

종교개혁가들의 예술론과 현대 기독교교육의 과제: 미적 공간 만들기

신 현 덕
(성균관대학교 박사과정)

요약

이 글은 현대 기독교교육학에서 점점 그 논의의 장을 넓혀가고 있는 예술과 미적 체험의 활용에 대한 문제를 “미적 공간”이라는 개념으로 재해석하려는 시도이다. 공간의 의미를 물리적 측면을 넘어서 심리적·사회적 측면까지 확장하고, 그 곳에서 예술과 미적 체험을 통해 기독교교육의 궁극적 목적인 하나님의 형상을 회복할 수 있도록 논의한다.

무엇보다도 논의의 실타래를 종교개혁가들의 예술론에서 찾는 것은, 중세 가톨릭의 이미지 숭배에 반발하여 성경 중심의 개혁운동을 이끌었던 전통으로 말미암아, 오늘날까지도 미와 예술을 경시하는 개신교의 문제를 그 출발점에서부터 다시 고찰해 보기 위함이다.

따라서 먼저 종교개혁가 루터와 칼빈, 그리고 웨슬리의 예술에 대한 관점과 활용을 역사적·신학적 측면에서 드러내고, 그들의 예술에 대한 견지를 영혼의 울림과 성령의 역사, 그리고 삶의 변화로 이해하려 했다. 그리고 이 유산에 기초하여 기독교교육에의 예술의 필요성을 미적-종교적 체험의 과정과 연관 짓고, 기독교교육의 목적인 하나님의 형상 회복의 문제가 그 체험의 과정에서 일어날 수 있다는 논지를 이끌었다. 이와 관련해서, 마지막으로, 형이상학적 세계와의 만남에 필요한 미적 공간을 체험, 상상력, 환경으로 제시했다.

주제어: 기독교교육, 예술, 종교개혁, 미적 공간, 상상력

I. 서론

기독교인들의 교육을 위한 예술의 사용은 이미 6세기 말 교황 그레고리우스 1세(Gregorius I)가 “가난한자의 성서”(biblia pauperum, the Bibles of the poor)라 명명하면서 성서 이야기를 회화와 조각에 담는 것에서 출발한다. 예술의 도구적 사용은 중세 가톨릭 예술의 지대한 발전에 큰 도움이 되었지만, 그러한 예술품을 향한 숭배로까지 이어졌다. 종교개혁가들의 예술 비판적 관점은 바로 여기로 향한다. 예술을 예술로 사용하지 않고, 예술을 종교로 사용했던 것이 문제였다. 그럼에도 불구하고, 우리가 종교개혁을 통해 예술이 거부되었다고 알고 있는 바와는 다르게, 종교개혁가들이 예술을 종교의 한켠에 놓고 있었다는 것을 기억해야 할 것이다. 이는 ‘오직 성서로, 오직 믿음으로’라는 모토 속에서 예술이 자신의 자리를 잃어버린 현대 개신교에게 하나의 질문을 제기하고 있는 것이다.

이 질문은 오늘날 신학적 미학 또는 미학적 신학이라는 영역에서 하나님을 아름다움으로 규정하고, 아름다움의 추구가 가지는 종교적 의의와 가치를 재발견하려는 시도와 긴밀하게 연관된다. 전통적인 기독교교육의 방식은 지시적 방법으로 하나님의 형상을 얻을 수 있다는 것에 맞춰져 있었다. 하지만 끊임

이성적 영역을 넘어 감성적 차원에서 비로소 완성된다. 이성과 감성의 조화로운 작용 없이는 근본적 원형에 다다를 수 없다. 형이상학적 세계를 찾아가는, 체험하는 방식은 형이상학적 방법을 통해서 비로소 완전해 질 수 있다는 의미다. 따라서 기독교인의 신앙 형성에 예술이 어떤 의미를 가지는지 바로 알고, 그것에 기초해서 기독교교육이 예술을 어떻게 이해하고 어떻게 활용해야 하는지를 고민해 보아야 할 것이다.

본 논문의 이러한 질문에 답하기 위해, 먼저 세 명의 종교개혁가 - 루터, 칼빈, 웨슬리 - 의 신학과 개혁운동을 고찰하고, 그들의 개혁운동에서 예술이 어떤 의미를 가지고, 어떻게 쓰였는가를 추적해 볼 것이다. 두 번째로, 종교개혁의 유산을 현대적으로 재해석 하고, 오늘날의 기독교교육에서 논의되고 있는 기독교예술교육적 관점에 기초하여, 기독교교육의 목적을 다시 논의할 것이다. 여기서는 하나님의 형상을 진리나 절대적인 선으로 규정하는 것을 넘어, 진-선-미의 조화로우움을 검증할 것이다. 세 번째는, 결론을 대신해서 현대의 기독교교육에 세 가지의 질문을 던질 것이다. 그것은 “기독교교육의 미적 공간”이라는 유의미한 개념 아래에서, 공간의 새로운 의미를 규정하고, 각각의 공간에 당면 과제를 말하는 것에 초점을 둔다.

II. 종교개혁가들의 예술론

종교개혁의 발생의 가장 중요한 원인은 무엇보다 신학적이며 교리적인 측면에서 제기되었다. 당시 가톨릭 교회가 행했던 면죄부의 판매와 성상의 숭배는 기독교 신앙의 본질적인 목적인 하나님 형상의 회복이 물질을 통해 가능하다는 왜곡된 신앙을 양산했다. 이러한 교회의 부패에 대하여 14세기 말부터 실시되었던 변혁의 목소리는 그리스도의 대속의 보혈로 하나님과의 관계를 회복하고, 하나님의 형상을 회복할 수 있다는 기독교 신앙의 본질을 성경으로 돌리려는 노력들이었다(주도홍, 1988). 성경을 유일한 권위로 인정하려 했던 종교개혁 운동은 결국 성경 이외에는 그 어떤 것들도 교회에서 인정할 수 없었다. 그렇기 때문에 개신교 전통의 종교예술에 대한 입장은 기독교 신앙 형성의 보조물로서 그 가치와 의미를 인정했던 중세 교회의 전통에 거리를 두게 되었다. 그런데 최근의 미학적 신학의 견지에서는 종교예술에 대해 비판을 제기했다고 평가되던 종교개혁가들의 예술론을 새롭게 고찰하고, 그들의 종교개혁 운동 속에서 예술이 어떻게 사용되었는지에 대해 밝혀내고 있다. 다음에서 그러한 연구들을 소개해 본다.

1. 마틴 루터(Martin Luther)

종교개혁의 정점에 있는 루터는 1517년 10월 31일 비텐베르크 성당 정문에 95개 조항 질의문을 붙이면서 성경적 근거가 없는 가톨릭 교회의 면죄부 판매를 비판했다. 세속적 처벌의 사면을 위해 사용되었던 면죄부가 교회와 성직자에 의해 남용되면서, 부의 축적을 위한 도구로, 권위를 통한 참회의 방법으로 변질되었다. 그는 교회가 행하는 모든 행위가 신학적·신앙적 근거를 성경에 두지 않고 인간의 자의적 해석과 왜곡에 둘 때, 그 교회에서 살아가는 인간은 죄의 굴레에서 벗어날 수 없기 때문에, 교회는

하나님의 말씀인 성경의 기초 위에 굳건해야 한다고 보았다.

