞에서 언급한대로 Wolterstorff에 따르면 칼뱅주의의 입장은 사회적 역할 혹은 사회개혁을 포함한 경제사회정의 실현을 위한 헌신은 우리에게 좋은 것을 주시는 하나님께 대한 감사로부터 출발하여 순종을 낳고 결국은 그리스도인과 교회의 소명이 된다는 것이다.

그런데 바로 이 감사의 핵심은 II장에서 언급한 바와 같이 그리스도인과 교회가 체험한 구속의 은혜-거저 주시는 사랑-에 있다.²¹⁾ 따라서 구속의 은혜는 그리스도인으로 하여금 정의 실현과 이를 통한 평화의 공존을 삶의 목표가 되게 하며, 동시에 바로 이 은혜-거저 주시는 하나님의 사랑-에 대한 감사는 바로 경제사회정의 실현을 위한 근본 동기가 된다.

경제정의사회 실현의 근본 동기를 구속의 은혜(사랑)에 대한 감사에 둔다면 과연 얼마나 열정과 실천력이 뒷받침될 수 있는가 하는 질문이 제기될 수 있다. 답은 뜨거운 열정과 강력한 실천력을 제공받을 수 있다는 것이다. 구속의 은혜를 통해 그리스도인과 교회에 임한 하나님의 사랑은 과거의 일로 끝나거나 정적인 것이 아니기 때문이다. 하나님의 사랑은 끝

19) 이어서 이사야 58장 9절은 이 같은 약자에 대한 배려와 헌신은 또한 기도의 응답을 보장받는 길이라고 한다.

20) Rawls의 ‘무지의 베일’ 및 ‘차등원칙’에 관한 소개로는 샌텔(2010, 5장)을 참조. Rawls의 차등원칙은 ‘천부적인’ 개념도 도입하여 자유와 평등의 결합을 시도하고 있다는 점에서 기독교적 요소를 가지고 있다고 할 수 있다.

21) “자기 아들을 아끼지 아니하시고 우리 모든 사람을 위하여 내어 주신 이가 어찌 그 아들과 함께 모든 것을 우리에게 주시지 아니하겠느냐”(롬 8:32)

없는 충만함이 되기 때문이다.

“능히 모든 성도와 함께 지식에 넘치는 그리스도의 사랑을 알고 그 너비와 길이와 높이와 깊이가 어떠함을 깨달아 하나님의 모든 충만하신 것으로 너희에게 충만하게 하시기를 구하노라. 우리 가운데서 역사하시는 능력대로 우리가 구하거나 생각하는 모든 것에 넘치도록 능히 하실 이에게 교회 안에서와 그리스도 예수 안에서 영광이 대대로 무궁하기를 원하노라. 아멘.”(엡 3:19-21)

반면 구속의 은혜의 의미를 깨닫고 동시에 이에 대한 감사를 경제사회정의 실현의 출발로 삼게 되면 경제사회정의 실현 과정에서 드러나는 불의에 대한 적개심이나 증오를 해결할 수 있다. 사회개혁이나 경제사회정의 실현에 있어서 그 출발이 사랑으로부터 나오지 않고 또 목적도 사회 구성원 간의 평화를 목적으로 하지 않는 경우 거대한 적개심이나 증오의 표출로 비인간적이고 잔인한 역사적 결과들을 적지 않게 목도하였다.

이에 반하여 성경적 경제정의 실현은 약자의 고통을 경감하거나 치유하는 동시에 약자의 고통을 가져온 사람들에 대한 처벌이 아니라 회개를 통해 구성원 간의 평화를 목적으로 한다. 따라서 정의 실현 자체만을 목적으로 둘 때보다 비인간적이거나 잔인한 결과를 예방할 수 있다고 할 수 있다.

3. 실천을 위한 제안

앞에서 하나님께서 역사와 이 세상을 주관하시는 하나님의 섭리의 목적을 구속사역에 있고 구속의 은혜를 체험한 그리스도인들로 구성된 교회가 구속 사역의 중심에 있기에 그리스도인과 교회는 경제사회정의 실현을 핵심 사명으로 한다는 논지를 전개하였다. 그런데 현실적인 문제는 교회가 사회운동 단체는 아니라는 점이다. 또한 경제사회정의 실현 차원에서 문제를 다루게 되면 전문성을 필요로 함은 물론 그 진단 및 처방이 일치하지 않는 경우가 적지 않다.

그렇기에 교회는 직접 경제사회 구조 개혁이나 사회운동에 참여하지는 못하지만 이러한 운동에 중요한 인적 자원과 동력을 제공하는 일에 관심을 가져야 한다. 이를 위해서는 먼저 다양한 전문가 집단의 의견에 귀 기울이는 노력이 필요하다. 교회가 속한 사회와 국가, 그리고 세계에 대한 이해는 그리스도인이냐 아니냐를 떠나 탁월한 지성이나 전문성을 가진 사람들의 연구 및 견해를 참조하면서 그 도움을 받아야 한다.²²⁾ 이러한 맥락에서 교회들이 연대하여 초교회적으로 연구에 대한 투자에 힘을 기울이며 이러한 연구 결과들을 확산시킬 필요가 있다. 이를 위해서는 교회 간 연대가 효과적일 수 있다.

22) 종교개혁자들이 단순히 교회 뿐 아니라 사회와 역사의 흐름을 바꾸는 역할을 감당할 수 있었던 것은 그들이 당시로서는 고전을 이해하고 있었다는 점을 기억할 필요가 있다. Bieler(1962, 24-26쪽)에 따르면, 16세기에는 종교적 입장을 떠나 당시 헬라어 및 라틴어 고전을 연구하고 이해한 사람들을 ‘휴머니스트’라고 불렀는데 16세기 종교개혁에 주도적인 역할을 한 사람들도 이런 의미의 ‘휴머니스트’였다고 한다. 물론 칼빈도 예외가 아니었다. 일반 그리스도인들의 경우 오늘날의 경제사회를 이해하기 위해서는 근현대 역사가가 적지 않은 도움이 되리라 여긴다.

마지막으로 작은 실천의 중요성을 언급하고자 한다. 경제사회정의의 거시적이고 국가적인 차원에서만 실현되는 것이 아니다. 예를 들면, 한 사람의 약자를 집중적으로 꾸준히 돌보는 것은 그 자체로 거시적인 차원의 정의실현의 기초를 이루게 되며, 많은 경우에는 이러한 차원에서 경제사회구조의 문제점을 더 구체적으로 파악할 수 있기 때문이다.

V. 결론

본 논문은 Wolterstorff가 제시한 ‘정의와 평강’이라는 그리스도인의 사회적 역할-경제사회정의의 실현-의 목적이자 비전이 과연 그리스도인과 교회에 어떤 의미를 가지는지를 구체적으로 밝히기 위해 이 비전이 하나님의 역사 섭리의 목적인 구속의 은혜와 구체적으로 연계되는지를 검토하였다. 먼저 정의와 평강의 공존은 구속의 은혜를 입고 의로운 삶을 경주하고자 하는 그리스도인과 교회가 경제·사회를 포함한 모든 삶의 영역에서 추구해야 할 목적이라는 것이 구약과 신약의 일관된 메시지라는 점을 확인하였다.

특히 로마서에 나타난 구속의 은혜의 성격과 로마서 3장 23절의 표현대로 율법과 선지자에게 증거를 받은 그리스도 안에 있는 ‘의’의 개념을 살펴보면서 구원을 주는 그리스도 안에 있는 의는 경제사회정의의 실현과도 일관되게 연결된다는 논지를 전개하였다.

또한 이러한 구속의 은혜에 대한 감사로부터 나오는 사회적 역할에 대한 소명은 한없는 풍성함을 가진 하나님의 사랑이 근원이 되므로 경제사회정의의 실현에 있어서 강력한 힘을 제공받으며 동시에 이러한 관점이 실제 문제 해결에 있어 큰 유익이 있을 수 있음을 언급하였다. 이와 함께 그리스도인과 교회의 경제사회정의의 실천을 위한 몇 가지 실천 방안도 제안하였다.

본 논문의 요지는 신구약 전체를 기반으로 하지 못한 점에서 한계를 갖는다. 구약 및 신약신학의 결과들을 접목시키지 못하였다. 한편, 본 논문의 요지를 근거로 해방신학과 20세기 초중반의 화란의 신칼뱅주의에 대한 Wolterstorff의 진단을²³⁾ 평가하는 연구는 시도할 가치가 있는 것으로 사료된다.

23) Wolterstorff는 자신이 제시한 정의와 평강(평화)의 공존이라는 비전이 “살림 중심적 관점은 암스테르담 학파의 창조 중심적 관점을 포함하지만, 그것을 뛰어넘는다. 동시에 해방 신학자들의 구원 중심적 관점도 포함하지만, 그것 또한 뛰어 넘는다.”고 결론짓는다.

참고문헌

- 송인규 (1996). 『교회는 공동체에 대해 무엇을 말하는가: 하나님의 백성과 공동체 의식』. 서울: 한국 IVP.
- Berkower, G. C. (1952). *Providence of God*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co.
- Bieler, Andre (1961). *L'humanisme social de Calvin*. 박성원 역 (2003). 『칼빈의 사회적 휴머니즘』, 서울: 대한기독교서회
- Cranfield, C.E.B. (1985). *Romans, A Shorter Commentary* Grand Rapids, MI: Eerdmans Printing Co.
- Mason, John D. and Kurt C. Schaefer (1990). "The Bible, the State, and the Economy: A Framework for Analysis," *Christian Scholar's Review* 20(1). 45-64.
- Packer, J.I. (1973). *Knowing God*. Downers Grove: IL: IVP
- Sandel, Michael (2010). *Justice*. 이창신 역(2010). 『정의란 무엇인가』. 서울: 김영사.
- Stiglitz, Joseph E. (2003), *Globalization and Its Discontents*.
_____ (2006) *Making Globalization Work*. New York, NY: W.W. Norton & Company
_____ (2010). *Freefall: America, Free Markets, and the Sinking of the World Economy*.
_____ (2012). *The Price of Inequality*. New York, NY: W.W. Norton and Company
- Wotterstorff, Nicholas (1983). *Until Justice and Peace Embrace*. 홍병룡 역 (2007). 『정의와 평화가 입 맞출 때까지』. 서울: 한국 IVP.

분과발표_한국기독교경제학회 4

칼빈주의와 네덜란드의 기업가정신

최용준 (한동대학교 글로벌에디슨학부 교수)

논문 초록

본 논문은 칼빈주의와 네덜란드의 기업가정신의 상관관계를 탐구하기 위한 고찰이다. 네덜란드는 칼빈주의가 신학적인 분야뿐만 아니라 사회의 모든 면에 적용되었던 나라라고 말할 수 있다. 그 중에서도 네덜란드의 가장 전형적인 국민성인 무역정신(Handelsgeest)은 부존자원이 없고 강대국에 둘러싸였으며 국토가 해수면보다 낮고 기후도 열악한 상황에서도 칼빈주의적 세계관으로 스페인으로부터 독립한 후 세계 최대의 무역국으로 17세기에는 황금시대를 구가했으며 그 이후에도 유럽, 북미주 및 글로벌 차원의 기업가정신으로 유명하다. 본 논문은 양자의 상관관계를 좀 더 깊이 다루기 위해 먼저 역사적 배경을 살펴본 후 황금시대에 칼빈주의의 역할을 고찰하고 유럽과 북미주에서 볼 수 있는 칼빈주의적 기업가 현황을 개괄한 후 이에 관해 언급한 막스 베버의 명제를 재검토하겠다. 그 후에 마지막으로 한국 경제의 급속한 성장 가운데 칼빈주의적 영향이 어느 정도 한국의 기업가정신에 영향을 주었는지 분석한 후 결론을 맺고자 한다.

주제어:칼빈주의, 네덜란드, 기업가정신, 막스 베버, 직업윤리

I. 서론

필자가 암스테르담 자유대학교에서 학업 및 연구를 위해 1989년에서 1998년까지 거의 10년간 머문 네덜란드는 두 가지로 매우 유명하다: 하나는 칼빈주의고 다른 하나는 기업가 정신 또는 국제무역정신(네덜란드어로 *Handelsgeest*)이다. 전자가 스페인으로부터 독립을 쟁취한 후 모든 영역에 하나님의 주권을 구현하려는 네덜란드의 신앙적 역사와 관련이 있다면 후자는 17세기 네덜란드가 전 세계의 무역을 장악하여 경제뿐만 아니라 모든 면에서 황금시대를 구가했던 상황 및 현재 국제 경제에서 차지하는 네덜란드의 세속적인 위치와 연관이 있다고 볼 수 있다. 그렇다면 비록 전자는 매우 거룩하게 보이고 후자는 다소 세속적인 것으로 느껴지긴 하지만 양자 간에 어떤 관계가 있지 않을까? 다시 말해 칼빈주의가 네덜란드의 국제기업가정신의 발전에 어떤 영향을 주지 않았을까? 여기서 본인의 가정은 매우 긍정적인데 왜냐하면 칼빈주의는 1588년 네덜란드가 스페인의 억압에서 독립하는데 큰 공헌을 했을 뿐만 아니라 17세기 황금시대 이후 현재까지도 성경적인 가치관과 규범적인 방향을 통해 영향을 미치고 있기 때문이다. 그 결과, 네덜란드는 비록 국토는 작은 나라이기는 하지만 칼빈주의적 세계관에 기초한 국제적인 기업이 많은 점에서 실제로는 매우 큰 나라이기도 하다.²⁴⁾

필자의 가정이 맞는지 알기 위해 먼저, 역사적 배경을 간략히 살펴보겠다. 여기서 필자의 주된 관심은 칼빈주의가 네덜란드 공화국의 주된 세계관을 형성하는데 어떤 영향을 미쳤는가 하는 것이다. 누가 칼빈주의를 네덜란드에 소개했는지 그리고 스페인에 대항하여 80년간 독립 전쟁을 하는 동안 칼빈주의는 어떤 역할을 했는지 살펴보겠다. 나아가 그 이후 안트베르펜 및 프랑스에서 이주해 온 개신교도들의 역할에 대해서도 관심을 기울일 것이다. 둘째로 칼빈주의와 황금시대간의 관계에 대해서도 살펴보고 싶다. 16세기 말에 네덜란드는 세계 무역에서 독보적인 위치를 점하게 된다. 물론 네덜란드의 무역, 산업, 예술 및 과학에 공헌한 다른 요소들도 있다. 가령 나무를 자르는 풍차를 발명하여 전 세계를 향해할 수 있는 선박을 대량으로 건조할 수 있게 되었고 군사적인 용도로도 사용하였다. 나아가 전 세계 향해 지도를 만들어 국제 무역을 독점하였다. 1602년에는 네덜란드 동인도 회사가 최초의 다국적 회사로 설립되었으며 그 결과 주식 시장 제도도 시작되었다. 이 회사는 아시아 무역에서 2세기 동안 독점적인 위치에 있으면서 17세기에 세계 최대의 무역 회사가 되었다. 이렇게 급증하는 무역에 재정을 담당하기 위해 암스테르담 은행이 1609년에 설립되었는데 여기서 주목할 사실은 당시 네덜란드의 부와 사회적 지위를 거의 개신교도들이 독점하고 있었다는 것이다. 따라서 필자는 칼빈주의와 이러한 발전들 간에 어떤 관계가 있는지 살펴보고 싶다.

그 후에는 칼빈주의와 네덜란드 및 미국으로 이주한 네덜란드계 기업가정신을 각각 고찰 하겠다. 미국에 관해서는 주로 미시간 서부 지역에 집중하려고 하는데 그 이유는 이곳에 네덜란드계 이주민들이 많이 정착하였고 칼빈주의의 영향을 받은 네덜란드계 기업가들을 적지 않게 발견할 수 있기 때문이다. 나아가 이와 관련하여 필자는 이 분야를 깊이 연구한 피터 에스터(Peter Ester)가 출판한 책을 다룰 것이다(Ester, 2012).²⁵⁾

다음에는 독일의 유명한 사회학자였던 막스 베버의 저명한 책인 「개신교 윤리와 자본주

24) 이러한 의미에서 필자는 「하나님이 원하시면(*Deo Volente*)」(서울: 아침향기, 2011)이라는 칼럼집에서 네덜란드를 다루며 소제목에 ‘작지만 큰 나라’라고 불렀다.

의 정신 (Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus)』을 간략히 다루겠다 (Weber, 1934). 이 책에서 베버는 개신교, 특히 칼빈주의자들의 노동 윤리가 자본주의를 발전시키는데 매우 중요한 공헌을 했다고 주장했다. 그는 칼빈주의가 경제적 이득을 도덕적이고 영적 의미로 해석하면서 그것을 얻는데 헌신하도록 지원했다는 것이다. 이러한 인식은 그 자체가 목적이 아니라 계획, 열심 있는 노동 그리고 세속적인 부를 추구하지 않는 자기 부인을 격려하는 신앙적 교리의 부산물이었다. 가톨릭과 같이 종교적 권위로부터 받는 확신이 없는 상황에서 베버는 개신교도들이 구원받았다는 다른 “사인”을 찾기 시작했다는 것이다. 그 결과 베버는 칼빈주의가 개개인이 세속적인 직업을 하나님의 소명으로 이해해야 하며 돈을 낭비하는 것을 금하고 사치품을 구입하는 것을 죄로 규정하였음을 발견하였다. 이러한 베버의 명제가 과연 네덜란드 상황에서도 타당한지 검토해 볼 것이다.

마지막으로 필자는 동일한 명제가 한국 상황에도 발견될 수 있는지 고찰하고자 한다. 왜냐하면 한국 교회의 가장 대표적인 교단이 칼빈주의를 강조하는 장로교회이기 때문이며 한국의 경제가 급속히 발전했던 기간과 한국 교회가 급성장했던 기간이 거의 일치하기 때문이다. 따라서 칼빈주의가 한국의 기업가정신에 얼마나 영향을 주었는지를 살펴보는 것은 매우 의미 있는 작업이라고 말할 수 있다. 이 모든 논의 후에 결론을 맺도록 하겠다.

II. 칼빈주의와 네덜란드의 기업가정신

1. 역사적 배경

칼빈주의는 기도 드 브레스(Guido de Bres: 1522-67)가 1550년대 네덜란드 남부 지방에 종교 개혁 운동을 일으키기 전까지는 네덜란드에 별로 영향을 미치지 못했다. 그러나 그 이후 1566년 50여명의 칼빈주의 설교자들이 교회의 개혁 운동을 더 강화하기 위해 영국, 독일, 프랑스 그리고 스위스에서 네덜란드로 왔다. 그 중에서도 영국과 독일의 엠덴(Emden) 지역에 있던 네덜란드 개신교 피난민들이 네덜란드의 종교 개혁 운동을 본격화시켰다(Israel, 1995: 101-05). 그러자 유명한 성상 파괴 사건 (Beeldenstorm: Iconoclastic Fury)이 일어났고 개혁운동은 더 확산되었다(Crew, 1978).

프랑스어권의 개혁교회는 1554년 안트베르펜(Antwerpen 불어는 Anvers)에 최초로 설립되었고 1년 후에 네덜란드어권의 교회가 설립되었다(Pettegree, 2000: 347). 그 후에 산업이 발전한 소위 플랜더스 서쪽 지방(Westkwartier)이 개혁교회의 중심이 되었고 칼빈주의는 이미 1560년경에 하나의 대중 운동이 되었다(Pettegree, 2000: 347-49). 1561년에 드 브레스가 작성한 벨직 신경(Confessio Belgica)이 1566년에 네덜란드의 칼빈주의 교회에 공식적으로 채택되었고 그 후 북부 지역에 조직 교회들이 세워지기 시작하였다(Pettegree, 2000: 348). 그러나 스페인의 전제군주 필립 2세가 보낸 알바 공이 네덜란드의 개신교도들을 박해하기 시작하면서 많은 상인들과 기업가들이 안트베르펜, 암스테르담(Amsterdam), 투르네(Tournai, 네덜란드어로는 Doornik) 및 다른 도시들로부터 떠나 다른 국가들의 칼빈주의자들과 상업적인 네트워크를 만들기 시작했다(Pettegree, 2000: 356). 가령 안트베르펜이 필립 2세에 의해 1585년 정복되자, 전문 기술자들과 부유한 상공인들로 구성된 개신교도들은 북쪽의 암스테르담으로 이주하여, 작은 항구도시였던 암스테르담은 1630년에 일약 전 세계적으로 가장 중요한 상업 중심지로 변화되었던 것이다. 나아가 1685년 프랑스에서

종교의 자유를 허락한 낭프 칙령(L'édit de Nantes)이 철회되면서 프랑스의 개신교도들인 위그노들(Huguenots)도 네덜란드로 이주하기 시작하였는데 그들 중 대부분은 상공인들과 뛰어난 과학자들이었다. 이들 또한 네덜란드에 칼빈주의를 꽃피울 뿐 아니라 실크 산업의 획기적인 발전을 통한 경제적, 문화적 그리고 학문적인 황금시대를 여는 데 매우 중요한 역할을 하게 되었다(Israel, 1989: 352-53).

이렇게 하여 비록 칼빈은 한 번도 네덜란드를 방문한 적이 없지만 그의 가르침은 이곳에서 가장 깊이 뿌리를 내리고 환영을 받게 된다. 까를라 아펠로 (Karla Apperloo) 또한 네덜란드에서 칼빈주의가 자란 것은 16세기에 스페인에 대항한 것과 관련이 있다고 지적하는데 그 이유는 정교분리를 믿었기 때문에 독립 전쟁에 참가했다는 것이다. 즉 칼빈은 어떤 상황에서는 정부에 저항하는 것을 허용했는데 이는 가톨릭이나 루터에게서는 찾아볼 수 없는 가르침이었던 것이다.²⁶⁾

그 후 18세기 후반에 네덜란드의 정치가요 신학자였던 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper, 1837-1920)는 이러한 칼빈의 사상을 신칼빈주의(Neo-Calvinism)라는 이름으로 부활시켜 칼빈주의를 단지 신학 사상에 머물게 하지 않고 삶의 체계로 이해하여 모든 생활 영역에 하나님의 주권을 실현하려고 노력하였다. 그는 목사로 교회를 개혁하려고 노력했을 뿐만 아니라 언론가로서 일간 및 주간 신문(De Standaard, De Heraut)을 창간하여 주필로 활동하였고 1880년에는 암스테르담에 칼빈주의적 대학인 자유대학교를 설립하여 초대 총장 및 교수로 봉직하였으며 나중에는 정치에도 입문하여 기독교 정당인 반혁명당(Anti-Revolutionaire Partij)의 지도자로 일하다 1900년부터 5년간 네덜란드의 수상으로 재직하면서 사회 전반에 칼빈주의적 세계관을 구현하기 위해 노력했다. 그 결과, 네덜란드는 한편으로 세계에서 가장 자유로운 나라로 알려져 있지만 동시에 “정직하고, 양심적이며, 규정을 잘 지키고 검소하게 살아가는” 칼빈주의적 특성을 가진 나라로 일반적으로 소개되고 있다.²⁷⁾ 얼마 전 네덜란드 수상이었고 카이퍼를 이은 칼빈주의자인 얀 뵘뎀 발켄엔데 (Jan Peter Balkenende)도 네덜란드가 열심히 일하고, 검소하게 살면서 자신의 입장을 견지하는 등 세계에서 가장 칼빈주의적인 나라라고 하면서 칼빈은 사회에 이러한 도덕적 기본이 중요함을 잘 알고 있었기에 이러한 교훈들은 현대에 더욱 적절하며, 욕심, 돈과 이기적인 행동에 의해 야기된 최근의 경제 위기는 다시금 도덕성의 회복이 필요함을 분명히 말해 주고 있고 우리도 이러한 교훈을 배워야 함을 강조했다.²⁸⁾

1980년대에 들어와 네덜란드 사회는 한동안 일요일에 쉬는 규정이 느슨해지는 등 칼빈주의가 상당히 약화되었다. 하지만 현대에는 그러한 소량의 마약 소지 및 매춘이 허용되던 자유주의와 관용성의 시대가 지나고 다시 보수주의로 회귀하는 경향도 있다. 가령 로드베이크 드로스(Lodewijk Dros)는 네덜란드의 칼빈주의에 관한 논문을 쓰면서 7만 명의 자원자들에게 4개월간 칼빈주의에 관한 설문조사를 실시하였는데, 네덜란드 사람들 중 56퍼센트가 칼빈주의자로 분류될 수 있음을 밝혔다.²⁹⁾

26)

http://www.expatica.com/nl/news/news_focus/The-Netherlands_-The-_most-Calvinist-nation-in-the-world__14301.html

2013년 7월 2일 오전 8:49에 검색함.

27) Ibid.

28) Ibid.

29) Ibid.

2. 칼빈주의와 네덜란드의 황금시대

80년이나 걸린 독립전쟁에서 결국 승리한 네덜란드는 1648년 스페인으로부터 독립을 쟁취했다. 특이한 점은 당시 주변의 모든 나라들이 여전히 왕정을 유지하고 있었으나 네덜란드는 공화정을 채택했다는 점이다(Israel, 1995). 칼빈주의는 이 독립전쟁 중에도 매우 중요한 역할을 했는데 이는 전술한 바와 같이 정치적으로 매우 민주적이고 공화적인 체제를 주장했기 때문이다. 이러한 공화정으로 인해 지역 경제는 독립적으로 발전할 수 있었고 네덜란드의 경제는 17세기에 황금시대를 구가할 수 있었다.³⁰⁾ 그러므로 칼빈주의와 네덜란드는 네덜란드 공화국이야말로 최초로 근대적 자본주의를 발전시킨 국가라는 점에서 상호 밀접한 관련이 있다고 말할 수 있으며(Hyma, 1938: 325) 이 사실은 에른스트 바인스(Ernst Beins)가 최초로 지적했다(Beins, 1931: 81-156). 하이마는 17세기에 네덜란드인들은 어마어마한 부를 축적한 반면 독일은 매우 가난했다고 지적한다(Hyma, 1938: 338). 나아가 샤마는 당시 루이 드 기어(Louis de Geer)라는 한 네덜란드 칼빈주의자의 삶을 아래와 같이 소개하고 있다:

그는 열성적인 칼빈주의자인 동시에 기업가로서 경건한 삶과 위엄 있는 라이프스타일을 겸비한 인물이었다... 그는 왕의 운하(Keizergracht)에 있는 소이히어가로부터 주택을 구입하여 프랑스와 이태리에서 수입한 값비싼 가구로 장식했다. 그러나 그 대신, 십일조를 가난한 자의 구제를 위해 사용하였고, 그의 자선 사업은 널리 알려졌으며 30년 전쟁으로 중부 유럽에서 온 칼빈주의자 피난민들을 많이 도왔다. 1646년에 그는 자녀들에게 유언을 남기면서 “하나님을 경외하고 그의 계명을 지키며 가난하고 억압받는 사람들을 기억하면 하나님의 축복을 받을 것”이라고 말했다(Schama, 1987: 334-35).

이러한 상황에서 칼빈주의는 검소, 질서의식, 성실성 및 절제를 강조하여 근대 자본주의 정신을 불어넣는 중요한 수단이 되었다고 주장하는 하이마의 주장에 필자는 동의한다(Hyma, 1938: 81-156). 가령 네덜란드의 동인도회사(VOC: Verre Oost Compagnie, East India Company)는 1602년에 최초의 다국적기업으로 암스테르담에 설립되었다. 이 회사는 거의 2세기 동안 아시아 무역을 독점하여 세계 최대의 무역회사가 되었다. 나아가 최초의 증권시장이 1609년에 암스테르담에 설립되었는데 이는 런던 증시보다 100년이나 앞선 것이다. 당시에 설립된 암스테르담 은행은 유럽의 재정 센터가 되었다. 나아가 1621년 네덜란드의 서인도회사(GWC: Geoctroyeerde Westindische Compagnie, West India Company)도 설립되어 북미주 및 카리브 해 지역에 많은 식민지들을 건설했다. 따라서 암스테르담은 17세기에 명실상부한 유럽 경제의 수도가 되었다. 이렇게 네덜란드 공화국이 경제적 문화적 번성을 누렸지만 귀족들이 사치스러운 삶을 누리던 다른 나라들에 비해 칼빈주의적 세계관은 계속해서 성경적인 근면, 성실한 노동을 강조하였으며 따라서 가사일도 경시되지 않았다.

그러나 네덜란드의 저명한 기독교 경제학자인 밥 하웃즈바르트(Bob Goudzwaard)는 이렇게 칼빈주의와 자본주의를 쉽게 연결시키는 단순한 관점에 대해 좀 더 신중해야 한다고 주

30) 이 시대의 문화에 대한 보다 자세한 연구는 Simon Schama, *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, (New York: Alfred Knopf, 1987) 및 Nelleke Noordervliet, *Nederland In De Gouden Eeuw*, Amsterdam: Rijksmuseum, 2003 참조.

장한다.³¹⁾ 왜냐하면 우리가 진정으로 칼빈을 정직하게 이해한다면 ‘사랑’이라는 본질적 요소를 배제할 수 없기 때문이라는 것이다. 하우즈바르트는 에밀 두메르그(Emil Doumergue)를 인용하면서 사랑의 계명 없이 칼빈주의와 자본주의를 연결하는 것은 마치 기계에서 모든 밸브와 브레이크를 제거하고 작동시키는 것과 같다고 주장한다. 칼빈이 이자 받는 것을 말하고, 가난한 자든, 부유한 자든 모든 인류를 위한 지구의 자원들을 활용하는 목적을 말하며, 새로운 질서를 말할 때, 사랑을 배제한다면 그것은 모든 밸브와 브레이크를 제거한 것과 같다는 것이다. 이러한 밸브와 브레이크를 제거하지 않는 한에서만 우리는 경제적인 삶의 추진 동력으로서 “칼빈주의”와 그 결과 경제 제도의 자본주의적인 방향 간의 관계를 설정할 수 있다고 그는 본다. 따라서 하우즈바르트는 이 문제를 적절히 다루기 위해서는 칼빈 자신의 생각과 이후 추종자들의 사상을 분리해야 할 필요가 있다고 지적한다. 왜냐하면 칼빈은 결코 자본주의가 추구하는 무한한 경제 성장을 결코 허용한 적이 없기 때문이다. 이러한 지적은 필자도 하우즈바르트의 입장에 동의하나 그럼에도 불구하고 칼빈주의적 세계관이 네덜란드 공화국의 형성 및 그 이후 황금시대의 형성에 상당한 역할을 했다는 것 자체는 부인하기 어려울 것으로 본다.

얀 드 프리스(Jan de Vries)와 아드 반 데어 바우드(Ad van der Woude) 또한 네덜란드 공화국 당시의 상황이 나중에 독일의 사회학자였던 막스 베버(Max Weber: 1864-1920)가 개신교 윤리와 자본주의 정신간의 관계를 밝히려했던 특징들을 분명히 보이지 않았고 독특한 개혁주의 신학의 형태를 따르지도 않았기 때문에 정확히 “칼빈주의적 경제”였는지에 대해서는 의심을 제기했으나 둘 다 칼빈주의가 국가의 구조, 문화적 공헌, 부동산의 생산적인 사용 및 교육에 대한 헌신 등으로 어느 정도는 중요한 영향을 미친 것을 인정한다(De Vries & Van der Woude, 1997: 172). 나아가 설령은 많은 네덜란드의 칼빈주의 피난민들은 상공인 및 기업가들로 독일의 북서부인 라인란드(Rheinland) 지방으로 이주해 독일의 다른 지역에 비해 이 지역을 전통적인 도시 시민 사회에서 근대적인 부르주아적 사회로 탈바꿈시켰음을 지적한다(Schilling, 1994: 321-33).

3. 칼빈주의와 유럽에서의 네덜란드 기업가정신

현대적 상황에서도 기업가 정신은 네덜란드의 경제 성장 및 고용의 발전에 매우 중요한 역할을 한다. 더치 데일리 뉴스(Dutch daily news)에 의하면 네덜란드는 유럽에서 가장 기업가 정신이 강한 나라로 알려져 있다.³²⁾ 가령 18-64세의 네덜란드인들 중 7.2%가 창업을 준비하고 있으며 이 숫자는 유럽에서 1위이다.³³⁾ 네덜란드 남부 헬렌(Heerlen)에서 대학교수로 가르치다 은퇴한 요스 헤르만스(Jos Hermans) 교수는 지난 2013년 1월 18일 필자에게 보낸 이메일에서 네덜란드와 독일 그리고 남부 유럽의 기업 분위기를 다음과 같이 요약했다.

만일 당신이 새로운 프로젝트를 제안하여 유럽 여러 나라에 소개할 경우, 그 반응은 다음과 같이 다를 것이다: 독일어권(독일, 오스트리아, 스위스 등)은 먼저 당신에게 많

31) Bob Goudzwaard, “ECONOMIC STEWARDSHIP VERSUS CAPITALIST RELIGION”, <http://www.allofliferedeemed.co.uk/Goudzwaard/BG13.pdf> 2013년 7월 5일 오후 1:31에 접속함.

32) <http://www.internationalentrepreneurship.com/europe/netherlands> 2013년 7월 8일 오후 4:02에 접속함.

33) Ibid.

은 질문들을 던질 것이다. 가령 이 프로젝트의 정확한 목적이 무엇인지, 누가 그 비용을 부담할 것인지, 조직과 시간 계획은 어떤지, 부차적인 과업들에 대해서는 누가 책임을 지는지 등이다. 인터뷰 마지막에 당신의 가능한 파트너는 이렇게 말할 것이다: “우리는 함께 하지 않겠습니다. 이것은 불가능합니다.” 독일 사람들은 그 일을 해낼 수 있다는 절대적 확신이 들 경우에만 참여한다. 진정한 혁신은 그 결과가 확실하고 성공이 보장되며 그 품질이 100%일 때에만 추구한다는 것이다.

하지만 네덜란드 사람들은 다르다. 그들은 거의 모든 제안된 프로젝트에는 능력이나 품질, 시간 등을 고려하지 않고 무작정 뛰어든 것이다. 왜냐하면 그것은 너무나 새롭기 때문이다. 이렇듯 리스크를 감수하기 때문에 실패할 가능성도 많아 네덜란드 사람들의 명성이 떨어질 수도 있다. 하지만 그 중에도 진정한 혁신이 일어나는 숫자는 놀랄 만하다.

만일 당신이 남부 유럽(이탈리, 스페인, 벨기에 및 프랑스)에서 온 기업가들과 만난다면 그들은 무엇보다 먼저 저녁 식사를 함께 하면서 프로젝트를 제외한 이런 저런 이야기를 하다가 저녁 식사가 끝날 때 본론으로 들어가려 할 것이다. 하지만 본론에 대해 보다 자세한 결정을 내리기 위해서는 한 번 더 저녁 식사를 하면서 협력 방안을 모색해야 할 것이다.

이러한 예화를 통해 네덜란드 사람들은 다른 나라 사람들보다 위험 부담을 그리 두려워하지 않음을 알 수 있다. 새로운 도전들을 오히려 잘 받아들이지만 다른 유럽의 국가들은 새로운 아이디어가 떠올라도 바로 거기에 뛰어드는 데에는 시간이 조금 걸릴 것이다(Cf. Schurings, 2003).

나아가 헤르만스는 네덜란드의 혁신 정신 및 도전적 기업가정신이 발달한 것은 여러 가지 이유가 있는데 그 중의 하나는 네덜란드가 작으면서도 라인강 주변의 강대국들에 의해 둘러싸였다는 점이다. 따라서 네덜란드는 라인강을 따라 전 세계에서 유럽으로 오는 모든 물품들의 관문 역할을 했다. 이러한 무역 활동을 통해 수백 년간 네덜란드는 다른 유럽의 어떤 나라보다 많은 외국인들을 만나 사업을 할 수 있었던 것이다. 따라서 네덜란드의 항구들은 제품, 자본 그리고 다양한 사람들과 문화 및 역사가 공존했다. 따라서 네덜란드 사람들은 이러한 민족들 간의 차이에 대해 거의 개의치 않았으며 윤리적인 문제도 거의 없었다. 그 결과 네덜란드는 매우 ‘관용적인’ 나라가 되었으며 그것이 또 하나의 국민성이 된 것이다.

네덜란드 기업가정신에서 또 다른 흥미로운 면은 모든 고용 및 생산성의 거의 90%가 네덜란드에서 발견된다는 것이다. 네덜란드는 Shell, Unilever, Philips, KLM, 등 거대 기업들이 위치해 있는 나라이기도 하지만 이러한 회사들은 자기 나라 내수 시장뿐만 아니라 전세계를 시장으로 본다. 중소기업들도 정부의 지원 및 네덜란드 여러 기구들의 도움을 받는다. 생산 혁신이 너무 중요하다고 보기 때문에 이는 종종 전통적인 분야들을 연결시킨다. 가령, 엔지니어와 경제 또는 현대 예술과 심리학 등을 연결시킨다.³⁴⁾

나아가 주목할 사실은 영국의 BBC 리포트에 의하면 최근의 경제 위기는 오히려 가치와 노동 그리고 겸손한 삶을 강조하는 네덜란드의 칼빈주의를 더욱 부흥시키고 있다는 것이다.³⁵⁾ 가령 루벤 반 즈비텐 (Ruben van Zwieten)은 암스테르담 남부 재정 중심지역에 있는 토마스 교회에서 사역하고 있는 젊은 목사이면서 취업 회사도 함께 운영하고 있다. 그

34) 네덜란드 기업가정신에 관한 대표적인 웹사이트로는 www.ondernemerschap.nl (네덜란드어) 및 www.entrepreneurship-sme.eu (영어) 참조.

35) <http://news.bbc.co.uk/2/hi/8140821.stm> 2013년 7월 2일 오전 8:54에 검색함.

리면서 그는 주변의 비즈니스맨들에게 스트레스를 덜어주면서 영적 영향을 주기 위해 노력한다. 가령 밸런타인데이에는 200여명의 젊은 전문 직장인들이 자기 구역의 노인들과 “데이트”를 하도록 주선했는데 ABN-AMRO 은행에서 근무하는 35세의 직원이 88세 할머니와 함께 공원에 갔다 온 후 이 은행원은 나중에 루벤에게 “오늘 나는 좀 더 인간임을 느꼈다”고 고백했다고 한다.³⁶⁾

기독교 연합당의 지도자인 요엘 포르드빈트(Joel Voordewind)도 “매우 폭넓은 기독교적 도덕관이 다시 네덜란드에서 부활하고 있다... 나는 이것을 매우 자랑스럽게 생각하는데 왜냐하면 지난 20년간 이것이 매우 부족했다고 보기 때문이다. 따라서 이번 경제 위기를 통해 실직하는 사람들에게는 매우 어려운 시기일지라도 정부는 우리 경제를 좀 더 공정하고 도덕적으로 만들 것으로 희망한다”고 말했다.³⁷⁾ 요컨대 칼빈주의는 많은 네덜란드 사람들과 기업가들에게 과거뿐만 아니라 현대에도 직접 또는 간접적으로 여전히 영향을 미치고 있다고 말할 수 있다.

4. 칼빈주의와 미국에서의 네덜란드 기업가정신

미국에서도 특히 미시간 서부 지역에는 암웨이(Amway Corporation), 메이저 수퍼스토어(Meijer Superstore), 프린스 제조(Prince Manufacturing) 및 헤르만 밀러(Herman Miller) 가구회사, 등 네덜란드계 미국인들이 세운 기업들이 많이 있다(Ester, 2011, Cf. Pegels, 2011)). 이들은 모두 올바른 기술과 경쟁력을 갖추어 비즈니스에서 성공하고 있다. 나아가 주목할 만한 것은 이 기업가들 대부분이 헌신적인 개신교도들이며 특히 직업윤리(소명의식), 청지기 직분, 검소, 절약하는 생활양식, 가진 것을 이웃과 나눌 줄 아는 책임감 그리고 지역 공동체와 가치 있는 일에 헌신하는 것 등을 강조하는 칼빈주의를 신봉하고 있다는 것이다(Ester, 2011: 2). 나아가 미국에 있는 네덜란드계 이민자들은 칼빈주의적 그리스도인으로서 명성을 쌓았으며 공장일, 높은 신용도 및 책임감으로 계급간의 갈등이 없는 것으로 유명하다(Van Hinte, 1928: 775). 가령 암웨이 그룹의 공동 창업자였던 반 안델(Jay Van Andel)은 그의 자서전에서 이와 같이 회고하고 있다. “나의 칼빈주의적 유산으로 인해 나는 우리의 일이 소명이라는 컨텍스트에서 이루어지고 있으며 우리의 수입 수준이나 교육, 가정 배경이 어떠하든지 간에 우리는 우리의 일을 통해 하나님께 영광 돌리는 능력을 가지고 있다는 점에서 평등하다.” (Van Andel, 1998: 20).

미시간 서부 지역의 칼빈주의적 정신을 가지고 기업가들이 된 사람들을 직접 인터뷰하여 통계를 내면서 깊이 연구한 피터 에스더(Peter Ester) 교수에 의하면 네덜란드계 미국인 기업가들은 그들의 성공을 책임의식, 훈련, 열심히 일하는 정신, 신용, 정직 및 공평이라는 개혁주의적 가치와 원리들과 밀접히 연결시키고 있다(Ester, 2011, 58). 그는 개혁주의적 교육의 기초가 되는 칼빈주의적 세계관 및 생활양식이 그들의 커리어에 큰 영향을 주었다고 분석하면서 다음과 같이 결론짓고 있다. “칼빈주의와 자본주의는... 네덜란드계 미국 기업가들에게는 서로 매우 가까운 친구사이다. 교리, 세계관 등의 측면에서 기본 전제는 양자가 함께 잘 조화된다... 네덜란드계 미국인 기업가정신의 탁월성은 칼빈주의 정신과 네덜란드계 미국인의 유산이 지지하는 자본주의 정신의 독특한 문화적 결합에 의해 형성되었다.”(Ester, 2011: 37) 여기서 우리는 다시금 칼빈주의와 네덜란드계 미국 비즈니스 지도자들의 기업가

36) Ibid.

37) Ibid.

정신도 상호 밀접한 관련이 있음을 알 수 있다.

5. 칼빈주의, 자본주의 그리고 기업가정신

막스 베버는 저명한 독일의 사회학자로서 1904년에 최초로 출판된 그의 명저 「개신교 윤리와 자본주의 정신 (Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus)」에서 유럽의 급속한 경제 발전은 칼빈주의적 세계관에 의해 가능하게 되었다고 주장했다. 그는 개신교의 노동 윤리가 근대 자본주의 및 기업가정신을 꽃피우는 원동력이었던 것이다. 여기서 가장 자본주의 기업가정신의 가장 중요한 요소는 합리적이고 절제된 “자유노동” 조합이며 자본 투자의 합리화(regularization of capital investment)라고 보았다(Weber, 1904: 17). 따라서 기업가정신 및 경제 발전은 그 자체로 옳다고 본 것이다. 자본주의 정신은 결국 욕심이나 쾌락 또는 향락주의를 허용하지 않고 세속적 성공을 덕과 신적 선택의 사인으로 인정하는 칼빈주의적 노동 윤리와 긴밀한 관련이 있다는 것이다.

칼빈주의는 또한 “이 세상에서의 금욕주의(innerweltliche Askese)”를 강조했는데 이는 매우 검소하고 절약하는 라이프스타일을 강조한다. 개혁주의 그리스도인들, 메노나이트들, 감리교도들 그리고 침례교도들 등과 같은 청교도들은 질서, 근면(시간은 돈이다), 열심히 일함, 절약, 시간 엄수 및 정직(신용은 돈이다), 훈련, 절제, 저축(불필요한 일에 돈을 낭비하지 않음), 세심한 계산, 돈을 신중히 관리하고 올바르게 사용하는 것 등을 강조했다(Weber, 1904: 18-19). 근로는 하나님께서 부르신 거룩한 의무이며 경제적인 성공은 그러한 소명의 구체적인 표현이라는 것이다. 이러한 점에서 부의 축적은 죄나 저주의 대상이 아니라 오히려 검소한 생활과 함께 도덕적으로 축복이라고 정당화되었다. 따라서 베버는 금욕적(쾌락 내지 향락주의를 배척함)이고 기업가 정신적 가치(열심히 일하여 이윤을 추구함)를 조합한 것이 서양의 자본주의 발전에 결정적인 요인이었다는 것이다.

하지만 모든 사람이 그의 의견에 동의하는 것은 아니다. 앞에서 하우즈바르트의 보다 신중한 입장으로 살펴보았지만 가령 역사적으로 볼 때에도 샤마(Schama)같은 경우에도 네덜란드의 황금시대를 분석하면서 레이든(Leiden)의 직물 기업가들은 노동집약적인 산업으로 부를 축적하여 비교적 베버의 이상형에 가깝다고 말할 수 있으나 그렇지 않은 경우도 많이 있음을 지적하고 있다(Schama, 1987: 340-41). 라이드(W.S. Reid)도 칼빈과 자본주의의 관계를 깊이 연구한 후 칼빈이 당시에 자본주의가 유럽의 일반적인 확장으로 발전하고 있음은 긍정적으로 보았으나 그것을 “사랑, 정의 그리고 평등이라는 신적인 조건 범위 이내로” 제한하기를 원했다고 말한다. 즉, 칼빈도 검소, 근면 그리고 분별력을 강조했으나 “동시에 그는 그 부를 어떻게 사용해야 하는가에 대한 제한”을 언급했다는 것이다. 따라서 라이드는 칼빈이 자본주의를 제한하기 보다는 모든 것이 하나님의 영광을 위해 이루어져야 한다고 결론짓고 있다(Reid, 1992: 170). 칼 홀(Karl Holl)도 이런 의미에서 베버의 명제를 다음과 같이 수정하여 제시한다. 즉 “순수한 칼빈주의가 아니라 청교도주의가” 자본주의적 노력“의 방향으로 이끌었고 그것도 미국 식민지 토양에서만 제대로 꽃피울 수 있었다”는 것이다 (Holl, 1959: 89).

따라서 우리는 베버의 명제가 항상 모든 상황에 적용될 수 있다고 말할 수는 없다. 하지만 그럼에도 불구하고 칼빈주의는 근대 자본주의 기업가정신을 발전시키는 매우 중요한 원동력이었다고 말할 수는 있다. 이러한 맥락에서 알리스터 맥그라스(Alister McGrath)도 자본주의와 기업가 문화에 새로운 영향을 준 것은 칼빈의 사상적 결과물이라는 점을 부

인할 수 없다고 인정한다(McGrath, 1990: 253). 또한 앞에서 본 바와 같이 에스터 교수도 이러한 삶의 방식과 가치 그리고 세계관을 귀하게 여기면서 크게 성공한 네덜란드계 미국 기업가들을 구체적인 예로 들면서 이 사실을 증명하고 있기 때문이다.

6. 칼빈주의와 한국의 기업가정신

이제 마지막으로 칼빈주의가 지난 50년간 한국의 경제 및 기업가정신의 발전에 어떤 영향을 미쳤는지 살펴보겠다. 우선 한국 경제의 성장에 대해 개괄해보면³⁸⁾ 1960년대에는 수출주도정책으로 고도성장을 시작했고, 1970년대에는 중화학공업 육성정책으로 연평균 8%가 넘는 고도성장을 지속하였으며, 1980년대에는 안정화정책을 통해서 내실을 다진 후 1990년대에는 경제개방과 자율화 과정을 겪다가 급격한 개방으로 인해 1990년대 말에 외환위기를 당해 국제통화기금(IMF)에 구제 금융을 신청했지만, 이를 통해 부실기업들이 정리되고, 부채 의존형 경제체제가 개선되어, 경제의 투명성이 높아졌으며 최근에는 10년 만에 다시 글로벌 금융위기를 겪었지만 최근 가장 빠르게 금융위기로부터 벗어났다. 이러한 과정을 겪으며 한국은 2010년 현재 GDP 면에서 세계 14위의 위상을 나타내어 경제협력개발기구(OECD)에 가입하였고 원조를 받던 나라에서 이제 원조를 주는 유일한 나라가 되었다. 즉 1987년에 한국수출입은행에 300억 원 규모의 대외경제협력기금(EDCF)을 만들었으며, 1991년에는 한국국제협력단(KOICA)을 설립하면서 원조공여국이 되었고 2009년에는 공적 개발원조(ODA: Official Development Assistance) 수혜국에서 공여국으로 지위가 격상되었다(김승욱, 2012: 96-102).

한국의 경제가 이토록 급속히 성장할 수 있었던 이유들에 대해 김승욱 교수는 세 가지를 들고 있다: 무엇보다도 우선 시장경제체제를 수용했기 때문이며 둘째로는 한국 경제가 재벌 중심으로 이루어져왔고 마지막으로 한국이 수준 높고 탁월한 노동력을 확보했기 때문이라는 것이다(김승욱, 2012: 106-108). 첫 번째 이유는 자본주의와, 두 번째 이유는 기업가정신과 관련이 있다면 마지막 이유는 한국의 칼빈주의적 전통과도 연관이 있다고 말할 수 있다. 왜냐하면 한국의 재벌 기업들은 자본주의 초창기에 기업가정신을 적극 활용하여 한국의 경제 개발을 주도했다고 볼 수 있으며 세 번째 이유와 관련하여 매우 주목할 현상으로 한국 경제의 급속한 발전 기간은 한국 교회의 급속한 발전 기간과 거의 일치하기 때문이다. 나아가 한국 교회의 주류는 칼빈주의적 전통을 가진 장로교회이다. 따라서 이 두 현상을 연결해보면 우리는 칼빈주의가 한국의 기업가정신의 발전에 어느 정도 영향을 미치지 않았을까라는 의미 있는 질문을 제기할 수 있는 것이다.

이에 대해 김승욱 교수는 한국 교회가 매우 탁월한 고급 인력을 미리 양성하여 제공함으로써 한국 경제가 급속히 발전하는데 공헌하였다고 주장한다(김승욱, 2012: 107-108). 필자 또한 이 의견에 동의하는데 그 이유는 한국에 처음 들어온 선교사들이 먼저 학교들을 세워 미래의 인재들을 키웠기 때문이다(최용준, 2013: 63-64). 청일전쟁에서 청나라가 근대화된 일본에 패하는 모습을 보면서 한국의 지식인들은 과거의 인습적인 사고 및 생활방식을 버리고 근대화를 위해 인재 양성의 필요성을 절감하기 시작했다. 그러면서 비기독교인들도 한국 사회 개화의 수단으로 기독교에 귀의하게 되었고 이러한 근대적인 교육을 통해 서양의 과학 및 기술이 도입되었으며 근대 교육 커리큘럼이 소개되었다. 초기 한국의 개신교도들은 개화, 교육 및 종교를 하나로 보았으며 기독교만이 한국사회와 문화의 개혁을 가능하게 하

38) http://en.wikipedia.org/wiki/Economy_of_South_Korea 2013년 7월 9일 오후 4:05에 접속함.

는 모멘텀을 제공하게 될 것이라고 믿었다. 그리하여 20세기 초반에 한국의 장로교회들은 많은 학교들을 세워 인재를 배출하기 시작했는데 유치원에서 대학과정까지 전체적인 교육 체계를 갖춘 곳은 이곳밖에 없었다. 과거의 유교적 교육 제도는 쇠퇴하였으며 일제 또한 새로운 교육 정책을 내어 놓지 못한 상태였다. 바로 그 때 한국 교회의 지도자들이 주도권을 가지고 학교들을 세워 인재를 양성했던 것이다. 그 결과 이곳에서 배출된 엘리트들은 교회의 지도자로서 뿐만 아니라 한국 근대사에 매우 중요한 국가적 지도자들로 큰 역할을 감당하였던 것이다(최용준, 2013: 64). 이 부분은 전술한 바와 같이 네덜란드도 황금시대에 인재들을 육성했던 사실과 일맥상통한다고 말할 수 있다.

나아가 한국 경제가 급속히 발전할 기간에도 한국 장로교회에 의해 칼빈주의적 노동 윤리가 어느 정도 영향을 미친 것을 볼 수 있다. 가령 한국 근로자들은 매우 열심히 그리고 부지런히 일하는 것으로 유명하여 주당 근로시간이 가장 긴 나라에 속했다. 나아가 창조적인 기업가정신을 가지고 혁신적인 아이디어 및 할 수 있다는 적극적인 사고방식과 함께 남들보다 더 많이 일하여 공기를 단축시키며 새로운 공법을 개발하여 국제 무역 및 건설 시장에서 글로벌 경쟁력을 높여갔다.

하지만 그럼에도 불구하고 이러한 칼빈주의적 정신이 한국의 기업가정신을 완전히 지배했다고 말하기는 어렵다. 왜냐하면 한국의 근로자들이 매우 열심히 일하기는 했지만 각자의 분양에서 정직하고 투명하게 하지 못한 경우들이 적지 않기 때문이다. 그 결과 경제가 발전하는 과정에서도 재정적인 스캔들이 빈번히 일어났고 지금도 정치권과 재벌들 간의 부패 및 탈세 스캔들이 언론에 자주 폭로되고 있다. 이것은 칼빈주의가 강조하는 규범적인 요소들보다는 현세의 축복만을 강조하는 샤머니즘적 세계관의 영향이라고 말할 수 있을 것이다. 사실, 이러한 세계관은 한국 교회 내에도 뿌리 깊게 스며들어 있어 여러 가지 부정적인 결과를 낳고 있다. 그러므로 결론적으로 칼빈주의가 한국의 경제 및 기업가정신에 어느 정도 영향을 준 것은 사실이지만 전적으로 지배했다고 보기는 어렵다고 말할 수 있겠다. 이러한 점에서 한국은 네덜란드의 칼빈주의적 기업가정신을 좀 더 진지하게 연구할 필요가 있다고 볼 수 있다.

III. 결론

칼빈주의와 네덜란드의 기업가정신은 전자가 후자의 근본 동인을 제공했다는 점에서 불가분리적이다. 칼빈주의적 세계관 특히 도덕과 가치들은 직업을 하나님의 소명으로 보면서 네덜란드의 경제 발전을 더욱 촉진시켰다. 직업을 통해 하나님께 영광 돌리는 것을 사명으로 이해하였기에 노동자들은 정직하면서도 부지런히 일하였고 나아가, 기업가들도 자신의 기업을 소유주가 아닌 청지기로 이해하여 겸손하면서도 주님 앞에 신실하여 모든 일에 정직하고 책임의식을 가지고 최선을 다하려 노력했다. 이러한 청지기 정신과 더불어 이웃을 사랑하며 섬겨야 한다는 봉사적 태도는 당연히 허세와 사치를 지양하고 검소한 삶을 추구하여 더 많은 부를 축적할 수 있었으며 이것을 재투자하여 기업을 발전시켜 결국 하나님의 나라를 확장하기 위해 일한다는 궁극적인 목적의식이 있었기에 선한 사업에 나눠주기도 좋아했던 것이다.

칼빈은 우리가 하나님의 형상으로 지음 받았으며 그 분의 문화적 대리인으로 창조 세계를 발전시키고 보존해야 하는 사명을 받았음을 강조하였고 이러한 세계관 및 인간관을 가

진 네덜란드인들은 그들의 기업에 더 창조적이면서도 혁신적일 수 있었던 것이다. 그 전형적인 하나의 예로 풍차를 들 수 있다. 네덜란드인들은 국토가 바다보다 낮으며 날씨가 좋지 않고 바람이 많이 부는 주어진 열악한 환경을 부정적으로 받아들이지 않았다. 그 대신, 그 현실을 칼빈주의적 세계관으로 변혁시켜 나가 그 결과 환경을 전혀 오염시키지 않으면서도 여러 가지 일들을 할 수 있는 풍차를 발명하게 된 것이다(최용준, 2011: 23-27). 이러한 사실은 현대 유럽 및 국제 무역에서 네덜란드가 미치는 영향을 보아서도 알 수 있지만 미국 미시간 서부로 대량 이주했던 네덜란드계 미국 기업가들의 칼빈주의적 정신을 분석해 보아도 확인할 수 있다.

한국의 상황도 급속한 경제 성장이 한국 교회의 급격한 성장과 동시대라는 유사한 점이 있기는 하나 칼빈주의적 정신이 전체적으로 한국의 기업가정신에 영향을 미쳤다고 보기는 어려우며 따라서 칼빈주의가 보다 체계적으로 영향을 미친 네덜란드의 기업가정신을 보다 깊이 참고하여 미래의 발전에 참고하여야 할 것이다. 특히 한국의 기독교 기업가들이 이러한 점들을 실제적으로 적용하여 경제적 성장을 이끌 뿐만 아니라 사회적 책임을 더욱 감당하여 보다 성숙하고 존경받는 대안적 모델들을 제시할 수 있어야 할 것이다.

참고문헌

- 김승욱 (2012). “기독교가 한국 경제성장에 미친 영향”, 손봉호, 조성표 편저, 『한국 사회의 발전과 기독교』 서울: 예영, 91-124.
- 최용준 (2011). 『하나님이 원하시면 (Deo Volente)』 서울: 아침향기.
- ____ (2013). “개혁주의 세계관과 한국 사회”, 『월간 목회』 60-69.
- Beins, Ernst (1931). “Die Wirtschaftsethik der Calvinistischen Kirche der Niederlande 1565-1650“, *Nederlandsche archief vor kerkgeschiedenis* in N.S., XXIV, 81-156.
- Crew, Phyllis Mack (1978). *Calvinist Preaching and Iconoclasm in the Netherlands 1544-1569*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Decavele, J (1975). *De dageraad van de Reformatie in Vlaanderen*, 2 vols. Brussels.
- DeVos, Richard M. De Vries, J. en Van der Woude (1997). A. *The First Modern Economy: Success, failure, and perseverance of the Dutch economy, 1500-1815*, Cambridge.
- De Vries, J. en Van der Woude, A (1997). *The First Modern Economy: Success, failure, and perseverance of the Dutch economy, 1500-1815*, Cambridge.
- Ester, Peter (2012). *Faith, Family, and Fortune: Reformed Upbringing and Calvinist Values of Highly Successful Dutch-American Entrepreneurs*, Holland: Van raalte.
- Goudzwaard, Bob. “ECONOMIC STEWARDSHIP VERSUS CAPITALIST RELIGION”, <http://www.allofliferedeemed.co.uk/Goudzwaard/BG13.pdf>.
- Holl, Karl (1959). *The Cultural Significance of the Reformation*, New York: Meridian Books.
- Huizinga, J (1941). *Nederlands beschaving in de zeventiende eeuw*
- Hyma, Albert (1938). “Calvinism and capitalism in the Netherlands, 1555-1700”, *The Journal of Modern History*, Sep. 1938, Vol. X, Number 3, 325. <http://www.jstor.org/stable/1899418?seq=5>.
- Israel, Jonathan I. (1989). *Dutch primacy in world trade 1585-1740*, Oxford: Clarendon.
- _____. (1995). *The Dutch Republic: its rise, greatness and fall 1477-1806*, Oxford,
- McGrath, Alister E (1990). *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford: Blackwell.
- Noordervliet, Nelleke (2004). *Nederland In De Gouden Eeuw*, Wbooks.
- Prak, M. (2002). *Gouden Eeuw. Het raadsel van de Republiek*, Nijmegen: Sun.
- Pettegree, Andrew. Ed. (2000) *The Reformation World*, London and New York: Routledge.
- Reid, W. Stanford (1992). “John Calvin, Early Critic of Capitalism (II), *Reformed Theological Review* Vol. XLIII. Richard Gamble, ed. *Calvin's thought on economic and social issues and the relationship of church and state*, New York: Garland Pub.
- Schama, Simon (1987) *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, New York: Alfred Knopf.
- Schilling, Heinz. *Confessional Migration and Social Change: The Case of the Dutch Refugees of the Sixteenth Century*.
- Schurings, Ute (2003). *Zwischen Pommes und Pralinen*, Agenda Verlag: Auflage 1.
- Swierenga, Robert P. (2002). *Dutch Chicago: a history of the Hollanders in the Windy City* Grand Rapids, Mich.: A.C. Van Raalte Institute, Hope College.
- Van Anel, Jay (1998). *An Enterprising Life: An Autobiography*, New York: Harper Collins.
- Van Hinte, Jacob (1928). *Nederlanders in America*, Groningen: Noordhof.
- Walker, P.C. Gordon (1972). “Capitalism and the Reformation” Lewis W. Spitz. ed. *The Reformation: Basic Interpretations*, Lexington, Mass.: Heath.
- Weber, Max (1934). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. by Talcott Parsons, (New York: Scribner 1958.
- Weber, Max. Peter R. Baehr; Gordon C. Wells (2011). *The Protestant ethic and the "spirit" of capitalism and other writings*, Penguin.
- http://en.wikipedia.org/wiki/Economy_of_South_Korea
- http://www.expatica.com/nl/news/news_focus/The-Netherlands-The-most-Calvinist-nation-in-the-world_14301.html
- <http://www.internationalentrepreneurship.com/europe/netherlands>
- <http://www.dutchdailynews.com/most-entrepreneurial-country-in-eu>
- <http://www.ondernemerschap.nl>, <http://www.entrepreneurship-sme>
- <http://news.bbc.co.uk/2/hi/8140821.stm>

ABSTRACT

Calvinism and the Dutch Entrepreneurship

Yong Joon (John) Choi (Handong Global University)

This article deals with the relationship between Calvinism and the Dutch entrepreneurship. The Netherlands can be called as the country where Calvinism has been developed not merely as a theological theory but as a life-system in which Calvin's thought has been applied to various spheres of life. Among them, the so-called 'trading spirit(Handelsgeest)' of the Dutch protestant, especially Calvinistic, christians played the crucial role in achieving the independence from the oppression of Spain and in introducing the Golden Age of the 17th century. Even until now, the Dutch entrepreneurship based in Calvinism is so competitive in Europe, America and the rest parts of the world. This article, after discussing the basic relationship between Calvinism and the Dutch entrepreneurship by looking at the historical background, investigates the role of Calvinism at the era of Golden Age in the 17th century. It further deals with the relationship between the Calvinism and the Dutch entrepreneurship in Europe and America, especially West-Michigan. After that, the famous thesis of Max Weber will be critically examined and evaluated. Finally, I will check out whether the same thing can be said to the Korean context. Then a conclusion will be drawn from all the preceding discussions.

Key Words: Calvinism, the Netherlands, entrepreneurship, Max Weber, work ethic.

논찬_한국기독교경제학회 4

“칼빈주의와 네덜란드의 기업가정신”에 대한 토론

김승욱 (중앙대 경제학부)

이 논문은 칼빈주의가 과거 17세기는 물론 오늘날에도 네덜란드의 기업가 정신에 영향을 미쳐 경제성장에 기여했음을 주장하고 있다. 그리고 한국의 경제성장에도 칼빈주의의 영향이 있음을 주장했다.

발표자는 네덜란드 칼빈주의의 요람인 자유대학교에서 10년간 연구를 했기 때문에 네덜란드의 사정에 밝고, 네덜란드어로 된 문헌을 섭렵하여 논문을 썼기 때문에 풍부한 현지의 문헌을 활용할 수 있다는 장점이 있다. 과거 네덜란드 공화국이 있었던 룩셈부르크나 네덜란드 등이 오늘날 유럽에서도 가장 부유한 지역이다. 특히 칼빈의 개혁주의의 요람이 이 지역의 경제성장에 칼빈주의가 미친 영향은 기독교경제학자들이 많은 관심을 끌 수 있는 주제이다. 그런 면에서 네덜란드 문헌을 연구할 수 있는 발표자의 연구에 대한 기대가 크다. 논문을 읽으면서 몇 가지 의문이 들어 질문을 하는 형태로 토론을 하고자 한다.

첫째는 본 논문에서 말하는 자본주의가 무엇을 말하는지 확실하게 할 필요가 있다. 5쪽에 “칼빈은 결코 자본주의가 추구하는 무한한 경제 성장을 결코 허용한 적이 없기 때문이다.” 그리고 8쪽에 “칼빈이 당시에 자본주의가 유럽의 일반적인 확장으로 발전하고 있음은 긍정적으로 보았으나.” 등의 언급이 나온다. 여기서 말하는 ‘자본주의’가 무엇을 말하는지 묻고 싶다. 흔히 마르크스가 정의하는 자본과 임노동의 분리 등을 의미하는 자본주의는 영국의 산업혁명으로부터 시작되었다. 이는 1760년 이후의 사건인데, 칼빈은 이보다 200년 전인 1509 - 1564년 기간에 살았던 인물이다. 칼빈이 살았던 시대는 경제학자들이 말하는 중상주의 시대로 자본주의와는 크게 다르다. 경제학의 아버지라고 불리는 아담 스미스가 1776년에 발표한 <국부론>은 중상주의가 잘못되었음을 지적하는 내용이 주를 이루고 있다. 따라서 본 논문에서 칼빈이 보았다고 하는 ‘자본주의’는 오늘날 경제학자들이 말하는 자본주의가 아니라, 자본주의의 한 측면인 ‘상업의 확장’ 정도를 말하는 것이 아닌가 싶다. 사실 칼빈은 상업에 대해서 긍정적으로 평가한 것으로 유명하다. 중세 스콜라 철학자들은 상업을 부정적으로 인식했으나 상업을 긍정적으로 평가한 것은 개신교와 유대교 뿐이다.

두 번째는 네덜란드의 경제성장에 개혁주의가 큰 영향을 미쳤음을 주장하고 있다. 그런데 경제사적으로 볼 때 1492년, 콜럼부스가 신대륙을 발견한 해에, 스페인에서는 유대인들을 추방시킴으로써 유대인들이 대거 안트베르펜 등 네덜란드 공화국 지역으로 이주해서 스페인은 경제가 위축되고, 네덜란드 경제가 활성화 되었다. 특히 스페인의 소금산업을 독점하던 유대인들이 대거 네덜란드로 들어옴에 따라 네덜란드의 경제가 크게 부흥한다. 인구의 30%가 종사했다는 청어에 소금이 대량으로 사용되는데, 이 소금의 생산과 유통을 독점하던 유대인들의 힘이 컸다. 그런데 안트베르펜이 스페인의 수중에 떨어지면서 다시 이들이 암스테르담으로 이주하여 안트베르펜은 몰락하고, 암스테르담이 부흥한다. 그런데 필자는

유대인 대신 개혁주의 기독교에 의한 개신교 윤리를 강조한다. 이들 유대인들이 유대교인들이었는지, 아니면 상당수가 개혁주의 기독교도들이었는지에 대해서 질문을 하고 싶다.

세 번째는 9-10쪽에서 한국의 기업가정신에 전적으로는 아니지만 칼빈주의적 노동윤리가 상당한 영향을 미쳤음을 주장하고 있다. 이 부분에 대해서는 좀 더 객관적인 자료가 필요하다고 생각된다. 사실 한국인이 부지런하고 주당 근로시간이 가장 긴 것이 칼빈주의 노동윤리 때문일까 하는 생각이 든다. 기독교가 한국의 국민교육에 미친 영향은 매우 큰 것이 사실이지만, 노동시간이 길게 된 것에는 다른 여러 가지 요인들이 복합적으로 작용했다고 볼 수 있다. 헝그리 정신, 잘 살아보세 이데올로기, 성공주의 등이 더 큰 역할을 하지 않았을까 하는 생각이 든다. 칼빈주의와 근검절약을 강조하는 청교도주의를 베버가 혼동했다는 주장도 있듯이 칼빈이 부지런하게 일하라는 노동윤리에 어느 정도 영향을 미쳤는지 궁금하다.

대학원생
세션1

대학원 세션_1-1

교육목적으로서 행복 (아우구스티누스의 행복 개념을 중심으로)

김은우 (성균관대학교 대학원 박사수료)

I. 서론

‘행복’에 대한 관심은 오랜 역사를 수반한다. 인간이 존재하는 한 계속 다루어야 할 주제이기도 하다. 행복에 대한 인간의 관심은 갑작스럽게 발생된 것은 아니다. 오랜 시간동안 논의되었던 주제이기도 하다. 특히 소크라테스, 플라톤, 아리스토텔레스 등을 거치면서 ‘행복’에 대한 주제는 상당한 영향력을 주었다. 또한 행복에 대한 사유의 시작은 윤리학의 기초가 되었다. 그들은 행복한 삶(좋은 삶)¹⁾을 성취하는 것이 인간 삶의 목적으로 여겼다(오지은 역, 2011a: 18). 고대 희랍사상가들은 인간이 추구하는 행복이 현재 생활에서 멈추는 것이 아니라 살아가는 동안 지속되는 것이었다. 하지만 인간이 사유하는 영역 내에서 “합리성의 완전한 실현”이라는 제한이 붙는다. 이러한 견해는 현재에 이르기 까지 논의 되어오는 ‘행복’의 개념이 교육사상에도 절대적인 영향을 주었다(이지현 외3인 역, 2008a: 24)는 점을 부인할 수 없기 때문이다. 물론 이점에 대해서 많은 비판이 제기되어 왔다. 하지만 이러한 점에 대해 여기서 논의하려고 하는 것은 아니다. 여기에서는 교육에서 추구하는 행복의 개념이 지나치게 합리성을 목적으로 하는 것에 관해 답습하는 경향을 반성하고자 한다. 아울러 기독교 세계관의 관점에서 교육목적으로서 ‘행복’에 대한 개념이 반영되고자 하는 기초적 연구라는 점을 밝혀둔다.

최근 들어 ‘행복한 삶’에 대한 관심은 그 어느 때 보다 높다. 박근혜 정부 들어서도 행복과 관련된 정책이 쏟아지고 있다. 물론 갑자기 두드러진 관심은 아니다. 지난 수세기 동안 ‘행복’의 주제는 제기 되어왔다. 인간이 살아가면서 가장 관심 있는 주제인 동시에 그 의미 자체가 잘못 해석되는 경향도 있다. 특히 교육현장에서 잘 드러난다. 공교육현장에서 시행되고 있는 교육의 현실은 인간의 행복을 위한 교육이라기보다는 ‘성공’을 위한 조건을 충족시켜주는 결과를 초래하고 있기 때문이다. 최관경이 지적 하듯이 "한나라의 존재와 교육의 목적은 개개인의 자아실현과 인격도야를 통한 행복한 생활 창출에 있음에도 불구하고 우리의 교육현실을 살펴보면 행복한 생활을 하게 하는 것이 교육이 아니라, 오히려 불행한 생활을 하게 하는 것이 교육이 아닌가하는 의아심이 들기 조차한다." 이러한 원인은 지나치게 지식위주의 교육을 지향하기 때문에 나타나는 결과이다. 그렇다고 지식교육이 올바르게 전개 되고 있는 것도 아니다. 사실 올바른 ‘지식 교육’이 이루어진다면 합리적 이성의 실현을 통해서 스스로 자아실현을 할 수 있는 능력을 키워야 한다. 그러나 현 교육은 마치 입시와 명문학교 진학을 위한 단일한 모습만 드러내고 있다. 정해진 틀에 의해서 문제를 해결하고 정답을 맞히면 행복하고 그렇지 않을 경우에는 불행하게 된다는 인식이 자리하고

1) 좋은 삶 혹은 잘 삶 등의 용어들은 번역의 차이는 있다. 여기에서는 일반적으로 행복(happiness)으로 번역하는 것을 따르기로 한다. 또한 의미상의 차이도 나타낸다. 그러나 이 부분에 대해서는 추후에 논의가 되어야 할 부분이다.

있다. 교육은 인간을 인간답게 성장할 수 있도록 도와야 한다. 인간이 추구해야 할 가치가 드러나는 교육이 되어야 한다. 인간이 누려야 할 행복한 삶에 대한 추구가 지식위주의 교육으로 인해서 제한되어서는 안 된다. 올바른 교육의 방향을 통해서 인간이 추구하는 행복이 드러나도록 교육이 기여해야 한다(이명신, 2012: 11).

인간에 대한 이해는 교육의 방향을 결정하는데 중요한 요소나 다름없다. 아우구스티누스는 인간을 육체와 영혼이 존재한다는 전제하에서 출발한다. 그러한 전제는 그의 ‘행복론’을 전개하는데 있어 중요한 틀을 제공하기 때문이다. 아우구스티누스가 이해하는 인간의 육체와 영혼은 소멸되는 것과 소멸되지 않는 것에 대한 하나의 은유적인 표현이 되기도 한다. 다음과 같은 문제의식에서 그의 행복론이 추구하고자 하는 것을 잘 대변해준다. “부패하고 소멸하는 이 세상 속에서 무엇이 지속적으로 기쁨을 주고 행복을 줄 수 있는지에 대한” 물음이다. 이러한 문제의식은 고대희랍인들에게도 마찬가지였다. 그러나 인간이 추구하는 ‘행복’ 자체는 인간의 유한성이 아닌 신의 영역에 있음을 인정 한다는 점에서 차이가 드러난다. 아우구스티누스는 인간의 이성 보다 우위에 있는 신을 이해하는데 초점을 두었다. 그리고 ‘합리성의 완전한 실현’에서 찾는 행복에 대해 견제한다는 점에서 그의 행복 개념은 의의가 있다.

