

신앙과 학문

제24권 제3호 (통권 80호)

기독교학문연구회

신앙과 학문

제24권 제3호 (통권 80호), 2019년 9월호.

발행일/2019년 9월 30일
발행처/기독교학문연구회
발행인/유재봉(성균관대학교)
편집인/손병덕(충신대학교)

편집, 제작/석종준
인쇄/진흥인쇄랜드
등록/문화 바02789
ISSN 1226-9425
주소/03922 서울시 마포구 월드컵북로
58길 9 기독교학문연구회
전화/02-3272-4967
팩스/0303-0272-4967
전자우편/gihakyun@daum.net
홈페이지/<http://www.worldview.or.kr>
<http://fs.jams.or.kr>

■ 일반 논문

사도행전 12장 배후의 유대와 로마 관계사

- 아그립바 1세를 중심으로 - | 문우일 · 5

A Historical Approach to the Jewish-Roman Relations Reflected
in the Life of Herod Agrippa I | Wooil Moon

데보티오 모데르나(*Devotio Moderna*) 운동에 관한 역사적 고찰 | 최용준 · 29

A Historical Research on *Devotio Moderna* Movement
| Yong Joon (John) Choi

기독교 청년의 개별성-관계성이 심리·사회적 적응에 미치는 영향

| 김초록 / 백은령 · 61

The Effect of Christian Youth's Individuality and Relatedness on
Psychological and Social Adaptation | Cho Lok Kim / Eun Ryoung Paik

자크 엘룰의 신학 사상과 그 사상에 대한 평가 | 이상민 · 87

The Theological Thought of Jacques Ellul and Reflections
on His Thought | Sang Min Lee

쉽과 탁월성을 위한 교육의 재해석 | 유재봉 · 139

Education for Leisure and Excellence:
An Educational Reinterpretation | Jae-Bong Yoo

하브루타를 적용한 실천적 지식 학습 모형 개발 | 김보경 · 163

A Study on Development of Havruta-based Learning Model
for Practical Knowledge | Bo Kyeong Kim

영적 간호에 관한 국내 연구동향 분석

- 기독교적 관점을 중심으로 - | 조현미 / 장유나 / 최현주 · 199

Analysis of Research Trends about Spiritual Care in Korea

- Focusing on the Christian Perspective -

| Hyun Mee Cho / Yoo Na Jang / Hyun Ju Choi

사도행전 12장 배후의 유대와 로마 관계사 - 아그립바 1세를 중심으로 -

A Historical Approach to the Jewish-Roman Relations Reflected in the Life of Herod Agrippa I

문우일 (Wooil Moon)*

Abstract

This paper explores the Jewish-Roman relations reflected in the life of Marcus Julius Agrippa I who appears in Acts 12 as “Herod the king” in order to provide a historical information applicable to the studies of the apostolic age and the New Testament background. Although Agrippa I was one of the Jewish leaders who were most influential to the formation of Jewish and Roman political environments in early Christianity, previous studies have insufficiently discussed this topic. Daniel R. Schwartz’s work (1990) is the only contemporary monography on Agrippa I, and the other previous studies on the king are limited to a specific issue or period of his life. Therefore, this paper resumes discussions on Agrippa I and attempts to provide a balanced view of his life and role both in Rome and Judaea. For this purpose, the paper uses not only Hellenistic Jewish and/or early Christian sources, such as the New Testament, the works of Josephus and Philo of Alexandria, and Eusebius’ *Ecclesiastical History*, but also non-Semitic sources, such as Tacitus’ *Annals and Histories*, Suetonius’ *Lives of the Cesars*, and Dio Cassius’ *Roman History*. These sources’ viewpoints of Agrippa I are slightly different from one another, but they obviously indicate that the king was not only unilaterally dominated by Rome, but he actively exploited the political situation of Rome to achieve his goals and to pursue the interests of his nation.

Key Words : Herod Agrippa I, Acts of the Apostles 12, Flavius Josephus, Philo of Alexandria, Gaius Caligula, Tiberius Claudius

* 서울신학대학교(Seoul Theological University) 교양학부 교수, 경기도 부천시 호현로 489번길 52, woel@naver.com

2019년 06월 14일 접수, 07월 07일 최종수정, 07월 24일 게재확정

1. 들어가는 말

이 논문은 사도행전 12장에 등장하는 아그립바 1세(Marcus Julius Agrippa I)의 삶을 문헌에 기초하여 재건함으로써, 그리스도교 형성 당시의 유대와 로마 관계사를 규명하고 신약성서 배경사 이해를 위한 역사 자료를 제공하는 것을 목적으로 한다. 무엇보다 이 논문은 당시 로마지도자들과 유대지도자들이 지배자와 피지배자라는 정치·외교적 사무 관계 뿐 아니라 교육과 일상생활 영역에까지 밀접하게 소통하며 상호 영향을 끼친 사실을 입증함으로써, 신약성서 배경사를 이해하려는 이들에게 당시 로마의 정치·사회적 상황에 주목할 필요가 있음을 강조하고자 한다. 신약성서는 유대와 로마의 관계를 간헐적으로 언급하지만, 그리스도교 형성 당시의 유대와 로마 관계사를 다룬 세속 문헌 자료는 방대하다. 그 자료들 가운데 이 논문은 특별히 ‘헤롯 아그립바 1세’에 관한 기록에 집중하여, 그가 어떻게 자라 어떤 인맥 속에서 어떤 우여곡절 끝에 유대의 패권을 장악하고 확장하였는지를 추적함으로써 유대와 로마 관계사의 한 단면을 드러내고자 한다.

아그립바 1세는 사도시대의 정치 배경을 형성한 주요 인물들 중 하나로서 신약성서와 원시그리스도교 연구에 중요함에도 불구하고 그에 관한 선행연구는 불충분하여, 슈바르츠의 연구(Schwartz, 1990) 외에는 일부 사료의 단면만 소개하거나, 아그립바 1세의 삶의 특정 시기만을 다루거나, 출처를 밝히지 않은 채 이야기식으로 서술하는 데 그쳤다.¹⁾ 슈바르츠는 히브리어 원작(1987)을 기반으로 영역 개정판을 출판하였는데, 그의 주된 목적은 아그립바 1세를 통하여 유대와 로마 관계사를 살피는 데 있는 것이 아니라, 아그립바 1세에 관한 요세푸스의 기록들을 문서비평 하여 요세푸스가 어떤 문헌 자료들을 어떻게 취사선택하여 아그립바 1세를 묘사했는지를 규명하는 데에 있었다. 슈바르츠 연구의 문제점은 요세푸스가 사용했을 것이라고 그가 추측한 문헌 자료들이 현존하지 않고, “아그립바의 삶”(Vita of Agrippa) 내지 “안티파스의 삶”(Vita of Antipas) 등이라고 그가 나름대로 명명하고 내용을 확정한 가설 자료라는 데에 있다. 비록 슈바

1) 슈바르츠는 자료비평을 앞세워 “추측” 수준의 제안을 하기도 하므로 그의 자료비평을 재고해야 한다는 주장이 있으나 아직 충분한 재고가 이루어지지 않고 있다(Krause, 2017: 25 참조). 국내 선행연구들 가운데 박찬웅의 연구들은 특정 주제를 논하면서 아그립바 1세를 제한적으로 다룬다(박찬웅, 2009; 2017). 류모세(2013)는 출처를 거의 밝히지 않는다.

르츠의 저서는 아그립바 1세에 관한 자료들을 풍부하게 다루기는 하지만, 자료들에 관한 가설들을 장황하게 세우고 복잡하게 비교하면서 유대고대사와 유대전쟁사의 상호 모순·저촉 부분들을 상세하게 해명하기를 시도하므로, 유대 역사에 정통하지 않은 독자들에게 난해하고, 현존 사료와 가설 자료의 경계를 분간하기도 어렵게 한다. 더구나 신약성서는 아그립바 1세와 헤롯 가문의 다른 지도자들을 엄밀하게 구분하지 않은 채, “헤롯” 내지 “헤롯 왕”이라고 표기하므로 유대 역사에 정통하지 않은 연구자들은 여러 헤롯들에 관한 기록 가운데 어떤 부분이 아그립바 1세에 관한 것인지 분간하기가 쉽지 않아 가설이 아닌 현존 사료들을 바탕으로 한 그에 관한 개별 정리가 절실했다. 그러므로 이 논문은 아그립바 1세에 관한 행로와 사적(事績) 정리를 시도하는 바, 사도 시대에 관한 깊은 이해와 연구를 위하여는 더 상세한 후속 연구들이 이어져야 할 것이다.

아그립바 1세를 탐색하기 위한 1차 자료로는 아그립바 1세를 직접 언급한 사도행전 12장 뿐 아니라 신약성서의 다른 본문들도 참조하겠다. 또한 아그립바 1세 및 2세와 동시대를 살면서 유대 및 로마 황실과 교류한 요세푸스와 필로(Philo of Alexandria)의 저서를 비평적으로 참조하겠다. 요세푸스는 칼리굴라가 로마 황제로 즉위하고 아그립바 1세가 빌립이 다스리던 영토의 사분봉왕으로 임명되는 해에 태어났다고 하는데(37 또는 38 AD; Josephus, *Life*. 1.5; *Ant.* 18.237-238), 그가 쓴 **유대고대사와 유대전쟁사**는 아그립바 1세에 관한 가장 상세한 현존 기록이다. 또한 **유대고대사**에 이어지는 **자서전**과 요세푸스의 마지막 작품인 **아피온 반박문**은 당시 정황을 재건하는 데 요긴하다. 아피온이 칼리굴라를 알현한 그리스인 사절단의 대표였다면 유대인 사절단의 대표는 필로였는데, 필로의 저서들 가운데 특히 **가이우스 사절단**(*Legatio ad Gaium*)은 아그립바 1세에 대한 주요 1차 자료들 중 하나다. 당시 정황을 파악하기 위하여 이 논문은 비유대계 자료인 타키투스(Publius Cornelius Tacitus)의 **연대기**(*Annales*)와 **역사**(*Historiae*), 그리고 수에토니우스(Gaius Suetonius Tranquillus)의 **가이사들의 전기**(*Lives of the Caesars*)와 카시우스(Dio Cassius)의 **로마사**(*Roman History*)도 참조하겠다.²⁾

2) 원로원 출신의 타키투스(56-117년경)는 17년 동안 30권의 역사서를 집필하였는데, **연대기**(*Annales*)는 티베리우스 등극부터 네로 사망까지의 기간(14-68년)을 다루었고, **역사**(*Historiae*)는 네로 사망부터 도미티아누스 사망까지의 기간(69-96)을 다루었다. 수에토니우스(69-122년경)는 수사학을 가

II. 신약성서에서 헤롯들

신약성서는 세 명의 서로 다른 헤롯을 모두 “헤롯”(Ἡρώδης)이라 표기하므로 독자들은 맥락에 따라 어떤 헤롯인지 분별하여 읽을 필요가 있다. 예컨대 같은 마태복음이라도 2장에서 “헤롯” 내지 “헤롯 왕”(ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης)은 통상 ‘헤롯대왕’(Herod the Great)이라 부르는 ‘헤롯 1세’를 뜻하고(마 2:1, 3, 7, 12, 13, 15, 16, 19, 22), 14장의 “헤롯”은 헤롯 1세의 아들들 중 하나인 ‘갈릴리 사분봉왕 헤롯 안티파스’(Ἡρώδης Ἀντιπᾶς ὁ τετραρρχὴς τῆς Γαλιλαίας)를 뜻한다(마 14:1, 3, 6). 마가복음 6장과 8장에도 “헤롯” 내지 “헤롯 왕”(ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης)이 등장하는데, 이 역시 ‘헤롯 안티파스’를 가리킨다(막 6:14, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 8:15). 또한 누가복음 1장 5절의 “헤롯 왕”(Ἡρώδης βασιλεὺς)은 ‘헤롯대왕’을 지칭하고, 누가복음의 다른 본문들에서 “헤롯”은 ‘헤롯 안티파스’를 지칭한다(눅 3:1, 19; 9:7, 9; 13:31; 23:7, 8, 11, 12, 15). 누가의 다른 책 사도행전 4장과 13장에도 “헤롯” 내지 “사분봉왕 헤롯”(Ἡρώδης ὁ τετραρρχὴς)이 나오는데 이는 ‘안티파스’이고(행 4:27; 13:1), 12장의 “헤롯” 내지 “헤롯 왕”(Ἡρώδης ὁ βασιλεὺς)과 다르다. 이 논문이 주목하는 12장의 헤롯은 헤롯대왕의 손자 ‘마르쿠스 율리우스 아그립바 1세’(Marcus Julius Agrippa I)라는 데에 이견이 없다.

이들과 달리 헤롯 가문의 지도자일지라도 신약성서가 ‘헤롯’이라고 표기하지 않은 이들도 있다. 예컨대 안티파스를 제외한 헤롯대왕의 다른 아들들은 “그(안티파스)의 형제 빌립”(Φίλιππος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, 마 14:3; 막 6:17; 눅 3:1)과 “아겔라오스”(Ἀρχελαῖος, 마 2:22) 등으로 칭하고, 헤롯대왕의 증손자 ‘헤롯 아그립바 2세’는 “아그립바” 내지 “아그립바 왕”(Ἀγρίππας ὁ βασιλεὺς)이라 칭한다(행 25:13, 22, 23, 24, 26; 26:1, 2, 19, 27, 28, 32). 요컨대 신약성서는 ① ‘헤롯대왕’(헤롯 1세)과 ② 그의 아들 ‘헤롯 안티파스’와 ③ 그의 손자 ‘헤롯 아그립바 1세’만을 “헤롯” 내지 “헤롯 왕”이라 칭하는 것이다.

‘헤롯 아그립바 1세’(이하 “아그립바 1세”)에 대한 사도행전 12장의 묘사는 다음과 같다.

르치다가 트라야누스 및 하드리아누스의 비서관을 지냈으며 율리우스 카이사르부터 도미티아누스까지 12명의 카이사르들의 전기(*De vita Caesarum*)를 14권으로 기록했다. “*Lives of the Caesars, Volume II*”. Retrieved from <http://www.hup.harvard.edu/catalog.php?isbn=9780674995659> (2019. 5. 8.). 이 논문에서는 다음 영역본을 필자가 우리말로 번역하여 사용한다. Suetonius(1997-1998), *Lives of the Caesars*, 2 Vols, LCL 31 and 38.

1그 때에 헤롯 왕이 손을 들어 교회 중에서 몇 사람을 해하려 하여 2요한의 형제 야고보를 칼로 죽이니 3유대인들이 이 일을 기뻐하는 것을 보고 베드로도 잡으려 할새 때는 무교절 기간이라 4잡으매 옥에 가두어 군인 넷씩인 네 패에게 맡겨 지키고 유월절 후에 백성 앞에 끌어 내고자 하더라. 5이에 베드로는 옥에 갇혔고 교회는 그를 위하여 간절히 하나님께 기도하더라 6헤롯이 잡아내려고 하는 그 전날 밤에 베드로가 두 군인 틈에서 두 쇠사슬에 매여 누워자는데 파수꾼들이 문밖에서 옥을 지키더니 7홀연히 주의 사자가 나타나매... 11헤롯의 손과 유대 백성의 모든 기대에서 벗어나게 하신 줄 알겠노라 하여 (중략) 19헤롯이 그를 찾아도 보지 못하매 파수꾼들을 심문하고 죽이라 명하니라 헤롯이 유대를 떠나 가이사랴로 내려가서 머무니라 20헤롯이 두로와 시돈 사람들을 대단히 노여워하니 그들의 지방이 왕국에서 나는 양식을 먹는 까닭에 한마음으로 그에게 나아와 왕의 침소 말은 신하 블라스도를 설득하여 화목하기를 청한지라 21헤롯이 날을 택하여 의복을 입고 단상에 앉아 백성에게 연설하니 22백성들이 크게 부르되 이것은 신의 소리요 사람의 소리가 아니라 하거늘 23헤롯이 영광을 하나님께로 돌리지 아니하므로 주의 사자가 곧 치니 벌레에게 먹혀 죽으니라.

주목할 것은 고대 문헌 가운데 오로지 사도행전만이 아그립바 1세를 “헤롯(왕)”이라고 표현한다는 사실이다(Schwartz, 2009: 303 n. 21; Barrett, 1994: 573). “요세푸스는 가끔 사분봉왕 안티파스를 ‘헤롯’이라고 하지만(*Ant.* 18:104-6, 243-55), 아그립바 1세 만큼은 일관되게 ‘아그립바’라고 한다”고 키너(Craig S. Keener)는 지적한다(Keener, 2013: 1868). 필로도 아그립바 1세를 “헤롯(왕)”이라 하지 않고, 그냥 “아그립바” 또는 “아그립바 왕” 내지 “마르쿠스 아그립바”라고 한다(Philo, *Flacc.* 1.23, 29, 103; *Legat.* 1.179, 261-269, 291, 294, 325, 331, 333, 337). 이에 관하여 퍼보(Richard I. Pervo)는, 사도행전이 아그립바 1세를 “헤롯 왕”(King Herod)이라고 한 것은 “역사”(history)라기보다는 “사악한 폭군에 대한 민속적(folkloristic)” 표현으로서, 아그립바 1세를 “헤롯대왕(마 2:16-18)” 내지 “출애굽기의 바로” 내지 “선지자를 참수한 ‘헤롯(안티파스)왕’(‘왕’이 아님; 막 6:14-29)”에 빗대기 위한 장치라고 바르게 설명한다(Pervo, 2009, 302-303).³⁾ 키너는 다른 복음서들보다 특히 누가-행전이 “헤롯 왕”(헤롯 안티파스)의 악행을 반복적으로 강조한다고 바르게 지적한다.⁴⁾ 주목할 것은 사도행전이 아그립바 2세를 “헤롯 왕” 대

3) 우리말로 “사분봉왕”이라는 표현에 “왕”이라는 단어가 들어가므로 사분봉왕도 왕의 일종인 것처럼 보이나, 신약성서가 쓰인 그리스어로 “왕”은 βασιλεύς이고, “사분봉왕”은 τετράρχης이므로, 둘은 확연히 구분된다. 아그립바 1세의 ‘왕’으로서의 통치 기간(41-44 AD) 전후로 로마 총독의 팔레스타인 지배 시기는, 그 이전인 6-41 AD(1차)와 그 이후인 44-66 AD(2차)로 나뉜다. 참조: 박찬웅, 2017, 197.

4) “눅 3:1, 19; 9:7, 9; 13:31; 23:7-15; 행 4:27; 13:1.” Keener, *Acts*, 1868. 존슨은 아그립바 1세가 누가-행전에 등장하는 세 번째 “헤롯”임을 강조한다. 첫 번째는 “헤롯대왕(눅 1:5),” 두 번째는 “헤롯 안티파스”(눅 3:1, 19; 8:3; 9:7-9; 13:31; 23:7-15; 행 4:27)다. Johnson, 1992: 210.

열에 넣지 않고 다만 “아그립바”라고 표현한다는 사실인데, 이에 대하여 키너는 사도 행전 집필 당시에 아그립바 2세가 집권하고 있었을 가능성을 제안한다(Keener, 2013, 1869). 그러나 현재로서는 아그립바 2세 치세 때 사도행전을 저술했음을 입증할 자료는 불충분하다.

Ⅲ. 아그립바 1세의 출현 배경

헤롯 가문이 유대 통치권을 장악한 계기는 폼페이우스와 율리우스 카이사르 때로 거슬러 올라간다. 이두메 출신 안티파터는 폼페이우스가 유대를 공격할 때 폼페이우스에게 가담했다. 폼페이우스가 죽자 안티파터는 카이사르에게 전향하여 카이사르가 톨레미 13세에게 포위되었을 때 목숨을 걸고 그를 구출하는 데에 기여한다(47 BC) (Josephus, *J.W.* 1.131; *Ant.* 14.127-136). 카이사르는 안티파터를 유대 총독(procurator)으로 임명하였고, 카이사르는 안티파터의 큰아들 파사엘을 예루살렘 사분봉왕으로, 작은아들 헤롯을 갈릴리 사분봉왕으로 임명하도록 허락했다. 당시 헤롯의 나이는 15세가 아니라 25세였던 것 같다(Josephus, *Ant.* 14.143, 158; 17.148).⁵⁾ 머지않아 파사엘은 자살했으나, 도전적인 헤롯은 날로 영향력을 확장하여 안토니우스(Marcus Antonius)의 도움으로 유대의 왕권을 거머쥔다(40 또는 39 BC)(Josephus, *Ant.* 14.374-389). 이후 3년여 동안 헤롯은 크고 작은 전쟁을 치르면서 하스모니아 왕조 힐카누스의 손녀 마리암네와 결혼하고, 예루살렘 성을 점령하고, 안티고누스 2세를 처형함으로써 유대의 실권을 장악하는 데 성공한다(Josephus, *Ant.* 15.394-491).

집권 중에 헤롯은 안토니우스와 클레오파트라에게 충성하는 한편, 질투심과 정권 야욕에 불타 17세의 처남 아리스토틀루스 3세와 아내의 조부 힐카누스와 아내 마리암네와 장모 알렉산드라와 세 명의 아들들을 암살하거나 처형했다(Josephus, *Ant.* 15.50-55, 223, 230-236, 251). 헤롯이 죽인 아들들은 마리암네가 낳은 알렉산드라와 아리스토틀루스 4세, 그리고 이두메인 도리스가 낳은 안티파터 2세였다. 안토니우스와 클레오파트라가 악티움해전에서 옥타비아누스에게 참패하여 실권하였을 때(31 BC), 헤롯은 옥타비아누스를

5) 요세푸스는 *Ant.* 14.158에서 당시 헤롯이 “15세였다”고 기록하였으나, 같은 책 17.148과 비교할 때 25세가 맞을 것이라고 한다. 성서자료연구원 역, 1992, 365 n. 256.

찾아가 재신임을 받고 주전 4년까지 유대를 다스렸다(Josephus, *Ant.* 15.187-197). 그는 로마에서 왕위를 받은 지 37년 만에, 아들 안티파터를 처형한 지 5일 만에 세상을 떠났다고 한다(Josephus, *Ant.* 17.191). 정확한 시기는 알 수 없으나 헤롯 왕 때에 예수께서 탄생하셨다(눅 2).

요세푸스의 보도에 기초하여 헤롯의 아내들과 자녀들을 재건하여 열거하면 다음과 같다.⁶⁾

(1) 도리스(Doris)는 이두메인으로서 안티파터(Antipater)를 낳았다. 안티파터는 아버지와 고모 살로메를 해치려고 로마 황제에게 편지를 보낸 것이 발각되어 헤롯대왕이 죽기 5일 전에 처형되었다(Josephus, *Ant.* 17.19-22; *J.W.* 1.663-664).

(2) 마리아네(Mariamne)는 대제사장 시몬의 딸로서 빌립(Herod Philip)과 헤로디아스(Herodias)를 낳았다. 빌립은 이복형제 아리스토틀루스의 딸 헤로디아스와 결혼하였으나 안티파스에게 아내를 빼앗겼다(마 14:3-6; 막 6:17-22; 눅 3:19)(Josephus, *Ant.* 17.14; 18.109-110, 136).

(3) 말다케(Malthace)는 사마리아인으로서 안티파스(Herod Antipas, 4 BC-39 AD)와 아켈라오스(Herod Archelaus, 4 BC-6 AD)와 올림피아스(Olympias)를 낳았다. 안티파스는 갈릴리와 페레아(Perea) 지역의 사분봉왕(tetrarch)이었는데 이곳의 세액은 매년 200달란트였다(Josephus, *Ant.* 17.188, 318). 안티파스는 페트라 아레타스왕의 딸과 결혼했다가 이복동생 빌립(대제사장 시몬의 딸 마리아네의 아들)의 아내이자 자신의 조카인 헤로디아스를 아내로 맞이했으며(마 14:3; 막 6:17; Josephus, *Ant.* 18.109-110), 이를 지적한 세례 요한을 참수시킨 후에 아레타스 왕의 공격을 받고 참패했다(Josephus, *Ant.* 18.111-119; 마 14:1-12; 막 6:14-29). 안티파스는 티베리아스 시를 건설하였고(요 6:1, 23; 21:1)(Josephus, *Ant.* 18.36), 예수께 “여우”라 불리었으며(눅 13:31-33), 예수를 심판하였다(눅 23:7-12).

말다케의 다른 아들 아켈라오스는 헤롯대왕의 아들 알렉산더의 아내 글라피라와 불의한 결혼을 하였다(Josephus, *Ant.* 17.349-350). 그는 유대와 사마리아와 이두메를 다스리는 이분봉왕(ethnarch)(매년 세액은 600달란트)이었다(Josephus, *Ant.* 17.317, 320), 유대인들이 아우구스투스에게 폭정을 고발하여 집권 10년만에 갈리아(Gaul)로 유배 당했다(마 2:22)(Josephus, *Ant.* 17.344). 그가 다스리던 영토는 시리아 총독 퀴리니우스(Quirinius)가 관할하게 되었다(Josephus, *Ant.* 17.188, 342-355).

말다케의 딸 올림피아스는 헤롯의 동생 요셉의 아들 요셉과 결혼하였다. 그 아들 안티파스와 아켈라오스는 로마에서 유대인이 양육했다고 한다(Josephus, *Ant.* 17.20). 올림피아스의 딸 마리아네는 칼키스 사분봉왕 헤롯과 결혼하였다.

(4) 클레오파트라(Cleopatra)는 예루살렘 출신으로서, 헤롯(Herod)과 빌립(Herod Philip)을 낳았다. 빌립은 이두래와 드라고닛의 사분봉왕(tetrarch)이었고(4 BE-34 AD; 눅 3:1)이었고, 이 지역의 세액은 매년 100달란트였다(Josephus, *Ant.* 17.189, 319). 빌립은 가이사랴와 벧새다를 건설

6) Josephus, *Ant.* 17.19-22; *J.W.* 1.562-563. 생멸연도는 류호성, 2017, 190에서 재이용한 Kokkinoas, 1998, 245을 보라.

했고(Josephus, *Ant.* 18.28, 106-108), 헤로디아스의 딸 살로메와 결혼했다.

(5) 마리암네(Mariamne)는 알렉산더와 알렉산드라의 딸로서(Josephus, *Ant.* 15.23), 알렉산더(Alexander)와 아리스토불루스(Aristobulus)와 키프로스(Cypros)와 살람프시오(Salampsio)와 한 명의 자녀를 더 낳았다(Josephus, *Ant.* 17.12). 특히 알렉산더는 준수한 용모에 사냥, 격투, 화술이 뛰어났는데, 사마리아에서 헤롯대왕에게 교수형을 당하였다(Josephus, *Ant.* 16.394-401). 이후 그의 부인 글라피라(Glaphyra)는 아켈라오스의 아내가 되었다. 알렉산더는 글라피라와 사이에서 티그라네스(Tigranes)와 알렉산더(Alexander)를 낳았다.

마리암네의 다른 아들 아리스토불루스도 형 알렉산더와 함께 교수형 당했다. 고모 살로메의 딸 베르니케(Berenice)와 결혼하여 헤롯(칼키스), 아그립바 1세, 아리스토불루스, 헤로디아스, 마리암네를 낳았다(Josephus, *Ant.* 17.12). 아리스토불루스의 딸 헤로디아스는 삼촌 빌립의 아내였다가 삼촌 안티파스의 아내가 되었다. 아들 아그립바 1세는 후에 유대 왕이 된다(37-44 AD). 아들 헤롯은 칼키스의 사분봉왕이 되는데, 이는 아그립바 1세가 클라우디우스 황제에게 부탁한 결과였다(Josephus, *Ant.* 19.277; *J.W.* 2.217).

이밖에도 헤롯에게는 네 명의 아내가 더 있었던 것 같다. 그 가운데 (6)팔라스(Pallas)는 파사엘(Phasaelus)을 낳았고, (7)페드라(Phedra)는 록사나(Roxana)를 낳았고, (8)엘피스(Elpis)는 살로메(Salome)를 낳았고 (9)또 다른 부인은 헤롯의 사촌으로만 알려졌다, (10)다른 부인은 헤롯의 조카(형제의 딸)로만 알려졌다.

마리암네의 아들 알렉산더와 아리스토불루스는 아버지 헤롯대왕에게 처형당했으나, 아리스토불루스의 아들 아그립바 1세가 훗날 유대 왕이 된다(37 AD). 아그립바 1세는 조부 헤롯대왕이 죽기 전부터 로마에서 자랐는데, 그의 어머니 베르니케(Bernice)는 티베리우스 황제(13-37)의 ‘형제’인 드루수스의 아내 안토니아(Antonia)와 친밀한 사이였다고 한다(Josephus, *Ant.* 18.143). 안토니아는 나중에 로마 황제가 되는 갈리굴라(Gaius Caesar Caligula, 37-41 AD)의 할머니이자, 역시 황제가 되는 클라우디우스(Tiberius Claudius Nero, 41-54 AD)의 어머니다. 티베리우스 황제가 빽사니아(Vipsania)에게서 낳은 아들 중에도 ‘드루수스’가 있었는데, 아그립바 1세는 로마에서 드루수스(티베리우스의 형제)의 아들 클라우디우스(Tiberius Claudius Nero, 41-54) 및 드루수스(티베리우스의 아들)와 함께 자랐다(Josephus, *Ant.* 18.143, 165).

주전 4년에 헤롯대왕이 죽자, 그가 다스리던 땅을 그 아들들이 나누어 다스렸다. 헤롯 빌립(1)은 자신의 조카 헤로디아스와 결혼하였고, 영토를 다스리지는 못했다(마 14:3; 막 6:17). 다른 헤롯 빌립(2)은 “이두레와 드라고닛”을 다스렸고(4 BC - 34 AD, 눅 3:1) 헤로디아스의 딸 살로메와 결혼했다. 헤롯 안티파스는 갈릴리와 베레아 지역을 다스렸는데(4 BC - 39 AD), 빌립(1)의 아내 헤로디아스를 아내로 맞이한 것에 대하여

세레 요한이 비난하자, 요한을 처형했다(Josephus, *Ant.* 17.14; 18.109-110, 136). 그런 안티파스를 예수는 “여우”라 불렀고(눅 13:31-33), 안티파스는 예수를 심판했다(눅 23:7-12).

유대와 사마리아와 이두메 지역은 헤롯 아켈라오스가 다스렸다(4 BC). 아켈라오스는 아버지 헤롯에게 죽은 형제 알렉산더의 아내였던 글라피라와 결혼하여 율법을 어겼을 뿐 아니라, 성전에서 3천명의 유대인을 학살했다(Josephus, *Ant.* 17.313, 341). 그의 폭정을 견디지 못한 유대인들은 아우구스투스 황제에게 탄원하였고, 황제는 아켈라오스를 집권 10년 만에 폐위시키고 재산을 몰수하고 갈리아로 추방했다(6 AD)(Josephus, *Ant.* 17.342-344). 아켈라오스의 관할 지역은 시리아 총독 퀴리니우스(Quirinius)가 다스리다가 클라우디우스 황제 때 아그립바 1세에게 넘어간다(Josephus, *Ant.* 17.355; 19.274).

IV. 아그립바 1세의 역경과 등극

아그립바 1세는 아우구스투스 통치기(Augustus, 27 BC - 14 AD)에 태어나 대부분의 성장기를 티베리우스 통치기(Tiberius, 14 - 37 AD)에 보냈다. 아우구스투스를 언급하는 신약 성서는 마태복음이 유일하지만(마 2:1-22), 티베리우스는 신약성서 곳곳에 등장한다.⁷⁾

“가이사(가이사의)의 것은 가이사에게”(마 22:17-21; 막 12:14-17; 눅 20:22-25)

“우리가 다 일어나 예수를 빌라도에게 끌고 가서 고발하여 이르되 우리가 이 사람을 보매 우리 백성을 미혹하고 가이사에게 세금 바치는 것을 금하며 자칭 왕 그리스도라 하더이다 하니”(눅 23:1-2)

“디베료 가이사가 위에 있는지 열 다섯 해 곧 본디오 빌라도가 유대의 총독으로, 헤롯이 갈릴리의 사분봉왕으로, 그 동생 빌립이 아두래와 드라고닛 지방의 사분봉왕으로, 루사니아가 아빌레네의 사분봉왕으로, 안나스와 가야바가 대제사장으로 있을 때에 하나님의 말씀이 빈들에서 사가랴의 아들 요한에게 임한지라.”(눅 3:1-2)

“이러하므로 빌라도가 예수를 놓으려고 힘썼으나 유대인들이 소리 질러 이르되 이 사람을 놓으면 가이사의 충신(친구)이 아니니이다. 무릇 자기를 왕이라 하는 자는 가이사를 반역하는 것이니이다. 13 빌라도가 이 말을 듣고 예수를 끌고 나가서 돌을 깐 뜰(히브리 말로 가바다)에 있는 재판석에 앉아 있더라. (중략) 대제사장들이 대답하되 가이사 외에는 우리에게 왕이 없나이다, 하니”(요 19:12-15)

7) 사도행전이 언급하는 로마 황제는 클라우디우스(17:7; 11:28; 18:2; 23:26)와 네로(25:8, 11, 12, 21; 26:32; 27:24; 28:19) 뿐이다.

요세푸스는 티베리우스가 “작은 일에도 화를 내어 귀족들을 기겁하게 하고, 야만스러운 재판을 통하여 사소한 일에 사형선고를 내리곤 했다”고 비판했다. 타키투스는 아우구스투스가 티베리우스를 후계자로 삼은 까닭은 그가 자신보다 잔인하고 교만하여 자신보다 나은 평판을 얻지 못할 것이라고 판단했기 때문이라고 한다(Tacitus, *Annales* 1.10). 수에토니우스 역시 티베리우스가 피소(Piso)와 공모하여 로마 시민의 존경과 사랑을 한 몸에 받던 게르마니쿠스를 죽게 하고 공포 정치를 했다고 악평했다(Josephus, *Ant.* 18.225; Suetonius, *Lives of the Caesars*, 4.1 and 6). 그러나 필로는 티베리우스가 “사람의 숨은 의도를 간파하는 능력이 누구보다 뛰어나고 매우 신중했으며 지각과 예리함이 탁월”했다고 격찬했다(Philo, *Legat.* 1.33). 그런 티베리우스로부터 칼리굴라는 넘치는 부와 영토, 평화와 조화 등 온갖 좋은 것들을 물려받았음에도 불구하고 감히 하나님을 대적하여 “인류 역사상 유래를 찾아볼 수 없이 가장 어리석은 자”가 되었다는 것이다(Philo, *Legat.* 1:8-38, 141).

아우구스투스 사후에 티베리우스 황제 치하에서 아그립바 1세는 로마에서 어머니 베르니케와 무탈하게 살고 있었다(Leon, 1960, 20). 그러나 어머니를 여읜 뒤에는 사치와 낭비로 가산을 탕진하여 로마에 살 수 없었고, 유대로 건너가 빚쟁이들에게 쫓겨 자살까지 생각했다(Josephus, *Ant.* 18.144-149). 이 때 현명한 아내 키프로스(Cypros)는 남편에게 헤로디아스(누이)와 갈릴리 사분봉왕 헤롯 안티파스(삼촌) 부부를 찾아가도록 주선했다. 그들의 도움으로 아그립바 1세는 갈릴리 티베리아스(디베라) 시의 재정관까지 되었으나, 안티파스의 조롱을 견디지 못하고 그와 갈라섰다(Josephus, *Ant.* 18.149-150). 이후 아그립바 1세는 시리아 총독 플라쿠스(L. Pomponius Flaccus)에게 얹혀살다가 뇌물 사건으로 총독과도 의절했다(Josephus, *Ant.* 18.150-154). 막대한 빚을 진 아그립바 1세는 여비를 꾸어서라도 로마에 가고자 했으나, 채무불이행으로 암니아 행정관 카피토에게 구류되었다가 한밤중에 알렉산드리아로 도망쳤다(Josephus, *Ant.* 18.155-159). 알렉산드리아에서 아그립바 1세는 아내 키프로스를 신뢰하던 시금행정관(Alabarch) 리시마쿠스(Alexander Lysimachus)에게 2만 드라크마를 빌려 로마에 갈 수 있었고, 키프로스는 자녀들과 유대로 돌아가 후일을 기약했다(Josephus, *Ant.* 18.159-160).

이런 사실이 티베리우스 황제에게 보고되어 아그립바 1세는 궁지에 몰렸으나, 어머니 베르니케를 기억하는 안토니아의 도움으로 로마에 안착했다(Josephus, *Ant.* 18.161-167). 로마에서 아그립바 1세는 동갑내기 클라우디우스(Tiberius Claudius Nero)와 어울리는

한편, 클라우디우스보다 21세 어린 조카 겸 정적이면서 먼저 황제가 되는 칼리굴라(Gaius Caligula, 37-41 AD)와도 친하게 지내며 자신과 유대의 장래를 도모했다. 심지어 아그립바 1세는 칼리굴라가 빨리 황제가 되어야 한다고 말하였는데, 이 사실이 알려져 티베리우스가 병사할 때까지 투옥되어야 했다(Josephus, *Ant.* 18.168-237). 티베리우스는 신의 뜻을 물어서 자신의 직계 손자 게멜루스(Tiberius Gemellus, 16세)가 아니라 형제 드루수스의 손자이자 조카 게르마티쿠스(Germanicus Julius Caesar)의 아들인 칼리굴라(24세)를 후계자로 결정했다(Josephus, *Ant.* 18.205-223.). 당시 클라우디우스는 45세였으나 율리우스 가문이 아니었으므로 아우구스투스 전통에 따라 황제 서열에서 밀려났을 것이라고 한다(시오노, 1998, 220).⁸⁾

황제가 된 칼리굴라는 아그립바 1세를 석방하고, 그에게 헤롯 빌립이 다스리던 영토와 리사니아의 관할권을 주었다(Philo, *Flacc.* 1.25). 트라코니티스, 가울라니티스, 바타네아 지역은 빌립이 사망한 34년부터 시리아 총독이 다스렸는데, 그 지역을 아그립바 1세에게 준 것이다. 그로부터 2년 뒤에야 아그립바 1세는 칼리굴라의 허락을 받아 유대로 금의환향할 수 있었다(39 AD)(Josephus, *Ant.* 18.27-28, 106, 108, 238). 이를 묵도한 안티파스와 헤로디아스 부부도 높은 지위를 얻고자 뇌물을 갖추어 로마로 갔으나, 아그립바 1세는 뒤따라가며 그들이 로마에 반역할 태세를 갖추었다는 편지를 황제에게 먼저 보냈다. 편지를 본 칼리굴라는 안티파스와 헤로디아스를 갈리아로 유배 보냈고, 그들의 영토와 재산은 아그립바 1세에게 주었다(주후 39년). 아그립바 1세는 어려울 때 자신을 조롱했던 안티파스에게 보복할 수 있었던 것이다(Josephus, *Ant.* 18.220-255).

칼리굴라는 아버지 게르마티쿠스의 명성에 힘입어 시민들의 지지를 받으며 등극했으나, 머지않아 자기 신격화에 집착하여 폭군으로 돌변했다(Josephus, *Ant.* 18.210, 258, 261, 269-272). 황제숭배는 지도자를 백성과 신의 중간자로 예우하는 인류의 오랜 관습의 일종인데, 로마에서는 아우구스투스가 본격화했다. 아우구스투스는 율리우스 카이사르를 ‘신’(Divus)으로, 자신을 ‘신의 아들’(Divi Filius)로 명명하고, 황제의 신격(genius)과 보호신들(lares)에 대한 제례를 공식화했다.⁹⁾ 죽은 황제를 신으로 추대할 뿐 아니

8) 율리우스 가문의 마지막 황제는 네로다. Dio Cassius, *Roman History* 62.18, LCL 176, 117.

9) 황제숭배에 관한 자세한 내용은 김선정의 박사학위 논문과 각주들을 추천한다. 김선정, 2003, 특히 40-47.

라, 살아 있는 황제를 신의 아들 내지 신으로 숭배할 것을 강요했는데, 특히 칼리굴라, 네로, 도미티아누스 때 극심했다고 한다(김선정, 2003, 47). 로스토프체프에 따르면, 황제들은 특히 인류 문명 발달에 기여하였다는 아폴로와 헤라클레스로 자신을 신격화하기를 선호했으며, 심지어 수준 높은 교육을 받은 티베리우스와 클라우디우스는 황제숭배가 어리석다는 것을 알면서도 제국 통치 수단으로 이용했다고 한다(Rostovtzeff, 1926, 78).

특히 칼리굴라는 아폴로나 헤라클레스 뿐 아니라 제미니 자리의 쌍둥이들과 마르스, 여신 베누스 등으로 분장하여 여기저기 나타났으며, “자신의 상을 세계 유명 신전에 안치하라”고 명하여 암니아와 알렉산드리아 등에서 일련의 사태를 야기하였다(Tacitus, *Annales* 7-8).¹⁰⁾ 칼리굴라는 “시리아 총독 페트로니우스”(Publius Petronius)를 대규모 군단과 함께 유대로 파견하여 예루살렘 성전에 칼리굴라 상을 안치”할 것을 명했는데, 페트로니우스가 유대인들의 결연한 의지에 부딪쳐 죽기를 각오하고 황제에게 집행 철회를 요청하자 황제는 그를 죽이고자 하였다(39-40 AD)(Josephus, *J.W.* 2.185-203). 한편, 황제 숭배 문제로 칼리굴라와 유대 민족 사이에서 갈등하던 아그립바 1세는 로마로 건너가 칼리굴라의 단호한 태도에 기겁하여 기절까지 하였다고 한다(Philo, *Legat.* 266-267). 그러나 아그립바 1세는 황제상을 지성소에 안치할 수 없다는 신념으로 칼리굴라에게 유대 전통을 진중하게 설명하였고, 그런 태도를 칼리굴라는 긍정적으로 평가하였으나 자신의 뜻을 굽힐 정도는 아니었다(Philo, *Legat.* 331-337). 이에 유대인들은 격렬하게 저항하였고, 머지않아 칼리굴라가 암살되었으므로 사태는 진정되었다(41 AD)(Tacitus, *Annales* 7-8).¹¹⁾

요세푸스에 따르면, 칼리굴라 황제가 집권 4년 8개월 만에 암살되었을 때, 아그립바 1세는 로마 원로원과 클라우디우스 사이에서 클라우디우스가 황제가 되도록 중재하였다고 하지만, 요세푸스의 보도 외에 실상을 확인할 다른 자료는 없다(Josephus, *Ant.* 19.99-113, 201, 236-266). 이에 관하여 클라우디우스 사적을 보도하는 비유대계 사가들이 침묵하므로 요세푸스의 극적인 보도의 진정성은 학계에서 논란이다(Riesner, 1998, 95). 사실 관계가 어떠한 클라우디우스 황제(41-54 AD)는 아그립바 1세에게 유대와

10) 칼리굴라의 “자기 신격화”로 인한 사건들의 전개 순서와 필로 및 요세푸스의 보도에 관하여는 다음을 보라. 박찬웅, 2009, 27-52.

11) 칼리굴라 때, 알렉산드리아에서도 황제숭배로 그리스인들과 유대인들 사이에 유혈사태가 벌어졌다. Philo, *Legat.*; Josephus, *Ant.* 18.257-260; Eusebius of Caesarea, *Hist. eccl.* 2.4-5.

사마리아를 포함하여 헤롯대왕이 다스리던 대부분의 영토를 다스리게 하였고, 아빌레네(Abila, 눅 3:1)와 레바논 산악지역과 길리기아 일부와 코마게네까지 하사했다.¹²⁾ 또한 클라우디우스 황제는 아그립바 1세를 ‘친구’라 불렀고, 로마 제국의 모든 유대인들이 조상들의 풍습을 지킬 수 있도록 허락한다는 칙령까지 내렸다(Josephus, *Ant.* 19.287-291). 클라우디우스는 비운의 말년과 달리 집권 초기에는 매우 현명하여 주요 문서들을 본인이 상세히 읽어보고 직접 교정하였으며, 알렉산드리아에서 있는 그리스인들과 유대인들 사이의 분쟁을 섬세하게 파악하여 대처했다고 한다(Rostovtzeff, 1957, 80). 클라우디우스 때에 아그립바 1세는 예루살렘 성을 난공불락으로 만들기 위한 성벽 증축 공사를 시도하였고, 이를 시리아 총독에게 보고받은 클라우디우스 황제가 반역의 기운을 염려하자 아그립바 1세는 토대만 구축한 상태에서 성벽 증축을 중단했다고 한다(Josephus, *Ant.* 19.326-327).

V. 신약성서 배경으로서 아그립바 1세 시대와 그 직후

클라우디우스 황제와 아그립바 1세 치하에서 사도 야고보가 처형당했고, 베드로가 옥에 갇혔다가 주의 천사를 통해 풀려났으며, 예루살렘 제자들은 마가 요한의 집에 모였었다(행 12:1-12).¹³⁾ 또한 예루살렘에서 안디옥으로 온 선지자들 가운데 ‘아가보’가 흉년을 예언하였는데, 그 흉년이 클라우디우스 황제 때 있었으므로, 안디옥의 그리스도인들은 부조를 모아 바울과 바나바 편에 유대 장로들에게 전달했다(행 11:27-30).

한편, 수에토니우스(Suetonius, 70-122년경)는 “유대인들이 크레스투스(Chrestus)의 선동으로 말미암아 끊임없이 소란을 일으켰기 때문에 그(클라우디우스 황제)는 그들(유대인들)을 로마에서 추방했다”고 전한다(Suetonius, *Lives* 5.25.4). 여기서 “크레스투스”가 클라우디우스 황제 때 직접 로마에 머물며 대중을 선동했다는 뜻인지, 아니면

12) 클라우디우스를 황제로 추대하는 데에 아그립바 1세가 어느 정도 기여했는지는 알 수 없으나, 요세푸스는 지대했다고 보도한다. Josephus, *Ant.* 19.274-276; *J.W.* 206-209.

13) 로마 총독 빌라도의 예수 처형이 보여주듯이 유대인에 대한 사형을 포함한 중형집행권은 로마 총독에게 있었다. 그런데 유대에 대한 1차와 2차 로마 총독 지배 간극기에 아그립바 1세가 유대인에 대한 중형집행권을 받았을 뿐 아니라 산헤드린공의회도 권한도 약화되어 아그립바 1세가 야고보를 처형할 수 있었다고 본다. 박찬웅, 2017, 200-203. 그러나 입증할 자료는 충분하지 않다.

크레스투스는 로마에 없었으나 그 동료나 제자들이 로마에서 선동했다는 뜻인지 분명하지 않다. 만약에 후자라면, “크레스투스(Chrestus)”는 모음 하나만 다른 “크리스투스”(Christus) 예수를 뜻할 수도 있다. 클라우디우스에 이어 황제가 된 네로 통치기에 그리스도교가 “로마에 창궐했다”고 하므로, 클라우디우스나 칼리굴라 때부터 상당수의 그리스도인들이 로마에 있었을지 모른다(Tacitus, *Annales*, 15.44). 그들은 죽음을 불사하고 예수 그리스도와 유일하신 하나님을 선포하며 로마의 다신론 및 황제숭배에 저항했을 것이고, 황제숭배가 경감된 클라우디우스 때 여파를 몰아 전도하다가 로마에서 추방당했을지 모른다.

사도행전도 십자가 사건이 있는 티베리우스 때로부터 오래지 않은 클라우디우스 때에 유대인들이 로마에서 추방당하였으므로 브리스길라와 아굴라도 로마에서 고린도로 왔다가 때마침 아테네에서 고린도에 도착한 바울을 만나 장막 일을 동역하며 사사했다고 전한다(행 18:2). 마케도니아에서 고린도에 온 실라와 디모데도 바울 일행과 동역하였고, 회당장 그리스보 가정과 많은 고린도인들은 세례를 받았으며, 바울은 고린도에서 18개월 동안 가르쳤다고 한다(행 18:5-11). 브리스길라와 아굴라가 로마에서부터 그리스도인이었다면, 유대인 그리스도인들이 수에토니우스가 언급한 크레스투스 선동 사건과 연관이 있을지 모른다. 사도 바울이 로마에 가기 전에 이미 로마에 그리스도인들이 많았을 가능성이 있는 것이다. 헤롯 가문이 보여주듯이 당시 유대인들은 로마나 알렉산드리아에 다니곤 하였으니, 예수의 제자들 가운데 바울보다 먼저 로마에 건너가 전도한 유대인 그리스도인들도 있었을 것이다.

특히 베드로는 이방인 전도에 적극적이었고, 바울보다 먼저 로마에 갔을 것이다. 바울은 “이방인의 사도,” 베드로는 “할례자의 사도”라는 바울의 주장(갈 2:8)이 절대적이지 않다는 뜻이다. 사도행전은, 베드로를 통하여 로마 백부장 고넬료를 위시한 “이방인들에게 성령을 부여” 주셨다고 보도한다(행 10:45). 또한 베드로는 ‘클라우디우스’ 황제 때에(41-54 AD) 시몬 마구스(8:9-24)를 제거하기 위하여 로마에 갔고, 로마 시민들에게 복음을 전하는 중에 알렉산드리아의 필로(20 BC-50 AD)를 만났다고 한다(Eusebius, *Hist. eccl.* 2.14, 17.).

심지어 바울의 회심 이전에 로마에 그리스도가 전파되었을 가능성도 있다. 예수가 부활하고 승천하신 직후 오순절에 “경건한 유대인들이 천하 각국으로부터 와서 예루살렘에 머물러 있”다가(행 2:5), 성령강림을 체험하고 “바대인과 메대인과 엘람인과 또

메소포다미아, 유대와 갑바도기아, 본도와 아시아, 브루기아와 밤빌리아, 애굽과 및 구레네에 가까운 리비아 여러 지방에 사는 사람들과 로마로부터 온 나그네 곧 유대인과 유대교에 들어온 사람들과 그레테인과 아라비아인들” “각 사람이 난 곳 방언으로” “하나님의 큰일을 말함” 들었기 때문이다(행 2:9-11). 예루살렘에 왔다가 예수 사건을 들은 사람들이 다시 로마를 포함한 천하 각국으로 돌아가 예수 그리스도를 전했을 것이다. 또한 “헬라과 유대인들”과, 스테반이 논쟁한 “이른 바 자유민들, 즉, 구레네인, 알렉산드리아인, 길리기아와 아시아에서 온 사람들”(행 6:1, 9-10) 중에도 로마에 그리스도를 전한 사람들이 있었을 것이다. 스테반 환란 때, “베니게와 구브로와 안디옥까지” “흠어진 자들”에게서 도를 듣고 주께 돌아온 유대인들과 헬라인들(행 11:19-20) 중에서도 로마에 그리스도를 전한 사람들이 있었을 것이다.

아그립바 1세는 유대에서 3년, 가이사랴에서 4년을 통치했다. 사도행전에 따르면 아그립바 1세는 “정한 날에 왕복을 입고 연설하였는데, 백성들이 그것은 신의 소리요 사람의 소리가 아니라고 크게 외쳤고, 그는 영광을 하나님께 돌리지 않은 까닭에 주의 사자가 곧 처서 벌레에 먹혀 숨이 끊어졌다”고 한다(행 12:21-23, 44 AD)(Josephus, *Ant.* 19.343-351; Tacitus, *Annals* 12.23).¹⁴⁾ 이와 달리 요세푸스는 아그립바 1세의 사망 원인을 왕에게 돌리지 않으려고 애쓴 흔적이 역력하다. 즉, 아그립바 1세는 “가이사랴로 이전한 기념 축제에서” “순은으로 만든 옷”을 입었을 뿐이고, 그 옷이 “새벽 햇빛에 번쩍여 신비한 광선을 발하였는데,” “아침꾼들(ἀ κίμας)이 여기저기서 그가 하나님이라고 소리치면서” 그를 “생멸하는 사람이 아닌 그 이상으로 숭배할” 것이라고 말했다는 것이다.¹⁵⁾ 즉, 아그립바 1세가 죽은 까닭은 “은으로 만든 옷”과 “새벽 햇빛”과 “아침꾼들”이 숭배한 결과일 뿐, 정작 그 자신은 아침꾼들에게 아무런 반응조차 보이지 않았다는 것이다(Josephus, *Ant.* 19.345). 그럼에도 불구하고 아그립바 1세는 자신의 죽음을 암시하는 불길한 새의 징조를 보고 충격을 받아 복통을 일으켰고, 그런 왕을 위하여 백성들은 애곡하고 기도했으며, 왕은 백성들을 보고 울었는데, 그런 지 5일 만에 아그립바 1세가 54세의 나이로 생을 마감하였다는 것이다(Josephus, *Ant.* 19.346-350). 이와 달리 사도행전은 아그립바 1세의 사망 원인을 그 자신에게 돌리고 있으며, 그의 숨통이 끊

14) 아그립바 1세는 44년에 사망하였는데, 구체적으로 어떤 “정한 날”의 사건 때문이었는지에 관하여는 의견이 일치하지 않는다. Riesner, 1998, 115.

15) 헨헨은 아그립바 1세에 관한 설화와 베드로에 관한 설화를 대조시킨다. Haenchen, 1987, 562-563.

어진 것과 “하나님의 말씀이 자라고 번성”한 것을 극명하게 대조시킨다(12:23-24).

아그립바 1세는 아내 키프로스가 낳은 아들 아그립바 2세(17세)와 딸 베르니케(Bernice, 16세)와 마리암네(10세)와 드루실라(6세)를 남겼다. 당시에 마리암네와 드루실라는 가이사라와 세바스테(사마리아)에서 모욕을 당했다(Josephus, *Ant.* 19.354-359). 또한 로마 행정부는 17세의 아그립바 2세가 유대를 통치하기에는 너무 어리다고 판단했으므로 아그립바 2세는 당분간 로마 황궁에 머물러야 했다(Josephus, *Ant.* 19.354, 362). 대신 칼키스의 헤롯이 예루살렘 성전 관할권과 대제사장 임명권을 로마 황제에게서 받았고, 유대 지역에는 파두스(Cuspius Fadus, 주후 44-45)에 이어 티베리우스 알렉산더(Tiberius Alexander, 46-48)가 총독으로 파견되었다(Josephus, *Ant.* 19.363; 20.15; *J.W.* 2.220; Tacitus, *Annals* 12.23). 이 알렉산더가 바로 필로의 조카다.

알렉산더의 동생 마르쿠스 알렉산더(Marcus Julius Alexander)는 아그립바 1세의 딸 베르니케와 결혼하였으나 요절하였고, 이후 베르니케는 아버지의 형제 칼키스의 헤롯과 결혼했다. 칼키스의 헤롯이 죽자 베르니케가 “아그립바 2세와 간통했다는 소문”이 퍼졌으므로, 베르니케는 길리기아 왕과 재혼했다가 곧 이혼했다(Josephus, *Ant.* 20.145-147). 미모의 베르니케는 왕궁에만 갇혀 지낸 소극적인 여성이 아니었다. 유대를 위해서라면 로마 총독 플로루스(Florus) 앞에서 죽음을 불사하고 직언한 강인한 여성이었던 것이다(Josephus, *J.W.* 2.314). 후에 예루살렘 성전을 함락시킨 티투스 장군은 그런 베르니케를 사랑하여 로마까지 데리고 갔으나, 로마인들이 베르니케를 원하지 않았으므로 티투스는 독신으로 살았다(Tacitus, *Historiae* 2.2). 한편, 베르니케의 여동생 마리암네는 알렉산드리아의 행정장관과 재혼하였고, 그 동생 드루실라는 에메사의 왕과 헤어지고 로마 총독 펠릭스(벨릭스, Antonius Felix, 52-59 AD)와 재혼했다(행 24:24) (Suetonius, *Lives*, 5.28.1; Josephus, *Ant.* 20.139-143; 행 23:24, 26; 24:2, 14, 22-27).

48년에 칼키스의 헤롯이 죽은 뒤에야 클라우디우스 황제는 아그립바 2세에게 칼키스 통치권을 주었고, 53년에는 헤롯 빌립이 다스리던 영토와 “바타네아, 아빌레네, 드라고닛”에 대한 통치권도 주었다(Josephus, *Ant.* 20.138).¹⁶⁾ 그러나 54년에 클라우디우스 황제는 아내 아그리피나에게 암살당하였고, 아그리피나와 전남편의 아들 네로(17세)가 황제로 즉위했다.¹⁷⁾ 당시에 클라우디우스의 전처 메살리나의 아들 브리타니쿠스는 아

16) “유대인이면서 사회적으로는 로마의 가신왕”이었던 아그립바 2세의 “이중 정체성”은 아그립바 1세의 입장과 크게 다르지 않았을 것이다. 조재천, 2017, 197-227.

직 어렸고(14세) 딸 옥타비아는 네로와 법적 남매이자 부부였으므로 아그리피나의 계략으로 네로가 등극한 것이다(Tacitus, *Annals* 12.25). 타키투스의 기록을 바탕으로 필자는 티베리우스 황제부터 네로 황제까지의 가계도를 Table 1로 요약하였다.

Table 1 The Families of Tiberius and Drusus

Emperor Tiberius Claudius Nero (14-37 AD)		Drusus: the brother of emperor Tiberius	
Julia Caesaris: Tiberius' wife	Vipsania: Tiberius' wife	Antonia: Drusus' wife	
	Drusus (Tiberius' son who died young)	Emperor Tiberius Claudius Nero (41-54 AD): Drusus' son	Germanicus: Drusus' son
	Julia Livilla(Drusus' wife; daughter of Tiberius' brother Drusus; sister of Claudius and Germanicus)	Claudius' wives: ①Messalina ②Agrippina	Agrippina: Drusus' wife; the daughter of Julia the sister of Tiberius
	Children of Drusus the son of Tiberius include ①Tiberius Gemellus and ②Livia Julia	Claudius' children ①Octavia ②Britannicus: Messalina' son assassinated by Nero ③ Emperor Tiberius Claudius Nero (54-68 AD); the son of Agrippina and Gnaeus Domitius Ahenobarbus; Emperor Claudius' adopted son and son-in-law	Germanicus' children ①Drusilla ② Emperor Gaius Caesar Caligula (37-41 AD) ③Drusus Caesar ④Nero Cesar ⑤Julia Livilla ⑥Agrippina: Nero's mother who divorced Gnaeus Domitius Ahenobarbus and married to emperor Claudius

17) 아그리피나의 계략과 영향력에 관하여는 다음을 참조하라: Tacitus, *Annals* 12.23-13.24.

VI. 나가는 말

사도 시대와 그리스도교 형성 초기에 주요 유대 지도자들 중 하나였던 아그립바 1세에 관한 역사 기록들은 저자에 따라 다소 차이를 보인다. 무엇보다 사도행전 12장은 아그립바 1세를 예수와 교회를 박해한 “헤롯 왕” 대열에 합류시킨다. 그는 사도행전의 두 번째 순교자인 사도 야고보를 처형하고 베드로를 옥에 가두어 처형하고자 시도한 인물로서, 왕복을 입고 연설하여 백성으로 하여금 자신을 하나님으로 추앙하도록 동기를 부여하고도 하나님께 영광을 돌리지 않아 벌레에 먹혀 숨을 거둔 악한으로 등장한다. 사도행전에서 그의 멸망은 하나님의 말씀 및 사도들의 홍왕과 극명한 대조를 이룬다.

사도행전과 달리 요세푸스는 아그립바 1세를 어려운 가정사를 극복하고 고난도 정치 곡예 끝에 마침내 유대 왕으로 등극하여 유대와 로마 모두에 유익을 끼친 유대 지도자 겸 로마 황실의 친구로 묘사한다. 요세푸스는 이방인(이두메인) 헤롯대왕에 대하여는 친-헬라인 정책을 쓰고 로마 신전과 건축물 짓기에 몰두한 잔인한 왕이라고 혹평하면서도, 아그립바 1세에 대하여는 동포를 위한 정책을 쓰고, 예루살렘에 즐겨 거하고, 율법 제사를 준수했다고 호평한다(Josephus, *Ant.* 19.329-331). 아그립바 1세는 비록 할아버지가 이두메인(헤롯대왕)이지만 할머니(마리아네)는 유대 왕족이므로 유대인이라 할 수 있고, 헤롯대왕에게 무고히 처형당한 비운의 유대 왕자 아리스토틀루스의 아들이기 때문이다. 더구나 요세푸스는 아그립바 2세에게 자신의 글을 보여주고 자료도 제공받는 등 그와 친분이 깊었으므로 그의 아버지 아그립바 1세를 비판하기는 쉽지 않았을 것이다.¹⁸⁾ 또한 요세푸스와 아그립바 1세 및 아그립바 2세는 유대 민족과 로마 제국 사이에서 자신의 이익을 추구하며 친-로마 행보를 이어간 인물들로서 요세푸스는 아그립바 1세에 대하여 일종의 동질감을 느꼈을 것이다. 심지어 요세푸스는 아그립바 1세가 가이우스 칼리굴라를 지지하여 황제가 되게 하고, 원로원을 설득하여 클라우디우스를 황제로 옹위하는 데 지대한 역할을 한 것처럼 묘사한다. 이런 기록은 아그립바 1세가 칼리굴라와 클라우디우스 양대에 걸쳐 득세할 수 있었던 까닭을 설명해 주기에 충분하지만, 이를 지지할 만한 다른 현존 자료가 없기 때문에 요세푸스의 주장을 평가하는 데에 신중을 기할 필요가 있다. 무엇보다 칼리굴라와 클라우디우스를 상

18) 길만은 요세푸스가 로마에서 아그립바 2세뿐 아니라 베르니케도 만났을 것이라고 제안한다. Gillman, 1989, xviii.

세하게 다룬 수에토니우스와 타키투스가 아그립바 1세에 관하여 거의 언급하지 않는다는 사실이 요세푸스 주장의 신빙성을 재고하게 한다.

알렉산드리아의 필로는 아그립바 1세를 상세하게 다루지 않으나, 요세푸스와 비슷한 관점에서 아그립바 1세를 긍정적으로 묘사한다. 필로 역시 헤롯 가문과 친분이 있었는데, 요절한 조카 마르쿠스 알렉산더가 아그립바 1세의 딸 베르니케의 첫 남편이었던 것이다. 필로는 가이우스 칼리굴라의 어리석음과 극악무도한 황제숭배를 비난하는 한편 아그립바 1세에 대하여는 유대 조상들의 하나님 신앙에 독실하고 지혜로웠으나 폭군 가이우스 앞에서 소스라치게 놀라 발끝부터 정수리까지 부들부들 떨다가 마침내 기절하고야 만 나약한 인물로 묘사한다.

아그립바 1세에 대한 사가들의 평가는 일치하지 않으나, 그에 관한 역사 기록들이 입증하는 것은 신약성서가 간헐적으로 묘사한 것보다 유대와 유대지도자들은 로마의 영향을 지대하게 받았으며, 유대지도자들 역시 매우 역동적으로 로마와 교류하며 자신들의 의지를 실현하고자 애썼다는 사실이다. 그럼에도 불구하고 신약성서와 사도 시대에 관한 선행 연구에 유대와 로마 관계사가 충분히 반영되지 않은 경향이 있었다. 아그립바 1세를 중심으로 유대와 로마 관계사를 조망한 이 짧은 논문은 다른 주요 인물들이나 사건들을 충분히 고려하지 못한 한계가 있으므로 후속연구들이 이어져 사도시대와 신약성서 배경사를 더욱 밝혀주기를 기대한다.

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

참고문헌

- Cassius, Dio. (1914-1927). *Roman History*. 9 Vols. LCL 32, 37, 53, 66, 82, 83, 175, 176, and 177. Trans. Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press.
- Eusebius of Caesarea (1926 and 1932). *Ecclesiastical History*. 2 Vols. LCL 153 and 265. Trans. Kirsopp Lake and J. E. L. Oulton. Cambridge: Harvard University Press.
- Josephus, Flavius (1926). *The Life; Against Apion*. LCL 186. Trans. H. St. J. Thackeray. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. (1927-1928). *The Jewish War*, 3 Vols. LCL 203, 487, and 210. Trans. H. St. J. Thackeray. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. (1930-1965). *Jewish Antiquities*, 9 Vols. LCL 242, 490, 281. 326, 365, 489, 410, 433, and 456. Trans. H. St. J. Thackeray, Ralph Marcus, Allen Wikgren, and Louis H. Feldman. Cambridge: Harvard University Press. 우리말 번역: 성서자료연구원 역 (1992). **유대고대사** 4 Vols. 서울: 달산.
- Philo (1926-1962). 10 Vols. LCL 226, 227, 247, 261, 275, 289, 320, 341, 363, and 379. Trans. F. H. Colson, Ralph Marcus, and G. H. Whitaker. Cambridge: Harvard University Press.
- Suetonius (1914). *Lives of the Caesars*. 2 Vols. LCL 31 and 38. Trans. J. C. Rolfe. Cambridge: Harvard University Press.
- Tacitus, Publius Cornelius (1931 and 1937). *Annals*. 3 Vols. LCL 249, 312 and 322. Trans. Clifford H. Moore and John Jackson. Cambridge: Harvard University Press. 우리말 번역서: 박광순 역. (2005). **타키투스의 연대기**. 서울: 범우.
- _____. (1925 and 1931). *Histories*. 2 Vols. LCL 111 and 249. Trans. Clifford H. Moore. Cambridge: Harvard University Press. 우리말 번역서: 김경현 · 차전환 역. (2011). **타키투스의 역사**. 서울: 한길사.
- 김선정 (2003). **요한복음서와 로마 황제숭배**. 서울: 한들출판사.
- [Kim, S. J. (2003). *The Fourth Gospel and Roman Emperor Cults*. Seoul: Handle Press.]
- 류모세 (2013). **역사 드라마로 읽는 성경 3부: 주전 30-70년, 초대교회의 탄생에서 예루살렘 성전 파괴까지**. 서울: 두란노.
- [Ryu, M. (2013). *Bible Reading from the Perspective of Historical Drama Vol. 3: From the Birth of the Early Church to the Destruction of the Temple in*

- Jerusalem*. Seoul: Duranno Ministry.]
- 류호성 (2017). “헤로디아는 ‘동생의 아내’가 아니라, ‘이복형의 아내’였다(막 6:17-18; 막 14:3; 눅 3:19).” **신학논단**, 89, 163-192.
- [Ryu, H. S. (2017). Herodias was Never a Younger Brother’s Wife, but an Elder Half-brother’s Wife! (Mk 6:17-18; Mt 14:3; Lk 3:19). *Theological Forum*, 89, 163-192.]
- 박찬웅 (2009). 헬레니즘 문화와 유대교 전통의 충돌: 요세푸스의 칼리굴라 위기 보도를 중심으로. **Canon&Culture**, 3(2), 27-52.
- [Park, C. W. (2009). Conflict between the Hellenistic and Jewish Culture: The Caligula Crisis in Josephus. **Canon&Culture**, 3(2), 27-52.]
- _____. (2017). 로마제국 시대 유대 사회의 중형재판권에 관한 연구. **신학논단** 89, 193-222.
- [Park, C. W. (2017). Study on the Judicial Proceeding in the Jewish Society during the Roman Rule, **Theological Forum**, 89, 193-222.]
- 김석희 역. (1999). **로마인이야기 7: 악명 높은 황제들**. しの ななみ(1999). 로마人の物語. 서울: 한길사.
- [Shiono N. (1999). *The Story of the Roman People Vol. 7: The Infamous Emperors*. Trans. S. Kim. Seoul: Hangilsa.]
- 조재천 (2017). 다중 정체성과 소통: 헤롯 아그립바 2세와 바울의 대화(행 25-26장)를 중심으로. **신약연구** 16, 197-227.
- [Cho, J. (2017). Multi-identity and Communication: The Dialogue between Herod Agrippa II and Paul. *Korea Evangelical Society of New Testament Studies*, 16, 197-227.]
- Barrett, C. K. (1994). *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*. 2 vols. Edinburgh: T & T Clark.
- Gillman, F. M. *Herodias at Home in That Fox’s Den*. Edited by Barbara Green. Collegeville: Liturgical Press, 1989.
- Keener, C. S. (2013). *Acts: An Exegetical Commentary*. 2 Vols. Grand Rapids: Baker Academic.
- Leon, H. J. (1960). *The Jews of Ancient Rome*. Peabody: Hendrickson.
- Haenchen, D. E. (1977). *Die Apostelgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 우리말 번역서: 이선희 · 박경미 역. (1997). **사도행전**. 서울: 한국신학연구소.
- Johnson, L. T. (1992). *The Acts of the Apostles*. Edited by Daniel J. Harrington.

- Collegeville: The Liturgical Press.
- Kokkinoas, N. (1999). *The Herodian Dynasty: Origins, Role in Society and Eclipse*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Krause, A. R. (2017). *Synagogues in the Works of Flavius Josephus: Rhetoric, Spatiality, and first-century Jewish institutions*. Ancient Judaism and early Christianity 97. Leiden; Boston: Brill.
- Pervo, R. I. (2009). *Acts: A Commentary*. Minneapolis: Fortress.
- Riesner, R. (1999). *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology*. Translated by Doug Stott. Grand Rapids and Cambridge: William B. Eerdmans.
- Rostovtzeff, M. (1957). *The Social and Economic History of the Roman Empire*, 2 Vols. (2nd. ed.) Oxford: Clarendon Press.
- Schwartz, D. R. (1990). *Agrippa I: The Last King of Judaea*. TSA 23. Tübingen: Mohr Siebeck.
- "Lives of the Caesars, Volume II". Retrieved from <http://www.hup.harvard.edu/catalog.php?isbn=9780674995659> (2019. 5. 8.)

사도행전 12장 배후의 유대와 로마 관계사

- 아그립바 1세를 중심으로 -

문우일 (서울신학대학교)

이 논문은 사도행전 12장에 등장하는 아그립바 1세(Marcus Julius Agrippa I)에 관한 다양한 역사 기록을 토대로 그리스도교 형성 당시의 유대와 로마 관계의 단면을 드러내고 신약성서 배경사 이해를 위한 역사 정보를 제공하는 것을 목적으로 한다. 아그립바 1세는 사도시대의 정치 환경을 형성한 주요 인물들 중 하나로서 신약성서와 원시그리스도교 연구에 중요함에도, 그에 관한 선행연구는 슈바르츠(Daniel R. Schwartz)의 단행본(1990)을 제외하면 특정 주제 및 일부 기간 연구에 그치거나 보편적 이야기식 서술에 머물렀다. 더구나 사도행전은 아그립바 1세를 “헤롯(왕)”이라 상징적으로 소개하고 간략히 다루므로 당시 시대 정황 파악을 위하여 그에 관한 개별 정리가 절실했다. 이에 이 논문은 아그립바 1세에 관한 행로와 사적(事績) 정리를 시도하되, 신약성서 및 유세비우스 등 그리스도교계 문헌 뿐 아니라 그를 보다 긍정적으로 평가한 요세푸스와 알렉산드리아의 필로 등 유대계 기록들과, 타키투스, 수에토니우스, 디오 카시우스 등의 비-유대계 문헌들을 참조하여 다양한 시각을 소개하고자 하였다. 아그립바 1세에 대한 사가들의 평가는 일치하지 않으나, 분명한 것은 당시 그를 포함한 유대 지도자들이 로마의 피지배자에 머물지 않고, 로마의 정치 상황을 적극 활용하여 자신과 민족의 유익을 추구했다는 것이다.

: 1 , 12 , , 가

데보티오 모데르나(*Devotio Moderna*) 운동에 관한 역사적 고찰

A Historical Research on *Devotio Moderna* Movement

최용준 (Yong Joon (John) Choi)*

Abstract

This article is a historical research on *Devotio Moderna* movement. It was a reformation movement in Europe, trying to transform the church and society at that time by rediscovering the true practice of piety such as that of humility, obedience and simple life. It is never to be underestimated because it has left considerably spiritual heritage and still makes a tremendous impact. This article, therefore, first investigates how this movement was begun by Geert Groote at the end of the 14th century in Deventer, the Netherlands. Furthermore, it deals with the development of this movement by F. Raderwijns, J. Cele and Thomas à Kempis to see how it has transformed Europe. In conclusion, an attempt is made to identify what kind of contribution it has made and what are the implications of this reformation to Korean context.

Key Words : *Devotio Moderna*, Geert Groote, Johan Cele, Thomas à Kempis, Deventer

이 연구는 한동대학교 2019학년 교내연구지원 사업에 의한 것임.

* 한동대학교(Handong Global University) ICT창업학부 교수, 경북 포항시 북구 한동로 558 한동대학교, crosspower@handong.edu

2019년 07월 05일 접수, 07월 25일 최종수정, 07월 29일 게재확정

I. 서론

2017년은 종교개혁(Reformation) 500주년이었다. 하지만 ‘Reformation’은 교회뿐만 아니라 사회 모든 분야를 아우르는 ‘총체적 변혁(transformation)’, 즉 수직적이고 권위적인 중세가톨릭사회를 평등한 시민사회로 바꾸는 거대한 ‘패러다임 쉬프트(paradigm shift)’였다고 말할 수 있을 것이다. 또한 이 개혁은 마틴 루터(Martin Luther)와 장 칼뱅(Jean Calvin)에 의해 갑자기 생겨난 것이 아니라 이전부터 다양한 준비과정을 거친 열매였다. 이중에 가장 주목해야 할 것이 바로 ‘데보티오 모데르나(*Devotio Moderna*)’¹⁾ 운동이라고 할 수 있다. 이는 로마가톨릭교회가 부패하자 자체적으로 일어난 영적 갱신운동으로 개인적인 기도와 말씀묵상, 겸손과 순종 및 단순한 삶과 같은 진정한 경건을 실천하여 평신도들의 공동체적 삶과 교육을 통해 신앙의 본질을 회복하는 동시에 사회의 변혁을 추구하였는데 1370년 네덜란드 데벤터(Deventer)에서 히어트 흐로터(Geert Groote: 1340-1384)²⁾에 의해 시작되었다. 이 운동은 말씀과 행동, 내적 및 외적 신앙 그리고 침묵과 헌신의 균형을 이루려고 노력하면서 15세기에 네덜란드에서 꽃을 피워 다양한 분야에서 직접, 간접적으로 유럽사회를 크게 변화시켰으며 종교개혁을 태동시켰으나 개신교가 등장한 이후 쇠퇴하였다.

나아가 이 운동은 데벤터의 공동생활 자매단(Zusters van het Gemene Leven) 및 즈볼레(Zwolle)의 공동생활 형제단(Broeders van het Gemene Leven)으로 확산되어 북유럽에 큰 영향을 주었다(Smid, 1974: 114). 이 형제자매단은 평신도 공동체로 초대교회 성도들의 복음적 신앙생활을 회복하기 위해 신학적 사변이나 외면적 형식보다는 내면성의 충실을 강조하면서 특히 당시 성직자들의 영적 타락과 도덕적 부패를 비판하며 총체적 갱신을 시도했다. 또한 학생들을 잘 교육하면서 백성들의 생활환경도 개선하려고 노력했다.

이들은 성경연구에 집중하면서 구어체 및 현지어로 된 성경보급에 힘썼고 이를 위한 필사, 인쇄 및 출판에도 선구자였다. 이 운동에 의해 가장 많이 알려진 토마스 아 켄피스(Thomas à Kempis: 1380 - 1471)는 『그리스도를 본받아(*De imitatione Christi*)』를

1) 라틴어. 네덜란드어로는 *Moderne Devotie*, 영어로는 Modern Devotion, 한글로는 ‘새로운 경건’ 또는 ‘근대적 경건’. 본 논문에서는 라틴어를 기준으로 사용하겠다.

