

# 신앙과 학문

제20권 제4호 (통권 65호)

기독교학문연구회

## 신앙과 학문

제20권 제4호 (통권 65호), 2015년 12월호.

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

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

발행일/2015년 12월 31일

발행처/기독교학문연구회

발행인/유재봉(성균관대학교)

편집인/최용준(한동대학교)

편집, 제작/신효영

인쇄/진흥인쇄랜드

등록/문화 바02789

ISSN 1226-9425

주소/140-909 서울 용산구 이촌로

2가길 5 기독교학문연구회

전화/02-3272-4967

팩스/0303-0272-4967

전자우편/gihakyun@daum.net

홈페이지/http://www.worldview.or.kr

■ 일반 논문

바울신학의 새 관점과 정지조건부법률행위: 신학과 법학의 만남 | 김병국 · 7

영어수업에서 기독교 신앙과 가르침의 통합 시도:  
공립학교 기독교영어교사 사례 연구 | 김영숙 / 이지연 · 37

빈센트 반 고흐의 삶과 예술 그리고 프로테스탄트 정신 | 라영환 · 69

공감의 예술론 | 서성록 · 87

다문화 가정에 대한 구약본문 해석과 적용: 롯기를 중심으로 | 신득일 · 117

하이델베르크 요리문답 판본들에 대한 계량서지학적 연구 | 유영준 / 이재운 · 135

소형교회 목회자와 목회자 아내의 복지사역 참여 경험에 대한 연구 |  
정금선 / 양혜원 · 161

독일의 통일과 교회의 역할: 크리스티안 뢰러(Christian Führer)을 중심으로 |  
최용준 · 197

칼빈주의와 심리학의 이중 언어로 이루어지는 상담 | 홍구화 · 223

UNDERSTANDING THE CONCEPT OF 'FAMILY' IN MEXICAN  
AND SOUTH AFRICAN ZULU CULTURES | Aaron Bae · 249



## 일반 논문

바울신학의 새 관점과 정지조건부법률행위: 신학과 법학의 만남 | 김병국 · 7

영어수업에서 기독교 신앙과 가르침의 통합 시도:

공립학교 기독교영어교사 사례 연구 | 김영숙 / 이지연 · 37

빈센트 반 고흐의 삶과 예술 그리고 프로테스탄트 정신 | 라영환 · 69

공감의 예술론 | 서성록 · 87

다문화 가정에 대한 구약본문 해석과 적용: 롯기를 중심으로 | 신득일 · 117

하이델베르크 요리문답 판본들에 대한 계량서지학적 연구 |

유영준 / 이재윤 · 135

소형교회 목회자와 목회자 아내의 복지사역 참여 경험에 대한 연구 |

정금선 / 양혜원 · 161

독일의 통일과 교회의 역할: 크리스티안 뢰러(Christian Führer)을

중심으로 | 최용준 · 197

칼빈주의와 심리학의 이중 언어로 이루어지는 상담 | 홍구화 · 223

UNDERSTANDING THE CONCEPT OF 'FAMILY' IN MEXICAN

AND SOUTH AFRICAN ZULU CULTURES | Aaron Bae · 249



## 바울신학의 새 관점과 정지조건부법률행위: 신학과 법학의 만남\*

김병국\*\*

### 논문초록

샌더스가 제기한 언약적 율법주의에 따르면 구약시대의 유대인들은 나름의 완전한 구원체계를 가지고 있었으며 그 안에서 안정감을 누리며 살았다. 그들에게 율법은 언약 백성 안으로 들어가기 위한(getting in) 길이 아니라 그 안에 머물러 있기 위한(staying in) 길이였다. 그렇다면 유대인들에게 예수님의 십자가는 왜 필요한 것인가? 본 논문은 이 문제를 해결하기 위해 법학에서 사용되는 ‘정지조건부법률행위’라는 개념을 끌어들었다. ‘정지조건부법률행위’는 계약이 성립될 때 이미 완전한 법률행위로 간주된다. 하나님께서 유대인들에게 율법을 수여하시면서 맺으신 언약도 역시 완전한 것이었다. 그러나 ‘정지조건부법률행위’는 ‘정지조건’이 충족될 때에야 그 실제적 효과가 발생한다. 하나님께서는 율법을 부여하실 때 스스로에게 ‘정지조건’을 부여하셨다. 그 ‘정지조건’은 예수님의 십자가였다. 구약 시대에 하나님을 믿었던 성도들은 십자가라는 ‘정지조건’이 성취되었기 때문에 구원을 얻게 되었다. 구약의 언약은 그 자체로서 완전한 것이었지만 십자가라는 정지조건의 성립이 없이는 그 효력이 나타날 수 없는 ‘정지조건부법률행위’였다.

주제어 : 바울 신학의 새 관점, 샌더스의 언약적 율법주의, 정지조건부법률행위

---

\* 이 논문은 2015학년도 백석대학교 대학연구비에 의하여 수행된 것임.

\*\* 백석대학교 기독교학부 신학전공 교수

2015년 8월 6일 접수, 10월 15일 최종수정, 10월 23일 게재확정

## 1. 서론: 율법과 복음과의 관계

성경신학에서 율법과 복음의 관계는 매우 중요하다. 기독교에서 가장 중요한 주제들 중 하나는 구원인데 율법과 복음은 구원과 관련되어 있기 때문이다. 하나님께서는 구약 시대에 유대인들에게 율법을 주시면서 그것을 구원을 위한 방도로 제시하셨는가? 만약 구원을 위한 방도로 제시하셨다면 그것은 아직도 유효한가? 만약 율법이 구원을 위한 방도로 제시하신 것이 아니라면 율법과 복음과의 관계는 어떤 것인가?

이 문제에서 중심이 되는 것은 유대인들의 구원이다. 만약 율법이 유대인들에게 구원의 방편으로 주어진 것이라면, 그들에게는 율법과 복음이라는 두 가지 구원의 길이 존재하게 된다. 만약 그렇다면 유대인들에게는 굳이 복음을 전해야 할 필요가 없다고 할 수 있다. 왜냐하면 그럴 경우 전도라는 것은, 유대인들은 율법을 통해서도 구원을 얻을 수 있는데, 다만 복음을 믿는 것이 더 편한 방법이기 때문에 그들에게 예수님을 믿으라고 권하는 것이 되기 때문이다. 그러므로 구약시대의 유대인들은 어떻게 구원을 얻었으며, 또 현대의 유대인들은 어떻게 구원을 얻을 수 있는 것인가 하는 것은 중요한 문제이다.

이 문제에 대해 샌더스(E. P. Sanders)는 기존의 개신교의 입장과는 상당히 다른 주장을 펼쳤다. 그의 주장은 신학계에 아직도 큰 파장을 일으키고 있다. 필자는 본 논문에서 샌더스의 주장의 장단점을 소개하고 그의 주장과는 다른 개신교신학자들의 입장을 민법에서 사용하는 ‘정지조건부법률행위’(停止條件附法律行爲)라는 개념을 사용하여 설명하려 노력할 것이다.<sup>1)</sup>

1) 신구약성경은 약 1,500여 년이라는 긴 세월을 걸쳐 기록되었다. 그런데 그 안에서 펼쳐진 하나님의 구속역사를 하나의 법개념을 빌어 설명하자면 성경이 제시하는 법(하나님의 언약)이 지속성을 갖는다는 것을 전제로 할 필요가 있다. 성경적 법의 지속성에 대해서는 이호선 교수가 잘 설명해 주고 있다. 이호선, 2015: 115. 그리고 E.P. 샌더스의 ‘언약적 율법주의’(covenantal nomism)에 관하여는 논문 초기에 미리 필자의 입장을 밝혀 두는 것이 독자들의 혼선을 줄이는 길일 것 같다. 필자는 샌더스의 주장에 반대하는 입장이다. 샌더스는 구약의 구원체계를 ‘언약적 율법주의’라고 부르며 그것이 자기충족적 구원체계로서의 성격을 지니고 있다고 주장하는데 필자는 그렇지 않다고 본다. 구약의 성도들이 구원의 확신을 가지고 있었다는 것이 사실이라 해도 그들 역시 예수님의 십자가를 통해 구원을 받았다. 본 논문은 구약 성도들의 구원과 십자가와의 관계를 밝히기 위한 것이다.



## II. 본론: 신학과 법학의 만남

### 1. 바울의 새 관점과 신학자들의 딜레마

일반적으로 개신교 신학자들은 율법과 복음과의 관계를 다음과 같이 이해해 왔다: a. 구약시대와 예수님 당시의 많은 유대인들은 율법을 완벽하게 준수함으로 구원을 얻으려 했다.<sup>2)</sup> 그러나 그것은 불가능한 일이었다.<sup>3)</sup> b. 그래서 예수님을 통해 새로운 구원의 길이 제시되었다. 그것이 복음이다. c. 그런데 바울 당시에 유대인들은 아직도 율법을 구원의 방편으로 생각하고 율법을 완벽하게 지키는 일에 집착했다. d. 그래서 바울은 율법이 구원의 방편이 아님을 주장하며 유대인들에게도 복음을 전하러 노력했다. 그런데 1977년에 미국 듀크대학교 신약학 교수였던 샌더스(E. P. Sanders)는 이런 생각을 정면으로 부정하는 주장을 제기했다. 먼저 그의 주장을 살펴보고 보수적인 신학자들이 그에 대해 어떻게 대응하고 있는지를 살펴보기로 하자.

#### (1) 바울 신학의 새 관점

샌더스는 벤 시락(Ben Sirach), 제1에녹서(I Enoch), 희년서(Jubilees), 솔로몬의 시편(The Psalms of Solomon), 그리고 제4에스라서(IV Ezra) 등의 유대문헌들을 검토한 후 그것들이 유대교의 보편적인 종교패턴(pattern of religion)을 보여주고 있다고 주장한다. 그는 이 종교패턴을 ‘언약적 율법주의(covenantal nomism)’라고<sup>4)</sup> 부르는데 그 내용은 다음과 같다.<sup>5)</sup>

- 
- 2) 대표적인 종교개혁자인 루터와 칼빈이 이런 견해를 가지고 있었다. Cf. 최갑중, 2009: 97.  
 3) 바울은 갈 3:10에서 신 27:26을 인용한다: “이 율법의 말씀을 실행하지 아니하는 자는 저주를 받을 것이라 할 것이요 모든 백성은 아멘 할지니라”  
 4) covenantal nomism에 대한 한국어 번역으로는 ‘언약적 율법주의’와 ‘언약적 신율주의’가 함께 사용되고 있는데 필자는 ‘언약적 율법주의’를 사용하고자 한다. 왜냐하면 ‘언약적 신율주의’라는 용어는 그것이 ‘율법주의’와는 다른 것임을 강조하려고 하는 느낌을 주는데, 필자는 십자가와 연결되지 않은 구약 유대교는 율법주의가 맞다고 보기 때문이다.  
 5) 샌더스를 지지하는 가장 대표적인 학자로는 James D.G. Dunn과 N.T. Wright가 있다. 본 논문에서는 그들의 주장은 다루지 않고 대표주자인 샌더스의 의견만을 다루기로 한다. 참고로 ‘바울에 관한 새 관점’(the New Perspective on Paul)이라는 용어는 James Dunn이 1982년 발표한 “The New Perspective on Paul”에서 사용된 것이다. 최갑중, 2009: 93. n. 3.

언약적 율법주의의 ‘패턴’ 혹은 ‘구조’는 이렇다: (1) 하나님께서 이스라엘을 선택하시고 (2) 율법을 주셨다. 그 율법이 함축하고 있는 것은 (3) 선택을 유지하시겠다는 하나님의 약속과 (4) 순종에 대한 요구이다. (5) 하나님께서는 순종에 대해 상을 베푸시고 범법에 대해서는 벌을 내리신다. (6) 율법은 속죄의 방법을 제공하는데, 속죄의 결과는 (7) 언약관계의 유지 혹은 재정립이다. 순종, 속죄, 그리고 하나님의 자비에 의해 언약 안에 머무는 모든 이들은 구원 받을 그룹에 속해 있다. 첫 번째와 마지막 포인트의 중요한 해석은 선택과 궁극적 구원은 인간의 성취가 아니라 하나님의 자비에 의해 이루어진다는 것이다.<sup>6)</sup>

샌더스는 위에서 제시한 언약적 율법주의와 비교해 보았을 때 사도 바울이 묘사하고 있는 유대교의 ‘종교패턴’은 ‘언약적 율법주의’와는 완전히 다른 것이라고 주장한다 (Sanders, 1977: 544). 다시 말해서 바울이 신약성경에서 묘사하고 있는 유대교는 역사적 사실과는 거리가 멀다는 것이다.<sup>7)</sup>

그렇다면 샌더스가 주장하는 유대교의 종교패턴과 사도 바울이 묘사하고 있는 종교패턴의 가장 큰 차이는 무엇일까? 샌더스는 ‘의로움’(義)의 개념에서 양자 사이에 큰 차이가 있다고 본다.

가장 간결하게 말하자면, 유대교에 있어서 의로움(righteousness)이란 선택받은 그룹에 속해 있다는 신분의 유지를 의미하는 용어이다. 반면 바울에게 의로움이란 이동을 뜻하는 용어이다. 즉 유대교에서 언약에의 헌신은 어떤 이를 그 그룹 ‘안에’(in) 있게 만들고 이어지는 순종(의로움)은 그 상태를 유지하도록 해 준다. 반면 바울의 용법에 따르자면 ‘의롭게 됨’(be made righteous, be justified)이란 구원 받은 그룹 안에 머무는 것(staying in)이 아니라 그 안으로 들어가게 되는 것(getting in)을 지칭하는 용어이다(Sanders, 1977: 544, 필자의 번역).

바울은 의롭게 된다는 것을 ‘이동’(transfer)을 의미하는 동사로서 사용하고 있는데, 히브리어에는 그에 해당하는 동사가 없다. 샌더스는 유대교에서는 의롭다는 것이 형용사적인 개념이어서 토라에 순종하는 사람을 ‘디카이오스’ 즉 ‘차디크’하다고 부르는 반면, 바울에게 있어서 이 개념은 동사적인 것이어서 오직 믿음에 의해서만 어떤 사람이 ‘의롭게 된다’(dikaiousthai)고 말한다고 한다. 샌더스는 ‘의로움’의 개념 자체가 이렇게 다른데 바울이 갈라디아서 3장 11절에서 “아무도 율법으로 말미암아 의롭게 되지 못

6) Sanders, 1977: 422. 필자의 번역.

7) 김병훈 교수는 그의 논문에서 언약적 율법주의는 신인동역적(神人同役的; synergistic) 세미펠라기우스주의에 해당하는 것이며 결국 넓은 의미의 율법주의라고 주장한다. ‘새 관점’의 신학적 주장들은 이미 검토된 중세 후기의 옛 관점과 크게 다르지 않다는 것이다. 김병훈, 2010: 148.

할 것이 분명하니”(en nomo oudeis dikaioutai)라고 말하는 것은 문제가 있는 것이라고 지적한다(Sanders, 1977: 545). 원래 율법이란 신분의 변화, ‘이동’을 위해 주어진 것이 아니기 때문이라는 것이다.

샌더스는 바울이 유대교를 비판하는 것은 유대교 자체가 잘못되었기 때문이 아니라 그것이 단지 그가 새롭게 발견한 종교인 기독교와는 다른 것이기 때문이라고 한다: “간단히 말해서 율법을 행하는 것이 잘못된 유일한 이유는 그것이 믿음이 아니기 때문이다.”(Sanders, 1977: 551). 그러므로 샌더스에 따르자면 바울은 유대교를 오해한 것이다. 유대교는 자체적인 구원의 체계를 갖추고 있다. 그러므로 기독교의 관점에서 유대교를 비판하는 일은 공평하지 못한 것이라는 것이다.

## (2) 바울의 새 관점에 대한 보수적인 신학자들의 대응

바울에 대한 샌더스의 새로운 해석을 옳은 것으로 받아들일 경우 어떤 문제가 생기게 될까? 첫째, 구약 종교가 자체적으로 구원의 능력을 가진 종교가 된다. 지금까지 기독교에서는 구약의 종교는 그 자체로서 구원을 줄 수 없는 종교였기에 예수님의 십자가의 복음이 있어야 했다고 주장해 왔다. 그런데 샌더스의 주장을 받아들일 경우 구약의 율법종교는 예수님의 십자가가 없이도 자체적인 구원의 방편을 지닌 종교가 된다. 이것은 신약 성경의 전제를 뒤흔드는 일이다.

둘째, 이것은 신약의 진정성에 큰 타격을 입힌다. 샌더스의 주장은 바울이 유대교를 오해했다는 것을 전제로 한다. 샌더스는 자신이 발견한 언약적 율법주의가 유대교의 진정한 종교패턴(pattern of religion)인데 바울이 신약성경에서 묘사하고 있는 유대교는 이 패턴과는 전혀 다른 낯선 종교라고 주장한다. 샌더스의 주장을 받아들일 경우 신약 성경이 오류를 전제로 하여 그 위에 구원의 교리를 쌓아올리고 있다는 주장이 된다. 이는 기독교 신앙에 심각한 타격을 주는 것이다.

셋째, 샌더스의 주장을 받아들일 경우 유대인 선교가 설 자리를 잃게 된다. 구약 종교가 완전한 구원의 가능성을 포함하는 종교라면 현대의 유대인들에게도 십자가의 복음은 필요가 없게 된다. 복음은 오직 이방인들을 위한 것이 된다. 따라서 유대인들에게 복음을 전하기 위해 애쓰는 것은 불필요한 일이 된다. 이것은 “다른 이로써는 구원을 받을 수 없나니 천하 사람 중에 구원을 받을 만한 다른 이름을 우리에게 주신 일

이 없음이라 하였더라”(행 4:12)라는 말씀과 정면으로 충돌한다. 왜냐하면 이 말은 유대인인 베드로가 유대인인 공회원들 앞에서 한 말인데, 여기서 ‘천하 사람’ 중에서 유대인들은 제외된다는 암시는 어디에서도 찾아볼 수 없기 때문이다.

이런 문제점들 때문에 보수적인 기독교 학자들은 샌더스의 주장을 받아들이지 않으려 한다. 그런데 문제는 샌더스의 주장이 상당히 설득력이 있다는 것이다. 사실 성경을 살펴보면 모세, 다윗, 그리고 구약시대의 여러 선지자들이 자신이 율법을 완전히 지키지 못하면 구원을 잃을지도 모른다는 불안감을 가지고 살았다는 흔적은 발견하기 어렵다. 그들은 자신의 구원을 의심한 적이 없는 것 같다. 모세는 하나님께서 이스라엘을 버리시려 하자 출애굽기 32장 32절에서 “그러나 이제 그들의 죄를 사하시옵소서 그렇지 아니하시오면 원하건대 주께서 기록하신 책에서 내 이름을 지워 버려 주옵소서”라고 탄원한다. 자신의 구원을 확신했다는 증거이다. 또 다윗도 밋세바를 범하고 나서 회개하며 지은 시인 시편 51편 12절에서 “주의 구원의 즐거움을 내게 회복시켜 주시고”라고 말한다. 다윗은 끔찍한 범죄로 인하여 구원의 즐거움은 잃었을지언정 그가 구원 자체를 잃었다고 생각했다는 증거는 없다.

샌더스가 옳다고 한다면 위에서 지적한 것과 같은 여러 문제들이 생긴다. 하지만 구약 성도들도 우리와 마찬가지로 하나님의 은혜 속에서 구원의 확신을 가지고 살았다는 것은 인정할 수밖에 없다. 대표적인 신학자들은 이 딜레마를 어떻게 해결하려 하고 있는지 살펴보기로 하자.

### ① 최갑중 교수의 견해

최갑중 교수는 샌더스가 1세기의 유대교 역시 하나님의 선택과 은혜를 강조하고 있다는 점을 부각시켰다는 점, 그리고 그와 그의 추종자들이 바울 서신의 메시지가 가진 수평적이고 사회학적인 지평을 드러냈다는 점은 그들의 공로로 인정하지만, 그들이 1세기의 유대교를 ‘언약적 율법주의’라는 하나의 틀로 설명하려 했다는 것은 비판한다(최갑중, 2009: 118). 제2성전시대의 유대교는 다양한 모습을 가지고 있었는데 샌더스는 자신의 주장과 일치하는 부분은 지나치게 과장하여 드러내고 자신의 주장과 일치하지 않는 부분은 이를 감추려 했다는 것이다.

그리고 최갑중 교수는 샌더스가 강조하는 ‘신분가입’(getting in)과 ‘신분의 유지’(staying in)의 문제가 그가 주장하는 대로 그렇게 차이가 나는 것이 아님을 강조한

다. 샌더스는 종교개혁자들은 유대인들이 율법을 ‘신분가입’의 수단으로 여겼다고 이해했지만, 그것이 사실은 ‘신분의 유지’를 위한 것이었음을 주장한다. 하지만 최갑중 교수는 그 둘의 구별이 종말론적인 관점에서 보았을 때는 사실상 별 차이가 없음을 주장한다. 왜냐하면 율법을 지키는 것이 ‘신분의 유지’를 위해 필요한 일이라고 하는 것은 결국 “선행이 구원의 유지를 위해 필요불가결한 조건이다”라고 말하는 것과 같은 것이기 때문이다(최갑중, 2009: 103).

## ② 이한수 교수의 견해

이한수 교수는 그의 논문 “새 관점의 청의해석, 어떻게 볼 것인가?”에서(이한수, 2010: 266이하) 유대교가 언약적 율법주의적 요소를 지니고 있다는 점을 어느 정도 인정하면서도, 바울의 청의개념은 유대인들의 전망이 아니라 바울 자신의 계시적 전망에서 온 것으로 해석해야 한다고 주장한다. 이한수 교수에 따르면 당시의 유대인들은 자신들이 언약 안에 있는 자들이라고 생각한 반면 바울은 그렇게 생각하지 않았다. 바울은 다메섹 사건을 통해 얻은 계시적 통찰로 인해 유대인들 역시 언약 밖에 있는 비참한 존재, 이방인과 마찬가지로 죄의 지배 아래 있는 존재에 불과하다고 생각하게 되었다(이한수, 2010: 276). 이 주장의 뜻은 바울이 유대교와 율법에 대해 독특한 관점을 갖게 된 것은 유대교 자체로부터의 논리적 귀결에 의한 것이 아니라 다메섹 경험을 통해 얻은 새로운 계시적 관점 때문이라는 것이다.<sup>8)</sup>

이한수 교수는 바울이 주장하는 이신칭의에 의한 구원과 구약 시대 성도들의 구원이 다른 패턴을 지니고 있다는 생각에 대해서도 조심스럽게 이의를 제기한다. 이한수 교수는 신명기 30장 16-18절과 로마서 8장 13절을 분석하며 그 두 문단들이 모두 ‘신명기적 언약패턴’을 따르고 있다는 것을 지적한다. 신명기적 언약패턴이란 하나님께서 언약 백성들에게 삶의 길과 죽음의 길, 축복의 길과 저주의 길을 제시하시며 그것들 중 하나를 선택하라고 요구하시는 것을 말한다. 신명기에 등장하는 이 패턴은 분명히 율법시대에 속한 것이지만, 바울 역시 신자들이 육신의 법을 따르는 삶을 계속 영위해

8) 이한수 교수는 하나님의 계시에 의한 발전이라는 개념으로 이런 차이를 설명하는 반면 샌더스는 그런 설명은 없이 다만 바울의 새로운 관점의 도약적 측면을 강조한다. “Doing the law, in short, is wrong only because it is not faith ... He simply saw the old dispensation as worthless in comparison with the new.” Sanders, 1977: 551. Cf. 이한수, 1993: 167.

간다면 하나님 나라를 유업으로 받지 못할 것임을 경고하고 있다(이한수, 2010: 267).

이한수 교수는 이신청의를 강조하는 바울 역시 이런 ‘신명기적 언약패턴’을 따르고 있다는 사실은 우리에게 과제를 안겨주는 것이라고 주장한다. 왜냐하면 개신교 학자들이 샌더스를 비판하는 주된 이유는 바울이 설명하는 율법주의적 유대교와 샌더스가 주장하는 언약적 율법주의가 그 패턴에 있어서 차이가 있기 때문인데, 이한수 교수의 분석에 따르자면 양자 모두가 비슷한 패턴을 보여주고 있기 때문이다(이한수, 2010: 286).

### ③ 김세윤 교수의 견해

김세윤 교수는 샌더스의 저서인 『바울과 팔레스틴 유대교』(*Paul and Palestinian Judaism*)의 근본적인 약점은 제1세기 유대교를 설명하기 위해 신약성경을 증거문헌으로 사용하지 않고 훨씬 후대의 문헌들에 의존한 점이라고 주장했다. 바울이 자신의 관점에서 당시의 유대교를 어느 정도 과장하거나 희화화(exaggerate or caricature) 했을 수는 있지만 그것은 어디까지나 실제 유대교에 기반을 둔 것이다(Kim, 1984: 347. n. 14).

김세윤 교수는 샌더스가 자료를 다루는 방식에 있어서도 이의를 제기한다. 자료들 중 자신의 주장과 반대 되는 증거들이 나올 경우에는 랍비들이 “체계적이지 못한 정신”(unsystematic mind)을 가지고 있었다고 주장을 하는데 이는 공평하지 못한 것이다(Kim, 1984: 347).

김세윤 교수는 바울의 주장의 일관성과 샌더스의 생각에 대해 다음과 같은 다소 복잡한 비판을 한다. 샌더스의 주장에 따라 유대교 문헌을 읽는 사람들은 바울이 유대교에 대해 왜곡된 그림을 그리고 있다고 결론을 내려야 할 것이다. 그러나 샌더스의 주장에 따르자면, 바울이 유대교를 비난하는 이유는 그것이 행위를 통해 의를 이루려고 하는 율법주의적 종교이기 때문이 아니다. 바울이 유대교를 비난하는 이유는 단지 그것이 기독교가 아니기 때문이다.<sup>9)</sup> 즉 바울의 유대교 비판은 유대교 자체의 결함에 기인한 것이 아니라 바울이 얻은 새로운 관점에 비추어 그것이 열등해 보이기 때문에 비판한 것이라는 주장이다. 김세윤 교수는 이 주장에 대항하기 위해 고린도후서 3장 등의 신약성경 본문을 제시하며 바울이 당시의 유대교를 율법의 행위를 통해 의를 얻

9) “According to Sanders, Paul’s criticism of Judaism is simply that it is not Christianity.” Kim, 1984: 348.

으려고 하는(law-work-righteousness) 종교로 그리고 있다는 사실을 조목조목 지적한다(Kim, 1984: 348). 샌더스의 주장처럼 바울의 종교패턴이 다르기 때문에 무조건 유대교를 비난한 것이 아니라 종교개혁자들이 주장해 왔듯이 당시 유대교가 율법주의적 종교였기 때문에 바울이 이를 비난했다는 것이다.

필자의 생각에는 바울이 유대교를 율법주의적 종교로 비난한 것이 맞다. 그러나 샌더스의 통찰에도 상당히 일리가 있다고 본다. 바울이 유대교를 비난하게 된 이유는 다메섹 사건을 통해 새로운 계시적 관점을 얻었기 때문이다. 그 관점을 기독교적 관점이라고 부른다면 바울이 유대교를 비난하는 이유는 그것이 기독교가 아니기 때문이라고 해도 무방한 것이다. 그러나 이것은 다른 종교를 비난하는 것과는 차이가 있다. 왜냐하면 기독교는 유대교와 깊은 연관성을 지니고 있기 때문이다. 바울이 얻은 새로운 계시적 관점이 어떤 것인가에 대해서는 앞으로 밝힐 것이다.

#### ④ 야콥 노이스너의 견해

이번에는 마지막으로 유대학 전문가인 야콥 노이스너(J. Neusner)의 서평을 살펴보기로 하자(Neusner, 1978: 177-91). 노이스너는 샌더스가 유대교라는 종교와 기독교라는 종교의 종교패턴(pattern of religion)을 비교하겠다고 말을 하고는 있지만, 그가 볼 때는 샌더스가 그 일을 제대로 수행하지 못했다고 말한다. “샌더스가 [유대교라는] 한 종교를 [기독교라는] 다른 종교와 세세하게 또 포괄적으로 제대로 비교하고 있는가? 내가 이 책[*Paul and Palestinian Judaism*]을 살펴본 바로는 샌더스는 그렇게 하지 못했다.”<sup>10)</sup> 노이스너는 그의 서평 마지막 부분에서도 이런 주장을 반복한다. 그가 보기에 샌더스는 두 종교를 체계적으로 비교하기 위해 자료들에 대한 주해작업과 예증 작업을 해야 했지만 그렇게 하지 않았다. 정확히 설명되지도 않은 체계들을 비교한다는 것은 불가능한 일이라고 노이스너는 일침을 가한다.<sup>11)</sup>

지금까지의 논의를 정리해 보면 다음과 같다.

- ① 종교개혁자들은 바울이 유대교를 율법의 행위로 의로움을 얻으려 하는 율법주의적 종교로 그렸다고 성경을 해석했다.

10) Neusner, 1978: 179, 필자의 번역, [ ]는 필자의 추가.

11) “No, systems which have not been accurately described cannot be compared.” Neusner, 1978: 191.

- ② 그러나 샌더스는 유대교인들이 율법을 지킨 것은 언약 백성이 되기 위해서가 (getting in) 아니라 언약 백성의 지위를 유지하기 위해서였다고(staying in) 주장하여 과장을 일으켰다. 샌더스는 유대교의 이런 종교패턴을 ‘언약적 율법주의’(covenantal nomism)라고 불렀다.
- ③ 학자들은 샌더스의 주장에 대해 다양하게 비판을 하고 있지만 구약 시대 유대교가 율법을 완전하게 지킴으로써가 아니라 하나님의 은혜로 말미암아 언약 백성이 되어 구원을 얻게 한다는 개념을 가지고 있었다는 사실 자체는 부정하지 못하고 있다.
- ④ 실제로 경건한 구약 성도들이 자신들이 언약 백성에 속해 있다는 자의식을 가지고 살았던 것은 쉽게 확인할 수 있다. 다윗이나 경건한 선지자들이 자신들이 율법을 완전하게 지키지 못했기 때문에 구원에서 배제될 것을 두려워하며 평생을 살았다는 증거는 찾기 어렵다.<sup>12)</sup>
- ⑤ 그렇다면 우리에게 남은 과제는 구약 성도들의 구원과 예수님의 십자가와의 관련성을 밝히는 일이다. 그들이 십자가 없이 구원을 얻었다고 하면 유대인들에게는 십자가 이외의 다른 구원의 방법이 있다는 말인가? 그것이 샌더스가 말한 언약적 율법주의인가? 그렇다면 지금 유대인들에게 복음을 전하는 것은 쓸데없는 일인가?

## 2. 딜레마의 해결책으로서의 정지조건부법률행위(停止條件附法律行爲)

### (1) 정지조건부법률행위

필자는 위에서 제시한 문제를 해결하기 위해 법학에서 사용하는 ‘정지조건부법률행위’라는 개념을 사용하는 것이 유용하다고 생각한다. 우선 그 개념을 설명하고자 한다. 대한민국 민법은 다음과 같이 규정하고 있다. “제5절: 조건과 기한, 제147조 [조건성취의 효과] ① 정지조건 있는 법률행위는 조건이 성취한 때로부터 그 효력이 생긴다.” 김주수 교수는 이를 다음과 같이 설명한다.

12) 권연경 교수는 바울도 유대인들이 율법을 완벽하게 지키지 못한다는 것을 문제로 삼지는 않았다고 지적한다. 바울은 갈 3:10에서 신 27:26을 지적하며 그 문제에 대해 단지 한 번 거론했을 뿐이다. 권연경, 2010: 132.



권리발생(權利發生)의 법률요건(法律要件)이 대체로 존재하지만 사실(事實)의 어떤 것이 발생하지 않고 있을 경우에 종종 법률(法律)은 이에 생성(生成) 중의 법률요건(法律要件)에 있는 전단적(前段的), 중간적(中間的) 효과(效果)를 주는 경우가 있다. 이것을 기대권(期待權)이라고 한다. 예컨대 조건부법률행위(條件附法律行爲)로부터 생기는 권리(權利)(제147조, 제148조), 상속개시전(相續開始前)에 있어서의 유류분권리자(遺留分權利者)의 권리(權利) 등이 이에 속한다.<sup>13)</sup>

다시 설명을 하자면 쌍방이 계약을 맺으면서 미래에 발생할 어떤 일을 계약 이행의 조건으로 내세운 경우, 그 계약, 즉 법률행위 자체는 그 즉시 유효한 것으로 인정되지만 계약이 규정하고 있는 내용의 실행은 그 미래의 조건이 성취되어야 이루어진다는 것이다. 예를 들자면 어떤 아버지가 아들에게 “네가 아버지가 원하는 모 대학에 합격하면 내가 너에게 자동차를 사 주겠다”라고 하며 쌍방이 서면으로 계약을 한 경우, 그 계약 자체는 아버지와 아들 양측이 계약서에 서명한 시점부터 유효한 것이 되지만, 실제 아버지가 아들에게 자동차를 사 주는 것은 아들이 아버지가 원하는 특정대학에 합격했을 때이다. 이 경우 아들의 대학합격이 그 계약의 ‘정지조건’이 된다.<sup>14)</sup>

## (2) 성경에의 적용

어떤 논리를 전개할 때 여러 증거들을 제시하고 거기에서 결론을 도출해 내는 귀납적 방법이 있는 반면, 어떤 논리체계를 제시하고 그것이 다른 논리체계보다 더 많은 사실들을 설명할 수 있다는 것을 제시함으로써 그 논리체계의 정당성을 증명하는 연역적 방법이 있다. 필자는 여기서 연역적 방법을 사용하려고 한다. 위에서 설명한 ‘정

13) 김주수, 1995: 27. (한자 원문에 필자가 한글 추가)

14) ‘정지조건’의 다른 예로는 “장래 불하받을 것을 조건으로 하는 귀속재산의 매매, 대지화를 조건으로 하는 농지재산의 매매, 상환완료를 조건으로 하는 농지매매, 주무관청의 처분허가를 조건으로 하는 사찰재산의 처분, 동산 할부매매에서 소유권유보부 매매” 등이 있다. 김준호, 2000: 364. 그런데 이런 조건들은 그것을 ‘정지조건’이 아니라 ‘성취조건’이라고 부르는 것이 더 타당할 것처럼 보인다. 왜냐하면 해당 조건들의 성취를 기점으로 하여 법률행위의 효력이 ‘정지’되는 것이 아니라 개시되기 때문이다. 그러나 이는 필자가 선택할 수 있는 문제가 아니다. 이미 법전에 확정된 상태로 등장하는 용어이기 때문이다. 박윤직 교수는 정지조건부법률행위에 대한 설명에서 “조건(條件)이 성취(成就)되면 법률행위(法律行爲)의 부관(附款)은 해소(解消)되고 그 행위(行爲)의 효력(效力)이 확정(確定)된다”(박윤직, 2002: 341. 필자의 한글 첨부)라고 말하고 있는데 아마도 일정 조건의 성취가 부관의 해소를 야기한다는 점에서 ‘정지조건’이라는 용어가 사용된 듯하다. 부관(附款)이란 법률행위의 당사자가 그 법률행위로 인해 생기게 될 법률적 효과에 대해 일정한 제한을 두기 위해 부여한 조건을 말한다.

지조건부법을행위'의 패턴을 이용하여 하나님의 구속 역사를 설명한 후 그것이 우리가 위에서 제시했던 신학적 난제들을 어떻게 잘 해결하고 성경의 여러 구절들과 얼마나 잘 조화를 이루는지를 설명할 것이다.

필자가 판단하기에는 성경은 다음과 같은 구속 역사의 전개를 보여준다.

첫째, 하나님께서는 인간들에게 율법을 구원의 방편으로 제시하셨다. “너희는 내 규례와 법도를 지키라 사람이 이를 행하면 그로 말미암아 살리라 나는 여호와이니라”(레 18:5), “우리가 그 명령하신 대로 이 모든 명령을 우리 하나님 여호와 앞에서 삼가 지키면 그것이 곧 우리의 의로움이니라 할지니라”(신 6:25).<sup>15)</sup> 이런 구절들은 율법이 구원에 이르는 길이라는 뉘앙스를 풍기고 있다. 아마도 이것이 유대인들이 그토록 율법의 행위에 집착한 이유일 것이다. 유대인들도 자신들이 율법을 만족스럽게 지키지 못하고 있다는 사실을 알고 있었다.<sup>16)</sup> 모든 율법을 지키는 일은 불가능했기 때문이다.<sup>17)</sup> 그럼에도 불구하고 그들에게 제시된 구원의 방편은 오직 율법밖에 없었으므로 그들은 율법에 집착했던 것이다.

둘째, 그러나 하나님께서는 실제로 인간들이 율법을 완전히 지킴으로 구원을 얻을 것을 기대하신 것은 아니다. 타락한 인간들이 율법을 지킴을 통해 구원에 이르지 못할 것임을 하나님께서도 알고 계셨다. “그러므로 율법의 행위로 그의 앞에 의롭다 하심을 얻을 육체가 없나니 율법으로는 죄를 깨달음이니라”(롬 3:20). “무릇 율법 행위에 속한 자들은 저주 아래에 있나니 기록된 바 누구든지 율법 책에 기록된 대로 모든 일을 항상 행하지 아니하는 자는 저주 아래에 있는 자라 하였음이라”(갈 3:10).

셋째, 하나님께서는 구원의 방편으로 인간들에게 율법을 주실 때 ‘정지조건’을 마음

15) 이와 유사한 구절들로는 겔 20:11, 13, 21; 33:19 등이 있다. 그리고 구약의 성도들은 실제로 하나님을 믿음으로 구원을 얻었다. 하지만 그것이 궁극적으로 완성된 구원은 아니었을 것이다. 왜냐하면 만약 그들의 구원이 예수님의 십자가 없이도 완성될 수 있었다면 유대인들을 위하여는 십자가 이외에 다른 구원의 길이 존재한다는 것이기 때문이다. 하지만 예수님을 통하지 않고 궁극적 구원을 얻는 것은 불가능하다(행 4:12). 만약 유대인들은 이미 궁극적 구원의 방편을 가지고 있었다면 복음을 이방인들에게만이 아니라 ‘예루살렘과 온 유대’(행 1:8)에 다니며 전하라는 예수님의 명령은 별 의미가 없는 것이었을 것이다.

16) 롬 7:19 이하에 등장하는 바울의 탄식은 율법 아래 있는 유대인들의 정직한 고뇌를 보여준다.

17) “... 이는 우리에게 이 율법의 모든 말씀을 행하게 하심이니라”(신 29:29). “... 너희는 돌이켜 너희 악한 길에서 떠나 나의 명령과 율례를 지키되 ... 너희에게 전한 모든 율법대로 행하라 하셨으니”(왕하 17:13). Cf. 신 31:12; 수 1:7; 23:6.

에 두고 계셨다. 그것은 하나님께서 지금 인간들에게 제시하시는 율법의 요구를 언젠가 하나님 자신이 인간이 되어 완벽하게 이루시겠다는 것이었다. 훗날 하나님이 인간이 되어 율법의 요구를 완전하게 이루고, 율법이 규정한 희생제사, 속죄제사를 완성하게 되면 믿는 자들에게는 구원이 이루어질 것이다. 이것이 율법수여라는 법률행위에 부가된 ‘정지조건’이었다.

그러나 일반적인 ‘정지조건부법률행위’와 하나님의 율법수여 사이에는 차이가 있다. 그것은 전자의 경우 ‘정지조건’이 무엇인지가 분명하게 드러나지만 후자의 경우에는 그것이 드러나지 않는다는 것이다. 하나님께서 ‘정지조건’이 겉으로 드러나지 않게 율법을 수여하신 이유는 크게 두 가지이다. 그 하나는 그렇게 해야 인간들은 율법 자체가 구원의 방편인 것으로 이해할 것이고, 그래야 그들은 율법을 완전하게 지킬 수 없는 자신들을 발견하고 절망하여 복음을 받아들일 준비가 된다는 점이다. 그리고 두 번째는 다음 항목에서 설명하는 것처럼 그 ‘정지조건’을 비밀로 해야 인간의 구원을 원하지 않는 악한 영적 세력(흔히 말하는 사탄)을 속일 수 있었기 때문이었다.

넷째, 앞에서 언급한 것처럼 그 ‘정지조건’은 하나님만이 알고 계셨던 ‘비밀’이었다.<sup>18)</sup> 심지어 영적 존재인 사탄, 마귀도 하나님의 계획을 알지 못했다. 만약에 예수님의 십자가라는 것이 ‘정지조건’을 성취하는 것임이 사탄에게 비밀이 아니었다면 사탄은 유다를 통해 예수님을 십자가에 못박는 일을 시도하지 않았을 것이다. 아니 오히려 그것을 방해하려 최선을 다했을 것이다. 우리는 성경을 읽으면서 왜 그토록 영악한 사

18) 고든 피(Fee)는 고전 4:1에 나타난 ‘비밀’을 설명하면서 “God’s plan of salvation, long hidden to human minds but now revealed in Christ”라고 말한다. Fee, 1987: 160. 성경에서 하나님께서 이스라엘과 계약을 맺으실 때 인간의 완전한 순종 이외에 그 어떤 미래의 사건을 계약 성취의 조건으로 암시하신 적이 없는데 불쑥 십자가가 그 조건이었다고 제시하는 것은 논리적으로 어색하게 보일 수도 있다. 학자들은 십자가를 이방인 구원과 결부시키는 것은 전혀 어색하게 여기지 않지만 그것을 유대인들의 구원과 결부시키는 것은 어색하게 여기는 경향이 있다. 그런데 십자가가 구약성경에서 암시적으로라도 계약성취의 조건으로 제시된 적이 없는데 그것을 유대인들의 구원의 조건으로 제시되는 것이 어색하다면, 십자가를 이방인 구원을 위한 조건으로 제시하는 것도 마찬가지로 어색한 것이다. 만약 하나님께서 구약시대의 유대인들을 위한 필요충분한 구원의 방책으로 율법 언약을 세우셨다면, 구원의 범위를 이방인들에게까지 넓히려 하셨을 때 이방인들과도, 유대인들과 맺었던 것과 동일한, 율법 언약을 체결하셨으면 되는 것이지 굳이 새로운 종류의 십자가 언약을 만드실 필요는 없으셨을 것이기 때문이다. 따라서 하나님께서 십자가를 주신 이유는 기존의 구약의 틀이 필요충분한 구원의 방책이 아니었기 때문이다. 그러므로 십자가는 이방인뿐만 아니라 유대인들에게도 필수적인 것이었다.

탄이, 십자가는 결국 하나님께 영광과 승리가 되는 일이고 자신에게는 영원한 패배가 되는 일인데도, 유다와 유대인들을 종용하여 예수님을 십자가로 내모는지 궁금하게 생각한다. 사탄이 그렇게 한 이유는 십자가를 통해 ‘정지조건’을 이루는 것이 하나님의 전략이었음을 사탄은 전혀 몰랐기 때문이다. 사탄까지도 속여야 했기 때문에 하나님께서는 율법을 수여하실 때 십자가라는 ‘정지조건’을 철저히 비밀에 붙이셨던 것이다.

다섯째, 마침내 하나님이 정하신 때가 되매, 하나님 자신이 인간의 몸을 입고 세상에 오셨다. “때가 차매 하나님이 그 아들을 보내사 여자에게서 나게 하시고”(갈 4:4).<sup>19)</sup> 예수님께서서는 율법의 모든 요구를 만족시키셨고, 자신의 몸을 영원한 단번의(once and for all) 속죄제사로 드리셨다.

여섯째, 유일하고 참된 속죄제사인 예수님의 십자가에 비추어 볼 때, 구약의 모든 제의들과 율법은 십자가를 예표해 주는 모형과 그림자와 같은 것이었다. “그들이 섬기는 것은 하늘에 있는 것의 모형과 그림자라”(히 8:5). 바울은 이것을 깨달았으나 당시의 유대인들은 아직도 모형과 그림자인 율법을 실체 자체라고 오해하고 있었다.<sup>20)</sup> 바울이 율법을 비판했을 때 그것은 율법이 유대인과 이방인 사이를 가르는 장벽의 역할을 했기 때문도 아니고, 바울 당시의 율법이 유대인들에 의해 왜곡되어 있었기 때문도 아니다. 바울은 율법 그 자체를 공격했다. 율법은 모형으로서는 완전한 것이었지만 실체는 아니었다. 그런데 바울 당시의 많은 이들은 율법 자체가 구원의 능력을 지니고 있는 줄로 알고 있었다. 바울은 그것에 대해 맹렬히 공격을 한 것이다.

일곱째, 십자가라는 ‘정지조건’의 성취는 그 이전에 하나님을 믿었던 자들에게도 그 효력이 소급된다. 즉 아브라함, 모세, 다윗 등도 예수님의 십자가의 효력의 소급적용 덕분에 구원을 받게 된다. 그들은 하나님을 믿기는 했지만 하나님의 뜻에 따라 완전하게 살지는 못했다. 그러나 하나님께서는 자신이 인간이 되어 율법의 요구를 완전하게

19) ‘때가 차매’를 대부분의 해석자들은 하나님이 정하신 때가 이르렀다는 것으로 해석하는데, 펑(Fung)은 그리스도의 도래 자체가 때가 차도록 만들었다고 주장한다. 그러나 신구약중간기 시대에 진행되었던, 복음전파를 위한 여러 준비들을 생각해 볼 때 그의 의견에 전적으로 동의하기는 힘들다. Fung, 1988: 183f.

20) 모형으로서의 율법은 반드시 필요한 것이었다. 만약 구약의 제사제도가 없었다면 사람들은 예수님의 십자가의 필요성 자체를 몰랐을 것이다. 하나님께서는 왜 그냥 아무 조건 없이 용서를 선포하지 않는 것인가? 그러나 죄의 용서에는 회생이 필요했고, 그것을 교육시키기 위해서는 모형이요 그림자로서의 구약 제사제도가 필요했다.

이루시고, 그 효력을 구약의 성도들에게 적용시키셔서 그들로 하여금 구원을 받게 하신 것이다.

이상의 논의를 통해 드러나는 율법의 역할과 위치는 다음과 같다. 첫째, 율법은 십자가의 모형과 그림자로서 완전하며 흠이 없는 것이었다. “이로 보건대 율법은 거룩하고 계명도 거룩하고 의로우며 선하다”(롬 7:12). 둘째, 그러나 율법은 그 자체로서는 인간에게 구원을 가져다 줄 수 없었다. 율법의 주된 가치는 십자가의 모형과 그림자로서 십자가 이후에 사람들이 그것의 의미를 이해할 수 있게 해 주는 데 있었다.

### 3. 관련된 성경구절들의 해석

앞에서 필자는 하나님께서 유대인들에게 율법을 주신 것은 일종의 ‘정지조건부법률행위’였다는 주장을 했다. 하나님께서 유대인들에게 율법을 주실 때 구원을 약속하시는 하셨지만 거기에는 ‘정지조건’이 붙어 있었다. 그것은 예수님의 십자가였다. 그런데 실제로 예수님의 십자가, 즉 궁극적인 속죄제사가 이루어졌다. 즉 하나님께서 비밀로 간직해 두셨던 ‘정지조건’이 성취된 것이다. 이것을 통하여 하나님을 믿는 자들의 구원이 성취되었다.

이제 위와 같은 논의가 성경의 지지를 받고 있는지 살펴볼 때이다. 본고에서는 개략적인 개념들만을 살피고자 한다.

#### (1) 유언

구약과 신약을 관통하는 하나님의 구원의 전개방식을 가장 잘 설명하는 개념으로 필자는 법학에서 사용하는 ‘정지조건부법률행위’를 사용했다. 물론 성경에는 ‘정지조건부법률행위’라는 단어가 등장하지 않는다. 그렇다고 해서 신약의 기자가 필자가 설명하고자 하는 개념 자체를 몰랐던 것은 아니다. 즉 십자가가 구원을 위한 조건의 성취이며 그 효력이 구약의 성도들에게도 소급되는 것이라는 개념은 이미 신약의 기자도 가지고 있었다. 우리가 신약에서 발견할 수 있는, ‘정지조건부법률행위’와 가장 유사한 개념은 ‘유언’이다.

히브리서에서 유언이라는 용어가 발견되는 곳은 9장의 다음 구절이다: “15 이로 말

미암아 그는 새 언약의 중보자시니 이는 첫 언약 때에 범한 죄에서 속량하려고 죽으사 부르심을 입은 자로 하여금 영원한 기업의 약속을 얻게 하려 하심이라 16 유언은 유언한 자가 죽어야 되나니 17 유언은 그 사람이 죽은 후에야 유효한즉 유언한 자가 살아 있는 동안에는 효력이 없느니라.”

이 구절들에 대한 설명을 하기 전에 히브리서라는 책이 기록된 배경을 살피는 것이 필요할 것이다. 유대인들 중에 예수님을 메시야로 고백하는 자들이 있었다. 그런데 그들은 예수님을 메시야로 인정하지 않는 대다수의 유대인들로부터 핍박을 받았다. 핍박을 받는 데 지친 이들은 다음과 같은 생각을 하며 교회를 떠나려 했다: ‘아브라함, 모세, 다윗 등의 조상들이 예수님을 믿었는가? 아니다. 그런데 그들이 구원을 받지 못했는가? 아니다. 구원을 받았다. 그렇다면 우리도 예수님을 믿지 않아도 조상들처럼 구원을 받을 수 있는 것 아닌가? 굳이 이렇게 핍박을 받아가며 예수님을 믿을 필요는 없지 않은가? 이방인들은 예수님을 믿어야 구원을 받겠지만 우리 유대인들에게는 조상들에게 주어졌던 율법이라는 또 다른 구원의 길이 있지 않겠는가?’<sup>21)</sup>

당장 매일 핍박을 받으며 살아가는 기독교 유대인들에게 이것은 상당히 매력적인 논리였다. 그리고 교회를 떠나려는 그들을 붙들기 위해 쓰인 책이 바로 히브리서이다. 히브리서의 논리는 잠시 후 ‘모든 날 마지막’과 ‘증거와 약속’에 대한 논의에서 살피기로 하고 이곳에서는 위에 소개한 히브리서 9장 15절부터 17절까지의 부분만을 설명하기로 한다.

16절과 17절에 등장하는 ‘유언’은 15절에 등장하는 ‘새 언약’을 달리 표현한 것이다.<sup>22)</sup> 새 언약은 예수님이 십자가에 못 박히시기 전날 선포하신 언약을 말한다. “저녁 먹은 후에 잔도 그와 같이 하여 이르시되 이 잔은 내 피로 세우는 새 언약이니 곧 너희를 위하여 붓는 것이라”(눅 22:20. Cf. 고전 11:25). 옛 언약은 모세를 통해 주셨던 율법의 언약을 말한다. 우리는 그 요약을 신명기 30장 15-20절에서 발견할 수 있다.

21) 대부분의 주석들은 히브리서의 수신자가 유대 기독교인이었다는 점, 그들이 심한 어려움을 겪고 있었다는 점에 있어서 일치하고 있다. Cf. 존 칼빈, 1992: 31-35; Hewitt, 1982: 36.

22) 실제로 헬라어 본문에서 ‘유언’이라는 단어와 ‘언약’이라는 단어는 ‘디아췌케’(diatheke)라는 같은 단어이다. 일반적으로 유언은 그저 개인적인 일로 간주되기 쉽다. 그러나 히브리서 본문에서 사용된 ‘유언’에 해당하는 헬라어 단어 ‘디아췌케’(diatheke)는 대단히 엄숙한 용어이다. 구약성경에서 하나님과 사람 사이의 ‘언약을 가리키는 단어가 ‘베리트’인데 구약의 헬라어 번역성경인 70인경에서 이 단어를 헬라어로 번역할 때 ‘디아췌케’를 선택했다. Behm, 1964: 107.

예수님은 인간의 대표로서 옛 언약의 저주를 온전히 자신이 짊어지셨고 또한 완전한 순종을 통해 옛 언약이 약속했던 복을 믿는 자들이 누릴 수 있게 하셨다(Lane, 1991, 2007: 116).

새 언약을 통하여 구원을 얻는 자들은 첫 언약 때에 죄를 범한 자들이다. 그들이 구원을 얻는 것은 15절에서 말하는, 속량을 위한 예수님의 죽음 때문이다. 그런데 그 죽음이 어떻게 해서 그들을 구원하는 효력을 갖게 되는 것일까? 이것을 설명하기 위해 히브리서 기자는 16절과 17절에서 유언에 대해 설명한다. 유언은 유언한 자가 죽어야 효력이 나타난다(16절). 여기서 유언한 자의 죽음은 예수님의 죽음을 뜻한다. 유언한 자가 살아 있는 동안에는 유언은 효력이 없다(17절). ‘정지조건부법률행위’는 ‘정지조건’이 성취되기 전까지는 효력이 나타나지 않는다. 이제 예수님이 죽으셨다. ‘정지조건’이 성취된 것이다. 따라서 옛 언약 때에 죄를 범했던 자들 즉 구약의 성도들이 속량하심을 얻는다(15절).

히브리서 9장 15절 이하는 예수님의 죽음을 유언의 유효조건으로 설명하고 있는데 이것은 ‘정지조건부법률행위’의 ‘정지조건’과 잘 조화를 이룬다.

## (2) 비밀

바울은 복음을 설명할 때 ‘비밀’(mysterion)이라는 용어를 자주 사용한다. 바울이 말하는 비밀은 크게 네 범주로 나눌 수 있다. 첫째, 바울은 하나님께서 창세전부터 마음 속에 간직해 오셨다가 예수 그리스도를 통해서 드러내신 구원의 섭리를 비밀이라고 한다.<sup>23)</sup> 둘째, 이 구원의 섭리가 예수 그리스도를 통해 완성되었기 때문에 때로는 예수 그리스도 자신을 비밀이라고 부른다.<sup>24)</sup> 셋째, 예수 그리스도를 통한 구원의 경륜

23) 엡 1:9 “그 뜻의 비밀을 우리에게 알리신 것이요 그의 기뻐하심을 따라 그리스도 안에서 때가 찬 경륜을 위하여 예정하신 것이니.” 엡 3:9 “영원부터 만물을 창조하신 하나님 속에 감추어졌던 비밀의 경륜이 어떠한 것을 드러내게 하려 하심이라”

24) 골 1:27 “... 이 비밀은 너희 안에 계신 그리스도시니 곧 영광의 소망이니라.” 골 2:2 “... 하나님의 비밀인 그리스도를 깨닫게 하려 함이니.” 골 2:2에서 한글로는 ‘깨닫게’라고 하여 동사로 처리되어 있으나 원문은 ‘에이스 에피그노신 투 뤼스태리우 투 켄우, 크리스투’로서 ‘(자세하고 깊은) 지식’이라는 뜻의 명사(‘에피그노시스’)가 사용되었다. 이것은 하나님의 비밀이라는 것이 어떤 막연한 표현이 아니고 구체적인 내용을 담고 있는 어떤 것임을 보이는 것이다. 그리고 ‘하나님의 비밀’과 ‘그리스도에 대한 지식’이 함께 소유격으로 처리된 것은 이 둘이 동격임을 명확히 보여주고 있다. O’Brien, 1982, 2008: 208.

즉 복음을 비밀이라고 부른다.<sup>25)</sup> 넷째, 예수님의 구원 역사를 통하여 나타나는 결과를 비밀이라고 부른다.<sup>26)</sup>

그런데 위의 네 가지 용법들은 첫 번째의 것이 나머지 것들을 모두 포괄할 수 있는 것이다. 즉 하나님께서 마음 속에 간직해 오셨던 구원의 섭리의 내용이 예수 그리스도였고, 그것이 구체적으로 드러난 것이 십자가 사건이며, 그렇게 해서 선포된 복음의 결과들 중 하나가 이방인이 하나님의 백성이 된 것이다. 이 모든 것은 하나님께서 비밀로 간직해 오신 것이다.

원래 ‘정지조건부법률행위’에는 ‘정지조건’이 명시되어 있어야 한다. 하지만 하나님께서는 그것을 비밀로 간직해 오셨다. 앞에서 언급한 것처럼 그것을 마귀가 알아서는 안 되었기 때문이고 또 ‘정지조건’을 이루기 위해 어차피 인간이 할 일은 없었기 때문이다. 바울은 아마도 다메섹 사건 이후에 이것을 깨달았을 것이다. “그것을 읽으면 내가 그리스도의 비밀을 깨달은 것을 너희가 알 수 있으리라”(엡 3:4). 비밀을 깨달았다는 표현은, 십자가를 통한 구원의 섭리라는 것은 구약성경에 정통하다고 해서 자동적으로 알게 되는 것이 아니라는 것이다. 바울은 예수님을 만나기 전에도 구약 성경에 정통한 학자였지만 하나님의 비밀을 깨닫지 못했다. 하나님의 비밀은 그리스도의 십자가를 접한 후 계시를 통한 깨달음이 주어져야 알 수 있는 것이다.

주석가들은 바울 신학에 자주 등장하는 ‘비밀’의 의미를 해석하기 위해 다양한 시도를 한다. 그러나 많은 경우 비밀과 그리스도를 통한 계시가 같은 것이라는 성경의 메시지를 반복하는데 그치거나, 구원 받은 백성에 이방인이 포함되는 것을 지나치게 강조하는 경향이 있다.<sup>27)</sup> 물론 이방인이 하나님의 백성이 되는 일은 하나님의 비밀에서

25) 골 4:3,4 “... 그리스도의 비밀을 말하게 하시기를 구하라 ... 그리하면 내가 마땅히 할 말로써 이 비밀을 나타내리라.” 고전 4:1 “사람이 마땅히 우리를 그리스도의 일꾼이요 하나님의 비밀을 맡은 자로 여길지어다.” 고전 4:1의 경우 원어에는 ‘하나님의 비밀들’로 복수로 나타난다. 사본상의 이문도 없다. 고든 피(G. Fee)는 이것을 고전 2:7에서와 마찬가지로 바울 자신의 섹서적 용법이라고 본다. Fee, 1987: 160.

26) 가장 적절한 사례로 엡 3:3,4를 들 수 있을 것이다. 3,4절에서 ‘비밀’에 대해 언급한 후 6절에서 그 내용을 밝힌다: “이는 이방인들이 복음으로 말미암아 그리스도 예수 안에서 함께 상속자가 되고 함께 지체가 되고 함께 약속에 참여하는 자가 될이라.” 애벗(Abbott)은 엡 3:4과 마찬가지로 골 4:3에서의 비밀도 ‘이방인이 하나님의 백성이 되는 것’ (“the doctrine of the free admission of the Gentiles”)이라고 말하고 있다. Abbott, 1897, 1977: 80. 그러나 필자가 보기에 골 4:3에서의 비밀은 ‘복음을 통한 구원’으로 보는 것이 더 적절하다: “하나님이 전도할 문을 우리에게 열어 주사 그리스도의 비밀을 말하게 하시기를 구하라.”



큰 비중을 차지하는 사건이다. 그러나 하나님의 비밀의 내용을 그것으로 축소시키는 것은 정당하지 못하다. 왜냐하면 이방인들이 구원의 백성에 포함되는 경우는 구약 시대에도 종종 있었던 일이었기 때문이다.<sup>27)</sup> 이방인이 하나님의 백성에 포함될 수 있다는 사실은 ‘비밀’이라는 용어를 사용할 정도로 의도적으로 감춰져 있던 내용은 아니다. 비밀의 핵심은 예수님의 십자가 사건 자체라고 보는 것이 적절하다. 비밀이라는 용어도 예수님의 십자가 사건을 ‘정지조건부법률행위’의 ‘정지조건’으로 보는 것과 잘 조화를 이루고 있다.

### (3) 모든 날 마지막

세 번째로 살펴볼 것은 ‘모든 날 마지막’ 혹은 ‘세상 끝’에 대한 구절들이다. 이것들은 모두 히브리서에 등장한다. 히브리서가 기록된 배경에 대해서는 앞에서 이미 설명했다. 히브리서에서 예수님의 십자가 사건을 설명할 때 독특한 점은 예수님이 세상에 오신 때를 ‘모든 날 마지막’(히 1:2) 혹은 ‘세상 끝’(9:26)이라고 표현하고 있다는 점이다. “이 모든 날 마지막에는<sup>29)</sup> 아들을 통하여 우리에게 말씀하셨으니”(히 1:2). “이제 자기를 단번에 제물로 드려 죄를 없이 하시려고 세상 끝에<sup>30)</sup> 나타나셨느니라”(히 9:26).

우리는 보통 세례 요한에게서 구약 율법시대가 끝났으며, 예수님으로부터 신약 복음시대가 시작되었다고 생각한다. 따라서 예수님은 새 시대의 시작을 알리는 분이지 세상의 끝을 알리는 분은 아니다. 그런데 왜 히브리서 기자는 예수님이 나타나신 때를 ‘세상 끝’이라고 표현했을까? 히브리서 기자가 자신이 죽은 후에도 적어도 이천 년의 세월이 더 흐를 것을 몰랐기 때문에 그 시대를 세상의 끝이라고 표현했다고 해석하는 것은 옳지 않을 것이다. 왜냐하면 모든 성경의 궁극적 저자는 하나님이신데(딤후 3:16) 하나님께서 그것을 모르셨을 리는 없기 때문이다. 그렇다고 해서 현재를 단순히 종말

27) 참조. Lincoln, 1990, 2006: 410; Bornkamm, 1967: 818; Bruce, 1984: 319.

28) 나아만 장군이 엘리사를 통해 하나님을 알게 되었고(왕하 5:1이하), 다윗의 증조할머니도 모압 여인 루이였다(룻 4:17).

29) 문자적으로는 ‘이 날들의 마지막’이라는 뜻이다.

30) 문자적으로는 ‘시대들의 끝’(the end of ages) 혹은 ‘시대들의 완성’(the consummation of ages)이라는 뜻이다. 똑같은 조어법을 신약 다른 곳에서는 찾을 수 없지만 ‘consummation of age’(마태), ‘ends of the ages’(바울), ‘end of the times’(베드로) 등의 유사한 용법은 찾을 수 있다. Bruce, 1990: 231.

론적 시각에서 마지막 때라고 불렀다는 해석도 정확하지 못하다. 왜냐하면 신약에서 예수님의 초림의 때를 마지막 때라고 지칭하고 있는 것은 히브리서 외에는 없기 때문이다.<sup>31)</sup>

히브리서에서 예수님이 오신 때를 ‘모든 날 마지막’ 혹은 ‘세상 끝’이라고 표현한 것은 십자가 사건을 그 이전 시대부터 진행되어 왔던 일단의 프로젝트들의 완성으로 해석하려는 저자의 의도를 보여주는 것이다. 십자가는 믿는 자들을 구원하기 위한 하나님의 프로젝트의 마지막 부분이라는 뜻이다.<sup>32)</sup>

이제 히브리서 9장 25절과 26절을 조금 더 살펴보기로 하자. “25 대제사장이 해마다 다른 것의 피로써 성소에 들어가는 것같이 자주 자기를 드리려고 아니하시실지니 26 그리하면 그가 세상을 창조한 때부터 자주 고난을 받았어야 할 것이로되 이제 자기를 단번에 제물로 드려 죄를 없이 하시려고 세상 끝에 나타나셨느니라”(히 9:25,26).

25절과 26절 상반절은 예수님의 십자가를 통해 유익을 얻게 될 자들이 누구인지를 암시해 주고 있다. 예수님의 십자가는 단번에 죄를 없이 하는 능력을 가지고 있다. 따라서 과거에 반복해서 세상에 오셔서 고난을 받으셔야 할 필요가 없었다. 이 말이 암시하는 것은 예수님의 십자가로 인해 구원을 얻게 될 자들 중에 구약시대의 성도들이 포함되어 있다는 것이다.

‘세상 끝에’라고 번역된 부분도 우리의 이런 생각을 지지한다. ‘세상 끝에’로 번역된 헬라어는 ‘에피 쉐텔레이아 톤 아이오논(*epi sunteleia twn aiwnwn*)’인데 ‘아이오논’의 문자적 의미는 ‘시대들의’이다. 이는 예수님 이전의 모든 역사를 통칭한다. 그리고 ‘쉐텔레이아’라는 단어의 문자적 의미는 ‘끝, 완성’(end, completion)이다.<sup>33)</sup> 이 어구는 예수님의 십자가는 이전 시대들을 통해 진행되었던 어떤 프로젝트의 완성이었음을 암시한다. 이것은 십자가가 ‘정지조건부법률행위’의 ‘정지조건’임을 주장하는 필자의 주장과 잘 조화를 이룬다.

31) 그 대신에 “때가 차매(*pleruma tou chosmou*) 하나님이 그 아들을”(갈 4:4) 여자에게서 나게 하셨다고 말씀한다. 때가 찼다는 것은 미리 의도하셨던 시기가 되었다는 뜻이지 그 시점이 세상의 끝이라는 뜻은 아니다.

32) 모팻은 ‘끝’으로 번역된 ‘쉐텔레이아’의 Hellenistic Greek에서의 통상적 의미가 ‘결론’(conclusion)이라고 하고 있는데(“its ordinary Hellenistic sense of ‘conclusion’”) 이런 해석은 필자의 주장과 잘 들어맞는다. Moffatt, 1924, 1975: 133.

33) 이 단어의 동사형인 *syntelew*의 뜻은 이루다(achieve), 완성시키다(complete), 끝내다(finish)이다. 이것은 *telos*와 마찬가지로 종결의 의미와 더불어 완성의 의미를 갖는다. Delling, 1972: 63.

#### (4) 증거와 약속

히브리서에서는 ‘증거’와 ‘약속’을 대조적인 의미를 지닌 것으로 사용한다. 즉 ‘증거’는 구원이 아직 확실하지 않은 상태에서의 어렴풋한 기대를 뜻하는 반면, ‘약속’은 구원이 아주 확실하게 보장되어 있는 상태를 지칭한다. 우선 히브리서 9장 15절을 보자. “이로 말미암아 그는 새 언약의 중보자시니 이는 첫 언약 때에 범한 죄에서 속량하려고 죽으나 부르심을 입은 자로 하여금 영원한 기업의 약속을 얻게 하려 하심이라”(히 9:15).

예수님께서 십자가에서 죽으셨다. 그런데 죽으신 목적은 누군가를 “첫 언약 때에 범한 죄에서 속량”하시기 위해서이다. 여기서 누군가는 누구일까? 첫 언약 때에 죄를 범한 자이므로 당연히 구약시대의 성도들이다. 예수님의 십자가는 신약 시대의 성도들뿐만 아니라 구약시대의 성도들에게도 효력을 미친다. ‘정지조건부법률행위’의 ‘정지조건’이 성취됨을 통해 십자가 이전에 하나님을 믿던 자들에게도 동일한 구원이 보장되게 된 것이다. 여기서 구원의 보장을 ‘영원한 기업의 약속’이라고 표현했다.

히브리서 기자는 십자가 이전에 성도들에게 주어진 것은 ‘증거’인 반면, 십자가 이후에 주어진 것은 ‘약속’이라고 말하고 있다. 그런데 증거와 약속은 단순히 시간적 순서에 따라 결정되는 것이 아니다. 구약의 성도들은 처음에는 불확실한 ‘증거’를 받았으나 예수님의 십자가가 성취됨을 통해 ‘약속’을 받게 되었다. 처음에는 불확실했던 것이 이제는 확실한 것이 된 것이다.

‘증거’와 ‘약속’ 사이의 대조를 가장 잘 보여주는 곳은 히브리서 11장이다. 우선 우리의 주목을 끄는 것은 2절과 39절이다.<sup>34)</sup> “선진들이 이로써 증거를 얻었느니라”(2절), “이 사람들은 다 믿음으로 말미암아 증거를 받았으나 약속된 것을 받지 못하였으니”(39절). 여기서 2절의 ‘증거를 얻었느니라’(에마루튀레쎄산)와 39절의 ‘증거를 받았으나’(마

34) 한글성경에서는 1절과 2절에서 모두 ‘증거’라는 단어가 등장한다: “믿음은 바라는 것들의 실상이요 보이지 않는 것들의 증거니 선진들이 이로써 증거를 얻었느니라.” 그런데 1절에서 사용된 ‘증거’는 명사 ‘엘렝코스’인 반면, 2절에서 사용된 ‘증거’는 동사 ‘마르튀레오’에서 온 것으로서 39절에 등장하는 ‘증거’와 같다. 따라서 본고에서는 1절은 놔두고 2절과 39절을 대조하기로 한다. 참고로 1절의 ‘보이지 않는 것들의 증거’(프라그마톤 엘렝코스 우 블레포메논)에서 ‘것들’(프라그마톤)은 헬라이어 문법상 주격적 소유격(보이지 않는 것들이 제시하는 증거)이 될 수도 있고 목적격적 소유격(보이지 않는 것들에 대한 증거)이 될 수도 있다. 그러나 ‘엘렝코스’는 목적어를 소유격으로 받는 경우가 있기 때문에 이 경우에도 목적격적 소유격이 타당하다. 이 경우 그 증거를 제시하는 주체는 하나님 이시라고 해야 한다. Cf. Büchsel, 1964: 476.

르튀레센테스)는 그 원형이 모두 ‘증거하다’라는 뜻의 ‘마르튀레오’(*martyrew*)로서 동일하다.<sup>35)</sup> 이 두 구절에서 ‘증거를 받음’과<sup>36)</sup> ‘약속을 받음’을 대조하고 있다. 구약의 성도들은 믿음을 통해 ‘증거를 받았다’. 그러나 그들은 확실한 ‘약속’은 아직 받지 못했다.

히브리서 기자는 이어서 아벨(4절), 에녹(5절), 노아(7절), 아브라함(8절) 등의 믿음의 사람들의 예를 제시한다. 하지만 그들이 받았던 ‘증거’는 구원을 위해 완전한 것이 아니었다. 따라서 히브리서 기자는 믿음의 사람들을 나열하다 말고 13절에서 그 사실을 강조해 준다. 그들은 ‘약속’을 받은 자들이 아니다. “이 사람들은 다 믿음을 따라 죽었으며 약속을 받지 못하였으되 그것들을 멀리서 보고 환영하며 ... ”(히 11:13).

아벨 등의 구약의 의인들은 다 믿음을 가지고 살다가 죽었다. 그러나 그것으로는 완전하지 못한 것이다. 그들은 약속을 받았어야 했다. 그러나 그들도 약속은 받지 못했다. 왜냐하면 그것은 먼 훗날에 예수님에 의해 주어질 것이었기 때문이다. 그래서 그들은 약속을 ‘멀리서 보고 환영’했다.<sup>37)</sup>

이것은 우리가 본 논문에서 살피고 있는 ‘정지조건부법률행위’의 ‘정지조건’의 성취와 잘 조화를 이룬다. 구약의 성도들은 하나님의 말씀을 믿음으로 그들이 구원을 받을 자라는 ‘증거’를 받았다. 그러나 확실한 ‘약속’을 받은 것은 아니다. 왜냐하면 확실한 약속은 ‘정지조건’이 성취된 후에야 주어질 수 있는 것이기 때문이다. 그래서 구약의 성도들은 ‘정지조건’이 성취될 그 날을 멀리서 보며 환영했다.

히브리서 11장 후반부는 이 논리를 더욱 명확하게 보여주고 있다. 17절부터 38절까지 구약의 여러 믿음의 사람들의 행적을 소개한다. 그리고 39절에서 13절에서 했던 말을 다시 반복하고 있다. “이 사람들은 다 믿음으로 말미암아 증거를 받았으나 약속된 것을<sup>38)</sup> 받지 못하였으니”(39절). 구약의 믿음의 선진들은 위대한 자들이다. 그러나 그

35) 히브리서 본문에서 ‘증거하다’(*martyrew*)가 암시하는 것은 하나님, 성령, 그리고 성경이 어떤 판단이나 진술의 보증이 되신다는 것이다. Strathmann, 1967: 497.

36) 본문에서 계속 ‘증거하다’의 수동태를 사용함으로써 그 주체가 하나님임을 암시하고 있다.

37) 슈니빈트(Schniewind)와 프리드리히(Friedrich)는 히브리서의 ‘약속’ 개념이 독특한 성격을 지니고 있음을 인지하고 그 특수성을 설명하려 애쓰고 있다. 그는 구약 성도들에게 주어졌던 약속을 개인적 약속과 궁극적 약속들로 구분하고 전자, 즉 땅에 대한 약속, 번영에 대한 약속 등은 그들을 통해 이루어졌으나 후자는 그리스도를 통해 이루어졌으며 그 최종적 성취는 종말에 이루어질 것이라고 설명한다. Schniewind and Friedrich, 1964: 584.

38) ‘약속된 것을 받지 못하였으니’에 해당하는 헬라어는 ‘우크 에코미산토 텐 에팡겔리안’이다. 직역은 ‘약속을 받지 못하였으니’이다. 개역한글판은 직역을 택했으나 개역개정판은 ‘텐 에팡겔리안’을 ‘약

들은 증거만을 받은 자들이다. 아직 약속을 받지는 못했다.

그렇다면 그들의 구원은 어떻게 온전해지는가? 40절이 그 해답을 제시한다. “이는 하나님이 우리를 위하여 더 좋은 것을 예비하셨은즉 우리가 아니면 그들로 온전함을 이루지 못하게<sup>39)</sup> 하려 하심이라”(히 11:40). 하나님께서 우리를 위해 더 좋은 것을 예비하셨다. 여기서 우리란 예수 그리스도의 복음을 전하고 있는 교회를 말한다. 복음이 없이는, 즉 예수 그리스도의 십자가가 없이는 그들, 즉 11장에서 나열한 믿음의 조상들은 온전한 구원을 얻을 수 없다. 그 누구도 ‘우리가 아니면’(직역은 ‘우리 없이는’[코리스 해문]이다) 즉 예수님 없이는 구원을 얻을 수 없다.

히브리서의 주된 수신자는 동족 유대인들로부터 핍박을 당하고 있던 유대인들이었다. 그들은 이렇게 생각하며 교회를 떠나려 했다. ‘우리 조상들은 예수님을 믿지 않고도 구원을 받았다. 그러니 우리도 이 핍박을 피하기 위해, 교회를 떠나 옛 조상들의 믿음으로 돌아가자. 우리의 구원을 위해서는 그것으로 충분하지 않겠는가?’ 여기에 대한 히브리서 기자의 대답은 다음과 같다. ‘그렇지 않다. 그 조상들은 오직 증거만을 받았을 뿐이다. 예수님이 오셔서 십자가를 지신 후에야 그들에게 약속이 주어졌다. 옛 조상들의 믿음은 그 자체로 온전한 것이 아니다. 그것만으로는 구원을 얻을 수 없다. 그러므로 당신들은 교회를 떠나서는 안 된다.’ 이것을 우리 식대로 표현하자면 ‘십자가라는 정지조건이 성취되었는데 그것을 무시하고 정지조건이 이루어지기 이전 상태로 돌아가서 구원을 기대하는 것은 어리석은 일이다’라고 할 수 있을 것이다. 구약의 율법은 결코 완전한 구원체계가 아니었다. 그것은 십자가를 통해 완성되어야 할 모형이요 그림자에 불과한 것이었다. 히브리서 기자는 ‘증거’와 ‘약속’의 대조를 통해 그것을 설명해 주고 있다.

##### (5) 온전함을 이름, 율법의 마침

그런데 앞에서 살펴본 구절에서 ‘온전함을 이루지’에 해당하는 헬라어 동사가 우리의 관심을 끈다: “우리가 아니면 그들로 온전함을 이루지 못하게 하려 하심이라”(히 11:40). 그것은 ‘텔레이오오’라는 동사인데 ‘완전하게 하다, 완성하다, 끝마치다’라는 뜻

속된 것을’로 의역해 놓았다.

39) 이 부분은 정확한 번역이 아니다. 헬라어 원문은 ‘텔레이오소신’으로서 수동태 가정법이다. 따라서 ‘그들이 온전하게 되지 못하게’라고 번역해야 한다.

을 가지고 있다. 이 단어와 같은 어근에 속한 명사가 ‘텔로스’인데 이 단어는 ‘끝마침’이라는 뜻과 함께 ‘목적’이라는 뜻을 지니고 있다.<sup>40)</sup> 그런데 이 ‘텔로스’가 로마서 10장 4절에서 사용되고 있다. “그리스도는 모든 믿는 자에게 의를 이루기 위하여 율법의 마침(텔로스 투 노무)이 되시니라”(롬 10:4).

한글로 번역된 ‘마침’이라는 의미에 주목하여 이 구절을 해석하면 예수님께서 율법을 폐기시키시고 복음의 새 시대를 여셨다는 뜻으로 이해될 수 있다.<sup>41)</sup> 그러나 이런 해석은 예수님 자신의 선언과 충돌한다. “내가 율법이나 선지자를 폐하러 온 줄로 생각하지 말라 폐하러 온 것이 아니요 완전하게 하려 함이라”(마 5:17). 비록 마태복음에서 사용된 동사들은 로마서의 것과 다르지만<sup>42)</sup> 예수님의 의도가 율법을 끝장내는 것이 아님은 분명하다. 예수님은 율법을 완전하게 하기 위해 오셨다.<sup>43)</sup> 이런 의미로 로마서 본문을 해석하면 그 의미는 “그리스도는 모든 믿는 자에게 의를 이루기 위하여 율법의 완성이 되시니라”가 된다.<sup>44)</sup>

그렇다면 율법을 완성한다는 것이 무엇일까? 그것은 하나님께서 율법을 처음에 인간들에게 주셨을 때 가지셨던 본래의 의도를 성취하는 것이다. 하나님의 의도는 인간들을 구원함이었다. 그러나 인간들 스스로의 힘으로는 율법의 요구를 성취할 수 없었다. 그것을 알고 계셨던 하나님께서는 예수님의 십자가라는 ‘정지조건’을 하나님 스스로에게 부여하셨고, 이제 예수님의 십자가가 성취됨을 통해 율법은 그 본래의 취지가 완성된 것이다.

40) ‘목적론적인’이라는 뜻의 영어 단어 teleological의 어원이 바로 이 ‘텔로스’이다.

41) 아마도 이런 해석을 가장 잘 보여주는 예는 샌테이와 헤드램의 주석일 것이다. 그들은 ‘그리스도가 율법의 마침이신 것은 마치 죽음이 생명의 마침인 것과 같다’라고 말한다. Sanday and Headlam, 1980: 284.

42) 마태복음 본문에서는 ‘플레로오’라는 동사가 사용되었다. 그릇에 물이 충만하게 가득히 담기는 모습을 연상시키는 동사이다. 이제 예수님께서 더 이상 채울 필요가 없을 정도로 율법의 요구를 완전하게 충족시키실 것이다.

43) 더글러스 무(D. Moo)는 에이스(eis) 전치사로 시작되는 구문은 ‘목적 혹은 결과’(purpose or result)를 의미할 가능성이 훨씬 더 높다고 본다. 이럴 경우 해석은 “Christ is the *telos* of the law, with the result that there is (or with the purpose that there might be) righteousness for everyone who believes”이다. 무에 따르면 전치사 *eis*가 이끄는 구문은 신약에서 모두 25회나 목적이나 결과를 나타내는 데 사용되었다. Moo, 1996: 637.

44) 샌더스의 의견을 추종하는 제임스 던은 ‘율법의 마침’을 이방인과 유대인을 구별짓는 유대인들의 특권으로서의 율법의 끝으로 이해한다. Dunn, 1988, 2005: 171.

이런 해석을 바탕으로 로마서 10장 4절을 다시 읽어보면 그 뜻이 더욱 분명하게 드러난다. 그리스도는 ‘모든 믿는 자’에게 의가 이루어지게 하셨다. 모든 믿는 자들에는 구약의 성도들도 포함된다. 그들에게 의가 이루어진다는 것은 그들이 의롭게 됨을 말한다. 즉 구원이 완성되는 것이다. 그들에게 의를 이루기 위해 예수님께서서는 율법의 완성이 되셨다. 하나님께서 계획하셨던 대로 십자가의 죽음이라는 ‘정지조건’을 성취하심을 통해 율법을 완성시키신 것이다.

#### (4) 갈라디아서 4장 4, 5절

예수님의 십자가가 구약의 성도들, 즉 율법 아래 있던 자들의 구원을 위하여 중요한 의미를 지닌다는 것을 위에서 살펴보았다. 그런데 그것을 가장 문자적으로 노골적으로 표현하고 있는 구절이 갈라디아서 4장 4, 5절이다. “4 때가 차매 하나님이 그 아들을 보내사 여자에게서 나게 하시고 율법 아래에 나게 하신 것은 5 율법 아래에 있는 자들을 속량하시고 우리로 아들의 명분을 얻게 하려 하심이라.”

때가 차매 즉 하나님이 예정하셨던 때가 이르매 하나님께서는 그 아들을 여자에게서 나게 하시고 율법 아래에 나게 하셨다.<sup>45)</sup> 율법 아래(휘포 노무) 나게 하신 것은 율법 아래 있는 자들을 속량하시기 위해서였다. 율법 아래 있는 자들이 누구일까? 구약 시대에 속한 자들이다.<sup>46)</sup> 율법 아래 있는 자들을 예수님과 사도 바울 당시에 예수님을 믿지 않던 유대인들로 좁혀서 해석하는 것은 근거가 없다. 왜냐하면 헬라어 원문은 ‘투스 휘포 노무’라고 하여 그들의 범위를 더 이상 한정하지 않고 있기 때문이다. 본문이 지칭하는 것은 율법 아래 있는 모든 자들이다. 예수님의 십자가라는 ‘정지조건’이 이루어지기 전에 하나님이 주신 율법에 따라 하나님을 믿었던 구약의 모든 성도들을 포함한다. 그들은 하나님을 믿었으나 히브리서의 표현대로 증거만 받았을 뿐이다. 그러나 이제 예수님을 통해 ‘정지조건’이 성취되었고 그들을 향하신 하나님의 구원은 온전하게 되었다. 그들은 이제 완전히 속량된 것이다.

45) 더 빗(De Wit)은 우리가 ‘율법 아래’를 ‘율법주의 체제로서의 율법 아래’(under law as a system of legalism)로 해석해야 하며, 이것을 다른 의미로 해석할 여지가 없다고 강력하게 주장한다. De Wit, 1980: 218.

46) 롱게네커(Longenecker)는 율법 아래 나셨다는 것은 예수님이 하나님의 토라에 대한 의무 아래 있는 ‘유대인’으로 오셨음을 뜻한다고 주석한다. Longenecker, 1990, 2003: 439.

### III. 결론: 제기된 문제들의 해결

샌더스가 언약적 율법주의를 제기한 이후로 보수적인 신학자들은 딜레마에 빠졌다. 언약적 율법주의에 따르자면 구약시대의 유대인들은 나뭇의 완전한 구원 체계를 가지고 있었으며 그 체계 안에서 안정감을 누리며 살았다. 그들에게 율법은 언약 백성 안으로 들어가기 위한(getting in) 길이 아니라 그 안에 머물러 있기 위한(staying in) 길이었다. 샌더스에게 반대하는 신학자들도 팔레스타인 유대교에 그런 개념이 있었다는 사실 자체를 전적으로 부인하지는 못한다. 그렇다면 유대인들에게 예수님의 십자가는 왜 필요한 것인가? 팔레스타인 유대교가 자체적으로 충분한 구원의 체계를 갖춘 종교였다면 그들에게 예수님의 복음을 꼭 전할 필요는 없지 않은가?

필자는 이 문제를 해결하기 위해 법학에서 사용되는 ‘정지조건부법률행위’라는 개념을 끌어들었다. ‘정지조건부법률행위’는 계약이 성립될 때 완전한 법률행위로서의 구속력을 지닌다. 하나님께서 유대인들에게 율법을 수여하시면서 맺으신 계약도 역시 완전한 것이었다. 그러나 ‘정지조건부법률행위’는 ‘정지조건’이 충족될 때에야 실제적인 법률행위의 효과가 발생한다. 하나님께서는 율법을 부여하실 때 스스로 자신에게 ‘정지조건’을 부여하셨다. 그러나 인간들에게는 그것을 비밀에 부치셨다. 그 ‘정지조건’은 예수님의 십자가의 죽음이었다. 사실 유대인들에게 제시하셨던 여러 율법과 제의의 규정들은 참된 속죄제사인 십자가의 모형과 그림자에 불과한 것이었다.

이제 십자가라는 ‘정지조건’이 성취되었기 때문에 구약의 모든 성도들의 믿음은 그 효력을 발휘하게 되었다. 그들에게도 구원이 주어지는 것이다. 이것을 깨달은 바울은 하나님께서 마음속에 간직하셨던 십자가의 계획을 ‘비밀’이라는 용어로 표현하고 있다(엡 3:4,9). 히브리서 기자는, 예수 그리스도의 십자가 사건이 구약 시대 성도들을 완성된 구원으로 이끌어 주는 최후의 사건이라는 의미에서, 예수님의 십자가의 때를 ‘모든 날 마지막’(히 1:2) 혹은 ‘세상 끝’(9:26)이라고 불렀다. 그는 또한 예수님의 십자가의 죽음을 통한 구원계획의 완성을 사람이 죽어야 비로소 그 효력이 발생하는 ‘유언’에 빗대고 있다(히 9:16,17). 죽음이 있어야 유언의 내용이 실현되듯이, 십자가라는 ‘정지조건’이 이루어져야 구원이 실현되는 것이다.

히브리서 기자에 따르자면 구약의 선진들은 증거를 얻었을 뿐(히 11:2) 약속을 받지는 못했다(히 11:39). 구약의 종교체제는 샌더스가 주장하듯이 결코 그 자체로서 완성



된 체제가 아니었다. 구약의 성도들이 받았던 것은 ‘증거’에 불과했으며 ‘약속’은 오직 예수 그리스도를 통해 주어져야 했다. 이것을 바울은 로마서에서는 “그리스도는 모든 믿는 자에게 의를 이루기 위하여 율법의 마침[텔로스, 목적을 이룸]이 되시니라”(롬 10:4)라고 표현하고 있고, 갈라디아서에서는 “때가 차매 하나님이 그 아들을 보내사 여자에게서 나게 하시고 율법 아래에 나게 하신 것은 율법 아래에 있는 자들을 속량하시고 우리로 아들의 명분을 얻게 하려 하심이라”(갈 4:4,5)라고 표현하고 있다.<sup>47)</sup>

샌더스가 설명한 구약종교는 그 자체로서 완벽한 체계를 가지고 있었지만 그것은 오직 모형이요 그림자로서의 완전함이었다. 그것이 실제로 구원의 기능을 수행하기 위해서는 하나님께서 염두에 두셨던 ‘정지조건’ 즉 예수 그리스도의 십자가의 죽음이 이루어져야 했다.<sup>48)</sup>

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

47) 본 논문에서 증거본문으로 다룬 것들은 모두 신약성경의 구절들이다. 본 논문에서 필자가 주장한 논지를 보다 공고하게 증명하기 위해서는 구약성경과 유대교 문헌을 통한 입증이 있어야 할 것이다. 그러나 필자는 우선 신약성경을 통해 논지를 입증하고자 하였는데 그 이유들은 다음과 같다. 첫째, 바울이 십자가를 ‘비밀’이라고 부르고 있는 것으로 보아 십자가가 ‘정지조건’의 역할을 한다는 암시가 구약성경과 유대교 문헌에는 잘 나타나지 않을 것이다. 둘째, 사도 바울은 구약성경과 유대교 문헌에 통달한 학자였다. 그가 예수 그리스도의 십자가를 죄인들의 구원을 위한 길로 깨닫게 된 것은 다메섹 사건을 통한 하나님의 계시에 의해서였지 자신의 지식의 논리적 귀결을 통해서가 아니었다. 그후에 바울은 계시를 통해 새롭게 얻게 된 관점으로 구약을 재조명하고 있을 뿐이다. 따라서 필자가 추후에 구약성경과 유대문헌들을 탐구하여 ‘정지조건부법률행위’ 이론에 부합하는 구절들을 찾아낸다 해도 그것은 그 구절들 자체를 출발점으로 삼아 논리적으로 필자의 이론에 다다르게 하는 것이 되지는 못할 가능성이 크다.

48) 필자는 이 논문이 다음의 두 분야를 위해 공헌을 할 것을 기대하고 있다. 첫째는 유대인 선교이다. 본 논문은 유대인들에게도 예수님의 십자가 복음이 절대적으로 필요함을 보여준다. 유대인들을 대상으로 사역하는 선교사들에게 이 논문은 힘이 될 수 있을 것이다. 둘째는 율법의 기능과 위상에 대한 재조명이다. 구약은 율법, 신약은 복음이라는 이분법을 가지고 성경에 접근한다면 율법이 필요이상으로 무시될 수밖에 없다. 현재 한국교회의 잘못된 모습이 그런 신학과 무관하지 않을 것이다. 그러나 구약의 성도들도 믿음으로, 예수님의 십자가 덕분에 구원을 받았다는 주장이 받아들여진다면, 우리는 율법의 기능과 위상을 다른 각도에서 바라볼 수 있게 될 것이다.

## 참고문헌

- 곽윤직 (1992, 2002). 『民法註解[III]-總則(3)』. 서울: 博英社.
- 권연경 (2010). “옛 관점과 새 관점의 충돌.” 『한국개혁신학』. 제28호. 104-146.
- 김병훈 (2010). “율법주의, 언약적 율법주의, 은혜언약: ‘바울의 새 관점들’의 신학적 소재(所在)?.” 『한국개혁신학』. 제28호. 147-191.
- 김주수 (1977, 1995). 『民法概論』. 서울: 三英社.
- 김준호 (1988, 2000). 『民法講義 - 理解와 事例』. 서울: 法文社.
- 이한수 (2010). “새 관점의 정의 해석, 어떻게 볼 것인가? - 그 비판적 평가와 새로운 대안 모색.” 『신약연구』. 6(2). 251-289.
- 이호선 (2015). “성경적 법을 통한 법학 지평의 확대.” 『신앙과 학문』. 20(1). 103-136.
- 최갑종 (2009). “‘새 관점의 바울 연구’ 다시 보기.” 『신약연구』. 8(1). 93-124.
- Abbott, T.K. (1897, 1977). *The Epistles to the Ephesians and to the Colossians. The International Critical Commentary*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Behm, J. (1964). “*diatheke*.” in Kittel, G. (Ed.) *The Theological Dictionary of the New Testament*. Bromiley, G.W. (Trans.). vol. 2. Grand Rapids: Eerdmans. 107-134.
- Bornkamm, G. (1967). “*mysterion*.” in Kittel, G. (Ed.) *The Theological Dictionary of the New Testament*. Bromiley, G.W. (Trans.). vol. 4. Grand Rapids: Eerdmans. 802-828.
- Bruce, F.F. (1984). *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians. The International Critical Commentary*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- \_\_\_\_\_ (1990). *The Epistles to the Hebrews. The International Critical Commentary*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Büchsel, F. (1964) “*elegchos*.” in Kittel, G. (Ed.) *The Theological Dictionary of the New Testament*. Bromiley, G.W. (Trans.). vol. 2. Grand Rapids: Eerdmans. 476.
- Calvin, J. (1979). *Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews*. 존 칼빈성경주석 출판위원회 역편 (1992). 『히브리서』. 칼빈성경주석. 서울: 성서교재간행사.
- Delling, G. (1972). “*telos, syntelesia*.” in Friedrich, G. (Ed.) *The Theological Dictionary of the New Testament*. Bromiley, G.W. (Trans.). vol. 8. Grand Rapids: Eerdmans. 49-87.
- Dunn, J.D.G. (1988). *Romans 9-16. Word Biblical Commentary*. vol. 38b. 김철, 채천석 역 (2005). 『WBC 성경주석: 로마서(하)』. 서울: 솔로몬.