성경제일주의를 표방하는 루터는 교회의 예술품에도 동일한 기준을 적용했다. 우상을 금지하는 모세의 율법이 종교개혁 운동에게 주었던 명분은 성상의 파괴로 이어졌다. 하지만 루터가 보기에는 급진적인 성상파괴자들의 행동이 오히려 비성경적이었다. 모세의 율법에 대한 루터의 성경적 해석은 “너는 너를 위하여 새긴상이나 혹은 어떤 상도 만들지 말라”는 계명과 그 앞의 “나 외에는 위하는 신들을 네게 있게 말지니라”는 계명의 관계에서 완성된다. 즉 우상의 금지는 하나님의 형상화에만 적용되는 것이지, 교회가 가지는 모든 예술품에 적용되는 것이 아니라는 것이다(Bornkamm, 1996: 197; 안용준, 2014: 162). 그런 의미에서 루터는 “저쪽에 있는 십자가는 나의 하나님이 아니며, 나의 하나님은 하늘에 계시므로 이것은 단지 상자에 불과하다는 사실을 모르는 사람은 없거나 설사 있다고 해도 극소수에 불과할 것으로 짐작한다”(Christensen, 1979: 47; 안용준, 2014: 176)고 말하면서 성상과 우상을 경계 짓고, 성상의 상징성에 초점을 맞췄다. 이러한 관점에서 루터는 성상파괴가 예술품의 미신적 오용인 범위 내에서 교회의 질서에 따라 이루어져야 한다고 보았다. 그 범위에 속하지 않는 종교예술은 오히려 교회의 요구에 정당히 사용될 수 있어야 한다. 물론 여전히 당시 기독교인의 다수를 차지했던 문맹인들에게 성경의 이야기를 전달할 수 있는 도구로서 그림과 조각을 사용했던 중세 교회의 전통을 유지할 필요가 있었던 것도 사실이다. 하지만 루터는, 그 전통의 가치를 넘어, 글이 전하는 메시지와 유사한 방식으로 그림이 전하는 메시지가 하나님의 구원을 증거하고 성도를 그리스도의 증인이 되도록 변화시키는 가치가 있다고 보았다(안용준, 2014: 163).

성경의 주제를 효과적으로 전달하는 목적으로서 예술의 사용을 강조했던 루터의 예술론은 교육과도 긴밀하게 연관되어 있다. 『교리문답서』 서문에서 그는 기독교인이라면 알아야 할 기본적인 지식을 습득한 사람만 성찬에 참여할 수 있다고 명시하면서(양금희, 1999: 338), 성도들이 참된 기독교인이 될 수 있도록 다양한 교육적 방안을 모색했다. 한편으로는 라틴어 성경을 모국어로 번역함으로써, 그리고 다른 한편으로는 시각적으로 표현된 성경의 도해를 제시하여 성도들이 그 지식을 습득할 수 있도록 도왔던 것이다. 독일어판 성경에 쓴 루터의 다음과 같은 말이 그 의미를 분명하게 밝히고 있다.

이 책에 수록된 그림들은 기억과 보다 쉬운 이해를 도모하기 위해 벽에 그려질 수도 있을 것이다. 왜냐하면 이 그림들이 벽에 그려졌다고 해서 책에 게재되었을 때보다 더 해로운 것은 아니기 때문이다. 어떻게 하나님께서 세상을 지으셨고, 어떻게 노아가 방주를 만들었으며 그리고 다른 유익한 내용들을 수록 하든지, 세속적인 일들을 부끄럼 없이 그리는 것보다 벽에 성경의 그림을 그리는 것이 훨씬 낫다는 데에 의심을 품을 필요가 없다. 그렇다. 하나님을 위해서라면 나는 부유한 자와 힘 있는 자에게 모든 사람이 볼 수 있도록 집안이나 바깥에 성경 전체를 그리자고 설득할 것이다.(Christensen, 1979: 52; 안용준, 2014: 177)

시각적 자료를 통해 내용에 접근할 수 있도록 성경뿐만 아니라, 성경 주석이나 설교집, 기도서, 찬송가, 그리고 교리문답집에 이르기까지 삽화와 장식을 넣은 것은 다분히 일반인과 어린이들을 위한 교육적 장치임을 알 수 있다. 결국 루터의 종교개혁은 종교적 차원에서 시작했지만, 그 과정 속에서 기독교인들의 삶의 변화를 꾀하는 교육 운동으로 확장되었다는 의미를 가진다. 특별히 예술을 통한 기독교교육의 가능성과 실재를 자신의 예술론에 근거하여 제시하면서 기독교교육의 방향을 제시하고 있다.

2. 장 칼빈(Jean Calvin)

프랑스의 종교개혁을 이끈 칼빈의 사상은 어쩌면 오늘날 개신교에서 예술의 위치를 부정하는 입장 정립에 가장 주도적이었다 할 수 있다. 종교의 지나친 신비화가 영적인 삶을 타락시키기 때문에 상징적 예배형식을 버렸던 그의 신학은 중세 가톨릭의 종교적 예술사용의 한계를 목도한 것이다. 이미지에 대한 교회의 입장에 대해서 이미지 사용자의 오용뿐만 아니라 이미지의 본질적 오용성을 지적하고, 성서적 원칙에 입각해서 설교를 통해 가르쳐야 한다고 보았다(손호현, 2006: 297~299). 그래서 칼빈주의는 반예술론으로 인식되었다. 그러나 통념적인 그의 반예술론적 신학을 비판적으로 재조명하려는 시도들이 있다. 특히 박현덕(2010)은 특별계시를 주장하면서 동시에 일반은총을 인정하는 칼빈의 조직신학적 틀이 - 제한적이지만 - 문화와 예술에 대한 긍정성을 내포한다고 본다.

칼빈은 『기독교 강요』에서 하나님을 가시적인 어떤 형태로 표현하게 되면 불경건의 허위로 인해 하나님의 형상이 파괴되고, 인간이 고안해 낸 일체의 예배 형태에는 하나님의 권위가 없으며, 조각과 회화라는 교회의 형상물은 결국 우상화되어 예배를 부패시키는 원인이 된다고 기술한다. 칼빈이 예술을 부정한다는 입장이 드러나는 이 글의 의도는 하지만, 한편으로는 인간의 시각으로 인식되지 않는 삼위 일체의 하나님 증명을 위해 보이는 형상이 갖는 왜곡성과 비교하려는 것에 있고, 다른 한편으로는 형상 자체에 신적 권위를 부여하고, 그것의 숭배를 통해 믿음을 강화하려 했던 가톨릭을 비판하기 위함이었다(박현덕, 2010: 39~41). 분명한 것은 그가 그렇다고 해서 절대로 어떠한 상도 허락하지 않는다는 것은 아니라는 점과 조각이나 회화가 하나님이 주신 선물이기에 순수하고 정당하게 사용될 수 있다는 점에 집중해야 한다. 따라서 칼빈의 예술 비판은, 그 의도성에 근거해서, 예술 본연의 자리 찾기로 이해되어야 한다. 즉, 형상숭배라는 왜곡된 예술 사용의 가톨릭 전통에서 예술을 해방시켜 진정한 의미에서의 종교적 예술을 구축하려는 시도라는 의미이다(박현덕, 2010: 44; 손호현, 2006: 300~301).