2) 라틴명은 Gerardus Magnus, 영문명은 Gerard Groote이다. 본고에서는 네덜란드 명을 사용하겠다.

저술하였고(1418) 요한 첼레(Johan Cele)는 쾰블레 라틴학교의 교장으로 교육을 통해 다음 세대 지도자들을 키웠다. 하이마(Hyma)는 이 운동이 진정한 기독교를 부활시켰다는 의미에서 “기독교 르네상스(Christian Renaissance)”라고 부른다(Hyma, 1965: 5). 존 판 엔겐(John van Engen)도 이에 공감하면서 이 ‘데보티오 모데르나’ 운동을 “노동자 계급을 위한 새로운 명상 기술을 추구하면서 공동체 생활을 새롭게 하기 위한 기초로 영혼의 개혁과 갱신을 지향하는 공동체적 노력”이라고 정의하고(Van Engen, 2008: 2) 이 운동이 알프스 북쪽 유럽에서 르네상스 및 종교개혁 모두의 선구자로 평가하고 있다(Van Engen, 2008: 1). 반면에 포스트(Post)는 이 운동이 본질적으로 ‘내적 경건’을 지향하므로 종교개혁(Reformation)과 인문주의(Humanism)와는 대조된다고 주장한다(Post, 1968: 680). 필자는 이 운동이 개인적으로는 내적 경건을, 공동체적으로는 진정한 기독교적 사회를 구현하려는 시도였다고 본다.

기독교 인문주의자였던 에라스무스(Erasmus)도 데벤터의 라틴학교 출신으로 토마스의 책 등을 통해 이 운동의 영향을 받아 『우신예찬(*Stultitiae Laus*)』을 출판하여(1511) 당시 교회의 부패를 비판하였고 헬라이어 신약성경 본문을 편집, 출판하여(1516) 이후 개혁자들에게 큰 영향을 주었다. 루터와 갈뱅 또한 이 운동의 영향을 받았다. 루터는 1497년 막테부르크(Magdeburg)에 있던 공동생활 형제단에 의해 운영되던 중등학교에 1년간 다녔는데 이때 이 운동의 영향을 받았고(Hyma, 1965: 610, Dlabačová & Hofman, 2018: 220-221) 나아가 공동생활 형제단에 있던 한스포르트(Wessel Gansfort)가 쓴 로마가톨릭교회 성찬론 비판에 깊이 공감하였다. 갈뱅도 몽페귀대학(Collège de Montaigu)에서 공부할 때 이 운동을 알게 되었는데 이 대학 학장이었던 플란더스 출신의 개혁사제 얀 스탠돈크(Jan Standonck)는 네덜란드 하우다(Gouda)에 있던 공동생활 형제단 출신이었다(Dlabačová & Hofman, 2018: 222). 또한 갈뱅은 토마스의 책 『그리스도를 본받아』를 읽고 영향을 받아 작은 책 『그리스도인의 삶(*De vita hominis christiani*)』을 썼다(Calvin, 1550, 장수민 역, 2007). 또한 스트라스부르(Strasbourg)에 머물며 이 운동의 영향을 받은 슈투름(Johann Sturm)이 세운 학교에서 가르치면서 큰 감동을 받아 제네바 아카데미를 세웠다(Strand, 1977: 43-56). 나아가 ‘북구의 제네바’라고 불리던 엠덴(Emden)에서 활동하던 개혁자들도 이 운동의 영향을 많이 받았다(최용준, 2017: 197-225).

이 운동에 대해 영어(Zijl, 1963), 독일어(Iserloh, 1975) 및 네덜란드어(Van Dijk, 2012)로 된 연구물들은 많으나 국내 한글로 된 연구는 김명수의 박사논문(2009) 및 저서

(2015)가 유일하다. 하지만 그의 저서는 박사논문과 같은 내용이며 양자 모두 영문도서에 의존하고 네덜란드 원전을 직접 인용하지 못하고 있다. 반면에 본 논문은 네덜란드어 원전에서 직접 고찰하고자 한다. 먼저 이 운동이 구체적으로 어떻게 일어났는지 호로터의 생애와 사역 그리고 후계자들의 공헌 등을 역사적으로 살펴보면서 그것이 유럽을 어떻게 변혁시켰고 이 운동이 남긴 유산은 무엇이며 한국교회 및 사회에 주는 교훈이 무엇인지를 결론적으로 도출하겠다.

II. 데보티오 모데르나 운동에 관한 역사적 고찰

1. 히어트 호로터의 생애와 사상³⁾

(1)

호로터는 1340년 10월 데벤터의 비교적 안정되고 부유한 집안에서 태어났다. 당시 데벤터는 유럽의 주요 무역항이었기에 시의 운영이 거의 무역 상인들에 의해 이루어졌다. 그의 부친은 시에 중요한 영향을 미치는 조직인 상인길드회원으로 해외네트워크도 있었으며 1348년에는 데벤터 시장이 되었다. 따라서 호로터는 일찍 라틴학교에 들어가 공부했는데 당시 교육은 주로 라틴어, 논리학 및 음악으로 교회 지도자들을 배출하는데 중점을 두었다.

그가 10살이 되었을 때 부모가 페스트로 갑자기 세상을 떠나자 삼촌에 의해 양육받다가 15세가 되던 1355년에 파리(Paris) 소르본느(Sorbonne) 대학으로 유학 갔다. 여기서 그는 당시에 저명한 학자였던 윌리엄 오캄(William of Ockham)의 제자가 되어 2년 만에 학사학위를 받았고 그 후 신학과 교회법을 공부하여 1년 후 박사학위를 받았다. 그 후 1358년부터 1362년까지 그는 쾰른(Köln)과 프라하(Praha)도 방문하였고 1366년에는 당시 교황이 있던 아비뇽(Avignon)을 다녀온 후 1368년부터 1374년까지 아헨(Aachen) 돔 성당에서 그리고 1371년부터 1374년까지는 위트레흐트 성당에서도

3) 현재 데벤터에는 그를 기념한 히어트 호로터 하우스가 있는데(www.geertgrootehuis.nl) 이 건물은 최초의 공동생활 형제단 예배당이 있던 자리에 세워졌다.

의전사제(canonicus)로 일했다.

1372년에 호로터는 중병에 걸려 생명이 위독했으나 당시 담당 사제는 그가 마술책들을 가지고 있다는 이유로 병자성사(heilige oliesel) 집전을 거부하였다. 그러자 그는 마술책들을 모두 불태웠고 성사를 받은 후 기적적으로 나았다. 그러면서 그는 깊이 회심하였고 1374년에 의전사제직도 내려놓은 후 자신의 집을 가난하고 경건한 여성들에게 제공하여 공동생활 자매단이 시작되었다.

그 후 3년간 그는 아른헴의 모니끄하우즌에 있는 카르투스오수도원(kartuizer klooster Monnikhuizen bij Arnhem)에 머물며 기도와 연구 및 집필에 전념했다. 거기서 친구이자 수도원장이었던 헨드릭 에거 판 깔까르(Hendrik Eger van Kalkar)와 수도사들의 엄격하고 진지한 자세에 깊은 감동을 받았다(www.geertgrootehuis.nl/wie-was-geert-groote). 1378년부터 1379년까지 그는 책을 구하러 다시 파리를 방문하였는데 돌아오며 지금의 벨기에 브뤼셀 남쪽의 흐루는달(Groenendaal) 수도원에 있던 얀 판 루스브룩(Jan van Ruusbroec)을 만났고 그 후 양자 간 서신교환이 계속되었다.

호로터는 1379년에 위트레흐트에서 부제(diaken)로 임명된 후 네덜란드 북쪽 도시들인 즈볼레와 데벤터 외에도 캄펜(Kampen), 암스테르담(Amsterdam), 할렘(Haarlem), 하우다(Gouda), 레이든(Leiden), 델프트(Delft), 주트펜(Zutphen) 등을 다니며 라틴어가 아닌 네덜란드어로 설교하면서 성직자들의 타락과 개인 재산을 소유한 수도원들을 비판하기 시작했다. 그러자 그를 따르는 무리들이 생겨나기 시작했으며 이들은 교회법보다 개인의 신앙양심이 더 중요하다고 보았다. 그 결과 공동생활 형제단과 자매단 및 빈테스하임 공동체(Windesheimer Congregatie)가 탄생하게 되었다.

위트레흐트 주교는 처음에 호로터를 지원해 주었지만 그가 평신도들의 죄 뿐만 아니라 세속적 사제들의 성물매매, 탐욕, 축첩행위 등도 비판하자 그의 설교를 금지시켰다. 하지만 호로터는 자신의 설교 중심이 그리스도이며 내용은 가톨릭 교리와 조화를 이루고 자신도 교회에 복종한다고 하면서 교황 우르반(Urban) 6세에 항소하였으나 소용이 없었다. 그러나 그는 개인적인 접촉을 통해 많은 영혼들에게 큰 영향을 주었다.⁴⁾

더 이상 설교할 수 없게 되자 호로터는 데벤터를 떠나 바우드리헴(Woudrichem)에

4) 이러한 호로터의 근본주의적인 태도로 인해 그를 반대하던 사람들은 그를 이후에 나타난 도미니쿠스회의 설교자요 이태리 피렌체의 종교개혁자이며 사제였던 사보나롤라(Girolamo Savonarola: 1452-1498)와 비교하기도 했다(www.geertgrootehuis.nl/wie-was-geert-groote).

머물며 기도, 묵상, 연구 및 집필에 전념하였고 성경을 네덜란드어로 번역하여 평신도들이 직접 읽고 이해할 수 있도록 했다. 하지만 그는 페스트에 걸린 친구에게 문병 갔다 전염되어 1384년 8월 20일, 43세의 나이로 세상을 떠났다. 그는 데보티오 모데르나 운동의 선구자였으며 역사적으로 볼 때 데벤터에서 가장 중요한 인물일 것이다. 그의 사후 이 운동은 라더베인스(Florens Radewijns)⁵⁾, 체어볼트(Gerard Zerbolt van Zutphen)⁶⁾ (Van Dijk, 2011), 토마스, 켈레 등에 의해 계승되었고 그의 영향력은 지금까지도 미치고 있다.⁷⁾

(2)

중세 로마가톨릭교회가 부패하자 이미 다른 지역에서도 개혁운동이 일어났다. 호로터

-
- 5) 라더베인스는 1350년 리어담(Leerdam)에서 태어나 1378년 프라하에서 신학을 공부한 후 호로터의 강연을 듣고 감명을 받아 사제가 되었다. 위트레흐트 성 베드로 교회의 외전사제로 일하다가 호로터의 설교를 들은 후 이 직분도 내려놓고 데벤터로 와서 1380년부터 ‘공동생활 형제단’ 및 데보티오 모데르나 운동을 주도했다. 호로터 사후에 공동생활 형제단은 그의 집에서 계속되었고 그는 이를 발전시켜 1386년 빈데스하임 공동체를 창설했으며 경건서적들도 집필하여 토마스가 『그리스도를 본받아』를 쓰는데 영향을 주었다. 빈데스하임 공동체를 시작할 때 토마스의 형인 요한도 있었고 토마스로 13세 때부터 21세까지 라더베인스의 돌봄과 지도하에 있었는데 그는 그의 스승에 대해 성경 및 모든 거룩한 학문에 통달하였으며 매우 경건하고 겸손하며 단순하고 열정적인 동시에 자애롭고 매우 절제하는 인물이라고 묘사하고 있다. 하지만 그의 엄격한 생활은 건강을 해쳐 결국 1400년 3월 24일에 데벤터에서 세상을 떠났다. 그는 형제단에서 성인으로 존경받았으며 그의 유골은 호로터의 그것과 함께 데벤터의 형제교회(Broederkerk)에 보존되어 있다. (nl.wikipedia.org/wiki/Florens_Radewijns)
- 6) 체어볼트는 1367년 주트펜(Zutphen)에서 태어나 1383년부터 1385년까지 데벤터의 공동생활 형제단이 운영하는 성 레우이누스학교에서 공부했다. 호로터를 본받아 학업, 묵상 및 기도에 힘썼고 플로렌스하우스에 함께 살면서 책을 사랑하여 도서관장 및 필사자가 되었다. 라더베인스 사후에 학교 교장으로 일하다 1398년에 페스트가 데벤터에 돌아 아머스포트(Amersfoort)에 머문 후 돌아왔으나 빈데스하임에서 중병으로 31세에 소천했다. (nl.wikipedia.org/wiki/Gerard_Zerbolt_van_Zutphen)
- 7) 호로터가 세상을 떠난 지 600년이 되던 1984년 4월 14일부터 6월 24일까지 위트레흐트에 있는 왕립 카파레인수녀원 박물관(Rijksmuseum Het Catharijneconvent)에서 ‘히어트 호로터와 데보티오 모데르나’라는 제목의 전시회가 개최되어 호로터 및 이 운동의 다양한 부분들이 전시되었다. 이어서 데벤터에서는 8월 17일부터 10월 17일까지 ‘히어트 호로터 시대의 영적 및 세계적 데벤터(Geestelijk en Wereldlijk Deventer ten tijde van Geert Grote)’라는 제목의 다른 전시회가 열렸다. 이중에 드 바그(De Waag) 역사박물관은 세상적인 면을, 아테나움 도서관(Athenaeum Bibliotheek)은 영적인 면을 전시했다. 또한 여러 논문들도 발표되었다(Defoer & Slechte, 1984: 4-5).

보다 백년 앞서 이태리에서는 프란시스(Francesco d'Assisi: 1181-1226)가 프란체스코 수도회를 창시하여 개혁을 주도하였고, 스페인과 프랑스 남부에서는 도미니쿠스 구즈만(Dominicus Guzmán: 1170-1221)이 도미니크 수도회를 설립하여 갱신을 시도하였다. 나아가 많은 수도원들은 베르나르두스(Bernardus de Clairvaux: 1090-1153)가 세운 시토회(Ordo Cisterciensis)에 가입하여 교회를 새롭게 하려고 노력하였다.

하지만 호로터가 가장 강조한 점은 각자 자신의 영혼에 대해 책임져야 한다는 것이었다. 하나님을 만나는데 중개자는 필요 없고 자신의 신앙생활이 가장 중요하다고 보았다. 따라서 형제자매 공동체에 참여하는 사람들은 수도원에 서원할 필요가 없다고 주장하여 당시 교회와 긴장관계를 형성할 수밖에 없었다. 그러자 더 심각한 사태를 피하기 위해 몇몇 공동체들은 성 프란체스코 수도원 규율을 채택했는데 평신도들을 위한 이 규율은 호로터의 이상과도 잘 맞았기 때문이었다. 이 운동은 결국 종교개혁의 선구라고 볼 수 있는데 종교개혁도 이 운동이 확산된 지역에서 일어났고 그 중에서도 북서유럽의 한자동맹지역이 그 중심지였다.

또한 호로터 사상의 핵심은 내적 평화를 추구하는 것이며 이는 자신을 부인하고 침묵에 의해 성취된다고 보았다. 그리스도의 고난과 구속, 죽음, 최후심판, 천국과 지옥을 묵상하는 것이 본질적이었으며(Hand, 2006) 또한 일상생활 및 노동에서 덕을 쌓으며 기도와 명상을 통해 내면으로 들어가는 것을 강조했다(Weismayer, 1992: 571-572). 그가 남긴 저작(*Getijdenboek*)은 매일 8번 말씀과 기도로 묵상하는 교제이다(Grote, 1940). 호로터는 회심 후 소천할 때까지 약 10년간 수도원을 세우지도 않았고 제자들을 키우지도 않았다. 하지만 그는 주변의 동료들에게 깊은 영감을 주어 형제자매 공동체가 확장되었고 빈데스하임 수도원도 생겨났는데 이것이 데보티오 모데르나 운동의 시초가 되었다(Hiddema, 1984: 6-11). 그의 사상 중심에는 ‘고난 받는 그리스도’가 있었으며 이는 그 후 토마스가 『그리스도를 본받아』를 쓴 것을 보아도 잘 알 수 있다.

3. 평신도 공동체 및 빈데스하임 수도원 운동

데보티오 모데르나 운동은 이처럼 개인이 하나님 앞에 직접 나아가는 진정한 경건생활을 통해 교회개혁 및 사회변혁을 추구한 동시에 초대교회 공동체를 본받은 평신도 중심의 공동체운동도 일으켰다.

(1)

평신도들에게 관심이 많던 호로터가 자신의 집을 결혼하지 않은 자매들 중 평신도로 하나님을 섬기기 원하는 가난한 여성들을 위해 제공하면서 1379년에 공동생활 자매단이 창설되었다(Bollman, 2004). 당시에는 흑사병이 돌면서 남성들이 많이 죽어 여성들의 숫자가 훨씬 많았고 홀로 사는 여성들을 위한 사회복지제도가 없었기에 이들은 함께 살면서 서로 도왔다. 그들은 일 년에 한번 선출한 임원들의 감독 하에 살았고 호로터는 자매들의 영적인 부분을 돌보면서 그들이 바느질 등의 수공업을 통해 자급자족하도록 했다. 처음에는 재산을 공동소유하지 않았으나 1384년 쾰블레에 설립된 자매단은 재산도 공유하였다.

이 자매들은 실천적 경건을 추구했는데 나중에도 수녀원처럼 서원은 하지 않고 1392년에 임명된 요하네스 브링커링크(Johannes Brinckerinck) 원장의 감독 하에 함께 생활했다. 15세기 초 데벤터에 6개의 자매단이, 쾰블레와 주트펀에 4개, 덴보쉬(Den Bosch), 아머스포르트 및 위트레흐트에 3개, 호로닝언(Groningen)에 2개, 텔프트, 하슬트(Hasselt), 호른(Hoorn), 레이든 및 레든(Rheden)에 각각 하나씩 있었다. 그들 중 가장 중요한 지도자는 살로메 스틱컨(Salome Sticken, 1369-1449)이었다(Van Dijk, 2015).

(2)

호로터의 설교가 자매들뿐 아니라 형제들에게도 큰 영감을 주자 라더베인스가 형제들을 위해 쾰블레에 큰 집을 제공하여 공동생활 형제단도 시작되었다. 심지어 성직자들 중 일부도 이 형제단에 가입했다. 이들은 검소하고 경건한 삶을 살면서 예배, 독서, 및 노동을 하며 함께 식사하고 식사 때마다 성경을 읽었다. 형제단들은 엄격한 규율을 준수하였으나 수도원처럼 특별한 서원은 하지 않았고 필사 또는 학생들 하숙 등을 통해 생계를 이어갔다. 이러한 형제단은 독일에도 급속히 퍼져나갔고 더릭 판 헤르센(Dirk van Herxen)이 1409년에 쾰블레 형제들의 집 관장이 되면서 쾰블레가 데보티오 모데르나 운동의 중심지가 되었다. 하지만 1416년의 혁명으로 형제단을 반대하는 사람들도 있어 판 헤르센은 쾰블레를 떠나야만 했다. 하지만 그는 덴보쉬, 두스부르크(Doesburg), 호로닝언 및 하르더바이크(Harderwijk)에 새로운 공동생활 형제단을 설립했다.

형제단의 규정은 거의 수도원과 같았다. 그들은 덕성함양과 검소한 삶 이외 다른 것을 바라지 않았으며 집도 매우 소박한 서민주택이었다. 쾰레 형제들은 정체성을 상실할까 염려하여 규모를 확대하지 않았고 일 년 수입도 한계를 정했으며 기타 수입은 도서관과 가난한 사람들을 위해 사용했다. 또한 매주 토요일에는 형제들의 필사본을 전시 및 판매하였는데 당시 필사본은 고가에 판매되었다. 그 중 대표적인 것은 1464년에서 1476년 동안 쓰인 다섯 권의 성경으로 ‘쾰레 성경’이라고 불린다.

이 형제들 대부분은 평신도들이었다. 그들은 자선사업, 병자간호, 성경연구 및 경건서적을 필사하는데 헌신했고 나아가 학교들을 설립하여 교육에 힘썼는데 그 수준이 높기로 유명했다. 탁월한 인재들이 이 학교에서 배출되었는데 그 중에 니콜라우스 폰 쿠에스(Nikolaus von Kues), 토마스 및 에라스무스가 있다. 2016년에 경제학 저널(*Economic Journal*)은 이 형제단이 “문맹률을 낮추고 출판수준을 높이며 네덜란드 도시의 발전에 기여했다”고 평가했다(Akçomak, Webbink, ter Weel, 2016: 821-860). 따라서 이 형제단은 사회경제적으로도 큰 공헌을 했다고 말할 수 있다.

한자도시들인 데벤터와 쾰레는 무역을 통해 이 운동을 확산시켜 15세기에 형제단은 독일에 정착했다. 독일 헤르포르트(Herford)에 있던 형제 공동체는 종교개혁 때까지 있었으나 지역 관공서는 이를 폐쇄하려고 했다. 그러자 형제들은 1532년에 루터에게 편지를 보내 도움을 요청했고 루터는 시의회에 편지를 보내 이들을 보호해 주었다(Wengert (ed.). 2005: 125-152). 그 결과 이 헤어포드 공동체는 1841년까지 남아 있었다.

(3) 가

이 데보티오 모데르나 운동을 네덜란드에서 새롭게 조명하고 있는 밍크 더 프리스(Mink de Vries)는 네이메헌(Nijmegen)에서 이 운동을 집중적으로 연구하는 티투스 브란스마 연구소(Titus Brandsma Instituut)⁸⁾와 데벤터의 데보티오 모데르나 센터(Centrum

8) 본 연구소는 1930년대에 호로터의 필사본들을 정리하여 출판하려 했으나 완성하지 못한 네이메헌 대학의 티투스 브란스마(1881-1942) 교수를 기념하여 1968년에 설립되었으며 1989년부터 이 연구를 *Gerardi Magni Opera Omnia*라는 이름으로 진행하고 있다. *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*라는 제목으로 총 7권이 출간될 예정이며 현재 4권이 출판되었다. 1권: Ioannis Rusbrochii *Ornatus spiritualis desponsationis* Gerardo Magno interprete, ed. R. Hofman, Turnhout: Brepols, 2000. 2권: *Gerardi Magni Opera omnia I, 1: Prolegomena ad Gerardi Magni Opera omnia. Die Forschungslage des gesamten Schrifttums (mit Ausnahme des Stundenbuches)*, inl. R.Th.M. van

voor Moderne Devotie) 등 기타 연구를 통해 공동생활 형제단 및 자매단의 사회적 가치들을 다음과 같이 요약했는데 필자도 이에 동의한다.

첫째, 공동체 내에서는 모든 것을 공동소유하며 부족한 것이 있는 사람은 남는 사람으로부터 받는다.

둘째, 검소한 삶을 추구하며 불필요한 낭비를 하지 않는다.

셋째, 한 지체가 고통을 당하면 전체가 고통을 분담하며 한 지체에게 기쁜 일이 있으면 전체 공동체가 기뻐한다.

넷째, 공동체는 가능한 자급자족하여 제 삼자에게 의존하지 않도록 노력한다.

다섯째, 내적인 헌신을 강조하며 자신의 이익 추구가 아니라 공동체를 섬기는데 중점을 둔다.

여섯째, 공동체는 가난한 자, 병든 자, 외로운 자, 교도소에 있는 자 및 외국인들에게 특히 강한 책임을 느낀다.

일곱째, 공동체의 지체들은 서로 사랑한다.

여덟째, 공동체는 자라야 할 필요성이 있으며 너무 커지면 새로운 공동체에 적합한 장소를 함께 모색한다.

아홉째, 각 지체는 공동체 내에서 해야 할 일이 있으며 재능과 소명을 성장시킬 수 있다.

마지막으로 공동체는 그리스도의 몸이며 그리스도를 머리로 한 각 지체로 보았다. (De Vries, 2018)

형제자매들의 공동체 생활은 성경 사도행전 2장에 나타난 초대교회 공동체의 삶에 기초해 있다. 따라서 성령의 역사도 매우 중요하여 테보티오 모데르나 운동은 성령 운동이라고 불리기도 했는데 드 프리스는 이 운동의 영적 가치들도 다음과 같이 적절히 요약했다.

첫째, 다른 사람을 무조건적인 사랑으로 선입관 없이 받아들인다.

둘째, 삶의 모든 영역에서 성령의 역사를 받아들이며 신뢰한다. 선악을 구별하는 것이 중요하다.

셋째, 기도는 매우 중요한 가치를 가진다.

넷째, 각 사람은 평등하다.

다섯째, 공동체가 어떤 결정을 할 때 각자 한 표를 행사하며 결정과정은 공개한다.

Dijk O.Carm., ed. R. Hofman, Turnhout: Brepols, 2003. 3권: Gerardi Magni *Opera Omnia*, Pars ii.1. *Sermo ad derum Traiectensem de focaristis - Opera minora contra focaristas*, cura et studio R. Hofman, Turnhout: Brepols, 2011. 4권: Gerardi Magni *Opera Omnia*, Pars ii.2. *Scripta contra simoniam et proprietarios*, cura et studio R. Hofman et Marinus van den Berg, Turnhout: Brepols, 2016. (www.titusbrandsmainstituut.nl/nl/onderzoek/spiritualiteit-en-moderniteit/moderne-devotie/opera-omnia-geert-grote/)

여섯째, 한 사람이 하나의 노래, 텍스트 및/또는 만남에 큰 감동을 받았을 경우, 또는 자연의 아름다움을 경험했을 경우, 이것을 노래로 만들거나 텍스트로 적어 두는 것이 좋다.

일곱째, 성경을 공부하고 읽으며 이에 대해 다른 사람들과 나누는 것은 기도와 마찬가지로 매우 중요한 가치이다.

여덟째, 형제자매로서 당신은 그리스도 안에서 자유롭다. 즉 그리스도를 의뢰함으로 죽음의 경계도 넘어 독립적이다.

아홉째, 손님을 환대하는 것은 매우 중요한 은사이다. 원칙상 모든 사람을 환영한다. 열린 공동체라는 의미이다.

열 번째, 이웃 사랑 특히 약자에 대한 사랑을 강조한다. 가난한 사람, 병자, 외로운 사람과 외국인들을 특히 돌본다.

마지막으로 내적인 평안을 추구하는 것은 각 형제자매에게 중요한 가치이다. (De Vries, 2018)

중세 역사가인 캐스퍼 엘름(Kaspar Elm)은 이들을 평신도와 사제 계급 사이에 있는 제 3의 중간 계층으로 보았다(Van Engen, 2008: 14). 이들은 새로운 교단을 설립하는 것을 원치 않았고 지역 교회에 충실했으며 겸손과 사랑의 공동체를 형성하여 살면서 덕을 함양하기 위해 노력했다. 또한 이들은 많은 경건 서적들을 모국어로 번역하여 개인 경건에 활용하였으며 이들 중 가능한 사람에게는 말씀 나눔(collations)도 허용되었는데 이것은 오직 덕을 세우고 영혼을 구원하기 위함이었다.

(4)

공동생활 형제단이 특별한 수도원의 규율을 따르지 않는다는 비판에 직면하자 호로터는 유언을 통해 인정된 수도회의 규정을 채택할 것을 조언하였다. 그러자 라더베인스는 이를 받아들여 6명의 형제들을 선발하여 이 일을 맡겼는데 그 중 하나가 토마스의 형 요한이었다. 요한은 에임스타인(Eymsteyn) 수도원에 가서 규율을 배워왔다. 호로터가 세상을 떠난 후 1386년에 베르톨트 텐 호브(Berthold ten Hove)가 빈테스하임에 있는 땅을 라더베인스에게 기증하자 그는 이곳에 임시 수도원을 세우고 다음 해 3월에 수도원과 교회를 정식으로 개원하였고 6명의 수도사가 서원을 하였다. 규율은 데보티오 모데르나 운동에 맞게 정해졌다. 그 후 쾰블레의 아그니텐베르그(Agnietenberg)에 두 번째 공동체가 생겼다.

공동생활 자매단 또한 수녀원으로 발전하게 되는데 암스테르담에 1389년에 설립된 자매공동체가 1393년에 어거스틴 수녀원의 규율을 도입하여 성 마리엔펠드(St. Mariënveld)

수도원이 되었고 빈테스하임 공동체에도 가입하였다. 1401년에 브링커링크는 디펜페인(Diepenveen)에 수녀원을 설립하고 1412년에 빈테스하임 공동체에 가입하였다(Van Herwaarden, 1984: 21). 그러자 홀란드의 귀족들 중에도 수도원 및 수녀원 운동이 일어나 1444년에는 델프트에 시온(Sion) 수도원이 설립되었으며 이곳을 중심으로 한 공동체가 확장되어 나중에는 25개의 수도원 및 수녀원이 가입하였다. 이 외에도 십쿨로(Sibculo)에 다른 수도원이 설립되었는데 시토수도회(Cisterciënzers)에 속해 있었다. 여기서 십쿨로 연합체(Collegatie van Sibculo)가 생겨났는데 이 단체는 시토 수도회 내 약 20개의 개혁적인 수도원들이 모인 협력체로 이 중에는 어거스틴 수녀회의 규율을 선택한 평신도 자매회도 있었다. 나아가 이 수도원들과 수녀원들은 서로 밀접한 관계와 교제를 유지하였으며 그 안에 호로터의 영성이 살아있었다.

빈테스하임 수도원의 두 번째 원장인 요한 보스 판 호이스든(Johann Vos van Heusden: 1391-1424) 때에는 더 많은 수도원들이 세워졌다. 빈테스하임 공동체의 규정은 매우 엄격했지만 충분한 숙면, 좋은 식사 그리고 순종이 잘 이루어지도록 하는 부분은 확실히 보장되었다.

빈테스하임 공동체의 가장 중요한 공헌은 개혁사역이었다. 이것은 수도원 개혁에만 국한되지 않고 세속적인 사제 및 평신도들에게도 해당되었다. 빈테스하임 수도원은 카르투시안 및 도미니칸 수도회와 같이 전혀 새로운 규율을 따라 보다 중앙화된 형태를 취했다. 모든 수도사들은 원장에게 복종해야 했는데 가령 원장은 필요시 수도사들을 이동시킬 권한을 가지고 있었다. 1573년 이후 수도원들 전체를 대표하는 원장은 여러 수도원 원장들에 의해 선출되었다. 이곳은 어거스틴 수도회의 규율을 따르는 공동체로서 공동생활 형제단과 수도원이 결합되어 생활하면서 설교도 하고 책을 쓰며 여러 봉사도 했다. 이런 모델은 당시 타락한 수도원들을 개혁하는 운동의 시발점이 되었다.

이러한 운동은 네덜란드 주변 도시로 번져나가 쾰른을 비롯해 호로닝언, 덴보쉬, 하우다 등지로 확산되었고 나아가 베스트팔렌(Westfalen), 라인 강 주변, 작센(Sachsen), 바이에른(Bayern), 엘사스(Elsas), 홀슈타인(Holstein), 폼머른(Vommern), 플란더스 지역 그리고 남쪽으로는 스위스까지 확장되었다(Acquoy, 1968: 1). 그리하여 1402년에는 7개의 수도원, 1407년에는 12개, 1412년에는 16개, 1424년에는 29개 그리고 1430년에는 45개였는데 그 중 형제 수도원이 37개였고 수녀원이 8개였다. 1497년에는 무려 84개로 늘어났는데 이렇게 급성장하게 된 것은 당시에 개혁을 원하는 사람들이 그만큼 많았

기 때문이다. 이 운동은 전체 한자동맹도시로 퍼져 16세기에 전성기를 누렸고 빈테스하임이 중심이 되어 종교개혁운동이 일어나기 전 네덜란드와 독일의 로마가톨릭교회를 개혁하는데 중요한 역할을 했다.

하지만 빈테스하임 수도원은 1572년부터 몰락하기 시작했고 종교개혁 및 스페인에 대항하는 독립전쟁 기간 중에 오란여 공을 따르던 독립군에 의해 1581년에 완전히 파괴되었다. 그 과정에 성 안 판 오스터베이크(St. Jan van Oosterwijk)를 비롯해 적지 않은 순교자들도 있었고 마지막 수도사는 마르셀루스 렌티우스(Marcellus Lentius)였다. 빈테스하임에 지금까지 남아 있는 건물은 80년 독립전쟁 기간에는 맥주 양조장으로 사용되다가 1634년부터 현재까지 개신교회당으로 쓰이고 있다. 종교개혁에 살아남은 공동체들은 1728년에도 32개가 있었으나 18세기 말 및 19세기 초에 프랑스 혁명으로 거의 사라졌다. 당시 황제였던 오스트리아의 요셉 2세(Joseph II) 관할 하에 있던 네덜란드 공동체들은 폐쇄되었고 그 후 프랑스 혁명군들은 나머지 공동체들도 없애버렸다. 20세기 초까지 남아 있던 공동체는 네덜란드의 우덴(Uden) 공동체뿐이었다.⁹⁾

빈테스하임에는 수많은 작가들이 있었다. 가장 유명한 사람은 역시 토마스였고 그 외에도 다수의 역사책들을 펴냈다. 라틴어 성경인 벌게이트(Vulgate) 성경에 대한 수정판 및 여러 교부들의 텍스트 수정작업도 여기서 이루어졌다. 가브리엘 비엘(Gabriel Biel)은 최후의 독일 스콜라 학자로 이 공동체의 회원이었으며 르네상스 학자인 에라스무스도 회원이었다.

빈테스하임 공동체를 통한 데보티오 모데르나 운동은 약 200년간 여러 수도원들 및 수도회들에게 영향을 미쳤고 당시 네덜란드와 유럽 사회의 다양한 분야에 큰 변화와 발전을 가져왔으며 종교개혁을 준비하는 등 전체적으로 큰 영향을 주었다. 가령 성경을 헬라어와 당시 언어(Nederduits)로 번역하여 일반 시민들도 성경을 읽을 수 있게 되었다. 로마가톨릭교회 및 중세 사회의 위계적 권위구조가 타파되고 신앙의 민주화가 이루어졌다. 백성들은 권력 남용과 지옥 및 심판을 통해 겁주는 설교에 대해 등을 돌렸다. 사람들은 더욱 자신의 양심과 판단을 중시했으며 진리는 교회로부터만 오는 것이 아님을 천명했다. 특히 공동체의 삶과 내적 갱신이 그 중심 요소였다. 그 결과 기

9) 칼 에거(Karl Egger)신부는 교황 피우스 12세(Pius XII)에게 빈테스하임 공동체의 부활을 제안하자 교황 요한 23세(John XXIII)가 1961년에 허락하여 빈테스하임의 모체 건물이 독일 바이에른(Bayern)주 파링 수도원(Paring Abbey)에 복원되어 있다.

독교 인문주의자인 한스포르트와 에라스무스가 등장했고 보다 더 자유롭고 실용적인 사고방식이 나타나게 되었으며 그러한 공동체가 발전하게 되었다. 물론 이 모든 과정에서 성경은 가장 중심적 역할을 수행했다. 이런 점에서 볼 때 데보티오 모데르나 운동이 종교개혁의 선구자라고 하는 것은 부패한 당시 교회와 사회를 개혁하려는 것으로 보아야 할 것이며 따라서 교리적 차이점은 여전히 남아 있으며 이에 대해서는 별도로 추가적이고 심도 있는 연구가 필요하다고 본다.

(5)

이들이 살던 집들과 수도원들을 관리하기 위해서는 세심한 행정이 요구되었다. 새로운 회원들이 들어오고 탈퇴하며 그들의 자녀들이 태어나고 회원들이 세상을 떠날 때마다 적지 않은 법적 업무들이 수반되었다. 그런 점에서 호로터가 원래 법학자였다는 것은 결코 우연이 아닐 것이다. 이들은 공증 및 정관 업무를 감당해야 했으며 부동산 관리도 적지 않은 일이었다. 또한 쾰레에서 학교를 시작한 켈레도 지적인 업무 외에 모든 학습용품들에 대한 재고정리 및 물류관리에도 많은 노동이 필요했다. 나아가 도서관 운영, 서점에서의 판매, 구매 및 지점 개설 등 할 일들이 적지 않았다.

형제자매들 간의 업무 분담, 공동체 주택 및 수도원들 관리, 책임자 임명 및 부원 배치하는 일들 또한 쉽지 않았고 공석이 생길 경우 대체 인력으로 선발해야 했다. 왜냐하면 당시에는 흑사병이 창궐하여 매일 사망자가 발생했으므로 후임자를 세우는 업무도 신경 쓰이는 일이었다. 가령 1391년에 흑사병이 플로렌스하우스에서 발생하자 공동체를 두 곳으로 나누어 데벤테와 아머스포르트로 이전시켜 전염을 막기 위해 노력했다. 이러한 모든 사역들을 통해 그들은 매 순간 새로운 도전에 대한 대처 능력을 키웠다.

나아가 이들은 내적 경건을 추구할 뿐만 아니라 그들이 속한 사회를 실질적으로 변혁시키기 위해 노력했다. 그들의 검소한 의복과 삶에 대한 진지하고 경건한 태도는 분명한 목적의식이 있음을 세상 사람들에게 보여주었다. 당시 데벤테에서는 그들의 존재 자체만으로도 부유하고 세속화된 사람들을 자극하기에 충분했을 것이다. 이런 면에서 네덜란드의 역사학자 프리츠 판 오스트롬(Frits van Oostrom)은 이 데보티오 모데르나 운동은 영적 갱신운동으로 전 세계적 의미가 있다고 본다(Van Oostrom, 2013).

4. 데보티오 모데르나 운동의 영성

호로터 이후 세대들이 이 운동을 계승하면서 당시 개혁운동은 형제단 및 자매단을 중심으로 퍼져나갔다. 그리하여 15세기에는 평신도들의 경건운동이 확대되어 소그룹에서 개인 기도가 증가하였다. 특히 그리스도의 생애 및 고난을 매일 묵상하였는데 이는 여러 서적뿐 아니라 다양한 조각에도 표현되었다. 이 시대만큼 그리스도의 수난에 관해 많은 책들이 나온 적이 없었고 이 책들은 지역 언어로 쓰여 평신도들이 직접 읽고 묵상하는 교재로 사용되었다. 또한 요한 스홀켄(Johan Schutken)과 라더베인스는 성경을 번역하여(Caron, 1984: 26-28) 나중에 네덜란드어로 성경이 출판되는데 공헌했다.

데보티오 모데르나 운동에는 주요 지도자들의 모범적 생애가 동력원이었다. 당시 형제자매들은 많은 시간을 기도와 독서에 사용하는 동시에 열심히 일했다. 이들은 가급적 침묵하며 그리스도를 묵상하는 경건생활을 했는데 이것을 ‘내면성(innigheid)’이라고 불렀다(Caron, 1984: 28-29). 특히 그리스도의 성육신, 수난 및 죽음을 통해 인간을 구원하신 것을 묵상하면서 그 고난을 본받고자 노력하였다. 또한 이것을 노래로 표현하였는데 자매들이 여러 찬양을 작사 작곡하였다(Caron, 1984: 31).

이처럼 이 운동은 그리스도 중심적이었다. 성탄절에는 그리스도의 탄생을 깊이 묵상하며 내적 경건의 주제로 삼았고 그리스도를 신랑으로 묵상하는 자매들도 많아 세상을 떠나 천상의 예루살렘으로 가면서 그들의 영혼이 신랑 되신 그리스도와 신비로운 결혼생활로 들어간다고 생각했다. 따라서 지상에서 그들의 삶은 천상의 결혼을 준비하며 고난의 연단을 받는 과정으로 보았다. 이 세상에서 침묵하고 순종하며 겸손히 덕을 쌓는 삶은 그리스도와 영원히 함께 거할 ‘처소’를 준비하는 것으로 간주했다. 이처럼 자매들은 하나님과의 영적 연합을 추구했지만 신비주의자들은 아니었다. 자매들이 간혹 신비로운 경험을 하기는 했지만 금욕과 건덕을 위한 삶에 더 집중했다(Caron, 1984: 32).

이들은 지금 그리스도께서 하늘의 예루살렘에 있는 보좌에 앉아계시며 죽은 이후에 심판이 있고 그 후 천국과 지옥으로 나누어진다고 보았다. 따라서 호로터도 늘 회개하는 삶을 살았으며 곧 죽음과 심판이 온다는 사실을 늘 의식하고 있었다. 이것은 이 땅에서의 삶이 곧 지나간다는 것을 인식하게 하였고 이 세상에서 받는 고난은 하늘의 영광과 비교할 수 없다고 믿었다. 이를 주제로 한 성화도 많이 제작되었는데 특히 델프트 또는 레이든 지역의 수도원에서 그려졌다(Caron, 1984: 34).

특히 흐로터는 당시 위트레흐트 돔 성당 건축을 바벨탑에 비유하면서 이에 대해 비판적인 생각을 가지고 있었다. 교회가 재산을 가지고 있다면 가난한 자들을 돌보는 일을 우선시해야지 건물에 지나치게 투자하고 그 안을 값비싼 예술품으로 장식하기 위해 많은 재정을 지출하는 것은 옳지 않다고 믿었기 때문이다. 이에 비해 토마스는 하나님의 집을 아름답게 장식하는 것을 인정하면서 이것은 하나님께 영광이 된다고 생각했다. 예배당 안의 다양한 장식물들이 신앙을 더 깊게 해 주는데 도움을 준다고 보았다. 하지만 그도 인간에게 지나친 숭배를 하는 것은 경고했다.

또한 이들은 예술을 통해 경건생활을 지속했는데 매일 성화들을 보는 것이 큰 도움이 되었기 때문이다. 어떤 자매들은 매일 십자가에 못 박힌 그리스도의 그림을 보며, 다른 자매들은 성모 마리아를 보고 묵상하면서 경건생활에 힘썼다. 또한 예배당의 다양한 제단화들도 신앙생활에 큰 도움이 되었는데 여기에는 주로 고난당하시는 그리스도가 형상화 되어 있었다(Caron, 1984: 36-37). 이 제단화를 그린 대표적인 화가는 레이든에서 활동하던 코르넬리스 엔거브레흐츠(Cornelis Engerbrechtsz)와 네덜란드 남부에서 활동하던 얀 판 에이크(Jan van Eyck)였다. 특히 얀이 제단화로 그린 ‘어린 양 경배(Adoration of the Lamb)’는 최고의 명작으로 인정받고 있다. 조각품들도 이 운동의 영향을 많이 받았는데 가령 목재로 조각된 성 어거스틴 상 등이 있다(Caron, 1984: 38). 당시에 그리스도는 보통 겸손하며 단순하고 맨발에 평범하게 보이는 모습으로 그리고 17세기에는 주로 십자가를 지고 가는 모습으로 조각되었다(Caron, 1984: 40). 이 분야에는 여룬 보쉬(Jeroen Bosch)가 대표적인 대가였다.

요컨대 데보티오 모데르나의 영성은 그리스도에 집중하되 특히 인간이 되신 그리스도, 구세주이신 그리스도 및 신랑이신 그리스도를 형상화하였다. 형제자매들은 특히 그리스도의 생애 및 고난을 깊이 묵상하되 자매들은 베들레헬을, 형제들은 십자가에 못 박히신 모습에 더 집중했다(Caron, 1984: 40). 이와 관련한 성화들과 성상들은 보통 수도원 및 수녀원의 채플에 있었지만 지금까지 보존되어 있는 것은 거의 없다. 당시 가장 많이 조각된 성인들은 어거스틴, 그레고리우스(Gregorius), 히에로니무스(Hieronimus), 아그네스(Agnes) 및 베르나르두스(Bernardus) 등이다(Caron, 1984: 41).

5. 데보티오 모데르나 운동에서 도서들

데보티오 모데르나 운동에는 도서들의 영향이 매우 컸는데 이는 무엇보다 호로터의 역할 때문이었다. 그는 계속해서 책을 읽었는데 교회개혁은 가능한 초대교회 모습으로 돌아가는 것이며 그것은 책들을 통해서라고 보았다. 이렇게 그가 책에 깊은 관심을 가지게 된 것은 파리 유학시절과 아른헴 수도원에 있을 때 받은 영향 때문이다. 당시 유럽지성의 중심지였던 파리 대학에서 많은 책들을 접하면서 그는 다양한 분야의 지식을 얻을 수 있었고 아른헴 수도원에서 수도사들이 책들을 복사하고 보존하는 방식에 큰 감동을 받았다. 토마스로 “말은 금방 사라지지만 문자는 계속해서 남아 다른 사람들이 읽을 수 있다... 책이 없는 영혼은 무기 없는 군인, 고삐 없는 말, 펜이 없는 작가 그리고 날개 없는 새와 같다”고 말했다(Bedaux, 1984: 43).

그래서 호로터는 회심 후 다시 파리로 가서 많은 서적들을 구입했다. 당시에는 아직 인쇄술이 발명되지 않아 그 때 서적들은 직접 필사한 책들이었다. 라더베인스도 책에 대한 관심이 많아 나중에 쓰볼레에 설립한 형제공동체에 도서관과 필사실(*scriptorium*)을 만들어 도서관장(*librarianus*)의 감독을 받도록 했다(Bedaux, 1984: 44). 도서관장은 책들을 잘 관리하면서 텍스트가 잘 보이지 않으면 다시 써서 보완했고 찢어지거나 손상된 책들은 수리하였으며 대출도 정확히 기간을 준수하도록 신경을 썼다. 매년 여름 모든 책들을 점검하고 재정비했으며 식사 때마다 책을 읽는 사람도 있었다. 공동체 밖으로 책을 대출할 경우에는 관장의 허락이 필요했고 특별한 책은 학장의 허가도 받아야 했다.

또한 필사하는 사람들도 있었는데 이들은 특히 ‘펜의 형제들(*broeders van de penne*)’이라고 불렸다(www.geertgrootehuis.nl/onthulling-beelden-op-3-september-2017). 필사 과정에 오류가 없도록 철저한 감독도 이루어졌고 잉크도 질 좋은 것을 사용해 책이 나중에 변질되지 않도록 각별히 신경을 썼다. 매년 재정보고가 이루어져 이에 따라 다음 해의 인력 및 도서가격의 조정이 이루어졌다. 주문을 받아 책을 한 권 복사하는 것은 상당한 수입원이 되었는데 보통 신앙서적의 주문이 들어왔다. 또한 다양한 도서들을 주문하여 도서관은 계속 확장되었다. 이러한 사역으로 들어오는 수입이 어느 정도 기준을 넘을 경우 남은 금액은 다른 도서관에 3분의 1을 그리고 나머지 3분의 2는 가난한 사람들을 위해 사용했다(Bedaux, 1984: 45-46).

도서에 사용하던 종이는 처음에 프랑스에서 수입했으나 1400년 이후부터 네덜란드에서 대량 생산하여 양피지보다 훨씬 가격이 저렴했다. 당시 형제들은 매일 4-5시간 정도는 필사하는 노동을 했다. 하지만 15세기 중반에 인쇄술이 발명되면서 이 분야에 큰 경쟁이 일어나게 되었고 필사하는 주문은 주로 큰 예전에서만 이루어졌다. 하지만 나중에는 이것도 인쇄술에 의해 대체되었고 하우다(Gouda)와 브뤼셀(Brussel)에서는 형제들이 자체적으로 출판사를 설립하여 수입을 유지하려고 노력했다(Bedaux, 1984: 46).

형제들은 집에 필사를 위한 별도의 공간이 없어 보통 자신의 방에서 일했다. 서체 또한 도서의 형태, 기능 및 필요에 따라 다양한 형태를 취했다. 그 중 몇 가지를 소개하면 먼저 *'fractura'*라고 하는 서체는 상당히 큰 글자로 주로 예전서적에 사용하였는데 이는 사람들이 일정한 거리에서도 함께 읽을 수 있기 위함이었다. 다음에 *'rotunda'*라는 서체가 있는데 이는 보다 둥근 서체로서 매우 읽기가 쉬워 주로 편지나 성자의 삶에 관한 책에 사용되었다. *'bastarda'*라는 서체는 일상적 형태로 대부분의 도서관 서적은 이 서체를 사용하였다. *'currens'*는 매우 빨리 쓴 서체로 읽기는 조금 어려워 주로 개인 용도로 사용하였다. 이 서체로 쓰인 많은 경건 서적들이 보존되어 있다. 당시 형제자매들이 어떤 책들을 주로 사용하였는지는 정확히 알 수 없는데 왜냐하면 많은 책들이 분실되었기 때문이며 남은 책들도 일부만 확인 가능하다(Bedaux, 1984: 48).

데벤터에 있던 플로렌스하우스의 도서관은 당시 매우 중요한 역할을 했다. 이곳에 호로터의 도서들이 모두 보관되어 있었고 그의 편지들을 읽어보면 그가 어떤 책들을 중요하게 생각했고 어떤 필자들의 책들을 복사하기 원했는지 알 수 있는데 특히 교부들과 성경주석서들을 원했다. 고전들 중에는 세네카와 아리스토텔레스의 윤리학을 좋아했고 중세시대에는 주로 신학자들의 책들을 많이 읽었으며 법학 도서들도 많이 소장하고 있었다. 당시 도서관은 이미 카탈로그를 만들었으며 그 중에 두 개가 남아 있다. 대부분의 도서들은 라틴어로 쓰였으나 일부 필사본은 중세 네덜란드어로 쓰였다.

이 운동에 참여한 형제들은 책을 만드는 데 헌신했으며 수많은 책들을 직접 손으로 써서 남겼는데 그 필체가 매우 아름답고도 경건함을 느낄 수 있다. 전체적으로는 최소한 5000권의 필사본이 남아 있으며 라틴어 책들을 포함하면 최대 8000권에 이른다. 형제들은 집에 책들을 보관하는 문화가 매우 강조되어 그들이 소장했던 책들은 최소한 60만권으로 추정된다. 인쇄술이 발명되기 이전인 이때부터 네덜란드인들은 책을 많이 읽는 문화(*boekcultuur*)가 정착되었다. 나아가 이 사역에 자매들도 중요한 공헌을 했으

며 이 형제자매들은 소책자들, 설교들, 대화록뿐만 아니라 전혀 새로운 장르도 창조하였는데 그 대표적인 것이 대조 및 제안(*collatie en propositum*)이다. 나아가 가장 중요한 점은 이들의 텍스트문화(*tekstcultuur*)인데, 이것은 원칙적으로 개방성(*openheid*)을 기초로 한다. 이들은 매우 세밀하고 정교한 텍스트를 쓰기 위해 노력하면서 늘 점검, 수정, 개정하는 일이 일상화되었지만 보다 거시적인 차원에서는 텍스트에 대해 포괄적인 자유(*grote vrijheid*)를 가지고 있었다. 그러므로 이들의 텍스트를 읽어보면 강한 주장을 하는 구조라기보다는 저자가 자신만의 용도를 위해 본문 옆에 기록한 추가적인 설명들, 경구들, 인용들과 같은 주석(*rapiarium*) 구조 및 모듈 형식을 취하고 있다. 이러한 형태를 가장 잘 보여주는 책이 토마스의 『그리스도를 본받아』이다. 이러한 사역은 네덜란드인들의 삶 속에 뿌리내려 지금도 네덜란드어로 쓰인 문서들을 보면 글자 크기가 비교적 작으면서도 매우 치밀하고 깊이가 있어 읽고 이해하고 생각하는데 시간이 많이 걸린다. 따라서 이 운동이 네덜란드 사회 및 문화에 얼마나 큰 공헌을 했는지 알 수 있다.

네덜란드에 대한 스페인의 지배가 끝나자 1591년에 플로렌스도서관에 있던 책들은 압수되어 시립도서관에 소장되었다. 1610년에 이 책들을 공개 판매하였는데 이때 호로터가 소장했던 많은 고가 서적들이 팔려 지금은 어디에 있는지 알 수 없지만 어거스틴, 그레고리우스, 암브로시우스, 히에로니무스 및 요한 크리스소스톰(*Johannes Chrysostomus*) 같은 교부들의 책들은 잘 보존되어 있다. 1639년 이후 책을 필사하는 것은 점점 감소되었고 그 시간은 공동연구로 대체되었다(Bedaux, 1984: 49).

6. 데보티오 모데르나 운동에서의 교육

데보티오 모데르나 운동을 확산하는데 교육은 매우 중요한 역할을 했으며 첼레가 큰 공헌을 했다. 쾰블레에서 태어난 그는 어린 나이에 라틴학교를 다녔고 그 후에 데벤테에 있는 라틴학교를 다녔으며 프라하와 파리에서도 공부한 것으로 보인다. 그는 호로터를 위해 책들을 자주 필사했으며 함께 파리에 가서 서적들을 구입해오곤 했다. 호로터는 첼레가 수도사가 되는 것을 반대하면서 신앙갱신운동 및 교육 분야에 헌신해 줄 것을 권유했다. 당시 첼레는 아직 공동생활 형제단에 속하지는 않았지만 부동산 구입 및 다른 여러 가지 일에 큰 도움을 주었다. 또한 그는 기도생활에 집중했으며 하

나눔을 크게 신뢰하는 사람이었다.

첼레는 1377년부터 1415년까지 세계 최초의 김나지움이라고 할 수 있는 쾰레 라틴학교 교장이 되어 데보티오 모데르나 운동을 확산시켰다. 그의 성경강해 및 교육은 학생들, 시민들 및 많은 교회와 수도원 지도자들에게 영향을 주었고 시의 고위공무원들도 그에 의해 양성되었다. 책들을 현지어로 필사하여 판매하면서 그 수익금으로 학생들을 지원했다. 그는 제자들에게 성경 및 교부들의 저작들을 가르쳤고 학생들을 나이별로 나누어 진급시험도 치르게 했다. 학생 수가 많을 때는 800에서 1000명에 달하였는데 당시 시 전체 인구는 5천명이 되지 않았다. 고학년 학생들은 저학년 학생들을 가르치기도 했으며 파리에서 유학한 두 명의 교사도 있었다. 이 학교를 졸업하면 대부분 대학교로 진학했다.

첼레는 엄격한 규율을 시행하였으나 학생들에게 많은 기회를 주어 부자나 가난한 학생을 차별하지 않았다. 부유하나 게으른 학생들은 퇴출시켰지만 가난하면서도 열심히 공부하는 학생들은 수업료를 면제해주었고 시민들과 형제들 그리고 자신의 집 등에 학생들을 수용했다. 첼레의 명성은 급속히 퍼져나가 이 학교는 유럽 전체에 알려지게 되었고 여러 나라에서 유학생들이 왔다. 이처럼 첼레는 성공적인 교육개혁을 통해 19세기 이후 김나지움이라고 불리는 교육체계의 기초를 놓았으며 수많은 제자들이 교회, 수도원 및 시청의 지도자가 되어 데보티오 모데르나 운동의 이상을 실현하는 데 공헌했다.

첼레는 또한 교회음악가로 성 미가엘 교회, 즉 쾰레 대교회(Grote Kerk)에서 오르간을 연주하며 자신이 가르치던 학교의 학생들을 모아 성가대를 조직하여 지휘하기도 했다. 그는 그레고리안 성가를 선호하여 주로 단음으로 불렀으며 성탄절에만 화음으로 찬양했다. 하지만 1415년 쾰레는 데보티오 모데르나 운동의 여성수도원 문제로 위트레흐트의 영주이자 주교였던 프레더릭 판 블랑켄하임(Frederik van Blankenheim)과 갈등관계에 처했다. 그러자 첼레는 교회음악가와 교장이라는 두 직위를 동시에 수행하기 어렵게 되어 결국 교장직을 사임했고 다른 두 명의 교장에 의해 대체되었으며 그 후 이 학교의 전성기는 지나갔다.

첼레의 저작들은 유실되었지만 그의 제자 중 한 명인 부쉬는 빈데스하임의 역사를 기록하면서 첼레의 생애에 관해 기록을 남겼고(Busch, 1886) 다른 유명한 제자인 토마스도 야그니튼베르그의 역사를 기록하면서 첼레에 관해 언급했다. 이 학교 졸업생 중에 한스포르트와 네덜란드 출신의 유일한 교황이었던 아드리아누스 6세(Paus Adrianus

VI: 1459 - 1523), 네덜란드 의회 민주주의의 기초를 놓은 정치가였던 토르베케(Johan R. Thorbecke: 1798 - 1872) 그리고 조직신학자 바빙크(Herman Bavinck: 1854 - 1921) 등이 있다.¹⁰⁾

이러한 교육 개혁은 평신도들의 문맹률을 급속히 낮추었고 특히 성경을 자국어로 읽고 이해할 수 있게 되면서 다가올 종교개혁의 발판을 놓았다. 그 후 많은 개혁자들이 남녀노소 불문하고 모든 이들에게 교육의 기회를 주었으며 특히 깔뱅은 제네바 아카데미를 통해 수많은 인재들을 배출하였다. 네덜란드가 스페인과의 독립전쟁에서 승리한 후 많은 데보티오 모데르나 수도원들을 폐쇄했지만 그 건물을 교육용으로 재활용하기도 했다. 가령 독립운동 지도자였던 빌럼 판 오란여(Willem van Oranje) 공은 레이든에 있던 성 바바라(St. Barbara) 수도원을 폐쇄한 후 그 건물을 네덜란드 최초 대학인 레이든 대학교 건물로 사용하였다.¹¹⁾

첼레는 새로운 교육 방식을 실험했는데 기본교육과 대학교육을 연결하는 것이었다. 여기서 학생들은 쓰기와 주기도문 그리고 다른 기도문들을 읽는 법을 배웠다. 당시 라틴 학교는 라틴어뿐만 아니라 교회음악 교육에도 심혈을 기울였다. 학생들은 가령 아침 6시, 7시 그리고 9시에는 교회에 가서 그레고리안 미사에 찬양을 드렸다. 그리고 형제단은 학생들에게 하숙을 제공하여 얻은 수익으로 일부 생계를 유지했다. 결국 이 김나지움은 칼 5세(Karl V)에 의해 네덜란드 북쪽의 영적 중심지가 되었으나 16세기에 쇠퇴하기 시작하였다.

교육에 관한 첼레의 가치관에 관해 연구한 드 프리스는 다음과 같이 요약하였으며 필자도 동의한다.

첫째, 고학년 학생들은 신입생들이나 2학년생들을 멘토로 도와준다. 학교에 다닌 지 오래될 수록 책임감은 더 커진다.

둘째, 각 학생은 각기 재능이 있으며 자기 방식으로 배울 수 있다.

10) 지금도 즈볼레의 김나지움은 그의 이름을 따 첼레아눔(Celeanum)이라고도 불리며 네덜란드의 10대 명문교로 인정받고 있다. 나아가 요한 첼레 과제 인스티튜트(Huiswerkinstituut)와 첼레센트룸(Celecentrum)으로 불리는 음악학교도 있다. 공동생활 형제단 옆에 있던 그의 집에는 첼레의 문(Celepoortje)과 그의 동상도 있다.

11) 그는 독립운동을 하던 중 데보티오 모데르나 수도원인 델프트의 성 아가타(St. Agatha) 수도원에 머무르다 거기서 암살당했다. 이는 그도 이 운동에 깊은 관심을 가지고 있었다는 증거라고 할 수 있다.

셋째, 각 학생은 서로 참여하며 모두 한 배를 타고 있어 누구도 소외될 수 없다.
넷째, 학교는 모든 학생들에게 개방되어야 한다. 가난한 학생들에게도 장학금으로 학업의 기회를 주어야 한다.
다섯째, 사람을 차별하지 않는다. 따라서 누구도 편애하거나 무시해서는 안 된다.
여섯째, 교육의 중심 목적은 지식 전달이 아니라 더 훌륭한 사람이 되어 사회에 필요한 인재가 되는 것이다.
일곱째, 음악 교육은 다른 재능들을 촉진시켜 요한 첼레의 학교에서 중요한 부분이었다.
여덟째, 학교 공동체 내외에서 서로 돌아보며 병자, 가난한 자 및 외국인들을 돌본다.
아홉째, 학교의 학생이 된다는 것은 교육, 행동, 규정 및 의복/돌봄의 영역에 동의하는 것이다.
열 번째, 교육에 중요한 가치들은 절제, 겸손, 경건 및 공동체성이다.
열한 번째, 학생들이 개인적인 공책을 가져 개인적으로 배운 것들을 모아 복습하고 대화하는데 사용하도록 가르쳤다.
마지막으로 첼레는 성경 및/또는 교부들의 텍스트에 대해 학생들과 대화했다. (De Vries, 2018)

토르베케는 수상으로 재직할 때 중등교육에 관한 법률을 제정하여 1867년에 쾰른에 공동생활 자매단이 살던 곳에 74명의 학생들로 직업학교를 개교했다. 1876년에는 최초의 여학생 마위더만(Geertje Muijderman)의 입학이 허용되었고 1880년에는 여학생들을 위한 공립학교도 문을 열어 유명한 여류작가 안팅크(Margot Antink)가 가르쳤다. 개혁교회 학생들을 위한 학교도 1869년부터 첼레구역 및 형제단 건물에 자리 잡았다. 19세기가 지도 15세기에 세워진 학교 건물들이 사용되었는데 이는 쾰른의 교육이 데보티오 모데르나 운동과 밀접한 관련이 있음을 보여준다(Berkenvelder, 1980: Chap. 11, Hofman, 2009: 187-200).

7. 토마스 아 켐피스

토마스는 독일 크레펠트(Krefeld) 근처 켐펜(Kempen)에서 태어났다. 부친은 대장장이였고 모친은 교사였다. 1393년에 그는 형이 먼저 가서 추천했고 당시 데보티오 모데르나 운동의 중심지였던 데벤터의 라틴학교에 가서 직접 흐로터의 지도를 받았으며 7년간 라더베인스 집에 머무르면서 그의 영향도 받았다. 토마스는 공부하면서 많은 문서들을 필사했는데 나중에 그는 필사만으로도 생계를 유지할 정도의 전문가로 인정받았다. 얼마 후 그는 형이 원장으로 있던 쾰른 근처의 성 아그니튼베르그 수도원에서 의전사제가 되었다.

그는 당시에 널리 퍼져있던 신비주의 학파에 속해 고요한 삶을 살면서 시간을 쪼개어 미사, 고해성사 청취, 경건 훈련, 필사 및 복사하는데 전념했다. 그는 성경을 네 번 필사했는데 그 중의 한 권이 다섯 부분으로 나뉘어 지금도 다름슈타트(Darmstadt)에 보관되어 있으며 ‘다름슈타트 성경’이라고 불린다. 그 외에도 그는 많은 글들을 남겼는데 거의 라틴어로 적었다. 그는 성경을 깊이 알아 그의 저작은 항상 성경 구절, 특히 신약을 인용한 것들도 가득차 있었다. 그의 저작들은 모두 경건을 주제로 한 소책자, 묵상, 서신 및 설교였다. 그의 역사적 소책자들 중에는 호로터의 생애, 라더베인스의 생애, 아홉 명의 다른 형제들 및 리두이나 판 스히담(Lidúina van Schiedam)에 관한 것도 있었고(Kempis, 2014) 아그니튼베르그 수도원 역사에 관해서도 *Chronicon montis Sanctae Agnetis*라는 책을 썼는데(De Kruijf, Kummer & Pereboom, 2000: 127-196) 이 중 한 부분은 쾰블레에서 그의 스승이었던 켈레에 관해 기록했다.

데보티오 모데르나를 대표하는 그의 『그리스도를 본받아』는 약 1418년에서 1427년까지 라틴어로 처음 쓰였다(Espín & Nickoloff, 2007: 609). 이 책에서 그는 자신의 내적 신앙체험을 말하면서 사람들을 하나님과 대화하도록 인도하고 있다(Berkenvelder, 1980). 이 책은 요한복음 8장 12절의 “나를 따르는 사람은 어둠 속에 다니지 아니하고, 생명의 빛을 얻을 것이다”라는 말씀으로 시작한다. 즉 영원한 축복을 받기 원하는 사람은 그리스도의 가난, 검소, 겸손 및 자기부인의 삶을 따라가야 한다는 것이다. 하지만 이 책은 저자에 대해 강조하지 않는다. “누가 이것을 말했는지 묻지 말고, 그 내용이 무엇인지 묵상하라”고 말한다. (I, 5, 6) 이 책은 네 개의 책을 모은 것으로 제 1권은 ‘영적 생활에 관한 유익한 훈계’로 25장이며 제 2권은 ‘내적 생활의 경성’에 관한 12장으로 되어 있고 제 3장은 ‘내적인 위로’에 관한 59장이며 마지막 4권은 ‘성례전’에 관한 18장으로 되어 있다. 이 책은 개인적 기도의 삶 및 하나님과의 인격적 관계에 초점을 맞추어 올바른 그리스도인의 삶을 깊이, 진지하게 추구하면서 궁극적으로 그리스도를 본받고자 노력했다.

본서는 독일의 신비주의 학자 에크하르트(Eckhart: c. 1260 - c. 1328)가 1300년에 집필한 『가르침에 관해(*Reden der Unterweisung*)』 및 『신적인 위로(*Buch der göttlichen Tröstung*)』와 유사한 점이 있다. 하지만 그의 신비주의는 정죄를 받았기에 토마스의 책은 보다 도덕적이고 교회 친화적으로 쓰였다. 그는 호로터와 조금 달리 ‘그리스도를 개인적으로 체험하는 것’을 강조한 다소 감정적인 경건운동을 주도했다.

그리스도를 본받는 이상은 기독교 신학, 윤리학 및 영성에서 매우 중요한 요소였다. 이 개념 및 실천에 대한 내용은 이미 초대 교회의 바울 서신들에 나타난다(Jestice, 2004: 393-394). 성 어거스틴은 그리스도를 본받는 것을 그리스도인의 삶에 근본적인 목적이며 아담의 범죄를 본받는 것에 대한 치료라고 보았다(Alexander, 2008: 218). 프란시스는 그리스도를 영적으로 본받는 것뿐만 아니라 육체적으로도 본받는 것이 중요하다고 믿어 그리스도처럼 청빈한 삶을 살면서 설교했다. 그리스도를 본받는 것은 비잔틴 신학에서 항상 있어온 주제였는데 14세기에 니콜라스 카바실라스(Nicholas Cabasilas)는 『그리스도 안에서의 삶(*Life in Christ*)』이라는 책에서 그리스도 안에서 인격적인 삶을 사는 것이 그리스도인의 가장 기본적인 덕으로 보았다(O'Collins, 2004: 115). 이런 배경에서 데보티오 모데르나 운동은 진정한 경건을 재발견하고 미지근한 사제들을 재회심시키는 것이었다(Molendijk, 2006: 59-62). 이 책은 북부 유럽을 넘어 결국 종교개혁 운동으로 귀결되었다(Wakefield, 1983: 113-114). 개신교도들 중에도 이 책은 성경 다음으로 가장 많이 번역, 출판되어 읽힌 책으로(Miola, 2007: 285) 1650년 이전에 이미 745회나 인쇄되었고(von Habsburg, 2011) 기독교의 고전으로 평가된다. 네덜란드의 유명한 화가 빈센트 판 고흐(Vincent van Gogh)는 1877년 9월 4일 그의 동생 테오(Theo)에게 쓴 편지에서 “이 책은 너무나 고귀하며 이 책을 쓴 사람은 분명 하나님의 마음을 가졌을 것”이라고 적은 것을 보면서 헝크 드 용(Henk de Jong)은 빈센트도 이 책의 영향을 많이 받았음을 지적한다(De Jong, 2017). 토마스는 1471년 소천하여 수도원교회 동쪽에 묻혔으나 1672년에 유해가 쾰른의 성 미가엘교회로 옮겨져 지금까지 보관되어 있다. 최근 몇 년간 그의 다른 저작들도 네덜란드로 번역되어 출판되었다(Kempis, 2004, 2009, 2011, 2013, 2015, 2018).

8. 데보티오 모데르나 운동의 유산

종교개혁에 영향을 미친 데보티오 모데르나 인물들 중에 위트레흐트의 성 히에로니무스학교(Sint- Hiëronymusschool) 교장이 된 힌느 로드(Hinne Rode)가 있다. 나중에 그는 한스포르트의 성만찬에 관한 개혁적인 글을 루터에게 전달했다. 1520년 엠덴에서 최초로 개신교 예배를 대교회(Große Kirche)에서 인도한 아포르타누스(Georg Aportanus)도 이 운동의 영향을 받고 공동생활 형제단에서 훈련받은 후 최초로 개혁주의적 성만

찬을 1526년에 제정하였다. 하르덴베르크(*Albert Hardenberg*)는 흐로닝언의 공동생활 형제단에서 자라며 이 운동에 큰 영향을 받아 1527년에 아두아르트(*Aduard*)에 있던 성 버나드 시토 수도원(*Zisterzienserkloster St. Bernhard*)의 수도사가 되었다. 유럽 북서부 프리슬란트 지역에서 일어난 이 개혁 운동은 데보티오 모데르나 운동이 종교개혁을 여는 열쇠 역할을 했음을 알 수 있다(최용준, 2017: 199-227).

반 앵언도 이 운동이야말로 가장 지속적이고 성공적으로 영향을 미친 교회갱신 운동이었으며 이후에도 청교도주의(*Puritanism*) 등과 같은 여러 다른 형태로 발전하였다고 본다(Van Engen, 2008: 3). 하지만 이 운동과 종교개혁을 바로 연결시키는 것은 신중해야 한다. 그도 이 운동이 중세 말에 일어난 가톨릭 운동이지 르네상스나 종교개혁의 초기 형태라고 보기는 어렵고 당시 형제자매들이 제도적인 구조 및 경건의 형태를 그리스도인의 완전함이라는 특별한 비전을 추구하는 것과 일치하려는 노력으로 보며 이 노력이 어떤 경우에는 르네상스 또는 종교개혁에서 다루어진 이슈들과 충돌을 가져왔음을 지적한다(Van Engen, 2008: 10).

최근 이 운동은 다시 큰 관심을 끌어 이 운동의 발상지인 데벤터의 하이데마(*Heidema*) 시장 및 즈볼레의 메이어(*Meijer*) 시장은 지난 2011년 11월 많은 영역에 이 운동의 유산을 함께 발전시키기로 양해각서를 체결했다(www.trouw.nl/home/zwolle-en-deventer-blazen-moderne-devotie-nieuw-leven-in~a93cb7de). 즉, 두 시장은 사회 영역, 관광 및 문화, 행정, 경제, 예술, 교육 및 영적인 삶 등 모든 분야를 망라하여 가능한 서로 통합하는 것을 목표로 하고 있다. 이 운동은 점차 전국으로 퍼져 지금은 네덜란드 정부도 관심을 가지고 이 운동과 관련된 트래킹(zwolle.christenunie.nl/modernedevotie) 및 자전거 코스도 개발되고 있어 더 많은 사람들이 자신 및 지역적 정체성을 찾도록 도움을 주고 있다.

네덜란드의 역사가 플레이(*Hermen Pleij*)와 판 오스트롭도 이 운동에 더 많은 관심을 가져야 한다고 주장하며 이 운동이 유네스코 세계유산으로 등재될 수 있다고 보는 사람들도 있다(www.thomasakempis-zwolle.nl/cms/index.php/nieuws/nieuws/342-2016-feb-deventer-motie-aangenomen.html). 현재 이 운동은 드 프리스에 의해 재조명되고 있는데 그는 토마스의 책을 현대 네덜란드어로 재번역, 출판하였고(2008) 이 시대에 접목하기 위한 웹사이트(postmodernedevotie.nl)를 개설하여 다양한 활동을 펼치고 있다(2013).

III. 결론

본 논문에서는 데보티오 모데르나 운동이 어떻게 일어났으며 이것이 어떻게 중세말의 네덜란드 및 유럽 사회를 총체적으로 변화시켰는지 고찰하였다. 이 운동의 특징을 요약하면서 현대 한국 상황에 적용 가능한 점들이 무엇일지에 대해 다섯 가지로 정리하면서 결론을 맺고자 한다.

첫째로 이 운동은 무엇보다 개인 경건을 회복하려는 운동이었다. 어떤 중개자도 없이 하나님과의 인격적인 관계와 교제가 가장 중요하며 그 분 앞에서 책임의식을 가지고 살아가야 함을 깨우쳐 주었다. 따라서 이 운동은 본질적으로 각 사람의 삶에 가장 중요한 것이 무엇인지를 추구하는 내적 갱신 운동이며 그 하나의 방법으로 독서를 강조했다. 성경 외에도 여러 도서들을 읽고 묵상하며 서로의 생각을 나누고 나아가 관련 음악을 듣고 조각 등 예술품을 감상하기도 했다. 또한 당시 일부 사제들의 탐욕을 비판하면서 개인의 검소 및 검소한 삶도 강조하였는데 이러한 면들은 우리가 본받아야 할 것이다. 경제개발에 의해 소득수준은 높아졌으나 오히려 빈부격차가 심화되고 부동산 가격의 폭등 및 사회 불평등구조가 심화되어 인구가 감소하며 자살률이 증가하는 등 한국사회는 매우 심각한 위기에 처해 있다. 이럴 때일수록 그리스도인들이 앞장서서 경건, 검소 및 정직한 윤리를 실천하여 한국사회를 보다 건강하고 성숙한 공동체로 변혁시켜야 할 것이다.

둘째로 이 데보티오 모데르나 운동은 참된 공동체 회복 운동이었다. 이 공동체 생활은 사도행전에 나타난 초대교회 성도들의 삶을 본받고자 한 것으로 철저히 ‘성경적’인 운동임을 알 수 있다. 이들은 공동체로 살지만 평범한 시민들로 사회의 일부였다. 이들은 학업, 명상 및 기도에 힘썼으며 구걸하지 않고 자신의 일터에서 열심히 일했다. 책들을 모으고 공부하면서 필사하던 형제들은 데벤터를 문화와 책의 도시로 변혁시켰다. 한국교회도 물량주의 및 세습과 같은 세속적 가치를 배격하고 진정한 공동체성의 회복을 위해 진력해야 한다. 공동생활 형제단 및 자매단과 같은 자발적 공동체들이 생겨난다면 교육, 지역사회의 문화 및 경제 등 다양한 면에서 기여할 것이며 한국사회 전체의 유대 및 결속력을 강화하는 데에도 공헌할 것이다.

셋째로 이 운동은 교육을 통한 사회변혁 운동이었다. 첼레는 최초로 김나지움을 설립하여 수많은 인재를 배출했고 결국 이들은 개혁의 지도자들이 되어 세상을 변화시

켰다. 한국교회도 기독교의 중요성을 재발견하고 기존의 미션스쿨 및 기독교대학들 중 성경적 정체성을 잃어버리고 세속화된 곳들을 개혁하여 다시금 올바른 인재들을 양성해야 한다. 최근에 기독교대학들이 생겨나고 있는 점은 긍정적으로 볼 수 있으나 열악한 재정상황 및 구체적인 방향 설정에 아직 어려움이 많다. 따라서 이러한 운동을 벤치마킹하고 교회와 학교 및 가정이 단결하여 교육 분야에 더욱 관심을 가지고 지원하며 불필요한 사교육을 철저히 배제하면서 인성, 지성 및 영성이 통합된 교육을 추구해야 한다.

넷째로 이 운동은 철저히 평신도들 중심적인 운동이었으며 여성들도 매우 적극적으로 참여했다는 점이 특징이라고 말할 수 있고 종교개혁도 이 부분을 더욱 발전시켰다. 한국교회도 남성 목회자들의 권위주의를 타파하고 평신도들과 여성들의 중요성을 새롭게 회복해야 할 것이다. 한국사회도 아직 남녀 간의 격차가 큰데 이를 개선해 나가도록 교회와 그리스도인들이 더욱 앞장서야 할 것이다.