- Fee, G.D. (1987). *The First Epistle to the Corinthians. The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans.
- Fung, R.Y.K. (1988). *The Epistle to the Galatians. The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans.
- Hewitt, T. (1982). *The Epistle to the Hebrews. Tyndale New Testament Commentary*. 정일오 역. 『히브리서 주석』. 서울: 기독교문서선교회.
- Kim, S. (1984). *The Origin of Paul's Gospel*. Tübingen: J.C.B. Mohr[Paul Siebeck].
- Lane, W.L. (1991). *Hebrews 9-13. Word Biblical Commentary*. vol. 47b. 채천석 역 (2007). 『WBC 성경주석: 히브리서(하)』. 서울: 솔로몬.
- Lincoln, A.T. (1990). *Ephesians. Word Biblical Commentary*. vol. 42. 배용덕 역 (2006). 『WBC 성경주석: 에베소서』. 서울: 솔로몬.
- Longenecker, R.N. (1990). *Galatians. Word Biblical Commentary*. vol. 41. 이덕신 역 (2003). 『WBC 성경주석: 갈라디아서』. 서울: 솔로몬.
- Moffatt, J. (1924, 1975). *The Epistle to the Hebrews. The International Critical Commentary*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Moo, D. (1996). *The Epistle to the Romans. The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans.
- Neusner, J. (1978). "Review Article (Paul and Palestinian Judaism)." *History of Religions* (18). 177-91.
- O'Brien, P.T. (1982). *Colossians, Philemon. Word Biblical Commentary*. vol. 44. 정일오 역 (2008) 『WBC 성경주석: 골로새서 · 빌레몬서』. 서울: 솔로몬.
- Sanday, W. and Headlam, A.C. (1980). *The Epistle to the Romans. The International Critical Commentary*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Sanders, E.P. (1977). *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. London: S.C.M.
- Schniewind J. and Friedrich G. (1964). "epaggellw, epaggellia." in Kittel, G. (Ed.) *The Theological Dictionary of the New Testament*. Bromiley, G.W. (Trans.). vol. 2. Grand Rapids: Eerdmans. 576-586.
- Strathmann, H. (1967). "martys, martyrew." in Kittel, G. (Ed.) *The Theological Dictionary of the New Testament*. Bromiley, G.W. (Trans.). vol. 4. Grand Rapids: Eerdmans. 474-514.
- Wit, De, E. (1980). *The Epistle to the Galatians. The International Critical Commentary*. Edinburgh: T. & T. Clark.

## Abstract

# A New Look on the Pauline Theology and the Juristic Act Subject to a Condition Precedent: Integration of Theology and Law

Byung-Gook(John) Kim (Baekseok University)

According to the covenantal nomism proposed by E. P. Sanders, the Jews of the Old Testament period had their own perfect salvation system and lived with a sense of security in it. For them the law was not the way for “becoming(= getting in)” the covenant people, but for “staying in” it. If so, why is the Cross of Jesus necessary for the Jews? This article uses a legal concept, “juristic act subject to a condition precedent” to answer this question. Juristic act itself is regarded as valid and perfect when the contract is made. Likewise, the covenant, which God made when He gave His laws to the Jews, was also perfect when it was given. But juristic act subject to a condition precedent brings its actual effect only when the “condition precedent” is fulfilled. God attached a “condition precedent” to Himself when He gave the law to the Jews: the Cross of Jesus. Those who had faith in God in the Old Testament period received salvation because the “condition precedent”, namely Jesus’s crucifixion, was fulfilled. Therefore, it is the juristic act subject to a condition precedent – the fulfillment of the Cross of Jesus – that brings the actual effect of perfecting the covenant of the Old Testament.

Key Words: new look on the Pauline Theology, covenantal nomism of Sanders, juristic act subject to a condition precedent

## 영어수업에서 기독교 신앙과 가르침의 통합 시도: 공립학교 기독교영어교사 사례 연구

김영숙\*

이지연\*\*

### 논문초록

공립학교에서 가르치는 기독교영어교사들은 비록 학교 내에서 종교적 중립을 유지해야 하는 어려움에도 불구하고 영어수업과 학생지도에서 복음을 증거하고 신앙과 학문을 통합할 사명을 감당해야 할 책임과 소명이 있다. 최근 영어교육 분야에서도 신앙과 영어교수의 연관성이나 통합에 대한 연구가 활발하게 발표되기 시작하였다. 하지만 이러한 신앙과 가르침의 통합이 공립학교 영어교육 현장에서 어떻게 수행되고 실현되는지에 대한 현장 연구는 거의 없다. 따라서 본 연구는 공립학교에서 근무하는 기독교영어교사들이 신앙과 가르침을 영어수업 현장에서 어떻게 통합하고 이를 구현하고자 시도하는지 사례연구를 통해 살펴보고자 한다. 이를 위하여 이론적 배경으로 기독교 신앙과 학문의 통합에 대한 기독교대학과 학자들의 다양한 접근 모델과 영어교육 전공 분야에서의 신앙과 학문의 통합에 대한 선행연구들을 검토하였다. 이를 바탕으로 본 연구는 기독교대학의 교사양성과정을 이수하고 공립학교에 임용되어 가르치는 중학교 교사 2명과 고등학교 교사 2명을 대상으로 심층 면담을 실시하였다. 수집된 면담 자료를 코딩하여 질적 자료 분석방식에 따라 발견되는 양상들을 유형화하였고, 이를 통합 유형에 대한 모델들을 적용하여 통합의 양상을 분석하였다. 연구 결과, 기독교영어교사들은 삶 전체에서 기독교 정체성이 자연스럽게 드러나고 학생들에 대한 관심과 배려에 기반한 태도적 통합을 모색하고 있는 것으로 나타났으며 그들의 역할을 선교사나 학생 양육자로 인식하고 있었다. 또한 영어수업운영 및 수업활동 구성, 학습자료의 활용 및 선택, 평가 등 수업 전반에 있어서 통합을 시도하려는 노력을 보였으며, 이러한 통합을 위해 무엇보다도 개인적인 경건훈련, 영성훈련 프로그램 및 기독교사 공동체 프로그램 참여, 자기반성을 통한 전문성 계발 등의 방법들을 통해 기독교영어교사로서의 차별성을 드러내고자 다각적 노력을 기울이는 것으로 나타났다. 본 사례 연구는 공립학교에서 가르치는 기독교영어교사들이 수업 내 통합을 위한 보다 체계적이고 효율적인 방안을 모색하고 기독교영어교사 양성과정에서 요구되는 신앙 통합을 위한 훈련내용을 계획하는 데에 기초자료로 활용될 것으로 기대된다.

주제어 : 신앙과 가르침의 통합, 기독교영어교사, 영어수업

---

\* 제1저자, 종신대학교 영어교육과 교수

\*\* 공동저자, 종신대학교 영어교육과 교수

2015년 7월 31일 접수, 10월 19일 최종수정, 11월 5일 게재확정

## I. 서론

기독교사들은 하나님의 부르심에 반응하여 학교 현장에서 복음 전파의 사명을 받은 ‘학교로 보내심을 받은 선교사’라고 할 수 있다. 하지만 국공립학교에서 교사의 기독교 신념을 공식적으로 드러내고 학교 내에서 종교적 색채를 띠는 활동을 하기란 쉽지가 않다. 그럼에도 불구하고 기독교사들은 예수 그리스도의 복음으로 다음 세대를 책임지고 그들의 진리의 가르침과 온전한 신앙 인격을 통해 빛과 소금의 역할을 감당할 사명이 있다. 이런 점에서 교육현장에서 학생들과 교사들에게 복음을 전하고 그들의 삶과 인격을 통해 예수 그리스도를 증거하는 일은 기독교사만이 누릴 수 있는 숭고하고도 책임감 있는 소명이요 특권이라고 할 수 있겠다.

기독교사가 공립학교에서 진정한 진리를 제시할 기회를 박탈당한 현실은 기독교인들에게 학원선교의 한계와 장애물 극복의 문제를 제시하고 있다. 공립학교에서 근무하는 기독교사들의 문제를 에들린(Edlin, 2004: 319-322)은 구약성경의 나아만 장군과 엘리사의 이야기(열왕기하 5:1-9)에서 발견되는 원리에 근거하여 해석하고 그 대처 방안을 제시하고 있다. 엘리사를 통해 나병을 고침 받은 나아만 장군은 이스라엘 하나님께 자신의 믿음을 고백하고 이방인인 왕과 거짓 신을 섬겨야하는 문제에 봉착하게 된다. 이에 대해 엘리사 선지자는 나아만 장군에게 그가 일하던 곳으로 평안히 가라고 권고하고 있다. 이는 느부갓네살 밑에서 일한 다니엘이나 바로 밑에서 총리의 소임을 다했던 요셉처럼 비록 이방인 왕들을 위해 일할지라도 그들의 우상에 절하지 않고 하나님에 대한 신앙을 지킬 수 있다는 뜻이다. 이처럼 만약 공립학교가 기독교사가 일하도록 부르신 곳이 분명하다면 하나님의 평강과 임재하심이 그와 함께 할 것임은 분명하다. 이는 또한 매우 혁신적이며 도전적인 과제이기도 하다.

이처럼 공립학교에서 가르치는 기독교사는 비록 학원선교의 한계와 어려움은 있지만 학교 현장에서 감당해야 할 다양한 역할이 있음을 알 수 있다. 우선 교과영역의 가르침을 통해 신앙과 교수의 통합을 모색하고, 복음전도자로서 학생과 동료 간에 신뢰 구축을 통한 전도기회를 모색하며, 교육활동 개혁자로서 학교현장에서의 정의와 진리를 실천해야할 의무가 있다. 기독교 신앙인으로서 우리의 세계관은 주일 교회생활 뿐 아니라 삶의 모든 영역에서 하나님의 주권과 그분의 뜻을 드러내는 것이다. 이는 각자의 직업, 학문적 영역 등 하나님께서 창조하신 모든 세계가 그분으로 말미암아 존재하

듯이 우리의 삶의 모든 영역이 그분께 영광돌리는 일에 쓰임받도록 우리가 창조되었음을 의미한다. 이는 “하나님 아는 것을 대적하여 높아진 것을 다 무너뜨리고 모든 생각을 사로잡아 그리스도께 복종하게 하니”(고후 10:5)라고 사도 바울이 말했듯이 하나님의 주권이 우리의 학문과 가르침 등 모든 영역에서 통합되어져야 함을 말한다.

가르침과 학문의 통합은 기존 학문에 신앙을 덧입히는 것이 아니라 성경적 진리의 빛으로 그 학문을 반성하고 구속적으로 회복하는 작업이라 할 수 있다. 이를 개혁주의 전통에서는 “내적 개혁”이라 불렀는데, 죄로 말미암아 일어난 학문 세계에서의 왜곡을 바로 잡아 회복하거나 “재창조”해야 할 일이 기독교인들의 소명이자 사명이라 하겠다(신국원, 2013: 201). 이러한 신앙과 학문의 통합에 대해서는 기독교대학이나 기독교학교 중심으로 통합의 개념과 통합의 다양한 모델에 대한 연구가 수행되어 왔다(Burton and Nwosu, 2003; Holmes, 1987). 영어교육 분야에서도 최근 신앙과 영어교수의 연관성이나 통합에 대한 연구도 활발하게 발표되기 시작하였다(Johnston, 2003; Smith, 2000; Wong, Kristiansson, and Dörnyei, 2013). 하지만 이러한 통합이 영어교육의 실제 현장에서 어떻게 수행되고 실현되는지 이를 경험적으로 연구한 사례는 많지 않다.

이에 본 연구는 한국 국공립학교에서 근무하는 기독교영어교사들이 가르침의 현장에서 어떻게 본인의 기독교 정체성을 드러내고 신앙과 가르침을 통합하고자 시도하는지 탐색해보고자 한다. 연구문제를 좀 더 구체적으로 말하면, 이는 기독교영어교사들의 신앙 통합 및 교사 역할에 대한 인식은 어떠한지, 영어수업운영에 있어서 신앙과의 통합 양상은 어떠한지, 그리고 기독교영어교사들이 신앙과 가르침의 통합을 이루기 위해 어떤 노력을 시도하는지 이다. 본 연구는 국공립학교에서 가르치는 기독교영어교사들의 신앙과 통합에 대한 인식과 구체적인 시도들을 사례연구 방법으로 자료를 수집하고 이를 질적으로 분석한 후, 그 결과를 토대로 실제 영어교실현장에서는 신앙과 가르침의 통합이 어떤 통합의 양상과 유형으로 나타나는지를 통합 모델에 비추어 살펴볼 것이다. 이 연구의 결과는 신앙과 가르침의 통합과 교육현장 실천의 중요성을 일깨우고 기독교 영어교사 양성과정에서 신앙 통합을 위한 훈련 방향을 모색하는 데에 기초자료로 활용될 것이라 기대된다.

## II. 기독교 신앙과 영어교육의 통합

### 1. 기독교 신앙과 학문의 통합 모델

신앙과 학문의 통합은 성경적 진리에 기초하여 학문을 가르치고 배우는 것을 말한다. 미국의 기독교대학 연합체인 CCCU(Council for Christian Colleges and Universities, [www.cccu.org](http://www.cccu.org))는 기독교대학들의 사명과 정체성을 정의함에 있어서 신앙과 학문의 통합을 가장 중요한 특징이라고 강조하고 있다. 그러나 실제 신앙과 학문의 통합이 기독교대학에서 무엇을 의미하며 어떻게 해석되어야 하는지에 대해서는 학자들 간에도 분명하게 일치되는 견해는 없다. 기독교대학의 특성으로 신앙과 학문의 통합 개념을 처음으로 사용한 홀즈(Holmes, 1987)는 이 통합을 네 가지 관점, 즉 태도적, 윤리적, 근본적, 그리고 세계관적 접근으로 정의하고 있다. 첫째, 태도적(attitudinal) 통합은 통합의 출발점이라 볼 수 있는데 이는 교사와 학생이 기독교 학습공동체에 대한 관심과 배려가 배어있는 분위기를 창조하는 것을 의미한다. 둘째, 윤리적(ethical) 통합은 각 학문연구와 관련하여 내재적인 가치를 분석하고 그 분야에 적합한 기독교적 가치판단과 사고력을 키우는 것을 말한다. 셋째, 근본적(foundational) 통합은 모든 학문이 역사적, 철학적, 그리고 신학적 원리를 바탕으로 세워졌다고 보고 신학적·성경적 원리에 근거하여 전공지식을 연결하는 접근이다. 마지막으로 세계관적(worldview) 통합은 이 세상과 삶에 대한 이해를 창조·타락·구속이라는 기독교세계관으로 보고 신앙과 삶, 학문, 문화 등 모두를 총체적인 안목으로 접근하는 것을 말한다.

신앙과 학문의 통합에 대한 개념적 정의나 실증적인 연구를 통한 통합의 방법론적 접근은 조금씩 차이가 나지만 모두 통합의 필요성과 중요성을 강조하고 있다. 이 통합의 필요성은 엄밀히 말하면 기독교 신앙 그 자체에 뿌리를 둔다고 볼 수 있다. 이는 해스커(Hasker, 1992: 234)가 주기도문의 “뜻이 하늘에서 이루어진 것 같이 땅에서도 이루어지이다”라는 말씀을 인용하면서 통합의 중요성을 강조했듯이, 삶의 모든 영역에서 하나님의 주권(lordship)이 온전히 이루어지도록 하는 것이다. 해스커(Hasker, 1992: 234)는 신앙과 학문의 통합을 “기독교 신앙과 인간 지식, 특히 신앙과 다양한 학문 사이에 존재하는 유기적이고 통합적인 관계를 밝히고 이를 확인하는 것을 목적으로 하는 학문적 과제”라고 기술하고 있다. 신앙과 학문의 통합에 대한 우리의 이해를



돕기 위해 그는 기독교대학에서 통합의 속성이 아닌 것은 무엇인지 다음과 같이 밝히고 있다.

신앙과 학문의 통합은 교수 구성원들의 입장에서 볼 때 그들 개개인의 기독교적인 삶을 더 고양시켜주고자 하는 의도는 아니다. . . 통합은 다양한 학문들의 영적인 진실을 보여주기 위한 근거자료로 사용되는 것을 의미하는 것은 아니다. 이 통합은 더군다나 기독교대학의 기독교적 특성을 홍보하기 위한 프로그램도 아니다. 무엇보다도 신앙과 학문의 통합은 대학을 바람직한 기독교 공동체로 전환시키거나 교수와 학생을 이상적인 기독교인들로 만들기 위한 ‘긴급 처방책’도 아니다(Hasker, 1992: 235-236).

신앙과 학문의 내적 통합이 어떻게 이루어지고 있는지 주로 외국의 기독교대학 중심으로 연구가 시도되어 왔고, 많은 기독교대학에서는 교수들의 신앙과 학문 통합을 돕는 교수개발이나 커리큘럼위원회 등이 구성되어 통합의 개념이 더욱 구체화되고 있다. 그 한 예를 들면, 미국의 레전트 대학([www.regent.edu](http://www.regent.edu))의 경우 ‘신앙과 학문 통합 위원회’를 두고 학부 수업에서 통합의 접근 방법들을 제시하고자 하였다. 이 대학 49명의 교수들이 수업에서 적용한 통합 방법들은 9개의 모델로 요약될 수 있는데 이는 다음 <표1>에서 보는 바와 같다. 이 중 신앙 나눔 접근은 흠즈가 말한 ‘태도적 통합’에 가깝고, 주제나 의미를 분석하는 어휘적 접근은 ‘윤리적 통합’에, 그리고 기독교적 원리를 전제하고 전공내용에 적용하는 기관적 접근은 ‘근본적 통합’에 가깝다고 할 수 있다(이은실, 2010: 127). 이러한 접근들은 흠즈가 말한 네 가지 유형의 통합이 실제 대학의 수업현장에서 구체화하는 것이 가능함을 보여 준다.

<표1> 레전트 대학에서 제시한 신앙 통합을 위한 접근 유형들 (Scarlato and Kohm, 1999)

유형	내용
학생주도 접근 (Student Directed Model)	학생들 스스로 통합을 시도(단, 성경 진리의 절대성과 지식에 대한 학생들의 기본 지식이 갖추어져야 함)
즉흥적 접근 (Spontaneous Model)	교수가 항상 성령의 인도하심에 따라 그의 성품이나 사용하는 교재 등을 통해 자연스럽게 이뤄지는 경우
신앙 나눔 접근 (Devotional Model)	수업 도입부분에 강의 주제와 연관된 성경 구절과 교수의 신앙경험 등의 나눔을 통한 통합
교재적 접근 (Textbook Model)	기독교적 또는 일반적인 교재나 성경 자체를 사용하여 통합 시도

유형	내용
기독교 전문가 접근 (Christian Professional Model)	교수 스스로가 시도한 통합에 대한 접근방법이나 글을 사례로 제시하면서 학생들이 통합을 시도하도록 모델링
경험적 접근 (Experiential Model)	수업의 특정 주제를 선택하여 학생들 간에 상호작용과 협력 활동을 함으로써 신앙과 행동이 일관성 있도록 경험중심의 통합 유도
어휘적 접근 (Lexical Model)	성경의 단어나 주제의 의미 분석을 통한 통합 시도
기관적 접근 (Institutes Model)	성경의 권위와 계시, 그리고 핵심적인 원리를 강조하면서 기독교적 원리를 수업 내용과 연관하여 체계적으로 접근
도덕적 접근 (Moral Formation Model)	기독교적 시각과 가치 형성을 목표로 전문적인 감각과 성경 지식의 바탕위에 성령으로 인격이 다듬어지도록 수업을 유도

노수(Nwosu, 1999)는 신앙과 학문의 통합이라는 개념이 실제 대학교육의 현장에서 어떤 접근이 수행되고 있는지 알아보기 위해 미국의 세 개 기독교대학 교수들을 대상으로 질적 연구를 실시하였다. 그는 신앙과 학문의 통합에는 세 가지의 유형이 있다고 밝혔다. 이는 학문적으로 지적인 접근 방법(intellectual), 기독교인으로서 삶의 모든 양식에서 신앙이 드러나도록 하는 방법(lifestyle), 그리고 자신의 신앙을 다른 사람에게 계승하고 제자삼는 일에 초점을 맞추는 제자화(discipleship) 방법이다. 버튼과 노수(Burton and Nwosu, 2003)는 흠즈의 네 가지 접근 유형이 실제 기독교대학에서 찾아볼 수 있는 통합의 유형들임을 인정하면서 한 가지 더 추가했는데 이는 교수법적(pedagogical) 통합이다. 이들은 교육과정과 교수법 영역에서 교수자들이 수업을 계획하고 교수활동이나 과제, 평가 등을 고안할 때 학생들로 하여금 적극적이고 변혁적 학습을 증진시킬 수 있도록 해야 한다고 주장했다. 이들은 교사의 관점에서 어떻게 통합을 정의할 수 있는지 다음과 같이 설명하고 있다.

신앙과 학문의 통합에 관심이 있는 교사라면 그가 가르치는 과목을 성경적이고 기독교적인 관점에서 접근할 수 있어야 한다. 이는 과목의 주제나 이슈를 통해 그 교과내용이 기독교 신앙, 신념이나 가치관과 어떻게 명백하게 연관성이 있는지 찾아내는 것을 말한다. 교사는 이런 연관성을 수업 개요, 강의, 학생 과제물, 교실에서의 질문과 토의, 시험문제나 기타 학습활동에 핵심적으로 드러내야 한다(Burton and Nwosu, 2003: 106).

이는 이전의 주로 교수자들의 입장에서 통합보다 학습자들의 입장에서 신앙과 학

습의 내적 통합이 일어나야 함을 강조하고 있다고 볼 수 있다. 즉, 교수·학습활동을 설계하고 적용함에 있어서 학생들이 지식이나 가치관, 삶의 목적 등에 대해 성경에 기초한 가치관을 함양할 수 있도록 교사가 이끌어주어야 함을 의미한다.

최근 이은실(2010)은 대학생들이 신앙과 학문의 통합을 어떻게 이해하고 있는지, 어떤 학습과정이나 활동이 그러한 이해를 돕고 학생들은 이러한 통합적 활동을 통해 얻는 결과를 무엇이라고 인식하는지 학습자 관점에서 연구하였다. 기독교대학의 학생들을 대상으로 신앙과 학문을 통합한 수업사례 에세이를 분석한 결과, 학생들은 통합을 다양한 방식으로 이해하고 있었다. 가령, 성경의 진리와 학문의 진리를 동일하게 인정하고 성경의 원리를 전공 분야에 적용하는 접근, 혹은 기독교세계관으로 교과목의 지식을 재조명하는 접근, 또는 전공지식의 원리나 이론의 기본이 되는 전제를 비판적 사고로 분석하는 접근 등이다. 학생들이 인식한 통합에 도움이 되는 수업의 요소로는 통합을 시도한 사례 제시나 모델링, 질의응답과 소그룹 토론, 자기주도적 사고 독려 등이었다. 신앙과 학문의 통합이 이뤄진 수업을 통해 학생들이 얻은 유익한 결과들로는 사고방법의 다양성에 대한 이해, 학문분야를 기독교적 관점에서 보는 습관이나 태도 함양, 신앙인으로서의 정체성 점검 등이다. 이은실(2010)은 연구에서 학생들이 통합 수업을 통해 경험한 기독교대학의 교육적 효과를 더 높이기 위해서는 교수들의 효과적인 교수역량 강화방안이 필요함을 주장하였다.

## 2. 영어교육에서 신앙과 학문의 통합

외국어교육에서 기독교 신앙과 학문의 통합은 이미 17세기 ‘근대 교육학의 아버지’라 불리는 코메니우스(Comenius)에 의해 시도되었다고 볼 수 있다. 그는 라틴어 뿐 아니라 인간의 모든 언어는 다 하나님의 영광과 인간의 유익을 위해 사용되고 계발되어야 할 도구라고 주장하면서 성경적 원리에 입각한 언어 교수법을 제시하였다. 그러나 실제 신앙과 언어교육에 대한 논의는 기독교대학이나 일부 선교단체 등에 국한되어 왔고, TESOL(Teachers of English to Speakers of Other Languages)과 같은 영어 교육 전문분야에서 활발한 논의가 추진된 것은 1990년대에 들어서부터이다. 국제 교류와 기독교 선교로 인해 영어가 세계적으로 큰 영향력과 힘을 갖게 되고 그 결과로 야기된 언어제국주의(linguistic imperialism)에 반기를 든 학자들(가령, Robert Phillipson,

Julian Edge 등)과 복음주의 진영의 영어교육 학자들(가령, Earl Stevick, Tom Scovel 등)간의 흥미로운 토론들이 학회에서 연이어 시도되기도 했다. 또한 미국 칼빈대학교(Calvin College)의 데이빗 스미스(David Smith)와 바바라 카빌(Barbara Carvill) (2000)이 출간한 *The Gift of the Stranger*와 돈 스노우(Don Snow, 2001)의 *English Teaching as Christian Mission*이라는 책은 영어교육의 기독교적 소명을 환기시키는데 매우 중요한 역할을 했다고 볼 수 있다. 실제 신앙과 가르침의 통합이 외국어 수업에서 어떻게 가능한지, 기독교 가치관과 복음이 어떻게 교수법적으로 통합될 수 있을지에 관한 연구도 꾸준히 발표되었다(Smith, 2000, 2008; Smith and Carvill, 2000; Smith, Sullivan, and Shortt, 2007; Wong et al., 2013).

외국어교육과 기독교 신앙의 통합에 대한 필요성과 당위성을 주장해온 스미스는 그의 책과 연구를 통해서 우리에게 많은 통찰력을 제시하고 있다. 그는 외국어교육의 근본 목적이 성경에 근거한 이웃사랑에서 비롯되며, 이는 외국어 사용을 통해 축복된 이방인(blessed strangers)이 되는 것과 이방인에 대한 환대(hospitality to strangers)로 실천되는 것이라고 강조했다(Smith and Carvill, 2000). 그는 또한 외국어 수업이 단지 학생들이 외국어 기술과 의사소통을 익히고 연마하는 것으로 끝나는 것이 아니라 수업을 통해 학생들이 도덕적, 영적으로 성숙해지는 언어습득의 생태계(ecology of language acquisition)로 발전될 때 진정한 신앙과 학습의 통합이 일어난다고 언급했다(Smith, 2008: 4). 다시 말하면, 외국어 수업에서 교사들이 학생들을 언어 기술의 습득 대상으로 국한시키기보다는 온전한 인격 형성의 대상으로 바라보아야 함을 말하는데, 이는 앞서 레전트 대학에서 제시한 신앙 통합의 유형 중 도덕적 접근(Moral Formation Model)과도 유사하다고 할 수 있겠다.

영어교육에서 신앙과 학문의 통합에 대한 실증적 연구는 매우 드물지만 그 중 몇 개를 소개하고자 한다. 김(Kim, 2006)은 한국의 영어교육 현장에서 어떻게 신앙과 가르침이 통합되고 있는지 기독교인 현장 영어교사들을 대상으로 교사들의 인식도를 조사하였다. 김은 기독교영어교사들의 정체성 인식 정도, 신앙과 교수의 통합에 대한 정의와 구체적인 예, 그리고 신앙과 교수의 통합을 유도하는 다양한 교수활동의 유용성에 대한 인식을 탐색하고자 설문조사를 실시하였는데, 여기에는 한국에서 영어를 가르치는 영어 원어민도 포함되었다. 연구결과, 기독교영어교사들은 기독교학교에서 가르치든 일반학교에서 가르치든 그들의 기독교 정체성을 강하게 인식하고 이를 표명하였으며 실

제 수업에서 통합을 추구하고자 노력하는 것으로 나타났다. 교사들이 언급한 통합에 대한 정의를 분류하면 네 가지로 나타났는데, 이는 삶에서 신앙의 실천, 교과목과 연관성 맺기, 교수학습 과정에서의 통합, 그리고 근본적인 접근이었다. 이 중 많은 기독교 영어교사들이 통합을 교과목 내용의 재구성이나 기독교세계관적 접목보다는 실제 삶에서 적용하는 부분에 더 초점을 맞추는 것으로 나타났다. 즉, 신앙을 개인의 삶에서 드러내는 것, 교사의 관심어린 태도와 긍정적인 교실 분위기 조성 등을 교수와 신앙의 통합을 위한 가장 유용한 전략으로 인식했는데, 이는 홈즈가 언급한 통합의 시작점인 태도적 통합에 가깝다고 할 수 있겠다. 실제 영어 교수학습 활동과 관련하여 통합 시도의 예들을 살펴보면, 문화간 예민성과 인식도 향상을 위해 노력, 텍스트 읽기 활동이나 해석시 텍스트 이면에 깔린 기독교 가치관이나 신념 제공, 추수감사절과 같은 기독교에서 유래된 풍습에 대해 다룰 때 문화관련 활동이나 어휘 제시 등을 들 수 있다.

최근 레서드 클라우스톤(Lessard-Clouston, 2013)은 미국과 인도네시아 두 곳의 기독교대학에서 영어를 가르치는 교사들을 대상으로 실제 교육현장에서 신앙과 가르침의 통합이 어떻게 일어나는지 연구하였다. 앞의 김(Kim, 2006)의 연구와 유사하게 신앙과 가르침의 통합에 대한 인식정도, 교수방법의 구체적인 실행, 통합의 유용성 등을 설문조사를 통해 조사하였다. 연구 결과, 교사들은 기도, 교재활용, 기독교 주제 관련된 읽기, 비판적 사고 기르기, 긍정적인 태도, 삶의 경험 나누기 등의 방법을 통합 시도의 예로 들었다. 이들은 또한 신앙 통합이 교사들 뿐 아니라 학생들에게도 신앙 성찰이나 학습동기 부여, 학생과 교사간의 친밀한 관계형성 등에서 유익한 점이 많음을 보고하였다. 한편 교사들은 영어수업이 교과목의 내용(content)보다 대부분 언어기능 개발(skill-building)에 초점이 맞춰있는 점에 비추어 신앙과 가르침의 통합은 어려운 과제이며 그 개념이나 방법에 대한 훈련의 필요성을 피력하였다.

### Ⅲ. 연구방법

#### 1. 연구 참여자

본 연구의 목적은 한국의 국공립학교에서 근무하는 기독교영어교사들이 어떻게 본인의 기독교 정체성을 드러내고 기독교 신앙과 영어교수활동을 통합하고자 시도하는지 탐구해보고자 하는 것이다. 이러한 목적으로 본 연구는 그 연구 대상으로 기독교대학의 교사양성과정을 이수하고 국가 중등영어교사임용고사에 합격하여 공립학교에 발령받아 가르치는 영어교사로 제한하였다. 본 연구문제의 성격상 신앙적 가치관과 연관한 영어교수 경험 사례들과 양상을 더 심도있게 기술하고자 개인 사례연구를 통한 질적 연구방법을 사용했는데, 이를 위해 사전에 동의한 이들 중에서 선정하였다. 그 결과, 본 연구의 참여자들은 모두 동일한 기독교대학의 교사양성과정을 졸업한 교사로서, 서울 경기 지역에 근무하되 성별, 근무 경력 등의 다양성을 고려하여 중학교 교사 2인과 고등학교 교사 2인으로 되도록 구성하였다. 연구에 참여한 네 명의 교사들의 프로필을 요약하면 다음 <표2>와 같으며 각 교사들에 대해 차례로 기술하고자 한다.

<표2> 연구 참여자(기독교영어교사)의 기본 정보

교사	나이	성별	근무 경력	근무지 및 학교	임용전 교수경력 및 교육경력
교사 A	31세	남	3년	경기도/고등학교	방과후 시간강사 경험 많음. 미국 대학원 재학1년, 외국어로서의 한국어교사과정 이수
교사 B	38세	남	6년	서울/중학교	기간제 교사 1년 이상. 영어교육학 석사과정 이수
교사 C	34세	여	12년	경기도/고등학교	교수경력 없음. 영어교육학 석사과정 이수
교사 D	28세	여	3년	서울/중학교	몇 개월간 학원강사 및 방과후 프로그램 시간강사 경험 있음.

##### (1) 교사 A

교사 A는 중등영어교사임용고사에 합격한 후 경기도 소재의 한 고등학교에서 3년째 근무하고 있었으며, 임용 전부터 다양한 청소년수련관에서의 강의, 개인지도, 시간

강사 등의 형태로 중등학생들 대상으로 수년간 교과지도를 해온 경험이 있었다. 또한, 외국어로서의 한국어교사과정을 이수하였고 미국 대학원에서의 재학 1년의 경험을 가지고 있다.

## (2) 교사 B

교사 B는 중등영어교사임용고사에 합격한 후 6년째 서울 소재의 한 중학교에서 교사로 근무해오고 있다. 교사 임용 전에도 1년 3개월 동안 기간제 교사의 경력이 있으며, 교사로 임용된 후 서울시 파견교사시험에 합격하여 영어교육분야 석사과정을 이수하였고 신앙활동으로서 CCC단체에서 활동한 바 있다.

## (3) 교사 C

교사 C는 중등영어교사임용고사에 합격한 후 교사 경력 13년째이며, 현재 경기도 소재의 한 고등학교에서 근무해오고 있다. 대학 졸업 직후 교사로 임용되었기 때문에 임용 전 티칭 경력은 없으며, 임용 후 대학원에서 영어교육을 전공하였다. 그 외에 교사 전문성 개발을 위해 교사연수를 지속적으로 이수해왔다.

## (4) 교사 D

교사 D는 중등영어교사임용고사에 합격한 후 서울 소재의 한 중학교에서 3년째 교사로 근무 중이며, 임용 전에는 사설학원 및 공립학교에서 방과후 프로그램 시간강사로 몇 달간 가르친 경험이 있다. 현재 교회에서 주관하는 크리스천 리더십 훈련을 6개월째 받고 있다.

# 2. 연구 자료수집 및 분석 방법

국공립학교에 근무하는 기독교영어교사들의 역할에 대한 인식과 영어수업에서의 신앙과 가르침과의 통합이 어떻게 실천되는지 알아보기 위해 4명의 교사들을 선정하여 개별 면담을 실시하였다. 면담은 2015년 1월부터 2015년 3월에 걸쳐 연구자 2명이 각 교사들과 개별적으로 만나 자연스럽게 대화를 나누는 방식으로 진행되었으며, 각 면담은

약 2시간 정도 소요되었다. 질문내용은 개인 정보, 교사지원 동기 및 교직원 관련 질문, 기독교 신앙과 교실수업 관련 질문 등이었다(부록 참조). 면담시간 자체는 길지 않았지만 반구조화된 면담법을 실시함으로써 신앙과 수업의 통합에 대한 이들의 인식 및 통합 양상에 대한 자료를 수집하는 데에 면담의 효율성을 최대한 높이하고자 하였다.

각 교사와의 면담 내용은 음성 녹음하여 전사(transcribe)하였으며, 보그단(Bogdan)과 비클렌(Biklen)의 질적 자료 분석 방식(2003)에 따라 자료를 코딩하였고, 자료를 반복적으로 읽으면서 발견되는 양상들을 유형화하였다. 또한 질적 연구 분석의 한계점을 극복하고자 연구 참여자들에게 분석 내용이 정확한지를 다시 확인하는 과정(member checking)을 거쳤다. 이러한 과정을 거쳐 유형화한 양상을 기존의 신앙과 학문 간 통합 모델에 비추어 통합의 양상을 분석하였는데, 이를 위해 홈즈의 모델과 레전트 대학의 신앙과 학문 통합위원회([www.regent.edu](http://www.regent.edu))에서 제시한 모델을 적용하였다. 분석한 내용은 연구결과 논의에서 필요한 부분에 직접 발췌 또는 요약 등의 방식으로 제시하였다.

## IV. 연구결과 및 논의

### 1. 신앙과 가르침의 통합 및 교사 역할에 대한 인식

본 연구에 참여한 기독교영어교사들이 신앙과 가르침의 통합에 대한 인식이 어떠한지를 분석하고, 교사의 역할에 있어서 신앙과 통합하여 인식하고 있는 바를 홈즈(Holmes, 1987)의 신앙과 학문 통합 모델에 비추어 분석해보았다.

그 결과, 신앙과 가르침의 통합에 대해서 이들 교사들은 성령님과 동행하며 하나님의 뜻을 구하고 그 뜻에 순종함으로써 하나님의 나라가 이루어지게 되는 것(교사 A), 기독교적인 토대 위에서 내적 자존감을 높임으로써 영어라는 학습 대상을 사랑하게 만들며 삶 전체에서 기독교인으로서 사는 것(교사 B), 수업을 할 때나 학생 지도를 할 때나 기독교인으로서의 정체성이 자연스럽게 녹아져있는 것(교사 C), 영어를 지도함에 있어서 성경의 지혜를 구하며 나아가는 것(교사 D)이 통합이라고 정의를 내렸다. 이를 종합하면, 교사가 성경 말씀에 순종하고 지혜를 구하는 것이 내재화되어 삶 전체에 기



독인으로서의 형상이 나타남으로써 학생들의 내적 자존감을 높이도록 교수·학습 활동하는 것으로 인식한다고 할 수 있겠다. 이는 신앙과 가르침의 통합이란, 기존 학문에 신앙을 덧입히는 것이 아니라 성경적 진리의 빛으로 그 학문을 반성하고 구속적으로 회복하는 것이라는 관점(신국원, 2013: 201)과 일맥상통하는 것이라 할 수 있겠다.

한편, 신앙과의 통합 측면에서 교사의 역할에 대한 인식을 분석한 결과, 이들 기독교 영어교사들은 모두 학생들을 하나님의 자녀로 보고, 교사의 역할이란 이들의 양육자 및 선교사라고 인식하고 있는 것으로 나타났다. 이 중 먼저 전자에 대해 살펴보면, 이들 교사들은 학생들을 모두 하나님의 귀한 존재로 보고 학생들이 자신에 대한 긍정적인 존재감 및 내적 자존감을 갖게 하는 것이 중요하다고 인식하고 있었다. 그것이 결국 학습 동기부여로 자연스럽게 이어져서 학습의 기본 출발점이 된다고 인식하고 있었기 때문이다.

[교사의 기독교적인] 언행·생각이 가장 밑바탕이 되고 그런 토대 속에서 [수업의] 성향, 방법이 결정되는 것 같아요. 토대가 동력이 되는 거죠...(중략) 결국은 교사의 기독교적인 가치관이 토대가 되어 정체성 속에서 아이들의 내적 자존감을 높이게 되고 동기부여를 시키고자 하는 마음이 생기는 것 같아요. 중학교는 영어수업이 100이라고 한다면 동기부여가 50% 이상인 것 같아요. 학교 거의 다 그런 것 같아요.<교사 B>

교사로서 비전은 ‘자신감있는 애들을 만들어주고 싶다’는 거예요. 여러 가지 이유로 상처나 패배의식을 가지고 있는 학생들이 많아요. 특히, 우리나라에서는 성적과 학교 서열로 상처를 받게 되는 경우가 많아요. 아주 어려서는 초중고등학교 다닐 때까지— 그런데서 좀 나뉘는 게 있어서 그런 것들을 안 가지게 도와주고 싶어요. 한 사람 한 사람 모두 귀하고, 다들 자기 재능도 있고 너무 귀한데 자기의 귀함을 모르고 소심한 애들도 너무 많아서 [제가 그 학생들의] 자존감을 세워줄 수 있는 교사가 되고 싶어요. <교사 C>

한편, 이들 교사들은 선교사로서의 교사의 역할에 대한 인식 또한 분명히 피력하였다. 즉, 학교는 세상적인 지식에 대한 교수·학습을 위한 곳이기도 하지만, 그와 동시에 어린 학생들에게 복음을 전하고 하나님의 자녀로 세우는 사역 현장, 선교 현장이라는 것이다. 따라서 아래의 발췌에서 보듯이, 선교 현장에 보내심 받은 선교사와 교사는 그 본질상 서로 동일하다고 인식하고 있었다. 이는 본 연구에 참여한 기독교영어교사들이 대학과정 중 신학 관련 기초 교과목들 이수 및 기독교세계관 관련 훈련을 받은 것 이외에도 졸업 후 개인적인 경건생활, 영성훈련 프로그램 및 기독교관련 연구모임

(예. ‘좋은교사운동’) 참여 등을 통해 기독교영어교사로서의 사명감과 소명의식에 충실하기 위한 자발적 노력에 기인한 것으로 보여진다.

...[대학원 수업에서] 전 세계의 한 도시에 가서 어떻게 복음을 전할 것인가라는 선교 전략을 10장 쓰는 페이지가 있었어요. 그 때 여러 고민을 하다가 한국에서 기간제 교사를 했던 것을 돌아보니까 교사라는 것이 선교적으로 얼마나 지대한 효과를 발휘할 수 있는 위치인지 다시 눈을 뜬 거예요. ...(중략).. 하나님께 고백 드리고, 이름 없이 빛도 없이 그냥 교사하면서 학교가 선교 지고 교사는 선교사구나라는 확신을 가지고서 휴학을 결단하고 한국에 돌아왔어요. <교사 A>

이들은 예수님의 3년간의 공생애는 교사의 본보기라고 인식하면서 마치 예수님이 공생애동안 12명의 제자를 양육하여 복음을 전파하도록 하신 것과 같이, 학생들에게 영어를 가르침과 동시에 복음을 전하고 지속적으로 성경말씀을 가르쳐서 또 다른 사람들에게 복음을 전할 수 있는 선교사로 학생들을 양육해내는 것이 교사의 역할이라고 인식하고 있었다. 이를 위해 교사 A가 실천하는 구체적인 사례들을 정리하여 제시하면 아래 <표3>과 같다.

〈표3〉 교사 A의 학원복음화를 위한 실천 사례

영어수업 시간 외	영어수업 시간 내
자율동아리 운영(영어성경반에서 4영리를 영어로 아주 조금씩 가르침. 철저히 Q&A식으로 진행함)	매수업에서 영어 성경구절(잠언)로 수업 시작(학생들은 받아쓰기, 뜻 추측해보기, 교사가 뜻풀이 및 경험담/예 등을 나눔)
학생들과 아침큐티 (매일 아침 40분 일찍 등교) 및 수요 학생예배(방과후) 인도	학교 성취도평가 문항에 수업시간에 나눈 성경구절(잠언)을 이용한 문항 출제
점심시간을 통한 성경양육	관계를 통한 전도(섬김형 수업 운영)
절기 이용한 전도(부활절 계란 및 복음 메시지 적은 카드 전교직원에게 전달, 성탄카드에 복음을 실어서 전교직원 및 학생들에게 전달)	학습자료 선정 및 활용 시 기독교적 가치관과 복음 증거에 적절한 자료 선택
학생상담 및 적절한 기회에 학생의 동의를 구하고 전도지로 복음을 전함.	교과서 내용을 기독교적 관점에서 접근
마음이 열린 학생들을 QT나 예배모임에 초청함. 1회성 전도에 그치지 않고 지속적으로 복음을 듣고 믿음이 성장하도록 도움.	한 명 한 명의 존재감을 인식하며 수업 내 활동 관찰 및 기록

위의 <표3>에서 보듯이, 수업 시간에 교과서의 활용 및 추가 자료 선택, 수업 운영 방식 선정, 수업 내 학생 활동 관찰을 할 때에 기독교 관점 및 선교적 관점에 적합하도록 노력할 뿐만 아니라, 교실 밖에서는 성경공부모임 및 예배모임을 주관하며 복음 증거를 위한 더욱 적극적이고도 직접적인 노력을 하고 있었다. 이는 모두 선교현장에 있는 선교사와 자신을 동일시하며 학교라는 선교현장에 머무르는 한 끊임없이 선교활동을 해야 한다고 인식하는 데에 기반하고 있는 것으로 해석된다.

이와 같이 이들은 학생들을 하나님의 귀한 자녀로 보고 이들의 존재가치 및 달란트를 존중하여 양육하고 이들을 대상으로 복음을 전하는 것이 교사의 역할이라고 인식하고 있었다. 이와 같은 인식은 홈즈가 제시한 신앙 학문 통합 모델 중 태도적 통합의 형태로 수업과 연계된다고 판단된다. 즉, 하나님의 귀한 자녀, 선교의 대상으로 학생들을 인식하기 때문에 그러한 학생들로 구성된 기독교 학습공동체에 대해 선교사로서의 관심과 배려를 가지고 접근하게 되는 것이다. 태도적 통합은 홈즈가 제시한 통합의 유형 중 통합의 시작점에 해당되는 것으로서, 기독교사양성을 목적으로 하는 대학과정을 이수한 기독교영어교사들에게서 흔히 찾아볼 수 있는 특징인 것으로 보인다(Kim, 2006). 학생들은 교사들의 관심과 배려에 대한 요구를 가지고 있으며, 태도적 통합은 기독교 학습공동체에 대한 관심과 배려가 배어있는 분위기를 창조해낼 수 있다. 그러한 면에서 볼 때, 교사의 역할에 대한 태도적 통합은 학생들에게 있어서 그 무엇보다도 그들의 요구를 채워주는 직접적인 영향력을 가진다고 하겠다.

## 2. 영어수업운영에 있어서 신앙과 가르침 통합의 양상

본 연구에 참여한 기독교영어교사들은 영어수업을 운영하는 데에 있어서도 신앙과 가르침 간의 통합 양상을 보여주었는데 이는 수업운영 및 수업활동 구성 측면, 학습자료의 활용 및 선정 측면, 평가 측면으로 나누어 볼 수 있다.

### (1) 수업운영 및 수업활동 구성

본 연구에 참여한 기독교영어교사들은 수업을 운영해나가거나 수업활동을 구성하는 데에 있어서 기독교적 관점에서 통합하려는 노력을 하고 있음을 알 수 있었다. 예를

들어, 첫째, 수업 도입부에서 신문이나 뉴스에서 발췌한 기사 또는 이슈를 제시하고 이를 자연스럽게 수업 위밍업 토론의 주제로 삼았다. 아래 교사 A의 발췌에서 보듯이 교사와 학생들 간의 이러한 위밍업 토론 과정에서 기독교적 시각과 가치관 형성을 해 나갈 수 있도록 이끌어어나가는 방식으로 통합을 시도하고 있었다.

제 대부분의 영어수업을 어떻게 시작하냐면 신문이나 뉴스를 하나 보여줘요. 영어일 수도 있고 한국어일 수도 있어요. 그래서 그 이슈에 대해서 생각해볼 기회를 주는거죠. 생각나는 것 중에 하나는 IS 자살폭탄테러범에 대해서 제가 CNN을 들려줬어요. 피해자인 히잡을 쓴 여자가 얘기하는 것을 들려주다가 중간에 딱 멈춰놓고서는 “자, 이 여자가 뭐라고 했어요?”, “핵심내용이 뭐예요?” 이렇게 물으면서 학생들이 추측하게 하고 의식을 상승시키는 거예요. ...(중략).. 신기하고 재미있게도 최근의 이슈에 관해서는 아이들이 굉장히 집중을 해요. 그래서 아이들에게 생각을 불러일으키고 의식을 심어주면서 그래서 저는 결론적으로 ‘그러므로 우리들이 이런 것을 해야 할 역할이 있습니다. 이런 일을 할 사람이 필요합니다’ 이런 쪽으로 대화를 이끌어가요. <교사 A>

둘째, 수준별 수업으로 인하여 오히려 학생들의 자존감에 부정적 영향을 미칠 수도 있는 것을 고려하여 이를 해결하기 위한 방법을 시도하는 사례도 있었다. 예를 들어, 아래의 교사 D의 발췌에서 보듯이, 수준별 수업의 분반명이 흔히 A, B, C반으로 표기되어 우열 및 등급화를 암시하고 있는데 이를 다른 분반명을 바꾸어 명명하여 대체함으로써 학생들 모두 하나님의 귀한 존재로서의 가치를 심어주고 학생들의 자존감을 높이기 위하여 노력하고 있었다.

학생들이 중학교시절부터 등급 지어지는 것이 안타까워요. 특목고를 가는 학생들과 그렇지 않은 아이들이 구분되는데, 영어 성적을 가지고도 서로 많이 놀리기도 해요. 그래서 수준별 분반 이름이 A, B, C반이었는데, 제가 이름을 좀 바꾸자고 제안해서 America, Britain, Canada로 바꾸었어요. 엑셀작업해서 단 몇 초 만에 애들 반이름 다 바꾸어 놓았어요. 애들도 서로 부를 때 너 C반이나 그렇게 부르지 말고 Canada나라고 불러요. <교사 D>

셋째, 수업활동과 관련해서 이들 교사들은 짝활동, 그룹활동 등의 형태로 동영상 만들기, 영어노래 내용을 그림으로 표현하기, 게임하기 등을 통해 참여와 경험, 협동을 강조하는 활동들로 수업을 구성하고 있는 것으로 나타났다. 이러한 활동들을 통해 학습자가 학습에 주체적으로 참여하도록 이끌고 학업성취감 및 자기효능감을 이루도록 한다

는 면에서 바람직하다고 볼 수 있다. 이에 덧붙여, 짝활동이나 그룹활동의 형태로 협동 학습을 하는 것은 각자 자신이 가지고 있는 달란트의 가치를 인식하여 이를 활용한다는 면에서 기독교적 원리를 수업에서 실현하고 있다고 할 수 있다(교사 B 발췌 참조).

가능한 한 그룹활동을 많이 하려고 했어요. 개인적인 영어실력이나 성취도가 높으면 개별적인 평가가 활동으로 이끌텐데, 낮다보니가 잘하는 애가 못하는 애 도와주도록 scaffolding을 유도했어요. 가령, 한 차시 해당 페이지에 12문장이면 그룹에 4문장 주고 그림으로 표현하도록 하구요. 독해를 잘 못하니까 시각적으로 표현하도록 했죠. 이유는 못하는 애들도 그림 그릴 수는 있으니까.... 서로 이해한 내용을 그림으로 표현해서 모든 구성원들이 알아볼 수 있도록 붙여놓기도 했어요. <교사 B>

넷째, 영어교수법으로 제시된 다양한 방법들 중 기독교적 원리에 부합하는 방법을 시도하려는 노력도 발견되었다. 예를 들어, 교사 D는 학생들의 개별적 특성과 달란트를 수업에 녹이고자 다중지능이론을 접목하고 있었는데, 이는 학생들 개개인을 하나님이 지으신 고유한 존재들로 보고 이들에게 부여하신 달란트가 서로 다름을 인정하여 이를 수업에 반영하고자 한다는 면에서 신앙과 가르침 간 통합의 실천이라고 할 수 있겠다. 기독교세계관에 의한 영어교수법을 조명한 연구(김영숙, 2005; 이지연, 2014)에서도 다중지능이론에 근거한 교수·학습은 하나님이 학생들에게 부여하신 능력 및 잠재력을 최대한 발휘하도록 하는 교수·학습방법이라 제시되어 있다.

저는 다중지능이론을 적용해보고 있어요. 워드 서치 퍼즐, 타이포그래피, 영어 단어를 그림으로 표현하기 등등 학생마다 각자의 재능에 적합하게 학습할 수 있게 다양한 방식과 형태로 학습할 수 있는 기회들을 줘요. ...(중략).. 첫 해 가르칠 때 어떤 아이가 말썽을 부렸는데 그림을 잘 그렸어요. 전문가처럼 만화를 너무 잘 그렸는데, 그래서 만화를 수업과 연결시켜 문장을 주고 그 자신의 답을 그림이나 만화로 그리게 하고 칠판에 나와서도 그려보게 했어요. 그리고 그 그림을 문장으로 표현하게 하구요. <교사 D>

마지막으로, 이들 기독교영어교사들은 교사 중심의 수업이 아니라 학습자 중심 수업의 중요성을 인식하고 이를 수업에 반영하고 있는 것으로 나타났다. 교사 A의 경우 수업 진행 시 교사의 일방적 수업형태가 아닌 쌍방향적 질문과 대답 식으로 운영하여 학생들을 수업의 주체로 참여시키고 있었다. 즉, 수업을 할 때 교사가 일방적으로 학습 내용을 전달하는 것이 아니라 학생들에게 질문 또는 과업을 던짐으로써 학생들 스스로

생각하고 과업을 완수하도록 하였다. 이 때 교사는 학생들에게 힌트를 제시해주어서 학생들의 사고과정 및 과업해결과정을 돕는 조력자로서의 역할을 하게 된다. 교사 D의 경우에도 학생들에게 수업 내용 자체에 대한 이해력을 확인하는 질문보다는 학생들이 자신을 표현하고 교사가 학생들 개개인에 대하여 관심을 가지고 그들에 대한 이해를 도울 수 있는 질문을 제시하고 있었다. 이는 전도 대상자로서의 학생들이 수업에 주체적으로 참여하게 함으로써 수업 안에 내재되어있는 기독교 원리를 경험하는 것의 중요성을 교사가 인식하고 있기 때문인 것으로 짐작된다.

저는 personalization을 가장 좋아해요. 배운 표현을 활용해서 자신과 관련지어서 글을 쓰는 것이 의미있다고 생각돼요. 가령 2학년 영어에서 ‘What’s your plan for this year? I hope to....’라는 표현이 나오면 이걸 가지고 실제 자신의 계획을 써보라고 하면 학생들은 자신이 하고 싶은 것, 관심 등을 표현하게 돼요. 이렇게 하면 학생들이 자신 스스로 쓴 것은 잘 기억하고, 교사로서도 학생의 관심사를 파악하고 개인적인 질문을 더 하기도 해요. 예를 들어서 남자에 같은 경우에는 게임에 대해서 쓰는데 게임 랭킹이 뭐냐고 물어보기도 해요. <교사 D>

## (2) 학습자료의 활용 및 선정

앞서 살펴본 바와 같이, 수업의 전반적 운영 및 수업 활동 구성 측면에서 뿐만 아니라 학습자료를 활용하는 방법 및 추가적인 교수·학습자료를 선택하는 차원에서도 이들 기독교영어교사들은 신앙과 통합하고자 하는 노력을 기울이고 있음을 발견할 수 있었다. 예를 들어, 아래 발췌에서 보듯이 교사 A의 경우 매 수업 시간에 영어로 된 속담에 대한 학습을 시키는데 이 때 일반적인 속담 외에 성경구절(잠언 말씀)을 포함함으로써 이를 통해 성경을 가르치는 통합을 시도하고 있었고, 교사 B의 경우 교과서 내에 다루는 부분의 주제가 기독교와 연관될 수 있는 경우 이와 관련된 추가 자료를 활용하며 기독교 가치관 교육의 기회로 삼고 있었다.

매 수업에 속담 하나씩을 썼어요. 속담을 시험에 낸다고 하구요. 그 속담의 대부분은 잠언에서 또는 다른 성경구절에서 가져왔어요. 70-80%는 성경에서, 20-30% 정도는 ‘소 잃고 외양간 고친다’라던가 이런 속담으로 하고요. 그렇게 해서 아이들이 간접적으로 성경을 접하게, 그리고 소감을 쓰고 아이들에게 의미를 물어봐요. 그리고 의미를 아이들이 맞추면 맞추고, 못 맞추면 제가 알려주고, 관련된 사례, 경험, 제 스토리를 들려줘요. 대부분이 성경구절이니까 성경을 가르치는 거죠. <교사 A>

미국이나 영국 역사가 나올 때, 기독교적인 내용이 나올 때 언급하고 다뤄요. PPT 자료를 사용하는 거죠. 그리고 내용면에서 비전이나 꿈이 나왔을 때, 기독교 복음을 직접적으로 전하지는 못하지만 꿈과 소명이 중요한 이유를 설명하고 가치있는 삶이 무엇인지, 주님이 주신 소명이란 무엇인지 이런 부분들을 간접적으로라도 다루려고 해요. <교사 B>

뿐만 아니라 수업에서 사용해야 하는 교과서를 활용할 때에 교과서 내용 중에 배어 있는 가치관 및 기독교 원리를 고려하여 이를 기독교 가치관 교육에 활용하고 있었다. 즉, 교과서 내용 중 반기독교적인 내용에 대해서는 지적하고, 이와 달리 성경적인 내용이 포함된 부분에 대해서는 그 가치관을 이해하고 수용하는 것을 돕도록 자세한 설명을 덧붙이고 있었다.

영어 지문 같은 거를 읽다보면 아무래도 문화적 배경이 되는 게 서양이나 기독교 문화 배경이 되는 것들이 많잖아요. 그걸 알아야 단어를 이해하거나 상황을 이해할 수 있는 게 있어서... 그럴 때는 제가 영어교사이기 때문에 좀 더 기독교적인 부분을 친숙하게 설명해줄 수 있지 않나 싶어요. ..(중략). 그러면 애들이 영어를 공부하는 거지만 사실은 거기에 들어있는 기독교적인 것 배울 수 있는거죠..<교사 C>

### (3) 평가

평가에 있어서 이들 기독교영어교사들은 단순히 영어기술과 관련된 지적능력을 교사 주도하에 일방적으로 평가하는 것 외에도 동료 평가, 수업관찰을 통한 대안적 평가들을 포함하고 있는 것으로 나타났다. 예를 들어, 교사 A의 경우 매 수업 시간에 심층 관찰 대상을 구체적으로 몇 명 정해놓고 그 학생들을 관찰하며 그들의 수업 활동을 자세히 기록하고 이를 평가에 활용하고 있었다. 또한, 교사 C의 경우 전통적인 교사 평가뿐만 아니라 동료 평가의 중요성을 인식하고 이를 실천하고 있었다. 이는 학습자들도 교사 자신과 마찬가지로 온전한 인격체로서 존재가치를 지니며 학습과 평가의 주체가 된다는 것을 인정하고 평가 과정에 그들도 참여할 수 있도록 한다는 점에서 기독교적 원리에 기반한 접근이라고 할 수 있겠다.

생기부(학생생활기록부) 내용이 중요해요. 생기부를 형식상으로만 마감날짜에 쓰는 게 아니라 평상시에 아이들에게 인식을 시켜주는 거예요. 선생님이 그룹활동하는 것을 관찰해서 기록할거다 라고 말해줘요. 한 시간에 두세 명 정도 집중적으로 관찰해서 쓰는 거예요. 그런데 그냥 관찰하면 그 아이가 무슨 생각을 하는지 모르니까 상호작용을 해야 해요. 그 아이가 무슨 생각을 하고 있는 지, 무슨 마음으로 하고 있는 지 등 평상시에 생활기록부를 누적해서 써주는 거

조, 생기부에 써주는 거니까 지적영역을 벗어나서 다양한 것을 써주는 거죠. 실제 에피소드까지 써줄 수 있어요. <교사 A>

생기부를 쓸 때 저는 제가 본거랑 친구들이 본거를 조합해서 써줘요. 왜냐하면 친구들은 다른 과목시간에도 그 애들을 보고 있잖아요. 같이 활동을 하니깐... 그래서 저는 생기부를 쓸 때 제가 하는 것도 있지만 애들한테 롤링 페이퍼 식으로 다 받아요. 내가 생각하는 저 아이의 활동과 장점만 쓰라고 해요. 단점은 절대 쓰지 말고 저 아이에 대해서 꼭 칭찬해야 할 것 3가지를 쓰라고 해요. ..(중략) 그러면 제가 보지 못했던 것들이 자세하게 잘 나와요. 예를 들면 “애는 급식할 때 1년 내내 도와줬어요”, “애는 운동할 때 다른 애들을 잘 챙겨요” 이런거요....(중략)... 교사이자보니깐 오히려 고정관념이 제일 강할 수 있는 집단이잖아요. 그런데 그렇게 생각하지 않으려고 하는 노력이 중요한 거죠. 한 명 한 명이 다 귀하다는 게 중요한 거죠. <교사 C>

이는 교사를 평가자로, 학습자를 피평가자로 보는 수직적 관계로 접근하기 보다는 하나님의 지으심 받은 동등한 존재로서의 가치 및 인격을 존중하려는 견해에 기반하는 것으로 볼 수 있다. 즉, 단지 교사에 의한 평가, 지필고사에 의한 평가에만 의존하는 것이 아니라, 학습자 동료들의 평가, 평소 수업관찰을 통한 평가를 통해 다각도로 평가를 실시함으로써 온전한 인격체에 대한 평가의 필요성 및 중요성을 인식하고 이를 실현하기 위한 노력이라고 할 수 있겠다.

이상에서 살펴본 바와 같이, 기독교영어교사들의 수업에서 신앙과 가르침의 통합 양상은 수업운영 및 수업활동 구성 측면, 학습자료의 활용 및 선정 측면, 평가 측면 등에서 발견되었다. 각 측면의 내용을 앞서 2장에서 논의한 레전트 대학의 통합 모델에 비추어 분석해보면, 아래 <표4>와 같이 정리해볼 수 있겠다.

〈표4〉 수업 운영 사례들의 통합 유형 분석

구분	대표 사례	통합 유형								
		1	2	3	4	5	6	7	8	9
수업운영 및 수업활동	영어 수업 도입부를 위한 (영어)시사 뉴스 선정하여 제시하고 토론									●
	수준별 분반의 명명을 달리하여 학생들에게 하나님의 자녀로서의 동등한 존재가치 고취		●							
	수업 내에서 짝활동, 그룹활동 등을 통해 각자의 달란트 활용토록 운영						●			
	각자의 달란트를 고려하여 기독교적 관점에서 적합한 영어교수법 활용						●			
	하나님의 인도하심을 구하며 수업활동 구성									●
	Q&A방식으로 함으로써 수업에 학생들의 주도적 참여 유도						●			



구분	대표 사례	통합 유형								
		1	2	3	4	5	6	7	8	9
학습자료의 활용 및 선택	영어속담(일반 속담 및 성경구절로 구성)을 통해 성경말씀에 대한 가르침				●					
	교재에 기독교적인 내용일 때에 이에 대해 나눔			●						
	교재 내의 주제와 연관된 기독교 원리를 소개		●							
평가	교사평가 외에 동료평가 포함						●			
	수업관찰을 통한 평가 실시						●			

\* 1: 학생주도적 접근, 2: 즉흥적 접근, 3: 신앙 나눔 접근, 4: 교재적 접근, 5: 기독교 전문가 접근, 6: 경험적 접근, 7: 어휘적 접근, 8: 기관적 접근, 9: 도덕적 접근

위의 <표4>에서 보듯이, 이들 교사들은 수업 운영에 있어서 즉흥적 접근, 신앙 나눔 접근, 교재적 접근, 경험적 접근, 도덕적 접근 등 다양한 방식으로 신앙과 가르침 간의 통합을 시도하고 있었다. 일반적으로 선교사들이 선교라는 목적을 위해 대상과 상황에 따라 선교의 방법을 달리 해야 하듯이 선교지로서의 교육 현장에서 이들 교사들도 수업 내의 여러 국면들, 수업 대상자, 수업 목표, 교사의 개인적인 교육철학 및 신앙배경 등에 따라서 방법을 달리 하고 있음을 알 수 있다. 위의 <표4>에서도 보듯이 이들 교사들과의 면담 내용에서는 학생 주도적 접근, 기독교 전문가 접근, 어휘적 접근, 기관적 접근 등의 통합 사례들은 발견되지 못했다. 만약 이것들이 면담 내용에서만 누락된 것이 아니라 실제 수업에서도 실시되지 못한 것이라면 이는 아마도 이들 기독교영어교사들이 근무하는 곳이 종교적 중립성이 요구되는 공립학교이기 때문에 신앙과의 통합을 실현하는 데에 한계가 있기 때문일 것으로 짐작된다. 뿐만 아니라, 우리나라의 교육이 대학입시중심으로 이루어지는 점을 고려할 때 시험준비 위주로 수업을 운영할 것에 대한 학습자들 및 학교당국의 요구에 부응해야 하므로 정해진 수업 시간을 활용하는 데에도 현실적 제약이 작용했을 것이다.

### 3. 기독교영어교사들의 신앙과 가르침의 통합을 이루기 위한 노력

앞서 논의한 바와 같이 기독교영어교사들이 학교 수업 현장에서 신앙과 가르침을 통

합하기 위해서는 수업 외적인 차원에서의 노력 및 방법이 뒷받침되어야 할 것이다. 면담 결과 이들 기독교영어교사들은 이와 같은 노력을 다양한 차원에서 해나가고 있는 것으로 나타났다. 우선, 신앙과 가르침의 통합을 이루기 위해서는 무엇보다도 각 교사 개인의 영성을 굳건히 하기 위해 경건훈련에 힘쓰고 있었다. 그렇지 않다면 처음에는 사역자, 선교사로서 교단에 섰다 하더라도 교육 현장의 현실 및 제약, 요구에 부딪힘에 따라 초창기의 결단이 퇴색되어질 것은 명약관화하기 때문이다. 아래 발췌에서 보듯이, 기독교영어교사들은 개인적인 기도와 말씀묵상을 통한 지속적인 영성훈련을 통해 학교 현장 내의 다양한 상황들을 극복하고 해결하기 위한 에너지의 원천으로 삼고 있었다.

계속해서 성령님과 깊이 있게 교제하는 거예요. 그래서 저는 새벽에 일어나려고 노력해요. 잠을 줄여서라도 새벽에 기도해요. 매일 말씀 묵상하는 것을 하루도 거르지 않고요...(중략).. 왜냐하면 죄를 지어서 하나님과의 관계가 멀어지고 성령 충만하지 않으면 이런 상태를 유지할 수 없거든요. <교사 A>

이러한 경건생활을 바탕으로 이들 교사들은 모두 공통적으로 자기부인과 헌신, 섬김의 자세를 유지하기 위해 노력하고 있었다. 신앙과 가르침의 통합에 대한 이들의 인식에서도 언급되었듯이 통합은 삶 속에서 자연스럽게 드러나야 하며, 삶 안에서 배려, 헌신, 본보기 등의 양상으로 실현되는 것이 기독교인들에 대한 일반적인 기대이기도하다는 거룩한 부담감과 책임의식을 가지고 있었다. 학생들에게 교과를 가르침과 동시에 기독교의 진리를 전하고 그를 통해 선교사로서의 사명을 감당하기 위해서는 학생들과 원활한 소통이 유지되어야 되어야만 하고, 이를 위해서는 무엇보다도 자기부인, 헌신, 섬김이 우선되어야 한다고 믿고 있기 때문이었다.

제가 대학교에 입학할 때, ‘예수님이 발 씻어주는 것을 보면서 너희는 어떻게 가르쳐야 한다고 생각하니?’ 뭐... 이런 게 입학시험 문제였거든요. 그렇게 입시 때 성경교사를 보고 교육을 받고 그렇게 4년을 보낸 거잖아요. 그래서 어떻게 보면 우리는 그 생각을 계속 하면서 교사의 자리로 나아가는 것 같아요. 그래 뭐 제자들 발씻어주는 마음이 예수님 마음인데, 내가 그걸 다 못 닦아도 나도 좀 낮은 마음으로 나아가야 하지 않겠나... 군림하는 게 아니라 섬겨주는 교사가 되어야하지 않겠나.. 그게 우리 학교에서 배운 것인 거 같아요. <교사 C>

둘째, 교사로서 자기 계발을 위한 자기반성(성찰) 활동이 주목할 만하다. 교사의 전문성 향상을 위해 자기반성 활동의 중요성이 강조되고 있음을 고려할 때, 단지 잘 가르쳐야 한다는 책무 뿐 아니라 기독교사로서의 정체성 및 역할까지 감당해야 하는 기독교사들에게 있어서 자기반성 활동은 기독교사가 앞으로 나아가는 데에 이정표 역할을 하고 있는 것으로 보여진다(교사 D 발췌 참조). 이는 아래 교사 B의 발췌에서 보듯이 영어교육에 임하는 교사의 영어에 대한 태도 및 수업철학에까지 영향을 미치고 있는 것으로 보인다.

묵상을 하면 reflection을 많이 하니까 저의 태도도 자꾸 변하는 것 같아요. 저도 성찰을 많이 하는 편이에요. 교육실습이나 영어습득론 수업 때 성찰일지를 썼는데, 지금도 가끔은 [저 스스로] 성찰일지를 써요. 학생들 한 말 중 기억 남는 거, 수업에서 기억에 남는 것 등으로 해서... <교사 D>

[기독교영어교사는] 영어에 대하여 일반 사람과는 다른 관점이 있어야 한다고 봅니다. 촘스키의 이론을 보면 우리 안에 LAD(언어습득장치)가 있잖아요. 우리 안에 그런 설명할 수 없는 언어적 기저 능력이 있다고 하는 건데요. 하나님께서 부여하신 거부할 수 없는 근본적인 언어능력이 있다는 사실을 인정할 수밖에 없는 것 같아요. 식사과정을 하면서 이런 것을 생각해보게 되었어요. 이 부분에 대해서 아이들에게 기독교적인 관점에서는 설명할 수가 있는 것 같아요. 학생들 안에 잠재능력이 있는데 교사가 이것을 펼쳐보이게 도와줘야 한다고 생각합니다. <교사 B>

셋째, 개인적인 기도와 말씀 생활 및 자기반성 외에 영성훈련 프로그램에 참여하거나 관련 모임에 가입하여 활동함으로써 기독교 관련 지식 및 신앙의 기반이 성숙되게 만들어가고 있었다. 이들과의 면담에서 나타나듯이 ‘좋은교사운동본부’에서 활동하거나 그 곳에서 발간되는 책자들을 활용하는 것은 이들의 기독교사로서의 활동에 매우 유용한 지침이 되고 있다. 또한, 소속한 학교 내의 신우회 또는 2년마다 개최되는 ‘기독교교사대회’에도 참여하면서 기독교사들의 활동에 대한 견지 및 안목을 넓히고 기독교적 관점에서 자신을 새롭게 조망하며 재정비하는 기회로 삼고 있었다. 뿐만 아니라 교회에서 주관하여 운영되는 정기적 영성훈련모임(예, 크리스천 리더십 훈련)을 통해 지속적으로 체계적인 교육을 받음으로써 기독교사로서의 소양을 발달시켜 나가기 위한 노력도 하고 있음을 알 수 있다.

이상에서 살펴본 바와 같이, 신앙과 가르침을 통합하기 위해서 기독교영어교사들은 개인적으로 기도와 말씀묵상을 통해 자기부인·헌신·섬김을 내면화하기 위해 노력하고

있으며, 자기반성을 통한 전문성 함양을 도모하고 영성훈련 프로그램 및 모임에 참여하여 기독교에 대한 지식 및 신앙의 토대를 굳건히 해나가고 있었다. 이는 기독교적 가치관의 토대 위에 삶 속에서 기독교영어교사로서의 차별성을 드러냄으로써 삶을 통한 전도, 삶 속에서의 선교를 하는 것이 선교의 방법으로서 가장 영향력 있으며 신앙과 학문의 통합을 실현하는 본질이라는 공통된 견해에 기반하고 있음을 알 수 있었다. 국공립학교에 근무하는 영어교사로서 종교적 색채를 드러내고 복음을 증거하는 것이 쉽지 않지만, 영어교과 내에 신앙을 통합하고자 하는 차별화된 노력은 기독교영어교사로서의 사명감에 대한 인식과 정체성에서 비롯되었다고 보여 진다.

## V. 결론 및 제언

본 연구는 현재 우리나라의 국공립학교에서 근무하는 기독교영어교사들이 교육 현장에서 자신의 기독교 정체성을 어떻게 드러내고 신앙과 가르침을 통합하고자 시도하는지 사례연구를 통해 알아보고자 하였다. 구체적인 연구문제는 1) 신앙과의 통합 및 교사의 역할에 대한 기독교영어교사들의 인식은 어떠한지, 2) 영어수업에 있어서 신앙과의 통합 양상은 어떠한지, 그리고 3) 기독교영어교사들이 신앙과 가르침 간의 통합을 이루기 위해 어떠한 노력을 기울이고 있는 지였다. 이를 위해 현재 국공립학교에서 가르치는 기독교영어교사들 4명이 본 연구에 참여하였으며, 이들과의 개별적인 심층 면담을 통해 자료를 수집하였다. 수집된 면담 자료는 질적 연구 방법에 따라 분석하여 통합의 양상들을 유형화하였고 이를 기존의 신앙과 학문 간의 통합 모델을 적용하여 통합의 양상을 분석하였다.

그 결과 첫째, 신앙과 가르침 간의 통합을 교사가 성경 말씀에 순종하고 지혜를 구하고 삶 전체에서 기독교 정체성이 자연스럽게 드러나는 것이라고 인식하고 있는 것으로 나타났다. 기독교영어교사들은 학생들을 하나님의 귀한 자녀로 보고 이들의 존재가치 및 달란트를 존중하여 양육하고 이들에게 복음을 전하는 선교사로서의 교사 역할에 대한 인식이 강했다. 이와 같은 인식은 흠즈가 제시한 모델 중 기독교적 학습 공동체의 특성인 관심과 사랑을 드러내는 태도적 통합과 유사한 양상임을 알 수 있다. 둘째, 기독교영어교사들은 수업운영 및 수업활동 구성, 학습자료의 활용 및 선택, 평가의

측면에 있어서 신앙과 가르침을 통합하려는 양상을 보였다. 즉, 이들은 영어수업에서 기독교적 관점에 적합한 교수법, 수업활동, 학습자료, 평가방법(동료평가 및 관찰평가 등의 대안평가)을 적용시키며 학습자 중심의 수업으로 운영하고자 하였다. 그럼으로써 수업에서 학생들이 기독교 원리, 기독교 가치관을 이해하고 경험하게 함으로써 그들의 내적 자존감을 회복시키고자 노력하였다. 이들의 수업에서 나타나는 통합 양상을 레전트 대학의 통합 모델에 따라 그 유형을 분석한 결과, 즉흥적 접근, 신앙 나눔 접근, 교재적 접근, 경험적 접근, 도덕적 접근 등 다양한 방식으로 시도되고 있음을 알 수 있었다. 셋째, 신앙과 가르침의 통합을 이루기 위해 이들 기독교영어교사들은 개인적인 경건훈련, 영성훈련 프로그램 및 기독교사 공동체모임 참여, 자기반성을 통한 전문성 개발이라는 방법들을 통해 일반 교사들과는 차별화된 노력을 기울이며 기독교영어교사로서의 정체성과 역할에 사명감을 가지고 임하고 있었다.

이상의 결과에서 근거할 때, 영어수업에서 신앙과 가르침의 통합은 수업의 구성, 교수·학습의 실행, 평가단계에 이르기까지 수업의 전 범위에 걸쳐서 다양한 방식으로 가능하다고 볼 수 있겠다. 수업의 구성 및 질은 학습자들의 학습능력(teachability)이나 책무성(accountability) 뿐 아니라 그 교과에 대한 태도에까지 영향을 미칠 수 있는 중요한 요소가 된다는 점을 고려할 때, 향후에는 보다 적극적이고 실효성있는 신앙과 가르침의 통합을 위한 다양한 차원에서의 노력이 요구된다 하겠다. 이를 위해 기독교영어교사들은 성령의 인도하심을 구하며 나아가는 것이 그 무엇보다도 중요하며, 학생들에게 기독교적 관점에서 의미있는 가르침을 전하기 위해서는 신앙과 성경에 근거하는 것이 통합을 위한 모든 노력들보다 선행되어야 함을 늘 상기해야 할 것이다.

또한, 신앙과 가르침의 통합을 위해서 기독교영어교사들 개인의 신앙 수준과 노력으로만 임할 것이 아니라 기독교사들간의 공동체적 연대를 통한 보다 적극적인 시도가 더욱 필요할 것이다. 특히, 현재 우리나라 영어교육의 목적과 학습의 동기가 대학진학, 취업, 성공 등에 초점이 맞추어져 있는 현실에 대해 기독교영어교사 공동체 간에 진지한 논의가 요구된다. 스미스와 카빌이 제시했듯이, 기독교영어교사들의 소명은 이웃을 사랑하고 학생들을 온전히 세우는데 영어교육이 도구로 사용될 수 있도록 영어학습의 목적과 동기를 환기시키는 것이기 때문이다(Smith and Carvill, 2000). 이런 점에서 기독교사모임의 공동체 활동을 통해 기독교영어교사들은 학원복음화에 대한 사명을 끊임없이 일깨우고 도전받을 필요성이 있다.

종교적으로 중립이 요구되는 공립학교에서도 다양한 차원에서의 통합이 가능할 수 있음을 고려해볼 때, 기독교교육을 표면화시키고 있는 기독교학교에서는 이와 같은 통합의 양상들이 더욱 선명하게 이루어질 것으로 예상된다. 따라서 공립학교의 기독교영어교사들과 기독교학교의 기독교영어교사들이 서로 연대하여 기독교학교에서 이루어지는 통합의 방법을 공유하고 주어진 현실 내에서 새로운 통합의 방법을 함께 모색해나가는 것도 필요하리라 여겨진다. 또한, 본 연구에서 밝힌 기독교영어교사들의 기독교 신앙의 통합의 양상은 비단 영어교과에만 국한되는 양상은 아닐 것으로 보이며, 타 교과를 가르치는 기독교사들의 수업에서도 유사한 양상을 예측해볼 수 있을 것으로 짐작된다. 따라서 본 연구는 이와 같은 통합의 양상들과 관련하여 구체적인 사례들을 제시함으로써 타 교과에서의 양상을 연구하기 위한 기초자료로서도 의의가 있다고 보여진다.

한편, 기독교영어교사 양성과정에서는 교과수업과 신앙의 통합을 위한 다양한 교수방법의 모색과 훈련 지도가 제공되어야 할 것이다. 특히, 영어교육 현장에서는 수업 교재(교과서)가 정해져서 주어진다는 현실을 감안할 때, 예비기독교영어교사들이 기독교세계관에 근거하여 이를 재구성하는 훈련도 포함되어야 할 것이다. 본 연구에서는 수업 운영 및 수업활동 구성에 있어서 다양한 통합의 유형이 나타난 반면, 학생 주도적 접근, 어휘적 접근, 기관적 접근 등 활용되지 않는 통합 유형들도 있음을 주목해야 할 것이다. 향후에는 이와 같은 문제를 해결하기 위한 방법들을 기독교영어교사 양성과정 내에 포함시킴으로써 보다 다각적이고 효율적인 통합 유형들이 교육현장에서 실현될 수 있도록 해야 할 것이다. 이런 점에서 볼 때 본 연구의 결과는 기독교영어교사 양성과정에서 통합을 위한 훈련의 방향을 모색하는 데에 기초자료로 활용되리라 본다.

본 연구에서는 4명의 기독교영어교사들을 대상으로 자료를 수집하였기에 연구결과가 기독교영어교사의 통합에 대한 인식이나 수업양상에 있어 대표성을 띤다고 보기는 어렵고 사례연구로서의 가치를 지닌다고 보아야 할 것이다. 또한, 본 연구에 참여한 기독교영어교사들은 동일한 기독교대학 출신으로서 연구의 대상이 한정되었다. 따라서 본 연구의 결과가 현장에 있는 다양한 기독교영어교사들의 신앙 통합의 양상을 대변하기에는 한계점이 있다고 여겨진다. 향후에는 국공립학교 뿐 아니라 일반 사립학교 및 기독교 대안학교 등의 기독교영어교사들을 포함하여 보다 다양한 배경으로부터 많은 수의 교사들을 대상으로 폭넓은 연구를 함으로써 신앙과 가르침의 통합의 일반적 양상을 탐색할 필요가 있겠다. 또한, 연구 방법 면에서도 면담법 이외에 수업 관찰, 학생들 및 동

료 교사들과의 면담도 포함시킴으로써 신앙과 통합의 양상을 보다 다각적이고 객관화된 측면에서 분석해볼 필요가 있을 것이다.

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

## 참고문헌

- 김영숙 (2005). “기독교 세계관에 의한 영어교수법 조명.” 『총신대논총』. 24. 254-283.
- 신국원 (2013). “기독교 학문의 비전: 가능성과 필요성.” 『신앙과 학문』. 18(4). 189-212.
- 이은실 (2010). “대학수업에서의 신앙과 학문의 통합: 학생에세이 사례 분석.” 『신앙과 학문』. 15(2). 123-151.
- 이지연 (2014). “기독교 관점에서 영어교수법에 대한 예비기독교영어교사들의 인식.” 『기독교와 어문학』. 11(1). 93-122.
- Bogdan, R. C., and Biklen, S. K. (2003). *Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods* (4th ed.). Boston: Allyn & Bacon.
- Burton, L., and Nwosu, C. (2003). “Student Perceptions of the Integration of Faith, Learning, and Practice in an Educational Methods Course.” *Journal of Research on Christian Education*. 12(2). 101-135.
- Edlin, R. J. (1999). *The Cause of Christian Education*. 기독교학문연구회 교육학분과(역) (2004). 『기독교교육의 기초』. 서울: 그리스.
- Hasker, W. (1992). “Faith-Learning Integration: An Overview.” *Christian Scholar's Review*. 21(3). 234-248.
- Holmes, A. (1987). *The Idea of a Christian College*. Grand Rapids. MI: Eerdmans.
- Johnston, B. (2003). *Values in English Language Teaching*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Kim, Y. (2006). “Christian English Teachers’ Perception and Practices of the Integration of Faith and Learning in English Language Teaching.” *Chongshin Review*. 11. 98-123.
- Lessard-Clouston, M. (2013). “Faith and Learning Integration in ESL/EFL Instruction: A Preliminary Study in America and Indonesia.” in Wong, M., Kristiansson, C and Dörnyei, Z. (Eds.) (2013). *Christian Faith and English Language Teaching and Learning*(pp. 115-135). New York: Routledge.
- Nwosu, C. (1999). “*Integration of Faith and Learning in Christian Higher Education: Professional Development of Teachers and Classroom Implementation*.” Unpublished Doctoral Dissertation. Andrew University.
- Scarlato, M. C., and Kohm, L. M. (1999). “Integrating Religion, Faith, and Morality in Traditional Law School Courses.” <http://regentuniversityonline.com/>



acad/schlaw/student\_life/studentorgs/lawreview/docs/issues/v11n1/11RegentULR  
ev49.pdf. (검색일 2015.4.4.)

Smith, D. (2000). "Faith and Method in Foreign Language Pedagogy." *Journal of Christianity and Foreign Languages*. 1(1). 7-25.

\_\_\_\_\_. (2008). "On Viewing Learners as Spiritual Beings: Implications for Language Educators." *Journal of Christianity and Foreign Languages*. 9. 34-48.

Smith, D., and Cavill, B. (2000). *The Gift of the Stranger: Faith, Hospitality, and Foreign Language Learning*. Grand Rapids. MI: Eerdmans.

Smith, D., Sullivan, J., and Shortt, J. (Eds.). (2007). *Teaching Spiritually Engaged Reading*. Nottingham. UK: The Stapleford Centre.

Snow, D. (2001). *English Teaching as Christian Mission: An Applied Theology*. Scottdale, PA: Herald Press.

Wong, M., Kristiansson, C., and Dörnyei, Z. (Eds.). (2013). *Christian Faith and English Language Teaching and Learning: Research on the Interrelationship of Religion and ELT*. New York: Routledge.

## 부록

### 〈기독교영어교사 심층 면담 시 질문한 내용들〉

#### 1. 개인 정보

- ① 나이/현 학교/근무경력/ 최초 임용년도/현 학교에서의 직분(담임, 연구부, 학생부 등)
- ② 임용전 학생들 가르친 경력(기간제, 인턴십, 기타)
- ③ 교육경력(전공/ 대학원)/ 교사연수 등
- ④ 신앙생활/출석교회 및 봉사부서/교사 개인의 영성훈련

#### 2. 교직 관련

- ① 교사지원동기와 소명의식(교사로 부르심에 대한 확신)에 대해
- ② 교사로서의 비전/ 교사의 역할/기독교영어교사로서 공립학교에서 자신의 역할이나 정체성에 대해
- ③ 본인의 교직생활에 도움주는 교내/외 네트워크(예; 교사동아리)이나 교사단체 활동 여부

#### 3. 교실수업 관련

- ① 본인이 교실수업에서 가장 많이 활용하는 교수방법과 그 이유
- ② 자신의 신앙, 기독교세계관이 실제 교실수업에서 녹아들어 있다고 생각하는지/통합의 정의/ 통합을 위한 교수학습 관련 방법이나 노력 등
- ③ 학부(기독교대학)에서 배운 것들이 공립학교현장에서 기독교 정체성과 수업을 통합하는데 어떤 도움을 주는지
- ④ 개인의 기독교 신앙과 수업활동/내용/학교운영 등 전반에 있어서 충돌이나 갈등을 겪었던 경험

## Abstract

# Integration of Faith and Teaching in English Classroom: A Case Study with Christian English Teachers in Public Schools

Young-Sook Kim (Chongshin University)

Jyi-yeon Yi (Chongshin University)

Christian English teachers working in public schools can be called as missionaries to witness gospel in response to God's calling through teaching and caring students in accordance with biblical truth. Over the last decades, Christian English educators have been working actively to apply biblical principles to foreign language teaching and papers are being published on how they integrate their Christian faith and the discipline of English education. However, there has been little research on how the Christian faith is integrated and realized by Christian English teachers in their day-to-day classroom practices. Four Christian English teachers teaching in public schools(two in middle school and two in high school) were interviewed to collect qualitative and descriptive data that conveyed teachers' perception and pedagogical practices. The data analyzed revealed that they considered themselves as nurturers of God's children and missionaries, which could be categorized as attitudinal integration according to Holmes'(1987) model. It was also found that they tried to integrate their faith in class management and teaching method, selection and use of teaching materials, and assessment. The integration was realized in various types according to the integration model suggested by Regent University. Furthermore, the results show that the teachers make personal and spiritual efforts to respond to God's calling as missionaries in school and participate at Christian teachers' affiliation to promote faith integration. It is hoped that the findings of this study will arouse a greater interest in exploring pedagogical aspects of English teacher's integration of their Christian

faith in English teaching. Future directions regarding curriculum development in Christian English teacher education program and research issues were suggested.

Key Words: integration of faith and teaching, Christian English teachers, English teaching

## 빈센트 반 고흐의 삶과 예술 그리고 프로테스탄트 정신

라영환\*

### 논문초록

본 논문의 목적은 빈센트 반 고흐의 작품 속에 반영된 프로테스탄트 정신을 살펴보는 데 있다. 반 고흐에 대한 연구는 많았지만 프로테스탄티즘 특별히 칼빈주의가 반 고흐의 작품에 끼친 영향에 대한 연구는 거의 없었다. 반 고흐는 네덜란드의 준데르트에서 개혁파 목사의 아들로 태어났다. 반 고흐는 종교적이었으며 성직자가 되기를 갈망했다. 그는 보리나주에 있는 한 탄광촌에서 수습선교사로 사역을 시작하였다. 하지만 목회자가 되고자 했던 반 고흐의 갈망은 이루어지지 않았다. 반 고흐는 그림에서 자신의 소명을 발견한다. “복음 속에 렘브란트가 있고 렘브란트 속에 복음이 있다.”는 말은 화가로서의 반 고흐와 성직자로서의 반 고흐의 소명을 잘 보여준다. 목사의 아들로 그리고 화상을 하는 숙부로부터 칼빈주의와 칼빈주의적 예술을 접할 수 있었다. 특별히 칼빈주의의 세속적 금욕주의와 노동을 신성시 하는 직업소명설은 자연스럽게 반 고흐로 하여금 일상적인 주제에 관심을 갖게 하였다. 반 고흐의 〈감자 먹는 사람들〉, 〈씨 뿌리는 사람〉, 〈감자 심는 사람들〉과 같은 작품들은 전통적인 기독교 도상학을 현대적 회화로 재해석한 것이었다.

주제어 : 반 고흐, 프로테스탄티즘, 칼빈주의, 감자 먹는 사람들, 반 고흐의 소명

---

\* 총신대학교 조직신학 교수

2015년 10월 19일 접수, 12월 4일 최종수정, 12월 9일 게재확정

## I. 서론

반 고흐(Vincent Willem van Gogh)하면 떠오르는 이미지는 자신의 귀를 자른 광기에 사로잡힌 예술가, 동시대 사람들에게 인정받지 못한 채 자살로 자신의 삶을 마무리한 비극적인 화가와 같은 것들이다. 나탈리 에니히(Nathalie Heinrich)가 주장한 바와 같이 반 고흐에 대한 이러한 이미지는 화가로서의 반 고흐보다는 광기 어린 천재로서의 인간 반 고흐에 대한 신화를 만들었다(Heinrich, 2006:76-81).<sup>1)</sup> 이러한 반 고흐에 대한 신화는 화가로서의 반 고흐, 특별히 크리스천 화가로서 반 고흐가 그림을 통해서 추구하던 것이 무엇인가를 보여주는데 장애가 되기도 한다. 반 고흐가 한 때 성직자가 되기를 갈망했고, 그림은 성직자의 길을 가지 못하게 된 후에 실패에서 발견한 소명이었다는 사실은 그의 신화에 비해 덜 알려져 있다.

바우터 반 데어 베인(Wouter Van der Veen)은 반 고흐가 전도사직을 그만 두게 된 이후에 종교적 활동에 대해 더 적대적이 되었다고 주장하면서 반 고흐의 작품 속에서 종교적인 상징들을 찾을 수 없다고 주장한다(van der Veen, 2011:145-147). 앙드레 크라우스(André Kraus) 역시 <반 고흐의 성경이 있는 정물화>를 예로 들면서 자신의 기독교 신앙과 결별하고 모더니즘으로 전환했다고 주장한다(Kraus, 1983:138). 하지만 반 고흐는 이들이 주장하는 것처럼 기독교와 결별하지 않았다. 반 고흐가 1885년에 그린 <성경이 있는 정물화>는 오히려 화가로서 그리고 성직자로서 반 고흐가 추구하던 것이 무엇이었는가를 우리들에게 보여준다.<sup>2)</sup>

1) 나탈리 에니히는 반 고흐를 다룬 총 671 개의 서적이거나 논문들을 분석하고 그들 대부분이 불운했던 광기 어린 천재로서의 반 고흐의 신화에 초점이 맞추어졌음을 밝혀냈다. 멜리사 맥퀼란(Melissa McQuillan) 역시 반 고흐를 광기와 천재라는 관점에서 반 고흐를 평가한다(McQuillan, 1999:9).