칼빈의 예술론은 ‘하나님이 형상을 내재한 인간’이라는 개념과의 관계 속에서 더 명확해 진다. 현세의 삶에서 죄의 노예가 된 인간이지만 그렇다고 자신의 원형인 하나님의 형상이 완전히 소멸된 것은 아니다. “인간의 이성만 비록 불완전하지만, 그렇다고 해서 전적으로 무능한 것은 아니며, 인간의 창조성이야말로 가장 하나님의 형상을 닮은 증거가 되는 것이다”(박현덕, 2010: 46). 하나님의 창조성은 인간의 예술적 활동에 정당성을 부여하며, 성령의 은사는 예술적 행위를 가능케 한다는 칼빈의 관점은 소극적 옹호를 통한 예술의 필연성을 제기한다고 볼 수 있다.

실제로 칼빈은, 비록 시각예술에는 무관심했지만, 예배에서 음악의 기능을 충분히 사용했다. 무엇보다 음악은 기도와 연관되는데, 기도 중에 쓰이는 말과 노래는 영혼의 울림을 통해 하나님과의 만남의 장에 기도자를 초대한다는 점에 관심이 있었다. 따라서 그는 입술이나 목에서 나와 귀의 즐거움을 추구하는 노래는 가시적이고 가식적이며 아무런 가치도 유익도 없다고 보았다. 진정한 기독교 음악은 노래의 가사가 분명히 드러나도록 곡조의 향연을 절제시켜야 하고, 음악의 참여자들도 그 곡조보다 가사의 내용에 마음을 기울여야 한다(박현덕, 2010: 47~48). 이것에 대해 칼빈은 『기독교 강요』에 다음과 같이 쓴다.

하나님과 천사들 앞에서 합당하고 엄숙한 태도와 조화를 이룬 노래를 한다면, 그것은 거룩한 행동에

확실히 위엄과 운치를 더하며, 우리의 마음 속에 기도하겠다는 진정한 열성을 일으키는데 가장 큰 도움이 된다. 그러나 우리는 곡조에 더욱 귀를 기울이고 가사의 영적 의미에서는 마음을 덜 기울이는 일이 없도록 주의해야 한다.(Calvin/김종흡 외 역, 2006: III.20.32; 박현덕, 2010: 47)

시대의 경험을 통해 예술이 가지는 영향력을 직시했던 칼빈에게서 개혁운동을 위한 예술 부정론은 최선의 방편이었을 것이다. 그러나 사용자의 의도와 의미부여를 차치했을 때조차 예술 사용의 긍정적 측면을 무시할 수는 없다. 왜냐하면 예술은 신의 선물이요, 하나님의 원형을 회복할 수 있는 하나의 요체이기 때문이다. 그러한 의미에서 칼빈은 종교와 예술의 경계와 범위를 분명히 하고, 그것에 근거해서 예술 가치론을 입증하려 했다고 볼 수 있다. 특별히 루터의 시각 예술 사용과 비교하여 칼빈의 청각적 예술 사용은 오늘날 개신교의 음악 전통에 대한 가치를 보장한다.

3. 존 웨슬리(John Wesley)

18세기 영국의 교회개혁 운동을 이끌면서 감리교의 시발점이 된 존 웨슬리는 기독교를 “마음의 종교”로 인식한다. 그러한 이해는 웨슬리의 체험적 신앙에서 비롯된다. 옥스퍼드 대학 시절에 규칙적인 신앙생활과 교리의 실천에 힘썼던 경건운동(Holy Club)에도 불구하고 구원에 대한 확신을 가지지 못했던 그는 런던 올더스케이트(Aldersgate) 거리에서 루터의 로마서 주석을 듣고 마음이 뜨거워지는 경험을 통해 회심을 체험한다. 그에게서는 그리스도를 믿는 믿음을 통해 마음 속에 채워지는 하나님의 은혜, 즉 성령의 역사가 구원의 징표다. 참된 기독교인이 되는 것은 교리의 지적 습득을 통해서가 아니라 마음의 변화, 즉 그릇된 욕망으로부터의 정화와 성결을 통해 가능한 것이었다. 따라서 그의 설교는 논리적이지만 감동이 있었고, 그의 설교를 듣는 청중들은 감명을 받고 눈물을 흘리기도 하였다고 전해진다. “자아가 지니고 있는 내적 상태 또는 느낌”인 마음의 신성(神聖)은 신학과 마음, 논리와 감정의 연합 안에서의 기독교적 진리 추구를 요청한다(Young/박은규 역, 2000, 43-47).

실제로 존 웨슬리 형제(John & Charles Wesley)는 감리교 부흥운동에 있어서 자신들의 음악적 재능을 목회에 십분 활용하였다. 그들은 9000편의 성시와 찬송가를 만들었고, 예배와 목회에 참여한 이들 - 영국 국교회로부터 강단에 서는 것이 금지되면서 옥외로 나가 만난 가난한 사람들, 광부, 직공, 철공소 사람들 - 모두에게 시와 노래를 통한 하나님과의 조우를 제공했다. 이는, 자신의 글 “음악의 힘에 대한 생각(Thoughts on the Power of Music)”에서도 밝히고 있듯이, 음악이 사람의 마음에 여러 가지 감정을 불러일으키기 때문이다. 이렇게 웨슬리 형제가 시와 음악을 통해 자신들의 목회 영역을 확장한 것과 관련해서 칼튼 영(Calton R. Young)은 기독교를 “서정적 종교”로 규정한다. 즉 예술(시, 노래)이 가지는 교육적 효과를 통해 복음의 전달을 극대화하는 “시와 노래로 표현된 신학”이다(Young/박은규 역, 2000, 13-14).

시와 음악에 대한 관심은 그것을 통해 사람들이 어떻게 변화할 수 있는지에 대한 관심으로 확장되었다. 이미 감정을 자극하고 마음의 변화를 가져오는 대상에 대해, 대륙의 종교개혁가들보다 관대한, 오히려 그것의 효과를 인정하고 적극적으로 사용하는 관점에서 웨슬리는 그 교육적 가치를 분명하게 알고 있었다. 예술적 행위는 기억력과 상상력을 자극하고 육체적 반응을 일으키며, 머리와 마음, 생각과 느낌이라는 범주들에 따른 분석 행위로 인해 따로따로 떨어져 있는 의식들을 하나로 묶어주고 하나의 의식

으로 모아준다는 것이다(송순재, 2007:49). 송순재는 음악과 감정과 지성 및 의지 사이에 놓여 있는 의미연관성과 관련해서 요한 하인리히 페스탈로찌(Johann Heinrich Pestalozzi)와 비교하는데, 즉 “모든 도덕과 종교 교육에 있어 교리문답이 가지는 유해성을 지적하는 자리에서 먼저 순수한 감정을 일으킬 것을 주장하고 있다(Pestalozzi/김정환 역, 1989: 편지 34와 34)”고 보았다(2007: 51).