마지막으로 이 운동은 정치 경제 사회 문화 등 모든 면에서 변혁을 추구했다. 이 운동에 참여한 평신도들은 총체적 개혁에 헌신하여 세상을 변화시킨 믿음의 사람들이었으며 삶의 모든 영역에서 하나님의 주권을 드러내고자 했고 그렇게 함으로 귀하게 쓰임 받았던 하나님 나라의 일꾼들이었다. 하지만 한국교회는 아직도 성숙을 구별하려는 이원론에서 완전히 벗어나지 못하여 주일 중심의 신앙에 머물고 있으며 특히 사회 개혁의 주체가 되지 못하고 있다. 따라서 한국 교회 및 기독교인들은 이 운동의 역사를 더욱 깊이 연구하고 본받아 이 시대 한국사회에 새롭게 적용함으로 책임과 사명을 잘 감당해야 할 것이다.

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

참고문헌

- 김명수 (2009). **Devotio Moderna 운동과 종교개혁**. 박사학위논문. 국제신학대학원대학교.
[Kim, M. S. (2009). *Devotio Moderna Movement and Reformation*. Ph.D dissertation. Kukje Theological Seminary.]
- _____ (2015). **기독교 르네상스와 루터의 종교개혁**. 서울: 그리심.
[Kim, M. S. (2015). *Christian Renaissance and Luther's Reformation*. Seoul: Grism.]
- 최용준 (2017). 엠든(Emden)의 종교개혁과 변혁에 관한 역사적 고찰. **신앙과 학문**, 22(4), 197-225.
- [Choi, Y. J. (2017). A Historical Research on the Reformation in Emden and its Transformation. *Faith & Scholarship*, 22(4), 197-225.
- Acquoy, J. G. R. (1968). *Het klooster te Windesheim en zijn invloed*, 3 dln. Utrecht 1875-1880, repr. in 2 banden, Amsterdam.
- Akçomak, İ. S.; Webbink, D.; ter Weel, B. (2016). "Why Did the Netherlands Develop So Early? The Legacy of the Brethren of the Common Life". *The Economic Journal*. 126 (593): 821-860. doi:10.1111/ecoj.12193.
- Alexander, D. C. (2008). *Augustine's early theology of the church*. New York: Peter Lang.
- Athenaeumbibliotheek, Museum De Waag, Deventer: Het Catharijneconvent, Utrecht. (1984). *Geert Grote en de moderne devotie*. Utrecht.
- Bedaux, J. C. (1984). "Boeken bij de moderne devotie", *Geert Grote en de moderne devotie*. Utrecht. 43-49.
- Berkenvelder, F. C. (1980). *Korte geschiedenis van Zwolle*. Zwolle: Waanders.
- Bollman, A. M. (2004). *Frauenleben und Frauenliteratur in der Devotio moderna, Volkssprachige Schwesternbücher in literarhistorischer Perspective*. Groningen: s.n.
- Busch, J. (1886). *Des Augustinerpropstes Johannes Busch Chronicon Windeshemense und Liber de reformatione monasteriorum*. Grube, K. (ed.), Halle.
- Caron, M. L. (1984). "Ansien doet gedencken: De religieuze voorstellingswereld van de moderne devotie" *Geert Grote en de moderne devotie*. Utrecht. 25-42.
- Calvin, J. (1550). *De vita hominis Christiani, insigne opusculum*. Genève: Jean Crespin & Conrad Badius & Conrad Bade. 장수민 역, 『그리스도인의 삶』 서울: 칼빈아카데미(비전북), 2007.

- Defoer H. L. M. & Slechte, C. H. (1984). “Verantwoording”, *Geert Grote en de moderne devotie*. Utrecht. 4-5.
- De Jong, H. (2017). *Dat boek is subliem: Vincent van Gogh over de Navolging van Christus*, Utrecht: Kok.
- De Vries, M. (2013). *Pleidooi voor postmoderne devotie: navolging vanuit vrijheid en gemeenschap*, Boekencentrum.
- _____ (2018). Unpublished manuscript.
- Dlabačová, A. & Hofman, R. (red.) *De Moderne Devotie: Spiritualiteit en cultuur vanaf de late Middeleeuwen*. Zwolle: Wbooks, 2018.
- Espín, O. O. & Nickoloff, J. B. (2007). *An introductory dictionary of theology and religious studies*. Collegeville, Minn: Liturgical Press.
- Goudriaan, K. (Ed.) (2008). *Vernieuwde innigheid. Over de Moderne Devotie, Geert Grote en Deventer*. (Deventer reeks). Nieuwegein: Arko.
- Grote, G. (1940). *Het getijdenboek van Geert Grote*, ed. N. van Wijk. Leiden: E.J. Brill.
- Hand, J. O. (2006). “Prayers and Portraits: Unfolding the Netherlandish Diptych”, *National Gallery of Art*, Washington D.C.
- Herweyer N. & Slechte, C. H. (1984). “Deventer in de 14e eeuw” *Geert Grote en de moderne devotie*. Utrecht. 50-62.
- Hiddema, Sj. (1984). “Geert Grote, 1340-1384”, *Geert Grote en de moderne devotie*. Utrecht. 6-11.
- Hofman, R., Joan Cele (1343-1417). en de bloei van de Latijnse school te Zwolle” in: *Middeleeuwse magister*. Feestbundel aangeboden aan Árpád P. Orbán bij zijn emeritaat (Middeleeuwse Studies en Bronnen 117), M. en E. Rose (eds.), Hilversum 2009, 187-200.
- Hyma, A. (1965). *The Christian renaissance: a history of the “Devotio moderna.”* 2d ed. Hamden: Archon.
- Iserloh, E. (1975). *Thomas von Kempen und die Devotio Moderna*. In: ders. (Hrsg.): *Kirche - Ereignis und Institution. Aufsätze und Vorträge, I: Kirchengeschichte als Theologie*. Münster/Westfalen 1975, S. 111-136.
- Jestice, P. G. (2004). *Holy people of the world: a cross-cultural encyclopedia*, Vol. 3. ABC-CLIO.
- Kempis, T. à. (1982). *The Imitation of Christ*. edited and paraphrased by Donald E. Demaray. Grand Rapids: Baker. Trans. by De Vries, M. (2008). *De Navolging Van*

- Christus In Jonge Taal*, Adveniat Geloofseducatie B.V.
- _____ (2000). *Chronicon montis Sanctae Agnetis*, trans. by De Kruijf, U., Kummer, J. & Pereboom, F. *Een klooster ontsloten. De kroniek van Sint-Agnietenberg bij Zwolle door Thomas van Kempen*, Kampen: Stichting IJsselacademie.
- _____ (2004). *Alleenspraak Der Ziel*, trans. by R. Hofman, ten Have.
- _____ (2009). *De Rozentuin*, trans. by Vincent Hunink, Christien Kok.
- _____ (2011). *Brevier*, trans. by J. Koekkoek, Christien Kok.
- _____ (2011). *Gelijk het gras*, trans. by R. Hofman, Christien Kok.
- _____ (2013). *Het leven van Jezus Christus*, trans. by J. Koekkoek, Christien Kok.
- _____ (2014). *Een bovenaardse vrouw: Het leven van de Heilige Maagd Liduina*, trans. by R. Hofman, Hilversum: Verloren.
- _____ (2015). *Verborgene manna*, trans. by J. Koekkoek, Christien Kok.
- _____ (2018). *Dialog met novicen*, trans. by F. de Roo, Christien Kok
- Magni, G. (2003) *Opera omnia I, 1: Prolegomena ad Gerardi Magni Opera omnia. Die Forschungslage des gesamten Schrifttums (mit Ausnahme des Stundenbuches)*, inl. R.Th.M. van Dijk O.Carm., ed. R. Hofman, Turnhout: Brepols.
- _____ (2011). *Opera Omnia*, Pars ii.1. *Sermo ad clerum Traiectensem de focaristis - Opera minora contra focaristas*, cura et studio R. Hofman, Turnhout: Brepols.
- _____ (2016). *Opera Omnia*, Pars ii.2. *Scripta contra simoniam et proprietarios*, cura et studio R. Hofman et Marinus van den Berg, Turnhout: Brepols.
- Miola, R. S. (2007). *Early modern Catholicism: an anthology of primary sources*. Oxford University Press.
- Molendijk, A. L. (2006). *Paradigms, poetics, and politics of conversion by Jan N. Bremmer*, Wout Jac. van Bekkum. Peeters Publishers.
- O'Collins, G. (2004). *A concise dictionary of theology*. Edward G. Farrugia.
- Post, R. R. (1968). *The modern devotion. Confrontation with reformation and humanism*. Leiden, E. J. Brill.
- Rusbrochii, I. (2000). *Ornatus spiritualis desponsationis* Gerardo Magno interprete, ed. R. Hofman (*Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, 172) Turnhout: Brepols.
- Strand, K. A. (1977). "John Calvin and the brethren of the common life: the role of Strassburg" *Andrews University Seminary Studies*, 43-56.
- Van Dijk, R., red. by R. Hofman & C. Caspers (2012) *Twaalf kapitels over ontstaan, bloei en doorwerking van de Moderne Devotie*, Hilversum: Verloren.

- _____ (2011). *Gerard Zerbolt van Zutphen -Geestelijke opklimmingen*, Amsterdam University Press.
- _____ red. by R. Hofman (2015). *Salome Sticken(1369-1449) en de oorsprong van de Moderne Devotie* Hilversum: Verloren.
- Van Engen, J. H. (1988). *Devotio Moderna: basic writings*. New York: Paulist Press.
- _____. (2008). *Sisters and Brothers of the Common Life: The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*. University of Pennsylvania Press.
- Van Herwaarden, J. (1984). “Gemenschappen en kloosters van de Moderne Devotie”, *Geert Grote en de moderne devotie*. Utrecht. 12-24.
- Van Oostrom, F. (2013). “Moderne Devotie in tekst en context”
wp.titusbrandsmainstituut.nl/nl/wp-content/uploads/2014/12/Frits-van-Oostrom-Moderne-Devotie-in-tekst-en-context.pdf
- Von Habsburg, M. (2011). *Catholic and Protestant Translations of the Imitatio Christi, 1425-1650: from Late Medieval Classic to Early Modern Bestseller*. Ashgate.
- Wakefield, G. S. (1983). *The Westminster Dictionary of Christian Spirituality*. Westminster John Knox Press.
- Weismayer, J. (1992). *Geert Groote, Christian Schütz (Hrsg.): Praktisches Lexikon der Spiritualität*. Herder, Freiburg i.Br. u. a.
- Wengert, T. J. (ed.). (2009). *The Pastoral Luther. Essays on Martin Luther's Practical Theology. Lutheran Quarterly Books*. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Zijl, T. P. van. (1963). *Geert Groote, Ascetic and Reformer (1340-1384)*. The Catholic University of America Press, Washington D.C.
- nl.wikipedia.org/wiki/Florens_Radewijns (2019.07.01.)
- nl.wikipedia.org/wiki/Gerard_Zerbolt_van_Zutphen (2019.07.01.)
- postmodernedevotie.nl (2019.07.01.)
- www.geertgrootehuis.nl (2019.07.01.)
- www.thomasakempiszwolfe.nl/cms/index.php/nieuws/nieuws/342-2016-feb-deventer-motie-aangenomen.html (2019.07.01.)
- www.titusbrandsmainstituut.nl/nl/onderzoek/spiritualiteit-en-moderniteit/moderne-devotie/opera-omnia-geert-grote/ (2019.07.25.)
- www.trouw.nl/home/zwolle-en-deventer-blazen-moderne-devotie-nieuw-leven-in~a93cb7de (2019.07.01.)
- zwolle.christenunie.nl/modernedevotie (2019.07.01.)

데보티오 모데르나(*Devotio Moderna*) 운동에 관한 역사적 고찰

최용준 (한동대학교)

본 논문은 데보티오 모데르나(*Devotio Moderna*) 운동에 관한 역사적 고찰이다. 이는 14세기 후반에 네덜란드 데벤터에서 히어트 흐로터(Geert Groote)에 의해 시작되었고 플로렌스 라더베인스(Florens Radewyns), 요한 첼레(Johan Cele) 및 토마스 아 캠퍼스(Thomas à Kempis) 등에 의해 공동생활 형제단 및 자매단으로 더욱 발전하여 유럽 전체로 확산된 평신도 중심의 개혁 운동으로 겸손, 순종 및 단순한 삶과 같은 진정한 경건을 개인 및 공동체적으로 실천하고 나아가 사회의 여러 경제 분야에서 직접, 간접적으로 네덜란드와 유럽사회를 변화시켰다. 지금도 이 운동은 깊은 영적 유산을 남기고 있어 결코 과소평가할 수 없다. 본 논문에서는 이 운동이 어떻게 구체적으로 일어나 확산되었으며 나아가 종교개혁(Reformation)에 어떤 영향을 주었고 유럽을 어떤 방식으로 변혁시켰는지 고찰한 후 이 운동이 남긴 유산은 무엇이며 이것이 한국교회 및 사회에 주는 교훈이 무엇인지를 결론적으로 도출한다.

: , , , ,

기독교 청년의 개별성-관계성이 심리·사회적 적응에 미치는 영향

The Effect of Christian Youth's Individuality and Relatedness on Psychological and Social Adaptation

김초록 (Cho Lok Kim)*

백은령 (Eun Ryoung Paik)(교신저자/corresponding author)**

Abstract

This research studied the effect of Individuality-Relatedness of Christian Youth on their psychological and social adaptation. The paper concentrated on changes regarding Individuality-Relatedness, psychological and social adaptation caused by Christian youths' transition of social position from students, workers to job seekers.

The study results showed that Christian Youth's Individuality-Relatedness has significant effects on Self-Esteem, Life Satisfaction, Loneliness as sub-parameter of psychological adaptation and Social adaptation. Youth students' Individuality-Relatedness has significant effects on Self-Esteem, Loneliness as sub-parameter of psychological adaptation and social adaptation. Youth Workers' Individuality-Relatedness affected Self-Esteem, Life satisfaction, Loneliness as sub-parameter of psychological adaptation and social adaptation. Individuality-Relatedness among Youth preparing for employment has significant effects solely on social adaptation. Based on the study results, Christian Youth's Individuality-Relatedness has significant importance to overall psychological-social adaptation. When Individuality-Relatedness has well developed, Christian youths can develop their social adaptation well and if they are belong somewhere, they can also develop their psychological adaptation.

Key Words : christian youth, individuality-relatedness, psychological adaptation, social adaptation, church

* 충신대학교(Chongshin University) 석사학위 졸업, 서울특별시 동작구 사당로 143, kclqp@naver.com

** 충신대학교(Chongshin University) 사회복지학과 교수, 서울특별시 동작구 사당로 143, erpaik@chongshin.ac.kr

2019년 07월 24일 접수, 07월 24일 최종수정, 07월 31일 게재확정

1. 문제제기 및 연구의 필요성

2019년 5월 17일 한국노동연구원과 통계청에 따르면 15세에서 29세 사이 청년층 중 올해 1분기 통계에 포함된 구직 단념자, 일명 실망실업자는 214,000명으로 관련 통계가 집계되기 시작한 2015년 이후 가장 많은 것으로 나타났다. 취업의사는 있지만 경기 위축과 개인 사정 등에 의해 구직활동을 포기한 청년비율은 출산을 감소로 청년층 인구가 감소하는 추세임을 감안하면 상당히 증가한 수치이다.

21세기 한국 사회에서의 ‘청년 세대’는 불확실한 미래와 가혹한 경쟁에 노출되어 저항, 반항, 유희, 자유, 도전과 같이 청년을 상징하는 단어 대신 ‘생존(survival)’이 가장 중요한 모토로 등장하여 ‘생존주의 세대’로 명명되고 있다(김홍중, 2015). ‘헬조선’에서 태어났고 ‘이번 생은 망했으니 ‘올로(you only live once)’를 추구하며 ‘워라밸(Work and Life balance)’도 놓치지 않는 삶, 가끔의 ‘탕진잼!’은 고통스러운 삶을 유지하는 데 필수라는 문장에 등장하는 신조어들은 변화된 청년 삶의 한 단면을 보여주는 듯하다.

청년의 생존은 ‘취직-결혼-출산’으로 이어지는 발달기 과업을 성취해야 하는 맥락을 배경으로 한다. Arnett의 이론과 비교하여 한국 사회의 20대들의 성인기 이행과정을 살펴본 김은정(2014)의 연구에 의하면 한국의 20대는 심리적·정서적·사회적으로 매우 불안하여 좌절감을 느끼고 스트레스를 받는 ‘불안정한 상태’를 경험하고 있었다. 또, 원가족으로부터 정서적·경제적으로 분리되지 못하여 자신의 생각대로 삶을 통제할 수 없는 상태에서 성인기로 이행하게 됨으로써 부모나 사회의 감시로부터 완전히 탈출하지 못한 미성년의 모습으로 성인이지만 통제를 받아들이는 상황에 놓여 있다.

이는 교회 안의 20대 청년들의 상황도 유사한 것으로 나타났다. 실제로 2017년 학원복음화협의회가 진행한 ‘한국 대학생 의식과 생활에 대한 조사연구’결과에 따르면 조사에 참여한 기독교 청년의 1/3에 해당하는 28.3%가 ‘교회에 출석하지 않는다’고 응답했으며 교회에 다니지 않는 이유를 경제적 어려움과 바쁜 일상 때문이라고 하였다. 응답자의 45.5%가 ‘학업·아르바이트 등으로 시간이 없어서’라고 답하였으며 등록금 부담 등 경제적인 어려움을 해결하기 위해 아르바이트를 나서야 하고, 취업난을 뚫기 위해 학업에 열중하다 보니 교회에 다닐 시간이 없다고 하였다(기독신문, 2017.11.03. 17:43).

1) 탕진잼: 소소하게 낭비하며 느끼는 재미(네이버 국어사전)

이처럼 이 시대 청년들의 삶과 경험은 기독교 신앙의 유무와 상관없이 유사한 양상으로 나타났는데 문제의 심각성은 의식전반에 있어서도 두 집단 간에 별다른 차이가 나타나지 않았다는데 있다. 즉 삶에 대한 인식도 조사에서 ‘거의 하루 종일 슬프거나 짜증이 난다’고 응답한 기독교대학생은 20.3%였으며, 비기독교 대학생은 24.8%였다. ‘자살에 대해 심각하게 생각해 본 적이 있다’는 응답도 기독교대학생 21.7%, 비기독교 대학생 24.1%로 두 집단 간에 통계적으로 유의한 차이가 나타나지 않았다(기독신문, 2017.11.03. 17:43). 이 시대 청년들이 경험하는 객관적인 현상은 동일하다고 하더라도 교회 안에서 신앙생활을 하는 청년들이 부여하는 삶의 의미는 차별화되어야 할 것이나 조사결과에 따르면 두 집단 간에는 별다른 차이가 없는 것으로 나타났다. 그렇다면 그들이 가지고 있는 신앙이라는 것은 그들에게 어떤 변수가 될 수 있을까? 구약과 신약에 나타난 청년기는 새로운 것을 창조하고 시도하며 용기와 열정으로 하나님과 교회에 헌신하는 일꾼으로 일할 수 있는 시기이다(최준호, 2016). 기독교 청년은 예수 그리스도께서 구주 되심을 확신하여 영접하고 그 가르침을 따라 살아가는 삶을 추구하는 즉, “기독교적인 세계관과 가치관을 확립한 청년”을 뜻한다(서은숙, 2016: 6). 즉, 청년기는 자신의 정체성을 확립해야 하는 시기이면서도 타인과의 관계 속에서 성숙하며 자신의 삶 속에서 기독교적 세계관과 가치관을 살아내는 시기이다.

청년들이 이러한 모습으로 성장하기 위해서는 하나님과의 긴밀하고 깊은 교제를 통해서만이 가능해질 수 있다. 뿐만 아니라 이러한 하나님과의 관계를 바탕으로 한 타인과의 관계가 매우 중요한 의미를 갖는다(김지훈, 2011). 즉 하나님을 사랑하고, 이웃을 사랑하라는 계명을 충실하게 이행할 때 참된 기독교적 세계관과 가치관을 지닌 성인으로 성장할 수 있다.

이러한 관점에서 본 연구는 개별성-관계성이라는 변수에 초점을 맞추고자 한다. 또한 이것이 성인기로의 진입 시기에서 자신과 사회 환경과의 조화를 유지하면서 자신의 욕구나 주변의 요구에도 잘 대응할 수 있는 상태인 심리·사회적 적응에 미치는 영향은 어떠한가에 주목하였다. 청년들이 자신에 대해 가지는 자기개념은 자기와 관련된 신념과 지식들의 표상체계로서 자기와 세상을 지각하는 참조체계이다. 이러한 자기개념은 자기(self)와 타인(other)과의 관계 속에서 자기 지향적이냐, 타인 지향적이냐에 따라 크게 개별성과 관계성으로 나누어 볼 수 있는데(조운경, 2002) 기독교 청년의 개별성-관계성은 기독교의 큰 계명인 하나님 사랑과 이웃사랑과 연결 지을 수 있다. 기독교

교인으로서의 삶과 신앙에 있어서 개별성-관계성은 이처럼 중요한 의미를 갖고 있지만 이에 대한 연구는 지금까지 거의 이루어지지 못해왔다. 특히 젊음의 열정과 용기를 바탕으로 하나님과 교회에 헌신하는 소명의 시기이면서 자아정체성을 형성해가는 과정에서 연약함으로 공동체의 절대적인 영향을 받을 수 있는 청년기의 개별성-관계성에 대한 학문적, 실천적 관심은 일천하였다.

이에 본 연구에서는 기독 청년들의 개별성-관계성은 어떠하며 이것이 청년들의 심리적·사회적 적응에는 어떠한 영향을 미치는지를 규명하고자 하였다. 또 기독 청년의 학생, 직장인, 취업준비생이라는 신분에 따라 이들의 개별성-관계성, 심리·사회적 적응의 어떠한 양상을 보이기를 살펴보고자 하였다. 이를 통해 청년들이 본인 내적으로 사회적으로 인정받고 건강한 성인으로 성장할 수 있도록 지원해야 할 책임을 가지고 있는 기독교계와 교회가 어떠한 지원을 해야 하는지에 대한 방안을 모색할 수 있는 기초 토대를 구축하는데 도움을 얻을 수 있을 것이다.

II. 문헌 고찰

1. 개별성-관계성

(1) -

인간은 개별적 자아를 가진 여러 가지 특성으로 이루어진 복합체이며, 인간관계는 이러한 개별적인 특성을 가진 다른 복합체간의 상호작용이다. 자기개념은 ‘자기와 관련된 신념과 지식들의 표상체계’이자 ‘자기와 타인을 지각하는 참조체계’로 개별성과 관계성으로 나눌 수 있다(이시은, 2010: 779). Woike(1994: 김동직, 1999)는 자기개념의 인지 구조를 분리지향(separate orientation)과 연결지향(connected orientation)으로 나누었다. 분리 지향적 자기 개념을 가진 사람들은 자신을 자율적이고, 독립적이며 타인과 분리된 존재로 지각한다. 이러한 지향은 주도성(agency)을 조장하고 유지하며 독립적이고 차별적인 지각을 포괄하여 자기만의 독특한 특성을 추구한다. 반면, 연결 지향적 자기 개념을 가진 사람들은 관계적이고, 우호적이다. 타인과의 연결이라는 측면에

서 자신을 지각하며 연대성(communion)을 추구한다.

김동직(1999)은 개별성의 특성들은 모두 자기 지향적인 개념이라고 정리하였다. 즉, 자신을 자율적이거나 독립적인 사람으로 지각한다는 것은 암묵적으로 자신을 별개의 존재로 규정하며 강한 자의식과 자기와 타인이 별개의 존재라는 인식이 깔려 있다. 반면 관계성은 “타인과의 연대와 관계추구”를 강조(Guisinger & Blatt, 1994: 108)하는 타인 지향성이라 할 수 있다. 관계성은 진정한 의미에서의 친밀이나 친화란 타인의 배척을 두려워하거나 타인에게 의존하는 것을 뜻하지 않으며(Boyatzis, 1973; McAdams & Constantian, 1983; 김동직, 1999) 남과 어울리기를 좋아하고, 타인의 행동에 민감하게 반응하며, 비교적 자유롭게 정서를 교환하는 경향을 의미한다(정은이, 2002).

이러한 개별성이나 관계성 중 어느 하나가 발달하여도 다른 특성이 소멸되거나 위축되는 것은 아니다. 오히려 “다른 특성의 발달이 촉진되는 상호보완적인 관계”이며(Blatt & Schichman, 1983; 조운경, 2003: 94), 자기와 타인의 상호작용을 매개하는 관계변인이다(김동직·한성열, 1998). 김동직(1999)은 개별성과 관계성이 단일한 차원이 아니라 직교적인 2차원임을 밝힘으로써, 서로 독립적인 변인으로서 둘 다 충분히 발달할 수 있다고 하였다. 또한 개별성과 관계성, 둘 다가 높은 집단이 문화적 차이를 초월하여 가장 심리적 적응을 잘 하고 있는 것으로 나타났다(김동직, 1999; 조운경, 2002, 재인용).

이 둘은 실제로 인간 발달에 있어서 근본적이고 공통적인 특성으로 상호작용하며 둘은 끊임없이 “변증법적 발달”을 해 나간다는 주장들이 제기되었다(Guisinger & Blatt, 1994; 김동직, 1999; 정은이, 2002; 송경재, 2007: 2). 즉, 개별성과 관계성은 대인관계 맥락과 자기 정의, 자기와 세상의 관계를 지각하고 해석하는 인지적 구성개념이라 할 수 있다(김동직·한성열, 1998; 이시은, 2010). 이러한 개별성과 관계성의 조화로운 발달은 상황에 적합한 행동을 자율적으로 선택하고 주장할 수 있으며 대인관계에서 그들의 행동을 반영하는 능력을 갖출 수 있게 될 것이라고 하였다. 또, 송경재(2007)는 사회문화적 환경이 개별성을 요구하고 선호하는 환경에서는 개별성이 순기능적 역할을, 관계성을 요구하는 환경에서는 관계성이 순기능을 할 것이기에 적응에 도움이 될 것으로 유추하였다.

(2)

-

분리지향적인 자기 개념으로, 자기만의 독특한 정체감을 추구하는 개별성과 연결지

향적인 자기개념으로, 친밀한 유대와 상호의존성을 추구하는 관계성은 예수가 모든 계명 중 가장 큰 계명으로 언급한 하나님 사랑과 이웃 사랑과 연결 지을 수 있다(마 22:34-40; 막 12:28-31; 눅 10:25-28). 김지훈(2011: 16)은 기독교인의 개별성을 “하나님과 의 개별적인 시간을 가지는 경향성”이라고 정의하였다. 신앙인으로서 하나님의 뜻을 묻고 알고 그 안에서 하나님과 긴밀한 교제를 갖는 것으로, 궁극적으로 하나님과의 소통의 관계로 잇고 이는 타인과 독립되어 삶을 이해하는 방식으로 이해할 수 있으며 기독교 핵심인 하나님 사랑으로 이해할 수 있다. 한편 기독교인의 관계성은 자신이 속한 공동체에서 구성원들과 관계를 돈독하게 하는 것으로 네 이웃을 사랑하라는 말씀과 연결 지을 수 있다. 김지훈(2011)의 연구에서는 개별성과 관계성이 높은 집단은 높은 영성을 나타냈다. 즉 신앙인에게 있어 하나님 앞에서의 개별적인 시간과 사람들과의 관계성이 영성에 중요한 요인으로 확인되었다. 즉, 현대 신앙 공동체 안에서 바른 그리스도인이 되기 위해서는 하나님을 사랑하는 것뿐만 아니라 하나님과의 관계를 기초로 이웃을 자신의 몸과 같이 사랑하는 것이 중요함을 보여주고 있다.

청년기는 신앙적인 면에서 하나님을 인식하지만 완전하지 않은 믿음을 소유하고 있기에 공동체에 강하게 의지하는 시기이다. 이에 교회공동체가 어떠한 영향을 주느냐에 의해 신앙의 모습이 확연히 달라진다. 이 시기는 공동체와 사역에 대한 강한 열정이 나타나기도 하지만 교회 내에 불합리함에 대한 비판이 심화되어 언제든지 교회를 떠날 수 있는 시기이기도 하다. 그러나 장년들에 비해서는 더 많이 인격적으로 예수님을 영접하고, 또 주의 부르심 앞에 강력한 결단을 내리는 순수한 시기이기도 하다. 즉 나이는 어릴 수 있지만, 신체적으로 가장 건강하고, 새로운 것을 창조하며 또 시도할 수 있는 시기로서, 용기와 열정으로 하나님과 교회 앞에 헌신을 위해 선택되는 소명의 시기요 나라와 민족의 일꾼으로 일할 수 있는 아주 중요한 때이다(최준호, 2016).

이러한 시기에 성숙한 신앙인으로 성장하기 위해서는 하나님 앞에서의 개별적인 시간과 함께 사람들과의 관계성의 영향이 중요하다.

2. 심리·사회적 적응

인간은 사회적 존재로서 가족 내에서 인간관계, 사물에 대한 태도, 관습, 가치관 등을 배운다. 또 가족 밖에서도 다양한 사회적 상황을 직면하여 그 사회의 표준에 따라

행동하며 환경에 맞추는 능력을 발달시켜 간다. 이러한 과정을 적응이라고 한다(정은이, 2002). Lazarus(1976)은 환경의 욕구에 자신을 순응시키는 수동적 측면과 자신의 행동양상을 환경과의 상호작용에서 반응하여 환경을 변화시키는 능동적 측면으로 나누었다(Moorehouse, 1991; 송경재, 2007: 4, 재인용). 수동적 측면에서의 적응은 주어진 환경에 자신을 맞춰가는 소극적인 적응으로, 본래 생물학에서 말하는 순응의 개념으로 사용되어 왔다. 즉, 환경 변화에 사용하여 개체 구조나 기능을 변화시켜 개체의 상태를 항상성 있게 외부의 자극이나 변화에 대응하는 것을 일컫는다. 능동적 측면에서의 적응은 욕구 충족을 위해 환경을 개척해 나가는 적극적인 적응이다. 심리학적 차원에서의 적응은 개체의 주변 환경과 조화를 이루는 관계를 의미하므로 개체의 요구와 환경과의 조화를 이루어 욕구를 만족시키는 것을 일컫는다(정은이, 2002).

또, 김경은·정옥분(1998)은 적응을 외적 적응과 내적 적응으로 나누었다. 외적 적응은 개인이 환경의 규범에 근거를 두고 그 사회의 가치를 실현하고자 적극적으로 활동하며 타인과 협동하며 인정받을 수 있는 정도의 관계를 말한다. 내적 적응은 한 개인의 주관적 세계에서 자신의 가치 기준이나 요구 수준에 맞추어 자신을 수용하는 정도라고 하였다. 즉, 각 개인이 자신의 욕구를 만족시키면서 사회 환경이나 개인의 주변 사람들의 요구에도 잘 대응한 상태이며, 자신과 사회 환경과의 조화를 잘 유지하여 자신의 욕구나 주변의 요구의 상호작용에도 적합하게 피드백 된 상태라고 말할 수 있다.

(1)

심리적 적응은 개인적인 삶의 양상을 총괄적으로 포함하는 개념으로써 긍정적이고 부정적인 측면을 동시에 가지고 있다(옥선화, 1989). 즉, 건강과 객관적, 주관적 생활영역에 대한 만족도 및 적응상태를 나타내는 것으로, 김동직(1999)은 정신적으로 건강하고 사회적 상황에서 효율적으로 기능하며 자기만족감이 높고 긍정적인 자기 개념을 가진 것을 심리적 적응이라고 정의하였다. 정은이(2002)는 개체의 ‘주변 환경과의 조화 있는 관계’로 정의하며 개체의 요구와 환경이 조화를 이루고 욕구를 충족하는 과정에서 욕구좌절이나 갈등을 잘 해결해 나가는 행동과정으로 정의하였다. 김동직(1999)의 연구와 정은이(2002)의 연구에서는 심리적 적응의 하위 변인으로 자아존중감, 생활만족감, 고독감, 대인불안을 채택하였다.

(2)

심리적 적응에 비해 사회적 적응은 보다 사회와 더 깊은 관계성을 갖는다. 사회적 적응은 사회에 대한 소속감과 사회화 욕구로서, 사회규범, 사회적인 역할에 대한 인식, 윤리적 가치 등을 의미하며 사회적 활동의 회복과 활성화를 뜻한다. 또, 개인과 사회의 상호작용으로서 개인의 사회적 역할 수행정도, 또는 개개인과 환경의 상호작용 속에서 개인이 환경 내에서 해내는 역할 수행으로도 이해할 수 있다. 즉 사회와 가정 내 자기 역할 수행 정도로 요약할 수 있으며, 이는 일생을 통해 사회적 유능성과 관련하여 나타나기 때문에 개인의 능력을 발휘하는 데에 주요한 요인으로 간주된다(Grossman, 1977; 김경은·정옥분, 1998; 곽호근, 2007). 최준호(2016)는 사회적 적응을 개인이 사회적 환경에 적합하도록 사회적 역할의 수행능력을 사회적인 상호작용을 통해 발전시키는 것을 뜻한다고 하였다. 즉, 자신의 인성이나 신념, 가치관, 삶의 양식 등의 형성과 관련된 사회화 과정이며, 일생을 통한 발전의 과정이라는 것이다.

3. 개별성-관계성과 적응 간의 관계

(1) -

김동직(1999)은 한국과 독일의 대학생들을 대상으로 개별성과 관계성을 조사했는데, 양측 대학생은 개별성과 관계성이 모두 높은 경우 심리적 적응을 잘했으나 두 특성이 모두 낮은 경우는 심리적 적응 수준이 가장 낮았다. 또한 개별성은 높지만 관계성은 낮은 집단과 반대로 개별성은 낮지만 관계성은 높은 집단은 고독감을 제외한 모든 심리적 적응 지표에서 유의미한 차이가 없었다. 즉, 개별성-관계성 모두 높을 때 심리적 적응에 용이하였다.

채정민·이종한(2004)은 북한이탈주민의 개별성-관계성이 남한 내 심리적 적응과 사회적 관계에 미치는 영향을 알아보았다. 그 결과, 북한이탈주민들은 남한 생활을 통해 관계성을 높이는 것이 적응에 유리하다고 판단하였다. 또, 정은이(2002)는 개별성-관계성의 발달정도가 일상적 창의성과 심리·사회적 적응에 영향을 미친다고 하였다. 즉, 위와 같은 연구를 볼 때, 개별성-관계성이 높을수록 심리적 적응에 유리하며 개별성-관계성 모두 개인적인 삶의 영역이나 대인관계적인 영역 모두에 영향을 미치는 것으로 나타났다.

위 연구들을 통해 개별성-관계성이 높을 때 심리적 적응에 유리한 것을 확인할 수 있었다. 본 연구에서는 이러한 관계가 교회 안에서 살아가는 청년들에게도 그대로 적용되는지 확인하고자 하였다.

(2) -

송경재(2005)는 개별성-관계성과 군생활적응의 관계를 연구했다. 그의 연구 결과, 개별성 성향은 군 생활 적응과 상관이 없는 것으로 나타났으나, 관계성 성향은 군 생활 적응 간에 정적 상관이 유의미한 수준에서 있는 것으로 나타났다. 군대는 집단의 결속과 관계성을 지향하고 관계적 경향성은 군 생활 적응과 정적 관계가 있다고 유추하였다. 또 개별성과 관계성이 모두 높은 집단이 군 생활 적응수준이 다른 집단에 비해 높은 것으로 나타났다.

정은이(2002)의 연구에서 일상적 창의성이 타인과의 조화로운 관계 안에서 독창적인 능력을 나타내며 자기 신뢰, 확신, 개방적인 특성과 이타적, 관계 지향적 특성을 포함하여 개인의 개성과 집단과의 조화 모두가 필요한 한국 사회에서 적응적으로 살 수 있다는 가능성이라고 보여주었다.

위 연구들을 통해 개별성-관계성이 높을 때 사회적 적응에 유리한 것을 확인할 수 있었다. 본 연구에서는 이러한 관계가 교회 안에서 살아가는 청년들에게도 그대로 적용되는지 확인하고자 하였다.

III. 연구방법

1. 연구모형

본 연구는 신앙생활을 통해 하나님과의 관계를 기초로 공동체와의 관계를 경험하는 기독교 청년의 개별성-관계성, 심리적 적응, 사회적 적응의 상태는 어떠한 지를 알아보고 개별성-관계성이 심리적 적응과 사회적 적응에 미치는 영향을 규명하고자 하였다. 이러한 연구의 목적을 달성하기 위해 구성한 연구 모형은 Figure 1과 같다.

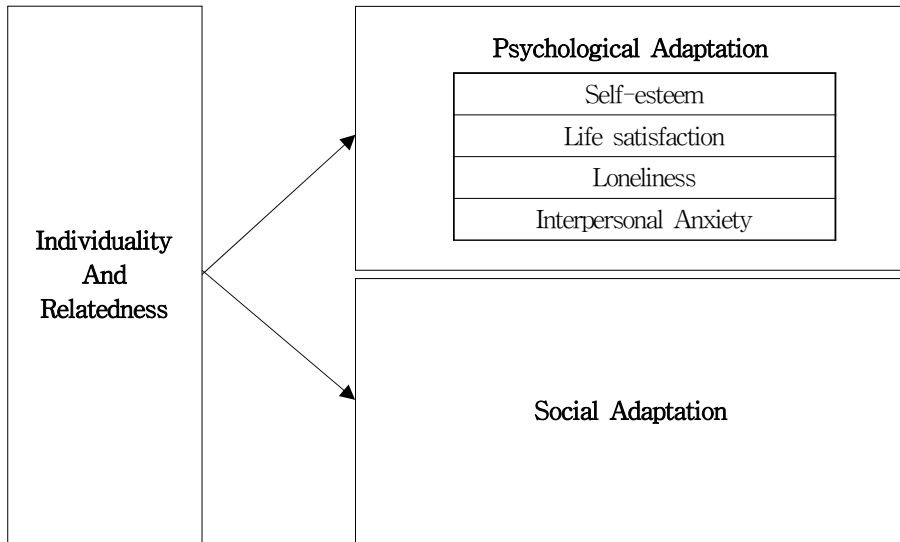


Figure 1. Research Model

2. 연구대상 및 자료수집

본 연구는 서울과 경기 지역에서 거주하고 있는 미혼 20대(20~29세: 1989~1998년생) 중 기독교 청년이면서 학생, 직장인, 취업준비생 신분을 가진 자들을 대상으로 하였다. 본 연구를 위해 사용된 설문지는 임의표집을 통해 기독교청년들에게 배포하고 응답한 내용을 학생, 직장인, 취업준비생 신분으로 나누었다. 수집된 설문지 중 불성실한 응답을 했거나 끝까지 응답되지 않은 13부를 제외하고 최종 분석에 사용한 설문지는 총 162부이다.

3. 연구도구

본 연구에서 주요 변인을 측정하기 위해 사용된 척도는 개별성-관계성 척도, 심리적 적응척도(자아존중감 척도, 생활만족도 척도, 고독감 척도, 대인불안척도), 사회적 적응 척도이다.

(1) : -

본 연구에 사용한 개별성-관계성 척도는 김동직·한성열(1999)이 개발하고 타당화한 것이다. 개별성과 관계성 모두 각각 15문항씩 총 30문항으로 구성되어 있고, 각 문항에 Likert식 5점 척도(1: 전혀 아니다, 5: 매우 그렇다)로 대답할 수 있게 되어 있다. 개별성의 하위 변인으로 자기주장성, 독립성, 자율성을, 관계성 척도의 하위 변인으로 친밀성, 친화성, 공감성을 포함하고 있다. 김동직(1999: 46)의 연구에서 척도의 신뢰도는 개별성 척도 Cronbach's α = .79, 관계성 척도 Cronbach's α = .76이었다. 본 연구에서 사용한 척도에서 전체 신뢰도는 Cronbach's α = .807로 나왔다.

(2) : ,

① 심리적 적응

본 연구에서는 김동직(1999), 정은이(2002)의 연구에서 심리적 적응을 측정한 도구를 사용하였다. 심리적 적응의 하위 변인으로는 자아존중감, 생활만족감, 고독감, 대인불안 척도를 동일하게 포함하였다.

자아존중감은 Rosenberg(1965)가 개발하고 이영자(1996)가 사용한 자아존중감 척도를 사용하였다. 이영자의 연구에서 신뢰도는 Cronbach's α = .80이었고, 본 연구에서 사용한 척도에서 전체 신뢰도는 Cronbach's α = .791로 나왔다.

생활 만족감은 Diener, Emons, Larsen & Griffin(1985)이 개발한 5문항의 Satisfaction With Life Scale을 정은이(2002)가 번안한 척도를 사용하였고, 전체 신뢰도는 Cronbach's α = .825로 나왔다.

고독감은 Russell, Peplau, Cutrona(1980)가 개발한 The Revised UCLA Loneliness Scale을 김옥수(1997)가 번안하여 신뢰도 및 타당도를 검증한 Korean Version of the Revised UCLA Loneliness Scale을 사용하였다. 본 연구에서 사용한 척도에서 전체 신뢰도는 Cronbach's α = .917로 나왔다.

대인불안은 Leary(1983)의 대인관계 불안 척도(Interaction Anxiousness Scale: IAS)를 김남재(1995)가 번안한 한국판 IAS를 사용하였다. 가능한 총점의 범위는 15점에서 75점까지이며, 총점이 높을수록 대인불안의 수준이 높은 것이다. 본 연구에서의 Cronbach 계수는 .878이었다.

② 사회적 적응

본 연구에서의 ‘사회적 적응’ 수준을 알아보기 위해서는 곽호근(2007)의 문항을 사용하였다. 이 척도에 응답한 점수가 높을수록 사회적응력이 높고, 점수가 낮을수록 사회적응력이 낮다고 할 수 있다. 곽호근(2007)의 사회적응력 척도는 신뢰도 Cronbach's = .91로 매우 높았으나 본 연구에서 사용된 척도는 Cronbach's = .679로 나왔다. 이는 집단 간 특성의 차이로 인한 결과로 보인다.

IV. 연구결과 분석

1. 조사대상자의 특성

(1)

조사대상자로 표집이 된 기독교 신앙을 가진 20대 청년들의 개인특성에는 성별, 나이, 최종학력, 신분, 종교, 월 소득, 거주지, 주관적 계층의식을 포함하였다. 청년들의 개인특성에 대한 빈도분석 및 기술통계는 다음과 같다. 성별을 분석한 결과, 남자가 45명(27.6%), 여자가 118명(72.4%)으로 나타났다. 평균나이는 24.3세였고, 학력은 고졸 47명(29.0%), 전문대졸 13명(8.0%), 대졸 86명(53.1%), 대학원 졸업 13명(8.0%)이었다. 신분별로는 학생 51명(31.5%), 직장인 69명(42.6%), 취업준비생 38명(23.5%)으로 직장인, 학생, 취업준비생 순으로 많았다. 학생의 경우 전공은 인문사회 31명(19.1%), 사범 계열 4명(2.5%), 이공학계열 9명(5.6%), 예체능계열 6명(3.7%)이었다. 직장인의 고용형태는 임금근로자(아르바이트)는 4명(2.5%), 비정규직 30명(18.5%), 정규직 35명(21.6%)이었다. 취업준비생의 경우 평균 12.9개월 동안 취업 준비 중인 것으로 나타났다. 수입은 0~350만원까지의 범위였으며 평균은 106.9만원으로 나타났다. 서울에 거주하는 사람은 102명(63%), 경기도에 거주하는 사람은 57명(35.2%)이었다. 주관적 계층의식에 대해서는 스스로를 상류층이라고 생각하는 사람은 총 4명(2.5%)이었고, 중류층이라고 생각하는 경우는 총 104명(64.2%), 하류층이라고 생각하는 경우는 51명(31.5%)이었다.

Table 1 Frequency Analysis Results of Demographic Characteristic

Characteristic	Detail	Frequency(%)	Characteristic	Detail	Frequency(%)
Level of Education	High School Graduate	47(29)	Sex	Male	45(27.6)
	College Graduate	13(8)		Female	118(72.4)
	University Graduate	86(53.1)	Residential District	Seoul	102(63)
	Grade School Graduate	13(8)		Gyeonggi	57(35.2)
Social Position	Student	51(31.5)	Subjective Class Identification	Upper Class	4(2.5)
	Worker	69(42.6)		Middle Class	104(64.2)
	Job Applicant	38(23.5)		Lower Class	51(31.5)

Table 2 Descriptive Analysis Results of Demographic Characteristic

(단위: 세, 원)

Characteristic	Average	Standard Deviation	Minimum	Maximum
Age	24.3	2.871	20	29
Income	106.9	103.822	0	350

(2)

기독교 청년들의 개별성-관계성과 심리적 적응(자아존중감, 생활만족감, 고독감, 대인 불안), 사회적 적응의 수준이 어떠한지 알아보기 위해 각 변인의 평균M, 표준편차SD를 정리하여 Table 3에 제시하였다. 개별성-관계성의 평균은 3.25, 심리적 적응의 평균은 2.77이고, 사회적 적응의 평균은 3.27이다.

Table 3 Descriptive Analysis of Individuality-Relatedness and Psychological · Social Adaption.

Measure	Sub-variable	Average (Standard Deviation)		Minimum	Maximum
Psychological Adaptation	Individuality and Relatedness	3.25	0.32	2.43	4.13
	Self Esteem	2.57	0.22	2.00	3.30
	Life Satisfaction	3.10	0.71	1.40	5.00
	Loneliness	2.36	0.21	1.90	2.85
	Interpersonal Anxiety	3.05	0.37	2.07	3.80
	Overall	2.77	0.38	1.84	3.74
Social Adaptation		3.27	0.36	2.30	4.85

2. 조사대상자의 신분에 따른 차이

청년의 개별성-관계성, 심리적 적응(자아존중감, 생활만족감, 고독감, 대인불안), 사회적 적응이 조사대상자의 신분에 따라 어떠한 양상을 보이는지를 알아보고자 일원분산분석을 실시했으며, 사후검정방법으로는 Scheffe를 사용하였다.

조사대상자의 신분에 따라 각 변인들을 비교한 결과, 심리적 적응의 하위 변인인 생활만족감에서만 F값 3.361*($p<.05$)로 통계적으로 유의미하였다. Scheffe의 사후검정에 따르면 생활만족감에 있어서 학생은 3.20($p>.05$), 직장인은 3.17($p>.05$), 취업준비생은 2.85($p>.05$)으로 학생, 직장인, 취업준비생 순으로 생활에 만족했다(전체평균 3.10).

Table 4 Mean Comparison in Christian Youth's Identity with
Individuality-Relatedness, Psychological · Social Adaptation

		N	Average	Standard Deviation	F Value	Rank
Individuality and Relatedness	Student	52	3.25	0.31	0.481	W<S<J
	Worker	69	3.23	0.32		
	Job Applicant	41	3.29	0.34		
	Overall	162	3.25	0.32		
Psychological Adaptation	Student	52	2.58	0.24	1.166	W<S<J
	Worker	69	2.54	0.23		
	Job Applicant	41	2.61	0.18		
	Overall	162	2.57	0.22		
	Student	52	3.20	0.61	3.361*	J<W<S
	Worker	69	3.17	0.72		
	Job Applicant	41	2.85	0.77		
	Overall	162	3.10	0.71		
	Student	52	2.41	0.21	1.91	W<J<S
	Worker	69	2.34	0.22		
	Job Applicant	41	2.35	0.16		
	Overall	162	2.36	0.21		
	Student	52	3.08	0.36	1.954	W<S<J
	Worker	68	2.98	0.39		
	Job Applicant	41	3.12	0.33		
	Overall	161	3.05	0.37		
Social Adaptation	Student	52	3.23	0.32	0.676	S<J<W
	Worker	66	3.31	0.39		
	Job Applicant	41	3.25	0.36		
	Overall	159	3.27	0.36		

* $p<.05$, ** $p<.01$, *** $p<.001$

3. 기독교 청년의 개별성-관계성이 심리·사회적 적응에 미치는 영향

기독교 청년의 개별성-관계성이 심리·사회적 적응에 미치는 영향을 검증하기 위한 모형을 분석한 결과, 심리적 적응의 하위 변인인 자아존중감, 생활만족감, 고독감과 사회적 적응은 모형의 설명력과 F값이 통계적으로 유의한 결과를 나타냈다. 이를 통해 볼 때 기독교 청년의 개별성-관계성은 심리적 적응의 하위변인인 자아존중감, 생활만족감, 고독감과 사회적 적응에 정적인 영향을 미치는 것을 알 수 있다.

Table 5 The Effect of Christian Youth's Individuality and Relatedness on Psychological and Social Adaptation

	Psychological Adaptation				Social Adaptation
	Self Esteem	Life Satisfaction	Loneliness	Interpersonal Anxiety	
t	3.533***	2.410*	4.736***	-.466	6.252***
R ²	.090	.088	.131	.045	.234
adj. R ²	.072	.070	.114	.026	.219
F	5.081**	4.928**	7.705***	2.406	15.716***

* $p < .05$, ** $p < .01$, *** $p < .001$

4. 기독교 청년의 신분에 따른 개별성-관계성이 심리·사회적 적응에 미치는 영향

(1) 일반인

학생신분인 기독교 청년의 개별성-관계성 점수가 심리·사회적 적응 점수를 예측하는 모형의 통계적 유의성을 검정한 결과, 심리적 적응의 하위 변인인 자아존중감, 고독감과 사회적 적응은 모형의 설명력과 F값이 통계적으로 유의하였다. 즉 학생인 기독교 청년의 개별성-관계성은 심리적 적응의 하위변인인 자아존중감, 고독감과 사회적 적응에 정적인 영향력을 미치는 것으로 나타났다.

Table 6 The Effect of Christian Youth's Individuality and Relatedness on Psychological and Social Adaptation(Youth Students)

	Psychological Adaptation				Social Adaptation
	Self Esteem	Life Satisfaction	Loneliness	Interpersonal Anxiety	
t	3.072**	0.918	3.616***	0.826	2.840**
R ²	.221	.112	.225	.017	.149
adj. R ²	.172	.056	.176	-.045	.096
F	4.542**	2.017	4.640**	0.270	2.80.*

* $p<.05$, ** $p<.01$, *** $p<.001$

(2) - .

직장인인 기독교 청년의 개별성-관계성 점수가 심리·사회적 적응 점수를 예측하는 모형의 통계적 유의성을 검정한 결과, 심리적 적응의 하위 변인인 자아존중감, 생활만족감, 고독감과 사회적 적응은 모형의 설명력과 F값이 통계적으로 유의한 결과를 나타냈다. 즉 직장인인 기독교 청년의 개별성-관계성은 심리적 적응의 하위 변인인 자아존중감, 생활만족감, 고독감과 사회적 적응에 정적인 영향력을 미치는 것으로 나타났다.

Table 7 The Effect of Christian Youth's Individuality and Relatedness on Psychological and Social Adaptation(Youth Workers)

	Psychological Adaptation				Social Adaptation
	Self Esteem	Life Satisfaction	Loneliness	Interpersonal Anxiety	
t	2.657**	2.187*	3.399***	0.053	4.008***
R ²	.144	.213	.200	.057	.342
adj. R ²	.102	.174	.161	.010	.310
F	3.413*	5.495**	5.091**	1.219	10.577***

* $p<.05$, ** $p<.01$, *** $p<.001$

(3)

취업준비생인 기독교 청년의 개별성-관계성 점수가 심리·사회적 적응 점수를 예측하는 모형의 통계적 유의성을 검정한 결과, 사회적 적응은 모형의 설명력과 F값이 통계적으로 유의한 결과를 나타냈다. 즉 취업준비생인 기독교 청년의 개별성-관계성은 사회적 적응에만 정적인 영향을 미친 것으로 나타났다.

Table 8 The Effect of Christian Youth's Individuality and Relatedness on Psychological and Social Adaptation(Youth who are preparing for employment)

	Psychological Adaptation				Social Adaptation
	Self Esteem	Life Satisfaction	Loneliness	Interpersonal Anxiety	
t	0.306	0.944	0.662	-1.913	3.681***
R ²	.047	.045	.031	.150	.297
adj. R ²	-.031	-.033	-.048	.081	.241
F	0.603	0.579	0.392	2.179	5.222**

* $p < .05$, ** $p < .01$, *** $p < .001$

V. 결론 및 제언

본 연구에서는 기독교 청년의 개별성-관계성이 그들의 심리적, 사회적 적응에 미치는 영향을 알아보았다. 또 기독교 청년들의 학생, 직장인, 취업준비생이라는 신분에 따라 이들의 개별성-관계성, 심리·사회적 적응이 어떠한 양상을 나타내는 지를 살펴보았다. 기독교 청년의 신분에 따라 각 변인들에 차이가 있는지를 비교한 결과 생활만족감에 있어서만 유의미한 차이가 있는 것으로 나타났다. Scheffe의 사후검정에 따르면 생활만족감은 취업준비생<직장인<학생 순으로 평균이 높았다.

기독교 청년의 개별성-관계성은 심리적 적응의 하위 변인인 자아존중감, 생활만족감, 고독감과 사회적 적응에 유의미한 영향을 미쳤다. 학생인 기독교 청년의 개별성-관계성은 심리적 적응의 하위 변인인 자아존중감과 고독감, 사회적 적응에 유의미한 영향을

미쳤다. 직장인인 기독교 청년의 개별성-관계성은 심리적 적응의 하위 변인인 자아존중감, 생활만족감, 고독감과 사회적 적응에 유의미한 영향을 미쳤으며, 취업준비생인 기독교 청년의 개별성-관계성은 사회적 적응에만 정적인 영향을 미쳤다.

결과적으로, 본 연구를 통해 기독교 청년의 개별성-관계성은 심리적 적응과 사회적 적응 모두에 영향을 미치는 중요한 변인임을 확인할 수 있었다. 기독교 청년의 신분에 따라 양상의 차이가 있기는 하였으나 학생과 직장인에게는 자아존중감과 고독감에 유의미한 영향을 미쳤으며 사회적 적응에는 세 집단 모두 영향을 미치는 것을 확인할 수 있었다.

이상의 연구 결과에 근거한 본 연구의 함의는 다음과 같다.

첫째, 기독교 청년의 신분에 따라 생활만족감의 정도에 차이가 있는 것으로 나타났다. 전체 청년을 대상으로 진행한 김초록(2018)의 연구에서는 취업준비생, 학생, 직장인 순이었던 것과 달리 기독교 청년을 대상으로 한 본 연구에서는 취업준비생, 직장인, 학생 순으로 높은 것으로 나타났다. 즉, 기독교 청년들 또한 각자의 상황에 따라 주관적으로 느끼는 생활만족감에 유의미한 차이가 있음에 주목할 필요가 있다. 특히 취업준비생의 생활만족감이 상대적으로 가장 낮다는 점에서 청년 가운데에서도 취업준비생을 교회 내에서 특별한 관심과 지원이 필요한 대상으로 인식하고 지원방안을 모색하는 것이 필요하다.

둘째, 기독교 청년의 개별성-관계성은 심리·사회적 적응을 예측하는 중요한 변인임을 확인할 수 있었다. 이는 채정민·이종한(2004)과 정은이(2002)의 연구와 유사한 결과로 기독교 청년들의 개별성-관계성이 높을수록 심리적·사회적 적응에 정적인 영향을 미치는 것을 알 수 있었다. 특히 학생이나 직장인의 경우 심리적 적응의 하위 변인인 자아존중감, 고독감에 정적인 영향을 미쳤다. 이는 김동직(1999)의 연구에서 어떤 문화에서든지 개별성-관계성이 높은 집단은 그렇지 않은 집단에 비해 심리적 적응을 잘한다고 하였던 결과와 유사한 결과이다. 그러나 취업준비생의 경우 개별성-관계성은 심리적 적응을 예측하는 요인이 아닌 것으로 나타나 채정민·이정환(2004)의 연구결과와는 다소 차이가 있었다.

한편 기독교 청년의 개별성-관계성은 사회적 적응을 예측하는 중요한 변인임을 확인할 수 있었다. 특히 세 집단 모두에서 개별성-관계성은 사회적 적응에 유의한 영향을 미치는 것으로 나타나 개별성과 관계성이 모두 높은 집단이 군 생활 적응수준이 다른

집단에 비해 높았던 송경재(2007)의 연구와 유사한 결과를 보여주고 있었다.

청년기는 자신의 정체성을 확립해야 하는 시기이면서도 타인과의 관계 속에서 성숙되어야 하는 시기이기에 높은 개별성-관계성이 요구되는 시기이며 이는 교회 안에 있는 청년들에게도 마찬가지이다. 생존세대로 명명되는 청년들이 직면하는 어려움을 극복할 힘은 궁극적으로 하나님께로부터 올 수밖에 없다. 특히 기독교 청년은 하나님과의 긴밀하고 깊은 교제 속에서 하나님을 사랑하고 이웃을 사랑하는 계명을 충실하게 살아냄으로써 참된 그리스도인으로 성장할 수 있다는 점에서 개별성-관계성은 매우 중요하다.

전술한 바와 같이 교회 안에서의 개별성-관계성은 하나님 사랑과 이웃사랑이라고 할 수 있다. 하나님과의 개별적인 관계를 깊고 풍성히 해 나가며 그리스도의 선물이자 믿음의 분량대로 주신 은혜(롬 12:3; 고전 7:17; 엡 4:7)를 확인하는 것과 형제(성도).들과 마음을 같이하는 것(롬 16:16; 고전 16:20; 고후 13:11; 살전 5:26)은 그리스도인의 하나님과 이웃을 향한 사랑의 모습이다. 각 사람을 향한 부르심과 성도간의 교제는 취업, 결혼, 출산과 같은 중대한 발달과업 앞에서 생존해야 하는 오늘날의 기독교 청년세대들을 지지하고 바로 세우는 역할을 할 수 있을 것이다. 청년기는 공동체에 강하게 의지하는 시기이기도 하고 교회공동체가 주는 영향에 따라 신앙의 모습이 상이해질 수 있는 시기이다. 이처럼 중요한 시기에 하나님과의 깊은 교제를 경험할 수 있는 다양한 방안이 모색되어야 할 것이다. 기독교 청년의 1/3이 교회에 출석하지 않는다고 응답한 것처럼 현 세대에서 교회출석과 삶의 예배가 무너진 것은 교회 내의 명백한 문제이다. 출석을 한다고 할지라도 청년들의 참여가 교회 사역을 위함이 아니라 각 청년들 속에 있는 하나님 나라를 세우고 그들이 하나님 나라의 군사로서 성장할 수 있도록 도울 때 교회의 무너진 권위와 청년들의 예배가 회복될 수 있을 것이다. 교회 공동체내에서는 친밀한 유대와 소통의 경험은 청년들의 성장에 큰 도움이 될 수 있다. 이를 위하여 교회에서는 청년부 예배 이후의 모임이나 주중 예배를 중심으로 한 다양한 모임을 통해 소속감을 가질 수 있는 방안을 모색해야 한다. 이러한 방안들을 통해 기독교 청년들의 개별성-관계성이 잘 발달되는 것은 사회에서 빛과 소금의 역할을 다할 수 있는 기회가 되며 자신의 삶에 대한 만족과 적응 또한 높아질 수 있을 것이다.

본 연구는 그간 교육학과 심리상담 분야에서 주로 이루어져 오던 개별성-관계성 관련 연구를 사회복지 분야에서, 또 기독교 청년을 대상으로 시도하였다는 점에서 의의를

갖는다. 또한 기독 청년들의 개별성-관계성이 심리사회적 적응에 미치는 영향을 규명함으로써 개별성-관계성의 중요성을 강조하였다. 이러한 의의에도 불구하고 본 연구는 몇 가지 제한점을 가지고 있다. 대상자가 서울, 경기 거주하는 미혼 20대 기독교인 남녀로 한정되어 표집 되어 전체 기독 청년의 연구결과로 일반화하는 데에는 한계가 있다. 또한 기독 청년의 개별성-관계성의 특성을 반영한 척도를 활용하지 못했다는 아쉬움이 남는다. 본 연구결과를 기초로 신앙생활의 기간이나 정도에 따라 개별성-관계성이 심리적·사회적 적응에 미치는 영향은 어떠한 차이가 있는지에 대한 후속 연구를 기대해 본다.

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

참고문헌

- 곽호근 (2007). **생활체육 참여자의 여가만족과 자기 효능감 및 사회적응의 관계**. 인하대학교 대학원 박사학위논문.
- [Kwak. H. K. (2007). *The Relationship Among Leisure Satisfaction, Self-efficacy and Social Adjustment in Participants of Leisure Sports*. Doctoral Dissertation or Masters Dissertation. Inha University, Incheon, Korea.]
- 김경은·정옥분 (1998). 주말부부 어머니의 결혼적응과 아동의 사회적 적응과의 관계. **대한가정학회지**, 36(1), 35-49.
- [KIM, K.E., Chung, O.B. (1998). The Relationships between Mothers' Marital Adjustment and Children's Social Adjustment in Commuter Couples, *Family and Environment Research*, 36(1), 35-49.]
- 김남재 (1995). 대인불안에서의 인지적 특성. **사회과학 연구**, 1, 11-28.
- [KIM, N. J. (1995). *Cognitive Characteristics on Social Anxiety and Depression*. *Duksung Journal of Social Sciences*, 1, 11-28.]
- 김동직 (1999). **문화적 맥락에서 본 개별성-관계성과 심리적 적응의 관계**. 고려대학교 박사학위논문.
- [KIM, D. J. (1999). *The Relationship with Individuality-Relatedness and Psychological Adaptation*. Doctoral Dissertation or Masters Dissertation. Korea University, Seoul, Korea.]
- 김동직·한성열 (1998). 개별성-관계성 척도의 제작과 타당화 연구. **한국심리학회지: 사회 및 성격**, 12(1), 71-93.
- [KIM, D.J., HAN S. Y. (1998). A Study of Construction and Validation of Individuality-Relatedness Scale. *THE KOREAN JOURNAL OF SOCIAL AND PERSONALITY PSYCHOLOGY* 12(1), 71-93.]
- 김선주 (2015). 고등학생의 개별성-관계성과 삶의 의미 증진을 위한 실존적 관계맺음 집단상담 프로그램의 효과분석. **소년보호연구**, 29(1), 33-60.
- [KIM. S. J (2015). The Analysis on the Effect of Group Counseling Program on Existential Relationships for Enhancing High School Students Individuality-Relatedness and Meaning of Life. *Juvenile Protection Research*, 29(1), 33-60.]
- 김영희 (2015). 학업중단 청소년의 심리사회적 적응과정. **한국청소년연구**, 26(2), 145-175.
- [KIM, Y. H. (2015). The Psycho-Social Adjustment Process of Adolescent Dropouts. *Studies on Korean Youth*. 26(2), 145-175.]

- 김은정 (2014). 20대 청년층의 새로운 생애발달단계로서 “성인모색기”(Emerging Adulthood)에 관한 탐색 연구. *담론* 201, 17(3), 83-129.
- [KIM E. J. (2014). Emerging Adulthood as the new developmental stage: Understanding the new way of coming of age in Korea. *Discussion* 201, 17(3), 83-129.]
- 김지훈 (2011). **개별성-관계성과 공동체형성의 관계**. 장로회 신학대학교 신학대학원 석사학위 논문.
- [KIM, J.H. (2011). *The Relationship of Individuality-Relatedness and Community Spirit*. Master's thesis. Presbyterian University and Theological Seminary. Seoul. Korea.]
- 김초록 (2018). **청년의 개별성-관계성이 심리·사회적 적응에 미치는 영향**. 충신대학교 사회복지대학원 석사학위논문.
- [KIM C.L. (2018). *The Effect of Youth's Individuality and Relatedness on Psychological and Social Adaptation*, Chongshin University, Major of Graduate School of Social Welfare, Seoul. Korea.]
- 김현수 · 김수정 (2015). 신입사원의 개별성과 관계성이 조직몰입 및 직무만족에 미치는 영향. *산학연계교육*, 7(1), 39-45.
- [Kim, Hyun-Soo, Kim, Su-Jeong (2015). The Effects of Individuality, Relatedness on Organizational Commitment and Job Satisfaction in New Employees. *J. Pract. Eng. Educ.* 7(1), 39-45.]
- 박남숙 (2001). **부부성장 집단상담 프로그램 개발**. 연세대학교 대학원 교육학과 박사학위논문.
- [PARK, N.S (2001). *Development of the Marital Relationship Enhancement Program for Couples*. Dept. of Education. The Graduate School Yonsei University. Seoul. Korea.]
- 서은숙 (2016). **기독교 대학생이 지각한 부모의 양육태도가 자아정체감과 회복 탄력성에 미치는 영향**. 한국 성서대학교 일반대학원: 기독교상담심리학과 석사학위 논문.
- [SEO, E. S (2016). *The Effects of Perceived Parental Attitudes on Christian University Students' Self-Identity and Resilience*. Christian Counseling Psychological Major. Korean Bible University. Seoul, Korea.]
- 송경재 (2007). 개별성-관계성과 군 생활 적응의 관계. *상담학 연구*, 8(1), 1-12.
- [SONG, G. J. (2007). The Relation of Individuality-Relatedness and Adjustment of Korean Military Life. *The Korea Journal of Counseling*, 8(1), 1-12.]
- 육선화 (1989). **현대 한국인의 가족주의 가치에 대한 연구**. 서울대학교 대학원 박사

- 학위논문.
- [OK, S.H. (1989). *Study on Familism in Contemporary Korean Families. Doctoral Dissertation*. Seoul University. Seoul, Korea.]
- 이시은 (2010). 개별성-관계성과 부정적 정서표현갈등의 관계에서 공격자의식의 매개효과. **한국심리학회지: 상담 및 심리치료**, 22(3), 777-796.
- [LEE, S. E. (2010). Public Self-Consciousness as a mediator Between Individuality-Relatedness and Ambivalence over Negative Emotional Expressiveness. *THE KOREAN JOURNAL OF COUNSELING AND PSYCHOTHERAPY*, 22(3), 777-796.]
- 이시은 (2010). 개별성-관계성의 하위집단에 따른 성인애착이 자아존중감에 미치는 영향. **상담학연구**, 11(4), 1863-1876.
- [LEE, S. E. (2010). The Effect of Adult Attachment of Self-Esteem in Sub-Groups by Individuality and Relatedness. *Korean Journal of Counseling*. 11(4), 1863-1876.]
- 이영자 (1996). **스트레스, 사회적 지지, 자아존중감과 우울 및 불안과의 관계**. 서울 여대 박사학위 논문.
- [LEE, Y. J. (1996). *Relationship between stress, social support, self-respect and depression and anxiety*. Doctoral Dissertation. Seoul Woman's University Graduate School. Seoul, Korea.]
- 장익 (2004). **20대 기독교 청년의 심리사회적 성숙성에 관한 연구**. 연세대학교 연합신학대학원 국내 석사 학위논문.
- [JANG, I. (2004). *Study on Psychological Maturity of Christian Youths of Twenties. Pastoral Counseling Major*. Yonsei University. Seoul, Korea.]
- 정은이 (2002). **일상적 창의성과 개별성-관계성 및 심리사회적 적응과의 관계**. 고려대학교 교육대학원 박사학위논문
- [JEONG, E. I(2002). *The Relation Between Everyday Creativity and Individuality-Relatedness. Doctoral Dissertation*. Korea University Graduate School of Education. Seoul, Korea.]
- 조윤경 (2002). **한국인의 나 의식-우리 의식과 개별성-관계성, 심리사회적 성숙도 및 대인관계 문제와의 관계**. 고려대학교 대학원 심리학과 박사학위논문.
- [CHO, Y. K. (2002). *A Study on Development of I-Consciousness-We-Consciousness Scale and Validity - Relationships between I-Consciousness - We-Consciousness and Individuality-Relatedness, Psychosocial Maturity, and Interpersonal Problems*. Dept. Of Psychology. Graduate school of Korea University. Seoul, Korea.]

- 조윤경 (2003). 한국인의 나의식-우리의식과 개별성-관계성, 심리사회적 성숙도 및 대인관계 문제와의 관계. **상담과 심리치료**, 15(1), 91-109.
- [CHO, Y. K. (2003). A Study on I-Consciousness-We-Consciousness- Relationships between I-Consciousness-We-Consciousness and Individuality-Relatedness, Psychosocial Maturity, and Interpersonal Problems. *THE KOREAN JOURNAL OF COUNSELING AND PSYCHOTHERAPY*, 15(1), 91-109.]
- 채정민 · 이종한 (2004). 북한이탈주민의 개별성-관계성이 남한 내 심리적 적응에 미치는 영향. **한국심리학회지: 건강**, 9(4), 793-814.
- [CHAE, J. M., YHI, J. H. (2004). North Korean Defectors' individuality-relatedness affecting their psychological adaptation, 9(4), 793-814.]
- 최준호 (2016). **청년의 신앙성숙도가 사회적응력에 미치는 영향**. 충신대학교 일반 대학원 기독교교육학과 석사학위논문.
- [Choi, J. H. (2016). *Influence of religious maturity in youth on their social adaptation* (Master's thesis). Chongshin University general graduate school.]
- Arnett, J. J. (2000). Emerging adulthood: A theory of development from the late teens through the twenties. *American Psychologist*, 55(5), 469-480.
- Guisinger, S., & Blatt, S. J. (1994). Individuality and relatedness: Evolution of ch1204a fundamental dialectic. *American Psychologist*, 49, 104-111.
- 아시아 경제 2019. 5. 17. “‘취업 접습니다.’ 청년 구직단념 최대...상실의 시대”
<https://www.asiae.co.kr/news/view.htm?idxno=2019051711245265872> (검색일 2019.05.17.)
- [“‘Quitting my seeking job’ Youth’s abandonment to seek job ever biggest, the age of job loss”. The Asia Business Daily. (2019. 05. 17). Retrieved from <https://www.asiae.co.kr/news/view.htm?idxno=2019051711245265872> (2019.05.17.)
기독신문(<http://www.kidok.com>)(2019.07.07.)

기독교 청년의 개별성-관계성이 심리·사회적 적응에 미치는 영향

김초록 (충신대학교)

백은령 (교신저자/충신대학교)

본 연구는 기독교 청년의 개별성-관계성이 그들의 심리적, 사회적 적응에 미치는 영향을 규명하고자 하였다. 또 학생, 직장인, 취업준비생인 기독교 청년의 신분에 따라 개별성-관계성과 심리·사회적 적응이 어떠한 양상을 나타내는지를 보고자 하였다.

연구 결과, 기독교 청년의 개별성-관계성은 심리적 적응의 하위 변인인 자아존중감, 생활만족감, 고독감과 사회적 적응에 유의미한 영향을 미쳤다. 학생인 기독교 청년의 개별성-관계성은 심리적 적응의 하위변인 중 자아존중감, 고독감과 사회적 적응에 유의미한 영향을 미쳤다. 직장인인 기독교 청년의 개별성-관계성은 심리적 적응의 하위변인 중 자아존중감, 생활만족감, 고독감과 사회적 적응에 유의미한 영향을 미쳤다. 반면 취업준비생인 기독교 청년의 개별성-관계성은 사회적 적응에만 유의미한 영향을 미쳤다. 이러한 연구결과를 통해볼 때 기독교 청년의 개별성-관계성은 심리·사회적 적응 전반에 유의미한 영향을 미치는 중요한 변수임을 확인할 수 있었다. 학생과 직장인의 경우에도 개별성-관계성이 높을수록 심리·사회적 적응도 잘 하는 것으로 나타났으나 취업준비생의 경우에는 사회적 적응에만 정적인 영향을 미치는 것으로 나타났다. 이러한 분석결과를 토대로 교회와 기독교계에서 기독교 청년의 개별성-관계성을 증진할 수 있는 방안을 제시하였다.

: , - , , ,

자크 엘룰의 신학 사상과 그 사상에 대한 평가

The Theological Thought of Jacques Ellul and Reflections on His Thought

이상민 (Sang Min Lee)*

Abstract

Characteristics of the theological thought of Jacques Ellul are showed up like this: First, the 'reality' and the 'truth' are combined and unified through his unique dialectical method. Second, as the 'religious belief' is distinguished from the 'true faith,' the 'religion' is opposed to the 'revelation.' Third, the 'dereliction' is suggested as the symptom of this age. In the age of the 'dereliction,' the 'hope' is not only the wait or conviction, but the firm demand of men and their provocation transmitted to God in the face of the rejection and silence of God and his turning the back on them. In the age of the 'dereliction,' the true prayer of Christians should be a persistent and combative prayer asking God to return and speak again to us. Fourth, the liberty is obtained in Jesus Christ, and only 'the liberty in Jesus Christ' is the true liberty. Fifth, it is in the world that Christians should experience the liberty, and in the world there are realms to which it is concretely applied. Sixth, the Christians should create and pursue the new style of life by means of the connected acts among themselves. Reflections on the theological thought of Ellul which contains such characteristics are as follows: First, Ellul reveals himself as a man of God and as a Christian through his theological thought, and he is regarded as the 'prophet' of the age. Second, the theological thought of Ellul based on the 'hope' aims at alliance and accordance between Christians and Israel, and it stands against 'the theology of the death of God.' Third, Ellul's contribution to the contemporary theology is extraordinary, and his theological method which has truly contributed to the contemporary theology has the very special force.

Key Words : Jacques Ellul, truth and reality, revelation and religion, true faith and religious belief, dereliction, hope and liberty

* 서울국제고등학교(Seoul Global High School) 교사, 서울특별시 종로구 성균관로13길 40,
7890jt@gmail.com

2019년 06월 03일 접수, 07월 29일 최종수정, 08월 25일 게재확정

I. 서론

자크 엘뤼(Jacques Ellul 1912-1994)은 프랑스의 법률학자, 역사학자, 사회학자, 신학자로서, 가톨릭이 지배적인 프랑스에서 개신교를 대표하는 인물이다. 어린 시절 그에게 기독교적 환경이나 기독교 교육은 거의 존재하지 않는다. 물론, 그가 기독교를 접한 것은 개신교 신자인 어머니로부터이며, 어머니의 영향으로 교회에 참여하여 교리문답 교육을 받기도 하지만, 그 교육이 그에게 큰 영향을 주지는 않는다. 그럼에도 어린 시절 그를 감동시킨 성경 구절 중 계속 그를 사로잡고 있던 구절이 그에게 큰 영향을 미친다. 즉, 그가 10살 내지 11살이 되던 어느 날 복음서를 읽던 중, “나는 너희를 사람을 낚는 어부로 삼겠다”는 구절이 그의 가슴을 두근거리게 한다. 그는 그 구절이 무슨 의미인지 이해하기까지 몇 년 동안 그 구절 때문에 번민한다. 어쨌든, 복음서에 기록된 이 한 구절이 그를 깊이 꿰뚫고 들어온 그 사건이 발생한 오랜 후에, 그는 하나님의 존재에 관한 문제를 고려하기 시작한다(Garrigou-Lagrange, 1981: 16-17).