2) 라영환은 “반 고흐의 성경이 있는 정물화 연구”에서 이 그림에서 반 고흐는 화가로서 그리고 복음 전도자로서 자신이 소명을 보여주는 것이라고 주장한다. (참고) 라영환, 2015:69-90). 반 고흐가 도트레히트(Dordrecht)에서 지낼 때 그와 한 방을 썼던 괴를리츠(Görlitz)는 반 고흐의 일화에 대해서 다음과 같이 말하였다. “반 고흐가 나와 한 방을 사용할 때 내게 벽에 성경을 주제로 한 그림 두 점을 벽에 걸어도 되냐고 물었다.” 반 고흐는 곧 바로 성경을 주제로 한 그림과 함께 귀도 레니(Guido Reni: 바로크시대의 이탈리아 화가)의 <에케 호모(Ecce-Homo)>로 벽을 장식했다. 이 작품은 반 고흐가 테오에게 1877년 3월 6일에 복사본을 달라고 요청한 것이었다. 이러한 진술을 통해서 보았을 때 반 고흐가 기독교를 버리고 모더니즘으로 전환했다는 일부 학자들이 주장은 지지를 받기 어렵다고 보여진다(Walther, 1993: 42).

최근에 반 고흐의 작품을 기독교적인 관점에서 보는 시도들이 다양하게 시도되었다. 헨리 나우웬(Henry Nawen)과 클리프 에드워즈(Cliff Edwards)는 반 고흐의 작품 속에 기독교적인 세계관이 깔려있음을 강조하였다(Edwards, 2007:11). 심양섭은 반 고흐의 작품 속에 담겨있는 기독교적 세계관을 주목하면서 고흐의 작품 자연에 대한 칼빈주의적 가치관이 반영되어 있음을 강조한다(심양섭, 2011: 162-168) 서성록은 반 고흐의 <감자 먹는 사람들>의 바탕에는 기독교적인 가치관이 자리를 잡고 있다고 주장한다(서성록, 2013:7-13). 본 논문은 반 고흐의 작품 속에 기독교 세계관이 스며들어 있다는 선행연구에 동의하면서 반 고흐의 작품들 특별히 농민화를 중심으로 살펴 보면서 프로테스탄트 정신이 그의 작품 속에 어떻게 반영되었는지 드러내고자 한다.

## II. 반 고흐와 프로테스탄트 정신

### 1. 반 고흐의 소명

1876년은 화가로서 그리고 성직자로서 반 고흐에게 상당히 중요한 의미를 갖는 시기이다. 특별히 반 고흐가 영국에서 보낸 9개월(4-12월)은 반 고흐의 소명과 관련하여 아주 중요한 의미가 있는 기간이었다. 그 해 반 고흐는 당시에 비교적 안정적인 직업이었던 화상을 그만두고 소명을 찾아 램스게이트(Ramsgate)로 간다. 램스게이트는 영국 남동부에 위치한 작은 항구도시이다. 이곳에 있는 기숙학교에서 반 고흐는 프랑스어와 수학을 가르쳤다. 그곳에는 10-14세까지의 남자 아이들 24명이 기숙하고 있었다. 기숙학교에 있는 아이들은 열악한 환경 속에서 지내고 있었다. 기숙학교의 교장인 윌리엄 스톱스(William Stokes)는 필요이상으로 아이들을 가혹하게 대했다. 그것은 아이들의 부모들이 가난으로 인해 수업료를 제대로 납부하지 못했기 때문이기도 했다.<sup>3)</sup>

3) van Gogh letters, 1876.5.16일 반 고흐의 편지는 Van Gogh, Vincent.(2000). *The Complete Letters of Vincent van Gogh vol. I-III*. London: Themes & Hudson. 을 이용하였다. 이 편지 모음집은 반 고흐의 편지들이 날짜 별로 수록되어 있기 때문에 페이지를 따로 표시하지 않고 날짜만 표기하는 것으로 한다. 참고적으로 반 고흐 미술관에서 제공하는 웹사이트에서도 반 고흐의 편지들이 모두 수록되어 있다. 반 고흐의 편지를 인용할 때 간혹 그의 편지 모음집에 있는 번호들을 사용하기도 하는데 화란어판과 영어판 그리고 인터넷에 수록된 넘버링에 차이가 있어서 날짜 별로 표기하는 것이

반 고흐는 가난으로 인해 제대로 대우받지 못했던 아이들과의 유대감을 키워나갔다. 하지만 램스게이트에서의 생활은 오래가지 못했다. 비록 2개월이라는 짧은 기간이었지만 램스게이트는 반 고흐가 자신의 소명을 발견한 곳이었다. 이곳에서 그는 가난하고 어려운 사람들에게 하나님의 말씀을 전하는 것이 자신의 사명임을 발견하였다.

이 시기 반 고흐는 무디(Moody)의 전도집회에도 관심을 많이 가졌다. 1876년 5월 17일 편지에서 런던을 비롯한 영국의 대도시에서는 부흥운동들이 일어나고 있으며, 도시 노동자들이 그들의 힘든 상황에도 불구하고 복음을 통해 힘을 받는다고 이야기 한다. 반 고흐는 엘리엇(T.S. Eliot)의 글을 인용하면서 하나님의 나라가 이 땅에 온다고 테오에게 말한다. 여기서 우리는 반 고흐가 당시 영, 미를 중심으로 일어나고 있던 부흥운동에 관심을 많이 갖고 있었다는 사실을 발견하게 된다.

그 해 6월 윌리엄 스톡스는 학교를 런던에 있는 아일워스(Isleworth)로 옮긴다. 가난한 노동자의 아이들을 위한 기숙학교로는 도저히 학교를 운영할 수 없었기 때문이었다. 반 고흐도 그를 따라 런던으로 갔다. 그가 램스게이트를 떠난 것은 6월 12일이었다. 반 고흐는 3일간을 꼬박 걸어서 캔터베리(Canterbury)를 지나 아일워스에 도착한다.

램스게이트에서 런던으로 가는 동안 반 고흐는 복음전도자가 되기로 결심을 한다. 1876년 6월 17일 테오에게 보낸 편지에 반 고흐는 자신이 케닝턴(Kennington)에 있는 세인트 마크 교회의 목사에게 보낸 편지를 동봉했다. 이 편지에는 복음을 전하고자 하는 반 고흐의 마음이 잘 나타나 있다.

나의 아버지는 네덜란드의 시골교회 목사입니다. 저는 열한 살에 중학교에 입학해 열여섯 살까지 다녔습니다. 직업을 선택해야 할 때 무엇을 선택해야 할지 몰랐습니다. 그래도 미술상과 판화 출판업을 하는 구펠 화랑의 파트너인 숙부의 주선으로 헤이그 지점에서 일을 시작했습니다. 3년간 저는 그곳에서 일을 했습니다. 거기서 영어를 배워 런던에 갔고, 2년 뒤에는 다시 파리로 옮겼습니다. 그러나 여러 가지 이유로 회사를 그만두었습니다. 저의 목표는 교회에서 복음을 전하는 것입니다. 비록 신학을 공부하지는 않았지만 그 동안 제가 여러 나라를 여행하고, 다양한 사람들과 함께 일을 하고 또 여러 개의 외국어를 구사할 수 있다는 것이 [역자 첨가: 신학을 공부하지 못했던] 나의 약점을 보완할 수도 있다고 생각합니다. 하지만 내가 이 일을 지원하는 가장 큰 이유는 내 안에 교회를 향한 사랑이 내재되어 있기 때문입니다.(1876.6.17.)

---

그의 자료를 검색하는데 더 적절하다고 생각한다.



반 고흐는 복음을 전하는 일에 자신의 삶을 바치고 싶었다. 같은 편지에서 테오에게 말한 바와 같이 런던 외곽에 있는 빈민들에게 복음을 전하는 일을 하고 싶었다. 그는 시간이 날 때마다 런던에 나가 사역지를 찾았다. 1876년 7월 5일 보낸 편지에서 반 고흐는 복음을 전하는 일 이외에 자신이 이 세상에 할 것이 없다고 말한다. 특별히 런던에 있는 도시 노동자들, 특별히 외국에서 온 노동자들의 정착을 도와주고 복음을 전할 수만 있다면 너무 행복할 것이라고 말한다(Gogh, 2000:61).

복음 전도자가 되고자 했던 반 고흐의 열망은 그가 예기치 않는 곳에서 이루어 졌다. 윌리엄 스톡스는 반 고흐에게 램스게이트에 있던 2달을 포함해서 3개월의 수습기간을 거친 다음에 월급을 준다고 하였다. 아일랜드에 있는 스톡스의 기숙학교에서 지내는 동안 반 고흐는 램스게이트에서 그랬던 것처럼 아침저녁으로 기숙학교 아이들과 성경을 읽고 기도하였다. 그리고 주일에는 아이들에게 성경을 가르치기도 했다(Gogh, 2000:65). 하지만 그가 간절히 원하는 복음전도자의 길은 열리지 않았다.

그러던 어느 날 반 고흐는 그곳으로부터 1/2 마일 떨어져 있는 존스 목사(Thomas Slade-Jones)가 운영하는 학교에서 교사직을 제안 받는다. 그때가 7월 3일이었다. 반 고흐는 트위큰햄 가(街) 158번지로 거처를 옮기고 본격적으로 교사 일을 시작한다. 존스 목사와의 만남은 반 고흐의 삶에 큰 전환점이 된다. 이곳에서 그는 자신의 사역을 도와 달라는 존스 목사의 요청에 따라 가난한 사람들에게 복음을 전하는 일을 했다(McQuillan, 1999:25).

램스게이트에서 그리고 아일랜드에서 지내는 동안 반 고흐는 가난한 사람들의 비참함을 목격하고, 그들을 섬기는 삶을 살아야겠다고 결심한다. 그리고 그것은 그가 일생을 통해 지속적으로 추구했던 사명이 되었다. 그 해 10월 29일 반 고흐는 처음으로 사람들 앞에서 설교를 하게 된다. 이 설교는 후에 반 고흐의 삶과 예술을 이해하는 중요한 토대가 된다.

우리들은 순례자이다. 우리의 삶은 이 땅에서 천국으로 향하는 긴 여행이다... 이 긴 순례의 목적지는 아버지의 집이다...슬픔은 인생의 조건이다. 삶은 고통이다. 하지만 우리에게 예수 그리스도가 있고, 그 분 안에서 기쁨을 발견한다....예수 그리스도를 믿는 사람들에게 소망이 배제된 죽음이나 슬픔은 없다. 절망은 없다. 부단히 거듭나면서 어둠에서 빛으로 나아가는 존재들이다. 그리스도인들은 소망 없는 사람처럼 슬퍼하지 않는다. 기독교 신앙은 우리를 늘 푸른 나무처럼 만든다....이 세상에서 나그네로 산다는 것이 되게대로 살아도 된다는 말은 아니다....잠시 동안 떠도는 나그네 인생이지만 우리들의 삶에서 하나님의 뜻이 나타나야 한다...언젠가 아름다

운 그림 하나를 본 적이 있다. 그것은 [역자 첨가: 조지 헨리 보우턴(George H. Boughton)의 <성공을! 켄터베리를 향한 순례의 시작, 1874>] 저녁 풍경화였다. 오른 편 멀리 푸르스름한 언덕이 보인다. 그 위로 장엄한 석양과 금, 은, 보랏빛으로 물든 잿빛 구름이 있다. 노란 잎과 풀로 덮인 광야 같은 들판이 있다. 들판을 지나 멀고 먼 높은 산으로 향한 길이 있고 그 산 위에는 일몰의 영광이 드러진 도성이 있다. 그 길을 지팡이를 든 순례자가 가고 있다. 순례자는 이미 아주 오랫동안 걸어왔고 매우 지쳐있었다. 그때 그는 하나님께서 천사를 만나게 된다. ...이 말에 순례자는 슬피하면서도 여전히 기쁘게 길을 걸어간다. 아득한 길을 걸어왔고 또 가야 할 길이 멀어 슬프지만 그림에도 불구하고 희망을 자기는 이유는 붉은 석양 속에서 빛나는 영원한 도성을 바라보기 때문이다...순례자는 이렇게 말하였다. 내가 점점 지쳐가겠지만 대신 주님께 더욱 가까이 가겠지요(1876.10.29.).

반 고흐의 첫 설교는 여러 가지로 의미가 있다. 그의 첫 설교의 주제는 시간과 영원이다. 그는 시간을 우리가 거하는 곳으로 그리고 영원을 하나님이 거하는 곳으로 이해하였다. 또한 이 세상에서 우리들의 삶은 영원을 향한 순례자라고 보았다. 이 설교와 같이 반 고흐의 삶은 순례자의 삶이었다. 그는 이 세상 어디에도 발을 붙일 만한 곳이 없었다. 하지만 반 고흐는 낙망하지 않고 그가 걸어가야만 하는 길들을 묵묵히 걸어갔다. 반 고흐는 아일위스에서 열심히 일했다. 하지만 과로로 인해 건강을 상실한 반 고흐는 그 해 12월 중순에 고향으로 돌아가게 된다. 아들의 건강을 염려한 아버지의 권유로 다시 런던으로 돌아가지 못했지만 그가 런던에서 보낸 시간은 반 고흐의 소명에 대한 밑그림을 그리는 시기였다.

## 2. 복음 속에 렘브란트가 있고 렘브란트 속에 복음이 있다.

목회자가 되고자 했던 반 고흐의 갈망은 이루어지지 않았다. 그는 벨기에의 보리나주(Borinage)에 있는 한 탄광촌에서 수습전도사로 사역을 시작하였다. 당시 탄광의 상황은 너무도 열악하였다. 반 고흐는 이러한 그들의 삶을 측은하게 생각하였다. 반 고흐는 목회자로 대접받기 보다는 광부들과 동일한 생활을 하기로 결심을 하고 탄광 깊은 곳까지 내려갔다. 당시 탄광은 유독가스 낙반사고 그리고 갱도 폭발과 같은 위험에 노출되어 있었다. 그는 자신이 가진 것을 아낌없이 광부들에게 나누어 주었으며 사고가 발생하면 위험을 무릅쓰고 피해자를 구출하였다. 사람들은 이러한 반 고흐의 모습에 감동을 받았고 반 고흐의 설교에 귀를 기울였다. 하지만 수습기간이 끝날 무렵 그가 속한 선교회는 반 고흐가 성직자가 되기에 부적절하다고 판단했다. 그것은 교회의

권위와 위엄을 유지해야 할 성직자가 노동자 속에 뛰어들어 그들과 함께 생활하였기 때문이었다(Sweetman, 2003:210-218).

반 고흐는 새로운 삶의 목표를 찾기 위해서 몸부림을 쳤다. 그리고 발견한 것이 그림이었다(노무라 아쓰시, 2004: 106-110). 반 고흐는 말한다. “복음 속에 램브란트가 있고 램브란트 속에 복음이 있다.(1880.7)” 이 말은 화가로서 반 고흐가 추구한 것이 무엇인가를 보여준다. 그에게 그림은 곧 복음을 전하는 것이었다. 따라서 전도사직을 그만 두게 된 이후에 반 고흐가 자신을 버린 교회로부터 돌아섰다고 하는 베인의 주장은 설득력이 떨어져 보인다.<sup>4)</sup> 반 고흐의 소명은 복음을 전하는 것이었다. 그러한 소명이 그의 인생의 전반부에는 성직자로서 그리고 후반부에는 화가로서 표현된 것일 뿐이다.

1881년 12월 반 고흐는 헤이그(Hague)로 간다. 당시 헤이그에는 반 고흐의 친척이었던 안톤 모베(Anton Mouve)가 화가로서 활동하고 있었다. 그는 헤이그파(Hague School) 일원으로 네덜란드 사실주의를 이끄는 주요 인물가운데 하나였다. 반 고흐는 모베로부터 소묘와 화법을 배웠다. 이곳에서 반 고흐는 레옹 레르미트(Leon Augustin Lhermitte)와 요제프 이스라엘스(Jozef Israels)와 같은 다른 헤이그파 화가들의 작품을 접하게 된다.<sup>5)</sup> 당시 헤이그파는 루소를 중심으로 형성된 바르비종(Barbizon) 화풍과 16세기의 네덜란드 사실주의의 전통을 결합시켜 그들만의 독특한 화풍을 형성하고 있었다.

하지만 반 고흐는 곧 이들의 화풍에 시대성이 결여되었다고 느끼고 이들과 결별을 한다. 특별히 반 고흐의 표현대로 주제를 표현의 대상으로 냉정하게만 바라보는 이들의 방식을 따를 수 없었다.<sup>6)</sup> 그는 헤이그파의 차가운 사실주의적인 묘사를 거부하고

4) 참고 (Veen, 2011:146)

5) 헤이그 파 화가들 가운데 반 고흐는 요제프 이스라엘스를 특별히 존경했다. 이스라엘스는 유대인으로 1824년 흐로닝헨에서 태어났다. 그는 멜레와 마찬가지로 가난한 사람들의 삶을 주제로 그림을 많이 그렸는데, 농민들의 삶을 잔잔하게 표현했던 밀레와 달리 가난한 사람들의 슬픔을 섬세하게 묘사를 하였다. 보스턴 미술관에 소장된 <The Day Before Parting>은 남편과 아버지를 잃은 모녀의 슬픔이 보는 이로 하여금 가슴을 후비듯이 아프게 묘사되었다.

6) 헤이그파의 사실주의적 접근을 반 고흐가 얼마나 싫어했는지는 훗날 반 고흐가 테오에게 보낸 편지에 잘 나타나 있다. “지난 주 지인의 집에서 헤이그파의 일원이 그린 늙은 여인의 두상을 대단한 솜씨로 그린 사실주의적인 습작을 보았어. 그런데 나는 그 그림의 태생과 색채에서 어떤 망설임과 삶에 대한 편협한 시각을 보았지...이러한 경향은 점점 더 확산되고 있어. 사람들은 사실주의를 색채와

대상과 동화하는 그림을 그리고자 하였다. 이것은 훗날 반 고흐가 자신 만의 독특한 화풍을 형성하는데 결정적인 역할을 한다. 그는 대상을 단순히 객관적으로 바라보기 보다는 그리고자 하는 인물 안에 있는 감정을 진실되게 표현하고자 하였다. 반 고흐에게는 그림의 형식보다는 내용이 더 중요했다.<sup>7)</sup> 바르비종파의 대표적 인물이었던 루소는 자연에서 관찰한 세밀한 디테일을 화폭에 담았다. 그에게 화가의 사명은 눈앞에 펼쳐진 장면을 진실되게 재현하는 것이었다. 그는 햇빛에 반사된 나뭇잎들을 짙고 어두운 숲과 대비시키며 실사에 가까운 그림을 그렸다. 풍텐블루 숲에 대한 사실적 묘사는 바르비종파의 전형적인 화풍이었다. 하지만 이들이 묘사하는 대상은 반 고흐가 보기에 너무 객관적이었다. 반 고흐는 작품을 통해서 대상의 감정을 그리고 대상으로부터 화가가 느끼는 감정을 표현하고자 하였다.<sup>8)</sup>

헤이그에서 보낸 시간은 반 고흐에게 여러 가지로 의미가 있었다. 그 중에 하나가 밀레와의 만남이다. 반 고흐는 1882년 3월 헤이그에서 상시에(Alfred Sensier)의 『장 프랑수아 밀레의 삶과 예술(*La vie et l'oeuvre de J.F. Millet*)』을 읽고 큰 감동을 받는다.<sup>9)</sup> 반 고흐는 헤이그에 오기 전, 런던의 빈민들과 보리나주의 농부들과 시간을 보냈고, 자신의 사명은 그림을 통해 이들의 삶을 보여주는 것이라고 생각했다. 그런 그에게 밀레의 농민화는 마치 캄캄한 밤하늘에 빛나는 섬광과 같이 예술가로서의 그의 삶의 여정을 인도하는 역할을 하였다. 반 고흐가 평생을 밀레의 그림을 모작한 것도 그러한 이유였을 것이다.

---

태생에 있어서 사실적으로 묘사하는 것이라고 생각하는데, 나는 그것이 다가 아니라고 생각해. 그 이상의 무엇인가가 있어(1885.4.21.).”

7) 반 고흐는 말한다. “나는 이 세상에 빛과 의무를 지고 있다. 나는 30년간이나 이 땅에서 살아왔지. 이에 보답하기 위해서라도 그림의 형식을 통해서 어떤 기억을 남기고 싶어. 이런 저런 유파에 속하기 위해서가 아니라 인간의 감정을 진정으로 표현하는 그런 그림을 그리고 싶어.(1883.8.8.)”

8) 반 고흐는 쿠르베로 대표되는 사실주의를 싫어했다. 반 고흐가 보기에 삼질하는 사람들을 삼질하는 사람처럼 그리면 사진과 다를 바가 없는 것이었다. 이러한 이유로 반 고흐는 레르미트나 밀레를 좋아했다. “내가 보기엔 밀레와 레르미트야 말로 진정한 화가야. 밀레나 레르미트 그리고 미켈란젤로는 사물을 있는 그대로 무미건조하게 분석적으로 관찰해서 그리는 게 아니라 느낌대로 그리기 때문이(1885.7).”

9) 반 고흐가 밀레의 작품을 본 것은 이때가 처음은 아니었다. 그는 밀레가 죽던 1875년에 파리에서 머물렀다. 아마도 반 고흐는 이때 밀레의 작품을 처음 본 것 같다. 그 해 6월 29일 동생 테오에게 보낸 편지에서 밀레의 그림을 보고 마치 모세가 하나님을 본 후에 신을 벗은 것처럼 자신도 신을 벗어야 한다고 느꼈다고 말한다. 하지만 당시 반 고흐는 아직 화가로서의 길을 가기 전이었다. 반 고흐가 밀레를 다시 만나게 된 것은 1882년이였다.

반 고흐는 밀레의 그림을 모방하면서 자연과 농민을 열심히 그렸다. 반 고흐가 밀레의 그림을 좋아했다는 사실은 너무도 잘 알려져 있다. 그러나 반 고흐가 끊임없이 모방하고 재해석한 밀레의 작품들을 보면 공통적으로 나타나는 특징들이 있는데 그것은 <키질하는 사람>, <이삭 줍는 여인들>, <감자 심는 사람들>, <퇴비 치는 농부>, <겨울-떨감을 나르는 사람들>, <나무 켜기>와 같이 노동의 신성함을 다루는 주제들이었다.<sup>10)</sup> 반 고흐가 밀레의 작품들 가운데 특히 노동의 신성함을 강조하는 그림을 자주 모작한 것은 가난한 자들에 대한 반 고흐의 연민과 아울러 반 고흐가 어린 시절부터 그에게 영향을 주었던 칼빈주의적 가치가 반영되었기 때문이다.

### 3. 반 고흐의 작품 속에 반영된 프로테스탄티즘

반 고흐의 작품에 나타난 기독교적인 세계관을 살펴보려면 반 고흐의 삶의 여정을 살펴보아야 한다. 반 고흐는 네덜란드의 준데르트(Zundert)에서 3대째 목사의 아들로 태어났다. 반 고흐의 할아버지는 12명의 자녀를 두었는데 반 고흐의 아버지 테오도르는(Theodore) 할아버지의 뒤를 이어 목사가 되었고 삼촌들 가운데 3명은 화상이었다. 반 고흐의 아버지가 목사였다는 점과 반 고흐의 삼촌 가운데 3명이 그림을 파는 일에 종사했다는 것은 훗날 성인이 된 반 고흐가 성직자와 화가로서의 길을 가는데 직·간접적으로 영향을 미친 것으로 보여진다. 후에 자세히 살펴보겠지만 반 고흐의 작품이 농민들의 삶을 진솔하게 그려낸 것도 개혁파 목사였던 아버지와 프로테스탄트 정신이 지배적이었던 화란의 화풍의 영향을 받은 것이다.

반 고흐에 관한 책들 가운데 상당수가 반 고흐와 호로닝헨(Groningen) 신학과의 관계를 지나치게 강조하고 있다. 하지만 반 고흐가 호로닝헨 신학의 영향을 받아 노동자와 농민에 대한 관심을 가졌다는 이러한 주장은 지지를 받기 어렵다. 그것은 먼저 반 고흐의 부모님과 유년기에 대한 글은 테오의 아내 요안나 봉허(Johanna van Gogh-Bonger)

10) 1881년 10월 11일 편지에서 반 고흐는 라파르트(Rappard)에게 “밭에서 감자를 줍고 있는 여인, 삽질하는 사람, 씨 뿌리는 사람 그리고 농가의 아낙네들 …… 자네는 이들이 너무도 아름답다는 사실을 발견할 것”이라고 말한다. 반 고흐가 밀레가 그렸던 그림 가운데서도 농촌의 일상을 다루는 목가적인 작품은 좋아한 것은 반 고흐가 라파르트에게 표현한 대로 그것이 ‘네덜란드적’이기 때문이었다. 여기서 말하는 네덜란드적이란 반 고흐 이전의 네덜란드 화가들 특별히 종교개혁의 영향을 받았던 네덜란드의 화가들을 의미한다.

가 반 고흐 사후에 정리한 것이 전부인데 그 회고록에는 반 고흐와 호로닝헨 신학과의 관계가 등장하지 않는다(Gogh: 2000, XV-LVIII). 다음으로는 반 고흐의 편지에서 그가 호로닝헨 신학에 대해서 언급한 내용이 없다는 것이다. 반 고흐는 정기적으로 신학을 공부한 적이 없다. 그의 외삼촌 스트리커(Paulus Stricker)가 호로닝헨 신학의 영향을 받은 것으로 알려져 있지만, 반 고흐는 스트리커에게 신학 수업을 받은 적이 없다. 물론 1877년 5월부터 그 이듬해 8월까지 암스테르담에 머물면서 스트리커의 도움을 받아 고전어를 공부하기는 하였지만 그것은 신학대학에 입학하기 위한 것이었을 뿐이다(Gogh:2000, XXVII). 그것도 스트리커가 아니라 그가 소개한 멘데스 다 코스타(Mendes da Costa)로부터였다.

반 고흐의 노동자와 농민에 대한 관심은 스트리커를 만나기 전에 이미 있었다. 1873년 반 고흐는 구필 화랑의 런던 지점에 근무할 때부터 런던의 노동자 계급과 가난한 사람들의 삶을 묘사한 사실주의적 작품에 관심을 보였다(Sund, 22002:27).<sup>11)</sup> 따라서 도시 노동자와 농민에 대한 반 고흐의 관심은 자유주의신학의 결과라고 주장하는 데는 상당한 무리가 있어 보인다. 오히려 그의 그림은 그의 신앙적 배경이었던 화란 개척교회의 칼빈주의 전통에서 온 것으로 보는 것이 더 타당할 것이다.

17세기 네덜란드는 프로테스탄트주의 그 중에서도 칼빈주의의 영향을 강하게 받고 있었다. 칼빈주의의 중요한 특징 가운데 하나는 강력한 금욕주의였다. 막스 베버(Max Weber)가 지적한 바와 같이 직업을 소명으로 보는 관점과 세속적 금욕주의는 근대 자본주의 형성에 큰 영향을 미쳤다(Weber, 2000: 73-147). 그런데 이러한 세속적 금욕주의와 직업적 소명설은 예술에도 영향을 주었다. 네덜란드의 화가들이 작품 속에서 서민이나 농부 그리고 상인들을 작품의 소재로 삼았던 것도 칼빈주의의 영향이었다(Gombrich, 2003: 427). 이들은 평범한 사람들의 생활상을 소박한 방식으로 묘사하였다. 헨드릭 아버캠프(Hendrick Avercamp)의 <도시 근처의 얼음 위의 풍경, 1615>, 파울루스 포터(Paulus Potter)의 <말발굽 만드는 가게, 1648>, 이삭 반 오스타드(Isack van Ostade)의 <여인숙 앞의 노동자, 1645>, 코넬리우스 베하(Cornelis Bega)의 <연금술사, 1663>, 피터 더 호크(Pieter de Hooch)의 <뜰 안의 여인과 아이, 1658>, 헨드릭 더 부루헨(Hendrick ter Brugghen)의 <백파이퍼>, 그리고 베르메르(Jan Vermeer

11) 당시 반 고흐는 『일러스트레이티드 런던 뉴스(Illustrated London News)』와 『그래픽(The Graphic)』과 같은 주간지에 실린 런던의 가난한 사람들의 실상을 묘사하는 목판화들을 특별히 좋아했다.

van Delft)의 <부엌의 하녀>와 같은 그림이 그 대표적인 예이다.<sup>12)</sup> 반 고흐의 작품 속에 농부의 삶이 자주 등장하는 것도 이러한 프로테스탄트 정신과 관련이 있다.<sup>13)</sup>

반 고흐는 1883년부터 1855년까지 누에넨(Nuenen)에서 머물면서 그림을 그렸다. 이 시기 반 고흐는 주로 일하는 농부들의 그림을 그렸다. 반 고흐가 그림을 통해서 열정을 쏟아 보여주하고자 한 사람들은 가난한 사람들이었다. 이것은 모네나 르노와르와 같은 부르주아적인 인상주의자들과는 확연히 대비되는 것이었다. 반 고흐는 농부를 그릴 때에는 농부 중 한 사람이 되어 그들처럼 느끼고 생각하면서 그려야 한다고 말하였는데, 이것은 그가 농부를 단순한 대상으로 본 것이 아니라 함께 울고 웃어야 할 동료로 간주했음을 보여 준다. 반 고흐는 약자의 입장에서 약자를 바라보고자 하였다. 그들은 세상 사람이 보는 것처럼 천한 사람들이 아니라 정직한 사람들이며, 충분히 대우를 받아야 할 사람들이었다.

이 시기 반 고흐가 그렸던 농민을 대상으로 한 그림 가운데 대표작을 꼽는다면 <감자 먹는 사람들>이다.<sup>14)</sup> 이 그림은 들판의 감자냄새, 퇴비 냄새가 느껴질 정도로 퀘퀘할 뿐만 아니라 땅에 밀착된 느낌을 주기 위하여 의도적으로 흑색과 갈색을 사용하였

12) 17세기 네덜란드 화가들의 작품들에 대해서는 영국의 네셔널 갤러리에서 발간한 화보집을 참조하였다. Langmuir, Erika. (2004). *The National Gallery: Companion Guide*. London: National Gallery. Cf. 얀 반 호이엔(Jan van Goyen)은 화려한 풍경보다는 그냥 스쳐 지나가면 모를 것 같은 자신의 고향의 들판들을 그렸는데 이러한 소박한 풍경에 대한 관심도 칼빈주의적 가치관이 반영된 것이다(Gombrich, 2003: 419). 그 외에도 렘브란트(Rembrandt Harmensz van Rijn), 프란스 할츠(Frans Hals), 피테르 브뢰헬(Pieter Bruegel, the Elder)등과 같이 칼빈주의적 가치관을 가지고 작품활동을 한 화가들도 있다. 이들의 작품 세계와 관련해서는 한국기독교 미술인 협회에서 발간한 『종교개혁과 미술』과 서성록의 『렘브란트의 거룩한 상상력』 등을 참고하라. 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)가 프린스턴 대학(Princeton University)에서 연설한 “칼빈주의와 예술”을 보면 칼빈주의가 16,17세기 네덜란드 시각예술에 미친 영향이 잘 나타나 있다(Kyuper, 1983:165-167). 종교개혁의 영향을 받아 작품활동을 한 이들이 많지만 본고에서 헨드릭 아버캄프와 같은 이들을 언급한 이유는 이들이 일상생활을 주제로 그림을 주로 그렸기 때문이다.

13) 반 고흐의 그림은 초기부터 그 시대를 풍미했던 낭만주의와 달랐다. 그의 그림은 헤이그, 바르비종 혹은 인상주의 그 어떤 유파에도 속하지 않았다. 반 고흐가 바르비종이나 헤이그파와 유사하게 풍경과 농민들의 삶을 주요 주제로 삼았지만 이들과 다른 관점에서 이러한 주제들을 다룰 수 있었던 것은 자신 안에 내재된 기독교적 가치가 영향을 주었기 때문이다.

14) 서성록은 반 고흐의 <감자 먹는 사람들>에서 조차 밀레의 자취를 느낄 수 있다고 주장한다(서성록, 2013: 345). 반 고흐의 밀레에 대한 사랑은 박홍규가 주장하는 것처럼 사회주의적인 관점이라기 보다는 밀레가 자연에 뿌리를 박은 농민들과 일체감을 표현했기 때문이다.

다. 화면에는 5명의 사람들이 있다. 화면 안에는 농부 가족이 하루의 일과를 마치고 조출한 저녁식사를 하고 있는 장면이 등장한다. 반 고흐의 <감자 먹는 사람들>은 반 고흐가 평소에 존경하던 화란의 밀레라 칭했던 요제프 이스라엘스(Jozef Israels)의 <식탁에 둘러앉은 농부 가족 (Peasant Family at Table)>을 재해석한 것이다. 이스라엘스가 인물과 실내정경을 강조하였다면 반 고흐는 인물에 초점을 맞추었다.

반 고흐의 <감자 먹는 사람들>을 보자. 화면에 있는 농부들은 두툼한 옷을 껴입은 채 식탁에 둘러 앉아 커피와 감자를 먹고 있다. 언뜻 보기에도 겨울의 한기가 느껴질 정도이며, 그들의 얼굴에는 밭고랑과 같은 주름이 새겨져 있다. 이들의 얼굴 속에서는 행복함보다는 심각함과 고독이 느껴진다. 이들의 손은 아주 거칠게 묘사되었다. 반 고흐는 테오에게 보낸 편지에서 다음과 같이 말한다.

작은 등불 아래서 접시에 담긴 감자를 손으로 먹는 이 사람들을 그리며 나는 그들이 마치 땅을 파는 사람들처럼 보이도록, 그런 분위기를 만들려고 애를 썼어. 이 사람들이 먹고 있는 것은 자신들이 노동을 통해서 정직하게 번 것임을 말하고 싶었지(1885.4.30.).

반 고흐는 빛조차 들어오지 않는 열악한 환경 속에서 성실하게 살아가려는 사람들이 있음을 이 그림을 통해 보여주고자 했다.



〈도판1〉 반 고흐, <감자먹는 사람들>, 82x114cm, 캔버스에 유채, 1885

반 고흐는 농민을 단지 아름답게 그리는 것보다 있는 그대로 그리는 것이 더 좋은 결과를 가져올 것이라고 생각했다. 반 고흐는 말한다.



나는 숙녀인 것 같은 사람보다는 농부의 딸이 더 아름답다고 생각한다. 농부의 딸이 입은 형  
 겹을 댄 흙 문은 푸른 옷옷과 치마는 햇빛과 바람에 시달리며 색이 바래 섬세한 뉘앙스를 띠게  
 되지. 그런 시골 처녀가 숙녀의 옷차림을 하면 그녀 안의 진정한 무언가가 상실된다고 생각해.  
 농부는 밭에서 일하는 면 옷차림일 때가 주일날 정장을 하고 교회에 갈 때 보다 더 아름답다고  
 생각해(1885.4.30.).

반 고흐는 이 작품을 가장 좋아했다고 한다. 예수께서 가난한 자를 위하여 헌신하였  
 던 것처럼, 반 고흐는 예술로 가난한 자를 섬기고자 했다. 그는 가난한 사람들의 모습  
 을 가난한 사람들의 입장에서 묘사함으로써 이들이 충분히 정직하고 사람들에게 존경  
 받을 만한 사람들이라는 것을 보여주고자 했다. 마치 예수께서 당시 제도권에서 멀리  
 하던 세리와 창기 그리고 죄인들과 함께 하시면서 그들을 인정하신 것처럼, 반 고흐도  
 그림을 통해서 가난한 사람들과 함께하고자 했다. 이것은 반 고흐가 1876년 런던에서  
 가난한 자들에게 복음을 전할 때부터 지속적으로 추구한 것이었다.<sup>15)</sup>

반 더 베인은 반 고흐가 종교적인 주제들을 그린 것은 자연에 대한 경이 때문이었  
 지 종교적인 관심이 아니라고 주장을 하였다. 그는 <씨 뿌리는 사람>을 예로 들면서  
 이 작품은 반 고흐가 전도사가 되기 전부터 관심을 가진 것이라는 사실을 지적한다  
 (van der Veen, 2011:146). 여기서 반 더 베인이 간과한 것이 있다. 그것은 반 고흐의  
 작품에서 기독교 세계관이 나타나는 것은 그가 전도사직을 수행한 결과이기 때문이  
 아니라 오히려 네덜란드의 화풍 속에 깔린 칼빈주의의 영향이었다. 개혁파 목사의 아  
 들로 그리고 화상을 하는 숙부를 셋이나 두었던 반 고흐에게 이러한 네덜란드의 화풍  
 은 자연스럽게 영향을 주었을 것이다. 반 고흐를 연구하는 사람들이 반 고흐가 자유주  
 의 신학에 강한 영향을 받았다고 주장을 하는데 반 고흐의 그림 속에 나타나는 검소

15) 반 고흐가 토마스 아 캠퍼스(Thomas a Kempis), 르낭(Ernst Renan), 찰스 디킨스(Charles Dickens),  
 쥘 미슐레(Jules Michelet) 그리고 발자크(Honore de Balzac)와 같은 이들의 글을 자주 인용하였지  
 만 반 고흐가 이들의 사상에 영향을 받았다고 보다는 반 고흐 안에 기본적으로 흐르던 프로테스탄  
 트 정신에 부합하였기에 이들의 글을 적극적으로 받아들였다고 보는 것이 더 적절하다고 생각한  
 다. 참고, (Wessel: 2013:24-30) 필자가 보기에 반 고흐에게 가장 영향을 많이 끼친 책은 성경이었  
 다. 그는 1887년 동생 테오에게 보낸 편지에서 “내가 얼마나 성경에 이끌리고 있는지 너는 잘 알지  
 못할 거야. 나는 매일 성경을 읽어. 성경 말씀을 내 마음속에 새기고 주의 말씀은 내 발의 등이요  
 내 길의 빛이다라는 말씀에 비추어 내 삶을 이해하려고 해.”라고 말했다. 또 같은 해 여동생 빌헬미  
 나에게도 자신이 다른 사람들보다 성경을 꼼꼼히 읽는 것은 다행스럽게 여긴다고 말하고 있다. 성  
 경은 김상근이 주장하는 것처럼 반 고흐에게 낯은 사고가 아니었다(김상근, 2009:171-213). 성경은  
 반 고흐에게 세상을 바라보는 관점을 제공하는 틀이었다.

한 농부들의 모습은 위에서 언급한 프로테스탄트 정신의 발현이라고 보는 것이 더 적합할 것이다. 서성록은 반 고흐의 <감자 먹는 사람들>을 예로 들면서 반 고흐가 종교적 도상을 현대적으로 해석한 것이라고 주장을 한다(서성록, 2013: 349). 서성록이 주장하는 바와 같이 반 고흐가 종교적인 이미지가 아닌 노동의 신성함을 주요 소재로 선택함으로써 근대적이고 세속적이면서 종교적 성격이 강한 회화를 만든 것은 반 고흐에게 내재된 칼빈주의적 정신의 발현으로 보아야 한다.

### III. 결론

본 논문은 반 고흐의 작품들을 살펴 보면서 프로테스탄트 정신이 그의 작품 속에 깔려있음을 밝혔다. 1886년 반 고흐가 영국에서 보낸 시간은 반 고흐가 성직자로서 그리고 화가로서의 길을 걷게 되는데 결정적인 역할을 한 시간이었다. 반 고흐의 소명에 대한 연구는 많았지만 그가 영국에서 보낸 시간이 반 고흐에게 어떤 영향을 미쳤는가에 대한 연구는 상대적으로 적었다. 1장에서 이야기한 것처럼 램스게이트에서 그리고 아일위스에서 반 고흐는 가난한 사람들의 삶을 목격하였고 가난한 자들을 위한 삶을 살겠다고 결심을 한다. 가난한 자들을 위한 헌신의 첫걸음으로 반 고흐는 먼저 성직자가 되기를 원했고, 그 시도가 무위로 돌아갔을 때에는 그림으로써였다.

복음 속에 램브란트가 있고 램브란트 속에 복음이 있다는 말은 화가로서의 반 고흐와 성직자로서의 반 고흐의 소명을 잘 보여준다. 개혁과 목사의 아들로써 그리고 화상을 하는 숙부로부터 반 고흐는 자연스럽게 칼빈주의를 접할 수 있었다. 칼빈주의의 세속적 금욕주의와 노동을 신성시하는 직업소명설은 자연스럽게 반 고흐로 하여금 일상적인 주제에 관심을 갖게 하였다. 반 고흐가 비록 헤이그파 일원이었던 안톤 모베로부터 그림을 배웠고 바르비종파의 대표주자였던 밀레의 작품에 감동을 받기는 하였지만, 그가 농민들과 같은 일상의 삶을 그림의 주요 소재로 삼은 것은 칼빈주의의 영향에 의한 것이었다.

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

## 참고문헌

### 국내문헌

- 김상근 (2009). “선교사 빈센트 반 고흐.” 『신학논단』. 55. 171-213.
- 라영환 (2015). “반 고흐의 <성경이 있는 정물화>를 통해서 바라본 반 고흐의 소명.” 『신앙과 학문』. 20(2). 69-90.
- 박흥규 (1999). 『내 친구 빈센트』. 서울: 소나무.
- \_\_\_\_\_ (2014). 『독학자, 반 고흐가 사랑한 책』. 서울: 해너머.
- 서성록 (2007). 『렘브란트의 거룩한 상상력』. 서울: 예영커뮤니케이션.
- \_\_\_\_\_ (2013). “반 고흐의 <감자먹는 사람들> 연구.” 『예술과 미디어』. 12(3). 7-13.
- 서성록 외 (2011). 『종교개혁과 미술』. 서울: 예경.
- 심양섭 (2011). “빈센트 반 고흐 미술의 기독교적 의미.” 『신앙과 학문』. 16(3). 147-172.

### 해외문헌

- 노무라 아쓰시(野村篤) (1993). *ゴッホ紀行*. 김소운 역 (2004). 『반 고흐, 37년의 고독』. 서울: 큰결.
- Edwards, C. (2004). *A Spiritual and Artistic Journey to the Ordinary: The Shoes of van Gogh*, 최문희 역 (2007). 『하나님의 구두』. 서울: 솔.
- Gogh, V. (2000). *The Complete Letters of Vincent van Gogh vol. I-III*. London: Thames & Hudson.
- Gombrich, E. H. (1995). *The Story of Art*. 백승길 · 이종승 역 (2003). 『서양미술사』. 서울: 예경.
- Heinich, N. (1998). *La gloire de Van Gogh: essai d'anthropologie de l'admiration*. 이세진 역 (2006). 『반 고흐 효과: 무명화가에서 문화적 아이콘』. 서울: 아트북스.
- Kathleen. P. E. (1998). *At Eternity's Gate: The Spiritual Vision of Vincent van Gogh*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Langmuir, Erick. (2004). *The National Gallery: Companion Guide*. London: The National Gallery.
- Sweetman, D. (1990). *Van Gogh: His Life and His Art*. 이종욱 역 (2003). 『세상의 모든 것을 사랑한 화가』. 서울: 한길아트.
- van der Veen, W. & Knapp, Peter. *Van Gogh a Auvers*. 유예진 역 (2011). 『반 고흐

흐, 마지막 70일』. 서울: 지식의 숲.

Walther, I. E. & Metzger, R. (1993). *Van Gogh*. Michael Hulse trans. Köln: Taschen.

Weber, M. *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. 박성수 역  
(2000). 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의』. 서울: 문예출판사.

## 인터넷

vangoghletters.org. (검색일 2015.4)

## Abstract

### The Life and Art of Vincent van Gogh: The Spirit of Protestantism in the works of van Gogh

Young-Hwan Ra (Chongshin University)

The thesis offers a fresh interpretation of the works of Vincent Willem van Gogh. Although there have been many studies on the works of van Gogh, relatively little attention has been given to the influence of Calvinistic tradition on the works of van Gogh. Van Gogh was born in Zundert, the Netherlands to a clerical family. His father was a Dutch Reformed pastor. He was deeply religious and aspired to be a pastor. He worked as a lay preacher in the Borinage mining region. The church committee fired him because he did not dress well and preach eloquently. Van Gogh finally found his calling as a painter. He says, "There is something of Rembrandt in the gospel or, if you prefer, something of gospel in Rembrandt." It shows van Gogh's calling as a painter as well as a pastor. As a son of Dutch Reformed pastor, van Gogh was naturally influenced by the Calvinistic tradition. It was Calvinism, which emphasizes the vocational calling in secular areas and worldly asceticism that caused his interest in the peasant class. Paintings such as <The Potato Eaters>, <The Sewer>, <Farmers Planting Potatoes> and similar artworks are examples of van Gogh's modern reinterpretation of traditional Christian iconology.

Key Words: van Gogh, Protestantism, Calvinism, Potato Eaters, van Gogh' Calling



## 공감의 예술론\*

서성록\*\*

### 논문초록

본 논문의 목적은 얼마나 우리 자신과 타인 사이의 관계를 좁히며 그것을 예술의 중핵으로 정착시킬 수 있는가 하는 문제를 ‘공감’의 개념을 중심으로 검토하는 데에 있다. 타인의 이해를 예술론으로 발전시킨 것은 일군의 공감학자들(Empathists)인데 그들에 의해 공감(*Einfühlung*)의 문제는 미학과 심리학 분야에서 시작하여 근래에는 철학과 사회학, 생물학으로까지 그 범위를 넓혀가고 있다. 특히 미학에서 공감의 문제는 루돌프 로제(Rudolf Lotze)가 예술작품을 ‘느끼는(feel into)’ 대상으로 인식하면서 논의의 실마리를 제공한 바 있고, 이어서 로베르트 피셔(Robert Vischer)나 테오도르 립스(Theodor Lipps)와 같은 학자들이 공감의 문제를 본격적으로 논의하였다.

미술에서 공감이 어떻게 표현되었는지는 IV장에서 논의하였다. 특히 반 고흐(Vincent van Gogh), 조르주 루오(Georges Rouault), 이스라엘스(Jozef Israëls)의 작품속에서 어떻게 구체적으로 표현되었는지 살펴보았다. 반 고흐는 가난한 이들에 대한 연민을 통해, 조르주 루오는 광대의 얼굴에서 자기 자신을 발견했으며, 이스라엘스는 동료인간과의 연대감으로 공감을 실어냈다. 관계의 고리를 상실한 문화속에서 이들 작가들은 ‘현실에 거리를 두는’ 태도보다는 ‘현실 속에 뛰어드는’ 태도를 취하면서 많은 사실들을 들려준다.

V장에서는 공감의 원형을 기독교 정신에서 발견하고자 했다. 공감연구가들은 ‘공감’의 원천을 진화론, 즉 신경세포의 작용에서 찾고자 하지만 사실 공감이 성경 속에서만큼 충분하게 드러나는 곳도 없다. 기독교의 정신은 철저히 타인에 대한 공감에서 출발하기 때문이다. 따라서 이 장에서는 공감문제를 진화론의 입장에서 파악하는 입장의 한계를 밝히게 될 것이다. 기독교에 있어서의 ‘사랑의 황금률’(the Golden Rule of Christianity)(마 7: 12)을 살펴봄으로써 그것이 사실상 ‘공감의 원리’(Empathic Principle)가 될 뿐만 아니라 다원주의 사회에서 어떤 의미와 가치를 갖는지 검토해 보았다.

주제어 : 공감, 기독교의 황금률, 빈센트 반 고흐, 조르주 루오, 요세프 이스라엘스

\* 이 논문은 2015학년도 안동대학교 연구비에 의하여 연구되었음.

\*\* 안동대학교 예술체육대학 미술학과 교수

2015년 11월 9일 접수, 12월 10일 최종수정, 12월 15일 게재확정

## I. 서론

적어도 전통적인 인간관에서는 정열, 영혼, 창조성, 도덕성 등으로 대표되는 덕목이 중시되었다. 이런 덕목들은 헌신적 사랑, 진실한 우정, 인생의 목표 등을 위해 필수적인 것이었다. 그러나 포스트모던 자아관에 있어선 이런 가치관이 뿌리째 흔들린다. 테크놀로지로 접속된 사람들이 몸으로 함께 있는 사람들보다 더 현실이 되어버렸다. 그러나 정작 자기 주변 사람들을 관계 맺을 주체가 아니라 그냥 지나칠 객체로 취급하는 사람들이 태반이다(Sweet, 2011: 45). 수천 명의 페이스북 친구와 트위터 팔로어로 자부심을 느끼는 현상은 관계의 품질이 아니라 분량이 중요하다는 표시이다. 공감이란 잘 자랄 수 있는 깊이 있는 관계의 품질은 ‘빈약하고 피상적인(Krznaric, 2013: 244)’ 한계를 벗어나지 못한다. 이제 인간은 자아를 지탱할만한 견고한 구조가 없는 엄중한 현실에 직면해있다. 외부와의 접촉이 감당하기 힘들 정도로 많아진 반면 그들과의 소통은 취약해졌고 진실한 인간애에 기초한 상호이해는 더 어려워졌다. 이런 세태를 보여주듯 누구와도 교감하지 않는 예술을 본다는 것은 이제 흔한 일이 되어버렸다. 상대를 고려치 않는 예술이 가능한 시대가 도래한 셈이다.

본고에서는 얼마나 우리 자신과 타인 사이의 관계를 좁히며 그것을 예술의 중핵으로 정착시킬 수 있는가 하는 주제를 논의할 예정이다. 그런데 그 문제는 초반부터 난관에 부딪혀 해결의 실마리를 찾기가 여의치 않다. 놀랄만한 과학적 기술의 진보에도 불구하고 진정한 타자의 이해는 점점 더 어려워지고 있을 뿐만 아니라 우리 사회가 한계에 도달해 이제 관용과 선의의 분위기에서 더불어 살아갈 수 있는 합리적인 기반을 잃은 것같은 위기감이 느껴지기 때문이다.

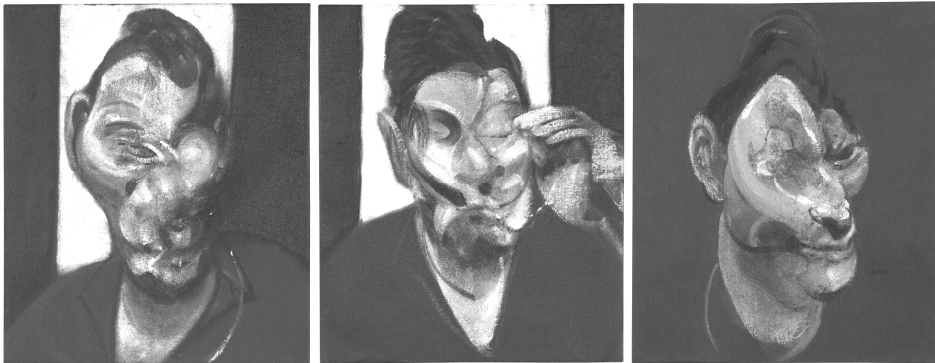
본 연구에서는 공감 이론가들(Empathists)의 연구를 참고하여 표피적인 네트워크에서 나아가 심층적인 네트워크의 가능성을 살펴보고자 한다. 특히 타인과의 교감을 중시하는 소통형식, 즉 공감의 문제는 예술에서 오래전부터 관심의 대상이었으며, 따라서 여러 이론가들이 제시한 의견에 기초하여 공감의 역사를 간략히 기술해볼 것이다. 이전 선행연구들을 살펴본 다음 공감의 대표적인 사례로 일컬어지는 미술가들의 삶과 작품세계를 통해 그것이 어떻게 구체화되었는지 그들의 신념체계는 무엇이었는지 고찰하게 될 것이다. 관계의 고리를 상실한 문화 속에서 이들 작가들은 ‘현실에 거리를 두는’ 태도보다는 ‘현실 속에 뛰어드는’ 태도를 취하면서 ‘깊어지는 관계’에 대해 많은



것을 들려준다. 마지막으로 공감의 가장 바람직한 모델을 기독교에서 찾아보고자 한다. 신경과학자들은 공감의 원천을 인간의 뉴런에서 찾고자 하나, 본 논문에서는 가장 바람직한 ‘공감의 원리’를 ‘기독교의 황금률’에서 찾음으로써 공감을 진화론적으로 해명하는 것의 문제점을 비판하고 그것의 근원이 어디에 있는지 규명하는 동시에 그것이 다원주의 사회에서 어떤 의미와 가치를 갖는지 검토해보고자 한다.

## II. 호모 셀프센트리쿠스 vs 호모 엠파티쿠스

프랜시스 베이컨(Francis Bacon)은 타인과 전혀 공감하지 않는 현대의 인간상을 적나라하게 보여준다. 프랜시스 베이컨을 유명하게 한 것은 인간을 바라보는 전혀 다른 방식의 관점이었다. 이전 미술가들과 달리 베이컨은 인간이 짐승과 무엇이 다른가 하는 실로 근본적인 물음을 던졌다(그림 1).



[그림1] 프랜시스 베이컨(Francis Bacon), 〈루시앙 프로이드 초상을 위해 세 가지 연구〉  
(Three Studies for Portrait of Lucian Freud), 1965

그의 인물화는 G. 그로즈(G. Grosz)가 선언했던 “인간이란 한 마리 짐승이다”란 명제를 충실히 계승한 듯하다(Sedlmayr, 2002: 293). 그의 그림을 보는 순간 우리는 공포스런 감정에 사로잡히는데 “내가 그린 선들이 갑자기 완전히 다른 무엇인가를 의미하는 것 같았고, 그러한 느낌에서 그림이 탄생했다(Ficacci, 2006: 24).”는 말에서 보듯이

그는 처음부터 대상에 대한 고려가 없었다는 것을 알 수 있다. 추가적인 발언이 바로 뒤따른다. “초상화를 그릴 때에는 대상이 된 인물이 주는 전율을 물질화할 수 있는 방법을 찾아내는 것이 관건이다. 주제는 살과 피로 이루어진 존재이며, 우리는 그것이 발산하는 것을 찾아내야 한다(Ficacci, 2006: 77-78).” 베이컨에게 인물화는 어떻게 하면 ‘전율’을 고조시키느냐 하는 충격효과의 관행에서 벗어나 있지 않다. 그의 작품에선 대상인물과의 대화, 긴밀한 사귄, 그 인물이 지금까지 살아온 내력이나 추구해온 가치 같은 것을 찾아보기란 사실상 불가능하다. 화가는 관람자로 하여금 잔혹함을 느끼도록 애쓸 뿐 아니라 그러한 폭력이 당연한 것처럼 강요한다. 베이컨의 자극은 살이 경련을 일으킬 정도로 극단적이다(Maubert, 2015: 111). 이처럼 실재를 무시하고 인간을 자신이 투사한 구성물로 인식하는 것은 “일관성없는 여러 태도들의 연속물로 아직까지 살아있는”(Gergen) 포스트 모던한 자아상을 떠올리게 한다.<sup>1)</sup>

그럼에도 불구하고 분열된 자아개념을 회복하려는 노력의 징후는 여러 곳에서 포착된다. 현대인들은 얼마나 개인의 자유와 자아실현에 열광적인지 보여준다(Wilkens & Sanford, 2013:32). 로버트 벨라(Bellah)에 의하면 ‘공리주의적 개인주의’가 일반적으로 사회의 규칙과 관행을 따름으로써 개인의 성공을 추구한다면, ‘표현적 개인주의’는 제한과 전통에 대항하여 우리의 고유한 독특성을 표현할 자유를 소중히 여긴다고 한다(Wilkens & Sanford, 2013: 32-33). 규칙과 사회적 전통은 순응을 장려하기 때문에 개인의 표현과 개인에 대한 위협으로 간주한다. 우리가 군중으로 흡수되는 것은 위험한 일이다. 따라서 자유와 자아실현은 ‘표현적 개인주의’의 중심주제이다. 자유는 나의 자율성이나 자아실현을 제한한다고 여겨지는 모든 책임 - 사회적 도덕적 종교적 책임이나 가족의 의무 등 - 을 줄이는 근거가 된다. 개인주의는 모험적인 삶을 살고 탁월함을 추구하는 긍정적인 측면이 있지만 다른 사람과 끝없이 경쟁하고 다른 사람을 내

1) 윌리엄 켄트리지(William Kentridge)나 빌 비올라(Bill Viola)와 같은 작가들의 미디어 작품에서 보듯이 포스트 모던한 예술작품을 통해 공감의 기능을 더욱 확장할 수도 있다. 플라톤이 폄하했던 ‘육망’은 이성위에 자리를 잡기 시작하여 이제는 ‘이성적 존재’에서 ‘육망하는 존재’로 대체되기에 이르렀다(이동성, 2008 : 231). 포스트모더니즘에서 인간을 ‘육망하는 존재’로 규정하며 이 세계와 직접 부딪혀서 느끼는 감각적 존재로 인식하는 것은 삶의 의미를 이성을 통해서가 아니라 감각의 이미지를 통해 표현한다는 점에서 ‘공감능력’을 향상시켜줄 수 있을 것이다. 진리에 대한 회의, 주체의 파편화 등 부정적 측면도 지니지만, 미적 감수성과 인간 정서에 호소하는 포스트모던의 문화는 사람들 사이에서 ‘공감력’을 키우고 타자와 접촉점을 넓혀가는 데 상대적으로 유리한 지점에 있다.

지위를 유지하기 위한 도구나 나의 경쟁자로 본다는 것이다.

예술가들에게 ‘표현주의적 개인주의’는 상당한 유혹으로 다가온다. 아니 그것은 이미 우리 예술 내부에 깊이 스며들어와 있다. “예술은 누구도 간섭할 수 없는 치외 영역”, “예술의 자유는 기존 관념에 대한 저항을 통해 획득할 따름”이란 말들이 이런 현상을 말해준다. 예술에 개인주의는 허용되어야하며 그럴 때 안정된 창작여건이 조성되었다고 말할 수 있을 것이다. 그러나 ‘표현적인 개인주의’에 있어선 사정이 좀 다르다. 우리는 전통적으로 용기, 신뢰성, 덕성, 겸손과 같은 덕목에 따라 살 때 자유로워진다고 보았다. 이런 미덕을 개발하고 내면화함으로써 온전한 인간으로 살 수 있다고 여겼다. 그런데 ‘표현주의적 개인’은 이런 미덕의 내면화와는 무관하게 모든 것을 나의 자유를 행사하기 위한 소원풀이 대상쯤으로 간주한다.

스티브 윌킨스(Steve Wilkens)와 마크 샌포드(Mark Sanford)는 『은밀한 세계관』(Hidden Worldview)에서 ‘자유’가 핵심적인 개념이 되면 전통적인 덕목이 근본적으로 재정의된다고 이 문제를 자세히 논의한 바 있다. 그 내용을 보면 첫째 내 개인적인 목적이 일차적이라면, 두 당사자의 권리와 의무가 동일하다고 보는 정의의 원리가 더 이상 존속할 수 없다. 개인주의는 나를 우주의 중심에 놓기 때문에 ‘타인’을 동일한 존재로 고려하지 않는다. 둘째 개인의 자유를 일차적 가치로 삼으면, 우리는 자기 인격의 내적 결함보다는 자기 밖의 것들을 자아실현의 발판으로 여기게 된다. 다시 말하면 선은 내적 변화가 아니라 외부환경의 재조정을 통해 이루어지게 된다. 마지막으로 용기와 같은 전통적인 미덕은 자유를 제한하기 때문에 더 이상 바람직한 특성이 아닌 것이 된다. 자유가 최고의 가치가 되면 용기는 나의 자아실현 사상과 충돌할 경우 방해물이 된다(Wilkens & Sanford, 2013: 38-39).

엄격한 개인주의에 우려의 시선을 보내는 시각은 또 있다. M. 스캇 펙(Morgan Scott Peck)은 인간은 원래 개인이 되도록 명을 받았다는 주장의 허구성을 날카롭게 지적한다. 인간은 부모에게서 독립해서 두발로 서도록 명을 받았고, 운명의 주인까지는 아니더라도 자신이 이끄는 배의 선장이 되도록 임명을 받았다고 믿는다. 대체로 사람들은 이것을 사실로 받아들인다. 그러나 여기에 우리의 허를 찌르는 문제가 은폐되어 있다. 그같은 시각은 자아를 우주의 중심에 놓기 때문에 그밖의 것들을 자아실현의 걸림돌로 치부하는 치명적인 우를 범하게 되는 것이다.

그러나 우리에게는 절망적인 상황만 있는 것은 아니다. 우리 안에는 ‘호모 셸프센트

리쿠스'(Homo selfcentricus)가 설쳐대고 있지만 '호모 엠파티쿠스'(Homo empathicus)도 엄연히 우리의 일부분이라는 사실을 인정할 필요가 있다. 그것은 우리의 이기심 바로 곁에 다른 프레임이 존재한다는 견해이다. 러시아의 문호 레오 톨스토이(Leo Tolstoy)는 『예술이란 무엇인가』(What is Art?, 1897)에서 참다운 예술은 “사람이 타인의 감정의 느낌을 받고, 그러한 감정을 자기 자신도 경험한다고 하는 능력위에 입각하는 것(Tolstoy, 1992:63)”이라고 했다. 톨스토이는 예술의 핵심이 ‘감염’(infectiousness)에 있다고 주장했는데 “예술가가 느낀 감정들을 감상자가 느낄 때 그것이야말로 예술”이 된다는 것이다(Barrie, 2015). 미국의 수잔 손탁(Susan Sontag) 역시 톨스토이가 예술을 규정한 지 한 세기가 지난 뒤에 『타자의 고통에 관하여』(In Regarding the Pain of Others, 2004)에서 “예술은 의식의 한 형태”라며 우리는 교육받은 사람들임에도 불구하고 상상력과 공감의 실패를 거듭하고 있고, 타인의 고통을 마음 깊숙이 담아두는데 실패했음을 지적한 바 있다<sup>2)</sup>(Sontag, 2004: 25).

공감이 새롭게 사람들의 주목을 받게 된 것은 앞에서 지적했듯이 개인주의의 팽배에서 원인을 찾을 수 있을 것이다. 한편으로 그것은 ‘공감결핍’(empathy deficit)의 예술 속에서도 원인을 찾을 수 있을 것이다. 센세이셔널리즘과 충격적인 예술이 사유적 깊이를 지닌 예술보다 주목을 받다보니 예술은 대중 미디어처럼 표피적이고 정보전달의 수준에 머물게 되었다. 예술가들이 미디어 이미지를 차용하는 순간 그들은 광고주들이 물건을 홍보하기 위해 이용하는 것과 똑같은 ‘상품화된 정서’에 압사당하는 것을 감수하지 않으면 안 된다. 그러나 이런 결핍이 공감을 추구하는 예술의 표지라고 간주하기 어려울 것이다.

기원전 472년 봄 아테네 사람들은 아이스킬로스(Aeschylus)가 쓴 연극을 보기 위해 극장 앞에 줄을 섰다. 개봉작 『페르시아인들』(The Persians)은 아테네 비극 경연대회에서 아이스킬로스에게 우승의 영광을 안겨준, 작품으로 현존하는 가장 오래된 드라마, 연극작품이기도 하다.<sup>3)</sup> 이 작품은 그리스가 페르시아와의 제2차 전쟁에서의 승리를

2) 수잔 손탁은 전쟁의 주민들을 직접 체험하기 위해 1993년, 1994년, 그리고 1995년 보스니아의 수도 사라예보에서 지내며 그곳 주민들이 자신들을 침략한 세르비아인들이 얼마나 날마다 맹렬히 쏘아붙인 폭격과 포위공격에 시달리고 있는지 확인하였다. 손탁은 이런 경험을 단지 이미지로만 알고 있는 사람들에게 전쟁의 공포가 어떤 의미인지 생생히 들려주고 있다. 저자는 스펙터클이 아닌 실제의 세계를 체험할 때 타인의 고통을 느끼게 된다고 주장한다(Susan Sontag, 2004 : 13-14).

3) 『페르시아인들』은 고대 그리스의 비극 시인인 아이스킬로스가 쓴 고대 아테네 비극 중 하나이다. 이

기리는 비극이다. 그런데 ‘페르시아인들’은 승전국의 입장이 아닌 패전국의 입장에서 극을 전개한다는 사실이 사람들을 놀라게 했다. 아이스킬로스는 아테네인들의 승리를 찬양한 것이 아니라 전사한 페르시아 군인들의 아내에게 관심을 집중하였는데 그녀들은 “저마다 울어봐야 아무 소용없는 걸 알면서도 외로운 삶을 한탄하며 눈물을 흘렸다(Krznaric, 2013: 215).” 아이스킬로스 자신이 마라톤 전투에서 그의 형제를 잃었으며 그 자신도 과거에 벌어진 마라톤 전투에서 페르시아인들과 직접 맞서 싸운 사람이었기 때문에 페르시아인에 대한 적개심이 없지 않았겠지만 아이스킬로스는 자신들이 승리를 거둔 바로 그 순간에 적들과 공감하는 급진적인 행동을 보였다(Krznaric, 2013: 214). 관객들은 연극 속으로 들어가 적국 국민들의 개인적인 슬픔을 느끼고 상상 속에서 들리는 그들의 울음에 공감하였을 것이다. 그들과 완전히 다른 환경에서 산 사람들과 정서적 일체감을 느꼈을 것이다.

아리스토텔레스는 일찍이 비극이 인간의 여러 가지 감정을 훈련시키며 적절하게 경험해볼 가치가 있다고 믿었듯이, 우리는 예술작품을 보는 동안 불행을 겪는 사람들에게 자비롭게 대하는 법과 이로운 감정을 갖게 된다. 카렌 암스트롱(Karen Armstrong)의 이야기가 이를 뒷받침해준다.

“예술은 우리의 고통과 열망을 인정하고 타인에게 마음을 열어줄 것을 요구한다. 그리스인들에게 그랬듯이 예술은 우리가 외롭지 않다는 사실을 깨닫도록 도와준다. 다른 사람들 역시 고통을 겪고 있는 것이다(Armstrong, 2012: 123).”

만일 아이스킬로스가 『페르시아인들』을 쓰지 않았다면 그리스인들은 페르시아인들을 영원한 숙적이요 불구대천의 원수로만 인식했을 것이다. 그러나 이 작품으로 인해 그들도 그리스인들과 마찬가지로 평범한 가족의 품에서 자란 동료인간이며 아들을 잃은 많은 어머니들이 비탄과 상실감에 빠졌다는 사실을 깨달았을 것이다. 이와 같이 예술작품은 좀더 넓은 시각에서 우리 자신을 바라볼 수 있게 해주며 다른 사람의 처지에도 마음을 열게 해주는 속성을 지닌다.

---

작품은 그리스-페르시아 전쟁 중의 결정적 사건이었던, 살라미스 해전에서 자신들이 군사적으로 패배했다는 소식을 접하는 페르시아인들을 극화한 것으로, 동시대의 사건을 토대로 만들어진 비극작품이다(Hall, 1996).

### III. 공감의 예술론

이러한 공감의 중요성은 일찍부터 학자들에 의해 연구 주제가 되어왔다. 19세기 말과 20세기 초에 테오도르 립스(Theodor Lipps)와 같은 미학자들은 ‘감정이입’(Einfühlung)이라는 말을 ‘자기 자신과 다른 사람의 내적이고 주관적인 체험’을 파악하려는 개념으로 사용한 바 있다. 립스는 “미학적 감정이입”(Ästhetische Einfühlung, 1900)이라는 논문에서 “가장 넓은 의미에서 감정이입이라는 개념은 하나의 사상(Sache) 속에 또는 사상 옆에 내면적으로 존재하는 것”<sup>4)</sup>, 따라서 대상을 미학적으로 고무하거나 충족시킬 수 있음을 주장하였다. 그가 말한 공감개념은 현재 사용하는 ‘공감’ 개념보다는 ‘투사’(projection)에 가까운 것으로 감상자가 예술작품을 감상하기 위한 방법으로 제시되었다. 즉 감상자가 작품을 감상할 때 작품 자체의 의미를 보는 것이 아니라 감상자의 내면과 의식을 작품에 투사시켜 감상하고 이를 통해 작품에 빠져들게 되면 감상자의 의식에 새로운 무언가를 전달받게 되는 심미적 체험을 하게 되는 것을 뜻한다.<sup>5)</sup> 독일의 미술사학자이자 철학자인 로베르트 피셔(Robert Vischer)는 『형태의 시각적 의미에 대하여』<sup>6)</sup>(1873)란 저술에서 공감의 예술철학을 광범위하게 시각예술에 적용한 바 있으며, 이보다 조금 앞서서 루돌프 로제(Rudolf Lotze)는 공감적(empathetic)이란 용어를 우리가 예술작품을 ‘느끼는(feel into)’ 방식으로 기용한 바 있다(Barrie, 2015). 그런가하면 빌헬름 베르그송(Wilhelm Bergson)은 이 미학용어를 빌려와 정신과정을 설명하는 데 사용했다. 그에게 감정이입은 다른 사람의 입장이 되어 그들이 어떻게 느끼고

4) 이은경(2008), “립스 감정이입론에 대한 에디트 슈타인의 논쟁”, 『철학과 현상학 연구』 36. 107. 립스는 ‘감정이입’을 나중에 ‘타자의 특별한 감정이입’으로 확장시키며 『심리학 입문』(*Leitfaden der Psychologie*, 1906)에서 사물, 내 자신, 타자에 대한 인식을 세 단계로 나눌 때 첫째 감각적 지각, 둘째 내적 지각, 셋째 감정이입의 단계로 구별하였다.

5) 영어 empathy의 어원은 독일어 Einfühlung에서 비롯되었는데 문자 그대로 ‘속으로 들어가서 느끼다’는 뜻이다. 립스는 이성보다는 감정적으로 반응할 수 있는 능력을 지칭하는 미학개념으로 이 말을 사용하면서 대중화되었다(Krznaric, 2013: 51).

6) Robert Vischer는 그의 박사학위논문(“On the Optical Sense of Form: A Contribution to Aesthetics”, 1873)에서 이 용어를 공식적으로 사용하였다. 물론 18세기에 헤르더(Herder)가 ‘sich einfühlen’이란 표현을 사용한 적이 있지만 로베르트 피셔는 ‘감정이입’의 개념을 학계의 주요 문제로 제기한 미학자였다. Mallgrave and Ikonomou(1994). “Introduction,” In *Empathy, Form, and Space: Problems in German Aesthetics, 1873-1893* CA : Getty Center for the History of Art and the Humanities. 1-85.

생각하는지 이해하는 것을 의미했다. 이러한 감정이입은 예술해석에도 영향을 끼쳤다. 하르트만(N. Hartmann)이 감정이입을 예술창작에서 필수적인 것으로 이해한 데에는 이런 배경이 깔려있었다.

“감정이입이라는 개념은 미학상에서 극히 중요한 개념의 하나이다. 인물을 묘사하는 화가나 희곡을 쓰는 작가가 그 인물의 특징에 감정이입을 하지 않고서 무엇을 어떻게 할 수 있단 말인가? 여기서는 분석적이며 심리적인 모든 이해는 부족한 것이다(Hartmann, 1997: 285).”

하르트만의 주장이 아니더라도 감정이입이 예술작품에서 차지하는 비중은 크다. 그림을 그리는 사람이 대상에 아무런 감정을 갖지 않는다면 어떤 현상이 일어날까. 나와 대상은 아무 관련도 없는 것이요 대상은 그저 하나의 모델이요 모티브에 불과할 것이다. 감상자들도 작가의 미묘한 울림이 결여된 작품을 보고 감동을 받기 어려울 것이다. 관객 역시 깊이감도 부족하고 교감이 단절된 작품에 대해 그다지 호감을 표명하지 않을 것이다. 감정이입은 예술가들이 대상과의 교감이 얼마나 중요한지 알려준다.

그런데 립스는 감정이입에는 ‘긍정적인 감정이입(Die positive Einfühlung)’과 ‘부정적인 감정이입(Die negative Einfühlung)’이 있다고 주장하였다. ‘긍정적인 감정이입’에서는 자유롭고 유쾌한 감정이 발생하는 반면, ‘부정적인 감정이입’이 작용하면 부자연스럽고 불쾌한 감정이 유발된다는 것이다. 그의 주장을 옮기면 “긍정적인 감정이입이 성립되는 한 형식은 아름답다. 이 형식의 미는 형식속에서 내가 관념적으로 자유롭고 완전하게 살아가는 것이다. 이에 반해 나에게 이 일이 불가능할 경우, 즉 형식 또는 관조에 있어서 내적으로 부자유하다든가 억제되는 경우, 또는 어떤 강제성을 느끼게 될 때 그 형체는 추한 것이다”(조요한, 2003: 47)고 두 개념을 설명한 바 있다.

공감의 역사에서 보면 꼭 긍정적인 방향으로만 흘러왔다고 보기는 어려울 것이다. 낭만주의 이래 예술은 뮤즈의 선물이요 누구도 범접할 수 없는 천재들의 성역으로 치부되었다. 그 결과 예술은 사람들로부터 점점 더 멀어지게 되었다. 예술가는 자기 현시에 급급한 나머지 감상자들의 즐거움을 앗아갔으며, 그 도가 얼마나 지나쳤던지 자크 엘뤼(Jacques Ellul)은 예술을 ‘무의미의 제국’(L’empire du non-sens)이라고 했을 정도였다(Ellul, 2013). 특히 현대 예술가는 다른 사람들과 서로 어울리는 기술을 점차 잃어가고 있으며, 사람들과의 단절만큼 예술의 위기를 보여주는 사례도 없을 것이다. 그들은 타인과의 소외되어 있고, 심지어 자신으로부터도 소외되어 있기 때문이다.

1976년 칼 안드레(Carl Andre)가 테이트갤러리에서 전시를 가졌을 때 뜨거운 논쟁을 일으킨 작품은 다름 아닌 일명 <벽돌더미>(Equivalent VII)였다. 단순한 구조의 반복으로 이루어진 격자형 오브제는 예술가의 손길을 암시하는 어떤 것도 보여주지 않아 격렬한 시비에 휩싸인 바 있다. 120개의 벽돌은 공장에서 제작된 것이었고, 더욱이 설치마저도 다른 사람이 대신했다. 안드레는 그 작품에 참여하지도 않았다(Pearcey, 2015: 307). 이 작품의 문제는 창의성을 발휘하지도 않았을 뿐만 아니라 산업화되고, 물개성적이라는 점이다. 로마의 유물론자 루크레티우스(Lucretius)의 철학을 반영하였다고는 하지만 감상자를 위한 배려나 소통하려는 의지도 읽히지 않는다. 오직 ‘매체의 명령’만 있을 뿐이다.

미하일 바흐친(Mikhail Bakhtin)은 타자와의 관계 맺기, 상호이해에 대해 다음과 같이 말한다.

“삶은 본성상 대화적이다. 산다는 것은 대화에 참여한다는 것을 의미한다. 묻고 귀를 기울이고 대답하고 동의하고 하는 등등이 그것이다. 이 대화에 인간은 삶 전부를 가지고 참여한다. 눈으로, 입으로, 손으로, 영혼으로, 정신으로, 온몸으로, 행동으로, 그는 이 대화에 참여한다. 그는 자신의 전체를 말속에 집어넣으며 이 말은 인간 삶의 대화적인 직조물속으로, 세계적인 심포지엄속으로 들어간다(Mikhail Bakhtin, 2006: 454).”

‘관계는 우주의 영혼’(Leonard Sweet)이라는 말이 있다(Sweet, 2011:15). 그러나 관계의 어그러짐으로 인해 안타깝게도 그 영혼이 병들고 말았다. 바흐친이 주장하듯이 대화를 나눈다는 것은 인간이 타자와 더불어 산다는 것을 전제한다. 나는 타자의 형식 속에 존재하며 또는 타자는 나의 형식 속에 존재하기도 한다. 요컨대 인간 형상은 나와 타자의 존재 형식 속에 존재하는 셈이다. 따라서 인간이 형상으로 머무는 한 인간 형상의 완전한 사물화는 불가능하다. 적극적으로 본다면 나는 ‘타자의 나’로 존재하며 나는 ‘타자의 만남’속에서 내 존재를 뚜렷이 확인할 수 있다.

타자 없는 세상은 존재하지 않으며 우리는 불가피하게 타자와의 부단한 접촉 속에서 살아갈 운명이다. 바흐친에 따르면, “존재한다는 것은 교류한다는 뜻이다.--- 존재한다는 것은 다른 사람을 위해, 다른 사람을 통해, 자신을 위해 있다는 것이다. 어느 누구에게도 내면의 주권을 주장할 수 있는 영역은 없다. 그는 전적으로 항상 주변 속에서 있으면서, 자신을 들여다보고 다른 사람의 눈을 보고, 다른 사람의 눈으로 본다



(Rifkin, 2010: 185).” 실체적 경험을 주장하는 사람들은 지식과 이성과 생각 자체가 ‘아프리오리’하게 존재하며, 탐구적 정신은 이런 것들을 에테르에서 골라내어 의식 속에 저장하기만 한다는 발상을 인정하지 않는다. 오히려 그들은 정신생활이 예외 없이 관계적이라고 주장한다. 내가 알고 있고 상대가 알고, 상대가 안다는 사실을 내가 안다는 생각, 그것이 바로 정신이론의 진정한 개념이며 정신생활은 바로 이런 개념에 기초해 이루어진다고 믿는다(Rifkin, 2010: 186).

바흐첸이 말했듯이 우리는 실제로 다른 사람과의 관계를 통해서만 우리 자신을 알 수 있다. 인간은 모든 사람들 안에서 자기 자신을 볼 수 있을 때 비로소 자기의 삶을 파악할 수 있다. 그의 말처럼 평생 자신을 바라볼 수 있는 기회는 거의 없다. 거울로 자신을 본다는 것은 자신의 겉모습일 뿐 참 모습은 아니다. 자신을 파악할 수 있는 것은 전적으로 사람과의 만남을 통해서이다. 그는 내가 누구인지 정확히 파악할 수 있는 유일한 존재이다. 외모에 있어서뿐만 아니라 타자의 삶을 통해 내가 어떻게 되리라는 깨우침을 받을 수 있다.

#### IV. 공감의 미술가들

다중적 페르소나를 갖는 연극적 의식을 사람과의 관계에서 최상위로 올려놓는 것이 현대사회의 진정한 모습일지 모른다. 그것은 인간의 정체성이 그만큼 모호해지고 복잡해졌다는 뜻으로 풀이할 수 있을 것이다. 여기서 우리가 점검해야 하는 것은 타자관을 새롭게 구성하는 것, 즉 ‘공감능력의 향상’으로 요약된다. 나와 타자의 관계가 불가분하며 운명적인 것이라면, 더욱이 나의 정체성이 타자의 관계를 통해 인식되는 것이라면 공감력을 키우는 것은 필수적일 수밖에 없을 것이다. 앞에서 살펴본 주관적인 감정이입을 벗어나 긴밀한 관계를 형성할 수 있는 것은 바로 공감능력에 있기 때문이다. 공감은 타인이 무엇을 느끼는지 알고 그것을 느끼는 것에 그치지 않고 타인의 심리적 경험에 대한 나의 마음을 상대방에게 전달하고 소통하는 것까지 포함한다(Howe, 2013: 31).

예술작품이 인간의 삶에서 중요한 것은 인간의 복잡성, 나약함, 유한함, 그리고 독특함을 이해할 수 있는 좋은 매개물이기 때문이다. 우리는 예술작품을 통해 수많은 사람들의 삶을 돌아보고 그들의 영광과 슬픔, 그리고 환희와 비참, 희망과 절망을 만나게

된다. 그들의 삶을 통해 나 자신을 이해할 뿐만 아니라 동료인간으로서 똑같은 감정과 체험 등을 나누면서 동질감을 느끼기도 한다. 톨스토이가 예술을 열락의 표현이 아닌, 사람과 사람을 결합시키는 한 수단이며, 그렇기 때문에 예술작품의 특성으로 ‘감염성’을 손꼽은 것도 바로 이런 배경에서였다(Tolstoy, 1992: 62-65).

그러면 공감을 어떻게 구체화시킬 수 있을 것인가, 어떤 사람이 의식적으로 기호를 사용하여 자신의 감정을 타인에게 전달하면, 타인은 이런 감정에 의해 감동되며 자기 자신도 또한 그것을 경험하게 된다. 그리하여 “사람과 사람을 결합시킴으로써 함께 동일한 감정을 결합시키고, 인생 및 개인을 전 인류의 행복으로 향하게(Tolstoy, 1992: 65)” 만든다. 예술작품의 위대함이란 타인에 감동된 것을 수 십 년, 수 백 년이 지나도 후세 사람들이 함께 공유할 수 있다는 점일 것이다. 만약 사람이 예술에 감동되는 능력을 갖고 있지 않다고 한다면, 인류는 더욱 더 야만스럽게 되었을 것이다(Tolstoy, 1992: 66). 우리는 예술이라는 코드를 통해 타인의 인생, 슬픔과 애환, 희망, 공포 등을 보다 깊이 이해할 수 있다.

미술가들은 이전부터 이러한 공감의 중요성에 대해 인식해왔다. 요세프 이스라엘스의 <노인의 죽음>은 죽음을 앞둔 노인의 초조함을 통해 그에 대한 정서적 유대감을 표현하였고, 반 고흐 역시 도시 빈민, 직조공과 농민들을, 보리나쥬의 광부들을 통해 변함없이 동료인간에 대해 따뜻한 시선을 보내며 스스로 ‘농부화가’임을 자처했다. 프랑스의 표현주의 화가 루오가 주제로 삼은 <어릿광대>는 번쩍거리는 의상 뒤에 가려진 인물의 고뇌를 생생하게 다루었다. 이들은 공감을 자신의 예술속에서 승화시켰는데 이들의 작품속에서 공감의 전형을 찾아볼 수 있을 것이다.

요세프 이스라엘스(Jozef Israëls)는 노인들과 어부들을 주로 그린 헤이그파의 화가로 널리 알려져 있다. 부유한 집안에서 성장해 남부러울 것이 없었던 그는 건강이 악화되어 요양차 하르렘(Haarlem) 인근의 잔트포르트(Zandvoort)에 머물게 되었는데 거기에서의 생활은 그의 예술을 송두리째 바꾸는 계기가 되었다(Leeuw, Sillevius, Dumas, 1983: 187-200). 잔트포르트는 현재 리조트가 들어서고 많은 피서객들이 몰리는 명소가 되었지만 19세기만 해도 가난한 어촌에 불과했다. 이스라엘스는 그곳에 머무는 동안 가난한 어부들과 그 가족의 참상을 가까이에서 엿볼 수 있었다. 암스테르담이나 파리와 같은 대도시에서는 접할 수 없었던 가난한 어부들의 삶을 가까이에서 목격하면서 그들에 대한 연민과 사랑의 감정을 품게 되었다. 잔트포르트에서의 체험은 평생 동

안 이스라엘스의 예술세계에 깊은 잔영을 남겼는데 실제로 이 무렵의 작품들은 그가 만난 어부들의 실생활을 바탕한 것으로 밀레와도 다른, 그만의 회화세계를 선보이게 된다. 이처럼 공감은 사람들을 한데 묶어주며 더 깊은 연대감을 자아낸다. 어부들의 삶과 애환에 공감하고 이를 잘 전달할 수 있는 능력은 이스라엘스가 지닌 비밀중 하나였다.

<물에 빠진 사람을 옮기는 어부들>(Fishermen carrying a Drowned Man, 1862)(그림 2)이란 작품은 이스라엘스의 예술세계에 돌파구가 되어준 작품으로 1862년 런던에서 개최된 <인터내셔널 미술전>에 출품하여 영국 대중들에게 그에 대한 확고한 이미지를 심어주었다. 이 작품은 어부들의 삶을 드라마틱하게 펼쳐놓고 있다. 멀리 난파당한 배가 떠 있고 화면 하단에는 여러 사람들이 시신을 물으로 옮기는 엄숙한 장면이 펼쳐지고 있다.

어부에게 사고란 어느 정도 예견된 일이라고는 하나 당사자들은 이 사고가 도저히 믿기지 않는다는 듯 비탄에 잠겨 있다. 잔트포르트의 어부들도 그러했을 것이다. 화면은 남편을 잃고 실의에 빠진 여인과 영문을 모른 채 엄마 손에 붙들린 두 아이, 그리고 뒤를 이어 시신을 안고 나오는 사람들을 볼 수 있다. 그 옆의 여인은 어부의 죽음을 안타까워하고 있다.

<우리는 늙어간다>(1878)는 여러 생각을 갖게 하는 작품이다. 화면에는 지팡이를 쥔 노인이 산책을 하고 있는 모습이다. 그런데 이 장면은 절묘하게도 노을 진 풍경과 ‘인생의 황혼기’를 맞은 노인과 오버랩되고 있다. 이스라엘스가 이 작품에서 말하려고 했던 것은 누구도자연적인 노화에서 벗어날 수 없다는 점일 것이다. 그의 작품은 노화를 의미없는 것으로 취급하거나 심지어는 되도록 일찍 발견해서 도려낼 수 있을 때까지 단호하게 싸워야 할 병으로 여기는 사고가 자연스럽지 못한 것임을 질타한다. 마치 모든 인간이 경험하게 되는 노화를 모욕으로 여기는 것은 ‘영원한 젊음’을 예찬하는 ‘현대의 자아중심주의’가 낳은 폐해라고 비판하는 것 같다. 이스라엘스는 단호하게 ‘우리는 늙어간다’고 말함으로써 자연적인 노화가 불가피하며 우리도 항상 노화를 직시하라고 권고하는 것 같다. 우리는 그의 작품 안에서 우리의 미래를 그려볼 수 있다. 화면속 노인을 바라보면서 우리는 노화를 무시해버릴 것인가 아니면 겸손하게 받아들일 것인가 하는 물음 앞에 선다.



[그림2] 요세프 이스라엘스, 물에 빠진 사람을 옮기는 어부들, 1862

노년의 외로움을 다룬 <침묵의 대화(오래된 친구)>(1882)는 롱펠로(Henry Wadworth Longfellow)의 시 “잃어버린 청춘”(My Lost Youth)에 나오는 “청춘의 꿈은 아득한 옛 날이어라”를 연상시키는 작품이다.<sup>7)</sup> 그림에는 노인과 한 마리 개가 등장하는데 노인은 주머니에서 꺼낸 연초에 불을 붙이는 중이고 충직해 보이는 큰 개는 그런 주인 곁을 조용히 지키고 있다. 그런데 그림의 분위기는 전체적으로 낮은 채도의 색상으로 가라앉아 있는 편이다. 주인공 옆으로 창문이 나 있지만 희미한 햇살이 비출 뿐 방안 전체까지 밝혀주지 못한다. 주인공은 겨울의 추위 탓인지 두툼한 외투를 꺼입고 있으며 다만 오른쪽 구석의 장작이 제공하는 온기가 실내공기를 그나마 따듯하게 해주고 있다. 아마 그도 젊었을 때는 지루한 틈이 없었을 것이다. 하지만 어느덧 그도 어쩔 수 없이 고독한 노인이 되고 말았다. 지금은 그의 유일한 말벗인 한 마리 개가 그의 곁을 지켜줄 따름이다. 헤르만 헤세가 ‘고독 앞에 서지 않으면 지혜로울 수 없다(Anselm Grün, 2009: 46)’고 말했지만 지금 주인공이 맞는 고독은 너무나 버겁기만 하다.

그의 그림은 전반적으로 침울한 편이지만 그 속에는 대상 인물들과 함께 하려는 그의 진심이 담겨 있다. 특히 그는 밀레나 반 고흐처럼 곤궁하고 나약한 사람들에게 각별한 관심을 보냄으로써 인간의 유대감을 강조했을 뿐만 아니라 공감을 예술의 코드로 삼았다.

7) “A boy’s will is the wind’s will, And the thoughts of youth are long, long thoughts.”(“My Lost Youth”중의 일부)

이스라엘스에 버금갈만한 사람은 반 고흐(Vincent van Gogh)였다. 반 고흐는 보리나주 탄광지역에서 성직자로서의 삶을 일단락 짓고 본격적으로 그림에 착수한다. 일부 학자들은 그가 화가로 전향하면서 신앙을 버렸다고 주장하나 이것은 사실이 아니다.<sup>8)</sup> 그가 그린 것을 보면 그 점을 충분히 짐작할 수 있다. 탄광에서 광부를 헌신적으로 돌보았듯이 그의 뇌리에는 동료인간에 대한 따뜻한 애정이 뒷받침되어 있었다. 반 고흐의 동료인간에 대한 관심은 결코 “중립적인 객관의 그것이 아니라, 그들과 일치하는 주관적인 것(박홍규, 2013: 173)”이었다. 그가 쓴 편지에 등장하듯이 고흐는 ‘네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라(마 22: 39)’는 예수님의 말씀을 늘 실천하고자 했다. 당시 헤이그에 머물고 있던 반 고흐는 교회에서 운영하는 구빈원의 무의탁 노인들을 그렸는데 그의 마음 한 구석에는 늘 가난하고 불쌍한 사람들에 대한 연민이 차지하고 있었다.

“구빈원의 노인들이 얼마나 아름다운지 나는 그들을 말로 표현할 수가 없어. 비록 이스라엘스가 그들을 완벽하게 그렸지만, 그런 눈을 가진 사람들이 상대적으로 너무 적다는 것이 놀라워. 여기 헤이그에서는 매일, 말하자면, 수많은 사람들이 보지 못하고 지나치는 세계가 존재한다는 것을 나는 알아. 그것은 대부분의 사람들이 만들어가는 것과는 전혀 다른 세계야 (1883.3.21-28).”

구빈원의 사람들을 그린 작품으로 <울고 있는 노인>(1882)이 있다. 연필로 스케치한 이 그림은 나무 의자에 앉은 한 노인이 얼굴을 두 손에 파묻은 채 흐느껴 울고 있다. 단순한 노인의 초상화가 아니라 인간의 절망을 표현하고 있다(Bonafoux, 1995: 49). 이 작품에 대해 고흐는 “몸집이 작은 노인의 무한한 감동(1882.12.26)”을 준다고 했는데 이것은 노인의 슬픔에 대한 깊은 이해와 공감에서 비롯되었음을 알 수 있는 대목이다.

8) 라영환 교수에 따르면, 그가 그림을 선택한 것은 그림으로 개종한 것이 아닌, 성직자가 되려는 그의 노력이 수포로 돌아간 이후에 차선으로 선택한 소명을 따르는 길이었다고 한다(라영환, 2015 : 69-90).