아우구스티누스가 언급하는 행복은 인간이 소멸하는 것에 대해 영원하다고 믿는 것을 깨우쳐 주고자 하는 의미가 내포되어 있다. 현 교육이 과연 인간이 추구하는 행복한 삶에 대해 올바르게 반영되고 있는 가라는 질문을 한다면 명쾌하게 답을 주기란 쉽지 않다. 오랜 시간 학교 현장에서 많은 교육을 받았음에도 불구하고 행복함을 누리지 못한다. 오히려 더 큰 공허함을 갖고 살아간다. 따라서 이 논문에서는 아우구스티누스의 사상 전반에 영향을 미치고 있는 행복에 대한 개념을 교육목적으로서 조명하는 것이다. 이를 위해 먼저 행복에 대해 논의했던 아리스토텔레스와 에피쿠로스 견해와 아우구스티누스의 행복에 대한 의미를 살펴보는 것이다. 다음으로 교육과 행복의 연관성으로서 의미를 살펴 본 후에 아우구스티누스의 행복 개념이 교육목적으로서 가능한가에 대해 방향을 제시하는 것이다.

II. 행복의 개념

행복에 대한 견해

행복에 대한 견해는 두 가지로 일변된다. 행복에 대한 자기실현적 입장과 쾌락주의적 입장이다(송인숙 외4인, 2012a: 181-182). 첫 번째는 아리스토텔레스가 대표적이다. 그는 객관주의적 행복개념으로 정의될 수 있다(이상형, 2013a: 50). 인간이 추구하는 행복은 지적인 활동을 통해서 행복을 찾을 수 있다는 입장이다. 즉 덕에 일치하는 영혼의 활동으로서 어떠한 상태에 머무는 것이 아니라 인간 고유의 기능을 충분히 발휘해서 목적하는 상태에 도달하는 것이다(박선목, 2000a: 306). 두 번째는 쾌락주의적 입장을 대표하는 것은 에피쿠로스일 것이다. 에피쿠로스는 인간이 어떻게 살아야 하는 가에 대한 물음이 아니라 인간이 본성적으로 추구하는 것은 가치 있는 쾌락과 즐거움이었다(2013b: 91). 이러한 상이한 관점에서 행복에 대한 관심은 출발한다.

인간이 추구하는 최선의 삶 혹은 최고의 선이 무엇인가에 따라 행복의 의미는 다양하게 나타날 수 있다. 바로 이점이 행복을 정의하는데 있어 중요한 점이다. 아리스토텔레스는 인간이 추구하는 최고의 선을 ‘덕(arete)’에 두었다. 덕이라는 것은 도덕적으로 탁월하거나 어

떤 일에 있어서 탁월함을 나타내는 것을 뜻한다. 예를 들면 시계를 만드는 사람은 그 분야에서 최선을 다해서 장인이 되는 것이다. 즉 그 분야에서 탁월함을 인정받을 때 하나의 ‘덕’을 갖추게 되는 것이다. 이러한 ‘덕’이 모여서 결국 ‘에우다이모니아’(eudaimonia)²⁾에 이르게 된다. 아리스토텔레스는 인간이 발휘하는 ‘덕 혹은 탁월함’은 사람마다 다를 수 있지만 하나의 목적을 향해서 나아간다고 보았다. 그것이 ‘행복’이다. 행복은 흠어져 있는 것을 하나의 방향을 향해서 집중하는 것이다. 목적은 다양할지라도 이 목적들은 하나의 위계를 형성하며 질서를 이룬다는 것이다(2011b: 240). 사람마다 추구하는 목적이 다를 지라도 결국 궁극적인 삶의 목적은 행복이라는 목적에 도달하는 것이다.

아리스토텔레스는 행복을 영혼의 지각활동으로 보았다. 그는 인간이 최종적으로 성취해야 하는 것은 현재의 만족이라기보다는 그 만족들이 모여서 변하지 않는 목적을 이루는 것이다. 이러한 목적을 이루기 위해서는 인간의 영혼(정신)이 절대적인 우위에 있어야 한다. 인간의 영혼은 이성적인 삶을 사는 것이다. 인간이 소유하고 있는 이성과 감성에서 균형을 유지하도록 하는 역할을 하는 것이다. ‘탁월함’이라는 것이 단순히 성취되었다고 해서 끝나는 것이 아니라 궁극적으로 성취해야 할 것이 무엇인가를 숙고하게 만드는 것이 영혼의 역할이다. 영혼은 인간이 이성적으로 탁월함을 실현하도록 이루는 것이다. 그래서 인간은 자신 안에 내재하는 영혼을 통해 자기실현을 이루는 것이다. 모든 인간이 자신의 역량을 발휘하면서 마지막으로 “영혼의 탁월함”에 이르게 되는 것이 행복이라고 보았다(김상봉, 2004a: 87). 아리스토텔레스는 행복은 자기실현에 달려 있다. 자기실현은 이성적 활동을 통해서 이룰 수 있는 것이다. 단지 눈에 보이는 것이 좋다고 해서 모든 것이 좋은 것은 아니다. ‘ 좋음’이란 영혼이 활발하게 활동을 해야 한다. 인간이 행복하기 위해서는 눈에 보이는 것이 전부가 되어서는 안 되는 것이다. 바라는 것을 성취했다고 해서 그것이 전부 혹은 궁극적인 목적이 될 수 없기 때문이다.

아리스토텔레스가 행복을 정의하는데 있어 이성의 역량을 강조했다면 에피쿠로스는 절제된 쾌락을 통해서 행복을 이룰 수 있다는 반론을 제기한다. 에피쿠로스는 아리스토텔레스와는 출발점이 다르다. 아리스토텔레스가 행복을 지향하는데 있어서 인간마다 다양한 ‘덕’을 추구할지라도 결국은 이성의 통제를 받아야 한다면 에피쿠로스는 인간이 추구하는 행복은 고통이 아닌 쾌락에 달려 있다고 보았다. 그 쾌락은 현재적이어야 한다. 과거 혹은 미래에 있을 즐거움이 아니라 현재 만족한 상태가 되어야 하는 것이다. 에피쿠로스가 찾는 행복은 현재 만족해서 즐거운 상태이며, 고통이 없는 상태를 일컫는다(2013c: 109). 다분히 주관적이며 자신의 마음상태에 행복이 달려 있다는 점에서 아리스토텔레스와는 차이가 있다. 하지만 에피쿠로스가 추구하는 쾌락은 정신적인 ‘ 좋음’에 달려있다. 육체적으로 만끽하는 차원과는 다르다. 아무리 육체적으로 즐거울지라도 마음이 기쁘지 않으면 행복할 수 없다. 마음이 행복함을 느껴야 비로소 행복한 것이다. 단순히 쾌락만을 추구하는 것과는 차이가 있다. 그래서 에피쿠로스가 언급하는 행복은 마음의 즐거움이 동반되어야 한다. 육체적으로 즐기는 것은 일시적이지만 인간의 마음이 기쁘고 즐거운 것은 변하지 않는 것으로 여겼다.

김상봉은 에피쿠로스의 쾌락주의는 인간스스로를 통제할 수 있는 것 자체가 행복을 추

2) 에우다이모니아는 행복(well-being)을 뜻한다. 여기서 행복은 쾌락이나 기쁨과 같이 어떤 심리적인 만족 상태를 가리키는 것이 아니다. 좋음 혹은 에우다이모니아는 업적과 달성 그리고 도덕적 탁월함을 의미한다. 따라서 우리가 사용하는 행복의 의미와는 차이가 있다(2011c: 241-242).

구하는 것이라고 했다. 즉 자신에게 만족하는 것이다. 사회보다는 개인에게 초점이 맞추어져 있다. 에피쿠로스는 인간이 추구하는 행복은 외적으로 채워지고 만족함을 누리는 것보다는 개인의 마음 상태에 따라 바뀔 수 있기 때문에 행복은 내면에서부터 시작된다. 행복의 시작은 마음에서 비롯되는 것이다. 인간의 내면이 채워지지 않고서는 참된 행복을 찾을 수 없다. 에피쿠로스는 쾌락주의를 주장하지만 맹목적인 쾌락을 옹호하는 것은 아니다(2004b: 148). 쾌락자체만을 추구해서 얻는 행복은 오래가지 않는다. 인간이 바라는 것에 대해 충족이 되었다 할지라도 또 다른 무언가를 계속해서 요구하기 때문이다. 따라서 에피쿠로스가 생각하는 행복은 육체보다는 마음에 동요가 없는 상태가 되어야 한다. 인간의 내면을 괴롭힐 수 있는 요소들을 제거해야 인간의 삶이 행복할 수 있는 것이다.

행복을 정의하는데 있어서 아리스토텔레스와 에피쿠로스의 견해는 차이가 있다. 인간에게 있어 최고의 선이 되는 것이 ‘행복’이라는 점에는 공통적이지만 의미상에서는 상당한 이견을 보인다. 이러한 견해는 행복을 정의하는데 있어서 보는 관점에 따라 상이하다는 것을 나타낸다. 그래서 아리스토텔레스는 다양한 욕구가 있지만 그것이 하나의 통일된 목적을 지향해야 하는 것으로 언급했다. 진정한 행복의 기준은 이성의 판단에 달려 있는 것이다. 인간의 이성을 통해서 변하지 않는 것을 추구한 것이다. 반면 에피쿠로스는 행복은 현재 만족하는 상태가 되어야 한다. 육체적으로 누리는 쾌락뿐만 아니라 마음의 쾌락까지도 즐거워야 하고 어떠한 불안도 동반되어서는 안 되는 것이다. 육체적인 쾌락은 또 다른 욕구를 불러일으키기 때문에 마음에 동요가 없는 쾌락이 채워져야 하는 것이다.

2. 아우구스티누스의 행복

아우구스티누스의 사상을 이해하기 위해서는 인간을 바라보는 관점이 중요하다. 그는 인간의 영혼(정신)을 신에게로 인도하는 것(김창환, 2003: 223)이 그가 생각하는 교육학의 과제이자 사상 전반의 문제의식이었다고 해도 과언이 아니기 때문이다.

인간의 영혼은 단지 소멸하는 공간에 머무는 것이 아니라 소멸하지 않고 지속될 수 있는 영적인 상태로 귀속되는 것을 의미했다. 그것은 신에게로 돌아가는 것을 뜻한다. 그래서 그는 인간이 신에게로 돌아가는 것이 행복의 초석으로 여겼다. 그리고 인간이 행복하기 위해서는 지식적인 차원에서 머무는 것이 아니라 그 지식을 통해서 신을 바라볼 때 올바른 지식으로 간주했다. 따라서 인간이 행복하기 위해서는 학교에서 배운 지식만으로는 진정한 행복을 누릴 수 없다. 단지 그것은 삶에 있어 유용한 것이지 절대적이지는 못하다. 적어도 인간이 행복하기 위해서는 신을 받아들이지는 못해도 신이 인간보다는 위대하다는 것을 아는 것이 선행 되어야 한다.

행복을 정의하는 개념은 다양하다. 동양과 서양의 관점이 다르듯이 행복을 정의하는데 있어서도 마찬가지이다. 하지만 아우구스티누스에게 있어서 ‘행복’은 분명한 기준과 관점이 있었다. 마치 저 멀리 보이는 배의 돛대를 향해서 파도가 쳐도 흔들림 없이 전진하는 보습과도 같다. 그에게 있어서 ‘행복은 인간이 신을 앎아 가는 여정’이다 라고 정의해도 무방하다. 그 만큼 신이 차지하는 부분은 절대적이다. 인간이 행복하기 위해서는 신을 아는 것에서 그치는 것이 아니라 소유할 때 가능하다. 바로 인간의 정신 안에 내재되어 있을 때 행복을 누릴 수 있기 때문이다

아우구스티누스는 인간의 유한성을 전제한다. 그 유한성이라는 것은 인간이 풀 수 없는 한계가 있다는 것이다. 하지만 소크라테스를 비롯한 고대희랍철학자들은 인간의 유한성을

인정하면서도 철학과 이성을 통해 인간의 유한성의 한계를 보완할 수 있다는 점에 주목했다.(2004c: 188) 이러한 생각은 지금의 교육이념에 까지 커다란 영향력을 미치고 있다는 사실에 대해 부인할 수 없다.

김상봉은 이성적이고 불가피한 한계를 종교적 신앙의 길을 통해 아우구스티누스는 새로운 모색을 했다는 점에서 서양윤리학의 역사에서 의의를 둔다. “모든 인간이 행복을 추구한다”는 점에서는 동일하지만 추구하는 행복에는 차이가 있다는 것을 아우구스티누스는 지적한 것이다. 단지 쾌락적이고 물질적인 요소를 통해서 행복을 추구하는 것은 영원한 행복을 누릴 수 없는 것이다. 오직 지속적인 행복만이 진정한 행복이 될 수 있다. 그런데 아우구스티누스는 유한하고 소멸하는 이 세상에서는 진정한 행복을 소유할 수 없다고 보았다. 인간이 진정한 행복에 참여 할 수 있는 것은 영원한 신의 존재에 들어갈 때만 가능한 것이다(2004d: 189). 진정한 행복은 어떤 행위와 배움을 통해서 가능한 것이 아니다. 진정한 행복은 신의 소유 여부에 달려 있다. 그 이유는 신만이 영원히 변치 않고 지속적으로 존재하기 때문이다. 아우구스티누스에게 있어서 행복은 인간의 육체를 통해서가 아니라 그 안에 내재된 정신을 거쳐 신을 바라볼 때 가능한 것이다. 그가 생각하는 행복은 성서의 표현처럼 바람에 이리저리 날리는 곡식의 껍질이 아니라 시냇가의 나무처럼 끊임없는 영양분을 공급받아서 지속되는 것을 의미한다³⁾.

인간이 추구하는 행복은 일시적이거나 쉽게 사라지는 것을 소유하고자 하는 것은 아닐 것이다. 누구나 몸과 마음이 안정을 갖고 오래 지속되기를 바란다. 하지만 이러한 행복은 인간이 습득해서 실행할 수 있는 여지의 것이 아니다. 배움을 통해서 채울 수 있는 것은 한계가 있다. 인간이 물질을 통해서 일시적인 쾌락을 추구할 수 있을지 모르지만 지속할 수는 없다. 그것은 인간이 완전할 수 없기 때문이다. 또한 앞에서도 언급했던 것처럼 인간의 한계성이다. 아우구스티누스는 이점에 있어서 분명하다. 인간의 출발은 스스로 존재하는 것이 아니라 신에 의해 피조된 것이다(고미숙, 홍경희, 2011: 6). 그래서 인간은 신에게서 행복을 찾아야 하는 것이다.

아우구스티누스가 전제하는 행복의 조건은 의외로 단편적이다. 다양한 덕목을 제시하거나 수행을 통해서 행복을 얻는 방법이 아니다. 또한 인식을 바꾸어서 행복한 삶을 영위하는 하는 것도 아니다. 단지 인간이 행복한 삶을 영위하기 위해서는 ‘신의 은총의 개입’(intervention of God’ grace)없이 불가능하다(M. Loriaux, 1992: 403). 인간에게 주어진 행복은 인간스스로 완성할 수 없다. 오직 신과 합일이 이루어질 때 진정한 행복을 영위(榮位)할 수 있는 것이다. 아우구스티누스는 인간이 행복하기 위해서는 다음과 같은 행복 체계의 필요성을 제시한다.

마음(mind)이 복종해야할 부분의 밑에 있으며, 마음보다 덜 귀한 것들의 위에 있으라: 마땅히 그 지배를 받아야할 분(God)의 밑에서 지배를 받으며, 지배해야할 것들의 위에서 지배하라는 것이다(김종흠 역, 1994: 281).

아우구스티누스는 인간의 영혼(정신)이 위치해야할 곳에 대해 자리를 선정해둔다. 그 이유는 “마음은 자체를 잊은 듯이, 악한 욕망으로 하는 일이 많기 때문이다”라는 점이다. 인간의 영혼은 자신이 종속되어야할 고유한 자리가 있다는 점에 대해 강조한다. 즉 신과 물질의 중간에 자리하는 것이다. 인간이 신을 넘어서는 결코 행복할 수 없다. 그 이유는 인간

3) 시편1편3절

이 신으로부터 피조 된 결과물이기 때문이다. 또한 인간이 물질 아래에 위치하는 순간부터는 절대 진정한 행복을 소유할 수 없다. 그것은 물질 자체는 소멸하는 것에 불과하기 때문이다. 그래서 인간은 행복의 원천이 되는 신의 밑에 위치해야 한다. 아울러 물질 위에 위치할 때 인간은 영원한 행복을 누릴 수 있다. 인간이 행복할 수 없는 이유 중의 하나는 물질을 자신의 위에 두기 때문이다. 소멸하는 물질을 마치 전부인 듯 두기에 인간의 영혼은 행복의 자리로 들어갈 수 없는 것이다. 이러한 질서가 정리 되지 못하기 때문에 진정한 행복을 소유하지 못하는 것이다. 현 교육이 추구하는 방법을 아우구스티누스가 언급하는 행복의 의미에 비추어 보면 어디에 위치하고 있는지를 쉽게 가늠할 수 있다. 왜 교육을 받고도 인간이 행복하다고 느낄 수 없는지에 대한 실마리를 찾을 수 있는 대목이다. 과연 인간이 받는 교육이 무엇에 초점을 맞추고 있는가와 더불어 바라는 것을 얻었다고 해서 행복한가라는 질문에서 찾을 수 있는 것은 행복은 소유 그 자체의 문제가 아니라 무엇을 소유하는가에 대한 문제이기 때문이다.

자신이 욕구하는 것을 갖고 있지 않은 사람은 행복할 수 없고 자신이 원하는 것을 갖고 있는 사람도 모두 행복한 사람은 아니라는 사실에 대해 우리 생각은 일치하는가? 라고 물었고, 그들은 모두 인정했다(박주영 역, 2010a: 24).

행복에 있어서 일차적인 문제는 바라는 것에 대한 소유이다. 그것은 기본적인 욕구를 충족시켜주기 때문이다. 하지만 여기에서 머물게 되면 진정한 행복을 얻을 수 없게 된다. 단순히 욕구를 충족시켜주는 것은 행복이 지속되지 않기 때문이다. 그래서 행복은 일시적이고 우연적인 것을 추구하는 것에서 항구적으로 지속될 수 있는 것을 바랄 수 있도록 깨달음을 주는 것이 아우구스티누스가 언급하고자 하는 것이다. 단지 사멸하는 것과 덧없는 것을 바라는 것은 소유에 대해 끊임없이 욕구하게 함으로 인해서 더 불행하게 만들기 때문이다. 하지만 행복해지기 위해서 지속적인 것, 가혹적인 운명도 인간으로부터 빼앗아 갈 수 없는 것을 준비해야 한다(2010b: 27)는 사실을 깨달을 때 진정한 행복은 시작된다.

아우구스티누스는 인간이 행복하기 위해서는 바라는 대상이 항구적이며 일시적인 것이 아닌 것을 바라고 소유할 때 행복할 수 있다고 보았다. 더 나아가서 인간이 바라는 대상은 신이 되어야 함을 분명히 한다. 신은 상실하거나 소멸하지도 않기 때문이다. 인간이 상실해 버릴 수 있는 대상을 사랑하는 것은 진정한 행복과 양립될 수 없는 영속적인 두려움으로부터 탈피할 수 없다. 결국 행복은 일차적으로는 인간이 바라는 대상의 문제이고, 다음으로는 그 바라는 대상을 어떻게 인식할 것인가에 대한 문제이다(김태규, 2011: 16).

행복에 있어서 대상의 문제는 인간이 물질보다는 그 상위의 것을 추구할 때 변함없는 행복을 누릴 수 있다. 그리고 그 대상을 인식하기 위해서는 인간의 육체와 지식으로 인식하는 것이 아니라 인간의 영혼을 통해서만 인식이 가능하다. 다시 말해서 인간이 추구하고자 하는 행복은 지식적인 차원에서 가능한 것이 아니라 신을 인식할 수 있는 안목이 필요하다는 것이다. 교육현장에서는 실제적으로 신에 대한 문제는 다루지 않는다. 그것은 개인적인 신앙의 문제로 간주 되어 왔기 때문이다. 하지만 이러한 결과는 공교육의 실패라는 오명을 안고 돌아왔다.

인간이 교육을 통해서 많은 지식을 축적했음에도 불구하고 지식교육이 주는 한계에 대해 다음과 같이 언급한다. 학교가 열심히 교육을 했음에도 불구하고 인간교육의 실패는 지식교육, 정서교육 혹은 도덕교육을 하지 않았기 때문이 아니라 교육 안에서 ‘종교적 차원의 상

실'에 그 책임을 둔다(유재봉, 2011: 133). 이러한 지적은 현 교육이 추구하고 있는 방향성에 대해 여실히 문제점을 드러낸다. 인간이 행복하기 위해서는 지식적인 차원에서만 접근하는 것은 한계가 있다. 인간이 추구하는 지식은 육체와 마찬가지로 변하거나 소멸될 수 있다. 하지만 신을 추구하는 지혜는 진정한 행복에 이를 수 있도록 한다. 지혜⁴⁾는 행복을 내포하고 행복은 신을 내포 한다(김태규: 1997a, 136)라는 것은 행복 자체는 인간이 인식한다고 해서 해결되는 문제가 아니다. 아우구스티누스는 '행복'이라는 그 언어 안에 이미 영원히 소멸하지 않고 지속적으로 변하지 않는 '신'의 의미가 내포되어 있는 것으로 보았다. 따라서 인간이 진정한 행복을 추구하기 위해서는 신을 아는 지혜가 필요하다는 것을 역설하는 것이다.

Ⅲ. 교육과 행복의 연관성

1. 교육으로서 행복

아우구스티누스에게 있어서 행복은 인간보다 더 우월한 것을 찾아가는 여정이다. 즉 인간이 생각하고 누리는 것이 최상의 것이 아니라는 것을 깨닫는 것이다. 상실한 가능성이 없는, 확실성을 가지고 인간이 향유할 수 있는 것이 없다면 결국 인간이 그 자리를 대체해야 한다(1997b: 139). 하지만 아우구스티누스는 인간이 행복하기 위한 최고의 조건으로 서슴없이 인간의 '영혼(정신)'을 상정한다. 또한 그 영혼 안에 신이 점유할 때 진정한 행복을 누릴 수 있다는 것이 '행복의 논리'이다.

행복에 대한 견해는 다양하다. 물론 여기에서 다양한 견해에 대해 살펴볼 수는 없지만 공통적으로 추구하는 점이 있다. 바로 그것은 인간이 추구하는 행복이 우연한 것이 아닌 영원한 것이 되기를 바란다는 것이다. 소크라테스를 비롯한 고전적 견해에 속하는 그리스인들의 생각이었다. 이러한 관점은 행복은 일시적인 것이 아니고, 삶 전체 혹은 전체적 삶의 경향에 적용되는 개념이다(2008b: 24). 사실 행복을 정의하는데 있어서 인간의 흔들림 없는 '영혼(정신)'을 상정했다는 점에서는 아우구스티누스와 그리스인들의 견해에는 별반 차이가 없다. 오히려 유사한 점들이 드러난다. 소크라테스와 플라톤, 아리스토텔레스 역시 행복은 물질이 아닌 '정신'에 있음을 강조했다. 인간이 삶의 궁극적으로 추구하는 행복은 환경과 감정 기복에 따라 변화를 수반하는 것이 아니다. 인간의 영혼(정신)을 상정했다는 점에서는 유사하지만 그 정신이 무엇을 추구하는 가에는 차이가 드러난다.

인간이 추구하고자 하는 행복은 변함이 없고 요동하지 않는 분명한 것이어야 했다. 이러한 행복만이 진정한 행복이 될 수 있기 때문이다. 아우구스티누스에게 있어서 행복은 지적인 활동이나 욕구를 충족함으로 오는 것이 아니었다. 인간의 정신 안에 동요 없이 자리 잡고 있어야 할 신에 대한 사유이다. 합리성을 통해 얻어지는 행복은 소크라테스를 비롯한 플라톤과 아리스토텔레스가 추구했던 것이다. 그들은 인간이 소유하고 있는 합리성의 완전한 발휘만이 가장 신성한 영역인 것이다(이지현외3인, 2008: 25).

사실 합리성의 완전한 발휘는 현 교육에 가장 큰 영향력을 주고 있는 부분이기도 하다. 하지만 그에 따른 부작용도 크다는 점이다. 가령 학교 교육을 통해서 인간이 어떤 행복을 누리고 있는가라는 질문에 대해서는 명확하게 대답을 할 수 없다는 것이다. 또한 교육을

4) 예지의 세계에 대한 앎이란 뜻과 함께 예지의 세계에 대한 앎을 획득하고 난 후, 그것을 중심으로 생겨나는 인식 영역 전체의 새로운 앎의 체계까지도 시사한다(양명수, 1999: 91).

받고 나서 삶의 현장에서 누리는 체감지수는 높지 않다. 마치 행복이 통계 수치상으로 드러나는 것처럼 비춰지기도 한다. 학교는 취업률, 진학률 등을 거론하면서 개개인의 행복지수를 평가한다. 또한 현대사회는 행복해지기 위해서 소비를 더 많이 하도록 강조하고 특정 상품이 행복을 가져올 것이라고 설득하고 있다(2012b: 180). 인간이 추구하는 진정한 행복은 행복지수의 척도와 소비심리에서 드러나는 것이 아니다. 교육을 통해서 행복이 드러나야 하는 부분은 인간이 자신의 가치를 아는 것이다. 단지 소비나 성취를 통해서 욕구를 채우는 것으로 끝나는 것이 아니다. 현재 자신에게 없어도 만족할 수 있는 정신적인 여유함을 배우는 것이 필요한 것이다. 아우구스티누스의 ‘행복’ 개념이 현대사회에서도 중요한 의의가 있는 이유는 현 사회와 교육에서도 물질적 세계관과 생명관이 동일하게 드러난다는 점에서다(정현숙, 2011: 102).

아우구스티누스의 행복론은 일시적이거나 현재의 쾌락만을 위해서 추구하는 행복에 대해 수정을 가하는 역할을 한다. 아울러 인간이 받는 교육에 있어서 누락된 부분에 대해 반성할 수 있는 계기를 마련해준다. 물론 다양한 관점에서 행복을 논의할 수는 있다. 하지만 교육을 통해서 인간이 행복한 삶을 살고 있지 않다면 과감하게 반성할 수 있어야 한다. 실제로 교육이 이러한 부분을 감당해야 한다. 그렇지 않으면 인간의 여생에서 오랜 시간동안 받는 교육이 무의해질 수밖에 없다. 교육이 인간의 유한성을 채우기 위해 지성적인 측면에서만 전진하는 것은 또 다른 과오를 유발시킬 수 있다. 학교교육에서 인간을 교육하기 위해 수많은 노력을 해왔다. 그럼에도 불구하고 학교교육은 중요한 것을 놓치고 있다는 평가를 받고 있다. 우리나라의 경우 가장 대표적인 예가 입시제도일 것이다. 최근 들어서는 입시제도에 한국사를 시험에 다시 도입해야 하는가에 대한 논란이 있었다. 이러한 논란이 일어나는 것은 교육의 역할이 제대로 기능을 발휘하지 못하기 때문이다. 입시제도는 교육에 있어 핵심적인 역할을 하는 것이 아니다. 그런데 우리의 교육은 입시제도가 마치 교육의 모든 것을 대변해주는 듯 한 인상을 심어주었다. 또한 성공지향적인 교육의 역기능을 부각시켰다(최관경, 2010: 42). 이러한 교육의 부작용이 과연 어디에서 출발했는가는 앞에서도 언급했지만 인간의 한계를 뛰어넘고자 하는 발상에 기인한다고 볼 수 있다. 이성적 기능에만 충실하게 지향한 결과로 여겨진다.

교육이 제 기능을 찾기 위해서는 인간의 전인적인 차원을 고려해야한다. 인간이 누릴 수 있는 다양한 측면들을 종합적으로 볼 수 있는 안목을 키우는 교육이 이루어져야 한다. 바로 그러한 것이 교육을 통해 인간이 행복한 삶을 누릴 수 있도록 기회를 주는 것이다. 아우구스티누스는 다음과 같이 언급한다. “모든 사람은 행복하기를 원하는 것이지 비참한 삶을 원하는 것이 아니다(All of you want to be happy(beat) and you do not want to be miserable)”.

인간은 누구나 행복하기를 원한다. 물론 이 명제에 대해서 모두가 찬성하는 것은 아니다. 하지만 행복자체에 대해 부정하는 인간은 극히 드물 것이다. ‘누구나’ 혹은 ‘모든’ 사람이 행복한 삶을 원하지 않을 지라도 대다수의 사람이 원한다는 것은 자명한 사실이다. 그것은 인간이 추구하는 목적이 비참한 삶을 원하는 사람은 없기 때문이다. 행복은 현실을 떠나 있을 수 없다. 그 이유는 행복함의 주체는 인간이기 때문에 행복은 일차적으로 사고(지적인 능력)를 통해 부여된다(2000b: 304). 불가피하게도 교육을 통해서 인간에게 행복은 가르쳐질 수밖에 없다. 아우구스티누스는 행복은 인식과 분리될 수 없다고 언급했다. 인식은 교육을 통해서 인간에게 고유하게 주어진 영역이다. 그러므로 교육은 단순히 지식적인 차원에서만 전달되는 것이 아니라 인간이 즉흥적이거나 일시적인 측면에서 삶에 대해 사유하지 않

도록 해야 한다. 진정한 행복을 사유할 수 있도록 하는 것이 교육의 일차적인 임무가 되어야 한다.

2. 행복으로서 교육

아우구스티누스는 행복의 가장 중요한 요건으로 “사람이 행복하게 살려면 우선 실지로 살아 있어야 한다”라고 언급했다. 행복은 인간이 이 땅에 살아 있는 동안 누릴 수 있다는 것은 분명하다. 살아 있음에도 행복을 누리지 못하는 것은 잘못된 것을 추구하고 있기 때문이다. 인간이 행복을 추구한다고 해서 모두 행복한 것은 아니다. 적어도 그 행복자체가 욕구를 충족시켜 줌으로 인해서 오는 만족감이라면 또 다른 욕구를 충족 시켜줄 수 있는 것을 계속해서 찾아야 하기 때문에 피곤한 삶이 연장될 것이다. 한나 아렌트(H. Arendt)는 “소유하려는 욕구는 상실의 두려움”으로 전거되기 때문에 인간이 행복할 수 없다는 것이다. 그래서 인간이 추구하는 행복이 바른 것인지를 아우구스티누스는 묻고 있는 것이다.

“행복하고자 하는 소원은 모든 사람이 같지만 행복 자체에 관해서는 소원이 매우 다양하다.” 사람마다 행복을 원하는 것은 같아도 내용은 다를 수 있다. 행복 그 자체의 본질은 같아도 종류는 다양하게 나타날 수 있다는 것이다. 하지만 종류에 따라 변하는 행복은 진정한 행복이 될 수 없다. 그것은 단지 바라는 것에 대해 채우는 것에 불과하기 때문이다. 그렇다면 아우구스티누스가 생각하는 행복의 본질은 무엇인가? 그가 생각하는 행복의 본질은 인간이 살아있을 때뿐만 아니라 죽어서도 변하지 않고 지속되는 것을 의미했다. 쉽게 변하는 것이 아니다. 단지 충족되었다고 해서 모든 것이 행복이 될 수 없다. 예컨대 행복은 있거나 없거나 동일한 상태를 유지하는 것이다. 아우구스티누스의 표현을 빌리면 영원성이 없다면 행복이 있을 수 없다는 것이다.

이런 결론이 도출된다. 사람은 모두 행복한 생활을 안다는 것이다(서유경 역, 2013: 48). 그래서 사람들은 성취하고자 노력한다. 자신이 원하는 것을 소유하기 위해 최선을 다한다. 때로는 자신이 원하는 것을 얻지 못할 때는 스스로 목숨을 포기하는 경우도 있다. 하지만 이러한 행복은 올바른 행복이라고 말할 수 없다. 안타깝게도 학교현장에서 성적을 비관해서 자살하는 경우가 종종 있다. 현재 자신에게 있는 것이 ‘행복하기 위한 조건’인지 아니면 ‘행복을 위한 준비’인가에 대한 판단이 있어야 한다. 비록 행복하기를 원한다 할지라도 그 행복이 무엇을 위한 행복이고 무엇을 추구해야 하는가가 중요하기 때문이다.

행복한 사람은 모두 그 원하는 것을 얻었지만, 원하는 것을 얻은 사람이 모두 곧 행복한 것은 아니다. 원하는 것을 가지지 못했거나 바르지 못한 소원을 이룬 사람들은 불행하다. 그러므로 원하는 것을 모두 얻었고, 동시에 그릇된 것을 원하지 않는 사람만이 행복하다(김종흠 역, 1994: 347-348).

인간의 행복은 바라는 대상에 따라 달라질 수 있다. 무엇을 바라고 얻는가에 따라 행복이 결정될 수 있기 때문이다. 아우구스티누스는 인간이 행복을 추구하고 그것을 얻기를 바라지만 행복에서 멀어지게 하는 것을 택하고 있다고 말한다. 원하는 것을 모두 얻기를 바라거나 혹은 행복을 위해서 수단과 방법을 가리지 않고 획득하는 경우일 것이다. 그리고 원하는 것을 얻지 못한 사람보다 원하는 악을 얻은 사람이 덜 불행하기 때문에 행복에서 멀어지게 하는 요인이라고 아우구스티누스는 말한다. 인간이 행복하기 위해서는 어떤 것이든 소유하거나 욕구를 충족시켜야 행복이라고 생각한다. 그러나 이러한 행복은 진정한 행복

이 될 수 없다는 것은 굳이 교육을 받지 않더라도 아는 사실이다. 하지만 현실에서는 양상이 다르다. 아무리 학교교육을 많이 받았을 지라도 자신이 원하는 것을 성취하지 못할 경우에는 불행한 사람이 된다. 그리고 모든 인생이 끝나는 것처럼 여긴다. 예컨대 이런 현상은 쉽게 찾아볼 수 있다. 자신이 원하는 학교에 진학했거나 어렵게 취업의 관문을 통과했을지라도 끊임없이 다음 단계를 준비해야 한다는 상실감은 만족을 줄 수 없기 때문이다. 그래서 마치 행복은 계속 추구해야 하는 것으로 오인하기 쉽다.

아우구스티누스는 진정한 행복에 대해 언급하면서 다양한 견해를 언급하지 않는다. 행복은 소유해야 하는 것이고, 또 소유 했다면 무엇을 소유했는가도 중요하기 때문이다. 다시 말해서 인간이 추구하는 행복의 종류는 다양할 수 있지만 행복 그 자체의 본질은 우연성이 아닌 영원성이 되어야 한다는 것이다. 그래서 그는 인간의 육체는 행복을 위한 준비이며 조건에 불과한 것이라면, 진정한 행복은 인간의 영혼(정신)에서 시작 한다고 보는 것이다.

행복은 교육에 있어서 중요한 요소이다. 인간이 바르게 살게 하는 도덕적인 의미도 포함 되어 있을 뿐만 아니라 인간이 무엇을 추구해야 하는 가에 대해 말해주기 때문이다. 행복하기 위한 조건만을 충족하다보면 행복과는 멀어진다. 학교교육에서 놓치고 있는 부분이 바로 이점이다. 행복자체를 고민하기 보다는 행복을 얻기 위해서 무엇을 충족해야 하는가에 대해 교육을 하고 있다는 것이다. 진정한 행복은 일시적으로 채워져서 만족을 주는 것이 아니라 변함없이 지속되어야 하는 것이다. 인간의 욕구에 따라 판단하는 것은 실수가 있다. 그래서 아우구스티누스는 행복에 대해 인식 한 후 그 인식한 행복이 올바른 것인지에 대해 판단해야 한다고 언급한다. 올바름에 대한 판단의 기준은 소멸하지 않는 행복의 주체인 신을 소유했는가의 여부에 달려있다.

아우구스티누스는 행복하기 위해서 다양한 소원을 끊임없이 채워가는 것은 결국 불행하게 만든다고 본다. 이런 논리라면 행복은 부족함이 없어야 한다는 결론에 이른다. 하지만 부족함이 없어진다고 해서 행복에 이를 수 있는가에 대한 답변은 부정적이다. 행복은 부족함에서 자유로워야 하기 때문이다(2010c: 47). 자유롭다는 것은 소멸하는 것으로부터 자유하고 신을 소유함으로 오는 만족함을 누린다는 것이다. 따라서 진정한 행복이 무엇인지를 인간이 깨달을 수 있어야 한다. 교육을 받고 인간이 무엇을 추구하며 살아가야 하는 지를 얻어야 좋은 교육이 된다. 아우구스티누스는 행복이라는 개념을 통해서 인간이 행복하기 위해서 어떠한 교육을 받아야 행복한 삶을 추구할 수 있는지에 대해 제안하는 것이다.

IV. 교육목적으로서 행복

교육이 추구하는 최고의 선은 과연 무엇인가라는 질문에 대해 오인택은 다음과 같이 대답한다. “교육은 언제나 어디서나 그 시대를 살던 인간들이 공유하고 있는 최고 가치의 실현이요 이상적 인간상의 구현”이다. 사실 인간이 생활하는 동안 교육은 최고의 가치를 부여하는 역할을 해야 한다. 하지만 이러한 이념과는 상당히 상반된 모습을 드러내고 있다. 아쉽게도 교육의 목적에는 다양한 이념이 포함 되어 있지만 진정으로 인간이 추구해야 할 가치를 세워주는 부분이 약하다는 점이다. 이 부분에 대해서는 더 깊은 연구가 필요하다는 점만 제시하고자 한다.

아우구스티누스는 인간이 추구하는 가치를 ‘행복’으로 보았다. 그 행복은 잠시 있다가 사라지는 것이 아니라 인간의 내면 깊숙한 곳에 자리함으로 인해서 방향을 잡아주는 역할을 하는 것이다. 그래서 인간이 성취한 결과에 따라 행복과 불행이 나뉘는 것이 아니다. 결과

적으로 행복과 불행은 양면적인 성격을 띤다. 인간이 바라는 것에 대해 이루어졌다면 행복한 것이요 반대의 결과가 나타나면 불행하기 때문이다. 하지만 인간이 추구하는 행복이 이렇게 결과나 환경에 따라 뒤바뀐다면 그 자체로 불행하다. 왜냐하면 결과에 따라 행복하고 불행하다는 것은 제로섬게임(Zero Sum Game)에 불과하기 때문이다. 인간이 존재하는 동안 경쟁 관계는 불가피하다. 그렇지만 경쟁관계의 성패에 따라 인간이 고유하게 추구하는 행복에도 적용된다는 것은 잘못된 것이다. 바로 행복의 기준 자체가 바르지 못하다는 결론 밖에 도출되지 않는다.

교육은 인간을 다루는 학문이다. 인간이 무엇을 추구하고 어디에 가치를 둘 것인지에 대해 가르치는 것이다. 그리고 인간이 자아실현을 통해 보다 나은 삶을 추구할 수 있도록 역량을 키워주는 역할을 해야 한다. 그러나 교육이 추구하는 본연의 모습은 상실되었다는 평가를 자주 받는다. 그 이유는 교육이 지나치게 지적 탁월성의 관계에서 교육의 목적을 조명한다는 점이다. 그로 인해서 경쟁 혹은 성공지향적인 가치만이 전부인 듯 비춰지는 결과를 초래했다. 마치 학교에서 배우는 교과교육이 교육을 대변해주는 것과도 같다.

학교 교육이 지적탁월성의 관계에서 교육을 시행하는 것은 형식적인 측면⁵⁾에서만 접근하기 때문이다. 바람직한 교육이 되기 위해서는 개인과 사회를 생각하는 통합교육이 되어야 한다. 예컨대 인간은 스스로에 대한 행복추구와 더불어 타인에 대한 배려를 생각하는 도덕적 추구가 공존(유호중, 2004: 242)한다. 그러나 학교 교육은 불균형적 모습을 드러낸다. 인간이 행복을 증진시켜서 바람직한 삶을 추구하도록 돕기보다는 도덕을 가르치는 데에만 열정을 쏟고 있다는 것이다. 단지 규칙을 전수(import)하는 역할만을 하는 것이다. 따라서 인간이 교육을 통해서 전인적인 삶을 회복하기 보다는 오히려 균형성을 상실함으로 인해 불행이 시작된다고 볼 수 있다.

인간이 행복한 삶을 추구한다는 것은 자명하다. 하지만 이러한 사실이 교육에서 단지 관심 주제로 끝나는 서는 안 된다. 인간이 ‘최고의 가치를 실현하고 이상적 인간상의 구현’을 추구하는 것을 교육으로 여긴다면 ‘행복’의 개념이 교육목적에 반영되어야 하는 것은 당연한 결과이다. 아우구스티누스는 행복을 통해서 인간이 삶의 가치를 발견할 수 있다고 보았다. 인간 스스로 행복하다고 여기는 것이 과연 진정한 행복인가에 대해 물음을 던지면서 행복의 개념을 찾기 시작한 것이다. 인간이 불행하게 되는 것은 끝없는 욕망을 추구하는 것이고 성취된 욕망에 대해 바른 것인지에 대해 반성하지 못하기 때문이다.

행복의 개념이 교육목적으로서 가능한가는 교육이 추구하는 이념에 들어있다. 교육이 추구하는 것은 인간이 행복한 삶을 살기 위해 준비시켜주는 것이 목적이 되어야 하기 때문이다. 더불어 교육을 통해서 올바른 가치를 발견하고 그것을 실현할 때 이상적인 교육이 되는 것이다. 그러나 이러한 교육의 이념은 중세를 거쳐 계몽주의 시대 들어오면서 편향된 모습을 나타냈다. 앞에서 지적한 것처럼 교육에서 종교적 차원이 상실되었다는 것이다. 이러한 지적은 교육자체의 현실과 이상에서 ‘이상(理想)’ 적인 측면의 상실이기도 하다. 아우구스티누스의 행복 개념은 이런 측면에서 유용성이 크다. 인간이 행복을 추구하는데 있어서 소유만으로 끝나는 것이 아니라 그 소유한 것이 진정한 행복인가를 ‘신’이라는 대상을 통해서 가늠하게 해준다는 것이다. 진정한 행복은 소멸되지 않아야 한다. 영원히 지속되는 것이 진정한 행복이 될 수 있기 때문이다. 그래서 아우구스티누스는 진정한 행복은 인간이 무엇을 향해 가야하는가에 대한 근본적인 질문에 대해 숙고하도록 만들어 준다.

나딩스(N. Noddings)는 행복이 교육 목적으로 좋은 개념이 될 수 있는 반면에 지나치게

5) 형식적 측면은 정형화된 교과교육을 가리킨다.

비형식적으로 치우칠 수 있는 부분에 대해 지적했다. 이처럼 ‘행복’의 개념이 단순히 인간의 욕구를 충족시켜주거나 소유했다는 개념에서 멈춘다면 나딩스의 우려처럼 주관적이거나 비형식적인 교육으로 전락할 수 있다. 그러나 아우구스티누스가 생각하는 행복의 개념은 지식이나 배려, 성숙을 최고의 덕목으로 보는 것이 아니라 인간보다 우월한 신을 소유하는 것으로 보는 것이다. 인간이 진정한 행복을 소유하게 되면 부족한 것에 대해서 만족할 수 있는 삶을 살 수 있게 된다. 바로 신이 인간의 정신 안에 내재하기 때문이다. 그것은 현재 지향적이면서 미래를 볼 수 있는 안목이 내포되어 있는 것이다. 인간이 ‘삶’과 ‘죽음’의 자리에서 삶의 입장에서만 교육이 이루어지는 것은 결코 바람직하지 못하다. 삶의 측면에서만 이루어지는 교육은 단편적인 교육에 불과하다. 진정한 교육이 이루어지기 위해서는 죽음 이후에 대한 교육도 이루어져야 한다.

죽음 이후에 대한 교육은 인간이 추구하는 지성적인 측면에서만 이루어지는 교육이 아니다. 신을 자신의 내면에서 발견할 수 있는 교육이어야 한다. 신을 소유했다는 것은 지혜를 소유한 것이고 행복도 소유한 한 것이 되기 때문이다(1997c: 138). 아우구스티누스는 인간이 행복을 소유하기 위해서는 지식을 통해서 사물에 대한 올바른 판단을 하는 부분도 있는 반면에 인간이 신을 이해함으로 인해서 수반되는 행복이 가치가 있다는 것을 깨달을 수 있는 지혜를 소유해야 한다는 것이다. 아우구스티누스의 행복 개념의 특성은 바로 이점에 있다. 즉 인간이 소유하고 있는 이성 안에서만 국한 시키는 것이 아니다. 인간의 한계에 대해 인정하고 신성한 영역을 상정한다는 점이다. 그렇기 때문에 ‘지혜’의 개념을 도입해서 인간이 추구하는 진정한 행복을 바라볼 수 있도록 한다. 신을 보거나 소유하게 된다는 의미는 진정한 행복이 무엇인지를 볼 수 있도록 하기 때문이다.

아우구스티누스의 관점에서 행복은 인간이 반드시 교육을 받고 소유해야 하는 개념이다. 인간이 살아가는 동안 어떠한 목적으로 살아야 하고 자신의 한계가 있다는 것에 대해 배우는 시간이 되기 때문이다. 그래서 아우구스티누스의 행복 개념은 교육목적으로서 포함되어야 할 충분한 가치가 있다. 인간이 생존하는 동안 삶의 관점에서 교육에 해당되는 부분이고, 죽음이후의 영원한 행복을 소유하기 위한 종교적 차원의 교육도 포함하고 있기 때문이다.

V. 결론

아우구스티누스는 인간이 추구하는 삶 자체를 행복으로 보았다. 인간이 일생을 살아가면서 추구하는 행복이 무엇을 추구해야 진정한 행복을 소유할 수 있는지에 대해 제시하는 것이다. 결국 신을 통해서 진정한 행복에 이를 수 있다. 물론 그가 생각하는 신의 개념은 자신이 경험한 종교적인 ‘신’ 만을 의미하는 것은 아니다. 신을 소유했다고 생각하는 사람은 자신의 삶에서도 그에 합당한 모습이 나타나야 한다. 단지 행복 자체를 수단으로 여기는 것이 아니다. 행복을 소유함으로 인해서 추구하는 가치가 달라져야 한다.

지금까지 인간이 교육을 받고 성공하는 것에 우선 점을 두었다면 그것은 소멸하는 것에 불과하다. 왜냐하면 모든 사람이 교육을 통해서 성공할 수 있는 것이 아니기 때문이다. 그러한 목표는 제한된 사람만이 누린다. 하지만 우리 사회는 이것이 마치 행복인 듯 착각하고 있다. 그러나 아우구스티누스는 모든 사람이 추구하는 행복에 대해 제한하지 않는다. 행복은 누구든 추구할 수 있는 것이고 소유할 수 있는 것이다. 정형화된 형식에 의해 단계적으로 올라가서 성취하는 것이 아니다. 단지 행복의 출발점이 무엇이 되어야 하는지에 대해 설명할 뿐이다. 인간이 추구해야 할 것이 어디에 있는지를 사유하게 하는 것이다.

행복의 개념을 설명하는 것은 다양하다. 또한 수많은 견해를 피력한다. 하지만 인간의 특정한 부분을 계발시켜서 이루는 것이 진정한 행복이 될 수 없다. 아우구스티누스는 인간이 무엇을 소유해야하고 소유하지 말아야 하는 것에 대해 설명한다. 바로 이것이 그의 행복 개념에 나타나는 특성이다. 즉 인간은 신 밑에 물질 위에 위치해야 한다. 신을 넘어서 자신의 존재에 대해 과신(過信)하는 것은 과욕(過慾)이 된다. 그리고 지나치게 물질을 추구하는 것은 자신에 대해 순간적인 만족을 줄 뿐이다. 그래서 진정한 행복은 인간이 무엇을 목표로 살아야 하는지에 대해 기준을 제시한다.

아우구스티누스에게 있어서 행복은 바라는 것의 소유 여부가 아니라 무엇을 추구하며 살아가는가이다. 학교라는 울타리에서 인간이 교육을 받을 때만 행복한 것이 아니라 학교를 벗어나서도 올바른 가치를 추구하며 자신의 미래를 세우는 것이 필요하다. 하지만 현재 우리가 받고 있는 교육 안에는 학교를 떠나서는 다음에 대해 충분하게 생각할 수 있는 힘이 없다. 그것은 교육의 목적이 추구하는 것이 과연 어떤 것인가를 잘 대변해준다. 인간이 교육을 받고서도 자신이 원하는 것을 성취하지 못해도 전부가 아니라는 것을 가르쳐야 한다. 그리고 학교에서 받은 교육을 통해서 자신을 돌아보고 진정한 행복이 무엇인가를 생각할 수 있도록 해야 한다. 이러한 부분이 교육 목적에도 내포 되어야 한다. 인간이 무엇을 추구하며 살아가야 하는지에 대해 고민하고 자신의 위치를 올바르게 세울 수 있는 교육이 필요한 시점이다.

참고문헌

- 고미숙, 홍경희(2011). “아우구스티누스의 인간론과 교육사상.” 『인문학논총』 25, 313-341.
- 김상봉(2004). 『호모에티쿠스』. 한길사.
- 김태규(1997). “아우구스티누스의 행복론.” 『일립논총』. 5, 101-120.
- (2011). 『아우구스티누스 사상의 이해』. 성균관대학교출판부.
- 박선목(2000). “삶의 질을 높이기 위한 동서양의 행복론.” 『부산대학교 인문학 연구소』. 55, 303-399.
- 박의경(2009). “종교적 좋은 삶과 정치적 좋은 삶.” 『21세기정치학회보』. 19(3), 51-71
- 송인숙 외4인(2012). “행복론 관점에서 본 현대 소비문화의 특성에 대한 비판적 검토.” 『소비문화연구』. 15(1), 179-200.
- 양명수(1999). 『어거스틴의 인식론』. 한들출판사.
- 유호종(2004). “행복교육과 도덕교육.” 『도덕교육연구』. 16(1), 237-256.
- 연세대학교 교육철학연구회 편(2003). 『위대한 교육사상가들 I』. 교육과학사.
- 유재봉(2011). “교육의 종교적 차원과 그 정당화.” 『신앙과 학문』. 16(2), 131-146.
- 이명신(2012). “교육과 행복에 관한 탐구.” 『특수교육교과교육연구』. 5(2), 1-22.
- 이상형(2013). 『철학자의 행복여행』. 역락.
- 정현숙(2011). “아우구스티누스 행복론의 종교교육적 의의.” 『종교교육학연구』. 35, 101-120.
- 최관경(2010). “한국교육의 문제점과 개선방안.” 『한국교육사상연구회학술논문집』. 50, 32-56.
- Augustinus, A. L(386). *De beata vita by Aurelius Augustinus*. 박주영 역(2010). 『아우구스티누스 행복론』. 누멘.
- (399-419). *De Trinitate*. Edited by Gareth B. Matthews(2002). *On the Trinity*. 김종흠 (1994). 김종흠 역(1994), 『삼위일체론』. 크리스찬다이제스트.
- H. Arendt(1929). *Love and Saint Augustine*. 서유경 역(2013). 『사랑개념과 성 아우구스티누스』. 텍스트.
- M. Loriaux(1992). ‘*The Realists and Saint Augustine: Skepticism, Psychology, and Moral Action in International Relations Thought*. 『International Studies Quartely』 36(4).
- Noddings, N. (2005). *Happiness and education*. 이지현외 3인 역(2008). 『행복과 교육』. 학이당.
- Willam J. Prior. (1991). *Virtue and Knowledge: An Introduction to Ancient Greek Ethics*. 오지은 역(2011). 『덕과 지식, 그리고 행복』. 서광사.

대학원 세션_1-2

세계관으로서의 종교교육

정문선 (성균관대학교 박사과정)

본 논문은 공교육으로서의 종교교육의 가능성을 정당화 하는 것과 동시에 현재 우리나라에 적합한 종교교육의 유형 내지는 성격을 드러내는 데 그 목적이 있다. 공교육으로서의 종교교육의 정당화는 한편으로는 가치중립주의 비판을 통해, 다른 한편으로는 전인교육의 필수적인 차원이라는 점을 드러내는 것으로 논증하고자 했다. 오늘날 자유민주주의 사회에서 종교는 ‘가치중립성’이라는 미명하에, 개인적 경험과 관련되는 것으로써 사적영역에 국한되어야 하는 것으로 이해된다. 그 결과 종파교육으로서의 종교교육은 서구 공교육에서 점차 배제되어 왔다. 한편 우리나라 공교육에서 교양교육으로서의 종교교육은 전혀 이루어지고 있지 않으며, 종교계 사립학교에서만 종파교육적 종교교육이 제한적으로 이루어지고 있는 실정이다. 그러나 교육의 궁극적인 목적이 전인교육이라고 한다면, 종교적 차원을 가르쳐야 한다. 왜냐하면 종교는 그 자체가 총체적 세계의 일부이면서 동시에 다른 영역의 지식으로 하여금 총체적 세계를 볼 수 있는 마음을 형성하기 때문이다. 그렇다면 교육에서 종교적 차원을 가르치는 것은 어떤 방식으로 이루어져야 하는가? 이 문제에 대해 본 논문에서는 종교교육을 ‘세계관 교육’으로 볼 수 있는 가능성을 검토하고자 한다. 이것을 위해 하이데거를 비롯한 여러 사상가들의 ‘세계관’ 개념과 피터스(Peters, R. S.)의 ‘교육’의 개념 분석과 가다머(Gadamer, H. G.)의 ‘자기도야로서의 교육’ 아이디어를 통해 ‘세계관 교육’으로서의 종교교육의 의미를 드러내고자 한다. 단적으로 말하면 세계관 교육으로서의 종교교육은 진정한 진리에의 헌신을 가능하도록 한다는 점에서 교육의 목적도 만족시키면서 종교의 목적도 만족시킬 수 있을 것으로 기대된다.

주제어: 공교육으로서의 종교교육의 정당화, 가치중립주의, 전인교육, 세계관, 교육, 세계관 교육으로서의 종교교육

I. 서론

교육은 어떤 종류의 교육이든 간에 그것이 지향해야 할 가치들(values; aims; goals)이 있다. 그런데 시대적 요청에 따라 가치들의 우선순위는 부침(浮沈)을 겪어왔다. 지난 20세기는 전반적으로 모더니즘이 팽배한 시대였다. 모더니즘의 가장 큰 특징은 초월적인 형이상학적 차원, 종교적 차원을 배제한 것이다(강영택 외, 2013: 31). 1970년대 후반 이전까지 교육의 중심적 가치는 단적으로 말하면 지식, 이성, 과학이었다. 그러나 1970년대 후반 이후 등장한 포스트모더니즘은 이전 세대에서 제외되어 왔던 종교적 차원에 대해 다시 이야기하기 시작했다. 헌팅턴은 21세기는 종교의 시대로 시작되었다고까지 말한다(새뮤얼 헌팅턴, 2004: 438).

종교는 우리 삶 속에 깊이 자리 잡고 있으며, 사실 큰 영향을 주고 있다. 그러나 신기하게도 우리나라에서 종교교육은 아직 적극적으로 다루어지는 주제는 아니다. 그 이유는 자유민주주의 사회에서 종교는 사적영역에 국한되는 것으로 여기는 암묵적 합의 내지는 타당성 구조 때문이다. 특정 종교의 선택은 여전히 개인의 고유 권리이다. 그러나 그렇다고 해서 종교교육 자체가 불가능하거나 사적영역에만 국한되어야 하는 것은 아니다. 왜냐하면 우리가 의식하든 못하든, 인정하든 인정하지 않든 간에 우리는 어떠한 입장에 서 있기 때문이다. 우주에는 중립적인 사실들이란 존재하지 않고 오직 하나님에 의해 창조된 사실들만이 존재하기 때문에 중립성이란 가능하지 않다. 인간은 하나님의 해석을 받아들이든지 아니면 스스로 자신이 신이 되어 자기 자신의 우주의 의미를 창조하려고 시도하든지 할 뿐이다(창 3:5, 러쉬두니, 2007: 60). 사실이란 해석의 문맥 속에 놓여 있으며, 해석들은 이론 이전의 종교적 전제들에 근거하고 있다(러쉬두니, 2007: 29, 36). 이와 같이 인간은 누구나 어떠한 관점을 가질 수밖에 없으며, 그것들은 특정한 세계관을 전제한다.

한편 오늘날은 다원주의 사회이다. 다원주의 사회에서 종교교육은 대체적으로 ‘플레랑스’(tolerance)를 강조하는 방향으로 이루어지고 있다. 그러나 플레랑스는 교육받은 결과 나타나는 태도이지, 그 자체가 궁극적인 종교교육의 목적인다고 보기는 어렵다. 종교교육에서 지나치게 플레랑스를 강조하다 보면, 각 종교 안에 전제된 서로 다른 세계관의 차이를 제대로 인식하지 못할 우려가 있다. 각 종교는 인간이 근본적으로 묻게 되는 동일한 질문들, 예를 들어, 인간이란 무엇인가, 세계의 본질은 무엇인가, 죽음 이후의 삶은 어떻게 되는가, 세계는 어떻게 만들어졌는가 등에 대해 서로 다른 이야기들을 들려준다. 따라서 종교교육은 동일한 질문들에 서로 다른 이야기를 하고 있는 각 종교들의 인식론적 불일치를 이해할 수 있도록 돕는 것이어야 한다. 왜냐하면 우리의 사고는 진공상태에서 이루어지는 것이 아니며, 각각의 주장들이 동일한 진리치를 갖는 것이 아니기 때문이다.

본 논문은 공교육으로서의 종교교육의 가능성을 정당화 하는 것과 동시에 현재 우리나라에 적합한 종교교육의 유형 내지 성격을 드러내는 데 그 목적이 있다. 공교육으로서의 종교교육의 정당화는 한편으로는 가치중립주의 비판을 통해, 다른 한편으로는 전인교육의 필수적인 차원이라는 점을 드러내는 것으로 논증하고자 한다. 오늘날 자유민주주의 사회에서 종교는 ‘가치중립성’이라는 미명하에, 개인적 경험과 관련되는 것으로써 사적영역에 국한되어야 하는 것으로 이해된다. 그 결과 종파교육으로서의 종교교육은 서구 공교육에서 점차 배제되어 왔다. 한편 우리나라 공교육에서는 종교교육이 전혀 이루어지고 있지 않으며, 종교계 사립학교에서만 종파교육적 종교교육이 제한적으로 이루어지고 있는 실정이다. 그러나 교육의 궁극적인 목적이 전인교육이라고 한다면, 종교적 차원을 가르쳐야 한다. 왜냐하면

종교는 그 자체가 총체적 세계의 일부이면서 동시에 다른 영역의 지식으로 하여금 총체적 세계를 볼 수 있는 마음을 형성하기 때문이다. 그렇다면 교육에서 종교적 차원을 가르쳐야 한다는 것의 구체적인 의미는 무엇인가? 교육에서 종교적 차원은 어떠한 방식으로 다루어질 수 있으며, 다루어져야 하는가? 이 문제를 해결하기 위해 본 논문에서는 교육에서 종교적 차원을 가르쳐야 한다는 것의 구체적인 의미를 ‘세계관 교육으로서의 종교교육’으로 해석함을 시도하고자 한다. 이 주장을 뒷받침하기 위해 하이데거를 비롯한 다양한 학자들의 ‘세계관’ 개념과 피터스의 ‘교육’의 개념을 검토하고 이것을 바탕으로 ‘세계관 교육으로서의 종교교육’의 의미를 드러내고자 한다.

II. 공교육으로서의 종교교육의 정당화

1. 자유민주주의의 가치중립주의 비판

다양한 가치가 공존하는 21세기 다원주의 시대에 종교교육은 선택과정이 아니라 필수과정으로 받아들여져야 한다. 삶에 중요한 영향을 미치는 부분을 개인의 사적 선택으로만 맡겨 두는 것은 어찌보면 무책임한 것이라고 할 수 있다. 교육에서 가치중립주의를 주장하는 사람들은 기본적인 자유주의적 원리를 표현하는 방식은 다를지라도 중립성(neutrality)에 의존하고 있다는 것은 공통적이다. 그들에 의하면, 국가는 좋은 삶의 다양한 견해들에 대해서 반드시 중립적이어야 한다(White, 이지현 외 역, 2002: 39).

시민들의 좋은 삶을 위해 공적 영역에서 종교를 배제해야 한다는 주장의 전형적인 예는 로티(Rorty, R.)에게서 찾을 수 있다. 로티는 종교를 ‘대화중단자’(conversation-stopper)로 규정하며, 공적 영역에서 종교는 담론 성숙과 공공선 증진에 기여하기보다는 부정적 영향을 끼칠 가능성이 높다고 주장한다. 이창호에 의하면, 로티는 다음의 세 가지 이유를 들어 종교의 공적 영역 참여를 배제해야 한다고 논증한다. 첫째, 그는 종교의 본질을 사적(私的)인 것으로 이해한다. 종교는 신적 존재와 이루어지는 개별 신자의 신앙적 관계에 주된 관심을 가져야지, 그 영역을 벗어나 공적 영역에 참여하는 것은 종교의 본질에 어긋나는 것이라고 까지 주장한다. 둘째, 종교적 이유들(religious reasons)을 가지고 공적 영역에서 의사를 개진하는 것은 공적 토론의 진전에 방해가 된다. 공적 영역에서 통용되는 주장들과 그에 대한 이유들은 세속적이어야 하는데, 종교가 세속적 이유와 근거의 뒷받침 없이 오직 종교적 이유만을 제시하는 것은 세속적 이유로 의사를 개진하는 비종교인들은 응답할 이유나 근거를 찾을 수 없을 것이라고 우려한다. 셋째, 실증적인 이유로서 종교가 공적 영역에 참여해서 긍정적인 영향을 미치기보다는 부정적 영향을 미쳐온 역사적 증거들을 유의해야 한다고 주장한다(이창호, 2013: 159-160). 요컨대, 로티에 의하면 종교는 가치중립주의와 공공선 증진에 유익보다는 폐해를 가져올 가능성이 크므로 공적 영역에서 전적으로 참여해서는 안 되는 것이다.

이와 같이 로티는 공적 담론에서 종교가 끼치는 폐해를 근거로 공적 영역에서 종교의 배제를 주장한다. 그런데 종교적인 이유는 타당하지 않은 것이고, 세속적인 것은 타당하다는 근거는 어디에서 찾을 수 있는가? 종교적인 것과 세속적인 것을 전혀 별개의 것으로 이해하는 것은 사실상 하나의 관점이며, 종교적인 것은 세속적인 것과 상관이 없다는 것을 논리적으로 가정하고 있다고 보아야 한다. 공적 담론이 중단되는 것이 두려워서 혹시라도 그

럴 위험이 있는 모든 신념이나 이유들을 제거하고자 한다면, 공적 토론의 장은 영원히 문을 닫아야 한다. 상식적으로 설득력 있는 주장은 타당한 이유와 적절하고 든든한 근거로 뒷받침되어야 한다. 그런데 어떠한 주장에서 종교를 배제하는 것은 전제와 근거를 배제하는 것이다. 전제와 근거를 배제한 채 주장을 펴는 것이 중립적인 자세이기에 적절한 것이라고 주장한다면, 그러한 주장을 옳다고 받아들일 수 없다(이창호, 2013: 164). 월터스토프에 의하면, 종교적 삶은 사적인 삶에 국한되는 것이 아니라 ‘사회적·정치적 실존’과 본질적으로 연관된다(Audi & Wolterstorff, 1997: 105, 이창호, 2013: 171에서 재인용). 공적 담론의 장에서 종교를 배제하는 것은 로티의 주장을 적용하면, 오히려 자유주의 철학적 신념이나 정치적 신념이 대화중단자의 역할을 하는 것으로 볼 수 있다.

로티를 비롯한 자유주의의 ‘가치중립성’ 논리는 공교육에서 종교교육의 배제의 근거로 작용한다. 그러나 가치중립주의는 바람직하지 않으며, 사실 가능하지도 않다. 일찍이 화이트(White, J.)는 좋은 삶과 관련된 교육목적은 논의하는 데 있어 자유민주주의의 가치중립주의의 문제를 지적한 바 있다. 가치중립주의의 요구에 부응하는 한 가지 대안으로 모든 교육목적에서 삶의 이상(life-ideals)을 배제시키는 방안에 대해 그는 다음과 같이 비판한다. 가치중립주의를 지키기 위해 모든 교육목적에서 삶의 이상을 배제하는 것은 아이들이 추구해야 할 삶의 목적에 대해서 아무런 지도도 해주지 않은 채 그들로 하여금 우연히 선택하도록 내버려두는 것이며 이것은 수용하기 아주 어려운 것이라며 반박한다. 또한 화이트는 가치중립주의 그 자체의 모순을 지적한다. 국가가 (가치중립주의를 전제로 한) 자율성을 지지한다는 것은 사실 중립주의를 포기하는 것이다. 왜냐하면 자율성을 지지하는 것은 이미 좋은 삶에 대한 한 가지 특정한 관념을 지지하는 것이기 때문이다⁶⁾. 부연하면 중립주의에 충실하려면, 국가가 학생들로 하여금 ‘다양한 삶의 이상에 접하게 하는 것과 관련된 교육목적’을 설정하는 것은 모순이 된다. 중립주의의 원리를 따를 때, 교육은 학생들이 어떤 삶을 살아야 하는지에 대해 지도(guidance)를 할 수 없게 된다. 그는 이 점에 대해 교육목적은 좋은 삶의 필요조건들이 마련되도록 돕는 것일 텐데, 만일 좋은 삶이 어떤 것인가에 관한 지도를 해줄 수 없다면, 결국 상부구조(superstructure)도 없는 하부구조(substructure)만을 만드는 격이라고 비판한다(화이트, 이지현 외 역, 2002: 43-45).

나아가 중립주의는 자유민주주의의 이상인 ‘자유’, 특히 적극적 자유를 심각하게 침해할 소지를 안고 있다는 한계를 갖는다. 화이트에 의하면, 자유 민주주의 사회는 개인의 자유, 예를 들어 표현의 자유, 신체의 자유, 주입/조종으로부터의 자유, 개인의 프라이버시에 대한 간섭으로부터의 자유 등에 대한 침해를 법적으로, 도덕적으로 금지한다. 그러나 그는 왜 개인의 자유를 중시하는가? 개인의 자유는 궁극적 가치이므로 더 이상 기본적인 것에 근거하여 설명할 필요가 없다는 견해는 받아들이기 어렵다고 반박한다. 왜냐하면 개인의 자유를 궁극적 가치라고 한다면 우리는 모든 형태의 자유를 가치있는 것으로 받아들여야 하는 문제에 봉착하기 때문이다. 예를 들어, 종교적 실천, 사상의 표현, 자신의 삶의 통제, 주거지와 직업의 결정 등에 관해 사람들이 갖고 있는 욕구는 길거리에서 제약없이 운전하고 싶은 욕구보다 중요하다. 그런데 개인의 자유를 궁극적인 가치로 받아들인다면 길거리에서 제약없이 운전하고 싶은 욕구를 제지할 근본적인 이유가 없어지게 된다. 화이트가 보기에 소극적 자유, 즉 인간이 원하는 바를 행하는 데 방해받지 않을 자유에 대한 자유는 그 자체로서 바람직한 것이 아니며 적극적 자유, 즉 자신이 자율적으로 선택한 삶을 살아가는 데 필요

6) 자율성과 좋은 삶(well-being)의 분리에 대해서는 라즈(Raz, J.), 1986, p. 369를 참조할 것. 그는 인간의 자율성이라는 이상이 개인의 좋은 삶에 대한 한 가지 특수한 견해라는 점을 분명히 밝히고 있다.

조건이기 때문에 바람직한 것이다(White, 이지현 외 역, 2002: 45-46).

요컨대 중립주의는 삶의 이상들 중에서 어떤 것을 다른 것보다 선호하는 것을 거부한다. 그런데 이것은 이미 그 안에 자율성의 가치가 암암리에 전제되어 있다는 점에서 자기모순적이다. 한 걸음 물러나서 자율성의 가치를 인정한다 하더라도, 상이한 가치관들 사이에 끼어들지 않는 것이 바람직하다고 생각해야 하는 이유는 무엇인가? 좋은 삶에 대한 어떤 관념을 다른 관념보다 더 선호할 수 없다는 입장을 견지해야 하는 이유는 무엇인가? 라는 질문에 중립주의는 대답할 수 없다(White, 이지현 외 역, 2002: 39-47). 중립주의의 주장 자체가 이미 자율성 옹호라는 어떤 관점이며 선호의 표현이기 때문이다.

리차드 에들린(Edlin, R.)은 화이트보다 더 강한 어조로 가치중립주의를 비판한다. 그는 “교육이 종교적으로 중립적이라는 주장은 비극적이며 신화일 뿐”이라고 주장하며, 실제로 교육은 이제껏 중립적인 때가 한 번도 없었으며 앞으로도 절대 그럴 수 없다고 말한다(Edlin, 2004: 53, 강영택 외, 2013: 56-57에서 재인용). 모든 교육에는 가치가 개입되어 있다. 교육에 있어서 진공상태란 있을 수 없다. 교육에서 모든 가치를 배제하여 순수 객관적이고 중립적인 상태를 만들려고 하는 것은 사실 ‘과학주의적 가치관’과 ‘무종교를 강요하는 가치관’에 사로잡혀 있는 상태일 뿐이다. 공교육은 공적인 자원을 지니기 때문에 편견과 가치 편향적인 것, 주관적인 것을 제외시켜야 한다는 주장은 매우 합리적인 것처럼 보이지만, 사실 그것은 다른 가치가 자리를 대신 차지할 뿐이지 진정한 의미에서 가치중립적이라는 것은 존재하지 않는다(강영택 외, 2013: 56-57).

러쉬두니(Rushdoony, M. R.)는 사실 근대 자유교육 교육과정(liberal/general education curriculum; liberal arts)이 ‘자유란 무엇인가’ 그리고 ‘인간은 자유인이 되기 위해 어떻게 준비해야 하는가?’라는 질문에 대해 오랜 발달과정을 거쳐 형성된 인본주의적이며 종교적인 답변이라고 본다. 이 질문은 기본적으로 종교의 영역에서 제기된 ‘인간은 어떻게 구원받을 것인가?’라는 질문과 동일한 것이다. 이렇게 볼 때, 근대 자유교육 교육과정은 하나의 자유와 구원의 통로이다. 그것은 한 문화가 악과 위협의 침범으로부터 그 문화에 속한 아이들을 구원하는 수단이며, 자유인이 되는 데 필요한 지식과 기술을 가르치거나 혹은 성품을 훈련시켜 미래의 삶을 준비시키는 수단이다. 그렇기 때문에 근대 자유교육은 그것이 인정하던 인정하지 않던 간에 불가피하게 종교적인 과업이다. 톨리히(Tillich)는 이러한 점을 잘 보여준다.

궁극적인 관심으로서의 종교는 교육이 행해지는 큰 틀을 제공한다. 종교는 관점과 기본적인 방향을 결정한다. 어느 것을 강조할 것인지를 통제하며 성향을 결정한다. 어떻게 인식되고 지칭되든 상관없이 종교적 관심은 교육가를 움직이는 동기이며, 그의 교육 행위의 총체적 유형을 결정하는 동기이다. 궁극적 관심으로서의 교육과 종교 사이의 관계는 사실 상호적인 것이다. 종교는 교육을 위해 궁극적인 기초를 제공하며, 교육은 종교적인 신념을 구체화하기 위한 영역, 즉 구체적인 행위 속에서 믿음을 명시적으로 만들기 위한 훌륭한 영역을 제공한다. 어떤 사람이나 집단에 의해 추진되는 교육의 성격은 그 사람이나 집단을 지배하고 있는 종교적 신념이 무엇인지를 알아볼 수 있는 중요한 시금석이 된다(러쉬두니, 2013: 17에서 재인용).