엘뤼는 자신을 기독교의 길로 들여놓게 하고 자신으로 하여금 개신교, 곧 프랑스 개교회에 들어가도록 점점 이끄는 ‘계시’ 혹은 ‘회심’이라는 것을 체험함으로써 기독교에 귀의한다. 물론, 그의 신앙이 구체적 형태로 나타나는 데 시간이 걸리기 때문에 아직 기독교에 귀의한 것은 아닐 수 있으나, 어쨌든 하나님이 그에게 나타난 것이다. 하지만 그는 회심한 동기를 구체적으로 설명하려고 들지 않을 뿐만 아니라, 타고난 조심성 때문에 하나님이 자신에게 나타난 것에 대해서조차 이야기하기를 늘 꺼려한다. 이와 같이, 그는 자신이 경험한 회심에 대한 이야기를 삼가하면서도, 이 회심에 관해 질문하는 자신의 제자 파트릭 트루드 샤스트네(Patrice Troude-Chastenot)에게는 좀 더 구체적으로 설명한다. 즉, 엘뤼에게 갑작스럽다고 할 수 있는 회심이 일어난 것은, 그가 대학입학자격시험 철학 과목을 치른 직후이기 때문에, 아마도 그때는 그가 18살이던 무렵이다. 그는 『파우스트』를 번역하는데 열중하며 집안에 혼자 있을 때, 하나님의 명백한 현존, 곧 그를 완전히 사로잡은 믿을 수 없고 놀라운 어떤 것을 느낀다. 이후에 그는 “이것이 하나님의 현존이다”라고 속으로 말하면서, 자신이 회심을 경험했음을 재빨리 깨닫는다. 그리고 나서 그는 그 회심이 견고한지 그렇지 않은지 확인해야 하기에, 반(反)기독교 작가들의 글과 마르크스의 저서를 읽지만, 그의 신앙은 계속 유지된다. 하나님과의 만남을 통해 그의 사고가 재편성되는 것을 필두로 그의 존재 전체가

뒤흔들린 것이다(Troude-Chastenet, 1994: 86-88).

엘뤼는 자신의 회심에 대해 말하기를 내키지 않아 하면서도, 그 문제에 관해 두 가지만을 언급한다. 즉, 그의 회심은 가장 돌발적인 회심 중 하나이며, 그에게 자신을 계시한 존재로부터 그가 기를 쓰고 도망치기 시작했다는 것이다¹⁾. 그는 하나님께서 그에게 말했다는 것을 깨닫지만, 하나님이 그를 소유하는 것은 원하지 않은 것이다. 하지만 그가 하나님의 이런 압력에 굴복함으로써, 더는 그가 자신의 주인이 될 수 없다는 두려움에 떠는 것일 수도 있다. 그래서 그는 계속 도망치고, 그 투쟁은 계속된다. 22세 되던 해, 회심의 두 번째 단계가 로마서 8장을 읽는 중 찾아오는데, 이는 그에게 두려운 경험으로 나타난다. 특히, “모든 피조물이 이제까지 함께 신음하며, 함께 해산의 고통을 겪고 있다”는 구절은 개인적인 차원과 집단적인 차원과 관련하여 그에게 반응을 불러일으킨다. 또한 그 구절은 그로 하여금 역사 저편에 대한 투명한 전망을 갖게 만든다. 다시 말해, 로마서 8장의 계시는 그에게 존재론적 문제에 대한 해답을 준 것이다. 그래서 그는 자신의 회심이 성경을 읽으면서 일어난 것임을 분명히 밝힌다(Garrigou-Lagrange, 1981: 17-18).

그러한 회심을 통해 엘뤼는 그리스도인이 되고, 자신이 그리스도인임을 고백함으로써, 기독교 신앙은 그의 삶의 중심이 된다. 그런데, 이 시기에 엘뤼에게 깊은 영향을 준 책은 성경과 『자본론』이다. 따라서 그는 기독교로 회심한 이후부터 성경과 『자본론』 사이에서, 그리고 예수와 마르크스 사이에서 갈등과 대립을 느낄 수밖에 없다. 그리하여 그는 교회에 가까이 가려고 애쓰지만, 마르크스 사상의 영향으로 전혀 열심을 내지 못하고 교회를 사회학적으로 연구하게 된다. 다시 말해, 기존의 교회를 비판할 수 있고 사회학적으로 분석할 수 있는 도구를 마르크스가 제시하기 때문에, 그는 매우 일찍부터 교회에 대한 비판을 감행한다. 하지만 그는 사람이 혼자서는 그리스도인이 될 수 없다고 생각한 나머지 교회에 들어가게 되고, 가톨릭교회에 나가려고 상당한 노력을 기울이지만, 가톨릭교회는 그를 크게 매료시키지 못한다. 그가 개신교에 합류하게 된 이유는 개신교가 보다 성경에 가깝다고 느낀 때문이다(Vanderburg, 1981: 14-16).

이와 같은 기독교 신앙을 바탕으로 하는 엘뤼의 신학 사상의 배경으로서, 칼 바르트

1) 엘뤼는 자신의 회심에 대해 ‘적극적인 회심’이 아닌 ‘가장 돌발적인 회심’이라는 표현을 사용함으로써, 그 당시 자신에게 찾아온 하나님의 계시로부터 도피하려 했음을 암시한다(Garrigou-Lagrange, 1981: 17).

(Karl Barth)의 신학이 그의 신학 사상에 미친 영향, 그리고 쇠렌 키르케고르(Søren Kierkegaard)의 신앙과 사상이 그에게 끼친 영향을 살펴볼 것이며, 그의 신학 사상이 형성되는 또 다른 배경이 될 수 있는 기독교와 교회에 대한 비판을 고찰해 볼 것이다. 다음으로, 그의 신학 사상의 특징으로서, ‘현실’(la réalité)과 ‘진리’(la vérité)의 변증법적인 통일과 결합, ‘계시’(la révélation)와 ‘종교’(la religion)의 대립 및 ‘참된 신앙’(la foi)과 ‘종교적 신심(信心)’(la croyance)의 대립, ‘하나님과의 단절’(la déréliction) 시대에서의 소망과 기도, 예수 그리스도 안에서의 진정한 자유, 세상 속에서의 참된 자유의 적용과 실천, 그리스도인의 새로운 삶의 방식 창조 등을 중심으로 살펴보고 나서, 그의 신학 사상이 어떻게 평가되고 있으며 그 사상이 차지하는 위상이 어떠한지 가늠해 볼 것이다.

II. 자크 엘렐의 신학 사상의 배경

1. 칼 바르트의 신학의 영향

엘렐은 그리스도인이 되고 나서 장 칼뱅(Jean Calvin)의 『기독교 강요』를 읽으며 얼마 동안 칼뱅의 사상에 몰두하지만, 점차 바르트와 키르케고르에게로 넘어간다. 바르트의 사상은 그의 속에 있던 칼뱅의 흔적을 지워버리면서, 그의 지적인 삶에서 마르크스의 사상에 이어 두 번째로 중요한 요소가 된다. 따라서 엘렐의 신학 사상을 이해하려면, 바르트의 신학이 지닌 특징을 개략적으로 살펴볼 필요가 있는데, 그 특징은 주로 세 가지로 나타난다. 그중 가장 큰 특징은 그 신학이 철두철미하게 하나님의 말을 존중하는 신학이라는 점이다. 바르트는 신학의 과제가 “하나님이 말한다”는 놀라운 사실 앞에서 두려움과 기쁨으로 그 말을 있는 그대로 진술하는데 있다고 하면서, ‘하나님의 말’ 중심의 신학을 전개한다. 이와 동시에, 그는 그 말은 육신으로 온 ‘말씀’인 예수 그리스도라고 하면서, 철저한 그리스도 중심의 신학을 전개한다. 그는 신학의 출발점도 귀결점도 예수 그리스도를 통해 자신을 인간 구원의 하나님으로 계시한 하나님을 있는 그대로 기술하고 증언하는데 있다고 주장한다. 바르트의 신학의 두 번째 특징은 그 신학이 지닌 교회성에 있다. 즉, 신학의 기능은 교회로 하여금 하나님의 말을

제대로 분별하고 그 말대로 살아가도록 돕는 데 있다는 것이다. 바르트의 신학의 또 다른 중요한 특징은, 그 신학이 하나님의 말로 시대를 인도하는 예언자적 신학이라는 점이다. 구약의 예언자들이 “여호와가 말한다”는 확신 속에서 그 시대에 주어진 하나님의 말을 선포했듯이, 바르트 역시 하나님의 말로 시대를 분별하고 인도해 나간다(박만, 2004: 24-26). 엘뤼는 그러한 바르트의 신학에 대해 이렇게 평가한다.

칼 바르트는 이중적인 도전에 대응해야 했다. 그것은 히틀러주의의 도전이었고, 자유주의에 의한 계시된 진리의 점진적 와해라는 도전이었는데, 자유주의는 복음의 메시지를 당시의 과학적 사고에 일치시켜 해석하려고 필사적으로 애썼다. 칼 바르트는 정치적 동기가 아닌 신학적 동기에서 나치주의와의 타협에 대해 철저한 반격을 가했는데, 이는 서구 세계 전체에서 처음이었던 반격이었다. 그와 반대로, 그는 과학에 대해서와 개신교 자유주의에 대해서는 정말 유연하고 분별력 있게 대처했다. 그는 ‘정통파’와 ‘자유주의파’ 사이의 빠져나갈 길 없는 고착된 논쟁을 뛰어넘을 줄 알았다. 또한 그는 매우 엄밀한 방식으로 과학적 문제들을 제기하고 그 주장 중 어떤 것들의 한계와 일시성을 보여줄 줄 알았다. 그리고 그는 과학으로부터 질문을 받는데 그치지 않고, 과학에 질문을 던졌다. 따라서 그는 진정한 성경적 사고, 신앙의 갱신 가능성, 역사와 진리 속에서 나아가기 위한 출구를 한 세대 혹은 여러 세대에 걸쳐 그리스도인에게 제시했다(Elul, 1984b: 234-235).

엘뤼는 바르트를 20세기의 가장 위대한 신학자로 규정할 뿐 아니라, 신학 영역에서 바르트는 자신의 스승이며 신학을 고찰하는 방법을 자신에게 제시했다고 하면서, 자기 저서의 신학적이고 성경적이며 윤리적인 측면의 원천이 바르트에게서 비롯된 것임을 인정한다. 엘뤼가 강조하는 ‘하나님의 자유 안에서의 인간의 자유’라는 개념도 “하나님의 자유 안에서 작용하는 인간의 역사를 만들기 위한 인간의 완전한 자유가 있다”라는 바르트의 말에서 비롯된다. 특히, 엘뤼는 “바르트 사상의 놀라운 균형과 더불어 결코 혼동을 일으키지 않는 그토록 정확한 방식으로, 종교와 계시 사이의 대립이나 종교와 기독교 신앙 사이의 대립은 바르트에게서 완전히 분명하게 규명된다.”(Elul, 2006a: 163)라고 하면서, 자신이 제시하는 ‘종교적 신심’과 ‘참된 신앙’ 사이의 대립을 포함한 ‘종교’와 ‘계시’ 사이의 근본적인 대립도 바르트가 이미 제기한 중심 문제라고 밝힌다²⁾.

엘뤼는 바르트의 저서 『하나님의 말과 사람의 말』을 읽음으로써 받은 충격과 그 때 느꼈던 자유를 언급하면서, 바르트를 통해 성경에 대한 유연한 해석법을 배우게 되었

2) ‘계시’와 ‘종교’, ‘참된 신앙’과 ‘종교적 신심’ 사이의 구별과 대립에 대해서는 본고의 뒷부분에서 다루기로 한다.

다고 토로한다. 즉, 칼뱅보다 훨씬 덜 조직적일 뿐 아니라 완전히 실존적이기까지 한 바르트는 성경의 사상을 실제 경험과 직접 마주치도록 하기 때문에, 바르트의 신학은 결코 이론뿐인 신학이 아니라는 것이다. 특히, 바르트의 영향으로 엘월은 하나님의 말로서 성경을 그 무엇보다도 가장 가치 있는 것으로 여기게 된다. 또한 그는 비합리적인 것과 비과학적인 것을 포함하여 모든 것은 오직 성경 텍스트 안에서만 의미를 지닌다는 것을 인정한다. 이와 아울러, 그는 자유는 본질적인 것이며 하나님은 은혜로운 하나님인 동시에 우리를 해방시키는 하나님임을 보여주는 것이 바르트 사상의 핵심 목표임을 파악한다. 다시 말해, 바르트는 은혜를 베푸는 자에게는 은혜를 베풀고 자신을 계시할 자에게는 계시해 주는 지극히 자유로운 하나님의 자유 안에서 인간의 자유가 어떻게 역사할 수 있는지 보여준다는 것이다(Rognon, 2007: 235-236, 242-243).

엘월은 바르트의 이러한 사상을 발견함으로써, 칼뱅의 영향으로부터 멀어진다. 그는 칼뱅의 의심쩍은 예정론을 더는 믿는 것은 도저히 불가능하다고 하면서, ‘보편구원론’ 혹은 ‘만인구원론’이 근본적으로 성경적이라는 생각을 내비친다. 즉, ‘보편구원론’이야말로 하나님을 만날 수 있는 어떤 기회도 전혀 가지지 못한 채 재난 가운데서 지내는 사람들을 거절할 수 없는 하나님을 표현한다는 것이다. 구체적으로 말해, 비록 예수 그리스도에 대한 지식과 고백이 본질적인 것이라고 믿는다 할지라도, 이것들은 구원에 필요한 것이 아니라 과거로부터 결별과 삶의 갱신과 소망을 위해 필요하다는 것이다. 따라서 엘월은 자기가 ‘보편구원론’을 확신하게 된 이상 예수 그리스도에 대한 믿음의 명백한 신앙고백은 구원의 조건이 되지 못하므로, 구원은 언제나 모든 사람을 위한 것이며 은총에서 나온 것이라는 입장을 취한다(Ellul, 1987a: 253-255).³⁾

트루드 샤스트네에 따르면(Troude-Chastenot, 2005b: 22), 엘월이 거의 비슷한 시기에 발견한 마르크스와 바르트의 사상은 엘월의 사상 형성을 보완하게 된다. 그는 자본주의에 대한 마르크스의 비판에서 자기 아버지의 실업에 대한 설명 및 세상을 변화시키는 유인(誘因)을 발견하게 되지만, 개신교 신학자 바르트에게서는 자유로운 하나님에 대하여 자유로운 인간의 순종을 변증법적으로 사고하는 수단을 발견하게 된다. 다

3) 엘월은 그런 ‘보편구원론’을 선포하면서도, 보편구원론을 하나님의 비밀을 꿰뚫고 영원한 하나님의 결정을 앞지르는 절대적 진리로서 선포하지도 않고, 학문적으로 입증된 교리적 주장으로서도 선포하지도 않는다고 밝힌다. 즉, 그가 보편구원론의 진리를 선포할 때, 이는 자신이 믿는 바를 언급하는 것이고, 성경 텍스트에 대한 묵상을 통해 자신이 믿게 된 바를 언급하는 것이다. 결국, 그의 입장은 보편구원론을 가르치는 것이 아니라, 보편구원론을 전하는 것이다(Ellul, 1987a: 271-272).

시 말해, 그는 창조주의 자유로운 결정 안에서의 피조물의 자유로운 결단이라는 성서 메시지의 중심 사고를 발견하게 된 것이다.

2. 키르케고르의 신앙과 사상의 영향

바르트의 사상이 엘뤼의 사상의 신학적이고 윤리적인 측면에 영향을 주었다면, 키르케고르의 사상은 원천적으로 엘뤼의 사상의 방법론적 원리를 결정짓기 때문에 엘뤼의 모든 분석 영역과 관련된다고 볼 수 있다. 따라서 그가 깊은 지적 영향을 받았다고 인정하는 세 사람, 곧 바르트와 키르케고르와 마르크스 중에서, 그의 고찰에 가장 강하게 영감을 주고 그에게 가장 풍성한 영감의 원천이 된 것은 바로 키르케고르이다. 그는 기독교 신앙으로 회심한 직후 키르케고르의 사상을 접하는데, 이 사상가에게서 육신의 형제보다 더 가까운 영적인 형제를 발견한다. 엘뤼에게는 모든 철학자가 언제나 현실을 벗어난 듯이 보이고, 그들은 오로지 자신들의 머리 가운데만 있다. 하지만 그는 “키르케고르가 나의 존재에 말을 걸기 때문에 나를 사로잡았다. 나는 순전히 지적인 기능 그리고 삶에 통합된 고찰 사이에 엄청난 거리가 있음을 깨달았고, 내가 일생 동안 마음에 품게 된 키르케고르에 열광했다.”(Troude-Chastenot, 1994: 89-90)고 하면서, 다른 저술가들과 뚜렷이 구분되는 키르케고르에게 자신이 빠져든 이유를 설명한다.

프레데릭 로농(Frédéric Rognon)에 따르면(Rognon, 2007: 171), 키르케고르에게서 엘뤼를 맨 먼저 매료시킨 점은, 예수 그리스도를 무조건 따른다는 명분으로, 세상과의 타협 및 모든 순응 행위를 거부하는 키르케고르가 지닌 신앙의 급진성이다. 그러한 키르케고르를 본 따, 그것이 기술과 정치와 경제와 관계되든, 혹은 하나님의 뜻이 아닌 인간에 대한 신격화로 변질된 종교와 관계되든, 엘뤼는 사회의 가치들에 대해 가차 없이 논전을 벌인다. 키르케고르에게 각 개인은 유일한 존재인데, 이 존재의 독특한 성격은 자기 구세주와 유지하는 예외적이고 확고부동한 관계에서 기인한다. 그와 마찬가지로, 엘뤼도 ‘전적 타자’와 ‘무제약자’인 동시에 삶에서 인간과 동행하는 ‘지극히 가까운 자’로서 하나님에 대한 키르케고르의 표상을 받아들인다. 결국, 엘뤼는 예수 그리스도가 선포한 원래의 메시지를 저버리고 세상과 화합하고 협력하며 온갖 타협을 받아들이는 교회에 대한 키르케고르의 비판에서 영감을 받게 된다. 이처럼 키르케고르의 신앙을 본받고 그의 사상에서 영감을 얻은 엘뤼는, 바르트에게서보다 키르케고르에게

서 훨씬 더 영향을 받았다고 여러 번에 걸쳐 분명히 언급한다.

엘뤼는 키르케고르에 관해 다른 저자가 쓴 책의 서문에서, 키르케고르가 지닌 사상의 특징에 대해 설명한다. 엘뤼는 키르케고르에게서 무언가를 연상시키면서 모범적으로 본받을 만한 것은 그의 사상이나 행동이 아니라, ‘자신의 사상 안에 있는 그’(lui-dans-sa-pensée)임을 강조한다. 즉, 키르케고르는 행위를 본받아야 하는 어떤 성인도 아니고, 자신의 저술이 일정한 표현들로 국한되고 적당한 꼬리표가 붙어 박물관에 정리되는 철학자도 아니다. 아주 생동감 있고 활기찬 방식으로 사고하는 키르케고르는 너무도 엄밀히 심사숙고하는 식으로 살아가는 나머지, 전혀 다르게 독자에게 말을 건다. 엘뤼는 그런 키르케고르가 자신에게도 말을 걸었다고 하면서, 그의 호출은 인격 전체를 대상으로 삼으며, 거기서 손대지 않은 채로 내버려 두는 것은 아무 것도 없다고 밝힌다. 특히, 엘뤼는 자신이 바르트에 대해서는 언제나 비판적인 거리를 두지만, 키르케고르에게서는 단지 경청할 따름이라고 토로한다. 즉, 키르케고르의 말을 듣기만 할 따름이지, 키르케고르의 사상에 의문을 제기하지 않는다는 것이다(Viallanex, 1979: 2-3).

특히, 엘뤼는 자신에게 절대적 기준과 영감의 원천과 논증 수단의 구실을 하는 성경적 원천을 키르케고르에게서 빌려 온다. 왜냐하면 키르케고르는 예수 그리스도 안에 있는 계시에 엄밀히 의거함으로써만이, 다시 말해 그가 시도했던 지적 작업의 실재를 자기보다 더 강한 자의 활동 자유에 맡김으로써만이, 자신의 구원 활동을 성공적으로 수행할 수 있었기 때문이다. 그래서 키르케고르를 본 따, 엘뤼는 “내 사상의 기준은 성경 계시이고, 내 사상의 내용도 성경 계시이다. 출발점은 성경 계시에 의해 내게 주어진다.”(Ellul, 2013: 19)라고 하면서, 자기 사상의 기준과 내용이 성경 계시임을 분명히 밝힌다. 엘뤼의 이런 단호한 성경 중심주의는 성경 텍스트가 유일한 규범이 되는 키르케고르의 다양한 글과 공명을 하고 있다.

엘뤼는 “나는 모든 기독교 저술가 중에서 키르케고르가 신앙의 실존적 실재를 가장 잘, 가장 진실하게, 가장 근본적으로 설명한 저술가라고 단언한다.”(Ellul, 2006a: 141)라고 하면서, 자신의 신앙은 직접적으로 키르케고르의 신앙으로 함양되고, 키르케고르가 신앙의 모범이 된다는 점을 밝힌다. 엘뤼에 따르면(Ellul, 2006a: 140), 하나님은 인간을 독특하게 만들고, 비교할 만한 어떠한 동일성도 인간에게 부여하지 않는다. 하나님의 말을 듣는 인간은 홀로 하나님의 말을 들으며, 인간은 타인들로부터 분리되어 유일한 자가 된다. 인간이 유일한 자가 되는 것은, 단지 인간이 다른 어떤 것과도 비슷

하지 않은 유일한 관계를 갖고 있기 때문이다. 그런데, 그 관계는 유일한 하나님에 대한 유일한 관계, 다시 말해 다른 어떤 관계와도 전혀 비교할 수 없는 관계이다. 그 같은 엘뤼의 주장에 비추어볼 때, 개인의 신앙과 관련하여 엘뤼가 취하는 입장은, 이에 대해 키르케고르가 취하는 입장과 아주 가깝다. 그 때문에, 그는 기도를 주제로 삼은 저서에서 키르케고르로부터 받은 깊은 영향을 또다시 인정하며, 키르케고르의 글을 인용한다.

소박한 신자는 자신의 기도 속에서 중요한 점이 자신이 하나님에게 요구하는 바를 하나님이 듣는 것이라고 생각하고 상상한다. 그렇지만 진리의 영원한 의미에서, 이는 정반대이다. 즉, 진정한 기도의 관계에서, 사람들이 하나님에게 요구하는 바를 듣는 것이 하나님이 아니라, 자기 자신이 듣는 자가 되기까지, 또한 하나님이 원하는 바를 듣기까지 계속 기도하는 것이 기도자이다. 진정한 기도는 듣는 것일 따름이다(Elul, 2007b: 709).

이와 같이, 엘뤼는 단순한 ‘들음’으로서의 기도에 대한 키르케고르의 이론을 받아들여, 그 이론을 기술 사회의 맥락 속으로 옮겨 놓는다. 즉, 효율적인 어떤 기술로 인식된 도구적인 기도에 맞서, 혹은 비효율적이기 때문에 방치된 기도에 맞서, 더는 들을 줄 모르는 소음 문화 속에서 ‘들음’의 중요성을 재발견하기를 촉구한 것이다. 특히 그는 자신의 초기 저작에서부터, 기독교와 세속 문화 사이에 단절에 대한 키르케고르의 주장을 지지한다. 엘뤼는 세상의 활동을 도덕화 하고 기독교화 하는 것, 기독교적 제도를 만들어내는 것, 기독교 국가를 세우는 것, 기독교적 정치를 실행하는 것은, 마치 악마를 천사로 만들기 위해 악마를 금색으로 칠하는 것에 해당한다고 지적한다(Elul, 1988: 21). 사회에 대한 그의 그런 비(非)순응적 자세에는 당시의 기독교 사회에 대해 근본적인 비판을 가한 키르케고르의 외침이 깃들여 있다. 즉, ‘기독교’라는 개념은 모든 것을 변화시키는 것이었지만, 결과는 ‘기독교 세계’만의 기독교가 되고 만 것이다. 또한 모든 것이 ‘기독교적’이라는 이름을 취한 것을 제하고는, 절대적으로 모든 것이 그대로였다는 것이다. 그래서 키르케고르는 그 기독교적인 성격이 기껏해야 옷칠일 따름이라고 하면서, ‘기독교’라는 이름을 사칭한 것일 따름인 기독교의 이교적 위선과 이교적 기독교 세계를 거침없이 규탄한다. 이처럼 종교로서의 기독교 이데올로기에 대한 엘뤼의 비판에는 키르케고르로부터 받은 영감이 확인된다.

3. 기독교와 교회에 대한 비판

엘월은 예수 그리스도가 선포한 원래의 메시지를 저버리고 세상과 화합하고 협력하며 온갖 타협을 받아들인 기독교와 교회를 비판한다. 그는 어떻게 기독교 사회와 교회의 발달을 통해, 우리가 성경을 통해 읽은 것, 곧 토라와 예언자와 예수와 바울이 이야기한 것과 반대되는 사회와 문화와 문명이 만들어졌는지 문제를 제기한다. 그런 ‘기독교’를 대체하는 용어로서 그가 제시하는 ‘엑스’⁴⁾는 모든 방향에서 모든 것을 뒤집어 엎는다. 첫째, ‘엑스’는 예수 그리스도가 ‘맘몬’이라고 규정한 돈을 뒤엎는다. 둘째, ‘엑스’는 정치 권력을 뒤엎는다. ‘엑스’는 정치적 권세와 권력을 문제 삼기 때문에, 정치를 뒤엎을 정도로 급진적이다. 셋째, ‘엑스’는 모든 종교도 뒤엎는다. 모든 종교 현상은 하나님의 계시 및 인간들 가운데 성육신한 예수 그리스도의 임재와 반대된다. 넷째, ‘엑스’는 도덕조차 무너뜨린다. 하나님의 계시는 도덕과 전혀 관계없고, 구약성경의 계명이나 바울의 교훈도 전혀 도덕이 아니다. 다섯째, ‘엑스’는 문화를 뒤엎는다. 이렇게 세상을 뒤집은 ‘엑스’는 종교 역사상 큰 승리를 거두지만, 세상의 종교들처럼 다시 ‘기독교’라는 종교로 철저히 변질된다. ‘기독교’는 정치 권력에 순응하게 할 뿐 항의나 비판을 하지 못하게 하고, 사회적 차원이나 혹은 경제적 차원에서 계급적 위계질서를 받아들이게 하며, 가난함과 부유함을 하나님의 뜻으로 받아들이게 하고, 각 시대마다 지배 문화에 밀착한다. 그런 ‘기독교’는 예수 그리스도 안에 있는 하나님의 계시와 반대된다 (Ellul, 1984b: 9-27).

엘월은 계시된 ‘엑스’가 변질되는 것은 인간의 의도적 행동 때문만 아니라 그 이상으로 나타나는 ‘영적 권세들’의 활동 때문이라고 하면서, 돈, 권력, 거짓, 고소, 분리, 파괴 같은 기능으로 특징지어지는 맘몬, 이 세상 군주, 거짓의 영, 사탄, 악마, 죽음이라는 여섯 가지 악한 권세를 든다. 그 영적 권세들이 결집함으로써 그 힘에 의해 기독교가 뒤집어지는데, 영적 권세들은 예수 그리스도가 한 일을 공격하거나 파괴한 것이 아니라, 그 일을 왜곡시키고 이용한다. 물론, 교회의 온갖 거짓과 잘못 속에도 그리스도

4) 엘월은 왜곡되고 뒤집힌 ‘기독교’라는 용어와 구분하기 위해 ‘참된 기독교’를 나타내는 용어로서 ‘엑스’(X)를 사용한다. 엘월에 따르면(1984b: 18), ‘엑스’는 예수 그리스도 안에서 성취된 하나님의 계시와 일, 예수 그리스도의 몸으로서 교회의 참된 존재, 진리와 사랑 안에서의 그리스도인의 신앙과 삶을 의미한다.

의 몸으로서 진정한 교회는 존재한다. 이는 복음과 계시는 늘 존재하고 진리 속에서 계속 전달되고 있기 때문이며, 성령이 그리스도인의 삶에 현존하고 그리스도인 안에서 활동하고 있기 때문이다(Ellul, 1984b: 204-207).

엘뤼는 그리스도인이 세상의 모든 사람과 마찬가지로, 아무것도 그리스도인의 기독교 신앙을 나타내지 않으며, 개인적인 혹은 집단적인 기독교 신앙을 나타내는 삶의 양식도 없다고 하면서, 세속화된 그리스도인에 대해 비판한다. 특히, 교회가 ‘선전’과 같은 세상의 효율적인 수단을 사용함으로써 세상에서 성공하고 세상의 권세가 되는 것은, 교회의 세속화에서 비롯된 불가피한 현상이다. 그리하여 세속화된 사람들의 인위적인 모임에 불과한 교회 안으로, 세속화된 그리스도인들은 세상의 가치 판단과 개념들을 들여놓는다. 세속화된 그리스도인들은 행동을 신뢰하고, 효율성을 원하며, 경제적인 것의 우위를 택하고, 복음을 전파하기 위해서라면 모든 수단이 선하다고 생각한다. 세속화된 그리스도인들은 세상이 사용하는 수단들을 택하는데, 이에 대한 문제 제기는 전혀 이루어지지 않는다. 즉, 그 수단들이 단지 존재하고 효율적이므로 선하다는 것이고, 그 수단들은 신성화된 세상 속에 있고 효율적이기에 교회 안에서 사용되지 않을 이유가 없다는 것이다. 더 나아가, 세속화된 그리스도인들은 세상의 문제에 지나친 관심을 가짐으로써, 세상이 규정하고 파악하고 제시하는 그대로의 경제 문제와 사회 문제에만 단지 관심을 가진다. 이처럼 그리스도인들이 세상의 결정과 진단을 받아들이고 비(非)그리스도인들의 활동에 그저 가담한다면, 그리스도인들은 사람들이 ‘종교’로부터 기대하는 것을 제시하게 된다. 그 순간 그리스도인들은 계시된 진리를 ‘종교’로 변모시킬 뿐 아니라, 인간의 필요에 부응하고 인간의 마음을 만족시키기 위해 계시된 진리를 이용한다(Ellul, 1963: 44-47).

그래서 엘뤼는 그리스도인이 기독교적인 것으로서 택하는 그리스도인의 수많은 태도와 견해 표명이, 단지 그리스도인의 세속화를 통해 생겨난 산물일 따름이라고 지적한다. 그런데, 이를 통해 그리스도인의 사고는 의도적이든 혹은 비의도적이든 간에 세상의 사고에 적응하게 된다. 그 때문에, 엘뤼는 기독교적 입장과 동기에서 그리스도인이 세상에 적응하려 할 때 일어나는 위험성을 이렇게 경고한다.

우리 그리스도인을 둘러싸고 있는 세상에 적응한다는 견해는 성경적 가르침이 절대 아니라, 바로 세상의 행동지침이다. 우리 그리스도인은 철저한 부적응을 권장하는 것이 아니라, 세상에

대한 적응에 어떤 가치를 두기를 거부한다는 점을 기억하자. 또한 기독교적 동기들로 그런 적응을 정당화하는 것은 어떤 왜곡으로 간주된다는 점을 기억하자. 그리고 우리 그리스도인의 신앙과 신학적 견해와 기독교적 삶을 세상에 적응시키려는 것은 또 다른 왜곡이라는 점을 기억하자. 우리 그리스도인에게 세상의 토대를 조심하라는 지시가 분명히 내려지는데도, 그리스도인은 그렇게 적응함으로써, 이 세상의 토대, 곧 ‘세상의 기초 원리’(Stoikeia)를 신앙 속에 다시 통합하게 된다. 하지만 적응이라는 행동지침은 진보에 대한 신뢰에 연결되어 있다. 거기서 여전히 우리 그리스도인은 성경에 어떠한 근거도 두지 않는 현대의 신화와 직면한다. 그런 신화 및 진보에 대한 그런 집단적 신뢰가 어디에서 오는지, 그것들이 무엇을 자양분으로 삼는지 잘 알려져 있다. 그 자양분은 분명히 반(反)기독교적 철학이고, 과학과 기술의 성공 앞에서 어쩔 줄 모르고 감탄하는 것이며, 강력한 정치적 추세이고, 모두에게 명백하고 공통된 ‘종교적 신심’이다(Ellul, 1963: 55).

이와 같이, 진보에 대한 신뢰로 가득 차 있고 과학과 기술이 눈부신 성공을 거두는 상황에서, 그리스도인도 세상의 인간이기 때문에 그런 열광적 분위기에 맞서지 못하고 진보를 향해 앞으로 나아가는 데 참여하고 싶은 것은 사실이다. 하지만 엘룰은 기독교적 입장과 동기에서 그리스도인의 세상에 대한 적응을 정당화하거나 그리스도인의 신앙과 삶을 세상에 적응시키는 것은 잘못된 왜곡이라고 지적한다. 이처럼 그는 교회에 대한 가장 신랄한 비판에 몰두하면서, 그리스도인들에 대해 이렇게 묘사하기까지 한다.

그리스도인들은 투사였으며 투사일 수밖에 없었다. 그들은 행동 공동체를 만들기로 되어 있다. 그런데 우리는 무엇을 목격하는가? 일요일에 서로 옆에 앉아 있으나 서로 모르는 체하며 새로운 아무것도 만들어내지 못하는 무기력하고 게으르며 아무 일에도 개입하지 않는 교회의 구성원들이다(Ellul, 2006b: 16).

더 나아가, “기독교는 예수 그리스도에 대한 최악의 배반이다”(Ellul, 1992: 148)라는 엘룰의 표현은 그보다 훨씬 더 과격하다. 이와 같이, 그가 그리스도인들에게 근본적으로 비판하는 것은 그들의 ‘순응 행위’이다. 이는 로마서 12장의 서두에 나오는 “현시대에 순응하지 말라”는 바울의 권고를 무시하는 것이다. 그래서 엘룰은 “기독교가 세상에서 받아들여지고 존중받는다면, 기독교가 더는 기독교가 아니다.”(Ellul, 2003b: 83)라고까지 단언한다. 그는 그리스도인들이 경제적 자유주의라는 재앙, 그리고 오늘날 마약이 되어버린 기술에 대한 어떠한 비판에도 전념하지 않으면서, 기술과 국가가 신성화되어 있다는 사실도 의식하지 못하는 실상을 지적하고 비판한다. 더 나아가, 그는 성경의 말이 조롱당한다는 사실도 제대로 의식하지 못하는 그리스도인들의 실상을 지적하고 비판한다.

Ⅲ. 자크 엘뤼의 신학 사상의 특징

1. ‘현실’과 ‘진리’의 변증법적 통일과 결합⁵⁾

엘뤼는 기술적 지배권에 연결된 현대 사회의 주된 경향이 ‘현실’과 ‘진리’를 동일시하는 것, 다시 말해, 인간으로 하여금 ‘현실’을 ‘진리’라고 믿게 하는 것이라고 지적한다. 확인할 수 있는 것에 해당하는 현실은 나를 둘러싸고 있는 세상이며, ‘시각’(視覺)이라는 수단을 통해 내가 감지하는 세상이다. 반면에, 진리는 인간의 궁극적인 종착지와 관련되고, 인간 삶의 의미와 방향과 관련된다. 그런데, 기술 사회는 확인할 수 있는 것 너머에는 아무것도 없다고 인간을 설득하려 든다는 것이다. 인간은 하나님의 행적과 활동을 볼 수 있지만, 활동 중인 하나님도, 현존하는 하나님도 결코 볼 수 없다. 따라서 시각이 현실의 차원에 있을 때 문제 되지 않지만, 시각이 영적 차원과 진리의 차원에 접근할 때 성경은 ‘시각적인 것’을 단죄한다. 왜냐하면 이는 볼 수 없는 하나님을 시각으로 포착하는 것이며, 인간이 보는 바가 하나님일 수 있다고 하는 것이기 때문이다. 이는 진리가 현실이 되게 하는 것이고, 현실을 진리로 삼는 것이다. 다시 말해, 이는 하나님을 현실로 한정시키고 현실을 하나님으로 삼는 시도이다(Elul, 1981: 32-33, 80-81).

엘뤼는 이처럼 현대인이 진리를 현실로 귀착시켰다면, 현대인은 허구적이고 가장되고 조작된 현실을 신뢰한다고 주장한다. 그런데, 그 위조된 현실을 통해 자체의 유일한 가시적 세계인 이미지 세계가 세워지는데, 그 가시적 세계는 기술에 의해 더욱 강화된다. 가시적 세계 속에서 인간은 진리와 체험된 현실 상황으로부터 박탈되고, 잠재된 공포와 무의식적 공허함이 인간의 상황이다. 인간은 그 상황에서 벗어나야 하지만,

5) ‘현실과 진리의 변증법적 통일과 결합’이라는 논제는 아직껏 한번도 다루어지거나 언급된 적이 없기 때문에 생소하게 느껴지는 것은 사실이다. 하지만 엘뤼의 사상을 떠받치는 토대 중 하나로 여겨지는 저서 『굴욕당한 말 *La parole humiliée*』에서 주로 다루어지는 이 논제는 엘뤼의 신학 사상의 핵심 중 하나이며, 기술 사회에서 깃뚫힌 이미지의 문제 및 성화상논쟁과 관련되는 우상의 문제로도 연결되는 핵심 주제이다. “기술적 지배권에 연결된 현대 사회의 주된 경향이 현실과 진리를 동일시하는 것, 다시 말해, 인간으로 하여금 ‘현실’을 ‘진리’라고 믿게 하는 것이다.”라는 엘뤼의 주장은, 인간이 기술에 의해 지배되고 기술지상주의에 빠져 기술을 신성시하며 섬김으로써, 내세의 존재를 부정하고 눈으로 감지되는 현실만을 인정하며 하나님의 존재를 부정하는 현시대 상황을 여실히 드러낸다.

현실에서 벗어날 수 없기에, 이미지와 보이는 것만을 통해 진리를 재구성할 수밖에 없다. 보기 위한 신, 곧 기술적이고 정치적인 신이 만들어지고, 소비, 권력, 기계를 지닌 신이 만들어진다. 대중매체는 그 현실을 칭송하고 신성화하는데, 이는 새로운 우상 숭배와 성상 숭배이다. 왜냐하면 그 현실은 진리가 아니라 배경이고 환경일 뿐이기 때문이며, 그 현실은 인간의 삶에 어떤 의미도 방향도 주지 않기 때문이다. 그래서 엘룰은 예수 그리스도의 성육신이 진리가 현실과 합쳐지고 진리가 현실을 완전히 꿰뚫는 이 지상 역사의 유일한 지점이라고 하면서, 성육신이 완결되면 우리는 현실이 진리가 아닌 상황에 다시 놓인다고 밝힌다(Elul, 1981: 89, 253-255).

엘룰에 따르면(Elul, 2003c: 295-296, 307-308), 예수 그리스도의 행위는 진리의 행위 자체인데, 진리는 성육신을 통해서만 현실을 뚫고 들어간다. 물론, 진리인 예수 그리스도가 현실 세상에 왔으나, 현실은 예수 그리스도를 받아들이지 않았고 거부했다. 즉, 현실의 차원에서 성육신은 성육신한 ‘말씀’의 실패와 제거로 끝나고, 성육신한 ‘말씀’에 대한 거부로 끝난다. 따라서 예수 그리스도의 승리는 현실에서는 보이지 않고, 현실의 속성에는 포함되지 않는다. 하지만 예수 그리스도는 자신의 성육신이 현실 세상에서 진리의 통로임을 인식시키고, 자신의 죽음과 부활이 진리의 승리임을 인식시킨다. 특히, 진리는 진리 앞에서의 영적 권세들의 행위인 거짓과 혼란을 패배시킨다. 결정적으로 패배당한 영적 권세들에게는, 진리가 존재하고 나타나며 성취되는 것을 가로막을 어떤 힘도 없다. 그럼에도, 현실은 영적 권세들이 주인으로 행세하는 영역으로 여전히 남아 있다. 현실이라는 자체의 영역을 가진 영적 권세들은 자신들이 끊임없이 공격하고 싶은 진리를 재정복하려는 헛된 시도를 한다. 그런데, 영적 권세들이 예수 그리스도 앞에서 패배한 것이지, 인간 앞에서 패배한 것은 아니다. 따라서 현실에 얽매인 인간은 인간의 고유한 영역에서 고삐 풀린 영적 권세들에게 늘 복종한다. 이처럼 예수 그리스도에 의해 패배당한 영적 권세들은 여전히 활동하고 있으며, 자신들의 패배를 인정하지 않고, 심지어 더 많은 폭력으로 투쟁한다. 영적 권세들은 결정적으로 정복당해 있으나 개인적 차원에서 더 위험한 듯이 보이고, 비록 지엽적 승리이지만 영적 권세들이 거둔 승리는 인간으로 하여금 그 힘을 믿게 한다. 마지막 때에, 성육신한 ‘말씀’은 현실의 새로운 창조 가운데서 현실과 결합하고 현실을 알려준다. 예수 그리스도가 진리 속에서 영적 권세들에 대해 거둔 승리는 이제 현실 속에서 보이게 되고, 그 승리는 현실의 새로운 속성에 포함된다. 그리하여 인간의 영역은 온전히 진리의 영역

이 되고, 진리 안에서 거짓과 혼란이 승리할 가능성이 더는 없듯이, 현실 속에서 고통과 죽음이 승리할 가능성이 더는 없다. 결국, 새로운 창조는 재발견된 현실과 진리가 통일되면서 결합한다.

변증법을 자신의 학문적인 방법론으로 택한 엘뤼는 지속적으로 자신의 토대로 삼아 온 변증법적 사고방식을 발전시킨다. 긍정적 요소들과 더불어 부정적 요소들이 포함되어 있으며 모순되는 요인들은 서로 상쇄되지 않고 공존하는 상황에서, 엘뤼에게 변증법은 그런 상황을 파악하는 지적 방식이며, 둘 중에 하나를 배제하지도 둘 사이에 선택하지도 않고서 긍정과 부정을 동시에 고려하는 역동적 사고 체계이다. 따라서 그에게 정(正), 반(反), 합(合)이라는 변증법적 공식에서, 세 번째 요인은 첫 두 요인 중 하나의 제거도 아니고 첫 두 요인의 병합도 합산도 아니다. 그 모순되는 요인들은 새로운 상황에 이르게 하는 일시적 흐름 속에서 상관관계를 맺고 있는 한에서만, 서로 없애지 않고서 존속할 수 있다(Elul, 1987a: 45-47). 그는 변증법에 대한 그러한 견해에서 출발하여, 변증법이 근본적으로 ‘반’(反)을 배척하지 않고 오히려 그 ‘반’(反)을 포함하는 하나의 과정일 수 있다고 주장한다. 엘뤼에게 진리는 긍정적 요소이고 현실은 부정적 요소일 수도 있고, 서로 모순되는 요인들일 수도 있다. 하지만 엘뤼 특유의 변증법적 과정을 통해, 진리와 현실은 서로 배제되거나 상쇄되지 않은 채 공존하면서 새로운 창조를 통해 통일되고 결합됨으로써, 진리인 예수 그리스도의 승리가 현실에 드러나고, 결국 현실도 진리의 영역에 속하게 된다.

2. ‘계시’와 ‘종교’의 대립, ‘참된 신앙’과 ‘종교적 신심’의 대립

엘뤼는 ‘종교적 신심’을 ‘참된 신앙’과 구별하듯이 ‘종교’를 ‘계시’에 대립시켜 구분하면서, 종교는 원래 인간에게 보편적 현상이며, 인간에게서 종교를 떼어놓을 수도 없고 파괴할 수도 없다고 여긴다. 역사적으로 인간에게서 종교를 떼어놓으려는 시도가 있었으나, 종교는 다른 방식과 다른 형태로 나타난다. 다시 말해, 기존의 종교를 파괴하려는 노력이 있었으나, 이념적 형태를 띤 종교 현상들이 다른 곳에서 다시 나타난다. 그런 종교들의 형태는 정치 이념이나 체제와 같은 것에 국한되지 않고 다양한 것들로 나타난다⁶⁾. 엘뤼는 그런 종교 현상을 인간의 근본적인 어떤 성향에서 비롯되는 것으로 파악한다. 즉, 종교 없이 살 수 없는 존재인 인간에게 종교를 박탈하더라도, 인간은

종교를 대체할 수 있는 것들을 찾아내어 신으로 받들며 다시 종교를 만들어내어 믿는다. 그래서 그는 현대 세상을 무엇보다 종교적인 세상으로 규정하고, 현대 세상을 본질적으로 신성화된 세상으로 간주한다. 즉, 전쟁은 이념적인 전쟁, 곧 종교의 전쟁이고, 사회 운동은 신성화되어 있으며, 혁명은 신(神)의 행위와 동일시된다. 그리고 기술은 신성한 것의 영역에 속해 있고, 과학은 훨씬 그 이상이다(Ellul, 2004c: 83).

엘룰은 종교와 계시의 대립이 “종교는 올라가고 계시는 내려간다.”(Ellul, 2006a: 166)라는 표현으로 국한될 수 있다고 주장한다. 즉, 태초부터 올라가기를 애쓰는 인간에게, 올라감을 내포하는 종교는 그 상승의 주된 도구인 동시에 상승의 표현이다. 인간에게 하나님은 하늘 저 높은 곳에 있다는 것, 그것이 종교의 전부이다. 인간은 올라감으로써 하나님에게 도달하려고 애쓰지만, 하나님이 인간을 향해 내려오는 것이지, 어떠한 방식으로든 인간이 하나님을 향해 결코 올라갈 수 없다. 따라서 ‘종교적 인간’은 올라가기를 원하나, ‘성경적 하나님’은 내려가는 하나님이다. 하나님은 처음부터 끝까지 엄밀하고 유일한 방식을 택하는데, 하나님이 인간을 향해 온다는 것이다. 이와 같이, 하나님은 내려가서 인간의 수준에 위치함으로써, 인간이 접근할 수 있고 이해할 수 있는 모습을 취한다⁶⁾. 계시는 그런 하나님과 관계되므로 종교와 반대된다. 계시 전체는 성육신을 통해 인간이 된 예수 그리스도 안에서 완전한 의미를 가지고 완성된다(Ellul, 2006a: 166-176).

엘룰은 인간이 자기 자신의 힘에 내맡겨지고 자신의 계획에 따라 행동하면, 필연적으로 종교를 다시 만들게 된다고 지적한다. 그런데, 종교에는 올라감이 있기 때문에 늘 힘의 형태로 표현되고, 사람들은 좀 더 많은 힘을 가지려고 하나님을 개입시킨다. 그래서 온갖 종교의 이름으로 가장 잔인한 전쟁이 벌어지고, 그런 종교들을 통해 전 세계적인 재난과 불행이 일어난다. 그래서 종교는 늘 분열과 증오의 요인이 된다. 그

6) 엘룰은 역사적으로 정치적 종교 현상인 나치주의, 마르크스주의, 레닌주의, 스탈린주의, 마오쩌둥 사상 등을 ‘정치적 세속 종교’로 규정할 뿐 아니라, 현대 세상에 가득한 민족주의와 혁명주의도 특별한 종교적 태도로 간주하면서, 현대 세상에는 과학, 국가, 기술, 민족, 혁명 등과 같은 다양한 ‘세속 종교’가 존재한다고 주장한다(Ellul, 2003a: 303, 313).

7) 엘룰은 하나님이 인간의 상황 속으로 들어가려고 자신의 위대함과 권능을 이루는 모든 것을 박탈당한다고 하면서, 모든 면에서 평범한 인간이 된 하나님은 자신이 하나님임을 드러내려고 하지 않는다고 밝힌다. 평범한 인간처럼 고통의 길로 들어가는 것, 그것이 바로 하나님의 길이라는 것이다(Ellul, 2006a: 176).

와 반대로, 하나님의 계시는 ‘만군(萬軍)의 하나님’과 관계될지라도, 또한 자신의 민족을 수많은 전투에서 승리로 이끄는 하나님과 관계될지라도, 인간을 ‘비무력’⁸⁾의 방향으로 이끌고, 인간이 지배 수단들을 포기하는 방향으로 이끈다. 그래서 엘룰은 오늘날 무한한 힘의 수단을 얻어 힘의 논리에 빠진 현대 사회에서, ‘비무력’을 통해서만이 세상을 구원하는 기회가 주어진다고 역설한다. 시대의 논리에 따라 사용된 힘의 수단들을 거부해야 하는 가장 어려운 상황에서도, 그리스도인이 세상을 구원하려면 ‘비무력’의 입장을 취해야 한다는 것이다(Elul, 2006a: 178-179).

더 나아가, 엘룰은 프랑스어로 ‘기독교’(le christianisme)라는 용어 자체에 붙어 있는 ‘-isme’에서 연상되었듯이, 종교나 이념으로 변질된 기독교를 일종의 ‘주의’(主義)로 규정하면서, 특히 선전이라는 기술적 수단에 의해 전파된 기독교를 하나의 이념으로 간주한다.

교회가 선전을 받아들이면 그런 결정을 통해 두 가지 중요한 결과가 생긴다. 우선 그와 같이 전파된 기독교는 ‘기독교’가 아니라는 것이다. 사실상 교회가 그런 수단에 의해 행동하는 즉시, ‘기독교’는 온갖 다른 이념이나 혹은 다른 세속 종교의 차원으로 전락한다. 이는 역사의 흐름 전체에서 나타난다. 교회가 그 시대에 받아들여진 선전에 의해 활동하려고 애쓸 때마다, ‘기독교’의 진리와 진정성이 하락하는 것이 목격된다(Elul, 1990: 253).

종교와 계시의 그와 같은 대립을 통해 부각되는 점은 기독교가 종교나 이념으로 변질되었다는 것인데, ‘참된 신앙’과 ‘종교적 신심’의 대립도 그런 관점에 놓여 있다. 즉, ‘참된 신앙’은 계시와 관계되고, ‘종교적 신심’은 ‘종교적인 것’과 관계된다. 엘룰에 따르면(Elul, 2006a: 127, 134), ‘참된 신앙’이라는 용어는 예수 그리스도의 계시에 해당하는 것을 지칭하는 반면, ‘종교적 신심’이라는 용어는 종교적인 것과 비합리적인 것과 비(非)기독교적 체험을 근거로 하는 온갖 태도를 지칭한다. 또한 ‘참된 신앙’과 ‘종교적 신심’을 통해 드러나는 서로 반대되는 결과는, ‘참된 신앙’이 인간의 질문에 대한 답을 결코 주지 않는 반면, ‘종교적 신심’은 답을 준다는 것으로 나타난다. 이는 ‘참된 신앙’과 ‘종교적 신심’을 구분하는 결정적 기준이 된다. 즉, 자기 자신에게 답하는 데만 열

8) 엘룰은 ‘무능’(無能 l'impuissance)과 ‘비무력’(非武力 la non-puissance)을 구분한다. ‘무능’은 본래 힘과 능력이 없어서 힘과 능력에 의해 행동할 수 없는 상황을 가리키고, ‘비무력’은 실제로 힘과 능력을 갖고 있으면서도 이 힘과 능력을 쓰지 않겠다는 단호한 의지를 나타낸다(Elul, 2004b: 10-11).

중하는 인간은 자신을 안전하게 하려고, 또한 자신의 질문에 대한 답과 해결을 찾아 자신에게 답하며 설명하려고, ‘종교적 신심’의 체계를 만든다. 그와 반대로, ‘참된 신앙’은 어떠한 흥미로운 점에 대한 설명을 전혀 제시하지 않으면서, 인간에 대한 질문을 던지고 어떤 질문을 듣게 한다. 그래서 엘룰은 “하나님은 설명하지도 않고, 인간의 호기심이나 혹은 불안감에 대해 대답하지도 않는다. 하나님은 일련의 질문을 던지는데, 이는 하나님이 인간을 책임 있게 만들고 인간을 자신의 자유로 돌려보내는 것이다.”(Ellul, 2006a: 135)라고 하면서, ‘참된 신앙’은 하나님의 질문을 듣는 것이며, 우리가 해야 할 대답 속으로 위험을 무릅쓰고 가는 것이라고 설명한다. 또한 그는 “사회가 지속되는데 유용한 ‘종교적 신심’은 필연적으로 집단적이다.”(Ellul, 1987a: 13)라고 하면서, 상승적인 힘으로서의 ‘종교적 신심’은 자체의 대상을 온전히 장악한다고 지적한다. 그와 반대로, ‘참된 신앙’은 개인적 관계이며 존재와 개인과의 대화이므로, ‘참된 신앙’ 그 자체와 관계되는 자를 결코 장악하지 않는다. 결국, ‘참된 신앙’은 인간을 향해 내려오는 것이 하나님이라는 한에서만 생겨날 수 있다(Ellul, 1987a: 13).

여기서 종교와 계시 그리고 ‘참된 신앙’과 ‘종교적 신심’의 구분과 대립을 통해 엘룰이 드러내려는 것이, 기독교를 다른 종교들과 대립시켜 그것들과 구별하는데 있지 않다는데 유의해야 한다. 그는 계시에서 벗어나 종교로 변질되고 ‘참된 신앙’이 아닌 ‘종교적 신심’에 기반을 둔 기독교를 다른 종교와 별다른 차이가 없는 것으로 간주한다. 따라서 그가 그런 구분과 대립을 통해 나타내려고 하는 바는, 변질된 기독교의 양상 및 거기에 빠진 그리스도인들의 태도이다. 따라서 그런 구분과 대립을 기독교와 다른 종교들을 대립시키는 관점에서 보기보다는, 기독교 자체 안에서 그 용어들을 받아들여야 할 것이다. 특히, 그는 ‘하나님과의 단절’ 상태를 언급하면서, 상황이 그렇다면 문제되는 것은 “한편으로는 구조들의 문제이고, 다른 한편으로는 하나님이 그들로부터 기대하는 바가 될 줄 모르는 그리스도인과 교회의 책임이다.”(Ellul, 2004c: 78)라고 지적한다. 그 지적에서 나타나듯이, 현 시대와 상황이 ‘하나님과의 단절’ 상태에 있다면, 무엇보다 그 책임은 변질된 기독교와 타락한 교회 및 이를 추종하는 그리스도인에게 있다고 할 수 있다.

3. ‘하나님과의 단절’ 시대에서의 소망과 기도

엘뤼는 하나님이 침묵하고 돌아설 수 있다는 가능성을 바탕으로 이 시대의 현상으로서 ‘하나님과의 단절’을 제시한다. 구약의 ‘사사기 시대’나 예수 그리스도가 오기 직전의 ‘중간 시대’처럼 현 시대와 세상이 ‘하나님과의 단절’ 상태에 있으며, 하나님이 우리로부터 돌아서서 침묵하는 ‘하나님과의 단절’ 시대에 우리가 들어왔다는 것이다. 하지만 하나님이 모두로부터 돌아선 것이 아니라, 개인의 삶 속에는 존재한다. 다시 말해, ‘하나님과의 단절’ 시대에서도 하나님은 여전히 어떤 개인에 의해 가깝게 체험되며, 하나님은 자신의 ‘말’이 어떤 이들의 마음속에 살아 있게 한다. 왜냐하면 육체적 질병과 정신병의 치유 같은 하나님의 은총으로 이루어지는 기적이나 복음서에 기술된 것과 비슷한 기적이 오늘날에도 여전히 일어나기 때문이다. 따라서 하나님의 침묵과 부재(不在)는 집단적으로 체험된다. 다시 말해, 하나님이 인간의 마음속에서는 여전히 말을 하고 어떤 사람의 삶에 존재하더라도, 인간의 역사와 사회와 문화와 과학과 정치로부터는 존재하지 않는다⁹⁾. 오래 전부터 교회가 더는 교회가 아니고 그리스도의 ‘말’이 반대되는 것으로 변질되었기에, ‘하나님과의 단절’은 교회와도 관계되고, ‘하나님과의 단절’ 상황에 있는 것은 기독교가 지배하는 국가이고 교회이다. 그러므로 교회 내에서 어떤 이들의 경험이나 증언을 통해서도 아무것도 변하지 않을 뿐 아니라, 그 증언은 들리지도 않고 받아들여지지도 않은 채 하나님은 교회를 향해 침묵한다. 이는 하나님이 말을 하지 않고 자신의 침묵과 어둠 속에 칩거했음을 뜻한다. 따라서 엘뤼는 온갖 이유에도 불구하고 하나님이 실제로 돌아섰고, 하나님의 ‘말’이 그 자체로서 더는 선포되지 않는다고 주장한다. 그것은 영원히 그렇지 않고 오늘날 그렇기는 하지만, 어쨌든 그것이 인간의 상황이라는 것이다(Elul, 2004c: 77-78). 엘뤼는 하나님이 얼굴을 돌리고 외면하는 ‘하나님과의 단절’ 시대에 나타나는 실상을 이렇게 묘사한다.

9) 엘뤼에 따르면(Elul, 2004c: 124-127), 우리가 ‘하나님과의 단절’ 시대에 들어왔다는 것은 다음 같은 데서도 나타난다. 즉, 현대인은 기술에 힘입어 자신의 모든 필요를 홀로 떠맡을 수 있다고 확신하기 때문에, 하나님은 현대인을 그의 운명에 내맡겨둔다는 것이다. 특히, 이 시대에서 하나님의 침묵은 하나님이 우리를 내버리는 것을 의미하는 것이 아니라, 우리가 하나님을 내버리는 것을 의미한다. 소음과 분노로 가득한 세상에서, 하나님은 자신의 ‘말’을 세상에서 인간의 소란한 수다와 대립시키기를 바라지 않는다는 것이다.

‘하나님과의 단절’ 시대에서 인간은 어떤 진리도 더는 분별하지 못하고, 권력이 맹위를 떨치며, 선과 악의 혼란이 지속되고, 인간은 온갖 참화를 겪으며, 불안이 너무 커져 불안에 사로잡힌 사람들이 파멸한다. 이 시대에 짧은 지식으로 하나님이 죽었다고 판단하는 인간은 온갖 메시아가 나타나 인간을 구원한다고 주장하며, 인간의 기도는 응답을 받지 못해 인간이 하늘을 향해 부르짖어도 아무 대답이 없다. 이 시대에 하나님을 알기를 원하지 않는 인간은 다 자란 성인이라고 자만하지만 비참한 고아 신세로서 암흑 속에 빠져 있고, 하나님의 말은 소멸하며, 하나님은 하나님을 부르는 자들에게 침묵한다(Elul, 2007b: 727).

엘룰에게 그러한 ‘하나님과 단절’ 시대에서의 소망은 기다림이나 혹은 확신만이 아니라, 하나님의 거부와 침묵과 돌아섬 앞에서의 인간의 확고부동한 요구이면서 하나님에게 전해지는 도발이다. 즉, 하나님이 침묵할 때 하나님이 말하도록 강요해야 하고, 하나님이 돌아설 때 하나님이 돌아오도록 강요해야 하며, 하나님이 죽은 듯이 보일 때 하나님이 존재하도록 강요해야 한다는 것이다. 다시 말해, 소망은 침묵하는 하나님의 결정을 거부하고, 인간으로부터 돌아서는 하나님의 뜻을 인정하지 않으며, 하나님에게 맞서 하나님에 대해 이의를 제기하는 것이다. 소망은 하나님이 약속을 지키지 않음에 대해 항변하는 것이고, 하나님의 말의 이름으로 하나님을 고소하는 것이며, 침묵하는 하나님은 진정한 하나님이 될 수 없다고 고발하는 것이다(Elul, 2004c: 172-178).

엘룰은 소망이 근거하는 인간의 태도로서 ‘기다림’과 ‘기도’를 제시한다. 오늘날 ‘기다림’은 예수 그리스도의 재림과 하나님 나라의 도래에 대한 기다림이고, ‘여기서 지금’ 하나님의 ‘말’과 성령에 대한 기다림이다. 기다림은 길을 잃은 이 시대에 위험이 임박할 때 구조신호를 보내듯이, 중단 없이 악착같이 매일 하루에도 수백 번 ‘마라나타’를 외치는 인간에게 더욱 더 요구된다. 소망의 인간은 ‘기다림의 인간’인데, 기다림 없이는 아무 것도 이루어지지 않기 때문에, 기다림은 결정적이다. 따라서 세상을 위해 유용하고 꼭 필요한 유일한 것이, 투쟁적이고 열정적인 기다림을 다시 찾는 것임을 그리스도인은 이해해야 한다. ‘기도’는 하나님의 개입 가능성에 대한 확신으로서, 그 확신 없이는 소망이 없다. 따라서 기도가 없이는 최소한의 소망도 없다. 기도는 하나님에 의해 주어진 하나님과의 대화 수단인데, 우리가 기도를 시작하는 순간 소망이 생겨난다. 그 때문에 기도는 바로 미래와 영원의 연결점이며, 우리는 소망이 거기에 자리 잡는 것을 본다. 만일 우리가 소망을 체험한다면, 그것을 기도 속에서만 표현할 수 있다. 그러므로 기도는 소망의 수단과 표현인 동시에, 소망의 유일한 ‘이유’이다. 결국, ‘하나님과의 단절’ 시대에서 그리스도인의 진정한 기도는 돌아서서 침묵하는 하나님이 우리

에게 돌아와 다시 말하도록 요청하는 끈질기고 투쟁적인 기도가 되어야 한다(Elhul, 2004c: 250-265).

그래서 엘뤼는 ‘하나님과의 단절’ 시대에서의 기도는 모든 영역에서 전개해야 할 투쟁임을 강조한다. 그뿐 아니라, 그는 엄청난 유혹과 이단의 시대인 ‘하나님과의 단절’ 시대에서 벌어지는 투쟁의 유일한 무기로서 기도를 제시한다. ‘하나님과의 단절’ 시대에서 일어나는 세상의 고통과 재앙은 예수 그리스도로부터 우리를 갈라놓으려는 공격의 외형적인 모습에 지나지 않는다. 하지만 다른 구세주들이 출현하고, 절망이라는 유혹이 생겨나며, 세상 권세가 힘을 발휘하고, 계시를 왜곡하는 표현이 나오며, ‘이 세상 군주들’과의 싸움이 일어난다. 그때 이단에 맞설 수 있는 유일한 무기가 기도이며, 성령의 임재가 있는 기도로만 영적 분별이 가능하다. 이단에 맞서 싸우는 방법은 영적 권세에 해당하는 영적 근원을 분별하는 것이다. 투쟁은 단지 그런 차원에서만 이루어질 수 있고, 기도 속에서 기도를 통해서만 전개될 수 있다. 엘뤼는 기도가 하나님이 스스로를 드러내고 계시하여 우리의 상황에 들어오도록 은밀한 하나님에게 요청하는 것임을 강조한다. ‘하나님과의 단절’ 시대에서 우리는 기도를 통해 하나님이 우리를 향해 다시 얼굴을 돌리도록 강요해야 하고, 하나님으로서 행동하도록 강요해야 한다. 즉, 기도는 하나님이 침묵하지 말라는 요구이고, 하나님이 잠자코 있도록 내버려두지 않는 것이다. 하나님이 대답하고 다시 계시하도록 강요하기 위한 하나님과의 투쟁으로서 기도는, 하나님에게 강청하고 귀찮게 굴며 끊임없이 공격하여 어떤 대가를 치르더라도 하나님의 침묵과 부재를 뚫고 들어가는 것이다. 따라서 결정적인 투쟁과 궁극적인 결단으로서의 기도는 이 시대에 돌아선 하나님에 대한 진지한 투쟁이 된다(Elhul, 2007b: 726-742).

엘뤼는 기도가 하나님의 약속에 기반을 두기에, 기도는 소망을 지극히 드러내는 행위, 곧 하나님 나라가 오게 하는 행위라고 밝힌다. 즉, 하나님은 독단적으로 결정하지 않기에, 새로운 창조가 이루어지려면 결정을 내리는 하나님과 새로운 창조를 요청하는 피조물 사이의 동의가 필요하다. 특히, 구체적 상황과 결부된 기도에서만 우리는 마지막 때의 삶을 구체적으로 체험할 수 있고, 하나님 나라의 임재에 참여할 수 있다. 이제 우리가 하나님 나라에 들어가 있는 존재처럼 살 수 있다면, 하나님 나라에서의 삶의 첫걸음은 정신 차려 기도하는 것이다. 이와 같이, 기도에 전적으로 투신하는 것은 우리와 가깝거나 멀리 있는 사람들의 삶에 관여하는 것을 요구하므로, 우리의 기도는

구체적 상황에 결부되어야 한다. 그래서 기도는 행동을 수반할 수밖에 없지만, 기도가 근본적이고 결정적이므로, 기도하고 나서 그 기도에 따라 행동해야 한다. 왜냐하면 참된 기도는 그 내용과 효력이 하나님으로부터 오기에 변하지 않고, 하나님이 부여한 결과들을 얻기 때문이다. 그런 기도의 투쟁 속에서 기도하는 그리스도인은 사회 참여에 자신의 진실한 신앙을 결부시키기 때문에, 정치적으로 참여하는 사람보다 더 진지하게 결정적으로 사회에 영향을 미친다. 결국, 하나님의 말과 인간의 말이 대화의 형태로 만나는 지점으로서 기도는, 역사 속에서의 하나님의 계획에 우리를 연결시킨다(Ellul, 2007b: 742-751).

4. 예수 그리스도 안에서의 진정한 자유

엘뤼에게 자유는 그리스도인의 삶의 조건 자체이지만, 자유는 저절로 주어진 것도 얻어진 것도 아니며, 인간은 그 자체로 자유롭지 않다. 그래서 인간은 본성적으로 자신의 존재 안에 소외되어 있고, 늘 필연성의 세계에 완전히 예속되어 있으며, 언제나 결정지어져 있다. 그렇지만 계시를 믿는 사람은 하나님의 행위를 통해 자유롭고 해방된 존재가 됨으로써, 다시는 예속상태에 빠지지 않으면서 책임감 있고 자유로운 상태에 머무르게 된다. 하나님으로부터 받은 그런 자유가 없이는, 예수 그리스도 안에서의 어떤 삶도 가능하지 않다. 자유는 사랑 안에서 표현될 경우에만 자유가 될 수 있다. 그렇지 않으면 자유는 반드시 다른 사람을 침해하며 예속하는 것이 되고, 힘의 의지를 나타내는 것이 된다. 그것이 바로 ‘예수 그리스도 안에서의 자유’의 신학적 토대이다. 일반적으로 자유는 제약 없이 행동할 수 능력으로 정의되고, 외적 요인에 의해 결정지어지거나 제한되지 않은 채 행동을 결정하고 수행할 수 있는 역량으로 정의된다. 그러나 ‘예수 그리스도 안에서의 자유’는 자유에 대한 그런 일반적인 개념과 거리가 있다. 따라서 엘뤼에게 그런 일반적인 개념의 자유는 환상과 기만이며 사실상의 노예 상태이다. 결국, ‘예수 그리스도 안에서의 자유’만이 진정한 자유이다(Ellul, 1973: 26-28). 그는 바르트가 사용한 ‘하나님의 자유 안에서의 인간의 자유’라는 개념을 중심으로 그리스도인의 진정한 자유에 대해 이렇게 설명한다.

인간은 자신도 모르게 구원되지 않는다. 인간은 기계처럼 강제에 못 이겨 하나님의 의지에

따르지 않는다. 역사, 곧 ‘인간과 함께하는 하나님의 역사’가 시작된다. 하나님은 인간이 결국 ‘예’라고 말하게끔 하려고 많은 수단을 쓴다. 그것은 강요에 의해서가 아니라 완만한 설득에 의해서이다. 이와 같이 하나님의 의지가 인간 안에서 인간에 의해 이루어지는 것은 인간에 달려 있지 않다. 그러나 하나님은 강요하지 않는다. 그것이 바로 바르트가 ‘하나님의 자유 안에서의 인간의 자유’라고 부른 것이다(Elul, 1991: 37).

엘룰에 따르면(Elul, 2013: 52-53), 인간은 ‘필연성’의 세계 속에 살고 있지만, 자신을 결정짓는 것들을 내면화함으로써 그것들을 당연한 것으로 간주하기 때문에, 자신이 자유롭다고 믿는다. 그러나 소외와 필연성은 죄를 나타내고, 인간과 하나님과의 단절을 나타내는 것이다. 아담의 타락, 곧 하나님과의 아담의 단절을 통해 창조 세계는 필연성의 질서로 들어간다. 하나님은 필연성에 예속되지 않기에, 하나님의 창조 세계에는 어떤 필연성도 없다. 하지만 하나님과의 아담의 단절을 통해 혼돈이 야기되고, 모든 것이 무(無)로 돌아갈 위험에 처한다. 다시 말해, 하나님이 제시한 질서는 외적 제약이 되고, 이제 그 질서가 단호한 방식으로 유지되지 않으면, 창조 세계는 사라질 수도 있다. 그래서 인간은 필연성에 예속되고, 창조 세계는 필연성의 질서로 들어간다.

엘룰은 인간이 그런 노예 상태에 있다는 상황으로부터 인간의 진정한 자유에 대해 언급해야 함을 강조한다. 왜냐하면 자유는 인간 본성에 고유한 여건이 아니라, 예수 그리스도 안에서 얻어지기 때문이다. 인간으로서의 예수 그리스도는 유일하게 진정으로 자유롭다. 왜냐하면 예수 그리스도는 광야에서 ‘굶주림’, ‘지배’, ‘하나님의 자리 차지’라는 세 가지 시험을 받지만 그 시험들을 극복하기 때문이다. 여기서 굶주림은 ‘필연성’에 해당하고, 지배는 ‘힘’에 해당하며, 하나님의 자리 차지는 ‘자율성’에 해당한다. 그런데, 예수 그리스도는 더 큰 힘을 사용함으로써가 아니라, 이와 반대로 자신의 역량이 미치는 가능한 것들을 포기함으로써 그 시험들을 극복한다. 예수 그리스도가 인간에게 열어주는 길과 제시하는 해방은 그러하다. 예수 그리스도 안에서 그 자유를 누릴 수 있다면, 이는 하나님의 말 때문이다. 완전하고 절대적이고 근본적이고 진정한 자유는 오로지 하나님의 말의 자유이다. 다시 말해, 예수 그리스도의 경우처럼 하나님의 말은 인간에게 자유의 근거이자 이유이다. 마찬가지로, 엘룰은 기술 사회에서의 인간의 상황도 그러하다는 점을 강조한다. 즉, 인간은 기술적인 기적을 일으키도록 유혹받고, 땅을 지배하도록 유혹받으며, 하나님 없이 자율적으로 살도록 유혹받는다. 예수 그리스도가 인간에게 제시하는 해방은, 인간이 할 수 있는 모든 것을 행하기를 포기하

는 것, 곧 힘의 우상 숭배를 포기하는 것이다. 그런데, 일반적으로 인간은 단지 그것을 할 수 있다는 이유에서, 인간이 기술적으로 할 수 있는 모든 것을 분별없이 행하기를 선호한다(Elul, 1973: 59-71).

엘룰은 예수 그리스도 안에서 얻어진 자유에 대해 구체적으로 설명한다. 즉, 예수와 바울은 성령에 의해 인도되는 자는 모든 것에 완전히 자유롭다고 우리에게 증언한다. 예수 그리스도 안에서 얻어진 자유는 자아에 대한 완벽한 제어, 완전한 지혜, 하나님과의 완전한 일치, 완전무결한 사랑을 전제로 한다. 자유는 절대적으로 초인적인 모험이다. 자유는 인간에게 극도의 성별(聖別)을 요구하면서 인간을 힘들게 한다. 자유로운 인간은 선택이라는 변함없는 조건 속에서, 또한 모든 것을 부패시키는 지속적인 위험 속에서, 가장 전적으로 책임을 진다. 자유에 대한 일반적인 분석에 따르면, 자유란 방종이 아니고, 자유는 다른 이들의 자유가 시작되는 곳에서 멈추며, 자유는 파괴하거나 혹은 부패시키려고 존재하지 않는다는 것이다. 하지만 자유에 대한 그런 분석은 그리스도인의 자유나 성령의 자유와 아무런 관계가 없고, 예수 그리스도의 죽음과 부활로 얻어진 자유와 아무런 관계가 없다. 노예 상태에서 하나님에 의한 해방이야말로 가장 큰 변화이다. 이는 예수 그리스도의 죽음과 부활을 통해 인간 안에 실현되고 성취된 변화이기 때문에, 그 자유는 영적이고 완전한 자유이다. 예수 그리스도 안에는 숙명이 나 운명이 더는 존재하지 않으므로, 예수 그리스도 안에서 인간은 근본적으로 자유롭다(Elul, 1984a: 54-55).

엘룰에 따르면(Elul, 1974: 129-130, 153-156, 182), 자유로운 인간은 탐욕이 없는 존재이고, 타인을 사물로서 소유하려고 애쓰지 않는 존재이며, 하나님과 함께 하고자 하는 갈망만을 가지고서 대가 없이 거저 주고 기꺼이 자신을 내어주면서 살아가는 존재이다. 그리스도인의 삶에서 하나님의 은총을 직접 표현하는 유일한 방식은 대가 없이 거저 줄 수 있다는 것이다. 대가 없이 거저 주는 것은 ‘예수 그리스도 안에서의 자유’를 나타낸다. ‘예수 그리스도 안에서의 자유’를 통해, 좌절이 근본적으로 치유된다. 왜냐하면 자신으로부터 해방된 그리스도인은 더는 다른 사람과 비교될 필요가 없기 때문이다. 그것은 어떤 혁명 운동도 이행할 수 없었던 이데올로기적 단절이다. 결국, 그리스도인의 자유는 책임이다. 다시 말해, 그리스도인의 자유는 순종과 자발성 사이의 변증법이다. 인간적으로 그 둘은 모순되지만, 그리스도 안에서 그 둘은 다른 하나 없이

는 나아갈 수 없다.

엘룰은 자유가 그리스도인의 삶 자체이며 삶의 기본조건이라고 하면서, 자유가 없다면 그리스도인의 삶은 전혀 없고, 자유는 신앙의 모든 윤리적 표현에 대한 전제조건이라고 밝힌다. 그리스도인의 삶은 자유로운 인간이 자유로운 하나님에게 순종하는 것이다. 그러므로 자유는 하나님에 대한 순종과 인간에 대한 섬김을 통해, 그리스도인으로 하여금 제약되지 않은 채 행동할 수 있게 한다. 기술 사회에서는 기술 체계를 벗어날 수 있는 어떤 희망도 체계의 내부로부터 올 수 없다. 유일한 해방은 외부로부터 올 수 있고, 그 해방은 인간으로 하여금 초월적 존재에 대한 순종을 통해 제약과 유혹을 벗어나게 한다. 따라서 인간이 자신을 자유롭게 한 하나님을 인정할 때만 자유가 존재할 수 있기에, 자유는 먼저 하나님을 향해 돌아서는 것이다. 인간의 소외가 너무 깊은 나머지 하나님만이 인간을 해방시킬 수 있다. 인간이 무엇으로부터 해방되어야 하는지에 대해, 엘룰은 인간이 우선 자기 자신으로부터 해방되어야 함을 강조한다. 인간은 자기 자신을 얽매는 것으로부터 해방되어야 하고, 자신을 마비시키는 조건들로부터 해방되어야 한다. 또한 인간은 자신을 예속시키는 율법, 정치 권력, 돈, 기술, 체계, 종교 등 권세들로부터 해방되어야 한다. 그리고 인간은 성경해석학과 신학에 대해서도 해방되어야 한다. 예수 그리스도 안에서 해방된 그리스도인은 성경에 대한 과학적 해석의 제약에서 벗어나 성경을 읽어야 한다. 왜냐하면 그런 과학적 해석을 통해서서는 성경 텍스트에서 영적 차원이 사라지고, 성경 텍스트는 단지 일반적인 어떤 텍스트로 전락하기 때문이다. 특히, 예수 그리스도 안에서 해방된 그리스도인은 성경에서 어떤 해답을 찾으려 하지 말고, 하나님이 성경을 통해 던지는 질문들을 받아들여야 하며, 자유로이 그 질문들에 대답할 수 있어야 한다. 즉, 그리스도인은 그 질문들에 대답할 준비가 되어 있을 뿐 아니라, 자신의 삶에서 그 대답들을 책임질 준비가 되어 있어야 한다. 그 대답들이 자유롭고 책임 있는 대답이 되려면, 그 대답들은 온갖 사회적 제약에서 벗어나야 하고, 따라서 온갖 순응적 태도에서 벗어나야 한다. 결국, 엘룰에게 그리스도인의 자유와 관련하여 중심이 되는 성경 구절은 “현시대에 순응하지 말라”는 바울의 권고이다(Elul, 1973: 118-123, 136-143, 158-159, 174-192).