웨슬리의 개혁운동은 예술의 교육적 가치를 분명하게 알고, 그 위에서 완성되었다. 메시지를 형식에 담을 때에, 언어로 이뤄진 말씀보다는 감정을 자극하는 음악이 더 효과적이라는 것을 알고 있었던 것이다. 더 나아가 메시지를 아름다운 시로 살려내 음악에 신는 작업들은 다양한 감각적 인식이 인간의 내면에서 조화되어 내부에서부터 무언가 새로운 경험을 하도록 하려는 노력이었다. 그런데 이것은 후대의 예술교육론자들이 고민했던 것과 다르지 않다.

III. 기독교교육과 예술

1. 종교개혁의 유산

종교개혁가들의 예술 비판은 예술 자체의 본질적 특성으로 향한 것이라고 보기보다, 오히려 예술품의 종교적 사용에서 드러난 왜곡된 행위에서 비롯된 것이라 봐야할 것이다. 그렇기 때문에 대륙의 종교개혁가들은 가톨릭의 이미지 숭배를 비판하고 성경중심의 정제된 신앙 전통을 구축하려는 노력과 더불어, 하나님의 선물로서의 예술과 예술의 이미지 각인의 효과, 예술을 통한 영혼의 율리프와 하나님과의 만남, 그리고 하나님의 형상으로서의 인간의 창조성을 간과하지 않았다. 그리고 그들과는 다른 출발점에 선 영국의 종교개혁가도 감동이라는 감정의 변화가 일으키는 회심으로 하나님의 형상을 회복할 수 있다는 예술의 종교적 기능을 적극적으로 옹호했다. 종교개혁가들의 예술론은 결국 문맹인의 교화를 위한 예술품 사용의 목적을 넘어서, 예술과 예술작품을 통해 만나게 되는 성령의 역사와 삶의 변화에 대한 관심이다.

이러한 예술의 이해는 후대에 예술작품을 ‘객과화된 정신’(Der objektivierte Geist)으로 규정한 에두아르트 쉬프랑어(Eduard Spranger)의 생각과 견줄만 하다(1948: 69). 특별히 미적 경험이 종교적 경험과 맞닿아 있다고 보는 쉬프랑어는 미적 경험의 소재가 종교적 의미를 가질 수 있는 이유를 다음과 같이 설명한다.

물건을 창조하는 사람은 그 창조가 어느 분야에서 행해지더라도 그것을 혼으로부터 만들어 내는 것이다. 그는 혼의 일부를 물건의 세계에 부여하고, 인간에 있어서 중요한 의미를 그것에 강력히 부여하는 것이다. 사람을 만드는 사람은 일종의 환원작용을 행한다. 그는 정신의 작품을 가지고 그것을 객체화된 정신의 고정상태로부터 또 혼의 유동상태, 즉 충분히 체험되는 상태로 환원시키는 것이다.(Spranger, 1958: 291)

쉬프랑어의 이해에 따르면, 예술작품의 창작은 하나님의 세계 창조와 같이 혼이 담겨 있다.¹⁾ 그렇기 때문에 예술은 작품을 통해 정신을 드러내고, 감상자에게 그 정신을 전달하게 된다. 즉, 예술품에 표현

된 성경의 메시지는 단순한 이야기가 아니라 그 예술 행위에 참여한 모든 사람에게 향하는 성령의 임재인 것이다. 이러한 관점에서 보자면, 중세의 가톨릭 전통이 예술작품을 기독교 복음의 담지자요 전달자라는 도구적 측면에만 제한해서 사용한 것을 넘어서, 개신교 예술 전통의 의의는 정신의 발달을 위한 지적-감정적 접근이라는 목적적 측면에 있다고 할 수 있을 것이다.

2. 기독교교육의 목적 설정

하나의 개념을 정의하기 위해서는 그와 관련된 어떤 행위가 가지는 목적이 무엇인가에 대해 답할 때 가능할 것이다. 교육의 개념도 무엇을 위해서 교육이라는 행위를 하는가에 대한 대답으로서, 교육역사의 흐름 속에서 있었던 다양한 대답을 통해 다양한 교육의 정의를 생산했다. 고대에는 폴리스에 어울리는 인간 양성을 위해 균형과 조화를 추구했고, 중세에는 하나님의 백성이라는 이상에 합당한 종교적 인간을 지향했으며, 근대에 이르러서는 인간 본연의 개별적 자아를 때로는 이성애, 때로는 자유애, 때로는 자연애, 때로는 도덕애 관련지어 형성하려 했다. 그리고 교육의 목적에 대한 현대적 논의는 “지식과 그 원리의 전수, 그리고 가치의 전수”(Peters/이홍우 역, 1980: 51), “잘살의 증진”(White/이지현·김희봉 역, 2009: 25)에 까지 이르렀다. 결국 교육의 목적의 대전제는 인간의 원형을 완성하는 것이라 말할 수 있다. 인간의 원형을 무엇으로 규정하는가에 따라, 그리고 그 원형을 완성하기 위해 어떤 방법을 사용하는가에 따라 교육의 목적을 다르게 표현하고 있는 것이다.

동일한 의미에서 기독교교육의 목적은 기독교가 추구하는 인간의 원형을 완성하는 것이다. 기독교 전통에서 기독교적 인간상은 - 표면적으로 - 명료하다. 성경에 기록된 “하나님이 자기 형상 곧 하나님의 형상대로 사람을 창조하시되”(창 1:27)라는 말씀에서 인간의 원형은 하나님임을 분명하게 밝히고 있기 때문이다. ‘하나님의 형상’(Imago Dei)대로 창조된 인간이란 외형적 닮음을 의미하는 것이 아니라 하나님의 성품을 자기 속에 담고 있는 존재라는 의미다. 하지만 인간은 선악과 사건 이후 오늘날까지 끊임없이 타락의 길을 걸었고, 하나님의 은혜로 그 길에서 벗어날 수 있는 기회가 제공되었음에도 불구하고 여전히 그 길 위에 있는 존재이다. 따라서 기독교교육은 하나님의 형상을 ‘회복’하는 목적을 가진다. 원죄로 인해 손상된 하나님의 품성을 다시 찾아가서 그 원형을 완성할 수 있도록 돕는 다양한 방식의 행위로서 기독교교육이 이해되어야 한다.