이상의 논의를 통해 알 수 있는 중요한 사실은 자유주의자든 아니든 간에, 종교가 인생과 역사의 선(善)이나 행복 혹은 좋은 삶에 관한 특수한 개념을 포함하는 진리의 체계이며, 특별히 궁극적 행복이나 선으로 사람들을 인도하는 특수한 삶의 방식을 제시하는 것이라는

점에는 동의를 한다는 것이다. 자유주의자들은 바로 이 이유 때문에 공적 영역에서 종교를 배제해야 한다고 주장하고, 종교의 공적 참여를 옹호하는 사람들은 바로 이 이유 때문에 공적영역에서 종교를 다루어야 한다고 주장한다. 오늘날 대부분의 자유민주주의 사회에서 공교육 교육과정의 기본 전제는 인본주의, 즉 상대주의적 인본주의이다. 자유의 기술인 자유교과는 인간을 긍정하기 위해서 하나님과 진리와 법을 포기한 것이다. 이 때 인간에 대한 긍정은 절대적인 긍정이다. 이것은 다른 말로 하면, 모든 것들은 인간에게 상대적이며, 인간과의 관계에서 실용적인 진리만이 남게 된다⁷⁾. 그런데 모든 인간 중심적인 신념에는 ‘개인은 공명상자인 사회를 필요로 한다’는 주장이 전제되어 있다. 그러나 결코 진공상태와 같은 사회란 존재하지 않는다(러쉬두니, 2013: 16-27).

2. 종교: 전인교육의 필수적인 차원

우리나라의 종교교육은 교육과정학의 용어를 빌어 표현하자면, ‘영 교육과정’(null curriculum)에 해당된다⁸⁾. 영 교육과정을 최초로 제안한 아이즈너(Eisner)는 학교에는 공식적인 교육과정에 속하지 않은 많은 교육내용들이 있는데, 만일 학교가 이것들을 공식적인 교육과정에 포함하지 않는다면 학교의 교육적인 영향력은 그만큼 위축되거나 왜곡될 수 있다고 경고하였다(김대현·김석우, 2005: 30-31). 아이즈너가 영 교육과정에 주목한 것은 전인교육의 관점에서 교육이 문자와 숫자, 즉 지식 중심으로 이루어짐으로써 시각, 청각, 운동 등 다른 중요한 능력들의 계발이 제대로 이루어지고 있지 못함을 지적하기 위해서였다. 그런데, 교육에서 종교교육의 배제는 아이즈너가 지적한 것처럼 단순히 인간의 다양한 능력을 조화롭게 계발하지 못하는 것보다 더 근본적이고 심각한 문제를 초래한다.

교육의 궁극적인 목적 중 하나는 전인교육이다. 공교육에서 종교교육의 배제는 전인교육의 실패를 초래한 원인 중 하나이다. 오늘날 총체적 마음이 형성된 전인적 인간을 기르는데 실패한 원인은 지식교육 그 자체의 문제뿐 아니라 종교적 차원의 상실에 있다⁹⁾. 전인교육을 위해서는 종교교육이 필수적이라고 할 수 있는데, 그 이유는 크게 두 가지이다. 하나는 인간관에서 찾을 수 있고, 다른 하나는 종교 혹은 종교적 지식이 가지는 특성 그 자체에서 찾을 수 있다. 첫째, 인간은 종교적 존재(homo religious)이다. 인간 누구에게나 종교적 뿌리가 있는데, 이것은 부인하거나 막는다고 없어지는 것이 아니다. 우리가 이것을 분명하게 인식하거나 그렇지 않거나 차이는 존재하지만, 어떠한 학문이나 행위를 하는 데에는 반드시 종교적 사고가 개입되고, 종교적 가치가 부여된다. 이렇게 보면, 종교교육은 인간의

7) 자유주의, 인본주의, 상대주의는 포스트모더니즘의 두드러진 특징이기도 하다. 포스트모더니즘 사회에서 중요하게 여겨지는 가치는 ‘효율성’ 내지 ‘효과성’이다. 이것에 대한 보다 자세한 논의는 진 에드워드 비스의 『현대사상과 문화의 이해』 2, 3장을 참조할 것.

8) 영 교육과정은 크게 두 가지 의미를 갖는다. 하나는 ‘법적인 구속력이 없는’(zero에 가까운)이라는 뜻을 갖는데, 공적인 문서에 들어있지 않아서 학교에서 가르쳐지지 않는 교육내용이다. 다른 하나는 학습자의 입장에서 ‘학습할 기회가 없는’ 것으로서, 어떤 내용이 공식적 교육과정에 포함되어 있다 하더라도 학습할 기회가 없었다면 영 교육과정에 속한다. 후자의 의미에 의하면, 영 교육과정은 공식적 교육과정에 포함되어 있는가 하는 것과 관계없이 교육적으로 가치 있는 내용 중에서 학생들이 학습할 기회를 갖지 못한 모든 내용을 가리킨다. 이에 비추어 볼 때, 우리나라의 종교교육은 ‘학습할 기회가 없는’ 것으로서의 영 교육과정이다.

9) 전인교육의 실패 원인을 지식 교육 자체의 문제로 보는 입장은 합리주의자들의 견해이다. 이것은 본 논문의 직접적인 관심사가 아니므로 보다 자세한 논의는 유재봉(2013a)을 참조할 것.

삶이 존재하는 곳이면 언제 어디서나 존재해왔다고 볼 수 있다. 우리나라 교육의 역사를 보더라도 무속사상, 불교, 유교, 기독교 등 다양한 종교의 영향을 부단히 받아왔다. 이런 점에서 교육에서 종교는 사적 영역에 국한시키거나 공적 영역에서 배제해야 할 것이 아니라, 오히려 추구되거나 장려되어야 한다(유재봉, 2011: 140). 왜냐하면 그것은 자기 이해와 직결되며, 나아가 교육의 궁극적인 목적인 세계의 이해를 바탕으로 한 전인의 형성의 출발점이 되기 때문이다.

둘째, 종교는 최고·최상의 마음을 형성하고 모든 마음을 통합시킨다. 종교는 그 자체가 총체적 마음의 일부를 구성할 뿐만 아니라 여러 영역의 지식을 전체적으로 관련짓고 통합시키는 역할을 감당한다(박철홍, 2004: 12; Newman, 1852: 52-53; 유재봉, 2011: 141에서 재인용). 동서고금을 막론하고 교육이 추구하는 궁극적 가치는 진·선·미·성(眞善美聖)이다. 그런데 이 네 가지 차원은 동일한 위치에 존재한다기보다는 다소간 위계가 존재한다고 볼 수 있다. 성(聖)은 교육의 종교적 차원에 해당된다고 볼 수 있는데, 이것은 종교성 혹은 영성의 추구하고 관련된다. 나아가 이것은 모든 차원의 지식과 경험을 서로 유기적으로 관련 맺을 뿐 아니라 하나의 전체로 통합한다. 종교적 차원은 한편으로는 예술적 차원보다 온전한 의미의 삶 전체에 대한 통합된 태도를 가지게 하며, 다른 한편으로는 윤리적 차원보다 온전한 의미의 이상적 목적 추구에 헌신하게 한다(박철홍, 2004: 9). 이렇게 볼 때, 교육의 종교적 차원은 교육이 추구해야 할 가장 완전하고 이상적인 형태이다.

이창호는 「기독교의 공적 참여에 관한 철학적 윤리적 탐구」에서 정치적 토론의 목적을 사람들이 갖는 다양한 세계관의 고유한 특징들에 주의하면서 그러한 세계관이 좋은 시민이 되는 목적(vision)과 조화롭게 실현되려면 어떻게 해야 하는가를 묻고 그 답을 찾아가는 것이라고 주장한다(이창호, 2013: 173). ‘교육’을 하나의 공적 담론으로 이해할 때, 이창호가 제안한 정치적 토론의 목적과 교육의 목적은 크게 다르지 않다고 볼 수 있다. 이렇게 볼 때 교육의 목적은 다양한 세계관의 고유한 특징들에 주의하면서 그러한 세계관이 좋은 시민이 되는 목적과 어떻게 조화롭게 실현될 수 있는가를 묻고 그 답을 찾아가는 일 혹은 그러한 것을 돕는 일이라고 할 수 있다.

이창호가 보기에, 시민으로서 갖추어야 할 태도와 덕을 강조하고 토론의 사회적 규율 안에서 자유롭게 자신의 주장을 표출하는 것은 공적 담론의 활성화와 공공선 증진을 위해 좀 더 좋은 접근이다. 왜냐하면 종교적으로 통합적인 삶을 살고자 하는 이들에게는 그것이 자신을 파편화하지 않고 전인적인 자아를 유지하며 살 수 있는 좋은 길이기 때문이다. 이상의 논의들에 비추어 볼 때, 공교육에서 종교교육은 배제되어야 할 대상이 아니라 오히려 반드시 포함되어야 하며 보다 적극적으로 가르쳐야 할 영역이다.

Ⅲ. 세계관 교육으로서의 종교교육

지금까지 공교육에서 종교교육의 가능성과 그것을 배제함으로써 초래된 전인교육의 실패를 살펴보았다. 그 동안 종교교육은 가치중립주의 신화에 의해 공교육에서 점차 배제되어 왔다. 그 결과 우리는 전인교육의 실패라는 쓰라린 열매를 맺게 되었다. 1970년 대 후반 포스트모더니즘의 등장은 우리에게 그동안 배제되어 왔던 영적인 차원에 대해 다시 눈을 돌리게 하였으며, 교육에서는 특히 ‘영성’(spirituality)에 관심을 갖도록 촉구했다. 이러한 흐름 속에서 교육에서 종교적 차원, 영성의 회복은 어떻게 이해되어야 하는가? ‘교육에서 그

동안 배제되어 왔던 종교를 다루어야 한다. 영성을 길러야 한다.’는 슬로건에 그치는 것이 아니라 실제로 이것을 교육에서 다루어야 한다면 그것은 어떤 방식으로 가능한가? 이 질문이 바로 본 논문의 직접적인 관심사이다. 결론부터 말하면, 이 시대의 종교교육은 ‘세계관 교육’이어야 한다고 생각한다. 이 주장을 뒷받침하기 위해 필자는 하이데거를 비롯한 다양한 학자들의 ‘세계관’ 개념과 ‘교육’의 개념, 특히 피터스의 아이디어를 다시금 검토하고자 한다. 이것을 바탕으로 개략적인 ‘세계관 교육으로서의 종교교육’의 의미를 드러내고자 한다.

(1) 세계관

가치중립주의의 모순성에서 드러나듯이 우리는 진공상태와 같은 사회 속에서 살고 있지 않다. 오히려 인간은 의식하든 의식하지 못하든 많은 전제들을 가지고 살아가는 존재이다. 전제라는 것은 너무나 자명한 것으로 받아들여지기 때문에 대부분의 사람들이 의식하지 못하는 역설적 특징이 있다. 그러나 공리를 전제하지 않고는 수학을 할 수 없듯이 인간의 모든 사고 활동은 전제 없이는 출발조차 할 수 없다. 전제는 공리처럼 무비판적으로 받아들여진다는 점에서 때로는 종교적인 특성을 지니는 것으로 볼 수 있다(양승훈, 1999: 33). 세계관 교육으로서의 종교교육을 논의하기에 앞서, 우선 그 개념의 명료화를 위해 ‘세계관’ 개념을 정리하는 것이 도움이 될 것 같다. ‘세계관’(Weltanschauung; worldview)이라는 용어는 18세기 독일에서 만들어진 것으로, 칸트의 『판단력 비판』에서 처음 등장했다. 이 용어는 본래 감각적으로 주어진 세계(mundus sensibilis)의 직관과 고찰, 그리고 넓은 의미에서 자연에 대한 단적인 파악을 의미했다. 한편 딜타이는 세계관을 다소간 “세계인식”, 즉 이론적 태도로 여긴다. 그에 의하면, 세계관은 내적인 삶으로부터 현실(삶의 경험과 세계상)을 해석하는 것이다.

우리는 현존재의 매 순간 속에서 자신의 삶이 세계에 대해서 가지는 관계맺음을 하며 살아간다. 그 세계는 우리를 직관적인 전체로서 에워싸고 있다. 우리는 매 순간 삶의 가치를 느끼며, 우리에게 영향을 미치는 사물들의 가치를 느낀다. 그러나 이것은 대상적 세계와의 관계 속에서 이루어진다. 반성의 진보 속에는 삶의 경험과 세계상의 발전의 결합이 보존된다. 세계관의 구조에는 항상 삶의 경험이 세계상과 맺는 내적 연관이 보존되어 있다. 이 연관으로부터 삶의 이상이 언제나 도출될 수 있다.

딜타이는 세계관에 대해 특정한 행위들에 대한 의도가 놓여 있지 않으며, 따라서 세계관은 특정한 실천적 관계를 결코 포함하지 않는다고 주장한다.

그러나 이러한 세계관 개념에 관해 하이데거는 너무 인위적인 근거제시이며, 본래적이고 중심적인 “세계”의 의미에 대한 오인이며, 그 낱말이 가진 가장 외적인 의미에만 머물러 있다고 비판한다(하이데거, 이기상 역: 235-239). 그에 의하면, 세계관은 사물들에 대한 순수한 고찰도 아니며, 그것들에 대한 삶의 총합이 아니다. 하이데거는 ‘학문이란 무엇인가’라는 질문을 심각하게 다루는 과정에서 필연적으로 ‘세계관이란 무엇인가’라는 문제와 마주하게 되었다. 그에 의하면, 모든 학문의 밑바탕에는 철학이 깔려 있다. 그러나 철학은 그 학문들 속에서 생겨 나오는 것이 아니다. 한편 세계관과 철학의 관계는 다른 학문과 세계관의 관계와 다르다. 그는 세계관의 내적인 가능성에 필연적이고 명시적으로 철학이 속한다고 말할 수 없지만, 오히려 철학의 내적인 가능성 속에 이미 세계관이 있으며, 그 결과 파생적인 방

식으로 학문은 항상 어떤 세계관에 근거해서만 가능하다고 주장한다(하이데거, 이기상 역: 229).

이렇게 볼 때, 세계관은 항상 입장 취함(Stellungnahme)이다. 그것이 자신의 것이든, 자신에게서 형성된 것이든, 그리고 우리가 함께 만든 것이든, 모방한 것이든, 우리가 확신을 가지고 그 속에 머물고 있으며 빠져 있는 것이다. 하이데거는 세계관을 이렇게 정의한다.

이 확신은 우리가 그냥 “가지고” 있는 것도 아니며, 획득된 통찰과 증명된 명제처럼 가끔 사용하는 것도 아니다. 오히려 세계관은 우리의 행위와 전체 현존재를 움직이는 근본적인 힘(Grundkraft)이며, 우리가 명시적으로 세계관에 호소하거나, 명시적이고 의식적으로 그것으로 소급하려는 결단을 하지 않을 때에서 항상 있는 것이다. 오히려 여기에서 “바라봄”은 ‘나는 이런 관점을 가지고 있다’고 말할 때처럼 “견해(Ansicht)”의 의미를 가진다.

하이데거의 ‘세계관’ 개념은 인간의 중요한 존재적 특성을 일깨워준다는 점에서 그 의미가 있다. 그는 모든 것이 세계관적인 색채 속에서 우리에게 닥쳐오며, 우리 또한 이러한 세계관의 이해 속에서 움직이고 있으며, 우리는 자동적으로 어떤 세계관이 그 뒤에 놓여 있는지를 묻는 존재임을 보여준다.

사이어는 세계관을 “이야기의 형태로 혹은 실재(세계)의 근본적 구성에 대해 우리가 (의식적으로든지, 무의식적으로든지) 견지하고 있는 (부분적으로 옳거나 완전히 잘못된) 전제(혹은 가정)들의 집합으로서, 우리가 살고 움직이고 몸담을 수 있는 토대를 제공해 주는 하나의 결단이고 근본적인 마음의 지향”으로 정의한다(사이어, 김현수 역, 2009: 23). 그에 의하면, 세계관은 하나의 결단(commitment)이다. 세계관의 본질은 인간 자아의 내면 깊숙이 자리잡고 있으며, 단지 지적인 문제가 아니라 오히려 영적 지향성 혹은 영적 성향이라고 해석할 수 있다.

요컨대, 세계관은 사건이나 상황, 자신을 포함한 주변 세계에 대한 인식 또는 판단의 기본이 되는 전제의 틀이다. 그러나 세계관은 실험적 탐구나 이론적 구성이라기보다는 직관적·관조적 의미를 갖는다. 즉 세계관은 개별사물의 연구로부터 귀납적인 결론을 얻으려는 태도나 합리적 고찰과 입증을 중요시하는 연역적 방법이 아니라 인식의 기본 틀 자체이기 때문에 합리나 논리보다 체험 또는 직관이나 관조에 더 가깝다고 할 수 있다. 부연하면, 세계관은 학문의 객관적·논리적 측면인 세계상을 객관적으로 확장해 실천적·주체적으로 세계를 파악하는 것이다. 세계관은 과학과 철학에 비해서는 논리적이지 못하며, 신념에 비해서는 의지적이지 못하고, 신앙에 비해서는 초월적인 면이 부족하지만 철학, 상식, 신념, 신앙 등과 불가분의 관계에 있다. 이런 의미에서 세계관은 공기와 같다. 그것 없이는 살아갈 수 없으면서도 보통 때는 그것이 있음을 알지 못하는 것이다(양승훈, 1999: 33-35).

(2) 교육

세계관 교육으로서의 종교교육의 의미를 드러내는 데 있어서 ‘교육에 있어서 형이상학적 차원을 배제시켰다.’, ‘지나치게 합리주의적이다’, ‘엘리트주의적이다.’ 등 많은 비판들이 존재함에도 불구하고 ‘피터스가 제시한 ‘교육’ 개념 분석은 많은 유익을 줄 것으로 기대된다. 1960년대 등장한 피터스의 교육 개념은 1980년대 중반까지 영미(英美)권과 그것에 영향을 받은 곳에서 하나의 ‘표준’으로 여겨질 정도로 큰 영향을 주었다. 그의 교육 개념은 그의

대표적인 저서 『윤리학과 교육』에 자세하게 논의되어 있다. 피터스는 이 책에서 ‘교육’을 그 개념 안에 불박여 있는 세 가지 기준을 모두 충족시키는 방향으로, 가치있는 활동 또는 사고와 행동의 양식으로 사람들을 입문시키는 성년식(成年式; initiation)이라고 정의한다. 이것을 다른 말로 표현하면 교육은 모종의 가치있는 것이 도덕적으로 온당한 방식으로 의도적으로 전달되고 있거나 전달된 상태를 의미하게 된다.

피터스가 분석한 ‘교육’ 개념의 세 가지 준거는 다음과 같다. 첫째, 규범적 준거로 교육은 모종의 가치있는 활동을 달성하고자 한다. 둘째, 인지적 준거로 모종의 가치있는 활동이란 다른 아닌 지식(knowledge)이다. 그러나 지식은 무기력한 것이어서는 안 된다. 또한 이 때의 지식은 단순한 기술 내지 요령이 아닌 ‘사실을 전체적으로 조직하는 원리에 관하여 다소간의 이해를 수반하는 것’이어야 한다. 피터스는 이것이 의미하는 바를 크게 두 가지로 이해한다. 하나는 지식들이 서로 유리되어 있는 것이 아니라 전체적으로 사물을 보는 ‘안목(cognitive perspective)’을 이루어야 한다는 것을 의미한다. 안목을 이루어야 한다는 것은 특히 전인을 기르는 것과 관련된다. 전인을 기른다는 것은 교육에서 지나치게 전문화된 훈련을 경계한다는 의미 외에 자기가 하는 일의 의미를 넓은 안목으로 파악한다는 뜻이 들어 있기 때문이다. 다른 하나는 소크라테스와 플라톤이 “지식은 덕”이라고 한 말에서 알 수 있듯이, 교육받은 사람의 지식은 어떤 “사고의 형식” 안에 들어와 있다는 데서 당연히 따라 나오는 ‘헌신’을 내포하는 것이어야 한다는 것을 의미한다. 사고의 형식 안에 들어와 있다는 데서 당연히 따라 나오는 헌신이란, 사고의 형식 내지 사물을 보는 틀에 전제된 그 자체의 사정기준을 가치롭게 여긴다는 뜻이다. 그 기준을 이해하고 소중히 여긴다는 것, 즉 헌신한다는 것이 없다면 사고의 형식이란 전혀 무의미한 것이 되고 만다.(피터스, 이흥우 역, 1980: 16-25).

피터스는 교육을 성년식에 비유할 수 있는 근거로 다음의 두 가지를 제시한다. 하나는 마음의 발달에는 사회적 차원이 있다는 점과 다른 하나는 분화된 사고의 형식들이 간주관적인 성격을 가지고 있다는 점이다. 그에 의하면, 교육은 경험있는 사람들이 경험없는 사람들의 눈을 개인의 사적 감정과는 관계없는 객관적인 세계로 눈을 돌리도록 해주는 일이며, “성년식”이라는 말은 교육의 이러한 본질을 잘 나타내준다. 부연하면, 성년식이라는 것은 첫째, 모종의 신념체계에 접하게 되는 과정을 암시한다. 단순한 기술이나 방법을 알게 되는 과정을 성년식이라고 하지는 않기 때문이다. 둘째, 교육을 성년식에 비유하는 것은 교육은 다소간 깊은 이해와 관련되어 있다는 기준에 부합한다. 뿐만 아니라 성년식이라는 말은 그러한 결과를 가져오게 하는 특정한 종류의 과정을 의미한다. 셋째, 그 특정한 과정은 결국 그가 제시한 세 번째 기준에도 부합한다. 어떤 활동을 ‘교육’이라고 부르기 위해서는 피교육자의 의식(意識)과 자발적 참여한다는 최소한의 조건을 충족하는 과정이어야 한다. 성년식이라는 말은 적어도 성년되는 사람들 편의 의식 내지 합의가 전제된 그러한 과정을 통하여 어떤 사고의 형식 안으로 들어오게 된다는 것을 암시한다(피터스, 이흥우 역: 1980: 54-55).

요컨대, 피터스에 의하면 교육은 공적 언어(public language)에 담겨있는 공적 전통(public traditions), 즉 인류문화유산(cultural heritage)에 입문하는 일이다. 지식의 형식에는 몇 가지 논리적 가정이 불박여 있으며, 지식의 형식에 입문됨으로써 우리는 그 논리적 가정도 동시에 받아들여지게 된다. 지식의 형식에 들어있는 논리적 가정들은 전체적으로 하나의 공통된 ‘삶의 형식(form of life)’을 규정한다. 그 삶의 형식이란 구체적으로 곧 ‘일을 하는 데 올바른 방법과 그릇된 방법이 있다는 생각, 어떤 것은 옳고 어떤 것은 그르다는 생

각, 어떻게 말하고 행동하는가가 결정적으로 중요하다는 생각'을 뜻한다. 따라서 교육을 통하여 지식의 형식으로 입문된다는 것은 그것에 논리적인 가정으로 들어있는 그러한 '삶의 형식'에 헌신하게 되었다는 것을 의미한다. (피터스, 이홍우 역: 1980: x x vi-x x vii).

그런데 피터스는 사람들이 사용하는 언어에는 그 사람들이 보는 세계관이 의결(凝結)되어 있다고 본다(피터스, 이홍우 역: 1980: 53). 개인은 그 언어를 배움으로써 부모와 교사들이 전달해주고자 하는 공적인 유산으로 입문된다. 사실, 피터스의 교육개념 분석에 논리적으로 가정된 전제는 바로 '합리주의'이다. 이 점에 비추어볼 때, 교육에서 중요한 것은 '합리성 내지 이성'의 발달이며, 공적인 유산에 입문된다는 것은 곧 합리적 토의에 참여하는 것을 의미한다.

세계관 교육으로서의 종교교육을 이해하는 데 피터스의 아이디어가 매우 좋은 도움을 줄 수 있음에도 불구하고 그의 아이디어를 참조하는 데는 몇 가지 주의할 점이 있다.

첫째, 피터스는 인간의 세계라는 것은 구체적인 대상을 파악하는 수준에 있어서도 주로 사회문화적 산물로 구성된 한정된 세계이며, 문명된 사회에 있어서는 더욱 그러하다고 해석한다(피터스, 이홍우 역: 1980: 52). 세계가 사회문화적 구성물이라는 피터스의 해석은 세계에서 형이상학적 차원 혹은 종교적 차원을 배제한다면 일견 타당하다. 왜냐하면 인간이란 세계 자체에 대해 인식할 수 없고 세계를 해석할 수 있을 뿐이기 때문이다. 그러나 우리가 살고 있는 실제 세계는 형이상학적 차원 혹은 종교적 차원을 포함하고 있다. 객관적으로 탐구하고 논의할 수 없다고 해서 교육에서 형이상학적 차원 혹은 종교적 차원을 배제하는 것은 세계에 대하여 공정하거나 겸손한 태도라기보다는 오히려 억지로 침대에 맞추어 사람들을 재단한 프로크루스테스(Procrustes)처럼 불공정하고 독단적이고 교만한 태도라고 볼 수 있다. 우리에게 세계 그 자체 외에 말씀으로 계시된 진리, 즉 더 큰 실재가 함께 주어졌다. 뉴비긴의 표현을 빌리자면, 우리는 우리 자신보다 더 큰 실재를 대할 때, 심판관이 아니라 철저히 학생의 자세로 열린 태도를 품고 시작해야 한다(뉴비긴, 홍병룡 옮김, 2011: 12). 세계를 사회문화적 산물로 구성된 한정된 세계로만 파악하는 것은 철저하게 한 눈으로만 세계를 탐구하겠다는 그릇된 태도라고 볼 수 있다.

둘째, 그는 '공적'(public)의 의미를 비개인성(impersonality)¹⁰⁾과 동일시하며, 나아가 지식의 공적 성격을 강조한 나머지, 지식의 인격적 요소는 온당하게 이해하지 못하는 한계를 안고 있다. 물론 그는 학문을 탐구하는 데 있어, '진리에의 헌신'이라는 태도가 전제되어 있음을 드러내고, 그것을 매우 강조했다. 그는 교육의 두 가지 모형, 즉 금형(金型)모형과 성장(成長)모형에 대해 두 모형 중 어느 것에도 가르치는 사람과 배우는 사람 사이에 있는 성역(holy ground)이라고 할 만한 것이 올바르게 취급되어 있지 않다고 비판한다. 그러면서 이 두 가지 모형은 교육의 비개인적 성격을 도외시하고 있다고 지적한다. 피터스가 말하는 교육의 비개인적 성격이라는 것은 교육에서 전달되는 내용과 그 내용을 비판하고 발전시키는 방법상의 기준이 교사의 것과, 학생의 것도 아닌 채로 양자에 의해 공유되는, 즉 간주관성(間主觀性)을 의미한다고 설명한다. 피터스의 아이디어에 의하면, 교육에서 전달되는 내용과 그것을 비판하고 발전시키는 방법, 즉 지식의 형식에 전제된 공적기준은 교사나 학생에게서 분리되어 별도로 존재하는 별개의 실체처럼 오해할 소지가 있다. 지식의 형식에 전제된 공적기준을 받아들이고 이해하는 것이 교육의 과정이라고 할 때, 그것을 '간주관적인

10) 이홍우의 번역본에는 '비인칭적'으로 번역되어 있으나 본문에서 'impersonality'가 'public'에 반대되는 의미로 사용되었다는 점에 비추어 볼 때, 어색하기는 하지만 비개인성 혹은 비개인적으로 번역하는 것이 더 타당하다고 생각한다.

것'으로 이해하기보다는 보다 적극적으로 '공동체적인 것'으로 이해하는 편이 타당하다고 생각한다. 인류문화유산에의 입문으로 비유되는 교육은 다른 말로 하면, 하나의 해석 공동체의 일원이 되어가는 과정이라고 할 있다. 따라서 그에 의하면, 본질상 교육은 한 집단의 언어와 개념에 의하여 규정되는 공적인 세계로 사람들을 입문시키며 분화된 사고의 형식에 상응하는 경험 영역들을 탐색하는 일에 참여하도록 이끄는 일이다.

이와 유사한 주장은 가다머에게서도 찾아볼 수 있다. 가다머에 의하면, 교육은 도야(Bildung)로 표현되는 자기교육이다. 그에게 있어 자기교육은 상호작용적 성격을 띠는 것으로 이해된다. 그는 교육을 타인을 최대한 이해하려고 노력하는 가운데 항상 다정하게 받아들이는 하나의 자연적 과정으로 해석한다. 두 명의 대화상대자간에 일어나는 '대화의 내적 무한성'이 바로 해석학의 근본적 차원을 보여 주는 것이다. 대화는 끝없이 지속된다. 그러한 연유에서 진리를 향한 지속적인 '더 나은 이해의 가능성이 생겨난다. 진정한 대화에 근거하는 철학적 해석학은 결코 최종적 언어를 말하지 않는다. 왜냐하면 대화는 항상 끊임없는 과정과 지속적인 움직임에서 일어나는 것이기 때문이다.

한편 가다머는 독일의 도야적 전통을 따르면서도 전통과의 비판적 대화를 시도한다. 그에게 있어 전통은 이해의 선구조(先構造)이다. 피터스의 용어로 표현하면 논리적 전제들(presuppositions)과 유사한 의미를 갖는 것으로 이해할 수 있다. 그에 의하면 이해는 결코 무전제일 수 없으며, 정확히 표현하자면 사물의 선(先)이해(Vorverstaendis)에 의해 비로소 이해가 가능하게 된다. 즉 인식은 진공상태에서 나올 수 있는 것이 아니라 이미 주어진 전통에 근거하여 생겨날 수 있는 것이다. 요컨대, 판단하기 이전의 인간 경험의 총체가 살아 숨쉬는 영역이 바로 전통의 세계이다. 가다머는 자기도야의 중요성을 주장하면서도 역설적으로 '타인과의 공동체적 관계'를 강조한다. 가다머(1990: 311)는 이를 두 대화상대자간에 서로의 지평이 만나 하나로 융합되는 것에 비유하여 '지평 융합'이라는 말을 쓴다. 이러한 은유적 표현을 통해 우리가 알 수 있는 것은 이해가 항상 이해 당사자 어느 한쪽에 의해 이루어지는 과정이 아니라는 점이다. 나와 너, 과거와 현재, 낯익은 것과 새로운 것, 텍스트와 해석자 간의 두 지평 사이에서 융합이 이루어질 때 진정한 이해가 성립된다(가다머, 손승남 옮김, 2004). 이러한 가다머의 주장은 교육에서 전통의 중요성, 의식이 무에서 생겨나지 않는다는 점을 드러내 준다는 점에서 그 의의를 갖는다.

(3) 세계관 교육으로서의 종교교육

이상의 논의들을 종합해 볼 때, 종교교육을 세계관 교육으로 이해해야 하는 이유는 다음과 같다. 첫째, 인간은 세계관이 전제되지 않고는 전혀 사고활동을 할 수 없는 존재이다. 사이어가 지적했듯이, 우리는 무엇에 대해 생각할 때, 예를 들어 '시계를 어디에 두었나?'라는 일상적인 생각에서부터 '나는 누구인가?'라는 심각한 질문에 이르기까지 우리는 언제나 자신의 세계관에 따라 생각하기 마련이다. 인간은 본질상 가치중립적인 존재가 아니므로 개인의 가치 체계를 나타내는 세계관으로부터 자유로울 수 없다. 그러므로 세계관에 대한 우리의 선결과제는 인간은 어떤 형태로든지 불가피하게 세계관을 견지할 수밖에 없음을 인정하는 것이다. 또한 우리가 가지고 있는 세계관에 따라 같은 대상이라도 다른 사람들과 다르게 인식할 수 있음을 인정해야 한다. 그리고 나아가 올바른 세계관이 어떤 것인지 분별하고 그 세계관으로 자신을 잘 무장해야 한다(양승훈, 1999: 35).

둘째, 인간이 진공상태와 같은 상태에서 존재할 수 없다는 것이 명백함에도 불구하고, 공

교육은 자유민주주의의 가치중립성 논리에 밀려 억지로 삶과 삶의 분리를 종용한다. “그렇다면 우리 모두에게 것처럼 중요한 세계관이라는 것이 무엇인가? 나는 그런 말을 들어 본 적조차 없다. 그런데 내가 세계관을 소유할 수 있겠는가?”하는 것이 많은 사람들의 반응일 것(사이어, 김현수 역, 2009: 22)이라는 사이어의 지적은 세계관 교육이 명시적으로 공교육에서 다루어져야 하는 근거가 될 수 있다. 왜냐하면, 자기 자신의 세계관을 깨닫는 일은 매우 가치 있는 일이기 때문이다. 이것은 자각, 자기인식 및 자기 이해로 나아가는 중대한 일보가 된다(사이어, 김현수 역, 2009: 23)

종교교육을 세계관 교육으로 이해하면 다음과 같은 유익들을 얻을 수 있을 것으로 기대된다.

첫째, 세계관 교육으로서의 종교교육은 교육이 ‘인간관’에 대한 탐구로부터 시작되어야 함을 상기시켜준다. 팔머는 『가르칠 수 있는 용기』에서 그동안 교육에서 ‘무엇을’, ‘어떻게’, ‘왜’ 가르칠 것인가만 이야기했지 그것을 가르치는 ‘누구’에 대해서는 무관심했다고 지적했다(팔머, 이종인 외 옮김, 2005: 36-39). 팔머는 특별히 ‘가르치는 사람’(교사)을 염두에 두고 한 말이지만, 이 지적은 교사에만 한정된 것은 아닌 것 같다. 지금까지 교육은 인간 존재의 특성에 대해서 깊이 생각하거나 고려하지 못했다. ‘이성적 존재’, ‘끊임없이 성장하는 존재’, ‘감성적 존재’, ‘도덕적 존재’ 등 하나의 양상을 지나치게 확대 해석하는 오류 위에 교육의 기반을 세웠다. 세계관 교육으로서의 종교교육은 무엇보다 ‘인간관’에 대한 진지한 탐구로부터 출발해야 한다. 요컨대, 인간은 이성적 존재이지만, 이 때의 이성은 죄로 인해 타락한 불완전한 이성이다. 따라서 우리가 아무리 애써 노력해도 우리가 갖게 되는 지식이란 엄밀한 의미에서 완전하지 않다. 모더니스트들은 지식의 객관성을 확보하고자 형이상학적 차원 혹은 종교적 차원을 지식의 토대에서 제거해 버렸다. 그러나 지식의 객관성은 그것들을 제거한다고 해서 얻어질 수 있는 것이 아니다. 오히려 그 토대들을 제거해버림으로써 우리가 갖게 되는 지식은 보다 더 제한적이고 불완전한 것이 되었으며 무기력한 것이 되어버렸다. 피터스가 그렇게 피하고자 애썼던 지식의 무기력함이었지만, 아이러니하게도 교육에서 형이상학적 차원 혹은 종교적 차원의 배제는 이미 그 결론이 예정되어 있는 잘못된 출발이었음을 알 수 있다.

둘째, 세계관 교육으로서의 종교교육은 공교육(세속교육)의 측면에서는 ‘종교적 차원의 회복’이라는 의의가 있고, 기독교 교육의 측면에서는 ‘이성적 믿음’을 갖도록 해주는 데 기여할 수 있다는 점에 그 의의가 있다. 사실 이 두 가지는 별개의 것이 아니다. (자유)교육의 목적, 그리고 성경에 계시된 하나님의 말씀의 뜻이 “진리 안에서 자유”라고 할 때, 하나는 전자는 세속적 차원에서 종교적 차원의 방향으로 진리를 탐구해가는 것이고, 후자는 종교적 차원에서 세속적 차원으로 진리를 탐구해 가는 것으로서 풍성한 진리에 거하도록 도울 것이다. 세계관 교육으로서의 종교교육은 공교육 측면에서, 기독교 교육측면에서도 유익이 될 것이다. 세계관 교육으로서의 종교교육은 다음의 말씀을 따르는 것으로 볼 수 있다. “그러므로 너희가 그리스도 예수를 주로 받았나니 그 안에서 행하되 그 안에 뿌리를 박으며 세움을 받아 교훈을 받은 대로 믿음에 굳게 서서 감사함으로 넘치게 하라 누가 철학과 헛된 속임수로 너희를 사로잡을까 주의하라 이것은 사람의 전통과 세상의 초등학문을 따름이요 그리스도를 따름이 아니니라(골 2: 6-8).”

셋째, 세계관 교육으로서의 종교교육은 교육과 삶에 있어서 ‘공동체’의 중요성을 깨닫도록 하는 데 도움을 준다. 이 때의 공동체는 진리를 진지하게 탐구하는 해석공동체이며, 그 해석을 바탕으로 삶으로 진리를 살아내는 실천공동체이며, 함께 비전을 지향해가는 소명공

동체이다. 오늘날은 포스트모더니즘의 영향으로 보편적 거대 담론을 인정하지 않으며, 상대주의적이고 개인적인 해석들이 난무하다. 물론 포스트모더니즘에도 ‘부족공동체’가 등장하기는 하지만, 그것은 어디까지나 그들만의 진리이지, 인류 보편적인 진리가 아니며, 그것을 추구하지도 않는다. 모든 앞에는 주체가 개입되고, 앞은 언어, 상징, 이야기 등으로 구현된 앞의 전통을 전수받은 주체에게만 가능하다. 그러나 모든 앞에 주관적·인격적 요소가 내포될 수밖에 없다고 해서, 앞의 객관적 참조점이 없어지는 것은 아니다(뉴비긴, 홍병룡 옮김, 2011: 50-51).

주관적이고 인격적인 요소가 포함되는 것으로서의 앞의 객관적인 참조점이 되는 것은 바로 ‘전통’이다. 피터스에 의하면 전통은 지식의 공적기준에 의해 끊임없이 대화와 토의를 통해 전수된 것을 가리킨다. 이에 비추어 볼 때, 피터스도 교육을 일종의 해석공동체체로 입문으로 보았다고 이해할 수 있는 여지가 있다. 그러나 공적기준 그 자체가 그것의 참조점이 된다는 점에서 그가 상정하고 있는 전통, 곧 해석공동체는 상대주의의 문제를 원천적으로 벗어나기 어렵다는 데 그 한계가 있다. 피터스와 마찬가지로 가다머의 교육 개념, 즉 ‘전통에 기반을 둔 대화참여자들 간의 끊임없는 대화’에도 그 이해가 참이라는 것을 보증해 줄만한 참조점이 없다. 다만 ‘더 나은’ 이해만 있을 뿐이며, 사실상 이것도 비교할 변치않는 영원한 진리인 참조점이 없다는 점에서 우연적이며, 자의적일 수 있는 한계를 안고 있다. 한편 기독교에서의 전통도 해석공동체를 의미한다. 그러나 이것이 피터스의 그것과 다른 점은 변치않는 영원한 진리인 성경이 그것의 참조점이 된다는 것이다. 뉴비긴에 의하면 성경과 전통은 서로 주고받는 관계이며, 성경이 전통에 대해 규범적인 역할을 한다. 성경은 어디까지나 공동체의 책이고, 그 공동체는 성경이 들려주는 이야기를 중심으로 하는 공동체이다. 성경과 공동체는 서로 불가분의 관계로서 어느 하나를 이해하지 않고는 다른 하나를 알 수 없는 것이다(뉴비긴, 홍병룡 옮김, 2011: 66-67).

넷째, 세계관 교육으로서의 종교교육은 온전한 이성을 추구하도록 도울 수 있다. 교육은 어떤 종류의 교육이든지 간에 그것이 교육이라면 합리성의 추구, 합리주의를 전제하지 않고는 온전한 의미의 교육이라고 할 수 없다. 다만 이 때의 합리성은 피터스가 생각했던 형이상학적 혹은 종교적 차원이 배제된 논리적 합리성이 아니라, 형이상학적 혹은 종교적 차원까지 포함하는 진정한 의미의 이성이어야 한다. (사실상 진정한 의미의 이성은 예수 그리스도의 구속의 은혜로 말미암아 옛 자아가 죽고 새 자아를 부여받을 때 가능한 것이다. 성경의 역사 안에서 우리는 회복된 이성을 통해 진정한 의미의 이성을 추구할 수 있는 길이 열리게 된다.)

이것은 종교교육을 하는 데 있어서도 마찬가지이다. 기독교 교육의 입장에서 신앙을 갖도록 하고, 신앙을 견고하게 하는 종파교육으로서의 종교교육은 매우 중요하다. 그러나 이것이 ‘이성적인 믿음’을 추구하는 것에 대한 우려의 이유가 될 필요는 없다고 생각한다. 신앙의 확립이라는 미명하에 이성적이고 합리적인 탐구를 제한하는 것은 온전한 믿음을 몰이성적 혹은 비이성적인 것으로 보는 오해에서 비롯된 것이다. 물론 하나님이 주신 계시, 즉 예수 그리스도를 믿는 것은 우리의 이성을 초월해 전적으로 주어지는 하나님의 선물이지만, 그렇다고 해서 그것이 완전히 비이성적인 것은 아니다. 우리는 지·정·의가 전부 타락한 불완전한 존재이지만, 그럼에도 불구하고 우리가 계시를 받아들이게 되는 순간은 여전히 우리가 (타락한) 이성을 가지고 있던 순간이다. 예수님은 어린아이와 같은 믿음(마 19: 13-15; 막 10: 13-16; 눅 18: 15-17)을 칭찬하셨지만, 다른 한편으로는 믿음이 성장해야 함(시 92: 12-15; 엡 4: 13-15; 히 5: 11-6:2)을 누차 강조하셨다. 공교육에서 종교교육을 배

제시키는 것이나 기독교 교육에서 타세계관 교육을 배제하는 것은 각각 다른 한 극단으로 치우치게 되는 불균형을 초래하는 것으로 총체적 세계에 대한 인식을 불가능하도록 만든다.

IV. 결론

지금까지 본 논문에서는 공교육으로서의 종교교육의 가능성을 검토하는 것과 더불어 현재 우리나라에 적합한 종교교육의 유형 내지는 성격을 드러내고자 하였다. 공교육으로서의 종교교육의 정당화는 한편으로는 가치중립주의에 대한 비판을 통해, 다른 한편으로는 전인교육의 필수적인 차원이라는 점을 드러내는 것으로 논증하였다. 오늘날 자유민주주의 사회에서 종교는 개인적 경험과 관련되는 것으로써 사적영역에 국한되어야 하는 것으로 이해된다. 이러한 주장 속에는 가치중립주의가 전제되어 있다. 그러나 앞서 살펴보았듯이, 가치중립주의의 그 자체도 이미 하나의 관점 내지 태도를 취하고 있다는 모순을 안고 있다. 나아가 가치중립주의라는 것은 실제로는 불가능하며, 진정한 의식의 발달이라는 측면에서 볼 때 바람직하지 못하기까지 하다.

그 결과 종파교육으로서의 종교교육은 서구 공교육에서 점차 배제되어 왔다. 한편 우리나라 공교육에서는 종교교육이 전혀 이루어지고 있지 않으며, 종교계 사립학교에서만 종파교육적 종교교육이 제한적으로 이루어지고 있다. 그러나 교육의 궁극적인 목적을 전인교육이라고 한다면, 종교적 차원을 가르치는 것은 필수적이다. 왜냐하면 종교는 그 자체가 총체적 세계의 일부이면서 동시에 다른 영역의 지식으로 하여금 총체적 세계를 볼 수 있는 마음을 형성하기 때문이다. 공교육에서 종교적 차원을 배제하는 것은 교육에서 중요한 것을 빠트린다는 점에서 하나의 영교육과정이 된다.

교육에서 종교적 차원을 가르쳐야 한다는 것의 구체적인 의미를 본 논문에서는 ‘세계관 교육으로서의 종교교육’으로 해석하고자 시도했다. 이 주장을 뒷받침하기 위해 필자는 하이데거를 비롯한 다양한 학자들의 ‘세계관’ 개념과 피터스와 가다머의 ‘교육’의 개념을 검토하였다. 세계관이란 한마디로 표현하면, 세계에 대한 인식 또는 판단의 기본 틀이며, 쉽게 환경에 비유할 수 있다(양승훈, 1999: 34). 세계관은 학문의 객관적·논리적 측면인 세계상을 객관적으로 확장해 실천적·주체적으로 세계를 파악하는 것이다. 교육은 비유적으로 표현하면, ‘지식의 형식에 기반을 둔 전통에의 입문’(자유교육) 내지 ‘더 나은 이해를 위해 전통에 기반을 둔 끊임없는 대화’(자기교육)라고 할 수 있다.

이것을 바탕으로 본 논문에서는 ‘세계관 교육으로서의 종교교육’의 의미를 다음과 같이 정리하였다. 종교교육을 세계관 교육으로 이해해야 하는 이유는 첫째, 인간이 세계관이 전제되지 않고는 전혀 사고활동을 할 수 없는 존재라는 점에 있다. 둘째, 인간이 진공상태와 같은 상태에서 존재할 수 없다는 것이 명백함에도 불구하고, 공교육은 자유민주주의의 가치중립성 논리에 밀려 억지로 앎과 삶의 분리를 종용한다. 그러나 인간은 세계관을 떠나서는 모종의 생각과 태도를 가질 수 없는바 교육을 통해 그것을 인식하도록 돕는 것은 매우 가치 있는 일이며, 나아가 앎과 삶이 통합적인 안목으로 바라볼 수 있도록 돕는다는 점에서 공교육에서의 세계관 교육은 필수적인 교육과정 중 하나로 대우받아야 한다.

종교교육을 세계관 교육으로 이해함으로써 얻을 수 있는 유익은 다음과 같다.

첫째, 세계관 교육으로서의 종교교육은 교육이 ‘인간관’에 대한 탐구로부터 시작되어야 함을 상기시켜준다. 지금까지 교육은 인간 존재의 특성에 대해서 깊이 생각하거나 균형 있

게 고려하지 못했다. ‘이성적 존재’, ‘끊임없이 성장하는 존재’, ‘감성적 존재’, ‘도덕적 존재’ 등 하나의 양상을 지나치게 확대 해석하는 오류 위에 교육의 기반을 세웠다. 세계관 교육으로서의 종교교육은 무엇보다 ‘인간관’에 대한 진지한 탐구로부터 출발하도록 돕는다. 요컨대, 인간은 이성적 존재이지만, 이 때의 이성은 죄로 인해 타락한 불완전한 이성이다. 따라서 우리가 아무리 애써 노력해도 우리가 갖게 되는 지식이란 엄밀한 의미에서 완전하지 않다. 모더니스트들은 지식의 객관성을 확보하고자 형이상학적 차원 혹은 종교적 차원을 지식의 토대에서 제거해 버렸다. 그러나 지식의 객관성은 그것들을 제거한다고 해서 얻어질 수 있는 것이 아니다. 오히려 그 토대들을 제거해버림으로써 우리가 갖게 되는 지식은 보다 더 제한적이고 불완전한 것이 되었으며 무기력한 것이 되어버렸다. 피터스가 그렇게 피하고자 애썼던 것이 지식의 무기력함이었지만, 아이러니하게도 교육에서 형이상학적 차원 혹은 종교적 차원의 배제는 삶과 삶이 분리되는 무기력함을 낳는 실마리를 제공했다.

둘째, 세계관 교육으로서의 종교교육은 공교육(세속교육)의 측면에서는 ‘종교적 차원의 회복’이라는 의의가 있고, 기독교 교육의 측면에서는 ‘이성적 믿음’을 갖도록 해주는 데 기여할 수 있다는 점에 그 의의가 있다. (자유)교육의 목적, 그리고 성경에 계시된 하나님의 말씀의 뜻이 “진리 안에서의 자유”라고 할 때, 하나는 전자는 세속적 차원에서 종교적 차원의 방향으로 진리를 탐구해가는 것이고, 후자는 종교적 차원에서 세속적 차원으로 진리를 탐구해 가는 것으로서 풍성한 진리에 거하도록 도울 것이다(골 2: 6-8). 세계관 교육으로서의 종교교육은 공교육 측면에서, 기독교 교육측면 모두에게 유익이 될 것이다.

셋째, 세계관 교육으로서의 종교교육은 교육에 있어서 ‘공동체’의 중요성을 깨닫도록 하는 데 도움을 준다. 오늘날은 포스트모더니즘의 영향으로 보편적 거대 담론을 인정하지 않으며, 상대주의적이고 개인적인 해석들이 난무하다. 물론 포스트모더니즘에도 ‘부족공동체’가 등장하기는 하지만, 그것은 어디까지나 그들만의 진리이지, 인류 보편적인 진리가 아니며, 그것을 추구하지도 않는다. 앞에서 살펴보았던, 피터스의 교육개념이나 가다머의 교육개념은 모두 공동체적 존재로서의 개인을 이야기 한다. 이것은 기독교도 마찬가지이다. 다만 이 둘의 차이는 변치않는 영원한 참인 참조점이 있느냐 없느냐이다. 이러한 인간과 삶에 있어서 공동체의 중요성을 드러내 주는 것은 파편화 되지 않은 삶과 그것에의 헌신에서 얻어지는 삶과 삶의 일치에 기여할 수 있게 해준다.

교육은 어떤 종류의 교육이든지 간에 그것이 교육이라면 합리성의 추구, 합리주의를 전제하지 않고는 온전한 의미의 교육이라고 할 수 없다. 다만 이 때의 합리성은 피터스가 생각했던 형이상학적 혹은 종교적 차원이 배제된 논리적 합리성이 아니라, 형이상학적 혹은 종교적 차원까지 포함하는 진정한 의미의 합리성이어야 한다. (사실상 진정한 의미의 합리성은 예수 그리스도의 구속의 은혜로 말미암아 옛 자아가 죽고 새 자아를 부여받을 때 가능한 것이다. 성령의 역사 안에서 우리는 회복된 이성을 통해 진정한 의미의 합리성을 추구할 수 있는 길이 열리게 된다.) 이것은 종교교육을 하는 데 있어서도 마찬가지이다. 기독교 교육의 입장에서 신앙을 갖도록 하고, 신앙을 견고하게 하는 종파교육으로서의 종교교육은 매우 중요하다. 그러나 이것이 ‘이성적인 믿음’을 추구하는 것에 대한 우려의 이유가 될 필요는 없다고 생각한다. 신앙의 확립이라는 미명하에 이성적이고 합리적인 탐구를 제한하는 것은 온전한 믿음을 물이성적 혹은 비이성적인 것으로 오해에서 비롯된 것이다. 물론 하나님께서 주신 계시, 즉 예수 그리스도를 믿는 것은 우리의 이성을 초월해 전적으로 주어지는 하나님의 선물이지만, 그렇다고 해서 그것이 완전히 비이성적인 것은 아니다. 우리는 지·정·의가 전부 타락한 불완전한 존재이지만, 그럼에도 불구하고 우리가 계시를 받아들이

게 되는 순간은 여전히 우리가 (타락한) 이성을 가지고 있던 순간이다. 예수님은 어린아이와 같은 믿음(마 19: 13-15; 막 10: 13-16; 눅 18: 15-17)을 칭찬하셨지만, 다른 한편으로는 믿음이 성장해야 함(시 92: 12-15; 엡 4: 13-15; 히 5: 11-6:2)을 누차 강조하셨다. 공교육에서 종교교육을 배제시키는 것이나 기독교 교육에서 타세계관 교육을 배제하는 것은 각각 다른 한 극단으로 치우치게 되는 불균형을 초래하는 것이다. 종교교육을 세계관 교육으로 이해하고 실천하는 것은 균형 잡힌 앎과 삶을 가능하도록 하며, 앎과 삶이 일치된다는 점에서 진정한 의미의 진리의 헌신이 이루어지는 토대를 마련해 줄 것이다. 진정한 의미의 진리에의 헌신은 교육의 궁극적인 목적이자 동시에 기독교의 궁극적인 목적이기도 하다.

참고문헌

- 강영택 외 (2013), 종교교육론, 서울: 학지사.
- 김대현·김석우 공저(2005), 교육과정 및 교육평가, 서울: 학지사.
- 신국원(2005), 니고데모의 안경, 서울: IVP.
- 양승훈(1999), 기독교적 세계관, 서울: CUP.
- 유재봉(2011), 교육의 종교적 차원과 그 정당화, 『신앙과 학문』 16(2), pp.131-146.
- 유재봉(2013a), 교육에서의 영성회복: 학교에서의 영성교육을 위한 시론, 『교육철학연구』 35(1), 97-117.
- 유재봉(2013b), 영국의 종교교육: 학교에서의 종교교육의 가능성 탐색, 『교육과정연구』, 31(2), 119-219.
- 이창호(2013), 기독교의 공적 참여에 관한 철학적 윤리적 탐구, 『신앙과 학문』 18(8), 157-192.
- 최용준(2005), “헤르만도여베르트”. 손봉호 외(2005). 『하나님을 사랑한 철학자 9인』. 서울: IVP.
- Gadamer, H. G.(2000), *Erziehung ist sich erziehen*, 손승남 옮김(2004), 『교육은 자기교육이다』, 서울: 동문선.
- Newbiggin, L.(1978, 1995), *Open Secret: An Introduction to the Theology of Mission*, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 홍병룡 옮김(2012), 『오픈시크릿』, 서울: 복있는 사람.
- _____(1996), *Truth and Authority*, Trinity Press International, 홍병룡 옮김(2005, 2011), 『누가 그 진리를 죽였는가』, 서울: IVP.
- Palmer, P.(1993), *To Know as We are Known: Education as a Spiritual Journey*, New York: HarperSanFrancisco, 이종태 옮김(2009), 『가르침과 배움의 영성』, 서울: IVP.
- _____(1998), *The Courage to Teach*, Jossey-Bass Inc., Publisher, 이종인·이은정 옮김(2005), 『가르칠 수 있는 용기』, 서울: 한문화.
- Peters, R. S. (1966), *Ethics and Education*, London: Allen & Unwin Ltd., 이흥우 역(1980), 『윤리학과 교육』, 서울: 교육과학사.
- Veith, G. E. (1994), *Postmodern Times*, Illinois: Good News Publishers, 오수미 옮김(1998), 『현대사상과 문화의 이해』, 서울: 예영커뮤니케이션.
- Hidegger, M.(1996), *Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt: V. Klostermann, 이기상·김재철 옮김(2006), 『철학입문』, 서울: 까치글방.
- White, J.(1990), *Education and the Good Life*, London: Kogan Page, Ltd., 이지현·김희봉 역(2002), 『교육목적론』, 서울: 학지사.
- White, J. (2004), Should religious education be a compulsory school subject?, *British Journal of Religious Education*, 26, 152-164.

대학원 세션_1-3

몬테소리 종교교육에 대한 개혁주의적 조명

이정규 (충신대학교 일반대학원 박사과정 수료)

논문초록

본 논문은 개혁주의적 관점에서 몬테소리 종교교육의 사상적 배경과 신관, 인간관, 구원관을 분석 고찰하여 몬테소리 종교교육에 대한 성경적인 방향 제시와 기독교 유아교육의 통합적 관점을 모색해 본 연구이다. 몬테소리의 종교교육 사상은 당시의 사회, 문화적 배경이 되는 실증주의적이고 과학적인 교육방법, 가정적 신앙 배경인 가톨릭 신앙, 인도 신비주의 종교에 사상적 영향을 받았다. 몬테소리의 신관은 창조주 하나님에 대해 인식으로 인간에게 자신의 본성을 부여하고 자연만물과 유아의 발달법칙을 통해 자신의 능력과 속성을 계시하는 창조주에 대한 이해이었다. 몬테소리 인간관은 정신적 태아, 흡수정신, 민감기, 정상화에 대한 교육적 개념에서 나타나는데 유아가 가지고 있는 인간 본성에 대한 신뢰였다. 몬테소리 구원관은 유아가 교육을 통해 스스로의 힘으로 인간 본성의 발현을 이루어 나간다는 견해를 가졌다. 개혁주의 관점에서 고찰한 몬테소리의 신관, 인간관, 구원관은 가톨릭 신학의 영향을 받았다고 볼 수 있다. 신관에서 창조주 하나님으로의 인식에는 같은 견해를 가졌지만 인간관은 개혁주의의 견해인 인간 본성에 대한 전적 타락이라는 관점과는 다르게 본성의 능력을 강조하고 있다. 구원관에서 개혁주의는 예수 그리스도의 구속을 통한 하나님 형상 회복을 말하지만 몬테소리는 인간본성의 능력을 통한 정상화를 구원으로 강조하고 있다. 이러한 몬테소리 종교교육 사상은 신관, 인간관, 구원관에서 개혁주의 관점과 혼재되어 있어서 성경적인 바른 분별이 요구되며 개혁주의적 분별을 통해 몬테소리 종교교육이 가지는 통합적 관점에 대한 바른 적용이 필요하다.

주제어: 개혁주의, 몬테소리, 종교교육,

I. 서론

마리아 몬테소리(Maria Montessori 1870~1952)는 이탈리아의 교육자로 의학에서 시작하여 특수교육으로 다시 일반 유아교육에서 가톨릭 종교교육에 이르기까지 다양한 영역에서 세계적으로 유아교육계에 영향 준 교육자이다. 그녀는 정신지체아에 대한 치료 중에 과학적 관찰을 통한 교육적 접근으로 특수아동에게 의학적 치료가 아닌 교육학적 제시의 필요성을 느끼고 독특한 교육적 환경과 방법을 제시하여 세계 교육계에 주목을 받았다.

몬테소리는 1907년 로마의 산로렌조(San-Lorenzo)에 최초의 어린이집을 설립하여 그녀가 발견한 정신지체 아동에 대한 교육학적 방법론을 정상 아동들에게 적용하였고 거기서 몬테소리 교육의 탁월성이 입증되었다. 몬테소리는 어린이집에서 유아들을 과학적으로 관찰하여 발견한 것을 이론적으로 정립하여 정신적 태아, 민감기, 흡수정신, 정상화라는 교육사상을 통해 준비된 환경 안에서 과학적이고 감각적인 구구체계를 통한 교육방법을 실행하였다. 또한 몬테소리는 어린이집의 한 구석에 가톨릭 종교교육을 할 수 있는 환경을 구성하고 가톨릭 신앙과 종교관에 근거한 유아교육을 실시하였다. 몬테소리는 특수교육, 일반유아교육, 유아종교교육, 다문화교육, 우주교육, 평화교육 등 다양한 영역을 연구하였으며 노년에는 가톨릭 종교교육에 심혈을 기울였다. 이러한 몬테소리 교육은 세계에 알려져 1907년에 첫 어린이집(Casa dei bambini)이 개원한 이래 약 100여년의 세월동안 보급되어졌다. 2007년에는 이탈리아에서 몬테소리 교육 100주년을 기념하는 세미나가 열렸고, 한국에서도 약 3000명의 몬테소리 교육자들이 모여 국제적인 세미나를 개최하였는데 이것은 몬테소리 교육의 시사점과 중요성을 보여주는 것이라 할 수 있다(이명미, 2009).

국내에서 몬테소리 교육에 대해 연구된 논문은 수백여 편에 이르지만 몬테소리 종교교육과 관련된 연구는 약 30편 정도에 이른다.¹⁾ 국내에서 몬테소리 종교교육을 연구한 부분을 살펴보면 가톨릭이 22편으로 가장 많았고 기독교가 10편, 어린이 영성이라는 관점에서 연구한 영역이 6편으로 나타났다. 이러한 결과는 국내에서의 몬테소리 교육 연구는 일반 유아교육 관점에서 연구되어진 부분이 대부분이며 상대적으로 몬테소리 종교교육을 연구한 영역은 미미하다. 그러나 몬테소리 자신이 어린이집에 가톨릭 종교교육을 할 수 있도록 코너를 만들어 침묵과 기도의 훈련을 실시하였고, 나중에 가톨릭교회로 유아를 이끌기 위한 종교적 장소로 아트리움(Atrium)이라는 환경을 만들어 종교교육을 실시한 것을 보면 몬테소리 교육에서 종교교육에 차지하는 영역이 중요함을 알 수 있다(Gianna Gobbi, 2000).

기독교적 관점에서 몬테소리 종교교육을 연구한 논문 중에는 가톨릭과 기독교가 같은 관점이라고 보는 견해에서 다루고 있는 논문들도 포함되어 있다. 국내의 기독교 유아교육기관에서도 몬테소리 종교교육이 기독교 유아교육이라는 관점을 가지고 실시되는 부분도 있다. 그러나 이것은 몬테소리 종교교육이 어떤 종교적 배경에서 시작되었는지에 대한 혼동의 결과로 가톨릭과 개신교의 근본적 관점의 차이를 모르는데서 시작된 결과라 할 수 있다.

이에 본 연구는 몬테소리 종교교육의 사상적 배경을 알아보고 그녀의 종교교육 사상에서 신관, 인간관, 구원관의 관점을 살펴보고 개혁주의적 입장에서 몬테소리 종교교육에 대한 분석적 고찰을 하고자 한다. 먼저 그녀의 종교교육 사상의 형성 배경을 알아보고 몬테소리 종교교육을 개혁주의 학자들의 관점에서 신관, 인간관, 구원관에 대한 영역을 고찰하여 몬

1) 한국정보학술교육원(KERIS)의 상세검색란에 논문제목으로 키워드 '몬테소리'를 검색하여 학위논문 267편, 학술지 논문 196편, 총426편이 검색되었으며 몬테소리 종교교육에 대한 연구를 알아보기 위해 '종교', '기독교', '가톨릭', '영성'과 '몬테소리' 검색어를 동시에 검색한 결과 426편중에 38편이 검색되었다.

테소리 종교교육 사상에 나타난 신관, 인간관, 구원관에 대한 비판적 분석을 하고자 한다. 그래서 몬테소리 종교교육에 대해 개혁주의 관점에서 몬테소리 종교교육을 연구할 수 있는 방향성에 대한 제시와 기독교 유아교육의 통합적 관점을 모색해 보고자 한다. 또한 개혁주의 입장에서 몬테소리 종교교육을 연구하는 기초연구 자료를 제시하고자 한다.

Ⅱ. 몬테소리 종교 교육의 사상적 배경

1. 사회, 문화적인 배경

한 사회의 문화적 배경과 환경은 그 시대를 살아가는 사람들에게 많은 영향을 준다. 인간은 사회 구성원으로 사회, 문화적인 공동체에서 서로의 상호작용을 통해 활동하기 때문이다. 몬테소리는 가톨릭 배경이 강한 이탈리아에서 태어났으며 그 당시의 이탈리아 사회의 문화적인 배경에서 성장하였다. 그녀의 교육과 종교사상은 그 시대의 사회, 문화적인 배경을 반영하고 있다.

몬테소리가 태어나기 전 후의 유럽 사회의 문화적 배경에는 19-20세기 초까지 산업혁명 이후 기계와 기술의 발달은 물질적 풍요를 가져 왔지만 인간정신과 문화적 삶에는 공허감이 자리잡고 있었다. 이러한 공허감은 그 당시의 사상가들에 의해 인식되었고 기계에서 생명으로의 인식전환과 문화적 삶을 통해 문학, 학문, 철학분야에 영향을 주었다. 이는 20세기 초에 세계적인 교육개혁운동이 등장하는 배경이 되었고 교육이론과 현장에서 ‘아동으로부터(vom Kinde aus)’라는 주제로 나타났다. 교육자 Ellen Key(1849-1926)는 20세기를 ‘아동의 세기(1900)’라고 선언했고, B. Otto(1859-1933), A. S. Neill(1883-1972)등은 자연적 발달과 아동중심의 교육을 강조하였다. 이러한 교육개혁운동에 영향을 받은 사람이 몬테소리였다(박신경, 1994). 19세기 말과 20세기 초의 교육사조는 신인문주의와 진보주의, 문화주의, 자유주의의 영향으로 교육의 내용적 측면에서 ‘새 교육운동(New Education Movement)’의 시기라 볼 수 있다(김영미, 2009).

이탈리아는 18세기 초까지 프랑스, 1870년까지는 오스트리아의 통치 아래에서 국민 대부분이 농민과 노동자로 문맹률이 80%에 이르렀다. 여성의 사회적 지위는 상당히 낮아서 몬테소리가 태어난 1870년에 이르러 이탈리아는 독립국가로 출발하지만 많은 사회적 문제를 가지고 있었다(정금자, 1988). 1870년대 중반부터 이탈리아 정부는 좌파에서 우파로 전향하였고 새로운 합방으로 인간의 기본권인 자유, 세금의 평등화, 교육의 일반화, 공교육화를 위한 정책을 펼쳤다. 1877년에 이탈리아의 새로운 헌법은 어린이들을 초등학교에 의무적으로 보내었고, 새 교육정책은 10살부터 4년을 초등교육, 2년을 중등교육으로 정했다. 그러나 공적인 교육은 남성만을 위한 교육이었고 여성은 가톨릭 기관의 보수적 상황에서 이루어지고 있었다(조성자, 2006). 19세기 중반에 이탈리아는 교권주의와 가톨릭 철학에 대한 대항으로 프랑스의 실증주의(Positivismus)를 수용하여 문화전반에 걸쳐 영향력을 드러내었다. 사변철학을 기반으로 하는 실험적 방법 대신에 실증학문과 경험을 통한 연구방법을 받아들였다(구경선, 1996). 몬테소리가 어린 시절을 보낸 시기는 사회, 경제적 안정을 위해 독일의 관념철학이나 형이상학적 이론보다는 실용주의적인 교육의 증가로 몬테소리가 기술학교를 선택하게 된 것은 시대적 배경이 반영된 결과라 할 수 있다(이경선, 2002; 문경미 2012 재인용).

몬테소리가 태어나 성장했던 유럽과 이탈리아의 사회, 문화적인 배경을 종합하면 새로운 시대로 향하는 과도기적인 성향을 가진 시기로 다양한 교육적 시도가 있던 시대로 볼 수 있다. 이탈리아의 교육이 가톨릭의 교권주의에 기초한 전통적인 교육과 실증적인 학문인 경험주의적인 과학주의에 기초한 새로운 교육방법이 현장에서 충돌하였다. 몬테소리의 어린 시절은 사회, 정치, 경제적으로 복고적 보수주의와 개방적 사회개혁에 대한 관점이 대립되는 시기였고 이러한 양상은 그녀의 가정에서도 나타나는데 아버지는 보수적인 반면에 어머니는 진보적인 성향을 가지고 있었다. 몬테소리 자신이 사회 개혁에 헌신할 마음을 가진 것은 그녀 어머니의 영향이라고 볼 수 있다(Sigurd Hebenstreit, 1999). 몬테소리는 자신의 어린이집에 적용한 새로운 교육방법을 소개하는 첫 저서의 이름을 ‘유아들과 어린이들의 집’에 적용된 과학적 교육의 방법(The Method of Scientific Pedagogy as Applied to Infant Education and the Children’s Houses)’이라고 한 것을 보면 과학적이고 경험적인 교육방법의 영향을 받았음을 보여준다. 이러한 몬테소리 과학적이고 실증적인 교육방법은 그녀의 종교교육에도 영향을 주었다. 몬테소리는 그녀의 어린이집(Casa dei bambini)에서 실시한 가톨릭 중심의 어린이 종교교육에서 유아들의 실제적 생활과 초자연적인 신앙적 삶을 연결시키는 방법으로 일상생활에서의 훈련과 과학적이고 체계적인 교구를 응용한 종교적 교구를 통해 준비된 환경에서 제시하고 있다. 예를 들면, 가톨릭 미사에서 사용되는 빵과 포도주를 위한 재료를 유아들이 직접 야외에서 재배하고 거둬들이게 함으로 경험적이고 실증적인 종교교육에 대해 제안하고 있다(Montessori, 1948). 이것을 종합하면 몬테소리 종교교육은 당시의 사회, 문화적인 배경 안에서 형성된 교육사조인 과학적이고 실증적인 경험적인 교육방법에 많은 영향을 받았고 그녀의 가톨릭 중심의 종교교육 방법에 실제적으로 반영되어 나타나고 있음을 알 수 있다.

2. 가톨릭시즘의 영향

몬테소리는 가톨릭 신앙이 국교인 이탈리아 앙코나(Ancona) 지방 카라벨레(Chiaravalle)에서 독실한 가톨릭 신앙을 가진 가정에서 태어났다. 어머니 레닐데 스토파니(Renide Stoppani)는 매력적인 용모와 지적인 여성으로 총명하였고 마리아의 아버지 알렉산드로 몬테소리(Alessandro Montessori)는 보수적 기질의 군인출신 공무원이었다(신화식, 2006: 12). 몬테소리의 아버지 알렉산드로는 1848년 오스트리아로부터의 자유를 위한 유럽혁명에 동참하여 이탈리아 통일에 대한 공로를 인정받아 1849년에 국가로부터 훈장을 받고 재정분야 관련 사무원으로 중앙에서 근무하였다. 그는 1865년에 레닐데를 알게 되어 1866년에 결혼하였고(구경선, 2005) 1880년에는 코로나 이탈리아(Corona d’Italia)라는 훈장을 받았다. 그리고 Cavaglieri라는 기사 칭호를 수여 받았으며 정년퇴임을 앞두고 있는 1890년에는 성 마우리츠(st. Mauritz)와 나자로(Lazzaro) 수도원으로부터 훈장을 수여받았다(조성자, 2006). 이러한 배경을 보면 그는 독실한 가톨릭 신자였음을 알 수 있다.

몬테소리 어머니 레닐데 스토파니의 가문은 사제, 수도원장, 철학자, 과학자들을 배출한 집안으로 몬테소리는 외가의 영향을 많이 받았다. 특히 몬테소리의 외삼촌인 안토니오 스토파니(Antonio Stoppani)는 밀라노 교구의 주교이며 시인, 자연과학자, 지질학자로 이탈리아에서 잘 알려진 사람이다. 자연과학분야에서 여러 업적을 이루었으며 시인으로 명성을 알렸고, 자연계와 종교를 통합하려 한 학자였다. 몬테소리가 16살 때 스토파니는 여러 권의 저

서를 출판하였는데 그녀가 생물학에 관심을 가지게 된 동기는 외삼촌의 영향이 컸었다(황윤경, 2007). 그는 1875년에 “아름다운 시골”, 1874년에는 “Alessandro Manzoni의 첫해”, “교회법과 실증과학”, “모세의 십계명과 성서”를 출간하였다(조성자, 2006). 이렇게 그 당시 존경받는 사제의 조카를 어머니로 둔 몬테소리의 가정적 가톨릭 신앙 배경은 그녀의 종교적 사상에 큰 영향을 주었을 것이다(정희영, 2011: 210).

이러한 가톨릭 신앙 배경은 몬테소리가 의과대학에 진학할 때에도 영향을 준다. 1892년경에 몬테소리는 사회적 관습과 아버지의 반대에도 불구하고 대학총장과 교황 레오13세에게 청원서를 제출하여 의과대학의 입학허가를 받는다(최영희, 2004). 또한 몬테소리 교육학장의 전성기인 1907-1912년 사이에 몬테소리는 어린이를 섬기는 수도회를 결성하려고 하였다. 이 때 그녀는 가톨릭 신앙이 절정에 이른 시기였다. 그러나 이 계획은 그녀의 영적 지도자였던 예수회 신부이자 로마대학교의 역사학 교수인 다치 벤트리(Tachi ventri, S.J.)의 반대로 무산되는데 그는 수도회를 결성하는 것은 그녀의 교육을 좁은 종교적 테두리에 묶는 것으로 종교를 초월하여 세계의 어린이들에게 교육법을 적용하는 것이 낫다고 몬테소리를 설득하여 수도회 결성을 포기하도록 한다. 안나 마케로니(Anna Maccheroni)는 몬테소리와 4명의 여성이 예수회의 어느 신부 앞에서 교육에 헌신할 것을 하나님께 맹세하였다고 말한다. 그 선서의 내용은 “하나님의 존엄성 앞에서 나는 가톨릭교회에 헌신하고, 우리 주 예수 그리스도에게 자신을 받쳐서, 십자가를 지고 예수 그리스도의 뒤를 따라갈 것을 맹세하고, 주님이 원하시면, 청빈, 정결, 순종을 지킬 것을 약속합니다. 예수 그리스도에 의해서 거듭난 인류와 향기로운 문화 안에서 주의 교회가 번성하기를”이었다(Schulz-Benesch, 1962; 이선옥, 2003 재인용). 또한 교황 비오11세(Pius 11 1859-1939)는 몬테소리 방법에 대해 “우리는 사랑하는 딸 마리아 몬테소리 박사와 그 학교에 진심으로 사도의 축복을 빕니다. 학교에서 과학적 교육학의 방법을 따라 가르친 교육을 보면 가톨릭의 신앙규범과 진리를 지혜롭게 잘 이해하고 조화롭게 적용했는데 이것은 더욱 더 진리와 평안의 열매를 풍성히 맺게 할 것입니다. 1929년 10월 27일 만성절에 교황 Pius 11tp”(G. Schulz-Benesch, 1961; 구경선, 2005 재인용)라고 말하고 있다.