엘룰은 그리스도인으로 하여금 순응적 태도에 관여하게 만드는 것을 예수 그리스도 안에서 분별해야 한다고 하면서, 이는 그리스도인이 더는 거기에 예속되지 않도록 하기 위함이라고 밝힌다. 따라서 그리스도인의 사회 참여는 그리스도인이 사회에서 미리

벗어나 있음을 조건으로 한다. 즉, 그리스도인이 이 세상에 대해 비(非)순응적 태도를 취하면서도 이 세상과 전혀 분리되어 있지 않은 한, 한편으로 그리스도인은 다른 사람들의 계획을 채택하고 그들의 과업에 참여하면서 그들과 더불어 이 세상의 활동에 참여하기를 받아들인다. 하지만 다른 한편으로, 그리스도인과 그들 사이에는 존속하는 어떤 거리가 있어, 그리스도인은 자신의 길을 홀로 가면서 단절되고 떨어져 나가게 된다. 결국, 세상의 일에 대한 ‘참여’(l’engagement)와 ‘이탈’(le dégageement)이라는 두 가지 태도는 서로 연결되는 경우에만이 타당하다는 것이 성경의 가르침이다. 참여는 이탈이 미리 이루어짐으로써 만이 타당하다. 다시 말해, 근본적으로 이탈된 사람이 참여를 할 때, 그의 참여는 가치와 영향력과 의미가 있으며, 그는 자신이 참여하는 일에 새로운 관점과 차원을 제시할 수 있다. 역으로, 이탈은 세상과 사회와 다른 사람의 일에 사랑과 열정으로 참여한 사람의 행위인 경우에만이 힘과 의미가 있다. 이탈로부터 참여를 향해 가고 참여로부터 이탈을 향해 가는 움직임은 그리스도인의 삶에서의 자유의 법칙을 나타낸다(Ellul, 1974: 87-88, 94-99).

5. 세상 속에서의 참된 자유의 적용과 실천

엘룰은 그리스도인의 유일하게 진정한 일은 신앙 속에서 완전히 체험된 자신의 삶이기 때문에, 그리스도인은 자신의 일들에 집착하지 말아야 한다고 권고한다. 하지만 신앙은 그리스도인 자신에게 달려 있지 않기 때문에, 실제로 이 일은 하나님의 일 속에 그리스도인을 포함시키는 것이다. 예수 그리스도 안에서 자유롭게 된 그리스도인은 하나님 앞에서 뿐만 아니라 인간들 앞에서 책임을 지는 상황에 놓여 있다. 왜냐하면 성육신인 예수 그리스도에 의해 세상은 양자택일의 상황에 놓여 있기 때문이다. 즉, 사회에서의 삶이 가능해지고 새로운 문명이 창출되는 사랑과 자유 가운데서 살아가는 것, 그렇지 않으면 어떤 사회도 문화도 결국 인간적으로 살만하지 않게 되는 것 중에서 선택하는 것이다. 예수 그리스도가 인간을 그 딜레마에 빠트린 것이라면, 예수 그리스도라는 몸의 한 지체이면서 예수 그리스도의 이름을 표방하는 그리스도인은 인간들 앞에서 그 곤경에 대해 책임을 진다. 그리스도인은 사회가 살아갈 만 곳이 다시 되고 문명이 가능해지도록, 모든 인간과 더불어 모든 인간을 위해 자유를 구현해야 한다(Ellul, 1973: 307-318).

그래서 엘뤼는 그리스도인이 자신의 참된 자유를 세상 속에서 어떻게 적용하고 실천할 수 있는지에 대해 구체적인 사례와 분야를 들어 설명한다. 자유의 행위와 자유의 구현과 자유의 표현만이 자유이다. 즉, 자유가 구체적으로 드러나거나 나타나지 않고 터져 나오지 않으면, 어떤 종류의 자유도 존재하지 않는다. 그리스도인은 해방되지만 세상 속에 남아 있으므로, 그리스도인이 자유를 체험해야 하는 것은 세상 속에서이다. 그렇지만 엘뤼는 자신에게 소중한 것에 대해 뿌리 뽑힌 그리스도인이 근본적으로 지상에서 이방인과 나그네 같은 존재임을 부각시킨다. 따라서 그리스도인은 자기 자신으로부터 벗어나야 하고, 자신을 조건 짓는 것으로부터 벗어나야 한다. 이는 자신의 환경 및 본래의 진영과 결별하기 위함이고, 자발적 연대에도, 선택적 친화에도 반응하지 않고서 자유롭게 거기에 참여하기 위함이다(Elul, 1984a: 8, 15-18, 68-69).

엘뤼는 그리스도인의 참된 자유를 구체적으로 적용할 수 있는 영역으로 ‘정치적 참여’를 든다. 복음을 전하는 것에만 그칠 수 없는 그리스도인은 정치에 참여해야 하고, 온갖 정당에 참여해야 한다. 또한 그리스도인은 다른 정당의 그리스도인 형제자매에게 자신을 연결시키는 것인 예수 그리스도에 대한 신앙이, 그들로부터 자신을 분리시키는 것인 정치적이고 이데올로기적인 선택보다 더 중요함을 보여주어야 한다. 그리고 그리스도인은 모든 사회 운동에 참여해야 하고, 특히 인간의 자유를 위해 투쟁하는 운동에 참여해야 하지만, 이 운동에 최소한의 가치도 부여하지 않은 채 참여해야 한다. 왜냐하면 인간의 자유와 ‘예수 그리스도 안에서의 자유’ 사이에는 어떤 연속성도 없기 때문이다. 특히, 혁명 운동의 와중에서 그리스도인은 자신의 소망을 제시할 수 있고 적과의 화해 요구를 제시할 수 있다. 심지어 그리스도인은 제3세계에서의 혁명 게릴라에 참여할 수 있지만, 이는 무기를 들지 않는다는 조건에서이고, 혁명 운동의 내부에서 다른 것을 증언한다는 조건에서이다. 독특하게도, 엘뤼는 일단 독재가 무너지거나 식민주의가 패배하면, 그리스도인은 자신이 가담하던 진영을 바꾸라고 권유한다. 예전의 압제자들을 물리친 후 그들이 새로운 피압제자가 되면 그들의 편을 들기 위해, 권력에 오른 새로운 압제자들, 곧 예전에 같이 투쟁하던 동지들을 물리쳐야 한다는 것이다. 따라서 그리스도인은 새로운 투쟁에 돌입해야 하고 중단할 수 없는 행진을 다시 시작해야 한다. 하지만 그 투쟁은 예전의 주인에게 권력을 되돌려주려는 것이 아니다. 그 투쟁은 단지 새로운 피압제자를 다시 보호하려는 것이며, 새로운 소망을 향해 나아가려는 것이다. 그러한 그리스도인의 태도는 배신과 신의의 배반으로 비난받고 세상에서 빈축을

사게 된다. 그렇지만 그리스도인이 예수 그리스도에게 충실하면서 그런 종류의 문제에 개입되어 있다면, 사정은 달라질 수 없다는 것이다(Ellul, 1984a: 112-119, 206-207).

엘룰은 그리스도인의 자유가 지닌 역설을 강조하기 위해, ‘종교적 자유’라는 다른 예를 든다. 엘룰은 “기독교의 토대 자체인 계시의 내용으로 보아, 기독교는 종교적 자유의 선포를 그 안에 포함하고 있다.”(Ellul, 1984a: 218)고 하면서, 종교적 자유의 선포가 기독교에서 차지하는 중요성을 강조한다. 엘룰에 따르면(Ellul, 1984a: 209-222), 그리스도인이 종교적 자유를 선포하지 않는다면, 계시의 본질 자체를 부인하고, 역사에서 하나님의 활동을 거부하며, 예수 그리스도 안에 있는 하나님의 계시를 우롱하는 것이 된다. 그리스도인은 심지어 박해를 받더라도 근본적으로 자유롭게 때문에, 그리스도인은 자신을 위해서가 아니라 다른 사람을 위해 종교적 자유를 옹호하려고 이해관계를 초월하여 참여해야 한다. 물론, 종교적 자유를 선포하면서 종교를 자유롭게 내버려 두고 인간이 종교를 자유롭게 선택하도록 내버려 두어야 하는 것은, 종교가 선포하고 진실하기 때문이 아니다. 이는 인간의 독립성을 옹호하지 않거나 거역하는 인간의 의지를 존중하지 않고서는, 인간을 위한 하나님의 사랑을 선포할 수단이 없기 때문이다. 다시 말해, 종교적 자유가 선포되지 않는다면, 하나님의 사랑이 더는 선포될 수 없기 때문이다. 따라서 종교는 잘못되고 위협하지만, 인간은 모든 종교적 가능성을 모색해야 한다. 그리스도인은 인간의 자유를 위해 투쟁해야 하고, 인간이 그리스도의 진실한 사랑을 받아들이도록 투쟁해야 하며, 인간이 이러한 자유 속으로 들어오도록 투쟁해야 한다. 하지만 그렇다고 해서, 제약을 통해서나 삶의 기반을 파괴함으로써 인간으로 하여금 그 자유에 이르게 하지 말아야 한다. 다시 말해, 인간이 그리스도 안에 있도록 하기 위한 투쟁은, 하나님에 대한 인간의 독립성이나 불순종의 투쟁과 뉘 수 없다. 그 독립성이나 불순종은 새로운 속박과 잘못을 야기하지만, 인간 삶의 골조이자 인간을 지탱하는 에너지이다. 그리스도인은 인간의 그런 기반을 무너뜨리지 말아야 하면서도, 인간으로 하여금 유일한 진리를 알게 함으로써 인간을 예측시키는 거짓을 고발해야 한다. 또한 그리스도인은 하나님의 사랑을 인간에게 입증함으로써, 인간이 신이라고 믿는 모든 것에는 사랑이 없음을 드러내야 한다. 결국, 그런 과정 속에서 종교적 자유가 진정한 역할을 수행할 수 있다.

엘룰은 그리스도인의 자유가 적용되는 또 다른 영역으로서 노동의 영역을 제시한다. 엘룰에 따르면(Ellul, 1984a: 258-283), ‘필연성’의 질서에 속하는 노동은 은총과 ‘무상

공여'¹⁰⁾와 사랑과 자유의 질서에 속하지 않는다. 하나님이 생존을 위한 수단으로서 인간에게 부여한 것이 노동이지만, 노동은 생존을 위한 조건으로도 제시된다. 따라서 생존에 절대 필요하고 '필연성'의 질서에 속하는 노동, 그리고 하나님을 섬기기 위한 하나님의 부름인 소명으로서 노동이 인간에게 있는데, 이 둘을 혼동하지 말아야 한다. 결국, 그리스도인의 삶은 무의미한 노동을 하는 것, 그리고 참여 속에서 하나님의 소명을 구현하는 것 사이의 변증법인데, 이 둘은 각기 서로에게 의미를 부여한다. 그리스도인의 자유를 통해, 그리스도인은 지구 전체의 파멸을 피하기 위한 세상이 필요로 하는 변화를 시작할 수 있다. 즉, 과학적이고 기술적인 연구를 힘의 방향으로 설정하기보다 지혜의 방향으로 설정하는 것, 기초 필수품을 충족시키는 방향으로 경제를 다시 전환하는 것, 사회 수익 전체를 모든 사람에게 배분하는 것이다. 그렇게 되지 않으면, 기술적인 수단들의 힘은 인간에게 해를 끼칠 것이고, 그리스도인이 그런 변화의 용기를 다른 사람들에게 주지 못한다면, 그리스도인은 그 기술적인 수단들에 대해 완전히 책임을 져야 한다. 따라서 그리스도인의 자유는 사회의 경제적 선택 방향 속에 근본적으로 구체화되어야 한다.

엘렐은 새로운 환경을 만들어내는 것으로서 자유의 기능을 제시하는데, 그 새로운 환경을 통해 인격의 성숙과 다른 사람과의 진정한 만남이 가능해진다. 그런데, 그는 그런 새로운 환경이 열리는 것을 특이하게도 '여성'과 관련시켜 설명한다. 예수 그리스도는 남성과 여성을 마찬가지로 받아들이고 그들의 말을 경청하며 그들을 치유하고 구원한다. 예수 그리스도가 남성들 가운데서만 제자를 선택했다면, 자신의 부활을 먼저 여성들에게 나타내는데, 따라서 여성들은 진정한 복음 전파자이다. 더욱이, 예수 그리스도 자신은 여성적인 가치들을 놀랍게 구현한다. 즉, 예수 그리스도는 비폭력과 '비무력'을 통해 폭력을 중지시킨다. 초기 교회에서 남성과 여성은 동등하다. 하지만 기원 2세기 이후 체계화된 기독교 도덕이 만들어지는데, 그 도덕은 극렬한 반(反)여성주의의 경향을 띠고 여성을 도외시한다. 교회는 여성에게 침묵하기를 강요하고, 여성의 순결에 더 높은 가치를 부여하며, 동정녀를 이상화함으로써, 여성을 무력화시킨다. 20세기의 소위 여성해방운동 대부분이 기독교 도덕과 부르주아 도덕에 맞서기는 하지만, 여성의 진정한 해방, 곧 예수 그리스도 안에서의 해방을 조금도 진척시키지 못한다. 그렇지만 이제 여성은 인간의 소외에 대한 해답을 갖고 있기에, 자유의 윤리는 여성에

10) '무상 공여'(無償 供與 la gratuité)는 아무 대가 없이 거저 주는 것을 말한다.

게 집중된다. 즉, 남성적 가치는 소유와 행동의 우위, 힘, 경쟁, 오만, 의지, 합리성, 양적 차원 같은 것이고, 여성적 가치는 존재와 말의 우위, 용서, 선험, 겸손, 직관, 감수성, 질적 차원 같은 것이다. 따라서 인간이 주로 내세울 수단이나 미래에 대한 가능성은 남성적 가치를 여성적 가치로 대체하는데 달려 있으며, 오늘날 그런 여성적 가치의 존재는 인간 모두에게 생사의 문제와 관련된다(Elul, 1984a: 319-336).

6. 그리스도인의 새로운 삶의 방식 창조

엘룰은 복음을 무력하게 만들려는 사탄의 책략이 있고 복음이 뚫고 들어가지 못하게 하는 벽 앞에 그리스도인이 있기 때문에, 세상이 복음을 듣지 않고 하나님의 말이 인간의 삶 속으로 뚫고 들어가지 않는다고 하면서, 그 상황에서 그리스도인이 해야 할 일과 투쟁을 제시한다. 즉, 복음을 가로막는 두꺼운 벽을 통과하려면 벽에서 문을 찾거나 벽에 갈라진 틈을 만들어야 한다. 그런데, 벽에 문이 있는지 알려면 그리스도인이 현재의 세상을 탐색하는 일에 해당하는 벽을 인식하는 작업을 해야 하고, 벽에 갈라진 틈을 만드는 도구를 찾아야 한다. 그런 작업이 반드시 필요한 것은, 성령이 실제 상황에서와 삶의 틀 속에서 인간을 붙들고 있는 하나님의 모습을 보여주고, 그 시대의 문제 가운데서 그 시대의 수단과 더불어 인간으로 하여금 행동하게 하는 하나님을 보여주기 때문이다. 따라서 엘룰은 그리스도인이 이 시대 사람들의 구체적 상황을 진지하게 받아들이고, 그들이 지르는 고뇌에 찬 비명을 들으며, 그들의 육적이고 영적인 고통과 절망에 관여할 때, 그리스도인의 투쟁 한 가운데서 그리스도인의 목소리는 하나님의 말을 선포할 수 있다고 주장한다. 그 때문에, 하나님의 말을 구체적으로 들을 수 없는 상황에 놓인 사람들에게 하나님의 말을 선포하게 되면, 하나님의 말은 늘 효력이 있으나 그들의 상황이 잘못되어서 하나님의 말이 오늘날 그들에게 아무 것도 주지 못한다. 따라서 하나님의 말이 인간의 상황 전체에서 들려질 수 있도록, 교회가 그 상황을 변화시켜야 한다(Elul, 1988: 125-128).

그래서 엘룰은 기독교가 세상과의 접촉점을 가지려고 할 때 그 핵심 문제는 새로운 삶의 방식의 창조라고 하면서, 세상 속으로의 기독교의 통합이라는 문제나 혹은 세상에서 기독교가 지닌 창조력이라는 문제가 거기에 달려 있다고 지적한다. 그리스도인에게 새로운 삶의 방식을 창조하는 일이 필요하다. 즉, 교회가 행하는 활동의 효용성

을 드러내고 교회가 세상에 개입할 필요성이 대두될 때, 첫 목표가 바로 새로운 삶의 방식을 창조하는 것이다. 특히, 오늘날 그리스도인에게 많은 개인적 미덕은 있지만, 어떠한 삶의 방식도 없다. 더 정확히 말해, 그리스도인은 사회적 상황에 의해 자신에게 강요된 삶의 방식을 갖고 있다. 그리스도인에게는 사회 계층, 민족, 환경에 의해 결정되는 삶의 방식이 있으므로, 그리스도인의 삶의 방식을 결정짓는 것은 영적 상황이 아니라 정치 상황이나 혹은 경제 상황이다. 그렇기 때문에, 새로운 삶의 방식을 창조하는 일이 무엇보다 중요하다는 것이다. 새로운 삶의 방식을 창조하는 것은 개인적인 일인 동시에 집단적인 일이다. 즉, 이는 자신의 신앙을 삶의 구체적 형태에서 진정으로 구현하려는 각각의 그리스도인이 해야 할 개인적인 일인 동시에, 상충되거나 심지어 모순되는 온갖 노력과 상황이 드러나는 그리스도인 공동체가 해야 할 집단적인 일이다. 그런 새로운 삶의 방식이 형성되고 새로운 삶의 방식에 대한 추구가 계속 이루어질 때, 그 추구에는 개인의 삶 전체가 관련된다. 즉, 우리가 대수롭지 않게 여기는 세세한 사항일지라도, 그 모든 것을 반드시 재검토해야 하고, 신앙이라는 빛 아래에서 다시 보아야 하며, 하나님의 영광이라는 관점에서 살펴야 한다. 바로 그 조건에서, 새롭고 진정한 그리스도인의 삶의 방식이 교회 안에서 발견될 수 있다(Ellul, 1988: 129-132).

특히, 엘뤼는 그런 새로운 삶의 방식을 추구하는 일은 반드시 그리스도인들 사이의 연계된 행위여야 함을 강조한다. 즉, 새로운 삶의 방식을 실현하는데 본질적인 조건 중 하나는, 하나님의 뜻에 순종함으로써 자발적으로 이루어진 그리스도인들 사이의 진정한 연계가 있어야 한다는 것이다. 다시 말해, 새로운 삶의 방식을 추구하려면, 영적 이유에서 뿐만 아니라 단지 물질적 이유에서도, 그리스도인은 각자 다른 그리스도인에 의해 자신이 뒷받침되고 지원받고 있음을 느끼고 알아야 한다. 따라서 그리스도인들 사이의 연계가 각자가 삶의 균형을 찾을 수 있게 하는 도움으로 나타나지 않는 한, 또 한 그 연계가 각자의 신앙이 진정으로 구현되는 삶의 방식을 추구할 수 있게 하는 도움으로 나타나지 않는 한, 그 연계는 단지 공허한 말일 따름이다. 그런 새로운 삶의 방식의 추구는 인간의 습관과는 어긋나는 길로 이끌 수도 있고, 매우 못마땅할 것일 수도 있다. 그렇지만 그런 대가를 치름으로써 예수 그리스도 안에 있는 구원의 복음은 다른 인간적인 말들 가운데 있는 어떤 인간적인 말과는 다른 것이 된다(Ellul, 1988: 132-133).

엘뤼는 진정한 혁명이란 권력을 잡는 것이 아니라, 그리스도인의 삶을 근본적으로

변화시키는 것일 수도 있다고 하면서, 혁명과 관련하여서도 개인의 삶의 방식의 변화를 강조한다. 따라서 그에게 유일하게 효율적인 혁명은 인간의 삶의 방식을 변화시키면서 세상의 구조와 체계와 토대를 완전히 뒤바꾸는 것을 목표로 삼는 혁명이다.

이제 모든 진정한 혁명은 직접적이어야 한다. 다시 말해, 판단 방식의 변화와 행동방식의 변화를 통해, 혁명은 각 개인의 내부에서 시작되어야 한다. 혁명은 더는 대중운동일 수 없고, 엄청난 대소동일 수 없다. 게다가 기술적인 관점에서 혁명은 거의 불가능해졌다. 이 때문에, 삶을 변화시키지 않은 채 혁명가라고 이제 자칭할 수 없다(Elul, 2003b: 83).

그렇지만 엘뤼는 그런 새로운 삶의 방식을 구체적으로 기술하기를 유보한다. 첫 번째 이유는 그런 삶의 방식이 현실 영역에서 실제로 존재하지 않기 때문에 그 무엇과도 상응하지 않는다는 것이다. 즉, 지금으로서는 단순한 지적 관점에서 그런 삶의 방식을 기술하는 것이므로, 그리스도인 앞에 그런 요구를 제시하는 것으로도 충분하다는 것이다. 따라서 성경 연구와 끊임없는 자각을 통해 그런 삶의 방식 형성을 돕는 것이 바람직하다. 두 번째 이유는 그런 삶의 방식이 그리스도인의 개입으로 이루어진 것이 아니라면 그 무엇과도 상응하지 않는다는 것이다. 즉, 그런 삶의 방식을 위한 현재의 다양한 시도들이 서로 연계되어 있지 않기에, 그리스도인들이 각기 제시하는 진리들을 고려하지 않고서, 임의로 그 진리들을 통합하는 것은 바람직하지 않다는 것이다(Elul, 1988: 132).

IV. 자크 엘뤼의 신학 사상에 대한 평가

1. 하나님의 사람으로서의 엘뤼

에티엔 드라바사(Étienne Dravasa)는 엘뤼가 진정한 정체성에 있어 자신이 하나님의 사람이며 진리와 견고함과 겸손에 있어 그리스도인임을 드러낸다고 하면서, 엘뤼의 신앙은 일종의 실존적 선택이라고 밝힌다. 드라바사에 따르면(Dravasa, 2005: 50), 엘뤼의 하나님은 사랑 속에서만 성육신할 수 있는데, 엘뤼의 신학 저작 전체는 이를 입증한다. 엘뤼의 하나님은 마치 자신이 하나님이 아닌 듯이 십자가에서 피를 흘리며, 인간

을 구원하려고 스스로 지상에 온 자애와 용서와 관대함과 소망의 하나님이다. 그런 상황에서 불가피하고 근본적인 의문이 제기된다. 즉, 인간은 세계의 왕인 사랑의 하나님과 어떤 관계를 유지하게 되는가라는 의문이다. 그 때문에, 엘뤼는 모든 측면에서 하나님과 피조물 각자 사이의 관계를 기술하는 역사가가 되고자 한다. 따라서 엘뤼의 신앙의 신학적 토대들은 이중적인 관점 속에 유기적으로 배열된다. 즉, 세계의 왕이 하나님이라는 것, 그리고 하나님과 모든 인간과의 대화를 통해 하나님은 역사의 주인이 된다는 것이다.

드라바사는 엘뤼의 그런 기독교적 절대성이 감정 분출이나 피상적인 영적 흥분의 폭발이 아니라고 하면서, 엘뤼의 기독교는 부드러운 미온적 태도도 아니고, 퇴행적 수다나 혹은 공허한 객설도 아니라, 우선은 ‘확신’이고 그 다음으로는 ‘행동’이라고 밝힌다. 엘뤼는 자신이 사랑의 하나님의 전형적인 제자가 되기를 바란다. 엘뤼에게 하나님의 신실함은 예수 그리스도의 부활과 승천이라는 불가피하고 타협할 수 없는 두 토대 위에 근거를 둔다. 특히, 부활과 승천의 결합은 죽음의 승리자인 예수 그리스도에 대한 확신을 우리에게 주는 동시에, 아들인 예수 그리스도가 자신의 아버지를 향해 돌아감으로써 영생에 대한 확신을 우리에게 준다. 엘뤼에게서의 부활과 승천이라는 이중적 움직임은 이중적 요청에서 발단이 된다. 첫째, 하늘이라는 관점에서이다. 하늘은 성부의 우편에서 예수 그리스도가 있는 곳이다. 둘째, 지상이라는 관점에서이다. 지상은 각 그리스도인이 자신의 자유와 책임 속에서 부활에 대한 확신 가운데 살아가는 곳이고, 개인적이고 영원한 자신의 구원에 대한 소망 가운데 살아가는 곳이다. 따라서 엘뤼에게 부활과 승천은 예수 그리스도가 만물이 그 안에 있어야 하는 존재임을 이중적으로 입증하는 것이다. 결국, 확신과 행동으로서의 기독교, 그리고 십자가에 못 박히고 부활한 세계의 왕 예수 그리스도는 엘뤼의 신앙의 실존적 토대이다(Dravasa, 2005: 51, 56).

드라바사는 엘뤼의 연구방식에서의 변증법은 하나님과 인간의 관계라는 변증법만을 받아들이기 위해 역사의 고전적 개념을 배제한다고 하면서, 엘뤼에게 역사는 전통적인 고전주의 학설에서 이해되는 식으로 과학이나 확실성이 아니며, 기껏해야 막연하고 불확실한 인식 도구이거나 사실과 감정의 집적임을 강조한다. 따라서 엘뤼에게 역사는 과거와 지나간 것과 만료된 것에 대한 탐구일 따름인데, 이 탐구를 통해 고작해야 전례와 선례와 교훈이 주어진다. 그렇다고 해서 엘뤼는 과거를 잊어버리지도 않고, 현재를 등한시하지도 않으며, 미래를 무시하지도 않지만, 엘뤼에게는 하나님과 인간의 만

남만이 인간 각자의 유일한 삶이 된다. 엘렐은 인간이 있는 그대로의 존재이고, 과거는 체험된 것임을 인정한다. 그런데, 인간은 역사의 쓸모없음과 무의미를 반박하기 어려운 상황에서, 역사의 연속성에 따라 결정적인 선택을 할 수밖에 없다. 왜냐하면 인간은 역사의 주인이 아니며 역사로부터 비롯되기 때문이다(Dravasa, 2005: 51, 56).

드라바사에 따르면(Dravasa, 2005: 57-59), 그 딜레마에 대한 엘렐의 대답은 두 가지이다. 첫 번째 대답은 하나님이 자신과 유대 민족과의 특별한 언약에 의해 확립된 직접적이고 개인적인 관계 가운데 각 인간과 역사 속에서 동행한다는 것이다. 각 인간 옆에 하나님이 계속 현존한다는 사실은, 성경 텍스트를 통해 분명한 방식으로 입증된다. 그런데, 그로부터 하나님과 각 인간 사이의 확실한 대화가 창출된다는 결과가 나온다. 그런 절대적이고 특별한 대화는 두 가지 특징을 띠는데, 이 특징들이 엘렐의 두 번째 대답에 해당한다. 첫 번째 특징은 그것이 사랑과 다정함과 부드러움의 대화라는 것이다. 엘렐에게 하나님이 인간과 맺는 관계에서의 하나님의 권위는, 가족 구성원에 대한 구약시대 족장의 위압적인 절대 권한과 절대명령과 완전히 대립되는 참음과 기다림과 용서와 사랑의 권위이다. 두 번째 특징은 두 대화자 사이의 상호적이고 완전한 자유 속에서 나타나고 펼쳐진다. 이런 자유의 완전함 가운데서 성경 계시의 하나님은 시간 속으로 들어오고, 바로 그 때문에 각 인간의 운명 속으로 들어온다. 하나님은 각 인간의 주도권과 약점과 잘못을 받아들이면서, 인류의 죄와 비참이라는 무거운 짐을 완전히 짊어진다. 인간 개인의 개별적인 삶 속에서의 하나님의 그런 편재(遍在)는, 어떤 감수나 굴종으로 귀결될 수도 있는 평범한 결과가 아니다. 정반대로, 그런 편재는 영원하면서도 한계가 없는 자유가 실현되는 가운데서 펼쳐지기 때문에, 그 결말을 미리 알 수 없는 끊임없이 새로워진 혁신과 창조이다. 따라서 엘렐의 연구방식은 하나님 앞에서의 은총과 죄와 회개의 상호의존을 존중할 수밖에 없다. 그 때문에, 엘렐의 논거는 인간의 자유를 인정하는데, 인간은 하나님과의 대화를 구상하고 유지하며 중지하고 심지어 거부할 수 있다는 것이다. 사랑과 자유 속에서 이런 대화가 존재하고 펼쳐지는 것은, 말세에 일어날 선택된 자들에 대한 구원의 영광 속에서 최고조에 달한다.

2. 시대의 예언자로서의 엘렐

엘렐은 예언자를 미래를 미리 말하는 일종의 점쟁이가 아니라 ‘과수꾼’으로 규정한

다. 즉, 예언자의 행동은 하나님의 공의나 혹은 힘처럼 나타날 수도 있는 재난의 도래를 알리는 것이 아니라, 인간이 바뀌도록 위험을 선포하는 것이다. 이를 통해 예언에 대한 기존의 판단이 바뀐다. 즉, 예언이 성취되지 않았다고 해서 예언자가 틀린 것이 아니라, 그와 반대로 예고된 사건이 일어나지 않으면 예언은 성공했다는 것이다. 왜냐하면 예언의 목적은 인간에게 피해야 할 것을 알려주고, 그것을 피하기 위해 해야 할 것을 알려주는 것이기 때문이다. 결국, 재난이 일어나지 않았을 때, 이는 하나님이 견해를 바꾼 것이 아니라, 인간의 행동이 바뀜으로써 하나님이 뒤로 물러나 원래의 상황으로 되돌린다는 것을 의미한다. 그 목적을 위해 예언자는 파송된다(Ellul, 1987b: 158-159). 엘룰에 따르면(Ellul, 2014: 5), 예언자들은 이스라엘 백성이 회개하고 삶의 방향을 바꾸는 적절한 행동을 취한다면, 하나님이 그들을 용서하고 사건의 경과에 개입하여 아무 일도 일어나지 않을 거라고 선언한다. 다시 말해, 하나님은 이스라엘 백성이 제때 회개하면 여러 사건과 재앙을 막아주는 존재이지, 그 일들이 일어나게 하는 존재가 아니라는 것인데, 이는 모든 예언에 들어 있는 요소이다. 따라서 주어진 사건에 대한 정치적이고 도덕적인 해석, 다가올 재앙과 심판에 대한 분별, 회개의 촉구, 이 모든 요소는 예언자들의 역할일 뿐 아니라 예언적 메시지의 필수 요소이다.

엘룰은 인간의 결정과 하나님의 결정 사이에 예언자가 있다고 하면서, 예언자는 일이 전개되기 전이나 혹은 전개되기 시작할 때 하나님의 뜻을 계시받고 그 뜻을 선포하여 일의 흐름을 바꾸거나 혹은 일을 촉발할 수 있다고 밝힌다. 그러나 거기에는 어떤 필연적이거나 결정적인 것이 없고 열린 가능성만이 있다. 예언자는 일어난 일의 참된 의미를 전해주고 인간의 자유로운 결정과 하나님의 자유로운 결정 사이에 존재하는 관계를 밝혀내는 근본적이고 결정적인 역할을 한다. 하나님의 말이 곧 하나님의 행동이지만, 하나님의 행동은 분명하거나 명확하지 않기 때문에, 하나님의 행동을 명백히 밝힐 필요가 있다. 그런데, 하나님이 자신의 행동을 계시해 준 사람만이 유일하게 하나님의 행동을 직접 포착할 수 있다. 그 유일한 사람은 바로 예언자이다. 예언자만이 하나님의 행동이 거기에 있음을 알고, 하나님은 예언자에게만 그 사실을 말할 자격을 부여한다. 예언자는 그 사실을 설명해야 하고 언어로 표현하는 작업을 해야 한다. 그 작업에는 온갖 위험이 따르지만, 그와 동시에 그 작업은 하나님의 뜻에 정확히 들어맞는다(Ellul, 2007c: 356-357).

장뤽 포르케(Jean-Luc Porquet)가 쓴 『자크 엘룰, (거의) 모든 것을 예견한 사람

Jacques Ellul. L'homme qui avait (presque) tout prévu』은 기술 사회에 대한 비판과 관련된 엘룰의 주제들을 폭넓게 전파하는데 주요 역할을 한다. 광우병의 위험이 한창 이던 때에, 포르케는 5년 전 세상을 떠난 인물이 프랑스인들이 당시 겪고 있던 것을 예전에 이미 예견했음을 발견한다. 특히, “우리는 우리를 무한히 넘어서는 문제나 혹은 상황에 대해 끊임없이 결정을 내리도록 강요당한다”(Ellul, 2004a: 47)는 엘룰의 분석이 다른 분석들보다 더 명확해 보인 나머지, 그는 즉시 엘룰의 분석에 열광한다. 그래서 그는 엘룰이 표명한 견해들이 오늘날 여전히 타당하고 유용하다는 점을 드러내기 위해, 엘룰의 지적 자서전을 집필한 것이다. 그 저서는 엄청난 부수가 팔리는 성공을 거두는데, 그런 유형의 저서가 프랑스에서 그렇게 팔린 것은 예외적인 경우이다. 그 저서의 성공 요인은 이렇게 설명된다. 즉, 유전자변형, 나노기술, 광우병, 휴대전화의 급격한 확산 등 현시대의 관심사들은 엘룰의 견해가 옳다고 인정할 수밖에 없는 점점 더 풍부한 소재를 제시한다. 특히, 많은 사람들은 일상생활에서 기술의 전제적 지배와 아주 구체적으로 마주한다. 그들이 자신들에게 일어나는 일을 파악하기 위해 질문을 제기하고, 상황을 이해하려 애쓰며, 지적 도구들을 찾고 있지만, 이에 대해 설명하는 사상가가 드물다. 하지만, 엘룰은 이에 대한 해석의 틀을 제시하고 현실을 파악하기 위한 수단을 제공한다는 것이다(Rognon, 2012: 266-269).

물론, 『자크 엘룰, (거의) 모든 것을 예견한 사람』이라는 제목에서, 포르케는 ‘예언하다’라는 표현 대신 ‘예견하다’라는 표현을 쓰지만, 사회학적 관점에서는 반드시 그렇게 쓸 수밖에 없는 ‘예견하다’라는 표현을 신학적 관점에서는 ‘예언하다’라는 표현으로 받아들이 수도 있다. 그런 측면에서, 엘룰은 흔히 ‘예언자’로 통한다¹¹⁾. 엘룰이 현대 세상과 기술 사회와 기독교와 교회에 대한 분석을 통해, 기술 사회와 관련된 거짓된 이데올로기, 곧 기술 사회가 인간에게 받아들여지는 것을 정당화하고 기술을 옹호하며 신성시하는 담론들을 비판한 것, 무분별한 기술적 성장을 정당화하는 기술 담론의 현혹에 빠져드는 것을 경고하고 현대인을 그런 현혹에서 벗어나게 하려고 애쓴 것, 기술 체계가 지배하는 세상에 순응하는 삶과 태도를 비판하면서 거기에 맞서 치열하게 투

11) 데이비드 길(David Gill)은 대중의 예언자가 아닌 지식인에 대한 예언자로서 엘룰의 예언자적 역할은 일반인과 관련된 것이 아니라 지식인과 학문 공동체와 관련된다고 하면서, 엘룰은 자신을 ‘예언자’로 부르지 않고, 다른 사람들이 자신을 그렇게 지칭한 데 대해 당황해 했을 것이라고 밝힌다 (Gill, 1984: 180-183).

쟁하는 삶을 추구한 것, 예수 그리스도가 선포한 원래의 메시지를 저버리고 세상과 화합하고 협력하며 온갖 타협을 받아들인 교회와 기독교를 근본적으로 가차 없이 비판한 것, 경제적 자유주의라는 재앙과 오늘날 마약이 되어버린 기술에 대한 어떠한 문제 제기도 하지 않는 그리스도인의 ‘순응행위’에 대해 근본적으로 비판한 것, 그 모든 것은 자신이 묘사한 예언자의 진정한 역할과 예언자적 태도에서 비롯된 것이라고 할 수 있다. 그래서 그는 “성령을 받은 각 그리스도인은 예수 그리스도의 재림에 대한 예언자이다.”(Ellul, 1988: 51)라고 하면서, 무엇보다 교회의 예언자적 사명은 ‘파수꾼’으로써 세상을 섬기는 것이고, 그리스도인의 예언자적 역할은 예언자 요나가 니느웨 인들에게 하듯이, 그리고 예언자 에스겔이 이스라엘 민족에게 하듯이, 사회에 다가 올 위험을 알리며 경고하는 것이라고 밝힌다(Ellul, 2008: 105).

엘뤼는 “남아 있는 유일한 것은 예언자의 외침인데, 나는 종말을 보기 때문에 외치고, 나의 모든 저서가 차가운 느낌을 주기는 하지만 외침으로서 들려져야 한다.”(Ellul, 1983: 201)라고 하면서, 그리스도인으로서의 자신의 소명을 기술한다. 그런데, 엘뤼에 대한 많은 해석자들이 엘뤼의 그 말만을 끄집어내어 단지 인용하면서, 예언자 엘뤼이 이 시대 상황에 대해 환멸을 느낀 비판자일 따름이라고 결론짓는다. 그렇지만 다니엘 클린드닌(Daniel Clendenin)은 그런 비판을 잘 알고 있는 엘뤼이 그 비판에 대처하며 그 비판을 의미 없게 만든다고 하면서, 이와 관련된 엘뤼의 입장을 제시한다. 첫째, 엘뤼에게 기술은 사악하지 않고, 문제는 현재의 사회 구조이다. 즉, 기술은 이제 우리 자신의 환경을 규정하고, 사실상 뚫고 들어갈 수 없는 ‘기술 체계’를 구성한다. 그런데, 사회 구조나 기술 체계를 문제 삼지 않고 기술의 부정적인 측면들에만 단지 집중함으로써, 엘뤼이 ‘거짓 문제’라고 부르는 것이 생겨난다. 둘째, 엘뤼는 반(反)기술주의나 혹은 기술에 맞선 심판을 옹호하는 것이 아니라, 기술에 대한 비판적 수용을 옹호한다. 셋째, 엘뤼는 기술이 행복의 요소들을 현대인에게 가져다준다는 점을 결코 부인한 적이 없다. 그는 그 요소들이 너무나 명백하기 때문에 단지 그 요소들에 대해 논의하지 않은 것이다. 심지어 그는 기술이 적은 것보다 더 많은 것이 인간의 생존 가능성에 더 잘 기여할 것이라고 확신한다. 넷째, 역사를 넘어 모든 사람에 대한 보편적 구원에 대한 자신의 신학적 확신에 힘입어, 엘뤼는 자신을 완전히 낙관주의적인 것으로 묘사한다(Clendenin, 1987: 22-23).

클린드닌은 엘뤼에 대한 해석자들 가운데 예언자로서의 엘뤼를 가장 잘 이해하는

대표적 인물로서 데이비드 길(David Gill)을 든다. 예언자로서의 엘룰의 목적은 현대의 상황에 대해 ‘전적 타자’인 하나님의 말을 묵상함으로써 우리에게 도전하고, 우리의 방향을 바꾸게 하며, 우리에게 동기를 부여하는 것이다. 따라서 데이비드 길의 내린 결론은, 엘룰의 예언적 중요성이 우리의 지적 개념이나 혹은 교의학(敎義學)에 대해 이의를 제기하는데 있을 뿐 아니라, 그런 분야에서의 삶을 위한 신앙의 구체적 의미를 향해 나아가도록 압박을 하는데 있다는 것이다(Clendenin, 1987: 23-24).

3. 소망에 근거한 엘룰의 신학 사상의 의의

엘룰의 신학 사상에서 그 주안점은 무엇보다 ‘소망’에 놓여 있다. 특히, 그는 ‘소망’(l’espérance)을 ‘희망’(l’espoir)과 대립시키면서, ‘소망’과 ‘희망’을 근본적으로 구분한다. “희망은 인간에 대한 저주이다.”(Ellul, 2004c: 189)라고까지 주장하는 엘룰에게 희망이란 인간을 기만하는 것이다. “삶이 있는 한 희망이 있다”는 격언처럼, 유대인에 대한 학살을 가능하게 했던 것이 결국 희망이므로, 희망은 최악의 것을 여전히 피할 수 있음을 의미한다. 다시 말해, 가능한 해결책이 여전히 있는 듯이 보일 때 인간은 희망을 품을 수 있다. 하지만 인간이 끔찍한 상황에서도 출구가 있다고 상상하는 한, 상황을 변화시키기 위한 아무 일도 하지 않는다. 그런 희망과 더불어 살아가는 것은 실제로 해결책이 없어질 때까지 상황들이 악화되도록 내버려 두는 것이다. 그와 반대로, 최악의 것이 확실할 때, 돌아서서 침묵하는 하나님이 인간에게로 다시 돌아온다는 소망이 개입한다. 따라서 희망은 가능한 것에 대한 집착인 반면, 소망은 불가능한 것에 대한 집착이다. 소망은 출구 없는 벽과 돌이킬 수 없는 재난과 마주할 때 존재하고, 실제로 아무것도 더는 가능하지 않는 곳에서만 의미와 근거와 존재 이유가 있다(Ellul, 2004c: 188-192).

엘룰은 1967년 이스라엘과 아랍국가들 사이에 벌어진 ‘6일 전쟁’ 후에 『이스라엘을 구해야 함 Il faut sauver Israël』이라는 제목으로 글을 발표하고, 그와 관련된 다른 글을 이어 발표한다. 그런데, 이스라엘에게 호의적인 엘룰의 변함없는 그런 참여 활동은 엘룰에 대한 많은 반감을 불러일으키기에 충분하다. 그런 참여 활동은 1977년에 쓴 예루살렘에서의 자신의 체류를 기술하는 『이스라엘에 대한 인상 Impression d’Israël』이라는 긴 글에서 나타나고, 1986년에 출간된 『이스라엘을 위한 그리스도인 Un chrétien

pour Israël』과 더불어 정점에 달한다(Troude-Chastenot, 2005a: 356). 그렇지만 그는 그러한 오해와 비난과 논란을 염두에 두고서도, 1984년 레바논 전쟁의 맥락 및 아랍 국가에 의한 이스라엘의 계획적인 소멸을 규정하는 팔레스타인 해방기구의 현장의 맥락에서, 『이스라엘을 위한 그리스도인』을 집필한다. 그는 이 저서의 특징을 언급하면서, 그리스도인이 이스라엘이라는 선민(選民)의 생존을 위한 시도를 하도록 이렇게 촉구한다.

『이스라엘을 위한 그리스도인』이란 저서는 무엇인가? 바람에 흔들리는 갈대요, 나뭇잎의 부스럭거림이요, 수많은 저서 가운데 하나의 저서이다. 이 저서가 온갖 선전에 의해 이용될 수도 있다거나 혹은 온갖 다양한 기정방침에 의해 이해되지 않을 수도 있음을 쓰라린 마음으로 누가 알겠는가? 그것은 정치적 흐름을 조금도 달라지게 하지 못할 시도이다. 하지만, 이스라엘을 위한 그리스도인은 우선 주(主) 하나님에 대한 소망 속에서 살고 기도하는 사람이기 때문에 그 시도를 해야 한다(Ellul, 2007a: 936).

이와 같이, 엘룰은 하나님의 선민으로서 이스라엘을 향한 뜨거운 애정과 관심을 늘 보여준다. 하지만 이스라엘이 미국을 등에 업고 아랍권 국가에게 자행했던 침략 전쟁 및 아랍 국가들과의 대립 그리고 현재 팔레스타인에 대한 이스라엘의 압제와 탄압을 고려해 볼 때, 이스라엘에 대한 엘룰의 호의적인 시각은 역사적 정황이나 현재의 상황을 고려하지 않고서 하나님의 선택을 받은 선민(選民)이라는 이유만으로 맹목적으로 이스라엘을 옹호한다는 오해와 비난을 불러일으킬 소지가 있다. 더구나 일방적인 침략 전쟁이라는 세계의 우려와 비판에도 미국이 무모하게 밀어붙인 이라크 전쟁이 유대·기독교와 이슬람교 사이의 대립이나 이 종교들을 배경으로 하는 문명의 충돌로 보는 시각이 팽배한 현시점에서, 이스라엘에 대한 엘룰의 시각은 논란을 일으키기에 충분하다.

그럼에도 엘룰은 우리가 ‘하나님과의 단절’ 시대에 있고 그리스도인의 소명이 소망에 눈뜨는 것이라면, 역사의 흐름을 위해 결정적인 일이 존재한다고 하면서, 그것은 바로 이스라엘과의 만남과 연결과 결합이라고 주장한다. 즉, 이스라엘은 모든 나라를 위한 하나님의 약속의 전달자이자, ‘하나님과의 단절’ 속에서 살면서 버려지지만 늘 선택된 선민(選民)이다. 따라서 그리스도인은 순수한 올리브나무와 접붙여진 올리브나무에 대한 바울의 비유를 이해해야 하는데, 이는 단지 신앙의 뿌리만 관계된 것이 아니라 소망의 뿌리와의 관계된 것이다. 그렇기에, 교회가 진정으로 교회가 되는 법을 알았다면, 교회는 그리스도 안에서 이스라엘의 구원에 대한 진정한 증언을 이스라엘에게

제시했을 것이다. 하지만 그것은 교회의 잘못에 의해 망쳐진다. 그 때문에, 이제 그리스도인은 살아 있는 새로운 소망을 이스라엘에게 제시해야 하는데, 그 새로운 소망은 이스라엘의 특별한 소망을 대체하지도 않고 없애지도 않는다는 것이다. 그 때문에, 엘웰은 오늘날 ‘하나님과의 단절’ 시대에 있어 의미심장한 유일한 시도는 그리스도인과 이스라엘의 일치이고 교회와 이스라엘의 연합이라고 하면서, 이는 예수 그리스도라는 완전한 방향을 전제로 함을 강조한다(Elul, 2004c: 293-294).

‘사신 신학’(死神 神學)이라고도 하는 ‘하나님의 죽음 신학’은 세속화된 현대 서구 사회의 상황에서 “하나님이 죽었다”라고 선언하는 현대 신학의 한 부류로서, 하나님을 부정하며, 하나님 없는 신학, 특히 하나님 없는 그리스도론을 전개한다. 하나님이 예수 안에서 전적으로 인간이 되었으므로 더는 형이상학적이고 초월적인 신은 없으며, 역사적 예수에 대해서만 집중해야 한다고 강조한 것이다. ‘하나님의 죽음 신학’에서 공통적인 것은 하나님에 대한 신앙이 현 세계에서는 불가능하거나 무의미하며, 인간의 성취는 하나님이 아니라 세상에서의 세속적인 삶에서 실현되어야 한다는 것이다. 대표적 신학자 중 알타이저(T.J. Altizer)는 전통적인 하나님은 십자가 사건에서 실제로 죽었으며, 따라서 전통적 신관은 무가치하다고 주장한다. 해밀턴(W. Hamilton)은 하나님의 속박에서 인간을 자유롭게 하며 인간의 책임과 행위를 완전히 가능하게 하기 위해 신은 죽어야 한다고 주장한다. 반 뷰렌(Van Buren)은 초월적 실체인 하나님과 관계를 갖거나 대화하는 것은 불가능하기에 하나님에 대해 말하는 것은 언어적으로 무의미하다고 주장한다. 바아니앙(G. Vahanian)은 하나님이 인간적 언어로 알려진 하나님이니만큼 그것은 근본적으로 우상일 수밖에 없다고 주장한다(가스펠 서브, 2013 : 290-291).

엘웰은 ‘하나님의 죽음 신학’ 전체를 쌓아 올리는 사람들은 주위 문화로부터 자기들에게 다가오는 하나님에 대해 반박하면서 하나님이 존재하지 않는다는 문화적 전제로부터 출발한다고 비판한다. 그 자체가 사회적이고 과학적인 흐름 속에 위치한 신앙의 위기로부터, 또한 언어의 위기로부터 ‘하나님의 죽음 신학’이 나온다는 것이다. 또한 엘웰은 폴 틸리히(Paul Tillich)가 하나님의 부재가 성령이 현존한다는 증거라고 주장할 때, 이에 대한 반론을 제시한다. 엘웰은 신학적 관점에서 그 주장을 인정하면서도, 그 주장이 인간으로 하여금 하나님의 부재와 침묵이라는 심각한 상황을 가볍게 취급하며 “너무 걱정할 필요가 없다”라고 여기게 하는 안이한 위로가 될 수 있다고 지적한다. 즉, 하나님의 침묵과 부재 속에서 인간은 진정으로 고아와 같은 상황에 있고, 하나

님이 인간을 향해 다시 돌아올 어떠한 이유도 없이 하나님이 정말로 돌아설 수 있을
을 받아들이기 수밖에 없다는 것이다(Elul, 2004c: 112-116). 스테판 라비노트(Stéphane
Lavignotte)에 따르면(Lavignotte, 2012: 75), 엘뤼에게 하나님은 죽지 않은 것과 마찬가지로 스스로 먼저 침묵하는 것도 아니다. 보다 정확히 말하면, 하나님이 침묵하는
것은 인간이 기술적 현실 속에 틀어박혀 하나님으로부터 돌아서 있기 때문이다. 결국,
소망에 근거하고 주안점이 놓인 엘뤼의 신학 사상은 ‘하나님의 죽음 신학’에 맞서려는
것이고, 폴 틸리히로 대표되는 ‘하나님의 부재 신학’을 극복하려는 것이다.

4. 엘뤼의 신학적 중요성과 신학적 방법

대럴 패싱(Darrell Fasching)에 따르면(Fasching, 1981: 4-5, 180), 바아니앙으로 대
표되는 1960년대 ‘하나님의 죽음 신학’은 20세기 현대 신학에서 일종의 중대한 분수령
이 된다. 즉, 그로부터 ‘하나님 문제’(God problematic)에 대해 이야기하게 만든 문화적
변동의 원천으로서 기술에 대한 인식이 점차 드러난다. 그 이후로부터 신학은 그 존재
형태에서 현대인의 삶과 무관하게 되기에, 20세기 네 명의 뛰어난 신학자 루돌프 볼트
만(Rudolf Bultmann), 칼 바르트, 라인홀드 니버(Reinhold Niebuhr), 폴 틸리히는 복
음이 자신의 동시대인들에게 전달되지 않음을 이미 인정한다. 그래서 각자 자기 자신
의 방법으로 복음과 세상 사이의 간극을 연결해 보려고 시도한다. 볼트만은 복음의 진
정한 메시지가 현대인에게 전달되도록 1세기 복음의 신화적 맥락으로부터 복음을 벗
어나게 하기 위해, 복음을 비(非)신화화하는 것을 옹호한다. 바르트의 변증법적 이론은
세상이 복음을 들을 수 있게 만들기 위해 세상을 비(非)신화화하고, 자율성과 자급자
족을 향한 세상의 헛된 시도를 비(非)신화화하려고 애쓰면서, 볼트만과 반대 방향으로
나아간다. 니버는 복음이 현대인의 필요에 부응하고 따라서 현대인에게 이해되도록,
복음이 사회정치적으로 연루되는 것을 촉진한다. 틸리히는 현대인에게 복음이 들려지
도록 신학과 문화 사이의 상관관계를 발견하려고 시도하면서 ‘문화 신학’을 발전시킨
다. 그럼에도, ‘하나님의 죽음’의 신학 동향은 그런 시도들이 성공하지 못했고 문제가
처음에 나타났던 것보다 더 근본적이 되었다고 언급한다. 하지만 새로운 신학 운동이
나타나 ‘하나님의 죽음 너머로’ 가려고 시도한다. 예를 들어, ‘희망의 신학’은 “하나님이
실재하는 장소로서의 미래”라는 주제를 취한다. ‘놀이 신학’은 상상과 환상의 영역으로

넘어가서 초월의 장소로서 ‘게임’이라는 은유를 통해 설명한다. ‘해방 신학’은 정치적 문제와 특히 제3세계에서 압제 받는 자들의 자유를 위한 투쟁으로 넘어가고, 하나님은 가난한 자들 사이에서 발견된다고 주장한다. ‘과정 신학’은 초월을 지속적인 새로움의 출현 과정에 위치시키고, ‘세속도시 신학’은 하나님이 현대의 세속도시에서 발견된다고 선포한다.

패싱은 그 신학 동향들 각각에는 현재의 인류 상황과 기술 사이의 의미심장한 연결이 분명히 있다고 지적한다. 즉, 미래에 대한 관심과 더불어 ‘희망의 신학’은 그런 미래를 만들어내는데 있어 한 요인으로서 기술의 위협과 약속에 대한 논의를 피할 수 없다. ‘놀이 신학’은 은유 게임이 다양한 분야에 파고든 방식에 참여한 관심을 드러내고, 기술적 입안에서 사용된 중요한 기술인 ‘게임 이론’이 은유 게임을 통해 생겨난 방식에 참여한 관심을 드러낸다. ‘해방 신학’은 압제와 해방에서의 주요인으로서 제3세계를 위한 기술의 위협과 약속을 분석한다. ‘과정 신학’은 현대 기술에서 중요한 기술인 인공지능학과 일반체계이론을 탐구하기 시작한다. 마지막으로, ‘세속도시 신학’은 기술에 의해 만들어진 새로운 사회질서 자체가 복음을 비(非)신화화하는 힘의 산물이며, 그렇게 함으로써 이 새로운 사회질서는 인간으로 하여금 역사를 책임지고 미래를 창조하도록 인간을 해방시킨다고 주장한다. 패싱은 그 신학 동향들이 ‘하나님의 죽음 너머로’ 나아가는데 진정으로 성공했는지 그렇지 않은 간에, 그 신학 동향들 사이의 공통 요인이 있다고 밝힌다. 그 공통 요인은 기술 도시가 인류의 새로운 환경이 되었고, 따라서 그런 맥락에서 신학이 이루어질 수밖에 없음을 점점 더 인정한다는 것이다. 인간의 경험에서 근본 변화가 있었다면, 이는 현대 기술의 출현에 의해 일어난 사회 변동에 긴밀하게 연결되어 있다. 그래서 패싱은 1960년대 말과 1970년대 초에 기술이 신학에서 지배적인 주제로서 나타났다면, 신학과 기술에 대한 저작을 통해 엘월은 현대의 신학적 관심과 관련하여 중요한 선구자와 예언자로서 특징지어진다고 주장한다. 그런 선구적 저작과 그 저작의 깊이와 넓이에 힘입어, 현대의 신학 공동체가 미래를 위한 자체의 의제를 수립하려고 시도할 때, 엘월은 반드시 다루어질 수밖에 없는 신학적 인물이 된 것이다(Fasching, 1981: 5-6).

패싱은 현대 신학에 대한 엘월의 기여는 분명히 엄청나며, 몇 십 년에 걸쳐 이루어진 포괄적인 역작으로서 그의 저작은 기술 사회에 대한 철저한 사회학적 분석에서 최고조에 달한다고 주장한다. 즉, 엘월의 그런 분석이 이루어진 것은 우리 기술 문명에

서의 인간의 자유 및 미래와 관련된 윤리적이고 신학적인 문제들을 직접적으로 드러내기 위함이다. 우리가 살고 있는 새로운 기술 환경에 대한 그의 묘사에 비추어보면, 그 사실을 인식하지 않은 채 이 시대의 잔여물 속에서 어떤 적절한 방식으로 앞으로 나아가는 신학을 상상하기란 어렵다. 따라서 더는 자연이나 역사와 관련하여서가 아니라 기술과 관련하여 신학적 통찰력이 정립될 수밖에 없는데, 인간의 새로운 언어를 우리에게 제시하는 것은 바로 기술이다. 장래의 신학 의제에 대한 엘뤼의 가장 중요한 기여는 자신이 제기하는 문제들에 대해 그가 제시하는 해답들이 아니라 그 문제들 자체이다. 물론, 그가 제시하는 해답들이 하찮은 것은 아니지만, 그는 그 해답들을 해결책으로 생각하지 않는다. 그는 신학적 성찰과 윤리적 고찰을 위해 기술 문제를 적절히 제기하는 방법을 우리에게 알려준다는 것이다. 결국, 인간의 탁월한 능력은 우리 세상에 대한 문제제기를 하는 능력에 있고, 모든 것이 가능하고 새롭게 만들어지는 새로운 세상을 상상하는 능력에 있다는 것이다(Fasching, 1981: 177-178, 189).

패싱에 따르면(Fasching, 1981: 6-9), 기술 사회의 출현에 대한 엘뤼의 신학적 반응을 이해하려면, 엘뤼이 바르트와 관련된 변증법적 신학 전통으로 향한다고 여기는 것이 중요하다. 엘뤼는 성경의 도처에서 나타나는 주목할 만한 변증법을 표현하는 바르트의 신학의 균형을 존중한다. 세상에 대한 하나님의 말의 ‘부정’과 ‘긍정’을 둘 다 선언하는 성경적 변증법은, 예수 그리스도의 죽음과 부활에서 완전히 표현되는 변증법 속에서 하나님의 심판과 은총을 둘 다 제시한다. 엘뤼의 관점에서, 현대 신학이 받는 유혹은 ‘부정’과 ‘긍정’의 그 지속적인 변증법과 결별하고 그 변증법을 역사에 대한 이원론적인 해석으로 변질시키는 것이다. 그 해석에 따르면, 역사에서 세상에 대한 하나님의 심판이라는 ‘부정’은 예수 그리스도의 부활을 통한 세상에 대한 무조건적인 ‘긍정’에 의해 대체된다. 그런 일이 벌어질 때, 엘뤼는 복음이 현재의 상황에 대한 이데올로기적인 자기 정당화가 된다고 경고한다. 그러한 역사적 이원론을 통해, 변증법적 통일성 속에서 결합될 수밖에 없는 것이 바로 분리된다는 것이다. 그 때문에, 엘뤼의 신학적 접근을 알려주는 것은 바로 바르트의 변증법이다. 그렇지만 엘뤼는 세상을 판단하는 동시에 세상을 새롭게 하기 위해 세상과 관련된 복음을 제시하는 그런 변증법적 접근은, 복음이 실제로 존재하는 그대로의 세상에 말을 거는 경우에만 효과적이라고 주장한다. 엘뤼이 바르트의 신학에 대해 비판적인 것은, 주로 그런 관점에서 바르트가 그르치기 때문이다. 그래서 엘뤼는 바르트가 현실과 실제 상황을 간과하는 데 실패했

다고 주장한다. 결국, 바르트의 신학에 대한 엘월의 반응은 바르트의 신학을 묵살하는 것이 아니라, 기술에 의해 형성되고 있는 그대로의 세상의 구체적 현실들과 관련되도록 바르트의 변증법을 제시하는 것이다. 이는 성경 계시와 신학적 통찰력을 인간의 현재 상황에 대한 자세한 사회학적 분석과 대조시킴으로써 이루어진다. 즉, 엘월에게 신학적 변증법은 성경과 사회학 사이의 대조로부터 가장 적절하게 나타난다. 그런 확신을 토대로, 엘월은 ‘대조’라는 방법론을 확립하게 된다. 즉 한편으로, 그리스도인은 우리가 어디에 있고 무엇을 하고 있으며 어떤 행동 방향이 우리에게 열려 있는지 알아내기 위해, 완전한 현실주의 및 사고의 명확성과 더불어 세상에 대해 가능한 한 깊게 이해하기를 추구해야 한다. 다른 한편으로, 그리스도인은 성경적이고 신학적인 영역에서 자신의 지식을 심화시켜야 한다. 그런 대조를 통해, 그리스도인은 양립할 수 없고 모순된 동시에 분리할 수 없는 두 요소, 곧 복음과 세상을 체험하게 된다.

클린드닌에 따르면(Clendenin, 1987: 141-145), 엘월의 신학적 전문 지식은 역사학자와 사회학자로서의 그의 탁월함에 비해 단지 부차적임에도, 그는 많은 전문적인 신학자들에 필적하는 교회사와 교회 신학에 대한 정확한 지식을 구사한다. 즉, 그의 신학적 저작이나 성경 주석을 읽어 보면, 자신의 전문 지식 영역으로부터 벗어나서 해매는 초보 신학자로 그를 일축할 수 없음이 드러난다. 따라서 클린드닌은 엘월이 현대 신학에 진정으로 공헌을 했다고 하면서, 엘월의 신학적 방법이 지닌 특별한 힘을 네 가지로 든다.

첫째, 엘월의 신학적 방법에는 소크라테스의 산파술 방법 같은 특징이 있다. 즉, 그는 자신의 신학적 저작이나 성경 주석을 통해 독자에게 무언가를 알려주려 할 뿐 아니라, 독자로 하여금 개인적인 대화에 참여시키려 한다. 따라서 그의 목표 중 하나는 독자로 하여금 그와 더불어 소통하게 만드는 것이고, 독자가 읽은 것과 관련하여 개인적 결단을 하게 만드는 것이다. 결국, 그의 신학적 저작이나 성경 주석의 목적은 독자에게 개인적 성찰이라는 반응을 불러일으키는 것이고, 그리하여 독자로 하여금 어떤 행동 경로를 선택하게 만드는 것이다.

둘째, 신학에서의 엘월의 지상 과제는 상호 비판적인 변증법 속에서 세상과 복음을 마주치게 하고 그 둘의 상관관계를 보여주어야 할 필요성이다. 그에게 세상과 복음은 결코 분리될 수 없다. 따라서 그의 연구 전체는 현대 세상에 대한 이해를 중심으로 하는 연구, 그리고 성경에 대한 이해를 중심으로 하는 연구라는 두 가지 연구 방향과 더불어 그러한 관심을 입증하고 있다. 그는 신앙과 세상 사이의 역동적이고 건설적인 변

증법에 관여하기를 원하는데, 그에게는 세상이 없으면 신앙도 없다.

셋째, 엘렐은 신학이 실제적이고 실존적이며 윤리적인 목적, 곧 그리스도인으로 하여금 현대 세상에 영향을 주는 특별한 삶의 방식을 만들어내도록 돕는 목적에 기여해야 함을 유념하도록 우리에게 요구한다. 이는 그가 기독교를 윤리로 한정시킴을 결코 의미하는 것이 아니라, 그가 순전히 학문적 연습에 불과한 신학을 무시한다는 것이다. 그에게 신학의 최종 목적은 실제적이고 윤리적인 방향을 중심으로 삼는데, 그가 자신의 교과에서 신학 교육을 개혁하는데 개입한 것은 그런 점을 분명히 보여준다. 따라서 목회자 양성 교육과 관련된 그의 주된 관심사 중 하나는 이론과 삶이 서로 마주쳐야 한다는 것이고, 단순히 학문적 훈련을 통해서만 자질이 없는 목회자가 양성된다는 것이다.

넷째, 엘렐은 신학과 현실을 결부시키기를 열망한다. 엘렐에 따르면, 정말로 중요한 것은 압제와 ‘필연성’의 세상에서의 소망과 자유의 가능성이다. 신학이 그런 실존적 관점을 상실하면, 존재 이유를 저버리게 된다. 그에게 신학의 목적은 길거리의 사람에게 그런 소망과 자유를 전하는 것이다. 그의 작업은 그런 선물이 우리에게 주어진 것을 알면서 우리로 하여금 막다른 골목으로부터 나오도록 도우려는 시도이다. 예수 그리스도의 선물 가운데서, 인간은 하나님이 우리와 함께 우리를 위해 있으며 진정한 소망과 자유가 정말로 가능함을 궁극적으로 입증하는데, 이를 전하는 것이 신학의 과업이라는 것이다.

V. 결론

엘렐의 신학 사상의 특징은 이렇게 요약된다. 첫째, ‘현실’과 ‘진리’는 특유의 변증법적 방식을 통해 결합되고 통일된다. 진리 자체인 예수 그리스도는 자신의 성육신이 현실 세상에서 진리의 통로임을 인식시키고, 자신의 죽음과 부활이 바로 진리의 승리임을 인식시킨다. 이때 진리와 현실은 공존하면서 새로운 창조를 통해 통일되고 결합됨으로써, 진리인 예수 그리스도의 승리가 현실에 드러나고, 결국 현실도 진리의 영역에 속하게 된다. 둘째, ‘종교적 신심’과 ‘참된 신앙’이 구별되듯이, ‘종교’는 ‘계시’에 대립된다. 종교는 늘 힘의 형태로 표현되고, 사람들은 좀 더 많은 힘을 가지려고 하나님을

개입시킨다. 그와 반대로, 하나님의 계시는 인간을 ‘비무력’의 방향으로 이끌고, 인간이 지배 수단들을 포기하는 방향으로 이끈다. 또한 ‘참된 신앙’은 예수 그리스도의 계시에 해당하는 반면에, ‘종교적 신심’은 종교적인 것과 비합리적인 것과 비(非)기독교적 체험을 근거로 하는 온갖 태도에 해당한다. 셋째, 이 시대의 현상으로서 하나님이 인간으로부터 돌아서서 침묵하며 하나님의 ‘말’이 그 자체로서 더는 선포되지 않는 ‘하나님과의 단절’이 제시된다. ‘하나님과의 단절’ 시대에서, 소망은 하나님의 거부와 침묵과 돌아섬 앞에서의 인간의 확고부동한 요구이면서 하나님에게 전해지는 도발이어야 하고, 진정한 기도는 하나님이 우리에게 돌아와 다시 말하도록 요청하는 끈질기고 투쟁적인 기도가 되어야 한다. 넷째, ‘예수 그리스도 안에서’의 자유만이 진정한 자유이다. 자유는 인간으로서 유일하게 진정으로 자유로운 예수 그리스도 안에서 얻어진다. 자유로운 인간은 타인을 사물로서 소유하려고 애쓰지 않는 탐욕이 없는 존재이며, 하나님과 함께 하고자 하는 갈망만을 가지고서 기꺼이 자신을 내어주면서 살아가는 존재이다. 다섯째, 그리스도인이 자유를 체험해야 하는 것은 세상 속에서이다. 세상에는 정치적 참여, 노동, 성(性), 여성적 가치와 같은 그리스도인의 자유가 구체적으로 적용되는 영역들이 있다. 여섯째, 그리스도인에게는 새로운 삶의 방식의 창조가 필요하다. 그런 삶의 방식을 추구하는 일은 반드시 그리스도인들 사이의 연계된 행위여야 한다.

그러한 특징들을 지닌 엘월의 신학 사상에 대한 평가는 주로 이렇게 이루어진다. 첫째, 엘월은 자신의 신학 사상을 통해 자신이 하나님의 사람이자 그리스도인임을 드러낼 뿐 아니라, 시대의 ‘예언자’로 간주된다는 것이다. 엘월에게 예수 그리스도의 부활과 승천은 죽음의 승리자인 예수 그리스도에 대한 확신을 주는 동시에, 영생에 대한 확신을 준다. 또한 확신과 행동으로서의 기독교, 그리고 십자가에 못 박히고 부활한 세계의 왕 예수 그리스도는 엘월의 신앙의 실존적인 토대이다. 엘월에게 그리스도인의 예언자적 역할은 사회에 다가 올 위험을 알리고 경고하는 것이다. 따라서 예언자로서의 엘월의 목적은 현대의 상황에 대해 ‘전적 타자’인 하나님의 말을 묵상함으로써, 우리에게 도전하고 우리의 방향을 바꾸게 하며 우리에게 동기를 부여하는 것이다. 둘째, 무엇보다 ‘소망’에 기반을 둔 엘월의 신학 사상은 그리스도인과 이스라엘 사이의 일치와 연합을 지향한다. 엘월에게 하나님은 죽지 않은 것과 마찬가지로 스스로 먼저 침묵하는 것도 아니다. 하나님이 침묵하는 것은 인간이 기술적 현실 속에 틀어박혀 하나님으로부터 돌아서 있기 때문이다. 따라서 엘월의 신학 사상은 하나님을 부정하며 “하나

님이 죽었다”고 선언하는 ‘하나님의 죽음 신학’에 맞서려는 것이고, ‘하나님의 부재 신학’을 극복하려는 것이다. 셋째, 현대 신학에 대한 엘뤼의 기여는 엄청나며, 현대 신학에 진정으로 공헌을 한 그의 신학적 방법에는 특별한 힘이 있다는 것이다. 즉, 그의 신학적 저작이나 성경 주석의 목적은 독자에게 개인적 성찰이라는 반응을 불러일으켜, 독자로 하여금 어떤 행동 경로를 선택하게 만드는 것이다. 또한 신학에서의 그의 지상 과제는 상호 비판적인 변증법 속에서 세상과 복음을 마주치게 하고, 그 둘의 상관관계를 드러내는 것이다. 따라서 신학과 현실을 결부시키기를 열망하는 그에게, 그리스도인으로 하여금 현대 세상에 영향을 주는 특별한 삶의 방식을 만들어내도록 돕는데 기여해야 하는 신학의 목적은 소망과 자유를 전하는 것이다.

엘뤼의 사상 전체는 사회학적 측면과 신학적 측면으로 뚜렷이 구별되면서도, 두 측면이 하나의 전체를 이루면서 통일성과 일관성을 유지한다. 그 두 가지 연구 영역 가운데 사회학적 측면은 다양한 분야에서 현대 사회의 현상들을 묘사하고 분석하는 사회학적 저술로 나타난다. 그리고 신학적 측면은 신구약성경 몇 권을 대상으로 하는 성경 연구인 동시에, 그리스도인의 삶에 대한 다양한 주제를 중심으로 하는 신학적 고찰 혹은 윤리적 고찰로서 나타난다. 그는 신학적 연구를 통해서도 현대 사회의 다양한 현상을 구체적으로 묘사하거나 분석할 수 없고, 사회학적 연구를 통해서만 이 세상에 대해 고찰할 수 있지만, 현대 사회를 영적으로 고찰하는 작업인 신학적 연구 없이는 현대 사회를 전체적으로 바라보고 연구할 수 없음을 확신한다. 즉, 사회·정치적 영역에만 단지 관심이 있다면, 대답과 출구가 없는 상황에 끊임없이 부딪친다는 것이다. 따라서 엘뤼의 신학 사상은 기술 사상으로 대표되는 그의 사회학적 측면의 사상과 떼어 놓고 생각할 수 없다. 역사학자와 사회학자로서 제도사, 기술, 혁명, 선전, 정치 등과 관련된 그의 탁월한 연구 업적에 비하면, 그의 신학 사상은 단지 부차적일 따름이라고 볼 수 있다. 그럼에도 그의 신학 사상이 주목을 받고 높이 평가되는 것은, 그 신학 사상이 그의 연구 업적 가운데 중심으로 평가되는 기술 사상과 밀접히 관련되기 때문이다. 물론, 그 신학 사상이 그의 기술 사상에서 제기되는 문제에 대한 해답이나 해결책으로 제시되는 것은 아니다. 그의 기술 사상에서 나타나는 주된 개념으로서 기술 체계는 전체성과 통일성을 지향한다. 기술 체계가 모든 활동을 포괄하고 자체의 고유한 논리를 갖고 있으며 모든 문화를 점진적으로 동화시키는 전체적인 체계라면, 기술 체계와 관련된 변증법적 요인이 더는 없다는 것이 문제이다. 이와 같이, 기술 체계가 전체

적이라면 변증법적 요인은 기술 체계를 벗어난 외부에 존재해야 하는데, ‘초월자’만이 기술 체계 외부에 있을 수 있다.

결국, 특유의 신학 사상을 바탕으로 하는 엘룰의 기독교 신앙은 기술 체계 밖에 존재하고 닫힌 세상에 돌파구를 열 수 있는 초월적인 하나님과 하나님의 계시에 의거하기 때문에, 기술적인 지배에 저항할 수 있는 유일한 힘이다. 그리고 예수 그리스도 안에서 해방이야말로 인간이 자신의 결정지어짐과 소외로부터 해방되는 것이기 때문에, 예수 그리스도의 하나님은 인간을 진정한 자유로 이끌 수 있는 유일한 존재이다. 인간이 예수 그리스도 안에 있다면, 기술의 신성함을 더는 숭배하지 않고 기술의 신성함을 떨어뜨리면서, 기술 사회에서 계속 살아갈 수 있다. 즉, 인간이 도구들을 섬기는 대신 이 도구들을 인간을 위해 사용할 수 있고, 인간에게 유용하지 않은 도구들 없이도 살아갈 수 있다. 엘룰은 각각의 신학적 저작의 말미에서 독자에게 다음 같은 인간 자신의 책임을 환기시킨다. 즉, 인간은 예수 그리스도에 의해 해방되도록 되어 있고, 기술 사회의 모든 우상에 대해 그 신성함을 떨어뜨리는 길로 들어가게 되어 있으며, 자신의 삶의 방식을 통해 모든 희망과 절망을 넘어서는 소망을 증언하기로 되어 있다는 것이다. 엘룰이 언급하듯이(Ellul, 2004c: 257), 결국 우리는 개인적인 혹은 사회적인 혹은 도덕적인 맥락에 따라서 뿐만 아니라, 종말론적 실재에 따라 우리의 행위와 결단을 선택해야 한다. 우리가 ‘소망하는’ 하나님 나라가 우리의 일을 통해 어느 정도 우리 가운데 실현되고 있음을 우리는 오직 그런 선택을 함으로써만 말할 수 있는데, 그것이 결정적이다. 왜냐하면 우리는 예수 그리스도의 재림을 소망하고, 예수 그리스도의 통치가 확립되기를 소망하기 때문이다.