[그림3] 고호, 목공소마당과 세탁소, 1882

<목공소 마당과 세탁소>(Carpenter's Yard and Laundry, 1882)(그림 3)는 변창하는 헤이그 도심이 아닌, 변두리 지역을 주제로 하고 있다. 인물화와 풍경화의 경계지점에 있는 이 그림은 현대 건물 옆에 인접한 허름한 목공소와 세탁소가 대조를 이루고 있으며 특히 화면 우측의 세탁을 생업으로 하는 여인들의 세탁소 일상을 세심하게 포착해내고 있다. 그런 측면은 후경의 목공소 풍경에서도 똑같이 찾아볼 수 있다. 후경에 위치해 구체적인 동작을 구분해내기 어렵지만 목공소의 일꾼들은 나무를 나르고 자르고 다듬는, 매우 분주한 모습이다. 아직 본격적으로 화가수업을 받기 전부터 고호는 가난한 서민들의 삶에 큰 애착을 느끼고 있었다. “나는 가장 가난한 오두막, 가장 더러운 구석에서 유화나 소묘를 발견해(1883.7.21).” 이 말은 고호가 타인과의 유대감에 비상한 관심을 가지고 있었음을 알려준다.

이 작품은 동료인간과의 연대가 두드러진 작품으로 <감자먹는 사람들>(1885)이 있다. 고된 밭일로 지친 다섯 사람이 간소한 식사를 나누고 있는 이 작품은 이름 없는 사람들을 역사의 영웅이나 위인처럼 비중 있게 다루고 있다(Ingo F. Walther, 2005: 12). 그들의 얼굴에는 일종의 위엄마저 스며있다. 반 고호는 테오에게 보낸 편지에서 “등불아래에서 감자를 먹는 사람들이, 땅을 경작할 때 쓰는 바로 그 손으로 식사를 하고 있다는 사실을 전달하고 있다는 사실을 전달하려고 했다(1885.4.30)”고 썼는데 이 말은 이웃에 대한 공감이 그의 예술에 얼마나 큰 힘이 되었는지 알려준다.

“내가 농민화가라고 자처함은 그게 사실이기 때문이야. 장차 너도 분명히 알게 되겠지만, 나는 그렇게 불리는 게 편안해. 또 내가 광부들, 토탄을 자르는 인부, 방직공, 농민들의 집에서 난로 옆에 앉아 생각하며 - 열심히 작업한 시간을 빼고 - 수많은 저녁을 보낸 것도 무용한 일이 아니었어. 그 하루 일의 모든 시간을 통해 농민생활을 계속 관찰하면서 나는 거기에 마음을 완전히 빼앗기게 되어, 다른 것은 거의 생각하지 못하게 되었어(1885.4.13).”

한편 프랑스의 표현주의 화가 조르주 루오(Georges Rouault)는 광대와 곡예사, 창녀를 그린 것으로 유명하다. 창녀는 동시대 화가인 드가(Degas)나 로트렉(Toulouse-Lautrec), 세잔느(Cezanne), 반 고흐(van Gogh)도 다룬 적이 있지만 광대와 곡예사를 다룬 미술가는 흔치 않다. 거기에는 그럴만한 이유가 있었다. 루오는 소년시절 서커스공연을 구경한 적이 있었는데 그때 상당히 깊은 인상을 받았다고 한다. 평생 서커스의 세계에 경탄했던 그는 “영원히 굴러가는 바퀴를 타고 끝없는 길을 유랑하는 사람들이여,(...) 나는 그대들을 늘 부러워했다(Nigg, 2012: 102).”고 술회하기도 했다. 그러나 그들에 대한 인식에 변화가 생긴 것은 성년이 되어서이다. 1905년에 루오는 유랑하는 늙은 광대와 만남을 술회하였다.

“그 유랑마차가 길가에 세워져 있고 그 곁에는 늙은 말이 풀을 뜯고 있는 가운데 늙은 광대가 트레일러 곁에서 자신의 번쩍이고 화려한 옷을 수선하고 있었다. 반짝이는 그 옷이 나를 즐겁게 하였고 또한 한없는 슬픔에 젖게 만들었다. -- 나는 확실히 광대가 나 자신이고 우리 자신이라는 것을 깨달았다. 이 비싸고 호화스런 옷이 삶이란 이름으로 우리에게 주어졌는데 내가 늙은 광대를 보고 놀랐던 것처럼 우리가 이 사실을 깨닫지 못한다면 누가 감히 엄청난 공황이 가슴 밑바닥을 움직이게 하지 않겠느냐고 말할 수 있을 것인가.”<sup>9)</sup>

루오는 우연히 마주친 늙은 광대와 자신을 동일시하였다. 바흐젠이 ‘타자 속의 나’로 부른 그런 상황에 놓이게 된 것이다. 소년시절 서커스 공연이 그의 아득한 추억으로 자리하고 있었지만 그 추억은 현실문제와 얽히면서 전혀 다르게 바뀌었다. 이제 그는 외면을 바라보는 것이 아닌 삶 자체를 들여다볼 수 있는 눈을 가지게 된 셈이다.

그가 만난 광대는 겉으로는 자신을 치장하고 과시하지만 내면은 초라하고 지쳐 있다. 이제 호기심과 선망의 대상이었던 광대에서 무대 밖의 가여운 인간으로 비추어진 것은 공감의 대상으로서의 루오의 인간관을 잘 나타내준다.

9) <http://www.rouault-paintings.com/young%20clown.htm>



[그림4] 루오, 부상당한 광대, 1932

루오는 광대라는 존재를 그 내면에서부터 파악하였다. 무대에서 어릿광대는 약삭빠르게 농담도 걸어보고 엉뚱한 짓을 다 동원해서 관객의 호응을 이끌어내려고 노력한다. 이러한 광대의 모습을 보고 사람들은 박장대소를 하며 즐거운 시간을 보냈을 것이다. 여기서 루오는 이 바보 같은 사람에게 주목하였다. 그의 임무는 관객 앞에서 익살을 부림으로써 사람들에게 여흥의 시간을 제공하고 잠시나마 세상에 대한 근심과 걱정을 잊게 하는 일이다. 그러나 이것이 그의 진정한 모습은 아니다. 그의 민낯은 루오가 목격했듯이 화려한 옷을 벗을 때 비로소 드러난다. 이중의 얼굴을 한 그는 초라하고 쇠약한 사람에 불과하다.

1948년 제24회 베니스 비엔날레 출품작 <부상당한 광대>(The Injured Clown, 1932) (그림4)는 공연 중에 다친 광대를 조심스럽게 무대 밖으로 인도하는 장면을 담은 작품이다. 화면에 보이는 작은 광대는 걱정스런 기색으로 다친 이를 부축하고 있고 키가 큰 광대는 어둠속에서 그를 인도하고 있다. 중앙의 광대는 다리를 절룩거리며 두 사람의 부축에 의지하여 걸음을 떼고 있다. 루오는 사회의 낮은 곳, 우리가 흔히 세속적이라고 여기는 곳에서 거룩한 얼굴을 찾아냈다. 그에게 가장 중요한 것은 사랑이지 체면



이나 겹치레가 아니었다. 인간의 곤경과 영혼의 곤경을 늘 측은하게 여겼던 그는 굳이 인간의 고통을 숨기려하지 않았다. 고통에 처한 인간을 통해 그는 죄의 참상과 은혜를 회구하는 간절함을 제시하고자 했다. 루오의 어릿광대는 우수에 가득 찬 눈길로 관객을 바라본다. 이 눈길이 감상자의 폐부를 찌른다. 루오만치 인간 속에 자리한 어두운 측면을 이처럼 심도있게 묘출해낸 화가도 드물 것이다.

## V. 기독교의 공감

공감은 타인과의 관계에 있어서 우리 자신을 어떤 위치에 설정해야 하는지에 대한 물음을 던지게 만든다. 앞에서 살펴본 작가들의 경우가 그렇듯이 이들은 “어떻게 내 뜻을 관철시킬까?”를 내세우기보다 “나는 어떤 선을 이룰 수 있을까?”의 문제에 심혈을 기울였다. 타인의 환대와 배려는 그들의 예술에서 빼놓을 수 없는 요소가 아닐 수 없었다.

공감 학자들은 공감이 뇌의 뉴런조직인 ‘거울신경세포’의 활성화로 이루어진다는 점을 강조한다(Howe, 2013: 85). 공감을 뇌 속에서 일어나는 일을 인식하는 것, 즉 상대방의 정신상태가 어떤지를 상상하고, 그러한 이해에 기초하여 감정적으로 영향을 받아 상대의 감정을 느끼게 되는 것으로 풀이한다. 이것은 환원주의자들이 ‘사랑’의 감정이 뇌 속의 화학작용의 결과에 불과하다고 주장하는 것을 연상시킨다. 이런 과학적인 설명은 우리가 타인의 감정을 어떻게 해서 느끼게 되는지, 그 결과 공감이 어떻게 가능한지에 대한 가능성을 시사하는 듯하지만 공감의 문제를 ‘거울신경세포’를 얼마나 지녔냐 못 지녔냐 하는 문제로 환원시킴으로써 보다 심층적인 문제를 피해가고 있다. 이것은 진화심리학자들이 ‘이타적인 행위’란 도움받을 것을 기대하는 계산된 전략에 불과하며, 자연선택에 의해 우리 유전자에 프로그램된 ‘상호 교환적 이타주의’ 전략에서 비롯되었기 때문에 모든 선한 행위를 궁극적으로 이기적이라고 보는 논리와 크게 다르지 않다. 그러나 낸시 피어시(Nancy R. Pearcey)는 타인에 대한 공감은 우리의 진화적 생존을 증진시키기 위해 유전자가 만들어낸 환상이 아니라, 궁극적인 실재의 근본적인 구조를 반영하는 인간본성의 한 측면이라고 말한다(Pearcey, 2006: 584). 인간을 뇌 속의 화학작용으로 해명하는 비인격적인 제도가 횡행하는 현대세계에서 기독교

의 메시지는 참 좋은 소식이 아닐 수 없다(Pearcey, 2006: 584). 그것은 인간과 인간이 인격적인 방식으로 관계를 맺으며 인간의 가장 고상한 열망을 지지해주기 때문이다.

아마 타인과의 유대를 가장 잘 보여주는 예는 지오반니 베르나도네(Giovanni Bernardone)일 것이다. 그는 로마의 산피에트로 대성당으로 순지성례를 떠났다가 마주한 거지와 고향에서 만난 나병환자를 보고 긍휼히 여긴 지오반니는 귀족의 신분을 포기하고 수도회를 세웠는데 그곳에서 다른 성직자들과 함께 가난한 사람을 위해 봉사하고 환자들을 돌보면서 살았다고 한다. 오늘날 ‘아시시의 성 프란체스코’로 알려진 지오반니 베르나도네는 죽을 때까지 아무런 유산도 남기지 않은 청빈한 생활을 한 것으로 존경을 받고 있다(Krznaric, 2011: 100). 그렇다면 지오반니는 ‘거울신경세포’가 활발했기 때문에 타인의 고통에 함께 하였고 그 스스로 부유한 삶을 버리고 가난한 사람들을 위해 자기 삶을 포기할 수 있었을까? 이런 설명은 공감행위를 신경세포 작용과 같은 생리학적인 문제로 축소시키는 문제를 낳는다.<sup>10)</sup> 인간을 단순한 화학작용의 결과로 설명하는 진화론적 방식으로는 인간에 대해 갖는 우리의 마음과 경험을 형이상학적으로 적절하게 설명해줄 수 없다.

성경은 이르길 “너희는 이 세대를 본받지 말고 오직 마음을 새롭게 함으로 변화를 받아 하나님의 선하시고 기뻐하시고 온전하신 뜻이 무엇인지 분별하도록 하라(롬 12: 2)”고 기술한다. 첫 구절에 나오는 ‘변화를 받아’라는 말은 성화의 지속적인 과정을 나타낸다. 지속적으로 심령이 변화해가며 더욱더 예수님의 형상으로 닮아가야 한다는 것을 뜻한다. 윌리엄 헨드릭슨은 로마서 12장 2절에 언급된 “변화를 받아”라는 말을 “지속적으로 당신 자신으로 하여금 변화를 받게 하여”라고 풀이한 바 있다(Bridges, 1994: 159). 여기서 ‘변화’란 우리가 사고와 이해를 새롭게 하여 꾸준히 변화되어야하는 과정

10) 물론 인간은 수많은 유전인자와 염색체로 이루어져 있으며, 이를 통해서도 얼마든지 하나님의 경이를 목격할 수 있음을 간과해선 안 될 것이다. 최근 몇 십 년 동안 전자현미경과 같은 새로운 기술이 발달하면서 분자생물학에 일대혁명이 일어났는데 이에 따르면 인간의 세포가 고도의 분자기계장치들로 가득 차 있으며 그것들은 인간이 고안한 어떤 기기보다도 훨씬 더 복잡하고 긴밀히 연결되어 있다고 한다. 마이클 베히(Michael Behe)는 이런 종류의 상호의존적인 체계를 ‘환원 불가능한 복잡성’(Irreducible Complexity)로 기술한 바 있다(Pearcey, 2006 : 350). 하나님께서 ‘그 종류대로’(창 7: 14) 다양하게 창조하신 것처럼, 다양한 생물들은 통일성과 함께 질서 있게 창조된 것을 다윈주의는 도저히 설명할 길이 없다. 특히 인간을 구성하는 세포작용을 통해서도 하나님의 놀라운 솜씨와 창조적 활동을 확인할 수 있다. 이런 세포 하나하나와 그 복잡한 구성, 충돌없는 활동을 통해 그것을 설계하신 분의 신묘막측을 추론해볼 수 있을 것이다.

에 있어야 함을 뜻한다. 그리고 그것은 우리 자신에 의해 이루어지는 일이기보다는 하나님의 도우심에 의해 이루어진다는 것을 말한다. 인간에 의한 변화는 일시적일 수 있지만 하나님의 도우심에 의한 변화는 영구적이기 때문이다. 그런 변화는 우리의 속사람이 완전히 새로워지는 것이며 본질적인 변화라고 할 수 있다. 우리는 그런 예를 유대인의 역사에서 찾아볼 수 있다.

사랑의 실천은 유대인과 이웃만을 위한 것이 아니라는 사실을 보여주기 위해 성경은 그것을 보편적 원칙으로 받아들이는 것을 분명히 했다. “너희와 함께 있는 거류민을 너희중에서 낳은 자같이 여기며 자기같이 사랑하라. 너희도 애굽 땅에서 거류민이 되었느니라(레위기 19:34).” 또한 신명기에는 경제적으로 상대방을 압박하는 행위를 엄격히 금지하는 내용이 나온다. 지주는 가난한 사람에게 수확량의 일정량을 기부해야하며, 빛은 7년마다 탕감해 주어야 하고, 고리대금업은 불법으로 규정되었다(신명기 15, 16, 23, 24장).

사람들에 대한 공감은 메시아의 출현 이후 절정에 달한다. 예수님의 공감은 우리의 상상을 뛰어넘는 것이었다. 그 분은 언제 배반할지도 모를 사람에게도 손을 내밀었고, 심지어는 ‘원수를 사랑하라’는 말씀까지 제시하였다. 그리스도는 무조건적이고, 사심없이 공감에서 우리나라오는 행동을 보여주신 공감의 롤 모델이었다(Rifkin, 2010: 294). 자신의 목숨을 타자를 위해 내어놓으신 그리스도는 우리에게 위대한 사랑의 원리를 가르치셨다.

그중에서도 “남에게 대접 받고자 하는 대로 너희도 남을 대접하라.(마 7: 12)”는 말씀은 예수님의 타자에 관한 의식을 잘 엿볼 수 있다. 흔히 ‘기독교의 황금률’이라고 부르는 이 말을 캐런 암스트롱은 공감의 규범을 제시한 ‘공감원리’(Empathic Principle)라 불렀다(Armstrong, 2010). 우리는 본성적으로 섬김을 받으려고 하는 마음을 갖고 있다. 그러나 그리스도께서는 섬김을 받으려면 먼저 섬김을 실천수범해야 한다는 역설을 펼치셨다. 즉 내가 섬길 때 비로소 섬김을 받을 수 있다는 것이다. 예수님이 바로 이것을 행하신 분이시다. 그분은 하나님의 아들이셨지만 ‘자기를 비워 종의 형체(빌 2: 6)’로 이 땅에 오셔서 매춘부, 문둥병자, 간질병자, 로마의 세리 등 소위 ‘죄인들’과 어울리시는 섬김의 모범이 되셨다. 마가복음 10장 45절에는 이런 예수님의 섬김이 그대로 드러나 있다. “인자의 온 것은 섬김을 받으려 함이 아니라 도리어 섬기려 하고 자기 목숨을 많은 사람의 대속물로 주려 함이니라.” 기독교의 황금률이 자기부정과 희생이

라는 높은 경지로 승화되었음을 알 수 있다. 따라서 예수님의 섬김은 두뇌의 신경세포에서 비롯된 것이 아니라 타인을 존중하는 마음에서 비롯되었음을 알 수 있을 것이다.

그런데 예수님의 공감원리는 그분의 망가진 피조물에게도 적용되었다는 점은 매우 흥미롭다. 이점과 관련해서 리처드 마우(Richard J. Mouw)는 『문화와 일반은총』에서 이와 유사한 문제를 제기하였다. 믿는 자에게 대한 하나님의 특별한총은 익히 알려져 있지만 믿지 않는 자를 향한 하나님의 은혜가 어떠한지 물음을 던진 것이다. 즉 하나님께서는 그들도 호의의 눈으로 바라보시는가, 하나님께서 선택된 백성들과 함께 동행하시 듯이, 믿지 않는 자들의 구체적인 경험에 대해서도 함께 공감하실 지 반문하였다. 리처드 마우는 이 문제를 ‘하나님의 공감’(Divine Empathy)이란 관점에서, 매우 충격적인 사례를 들어 설명한다.

“동유럽에서 인종 청소가 일어났을 때였다. 몇몇 군인들이 한 무슬림 여자를 강간했다. 그들이 그 사악한 일을 마쳐갈 때 쯤, 그녀의 아이가 울기 시작했다. 그때 그녀는 군인들에게 제발 자기 아이를 죽이지 말아달라고 매달렸다. 그 아이를 가만히 두고 자기가 젖을 물리면 곧 울음을 그칠 것이라고 간절히 부탁했다. 그러나 한 군인은 아이를 낚아채더니 아이의 목을 싹둑 잘라버렸다. 그리고 잘려진 아이 머리만 그녀의 가슴에 안겨주었다(Mouw, 2012: 69).”

예로 들기에도 적절치 않은, 금수(禽獸)와도 같은 만행이 아닐 수 없다. 이런 비인도적인 사건을 보고 우리는 여인에 대한 연민과 함께 공포와 두려움을 갖지 않을 수 없을 것이다. 마우 역시 비인도적인 처사에 공분한다. 그녀가 선택된 백성이 아닐지라도 “이러한 사건을 바라보실 때 하나님의 마음도 찢어지듯 아파하시지 않을까? 하나님은 이러한 사건을 바라보실 때, 인간의 영원한 운명만을 기준으로 삼으실까?(Mouw, 2012: 70)” 반문한다. 그는 “하나님이 구원과 상관없는 일에도 호의를 베푸신다(Mouw, 2012: 80)”는 부분이 핵심적이라는 데에 동의하면서 이 도전적인 물음에 대해서도 입을 떼었다. “하나님은 선택받지 않은 인간 피조물에게도 호의를 베푸실 수 있다고 생각하더라도 이치에 어긋나지 않는다. 하나님은 분명 비그리스도인 여인이더라도 잔인하게 강간당하는 모습에 마음 아파하며 공감하실 것이며 -- 하나님은 세상 사람들이 하나님이 주신 재능으로 아름답고 선한 업적을 만들어내는 것에도 관심이 있으시다(Mouw, 2012: 80).” 이로써 마우는 “모든 인간은 예외 없이 하나님의 예술작품이다-- 심지어 우리가 하나님을 반역하고 그분의 작품을 망가뜨렸을 때에도 그분은 여전히

우리를 사랑하신다(Mouw, 2014: 35).”고 말한다. 하나님의 사랑에 예외가 없으며, 깨어지고 부서진 사람들조차 여전히 그분의 예술품이라는 점을 상기한다면 우리도 하나님처럼 다른 사람을 보는 훈련, 즉 상한 모습까지도 귀하게 보는 영적인 훈련을 쌓을 필요가 있을 것이다(Mouw, 2014: 95). 우리를 하나님의 동역자로 보내신 이유는 하나님을 대신해 그들과 삶을 나누고 섬기라는 뜻이다.

더욱이 이 얘기는 우리에게 오늘날처럼 복잡하고 어려운 시기일수록 그리스도인들이 겸손함으로 문화적인 노력을 기울이는 것이 중요하다는 사실을 일깨워준다. 즉 “깊은 상처를 입은 세상에서 하나님의 복잡하고 다양한 뜻을 분별하는 작업을 포기해서는 안된다(Mouw, 2012: 82)”는 뜻이다. 리처드 마우는 『무례한 기독교』(*Uncommon Decency*)에서 구체적으로 우리와 아주 판이하다고 느꼈던 사람들과의 일종의 공감대 형성이 필요하며 ‘감정이입 훈련’을 강조한다(Mouw, 2014: 76-77). 그가 감정이입의 훈련을 강조하는 것은 공감적 감수성을 키우는 것이 좀더 인간적인 존재가 되는 길이며, 우리가 자기중심에서 벗어나 다른 이들의 경험속으로 들어갈 때, 인간을 향한 하나님이 목적을 이루는데 도움이 된다고 보기 때문이다(Mouw, 2014: 77). 마우는 우리의 의견이 믿지 않는 사람들과 다를지라도 우리가 진리를 더 분명하게 분별할 수 있도록 그들이 도울 수 있음을 주장한다(Mouw, 2014: 83).

제러미 벅비(Jeremy Begbie)가 말한 대로 “진정 자유로워진다는 것은 우리 외부에 있는 것들과 온당한 관계를 맺게 된다는 뜻이다(Begbie, 1991: 181).” N. 월터스토프(Wolterstorff)가 “이웃과 더불어 삶을 즐기는(Wolterstorff, 2010: 152)” ‘샬롬(Shalom)의 미학’이라고 명명한, 이것이 우리에게 위임된 문화에 있어서의 구속을 실천하는 방안이다. 그리스도의 구속을 세상속에 현실화시키는 것은 인간을 등지는 것이 아니라 세상 속에서 그들과 함께할 때 가능하기 때문이다. 예술가들이 타인을 바라보는 시각 또한 ‘하나님의 공감’에 기초하며, 하나님께서 세상 사람들에게 호의를 베푸시듯이 예술가들도 그들과 함께 울고 웃는 등 타자의 감정에 공감하는 태도를 가질 필요가 있을 것이다.

## VI. 결론

이안 맥큐언(Ian McEwan)은 “자기 이외에 타인이 되었을 때의 느낌을 상상하는 능력은 인간성의 핵심이자 연민의 본질이며, 도덕성의 시작이다(Krznaric, 2011: 101).”고 말한 바 있다. 냉정한 이성적 원칙에만 기초하는 사회는 공동의 정서적 교감 안에 우리를 한데 묶어주는 잠재력이 있다는 사실을 간과할 수 있다. 톨스토이 역시 “만일 어떤 사람이 다른 사람과 더불어 함께 살아가고 있음을 모른다면 (---) 그는 자신이 살아있다는 사실조차 모르는 것이다(Tolstoy, 2003: 74).”고 말했다. 공감이란 얼마나 중요한 것인지 깨우쳐주는 말이다. 흰 종이에 쓴 금화 한 닢과 검은 종이에 쓴 금화 한 닢에 무슨 차이가 있을까. 사람을 지위와 외모로 판단하는 것은 어떤 색깔의 종이에 싸든 그 속에 금화가 들어있다는 사실을 모르는 것과 같다.

그런데 이것이 현실에서 이루어지지 않는 이유는 개인의 모럴도 상당 부분 작용하겠지만, 사회구조적인 측면에서 습관화된 우리의 이분법적 사고와 무관하지 않다. 우리는 한쪽 칸에는 ‘종교’를 집어넣고 다른 칸에는 ‘자기 일’을 집어넣어 고통받는 사람들을 애써 외면하는 경향이 있다. M. 스캇 펙이 ‘구획화 현상(Peck, 2011: 251)’으로 부른 이 현상은 우리 사회에서 전면적으로 일어난다고 보았는데 종교와 다른 영역을 구획하는 것은 사실 대단히 위험스럽다고 말한 바 있다. 그의 주장에 따르면, ‘갈라진다’는 것은 서로 부딪힐 일이 없기 때문에 별다른 어려움을 초래하지 않지만 ‘통합한다’(integrate)는 뜻의 ‘완전함’(integrity)에는 고통이 따른다고 한다. 완전함에 이르기 위해서는 인생 속에서 서로 충돌하는 힘과 사상 그리고 시련을 겪지 않으면 안되기 때문이다(Peck, 2011: 252). 그렇기 때문에 사람들은 각자의 방에 틀어박혀 나오기를 원치 않는 것이다.

예술도 마찬가지일 것이다. 공감이 중요하다는 것을 알지만 그것의 실천이 이루어지지 않는 것은 ‘구획화’ 현상에서 자유롭지 않기 때문이다. 그런데 우리는 앞에서 그것의 통합을 구현한 세 명의 미술가들을 보았다. 그들에게서 위대한 인물의 삶의 숨결을 느껴보는 것이란 그다지 어려운 일이 아니다. 그들에게 신앙과 예술의 구분은 없으며, 성과 속의 구분, 그리고 고통받는 사람들에 대한 외면을 발견할 수 없다. 카렌 암스트롱이 언급한 ‘공감원리’가 이들의 예술작품을 아우르게 했을 뿐만 아니라 삶 자체로까지 확장시킨 위대한 예술가들이었다. 그들은 참다운 인간존재란 고립된 실존 속에 있

는 것이 아니라 관계를 형성하면서 드러난다고 보았으며, 더 이상 예술의 콘텍스트에 갇힌 것이 아닌, 타인과 함께 하는 데서 비롯된다는 사실을 정확히 인식하였던 미술가들이었다. 그들에게 예술을 한다는 것은 곧 타인과 공감한다는 것이며 그들의 기쁨과 애환을 함께 한다는 것을 의미한다.

타인에 대한 공감능력이 예술작품의 수준과 정비례하지는 않지만 그것이 훌륭한 예술의 동기요 밑거름임은 두말할 나위가 없다. 특히나 인간의 고립화와 소외현상이 두드러진 현대인들에게 타인과의 유대감은 더없이 절실한 문제가 되어가고 있다. 우리는 타인들과 협력하는 능력보다는 각자의 개인적 성취에 대해 더 민감하게 반응하며 후자에 우선순위를 두는 경향이 있다. 그러나 우리가 예술을 향유하는 것은 곰곰이 생각해보면 예술을 통해 평소 가졌던 타인에 대한 감정을 공유할 수 있어서이다. 공감적 유대감은 호혜성을 고려치 않는 선물을 상대에게 나누어줄 뿐만 아니라 나와는 상관 없이 살았던 타인을 이어주는 구실을 한다. 그것은 그들과 ‘하나의 역사’와 ‘하나의 기억’을 공유한다는 것을 뜻한다. 개인주의라는 미명 하에 삶의 표지들이 추락해가는 세대 속에서 인간의 고상한 열망에 중요한 동력을 제공해주는 공감력을 키우는 문제는 더 이상 지체할 수 없는 우리 시대의 과제가 아닐 수 없다.

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

## 참고문헌

### 국내문헌

- 기윤실 편 (2009). 『공공신학』. 서울: 예영 커뮤니케이션.
- 라영환 (2015). “고흐의 <성경이 있는 정물화>를 통해서 바라본 고흐의 소명.” 『신앙과 학문』. 기독교학문연구회. 20(2). 69-90.
- 박홍규 (2013). 『절망 속에서도 희망을』. 경산: 영남대학교출판부.
- 이동성 (2008). “포스트모더니즘 문화이론의 철학적 기반.” 『동서언론』. 11(2). 215-235.
- 이은경(2008). “립스 감정이입론에 대한 에디트 슈타인의 논쟁.” 『철학과 현상학 연구』. 36(2). 101-129.
- 조요한 (2003). 『예술철학』. 서울: 미술문화.

### 해외문헌

- Armstrong, K. (2012). *Twelve Steps to a Compassionate Life*. 권혁 역. 『자비를 말하다』. 서울: 돌출새김.
- \_\_\_\_\_ (2010). *The Great Transformation: The World in the Time of Buddha, Socrates, Confucius and Jeremiah*. 정영목 역. 『축의 시대: 종교의 탄생과 철학의 시작』. 서울: 교양인.
- Barrie, L. (2015). “The Art of Empathy.” Huffpost art & culture. July 16. 2015.
- Bakhtin, M. (2006). *Esetika slove Tvorchestra*. 박종서·김희숙 역. 『말의 미학』. 서울: 길.
- Begbie, J. (1991). *Voicing Creation's Praise*. Edinburgh. T& T. Clark. 1991.
- Bridges, J. (1994). *Transforming Grace*. 『넘치는 은혜, 변화되는 삶』. 서울: 네비게이토 출판사.
- Bonafoux, P. (1995). *Van Gogh*. 송숙자 역. 『반 고흐 태양의 화가』. 서울: 시공사.
- Coplan, A. & Goldie P. (2011). *Empathy, Philosophical and Psychological Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.
- Colson, C & Pearcey, N. R. (2002). *How Now Shall We Live ?*. 정영만 역. 『그리스도인, 이제 어떻게 살 것인가?』. 서울: 요단출판사.
- Ellul, J. (2013). *L'empire du non-sens*. 하태환역. 『무의미의 제국』. 서울: 대장간.
- Ficacci, L. (2006). *Francis Bacon*. 양영란 역. 『프랜시스 베이컨』. 서울: 마로니에북스.



- Gogh, V. (2011). *Letters from Vincent van Gogh*. 박흥규 편역. 『세상에서 가장 아름다운 편지』. 파주: 아트북스.
- Grün, A.(2009). *Die hohe Kunst des Älterwerdens*. 윤선아 역. 『황혼의 미학』. 칠곡: 분도출판사.
- Hartmann, N. (1997). *Aesthetics*. 전원배 역. 『미학』. 서울: 을유문화사.
- Howe, D. (2013). *Empathy*. 이진경 역. 『공감의 힘』. 서울: 지식의 숲.
- Hall, E. (1996). *Aeschylus Persians : Text and Commentary*. Warminster : Aris & Phillips.
- Krznaric, R. (2013). *Empathy, A Handbook for Revolution*. 김병화 역. 『공감하는 능력』. 서울: 더 퀘스트.
- Leeuw, R. D. & Sillevis, J & Dumas, C. (1983). *The Hague School, Dutch Masters of the 19th Century*. Weidenfeld and Nicolson.
- Maubert, F.(2015). *L'odeur du sang humain ne me quitte pas des yeux : Conversations avec Francis Bacon*. 박선주 역. 『인간의 피 냄새가 내눈을 떠나지 않는다』. 서울: 그린비출판사.
- Mallgrave & Ikonou. (1994). "Introduction," In *Empathy, Form, and Space: Problems in German Aesthetics, 1873-1893*. CA : Getty Center for the History of Art and the Humanities.
- Mouw, R. J.(2012). *He Shines in all That's Fair*. 권혁민 역. 『문화와 일반은총』. 서울: 새물결플러스.
- Mouw, R. J. (2014). *Uncommon Decency*. 홍병룡 역. 『무례한 기독교』. 서울: IVP.
- Nigg, W. (2012). *Georges Rouault*. 윤선아 역. 『조르주 루오』. 칠곡: 분도출판사.
- Peck, M. S. (2011). *Further along the Road less Traveled*. 조성훈 역. 『끝나지 않은 여행』. 서울: 올리시즈.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Total Truth*. 홍병룡 역. 『완전한 진리』. 서울: 복있는 사람.
- Pearcey, N. R. (2015). *Saving da Vinci, A Call the Resist Secular Assault on Mind , Morals & Meaning*. 홍종락 역. 『세이빙 다빈치 : 세속주의 문화의 도전에 대한 기독교세계관의 답변』. 서울: 복있는 사람.
- Rifkin, J. (2010). *The Empathic Civilization*. 이경남 역. 『공감의 시대』. 서울: 민음사.
- Sontag, S. (2004). *In Regarding the Pain of Others*. 이재원 역. 『타인의 고통』. 서울: 도서출판 이후.

- Sweet, L. (2011). *Out of the Question. Into the Mystery*. 윤종석 역. 『관계의 영성』. 서울: IVP.
- Sedlmayr, H. (2002). *Verlust der Mitt*. 박래경역. 『중심의 상실』. 서울: 문예출판사.
- Tolstoy, L. (1992). *What is Art ?*. 동완 역. 『예술론』. 서울: 신원문화사.
- \_\_\_\_\_ (2003). 『행복의 초대』. 이동진 편역. 서울: 해누리.
- Walther, I, F. (2005). *Van Gogh*. 유치정 역. 『빈센트 반 고흐』. 서울: 마로니에북스.
- Willard, D. (2003). *Renovation of the Heart*. 윤종석 역. 『마음의 혁신』. 서울: 복있는 사람.
- Wilkens S & Sanford, M. (2013). *Hidden Worldview*. 안종희 역. 『은밀한 세계관』. 서울: IVP.
- Wolterstorff, N. (2010). *Art in Action, Toward a Christian Aesthetic*. 신국원 역. 『행동하는 예술』. 서울: IVP.

## 도판목록

- [그림1] 프란시스 베이컨(Francis Bacon), <루시앙 프로이드 초상을 위해 세 가지 연구> (Three Studies for Portrait of Lucian Freud), 1965
- [그림2] 요세프 이스라엘스(Jozef Israëls), <물에 빠진 사람을 옮기는 어부들> (Fishermen carrying a Drowned Man), 1862
- [그림3] 반 고흐(Vincent van Gogh), <목공소 마당과 세탁소> (Carpenter's Yard and Laundry), 1882
- [그림4] 조르주 루오(Georges Rouault), <부상당한 광대> (The Injured Clown), 1932

## Abstract

### A Research on Empathy in Art

Seong-Rok Seo (Andong National University)

The following research covers the extent to which we and others should maintain their intimacy and how the essence of art is established. Empathists have developed an understanding of others through theories of art. The issues concerning empathy (*Einfühlung*) have been broadly discussed from the perspective of aesthetics and psychology to politics and sociology. The German philosophers, Robert Vischer and Theodor Lipps, have discussed these issues regarding empathy following Rudolf Lotze, who suggested using the ‘fell into’ (*empatheria*) method to understand art work.

The way empathy is developed in art is discussed in Chapter Four where he examines how it evolved in the work of Vincent van Gogh, Georges Rouault, and Jozef Israëls. Van Gogh sympathizes with poor men. Rouault finds himself through the facial expressions of Pierrot. Israëls finds his through the fellowship of peers.

Chapter Five looks into the archetype of empathy through the Spirit of Christianity. Some Empathists argue that empathy stems from evolutionism, which stands for the interactions between neurons. The importance of empathy, however, is mostly found in the Bible because the Christian spirit derives from having an empathetic attitude towards others. In this sense, the chapter explains the limitations of using a humanistic perspective when it comes to discussing empathy. By examining Christianity’s Golden Rule (Matthew 7:12), an explanation is given as to how that Rule should be regarded as the ‘empathic principle’ (Karen Armstrong). Moreover, this chapter explores the meaning and the value of empathy in a pluralistic society.

Key Words: empathy, golden rule of christianity, Vincent van Gogh, Georges Rouault, Jozef Israëls



## 다문화 가정에 대한 구약본문 해석과 적용: 롯기를 중심으로

신득일\*

### 논문초록

본고는 롯기의 본문해석과 적용으로 구성되었다. 해석부분에서 나오미의 불신앙적인 행위와 변화된 이후의 그녀의 역할을 보여준다. 그것은 자신이 의도하지 않았겠지만 결과적으로 롯이 메시아의 어머니가 되도록 한 것이다. 롯은 언약에 충실하지 못한 가정에 시집와서 하나님의 백성이 된 것은 하나님의 주권적인 선택으로 이해해야 한다. 시모에 대한 그녀의 선대가 보아스가 롯에게 더 관심을 갖는 계기가 된다. 기업무를 자로서 보아스는 율법조항을 넘어서서 율법의 정신을 이행함으로써 롯에게 '안식'을 제공한다.

롯기가 이주여성의 정착을 다루는 것은 사실이지만 롯기를 이주여성의 정착에 대한 모델로 사용하는 것은 적절하지 않다. 구약의 계시는 일차적으로 하나님 자신을 보여주기 위해서 기록되었지 인간의 행동양식을 통한 모범을 보여주기 위해서 기록된 것은 아니다. 그것은 영원 전부터 작정하신 하나님의 구원의 계획을 시공간 속에서 펼치는 역사다. 롯기는 율법이 무시당하던 사사시대에 보아스와 롯의 믿음을 통해서 메시아를 보내시는 하나님의 구속사를 보여준다.

주제어 : 다문화가정, 롯, 나오미, 보아스, 구속사

---

\* 고신대학교 신학과 구약학 교수

2015년 8월 11일 접수, 12월 8일 최종수정, 12월 10일 게재확정

## I. 논쟁점

21세기에 접어들면서 한국에 거주하는 외국인 수가 가파르게 성장했다. 최근 5년 사이에도 그 수는 약 42%가 증가했다. 외국인 이주자가 2010년에 12만여 명이었는데 2014년에는 거의 180만에 달했다(법무부, 2015: 37). 그리고 그 증가추세는 계속 유지되고 있다. 이 통계는 한국이 단일민족, 단일문화가 아니라 다인종, 다문화사회가 되었다는 것을 보여준다.

이와 관련하여 구약과 다문화 가정에 대한 다양한 연구물이 제시되었다. 그 가운데 가장 많이 다룬 구약본문이 롯기일 것이다(예: 이성혜, 2015; 정중호, 2012; 여한구, 2010 등). 그런데 문제는 본문에 대한 접근방식에 따라서 롯기해석과 적용이 다양하다는 것이다. 즉 그 해석과 적용에 롯기 본문의 의도가 적절하게 반영되었는가 하는 것이다. 그래서 본고는 롯기의 해석과 다문화 가정에 대한 현대적 적용문제를 다룰 것이다.

본고는 크게 두 부분으로 구성되었다. 그것은 본문해석과 적용이다. 먼저 해석부분에서 다양한 해석문제를 언급하면서 구약계시역사의 중심이 되는 구속사적 관점에서 본문을 해석할 것이다. 다음으로 본문을 다문화 가정의 상황에 적용하는 범위와 한계를 다룰 것이다. 그것은 본문의 핵심적 메시지와 파생적 교훈에 관한 것이다.

## II. 본문해석 문제

롯기를 해석할 때 다양한 방식이 있겠지만 본고의 목적과 관련하여 본고에서는 등장인물을 중심으로 해석하려고 한다. 이 말은 주제별로 묶어서 본문을 설명함으로써 롯기를 한 절 한 절 주석을 하거나 이야기의 순서를 따라서 설명하지는 않는다는 뜻이다. 물론 등장인물을 중심으로 설명하더라도 전체적으로는 대략의 순서를 따른다. 여기서 핵심구절을 주석하면서 사건의 성격과 의미를 설명할 것이다.

## 1. 나오미의 역할

### (1) 나오미의 신앙(1장)

나오미의 신앙과 관련된 내용은 세 가지로 정리할 수 있다. 첫째, 기근과 이주와 관련된 내용이다. 나오미는 엘리멜렉의 아내이지만 그 남편과 같은 성격의 신앙을 가진 것으로 봐도 무방할 것이다. 그들이 함께 기근을 피해서 모압 땅으로 이주한 것은 가족 내에서, 적어도 부부간에 합의된 사안으로 이해할 수 있을 것이다. 사사시대에 이 가정의 기근이 들었을 때 모압 땅으로 이주한 것은 단순히 생존을 위한 이주 이상의 의미가 있다. 즉 그들의 이주는 족장들의 이주와 같은 것으로 생각할 수 없다는 것이다(창 12:10; 46:6). 사사시대는 족장시대와 상황이 다르다. 사사시대는 각 지파가 기업을 받았기 때문에 기업을 받은 땅을 떠나지 말고 자기 기업에서 살아야 했다. 그래서 그들이 기근 때문에 기업을 떠나서 모압 땅으로 이주한 것은 불신앙적인 행위다. 더욱이 이스라엘은 모압과 관계를 맺는 것이 금지되었다(cf. 포로후기의 관점, LaCocque, 2004: 37). 베들레헬 땅에 흉년이 들었다는 것은 우연한 자연적 재난이 아니고 하나님의 심판을 의미한다. 신명기 율법은 이스라엘 백성이 하나님의 명령을 지켜 행하면 약속의 땅에 풍요를 허락한 반면에(신 28:12), 거역하면 비를 그친다고 했다(신 28:24). 그래서 약속의 땅에 흉년이 든 것은 백성의 죄의 결과로 인한 하나님의 심판으로 봐야 할 것이다. 그런데 이 심판에 대처하는 방식이 문제가 된다. 그들은 그 상황에서 하나님께로 돌이켜야 했다(신 30:10). 그러나 엘리멜렉과 나오미는 회개하지 않고 두 아들과 함께 생존을 위해서 ‘모압의 들’(סְדֵּם מוֹאָב)로 갔다. 그들은 하나님과 언약관계를 회복하는 것보다 육의 양식을 찾는 일이 더 중요했던 것이다. 그들은 하나님의 손에서가 아니라 인간의 손에서 나온 양식을 기대했던 것이다(Wolff, 1974: 452). 그들은 이방인과 같이 살았다(마 6:32). 이와 같이 롯기는 처음부터 엘리멜렉과 나오미가 언약에 불충한 인물이라고 말해준다.

둘째, 나오미는 남편이 죽고 난 후 자녀들이 결혼할 때 그들이 이방인과 결혼하는 것을 허락했다. 이스라엘 백성이 이방인과 결혼하는 것은 금지된 것이다(신 7:3). 이 율법은 가나안인을 염두에 둔 것이지만 다른 이방인에게도 적용된다. 말론과 기론은 이 율법을 고려하지 않았다. 그러나 그 이방인이 여호와의 신앙을 받아들인다면 문제

가 달라진다. 그렇지 않은 상태에서 결혼하는 것은 언약을 파기하는 행위가 된다. 아브라함이 이삭의 배필을 종족 가운데서 구하기 위해서 멀리 보내는 것이나(창 42:4) 이삭이 야곱에게 가나안 사람과 결혼하지 말고 친족 가운데서 아내를 구하도록 권한 것은(창 28:1-2) 이방인과 결혼하는 것이 금지되었기 때문이다. 또한 결혼에 대한 이실레는 구약에서 부모가 결혼에서 모든 것을 결정한다는 것을 보여준다(de Vaux, 1961: 29). 나오미의 경우는 아들들이 결혼할 때 자부들이 기본적으로 여호와와 신앙에 동의했을 수도 있고 그렇지 않을 수도 있다. 어쨌든 그녀는 여호와와 총회에 들이지도 못하는 모압 여인을(신 23:3) 며느리로 받아들이는 위험을 감수했던 것이다. 결혼과 관련된 나오미의 입장은 8절과 15절을 볼 때 언약에 충실했다고 보기는 어려울 것이다. 고대 사회의 결혼에서 부모의 역할을 고려한다면 그렇다(창 21:21; 27:46-28:2; 수 15:16-17).

셋째, 나오미가 며느리들에게 ‘돌아가라’고 충고하는 것은 무엇보다도 언약에 반하는 말이다. 처음에는 모두 베들레헴으로 돌아갈 뜻이 있었으나 중간에 마음이 바뀐 것 같다(1:7). 그녀는 자신도 외국이주민으로 10년 세월을 보낸 경험이 있는 자로서 자부들이 이스라엘이라는 이방의 백성으로 살기가 얼마나 어려운지를 알고 있었다. 그래서 그들에게 현실적인 선택을 하도록 했다. 그러나 이미 엘리멜렉의 가족이 된 자부들을 돌려보내는 것은 사회적 관습에 맞지 않다: “결혼함으로써 여자는 자기 부모를 떠나서 남편과 살려가서 남편의 종족에 가담한다”(de Vaux, 1961: 28). 또 그것은 언약적 임무를 다하는 이스라엘 백성의 태도도 아니다. 나오미가 “너희는 각기 너희 어머니의 집으로 돌아가라 너희가 죽은 자들과 나를 선대한 것같이 여호와께서 너희를 선대하시기를 원한다”(룻 1:8)라는 권고와 인사말은 그녀의 진심을 표현한 것이지만 그것이 책임 있는 권면인지 모를 일이다. 여기서 일반적인 표현인 ‘아버지의 집’(창 38:11; 레 22:13; 삿 19:2-3)이라는 말 대신에 ‘어머니의 집’(bēt 'ēm)이라고 쓴 것은 라코크(LaCocque, 2004: 45)가 주장하듯이 그것이 여성작가이기 때문에 선택한 표현이라기보다는 “과부는 친정 어머니에게로 돌아가야지 시어머니와 머물러서는 안 된다고 말하고 싶었을 것이다”(Younger, 2002: 420). 이것은 이스라엘의 관습에 맞지 않는 것임을 암시한다. 또 ‘선대하다’(hesed)는 말은 기본적으로 ‘은혜’를 의미하지만 문맥상 ‘신실함’으로 이해해야 할 것이다(Koehler et al., 1999: 337). 그녀의 덕담에서 두 번 쓰인 이 단어가 자부들에게 적용될 때는 가족에 충성된 삶을 의미하겠지만 하나님께 적용될 때는 그들에 대한 신실성과 은혜를 의미할 것이다. 그런데 하나님의 신실한 은혜를 어떻게 모



압의 친절에서 누리기를 바라는지 이해하기 어렵다. 그렇다고 나오미의 믿음이 하나님은 이스라엘이나 이방나라에서나 동일한 은혜를 주실 것이라고 믿을 만큼 확고하다고 단정할 수도 없을 것이다.

나오미가 “여호와께서 너희에게 허락하사 각기 남편의 집에서 위로(안식)를 받게 하시기를 원하노라”고 말한 것도 이해하기 어렵다. 이 구문과 단어구성이 난해하지만 (Bush, 1998: 76) 개역개정 번역의 의미는 통한다고 볼 수 있다. 모압 남편의 집에서 ‘안식’ 또는 ‘위로’(מַנְחָה *m<sup>e</sup>nūḥā*)를 받으라는 말이 안전이나 거처와 관계가 된다면 의미전달이 될 것이다. 또 이 단어는 하던 일을 멈추고 일시적으로 쉬는 상태를 의미할 수도 있다(민 10:33). 그렇지만 나오미가 자부들에게 말한 ‘안식’은 일시적인 위로가 아니라 일생의 삶을 보장받는 느낌을 준다. 그래서 이스라엘에게 이 말이 약속의 땅에서 주어진 성취의 내용인 것을 볼 때(신 12:9; 왕상 8:56) 안식은 여호와 하나님과 함께 하는 것으로서 나오미의 요구는 불가능한 일이다. 물론 그녀는 여호와와 은혜가 자부들에게 있기를 바라는 마음으로 그 표현을 썼겠지만 믿음의 관점에서 ‘안식’이나 ‘위로’가 이방인인 모압인 남편에서 얻을 수 있는 것은 아니다. 이 점에 있어서 나오미가 말하는 ‘안식’이나 ‘위로’는 이해하기 어렵다.

나오미의 권고를 듣고도 돌아가기를 거부하는 자부들에게 계대결혼을 언급한 것(룻 1:11-13)은 나오미가 율법을 알고는 있지만 율법의 정신은 이해하지 못했다고 볼 수 있다. 그것은 결과적으로 보아스와 같이 아들이 아니라 할지라도 기업무를 길이 있다는 것을 생각하지 못한 것이다. 더 치명적인 말은 나오미에게 설득을 당하여 돌아간 오르바를 예를 들면서 롯을 설득하는 말에서 나타난다: “보라 네 동서는 그의 백성과 그의 신들에게로 돌아가나니 너도 너의 동서를 따라 돌아가라”(룻 1:15). 롯도 그의 백성과 신들에게로 돌아가라는 이 충격적인 권고는 여호와 하나님만이 유일한 신 (monotheism)이라고 고백해야 할 이스라엘의 모습과는 다르다(신 6:5-6). 이것은 종교 다원주의적 입장을 표현한 것이다. 나오미는 모압 사람은 그모스를 섬기고, 이스라엘은 여호와를 섬기는 것을 인정한 셈이다. 물론 나오미가 그모스를 섬기는 것이나 여호와를 섬기는 것이나 같다고 생각했는지는 모르지만 적어도 단일신론(henotheism)을 인정한 것으로 보인다. 이것이 나오미의 신앙이었다.

## (2) 나오미의 주선(2-3장)

베들레헴 보아스의 밭에서 룯이 곡식을 가져온 것을 알게 된 나오미는 이후에 룯에게 일어나는 모든 일에 결정적인 영향을 미친다. 룯이 보아스의 밭에서 한 에바의 곡식을 가져왔을 때 나오미에게 놀라운 일이 일어난다. 그것은 이십이 리터나 되는 많은 양의 곡식 때문이 아니고 그녀는 그 곡식과 보아스라는 이름에서 구속을 위한 율법을 발견한 것이다: “그 사람은 우리와 가까우니 우리 기업을 무를 자중의 하나이니라”(룯 2:20). 그것은 나오미에게서 발견된 불신앙적인 요소와는 달리 그녀는 여기서 하나님의 법을 발견한다. 크노슨(Crossen, 2000: 61)은 인간이 구원의 길을 발견하는 것은 회개를 통해서만 가능하다고 보고 이 사건을 나오미의 회개한 결과로 본다. 이 본문이 회개에 대해서 언급하지 않지만 하나님의 법을 받아들이는 것은 믿음의 행위이고 율법에 관심을 갖지 않았던 자가 율법에 호소하는 것은 변화가 있었다는 것을 의미한다. 분명히 룯에 대한 반응으로 나타난 나오미의 모습은 이전의 불신앙적인 태도와는 달라졌다고 볼 수 있을 것이다. 보아스가 근족으로서 기업무를 사람 중에 하나로 인식한 것은 레위기 율법에 호소하는 내용으로 봐야할 것이다: “만일 너희 형제가 가난하여 그 기업 얼마를 팔았으면 그 근족이 와서 동족의 판 것을 무를 것이요”(레 25:25). 이 규정은 회년이 되기 전에도 가난한 자들의 삶이 회복되도록 배려한 특별한 은혜의 장치로 주어진 것이다(레 25:28).

나오미가 적극적으로 기업무를 자 중의 하나인 보아스를 통해서 룯에게 주려는 것은 ‘안식(처)’이다: “내 딸아 내가 너를 위하여 안식할 곳을 구하여 너를 복되게 하여야하지 않겠느냐”(룯 3:1). 여기서 나오미는 ‘안식’이라는 말을 전에 모압에서 사용한 것과 같은 의미로 사용했겠지만 지금은 상황과 문맥이 다르다. 즉 전에는 그 의미가 적절하게 사용되지 않았지만 지금은 율법의 약속을 따라서 바르게 적용되었다는 것이다. 나오미가 룯이 보아스를 통하여 누리기를 원하는 ‘안식’은 하나님께서 언약백성에게 약속하신 것과 같은 것으로서 근족을 통하여 구속(기업무름)을 받도록 한 하나님의 율법을 따라서 약속을 주장하고 있다(룯 3:2; 레 25:25; 신 25:5-10).

나오미는 기업무르는 일을 위해서 실제적인 계획을 수립해서 일을 성사시키려고 한다. 그녀는 친절하게 룯이 단장하는 것과 보아스를 만날 장소와 방법까지 다 알려주었다. 그러나 나오미의 기대와는 달리 일이 의도한 대로 곧 바로 성사되지는 않았다. 왜냐하

면 보아스가 가장 가까운 근족이 아니기 때문이다(룻 3:12). 물론 보아스에게 기회가 주어질 수도 있었지만 첫 번째 시도가 틀어진 가운데서도 나오미의 반응은 차분했다. 그녀는 일이 잘못된 것을 알고도 불평하거나 조바심을 내지 않고 하나님의 인도를 잠잠히 따랐다(룻 3:18a). 나오미가 기다리는 것은 믿음이고, 또한 믿음으로 율법의 요구를 이행할 보아스를 신뢰하고 있었다: “그 사람이 오늘 이 일을 성취하기 전에는 쉬지 아니하리라”(룻 3:18b). 결국 모든 일의 과정은 나오미가 하나님의 은혜로운 법을 따라서 한 대로 성취되었다. 나오미는 의식하지 못했겠지만 결과적으로 그녀가 추구한 길은 메시아에 대한 소망을 여는 것이다.

## 2. 롯의 맹세와 행동

### (1) 롯의 맹세

시어머니인 나오미의 현실적이고 집요한 설득에도 불구하고 오르바와는 달리 롯이 나오미를 따랐다는 것은 놀랍다. 롯이 시모를 따르겠다고 하면서 한 말은 일종의 신앙고백으로 들리기까지 한다: “어머니께서 가시는 곳에 나도 가고 어머니께서 머무시는 곳에서 나도 머물겠나이다 어머니의 백성이 나의 백성이 되고 어머니의 하나님이 나의 하나님이 되시리니 어머니께서 죽으시는 곳에서 나도 죽어 거기 묻힐 것이라”(룻 1:16b - 17a).

롯의 발언은 국적을 바꾸는 의미가 있지만 여러 주석가들이 주장하듯이 다신론에서 유일신론으로 회심이나 개종을 의미하는 것이 아니다(Harris, et al., 2012: 322). 또 스미스(Smith, 2007: 245-246)가 주장하듯이 그녀가 사용한 언어의 양식은 언약적인 성격을 지니기는 하지만(왕상 22:1-4; 왕하 3:4-7) 그것을 비로소 언약관계에 들어가는 것으로 보기도 어렵다. 왜냐하면 나오미는 자부들을 이미 “내 딸들아”라고 부르면서 그 관계를 표현했기 때문이다(룻 1:13). 굳이 언약과 관련짓는다면 다만 이미 맺어진 관계를 다시 명확화하는 요소는 있다. 여기서 언약이란 가족관계를 형성함으로써 하나님의 언약의 범주에 들어오는 것이기 때문에(cf. 창 17:13) 그들은 이미 언약백성이 된 것이다. 물론 전체적으로 이 말이 하나님과의 언약적 관계를 의미하는 것은 아니다. 우선 이 말로써 롯은 나오미와 가족적인 연대를 지속하려는 열망을 표현한 것으로 보

인다(Smith, 2007: 247). 이것은 고대 이스라엘에서 여인이 결혼하면 시댁식구가 되는 관습에 충실한 행동이기도 하다(de Vaux, 1961: 28).

룻이 한 말은 하나님에 대한 개인적 신앙고백의 요소가 있지만 우선 그 전체적인 틀은 나오미에 대한 사랑을 표현한 것으로 봐야할 것이다. 그녀는 나오미와 같이 되고 싶었다. 어머니와 동행, 동거하고 어머니의 신과 백성이 곧 자신의 신과 백성이라는 것은 자신의 정체성을 나오미와 함께 공유한다는 것이다. 죽어서 무덤까지 같이 가는 것은 사랑을 넘어서 일종의 집착에 가깝다. “왜냐하면”(כִּי)이라는 접속사가 이끄는 종속절에서 룻의 선택과 행동은 나오미에게 달려있다(룻 1:16). 이것은 해설자가 “룻은 그녀에게 달라붙었다(*dāb ʿqā*)”고 언급한 것에서도 알 수 있다(룻 1:14b). 또한 “만일 내가 죽는 일 외에 어머니를 떠나면 여호와께서 내게 벌을 내리시고 더 내리시기를 원하나이다”(룻 1:17b)하고 하면서 룻은 자신의 발언에 대해서 오직 이스라엘에서만 사용되는 서약형식인 여호와와 이름으로 맹세하면서 자기저주를 내렸다. 이때 구문론적으로 애매한 접속사 ‘기’(כִּי)는 강조의 뜻으로서 룻의 생각에는 죽음만이 둘의 관계를 갈라놓을 수 있다는 것이다(Conklin, 2011: 1-2).

룻의 맹세가 전체적으로 나오미와 가족이 되는 것에 초점을 두고 있지만 여기에는 중요한 내용이 포함되었다. 그것은 여호와 하나님과의 관계다. 바르트와 니다(Waard & Nida, 1991: 17; Block, 1999: 640)는 구조적으로 백성과 하나님에 대한 언급은 대칭 구조 가운데 중심에 해당된다고 한다. 룻이 여호와를 선택한 것은 나오미의 영향이나 교육 때문이라고 보기는 어렵다. 왜냐하면 앞에서 보았듯이 나오미는 룻에게 언약적으로 선택한 영향을 끼치지 않았을 것이기 때문이다. 나오미 가정이 기업을 버리고 떠난 것과 자녀의 이방인 결혼과 종교다원주의적 입장은 룻이 여호와 하나님만을 섬기는 환경에서 살지 않았을 것이라는 가정을 정당화시킨다. 여기서 “선택의 표”가 나타난다(Cnossen, 2000, 49). 이것은 하나님의 주권적인 선택이 드러난 것으로 볼 수 있는 대목이다. 룻은 여호와 하나님에 대해서 들었겠지만 그 위대하고 은혜로우신 분에 대해서 경험할 수 있는 형편이 아니었다. 그런 상황 가운데서도 그녀가 하나님을 선택한 것은 그 가운데서 하나님께서 역사하셨다는 것을 의미한다.

## (2) 롯의 행동

본문(롯 1:22)은 나오미가 롯과 함께 돌아왔다는 것을 말하면서 롯을 동격으로 나열된 단어 가운데 ‘돌아온 자’(*haššābā*)로 칭한 것은 흥미로운 일이다(LaCocque, 2004: 58; Younger, 2002: 428). 이 단어는 마소라 학자들이 마치 완료형에 관계사를 의미하는 관사를 붙인 것으로 이해하고 액센트를 전종음절에 찍었지만 저자의 의도는 명백히 분사에 관사를 붙여서 관계사 역할을 하도록 한 것이다(Gesenius, 1910: 188k). 그래서 시제도 본동사 ‘돌아왔다’와 일치한다. 사실 그녀는 돌아온 것이 아니고 모압의 들에서 베들레헴으로 이주했을 뿐이다. 안 써도 되는 말로써 롯을 이렇게 수식한 것은 롯이 단순히 귀환 이주자임을 나타내기 위함이라기(정중호, 2012: 189)보다는 주인공 롯을 이미 그 가족의 일원으로 취급하고 있는 것으로 보인다. 라코크(LaCocque, 2004: 58)의 설명대로 이 표현이 ‘모압여인 롯’이라는 부정적인 이미지를 없애고 롯은 오브라나 다른 모압인 중의 하나와는 달리 모압의 들에서 돌아왔다는 것을 상기시키는 의미가 있다.

롯이 처음 한 일은 보아스의 밭으로 이사를 주우러 간 것이다. 이집트와 같은 나라에도 가난한 자들을 위한 이삭줍기에 대한 증거가 있는 것을 보면(Tigay, 1996: 229) 롯도 그 제도를 알았을 가능성이 있고 또 나오미에게서 그 제도에 대해서 들었을 것이다. 그것은 롯과 같은 이주민과 약자를 위한 하나님의 은혜로운 장치였다(레 19:10; 23:22). 롯은 그 일이 가장 비천한 신분을 가진 사람이 하는 일이지만 양식을 얻기 위해서 그 권리를 이용했다. 롯이 곡식 베는 자들을 따라서 간 곳이 나오미의 친족 보아스의 밭이었다(롯 2:3). 본문은 처음부터 보아스를 소개하면서 그가 엘리멜렉의 근족인 것을 밝힌다(2:1) 그녀는 보아스의 밭에서 그의 환대를 받으며 언약 공동체 내의 형제와 자매 사랑이 무엇인지 경험하게 된다. 보아스가 여호와와 이름으로 축복하고 또 그가 이방인인 자신에게 행하는 모든 사랑은 그 전에는 경험하지 못한 것이다(2:4-10). 정중호(2012:186)교수가 지적하듯이 롯은 이주자가 아니라 이방여인(*nōkriyyā*)이기 때문에 그녀가 아들을 낳기 전에는 베들레헴에서 받아들여지지 않았다는 말은 적절하지 않은 것 같다. 왜냐하면 그 전에 이미 더 가까운 기업무를 자와 장로들이 모압 여인 롯을 위해서 보아스의 요청에 응했기 때문이다(4:4). 그녀는 이미 나오미의 자부이자 딸론의 아내로 인정받고 있었다.

롯은 나오미의 주선으로 그 다음 단계의 순서를 밟게 된다. 그것은 보아스를 통한 계대결혼이었다. 나오미의 조언을 따라서 단장을 하고 나서는 것은 시모에 대한 충성일 수도 있겠지만 내용적으로 하나님의 질서를 믿음으로 받아들이는 것으로 볼 수 있을 것이다(3:6). 그것은 인간적으로는 부담이 될 수도 있는 일이기 때문이다. 롯이 보아스에게 한 말은 하나님이 예비하신 은혜를 믿음으로 누리려는 것이다: “나는 당신의 시녀 롯이오니 당신의 옷자락으로 시녀를 덮으소서 당신은 우리 기업을 무를 자가 됩니다”(3:9). 보아스의 답에서 뜻하지도 않게 보아스가 자신이 기업무르는 우선순위가 아니라는 데서 심적으로 매우 복잡한 감정을 느꼈을 것이다(3:12). 그러나 롯은 순간적으로 실망했는지는 몰라도 나오미의 조언을 따라서 보아스를 믿고 그 일의 진행과 결과를 기다렸다(3:18).

롯의 행동에는 하나님의 특별한 역사가 있다는 것을 빼놓을 수 없다. 베들레헴은 나오미와 롯을 그렇게 환영하는 분위기는 아니었지만(1:19) 롯은 믿음으로 그 공동체의 제도에 순응했다. 그녀가 ‘우연히’ 보아스의 밭으로 간 것이 근족관계를 맺는 계기가 되었다. 사실 그것은 우연이 아니라 하나님의 특별한 인도로 봐야 한다. 롯이 변화된 나오미의 조언에 순종하는 모든 과정이 하나님의 간섭에 의한 것으로 볼 수 있다.

### 3. 보아스의 기업무를

#### (1) 보아스의 환대

보아스는 롯을 만나기 전부터 그녀에 대해서 알고 있었다(2:11). 보아스가 그녀를 보호하고 음식과 양식을 제공하며 특별한 친절을 베푸는 것은 롯이 시어머니에게 한 것에 대한 보답의 의미가 있어 보인다. 그것은 그녀의 행실이 여호와와의 상을 받기를 원한다는 말에서 알 수 있다(2:12). 보아스의 밭에 다른 이삭 줍는 사람이 있는지는 모르지만 롯에 대한 보아스의 환대는 우선 친척관계에서 그리고 롯의 행실에서 비롯되었다고 볼 수 있을 것이다. 보아스의 관대함은 롯에게 언약 공동체 안에서 형제사랑이 무엇인지를 인식시킴으로써 하나님의 자비를 일깨워 준 셈이다.

보아스는 타작마당에서 롯에게서 기업무를 자의 임무를 요청받았을 때도 당장 그녀의 청을 들어줄 수는 없었지만 그의 성숙한 면을 보여준다. 그는 스스로 롯과 같이 젊

은 여인의 적절한 상대가 아니라고 판단한 것 같다: “내 딸아 여호와께서 네게 복주시기를 원하노라 네가 가난하건 부하건 젊은 자를 따르지 아니하였으니 너의 배푼 인애가 처음보다 나중이 더하도다”(3:10). 그리고 이 번역의 뒷부분은 문자적으로 “너가 인애를 처음보다 나중에 더 낮게 베풀었다”고 번역할 수 있다. 문맥을 고려할 때 처음 인애는 나오미에 대한 것이고 나중 인애는 보아스 자신에게 대한 것임을 알 수 있다(Goslinga, 1938: 147-148; Waard & Nida, 1991: 53). 이 말이 이어질 기업무르는 행위(구속)와 관련된다면(Bush, 2002: 171) 그는 롯이 기업무를 자를 통하여 장차 받을 복을 선언한 셈이다. 보아스는 기업무르는데 자신이 우선권을 갖지 않았지만 기회가 없는 것은 아니라는 말로 롯을 안심시킨다(3:13). 또한 롯의 평판을 지켜주고(3:14) 보리를 여섯 번 되어주면서(3:15) 미래에 대한 기대를 갖게 했다(Waal, 1966: 151).

## (2) 보아스의 율법준수

보아스는 나오미가 기대한 대로 그 일을 성취하기에 쉬지 않는 자였다(3:18-41). 그는 이 일을 진행하면서 처음부터 율법을 따라서 처신했다. 밤에 타작마당에서 롯을 만나서 그녀에게 더 가까운 기업 무를 자에 대해서 말한 것도 율법을 따른 것이다. 아마도 나오미는 가까운 근족을 알았을 수 있을 것이다(Huey, 1992: 538). 어쨌든 그녀는 보아스가 이 일을 해주길 바랐을 것이다. 율법이 지켜지지 않던 사사시대에 보아스는 처음부터 법을 존중했음을 알 수 있다.

보아스가 성문에서 그 기업무를 자를 부르고 장로 열 명을 청한 것은 그가 이 문제를 법적인 문제로 다루고 있다는 것이다. 고대근동에서 성문은 시민들이 모이는 중심지 역할을 했다. 거기에 모여 공동체의 법적 문제를 논의하고, 상거래도 이루어지고, 소문도 퍼뜨리고, 하고 싶은 말을 하기도 했다(창 23:10, 18; 신 16:18; 22:19; 롯 4:1, 11; 삼하 19:8; 왕상 22:10; 암 5:12, 15). 열 명의 장로를 청한 것은 일이 잘못 될 때는 이들의 연륜을 이용하여 사태를 즉시 수습하고자하는 의도가 있었을 것이다. 그가 기업무를 자에게 “나오미가 우리 형제 엘리멜렉의 소유지를 팔고 있다(팔았다)”(롯 4:3)고 하면서 무를 것인가를 물었다. 기록되지 않았지만 롯은 보아스에게 그것을 이야기한 것 같다. 그때 그는 율법의 조치를 따라서 기업무를 자의 임무를 기꺼이 행하려고 하였다(레 25:25). 그러나 그는 롯과 결혼해서 죽은 자의 기업을 그의 이름으로 세워야

한다는 것에 대해서는 자기 기업에 손해가 갈까봐 거절하면서 “네가 무르라”고 했다(4:6). 그 손해란 상속권과 관련된 내용일 것이다. 그는 “네가 너를 위하여 사라”하고 그의 신을 벗으며 그 임무를 이양했다(4:8). 그런데 그가 신을 벗은 것은 신명기의 내용과는 차이가 있지만(신 25:9) 이 본문은 이 행동으로 보아스와 롯의 계대결혼을 합법화한다(LaCocque, 2004: 133). 보아스는 롯을 아내로 맞아서 죽은 자의 이름이 끊어지지 않도록 하는데 장로들과 거기 있던 모든 백성에게 그들이 증인이 되었다고 하면서 그 일의 법적인 성격을 강조했다(4:10-11). 그는 롯과 결혼해서 아들을 낳았다(4:13).

율법에 의하면 근족은 잃은 재산을 찾아주지만(레 25:25) 계대결혼은 남편의 형제로 한정되었다(신 25:5-10). 그런데 보아스는 말론의 형제도 아니고 사촌도 아니다. 그는 나오미가 요구한 것을 알고서 율법의 요구를 넘어서 이타적인 사랑으로 행했다. 그는 기업무를 자로서 율법의 조문이 아니라 율법의 정신을 따라서 믿음으로 행한 ‘구속자’다. 그 결과로 왕이 없어서 아무도 율법을 지키지 않는 사사시대에 율법을 온전히 실천하고서 메시아가 오는 길을 예비하게 되었다.

### III. 본문적용 문제

#### 1. 사회적 적용

롯기의 내용을 교회에서 사회로 확대적용한 대표적인 논문은 여한구교수의 논문(2010: 70-103)이다. 여한구(2010: 73) 교수는 자신의 논문에서 먼저 통계자료에 기초하여 한국에서 증가하는 이주민과 관련된 사회문제를 제시하고 “롯의 이야기를 통한 통찰을 현대사회에 적용한다면 한국사회가 고민하는 문제를 해결할 수 있는 실마리를 찾을 수 있다. 나아가 세계화 시대 대한민국의 청사진을 제시할 것이다”라고 했다. 그는 여기서 롯으로 대표되는 이주여성들에 대한 교회의 목회방향을 보아스와 나오미의 태도를 통해 제시하고자 했다. 그는 “롯은 이스라엘과 적대적 관계에 있던 모압과의 사회통합을 통해 왕국의 희망을 보여주고 있다. 롯의 정착요인에서 나오미와 보아스의 역할은 사회통합을 위한 교회의 역할로 이해해야 할 것이다”라고 한다(2010: 81). 여기



서 나오미는 이주자의 사회적 멘토 역할을 하고 보아스는 이주자의 사회적 울타리가 된다는 것이다.

그런데 롯기의 본문은 이스라엘이라는 언약공동체 안에서 일어난 사건을 보여준다. 이삭줍기와 고엘(기업무를 자)제도도 언약공동체 안에서 이루어지는 것이다. 이것은 사회적 문제가 아니고 교회의 문제를 다룬다. 교회가 롯과 같은 이주여성들에게 희망이 되어야 한다는 말은 이해할 수 있지만 롯기 본문의 이주여성을 돌보라는 메시지로 사용하기는 어렵다. 본문의 의미를 이렇게 적용할 때는 교회와 사회의 역할구분이 모호해진다. 이 본문으로 한국에 이주해온 이주민이 한국사회에서 정착하는데 교회의 역할에 대한 모델로 보는 것은 본문의 의도와 상황에 맞지 않다.

물론 롯의 경우를 본보기로서 이주민 정책에 대한 하나의 성경적 원리를 찾아내는 것은 흥미로운 일이다. 그러나 이 시대는 롯기에 나타난 이주민에 대한 관심과 돌봄을 적용시키기에는 너무나 복잡하고 다양하다. 오히려 다양한 사회조직과 기능을 반영한 국가정책을 이용하여 이주민 정착계획을 수립하는 게 더 효과적일 것이다.

## 2. 교회적 적용

최근 롯기의 내용을 교회가 다문화 가정을 돌보는 것에 적용시킨 대표적인 경우는 이성혜(2015: 9-39)교수의 논문이다. 이교수는 하나님의 ‘헤세드’가 우리의 행동과 삶의 중심이 되어야 할 것을 말하는 것이 롯기의 교훈이라고 한다. 또 “교회에 들어온 타문화 사람들에게 ‘고엘’의 삶으로 우리가 그리스도 예수 안에서 하나님을 지켜가도록 롯기는 도전하고 있다”고 한다(이성혜, 2015: 34). 이 논문은 롯기가 보여주는 사건을 언약공동체 내부에 적용시킨 것은 적절해 보인다.

그러나 하나님의 은혜는 이방여인이었던 롯이 이스라엘 공동체에 성공적으로 정착하게 된 것으로 끝나지 않는다. 이교수(이성혜, 2015: 23)의 논문도 하나님의 ‘헤세드’가 구속역사를 이끌어 가는 중요한 주제임을 드러냈다. 그것은 롯의 구속을 통하여 구속자 예수 그리스도에게로 이어지는 다윗에게로 연결된 것이다(롯 4:21-22). 궁극적으로 우리의 구속을 위해서 롯에게 행하신 하나님의 행위는 다문화 가정에 대한 사랑에 국한되지 않고 불신의 시대에 그리고 언약에 불충한 가정에서 나타난 하나님의 은혜에 대한 다양한 적용이 가능할 것이다.

### 3. 구속사적 적용

성경본문을 이해할 때 우선 저자가 본문에서 의도하는 것에 집중하는 것이 중요하다. 그 외에도 다른 파생적인 의미와 교훈도 있겠지만 그것은 어디까지나 부차적이다. 구약본문은 하나님의 계시로서 일차적으로 하나님 자신을 보여주기 위해서 기록되었지 인간의 행동양식을 통한 모범을 보여주기 위해서 기록된 것은 아니다. 그것은 영원 전부터 작성하신 하나님의 구원의 계획을 시공간 속에서 펼치는 역사다. 그래서 룯기도 주관적으로 볼 것이 아니라 하나님의 구속역사적 관점에서 해석하고 이해해야 할 것이다(Schilder, 1982: 42).

특히 룯기에 나타난 하나님의 구속사는 배교의 시대에 또 불신앙의 환경 가운데서도 약속을 따라서 일하시는 하나님의 역사를 보여준다. 그것은 하나님의 이름이 한번도 언급되지 않은 에스더서에서 모르드개와 에스더의 불충에도 불구하고 하나님이 그들 가운데 역사하셔서 사태를 반전시키고 메시아의 길을 여신 것과 같다. 룯기 전체는 믿음을 가질 수 없는 상태에서도 이방여인 룯이 여호와에 대한 믿음을 갖고 언약의 백성이 되도록 돌보신 하나님의 섭리를 선명하게 보여준다. 이방인이 언약의 공동체의 일원이 되는 것은 구약의 오순절을 보여준다. 그러나 그것이 한 개인의 구원을 위한 하나님의 일은 아니다. 하나님은 변화받은 나오미의 역할과 보아스의 믿음과 룯의 순종을 통하여 인류를 구원하실 메시아이신 예수님이 오시는 길이 제시한다. 왕이 없으므로 말미암아 무질서와 혼란이 그 시대의 특징이 된 때에 왕이 오는 길을 보여주면서 메시아에 대한 희망을 준다. 이 역사의 연장선에서 우리의 구원이 이루어졌다는 것이다. 이 놀라운 사실 때문에 룯기를 읽는 성도는 하나님을 찬양하게 된다.

## IV. 결론

룯기가 이주여성의 정착을 다루는 것은 사실이다. 그러나 룯기가 이주여성의 정착에 대한 모델을 제시하는 것으로 사용하는 것은 그 책의 일차적인 의도와는 다르다. 그것은 사회적 적용과 교회적 적용도 마찬가지다. 본문의 핵심내용은 인간의 기대와는 달리 사사시대와 같은 영적 암흑기에도 하나님은 룯이라는 이방 여인을 통하여 자신의

구원사역을 이루어 가신다는 것이다. 더욱이 이 책은 하나님의 주권적 선택으로 말미암아 언약에 불충한 나오미의 가정에서도 롯에게 믿음을 주신 하나님의 은혜를 바라보도록 한다. 그리고 인류 역사에 터치고 들어오는(베레스) 은혜는 인류구원을 위한 메시아의 길을 열고 그 하나님의 큰일을 찬양하도록 한다.

끝으로 다문화와 관련된 구약연구에 대해서 한 가지 제안을 한다면 이주민을 배려하는 율법을 심도있게 연구할 필요가 있다고 본다(출 22:21; 23:9; 신 10:18-19; 24:19). 이것은 다문화정책보다는 이주민에 대한 배려에 대한 원칙을 제공할 것이다.

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

## 참고문헌

- 법무부 (2015). 『2014년도 출입국 · 외국인정책 통계연보』. 서울: 법무부 출입국 · 외국인 정책본부.
- 여한구 (2010). “룻기를 통해 본 이주여성 사역에 대한 연구.” 『복음과 실천신학』. 22. 70-103.
- 이성혜 (2015). “룻기에 나타난 헤세드.” 『개혁논총』. 33. 9-39.
- 정중호 (2012). “다문화 사회를 위한 귀환이주 전승.” 『구약논단』. 18(4). 178-204.
- Block, D. I. (1999). *Judges, Ruth*. The New American Commentary. Nashville: Broadman & Holman Publishers.
- Bush, F. W. (1998). *Ruth, Esther*. Word Biblical Commentary. Dallas: Word, Incorporated.
- Cnossen, S. S. (2000). *The Significance of the Book of Ruth*. London. Ontario: Inter-League Publication Board.
- Conklin, B. (2011). *Oath Formulas in Biblical Hebrew*. Winona Lake. IN: Eisenbrauns.
- De Vaux, R. (1961). *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. New York. Toronto. London: McGraw-Hill Book Company. INC.
- Gesenius, F. W. (1910). *Gesenius' Hebrew Grammar* (E. Kautzsch & S. A. E. Cowley, Ed.) (2d English ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Goslinga, C. J. (1938). *Richteren Ruth*. Kampen: Kok.
- Harris, J. G. et al. (2012). *Joshua, Judges, Ruth*. Understanding the Bible Commentary Series. Grand Rapids, MI: Baker Books.
- Huey, F. B., Jr. (1992). *The Expositor's Bible Commentary*. Volume 3: Deuteronomy, Joshua, Judges, Ruth, 1 & 2 Samuel (F. E. Gaebelin, Ed.). Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House.
- Koehler, L., et al. (1999). *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden; New York: E. J. Brill.
- LaCocque, A. (2004). *A Continental Commentary: Ruth*. Minneapolis. MN: Fortress Press.
- Schilder, H. J. (1982). *Richteren en Ruth: Een vacature vervuld*. Kampen: Kok.
- Smith Mark S. (2007). “Your People Shall Be My People”: Family and Covenant in Ruth 1:16-17. *Catholic Biblical Quarterly* 69. 242-258.

- Tigay, J. H. (1996). *Deuteronomy*. The JPS Torah Commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Waal, C. van der. (1966). *Sola Scriptura*: wegwijzer bij het bijbellezen I. Goes : Oosterbaan & Le Cointre. 1966.
- Waard, J. D. & Nida, E. A. (1991). *A Translator's Handbook on the Book of Ruth*(2nd ed.). UBS Handbook Series. New York: United Bible Societies.
- Wolff, de I. & R. Houwen (1974). *De geschiedenis der Godsopenbaring* III. Enschede. The Netherlands: Uitgeverij J. Boersma B.V.
- Younger, K. L., Jr. (2002). *Judges and Ruth*. The NIV Application Commentary. Grand Rapids. MI: Zondervan.

## Abstract

### Interpretation and Application of Old Testament Texts on Multi-cultural Family: Applying to the Book of Ruth

Deuk-Il Shin (Kosin University)

This article consists of interpretation and application of the texts in question. The section on interpretation shows the unfaithful behavior of Naomi and her role following her changed attitude. Her role made Ruth a mother of the Messiah, even though Naomi never intended it. It is through God's election that Ruth, who married a son of an unfaithful family, believed in the God of Israel. Ruth's good attitude toward her mother-in-law caused Boaz to be more interested in her. Boaz, as a redeemer, provided 'rest' to Ruth by observing not only the letter of the law, but also the spirit of the law.

It is true that the book of Ruth treats the settlement of Ruth, an immigrant woman. However, it is not proper to use this book as a model for the settlement of immigrants from overseas in modern society because the Old Testament was primarily recorded to reveal God and his work and not to show an example of human behavior. The history of God's revelation is a history unfolding God's eternal decree for human salvation. Thus, the book of Ruth displays the redemptive history of God who intends to send the Messiah through the faith of Boaz and Ruth in the period of the judges when God's law was ignored.

Key Words: multi-cultural family, Ruth, Naomi, Boaz, redemptive history

## 하이델베르크 요리문답 판본들에 대한 계량서지학적 연구\*

유영준\*\*

이재윤\*\*\*

### 논문초록

이 연구에서는 하이델베르크 요리문답의 국내외 8개 판본들에서 동시에 인용한 성경구절들의 유사도를 분석해서 판본들에 차이를 찾아내고, 이러한 차이가 발생한 이유를 밝히며 유사한 판본들을 군집화 하는 데 목적이 있다고 하겠다. 연구 방법은 각 판본에서 인용한 성경구절을 한 구절씩 분리시켜서 비교하였으며, 각 판본에서 인용한 성경구절의 신구약성경의 분포를 먼저 조사하였으며, 이를 바탕으로 유사도를 계산하였다. 유사도는 하이델베르크 요리문답 전체와 3부로 구성된 부별로, 8개의 하위 주제별로 나누어서 분석하였으며, 최종적으로는 유사도 분석 결과를 시각화하고 각 판본들을 군집화 하였다. 전체 분석결과에서는 레위기와 인용구절 수가 각 판본의 차이를 결정한 것으로 보이며, 부별 분석에서는 십계명과 주기도와 같은 표준적인 신앙 내용이 포함된 부분의 유사도가 높았으며, 주제별 분석에서는 중보자 주제의 유사도에서 차이를 보였다. 결론적으로 김병훈과 독립개신교회 판본, 신헌재와 북미개척교회 판본, 김홍만과 북미장로교회 판본이 각각 유사하였으며, 황대우와 독일어 판본은 6개 판본과 차이를 보였다.

주제어 : 하이델베르크 요리문답, 동시인용된 성경구절, 계량서지학, 서지결합법, 군집화

---

\* 이 논문은 2015년 나사렛대학교 교내 학술연구비 지원으로 연구하였음.

\*\* 제1저자 나사렛대학교 점자문헌정보학과 교수

\*\*\* 공동저자 명지대학교 문헌정보학과 교수

2015년 7월 31일 접수, 10월 5일 최종수정, 10월 23일 게재확정

## 1. 연구의 목적

지금까지 성경이나 기독교 관련 문서들에 대한 국내의 서지학 연구는 성경 번역의 과정에서 번역자들의 역할과 다양한 번역본들에 대한 역사적인 연구가 주를 이루어왔다. 하지만 성경 이외에도 기독교 역사에서 다양한 역사적인 신앙 문서들이 존재해 왔으며, 주로 신학자들의 연구 대상이 되어 왔다. 신학적 관점의 연구가 핵심인 것은 부인할 수 없는 사실이지만, 신학적 입장이 상이한 신학자들의 연구는 주관적인 해석이 개입될 가능성이 내재해 있다. 주관적인 해석의 단점을 보완할 수 있는 객관적인 연구는 신학자들의 연구에 새로운 지평을 열어주는 역할을 할뿐만 아니라 신학자들의 연구에 객관적인 근거를 제공할 수도 있을 것이다. 누구나 동의할 수 있고 객관성을 확보할 수 있는 연구는 일반적으로 대량의 정보를 대상으로 수량적인 방법을 활용하며 통계적 기법을 동시에 활용하는 특성을 가진다고 할 수 있다. 비록 이 연구 방법이 100여년의 역사를 가지고 있음에도 불구하고 국내의 개혁 신학이나 장로교단에서 대규모의 데이터를 계량적인 방법을 활용해서 분석한 서지학적 연구는 시도된 적이 없는 것으로 보인다. 따라서 이 연구가 대량의 서지적인 데이터를 분석한 최초의 연구로 보인다. 우리나라 신학의 발전을 위한 기초연구로서의 의미를 가지는 계량적인 서지학적 연구를 시도하는 것이 한국의 신학연구에 새로운 시각을 제공할 수 있을 것으로 보인다.

그리고 전통적인 서지학연구에서는 판본들의 차이를 밝히는 영역을 교감학이라고 한다. 각 판본의 본문 내용을 조사하고 분석해서 원본과의 차이를 밝히고 관련 판본들의 목록을 작성하는 방식의 연구를 말한다. 하지만 계량적인 서지학은 본문 내용보다는 색인이나 인용 등의 서지적인 특성을 가지는 정보를 분석해서 판본들의 차이와 유사점들을 찾아내는 연구라고 할 수 있다. 이 연구에서는 하이텔베르크 요리문답에서 각 판본들이 동시에 인용한 성경구절들을 분석함으로써 각 판본간의 차이를 규명하는 방식으로 연구를 진행하였다. 더 넓은 시각에서 설명하면, 각 판본에서 인용한 성경구절을 분석하는 것은 각 판본의 내용 즉 지식구조(intellectual structure)를 분석하는 것이라고 할 수 있다. 이러한 분석을 통해서 각 판본간의 유사한 정도, 유사한 이유, 유사도를 근거로 판본들을 분류 또는 군집화 하는 등의 결과를 도출할 수 있다.

이러한 객관적인 성격의 정보를 활용한 연구의 결과는 신학자들의 질적 연구에 부



분적으로 객관적 토대를 제공할 수 있을 뿐만 아니라 현재까지의 신학연구의 경향을 분석하여 새로운 연구나 발견을 제공할 것으로 기대한다.

2013년 하이델베르크 요리문답 발간 450주년을 맞아 국내에서 많은 연구들이 발표되었으며, 지금도 하이델베르크 요리문답에 대한 신학적 연구가 발표되고 출판물도 발행되고 있다. 450주년을 기념해서 신학적 연구가 이루어지는 것과 더불어 하이델베르크 요리문답의 다양한 판본들을 비교하는 연구도 필요하다고 생각한다. 따라서 이 연구에서는 하이델베르크 요리문답의 국내외 8개 판본들에서 동시에 인용한 성경구절들의 유사도를 분석해서 각 판본간의 차이를 찾아내고, 이러한 차이가 발생한 이유를 밝히며 유사한 판본들을 군집화 하는 데 목적이 있다고 하겠다.

## II. 연구 방법과 선행연구, 연구문제

### 1. 연구 대상과 방법

이 연구에서는 하이델베르크 요리문답의 내용과 함께 인용한 성경구절을 포함한 <표1>에서 제시한 국내 판본들을 연구 대상으로 삼았다. 이 판본들의 유사도를 분석하기 위해서 각 판본에서 인용한 성경구절을 비교 대상으로 삼았다. 각 판본의 유사도를 측정하기 위해서 문헌정보학의 분석기법인 서지결합법(Kessler, 1963)을 활용하였다. 각 판본에서 문답마다 인용한 성경구절이 서로 겹치면 겹칠수록 판본 사이의 유사도가 높은 것으로 보는 분석방법이다. 위 표에 제시한 판본 외에 송용조(2014)와 이성호(2013)의 판본이 있지만, 요리문답과 같은 신앙 문서는 교회가 해야 하는 일이라고 생각하여 독립개신교회의 번역을 그대로 사용했으므로 분석 대상에 포함시키지 않았다.

김병훈 판본은 1940에 발행된 Bakhuizen van den Brink의 화란어판본과 Philip Schaff가 편집한 판본은 ‘The Creeds of Christendom vol. 3’으로 1931년에 재인쇄한 것인데, 하이델베르크 300주년 기념으로 미국의 독일개혁신교회에서 1863년에 발행된 판본이 원본이다. 그리고 캐나다개혁신교회에서 1988년에 발행한 ‘Ecumenical Creeds and Reformed Confessions’ 등 다양한 시기의 판본들을 참조하였다. 독립개신교회 판본은 번역원칙에서 10여 개의 번역본들을 검토했으며, 특히 화란개혁신교회와 캐나다개혁신교회

의 판본에서 도움을 받았다고 기술하고 있으며, 독립개신교회가 필요하다고 생각하는 성경구절들을 추가로 인용하였다고 밝히고 있다(독립개신교회 교육위원회, 2004:8). 김병훈과 독립개신교회의 판본은 다양한 판본들을 참조했다는 공통점이 있다. 김홍만과 신헌재 판본, 황대우 판본은 참조한 판본에 대한 설명을 명시하지 않았다.

캐나다개혁교회의 캐나다개혁신학교에서는 36개의 언어로 번역된 하이델베르크 요리문답 판본들을 홈페이지([www.heidelberg-catechism.com](http://www.heidelberg-catechism.com))를 개설하여 제공하는 중요한 역할을 하고 있다. 따라서 캐나다개혁교회의 판본을 국내 판본들과의 유사도를 측정하기 위해서 분석대상에 포함시켰으며, 최초의 요리문답인 독일어판본도 다른 판본들과의 비교를 위해서 연구 대상에 포함시켰다. 그리고 한국의 장로교회가 북미장로교회의 복음전파로 세워진 교회라고 볼 수 있으므로 북미개혁교회 판본을 포함시켰으며, 북미장로교회의 영문판 요리문답을 한국어판으로 번역해서 제공하고 있어서 분석대상으로 삼았다. 우리말로 번역되었으므로 한국어판으로 볼 수 있으며, 다른 한국어 판본들과 캐나다개혁교회판본과의 비교를 위해서 연구 대상으로 선정하였다.

구체적인 비교 방법은 다음과 같다. 각 판본에서 인용한 성경구절을 한 구절씩 분리시켜서 비교하였다. 예를 들어, 12문의 답변에서 인용한 로마서 8:3-4은 3절과 4절을 한 절씩 분리해서 다른 판본의 성경구절과 비교하였다. 성경구절을 분리하지 않고 비교하면, 판본마다 인용한 성경구절이 부분적으로 일치하는 경우에는 유사도를 측정하기가 어렵다.

유사도 분석을 위한 기초 데이터로서 각 판본에서 인용한 성경구절이 신구약 성경 각권에서 얼마나 인용되었는지를 먼저 조사하였다. 이를 바탕으로 유사도를 분석하기 위해서 문헌정보학의 정보검색분야에서 사용하는 코사인 유사계수 공식을 활용하였다. 하이델베르크 요리문답 전체와 3부로 구성된 하이델베르크 요리문답의 부별로 각 판본의 유사도도 분석하였다. 그리고 하이델베르크 요리문답을 8개의 하위 주제로 나누어서 주제 간의 유사도를 분석하였으며, 이 결과를 시각화하여 최종적으로 각 판본들을 군집화 하였다.

&lt;표1&gt; 판본들에 관한 세부적인 내용

판본 제목	저자	연도	참조한 판본에 대한 설명 등
소그룹 양육을 위한 하이델베르크 요리문답 I, II	김병훈	2008, 2012	Bakhuizen van den Brink 1940, Philip Schaff 1836 등을 참조.
하이델베르크 요리문답: 52주 스터디	김홍만	2013	참조한 판본에 대한 기술이 없음.
하이델베르크 요리문답	독립개신교회	2004	화란 개혁교회와 캐나다개혁교회 등의 판본을 참조.
하이델베르크 요리문답(한국어 번역판)	북미개혁교회	2011	본 하이델베르크 요리문답의 영문번역은 북미개혁교회(CRC)의 2011년도 총회와 미국개혁교회(RCA)의 2011년도 총회에서 승인을 받은 것으로 기술되어 있음.
하이델베르크 요리문답	신헌재	1989	국내 최초의 판본으로 추정됨.
하이델베르크 요리문답	독일어 판본	2012	1997년에 수정한 판본이며, <a href="http://www.heidelberg-katechismus.net/6401-214-227-50.html">http://www.heidelberg-katechismus.net/6401-214-227-50.html</a> 의 독일어 판본을 사용.
하이델베르크 요리문답	캐나다 개혁 교회(Canadian Reformed Church)	2015	<a href="http://www.heidelberg-catechism.com">www.heidelberg-catechism.com</a>
문답식 하이델베르크 신앙교육서	황대우	2013	영어, 라틴어, 독일어, 한글 번역본을 동시에 제시하고 있지만, 한글 번역본의 대상이 된 번역본은 언급하지 않고 있음.