이것을 종합하면 몬테소리는 가톨릭 신앙의 가정적 배경 안에서 성장하였고 인생의 중요한 순간마다 가톨릭 신앙을 견지하고 있었음을 알 수 있다. 그녀는 이러한 가톨릭 신앙 안에서 가톨릭교회를 위한 유아 종교교육에 대한 구체적인 교육방법을 연구하여 가톨릭교회 종교교육을 유아에게 적용하였다.

3. 인도 신비주의 영향

1939년에 몬테소리는 인도 마드라스의 대학 총장이며 신지학회의 회장인 애룬달레의 초청으로 교사훈련과정에 참석차 인도에 갔다가 2차 세계대전으로 이탈리아로 돌아가지 못하고 인도에서 7년을 체류한다. 그 당시 인도는 영국의 신민지로 적대국인 이탈리아인은 인도에서 구금되었다. 몬테소리도 가택연금을 당하였고 아들 마리오도 수용소에 감금되었다. 몬테소리 70세 생일에 인도 총독은 아들 마리오를 석방시켰다(이명아, 2005; 문경미, 2012 재인용). 몬테소리는 가톨릭 신앙배경을 가진 교육자로 1920년대부터 영국의 대표적인 신지학자 Anni Besant와 가까운 친분관계를 유지하였다. 그래서 1936-1946년까지 인도에 머물면서 신지학자들과의 친밀한 관계 때문에 신지학이 그녀의 종교성에 영향을 주었을 것이

라는 추측을 한다. 그러나 이러한 추측의 반증으로 몬테소리는 신지학자들과 친분관계를 맺었던 시기에 가톨릭 종교교육에 대한 중요한 글을 쓰고 강연을 하였다. 또한 바로셀로나에서는 가톨릭 예배의식(전례력)을 중심으로 한 가톨릭 교회교육을 실행한 점을 본다면 그녀는 가톨릭의 전통 안에 있었음이 더 타당하다 할 것이다(구경선, 2005). 몬테소리는 신지학회로부터 학문적인 영향을 받았느냐는 질문에 단호히 “나는 단지 몬테소리일 뿐입니다(Ich bin Montessorianerin)”라고 말하였다(조성자, 2006; 문경미, 2012: 재인용). 또한 당시 신지학자인 C. Jinarajadasa는 몬테소리에 대해 다음과 같이 증언한다. “몬테소리 박사가 Arundale 박사에게 자주 감사를 표했다는 기록은 이상하다. 몬테소리는 인도신지학협회에서 자신이 활동하는데 도움을 주었다고 말한 적이 한 번도 없다. 이것은 그녀가 로마 가톨릭 신자였기 때문일 것이다(C. Jinarajadasa, 1948; 구경선, 2005 재인용). 오히려 몬테소리는 인도 신지학회의 영향보다는 인도의 종교(신비주의)에서 영향 받았을 가능성이 더 크다. 몬테소리는 인도에서 어린이들을 연구하여 그녀의 교육사상에서 가장 난해하다는 ‘흡수정신(Absorbent mind)’을 저술하였다. 흡수정신은 유아의 능동적인 정신적 특성을 말하는 것으로 유아 스스로 주변 환경과의 상호작용을 통해 받은 인상들을 의식, 무의식적으로 받아들이는 능력을 말한다. 몬테소리는 유아는 이렇게 받아들인 인상과 이미지를 통하여 자신의 인성을 만들어 간다고 말한다. 몬테소리는 이러한 유아의 정신적 특징을 인도의 어린이들에게서 발견하여 자신의 교육사상으로 정립하였다. 흡수정신에서 자신의 교육적 발견을 정의하기 위해 사용한 몬테소리의 독특한 교육적 용어인 Horne(생명력), Muneme(기억소), Nebule(성운)에 대한 개념은 인도 종교의 신비주의적 개념에서 가져왔다고 볼 수 있다. 또한 몬테소리는 인도에서 생물들 간의 관계성을 연구하여 6~12세 아동을 위한 우주교육(cosmic education)을 구상한다(박경희, 이성숙, 2011). 인도의 동양적 종교의 범신론적인 관점과 우주정신으로의 통합과 조화에 대한 시각은 몬테소리가 구상한 우주교육의 틀을 만들었다(조성자, 2010). 이러한 관점은 인도 신비주의에서 나타나는 우주정신과의 합일 사상에서 나온 것이라 볼 수 있다. 몬테소리는 인도의 종교적 신비주의사상에서 자신의 교육철학과 사상을 정립하는데 영향을 받았다고 말할 수 있다.

Ⅲ. 몬테소리 종교교육의 사상 고찰

1. 몬테소리의 신관

가톨릭 가정에서 자라면서 독실한 신앙을 가지게 된 몬테소리는 신학자는 아니지만 자신의 교육현장인 어린이집에서 가톨릭 종교교육을 실천하였다. 몬테소리의 신관은 가톨릭 신앙에 근거한 하나님에 대한 관점을 가졌다. 그녀의 하나님에 대한 관점은 저서 ‘The Child in the Church(1930)’에서 나타나 있다. 몬테소리는 하나님은 어린이를 놀랍게 창조하신 분이며 하나님의 본성으로 유아를 창조했다고 말한다(Standing, 1965). 몬테소리는 하나님을 창조주로 인식하여 유아가 하나님의 본성을 닮았다고 말한다. 몬테소리의 하나님에 대한 인식은 하나님의 본성을 유아에게서도 발견할 수 있고 ‘영적 태아’로서 유아의 인격을 존중하며 교육은 생명의 신비를 유아가 체험하게 하여 하나님을 경외하는 것이라고 말한다(조성희, 1997). 몬테소리는 하나님은 유아를 사랑하고 창조세계에 우주적인 질서와 법칙을 부여하시는 분이며, 지상의 모든 존재는 창조의 대행자로 우주와 조화를 이루도록 노력해야 하

는 우주적인 사명을 가지고 있다고 주장한다(조옥희, 권영자, 2001: 39). 그녀는 하나님을 온 우주와 인간을 창조하신 분으로 인식하였다. 또한 몬테소리는 하나님께서 임신, 출산, 유아의 발달을 하나님의 계획안에서 생명을 성장시키게 함으로 하나님을 경외하도록 하였다고 주장한다. 유아 발달 법칙은 하나님께서 우리에게 초자연적 현상과 창조한 사물의 속성에 부여하신 것을 통해 하나님의 계획을 알게 하는 것이라고 말한다(Standing, 1965: 12-15). 이것은 몬테소리가 하나님은 우주 만물을 통해 자신의 능력과 속성을 계시하시는 하나님으로 인식하고 있음을 보여준다(롬1:20). 이것을 종합하면 몬테소리가 인식한 하나님은 우주를 창조하신 하나님이며 인간에게 자신의 본성을 부여하신 창조주 하나님이였다. 또한 자연만물과 유아의 발달법칙을 통해 하나님은 자신의 능력과 속성을 계시하시는 하나님으로 이해하였다.

2. 몬테소리의 인간관

1) 아동관

몬테소리는 추상적인 관점에서 아동을 연구한 것이 아니라 과학적이며 객관적인 관찰을 통해 인간론적인 아동관을 정립하였다. 그녀는 산 로렌조에 최초의 어린이집을 개설하고 그곳에서 유아들을 과학적으로 관찰한 결과 유아들은 집중력과 반복에 대한 흥미, 질서감, 선택의 자유와 작업에 대한 선호도, 상벌을 원하지 않는 자발적인 거절, 인간 존엄성에 대한 감각과 자발적인 자기 훈련에 임하는 것으로 관찰하였다(신화식, 2007: 25). 몬테소리는 직접적인 관찰과 연구를 통해 아동관을 정립하였다. 그녀는 유아들의 관찰을 통해 발견한 유아의 특징과 성향을 정립하여 인간발달 초기의 독특한 아동관을 가지게 되었다. 몬테소리의 아동관은 정신적 태아, 흡수정신, 민감기, 정상화라는 개념으로 설명할 수 있다.

(1) 정신적 태아

몬테소리는 유아를 정신과 육체가 서로 상호작용하는 존재로 보고 생물학적인 세포분열을 통한 육체의 발달뿐만 아니라 무한한 지적 가능성을 가지고 태어난 영적 태아(Spiritual embryo)로 인식하였다(조옥희, 권영자, 2001: 61). 그녀는 생물학적인 관점에서 인간이 태어나고 세포분열을 하는 것은 눈에 보이지 않은 설계에 따라 각 구성 요소들의 알맞은 자리가 배당되며 정신적인 태아도 육체의 성숙과정 안에서 환경과의 상호작용을 통해 지적 성숙과 발달을 이루어 간다고 말한다. 몬테소리는 유아의 발달과 성숙은 본성적이며 타고난 설계에 따른 육체적, 심리적으로 적절하게 환경과의 상호작용을 통해 통합된 한 인간으로 성숙되어 간다고 말한다(Sigurd Hebenstreit, 2004: p209-211). 정신적 태아라는 관점은 유아의 성숙과 발달을 생물학적인 진화적 관점이 아니라 창조론적인 관점에서의 성숙과 발달을 말한다. 육체적, 정신적 태아라는 관점은 무에서 유로의 태어남과 동시에 생명의 성숙과 발달에 있어서 체계적이고 질서 있는 과정을 따른다는 설계에 대한 관점을 가진다고 말할 수 있다.

(2) 흡수정신

몬테소리는 유아를 관찰하는 가운데 유아의 정신을 ‘흡수정신(absorbent mind)’라고 정의를 내렸다(신화식, 2006: 78). 흡수정신은 유아의 능동적인 정신적 특성으로 유아 스스로 주변 환경과의 상호작용을 통해 받은 인상을 의식, 무의식적으로 받아들이는 능력을 말한다. 흡수정신은 유아가 받아들인 인상과 이미지를 통해 자신의 인성을 만들며 다양한 감각 인상들을 포괄적으로 통합하여 뒤 따라오는 의식적인 이해를 통해 이미지나 인상을 통해 의식을 확장시킨다(Sigurd Hebenstreit, 2005: 220). 몬테소리는 흡수정신은 6세까지 지속적으로 발달하며 무의식적인 단계와 의식적인 단계로 구분하였다. 무의식적 흡수정신은 0~3세 동안에 나타나며 무의식적으로 주변 환경들의 인상들을 흡수하여 먼저 받아들인 인상들을 통합한다. 이러한 무의식적 흡수정신의 시기에는 능동적으로 모든 것을 받아들여 환경과의 상호작용을 통해 유아의 반사, 모방, 조작적 놀이를 통한 경험 안에서 자신의 의식과 정신을 조직화하고 형성시켜 나간다(신화식, 2006: 79). 의식적 흡수단계인 3~6세 동안에는 유아가 의식적으로 자신의 발달과 흥미에 알맞은 환경과의 상호작용을 통해 발달적 인상을 경험의 반복을 통해 심화시켜 자신의 의식을 확장시키는 단계라고 말한다. 의식적인 흡수정신 시기는 질서 있는 환경과 유아 스스로의 선택적이고 계획적인 상호작용을 통하여 의지를 강화시킴으로 감각기관을 통한 교육으로서 적절한 시기라 할 수 있다(조옥희, 권영자, 2001: 60). 몬테소리의 아동관에서 흡수정신은 유아는 무의식적, 의식적으로 환경과의 능동적인 상호작용을 통해 자신의 인성을 형성해 나가는 것을 말한다. 몬테소리는 유아는 스스로 자신의 존재를 형성시켜 나가는 존재로 창조되었다고 흡수정신에 대해 말한다.

(3) 민감기

몬테소리는 유아 발달 단계에서 특별한 자극에 대한 민감성을 갖는 독특한 시기가 있다고 말한다. 이 시기를 그녀는 민감기(sensitive period)라는 용어로 말하며 민감기는 변화이론(Mutation Theory)으로 알려진 네덜란드 생물학자 휴고 드브리스(Hugo De Vries)의 나비 유충 연구에서 유충이 빛에 민감성을 가지는 것을 명명한 ‘민감성’이란 용어에서 가져왔다(조옥희, 권영자, 2001: 82). 몬테소리는 0~6세 유아는 환경과의 상호작용에서 어떤 특성을 습득하기 위해 내적인 흥미와 충동이 특정 자극과 환경에 대해 발화하여 깊은 집중과 반복을 통해 상호작용적 관계로 들어가는 특별한 시기가 있다고 말한다. 이러한 민감기 시기는 어떤 특정한 환경에서 독특한 성향이 획득되었을 때 약화되거나 사라지며 일정 기간 동안 지속되고 다른 성질의 민감기가 찾아온다. 몬테소리는 흡수정신, 언어, 근육발달, 작업, 질서, 감각, 촉각, 미각, 후각, 쓰기, 작은 사물, 예의, 읽기, 운동의 민감기가 나타나는 시기와 지속기간은 다르다고 말한다. 그녀는 특별한 특성을 획득한 후 민감기는 소멸되는 일시적인 시기라고 본다(신화식, 2003: 40). 민감기를 통해 본 몬테소리 아동관은 유아 시기에는 발달의 단계가 기계적으로 고착되어 있는 것이 아니라 유아의 발달을 이끄는 힘이 외부 환경과의 적극적인 상호작용을 통해 발달을 이루어가는 과정적인 아동관을 가지고 있다고 볼 수 있다. 그녀는 드브리스가 과학적인 관찰을 통해 곤충에게서 발견한 민감기적 요소를 유아기의 발달에 적용함으로 생물학적 관점에서 성숙과 발달에 대한 접근을 하고 있다고 볼 수 있다.

(4) 정상화

정상화는 몬테소리 교육과정을 통해 유아가 본연의 발달과정을 따르는 것으로 유아가 환경과의 질 높은 상호작용으로 작업에 흥미를 가지고 집중, 반복함으로 자신의 내적 훈련, 목적 지향적인 발달과업을 이루는 것이라고 말한다(신화식, 2003: 55). 이러한 정상화는 민감기에서 나타나는 특수한 감수성, 환경에 대한 인상을 받아들이는 흡수정신, 몬테소리의 준비된 환경의 교구를 통해 집중적이며 반복적인 작업을 행함으로 유아 내면의 질서가 형성되는 과정으로 유아의 자율성이 보장되는 ‘준비된 환경’을 통하여 촉진된다고 말한다(조옥희, 권영자, 2001: 87). Standing(1957)은 정상화의 결과로 유아들은 내적인 기쁨, 행복감, 환경과 작업에 대한 사랑, 현실에 대한 애착과 자율적인 순종, 독립성과 주도성, 자발적인 자기 훈육, 인격의 순화가 일어나며 정상화에 도달한 유아는 보편적 법칙에 따라 생활하는 인격체를 형성한다고 말한다. 정상화는 유아가 내적인 본성과 일상생활, 준비된 환경 속에서 최대한의 발달적 성숙을 이끌어가는 것이다(조성자, 2006). 몬테소리는 유아가 태어나면서 환경과의 발달적인 상호작용의 결여와 부정적인 영향으로 인해 발달에서 이탈된 상태를 정상화된 유아로 이끌어야 한다고 말한다. 몬테소리는 이탈의 상태에서 정상화의 상태로 유아의 내적인 생명을 이끄는 것이 교육이라 보고 준비된 환경과 교구체계를 개발하였다. 정상화를 통해 보여주는 몬테소리 아동관은 유아 내면에는 본래적으로 완전을 향한 발달과 성숙의 씨앗이 있으며, 준비된 환경과 적극적인 상호작용은 유아의 집중을 유발하며 반복하는 과정을 통해 유아의 인격과 성품이 정화되어 평화롭고 균형있는 정신생활을 이루는 것이라고 말한다(박경희·이성숙, 2011).

2) 종교 교육관

몬테소리는 종교는 모든 인간에게 내재된 우주에 대한 초자연적 감성이며 태초부터 존재하는 것으로 모든 유아에게는 언어발달의 모습과 같이 종교발달의 성향을 가지고 있다고 말한다. 몬테소리는 인간에게 신앙심이 부족하면 인간 발달의 근본적인 어떤 것이 결핍된 것이라고 주장한다(조용태·차상희, 2001). 몬테소리는 아동에게 종교적 감정은 의식적이든 무의식적이든, 자연적 발달을 하거나 그렇지 않거나 관계없이 아동의 내면에 본능적으로 잠재되어 있음을 전제로 하여 본능적인 종교적 감정을 어떻게 교육할 것인가에 대한 방법과 내용에 집중하였다(조성자, 1989). 몬테소리는 유아가 영적 태아기를 거치면서 발달하며 종교적 잠재능력의 발달도 내재해 있다고 말한다. 영적태아의 종교성은 종교적 민감성을 촉진하고 활성화시키는데 유아의 종교적 민감기인 3-6세에 종교심을 발달시키는 것이 최적의 단계라고 말한다(조성자, 2009). 그녀는 유아의 종교성을 본질적인 것으로 인식하였다.

그녀는 1910년부터 종교교육에 대한 방법과 교구를 개발하여 유아 종교교육을 실시하였다. 몬테소리 종교교육의 특징으로 종교를 삶의 총체적 영역으로 이해하여 일상적 삶과 직접적으로 연결시켜 유아들을 훈련시켰다. 그녀는 인간 종교는 잠재적 능력으로 특정 종파나 교파에 속한 것이 아니라 보편적인 인간의 특성으로 이해하여 잠재적 종교능력을 실제적으로 나타낼 수 있는 종교교육 교구를 직접 제작하여 사용하였다(조성자, 2001). 또한 그녀는 어린이의 민감기 시기에 하나님의 소리를 흡수함으로 하나님의 모습을 반영하는 교육 장소를 따로 제공하는 것이 어린이의 종교적 성향을 발달시킨다고 보았다(박성은, 1999). 그래서 몬테소리는 종교교육을 위한 준비된 환경으로 ‘Atrium’이라는 장소를 준비하였다. 아트

리움은 초대 교회의 입구와 성소 사이에서 정결의식을 행하던 곳으로 성찬에 참여하기 위해 교회로 들어가기 전 자신을 준비하는 곳이다(Gianna Gobbi, 2000: 4). 아트리움은 몬테소리 학교와 가정, 교회를 연결하는 특별한 장소로 유아를 가톨릭교회 안으로 들어오게 만드는 신앙과 영성을 준비시키는 장소이다. 그녀는 아트리움을 교회와 교실의 통로로 이해하고 유아가 이곳에서 복음을 듣고 종교심을 성숙시킬 수 있는 교회 생활의 준비와 연습의 장소로 제공하였다. 종교교육을 위한 준비된 환경으로 아트리움 환경 배치는 정 중앙에 예수님을 보여주는 착한 목자상과 성경, 테이블을 둔다. 가톨릭 전례력에 따라 종교교구를 배열하는데 종교교육에 필요한 모든 성물들과 미사, 세례를 보여주는 교구가 질서 있게 정돈되어 있어야 한다(조성자·정갑례, 2003). 아트리움의 종교교육 내용으로는 가톨릭교회의 전례력을 기반으로 한 축제 중심의 절기, 기도를 통한 종교적 실천을 들 수 있다. 방법으로는 유아기 때의 정서적 안정을 위한 침묵과 기도교육, 성찬예식의 준비과정과 실행, 성물의 중요성과 가치, 의미인식, 유아기관에서의 종교교육 생활화를 위한 기도훈련을 제시한다(조성자, 1989). 이렇게 몬테소리 종교교육은 유아의 실제적 삶과 종교적 환경 안에서 감각적인 종교교육 교구를 통해 유아를 가톨릭 신앙에 기초한 종교성에 대해 준비시켜 주는 것이라 할 수 있다.

3. 몬테소리의 구원관

몬테소리는 이탈리아 가톨릭 배경에서 어린 시절을 보냈다. 그녀의 가톨릭 신앙은 나이가 들어갈수록 깊어졌고, 이러한 종교적 신앙은 그녀의 교육사상과 신관, 아동관, 구원관에 영향을 주었다. 몬테소리는 유아가 하나님으로부터 종교적인 잠재능력과 자유의지, 지혜를 부여받아 유아의 본성에 내재해 있는 것으로 보고 유아의 본성 안에는 하나님의 신성이 있다고 보았다. 그래서 그녀는 교육을 유아의 내부에 하나님이 부여한 잠재능력을 유아 스스로 자기 활동을 통하여 자유롭게 나타낼 수 있도록 돕는 것이라고 말한다(김영미, 2009). 1930년에 쓰여진 ‘교회 안의 어린이’는 몬테소리의 교육적 방법을 가톨릭 신앙교육에 접목하기 위해 유아 종교교육의 방법을 다양한 교구체제로 전환하여 유아에게 이론적이며 방법론적으로 제시하고 있다(신화식, 2007: 21). 몬테소리는 어린이집 내부에 가톨릭 신앙교육을 위한 목적으로 한 장소로 구분한 아트리움에서 종교교육을 실시하였다.

몬테소리의 구원관은 유아를 일탈에서 정상화가 되는 과정으로 인식한 유아 이해에 나타난다. 가톨릭 구원관은 유아는 영세에 의해 중생 된다고 보며 믿음보다는 주입된 은혜에 의해 부여된 사랑을 통해서만 칭의를 얻는다고 본다(Louis Berkhof, 1992). 몬테소리는 유아가 영세를 받았고 몬테소리 교육을 통해 일탈에서 정상화가 되어 진다면 유아는 구원 받은 것이라 보고 있다. 그래서 아트리움에서 가톨릭 종교교육을 적용할 때 복음에 대한 강조보다는 교리문답을 통한 성례의식에 초점을 맞추고 있다. 이렇게 몬테소리의 구원관은 가톨릭 신앙에 근거한 구원관을 가지고 있다.

IV. 개혁주의 관점에서 본 몬테소리 종교교육의 비판적 고찰

1. 개혁주의란 무엇인가?

개신교 교회는 16세기 종교개혁자들의 전통위에 세워져 있다고 할 수 있는데 이러한 개신교 교회의 관점이 개혁주의이다. 개혁주의는 16세기 종교개혁자들의 개혁운동과 신학을 통칭하는 용어로 사용되었다. 그러나 개혁주의는 쾰빙글리(Zwingli, 1484-1546)와 칼빈(Calvin, 1509-1564)의 개혁을 루터(Luther, 1483-1546)의 개혁운동을 통해 나타난 루터파와 구별하기 위해 붙여진 이름으로 개혁주의를 칼빈주의로 부르는데 이는 칼빈이 이 신학을 분명하게 해설하고 체계화를 시켜 붙여진 이름으로 개혁주의와 칼빈주의는 같은 뜻을 나타낸다(이상규, 2012). 루터파와 개혁교회는 교리적 긴장을 가지고 있었고 개혁교회는 루터파가 로마 가톨릭의 잔재와 유사성이 있다고 하여 계속적인 개혁(semper reformanda)을 단행하였다. 즉, 루터파가 예배와 교회제도에 있어서 중립적인 태도를 취한 반면에 개혁교회는 로마 가톨릭 예전의 가시적 상징들 즉, 제단, 성찬, 교회 안의 성상들을 제거하고 성경에서 요구하는 대로 교회개혁을 단행하였다(유해무, 2011). 즉 개혁교회는 성경을 유일한 기준으로 삼아 로마 가톨릭 관점에서 철저하게 성경적으로 회귀하였다. 개혁주의의 특징은 66권의 성경에 기초한 하나님 중심의 절대주권 사상을 기반으로 하는 하나님의 영광을 위한 신학체계이다(이상규, 2012). 이러한 개혁신학의 특징은 성경을 유일한 하나님의 말씀으로 절대적 진리의 기준으로 믿으며 하나님은 그리스도를 통해 자신을 완전하게 계시하셨음을 받아들인다. 또한 구원은 인간의 노력이나 행위를 통해서가 아니라 죄인에게 그리스도 안에서 값없이 베푸신 자비의 선물인 것을 오직 믿음으로 그리스도로 연합되었을 때 주어지며 하나님께만 영광을 돌리는 삶이라고 할 수 있다(김재성, 2003: 49-66).

이러한 개혁주의에서 신관, 인간관, 구원관은 삼위일체 하나님의 계시에 근거한 것으로 하나님에 대한 바른 이해와 지식은 인간에 대한 이해와 지식으로 연결된다. 칼빈은 기독교 강요 첫 장에서 하나님에 관한 지식과 우리 자신에 관한 지식은 서로 연결되어 있어서 하나님을 알지 못하고는 자신을 알지 못한다면서 하나님에 관한 지식에 대하여 말한다. 이는 개혁주의의 신관, 인간관, 구원관이 분리되어 있는 영역이 아니라 서로 긴밀히 연결되어 있음을 나타내 준다. 하나님에 대해 어떻게 이해하느냐는 인간에 대한 이해와 직결되어 있고 이것은 구원적 관점과 관련되어 있다(박영돈, 2011). 몬테소리 종교교육 사상에 대한 이해는 그녀의 신관, 인간관, 구원관의 관계성 안에서 고찰하는 것이 필요하다. 개혁주의 관점에서 몬테소리 신관, 인간관, 구원관에 대한 고찰은 다음과 같다.

2. 개혁주의에 근거한 몬테소리 종교교육에 대한 고찰

1) 개혁주의에 근거한 몬테소리 신관 고찰

개혁주의 관점은 하나님에 대해 자신에 관한 지식을 온 우주만물과 성경을 통해 계시하시는 창조주로서의 하나님을 말한다. 하나님은 무에서 유로 우주를 창조하셨고 이러한 창조의 목적은 오직 하나님의 영광을 위해 피조세계를 창조하셨다. 또한 성경은 하나님은 모든 사물을 통해 능력과 신성을 나타내시고 인간을 하나님의 형상을 창조하심으로 그분의 속성을 보여주는 분으로 말씀하신다(롬1:20; 창2:19). 하나님께서 인간에게 부여하신 속성은 하나님의 형상으로 인간의 영혼, 지성과 의지, 도덕성, 땅에 대한 통치 등을 포함한다(Louis Berkhof, 1974). 하나님의 창조는 단회적이면서 지속적 개념으로 말씀으로 온 우주를 창조

하셨고 말씀으로 우주만물을 지속시켜 나가신다. 창조세계는 하나님을 계시하며 이것이 피조물의 본질적인 목적이다(Albert E. Greene Jr, 1998).

몬테소리가 인식한 하나님은 가톨릭 신앙을 전제로 한 하나님에 대한 인식이었다. 그녀는 하나님을 유아에게 자신의 본성을 부여하신 창조주로 인식하였다. 또한 하나님은 유아의 성장과 발달과정을 통해 자신의 뜻을 계시하시는 하나님으로 인식하였다. 몬테소리가 하나님을 우주만물을 창조하신 분으로, 자신의 뜻을 피조물을 통해 계시하시는 하나님으로 인식하여 유아의 성숙과 발달이 하나님의 다스림 안에 있는 영역이라는 부분은 개혁주의 관점에서의 하나님에 대한 인식과 일맥상통하다고 할 수 있다. 그러나 그녀가 인식한 하나님의 본성으로 유아의 본성이 창조되었고 자란다는 관점은 개혁주의 관점에서 말하는 인간이 하나님의 형상으로 창조되었다는 부분과는 차이가 있다.

2) 개혁주의에 근거한 몬테소리 인간관 고찰

개혁주의는 하나님께서 인간을 자신의 형상을 따라 창조하셨다고 말한다. 하나님의 형상으로 창조된 인간은 의와 거룩한 상태로 창조되었지만 최고의 상태에 도달했다는 것이 아니라 인간은 순종을 통하여 더 높은 수준의 완전성을 향하여 나아가도록 창조되었다는 것을 말한다(Louis Berkhof, 1992). 인간은 창조되었을 때 하나님을 향하여 적극적인 거룩한 삶을 살 수 있도록 부름 받은 것이다. 하나님의 형상으로 창조된 인간은 관계성에 대해서도 하나님을 아는 참된 지식과 이웃에 대한 공의, 하나님께 대한 경건의 능력도 부여받았다(Robert L. Reymond, 1998). 칼빈은 타락하기 전 하나님의 형상은 순수한 마음과 정신의 빛 안에서 모든 선함에 탁월하였고 참된 지식, 거룩함, 의로움을 포함한 믿음, 하나님의 사랑, 이웃을 향한 사랑, 성결과 의로움을 향한 열정 등이 있었다고 말한다(Anthony A. Hoekema, 1990). 그러나 성경은 인간의 불순종으로 하나님과의 관계가 깨어지고 세상에 고통과 악이 들어왔음을 보여준다(창세기 3장). Wolters와 Goheen(2005)은 타락의 범위는 창조세계 전체에 미쳤고 하나님의 선한 창조가 오용되고 왜곡되었으며 죄 된 목적으로 착취되었다고 말한다. 개혁주의에서 인간 타락은 전적인 타락을 의미하는 것으로 인간 본성의 모든 부분이 죄의 영향을 받아 영혼의 모든 권능과 기능이 손상을 받아 왜곡되었다는 것이다. 이러한 왜곡은 하나님께로 나아갈 수 있는 힘과 교제의 능력을 상실했으며 영적인 죽음뿐만 아니라 육체의 죽음까지도 가져오게 되었다(Louis Berkhof, 1992). 개혁주의 관점에서 인간 본성은 전적 타락으로 왜곡되어 하나님께로 나갈 수 없음을 보여준다.

그러나 몬테소리의 아동관에서 나타나는 정신적 태아, 흡수정신, 민감기, 정상화에 대한 개념은 유아가 잠재적으로 가지고 있는 인간 본성의 능력에 대한 발현이라 할 수 있다. 유아가 정신적 태아로 태어나서 환경에 대한 특수한 민감성을 통해 무의식적이든 의식적이든 잠재적인 흡수정신으로 환경과의 상호작용을 통해 스스로 자신의 작업을 선택하여 자의식을 형성해 간다는 것은 유아 내면의 본성적 힘에 대한 신뢰에 대한 관점이 있음을 보여준다. 이러한 몬테소리의 인간관은 당시의 실험심리학이나 신교육운동이 몬테소리 교육이론 형성에 영향을 주었고 로크, 루소, 페스탈로치, 프뢰벨로 이어지는 아동중심, 자연주의 사상에 영향을 받아 교육사상이 형성된 것이라 볼 수 있다(박정희·이성숙, 2011: 29). 또한 몬테소리는 가톨릭 신앙의 영향으로 유아가 원죄를 가지고 있는 것은 인정하나 성인들이 유아가 선을 향하도록 유아의 본성적인 마음을 강하게 하고 위험이 어린이에게서 멀어지도록 배려한다면 어린이의 본성은 하나님을 향한다고 말한다(이선옥, 2008: 26). 가톨릭의 하나

님 형상에 대한 개념은 인간이 타락했을 때, 하나님께서 인간에게 부여한 신적 선물인 욕망이나 욕욕을 조절하고 통제할 수 있는 도덕적인 자질은 잃어 버렸지만 인간의 본성인 의지와 이성과 같은 인간 본성의 본질은 잃어버리거나 파괴되지 않았다고 말한다. 가톨릭의 이러한 인간 본성에 대한 개념은 인간 본성은 파괴되지 않았기 때문에 은혜를 받지 않아도 인간은 어느 정도 선을 행할 능력이 있고 구원 받을 수 있다는 이원론적인 사변철학과 자연신학, 자연주의 윤리학의 기반을 가지고 있다(Millard J. Erickson, 1985: 67-68).

몬테소리의 하나님 형상에 대한 인식에서 간과된 것은 방향성, 왜곡, 하나님 형상에 대한 부패와 오염에 대한 부분이다. 이것은 몬테소리 아동관에 신앙적인 영향을 주었던 가톨릭 신앙의 결과이다. 개혁주의 세계관은 하나님 형상의 구조적인 부분은 남아있지만 방향성에 대한 영역은 왜곡되어 있고, 원형이 되는 하나님의 영광을 반영해야 되지만 타락으로 말미암아 원형이신 하나님의 생각을 반사하지 못함으로 “표적을 빗나간 형상”이라고 말한다(M. Fakkema, 1982: 74-75). 하나님의 형상이 오염되고 부패되어 있다는 것은 인간의 인격적 재능과 생물학적 기능의 상실이기보다는 하나님께로 향하는 영적 생명의 상실과 방향성의 왜곡이라는 차원에서 다루어져야 한다. 몬테소리가 인식한 인간 본성에 대한 긍정적인 부분은 개혁주의에서 말하는 인간 본성의 전적인 타락과 오염에 대한 관점과는 상반된다고 할 수 있다.

3) 개혁주의에 근거한 몬테소리 구원관 고찰

개혁주의에서 구속과 구원은 인격적인 정화나 행위를 통하여 되지 않고 예수 그리스도 안에서 계시된 복음을 성령 하나님의 중생케 하심을 통한 믿음으로 이루어지며 이러한 구원과 구속을 통해 하나님의 형상이 회복되는 것이라고 말한다(Albert M. Wolters, Micheal W. Goheen, 2005: 116-120). 개혁주의의 구원관은 성령 하나님의 전적인 사역으로 우리의 주관적인 의지나 노력에 의한 것이 아니라 하나님의 주권적인 은혜로 예수 그리스도의 구속사역을 믿는 자에게 적용되는 것이다(박영돈, 2011:82-85). 개혁주의는 인간 본성의 선한 의지나 잠재력을 통한 구원이 아니라 전적인 하나님의 주권적 사역이라는 것을 강조한다.

몬테소리의 구원관은 아동 스스로의 힘으로 인간의 온전한 본성을 이루어 간다는 견해로 예수 그리스도의 대속사역을 통한 은혜만이 인간의 구원과 새로운 본성을 받는 것이 가능하다는 개혁주의적 관점과는 다름을 알 수 있다(박신경, 1994). 이는 몬테소리 종교사상이 가톨릭에 기반을 둔 것으로 자연적인 행위를 통한 유아의 정상화를 구원의 과정으로 인식한 데에 따른 결과이다. 이러한 구원관은 몬테소리가 생각한 정상화된 유아의 모습에서 찾아 볼 수 있다. 준비된 환경에서 유아가 중심이 된 교육을 통해 정상화된 유아들은 인격적인 변화를 경험하고 질서 있고 조화로운 삶을 영위한다고 몬테소리는 말한다. 가톨릭의 구원관적 견해가 그녀의 신앙적 배경에 있다면 일상의 훈련과 교육을 통해 정상화된 유아는 충분히 구원받은 삶의 모습을 가진다고 보았을 것이다.

개혁주의는 하나님의 형상 회복을 위하여 예수 그리스도의 복음을 통해 어린이가 하나님으로부터 영적인 새 생명을 받을 때 어린이는 하나님 형상의 회복을 위한 영적인 성숙과 인격적인 발달을 이룬다고 말한다. 그러나 몬테소리는 가톨릭 신앙배경과 어린이에 대한 경험적 관찰을 통해 발견한 유아에 대한 영역을 정상화 된다는 관점에서 해석함으로 개혁주의적 견해와는 차이를 보이고 있다.

V. 결론

본 논문은 몬테소리 종교교육 사상을 개혁주의적 관점에서의 비판적 고찰을 통해 몬테소리 종교교육과 기독교 유아교육이라는 혼동된 시각을 개혁주의적 관점에서 정립해 보고 이를 근거로 어떻게 몬테소리 종교교육을 개혁주의 입장에서 연구할 것인가에 대한 방향성과 기독교 유아교육의 통합적 관점을 모색해 보았으며 몬테소리 종교교육을 연구하는 기초 자료를 제공하고자 하였다. 본 연구의 결론은 다음과 같다.

첫째로 몬테소리 종교 사상은 다양한 배경의 영향을 받았음을 알 수 있다. 몬테소리는 그녀가 태어나고 살았던 사회, 문화적인 배경을 통해 교육사상과 방법론적인 영향을 받았다. 과학적 교육방법론은 그 시대의 학문적 조류에 대한 반영이었고 몬테소리 종교교육의 방법에 영향을 주었다. 가톨릭 신앙적 배경은 몬테소리가 어린이집에서 가톨릭교회로 유아를 인도하는 중간 장소인 아트리움(Atrium)이라는 환경에서 종교교육을 실시하게 만들었다. 인도에서의 생활과 인도 종교의 신비주의의 영향은 몬테소리가 자신의 교육을 정립하는데 영향을 주어 종교교육과 우주교육에 대한 틀을 구상하게 만들었다. 몬테소리 종교교육을 이해하기 위해서는 다양한 배경에 대한 고찰을 통한 연구가 필요하다. 그녀의 종교교육사상을 이해하기 힘들게 만드는 이유는 몬테소리의 범 학문적인 다양한 배경과 몬테소리 사상 이해에 대한 어려움, 다양한 종교적 배경을 가진 사람들이 몬테소리 교육을 적용한 결과라고 할 수 있다(정희영, 2011). 몬테소리 종교교육 배경의 다양성은 그녀의 종교교육적 독특성으로 가톨릭교회에 구체적이고 감각적인 영역으로 종교교육 방법이 적용되었고 유아의 발달과 성숙을 가톨릭 신앙의 관점에서 접근하는 통합적 시각을 가지게 하였다.

둘째로 몬테소리 종교교육 사상에서 나타나고 있는 신관은 우주만물과 인간을 창조하신 하나님에 대한 인식으로 하나님은 유아를 통해 자신의 뜻을 계시하는 하나님이다. 또한 인간관은 몬테소리의 아동관을 통해 나타난다고 볼 수 있는데 정신적 태아, 민감기, 흡수정신, 정상화, 종교교육은 몬테소리가 유아 본성에 대해 근본적으로 신뢰하였고 교육이 유아의 본성을 돕는다면 유아는 정상화(normalization)될 것으로 보았다. 이러한 유아의 정상화는 유아의 인격을 순화시켜 구원에 이르게 한다고 보았다. 이러한 관점은 그녀의 종교교육에 실제적 방법론으로 적용되어 어린이집에서 실행되어졌다. 몬테소리는 어린이집(Casa dei Bambini)에서 몬테소리 일반유아교육에 중점을 두고 가톨릭 종교교육을 통합적으로 적용했으며 나중에는 아트리움(Atrium)을 만들어 가톨릭 종교교육에 중점을 두면서 일반유아교육을 통합하는 관점에서 접근했다. 이것은 기독교 유아교육을 통합적으로 연구하는데 있어서 어떻게 연구할 것인가에 대한 방향성을 제시해 준다.

셋째로 개혁주의 관점에서 몬테소리의 종교교육 사상을 고찰할 때 그녀의 사상은 가톨릭 신학과 신앙이 중심을 이루고 있었다. 몬테소리는 가톨릭 신학자는 아니지만 그녀의 신관, 인간관, 구원관은 가톨릭 신학의 영향을 받았다. 가톨릭 관점이 종교개혁 전통에 있는 개혁주의의 관점과 다름을 인식하는 것은 중요하다. 국내에서 몬테소리 종교교육에 대해 겪고 있는 혼란은 가톨릭 종교교육을 기독교 교육으로 오인하고 있기 때문이다. 몬테소리는 하나님을 창조주로 인식하여 자신의 뜻을 피조물을 통해 계시하시는 하나님으로 유아의 성숙과 발달을 다스린다고 이해했다. 이 부분은 개혁주의 관점에서의 하나님 이해와 동일하나 하나님의 본성으로 유아의 본성이 창조되었고 자란다는 관점은 개혁주의 관점과는 다르다고 할

수 있다. 몬테소리 인간관은 가톨릭 구원관과 자연주의 교육사상의 영향으로 인간 본성의 선한 능력을 주장했지만 개혁주의 입장은 인간 본성이 전적으로 타락되어 있음을 말한다. 몬테소리 구원관은 유아가 교육을 통해 정상화를 이루면 구원받는 것으로 인식했지만 개혁주의의 견해는 예수 그리스도의 복음을 통한 하나님의 주권적 은혜의 결과임을 주장하고 있다. 몬테소리 종교교육과 개혁주의의 관점 차이를 이해하여 몬테소리 종교교육에 대한 성경적인 분별력이 필요하다.

넷째로 기독교 유아교육은 성경적인 관점에서 유아교육에 대해 통합적인 관점을 가지고 접근하는 것이 중요하다. 기독교 유아교육은 하나님과의 관계성 측면에서 수직적으로, 다양한 유아의 활동과 영역에서 수평적으로 통합하여 성경적(기독교적) 영역과 자연적(일반적) 영역의 통합이 이루어져야 한다(정희영, 2004: 282). 몬테소리 종교교육은 가톨릭 신앙을 배경으로 하고 있지만 자신이 유아를 통해 발견한 일반영역을 가톨릭 종교교육과 통합적 시도를 하였다는 점에서 가치가 있다. 우리는 성경적인 관점 즉, 개혁주의적 관점에서 유아교육을 통합하는 교육을 실시해야 한다. 이러한 점에서 몬테소리 종교교육에 대한 연구는 개혁주의 입장에서 기독교 유아교육의 통합을 위한 실마리와 방향성을 제공해 준다고 할 수 있다.

참고문헌

- 구경선 (2005). 『영유아 교사를 위한 몬테소리 교육의 사상과 실제』. 교육아카데미.
- 김영미 (2010). 몬테소리 교육학파를 통한 유아영성연구. 석사학위논문. 장로회신학대학교 대학원.
- 김재성 (2003). 『개혁신학의 정수』. 서울: 이레서원.
- 박경희·이성숙 (2011). 『몬테소리 이론』. 경기도: 공동체.
- 박성은 (1999). M. Montessori 종교교육 활성화 방법에 대한 연구. Montessori교육연구. 4. p59-79.
- 박신경 (1994). Maria Montessori의 교육사상과 그 기독교적 의미. 신학과 목회. 8. p233-257.
- 문경미 (2012). 몬테소리 아동관에 대한 기독교적 조명. 총신대학교교육대학원 석사학위논문.
- 신화식 (2003). 『몬테소리 유아교육과정』. 서울: 양서원.
- (2006). 『몬테소리 이론의 탐구』. 서울: 학지사.
- (2007). 『개별화 교육을 위한 몬테소리 이론과 실제』. 서울: 양서원.
- 유해무 외6 (2011). 『개혁주의를 말하다』. 서울: SFC.
- 이상규 (2012). 『개혁주의란 무엇인가?』. 고신대학교 출판부.
- 이선옥 (2003). 몬테소리의 아동관을 통해서 본 종교와 과학성의 의미. 한국일본교육학연구. 791). p67-83.
- (2008). 『몬테소리 교육의 이론과 실제』. 태영출판사.
- 이영미 (2009). “몬테소리 교육방법 관련 연구동향(1969-2008)”. 석사학위논문. 대구가톨릭대학교 대학원.
- 조성자·정갑례 (2003). Montessori 종교교육 교구개발과 현장적용에 대한 효과분석. Montessori교육연구. 8. p1-23.
- 조성자 (1989). M. Montessori의 종교 교육이 청소년들의 인격형성에 미치는 영향. 생활연구. p137-150.
- (2001). Montessori 교육사상에 나타난 영성의 의미. Montessori교육연구. 6. p1-21.
- (2006). 『몬테소리 과학적 교육학』. 서울: 신정.
- (2006). 『마리아 몬테소리 자서전』. 서울: 신정.
- (2010). 『몬테소리 우주교육의 철학적 관점』. 도서출판: 공동체.
- 조성희 (1997). 가톨릭 교육이념과 몬테소리 교육사상에 관한 고찰. 숙명여자대학교 교육대학원 석사학위 논문.
- 조옥희·권영자 (2001). 『3, 4, 5세 유아를 위한 몬테소리 유아교육』. 서울: 중앙적성출판사.
- 조용태·차상희 (2001). Montessori 교육사상에서의 인간과 종교. Montessori교육연구. 8. p115-127.
- 정금자 (1988). M. Montessori 교육이론과 그 배경. 특수교육연구. 15. p89-107.
- 정희영 (2004). 『기독교 유아교육론』. 서울: 교육과학사.
- (2011). 『기독교 세계관으로 본 근, 현대 교육사조』. 서울: 그리심.
- 최영희 (2004). 몬테소리 교육과 어린이의 정신세계. 가톨릭신학과사상. 50. p235-260.
- 황윤경 (2007). 몬테소리 교육사상의 현대적 의의. 부모교육연구. 4(1). p61-85.
- Albert E. Greene Jr (1998). *Reclaiming the Future of Christian Education*. 현은자 외2 역(2004). 『기독교 세계관으로 가르치기』. 서울: CUP.
- Albert M. Wolters, Micheal W. Goheen (2005). *Creation Regained*. 양성만·홍병룡 역(2010). 『창조 타락 구속』. 서울: IVP.
- Anthony A. Hoekema (1990). *Created In God's Image*. 류호준 역(1993). 『개혁주의 인간론』. 서울: 기독교 문서선교회.
- Gianna Gobbi (2000). *Listening to God with Children*. OH: Treehaus Communication, Inc.
- Louis Berkhof (1974). *Systematic Theology*. 권수경, 이상원 역(1992). 『별코프 조직신학』. 서울: 크리스찬다 이제스트.

- Millard J. Erickson (1985). *Christian Theology, One Volume Edition*. 현재규 역(2003). 『복음주의 조직신학』 크리스찬다이제스트.
- M. Fakkema (1982). *Christian Philosophy and Its Educational Implication*. 황성철 역(1988). 『기독교교육철학』 서울: 한국기독교교육연구원.
- Montessori, Maria (1948). *The Discovery of the Child*. 조성자 역(1997). 『몬테소리의 어린이 발견』. 서울: 창지사.
- Robert L. Reymond (1998). *A New Systematic Theology of The Christian Faith*. 나용화 외3 공역(2004). 『최신 조직신학』. 서울: CLC.
- Sigurd Hebenstreit (1999). *Maria Montessori*. 이명아 역(2005). 『참교육자 마리아 몬테소리』. 서울: 문예출판사.
- Standing, E. M. (1957). *Maria Montessori: Her life and work*. New York: Penguin Group.
- Standing, E. M. (1965). *The Child in the Church by Maria Montessori and others*. North Central Publishing Co.

대학원 세션_1-4

한동대학교 학생들의 교육적 경험 및 그 영향요인에 관한 질적연구

김수홍 (고려대학교)

요약

본 연구는 면담, 관찰, 문서분석 등을 통해 한동대학이 갖는 독특한 맥락 속에서 한동대학 학생들의 교육적 경험의 특징과 그 특징의 영향요인이 무엇인지 이해하고 기술한 사례연구이다. 학생들이 말하는 교육적 경험의 특징은 ‘공동체를 통한 전인적 성장’이었고, 구체적 주제어는 첫째, ‘비전: ‘사명’에 대한 치열한 고민’, 둘째, ‘인성: 일상 속에서 ‘사람의 됨됨이’를 배우’, 셋째, ‘전공 선택: 관심과 재능의 발견과정’, 넷째, ‘공부: 다양한 학습경험을 통한 사회로의 준비’, 다섯째, ‘신앙: 세상을 보는 기본틀’로 요약되었다. 이런 학생들의 경험에는 학교의 물리적 환경 및 공식 교육과정을 포함하는 경성.제도적 요인과 비공식 교육과정, 구성원 공동체 특성, 구성원의 공유한 가치관 등을 포함하는 연성.문화적 요인들이 상호보완적 관계를 갖는 가운데 복합적으로 영향을 미치고 있었다. 이런 결과를 바탕으로 본 연구는 대학들이 학생들의 전인적 성장을 위해 학생들의 진로탐색을 도울 것, 제도 뿐 아니라 문화의 영향을 이해할 것, 교육이념을 분명히 하고 그것을 대학 구성원과 공유할 것을 제언하였다.

주제어: 한동대학교, 교육적 경험, 대학문화, 전인적 성장

I. 서론

혹자는 한국 사람들은 대학에 입학하는 것에는 관심이 많지만, 가서 무엇을 배우고 어떻게 성장하는지는 큰 관심이 없다고 한다. 비슷한 맥락으로, 대학은 좋은 학생을 뽑는데는 관심이 많지만, 뽑아놓은 학생들이 무엇을 배우고 어떻게 성장하는지에 대한 관심은 덜하다고 한다. 하지만 한국의 대학생들이 대학 4년간 어떤 경험을 통해 무엇을 배우고 어떻게 성장하고 있는지, 한국의 대학들은 학생들이 배우고 성장하는데 실제로 어떻게 영향을 미치는지는, 세계화, 지식정보화시대인 현재 더욱 중요해졌다. 세계화로 인해 국가는 국제적으로 경쟁력을 갖추어야만 하게 되었고, 국가의 경쟁력이 고등교육 단계를 통해 배출되는 인재의 질과 큰 관계가 있다고 여겨지기 때문이다(최상덕 외, 2008; 신현석, 2008). 개인적 차원에서도 그 중요성은 크다. 우리나라의 대학진학률은 이미 80%를 넘어 2009년 현재 약 320만 명¹⁾의 학생들이 각종 대학에서 재학하고 있고, 매년 약 50만 명 이상의 고등학교 졸업자들이 새로이 대학에 들어가서 4년간의 시간 및 적지 않은 비용을 들여 교육을 받는다(신정철 외, 2008a). 4년간의 기회비용, 또한 우리나라 중등교육이 대학입시에 맞추어져 그 기능을 제대로 할 수 없다는 문제가 제기되는 상황에서(오욱환, 2003), 중등교육의 목표

1) 2009년 통계에 의하면 방송통신대학 277,372명을 포함해 총 3,189,951명이 각종 대학에 재학하고 있다. (교육통계 사이트)

가 되는 대학에서 학생들이 어떻게 배우고 성장하는지를 따져보는 것은 중대한 일이 아닐 수 없다.

우리나라에서 대학생들이 어떻게 배우고 성장하는지에 대한 관심은 ‘고등교육의 질’이라는 주제 하에, 고등교육의 학습성과를 확인하고, 이에 영향을 미치는 요인들이 무엇인지를 밝히는 연구로 이어졌다(최정윤·이병식, 2008). 대부분의 연구들은 크게 인지적, 정의적 영역으로 나누어지는 학습성과를 질문지를 통한 학생들의 답변으로 측정하고, 학습성과에 영향을 미치는 요인을 크게 투입과 과정요인으로 나누고, 투입요인에는 학생의 개인특성 및 가정환경을, 과정요인에는 학교의 기관적 특성, 교육과정, 학생의 학습경험의 질, 학교만족도, 물리적 시설, 풍토 및 비전 등을 제시하였다(김안나 외, 2003; 김은정, 2005; 김형관 외, 2001, 2002; 서민원, 1995a, 1995b, 1997, 2003; 신정철 외, 2008a; 오영재 외, 2001; 최정윤 외, 2007). 이와 같은 연구들을 통하여 대학생들이 대학교육과정을 통해 변화하고 성장할 수 있는 다양한 영역이 무엇이고, 그 영향요인이 무엇인지를 확인할 수 있었다.

하지만 대학교육의 질을 논한다는 측면에서 위의 연구들은 아쉬움을 남긴다. 바로 학습성과에 가장 큰 영향을 미친다고 알려진 학생들의 경험에 대해서는 관련 활동에 대한 대략적인 빈도만 알 수 있을 뿐, 실제적으로 그런 경험들이 학생들에게 어떤 의미를 가지는지, 어떻게 영향을 미치는지는 여전히 미지수로 남기 때문이다(Kuh, 2005: xvi). 또한 실제로 대학에서의 학습은 인지적 측면을 넘어서는 다양한 변수를 가진 한 개인이, 대학이라는 공동체 내에서 역시 다양한 변수를 가진 개인들과의 상호작용으로 이루어진다는 점, 또한 대학의 독특한 환경 및 교육과정, 비전 및 학습풍토, 구성원들이 공유하는 신념 및 세계관들이 그 개인간의 상호작용에 영향을 미친다는 점을 생각해 볼 때(Astin, 2003; Pascarella & Terenzini, 2005), 대부분의 연구가 개인의 변인 및 개별 대학이 가질 수 있는 학교의 특성 중 계량화 할 수 있는 부분만을 제한적으로 고려한 것은 학습과 성장이라는 복잡한 과정을 설명하기에는 부족한 점이 많다.

대학 교육의 과정변인에 대한 연구가 활발한 미국에서는, 예상보다 뛰어난 성과를 보이는 대학을 선택하여 교육의 과정상의 특징 및 특징 형성 요인을 찾아내어 타 대학이 배울 수 있도록 하는 기관 연구가 활발히 진행되어 오고 있고(최정윤 외, 2007, 최정윤·이병식, 2008), 이런 연구들은 개별 대학의 현장으로 직접 들어가 대학 구성원의 의견을 듣고 그들의 행동을 관찰함으로써, 다수의 학생을 대상으로 한 설문지 조사방법을 통한 연구에서는 찾아내기 힘든 중요한 교육적 시사점들을 제시하고 있다(Kuh, 2005; Light, 2001). 즉 대학교육을 통한 학생들의 성장을 보다 정확히 알기 위해서는, 전반적인 면을 볼 수 있는 양적연구와 함께, 실제 현장으로 들어가서 학생들이 의미 있게 생각하는 교육적 경험이 무엇인지, 그것들은 어떤 과정을 거쳐서 일어나는지, 그런 경험에 개인의 특성 및 대학의 특성이 어떻게 영향을 미치는지, 특별히 계량화하기 어려운 영향은 무엇인지 등을 학생들의 시각을 고려해 보여주는 현장중심적인 질적연구가 뒷받침 될 필요하다는 것이다(신정철 외, 2008b; Clark, 2008).

이와 같은 문제의식에 따라 본 연구에서는 한 대학을 사례로 선정하여 질적인 접근 방식으로 학생들의 교육적 경험의 특징과 그 영향요인이 무엇인지를 알아보고자 한다. 선정 대학은 지방의 신설 교육중심 대학교인 한동대학교(이하, 한동대)이다. 한동대는 지방의 소규모 사립대학이며, 학부교육중심의 종교계 기숙형 대학이라는 특성을 가지고 있기 때문에, 한동대 학생들의 교육적 경험에 대한 이해는, 학생 층원으로 어려움을 겪고 있는 많은 지방의 사립대학들의 특성화 전략에도 상당한 시사점을 줄 것으로 기대한다.

II. 이론적 배경

1. 교육적 경험

인간의 삶 자체, 즉 인간이 행하는 모든 것, 겪는 모든 것이 경험이라고 볼 수 있다. 두 이는 경험을 인간유기체와 환경의 상호작용이라고 표현하기도 하였다. 이런 다양한 경험 중 교육적 경험은, 교육을 무엇으로 보는지와 관련이 있다. ‘교육적 경험’을 이해하기 위해서는 ‘교육적’이란 단어의 뜻을 분명하게 할 필요가 있다. 교육에 대해 포괄적으로 쓰일 수 있는 정의 중 하나는 그것을 학생들의 ‘성장’과 관련된 활동으로 보는 것이다 (Dewey, 2002; 이돈희, 1993). 이 때 성장은 단순히 어떤 변화가 일어난 것이라기보다, “어떤 기준에 의하여 보다 나은 방향으로 변화된 것”으로 본다 (이돈희, 1993: 5). 즉 교육적 경험은, ‘어떤 기준에 의하여 보다 나은 방향으로 변화하는 것과 관련된 모든 경험’라고 정의될 수 있다. 그리고 성장에 대한 정의를 포함하기에, 어떤 경험을 교육적으로 보느냐, 아니냐는 그 시대의 사회 및 개인이 가진 성장의 기준에 따라 달라질 수 있다.

대학생들의 성장, 혹은 변화에 대해서는 다양한 연구들이 있지만, 고등교육 분야의 연구는 크게 두 부류로 나눌 수 있다. 하나는 ‘학생발달이론’과 관계된 것으로 학생들의 발달과 성장 혹은 학생변화에 초점을 둔 것이고, 다른 하나는 ‘대학효과 (College effect)’와 관련된 것으로 대학의 환경과 개인의 상호작용을 통한 변화에 초점을 둔다(Pascarella & Terenzini, 2005). 전자는 심리학적 시각(Psychological perspective)이 강조되는 것으로 인간의 자연적인 성장단계를 설명하며, 특히 각 개인의 변화의 성향이나 그 변화 내용에 초점을 둔다. 후자는 사회학적 시각(Sociological perspective)이 강조되는 것으로 학생이 다니는 학교의 특성이나 학생의 대학경험과 연관되어 일어나는 변화, 즉 환경과의 상호작용에 초점을 둔다. 두 접근의 가장 두드러진 차이는, 전자가 학생의 ‘어떤’ 면에서의 변화에 집중한다면, 후자는 ‘어떻게’ 그런 변화가 일어나는지에 더 중점을 둔다는 것이다 (Pascarella&Terenzini, 2005).

‘학생발달이론’에서 대학생의 변화와 관련하여 가장 널리 알려진 것은 Chickering의 7가지 과업(벡터:vector)²⁾이 있다 (Pascarella & Terenzini, 2005). 이 과업들은 순차적으로 일어나지 않고, 개인마다 그것을 해결하는 방법도 다르지만, 대부분의 대학생들이 자신의 정체성을 찾고, 사회나 국가와 같은 보다 큰 공동체의 일원으로 성장하는 과정에서 꼭 겪게 되는 것으로 본다. 각 과업에 대해, ‘낮은 수준’에서 ‘높은 수준’으로 성장이 일어나고, 한번 성장하면 다시 ‘낮은 수준’으로 돌아가지 않는다. 7가지 발달과업에는 ① 유능감의 성취, ② 정서의 관리, ③ 자율성의 확립을 통한 상호의존, ④ 성숙한 대인관계, ⑤ 정체성 확립, ⑥ 인생의 목적, ⑦ 통합능력 등이 포함되는데, 이 중 정체성 발달은 이론의 핵심으로, 앞의 네 가지 과업은 정체성의 확립을 돕고, 정체성이 확립된 이후에 인생의 목적 및 통합능력을 갖추게 된다 (Chickering, 1993).

학생의 성장에 대학이 미치는 영향에 초점을 맞추는 연구에서는 학생의 변화는 대학과의 상호작용을 통해서 얻어진 학생에게 일어난 결과라는 관점에서 ‘학생성과(Student

2) 그가 벡터(vector)라고 이름을 붙인 것은 이 7가지 요소들이 각각 방향성과 크기를 가졌기 때문이다. 이 벡터라는 개념은 테스크(task)와 같은 의미로 쓰일 수 있기에, 본 연구에서는 ‘과업’이라는 단어를 사용하겠다.

outcome)', '대학성과(College outcome)', '학습성과(Learning outcome)'등의 다양한 용어로 기술되고 있다. Ewell(1985)은 대학성과 (College Outcome)의 구성요인으로 ① 인지발달: 대학 졸업 시에 기대되는 일반 교육과 전공지식의 습득, ② 기능발달: 의사소통 능력, 비판적 사고력, 분석적 기능과 같은 기본 기능의 습득, ③ 태도발달: 학생의 가치와 그러한 가치 변화 정도, ④ 행동발달: 대학 졸업직후 학생의 수행력 등을 제시하였다.

대학이 학생에게 미치는 영향에 관한 종합적 연구에서 Pascarella & Terenzini(2005)는 대학에서의 학생 변화를 ① 인지능력 및 지성발달(비판적 사고능력, 형이상학적 추론을 포함), ② 심리사회적 변화 (자아정체성 발달, 자아개념 및 자아존중감, 독립심, 자기절제, 자기효능감, 대인관계능력, 리더십 등을 포함), ③ 태도와 가치(정치적 성향, 시민의식, 민족성, 성역할, 직업관, 종교성, 예술성 등을 포함), ④ 도덕성 발달(도덕적 사고 및 행동을 포함) 등의 4가지로 나누어 제시한다.

한편, 최근에는 학생의 성장과 변화를 '영성'과 '신앙'이라는 시각에서 조명한 연구가 주목을 받고 있다 (Chickering et al, 2007). 영성에 대한 정의는 무척 다양하지만(Astin, 2004; Speck, 2005), 영성은 대체로 인간의 내적인 영역과 관련하여, 한 사람이 가장 가치롭게 생각하는 것은 무엇인지, 나는 누구인지, 내가 하고 있는 일 혹은 공부의 의미와 목적은 무엇인지, 주변 사람 및 세상과 나의 관계는 어떠한지 등의 질문과 관계된 것이라고 볼 수 있다 (Astin, 2004). 진정한 자아, 일관성, 통합성 등의 추구와 관련되며 (Tisdell et al, 2003), 가장 포괄적인 의미에서 내면의 성찰과 반성에 기반한 행동을 통해 삶의 목적을 찾는 것으로 정의되기도 한다 (Braskamp et al, 2006). 이러한 연구들은 교육 성과와 관련된 연구들이 인지적 성장에만 초점이 맞추어져왔던 것을 지적하며, 정체성, 영성, 인성, 신앙 등의 영역을 포함시켜 학생의 성장을 설명하고자 한다.

2. 교육적 경험에 영향을 미치는 요인

대학이 학생의 변화에 어떻게 영향을 주는지에 초점을 두는 이론으로 '대학효과'이론을 들 수 있다. 보통 학생의 변화는 학생성과(Student outcome), 대학성과(College outcome), 학습성과(Learning outcome) 등에 모두 걸쳐진 개념으로, 이런 학생의 변화에 영향을 주는 다양한 요인³⁾들이 무엇인지를 밝히는 것을 주된 목적으로 한다.

학생의 변화에 영향을 주는 요인은 매우 다양하고, 그 차원도 여러 가지이다. 대학이 학생의 교육적 경험에 미치는 영향과 관련된 연구에서 가장 자주 쓰이는 분석틀 중 한 가지는 투입(Input), 환경(Environment), 산출(Output)로 구성된 'I-E-O' 모형이다 (서민원, 1995a; 최정윤·이병식, 2008). 이 때, 산출은 '학습성과' 혹은 '대학교육의 성과'로, 환경 혹은 과정(Process)은 대학교육의 과정 및 대학 환경 전반으로, 투입은 학생 개인의 특성으로 구분된다 (Astin, 2003; 서민원, 1995a). 학습성과의 영향변인은 크게 '투입'과 '과정'으로 나누어 볼 수 있는데, 먼저 '투입'요인으로는 학생의 개인특성 및 가정환경을, 과정요인에는 학교의 기관적 특성, 교육과정, 학교만족도, 물리적 시설, 풍토 및 비전 등 대학 환경으로 묶일 수 있는 요인들과 학생의 대학활동 참여도를 나타내는 학생의 학습경험의 질 등이 있다 (서민원, 1997; 최정윤·이병식, 2008; 오영재 외, 2001; Astin, 2003; Kuh et al,

3) 본 연구에서는 학생의 변화가 학생들의 경험을 통해서 이루어진다는 것(이돈희, 1993; Astin, 2003; Pascarella & Terenzini, 2005; Kuh, 2005)을 고려하여, 학생성과, 학습성과 등을 포함하는 학생변화에 영향을 미치는 요인들을 교육적 경험에 영향을 미치는 요인으로 보겠다.

2005; Pascarella & Terenzini, 2005). 학습성과의 영향요인과 관련하여 최근의 연구들은 ‘과정’ 측면의 영향에 주목하고 있고 (최정윤 외, 2007), 단일변수로 가장 영향이 큰 요인은 학생들의 경험의 질이라는 것을 강조하고 있다 (최정윤·이병식, 2008; Astin, 1999; Kuh et al, 2005).

III. 연구방법

1. 연구대상지

한동대는 1995년 포항에 설립된 사립대학으로, 기독교 정신에 바탕한 종교계 대학, 대학 원보다는 학부 교육에 중심을 두는 교육중심대학, 재학생의 80%가 기숙사 생활을 하는 기숙형 대학이라는 특징을 갖는다. 첫 해 400명의 신입생으로 시작한 한동대는 2013년 현재, 13개 학부 및 대학원에 재학생은 총 4617명(학부생 3891명, 대학원생 726명), 교원은 총 305명이다.

한동대의 교육은 장인공(工)로 표현된다. 밑의 가로획은 가장 기본이 되는 ‘인성 및 기초 교육’으로, 무감독 양심시험, 인성교육, 봉사활동, 실무전산, 실무영어, 생활한자 및 중국어 의무 이수 등이 포함된다. 가운데 세로획은 ‘전문성 교육’으로 수요자 중심 전공선택, 복합 전공교육, 팀티칭 및 토론식 수업, 산학협력 맞춤형 교육등이 포함된다. 마지막 제일 위의 가로획은 ‘국제화 교육’으로 100% 영어로 진행되는 전공과정, 모든 전공과정의 국제화 프로그램, 국제시민 및 자질교육등이 포함된다. ‘기독교 신앙교육’은 이 공자의 토양이 되는 것으로 한동대 교육이 서 있는 터이기도 하다.

2. 자료수집

연구자가 이해하고자 하는 것은 한동대 학생들의 교육적 경험으로, 특히 한동대가 갖는 특수한 맥락 속에서, 독특한 배경을 가진 학생들이 겪는 경험이 학생들에게 어떤 의미가 있는지를 학생의 입장에서 알아보고자 했다. 또한 연구의 대상은 명확한 경계를 가진 한동대 학생들이며, 그들의 교육적 경험은 한동대라는 정황적 조건과 긴밀하게 연결되어, 정황적 조건을 연구에서 함께 다루어야 할 필요가 있었다. 게다가 학생들의 교육적 경험은 다양한 배움과 성장의 영역을 포함하는 것이었고, 영향요인도 서로 관계를 맺으며 복합적으로 작용하고 있으며, 이 중에는 질적 접근을 통하여서 파악될 수 있는 문화적 요인도 있음을 선행연구를 통해서 알 수 있었다. 위와 같은 이유로 연구자는 질적사례연구방법을 선택했다 (Stake, 2000; Yin, 2005).

2010년 2월부터 6월 사이에 세 차례 (각 3일, 4일, 14일) 연구지를 방문하였고, 이런 방문 기간 동안 심층면접, 참여관찰, 문서 및 영상자료 수집을 하였고, 그 분석도 자료 수집과 동시에 진행되었다. 심층면접은 2010년 2월부터 6월까지 총 3차례에 걸친 방문 기간 주로 이루어졌다. 면담자는 학생 29명, 교수 7명, 교직원 4명으로, 학생 중 졸업생 및 편입생 등 서울에서의 면담도 수 차례 진행되었으며, 거리가 먼 졸업생의 경우 전화면담을 하기도 했다. 면담 이전에 한동대에 대한 문헌 및 방송을 통해서 한동대의 교육의 목표, 커리큘럼의 구조와 특징, 외부에서 보는 교육의 강점 요인들을 어느 정도 숙지하고, 이를 바탕으로 연구자가 알아보고자 한 질문과 관련된 반구조화 된 면담질문지를 사용하여 면담하였다. 면

담 시간은 1시간~2시간 이었고, 내용은 면담자의 허락 하에 모두 녹음되었고, 대부분의 경우 이를 내로 전사하였다.

방문 기간에는 입학식, 채플, 교수예배, 동아리 모임, 팀모임 등의 공식적인 행사에 참석하고, 그 이외의 시간에는 한동대 캠퍼스 내를 돌아다니며 교정의 분위기 및 학생들의 일상 및 학습과 관련된 활동을 파악하려고 노력하였다. 학교의 분위기 및 일상은 학생들의 학습에 영향을 미치는 요인이기 때문에, 연구자의 눈에 띄는 것은 관찰일기에 기록하거나 사진을 찍어두었다. 연구와 관련하여 한동대와 관련한 홍보영상자료, 한동대 소식지 ‘갈대상자’, 총장강연자료, 한동대 중장기 발전계획, 신입생책자‘한동자리’, 한동대 인성교육메뉴얼, 소개집 ‘Calling for you’, 교목실사역안내서, 공학교육혁신센터 뉴스레터 ‘공학과 그의 나라’, 한동대 성장 에세이, 기타 방송 및 언론에서의 기사 등, 학교 내부의 공식/비공식 자료 및 학교 외부 자료를 분석하였다.

3. 자료의 분석

연구자는 면접 자료에서 나오는 많은 개념들에 코드를 부여했다. 이런 코드들은 크게 학생 본인의 배움과 성장과 관련된 경험과 그런 경험에 영향을 미치는 영향요인으로 분류되었다. 또 다른 차원의 범주는 학생 본인의 경험을 이야기하는 것과, 같은 주제에 대해 본인의 의견을 이야기하는 것이었다. 이렇게 만들어진 코드들을 의미의 유사성 및 관계성을 바탕으로 범주화하는 가운데, 학생들의 교육적 경험의 특징이라고 할 수 있는 주제들이 떠오르기 시작했다. 이런 ‘후기 자료 분석’의 과정에서는 범주화된 코드의 묶음간의 상관관계에 따라 때로는 범주가 바뀌기도 하고, 범주 내의 코드가 다른 범주로 바뀌기도 하면서, 학생들의 교육적 경험의 특징을 하나로 엮을 수 있는 큰 주제가 드러났다.

IV. 교육적 경험의 특징

한동대 학생들의 교육적 경험의 특징은 ‘공동체를 통한 전인적 성장’으로 요약될 수 있다. 학생들에게 의미 있는 배움과 성장의 경험은 인생에서 추구해야 할 사명의 발견, 인간으로서 갖추어야 할 덕목, 전문인으로서 갖추어야 할 지식, 본인이 가지는 신앙 등 학교가 추구하는 지성, 인성, 영성을 모두 포괄하고 있었다.

1. 비전: ‘사명’에 대한 치열한 고민

학생들에게 의미 있게 여겨지는 교육적 경험에서 가장 많이 언급되는 단어 중 하나는 ‘비전’이었다. 그들이 말하는 비전은 일종의 ‘사명’과 같은 것이었고, 이것을 찾기 위해 고민하고 노력하고 있었다. 비전을 찾아가는 과정은 인성, 전공선택, 공부, 신 양등의 경험과 많은 부분 겹쳐져 있었다. 즉 비전은 다양한 영역에서의 배움, 성장의 과정을 통해서 얻을 수 있는 일종의 결과물이었다. 그래서 한동대 학생들이 생각하는 비전은 어떤 것인지, 학생들에게 영향을 미치는 한동대의 비전은 무엇인지를 파악하는 것은, 이후에 설명할 다양한 교육적 경험을 이해하기 위한 중요한 열쇠이기도 하다.

한동대 학생들이 말하는 비전은 모두 동일한 의미를 가진 것은 아니었지만 대체로 통하

는 점들이 있었다. 비전은 “직업을 가지고 최종적으로 해야 할 것은 무엇인가”, “나는 어떤 가치관으로 살아야 하며, 나의 사회적 책임은 무엇인가”, “남과 북이 통일 되었을 때 무엇을 할 것인가?”와 같은 질문과 관계가 있었고, 진로나 직업을 넘어서는 것으로, 때로는 취업과 대비되는 개념으로 여겨졌다. 학생들은 비전과 비슷한 의미를 갖는 단어로 ‘소명’, ‘사명’, ‘꿈’, ‘방향성’등을 사용하기도 했다. 비전은 인생 전반에 걸친 ‘삶’의 의미와 목적, 혹은 추구해야 할 가치를 의미하였다.

학생들의 비전에 대한 관심이 처음 드러나는 때는, 사실 대학 입학 전이다. 여러 연구참여학생들은 고등학교 때 까지 대학 입시에 집중하면서 자신의 정체성, 공부의 목적, 인생에서의 사명에 대해서 충분히 생각하지 못한 것을 부정적으로 생각했다. 대학에서는 이런 문제들에 대해서 고민해보길 기대했고, 그 고민을 잘 이끌어 줄 것 같은 한동대에 관심을 갖게 되었는데, 가장 큰 이유는 한동대가 추구하는 가치였다. 특히 타 대학 경험이 있는 학생들은, 기존 대학의 분위기는 학업 및 직업준비를 넘어 어떤 삶을 어떻게 살아야하는지에 대해서 깊이 있게 나누기 쉽지 않았으며, 한동대에서 기대했던 바를 이야기해주었다.

학교에 입학하면서부터 학생들은 비전에 대해서 많이 생각하게 된다. 그 중 가장 큰 것은 학교의 전반적인 분위기였다.