그렇다면 이제 기독교교육의 궁극적인 목적을 밝히기 위해 마지막으로 제기될 수밖에 없는 질문은 ‘하나님의 형상이란 무엇인가?’라는 것이다. 전통적인 관점에서는 하나님을 ‘진리(眞)’ 내지는 ‘최고의 선

1) 이것은 니콜라이 하르트만(Nicolai Hartmann)이 작품의 전경(Vordergrund)과 후경(Hintergrund)을 구분한 것과 동일하다. 하르트만도 예술작품을 객관화된 정신으로 보았다. 즉 예술작품이란 작가의 살아있는 정신에서 빠져나간 내용이 물질 속에 들어가 하나의 대상이 된 것을 말한다. 객관화된 정신의 일반적 법칙에서 볼 때 예술작품 역시 형성된 실재적 재료인 전경과 거기에 현상하는 비실재적인 정신적 내포인 후경이라는 두 개의 구성요소로 성립되어 있는 것으로 생각되며, 존재방식에서 본다면 실재적-비실재적이라는 이중적인 성격을 갖는다. 동일한 의미에서 마틴 하이데거(Martin Heidegger)의 ‘작품 속에서의 진리의 정립’ 개념 또한 제시될 수 있다. 결국 예술작품을 매개로 감상자는 감정이입의 방식을 통해 창작자의 영혼을 추체할 수 있으며, 나아가 숨겨진 전체를 조망할 수 있는 것이다(신현덕, 2000: 50). 이와 관련해서 참조: 김문환, 1996: 164; 진중권, 1996: 106~109; Heidegger/오병남·민형원 역, 1998: 46~70.

(善)'으로 보았고, 그것에 따라 기독교교육도 지식의 전수 내지는 행동의 변화에 목적을 두었다. 하지만 인간을 창조하시고, 피조물에 아름다움을 부여하시는(창 1:31) 하나님의 원형은 '아름다움(美)' 없이 설명할 수는 없다. 아름다움의 본질에 대한 플라톤(Platon)의 이해는 모든 미적 대상에 나타나는 초감각적인 이데아로서의 '미'다. 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)에게서 그것은 완전성과 조화를 이룬 사물과 그것에 비쳐진 신의 빛이 만들어 낸다. 이렇게 중세를 마감하기까지 아름다움은 추상적인 관념으로서 보이지 않는 형이상학적 하나님으로 이해되었다. 18세기에 이르러서야 아름다움은 인간 안에 내재된 고유의 본질로서 보았다(소태영, 2010: 157). 그런 관점에서 게오르그 빌헬름 프리드리히 헤겔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel)은 '절대정신의 감각적 현현'(sinnliche Präsentation des absoluten Geistes)으로 미를 규정한다(Hegel/김영숙 외 역, 1983: 34). 이제 우리는 그가 절대정신이 자신을 드러내는 방식으로 이해하는 철학과 종교와 예술²⁾을 통해 하나님의 형상을 완성할 수 있는데, 이는 각각 진, 선, 미로 대체될 수 있고, 따라서 절대자의 원형을 세 요소의 연합으로 말할 수 있다. 결국 기독교교육에서 회복해야 할 인간의 원형은 진과 선과 미가 이루는 조화로 형성된다. 이에 따라 한춘기는 기독교교육의 목적을 다음과 같이 기술한다.

하나님 형상의 회복이란 부족한 것을 채워주고, 빼놓아진 것을 바로잡아 줌으로써 거저된 것을 참되게 하고, 악한 것을 선하게 하고, 추악한 것을 아름답게 만드는 것을 말한다. 곧 타락으로 말미암아 온전하게 혹은 아름답게 창조되었던 인간의 모습은 일그러지게 되었다. 지적인 면에서 온전한 상태에 있던 인간은 하나님이 보시기에 아름다웠으나 타락으로 말미암아 불완전한 판단과 지식을 가지게 됨으로 아름답지 못한 존재가 되었다. 그러므로 인간은 교육을 통하여 올바른 판단과 지식을 갖게 함으로써 아름다운 존재가 되게 할 수 있다. 지식의 전수를 본질로 삼는 기독교교육은 학습자로 하여금 지적인 온전함을 회복하게 함으로써 지적으로 아름다운 존재가 되게 하는 본질을 가지는 것이다. 이러한 아름다운 존재가 되게 하는 기독교교육의 본질은 지식의 전수에만 그치는 것이 아니다. 기독교교육을 통한 지식의 전수는 최악상태의 학습자들로 하여금 잘못된 행실을 버리고 아름다운 행동을 하게 할 뿐 아니라 추악하고 악한 생각을 버리고 아름다운 생각을 하게 하기도 한다. 그러므로 기독교교육은 본질상 하나님과 그의 뜻을 알지 못하는 사람들에게 하나님과 그에 관하여 알게 하고, 잘못된 삶에서 돌아서게 하고, 더러운 모습을 벗고 정결하고 아름다운 모습을 갖게 하는 것이라고 할 수 있다.(한춘기, 2010: 144)

정리하자면, 기독교교육이 추구하는 기독교적 인간 원형의 회복이란 진·선·미의 완전한 조화로서의 하나님 형상을 인간 내면에 형성하는 것이다. 하지만 죄의 굴레를 벗어나지 못한 인간은 그 원형을 기억하지 못하고, 알고 있다고 해도 스스로의 의지로 다다를 수 있는 것은 아니다. 그렇기 때문에 은혜로운 하나님은 자신의 형상을 예수 그리스도를 통해 현시하시고, 그 원형을 회복할 수 있도록 성령의 역사를 지속하고 있는 것이다. 이제 인간은 지식적 차원을 통해 하나님을 안다는 단편적인 방식을 넘어, 인간 삶에 다양한 방식으로 관계하시고 나타나는 성령의 체험을 통해 비로소 하나님의 형상을 회복

2) 절대자를 드러내면서 동시에 절대자를 이해할 수 있게 하는 세 요소는 서로 상관관계를 가진다. 즉, 예술을 통해 절대적인 것이 스스로를 나타내고자 하는 움직임을 감각적인 눈으로 바라볼 수 있다. 이보다 한 단계 더 성숙한 접촉방법인 종교를 통해서, 믿음이라는 비감각적인 눈으로 그 절대자를 그릴 수 있다. 예술의 눈이 밖으로 향한다면 종교의 눈은 안으로 향한다고 할 수 있다. 그리고 마지막으로 철학은 이러한 모습을 개념이라는 언어를 통해 명백히 표현하는 정신의 부지런한 노동이라고 할 수 있다. 박종석, 2009: 220; Hegel/두행숙 역, 1996: 158~162.

할 수 있는 것이다.

IV. 종교개혁에서 교육개혁으로: 기독교교육의 미적 공간

종교개혁의 유산은 하나님 형상의 회복과 더 나아가 궁극적으로 종교적 인간으로의 삶의 변화를 요청한다. 그것은 여전히 교회 현장에서 실증주의적이고 주지적인 방식으로 하나님의 앎을 추구했던 방식에 대한 반성을 지속적으로 촉구하고 있다. 따라서 하나님의 형상을 회복한 인간이 그 본연의 성품을 올바로 드러낼 수 있는 교육의 개혁이 요청되는 것이다.