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

참고문헌

- Ellul, J. (1963). *Fausse présence au monde moderne : Problèmes de la civilisation post-chrétienne*, Paris: Les Bergers et Les Mages.
- _____. (1973). *Éthique de la liberté, tome I*, Genève: Labor et Fides.
- _____. (1974). *Éthique de la liberté, tome II*, Genève: Labor et Fides.
- _____. (1981). *La parole humiliée*, Paris: Éditions du Seuil.
- _____. (1983). *Living Faith: Belief and Doubt in a Perilous World*, San Francisco: Harper and Row.
- _____. (1984a). *Éthique de la Liberté, tome III : «Les Combats de la liberté»*, Genève: Labor et Fides.
- _____. (1984b). *La subversion du christianisme*, Paris: Éditions du Seuil.
- _____. (1987a). *Ce que je crois*, Paris: Grasset & Fasquelle.
- _____. (1987b). *La Raison d'être, Méditation sur l'Écclésiaste*, Paris: Éditions du Seuil.
- _____. (1988). *Présence au monde moderne, Problèmes de la civilisation post-chrétienne*, Paris: Presses Bibliques Universitaires.
- _____. (1990). *Propagandes*, Paris: Economica.
- _____. (1991). *Ce Dieu injuste...? Théologie chrétienne pour le peuple d'Israël*, Arléa.
- _____. (1992). *L'Homme à lui-même, correspondance avec Didier Nordon*, Paris: Éditions du Félin.
- _____. (2003a). *Les Nouveaux Possédés*, Paris: Mille et une nuits.
- _____. (2003b). "Le personnalisme, révolution immédiate" in *Cahiers Jacques-Ellul n°1*, Association Internationale Jacques Ellul, 2003, p. 83.
- _____. (2003c). *Sans feu ni lieu, Signification biblique de la Grande Ville*, Paris: La Table Ronde.
- _____. (2004a). *Le bluff technologique*, Paris: Hachette.
- _____. (2004b). "Les chrétiens et la guerre" in *Cahiers Jacques-Ellul, n°2*, Association Internationale Jacques Ellul, 2004, pp. 10-11.
- _____. (2004c). *L'espérance oubliée*, Paris: La Table Ronde.
- _____. (2006a). *La foi au prix du doute*, Paris: La Table Ronde.
- _____. (2006b). *L'idéologie marxiste chrétienne: Que fait-on de l'Évangile?*, Paris: La Table Ronde.

- _____. (2007a). *Un chrétien pour Israël* in *Le défi et le nouveau : Œuvres théologiques 1948-1991*, Paris: La Table Ronde.
- _____. (2007b). *L'Impossible prière* in *Le défi et le nouveau : Œuvres théologiques 1948-1991*, Paris: La Table Ronde.
- _____. (2007c). *Politique de Dieu, politique de l'homme* in *Le défi et le nouveau : Œuvres théologiques 1948-1991*, Paris: La Table Ronde.
- _____. (2008). *Le fondement théologique du droit*, Paris: Dalloz - Sirey.
- _____. (2013). *Le Vouloir et le faire: Une critique théologique de la morale*, Paris: La Table Ronde.
- _____. (2014). *On Being Rich and Poor: Christianity in a Time of Economic Globalization*, Toronto: University of Toronto Press.
- Clendenin, D. (1987). *Theological Method in Jacques Ellul*, Lanham: University Press of America.
- Dravasa, É. (2005). "Jacques Ellul: Témoin de Dieu, historien de l'homme" in *Jacques Ellul penseur sans frontières*, Le Bouscat: L'Esprit du Temps, 2005, pp. 50-51, 56-59.
- Fasching, D. J. (1981). *The Thought of Jacques Ellul: A Systematic Exposition*, New York: The Edwin Mellen Press.
- Garrigou-Lagrange, M. (1981). *À temps et à contretemps, Entretiens avec Madeleine Garrigou-Lagrange*, Paris: Le Centurion.
- Gill, D. (1984). *The Word of God in the Ethics of Jacques Ellul*, Metuchen: The Scarecrow Press.
- Lavignotte, S. (2012). *Jacques Ellul. L'espérance d'abord*, La Bégude-de-Mazenc: Éditions Olivétan.
- Rognon, F. (2007). *Jacques Ellul - Une Pensée en dialogue*, Genève: Labor et Fides.
- _____. (2012). *Générations Jacques Ellul. Soixante héritiers de la pensée de Jacques Ellul*, Genève: Labor et Fides.
- Troude-Chastenot, P. (1994). *Entretiens avec Jacques Ellul*, Paris: La Table Ronde.
- _____. (2005a). "Biographie de Jacques Ellul (1912-1994)" in *Jacques Ellul, penseur sans frontières*, Le Bouscat: L'Esprit du Temps, p. 356.
- _____. (2005b). "Jacques Ellul, L'inclassable" in *Jacques Ellul penseur sans frontières*, Le Bouscat: L'Esprit du Temps, 2005, p. 22.
- Vandenburg, W. (1981). *Perspectives on our age, Jacques Ellul speaks on his life*

and work, Toronto: Canadian Broadcasting Operation.

Viallanex, N. (1979). *Écoute Kierkegaard, Essai sur la communication de la parole, tome I*, Paris: Le Cerf.

가스펠 서브 (2013). **교회용어사전**. 서울: 생명의 말씀사.

[Gaspel Serve. (2013). *Glossray of Christianity*, Seoul: Word of Life Press.]

박만 (2009). **현대 신학 이야기**. 서울: 살림출판사.

[Park, M. (2009). *Story of Contemporary Theology*. Seoul: Sallim Publishing.]

자크 엘룰의 신학 사상과 그 사상에 대한 평가

이상민 (서울국제고등학교)

자크 엘룰(Jacques Ellul)의 신학 사상의 특징은 이렇게 나타난다. 첫째, ‘현실’과 ‘진리’는 그의 특유의 변증법적 방식을 통해 결합되고 통일된다는 것이다. 둘째, ‘종교적 신심’과 ‘참된 신앙’이 구별되듯이, ‘종교’는 ‘계시’에 대립된다는 것이다. 셋째, 이 시대의 현상으로서 ‘하나님과의 단절’이 제시된다는 것이다. ‘하나님과 단절’ 시대에서의 ‘소망’은 기다림이나 혹은 확신만이 아니라, 하나님의 거부와 침묵과 돌아섬 앞에서의 인간의 확고부동한 요구이면서 하나님에게 전해지는 도발이다. ‘하나님과의 단절’ 시대에서 그리스도인의 참된 기도는, 하나님이 우리에게 돌아와 다시 말하도록 요청하는 끈질기고 투쟁적인 기도가 되어야 한다. 넷째, 자유는 예수 그리스도 안에서 얻어지는데, ‘예수 그리스도 안에서의 자유’만이 진정한 자유이다. 다섯째, 그리스도인이 자유를 체험해야 하는 것은 세상 속에서이며, 세상에는 그 자유가 구체적으로 적용되는 영역들이 있다는 것이다. 여섯째, 그리스도인들은 자신들 사이의 연계된 행위를 통해 새로운 삶의 방식을 창조하고 추구해야 한다는 것이다. 그러한 특징들을 지닌 엘룰의 신학 사상에 대한 평가는 주로 이렇게 이루어진다. 첫째, 엘룰은 자신의 신학 사상을 통해 자신이 하나님의 사람이자 그리스도인임을 드러내고, 시대의 ‘예언자’로 간주된다는 것이다. 둘째, 소망에 근거한 엘룰의 신학 사상은 그리스도인과 이스라엘의 일치와 연합을 지향하고, ‘하나님의 죽음 신학’에 맞선다는 것이다. 셋째, 현대 신학에 대한 엘룰의 기여는 엄청나며, 현대 신학에 진정으로 공헌을 한 그의 신학적 방법은 특별한 힘을 갖고 있다는 것이다.

: , , , , , ,

쉽과 탁월성을 위한 교육의 재해석

Education for Leisure and Excellence: An Educational Reinterpretation

유재봉 (Jae-Bong Yoo)*

Abstract

The purpose of this paper is to explore school education where the pursuit of both leisure and excellence in a fatigue society is possible. To this end, I deal with the following three issues: describing the fatigue phenomena that are widely dispersed in the school; criticising the problems of school education in terms of academic excellence; and suggesting alternative idea which is to solve the various problems of school education including the insufficiency of restless and distorted conception of excellence and responding some possible objections. It seems that school education fails to taking a sufficient rest and pursuing academic excellence in a real sense. I show that the pursuit of leisure and excellence is compatible and possible through reinterpreting the conception of leisure in the light of the Greek conception of leisure(σχολη).

Key Words : leisure, sabbath, excellence, fatigue society, neo-liberalism

이 논문은 제 13회 기독교학교교육연구소 학술대회(2018. 11. 24)에서 발표한
‘쉽과 탁월성을 위한 교육’을 수정·보완한 것임.

* 성균관대학교 교육학과 교수(Sungkyunkwan University), 서울 종로구 성균관로 25-2, yoojb@skku.edu
2019년 08월 03일 접수, 08월 27일 최종수정, 09월 06일 게재확정

I. 서론

현대 사회는 한마디로 ‘피로사회’라고 할 수 있다(한병철, 2012). 정도의 차이는 있지만, 경쟁을 통해 성과를 추구하는 국가에서는 피로사회의 병리적 현상들이 공통적으로 나타나고 있다. 이러한 사회에 살아가는 사람들은 과도한 일과 성과를 올리기 위한 경쟁으로 인해 개인의 육체적·심리적 건강의 상실은 물론이고, 가정, 직장, 사회에서 올바른 관계마저 파괴되고 있다. 별다른 천연 자원이 없는 우리나라는 인적 자원과 그들의 노동성장에 전적으로 의존할 수밖에 없기 때문에 피로사회의 양상이 더욱 두드러지게 나타나고 있다. 당장 눈에 보이는 성과를 내야 하는 직장은 말할 것도 없고, 그로부터 다소 떨어져 있는 듯이 보이는 학교에서조차 엄청난 학업과 입시의 부담과 스트레스에서 벗어나지 못하고 있다. 그 결과 많은 학생들이 여러 부적응 행동을 보이거나 육체적·정신적 질환 증세를 보이고 있으며, 공부에 대한 스트레스를 이기지 못하여 심지어 목숨을 잃는 경우도 종종 있다.

몸과 마음이 건강하고 균형 있게 자라야 할 시기에 공부와 성적에 대한 지나친 스트레스 등으로 인해 한국의 학생들은 신체적·정서적으로 건강하지 못하거나 균형을 잃는 경우가 많다. 학생들은 학교에서 다양한 친구들과 여러 가지 추억을 쌓으며 즐겁고 행복하게 지내기보다는 자신의 공부에 바빠 친구와 함께 시간을 갖지 못하고 있으며, 심지어 친구를 서로 이겨야 할 경쟁 상대로 보는 경우도 허다하다. 이런 환경에서 자란 학생들은 성인이 되어서도 동료를 배려하거나 도우기보다는 직장이나 사회에서 경쟁에 이기는 데 집중하게 된다. 그 결과 피로사회는 시간이 지남에 따라 사라지거나 호전되기보다는 오히려 재생산되고 강화된다.

피로사회의 여러 악순환을 끊어내고 인간다운 삶을 영위하기 위해서는 ‘쉽을 위한 교육’을 회복할 필요가 있다. 그런데 이 말을 하는 순간, 아마 많은 사람들은 ‘쉽을 위한 교육’은 누구나 바라는 것이고 좋은 것이지만, 그렇게 되면 탁월한 인간이 되는 것을 희생해야 하는 것이 아니냐고 반문할 것이다. 학생들이 그토록 몸을 혹사하면서 공부하는 것은 일시적인 달콤한 쉽을 누리기보다는 탁월성을 위한 것이라고 항변할지 모른다. 이러한 반문에는 ‘쉽을 위한 교육’과 ‘탁월성을 위한 교육’이 양립불가능하다는 점을 논리적으로 가정하고 있다. 이러한 가정은 타당한가? 모든 인간이 바라는 쉽고 탁월성을 동시에 추구할 수 없는가?

교육에서 쉽과 탁월성의 추구는 중요한 이슈임에도 불구하고, 지금까지 쉽 혹은 여가, 탁월성 자체에 대한 연구나 탁월성과 평등성을 관련하여 논의한 연구는 있으나, 쉽과 탁월성을 관련시켜 논의한 연구는 거의 없다. 여가 개념 전반을 잘 분석하고 있는 연구로는 김승호(2015)가 있으며, 기독교 관점에서 쉽과 탁월성을 관련하여 밝히고 있지 않으나, 각각에 대해 유익한 연구로는 탁월성과 관련하여 강영택(2008), 여가와 관련하여 유재봉(2004), 김정명(2011) 등이 있다.

이 글은 지적 수월성 추구라는 명목 하에 공부의 노예가 되어가고 있는 학교 현실에서 벗어나 진정한 쉽과 탁월성을 누리기 위한 교육의 방향을 탐색하기 위한 것이다. 이러한 목적을 위해 먼저, 오늘날 한국 사회와 학교에서의 피로사회의 현상을 기술하고, 다음으로 한국 학교에서 추구하고 있는 탁월성의 성격과 문제점을 드러내며, 마지막으로 피로사회와 탁월성 교육의 문제점을 해결하기 위한 쉽과 안식을 위한 교육을 논의하고, 그에 대한 몇 가지 가능한 반론에 대해 대답하고자 한다.

II. 피로사회에서의 학교교육

1. 신자유주의와 피로사회

인간은 죄로 인해 타락한 이후부터 누구나 열심히 수고하고 땀을 흘려 일해야 먹고 살 수 있는 존재가 되었다(창 3:17). 각자에게 주어진 일을 근면하고 성실하게 수행하는 것은 오랫동안 자본주의 사회의 미덕으로 여겨져 왔다. 1970년대부터 지금까지 전 세계에 강한 영향을 미치고 있는 신자유주의는 그러한 경향을 가속화함으로써, 오늘날 사회는 이른바 ‘피로사회’가 되고 말았다.

신자유주의는 경제적 관점에서 경쟁을 통한 성취와 성과를 강조하는 사상이다. 이러한 신자유주의 사회에서는 속도와 성과의 전쟁이 끊임없이 이루어지고 있으며, 이것은 특정계층의 문제라기보다는 모든 계층의 공통적인 문제이다. 하위계층은 고단한 삶에서 벗어나기 위해 안간힘을 다해 고역하고 있으며, 상류계층은 상류계층대로 현 상태를 유지하거나 더 나은 삶을 영위하기 위해 치열하게 일하다가 결국 일 중독자가 되는 것이다. 이러한 경쟁적인 삶이 지속되면 인간의 인내는 한계에 이르게 되고, 개인

적으로나 사회적으로 소진현상이 일어나면서 면역체계가 무너져 자정능력을 상실한 신경증적 피로사회가 되는 것이다.

한병철(2012)에 따르면, ‘피로사회’는 오로지 성과를 올리기 위한 노동이 지배하고 성과를 위한 속도의 전쟁이 이루어져 사색적 삶이라고는 찾아볼 수 없는 사회이다. 이러한 피로사회는 대체로 다음과 같은 특징을 지닌다(주광순, 2017: 195-203 참조).

첫째, 이질성의 소멸이다. 상호 대립적인 면역학적 사회에서는 자기와 타자 사이에 상호조건이 존재하였으나, 면역체계가 사라진 피로사회에서는 이질성과 부정성이 제거되고 동질성과 긍정성이 지배하게 된다. 이러한 사회에서는 부정성의 투쟁은 약화되거나 없어지지만, 긍정성의 과잉에서 비롯된 또 다른 병리현상인 피로와 신경증적 증상이 나타난다.

둘째, 긍정성의 과잉이다. 신자유주의 사회는 규율이나 통제 같은 부정성 대신에, 적극적인 동기와 무한한 긍정을 통한 성과를 강조한다. 긍정성의 과잉은 “자극, 정보, 충동의 과잉으로 표출”되며, 이러한 양상은 ‘멀티태스킹’이라는 새로운 시간과 주의관리 기법을 강요한다. 멀티태스킹 사회에서는 새로운 것을 만들고 창출하기보다는 “이미 존재하는 것을 재생산하고 가속화”하게 된다(한병철, 2012: 30-32).

셋째, 성과와 효율성의 강요이다. 이 사회는 효과적이고 능률적인 방법을 강구함으로써 생산을 최대화 혹은 극대화 하고자 한다. 그런데 이러한 성과를 내도록 노동을 강요하는 주체는 다름 아닌 자기 자신이라는 점에서 ‘자기착취’라고 할 수 있다. 신자유주의에 바탕을 둔 자본주의가 일정 수준의 궤도에 오르게 되면, 타인에 의한 착취보다는 자기착취가 더 능률적이고 효과적이게 된다(한병철, 2012: 103).

넷째, 자유의 개입과 권력의 작용이다. 성과의 강요가 성공적이기 위해서는 자유가 전제되어야 한다. 여기서 말하는 자유는 소극적 자유이다. 소극적 자유는 주체가 무엇을 하는데 외적인 규제와 구속이 없는 상태를 의미한다(Berlin, 1969). 피로사회에서는 타자가 규율을 강제하지 않지만, 자신에 의한 강제는 여전히 존재한다. 자유를 예측으로 바꾸는 것은 권력의 작용이다. 폭력이나 강제와 달리, 이 권력은 오히려 긍정적이고 생산적인 특징을 지니며, 그리하여 지속적으로 성과를 추구하게 된다.

요컨대, 피로사회는 생산성과 효율성을 강조하는 성과사회이다. 성과사회는 무한 경쟁을 강조함으로써 피로가 누적되어 인간을 무기력하게 만드는 소진사회이기도 하다. 이러한 사회는 성과를 추구하기 위해서 경쟁하는 과정에서 이런저런 이유로 수많은

우울증 환자와 낙오자를 양산하는 병리적 사회라고 볼 수 있다.

한국은 쉽이 없는 전형적인 피로사회의 모습을 여실히 보여준다. 한국의 직장인은 대부분 ‘일하는 기계’, ‘돈버는 기계’, ‘일 중독자’라고 불릴 만큼 일에 치여 산다. 우리나라 국민들은 지나치게 근면하여 남들이 일할 때뿐만 아니라 남들이 쉴 때도 일하는 경향이 있다. 우리나라 근로자의 근무시간은 OECD국가 중 가장 긴 편이다. 2018년 기준 근로자의 연간 1인당 평균 노동시간은 2,005시간으로 멕시코 2,148시간, 코스타리카 2,121시간에 이어 3위 수준이다. 이러한 노동시간은 독일 1,363시간, 덴마크 1,392시간, 노르웨이 1,416시간에 비해 훨씬 많은 편이다(<http://stats.oecd.org/Index.aspx?DataSetCode=ANHRS#>). 한국 사회는 또한 바쁜 사회이고, 가만히 있으면 불안한 사회이다. ‘빨리 빨리!’, ‘바쁘다 바빠!’라는 말을 외치거나 입에 달고 살아가는 사회이다. 우리나라는 무엇이든 빨리 처리해야 하고, 단기간에 가시적인 성과가 드러나야 직성이 풀리는 사회이다. 이러한 사회에서 우리는 자신의 건강을 돌보거나 자신의 삶을 성찰할 겨를을 찾기 어려우며, 따라서 인간다운 삶을 영위하는 것이 거의 불가능하다.

2. 학교에서의 피로사회 증상

우리나라 사회 곳곳에 편재되어 있는 피로사회의 증상은 학교에서도 동일하게 나타나고 있다. 학생들은 좋은 성적을 얻기 위해 열심히 공부하며, 특히 시험기간에는 밤잠을 새워가며 공부한다. 학생들은 명문대학이나 자신이 가고 싶은 대학에 진학하기 위해 친구들과 신경전을 벌이면서 치열하게 경쟁한다. 경쟁력 제고를 최우선 가치로 여기는 신자유주의 사회에서 부모가 자녀에게 최상의 경쟁력을 갖추도록 과감한 투자를 하는 것은 자연스럽고, 자녀의 사회경제적 지위를 상승시키는 수지맞는 투자이다. 그리하여 대부분의 학부모는 자녀에게 경쟁력을 키워주기 위해 자신의 경제적, 정신적, 신체적 고통을 기꺼이 감내한다. 그러한 노력과 고통은 앞에서 언급했듯이, 타인의 강요에 의한 것이라기보다는 자기체면에 의해 스스로를 옹죄고 있는 것이다.

이러한 상황에서 개인의 낮은 학업성취 결과는 사회구조나 환경의 문제라기보다는 자신의 노력부족 때문인 것으로 받아들이게 된다. 그러므로 대부분의 학생들은 모르는 것을 새롭게 배우는 기쁨 때문에 즐기면서 공부하기보다는 이를 악물고 노동하듯이 공부하는 것이다. 이런 우리나라 학생들의 일상을 나의 관점에서 기술한다면, 아마 다

음과 비슷한 양상을 보일 것이다.

학생들은 아침에 일어나 무거운 걸음으로 등교하고, 학교 수업이 끝나면 마치 낯아 채이듯 학원에 간다. 학교 후에 학생들은 몇 개의 학원을 이리저리 전전하거나 독서실에서 공부하다가 새벽녘에 파김치가 되어 집으로 돌아온다. 그리고 몇 시간 쪽잠을 자고 힘겹게 일어나 또 학교에 가는 일상이 되풀이 된다. 학생들이 교실에서 수업에 집중하려고 애써 보지만, 이내 눈의 초점을 잃고 멍하게 앉아 있거나 밀려오는 잠을 이기지 못해 꾸벅꾸벅 조는 경우가 허다하다. 자신에게 필요한 몇 과목의 수업 외에는 공부를 포기한 채 아예 책상에 엎드려 자는 학생도 있다. 교사는 자는 학생을 애써 깨우거나 수업에 집중하도록 훈계하기보다는 시선을 다른 쪽으로 돌려 못 본체 하며 수업을 진행한다.

우리나라 학생들의 공부시간은 세계에서 가장 긴 편이다. 우리나라 학생들의 하루 평균 학습시간은 2014년 기준 고등학교는 8시간 28분, 중학생은 7시간 16분이며, 주당 60시간 공부하는 학생의 수가 OECD 평균보다 약 두 배가 많은 최상위 수준이다. 그런데 교육 효율성은 학습시간 1분당 1.37점으로 최하위 수준이다¹⁾. PISA 2012 그리고 OECD 국제성인역량조사(PIAAC) 2012 자료 분석에 의하면, 한국인 평균 학습시간은 142시간으로 OECD국가들 중 가장 길지만, 언어수리 능력은 중간 수준에 머물러 학습 효율성이 떨어지는 것으로 나타났다(KRIVET Issue Brief 제98호, 2016.04.30.). 한국 학생들은 학교와 학원을 다니면서 쉴 새 없이 공부하지만, 수면 시간이 절대적으로 부족한 상태에서 교육 효율성이 낮은 것은 어쩌면 당연하다.

이렇듯, 우리나라의 학교는 사회에 못지않은 피로사회의 양상을 보이고 있다. 학교는 본래 먹고 사는 문제 등과 같은 화급한 일상으로부터 격리되어 공부의 즐거움을 누리 는 별도의 공간이었다(Oakeshott, 1972). 그런데 오늘날 한국의 학교는 사회에서 벌어지고 있는 생존 전쟁으로부터 방패막이가 되어 온 학교 울타리를 스스로 걷어치움으로써 사회의 전쟁에 그대로 노출되고 있을 뿐만 아니라 어쩌면 사회보다 더 심한 입시 전쟁을 치루고 있다. 나아가 우리사회는 학생 당사자는 물론이고 학부모와 사회 전체를 이 전쟁에 끌어들이고 있는 것이다. 그러나 학생들은 그렇게 공부하고도 정작 진정한 의미의 탁월성에 이르지 못하고 있다. 이러한 한국 사회의 비애는 비유컨대 ‘시시포

1) PISA 2012 15세 수학 학업성취도 평가에서도 그 결과는 유사하다. 청소년의 주당 학습시간은 평균 7시간 6분으로 2위이고, 수학학습 효율성은 OECD34개국 중 34위이다(KRIVET Issue Brief 제116호, 2017.1.30.).

스'(sisyphos)의 처지와 유사하다. 시시포스는 신에게서 끊임없이 굴러 떨어지는 바위를 산마루로 끌어 올리는 형벌을 받은 존재이다. 인간은 쉼 사이 없이 바위를 산 정상으로 올리려고 애쓰지만, 산 정상에 닿기가 무섭게 바위는 다시 원래의 자리로 굴러 떨어진 다. 마치 시시포스처럼, 현대 사회의 인간들은 자신에게 주어진 임무라는 쇠사슬이 얽매여 그 일을 결코 멈출 수 없지만, 그 일로부터 어떠한 결실도 거둘 수 없는 것이다.

이렇게 살아가는 현대인에게 우리는 다음과 같은 질문을 던질 수 있다. 무엇을 위해 그토록 쉼 없이 수고하며 공부하는가? 아마 이 질문에 대해 학생들은 지적 수월성 혹은 탁월성을 위해서이며, 그 결과는 시험에서 좋은 성적으로 드러난다고 대답할 수 있을 것이다. 그런데 학생들은 밤잠을 설쳐가며, 그리고 우정을 깨트려가면서 경쟁적으로 공부한 결과 지적 탁월성을 획득하는데 성공적이었는가? 한국의 학교는 왜 그토록 많은 공부를 시키고도 지적 탁월성을 획득하는 데 실패했는가?

III. 한국에서의 탁월성 교육의 문제점

학교에서 한창 뛰어 다니면서 즐겁게 놀아야 할 아이들이 쉼을 잃고 피로증상을 보이게 된 것은 지적 탁월성의 추구 때문으로 볼 수 있다. 지적 탁월성 여부에 의해 당락이 결정되는 입시경쟁에서 우위를 확보하기 위해 학생들은 학교와 학원을 진전하느라고 육체적으로나 심리적으로 쉼을 누릴 겨를이 없다. 그런데 한국의 학교와 학생들이 추구하는 지적 탁월성은 무엇이며, 추구할 만한 가치가 있는 것인가? 이러한 질문에 대해 대답하기 전에 먼저 학교에서 사용하고 있는 지적 탁월성의 개념이 무엇인지를 살펴볼 필요가 있다.

탁월성은 '수월성'이라는 말로도 자주 사용되고 있다. 이 용어는 1983년 미국 National Commission on Education in Excellence(NCEE)의 "A Nation at Risk" 보고서에서, 학교교육의 질 저하로 인한 국가경쟁력 저하를 우려하면서 excellence라는 용어를 사용하였다. 여기서의 탁월성은 학생들이 자신의 한계를 알고 극복하여 최고 수준의 자기 능력을 수행하는 것을 의미한다. 1984년 이후 우리나라에서도 탁월성 혹은 수월성의 개념이 사용되기 시작하였다.

우리나라 학교에서 추구하고 있는 탁월성은 엄밀히 말하면 지적 수월성, 보다 구체

적으로는 교과 성적의 우수성에 가깝다. 우리나라 학교에서 사용되고 있는 지적 탁월성 개념의 용법과 그 문제점을 제시하면 다음과 같다.

첫째, 지적 탁월성의 개념은 내재적 목적보다는 외재적 목적으로 사용되는 경향이 있다. 말하자면, 지적 탁월성을 추구하는 목적이 그 자체의 목적보다는 수단적 목적, 즉 내신 성적이나 입시에서 좋은 점수를 받음으로써 선호하는 학교나 대학에 진학하는 일과 관련되어 있다.

둘째, 지적 탁월성의 개념은 현상적 혹은 협의의 의미로 사용되는 경향이 있다. 이러한 의미의 지적 탁월성은 다중적인 능력²⁾보다는 학업 성적 혹은 성취의 우수성에 한정되는 경향이 있다.

셋째, 지적 탁월성의 개념은 절대적 수준보다는 상대적 수준의 의미로 사용되는 경향이 있다. 즉, 지적 탁월성은 절대적 준거를 얼마나 충족시켰느냐보다는 한 학생의 성적이 다른 학생보다 얼마나 더 우수한지를 구분하는 상대적 위치에 관심이 있다.

넷째, 지적 탁월성의 개념은 계급적 혹은 이념적으로 사용되는 경향이 있다. 지적 수월성을 추구하는 교육은 종종 ‘엘리트 혹은 소수를 위한 교육’과 동일시되고, ‘평등성 혹은 형평성을 추구하는 교육’과 대립되는 의미로 사용된다. 지적 수월성을 추구하는 교육은 또한 경쟁을 통한 수월성을 제고하는 신자유주의 교육을 의미하기도 한다.

우리나라의 학생, 학부모, 교사는 명문 학교나 대학을 선호하는 경향이 매우 강하며, 따라서 이들 학교 진학을 위한 학생들 간의 경쟁률도 치열하다. 각 학교마다 표방하는 교육목표는 다양하지만, 대부분 학교의 실질적 목표는 명문 학교나 대학의 진학에 두고 있다. 명문 대학의 진학은 학업의 우수성에 의해 결정되므로, 학교와 학생은 그러한 목표를 달성하기 위해 쉽 없이 노력한다. 대부분의 한국 학생들은 자신이 원하는 대학 입학이라는 목표가 이루어지기까지 쉽고 안락이 사실상 유보되고 있는 실정이다.

이러한 한국의 현실에서 탁월성을 추구하는 일과 쉽 혹은 여가를 가지는 일은 분리될 수밖에 없으며, 그 둘은 양립 불가능한 것처럼 보인다. 이에 대해 두 가지 질문이 제기될 수 있다. 하나는 ‘한국의 학교교육은 진정한 의미의 탁월성을 획득하고 있는

2) Gardner(2004)에 따르면, 인간의 능력은 musical intelligence, bodily-kinesthetic intelligence, logical-mathematical intelligence, linguistic intelligence, spatial intelligence, interpersonal intelligence, intrapersonal intelligence 등으로 다양하며 다중적이다. 그에 따르면, 아인슈타인, 피카소, 모차르트, 루터 킹 목사 등은 모두 동일한 지적 탁월성을 가진 것이라기보다는 서로 다른 탁월성을 가졌다고 할 수 있다.

가?’라는 질문이고, 다른 하나는 ‘쉽과 탁월성은 양립불가능한가?’라는 질문이다. 이 절에서는 전자의 질문에 대해서만 간단히 다루고, 후자의 질문에 대해서는 다음 절에서 상세하게 논의하겠다.

‘탁월성’(excellence)은 본래 희랍어 아레테(*ἀρετή, arete*)의 번역어로서, 수월성, 빼어난, 훌륭함, ‘덕’(virtue) 등으로도 번역되어 사용되기도 한다. 아리스토텔레스에 의하면, 아레테는 인간이나 사물이나 할 것 없이 모든 존재자들이 자신만이 가지고 있는 고유한 기능(*ergon*) 혹은 임무를 가장 훌륭하고 탁월하게 수행하는 상태를 의미한다. 예를 들면, 도끼의 아레테는 도끼의 고유한 본질인 나무를 잘 쪼개는 데 있다. 인간의 아레테는 다른 동식물이나 사물과 구분되는 인간만이 가지고 있는 본성인 ‘지성과 도덕성’이 잘 발휘된 상태를 의미한다(Aristotle / Ross, trans.1980).

교육이 인간의 아레테를 추구하는 데 목적이 있다면, 학교는 지적 탁월성과 도덕적 탁월성을 동시에 추구해야 한다. 피이퍼(Pieper, 1952)에 따르면, 지적 탁월성은 두 가지 요소를 포함한다. 하나는 추론적 지성(*ratio*)이고, 다른 하나는 직관적 지성(*intellectus*)이다. 추론적 지성은 무엇인가를 알고 이해하기 위해 적극적으로 사고하는 활동, 즉 논리적으로 사고하고, 탐색하고, 검사하고, 추상하고, 정의하고, 결론을 도출하는 일련의 활동을 의미한다. 이와는 달리, 직관적 지성은 영혼의 은밀한 활동으로서 단순직관, 즉 풍경이 눈에 들어오듯이 진리가 저절로 훤히 들어오는 상태를 가리킨다. 추론적 지성이 능동적이고 활동적인 특성을 지닌다면, 직관적 지성은 수동적이고 수용적인 특성을 지닌다. 인간의 지적 탁월성은 지성의 두 요소인 라티오와 인텔렉투스가 함께 작용하는 과정으로 볼 수 있다.

이러한 탁월성의 개념에 비추어 보면, 우리나라 학교에서 추구하는 탁월성은 3중적인 한계를 지니고 있다.

- i) 학교에서 추구하는 탁월성은 도덕적 탁월성을 포함하는 인간의 탁월성 전체를 포괄하기보다는 ‘지적 탁월성’에 치중하고 있다.
- ii) 학교가 추구하는 지적 탁월성도 그것을 구성하고 있는 두 가지 요소, 즉 라티오와 인텔렉투스 중에서 ‘라티오’에 제한되어 있다.
- iii) 학교교육이 추구하는 라티오도 실지로는 라티오의 본질보다는 라티오의 ‘외양’, 즉 논리적으로 추론하고 사고하는 활동보다는 파편화된 교과지식을 외우는 수준에 머물러 있어 라티오의 본래 의미를 추구하지 못하고 있다.

그러므로 우리나라 학교가 추구하는 탁월성은 인간의 탁월성을 포괄하지 못 할뿐만 아니라, 온전한 지적 탁월성도 추구하지 못하고 있다. 이러한 문제를 가지고 있음에도 불구하고 우리나라 학생은 불행하게도 대학입시를 위한 성적 올리기라는 협소하고 왜곡된 지적 탁월성을 추구하기 위해 건강을 해쳐가면서 밤을 새워 공부하고 친구들과 경쟁하고 있는 것이다. 이것은 마치 쉼 사이 없이 바위를 산 위로 굴러 올리지만 헛수고를 하는 시시포스의 신세와 비슷하다고 할 수 있다. 시스포스처럼, 우리나라 학생도 지적 탁월성(의 외양)을 추구하기 위해 청춘을 바쳐가며 쉬지 않고 공부하고 있지만, 진정한 의미의 탁월성 추구는 불가능한 현실인 것이다. 이러한 피로사회의 악순환을 극복할 수 있는 방법은 없는가?

IV. 여가와 탁월성을 위한 교육

우리나라 학교에 만연해 있는 피로사회의 문제를 해결하고 탁월성을 추구하기 위해서는 대안적인 삶과 교육이 필요하다. 그 대안적인 삶과 교육의 하나로 ‘이론적 혹은 관조적 삶’(bios theoretikos)과 ‘쉼 혹은 여가를 위한 교육’을 들 수 있다. ‘이론적 혹은 관조적 삶’과 ‘쉼 혹은 여가를 위한 교육’이 무엇이며, 그러한 교육은 어떤 점에서 피로사회의 문제를 해소하고 동시에 탁월성의 추구를 가능하게 하는가? 이러한 문제를 논의하기 위해서, 통념적인 쉼 혹은 여가의 개념과 그러한 개념에 기반을 둔 쉼과 탁월성을 분리하는 교육을 비판적으로 검토하고, 희랍의 스킨레(schola)와 구약의 안식의 개념에 비추어 재해석된 여가 개념을 통해 여가와 탁월성을 동시에 추구하는 교육이 가능하다는 점을 보여주하고자 한다.

1. 통념적 여가의 개념과 교육

피로사회의 교육에 대한 대안적인 ‘쉼 혹은 여가를 위한 교육’이 무엇인지를 이해하는 데 관건이 되는 것이 ‘쉼 혹은 여가’의 개념을 어떻게 이해하느냐이다. 이 개념을 이해하기 위해, 먼저 통념적으로 사용되고 있는 ‘쉼 혹은 여가’의 개념을 비판적으로 검토해 볼 필요가 있다. ‘쉼 혹은 여가’의 통념적 의미는 대체로 다음과 같다.

첫째, 쉽과 여가는 아무 일도 하지 않거나 잠자는 것을 의미한다. 오랫동안 격무나 공부에 시달려 온 사람들이 가장 선호하는 쉬는 방식 중의 하나는 아마 아무 생각 없이 멍 때리고 있거나 문을 걸어 잠근 채 어두운 방에서 온 종일 잠자는 것일 것이다. 머릿속에 가득 차 있는 생각을 중단하고 잠자는 것은 육체적으로나 정신적으로 피로를 회복하는 데 효과적일지 모른다. 그렇지만 그렇게 하는 것이 좋은 삶이거나 인간의 탁월성을 가져 주는 것은 아니다. 오히려 그것이 습관이 되면 ‘게으름’(acedia)이 될 수 있다. 일과 마찬가지로, 게으름은 진정한 의미의 여가를 방해한다.

둘째, 쉽과 여가는 일하고 남는 시간, 쉼, 여유시간 등의 의미로 사용된다. 일하고 남는 여유시간에 휴식을 취하는 것은 건강한 삶을 위해서 반드시 필요하다. 그러므로 특히 자라나는 청소년에게 충분한 휴식 시간을 확보해 줄 필요가 있으며, 이 점에서 ‘쉽이 있는 교육’을 위한 사회운동은 의미가 있다. 그러나 진정한 쉽과 여가는 쉬는 시간을 확보해 주는 것으로 불충분하다. 여가는 물리적 시간의 양의 문제라기보다는 그 시간을 얼마나 충실하게 자신의 것으로 사용하는가의 문제이기 때문이다.

셋째, 생계를 목적으로 하는 일이나 노동이 아닌 낚시, 등산, 여행, 스포츠 등의 특정 활동을 의미하기도 한다. 이런 활동은 흔히 ‘취미 활동’이라 불리는 것으로, 대체로 강제적이라기보다는 자발적 성격을 띤 활동이다. 그러나 여가는 근본적으로 활동의 종류라기보다는 활동을 대하는 마음가짐 내지 태도이다. 등산이나 스포츠와 같은 취미활동도 그것을 어떤 태도로 하느냐에 따라 어떤 사람에게는 일이나, 심지어 노동이 될 수도 있다.

이러한 통념적 쉽과 여가 개념은 여가의 본질이나 실재를 드러내기보다는 여가의 겉모습에 해당되며, 여가의 외양은 시공간, 특별한 종류의 활동, 경제적 조건 등의 외적 조건을 강조한다. 물론 인간이 빠듯한 일정과 업무상황 속에서 여가를 누리는 것은 결코 쉬운 일이 아니다. 여가의 외적 조건이 갖추어졌다고 해서, 가령 돈을 벌기 위한 일체의 업무에서 벗어나거나 시간적 여유가 있다고 해서, 저절로 쉽이나 여가를 누리게 되는 것은 아니다. 이 점에서 시간적 여유는 여가의 필요조건일지는 모르지만 충분조건은 아니다.

쉽과 여가의 통념은 잘못된 교육적 주장으로 이끌기 쉽다. 이러한 통념을 가진 사람의 입장에서 보면, 피로사회에 대한 교육적 대안으로 공부의 부담으로부터 벗어나 학생의 자유를 마음껏 누릴 수 있는 진보주의 교육이나 자유학교 등을 고려할 것이다.

진보주의 교육이나 자유학교는 ‘위로부터의 교육, 바깥으로부터의 교육’으로 표현되는 전통교육에 대한 반발에서 비롯된 것이다. ‘위로부터의 교육’이라는 것은 수직적인 관계에 있는 교사나 부모가 권위를 가지고 학생들에게 (일방적으로) 가르치는 교육을 의미하고, ‘바깥으로부터의 교육’은 교과외의 지식을 학생들에게 주입시키는 교육을 의미한다(Dewey, 1916). 진보주의 교육이나 자유학교는 전통교육의 이러한 문제점을 극복하기 위한 대안으로 제시된 것이니 만큼, 학생의 자유와 자율성 중시하고 학생들과의 상호작용과 능동적인 수업을 강조하는 등의 나름대로의 장점이 있다고 보아야 한다. 실제로 그러한 학교 학생들은 표면적으로 여가와 자유를 누리는 것처럼 보인다. 그러나 진보주의 교육이나 자유학교가 교과외의 의미나 교사의 중요성을 제대로 이해하고 있는지의 여부는 논외로 하더라도, 학생들에게 진정한 의미의 여가와 자유를 누리게 하는지에 대해서는 의문의 여지가 있다. 피로사회로부터 격리되어 있거나 지속적으로 그 사회와 무관하게 살아갈 수 있다면, 이러한 교육도 좋은 대안이 될 수 있을 것이다. 그러나 이러한 방식의 교육은 기껏해야 표면적 혹은 외적인 여가를 누리고 있거나 현행 학교교육의 문제에 대한 대중적 요법에 불과하다. 여러 자유학교의 사례에서 보듯이, 이들 학교는 적어도 탁월성을 추구하는 것과는 다소 거리가 있다.

2. 여가의 재해석: 스콜레와 안식

그러면 피로사회의 문제점을 해소하면서 동시에 쉽고 탁월성을 추구하는 교육은 불가능한 것인가? 여기서는 여가의 개념을 희랍의 스콜레(scholé)와 성경의 안식(shabbat)의 의미에 비추어 재해석함으로써 그러한 교육의 가능성을 보여주하고자 한다.

여가의 본래의 의미를 잘 드러내고 있는 대표적인 학자는 피이퍼(J. Pieper)이다. 그는 『여가: 문화의 기초』(*Leisure: The Basis of Culture*)(1948/1952)에서 여가의 개념을 희랍과 중세의 맥락에서 새롭게 해석하고 있다.³⁾ 희랍어 ‘스콜레(σχολή, scholē)’와 라틴어 ‘스콜라(schola)’의 번역어인 여가(leisure)는 ‘자유롭다’, ‘허용되다’라는 뜻을 지닌 *licere*에서 온 말로서, “마음속에서 찰나에 은밀하게 이루어지는 인식”을 의미한다. 여가의 핵심 요소는 관조(theoria, contemplation)이다. 관조는 문자적으로는 ‘그냥 바

3) 이하의 여가에 대한 재해석은 Pieper(1952)와 그의 견해를 풀어 설명하고 있는 김승호(2015)에 주로 의존하고 있다.

라보는 것'으로서, 아무런 노력이나 긴장 없이 두 눈을 활짝 열고 시야에 들어오는 것은 무엇이든지 받아들이는 마음의 자세를 의미한다. 아리스토텔레스에 따르면, 관조야말로 인간의 궁극적 행복(*eudaimonia*)을 가능하게 한다. 관조가 최상의 행복을 가능하게 하는 이유는 이성이 중심이 되는 활동, 다른 활동보다 오래 지속되는 활동, 가장 즐거운 활동이면서 쾌락을 안겨주는 활동, 그 자체 외에 어떠한 목적도 가지지 않는 가장 자족적인 활동이기 때문이다(Aristotle, *The Nichomachean Ethics*: 1177a-1179a). 이러한 의미의 관조는 스콜레를 통해 도달할 수 있는 활동이라는 점에서 스콜레와 긴밀하게 관련되어 있다. 아리스토텔레스와 마찬가지로, 아퀴나스도 관조적 삶(*vita contemplativa*)은 인간에게 무상으로 주어지는 은총으로서, 스콜라야말로 인간이 누릴 수 있는 최상의 행복인 '지복'(*beatitudo*)이라고 보았다(Aquinas, S.T., I, 62, 1).

아리스토텔레스나 아퀴나스에서 보듯이, 고대 그리스와 중세에서 여가는 인간다운 삶의 핵심이었다. 말하자면, 인간다운 삶을 영위하려고 하는 사람은 누구나 여가를 누리는 일에 관심을 기울일 수밖에 없었다. 자본주의 사회에 살고 있는 현대인은 여가 없이 바쁘게 열심히 일하는 것을 미덕으로 삼고 있는데 비해, 고대 그리스와 중세에 살았던 사람들은 거꾸로 스콜레를 위하여 일을 기꺼이 감수하였던 것이다. 그들의 관점에서 보면, 현대인이 추구하는 일은 수단적 활동으로서, 언제나 노역을 요구하고, 긴장과 고통이 수반되는 활동이다. 이러한 일은 여가를 불가능하게 한다는 점에서 게으름(*acedia*)과 관련된다. 시간이 많아 아무 것도 하지 않고 빈둥거리며 노는 것이 악덕인 것처럼, 지나치게 일과 공부에 바빠 허덕이는 것도 여가를 누리지 못하게 한다는 점에서 보면 게으름과 마찬가지로 악덕이다. 중세에서는 게으름을 신을 생각하지 못하도록 한다는 점에서 모든 죄의 원천으로 보았다.

고대 그리스와 중세에서 스콜레는 인간이 추구해야 할 최상의 삶이자 교육의 목적이었다고 할 수 있다. 아리스토텔레스는 교육의 목적이 여가를 누리는 상태로 보았으며, 피이퍼는 여가야말로 우주 전체를 하나의 총체로서 파악할 수 있는 인간(*homo-capax universi*)을 길러줄 수 있다고 보았다(Pieper, 1952: 36). 만일 탁월성이 총체적 세계를 제대로 인식하는 것과 관련되어 있는 것이라면, 여가를 누리는 것과 탁월성은 별개의 것일 수 없다. 오히려 여가야말로 진정한 의미의 탁월성을 가능하게 한다고 볼 수 있다. 학교는 지금 여기(now and here)의 눈앞에서 벌어지고 있는 화급한 일상 삶의 세계로부터 아동을 격리시켜 스콜레를 보장해 주기 위한 특별한 공간이며, 인간은 학교

에서 비로소 총체적인 세계를 인식할 수 있는 막간의 기회를 가지게 되는 것이다. 이러한 관점에서 보면, 학교는 휴일도 없이 밤늦도록 시험 공부하는 것과 같은 학생들이 여가를 누리는 데 방해가 되는 것을 제거해야 할뿐만 아니라, 보다 적극적으로 학생이 총체적 세계를 파악할 수 있도록 교육할 필요가 있다.

히랍의 스콜레 개념은 안식(*shabbat*)의 개념과 관련되어 있으며, 더 나아가 안식은 여가 개념의 원형이다. 안식과 안식일은 구약 성경의 도처에 나타난다.

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

안식일을 기억하여 거룩하게 지키라. 엿새 동안은 힘써 네 모든 일을 행할 것이나, 일곱째 날은 네 하나님 여호와와 안식일인즉 너나 네 아들이나 네 딸이나 네 남종이나 네 여종이나 네 가축이나 네 문안에 유하는 객이라도 아무 일도 하지 말라. 이는 엿새 동안에 나 여호와와 하늘과 땅과 바다와 그 가운데 모든 것을 만들고 일곱째 날에 쉬었음이라. 그러므로 나 여호와와 안식일을 복되게 하여 그 날을 거룩하게 하였느니라(출 20:8-11).

우리는 안식을 단순히 쉬는 것으로 오해하는 경향이 있다. 이러한 오해는 안식일에는 본인은 물론 가족, 종이나 손님, 심지어 가축에게까지 아무 일도 하지 말라는 4계명을 문자적으로 혹은 지나치게 소박하게 해석한 것에서 비롯된 것이다. 스콜레의 개념과 마찬가지로, 안식 혹은 안식일은 노동과 일상에서 벗어나 아무것도 하지 않고 쉬는 것으로 충분하지 않다. 안식 개념은 일차적으로 하나님의 창조사역과 관련되어 있으며, 나아가 하나님의 구원사역과 관계가 있다. 구원사역은 이스라엘 백성을 애굽의 노예생활로부터 탈출시켜 주신 것⁴⁾과 예수님의 속죄사역을 통해 하나님의 백성을 죄의 노예로 부터의 완전히 해방시킨 것을 의미한다. 이 점에서 구원은 ‘재창조’(recreation), 즉 죄로 말미암아 타락한 인간을 새로운 피조물로 만든 것이다. 그러므로 안식일을 기억한다는 것의 핵심 내용은 하나님과 그가 창조한 세계와 구원하신 일을 돌아보는 것이다⁵⁾.

4) “나는 기억하라 네가 애굽 땅에서 종이 되었더니 네 하나님 여호와가 강한 손과 편 팔로 너를 거기서 너를 인도하여 내었나니 그러므로 너의 하나님 여호와가 네게 명령하여 안식일을 지키라 하느니라”(신 5:15).

5) 구약의 안식 혹은 안식일은 창조의 완성을 기억하면서 감사하고 찬양하는 날이며, 안식의 진정한 의

안식일은 단순히 피조물인 인간이 아무것도 하지 않고 그저 놀기만 하는 날이 아니며, 안식의 의미를 곰곰이 생각하는 사람이라면 모르기는 해도 무위도식하거나 멍하게 보낼 수 없을 것이다. 하나님이 창조하신 만물들은 하나하나가 기묘막측하여 감탄을 자아 낼 수밖에 없으며, 구원은 기쁨과 감격의 원천이기 때문이다. 안식은 다른 아닌 하나님의 놀라운 창조와 구원사역에 찬탄하고 감사하면서 그것을 즐기고 향유하는 것이다. 이 점에서 안식은 근본적인 면에서 ‘축제(celebration)’이다. 그 축제의 토대이면서 핵심이 되는 것이 바로 ‘예배(worship)’이다. 예배는 인간이 하나님과 그가 창조하신 총체적 세계를 즐기는 행위이므로, 예배를 통해 하나님과 그가 창조한 세계와 배풀어준 구원을 즐기는 것이 진정한 안식이라고 할 수 있다.

그러나 인간은 바쁘고 힘든 일상생활이 지속되면, 결코 잊을 수 없을 것 같았던 창조와 구원의 즐거움과 감격도 자신도 모르게 어느새 희미해져 간다. 안식일을 지키라고 명령한 것은 마음이 엉뚱한 곳에 가 있으면서 마지못해서나 습관적으로 절기를 지키라는 것이 아니다. 그것은 바쁜 일상에 매몰되어 자칫 잊거나 우선순위에서 밀려있는 것으로부터 벗어나서 하나님이 창조하고 재창조한 것을 보고 기억하면서 기뻐 펄듯 감격하고 즐기는 삶을 회복하고 유지하기 위해서이다. 그러므로 인간은 매일 매순간 예배드리면서 축제를 즐기는 것이 이상적이나, 그렇지 못하다면 안식일이라도 별도의 시간을 마련하여 그렇게 할 필요가 있다.

안식은 여가의 원형으로서, 예배를 통한 진정한 즐거움과 향유가 있는 축제이다. 여가는 몇 가지 점에서 종교와 관련이 있다. 여가 시간에 하는 놀이나 오락을 일컫는 ‘리크리에이션’(recreation)은 오늘날의 용법에는 종교적 요소가 사라졌지만, 문자적으로 ‘재창조’, 즉 창조의 본래의 모습으로 돌아가고 회복하는 것이라는 의미가 들어있다. 이 점은 여가의 개념이 안식과 개념적으로 관련이 있음을 나타낸다. 앞에서 언급한, 피이퍼의 책 “여가”(Leisure)는 원제가 “휴식과 종교의식”(Mu e und Kult, 1948)이라는 점에서 뿐만 아니라 내용 면에서도 적극적으로 양자 사이의 관련성이 드러나고 있다. 여가는 아무것도 안하는 것이 아니라 총체적 세계를 관조(contemplation)하는 것이

미는 안식의 주인인 예수님이 오셔서 죽고 부활함으로써 성취된다. 그리하여 신약에서는 안식 후 첫 날을 ‘주일’이라고 하면서 구속에 감사하고 즐기면서 예배하고 있다. 구약의 안식일과 신약의 주일은 새 하늘과 새 땅이 완성되어 그곳에서 영원한 안식을 누리며, 온전히 기뻐하면서 찬양하는 것(사 65:17-18)의 그림자이다. 이 글에서 ‘안식 혹은 안식일’이라는 표현은 구약에 한정되는 개념이라기보다는 신약과 하나님 나라의 완성을 포함하는 개념으로 이해되어야 한다.

고, 안식일은 아무 일도 하지 않는 것이 아니라 총체적 세계를 창조하신 하나님과 그의 사역을 인식하면서 예배하고 즐기는 일이다.

3. 여가를 위한 교육에 대한 논의

지금까지 피로사회를 극복하기 위한 방안으로 회랍의 스콜레 개념에 비추어 쉼 혹은 여가를 위한 교육을 제시하였다. ‘쉼 혹은 여가’는 아무 활동도 하지 않은 채 잠자거나 취미활동을 하는 것이라기보다는, 근본적으로 총체적 세계를 수용하는 활동인 관조이다. 관조는 인간 활동에 속하기는 하나 개념상 신적 활동에 가깝다. 이 점에서 여가의 원형은 안식에서 찾아볼 수 있다. 안식은 세상의 번잡한 일상에서 격리되어 창조와 구원의 하나님을 인식하고 예배를 통해 그가 하신 일에 감사하면서 축제를 즐기는 것이다. 그러므로 쉼 혹은 여가를 위한 교육은 세상의 번잡한 일에서 벗어나 총체적 세계를 인식하면서 그것을 향유하는 마음을 길러주는 교육이라고 할 수 있다. 이하에서는 이러한 교육에 대한 몇 가지 의문 내지 반론에 대해 대답해 보고자 한다.

첫 번째 반론은 ‘여가 혹은 안식을 위한 교육’은 자본주의 사회에서 강조하는 근면하고 성실하게 일하는 것과, 그 결과 이룬 경제적 성장과 자본을 축적하는 것을 부정하는 것이 아닌가 하는 점이다. 이러한 반론을 하는 사람은 교육이라는 것이 궁극적으로 치열한 사회에 잘 적응하고 경쟁력을 갖추도록 하거나, 좋은 직장에 취직하여 사회적 지위나 부를 축적할 수 있도록 준비시키는 것이라는 점을 상정하고 있다. 교육을 외재적 혹은 수단적 목적으로 보는 이러한 관점에 대해, 두 가지 방식으로 대답이 가능하다. 하나는 여가를 위한 교육은 결코 건전한 일이나 노동을 경시하는 것이 아니라는 점을 지적하는 것이고, 다른 하나는 외재적 목적의 추구는 교육적 탁월성을 가져오는 커리어 교육의 왜곡 내지 타락을 가져온다는 점을 지적하는 것이다.

먼저, ‘여가 혹은 안식을 위한 교육’은 일이나 노동 그 자체를 경시하거나 부정하는 것이 아니다. 인간은 일하거나 노동하지 않고 살아갈 수 없다. 인류가 타락한 이후, 모든 인간은 의식주를 해결하려면 땀을 흘리고 수고하여야 한다(창 3:17). 바울은 “일하기 싫거든 먹지도 말라”(살후 3:10)고 하고 있으며, 청교도들은 일이 하나님께서 주신 거룩한 사명이라는 점을 믿고 실천하며 살아왔다. 이들은 일과 직업을 하나님의 소명과 관련시킴으로써 노동의 가치와 의미를 새롭게 해 주었다. 그러나 기독교 정신이 사

라진 오늘날의 자본주의는 개인의 끝없는 욕망에 함몰되어 여가의 정신과 소명의식을 잃어버린 것이다. 이러한 상황에서 여가를 위한 교육은 직업을 가지고 열심히 살아가는 것을 부정하는 것이라기보다는 일에 중독되어 인간됨을 상실한 채 살아가는 사람들에게 일에는 스콜레가 들어 있다는 점과 인간은 스콜레를 누리기 위해 일해야 한다는 점을 상기시켜 준다.

다음으로, 외재적 목적을 추구하는 것은 참된 탁월성이 아니며, 교육이 추구하고자 하는 올바른 가치는 더구나 아니다. 외재적 관점을 가진 사람들이 보기에, 자신이 선호하는 좋은 직장에 들어가 사회적 지위나 경제적 부를 누린다는 것은 이미 경쟁력이 있는 사람이라는 것을 의미하고, 경쟁력이 있다는 것은 탁월성을 지니고 있다는 증거이다. 그러나 외재적 목적으로 추구하는 탁월성은 교육에서 추구하는 인간됨의 탁월성과 무관하며, 따라서 학교에서 추구해야 할 본질적 가치가 아니다. 학교가 비본질적 가치를 추구하는 것은 오히려 교육의 가치를 왜곡시키고, 나아가 학교를 시장(markets)으로 전락시켜 학교의 본래 의미를 사라지게 만드는 행위이다.

두 번째 반론은 ‘여가 혹은 안식을 위한 교육’이 학교에서 열심히 교과공부를 하는 것의 중요성을 간과하는 것은 아닌가 하는 점이다. ‘여가 혹은 안식을 위한 교육’을 강조하는 것은 자칫하면 학생들이 공부하기보다는 집에서 쉬거나 교회에서 예배를 잘 드리고 신앙생활만 하면 충분하다는 생각으로 이끌 수 있다. 이러한 생각들은 학생들이 열심히 공부하지 않아도 될 서로 다른 이유를 제시하고 있는 셈이다. 하나는 현행 학교교육이 추구하는 것이 오히려 여가 혹은 관조를 방해하고 있다는 점이며, 이에 따르면 학교에서 아무리 공부를 해보았자 어차피 인텔렉투스에 도달하는 것이 불가능하니, 차라리 쉬면서 인텔렉투스를 기다리는 편이 낫다는 것이다. 다른 하나는 기독교신자의 경우에서 흔히 볼 수 있는 것으로서, 인간의 궁극적 목적은 안식을 누리는 데 있기 때문에, 굳이 헤라클레스의 노동처럼 몸과 마음을 상하면서까지 학교공부를 하는 것보다는 신앙생활을 잘하고 교회에서 예배만 잘 드리는 것으로 충분하다는 생각이다. 이 두 가지 이유에는 공통적으로 인텔렉투스와 라디오가 다른 경로로 주어지고, 인텔렉투스는 라디오 없이 가능하다는 점을 전제하고 있다.

이러한 반론에 대한 대답은 라디오와 인텔렉투스의 관계를 밝힘으로써 논리적으로 해소될 수 있다. 여가 혹은 안식을 위한 교육은 근본적인 면에서 지적 활동이고, 인간의 지적 활동은 라디오와 인텔렉투스의 두 요소를 포함한다. 그런데 교육의 목적, 즉

인간이 궁극적으로 추구하는 것은 총체적 세계를 온전하게 인식하는 것이고, 그것은 라티오만으로 부족하며 인텔렉투스가 요청된다. 기독교적인 용어로 설명하면, 일반은 총으로 누구에게나 주어지는 이성으로는 아무리 노력해도 하나님이 창조한 총체적 세계를 온전하게 인식하는 것이 불가능하며, 그것이 가능하려면 특별게시, 즉 모든 지식의 근본이요 토대인 ‘하나님을 아는 지식’(knowing God)이 요청된다(잠, 1:7; 잠 9:10; 호 4:6). 그러나 이러한 사실이 라티오를 간과해도 좋다는 것을 의미하는 것은 아니다. 라티오와 인텔렉투스는 서로 분리되어 있거나 무관한 것이 아니라, 서로 직각을 이루며 교차한다. 두 요소가 수직으로 교차한다는 것은 라티오를 추구한다고 해서 반드시 인텔렉투스에 이르는 것은 아니지만, 그렇다고 해서 라티오를 추구하는 노력 없이 인텔렉투스가 저절로 주어지는 것은 아니라는 것을 의미한다. 인텔렉투스는 인간이 열심히 라티오를 추구할 때 그 이면에 ‘신의 은사’로 주어지는 것이다(김승호, 2015: 20-21). 말하자면, 라티오와 인텔렉투스 사이에는 연속성과 단속성이 동시에 존재하는 것이다. 그러므로 여가 혹은 안식을 위한 교육은 학교에서 교과공부를 하지 말라는 것이라기 보다는, 그 일에 안주하거나 얽매어 스콜레를 잃어버리지 말고 오히려 공부를 통해 참된 스콜레와 안식을 누려야 한다는 점을 환기시켜 주는 것이다.

세 번째 반론은 ‘여가 혹은 안식을 위한 교육’이 희랍이나 중세사회에서나 가능했는지 모르지만, 오늘날에도 그러한 교육이 가능한가 하는 점이다. 이러한 반론에는 여가 혹은 안식을 위한 교육이 두 가지 측면에서 볼 때 비현실적일 수 있다는 것이다. 그것은 4차 산업혁명의 시대처럼 고도로 산업화되어 있고 모든 것이 급변하는 시대상황적 측면과, 한국 사회처럼 학력과 시험에 의해 인생이 좌우됨에 따라 학생들이 학교에서 공부하는 것도 모자라 학원 등의 사교육 기관을 찾아다니는 사회 상황적 측면이다.

이 의문에 대해 단도직입적으로 만족할 만한 대답을 내놓기는 쉽지 않으며, 간접적인 답변을 할 수밖에 없다. 4차 산업혁명은 디지털과 물리세계의 결합 등으로 인해 기하급수적인 속도로 일을 처리함에 따라 산업분야 뿐만 아니라 사회생활 전반에 걸친 변화를 가져올 것이다. 이러한 사회에서 요구되는 것은 단편적 지식이나 노동집약적 기술보다는 융·복합적 사고와 문제해결력, 창의성 등이다. 그리고 사물인터넷이나 인공지능을 활용한 교육이 활성화되면 될수록, 그와 비례하여 상실되어 가는 인간 존재의 본성을 되찾기 위한 각성과 인문학적 성찰이 요청된다. 4차 산업혁명에서 요구되는 이러한 능력과 요구 사항들은 역설적이게도 기존 교육에서처럼 밤을 새워가면서 교과

서의 지식을 무조건 열심히 외운다고 충족되는 것이 아니다. 그러한 능력은 오히려 여가를 위한 교육에서 추구하는 지적 탁월성에 가깝다. 이 점에 비추어 보면, 현행 우리나라 학교가 하듯이, 교과와 단편적 지식을 주입식으로 가르치는 수능중심의 입시교육으로는 급변하는 미래사회에 대처하기 어렵다. 입시위주의 교육이나 사교육에 대한 투자는 일시적으로 성적을 올리고 대학입시에 도움이 될지 모르지만, 미래사회에 요구되는 유연하고 창의적인 융·복합적인 능력을 기르는 데 그다지 도움이 되지 않기 때문이다. 나아가, 그러한 공부는 총체적 세계를 인식하기에는 턱없이 부족하며, 인간이 추구해야 할 진정한 의미의 탁월성을 결코 기를 수 없다. 그럼에도 불구하고 상급학교 진학을 위해 몸과 마음을 상해가면서 그런 공부를 해야 하는지는 본인이 선택할 문제이다. 여가 혹은 안식을 위한 교육의 관점에서 우리나라 학교에서 요구되는 것은 박학다식하지만 자신의 관점을 결여한 인재를 양산하는 것보다는, 배우는 내용이 다소 적더라도 그것을 내면화하여 자신의 관점을 형성할 수 있는 인재이다.

V. 요약 및 결론

현대 사회는 ‘피로사회’라 불릴 만큼, 누구나 할 것 없이 지나친 노동과 일로 인해 고통을 당하고 있으며, 나아가 인간됨을 상실하고 있다. 우리나라에서 피로사회가 가속화되게 된 것은 신자유주의 경쟁을 통한 성과주의 때문이며, 그것이 학교에서는 탁월성을 위한 교육의 왜곡된 형태인 성적 지상주의로 나타난다. 아닌 게 아니라, 우리나라 학생들은 입시를 위해 하루 종일 학교공부 하는 것도 모자라, 여러 사교육 기관을 전전함으로써 육체적으로나 정신적으로 고통을 당하고 있다. 더 불행한 것은 그렇게 잠을 설쳐가며 공부하지만 인간의 탁월성은 말할 것도 없고 올바른 의미의 지적 탁월성에 이르지 못하고 있다는 점이다. 이러한 상황에서 쉽과 탁월성을 동시에 추구할 수 있을까? 이 글은 이러한 문제의식에서 피로사회의 문제와 쉽과 탁월성을 동시에 추구하는 것이 여가를 재해석함으로써 가능하다는 점을 보여주기 위한 시도이다.

현행 우리나라의 학교교육은 지적 탁월성을 추구하는 듯이 보이나, 이중적인 면에서 한계가 있다. 즉, 학교교육이 직관적 지성(*intellectus*)을 간과하고 추론적 지성(*ratio*)에만 초점을 두고 있다는 점이고, 추론적 지성마저도 본질보다는 외양만을 추구하고 있

다는 점이다. 그 결과 한국의 학생들은 쉬지도 못하면서 엄밀한 의미에서 탁월성도 획득하지 못하고 있는 것이다. 양립 불가능한 듯 보이는 ‘쉽 혹은 여가를 위한 교육’과 ‘탁월성을 위한 교육’은 여가와 탁월성의 본래 의미를 회복함으로써 양립가능하며, 또한 동시에 추구될 수 있다. ‘쉽 혹은 여가를 위한 교육’을 회복한다고 할 때, ‘쉽 혹은 여가’는 단순히 육체적인 휴식이나 정신적인 게으름이라기보다는 회랍의 여가(*scholē*)나 성경의 안식(*shabbat*)으로 이해되어야 한다. 여가는 관조, 즉 총체적 세계가 한 눈에 훤히 드러나는 상태이다. 교육에서 추구하는 인간의 탁월성은 ‘지적 탁월성’(intellectual virtue)과 ‘도덕적 탁월성’(moral virtue)을 포함하며, 지적 탁월성에는 추론적 지성과 직관적 지성 두 가지 요소로 구성되어 있다. 직관적 지성은 관조와 긴밀하게 관련되어 있다. 그러므로 여가를 위한 교육은 ‘탁월성을 위한 교육’과 별개의 것이 아니며, ‘여가를 위한 교육’이 곧 ‘탁월성을 위한 교육’인 것이다.

여가의 원형은 안식에서 찾아볼 수 있으며, 안식의 기원은 하나님이 만물을 창조하고 난 뒤 안식을 취한데서 비롯된다. 안식은 창조의 완성으로서, 피조물인 인간이 하나님께서 창조하신 총체적 세계를 바라보며 향유하는 축제이며, 그 축제의 토대는 천지를 창조하고 구원하신 하나님에 대한 예배로 나타난다. 그러므로 안식은 단순히 아무 일도 하지 않고 쉬는 것이라기보다는 천지를 (재)창조한 하나님을 인식하면서 그가 (재)창조한 총체적 세계를 관조하고 향유함으로써 새로워지고 충만해 지는 시간이다.

그러나 불행하게도 대부분의 현대인은 그가 가진 종교와 상관없이 여가와 안식을 누리지 못하고 있는 실정이다. 심지어 여가를 위한 교육을 해야 한다고 주장하며 이 글을 쓰고 있는 나 자신조차도, 한 동안 글 쓰는 것에 대한 압박 때문에 스콜레를 누리지 못하고 있다. 아마 새 하늘과 새 땅이 도래할 때 까지 우리는 누구도 온전한 스콜레와 안식을 누리는 것이 불가능할지 모른다. 그럼에도 불구하고 우리는 직장과 학교의 바쁜 일상 가운데서도 모든 활동에는 스콜레가 들어있다는 사실을 늘 인식하면서 안식을 즐기려는 자세가 요청된다. 누구나 여가와 안식을 누리고 싶지만 실지로 그러지 못한 상황에서, 여가와 안식을 누린다는 것은 신의 축복이면서 은총이다.

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

참고문헌

- 강영택 (2008). 교육수월성에 대한 기독교적 재개념화와 대학입시의 개혁. **신앙과 학문**, 13(3), 9-55.
- [Kang, Y. T. (2008). Christian reconceptualization of educational excellence and reform of college entrance exam. *Faith and Scholarship*, 13(3), 9-55.]
- 김승호 (2015). **여가란 무엇인가**. 파주: 교육과학사.
- [Kim, S. H. (2015). *What is Leisure?* Paju: Koyook Book.]
- 김정명 (2011). 여가와 영성의 연관성에 관한 연구: 서구영성전통의 바탕에서. **여가학연구**, 8(3), 75-91.
- [Kim, J. M. (2011). The nexus of leisure and spirituality: Based on western spiritual tradition. *Journal of Leisure Studies*, 8(3), 75-91.]
- 유재봉 (2004). 종교적 자유교육론 연구: 아우구스티누스와 아퀴나스를 중심으로. **한국교육사학**, 26(2), 149-175.
- [Yoo, J. B. (2004). Augustine's and Aquinas's view of education. *The Korean Journal of History of Education*, 26(2), 149-175]
- 주광순 (2017). 피로사회에서의 저항. **대동철학**, 81, 193-212.
- [Joo, K.S. (2017). Resistance in a fatigue society. *Daedong Chulhak*, 81, 193-212.]
- 한국직업능력개발원 (2016). KRIVET Issue Brief 제98호, 2016.04.30.
- [KRIVET (2016). KRIVET Issue Brief, 98, 2016.04.30.]
- 한국직업능력개발원 (2016). KRIVET Issue Brief 제116호, 2017.01.30.
- [KRIVET (2016). KRIVET Issue Brief, 116, 2017.01.30.]
- Aquinas, T., *Summa Theologica*. The English Dominicans(trans. 1947-1948). New York: Benziger.
- Aristotle, *The Nicomachean Ethics*. D. Ross(trans. 1980). Oxford University Press.
- Berlin, I.(1969). *Four Essays in Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Dewey(1916). *Democracy and Education*. New York: Macmillan.
- Gardner, H.(2004). *Fames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*. New York: Basic Books.
- Han, B. C. *Mudigkeitgesellschaft*, 김태환 역 (2012). **피로사회**. 서울: 문학과지성사.
- [T. H. Kim(trans) (2012). *A Fatigue Society*. Seoul: Mooji Publishing, Trans. Han, B. C. *Mudigkeitgesellschaft*]
- Oakeshott, M. (1972). Education: The engagement and its frustration. R. F. Dearden,

P. H. Hirst, R. S. Peters(Eds.). *Education and the Development of Reason*. London: Routledge and Kegan Paul.

Pieper, J.(1948), *Musse und Kult*. A. Dru(trans.) (1952), *Leisure: The Basis of Culture*. New York: Pantheon Books.

<http://stats.oecd.org/Index.aspx?DataSetCode=ANHRS#>. (2019.7.1.)

쉽과 탁월성을 위한 교육의 재해석

유재봉 (성균관대학교)

이 논문은 ‘피로사회’라고 불리는 현대 사회에서 학생들이 공부의 노예가 되어가고 있는 현실에서 벗어나 진정한 쉽과 탁월성을 누리기 위한 교육의 방향을 탐색하고자 하는 시도이다. 이러한 목적을 위해 먼저, 오늘날 한국 사회와 학교에서 나타내고 있는 피로사회 현상을 기술하고, 다음으로 한국 학교에서 추구하고 있는 탁월성의 성격과 그 문제점이 무엇인지를 드러내며, 마지막으로 피로사회와 탁월성 교육의 문제점을 해결하기 위한 쉽과 안식을 위한 교육 아이디어를 제시하고 그에 대한 몇 가지 가능한 반론에 대해 대답하고자 한다. 이 논문은 학교교육이 진정한 의미의 탁월성을 추구하지 못하고 있다는 점을 주장하고, 여가의 개념을 재해석함으로써 흔히 양립 불가능한 것으로 간주하는 쉽과 탁월성을 동시에 추구하는 것이 가능하다는 점을 보여주고자 한다.

: 가, , , ,

하브루타를 적용한 실천적 지식 학습 모형 개발

A Study on Development of Havruta-based Learning Model for Practical Knowledge

김보경 (Bo Kyeong Kim)*

Abstract

The purpose of this study is to recognize that there have been problems of one-time bible education focusing on transferring knowledge without her or his daily contexts of a Christian. Thus, this study has attempts to find an alternative. This study has aimed at developing a Havruta-based practical knowledge learning model, with which a Christian or a learner has her or his quiet time and find God's revelation and apply the message to her or his everyday life. The research has been conducted as a formal research method, and the initial model has been developed by deriving the factors and learning principles to be reflected in the model through theoretical considerations. In addition, two learning cases have been developed for adult learners by applying this method. Through this process, the final model has been obtained by modifying the previous model through learners and experts' feedbacks. The havruta-based practical knowledge learning model is one for cyclical development, which forms a middle layer of seemingly revealing learning activities and inner cognitive activities of learners. This model could be experienced through continuity of revelation through words that are received in various ways when God's words are connected to practice. It would take time for God's words to move from a Christian or learner's life to her or his realm of practice, because this model is a fully self-directed learning model in which she or he could find and implements knowledge of practice by herself or by himself. This model could be used to redesign existing cramming Bible education programs, and it is necessary to educate about role of facilitator and questions-making strategies.

Key Words : practical knowledge, everyday learning, practical bible education, havruta, formative study

이 논문은 2019년 기독교학문연구회 춘계학술대회 교육분과에서 발표한 논문을 수정보완한 것임.

* 전주대학교(Jeonju University) 교육학과 교수, 전북 전주시 완산구 천잠로 303, bokim@jj.ac.kr
2019년 07월 17일 접수, 08월 21일 최종수정, 09월 09일 게재확정

I. 서론

지식의 폭발적 증가는 장기기억에 정보를 저장하고 수용하는 전통적 학습에 대한 회의를 불러 일으켰다. 이에 대한 대안으로 사회에서 해결해야 하는 다양한 문제를 제시해 주고 이를 해결하게 하는 문제해결 활동중심 학습이 강조되고 있다. 그러나 최은순(2016: 66)은 교과에서 다루어야 할 능력이 문제해결능력이라면 알파고의 등장으로 교육은 역사상 가장 큰 위기에 봉착한 것이라고 하였다. 교사로부터 주어지는 문제해결활동 또한 학습자의 삶과 괴리된 또 하나의 이론적 활동이며 학생의 일상으로 확장되지 못하는 일회적 학습기회라는 점에서 기계에게 대체될 수 있다는 한계를 가진다(손민호, 2006). 이론적 지식은 실제 문제 사태에 그대로 적용할 수 없다. 그러기에 문제 상황에 따라 이론을 실제적 지식으로 변형시켜야 한다(권낙원, 박승렬, 추광재, 2006: 188). 추상적이고 보편적인 이론을 다시 구체적이고 특수한 실제에 적용하기 위해서는 문제해결자 자신이 처한 현실 또는 맥락에 맞도록 구상하는 능력을 갖추어야 한다(정범모, 2012: 166). 그러나 최근 형식적 교육기관에서 창의적인 방식으로 운영되는 문제해결지향적 교수·학습모형은 여전히 학습자의 일상이 배제된 문제상황이 활용된다. 문제해결안을 찾기 위한 실행은 가능하지만, 학습자의 맥락이 반영되지 않은 문제해결활동은 삶의 변화를 가져오는 실천이라고 보기는 어렵다.

실천적 지식이란 관조나 사유의 대상이 되는 절대적이고 보편적 지식과 달리 인간의 행위와 관련한 인간의 영혼 및 이성의 작용을 다루고 있다(한수민, 임병노, 2016: 868). 실천적 지식은 이론적 지식을 다양한 상황과 맥락에 적용하면서 생성되는 것으로 개인이 지식의 생성자가 되며 실천가가 되어야 한다는 점에서 개인의 자발적 학습에 기반한다. 특히 실천은 자신이 직면하는 문제에 대해 해결하고자 하는 욕구를 가지고, 삶의 구체적 상황에 처하여, 자신의 신체를 움직이는 행위자가 되어 체득되는 지식이다. 드레퓔스(Dreyfus, 1972)는 기계에게는 신체가 없고, 이해관계에 의한 상황에 처할 수 없으며, 욕구가 없기 때문에 기계는 인간의 지능을 절대 모사할 수 없다고 하였다. 이러한 측면에서 볼 때 개인의 문제해결 욕구를 해소하기 위해 특정 상황속에서 몸을 움직여서 행동해야 하는 실천적 지식의 학습이야말로 인간이 유일하게 할 수 있고, 기계에 의해 대체 불가능한 학습이라고 볼 수 있다.

한국 교회의 성경공부는 대체로 일방적이고 획일적인 주입식 교육으로 운영되거나

일회적이고 이벤트성 교육에 의존하고 있다(김난예, 2015: 171). 이러한 성경공부는 성경 본문을 해석하기 위해 치열하게 노력할 필요가 없으며, 하나님의 지식을 오늘 나의 상황에 적용하는 부분이 성경공부 안에서 다루어지지 않아 말씀이 삶으로 연결되기 쉽지 않다는 문제점을 가지고 있다. 그러나 성경공부는 불변의 진리인 말씀(text)과 지속적으로 변화하는 맥락(context)을 연결하고 소통하는 프락시스(김순성, 2016: 10)를 경험케 하는 교육이어야 한다. 신학의 실천적 측면을 강조한 하이팅크(Heitink, 1999: 3-6)는 기독교 신앙의 전통을 현대 사회에서 해석하여 전달하는 의사소통을 위한 행동이론을 실천신학이라고 하였다. 교회가 성도 개인과 사회의 아픔과 고통을 해석하고 이를 품어내지 못한다면 사회에 어떠한 선한 영향을 미칠 수 있을 것인가 반성적으로 생각해볼 때가 왔다. 특히 그동안 믿음과 행위에 대한 이분법적 오해로 교회교육에서 행위와 실천을 통한 성숙을 믿음보다 상대적으로 소홀히 여겨왔다. 이로 말미암아 기성세대가 다음세대에게 신앙인의 삶을 ‘보여주지’ 못했고 이는 다음세대가 교회를 이탈하는 원인 중 하나가 되었다.