한동대에서는 확실히 인생에 대해서 생각해보게 만들고, 비전이 뭔지 꿈이 뭔지 생각할 수 있도록 도전해주시는 분이 너무너무 많은 것 같아요. 그게 수업을 통해서라기보다, 선배들도 후배들에게 이야기해주는 것이 자연스럽고, 도전해주고. 교수님들도 그런 걸 이야기해주시는 좋은 교수님도 너무 많고. 특별히 관계가 학생이랑 친밀하지 않더라도, 그냥 일반적인 강의에서도 그런 이야기를 쉽게 자주 해주세요. 그런 강의도 많고, 강의 뿐 아니라 다양한 프로그램. 신앙 프로그램에서도 성경공부만 하는게 아니라 비전에 대해서 너무너무 잘 이야기 해주시고, 왜 우리가 비전을 생각해야하는지 이런 것들을 너무 이야기해주는, 들을 수 있는 기회가 너무 많아요. (영현)

한동대 구성원은 비전에 관심이 많다. 이런 사람들이 작은 공동체로 다양하게 묶여있기에, 이런 관심은 증폭되고 있었다. 특히 신입생 때부터 시작되는 팀제도에서는 사명, 비전, 목표, 목적에 대해서 ‘끊임없이’ 이야기하고, 해야만 하는 기회를 준다. 팀제도와 관련된 소규모 공동체와의 만남들, 기숙사, 성경공부모임, 동아리, 심지어 팀플 때에도 비전에 대해서 나누는 것이 자연스러웠다.

학생들은 본인의 비전을 고민하는 과정에서 학교의 교육적 사명 혹은 비전에 많은 영향을 받고 있었다. 면담을 했던 모든 학생은 한동대의 교육을 설명할 때 두 슬로건을 빼놓지 않았는데, 하나는, ‘Why not change the world’로, “세상을 바꾸지 않겠는가?” 혹은 “세상을 바꾸자”로 번역될 수 있겠고, 다른 하나는 ‘배워서 남주자’이다. 두 슬로건을 하도 많이 들어 ‘세뇌’가 될 정도라고 할 정도로 4년 간 지속적으로 반복되고 있었고, 그런 가운데 ‘이 슬로건이 나에게는 어떤 의미인가’라는 고민을 많이 하게 되고, 이것을 주제로 주변의 친구들과 나눌 기회도 많다. 태수 학생은 ‘지나가는 한동인’을 붙잡고 물어도, 슬로건에 부합하는 마인드를 가지고 있을 것이라 했고, 정환학생은 ‘잇을 만하면’ 채플이나 팀모임을 통해서 학교의 슬로건과 그 의미를 항상 듣게 되어 다른 사람들에게 유익을 주는 가치 있는 삶을 살고 싶다는 비전을 다시 한 번 ‘다잡게’ 된다고 했다. 일반 대학의 슬로건과는 달리 이 짧은 두 개의 슬로건은 한동대의 교육이념을 요약해주는 동시에 한동대 학생들의 의식에까지 실제적으로 영향을 주고 있었다.

많은 학생들은 한동대 교수들이 더 여건이 좋은 직장으로 갈 수 있었음에도 불구하고 한동대에 남아서 희생을 감수하고 있다고 느끼고 있었다. 그리고 그 이유가 교수들이 가진 비전, 학생들을 바르게 성장할 수 있도록 돕기 위한 것이라고 여겼다.

여기 보면, 교수님들이 되게 좋은 직장이나 세상의 좋은 것들을 포기하고 오신 분들이 많이 계세요. 아이비리그나 이름만 대면 다 아는 대학 나오신 분들 많은데, 더 좋은 곳으로 갈 수 있는데, 그런 하나님의 뜻을 품고, 비전과 소망을 갖고 오신 분들이 많은데, 그래서 더 뜻이 있고. 내가 먹고 살자고 이 직업을 하는게 아니고, 정말... 뜻이 있어서 하시니까 열정이 있으신 분도 많은데. (태수)

자신의 비전을 따라서 사는 교수들은, 학생들에게 좋은 롤모델이 되었다. 특히 말로만 비전을 따라서 살라고 하는 것이 아니라, 본인이 희생을 감수하는 모습을 직접 보여준다는 면에서 학생들에게 미치는 영향이 컸다.

비전은 한 차례의 특별한 경험을 통해 얻어지는 것은 아니었다. 학생들이 의미 있게 여기는 경험은 자신의 비전이 무엇이다라고 발견한 것이라기보다, 비전을 강조하는 한동대의 분위기 속에서, 비전에 관심이 많은 교수와 학생들과의 활발한 소통을 통해서 자신의 비전에 대해 고민하고, 조금씩 알아가는 과정이었다. 하지만 이런 과정 자체가 학생들에게 여러 방면으로 동기를 부여하고, 심리적인 안정을 주어 학업에도 긍정적인 영향을 미치고 있었다.

2. 인성: 일상 속에서 ‘사람의 됨됨이’를 배움

한동대가 추구하는 ‘인성’은 대학의 비전 선언문과 교육이념에 드러나 있다. 비전선언문에는 ‘정직과 봉사의 희생정신’을, 교육이념에는 ‘사랑, 겸손, 봉사’를 교훈으로 삼고 있다. 한동대 학생들이 인성, 혹은 인격이라고 하는 것은 정직, 봉사, 희생, 사랑과 같은 가치 및 사람들과 잘 지내는데 필요한 사회성과 같은 것들로 대학의 비전선언문에 나온 ‘정직과 봉사의 희생정신, 교육이념인 ‘사랑, 겸손, 봉사’와 다르지 않았다. “정직하게 되었다”, “남을 위해 봉사해야겠다는 마음을 갖게 되었다.”, “다른 사람을 더 배려하게 되었다.”, “제 인격이 다듬어지는 것 같아요.” 등으로 본인의 인성에 대한 배움 혹은 성장을 이야기했다.

한동대는 학생들의 인성적인 면의 성장을 교육의 중요한 목표로 두고 있다. 그래서 학생들의 인성교육을 위한 정규교육과정이 있다. 하지만 많은 한동대 학생들이 이야기하는 ‘인성’과 관련된 경험은 주로 정규교육과정이 아닌 일상의 생활을 통한 것이었다.

인성교육이 그냥 생활이 되더라구요. 사회적으로 문화적으로 올바른 행동을 보면서 배웠거든요.(현준)

한동대는 신입생은 전원⁴⁾, 전체 학생들의 80%가 기숙사생활을 하고 있다. 하지만 재정상의 문제로 기숙사의 시설은 그리 좋지 못하다. 연구자도 기숙사를 방문했었다. 문을 열고 들어가자마자 4명의 옷장이 양 옆으로 다닥다닥 붙어있고, 이층침대 2개, 책상 4개가 들어

4) 신입생 전원에게 우선의 기회가 주어지기 때문에, 특별한 상황이 아니면 신입생은 기숙사에서 생활하게 된다.

가면 더 이상의 여유공간은 없었다. 화장실도 남자 한 명이 들어가면 딱 맞는 크기였다. 재현 졸업생은 이런 공간에서 생전 알지 못하던 사람들과 같이 지내야 하는 것은 대학 입학 전까지 대부분 단체생활을 할 기회가 적었던 학생들에게는 ‘평범한’ 환경은 아니라고 한다. 그리고 이런 환경 자체의 문제 이외에도, 예상하지 못했던 어려운 점들이 발생했다.

학교의 규모가 작고, 집단으로 해야 할 과제가 많고, 기본적인 생활 자체를 좁은 기숙사에서 같이 해야 하는 상황에서, 학생들은 서로서 많이 상호작용하게 된다. 이런 가운데 긍정적, 부정적 경험을 겪으면서 대인관계에 필요한 배려나 의사소통능력을 키우고, 본인에 대해서 성찰할 수 있는 기회도 얻고 있었다. 한동대 학생들은 이런 과정이 쉽지는 않지만 결과적으로 본인에게 도움이 되었다고, 혹은 도움이 될 것이라고 이야기한다. 내성적인 성격 때문에 사람들과 가까이 지내는 것에 어려움이 많았던 희진학생은 공동체생활을 계속해서 사회화과정을 배울 수 있는 기회로 ‘화가 변해 복’이 되었다며 다른 대학과 비교했을 때 확연히 드러나는 차이점이자 강점이라고 했다.

연구자는 한동대 졸업생에게 대부분의 한국의 대학들이 사람의 됬됨이를 따지는 인성교육을 그 교육목적에 두었음에도, 특별히 한동대가 인성교육을 잘 시키는 대학으로 소문이 나게 된 이유에 대해서 물었다. 답은 간단했다. 말로만 하지 않고 실천을 한다는 것이었다.

그러니까, 정직하고 성실해라~ 이야기만 하는게 아니라, 실제로 우리는 하잖아요. 양심시험(무감독시험)을 치잖아요.(사랑)

학생들은 ‘정직’이라는 덕목과 관련해서 ‘무감독시험’에 대한 본인의 경험을 이야기해준다. 시험지 상단에 정직하게 시험 칠 것을 확인하는 곳에 사인을 하면서, 성적을 더 잘 받기 위해서 컨닝을 하는 것 보다는 내 양심을 지키겠다고 다짐하게 된 것, 한 번의 유혹을 참지 못하고 컨닝을 했지만, 그 후 양심의 가책이 들어 컨닝이 ‘질색할 정도로’ 싫어졌고, 정직하지 못했을 때를 경험해봄으로, 정직의 가치를 배우고 이었다.

교수들과 선배들이 보여주는 본 역시 학생들이 인성을 배우는데 큰 역할을 하는데, 여러 학생들은 교수들의 인격에 대한 칭찬을 아끼지 않았다. 수업 시간에 자신의 잘못에 대한 지적을 겸손히 받아들이는 것, 수업 시간의 질문에 대해서는 다음 수업 시간에 꼭 답을 찾아오는 것, 시험 때 학생들에게 과일을 사다 주시는 것, 집으로 초대해서 격의 없이 사적인 이야기까지 들어주는 것, 학생의 실수로 인한 행정상의 잘못을 5번이나 직접 찾아가서 바꾸어준 것 등 일상에서 드러나는 모습을 통해서, 그 인격을 닮아가고 싶다고 했다.

강조되는 게 아니라 자연스럽게 나오는 거예요. 본인이 받으면서, 본인도 배우면서, 베푸는 것을 배우는 것 같아요. 뭐 특별 프로그램이 필요 없어요. 무슨 세미나 듣고, 그 래야 이런 것 할 수 있다? 아니고 생활에서, 기숙사에서 살면서 선배들과 공부하면서 이런 걸 다 배워나가는 것 같아요. (현준)

학생들은 인성을 강조하는 학교의 목표에 동의하며, 이런 인성교육을 통한 본인의 성장을 매우 긍정적으로 받아들이고 있었다. 현준 졸업생은 인성교육을 한다고 하는데, 실제로 인성적인 부분이 바뀌지 않는다면 문제가 있는 것이 아니냐고 하면서, 본인을 비롯하여 주변에 많은 사람들의 인성이 바뀌고, 생활이 바뀌는 것을 보면서, 한동대 내에서 학생들의 인격이 성장하는 것을 확인하고 있었다. 현준 졸업생 이외에도 여러 연구참여학생들은 본인 및 주변 친구들의 변화에 대해서 말해주었는데, 이런 변화는 인성이 강조되고, 배운 것을

실천할 수 있는 한동대의 환경 속에서 일어나고 있었다.

3. 전공 선택: 관심과 재능의 발견과정

한동대의 학생들은 전공 선택의 경험에 있어서 특별한 점이 있다. 입학생 전원은 전공이 정해지지 않은 상태에서 1년 간 자신이 관심을 갖는 수업을 듣고, 2학년 1학기 때 전공을 선택할 수 있다는 것이다. 한 번 정한 전공은 6학기 때까지 3차례 변경할 수 있고, 또한 제 2전공, 제3전공까지 선택할 수 있다. 특히 전공별로 인원수 제한이 없이 본인이 원하는 전공은 성적과 상관없이 선택할 수 있기 때문에, 이런 환경 속에서 학생들은 본인이 무엇을 전공할지에 대해서 많은 고민을 할 수 있었고, 전공을 선택하는 가운데 본인의 재능은 무엇인지, 관심사는 무엇인지, 앞으로 어떤 가치를 추구하며 살 것인지 등에 대해서 고민하는 기회를 갖고 있었다.

(일반 대학교의 학과 시스템은) 교수중심, 학교중심이다. 그건 학생을 위한 것이 아니다. 내게 뭐가 맞는가 탐색하다가 거기서부터 자기 전공을 정하게 되면 자기가 가진 잠재력을 극대로 발휘할 수가 있게 되고, 평생 동안 그 전공을 가지고 잘 살 수가 있거든요. (김영길 총장)

한동대의 무전공제도의 취지는 ‘학생중심’ 교육이다. 교수중심, 학교중심 대학처럼, 이 전공의 교수가 이만큼 있으니까, 학생들이 그것에 맞추어야 하는 환경에서는 학생들이 잠재력을 발휘할 수 없다는 것이다.

연아 졸업생은 원래 신학이나 순수화학을 하려고 하였지만, 한동대에서는 신학 및 화학 전공이 없었기 때문에 심리학개론, 프로그래밍, 화학, 생물학 등 문이과를 넘어 모든 분야에 ‘도전’을 해보았고 가장 좋아하게 된 생명과학을 전공하여 현재 생명과학 분야의 석사와 정중에 있다. 다른 학생들도 이와 비슷한 과정을 거치면서 본인의 관심이 어디에 있는지, 재능은 어디에 있는지, 가치롭게 여기는 것은 무엇인지에 대해서 고민하는 기회를 갖는다. 연구참여학생들이 공통적으로 이야기하는 것은 고등학교 때까지 자신이 무엇을 잘하고 좋아하는지에 대해서 다방면으로 깊이 있게 고민해볼 시간이 없었다는 것이다. 그래서 대학 입학 후 직접적인 경험과 치열한 고민의 기회 이후 전공선택의 기회를 얻게 된 것에 대해서 매우 만족해했다.

근데 제가 그런 과목을 다 들으면서 느낀 게, 하나님께서 정말 사람에게 주신 달란트(재능)가 있고, 내가 같은 에너지를 들여서 잘 할 수 있는 게 있고, 못할 수 있을게 있다는 것을 깨달으면서, 그리고 또 특별히 더 재미있는 게 있더라구요. 그래서 그런 것을 보면서, 사실 제가 상담/사회를 멋모르고 하려고 했어요. 심리학개론을 들었는데 아닌 거예요. 저에게는. 그런데 너무 신기하게도 언니는 같이 들었는데 그게 맞는거예요. 그런 기회를 한 번 더 대학에서 준다는 것은 굉장히 좋은 것 같아요. (연아)

전공선택으로 많은 고민을 하고 있는 태수학생의 경우, 제대 후 4학기가 되던 때에 전공을 다시 바꾸었다. 입학할 때에는 기계를 전공하려고 했지만, 1학년 때 언론정보 수업을 들으면서 본인이 알지 못했던 새로운 흥미분야를 찾게 된 후, 언론/정보를 전공하게 되었다. 하지만 군대에 있으면서 본인의 전공을 다시 고민하기 시작하면서, 본인이 정말 잘 할 수

있는 것은 무엇인지, 졸업 후에 어떤 곳에서 어떤 일을 하면서 지내고 싶은지 등을 다방면으로 고려해보는 기회를 가졌다. 태어나서 부모님과 가장 많은 이야기를 나눈 시간은 전공 선택에 대한 도움을 구할 때였다고 한다. 결국 원래 계획했던 기계로 전공을 변경하게 되었고, 이런 고민의 시간들이 자기 자신에 대해서 많은 것을 생각하게 해주었다고 한다.

내가 정말 진정 원하는 것이 무엇인지 고민하게 되면서, 내가 필요한 것이 무엇인지, 나는 누구인지, 내가 누군지 알아야 내가 뭘 잘할 수 있는지, 내가 좋아하는 것, 내 적성이 뭔지를. 많이 고민하면서 내가 어떤 삶을 살아야 하는지, 이 미래까지 스스로 설계하는 훈련을 하는 것 같고. (태수)

전공 선택에 있어서 학생들은 여러 방면으로 도움을 구한다. 학교 내에서는 주로 교수님과 주변 학생들에게 도움을 얻는다. 한동대의 이점은 다양한 학년과 전공의 학생들과 직접 교류할 기회가 많다는 것이다. 일단 같은 팀의 선배들을 통해서 정보를 얻을 수 있다. 연구자가 참여했던 팀모임에서는 공식적으로 신입생들을 위해서 각자의 전공에서 추구하는 가치가 무엇인지, 실제적으로 어떤 공부를 하는지 소개해주며 질의응답하는 시간을 가졌다. 또한 기숙사 생활을 하기 때문에 선배의 이야기 뿐 아니라 그 선배의 생활을 직접 봄으로써 전공생활을 미리 체험해볼 수 있다는 이점도 있었다.

4. 공부: 공부의 동기

학생들이 의미 있는 교육적 경험으로, 공부에 관해서 가장 많이 이야기했던 부분은 공부의 동기와 관련된 부분이다. 여러 학생들의 대학입학 전 공부의 이유는 근시안적이고, 부모님의 바람을 위해서 또는 개인의 안녕을 위한 것이었다. 이런 목표들은 대학 진학 후 그 피상성을 드러내고, 공부를 하는 동기로서의 힘을 잃게 되었다.

좀 더 숭고한 목적(higher cause)...그게 공부하는데 도움이 되요. 솔직히 그렇게 하면 대충 하자 이런 것도 있잖아요. 대충 돈 벌고, 대충 취직해서, 대충 이러지. 그런 것도 있는데, 또 다른 목적(I have something else). 좀 더 높은 것을 위해서 하니까 애들이 더 열심히 공부하고. (중략) 나를 위해 하면 언젠가는 지치는 것 같아요. 제가 물질적인 것, 돈 벌기 위해서 이걸, 이걸 하기 위해서. 그럼 제가 의지가 쉽게 무너지거든요? (중략) 배우는 거에 대해서 새로운 관점을 갖게 됐어요. 내가 이걸 공부하는데, 어떤 관점으로 하는가? 이 공부의 목적이 뭔가?(what is the purpose of this?) 지식에 목적을 주는 것 같아요. (현준)

한동대 이전에 두 학교를 다니고 편입한 병철학생도 공부의 동기가 본인에게 미치는 영향에 대해서 이야기해주었는데, 공부의 동기가 자기 자신에 국한되지 않고 자신을 포함한 타인 및 사회가 될 때, 공부를 하는 “더 큰 열망, 욕심, 부담, 자극, 동기”가 생긴다는 것이다. 타 대학으로 편입을 했던 하리 학생도, 같은 의전 준비를 위해 공부를 하더라도, 의전을 가려는 목적에서 한동대 학생들이 더 이타적인 느낌을 받는다고 했다.

한동대 학생들의 일상생활을 표현하는 한 마디를 꼽으라면 ‘바쁘다’이다. 학생들이 바쁘게 지내는 주된 이유 중 하나는 그들의 많은 학습량이다. 연구자는 몇 학생에게 실제로 한 과목에 투자하는 시간이 얼마나 되는지를 물어보았지만, 본인들도 딱 잘라 말하기 힘들다고

하여 정확한 시간으로는 계산해내기 어려웠다. 하지만 모든 학생들은 한동대의 학업량이 ‘분명히’ 많다고 하며, 학기 중에 학생들에게 ‘틈’을 주지 않는다고 했다. 타 대학 경험이 있는 병철학생은 이전 학교에서 공학을 전공하면서 밤을 새우는 일이 많았지만, 시험과 과제의 양에서 한동대가 더 많다고 했다. 타 대학 학부를 졸업하고 한동대 대학원에 다니는 지현학생도, 한동대 학생들의 공부량이 많은 것에 대해 놀랐다고 한다.

한동대 애들이 진짜 공부를 열심히 한다는 것. 진짜 열심히 하는구나라는 생각이 들어요. (중략) 도서관에 있는거하구요. 그리고 과제가 굉장히 많고. 학부생들이요. (중략) 일반 학부는, 시험도 밤늦게 보구요. 수업 하고 나서 방과 후에 시험을 봐요. 숙제도 굉장히 많고, 그룹스터디도 굉장히 많구요. 이게 시험기간에만 이러는게 아니고 평소의 모습이에요. (지현)

5. 신앙: 세상을 보는 기본틀

학생들은 교육적 경험을 이야기할 때, 직접적, 혹은 간접적으로 본인의 신앙에 대해서 언급했다. 신앙적으로 더 배우고 성장할 수 있었던 직접적 경험도 있었고, 다른 배움과 성장에 신앙적인 요인이 크게 작용하는 경우도 있었다. 본인의 신앙을 가지고 있는 학생들은 비전 및 전공선택을 자신의 신앙과 떼어놓기 보다는 하나로 묶어서 설명하는 경향이 있었다. 오히려 신앙이라는 기초 위에 비전과 전공을 맞추어간다고 볼 수 있었다.

한동대 학생들이 교육적 경험과 관련하여 신앙에 대해서 많은 이야기를 하는 것은 그들이 입학 전부터 가지고 있던 성향과 큰 관련이 있다. 많은 연구참여학생들은 입학 전부터 자신의 기본적 세계관을 키우는 것을 대학교육의 목적으로 삼고 온다고 했다.

기독교 신앙을 가지고 입학한 학생들은, 신앙에 대해 배워가면서 본인의 신앙과 일상의 통합을 추구하고 있었다. 학생들이 기독교 신앙을 가졌다는 것은, 인간과 세상, 인간의 삶에 대한 근본적인 물음에 대해서 성경이 제시하는 답을 받아들인다는 것이다. 여러 학생들은 어떤 전공, 어떤 직업, 어떤 삶을 묻기 전에, 그들은 본인이 가진 기독교 신앙을 기본적으로 고려하여, ‘기독교인으로서...’ 어떤 전공, 어떤 직업, 어떤 삶을 살지에 대해서 생각하고 있었다.

사랑 졸업생은 지금까지 해왔고, 앞으로도 지속할 공부의 의미를 신앙적인 관점을 통해 보다 총체적으로 이해할 수 있었다.

이 세상에서 우리가 맡아야 하는 역할들을 잘 맡아서 잘 하는 것. 법률, 의료, 행정, 경제 다 그런 부분에서 역할을 잘 맡아서 청지기로 잘 살아가는 것. (중략) 역할을 감당해내는 청지기로 사는 것이 얼마나 중요한지 배웠어요. 그러면서, 아~ 그러니까 내가 기독교인이지만 신학을 하는게 아니라, 그래서 내가 대학도 왔고, 초중고 교육을 받는 거였구나. 하나님나라 시민 역할을 감당하기 위해서. 어찌 보면 그냥 기독교인이니까 이렇게 한다고 할 수도 있지만, 정말 제대로 된 기독교인이라면 어떻게 살아야 하는가를 배운 것 같고, 또 학교에 있으면, 우리만 생각하는게 아니라 이 나라만이 아니라, 애국하는 길이 다른 나라를 살려주는 일, 더불어서 살아가는거 있잖아요. 그런걸 되게 강조하시거든요? (사랑)

사랑 졸업생이 ‘청지기’, ‘시민’을 언급한 것은 그의 신앙이 단지 개인적인 선호나 의식에

그치는 것이 아니라 일상생활에서도 행동으로 드러나는 ‘책임’을 가진다는 것을 보여준다. 이런 책임의식은 사랑 졸업생이 왜 초.중.고, 대학교육을 받았는지에 대해 보다 근본적인 의미를 갖게 했다. 즉 지금까지 배워왔던 지식들이 사회를 보다 건전하게 만드는데 필요한 능력을 갖추는데 필요했다는 것을 인식하게 된 것이다.

한동대 학생들은 가치관에서의 큰 변화를 겪기도 했다. 특히 희진학생과 현승학생은 공식적 면담이 끝난 후, 지극히 개인적인 이야기를 해주었다. 대학에서 본인에게 일어난 변화를 기준으로 본다면, 한동대는 학위를 받는 기관, 전문성을 기르는 기관 이상의 의미를 가진다는 것이다.

희진학생은 이 변화를 ‘라이프 체인징(life changing)’, ‘트랜스포밍(Transforming)’, ‘가치관의 전복’이란 말로 표현했다. 한동대에서의 경험과 그로 인한 그들의 성장은 본인들에게는 ‘가치를 따질 수 없는 만큼’ 중요한 것이었다.

이 학교에서 정말 라이프 체인징(Life changing)을 경험하고, 막, 완전 가치관이 전복되는 경험들이라든지, 그런 경험을 저는 상상도 할 수 없어요. 고등학교 때 모습은. (이런 경험들은) 뭔가 가치를 따질 수가 없죠. (희진)

(개인적 차원으로 들어가면) 많이 다르죠. 사실은. 한동대에서만 만날 수 있는 그런 사람들. 그걸 따지면 사실은, 지금 죽어도 (여한이 없죠) 사실은. 저도 그 때 이후로 삶이 바뀌었죠. 가치관도 달라지고. ‘아! 진짜, 잘 믿고 공부 열심히 해서 세상에서 한뼘 가리 해야겠다’ 라는 마음에서, (하하하) 아 그래...[희진: 트랜스포메이션](하하하). (현승)

현승학생이 말하는 ‘한동대에서만 만날 수 있는 그런 사람들’이란 신앙적인 가치를 실제 생활에서 지키며 사는 사람들이었다. 이런 사람들과의 지속적인 만남을 통해서 본인의 가치관이 바뀌고, 본인이 왜 한동대에 오게 되었는지에 대한 ‘소명’을 찾게 되었다.

V. 교육적 경험에 영향을 미치는 요인

학생들이 교육적 경험을 이야기할 때, 경험을 통한 본인의 변화와 그 변화의 영향요인이 포함된 과정을 나누지 않았기에, 교육적 경험과 그 영향요인은 서로 겹치는 부분이 많았다. 하지만 논의의 필요상, 이번 장에서는 교육적 경험을 통해 드러난 영향요인을 중심으로 설명을 하고자 한다.

학생들의 경험을 통해서 드러나는 주된 영향요인들은 가시적인/비가시적인, 하드(Hard)한/ 소프트(Soft)한, 물리적.제도적인/문화적인 등으로 나누어 볼 수 있었다. 본 연구에서는 이런 개념을 대표해서 경성(硬性:Hard).제도적 요인, 연성(軟性:Soft).문화적 요인으로 나누어 논의하도록 하겠다. 학생들의 전인적 성장에는 학교의 물리적 환경 및 공식 교육과정을 포함하는 경성.제도적 요인과 비공식 교육과정, 구성원 공동체 특성, 구성원의 공유한 가치관 등을 포함하는 연성.문화적 요인들이 상호보완적 관계를 갖는 가운데 복합적으로 영향을 미치고 있었다.

1. 경성.제도적 요인

가. 학교의 물리적 환경

한동대의 위치적 고립은 학생들이 학교 내에서 다른 학생들과 시간을 많이 보낼 수 있도록 하는 중요한 요인이었다. 학교 주변에 즐길 수 있는 문화시설이 없기 때문에 무엇인가 해야 할 상황 속에서는 ‘사람을 통해서’밖에 할 것이 없기에, 학교 내의 다양한 활동에 더 적극적으로 참여하며 구성원들끼리 교류하였다. 학교의 규모도 작기에 한 번 만난 학생을 이후에도 여러 번 다시 보게 된다. 한 학생은 기숙사에서 도서관까지 10분도 안 되는 거리를 걸으며 30번 넘게 인사를 하기도 했다. 이런 상황에서 서로가 서로에게 영향을 준다는 것을 너무 잘 알고 있기에, 서로 더 배려하려는 경향을 갖게 되기도 했다.

기숙사생활은 학생들간 소통의 양과 질에 모두 영향을 미쳤다. 먼저 등하교시간을 줄어든다. 팀프로젝트 및 동아리 모임을 밤이나 새벽에도 할 수 있었다. 작은 공간을 같이 사용하기에 옆의 사람이 어떤 어려움이 있고 무엇을 고민하는지 ‘모를 수 없는 상황’을 만들어 준다. 연구 참여자의 방에서는 일주일에 한 번 방모임을 갖고, 어려움을 나누고 기도를 하기도 했다. 이런 관계 속에서 서로의 편함이나 이득을 떠나서, 사람 대 사람으로 속마음까지 교류할 수 있는 만남의 깊이를 제공하고 있었다. 반면 작은 공간의 공유로 인해 서로 불편할 수 있는 상황도 벌어지는데, 오히려 이런 상황이 남을 배려하는 태도를 배우게 해 주고, 본인의 건강하지 못한 생활습관을 고치는 계기가 되기도 하였다. 기숙사는 팀제도와 맞물려 여러 전공과 학년이 섞이기에 타 전공 사람들의 다른 관점과 생활을 직접 볼 수 있었다.

나. 정규 교육과정 및 제도

팀제도는 한동대에서 가장 중요하게 여기는 공동체를 이루기 위한 ‘관계의 시작점’이었다. 담임교수 한 명, 전공과 학년이 다양한 40여명의 학생으로 이루어진 ‘팀’은, ‘공동체훈련’이라는 1학점 수업의 일환으로 매주 수요일 한 시간씩 모임을 갖고, 체플에 참여한다. 신입생들은 첫 학기, 15명 정도 되는 선배들과 한 명씩 아침식사를 같이 하며 학교의 문화와 정보를 접하고, 담임교수는 한 학기 한 번 이상 팀원들과 일대일 면담을 하는데, 진로 및 학업뿐만 아니라 대인관계, 이성친구와 같은 사적인 이야기도 자연스럽게 할 수 있었다. 다양한 전공의 선배로부터 각 학과공부에 대한 경험을 들을 수 있어, 무전공제도로 들어와 전공을 정하는 신입생들은 팀은 통해 전공선택에 큰 도움을 받고 있었다. 시험 기간에는 신입생들이 선배들의 시험을 응원하기 위해 학생식당 출구 쪽에 편지와 박카스, 초콜릿 등을 진열하는 모습을 쉽게 볼 수 있는데, 팀은 한동대의 독특한 축하 및 격려문화의 시작점이기도 했다. 물론 모든 팀이 같은 정도의 친밀감을 갖고 교류하는 것은 아니었지만, 신입생들이 학교에 적응하고 물리적, 심리적인 안정감을 가질 수 있도록 도우며, 한동대 문화에 속할 수 있도록 돕는데 큰 역할을 하는 것만은 분명했다.

무감독시험 제도는 학생이 정직한 행동을 직접 선택하고 실천할 수 있는 기회를 통해서 정직을 배울 수 있게 해준다. 또한 학생들은 교수들이 본인을 신뢰한다는 믿음을 갖게 해 줌으로 더 열심히 공부하고자하는 동기를 얻기도 했다.

무전공제도는 2학년 이후에 성적과 관계없이 전공을 정할 수 있는 제도로, 한동대 학생들이 전공 및 비전에 대해 가장 치열하게 고민하도록 돕고 있었다. 이 제도의 큰 이점은

학생들이 전공선택이라는 인생의 중요한 결정을 많은 시행착오를 거쳐서 할 수 있는 기회를 얻는다는 것이다. 이런 고민의 과정은 단순히 어느 전공을 선택할 것인가에서 끝나지 않고, 본인이 무엇을 좋아하는지까지, 더 나아가 자기가 선택하는 전공을 통해 무엇을 할 것인지, 그것은 본인이 인생에서 이루고자 하는 가치와 어떻게 연결되는지 등의 보다 깊은 질문으로 이어진다. 성적과 같은 외부적인 요인이 아닌, 본인 스스로가 다양한 차원에서의 고민의 과정을 거쳐서 선택한 전공이기에 전공에 대해 만족할 가능성도 높다. 한동대는 이런 제도로 인해 학과간의 서열의식이 없는데, 이는 팀 및 기숙사 생활에서 전공의 구별이 없이 섞여 지내는 한동대 내에서 학생들이 원활하게 소통할 수 있도록 하였다.

저녁때에도 ‘밥 먹듯이’ 이어지는 팀프로젝트, 절대평가제도, 연구성과의 비중이 낮은 교수평가제도 등도 학교 학생들의 협동과 소통의 양 및 질을 높이고, 교수들이 학생들과 만나는 시간을 ‘쓸데없는’것으로 여기지 않도록 하는데 도움을 줌으로써, 한동대의 공동체 형성에 영향을 주고 있었다.

2. 연성.문화적 요인

가. 비정규 교육과정

신입생들이 한동대에 대한 문화를 직접적으로 경험하는 것은 한동대의 신입생 오리엔테이션인 한스트(HanST)로, 계획 수립부터 실제적 진행까지 모두 학생들이 주도한다. 신입생들은 4박5일 간의 다양한 활동과정에서 학교의 문화, 선배들의 사랑을 느끼는데, 특히 ‘명예서약식’과 ‘세족식’은 가장 큰 인상을 남겼다. ‘명예서약식’은 주로 인성과 관련된 것으로 책임성, 정직, 타인의 인격과 권리 존중, 섬김, 희생 등의 가치를 지니며, “나는 한동대학교의 학생으로서, 일생 동안 정직함과 성실함을 지킬 것을 나 자신과 나의 동료와 나의 대학 그리고 하나님 앞에서 엄숙히 선서합니다”라고 서약하고, 뱃지를 받고, 교수 및 선배가 기도를 해준다. ‘세족식’은 다양한 외부활동으로 더러워진 신입생들의 발을 교수 및 선배들이 씻어주며 기도를 해준다. 신입생들은 ‘누군가 희생으로 자기를 섬기고 준비한 모습’, ‘가식적이 아니라 진심으로 이빠함’, ‘자기를 위해 눈물을 흘리는 모습’등에 감동하고, 한동의 색깔이 어떤지, 구성원들이 자기를 어떻게 생각하는지를 몸소 체험한다.

한동대에는 봉사할 기회가 많다. 한스트의 준비도 본인의 사비로 기숙사비용과 식사비용을 들여 두 달 가량 준비하고, 새섬이(‘새내기 섬김이’의 줄임말)로 봉사하는 200명 정도도 학기 시작 전 3일 미리 와 교육을 받고, 한스트를 시작으로 한 학기 동안 신입생의 안내자로, 식사를 같이 하고, 수강신청을 돕는데, 이는 보상 없이 자발적으로 이루어진다. 한동대의 인지도가 낮은 것을 개선하기 위해 교내 홍보활동을 하는 홍보단체 ‘나누미’도 학생들이 스스로 상황을 개선하기 위해 만들어졌다. 실비 지원 이외에 본인이 얻는 것은 없었지만, 여러 학생은 ‘한동대가 좋아서’ 이 단체에서 활동하고 있었다. 방학 때에는 매 년 해외봉사를 나가는 학생이 600여 명으로, 학교 재적인원의 1/5에 해당하는 수이며, 봉사비용은 대부분 개인이 부담한다.

본인의 선택과 관계없이 묶이는 팀과 달리, 동아리는 특정한 관심사가 같은 학생들이 모이기 때문에 동아리를 통하여 깊은 소속감을 느끼고, 학교에 대한 애정을 갖게 되는 경우도 여럿 있었다.

나. 친밀한 공동체 형성

학생들이 이야기하는 전인적 성장의 핵심은 그들이 말하는 ‘좋은 사람’들과의 잦은 소통이었다. 구성원 간의 소통이 활발하게 일어나는 데에는, 물리적 환경, 커리큘럼과 제도뿐만 아니라, 구성원간 형성된 친밀한 관계가 큰 역할을 하고 있었다.

1) 교수와 학생간의 관계

한동대의 학부 학생들과 교수와의 관계는 일반 대학에서 상상하기 어려울 정도로 가깝다. 한동대 학생들은 대체로 교수를 친근하게 생각한다. 3학년 성조학생은 ‘옆집 아저씨’로 묘사하기도 하고, 타 학교 재학경험이 있는 병철학생은 학생들이 교수와 친해지고 싶어 하고, 장난도 치는 모습이 ‘충격’이었다고 한다. 학부 학생들은 교수 연구실에 찾아가는 것을 어려워하지 않는데, 밤늦은 시간에도 연구실에 불이 켜있으면 부담 없이 찾아갈 수 있다는 생각을, 대부분의 학생들이 가지고 있다. 한 교수는 교내의 기숙사에 거주하는데, 12가 넘은 시각에 도움을 청하러 온 학생을 한 번도 그냥 돌려보내지 않았다. 학생들은 교수와 학업이외의 이성교제, 개인적 이야기를 나누는 경우도 많았다. 팀 책임교수가 팀원들을 자기 집으로 초대해 식사를 대접하는 일도 많고, 일부는 집에서 학생들과 성경공부를 하기도 했다. 스승의 날 연구실을 꾸미는 문화로 인해 거의 모든 연구실은 그림과 사진으로 형형색색 꾸며져 있었고, 채플 시간 교수들이 부르는 ‘베사메무초’에 학생들은 환호성을 지르기도 했다.

교수와 학생의 친밀함은 총장의 모습에서 잘 드러난다. 연구자가 학교 도서관에 머무는 동안 총장이 돌아다니며 학생들에게 안마를 해주며 격려하는 모습을 보았다. 식당에서 총장이 들어오자 여러 학생이 팔짱을 끼고 사진을 찍기도 했다. 채플 시간에 외부 수상을 하면 총장이 상패를 주며 학생을 꼭 안아주는데, 그것이 많은 여학생들이 바라는 것이라고 한다. 이런 친밀함은 학생들이 인식하는 교수가 학생을 대하는 태도에서도 드러난다. ‘동역자’, ‘자식’, ‘사회를 바꿀 사람’, ‘같은 인격체’등은 학생들이 느끼는 교수자의 자기에 대한 태도를 묘사할 때 자주 거론되었던 단어들이다. 타 대학 경험이 있는 학생일수록 이런 차이를 더욱 많이 느꼈다. 이런 태도는 학생들로 하여금 교수가 자신들에게 관심을 갖고 있다는 것, ‘인생의 선배’로서 뭔가를 가르쳐주고자 한다는 것은 느끼게 했다.

2) 공동체 의식

한동대에는 교육적 목표를 달성하기 위한 공식교과과정과 제도가 있다. 하지만 이런 과정과 제도가 계획한 대로 잘 운영되기 위해서는 구성원 개개인이 갖는 공동체 의식이 중요하다. 예를 들어 팀제도는 다른 대학에서도 도입하려고 시도했지만, 결국 교수는 그 만큼 시간을 내지 못했고, 학생들끼리의 소통도 원활하지 못했기에 중단되었다. 서로 간에 공동체 의식, 우리는 하나라는 의식이 없었기 때문에 같은 제도라도 다른 곳에서는 제도가 의도했던대로 시행되지 못했다. 이런 공동체 의식은 구조와 제도가 돌아가도록 하는 ‘윤희류’ 같은 것으로, 구성원들끼리 공동의 목표를 가진다는 것으로부터 출발했으며, 한편으로는 대학 내 문화에 반하는 행동을 하기 어렵게 만들기도 하였다.

한동대 학생들은 동료 학생들에 대해서 ‘동지’, ‘비전을 공유하는 사람’, ‘마음이 맞는 사람’, ‘뜻이 맞는 사람’, 이라고 했다. 그리고 뜻이 맞는 사람들을 만난 것을 한동대에서 얻은 가장 큰 소득이고, 이런 사람들과 함께 지내는 것이 본인의 인생의 가치와 비전을 찾는 데 큰 도움이 된다고 한다.

학생들이 말하는 ‘뜻’은 같은 신앙, 같은 전공에 대한 관심사, 비전 등의 여러 가치를 포함한다. 이렇게 뜻이 맞는 사람이 모이게 되면 대화가 더 잘 통하고, 공동의 목표를 같이 설정할 수 있고, 그렇다면 관심분야에 대한 정보를 얻을 기회도 많아진다. 또한 혼자서 하게 되면 포기하기 쉬운 비전도 여럿이 같이 하다보면 이루기 쉬워진다. 같은 방향으로, 같은 생각을 품고 비전을 가지고 나가는 친구들이 내 곁에 있다는 것이, 공부를 함에 있어서도 고양시켜주는 면이 있었다. 가령, 추구하는 비전이 경제적 안정보다는 많은 어려움과 희생을 감수해야 하는 경우, 주변에서 같은 뜻을 가진 사람들과 계속적으로 교류하면서, 비전을 지속해나갈 수 있는 힘을 얻는다는 것이다. 이것은 사랑 졸업생의 이야기와 상통한다.

내가 더 잘되고 내가 더 성공하고 싶은 마음이 더 컸거든요? 근데, 한동대 와서 공부하다보니, 그게 뭐 어떤 특별한 프로그램이 있거나, 그렇기 보다는, 약간의 분위기 같은게 있어요. 그리고, 왜...그 바보들 속에서는 천재가 바보 되듯이, 이곳에서는 이곳에서 공유하는 기본적인 생각들이 있잖아요. (중략) 그 길(편하게 사는 길)로 가려고 할 때마다 다시 또, 내가 만나고, 내가 고민을 나누고 하는 사람들은 그게 중요한 가치가 아니라는 이야기를 하잖아요. 그러니까 자꾸 그게 바뀌어가는 것 같아요. 수정이 되는 것 같아요. (사랑)

사회적 명예나 경제적 지위를 추구하던 사랑 졸업생은 한동대 입학 후 꼭 높은 자리가 아니더라도 남을 도울 수 있는 일을 하고, 세상에 보탬이 되는 일을 하는 것을 바라게 되었다. 하지만 늘 더 편해 보이는 길을 가려는 유혹을 받게 되고, 이 때 한동대의 사람들과 교류를 통해서 원래 추구했던 비전을 다시 찾아가게 된다는 것이다.

본인을 비주류라고 이야기하며 한동대를 가장 비판적으로 바라보던 현우학생이 가장 소중하게 생각하는 것은, 어려운 일을 당해 채플실에 기도하러 가면, 자기와 같이 어려운 일을 당해, 그것을 자기가 믿는 같은 절대자에게 기도하고 있는 사람들이 항상 있다는 것이었다. ‘멋있는 사람’이라고 표현한 이런 무리를 통해서 혼자서는 외로워서 지속할 수 없는 어떤 것을 계속 할 수 있는 힘을 얻고 있었다.

연구 참여자들은, 도심과 떨어진 한동대를 ‘사람밖에 없는 곳’이라고 표현하기도 한다. 가까운 문화시설이 없기에 무엇을 하려 해도 사람들끼리, 소통할 수밖에 없고, 정보 접근성도 떨어지기 때문에, 구성원들 간에 정보의 공유가 필수이다. 기숙사, 팀제도, 동아리, 팀프로젝트 등으로 최소 4~5개의 공동체에 동시에 속해 있다보니 문제가 떨어지면 혼자서 ‘조용히’ 하기 보다는 상황적으로 같이 해결해야 하는 경우가 많다. 한동대에는 누구의 필기가 좋다고 하면 친한 친구들끼리만 공유하는 것이 아니라, 그 수업을 듣는 인원 중 한 명도 누락되지 않게 모두 돌리는 경우가 많은데, 일부 친한 친구들끼리만 정보를 공유하는 일반 대학과는 많이 다른 모습이다. 함께 하려는 성향은, 학생들간의 관계를 ‘가만히 내버려두지 않는’, ‘필요 이상으로 깊이 개입하는’이라는 학생들의 설명, ‘학교 내 생활 전체가 수업을 받는 느낌’이라는 학생들의 표현, 공동체로 모이는 것을 너무 ‘당연해하는 문화’가 있어 어떤 문제가 던져지면 누가 시키지 않아도 같이 해결하려고 한다는 수진교원의 설명과도 통

한다.

타 대학으로 편입을 한 하린학생은 한동대에서는 ‘누구나 다 서로가 서로의 도움을 받고 살기 때문에’ 어떤 대가를 바라지 않고 서로의 것을 나누는 것이 익숙해진 것 같다고 했는데, 상호 의존성이 공동체를 이루기 위한 중요한 요소라는 점을 고려할 때 (Palmer, 2000), 누구나 다 서로의 도움을 받고 산다는 인식은 한동대 내의 공동체가 형성되는데 중요한 요인으로 작용한다고 볼 수 있다.

다. 구성원의 사명의식과 공유된 가치관

한동대의 성공사례를 벤치마킹하기 위한 방문이 일 년에 50회 정도 있는데, 1차 방문했던 사람들이 2차 방문을 하는 경우가 많아졌다. 그 이유는 1차 방문 때 한동대에서 가르쳐 주고 배워간 대로 다 했는데 자기 조직에서는 효과가 나타나지 않는다, 즉 그 떡볶이 할머니의 핵심 노하우 같은 것을 주지 않았다는 것이다. 한동대 외부기관 방문에 관여하는 사랑 교원은 이 핵심노하우로 구성원들의 ‘마음’, ‘마인드’를 거론한다. 즉, 다른 나라에서 한국의 교육제도를 배워갈 수 있을지언정, 엄마들의 교육열을 배워갈 수는 없다는 것이다.

사람들의 마음이나 정신이 조직에 영향을 미친다는 것은 ‘문화적 접근’에서 많이 다루어진다. 사람들이 공유한 가치관이나 정신이 그 사람들을 통하여 조직의 효과성을 높인다는 것이다 (Bolman & Deal, 2004). 가령 한동대 교수들이 학생들의 인성적인 면의 성장이나 ‘소명’을 발견하는 것을 교육의 우선순위로 생각하고 있다면, 이것은 교수들의 행동양식으로 드러나게 되고, 학생들의 교육적 경험에 영향을 주는 요인이 될 가능성이 크다. 이렇게 가시적으로 바로 드러나지는 않지만, 학생들의 행동과 생각에 미치는 영향력을 한동대의 문화적 영향이라고 볼 수 있다. 실제로, 학생들이 본인의 공부 동기, 인격적 성장에 영향을 미치는 요인을 설명할 때, ‘분위기’, ‘환경’, ‘기후’, ‘표현하기 어려운 힘’ 등으로 표현하는 경우도 많았다.

1) 교수자들의 교육에 대한 사명

연구참여 교수들은 그들의 교육활동에서 학생들이 공부, 자신, 삶, 세상의 의미와 목적을 찾아가도록 돕는 것을 최우선순위로 두고 있었고, 이런 생각은 많은 한동대 교수들에게 공유되고 있다. 비전에 대한 인식이 한동대의 구성원들에게 공유되고 있는 것은, 교수들이 왜 한동대를 선택했는지에서 찾아볼 수 있다. 한동대 설립 당시, 한동대에 교수로 온다는 것은 좋은 조건이 아니었다. 이사장이 없는 학교는 재정적으로 매우 어려워 급여가 다른 대학에 비해 많이 적었고, 지방이라는 위치 상 자녀교육여건도 수도권에 비해서 좋지 않았다. 초기에 한동대에 온 교수들은 대부분 미국에서 교수직을 하거나 비교적 안정된 직장을 가지고 있었던 사람들이 많았는데, 그들이 한동대에 오게 된 이유도 자기 자신의 안정과 명예가 아니라 학생들의 교육을 위해서였다.

특별히 그런 사명을 받지 않았으면 올 이유가 없었던 것 같애. 신앙을 갖게 되고 내 인생에 무엇을 할 것인지 찾다가, 그 다음에 한동대가 생긴다는 소식이 듣고 연결이 되서 신청을 해서 한동대에 왔지. (중략) (내 목표는) 학생을 변화시키는 거지. 학생을. 이게 교육이 아닌가. (중략) 학생들의 잠재력을 끌어내는 것. 학생들이 하고싶어 하도

록. 라이프 포밍(life forming). 인생을 조성해갈 수 있도록 하는 것이 대학의 교육인 것 같아. 지식 전달보다는.” (김성윤 교수)

한동대 교수는 학생과의 면담하는 시간이 많다. 일주일에 한 번씩 있는 팀모임, 팀학생들과 일대일 면담, 그 외 ‘수시’로 찾아오는 학생들을 대하는 데에는 시간과 노력이 필요하다. 면담은, 개인의 경력으로 쌓이기 때문에 다른 학교로 자리를 옮길 경우도 그것을 가져갈 수 있는 연구와 다르게 그 과정과 결과를 개인의 성과로 인정받기 힘들다는 점에서, 교수의 희생이 따르는 일이다. 교수회의에서도 의견이 갈릴 때, ‘학생’을 위한 것이라면, 다른 모든 의견을 뛰어넘는 명분이 생긴다고 했다.

교수자의 교육에 대한 사명감은 학생들에게도 전달되고 있었다. 많은 연구참여학생들은 ‘우리 학교에 계시기 아까운 인재들’, ‘먹고 살기 위해서보다는 좋은 것을 버리고 헌신해서 온 분들’, ‘자기 비전을 따라 오신 분들’ 등으로 교수를 표현했다. 학생들도 교수가 강조하는 것이 전공 지식을 넘어, ‘이 공부를 하면 어떤 가치를 가지고 살 수 있을지’, ‘사회에 어떻게 기여할 수 있을지’등임을 인식하고 있었다.

2) 한동스피릿

한동대 학생들은 한동대의 구성원으로서 공유하는 특별한 의식이 있었는데, 몇 학생들은 그것을 ‘한동스피릿(Handong Spirit)’이라고 했다. 이 의식은 여러 가지 정서적인 영역을 포함하는 것으로, 제도를 넘어서 학교와 학생을 끈끈하게 이어주는 이음줄 같은 역할을 했다.

학생들은 ‘한동에서 배운 것처럼’ 또는 ‘한동스피릿’으로 세상을 살아가고자 다짐한다고 했다. 이런 의미에서 한동스피릿은 한동인으로서 살아야 할 어떤 가치기준이라고 할 수 있다. 이런 가치기준은 기독교 정신, 세상을 바꾸자는 것, 배워서 남주자는 희생과 봉사의 정신과 같은 것들이었다. 학생들은 ‘한동스피릿’을 본인의 마음이 ‘헤이해지면’ 다시 자기를 돌아볼 수 있게 하는 ‘원점’, 본인의 인생과 세상의 근본적인 질문에 대해서 해답을 찾을 때 기준으로 삼을 수 있는 ‘영적 멘토’, 지성을 추구해나가면서 그 지성추구의 목적과 의미를 찾아가게 해주는 ‘지성의 쉼터’라고 표현했다.

‘한동스피릿’은 한동대 학생이기에 구별되어야 한다는 의식을 포함한다. 한 학생은 이것을 ‘한동이라는 이름의 무게감’이라고 표현한다. 가령 의사가 되어서 개발도상국에 가서 봉사하는 것을 꿈꾸는 사람들이 많았고, 정환학생은 그런 선배들이 많다는 것을 한동대의 자랑이라고 여기고 있었다. K대로 편입한 하린학생은, 같은 의전을 준비하는 학생들이라 할 지라도, 한동대 학생들은 안정된 사회적 지위보다는 사람들에게 봉사한다는 다른 동기를 가지고 있음을 이야기한다. 한동대 대학원에 온 지현학생도 한동대 학생들은 취업 이상의 꿈을 가지고 있는 것이 이전 학교와 다른 점이라고 한다. 지선 졸업생은 한동대를 졸업하더라도 ‘메이드 인 한동(Made in Handong)’을 달고 나가기 때문에 더 정직하고, 더 바르게 살아야 한다는 부담감을 가진다고 했다. 학생들은 한동대가 추구하는 인재상이 정직, 성실, 솔선, 희생, 봉사의 정신을 갖춘 사람이라는 것을 인식하고, 이런 인재상을 갖추어 나가는 것에 대한 책임의식과 같은 것을 가지고 있었다.

한동대 학생들은 한동대에 대한 특별한 자부심을 가지고 있었다. 이런 자부심은 소위 명문대학 학생들이 가지는 자부심과는 조금 달랐다. 명문대학 학생들은, 모든 사람들이 다니

고 싶어 하는 학교에 들어왔다는 것에 대한 자부심이 크다. 하지만, 한동대 학생들이 갖는 자부심은, 다른 대학과 추구하는 가치 면에서 차별된다는 것에 대한 자부심이었다. 가령, 여러 학생들은 무감독 시험을 한동대의 자랑스러운 문화로 생각하고 있었고, 이것을 지켜가려는 모습을 볼 수 있다. 즉 자신이 자랑스럽게 생각하는 학교의 문화가 없어지면, 결국 자기에게 소중한 것을 잃게 된다는 인식이다. 그래서 권닝을 하는 모습을 보게 되면, 이것은 한동대 인트라넷에서 주요한 논쟁이 된다. 한 사람이 자신의 이득을 위해서 한동대의 자랑스러운 ‘가치’를 훼손하게 되면, 그것은 한동대의 가치가 훼손되는 것으로, 다수의 한동대 구성원에게 더 큰 손해가 된다는 의식을 공유한 것이다.

학교에 대한 자부심은 한동대에 대한 애정과도 연결된다. 연구자가 재미있게 들은 단어 중 ‘한동홀리’라는 것이 있었다. ‘홀리건’⁵⁾에서 비롯된 용어로, 한동대를 특별히 좋아하는 한동대 학생 및 학부모들을 지칭한다. 일반적으로 인터넷에 대학에 대한 정보를 물으면, 입학 가능한 점수와 같은 정보성 답글이 대부분인데, 이에 비해 한동대에 대한 질문에는 학교에 대한 애정이 담긴 댓글이 많다. 한동대를 비난하는 글이 있으면 그것에 대해 ‘목숨을 걸’ 정도로 뜨겁게 한다. 또한 한동대를 위해서 기도를 하는 학부모 모임은 국내 전역에 걸쳐 있을 뿐 아니라 미국에도 있을 정도다. 이런 애정은 첫 월급을 학교에 기부하는 ‘첫열매’에 참여하는 것, 50만 원 정도의 기숙사 예치금을 기부하는 것, 많은 학생들이 직접 학교를 청소하는 것, 학교 시설에 대해 ‘우리학교편데~~’하며 아끼는 것 등의 모습에서도 볼 수 있었다.

한동대 학생들이 갖는 ‘한동스피릿’에는 서로에 대한 신뢰가 깔려있는데, 이것은 한동대 학생으로서 기본적으로 지켜야 할 것들을 지킨다는 암묵적인 믿음이었다. 지현학생은 학생들이 식당에서 지갑이나 노트북으로 자리를 맡고 밥을 타오는 모습을 보고 충격을 받았다고 한다. 한동대에서는 기숙사 문을 잠그지 않는다. 민식학생은 문을 잠근다는 것이 사람들을 의심하기 때문이라고 하면서, 한동대는 그렇지 않다보니까 서로 더 믿음을 가지게 되고, 유대감이 생긴다고 했다. 연구자도 기숙사에서 실수로 다른 방을 들어갔는데, 문은 열려 있었고, 방 안의 학생들은 처음 보는 연구자에게 인사를 하기도 하였다.

‘한동스피릿’은 한동대가 추구하는 가치이기도 하고, 학생들의 가치이기도 하다. 이것은 한동대생은 차별되어야 한다는 의식을 포함하고, 이것을 공유하는 사람들끼리 느끼는 유대 의식, 학교에 대한 일체감을 갖게 하는 그 무엇이기도 하다. 이것은 학교에 대한 자부심을 갖게도 하는데, 어떤 걸로 드러난 성과 때문이 아니라, 한동대가 추구하는 가치에 대한 자부심이었다. 연구자는 실제로 학생들의 이야기를 많이 인용했지만, 한동대 학생들의 마음을 전하기에는 역부족이었다. ‘한동스피릿’은 그 개념을 설명하기 보다는 학생들의 경험에서 나오는 이야기를 통해서 더 잘 확인될 수 있는 것이었다.

라. 기독교 신앙

기독교 신앙이 학생들의 교육적 경험의 특징에 미치는 영향은 크게 학생 특성과 조직 환경의 두 가지 차원으로 볼 수 있다. 학생 특성의 차원에서는, 학생이 기독교 신앙을 가짐으로 인해서 대학 교육에 대한 기대와 목표가 달라지기 때문에 그의 교육적 경험에 영향을 미치게 된다. 조직 환경 차원에서는, 설립 이념, 제도, 구성원 성향을 통해서 학생들의 경험

5) 자신이 응원하는 축구팀을 광적으로 좋아하는 집단으로, 자기 팀에 대한 애정을 과격하게 드러내는 부정적인 모습 때문에 부정적인 의미로 쓰이는 경우도 있다.

에 영향을 미치게 된다.

많은 연구참여학생들은 한동대가 추구하는 기독교적 신앙에 기초한 교육적 가치가 학교 선택에 있어 가장 우선시되는 점이라고 했다. 교육적 경험을 ‘어떤 기준에 의하여 보다 나은 방향으로 변화하는 것과 관련된 모든 경험’이라고 할 때, ‘어떤 기준’, ‘나은 방향’은 다분히 개인의 주관에 반영되기에 똑같이 같은 강의를 듣거나, 같은 장소를 여행했지만, 한 사람에게는 그것이 성장을 이루는 큰 경험이고, 다른 사람에게는 그렇지 않을 수 있는 것이다. 기독교 신앙은 성장을 정의하는 기준과 방향에 대한 틀을 제공한다. 그래서 그 틀을 공유한 사람들끼리는, 어떤 경험에 대해 그것을 교육적이라고 여길 가능성이 높다.

심리학을 기독교적인 시각에서 어떻게 볼 수 있을지를 고민했고, 그런 수업이 있는 것에 매우 만족해하던 지선학생, 생명공학에서 물질의 시작을 저절로 된 것과 누가 만들었다고 보는 것의 차이는 매우 크다며, 공부하면서 창조자에 대해 이야기할 수 있는 것이 좋았다는 지현학생, 창조론에 대해서 질문하면 반가워하며 대화를 해주는 사람들이 있어서 좋았다는 정은학생, 자기가 믿는 하나님께 기도하는 사람들이 끊이지 않는 것을 보면서 힘을 얻는다는 현우학생, 기숙사에서 서로의 어려움을 모른 채 하지 않고 기도까지 해주는 것을 자랑스러워하는 태수학생, 비전을 이야기할 때, 성경에서 말하는 하나님이 존재한다는 것을 전제하는 사람들과 이야기하는 것이 좋았다는 여러 학생들의 경험은, 다른 신앙을 가진 학생들이 하기에는 어려운 것들이다.

기독교 신앙은 학생들로 하여금 대학생활 전반에 걸친 다양한 활동의 의미와 목적에 대해 생각하게 했다. 즉 그들이 자신, 세상, 인생을 보는 기본틀인 신앙과 대학에서의 경험들이 어떻게 맞아떨어지는지에 대해 물음을 던지고, 그로부터 교훈을 얻었다.

연아 졸업생의 경우에도 기독교 선교사로서 사명을 가지고 있었기 때문에 신학이 아닌 다른 학문을 대학까지 와서 왜 해야 하는지, 그 목적은 무엇인지에 대해서 끊임없이 고민하게 되었다. 이런 가운데, 일반 학문을 연구하는 것이 본인의 신앙적 사명과 다르지 않다는 것을 깨닫고, 현재는 생명공학의 전문가가 되어 가르치는 것을 본인의 비전으로 삼게 되었다. 한동대에서 그들의 가치관 혹은 세계관의 변화로 인해 인생의 전환점을 맞게 되었다는 영현, 희진, 현승학생의 경험도 그들이 가진 기독교 신앙이 그 변화의 기초가 되었다. 영현학생은 “인생이 이게 다가 아니구나”라며, 공부에만 열심이었던 본인의 생활을 반성하고, 본인이 가진 성경적 세계관을 통해서 얻은 본인의 비전, 특히 사람들을 돕는 비전을 발견하였다. 희진학생과 현승학생도, 본인들이 변화 이전까지 살았던 삶의 방식이, 본인들이 옳다고 믿고 있었던 기독교 신앙과 일치하지 않음을 발견하게 되었고, 신앙과 더욱 일치하는 삶을 살게 된 것이 본인의 비전을 발견하고, 공부의 의미와 목적을 새롭게 정의하게 해주었다고 한다. 그 외에도 기독교 신앙의 관점에서 본인이 받은 중등교육과 대학교육의 의미와 목적을 새롭게 깨달았다는 사랑 졸업생, 본인의 기독교 신앙에 대해 깊이 고민하고 방향하면서 인생의 목적과 본인의 비전을 찾았다고 하는 민찬 졸업생의 경우도 신앙이 인생과 공부의 의미를 숙고하게 만든 큰 이유가 되었다.

기독교 신앙은 학교의 설립 철학을 통하여 학교의 제도 및 구성원 성향에 영향을 미친다. 학생의 전인적 성장을 우선시하는 설립 철학은 교육 중심의 교수평가 및 절대평가 중심의 학생평가가 도입되었다. 인성교육을 위해 작은 학교를 지향했고, 전원 기숙사생활을 하도록 지원했다. 기독교 신앙과 관련된 정규/비정규 교육과정도 있어서 기독교 신앙에 대해서 체계적으로 접할 수 있는 기회가 많다. 입학식과 오리엔테이션도 기독교 정신이 바탕이 되고, 그 이후 졸업 필수 과목에서는 성경과 창조론에 대해서 배운다. 그 이외에 소규모

로 진행되는 다양한 모임을 통해서 기독교에 대해서 공부할 수 있다.

설립 철학은, 그것에 동의하는 구성원을 한동대에 모이게 함으로써 구성원의 성향에 영향을 주었고, 구성원의 성향은 연구참여학생들이 말하는 ‘좋은 사람’과 ‘질 높은 소통’을 통한 ‘의미와 목적’에 대한 고민이라는 학생들의 교육적 경험에 영향을 미쳤다. 많은 연구참여학생들은 ‘좋은 사람’이 한동대의 자량이고, 이런 사람들을 만난 것이 가장 큰 소득이라고 했다. 그들이 말하는 ‘좋은 사람’이란 자신과 뜻이 맞는 사람, 비전을 추구하는 것에 도움을 주는 사람, 또는 같이 협력해 나가는 사람들이었다. 그런데 학생들이 가진 비전은 그들의 신앙과 별개의 문제가 아니었기에, 여러 학생들은 본인의 기독교 신앙에서 추구하는 가치들을 본인의 비전의 근간으로 보았다. 그래서 구성원의 공유된 기독교 신앙은 구성원들이 같은 비전을 추구하는 사람들을 만날 수 있는 기회를 제공하게 된 것이다.

이렇게 신앙을 공유했기 때문에 구성원간에 더 깊은 만남을 가질 수 있는데, 그것은 서로 공유하는 부분이 많기 때문이었다. 기독교 신앙을 공유한다는 것은, 세상의 시작과 끝, 인간 삶의 제 일의 목적, 죽음 이후의 삶, 무엇이 가치 있는 삶인가 등과 같은 인생의 근본적인 질문에 대한 성경에서의 답을 공유하는 것이라고 볼 수 있다. 그리고 이런 근본적 질문에 대한 것은, 또한 교육의 핵심이 되는 여러 가치를 공유할 수 있게 해주는데, 여기에는 학생들의 기독교적 가치관을 세우는 것을 중요 교육목표로 삼는 것, 학생교육을 최우선으로 하는 것, 인성교육을 통한 전인교육을 추구하는 것, 명예나 부의 추구가 목적이 되는 것을 경계하는 것, 다른 사람을 위해서 희생하고 봉사하라는 것 등이 있겠다. 여러 학생들은 전공 선택, 이성친구, 결혼, 사람 관계와 같은 일상의 주제나, 아니면 진리, 세상의 시작, 자연이 돌아가는 원리와 같은 학문적인 주제에 대해서 그 기본적인 가정을 공유하기 때문에 더 깊은 대화를 할 수 있었다고 한다. 특히 자신의 경험을 이야기할 때, 연구자가 기독교 신앙을 가졌는지를 물어보는 학생이 많았는데, 이것은 기독교 신앙이 없이 자신의 경험을 충분히 이해할 수 없을 것이라고 생각했기 때문이라고 여겨진다.

VI. 결론 및 제언

한동대 학생들이 의미 있게 여기는 교육적 경험은 좋은 사람들과의 친밀한 관계와 그를 통한 지성, 인성, 영성에서의 성장이었고, 각 영역은 긴밀하게 연결되어 서로에게 영향을 미치고 있었다. 이러한 교육적 경험의 특징에 영향을 미치는 요인은 크게 경성.제도적, 연성.문화적 요인으로 구분되었으며, 다양한 영향요인들이 서로 상호보완적인 관계를 가지고 있는 것으로 나타났다. 이런 연구결과를 바탕으로 다음과 같은 결론을 도출할 수 있었다.

첫째, 한동대 학생들은 공부와 인생의 목적을 발견하고, 자신에 대해 보다 깊이 이해하고자 하는 필요를 느꼈으며, 대학생살을 통해서 이러한 필요를 충족시키고 있었다.

얼마 전 한 명문대 학생이 대학이 취업을 준비하는 학원으로 전락했다는 것을 지적하며 자퇴를 하여 사회적인 이슈가 되었다. 실제로 학생들이 대학교육의 주요 목적을 취업으로 여기며 1학년 때부터 취업과 관련된 공부와 학점에 많은 시간을 보내고 있음을 여러 연구들(조용환, 1999; 서덕희.민혜리, 2009; 이민경, 2008)이 지적하고 있다. 하지만, 그렇다고 해서 학생들이 인생에 대해 질문해야 할 필요성이 줄어들었다거나, 혹은 그런 필요에 대한 근원적인 욕구가 줄어든 것은 아니었다. 오히려, 중등교육에서의 입시를 위한 경쟁적인 공부에 회의를 느끼며, 공부와 인생의 목적, 자신에 대한 보다 깊은 이해를 얻기 위한 욕구가 있음을 알 수 있었다 (조용환, 1999; 서덕희.민혜리, 2009; 이민경, 2008).

한동대 학생들의 입장에서 가장 의미 있는 배움 및 성장의 경험은 비전에 대한 고민, 인성적인 면의 성장, 적성을 발견한 것, 공부의 의미를 찾은 것, 신앙적인 부분의 성장 등으로 요약되고 이런 경험의 공통점은 ‘의미와 목적’에 대한 물음과 관련이 있었다. 이런 경험은 ‘나의 사명은 무엇인가?’, ‘나는 무엇을 위해서 이 공부를 하고 있는가?’, ‘나는 무엇에 관심이 있고, 무엇에 재능이 있는가?’, ‘내가 갖추어야 할 바람직한 덕목은 무엇인가?’, ‘나의 신앙에 맞게 산다는 것은 어떤 것인가?’ 등의 질문에 대한 답을 찾아가는 과정이었다. 이런 한동대 학생들의 반응은 조용환(1999)의 연구결과⁶⁾와 매우 비슷하다. 즉 학생들은 취업을 위해서 특정분야에 대한 전문성을 기를 필요를 느끼고 큰 관심을 보이지만, 그들이 더 의미 있게 여기는 것은 공부함의 의미와 목적, 더 나아가 자신의 인생에서 무엇을 추구하며 살아야 하는지에 대한 본인만의 관점을 찾아가는 경험이라는 것이다. 그렇다고 해서, 한동대 학생들이 취업이나 진학의 중요성을 간과한 것은 아니었다. 다만, 인생에서 중요한 가치와 사람의 됴됨이를 갖추는 것, 직업을 통해 이루고자 하는 자신만의 목적을 찾는 것이 취업보다 더 먼저 이뤄야 할 것이라고 여겼고, 인성, 신앙, 일에 대한 동기와 같은 것들이 실제적으로 보다 ‘좋은’ 취업을 위한 준비단계라고 여기고 있었다. 글로벌한 사회에서 원하는 인재는 좋은 스펙을 가진 사람이기 보다는 타인을 배려하고, 정직하고, 다른 사람들과 잘 협력해서 일할 수 있는 능력 등의 인간적 자질과, 그 일을 해야하는 확고한 동기를 가진 사람이라고 생각하고 있었다. 그래서 그들에게 의미와 목적을 따지는 일은, 취업 및 진학준비와 분리된 것이 아니라, 본인에게 보다 적합한 취업과 진학을 위해 전제되어야 하는 작업이었다.

둘째, 한동대라는 같은 교육적 환경 속에서도 입학 동기, 희망 직업, 신앙 등과 같은 학생들의 특성에 따라 그들의 교육적 경험은 차이가 있다.

Braskamp et al(2006)은 학생이 무엇을 중요하게 여기느냐에 따라서 그가 선택하는 활동이 달라지고, 그것으로 인해 학생의 교육적 경험과 성장이 달라질 수 있으며, 같은 활동에 참여하더라도 학생의 성향에 따라서 그 경험이 갖는 의미의 중요성도 달라질 수 있다고 주장했다. 이런 연구결과와 같이 한동대라는 같은 교육환경에서도 학생들의 경험은 그들의 개인적 성향에 따라 다르게 나타났다.

교육정책과 관련된 직업을 갖는 것이 목표인 한 학생은 교육정책에 관심을 가진 공동체에서 공부하는 것, 정부의 교육관련 기관에 있는 사람들과의 인맥을 형성하는 것이 본인에게 의미 있는 일이기에, 이러한 기회를 얻지 못하는 한동대에서의 경험에 만족스럽지 못한 부분이 많았고, 그래서 교육학 전공이 있는 명문대로 재수를 결심했다. 반면 명문대학에 입학 허가를 받았거나 재학하고 있던 학생 중에서 한동대를 선택한 학생도 있었다. 기숙사 생활에 만족해하는 학생이 있는가 하면, 주말마다 가족과 중고등학교 친구들이 있는 집으로 가려는 학생들도 있다. 한동대가 추구하는 기독교 정신을 중요하게 생각하는 학생들에게 의미 있는 교육적 경험은 신앙적 성장과 관계된 것이었지만, 기독교 정신만 강조되는 한동대 내에서 다양한 시각을 배우기 힘든 점을 주된 이유로 학교를 떠난 학생도 있었다. 특별히

6) 조용환(1999)에서 여대생들을 대상으로 본인에게 가장 의미 있는 변화에 대해 조사했을 때, 그들이 가장 신경쓰고 있다고 보고한 취업이나 진학 준비에 대해서는 언급되지 않았다. 오히려 자신감, 주체성, 관용성, 현실적 자기이해와 같은 인간적 자질의 성장을 이야기했다. 이런 결과에 대해 저자는 취업과 진학준비는 너무 당연한 것이기 때문에 언급하지 않았거나, 아니면 인간적 자질의 성장이 본인들에게 실제로 더 의미 있는 변화였기 때문일 것이라고 예상한다.

7) 여기서 ‘좋은’이란 의미는 흔히 대기업으로 대표되는 ‘사회적으로 인정받는’ 혹은 ‘연봉이 높은’이란 뜻과 ‘본인의 재능과 관심에 맞는’, ‘가장 보람을 느끼는’이란 뜻 모두를 포함한다.

학생들의 기독교 신앙의 유무는 다양한 차원에서 학생들의 경험에 차이를 야기했다.

셋째, 팀제도, 무전공제도, 기숙사제도, 학교의 물리적 환경, 구성원의 공유된 가치관 등의 교육적 경험의 영향요인들은 서로 유기적으로 연결되어 있었다.

대학교육을 통한 학생의 성장을 알아보는 대부분의 연구에서 공통적으로 나타나는 결과는 학생의 성장에 영향을 미치는 다양한 요인들은 서로 유기적으로 관계를 맺고 있다는 것이다 (Astin, 2003; Light, 2001; Pascarella & Terenzini, 2005; Braskamp et al, 2006). 한동대 학생들의 교육적 경험에 영향을 주는 여러 요인들도 유기적으로 연결되어 영향을 주고받고 있었다.