기독교교육의 변화를 구상하면서 무엇보다 공간에 관심을 가지는 것은 연구자가 상정하는 공간의 의미가 단순히 물리적 공간만을 의미하지 않는다는 점에 기인한다. 공간이란 시간의 상대적 개념이면서, 동시에 시간과 긴밀한 관계에 있다. 그런데 주지해야 할 점은 공간이 시간을 담는다는 것이다. 시간의 흐름 속에서 개인은 잠시 멈춰 자기 내면의 세계에 빠지는 경우가 있다. 이때 멈춰진 자아의 공백기는 시간 속 공간이다. 그리고 거기서 상상이라는 공간으로 또다시 확장된다. 미적-종교적 체험의 과정에서 확연하게 드러나는 그러한 미적 공간은 영혼의 자유로운 유희를 통해 새로운 공간으로 인도되는 것이다. 그런 관점에서 기독교교육의 미적 공간을 교육개혁의 방향으로 새롭게 제안해 본다. 물론 물리적 공간의 미화도 함께 제시되어야 할 것이다.

1. 기독교교육의 미적 공간 ①: 예술과 종교체험³⁾

인간이 살아가는 객관세계는 절대자의 보이지 않는 초월적 계시가 형상화된 산물이다. 이러한 객관세계를 보편적이고 규범적인 사고의 틀로 인식할 때에는 한계가 있다. 논리적-개념적인 인식이 가능한 것은 가시적 세계의 영역뿐이기 때문이다. 이성의 힘에 대한 맹목적 신봉은 결국 객관적으로 논증 불가능한 영역으로부터 고개를 돌린다. ‘말할 수 없는 것에 대해서는 침묵하라’는 루트비히 비트겐슈타인(Ludwig Wittgenstein)의 명제로 정점에 달하는 논리실증주의자들의 인식체계와 교육은 더 이상 비가시적 형이상학의 세계를 인식할 수 없게 했다. 하지만 그렇다고 해서 우리의 삶에서 그것이 사라지는 것은 아니다. 이성이 힘이 지배하는 시대에도 부인할 수 없는 형이상학적 세계의 인식은 결국 이성의 곁에 직관적-감정적 인식을 두어 가능케 할 수 있다. 바로 이 지점에 감성을 철학의 주제로 복원시킨 바움가르텐(Alexander Gottlieb Baumgarten), 이성과 감성의 분리와 역할을 규정한 칸트(Immanuel Kant), 이성과 감성으로부터 자유로운 연합을 가능케 하는 미적 체계를 주장한 쉴러(Friedrich Schiller), 절대정신의 감각적 현현으로서 미를 상정한 헤겔, 인간에게 주어진 심정력들의 연합을 이루는 상상력에 대해 언급한 훔볼트(Wilhelm von Humboldt), 미적 체험과 종교적 체험을 유비하고 종교적 깨달음을 주창한 쉐라이어마허(Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher), 실존적 계시와 미적 실존의 과정적 가치

3) 예술을 통한 미적 경험이 어떻게 종교적 경험과 연관되는지 밝힘으로써 형이상학적 세계와 존재를 인식하고 하나님의 원형을 회복할 수 있는 방법적 논의는 연구자의 석사학위 논문(신현덕, 2000)에서 중요하게 다뤄지고 있다. 여기서는 그 논의의 맥락을 가져와 정리한다.

를 규명한 키에르케고르(S. A. Kierkegaard)의 교육학적 관점이 있다(신현덕, 2000: 2~3; 6~22).

인간의 세계에 관여하는, 즉 객관세계에 현현하는 절대 정신(하나님)을 어떻게 인식할 수 있는가의 교육학적 문제에 직면한다. 쉬프랑어(1996)에 따르면 객관세계를 이해하는 인간의 주관 정신은 그 추구의 방향에 따라 이론적 의미, 경제적 의미, 미적 의미, 사회적 의미, 정치적 의미, 종교적 의미로 구분할 수 있다. 이 여섯 가지 의미 유형은 개별적으로 작용하는 것이 아니라 복합적으로 작용하여 서로 충돌하고 갈등 상황을 만들어 낸다. 그리고 이러한 상황은 종종 갑작스런 돌파의 순간을 통해 이전과는 다른 새로운 차원으로 이행하게 한다. 물론 모든 의미방향이 동일한 밀도와 강도로써 체험에 작용하지는 않는다. 즉 한 가지 지배적인 의미방향으로 특징지어지고 다른 의미방향들이 종속되어 있다는 것이다. 그러므로 방향의 위계를 상정할 수는 없다. 하지만 쉬프랑어 자신도 밝히듯이, 여타의 의미들이 윤리적·전체적 삶의 관계에서 자신들의 가치를 얻게 하는 종교적 가치가 가장 높다고 할 수 있다(Song, 1991: 59). 종교적 가치는 시·공간적 조건성을 뛰어 넘어 모든 현세적이고 제한적인 것 위에 존재하는 것으로서, 형이상학적 영역에 관계한다. 그리고 종교적 가치 다음으로 놓일 수 있는 것은 이념세계와 관련 있는 미적 가치와 이론적 가치로 볼 수 있다. 여기서 이론적 가치는 개념적·선형적 이해를 통해 이념과 관계하는 것에 반해, 미적 가치는 구체적인 상징을 통해 형이상학적 세계와 관련하기 때문에, 인간이 궁극적으로 추구해야 하는 종교적 가치에는 미적 가치가 더 직접적으로 닿아 있다. 결과적으로 미적 의미는 종교적 각성에 이르기 위한 출발점이고, 현실의 객관세계와 형이상학적 세계와의 연결고리로서 중요한 의미를 가진다(신현덕, 2000: 61~62).

미적 체험이 직접적으로 관여하는 객관세계는 예술이다. 예술은 ‘향수’와 ‘창작’을 수반하는 것으로서, 삶의 소재를 어떻게 미적으로 선택할 것인지 연습하면서 삶의 인상에 몰두하는 것과 삶의 영역에서 활동하며 정신적 작업을 통해 자신의 내적 형식을 날인하는 것을 포함한다(Spranger, 1996: 188). 미적 체험에서 깨달음의 순간에 관심하는 프리드리히 코페이(Friedrich Copei)는 향수와 창작을 ‘미적 의미내용의 수렴에서의 생산적 계기’와 ‘예술 창작에서의 생산적 계기’로 이해한다. 이 생산적 계기에는 외부의 충격으로부터 영적 동요의 시간을 가지게 되는데, 이 동요는 충분한 노력과 긴장과 고뇌의 시기를 거쳐야 한다. 하지만 그 시기의 지나감이 생산을 보장하지는 않는다. 여기에는 또 다른 계기가 필요한데, 그것은 갑작스런 ‘아하(Aha)!’의 순간이다(Copei, 1950: 74~77). 이 순간을 코페이는 ‘정신의 번쩍임’(Geistesblitz)로 표현하고, 쉬프랑어는 ‘각성’(Erweckung)으로 표현한다. 즉, 이들에게서 이 순간은 갑자기 인식의 지평이 새롭게 열리는 경험으로서, 여기서 인간은 새로운 세계와의 만남이 이루어진다(신현덕, 2000: 31~36).