## 2. 선행 연구

국내에서 기독교 관련 서지학 연구는 성경 번역본에 관한 서지학 연구가 주된 분야였었다. 19세기 후반부터 1978까지의 기간에 우리말로 번역된 성서 번역본들을 서지학적으로 분석한 연구(김봉희, 1978)로, 번역 성서명과 번역자, 출판년도 등을 조사하였다. 그리고 이 서지정보를 바탕으로 42종의 번역본과 선교사들과 한국인 번역한 번역본의 비율을 제시함으로써 선교사들이 성경 번역에 공헌했음을 학문적으로 밝혔다. 번역본 중에서 신약 성경이 구약 성경에 비해 더 많이 번역되었음을 밝혀냈다. 이 논문은 성경 번역본에 대해서 계량적으로 수치나 비율을 제시하는 데 초점을 맞추었던 것

으로 보인다. 한미경(1998)은 우리말 성서의 대본인 중국 성서 번역본과 우리 성서 번역본의 관계와 번역본에서 사용된 용어와 표기에 관한 문제를 연구하였다. 홍성남(2011)은 1911년 판본의 성경을 서지학적으로 고찰하여 고소설의 표기와 비교한 특정 판본의 서지학적 특성을 연구하였다. 박용규(2013)도 한글 성경 번역 과정과 역사를 서지학적으로 고찰하였다. 따라서 성경을 서지학적으로 다룬 연구들은 성경 번역 과정과 번역본들의 특징, 번역 과정에서 기여한 선교사나 번역자들, 출판시기 등을 다루고 있다.

성경을 서지학적 관점에서 다룬 연구 이외에도, 국내 신학 학술지의 논문 기사의 색인어를 활용해서 계량서지학적으로 지적구조와 연구경향을 분석한 논문이 있었다(Yoo et al. 2013). 이 논문은 4개 장로교단에서 발행하는 학술지의 색인어를 분석함으로써 장로교 신학자들의 연구 경향의 유사도와 차이점을 밝혀내었다. 이를 바탕으로 국내 4개의 장로교단 신학교를 두 개의 군집으로 나눌 수 있었다. 그리고 Murai(2012)는 다양한 시대의 기독교와 천주교 신학자들이 저술한 문헌에서 인용한 성경구절을 동시인용 분석기법으로 분석해서, 문헌들의 주요 성경구절을 분석함으로써 그들의 신학적 입장의 차이를 밝혀내었다. 이를 바탕으로 신학자들이 인용한 성경 구절간의 관계 구조도 제시하였다. Murai의 연구는 동시인용분석기법을 사용했다는 점에서도 의미를 가진다고 볼 수 있다. 그리고 국내 연구자들도 동시인용분석기법을 사용해서 다양한 학문 분야의 지적 구조를 분석하였다(김희정, 2005; 김희전·조현양, 2010; 문주영, 2011; 곽선영·정은경, 2012).

### 3. 연구문제

첫째, 하이텔베르크 요리문답에서 인용한 성경구절들의 빈도를 계산하여 인용된 성경 각권을 가장 많이 인용된 성경부터 순위화 한다.

둘째, 국내외 하이텔베르크 요리문답 7개 판본에서 인용한 성경구절을 바탕으로 각 판본들의 유사도를 산출한다.

셋째, 각 판본들의 유사도를 근거로 판본들을 군집화 한다.

### III. 이론적 배경

#### 1. 계량서지학

수량학적 분석방법을 응용한 문헌들은 일찍이 1920년대부터 나타났지만 1969년에 이르러서야 비로소 계량서지학(Bibliometrics)의 정의가 내려진 것으로 보인다(정영미, 1978: 3). 정영미(1978: 3)에 따르면 계량서지학은 책이나 학술지 기사 등의 주제문헌의 서지를 수량학적으로 분석함으로써 문헌을 통한 지식의 배포 및 소통과정을 연구하고 특정한 학문분야의 발달과정의 추적 등 문헌을 통해 표출되는 지식의 온갖 속성 및 형태를 연구하는 학문이라고 정의하였다. 미국도서관협회에서는 계량서지학은 각 주제 분야의 역사적 발전, 출판물의 양상 및 이용을 표출하기 위한 문헌의 분석과정에 통계학적 방법을 이용하는 것으로 정의하고 있다(윤구호, 1999: 4에서 재인용). 두 정의를 요약하면 주제적 내용을 담고 있는 정보자료에서 서지적 특성을 가지는 정보를 분석하여 지식의 다양한 속성과 특징을 연구하는 학문이라고 할 수 있다.

계량서지학의 분석기법은 크게 출판물 분석, 참고문헌과 인용문헌의 분석, 문헌을 생산하는 저자에 대한 분석 등으로 나뉜다(윤구호 1999: 15). 여기에 인용문헌 분석이 포함되어 있다. 그리고 정영미(1978: 7)는 논문의 결론에서 서지적인 정보의 분석을 통해서 6가지의 연구가 가능하다고 밝혔는데, 그 중에 인용문헌 분석을 통한 문헌들의 주제별 분류를 포함시켰다. 이 연구가 하이델베르크 요리문답의 7개 판본을 인용한 성경구절을 근거로 유사도를 산출하고 이를 바탕으로 유사한 판본들을 군집화한 것은 계량서지학의 분석기법과 연구유형에 적합하다고 볼 수 있다. 더불어 1920년대에 시작된 계량서지학 연구가 현재에도 유용할 뿐만 아니라 다양한 학문분야에서 활용되고 있다. 예를 들면, 의학, 한의학, 경영학, 회계학, 특수체육, 무용학, 외식학 등 폭넓은 분야에서 계량서지학 방법론이 활용되고 있다. 계량서지학적 방법론은 주관적 견해나 분석을 지양하고 객관적인 서지관련 데이터를 활용해서 객관적인 분석을 제공한다. 따라서 신학과 기독교 역사의 신앙문서를 분석함으로써 신학 연구에 도움을 줄 수 있을 것으로 보인다.

## 2. 동시인용분석과 서지결합법

동시인용분석과 서지결합법은 저자가 인용한 참고문헌들을 색인으로 활용하는 개념을 말하는데, 이러한 색인을 인용색인이라고 한다. 인용색인에는 인용문헌과 피인용문헌의 인용사항(citations)이 색인어로서의 역할을 한다. 인용색인의 가장 기본적인 가설은 인용된 문헌은 내용에 있어 인용한 문헌과 관련이 있다는 것이다. 즉, 한 문헌의 저자가 이전의 다른 문헌을 인용하는 이유는 두 문헌의 내용이 서로 관련이 있기 때문이다. 따라서 인용한 문헌과 인용된 문헌은 서로 유사한 주제를 다루고 있을 가능성이 높다(정영미, 2012: 39). 하지만 인용한 저자가 긍정적인 의미로 인용했는지 부정적인 의미로 인용했는지를 알 수 없으며, 연구자 자신의 논문들을 인용하는 자기인용(self-citation)이 가능해서 단점을 가지고 있다고 볼 수 있다.

그러나 하이텔베르크 요리문답과 같은 신앙문서와 신학 연구에서 인용한 성경구절은 이와 같은 단점에서 자유롭다고 볼 수 있다. 하이텔베르크 요리문답의 내용이 성경으로부터 나온 내용이며, 기존의 동시인용분석을 활용한 연구들의 제한점을 가지지 않는다고 볼 수 있다.

서지결합법은 동일한 문헌을 인용하는 두 문헌이 주제적으로 관련이 있다는 가정에서 출발하여, 인용한 참고문헌이 많이 겹칠수록 두 문헌의 주제적인 관계가 강하다고 분석하는 방법이다(Kessler, 1963). 국내에서는 서지결합법을 활용하여 저자 간의 관계를 분석하는 연구가 다수 수행되었다(김희전·조현양, 2010; 박지연·정동열, 2013; 변지혜·정은경, 2011; 이재운, 2008; 이재운, 2012). 서지결합법은 특히 분석에도 응용되기도 하였다(유재복·정영미, 2010a; 유재복·정영미, 2010b). 본 연구에서는 서지결합법을 응용하여 동일한 문답에서 동일한 구절을 인용할수록 두 판본이 유사하다는 가정 하에서 각 판본 사이의 연관성을 분석한다.

## IV. 판본들의 유사도 분석

### 1. 각 판본의 성경구절 인용 수

<표2>는 각 판본에서 인용한 성경구절 수를 성경 각권별로 순위를 매긴 것이다. 각 판본별로 보면, 캐나다개혁교회 판본에서는 로마서, 고린도전서, 마태복음, 레위기, 시편, 김병훈 판본에서는 로마서, 마태복음, 시편, 고린도전서, 요한복음, 김홍만 판본에서는 로마서, 마태복음, 고린도전서, 레위기, 시편, 독립개신교회 판본에서는 로마서, 마태복음, 시편, 고린도전서, 요한복음, 북미개혁교회 판본에서는 로마서, 마태복음, 고린도전서, 레위기, 시편, 신헌재 판본에서는 로마서, 마태복음, 레위기, 고린도전서, 시편, 독일어 판본에서는 로마서, 마태복음, 고린도전서, 요한복음, 창세기 등의 순서이었다. 따라서 8개 하이텔베르크 요리문답 판본에서 가장 많이 인용한 성경은 로마서이며, 마태복음, 시편, 고린도전서, 레위기, 요한복음 등의 순이었다. 많이 인용된 성경은 주로 신약이었는데, 하이텔베르크 요리문답이 새로운 신자나 어린 신자에게 복음을 전하기 위한 목적으로 작성된 것과 관련이 있는 것으로 보인다. 구약성경 중에서 시편의 인용구절 수가 높게 나타난 판본은 6개이며, 레위기의 인용구절 수가 높게 나타난 판본은 4개이었으므로 하이텔베르크 요리문답에서 시편이 더 중요한 위치에 있음을 알 수 있다.

독립개신교회와 김병훈 판본은 성경 각권의 순위가 정확하게 일치하며, 다른 판본들에 비해서 독립개신교회와 김병훈, 황대우와 독일어 판본에서는 인용구절 수 자체가 다른 판본보다 매우 작으며, 레위기의 인용구절 수도 매우 작은 것을 알 수 있다. 따라서 독립개신교회와 김병훈, 황대우, 독일어 판본과 다른 네 개의 판본들의 차이는 주로 레위기의 인용구절 수 때문인 것으로 보인다. 그리고 6개 판본과 황대우와 독일어 판본과의 차이는 시편의 인용구절 수와 전체 인용구절 수가 영향을 미친 것으로 보인다.

### 2. 판본들 간의 유사도 분석

각 판본에서 문답별로 인용한 성경구절을 이용한 판본 간의 유사도 분석은 동일한 문답에서 인용한 구절이 중복되는 정도를 코사인 유사도로 아래의 공식으로 산출하였다.

$$COS(A\text{판}, B\text{판}) = \frac{\text{동일 문답 인용 구절의 중복 건수}}{\sqrt{A\text{판의 인용 구절 수} \times B\text{판의 인용 구절 수}}}$$

요리문답에서 인용된 성경구절 전체에 대한 판본 간의 유사도는 <표3>과 같다. 전체적으로 독립개신교회 판본과 김병훈 판본이 한 쌍, 북미개혁교회 판본과 신헌재 판본이 한 쌍, 캐나다개혁교회 판본과 김홍만 판본이 한 쌍을 이루고, 독일어판과 황대우 판본이 한 쌍을 이루었다. 하지만 황대우와 독일어 판본은 다른 판본들과의 유사도가 상대적으로 낮은 것으로 나타났다. 그리고 세 쌍 중에서 유사도가 가장 높은 판본은 김병훈과 독립개신교회 판본이었다.

<표2> 각 판본별 인용 성경구절 수

	Canadian	김홍만	북미 개혁교회	신헌재	독립 개신교회	김병훈	German	황대우	8판본 중앙값	8판본 표준편차
롬	308	305	335	344	275	275	171	153	290.0	71.6
마	214	211	233	237	215	215	125	133	214.5	43.6
고전	286	217	210	205	178	178	114	115	191.5	56.3
시	181	160	199	199	188	188	72	77	184.5	53.0
요	169	159	156	165	155	155	91	99	155.5	30.5
레	199	201	206	206	32	32	16	14	115.5	96.2
창	114	113	111	109	124	124	85	79	112.0	16.7
엡	114	105	124	122	118	118	70	67	116.0	23.1
히	99	97	111	107	140	140	52	77	103.0	29.6
사	89	89	89	66	104	104	38	42	89.0	26.1
눅	87	67	91	89	88	88	43	45	87.5	20.4
행	75	74	78	79	74	74	49	48	74.0	12.7
고후	75	75	76	78	80	80	26	24	75.5	24.3
신	71	54	61	45	68	68	33	38	57.5	14.7
요일	42	46	53	59	52	52	37	41	49.0	7.4
옴	78	78	5	5	87	87	14	9	46.0	39.9
골	48	49	49	49	48	48	36	34	48.0	6.3
벧전	48	49	45	47	51	51	36	34	47.5	6.6
갈	42	41	45	45	45	45	27	27	43.5	7.9
빌	35	34	32	33	35	35	23	19	33.5	6.2
출	39	22	36	19	45	45	16	17	29.0	12.6
렘	31	32	30	29	43	43	12	11	30.5	12.1
계	31	28	29	29	35	35	11	8	29.0	10.4
잠	23	23	18	20	24	24	16	17	21.5	3.3
약	16	16	15	15	20	20	30	10	16.0	5.9
딤펴	16	16	9	11	16	16	18	15	16.0	3.0



	Canadian	김홍만	북미 개혁교회	신헌재	독립 개신교회	김병훈	German	황대우	8판본 중앙값	8판본 표준편차
살전	17	17	14	14	17	17	12	9	15.5	3.0
딤후	13	13	13	13	17	17	11	11	13.0	2.3
딤후	12	12	13	13	12	12	6	6	12.0	3.0
막	7	9	5	5	13	13	16	14	11.0	4.3
겔	10	8	11	11	12	12	4	8	10.5	2.7
살후	8	8	8	8	11	11	7	7	8.0	1.6
미	10	8	8	5	8	8	0	0	8.0	3.9
삼하	5	5	5	5	5	5	1	1	5.0	1.9
벧후	4	4	4	4	4	4	3	2	4.0	0.7
합	4	4	3	3	3	3	3	3	3.0	0.5
삼상	4	3	3	3	3	3	3	3	3.0	0.4
단	3	3	3	3	3	3	2	2	3.0	0.5
나	3	3	1	1	5	5	0	0	2.0	2.1
율	3	3	2	2	2	2	2	1	2.0	0.6
왕상	2	2	2	2	2	2	1	3	2.0	0.5
유	2	2	2	2	2	2	2	1	2.0	0.4
왕하	2	2	2	2	2	2	1	2	2.0	0.4
스	2	2	1	1	2	2	1	1	1.5	0.5
전	1	1	1	1	2	2	2	1	1.0	0.5
대하	2	2	1	1	1	1	1	1	1.0	0.5
수	1	1	1	1	1	1	0	2	1.0	0.5
대상	0	1	1	1	1	1	1	1	1.0	0.4
민	1	1	0	0	1	1	1	1	1.0	0.5
요이	0	0	0	0	0	0	3	3	0.0	1.4
말	0	0	0	0	1	1	0	0	0.0	0.5
호	0	0	0	0	1	1	0	0	0.0	0.5

유사한 판본 쌍들을 제외한 다른 판본과의 차이에서는 황대우와 독일어 판본이 다른 6개 판본과의 차이가 크게 나타났으며, 캐나다개혁교회와 김홍만, 북미개혁교회, 신헌재 판본이 다른 판본과의 차이가 작았다. 김병훈과 독립개신교회 판본은 상대적으로 중간 정도의 차이를 보였다.

김홍만 판본 쌍을 중심으로 보면, 신헌재 판본 쌍은 유사도가 80%를 넘어서 4개의 판본은 유사도가 높은 것으로 나타났으며, 독립개신교회 판본 쌍과의 유사도는 70%를 넘었으며, 황대우와 독일어 판본과의 유사도는 50%에 불과하였다. 김홍만 판본과 캐나다개혁교회 판본, 신헌재 판본, 북미개혁교회 판본의 유사도가 90% 정도로 다른 판본들과의 유사도보다 높게 나타났다.

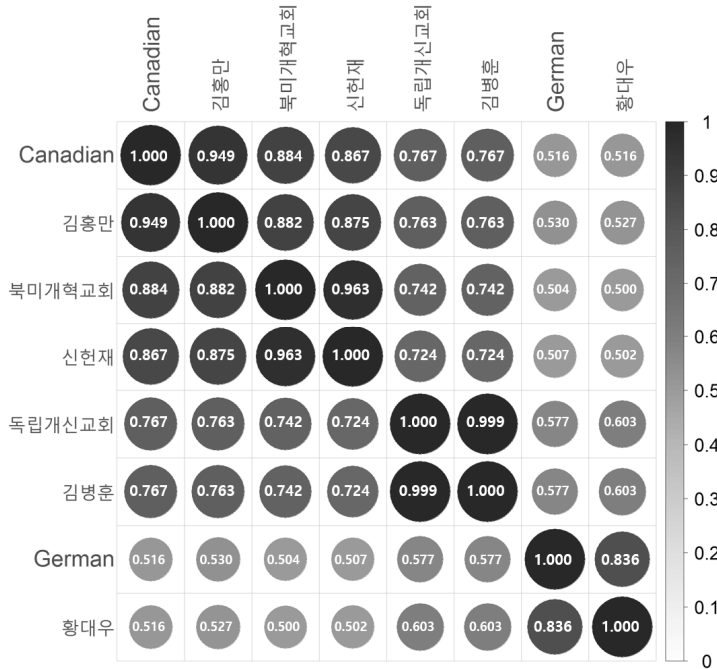
국내 판본들 간의 유사도만을 보면, 독립개신교회와 김병훈 판본은 거의 일치하는 것으로 나타났는데, 이러한 결과가 나온 것은 두 판본의 신학적 사상이나 배경이 거의 일치한다고 볼 수 있다. 특히 독립개신교회 판본의 경우에는 참조했던 판본들의 성경구절 이외에도 교회가 필요하다고 생각되는 성경구절을 추가했음에도 김병훈 판본과 거의 일치하였다. 김홍만과 신헌재 판본의 유사도는 87%정도 유사하다는 것을 보여주고 있으며, 황대우 판본은 국내의 다른 판본과의 유사도가 50% 정도에 불과하였다. 그리고 위의 분석에서 김홍만과 신헌재 판본은 국내 판본들보다는 북미지역 개척교회들의 판본들과 더 유사한 결과가 나와서 참조한 판본이 유사하거나 해당 판본들의 영향을 많이 받은 것으로 보인다. 따라서 해당 판본들을 작성한 신학자와 교회의 신학적 사상의 일치도가 매우 높은 것으로 보인다.

〈표3〉 판본 간의 전체 내용에 대한 유사도

	Canadian	김홍만	북미 개척교회	신헌재	독립 개신교회	김병훈	German	황대우
Canadian	1.000	0.949	0.884	0.867	0.767	0.767	0.516	0.516
김홍만	0.949	1.000	0.882	0.875	0.763	0.763	0.530	0.527
북미개척교회	0.884	0.882	1.000	0.963	0.742	0.742	0.504	0.500
신헌재	0.867	0.875	0.963	1.000	0.724	0.724	0.507	0.502
독립개신교회	0.767	0.763	0.742	0.724	1.000	0.999	0.577	0.603
김병훈	0.767	0.763	0.742	0.724	0.999	1.000	0.577	0.603
German	0.516	0.530	0.504	0.507	0.577	0.577	1.000	0.836
황대우	0.516	0.527	0.500	0.502	0.603	0.603	0.836	1.000

위의 유사도 행렬을 시각화할 수 있는데, 시각화는 복잡한 유사도 행렬을 직관적으로 이해하는 데 도움을 준다. 유사도 분석의 대상인 판본들의 상관관계를 R의 `corrplot` 패키지를 이용해서, 시각화 결과는 [그림1]과 같다. 유사도가 1에 가까울수록 원이 커지며 진한 색으로 표시되는데, 왼쪽 위부터 김홍만과 캐나다개척교회 판본, 신헌재와 북미개척교회 판본, 김병훈과 독립개신교회 판본, 황대우와 독일어 판본이 한 쌍을 이루는 것으로 나타났다. 이러한 차이가 나타난 주된 이유 중의 하나는 <표2>에 나타난 것처럼 레위기 성경구절의 인용 수와 관련이 있으며, 황대우와 독일어 판본은 성경 인

용구절 수가 상대적으로 작아서 다른 판본과의 차이가 큰 것으로 보인다.



[그림1] 코사인 유사도 행렬의 시각화 - 전체

### 3. 부별 유사도 분석

#### (1) 1부 사람의 비참함에 관하여

각 판본의 1부에서 인용된 성경구절 간의 유사도는 <표4>와 같다. 독립개신교회 판본과 김병훈 판본은 100%일치했으며, 김홍만 판본과 캐나다개척교회의 유사도는 98%, 신헌재 판본과 북미개척교회 판본은 99%로 매우 높게 나타났다. 황대우와 독일어 판본과 다른 판본들 간의 유사도는 전체적으로 50-60%정도로 나타났는데, 김병훈과 독립개신교회 판본과의 유사도는 70%를 넘었다.

〈표4〉 1부 ‘사람의 비참함에 대하여’에 대한 판본 간의 유사도

	Canadian	김홍만	북미 개혁교회	신헌재	독립 개신교회	김병훈	German	황대우
Canadian	1.000	0.980	0.841	0.836	0.682	0.682	0.551	0.552
김홍만	0.980	1.000	0.854	0.849	0.692	0.692	0.571	0.572
북미개혁교회	0.841	0.854	1.000	0.995	0.600	0.600	0.515	0.503
신헌재	0.836	0.849	0.995	1.000	0.595	0.595	0.515	0.503
독립개신교회	0.682	0.692	0.600	0.595	1.000	1.000	0.651	0.725
김병훈	0.682	0.692	0.600	0.595	1.000	1.000	0.651	0.725
German	0.551	0.571	0.515	0.515	0.651	0.651	1.000	0.836
황대우	0.552	0.572	0.503	0.503	0.725	0.725	0.836	1.000

## (2) 2부 ‘우리의 구원에 대하여’에 대한 판본 간의 유사도

각 판본의 2부에서 인용된 성경구절 간의 유사도는 <표5>와 같다. 독립개신교회와 김병훈 판본과 김홍만 캐나다개혁교회 판본, 신헌재와 북미개혁교회 판본, 황대우와 독일어 판본이 유사한 쌍을 이루는 것으로 나타났다. 황대우와 독일어 판본이 다른 판본 쌍과의 유사도가 상대적으로 낮았다. 사도신경이 2부의 주 내용이며, 이를 바탕으로 삼위일체 하나님에 대한 신앙고백이 포함되어 있었지만 판본 간의 유사도는 1부와 큰 차이를 보이지 않았다.

〈표5〉 ‘우리의 구원에 관하여’에 대한 판본 간의 유사도

	Canadian	김홍만	북미 개혁교회	신헌재	독립 개신교회	김병훈	German	황대우
Canadian	1.000	0.948	0.859	0.844	0.668	0.669	0.486	0.473
김홍만	0.948	1.000	0.875	0.855	0.685	0.686	0.498	0.487
북미개혁교회	0.859	0.875	1.000	0.960	0.614	0.614	0.488	0.468
신헌재	0.844	0.855	0.960	1.000	0.600	0.600	0.484	0.465
독립개신교회	0.668	0.685	0.614	0.600	1.000	0.999	0.589	0.610
김병훈	0.669	0.686	0.614	0.600	0.999	1.000	0.589	0.610
German	0.486	0.498	0.488	0.484	0.589	0.589	1.000	0.827
황대우	0.473	0.487	0.468	0.465	0.610	0.610	0.827	1.000

### (3) 3부 ‘우리의 감사에 대하여’에 대한 판본 간의 유사도

각 판본의 3부에서 인용한 성경구절 간의 유사도는 <표6>과 같다. 앞의 유사도 결과와 같이 3개의 판본들이 쌍을 이루었으며, 앞의 1부와 2부의 유사도 결과와 비교할 때, 쌍을 이루었던 판본들 이외의 다른 판본들과의 유사도가 전반적으로 높게 나타나서 판본들 간의 유사도가 높아진 것으로 보인다. 특히 황대우와 독일어 판본을 제외한 6개 판본의 유사도가 90% 이상으로 나타난 것이 특징적이라고 할 수 있다. 그 이유는 3부의 구성 내용이 성경에 명시된 십계명과 주기도문이기 때문인 것으로 보인다.

<표6> ‘우리의 감사에 관하여’에 대한 판본 간의 유사도

	Canadian	김홍만	북미 개혁교회	신헌재	독립 개신교회	김병훈	German	황대우
Canadian	1.000	0.944	0.935	0.913	0.931	0.931	0.556	0.575
김홍만	0.944	1.000	0.900	0.913	0.895	0.895	0.573	0.582
북미개혁교회	0.935	0.900	1.000	0.959	0.955	0.955	0.524	0.545
신헌재	0.913	0.913	0.959	1.000	0.932	0.932	0.538	0.556
독립개신교회	0.931	0.895	0.955	0.932	1.000	1.000	0.545	0.568
김병훈	0.931	0.895	0.955	0.932	1.000	1.000	0.545	0.568
German	0.556	0.573	0.524	0.538	0.545	0.545	1.000	0.849
황대우	0.575	0.582	0.545	0.556	0.568	0.568	0.849	1.000

요약하면, 1부와 2부에서는 황대우와 독일어 판본을 제외한 6개 판본들이 세 쌍으로 구분되었지만, 3부에서는 십계명과 주기도문 같은 개혁교회의 기본적인 신앙 내용이 포함되어 6개 판본의 유사도가 1부와 2부보다 높게 나타났다. 따라서 8개 판본들의 차이는 주로 1부와 2부의 성경구절 인용의 차이로 볼 수 있다.

### 4. 주제별 유사도 분석

여덟 개의 주제별로 각 판본의 문답별 인용구절 유사도를 분석하였으며, 8개의 주제와 해당하는 문답은 다음과 같다. 주제 1은 비참함 (A1-A11), 주제 2는 중보자 (A12-A22). 주제 3은 사도신경/삼위 하나님 (A23-A64), 주제 4는 성례 (A65-A85), 주제 5는 감사: 선행의 필요성 (A86-A87), 주제 6은 감사: 참된 회개 (A88-A91), 주제 7:

십계명 (A92-A115), 주제 8: 주기도 (A116-A129). 각 판본의 문답에 인용된 성경구절이 중복되는 정도를 코사인 유사도로 비교하였으며, 8 개 주제별로 유사도를 산출하였다.

대체로 앞에서 제시된 전체적인 판본 유사도와 각 주제별 판본 유사도는 유사하지만, 다른 부분도 나타났다. 독립개신교회와 김병훈 판본은 주제 2, 5, 6, 7, 8에서 완전히 동일하게 나타났으며, 나머지 주제 1, 3, 4에서도 거의 동일하게 나타났다. 캐나다 개혁교회와 김홍만 판본은 8개 주제별 유사도가 90%대로 대부분 유사한 것으로 나타났다. 북미개혁교회와 신헌재 판본은 8개 주제 모두에서 90%대의 높은 유사도를 보이지만 완전히 일치하는 경우는 없었다. 황대우와 독일어 판본의 유사도는 80%대를 보여서 다른 판본 쌍에 비해서 유사도가 낮게 나타났다.

전체적으로 보면, 각 판본 간의 유사도 값에 따른 군집화가 명확하게 나타난 주제는 중보자이다. 따라서 중보자 주제의 시각화 결과를 제시하였으며, 판본 간의 유사도가 전반적으로 높은 주기도 주제의 데이터와 시각화 결과도 제시하였다.

<표7>의 중보자 주제에서는 독립개신교회와 김병훈 판본과 황대우와 독일어 판본이 다른 판본과의 유사도가 20-30%대로 매우 낮았으며, 이 두 쌍의 판본 간의 유사도도 50% 정도로 낮게 나타났다. 이러한 유사도 결과는 [그림2]의 시각화 결과와 [그림4]의 군집화 결과에서 보다 명확하게 알 수 있다.

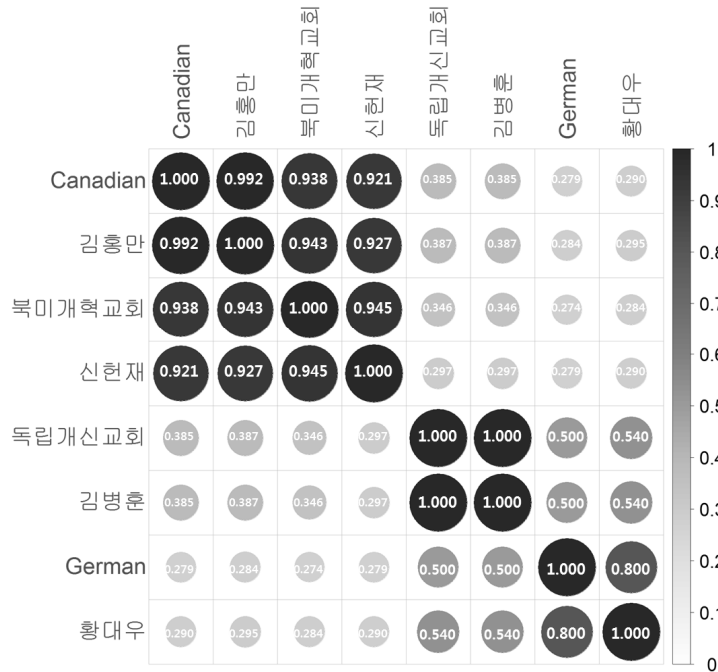
<표8>의 주기도 주제에서는 황대우와 독일어 판본을 제외하고 6개 판본의 유사도가 90%이상으로 나타났다. 이러한 유사도 결과는 [그림3]의 시각화 결과와 [그림5]의 군집화 결과에서 보다 명확하게 나타났다.

〈표7〉 코사인 유사도 - 주제 2: 중보자 (문답 12-22)

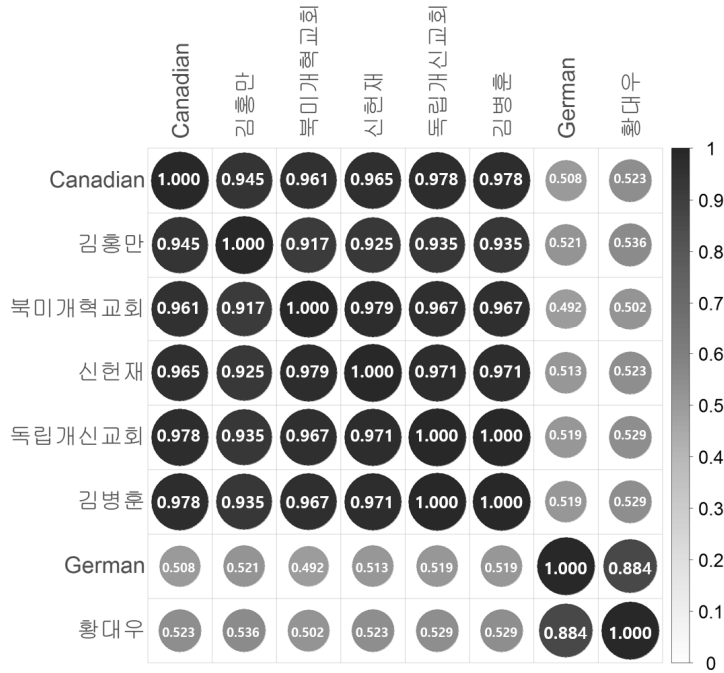
	Canadian	김홍만	북미 개혁교회	신헌재	독립 개신교회	김병훈	German	황대우
Canadian	1.000	0.992	0.938	0.921	0.385	0.385	0.279	0.290
김홍만	0.992	1.000	0.943	0.927	0.387	0.387	0.284	0.295
북미개혁교회	0.938	0.943	1.000	0.945	0.346	0.346	0.274	0.284
신헌재	0.921	0.927	0.945	1.000	0.297	0.297	0.279	0.290
독립개신교회	0.385	0.387	0.346	0.297	1.000	1.000	0.500	0.540
김병훈	0.385	0.387	0.346	0.297	1.000	1.000	0.500	0.540
German	0.279	0.284	0.274	0.279	0.500	0.500	1.000	0.800
황대우	0.290	0.295	0.284	0.290	0.540	0.540	0.800	1.000

〈표8〉 코사인 유사도 - 주제 8: 주기도 (문답 116-129)

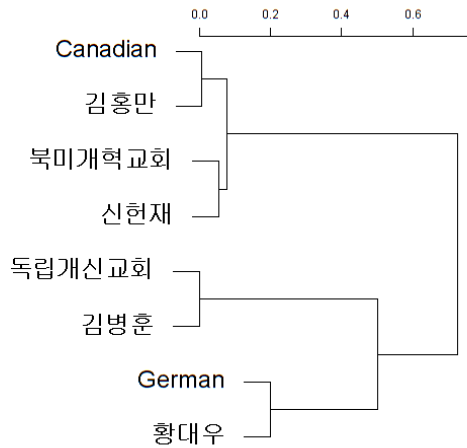
	Canadian	김홍만	북미 개혁신교회	신헌재	독립 개신교회	김병훈	German	황대우
Canadian	1.000	0.945	0.961	0.965	0.978	0.978	0.508	0.523
김홍만	0.945	1.000	0.917	0.925	0.935	0.935	0.521	0.536
북미개혁신교회	0.961	0.917	1.000	0.979	0.967	0.967	0.492	0.502
신헌재	0.965	0.925	0.979	1.000	0.971	0.971	0.513	0.523
독립개신교회	0.978	0.935	0.967	0.971	1.000	1.000	0.519	0.529
김병훈	0.978	0.935	0.967	0.971	1.000	1.000	0.519	0.529
German	0.508	0.521	0.492	0.513	0.519	0.519	1.000	0.884
황대우	0.523	0.536	0.502	0.523	0.529	0.529	0.884	1.000



[그림2] 코사인 유사도 행렬의 시각화 - 중보자(문답 12-22)

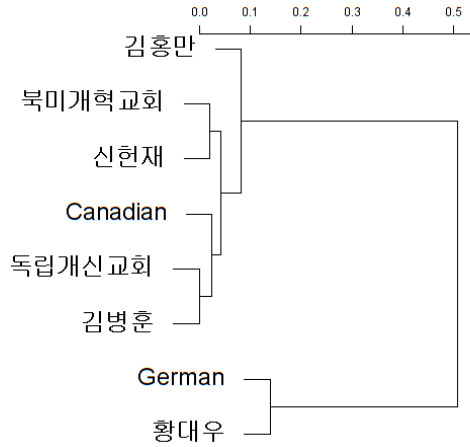


[그림3] 코사인 유사도 행렬의 시각화 - 주기도(문답 116-129)



[그림4] 유사도에 따른 군집화 결과 - 중보자

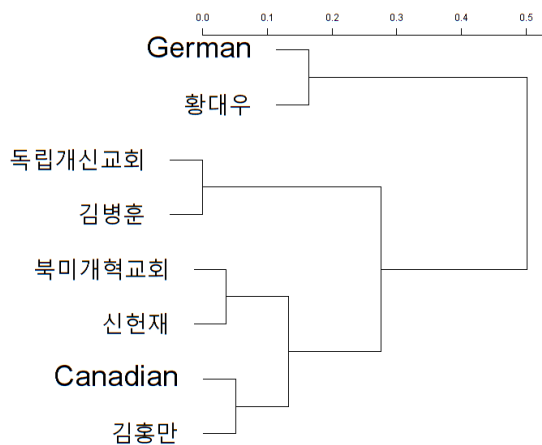




[그림5] 유사도에 따른 군집화 결과 - 주기도

## 5. 각 판본의 인용구절 유사도에 따른 군집화

앞의 R의 `complot` 시각화 결과와 군집화 결과를 함께 살펴보면, [그림6]과 같이 독립개신교회와 김병훈 판본이 한 쌍, 신헌재와 북미개혁신교회가 한 쌍, 김홍만과 캐나다개혁신교회가 한 쌍을 이루고, 황대우와 독일어 판본은 독자적인 것으로 나타났다. 크게 보면 신헌재, 북미개혁신교회, 김홍만, 캐나다개혁신교회의 네 판본이 하나의 군집을 이루며, 독립개신교회와 김병훈 판본이 독립적인 군집을 형성하면서도 네 판본과 더 유사한 것으로 나타났다. 황대우와 독일어 판본은 6개의 판본과의 유사도가 낮게 나타났다.



[그림6] 유사도에 따른 군집화

## V. 결론 및 제언

### 1. 결 론

계량서지학의 서지결합법을 활용해서 국내외 8개의 하이텔베르크 요리문답 판본들의 유사도를 분석한 결과는 다음과 같다. 먼저, 8개 하이텔베르크 요리문답 판본에서 가장 많이 인용한 성경은 로마서이며, 마태복음, 시편, 고린도전서, 레위기 요한복음 등의 순서이었다. 김병훈과 독립개신교회 판본은 성경 각권의 순위까지 정확하게 일치하며, 다른 판본들에 비해서 김병훈과 독립개신교회, 황대우와 독일어 판본에서는 레위기의 인용구절 수가 작은 것으로 나타났다. 따라서 독립개신교회와 김병훈, 황대우, 독일어 판본과 다른 네 개의 판본들의 차이는 레위기의 인용구절 수에 있는 것으로 보인다.

유사도분석에서는 김병훈과 독립개신교회 판본이 한 쌍, 신헌재와 북미개혁교회 판본이 한 쌍, 김홍만과 캐나다개혁교회 판본이 한 쌍을 이루었고, 황대우와 독일어 판본은 다른 판본들과의 유사도가 매우 낮은 것으로 나타났다. 국내 판본들 간의 유사도만을 보면, 김병훈과 독립개신교회 판본은 거의 일치하며, 김홍만과 신헌재 판본의 유사도는 90%로 매우 유사하게 나타났다. 따라서 해당 판본들의 신학적 배경과 사상이 유사하다고 볼 수 있다.

유사도 행렬 값들을 시각화한 결과도 유사도 분석 결과와 동일하게 김병훈과 독립개신교회 판본, 김홍만과 캐나다개혁교회 판본, 신헌재와 북미개혁교회 판본이 쌍을 이루었으며, 황대우와 독일어 판본은 6개의 판본과는 독립적이라는 것을 알 수 있었다. 이러한 차이가 나타난 주된 이유 중의 하나는 레위기 성경구절의 차이가 영향을 미친 것으로 보인다. 그리고 6개 판본과 황대우와 독일어 판본과의 차이는 시편의 인용구절 수와 전체 인용구절 수가 영향을 미친 것으로 보인다.

각 부별 분석에서 1부와 2부에서는 황대우와 독일어 판본을 제외한 6개 판본들이 세 쌍으로 구분되었지만, 3부에서는 십계명과 주기도문 같은 개혁교회의 기본적인 신앙 내용이 포함되어 6개 판본의 유사도가 1부와 2부보다 높게 나타났다. 따라서 8개 판본들의 차이는 주로 1부와 2부의 성경구절 인용의 차이로 볼 수 있다.

주제별 분석에서는 두 번째 주제인 증보자에서 각 판본 간의 유사도 값에 차이를

보였으며, 특히 김병훈과 독립개신교회 판본이 다른 판본들과의 유사도가 가장 낮아서 두 판본이 다른 판본들과는 독립적인 군집화를 이룰 수 있었던 이유 중의 하나로 보인다. 그리고 각 판본 간의 유사도가 가장 높은 주제는 주기도로 그 이유는 주기도가 성경에 명시된 내용이기 때문으로 보이며, 십계명도 유사한 결과를 보였다. 이러한 유사도 결과에 의해서 황대우와 독일어 판본을 제외한 6개 판본들은 하나의 군집을 이루어 판본들 간의 구분이 명확하게 드러나지 않았다.

위의 세 가지 분석을 통해서 독립개신교회와 김병훈 판본이 한 쌍, 신헌재와 북미개혁신교회가 한 쌍, 김홍만과 캐나다개혁신교회가 한 쌍을 이루고, 황대우와 독일어 판본이 한 쌍을 이루는 것으로 나타났다. 상대적으로 신헌재, 북미개혁신교회, 김홍만, 캐나다개혁신교회의 네 판본이 큰 군집을 이루는 것을 알 수 있었다. 황대우와 독일어 판본은 이 네 판본보다는 독립개신교회와 김병훈 판본과 상대적으로 유사했지만 유사도는 낮게 나타났다.

이러한 결과가 도출된 이유는 세 가지를 들 수 있다. 첫째, 성경 구절의 인용 수에 의한 판본들 간의 차이는 레위기의 인용구절 수와 전체 인용구절 수의 차이에 따른 것으로 보인다. 특히 김병훈과 독립개신교회의 레위기 인용 구절 수가 작았고 황대우와 독일어 판본의 성경 인용구절 수가 다른 판본의 인용구절 수보다 작았다. 둘째, 각 부 간의 차이는 십계명과 주기도와 같이 성경에 명시된 내용을 포함한 3부에서 각 판본들의 명확한 군집화 나타나지 않았다. 반면에 1부와 사도신경이 포함된 2부에서는 명확한 군집화가 나타났다. 따라서 1부와 2부가 판본들의 차이에 영향을 미친 것으로 보인다. 셋째, 주제별 분석에서는 중보자 주제에서 군집화가 명확하게 나타났으며, 주기도와 십계명 주제에서는 군집화가 명확하게 나타나지 않았다. 따라서 중보자의 내용이 각 판본들의 차이에 영향을 미친 주제라고 볼 수 있다.

## 2. 제 언

계량서지학을 활용한 연구가 가지는 제한점이 있다. 수학적이고 통계적인 기법을 사용하는 과정에서 데이터의 왜곡이 발생할 수도 있으며, 이러한 이유로 질적인 연구를 통해서 보완되어야 할 부분들이 필요해 보인다. 따라서 판본들의 차이가 발생한 이유를 신학적으로 연구하는 것이 필요해 보인다.

하지만 계량서지학적 방법들을 효과적으로 활용한다면, 국내 신학자들의 연구 경향과 인적 네트워크를 분석할 수도 있으며, 향후 한국 신학이 지향해야 할 연구 방향이나 주제의 다양성의 폭을 넓히는 데에도 긍정적인 역할을 할 수 있을 것이다. 이를테면, 최근 널리 활용되고 있는 동시출현단어 분석을 응용하는 것도 생각해볼 수 있다 (강범일·박지홍, 2013; 김하진·송민, 2014; 서은경·유소영, 2013; 최상희, 2014; 허고은·송민, 2013). 동시출현단어 분석에서는 두 색인어가 동일한 문헌에서 자주 사용될수록 색인어 사이의 연관성이 강한 것으로 판단하는 방법이다. 이를 응용하면 동일한 문답에서 사용된 성경구절이나 책 사이의 관계를 분석해볼 수 있을 것이다.

궁극적으로는 계량서지학 연구방법론이 한국 신학의 다양한 연구 분야에 적용된다면 한국 신학과 기독교의 발전에 밑거름이 될 수 있을 것이라고 생각한다.

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

## 참고문헌

- 강범일 · 박지홍 (2013). 프로파일링 분석과 동시출현단어 분석을 이용한 한국어교육학의 정체성 분석. 『정보관리학회지』. 30(4). 195-213.
- 곽선영 · 정은경 (2012). “복수저자기반 동시인용분석을 활용한 지적구조 분석: 경제학 분야를 중심으로.” 『정보관리학회지』. 29(1). 115-134.
- 김병훈 (2012). 『소그룹 양육을 위한 하이텔베르크 요리문답 1, 2』. 수원: 합신대학원출판부.
- 김봉희 (1978). “국역성서의 서지학적 고찰.” 석사학위논문. 이화여자대학교.
- 김하진 · 송민 (2014). “동시출현단어 분석을 통한 국내외 정보학 학회지 연구동향 파악.” 『정보관리학회지』. 31(1). 99-118.
- 김홍만 (2013). 『52주 스터디 하이텔베르크 요리문답』. 서울: 생명의말씀사.
- 김희전 · 조현양 (2010). “저자동시인용분석과 저자서지결합분석에 의한 지적 구조 분석: 사회복지학 분야를 중심으로.” 『정보관리학회지』. 27(3). 283-306.
- 김희정 (2005). “저자 동시인용분석에 의한 국내외 기록관리학 분야의 지적구조 비교에 관한 연구.” 『한국문헌정보학회지』. 39(3). 207-224.
- 독립개신교회 교육위원회 (2004). 『하이텔베르크 요리문답』. 서울: 성약.
- 문주영 (2011). “2000년대 비서학연구의 저자동시인용분석.” 『비서학논총』. 20(1). 25-44.
- 박용규 (2013). “한국 성경 번역,출간의 서지학적 연구(1882-1977).” 『장로교회와 신학』. 10. 25-47.
- 박지연 · 정동열 (2013). “저자서지결합분석에 의한 문헌정보학의 지적구조 분석에 관한 연구.” 『정보관리학회지』. 30(4). 31-59.
- 변지혜 · 정은경 (2011). “저자서지결합분석에 의한 국내 전기공학 분야 지적구조에 관한 연구.” 『정보관리연구』. 42(4). 75~94.
- 서은경 · 유소영 (2013). “Detecting research trends in Korean information science research, 2000-2011.” 『정보관리학회지』. 30(4). 215-239.
- 송용조 (2014). 『개혁교회 교리교육과 설교를 위한 하이텔베르크 요리문답해설』. 서울: 고려서원.
- 신헌재 (1989). 『하이텔베르크 요리문답』. 서울: 할렐루야서원.
- 유재복 · 정영미 (2010a). “특허 인용에 영향을 미치는 요인 분석.” 『정보관리학회지』. 27(1). 103-118.
- 유재복 · 정영미 (2010b). “특허인용 예측모형 구축에 관한 연구.” 『정보관리학회지』. 27(4). 239-258.

- 윤구호 (1999). “계량서지학적 연구의 이론과 실제.” 『정보관리연구』. 20(1). 1-29.
- 이성호 (2013). 『특강 하이델베르크 요리문답 상, 하』. 안산: 흑곰북스.
- 이재운 (2008). “서지적 저자결합분석: 연구동향 분석을 위한 새로운 접근.” 『정보관리학회지』. 25(1). 173-190.
- 이재운 (2012). “폭소노미 연구 문헌에 대한 자아 중심 주제 인용 분석.” 『정보관리학회지』. 29(4). 295-312.
- 정영미 (1978). “계량서지학적 연구에 관한 고찰.” 『도협월보』. 19(1). 3-9.
- 정영미 (2012). 『정보검색연구』. 서울: 연세대학교 출판문화원.
- 최상희 (2014). “동시출현단어분석을 이용한 연관영화정보 분석 연구.” 『정보관리학회지』. 31(4). 161-178.
- 한미경 (1998). “초기 성서번역과 관련 연구의 제문제 고찰.” 『서지학연구』. 15. 197-224.
- 허고은 · 송민 (2013). 저자동시인용 분석과 동시출현단어 분석을 이용한 의료정보학 저널의 지적구조 분석. 『정보관리학회지』. 30(2). 207-225.
- 홍성남 (2011). “1911년 판 『성경전서』의 서지학적 검토: 구약을 중심으로.” 『Canon & Culture』. 5(1). 269-288.
- Hajime Murai. 2012. “Introducing Scientific Methods for the Interpretation of the Bible: Quantitative Analysis of Christian Documents.” *13th ACIS International Conference on Software Engineering, Artificial Intelligence, Networking and Parallel/Distributed Computing*. 391-398.
- Kessler, M. M. (1963). “Bibliographic coupling between scientific papers.” *American Documentation*. 14(1). 10-25.
- Yoo, Yeong Jun, Lee, Jae Yun and Choi, Sanghee (2013). “Intellectual structure of Korean theology 2000 - 2008: Presbyterian theological journals.” *Journal of Information Science*. 39(3). 307-318.
- 독일어판본. <http://www.heidelberger-katechismus.net/8261-0-227-50.html>. (검색일 2014.11.15.)
- 북미개혁교회(Christian Reformed Church) 판본. 심재승 번역. <http://www.crcna.org/welcome/beliefs/confessions/heidelberg-catechism>. (검색일 2014.11.15.)
- 캐나다 개혁교회(Canadian Reformed Church) 판본. <http://www.heidelberg-catechism.com/pdf/lords-days/Heidelberg-Catechism.pdf>. (검색일 2014.11.15.)

## Abstract

# A Bibliometric Study on the 7 Different Versions of the Heidelberg Catechism

Yeong-Jun Yoo (Korea Nazarene University)

Jae-Yun Lee (Myongji University)

This study aimed at finding similarities and differences of the 8 Heidelberg Catechism versions by analyzing co-cited biblical phrases and explaining the reasons and clustering the similar versions.

This study was carried out by comparing each biblical phrase separately and analyzing the distribution of cited biblical phrases of each version and by using this result, calculating similarities between the versions.

This study calculated each similarity of the whole catechism and the three parts of the catechism and 8 subjects, and finally visualized the results and clustered the versions. In the analysis of the whole, the biblical phrases of Leviticus and the number of the cited biblical phrases seemed to cause the differences between the versions and in the analysis of the three parts, historical document and the contents in the Bible like the Ten Commandments and the Lord's Prayer have high similarity, and in the 8 subjects analysis, the subject of 'mediator' has low similarity.

In conclusion, Kim Byoung Hoon and Independent Reformed Church versions are almost same, and Shin Hun Jae and Canadian Reformed Church versions are very similar, Kim Hong Man and Christian Reformed Church versions are very similar and Whang Dae Woo and German version are different from the 6 versions.

**Key Words:** the Heidelberg catechism, co-cited biblical phrases, bibliometrics, bibliographic coupling, clustering





## 소형교회 목회자와 목회자 아내의 복지사역 참여 경험에 대한 연구\*

정금선\*\*  
양혜원\*\*\*

### 논문초록

본 연구에서는 우리나라 교회의 대다수를 차지하고 있는 소형교회의 복지사역에 주목하여, 소형교회 목회와 복지시설 운영을 병행하는 목회자 또는 목회자의 아내가 복지시설을 운영하면서 어떠한 경험을 하는지를 구체적으로 파악하고자 하였다. 이를 위하여 복지시설을 운영하는 소형교회 목회자 또는 목회자의 아내 10명을 대상으로 심층면접을 수행하고 면접 자료를 질적으로 분석하였다. 그 결과 ‘복지시설 운영 동기’, ‘복지시설 운영의 일반적 고충’, ‘목회와 복지시설 운영 병행의 한계’, ‘복지시설 운영의 성과와 보람’, ‘발전방안’ 등 5개 영역에서 17개 범주, 30개 개념이 도출되었다. 본 연구의 결과를 토대로 소명의식과 비전, 복지사역의 본질성 및 통전적 선교 인식, 행정절차 간소화, 총회나 대형교회 등 다양한 주체의 적극적 지원, 전문적 교육 및 지역연계 강화 등을 중심으로 우리나라 소형교회 복지사역 발전을 위한 방안에 대해 논의하였다.

주제어 : 소형교회, 교회복지사역, 복지시설 운영, 질적 연구

---

\* 본 논문은 총신대학교 사회복지대학원 석사학위 논문인 “소규모교회의 복지시설 운영경험에 관한 연구: 목회자와 사모를 대상으로”(정금선, 2013)의 원자료를 재분석하여 작성되었음.

\*\* 제1저자, 총신대학교 사회복지대학원 졸업

\*\*\* 교신저자, 총신대학교 사회복지학과 교수

2015년 6월 18일 접수, 10월 19일 최종수정, 11월 5일 게재확정

## I. 서론

교회가 어려운 이웃을 돌보고 지역사회를 위하여 봉사하는 것, 즉 복지사업은 교회의 본질적 사명 중 하나이다. 교회는 복음 전파의 전초기지로 존재함과 동시에 지역사회에서 빛과 소금의 역할을 감당하여 불신자들로 하여금 그 빛의 자취를 쫓아 복음을 소망하도록 도와야 하는 것이다(손병덕, 2007a: 369). 이러한 맥락에서 칼빈(Calvin)은 구제를 “사도적 의무(apostolic obligation)”로 규정하고 종교적 훈육과 구제사업을 결합하도록 한 바 있다(김인, 2006: 137).

한국교회는 우리나라에 기독교가 전파된 초기부터 이러한 사명을 충실히 감당해왔다. 선교사들이 세운 병원, 학교, 고아원은 바로 “네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라”는 성경의 가르침을 실천하는 장이었다. 교회와 기독교 단체들은 우리 사회에서 사회적 약자에 대한 돌봄을 주도해 온 핵심 세력이라 하겠으며, 이는 오늘날의 전문화된 사회 복지의 근간을 이룬 것으로 평가된다(김수정, 2004).

그러나 한국교회의 복지사업에 대한 오늘날의 평가는 이와는 상이하다. 복지사업에 있어서 교회와 기독교 단체들은 양적으로는 여전히 우위를 차지하고 있지만<sup>1)</sup> 구체적인 내용과 질적 측면에 있어서는 미흡한 수준이라는 비판이 주를 이룬다. 한국교회는 당위적 차원에서는 복지사업이 교회의 본질적인 사명임을 인식하고 있지만 실제로는 교회의 양적 성장을 우선시하고, 복지사업을 위한 재정적 투입이 여전히 부족한 수준이며, 전문 인력의 고용, 체계적인 교육, 전문화된 프로그램 개발 등 전문성의 측면에서 매우 취약하다는 것이다(양혜원·김희수, 2011).

세계적으로 유례를 찾아보기 어려울 정도로 빠르게 성장해 온 우리나라의 기독교는 90년대 이후 성장이 정체 또는 감소하는 추세에 놓여있으며<sup>2)</sup>, 사회적 불신의 대상이 되는 등 심각한 위기에 처해 있다. 이러한 위기에는 여러 요인들이 작용하겠지만 무엇보다 한국교회가 양적으로 성장한 것에 비해서 사회적으로 기여한 바가 부족하기 때

1) 우리나라 전체 종교계 사회복지법인 중 기독교법인이 차지하는 비율이 절반 이상이고(문화체육관광부, 2009), 전체 종교계 사회복지시설 중 기독교 시설이 차지하는 비율은 47.2%인 반면, 천주교 23.8%, 불교 21.2%, 원불교 3.9%로 조사되었다(고경환, 2006).

2) 한국교회는 1970년대에는 교인 수가 3배 가까이 급성장하였으나 80년대에는 46%, 1990~1996년에는 0.3% 성장에 그쳤으며, 2005년의 교인 수는 1995년에 비해 오히려 1.7% 감소한 것으로 나타났다(이상성, 2009).

문이라는 주장이 강하게 제기된다(이광수·서문진희, 2014; 김수정, 2004). 기독교윤리 실천운동(2010)이 2009년 실시한 여론조사에서 향후 한국교회가 신뢰도를 제고하기 위해서 해야 할 사회적 활동으로 조사대상자의 60.3%가 ‘봉사 및 구제활동’을 꼽은 것은 이러한 주장을 뒷받침한다. 이제는 한국교회가 진정성을 가지고 다시 적극적인 사회적 섬김에 나서야 하고, 특히 질적 측면에서 우수성을 확보하기 위하여 최선의 노력을 기울여야 하는 시점인 것이다.

그런데 오늘날 우리나라의 교회는 그 규모에 있어서 큰 차이를 보이고 있다. 교인 수가 수만 명에 이르는 초대형교회로부터 교인이 수십 명에 불과하여 재정적 자립이 어려운 교회에 이르기까지 매우 다양하다. 이 중 절대 다수를 차지하는 것은 소형교회로서 전국의 교회 5만 2,905개 중 4만 9,192개, 전체의 약 93%가 소형교회인 것으로 알려져 있다(국민일보, 2008. 12. 9). 즉 한국교회는 대다수가 소형교회라고 해도 과언이 아닌 것이다. 이러한 상황을 고려할 때, 한국교회가 보다 적극적인 복지사역, 특히 질적으로 우수한 복지사역을 위해 힘쓰고자 한다면 소형교회의 복지사역에 주목할 필요가 있다.

최근 소형교회들은 지역사회 내에서 다양한 소규모 복지시설을 운영하면서 복지사역에 적극적으로 참여하고 있다. 그런데 이에 대하여 지역주민들에게 가까이 다가가고 지역사회의 문제를 해결하는데 기여한다는 긍정적 평가도 있지만 소형교회가 가지고 있는 한계로 인해 부작용이 심각하다는 목소리가 더 높은 실정이다. 교회의 본질적 사명인 사회봉사의 차원에서 복지사역에 참여하기보다는 재정자립도가 낮은 현실에서 목회자의 생계수단으로 복지사역을 이용하는 경향이 있고, 소액의 정부보조금에 의존하는 열악한 재정적 상황으로 인해 이용자들에게 질 낮은 서비스가 제공되는 경우도 드물지 않다는 것이다(손병덕, 2010).

따라서 소형교회의 복지사역이 이러한 한계를 극복하고 질적인 성장을 도모하도록 돕기 위해서는 그 구체적인 실상을 파악하고 그 결과에 기초하여 발전방안을 모색하려는 노력이 반드시 필요하다. 그러나 지금까지 이루어진 소형교회 복지사역에 대한 연구는 매우 빈약한 실정으로, 빈민 지역에 위치한 한 교회의 봉사활동에 대한 김건호(1996)의 사례연구, 소형교회 복지사역 활성화 방안에 대한 이병철(2002)의 연구, 소형교회의 노인주간보호시설 모형 개발에 대한 이석일(2005)의 연구, 3개 교회를 대상으로 소형교회의 사회복지 참여 의미를 파악하고자 한 이수천(2008)의 사례연구 등 극히

소수에 불과하다. 이러한 연구들은 기존 문헌에 대한 고찰에 기초하여 발전방안을 모색하거나 특정 복지시설의 모형을 제시하는 수준이거나 소수의 사례를 탐색하는 사례 연구로써 소형교회 복지사역의 실상을 다각적으로 파악하고 참여자들의 경험을 구체적으로 이해하기에는 한계가 있다고 하겠다.

이에 본 연구에서는 소형교회의 복지사역에 주목하여 소형교회 목회와 병행하여 복지시설을 운영하는 목회자 또는 목회자의 아내(이하, 사모)가 복지시설을 운영하는 과정에서 어떠한 경험을 하는지 그 경험의 실상을 세밀히 살펴보고자 하였다. 이러한 연구목적을 달성하고자 “복지시설을 운영하는 소형교회 목회자 또는 사모의 복지사역 참여 경험은 어떠한가?”를 연구문제로 하여 심층면접을 수행하고, 그 결과를 질적으로 분석하였다. 본 연구의 결과를 통하여 소형교회 목회와 복지시설 운영을 병행하는 목회자와 사모들의 현실을 구체적으로 이해할 수 있을 것이며, 이는 향후 소형교회 복지사역 발전에 기여할 수 있는 중요한 기초자료로 활용될 수 있을 것이다.

## II. 이론적 배경

### 1. 교회복지사역: 용어에 대한 논의

우리 사회에서는 교회 또는 기독교인들이 수행하는 복지에 대해 기독교사회복지, 기독교사회사업, 기독교사회봉사, 교회사회사업, 교회사회봉사, 사회목회, 사회선교 등 매우 다양한 용어가 혼용되고 있다. 그 중 가장 흔히 사용되는 것은 ‘기독교사회복지’와 ‘교회사회사업’인데, 이 두 용어에는 명확한 차이가 있다. 기독교는 종교적 신념체계인 반면 교회는 종교적 조직체계로서(Moberg, 1984), 기독교사회복지는 기독교인 또는 기독교 기관들이 기독교적 이념을 토대로 사회적 약자를 돕는 거시적·미시적 활동의 총체(조흥식, 2007; 박종삼, 2005; 유장춘, 2002)를 의미하고, 교회사회사업은 교회의 지원 아래 이루어지는 전문적이고 실천적인 사역(전광현 외, 2011; Garland, 1992)을 뜻한다. 기독교사회복지는 거시적 차원을 포함하는 개념인 반면, 교회사회사업은 주로 미시적 차원에서 이루어지므로 기독교사회복지가 교회사회사업을 포함하는 광의의 개념으로 이해된다(양희택, 2003; 유장춘, 2002). 그런데 본고에서는 ‘교회사회사업’ 대신 ‘교회복지사역’이라는

용어를 사용하고자 한다. 외국과는 달리 우리나라에서 사회사업은 전문적이고 실천적인 소셜 워크(social work)의 의미보다는 주로 자선이나 구제사업을 뜻하는 제한적인 표현으로 사용되기 때문이다. 반면 사역은 사람을 부리어 일을 시키거나 시킴을 받아 어떤 작업을 하는 것으로 정의되고(네이버 국어사전), 기독교인들이 하나님의 뜻에 순종하여 행하는 일들, 특히 교회에서 수행하는 다양한 활동에 널리 사용되는 용어이므로 교회를 기반으로 하는 복지활동을 칭하는데 적절하다고 판단되기 때문이다.

## 2. 교회복지사업 관련 주요 쟁점

교회복지사업의 주요 쟁점들 중 본 연구와 밀접하게 관련되는 것으로 복지사업의 본질성, 정교분리의 원칙, 교회복지사업자의 정체성 등을 들 수 있다. 다음에서는 이 세 가지 쟁점에 대해서 기존문헌을 고찰하면서 간략하게 논의하고자 한다.

우리나라 교회의 복지사업에 있어서 그 본질성이나 위상은 이미 오래 전부터 중요한 쟁점의 하나로 부각되어 왔다. 대다수 한국교회가 표면적으로는 복지사업을 교회의 본질적 역할로 인식하고 있으나 실질적으로는 이에 무관심한 경우가 적지 않았기 때문이다. 이와 관련하여 최무열(2007)은 예수님의 사역은 크게 가르침(teaching), 복음 전파(preaching), 치료(healing)로 나누어지고 이를 신학적으로 분류하면 교회의 궁극적인 사명은 복음전도와 사회봉사로 대변되는 통전적 선교로 압축할 수 있다고 하면서 복지사업의 본질성을 강조하였다. 또한 이재서(2013)는 복지는 전인구원의 일환으로써 복지사업의 위상은 기독교의 본질에 닿아 있다고 주장하였다. 그는 복지사업을 통하여 선교적 효과를 얻을 수도 있지만 복지는 전도를 위한 수단이 아니라 그 자체가 목적으로 결과적 수단이 될 뿐이라고 보았다.

다음은 교회복지사업과 관련된 정교분리의 원칙, 즉 정부와 교회의 역할이 구분되어야 한다는 원칙에 대한 쟁점이다. 이는 국내외를 막론한 수많은 교회와 기독교 기관들이 복지사업을 수행하는 과정에서 정부지원금을 받으면서 비롯된 것이다. 우리나라의 경우, 대다수 교회와 기독교계 복지재단들이 정부지원금을 주요 재원으로 하여 복지사업을 수행하면서 기관운영이나 사업수행 전반에 있어서 신앙적인 색채를 드러내지 않는 것을 분명한 원칙으로 하고 있다. 이로 인하여 해당 교회나 기독교 기관에서 일하는 기독교사회복지사들은 클라이언트의 영혼에 직접 다가가지 못하는 현실에서 고민

과 혼란을 경험하는 것으로 나타났다(김희수·양혜원, 2008). 미국의 경우에는 레이건 행정부에서 사회서비스 예산을 대폭 삭감한 이후 교회나 기독교 단체들이 다양한 휴먼 서비스(human service) 제공 과정에 보다 적극적으로 참여할 것이 권장되고 있다(Garland, 1992). 이러한 추세는 클린턴 행정부가 사회복지개혁법안(The Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act of 1996)을 시행한 이후 더욱 가속화되면서 교회와 기독교 기관들이 정부지원금을 받을 수 있는 기회가 넓어지고 정교분리의 원칙이 일부 완화되면서 이들의 자율성이 확대된 상황이다(Cnaan and Boddie, 2002). 그러나 정부의 복지개혁정책에 대한 교회와 기독교 기관들의 참여는 기대에 미치지 못하는 수준으로 평가되고 있다(Orr, 2000). 이는 교회나 기독교 기관들이 복잡한 사회문제를 해결할 수 있는 기술이나 역량을 충분히 갖추지 못하였고(Wineburg, 2000, Cnaan and Boddie, 2002에서 재인용), 정부 정책에 대한 정보나 인식이 충분하지 않으며 기관들의 상호연대활동도 부족하기(손병덕, 2007b) 때문인 것으로 보인다.

마지막으로 교회복지사역자의 정체성에 대한 것이다. 교회라는 장(setting)에서 복지사역을 수행하는 전문가는 사회복지사와 종교지도자라는 두 가지 정체성을 가지게 되고 이러한 이중성은 혼란을 초래할 가능성이 높다. 이와 관련하여 51명의 교회복지사역자들을 대상으로 심층면접을 실시한 얀시와 갈랜드(Yancy and Garland, 2014)의 최근 연구결과를 주목하고자 한다. 연구참여자들 중 일부는 사회복지사라는 단독의 정체성을 가지고 있었고, 다른 일부는 목회자, 목사, 영적 지도자 등의 정체성을 강하게 가지면서 사회복지사는 자신이 활용하는 일련의 기술로 인식하였으며, 또 다른 일부는 사회복지사와 종교지도자라는 이중성을 통합하는 복합적인 정체성을 가지고 있었다. 그런데 이중적 정체성을 가진 경우, 때때로 사회복지와 목회 중 어느 한 쪽으로 치우치게 되면서 갈등을 겪고 혼란과 불명확성을 경험하는 경우가 있었다. 반면 사회복지사와 종교지도자라는 두 가지 정체성을 온전하게 통합하면서 둘 사이에 긴장이 존재하기보다는 두 정체성을 상보적으로 인식하는 경우도 있었다. 예컨대, 연구참여자 중 한 명은 “나는 이 둘이 양립하기 어려웠던 적이 없다. 내가 사회복지를 제대로 하면 그것이 곧 목회를 잘하고 있는 것이다. 내가 목회를 잘하면 그것이 바로 전문성 있는 사회복지를 제대로 실천하고 있는 것이다”라고 진술하였다(Yancey and Garland, 2014: 302). 이는 교회복지사역자의 정체성 혼란에 대한 바람직한 해법의 하나라고 하겠다.

### 3. 소형교회의 개념 및 현황

소형교회라는 용어는 1970년대 이전까지는 사용되지 않았는데, 70년대에 교회들이 크게 부흥하면서 대형교회라는 용어가 생겼고, 이에 따라 소형교회라는 표현도 등장하게 되었다(이석일, 2005). 소형교회에 대한 정의나 분류 기준은 명확하지 않아서 교인 수, 재정 규모, 종사자 수 등 학자들에 따라 다양한 기준이 적용되어왔다. 이 중 가장 일반적인 기준은 교인 수에 따라 분류하는 것인데, 교인 수 300명 이하(박창우, 2008; 이수천, 2008), 200명 이하(이병철, 2002), 100명 이하(노치준, 2000; 김건호, 1996) 등 그 세부기준에는 차이가 있다. 한편, 국민일보 취재팀이 교계 전문가의 자문을 받아 분류한 경우는 종사자 수를 기준으로 하여, 유·무급을 포함한 종사자가 1~4명인 교회를 소형교회로 구분하였다(국민일보, 2008. 12. 9.). 교인 수 뿐 아니라 교회의 자립 여부를 기준에 포함하여 분류한 경우도 있는데, 일례로 이석일(2005)은 외부 지원을 받아야 하는 교인 수 50~150명의 개척교회와 미자립교회를 소형교회로 정의하였다.

한국교회는 60~70년대에 괄목할 만한 성장이 이루어졌지만 90년대에 들어서면서 교인 수가 정체 혹은 감소되는 추세이다. 그럼에도 불구하고 교회의 수는 증가되었는데, 이는 새로운 교회가 꾸준히 개척되면서 소형교회가 늘어나고 있음을 의미한다(서대석, 2000). 구체적으로 1995년 전체 인구 4,460만 명 가운데 19.6%인 876만 명이 기독교인이었던데 비해 2005년에는 전체 인구 4,727만 명 중 18.2%인 862만 명이 기독교인으로 14만 명이 감소하였다. 그런데 교회 수는 2000년 43,443개에서 2007년 52,905개로 증가하였으며, 이들 교회 가운데 종사자 1~4명의 소형교회는 2000년에 전체 교회의 91.98%, 2006년에는 92.89%로 나타났다(국민일보, 2008. 12. 9.).

### 4. 소형교회의 복지사역

상기한 바와 같이 소형교회 복지사역에 대한 기존 연구는 극히 소수에 불과하다. 그 중 본 연구와 관련하여 주목할 만한 연구로 먼저 감리교회를 중심으로 소형교회 복지사역의 활성화 방안을 모색한 이병철(2002)의 연구를 들 수 있다. 그는 상위 조직(감리교회의 경우 본부, 연회, 지방회 등)과의 연계를 통한 물적·인적 자원의 확보, 교회 조직 이외의 다양한 지역 조직 및 자치단체와의 연계를 통한 비공식 결속의 활성화,

지역사회복지관과의 연계를 통한 전문자원의 확보, 재정 중심 프로그램에서 저자본 프로그램으로의 전환 등을 소형교회 복지사역의 활성화 방안으로 제시하였다. 다음으로 교인 수 30명 내외의 초소형교회 3개를 대상으로 교회가 사회복지에 참여하는 의미를 탐색한 이수천(2008)은 사례로 제시된 교회들이 재정이나 인적 자원이 열악함에도 불구하고 각 교회에 맞는 방법을 개발하여 문제를 해결하면서 지역에서 사회복지활동을 지속하고 있음을 확인하였다. 이들 소형교회들이 사회복지에 참여하는 이유는 복지사역을 교회의 사명으로 인식하기 때문이고, 사회복지를 교회 부흥이나 목회에 보조적인 역할을 하는 것으로 이해하는 것이 아니라 교회의 본질로 보고 있으며, 통전적 선교에 대한 분명한 인식을 가지고 있다고 결론지었다.

이외에 소형교회 복지사역과 관련된 기존 연구는 교회의 복지사역을 유형화하고 각 유형에 따라 적합한 실천모형이나 실천방안을 제시하고자 한 시도의 일부분에서 찾아볼 수 있다. 그 중 하나로 박창우(2008)는 복지성향 및 복지자원을 교회 복지사역의 결정요인으로 보고 복지성향(적극/소극)과 규모(대형/중형/소형)의 조합에 따라 복지사역 유형을 5개로 구분한 후 각 유형별로 적합한 복지사역 실천모형을 제안하였다. 이 중 소형교회와 관련된 내용을 살펴보면, 먼저 복지성향이 적극적인 소형교회는 목회자와 교인들의 적극적인 복지의식을 충분히 활용하여 주변 복지기관과 연계한 사회복지 프로그램에 참여함으로써 지역의 복지욕구 해소에 기여할 것을 제시하였다. 이때 교회는 프로그램에 수동적으로 참여하는 것이 아니라 기획에서부터 평가까지 적극적으로 참여하고 비용의 일부 혹은 전부를 지불하는 것이 적절하다고 보았다. 반면에 복지성향이 소극적인 소형교회는 목회자 및 교인들의 사회복지의식을 성장시키는 것을 우선적인 목표로 설정하고, 목회자와 교인들을 대상으로 사회복지 기초교육, 입양교육, 장애인복지교육, 노인복지교육 등을 실시한 후, 교육 수료 후에 자원봉사 및 후원활동을 전개할 것을 제안하였다. 노치준(2000)은 교회를 지역에 따라 농어촌교회와 도시교회로, 성인 교인 수에 따라 대형, 중형, 소형으로 구분하고 각 유형별로 적합한 복지사역 실천방안을 제시하였는데, 이 중 소형교회의 복지사역 모델로는 협동적·자원봉사적·목회자 주도적 모델이 적합하다고 하였다. 교회가 자체적으로 프로그램을 시행하기 보다는 인근 복지기관이나 시설과 협력하는 것이 바람직하고, 교회시설이나 물적 자원보다는 인적 자원을 주로 활용하여 복지사역에 참여하며, 담임목회자가 복지사역을 직접 주도하는 것이 효과적이라는 것이다.



소형교회는 복지사역을 수행함에 있어서 교인들 간에 친밀감이 강하고 지역사회 밀착형 목회가 가능하다는 긍정적 측면이 있지만 적은 교인 수에 기인한 낮은 재정자립도로 인해 교회는 물론 목회자의 생존이 어려운 경우가 드물지 않고, 이러한 상황은 소형교회가 양질의 복지사역을 적극적으로 수행하기 어렵게 만드는 요인으로 작용한다(양혜원·김희수, 2011). 그럼에도 불구하고 최근에는 다수의 소형교회들이 주로 지역아동센터, 재가노인복지시설, 요양보호사 파견시설, 그룹홈 등 다양한 소규모 복지시설을 운영하면서 복지사역에 적극적으로 참여하고 있다. 이에 대하여 지역사회의 필요를 채우는데 기여한다는 긍정적 평가도 있지만 목회자들이 생활의 방편으로 복지사역에 참여한다는 부정적 시각이나 재정적 투명성에 대한 불신, 그리고 열악한 시설과 재정 형편으로 인해 양질의 서비스를 기대하기 어렵다는 등 부정적 견해가 팽배한 실정이다. 그 대표적인 예로 지역아동센터를 들 수 있다. 전국 3,000여개의 지역아동센터들 중 절반 이상을 교회나 기독교계에서 운영하고 있는데, 재정자립도가 낮은 소형교회가 정부보조금에 의존하여 운영하는 경우가 많아서 열악한 환경과 저급한 서비스 질에 대한 문제가 제기되고 있다(손병덕, 2010).

### III. 연구방법

#### 1. 연구설계

본 연구는 소형교회에서 목회하는 목사와 사모를 대상으로 하여 그들이 복지시설을 운영하면서 경험하는 바를 심층적으로 파악하는데 그 목적이 있다. 이러한 연구목적에 따라서 “복지시설을 운영하는 소형교회 목회자 또는 사모의 복지사역 참여 경험은 어떠한가?”를 연구문제로 설정하였다. 연구목적 달성을 위하여 가장 적합한 연구방법으로 질적 연구방법을 선택하였으며, 심층면접을 통하여 연구 참여자들의 인식과 경험의 본질을 포착해내고자 하였다.

## 2. 연구 참여자 선정

본 연구의 참여자는 소형교회에서 목회하면서 복지시설 운영을 병행하고 있는 목사 와 사모이다. 소형교회에 대한 명확한 정의를 내리기 어려운 상황에서 가장 일반적인 기준이 되는 교인 수를 근거로 하고, 기존 연구를 통하여 가장 보수적인 기준으로 확 인된 100명 미만 교회를 대상으로 하였다. 즉 본 연구의 참여자는 현재 교인 수 100명 미만의 교회를 담임하는 목사 또는 사모이며, 동시에 아동, 장애인, 노인 등을 대상으 로 하는 지역사회 복지시설을 직접 운영하는 자이다. 복지시설의 시설장으로 등록되어 있더라도 표면적인 역할에 머무르는 경우는 배제하고 복지시설을 직접 운영하고 있는 경우로 제한하였으며, 또한 복지시설 운영 경험이 최소 4년 이상인 경우로 하여 면접 을 통하여 본 연구에서 필요한 다양한 내용을 제공할 수 있는 자로 선정하였다. 이러 한 기준에 부합하는 목사 5명, 사모 5명 등 총 10명이 최종 연구 참여자로 선정되었는 데, 이들은 모두 서울·경기 지역에서 복지시설을 운영하는 시설장들이다. 연구 참여 자의 일반적 특성은 <표1>에 제시하였다. 구체적으로 이들의 성별은 남성 3명, 여성 7 명이고, 연령은 전원이 50~60대이며, 학력은 대졸 3명, 대학원졸 7명으로 높은 편이다. 시설의 유형은 지역아동센터나 어린이집 등 아동시설이 6명으로 가장 많고, 그 외에 재가노인복지센터, 장애인시설, 그룹홈 등이다. 시설운영 기간은 짧게는 4년에서 길게 는 27년까지 다양하였다.

〈표1〉 연구 참여자 특성

구분	직분	성별	연령	학력	시설 유형	시설운영 기간
참여자 1	사모	여	50대	대졸	어린이집	4년
참여자 2	목사	남	50대	대학원졸	지역아동센터	7년
참여자 3	목사	여	50대	대학원졸	지역아동센터	6년
참여자 4	사모	여	50대	대졸	지역아동센터	7년
참여자 5	사모	여	60대	대학원졸	재가노인복지센터	6년
참여자 6	목사	남	50대	대학원졸	지역아동센터	7년
참여자 7	목사	여	50대	대학원졸	지역아동센터, 그룹홈	7년
참여자 8	목사	남	60대	대학원졸	재가노인복지센터, 그룹홈	6년
참여자 9	사모	여	60대	대학원졸	장애인시설	27년
참여자 10	사모	여	50대	대졸	재가노인복지센터	6년

### 3. 자료수집 및 분석

본 연구의 자료수집은 연구 참여자들과의 심층면접을 통하여 이루어졌다. 참여자들과 약 1~2시간 소요되는 심층면접을 수행하고, 추가적으로 필요한 정보가 있는 경우 이메일과 전화통화를 통하여 보완하였다. 면접은 예비조사와 본조사로 구분되어 수행되었는데, 예비조사는 2013년 7월 초에, 본조사는 2013년 7월 말~8월에 진행되었다. 심층면접은 반구조화된 질문목록을 활용하여 이루어졌는데, 주요 질문은 목회를 하면서 복지시설을 운영하게 된 동기, 목회와 복지시설 운영을 병행하면서 경험한 바, 복지시설의 발전을 위하여 노력하고자 하는 바 등이다. 면접의 흐름에 따라 목록에 포함된 질문이 아니더라도 연구목적에 부합된다고 판단되는 질문은 자유롭게 추가하여 연구 참여자들의 경험을 끌어내고자 노력하였다. 면접내용은 녹음 후 필사하여 문서화하였고, 이를 분석의 원자료로 활용하였다. 자료분석은 코르빈(Corbin)과 스트라우스(Strauss) (2008)의 지속적 비교방법(constant comparison)을 활용하여 이루어졌다. 필사된 원자료를 반복하여 여러 차례 읽으면서 문장의 의미와 상호작용의 맥락을 고려하여 연구목적에 부합하는 의미 있는 내용을 추출하여 코딩하였다. 이를 지속적으로 비교하면서 유사한 점과 상이한 점을 발견하려는 과정을 통하여 개념을 추출하고, 개념에 대한 비교를 지속하면서 유사한 개념들로 범주를 구성했으며, 이를 다시 통합하여 영역으로 구분하였다.

분석의 신뢰도 및 타당도를 높이기 위하여 연구자 2인이 결과를 분석하는 과정에서 지속적으로 소통하고 의견을 조율하면서 합의에 도달하였고, 기독교사회복지 실천에 대한 질적연구 경험이 풍부한 사회복지학전공 연구자(교수)에게 자문을 받는 과정을 거쳤다.

#### IV. 연구결과

〈표2〉 분석결과

영역	범주	개념
복지시설 운영 동기	전도의 통로	① 전도의 문을 열고자
		② 새롭게 시작하는 목회의 발판
	소명과 비전	① 복지사역에 대한 소명
		② 복지목회에 대한 꿈의 실현
복지시설 운영의 일반적 고충	지역적 요청	① 주민들의 요청에 의해서 자연스럽게
	경제적 필요	① 생활의 수단
	재정적 문제	① 부족한 정부 보조금
		② 쉽지 않은 후원금 모금
	과다한 행정적 요구	① 서류에 치여서 아이들은 뒷전
		② 평가 때문에 억지로
	열악한 근무 환경	① 급여는 적고 할 일은 많고
		② 길고 긴 근무시간
목회와 복지시설 운영 병행의 한계	기독교와 교회에 대한 부정적 시각	① 기독교와 교회에 대한 거부감
		② 돈 관리에 대해 색안경을 끼고 봄
	교회가 운영하는데 대한 기대와 부담감	① 이용자들의 부적절한 기대
		② 운영자들 스스로의 부담감
	목회에 미치는 부정적 영향	① 목회자의 영성이 떨어지고 목회에 소홀하게 됨
		② 교회가 쇠락해감
	종교적 중립의 한계	① 선교활동이 제한되는 것으로 인한 딜레마
복지시설 운영의 성과와 보람	교회 성장의 기회	① 지역사회에 교회가 알려짐
		② 전도해서 교회로 인도함
	이용자들의 긍정적 변화	① 피어나는 아이들
		② 믿음으로, 신앙으로 변화됨
발전방안	비전의 실현	① 하나님께서 이루심
		① 교육을 통한 전문성 향상
		② 지역적 연계를 통한 서비스 확충
	소형교회 복지사역 발전을 위한 노력	③ 세상 기준을 넘어서려는 몸부림

목회를 하면서 복지시설을 운영하고 있는 10명의 연구 참여자와 개별 심층면접을 수행하여 얻어진 원자료를 분석한 결과, 5개 영역에서 17개 범주, 30개 개념이 도출되었다. 구체적인 내용은 <표2>와 같다.

## 1. 복지시설 운영 동기

### (1) 전도의 통로

#### ① 전도의 문을 열고자

연구 참여자들이 목회를 하면서 복지시설을 운영하게 된 동기는 주로 전도를 하기 위해서였다. 교인 수가 적다보니 기존 교인들을 통한 전도가 쉽지 않은데 복지시설을 운영하게 되면 인근 지역 주민들에게 다가갈 수 있는 자연스러운 “접촉점”이 생기고, 그러한 만남은 “전도의 문이 열리”는 기회가 될 것으로 기대했다는 것이다.

“우리가 전도를 해야 하는데 전도를 할 수 있는 접촉점이 없어요. 작은 교회들은…. 그런데 이런 아동센터를 함으로 인해서 아이들이 드나들면 전도에도 도움이 되고” <참여자 3>

“이제 아이들 전도하기도 힘들잖아요. 그러면서 아이들 무료 학습지도 하면서 엄마들 만나고 그러면서 전도의 문이 열리게 되더라고요.” <참여자 4>

#### ② 새롭게 시작하는 목회의 발판

특히 교회를 이전하여 새로운 지역에서 목회를 다시 시작하는 상황에서 복지시설을 병행하여 운영하면 지역 주민들을 만나고 관계를 형성할 수 있는 기회가 될 것이라는 생각에서 복지시설을 운영하게 되었다. 복지사역이 새롭게 시작하는 목회의 발판이 되어줄 것으로 기대한 것이다.

“○○동에서 목회를 하다가 2006년 즈음에 이곳으로 이사를 왔는데 이사 오면서 아무래도 새롭게 시작해야 하고 성도들도 많이 떨어지고 그래서 새롭게 시작해야 할 상황인데 주변 사람들과의 관계 이런 것을 생각할 때 지역아동센터를 해봐라. (중략) 그래서 시작하게 됐죠.” <참여자 6>

“우리가 그걸 시작할 때에는 교회 사역하고 맞물린 거예요. 교회에서 사람 만나기 어렵고, 아

파트 들어가기는 힘들고 그러니까 장기적인 관점에서 이 지역 사람들과 깊이 접촉할 수 있는 방법으로 시작을 했는데...” <참여자 8>

## (2) 소명과 비전

### ① 복지사역에 대한 소명

반면에, 전적으로 복지사역에 대한 소명의식 때문에 복지시설을 운영하게 되었다는 연구 참여자들도 있었다. 이처럼 복지사역에 대한 확고한 소명의식이 있는 경우, 목회와 더불어 복지시설을 운영하는 것에서 성취감과 만족감을 느끼고 있었고, 복지시설이 우수한 평가를 받는 성과도 나타나는 것을 확인할 수 있었다.

“소명이 있으니까 하지요. (중략) 신앙이 전부죠. 신앙이 있으니까 하는 거지. 항상 하는 이야기죠. 지역아동센터, 그룹홈은 사명으로 하지 않으면 못한다, 사회복지사로 그냥 개인 월급 아니면 노후의 어떤 안정적인 직장인으로서의 생활, 뭐 이런 거 가지고는 아직 이쪽은 안돼요. (중략) 복지라는 게 어렵고 힘든 사람들 지역에 숨어있는 사람들 발굴해서 좋은 서비스 받을 수 있도록 제공해주고 또 제공받은 사람들 보면 즐겁고, 일상 삶이 좋은 서비스 받아서 좋아지는 것도 즐겁고. (중략) 긍정적이고 좋은 측면으로 바라보니까 힘든 줄 모르고 가는 거지.” <참여자 7>

“정말 복지도 소명의식 없고 사명 없으면 못해요. 목회하고 똑같아요. 그래서 (목회자들이) 사명 없이 하면 제가 그냥 끊으라고 해요. (중략) 그런 가운데 2009년도에 평가를 받았는데 ○○시내 25개 시설 가운데 우리 ○○구가 1등 했어요. 그때 제가 협회회장을 2년 동안 하면서 그런 쾌거를 이뤘고 우리 센터가 그때 답을 받았어요.” <참여자 2>

### ② 복지목회에 대한 꿈의 실현

또한 일찍부터 복지목회에 대한 꿈을 키우면서 그 꿈을 실현하기 위해 복지시설을 운영하게 된 경우도 있었다. 신학공부를 하던 시절부터 차별화된 복지목회에 대한 꿈을 가지게 된 경우나 처녀시절부터 장애인사역에 대한 비전을 가지고 있었던 경우가 있었는데, 이 사례 역시 그러한 비전이 실현된 것에 대해서 보람과 감사를 느끼고 있었다.

“뭔가 차별적인 목회를 해보자. 그래서 ○○○목사님이 복지목회를 강의를 하시면서 꿈을 심어주셨죠. 그때부터 복지목회 하는 것을 꿈으로 삼고...” <참여자 2>

“처음 86년도 우리나라 사회복지가 열악하다고 할까 인식이 안 좋았는데 우리는 오직 복음 하나 심어주려고 장애인들에게. (중략) 시작할 때 우리 집에 맡기는 대신 교회 나가세요. (중략) 이런 사람들이 나중에 자녀들을 통해 집사되고 권사되고 그것이 다 보람이었죠. 아는 언니에게 장애인의 수족이 된다고 하는 처녀적의 입의 고백을 그대로 현실로 들으셨지.” <참여자 9>

### (3) 지역적 요청

#### ① 주민들의 요청에 의해서 자연스럽게

목회를 하면서 복지시설을 시작하게 된 과정에는 지역 주민들의 요청도 무시할 수 없는 요인으로 작용하였다. 지역적으로 열악하거나 노인이 많은 농촌지역 등에서 목회하면서 교인이나 지역주민들의 복지욕구를 접하게 되었고, 그러한 욕구를 채우고자 노력하다 보니 점차 단순한 봉사 차원을 넘어서서 어느덧 본격적인 복지시설을 설립하여 운영하게 되었다는 것이다.

“여기 지역이 열악해요. 힘든 가정이 많고 (중략) 2002년도에 선교원을 했는데 한부모가정들이 많아서 돌볼 수가 없으니까. 그리고 경제적인 여력도 없으니까 부탁을 하더라고요. 그래서 무료학습지도부터 시작했어요.” <참여자 4>

“여기는 농촌교회구요, 소규모교회예요. 그러다보니까 독거노인들과 농촌에는 노인부부만 사는 세대가 많이 있어요. (중략) 자연적으로 교회에 나오시는 노인 분들을 돌아볼 수밖에 없는 상황이 생겼지요. (중략) 교회에서 교회식구들, 성도들을 돌보다보니 자연적으로 세월이 지나다 보니까 사람들이 복지에 대한 욕구가 점점 많아지고 시대에 따라 요청하게 되고 욕구에 의해서 자연적으로 생긴 형태라 할 수 있죠.” <참여자 5>

### (4) 경제적 필요

#### ① 생활의 수단

소형교회의 복지사업은 목회자의 생활 방편이라는 비판이 전적으로 왜곡된 시각은 아니었다. 연구 참여자들 중 일부는 목사 사례비가 제대로 지급되기 어려운 소형교회를 목회하면서 경제적 필요에서 복지시설을 운영하게 되었다. 자녀가 대학에 입학하면서 교육비 부담이 늘어나자 복지사업에 뛰어들 경우도 있었다.

“일단 개척교회 같은 경우는 수입이 생기니까, 먹고 살 수 있으니까, 일단 우리 같은 경우도 교회에서 사례를 받아 본 적이 없어요. 지금까지...” <참여자 8>

“이제 우리 아이가 대학을 들어가게끔 되는 시기가 왔어요. 대학 들어가면 모든 것들이 물질적으로 필요하잖아요. (중략) 무엇을 해야 할까 찾는 중에 이게 장기요양보호제도가 나왔어요. 그래서 이걸로 준비를 하면 되겠다고 해서 1기에 요양보호사 자격증을 받았어요.” <참여자 10>

## 2. 복지시설 운영의 일반적 고충

### (1) 재정적 문제

#### ① 부족한 정부보조금

연구 참여자들이 꼽은 복지시설 운영의 어려움 중 첫 번째는 부족한 정부보조금이었다. 운영비가 너무 낮게 책정되어 있어서 인건비를 지급하고 남는 금액으로는 도저히 시설을 운영하기 어렵다는 것이다. 특히 임대료는 운영비에서 지급할 수 없기 때문에 임대료를 부담해야하는 경우 시설장이 체감하는 재정적 어려움은 더욱 심각하였다.

“지금까지 보면 재정이 가장 큰 문제더라고요. 교회가 커서 뭐 밀어주면 좋은데...(중략) 사실 내가 여기서(복지시설에서) 월급이라고 조금 책정 받으면 그건 임대료 내면 없어요. 임대료 정도는 운영비에서 낼 수 있도록 국가에서 해주면 좋은데...” <참여자 2>

“경제적인 게 쥔 어렵죠. (중략) 운영비는 실제로 올해부터 530만원인데... 작년에는 370만원인가 했을 거예요. 이 530만원을 인건비를 하루 종일 일하고, 시설장 같은 경우는 11-12시간 일하잖아요? (중략) 4대 보험을 다 포함해서 110만원이에요. (중략) 110만원씩 세 명 330만원 빼면 200만원 남아요. 임대료는 자부담이에요. 그래서 운영비에서 쓸 수가 없어요.” <참여자 4>

#### ② 쉽지 않은 후원금 모금

정부보조금이 부족한 실정에서 다수의 연구 참여자들은 재정문제를 해결하기 위해 후원금 모금에 힘을 쏟았다. 그러나 이 역시 쉽지만은 않았는데, 인지도가 있는 대규모 복지기관들과는 달리 잘 알려지지 않은 소규모 복지시설을 선택 후원하려는 사람들이 많지 않기 때문이다. 양질의 서비스를 제공하기 위해서는 후원금이 절실하기 때문에 최선을 다하고 있으나 성과는 만족스럽지 못했다.