가령, 무전공제도가 아니면 팀제도를 실시하기 어렵다. 왜냐하면 전공이 정해지고 들어오면 전공이나 학년이 섞이는 팀이 아닌 전공 중심으로 모임이 형성되어야 하기 때문이다. 마찬가지로 팀제도가 있더라도 무전공제도가 아니면, 결국 팀은 전공에 따라서 묶이기 때문에, 전공과 학년에 상관없이 구성되는 팀제도가 운영되기 힘들다. 팀제도가 있어도 기숙사에서 같은 방을 쓰지 않으면 친밀도나 소통의 정도는 떨어지기 때문에 기숙사생활을 하는 한동대와 같은 소통의 질을 보장하기 어려울 것이다. 그리고 이런 전원 기숙사 생활은 학교의 규모가 작고, 학교가 시골에 위치했기에 가능했다. 영어와 관련되어서도, 단지 필수 영어학점 및 영어수업 비율을 늘리는 것만으로는 한계가 있을 것이다. 팀제도, 기숙사, 친밀한 분위기 등을 통해 원어민 교수와 재외학생들과 교류할 기회가 많고, 쉽게 도움을 청할 수 있는 환경이 뒷받침되지 않는다면, 또한 영어 실력을 늘리겠다는 학생의 내적 동기가 유발되지 않는다면, 학생들의 영어능력의 향상 및 영어로 진행되는 수업에서의 교육의 질은 보장되기 어려울 것이다. 일종의 멘토링 공동체인 팀제도에서 구성원끼리의 활발한 소통은 매우 중요한 요인이고, 이를 위해서는 팀원들 간의 공동체 의식과 함께 하는 시간이 필수적이다. 하지만 팀담당 교수가 학생과 시간을 보내는 것을 원하지 않고, 학생들도 팀모임 이외에서 학생들간의 교류를 가지려고 하지 않는다면 멘토링 공동체로서의 팀제도의 취지는 달성되기 어렵겠다. 반면 교수 및 학생이 멘토링 공동체에 관심이 많다고 해도, 교수가 연구업적평가에 많은 시간을 써야 하고, 학생들도 기숙사에 살지 않기 때문에 교류할 시간적 여유가 주어지지 않는다면, 팀제도를 통한 멘토링의 기능을 살리기 어려울 것이다. 앞의 사례들에서 보았듯이 구성원들의 공유한 가치관을 핵심으로 하는 연성.문화적 요인은 그 자체로서, 또한 경성.제도적 요인들이 잘 작동되기 위해 필요한 윤활유로서 학생들의 경험에 큰 영향을 미치고 있었다.

넷째, 한동대의 분명한 교육이념은, 그 이념에 동의하는 구성원들을 모이게 했고, 학교의 전반적인 환경을 교육이념을 이루기 위한 방향으로 집중되도록 하였다.

한동대의 교육이념은 기독교 신앙에 바탕을 두며, 지성, 인성, 영성에서 고루 성장한 전인적 글로벌 인재를 키우는 것이다. 그리고 이런 전인적 성장은 학생동료 및 교수와 지속적으로 소통하는 가운데 공부 및 인생 전반의 의미와 목적을 생각하게 함으로써 이루어지고 있었다. 학생들이 의미 있게 여기는 교육적 경험을 통해서 알아본 결과, 이런 활발한 소통의 가장 중요한 요인은 교수들이 학생들의 변화에 대해 갖는 사명의식이었다. 교수들은 시간을 내서 학생들과 면담을 하고, 학생들이 교수를 편하게 생각하고 찾아올 수 있는 친밀한 분위기를 만들었고, 이런 분위기 속에서 교수와 학생간, 동료 학생간에 친밀한 공동체 의식을 갖게 되었으며, 한 학생의 이야기처럼 ‘학교 전체가 수업’인 것 같은 분위기가 조성되었다. 실제로 여러 선행연구의 결과는 그 구성원 간의 활발한 교류가 일어나는 공동체의 형성이 학생들의 성장에 영향을 미치는 중요한 요인이라는 것을 증명했다 (Astin, 2003;

Braskamp et al, 2006; Light, 2001; Pascarella & Terenzini, 2005).

그런데, 한동대의 이러한 공동체 환경이 조성되는데 가장 중심된 역할은 한 것은 교육이념이라고 볼 수 있다. 한동대의 교육이념은 Kuh et al(2005)에서 구성원들에게 그들의 자원과 힘을 어떻게 사용해야 할지에 대한 방향을 정해주는 비전과 같은 역할을 했다. 다양한 방면으로 분명하게 제시된 한동대의 교육이념은, 같은 이념을 공유한 교수들을 모이게 했고, 이렇게 모인 교수들은 교육과정 및 제도들을 그 교육이념을 이루기 위한 목적에 맞게 구안해 내었다. 무전공제도, 팀제도, 무감독시험, 전원 기숙사정책, 평가제도, 인성 및 기독교 신앙과 관련된 교육과정 등 모든 것은 이러한 한동대의 교육이념을 달성하기 위한 것이었다. 분명하게 정해진 교육이념과 이에 맞도록 구성된 교육과정 및 제도는, 한동대의 교육이념에 동조하는 학생들을 모이게 했다. 결국 학생들로 하여금 기독교 신앙에 바탕하여 공부와 인생의 의미와 목적에 대해 숙고하게 함으로 지성, 인성, 영성 모두를 아우르는 전인적 성장을 이루고자 하는 대학의 교육이념을 이루기 위한 교육과정과 제도가 준비되었고, 그런 교육과정과 제도의 취지에 동조하여 본인의 시간과 능력을 기꺼이 사용하길 원하는 교수와 학생들이 서로 활발하게 상호작용하는 환경이 만들어진 것이다.

이러한 본 연구의 결론에 따른 제언은 다음과 같다.

첫째, 대학은 학생들이 본인의 적성과 소질을 찾고, 그에 따라 대학에서의 경험을 본인에게 가장 득이 되도록 조절할 수 있도록 도와야 한다. 특히 우리나라의 중등교육이 대학입시에 초점을 맞추어져 학생들이 자신의 적성과 관심에 대한 충분한 성찰 없이 대학에 입학한다는 점을 고려할 때, 대학에 입학한 신입생을 대상으로 하는 오리엔테이션 및 그 이후의 지속적인 프로그램을 통해서 학생들의 전공에 따라 적성 및 진로 탐색에 실질적인 도움을 줄 수 있어야 한다.

둘째, 학생들의 경험의 질을 높이기 위해서는 학교의 제도적 요인뿐만 아니라 문화적 요인을 고려해야 한다. 한동대 학생들의 경우, 그들이 의미 있게 생각하는 경험들은 사람들과의 활발한 상호작용에서 비롯되었고 이런 활발한 소통은, 다양한 제도는 물론, 구성원들끼리의 공동체 의식, 공유된 가치관에서 비롯된 학교의 전반적인 분위기에 기인한 바가 크다. 따라서 교육적 경험의 질을 높이기 위해서는 제도의 혁신 뿐 아니라, 구성원 스스로가 그런 목표를 공유할 수 있도록 해야 한다.

셋째, 각 대학은 자신들이 추구하는 교육이념을 분명히 하고 그것을 대학의 구성원과 공유하여 각 대학만의 특성을 살려야 한다. 분명한 교육이념은 이에 동조하는 구성원들을 모으고, 그 구성원들은 학교의 전반적인 환경을 그 이념을 이루는 쪽으로 이끌어갈 수 있다. 특히 특성화를 통한 경쟁력을 기르기 위해서는, 모든 과정의 중심이 되는 분명한 교육이념이 더욱 필요하다는 것을 명심해야 할 것이다.

참고문헌

- 김안나.이병식(2003). “대학생들의 핵심능력 개발에 영향을 미치는 개인 및 환경 요인 분석.” 『한국교육』, 30(1), 367-392.
- 김영애(2004). 『갈대상자』. 서울:두란노.
- 김은정(2005). “교수-학생 상호작용이 대학생의 성장 및 발달에 미치는 영향.” 『교육심리연구』, 19(4), 877-895.
- 김형관.신현석.서민원.황기우(2001). “대학생의 사회문화적 배경요인이 학생성과에 미치는 영향.” 『고등교육연구』, 12(2), 117-154.
- 서덕희.민혜리(2009). “고등교육에서 질적 수월성이란 무엇인가?: 한 명문대학교 학부생들의 “공부”에 관한 질적 사례 연구.” 『아시아교육연구』, 10(2), 51-101.
- 서민원(1995a). “대학교육의 효과성 요인의 탐색(III): 대학교육 과정의 개념화와 규정.” 『고등교육연구』, 7(1), 211-244.
- 서민원(1995b). “대학교육의 효과성 요인의 탐색(III): 성과변인 탐색과 요인 타당화.” 『고등교육연구』, 7(2), 63-98.
- 서민원(1997). “대학교육의 효과: 측정과 분석.” 『교육평가연구』, 10(1), 5-41.
- 서민원(2003). “다층모형의 논리적 구조와 적용: 대학교육의 효과 측정과 분석.” 『교육평가연구』, 16(2), 43-63.
- 신정철.정지선.신태수(2008a). “대학생의 학업성취도와 그 영향요인들 간의 인과관계 분석.” 『교육행정학연구』, 26(1), 287-313.
- 신정철.정지선.김양선.박은경(2008b). “고등교육의 학문적 연구 동향 분석: 연구주제에 대한 분석을 중심으로.” 『한국교육』, 35(3), 167-193.
- 신현석(2008). “대학구조개편과 고등교육의 질 제고.” 『한국교육학연구』, 14(3), 171-202.
- 오영재.박행모.손준종(2001). “대학교육의 성과에 대한 대학조직 내 제요인들의 영향력 분석 연구.” 『교육행정학연구』, 19(3), 207-231.
- 오욱환(2003). “한국 대학의 현실에 대한 비판과 개혁 방향의 구상.” 『한국교육』, 30(2), 317-341.
- 이민경(2008). “대학생들의 교육경험 담론 분석: 입시교육과 진로경험의 의미화를 중심으로.” 『교육문제연구』, 31, 79-102.
- 이돈희(1993). 『교육적 경험의 이해』. 서울: 교육과학사.
- 전제아(2005). “한국 대학에서의 인성교육 사례 분석.” 『인간연구』, 9, 5-31.
- 조용환(1999). “대학교육의 의미와 기능에 관한 문화기술적 연구: 여대생들의 홀로서기를 중심으로.” 『질적연구: 방법과 사례』, (pp.289-322). 서울: 교육과학사.
- 최상덕.김기수.장수명.채재은.정규열(2008). “고등교육 경쟁력 강화를 위한 대학특성화 방안 연구.” 한국교육개발원.
- 최정윤.이병식(2008). “대학생의 학습성과에 대한 영향 요인 탐색: 대학의 효과 분석을 중심으로.” 『교육행정학연구』, 27(1), 199-222.
- 최정윤.이정미.정진철.성태제(2007). “한국 대학의 질적 수준 분석 연구(I).” 한국교육개발원.
- KBS (2004.12.19 방영). 대학 선발보다 도전이다: 어느 지방대의 도전.
- Astin, A.W.(1999). “Student involvement: A developmental theory for higher education.” *Journal of college student development* 40(5).
- Astin, A.W.(2003). *What matters in college? Four Critical Years*. San Fransico: Jossey-Bass.
- Astin, A. W.(2004). “Why Spirituality Deserves a Central Place in Liberal Education.” *Liberal Education* 90(2), 34-41.
- Astin, A. W., & Astin, H. S.(2007). “Big Questions” *Liberal Education* 93(2), 28-33.

- Bolman, L. G. & Deal, T. E.(2004). *Reframing organizations: Artistry, choice, and leadership*. 3rd ed. San Francisco: Jossey-Bass.
- Braskamp, L. A., Trautvetter, L. C., & Ward, K.(2006). *Putting students first*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Chickering, A. W.(1993). *Education and identity*. San Francisco, CA:Jossey-Bass.
- Chickering, A. W., Dalton, J. C., & Stamm, Liesa. (2007). *Encouraging Authenticity and Spirituality in Higher Education*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Clark, B. R.(2008). *On higher education*. Maryland: The Johns Hopkins University Press.
- Dewey, J. (2002). *Experience and education*. 박철휘 역(2002). 『아동과 교육과정/경험과 교육』. 서울: 문음사.
- Ewell, P. (1985). “Assessment: What's It All About?” *Change* November/December, 32.
- Kuh, G. D., Kinzie, J., Schuh, J. H., Whitt, E. J., & Associates. (2005). *Student Success in college: Creating conditions that matter*. San Francisco, CA: Jossey-Bass and American Association for Higher Education.
- Light, R. J. (2001). *Making the most of college*. Harvard University Press.
- Palmer, P. J.(1993). *To know as we are known*. 이종태 역(2006). 『가르침과 배움의 영성』. 서울: IVP.
- Pascarella, E. T., & Terenzini, P. T. (2005). *How college affects students: A third decade of research (Vol. 2)*. San Francisco, CA:Jossey-Bass.
- Speck, B. W.(2005). “What Is Spirituality?” In S. L. Hoppe, & B. W. Speck. (2005). *Spirituality in Higher Education*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Stake, R. E.(1995). *The art of case study*. 홍용희,노경주,심종희 역(2000). 『질적사례연구』. 서울:창지사.
- Tisdell, E. J.(2003). *Exploring Spirituality and Culture in Adult and Higher Education*. CA: Jossey-Bass.
- Yin, R. K.(2003). *Case study research*. 신경식,서아영 역 (2005). 『사례연구방법』. 서울:한경사.

대학원생
세션2

대학원 세션_2-1

월터스토프의 평화의 교육적 의미

김현정 (성균관대학교)

I. 서론

오늘날 학교교육은 안타깝게도 평화로운 사회를 만드는 데 긍정적이기보다 부정적인 역할을 하는 경우가 많다. 개인주의, 성적 지상주의, 입시위주의 무한 경쟁의 구조로 인한 고충은 이제 학교교육에서 전혀 새로울 것이 없다. 이러한 각박한 분위기에서 학생들은 무엇이 옳고 그른지에 대한 생각을 가지지 못하고 기존의 성장과 성공의 가치에 떠밀려 가게 된다. 심지어 그 가치를 성취하기 위해 정당하지 않은 방법을 사용하기도 하고 과정 중에 일어나는 갈등을 해결하기 위해 폭력을 사용하기도 한다. 능력이나 성공을 절대시하여 다른 사람과 진실한 관계를 맺지 못하고 힘이 약한 급우를 무시하며 괴롭히고 자신의 목적 달성을 위해 이용하기도 한다. 따돌림이나 학교폭력의 현상은 점점 확산되어 학교교육의 위기를 나타내는 일반적인 이슈가 되었다. 이것은 평화롭지 못한 현상이라 할 수 있다. 이와 같이 비평화적인 교육의 배경은 성장의 과정에 깊은 상처를 남기게 되고 사회에 나가서도 무의식중에 동일한 과정을 만들어내기 때문에 그로 인한 위기감은 더 크다.

개인의 좋은 삶과 사회의 정상화를 위해 사회 공기관인 학교는 평화를 교육 목적으로 설정하는 것이 필요하다. 현대교육에서 가장 결여된 요소인 평화는 우리가 추구해야 할 본질적 가치다. 이것이 결핍된 사회는 많은 갈등과 문제를 야기하여 결국 지속가능한 발전을 가로막기 때문이다. 그러면 평화로운 사회를 구현하기 위해 학교는 어떻게 평화를 위한 교육을 할 것인가?

이를 위해 평화의 의미 분석이 선행되어야 한다. 평화를 어떻게 보느냐에 따라 추구하는 양상이 달라지기 때문이다. 평화는 일반적으로 평온하고 갈등이 없는 상태를 의미한다. 그러면 겉으로 보기에 갈등과 문제가 없으면 평화라 할 수 있는가? 갈통(Galtung, 1996/강종일 역, 2000)은 이것을 거짓된 평화라고 비판하면서, 힘과 권력으로 압제되어진 상태를 평화라고 볼 수 없으며 억압에 의한 불합리한 구조를 올바른 제도로써 개선해야 한다고 주장한다. 그러면 제도를 통한 참된 평화의 성취는 가능한가?

월터스토프(Wolterstorff, 1983)는 제도 또한 인간이 만든 것이기에 불완전하다고 비판한다. 올바른 제도를 주장하는 과정에서 이익 관계가 생겨나게 되며 갈등이 일어날 수 있기 때문이다. 그는 참된 정의를 통한 평화가 이루어져야 한다고 주장한다. 여기서 정의는 약자에 대한 돌봄과 배려, 모든 사람이 기본권을 누리는 상태를 의미한다. 제도를 통한 사회구조의 개선을 넘어서 정의의 실현을 원하는 인간본성의 정상화를 의미한다. 다른 사람의 권리에 대한 배려는 사랑의 마음 없이는 불가능하다. 모든 사람, 사회 전체가 평화를 추구할 때 비로소 참된 평화가 이루어질 수 있다. 월터스토프의 평화는 ‘정의’를 전제로 하며 ‘모든 관계에서의 화목’이라 정의할 수 있다. 평화의 궁극적 단계는 모든 관계에서 평화를 누리는 것까지 나아가는 것이다. 모든 관계란 인간과 인간과의 관계에 국한되지 않고 신, 자기 자

신, 자연과의 관계까지 포괄한다. 생명의 원리를 주관하는 신과의 만남, 내면의 참 자아의 발견, 삶의 생태적 기반인 자연의 올바른 개발과 보호 없이는 총체적 삶의 평화를 형성할 수 없기 때문이다. 이와 더불어 각 존재와의 관계는 의무로 연결된 것이 아니라 참된 관계, 즉 기쁨을 향유하는 관계를 의미한다. 인간의 실제적 삶을 고려할 때 존재와의 관계를 배제할 수 없으며, 서로의 존재는 상호작용하며 조화를 이루어 유익을 주고 받아 삶의 목적을 성취하게 된다.

월터스토프는 기존의 학교교육에서 추구하고 있는 소극적 평화를 넘어서 적극적이고 실제적 의미의 평화를 제시하고 있다는 점에서 의미가 있다. 하지만 그의 평화교육은 상상력과 비전의 측면이 강한 반면, 교육적 차원에서 구체적이고 면밀한 연구는 부족하다(신국원, 2007: 260). 월터스토프의 평화교육사상에 관련하여 부분적으로 연구가 이루어져왔다. 신영순(2004)은 월터스토프의 관점에서 평화와 평화교육의 내용에 주장하고 이와 관련된 다양한 논의를 시도한다. 월터스토프의 평화는 갈등의 소극적 평화 개념을 넘어서 모든 관계 속에서 기쁨을 누리는 화목한 상태로, 교육에 있어서 인간의 권리와 책임의 문제, 종교와 교육의 문제 등의 다양한 현대 교육에서의 문제에 적용한다. 강영택(2008)은 월터스토프의 교육사상을 살림을 위한 교육이라 칭하고 그 원리로 정의를 위한 교육, 기쁨과 감사를 위한 교육, 애통을 가르치는 교육이라 제시한다. 이러한 월터스토프에 대한 연구 등은 기존의 평화개념을 넘어서 정의와 기쁨이라는 적극적 평화 개념을 한국 교육에 반영하고자 한 것이나, 교육적 차원의 구체적인 의미 분석이 아직 이루어지지 않았다.

월터스토프의 평화교육을 제대로 이해하기 위해서, 그의 평화 개념을 교육의 궁극적 측면인 교육 목적으로서 ‘좋은 삶’과 관련하여 살펴봄으로써 그 교육적 의미를 구체화하는 것이 필요하다. 이 논문의 목적은 월터스토프의 평화 개념의 교육적 의미를 밝히는 것이다. 이를 위해, 월터스토프의 평화 개념을 살펴보고, 그의 평화교육의 핵심원리를 살펴본 후, 교육목적으로서 평화교육이 가지는 의미를 논의하고자 한다.

II. 월터스토프의 평화의 개념 분석

월터스토프의 평화교육의 핵심 사상은 살롬(shalom, 평화)이다. 월터스토프는 그의 교육을 ‘평화를 위한 교육’이라고 명명하고 있다. 평화교육의 관점에서의 교과서 내용분석을 위하여, 우선적으로 월터스토프의 평화 개념을 살펴볼 필요가 있다.

월터스토프가 그의 평화사상의 핵심으로 삼는 히브리어 “shalom”은 구약의 시가서와 선지자들의 저서에서 다수 발견되는 단어이며, 온전함, 건강, 안녕, 평안, 기쁨 등의 의미를 지닌다. 평화는 만물이 충만하게 이루어지고 성취된 상태, 즉 자연의 상태와 같이 모든 필요들이 충족되고, 자연적 은사들로 인하여 많은 열매를 맺으며, 모든 것이 신의 섭리 안에서 만족스러운 상태이다. 다시 말해서 평화는 만물이 신과의 올바른 관계 속에서 조화를 이루며 살아가는 것이며, 마땅히 있었어야 했을 그 원래 상태에 있는 것이다(Plantinga Jr., 2002: 105). 월터스토프는 이러한 평화의 의미를 신과의 관계 정상화에 국한시키는 것이 아니라 자기 자신, 다른 인간, 자연과의 관계로까지 확장시킨다. 그의 평화는 하나님의 주관하는 세계 속에서의 총체적인 관계의 화해와 회복을 의미한다. 인간에게 적대적 관계와 폭력은 평화를 지향하는 온전한 세계를 실현함으로써 자신과 타인의 상생과 공존의 최고로 상태로 전환될 수 있다. 그러므로 월터스토프에게 있어서 평화는 인간 삶의 궁극적인 지향점으로 모든 곳에서 추구되어야 할 목적인 것이다.

온전한 관계로서의 평화는 단순히 적의 없음에 그치지 않는다. 월터스토프의 평화 개념에는 정의가 포함되어 있다. 정의는 헬라어 “dikaiosyne”로, 영어 “justice”와 “righteousness”로 번역이 가능하다. 주로 구약에서는 정의(justice)로, 신약에서는 의(righteousness)로 번역되고 있다. 정의(justice)는 주로 사회적 관계와 관련되며, 사회적 구조 속에서 착취와 그로 인한 헐벗음을 만들어내는 불공정한 관계 구조의 청산을 의미하는데 비해, 의(righteousness)는 단지 개인의 관계에 국한하여 그릇된 일을 피하고 올바른 일을 추구하는 인격적 특징으로 보는 경향이 있다. 이 점에 비추어 보면, 신약 성경 마태복음 5장 10-12절 “의에 주리고 목마른 자는 복이 있나니”와 “의를 인하여 핍박받는 자는 복이 있나니”라는 구절에서 의는 정의로 해석되는 것이 마땅하다(Wolterstorff, 1999b: 280-281). 그 이유는 의미상 사회정의를 위해 애쓰며 이로 인해 핍박받는 사람이 복이 있다고 이해하는 것이 보다 타당하기 때문이다. 평화가 정의(혹은 의)를 포함한다고 볼 때, 그것은 약한 것을 강하게 하고, 두려움을 굳세게 하고, 핍박에서 벗어나 자유롭게 하며, 왜곡된 것을 곧게 하는 것을 포함한다. 이러한 평화의 성취는 넉넉하고 편안한 상태에서 느끼는 안락함이라기보다는, 약한 자들이 억압에서 벗어나 겪게 되는 희락과 감동인 것이다.

정의가 평화의 필수요소라는 사실이 평화의 충분요소라는 것까지 의미할 수 있는가? 그렇다고 볼 수는 없다. 월터스토프에 따르면, 평화의 성취를 위해서 정의는 필수적인 것이나, 정의라는 단어는 재판 과정, 법적 절차, 감옥 등과 같은 감정이 개입되지 않은 냉담하고 원칙을 고수하는 비인간적인 어떤 것을 연상시킬 수 있다. 그러므로 정의 그 자체는 적극적으로 삶의 만족을 얻게 하거나 평강과 화평의 관계 속에서 기쁨을 향유하게 할 수 없다. 정의는 그 자체로 목적이 될 수 없으며, 반드시 평화를 위한 것이어야 한다(Wolterstorff, 1999b: 279).

월터스토프의 평화의 의미는 정의가 없는 상태인 소극적인 화평의 상태를 유지하는데 그치지 않는다. 평화는 공정과 정의가 토대가 되어야 하며, 화목한 관계 자체를 기쁨으로 받아들이는 것으로서 적극적인 의미를 지닌다. 즉, 월터스토프가 말하는 평화는 모든 관계, 즉 신, 자기 자신, 다른 사람, 자연과의 올바른 관계 속에서 조화를 이루는 최고의 상태에서 기쁨(delight)을 누리는 상태이며, 이것에는 정의(justice)가 전제되어 있다(Wolterstorff, 1984: 101).

월터스토프의 평화 개념은 갈통의 평화 개념과 비교하여 볼 때 그 특성이 잘 드러난다. 갈통은 평화를 위협하는 모든 수단을 폭력으로 간주하고 이를 제거함으로써 평화를 획득할 수 있다고 주장한다. 그는 폭력과 전쟁 등의 눈에 보이는 직접적 폭력뿐만 아니라, 성차별, 식민지적 시장구조로 대표되는 불평등, 불의 등의 모순적 인식 구조와 경제구조, 환경 파괴와 같은 생태 구조 해체 등 비가시적 폭력의 해결까지 고려한다. 이러한 평화 개념은 폭력의 부재 상태로서 소극적인 평화 개념이라 할 수 있다. 갈통의 평화 개념은 현실 세계에서 나타나는 현상에 기인하는 것으로 올바른 관계를 유지하기 위한 합리적 판단의 결과로서 최소한의 수단에 불과하다. 현상적으로 나타나는 폭력의 부재만을 막는 예방책으로는 평화의 아이디어를 온전히 드러내기 어렵다. 월터스토프의 평화 개념은 소극적 평화 개념을 넘어서 불공정한 관계의 정상화와 적극적인 관계맺음을 주장한다.

월터스토프의 평화 개념을 갈통의 평화 개념과 다섯 가지 문제영역 측면에서 제시하면 <표 1>과 같다(Hicks, 1987/고병헌 역, 1993: 21-22).

〈표 1〉 월터스토프의 평화 개념과 갈통이 주장한 평화 개념의 비교

평화를 손상시키는 문제들	갈통의 평화를 실현하는 가치	월터스토프의 평화를 실현하는 가치
폭력과 전쟁	비폭력	관계맺음, 상호작용
불평등	경제적 복지	사회 차원의 관계 정상화
불의	사회정의	권리를 되찾음
환경파괴	생태적 균형	자연과의 관계 정상화
소외	참여	인간과의 관계 정상화, 화목한 관계를 향유함

〈표 1〉에서 보듯이, 갈통이 평화를 비폭력, 경제적 복지, 사회정의, 생태적 균형, 참여라는 다양한 문제 해결에 초점을 두고 있는 데 비해, 월터스토프는 평화를 공정한 관계 속에서 권리를 되찾아 그릇된 관계를 정상화하고 올바른 관계를 향유하는 등 관계와 정의에 중점을 두고 있다.

Ⅲ. 월터스토프의 평화교육

앞서 살펴본 월터스토프의 평화 개념에 비추어, 월터스토프가 생각하는 교육에서의 평화의 위상과 평화교육의 핵심 내용을 중심으로 월터스토프의 평화 교육에 대해 살펴보려고 한다.

먼저, 월터스토프가 생각하는 교육에서 평화의 위상을 살펴보면, 성장주의를 바탕으로 한 무한경쟁의 전쟁터가 된 현대 교육에서 가장 결여된 것은 평화이다. 학생들은 학교교육의 시스템에 맞춰 하루의 거의 모든 시간을 지식의 습득과 그 지식을 통한 세계 이해에 중점을 두어 왔다. 이러한 현대교육의 대표적인 아이디어는 자유교육으로, 지식을 습득함으로 합리성을 기르게 되면 무지와 편견에서 벗어나 “좋은 삶을 영위” 할 수 있음을 주장해왔다. 이를 통해 과연 현대교육의 이상은 실현되었는가에 대해서 모든 사람이 그렇다고 대답할 수 없을 것이다. 현대 교육은 추상적이고 합리적인 지식을 지나치게 중시함으로써 실제적 삶 속에서의 지행불일치와 합리적 이성 외의 가치, 감정, 공동체적 전통 등 삶에 필요한 요소들을 간과함으로 많은 문제를 발생시켰기 때문이다. 야기된 문제로서, 현대교육은 더불어 사는 삶 속에서 서로를 돌아보고 이해하는 태도를 소홀히 해 왔으며, 그 결과 개인의 능력 계발만을 중시하고 관계성을 간과하고, 각자가 가진 책임만을 강조할 뿐 서로의 다름에 대한 이해나 포용의 마음을 길러주지 못했다. 이를 보완하기 위해 오늘날 교육에서 더불어 사는 삶에서 올바른 관계맺음의 요소와 불공정한 관계를 정상화하고자 하는 정의의 요소는 평화의 핵심 가치로서 매우 중요하다.

월터스토프는 교육에서 추구해야 할 평화를 적극적 의미의 평화로 제시한다. 그는 기존의 학교교육이 추구하지 않는 정의, 기쁨의 요소 등을 강조하며 교육의 목적을 평화로 본다. 이러한 그의 교육 아이디어를 표현한 그의 저서에는 『평화를 위한 교육』(Educating for Shalom), 『삶을 위한 교육』(Educating for Life) 등이 있다. 월터스토프는 교육에서

평화를 추구하기 위해서는 평화적 의지를 삶 전체에 구현하며, 힘이나 권위가 아닌 정의를 통해 사회를 개선하는 노력이 이루어져야 한다고 주장한다. 월터스토프는 평화교육의 원리를 ‘책임성 있는(responsible) 행위를 위한 교육’, ‘정의(justice)를 통한 평화교육’, ‘기쁨(delight)을 위한 교육’으로 단계적으로 제시한다. 이 세 가지 교육 원리는 월터스토프의 평화교육을 형성하는 기본 원리가 되며, 각 원리는 다음과 같다.

첫째, 책임성 있는 행위를 위한 교육이다. 월터스토프는 1980년에 『책임성 있는 행동을 위한 교육』(Educating for Responsible Action)이라는 저서를 발간하고, 교육의 목적의 하나는 책임성 있는 행동을 위해 교육하는 것이라고 주장하며 이와 같은 교육목적을 어떻게 효율적으로 성취할 수 있는지에 대해 서술한다. 월터스토프는 책임성 있는 행동을 위한 교육은 지식 교육, 사회화 교육 등 기존의 교육이 추구하는 것과는 구별되는 윤리적인 문제와 관련되어 있다. 여기서 윤리적인 문제란 인간이 추구해야 할 근본적인 선의 추구로서 실재(reality)에 대한 것이다. 즉, 신에 대한 올바른 탐색과 그로 인한 세계관을 삶의 확고한 기초로 삼아야 한다는 것이다. 월터스토프는 책임성 있는 행위는 세계관이라는 관점에만 머물러 있으면 안 되며 올바른 행동을 분별하여 비판할 수 있어야 하며, 행동에 옮길 수 있어야 한다는 것을 강조한다. 그는 세계에 대한 올바른 관점을 포함하는 것으로, 성경을 통한 삶의 원리, 권위에 대한 존중, 가족과 조국의 중요성, 책임성 있는 행동을 위한 엄격한 훈련 등을 포함한다. 그의 책임성 있는 행위를 위한 교육은 근본적으로 삶이 추구해야 하는 가치가 무엇인지에 대한 문제제기에 대한 응답이며, 이것을 위한 책임, 의무, 가르침에 대한 순종을 강조한 교육이라 할 수 있다. 그러나 그는 이와 같은 관점은 교육의 모든 요소를 포함하기에 충분하지 않다고 인식하고 이것을 보완할 수 있는 다른 원리들을 제시한다.

둘째, 정의를 통한 평화교육이다. 월터스토프는 교육에는 책임과 의무 외에도 정의(justice)가 필수 요소가 되어야 한다고 주장한다. 월터스토프의 정의는 권리와 관련된 개념이며 모든 사람이 자신의 공정한 권리를 누리도록 하는 것으로 기존의 교육에서는 소외되었던 요소이다. 권리에는 책임의 요소가 따라오나 기존의 교육 관점이 책임과 의무, 순종만을 강조했던 반면 그가 권리의 개념을 가져온 것은 시대적으로 매우 앞선 관점이었다고 볼 수 있다. 이는 의무와 책임을 법적이고 강제요소로서가 아닌 모든 사람의 권리에 대한 존중과 인류공동체를 위한 자연스러운 책임으로 확장시킨다. 월터스토프는 교육에서 정의가 실현되기 위해서는 실현되어야 할 기본적인 권리로 자기방어의 권리, 자유의 권리, 발언과 참여의 권리, 생계의 권리 등을 제시한다. 특히, 생계의 권리는 가장 기초적인 권리로서 어느 누구도 훼손당해서는 안 되며 자신의 생존 권리를 지킴과 동시에 다른 사람의 것도 지켜줄 의무도 주어지는 것이다. 따라서 모든 사람은 약한 자가 착취당하지 않도록 보호할 의무를 갖게 된다(Wolterstorff, 1983/홍병룡 역, 2007: 147). 교육의 궁극적 가치인 평화를 실현하기 위해서는 정의가 이루어져야 한다. 평화는 약한 것이 강하여지고 억압받는 곳에서 자유함을 얻는 것으로 평화를 성취하기 위해서는 정의의 요소를 필요로 하기 때문이다. 정의가 깨어지면 평화도 깨어진다. 약한 자가 억압받는 곳에서 평화는 논의될 수 없으며, 평화의 성취를 위해서는 강한 자뿐 아니라 모든 사람이 그 올바른 권리를 인정받고 누릴 수 있어야 한다.

셋째, 기쁨을 위한 교육이다. 이것은 모든 관계의 차원에서 이루어지는 본래적 상호작용을 의미한다. 월터스토프에 의하면, 기쁨은 슬픔과 함께 삶에서 많은 것을 결정하는 중요한 요소로서 존재한다. 그는 개혁주의 전통의 신학자 칼빈의 주장을 인용하며, 하나님과 인간

의 관계가 회복된 상태에서, 기쁨을 누림은 기쁨을 주시기 위해 선물을 주시는 것을 즐겁게 받아 누리는 것과 같다고 주장하며, 기쁨을 심미적 향유의 형태로도 주장한다. 그는 기쁨의 중요성과 정당성을 주장하며 “주님이 우리 눈을 즐겁게 해주는 놀라운 아름다움으로 꽃을 옷 입히시고 우리의 코를 즐겁게 해주는 향기를 함께 주셨는데 우리의 눈이 그 아름다움을 느끼고 우리 코의 후각이 그 향기를 맡는 것이 합당하지 않은가”(Calvin, 1559/고영민 역, 2009: 337-338)라는 칼빈의 주장을 인용한다. 월터스토프는 이처럼 올바른 관계를 향유함을 신과의 관계에 국한하지 않고 자기 자신, 다른 인간, 자연의 관계까지 확장시킨다. 기쁨, 즐거움, 감사는 모든 관계에 적용될 수 있는 것으로서 인간 삶의 모든 관계에 있는 근본적인 범주이며, 자기 자신의 가치 뿐 아니라 타인의 가치를 수용함으로 가능한 화평한 관계의 최고의 성취라 할 수 있다.

IV. 교육목적으로서의 평화

교육목적은 교육이 추구해야 할 핵심과제로서 교육의 궁극적인 영역이다. 이에 대한 다양한 교육적 논의가 이루어져 왔으며, 현대교육을 형성하는 교육목적의 대표적인 논의로서 합리성과 웰빙을 제시할 수 있다. 합리성은 지식의 획득과 관련된 합리적 마음의 형성을 교육의 핵심활동으로 보며, 웰빙은 개인의 중요한 욕구충족으로서 좋은 삶의 영위와 관련된다. 하지만 이러한 관점으로 인해 한계점을 가지기도 한다. 기존의 교육목적으로서 합리성과 웰빙의 한계를 살펴보고, 이것을 보완해 줄 수 있는 교육목적으로서 평화의 의미에 대해 논하고자 한다.

1. 기존의 교육목적

1) 합리성

교육목적으로서 합리성은 지식의 형식을 통하여 세계를 이해하고 타당성을 제공하는 객관적이고 확실한 인식작용의 기준을 획득한다는 점에서 현대교육의 높은 위상을 차지한다. 합리주의적 자유교육론자에 따르면, 인간은 지식과 관련된 마음의 활동을 통하여 사물의 본질과 실재를 파악하는 것이 가능하다(Hirst, 1965: 113-115).

합리적 마음의 계발을 강조하는 자유교육은 고대 그리스에서 비롯되었으며 현대교육의 큰 줄기를 형성한다. 아리스토텔레스에서 비롯된 전통적 자유교육은 불확실한 신념보다는 확실한 앎으로서 지식에 기반하고자 하며, 지식을 통해 얻게 되는 인간 마음의 성취를 중요하게 여긴다. 합리적 마음의 계발을 통해 세계 인식을 좋은 삶의 중요한 과제로서 강조한다(Hirst, 1965: 113-115)는 특징을 갖는다. 이러한 전통적 자유교육은 현대교육으로 이어지는 과정에서 형이상학적 가정의 문제를 갖는다. 고전적 자유교육이 전제로 하는 형이상학적 실재는 증명이 불가능하다는 이유로 현대철학자들의 대부분으로부터 인정받지 못한다. 이러한 형이상학적 문제를 고려하여, 허스트(Hirst, 1965: 123)는 고전적 자유교육을 현대교육에 맞게 체계화하였으며, 지식의 형이상학적 실재를 인정하지 않는 현대교육의 요구에 따라, 형이상학적 가정 없이 지식을 정당화한다. 허스트에 의하면, 합리적 마음의 개념과 지식의 개념 간에는 논리적인 관련이 있기 때문에, 지식의 획득은 가장 근본적인 면에서 마음의 발달에 중요한 영향을 미친다. 합리적 마음의 계발은 교육의 핵심적이고 필수적인

부분으로서 좋은 삶을 영위할 수 있게 한다는 것이다. 이러한 허스트의 자유교육은 고전적 자유교육이 가지고 있는 형이상학적 실재론의 문제를 해결하고 자유교육을 보다 인식론적으로 구체화하였다는 점에서 의미를 갖는다(유재봉, 2004a: 248).

합리성을 추구하는 교육은 좋은 삶을 영위하도록 할 수 있는가? 개인의 합리성은 반드시 사회 전체의 좋은 삶을 가능하게 하는가? 합리성을 교육목적으로 보는 데에는 다음과 같은 몇 가지 한계점을 살펴볼 수 있다. 첫째, 합리성을 추구하는 것이 좋은 삶 전체를 포괄한다고 보기 어렵다. 합리성을 발달시킴으로 인해 좋은 삶을 영위하는데 도움을 줄 수 있다. 하지만 고도의 합리성을 발달시키는 것만이 좋은 삶이라 볼 수 없다. 실지로, 간디, 테레사 수녀 등 합리성의 계발을 위한 삶은 아니지만, 남을 도와주고 세계의 평화에 기여한 사람의 삶은 좋은 삶이라고 볼 수 있다. 또한 치밀한 분석력과 논리성을 가지고 합리적 마음을 길렀다 하더라도, 공금횡령이나 사이버 범죄 등 나쁜 목적에 능력을 사용하였다면 좋은 삶이라 볼 수 없다. 둘째, 합리성의 계발은 ‘개인’의 좋은 삶에 중점을 두며 관계적 삶을 고려하지 않는다. 인간은 실제적 삶에서 관계를 맺으며 살아가며 서로 영향을 주고 받기 때문에 관계의 요소를 배제할 수 없다. 개인의 합리적 선택이 다른 사람의 좋은 삶을 방해하는 결과를 가져올 수 있기 때문이다. 사회라는 집단 속에 이익관계가 형성되어 갈등을 일으키게 되면 개인의 차원에서의 합리적 판단으로는 문제를 해결하기 어렵다.

요컨대, 합리성을 교육목적으로 보는 관점은 확실한 인식의 근거로서 지식을 좋은 삶의 핵심요소로 제시하였으나, 지식을 통한 올바른 인식을 좋은 삶으로 환원시켜 교육의 의미를 협소하게 보았다고 볼 수 있다. 그로 인해, 좋은 삶의 다른 요소들을 배제하였고, 관계적 존재로서 인간의 속성을 고려하지 않았다는 한계점을 갖는다. 이를 보완하기 위해, 합리성 자체가 목적이 되어서는 안 되며 좋은 삶으로 나아가게 하는 ‘관계’, ‘의지’, ‘올바른 감성’ 등 삶의 다양한 삶의 요소가 함께 고려되어야 할 것이다. 이와 더불어 개인의 좋은 삶이 본질적으로 이루어지기 위해서는 사회 전체가 좋은 삶을 추구하는 것이 필요하다.

2) 웰빙

웰빙(well-being)은 교육목적으로서 인간의 전반적 좋은 삶의 문제에 대한 요구의 충족을 의미한다. 웰빙은 안녕, 복지, 행복 등 여러 의미로 해석되지만, 그리스어로 eudaimonia에 어원을 두며, “존재의 완성된 상태 또는 무엇을 잘 하는 것”(Sumner, 1996: 69), “잘 지내고, 잘 하는 상태”(the condition of faring or doing well)(Sumner, 1996: 1)를 의미하기 때문에 웰빙으로 해석되는 것이 적절하다(김희봉, 2001: 109).

웰빙의 의미에 대한 논의를 살펴볼 때, 웰빙은 크게 객관주의, 쾌락주의, 욕구이론의 세 가지로 나누어 살펴볼 수 있다. 객관주의는 웰빙을 삶의 주체와는 관련이 없는 객관적인 선(good)의 성취로 보는 것이며, 쾌락주의는 객관주의와 달리 웰빙을 주체와의 관련성을 중시하는 주관주의의 고전적 입장으로서 쾌락과 고통이란 개념을 즐거움과 아픔으로 대치시켜 마음의 상태(state of mind)만을 웰빙으로 간주한다(Sumner, 1996: 91). 욕구이론은 주관주의의 다른 줄기로서 주체의 욕구만족을 웰빙으로 본다. 이 중 웰빙을 교육과 관련하여 논의한 것으로 화이트(White, 1990)의 욕구이론이 있다. 욕구는 결핍된 점을 의식하고 그것을 채우기 위한 모종의 욕망으로서 삶의 표현이고 살아있다는 증거이다. 여기서 욕구를 교육과 관련하여 살펴볼 때, 어떠한 제한도 가해지지 않은 ‘실제적 욕구’(actual desires)라기보다는 “욕구 대상에 대한 객관적이고 경험적인 정보에 근거하고 논리적 오류가 없

는”(White, 1990: 28) ‘검증된 욕구’(informed desires)라 할 수 있다(White, 1990). 욕구만족이론은 웰빙의 개념을 주체의 마음의 상태(state of mind)와 세계의 상태(state of the world)를 함께 고려하여 교육에 적용한 체계적인 이론이라 할 수 있다.

욕구를 웰빙의 원천으로 볼 수 있는가? 개인의 웰빙을 만족시킬 때 반드시 바람직하거나 도덕적이라 할 수 있는가? 이러한 관점에서 웰빙을 추구하는 교육은 다음과 같은 한계점을 갖는다. 첫째, 행위의 원천을 욕구에 둘 때 교육목적으로 부적절하다. 욕구는 그 자체의 임의적이고 주관적 특성을 갖기 때문이다(유재봉, 2001: 155). 욕구는 주체의 판단기준이나 선호도에 따라 시간과 장소에 따라 변경될 수 있으며, 각 주체에 따라 각기 다른 욕구를 가질 수 있다. 둘째, 인간의 욕구에 따른 행동이 반드시 도덕적이고 바람직하다고 볼 수 없다는 점이다. 담배를 피우면 심각한 건강의 위협을 받는 상태일 때조차 극심한 흡연욕구를 느끼기도 한다. 이러한 욕구간의 갈등은 검증된 욕구의 만족을 웰빙으로 볼 때, 어느 정도 해결될 수 있을 것이다. 하지만 화이트는 개인과 개인, 사회와의 관계를 적극적으로 언급하지 않는다. 개인의 욕구만족을 최우선으로 놓을 때, 개인이 속해 있는 집단과 사회 속에서 갖게 되는 갈등과 문제는 끊이지 않을 것이다.

요컨대, 웰빙을 교육목적으로 보는 교육은 주체의 마음의 상태를 좋은 삶의 조건으로 제시하였다는 점에서 의미가 있으나, 행위의 원천으로서 욕구는 임의적이고 주관적인 특성을 가지며 통일성이 결여된다는 점에서 교육목적으로 부적절하며, 사회 속에서 살아가는 개인의 삶을 적극적으로 언급하지 않음으로써 도덕성이나 올바른 가치에 대한 논의가 부족하다. 이것을 보완하기 위해, 행위의 원천으로서 욕구를 보완할 수 있는 사회적 가치, 전통 등 다른 요소가 요구되어야 할 것이며, 개인의 욕구의 만족 외에도 다른 사람과의 관계 속에서 조화와 공존을 위한 요소들이 고려될 필요가 있다.

2. 교육목적으로서의 평화

앞서 살펴보았듯이, 합리성과 웰빙은 교육목적으로서 좋은 삶의 영위를 추구하나, 좋은 삶을 폭넓게 이해하지 못하고 관계의 요소를 배제하였다는 공통적인 한계를 갖는다. 삶에 대한 풍부한 이해와 관계적 차원을 고려한 월터스토프의 평화교육은 이러한 기존 교육의 한계를 보완해 줄 수 있을 것이다. 이 장에서는 기존 교육의 한계를 보완해 줄 수 있는 좋은 삶에 대한 포괄적 이해와 관계의 차원을 중심으로 평화가 교육목적으로서 갖는 의미를 살펴보려고 한다.

첫째, 월터스토프의 평화 개념은 삶의 다양한 요소를 포괄한다. 이것은 좋은 삶을 합리적 마음의 발달이나 욕구만족으로 보는 부분적 관점과 구분된다. 월터스토프에 따르면, 좋은 삶은 온전한 삶의 성취로서 세계관을 삶의 확고한 기반으로 삼아 삶의 모든 부분에서 실현하는 것이다. 월터스토프는 교육에서 세계관의 영향력에 대해 역설한다. 즉, 인간의 내적 자아로서 정신(mind)은 실재(reality)와 비실재(non-reality)를 선택하고 그에 따라 삶의 모습을 형성한다. 실재를 인식하고 이에 따른 삶의 표현은 올바른 신앙의 삶이며, 비실재를 선택하고 그에 따른 삶은 진리를 벗어난 왜곡된 삶을 구현하게 된다(Wolterstorff, 1984a: 66).

온전한 실재를 바라보지 못하는 사람은 부분적이고 파편화된 자아와 정신을 갖게 된다. 부분적 인식으로 인해 발생하는 문제들은 우주적 질서를 방해하는 것으로서 다른 관점에서 조명될 수 있다. 월터스토프는 실제적 삶에서 죄의 문제를 간과해서는 안 된다고 주장한다

(Wolterstorff, 1983/홍병룡 역, 2007: 337). 세계는 창조-타락-회복의 변증법적 질서의 과정을 밟아나가고 있으며 창조되었던 본래의 모습에서 벗어난 인간의 타락으로 세계는 무질서해졌지만 예수 그리스도로 인해 다시 회복되는 과정을 밟아나가고 있다 (Augustine/Haddan, trans. 1872: XII, 4, 6). 불완전한 인간 삶의 영향은 이성에도 영향을 미쳐 세계를 올바르게 인식하지 못하며, 타락된 상태가 본래의 상태로 돌아간 후에야 완전한 실재의 모습을 인식할 수 있을 것이다. 인간 삶의 온전한 실현을 위해서는 불완전성을 인식하고 보다 온전한 성취를 위한 노력이 지속되어야 할 것이다.

세계관에 따른 삶의 실천은 ‘문화 명령’(cultural mandate)이라 명명되며 학문을 하는 이 유도 이것에 포함된다. 신칼빈주의가 학문 추구에 부여하는 자체적 정당성의 근거인 ‘문화 명령’(culture mandate)¹⁾은 과학과 의학, 문화, 예술의 발전의 측면으로도 어느 면에서는 인간들에게 평화의 실현에 도움을 줄 수 있지만 그것이 전부는 아니다. 그들이 속한 구체적이고 전반적인 상황에 비추어 보아야 하며, 현 사회 질서에서 발견되는 궁핍과 억압적 상황에 비추어 그 비중을 달아봄으로써 평화를 추구하는 것도 필요하다(Wolterstorff, 1983/홍병룡 역, 2007: 331-332). 월터스토프는 모든 관계에서의 평화를 추구한다. 모든 관계란 인간과 인간의 관계를 넘어서 신, 자기 자신, 자연과의 관계를 포함한다. 문화명령은 단순히 개인의 구원에 그치는 것이 아닌 인간, 사회, 자연 등 세계 전체가 그리스도 안에서 화해되고 회복되는 일에 관심을 가지는 것이어야 한다.

둘째, 월터스토프의 평화는 관계의 차원을 포함한다. 기존의 교육이 개인의 좋은 삶에 중점을 두는 반면 관계 속에서의 삶에 대해서는 언급하지 않는다. 인간은 삶 속에서 다양한 관계를 맺고 영향을 주고 받으며 살아가기 때문에, 좋은 삶을 위해서는 올바른 관계 성립에 대한 고려가 요구된다.

월터스토프는 인간과 인간의 올바른 관계로서 정의를 평화의 필수 요소로 제시한다. 정의는 올바른 권리를 보장받을 수 있는 사회 구조의 개혁을 의미한다. 중세 그리스도인들이나 20세기 미국의 복음주의자들은 이와 달리 개인의 개혁이 답이 될 수 있다고 생각했다. 그러나 실상은 우리의 기본적인 사회 제도들이 그 집단적 이기심²⁾으로 인해 평화를 주장할 시기에 전쟁을 부추기는 등 해서는 안 될 일을 하는 경우가 많고, 사회 구성원들이 대체로 승인한 대규모의 사회적 관행과 사회적 역할 체계 전체가 불의와 불행을 조장하거나 영속화시키는 경우가 있음을 알고 그 심각성을 간과해서는 안 된다(Wolterstorff, 1983/홍병룡 역, 2007: 60).

월터스토프에 의하면, 올바른 관계란 의무와 순종으로 연결지어진 것이 아니라 기쁨으로 이루어진 관계다. 신칼빈주의 전통의 문화명령³⁾은 그리스도인의 삶의 본질을 전적으로 구원에 초점을 맞추는 경건주의 전통에 대한 대답으로서 하나님의 명령에 대한 순종의 의미를 강조한다(Wolterstorff, 1999b: 268). 월터스토프는 이에 대해 “하나님이 그들에게 복을 주시며”(창세기 1: 28)라는 말로 시작하고 있으며 내용을 살펴볼 때 단순한 명령이 아니라

1) 신칼빈주의 사상에서 주장하는 하나님의 지상 명령으로서 이 땅 위의 삶을 누리고 잠재력을 계발함에 대하여 켈레마는 ‘문화에의 의지’(will to culture)라 언급하고, 도여베르트는 ‘문화 명령’(cultural mandate)에 대해서 이야기한다(Wolterstorff, 1984a: 75).

2) Niebuhr(1948)는 도덕적 개인으로 인하여 도덕적 사회가 형성될 수는 없다고 주장한다. 정복에 의한 자유 확대의 의지는 집단적 이기심이라 말할 수 있다.

3) 칼빈주의 전통의 문화명령은 “하나님이 그들에게 복을 주시며 그들에게 이르시되 생육하고 번성하여 땅에 충만하라, 땅을 정복하라, 바다의 고기와 공중의 새와 땅에 움직이는 모든 생물을 다스리라”(창세기 1:28.)에 근거한다.

분명한 축복이며, 번성하기를 기원하는 초청이라고 보는 것이 정당하다고 강조한다. 또한 이러한 삶의 전반에서 감사의 행위는 기본적인 것이라고 말한다. 인간으로서 기쁨과 감사는 단순히 느껴야 하는 것이 아니라 인간으로서 존재와 삶의 방식에 대한 가장 근본적 토대여야 하며, 감사로부터 모든 것이 흘러나와야 한다는 것이다.

IV. 결론

이 글은 한국의 학교교육의 문제로 주체적 삶의 목적 상실, 불의한 구조의 고착, 관계의 단절 등을 제시하였다. 이와 같은 교육의 현상은 한 마디로 교육에서 평화가 결여되어 있음을 보여준다.

교육에서 가장 결여되어 있는 요소를 평화로 보고, 이 글은 모든 사람의 실질적 좋은 삶의 영위라는 월터스토프의 평화교육 아이디어의 핵심적 가치인 평화의 개념을 분석하고 그것의 교육적 의미를 밝히기 위한 것이다. 이러한 목적을 위해 월터스토프의 평화 개념을 밝히고, 기존의 평화교육과 비교하여 분석하였으며, 그 개념이 교육에 주는 의미를 밝혔다. 월터스토프의 평화 개념은 성경에 바탕을 둔 것으로 두 가지 특징을 갖는다. 하나는 정의를 기반으로 한다는 점이며, 다른 하나는 관계에서의 기쁨의 향유를 포함한다는 것이다. 이러한 평화는 전통적 평화의 개념인 소극적 의미를 넘어 교육에서 인간이 적극적으로 추구해야 할 가치로 제시한다.

기존의 교육목적은 크게 합리성과 웰빙으로 제시되며, 그 공통적 한계점은 좋은 삶에 대한 부분적 이해와 관계 요소의 배제로 정리할 수 있다. 월터스토프의 평화는 적극적 의미로서 교육의 한계점을 보완해 줄 수 있으며 이와 관련하여 한국 교육에 다음과 같은 시사점을 제시할 수 있다.

첫째, 평화는 세계관을 삶의 실천의 확고한 기반으로 삼아 총체적 삶을 실현한다. 합리성의 발달 등 부분적인 삶의 성취는 전인으로서의 발달을 방해하고 왜곡시킨다. 삶의 총체적 성취에는 몇 가지 조건이 요구되는데, 하나는 이성의 불완전성을 인정하고 지속적으로 성찰하는 것이며, 다른 하나는 주변의 궁핍과 억압적 상황에 처한 이들의 입장에 서는 것으로 궁극적 목적으로서 평화를 추구하는 것이다.

둘째, 평화는 개인의 삶과 사회 전체를 성찰하는 비판적 사고를 가능하게 한다. 사회의 구성원으로서 개인은 불의한 사회 속에서 개인의 노력만으로 좋은 삶을 영위할 수 있는가에 대한 문제 제기를 통해 사회와의 관계 속에서 이루어지는 비판적 사고를 수행할 때 참된 성찰을 이룰 수 있다고 주장한다. 여기서 비판적 사고의 수행이란 개인의 삶, 사회 전체에서 이루어지는 것으로 사회 개혁을 도모할 수 있다. 좋은 삶의 영위란 불의한 사회의 개혁과 개인의 정의로운 삶의 추구를 기반으로 할 때 가능하다.

셋째, 평화는 관계적 차원의 웰빙으로 모든 사람의 좋은 삶을 가능하게 한다. 모든 관계 속에서 주체의 실제적 욕구를 최대한 만족시키고 공존과 조화를 이룸으로 총체적 웰빙을 추구하게 한다. 여기서 총체적 웰빙이란 모든 관계, 즉 인간과 인간의 관계 뿐 아니라 신, 자기 자신, 자연과의 관계를 포함하는 삶의 포괄적 영역에서 이루어지는 것으로, 관계성을 고려하며 모든 사람이 좋은 삶을 실지로 영위하도록 한다.

월터스토프의 견해에 의하면, 평화는 인간 삶의 궁극적 지향점이며, 교육은 삶의 모든 관계 속에서 평화를 추구함으로써 모든 사람의 좋은 삶을 추구하는 일이다. 이 일은 개인적, 사회적 차원의 정의가 실현됨으로 가능하다. 이러한 교육에서는 무엇보다 비판적 사고를 통해

개인과 사회 모두가 정의로운 삶의 사태와 사회적 상황을 분별하고 성찰하는 일이 선행되어야 하며, 또한 학생은 그러한 일을 하는 일련의 과정을 통해 평화의 가치를 함양하는 일이 중요하다. 이와 같은 가치를 추구하는 삶은 인간이 자율적 실천을 통해 삶의 방향을 선택하고 책임감 있게 나아갈 수 있도록 하며 다양한 관계 속에서 긴 안목을 길러주어 총체적 좋은 삶을 추구하도록 한다.

월터스토프의 평화에 대한 연구는 그동안 교육에서 결여되어 왔던 정의와 기쁨의 향유와 같은 삶의 윤리적이고 본질적 측면을 강조함으로써 관계적 삶을 살아가는 인간의 실제적 삶을 중요시하고 균형 있는 교육을 가능하게 한 점에서 의미가 있다. 특히 교육과 관련하여, 정의와 평화에 근거한 진리와 신념의 가치교육의 측면이 중시되어야 할 필요가 있음을 환기시키고 있다는 점에서, 그리고 정의와 평화의 교육적 담론을 가능하게 하는 철학적 근거를 상당 부분 제공해 준다는 측면에서 월터스토프의 평화에 대한 관점은 우리 교육에 중대한 시사점을 줄 수 있다고 생각된다. 그러나 그것이 한국 교육에 구체적인 함의를 주기 위해서는 몇 가지 구비되어야 할 과제들이 남아 있다. 평화교육과정과 평화교육의 방법, 공교육에서 종교와 평화의 관계, 가치교육의 이데올로기성 문제, 북한과의 관계에서의 평화교육의 문제 등의 논의는 차후 연구로 제안하고자 한다.

참고문헌

- 강영택(2008). “살림을 위한 교육: 니콜라스 월터스토프의 교육사상을 중심으로”. 『기독교교육논총』. 17. 193-218.
- 김희봉(2001). “지식, ‘잘삶’, 그리고 교육: 화이트의 교육론을 중심으로”. 『교육철학』. 26. 99-118.
- 신국원(2007). “신학적 미학”. 『총신대논총』. 27. 315-343.
- 신영순(2004). “니콜라스 월터스토프의 기독교교육 사상에 관한 연구”. 고신대학교 박사학위논문.
- 유재봉(2000). “피터스와 허스트의 교육사상 비교: ‘교육’과 ‘자유교육’과의 관련성을 중심으로”. 『한국교육사학』. 22(2). 139-156.
- _____(2001). “화이트의 자유교육론의 비판적 검토”. 『교육철학』. 26. 143-162.
- _____(2004a). “합리주의적 자유교육론의 비판적 논의”. 『신앙과 학문』. 9(1). 241-266.
- _____(2004b). “종교적 자유교육론 연구: 아우구스티누스와 아퀴나스를 중심으로”. 『한국교육사학』. 26(2). 149-175.
- _____(2006). “허스트의 실천적 이성과 교육”. 『교육철학』. 36. 65-82.
- 유재봉, 임정연(2005). “피터스의 교육 개념에 대한 비판적 논의”. 『신앙과 학문』. 10(1). 99-125.
- Bond, E. J. (1996). *Ethics and Human Well-being*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Calvin, J. (1559). *Institutes of the Christian Religion*. III. X. 고영민 역(2009). 『기독교 강요 3 (상)』. 서울: 기독교문사.
- Dearden, R. F. (1972). "Autonomy and Education". in Dearden, R. F. et al. (Ed.). *Education and the Development of Reason*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Galtung, J.(1996). *Peace by Peaceful means*. 강종일 외 역(2000). 『평화적 수단에 의한 평화』. 서울: 들녘.
- Hicks, D.(1987). *Education for Peace*. 고병헌 역(1993). 『평화교육의 이론과 실천』. 서울: 서원.
- Hirst, P. H. (1965). "Liberal Education and the Nature of Knowledge". in R. D. Archambault(Ed.). *Philosophical Analysis and Education*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Os Guinness(1998). *The Call*. 홍병룡 역(2000). 소명. 서울: IVP.
- Plantinga, C. Jr. (2002). *Engaging God's World: A Reformed Vision of Faith, Learning, and Living*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Sumner, L. W. (1996). *Welfare, Happiness, and Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- White, J. (1990). *Education and the Good Life*. London: Kogan Page.
- Wolterstorff, N. P. (1983). *Until Justice & Peace Embrace*. 홍병룡 역(2007). 『정의와 평화가 입맞출 때까지』. 서울: 한국기독교학생회출판부.
- _____(1984). *Reason within the bounds of Religion*. 문석호 역(1991). 『종교의 한계 내에서의 이성』. 서울: 성광문화사.
- _____(1987). "Teaching for Justice: On Shaping How Students Are Disposed to Act". Joldersma, C. W. & Stronks, G. G. (Ed.) (2004). *Educating for Shalom: Essays on Christian Higher Education*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- _____(1999a). "Teaching for Justice". Stronks, G. G. & Joldersma, C. W. (Ed.) (2002). *Educating for Life: Reflections on Christian Teaching and Learning*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- _____(1999b). "Teaching for Gratitude". Stronks, G. G. & Joldersma, C. W. (Ed.) (2002). *Educating for Life: Reflections on Christian Teaching and Learning*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

대학원 세션_2-2

기독교세계관으로 그림책 속 거짓말 들여다보기

김현경 (성균관대 아동청소년학과 박사수료)

박현경 (성균관대 아동청소년학과 박사수료)

I. 서론

피노키오, 양치기 소년, 별거벗은 임금님, 토끼전(별주부전)의 토끼는 어떤 공통점을 가지고 있을까? 거짓말을 하면 코가 길어지는 피노키오, 늑대가 나타난다는 거짓말을 일삼다가 정작 진짜로 늑대가 나타났을 때에는 아무도 믿어주지 않아 곤란에 처한 양치기 소년, ‘괜찮은 사람’이 되고 싶어 보이지 않는 옷을 보인다고 고백한 수많은 신하들과 실오라기 하나 걸치지 않은 채 행진을 한 별거벗은 임금님, 간을 내어달라는 강도 같은 용궁으로 끌려가 간을 양지바른 곳에 말리느라 내어놓고 왔다면 위기를 모면하는 토끼. 이들의 공통분모는 바로 거짓말이다. 이처럼 거짓말에 대한 주제는 어린이들을 위한 이야기에서 자주 등장한다. 어린이들이 살아가고 있는 이 세상은 거짓말에 대해 어떻게 이야기하고 있으며, 어린이들에게 거짓말에 관한 무엇을 가르치고 있는가?

이 세상에는 이미 수많은 거짓말이 넘쳐나고 있다. 보이스피싱과 같은 사기 전화, 이 상품을 소유하지 못하면 패배자가 될 것만 같은 과장 허위 광고를 비롯하여 거짓된 행위들 즉, 탈세와 보험 사기, 일확천금을 노리는 로또, 자신감과 나를 사랑하는 표현으로 포장된 성형수술 등 세상에서 ‘거짓’은 진실보다 더 자연스럽기까지 하다. 거짓말에 대한 속담을 살펴보면 거짓말은 자연스러움을 넘어서서 권장될 정도이다. ‘거짓말도 잘하면 오래 논 닷마지기보다 낫다’, ‘거짓말이 외삼촌보다 낫다’는 속담은 거짓말도 경우에 따라서는 큰 도움이 될 수 있다는 뜻을 갖고 있으며, ‘사내가 우비하고 거짓말은 가지고 다녀야 한다’는 속담은 남자의 처세에 거짓말이 ‘필요하다’는 뜻이 내포되어 있다. 더 나아가 거짓말은 사회적인 관계에서 필요한 것으로 여겨지며 오히려 거짓말을 하지 못하는 것이 사람들과의 관계를 불편하게 만든다고 보기도 한다.

“항상 진실만을 이야기하는 사람이 있다면, 이는 본인의 불이익뿐만 아니라 타인까지도 불편하게 하고 결국 사회적 부적응까지 초래할 수 있다. 이처럼 거짓말과 진실은 서로 모순되는 관계인 동시에 아동의 사회화 과정에 필수적인 요소이기도 하다” (이효정, 2010:1)

그렇다면 거짓말은 과연 해도 되는 것일까, 하지 말아야 하는 것일까? 확실한 것은 거짓말이 일상에서 자주 발생하고 모든 문화권에서 나타나는 보편적인 현상이라고 해서 그것이 정당화될 수는 없다는 것이다. 또한, 중요한 것은 하나님이 처음 세상을 만드시고 인간에게 세상을 잘 다스릴 수 있도록 허락하셨을 때, 하나님이 지으신 완전한 세계와 하나님과 인간의 관계를 깨뜨린 선악과 사건, 죄가 이 세상에 들어오게 된 그 사건은 뱀의 거짓말에서부터 시작되었다는 점이다.

성경은 거짓말에 대해 이쪽이나 저쪽으로 흔들리지 않고 단호한 입장을 취한다.

"거짓말하는 자들을 멸망시키시리이다 여호와께서는 피 흘리기를 즐기는 자와 속이는 자를 싫어하시나이다" (시편 5:6)

"거짓을 행하는 자는 내 집 안에 거주하지 못하며 거짓말하는 자는 내 목전에 서지 못하리로다" (시편 101:7)

"네 혀를 악에서 금하며 네 입술을 거짓말에서 금할지어다" (시편 34:13)

오직 진리 되시는 주님은 거짓을 싫어하신다. 빛 가운데 어두움이 한 점도 거할 수 없는 것과 같이 빛 되시는 주님에게 거짓이 조금도 속해있을 수 없다. 진실이 거짓과 양립할 수 없듯, 하나님은 거짓과 함께 하실 수 없으시다. 그래서 하나님은 거짓을 행하는 자가 하나님의 집에 함께 할 수 없으며 하나님 앞에 서 있을 수 없다고 말씀하신다. 그리고 입술에서 거짓말을 금하라고 분명히 가르치신다. 성경은 거짓말에 대해 조금도 모호한 입장을 취하지 않는다.

거짓이 넘쳐나는 세상 속에서 어린이를 위한 교육적인 관점은 어떠할까? 거짓말을 바라보는 세상적인 관점과 기독교적인 관점은 서로 어떻게 다를까? 어린이를 위한 그림책에는 거짓말이 어떠한 모습으로 그려지고 있을까? 본 연구는 이러한 질문들과 함께 시작되었다. 본 연구에서는 어린이들을 위한 그림책에 거짓말이 어떻게 나타나 있는지 기독교 세계관을 통해 비판적으로 살펴보고 거짓에 대해 어떠한 교육적 관점을 갖추어야 하는지 고찰해보는 것을 목적으로 한다. 이를 위해 먼저 거짓말의 의미를 세상적인 관점과 기독교 세계관의 관점에서 비교하여 살펴보고, 어린이들이 거짓말과 혼동하기 쉬운 몇몇 개념을 거짓말의 유형과 함께 살펴볼 것이다. 그리고 하얀 거짓말에 대한 기독교교육의 관점에 대해 논하고 거짓말의 원인이 그림책에 어떻게 나타나고 있는지 살펴볼 것이다.

II. 본론

1. 기독교 세계관으로 바라본 거짓말

거짓말의 사전적 정의를 살펴보면 ‘사실이 아닌 것을 사실인 것처럼 꾸며 대어 말을 함. 또는 그런 말’로서, 비슷한 말로 망설, 망어, 사언, 양언, 허사, 허설, 허언을 들 수 있다(국립국어원 표준국어대사전).

그러나 거짓말의 사전적 정의를 넘어, 거짓말의 동기 즉 의도성의 여부에 따라 어디까지를 거짓말이라고 볼 수 있느냐에 대한 논제가 철학사에서 계속해서 다루어져왔다. 거짓말의 개념을 구성하는 요소는 세 가지로 구분되는데, “그 진술이 실제로 사실이나 아니냐 하는 사실성, 말하는 사람이 듣는 사람을 속이려는 의도가 있었느냐 하는 의도성, 말하는 사람이 그 진술을 할 때 스스로 그 진술을 믿고 있었느냐하는 믿음”이 바로 그 세 가지 요소이다(김신옥, 1987, 정현주, 선미정, 2006:245에서 재인용).

여러 학자들이 거짓말에 대한 정의를 내릴 때에도 다음과 같이 이 세 가지 요소들이 고려되었다. Stern & William(1909)은 거짓말을 “자신이 말하는 것이 사실과 다르다는 것을 알고 있다는 가정 하에 틀린 사실을 상대방에게 믿게 하려는 의도를 가지고 자기 방어 동

기로 속이는 행동을 하는 것”이라고 하였고, Ekman(1985)은 “거짓말(lying) 또는 속이기(deceit)는 의도적으로 다른 사람이 잘못 판단하도록 유도하는 것”이라고 보았다(이예지, 양성은, 2012:23에서 재인용). 이처럼 거짓말의 동기는 거짓말에 있어서 중요한 요소로 여겨지고 있는데, 이러한 동기를 중심으로 거짓말의 유형이 나뉘기도 한다. Genepp & Hess(1986)는 정서조절 동기를 “부정적인 결과를 회피하고 자존감을 보호하고자 하는 자기-보호적인 동기와 타인의 기분과 관계를 보호하고자 하는 친사회적 동기”로 구분한다(이효정, 2010:6). 거짓말의 유형도 이와 같이 자기-보호적인 동기의 거짓말과 타인-보호적인 동기의 거짓말로 나뉘기도 한다. 거짓말의 다양한 유형에 대해서는 다음 장에서 자세히 다루기로 하겠다.

한편 학자들은 거짓말하는 것을 속이는 것과 구분하여 접근하기도 하였다. Ekman(1985)은 거짓행동을 크게 숨기기와 속이기의 두 가지로 나누어 “숨기기(concealing)란 타인에게 잘못된 사실을 말하지 않음으로써 정보를 보류하는 것이고, 속이기(falsifying)는 거짓행동을 하는 사람이 사실을 알고 있지만 타인에게 거짓 정보를 마치 사실처럼 꾸미는 것”이라고 구분하여 접근하였다(우남희, 2001:99). 한편, Bok(1978)은 “속인다(deceive)는 것은 의도적이든 아니든, 또 좋은 의도이든 나쁜 의도이든 상관없이 진실이 아닌 말을 하는 것을 뜻하는 광의의 개념이고 거짓말(lying)은 협의의 개념으로 속이는 말 중에서 의도적으로 타인을 속여서 해를 주려고 하는 말”이라고 정의한다(이예지, 양성은, 2012:23).

위에서 살펴본 것과 같이 거짓말은 거짓말을 하는 동기가 어떠한지, 또한 나 자신이나 이웃에게 미치는 영향이나 결과가 어떠한지에 따라 그 정의와 유형이 달라진다고 할 수 있다. 그러나 이러한 요소들만 고려한다면 거짓말을 제한적으로 이해하는 것이 될 것이다. 기독교 세계관으로 거짓말을 바라본다는 것은 사실성과 의도성, 믿음의 요소를 초월하여 본질적으로 하나님과의 관계 안에서 거짓말의 의미를 조명해야 하는 것을 의미하기 때문이다.

성경에서 거짓말은 단순히 사실대로 말하지 않은 것보다 훨씬 깊고 무거운 의미를 지닌다. 거짓은 “인간의 참 존재와 그의 공동체 관계들 그리고 하나님과의 공존을 해치는 영적 왜곡”이기 때문이다(한국컴퓨터선교회-KCM사전). 하나님과의 관계가 깨어진 첫 번째 불순종의 사건, 죄가 이 세상에 들어오게 된 것은 첫 사람 아담이 하나님의 말씀보다 뱀의 거짓말을 더 믿었기 때문이었다. 그래서 거짓말은 성경에서 다음과 같은 의미로 나타난다(한국컴퓨터선교회-KCM 사전).

▣ 하나님보다 자신을 주인으로 생각하는 교만한 마음

“너희가 말하기를 우리는 사망과 언약하였고 스올과 맹약하였은즉 넘치는 재앙이 밀려올 지라도 우리에게 미치지 못하리니 우리는 거짓을 우리의 피난처로 삼았고 허위 아래에 우리를 숨겼음이라 하는도다” (이사야 28:25)

▣ 우상숭배, 복술, 주술과 관련됨

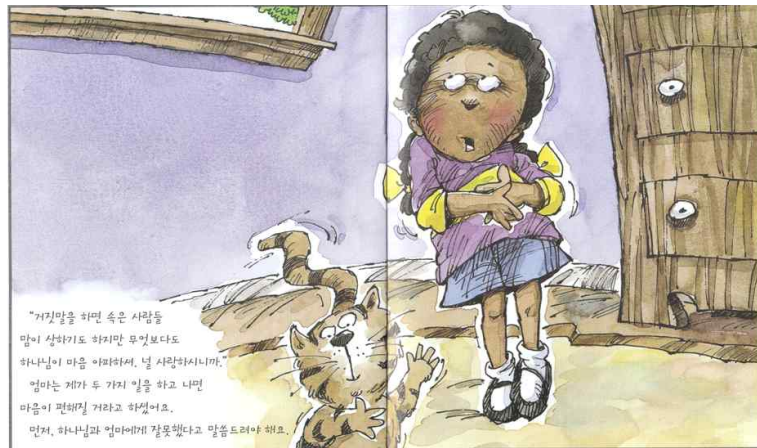
“드라빔들은 허탄한 것을 말하며 복술자는 진실하지 않은 것을 보고 거짓 꿈을 말한즉 그 위로가 헛되므로 백성들이 양 같이 유리하며 목자가 없으므로 곤고를 당하나니” (스가랴 10:2)

▣ 하나님께서 말씀하시지 않은 것을 하나님의 이름으로 속여서 예언하는 거짓 선지자들

“내가 그들을 보내지 아니하였어도 그들이 내 이름으로 거짓을 예언함이라 여호와와 말씀이니라” (예레미야 29:9)

이처럼 성경에서 거짓말은 하나님과 사람의 가장 근본적인 관계를 깨뜨리는 것, 하나님을 떠나게 되는 것을 의미한다. 그렇기에 우리가 거짓말을 하게 될 때 나타나는 여러 모습들 즉, 무서움과 두려움에 사로잡혀 그 자리를 서둘러 떠나 도망가고, 사건을 은폐 혹은 회피하려고 하거나 얼굴이나 몸을 숨기고 불편한 마음을 갖게 되는 것은 첫 사람 아담의 선악과 사건 때 아담과 하와의 모습과 닮아있다. 근본적인 하나님과의 관계가 깨어지는 영적인 사건이기 때문이다.