하브루타는 유대인들의 독특한 토론 문화로 둘씩 짝을 지어 질문과 논쟁을 통해 토라와 탈무드와 같은 유대인 고전 텍스트를 창조적으로 해석하는 것이다(김보경, 2016). 기독교 신자들은 평생에 걸쳐 수많은 설교와 간증, 성경공부를 통해 성경의 말씀을 듣는다. 특히 미디어의 발달은 텍스트로서의 말씀을 눈과 귀로 들을 수 있는 기회를 폭 발적으로 증가하게 하였다. 그런데 수많은 말씀을 가르쳤음에도 성도의 삶이 변화하지 않는 것은 교회교육에서 성도들이 말씀의 실천가가 되는 것을 돕는 일에 무관심하였거나 교회 밖의 콘텍스트에 접근하기 어렵다는 한계를 극복하지 못하였기 때문이다. 유대인들은 텍스트와 콘텍스트의 연결을 하브루타의 질문과 토론을 통해 지속하고 있다. 지금까지 하브루타는 종교적 문헌을 가지고 책상에 앉아 토론과 논쟁을 하는 것이었다. 이러한 치열한 토론과 논쟁이 책상 앞에서 끝나기보다는 학습자의 삶으로 연장되기 위해 하브루타에서 실천적 지식을 도출하도록 하고 이를 삶에서 실천해보는 모형을 개발하는 것이 필요하다. 이것은 학습자나 일반 성도의 삶이 성화되기 위해 꼭 필요한 학습모형이며 말씀이 육신이 되는 경험을 제공하여 진리가 우리 삶에 충만할 수 있게 되는 것(요 1:14)을 도울 수 있다.

본 연구에서는 성경공부와 같이 텍스트를 주요 내용으로 사용하는 학습에 유대인의 질문과 논쟁의 하브루타 학습을 적용하여 개인이 자신의 삶에 조명된 말씀을 실천적

지식의 형태로 발견하는 것을 돕고 이를 삶에 적용하여 실천하는 것을 돕는 학습모형을 개발하고자 한다. 이러한 학습모형의 적용을 통해 말씀과 삶, 영과 육이 분리된 이원화된 삶에서 벗어나 말씀이 성령의 조명으로 우리의 육신이 되게 하며(요 1:14), 인간의 과편화, 분절된 정체성(김정신, 2002: 54; 유재봉, 2013: 98; 허영주, 2010: 262)을 해소하고자 한다. 이러한 연구목적을 위해 설정한 연구문제는 다음과 같다.

첫째, 하브루타를 적용한 실천적 지식 학습 모형은 어떠한가?

둘째, 하브루타를 적용한 실천적 지식 학습 모형의 적용을 위한 과제는 무엇인가?

II. 이론적 배경

1. 실천적 지식

아리스토텔레스는 영혼과 이성이 인간 행위와 관련하여 얻는 지식을 실천적 지혜(phronesis)라고 하였다. 아리스토텔레스는 니코마코스 윤리학에서 이 프로네시스를 ‘이성을 동반한 참된 품성상태로 인간에게 좋은 것과 나쁜 것에 관계하는 것이며 인간으로서 전체적으로 잘 살아가는 것과 관련해서 무엇이 좋고 유익한지 숙고하고 참된 파악을 통해 올바른을 실현하는 활동 곧 프락시스(praxis)’를 말한다고 하였다(Aristoteles, 2008). 실천적 지혜는 당시 관조나 사유의 대상으로서의 절대적·보편적 지식과 구분되었다(한수민, 임병노, 2016: 868). 아리스토텔레스의 논의 이후 라일(Ryle, 1984/2004)의 방법적 지식, 폴라니(Polanyi, 1962/2001)의 암묵적 지식, 오우크쇼트(Oakeshott, 1967, 1991)의 인격적 앎을 통해 실천적 지식에 대한 논의는 이어져왔다. 최근에는 평생교육 또는 성인교육에서 비형식 학습, 일상학습 등에서 실천적 지식의 학습이 주요 이슈로 논의되고 있다.

미디어의 발달로 보편적이고 이론적인 지식의 강연과 전달은 이미 각종 매체를 통해 다양하게 제공되고 있다. 특히 1984년 캘리포니아 몬터레이에서 개최된 테드(TED, Technology, Entertainment, Design) 컨퍼런스는 1990년 두 번째 컨퍼런스가 큰 성공을 거두자, 2006년 테드 톡스(TED Talks)라는 이름으로 온라인에 무료로 강연을 제공하면서 전 세계에 대중강연 바람을 불러일으키고 있다(김수현, 2013). 이러한 강연시장

의 성장은 유튜브(Youtube), 비메오(Vimeo)와 같은 비디오 공유 플랫폼에서 제공되는 강의, 각종 온라인 교육 플랫폼에서 제공되는 코스웨어, 교회 홈페이지와 팟캐스트(Podcast)에서 제공되는 설교 등이 넘쳐나게 하였다. 온라인 강의의 홍수속에서 캠퍼스 기반 학교와 교회의 역할은 면대면(face to face) 교육의 장을 적극적으로 활용하여 학생과 성도가 보편적이고 절대적인 지식으로부터 자신의 삶에 적용할 구체적이고 실천적인 지식을 발견하고 이를 삶에 적용하는 것을 돕는 일을 해야 할 것이다.

교수·학습에서 실천적 지식은 주로 교사가 교수상황에서 교수활동을 실천하는 지식의 유형으로서 연구되어 왔다(권낙원, 박성렬, 추광재, 2006). 그러나 학생들의 학습활동의 과정과 결과로서의 실천적 지식에 대한 연구는 부족하였다. 실천적 지식은 개인이 자신의 맥락에서 자발적으로 상황을 개선하는 목적으로 학습되는 지식으로(Elbaz, 1981) 누구나 학습이 가능한 학습 주체의 보편성(김민호, 2015: 6)과 함께 자기주도적 학습의 원리가 적용된다. 자발성은 실천적 지식 구성에서 가장 강조되는 원리이다(한수민, 임병노, 2016: 874). 실천적 지식 학습은 학습자의 삶에서 지속적으로 이루어지기 때문에 학습활동을 지속하려는 학습자의 자율적 열망이 전제되어야 한다(김민호, 2015: 7).

실천적 지식은 형식적 교육상황에서 벗어나 학습자의 일상에서 이루어진다. 손민호(2006)는 실천적 지식의 일상적 속성으로 콘텍스트를 구성하는 실천으로서의 상황 즉각성, 비선형적 실천으로서의 문제해결과정, 지식의 내재적 과정으로서의 사회적 관계의 관리와 경영을 제시하였다. 최근 역량기반 교육과정의 실현으로 지식의 실천성을 강조하고 있으나, 대부분 사회의 요구와 문제를 해결하기 위한 역량강화를 강조하고 있다. 실천적 지식이 활용되는 실천의 맥락과 상황이 학습자 개인의 일상과 밀접한 관련을 맺고 있는지에 대해서는 회의적이다. 즉 문제발견이 학습주체자의 일상에서 발견되지 않고 외부로부터 주어지는 것이며, 문제해결의 동기가 학습자가 일상에서 느끼는 내적 욕구가 아닌 객관적으로 명확한 해결책 개발과 외재적 보상에 있다(손민호, 2006: 8). 그러므로 역량기반 교육은 실천적 측면을 강조하고 있으나 학습자의 일상을 담아 내지 못한다는 점에서 실천적 지식의 일상적 속성을 구현해내고 있지 못하다고 볼 수 있다. 실천적 지식의 학습은 학습자의 일상이 곧 학습의 시간, 학습의 공간, 학습의 내용이 된다. 이러한 측면에서 실천적 지식의 학습은 학습자의 자기주도성의 원리가 반영되어야 하며, 학습자의 일상이 곧 학습의 장이 되어야 한다.

2. 하브루타

하브루타는 짝과 함께 질문과 토론의 과정을 통해 토라와 탈무드와 같은 유대교 고전 경전을 창조적으로 해석하는 활동이다(김보경, 2016). 하브루타 학습은 유대인들의 학습문화로서 그들의 지적, 경제적 성취의 다양한 요인 중 하나로 많은 문헌에서 인정하고 있다(오대영, 2014; 전성수, 2012). 켄트(Kent, 2010)는 수많은 하브루타 학습을 관찰한 후 하브루타의 과정에서 하브루토트들의 여섯 가지 공통된 인지활동이 있음을 발견하였다: ① 경청하기(listening): 텍스트를 깊이 있게 읽고, 파트너가 이야기하는 것에 주의를 기울인다. 단순히 이야기할 기회만을 기다리지 말고 차분하게 파트너의 말을 듣는다. 파트너에게 명확한 질문을 하는 것도 경청하기에 포함된다. ② 명확하게 하기(articulating): 생각한 것을 말로 표현한다. 텍스트를 면밀하게 살피고, 아이디어를 구상하고, 새로운 관점을 가져보도록 한다. ③ 의문가지기(wondering): 결론을 도출하려고 노력하는 동안 하나의 텍스트로부터 다양한 해석들이 나올 수 있다. 어떤 관점에서 해석을 마무리하려고 하는 시점에도 하나님의 말씀의 깊이는 끝이 없다는 것을 명심하고, 또 다른 상상과 해석의 가능성을 열어둔다. ④ 초점 맞추기(focusing): 다양한 방식의 해석가능성을 열어둔다 하더라도 길을 잃어서는 안된다. 다양한 가능성 중에서 특정 관점으로 텍스트를 해석하도록 토론을 집중시켜나가야 한다. 텍스트 해석을 위해 방황하는 것과 초점을 맞추는 것의 균형을 유지하는 것이 중요하다. ⑤ 지원하기(supporting): 파트너가 텍스트를 해석하기 위해 가지는 의문을 해결하도록 도와준다. 그의 노력을 지지해주고, 아이디어를 교환하고 사고를 더욱 명확하게 할 수 있도록 질문을 해준다. ⑥ 도전하기(challenging): 하브루타는 파트너의 관점을 재고하게 하고, 논쟁에서 모순된 주장을 하는 것을 지적하고, 대안적인 해석을 제안하기 위해서 질문을 통해 파트너에게 도전을 한다. 이것은 사랑과 존경심을 가지고 해야 한다. 본 연구에서 개인이 삶에서 실천할 지식을 자신을 향한 하나님의 계시로서 발견하고 순종하기 위한 성경교육이므로 경청하기를 텍스트를 읽고 관찰하는 것으로, 명확하게 하기를 텍스트를 이해하고 해석하는 것으로, 의문가지기는 질문을 개발하는 것으로, 초점 맞추기는 말씀에서 자신을 향한 계시에 집중하는 것으로 활용할 수 있다.

유대인들의 하브루타 학습활동은 이중적 지식관에 근거하고 있음을 알 수 있다. 유대교 고전 텍스트인 토라와 탈무드의 가장 가운데 상단에 미쉬나 텍스트는 하나님의

절대적 권위가 부여되어 있으며(정우홍, 2002: 227), 정확한 전수를 위해 상상을 초월하는 노력을 하였음을 알 수 있다. 예컨대, 서기관들이 성경을 필사한 후 30일 이내 철자와 단어를 점검하여 페이지 당 세 개 이상의 실수가 나타나면 사본 전체를 매장시켰다(Stone, 2010). 반면에 이러한 텍스트를 해석하고 적용하는 데에는 매우 유연하다는 것을 알 수 있다. 특히 종교적 텍스트의 피상성과 추상성은 텍스트를 공부하는 이의 구체적 일상으로 확장되고 다양하게 해석되어야만 자신을 향한 하나님의 계시로 수용될 수 있다. 이러한 측면에서 볼 때 하브루타는 신 그 자체인 토라 텍스트의 권위를 인정하면서도, 그에 대한 인간의 개별적이고 창조적인 해석에 제한을 가하지 않는 이중적 지식관을 가지고 있다(김보경, 2016: 90). 특히 하브루타의 핵심적인 활동인 질문이 생성되기 위해서는 변칙과 불일치의 인식, 언어적 구조화, 문제해결에 대한 의지가 있어야 한다(양미경, 2007). 이는 텍스트에 대해 기존의 해석과 불일치하는 상대주의적 지식관을 허용하기 때문이다. 이러한 이중적 지식관은 일상에서 흔히 볼 수 있다. 즉 반복적이고 예측가능하며 보편적 원리가 작동하는 영역과 예측불가능하며 독특한 사건의 발생으로 예외적이고 특수한 영역이 있다. 개인은 독특한 사건을 보편적 원리에 근거해 이해하기도 하고 이해하기 어려운 경우 다른 원리로 이해해보려고 시도한다.

하브루타는 둘씩 짝을 지어 공부한다. 유대인들은 토라를 혼자서 연구하는 것에 대해서 극도로 부정적으로 생각한다. 랍비 카니나(R. Chanina)는 예레미아 50장 36절의 “칼이 사랑하는 자의 위에 떨어지리니 그들이 어리석게 될 것이며”를 토라를 배우는 학자들에게 적용하여 다음과 같이 해석하였다. “칼이 토라를 혼자서 연구하는 학자의 목에 떨어질 것이며, 그 뿐만 아니라 혼자서 공부하면 어리석게 될 것이다. 왜냐하면 그들을 바로 잡을 사람이 아무도 없으면 잘못된 결론에 도달하기 때문이다.”(Yaakov Ibn Chaviv, 1999: 711). 이는 바벨론 탈무드 마코트(Makkot, 10a)에 나오는 말로 유대인들은 무엇인가를 배울 때 혼자 배우기보다 공동체 속에서 배우는 것을 중요하게 생각한다는 것을 알 수 있다. 이들의 공동체성은 가족에서 가장 강하게 나타나며 이는 혈연관계를 넘어서 동거하는 노예, 첩, 외국인, 피고용인 등을 모두 포함하는 광의의 개념이었다(Buttrick, 1962: 240). 가족 안에서 부모와 자녀가 하브루타를 하는 것은 그 자체가 종교 활동 또는 다음세대를 위한 수직적 선교활동이라고 볼 수 있다. 최명선(1998: 502)은 실천지는 개인적·공동체적 삶의 새로운 비전을 제시할 수 있는 내용으로 윤리적 규범과 원리가 공유되는 대화공동체를 형성해야 한다고 하였다. 이처럼 말씀이 삶

으로 확장되어 해석되는 일은 공동체 안에서 합의되고 점검되면서 본질에서 벗어나지 않고 해석의 균형을 이룰 수 있게 된다. 이러한 측면에서 하브루타 학습은 이중적 지식관을 수용하면서 공동체 안에서 말씀의 다양한 해석과 실천을 검증받을 수 있도록 설계되어야 함을 알 수 있다.

하브루타가 일반적인 토론학습과 다른 점은 첫째, 철저히 텍스트와 텍스트의 해석을 기반으로 하고 있다는 점이다. 토라와 탈무드 텍스트의 특징은 문장과 문장 사이에 사 고의 여백이 크다는 점이다. 어떤 문장을 넣을 것인지 어떤 내용은 넣지 않을 것인지가 절대적인 하나님의 주권 아래 결정된다. 또한 탈무드는 집필한 랍비의 상당히 정교한 의도가 반영되어 텍스트가 기술되어 있다. 특히 바빌론 탈무드의 경우 문체와 편집의 정교함이 높아 예루살렘 탈무드 보다 더 높은 평가를 받는다(서정민, 2010: 198). 하브루타에서는 이러한 텍스트로부터 하브루타 학습자가 조율된다(attuned)고 표현할 정도로 텍스트에 신격 또는 인격을 부여한다. 텍스트를 읽고 그 안에서 해석의 근거를 찾으며 자신의 생각을 유연하게 하고 편견을 철회하는 행위를 조율된 경청(attuned listening)이라고 표현한다(Holzer & Kent, 2014). 둘째, 하브루타는 상대를 이기기 위한 토론이 아니라, 함께 학습하는 즐거움과 기쁨을 주는 것이다(김보경, 2016에서 재인용). 이는 텍스트에 대한 다양한 해석을 위해 짚고 질문하고 논쟁하는 부분이 강조된 것이다. 상대의 해석을 지지하거나 도전하는 것의 궁극적 목적은 하브루타 파트너의 학습을 돕기 위한 것이다. 표면적으로 자신의 해석이 옳음을 파트너에게 설득하기 위해 논쟁하는 것으로 보인다. 그러나 실제로는 각각의 해석에 대해 텍스트의 근거를 찾아 지지해주고 또는 그 해석으로는 타당하게 해석되지 않는 텍스트를 제시하는 도전하기 활동을 통해 자신 또는 상대의 학습을 보완하고 완성해주는 역할을 한다. 그러므로 표면적으로 왕성한 토론이 이루어지더라도 텍스트와 그의 해석활동, 서로의 학습과 성장이 고려된 질문과 논쟁이 아니라면 하브루타 학습이라고 볼 수 없다.

3. 실천지향적 성경교육

교육에서 실천의 부족은 학습자가 자신에 대한 총체적이고 온전한 이해를 불가능하게 하였다. 학습자는 다양한 지식을 습득만 할뿐 이 지식이 일상에서 개인의 일관된 세계관으로 해석되고 펼쳐지는 경험을 할 수 없다. 그러나 종교적, 사회적 영성은 일

상에서 자신의 존재론적 성찰, 비판적 성찰을 통해 추구할 수 있다(English & Mayo, 2012). 영성의 회복은 인간의 파편화, 기계화, 내면의 목마름, 인간성 상실과 인간소외, 교육의 많은 오류를 극복할 수 있게 한다(김정신, 2002: 54; 유재봉, 2013: 98; 허영주, 2010: 262). 신학에 대한 실천적 접근은 19세기 쉴라이어마허(F. Schleiermacher)에 의해 교회 현장과 실천(praxis)의 중요성에 대한 인식이 시작되었으나 크게 관심 받지 못했다. 21세기에 들어서면서 말씀(text)만을 강조하고 현장(context)에는 무관심했던 보수적 관점에 대한 반성과 함께 실천지향적인 신학교육과정과 신학교육방법론에 관심을 가지게 되었다(김순성, 2016: 10). 그럼에도 불구하고 여전히 한국 교회의 성경교육은 텍스트의 이해와 교리 중심성에서 벗어나지 못하고 있다. 특히 말씀을 실현시켜야 하는 성도의 삶의 현장에 전임 사역자들이 접근하기 어렵다는 한계는 성경공부의 추상성과 피상성을 극복하기 어렵게 한다. 실천이 결여된 성경교육은 삶에 구체적인 지침을 주지 못하여 영성에 기초한 인격형성과 성화를 돕지 못한다. 교회의 성경교육이 평신도들의 교회 밖 삶을 구체적으로 다루어주기 위해서는 성경교육의 과정에 성도를 참여시킴으로써 가능해진다. 말씀에 대한 깊은 통찰과 메시지가 제공되면서 성경공부를 참여한 성도들로부터 구체적인 삶을 끌어내어 이를 연결할 수 있다. 이는 계시와 실존의 만남, 텍스트와 콘텍스트의 만남, 연역과 귀납의 상호역동을 가능하게 한다. 이러한 과정은 성도가 말씀을 통해 하나님을 보는 직관과 삶으로 말씀을 살아내는 성화를 촉진할 수 있다.

직관(visio)은 성도가 하나님을 직접 보는 행위로 영성 함양의 통로가 된다(김보경, 2018a: 46). 직관은 인식자 내면의 힘으로 대상의 본질을 알아차리는 것이므로(김보경, 2018b), 학습의 모든 과정에서 학습자의 내적 힘과 노력이 필요하다. 특히 기독교의 직관은 하나님으로부터 받은 언어적, 비언어적 메시지를 통해 하나님을 인식하는 것을 의미한다(배시은, 안윤경, 김용태, 2015: 186). 특히 이는 각 개인의 ‘현재’와 ‘여기에’ 주는 직접적 계시이다(김명용, 2006: 78). 계시로서의 직관은 인간에게 신비적 체험을 제공하기도 하고 일상을 살아갈 때 도덕적으로 민감하게 하기도 한다(Nye & Hay, 1996). 하나님의 형상을 닮은 영성을 가지고 그와 매개체 없이 직접 관계를 맺을 수 있는 직관을 사용할 수 있다면, 그리고 그것이 삶으로 나타나 성화로 이어질 수 있어야 말씀이 육신이 되어 우리 가운데 거하시고 그의 영광을 보게 된다(요 1:14). 즉 직관으로 성화되고 다시 직관에 이르게 되어 연역과 귀납의 순환적 과정을 거칠 수 있게 된다. 실천

지향적 성경교육은 이러한 영적 순환의 과정의 시작점이자 촉진제가 될 수 있다.

실천지향적 성경교육은 충분한 시간을 필요로 한다. 성경지식을 자신의 상황과 맥락에 적용하기 위해 텍스트의 의미를 숙고하고, 실천의 영역으로 전환시킬 지식을 발견해야 하며, 발견한 실천적 지식을 적용할 장과 대상을 모색해야 한다. 그리고 일정기간 동안 그 실천에 순종하고자 하는 결단도 필요하다. 실천을 성공하거나 실패할 경우 그 원인과 과정에 대해 성찰할 시간도 필요하다. 가다머(Gadamer, 1975)는 모든 이해와 앎에 선입견 또는 선이해가 작용한다고 하였다. 그러므로 이해와 앎은 항상 과거, 현재, 미래로 이어지는 시간의 흐름 속에서 형성되는데, 가다머는 이를 ‘시간적 거리 둠(temporal distance)’이라고 하였다. 시간적 거리 둠은 과거 협소하고 그릇된 선입견에서 해방시켜 주며, 새로운 지평으로 확장케 하므로 텍스트의 진정한 의미 발견은 끝이 없게 된다. 앎에 시간적 거리를 허용함으로써 타인의 관점과 지평에 대해서도 수용하고 성찰할 수 있게 되어 주관주의적 상대주의나 객관주의를 넘어설 수 있게 된다(최명선, 1998: 496-497). 그러므로 성경지식의 실천성을 강조하기 위해서는 일회적 학습을 경계하여야 하고 학습과 일상의 연계성, 학습결과와 다음 학습과정의 연계성, 학습결과와 지속성을 유지하기 위해 노력해야 한다(김민호, 2015: 7). 이러한 측면에서 실천지향적 성경교육은 말씀과 일상을 오가는 연역과 귀납적 상호작용을 통한 직관과 성화의 원리가 반영되어야 하며, 실천을 할 수 있는 충분한 시간적 배려의 원리가 반영되어야 함을 알 수 있다.

III. 연구방법

1. 연구절차

본 연구는 형성적 연구방법론(formative research methods)을 사용하였다. 형성적 연구방법론은 새로운 모형을 개발할 때 먼저 이론에 근거한 모형의 원형을 개발한 후 이를 실제 교육 프로그램에 적용하여 투입하여 본 후 학습자의 반응을 통해 모형의 개선점을 발견하여 수정하고 보완하는 방법이다. 이러한 적용과 수정, 보완을 반복하면서 모형을 타당화 하게 된다(임철일, 1998; 정재삼, 1997; 한수민, 임병노, 2016; Reigeluth

& Frick, 1999). 라이겔루스와 프리크(Reigeluth & Frick, 1999/2005)은 형성적 연구의 절차를 1) 어떤 교수설계이론 또는 모형 선택 2) 이론 또는 모형의 사례 설계 및 개발 3) 사례에 관한 형성적 자료 수집 및 분석 4) 사례 수정 5) 자료수집과 수정의 사이클 반복 5) 해당 모형에 대한 잠정적인 수정으로 제시하였다.

본 연구에서는 하브루타를 적용한 실천적 지식 학습 모형을 개발하기 위해 1) 실천적 지식, 하브루타 학습, 실천지향적 성경공부와 관련한 문헌연구를 통해 모형에 포함될 구성요소와 학습 원리 도출 2) 도출된 구성요소와 원리를 적용한 원형 모형 개발 3) 원형 모형을 적용한 1차 학습사례 개발 및 자료 분석 4) 원형 모형 수정 후 2차 학습사례 개발 및 자료 분석 5) 최종 모형 개발 및 학습자와 전문가 피드백을 통한 타당화의 단계를 거쳤다.

2. 학습사례 개발

(1)

본 연구의 목적인 하브루타 기반 실천적 지식 학습 모형 개발을 위해 D시에 위치한 S교회에서 1차와 2차에 걸쳐 학습 프로그램을 실행하였다. 1차에서는 프로그램 진행자(facilitator, 이하 퍼실리테이터)를 제외하고 14명이 참여하였다. 학습 참여자 모집은 교회 내 어머니 교육 프로그램인 ‘마더와이즈’ 수료 및 스태프를 중심으로 모집하였고, 일부는 다음세대 교회교육의 새로운 패러다임을 찾는 이들도 모집하였다. 사전 오리엔테이션에서 자신의 자녀에 대한 관심을 넘어서 다음세대 회복에 비전과 열정이 있는 자들이어야 함을 강조하였다. 최종 학습자는 모두 여자이며 전임 사역자 둘을 제외하고 모두 가정의 어머니로 연령은 30대 후반 ~ 50대 초반이며 다수가 40대 초반이었다. 이들은 교회에서 어머니 사역과 다음세대 사역을 교회 밖에서는 학교교육(초중등 교사)을 담당하고 있다. 이중 교육의 영역별 리더로 세울 수 있는 9명을 선발하여 동일한 퍼실리테이터가 다시 2차 학습 프로그램을 시행하였다.

(2)

1차 학습사례 개발을 위해 2018년 11월 16일부터 2019년 1월 11일까지 5회, 2차 학

습사례 개발을 위해 2019년 1월 18일부터 2월 20일까지 4회를 설계하여 총 9회기를 실시하였다. 각 회기는 일상에서 실천과 성찰의 시간을 충분히 확보할 수 있도록 면대면 학습모임을 가급적 2주간의 간격을 가지도록 설계하였다. 오프라인 면대면 학습으로 하브루타를 진행할 때 사용한 텍스트는 두 종류로 주일예배 설교 본문과 자녀 및 다음세대 교육과 관련된 주제(1차: 성경적 자녀양육, 2차: 소명)의 텍스트를 사용하였다. 그 이유는 하브루타 학습의 이중적 지식관에 근거하여 영과 혼·육의 영역을 같이 다루어 상위지식 또는 근본지식으로서의 영적 지식이 혼·육의 지식과 통합·연결되어 개인의 다양한 실천적 지식으로 발견되고 해석될 것으로 기대하였기 때문이다. 성경은 사도행전 강해 중이었기 때문에 모두 사도행전의 말씀이었고 주로 사도바울이 전도여행 중에 받은 박해나 기적에 관한 내용이다. 교육관련 텍스트는 책, 사설, 논문을 사용하였다. 성경적 자녀교육의 주제와 관련해서는 요한 크리스토프 아놀드의 『아이들의 정원』, 전숙경의 『미디어는 교육을 어떻게 바꾸었나』, 이계호의 『태초먹거리』, 리처드 탈러와 캐스 선스타인의 『넛지(Nudge)』를 사용하였다. 소명에 관해서는 정희준의 사설 ‘치킨집을 차리는 자 누구인가?’ 김현섭과 김성영의 『육구코칭』, 교육부의 ‘2015개정 교육과정 핵심역량’, 오스 기니스의 『소명』을 사용하였다. 텍스트 전체를 다 루기보다는 정독하여 질문을 도출할 수 있도록 소량의 텍스트를 선정하였다. 텍스트의 분량은 난이도에 따라 1~10페이지로 다양하였다.

(3)

기존의 교회 교육 프로그램이 교수(teaching) 중심이었다면 이 프로그램은 철저히 학습(learning)이 주가 된다. 하브루타 학습을 위해 2시간씩 오프라인 모임을 계획하였으나 2가지 텍스트에 대한 개인의 실천적 지식(Practical Knowledge, 이하 PK)을 발견하는 과정은 예상보다 많은 시간이 요구되어 매 회기 30분에서 1시간 정도 지연되어 마쳤다. 학습자는 주일설교 본문(사도행전)과 교육관련 텍스트를 미리 정독하면서 질문을 만들어 온다. 학습을 운영하는 퍼실리테이터는 두 텍스트에 대한 간단한 강의 또는 안내를 통해 하브루타 활동을 촉진한다. 준비한 질문을 노트에 써온 학습자들은 짝과 마주보고 앉아 하브루타를 진행하였다. 질문과 토론이 진행되면서 텍스트에 대한 각자의 해석이 완성되면 말씀 중에서 하나님이 자신의 삶에 말씀하시거나 계시하는

것을 발견해내도록 안내한다. 그리고 그것을 자신의 일상에서 실천으로 옮길 수 있도록 구체적인 시간, 장소, 내용이 포함된 행동형 문장으로 표현하여 PK를 개발하고 이를 짝과 함께 나눈다. 성경 텍스트 하브루타를 통해 PK1이 도출되면 퍼실리테이터가 PK1을 전체에게 공유할 수 있는 기회를 주고 마무리한다. 교육 텍스트 하브루타를 통해 도출한 PK2도 동일한 과정을 거치게 된다. PK1, 2가 모두 도출되면 다음 회기에 진행할 텍스트에 대해서 안내한다.

하브루타 짝은 매 회기 바뀌어서 공동체 안에서 다양한 타자의 삶을 경험할 수 있도록 하였다. 매회기 각자 2가지 PK를 2주간 실천한 경험을 공유해야 한다. 이를 위해 소셜 미디어(1차: 밴드, 2차: 카페)에 도출한 질문, 하브루타를 통해 PK도출의 과정, PK를 실천하는 과정을 성찰한 노트를 작성하게 하였다. 작성한 글에는 학습자 누구라도 댓글을 통해 피드백을 제공할 수 있다. 성찰한 내용은 다음 회기 면대면 하브루타 학습 전에 나눌 수 있도록 하였다.

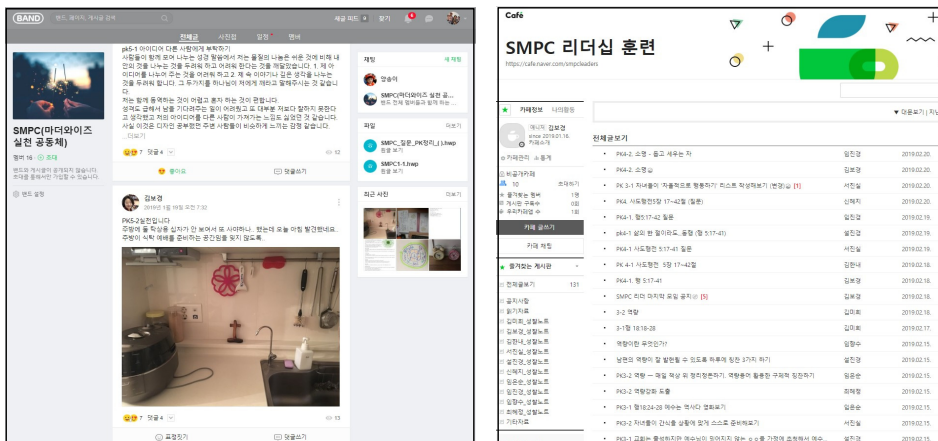


Figure 1. Social media for reflective journals

IV. 모형 개발

1. 모형의 구성요소 및 학습원리

(1)

텍스트 기반 하브루타 학습과 실천적 지식의 발견과 적용에 관한 문헌연구 결과를 토대로 본 모형에 적용되어야 할 요소를 텍스트, 질문, 토론, 발견, 실천, 성찰, 나눔으로 도출하였다. 그리고 각 요소들이 모형 내에서 담당하게 될 역할을 아래와 같이 정리하였다.

첫째, 텍스트(text)는 지식이 공유될 수 있는 형태로 표현되어 있는 글 또는 글 이외에 영상 매체를 포함한다. 텍스트는 학습에서 규범적이고 보편적인 지식으로 누구에게나 합당하여 실천적 지식의 재료 또는 출발점을 제공하는 역할을 한다. 둘째, 질문(questions)은 개인이 텍스트를 읽어내려 가면서 생성되는 의문을 언어적으로 구조화하여 표현한 것이다. 질문은 학습에서 텍스트를 보다 명확하게 해석하게 하고 의문점에 대해 언어적으로 구조화하는 것을 돕는 역할을 하며 하브루타에서 짝과 토론할 때 사용된다. 셋째, 토론(discussion)은 서로 짝을 지어 질문, 경청, 토론, 논쟁, 반박, 지지하는 것이다. 토론은 학습에서 질문을 가지고 짝과 토론하면서 텍스트를 창조적으로 해석하여 지식을 확장하는 역할을 한다. 넷째, 발견(discovery)은 자신을 향한 하나님의 뜻과 음성을 알아내는 것으로 계시를 연역적으로 해석하는 것을 말한다. 발견은 학습에서 확장된 지식을 자신의 일상의 삶에 구체화하여 도입한 후 실천할 행동으로 수렴하는 역할을 한다. 다섯째, 실천(practice)은 발견한 하나님의 뜻을 삶에서 구체화 시켜 행동하고 사고하는 것을 말한다. 실천은 말씀을 삶으로 연결시키고 소통하게 하는 프락시스 또는 성화의 과정을 제공한다. 여섯째, 성찰(reflection)은 실천의 과정을 반성적으로 돌아보면서 기록하는 것으로 학습에서 실천의 과정에서 자신의 삶을 하나님의 뜻에 비추어 귀납적으로 해석하도록 돕는다. 일곱째, 나눔(sharing)은 질문, 실천적 지식, 성찰노트 등을 기록하여 다른 사람과 공유하는 것을 말한다. 나눔은 학습에서 실천에 대한 성찰을 공동체 안에서 나눔으로 개인의 실천지식이 타인의 실천지식 또는 공동체의 지식으로 확장하게 하는 역할을 한다.

(2)

이론적 배경에서 실천적 지식, 하브루타 학습, 실천적 성경교육에 관한 문헌고찰을 통해 성경 하브루타를 적용한 실천적 지식 학습의 원리 여섯 가지를 도출하였다.

첫째, 이중적 지식관에 기반한다. 본 모형은 실천적 지식을 다루고 있지만 성경본문 또는 책, 사실과 같은 규범적이고 명시적인 지식으로부터 출발하게 된다. 절대적이고 보편적 지식의 존재를 강조하는 정초주의(foundationalism)의 지식관과 경험의 주체들의 인식과 해석을 강조한 상대적 지식관인 반정초주의(anti-foundationalism)를(이용남, 2008) 모두 허용할 수 있어야 한다. 이는 유대인들의 하브루타 학습에 나타나는 독특한 현상으로 탈무드의 미쉬나 텍스트에 대해 하나님의 절대적 권위를 부여하지만, 그 텍스트를 해석하고 적용하는 인간들의 다양한 관점에 대해서 매우 유연한 태도를 갖게 한다. 종교적 경전을 해석하는 것은 곧 종교인의 삶을 규정하고(김신, 2014), 그의 해석은 곧 종교인의 삶의 맥락에서 적용되어야 한다. 그러므로 보이지 않는 하나님의 뜻을 기록한 성경의 절대적 권위를 인정하면서도 개인의 구체적인 삶 안에서 확장하여 해석하는데 주저하지 않아야 한다.

둘째, 자기주도적 학습의 원리이다. 실천적 지식이란 학습자가 자신의 삶의 의미, 가치, 질을 높이하고자 하는 목적으로 사용되므로 실천적 지식의 학습은 학습자의 자발성과 주도성을 전제로 한다. 실천의 행위자가 곧 학습자 자신이 되며, 학습의 모든 과정에서 주체적 역할을 하게 된다. 한수민과 임병노(2016: 874)는 실천지식 구성에서 학습자 자발성은 가장 강조되는 원리라고 하였다.

셋째, 직관과 성화의 원리이다. 직관은 일상에서 갑자기 임하게 되는 이해 또는 앎이라면 성화는 오랜 시간에 걸친 연습과 훈련으로 체득되어 익히는 것이다. 말씀을 계시로 받아 이를 삶에 적용하는 연역적 접근과 실천을 통해 일상을 다시 말씀에 근거하여 해석하는 귀납적 접근의 상호성이 필요하다. 이는 말씀을 규범으로 삼아 도덕적으로 나약해지는 아크라시아(akrasia)에 빠지지 않도록 하며, 실천만을 강조하여 개인의 성장과 자기계발에만 빠지지 않도록 하는 원리이다.

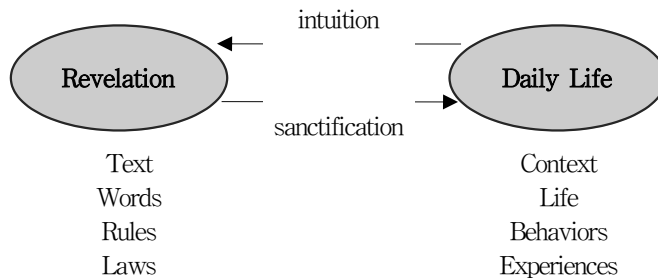


Figure 2. Mutual dynamics between revelation and daily life

넷째, 공동체성의 원리이다. 공동체에 참여한다는 것은 개인이 자신의 삶속의 행위들이 어떠한 의미를 갖는지를 공동체에 속한 이들과 상호간의 관계 안에서 이해하고 공유하는 것을 의미한다. 실천지식은 개인의 삶에 적용하나 그 과정과 결과에 대한 검증은 공동체 안에서 이루어져야 한다. 실천적 지식의 학습은 상황의존적으로 일어나므로 개인 내적인 학습뿐만 아니라 사회속에서 ‘합법적인 주변 참여’를 통해 이루어진다(Lave & Wenger, 1991). 하브루타는 나이, 학력, 직책에 무관하게 서로 학습할 수 있는 방법으로 교회 신앙공동체 학습에 적합하다(김난예, 2015: 193). 본 연구에서 면대면 하브루타 학습을 하는 이들은 윤리적 규범과 원리를 공유하는 대화공동체(최명선, 1998)에 속하게 된다. 주중 일상을 같이 공유할 수 없는 교회 공동체의 한계를 극복하여 일상의 실천적 경험을 대화를 통해 공유할 수 있어야 한다.

다섯째, 일상학습의 원리이다. 학습의 일상성이란 학습이 일상 안에 존재하고, 일상이 학습 안에 존재하는 것을 말한다(김민호, 2015: 5). 일상이라는 시·공간에서 각 개인은 학습자로서의 정체성을 가지고 주변인과의 관계, 사건, 실천 등에 참여하며 무엇인가를 배워나간다. 일상학습은 무형식 학습의 형태를 띠는데 무형식 학습의 가장 중요한 요소는 경험과 성찰이다. 일상의 경험은 성찰활동을 촉발시키고, 경험에 대해 학습자가 인지적 성찰활동을 함으로써 학습이 일어난다(김한별, 2006: 28). 실천적 지식 학습에 학습자 개인의 일상적 경험과 성찰의 과정을 모형에 반드시 포함시켜야 한다.

여섯째, 시간적 성숙의 원리이다. 실천에는 시간이 필요하다. 실천은 행동으로 나타나며 행동으로 옮기는 과정에서의 시행착오와 성찰의 시간이 필요하다. 그러므로 인지적 영역의 지식 학습과 달리 지식이 내면화되고 실천되기 위한 시간적 여유가 필요하다.

다. 또한 일상의 무형식적 학습의 형태를 띠기 때문에 실천 속에 드러나는 암묵적 방식을 밝히는 작업이 필요하다(문성숙, 2012:35). 이는 실천적 지식의 과정이 기록이나 구술을 통해 표현될 필요성이 있음을 시사한다. 그러므로 실천적 지식의 발견 - 경험 - 성찰 - 기록 - 공유 - 피드백의 순환적 과정을 거쳐야 하며 하나의 실천적 지식이 학습되어 자신의 삶으로 인격화되기 위해서는 충분한 시간이 필요함을 알 수 있다.

2. 원형 모형

성경 하브루타 기반 실천적 지식 학습 모형의 일곱 가지 구성요소와 여섯 가지 학습 원리를 적용하여 초기에 개발한 모형은 절차적 모형으로 다음과 같다.

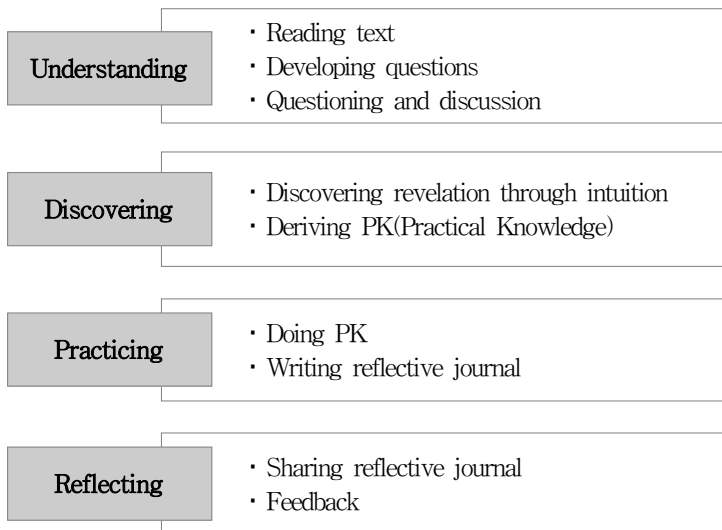


Figure 3. Prototype of Havruta-based learning model for practical knowledge

하브루타를 적용한 실천적 지식 학습 모형에서 학습자는 네 가지 내적 인지적 활동 즉, 텍스트의 이해, 계시의 발견, PK의 실천, 일상의 성찰을 하게 된다. 각 단계별로 이루어지는 학습활동은 다음과 같다. 학습자는 주어진 텍스트를 읽고 질문과 토론을 통해 ① 말씀이 의미하는 바를 명확하게 ‘이해(understanding)’하고, ② 하나님이 나의

삶에 계시로 주시는 말씀을 ‘발견(discovering)’하고, 질문과 토론 마지막에는 내가 삶 속에서 하나님의 마음을 어떻게 표현해낼 것이지를 구체적인 PK를 도출한다. 이는 하나님이 각자에게 주신 지혜와 계시의 영으로서의 지식이다. ③ PK를 개인의 콘텍스트에서 순종하는 마음으로 ‘실천(practicing)’해보고, ④ 실천의 과정과 결과를 ‘성찰(reflecting)’ 한다.

3. 1차 학습 사례 개발 및 타당화

1차 학습의 주제는 성경적 자녀양육으로 5회기를 진행하였다. 주일 본문 말씀은 성경적 자녀양육과 관련지어진 것이 아니며, 연초부터 진행되던 사도행전 강해 설교이다. 성경적 자녀양육과 관련된 텍스트는 요한 크리스토프 아놀드의 『아이들의 정원』을 포함하여 질문, 미디어, 식생활, 환경의 측면에서 성경적 또는 교육적 접근에 대해서 생각해 볼 수 있는 자료로 선정하였다.

5회기를 마친 후 자신이 작성한 질문, PK, 성찰노트를 보고서 형태로 받았다. 보고서의 내용에 근거하여 다음과 같은 내용을 발견할 수 있었다. 첫째, 학습자들은 초기에 성경 텍스트에 대해 대체로 추상적인 질문을 만들어 왔으나, 회기가 거듭될수록 구체적인 실천과 연결되는 경험을 통해 점차 실제적이고 맥락적인 질문을 도출하여왔다.

○ 1회기 (행11:19-30)

“나는 하나님이 기뻐하시는 그리스도인의 삶을 살고 있는가? 하나님께서 나에게 허락하신 좁은 길은 내 삶의 어떤 영역인가?” (서OO)

“하나님의 명령에 청종함으로 이루어진 역사도 많은데 왜 고난과 환란을 통해 일하실까? 사역 가운데 주님이 함께하시지 않으면(나의 의로 하면) 열매가 없는가? 적은가?” (임OO)

○ 3회기 (미디어와 교육)

“말하기 전 침묵으로 말의 깊이를 더하는가? 아이들에게 미디어를 활용하는 법을 가르쳤는가?” (임OO)

“소셜미디어는 공적인 공간임에도 사적인 공간으로 여겨지는 이유는 무엇인가? 디지털 시대 교회교육이 고민해야 할 문제는 무엇일까?” (설OO)

○ 5회기 (행2:43-47)

“재산과 소유를 팔은 믿는 사람들이 ‘다함께’ 어디에서 지냈을까? ‘각 사람의 필요’를 어떤 기준으로 누가 정했을까?” (임OO)

“왜 갑자기 함께 지내고 모든 것을 공동소유 했을까? 날마다 성전에 모였다면 경제활동이나 집안일은 어떻게 해야 하는가?” (라OO)

둘째, PK의 경우 일회적으로 실천할 수 있는 것과 반복적으로 행하는 것 또는 비정기적이지만 지속적으로 해야 하는 것들이 도출되었다. 그리고 이에 따라 성찰노트도 1회로 작성하는 것과 매일 또는 매주 정기적으로 작성하는 것으로 구분되었다.

○ 일회적 PK

“넋지의 개념을 활용하여 변기에 파리 붙이기, 변기 앞에 묵상 글 붙이기” (김OO)

○ 정기적 PK

“매일 10분 가정예배 드리자: 그리스도인으로서 우리 가정이 어떻게 하나님을 기쁘시게 할 수 있을까 생각하다가 그동안 열망해왔던 가정예배를 드려보고 싶다는 생각이 강하게 들었다.”(서OO)

○ 비정기적 또는 지속적 PK

“미국암협회의 “5 A DAY” 실천: 활성산소를 줄여주는 항산화물질이 풍부한 색깔있는 채소와 과일을 매일 5가지씩 개인접시로 섭취하기. 가능하면 식사 전에 섭취하여 과식을 방지하는 효과도 누리고자 한다.” (임OO)

1차 학습 이후 학습자들의 피드백을 받는 시간을 가졌으며, 다음과 같은 피드백을 받았다. 첫째, PK의 현실성 또는 규모에 대한 피드백이 있었다. 초반에 PK의 범위를 크고 모호하게 잡는 경향이 있었고 이를 실천하기 쉽지 않아 중간에 그만두곤 했는데 점차 구체적이고 현실적으로 2주내에 실천 가능한 작은 규모의 실천 지식을 도출하게 되는 것 같다고 하였다. 둘째, 시간에 대한 피드백으로 2주에 한번 씩 만나 실천과 성찰에 대한 점검이 이루어지고 새로운 PK를 도출하는 것이 적당하다고 하였다. 반면에 매 회기 성경 텍스트와 일반 텍스트 두 가지를 모두 다루기에 시간적으로 부족하여 PK를 완벽하게 도출하고 일상으로 돌아가기가 쉽지 않았다고 하였다. 셋째, 공동체성

유지와 PK의 실천이 느슨해지는 것을 예방하기 위해 온라인 도구를 통한 정기적 점검이 이루어지면 좋겠다고 하였다. 또한 공동의 PK를 정하여 서로 다른 삶의 콘텍스트에서 실천해보면 2주간 서로 물리적으로 떨어져 있지만 공동체성을 느낄 수 있을 것이라는 피드백이 있었다. 넷째, 물리적 환경에 대한 것으로 5회기 동안 3곳의 장소를 바꾸면서 진행하였는데, 역사관, 신학원 강의실, 웰컴홀 중 짝과 물리적으로 가깝게 앉아 마주볼 수 있는 책상 배치인 웰컴홀에서 하브루타 학습을 할 때 가장 효과적이라는 피드백이 있었다. 다섯째, 학습의 일상성으로 나타나는 특성으로 주일 설교본문은 연구자와 학습자가 결정할 수 없는 영역이었음에도 PK도출에 있어서 일반 텍스트의 PK와 연결되는 경험이 있었다고 하였다. 즉 매주 두 개의 PK가 학습자의 일상을 통해 연결 지어진다는 피드백이 있었다.

1차 학습 후 교회 내 신학원을 담당하고 있는 목사님으로부터 초기 모형에 대한 검토를 받아 두 가지의 수정 의견을 받아 수정하였다. 첫째, 인지적 활동을 게시의 이해, 발견, 실천, 성찰로 제시하였는데, 이 중 실천의 경우 인지적 활동이라기보다는 외부로 드러나는 학습활동에 가까우므로 실천을 게시에 대한 ‘순종’으로 바꿀 것을 제안하였다. 또한 각 활동이 절차적으로 제시되어 있는데, 실제로 개인의 일상을 통해 실천이 지속될 수 있으며, 개인과 공동체의 성찰 과정을 통해 보다 깊어지는 성화의 과정과 연결되므로 모형을 순환적인 형태로 바꿀 것을 제안하였다. 또한 게시와 일상, 텍스트와 콘텍스트, 하나님과 개인의 실존의 ‘연결성’이 모형에 표현될 것을 제안하였다.

4. 2차 학습 사례 개발 및 타당화

2차 학습의 텍스트는 1차와 동일하게 사도행전 강해 설교 본문과 교육과 관련하여서는 소명을 주제로 한 텍스트를 준비하여 4회기를 진행하였다. 1차 학습 참여자 중 각 교육부서에서 실제로 이 모형을 적용하여 학습 공동체를 운영할 퍼실리테이터로 세워질 사람을 대상으로 하였기에 2회, 3회기는 일부 학습자가 퍼실리테이터 역할을 해볼 수 있도록 하였다. 1차 피드백을 반영하여 가급적 구체적이고 작은 규모의 PK의 설정, 타임라인으로 흘러가는 SNS가 아닌 실천적 지식의 누적과 성찰노트의 개별성을 반영할 수 있도록 개인 게시판 생성이 가능한 온라인 카페로 바꾸어 댓글형태로 상호 피드백과 점검이 이루어지도록 하였다. 또한 공동의 PK를 매회기 정하였고, 개인의 실

친의 장인 일상이 중심이 되고 다양한 PK가 여기에 더해지면서 지속적인 학습이 일어나는 것에 중점을 두었다.

4회기를 마친 후 자신이 작성한 질문, PK, 성찰노트를 개인 게시판을 통해 보고한 내용에 근거하여 다음과 같은 내용을 발견할 수 있었다. 첫째, 공동 PK의 도출의 과정에서 소외되는 개인이 발생한다. 2차 학습에서 퍼실리테이터를 포함한 열 명의 학습자가 참여하였다. 1회기에 공통 PK로 ‘자녀가 토요일 저녁에 스스로 현금을 결단하고 준비하도록 돕기’를 도출하였다. 성찰을 통해 어린 자녀를 둔 학습자들은 자녀가 현금을 스스로 미리 준비하게 하면서 실천하였으나 성장한 자녀가 있는 경우 이미 자녀 스스로 현금을 준비하고 있었기 때문에 공동 PK가 큰 의미가 없을 수 있었다. 둘째, 체계적으로 정리하고 성찰하는 글쓰기 역량이 부족한 학습자의 경우 실천에 힘썼으나 공유하고 나누는 것에 한계를 보였다. 질문을 도출하고 기록하는 것은 글의 형태가 아니므로 어려움을 느끼지 않았으나, 성찰노트의 경우 실천의 어느 부분을 어떻게 기록해야 하는지 어느 정도 자세하게 기록해야 하는지에 대해 각자의 기준이 다른 것이 발견되었다. 실천의 과정에서 느껴지는 내면과 주변 환경의 변화까지 매우 자세하게 기록하는 학습자가 있는 반면 실천의 결과만 간략하게 정리하는 학습자도 있었다. 본 학습 모형이 다양한 배경의 성인학습자의 일상학습 특성이 강하기 때문에 기대하는 학습결과물의 형식을 어느 정도 수준에서 구조화할 것인지에 대한 판단이 중요하며 이것은 성인학습자들이 일상에서 학습을 스스로 지속해나가게 하는데 큰 영향을 줄 것으로 판단된다.

2차 학습 이후 학습자들의 피드백을 받는 시간을 가졌으며, 다음과 같은 피드백을 받았다. 이들은 본 학습모형의 퍼실리테이터로 활동할 리더들로 운영에 대한 구체적인 코멘트를 적극적으로 제시하였다. 첫째, 2회, 3회에 학습자 중 일부가 직접 자료를 준비하고 퍼실리테이터 역할을 연습해보도록 하였는데 이러한 경험은 학습이 다같이 참여하고 만들어나갈 때 더 풍성한 시간이 되는 것임을 깨닫게 되었다고 하였다. 둘째, 질문과 토론의 하브루타에 어느 정도 익숙해지면서 자신의 생각을 말하는 훈련이 되어 하브루타 시간이 더욱 부족하게 되었다. 서로 동등한 발언의 기회를 제공하기 위해 모래시계를 사용하여 상대에 대한 시간적 배려를 하도록 하고, 십자가 등의 상징을 하브루타 파트너 사이에 두자는 피드백이 있었다. 이는 하브루타에서 토의하고 대화하는 내용이 개인의 신변으로 흐르지 않고 삶을 텍스트로 끌어들여 해석해 내며 대화 중에

양심의 찰림과 감동에 민감하여 하나님의 음성으로 인식하고 경청하면서 PK를 발견하려고 노력하는데 도움이 된다고 하였다. 셋째, 교회 내 또 하나의 새로운 프로그램으로 개발하기보다는 기존에 하고 있는 목장모임, 셀 모임 성경공부, 각종 양육 프로그램의 소그룹 활동에 적용해보는 방식으로 확산하는 것이 필요하다는 피드백이 있었다. 말씀을 읽고, 말씀대로 살아보고자 하는 것은 모든 성도가 바라는 바이며, 본 모형은 이를 체계적으로 돕기 위한 모형이므로 새로운 프로그램으로 개발하여 운영하기보다 기존 프로그램에서 실천적 측면을 강조하여 말씀의 일상성을 강화하는 형태로 적용하는 것이 더 적합하다는 피드백이 있었다. 그리고 최초의 발견을 강조하는 ‘discovering’의 개념보다는 이미 알고 있었으나 나에게 새로운 의미로 다가오게 되어 발견한다는 ‘finding’의 용어가 더 적합하다는 피드백이 있었다.

2차 학습 후 하브루타 연수를 받고 고등학교에서 생물을 가르치면서 하브루타 수업을 적용해본 경험이 있는 현직교사로부터 1차에서 수정된 모형을 제시하여 검토 받았다. 모형의 요소에서 텍스트라고만 제시하였는데, 하브루타 학습에서 텍스트를 정독하고 관찰하는 것이 매우 중요한데 해당 부분이 표현되지 않았다고 하였다. 이를 반영하여 본문 읽기와 경청을 본문 ‘읽기와 관찰’로 표현하였다.

5. 최종 모형

1차, 2차 학습사례를 통한 학습자 피드백과 전문가 타당화의 과정을 거쳐 다음과 같은 모형으로 수정하였다. 학습 모형은 학습자 내적 인지과정과 외적 학습활동의 중층으로 구분하여 표현하였고, 1차 전문가 검토 의견을 반영하여 계시가 활동과 일상에 연결되는 것을 강조하여 표현하였다. 가운데 원으로 표현된 이해(understanding), 발견(finding), 순종(obeying), 성찰(reflecting)의 내적 인지과정은 본문읽기, 질문생성, 하브루타(질문과 토론), PK도출, 실천과 순종, 성찰 저널 작성 및 공유의 개인 또는 공동 학습활동을 통해 진행된다.

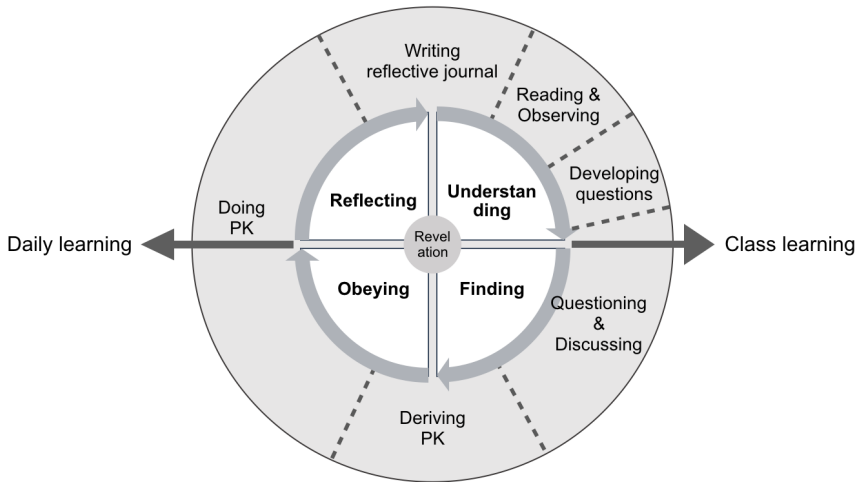


Figure 4. Havruta-based learning model for practical knowledge

초기 모형은 절차적 성격이 강하였으나, 1차 전문가 검토 의견을 반영하여 일상학습의 지속성과 반복적 성격을 반영하여 순환적 모형으로 수정하였다. 실천적 지식 학습의 일상성은 이음새 없는 학습(seamless learning)으로 안주하는 삶을 경계하며 무학습(non-learning)에 이르지 않기 때문이다(김민호, 2015: 7). 또한 인지적 과정과 학습 활동이 명확하게 구분되지 않았던 것을 보완하였다. 즉 이해의 단계의 학습활동이 본문읽기, 질문생성, 하브루타 뿐만 아니라 가장 마지막 성찰저널 작성과 공유의 단계에서도 계시의 말씀을 더 깊이 이해할 수 있음을 표현하였다. 각 학습활동별 교수전략과 매체활용 전략은 1, 2회기에 참여한 학습자들로부터 받은 피드백을 반영하여 다음과 정리하였다.

첫째, 본문읽기 활동에서는 주일 설교본문은 모든 성도에게 공통으로 전달되는 구술 메시지로 이후 학습활동에서 학습자들의 공동체성의 기반으로 작용하게 할 수 있다. 이때 인쇄본 성경책을 필수적으로 준비하여 설교의 본문을 직접 읽고 관찰하게 하여야 하며, 주보에 제시된 설교 요약노트를 참고용으로 활용하게 한다.

둘째, 질문생성 활동에서는 학습 초기에 질문 생성을 어려워하므로 내용 이해를 위해 단순한 사실의 확인, 단어의 의미 등의 질문으로 시작하게 한다. 이후 논리적, 인과적 관계와 같이 사고를 확장하는데 필요한 질문으로 이어지게 하였고, 이후 자신의 일

상적 맥락과 연관 지은 질문으로 심화되도록 안내한다. 질문을 생성하기 어려워하는 학습자에게 퍼실리테이터가 질문의 예를 제시해주고, 질문의 수를 결정해준다. 질문생성을 할 때 가급적 종이에 필사하도록 하여, 시각적 기호 등을 자유롭게 사용하도록 하여 창의적 사고를 자극한다. 최종적으로 생성한 질문은 개인별 게시판에 탑재하여 누적 관리할 수 있도록 하며, 동일한 텍스트를 다양한 관점에서 질문이 생성될 수 있음을 동료 학습자들이 알 수 있도록 한다.

셋째, 하브루타 활동에서는 면대면으로 이루어지며 매 회기 서로 다른 짝과 하브루타를 하도록 설계한다. 한 학습자가 너무 오래 이야기하는 경우 모래시계 등 타임키퍼 역할을 할 수 있는 도구를 사용한다. 이때 얼굴을 정면으로 마주보며 친밀감 있게 질문과 토론을 이어갈 수 있도록 폭이 좁은 카페형 책상을 배치한다. 소셜미디어에 올린 질문을 스마트폰으로 보면서 순차적으로 질문하고 토론하되 성경은 반드시 인쇄된 책으로 준비하여 보도록 한다. 스크린 매체로 성경을 읽을 때 화면 단위로 분절된 사고를 하게 하므로 본 모형에서 강조하고 있는 ‘연결성’을 훼손할 가능성이 크기 때문이다.

넷째, PK도출 활동에서 퍼실리테이터는 언제, 어떻게, 무엇을, 어디에서 등의 질문을 통해 학습자의 사고와 PK를 구체화시키도록 해야 하며, 특히 퍼실리테이터는 PK가 말씀으로부터 도출되었는지를 반드시 확인하여야 한다. 이때 도출한 PK를 온라인 성찰노트 게시판에 꼭 게시하여 개인의 PK를 공동체가 공유한 후 면대면 학습을 종료하도록 한다. PK 도출을 완료하지 못하고 일상으로 돌아가게 되면 실천 학습의 동력을 잃어버리게 된다.

다섯째, PK실천 활동에서는 개인 PK 뿐만 아니라 공동체의 PK를 정하여 같이 실천해 보도록 한다. 이는 교회 공동체가 면대면 학습시간이 제한된다는 점을 보완할 수 있다. 즉 공통된 말씀으로부터 도출된 공동의 실천과 순종이 시간과 공간의 한계를 초월하여 학습공동체성을 강화한다. 이때 실천의 과정을 온라인 게시판에 텍스트 또는 사진 자료를 통해 구체적 일상이 드러나도록 작성하도록 안내한다. 각 게시글에 대해 학습자가 댓글 피드백을 제공하도록 한다.

여섯째, 성찰과 나눔 활동에서는 실천의 과정과 결과를 개인과 공동체가 성찰할 수 있게 한다. 개인은 성찰노트 작성을 통하고 공동체는 면대면 학습에서 성찰을 나누도록 하여 피드백을 받도록 한다. 이때 성찰노트 게시판을 1인 1게시판을 제공하여 자신의 PK와 성찰노트가 누적되게 하여 말씀을 점진적으로 삶에 실천하는 과정을 시각적

으로 확인할 수 있게 한다.

V. 결론 및 제언

본 연구는 성도의 일상의 콘텍스트가 배제된 채 지식전달 중심의 일회적 성경교육에 대한 문제점을 인식하여 그에 대한 대안을 모색하는 것에서 시작되었다. 그리고 성도 또는 학습자가 주도하여 말씀의 텍스트를 해석하고 자신만의 계시를 발견하여 일상에서 적용하도록 하브루타를 적용한 실천적 지식 학습 모형을 개발하는 것을 연구의 목적으로 하였다. 모형을 개발하기 위해 실천적 지식, 하브루타 학습, 실천적 성경교육에 대한 이론적 고찰을 통해 모형에 반영될 7가지 구성요소와 6가지 학습원리를 도출하였다. 형성적 연구방법에 근거하여 초기 모형을 개발하고 이를 적용한 학습 사례 두 가지를 개발하였다. 두 사례를 통해 학습자 피드백과 전문가 검토를 거쳐 최종 모형을 도출하였다. 모형을 개발하면서 도달한 결론을 연구문제별로 정리하면 다음과 같다.

첫 번째 연구문제는 하브루타를 적용한 실천적 지식 학습 모형은 어떠한가? 이다. 본 모형에 대한 특징을 기존의 교회교육과의 차이점을 중심으로 기술하면 다음과 같다.

첫째, 순환적인 발달을 지향하는 학습 모형이다. 이는 손민호(2006)가 말했듯이 기존의 교육이 삶과 괴리된 이론적이고 획일적인 학습이라는 점과 김난예(2015)가 지적한 일회적이고 이벤트적 교회 성경공부의 한계점을 보완할 수 있다. 일반적인 학습 모형은 교육과정이 주차별로 단순 누적되어 완성되는 형태를 띤다. 그러나 본 모형의 경우 교육이 완성이 되는 것이 아니라 삶에서 학습이 지속되면서 학습자는 점진적 성화의 과정을 거치게 된다. 이는 일상학습, 무형식학습 등의 특징을 가지면서 학습 모형에 일상이 연결되기 때문에 나타나는 특징이다(김민호, 2015).

둘째, 겉으로 드러나는 학습활동과 학습자 내면의 인지적 활동의 중층구조를 이루고 있다. 본 모형에서 중요한 것은 안쪽 원에서 표현하고 있는 이해-발견-순종-성찰의 인지활동으로 말씀을 이해하고, 자신에게 주신 계시를 발견하고 이를 삶에서 실천하므로 순종을 이루며, 성찰하는 과정을 돕기 위해 학습활동이 이루어지게 된다. 바깥 원에 표현하고 있는 학습활동은 학습자의 특성과 학습환경, 학습요구에 따라 적절한 전략을 사용할 수 있다. 본 모형에서는 교회 여성성도 특히 교육에 관심이 있는 자들을

대상으로 한 학습활동 및 전략을 제시하였다.

셋째, 다양한 경로로 듣게 되는 말씀을 통한 계시의 연속성을 경험할 수 있다. 즉 학습자의 일상에 말씀을 통한 계시가 연속적으로 나타난다. 이는 참가한 학습자들 중 다수의 피드백에서 나타났다. 예를 들어 주일 설교 본문으로 하브루타를 하여 하나의 PK를 도출하고 이를 실천하는 과정에서 수요 예배나 아침 묵상 등 다른 말씀을 읽거나 듣게 되는 경우 또 하나의 새로운 말씀으로 받는 것이 아니라 자신이 삶에서 실천하고 있는 PK에 대해 구체적이고 명확한 계시로서의 말씀이 연속적으로 주어진다. 것이다. 이를 통해 한 분의 하나님이 나의 일상에 지속적으로 개입하고 계시는 것을 더 강력하게 경험할 수 있게 되고 계시와 실존의 양쪽을 오가는 직관과 성화의 과정 또는 연역과 귀납의 과정(김순성, 2016)을 통해 한분의 하나님이 지속적으로 말씀하시는 것을 경험할 수 있다.

넷째, 학생 또는 성도가 실천지식을 스스로 발견하고 실행하는 완전한 자기주도 학습모형이다. 이는 한수민과 임병노(2016)가 실천적 지식학습에서 가장 중요한 원리가 자발성의 원리이며, 김민호(2015)가 일상학습에서 제안한 학습자의 자율적 열망에 근거하여 설명할 수 있다. 퍼실리테이터를 통해 최소한의 교육 자료와 안내가 제공되나 대부분 학습자가 질문, 토론을 통해 주도적으로 말씀에 조율되며 말씀에 근거하여 삶의 문제의 해결방안을 찾아내어 실천하고 성찰하고 점검한다. 기존 교회교육이 목회자나 교사 주도적으로 운영되며 학생과 성도는 수동적으로 참여하게 되는 것과는 차이가 있다.

다섯째, 본 학습 모형은 PK를 스스로 발견해야 하고 이를 실천해야 하므로 시간적 배려가 필요하다. 이는 가다머(1975)가 말한 ‘삶에 시간적 거리를 두어’ 삶이 삶으로 연장되고 타인의 관점과 지평에 대해서도 수용하고 성찰할 수 있게 하는 것과 견주어 설명될 수 있다. 그러므로 한 주 간격으로 운영되는 기존 교육과 다르게 설계되어야 한다. 본 연구에서는 가급적 2주 간격으로 오프라인 학습모임을 가지려고 노력하였다. 간혹 PK를 명확하게 도출하지 못하고 가는 학습자의 경우 일상에서 실천의 과정이 느슨해지거나 실천과 순종의 동력을 잃는 경우가 나타났다. 그러므로 하브루타를 통해 계시를 받고 PK를 도출하는 시간을 충분히 주어야 하며, 2주 이상의 시간 단위로 설계되 일상학습 과정이 느슨해지지 않도록 성찰노트의 온라인 상호 모니터링과 피드백이 필요하다.

두 번째 연구문제는 하브루타를 적용한 실천적 지식 학습 모형의 적용을 위한 과제는 무엇인가? 이다. 본 모형이 기존 교회교육에 적용하기 위해서 다음을 고려하여 구상하여야 한다.

첫째, 본 모형은 기존 교회교육 프로그램의 재설계에 활용되는 것이 적합하다. 말씀 공부, 묵상, 삶을 나누는 활동은 이미 다양한 프로그램을 통해 교회 안에서 충분히 이루어지고 있다. 다만 이러한 활동이 실천적 지식으로 도출되어 개인의 삶에 연결되지 못하고 공동체 안에서 점검되지 못한 채 각기 다른 프로그램에서 분절적으로 이루어져왔을 뿐이다. 그러므로 본 모형을 적용하여 새로운 교육 프로그램을 개발하기 보다는 기존의 공동체 중심 프로그램을 하브루타와 실천지식을 중심으로 재설계하여 말씀이 개인의 일상으로 연결되어 말씀이 일상으로 번역되고, 일상이 말씀으로 해석될 수 있도록 하는 것이 적합하다.

둘째, 퍼실리테이터가 사고의 구체화, 연역과 귀납의 과정을 돕는 역할을 하여 실천적 지식 학습을 촉진시켜야 한다. 1차 학습 초기에 부각되었던 문제는 추상적이고 광범위한 PK를 도출하는 것이었다. 시간, 대상, 목적, 행위가 구체적이지 않은 PK는 실천과 순종을 어렵게 한다. 그동안 학습자들이 말씀과 글을 자신의 일상과 밀접하게 연결시켜 이해하는 훈련이 되지 않았다. 또한 도출된 PK의 실천의 과정을 다시 말씀에 비추어 성찰하지 못하면 선한 덕목을 쌓는 자기 훈련적 경험으로만 인식될 수 있다. 이를 방지하기 위해서 훈련된 퍼실리테이터가 필요하다. 퍼실리테이터는 말씀과 학습자 사이에서 학습자의 사고를 구체화하고 현실적인 PK를 도출하여, 말씀을 실천하고 실천의 과정을 말씀으로 다시 해석해보는 것을 돕는 역할을 해야 한다.

셋째, 문자미디어와 인쇄물 등을 적극적으로 활용하여야 한다. 교회의 많은 교육이 구술미디어를 사용한다. 구술미디어의 특징 중 하나는 내용이 구술자의 인격과 분리되지 않고 함께 전달된다는 것이다(전숙경, 2017). 구술자의 인격과 영성에 내용이 같이 담겨 전달될 때 간혹 듣는 자는 자신을 향한 계시로 받아들이지 못하곤 한다. 그 예로 학습 초기에 학습자들이 설교의 내용이나 주보의 설교요약에 기반한 질문을 도출하거나 설교자가 말한 내용을 가지고 2차적 해석을 하려는 사례가 있었다. 그러나 문자미디어는 사고와 경험을 객관화시키는 힘이 있다. 하브루타는 텍스트 기반의 유대교 경전의 창조적 해석활동이다. 인쇄물과 텍스트로 내용에 접근하는 것은 주도적으로 질문을 생성하고 자신에게 의미있는 메시지를 발견하게 하는 학습동기를 부여한다. 때문에

가급적 책이나 인쇄물 형태의 텍스트를 활용하도록 한다.

넷째, 질문의 유형과 질문생성 전략에 대해 사전에 교육할 필요가 있다. 성인학습자들은 과거 형식적 교육과정에서 질문이 적극적으로 권장되지 않고 오히려 질문이 저해되는 외적 환경에서 교육을 받았다. 또한 내적으로는 낮은 자존감이 질문을 저해하는 심리적 요인이며(김수란, 2015), 수치심은 질문 저해의 문화적 요인이기도 한다. 이러한 다양한 질문저해 요인을 극복하기 위해서 질문을 개발하고 생성할 수 있도록 질문의 유형과 질문생성 전략에 대해 가르치는 것이 중요하다. 하브루타에서는 텍스트를 읽고 질문을 생성하기 때문에 의사소통을 위한 질문보다는 사고의 수준에 따른 질문 유형을 교육하고, 질문을 쉽게 할 수 있는 질문 문장을 미리 만들어서 제공하는 등의 사전 교육이 필요하다.

다섯째, 상호적인 학습 환경이 제공되어야 한다. 하브루타의 학습의 본질은 학습에서 친구 맺기, 우정의 관계에서 시작된다. 자신의 성취에만 관심을 가지는 것이 아니라 파트너의 성공적인 학습을 지원하고 기여하는데 친구로서 책임감을 가져야 한다(Holzer & Kent, 2014). 때문에 오프라인 학습에서 하브루타가 이루어질 때 짝과 가깝게 얼굴을 마주보고 친밀한 상호작용할 수 있는 장소가 필요하다. 온라인에서도 자신의 실천과 성찰의 과정에 대해 서로 쉽게 피드백할 수 있는 도구를 사용하는 것이 중요하다.

본 연구의 한계점과 후속연구를 위한 제언은 다음과 같다. 본 연구에서 사용한 텍스트는 성경과 교육관련 일반 서적이다. 성경텍스트의 경우 이론적 배경에서 살펴본 하브루타의 본래 개념인 텍스트의 창조적 해석에 초점 맞추어지나 일반텍스트의 경우 해석에 초점을 두기 보다는 자신의 삶과 실천으로 연결하는 질문과 토론이 주를 이루게 된다. 본 연구의 목적이 ‘실천적 지식’ 학습이므로 실천적 지식이 다양하게 도출되는 경험을 제공하기 위해 의도적으로 두 종류의 텍스트를 사용하였는데, 일반텍스트 학습은 토라와 탈무드 하브루타 학습의 원래적 개념과는 거리가 있으나 텍스트로부터 실천적 지식을 발견하고 이를 실천하는데는 매우 도움이 되었다. 본 연구의 모형을 개발하기 위해 학습 사례를 개발할 때 모든 학습자가 여성이며, 그 중 2명을 제외하고 모두 가정의 어머니이며 자녀를 양육하고 있었다. 일반적으로 여성이 남성보다 자신의 삶에 대해 개방적 태도를 가지고 일상을 공유하는 것을 쉽게 여기기 때문에 말씀을 적용하고 그것을 개인적 언어로 표현하고 실천과 성찰을 나누는데 용이하였다고 생각

된다. 그리고 교회에서 소그룹 공동체를 활발하게 하는 성도들도 주로 여성이기 때문에 여성학습자가 본 모형에 보다 적합했다고 볼 수도 있다. 그러므로 본 모형을 여성, 남성 두 성별 모두에게 적용하지 못한 점은 연구의 한계점이라고 생각된다.

후속연구를 위해서는 첫째, 하브루타를 적용한 실천적 지식 학습 모형은 근원지식으로부터 실천지식이 도출되어야 하기 때문에 초신자보다는 중견신자에게 적용할 것을 권한다. 이는 본 모형이 말씀에 대한 기초적 이해와 계시 등의 개념에 대해 경험적으로 이해하고 있어야 하기 때문이다. 만일 초신자를 대상으로 할 때에는 성경 텍스트가 아닌 일반 텍스트 중 성경적 원리나 영성에 기반한 문헌을 사용할 것을 권장한다. 둘째, 주일 설교말씀을 가지고 질문을 도출하는 것은 교회의 성도가 말씀으로 하나의 공동체가 되는데 기여한다는 점을 유념하여 공통된 말씀을 교회교육에서 적극적으로 활용할 것을 제안한다. 동일한 말씀이 각자의 상황에 맞게 해석되어지고 실천으로까지 연결되며, 그 과정이 서로 공유되는 것은 공동체성 강화에 매우 강력한 효과가 있다. 셋째, 교회의 각종 성경교육에서 가르치는 역량과 더불어 학습을 촉진하는 퍼실리테이터의 역량을 가진 이들을 양성하는 것이 중요하다. 퍼실리테이터는 모형을 학습 상황에 맞게 현실로 구상하여 운영하면서 학습을 촉진하는 역할을 해야 한다. 이를 위해서 제공되는 모든 텍스트에 대한 일정 수준 이상의 이해와 선험적 지식이 갖추어져 있어야 하며 학습자들이 말씀과 PK의 연결성을 놓치지 않도록 지속적으로 모니터링하고 코칭을 해주는 역할을 해야 한다. 자신이 알고 있는 성경적 지식을 일방적으로 전달하는 것은 미디어의 발달과 넘쳐나는 설교 콘텐츠의 홍수 속에서 그 의미가 상실되고 있다. 그러므로 교회교육을 담당하는 이들을 중 일부를 가르치는 자에서 촉진하는 자로서 활동할 수 있도록 퍼실리테이터 훈련 프로그램 개발 등을 후속연구로 제안한다.