“질 좋은 것을 하기 위해서는 지자체에서 하는 것만으로는 넉넉하지 못하기 때문에 후원금 연결이 되어야 하거든요. 그래서 끊임없이 후원자 연결을 해요.” <참여자 9>



“후원자는 힘들어요. 사실은 복지관이나 이런 데는 이름이 있고 확실하니까 (후원자가) 있는데 이런 지역아동센터는 처음 시작할 때에 그거 자체가 동네 사람이 무엇인지 모르고 어떤 사업 공부방처럼 여길 때도 있어요.” <참여자 6>

“후원도 아동 쪽이 약해요. 저희가 계속 후원을 개발하고 있지만…, 뭐 몇 만원 몇 십 만원 가지고는 사실 집세를 내기도 힘들고….” <참여자 2>

## (2) 과다한 행정적 요구

### ① 서류에 치여서 아이들은 뒷전

재정적 문제에 이어서 연구 참여자들이 호소한 복지시설 운영의 고충은 행정적 부담이었다. 지자체의 요구가 점차 증가하면서 최근에는 감당하기 힘든 수준이 되었다. 서류를 작성하느라 정작 지역아동센터를 이용하는 아이들을 제대로 돌볼 수 없다는 사례도 있었다.

“서류는 뭐 처음에는 그리 힘들지 않았는데 점점 최근에 와서는 서류가 엄청나게 많아서 재정문제보다는 서류문제가 심각하죠. 점점 많아져서 160가지나 된다고 이야기해요. 쓸데없는 것이 많은데도 불구하고 공무원들은 요렇게 저렇게 만드는 것을 좋아하고….(중략) 다른 센터에서 새롭게 하면은 다 따라서 하라고 명령하고…, 그러니까 점점 많아져요.” <참여자 6>

“서류에 치여서 아이들을 돌볼 수가 없어요. 아이들에게 너무 미안할 때가 많아요. 평가 받을 때 그런 서류가 있지만 저희가 운영비, 급식비 지원을 받거든요. 그것도 정산하려면 (중략) 간략하게 서류를 좀 하면 좋은데….” <참여자 4>

### ② 평가 때문에 억지로

행정적 부담과 더불어 지자체에서 수행하는 평가 역시 어려움을 야기하고 있었다. 평가를 준비하느라 시설장과 직원들이 힘들 뿐 아니라 이용자들의 욕구와는 무관하게 평가를 위해서 억지로 프로그램을 진행해야하는 경우가 생기고, 평가와 관련하여 이용자들에게 요청하는 것도 많다보니 이용자들 사이에서도 불만이 나온다는 것이다.

“프로그램은 많은데 평가가 있으니까…, 아이들에게 프로그램으로 사례관리 같은 걸 보니까 아이들이 좋아하든 안하든 프로그램에 따라 움직여야 할 때가 있어요. 프로그램에 따라 아이들이 맞춰질 때가 있어요.” <참여자 9>

“선생님들도 좀 힘들어 하시고 저도 신경을 많이 써야 하니까 좀 문제들이 있죠. 엄마들도 불만이 있더라고요. 뭘 이렇게 해주세요, 저렇게 해주세요 자꾸 부탁을 하니까. 늦게 오는 아이도 거기에 맞추려면…. (중략) 누구를 위한 평가인증인가 이런 식으로….” <참여자 1>

### (3) 열악한 근무 환경

#### ① 급여는 적고 할 일은 많고

대다수 연구 참여자들이 열악한 근무 환경, 즉 업무는 과중한데 급여는 기본적인 생활조차 어려운 실정에 대해 문제를 제기하였다. 봉사정신이나 신앙의 힘으로 이러한 상황을 감당할 수 있다는 생각은 비현실적이라는 것이다.

“급여는 적고 하는 일은 많고 더군다나 아이들과의 문제니까 피곤하기도 하고…. (중략) 봉사정신만 있으면 되는데… 현대에 급여에 대한 생각을 안 하는 사람은 없잖아요.” <참여자 6>

“아동센터 같은 경우는 가정생활을 하면서 돈 100만원 가지고 어떻게 살아요? 지금 우리 복지사 선생님도 가장인데 아이가 둘인데 110만원에서 4대 보험 빼고 100만원 밖에 안 되는데 그것으로 어떻게 몇 년씩 있냐고요.” <참여자 4>

#### ② 길고 긴 근무시간

근무환경과 관련하여 근무시간이 지나치게 길어서 어려움을 겪는 사례들도 있었는데, 특히 여성의 경우 더욱 그러하였다. 아침 일찍 또는 저녁 늦게 근무하려는 직원을 구하는 것이 어려워 아침과 저녁 시간에는 시설장 혼자 근무하거나 늦게 시설 문을 여는 편임에도 불구하고 1일 근무시간이 12시간에 달하는 실정이었다.

“아침에 일찍 하고 저녁에 늦게 가니까 그게 힘들어요. 교사는 9시에 오거든요. 그러면 제가 아침에 한 두 시간, 저녁에 한 두 시간 이렇게 혼자 감당하려면 거기서 오는 스트레스가 있어요. (중략) 솔직히 일찍 나오려는 교사가 없어요. 누가 7시 반에 나오겠어요? 원장이 다 봐야지. 저녁도 마찬가지예요.” <참여자 1>

“11시요. 늦게 여는 편이기는 한데… 아이들 다 보내고 차량까지 끝나면 10시 되거든요. 그러면 10시에 바로 퇴근하는 것도 아니죠. 서류 정리하다 보면 11시…. 9시에도 열고 10시에도 여는 기관들이 있는데… 저희는 너무 힘들더라고요.” <참여자 4>

#### (4) 직원의 잦은 이직 및 현장 전문성 부족

##### ① 구하기 어렵고 쉽게 그만두고

직원을 구하는 것이 쉽지 않고, 또 직원들이 금방 그만두는 경우가 비일비재한 것 역시 복지시설 운영의 고충 중 하나로 언급되었다. 근무환경이 열악하다보니 조금이라도 나은 일자리를 구하면 바로 이직하는 경우가 많다는 것이다. 이러한 상황이 이용자들에게도 부정적이라는 것을 잘 알지만 급여가 워낙 적다보니 어쩔 수 없는 일로 여기고 있었다.

“여기도 센터도 이직률이 많아요. 보통 1년, 6개월 사이에 나가는 분도 많고. <참여자 6>

“(직원이 자주 관두는 것) 그게 쥔 힘들어요. 시설을 한다는 게..., 자주 바뀌고 교사 구하기도 힘들고 대우를 잘해주면 구하기가 그래도 수월할 텐데..., 아이들에게도 안 좋고..., 경제적으로 도움이 되어야 하는데 그렇지 못하니까 어쩔 수 없는 거지요. 좋은 자리 있으면 바로 가게 되고 복지관이나 이런 데는 그래도 대우가 나오니까.” <참여자 4>

##### ② 현장을 모르는 직원들

직원의 전문성, 특히 사회복지 현장에 대한 전문성이 부족한 것 역시 복지시설 운영의 어려움 중 하나로 제시되었다. 사회복지 교육을 받고 자격증을 취득했어도, 심지어 경험이 있는 경우에도 현장실무에 대한 전문성은 갖추지 못한 경우가 많다는 것이다.

“이제 처음 복지사들을 채용해 보니까 그걸 몰라요. 경력이 있어도 몰라요. 아이들을 어떻게 다뤄야 하는지. 그냥 막 야단치면 되는 줄 알고 자기 기준에 안 맞으면 억지로 시키면 되는 줄 알고 그러는데 사실 그게 아니거든요. (중략) 아이들을 다루는데 있어서 전문성이 필요하다고 봐요.” <참여자 3>

“선생님들이 사회복지를 공부하고 와도 체계적으로 잡히지 않으면 자격증을 따고 왔어도 전문성이 결여된 사람이 실제로 있어요. 그래서 다른 데를 다니며 경험한 사람들은 그 경험을 바탕으로 전문성을 키워 가는데 이론적인 공부를 하고 와서는 현장에서 잘 몰라요.” <참여자 5>

#### (5) 과도한 경쟁

##### ① 지나친 경쟁으로 부당한 일이 난무함

복지시설이 급증하면서 시설들 간의 경쟁이 과열되는 양상이 나타났다. 특히 재가노

인복지센터의 경우가 더욱 그러했는데, 선의의 경쟁으로 서비스의 질적 향상이 이루어지기보다는 지나친 경쟁 과정에서 이용자 부담금을 면제해주는 등 편법이 등장하는가 하면 요양보호사가 이용자들을 데리고 다른 센터로 옮겨가는 횡포를 부리는 경우도 있었다.

“굉장히 경쟁이지요. 그러니까 사업적으로 하려는 사람들은 15%(이용자 부담금)를 안 받아도 (이용자가) 없는 것 보다는 나으니까 안 받는 분들이 이제 생겨나고 그래서 내는 입장의 사람들은 굳이 낼 필요 없으니까 다른 곳으로 가게 되죠.” <참여자 8>

“초창기에 하다 보니까 보유한 대상자가 꽤 많았어요. 그래서 많았는데 우후죽순으로 방문요양 센터가 굉장히 많아졌어요. 많아져서 센터들끼리 서로 경쟁하고…. 또 아주 못된 행동도 하죠. 요양보호사가 환자들을 끌어다가 다른 센터로 데리고 가고…. 이런 일들이 있었어요.” <참여자 10>

### 3. 목회와 복지시설 운영 병행의 한계

#### (1) 기독교와 교회에 대한 부정적 시각

##### ① 기독교와 교회에 대한 거부감

연구 참여자들이 목회와 복지시설 운영을 병행하면서 경험하는 가장 큰 난관은 기독교와 교회에 대한 거부감인 것으로 나타났다. 기독교 관련 시설이라는 이유로 자원 봉사나 후원을 꺼리는 경우가 드물지 않았고, 특히 교회에서 운영하는 시설을 이용하게 되면 그 교회를 다녀야할 것이라는 부담감 때문에 시설 이용을 회피하는 사람들도 있었다.

“자원봉사자들, 후원하고픈 사람들, 이런 사람들이 기독교인이 하는 시설이라고 하는 선입견 때문에 이렇게 자원봉사하려고 했다가도 좀 꺼리는 경우도 볼 수 있고 또, 후원을 하려고 했다가도 기독교인들이 하는 곳이었어 그러면서 꺼리는 경우도 있었죠.” <참여자 7>

“교회기 때문에 여기를 안 보내려고 하는 사람들이 많아요. 그게 어려운 점이에요. 사실 신앙이라는 것은 자유잖아요. 아무리 여길 왔다고 해서 교회를 다니는 것도 아니고 여기 교회 안 오면 못 다니게 하는 것도 아닌데…. (중략) 교회 다니라고 할까봐 무서워서 안 오는 거예요.” <참여자 3>

## ② 돈 관리에 대해 색안경을 끼고 봄

기독교와 교회에 대한 부정적 시각과 관련하여 특별한 어려움을 야기하는 문제는 바로 회계 투명성에 대한 것이었다. 정부보조금이 일부라도 교회 운영에 사용되는 것은 아닌지 의심하는 시선이 많았고, 특히 지자체에서는 목회자들이 운영하는 시설에 대한 강한 편견을 가지고 있었다. “비리가 있긴 있었나 봐요”라는 <참여자 4>의 진술을 통해서 이러한 시각이 전혀 근거 없는 것은 아니라는 인식을 엿볼 수 있었다.

“보조금을 교회에서, 급식비 같은 것들을 교회에서 사용하지 않나 하는 색안경을 끼고 보는 것... 이런 것들이 속상하죠.” <참여자 3>

“지역아동센터도 마찬가지예요. 목사님들이 운영하는 기관들은 색안경을 끼고 보고 구청에서 그래요. 엄마, 아빠는 그런 게 별로 없는데 구청에서... 그게 제일 힘들어요. 목회자들이 운영하는 기관들은 특별히 그런 게 있더라고요. (중략) 아무튼 비리가 있긴 있었나 봐요.” <참여자 4>

## (2) 교회가 운영하는데 대한 기대와 부담감

### ① 이용자들의 부적절한 기대

이용자들 중에 교회에서 운영하기 때문에 특별한 배려가 있어야 하는 것 아니냐는 식의 부적절한 기대를 가진 경우도 있었다. 예컨대, 교회에서 교인들에게 헌금을 받으면서 동시에 복지시설을 통해서 정부에서 보조금도 받으니까 이용자 부담금(노인재가 요양서비스) 정도는 면제해줘야 한다는 사람들이 있는데, 목회자 사례비 지급도 어려운 형편의 소형교회를 담임하는 입장에서는 이러한 상황이 몹시 당혹스럽다는 것이다.

“교회에서 헌금도 받고 돈도 많이 버는데 그냥 해줘도 되는 것 아닌가? 교회에서 그 정도도 못해주나? 이런 이야기들을 하세요. 나라에서 보조 외에 15%는 본인 자비의 부담이 필요 하거든요.” <참여자 5>

### ② 운영자들 스스로의 부담감

반면에, 연구 참여자들 스스로가 교회에서 운영하는 복지시설이라는 점에 대해서 부담감을 가지기도 하였다. 교회에서 운영하는 시설이고 운영자가 목사나 사모이니만큼 다른 시설보다 더 잘해야 한다는 부담감이 컸다. 이러한 부담감은 서비스의 질적 향상을 가져오는 긍정적 요인으로 작용하기도 하지만 때로는 지나친 중압감으로 시설운영

자를 지치게 만들기도 하였다.

“아이들을 맡았으니까 잘해야 하잖아요. 뭐 대충하면 안 되니까 그런 부분에서 조금은 부담은 있어요. 더군다나 교회니까...” <참여자 3>

“맨 처음에는 그런 것들이 너무 힘들었어요. (중략) 내가 또 사모다보니까 더 잘해줘야 된다는 압박감도 있었던 것 같아요. 그래서 사모로서 욕을 얻지 말아야지..., 또 하나님 교회에서 하는 것이니까..., 이렇게 여러 가지로 신경을 써 가지고 많이 힘들었어요.” <참여자 1>

### (3) 목회에 미치는 부정적 영향

#### ① 목회자의 영성이 떨어지고 목회에 소홀하게 됨

연구 참여자들 중 일부는 목회와 병행하여 복지시설을 운영하면서 목회와 복지시설 운영이라는 두 마리 토끼를 다 잡기는 어려운 상황에 곤혹스러움과 한계를 느꼈다. 특히 시설운영으로 인해 설교에 영성이 떨어지는 것을 자각하게 되고, 더 이상 목회가 최우선순위가 되기 어려운 현실을 경험하면서 복지시설을 운영하는 것에 대해 회의를 느끼기도 했다.

“목사가 교회보다는 아동센터에 많이 치중하고 신경 쓰고 그러다보면 어딘가 모르게 설교에 영성이 떨어지는 거야. (중략) 그래서 저도 많이 고민하고 그래서 영성을 유지하려면 아동센터에 좀 소홀히 할 수밖에 없는데 그러면 그쪽이 또 마음에 찢리고...” <참여자 6>

“목회를 하면서 이것을 하기 때문에 내가 혹시 이것 때문에 (목회에) 소홀한 것을 느낄 때 이것을 과연 내가 해야 되는 것인가까지 생각을 해요. 그것이 무슨 의미냐면 우선순위죠. 나는 목회가 우선순위인데 이것에 치우쳐 가지고 중요한 것을 놓치지 않을까하는...” <참여자 3>

#### ② 교회가 쇠락해감

복지시설 운영으로 인하여 기존 교인들이 교회를 떠나서 교회가 크게 쇠락한 경우도 있었다. <참여자 2>의 경우, 교회에서 복지시설을 운영하는 것에 대해 제대로 이해하지 못하는 교인들, 특히 교회에 금전적 부담이 생길 것을 염려하는 다수의 교인들이 교회를 떠나는 아픔을 겪었다. <참여자 6>은 교인 수가 크게 줄어든다 아예 교회 간판을 떼고 복지시설 간판만 남겨놓았다.

“절대 교인들에게는 금전적인 이야기 하지 않고 기도만 해달라…. 보증금 같은 것은 제가 다 한다. (중략) 그렇게 했는데도 이해를 못하고 다 떠나가더라고요. 다 떠나고 모여 있는 분들은 이해하시는 분들만 남아 계신 거죠. 오히려 지금이 편해요.” <참여자 2>

“심지어는 그런 이야기가 자꾸 들리는데 교회가 처음에는 30~40명 교회 이름을 가지고 하다가 지역 아동센터를 하면서 점점 성도들이 줄어드니까 나중에는 교회 간판을 떼어 버리고 아동센터 간판만 있고…. 그냥 다니는 성도는 열 몇 명 고정 멤버 있으니까 아예 교회 이름을 떼어버리는….” <참여자 6>

#### (4) 종교적 중립의 한계

##### ① 선교활동이 제한되는 것으로 인한 딜레마

연구 참여자들 중 일부는 복지시설에서 종교적 색채를 드러내는 활동을 거의 할 수 없는 상황으로 인해 심각한 딜레마를 경험하였다. “기독교적인 가치관을 가지고 시작했고”, “교회니까 신앙적인 부분에서 아이들에게 전해야하는 사명이 있”음에도 불구하고, 정부보조금을 지원받는 공공기관으로서 이용자들의 종교의 자유를 침해해서는 안 된다는 사회적 인식이나 지자체의 압력 때문에 선교활동이 제한되는 현실에 큰 안타까움을 느끼는 것이다.

“오히려 그때 당시는 비인가로 있다 보니까 내 신앙을 그 부분을 강조하면서 갈 수 있었는데 지금이 더 힘들어요. 지금은 인권이다 종교의 자유가 있다. (중략) 여기는 기독교적인 가치관을 가지고 시작했는데, 그것도 종교의 자유와 인권의 침해라 생각하기 때문에….” <참여자 9>

“더군다나 교회니까 신앙적인 부분에서 아이들에게 전해야하는 사명이 있잖아요? 그런데 공공기관이나 이런 데에서는 종교성을 띄는 그런 교육은 못하게 해요. 폐쇄를 한다 그렇게 압박을 하니까 그런 부분에 있어서는 조금 안타깝고 답답하고…” <참여자 3>

#### 4. 복지시설 운영의 성과와 보람

##### (1) 교회 성장의 기회

##### ① 지역사회에 교회가 알려짐

연구 참여자들은 소형교회 목사나 사모로서 복지시설을 운영하는 것의 성과로 교회 성장의 기회를 꼽았는데, 먼저 지역사회에 교회가 알려지게 된다는 점에 대해 언급하

였다. 소형교회로서 지역주민들에게 다가가고 지역에 교회를 알리기가 쉽지 않았는데 복지시설을 운영하다보니 평일에도 많은 사람들이 드나들어 생동감이 넘치고 교회에 대한 좋은 이미지가 생기면서 자연스럽게 지역에 교회가 알려지게 되었다는 것이다.

“교회가 항상 아무리 성경공부를 해도 그냥 토요일이나 금요일, 주일만 사용하잖아요. (중략) 일층에 이렇게 아이들과 교사들과 원장이 있다 보니까 생동감이 넘치고 교회가 많이 알려지게 되고 좋은 이미지가 더 생기는 것 같아요.” <참여자 1>

“아이들이 여름 성경학교를 한다고 하면 사람들이 거기 교회 가보라고 소개시켜주세요. 다른 사람들이 새로 이사 왔을 때 장로교회를 찾는다면 저희 교회를 소개시켜주시고요. 그리고 아무래도 근처에 살면서 모르는 분들도 있지만 이 일을 하면서 더 알아주시죠.” <참여자 5>

## ② 전도해서 교회로 인도함

또한 시설장이나 시설의 직원들이 이용자들과 자원봉사자들을 본격적으로 전도하고 교회로 인도하는 경우도 있었다. 전도의 기회를 얻고자 하는 것은 애당초 이들이 복지시설을 운영하게 된 동기 중 하나인데, 그러한 기대가 실현되어 전도의 열매를 맺게 되었다는 것이다. 이와 같이 교회가 지역사회에 알려지고 전도가 이루어져서 교회가 성장하게 된 사례들은 목회와 복지시설 운영을 병행함으로써 목회자가 영성을 유지하기 어렵고 교회가 크게 축소되어버린 사례들과는 상반된 것으로 소형교회의 복지시설 운영이 교회에 미치는 영향이 매우 다양한 양상임을 보여준다.

“제가 안 믿는 타종교분들에게는 말씀을 아예 안 드리지만 안 믿는다가나 믿다가 아직 이사를 와서 못 다니거나 결혼해서 못 다니는 그런 경우 제가 전도 편지를 드리고요. 교회에 대한 이야기를 계속 하죠.” <참여자 1>

“봉사하는 사람들이(직원들) 여러 사람들을 대면하잖아요. 그러면 봉사자들이 자원봉사로 오신 분들을 복음도 전하는 거예요. 선생님들의 마인드에 따라서 그런 분들을 교회로 인도하시지요.” <참여자 9>

## (2) 이용자들의 긍정적 변화

### ① 피어나는 아이들

시설 이용자들의 모습이 긍정적으로 변화하는 것 역시 복지시설 운영의 빼놓을 수



없는 성과이자 보람이었다. “다 죽어있”던 아이들의 얼굴이 밝아지고 부모님들의 의식도 조금씩 달라지는 것을 보면서 복지시설을 운영하는 것에 대한 보람을 느끼게 되었다.

“여기 처음 와서는 아이들의 얼굴이 다 죽어있어. 왜냐하면 학교에서 공부 못한다고 치이고 하니깐. 아무튼 학교에서 힘들게 하고 있는 아이들이 여기 오면 다 피는 거예요. (중략) 센터 가는 아이들은 다 얼굴이 밝다는 거예요.” <참여자 2>

“이 지역이 어려운 지역이더라고요. 전부 다 아이들 가정이 결손이에요. 한부모가정, 조손, 다문화... 아이들이 사실 방치되어 있는 거잖아요. 아동학대가 별거 아니에요. 그런 아이들이 와서 여기서 조금씩 좋아지고 부모님의 의식도 변화되면서 의사소통 되고 달라지는 모습들이 많이 보람이 있죠.” <참여자 3>

## ② 믿음으로, 신앙으로 변화됨

특히, 이용자들의 변화가 믿음으로 인한 변화, 신앙적 변화일 때 참여자들의 보람과 기쁨은 말할 수 없이 컸다. 좋은 환경을 제공하는 것만으로는 쉽게 나타나지 않는 긍정적 변화가 “믿음으로, 신앙으로는 바뀌”는 것을 경험하는 것은 여러 가지 어려움에도 불구하고 이 사역을 지속할 수 있는 원동력이 되었다.

“뭔가 믿음이 들어가는 느낌이 있을 때 그 때는 보람이 있죠.” <참여자 6>

“환경은 뭐 자기들이 어떤 방치된 환경에서 살다가 시설을 통해서 좋은 환경을 제공받고 좋은 환경을 제공받았다고 해서 다 바뀌는 것은 아니거든요. 같은 일을 하는 사람들 중에서 이 안 바뀌는 부분 때문에 힘들어 하고 어려워하는데 제가 가장 보람되고 정말로 기쁨을 느낄 수 있는 것은 믿음으로, 신앙으로는 바뀌더라 그게 가장 보람되고 앞으로도 또 그것 때문에 할 수 있고.” <참여자 7>

## (3) 비전의 실현

### ① 하나님께서 이루심

교회 복지사역에 대한 확고한 소명의식과 비전을 가지고 있었던 연구 참여자들은 그러한 비전이 실현되는 것을 보면서 너무나도 감사했다. 소명과 비전을 가지고 묵묵히 최선을 다해서 걸었더니 어느덧 하나님께서 하나하나 이루시고 크게 사용하시는 역사를 경험하면서 감사의 잔이 넘치게 된 것이다.

“내가 꿈꿔왔고 목표했던 그 일들이 하나하나 이뤄지고 있더라고요. 내가 어려울 때 도움 받았던 그분들의 그 마음을 갚으려는 마음이 계속 있어요. 그래서 이 일이 너무 감사해.” <참여자 2>

“복음 하나 심어주려고 장애인들에게 시작할 때... (중략) 목사님이 맨 처음 12명으로 시작하셨어요. (중략) 지금 와서 이리 커질 거라고 생각을 하지도 않고 주어진 일에 최선을 다했더니... 복음적인 일을 하겠다고 그 일을 할 때 많은 사람들이 치유되는 일들을 겪었지요.” <참여자 9>

## 5. 발전방안

### (1) 소형교회 복지사업 발전을 위한 노력

#### ① 교육을 통한 전문성 향상

소형교회에서 운영하는 복지시설이 발전할 수 있는 방안으로 다수의 참여자들은 교육을 통한 전문성 향상을 제안하였다. 시설장이 제대로 교육 받고 전문성을 갖추어야 직원들도 바르게 이끌 수 있으므로 자신이 먼저 공부하려고 노력하고, 직원들 역시 이론과 실재를 겸비할 수 있도록 공부할 수 있게 격려하고 지원해야 한다는 것이다.

“일단은 공부를 해야 해요. 이론과 실재가 겸해야지. 이론이 뒷받침 돼서 현장에서 일하면 똑바로 갈 수 있어요. 그래서 전문성이 필요하죠. (중략) 그래서 제가 더 공부하려고 해요. 지금 보다 더 공부해야 내가 시킬 때 권위가 서지. 난 하면서 배운다. 이왕이면 학위과정 하면서 직원들에게도 그래요, 공부해라.” <참여자 2>

“시골에 있다 보면 정보에 자꾸 뒤처지게 되요. 개인적으로는 계속 공부를 하면서 이 일을 보충하고 있어요. 일하시는 분들 역시 학비를 드리고 계속 공부하실 것을 권유, 대학원까지 가게 해드린 경우도 있고요.” <참여자 5>

#### ② 지역적 연계를 통한 서비스 확충

지역적 연계 역시 중요한 발전방안으로 언급되었는데, 그 구체적인 내용은 두 가지로 구분되었다. 하나는 동일한 사역을 하는 지역 내 시설들 간의 연계이고, 다른 하나는 지역사회 내의 다양한 자원의 연계이다. 이러한 다각적인 네트워크를 통하여 재정적·인적 자원이 부족한 소형교회의 한계를 극복하고자 하였다.

“지역연합회가 있으니까, 30여개의 아동센터가 있으니까 이 연계를 통해서 수많은 자원이 있는 거예요. 이벤트적인 체육대회 이런 것 말고 지속적으로 할 수 있는 것을 통해서 우리 센터만이 아니라 지역연합 연계 차원으로 하고 싶고….(중략) 향후 이런 것들이 이뤄졌으면 좋겠어요.” <참여자 3>

“지역 연계를 한다는 것은 어쩌면 사회복지를 하는데 있어서 핵심이라고 할 수 있죠. 뭐 의료 연계나 미용 연계, 음식 연계, 기술 연계, 그 연계 자원을 사회복지사가 얼마나 해내느냐에 따라서 아이들에게 얼마나 좋은 서비스를 제공할 수 있느냐 하는 거죠.” <참여자 7>

### ③ 세상 기준을 넘어서려는 몸부림

소형교회에서 목회하면서 복지사업에 뛰어든 연구 참여자들이 복지시설의 발전을 위하여 노력하는 바 중 가장 주목할 점은 세상의 기준을 넘어서고자 하는 치열한 시도였다. 아이들에게 먹이는 음식 하나도 세상 법을 지키는 수준이 아니라 “신앙 양심”을 가지고 “안 믿는 센터”와 다른 “최상의 것”을 먹이겠다는 철학이 있고, 전문성 있고 질 좋은 프로그램, 더불어 자신이 삶으로 보여주는 것에 따라 복음이 전해진다는 신념이 있었다. 이들은 “영혼의 문제까지” 다루고자 세상과는 다른 차원에서 “몸부림”치고 있었다.

“내게 그런 철학이 있어요. 내가 힘들어도 우리 아이들을 챙겨야지, 음식 하나를 먹여도 최상의 것을 먹여보자. (중략) 교회가 아이들 것을 다 먹는다 그렇게 이야기 하는 사람도 있는데, 그런 편견은 그 사람들 생각이고 신앙이라는 건, 양심이라는 건 오히려 그분들 보다 더 잘할 수 있거든요. 신앙 양심, 그것이 안 믿는 센터와 달라야 하고 교회에서 하는 시설에서 분명하게 보여줘야 그 분들의 편견을 조금이라도 깰 수 있는 거고….” <참여자 3>

“저희 지역아동센터 같은 경우는 평가에서 ○○지역에서 최고점을 받아서 (중략) 질 높은 프로그램 제공, 왜냐하면 다른 것은 전문성이 없이 복음만 전한다고 하는 것은 저는 제일 싫어하거든요. 복음이 전파되기 위해서는 더 확실한 전문성, 질 좋은 프로그램, 이런 것들이 제공되어지고 그러면서 복음이라는 것을 삶으로 보여주면…” <참여자 7>

“삶을 향상하고 질 좋은 서비스를 생각하고 웰빙을 부르짖지만 영혼의 문제까지 다뤄야 하기 때문에 그것을(영혼의 문제) 놓치면 나는 해야 할 가치를 못 느끼기 때문에 그것을 놓치지 않기 위해 몸부림치죠.” <참여자 9>

## V. 결론 및 함의

본 연구는 소형교회에서 목회하는 목회자와 사모가 복지시설을 운영하면서 경험하는 바의 실상을 세밀하게 파악하는 것을 목적으로 하였다. 이를 위하여 복지시설을 운영하는 소형교회 목회자와 사모 10명을 대상으로 심층면접을 수행하고 면접 자료를 질적으로 분석하였다. 그 결과 ‘복지시설 운영 동기’, ‘복지시설 운영의 일반적 고충’, ‘목회와 복지시설 운영 병행의 한계’, ‘복지시설 운영의 성과와 보람’, ‘발전방안’ 등 5개 영역에서 17개 범주, 30개 개념이 도출되었다. 본 연구의 결과를 토대로 논의하면서 소형교회 복지사업 발전을 위한 제언을 제시하면 다음과 같다.

본 연구를 통하여 소형교회 목회자나 사모들이 복지시설을 운영하게 된 동기가 매우 다양함을 알 수 있었다. 많은 사람들이 우려하는 바와 같이 경제적 필요에서 시작한 사례도 없지 않았으나 전도의 기회를 얻기 위한 경우도 있었고, 지역사회의 필요를 채우기 위한 경우도 있었다. 특별히 복지시설 설립 이전부터 복지사업에 대한 강한 소명과 복지목회에 대한 명확한 철학을 가지고 있었던 경우도 있었다. 또한 이들이 복지시설을 운영하는 과정에서 경험한 바나 그 결과 역시 매우 다양한 양상으로 나타났다. 복지시설 운영에 부정적인 교인들이 떠나가서 교회가 축소된 경우가 있는가 하면, 반대로 복지시설 운영으로 평일에도 교회에 활기가 돌고 전도도 활발하게 이루어져서 교회가 성장하게 된 경우도 있었다. 일부 사례, 특히 목회자 자신이 복지시설 운영에 직접적인 책임을 맡고 있는 경우에는 목회와 복지시설 운영이라는 두 가지 일에 대한 우선순위를 놓고 심각한 고민에 빠지거나 둘 중 어느 하나에 치중하면 다른 하나에는 소홀할 수밖에 없는 상황에서 혼란과 죄책감을 느끼는 모습도 나타났다. 이러한 다양한 양상과 관련하여, 본 연구를 통하여 알 수 있는 바는 우선 목회자나 사모의 복지사업에 대한 소명의식과 비전의 중요성이다. 분명한 소명의식과 비전을 가지고 복지사업에 참여한 사례의 경우는 사업의 성과나 사업자들의 만족감이 남달랐기 때문이다. 예컨대, 강한 소명의식을 가지고 복지사업을 시작한 참여자 7의 경우, 양질의 서비스로 지역 최고의 센터로 인정받았고 시설장으로서 강한 자부심도 가지고 있었다. 결혼 전부터 장애인복지에 비전을 가지고 있었던 참여자 9 역시 복지시설의 빠른 성장을 경험하였고 이용자들의 세상적 필요 뿐 아니라 영혼의 문제까지 다룬다는 확고한 기독교사회복지의 정체성을 바탕으로 사업하면서 큰 보람을 느끼고 있었다. 참여자 2는 복

지시설 운영 초기 교인들이 떠나가는 아픔을 경험했으나 이를 수용하여 작은 규모이지만 목회를 지속하고 있었고 복지시설 운영에 최선을 다하여 이용자들의 변화된 모습에 대해서, 그리고 자신의 꿈과 목표가 실현되는 것에 대해서 크게 감사하고 있었다. 확고한 소명의식과 비전이 소형교회에서 복지사역에 참여하는 것의 한계와 어려움을 감당하고 극복할 수 있도록 하는 원동력이 되는 것이다.

한편, 복지사역으로 인한 교회의 축소 또는 성장과 관련하여, 교인들의 복지사역에 대한 의식의 중요성과 복지시설 설립에 대한 목회자와 교인들 간의 소통의 중요성을 엿볼 수 있다. 이는 복지성향이 소극적인 소형교회의 경우 교인들의 복지의식 성장을 우선적 목표로 하고 다양한 복지 교육을 제공할 필요가 있다는 박창우(2008)의 주장과 상통하는 대목이다. 교인들이 복지시설 운영 이전에 설교나 교육 등을 통하여 복지사역의 중요성을 충분히 인식하고, 이에 더하여 적극적인 봉사활동으로 지역사회에 기여한 경험도 축적되어 있다면 교회가 복지시설을 운영하는 것에 대해 불필요한 부담감을 갖거나 오해가 생기는 것을 방지할 수 있을 것이다. 특히, 복지시설 운영이 목회자 개인적 차원의 사역이 아니라 교회 차원의 사역이라는 인식, 즉 교인들이 모두 함께 지역에 봉사하는 사역이라는 인식을 갖고 적극적으로 참여한다면 시너지 효과가 생성되면서 복지시설의 발전은 물론 교회의 지속적인 성장도 기대할 수 있을 것이다.

일부 목회자들이 호소한 목회와 복지시설 운영의 우선순위에 대한 고민이나 혼란, 그리고 선교활동이 제한되는 것으로 인한 딜레마에 관련해서는 목회와 복지사역에 대한 통합적 인식을 확고하게 하는 것이 중요하겠다. 이러한 고민과 혼란은 목회와 복지사역을 분리하여 접근하는 데에서 비롯된 것으로 사료되기 때문이다. 목회와 복지사역을 별개로 인식하면 우선순위에 대해 고민하게 되고, 그 결과에 따라 둘 중 어느 하나에 집중하여 다른 하나를 소홀히 하게 되면 혼란과 불편감이 따를 수밖에 없다. 그러나 교회의 복지사역은 목회의 일부분이지 별개가 아니며, 복지사역은 교회의 본질적 사명이다(이재서, 2013; 최무열, 2007). 물질·인적 자원이 부족한 소형교회에서 목회하면서 복지시설 운영의 모든 책임을 목회자가 도맡아야 하는 상황이라면 현실적 어려움이 초래될 수 있겠으나 이는 자원의 확충을 통해서 해결해야 할 과제이다. 특히 복지시설을 직접 운영할 정도로 적극적으로 복지사역에 참여하는 경우라면 복지시설 운영이 목회의 중요한 한 부분이라는 인식, 즉 목회와 복지사역에 대한 통합적 인식 및 통전적 선교관을 확고하게 가져야 할 것이다. 이러한 맥락에서 소형교회도 복지사역의

본질성과 통전적 선교관이 분명한 경우에는 열악한 환경을 극복하면서 복지사역을 지속적으로 수행할 수 있다는 이수천(2008)의 연구결과나 사회복지사와 종교지도자라는 이중적 정체성을 상보적으로 통합함으로써 혼란을 극복한 교회복지사역자의 사례(Yancy and Garland, 2014)는 시사하는 바가 크다고 하겠다.

또한 본 연구를 통하여 소형교회 목회자나 사모들 역시 일반적인 소규모 복지시설 운영자들이 겪는 고충을 동일하게 경험한다는 것을 알 수 있었다. 복지시설, 특히 지역아동센터나 노인재가복지시설과 같은 소규모 복지시설들은 부족한 정부보조금, 지자체의 과도한 행정적 요구, 열악한 근무환경 및 종사자에 대한 처우, 전문성 부족 등 여러 가지 문제로 어려움을 겪고 있는 것으로 알려져 있는데, 물질·인적 자원이 부족한 소형교회에서 운영하는 시설의 경우, 이러한 문제가 더욱 심각한 수준이었다. 이에 대하여 일차적으로 중앙 정부 및 지방자치단체에서 소규모 복지시설에 대한 재정적 지원을 강화하고 행정적 절차를 간소화하며 근무환경이나 종사자 처우를 개선시켜나갈 필요가 있다. 특히 지자체의 행정적 요구는 복지시설 운영을 체계화하고 재정적 투명성을 확보하며 서비스의 전문성 향상을 꾀하고자 하는 것으로 그동안 이루어진 정기적인 평가와 체계적인 행정 절차 수립을 통하여 소규모 복지시설의 발전에 상당한 성과가 있었던 것이 사실이다. 그러나 이러한 행정적 절차가 소규모 복지시설들이 설립되기 시작했던 초기부터 지금까지 지속적으로 증가되어오면서 이제는 지나치게 과도한 수준에 이른 것으로 보인다. 본 연구의 참여자들은 행정업무에 매달리느라 정작 클라이언트에 대한 서비스 제공에 집중할 수 없는 안타깝고 기이한 현실을 토로하였다. 따라서 소규모 복지시설에 대한 행정 절차를 합리적인 수준으로 간소화하는 것이 매우 시급하다. 또한 소형교회에서 운영하는 복지시설의 일반적 어려움과 관련하여 정부와 지자체의 노력에 더불어 기독교계의 자구 노력도 요구된다. 보조금 인상, 종사자 처우나 근무환경의 개선 등을 위해서는 많은 예산이 투입되어야 하므로 정부와 지자체의 노력만으로는 단기간에 해결되기 어려울 것이기 때문이다. 따라서 총회 차원에서 소형교회 복지사역을 재정적으로 지원할 수 있는 체계적인 방안을 마련해야 하고, 총회 외에 다양한 기독교 단체들이나 대형교회들 역시 적극적인 지원에 나서야 할 것이다. 특히 대형교회는 개교회의 입장에서 복지사역을 수행하는 차원을 넘어서서 한국교회 전체의 복지사역 발전을 위해서 헌신하고 리더십을 발휘해야 하는데(양혜원·김희수, 2011) 소형교회 복지사역에 대한 재정 지원은 그 대표적인 형태라고 하겠다.

본 연구를 통하여 참여자들은 소형교회 복지사업의 발전방안으로 전문성 향상을 위한 교육의 강화, 지역적 연계를 통한 서비스 확충, 그리고 일반 세상의 기준을 뛰어넘는 탁월한 서비스와 영성에 대한 개입 등을 제시하였다. 이러한 방안들은 소형교회 복지사업 발전을 위하여 바람직하고 효과적인 전략으로 평가된다. 그러나 소형교회의 제한된 자원으로 인해 소형교회의 자체적인 노력만으로는 성과를 도출하는데 한계가 있을 것이다. 따라서 이를 위하여 다양한 주체들의 적극적인 지원이 요구되는데, 우선 정부 차원에서 소규모 복지시설의 전문성과 서비스의 질적 향상을 위한 토대를 구축하는데 힘써야 할 것이다. 구체적으로, 사회복지사 대상 교육 중 가장 기본이 되는 사회복지사 보수교육을 질적으로 향상시키고 그 내용을 다양화해야 한다. 특히 소규모 복지시설 종사자들에게는 사회복지관 등 상대적으로 규모가 큰 복지기관의 종사자들과는 차별화되는 교육적 욕구가 있을 것이므로 이들을 위한 특화된 과정을 마련할 필요가 있다. 지자체에서는 일방적으로 시설평가를 실시하는 것에 그치지 말고, 평가 결과가 미흡한 복지시설에 대한 전문 컨설팅 및 종사자 교육·훈련을 더욱 강화하여 해당 시설이 실질적으로 개선되고 발전될 수 있도록 지원해야 할 것이다.

소형교회의 복지시설을 위한 교육 및 지역적 연계를 위해서는 총회와 기독교 단체들의 지원과 노력도 반드시 필요하다. 총회와 기독교 단체들에서 소형교회 복지사업을 위한 양질의 교육 프로그램을 개발하여 제공해야하며, 한국기독교총연합회 등 교단을 초월한 여러 기독교 단체들이 소형교회 복지시설들의 지역별 네트워크 구축을 적극 지원해야 할 것이다. 특히 소형교회는 물론 중대형교회를 포함한 교회복지사업 전반에서 네트워킹의 중요성이 특별히 강조될 필요가 있다. 교회복지사업자들은 일반 사회복지사들에 비해 지역사회 자원으로부터 고립되는 경향이 있고, 동료나 슈퍼바이저의 지원을 받을 수 있는 기회가 적기 때문이다(Yancy and Garland, 2014). 이러한 문제에 대한 구체적인 해결책으로 환경적 제약으로 인해 오프라인 상의 연계가 용이하지 않을 경우 이메일, 블로그, 홈페이지 등 인터넷 기반의 연계를 활용하는 전략이 제시되기도 하였다(Northern, 2009).

마지막으로, 서비스의 수월성과 영적 개입, 즉 전문성이 담보된 교회복지사업을 위한 연구 노력이 요구된다. 중앙정부나 지자체의 예산을 지원받아서 공공의 성격을 띠는 소규모 복지시설의 경우, 원론적 차원에서는 기독교세계관을 바탕으로 운영하고자 노력하지만 구체적인 실천방법에 있어서는 일반사회복지 실천과 차별화되는 방법론을

정립하지 못한 채 혼란을 겪고 있는 것이 현실이다. 따라서 총회, 기독교 단체, 대형교회 등에서는 본격적인 교회복지사역 연구를 위한 연구기관을 설립하여 소형교회의 복지사역에 대한 연구를 적극적으로 수행해야 한다. 교회복지사역 실천이론을 구축하고, 소형교회를 대상으로 실천모델 및 매뉴얼 개발, 평가 및 자문 제공, 교육 및 훈련 프로그램 제공 등 다양한 역할을 수행하여 소형교회의 복지사역 발전에 기여해야 할 것이다.

본 연구는 소수의 연구 참여자를 대상으로 한 질적 연구로 연구결과의 일반화에 한계가 있다. 또한 본 연구의 목적은 소형교회 목회와 복지시설 운영을 병행하는 목회자 또는 사모가 복지시설을 운영하면서 개인적으로 경험한 바를 깊이 있게 탐색하고자 한 것으로 본 연구를 통하여 소형교회 복지사역의 현황이나 복지사역의 성과 등을 구체적으로 파악하기는 어렵다. 따라서 다양한 후속연구가 요구되는데, 우선 대규모 표본을 활용하여 소형교회 복지사역의 전반적 현황을 살펴보는 실태조사가 이루어져야 한다. 소형교회는 한국교회의 대다수를 차지하고 최근 복지사역에 대한 관심과 참여가 급증하는 추세이나 기본적인 현황조차 정확하게 파악되지 못한 실정이기 때문이다. 더불어 소형교회 복지사역의 질적 향상에 직접적으로 기여할 수 있는 연구가 시급히 수행되어야 한다. 전문 서비스 및 프로그램 개발 연구, 복지사역 성과에 대한 체계적 평가 및 성과에 영향을 미치는 요인들에 대한 연구 등이 이루어져야 하겠다.

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



## 참고문헌

- 고경환 (2006). “한국종교계의 사회복지시설 지원금 실태분석.” 『보건복지포럼』, 115. 65-73.
- 기독교윤리실천운동 (2010). 『2009년 한국교회의 사회적 섬김 보고서』. 서울: 기독교윤리실천운동/교회신뢰회복네트워크.
- 김건호 (1996). “빈민지역선교에 있어 작은 교회의 봉사 사례에 관한 연구: 신림10동 신양교회를 중심으로.” 석사학위논문. 장로회신학대학교 신학대학원.
- 김수정 (2004). “기독교 신학생들의 교회사회복지에 대한 인식 및 지원 욕구.” 『신앙과 목회』, 22. 289-315.
- 김 인 (2006). “한국 교회사회복지의 정책과제.” 『교회사회사업』, 4. 117-151.
- 김희수·양혜원 (2008). “기독교 사회복지사의 실천 경험에 대한 탐색적 연구.” 『신앙과학문』, 13(3). 115-164.
- 노치준 (2000). “제5장: 사회복지를 향한 개신교의 사회봉사.” 『한국사회발전과 기독교의 역할-기독교와 한국사회 7』, 160-205.
- 문화체육관광부 (2009). 『2008 한국의 종교현황』.
- 박종삼 (2005). “기독교 사회복지의 과제와 전망: 한국교회의 사회봉사와 디아코니아 신학.” 『한국교회의 사회복지와 기독교 생명운동』. 기독교사회복지엑스포2005 자료집. 15-30.
- 박창우 (2008). “교회사회복지활동 결정요인에 따른 실천모형 개발.” 『신앙과 학문』, 13(2). 157-188.
- 서대석 (2000). “한국 교회 사회봉사의 실천에 관한 연구.” 석사학위논문. 한림대학교.
- 손병덕 (2007a). “지역사회 민간 사회안전망으로서의 교회역할 연구.” 『충신대논총』, 27. 367-383.
- \_\_\_\_\_ (2007b). “기독교사회복지의 세계사적 고찰.” 한국기독교사회복지협의회 편. 『한국기독교사회복지총람』. 서울: 한국기독교사회복지협의회. 215-228.
- \_\_\_\_\_ (2010). “기독교 사회복지, 패러다임의 변화가 필요하다.” 『기독교와 사회봉사총론』. 서울: 두란노아카데미.
- 양혜원·김희수 (2011). “한국교회 복지사업의 현황 및 대형교회의 발전적 역할 모색.” 『신앙과 학문』, 16(3). 10-30.
- 양희택 (2003). “교회사회사업 Program 교육 욕구에 관한 실증적 연구.” 『교회사회사업』, 1. 115-144.
- 유장춘 (2002). “기독교사회복지운동의 방향과 전략.” 『연세사회복지연구』, 8. 86-135.

- 이광수·서문진희 (2014). “교회사회봉사실천의 당위성에 관한 고찰.” 『교회사회사업』 26. 79-114.
- 이병철 (2002). “소규모 교회의 사회사업 참여 활성화 방안 연구.” 석사학위논문. 단국대학교.
- 이상성 (2009). “소망 없는 소망의 교회-대형교회의 성장과 문제점.” 『역사비평』 89. 174-207.
- 이석일 (2005). “소규모교회를 통한 노인주간보호시설모형에 관한 연구.” 석사학위논문. 한영신학대학교.
- 이수천 (2008). “사회복지에 참여하는 소형교회에 대한 사례연구.” 석사학위논문. 서울기독교대학교.
- 이재서 (2013). 『기독교사회복지의 근원: 복지신학으로 가는 길』. 서울: 세계밀알.
- 전광현 외 (2011). 『기독교사회복지: 이해와 실천』. 서울: 양서원.
- 조홍식 (2007). “기독교사회복지의 개념과 방법론.” 한국기독교사회복지협의회 편. 『한국기독교사회복지총람』. 서울: 한국기독교사회복지협의회. 139-150.
- 최무열 (2007). “선교신학에서의 사회복지-에큐메니칼, 복음주의, 그리고 통전적 선교관을 중심으로-.” 한국기독교사회복지협의회 편. 『한국기독교사회복지총람』. 서울: 한국기독교사회복지협의회. 53-69.
- Cnaan, R. A. and Boddie. S. C. (2002). “Charitable Choice and Faith-Based Welfare: A Call for Social Work.” *Social Work* 47(3). 224-235.
- Corbin, J. and Strauss, A. C. (2008). *Basics of Qualitative Research*. CA: Sage Publication, Inc.
- Garland, D. S. (Ed.) (1992). *Church Social Work: Helping the Whole Person in the Context of the Church*. 이준우 역 (2001). 『교회사회사업』. 서울: 인간과 복지.
- Moberg, D. O. (1984). *The Church as a Social Institution: The Sociology of American Religion*. MI: Baker Book House.
- Northern, V. M. (2009). “Social Workers in Congregational Contexts.” *Social Work & Christianity* 36(3). 265-285.
- Orr, J. (2000). *Faith-Based Organization and Welfare Reform: California Religious Community Capacity Study Qualitative Findings and Conclusions*. Center for Religion and Civic Culture.
- Yancy, G and Garland, D. (2014). “Christian Congregations as Context for Social Work.” *Social Work & Christianity* 41(4). 279-307.

국민일보 쿠키뉴스 (2008. 12. 9.) “5만 교회 현주소 GIS 분석”(검색일. 2008. 12. 9)  
[http://cafe.daum.net/gigu9125/FGMx/89?docid=19oSo|FGMx|89|20100221000510&q=5  
%B8%B8%B1%B3%C8%B8%20%C7%F6%C1%D6%BC%D2](http://cafe.daum.net/gigu9125/FGMx/89?docid=19oSo|FGMx|89|20100221000510&q=5%B8%B8%B1%B3%C8%B8%20%C7%F6%C1%D6%BC%D2)

## Abstract

### Participation in Church Social Work by Pastors and Pastors' Wives in Small Churches

Kum-Sun Jung (Chongshin University)

Hae-Won Yang (Chongshin University)

The purpose of this study was to explore the participation in church social work by pastors and pastors' wives who were serving in small churches. Five pastors and five pastors' wives who were serving in small churches and running social work agencies at the same time were interviewed and the interview data were analysed qualitatively. From this data, the researchers derived 30 concepts and 17 categories from 5 areas: 'motivation of running social work agencies', 'general difficulties of running social work agencies', 'limitations of ministry and running social work agencies at the same time', 'achievement and satisfaction of running social work agencies' and 'development strategies'. Based on the results, discussions are presented regarding the development directions and strategies of small churches' social work, including sense of vocation and vision; recognition of essentiality of church social work and holistic mission; simplification of administrative procedures; support from various institutions such as religious bodies and megachurches; and expansion of professional education and community network.

Key Words: small churches, church social work, running social work agencies, qualitative research

## 독일의 통일과 교회의 역할: 크리스티안 뢰러(Christian Führer)을 중심으로\*

최용준\*\*

### 논문초록

본 논문은 '조용한 개신교 혁명'이라 불리는 동서독의 통일에 결정적으로 기여한 라이프치히(Leipzig)의 니콜라이교회(Nikolaikirche) 및 그 교회의 담임 목회자였던 크리스티안 뢰러(Christian Führer, 1943-2014)의 사상과 사역을 탐구하기 위한 고찰이다. 이를 위해 먼저 뢰러의 생애를 다섯 단계로 나누어 살펴 본 후 그가 섬긴 니콜라이교회가 왜 평화의 상징인지를 세 가지로 설명한다. 그리고 그 교회에서 뢰러가 주도한 평화기도회 및 그의 평화 사상이 어떤 의미에서 중요한지 다섯 가지로 나누어 분석한 후 이것이 어떻게 월요시위로 연결되고 발전되어 마침내 평화적인 무혈 통일 혁명으로 열매를 맺게 되었는지를 논의한다. 나아가 통일 이전에 이미 존재했던 동서독 교회의 유대관계를 살펴 보면서 독일의 통일에 개신교회가 어떻게 배후에서 또한 중요한 역할을 했음을 언급한다. 마지막으로 뢰러의 사상과 사역이 한국사회와 교회에 주는 교훈이 무엇인지 결론으로 정리한다.

주제어 : 독일의 통일, 독일 개신교회, 니콜라이교회, 평화기도회, 비폭력

---

\* 이 연구는 한동대학교 교내연구 지원 사업 제 20140164호에 의한 것임.

\*\* 한동대 글로벌에디슨학부 기독교철학 교수

2015년 8월 30일 접수, 11월 1일 최종수정, 11월 3일 게재확정

## I. 서론

매년 10월 3일은 대한민국과 독일이 동시에 국경일로 지키는 날이다. 하지만 그 의미는 매우 다르다. 한국에서는 이 날을 개천절로 지키지만 독일은 이 날이 통독 기념일(Tag der Deutschen Einheit)이기 때문이다. 독일의 통일은 그 누구도 예측하지 못한 방식으로 일어났다. 그 과정을 자세히 살펴보면 다른 국제 정치적 변화 및 지도자들의 역할도 물론 중요했지만 적어도 독일 내에서는 개신교회의 역할이 매우 중요했음을 알 수 있다. 그런 의미에서 독일 통일은 ‘조용한 개신교 혁명’이라고도 불린다. 지금까지 독일의 통일에 관해 국제 관계, 정치적 내지 법적인 면에서 분석한 연구도 적지 않았고(신용호, 1998; 양창석, 2011; 염돈재, 2010; 전수진, 1995; Kohl, 김주일 역, 1998; Scheuch & Scheuch, 김종영 역, 1992 등) 교회의 역할에 대해서 다룬 논문 및 저술도 있었으며(김기련, 2001; 김영한, 1994; 박명철, 1997; 정일웅, 2000; 주도홍, 1999) 양자의 관계에 관한 학술 모임들도 있었다.<sup>1)</sup> 하지만 독일의 평화적 통일에 있어 가장 결정적인 도화선이 된 라이프치히(Leipzig)의 니콜라이교회(Nikolaikirche)에서 담임 목회자로 영적 리더십을 발휘하여 월요평화기도회를 인도하였던 크리스티안 뢰러(Christian Führer, 1943-2014)에 관한 연구는 거의 없다. 따라서 본 연구에서는 그의 사상과 사역에 초점을 맞추려고 한다.

그러므로 본 논문에서는 먼저 그의 생애에 있어 주목할 점들을 다섯 가지 단계로 나누어 살펴 본 후 평화의 상징인 니콜라이교회에 관해 세 가지로 간단히 설명하겠다. 그 후에 이 교회에서 뢰러가 주도한 평화기도회 및 그의 평화 사상에 관해 다섯 가지 중요한 점들을 언급하겠으며 이것이 어떻게 월요시위로 연결되었고 전개되었는지를 서술하겠다. 그 후 교회에서 시작된 이 기도 운동이 어떻게 마침내 평화적인 통일로 열매 맺게 되었는지를 고찰하겠다. 나아가 통일 이전에 이미 존재했던 동서독 교회의 유대관계를 살펴 보면서 독일의 통일에 개신교회가 어떻게 결정적인 역할을 했음을 밝힌 후 뢰러의 사역 및 독일의 통일이 남북한의 통일과 한국 사회 및 교회에 주는 함의를 논의함으로 결론을 맺도록 하겠다.

1) 가령, <http://www.kidok.com/news/quickViewArticleView.html?idxno=35128>,

## II. 독일의 통일과 교회의 역할

### 1. 뢰러의 생애

뢰러의 생애는 크게 다섯 단계로 구분해 볼 수 있다. 가장 먼저 주목할 부분은 그의 신앙적 가문이다. 그는 1943년 구동독 지역인 랑언로이바-오버하인(Langenleuba-Oberhain)의 목회자 가정에서 태어났다. 그의 조상들은 1732년 가톨릭 대주교였던 피르미안(Firmian)의 추방명령으로 그들의 고향인 잘쯔부르그(Salzburg)를 떠날 수밖에 없게 되자 결국 약 2만 2천여 명의 개신교도들과 함께 지금의 독일 작센(Sachsen) 지역으로 이주하게 되었다. 하지만 그곳의 아우구스트(August) 대제가 폴란드의 왕이 되기 위하여 개신교에서 가톨릭으로 개종하자 다시 그곳에 더 이상 머무를 수가 없어 프로이센(Preußen)으로 피하게 되었으며 그 중 몇몇 사람들은 라우지쯔(Lausitz) 지역까지 오게 되었는데, 이들 중 하나가 바로 제1대 뢰러인 세바스티안 뢰러(Sebastian Führer)였고 그 후 이 가문은 목회자나 교회 지휘자 또는 직물을 짜는 직업을 가지고 있었던 전형적인 개신교 집안이었다(Führer, 최용준 역, 2012: 32-33). 그의 부친은 제2차 세계 대전 당시 독일군 군목으로 사역하다가 포로가 되었고 종전 이후 석방되어 고향으로 돌아와 목회를 계속하였다.

두 번째로는 그의 학력 및 소명에 대한 자각이다. 뢰러는 김나지움(Gymnasium)을 다닐 때부터 부모 곁을 떠나 독일의 종교개혁자 마틴 루터(Martin Luther)가 성경을 독일어로 번역했던 바르트부르크(Wartburg)성이 있고, 음악의 아버지 요한 세바스티안 바흐(Johann Sebastian Bach)가 출생한 아이제나흐(Eisenach)에 있는 에른스트-아베-김나지움(Ernst-Abbe-Gymnasium)에서 공부한 후, 1961년부터 1966년까지 라이프치히 대학<sup>2)</sup>에서 개신교 신학을 공부하였다. 당시 동독에서 장래가 촉망되는 청년이 신학을 공부한다는 것은 모든 사람들로부터 어리석게 보이는 선택이었다. 전혀 미래가 보장되지 않는 직업이었기 때문이다. 하지만 그는 부친의 영향을 받아 자신을 하나님의 나라를 위해 헌신하였고 그 후에도 이 소명에 대해 결코 후회한 적이 없었다(Führer, 최용준 역, 2012: 109).

2) 당시에는 칼 마르크스(Karl Marx) 대학이라고 불렸다.

그의 생애에서 세 번째로 중요한 부분은 대학을 졸업한 후 1968년 25세라는 젊은 나이에 목사 안수를 받아 작센 주의 라스타우(Lastau)와 콜디츠(Colditz) 두 군데서 12년간 목회한 기간이었다. 이곳에서 결혼하여 자녀를 낳아 기르면서 목회자로서 충분한 훈련을 받은 후 그는 1980년에 라이프치히에서 가장 큰, 나아가 동독 지역에서 가장 중심적인 개신교회 중 하나인 니콜라이교회의 담임목사로 청빙을 받게 된다. 당시의 시골 목회 사역에 충분히 만족하고 있었기에 처음에 그는 세 번이나 사양했지만 구약 성경 창세기 12장에서 아브라함이 본토와 친척을 떠나 하나님께서 복의 근원으로 삼으실 땅으로 가라는 부르심에 응답한 사건과 신약 성경 사도행전 16장에 나타난 마케도니아인의 환상을 성령의 음성으로 인식한 바울이 자신의 계획을 수정하여 아시아에서 유럽으로 선교의 방향을 전환한 것을 기억하며 다시금 기도하던 중 마침내 그 초청을 수락하였다(Führer, 최용준 역, 2012: 156-157).

네 번째로 그의 사역에서 가장 절정의 시기라고 할 수 있는 기간은 바로 종교개혁 이후 니콜라이 교회의 제 122대 담임 목회자로 부임하여 은퇴할 때까지 사역한 기간(1980-2008년)이라고 할 수 있다. 이곳에서 그는 독일 통일의 불씨가 된 월요평화기도회를 인도하기 시작하였고 그것은 나중에 비폭력적이고 평화적인 월요시위로 확산되어 결국 구동독 정권이 무너지고 베를린 장벽이 허물어지는 기적 같은 결과를 낳았다. 이러한 라이프치히에서의 일련의 사역이야말로 그의 생애에서 가장 주목할 만한 시기라고 말할 수 있는데 그는 말년에 그의 삶을 회고하면서 이 모든 일들이 우연히 일어난 것이 아니라 하나님의 섭리였으며 전적으로 그 분의 은혜였다고 자서전에서 고백하고 있다(Führer, 최용준 역, 2015: 12).

마지막 기간으로는 독일이 통일된 이후에도 그는 동독 지역의 실직자들을 돕기 시작하였고 평화 기도회를 계속 주관하다가 2008년 3월 30일 마지막 예배를 인도한 후 모든 공식적인 목회사역에서 은퇴하였다. 하지만 그 후에도 계속해서 다양한 활동을 하였다. 그 중에서도 주목할 일은 그의 아내 모니카와 함께 그들의 사역을 정리한 책인 *Und wir sind dabei gewesen: Die Revolution, die aus der Kirche kam*(그리고 우리는 거기에 있었다. 교회에서 시작된 혁명)이라는 자서전을 출판한 것이다(2010).<sup>3)</sup>

3) 독일이 통일된 지 이십 년이 지난 2010년에 그는 이 자서전을 통해 당시의 격동적 조짐과 소망을 설명하며 오늘날까지 남겨진 유산이 무엇인지를 잘 요약하고 있다. 이 책은 2015년 8월에 외국어로는 최초로 필자에 의해 한국어로 번역, 출판되었다. 『그리고 우리는 거기에 있었다: 교회에서 일어난 또



나아가 그는 평화적인 독일 통일에 기여한 공로를 인정받아 여러 종류의 상을 받았는데 그 대표적인 것은 2005년에 구소련의 서기장 미하엘 고르바초프(Michael Gorbatschow)와 함께 수상한 아우스부르거 평화상(Augsburger Friedenspreis)이다. 그 후 2013년, 평생의 동역자요 아내였던 모니카 뢰러가 소천하자 약 일 년 후인 2014년 6월 30일 그도 믿음의 선한 싸움을 다 싸우고 달려갈 길을 마친 후 하나님의 부르심을 받았다. 이 두 분은 그의 부모님이 묻혀 있는 고향 땅인 랑언로이바-오버하인 교회 묘지에 부모님과 함께 나란히 누워있다. 나아가 그의 신앙적 유산을 이어 받아 그의 장녀 카타리나(Katharina)와 장남인 세바스티안(Sebastian) 또한 목회자가 되어 지금도 계속해서 부친의 사역을 이어가고 있다.

## 2. 평화의 상징 니콜라이교회

뢰러의 사상 및 사역에서 핵심 단어는 ‘평화’라고 할 수 있다. 그리고 이 평화 사상은 그가 사역했던 라이프치히의 니콜라이교회와 결코 분리될 수 없다. 독일 중동부의 상업도시인 라이프치히는 구동독의 다른 도시들과는 다른 위상과 역사를 지니고 있다. 우선 이 도시는 교통의 요지이기에 수난도 많이 겪었다. 30년 전쟁과 나폴레옹의 침입으로 많은 피해를 입었고 제2차 세계대전이 끝날 무렵에는 연합군의 집중 폭격으로 도시 4분의 1이 파괴되기도 했다. 그러면서도 라이프치히 시민들은 유난히 강한 자긍심을 가졌고 오랜 상업 전통으로 확립한 국제성과 수준 높은 문화의식도 갖추고 있었다. 이미 중세 때부터 상품 박람회를, 1985년부터는 세계 최초 표준박람회(Mustermesse)를 개최하는 전통을 쌓아왔다(blog.naver.com).

이 도시의 중심에 니콜라이 교회가 있는데 라이프치히 도시가 세워질 무렵인 1165년 로마네스크 양식으로 지어진 교회이지만 16세기 초에 고딕양식으로 완성되었다. 그런데 여기서 주목할 사실은 이 니콜라이 교회가 평화의 상징들로 가득하다는 것이다. 이것을 세 가지로 나누어 설명할 수 있는데 우선 제단 바로 위 천장 가장 높은 곳에는 독일의 화가 아담 외저(Adam F. Oeser)가 그린 평화의 천사가 무지개를 타고 종려나무 가지를 손에 쥐고 있으며 그 두 손 사이에 평화의 비둘기가 있다. 나아가 가장

독특한 것은 교회를 받치고 있는 기둥들이 모두 종려나무 모습으로 장식되어 있는 것인데 이것은 외저로부터 배운 요한 다우테(Johann C. F. Dauthe)라는 건축가가 프랑스의 건축가였던 마르크 안토니 로지어(Marc-Antoine Laugier)의 자문을 받아 1784년부터 1797년까지 실내를 리모델링하면서 새롭게 디자인한 것이다.

나아가 뤼리는 니콜라이교회를 평화가 가득한 ‘축복의 장소(ein Raum des Segens)’라고 말하면서 내부를 ‘천국의 정원’으로 소개하는 동시에 세상과 연결된 통로로 이해하면서 동독 정권을 무너뜨린 기도의 능력을 강조한다.<sup>4)</sup> 1992년 10월에 영국의 엘리

---

4) 자세한 내용은 다음과 같다: “영국의 왕실까지도 놀라게 한 교회당 내부는 내가 처음 보았을 때부터 나의 마음을 사로잡았다. 교회당 안은 천국의 정원을 본 떠 만든 것 같이 내부 기둥을 종려나무 모양으로 만들었고 천정에는 나뭇가지가 뻗어 있었다. 교회당 곳곳이 꽃이 피어나는 것을 주제로 하고 있었다. 제단, 제단 창살, 그리고 강독단을 꽃봉오리모양으로 만들었다. 세레식 뚜껑은 튕립 모양으로 만들었고 높은 제단에는 밀알과 포도열매 무늬를 넣었다. 교회당 내부를 전부 밝고 부드러운 색조로 완벽한 조화를 이루고 있다. 색 유리창은 없었다. 그러므로 빛이 교회당 안으로 온전히 들어올 수 있게 해 놓아 색깔이 빛나게 만들어 놓았다.

그림들은 제단 주변에만 걸어 놓았는데 주로 예수와 관련한 그림들이다. 이 외에 석고 부조가 4개 있는데 그것은 예수의 예루살렘 입성에서부터 십자가에 처형되기까지의 고통을 그린 것들이다. 바로 그 위 천정에 종려나무 가지를 든 천사와 평화의 비둘기가 있는 하늘 창문이 나있다. 설교단 뚜껑 위에는 들의 백합화가 있는데 이것은 예수의 산상수훈을 생각나게 하는 것이었다...

교회당 정문을 들어서면 모든 것이 앞을 향하여 일직선으로 지어져 있다. 제단을 통해 세레식과 은빛 십자가 그리고 부활의 그림이 있는 대제단이 보인다: 예수님의 십자가와 부활이 동시에 보이는 것이다!

내가 예배시간에 예배위원들과 제단에 서서 성만찬을 준비할 때면, 열린 정문을 통해 바깥 메세호프 파사쥬(Messehofpassage)까지 볼 수 있다. 교회 건축 설계사가 어느 정도 니콜라이 교회당의 중앙 통로를 연장시킨 것 같다. 나는 이것을 예수님의 말씀과 비교해 보았다: 우리는 바깥세상의 사람들을 주시해야만 한다. 우리는 두터운 교회당 벽 안으로 우리 자신을 숨겨서는 안 되며 세상 사람들의 근심과 문제에 관심을 가져야 한다. 왜냐하면 예수님도 자신을 교회당 안에 가두어두지 않으셨고 길거리에, 시장에, 사람들의 집에 그들과 함께 계셨기 때문이다. 예수님은 그들의 삶의 고통의 현장에 함께 있었다...

제단이 있는 곳을 떠나면 부활을 상징하는 촛불 나무를 지나게 된다. ‘폭파된 속박’이라는 이 나무는 40개의 촛불로 장식되어 되어 모세가 시내산에서 계명을 받을 때의 40일과 이스라엘 백성이 이집트의 노예생활에서 나와 자유와 약속의 땅을 찾아 나선 광야 40년 생활을 생각나게 해준다. 또한 예수님이 공생애를 시작하시기 전 40일 금식하신 것과 부활 후 승천하기까지 40일 그리고 1949년과 1989년 동독의 40년을 생각나게 한다.

우리는 우리의 역사와 성경 구원의 역사를 연결시키고 또 세상의 빛이 되신 예수의 비유와 연관시킨다. 그렇게 우리는 우리를 사랑하는 사람을 생각하며 또 우리의 기도를 필요로 하는 사람을 위하여 초를 켤 수 있다. 부활을 상징하는 촛불나무에서 ‘폭파된 속박’을 좀 더 가까이에서 보면 더욱 자

자베스 2세 여왕이 독일을 공식 방문하면서 이 니콜라이교회도 방문했다. 여왕은 독일과 유럽의 변화가 시작된 이곳을 보고 싶어 했기 때문이다(Führer, 최용준 역, 2015: 210).

이 모든 실내의 모습이 모자이크 또는 퍼즐처럼 합쳐지면 독일의 평화 통일을 예비하신 하나님의 섭리였다고 볼 수 있다. 마지막으로 이 사실을 뒷받침하는 중요한 사실은 이 교회 이름의 의미이다. 원래 성 니콜라우스는 비즈니스맨들의 수호 성자였는데 당시 무역이 왕성하던 라이프치히를 대표하는 교회에 이 성자의 이름이 붙여진 것이다. 그런데 이 니콜라이(Nikolai)라는 말은 그리스어로 니코스(Nikos, 승리자)와 라오스(Laos, 백성)라는 말의 합성어로 ‘승리자는 백성이다(Sieger ist das Volk. Winner is the people)’라는 의미이다. 이는 나중에 나타난 평화 혁명과 관계가 깊은 의미심장한 이름이 아닐 수 없다(Führer, 최용준 역, 2015: 161). 또한 이 니콜라이 교회는 루터 및 바흐वाद 인연이 깊다. 왜냐하면 이 교회는 루터의 종교 개혁 이후 라이프치히의 대표적인 개신교회가 되었고 바흐는 인근에 있는 토마스 교회(Thomaskirche)와 함께 이곳에서 수많은 성가곡들을 작곡하고 연주하였다.<sup>5)</sup> 하지만 본 논문의 가장 주된 관심은 이 니콜라이교회가 독일 통일의 도화선이 되었고 나아가 평화 통일을 잉태한 모태가 되었다는 것이다. 즉 뢰러가 주도한 평화기도회가 결국 1989년 10월 18일, 호네커 동독 정권의 40년 철권통치의 막을 내리게 하고 11월 9일에는 베를린 장벽을 무너뜨린 평화 혁명의 기초가 되었기 때문이다. 따라서 이 평화기도회에 관련하여 그의 사상 및 사역에 대해 좀 더 깊이 살펴보겠다.

### 3. 평화기도회(Friedensgebete)

뢰러는 그의 자서전 한국어판 서문에서 이 기도회가 나중에 독일의 통일이라는 놀라운 열매를 맺은 것을 회고하면서 이것을 하나의 ‘겨자씨’에 비유했다(Führer, 최용준 역, 2015: 6). 처음에는 그 누구도 이 평화기도회가 그토록 엄청난 위력이 있는지 몰랐기 때문이다. 그런 의미에서 이 독일 통일의 역사는 복음의 능력을 가장 명확히 증명한 사건이라고 말할 수 있는데 이 부분도 다섯 가지로 보다 구체적으로 서술하겠다.

---

세히 알 수 있다. 교회 안에서 그리고 교회로부터 두려움의 속박이 심지어 총체적인 세계관적 독재도 무너질 수 있다는 것을 암시해 준다(Führer, 최용준 역, 2015: 215-223).

5) 그 중에서도 1724년 성 금요일에 바흐는 그가 작곡한 요한의 수난곡을 이 교회에서 최초로 연주하였다.

먼저 주목할 사실은 그가 인도한 기도회가 단지 기도만 하는 모임이 아니라 기도와 함께 보다 구체적인 행동을 실천했다는 점이다. 그가 니콜라이 교회에 부임한 해인 1980년부터 동독 개신교 청년들의 저항운동이 일어나면서 그는 1980년대 초반 매년 가을에 열흘간의 기도회를 개최하였다. 이 기도회는 매우 독특한 방식으로 진행되었는데 먼저 오르간 연주로 개회한 후 성경을 봉독하고 설교하였고 음악과 함께 성찰하는 시간을 가지고, 현실적인 상황에 대해 정보를 제공하며, 당일 주제에 적절한 찬송을 부른 후, 중보기도 및 주기도를 함께 드리고 축도를 하면 마지막에 오르간 연주로 마쳤다. 이와 함께 다양한 행동들도 취했는데 가령 평화를 지향하고, 군비증강을 반대하며, 군사적 행위 및 사고에 반대하는 시위와 동독 학교교육에서 사고의 군국화에 반대하는 시위 등을 벌였다. 뤼러에게 있어 ‘기도와 행동’(Beten und Handeln), ‘교회와 세상’(drinnen und draußen), ‘제단과 거리’(Altar und Straße)는 하나였던 것이다(Führer, 2013: 25). 그가 이러한 어려운 사역들을 감당하자 이 평화기도기간은 동독 정권에 분명한 반대의사를 표현할 수 있는 플랫폼이 되었다(Führer, 최용준 역, 2015: 168).

두 번째로 중요한 점은 그가 동독 정권의 온갖 방해와 위협에도 낙심하거나 좌절하지 않고 더욱 이 기도회를 발전시켜 나간 것이다.<sup>6)</sup> 평화기도기간이 발전되면서 1982년 9월 20일부터는 매주 월요일 저녁 5시에 청년들을 중심으로 평화기도회를 개최하기 시작했다(Führer, 최용준 역, 2015: 192). 물론 동독은 종교의 자유를 보장하는 사회가 아니었고 따라서 교회는 항상 슈타지(Stasi)<sup>7)</sup>라는 비밀경찰의 엄격한 감시 대상이었다. 그러나 다행히도 동독의 교회는 비교적 정권의 통제를 덜 받던 곳이었고 또한 동독 교회를 지켜 내려는 서독 교회의 지원<sup>8)</sup>과 유럽 사회의 평화를 위해 기도회를 연다는 명분 그리고 동독 내 자유로운 종교 활동이 보장되어 있다는 동독 정권의 대외 선전 목적 때문에 그런 활동이 가능했다(blog.naver.com). 하지만 뤼러는 동독 정권의 특별한 요주의 대상이었으며 그를 완전히 제거하기 위한 열 단계 계획을 주도면밀하게 세워 놓았음을 그는 한 언론 인터뷰에서 밝히고 있다(www.youtube.com/watch?v=jASIH-3409g). 그럼에도 불구하고 그는 특별히 로마서 12장 11-12절을 인용하면서 기도의 중요성을 강조했다

6) 여기서 우리는 누가복음 18장 1-8절에 나타난 예수 그리스도의 비유 및 교훈을 기억할 수 있다.

7) 1950년부터 1990년까지 존재했던 동독의 정보기관으로 국가보안부(Ministerium für Staats sicherheit, 약자 MfS) 또는 슈타지(Stasi)로 불림.

8) 보다 자세한 내용은 후술하겠다.

(Führer, 2013: 23).<sup>9)</sup>

세 번째로 강조할 부분은 그의 탁월한 목회 철학이다. 1986년부터 뢰러는 “내게로 오는 사람은 내가 물리치지 않을 것이다”라는 성경의 요한복음 6장 37절을 근거로 ‘니콜라이 교회는 모든 이들에게 열려있다(Nikolaikirche - offen für alle)’는 슬로건을 내걸었다. 그러면서 그곳의 청년들이 심지어 팝 콘서트를 개최할 수 있도록 허용해 주는 등 동독사회의 소외된 계층과 비그리스도인들 나아가 시위 그룹들에게도 문호를 개방하기 시작하면서 그들을 품기 시작했고 그들의 마음이 교회로 향할 수 있도록 노력했다<sup>10)</sup>(Führer, 최용준 역, 2015: 190). 이때부터 니콜라이 교회에서는 진정한 의미의 자유와 복음의 능력이 체험되기 시작했고 바깥세상에서는 병어리와 같은 사람들이 자신들의 소리를 낼 수 있는 행사의 형식을 빌려 열린 교회와 평화기도회로 장차 있을 평화 혁명의 뿌리가 내리기 시작한 것이다. 뢰러는 앞서 한국어판 서문에서 이미 밝힌 바와 같이 이것을 마태복음 13장 31-32절에 나타난 ‘겨자씨 비유’로 설명한다(Führer, 최용준 역, 2015: 191). 그 결과 니콜라이 교회는 라이프치히 시민들의 영적, 정신적인 중심이 되었고 동독 정권에 대한 저항운동의 본거지가 되어 결국 평화 통일이라는 기적의 열매를 맺은 것이다.

네 번째로 기도와 함께 1987년에 그는 올로프-팔메(Olof Palme)<sup>11)</sup> 평화순례대행진을 처음으로 주관하여 당국의 온갖 방해 공작에도 불구하고 시행하였으며(Führer, 최용준 역, 2015: 253-259) 이듬해인 1988년 2월 19일에는 “동독에서의 삶과 체류(Leben und Bleiben in der DDR)”(Führer, 2013: 26-33)에 관한 강연회도 개최하였는데 당시 동독 정권이 해외여행을 금지하자 이에 불만을 품은 많은 재야인사들이 참여하였고 해외 이주를 하려는 젊은이들과 동독에 체류하려는 두 그룹 간에 진지한 논쟁이 이루어지면서 오히려 더 많은 사람들의 주목을 받게 되어 이것이 궁극적으로는 동독 호네커(Erich Honecker) 정권에 대한 저항의 구체적인 시발점이 되었던 것이다(Führer, 최용준 역, 2015: 261-284).

9) “열심을 내어서 부지런히 일하며, 성령으로 뜨거워진 마음을 가지고 주님을 섬기십시오. 소망을 품고 즐거워하며, 환난을 당할 때에 참으며, 기도를 꾸준히 하십시오.” 본 논문의 한글 성경은 모두 표준새번역을 사용하였다.

10) 외국인 교회에도 문호를 개방하기 시작하면서 라이프치히 한인교회도 이곳에서 처음 시작하였다.

11) 올로프 팔메는 스웨덴 총리로서 한때 핵무기 경쟁을 반대하면서 동서간의 150킬로미터를 핵무기가 없는 지대를 만들자고 제안하였으나 1986년 2월 28일 암살되었다.

마지막으로 이 평화기도회에서 쾰러는 매우 일관성 있게 평화의 복음을 선포했다. 월요 평화기도회가 계속되면서 그는 예수님의 산상 수훈을 본문으로 평화에 관한 메시지를 중점적으로 전했다. 그의 평화 사상을 단적으로 볼 수 있는 글은 그의 자서전 마지막에 있는 에필로그이다(Führer, 최용준 역, 2015: 523-527)<sup>12)</sup>. 그는 “지구에 평화를, 성탄절에만 제한되지 않는 묵상”이라는 제목으로 세상의 논리가 지배하는 평화의 상징인 로마 제국의 평화(*pax romana*) 및 미국의 평화와 대조되는 예수께서 주시는 평화(요한복음 14장 27절)를 강조한다. 그는 본회퍼(Dietrich Bonhoeffer)를 인용하면서 그리스도께서 무기를 제거하시고 전쟁을 중단하셔서 하늘의 평화를 가져오시며(Bonhoeffer, 1934) 본회퍼도 그 길을 직접 걸어갔음을 지적한다. 그리스도께서는 성육신하셔서 하나님의 평화를 이 모순과 잔인한 충돌로 가득한 세상의 중심에 가져 오셨고 이 폭력이 난무하는 세상에서도 우리가 예수의 산상수훈을 진지하게 받아들이는 순간 이 평화는 현실이 됨을 강조한다. 이 진리는 심지어 비기독교인이던 마하트마 간디에게도 영향을 주어 전쟁이나 수많은 인명의 희생 없이 인도를 영국의 식민 통치에서 해방시켰음을 상기시킨다. 또한 미국에서는 마틴 루터 킹 목사가 이와 동일한 비폭력 정신으로 미국의 폭력적인 인종 차별에 대항하다가 피살당했지만 40년이 지난 후 오바마가 대통령에 당선됨으로 그의 자녀들과 미국 국민들은 예수님의 산상수훈이 현실화된 것을 경험했음을 또한 지적한다. 나아가 남아공의 넬슨 만델라와 테스몬드 투투 주교 또한 비폭력 정신으로 인종차별정책을 마침내 종식시켰음을 강조한다. 그러므로 라이프치히에서 일어난 월요시위 또한 같은 맥락에서 ‘친구 아니면 적’이라는 이분법적인 틀을 넘어서 그리스도의 평화와 비폭력 정신이 강박관념에 사로잡힌 불안과 두려움 그리고 혀와 주먹으로 하는 폭력을 넘어 다시금 승리했음을 보여준다는 것이다. 그러므로 우리도 이 평화와 비폭력 정신을 진정으로 실행한다면 이와 동일한 놀라운 기적을 체험할 수 있다고 쾰러는 주장한다.

이와 관련하여 당시 그는 핵무기 배치를 반대하면서 내세운 이사야 2장 4절과 미가 4장 3절, 즉 “주님께서 민족들 사이의 분쟁을 판결하시고, 원근 각처에 있는 열강 사이의 갈등을 해결하실 것이니, 나라마다 칼을 쳐서 보습을 만들고 창을 쳐서 낫을 만들 것이며, 나라와 나라가 칼을 들고 서로를 치지 않을 것이며, 다시는 군사 훈련도

12) 이 글은 그의 다른 책인 *frech - fromm - frei. Worte, die Geschichte schrieben*. Evangelische Verlagsanstalt; Auflage: 2. Aufl. 2013의 79-82에서도 볼 수 있다.

하지 않을 것이다”는 말씀을 근거로 ‘칼을 보습으로(Schwerter zu Pflugscharen)’라는 슬로건을 내걸었다(Führer, 최용준 역, 2015: 235-244).<sup>13)</sup> 즉 그의 설교는 예수 그리스도의 복음의 핵심인 하나님 나라의 ‘샬롬(평화)’에 초점이 맞추어져 있었고 이것은 결국 수많은 군중들의 마음을 사로잡았으며 심지어 완전무장하고 시위를 진압할 모든 준비가 되어 있던 경찰들과 군인들조차도 무기력하게 만든 원동력이 되었던 것이다.<sup>14)</sup>

그 결과 이 월요일 오후의 평화기도회로 니콜라이 교회는 1982년부터 초신자들도 몰려들면서 숫자가 급증하게 되었고 주일 예배에 참석하는 인원도 증가하기 시작했다. 가령 1980년 주일 교회 예배 출석인원은 평균 52명이었으나 2006년에는 거의 250명으로 늘어났다. 이렇게 된 데에는 다른 이유들도 있었는데 매년 예배를 드릴 때마다 성찬식을 거행하였고 일 년에 4번은 가족예배로 드렸으며 그 때마다 세례식을 거행했기 때문이다. 청년들은 청년회를 통해 교회와의 연결을 찾았다. 그들 모두가 신앙 때문에 교회에 온 것은 아니었다. 하지만 니콜라이교회에서는 바깥세상에서 말할 수 없는 자신들의 문제를 다시 찾을 수 있었고 거기에 대해 말할 수 있었기 때문이었다. 나아가 1988년부터는 평화기도회를 통해 교회와 처음으로 접촉한 사람들이 주일 예배에도 오는 것도 볼 수 있었다(Führer, 최용준 역, 2015: 197).

이 평화기도회가 동독 전역에 알려지면서 드레스덴 등 다른 지역에도 영향을 주기 시작하자 1989년의 처음 몇 달 동안 동독 정권은 이 기도회를 점점 더 억압하면서 중단시키려 했다. 교회로 통하는 모든 도로를 차단하였고 교회 주변으로 몰려드는 수상한 사람들을 무작위로 체포하기도 하였다. 그러나 결국 이것은 모두 실패로 끝났고 오히려 더 큰 반발을 불러 일으켰으며 월요 기도회에는 점점 더 많은 사람들이 참여하기 시작하여 마침내 철옹성 같은 동독 정권과 베를린 장벽을 여리고성 무너뜨리듯 하루아침에 무너지게 만든 월요시위의 시발점이 되었던 것이다.

13) 이 슬로건은 뢰러에게 너무나 중요하여 은퇴 후에도 그의 서재 벽 중앙에 말씀과 그림으로 걸려 있었음을 필자는 직접 목격하였다.

14) 평화에 관한 보다 많은 그의 메시지는 앞서 언급한 뢰러의 다른 책인 *frech - fromm - frei. Worte, die Geschichte schrieben*에 수록되어 있다.

#### 4. 월요시위(Montagsdemonstration)

튀리는 평화기도회가 결정적인 시간에 월요시위로 이어지는데 가장 중요한 가교역할을 했다.<sup>15)</sup> 월요시위가 본격적으로 시작된 것은 1989년 9월 4일부터라고 말할 수 있는데 이 날 이후부터 ‘평화기도회’는 양상이 달라졌다. 구소련으로부터 시작된 변화의 물결이 동유럽에서 거세게 일어나던 것과 때를 같이하여 동독의 라이프치히는 새로운 정치운동의 시발점이 된 것이다. 이 날은 기도회가 끝났어도 사람들이 교회를 떠나지 않았고, 오히려 교회 앞 광장으로 모여들었다. 시민들도 이에 합세하기 시작했다. 슈타지의 강력한 경고에도 불구하고 사람들은 거리로 행진하기 시작했다. 약 1천 명의 시민들이 “슈타지는 물러가라(Stasi raus)!” “여행의 자유를 달라(Reisefreiheit)”라는 구호를 외쳤다. 그러자 슈타지의 무력진압이 시작되었고 70명의 재야인사들이 체포되었다. 튀리는 이러한 상황의 악화에 대해 매우 분노하면서도 침착함을 잃지 않았고 계속해서 평화의 메시지를 선포했다.

하지만 시위는 그치지 않았고 다음 주 월요일인 9월 11일에는 더 많은 사람들이 모여 들었다. 드디어 동독 사회를 변화시키고자 하는 ‘월요시위(Montagsdemonstration)’가 본격적으로 시작된 것이다(Führer, 최용준 역, 2015: 338). 슈타지는 더욱 이에 맞서 체포와 강제진압으로 9월 11일과 18일의 월요시위에 대응했다. 하지만 9월 25일 평화기도회가 끝난 후 시작된 월요시위에는 8천명이 합류하면서 저항 운동은 더 거세져 갔다. 일주일 후인 10월 2일의 월요시위에는 2만 명이 참가하면서, 슈타지와 시위대 사이에 유혈사태가 발생하기도 했다. 물론 이 부분을 본다면 월요시위와 처음부터 완벽한 평화적 시위라고 보기는 어렵다. 하지만 이후 가장 결정적인 날인 1989년 10월 9일부터 시작된 본격적인 월요시위는 시위의 양상이 평화적으로 달라지기 시작했다. 튀리는 평화 혁명의 도화선이 된 월요시위의 준비 상황을 회상하며 모든 이들에게 열려 있던 이 교회가 많은 압력에도 불구하고 결국 구동독의 모든 사람들을 연합시켰다고 증언한다.<sup>16)</sup>

15) 튀리와 함께 중요한 역할을 한 사람으로는 크리스토프 본네베르거(Christoph Wonneberger) 목사를 언급할 가치가 있다. 그는 드레스덴에서 목회하다가 라이프치히의 루카스교회로 부임하여 평화기도회 및 월요시위를 주도하였다. 보다 자세한 내용은 Mayer, Thomas (2014). *Der nicht aufgibt. Christoph Wonneberger - eine Biographie* Evangelische Verlagsanstalt. 『포기 않는 자』 (우리민족교류협회, 2015) 참조.



동독 정권은 1989년 10월 7일 건국 40주년 행사를 성대하게 거행했다. 그러면서 반동적인 데모에 대해서는 얼마 전 천안문 사태를 진압한 중국식 해법을 적용하여 무력 진압도 불사하겠다고 동독 국민들을 공공연히 위협했다. 그리고 그것은 구체적으로 실행되어 동독의 슈타지는 계속해서 뢰러에게 압력과 위협을 가하기 시작했으나 그가 타협하지 않고 사태가 악화되자 베를린 장벽이 붕괴되기 한 달 전인 1989년 10월 9일, 마침내 8천 명의 동독 군인들과 경찰병력이 니콜라이 교회 앞에 집결하였다. 그 날 아침 익명의 전화가 걸려 오면서 평화기도회를 계속하면 교회를 불 질러 버리겠다고 협박하는 사람도 있었다(Führer, 최용준 역, 2015: 356). 그럼에도 불구하고 그날 저녁 평화기도회는 다시 열렸다. 놀라운 사실은 그날 오후 2시부터 동독 비밀경찰요원들과 당원들 600여명이 교회로 들어와 기도회에 참여하게 된 것이다. 이들은 기도회를 감시, 통제하러 왔으나 뢰러는 당황하지 않고 그들에게도 니콜라이교회는 문이 열려 있음을 상기시키며 환영했고 결국 그들은 처음으로 뢰러를 통해 복음을 듣게 되었으며<sup>17)</sup> 결

16) “모든 이들에게 열려 있는 니콜라이 교회”는 1989년 가을에 실체가 되었고 우리 모두를 놀라게 했다. 결국, 이 교회는 구동독의 모든 사람들을 연합시켰다: 동독을 떠나려 했던 사람들, 단지 호기심을 가졌던 사람들, 정권을 비판하던 사람들과 동독 비밀경찰(Stasi) 요원들, 교회 임직자들, 독일통일사회당(SED: Sozialistische Einheitspartei Deutschlands)원들, 그리스도인들과 비그리스도인들 모두 십자가에 죽으시고 부활하신 예수 그리스도의 넓은 품 안에서 하나가 되었다. 1949년에서 1989년까지의 정치적 현실을 고려할 때 이 사건은 모든 상상을 거부하는 초유의 실체가 되었다. 라이프치히에 종교개혁이 일어난 지 정확히 450년이 지난 1989년 기적이 다시 일어난 것이다.

1989년 5월 8일, 교회로 들어오는 모든 도로들은 경찰에 의해 차단되었다. 그 후 검문검색이 강화되었고 평화 기도회 기간에는 야에 출입이 금지되었다. 국가 기관들은 더욱 이 평화기도회를 취소하도록 압력을 가했고 변두리 지역으로 옮기려 했다. 월요일마다 많은 사람들이 평화기도회에 참여하려다 체포되었고 “일시적으로 구금”되기도 했다. 그럼에도 불구하고 더 많은 방문객들이 교회로 몰려들었고 최대수용인원인 2000명의 좌석도 부족하게 되었다. 그 후 1989년 10월 9일의 결정적인 기적이 일어난 것이다([www.nikolaikirche-leipzig.de](http://www.nikolaikirche-leipzig.de)). 그래서 뢰러는 이 날을 ‘결단의 날(Der Tag der Entscheidung)’이라고 말한다(Führer, 최용준 역, 2015: 11).