댄 카르 글, 빌 클락 그림의 『사실대로 말할 걸』(두란노키즈)은 어린이 생활 영성 시리즈 소책자 가운데 한 권으로, 거짓말을 주제로 다루고 있는 어린이들을 위한 그림책 중에서 거의 유일하게 기독교 세계관으로 거짓말을 바라보는 관점을 지니고 있다.



[그림 100] 사실대로 말할 걸

이 이야기는 주인공인 윤선이가 하나님께 쓰는 편지글의 형식으로 되어 있는데, 윤선이는 편지의 서두에서 마음이 얼마나 괴로운지를 먼저 고백하고 있다. 그리고 바로 그렇기 때문에 하나님과 이야기하고 싶다고 말을 꺼낸다. 윤선이는 털보 아저씨네 꽃밭을 지나다 실수로 망가뜨리게 되는데 무서운 마음에 집으로 뛰어와 버린다. 그리고 옷이 왜 이렇게 더러워졌느냐고 물어보시는 엄마에게도 학교에서 넘어졌다고 거짓말을 하게 된다. 결국 털보 아저씨와 엄마는 윤선이가 꽃밭을 망가뜨린 것을 알게 되어 윤선이의 거짓말도 들통이 나게 된다. 이 이야기는 여러 가지 면에서 기독교인 어린이들에게 좋은 메시지를 전해줄 수 있다.

먼저, 윤선이가 거짓말을 한 사건을 하나님과 윤선이의 사적인 관계로 가져와 자신의 거짓말을 고백하고 하나님의 마음을 아프게 해드린 것에 대해 용서를 구한 것이다. 성경적으로 거짓말을 바라본다는 것은 거짓말의 결과에 따라 그것이 좋은 것이 되기도 하고 나쁜 것이 되기도 하는 그런 것이 아니다. 진리 되시는 하나님, 거짓이 전혀 없으시며 거짓을 싫어하시는 주님 앞에서 거짓말을 하는 것은 주님과 나의 관계를 깨뜨리는 지극히 관계적인 사건인 것이다. 따라서 이것을 주님과 관계로 가져와 고백하는 것은 가장 기본이며 가장 중요한 것이다.

다음으로 윤선이의 거짓말이 드러났을 때, 윤선이의 엄마께서 윤선이에게 보이신 태도와 훈계는 매우 큰 의미를 지닌다고 할 수 있다. 윤선이의 엄마는 거짓말로 인해 벌어진 결과에 대해 윤선이를 나무란 것이 아니라, 거짓말을 하는 것이 속은 사람뿐만 아니라 하나님

의 마음을 아프게 하는 것이기 때문에 옳지 않다고 설명해 주기 때문이다. 그리고 그 이유는 하나님이 윤선이를 사랑하시기 때문이라고 덧붙이신다. 이것은 기독교인 어린이들에게 거짓말을 하지 않아야 하는 이유와 함께 근본적인 원리 즉, 하나님이 우리를 사랑하시기 때문에 우리가 거짓말을 하지 않기를 원하신다는 점을 전하기 때문에 매우 중요하다.

마지막으로 윤선이는 하나님 뿐만 아니라 윤선이가 거짓말을 한 대상 즉 엄마와 털보 아저씨께도 잘못을 고백하고 용서를 구하기로 한다는 점이다. 때로 은혜가 풍성하시고 용서해 주시는 하나님의 성품만 바라보고 자신의 죄로 인해 상처를 받은 사람들에게 죄를 고백하고 용서를 구하는 절차를 생략하는 기독교인들이 있다. 하나님과의 관계 안에서 죄 사함을 받는 것과 별개로 나의 죄로 인한 결과에 대해 책임감을 갖고 용서를 구하는 과정은 거짓말에 대한 주제를 다룰 때 기독교인 어린이들이 반드시 배워야 하는 부분이다.

2. 거짓말과 놀이를 위한 과장된 말

우리 사회에는 사람이 지켜야 할 도리로 인간이 행하는 올바른 길에 대한 해당하는 윤리가 있다. 도덕교육과 윤리적 차원에서 거짓말을 하지 않도록 타이르거나 벌을 주며 훈육하고 있으며 주요한 문제로 비중 있게 다룬다고 보고하고 있다(김경희, 2000; Bussey, 1999). 이러한 거짓말의 유형은 학자에 따라 다르게 구분하고 있다. Morgan(1937)은 놀이상황에서 나타는 유희적인 거짓말(playful lie), 정확한 보고가 불가능한 상태에서의 혼란으로 인한 거짓말(lie of confusion), 잘 보이고 싶은 마음에 하는 허영적인 거짓말(lie of vanity), 적의를 가지거나 복수하기 위한 거짓말(lie of malevolence or revenge), 변명하기 위한 거짓말(excursive lie), 이기적인 거짓말(selfish lie), 충실함을 표현하기 위하거나 관습적으로 하는 거짓말(loyal or conventional lie)로 분류하고 있다. 이 외에 가장 많이 사용되고 있는 유형분류는 내재된 의도에 따라 농담이나 즐거움을 위한 유희적 거짓말(trick lie), 타인의 복지와 이익을 위한 선의의 거짓말(white lie), 자신이 저지른 잘못을 감추려하거나 벌을 피하거나 속이려는 의도를 가진 반사회적 거짓말(antisocial lie)이다(Bussey, 1992; Peterson, Peterson & Seeto, 1983). 그런데 윤리적 차원에서 거짓말의 유형을 살펴보면 의문이 생긴다. 놀이상황에서 즐거움을 주기 위한 농담이나, 수많은 작가들이 만들어내는 있을법한 이야기들이 도덕적 윤리적 판단의 대상이 되어야 하는가이다. 즉 유희적 거짓말이 윤리적 비난을 받으며 죄책감을 느껴야 하는 것인지 아니며 놀이를 위해 과장된 말로 당당하게 즐길 수 있어야 하는지에 대한 논의가 필요하다. 이러한 혼란은 문학작품 안에서도 나타나고 있다. 『거짓말을 먹고 사는 아이』(크리스 도네르 글, 필립 뒤마 그림, 비룡소)에서는 ‘그 이야기 굉장하다’란 엄마의 칭찬을 받고싶은 토마가 학교에서 있었던 일을 매일 꾸며댄다. 엄마가 이야기를 의심하게 되자 거짓말이 아니란 것을 증명하기 위해 또 이야기를 만들어 낸다. 그런 토마를 보는 시각에서 엄마와 아빠는 매우 다르다. 엄마는 거짓말이라고 생각하고, 아빠는 시인의 자질이 있는 것이라고 상반된 주장을 하는 것이다. 이처럼 사실이 아닌 말을 거짓으로 볼 것이냐 아니면 이야기(또는 놀이)로 볼 것이냐에 따라 윤리적 판단도 양육의 모습도 매우 달라질 수밖에 없다.

거짓말에 대한 도덕적 판단에 관한 연구들을 살펴보면 아동들은 유희적 거짓말에 대해 혼란을 겪고 있음을 보여주고 있다. 아동들은 반사회적 거짓말, 선의의 거짓말과 유희적 거짓말의 유형을 구분하여 인식할 수 있는 것에 비해 유희적 거짓말을 부정적인 판단을 하며

죄책감을 느낀다고 보고되고 있다(권은영, 이현진, 2012; 박영아, 2008; 선미정, 2005; 손은경, 2001; Bussey, 1999; Valtin, 1992). 선의의 거짓말에 대한 판단이 연구마다 긍/부정이 달랐지만 반사회적 거짓말과 함께 유희적 거짓말은 부정적으로 판단되었다. 유희적 거짓말을 한 후의 주인공의 정서표현에 있어서도 미안하고 겁이 난다는 부정적인 정서를 표현하고 있다고 보고하고 있다(박영아, 2008; 선미정, 2005). 이는 ‘거짓말은 나쁘다’라는 도덕적 개념을 학습한 아동들에게 있어서 사실이 아닌 것은 모두 ‘나쁘다’라는 개념을 가지게 되어 불필요한 죄책감을 갖게 하는 요소로 작용하고 있다. 따라서 훈계와 양육을 요하는 거짓말과 놀이를 위해 가장된 말의 구분과 함께 차이점을 분명하게 인식시켜 줄 필요가 있다.

이러한 관점에서 반사회적인 거짓말과 놀이를 위한 가장된 말이 함께 나타나면서 그 차이를 보여주는 그림책이 있다. 『내가 그런 게 아니에요!』(미셸 피크말 글, 토마스 바스 그림, 국민서관)에는 두 가지 사실이 아닌 말이 표현되고 있다. 고양이와 공놀이를 하던 피콜로는 유리창을 깬다. 피콜로는 ‘내가 그런 게 아니에요!’라며 고양이와 공이 했다고 이야기를 한다. 엄마는 정직하게 말하는 것에 대한 중요성을 강조하게 되고 결국 사실대로 이야기한다. 그런 피콜로에게 엄마는 파이 만드는 것을 도와달라고 한다. 아빠를 놀라게 하고 싶은 엄마는 파이냄새가 난다고 말하는 아빠에게 옆집에서 만든 거라고 대답한다. 그러자 피콜로는 ‘에이, 그건 거짓말이잖아요!’라고 항명한다. 하지만 엄마는 거짓말이 아니라 그냥 재미로 장난치는 말이라고 이야기한다. 이 책에서 유리창을 깬 것이 내가 아니라는 것과 파이를 만들고서 만들지 않았다고 말하는 것은 모두 사실이 아닌 말이라는 공통점이 있다. 그러나 말의 의도와 상호간의 암묵적 협의에 따라서 거짓말이 되고, 놀이가 될 수 있음을 이야기를 통해서 전달하고 있다. 피콜로의 경우 자신의 잘못을 은폐하기 위한 목적이었지만 엄마는 아빠를 기쁘게 해주고 싶은 마음으로 그 의도가 다르다. 또한 엄마의 경우 아빠가 파이냄새만으로 이미 파이가 만들어진 것을 알고 있으며 엄마의 말이 장난이라는 암묵적인 동의가 있는 반면 피콜로의 경우 합의되지 않은 일방적인 왜곡만 있을 뿐이다.



[그림 2] 내가 그런 게 아니에요!

거짓말과 놀이를 위해 가장된 말은 사실이 아닌 진술이라는 점에서는 같다. 책임을 피하려는 이기적인 마음이나 처벌에 대한 두려움에 의한 자기방어적인 진술이나 다른 사람을 조롱하거나 약을 올리기 위한 의도에 의한 속임의 말들은 거짓말이다. 그러나 상대방과 서로 사실이 아니라는 것을 공유하고 있으며 즐거움이 되는 것이라면 그것은 놀이를 위해 가장된 말이 될 것이다. 유아들의 경우 단지 상대를 속일만한 능력이 있다는 사실이 즐거움이 될 때도 있다. 이는 거짓말을 잘해서 장가간 옛이야기의 주인공(『거짓말 세 마디』 이용포 글, 김언희 그림, 시공주니어)이나 많은 작가들이 가지고 있는 즐거움과도 일맥상통한

부분이다. 이러한 기쁨은 하나님이 주신 창조성으로 인한 것으로 오히려 감사의 요건이다. 거짓말과 놀이를 위해 가장된 말을 명확히 구분하는 것은 삶의 바른 기준을 정립하는 과정이 될 것이다.

3. 하얀 거짓말의 유혹

거짓말과 관련하여 가장 이슈가 되는 부분은 거짓말은 과연 허용이 되는가에 대한 것이다.

거짓말을 처음으로 철학의 탐구 대상으로 본격적으로 다룬 사람은 아우구스티누스(Augustinus, A.)로 그에게서부터 현대 철학이 시작하기까지 약 1500년동안 거짓말은 주로 “불가피한 거짓말”이 허용될 수 있는가 하는 문제에 매달리게 된다(하병학, 2000). Augustine이나 Kant와 같은 철학자들은 어떠한 거짓행동도 정당화될 수 없고 해서는 안 되는 것이라는 강경한 태도를 취하며 비록 다른 사람의 생명을 구하는 일이라 할지라도 정당화될 수 없으므로 사람은 반드시 정직해야 한다고 주장한다(Bussey, 1999, 이은정, 우남희, 2002:188에서 재인용).

그러나 거짓말을 속이는 것인가 아닌가의 측면보다는 다른 사람에게 미치는 효과에 의해서 평가해야 한다는 공리주의적 관점도 있다. 즉, 다른 사람을 이롭게 하려고 하는 거짓말이나 사회적 관계를 유지하기 위해 불가피하게 하게 되는 대인관계적인 거짓말은 권장되기도 한다(Nyberg, 1993, 권은영, 이현진, 2012:118에서 재인용). Grice(1975)와 Sweetser(1987)는 화자의 말이 사실인지 아닌지 보다는 화자가 협력의 원리(화자가 청자에게 도움을 주려는 원리)에 따라 말했는지에 따라 거짓말을 결정해야 한다고 주장하였다(권은영, 이현진, 2012:118에서 재인용). Ekman(1985)은 거짓이란 다른 사람이 잘못 판단하도록 의도적으로 유도하는 것으로 보고 거짓행동을 크게 두 가지로 나누어서, 해도 되는 거짓말과 해서는 안 되는 거짓행동으로 분류한다(우남희, 이은정, 2004:96에서 재인용). Erasmus 와 Sidgwick는 인간은 원만한 사회적 관계를 형성하기 위하여 일반적으로는 정직한 생활을 하여야 하지만 개인이 처한 입장과 상황을 고려하여 거짓된 행동을 사회적으로 용인할 수도 있다고 본다(Bussey, 1999; Kerr, 1993; 이은정, 우남희, 2002:188에서 재인용). 이러한 입장에서는 정직이 항상 옳은 것이 아니며, 거짓말이 오히려 사회적으로 필요하다고 여겨지기도 한다.

거짓말을 주제로 하는 어린이들을 위한 논픽션 그림책들은 대부분 이러한 공리주의적인 입장을 채택한다. 브리지트 라베 글, 에릭 가스테 그림의 『거짓말 좀 하면 안 돼?』(문학동네)에서 마로는 아빠가 할머니를 속상하게 해드리지 않게 하기 위해 거짓말을 하는 것을 목격한다. 언제나 사실만을 말해야 한다고 배웠던 마로가 혼란스러워하자 아빠는 때로 거짓말이 사람의 기분을 좋게 해줄 수 있다고 설명하고, 마로의 친구 말하는 새인 필로는 친구를 보호하기 위해 거짓말을 해야 할 때도 있다고 알려준다. 이처럼 이 책은 사람을 기쁘게 하기 위해, 혹은 보호하기 위해 하는 착한 거짓말이 때로는 필요하다는 입장을 보인다.

한편 모니케 세페다 글, 익스첼 에스트라다 그림의 『토토, 진실만 말하렴』(푸른길)에서 토토는 거짓말을 했다가 엄청나게 기분 나쁘고 끔찍한 날을 보내게 된다. 어른들은 토토에게 언제나 진실을 말해야 한다고 가르치고 그날 이후로 토토는 언제나 진실만을 말하기 시작한다. 하지만 이제 어른들은 토토의 솔직한 대답을 좋아하지 않는다. 토토는 언제 진실을 말하고 언제 어떤 대답을 해야 하는지 혼란스러워한다. 진실을 말해야 하지만 때로는 거짓

말도 필요하다는 모순되는 개념의 양립이 가져오는 혼란스러움을 잘 보여주는 책이다.

그렇다면 기독교인은 하얀 거짓말에 대하여 어떤 태도를 취해야 하는가? 거짓말은 해도 되는가 하지 말아야 하는가? 거짓말은 왜 문제가 되는가? 거짓말은 허용될 수 있는가?

우리가 거짓말을 하지 않아야 하는 이유는 도덕성이나 결과에 따른 책임, 공리주의적인 이유에 앞서 가장 근본적인 하나님과의 관계에서 찾아야 한다. 앞에서도 언급하였듯이, 하나님은 거짓을 싫어하시며 거짓을 허용하실 수 없는 분이시다. 거짓은 궁극적으로 마귀에게 속한 것이기 때문이다(한국컴퓨터선교회-KCM사전).

“너희는 너희 아버지 마귀에게서 났으니 너희 아버지의 욕심대로 너희도 행하고자 하느니라 그는 처음부터 살인한 자요 진리가 그 속에 없으므로 진리에 서지 못하고 거짓을 말할 때마다 제 것으로 말하나니 이는 그가 거짓말쟁이요 거짓의 아비가 되었음이라” (요한복음 8:44)

성경에서는 선한 의도의 거짓도 거짓이라고 단호하게 말한다.

“그러나 나의 거짓말로 하나님의 참되심이 더 풍성하여 그의 영광이 되었다면 어찌 내가 죄인처럼 심판을 받으리요 또는 그러면 선을 이루기 위하여 악을 행하자 하지 않겠느냐 어떤 이들이 이렇게 비방하여 우리가 이런 말을 한다고 하니 그들은 정죄 받는 것이 마땅하니라” (로마서 3:7, 8).

거짓은 하나님과 우리의 관계를 깨뜨려 놓고, 우리를 교만하게 만들어 하나님의 자리에 있고 싶게끔 만들며, 하나님이 아닌 거짓말에 의존하게 만든다. 그러한 점에서 다른 사람을 기쁘게 하기 위한 처세술과 같은 거짓말은 기독교적인 관점에서 비판받아야 할 부분이다. 나의 유익을 위해, 나를 높이기 위해 하는 거짓말은 오히려 하나님이 가증스럽게 여기실 마음이다.

그러나 이러한 경우는 어떠한지 생각해볼 필요가 있다. 패트리샤 폴라코 글, 그림의 그림 책 『나비가 전해 준 희망』(베들북)의 주인공 모니크의 엄마는 프랑스 지하 저항군의 일원으로 제 2차 세계 대전 때 자신의 집을 유대인을 위한 피난처로 제공하였다. 물론 모니크와 모니크의 엄마는 유대인들이 이 집에 숨어 있지 않다고 거짓말을 한다. 안토니오 스카르메타 글, 알폰소 루아노 그림의 『글짓기 시간』(아이세움)의 주인공인 페드로는 군부독재정치 하에 군인들이 학교 교실로 들어와 어른들이 집에서 어떤 이야기를 나누며 무슨 일을 하는지 글짓기를 하라고 했을 때, 자신이 직접 본 것을 사실대로 적지 않는다. 우리 모니크나 페드로에게 거짓말을 하면 안 된다고 말해야 하는가?

거짓말은 하나님과의 관계를 깨뜨린다는 점에서 우리 삶에 허용하지 않아야 한다. 그러나 흔히 선한 거짓말 혹은 하얀 거짓말이라고 불리는 경우에 대해서는 좀 더 생각해볼 필요가 있다. 과연 그 거짓말이 누구를 위한 것인가 하는 것이다. 하얀 거짓말이 생명을 살리기 위함인가, 아니면 나를 높이기 위함인가? 우리는 거짓말을 잘 분별할 줄 알아야 한다. 거짓말을 함으로써 혹여 다른 우상을 만들고 있는 것은 아닌지, 하나님께 의지하지 않고 거짓말에 의지하여 나의 유익을 구하려는 것은 아닌지를 살펴보아야 한다. 하지만 처세나 나의 유익을 위한 것이 아니라 다른 생명을 보호하기 위해서라면 하얀 거짓말이 허용될 수 있을 것이다. 안식일에 아무 일도 하지 않아야 한다는 율법을 넘어 생명을 살리신 예수님

의 일화와 같이, 거짓말이 금지되는 이유를 고려하여 궁극적으로 생명을 살리고 보호하는 하나님의 뜻에 합하는 행위로서의 하얀 거짓말은 허용되어야 할 것이다. 이는 어떤 권위에 순종해야 하는가의 원리와 같은 것이라 할 수 있다. 그리스도인은 하나님의 말씀에 순종할 뿐 아니라, 하나님이 세우신 위임권위에 순종한다. 그러나 만일 위임권위가 하나님의 상위 권위에 위배되었을 때 우리는 위임권위에 순종하지 않고 하나님의 상위권위에 순종해야 한다. 즉, 하얀 거짓말이 우리의 이웃을 핍박하고 이웃의 생명을 갈취하려는 권위로부터 이웃의 생명을 구하는 도구가 된다면 우리는 기꺼이 하얀 거짓말을 사용할 수 있을 것이다. 그러나 사람을 기쁘게 하여 나의 유익을 구하고 내가 마치 하나님의 자리에 앉을 수 있을 것이라는 교만하고 탐욕스런 마음이 하얀 거짓말로 포장되어 우리를 유혹하는 것은 아닌지 세심하게 돌아보아야 할 것이다.

4. 그림책에 나타난 거짓말의 원인

하나님께서서는 속이는 자를 싫어하시며 거짓말하는 자를 멸망시킬 것이라고 말씀하신다(거짓말하는 자들을 멸망시키시리이다 여호와께서는 피 흘리기를 즐기는 자와 속이는 자를 싫어하시나이다 시편 5:6). 그럼에도 인간은 모두 거짓말쟁이이다(시편 116:11). 인간의 타락한 본성에 의한 것이기도 하지만 그러한 죄 된 마음을 다스릴 수 있는 능력도 우리에게 부여되었다. 이번 장에서는 그림책에 나타난 거짓말의 원인들을 살펴봄으로써 거짓말을 하게 되는 마음을 다스리는 방법을 모색하도록 하겠다.

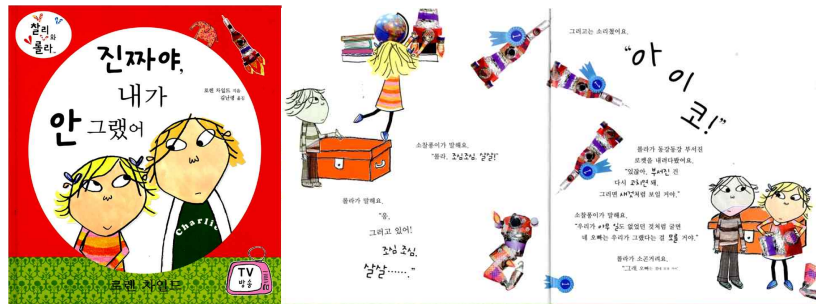
1) 나를 자랑하고 싶어

다른 사람들에게 자기 자신이 멋지게 보이고 싶은 마음을 넘어서 실제 자신이 아닌 다른 것으로 포장하고 과시하는 경우가 있다. 이를 Morgan(1937)은 허영적인 거짓말이라고 유형화하였다. 허영적인 거짓말로 안데르센의 『별거뿔은 임금님』에 나오는 신하들과 임금님을 생각할 수 있다. 그들은 바보와 똑똑하지 않은 사람에게는 보이지 않는다는 말에 그런 사람이 되고 싶지 않아 보이지도 않은 옷을 칭찬할 뿐만 아니라 심지어 맨몸으로 퍼레이드를 하기까지 한다. 아동들에게 있어서는 일상에서 허영적인 거짓말을 하는 경우가 있다. 전학을 간 학교에서 친구들로부터 관심 받고 싶은 마음으로 거짓말을 하는 『거짓말은 무거워』(유계영·지경화 글, 윤희동 그림, 휴이넵)나 재미난 것을 보여주며 이야기하는 시간에 친구들에게 해줄 이야기가 없자 집에 사자가 있다고 거짓말을 하는 『매튜는 거짓말쟁이』(바버라 애버크롬비 글, 린 에이브릴 크라바스 그림, 미래아이)가 있다. 허영의 출발이 관심이나 애정을 구하는 것일 수도 있지만 사실이 아닌 것에서 시작하는 관계와 존재 증명은 오히려 웃음거리가 될 수 있음을 『별거뿔은 임금님』에서 확인할 수 있다. 아동들이 있는 그대로의 자신을 인정하고, 보시기에 좋았다 라고 하는 하나님의 시각으로 자기 자신을 보게 된다면 허영으로 포장하려 하지 않게 될 것이다.

2) 아무도 모를 거야

자신의 실수나 잘못으로 인해 벌어진 어떠한 현상들이 내가 말하지 않으면 상대방은 모르고 은폐되어 지나갈 것이라는 생각하는 경우이다. 이런 경우 적극적인 거짓말이라기보다는 소극적인 거짓말에 들어간다. 말하지 않는 것도 거짓이기 때문이다. 『진짜야, 내가 안

그랬어』(로렌 차일드 글·그림, 국민서관)에서 물라는 오빠의 로켓을 만지지 않겠다고 약속하지만 결국 가지고 놀러다가 망가트리게 된다. 물라는 아무 일도 없었던 것처럼 굴면 오빠는 이 사실을 모를 거라는 생각을 한다. 실제 아동들은 어른들의 추궁에 모르쇠로 반응하는 경우가 많다. 내가 정직하게 인정하지 않는다면 그것이 나의 잘못으로 판명되지 않을 것이라고 생각하기 때문이다. 실제로 그렇게 되는 경우도 많다. 하지만 정직하게 이야기했을 때 용서받을 수 있는 기회가 주어진다는 것을 간과하고 있다.



[그림 3] 진짜야 내가 안 그랬어

『매미』(후카다 이와오 글·그림, 책읽는곰)에서 갖고 싶어 했던 지우개도 아닌데 무심결에 지우개를 훔치고 그것을 생각나게 하는 친구의 말에 매미의 날개를 떼게 된 이치는 꿈을 꾸게 된다. 문구점 아줌마가 이치의 주머니에서 이치의 잘못을 모아놓은 날개 없는 빨간 매미를 꺼내는 것이다. 그러고는 ‘너무 했구나’란 말을 하며 날개를 붙여서 날려 보내 준다. 이치는 이 꿈을 통해서 내가 숨기려고 하지만 이미 모든 사실을 다 알고 있을 뿐 아니라 자신의 정직하지 않고 매미를 원래대로 완전히 회복시키는 존재에 대해 경험한다. 이후 정직하게 용서를 구했을 때 용서함을 받고 죄의 굴레로부터 벗어난 자유함을 누리는 모습을 보여주고 있다. 하나님의 전지하심과 함께 우리가 우리 죄를 자백하면 우리는 용서하시며 모든 불의에서 우리를 깨끗케 하실(요일 1:9) 하나님하신 것을 아는 지식이 필요하다. 이러한 하나님을 경험하여 할 때 자신의 잘못을 숨기지 않고 정직하게 이야기할 수 있는 용기로 죄를 다스리게 될 것이다.



[그림 4] 빨간 매미

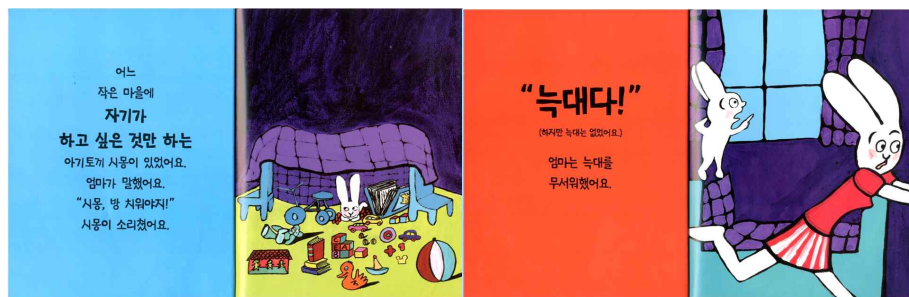
3) 혼나는 게 무서워

부모님들이 가장 문제행동을 꼽는 거짓말의 유형 중에 한 가지가 자신이 저지른 잘못으로 인한 벌을 피하기 위해 행하는 반사회적 거짓말이다. 이러한 거짓말은 이미 부모의 추궁이나 질책에 대한 선경험으로 형성된 경우가 많다. 실제 아이들도 자신의 행동이 잘못되었다는 것을 알고 있고 그로 인해 부모나 사회로부터 어떠한 질책을 받을 것인지에 대한 두려움으로 거짓말을 하는 경우가 많다. 『사실대로 말할 걸』(덴 카르 글, 빌 클락 그림,

두란노키즈)에서 윤선이도 실수로 넘어져 꽃밭을 망가트리자 야단맞을까봐 두려워 말하지 못했다고 고백하는 장면이 나온다. 꽃밭을 망가트린 것은 죄의 문제이기보다 실수의 영역이다. 그런데 내가 하지 않았다고 거짓말을 하는 것은 죄의 영역이다. 여기서 윤선이의 엄마는 꽃밭을 망가트린 것이 아닌 거짓말에 대해 경책하면서 속은 사람들의 맘이 상하고 하나님도 아파하신다는 사실을 말해주고 있다. 그리고 하나님과 엄마, 꽃밭의 주인에게 각각 용서를 구할 것을 권면하고 있다. 윤선이의 엄마의 경우 실수의 영역과 죄의 영역을 구분하여 적절한 행동지침을 제시하고 있다고 볼 수 있다. 아이들을 양육하면서 혼을 내거나 벌을 내리는 경우 그것이 실수인지 죄인지를 구분하는 것은 매우 중요하다. 그리고 실수 또는 죄에 따라 알맞은 징계의 범위를 정하는 것이다. 징계의 목적은 그 행동에서 돌이키기 위함이라는 사실도 간과해서는 안 된다. 이러한 부모의 양육을 받는다면 단순히 징계가 무서워서 또 다른 거짓말을 하게 되지는 않게 될 것이다.

4) 책임지기 싫어

책임은 어떤 일에 관련되어 그 결과에 대하여 지는 의무나 부담, 또는 그 결과로 받는 제재(두산국어사전)를 뜻한다. 아동들은 자신이 한 행동에 대해서 책임지는 것을 배우는 과정에 있다. 『늑대다!』(스테파니 블레이크 글·그림, 한울림어린이)에서는 자기가 하고 싶은 것만 하는 아기토끼 시몽의 이야기가 나온다. 시몽은 방을 치우라는 엄마에게 늑대가 나타났다고 거짓말을 하며 상황을 모면한다. 일상생활에서 자신의 책임을 다하지 못한 것을 거짓말로 대체하려는 것이다. 그 근처에는 게으름과 나태와 무책임이 문제행동의 근본적인 요소이다. 이럴 때 2차로 드러난 거짓말보다도 양육의 초점이 어디에 맞추어져야 하는지 생각해봐야 한다.



[그림 5] 늑대다!

아동들의 행동에 대해 아동이 전적으로 책임지지 못하는 경우도 태반이다. 아동들이 책임질 수 있는 영역도 제한적이고 어떻게 책임져야 하는지 모르는 경우도 많다. 『내가 그런 게 아니에요』(미셸 피크말 글, 토마스 바스 그림, 국민서관)에서 피콜로는 유리창을 깬다. 이럴 때 피콜로가 할 수 있는 책임은 무엇인가? 유리창을 다시 원래대로 할 수 있지도 않다. 단지 유리창을 치우기 위해 양동이와 삽을 가져다 아빠에게 드리는 것이 전부이다. 아이들을 훈계하기 위해 과도한 책임과 불필요한 죄책감을 심어주는 훈육의 경험은 오히려 역효과로 잘못을 회피하게 할 수 있다. 피콜로가 자신이 한게 아니라고 말할 때 '사실대로 말하고 도와달라고 하면 돼'라고 말하는 엄마의 모습은 시사하는 바가 크다. 아이들이 자신의 잘못을 정직하게 말할 때 부모의 역할이 어떻게 책임질 수 있는지 알려주며 돕는 역할이라는 것이다.

5) 갖고 싶어

Morgan(1937)의 거짓말의 유형 중 이기적인 거짓말의 원인이라고 할 수 있는 것이 바로 욕심이다. 『염소가 낳은 송아지』(차보금 글, 이부록 그림, 을파소)는 에티오피아의 설화를 재화한 그림책으로 자칼이 잡은 암소를 부러워하던 표범이 몰래 자칼이 송아지를 훔쳐다가 자신의 집에 가져다 두고서는 자신의 염소가 송아지를 낳았다고 거짓말을 하는 이야기이다. 자기 자신의 이익만을 생각하고 욕심을 부리는 모습이다. 욕심이 죄를 낳는다(약 1:15)는 말씀과 함께 성경은 욕심을 다스리라고 권면하고 있다. 욕심을 따라 지내며 육체와 마음의 원하는 것을 하여 다른 이들과 같이 본질상 진노의 자녀(엡 2:3)였지만, 성령 안에서 하나님께서 거하실 처소가 되기 위하여 그리스도 예수 안에서 함께 지어져 가는(엡 2:22) 과정 안에 있음을 기억해야 할 것이다. 우리의 중보자가 되는 성령님의 도우심으로 욕심을 다스릴 수 있기를 소망한다.

Ⅲ. 결론 및 제언

본 연구에서는 그림책에 거짓말이 어떻게 나타나 있는지 살펴보고, 그 의미를 기독교 세계관으로 접근해 보았다. 기독교 세계관으로 ‘거짓말’을 살펴본다는 것은 윤리적 혹은 공리주의적인 입장이 아닌 하나님과의 관계 안에서 그 의미를 찾는 것을 뜻한다.

거짓말로 인해 이 세상에 죄가 들어왔고, 거짓말은 불신을 낳았으며, 그것은 하나님을 믿는 믿음에서 우리를 멀리 떨어뜨려 놓아 지금까지도 수많은 죄를 야기하고 있다. 우리에게 가장 좋은 것을 주시고 우리를 항상 지켜주시는 선하신 하나님에 대한 믿음이 흔들리자 사람은 자기가 하나님과 같이 되기를 소망했고, 두려움이 생겼으며, 자기 자신을 스스로 지키려고 하기 시작했다. 이러한 모습은 어린이들을 위한 그림책에도 그대로 나타나 있다. 즉, 나를 사랑하고 싶어 하고 하나님이 아닌 사람에게서 오는 평안과 사랑에 의지하는 모습, 잘못을 저질렀을 때 은폐하고 싶은 한편 거짓말을 한 후 감출 수 없는 불편함과 억눌림에 괴로워하는 모습, 혼이 날까봐 관계가 깨어질까봐 두려운 마음에 거짓말을 하고, 책임을 회피하고 혹은 나의 욕심을 채우기 위해 거짓말을 하는 모습들을 그림책에서 찾아볼 수 있다.

그림책은 주로 아동을 내포독자로 하고 있기에 그림책에 나타난 이러한 모습들은 아동의 연령에 따른 발달적인 특성과 관련시켜 생각해볼 수 있다. 따라서 거짓말을 주제로 하는 그림책을 기독교 세계관을 갖고 아동과 함께 읽을 때에는, 먼저 아동이 거짓말과 놀이를 혼동할 수 있음을 고려하여, 거짓말과 놀이가 어떻게 다른지 설명해주고 분별함이 필요하다는 것을 가르쳐주어야 한다. 또한 하얀 거짓말에 대한 이슈에 대하여 함께 이야기를 나눌 때에도, 하얀 거짓말이라고 해서 무조건 필요하고 옳은 것이라고 하지 않도록 조심해야 한다. 하나님께서 거짓말을 어떻게 바라보시는지에 대한 기본적인 이해 위에서, 무엇보다도 이웃을 사랑하고 생명을 살리는 일을 귀하게 여기시는 하나님의 관점으로 하얀 거짓말이 필요한 때와 그렇지 않은 때를 분별할 수 있도록 안내해야 한다.

또한 그림책을 함께 읽는 성인이 먼저 거짓말을 하지 않고, 정직한 삶을 살아가는 본을 일상에서 보여주어야 한다. 작은 거짓말이라도 경계하고, 아동이 거짓말을 했을 경우에 거짓말로 인한 결과를 가지고 훈계하는 것보다는 거짓말이 왜 나쁜지, 거짓말을 한 것에 대

한 고백과 용서를 구하는 과정과 다시 돌이키지 않으리라는 다짐으로 이어지는 실천이 필요하다.

우리는 스스로를 지킬 수 없는 존재이다. 거짓말도 우리를 지켜주지 않으며, 거짓말이 관계를 회복시키거나 향상시킬 수 없다. 우리는 우리 자신이나 거짓말에 의존할 수 없다. 무엇보다도 거룩하신 하나님 안에 거짓은 한 점도 있을 수 없으며, 주님은 거짓을 싫어하신다. 하나님의 형상으로 지어진 우리들은 내 안에 선한 것을 창조하시고 지금도 내 안에 선한 역사를 일으키시는 주님을 따라 거짓을 멀리 해야 한다. 공리주의적인 관점에서 거짓말이 우리에게 도움이 되지 않고, 윤리적인 관점에서 이웃에게 피해를 주면 안 되기 때문에 거짓말을 하면 안 된다는 것이 아니다. 기독교적인 관점에서 거짓말은 하나님의 반대편에 있는, 하나님이 싫어하시는 것이기 때문이다.

“보라 너희가 무익한 거짓말을 의존하는도다” (예레미야 7:8)

“거짓 행위를 내게서 떠나게 하시고 주의 법을 내게 은혜로이 베푸소서” (시편 119:29)

우리에게 익숙한 피노키오 캐릭터는 이탈리아의 극작가 카를로 로렌치티(Carlo Lorenzini)가 콜로디(Collodi)라는 필명으로 어린이를 위한 글 『피노키오의 모험 (Le avventure di Pinocchio)』의 초안을 「Giornale dei bambini」(소년 신문)에 연재하면서 탄생하였다. 피노키오는 잘 알려져 있다시피 거짓말을 하면 코가 길어지는 특성을 지니고 있다. 끊임없이 후회하고 반성하면서도 거짓말을 반복하고 속임수에 넘어 가는 피노키오의 연약한 모습은 바로 우리 자신을 돌아보게 만든다. 그러나 반복되는 죄와 좌절감 너머에는 언제나 제페토 할아버지가 있다. 나무막대기에 지나지 않던 피노키오를 깊은 애정을 갖고 손수 깎아 만들며 끝까지 책임지는 사랑, 그칠 줄 모르는 사랑을 보여주는 제페토 할아버지는 우리를 창조하시고 끝까지 사랑하시는 하나님을 떠올리게 한다.

거짓말로 인한 불신, 그리고 이어지는 두려움, 하나님과의 관계의 단절은 하나님이 우리에게 보여주시는 사랑의 반대편에 있는 것들이다. 그렇지만 하나님은 사랑 안에 두려움이 없다(요한일서 4:18)고 말씀하신다. 또한 사랑은 허다한 죄를 덮는다(베드로 전서 4:8)고 말씀하신다. 불신과 두려움에서 시작되는 거짓말을 작은 것이라도 우리가 멀리해야 하는 이유는, 다른 것에 있지 않다. 연약하고 죄 많은 우리를 언제까지나 믿어주시고 사랑으로 덮어주시는 하나님의 사랑에 대한 우리의 반응으로서 우리는 거짓을 멀리하고 빛 가운데로 더욱 나아가야 한다. 날마다 거짓말의 유혹에 시달리는 그리스도인들이 단순히 혼나지 않기 위해 거짓말을 하지 않기로 다짐하는 것이 아니라, 하나님께 대한 자신의 사랑을 표현하는 하나의 방법으로서 거짓말의 유혹을 이겨낼 수 있기를 바란다.

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

참고문헌

- 권은영, 이현진 (2012). “한국 아동의 거짓말 유형에 대한 이해, 도덕적 판단, 정서반응의 발달.” 『한국심리학회지:발달』. 25(1). 117-133.
- 김경희 (2000). “청소년의 사회적 도덕성에 관한 연구.” 『한국심리학회지:발달』. 13(1). 81-93.
- 김신옥 (1987). “어린이의 거짓말 개념 발달에 관한 연구.” 석사학위논문. 연세대학교.
- 박영아 (2008). “아동의 거짓말에 대한 이해, 도덕적 판단 및 정서 반응의 발달.” 『한국생활과학회지』. 17(6). 1079-1091.
- 선미정 (2005). “의사소통 맥락에 따른 아동과 어머니의 거짓말에 대한 태도의 차이”. 박사학위논문. 전북대학교.
- 손은경 (2001). “진실과 거짓말에 대한 아동과 어머니의 도덕적 판단능력에 관한 연구”. 석사학위논문. 서울여자대학교.
- 우남희 (2001). “한국 아동의 거짓행동에 관한 연구 I: 거짓말과 부정행위에 대한 경험 및 평가.” 『아동권리연구』. 5(2). 97-111.
- 우남희, 이은정 (2004). “초등학교 아동과 부모의 거짓행동 경험 및 태도 분석.” 『한국발달심리학회지』. 17(3). 95-115.
- 이예지, 양성은 (2012). “부모의 언어통제유형이 유아의 거짓말 행동에 미치는 영향.” 『대한가정학회지』. 50(4). 21-36.
- 이은정, 우남희 (2002). “한국 아동의 거짓행동에 관한 연구 II: 거짓행동의 유형별 경험과 허용도 분석.” 『아동권리연구』. 6(1). 191-209.
- 이효정 (2010). “아동기 자기 보호적, 친 사회적 거짓말의 출현 및 그 발달적 관련 변인: 타인의 마음이해를 중심으로.” 석사학위논문. 가톨릭대학교.
- 정현주, 선미정 (2006). “아동의 거짓말 개념정의 및 도덕판단에 대한 겸손함의 효과”. 『아동교육』. 15(4). 243-258.
- 하병학 (2000). “거짓말의 현상학.” 『철학과현상학연구』. 15. 244-290.
- Bok, S. (1978). *Lying: Moral choice in public and private life*. London: Quartet Books.
- Bussey, K. (1992). Lying and truthfulness: children's definitions, standards, and evaluative reaction. *Child development*, 63, 129-137
- _____ (1999). Children's categorization and evaluation of different types of lies and truths. *Child Development*, 70. 1338-1347.
- Ekman, P. (1985). *Telling lies*. New York: W. W. Norton and Company, Inc.
- Genepp, J., & Hess, D. (1986). Children's understanding of verbal and facial display rules. *Developmental Psychology*, 22. 103-108.
- Grice, H. (1975). Logic and conversation. In Cole & Morgan (Eds.), *Syntac and semantics*(Vol. 3): Speech Acts(pp. 41-58). New York: Academic Press.
- Kerr, P. (1991). *The penguin book of lies*. 한국경제신문사 출판부 역 (1993). 『역사적인 거짓말』. 서울: 한국경제신문사.
- Nyberg, D. (1993). *The varnished truth: truth-telling and deceiving in ordinary life*. Chicago: University of Chicago Press.
- Perterson, C., Peterson, J., & Seeto, D. (1983). Developmental changes in ideas about lying. *Child development*, 54. 1529-1535.
- Stern, C., & William, L. (1909). *Testimony, and lying in early childhood*. Waxhington, DC:

American Psychological Association.
Sweetser, E. (1987). The definition of lie: an examination of the folk models underlying a semantic prototype. In D. Holland (Ed.), *Cultural models in language and thought*(pp. 43-66). New York: Cambridge University Press.

그림책 목록

이용포 글, 김언희 그림, 『거짓말 세 마디』 (2008), 시공주니어.
차보금 글, 이부록 그림, 『염소가 낳은 송아지』 (2010), 을파소.

Written and Illustrated by 福田 岩緒, *Akai Semi*(2006), 한영 역(2008), 『빨간 매미』, 책읽는곰.

(그림책 제목 가나다 순)

Written by Brigitte Labbe, Illustrated by Eric Caste'(2008), 이희정 역(2009), 『거짓말 좀 하면 안 돼?』, 문학동네.

Written by Chris Donner, Illustrated by Philippe Dumas, *Je Mens, Je Respire*(1990), 최윤정 역(2003), 『거짓말을 먹고 사는 아이』, 비룡소.

Written by Antonio Ska'rmeta, Illustrated by Alfonso Ruano(2000), 서애경 역(2003), 『글짓기 시간』, 아이세움.

Written and Illustrated by Patricia Polacco(2000), 최순희 역(2005), 『나비가 전해 준 희망』, 베틀북.

Written by Michel Piquemal, Illustrated by Thomas Baas, *Piccolophilo: Non, c'est pas moi*(2011), 이정주 역(2012), 『내가 그런 게 아니에요!』, 국민서관.

Written and Illustrated by Stephanie Blake, *Au loup!*(2005), 김영신 역(2010), 『늑대다!』, 한울림어린이.

Written by Dan Carr, Illustrated by Bill Clark(2004), 권혜신 역(2009), 『사실대로 말할 걸』, 두란노키즈.

Written and Illustrated by Lauren Child, *Charlie and Lora: Whoops! But it wasn't Me*(2006), 김난령 역(2007), 『진짜야, 내가 안그랬어』, 국민서관.

Written by Monique Zepeda, Illustrated by Ixchel Estrada(2010), 정은미 역(2010), 『토토, 진심만 말하렴』, 푸른길.

인터넷 자료

http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp

(검색일: 2013. 10. 5)

국립국어원 표준국어대사전

http://kcm.kr/dic_view.php?nid=40770&key=&keyword=%B0%C5%C1%FE&page=

(검색일: 2013. 10. 5)

한국컴퓨터선교회-KCM사전

대학원 세션_2-3

교회학교 고등부 교사의 ‘우리 반 모임’ 실행과정 이야기

정경미(충신대학교 기독교 유아교육과 박사과정)

김미경(충신대학교 유아교육과 교수)

요약

본고는 서울시 성동구에 위치한 S교회 ‘우리 반 모임’에서 이루어지고 있는 약 6년간의 청소년 복음사역 실행과정을 교사의 반성적 사고에 따라 기술한 기독교실행연구이다.

‘우리 반 모임은’ 교회 패러다임의 전반적인 변화와 공동체의 영적 성숙의 시간을 기반으로 이루어졌다(2008-2011).

첫 번째 실행은 정기적으로 만나 식사를 하는 ‘잠재적인 복음 제시’의 형태로 약 1년간 진행됐다(2012. 2 - 2013. 2). 이 기간에는 ‘우리 반 모임’ 참여 아이들의 수적 증가와 관계맺기, 신뢰감 형성이 이루어졌으며 이를 토대로 다음 실행으로 나아갈 수 있었다.

두 번째 실행은 복음을 나누고 식사를 하는 ‘본격적인 복음 제시’의 형태로 3개월간 진행됐으며(2013. 3 - 2013. 5) 첫 번째 실행에서 세 번째 실행으로 옮겨가는 과도기적 특성을 지니고 있다. 이 기간에는 복음을 받아들이는 아이들이 두드러지게 나타났다. 그러나 아직 복음을 받아들이기 어려워하는 아이들을 위해 복음제시의 강·약 조절하기, 서두르지 않기, 개개인의 특성을 고려하고 존중하기 등의 방법을 모색하며 세 번째 실행을 준비했다.

세 번째 실행은 ‘일대일제자양육성경공부 교재를 활용한 복음제시’의 형태로 3개월간 진행됐다(2013. 6 - 2013. 8). 이 기간에는 소수 아이들의 적극적이고 꾸준한 참여가 이어졌다. 이는 ‘우리 반 모임’의 정체성을 설명해주는 현상이며, 모임의 목적과 방향이 안정적으로 자리잡게 되었음을 말해준다.

세 단계 실행의 결과는 다음과 같다. 첫째, 우리 반 아이 수가 3명에서 25명으로 늘어났다. 둘째, ‘우리 반 모임’을 통해 복음을 들은 아이들이 예배에 간헐적으로 참여하고 있다. 셋째, ‘우리 반 모임’이 예배로 나아가는 통로로 자리잡게 되었다.

교사이자 연구자인 나는 ‘우리 반 모임’에서 이루어진 기독교실행연구의 과정을 통해 교사와 아이들이 복음의 능력으로 함께 성장하기 위해서는 교사의 반성적 사고와 전략적 접근, 깊은 통찰과 고민이 필요함을 알게 되었다. 나아가 청소년 복음사역은 정형화 된 프로그램에만 의지해서 진행할 수 없다는 속성을 이해하게 되었으며, 성령의 인도하심에 민감하게 반응하는 교사의 근본적인 태도가 중요함을 실감하게 되었다. 또한 연구방법에 있어서 실행연구의 기독교적 활용의 가능성과 현장 유용성을 발견하게 되었다.

주제어 : 청소년, 복음, 기독교실행연구

I. 들어가며

본 연구는 교사인 내가 계획한 실행과정 성공사례가 아니다. 다만 나는 교회학교 교사로써 실행하고 반성적으로 사고한 것들에 대해 서술하고자 한다. 본 고에 기록되는 모든 시작과 과정은 하나님께서 이루신 것이다. 본 고의 서두에 이러한 단서를 두는 이유는 실행 연구의 특성상 연구 주체이며 교사인 ‘나’의 사고와 행동이 주인인 것처럼 행세하는 듯 비취 질 것이기 때문이다.

나는 현재 서울시 성동구에 위치한 S교회의 고등학교 2학년 교사로 섬기고 있다. S교회의 교회학교는 아이가 초등학교 1학년에서 고등학교 3학년이 될 때까지 담임의 역할 뿐만 아니라 영적 아버지 어머니가 되어주는 ‘12년 책임담임교사체계’를 원칙으로 하고 있다. 초등학교 1학년 때 만난 아이가 고등학교 3학년이 될 때까지 한 명의 교사가 영적 부모의 역할을 감당한다는 것은 결코 쉽지 않은 일이지만, 나는 2008년부터 시작 된 ‘12년책임담임교사체계’ 내 6학년 담임으로 배정이 되면서 우리 반 아이들이 고등학교 3학년이 되는 시점까지 하나님의 마음과 뜻을 함께 나누는 성경적 울타리가 되어주고 싶었다. 2008년 이후 약 3-4년의 시간동안 아이들을 가르치기도 하고, 기다리기도 했다. 그러나 우리 반 아이들의 수는 좀처럼 늘어나지 않았고 호기심을 가지고 교회에 나왔던 아이들은 바람처럼 스쳐 지나갔다. 그리고 현재 우리 반 아이는 세 명..... 이 시점에서 나는 지나온 시간과 과정을 반성해보기 시작했다. 그리고 연기처럼 사라져버린 아이들이 다시 복음 안으로 돌아올 수 있는 방법이 무엇인가를 고민하다가 ‘우리 반 모임’을 시도해 보기로 했다.

따라서 본 연구는 ‘우리 반 모임’ 실행의 배경 이야기에서부터 세 단계로 구분되는 실행과정 이야기를 서술하고 ‘우리 반 모임’ 실행과정에 담긴 의미와 열매들을 반성적으로 살펴보고자 한다.

II. ‘우리 반 모임’ 실행의 배경 - 차려진 밥상(2008-2011)

‘차려진 밥상’은 내가 하지 않은 것들에 대한 이야기이다. 다시 말해서 내가 ‘우리 반 모임’을 시작하고 구상할 수 있었던 것은 하나님의 계획 속에서 교회와 교회학교에 이미 이루어진 것들이 있었기 때문이다. 어느 배우의 비유처럼, ‘우리 반 모임’의 실행들은 ‘차려진 밥상에 숟가락을 얹어놓은 것’이라는 말이다.

1. 기독교는 생명이야! - S교회의 특징 -

내가 섬기고 있는 교회는 서울시 성동구 성수동에 위치한 S교회이다. S교회는 입교인 100명 이하의 작은 교회로 거의 3대가 신앙생활을 하는 가족으로 구성되어 있다. 교회의 이러한 특성으로 인하여 외부 사람들이 오면 공동체에 들어오기가 여간 쉽지 않았다. 2007년 12월에 새로운 담임 목사님이 부임하시면서 주일에만 예배를 드리는 신앙생활에서 나아가 매일의 삶 속에서 예배를 드리는 ‘예수의 생명이 운동하는 생활신앙’이 강조되었고 교회학교의 교사도 이러한 흐름에 발맞추어 이름뿐인 교사, 의무감만 가진 교사가 아닌 영적 어머니, 아버지로 거듭나고 준비되어야 함을 인식하게 되었다.

2. 너희들은 다음세대의 모판이야! - 우리 반 구성

내가 담임을 처음 맡은 2008년 당시 우리 반은 가족과 함께 신앙생활을 하는 아이 둘, 혼자 신앙생활을 하는 아이 하나, 이렇게 세 명의 6학년 남자아이들로 구성되어 있었다. 모판의 사전적 의미는 ‘범씨를 뿌려 모를 키우기 위하여 만들어 놓은 곳’이다. 이 세 명의 아이들의 역할과 부르심이 모판의 역할과 비슷하다고 생각된다. 자신의 친구들 그리고 다음 세대의 아이들에게 복음 안에서 잘 자랄 수 있는 기초가 되어주는 역할! 세 명의 아이들은 2009년 예수님을 인격적으로 영접하고, 현재는 예배팀으로 교회를 섬기면서 친구들을 교회에 데리고 오고 있다.

3. 나는 포도나무요 너희는 가지라 - 내가 교사로 ‘작동’ 하는 원리

2008년 당시 예배인도자와 교사의 역할을 감당하던 나는 아이들이 고등학교 3학년이 되는 7년의 시간 동안 (2008년~2014년) 담임교사로서 그리고 영적 어머니로서 ‘우리 반을 어떻게 하는 것이 아이들의 신앙과정에 가장 적절한 것인가’라는 고민을 계속적으로 품으며 하나님께 적절한 때와 계획을 구하고 있었다.

이 시기의 예배생활은 내가 교사의 역할을 감당할 수 있는 밑거름이 되었고 이를 기반으로 나의 믿음이 성장함에 따라 영혼을 바라보는 관점 또한 새로워졌다. 이로 인해 자연스럽게 우리 반 아이들을 하나님께로 이끌고자 하는 소망과 동기가 생겨났다. 이 시기가 나에게 주는 의미는 세 가지였다. 첫째, 하나님의 자녀요, 예수님의 제자로서 하나님과 교제하는 법을 알아가는 시간이었다. 둘째, 내가 삶에서 언제, 어디서, 어떠한 역할과 모습으로 서야 할 것인가에 대해 예배와 말씀을 통해 어렵פות이나마 배우는 시간이었다. 셋째, 삶과 예배를 통한 시행착오가 반복되면서 예수 그리스도만이 나에게 소망임을 느끼는 시간이었다.

‘나는 포도나무요 너희는 가지라 그가 내 안에 내가 그 안에 거하면 사람이 열매를 많이 맺나니 나를 떠나서는 너희가 아무것도 할 수 없음이라(요 15:5)’는 말씀은 교사이기 이전에 예수 그리스도를 영접하고 구원의 길을 걷는 나에게 큰 도전이며, 핵심이다. 말씀은 나 자신부터 예수님과 바른 관계를 맺고 있을 때, 예수님과 내가 서로 안에 거할 때, 열매는 저절로 맺힌다고 한다. 교사의 경우도 예외는 아니다. 누구나 교사의 역할과 책임을 맡게 되면 뭔가 가르쳐야 한다는 열정과 의무감을 갖게 된다. 자칫 이것이 하나님의 뜻을 본의 아니게 가로막는 요소가 되어 자기만족 안에서 하나님의 사역을 감당하게 되는 일들이 종종 발생하게 된다. 이는 교사가 쉽게 빠질 수 있는 오류이고, 나도 이와 같은 실수와 절망 속에서 그 원리를 배웠다. 잘 구성된 프로그램의 겉모습은 같을 수 있으나 그 실행 프로그램의 동기의 주체와 인도하는 주체가 사람일 때의 열매와 결과, 그리고 성령님 일 때의 열매와 결과는 생명의 질적 차이를 가져올 만큼 중요하고 다르다. 이 말씀이 충격적인 것은 포도나무에서 가지가 떠나면 ‘아무것도’ 할 수 없다는 말씀은 열매를 맺는 방법과 원리를 동시에 설명하고 있다. 첫째로 교사가 개인적으로 맺어야 할 성령의 열매에 대한 원리와 방법, 둘째로 한 영혼이 예수 그리스도를 믿는 사람들을 통해 어떠한 원리와 방법으로 하나님의 품으로 돌아오게 되는지, 하나님이 원하시는 방법이 어떠한 것인지에 대한 해답을 주고 있다.

아이들이 내 눈 앞에서 예수님을 영접하는 것 보다 더 귀한 것은 하나님이 원하시는 가

장 좋은 때에 예수님을 영접하고¹⁾ 살아계신 하나님과 동행하기를 기뻐하며, 좁은 길일지라도 선택할 수 있는 사람으로 성장하는 것이다.²⁾ 그렇다면 내가 교사로서 할 수 있는 일은 하나님이 원하시는 때를 알고 적절하게 아이들을 섬기는 것이다. 그 이상도 그 이하도 나의 역할과 영역이 아닐 수도 있다는 결론이 나온다.³⁾

이러한 이유로 교사인 나는 모임에 대한 아이디어를 얻기 이전에 나에게서 하나님의 사랑과 뜻이 넘쳐흘러 복음을 전하지 않고는 견딜 수 없을 만큼(고전 9:16)의 큰 힘과 동기가 생겨나는 일에 집중했다. 왜냐하면 교회는 새로운 삶과 생명을 만날 수 있도록 문을 열어주는 곳이므로 하나님께서는 반드시 하나님의 사랑이 필요한 아이들을 하나님의 사랑을 맞보아 아는 교사(시 34:8)에게 붙이실 것이기 때문이다. 나는 우리 반 아이들 인생의 한 대목에서 만난 교회학교의 교사로서 어떠한 프로그램과 가르침의 방법을 사용하는 것을 선택하기 보다는 내가 감당하고, 해야 하고, 할 수 있는 일들을 시기적절하게 해 나가고자 노력했다.

4. ‘차려진 밥상’에 대한 반성적 생각

뭔가를 실행할 수 있도록 기반이 되어준 교회와 우리 반 세 명의 아이들, 그리고 교사인 나의 정체성이 바로 ‘차려진 밥상’이다. 만약 우리 반의 시작부터 끝까지의 여정가운데 가장 큰 은혜를 꼽으라고 한다면 나는 주저 없이 이 ‘차려진 밥상’이라고 말할 것이다. 이 가운데 생각해 보아야 할 영역은 ‘우리 반 모임’을 구성하는 아이들에 대한 것이다.

교회에 처음 오는 친구들을 함께 섬길 수 있는 기존 세 명의 아이들은 그 존재만으로도 나에게 든든한 지원군이다. 이들을 통한 ‘우리 반 모임’의 기반형성은 건물의 기초공사와 마찬가지로 그 위에 세워질 건물보다 많은 수고와 시간을 요구한다. 그리고 예상할 수 있는 결과는 든든한 기초 위에 세워지는 건물은 보다 쉽고 안정적으로 지어질 것이라는 사실이다. 따라서 모퉁이 돌 되신 예수님 위에 각자가 교회로 세워진 이 시기는 추후에 올 다른 어떤 시간과도 바꿀 수 없는 가치를 지니고 있다.

반면 처음 오는 아이들이 교회에 정착하지 못하는 것에 대해서 고민과 조치가 필요했다. 예수님을 구주로 영접하는 사건은 아이들 각자에게 인생의 터닝 포인트가 된다. 그 이유는 살아있는 새 생명의 내재(內在)와 그로 인한 세계관의 변화 때문이다. 나도 청소년기를 지냈다. 나는 그 시기에 진로를 결정하는데 혼란을 겪었고, 나의 정체성에 대한 인식이 불분명한 상태였다. 이로 인해 미래를 계획하는 일이나, 꿈에 도전하는 일들은 늘 막연한 숙제처럼 떠안고 지내왔다. 나는 ‘모든 사람의 인생은 그런 것이려니’하며 인생에 있어 핵심적인 궁금증에 대해 고민해 보고자 시도하지 않았다. 왜냐하면 기독교에서 말하는 참 행복과

1) 전 3:11 하나님의 때와 영원을 사모하는 마음을 주심, 그리고 그 시종을 사람이 측량할 수 없음을 말씀 하신다: 내가 원하는 때가 아닌 하나님이 원하시는 때를 예의주시하는 교사의 통찰과 기다리는 인내의 수고가 필요하다.

2) 막 8:34 무리와 제자들을 불러 이르시되 누구든지 나를 따라오려거든 자기를 부인하고 자기 십자가를 지고 나를 따를 것 이니라: 이 말씀은 무리와 제자들에게 선택권이 있음을 보여준다. 자기를 부인하고 자기 십자가를 지는 길은 좁은 문(마 7:13-14)으로 들어가는 길이지만 이 길을 선택할 때 예수님의 쉬운 명예와 가벼운 짐을 메고 마음에 쉼을 얻으며 구원의 길을 걷게 된다(마 11:29-30).

3) 갈 6:4 각각 자기의 일을 살피라는 권고 혹은 명령이다. 교회의 질서 안에서 서로 짐을 져야 하는 영역이 있지만 때로는 교회학교 담임교사의 권위와 책임 안에서 나눌 수 없는 짐도 존재한다.

평안, 사람의 근원, 존재목적, 그리고 죽음 이 후에 대한 것을 접해 본 경험이 없었기 때문이다. 나는 성인이 되어서 교회에 출석한지 7년 만에 예수님을 영접했다. 즉 어느 누구도 나에게 예수님을 소개해 주지 않았고 나의 중.고등학교 시절은 예수님을 모르는 채로 지나갔다.

그러나 중.고등학교 시기는 자신의 존재와 근원, 미래에 대한 두려움, 사회의 정의 등에 관심을 갖는 시간이므로 예수님을 영접할 수 있는 기회가 될 수 있다는 점에서 중요하다. James Fowler는 청소년기를 종합적-인습적(Synthetic-Conventional) 신앙의 단계로 구분하고 이 단계에서 가장 중요한 과제는 자아정체감(self-identity)으로서 '나는 누구인가'에 대한 해답을 찾는 것으로 보았다(최태진, 2012). 특히 오늘날과 같이 진리가 없다고 주장하는 포스트모던 시대의 청소년들이 깊고 견고한 하나님과의 관계를 맺는 것은 대단히 중요한 과제이다(김미경, 2011). 그런데 초기 우리 반의 관심이 예수님과 관계에 대한 개인적인 성장이 중점이다 보니, 교회에 처음 오는 아이들이 느낄 수 있는 낯설음이나 부자연스러움에 대한 배려가 없었다. 돌아보니 그 아이들은 교회의 존재목적에 대한 의구심을 갖게 되었을지도 모른다. 왜냐하면, 교회라는 공동체에 와서 소속감을 갖게 되고, 지속적으로 오고 싶은 생각보다, 종교적인 분위기에 맞추어야 할 것 같은 느낌이 거부감과 압박감으로 다가왔을 것이기 때문이다.

교회에 처음 온 아이들이 2008년 '어린이 여름성경통독학교'에 참여하여 교회와 신앙에 대한 관심을 가지고, 교사인 나에게 친밀감과 안정감을 갖기 시작했다. 나는 아이들의 영혼에 대한 사랑은 있었지만 개개인을 위한 관심과 기도가 부족해 우리 반 전체를 제대로 돌보지 못했다. 혹시라도 내가 가진 열정과 눈빛으로 작은 관심이 전달되었을지는 모르나, 하나님의 사랑과 계획을 나누기에는 역부족이었던 것 같다. 그 후 꾸준히 예배에 참석하는 세 명이 외에 간헐적으로 예배에 참석하는 아이들이 여섯 명 정도 있었지만, 약 4년간 예수님을 영접하거나 교회와 신앙에 대해 호기심을 갖는 아이들이 전혀 없었다는 사실은 나로 하여금 다른 통로를 마련하여 복음을 접할 수 있도록 도와주어야 한다는 절박함을 느끼게 했다. 그러나 복음을 제시하는 단계에 있어서는 신중을 기해야 했다. 이전과 같이 찾아온 아이들을 도로 되돌려 보내는 일이 없어야 하기 때문이다. 이에 나는 새로 온 아이들이 즐겁게 참여하여 교회 공동체에 소속감을 가지고 예수 그리스도를 영접하며, 하나님을 알아가는 삶을 누릴 수 있도록 도울 수 있는 '우리 반 모임'에 대한 단계적인 실행의 첫 발을 내딛었다.

Ⅲ. 연구 방법

1. 무엇이 실행연구(Action Research)인가? 아니, 왜 실행연구인가?

Reason과 Bradbury(2001: 1)는 『실행연구 핸드북』의 서문에서 실행연구를 다음과 같이 정의했다.

실행연구란 우리가 역사의 현시점에서 발현하고 있다고 믿는 참여적 세계관을 기반으로 하여, 인간에게 가치있는 목적을 추구하는데 필요한 실천적 지식을 획득해가는 참여적이고 민주적인 과정이다.

그들은 이러한 입장에서 실행연구의 특징을 네 가지로 정리했다.

첫째, 실행연구는 사람들의 매일 매일의 일상사에 유용한 실천적 지식을 산출하는 것을 중요한 목적으로 한다.

둘째, 실행연구는 실천적인 결과를 달성하려고 할 뿐만 아니라 새로운 형태의 이해를 창출하려고 한다. 이런 점에서 행위없는 이론이 의미없는 것처럼 성찰과 이해없는 행위는 맹목적이다.

셋째, 실행연구는 전문적인 연구자 뿐만 아니라 연구대상이 되는 모든 사람과 함께 그들을 위해 그들에 의해서 수행될 때 비로소 의미있는 연구가 되므로 참여적 연구의 성격을 가진다.

넷째, 실행연구는 매일의 경험에서 출발하고 체험적 지식의 성장에 관심을 갖기 때문에 탐구의 결과뿐만 아니라 탐구의 과정 그 자체가 매우 중요하다. 이런 점에서 실행연구에서 얻는 지식은 완결된 명사형(knowledge)이 아니라 끊임없이 형성되어가는 동사형(knowing)이다(이용숙 외, 2005, 재인용).

대부분의 실행연구는 계획-실행-관찰-반성의 사이클을 핵심적인 틀로 사용한다(Kemmis, S. and McTaggart, R., 2000). 실행연구는 객관성이나 이론정립보다 실행의 개선에 관심을 가지며 반성적 실천의 자기순환과정을 강조한다는 점에서 교육현장 뿐만 아니라 실천분야에 종사하는 모든 사람들에게 적합한 연구방식⁴⁾이라고 할 수 있다. 즉, 실행연구는 자신 삶의 실천 속에서 계획과 실행에 대해 탐색하고 반성적으로 사고하면서 평가하는 서술을 하기 때문에 자율 순환적 · 내부 해석적 성격의 과정지향 탐구 패러다임이면서 동시에 개선적 · 비판적 성격의 결과도출 탐구 패러다임이라고도 볼 수 있다.

2. 기독교 세계관으로 조명한 실행연구

위에서 살펴본 실행연구의 정의를 기독교 세계관으로 조명하면 다음과 같다.

기독교실행연구란 우리⁵⁾가 하나님의 계획으로 역사의 현시점에 존재하고 있다고 믿는 기독교 세계관과 참여적 세계관⁶⁾을 기반으로 하여, 인간의 가치있는 목적⁷⁾을 추구하는데 필요한 실천적 지식을 획득해가는 도구로 사용할 수 있도록 허락된⁸⁾연구방법이다.

이러한 정의에서 도출할 수 있는 기독교실행연구의 성경적 특징은 다음과 같다.

첫째, 매일 매일의 삶에서 이루어지는 실행과 관찰 그리고 이에 대한 반성적 사고를 통

4) 이용숙 외 (2005). 이 책은 Reason과 Bradbury 이 외에 많은 학자들의 정의와 분류를 설명하고 있으나, 본 고에서는 본 연구를 가장 잘 설명하고 있는 Reason과 Bradbury의 정의를 받아들이고자 한다.

5) 롬 6:4-5 예수 그리스도의 죽으심과 함하여 장사되고 새 생명가운데 행하도록 살리심을 받은 모든 그리스도인을 말한다.

6) 고전 3:9 하나님의 동역자로서 세계에 참여하는 것을 의미한다.

7) 사 43:7 '내가 내 영광을 위하여 창조한 자'를 말씀하신다. 그 영광이란, 엠 4:13 그리스도의 장성한 분량에 이르는 모든 그리스도인 각 개인의 목적, 사 58:12 세계를 향한 사명의 의미로 회복시키는 자의 목적을 의미한다.

8) 역상 29:10-13 창세 이후 발견된 모든 연구방법의 주인이 하나님이며, 롬 11:36 하나님께서 연구의 모든 시작과 과정의 근원과 마침이심을 의미한다.

하여 실천적 지식을 산출하고 내면화한다. 이는 연구자의 내면화 된 실천적 지식이 개인과 사회적 관계 속에서 영향력을 발휘하고⁹⁾, 반성적 사고를 통해 산출되는 결과물이 세상을 변화시킬 수 있는 작은 기폭제의 역할을 할 수 있음을 의미한다¹⁰⁾.

둘째, 기독교 세계관과 참여적 세계관의 반성적 사고는 하나님의 마음에 대한 묵상을 기초로 한다. 이러한 과정에서 연구자는 예수 그리스도를 더욱 의지하며 헌신된 삶으로 향하게 되며¹¹⁾ 계획과 실행 및 관찰과 반성의 순환적 과정 속에서 겸손함을 배우게 된다. 즉 연구자가 계획하고 실행하고 반성하지만 항상 그 과정과 결과가 완전할 수 없음을 배우고 끝까지 하나님을 의식하는 마음을 알아가는 것이다¹²⁾.

셋째, 예수 그리스도께 헌신하는 겸손한 연구자의 태도는 삶으로 나타나 교회 공동체의 지체에게 자극과 동기가 될 수 있다. 모든 공동체는 서로 연결되어 영향을 주고 받는 유기체이며, 함께 그리스도의 몸으로 지어져 가기 때문이다(고전 13:27).

넷째, 연구 과정 속에서 개인의 구원을 이루어나간다(빌 2:12). 실행연구라는 틀은 하나님이 공급하신 연구방법의 하나로서 이는 하나님을 더 사랑하고, 알아가게 되는 도구이며, 실행연구의 결과물 자체가 목적이 될 수 없다. 연구자는 반복되는 계획과 실행 및 관찰과 반성의 과정에 자신의 인격을 담게 되며 하나님의 손길 안에서 다루어짐을 경험하게 된다. 이를 통해 연구자는 하나님을 더욱 바라보게 되고, 그 뜻 안에서 깊어지는 과정을 살아가게 되는 것이다.

다섯째, 기독교실행연구는 실행과정과 연구방법 모든 면에서 기독교적일 것을 요구한다. 기독교적으로 조명된 연구방법이라 하더라도 이를 방법으로만 의식하면 자칫 실행과정의 흐름에 대해 간과하는 요소가 생겨나 자칫 이원론적인 연구방법이 될 위험이 있기 때문이다.

기독교적으로 조명한 실행연구의 특징을 살펴보면 연구방법 자체에 대한 설명이 아님을 알 수 있다. 그 이유는 각 그리스도인이 교회요, 하나님의 성전인 것처럼, 기독교 연구자 자체가 실행연구의 특징을 옷 입듯이 입기 때문이다. 즉, 사람이 하나님의 목적과 계획을 이루어나가는 ‘방법’이기 때문이다(리로이 아임스, 2013).

따라서 기독교실행연구는 ‘연구를 위한 연구’가 될 수 없다. 위의 정의와 특징에서 알 수 있듯이 계획-실행-관찰-반성, 그리고 재계획의 사이클은 하나님과의 관계 안에서 성령의 조명으로만 해석된다. 그러나 기독교적인 성령의 조명이 ‘완전하신 성령님의 조명력’을 의미하지는 않는다. 연구 안에서 진정한 의미의 기독교적 성령의 조명이란 ‘연구자가 성령으로 조명하려고 노력하는 과정에 있는가? 그것으로 씨름하는 과정에 있는가?’라는 질문의 의미에 더욱 가깝다. 이러한 질문을 스스로에게 던지는 교사나 연구자는 점점 성령의 조명을 온전히 이루어나가는 그리스도인으로 성장할 가능성이 높으며, 실행연구의 질적 수준도 상당한 단계에 이르게 될 확률이 높다. 하나님께서는 하나님 없이 결코 완전할 수 없는 인생들의 훌륭한 결과물 보다 이러한 과정 자체에서 우리가 성장하는 것을 기뻐하시며 그 시간들을 허락하신다. 인생들은 넘어지고 깨지는 과정 가운데 하나님께서 사용하실 수 있는 그릇들로 만들어 질 뿐만 아니라, 하나님께서 인간에게 목적하시는 것, 곧 하나님을 영화롭게 하는 방법을 배워간다. 그러므로 그리스도인 교사는 실수와 시행착오의 과정을 믿음으로

9) 마 13:33 천국에 대한 누룩 비유로 기독교사와 연구자의 선한 영향력을 설명한다.