종교개혁자들이 예술을 사용했던 것 또한 그러한 의미에서 새롭게 해석되어야 한다. 웨슬리가 말씀을 듣는 중에 감정의 변화를 일으켜 실존적 자각과 회심을 통해 하나님의 형상을 회복한 것처럼, 그리고 그들이 예술작품들 속에 하나님의 형상을 담아 예배의 참여자들과 함께 나누며 공감하려 했던 것처럼, 예술을 통한 미적 경험은 종교적 경험으로 이행되는 것이다. 이 경험의 과정은 시간을 멈추고 자기 내면의 세계에 미적 공간을 마련하는 작업이다.

2. 기독교교육의 미적 공간 ②: 상상력

미적 체험에서도, 종교적 체험에서도 절대정신으로의 접근은 이성의 단독적인 활동으로는 불가능하다. 경험의 과정에서 얻어지는 감각적 직관들을 이성의 범주에 지속적으로 관여시키는 내적 작용을 상상력을 통해 이루어야 한다. 상상의 세계는 허망한 공상이 아니라 영혼의 내적 운동 공간이다. 이런 의미에서, 상상력에 대한 현대적 관심과 규정을 통해 종교개혁가들의 이해를 재고해야 한다. 종교개혁가들에게서 상상력이란 이성과 무관하게 인간의 감각에만 머무는 열등한 것으로서, 상상력을 통한 하나님의 형상화는 인정될 수 없었다.⁴⁾ 그렇기 때문에 하나님의 이미지를 거부하고, 상상력과 믿음과의 관련성을 부정했다(소태영, 2009: 165). 앞서 살펴봤던 종교개혁가들의 예술을 통한 종교적 체험은 그렇다면 하나님의 은총의 선물로 완성되는 정도라면 이해해야 할 것이다.

감각과 이성의 조화로서의 상상력에 대해 규정한 칸트 이후, 상상력은 감각과 지각, 직관과 개념을 매개하는 능력으로 많은 교육학자들에게 인정되어 왔다. 칸트는 인간이 감각기관을 통해 모아진 자료들을 상상력을 이용하여 표상으로 형성한다고 보면서 생산적인 상상력을 말한다. 이에 기초해서 훔볼트는 상상력이 내면적 힘들의 연합을 이뤄냄으로써 전체와의 관계를, 즉 체험의 직접성과 정신을 연결한다고 보았다. 이러한 생각을 발전시켜 슈프랑어와 코파이는 대상의 인상은 인간의 내면에서 어느 정도 허물어져 우리의 상상을 통해 다시 결합되고 변형되어 새로운 형식으로 표상된다고 보았다(신현덕, 2000: 32~34). 정신과학교육학자들에게서 상상력은 삶의 본질과 인간의 실존을 경험케 하는 필수불가결한 것이다. 동일한 관점에서 마리아 해리스(Maria Harris, 2001)는 교회의 교육행위를 하나님의 백성으로 빚어 만드는 창조적 행위요, 예술적 작업으로 이해하고, 여기서 종교적 상상력(Religious Imagination)은 신비하고 거룩하며 초자연적인 하나님을 인식할 수 있는 능력으로 묘사한다.

상상력은 이제 인간성을 하나님의 형상에 관계시킨다. 감각적인 영역뿐만 아니라 형이상학적인 영역까지도 포함된 대상에 대한 인상이 인간 내면에 모아질 때, 이것은 상상력에 의해 새롭게 재구성되어 정신적 도야를 이끌어 낸다. 즉, 상상력의 작용은 다양한 삶의 경험에서 얻은 감각적 자료들을 그대로 두지 않고, 이런저런 방식으로 결합하고 변형하여 인간 내면에 주어진 형식에 관계할 수 있게 한다. 그리고 여기서 상상력은 또다시 진과 선과 미의 조화를 가능케 하여 완전한 하나님의 형상에 조우하게 한다.

3. 기독교교육의 미적 공간 ③: 환경

인간의 삶이 펼쳐지는 다양한 공간은 그 특성에 따라 담겨지는 내용의 질을 결정한다. 동일한 사건일지라도 공간의 구성이나 구성요소, 참여자들에 따라 다르게 진행되고 다른 결과를 낳는다는 의미다. 그럼에도 불구하고 기독교교육을 진행하는 교회, 그리고 더 나아가 미션스쿨과 기독교 대안학교에 까지 이런 고민의 흔적을 찾아보기 어렵다는 것이 현실이다. 교육공간으로서의 학교/교회와 교실에 대

4) 상상력에 대한 기독교의 이런 생각은, 소태영에 의하면, 중세(John of Damascus, Richard of St. Victor, Thomas Aquinas)로부터 종교개혁기까지 지속되었다. 하지만 종교개혁 시대의 John of the Cross는 영혼을 감각적인 것과 영적인 것으로 구분하고, 인간이 감각들을 사용하여 하나님을 상상할 수 있다고 보았다. 물론 진정한 하나님과의 만남은 그럼에도 불구하고 인간의 영(spirit)을 통해서만 가능하다고 보고 상상력을 불완전한 감각적인 것으로 이해했지만, 인간의 상상력을 이성과 감각들 사이의 연결점으로 고려하는데 큰 공헌을 했다고 평가할 수 있다(소태영, 2009: 165~166).

한 논의는 많은 논의와 실천적 합의가 필요할 것이다.

미셸 푸코(Michel Foucault)는 자신의 책 『감시와 처벌』에서 현대 사회에서 권력이 일상 수준에서 작용하는 힘의 관계로 나타난다고 보고, 공장, 학교, 관청, 병원, 감옥이 모두 동일한 형태로 감시 공간 구조를 갖는다고 말했다. 그런데 우리의 학교 또한 그와 다른지 않은 것이 현실이다. 교회의 외형은 특색을 갖기도 하지만 내부는 동일하게 자로 잰 듯 나뉘져 있는 직육면체이고 - 이것은 일반 상점을 빌려 쓰는 교회에서 극단적으로 보여진다 -, 미션스쿨이나 기독교 대안학교는 말할 것도 없이 어디서나 볼 수 있는 공장의 모습을 가진다. 내부 공간을 채우는 색과 형태도 획일적이고 차갑고 딱딱하게 느껴진다. 예술적 감성이 발현될 수 있는 공간이라기보다는, 통일과 획일을 주제로 담고 있다.

공간 인지에 대한 인간의 각별한 능력은 그것과 관련된 다른 요인들에 많은 영향을 준다. 1990년대 중반 크리스티안 리텔마이어(Christian Rittelmeyer)는 학교 건축의 형태와 색채가 학생들에게 어떤 영향을 미치는지 실험했다. 그의 글에서 기독교교육의 미적 공간에 대한 고민과 해답을 찾을 수 있을 것이다.