17) 그는 “돈이 있는 자는 행복하다.”고 말하지 않고 “마음이 가난한 사람은 복이 있다.”고 말했다(마태복음 5장 3절). 그는 “적을 타도하라”고 말하지 않고 “... 네 원수를 사랑하라...”라고 말했다(마태복음 5장 43-48절). 그는 “모든 것이 옛날과 같이 변하지 않는다”고 말하지 않고 “이와 같이 꼴찌들이 첫째가 되고, 첫째들이 꼴찌가 될 것이다...”고 말했다(마태복음 20장 16절). 그는 “정말 조심해라.”라고 말하지 않고 “누구든지 제 목숨을 구하려고 하는 사람은 잃을 것이요, 누구든지 나를 위하여 제 목숨을 잃는 사람은 목숨을 구할 것이다.”라고 말했다. 누가복음 9장 24절. 그는 “너희는 크림”이라고 말하지 않고 “너희는 세상의 소금이다”라고 말했다(마태복음 5장 13-16절). (Führer, 최용준 역, 2015: 361-362)

국 이 평화의 복음은 그들의 마음과 행동까지도 사로잡게 되었던 것이다.

그 이후 평화기도회는 놀라울 정도로 침착하면서도 집중하는 분위기 속에서 진행되었다. 기도회가 끝나기 직전인 뤼러는 나중에 “6인의 호소”로 역사에 기록된 호소문을 낭독했고 동시에 마주르(Kurt Masur) 교수가 라이프치히 라디오 방송에서 같은 호소문을 낭독했다.<sup>18)</sup> 그 후 게반트하우스(Gewandhaus) 수석지휘자와 희극인 베른트 루츠 랑에(Bernd-Lutz Lange)가 비폭력을 선포함으로써, 교회, 미술, 음악과 복음이 하나로 연합되었고 평화기도회는 주교의 축도로 끝나게 되었다. 그는 방문객들 및 이 날 참석한 약 600여명의 당원들에게도, 선동에 휩쓸리지 말며, 폭력에 끼여들지 말고 또 폭력적으로 대응하지 말아 줄 것을 강력하게 촉구했다.

교회 문이 열렸고 2천여 명의 사람들이 교회당을 나섰을 때 놀랍고 감동적인 광경이 이들을 기다리고 있었는데 교회 마당과 주변 거리에는 만여 명의 사람들이 손에 초를 들고 기다리고 있었던 것이다. 뤼러는 “우리는 당신들과 함께 하기 원합니다”라고 소리쳤고 문 앞에 있던 사람들에게 교회 안의 사람들이 나갈 수 있도록 자리를 비켜달라고 부탁했을 때 사람들은 기꺼이 자리를 만들어 주었다. 그들은 한 손에 비폭력을 의미하는 초를 들고 다른 한 손은 촛불이 꺼지지 않도록 바람을 막아야 했기 때문에 돌이나 몽둥이를 들 수 없었던 것이다(Führer, 최용준 역, 2015: 363-364).

시위 행렬은 서서히 시내를 관통하여 행진하기 시작했고 마침내 기적이 일어났다. 폭력을 거부한 예수 그리스도의 영이 대중들의 마음을 사로잡아 평화로운 “힘”이 그 능력을 발휘하기 시작했다. 이렇게 수많은 인파 속에는 당연히 폭동을 계획한 사람이 있었을 것이다. 하지만 이런 사람들이 도발하려고 하면 사망에서 사람들이 초를 들고

18) 원문은 다음과 같다: “라이프치히 시민이었던 마주르 교수, 젊지만 신학박사, 희극인 베른트-루츠 랑에(Bernd-Lutz Lange), 독일 사회주의 통일당 지역대표 서기장이었던 쿠르트 마이어(Kurt Meyer), 요혼 폼메르트(Jochen Pommert), 롤란드 뢰첼(Roland Wötzel) 등이 다음의 호소문으로 라이프치히 시민들에게 호소합니다. 우리 모두가 공동으로 느끼고 있는 염려와 책임의식이 오늘 우리를 모이게 했습니다. 우리는 우리 시에서 전개되고 있는 상황에 직면하고 있으며 그 해결책을 찾고 있습니다. 우리 모두는 우리나라 사회주의의 미래에 대해 자유로이 의견을 교환하는 것이 필요합니다. 그러므로 앞서 언급된 사람들은 전력을 다해 자신들의 권위를 다하여 이 대화가 라이프치히 지역에서만 이루어지는 것이 아니라 정부와도 이루어질 수 있도록 최선을 다하여 노력할 것을 모든 시민들에게 약속합니다. 평화로운 대화가 이루어질 수 있도록 여러분들께 신중하게 행동해줄 것을 간곡히 부탁드립니다. 쿠르트 마주르가 낭독하였습니다.” NEUES FORUM LEIPZIG Jetzt oder nie (라이프치히 신 포럼, 지금 아니면 영원히 안 됨). München, 1990.

“비폭력”이라는 구호와 함께 그들을 막아섰던 것이다. 몇몇 시위대는 “비폭력”이라고 쓴 띠를 두르기도 했으며 심지어 시위하던 사람들은 근처에 서 있던 제복을 입은 사람들, 즉 군인들, 전투부대, 경찰관들까지도 대화로 이끌어 들였다. 이 부분은 나중에 에리히 루스트(Erich Loest)가 니콜라이 교회 이야기를 소설로 쓴 작품(Loest, 1997)을 근거로 프랑크 바이어(Frank Beyer)가 제작한 ‘니콜라이교회(Nikolaikirche)’라는 영화에서도 아주 잘 묘사되었다. 전해지는 이야기에 의하면 당시 동독 비밀경찰의 총책임자였던 호르스트 진더만(Horst Sindermann)은 1989년 10월 9일을 회상하며 “우리는 모든 것을 계획했다. 그리고 모든 상황에 대해 준비되어 있었다. 단지 촛불과 기도에 대해서만 제외하고 말이다”라고 말했다고 한다(Führer, 최용준 역, 2015: 365).

시위 행렬이 그림마이셴거리(Grimmaischen Strasse)에서 출발하여 오페라하우스와 중앙역을 지나 비밀경찰이 들어서 있는 구역을 향하자 슈타지 비밀경찰은 자기 사람들을 조심스럽게 퇴각시켰으며 건물 안에는 불이 모두 꺼졌다고 한다. 이 날 저녁에는 승리자도, 패배자도 없었다. 어느 누구도 어떤 사람에 대해 승리를 자랑하지 않았고 아무도 체면을 잃지 않았다. 창문 하나도 깨어지지 않았으며 목숨을 잃은 사람도 없었다. 이와 같이 비폭력은 교회 안에서만 머무르지 않았고 거리와 광장에서 실천되었던 것이다. 군중들 중 일부는 투쟁적이고 무신론적인 교육을 받았음에도 불구하고 그들은 의식적으로 폭력에 저항하겠다고 결정했다. 이는 그들의 세계관이 근본적으로 변화되었음을 입증한다. 비폭력의 전통이 전혀 없고 오히려 두 번이나 세계대전을 일으켜 무지막지한 폭력을 유대인들에게 행사했던 게르만 민족에게서 독일 역사상 최초인 무혈 평화 혁명이 기적적으로 일어난 것이다(Führer, 최용준 역, 2015: 366-367).

여기서 분명히 알 수 있는 것은 뢰러가 평화기도회를 인도한 것뿐만 아니라 월요시위도 주도했으며 그와 함께 한 사람들과 지혜롭게 동역할 줄 아는 리더였다는 것이다. 그 결과 일주일 후인 10월 16일 월요시위는 동독 전역으로 확산되었고 라이프치히에는 12만 명에 달하는 사람들이 시위에 참가했으며 11월 6일에는 무려 40만 명으로 늘어났다. 당시 라이프치히 인구가 55만 명이었음을 감안한다면 매우 놀랄만한 수치가 아닐 수 없다. 이처럼 민주적인 변화를 추구하며 동독 전체로 퍼진 이 혁명은 끝까지 평화롭게 진행되어 “우리가 주인이다(Wir sind das Volk). 우리는 하나의 국민이다(Wir sind ein Volk)”를 외치며 통일된 독일 지도를 들고 행진하던 군중들은 마침내 피한방울 흘리지 않고 독일의 통일을 이루어낸 것이다.

이렇게 사태가 건잡을 수 없이 확대되자 10월 18일 동독의 최고 권력자였던 호네커는 수많은 군중들의 시위를 더 이상 통제할 수 없다고 판단했는지 권좌에서 물러나고 말았다. 그 후, 그가 인민 교육부장관이었던 그의 부인 마르고트와 함께 도피, 망명하면서 은신처로 선택한 곳은 동독의 큰 형격이었던 소련의 영내도 아니었고 동독 군대의 병영도 아니었으며 독일 사회주의 통일당이나 자유 독일 노총(FDGB: Freie Deutsche Gewerkschaftsbund)의 휴양지도 아닌, 역설적으로, 로베탈(Lobetal) 지역의 우베 홀머(Uwe Holmer)라고 하는 개신교 목회자 가정이었다(Führer, 최용준 역, 2015: 234). 이곳에서 그는 1990년 1월 30일부터 4월 3일까지 부인과 함께 숨어 있다가 동베를린 소재 소련 야전병원으로 도피한 후 구 소련으로 망명했던 것이다. 이렇게 호네커 서기장이 정권에서 물러나자 1989년 11월 9일 베를린 장벽은 너무나 쉽게 무너졌고 서독의 헬무트 콜(Helmut Kohl) 총리의 리더십 하에 이듬해인 1990년 10월 3일 독일은 법적으로 통일되었다.<sup>19)</sup>

## 5. 교회에서 시작된 평화 혁명

이렇게 전개된 월요시위가 비폭력 및 평화 혁명으로 이어지면서 단기간에 동독 정권을 붕괴시킨 사건을 두고 뛰러는 두 성경 구절을 인용하여 설명했다. 즉, “힘으로도 되지 않고, 권력으로도 되지 않으며, 오직 나의 영으로만 될 것이다.” (스가랴 4장 6절) 그리고 “주님은 그 팔로 권능을 행하시고 마음이 교만한 자를 홀으셨으니, 제왕들을 왕좌에서 끌어내리시고 비천한 사람을 높이셨습니다.” (누가복음 1장 51-52절) 이 두 말씀의 능력을 그는 철저히 경험했다고 강조한다. 교회에 수천 명이 있었고 시내 중심을 에워싼 수만 명이 거리에 있었지만 가게의 유리창 하나도 깨어지지 않았다. 이것이 바로 비폭력과 평화의 믿기 어려운 힘을 경험한 순간이었던 것이다. 따라서 뛰러는 그의 자서전 서문에서 이 사건을 회고하면서 이러한 기적은 자신의 능력에 의한 결코 아니라 오직 하나님의 은혜였다고 겸손히 고백하는 동시에 이 사건을 결코 잊어서는 안 되며 미래를 향한 밑거름이 되어야 함을 강조하고 있다.<sup>20)</sup>

19) 1989년 10월 9일 이날의 무혈 평화혁명을 기념하기 위해 니콜라이 교회 광장 곁에 세워놓은 대리석으로 만든 종려나무 기둥 조각은 어떤 극한적인 경우에도 비폭력적인 저항과 평화는 가능하며 승리한다는 사실을 웅변적으로 상기시켜주고 있다.

위의 내용을 종합해 볼 때 독일의 통일은 물론 다른 외부적인 요소들도 많이 있지만 한 목회자의 철저한 헌신과 그를 통해 역사한 하나님의 말씀, 즉 평화의 복음에 대해 니콜라이교회를 중심으로 모인 시민들의 온전한 응답의 결과 역사적으로 전무후무한 평화적 무혈 혁명이라는 방법으로 이루어진 것임을 알 수 있다. 나아가 이 사건은 동구권에 개혁의 바람을 일으켜 민주화 운동의 시발점이 되었고 소련 역시 붕괴되고 자치 공화국들이 독립하면서 전 세계의 역사를 바꾸어 놓는 놀라운 결과를 낳게 되었던 것이다.

## 6. 동서독 교회의 특별한 결속

여기서 또한 추가적으로 언급해야 할 중요한 사실은 1989년에 일어난 이 극적이고 역사적인 통일의 배후에는 분단의 기간에도 서독 교회 성도들이 동독 교회를 잊지 않고 꾸준히 그리고 신실하게 헌신하여 희생적으로 섬겼다는 것이다. 라이프치히 니콜라이 교회의 평화기도회가 동독 교회 및 국민 전체를 깨우는 역할을 감당한 반면, 서독 교회는 매년 동독 교회에 물질 및 헌금으로 섬기고 도와줌으로 그리스도 안에서 한 형제자매임을 실제적으로 보여 주었다. 결국 베를린 철의 장벽에도 불구하고 동서독

20) 원문은 다음과 같다: “니콜라이 교회의 목회자로서 이 일에 직접 관여했던 나는, 이 평화혁명이 교회에서 수년간 설교한 산상보훈에 있는 예수님의 비폭력 정신에서 나온 것임을 단언한다. 교회에서부터 비롯된 비폭력적 행동 강령이 대중의 마음을 사로잡았고, 이것이 바로 거리에서 행동으로 옮겨진 것이다. “비폭력!”이라는 강력한 외침이 그때까지 국민의 지지를 받지 못하고 또 국민을 억압하던 시스템을 끌어버린 것이다.

독일인들은 그 때까지 한 번도 혁명에서 성공해 본 적이 없었다. 이 평화 혁명은 피 한 방울 흘리지 않고 거둔 첫 성공이었다. 독일 정치사에서 유일하게 성공한 사례이다. 그야말로 성경적인 메시지가 낳은 기적인 것이다!

금세기 마지막에, 전례 없는 1, 2차 세계 대전을 통해 국민들이 무자비하게 파멸된 상황에 이어, 예수님에 의한 귀한 열매가 나타난 것이다!

나는 이것을 오직 은혜라고 설명할 수밖에 없다. 이것은 우리 교회와 함께 참여한 모든 교회들을 향하신 은혜였다. 우리 도시와 다른 도시들 그리고 마을을 향한 은혜였다. 우리 민족 전체를 향한 그 분의 은혜였다...

이것은 결코 성공 신화가 아니라 고향, 가족, 교회 그리고 힘들었지만 아름다운 길로 나를 인도하는 데 불가분리적으로 함께 했던 모든 사람들의 신앙 이야기이다. 내가 기적들을 통해 더욱 성숙하게 된 것에 대해서는 성경에 감사하고 싶다. 이렇게 나는 가능한 것보다 더 많은 것들이 가능함을 알게 되었다. 그리고 실제로 평화 혁명의 기적을 경험했다.” (Führer, 최용준 역, 2015: 11-14)

교회 간에는 하나 된 결속감이 살아 있었으며 이 하나 됨이 이데올로기라고 하는 여러 교성도 하루아침에 무너뜨린 것이다. 이런 면에서 뤼터가 섬겼던 니콜라이 교회도 예외는 아니었다.

그에 의하면 동독 당시에 있던 8개의 개신교 주회들은 원래 서독에 있던 독일 개신교회(EKD: Evangelischen Kirche in Deutschland) 소속이었다. 그 후 동독 교회는 동독 정부의 압력으로 1969년에 ‘동독 개신교회 연맹(BEK: Bund der Evangelischen Kirchen der DDR)’이라는 단체를 만들게 되었다. 그럼에도 불구하고 동독 교회는 서독 교회와 하나의 공동 교회를 추구하였으며 그들도 독일 개신교회에 소속되었다는 것을 결코 포기하지 않았다. 즉 동독 교회는 동독 정권에 의해 구석으로 내밀리지도 않았으며 매수되지도 않았던 것이다. 하지만 이와 동시에 동독 교회가 독일 개신교회 소속임을 고수함으로써 여러 문제가 발생하기도 하였는데 이것이 동독 정부에게는 계속해서 눈의 가시 같은 역할을 했기 때문이다. 다른 한편 동독 정부에게는 새롭게 구성된 동독 개신교회 연맹이라는 단체와 공동으로 위원회를 구성하여 협상할 수 있는 이점이 있기도 했다. 그런 와중에도 동독교회는 여전히 서독교회들과 자매결연 형태로 깊은 유대 및 결속관계를 가지고 있었다. 하지만 동서독 교회들 간의 규정 같은 것은 없었으며 개별 주교회들 간 파트너십은 이에 전혀 영향을 받지 않았고 뤼터 또한 1969년 연맹 결성에 대해 동독 교회들이 오히려 활동 범위를 넓힐 수 있는 가능성의 문이 열린 것으로 평가했다(Führer, 최용준 역, 2015: 231-232). 뤼터가 이러한 결속관계에서 어떤 구체적인 역할을 하지는 않았지만 그 또한 이러한 유대관계가 결국 동독 정권에 대해 동독교회가 ‘사회주의를 위한 교회도 아니며 사회주의를 반대하는 교회도 아니라 사회주의 내에서의 교회’로 순응하는 동시에 지속적으로 저항하여 동독의 종말에 결정적으로 기여할 수 있는 큰 힘이 되었다는 사실을 인정하고 있다(Führer, 최용준 역, 2015: 234).

이 부분에 대한 보다 자세한 내용은 주도홍의 연구가 가장 주목할 만한데(주도홍, 1999, 2006) ‘동독 개신교회 연맹’이 출범한 후 동서독 교회들은 교회법 4조 4항에서 “동독과 서독의 모든 개신교회들이 각자의 기관을 통하여 동반자적 자유를 가지고 함께” 만나기 위하여 “특별한 유대관계(die besondere Gemeinschaft)”가 있음을 명시하였다(주도홍, 1999: 77; 2006:21). 이 관계를 보다 자세히 살펴보면 우선 동서독 교회는 이 “특별한 유대관계”를 지속적으로 유지시키기 위하여 양편의 멤버들로 구성되는 “자

문단(Beratergruppe)”과 “협의단(Konsultationsgruppe)”을 구성하였는데, 전자는 교회적인 문제를 위해서, 후자는 사회참여적인 세계 평화와 화해의 문제 등을 의논하기 위해 구성되었다. 이러한 모임은 두 교회의 공식적인 모임을 위한 사전에 모이는 사적 모임의 성격도 강하였는데, 어떤 때는 서로의 일상적인 안부와 소식을 전하기도 하였고, 분단의 민족의 아쉬운 형제애적 사랑을 나누는 현상이 되기도 하였다. 물론 서로간의 사업계획을 의논하고 필요할 때는 은밀한 도움을 요청하는 통로이기도 하였던 것이다. 이러한 모임 자체가 그렇게 쉬운 것은 아니었지만 그럼에도 불구하고 이 모임은 독일 통일이 이루어지는 순간까지 계속되었다는 사실을 기억할 필요가 있다. 이러한 모임은 결국 서로를 이해하며 사랑하는 관계로 이끌게 되었는데, 다른 아닌 서독교회의 동독 교회를 돕는 프로그램으로 연결된 것이다(주도홍, 1999: 78-79; 2006: 21-22).

그렇다면 구체적으로 서독교회는 어떻게 동독교회를 지원했는지 주도홍은 다음과 같이 설명한다(주도홍, 1999: 80-86). 첫째로 서독교회는 언제나 명목 있는 재정 지원을 했다. 분단 당시 동독교회는 신앙적으로뿐만 아니라, 물질적으로도 극심한 어려움에 처해 있었는데 그 이유는 무엇보다도 동독정권의 교회가 스스로 자멸되도록 하는 여러 가지 종류의 핍박정책 때문이었다. 그 중에서도 물질을 끊는 정책을 구사하게 되었는데, 가령 독일교회의 유일한 재정 수입원이었던 교회세 제도를 법으로 금지하는 동시에, 신도들은 일반 동독시민들이 누리는 보험 및 연금제도 등의 혜택을 누리지 못하게 하는 철저한 불이익을 당했다. 심지어 신앙 활동을 범죄활동으로 규정하면서 감옥에 가두는 등의 박해 전략을 실시하였던 것이다. 이러한 동독교회를 서독교회는 순수한 사랑에 의해 물질적으로 도왔는데, 언제나 명목 있는 도움으로 도움을 받는 상대방의 자존심을 지켜주었고, 그러면서도 더욱 놀라운 것은 단 한 번도 도와준 돈의 사용처를 확인하지 않았다는 점이다. 돈의 사용 용도를 묻게 되면 이러한 재정지원을 계속할 수 없음을 알았기에 그들은 어려운 형편에 처한 형제를 그저 그리스도의 성령의 사랑으로 도왔다는 사실을 확인하였다.

둘째로 이러한 서독교회의 재정지원은 결코 그 규모가 작지 않았으며, 또한 단회적 이거나 과시적이 아닌, 지속적이고 인격적이었다. 매년 동독교회를 위한 물질적 지원이 한화로 약 300억 원에서 400억 원에 달하였으며 이러한 도움을 주면서도 매우 지혜롭게 직접 금전을 지불하는 동시에 그들이 필요로 하는 물자들을 공급하기도 했다. 이 금액에서 절반 정도는 동독 교회의 재정으로 충당되었고, 20% 정도는 교회의 사회

봉사 활동에 사용되었으며, 남은 13% 정도는 청소년 사역, 교육기관 또는 휴양 시설을 유지하는데 사용되었다(Heidingsfeld, 1993: 98-100).

또한 이를 위해서는 서독정부의 적극적 도움 및 동독정권의 묵인 내지는 협조도 있어야만 했다. 실제로 서독 정부 또한 이 교회의 재정 지원 프로그램을 배후에서 은밀하게 지원했다. 이러한 프로그램에는 동독교회를 돕는 형태와 정치범 등의 석방을 위한 형태가 있었는데, 전자를 위해서는 반액을, 후자를 위해서는 전액을 담당하였다. 그러면서도 서독 정부는 결코 생색을 내거나 드러내지 않았다는 점은 매우 주목할 만하다. 이는 단지 서독교회의 프로그램일 뿐이었지만 이를 위해 서독 정부는 법적으로 재정적으로 도움을 주었던 것이다. 이러한 서독교회의 재정적 지원은 결국 동독의 교회 뿐만 아니라, 동독을 돕는 결과를 가져왔다. 즉 외화 획득뿐 아니라, 신앙의 박해 가운데 처한 동독교회를 활성화시켰던 것이다(주도홍, 1999: 83-85).

물론 이러한 재정지원 정책을 반대하는 사람들도 없지 않았다. 그 이유는 동독의 공산정권을 더욱 견고히 유지시키는 결과가 된다는 이유에서였다.<sup>21)</sup> 그러나 실제로 이러한 서독교회의 재정적 지원은 결국 동독교회의 지속적인 복음전파를 가능케 함으로써 동독인들의 삶에 중요한 원리를 제공하여 유물론적 사회주의를 대적할 수 있는 토양을 형성시켜 결국 동독 정권의 붕괴를 재촉하는 결과를 가져오게 했다는 점을 우리는 잊어서는 안 될 것이다. 또한 1990년 독일이 법적으로 통일되었을 때 이러한 동서독의 “특별한 유대 관계”가 결국 정치적으로 분단된 동서독을 견고히 묶어주는 연결고리의 역할을 감당하였음을 독일교회는 로쿰(Loccum) 선언을 통해 재차 확인하였다(Kremser, 1993: 85-86).

이러한 재정적 지원의 다른 축을 형성하고 있던 그룹은 다름 아닌 “디아코니(Diakonie) 재단”의 활동이었는데 이들이 갖고 있었던 철학은 다름 아닌 “섬김의 신학”이었다고 주도홍은 강조한다(주도홍, 1999: 86-91). 이들의 활동을 보면 앞서 언급한 동서독 교회의 “특별한 유대관계”는 이미 1958년부터 ‘독일교회연합’의 주도하에 시작되었다는 사실도 알 수 있다. 즉, 독일인의 삶 가운데서 ‘보이는 사랑’의 실천은 이미 생활화되어 ‘독일교회연합’의 주도하에 동독에 대해 물자 지원을 계속하고 있었으며 이러한 지원 프로그램은 통일된 이후인 1991년에 비로소 종료되었다. 디아코니의 활동은 병원, 양로원, 고아원 등을 위시하여 도움의 손길이 필요한 그 어떠한 기관이

21) 남한에도 이러한 이유로 북한 교회를 돕는 것을 반대하는 분들이 적지 않다.



라도 그리스도의 따뜻한 사랑으로 찾아가 그들의 이웃이 되었다. 물론 여기에는 막대한 물질적 지원이 뒤따라야만 했다.<sup>22)</sup> 이러한 디아코니의 활동은 결국 동서독의 인간 관계를 언제나 견고히 묶어주는 “사랑의 띠”였던 것이다. 이러한 동서독 교회의 특별한 관계에 대해 “디아코니 재단”의 회장이었던 노이캄(Karl H. Neukamm)은 다음과 같이 증언한다. “동서독 교회의 두 디아코니 재단들이 했던 것처럼, 세상의 그 어떤 다른 기관들도 서로 그렇게 가깝게 하나 되어 일을 추진했던 예는 없습니다. 이러한 이유에서 독일의 통일이 영적인 면에서만 아니라, 기관적으로도 속히 이루어지길 바랍니다.” (Diakonie-Jahrbuch 90:115).

1978년 3월 동독정부와 동독교회가 대화를 시작한지 12년이 지난 후에 동독은 더 이상 존재하지 않았다. 이로써 동독교회연맹(BEK)은 더 이상 존재의미가 없어졌고 독일개신교회(EKD)연합이 다시 부활되었던 것이다. 이와 같이 동서독 교회는 비록 분단의 기간에도 영적 일치감을 잃지 않았고 계속해서 기도와 물질로 교제한 것이 결정적인 순간에 동독 정권을 무너뜨리는데 결정적 역할을 하였음을 알 수 있다.

### III. 결론

지금까지 우리는 독일의 평화 통일에 결정적으로 기여한 뢰러의 생애와 사상 및 사역을 중심으로 라이프치히 니콜라이 교회에서 일어난 월요평화기도회가 어떻게 독일의 분단을 극복하고 통일을 가져왔는지를 보았다. 먼저 그의 생애에 있어 주목할 점들 다섯 가지를 살펴 본 후 니콜라이교회가 어떤 점에서 평화의 상징인지 세 가지로 설명했다. 그 후에 이 교회에서 뢰러가 주도한 평화기도회에 관해 다섯 가지 중요한 부분들을 그의 평화 사상과 함께 고찰하였고 이것이 어떻게 월요시위로 연결, 전개되었는지를 서술하였다. 그 후 교회에서 시작된 이 기도 운동이 어떻게 마침내 평화적인 통일로 열매 맺게 되었는지를 살펴보았고 나아가 통일 이전에 이미 존재했던 동서독 교회의 유대관계를 언급하면서 독일의 통일에 동서독의 개신교회가 어떻게 결정적인 역할을 했음을 진술하였다. 결국 니콜라이 교회는 뢰러와 성도들이 시작한 평화기도회

22) 가령 1972년에는 무려 1억 2천만 마르크였다(주도홍, 1999: 87).

를 통해 하나님의 방법으로 하나님의 때에 통일의 문을 열었고 배후에는 서독교회가 있었다고 할 수 있다.

그렇다면 이 평화 기도회를 보며 분단시대를 살고 있는 한국사회 및 교회는 어떻게 해야 할 것인가? 무엇보다 먼저 한국 교회는 마땅히 기도해야 할 것이다. 북한 동포들을 위해, 평화 통일을 위해 낙심하지 말고 주님의 때를 기다리고 인내하면서 기도해야 할 것이다. 현재 한국의 사랑의 교회에서는 매주 목요일 ‘쥬빌리 구국 통일기도회’가 그리고 명성교회에서는 니콜라이 교회를 본받아 매주 월요일마다 ‘평화통일기도회’가 실시되고 있다. 이는 매우 고무적이며 이를 다른 교회에도 확장할 필요가 있겠다. 하지만 이와 동시에 뛰려는 기도와 함께 구체적인 행동을 통해 복음이 말하는 평화와 비폭력 그리고 원수 사랑을 보여 주었다. 따라서 우리 한국 교회도 모든 이들에게 열린 공간이 되어 기도와 더불어 더욱 현실적이고 구체적인 이슈에 대해 성경적 관점을 제시하며 다양한 사랑과 봉사의 실천을 통해 남북 간에 평화적인 분위기가 정착되고 북한이 보다 열린 사회가 될 수 있도록 다각도로 노력하여야 할 것이다.

남한의 정부 또한 서독 정부로부터 배울 교훈이 있다. 지금까지 남한 정부는 남한의 교회가 하는 모든 대북 사역에 대해 감시, 통제 나아가 간섭하는 경우가 많았다. 하지만 앞으로는 교회가 하는 일들을 막기 보다는 뒤에서 조용히 후원하며 생색을 내려고 하지 않았고 권위적인 자세를 취하지 않으면서 교회와 지혜롭게 협력하며 상호 존중하여 마침내 통일의 대업을 이루어낸 서독 정부의 역할을 보다 깊이 기억하면서 한반도의 통일 정책에 적용해야 할 것이다.

나아가 남한의 교회도 북한 교회의 재건 및 통일에 대해 지금까지는 다소 물질적인 접근이 지배적이었음을 부인할 수 없다. 가령, 통일이 되면 북한에 예배당을 지어야 한다는 명목으로 헌금을 모으는 일에 제한되는 경우가 적지 않았다. 하지만 이보다도 동독 교회의 현실적 필요에 민감하면서 보다 실질적이고도 일관성 있게 그리고 진정한 사랑과 겸손한 봉사의 자세로 섬겼던 서독 교회의 모습을 남한 교회는 본받아야 할 것이다. 이와 동시에 이미 남한에 있는 새터민들이 잘 정착할 수 있도록 정부와 협력할 뿐만 아니라 그들의 신앙생활에 필요한 모든 영적, 물질적 지원을 아끼지 말아야 그들이 통일의 마중물이 되고 통일 이후 북한을 재복음화할 수 있는 제자로 양육시켜야 할 것이다.

또한 현재 적지 않은 남한 국민들은 통일 비용에 대해 언급하면서 현재 상태(status

quo)를 유지하는 것을 더 선호하는 경우도 적지 않다. 하지만 사실상 통일 비용보다 현재 분단 상태를 유지하기 위해 더 천문학적인 예산이 투입되고 있음을 고려한다면 이러한 논리는 설득력이 약하다. 나아가 천만 이산가족의 아픔을 치유하기 위해 이들의 상시 방문 및 연락을 통해 민족의 동질성을 회복하는 것은 이 시대에 우리에게 주어진 역사적 과업임을 잊지 말아야 할 것이다.

또한 비록 독일과 한국의 상황은 매우 다르지만 원칙적으로 독일에서 일어난 기적이 한반도에서 일어나지 말라는 법은 없다. 따라서 한국 교회도 한국 사회에 대해 그리고 한반도의 통일을 위한 책임 의식과 사명을 새롭게 고취해야 할 것이다. 이러한 역사적 책임의식을 바탕으로 한국 교회는 그동안의 분열에 대해 철저히 회개하면서 연합과 일치 운동을 다시 일으켜야 한다. 왜냐하면 한반도의 통일을 위해 기도하는 한국 교회의 모습은 아직 너무 분열된 부끄러운 모습이기 때문이다. 국내 및 해외한인 디아스포라 신앙인들이 이 부분을 깊이 반성하면서 개교회적으로 그리고 교단적으로 화해와 하나 됨을 회복하면서 남북한의 통일을 위해 기도할 때 더 많은 시민들이 공감하며 동참할 것이며 남북한의 허리를 가로 지르는 휴전선도 베를린 장벽처럼 무너져 평화적으로 남북이 온전히 하나 되는 역사가 일어날 수 있을 것이다.<sup>23)</sup>

그 누구도 동서독이 이렇게 통일될 것으로 예측한 사람은 없었다. 그러나 끝까지 포기하지 않고 기도하며 성경적인 방법, 즉 평화와 비폭력으로 헌신했을 때 독일에 이 놀라운 축복을 허락하신 것이다. 그 이름의 의미처럼 진정한 그리스도인이며 영적 리더(Führer)로서 끝까지 낙망하지 않고 온전히 기도와 평화에 헌신함으로 철의 장막으로 무너뜨린 뢰러를 보면서 한반도에도 이러한 영적 리더를 허락해 주시길 간구해야 한다. 나아가 국내외 많은 그리스도인들이 개인적 혹은 여러 단체를 통해 직간접으로 북한 동포들과 지하 교회 성도들을 섬기는 것은 분명 고무적인 일이다. 결국 복음에 충실한 비폭력과 평화는 칼을 쳐서 보습으로 만드는 능력이 있음을 기억하고 지혜롭게 적용할 때 한반도에도 같은 기적이 일어날 것이다.

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

23) 이 부분에 대해 보다 자세한 논의는 최용준, 『하나 됨의 비전』 (2006, 서울: IVP) 참조.

## 참고문헌

- 김기련 (2001). “독일 통일에 있어서 교회의 역할: 한반도의 상황과 비교해서.” 『역사신학 논총』, 이레서원. 한국복음주의 역사신학회. 56-72.
- 김영한 (1994). “독일 통일과 교회의 역할.” 『민족 통일과 한국 기독교』, 서울: IVP.
- 박명철 (1997). “독일 통일에 비추어 본 우리의 통일 현실 - 독일 통일에 있어서 교회의 역할.” 『기독교 사상』, 6월호 40-53.
- 신용호 (1998). 『독일통일에 따른 법적 문제: 분단에서 통일까지』, 전주: 전주대학교 출판부.
- 양창석 (2011). 『브란텐부르크 비망록: 독일통일 주역들의 증언』, 서울: 늘품플러스.
- 염돈재 (2010). 『(올바른 통일준비를 위한) 독일통일의 과정과 교훈』, 서울: 평화문제연구소.
- 전수진 (1995). 『도이칠란트의 통일』, 서울: 집문당.
- 정일웅 (2000). 『독일교회를 통해 배우는 한국교회의 통일노력』, 서울: 도서출판 왕성.
- 주도홍 (1999). 『독일 통일에 기여한 독일 교회 이야기』, 서울: 기독교문서선교회.
- \_\_\_\_\_ (2006). 『통일, 그 이후』, 서울: IVP.
- 최용준 (2006). 『하나됨의 비전』, 서울: IVP.
- 최현범 (2014). “평화통일을 위한 교회의 역할.” [www.theosnlogos.com/news/articleView.html?idxno=263](http://www.theosnlogos.com/news/articleView.html?idxno=263)
- Bonhoeffer, D. (1934). *Kirche und Völkerwelt*. Auf der Ökumenischen Konferenz am 28. 8. 1934 in Fanö/Dänemark
- Diakonie-Jahrbuch 90. “Das Interview. Neue Gestalt.” 115-117.
- Führer, C. (2012). *Und Wir sind dabei gewesen: Die Revolution, die aus der Kirche kam*. Berlin: List Taschenbuch. 최용준 역. (2015). 『그리고 우리는 거기에 있었다: 교회에서 일어난 뜨거웠던 무혈혁명』, 서울: 예영커뮤니케이션.
- \_\_\_\_\_ (2013). *frech - fromm - frei. Worte, die Geschichte schrieben*. Evangelische Verlagsanstalt; Auflage: 2. Aufl.
- Heidingsfeld, U-P. (1993) Die “besondere Gemeinschaft” der Kirchen-Stabilisierung der DDR? in: Trutz Rendtorff(Hg.), *Protestantische Revolution?*, Goettingen, 98-100.
- Kohl, H. (1998). *Ich wollte Deutschlands Einheit*. 김주일 역. 『나는 조국의 통일을 원했다』, 서울: 해냄출판사.
- Kremser, H. (1993). *Der Rechtsstatus der evangelische Kirchen in der DDR und*

*die neue Einheit der EKD*, Tuebingen. 85-86.

Loest, Erich. (1997). *Nikolaikirche* dtv; Auflage: 1.

Mayer, Thomas (2014). *Der nicht aufgibt*. Christoph Wonneberger - eine Biographie  
Evangelische Verlagsanstalt. 『포기 않는 자』. 우리민족교류협회. 2015.

Scheuch, E. K. & Scheuch, U. (1992). *Wie Deutsch Sind Die Deutschen?* 김종영  
역. 『독일 통일의 배경』. 서울: 종로서적.

[blog.naver.com/PostView.nhn?blogId=kimyyn&logNo=20131323557&viewDate=&currentPage=1&listtype=0](http://blog.naver.com/PostView.nhn?blogId=kimyyn&logNo=20131323557&viewDate=&currentPage=1&listtype=0) (검색일 2015. 1. 11. 16:30)

<http://www.nikolaikirche-leipzig.de/englisch-topmenu-100/63-the-events-in-fall-1989/64-the-events-in-fall-1989> (검색일 2015. 8. 10. 18:30)

## **Abstract**

### **The Unification of Germany and the Role of the Church: focusing on Rev. Christian Führer**

Yong-Joon(John) Choi (Handong Global University)

This article deals with the relationship between the unification of Germany and the role of the church focusing on the thought and ministry of Rev. Christian Führer who was the senior pastor of Nikolai church in Leipzig. First of all, the life of Führer is dealt with in five stages. Then Nikolai church is seen as the symbol of peace in three aspects. After that, the five processes are investigated how the peace prayer meeting was developed into Monday demonstration and finally brought about the peaceful revolution of unification. Here Führer's thought of peace is more deeply analyzed. Furthermore, the special relationship between the west and east German protestant churches is discussed to demonstrate how they made a crucial contribution for the unification of Germany. In conclusion, three lessons that Korean society and church can learn from Führer are presented.

**Key Words:** German unification, German protestant church, Nikolai church, Prayer for peace, non-violence

## 칼빈주의와 심리학의 이중 언어로 이루어지는 상담<sup>\*</sup>

홍구화<sup>\*\*</sup>

### 논문초록

상담은 신학과 심리학의 이중 언어로 이루어진다. 상담자의 신학은 상담자의 세계관을 형성하며 상담자가 사용하는 신학 언어와 심리학 언어에 영향을 미친다. 칼빈주의 상담자는 모든 지혜가 하나님으로부터 온다는 것을 믿기 때문에 신학과 심리학의 언어 모두를 능통하게 사용한다. 그들은 칼빈주의에 비춘 심리학의 한계를 인식하고 심리학적 지식을 상담에 적극적으로 사용한다. 칼빈주의 상담자는 신학과 심리학을 서로 배치되는 것으로 보지 않기 때문에 인간의 심리와 행동을 각각 신학과 심리학의 언어로 설명할 수 있다. 그들은 성경의 많은 가르침들을 심리학의 언어로 설명할 수 있을 뿐만 아니라 성경에서 심리학의 개념들을 발견한다. 칼빈주의 상담자는 상담 과정에서 하나님을 의지하고 내담자의 성장을 촉진하며 하나님의 주권과 영광을 상담에서 뿐만 아니라 내담자의 삶에서도 구한다.

주제어 : 칼빈주의, 심리학, 통합, 이중 언어

---

\* 본 논문은 “이중 언어로 이루어지는 상담”, 『신학과 심리학의 동행 왜 그리고 어떻게: 2014년 한국 목회상담학회 가을학술대회』(2014. 11. 22), 35-51를 수정, 보완한 것임.

\*\* 합동신학대학원대학교 기독교상담학 교수

2015년 7월 28일 접수, 10월 20일 최종수정, 11월 11일 게재확정

## I. 들어가며

상담은 기본적으로 언어로 이루어진다. 언어는 어휘의 결합 그 이상이다. 알 듀엑(Al Dueck)이 지적하였듯이 언어는 생각하는 방식과 세상을 보는 방식을 반영한다(Dueck, 2002: 72-80). 상담자와 내담자가 주고받는 언어는 서로의 생각하는 방식과 세계관을 반영한다. 상담 현장은 상담자의 세계관과 내담자의 세계관이 언어를 수단으로 하는 상담 과정을 통하여 만나는 곳이다. 특히 상담자의 세계관은 내담자를 어떻게 이해하고 도울 것인지 상담의 방향을 정하는 데에 중요한 영향을 미친다. 그러므로 상담자는 자신의 언어와 내담자의 언어에 민감해야 할 뿐만 아니라 언어를 통해 전달되는 자신의 세계관과 내담자의 세계관을 잘 인식해야 한다.

기독교 세계관은 신앙을 종교적 진리의 영역에 가두어 두는 이분법적 사고를 벗어나 우리의 일과 삶의 모든 측면에 기독교 진리를 적용할 것을 요구한다(Pearcy, 2006: 53). 이런 면에서 그리스도인 상담자는 기독교 신앙의 언어를 심리학과 상담의 영역에서 통용되는 세상의 언어로 번역하여 사용하는 “이중 언어(Pearcy, 2006: 20)” 구사자이다. 그러므로 그리스도인 상담자의 세계관은 상담 현장에서 신학과 심리학의 이중 언어로 표현된다.

신학과 심리학의 언어 가운데 상담자가 가지고 있는 신학은 상담자의 신학 언어뿐만 아니라 심리학 언어에도 영향을 미친다. 예를 들어, 심리학을 인본주의의 산물인 위험한 학문으로 보는 신학을 상담자가 견지하고 있으면 심리학의 지혜와 언어를 내담자 상담에서 배척하거나 아니면 아주 제한적으로 사용할 것이다. 또 상담자의 신학이 변영신학에 기초하고 있다면 내담자의 고난을 이해하는 관점이나 상담 접근 방식 또는 상담에 사용하는 심리학도 변영신학을 반영할 것이다. 주관적인 체험 위주의 신학이나 성경을 하나님의 기록된 계시의 말씀으로 받아들이지 않는 신학에 기초한 상담자가 성경과 심리학을 대하는 자세는 성경을 성령의 감동으로 쓴 하나님의 말씀으로 믿는 신학을 가진 상담자의 자세와 다를 것이다. 성경의 권위와 성령의 감화를 믿지 않는 신학을 가진 상담자에게는 성경이 그의 생각과 세계관에 큰 영향을 끼치지 못할 뿐만 아니라 내담자를 이해할 때도 성경과 관계없이 심리학을 자유롭게 의지하기가 쉬울 것이다. 그러나 성경이 성령의 감동으로 이루어졌다는 것을 믿고 하나님을 중심으로 하는 신학을 가진 상담자는 계시된 하나님의 말씀을 바탕으로 내담자를 이



해하며 심리학의 지혜도 그 바탕 위에서 사용하려고 할 것이다. 결국 상담자가 어떤 신학에 기초하고 있느냐가 상담에 있어 상담자의 세계관과 언어에 가장 큰 영향을 미친다고 할 수 있다.

신학과 심리학의 언어로 이루어지는 상담의 가능성은 신학과 심리학의 통합에 대한 논의와도 연관된다. 신학과 심리학의 통합에 대한 논의는 복음주의 심리학자와 신학자들에 의해서 평행 설명 관점, 기독교 심리학 관점, 통합 관점, 변형 심리 관점, 성경적 상담 관점으로 전개되어 왔다(Johnson, 2010). 이 중 어느 관점을 따르는지에 따라 신학과 심리학의 이중 언어 상담의 가능성은 달라진다. 이들뿐만 아니라 드보라 밴 두젠 헌싱거(Deborah Van Deusen Hunsinger)도 바르트 신학에 기초해서 신학과 심리학의 두 가지 언어를 모두 구사할 줄 아는 목회상담을 주장했다(Hunsinger, 2000: 27). 그에 따르면, 이중 언어를 구사하는 목회상담자는 내담자의 자료를 심리학적 관점과 신학적 관점을 사용하여 내담자의 자료를 해석해야 한다. 그러나 그는 신학적 현상과 심리학적 현상은 서로 공존할지라도 명확하게 구분되며 본질적으로 서로 다른 수준의 실재를 반영한다고 보았다. 즉, 신학을 심리학적으로 해석하거나 심리학을 신학적으로 해석할 필요도 없고 신학과 심리학을 체계적으로 통합할 필요도 없다는 것이다. 신학적 해석은 내담자를 이해하는 궁극적 맥락에 있어서 심리학적 해석에 비해 우위에 있어 신학적 해석과 심리학적 해석은 비대칭의 관계에 있다고 한다(Hunsinger, 2000: 29, 173-174).

이 논문은 칼빈주의에 기초한 신학과 심리학의 이중 언어로 이루어지는 상담의 실제와 과정을 살펴보는 것을 목적으로 한다. 칼빈주의 신학은 하나님이 모든 지혜의 원천이시며 하나님은 특별계시와 일반계시로 자신을 드러내시고 그분의 주권으로 세상을 통치하신다고 믿는다(Bavinck, 2013: 415-475). 하나님이 자신을 계시하시는 목적은 인간이 하나님을 알고, 섬기고, 영화롭게 하려는 것이다. 이것은 일반계시에 대해서도 적용된다. 자연과 역사를 통해 인간에게 다가오는 하나님의 부르심, 즉 ‘실재를 통한 소명’도 인간이 하나님을 찾아 발견하고 알고 섬기도록 하기 위한 것이다(Bavinck, 2013: 464). 바울이 고린도 교회 성도들에게 “먹든지 마시든지 무엇을 하든지 다 하나님의 영광을 위하여 하라”고 한 것은 이것을 잘 나타낸다(고전 10: 31).

하나님 중심의 칼빈주의 신학은 18세기 계몽주의 이후 세속화의 산물로 발달한 심리학조차 하나님의 지혜와 주권 안에서 이해하고 수용할 수 있는 신학적인 토대를 마

런해 준다. 칼빈주의 신학에 기초한 상담은 칼빈주의 신학이 심리학의 언어로 표현되는 이중 언어로 이루어지는 상담이다. 칼빈주의 상담자는 내담자의 언어에 귀를 기울여 그가 경험하고 있는 세계를 이해하고 내담자를 돕는 데에 영적 자원과 교회 전통의 지혜와 함께 심리학의 지혜도 하나님이 주신 지혜로 적절하게 사용한다. 칼빈주의 상담자는 내담자의 언어를 잘 이해할 뿐만 아니라 상담에서 신학과 심리학에 능통한 이중 언어 구사자가 되어야 한다. 그는 칼빈주의 신학을 내담자가 그리스도인이든지 비그리스도인이든지 심리학의 언어로 전달할 수 있는 사람이다. 또 칼빈주의 상담자는 성경에 나타난 하나님의 지혜들을 열심히 탐구하고 의지하는 한편, 하나님의 지혜가 심리학을 통해 어떻게 계시되었는지 열린 마음으로 심리학에 접근하고 심리학의 한계를 인식한다.

이러한 칼빈주의 신학과 심리학의 이중 언어로 이루어지는 상담을 구체적으로 살펴보기 전에 신학과 심리학의 통합 관점에 따른 칼빈주의에 기초한 이중 언어 상담의 가능성과 한계를 먼저 살펴보고 칼빈주의 신학을 살펴 본 후 칼빈주의 상담의 실제와 과정을 살펴보기로 하겠다.

## II. 신학과 심리학의 통합에 대한 관점에 따른 칼빈주의에 기초한 이중 언어 상담의 가능성과 한계

신학과 심리학의 이중 언어로 표현되는 상담의 가능성과 한계는 신학과 심리학의 통합에 대한 관점에 따라 다를 수 있다. 복음주의 진영에서 신학과 심리학의 통합에 대한 관점은 크게 평행설명 관점, 통합 관점, 기독교 심리학 관점, 변형심리학 관점, 성경적 상담 관점이 있다.

평행 설명 관점은 모든 진리는 하나님에게서 오고 하나님의 진리는 성경 말씀을 연구하는 신학적 노력과 자연을 연구하는 과학적 노력에 의해서 발견된다고 한다. 이 관점에 따르면, 심리학 연구는 하나님의 말씀인 믿음과 가치관에 의해 조절되고 통제되어야 하는 반면 인간의 가치관들은 과학적 연구 결과에 의해 검증받아야 한다. 심리학과 기독교는 보완적 평행관계를 가지며 과학과 철학처럼 다른 수준의 작용을 한다. 심리학은 뇌의 구조, 자아, 또는 자신의 구조, 의식과 무의식, 인지적 체계, 정서적 모양

등과 같은 인간의 마음을 설명하는 학문이고 기독교는 선과 악, 죄, 구원, 영원한 삶 등과 같이 과학적으로 검증되지 않는 영역을 다룬다는 것이다. 따라서 심리학과 기독교는 보완적 평행관계를 가지며 인간 경험의 서로 다른 차원을 다루기 때문에 각 학문의 차이는 존중되어야 하고 각기 다르게 접근해야 하며 각 분과 간의 경계선이 흐려져서는 안 된다고 주장한다(Myers, 2010: 49-78). 이 관점을 취하면 상담에서 신학적 이해와 심리학적 이해를 각기 다른 차원에서 도모할 수 있다는 점에서는 칼빈주의 신학에 기초한 이중 언어 상담이 가능할 것이다. 그러나 현싱어(Hunsinger)의 바르트 신학에 기초한 이중 언어 상담과 마찬가지로 내담자의 문제가 가지고 있는 신학적 주제를 심리학 언어로 설명하거나 심리적 문제를 신학 언어로 설명하는 이중 언어 상담은 제한적이 될 수밖에 없다.

통합 관점은 현대 심리학과 상담 이론들에 영향을 끼친 자연주의와 세속적인 인간론에 문제를 제기하며 신학과 심리학의 다학제간의 통합을 추구한다. 통합 관점은 모든 철학적이고 신학적인 신념들이 인간에 대한 과학, 즉 심리학의 뼈대를 구성한다고 본다. 이 관점에서는 기독교 세계관에 비추어 심리학을 비판적으로 재해석하되 건설적으로 하는 작업을 시도하며 성경과 일관성이 있는 심리학을 발전시키고자 한다. 모든 진리는 위로부터 내려오고 하나님의 일반은총에 의해 불신자들의 통찰력 있는 저술들 속에서도 진리를 발견할 수 있다고 한다. 기독교가 심리학의 모든 측면과 긴장관계에 있을 필요가 없으며 뉴런이 어떻게 작용하는지, 어떻게 뇌가 수학적 또는 감정적 정보를 통합하는지, 기억의 종류 등 성경이 말하지 않는 많은 주제들이 있다고 한다. 통합론자들은 성경적 진리에 바탕을 두고 비평적으로 통합을 추구하려면 성경과 신학을 계속 배우고 성경적 진리에 겸손과 함께 확신을 가져야 한다고 한다. 또, 심리학이라는 과학을 수행하는 데에 방법론적으로 정확성을 기하고 가장 높은 과학적 표준을 따를 것을 촉구한다(Jones, 2010: 101-120). 이 관점을 취하면, 상담에서 인간의 문제를 신학과 심리학의 다학제적으로 접근한다. 이런 점에서 이 관점은 신학의 주제들을 심리학의 언어로 심리학의 주제를 신학의 언어로 표현하며 한 현상을 신학과 심리학의 언어로 표현하는 이중 언어 상담의 가능성을 열어 놓고 있다고 할 수 있다.

기독교 심리학 관점은 성경이 전체 체계라면 심리학은 체계를 이루는 요소라고 본다. 이 관점은 기존의 기독교의 체계와 심리학의 요소가 서로 적응하여 생각과 실재에 대한 체계인 기독교 상담학이라는 새로운 체계를 만들어 내려고 한다. 이 관점을 가진

이들은 인간의 심리적 본성을 역사적 기독교에 따라 이해된 대로 정확하게 묘사하는 심리학을 발전시키고자 하며 역사적 전통에 있는 풍부한 자원들을 조사하는 것을 그 시작점으로 삼는다. 그래서 기독교 전통 속에 존재하는 역사적 인물과 예수 그리스도나 사도 바울의 심리학이 잘 드러나는 성경 구절들에 초점을 맞춘 연구가 활발하다(Roberts & Watson, 2010: 149-164). 기독교 심리학 관점에 있는 학자들 중에 존슨(Johnson)은 여기에서 한걸음 더 나아가 개혁주의 신학에 기초해서 일반계시의 영역과 통합을 주장하는 기독교 심리학의 필요성을 제시하기도 했다. 그에 의하면, 기독교 상담에서 최대의 통합은 현대주의에 오염되지 않고 하나님께 영광을 돌리고 그리스도께 개인과 기독교 공동체가 나아가게 하며 이론, 과정, 실제에 적용되게 신학과 심리학을 가능한 한 최대한도로 통합하는 것이다(Johnson, 2011: 339). 기독교 심리학 관점은 신학의 체계 안에서 심리학의 요소를 가진 상담을 도모한다. 하나님의 구원 역사와 일치하는 상담 모델을 제시하거나 상담을 통한 전도와 상담을 통한 성화를 목적으로 하는 기독교 상담을 그 예들로 이해할 수 있다(김용태, 2006: 262-267). 기독교 심리학 관점에서도 통합 관점과 마찬가지로 칼빈주의 신학을 기초로 신학의 주제를 심리학의 언어로 심리학의 주제를 신학의 언어로 표현하며 한 현상을 각각의 언어로 이해하는 이중 언어 상담은 가능할 것이다.

변형 심리학 관점은 통합 관점에서 발전되어 분류된 관점으로 심리학이라는 과학을 하는 것은 궁극적으로 사랑의 행위라고 하며 인간을 이해하려면 심리학과 상담의 영역에서 신앙대로 사는 것이 중요하다고 주장한다. 이 관점은 심리학을 하는 과정, 방법론, 결과물을 이해하고 발전시키고 유지하기 위한 기초로 심리학자의 영적, 정서적 변화를 중요시한다. 이 관점에 의하면, 심리학을 신앙 안에서 한다는 것은 심리학의 실재와 기독교의 실재라는 두 개의 구분된 영역이나 심리학과 신학이라는 구분된 방법론간의 관계를 의미하지 않는다. 모든 사람들에게 관찰 가능한 실재이면서 신앙에 의해 알려지는 실재인 단일하면서도 복합적인 실재에 대한 과학을 하는 것이다. 인간의 감정, 관계, 죄, 가치관, 성령 충만의 의미 등이 그것이다. 과학과 심리학을 비자연주의적인 방법으로 할 수 있으며 과학을 하는 것은 신앙의 행위와 창조에 대한 관찰과 성찰을 하나로 통합하는 하나의 통일된 행위이다. 성경과 함께 과학으로서의 심리학은 삶을 위한 원리와 지혜를 제공해 줄 수 있기에 하나님과의 관계가 단절되어 있으므로 그 지혜가 불완전할지라도 심리학을 하는 비신자들로부터도 배울 수 있고 그

들과 대화를 할 수 있다고 한다(Coe & Hall, 2010: 199-220). 이 관점은 신학의 실재와 심리학의 실재를 구분된 것으로 보지 않는다는 점에서 신학의 주제를 심리학의 언어로, 심리학의 주제를 신학의 언어로 표현할 수 있을 뿐만 아니라 한 현상을 신학과 심리학의 언어로 표현하는 이중 언어 상담의 가능성을 표명하고 있다. 이 관점은 상담을 이끌어 나가는 상담자의 영적 정서적 변화와 성숙을 강조할 것이다.

성경적 상담 관점은 성경 자체로 상담 모델을 만들기에 충분하다고 믿고 심리학을 상담 이론과 방법으로 사용하는 것을 거부하며 통합은 불필요하다고 주장한다. 이들은 인간의 가장 근본을 이루는 것이 심리적 욕구라고 답하는 통합론자들은 인간을 선하다고 인정하는 셈이 되기 때문에 심리학의 이단자들과 한다고 한다. 또, 통합론자들은 인간 문제의 원인을 바로 보지 못 하는 성격이론들을 교회에 끌어 들이며 그 이론들을 상담을 통하여 고통 중에 있는 사람들에게 전하는 혼합주의자들과 비판한다. 그러나 이들이 심리학을 무시하거나 모두 받아들이지 않아야 한다고 하지는 않는다. 심리학은 성경의 권위에 위반되지 않는 선에서 인정할 수 있다고 한다. 그러나 인식론을 넘어서서 사람을 변화시키려고 하는 심리학은 거부한다고 한다(Powlison, 2010: 246-262). 이 관점은 상담의 목표를 마음의 변화, 삶의 태도의 변화, 공동체의 변화, 몸의 변화, 내담자의 성화에 둔다. 상담 방법은 성경 해석과 적용을 이용하여 인간의 기본 동기와 죄성, 자신에 대한 평가, 내적 믿음 등 심리 내적 역동과 고난을 상담에서 다룬다. 심리학으로부터 한 시간 방식의 상담, 내면세계에 대한 개념, 상호작용에 대한 이해 등 실천적이고 구체적인 방법들은 수용한다(김용태, 2006: 193-198). 이 관점에서는 내담자의 문제를 신학과 심리학의 다차원으로 이해하거나 한 현상을 신학의 언어와 심리학의 언어로 표현하는 이중 언어 상담은 제한적일 수밖에 없다. 성경적 상담이 복음주의 기독교 상담이 붙잡아야 할 본질적 가치를 상담에 적용시켰다는 점에서 복음주의 기독교 상담의 핵심 범주에 있다고 보는 견해도 있으나(안경승, 2012: 204) 성경적 상담 관점을 따르면 성경 해석과 적용 이외의 심리학의 방법과 지혜를 이용하는 상담 이론과 방법들을 배척하여 칼빈주의 신학에 기초한 일반은총의 영역이 너무 축소된다(홍구화, 2013: 215).

종합하면, 평행 심리 관점은 내담자의 문제를 신학과 심리학의 차원에서 이해하는 점에서는 칼빈주의 신학과 심리학의 이중 언어로 이루어지는 상담의 가능성에 대해서는 열려 있으나 신학의 주제를 심리학의 언어로, 심리학의 주제를 신학의 언어로 표현

하거나 또는 한 현상을 신학과 심리학의 언어로 표현하는 상담에는 제한적이다. 통합 관점, 기독교 심리 관점, 변형 심리 관점은 칼빈주의 신학과 심리학의 차원에서 이해하는 이중 언어로 이루어지는 상담의 가능성뿐만 아니라 신학의 주제를 심리학의 언어로, 심리학의 주제를 신학의 언어로 표현하거나 한 현상을 신학과 심리학의 언어로 표현하는 이중 언어 상담의 가능성에 열려 있다. 성경적 상담 관점에서는 인식론으로서의 심리학만 제한적으로 인정하고 사람을 변화시키는 상담 이론과 방법으로서의 심리학을 배척하기 때문에 칼빈주의 신학과 심리학의 이중 언어로 이루어지는 상담에 대한 논의가 불가능하다.

### Ⅲ. 하나님 중심의 칼빈주의 신학

종교개혁자들은 ‘오직 성경’(sola Scriptura), ‘오직 믿음’(sola fide), ‘오직 은혜’(sola gratia), ‘오직 그리스도’(solus Christus), ‘오직 하나님께 영광을’(soli Deo gloria)을 주창했다. 그들은 교황의 교황권 남용에 반기를 들고 교황에게 교회의 머리로서 사도적 권위가 있다는 로마 카톨릭 교회의 주장에 의문을 던졌다. 그들은 ‘교회가 세워지는 반석’(마 16:18)은 베드로 자신이 아니라 베드로의 신앙고백이라고 믿었다. 그들은 로마 카톨릭 교회가 종교 회의와 주교들과 학자들과 교회법학자와 풍유적 해석자들에게 성경을 귀속시킨 것에 항거하여 성경을 일반 신자들에게 돌려주려 하였다. 또 로마 카톨릭 교회가 손상시킨 성경의 권위를 회복하기 위해 싸웠다. 로마 카톨릭 교회는 정경에 자신들이 추가한 가경을 혼합하였고 위조된 전승을 추가하였다. 또 ‘신부들의 만장일치 동의’와 ‘성모 마리아의 교회에 따른 해석’만을 인정하였다. 사제들은 마리아와 성인들과 성상들에 대한 이적적인 이야기와 수많은 정교한 예법과 의식을 동반한 미사를 중시함으로 설교의 역할을 축소시키고 성경의 권위를 손상시켰다(Beeke, 2012: 36-39). 종교 개혁자들은 성경의 권위를 절대적으로 여겼다. 그들은 모든 것을 ‘오직 성경’의 기준으로 판단할 것을 주장하고 성경만이 무오하며 성경은 살아 계신 하나님의 호흡으로 쓰인 것으로 하나님께서는 성경을 진리와 능력의 말씀으로 주셨기에 성경에는 오류가 없다고 믿었다. 또 성경과 성령의 조화를 강조하여 성경의 참된 해석자는 성령이시고 성경의 증거는 신자의 마음속에서 역사하시는 성령의 내적 증언으로

확증된다고 믿었다(Beeke, 2012: 239-243). 또 종교개혁자들은 수도사들과 수녀들의 종교적 삶이 세속적 직업을 가진 삶보다 우월하다고 하거나 수도원주의를 영성으로 가는 유일하고도 최고의 길로 생각하는 수도원주의를 반대하였다(Beeke, 2012: 38). 그들은 삶을 고등한 것과 하등한 것, 영적인 것과 세속적인 것으로 나누는 이원론에 반대한 것이다. 또 그리스도 이외의 모든 형태의 중보, 즉 마리아와 성인들의 중보를 반대하였고 은혜가 자동적으로 성례로 변화한다는 화체설을 배격하고 성례를 세례와 성찬으로만 제한했다. 구원에 있어서도 은혜와 행위가 모두 필요하다는 반펠라기우스적 사상을 배격하고 오직 은혜로 말미암은 구원을 주장하였다. 이후 쾰빙글리가 1529년 마부르크 회담 때 주의 만찬에 임하시는 그리스도의 임재에 관한 입장의 차이로 결별한 이후 개신교회는 루터주의와 칼빈주의로 나뉘게 되었고 칼빈주의는 개혁주의 전통이 되었다(Beeke, 2012: 36-39).

마틴 루터(Martin Luther)의 오직 믿음으로 말미암는 칭의 교리는 로마 카톨릭 교회가 은혜의 유일한 중보자이며 분배자라고 주장하는 중세의 잘못된 교회관에 도전하였다. 또 그의 만인제사장론은 그리스도인들과 하나님과의 관계에 대해 새로운 이해를 가져왔다. 그의 주장들은 신학뿐 아니라 사회, 문화, 정치에 대해 함축적 의미를 가지고 있었다. 루터는 수도사들과 사제들의 일이 아무리 위대하고 거룩하다 할지라도 하나님 앞에서 그런 일들이 들에서 일하는 농부들이나 집에서 가사를 돌보는 아내의 일보다 더 우월하거나 거룩하지 않다고 여겼다. 루터는 ‘두 왕국론’에서 그리스도인들은 하나님 왕국에 속해 있으며 성령의 인도를 받기 때문에 더 이상 율법의 종이 아니며 하나님이 그들의 참 주인이 되시고 하나님과 이웃을 사랑해야 할 명령과 자유를 가진다고 하였다. 반면에 인간의 왕국은 율법이 적용되는 불신자들의 영역이며 그리스도인들은 인간의 왕국에서 불신자들과 함께 살아가며 자발적으로 일하고 하나님의 계명과 질서를 증진시키기 위하여 노력하여야 한다고 하였다. 루터에게 국가는 그리스도인이 진정으로 소속되지 않는 인간의 왕국이었다(Beeke, 2012: 502-507).

존 칼빈(John Calvin)은 루터보다 더 정교하게 하나님 중심의 신학 체계를 세웠다. 칼빈은 하나님을 아는 지식과 우리 자신에 대해 아는 지식은 서로 연결되어 있고 하나님을 알지 못하면 우리 자신도 알 수 없다고 하였다(Calvin, 1998: 1.1.1; 1.1.2; 1.1.3.) 하나님은 우주를 창조하셨을 뿐만 아니라 그의 지혜를 온 인류에게 제시해 주신다. 하나님은 주(主)되심을 창조세계에 나타내시고 공휼하심으로 인류를 참아 주고

보호하심으로 보살피신다. 하나님은 주권으로 인간의 생활을 다스리시고 심판하신다 (Calvin, 1998: 1.5.1; 1.5.2; 1.5.6; 1.5.7; 1.5.8; 1.16.3). 칼빈은 교회 바깥의 일상의 삶 가운데서도 긍정적인 요소가 있음을 발견하였다. 이런 의미에서 칼빈의 국가관은 중세의 개념이나 루터나 재세례파와 구별되었다. 중세 카톨릭 교회는 교회와 국가를 대립관계로 보았다. 루터는 국가를 그리스도인들이 진정으로 속하지 않는 인간 왕국으로 보았다. 재세례파는 죄 된 세상 삶의 구조와 방식으로부터 구별되어 자신들만의 공동체를 구성해야 한다고 주장하였다(Beeke, 2012: 507). 칼빈은 정부 관리들을 하나님의 대표자로 하나님의 명령을 위임받고 신적 권위를 힘입는 사람들이라고 하였다(Calvin, 1998: 4.20.4).

칼빈은 학문과 손기술을 하나님이 주시는 특별한 은사로 보았다(Calvin, 1998: 2.2.14). 하나님의 영이 진리의 유일한 원천이라면 그 진리가 어디에서 누구에게 나타나든 불신자에게서 나타날지라도 거부하거나 멸시하지 말아야 한다고 하였다. 시민의 질서와 규율을 수립한 고대 입법가들, 자연의 이치를 세밀하게 관찰하고 예술적으로 묘사한 철학자들, 수사학을 정립하고 조리 있게 말하는 법을 가르치는 사람들, 의학을 발전시켜 유익을 주는 사람들, 수학과 관련된 학문들 모두 칭찬하고 감탄할 만한 것들이고 하나님께로부터 온다는 것이다. 인간 본성이 참된 선을 빼앗긴 이후에도 하나님은 많은 은사들을 인간 본성 속에 남겨 두셨다고 강조했다(Calvin, 1998: 2.2.15). 칼빈은 그리스도인들이 자연과학과 논리학과 수학과 그 밖의 학문의 도움을 받고 불신자들의 활동과 섬김을 받는 것이 하나님의 뜻이라면 이용하는 것이 좋다고 하였다(Calvin, 1998: 2.2.16).

칼빈주의는 제네바에서 독일, 헝가리, 폴란드, 네덜란드, 프랑스, 영국, 스코틀랜드로 퍼져갔다. 17세기와 18세기에 걸쳐 영국의 청교도들, 네덜란드 칼빈주의자들, 프랑스의 칼빈주의자들인 위그노들, 독일 칼빈주의자들, 칼빈주의자들인 스코틀랜드 장로교인들과 스코틀랜드계 아일랜드인들은 미국으로 진출했다. 개혁주의 운동은 두 가지 신학 체계로 발전했다. 하나는 네덜란드로 대표되는 대륙의 개혁주의로 ‘벨직 신앙고백서’, ‘하이델베르크 요리문답’, ‘도르트 신조’의 세 가지 공통 신조를 신앙고백으로 삼고 있다. 다른 하나는 영미의 장로교주의로 ‘웨스트민스터 신앙고백서’와 ‘대요리문답’과 ‘소요리 문답’으로 잘 표현된다. 이 두 체계는 서로 적대적이거나 전적으로 분리되어 있지 않고 서로 큰 영향을 끼쳤다. 이외 종교 개혁으로 생겨난 대부분의 개신교 교파들



도 ‘39개 신조’(국교회), ‘사보이 선언’(회중주의), ‘침례교 신앙고백서’(침례교주의) 등 칼빈주의적 신앙고백에 기초하고 있다. 이 모든 신앙고백서들은 유아세례에 관한 교리 외에는 본질적으로 일치한다(Becke, 2012: 40-53).

칼빈주의 신학은 19세기에 들어서 유럽의 계몽주의와 미국의 피니이즘(Finneyism) 등의 여러 영향을 받아 혼합되고 약해졌다. 20세기 중반 들어서는 19세기에 일어난 자유주의 신학과 다시 출현한 알미니안주의로 칼빈주의 신학은 급격하게 쇠퇴하기도 하였다. 그러나 지난 수십 년 동안 칼빈주의적 교회와 교파들은 다시 전 세계적으로 상당히 의미 있는 수준으로 발흥하고 있다(Becke, 2012: 53-54).

20세기 들어 네덜란드에서는 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)를 중심으로 신-칼빈주의가 형성되기도 하였다. 신-칼빈주의는 문화 위임명령, 일반은총, 반명제(antithesis), 영역주권 사상을 특징으로 한다(Becke, 2012: 512-513).<sup>1)</sup> 신-칼빈주의자들의 이러한 신학과 사상은 20세기 북미 복음주의자들이 지성 결핍이라는 비판을 받은 것과 대비된다. 이들은 또한 선교를 위한 노력보다 문화를 강조하면서 그리스도의 구속 영역과 정황 안에서 그리스도인들이 해야 할 본분을 간과하기 쉽다는 비판을 받는다. 일반은총 교리를 강조하다 보니 그리스도인들의 세속화에 문을 활짝 열어 놓았다는 비판도 받는다. 또 신-칼빈주의 자체 내에서도 지적 능력과 문화변혁의 열정이 개인 경건이나 예수 그리스도와 관계를 경시하는 결과를 가져올 수 있다는 자성의 소리도 있다(Becke, 2012: 515-516).

한국에는 19세기 말 선교사들이 칼빈주의 전통을 전해주었고 장로교회는 명실상부한 칼빈주의, 즉 개혁주의를 표방하고 있다. 그 외 한국의 주요 교단들도 개혁주의 전통에 서 있다고 볼 수 있다. 감리교회와 감리교회에서 파생한 성결교회 역시 넓은 의미에서는 칼빈주의 전통에 속하고 침례교 또한 청교도 운동에 뿌리를 두고 있으므로 개혁주의를 강하게 표방하느냐 아니냐의 차이는 있지만 한국의 중요한 교파 교회들이 대부분 개혁주의 전통에 속한다고 할 수 있다. 한국의 개신교는 또 초기에 부흥 운동을 경험하고 경건주의 신앙을 가졌다는 점에서 공통의 유산을 가지고 있다(김영재,

1) 창 1:28을 문화 위임명령으로 보고 직업과 소명에 대한 체계를 제공해 주었다. 칼빈의 가르침을 일 반은총의 신학으로 발전시켰다. 반명제는 어둠의 왕국과 빛의 왕국 사이의 투쟁에 관한 사상이 개인 의 마음에서뿐만 아니라 세상과 세상의 사상에서도 발생한다는 개념으로 변증학적 질문에 답하는 데에 도움을 주었다. 영역주권은 ‘각기 그 종류대로’의 창조 원리를 사회의 다양한 영역 사이의 관계를 이해하는 구조로 발전시켰다.

2010: 33). 한국의 보수 장로교회는 개혁주의 신학을 표방하고 있으나 근본주의와 세대주의, 경건주의 신앙과 혼합되어 원래 개혁주의 신학 전통과 다른 가르침들이 자리 잡고 있는 것을 볼 수 있다. 한국 교회가 역사상 부흥 운동으로 영적인 각성을 경험하였고 회심과 개종을 촉구하는 전도를 최우선의 목적으로 삼고 성장해 가는 선교 교회였으며 이러한 사상들이 보수 장로교회와 공통적으로 자유주의 성경관에 반대하여 성경을 하나님의 말씀으로 믿고 강조했기 때문에 별 구분 없이 장로교회에 수용된 것이다(김영재, 2010: 426-427).

하나님 주권 교리는 칼빈주의의 정수이다. 칼빈주의는 모든 것이 하나님 중심적이다. 칼빈주의자가 되는 것은 “만물을 향하여, 모든 피조 세계에 대하여, 모든 피조물들의 노력에 대하여, 그리고 신자의 삶의 모든 국면에 대하여 포괄적이고도 주권적이며 부정적인 사랑이 넘치는 하나님의 주인 되심을 강조하는 것이다(Beeke, 2012: 87-88).” 칼빈주의 교리는 영어의 머리글자를 따서 TULIP으로 불리기도 하는 칼빈주의 5대 교리로 흔히 설명되어진다. 5대 교리는 전적 타락(Total depravity), 무조건적 선택(Unconditional election), 제한 속죄(Limited atonement), 불가항력적 은혜(Irresistible grace), 성도의 견인(Perseverance of the saints)이다. 이것은 네덜란드에서 1618-1619년 사이에 열린 도르트 종교 회의에서 알미니안주의자의 항의서에 대한 5대 답변에서 유래한다(Beeke, 2012: 67-68).

존 파이퍼(John Piper)는 이 다섯 가지를 대개 우리가 신자가 되는 과정에서 다음과 같은 순서로 경험한다고 설명한다(Piper, 2013: 17-18).

먼저 우리는 자신이 타락하여 구원이 필요한 존재임을 경험한다. 우리를 인도하여 믿음에 이르게 하시는 하나님의 불가항력적인 은혜를 경험한다. 그리스도의 죽음이 우리 죄를 속하기에 충분함을 믿는다. 하나님이 역사하셔서 우리 죄를 속하시고 믿음에 이르게 하신 그 배후에 하나님의 무조건적 선택이 있었음을 깨닫는다. 끝으로 우리는 선택해 주신 그분의 은혜 안에서 안식한다. 그 은혜가 우리에게 힘과 의지를 주어 끝까지 믿음을 지키게 한다.

#### Ⅳ. 칼빈주의 신학과 심리학의 이중 언어로 이루어지는 상담

##### 1. 이중 언어로 이루어지는 상담의 실제

칼빈주의 상담자는 성경이 하나님의 영감으로 이루어진 계시된 하나님의 말씀이라는 것을 믿는다. 칼빈주의 신학의 전제 아래에서 상담자 자신뿐만 아니라 내담자와 내담자의 삶과 내담자가 속한 가족과 사회 공동체를 이해한다. 그는 인생의 목적이 하나님을 영화롭게 하고 즐거워하는 것이라고 고백하며(웨스트민스터 소요리 문답 제 1조) 상담을 통해 하나님을 영화롭게 하기를 바란다. 전지전능하신 하나님이 세상을 창조하시고 통치하신다는 것을 믿는다. 인간은 하나님의 형상을 지닌 피조물로 전적으로 타락한 존재이며 하나님이 은혜로 택하신 사람들은 예수 그리스도의 구속사역으로 말미암아 구원받는다라는 것을 믿는다. 또 종말과 예수 그리스도의 재림을 믿는다. 하나님께서 내담자의 삶을 주관하고 계시다고 믿기 때문에 그들의 삶 가운데에서 하나님의 섭리를 발견하고자 한다. 그러므로 그는 심리학이 지닌 자연주의의 한계를 넘어서 초자연주의적인 하나님의 주권과 섭리를 상담에서 인정한다.

칼빈주의 상담자는 “이미-그러나 아직”(already-but yet)의 구속사적 긴장 속에서 살아갈 수밖에 없는 내담자가 타락으로 인한 죄와 연약함과 고난 가운데 있음을 이해한다. 죄의 영향은 개인의 선택과 선택의 결과들에 영향을 미칠 뿐만 아니라 사회 구조에도 미친다. 내담자는 다른 사람들의 죄, 자기 자신의 죄, 사회의 죄로부터 영향을 받는다(Yarhouse et al., 2005: 97-103). 죄는 죄(sin)와 범죄(crime)와 질병(illness) 또는 죄(sin)와 연약함(weakness)으로 자의성 여부 또는 책임 여부에 따라 구분되기도 한다. 즉, 죄와 범죄는 행위자가 자의적으로 행하는 것이지만 아픈 것은 비자의적으로 일어난다든지(Menninger, 1973: 75), 죄는 죄를 지은 사람에게 책임을 물을 수 있지만 연약함은 정상적인 또는 자연스러운 인간의 능력이나 조건에 주어진 한계로 책임을 물을 수가 없다(Johnson, 1987: 218-226)고 이해하는 것이다. 그러나 자의성의 정도를 판단하기 어렵고 인간의 행동은 여러 가지 요소의 결합으로 일어나는 경우가 많다. 또 타락으로 인한 인간의 온전하지 못한 모습은 죄와 연약함을 모두 포함한다(Yarhouse et al., 2005: 101-102). 그러므로 상담자는 내담자의 어려움이 타락의 결과로 초래된 인간의 죄와 질병 또는 연약함이 복합적으로 작용해서 오기 쉽다는 점을 인식해야 한다.

인간은 구원에 대하여는 자유의지를 행사하거나 어떤 영향도 행사할 수 없지만 하나님 앞에서 자신의 행동에 대해 책임을 질 수 있는 존재이다(롬 1: 28-32). 인간은 또 죄에 의한 한계가 있을지라도 구속의 은혜로 성령 안에서 예수님을 닮아가는 성화되어 가는 존재이다(롬 7:21-8:2). 그러므로 인간을 과거의 부모-자녀 관계나 내면의 욕동(drive) 또는 강화와 벌에 의해 결정되는 존재로만 이해하거나 복잡적이고 다양한 인간을 기계적으로 이해하는 것은 인간을 온전히 이해하는 데에 한계가 있다. 인간은 또 영혼과 몸이 분리된 존재가 아니라 통일체인 전인격으로 보아야 한다. 마이클 호튼(Michael Horton)의 “심신 상관적 전인론(Horton, 2011: 380-381)”이나 앤서니 후크마(Anthony A. Hoekema)의 “심신 상관적 통일체(Hoekema, 2012: 299)”는 이것을 잘 반영한다.<sup>2)</sup> 후크마는 인간에 대한 이런 이해에 근거해서 상담자가 영의 건강과 정신 건강을 분리하여 보아서는 안 되며 내담자의 문제를 전인의 문제로 보아야 한다고 강조하였다. 그러므로 인간을 전체적으로 보지 않고 한 부분으로 인간의 전부를 설명하려는 환원주의적 접근은 인간 이해에 한계를 갖는다.

칼빈주의 상담자는 하나님께서 일반은총으로 주신 심리학 지식들이 자연주의, 결정주의, 환원주의, 기계주의의 한계를 가지고 있고 이로 말미암아 하나님과 인간 이해에 완벽하지 않을지라도 하나님이 지으신 인간과 인간이 속한 가족과 사회를 이해하는 데에 좋은 도구가 될 수 있음을 믿는다. 내담자를 돕는 데에 심리학 지식들을 기꺼이 사용한다. 이런 의미에서 신학과 심리학의 통합 관점을 주장한 게리 콜린스(Gary R. Collins)와 기독교 심리학을 주장한 폴 비츠(Paul Vitz)의 심리학에 대한 비판적 주장은 칼빈주의 신학에 비추어 볼 때 적절하다 할 수 있다. 콜린스는 인간의 존재나 본질에 대해 성경적 관점을 가지고 직관과 상상을 포함하는 확장된 경험주의, 인간의 의지와 책임을 인정하는 수정된 결정주의, 성경 절대주의, 수정된 환원주의, 기독교 초자연주의를 주장하였다(Collins, 1981: 1-154). 또 비츠(Vitz)는 심리학의 철학적 전제가 무신론, 환원주의, 결정주의, 개인주의, 자기중심적 도덕성, 주관주의에 기초한다고 비판하며 기독교 심리학은 신론, 구성주의, 자유, 상호의존, 하나님과 타인 중심적 도덕성, 현실주의에 입각해야 한다고 주장하였다(Vitz, 1997: 20-40).

일반은총 교리는 거둬나지 않은 사람들에게서 보이는 재능도 하나님의 선물로 받아들인다. 또 하나님은 일반 은총으로 타락한 세상에서 죄를 억제하시기 때문에 인간은

2) 후크마는 인간을 육체의 면과 비육체의 면을 가진 전인격으로 볼 것을 강조하였다.

완전하지 못하더라도 문명과 문화를 발전시킨다. 하나님은 그런 문화를 중요하게 보시고 땅을 다스리신다고 본다(Hoekema, 2012: 275-280). 세상을 유지하시는 하나님의 일반은총은 예수님의 가르침에도 자주 나타난다. 예수님은 악인과 선인 모두에게 비를 주시는 하나님의 자비로우심을 본받아 원수들을 대하라고 말씀하셨다(마 5:43-48). 가라지 비유(마 13: 24-30)에서 가라지도 추수 때까지 자라게 두라고 하셨다. 사마리아인들에게 불을 내리려고 한 야고보와 요한을 꾸짖으셨다(눅 9:51-56). 일반은총으로 구원에 이르지 못하는 못하지만 하나님은 불신자들도 먹이고 입히고 치료하고 돌보시고 이 땅의 즐거움을 주신다(Horton, 2009: 157-165). 통합 관점에서 있는 스탠튼 존스(Stanton L. Jones)가 기독교와 심리학의 통합을 “모든 현실에 특히 우리의 학문 분야에 대한 우리의 기본적인 믿음과 실천을 결정하는 데에 하나님의 특별 계시인 하나님의 말씀에 합당한 권위를 인정하고 모든 존재 위에 그리스도의 주권을 인정하며 살아내는 것이다(Jones, 2010: 115)”라고 정의한 것은 칼빈주의의 하나님 중심과 일반은총 교리에 비추어 볼 때 적절하다 하겠다.

하나님이 주신 일반은총으로 우리는 심리학과 상담의 다양한 이론들을 통해 하나님이 만드신 인간과 세상의 다양한 면들을 보여 주는 퍼즐 조각들을 발견할 수 있다. 이 퍼즐 조각들 중에는 자연주의의 한계 속에서 성경에 계시된 신론이나 인간론에 비추어 잘못된 것들도 있다. 그러나 조각조각 모아 보면 과학자들이 하나님이 만드신 피조 세계의 법칙들을 발견해 가듯이 하나님이 만드신 사람의 마음과 관계의 비밀들을 파악해 갈 수 있다. 현대 심리학의 많은 이론가들이 유대-기독교 전통에서 벗어나 의미 있는 대안을 제시하려 하는 인본주의 전제에서 출발했다(Johnson, 1997: 14) 하더라도 모든 지혜의 원천은 하나님이다. 잘못된 부분들은 분별하면 되지 잘못된 부분들 때문에 전체를 버리는 것은 과일반화이다. 하나님은 악한 것마저도 선으로 이끄실 수 있다(롬 8:28). 우리는 기독교에 적대적인 이론을 전개한 심리학 이론에서조차도 인간을 변화시킬 수 있는 지혜를 얻을 수 있다.

모든 지혜의 원천이 하나님이기 때문에 신학의 언어와 심리학의 언어가 동일한 현상을 각각 다른 언어로 표현하는 것을 우리는 종종 발견할 수 있다. 예를 들어, 지그문트 프로이트(Sigmund Freud)나 멜라니 클라인(Melanie Klein)은 인간의 내면세계를 밝게 보지 않았다. 그들이 인간의 성격 형성과 행동에 영향을 미친다고 본 성적 욕동(drive), 오이디프스 콤플렉스, 죽음에의 욕동, 공격성, 멸절 공포, 박해 불안 등은 인

간의 죄성에 견줄 수 있는 인간의 본능적인 충동들이다. 프로이드가 기독교 신앙에 적대적이고 종교를 법과 죄책감의 종교로 즉, 가부장적인 종교로 규정했다고 해서(Jones, 2004: 37-39) 하나님이 그를 통해 주신 지혜를 모두 버릴 필요는 없다. 프로이드에 기초해서 안나 프로이드(Anna Freud)가 정리한 인간의 방어기체에 대한 이해(최영민, 2010: 170-187)는 인간 심리에 대한 이해를 풍성하게 해 준다. 타락 후 하나님의 질문에 아담이 보인 반응은 자신의 책임을 부정하는 자기애적 방어기체였다(창 3:12). 대상 관계 이론들과 자기심리학은 어린 시절에 아이가 주양육자의 적절한 정서적 돌봄을 받지 못하면 성격과 관계에 어떤 어려움이 생기기 쉬운지 잘 설명해 준다. 타락으로 온전한 양육을 해내지 못하는 인간의 모습과 거기에서 파생되는 인간의 일그러진 성격 형성 과정을 볼 수 있다. 이런 이해는 우리로 하여금 완벽한 대상 또는 자기대상이 되어 주시는 하나님을 갈망하게 한다. 칼 융(Carl Jung)은 하나님을 상징과 심리적 하나님으로 이해하고 기독교의 삼위일체 교리를 다른 종교의 삼위성과 혼동하여 4위성을 도출하는 등의 오류를 범했다. 그러나 그의 집단무의식, 페로조나, 그림자, 16가지 성격유형의 기초가 된 정신 유형 등과 같은 인간 분석의 지혜들은 인간 이해에 도움이 될 뿐만 아니라 기독교 영성을 이해하는 데에 도움을 준다(Winckel, 2010: 45; 185-222).

인지행동주의 이론들은 타락으로 인해 온전하지 못한 인간의 사고과정이 감정과 행동에 어떤 부정적인 결과를 가져오는지 잘 보여 준다. 이는 다른 무엇보다 마음을 지키라는 말씀(잠 4: 23)과도 일맥상통한다. 생각의 중요성은 성경에도 많이 나타난다. 성경은 사고의 기준이 하나님의 말씀이 되어야 함을 강조한다. 예수님은 하나님의 말씀으로 마귀의 시험을 물리치셨고 가르치실 때도 기록된 하나님의 말씀을 많이 인용하셨다(마 4:1-11; 눅 4: 16-19). 하나님의 말씀은 왜곡된 사고와 비합리적 신념을 논박할 수 있는 좋은 근거가 된다. 알버트 엘리스(Albert Ellis)는 기독교에 호의적이지 않았지만 그가 비합리적이라고 지적한 다음과 같은 신념들은 기독교 관점에서도 타당하게 재해석될 수 있다(Ellis and MacLaren, 2007: 51-52).

나는 어떤 상황에서도 주어진 일을 반드시 잘 수행해야만 하고 중요한 타인에게서 인정을 받아야만 한다. 사람들은 어떤 상황에서도 나를 반드시 공정하게 그리고 친절히 대해야만 한다. 세상일은 항상 반드시 내가 원하는 대로 되어야 하고, 대부분 즉각적인 만족이 뒤따라야 하며, 내가 힘들게 세상을 변화시킬 필요가 없어야 한다. 그렇지 않다면 이는 정말 끔찍하고 참을 수 없는 일이며, 그런 상황에서 내가 행복해진다는 것은 전적으로 불가능하다.

인간의 죄성과 연약함에서 오는 한계와 타락한 세상의 불공정과 갖가지 위험을 생각하면 이 신념들을 비합리적이라고 지적한 것은 타당하다. 인간의 행동이 강화와 벌에 의해 영향을 받는 것은 상을 주시기로 약속하시는 하나님(히 11:6; 마 10: 40-42)과 악하고 게으른 중에게서 한 달란트마저 빼앗는 달란트 비유(마 25:14-30)에서도 발견할 수 있다. 또 예수님은 여러 가지 일 중에 주의 말씀을 듣는 한 가지를 택한 마리아를 칭찬하시므로 마리아의 행동을 강화하셨고(눅 10: 38-42) 제자들에게 전도라는 숙제를 주셨다(눅 10: 1-20). 예수님은 제자들에게 공생애 3년 동안에 모델링(modeling)을 해 주셨다.

칼 로저스(Carl Rogers)의 내담자 중심의 상담이론은 인간의 죄성을 간과하고 인간을 스스로 자기를 실현해 갈 수 있는 선하고 지혜로운 존재로 보았다. 그러나 인간을 전인(全人)으로 보고, 성장 가능성이 있는 존재로 파악한 점은 성경에 비추어 볼 때 타당하다 할 수 있다. 로저스는 인간이 죄로 말미암아 자기를 실현하는 데에 한계를 가질 수밖에 없고 진정한 자기실현을 하기 위해서는 하나님이 필요한 것을 간과했지만 인간은 성령 안에서 성장해 갈 수 있는 존재이다. 인간이 자기실현의 욕구를 가지고 성장하는 과정은 인간이 성령 안에서 성화되어 가는 과정 즉, 예수님을 닮아가는 과정과 대비된다. 인간은 공감(empathy), 일치성 또는 진정성(congruence or genuineness), 무조건적인 긍정적 관심(unconditional positive regard)을 제공해 주시는 삼위일체 하나님 안에서 예수님을 닮아가며 하나님 사랑 이웃 사랑이라는 자기실현의 성화를 이루어 간다. 우리는 우리가 아직 죄인 되었을 때에 그리스도께서 우리를 위하여 십자가에서 죽으심으로 우리에게 대한 사랑을 확증하신 하나님(롬 5: 8) 안에서 하나님의 무조건적인 긍정적인 관심을 경험한다. 우리를 위하여 자기를 비워 종의 형체를 가진 사람으로 오시고(빌 2:7-8) 이 세상에 오셔서 우리의 절고를 지고 우리의 슬픔을 당하신(사 53:4) 예수님에게서 우리는 공감의 절정을 경험한다. 우리가 어떠한지 상관없이 항상 변함 없으신 하나님(삼상 15:29), 그 어느 것도 예수 그리스도 안에 있는 하나님의 사랑에서 끊을 수 없는 하나님의 사랑(롬 8: 33-39), 우리를 위해 늘 중보하시는 예수님(히 7:25)과 성령님(롬 8:26) 안에서 우리는 하나님의 일치성 또는 진정성을 경험한다. 물론 하나님은 우리에게 직면도 하시고 사랑의 징계도 하신다(히 12:5-9).

고전 12장 12-27절에서 교회를 그리스도의 몸과 지체의 관계로 설명하는 가르침은 가족체계 이론에서 유기체성과 상보성 개념으로 표현될 수 있다. 요 9장 1-3절에서 날

때부터 시각장애를 가진 사람이 자기의 죄 때문이나 부모의 죄 때문이라고 묻는 제자들의 질문에 예수님은 이 사람이나 그 부모의 죄로 인한 것이 아니라 그에게서 하나님이 하시는 일을 나타내고자 함이라고 재정의(reframing) 하신다. 창 2장 24절과 엡 5장 21절- 5장 33절의 가르침은 머레이 보웬(Murray Bowen)이 원가족으로부터 분화의 중요성을 강조한 것과 살바도르 미누친(Salvador Minuchin)이 구조적 가족치료에서 부부 하위체계의 중요성을 강조한 것과 일맥상통한다. 맥락치료에서 이반 보스조르메니 나퀴(Ivan Bosznormenyi-Nagy)가 주장한 다측면 공정성 원리는 엡 5장 21-33절의 대칭의 부부관계와 엡 6장 1-4절의 비대칭의 부모자녀 관계에 대한 가르침을 가족치료의 언어로 표현한다. 창 32장 24-32절에서 야곱과 씨름하신 하나님은 경험주의 기법을 사용하셔서 야곱으로 하여금 하나님에 대한 생생한 경험을 통해 변화되게 하셨다.