10) 롬 12:1 거룩한 산 제물을 드리는 것이 현세대가 드릴 영적예배임을 생각할 때, 이에 적절한 연구방법이다.

11) 엡 2:10 하나님 안에서 예비 된 계획들이 실행되는 삶이다.

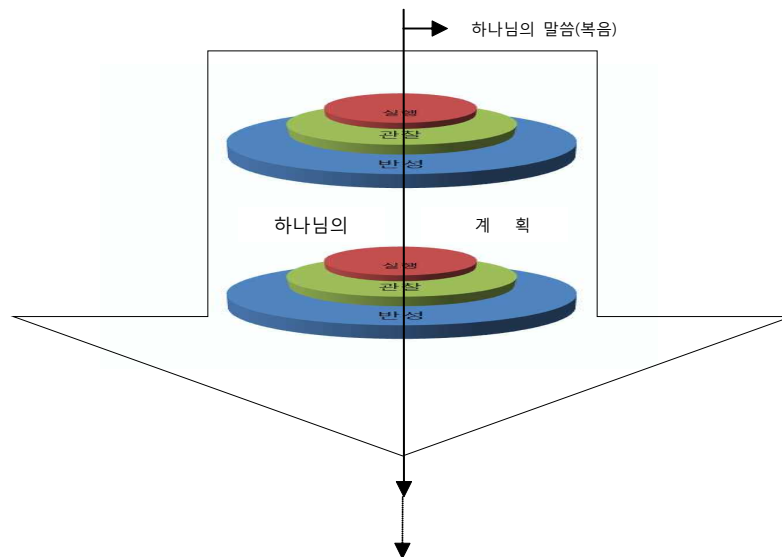
12) 빌 3:12-14 이미 얻은 것도 아니고 온전히 이룬 것도 아니라는 고백은 항상 연구자 위에 하나님이 계심을 인정하며 배우는 자세에서 나온다.

한 걸음씩 내딛어 기독교실행연구를 설계하고 시도해 볼 필요가 있다.

3. 기독교실행연구 설계

1) 기독교실행연구 모형

‘우리 반 모임’에 적용한 기독교실행연구 모형은 다음과 같다[그림 1].



[그림 1] 기독교실행연구 모형

첫째, ‘하나님의 말씀’은 하나님의 계획안에서 실행되는 과정의 중심축이다. 이는 실행과정과 연구의 목적과 방향을 가리키는 나침반과 같다.

둘째, ‘하나님의 계획’은 실행초기에 교사의 ‘계획’의 기초이다. 즉 교사는 성령님의 대리 계획자이다. 이는 일반실행연구와 달리 계획의 주체가 성령님이심을 말한다. 계획은 실행시기와 과정, 사역의 범위 그리고 교사와 아이들의 삶의 맥락이 포괄되어 이루어지므로 하나님의 계획에 대하여 교사 및 연구자가 민감하게 반응할 수 있는 열린 태도가 요구된다.

셋째, ‘점진 화살표’는 하나님의 말씀을 중심으로 진행될 실행들과 반드시 이루어져야 하는 실행들을 의미한다.

넷째, ‘화살표의 방향이 아래로 향하는 것’은 여러 가지의 깊어짐을 의미한다. 즉 하나님의 말씀과 계획의 깊이, 연구자(교사) 및 연구 참여자(모임 구성원)와 하나님과 관계의 깊이, 실행과정의 깊이, 연구의 깊이를 의미한다.

따라서 기독교실행연구는 하나님의 말씀을 중심으로 하나님의 계획안에서 ‘계획-실행-관찰-반성’이 이루어진다. 그러나 이는 단선적으로 나열 할 수 없는 개념인데 그 이유는 첫째, 기독교실행연구 각 단계가 반성적 숙의(熟議)¹³⁾의 과정을 거치며, 계획보다 실행, 실행보다

13) swab은 “교육과정 분야가 죽어가고 있다. 현재의 원리와 방법으로는 교육과정 분야의 작업을 계속할 수 없고, 교육의 발전에도 도움을 줄 수 없다.”고 말하며, 교육에 있어서 숙의의 중요성과 필요성을 주장했는데, 이는 기독교 교육에서도 예외가 아니다.

관찰, 관찰보다 반성에서 더 넓고 깊은 반성적 사고와 묵상이 필요하기 때문이다. 둘째, 기독교실행연구는 실행의 현상들과 눈에 보이지 않는 영적인 세계를 함께 다루고 있기 때문에 모든 과정을 성령님께 맡긴다는 전제가 있기 때문이다. 예를 들면, 계획을 하고 왔다가 그 모든 것을 멈추거나 계획을 수정해야 하는 상황, 실행 중에 반성적 사고과정에 의해 실행의 변경이 일어나는 경우, 실행과정 가운데 가장 큰 변수인 아이들의 특수성과 맥락 등이 주요한 이유가 될 수 있다. 그러므로 기독교실행연구에서 교사 및 연구자에게는 계획한 것을 유능하게 실행하는 능력도 중요하지만 총체적인 맥락을 이해하고 효과적으로 교육전략을 조절·활용할 수 있는 능력이 더 중요하다.

2) 자료수집과 자료분석

본 연구의 ‘우리 반 모임’은 실행연구를 위해 계획된 모임이 아니며, 2012년 2월부터 2013년 8월까지의 ‘우리 반 모임’ 이야기를 기독교실행연구의 형식으로 분석한 결과물이다. 자료는 모임의 목적에 따른 계획, 실행과 관찰 전반에 걸쳐 반성적으로 사고하고 기록한 교사 개인의 저널을 중심으로 이루어졌다. 저널에는 참석인원 및 활동과 당일의 특이사항과 의미를 기술하고 아이들의 질문과 반응을 기록했다. 또한 이에 대한 적절한 판단을 내리기 위해 나와 아이들의 삶의 맥락을 관찰했으며, 선행 연구물을 활용했다.

‘우리 반 모임’의 계획-실행-관찰-반성과 재계획에 대한 특성은 다음과 같다.

계획 : 하나님의 마음 즉, 말씀과 계획에 기초하여 단기간에 아이들에게 복음을 전하고 아이들의 삶을 변화시키는데 집중하기보다 영적 어머니로서 아이들을 기르는 마음으로 모임을 계획한다.

실행과 관찰 : 각 모임의 특성과 구성원을 이해하고, 활동을 실행하며, 그 안에서 일어난 아이들의 반응과 태도를 관찰한다.

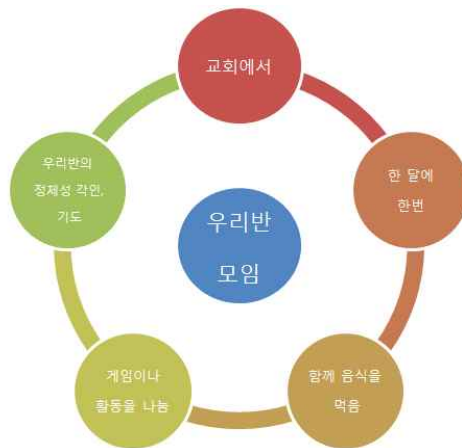
반성 : 각 모임의 내용을 분석·정리하여 하나님의 계획 가운데 ‘어떤 시간이 되었는지’ 의미를 탐색하고 이를 다음 모임 계획 시 적절히 반영한다.

Ⅲ. ‘우리 반 모임’의 실행과정

‘우리 반 모임’ 실행의 배경이 차려진 밥상에 대한 이야기라면 첫 번째 · 두 번째 · 세 번째 실행은 그 밥상에 손가락을 얹어놓은 이야기이다.

2012년 1월 하나님께서는 뭔가 시작해야 한다는 마음은 주셨지만 무엇을 어떻게 해야 할지는 막막한 상태였다. 나는 교회에서 정해진 공과시간에 맞추어 아이들을 만나고 가르치면 내 역할은 그만이었다. 이러한 나의 태도에 아이들은 익숙해져 있었다. 그러던 어느 날 교사로서 내 자신을 바라보니 아이들에게 관심을 두지 않았던 것이 아이들에게 미안했다. 나는 피자라도 사주어야겠다는 가벼운 마음으로 교회 근처의 피자 가게에서 첫 모임을 갖았다. 그 동안 교회 학교에 왔다가 바람처럼 사라졌던 아이들에게도 연락을 했다. 긴장되는 마음으로 첫 모임을 시작해보니 하나님께서 나에게 주신 ‘장’을 펼치라는 마음은 하나님의 명령이 아닌 하나님께로의 초대였다! 3년 가까이 연락 한 번 하지 않은 교사의 초청에 9명의 아이들이 참여한 것이다. 이 날, 나는 하나님께도 아이들에게도 순전히 감사한 마음뿐이

었고, 아이들의 순수한 눈망울을 보니 적어도 한 달에 한 번은 아이들을 만나야겠다고 생각했다. 또한 내가 교사로서 아이들이 서로 만날 수 있는 정기적이고 장기적인 교회 공동체 내 모임을 꾸준히 지켜나가는 것이 바람직하다는 확신도 갖게 되었다. 이에 나는 매달 ‘장’을 펼쳐주어 예배 이 외에 우리 반이 모일 수 있도록 하고 아이들을 중심으로 관계전도가 이루어지는 방안을 구상했다. 즉, 세 명의 아이들이 친구들을 자연스럽게 교회에 초대하는 형태가 가장 바람직할 것이라고 생각한 것이다. 나는 모임의 초기에는 교사인 내가 주도하는 듯 보이지만 점점 실제적인 섬김과 세움의 역할을 기존 세 명의 아이들이 담당하면서 우리 반 전체가 조화롭게 성장해 갈 것이라는 기대감을 가지고 있었다. 이에 ‘우리 반 모임’에 대한 다섯 가지 원칙을 정했다[그림 2].



[그림 2] ‘우리 반 모임’의 원칙

원칙 1 : 교회에서 모임 갖기

이는 처음 교회에 오는 아이들에게 공간적인 친숙함을 자연스럽게 제공하고, 말씀을 듣기 위해 회당에 모였던 유대인들처럼 교회를 중심으로 모이는 가르침을 실행하기 위해서이다(히 10:25). 복음을 가지고 세상 속으로 들어가는 방법도 사용할 수 있지만, 아이들이 스스로 ‘우리 반 모임’에 참여하는 동기를 분명하게 인식해 나가도록 하기 위해 교회에 오도록 하는 것이 더 적절하다고 판단했다.

원칙 2 : 한 달에 한 번 정기적으로 만나기

요즘 아이들은 꾸준한 것도 없고 일관적인 것도 없는 불신의 세상 속에서 살아가고 있다. 이 세상의 풍조 자체가 쉽게 약속을 깨거나 지키지 못 할 약속을 하는 것이 이상할 것 없는 세대라는 말이다. 교회에서 ‘한 달에 한 번’의 약속이 변함없이 지켜지는 것은 현 시대의 아이들과 신뢰를 형성할 수 있는 유일한 마음과 방법이다. 장기적으로 볼 때, 한 달에 한 번 정기적으로 아이들을 만나는 것은 아이들에게 교회의 좋은 영향력을 주며 관계형성과 안정감 등 기본적인 사회적 소속감을 공급하는 중요한 기초이다.

원칙 3 : 음식 먹기

내 물질을 사용하여 아이들을 대접하는 것은 단순히 먹을 것을 공급하는 차원을 넘어 나의 마음을 주는 행동이다. 아이들은 자신에게 음식을 사주고 함께 먹는 사람에게 마음을 연다. 아이들의 마음이 열렸을 때 비로소 진실한 대화를 할 수 있고, 복음도 전할 수 있다.

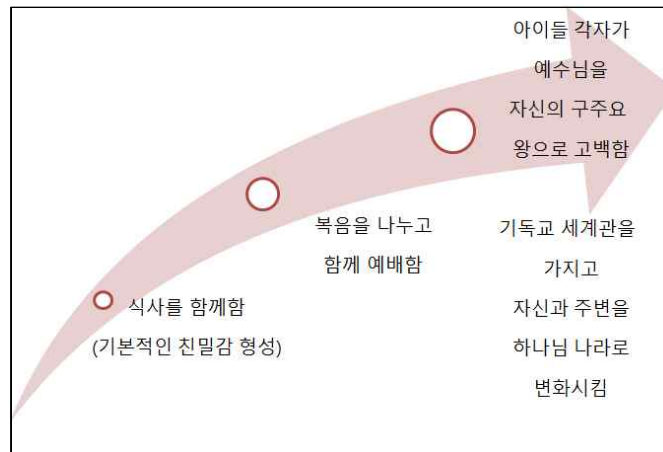
원칙 4 : 의미있는 게임과 활동하기

이는 소속감과 관계형성을 돕는다. 아이들이 서로 모르는 사이일 때는 낯설고 부담스러운 감정을 가지게 되어 전체적인 분위기도 어색해지는 경향이 있다. 그러나 의미있는 게임과 활동을 하다보면 서로에 대해 조금씩 알아가게 되고 자연스러운 웃음과 접촉이 유발되어 어느새 친밀감과 안정감을 느끼게 된다. 때로는 이 시간을 통해 삶에 관하여 생각해볼 수 있는 질문들을 제공하는 활동은 바쁜 학교의 일상에서 갖지 못했던 여유와 생각의 깊이를 경험할 수 있도록 해주어 ‘우리 반 모임’을 더욱 의미있게 하며 추후에 복음을 쉽게 이해할 수 있는 통로가 될 수 있다.

원칙 5 : 정체성 각인하기

나는 우리 반에 붙이시는 아이들에 대해 ‘하나님께서 이 아이를 택하셨다’는 믿음을 가지고 있다. 나는 이러한 믿음을 근거로 다시 안 올 수도 있는 가능성을 항상 가지고 있는 새로 온 아이에게 ‘하나님께서 너를 부르셨다. 택하셨다.’라는 정체성을 심어준다. 정체성은 ‘나는 누구인가’에 대한 각자의 대답이다. 하나님께서는 자신을 ‘스스로 있는 자’라고 소개하신다(출 3:14). 이는 하나님의 존재(창조자)와 능력(전능하신 통치자)을 모두 설명하는 말이다. 아이들에게도 ‘나는 누구인가’라는 질문과 그에 대한 대답이 필요하다. 교회에 처음 온 아이가 ‘하나님께서 부르셔서’ 자신이 교회에 오게 되었음을 믿는다면, ‘나를 부른 자’에 대한 호기심이 생길 것이다. 이 호기심은 궁극적으로 하나님을 향한 갈망과 연결되어 예수 그리스도를 영접할 수 있는 실마리가 된다¹⁴⁾. 그리고 나는 ‘너는 우리 반’이라는 정체성도 함께 심어준다. 이는 꾸준히 출석하지 않는 경향을 보이는 새로 온 아이가 언제든지 ‘우리 반 모임’이나 교회의 예배에 올 수 있도록 문을 열어주는 것이기 때문이다. 이러한 원칙으로 ‘우리 반 모임’을 통해 아이들이 궁극적으로 나아가야 하는 목적과 방향은 다음과 같다[그림 3].

14) 고전 (3:7-9) 내가 아이들에게 하나님이 택하셨다는 정체성을 각인해 주어도 아이가 필연적으로 우리 반과 교회의 공동체에 소속될 것이라는 보장은 없다. 심고 물을 주는 교사의 역할과 수고가 있지만 오직 자라게 하시는 이는 하나님뿐이시다. 최선을 다해 하나님의 동역자로서 내가 할 수 있는 일들을 하고 하나님이 하실 일들을 기대 할 때, 반의 규모를 키워보려는 막연한 욕심으로부터 벗어나 순수한 마음으로 아이들을 대하고 사역을 해 나갈 수 있다.



[그림 3] ‘우리 반 모임’의 목적과 방향

실행과정 이야기를 서술하기 전에 첫 번째 실행(2012. 2 - 2013. 2), 두 번째 실행(2013. 3- 2013. 3), 세 번째 실행(2013. 6- 2013. 8)과정을 표로 나타내면 다음과 같다 <표 1>.

실행명	기 간	기 독 실 행 연 구 사 이 클				참여 인원	전체 인원
		계 획	실 행	관 찰	반 성 과 재 계 획		
첫 번째 실행 (실행특성에 따른 기간분류)	2012 년 2월 - 2012 년 5월	음식을 나누고 함께할 수 있는 활동을 진행한다.	음식을 나눈 후 정리를 위한 게임, 율놀이, 등의 활동을 진행했다. 서로 간에 자연스러운 대화가 오갔다.	교회공간과 모임의 분위기에 익숙해지고 있었다. 부담감 없이 모임에 참여하고, 친구들을 데리고 왔다.	첫 실행이니 만큼 최소한의 것을 계획하여 역동을 위한 여백을 마련하고자 한 의도가 잘 이루어졌다. 그러나 한편으로 구경꾼 같은 생각을 품었기에 생각보다 아이들이 많이 나타나자, 당황하며 반을 어떻게 이끌어야 할지 알지 못했던 점도 있다. 재계획 : 이에 상황은 성령님께 맡기 되, 교사인 내가 구경꾼 같은 마음을 가져서는 안 되겠다고 생각했다. 매달 교회에서 ‘우리 반 모임’이 있음을 전했지만, 예배에 오라는 말은 하지 않았다. 우선 내가 아이들을 진심으로 대하고 나누는 것이 중요한 것 같았다.	2월 -9명 3월 -10명 4월 -9명 5월 -14명 참여	2월 12명 에서 5월 19명으로 증가
	2012 년 6월 - 2012 년 8월	친구와 교회에 관심을 갖는 활동을 하고 함께 음식을 나눈다.	교사의 편지와 친구들의 롤링페이퍼가 담긴 책을 생일을 맞이한 아이에게 선물한다. 음식을 나눈 후 간단한 게임으로 모임을 마친다.	아이들은 책 앞 장에 축복의 말, 장점, 칭찬하는 말 등을 적어 생일을 맞이한 친구에게 주었다. 어색하고 쑥스러워하면 서로 사뭇 진지한 모임이 이루어졌다.	넉 달간의 모임이 지나고, 교회가 무엇을 하는 곳인지 어렵게나마 기대를 갖고 있는 아이들에게 예수님의 이름으로 축복하고, 격려하는 일이 얼마나 서로에게 힘이 되는지를 경험시켜주고 싶었다. 특히 아이들의 생일에는 책에 편지를 써서 선물을 했다. 그 책 다음에 읽으면 좋은 책들을 선정해서 모임을 진행했다. 주는 아이들과 받는 아이들 모두 친구의 장점과 힘이 될 말들을 떠올리며 활동을 즐겼다. 재계획 : 이 과정에서 이루어진 교회와 친구에 대한 친숙함을 토대로 조금 더 깊은 주제와 대화가 필요하다고 느꼈다.	6월 -8명 7월 -14명 8월 -19명 참여	6월 19명 에서 8월 20명으로 증가

	2012 년 9월 - 2013 년 2월	삶, 세계관, 감사, 예수님에 관한 활동 또는 대화를 나눈 후 음식을 나눈다.	찬양으로 모임의 문을 열고 책과 그림을 매개로 주제에 관한 이야기를 나눈 후, 함께 음식을 나누었다.	아이들은 찬양도 좋아하고, 기도하자는 말에도 큰 거부감이 없었다. 재영이는 섬세한 관찰력과 활동에 대한 열의를 보여주었다.	예수님을 믿는 것을 넘어서서 그 마 음으로 세상을 바라보는 기독교 세계 관에 대해서는 아이들이 어려워하는 것 같았다. 그러나 반 모임 안에서 활동을 할 때 학교에서 칭찬을 받지 못하는 아이들 이 작은 격려에도 자신의 존재에 대한 자긍심을 가지게 되는 것을 보면서 교 회의 역할을 다시금 생각하게 되었다. 아이들은 학교와는 뭔가 다른 문화에 대한 호기심과 하나님의 존재를 인식 하는 공동체에 대한 작은 경외감이 있 는 것 같았다. 재계획 : 아이들의 질문과 호기심 어 린 눈빛을 보면서 복음을 제시하는 실 행과정을 준비했다.	9월 -6명 10월 -10명 11월 -9명 12월 -12명 1월 -8명 2월 -14명	9월 20명 에서 2013 년 2월 25명 으로 증가
두 번째 실행	2013 년 3월 - 2013 년 5월	기존의 '우리 반 모임'과 병행하여복 음제시의 기초를 마련하기 위한 두 가지 계획을 3월 첫 주 모임의 결과에 따라 진행한다.	3월 첫째 주 모임 :말씀선포와 모임서약 3월 둘째 주 모임 :실행 못 함. 4월 모임: 복음을 나눔 5월 모임: 삼겹살파티	복음선포와 청 소년기의 사고 특성, 총체적인 모임 분위기의 변화로 모임에 참여하는 아이 들의 숫자가 대 폭 줄어들었다. 그러나 4월 모 임에 참여한 세 명의 아이들이 복음을 받아들 였음을 표현하 였다.	두 번째 실행은 첫 번째 실행에서 세 번째 실행으로 넘어가는 과도기적 특성을 가지고 있다. 즉 복음선포와 청소년기의 사고특성, 총체적인 모임 분위기의 변화로 인하여 모 임에 참여하는 아이들의 수는 줄었지만 세 명의 아이들에게 복음이 받아들여진 것으로 보아 우리 반의 궁극적인 목적을 향하여 가 는 발판의 역할을 했다고 생각한다. 재계획 : 나는 모임이 나아가는 방향 안에서 속도와 강약을 조절하고 아이들의 개별적인 특성과 상황을 고려하면서 유연하게 모임을 해나가야겠다는 초심을 다시 한 번 되새기게 되었다.	3월 -11명 4월 -4명 5월 -16명	25명 참여
세 번째 실행	2013 년 6월 -2013 년 8월	-일대일제 자양육성경 공부- 교재를 활용하여 첫 번째 주제로 예수님은 누구신가? 에 관한 복음을 나누고 함께 음식을 먹는다.	찬양, 퀴즈, 질문등 다양한 방식으로 아이들을 참여시켜 복음을 제시하였고 모임의 주제에 따라 도입/전개/ 마무리의 형식으로 진행했다.	소수 아이들이 복음을 받아들이고참 여도 및 관심도를 보여 주었다. 예수님과 바리새인의 대립에 관심을 보이며 죄없는 예수님의 죽음에 분노를 나타내기도 했다.	모임의 간격이 한 달 가량 되다보니, 지난 모임에서 들었던 말씀들을 연결 하는 작업이 필요함을 느꼈다. 또한 자신 안에서 궁금증이 생겨나는 것만큼 강한 동기는 없기 때문에 질문하는 아이들의 태도 와 질문하는 아이를 계속적으로 격려하는 것 이 중요하다고 생각했다. 재계획 : 준비한 말씀을 모두 전하지 못 할 때도 있고, 말씀 속에서 꼬리에 꼬 리를 물고 질문들이 오가기도 했다. 이 모든 과정에서 뭔가 해야만 하고, 전해야만 한다는 강박관념보다, 자유 롭게 운행하시는 성령 하나님께서 이 끌고 계심을 알 수 있었고, 다 전하지 못한 아쉬움보다, 모임 안에서 이루시 는 일들을 보는 기쁨이 더 컸다. 다양한 활동으로 계속 모임을 해 나가 야겠다고 생각했다.	6월 -8명 7월 -10명 8월 -6명	25명

〈표 1〉 첫 번째 · 두 번째 · 세 번째 실행과정

1. 첫 번째 실행 - 장을 펼쳐라!

1) 첫 번째 실행과의 대면

나는 우리 반 모임이 있는 전날 아이들과 개별적인 통화를 했다. 아이들과 직접 통화하

는 것은 아이의 상황과 이야기를 들을 수 있는 이점이 있다. 예를 들어, 아이가 ‘할아버지 생신이라서 반 모임이 오지 못할 것 같다’고 하면 대화는 자연스럽게 아이가 처한 맥락을 나눌 수 있는 방향으로 흘러갔다. 이러한 개별적인 통화를 아이는 관심의 표현으로 받아들였고, 나는 아이를 보다 잘 이해할 수 있는 통로로 활용할 수 있었다.

또한 모임 당일에 먹는 음식은 비싸지 않으면서 아이들과 편안하게 먹을 수 있는 것으로 준비했다. 간혹 아이들이 먹고 싶은 것을 말해주면 그것으로 정하기도 했다. 음식을 함께 나누는 것은 먹는 것 이상의 의미가 있었다. 식탁은 자연스러운 대화를 이끌어내기도 하고 서로 몰랐던 모습과 성품을 발견하게 되는 상황을 제공하기도 했다. 2012년 3월의 실행에서 현우라는 아이는 우리 반 아이들이 라면을 다 먹은 후에 내가 혼자 급하게 먹는 모습을 보고, 조용히 부엌으로 가서 작은 접시에 김치를 떠왔다. 그 아이의 평소 모습에서 상상할 수 없는 모습이었기 때문에 나는 작은 감동으로 인해서 행복했다.

주요활동은 계획한 것을 하기도 하고 즉석에서 활동과 방법을 함께 정해서 진행하기도 했다. 실행의 전반기에는 주로 소속감을 주는 활동으로 놀이에서 이기는 팀 혹은 지는 팀이 설거지를 직접 하거나, 음식을 만들고 치우는 활동을 진행하였다. 밥 먹으러 교회에 오는 아이들도 교회가 무엇을 하는 곳인지는 알고 있고, 그에 대한 기대감을 가지고 있기 때문에 잠재적으로 영원한 소망을 인식하고 있다. 이에 아이들이 ‘우리 반 모임’의 나아가는 방향을 감지 할 수 있도록 실행의 중·후반기에는 대화, 생일, 축복, 삶, 세계관과 감사 등에 대한 활동을 진행하였다.

2) 첫 번째 실행에 대한 반성

‘우리 반 모임’의 겉모습은 밥 먹는 모임이지만, 음식이나, 출석인원 등이 반성의 대상은 되지 않는다고 생각한다. 첫 번째 실행에 대한 반성은 본질적인 물음과 문제에 대한 것이었다.

먼저 전체적으로, 모임 초기에 정한 원칙에 따라 꾸준한 ‘우리 반 모임’을 진행한 점은 칭찬할 만하다. 솔직히 모임을 건너뛰고 싶은 달도 있었지만 한 달에 한 번의 모임을 갖는 것이 교사로서 최소한의 역할이라 생각하여 장을 펼치는 일만은 게을리 하지 않았다. 그러나 원래의 취지대로 세 명의 아이들이 ‘우리 반 모임’을 관계전도의 장으로 활용하도록 동기부여를 해 주지는 못했다. 그러나 세 명의 아이들은 개인적인 신앙생활을 충실히 해 나가고 있을 뿐만 아니라 다른 친구들의 영혼을 걱정하였다. 특히 이들 중에 성호는 친구들에게 주일 예배 초청을 잘하고 있었다. 나는 이들의 마음을 잘 헤아려 친구들의 영혼에 대해 깊은 사랑과 관심으로 중보 기도할 수 있도록 도울 뿐 아니라 친구들을 섬길 수 있는 기회를 제공해야겠다고 반성했다.

두 번째로, ‘우리 반 아이’라고 불리는 아이들이 3명에서 25명으로 늘어났다는 것이다. 누군가가 ‘교회 다니니?’, ‘너 어느 교회 다니니?’ 라고 묻는다면 이 아이는 ‘네, 한 번 가봤어요...’, ‘다니지는 않는데, S교회 가봤어요.’라고 대답할 것이다. 이러한 대화는 예수님을 영접할 수 있는 문이 된다. 아이들은 교회에 한 번 오고 안 올 수도 있다. 그러나 한 번 교회에 왔던 아이는 선수적인 은혜 속에서 오게 된 아이이기 때문에 인생의 어느 날에는 하나님 앞에 반드시 서게 될 것이다. 아직은 이 아이들이 예배에 참석하는 것을 꺼려하고, 예수님을 알지 못하지만 첫 번째 실행을 통해서 새 생명의 가능성을 갖게 된 것은 매우 바람직한 일이다.

또한 ‘우리 반 모임’의 출석인원과 전체인원을 살펴보면 재미있는 점을 발견할 수 있는데 전체인원은 꾸준히 상승하고 있는데 비해서 출석인원은 예측이 불가하다는 것이다. 이는 ‘우리 반 모임’의 특성을 대표적으로 나타낸다. 특이사항에서 볼 수 있듯이 아이들은 지나가다 밥 먹으러 오기도 했고, 친구 따라 한 번 와보는 등 부담 없이 ‘우리 반 모임’에 왔다. 게다가 매달 이 모임이 있다는 것을 알기 때문에 큰 부담을 갖지 않고 모임에 한 번 빠지게 되더라도 다음 모임에 별 미안함 없이 오며 다른 친구도 자연스럽게 데리고 왔다. 2-3달에 한 번 씩 얼굴을 비치는 아이들도 있었다. 그리고 친구가 교회 간다고 해서 아무 생각 없이 따라왔는데, ‘이 교회가 전에 왔던 그 교회’인 경우도 있었다. 아이들의 이러한 반응과 결과는 ‘우리 반 모임’의 첫 번째 실행의 가장 눈에 띄는 성과라고 생각한다. 물론 친구를 따라서 왔고, 그 시간에는 별로 할 일도 없고, 밥을 사준다고 하니까 왔을 수도 있다. 실제로 그랬다. 말하자면, ‘우리 반 모임’에 온 아이들은 본인이 이 교회의 모임에 왜 왔는지 모른다는 것이다! 그러나 믿음의 눈으로 보았을 때 불신자가 교회에 발걸음을 옮겨 왔다는 것은 엄청난 사건이다(눅 15:7).

세 번째로, 매달 한 번씩 있는 모임은 내가 속속들이 알 수 없는 아이들 인생의 어느 시점에 예수님을 영접하고 하나님 나라를 경험하는 기회로 활용될 수 있는 매개체로 자리 잡았다는 것이다. 즉, 평생 믿어야 할 예수님과 평생 알아도 알지 못할 하나님을 지식적으로 의무적으로 알아가는 것이 아닌, 하나님 안에서 선택하며 마음을 열 수 있는 모임으로 존재하게 되었다는 것이다.

첫 번째 실행의 성격상 아직 아이들에게 복음이 본격적으로 제시되지는 않았지만 총체적인 맥락 가운데 기독교가 인격적이며 사랑의 관계라는 것은 아이들의 마음속에 받아들여진 것으로 본다. 이 과정에서 나는 새로운 아이들이 늘 올 수 있도록 교회와 우리 반의 문턱을 낮추어 모든 아이들이 들어가고 나갈 수 있지만 복음을 듣고 싶은 아이들은 복음을 듣고 살아날 수 있는 반 모임의 형태로 나아가야 함을 생각했다. 왜냐하면 모든 종류의 아이들을 수용할 수 있는 곳은 단연 교회여야 하기 때문이다!

첫 번째 실행의 일 년 여 시간이 흐른 2013년 2월, 교회의 공간적인 상황과 맞물려 대화는 자연스럽게 말씀을 나누는 맥락으로 흘러갔다. 이 때 나는 아이들이 무언가 궁금해 하고 있으며, 마음이 열리고 있다는 것을 알 수 있었다. 이러한 아이들의 반응을 관찰하면서 본격적으로 복음을 제시하는 두 번째 실행을 계획했다.

2. 두 번째 실행 (2013. 3 - 2013. 5) - 우리는 밥만 먹고는 살 수 없다!

‘우리 반 모임’에 참여하는 아이들의 숫자가 늘어남에 따라 함께 협력할 수 있는 간사님과 함께 3월 첫째 주 모임에서 어떠한 방식으로 복음을 나누어야 할 것 인가에 대해 기도하고 계획하는 시간을 가졌다. 이 모임에서 나타난 아이들의 반응에 따라 실행계획을 다르게 구상하고 있었기 때문에 3월 첫째 주 모임은 그 동안의 어떤 모임보다 신중하게 계획하고 준비했다. 나는 교회에 처음 오는 아이들을 위한 모임과 복음을 더 듣고자 하는 아이들을 위한 모임이 필요하다고 생각했기 때문에 두 번째 실행으로 기존의 ‘우리 반 모임’과 매주 복음을 나눌 수 있는 모임을 병행하는 틀을 구상했다. 이에 나는 3월 모임에 매주 모임에 참여할 것을 서약하는 순서를 계획하여 서약한 아이가 다섯 명 이상일 경우 매주 모임을 갖고, 만약 다섯 명 미만일 경우 개별면담을 통하여 일대일제자양육과정¹⁵⁾을 진행하고

15) S교회는 제자양육을 할 때 두란노에서 출판하는 ‘일대일제자양육성경공부’ 교재를 사용한다.

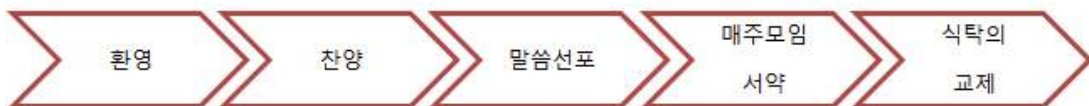
자 했다. 두 번째 실행은 첫 번째 실행의 원칙 1,2,3의 모습을 가져와서 교회에서 매 달 정기적으로 복음에 대해 나눈 후에 함께 음식을 나누며 교제하는 형태로 구성되었다. 이는 아이들에게 낯설지는 않지만 뭔가 새로운 것이 시작되었음을 감지할 수 있도록 하기 위함이었다.

1) 두 번째 실행과의 ‘대면’ - 다양한 시도와 기다림

두 번째 실행은 세 달에 걸쳐 네 번의 모임이 이루어졌다. 이 과정은 매 번의 모임으로 그 성격과 흐름을 규정할 수 없다고 판단하여, 시간과 사고추이에 따라 실행과정을 설명하고 반성하고자 한다. 특별히 두 번째 실행의 과정은 첫 번째 실행처럼 명쾌하게 설명되는 과정이 아니었다. 단 두 달이었지만 그 안에서 이루어진 관찰과 반성은 첫 번째 실행보다 깊고 복잡했다. 지금 돌아보니 복음이 선포되면서 영적전쟁이 치열해진 덕분이었다. 나는 두 번째 실행과정 속에서 진짜 전쟁이 지금부터 시작되었음을 감사하며 즐기는 마음과 내 믿음을 잃음과 연약함을 타는 마음이 교차되어 더 깊은 반성적 사고로 나아갈 수 밖에 없었다.

(1) 3월 첫째 주 모임

3월 첫째 주 모임의 실행과정은 다음과 같다[그림 4].



[그림 4] 두 번째 실행 ‘3월 첫째 주 모임’의 과정

① 환영

오후 5시 30분, 모임은 약간 늦는 아이들을 자연스럽게 기다리면서 서로 대화하는 시간을 보내면서 시작되었다. 6시 즈음 11명의 아이들이 모였고 그 중에는 처음으로 교회에 온 아이도 있었다. 나는 P.P.T 로 나누고자 하는 이야기를 준비하고, 아이들을 집중시키기 위해 화면 가까이에 모여 앉도록 하였으며 아이들은 순순히 이러한 진행에 응했다.

② 찬양

나는 아이들이 자리를 잡자마자 ‘찬양하자’ 라는 말로 찬양을 시작했다. 찬양이 영적전쟁에서 매우 중요한 역할을 갖고 있기 때문에 설명하지 않고 담대한 마음으로 집중하여 진행했다. 11명의 아이들은 모두 처음 들어보는 찬양 ‘구원하심이 보좌에 앉으신 어린양께 있도

양육자는 교제를 마치는데 의의를 두지 않고 성령의 인도하심과 양육대상자의 삶의 맥락을 모두 고려하여 시간을 제한하지 않고 과정을 진행한다. 따라서 양육대상자에 따라 흐름이 달라지게 된다. 본인은 본 교회의 사모님께 양육을 받았고, 양육자로서 이 과정을 진행할 때에는 예수님에 대한 주제로만 10주 가까이 진행했던 경험이 있다. 예수님에 대해서 정확하게 알고 영접할 때, 양육대상자 안에 계신 성령님께서 하나님의 성품과 성령충만 등의 주제들을 거침없이 풀어나가시기 때문이다.

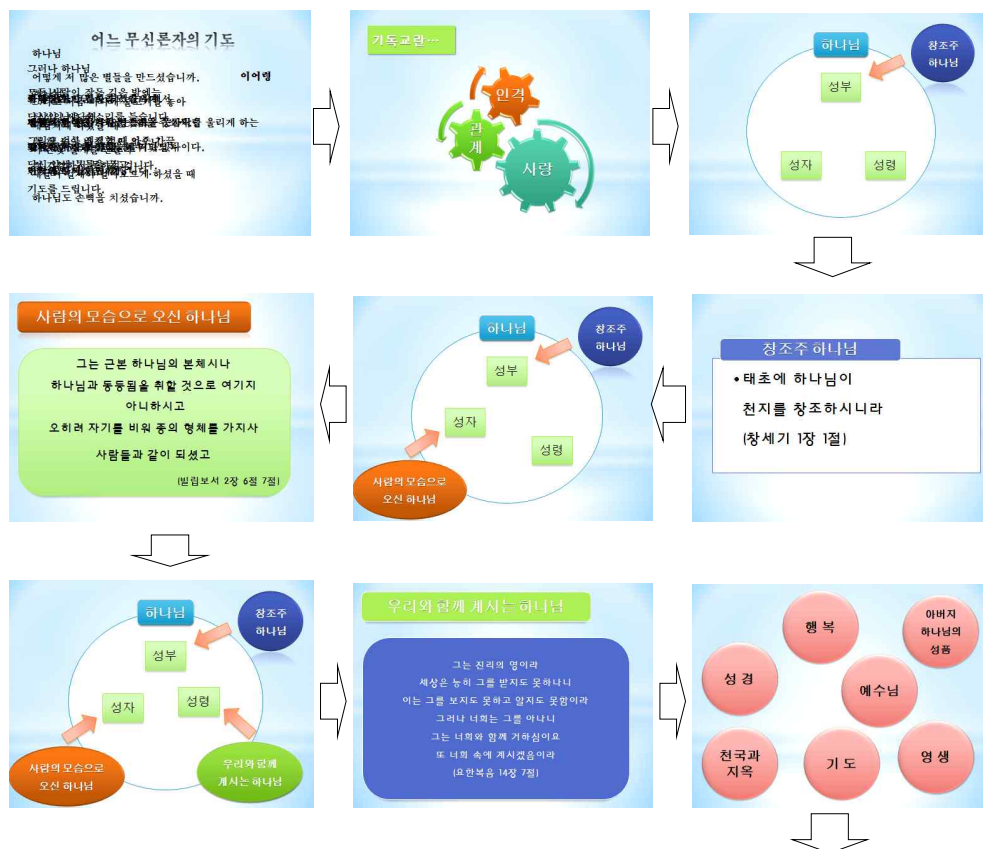
다!’을 따라 불렀다. 나는 아이들이 거부감을 가질 것 같아 복음을 제시하는 것을 망설이기도 했는데 ‘처음부터 찬양으로 모임을 시작했어야 하나’ 생각 할 만큼 아이들은 진지했다.

③ 말씀선편포

말씀선포는 앞으로 어떻게 반 모임이 나아갈 것인지에 대해 스토리텔링의 방법으로 청자진을 보여주면서 ‘왜 사람의 인생 가운데 하나님을 만나야 하는지’를 제시하는 흐름으로 구성했다. 먼저 이어령 씨의 시 ‘어느 무신론자의 기도’와 실제사연으로 이야기를 시작했다. 그 후 아이들이 알고 있는 기독교에 대한 질문을 던지고, 아이들의 대답을 토대로 기독교에 대한 이야기를 풀어나갔다. 기독교는 인격, 사랑, 관계이므로 이를 가장 잘 보여주는 세 위격(삼위일체)인 성부, 성자, 성령 하나님의 사랑을 말해주었다. 또한 참 행복, 천국과 지옥, 성경, 기도 등을 이야기 하고 싶지만 오늘 모임에서 모든 주제를 다룰 수 없음을 설명했다. 이처럼 기독교는 국어, 수학, 영어와 같이 지식적인 과목이 아니라서 애초에 선택할 수 있는 사항이 아니며 이것은 세계를 보는 관점이며 신념이라고 말했다.

내가 말씀을 나누는 동안 11명의 아이들이 숨을 죽이고 이야기를 듣고 있었고, 몇 몇 아이는 눈가에 눈물을 닦아냈다. 하나님께서 아이들의 마음을 만지시고 계심을 알 수 있었다. 또한 복음이 아이들에게 심겨지고 있다는 확신이 들었다.

말씀선포의 맥락과 흐름은 다음과 같다[그림 5].





[그림 7] 말씀선포의 맥락과 흐름

④ 매주 모임 서약과 음식 나누기

말씀선포 후에 곧바로 매주 복음을 나눌 수 있는 모임에 참여할 의사가 있는지 서약하는 시간을 진행했다. 이 때 아이들이 서로 친구의 눈치를 보면서 의사결정하지 않도록 하기 위해 교사가 다섯을 셀 동안 자신이 위치한 지점이 옆 사람과 최대거리가 되는 지점으로 가서 앉는 간단한 게임을 했다. 그 후에 필기구와 서약서를 나누어주고 표기할 수 있도록 약 5분의 시간을 주었다.

이 날 음식을 나눌 때, 자신의 비밀스런 고민을 털어놓은 아이도 있었다. 또한 모임의 분위기가 전에 비해서 더욱 부드럽고 따뜻했다. 복음과 사랑의 능력으로 거친 말투와 행동들이 일시적으로 잠잠해진 것 같았다. 아이들을 보낸 후 나는 큰 기대없이 아이들이 제출한 서약서를 확인했다. 놀랍게도 11명의 아이들 전원이 모임에 참여하겠다는 의사를 표현했다.

(2) 3월 둘째 주 모임

나는 예상치 못한 아이들의 반응에 긴장되고 흥분된 마음으로 3월 둘째 주 모임을 준비했다. 어떻게 하면 짧은 시간 안에 아이들에게 예수님을 전할 수 있을까? 일반적인 표현으로 꼭 하늘이 주신 기회 같았다. 그러나 아이들의 참여숫자에 연연하는 마음을 버리려고 모임을 한 시간만 하겠다는 원칙을 세웠다. 정말 이 모임에 참여하고 싶다면 시간약속을 지킬 것이라는 기대감이 있었기 때문이다. 나는 11명의 아이들의 서명이 담긴 서약서와 말씀을 가지고 교회에서 간사님과 함께 예배하며 아이들을 기다렸다. 모임 시간 5시가 지나도 아무도 오지 않았다. 어떻게 이럴수가! 계속 예배하고 있었지만 솔직히 눈과 마음은 아이들이 들어오는 현관문 쪽을 향하고 있었다. 직접 서명하고 오지 않는 아이들에게 실망감과 배신감이 들었다. 나는 아이들이 직접 서명한 종이를 하나님께 예배로 올려드렸다. 불현듯 하나님께서는 아이들이 직접 서명하였지만 이것은 아이들이 약속한 것이 아니라는 마음을 나에게 안겨주셨다. 아이들을 사랑하되 신뢰하지 말고 하나님을 사랑하고 신뢰하라는 말씀이었다.

아이들이 모임에 참여하겠다고 스스로 서명한 것은 '하나님께서 받으신 약속'이니 이렇게 이름을 쓴 아이들을 반드시 만나주실 거라는 확신을 공급하신 것이다. 맞다! 지난 모임 이후 잠깐이지만 나는 내가 모임을 이끌려고 계획했었다. 실제로 나는 아이들의 영혼에 대한 기도보다 이 모임에 대한 준비를 더 열심히 했다. 만약 오늘 아이들이 지난 주 처럼 와서 앉아 있었다면 성령님께 의지하지 않고 내 열정으로 했을 수도 있었겠구나 싶은 마음에 오히려 감사가 깊어졌다. 그저 나는 그 동안 하던 대로 우리 반 모임을 유지하는 역할을 하면 되는 것이었는데... 나는 하나님께서 하시는 일에 동역하는 초심을 다시 한 번 되새기면

서 다시 우리 반을 하나님께 맡겨드렸다. 5시 50분 즈음 늦어서 미안했는지 세 명(성호, 준수, 주원)이 쭈뼛거리며 예배당으로 들어왔다. 정한 원칙 1시간 안에서 10분이 남은 상황에 무엇을 어떻게 해야 할지 몰라 당황했다. 하나님과 교제하며 감사의 마음을 드리고 나니 아이들의 방문이 갑작스럽게 느껴졌다. 할 일은 해야겠다 싶어서 그 중 예수님에 대해 듣지 못한 주원에게 예수님 믿으라고 권하고 함께 기도하며 3월 둘째 주 모임을 마쳤다.

(3) 4월 ‘우리 반 모임’

4월 모임을 준비하면서 갖게 된 중심생각은 ‘우리 반 모임’에 오면 밥을 먹고 즐기는 차원을 넘어서 복음에 대한 이야기를 듣게 된다는 것을 아이들이 인식했다는 것이다. 내가 반 모임의 방향과 성격을 바꾸지 않는 한 복음에 대해 듣고 싶은 아이들이 시간을 내서 오게 될 것이 분명했다. 그래서 일까? 오히려 이전의 모임보다 평안한 마음으로 모임에 임할 수 있었다. 먼저 교회에 온 성호와 함께 예배하고 있는 중에 세 명(재균, 준호, 재영)의 아이들이 왔다. 그런데 이 세 명은 3월 첫째 주 모임 때 맨 앞에 앉아 복음에 대해 민감한 반응을 보여 내 마음에 각인된 아이들이었다. 과연 하나님은 참 재미있으신 분이셨다. 놀라운 것은 그 중 두 명은 교회 옆을 지나가다가 밥 먹고 가라고 해서 ‘우리 반 모임’에 처음으로 오게 된 아이들이고, 이 날이 교회에 세 번째 방문 한 날 인 것이다! 교회에 와서 귀가 닳도록 복음을 들었던 아이들보다 이 아이들에게 복음이 신선한 충격으로 다가왔던 것일까? 어찌 되었든 아이들의 참여숫자와 모임의 크기보다 재미있고 놀라우신 하나님! 나는 분명히 복음을 받아들이는 아이들이 이 자리에 와있다는 사실이 기뻐다. 예수님에 대한 이야기를 나누는데 준호는 재균이가 함께 일요일에 교회가자고 했다고 나에게 고자질하듯 일러주었다. 두 명은 그 자리에서 예수님을 믿고 싶다고 했고 다른 한 명은 성공한 후에 예수님을 믿고 싶다고 했다. 아이들과 함께 기도하며 예수님이 이미 아이들 마음속에 계심을 알 수 있었다. 성호는 기타로 예배를 인도하고 나는 아이들과 함께 찬양을 했다. 찬양 가사의 의미도 잘 모르면서 크게 따라 부르는 모습이 순수하고 귀여웠다. 다소 거룩하고 경건한 모습은 아니었지만, 성호와 나는 하나님께서 이 예배를 매우 귀여워하시며 기쁘게 받으셨을 것이라 믿으며 하나님께 감사드렸다.

(4) 5월 ‘우리 반 모임’

5월 ‘우리 반 모임’은 아이들의 시험이 끝나는 날과 맞물려있어 무언가 계획하고 나누는 것을 시도하기보다 아이들에게 삼겹살을 사주며 시험기간의 노력과 수고를 격려하고 싶었다. 태균이가 두 명의 새로운 아이들을 데리고 와서 16명이 참여했다.

그리고 나는 친구들에게 교회에 가자고 하며 예수님을 믿고 싶다고 했던 재균이에게 예수님에 대해서 더 알고자 하면 일대일로 양육을 받을 수 있는 시스템이 교회에 예비되어 있음을 알려주고 한 달 동안 고민해보고 선택하도록 격려했다. 한 달 후에 재균이는 친구들과 함께 모임에 오는 것이 익숙하고, 일대일로 배우는 방식이 아직 부담스럽다는 의사를 밝혔다. 이에 대해 재균이와 내가 서로 솔직하게 이야기를 했기 때문에 마음은 평안했다. 그러나 재균이가 예배생활을 하고 있지 않기 때문에 ‘우리 반 모임’에서 한 달에 한 번 접하는 복음으로는 재균이 혼자서 신앙에 대한 동기를 갖는 것이 어렵다는 생각이 들었다.

2) 두 번째 실행에 대한 반성

두 번째 실행은 첫 번째 실행에서 세 번째 실행으로 넘어가는 과도기적 특성을 가지고 있다. 다시 말해 두 번째 실행에 첫 번째 실행의 모습이 담겨 있지만, 본격적인 실행이라고 하기에는 세 번째 실행으로 가기 위한 시행착오적 요소를 다분히 내포하고 있다는 것이다.

첫째, 모임에 참여하는 아이들의 숫자가 3월 첫째 주 11명에서 3월 둘째 주 3명으로 대폭 줄어들었다. 그러나 함께 모임을 도왔던 간사님은 3월 첫째 주 모임 당일 아이들이 순한 양과 같았다고 표현했다. 즉 거친 고등학생의 모습과는 달리 아이들이 모든 실행과정에 능동적으로 진지하게 반응했다고 증언한 것이다. 이에 나와 간사님은 3월 둘째 주 모임에 참여하는 아이들의 숫자가 줄어든 것에 대해 당황하였다. 이러한 두 번째 실행의 현상은 3월 첫째 주 모임에서 본격적으로 복음이 선포된 사건의 의미를 파악함으로 해석이 가능하다. 우선 성경에 나타난 복음이 선포되는 자리에 일어나는 인간의 두 가지 반응에서 실마리를 찾을 수 있다. 사도행전은 복음을 듣고 나타나는 반응의 극명한 차이를 보여준다. 베드로 사도와 스테반 집사에 의해 동일한 복음이 선포되었을 때, 한 무리는 “이 말을 듣고 마음에 찢려” 회개했고¹⁶⁾, 다른 무리는 “이 말을 듣고 마음에 찢려” 이를 갈고 귀를 막았다¹⁷⁾. 즉 복음은 복음의 능력과 존재를 받아들이는 사람에게는 하나님의 능력이 되지만, 믿지 않고 받아들이지 못하는 사람에게는 한없이 미련한 것이다(고전 1:18). 복음이 논리와 추론을 중시하는 청소년기의 사고수준으로 볼 때, 이성과 합리성으로는 설명이 되지 않는데다가 주의 깊게 듣고 진지하게 대화하는 분위기, 자유로운 분위기 속에서 나타났던 교사의 모습과는 다른 이미지 등이 아이들에게 부담스럽게 다가왔을 수도 있다. 그러나 4월 모임에 참석한 세 명의 아이들이 복음을 받아들였다는 의사를 표시한 것은 매우 고무적이다. 제자는 예수님을 따라 다니던 무리 가운데 극소수뿐 이었던 것처럼, 진실로 복음을 받아들이고자 하는 아이들이 모임에 참여하였다는 것은 모임의 가치와 본질을 정확하게 설명해주었다는 점에서 나를 격려해주었다.

둘째, 두 번째 실행의 3, 4, 5월 모임은 불균형과 혼돈의 시기면서 동시에 우리 반이 궁극적인 목적을 향하여 다음 단계로 도약하는 발판의 역할을 했다. 어떠한 면에서 반 모임은 계획대로 진행되지도 않았고, 나는 감정적으로 인지적으로는 힘든 시간을 보냈다. 그러나 돌아보니 중심을 잃지 않고 서 있을 줄 아는 교사를 만들고, 이를 통해 하나님의 일을 이루고자 하시는 뜻과 마음을 보게 된 시간이었다.

셋째, 책에서 설명하는 일반적인 청소년의 특성을 가지고 따라 하기만 했다면 배우지 못했을 통찰과 해보지 못했을 고민을 아이들과 실제로 부딪히며 하게 되어 감사했다. 나는 예수님을 영접한 우리 반 현중이에게 예수님 믿기 전이 행복한지, 예수님 믿은 후가 행복한지 물었다. 현중이는 ‘예수님을 믿기 전에는 자신이 행복한지 불행한지조차도 몰랐다’는 대답을 했다. 요즘 청소년들은 신체적으로 어른보다 우세하지만 생각과 마음은 오히려 실제 연령보다 어리고 여리다. 많은 사람들은 요즘 아이들이 무섭다고 하며 말 걸기조차 꺼려한다. 이는 모세시대 사단의 전략처럼¹⁸⁾ 다음세대의 부흥을 막는 현대판 사단의 전략으로 볼 수 있다. 현시대의 아이들은 캄캄한 어둠에 있으며, 참 사랑과 행복을 갈망하고 있다. 빛은

16) 행 2:37 베드로의 설교를 통해 복음을 접한 사람들은 베드로와 다른 사람들에게 ‘형제들아 우리가 어찌할꼬’ 라고 반응하며, 겸손한 태도로 묻는다.

17) 행 7:54-55 스테반의 설교를 통해 복음을 접한 사람들은 스테반에게 달려들어 성 밖으로 내치고 돌로 쳐서 그를 죽이는 행동에까지 이른다.

18) 출 1:16 애굽 왕이 히브리 남아들을 모두 죽이도록 명령하는 사건이 있었다.

어둠을 밝히지만, 어둠은 더욱 극명하게 빛을 볼 수 있도록 한다. 즉 아이들마다 개인이 처한 상황은 다르지만 어른들보다 자신의 미래와 소망에 대해서 더욱 민감하게 반응할 수 있는 어둠에 처해 있는지도 모른다.

따라서 나는 3월 둘째 주 예배를 통해 하나님께 받은 마음과 하나님께서 약속을 지키실 것이라는 믿음을 가지고 모임이 나아가는 목적과 방향 안에서 복음제시의 속도와 강약을 조절하고 아이들의 개별적인 특성과 상황을 고려하면서 유연하게 모임을 해나가야겠다는 초심을 다시 한 번 되새기게 되었다.

3. 세 번째 실행(2013. 6 - 8) - '성령의 파도'타기

1) 세 번째 실행과의 대면 - 천천히, 그러나 제대로 -

세 번째 실행은 2013년 6월, 7월, 8월 '우리 반 모임' 실행의 각 면모로 그 의미를 관찰하고 반성했다.

교사의 부르심과 아이들의 진정한 필요에 이끌려 시작하게 된 첫 번째 실행과 과도기와 같았던 두 번째 실행에 이어 맞이하게 된 세 번째 실행은 시행착오와 좌절, 갈등, 그리고 더 큰 감사 속에 시작됐다. 오스왈드 챔버스는 '하나님과 동행하여 보조를 맞춘다는 것은 고통스러운 일이지만, 그 법을 배웠다면 하나님의 생명이 우리 삶에 드러난다'고 했다. 즉, 나는 '우리 반 모임'에 최선을 다하지만, 내 힘으로 다 할 수 없다는 것을 깨닫게 되었고, 평안한 마음으로 세 번째 실행을 계획할 수 있었다.

나는 서두르지 않고, 차근차근 아이들에게 복음을 제시하기 위해서 내가 가장 의미있게 접했던 과정을 적용하는 것이 바람직할 것이라는 생각을 했다. 이에 '일대일제자양육성경공부' 교재를 활용하여, 복음의 제시과정을 구성하기로 했다.

2) 세 번째 실행에 대한 반성

시행착오와 갈등과 반성가운데 이루어진 세 번째 실행은 성장통을 겪은 청년과 같은 마음으로 진행되었다.

세 번째 실행의 특성은 첫째, 교재를 안정적인 도구로 활용하여 융통성 있고 자유로운 방법으로 복음 제시를 시도해 볼 수 있다는 것이다. 예배에 참여하고 있지 않은 아이들은 영적으로 단단한 음식을 먹을 수 없다(히 5:14). 이에 어미새가 잘 씹어 소화한 것을 아기 새에게 먹이듯이, 내가 잘 소화했던 과정을 다시금 되새기며 아이들에게 제시하는 것은 교사인 나를 먼저 자유롭게 해주며, 확신가운데 가르칠 수 있는 힘이 된다. 또한 우리 반 모임은 프로그램을 계획하여 진행하는 것이 아니므로, 상황에 따라 아이들과의 대화 속에서 실제적으로 아이들에게 와 닿을 수 있는 이야기나 방법이 사용될 수 있고, 앞으로도 야외에서 운동을 함께하거나 산행을 함께하는 모임의 실행이 나타날 수 있다.

둘째, 교사가 복음을 제시하는 목적과 방향이 분명함을 알면서도 모임에 찾아오는 아이들이 있다는 것이다. 사실 세 번째 실행은 복음이 중심이기 때문에 겉보기에도 불편한 모임이다! 그런데도 오히려 꾸준히 참여하는 아이들이 있다는 것, 그리고 이 아이들이 예배에 출석하기 시작했다는 것은 매우 고무적인 일이다. 이 현상이 보여주는 것은 복음 안에 참 기쁨과 평안이 분명히 있다는 사실이다. 이렇게 아이들이 복음을 들으러 오지 않는가!

복음을 듣고 성장하는 소수의 아이들이 끼치는 영향력이 많은 무리의 영향력을 압도할 것이라는 것이 성경적인 생각이며, 하나님은 세계의 역사 가운데 그렇게 일 해 오셨다. 나는 아이들의 숫자가 늘어나는 양적인 부흥도 필요하지만 먼저는 개개인의 질적·내적부흥이 먼저라는 신념을 가지고 있다. 늘 아이들의 숫자가 마음에 전혀 없는 것은 아니었다. 그러나 ‘우리 반 모임’의 실행과정들을 통해서 나는 아이들의 참여숫자로 모든 것을 판단하고 결정하는 실수를 지양하게 되었다. 또한 나는 ‘우리 반 모임’의 목적과 방향이 잘못되지 않았음을 확신하고, 최선을 다해서 아이들에게 복음을 제시하리라고 마음먹었다.

그러나 나는 3월 첫 모임 이 후 카카오톡을 사용하여 ‘우리 반 모임’을 알렸던 내 동기를 반성했다. 나는 큰 고민 없이 카카오톡을 활용하여 모임을 공지했지만, 사실은 내 안에 사랑없음과 연락하기를 귀찮게 여기는 마음이 있었다. 매 달 아이들이 점점 늘어나다보니 25명 통화에 거의 두 시간이 소요되었다. 아이들 모두 스마트 폰을 사용하고 있고, 카카오톡이라는 무료문자를 사용하면 보다 빠르고 간단하게 모임을 알릴 수 있었다. 개별적인 관심과 마음을 전달하는데 직접 통화하는 것이 가장 효과적이고 좋다는 것을 잘 알면서도 카카오톡이라는 그룹채팅의 편리성으로 모임을 알리는 나의 선택을 합리화하였음을 반성하며, 개별적인 전화연락을 통해 아이들에게 더욱 존중감과 친밀감을 갖도록 해야겠다고 생각했다.

IV. 나오며 - Already but not yet!

1. 이미 온 것들, 그리고 아직 오지 않은 것들

S교회의 고등부 교사인 나는 기독교실행연구의 방법으로 ‘우리 반 모임’ 실행과정 이야기 즉 ‘우리 반 모임’의 실행배경부터 세 번째 실행까지 이루어진 현장의 열매와 의미에 대해 서술했다. 교사로서 각 모임 때 마다 분명히 최선을 다했지만 좀 더 세심한 안목으로 모임을 계획했어야 했다는 아쉬움을 갖는다. 또한 아이들이 어떠한 이유로든 불안감과 부담감을 느끼지 않고 하나님의 충분한 사랑을 느낄 수 있도록 나 자신이 먼저 사랑으로 단련되어야 함을 깨닫게 된다. 각 실행의 에피소드와 섬세하고 미묘한 의미들을 하나하나 열거하는 일은 어렵다. 그러나 더 어려운 일은 아직 오지 않은 실행들과 반드시 올 것이고, 되어야 하는 것들에 관해 서술하는 일이다. 작은 겨자씨가 천국의 모습에 비유되는 것처럼, 지금 우리 반의 시작은 앞으로 올 것들에 대한 작은 조각에 불과하다(막 4:30-32). 겨자씨를 심어 놓고 파보고, 파보고 하는 것만큼 어리석은 일은 세상에 없을 것이다. 혹시 내가 우리 반 아이들을 이렇게 대하고 있지는 않은지 검토한다. ‘우리 반 모임’ 운영에 대하여 누구도 간섭하거나 지시하지 않았기에 때로는 편하게 교사의 역할을 하고 싶은 유혹이 있다. 그래서 홀로 결정하고 실행하는 일이 가장 어렵기도 했지만, 교사의 소명을 찾고 고민하는데 더욱 유익한 점을 제공했던 것 같다.

우리 반 담임이 되었을 때부터 지금까지 많은 실수와 연약함이 있었지만, 또 그렇기에 나 같은 질그릇에 담기는 하나님의 영광을 누릴 수 있었던 것 같아 감사하다. 힘이 들 때마다 작은 그릇에 김치를 담아다 주는 아이의 손길, 덩치에 맞지 않는 순수한 아이들의 눈망울, 예수님을 영접한 아이들의 어른스러운 말 한마디로 교사인 나를 격려하시고 우리 반을 이끌어 와 주신 하나님께 감사하다. 나는 사명이란 ‘하지 않으면 내가 더욱 불편해서 하게 되는 것들 그러니까 해야 편한 것들’이라고 생각한다. 아이들로부터 호응이 없어도 나는

교사로서 이 자리에 서 있어야 행복한 사람이다. 그러나 이 ‘불편한 모임’에 오는 아이들이 있다는 사실로 인해 내가 교사로 존재해야 하는 이유를 발견하게 되어 더욱 감사하다.

‘뜻이 하늘에서 이루어진 것같이 땅에서도 이루어지이다’ 라고 기도하신 예수님의 마음처럼, 나도 하나님의 사랑과 의지가 이 땅에서도 이루어지도록, 하늘과 땅의 균형을 이루는 사람으로 자라고 싶다. 또한 나를 만나는 아이들도 동일한 꿈, 그 이상의 꿈을 꾸기를 소망한다. 우리 안에서 착한 일을 시작하신 이가 그리스도 예수의 날까지 이루실 줄을 확신하기에(빌 1:6)!

2. 내가 엮은 기독교실행연구, 내가 엮을 기독교실행연구

‘우리 반 모임’의 실행과정과 반성적 사고를 정리한 이 글이 실행연구의 절차를 잘 따랐는지 의문이다. 그러나 실행연구방법이 ‘우리 반 모임’을 하나님께서 어떻게 인도하셨는지에 대해 정리하고 분석할 수 있는 틀을 제공했다는 점에서 유익했다. 그러나 실천적 지식과 기독교 성품적 요소를 상당부분 내포하고 있는 연구법이라 해도, 인본주의에 기반을 두고 있는 연구방법은 목적과 평가의 기준이 기독교 세계관에 부합하지 않으므로 이를 기독교적 관점에서 조명하여 사용할 필요가 있었다.

교사와 사역자의 역량은 하나님과의 교제를 기본으로 반복적인 시행착오와 재계획의 실행, 믿음과 용기 가운데 길러질 수 있다. 그러나 방법과 동기 면에서 ‘어떻게’ 다음세대에게 줄 것 인가. ‘어떻게’ 내가 소화할 것인가, ‘왜’ 해야 하는가 등에 대한 국내 선행연구를 살펴보면 실행에 대한 방법과 동기를 다루는 연구가 미비하다.

이러한 함의에 따라 개발되는 기독교실행연구체계는 교회학교 현장의 다양한 맥락에 적용될 수 있는 강점을 가지고 있다. 첫째, 기독교실행연구체계에서 이루어지는 반성적 사고와 실천적 믿음은 개인과 교회를 무장시키는 도구가 된다. 둘째, 기독교실행연구체계의 특성으로 인한 교회학교 내의 연구적 풍토가 개인과 교회의 영적 성숙과 부흥에 긍정적인 영향을 가져올 것으로 기대한다. 셋째, 이러한 방법과 흐름이 개인과 교회에 어떠한 변화를 가져왔는지 탐색해 보는 과정은 교회와 교회학교의 운영과 방향에 대한 전반적 재점검과 갱신에 반성적인 돌파구가 될 것으로 예상된다. 즉 기독교적 관점에서 조명된 연구법의 교회현장 적용과 교회학교 내 연구적 풍토가 교사와 사역자, 교회학교에 어떠한 변화를 가져오는지 살펴보는 것은 창의적이고 역동적인 교회교육의 새로운 가능성이 될 것이다. 이에 기독교실행연구방법을 통해 반을 운영하고자 자원하는 교사들이 현장에 적용한 사례를 스스로, 또는 함께 분석하면서 생명력 있는 운동을 이어간다면, 이는 하나님 나라를 확장하는 귀한 계기가 될 것이라 기대한다.

3. 세상에 외치다!

S교회의 ‘우리 반 모임’의 실행과정 이야기를 통한 본 연구의 시사점을 제시하면 다음과 같다.

첫째, ‘우리 반 모임’은 교회에 자연스럽게 발을 들여놓을 수 있는 작은 공동체로 존재하게 되었다. 추구하는 기독교적 가치는 높지만 복음을 듣고 싶으면 언제든지 올 수 있는 문턱이 낮은 섬기는 교회의 모습이 형성되었다는 점이다. 이는 교회학교의 공과시간이 아닌 별도의 ‘밥 먹는 모임’을 시작으로 이루어진 것이라는 것을 볼 때 현대 교회는 이러한 시도

가 내포하고 있는 의미를 알고 복음사역의 본질에 대해 고민할 필요가 있다.

둘째, ‘우리 반 모임’으로 구원에 대한 잠재성을 가진 아이들이 늘어났다. ‘우리 반 모임’은 아이들 자신도 모르는 영원에 대한 갈망을 채움 받을 수 있으며 이 모임은 교회 공동체에 언제라도 소속될 수 있는 다리와 같은 역할을 하고 있기 때문에 한 번이라도 모임에 왔던 아이들에게는 늘 선택의 길이 열려있다. 이는 교회에 왔다가 다시 발을 들여놓기 어려워하는 점을 고려한 것으로 현대 청소년 복음사역은 보다 장기적인 안목으로 아이들을 예배로 인도하는 역할을 함으로써 교회 공동체의 수용적 태도와 편안함을 제공할 수 있어야 한다.

셋째, ‘우리 반 모임’은 복음을 나눌 수 있는 다양한 시행착오가 허락된 공간으로 자리매김했다. 교사인 나뿐만 아니라, 예수 그리스도를 영접하고 성장하고 있는 우리 반 아이들이 섬김을 연습할 수 있는 장으로 활용될 수 있다. 지나온 실행과정에서 볼 수 있듯이, 그 과정 안에서 하나님의 성품을 배워나가며 하나님을 더욱 알아가는 것이다. 나는 이것을 하나님께서 기뻐하시고, 아이들에게도 이것을 허락하신다고 믿는다. 특히 친구관계로 형성되어 있는 우리 반 아이들이 예수 그리스도를 영접한 성인이 되었을 때에 이 모임은 세상에서 찾을 수 없는 우정과 나눔의 본을 보이는 공동체가 될 것이라 기대할 수 있다. 나는 ‘우리 반 모임’의 시작과 과정이 계속적으로 열매가 되어 나타난다면, 이를 경험한 우리 반 아이들은 이러한 방법의 태도를 가지고 교회학교의 교사로 섬기며 자신들의 세대를 새롭게 하고, 자신들의 자녀 세대에도 거룩한 영향력을 발휘하는 자들로 세워지게 될 것이라 기대한다. 또한 우리 반 아이들이 학교에서는 결코 배울 수 없으며, 세상이 흉내 낼 수 없는 사랑과 지혜를 가지고 세상을 사랑으로 정복하며 다스릴 수 있는 균형있고 건강한 하나님의 교사로 쓰임 받게 될 것이라 믿는다.

본 연구의 기독교실행연구방법은 ‘믿음에서 시작되는 행동’에 중점을 두고, 방법과 이유에 대해 다룸과 동시에 실제적인 방법을 제시할 수 있다는 점에서 교계와 학계에 긍정적인 의미를 줄 수 있을 것으로 기대한다. ‘무엇’을 줄 것인가, ‘무엇’을 위하여 할 것인가에 대한 답은 모든 교회가 동일하다. 바로 ‘오직 복음, 오직 예수’이다! 교회는 본질상 진리를 추구하지만 목적을 이루어가는 방법은 매우 다양하다. 또한 교회가 처한 환경과 맥락, 그 규모 역시 교회의 수만큼 천차만별이라 해도 과언이 아니다. 여러 면에서 다양한 교회가 목적을 향해 나아가는 질적 수준은 교사와 사역자의 수준을 넘어설 수 없다. 복음의 가치를 소유한 교사와 사역자는 현 시대의 영적 아버지와 어미로 세워져야 하는 시대적 소명을 가지고 있다. 이를 위해 교사와 사역자에게는 반 운영과 전체 흐름의 과정을 반성적으로 통찰하고 결정할 수 있는 역량이 필수적이다. 따라서 교회는 복음사역을 위해 교회에 맞는 프로그램을 개발하거나, 명성있는 기존의 프로그램을 사용하는 단계를 넘어서서, ‘무엇’을 ‘어떻게’ 적용해 나갈 것인가에 대한 ‘과정’을 교사와 사역자가 통찰할 수 있도록 돕는 역할을 감당해야 한다는 것을 인식할 필요가 있다.

이에 추후 연구를 제언하면 다음과 같다. 첫째, 본 고에서 간략하게 다룬 실행연구의 기독교적 조명에 대한 연구와 기독교실행연구모형설계가 이루어질 필요가 있다. 둘째, 현장에 적합한 현장성 연구라는 점에서 어렵지 않게 교회학교 교사와 사역자들이 시도해 볼 수 있는 연구방법이므로 이들의 사역을 지원하는 세미나를 위한 연구가 필요할 것이다. 셋째, 교회의 현장에서 적용한 실제적인 실행사례에 관한 연구에 대한 논의와 분석이 필요할 것이다. 이에 본 연구자는 기독교실행연구체계의 이론적 배경과 그 이름에 더욱 충실한 실행연구와 기독교 학문적 연구를 하고자 하는 또 다른 소원을 가져보며 본 연구를 마친다.

참고문헌

- 김미경 (2011). 기독교 대학생의 기독교 정체성 확립을 위한 삶의 접근요인과 과정탐색, 교육과정연구, 42(2), 211-234.
- 김남수 (2003). 환경교육 프로그램 개발의 실행연구. 교육인류학연구, 6(2), 1-32.
- 김영천 외 (2006). After Tyler: 교육과정 이론화 1970년-2000년. 문음사.
- 리로이 아임스 (2013). 당신도 영적 지도자가 될 수 있다. 3판, 네비게이토 출판사.
- 박현신 (2010). 중고등부를 부흥시키는 7가지 혁명. 베다니 출판사.
- 오스왈드 챔버스(2009). 주님은 나의 최고봉. 토기장이.
- 이용숙, 김영천, 이혁규, 김영미, 조덕주, 조재식 (2005). 교육현장 개선과 함께하는 실행연구 방법. 학지사.
- 최태진 (2012). 포스트모던 시대 청소년을 위한 설교와 공동체 사역. 감리교신학대학교 대학원 석사학위논문.
- Geffrey E. Mills (2005). 강성우 외 역. 교사를 위한 실행연구. 우리교육.
- NIV 한영성경, 개역개정.
- Kemmis, S. and McTaggart, R. (2000). A participatory action research. Denzin, N. and Lincoln, Y. eds. Handbook of qualitative research(pp. 567-605). Sage Publications.

주관단체 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.
- 한국연구재단 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

- VEW와 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, 소명의식, 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 출간함으로 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 제30회 기독교학문학회에 참석하여
소정의 과정을 이수하였기에 이 증서를 드립니다.

주 제 : 기독교세계관과 학문 -기초와 실천-

일 시 : 2013년 11월 16일(토) 10:00-18:00

장 소 : 성균관대학교 서울캠퍼스

2013년 11월 16일

기독교학문연구회 학회장 장 수 영



제30회 기독교학문학회 자료집

발행일 : 2013년 11월 16일

발행인 : 장수영 (기독교학문연구회 학회장)

발행처 : 기독교학문연구회(학회)

주 소 : 서울시 용산구 이촌 2동 212-4번지
한강르네상스빌 A동 402호(140-032)

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