학교건축물은 '말을 걸어오는' 형상이다. 그것은 학생들이 무의식적으로 인식하는 바, 특정한 소식을 표현한다. 그것은 이를테면 폭력적이거나, 활기차거나, 진지하거나, 쾌활하거나, 밀어닥치거나 혹은 해방감을 주거나 하는 식으로 나타난다. 이렇듯 학교건물의 형태와 색채와 시설이 나타내는 바는 사회적 의미 맥락에서 학생들에 의해서 긍정적으로 혹은 부정적으로 평가되는데, 이는 어찌 보면 교사의 이런저런 태도, 이를테면 사랑스러운, 아이러니한, 거부하는, 혹은 친절한 태도가 학생들에게 일정한 반응을 자아내는 것과 마찬가지로 범주에 해당한다. 첫째, 건물은 다채롭고 흥미를 자아낼 수 있어야 하되, 지루하거나 단조롭게 작용해서는 안 된다. 둘째로, 건물은 해방감을 주고 자유롭게 풀어주는 효과가 있어야 하되, 협소하게 하거나 억누르는 듯 작용해서는 안 된다. 셋째, 차디차거나 딱딱한 느낌보다는 온기와 부드러운 느낌을 발산해야 한다.(Rittelmeyer/송순재·권순주 역, 2005: 11~12)

공간은 시간을 멈출 수 있어야 한다. 시간을 멈추고 시간 속에 공간을 만들 때, 비로소 상상력이 일어나고 절대 정신과 조우할 수 있다. 어찌면 미적-종교적 체험은 미적 공간에 들어섰을 때, 그 공간이 주는 시간의 멈춤으로부터 시작할 것이다. 즉, 기독교교육 공간을 미적 공간으로 바꾸었을 때, 그 공간의 참여자들을 자기 내면의 세계로 인도되는 출발점에 설 수 있다는 의미이다. 초대 기독교의 성막과 회당, 교회는 교육의 공간으로서 참여자들에게 구원에 대한 소망과 비전을 꿈꾸게 하는 장소였다. 지금의 기독교교육 공간이 여전히 하나님의 임재와 역사를 만날 수 있는 곳인지에 대한 깊은 성찰이 필요하다.

참고문헌

- 김문환 (1996). 『미학의 이해』. 서울: 문예출판사.
- 박종석 (2009). “기독교 교육과 미학: 헤겔의 예술 철학을 중심으로.” 『성경과 신학』. 제50권. 213~248쪽.
- 박현덕 (2010). “칼빈의 예술론: 「기독교 강요」를 중심으로.” 『기독교철학』. 10호. 33~62쪽.
- 소태영 (2009). “기독교교육에서의 예술적 상상력의 역할.” 『기독교교육정보』. 제22집. 한국기독교교육정보학회. 163~192쪽.
- _____ (2010). “아름다운 시를 노래하며: 신학적 미학과 기독교교육의 예술적 접근.” 『기독교교육논총』. 제23집. 한국기독교교육학회. 153~180쪽.
- 손호현 (2006). “그림은 ‘빈자(貧者)의 성서’(biblia pauperum)인가?: 그리고리우스 1세의 기독교 예술교육론.” 『기독교교육정보』. 제14집. 한국기독교교육정보학회. 283~311쪽.
- 송순재 (2007). “기독교교육미학적 신앙형성을 위한 물음과 과제.” 『종교교육학연구』. 제24권. 한국종교교육학회. 39~62쪽.
- 신현덕 (2000). “기독교적 인간교육을 위한 미적 체험의 문제 - E. Spranger의 미적 교육이론을 중심으로.” 석사학위논문. 감리교신학대학교.
- 안용준 (2014). “마틴 루터의 종교개혁 예술론.” 『기독교철학』. 19호. 한국기독교철학회. 153~187쪽.
- 양금희 (1999). 『종교개혁과 교육사상』. 서울: 한국장로교출판사.
- 주도홍 (1998). 『개혁교회사』. 서울: 솔로몬.
- 진중권 (1996). 『미학 오디세이 2』. 서울: 새길.
- 한춘기 (2010). “기독교교육의 본질로서의 아름다움.” 『기독교교육논총』. 제23집. 한국기독교교육학회. 129~151쪽.
- Calvin, Jean. *Institutes of the Christian religion*. 김종흡 외 3명 공역 (2006). 『기독교 강요』. 서울: 생명의 말씀사.
- Christensen, Carl C. (1979). *Art and the Reformation in Germany*. Athens: Ohio University Press.
- Copei, Friedrich (1950). *Der fruchtbare Moment im Bildungsprozeß*. Heidelberg: Quelle & Meyer.
- Bornkamm, Heinrich (1996). “Thesen und Thesenanschlag Luthers.” In: *Geist und Geschichte der Reformation*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Harris, Maria (2001). *Teaching and religious imagination*. Oregon: Wipf and Stock Publishers.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970). *On Art, Religion, Philosophy*. ed. Gray, J. Glenn. Harper Torchbooks. 김영숙 외 3명 공역 (1983). 『예술, 종교, 철학』. 서울: 지양사.
- _____ . *Vorlesungen über die Ästhetik*. 두행숙 역 (1996). 『미학 강의: 동양예술, 서양예술의 대립과 예술의 종말』. 서울: 나남출판사.
- Heidegger, Martin (1952). *Der Ursprung des Kunstwerkes*. 2. Aufl.. Vittorio Klostermann. 오병남·민형원 공역 (1998). 『예술 작품의 근원』. 서울: 예전사.
- Pestalozzi, Johann Heinlich (1818-1819). Letters on Early Education, addressed to J.P.Greavers by Pestalozzi. 김정환 역 (1989). 『페스타로찌가 어머니들에게 보내는 편지』. 서울: 양서원.
- Peters, R. S. (1966). *Ethics and Education*. 이홍우 역 (1980). 『윤리학과 교육』. 서울: 교육과학사.
- Rittelmeyer, Christian (1994). *Schulbauten positiv gestalten: wie Schüler Farben und*

- Formen erleben*. Wiesbaden·Berlin. 송순재·권순주 역 (2005). 『느낌이 있는 학교건축』. 인천: 내일을 여는 책.
- Song, Sun-Jae (1991). “Der Erweckungsbegriff in der Pädagogik Eduard Sprangers.”
Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktor. Universität Tübingen.
- Spranger, Eduard (1948). *Philosophische Grundlegung der Pädagogik* (Tübinger Vorlesung).
In: Die Gesammelten Schriften. II. Tübingen/Heidelberg.
- _____ (1958). *Der geborene Erzieher*. In: Die Gesammelten Schriften. I.
Tübingen/Heidelberg.
- _____ (1996). *Lebensformen: Giesteswissenschaftlich Psychologie und Ethik der
Persönlichkeit*. 9. Aufl.. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- White, John (1990). *Education and the Good Life*. Kogan Page Ltd. 이지현·김희봉 역 (2009).
『교육목적론 - 좋은 삶과 교육』. 서울: 학지사.
- Young, Calton R. *Masic of the Heart*. 박은규 역 (2000). 『마음의 종교』. 서울: 대한기독교
사회.