## 2. 이중 언어로 이루어지는 상담 과정

칼빈주의 신학과 심리학의 이중 언어로 이루어지는 상담은 내담자가 그리스도인인 경우 내담자가 그리스도 안에서 자라고 성숙하게 도와주는 것(엡 4:15-16)을 상담의 궁극적인 목적으로 삼는다. 그러므로 내담자가 호소하는 문제 해결이나 증상 감소만이 목적이 될 수 없다. 그리스도인 내담자는 죄인이지만 자신의 선택과 행동에 책임을 지며 성령 안에서 성장해 갈 수 있는 존재이다. 상담자는 하나님의 사역자로서 상담을 통해 호소 문제들을 다루면서 내담자가 두렵고 떨림으로 성화를 이루어가는 과정(빌 2: 12)을 촉진시킬 수 있다. 변화의 동인은 내담자에게 있지만 상담자는 성령님을 힘입어 내담자의 변화를 촉진시켜 준다(Anderson, 2010: 56-72). 변화를 촉진시켜 주는 상담자-내담자 관계에 대해서는 내담자 중심의 상담이론과 정신역동 이론들의 지혜들이 도움이 된다. 심리학의 언어로 표현된 이 지혜들은 예수님의 사역에도 잘 나타나 있다. 상담이 하나님의 은혜가 전달되는 통로가 되기 위해 상담자는 먼저 공감과 존중과 진정성으로 내담자와 라포를 형성하여야 한다. 그리고 상담자는 내담자에게 ‘안아 주는 환경’을 제공해 주고 내담자의 감정에 잘 반응해 주는 ‘참 좋은 엄마’, ‘이상화된 부모’가 되어 준다. 또 치료적인 투사적 동일시가 일어나도록 내담자의 감정을 잘 담아주고(contain) 적절하게 공감하며 반응해 주어야 한다. 내담자는 자기 속에 함몰되어 있는 자폐적 단계에서 상담자와 공생관계를 이룬 후 분리기를 거치며 상담자로부터 독립해



간다. 예수님은 공생애 기간 동안 제자들에게 지식만 가르치시지 않고 삶을 나누고 관계를 형성하시며 자폐-공생-분리 과정을 거치셨다. 예수님은 자신의 세계에 머물러 자폐적 단계에 있던 제자들과 3년간 공생관계를 이루시고 부활하신 후 승천하시기 전 40일 동안 지상에 계시면서 분리를 가지셨다. 예수님은 제자들의 무서움과 두려움을 담아 주고 변형시켜 돌려주어 치료적인 투사적 동일시가 일어나며 제자들에게 변화가 일어나게 하셨다(마 14: 22-33; 요 6:15-21). 삭개오에게 이상화 대상인 예수님이 삭개오를 인정하고 수용해 주셨을 때 삭개오에게는 변화가 일어났다(눅 19: 1-10). 요 21장 15-17절은 베드로의 실패감과 거절에 대한 불안감을 예수님이 어떻게 치료적인 투사적 동일시 과정으로 회복시켜 주셨는지 잘 보여 준다.

이러한 관계 가운데 상담자가 내담자의 호소 문제를 다루면서 내담자의 성숙과 변화를 촉진시키기 위해서 주의해야 할 점들이 있다.

첫째, 내담자가 상담을 통해 성숙해 가는 과정에서 상담자는 내담자의 고통의 감정을 잘 들어 주어야 한다. 하나님은 우리의 고통을 들으시는 분이시다. 하나님은 하갈의 고통을 들으셨고(창 16:1-14; 창 21:14-21) 이스라엘 백성의 고통에 귀를 기울이셨으며(출 2:23-25) 마음이 괴로워서 기도하고 통곡하던 한나의 기도도 들어 주셨다(삼상 1:9-18).

둘째, 영적 성장을 위해서 상담에서 죄책감과 수치감을 다루는 것도 매우 중요하다. 죄책감과 수치감에 대해서는 여러 이론들에 비추어 다양한 논의들이 있지만 죄책감과 수치감의 원천은 타락이다(창 3: 1-11). 하나님은 예수님의 구속 사역으로 죄책감과 수치감을 회복하셨다(창 3:15; 사 53:4-6). 예수님이 사마리아 여인과 간음한 여인의 죄책감과 수치감을 다루신 방법은 우리에게 중요한 사실을 일깨워 준다(요 4:1-26; 요 8:1-11). 내담자는 먼저 상담자와 관계 속에서 물 길으러 나오는 사람이 없는 한낮에 사람을 피해 물을 길으러 나온 사마리아 여인을 그 시간에 찾아가 만나신 예수님, 간음한 여인에게 아무도 정죄하지 않고 예수님도 정죄하지 않으니 다시는 죄를 범하지 말라고 용서하신 예수님이 경험되어야 한다. 내담자의 죄책감과 수치감으로 얼룩진 비참한 경험과 감정이 상담자에 의해 수용되고 공감되는 가운데 예수님의 수용과 공감이 경험되어야 한다. 이 과정 가운데 행위에 대한 죄책감은 내담자를 회개와 은혜의 자리로 이끌어 갈 것이다. 죄책감은 정죄감과 다르다. 어느 누구도 그리스도 예수 안에 있는 우리를 정죄할 수 없다(롬 8: 31-34). 존재에 대한 수치감은 상한 갈대를 꺾지 않으며 꺼져가는 등불을 끄지 않으시는 예수님(사 42: 3; 마 12: 20)을 상담을 통하

여 경험할 때 하나님 안에서 자존감으로 변화될 것이다. 이러한 변화는 상담자-내담자 관계에서 일어나는 역동을 통해서 뿐만 아니라 인지행동주의 상담 등 여러 가지 상담 기법들을 통해 이를 수 있을 것이다.

셋째, 상담 과정에서 용서를 다루는 것은 심리적 건강뿐만 아니라 영적 성장을 위해서도 중요하다. 예수님을 통해 하나님과 인간 사이에 막힌 것이 허물어졌다(히 4:14-16). 예수님은 우리에게 마음으로 형제를 용서할 것을 일곱 번을 일흔 번까지 용서하라고 명하셨을 뿐 아니라(마 18: 21-35) 원수를 사랑하며 박해하는 자를 위하여 기도하라고 하셨다(마 5:44-45). 내담자가 하나님의 용서를 힘입어 자신을 정죄하지 않고 은혜의 보좌 앞에 담대히 나아가게 하며 자신에게 상처를 준 사람들을 용서하게 하는 과정은 성화의 과정에서 매우 중요하다. 상담에서 용서를 중점적으로 다루는 엔라이트(Robert Enright)의 모델과 워딩턴(Everett L. Worthington)의 모델을 포함하여 용서에 대한 상담기법들은 용서를 촉진시키는 공통의 핵심 요소들을 가지고 있다. 내담자와 함께 용서에 대한 개념정리를 하는 과정, 상처를 떠올리기, 공감 형성, 자기 자신이 저지른 가해를 인식하기, 용서하기로 서약하기, 그리고 용서하지 않는 것을 극복하기이다(Wade and Worthington, 2005: 160-177).

넷째, 상담을 통해서 내담자가 고난과 고통의 의미를 하나님의 주권과 섭리 가운데에서 찾아 자신의 경험을 재정의(reframe)하고 고난 가운데에서도 악에서 선을 이끌어 내시는 하나님(롬 8:28)을 신뢰하도록 도와주는 것도 매우 중요하다. 하나님을 신뢰하지 못하는 내담자가 하나님을 신뢰할 수 있게 되는 변화는 다양한 접근을 통해서 이루어질 수 있겠지만 상담자-내담자 관계의 역동을 통해 촉진될 것이다. 상담자의 하나님에 대한 신뢰가 내담자에게 투사적 동일시 과정을 통하여 내담자에게 내재화될 때 도움이 될 것이다. 내담자의 불신과 의심의 감정을 상담자가 잘 담아주고 긍정적인 감정으로 변형시켜 돌려줄 때 내담자는 상담자의 하나님에 대한 신뢰를 내재화시키기 쉬울 것이다. 상담자가 내담자와 함께 고난을 견디어(hold) 줄 때 내담자는 환난은 인내를, 인내는 연단을, 연단은 소망을 이루어내는 줄 알고 환난 중에도 즐거워할 수 있는(롬 5:3-4) 성숙을 경험할 수 있을 것이다.

칼빈주의 상담자는 상담 과정에서 성령님을 의지하여 심리학과 상담 이론들에 근거한 다양한 상담 기법들을 적절하게 사용할 수 있다. 여러 상담기법들도 성령님의 거룩하게 하시는 사역의 도구가 될 수 있다. 상담자는 성경 말씀도 내담자의 변화를 촉진

하기 위하여 사용할 수 있다(딤후 3:16-17; 히 4:12). 예를 들어, 인지행동주의 상담 기법을 사용할 때 성경에서 무엇이라고 말씀하시는지, 하나님은 무엇이라고 하시는지 논박할 때 사용할 수도 있고 성경 말씀으로 위로할 수도 있을 것이다. 말씀은 우리가 하나님과 예수님과 구원과 성화에 대해 알 수 있는 근원이기도 하다(벧전 1:23-25; 2:2-3; 롬 10:17). 상담에서 말씀을 사용할 때는 내담자의 필요에 맞추어 민감하게 사용하여야 할 것이다. 상담자는 상담 중이나 상담실을 떠나서 내담자를 위하여 기도를 할 수 있다. 시편과 같이 내담자의 고통스러운 마음을 반영하여 표현해 주는 중보기도는 내담자의 감정 표현과 하나님의 위로를 경험하는 데에 도움이 될 것이다.

하나님은 해를 악인과 선인에게 비추시며 비를 의로운 자와 불의한 자에게 내려주시는 분이시다(마 5: 45). 칼빈주의 상담자는 비그리스도인 내담자에게도 하나님의 은혜를 전하는 통로가 될 수 있다. 내담자가 비그리스도인인 경우에는 내담자의 가치관을 존중해 주고 신학의 언어가 심리학의 언어로 적절하게 표현되어야 할 것이다. 예수님을 통한 궁극적인 변화를 가져 오는 데에 한계가 있겠지만 고통의 감정 들어 주기, 죄책감과 수치감 다루기, 용서, 고난의 의미 찾기 등은 비그리스도인들에게도 도움이 된다. 칼빈주의 상담자는 구원이 하나님의 전적인 선택에 달려 있고 하나님의 은혜로 이루어진다고 믿기 때문에 비그리스도인 내담자를 상담할 때 회심만을 상담 목적으로 삼지 않는다. 비그리스도인 내담자도 하나님의 걱정하심이 있으면 성령님의 도우심으로 상담 중 회심을 경험하거나 신앙에 관심을 가질 수 있기 때문에 상담자는 늘 영적으로 민감하게 깨어 있어야 한다. 때에 따라서는 내담자의 동의와 함께 복음을 전할 수도 있다.

## V. 마치는 말

칼빈이 지적하였듯이 하나님을 아는 지식은 인간을 아는 지식과 서로 연결되어 있다. 온전한 부모, 온전한 환경, 온전한 관계, 온전한 인간은 없다는 사실을 발견하게 될 때 우리의 눈은 하나님에게로 향하게 된다. 진정한 자기통합과 자기실현은 하나님과 만남 안에서만 이루어질 수 있음을 깨닫게 된다. 또 하나님과 하나님 나라에 소망을 둘 때 어떠한 고난이 있을지라도 소망을 잃지 않고 세상을 이기고 담대할 수 있다는 것을 깨닫게 된다. 칼빈주의 신학과 심리학의 이중 언어로 이루어지는 상담에는 살

아계신 인격체이신 하나님이 중심이 되신다. 칼빈주의 상담자는 하나님이 상담자의 삶 뿐만 아니라 내담자의 삶도 주관하고 계시다는 믿음을 가지고 상담의 모든 과정을 하나님께 의지한다. 그는 신학을 심리학의 언어로 표현할 수 있는 사람이다. 하나님의 은혜의 통로인 상담자는 신학과 심리학의 이중 언어로 이루어진 상담을 통해 내담자의 성화와 삶의 변화를 촉진시킨다. 내담자의 변화된 삶은 하나님 안에서 통합된 자아가 이웃과 하나님에게로 확장되어 이웃을 사랑하고 하나님을 사랑하는 자기실현의 모습으로 나타날 것이다.

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

## 참고문헌

- 김영재 (2010). 『한국교회사』. 수원: 합신대학원출판부.
- 안경승 (2012). “복음주의 기독교 상담의 과거, 현재, 그리고 미래.” 『복음과 상담』. 19. 188-216.
- 최영민 (2010). 『쉽게 쓴 정신분석이론: 대상관계이론을 중심으로』. 서울: 학지사.
- 홍구화 (2013). “개혁주의에 기초한 상담.” 『신학정론』. 31(1). 191-226.
- Anderson, R S. (2010). *Christians Who Counsel*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Bavinck, H. (1906). *Gereformdere Dogmatiek*. 박태현 역 (2013). 『개혁교의학』. 서울: 부흥과 개혁사.
- Beeke, J. R. *An Introduction to Calvinism: Living for God's Glory*. 신호섭 역 (2012). 『칼빈주의: 하나님의 영광을 위하는 삶』. 서울: 지평서원.
- Calvin, John. (1559). *Institutes of the Christian Religion*. translated by Henry Beveridge (1998). Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company.
- Collins, G R. (1981). *Psychology & Theology: Prospect for Integration*. Nashville: Abingdon.
- Dueck, A. (2002). “Babel, Esperanto, Shibboleths, and Pentecost: Can We Talk?.” *Journal of Psychology and Christianity* 21. 72-80.
- Ellis, A. and MacLaren, C. (2005). *Rational Emotive Behavior Therapy: A Therapist's Guide* (2nd ed.). 서수균 · 김윤희 역 (2007). 『합리적 정서행동치료』. 서울: 학지사.
- Hoekema, A. A. (1986). *Created in God's Image*. 이용중 역 (2012). 『개혁주의인간론』. 서울: 부흥과 개혁사.
- Horton, M. (2006). *God of Promise: Introducing Covenant Theology*. 백금산 역 (2009). 『개혁신학의 뼈대를 세워주는 언약신학』. 서울: 부흥과 개혁사.
- \_\_\_\_\_ (2011). *The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way*. 이용중 역 (2012). 『언약적 관점에서 본 조직신학』. 서울: 부흥과 개혁사.
- Hunsinger, D. V. D. *Theology ad Pastoral Counseling: A New Interdisciplinary Approach*. 이재훈 · 신현복 역 (2000). 『신학과 목회상담』. 서울: 한국심리치료연구소.
- Johnson, E. L. (1987). “Sin, Weakness, and Psychopathology.” *Journal of Psychology and Theology* 15, 218-226.
- \_\_\_\_\_ (1997). “Christ the Lord of Psychology.” *Journal of Psychology and Theology* 25. 11-27.

- Jones, J. W. (1993). *Contemporary Psychoanalysis and Religion: Transference and Transcendence*. 이재훈 역 (2004). 『전환기의 종교와 심리학: 정신분석학, 페미니즘 & 신학』. 서울: 한국심리치료연구소.
- Jones, S. L. (2010). "An Integration View." in Johnson, E. L. (Ed.) (2010). *Psychology & Christianity: Five Views*. Downers Grove, IVP Academic.
- Menninger, K. (1973). *Whatever Became of Sin?*. New York: Hawthorn.
- Pearcey, N. R. (2004). *Total Truth: Liberating Christianity from Its Cultural Captivity*. 홍병룡 역 (2009). 『완전한 진리』. 서울: 복 있는 사람.
- Piper, J. (2013). *Five Points: Towards a Deeper Experience of God's Grace*. 윤종석 역 (2014). 『나는 나를 구원할 수 없습니다』. 서울: 두란노.
- Vitz, P C. "A Christian Theory of Personality." in Roberts, R. C. & Talbot, M. R. (Eds) (1997). *Limning the Psyche: Explorations in Christian Psychology*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Wade, N. G. and Worthington, E. L. (2005). "In Search of a Common Core: A Content Analysis of Interventions to Promote Forgiveness." *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training* 42. 160-177.
- Winckel, E. V. D. (1975). *Les Symboles et l'inconscient: Essai d'interpretation*. 김성민 역 (2010). 『융의 심리학과 기독교 영성: 신과 무의식』. 서울: 한국심리치료연구소.
- Yarhouse, M. A., Butman, R. E., and McRay, B. W.(2005). *Modern Psychopathologies: A Comprehensive Christian Appraisal*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House.

## Abstract

### Bi-lingual Psychotherapy in Calvinism and Psychology

Gu-Hwa Hong Yi (Hapdong Theological Seminary)

This paper proposes that therapy is bi-lingual in theology and psychology. The theology of the therapist forms his or her world view and determines the languages that the therapist uses. Calvinistic therapists are experts in the languages of theology and psychology because they believe all wisdom comes from God. They actively utilize psychological knowledge in therapy, acknowledging the limits of psychology in light of Calvinism. Because Calvinistic therapist do not think theology and psychology are contradictory, they can explain human psychology and behavior in each language. They can explain many teachings in the Bible with the language of psychology and find many psychological concepts in the Bible as well. Calvin therapists rely on God in the therapy process, facilitate the growth of clients, and seek God's sovereignty and glory in therapy as well as in the lives of clients.

Key Words: Calvinism, psychology, integration, bi-language





## UNDERSTANDING THE CONCEPT OF ‘FAMILY’ IN MEXICAN AND SOUTH AFRICAN ZULU CULTURES

Aaron Bae\*

### ABSTRACT

The purpose of this paper is to provide a different concept and understanding of diverse cultures so that missionaries can overcome cultural barriers and effectively share the gospel. The researcher has narrowed the boundary to Mexican and South African Zulu cultures. The main focus was to provide helpful contextualization insights utilizing the concept of family for both Mexican and Zulu cultures so that missionaries are aided in the process of sharing the gospel. The characteristic of Mexican culture regarding family lies in the concept of *compadrazgo* (godfather) which goes beyond the boundary of blood-ties. African culture relies on a tribal system which carries the opposite meaning of *compadrazgo*. The Bible assumes that the family system was a part of God's creation. In Galatians, "children of Abraham" was used metaphorically rather than biologically. It is limited to understanding the Biblical family system with *compadrazgo* (client-patron) or a tribal system (blood). However, applying *compadrazgo* to a tribal culture is expected to aid the African natives' understanding of the redemptive work of Christ. Also, bridging the African understanding of family is an aid to overcome the potential of minimizing the roles of the traditional family.

**Key Words:** Mexico, Africa, family, *compadrazgo*, ancestor

---

\* Ph. D. Kosin University, Intercultural Studies Department, 고신대학교 상호문화연구 선교학 교수  
2015년 7월 7일 접수, 9월 24일 최종수정, 11월 5일 게재확정

## I. INTRODUCTION

Richards and O'Brien, who are the authors of "Misreading Scripture with Western Eyes," gives an illustration of how cultural backgrounds can affect the understanding of different people groups. Richards and O'Brien said:

In Indonesia, billiards is considered a grievous sin for Christians. When I (Randy) heard this, I reacted, "That's silly. We had a pool table in my house when I was growing up." My Indonesian friends said nothing. Years later, I found out that they commonly thanked God that he had delivered me from my terrible past. In their mind, I had grown up in a virtual brothel(Richards and O'Brien, 2012: 34).

Billiards can be a good sport in some cultures, but like Indonesia, in some cultures it can be considered an unbiblical activity. In a mission field, mis-presentation of the gospel can happen because of situations similar to the one above. Newbigin said, "If the gospel is to be understood, if it is to be received as something which communicates truth about the real human situation, if it is, as we say, to "make sense," it has to be communicated in the language of those to whom it is addressed and has to be clothed in symbols which are meaningful to them (Newbigin, 1989: 141). Since sender (missionaries) and receiver (natives) have different cultural backgrounds, taking this concept seriously is imperative.

The purpose of this paper is to provide a different concept and understanding of diverse cultures so that missionaries can overcome cultural barriers and effectively share the gospel. Since the topic has a vast scope this researcher has narrowed the cultural boundary to Mexican and South African Zulu cultures. Specifically, the goal of this paper is to aid those who are interested in sharing the gospel to both Mexican and African cultures. As there are endless cultural aspects pertaining to both cultures, this author narrowed it down to one cultural aspect: the concept of family in the Mexican and South African cultures. Family is a universal topic, and every culture has family. Anthropologists concur that "kinship is universal and in

most societies plays a significant role in the socialization of individuals and the maintenance of group solidarity” (Abercrombie and Hill, 2006: 209). Also, the reason that the Mexican and African concepts of family are relevant is that both cultures have uniqueness in perceiving the term. In Latin American culture, including Mexico, the family system is regarded as the most significant relationship (Stephenson, 2003: 52). It is also regarded as the heart, the sustaining warmth, and the driving force to overcome times of trouble (Fuentes, 1999: 347). In the African tribal system, deceased family members are still regarded as family members and revered thusly. Newbigin points out:

We must start with the basic fact that there is no such thing as a pure gospel if by that is meant something which is not embodied in a culture. The simplest verbal statement of the gospel, “Jesus is Lord,” depends for its meaning on the content which that culture gives to the word “Lord.” What kind of thing is “lordship” in the culture in question? . . . Every interpretation of the gospel is embodied in some cultural form. The missionary does not come with the pure gospel and then adapt it to the culture where she serves: she comes with a gospel which is already embodied in the culture by which the missionary was formed. And this is so from the very beginning (Newbigin, 1989:144)

As Newbigin mentioned, “Jesus is Lord” is understood differently according to different cultural backgrounds. How Mexican and Zulu people understand the word ‘family’ in the Bible is influenced differently according to their cultures. Mexicans will think of a *compadrazgo* system while Zulu people will relate family to their hierarchical ancestor worship. Thus, in order to connect the gospel to African and Mexican contexts one must understand the ways that both cultures understand family. The author desires that through this study readers may find helpful contextualization insights for both Mexican and Zulu cultures, and for those who are accustomed to native Mexican cultures to effectively minister in African an context or vice versa.

As indicated above, in this paper the Zulu tribe of South Africa is mainly discussed, whereas the Mexican culture will not be narrowed down to a smaller unit because the

*compadrazgo* system is found throughout Mexico (Kemper, 1982: 17).

This paper starts by exploring Mexican and African cultures and continues with the biblical concept of family. Interactions with an interview<sup>1)</sup> that provides much more detailed and accurate ideas concerning the topic are intertwined in this paper. Afterwards, strengths and weaknesses of each culture are evaluated in addition to unveiling how the two cultures perceive the concept of family.

## II. THE FAMILY IN THE MEXICAN CULTURE: THE COMPADRAZGO SYSTEM IN MEXICO

When exploring the concept of family in a certain culture, there always is uniqueness. In some cultures, the concept of tribe<sup>2)</sup> is a key to understand families, and in some cultures like Korea, the concept of extended family cannot be neglected<sup>3)</sup>.

Likewise, in discussing the concept of family in Mexico, family is emphasized through the concept of the *compadrazgo* system (Condon, 1985: 25). This is an important characteristic for understanding the Mexican culture.

At a practical level, many missionaries who are ministering to Latin Americans are and will have a hard time getting adjusted to the culture without perceiving the

---

1) The writer interviewed the Korean missionary Seong Ryul Choi. Choi was a missionary to Paraguay from 1991–2002. He is currently a missionary to Mexico, Puebla, since October 2002. He graduated from Kosin Theological Seminary in Korea and currently belongs to the Kosin USA denomination. His main ministry focus is church planting, church building construction, and establishing seminaries and Bible schools.

2) Most African Cultures cannot be discussed without this concept. Tribe itself is a family.

3) Korean society is male dominant, and the culture is based on the concept of extended family. When three or four generations live together the mother's generations are excluded. Only the father's side is considered as the extended family. When a bride gets married, she will leave her original family and join her husband's family, and her official records will transfer to her husband's family. Due to industrialization and globalization, some of the past traditions have changed, but many of these traditions are still in place.

concept of *compadrazgo*. Novice missionaries to rural areas of Mexico have a common initial impression of the natives. That is to say they view indigents as lazy, helpless, and overly dependent on missionaries. Missionaries think that these people always want help from missionaries. Whenever they come across missionaries they are asking for money, shelter, and other goods. On the other hand, they neglect missionaries' requests for help. Missionaries who are from western countries, who are accustomed to the patterns of cause and effect, have a difficult time understanding this situation. What seems to be wrong? Are the natives a lazy and irresponsible people as western missionaries think? No. This is not a matter of lazy people but a matter of ignorance of the *compadrazgo* social system of Mexico.

### 1. Concept of Family in Mexico

Before studying *compadrazgo*, it is important to grasp the concept of family in the Mexican culture because the *compadrazgo* system derives itself from the notion of family. When the researcher asked Missionary Choi how Mexicans define family he replied:

Family is highly important. It is the base of society and the force that moves the nation. Family is like a first school. In a loving environment, parents provide their children a worldview that helps them to be consistent, righteous, and competent members of society. Like the biblical notion that the family began from the beginning of creation, Mexican people share the same thought. In the Mexican peoples' minds, family is regarded as the foundation of society.

However, there is change in the Mexican family structure. Mexicans, especially young people, sometimes feel more comfortable with close friends than with distant family members. Currently, this way of thinking is expanding and some people now accept friends as family members. How is this possible? The thought that people tend to include close friends as their family members is a result of *compadrazgo*. As

this research explains in the next section, the *compadrazgo* system is a unique family system that is often described as reinforcing strong friendships with people outside their biological family (Novas, 1994: 182).

## 2. Definition of Compadrazgo

“*Compadrazgo* is best described as a system of fictive kinship, with its origins in the medieval Catholic Church in Europe. It can be loosely translated as ‘godparenthood’” (Scott and Marshall, 2009: 112). “They are considered companion parents who help with the raising of the family’s children” (Barker, 2003: 86). According to Gudeman and Nutini’s<sup>4)</sup> definition of *compadrazgo*, “the Mesoamerican *compadrazgo* system is a syncretic transformation of the European Catholic practice to invite godparents as spiritual sponsors when an individual is accepted as a member of the religious community” (Schnegg and White, 2008: 3). In distinction to kinship relationship, Barker says that it is people who are tied by historical ties instead of tied to a family through a kinship network (Barker, 2003: 86). It is also often referred to as close friendship. In order to reinforce friendship, a *compadre*<sup>5)</sup> or *comadre* relationship is established (Novas 1994, 182).

Missionary Choi relates *compadrazgo* to the concept of family in this way:

There are no possibilities that this will reduce the authority of biological parents. On the contrary, parents regard *compadrazgo* as a good tradition for godparents who will support financially. In the past, there were many godparents among distant relatives, but after urbanization during the 1970s, people from outside the family bond became godparents. People in Mexico feel more necessity for *compadrazgo* as more nuclear families occur in urban areas.

---

4) See Gudeman, S. 1975. Spiritual Relationships and Selecting a Godparent. MAN 10:221–37, and Nutini, H.G. 1984. Ritual Kinship. Princeton: Princeton University Press.

5) When a *compadrazgo* relationship is established, the biological father and godfather call each other *compadre* (Noble and Lacasa, 1990: 69).

### 3. Types of *Compadrazgo*

Hugo G. Nutini and Douglas R. White analyzed the types of *compadrazgo* in the *compadrazgo* system in Tlaxcala, Mexico. The result shows that there were thirty one types of *compadrazgo*<sup>6)</sup> (Nutini and White, 1977: 354-356). *Compadrazgo* goes beyond the spiritual realm and has more of a political and economic flavor as Scott and Marshall denoted that “Co-parents with political and economic resources are sought by the biological parents of a child in order to ensure political protection and economic support for the whole family, or perhaps financial support for the child” (Scott and Marshall, 2009: 112).

### 4. Benefits, Impacts, and Strengths of *Compadrazgo*

The benefit of being a co-parent is like a patron-client relationship<sup>7)</sup>. Patron-client relationships, or clientalism, are a dyadic tie whereby a person of higher status provides protection and benefits for a person of lower status who in return gives general support, assistance, or personal service (Scott, 1972: 126-7).

The *compadrazgo* system exerts a strong impact on Mexican kinship. According to the research concerning *compadrazgo* in Beln, Mexico, “among 257 couples forming the cohesive core of the *compadrazgo* network, more are born outside than inside Beln but 43% are born inside” (Schnegg and White, 2008: 12). What this signifies is how influential *compadrazgo* is compared to kinship. “It not only

---

6) The examples are mainly divided into two categories. One is sacramental, including baptism, marriage, confirmation, the erection of burial cross, first communion, and so on. The other consists of non-sacramental items such as graduation, the erection of a cross at the communal spring celebration of a girl's fifteenth birthday, the setting of a house foundation, the blessing of new cars, and so on.

7) Although the *compadrazgo* system is based on patron-client relationship systems, it should be emphasized that patron-client relationships are not limited to *compadrazgo* (Scott and Marshall, 2009: 112).

integrates people who live in Beln but forms a very well connected ‘invisible community’ extending beyond the physical boundaries of the village” (Schnegg and White, 2008: 12).

The strength of *compadrazgo* is that it “overcomes the limitations of the locally endogamous kinship network” (Schnegg and White, 2008: 12). In other words, the system fills the weaknesses of a kinship relationship. In the Latin American culture, simply being born does not qualify a child as a member of the community so the biological parents must be supplemented by social parents to provide the child or children a social identity (Scott and Marshall, 2009: 112).

In the spreading of the gospel, *compradrazgo* functions as an effective tool. Choi says:

It will be a powerful tool for evangelism. When a missionary functions as a godfather with the love of Christ and helps support them, it will be effective for missionary work in Mexico. Also, as godparents, it will be a good opportunity to build deep relationships with the biological parents which will provide good evangelism opportunities. There were many offers made to me that I should become godparents for them (natives). It would make a good case study to determine if a missionary becomes a godparent whether that relationship can be an effective tool for evangelism on the mission fields.

### III. THE FAMILY IN ZULU CULTURE: ANCESTRAL WORSHIP

In the previous section, the *compadrazgo* system was introduced as a distinctive factor in understanding the concept of family in Latin America. In this section, ancestor worship is introduced as a key element to understand the Zulu family. In this section, definition, boundary of ancestors, the roles of ancestors, and a brief process of native ritual to reach ancestors are discussed.



## 1. Boundary of Ancestors: Worshipping Saints and Ancestor Worship

One may think the term 'ancestors' only applies for African and some East Asian countries. However, if the term is not limited to a biological family system this can be applied to biblical figures and saints in church history.

Protestants viewed saint veneration as an act of idolatry based on Scripture<sup>8)</sup> whereas Roman Catholics perceive saints as ancestors and approve veneration of the saints, as well as the use of images and icons of saints. During the Council of Trent (1545–1563), the Catholic Church approved the use of images and statues in the veneration of saints. In session XXV, which was held in December 1563, they provided the following terms:

Moreover, that the images of Christ and of the Virgin Mother of God, and of the other saints, are to be had and retained particularly in temples, and that due honor and veneration are to be given them; not that any divinity or virtue is believed to be in them on account of which they are to be worshipped, or that anything is to be asked of them, or that trust is to be reposed in images, as was of old by the Gentiles, who placed their hopes in idols; but because the honor which is shown them is referred to the prototypes which these images represent. In such wisdom that by the images which we kiss and before which we uncover the head, and prostrate ourselves, we adore Christ, and we venerate the saints, whose similitude they bear: as, by the decrees of Councils, and especially of the second Synod of Nicea, has been defined against the opponents of images (McGill and Peters 2014:371).

The discussion made during the Council of Trent regarding the veneration of the saints is relevant because this later affected the practices of ancestor worship. For example, when ancestor worship became an issue in Korea in the 1790s, the Roman Catholic Church forbid their worship because it was regarded as an act of idolatrous worship<sup>9)</sup>. However, "in 1940 the Korean Roman Catholic Church adopted a rather tolerant attitude toward traditional ancestor worship and declared bowing to a

---

8) Exodus 20:3–6; Psalm 106:28–29; 1Corinthians 10:21–22.

9) See Choi 2006: 684–246.

corpse, a tomb, or a picture of the deceased; burning incense in front of a corpse or at the ancestral tomb; and preparing and offering foods in memory of the deceased” (Bae, 2008: 88). As a result, the Roman Catholic Church in Korea now permits worshipping ancestor, *chesa*, as well as bowing down before the tombs of ancestors.

The boundary of ancestor is broad and includes biblical figures, saints, and biological ancestors. African ancestors can also include African saints, religious leaders, or the Roman Catholic saints. For this reason, the boundary of the term in this paper is limited to the biological and tribal concepts in Zulu, South Africa.

## 2. Who are Ancestors?

The definition of ancestors can be made as “departed elders” (Hiebert, Shaw, and Tinou, 1999:61), “the dead progenitors of a family, clan, or tribe,” (Amanze, 2003: 43) or “dead members of a social group as long as the living members of that group pay regular cultic homage to him or her” (Amanze, 2003: 43). Ancestors are considered influential because there are no distinctions made between living elders and deceased ancestors (McCall, 1995: 256). This means that ancestors influence their descendants’ lives and the descendants depend on them (Triebel, 2002: 188). This idea shapes and forms the concept of solidarity. For African people, tribe or community is more important than individuals. Thus, “it is the responsibility of everyone to further and strengthen the life of one’s own community” (Triebel, 2002: 189). In order to fulfill this responsibility, one has to know about the origin of life, that is, the ancestors who are the beginning of life (Triebel, 2002: 189). If one disrespects ancestors, it is not only a sin to them but against the whole extended family (Hiebert, Shaw, and Tinou, 1999: 61). Thus, ancestors in Africa are part of their family as well as the beginning of their life.

### 3. The Role of Ancestors

The most crucial role of ancestors is as mediators. They are the way to reach the "Supreme God"<sup>10)</sup> (Amanze, 2003: 47). This puts African people into obligation to venerate and rely on their ancestors. Another role of ancestors is that "they are the representatives of law and order" (Triebl, 2002: 189). This means that ancestors will punish those who offend them and grant blessings to the ones who follow their orders (Nxumalo, 1980: 10). Punishment and blessing is related to their everyday life. Harvest, misfortune, illness, and death are the typical phenomena that are regarded as everyday life (Triebl, 2002: 189). Many also believe that barrenness (McCall, 1995: 266) and traffic accidents (Triebl, 2002: 190) are impacted by the ancestral spirits.

### 4. The Process of Ancestor Veneration

The process of ritual varies according to the region but the main points are shared in common. In general, the ritual consists of gathering in a sacred place and making an offering, prayer, and a feast. The sacred place is recognized as the tomb or graveyard of their ancestor. The tomb or graveyard is not necessarily a bush or underground. Nigerian people build houses<sup>11)</sup> above the ancestor's tomb (McCall, 1995: 260). After entering the sacred place, an animal and alcohol is used for an offering. Normally, "innards such as heart, kidneys, liver and blood" are burned (Triebl, 2002: 191). Afterwards, alcohol is poured for the ritual<sup>12)</sup>. Prayer involves

---

10) There is hierarchy in the spiritual realm; whenever there is a request, it is invoked to the invisible father and he forwards the message to the next ancestor above him (Amanze, 2003: 47).

It also is believed by African people that there is a supreme being who created the universe.

11) To be exact, the living room is built on the grave to discuss family concerns with the buried ancestor.

12) In Nigeria, descendants pour beer through the hole in the middle of the room where the ancestor is buried underground or on the ground of the ritual site as the founder's summon the

calling upon the names of the ancestors. The names of the ancestors are called upwards beginning from the nearest forefather. The prayer consists of invoking, complaint, and petition. When the rituals are done in order, a feast made from the leftover sacrificial meat climaxes in the final stage.

Stinton points out that in the concept of ancestors in the African context “they continue the ties of kinship beyond death, linking together family and clan members in the visible and invisible worlds” (Stinton, 2004: 114). In that sense, “kinship lies at the very heart of ancestral concepts” (Stinton, 2004: 114).

Without recognizing their ancestors, it is impossible to discuss the concept of African kinship or family. In the center of African kinship, ancestral worship functions as a trap, or an obligation. Due to the fact that their ancestors have power to punish or bless them, and they are the way to reach the Supreme Being, it is inevitable to worship their fathers. Also, the fact that the deceased forefathers are regarded as members of the African family fosters ancestral veneration. Thus, ancestral veneration in Africa is involved in everyday family life rather than only a ritual means.

## 5. Relationship between Mexican and African Kinship

When Missionary Choi was asked about performance of ancestor worship in Mexico, he replied:

During the winter times on November 1st and 2nd, Mexican people celebrate the “Day of the Dead”. These days are times of family gatherings. People decorate the tombstone of the deceased family with orange flowers and celebrate by eating skull-shaped chocolate cookies, bread of the dead, wine, and so on. The bread of the dead normally consists of three layers. The first layer means the physical earth. The second layer is the spiritual realm. That is why a picture of the deceased family member hangs on this layer. The third layer means the realm of the gods. When the day of the dead begins at 12:00 in the morning on November

---

ancestors to join the feast (McCall, 1995: 260).

1st, people ring a bell 12 times. Then souls of little children come down and eat the chocolate skulls and bread. On the next day, people offer tobacco and wine instead of cookies and bread for the day is the day of adult souls.

One commonality between the Mexican and Zulu cultures is that they both perform ancestral worship. The difference is that Mexican ancestor is based on Roman Catholic tradition following the tradition of All Saints Day.

Choi continues:

It is hard to identify whether the deceased family members have power to grant blessings and curses upon people but one aspect that can be emphasized here is that the bondship of family continues. By the three levels of the realms, one can find that there is hierarchism in the spiritual world similar to the way the African people believe. The different aspect from the African tradition is their emphasis on celebration. African people tend to focus on rituals whereas Mexicans [focus] on celebration, although there are still mystical factors remaining in Mexican tradition.

Interestingly enough, like in the African tradition, Mexican ancestor worship is a hierarchical system. However, it can be noted that the influence of ancestors is less influential than in the African context because the practice is more focused on recreational purposes. Despite the existence of the practice, the *compadrazgo* system is more dominate in Mexico<sup>13</sup>).

#### IV. BIBLICAL CONCEPT OF FAMILY

The theme of family appears throughout the Bible. According to the *Dictionary of Biblical Theology*, "The Hebrew Bible tells the story of one set of families, while the extended household of the Greco-Roman world provides the backdrop to the

---

13) However, it links the celebration aspect with biblical teachings. Death itself is a curse, but for reborn Christians death is overcome by believing in Christ. Like Christ, the resurrection is a celebrative factor that believers enjoy.

NT” (Drane, 2000: 494). Christians confess that God is their Father, and believers are his children. In relationship to the Trinity, God is the Father, and Jesus is God, the Son.

## 1. Family in the Old Testament

Genesis is the book of beginnings. The book testifies to the beginning of family. When God created the universe, he created systems too. He created seasons, the weather cycle, and even the system of human society. He created the system of family by a marriage paradigm (Kstenberger, 2004: 32-37). This marriage system in the Bible is based on a covenantal theme. “Just as God draws the elect believer into a covenant relationship with him, Calvin argues, so God draws husband and wife into a covenant relationship with each other” (Tarwater, 2005: 4). When God brought Eve to Adam, they became husband and wife, a family before God. As the witness, God gave them a covenantal command<sup>14)</sup>. The reason that this command is crucial is that it comes even before the covenant of works in Genesis chapter three. Therefore, what Genesis signifies is that God is the author of family. The family theme continues through the patriarchal times.

Families in Old Testament times were more like a tribe than a modern day family. Kstenberger gives a good explanation:

Unlike the modern western notion of a nuclear family consisting of husband, wife, and children, ancient Israelite households were comprised of large extended families, also including a couple's married children's families, any as of yet unmarried sons and daughters, and male and female hired servants and slaves along with their families (Kstenberger, 2004: 94).

Members of family in the Old Testament not only included the direct blood line

---

14) And God blessed them; and God said to them, “Be fruitful and multiply, and fill the earth, and subdue it; and rule over the fish of the sea and over the birds of the sky, and over every living thing that moves on the earth” (Gen 1:28).

but also servants and slaves. Although the social status of slaves and servants remained inferior, they were regarded as members of the family. Hagar<sup>15)</sup> was a slave girl but was a wife in a sense that she bore a son to Abraham. As a sign of being a member of Abraham's household, Abraham circumcised Ishmael and all the servants who were born in his house and all who were bought with his money (Gen 17:23). This clearly shows a broader boundary than that of modern families.

During those times, a father's obligation was to protect and provide security for the family and to treat them with dignity while being submissive to the husband's and father's authority was a requirement for wife and children (Kstenberger, 2004: 94-101; Block 2003, 48).

One crucial aspect that should not be neglected in understanding family in the Old Testament times is the concept of the fall. Drane argues:

The fall so disrupted the marriage relationship (Gen 3:16) that men and women were sometimes unable to realize God's intention for it (Gen 2:24), becoming unfaithful to one another. One story after another shows the integrity of the family being threatened by brutality and violence<sup>16)</sup> (Drane, 2000: 496).

This theme carries on through the times of kings<sup>17)</sup> and exiles<sup>18)</sup>. The negative aspect of family in the Old Testament functioned as a request to expect the

---

15) Although Hagar was regarded as a wife she was still considered a concubine of Abraham. There are distinctive factors that divide wife and concubine. Such an example can be found in Genesis 24 where the servant of Abraham pays the bride fee.

16) Drane gives some examples such as Jacob deceiving his brother (Gen 27:1-45) and Jacob's sons selling Joseph (Gen 37:1-36) (Drane, 2000: 496). There are more examples in the Bible of how the fall affected families. To give more examples: In Genesis 4, Cain kills his brother Abel in jealousy that God only received Abel's offering but not his. In Gen 38, Tamar disguised herself as a prostitute to tempt her father-in-law Judah. Jacob's favor on Joseph resulted in his sons selling Joseph to Egypt in Gen 39. In 2 Sam 15:1-37, Absalom rebels against his father David and attempts a coup d'état.

17) See 2 Kgs 8-12.

18) According to Isa 5:8-10, and Am 2:6-8; 4:1-3, the Israelites sold their family as slaves (Drane, 2000: 495).

restoration of family.

## 2. Family in the New Testament

The concept of family in the New Testament is much broader than in the Old Testament. The book of Galatians uses the phrase “children of Abraham” many times. There are many views on who are the “children of Abraham”<sup>19)</sup>. Among the diverse views, it is convincing to argue that the concept of the phrase refers to “metaphorical kinship” (Rhoads 2004, 285). In describing the phrase, Paul includes adopted ones, slaves, freedmen, minors, and guardians who are not in blood-bond kinship (Rhoads, 2004: 285). Paul gets this idea from Christ Jesus.

When Jesus was once asked, “Who are my mother and my brother?” Jesus replied, “Behold my mother and my brothers! For whoever does the will of God he is my brother and sister and mother”(Matt. 10:35-37). The text teaches that “family must never stand in the way of following God’s will”(Pinson, 1981: 25). This does not mean that this teaching can be misused to justify doing church works vigorously<sup>20)</sup>. What Jesus meant was an emphasis. Jesus tried to make an emphasis on the superiority of God. According to this principle then, the boundary of family that Jesus is drawing goes beyond the nuclear family, tribal kinship, or a boundary of *compadrazgo*. The statement that Jesus made is a powerful mission calling. Anyone who is doing God’s will, regardless of skin color or biological blood-bond, is God’s family. Through faith, people become one family in God<sup>21)</sup>. Moreover, as the

---

19) Some sociologists argue that the “children of Abraham” is a “fictive kinship relationship” while some argue that it is a “surrogate family,” suggesting that the relationships are an alternative to blood relations (Rhoads, 2004: 285).

20) Jesus loved his mother. One of the last things that he did on the cross was to ask his beloved disciple to take care of her (Pinson, 1981: 25).

21) Abraham was considered righteous because he had faith. Likewise, when people “have faith like Abraham had faith, they can be considered children of Abraham...In this way, Judeans and Gentiles alike who have faith in Christ will have the same status before God (as Judeans and Gentiles) and will be in mutual relationship (as “brothers”) with each other” (Rhoads, 2004: 287).



second Adam, Jesus restored the sinful world. By fulfilling the Law and requirement of God, and by being the substitute sacrificial offering, he gave his life and through faith believers became the new creation. He not only restored our identity but as a new creation, he restored the whole world. He is the way and the truth and the life (Jhn. 14:6). Thus, through Jesus Christ, the fallen nature of family in the Old Testament is restored.

## V. EVALUATION AND APPLICATIONS

Both Mexican and African cultures have pros and cons. In Mexican culture, strength can be found in the boundary of family. Mexicans perceive non-biological kinship easily. However, the down side of this aspect is that in explaining a relationship with God, *compadrazgo* can lose the true meaning of God and his people's relationship. It gives an image of a patron-client relationship. People might think that they must show loyalty to God because he is the provider. Another weakness is that the traditional concept of family can be replaced or weakened by *compadrazgo*. Mainly focusing on extended family members has the potential of minimizing the role of the biological father, mother, and siblings.

For the African tradition, ancestral veneration can be regarded as idolatry. It is a sin to treat deceased parents as mediators to reach the Supreme Being. However, the good side of this tradition is that the concept of a mediator, a Supreme Being, the concept of hierarchism, and solidarity are found in the Bible. Jesus is our ancestor, God is the Supreme Being who is the creator of the universe, and at the top of the hierarchy God exists. The concept of solidarity relates to biblical teaching. Humanity fell when Adam fell as the representative of humanity. Likewise, humanity rose up with Christ for he represented humanity. For African people, these factors can be bridged and contextualized.

What then is the common denominator for the African and Mexican concepts of

family? What is the connecting bridge that links the African and Mexican cultures? Though their boundaries and characters might be different, how they regard the importance of honoring parents and family is the same. African tribal rituals for ancestors derive from the honor of their parents. The concept of solidarity shows the importance of family and community. The concept of *compadrazgo* shows the importance that Mexican people place on family and community. Celebrating the “Day of the Dead” also signifies how Mexican people honor and love their family members. In these ways, both cultures do have some connection with biblical ideas of honoring parents<sup>22)</sup>. Family love and honoring parents are universal aspects of every culture. How this concept is executed varies, but it is human nature to love family members. This concept is a strong connection not only with the biblical principal of family but also a strong connection between Mexican and African cultures.

What is a recommended approach for a Mexican missionary or a person who is accustomed to Mexican culture to effectively reach out to an African culture or someone whose background is a tribal social system? That is to bring some of the aspects from the concept of *compadrazgo* into African culture. This enables them to overcome the boundary of their strong bondage within their tribes. The *compadrazgo* system shows a possible expansion of their notion of family towards non-biological and non-tribal parties. This enables two things. First, it helps African cultures to be equipped with a better understanding of the concept of atonement. Christ has no biological relationship with them, but since He provided eternal life, restoring the lost relationship with God, and giving them citizenship in heaven, it is their responsibility to accept Jesus as their savior and to receive God as their father, worshiping him forever. *Compadrazgo* actually helps them to perceive this concept better than an African tribal system. Another benefit for African cultures is that it helps them to have a better understanding of foreign missionaries. Even though they are from outside of the African tribal and biological system they can still function as

---

22) Exod 20:12; Deut 5:16; Matt 15:4,6; 19:19; Mrk 7:10; 10:19; Luk 18:20.

their leaders. *Compadrazgo* can establish a father-children relationship. Missionaries can fill both their physical needs and spiritual needs whereas people provide loyalty and cooperation to missionary works.

On the other hand, African's strong family bondage may fill the weakness of *compadrazgo*. Despite the fact that *compadrazgo* has positive missional implications, if the traditional concept of family becomes secondary, it may cause confusion in understanding biblical concept of family. In this regard, the African family concept may work as an effective tool for careful contextualization.

## VI. CONCLUSION

In mission fields, without exception, there is one barrier to overcome. That is the cultural barrier. The words, ideas, and concepts in Scripture can be understood diversely due to this barrier. In this paper, aspects of family in Mexican and African cultures were explored. The purpose was to provide a different concept and understanding of diverse cultures so that missionaries can overcome cultural barriers and effectively share the gospel.

For Mexicans, the culture family is perceived more broadly than the traditional family; it extends over the boundary of blood. On the other hand, African culture focuses on the blood line; it even includes deceased forefathers.

Each culture has weaknesses and strengths that connect to biblical standards. However, these two cultures also share common ground. Though the way of expressing family values may be different, the concept of love of family and honoring parents is evident in both cultures.

One suggestion for connecting both cultures with the concept of family is to link the Mexican extended family with the African family system, filling in the weaknesses<sup>23)</sup> with the other's strength. An extended family system can help overcome a narrow boundary of a tribal family system. Also, emphasizing the biological family

aspect can help overcome the potential of minimizing roles of the traditional family.

There is no culture in the world that is 100% bad, and there is no culture that is 100% good. Every culture must stand before Christ. One culture can have a more biblical understanding of certain biblical principles. For missionaries, it will be a powerful and effective strategy to use strengths of the cultures to which they are ministering. In addition, it will be even more effective if a missionary can find a common ground that his native culture and the culture that he is ministering share together.

**“This article has not been published or applied to publish in other academic journals.”**

---

23) Mexican cultural weakness: potential of minimizing the role of the traditional family. African cultural weakness: Overly emphasizing the concept of blood line that may function as an obstacle to understand the Atonement.

## BIBLIOGRAPHY

- Abercrombie, Nicholas. Stephen Hill, and Bryan S. Turner (2006). *The Penguin Dictionary of Sociology*. (5th ed). London. England: Penguin.
- Amanze, James N (2003). "Christianity and ancestor veneration in Botswana." *Studies in World Christianity*. 9 (1). 43-59.
- Bae, C. S (2008). "Ancestor worship and the challenges it poses to the Christian mission and ministry." Ph. D. Dissertation. University of Pretoria.
- Barker, Robert L. (2003). *The Social Work Dictionary*. (5th ed). Baltimore. MD: NASW Press.
- Campbell, Ken M (2003). *Marriage and Family in the Biblical World*. Downers Grove. IL: InterVarsity Press.
- Choi, Jai-Keun (2006). *The Origin of the Roman Catholic Church in Korea: An Examination of Popular and Governmental Responses to Catholic Missions in the Late Choson Dynasty*. Norwalk, CA: The Hermit Kingdom Press.
- Condon, John C (1985). *Good Neighbors: Communicating With the Mexicans*. USA: Intercultural Press.
- Drane, John. W (2000). *Family*. "New Dictionary of Biblical Theology: Exploring the Unity & Diversity of Scripture." in Rosner, Brian S. T. Desmond, Alexander. Graeme, Goldsworthy. and D. A. Carson. (Eds.). Downers Grove. IL: InterVarsity Press.
- Fuentes, Carlos (1999). *The Buried Mirror: Reflections on Spain and the New World*. New York. NY: Peter Smith Pub Inc.
- Gudeman, S. 1975. "Spiritual relationships and selecting a godparent." *Man* 10 (2). 221-237.
- Hiebert, Paul. Daniel, Shaw. and Tinou, Tite (1999). *Understanding Folk Religion: A Christian Response to Popular Beliefs and Practices*. Grand Rapids. MI: Baker Book House.
- Johnson, Allan G (2000). *The Blackwell Dictionary of Sociology: A User's Guide to Sociological Language*. (2nd ed). Malden. MA: Wiley-Blackwell.
- Kemper, Robert V. 1982. "The Compadrazgo in Urban Mexico." *Anthropological Quarterly*. 55 (1). 17-30.
- Kostenberger, Andreas (2004). *God, Marriage, and Family: Rebuilding the*

- Biblical Foundation*. Wheaton. IL: Crossway Books.
- McCall, John C (1995). "Rethinking Ancestors in Africa in Africa." *Africa* 65 (2). 256-270.
- McGill, John and William Peters (2014). *Faith the Victory*. USA: C. S Printing Office.
- Newbiggin, Lesslie (1989). *The Gospel in a Pluralist Society*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co.
- Noble, Judith. and Jaime, Lacasa (1990). *The Hispanic Way: Aspects of Behavior, Attitudes and Customs in the Spanish-Speaking World*. Chicago. IL: Passport Books.
- Novas, Himilce (2008). *Everything You Need to Know About Latino History*. New York. NY: Plume.
- Nutini, Hugo G (1984). *Ritual Kinship*. Princeton. NJ: Princeton University Press.
- Nutini, Hugo G. and Douglas, R. White (1977). "Community Variations and network Structure in the Social Functions of Compadrazgo in Rural Tlaxcala, Mexico." *Ethnology* 16(4) 353-84.
- Nxumalo, Jabulani Adatus (1980). "Christ and Ancestors in the African World: A Pastoral Consideration." *Journal of Theology for Southern Africa*. 32. 3-21.
- Pinson, William M (1981). *The Biblical view of the family*. Nashville. TN: Convention Press.
- Rihards, E. Randolph. and Brandon J. O'Brien (2012). *Misreading Scriptures with Western Eyes: Removing Cultural Blinders to Better Understand the Bible*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Scott, John. and Gordon, Marshall (2009). *A Dictionary of Sociology*. Revised. Oxford University Press, USA.
- Stephenson, Skye (2003). *Understanding Spanish-Speaking South Americans: Bridging Hemispheres*. Yarmouth. ME: Intercultural Press.
- Stinton, Diane B (2004). *Jesus of Africa: Voices of Contemporary African Christology*. Maryknoll. NY: Orbis Books.
- Tarwater, John K (2005). *Marriage as Covenant: Considering God's Design at Creation and the Contemporary Moral Consequences*. Lanham. Maryland: University Press of America.

Triebel, Johannes (2002). "Living Together with the Ancestors: Ancestor Veneration in Africa as a Challenge for Missiology." *Missiology* 30 (2). 187–197.

### **Internet Resources**

Schnegg, Michael. and Douglas, White (2008). Getting connected: Kinship and compadrazgo in rural Tlaxcala, Mexico. University of California Irvine.  
[http://intersci.ss.uci.edu/wiki/pub/FS\\_HLSchneggWhite\\_Dec\\_18\\_08.pdf](http://intersci.ss.uci.edu/wiki/pub/FS_HLSchneggWhite_Dec_18_08.pdf)

## 국문초록

# 멕시코 문화와 아프리카 문화의 ‘가족’ 개념

배아론 (Ph.D. 고신대학교)

본 연구는 다양한 문화 가운데서 일어나는 문화적 측면들을 이해함으로써 문화적 장벽을 넘어 효과적으로 선교지에서 사역을 하도록 도와주는 것에 목적을 두고 있다. 문화적 측면이라는 것의 범위가 광활한 관계로 지리적으로는 멕시코와 아프리카로 한정을 지었고 주제로는 가족이라는 개념으로 한정되었다. 본 글의 주된 관심사는 아프리카와 멕시코 문화 속에 가족이라는 개념을 통해 선교를 할 때 상황화에 대한 통찰을 제공하기 위함이다. 이 개념을 택한 이유는 ‘가족’은 모든 문화에서 발견할 수 있는 보편성을 지닌 개념 중 하나이기 때문이다. 멕시코의 가족 문화를 이해하기 위한 필수인 콤파드라즈고(Compadrazgo) 개념과 아프리카의 조상의 개념을 소개했다. 콤파드라즈고(Compadrazgo) 혈연관계 밖에 까지 가족의 개념이 연장되는 특징이 있고 아프리카(줄루) 문화는 조상숭배를 통해 혈연관계가 극대화된 문화다. 성경적으로 볼 때 가족 시스템은 하나님께서 만드신 것이다. 분명 혈연중심의 가정이 시작되었지만 갈라디아서와 같은 곳에서는 “아브라함의 자녀들”이라는 표현에서 볼 수 있듯이 생물학적인 가족보다 은유적인 가족(metaphorical kinship) 역시 강조된다. 성경적 가족 개념을 이해할 때 콤파드라즈고(Compadrazgo) 만으로 혹은 아프리카의 혈연 부족적 의미만으로 이해하기는 한계가 있다. 비록 멕시코와 아프리카 각각의 가족이라는 제도 속에 비성경적인 부분들이 있지만 분명한 것은 두 가지 문화적 특성이 어우러질 때에 가족에 대한 풍성한 이해를 할 수 있을 것이다. 콤파드라즈고(Compadrazgo) 개념이 아프리카 문화가운데 보다 혈연을 넘어서는 구속의 개념을 이해하는데 도움을 줄 수 있고 아프리카의 가족적 개념이 전통적 가족의 역할을 덜 중요하게 여길 잠재가 있는 멕시코 문화에 도움을 줄 수 있다.

주제어: 멕시코, 아프리카, 가족, 콤파드라즈고, 조상



## 편집위원회 규정

2001년 1월 28일 제정

2004년 1월 1일 개정

2007년 1월 1일 개정

2010년 2월 1일 개정

2011년 8월 19일 개정

2012년 4월 6일 개정

2014년 1월 16일 개정

### 제1장 총칙

제1조 본 위원회는 기독교학문연구회 편집위원회(이하 “편집위원회”)라 칭한다.

제2조 편집위원회는 기독교학문연구회 회칙 제6장에 의거하여 설치된다.

제3조 편집위원회가 관장하는 학회지 『신앙과 학문』은 다음과 같은 지침 하에 발행된다.

- (1) 매년 3월 31일, 6월 30일, 9월 30일, 12월 31일 년 4회 발행한다.
- (2) 원고는 수시로 접수한다.
- (3) 『신앙과 학문』의 투고, 심사, 발행 등 편집에 관하여 이 규정에 정하지 아니한 사항은 편집위원회에서 정하며, 별도의 세칙을 제정할 수 있다.

### 제2장 편집위원 구성

제4조 편집위원회는 전공과 지역을 고려하여 10인 내외의 편집위원으로 구성하며, 위원장과 위원을 둔다.

제5조 편집위원장과 편집위원들의 임기는 2년이며, 연임할 수 있다. 단, 질병이나 장기 해외출타 등 타당한 이유가 있을 때에는 임기 중에도 교체할 수 있다.

제6조 편집위원장은 전공과 기독교 학문에 식견을 가지고 있으면서 다음의 요건을 모두 갖춘 자 중에서 회장이 선임한다.

- (1) 4년제 대학에서 5년 이상 근무한 경력이 있는 자

- (2) 기독교학문연구회에 5년 이상 가입한 경력이 있는 자
- (3) 한국연구재단의 등재(후보)학술지의 편집위원 경험이 있는 자
- (4) 최근 10년 동안 한국연구재단의 등재(후보) 학술지에 10편, SSCI급 국제저널에 5편 이상 논문을 발표한 실적이 있는 자
- (5) 학문적 업적이 뛰어난 경우 (최근 10년 동안 SSCI급 국제저널에 20편 이상 논문을 게재) 1개 이상의 한국연구재단의 등재(후보) 학술지에서 편집위원으로 활동 중이거나 하더라도 예외적으로 편집위원장으로 위촉할 수 있다.

제7조 편집위원장은 학회지 발간과 관련된 모든 업무, 즉 편집위원의 위촉, 학회지 논문의 심사, 편집 및 출판에 대한 행정 실무를 담당한다.

제8조 편집위원은 회원 중에서 편집위원장의 추천으로 학회장이 임명하며, 다음의 기준을 충족해야 한다.

- (1) 4년제 대학에서 3년 이상 근무한 경력이 있는 자, 혹은 해당분야에 있어 석사학위 이상을 소지하고, 10년 이상 근무한 경력이 있는 자
- (2) 기독교학문연구회에 3년 이상 가입한 경력이 있는 자
- (3) 최근 5년 동안 한국연구재단의 등재(후보) 학술지에 5편(SCI급 논문은 3편으로 환산) 이상의 논문을 발표한 실적이 있는 자
- (4) 1개 이하의 다른 등재(후보)학술지의 편집위원인 자. 단, 학문적 업적이 뛰어난 경우 1개 이상의 한국연구재단의 등재(후보) 학술지에서 편집위원으로 활동 중이거나 하더라도 예외적으로 편집위원으로 위촉할 수 있다.

### 제3장 기능

제9조 편집위원회는 학회지 『신앙과 학문』의 체제, 발간 부수, 분량 및 투고규정 등 학회지 발행과 관련된 제반 사항을 결정한다.

제10조 편집위원회는 접수된 논문의 심사위원을 선정·의뢰하고, 심사결과를 토대로 논문 게재 여부를 결정한다.

제11조 편집위원은 투고된 논문이나 투고자와 관련된 연구윤리규정을 지켜야 하며, 투고논문심사와 관련하여 투고자의 정당한 이익제기가 있을 때는 편집위원회를 거쳐 최종 결정한다.

제12조 위 제9조에 제시된 사항 이외에 편집위원회가 의결한 사항은 이사회의 인준을 거친 후에 효력이 발생한다.

## 제4장 편집회의

제13조 편집회의는 학회지 발간시기와 필요시에 위원장이 소집한다.

제14조 편집회의는 위원과반수의 출석으로 성립하며, 출석위원 과반수의 찬성으로 의결한다.

제15조 편집위원회의 운영에 필요한 경비는 기독교학문연구회의 예산으로 지원한다.

## 제5장 논문심사 기준 및 절차

제16조 투고된 모든 논문은 편집위원회의 심사를 거쳐 게재가 결정된다.

제17조 논문의 심사는 개별항목 평가와 종합 평가로 이루어진다.

제18조 논문심사에 적용되는 개별 항목은 다음과 같다.

- |                                      |                        |
|--------------------------------------|------------------------|
| (1) 주제의 명확성과 참신성,                    | (2) 목적과 내용의 합치도 · 적절성, |
| (3) 결과의 학문적 · 사회적 기여도,               | (4) 연구방법의 적절성,         |
| (5) 연구결론 및 제언의 합리성,                  | (6) 문장기술 · 용어 사용의 명료성, |
| (7) 각주 · 인용 · 참고문헌 · 국문 및 영문 초록의 정확성 |                        |

제19조 종합 평가는 개별항목 평가를 근거로 심사자가 〈게재가〉, 〈수정 후 게재가〉, 〈수정 후 심사〉, 〈게재 불가〉 4등급으로 평가한다.

제20조 논문심사는 다음과 같은 절차로 이루어진다.

- (1) 접수: 논문게재를 신청할 수 있는 자는 기독교학문연구회의 정회원이어야 한다. 회원과 공동연구를 한 자 및 초청된 기고자도 예외 없이 정회원을 원칙으로 한다. 원고의 접수는 수시로 하며, 게재순서는 논문투고순서 (즉, 논문번호의 순서)로 결정한다.
- (2) 심사의뢰: 편집위원장은 투고된 논문을 세부전공별로 분류한 후 각각의 논문에 대해 3명 이상의 심사자를 위촉하여 심사의뢰서와 함께 심사를 요청한다. 이때 투고자의 이름과 소속은 심사위원이 알 수 없도록 삭제하여 보낸다. 심사는 투고 이후 3주 내의 심사를 원칙으로 한다.
- (3) 심사: 각 심사위원은 심사의뢰서에 의거하여 논문을 심사하고 그 판정의 근거를 명확하게 제시해야 하며, 소정의 심사결과 보고서에 〈게재가〉, 〈수정 후 게재가〉, 〈수정 후 재심사〉, 〈게재 불가〉 4등급으로 종합판정을 내린다. 특히, 수정을 요하는 논문은 수정 사항을 구체적으로 명기하여야 한다. 심사위원장으로부터 논문심사를 의뢰 받은 심사위원은 의뢰받은 날로부터 2주 이내에 심사를 종료

하고 논문심사서를 작성하여 편집위원장에게 송부하여야 한다. 심사위원이 심사 의견을 받은 후 기한 내에 논문심사서를 제출하지 않는 경우 편집위원장은 심사위원을 교체할 수 있다.

- 가. 게재가: 수정 사항이 없거나 아주 사소한 수정 후에 게재할 수 있는 논문.
  - 나. 수정 후 게재가: 표현, 어휘의 선택, 제시순서 등의 핵심내용과는 무관하거나 부분적인 수정을 하면 게재할 수 있는 논문.
  - 다. 수정 후 재심사: 논문의 핵심내용에서 문제가 있어 반드시 수정이 요구되고, 그것의 수정여부를 확인할 필요가 있는 논문.
  - 라. 게재불가: 논문의 핵심내용에서 중대한 문제가 있고, 그 문제를 해결하기 위해서는 상당한 기간이 필요하다고 판단된 논문.
- (4) 1차 편집회의: 심사결과 보고서가 수합된 후 심사위원장은 1차 편집회의를 소집하고 심사내용을 검토한다. 2명 이상의 심사자로부터 <게재가> 판정을 받은 논문은 논문 투고자에게 최종 교정을 의뢰한다. <수정 후 게재>와 <수정 후 재심사> 판정을 받은 논문은 심사위원의 논평을 첨부하여 논문 투고자에게 수정을 요구한다. 2명 이상의 심사자로부터 <게재불가> 판정을 받은 논문은 게재를 불허한다.
- (5) 2차 편집회의: 편집위원장은 수정을 마친 논문들을 수합하여 2차 편집회의를 소집 한다. <수정 후 게재>, <수정 후 재심사>의 판정을 받은 논문에 대해 해당 심사자에게 수정 이행 여부를 확인하고 게재 여부를 최종 결정한다. 편집위원장은 수정된 논문의 최종 심사결과를 투고자에게 <게재가>와 <게재불가>로 나누어 통보해준다. 이 시점부터 투고자가 원할시 논문게재 예정증명서를 발급해 줄 수 있다.
- (6) 심사에 관한 기타 세부사항은 부록#1<심사규정 세칙>에 따른다.

## 제6장 부칙

- 제21조 본 규정은 이사회에서 통과된 날(2001년 12월 28일)부터 시행한다.
- 제22조 본 규정에 명시되지 않은 사항은 일반 통례에 따른다.
- 제23조 본 1차 개정된 규정은 2004년 1월 1일부터 발효한다.
- 제24조 본 2차 개정된 규정은 2007년 1월 1일부터 발효한다.
- 제25조 본 34차 개정된 규정은 2014년 1월 20일부터 발효한다.
- 제26조 부록 #1: 「신앙과 학문」 학술지 논문 심사규정. 끝.

## 「신앙과 학문」 논문 심사규정

**제1조(목적)** 이 세칙은 학회지 발간규정 제3조 및 제 19조에 의거하여 「신앙과 학문」 학술지 투고논문 심사규정세칙 정함을 목적으로 한다.

### 제2조 (심사판정기준)

(1) 3인 심사위원의 판정에 기초하여 최종 게재여부는 다음과 같이 결정한다.

	제 1 심사자	제 2 심사자	제 3 심사자	종합 판정
1	게재가	게재가	게재가	게재가능
2	게재가	게재가	수정 후 게재가	게재가능 (수정요구)
3	게재가	게재가	수정 후 재심사	
4	게재가	게재가	게재불가	수정 후 게재가능 (수정 후 편집위원회 게재결정)
5	게재가	수정 후 게재가	수정 후 게재가	
6	수정 후 게재가	수정 후 게재가	수정 후 게재가	
7	게재가	수정 후 게재가	수정 후 재심사	
8	수정 후 게재가	수정 후 게재가	수정 후 재심사	
9	게재가	수정 후 게재가	게재불가	수정 후 재심사 (재심사 후 편집위원회 게재결정)
10	수정 후 게재가	수정 후 게재가	게재불가	
11	게재가	수정 후 재심사	수정 후 재심사	
12	수정 후 게재가	수정 후 재심사	수정 후 재심사	
13	게재가	수정 후 재심사	게재불가	
14	수정 후 재심사	수정 후 재심사	수정 후 재심사	
15	수정 후 게재가	수정 후 재심사	게재불가	
16	수정 후 재심사	수정 후 재심사	게재불가	게재불가
17	게재가	게재불가	게재불가	
18	수정 후 게재가	게재불가	게재불가	
19	수정 후 재심사	게재불가	게재불가	
20	게재불가	게재불가	게재불가	

(2) “게재가능” 판정을 받은 논문도 심사자의 수정보완 요구를 충실히 이행해야 한다.

(3) “수정 후 재심사” 판정을 받은 논문은 게재를 보류하거나 연기할 수 있다.

(4) 편집위원회의 결정은 인터넷 전자메일을 이용한 투표로 할 수 있다.

**제3조(심사위원단)** 편집위원회는 논문심사위원의 책임성과 심사의 효율성을 높이기 위하여 각 분야 학자로 심사위원단을 구성할 수 있다.

**제4조(개인정보보호)** 논문의 심사과정에서 논문제출자와 심사자의 개인정보는 보호된다.

**제5조(원고접수)** 원고의 접수는 수시로 한다.

**제6조(심사를 위한 서식)**

- (1) 「신앙과 학문」 제( )권( )호 논문심사서 : 서식 가
- (2) 「신앙과 학문」 제( )권( )호 논문심사료 신청서 : 서식 나

**제7조(개정된 논문심사규정)** 개정된 「신앙과 학문」 논문심사규정은 2012년 4월 6일부터 적용한다.

서식 가

## 「신앙과 학문」 논문심사의견서

- 논문번호:
- 논문제목:
- 부문별 평가: 다음 칸에 표기(v 또는 x)를 하세요.

평가항목	매우 우수	우수	보통	부족	매우 부족
1) 주제의 명확성과 참신성					
2) 목적과 내용의 합치도, 적절성					
3) 결과의 학문적, 사회적 기여도					
4) 연구방법의 적절성					
5) 연구결론 및 제언의 합리성					
6) 문장기술, 용어 사용의 명료성					
7) 각주인용·참고문헌·논문초록의 정확성					
최종평가	게재가	수정후 게재가	수정후 재심사	게재불가	

※ 심사의견서 (수정보완 요구서 또는 게재불가 사유서)는 다음의 별도 페이지를 사용하여 주시기 바랍니다.

20    년    월    일

심사위원:

(서명)

『신앙과 학문』 편집위원장 귀하

**심사의견서:**

\* 저자에게 도움이 될 수 있는 의견을 중심으로 구체적으로 심사의견을 서술하여 주시기 바랍니다. 수정지시 사항의 경우 논문내 구체적인 페이지와 함께 이유가 제시되어야 합니다. 게재불가의 경우는 왜 게재가 불가한지를 상세하게 서술하여 주시고, 저자로 하여금 건설적인 수정이 가능하도록 관련 참고문헌을 제시 하여 주세요.

**◆ 논문주요내용:**

**◆ 수정지시사항 (게재불가 이유 포함):**



서식 나

## 논문심사료 신청서

- 논문번호:
- 논문제목:

『신앙과 학문』에 투고된 상기 논문심사에 대한 심사료를 아래와 같이 신청합니다.

심사위원	성 명	(인)	소 속	
	Email		휴대전화	
	심사일			
은행계좌	은행명:	계좌번호:	예금주:	

20   년   월   일

『신앙과 학문』 편집위원장 귀하

## 『신앙과 학문』 투고 규정

2003년 1월 1일 제정

2008년 1월 1일 개정

2010년 2월 1일 개정

2012년 4월 6일 개정

2014년 1월 16일 개정

1. 논문의 투고는 원칙적으로 본 학회의 회원에 한한다.
2. 저자는 다음의 사항을 유념하여 원고를 작성하여야 한다.
  - 1) 투고논문은 타 학술지에 게재되었거나, 투고일 현재 타 학술지에 게재 신청 중인 논문은 투고할 수 없다.
  - 2) 논문은 본 학술지 심사규정을 고려하여 작성하되, 기독교 세계관에 바탕을 둔 학술적 가치와 학문적 깊이가 있는 창의성 있는 논문이어야 한다.
  - 3) 타인의 저작물 표절 혹은 자기표절에 해당하는 것, 즉 타인의 아이디어, 논리, 고유한 용어, 데이터, 분석체계 등을 출처를 밝히지 않고 임의로 도용하는 행위, 출처는 밝히지만 인용부호 없이 타인의 연구내용을 원문 그대로 옮기는 행위, 그리고 자신이 발표한 저술의 내용을 인용 혹은 각주 등 명백한 표시 없이 그대로 사용하는 행위를 금한다. 학위논문의 축약본이나 일부를 투고할 경우에도 그 사실을 명시하여야 한다.
  - 4) 위조 혹은 변조에 해당하는 것, 즉 존재하지 않은 데이터나 연구결과를 허위로 만들어 내거나 데이터나 연구결과를 의도적으로 변경하거나 누락시키는 등 연구결과를 조작하는 행위를 금한다.
  - 5) 참고문헌과 각주에 대한 본 투고규정을 필히 준수하여야 한다.  
[예 : 본문 인용 시 APA방식 사용 - 투고규정 7~9 참조]
3. 저자는 다음과 같이 정한다.
  - 1) 투고논문의 저자가 2인 이상인 경우 반드시 제1저자(또는 교신저자)를 명기하여야 한다. 특별한 표기가 없으면 앞에 기재된 저자를 제1저자, 뒤에 기재된 저자는 공저자로 간주한다. 단, 교신저자가 있는 경우에는 별도로 교신저자를 표기한다.

- 2) 제1저자 또는 교신저자는 연구책임자, 연구의 핵심 아이디어를 제공한 자, 연구를 실질적으로 수행한 자여야 하며, 공저자는 연구에 전체 혹은 부분적으로 직접 기여한 자여야 한다. 연구에 직접 기여하지 않은 자가 주저자 혹은 공저자가 되는 것을 금한다.
4. 편집위원회는 필요에 따라서 투고자에게 원고의 수정을 요구할 수 있다.
5. 논문은 한글 사용을 원칙으로 하고, 의미 혼동의 가능성이 있거나 인명, 지명의 경우 처음 표기는 ( )안에 한자 또는 원어를 명기하며, 그 이후에는 한글로 표기한다. 외국어로 작성된 논문도 투고할 수 있다.
6. 모든 논문에는 국문으로 된 ‘논문초록’과 영문으로 된 ‘ABSTRACT’를 포함해야 한다.
  - ① ‘논문초록’은 논문 제목과 저자명(소속) 밑에 500자 내외로 작성하며, 5단어 내외의 ‘주제어’를 제시하여야 한다.
  - ② ‘ABSTRACT’는 참고문헌 다음에 200 단어 내외로 작성한다. ‘ABSTRACT’에는 영문으로 작성된 제목, 투고자의 이름과 소속, 연구내용, Key Words를 포함해야 한다. 제목의 첫 단어와 첫 글자는 대문자로 표기하고(예, The Educational Meaning of Love), ‘Key Words’는 고유명사 외에는 소문자로 표기한다(alternative education, Christian worldview). 투고자의 이름과 소속은 Jae-Bong Yoo (Sungkyunkwan University)로 표시한다.
  - ③ 외국어로 작성된 논문도 국문으로 된 논문초록과 ABSTRACT를 제출하여야 한다. 불가피한 경우는 편집위원회가 저자의 위임을 받아 ABSTRACT를 국문으로 번역할 수 있다.
7. 제출 원고는 다음과 같은 편집 규격에 따르는 것을 원칙으로 한다.
  - 1) 용지종류 및 여백설정: 용지설정 A4, 여백은 왼쪽 33, 오른쪽 33, 위쪽 33, 아래쪽33, 머리말 12, 꼬리말 12
  - 2) 논문제목: 휴먼고딕, 글자크기 15, 진하게 가운데 정렬
  - 3) 연구자 및 소속: 신명조, 글자크기 11, 오른쪽 정렬
  - 4) 요약: 제목은 휴먼고딕, 글자크기 9, 줄 간격 150, 가운데정렬  
요약본문: 신명조, 크기 9, 줄 간격 150, 들여쓰기 10
  - 5) 본문 글꼴 설정: 신명조 10, 들여쓰기 10, 줄 간격 160, 장평 95%, 자간 -10%
  - 6) 각주: 신명조, 글자크기 9, 장평 95%, 자간-4%, 왼쪽여백 4, 내어쓰기 3, 줄 간격 150
  - 7) 긴 인용: 신명조, 글자크기 9, 장평 95%, 자간-4%, 줄 간격 150, 들여쓰기 10, 여백 주기 오른쪽 5, 왼쪽 5
  - 8) 참고문헌: 휴먼고딕, 글자크기 12, 진하게, 가운데 정렬

목록내용: 신명조, 글자크기 10, 장평 95%, 자간-4%, 여백주기: 왼쪽 8, 내어쓰기 7, 줄 간격 130

8. 제출 원고는 다음과 같은 형식으로 작성한다.

1) 본문 소제목: 본문의 구분은 장(章), 절(節), 항(項) 순으로 배열한다.

장은 ‘I, II, III, ...’의 순으로, 절은 ‘1, 2, 3, ...’의 순으로, 항은 ‘(1), (2), (3), ...’의 순으로 번호를 매긴 후, 제목을 표기한다. 세분화를 지양하는 것을 원칙으로 하되, 불가피한 경우 세분화된 제목은 ‘①, ②, ③, ...’, ‘i), ii), iii), ...’을 따른다.

2) 논문 작성 시 참고한 내용이나 아이디어는 반드시 표시하여야 한다.

① 본문 내 직접인용일 경우 큰따옴표(“ ”)를 사용하며, 본문의 인용은 APA 방식으로 한다. 예) 화이트헤드(Whitehead, 1932: 23)에 의하면, “현대철학은 플라톤 철학의 주석에 불과하다.” 혹은 “현대철학은 플라톤 철학의 주석에 불과하다(Whitehead, 1932: 23).”

② 간접인용이나 다른 사람의 아이디어를 참조하였을 경우에는 큰따옴표 없이 출처를 밝힌다. ... (Parshall, 2003:23)

③ 3줄이 넘는 긴 인용 시 인용문 앞뒤에 한 줄씩 띄워 큰따옴표 없이 왼쪽 들여쓰기로 별도의 문단 다음과 같이 구성한다.

④ 두 자료 이상을 참고 하였을 때는 쌍반점(:)으로 구분한다. (김철수, 2007: 12; 박명순, 2009: 217)

⑤ 강조문은 따옴표(‘ ’)를 사용한다.

⑥ 성경 인용의 경우: “태초에 하나님이 천지를 창조하시니라(창세기 1: 1).”, 혹은 (창 1:1)

⑦ 2인의 공동저술 인용의 경우: (김희계 · 이희계, 2009: 217-218; Kim and Lee, 2008: 20)

⑧ 3인 이상 공동저술 인용의 경우: (김철학 외, 2010: 12; Smith et al., 2005: 50)

⑨ 동일 저자의 동일 연도 저술 인용의 경우: (이윤리, 2007a: 18; 2007b: 27)

3) 각주는 설명하거나 보충하는 내용에 한하여 사용할 수 있으나, 단순한 자료의 출처나 참고문헌은 각주에 표기하지 않고 본문에 넣는다.

4) 표와 그림을 일련번호를 붙이되, 표에 <표1>, 그림에는 [그림1]을 사용하며, 표 및 그림의 제목은 하단 중앙에 제시한다. 표와 그림은 원본 그대로를 인쇄할 수 있도록 저자가 완벽하게 만들어 제출한다.

9. 참고문헌의 출처는 반드시 본문의 출처와 일치해야 하며, 참고문헌 작성은 원전, 한국

문헌, 중국문헌, 일본문헌, 서양문헌, 인터넷 등 기타문헌 순으로 하며, 가나다/ABC순으로 정렬한다. 책이나 잡지명 영어의 제목은 이탤릭체로, 한글 제목은 겹낫표(『 』)로 표기한다.

① 단행본:

손봉호 (1994). 『고통받는 인간』. 서울: 서울대학교 출판부.

Marsden, G. E. (1997). *The Outrageous Idea of Christian Scholarship*. New York: Oxford University Press.

② 번역서:

Gouzdwaard, B. (1978). *Capitalism and Progress: A Diagnosis of Western Society*. 정세열·김병연 역 (1989). 『자본주의와 진보사상』. 서울: IVP.

③ 정기간행물:

이승구 (2001). “종교다원주의의 종교철학적 논의방식과 그 문제점.” 『신앙과 학문』. 6(2). 9-43.

Todd, S. and G. Haydon (2001). “Guilt, Suffering and Responsibility.” *Journal of Philosophy of Education* 35(4). 597-614.

④ 편저:

Bloom, B. S. (Ed.) (1956). *Taxonomy of Educational Objectives*. New York: David McKay.

Oakeshott, M. (1989). “A Place of Learning.” in Fuller, T. (Ed.) (1989). *The Voice of Liberal Learning*. New Haven and London: Yale University Press.

⑤ 2판 이상의 문헌:

Weimer, D. and A. Vining (1992). *Policy Analysis: Concepts and Practice*. (2nd ed.). Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

⑥ 석·박사 학위논문:

신학문 (2010). “신학문의 의미.” 박사학위논문. 한국대학교.

⑦ 연구보고서:

이혜영 외 (2008). “미래학교 모형 탐색연구.” 한국교육개발원.

⑧ 인터넷 자료 및 신문기사:

<http://www.dfes.gov.uk/achievementsuccess>. (검색일 2005.11.11)

00일보 2010. 3. 3일자 5면. “기사제목.”

⑨ 판례:

대법원, 1997.11.8. 선고, 97다118 판결.

⑩ 동일 저자의 문헌을 2개 이상 참고한 경우:

홍길동 (2009a), 『한국의 소외계층 문화』, 서울: 정의출판사.

동일저자 시, \_\_\_\_\_ (2009b), “정의로운 도적질의 가능성 논의.” 『정의학연구』, 13(3), 15-34.

홍길동·이정의 (2010), 『정의로운 도적질의 논리』, 서울: 정의출판사.

10. 심사료 및 게재료 납부 : 논문 투고자는 투고 시 7만원의 심사료(영문논문 심사료 10만원)를 납부하여야 하며, ‘게재가능’으로 통보받은 투고자는 게재료 30만원(연구비 지원의 경우는 40만원)을 납부하여야 한다. 심사의 결과는 투고 후 3주 이내에 1차 심사 결과가 게재신청자에게 통지가 되어야 한다.

〈계좌번호 : 국민은행 822-01-0207-334 김승욱(기학연)〉

11. 원고량은 위에 제시된 편집 규격에 따른 편집된 매수로 원칙상 20쪽 이내로 하되, 최종 편집된 논문의 페이지를 기준으로 20쪽 이상의 초과한 경우에는 추가 조판비(두 쪽 당 15,000원)를 부담해야 한다.

12. 원고 제출처 : 홈페이지 [www.worldview.or.kr](http://www.worldview.or.kr) / 문의전화: 02-3272-4967(사무실)

기독교학문연구회 편집위원장 이메일: [faithscholar@naver.com](mailto:faithscholar@naver.com)

주소 : 140-909 서울 용산구 이촌로 2가길 5, A-102 (한강르네상스빌)

13. 학회지는 매년 3월 31일, 6월 30일, 9월 30일, 12월 31일 4차례 발간하며, 투고자는 통상 발간 2개월 전까지 한글 97이상으로 작성하여 직접 홈페이지([www.worldview.or.kr](http://www.worldview.or.kr))를 통해 신청접수 한다. 〈홈페이지 오른쪽 하단-학술지 ‘신앙과 학문’ 투고 클릭〉

14. 논문의 본문 끝에는 두 줄을 띄워 “이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함.”이라고 표기한다.

15. 이 규정은 2003년 1월 1일부터 시행한다.

이 개정된 규정은 2008년 1월 1일부터 적용되며, 2항 3절과 3절은 2008년 6월 1부터 적용된다.

이 개정된 규정은 2014년 1월 20일부터 시행된다.

## 기독교학문연구회 연구윤리 규정

2007년 7월 1일 제정

### I. 연구윤리 현장

기독교학문연구회(이하 학회) 윤리현장은 학회의 모든 회원이 학술과 연구활동을 수행하는 과정에서 마땅히 기독교인으로서 그리고 학자로서 준수해야 할 윤리적 원칙을 제시함으로써 학회와 기독교학자의 윤리의식을 고양하는 데 목적이 있다.

1. 학회의 회장 및 기타 임원은 학회 회칙에서 정한 각종 사업과 기타 학회 업무를 수행함에 있어서 공정하고 성실하게 의무를 수행하여야 한다.
2. 학회 회원은 기독교학문을 통한 학회 활동을 통하여 기독교학문을 연마하고, 교회와 사회의 발전에 기여하여야 한다.
3. 학회 회원은 학술 및 연구 활동에 있어서 기독교 학자적 양심에 충실하여야 한다.
4. 학회 회원은 연구과정과 발표에 있어서 부정행위나 부적절행위를 하지 말아야 하며, 타인의 저작권을 마땅히 존중하여야 한다.
5. 연구 관련 심사자는 오로지 학문적 양심에 따라 공정하게 심사하여야 하며, 심사와 관련된 일체의 내용은 발설하지 않는다.
6. 학회 회원은 보편적인 기독교 윤리의식을 실천하고 사회에 전파하기를 힘써야 한다.

### II. 연구윤리위원회 운영규정

제1조(목적) 기독교학문연구회(이하 학회) 윤리위원회 운영규정은 학회 회원의 윤리현장 위반 여부를 판단하는 데 필요한 사항을 규정하는 것을 목적으로 한다.

#### 제2조(윤리위원회의 구성)

- ① 본 운영규정의 목적을 달성하기 위하여 윤리위원회를 설치하여 운영한다.
- ② 윤리위원회는 위원장을 포함하여 5인 이상 10인 이하로 구성한다.
- ③ 윤리위원장과 윤리위원의 선임은 전체 임원회의에서 결정한다.
- ④ 윤리위원장과 위원의 임기는 4년으로 하는 것을 원칙으로 한다.
- ⑤ 윤리위원회의 간사는 본 학회의 총무로 한다.

### 제3조(윤리위원회의 운영)

- ① 윤리위원회는 제소된 회원의 윤리헌장 위반 여부를 심의한다.
- ② 윤리위원회는 제소된 사안에 대해 접수된 날로부터 60일 이내에 심의·의결하여야 한다.
- ③ 제명, 자격정지, 논문투고 제한, 공개사과 등 징계의 종류와 공표는 윤리위원회의 결정에 따른다.

### 제4조(윤리헌장 위반의 제소 및 제소자의 보호)

- ① 윤리위원회에 제소하기 위해서는 정회원 10인 이상의 서명을 받거나 현저한 증거가 있어야 하며, 그 사실을 서면으로 윤리위원회에 제출하여야 한다.
- ② 윤리위원회에 제소한 사람의 신원은 보호되어야 한다.
- ③ 윤리헌장 위반으로 제소된 회원은 본 학회 윤리위원회의 조사와 진상 규명에 협력하여야 한다.

### 제5조(소명 기회와 비밀 보장)

- ① 윤리헌장 위반으로 윤리위원회에 제소된 자는 심의결과가 확정되기 전까지는 윤리헌장을 위반하지 않은 것으로 본다.
- ② 윤리위원회는 윤리헌장 위반으로 제소된 자에 대해 위원회가 필요하다고 인정할 경우 서면 혹은 직접해명 등 적절한 소명 기회를 줄 수 있다.
- ③ 윤리위원은 결정이 내려질 때까지 당사자의 신원을 비밀로 하며, 인권을 침해하지 않도록 하여야 한다.

제6조(결과의 통지) 윤리위원장은 제소에 대한 윤리위원회의 결정을 즉시 제소자와 피소자에게 서면으로 통지한다.

제7조(윤리위원회 운영규정의 개정) 윤리위원회 운영규정의 개정 절차는 본 학회 회칙 개정 절차에 준한다.

부칙. 본 윤리위원회 운영 규정은 본 학회 임원회의 심의를 거쳐 2007년 7월 1일부터 효력을 발생한다.

## Ⅲ. 연구 부정 및 부적절 행위 규정

제1조(정의) 연구 부정행위는 연구수행과정이나 연구발표에 있어서 명백하게 위조 혹은 변조하거나 표절한 것을 의미하며, 연구 부적절행위는 연구에 직접 기여함이 없이 주저자 혹은 공저자가 되는 것을 의미한다.



제2조(유형) 연구 부정행위의 대표적인 행태는 다음 두 가지이다.

- ① 타인의 저작물 표절 혹은 자기표절에 해당하는 것으로서, 타인의 아이디어, 논리, 고유한 용어, 데이터, 분석체계를 출처를 밝히지 않고 임의로 도용하거나 출처는 밝히지만 인용부호 없이 타인의 연구내용을 원문 그대로 옮기는 행위, 그리고 자신이 발표한 저술의 내용을 인용 혹은 각주 등 명백한 표시 없이 그대로 사용하는 행위이다.
- ② 위조 혹은 변조에 해당하는 것으로서, 존재하지 않은 데이터나 연구결과를 허위로 만들어 내거나 데이터나 연구결과를 의도적으로 변경하거나 누락시키는 등 연구결과를 조작하는 행위이다.

제3조(심사주체 및 심사대상) 연구 부정행위나 부적절행위의 심의 대상은 원칙상 2007년 8월 『신앙과 학문』에 투고된 논문부터이며, 심사 중에 표절 의혹이 제기된 논문에 대한 표절여부의 확정과 제재 내용의 확정은 학회 편집위원회가 담당한다.

제4조(제재) 연구 부정행위나 부적절행위가 확인된 회원에 대해서는 그 경중에 따라 다음과 같은 제재를 가한다.

- ① 3회 이상 윤리현장을 위반한 것으로 처벌을 받은 회원은 제명한다.
- ② 연구윤리를 위반한 임원은 위원회의 위반판정이 내려지는 시점부터 자격이 정지된다.
- ③ 연구 부정행위나 부적절행위는 경중에 따라 1년에서 5년 동안 학회의 투고가 제한된다.
- ④ 경미하거나 고의적이지 않은 연구 부정행위나 부적절행위는 주의, 경고, 공개사과 등을 요구할 수 있다.
- ⑤ 심각한 연구 부정행위나 부적절행위자는 해당자의 소속기관에 통보한다.

## 기독교학문연구회

<b>회 장</b>	유재봉 (성균관대학교)	<b>편집위원장</b>	최용준 (한동대학교)
<b>부 회 장</b>	박신현 (고신대학교)	<b>편집위원</b>	강은정 (순천향대학교)
	손병덕 (충신대학교)		김경민 (전남대학교)
	송태현 (이화여자대학교)		김형길 (제주대학교)
<b>감 사</b>	김홍섭 (인천시립대학교)		이상무 (평택대학교)
	문준호 ((재)스마트IT융합시스템연구단)		이용권 (부산대학교)
<b>총 무</b>	임춘택 (경남대학교)		이홍구 (건국대학교)
<b>학회이사</b>	강영안 (서강대학교)		전요섭 (성결대학교)
	권태경 (충신대학교)		현은자 (성균관대학교)
	김승욱 (중앙대학교)		Richard Gunton (Leeds University)
	박영주 (은혜샘물학교)		Roel Kuiper (Erasmus University)
	서성록 (안동대학교)		
	양성만 (우석대학교)		
	윤완철 (한국과학기술원)		
	장수영 (포항공대학교)		
	조무성 (고려대학교)		
	조성표 (경북대학교)		
	정희영 (충신대학교)		
	황호찬 (세종대학교)		
	Nick Lantinga (한동대학교)		
	Richard J. Edlin (Edserv International)		

신앙과 학문 제20권 제4호 (통권 65권), 2015년 12월호

---

발행일/ 2015년 12월 31일

발행처/ 기독교학문연구회

발행인/ 유재봉 (성균관대학교)

편집인/ 최용준 (한동대학교)

인쇄/ 진흥인쇄랜드

등록/ 문화 바02789

주소/ 140-909 서울 용산구 이촌로 2가길 5 기독교학문연구회

전화/ 02-3272-4967

팩스/ 0303-0272-4967

전자우편/ gihakyun@daum.net

홈페이지/ <http://www.worldview.or.kr>

ISSN/ 1226-9425

정가/ 15,000원