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

참고문헌

- 권낙원, 박승렬, 추광재 (2006). 개인적 실천 지식으로서의 교수기술의 의미와 형성 과정 탐색. **한국교원교육연구**, 23(3), 187-207.
- [Kwon, N. W., Park, S. Y., & Chu K. J. (2006). An inquiry into the meaning and the acquisition of teaching skills as a personal practical knowledge. *The Journal of Korean Teacher Education*, 23(3), 187-207.]
- 김난예 (2015). 질문생성 전략과 하브루타 신앙공동체 교육. **기독교교육논총**, 43, 169-198.
- [Kim, N. Y. (2015). Question generation strategy and havruta faith community education. *The Journal of Christian Education*, 43, 169-198.]
- 김명용 (2006). 칼 바르트의 계시론. **장신논단**, 25, 69-96.
- [Kim, M. Y. (2006). The doctrine of revelation in the theology of Karl Barth. *Korea Presbyterian Journal of Theology*, 25, 69-96.]
- 김민호 (2015). ‘학습의 일상성’ 구현: 장애요인과 기본원칙. **평생학습사회**, 11(1), 1-26.
- [Kim, M. H. (2015). Challenges and basic principles in ‘Dailiness of Learning’. *Journal of Lifelong Learning Society*, 11(1), 1-26.]
- 김보경 (2016). 유대인 하브루타 학습의 이해와 정착. **신앙과 학문**, 21(1), 81-115.
- [Kim, B. K. (2016). Understanding and prerequisites of Jewish Havruta Larning. *Faith & Scholarship*, 21(1), 81-115.]
- 김보경 (2018a). 영성교육 도입 통로로서 직관의 이해. **신앙과 학문**, 23(2), 29-64.
- [Kim, B. K. (2018). Understanding Intuition as a Way to Introduce Spiritual Education. *Faith & Scholarship*, 23(2), 29-64.]
- 김보경 (2018b). 직관적 사고의 교육적 의의와 교수설계에의 시사점. **교육공학연구**, 34(2), 383-414.
- [Kim, B. K. (2018). Intuitive thinking in education and its implications on instructional design. *Journal of Educational Technology*, 34(3), 617-648.]
- 김수현 (2013). **천재들의 유엔 TED**. 서울: 민음사.
- [Kim, S. H. (2013). *UN of genius, TED*. Seoul: Minumsa.]
- 김순성 (2016). 실천지향적 신학교육을 위한 방법론 및 실천적 제언. **복음과 실천 신학**, 38, 9-37.
- [Kim, S. S. (2016). Methodological & Practical Proposal for Praxis-oriented

- Theological Education. *The Gospel and Praxis*, 38, 9-37.]
- 김신 (2014). 텍스트와 종교: 인간 욕망의 경계. **문학과 종교**, 19(3), 1-14.
- [Kim, S. (2014). The text and religion: demarcation of human desire. *Literature and religion*, 19(3), 1-14.]
- 김정신 (2002). 영성교육을 위한 탐색적 연구. **교육인류학연구**, 5(1), 53-78.
- [Kim, J. S. (2002). An Exploration of the Spirituality Oriented Education. *Anthropology of Education*, 5(1), 53-78.]
- 김한별 (2006). 무형식 학습의 이해: 대학생들의 일상 경험에 대한 내러티브 분석. **평생교육연구**, 12(2), 25-43.
- [Kim, H. B. (2006). Understanding informal learning: an analysis of university students' narratives. *Journal of Lifelong Education*, 12(2), 25-43.]
- 문성숙 (2012). 성인학습에서 무형식 기제로서의 실천공동체성 분석: 문화관광해설사 연구. 인하대학교 대학원 박사학위논문.
- [Moon, S. S. (2012). Inquiring characteristics of communities of practice in informal learning of the adults: a qualitative study of cultural tourism narrators. Unpublished doctoral dissertation. Inha University. Seoul.]
- 배시은, 안윤경, 김용태 (2015). 직관의 이해에 대한 확장적 연구: 기독교 상담적 접근으로. **복음과 상담**, 23(2), 163-194.
- [Bae, S. E., An, Y. K., & Kim, Y. T. (2015). Study on the Expanded Understanding of Intuition: Based on Christian Counseling Approach. *Journal of Counselling and Gospel*, 23(2), 163-194.]
- 서정민(2010). 두 탈무드 탄생의 정치·종교적 환경. **중동연구**, 28(3), 197-220.
- [Seo, J. M. (2010). The politico-religious environment surrounding the two Talmuds. *The Journal of the Institute of the Middle East Studies*, 28(3), 197-220.]
- 손민호 (2006). 실천적 지식의 일상적 속성에 비추어 본 역량(competence)의 의미: 지식기반사회? 사회기반지식!. **교육과정연구**, 24(4), 1-25.
- [Shon, M. H. (2006). Competence, and everydayness of practical knowledge as its practical foundation. *The Journal of Curriculum Studies*, 24(4), 1-25]
- 양미경 (2007). 질문 창출 노력의 교육적 의의와 한계. **열린교육연구**, 15(2), 1-20.
- [Yang, M. K. (2007). Generating questions on purpose: its educational significance and limitations. *The Journal of Yeolin Education*, 15(2), 1-20.]
- 오대영 (2014). 이스라엘 유대인의 창의성의 사회문화적 배경. **교육종합연구**, 12(2), 103-131.

- [Oh, D. Y. (2014). Sociocultural Background of Israel Jew's Creativity. *The Journal of Educational Research*, 12(2), 103-131.]
- 유재봉 (2013). 교육에서의 영성회복: 학교에서의 영성교육을 위한 시론. **교육철학연구**, 35(1), 97-117.
- [Yoo, J. B. (2013). Spirituality in Education: Towards a Recovery of Spirituality in School. *The Korean Journal of Philosophy of Education*, 35(1), 97-117.]
- 이용남 (2008). 최근 지식관의 변화와 교육활동의 재구성. **교육원리연구**, 13(1), 1-21.
- [Lee, Y. N. (2008). The Current Perspective Change of Knowledge and the Reconstruction of Educational Activities. *Journal of Educational Principles*, 13(1), 1-21.]
- 임철일 (1998). 교수설계이론 개선을 위한 형성적 연구방법론의 탐색. 박성익, 강명희, 김동식(편). **교육공학의 이론, 적용, 논쟁**. 서울: 교육과학사.
- [Lim, C. I. (1998). Exploring formative research methods for improving instructional design theory. In Park, S. I., Kang, M. H., & Kim, D. S. (Ed.), *Theory, application, and argument of educational technology*(pp. 443-466). Seoul: Kyoyookbook.]
- 전성수 (2012). **부모라면 유대인처럼 하브루타로 교육하라**. 서울: 예담프렌드.
- [Jeon, S. S. (2012). *If you are a parent, educate your children with Havruta*. Seoul: YedamFriend.]
- 전숙경 (2016). 초연결사회의 인간 이해와 교육의 방향성 탐색. **교육의 이론과 실천**, 21(2), 55-80.
- [Jeon, S. K. (2016). Understanding of human-being and the orientation of education in hyper connected society. *Theory and Practice of Education*, 21(2), 55-80.]
- 전숙경 (2017). **미디어는 교육을 어떻게 바꾸었나**. 서울: 커뮤니케이션북스.
- [Jeon, S. K. (2017). *How did the media change education*. Seoul: Communicationbooks.]
- 정범모 (2012). **한국교육의 신화**. 서울: 학지사.
- [Chung, B. M. (2012). *Myth of Korea Education*. Seoul: Hakjisa.]
- 정우홍 (2002). 랍비들의 성경 해석 방법을 통하여 본 갈라디아서 3:10-14. **개혁신학**, 13, 225-242.
- [Chung, W. H. (2002). The book of Galatians 3:10-14 through the rabbinical interpretation of the Bible. *Reformed theology*, 13, 225-242.]
- 정재삼 (1999). 결정지향적인 교육공학 연구방법론: 개발연구를 중심으로. **교육공학연구**, 13(2), 339-359.
- [Chung, J. S. (1999). A decision-oriented research methodology for educational

- technology: focused on developmental research. *Journal of Educational Technology*, 32(4), 867-896.]
- 최명선 (1998). 지식과 교과. *교육과정연구*, 16(1), 493-516.
- [Choi, M. S. (1998). The academic subject as written text in education: its epistemological background and a new understanding. *The Journal of Curriculum Studies*, 16(1), 493-516.]
- 최은순 (2016). 교육에서의 직관의 위치: 아퀴나스 신학의 메타프락시스적 해석. *도덕교육연구*, 28(2), 49-71.
- [Choi, E. S. (2016). The Place of Intuition in Education: A Metapractical Interpretation of Thomas Aquinas' Theological Theory. *The Journal of Moral Education*, 28(2), 49-71.]
- 한수민, 임병노 (2016). 실천적 지식 구성을 위한 교수-학습 모형 개발. *교육공학연구*, 32(4), 867-896.
- [Han, S. M., & Lim, B. R. (2016). A study on development of an instructional model for practical knowledge construction. *Journal of Educational Technology*, 32(4), 867-896.]
- 허영주 (2010). 교사의 영적성숙을 위한 교사교육과정의 변화 방향 탐색. *교육과정연구*, 28(1), 261-290.
- [Hur, Y. J. (2010). A Study on changed curriculum of teacher education for teacher's spirituality development. *Journal of Curriculum Studies*, 28(1), 261-290.]
- Aristoteles (2008). *니코마코스 윤리학*. 이창우, 김재홍, 강상진 옮김. 서울: 이제이북스.
- Buttrick, G. A. (1962). *The Interpreter's Bible Dictionary*, vol. 2. NY: The Abingdon Press.
- Dreyfus, H. L. (1972). *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence*. New York: Harper & Row.
- Elbaz, F. (1981). The teacher's "practical knowledge": Report of a case study. *Curriculum Inquiry*, 11(1), 43-71.
- English, L. M., & Mayo, P. (2012). Spirituality and adult education. *Learning with Adults*, 8, 179-187.
- Gadamer, H-G. (1975). *Truth and method*. NY: Seabury Press.
- Heitink, G. (1999). *Practical theology: History, theory, action domains: Manual for practical theology*. MI: Eerdmans, Grand Rapids.
- Holzer, E., & Kent, O. (2014). *A Philosophy of Havruta-Understanding and*

- teaching the art of text study in pairs*. Boston, MA: Academic Studies Press.
- Kent, O. (2010). A Theory of Havruta Learning. *Journal of Jewish Education*, 76(3), 215-245.
- Lave, J., & Wenger, E. (1991). *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. 손민호(역), 상황학습. 서울: 강현출판사.
- Ney, R., & Hay, D. (1996). Identifying Children's Spirituality: How do you start without a starting point? *British Journal of Religious Education*, 18(3), 144-154.
- Oakeshott, M. (1967). Learning and teaching. In Peters, R. S. (ed.), *The concept of education* (pp. 108-122). London: Routledge & Kegan Paul.
- Oakeshott, M. (1991). *Rationalism in politics and other essays* (new and expanded edition). Indianapolis: Liberty Press.
- Polanyi, M. (1962). *Personal knowledge*. Chicago: The University of Chicago Press. 김봉미 역 (2001). **개인적 지식: 후기 비판적 철학을 향하여**. 서울: 아카넷.
- Richey, R. Klein, J. D. (2005). Development research methods: Creating knowledge from instructional design and development practice. *Journal of Computing in Higher Education*, 16(2), 23-48.
- Reigeluth, C. M., & Frick, T. W. (1999). A formative research: A methodology for improving theories and models of instruction. In C. M. Reigeluth (Ed.), *Instructional design theories and models* (Vol. II). Lawrence Erlbaum Associates. 최 옥, 박인우, 변호승, 양영선, 왕경수, 이상수, 이인숙, 임철일, 정현미 역 (2005). **교수설계 이론과 모형 Vol. II**. 서울: 아카데미프레스.
- Ryle, G. (1984). *The concept of mind*. NY: Bames & Noble. 이한우 역 (2004). **마음의 개념**. 서울: 문예출판사.
- Stone, R. (2010). *The fascinating history of its writing, translation & effect on civilization*. 홍병룡 역 (2011). **성경번역의 역사**. 서울: 포이에마.
- Yaakov Ibn Chaviv (1999). *Ein Yaakov: The ethical and inspirational teachings of the Talmud*. Avraham Yaakov Finkel(Trans.) Jason Aronson.

하브루타를 적용한 실천적 지식 학습 모형 개발

김보경 (전주대학교)

본 연구는 성도의 일상의 컨텍스트가 배제된 채 지식전달 중심의 일회적 성경교육에 대한 문제점을 인식하여 그에 대한 대안을 모색하는 것에서 시작되었다. 성도 또는 학습자가 주도하여 텍스트를 해석하고 자신을 향한 하나님의 계시를 발견하여 일상의 컨텍스트에 적용할 수 있는 하브루타를 적용한 실천적 지식 학습 모형을 개발하는 것을 연구의 목적으로 하였다. 연구는 형성적 연구방법으로 진행되었는데, 이론적 고찰을 통해 모형에 반영될 요소와 학습원리를 도출하여 초기 모형을 개발하였다. 그리고 이를 적용하여 성인학습자를 대상으로 학습 사례 두 가지를 개발하였으며, 이 과정을 통해 학습자와 전문가 피드백을 통해 모형을 수정하여 최종 모형을 도출하였다.

하브루타를 적용한 실천적 지식 학습 모형은 순환적인 발달을 지향하는 학습 모형이며, 겉으로 드러나는 학습활동과 학습자 내면의 인지적 활동의 중층구조를 이루고 있다. 이 모형을 통해 말씀이 성도의 삶 속에 실천으로 연결되게 되면 다양한 경로로 받게 되는 말씀들이 연결되어 이해되는 계시의 연속성을 경험할 수 있다. 그리고 이 모형은 실천지식을 스스로 발견하고 실행하는 완전한 자기주도 학습모형으로 말씀이 개인의 삶에서 실천의 영역까지 가기 위해서는 시간적 배려를 필요로 한다. 이 모형은 기존의 주입식 또는 일회적 성경교육 프로그램의 재설계에 활용할 수 있으며, 퍼실리테이터의 역할과 질문생성 전략에 대해 사전 교육을 할 필요가 있다.

: , , , ,

영적 간호에 관한 국내 연구동향 분석 - 기독교적 관점을 중심으로 -

Analysis of Research Trends about Spiritual Care in Korea - Focusing on the Christian Perspective -

조현미 (Hyun Mee Cho)(주저자/lead author)*
장유나 (Yoo Na Jang)(교신저자/corresponding author)**
최현주 (Hyun Ju Choi)***

Abstract

The purpose of this study was to identify the latest research trends in domestic research related to spiritual nursing and to seek directions for spiritual nursing research in the field of nursing and to suggest directions for spiritual nursing from the Christian perspective. The subjects of the study were a total of 131 domestic nursing research related to spiritual nursing in the last 10 years from 2009 to 2018, and were analyzed using the content analysis method. In domestic research related to spiritual nursing lacked diversity in research design, the use of measurement tools, and the main concepts of research. In the study design, most of the quantitative studies were descriptive studies, and the largest number of subjects were nurses. The frequency of use of key words was the most frequent in the health domain, and the spiritual domain was the most frequent. The concepts of the spiritual realm were found to have a positive association with a variable with a positive meaning and a negative association with a variable with a negative meaning. As a result of content analysis, the positive effect of providing spiritual nursing was confirmed, the nurses themselves should have the spiritual nursing capacity and realize the whole nursing care by providing appropriate spiritual nursing care in the field of nursing.

Key Words : spiritual, research, trend, Christianity

* 고신대학교(Kosin University) 간호학과 겸임교수, 부산광역시 영도구 와치로 194, yuchanmom@nate.com

** 고신대학교(Kosin University) 전인간호과학연구소 연구원, 부산광역시 영도구 와치로 194, yoon25@hanmail.net

*** 가야대학교(Kaya University) 간호학과 조교수, 경상남도 김해시 삼계로 208, pretty273@hanmail.net

2019년 08월 25일 접수, 09월 13일 최종수정, 09월 16일 게재확정

1. 서론

1. 연구의 필요성

1998년 5월 제네바에서 열린 세계보건기구(WHO) 총회에서 ‘건강이란 단순히 질병이 없는 상태가 아니라 신체적, 정신적, 사회 심리적, 영적으로 안녕한 상태’라고 개념이 재정립되었다. 이후 인간의 건강 상태를 다루는 데는 영적인 차원이 포함되어야 함이 강조되면서 많은 학자에 의해 건강한 상태로의 회복과 유지를 위해서는 영적 건강이 간과되어서는 안 될 부분임을 말해왔다(Burhardt, 1989; Canda, 1988; Frankl, 1967). 영적 건강이란 사랑, 희망, 주변인과의 의미 있는 관계와 같은 가치를 완성해 가는 역할을 가능하게 하고 신체·정서·사회적인 영역의 통합을 이루게 하는 능력을 말한다(Burhardt, 1989). 인간은 신체·정서·사회·영적인 차원들이 서로 통합된 다차원적 존재이므로 휴먼 서비스 학문 분야에 있어서 영적 개념을 다루는 연구와 수행은 대상자의 삶의 질 향상뿐만 아니라 학문의 발전에서도 의미 있는 일이라 여겨지고 있다(김용환·최금주·김승돈, 2009).

이와 관련하여 간호과학은 전인 간호를 지향하면서 영적 간호가 신체, 정신, 사회, 심리적 간호 못지않게 중요한 개념이며 돌봄의 과정에 영적 간호가 포함되는 것이 간호를 받는 대상자의 기본 욕구를 충족시키는 길임을 표명해 왔다(Newman, 2003; Ross, 2006). 전인 간호를 받는 대상자로서의 인간은 신체적, 정신적, 사회 심리적 요소가 통합된 유기체로서(Ross, 2006) 질병의 위기를 경험하는 상황에 이르게 되면 영적인 요구가 증가하게 되는데 이것은 인간이 하나님의 형상을 따라 창조된 영적인 존재이기 때문이다(윤매옥, 2011) 이러한 간호 대상자를 가장 가까이에서 응대하며 돌보는 간호사는 인간의 영적 요구에 대한 이해가 필요하다(Agrimson·Taft, 2009). 또한 영적 간호가 선택의 영역이 아닌 필수 영역임을 강조하면서(Ross, 2006) 적절한 영적 간호의 제공을 통해 삶의 의미와 목적, 사랑하고 사랑을 받을 수 있는 수용성, 진정한 의미의 평화로움과 타인과의 충분한 교류를 가져올 수 있음을 설명하고 있다(김조자 역, 2008). 특히 기독교 간호사는 하나님으로부터 부여받은 소명 의식을 가지고 간호 대상자의 영적 요구에 대한 민감도를 높이고 간호 현장에서 진정한 돌봄의 가치를 실현하기 위해 더욱 노력해 나가야 할 상황에 서 있다고 볼 수 있다(윤매옥, 2005; Fish·Shelly,

1983). 이처럼 인간을 총체적으로 이해하며 수행해야 할 전인 간호의 필수요건으로 영적 간호가 중요시되면서 영적 간호가 간호사의 책임이자 의무로 강조되는 추세이고(유승연, 2013) 이러한 흐름을 바탕으로 유방암 생존자들의 영적 안녕이 외상 후 성장을 이루어 가는 데 중요한 역할을 하고 있음을 기술한 연구(서은영·권수혜, 2018), 알코올 중독 환자들을 대상으로 하여 A.A. 멤버의 삶의 질에 영적 안녕이 정적인 영향을 미친다고 밝힌 연구(이상민·강문희, 2019), 간호사의 영적 안녕이 직무 만족과 영적 간호 수행 정도를 향상 시킬 수 있음을 기술한 연구(심미라·김진·최수경, 2017)를 비롯한 영적 간호 개념을 다룬 많은 연구가 국내 간호학계에서 진행되고 있다.

학문의 발전은 연구를 통한 지식체의 축적과 정립을 통해 이론이 만들어져 가고 이것이 다시 연구로 이어지는 순환적이며 지속적인 과정을 통해 가능하다(서연옥 외, 2007). 또한, 간호 지식체 영역의 확장과 더 나은 연구 방법의 구상을 위해서는 방법론에 관한 것이나 새로운 지식체 개발에 관한 연구뿐만 아니라 선행연구들에 대한 분석을 통해 그동안 쌓여왔던 탐구 경향을 파악하고 이러한 과정을 바탕으로 향후 연구의 방향을 조망해 보는 것이 간호학 발전에 이바지하는 길이라 보인다(서연옥 외, 2007).

최근까지 영적 간호에 관한 국내 연구 동향을 분석한 선행연구를 살펴보면 1981년부터 2012년 9월까지의 영적 간호 연구를 분류하여 분석한 연구가 있었다(유승연, 2013). 상기 연구는 1981년부터 2012년 9월까지 국내에서 진행된 영적 관련 연구를 종교성이나 영성의 효과성과 같은 종교적 배경을 배제한 상태에서 분석한 연구였다. 그러나 영적 간호에 관한 관심들은 2012년 이후에도 다양한 연구 방법과 대상자 및 상황을 배경으로 꾸준히 연구가 진행되어 왔으며 하나님의 창조물인 영적 존재로서의 인간에 대한 깊이 있는 이해를 통해 진정한 의미의 전인 간호를 실천해 나가는데 필요한 전문적 간호 지식 배경을 세우는 것에 기여하기 위해 학문적인 배경뿐만 아니라 종교적 배경을 바탕으로 한 영적 간호연구의 체계적인 분석을 시행하여 동향을 살펴보는 것 또한 필요하다 여겨 본 연구를 시도하게 되었다.

연구 동향을 분석하는 연구는 선행연구에 대한 검토를 통해 사회적 변화의 흐름을 읽어 새롭거나 혹은 다른 시각으로 볼 수 있는 연구영역을 제시해 주고 이미 진행된 연구에 관한 불필요한 반복 연구를 지양해 나갈 수 있도록 돕는다. 따라서 본 연구는 영적 간호가 동반된 전인 간호를 추구하는 간호 대상자들과 간호학계의 요구와 방향성에 발맞추어 이전의 영적 간호에 관한 국내 연구 동향의 후속 연구로서 최근 10년

간의 영적 간호를 다룬 국내 간호 연구를 대상으로 분석을 시도하려고 한다. 이러한 분석 결과를 바탕으로 영적 간호 연구에 있어서 나아갈 방향을 기독교적 관점에서 조명해 보고 간호 지식체 발전에 기여할 기초자료를 제공하고자 하였다.

II. 연구방법

1. 연구 설계

본 연구는 국내 간호학 분야에서 영적 간호와 관련된 주제나 주요어로 연구하여 발표된 논문을 대상으로 연구의 동향을 파악하기 위한 서술적 조사연구이다.

2. 연구대상 및 자료수집

본 연구의 대상은 2009년부터 2018년까지 최근 10년 동안 영적 간호와 관련하여 국내 간호학 분야에서 발표된 논문 총 131편으로 학위논문은 47편, 비 학위논문으로서 학술지에 게재된 논문 84편을 분석 대상으로 하였다. 논문 검색은 한국 교육학술정보원에서 제공하는 학술정보서비스(<http://www.riss.kr>)와 한국학술정보(KISS)를 이용하여 주제, 초록, 키워드에서 논리 연상자 AND를 활용하여 핵심어인 ‘영성, 영적, 영적 안녕, 영적 간호’로 논문을 검색하였다. 이 중 원문을 구할 수 없는 논문 2편과 학술대회 자료 4편을 제외한 131편의 논문만을 자료 분석 대상으로 하였다.

3. 자료 분석 방법

본 연구에서 사용된 분석기준은 이영은과 최은정(2011)의 ‘호스피스 간호 관련 국내 연구 동향’ 연구와 유승연(2013)의 ‘영적 간호에 관한 국내 연구 동향분석’의 고찰을 통하여 작성하였고, 실수와 백분율이 사용되었다. 또한 간호학 박사과 간호학과 교수로 구성된 연구자 3인이 동일한 기준으로 논문 131편을 분석한 후 다시 2차 점검을 통하여 표본추출의 신뢰성을 높이고자 하였으며 분석 방법은 다음과 같다.

- 1) 연구설계는 국내 영적 간호 연구 동향을 분석하기 위해 내용분석(Content analysis) 방법을 사용하였다.
- 2) 연도별 연구 분석은 학위논문과 비 학위 논문으로 분석하였고 비 학위 논문의 경우 게재된 학술지에 따라 세분화하였다.
- 3) 연구설계에 따른 분석은 양적 연구와 질적 연구 및 기타 연구로 나누고 양적 연구는 실험설계와 비 실험설계 연구로 재분류하였다. 실험설계 연구는 유사 실험 연구와 원시 실험설계로 분류하고 비 실험설계 연구의 경우는 상관성 연구, 서술적 조사연구, 방법론적 연구로 분류를 하였다. 질적 연구는 근거 이론 및 해석학적 현상학, 현상학적 연구, 문화 기술지 및 포커스 그룹 인터뷰로 분류하였고 그 외의 연구 방법은 기타 연구로 분류하였다.
- 4) 연구대상에 따른 분석은 간호사, 간호 대학생, 환자, 환자 가족, 일반인 및 non-human으로 분류하였다. non-human에 분류된 연구대상은 문헌 분석이나 도구개발 등 비인간 대상 유형으로 분류하였다.
- 5) 연구 주요어 분석은 건강, 간호, 환경 및 기타로 분류되는 간호의 메타 패러다임에 따랐다. 건강은 신체적, 심리·사회적, 영적 차원으로 재분류하였고 간호는 간호 과정에 따른 분류(사정, 계획, 중재, 평가)를 시도하였다. 그 밖의 주요어들은 환경 및 기타 영역으로 분류한 후 분석하였다. 주요어 분류 시 MeSH(Medical Subject Headings)를 사용하지 않았는데 이것은 MeSH와 일치하지 않는 단어를 주요어로 사용한 연구가 많았기 때문이다. 따라서 본 연구에서는 국제 간호학계에서 통상적으로 사용하고 있는 간호의 메타 패러다임을 우선순위로 하여 분류 기준으로 삼고 분석을 진행하였다.

4. 연구의 제한점

본 연구에서 분석할 논문을 검색하기 위해 앞에서 제시한 검색사이트를 이용하였을 때 검색이 되지 않는 논문들 즉, 아직 등재되지 않은 최근 자료이거나 정보의 제공이 충분치 않아 검색이 원활히 되지 않는 논문인 경우들은 접근하기 어려운 제한점이 있었다.

III. 연구 결과

1. 연도별 연구유형

국내 영적 간호 관련 연구를 살펴보면, 학위논문이 47편(35.9%), 비 학위논문이 84편(64.1%)이었으며, 학위논문이 학술지에 게재된 17편은 학위논문에 포함했다. 학위논문은 박사학위 논문 8편(6.6%), 석사학위 논문 39편(32.0%)이었다. 비 학위논문에서 SSCI 등록 학술지인 한국간호과학회에 게재된 것이 7편(5.3%), SCOPUS 등록 학술지인 성인간호 학회지에 3편, 지역사회간호 학회지 3편, 아동간호 학회지 2편으로 총 8편(6.1%)이었다. KCI 등록 학술지인 호스피스 완화의료 학회지 9편, 정신간호 학회지 8편, 산학기술 학회지 5편, 한국간호교육 학회에 4편, 가정간호 학회와 아시아 중양간호 학회지 각 3편, 동서간호 학회, 한국융합 학회, 자료분석학회, 노인간호 학회, 기본간호 학회와 중양간호 학회와 한국콘텐츠학회 각 2편씩, 한국 임상건강 증진 학회, 한국 디지털정책학회, 상담학 연구, 신앙과 학문, 신학과 사회, 한국보건간호 학회에 각 1편씩 총 52편(39.7%)이 게재되었다. 기타 학술지(등재후보지, 각 대학 논문집)에는 총 17편(13.0%)이 게재되었다. 연도별로는 2009년부터 2012년 사이에 51편의 논문이 발표되었으며, 특히 SCOPUS 등록 학술지에 6편이 게재된 것으로 보아 영적 간호와 관련된 국내 연구가 활발히 이루어진 시기임을 알 수 있었고, 2013년부터 2015년 사이 36편으로 다소 감소하는 추세를 보이다가 2016년부터 2018년 사이 44편이 발표되면서 조금씩 증가하는 양상을 보였다(Table 1).

Table 1 Type of study by year

(N=131)

Year	Thesis(n=47)		Journal(n=84)				Total N(%)
	Doctoral thesis	Master's thesis	SSCI	SCOPUS	KCI	Etc.	
2009-2012	3	11	3	6	21	7	51(38.9)
2013-2015	1	12	2	2	19	-	36(27.5)
2016-2018	4	16	2		12	10	44(33.6)
Total N(%)	8(6.1)	39(29.8)	7(5.3)	8(6.1)	52(39.7)	17(13.0)	131(100)

2. 연구유형별 연구설계 분석

국내 영적 간호 관련 연구의 유형별 연구설계 분포를 살펴보면, 양적 연구가 총 127편(97%)으로 가장 많았으며, 그중 실험 연구가 25편(19.1%), 비 실험연구가 102편(77.9%)이었다. 비 실험연구에서 서술적 조사연구가 77편(58.8%)으로 가장 많았으며, 상관관계 연구 20편(15.3%), 방법론적 연구 5편(3.8%)이었다. 서술적 조사연구는 2009~2018년 사이 고르게 진행되었고 상관성 연구는 2009~2012년 사이 12편으로 가장 활발히 진행되었다가 2016~2018년에 8편으로 줄어드는 경향을 보였다. 상관성 연구에서 주요 개념 측정 시 사용된 연구 도구들을 살펴보니 우종민(2007)의 애너그램 측정 도구에서 영성과 의미영역 부분을 이용한 연구 1편, Yong, Kim, Han & Puchalski(2008)의 영적 요구 측정 도구를 사용한 연구 2편, Paloutzian과 Ellison(1982)의 영적 안녕 측정 도구는 12편, Highfield(1992)의 영적 건강 측정 도구를 사용 한 경우가 5편으로 확인되어 일부를 제외하고는 대부분의 연구가 외국 학자들에 의해 개발된 도구를 사용하고 있었다(Table 2).

Table 2 Analysis of research tools in correlation studies (N=20)

Research tool	n	%
Spirituality and meaning (Woo, 2007)	1	5.0
Spiritual needs assessment (Yong, J. S., Kim, J. H., Han, S. S., & Puchalski, C. M., 2008)	2	10.0
Spiritual well being assessment (Paloutzian & Ellison, 1982)	12	60.0
Spiritual health assessment (Highfield, 1992)	5	25.0

실험연구는 비 실험연구와 비교해 볼 때 적은 수를 차지하였는데 유사 실험연구가 17편(13.0%), 원시실험설계 연구가 8편(6.1%)이 있었다. 유사 실험연구는 2009~2012년 7편이 발표된 것을 시작으로 2013~2015년과 2016~2018년에 각각 5편씩 발표되어 꾸준히 연구가 이어졌다. 원시실험설계 연구는 2009~2012년 사이에 6편이 발표되었으나 2013~2015년 사이에는 연구의 진행이 없었으며 2016~2018년 사이 2편이 발표되어 유사 실험연구보다 연구의 진행이 적은 편이었다.

한편, 영적 간호와 관련하여 최근 10년간 이루어진 질적 연구는 양적 연구와 비교해

미흡한 실정이었는데, 2009~2012년 사이에 1편, 2016~2018년 사이에 2편으로 총 3편 (2.3%)이 확인되었다. 그중 현상학적 연구가 2009~2012년과 2016~2018년 사이에 각 1편씩, 포커스 그룹 인터뷰가 2013~2015년 사이에 1편 진행되었다. 그 외 이론적 분석과 실증적 분석을 함께 적용한 혼종모형 개념분석 방법연구가 2013~2015년 사이에 1편 발표되었다(Table 3).

Table 3 Research design analysis by research type (N=131)

Year		2009-2012 2013-2015 2016-2018 Total n(%)				
Type						
Quantitative Research	Experimental research	Quasi-experimental design	7	5	5	17(13.0)
		pre-experimental design	6	-	2	8(6.1)
		Sub-total	13	5	7	25(19.1)
	Non-experimental research	Descriptive research	23	28	26	77(58.8)
		Methodological research	2	2	1	5(3.8)
		Correlational research	12	-	8	20(15.3)
		Sub-total	37	30	35	102(77.9)
	Total		50	35	42	127(97.0)
	Qualitative Research	Phenomenological research	1		1	2(1.5)
Focus group interview				1	1(0.8)	
Total		1		2	3(2.3)	
Mixed model	Total		1		1(0.8)	
Total(%)					131(100)	

3. 연구 대상자 분석

국내 영적 간호 관련 연구의 대상자는 간호사가 41명으로 가장 많았으며, 그다음 환자군이 33명이었다. 환자군 중 암 환자가 22명으로 가장 많았으며, 호스피스환자 5명, 혈액투석 환자 2명, 알코올 의존 환자와 지역사회 정신장애인, 에이즈, 비 암 환자가

각각 1명씩인 것으로 나타났다. 그다음으로 일반인을 대상으로 한 연구가 24편, 학생 간호사 23편, 환자 가족 4편이었으며, 그 외 연구대상이 인간이 아닌 경우가 6편인 것으로 나타났다(Table 4).

Table 4 Analysis of research subjects (N=131)

Research subjects	n	%
Nurse	41	31.3
Student Nurse	23	17.6
Patients	33	25.1
Cancer patient	22	16.7
Hospice patient	5	3.7
Hemodialysis patient	2	1.5
Alcohol dependent patient	1	0.8
Community mental disabilities	1	0.8
AIDS patient	1	0.8
None Cancer patient	1	0.8
Family of patient	4	3.0
Ordinary person	24	18.3
Non-human	6	4.6
Total	131	100

4. 연구 주요어 분석

국내 영적 간호 관련 연구의 주요어를 분석한 결과 다음과 같다(Table 4). 분석의 주요어는 간호의 메타 패러다임인 건강, 간호, 환경영역으로 나누고 이 세 영역에 속하지 않는 주요어들은 기타로 분류하였다. 건강영역은 신체적, 사회·심리적, 영적 영역으로 세분화하였고, 간호는 사정, 계획, 중재, 평가의 하위영역으로 재분류하였다. 또한 환경영역은 사회적, 인구학적 영역으로 재분류하여 분석하였으며, 이 외의 영역에 해당하는 연구 방법이나 주요어들은 기타 영역으로 분류 후 분석하였다. 그 결과, 건강, 간호, 환경 및 기타 등 4가지 영역에서 총 148개의 주요어가 도출되었고, 총 393회 사용된 것으로 나타났다. 148개의 주요어를 영역별로 분류한 결과 건강영역에서 가장 많은 주요어가 도출되었는데 그중 사회·심리영역이 53개로 가장 많았고, 그다음 신체 영역에서 11개, 영적 영역에서 4개 순으로 도출되었다. 간호영역에서는 중재에서 17개

의 주요어가 도출되었고 다음으로 계획에서 13개, 사정에서 11개 순이었고 평가 부분에서는 주요어가 도출되지 않았다. 환경영역에서는 8개의 주요어가 도출되었고 기타 영역에서는 31개의 주요어가 도출되었다.

주요어가 사용된 빈도를 분석해 본 결과 건강영역에서 279회(71.0%)로 사용 빈도가 가장 높았고, 그다음 간호영역에서 55회(14.0%), 기타 영역 46회(11.7%), 환경영역 13회(3.3%) 순이었다. 사용되었던 주요어들을 구체적으로 분석해 보면 건강영역의 하위영역인 영적 영역에서 영적 안녕이 59회로 사용 빈도가 가장 높았고, 그다음 영성이 34회 사용되었다. 건강영역의 하위영역인 사회심리영역에서는 우울이 20회로 사용 빈도가 가장 높았고, 그다음 스트레스와 불안이 각각 12회와 11회로 사용 빈도가 높은 것으로 나타났으며, 신체 영역에서는 죽음 8회, 암 4회, 통증 2회 사용된 것으로 나타났다. 간호영역에서는 하위영역인 중재 영역에서 총 28개의 주요어가 사용되었는데 그 중 임종 간호가 6회로 사용 빈도가 가장 높았고, 간호가 4회, 영적 간호 수행 3회, 그 외 영적 돌봄, 호스피스 간호 수행, 영적 교육, 종말체험, 생애 말 환자 간호, 정신간호 등의 주요어 각각 1회 사용된 것으로 나타났다. 간호영역의 하위영역인 사정 영역에서는 총 14개의 주요어가 사용됐는데, 이중 영적 요구 4회, 태도 2회, 그 외 호스피스 간호 요구도, 호스피스 간호 만족도, 영적 간호 요구, 건강증진행위, 증상 경험과 같은 주요어가 각각 1회씩 사용된 것으로 나타났다. 간호영역의 하위영역인 계획영역에서는 의미요법, 통합관리, 호스피스 간호 중재 프로그램, 항암 화학요법, 또래 도우미, 또래 지킴이, 명상, 정신 신체 관리 등이 각각 1회씩 사용된 것으로 나타났다. 간호영역의 하위영역인 평가영역에서는 주요어 사용이 확인되지 않았다. 환경영역에서 호스피스 병동과 호스피스 완화의료 전문기관이 각각 3회씩 사용 빈도가 가장 높았고, 노인 요양병원 2회, 그 외 근무환경, 응급실, 간호대학, 내적 자원, 전문병원 등의 주요어들이 각 1차례씩 사용됐다. 마지막으로 기타 영역에서 총 32개의 주요어가 사용되었는데 그중 노인과 간호사가 각각 6회씩 빈도가 가장 높았고 그다음 말기 환자, 암 환자가 각 3회 사용된 것으로 나타났다. 그 외에 개념개발, 질적 연구, 종양 환자, 환자, 기독교, 청소년, 구조방정식, 혼종모형, 말기 암 환자 가족, 연구, 융합, 동향, 의사, 간호사, 장기기증 등이 주요어로 사용되었다(Table 5). 이와 같은 결과로 볼 때 영적 간호와 관련된 연구는 질병에 대한 치유가 어렵거나 죽음을 앞둔 상황에 관해 관심도가 다소 높은 것으로 유추해 볼 수 있다.

Table 5 Analysis of research key words

(N=393)

Categories	Sub categories	Key words	n(%)
Health	Physical	Death(8), Cancer(4), Pain(2), Disease stage(1), Health condition(1), Brain death(1), Tumor(1), Gastric cancer(1), Breast cancer(1), AIDS(1), Elderly Suicide(1)	
	Social psychological	Depression(20), Stress(12) Anxiety(11), Attitudes to death(9), Self-esteem(9), Quality of life(8), Support(8- Social 6, Family 2), Burn out(7), Competency(6), Death awareness(5), Meaning of life(4), Life(3), Death anxiety(3), College life adaptation(3), Mental health(3), Hospice recognition(3), fatigue(3), Hope(2), Resilience(2), Leadership(2), Burden(2-Family 1, Burden 1), Sympathy satisfaction(2), Ego resilience(2), Self-efficacy(2), Post traumatic growth(2), Loneliness(1), Stress response(1), Alcohol dependence(1), Life satisfaction(1), Anger(1), Transcendence(1), Sympathy(1), Violence(1), Conflict(1), Life satisfaction(1), Suicide risk(1), Suicidal thoughts(1), A retrospective life(1), Uncertainty(1), Religiosity(1), Self-identity(1), Ego integration(1), Empowerment(1), Ego-identity(1), Spiritual nursing capacity(1), Spiritual awareness needs(1), Compassion fatigue(1)	
	Spiritual	Spiritual well-being(59), Spirituality(34), Spiritual health(7), Spiritual growth(1)	
	Sub-total		279 (71.0)
Nursing	Assessment	Spiritual need(4), Attitude(2), Hospice care needs(1), Hospice care satisfaction(1), Demand survey(1), Spiritual care needs(1), Health promotion act(1), Interrelationship(1), Ability to perform(1), Symptom experience(1)	
	Plan	Meditation(1), Integrated management(1), Exercise(1), Psychotherapy(1), Treatment stage(1), Hospice nursing intervention program(1), Peer helper(1), Protector life peer(1), Meaning therapy(1), Chemotherapy(1), Sensory art therapy(1), Psychophysiologic management(1), Action Learning(1)	
	Intervention	Hospice(6), care(4), Carry out spiritual care(3), Hospice care performance(2), Spiritual education(1), Education(1), Experience an end(1), Spiritual care(1), Performance(1), Spiritual training(1), Mental health intervention(1), Home care(1), End-of-life patient care(1), Performing for aged care(1), Spiritual care(1), Mental health nursing(1), Nursing education(1)	
	Evaluation	-	
	Sub-total		55 (14.0)

<continued>

Categories	Sub categories	Key words	n(%)
Environment		Palliative care-specialized institution for hospice(3), Hospice unit(3), Convalescent hospital for the Elderly(2), College of nursing(1), Emergency room(1), Working environment(1), Specialized hospital(1), Inner resources(1)	
	Sub-total		13 (3.3)
Etc		Nurse (6), Old man(6), A terminal patient(3), Cancer patient(3), analysis(2), Mixed model(2), Factor analysis(1), Trend(1), Research(1), Concept development(1), Structural equation(1), Convergence(1), Validity(1), Reliability(1), Qualitative research(1), Organ donation(1), Terminal cancer patients(1), Blood cancer patient(1), Liberal arts(1), Christian nurse(1), Hospice nurse(1), Doctor(1), Patient(1), Art of Nursing (1), Christian(1), Youth(1), Employer(1), Effect(1), Meta-analysis(1), Hematopoietic stem cell transplantation(1),	
	Sub-total		46 (11.7)

IV. 논의 및 결론

본 연구는 2009년부터 2018년까지 10년간 국내 영적 간호 관련 연구 논문을 대상으로 연구 동향을 파악하고 향후 간호학 분야에서의 영적 간호 연구 방향을 모색하고자 하였다. 또한 그 결과를 바탕으로 기독교 관점에서의 영적 간호에 대한 접근을 시도하여 기독교 간호사의 역할과 전인 간호의 발전에 기초자료를 제공하고자 수행하였다. 본 연구의 결과에 따른 논의 사항은 다음과 같다.

첫째, 연도별 연구유형에서는 학위논문이 47편, 비 학위논문이 84편으로 비 학위논문이 훨씬 더 많은 비중을 차지하고 있었다. 즉, 비 학위논문 중에는 17편을 제외한 67편의 논문들이 국내 저명 학술지에 게재된 연구들이었고 영적 간호에 관한 연구의 학술지 게재가 연도별로 큰 차이 없이 꾸준히 연구가 진행되어 온 것으로 확인되었다. 이는 2000년대 이후 간호학문 영역의 연구가 더욱 활발해진 것과 맥을 같이 하는 것이라 여겨지는데(유혜숙·소향숙·김혜숙, 2008) 이러한 흐름에 따라 영적 간호에 관

한 연구 또한 진행됐으며 이를 통해 전인 간호를 지향하는 간호학 분야의 꾸준한 학문적 관심과 방향성을 확인할 수 있었다. 간호학은 휴먼 서비스 분야 중에서도 인간을 직접적으로 다루는 학문 분야로 추후 질병과 같은 위기 상황에서 영적인 부분에 대한 대상자의 관심이 증가하는 것을 충분히 반영한 연구와 이것에 대한 임상에서의 적용이 적극적으로 추진될 필요가 있다고 여겨진다.

둘째, 연구유형별 연구설계에서는 총 131편의 연구 중 질적 연구인 현상학적 연구 2편과 포커스그룹 인터뷰 1편 및 혼종모형 연구 1편을 제외한 127편이 양적 연구였다. 또한, 127편의 양적 연구 중에서도 서술적 조사연구가 77편, 상관관계 연구가 20편, 방법론이 5편으로 비 실험연구가 양적 연구의 대부분이었고 실험연구는 25편으로 나타났다. 대부분의 양적 연구는 설문지를 이용한 단순 조사연구였는데 영성의 개념과 가치는 대상자가 처한 상황, 민족이나 문화에 따라 다르게 받아들여질 수 있기에 양적 연구만으로는 연구대상자의 영적인 측면을 담아내기에 충분하다고 보기 어렵다(유승연, 2013). 따라서 연구대상자의 삶의 가치와 하나님과 자신과의 관계, 이를 통해 발견하고 경험해 가는 인생의 의미와 목적에 관한 대상자의 삶의 경험에 동기를 부여하는 영성, 영적인 측면(Burhardt, 1989)을 담아내기 위해서는 간호 대상자의 삶에 관한 본질적인 측면과 그들의 생활 세계에서 일어나는 생생한 삶의 경험을 드러내기 적절한 연구 방법인 질적 연구(Munhall, 2011; 공병혜, 2004; van Manen, 2014)의 시도를 더욱 활발히 시도하여 영적인 측면에 대한 깊이 있는 간호 연구를 시도할 필요가 있다고 사료 된다. 그리고 상관관계 연구의 대부분에서(85.0%) Paloutzian와 Ellison(1982)의 영적 안녕 측정 도구를 사용하거나 일부 외국학자들이 개발한 것을 번안한 도구를 사용한 연구가 진행되어 졌는데 추후 한국의 문화적 특수성을 고려한 영적 간호와 관련된 측정 도구 및 중재 프로그램 개발이 필요하다고 사료된다.

셋째, 연구대상자에 대한 분석에서는 간호사가 연구대상인 경우가 41명으로 가장 많았으며, 그다음 환자군이 33명으로 나타났다. 영적인 것에 관한 관심과 요구는 질병으로 인한 고통과 위기의 상황에서 높아지는데(윤매옥, 2009), 고통 가운데 처한 환자들을 직접 대하며 돌보는 간호사는 대상자의 신체적인 부분뿐만 아니라 영적인 요구에도 민감하게 반응하고 대처해야 할 의무가 있다. 즉, 간호사를 대상으로 한 연구가 활발히 진행되어 온 것도 이러한 관점에 부응한 결과라고 여겨진다. 한편 환자군을 대상으로 한 연구들도 많이 진행됐는데 그 중 암 환자 대상 연구가 22편, 호스피스환자 대

상연구가 5편이 있었다. 인간은 죽음이나 심각한 질병 상태에 있을 때 영적인 부분과 같은 근원적인 문제에 관심이 높아지고 조물주이신 하나님을 의지하고 그 가운데서 삶의 소망을 갖고자 하는 요구가 나타나기 때문에(Fish · Shelly, 1983) 암 환자나 호스피스환자를 대상으로 한 연구가 많은 것으로 사료 된다. 따라서 영적 간호역량을 갖춘 간호사의 돌봄을 통해 대상자의 영적인 욕구를 충족시키고 자신과 타인 및 절대자이신 하나님과의 관계에 있어 균형과 조화로운 안녕을 도와 전인적 회복을 끌어낼 수 있다는 선행연구의 결과들을 반영하여(Hoover, 2002 ; Ross, 2006 ; 윤매옥, 2009) 향후 간호학 분야에서 이러한 문제를 중요하게 다루어지고 추진될 필요가 있다고 여겨진다.

넷째, 연구 주요어 분석은 총 148개의 주요어가 393회 사용되었는데 건강영역에서 주요어의 사용 빈도가 279회(71.0%)로 가장 많았으며, 간호영역에서 55회(14.0%), 기타 영역 46회(11.7%), 환경영역 13회(3.3%) 순으로 나타났다. 특히 건강영역의 하위영역인 영적 영역에서 영적 안녕, 영성, 영적 간호 등의 개념이 빈번하게 사용됐는데, 이는 희망이나 회복 탄력성, 자아 존중감, 삶의 만족, 공감 등과 같은 긍정의 의미를 가진 변수와는 정적인 연관성이, 불안, 피로, 자살 위험성, 우울, 소진, 스트레스, 가족 부담감과 같은 부정적 의미를 가진 변수와는 부적의 연관성이 있는 것으로 확인 되었다(윤매옥, 2005; 정정숙, 2005; Wong, K. F., & Yau, S. Y., 2010; 윤매옥, 2011). 또한 영적 안녕 및 영적 간호가 삶에 대해 낙관적인 관점을 갖게 하고 존재의 의미를 발견하게 하는 데 도움을 주며 우울과 불안, 두려움으로부터 희망과 안위의 상태로 변화를 이끌어 질병 상태에서의 전인적 회복을 돕는 것으로 나타났다(오복자 · 김영현, 2012; 윤매옥, 2005; 정정숙, 2005). 이와 관련하여 본 연구의 주요어 분석 결과에서도 영적 간호가 기여하는 효과성이 반영된 연구가 다수 이루어졌음을 확인 할 수 있었다. 이러한 결과들은 질병이나 죽음, 삶의 위기 및 스트레스와 같은 부정적 상황에 부딪칠 때 실존적이고 영적인 차원의 문제에 대한 인간의 관심이 높아지게 되는 것과 간호사는 이러한 상황에 대해 충분히 인지하고 민감하게 대처할 필요성이 있음을 제기하고 있다. 이것은 인간을 총체적인 존재로 보며 영적인 문제까지 함께 다루는 전인 간호를 지향하는 간호학의 방향성에도 부합하는 것이라 할 수 있고 추후 이와 관련한 연구를 좀 더 활발히 진행하여 영적 간호의 중요성을 보여주는 근거자료로 활용되어야 할 것으로 여겨진다. 한편, 간호의 메타 패러다임을 활용하여 주요어 분석을 시도한 국내 간호 연구 분석을 보면 많은 연구에서 간호, 건강 영역에 대한 주요어의 사용 비중은 큰

반면, 환경 영역에 관한 주요어를 이용한 연구는 부족한 편이라는 것이 일관된 의견이었다(최명에 외, 2009). 인간과 환경은 끊임없이 상호작용하고 환경이 인간의 삶과 질병 및 건강에 영향을 미치는 중요한 영역이기에 추후 영적 간호와 연관된 연구에서도 환경적 개념들을 좀 더 비중 있게 다룰 필요가 있다고 사료 된다.

결론적으로 국내 영적 간호와 관련된 연구는 유사한 개념들을 다루는 서술적 연구가 많았고 연구의 주요 개념과 연구 방법, 측정 도구 사용에 있어 다양성이 부족하며 질적 연구나 실험 연구는 전체 연구에서 적은 비중을 차지하고 있는 것을 볼 수 있었다. 따라서 향후 영적인 부분을 다루는 간호 연구에서 연구 대상이 경험하는 여러 가지 삶의 경험에 관한 질적 연구를 활발히 진행함으로써 심도 있게 연구대상을 이해하고 다양한 중재 방법을 적용할 수 있는 실험연구에 대해 더욱더 많은 관심과 노력이 필요하다고 보인다. 또한, 분석의 결과에서 영적 간호 제공의 긍정적 효과에 관한 연구들이 확인되었으므로 간호 현장에서 원활하고 적절한 영적 간호의 제공이 필요하며 간호사 스스로가 영적 간호역량을 갖추고 영적 안녕 상태를 유지해야 한다. 영적 간호 역량(spiritual care competence)은 실존에 대한 의미와 삶의 목적을 발견해 나갈 때 증진되는 것으로(Hoover, 2002) 임상 현장에서 간호대상자의 영적 요구에 관한 간호를 제공할 수 있는 능력이다(van Leeuwen et al., 2007). 최근 기독교 각계에서는 ‘일터 선교(Workplace Mission)’, ‘일터 영성(Workplace Spirituality)’의 개념이 주목받고 있는데 각자가 일하는 처소에서 어떠한 태도와 영적 가치를 가지고 살아가는지에 따라 그곳이 바로 선교와 전도의 사역지가 될 수 있다는 것을 의미하는 것이라 할 수 있겠다(도전욱, 2017; 조현미·최은정·조은주, 2018). 이러한 관점에서 바른 신앙관과 영성을 갖춘 간호사들이 일터에서 선교적 사명감으로 간호 대상자들의 영적 요구에 적절한 접근을 하고 영적 회복을 위한 노력을 통해 하나님 나라 확장에 기여하는 가치 있는 일을 해낼 수 있을 것이라 여겨진다. 이와 관련하여 기독교 관점에서의 간호사와 간호 대상자의 영적 제 경험들에 대한 고찰을 시도하는 심도 있는 연구가 필요하다 사료된다. 향후 영적 간호의 수행과 간호사의 영적 성장, 영적 간호를 받은 대상자들의 영적 가치와 신앙관의 변화에 대한 선교적(missional)이고 처방적(prescriptive)인 연구의 진행을 시도해 간다면 영적 간호를 비롯한 전인 간호 연구의 발전에 기여하는 기초자료로 사용될 수 있을 것이라 여겨진다.

본 연구의 결과를 바탕으로 다음과 같이 제언하고자 한다.

첫째, 본 연구의 결과에 따르면 영적 간호 분야의 양적 연구에서 서술적 조사연구가 많은 비중을 차지하고 있었으며 이에 비해 중재 연구는 다소 활발하지 못했다. 그 결과 서술적 조사 연구와 상관관계 연구를 통해 주로 영적 안녕과 관련된 변수들을 찾아내거나 영적 안녕에 영향을 미치는 변수들을 확인하는 정도로 그쳤다. 따라서 지금까지 많은 조사연구를 통해 확인된 연관성들을 중재 연구로 연결해 실제 영적 안녕의 효과를 검증할 수 있는 실증적인 연구가 앞으로 요구된다. 더불어 대상자의 영적 안녕에 영향을 미치는 다양한 요인들이 실제 상황적 위기에 변화를 가져오는 것을 확인할 수 있는 다양한 기독교적 전인 간호 프로그램의 개발과 효과를 검증하는 연구가 필요하다.

둘째, 지금까지 이루어진 대부분의 연구에서 외국에서 개발한 설문 도구를 사용하고 있었는데, 한국의 환경적 요소와 문화, 특유의 정서가 반영된 영적 안녕 및 영성에 관한 연구를 통해 한국형 영성 측정 도구의 개발이 필요하다.

셋째, 바른 신앙관과 영성을 갖춘 기독교 간호사들이 일터에서 선교적 사명감으로 간호대상자들의 영적 요구에 적절한 접근을 하고 영적 회복을 위한 노력을 해나가는 현장을 주목할 필요가 있다. 따라서 생생한 간호 현장에서 간호사와 간호대상자의 영적 제 경험들에 대한 심도 있는 연구가 필요하다.

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

참고문헌

- 공병혜 (2004). 간호연구에서의 현상학. **철학과 현상학 연구**, 23, 151-178.
- [Kong, B. H. (2004). Phenomenology in Nursing Research. *Research in Philosophy and Phenomenology*, 23, 157-178.]
- 김용환 · 최금주 · 김승돈 (2009). 한국에서 영성관련 연구동향 분석 및 학문적 합의. **상담학연구**, 10(2), 813-829.
- 김조자 역. (2017). **간호과정과 비판적사고**. Wilkinson, J. M. (2008). *Nursing Process and Critical Thinking*. 서울 : 수문사.
- [Kim, J. J. (2008). Nursing Process and Critical Thinking. Seoul: Soomoon-Sa. Trans. Wilkinson, J. M. (2008). *Nursing Process and Critical Thinking*. New Jersey : Prentice-Hall.]
- 도전욱 (2017). **후기산업사회 한국 도시교회의 위기 속에서의 BAM 사역의 원리와 전략**. 박사학위논문. 충신대학교.
- [Do, J. W. (2017). *The principles and strategies of Bam ministry in crisis of Korea urban church, Doctoral dissertation*. Chongshin University. Seoul, Korea.]
- 서연옥 · 박정숙 · 양진향 · 김혜원 · 석민현 · 신현숙 · 장희정 · 정면숙 · 정명실 (2007). 최근 3년간 대한간호학회지 게재 논문의 동향. **한국간호과학회**, 37(6), 1013-1019.
- [Suh, Y. O., Park, J. S., Yang, J. H., Kim, H. W., Suk, M. H., Shin, H. S., Jang, H. J., Jung, M. S., & Chung, M. S (2007). Analysis of Research Papers Published in the Journal of Korean Academy of Nursing. *Journal of Korean Academy of Nursing*, 37(6), 1013-1019.]
- 서은영 · 권수혜 (2018). 유방암 생존자의 영적안녕, 자아존중감 및 지각한 사회적 지지가 외상 후 성장에 미치는 영향. **중앙간호연구**, 18(4), 232-240.
- [Seo, E. Y., & Kwon, S. H. (2018). The influence of spiritual well-being, self-esteem, and perceived social support on post-traumatic growth among breast cancer survivors. *Asian Oncology Nursing*, 18(4), 232-240.]
- 심미라 · 김진 · 최수경 (2017). 간호사의 자아존중감, 의사소통능력 및 실존적 안녕이 영적간호역량에 미치는 영향. **기본간호학회지**, 24(4), 286-295.
- [Sim, M. R., Kim, J., & Choi, S. K. (2017). Influence of Self-esteem, Communication and Existential Well-being on Spiritual Care Competence in Nurses. *Journal of Korean Academy of fundamentals of Nursing*, 24(4), 286-295.]

- 오복자 · 김영현 (2012). 영적중재의 신체적, 심리적, 영적 효과크기에 대한 메타분석. **한국간호과학회**, 42(6), 833-842.
- [Oh, P. J., & Kim, Y. H (2012). Meta-Analysis of Spiritual Intervention Studies on Biological, Psychological, and Spiritual Outcomes. *Journal of Korean Academy of Nursing*, 42(6), 833-842.]
- 우종민 (2007). **마음력**. 고양: 위즈덤 하우스.
- [Woo, J. M (2007). *Mental fitness*. Goyang: Wisdomhouse.]
- 유승연 (2013). 영적간호에 관한 국내 연구동향 분석. **성인간호학회지**, 25(3), 332-343.
- [Yoo, S. Y (2013). Analysis of Research Trends about Spiritual Care in Korea. *The Korean Academic Society of Adult Nursing*, 25(3), 332-343.]
- 유혜숙 · 소향숙 · 김혜숙 (2008). 장기기증 및 이식에 관한 국내 간호연구 동향분석. **성인간호학회지**, 20(6), 895-904.
- [You, H. S., So, H. S., & Kim, H. S (2008). Analysis of Nursing Researches about Organ Donation and Transplantation in Korea. *The Korean Academic Society of Adult Nursing*, 20(6), 895-904.]
- 윤매옥 (2005). 영적간호중재가 말기암환자의 삶의 의미와 영적고통에 미치는 효과. **호스피스 학술지**, 5(2) 64-74.
- [Yun, M. O (2005). Effect of Spiritual Nursing Intervention on the Meaning of Life and Spiritual Distress of the terminal Cancer Patients. *Korean Journal of Hospice Care*, 5(2), 64-74.]
- 윤매옥 (2009). 영적 간호중재가 노인 말기 암환자의 삶의 의미와 영적 안녕에 미치는 효과. **가정간호학회지**, 16(2), 135-144.
- [Yun, M. O (2009). Effect of Spiritual Nursing Care on Meaning of Life and Spiritual Well-Being of Terminal Cancer Older Adult Patients. *The Journal of korean academic society of home care nursing*, 16(2), 135-144.]
- 윤매옥 (2011). 말기환자를 돌보는 기독교간호사의 삶의 의미와 영적간호수행. **신앙과 학문**, 16(2), 147-171
- [Yun, M. O (2011). The Meaning of Life and the Spiritual Nursing Care of Christian Nurses for Terminal Patients. *Faith & Scholarship*, 16(2), 147-171.]
- 윤매옥 · 김정하 (2018). 기독교대학 간호학생의 영적간호교육의 효과. **신학과 사회**, 32(1), 221-255
- [Yun, M. O., & Sim, J. H (2018). The Effects of Spiritual Nursing Care Education of Christian University Nursing Students. *Theology and Society*, 32(1), 221-255.]

- 이상민 · 강문희 (2019). **익명의 알코올중독자(Alcoholics Anonymous) 멤버의 영적 안녕과 죽음에 대한 태도가 삶의 질에 미치는 영향**. 석사학위 논문, 충남대학교, 대전.
- [Lee, S. M., & Kang, M. H. (2019). *The Effect of Spiritual Well-being and Attitude toward Death on Quality of Life among Alcoholics Anonymous members*. Master's thesis. Chungnam National University, Daejeon, Korea.]
- 이영은 · 최은정 (2011). 호스피스 간호 관련 국내 연구 동향. **한국호스피스완화의료학회지**, 14(3), 152-162.
- [Lee, Y. E., & Choi, E. J (2011). Trends in Research on Hospice Care in Korea. *The Korean journal of hospice and palliative care*, 14(3), 152-162.]
- 정정숙 (2005). **영적 간호중재가 말기 암환자의 영적 안녕, 우울, 불안 및 통증에 미치는 효과**. 박사학위 논문, 전남대학교, 광주.
- [Chung, J. S (2005). *Effects of Spiritual Nursing Care on Spiritual Well-being, Depression, Anxiety and Pain in Terminal Patients with Cancer*. Doctoral Thesis Chonnam National University, Gwangju, Korea.]
- 조현미 · 최은정 · 조은주 (2018). 목회자 사모의 직장생활 경험. **신앙과 학문**, 23(1), 159-195.
- [Cho, H. M., Choi, E. J., Cho, E. J (2018). Working Experience of Pastor's Wives. *Faith & Scholarship*, 23(1), 159-195.]
- 최명애 외 (2009). 일 간호대학 박사학위 논문의 분석을 통한 간호학 연구의 경향. **한국간호교육학회**, 15(1), 32-43
- [Choe, M. A., et al (2009). Trends of Doctoral Dissertations of One College of Nursing in Korea. *The Journal of Korean academic society of nursing education*, 15(1), 32-43.]
- Agrimson, L. B., Taft, L. B. (2008) Spiritual crisis A concept Analysis. *Journal of Advanced Nursing*, 65(2), 454-461.
- Burhardt, M. A. (1989). Spirituality: Analysis of the concept. *Holistic Nursing Practice*, 3(3), 67-77.
- Canda, E. R. (1988). Conceptualizing spiritual for social work: Insights form diverse perspectives. *Social thought*, 14(1), 30-46.
- Frankl, V. (1967). *Psychotherapy and existentialism*. New York: Simon & Schuster.
- Fish, S., & Shelly, J. A. (1983) *Spiritual Care: The Nurse's role*. Illinois: I. V. P.
- Hoover, J. (2002). The Personal and professional Impact of Undertaking an Educational

- Module on Human Caring. *Journal of Advanced Nursing*, 37(1), 79-86.
- Munhall, P. L. (2011). *Nursing research : a qualitative perspective*. Sudbury, MA : Jones & Bartlett Learning, 5th ed
- Newman, M. A. (2003). A world of boundaries. *Advanced Nurse Science*, 26(4), 240-245.
- Paloutzian, R. F., & Ellison, C. W. (1982). *Loneliness, spiritual wellbeing & the quality of life*. In L. A. Peplau, D. Perman (Eds.), *Loneliness: A source-book of current theory research & therapy*(224-236). New York: John Wiley & Sones Inc.
- Ross, L. A. (2006). Spiritual Care in Nursing: An Overview of the Research to Date. *Journal of Clinical Nursing*, 15(7), 852-862.
- van, L. R., Tiesinga, L. J., Middle, B., Post, D. & Jochemsen, H. (2007). An Instrument to Measure Nursing Competencies in Spiritual Care: The Validity and Reliability of the Spiritual Care Competence Scale. In: R. van Leeuwen ed. *Towards Nursing Competencies in Spiritual Care*. Groningen: University of Groningen Press. 131-151.
- van Manen. (2014). *Phenomenology of practice: Meaning giving method in Phenomenological research and writing*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- Wong, K. F., & Yau, S. Y. (2010). Nurses' Experiences in Spirituality and Spiritual Care in Hong Kong. *Nursing Research*, 23(4), 242-244.
- Yong, J. S., Kim, J. H., Han, S. S. & Punchalski. C. M. (2008). Development and validation of a scale assessing spiritual needs for Korean patients with cancer, *Journal of Palliative Care*, 24(4), 240-246.

영적 간호에 관한 국내 연구동향 분석 - 기독교적 관점을 중심으로 -

조현미 (고신대학교/주저자)

장유나 (고신대학교/교신저자)

최현주 (가야대학교)

목적 본 연구는 영적간호 관련 국내 연구의 최신 연구 동향을 파악하여 향후 간호학 분야에서의 영적간호 연구 방향을 모색하고 기독교 관점에서의 영적간호에 대한 방향성을 제시하고자 시도되었다. **방법** 연구 대상은 2009년부터 2018년까지 최근 10년 동안 영적간호와 관련하여 국내 간호학 분야에서 발표된 논문 총 131편이었고, 내용분석(Content analysis) 방법을 사용하여 분석하였다. **결과** 국내 영적간호 관련 간호 연구는 연구 설계, 측정도구의 사용, 연구의 주요 개념에 있어 다양성이 부족하였다. 연구설계에서는 양적연구 중 서술적 연구가 대부분이었고, 연구 대상자는 간호사가 가장 많았다. 주요어의 사용빈도는 건강영역이 가장 많았고, 그 중에서도 영적영역이 가장 많았다. 영적영역의 개념들은 긍정적 의미를 가진 변수와는 정적인 연관성이, 부정적 의미를 가진 변수와는 부적의 연관성이 있는 것으로 확인 되었다. **결론** 내용분석 결과 영적 간호 제공의 긍정적 효과가 확인되었으므로, 간호사 스스로가 영적 간호역량을 갖추어 간호 현장에서 적절한 영적 간호의 제공을 통해 전인간호를 실현해 나가야 할 것이다.

: , , ,

편집위원회 규정

2001년 1월 28일 제정

2004년 1월 1일 개정

2007년 1월 1일 개정

2010년 2월 1일 개정

2011년 8월 19일 개정

2012년 4월 6일 개정

2014년 1월 16일 개정

제1장 총칙

제1조 본 위원회는 기독교학문연구회 편집위원회(이하 “편집위원회”)라 칭한다.

제2조 편집위원회는 기독교학문연구회 회칙 제6장에 의거하여 설치된다.

제3조 편집위원회가 관장하는 학회지 『신앙과 학문』은 다음과 같은 지침 하에 발행된다.

- (1) 매년 3월 31일, 6월 30일, 9월 30일, 12월 31일 년 4회 발행한다.
- (2) 원고는 수시로 접수한다.
- (3) 『신앙과 학문』의 투고, 심사, 발행 등 편집에 관하여 이 규정에 정하지 아니한 사항은 편집위원회에서 정하며, 별도의 세칙을 제정할 수 있다.

제2장 편집위원 구성

제4조 편집위원회는 전공과 지역을 고려하여 10인 내외의 편집위원으로 구성하며, 위원장과 위원을 둔다.

제5조 편집위원장과 편집위원들의 임기는 2년이며, 연임할 수 있다. 단, 질병이나 장기 해외출타 등 타당한 이유가 있을 때에는 임기 중에도 교체할 수 있다.

제6조 편집위원장은 전공과 기독교 학문에 식견을 가지고 있으면서 다음의 요건을 모두 갖춘 자 중에서 회장이 선임한다.

- (1) 4년제 대학에서 5년 이상 근무한 경력이 있는 자
- (2) 기독교학문연구회에 5년 이상 가입한 경력이 있는 자

- (3) 한국연구재단의 등재(후보)학술지의 편집위원 경험이 있는 자
- (4) 최근 10년 동안 한국연구재단의 등재(후보) 학술지에 10편, SSCI급 국제저널에 5편 이상 논문을 발표한 실적이 있는 자
- (5) 학문적 업적이 뛰어난 경우 (최근 10년 동안 SSCI급 국제저널에 20편 이상 논문을 게재) 1개 이상의 한국연구재단의 등재(후보) 학술지에서 편집위원으로 활동 중이거나 하더라도 예외적으로 편집위원장으로 위촉할 수 있다.

제7조 편집위원장은 학회지 발간과 관련된 모든 업무, 즉 편집위원의 위촉, 학회지 논문의 심사, 편집 및 출판에 대한 행정 실무를 담당한다.

제8조 편집위원은 회원 중에서 편집위원장의 추천으로 학회장이 임명하며, 다음의 기준을 충족해야 한다.

- (1) 4년제 대학에서 3년 이상 근무한 경력이 있는 자, 혹은 해당분야에 있어 석사학위 이상을 소지하고, 10년 이상 근무한 경력이 있는 자
- (2) 기독교학문연구회에 3년 이상 가입한 경력이 있는 자
- (3) 최근 5년 동안 한국연구재단의 등재(후보) 학술지에 5편(SCI급 논문은 3편으로 환산) 이상의 논문을 발표한 실적이 있는 자
- (4) 1개 이하의 다른 등재(후보)학술지의 편집위원인 자. 단, 학문적 업적이 뛰어난 경우 1개 이상의 한국연구재단의 등재(후보) 학술지에서 편집위원으로 활동 중이거나 하더라도 예외적으로 편집위원으로 위촉할 수 있다.

제3장 기능

제9조 편집위원회는 학회지 『신앙과 학문』의 체제, 발간 부수, 분량 및 투고규정 등 학회지 발행과 관련된 제반 사항을 결정한다.

제10조 편집위원회는 접수된 논문의 심사위원을 선정·의뢰하고, 심사결과를 토대로 논문 게재 여부를 결정한다.

제11조 편집위원은 투고된 논문이나 투고자와 관련된 연구윤리규정을 지켜야 하며, 투고 논문심사와 관련하여 투고자의 정당한 이의제기가 있을 때는 편집위원회를 거쳐 최종 결정한다.

제12조 위 제9조에 제시된 사항 이외에 편집위원회가 의결한 사항은 이사회회의 인준을 거친 후에 효력이 발생한다.

제4장 편집회의

제13조 편집회의는 학회지 발간시기와 필요시에 위원장이 소집한다.

제14조 편집회의는 위원과반수의 출석으로 성립하며, 출석위원 과반수의 찬성으로 의결한다.

제15조 편집위원회의 운영에 필요한 경비는 기독교학문연구회의 예산으로 지원한다.

제5장 논문심사 기준 및 절차

제16조 투고된 모든 논문은 편집위원회의 심사를 거쳐 게재가 결정된다.

제17조 논문의 심사는 개별항목 평가와 종합 평가로 이루어진다.

제18조 논문심사에 적용되는 개별 항목은 다음과 같다.

- | | |
|--------------------------------------|------------------------|
| (1) 주제의 명확성과 참신성, | (2) 목적과 내용의 합치도 · 적절성, |
| (3) 결과의 학문적 · 사회적 기여도, | (4) 연구방법의 적절성, |
| (5) 연구결론 및 제언의 합리성, | (6) 문장기술 · 용어 사용의 명료성, |
| (7) 각주 · 인용 · 참고문헌 · 국문 및 영문 초록의 정확성 | |

제19조 종합 평가는 개별항목 평가를 근거로 심사자가 〈게재가〉, 〈수정 후 게재가〉, 〈수정 후 심사〉, 〈게재 불가〉 4등급으로 평가한다.

제20조 논문심사는 다음과 같은 절차로 이루어진다.

- (1) 접수: 논문게재를 신청할 수 있는 자는 기독교학문연구회의 정회원이어야 한다. 회원과 공동연구를 한 자 및 초청된 기고자도 예외 없이 정회원을 원칙으로 한다. 원고의 접수는 수시로 하며, 게재순서는 논문투고순서 (즉, 논문번호의 순서)로 결정한다.
- (2) 심사의뢰: 편집위원장은 투고된 논문을 세부전공별로 분류한 후 각각의 논문에 대해 3명 이상의 심사자를 위촉하여 심사의뢰서와 함께 심사를 요청한다. 이때 투고자의 이름과 소속은 심사위원이 알 수 없도록 삭제하여 보낸다. 심사는 투고 이후 3주 내의 심사를 원칙으로 한다.
- (3) 심사: 각 심사위원은 심사의뢰서에 의거하여 논문을 심사하고 그 판정의 근거를 명확하게 제시해야 하며, 소정의 심사결과 보고서에 〈게재가〉, 〈수정 후 게재가〉, 〈수정 후 재심사〉, 〈게재 불가〉 4등급으로 종합판정을 내린다. 특히, 수정을 요하는 논문은 수정 사항을 구체적으로 명기하여야 한다. 심사위원장으로부터 논문심사를 의뢰 받은 심사위원은 의뢰받은 날로부터 2주 이내에 심사를 종료하고 논문심사서를

작성하여 편집위원장에게 송부하여야 한다. 심사위원이 심사의뢰를 받은 후 기한 내에 논문심사서를 제출하지 않는 경우 편집위원장은 심사위원을 교체할 수 있다.

가. 게재가: 수정 사항이 없거나 아주 사소한 수정 후에 게재할 수 있는 논문.

나. 수정 후 게재가: 표현, 어휘의 선택, 제시순서 등의 핵심내용과는 무관하거나 부분적인 수정을 하면 게재할 수 있는 논문.

다. 수정 후 재심사: 논문의 핵심내용에서 문제가 있어 반드시 수정이 요구되고, 그것의 수정여부를 확인할 필요가 있는 논문.

라. 게재불가: 논문의 핵심내용에서 중대한 문제가 있고, 그 문제를 해결하기 위해서는 상당한 기간이 필요하다고 판단된 논문.

- (4) 1차 편집회의: 심사결과 보고서가 수합된 후 심사위원장은 1차 편집회의를 소집하고 심사내용을 검토한다. 2명 이상의 심사자로부터 <게재가> 판정을 받은 논문은 논문 투고자에게 최종 교정을 의뢰한다. <수정 후 게재>와 <수정 후 재심사> 판정을 받은 논문은 심사위원의 논평을 첨부하여 논문 투고자에게 수정을 요구한다. 2명 이상의 심사자로부터 <게재불가> 판정을 받은 논문은 게재를 불허한다.
- (5) 2차 편집회의: 편집위원장은 수정을 마친 논문들을 수합하여 2차 편집회의를 소집한다. <수정 후 게재가>, <수정 후 재심사>의 판정을 받은 논문에 대해 해당 심사자에게 수정 이행 여부를 확인하고 게재 여부를 최종 결정한다. 편집위원장은 수정된 논문의 최종 심사결과를 투고자에게 <게재가>와 <게재불가>로 나누어 통보해준다. 이 시점부터 투고자가 원할시 논문게재 예정증명서를 발급해 줄 수 있다.
- (6) 심사에 관한 기타 세부사항은 부록#1<심사규정 세칙>에 따른다.

제6장 부칙

- 제21조 본 규정은 이사회에서 통과된 날(2001년 12월 28일)부터 시행한다.
- 제22조 본 규정에 명시되지 않은 사항은 일반 통례에 따른다.
- 제23조 본 1차 개정된 규정은 2004년 1월 1일부터 발효한다.
- 제24조 본 2차 개정된 규정은 2007년 1월 1일부터 발효한다.
- 제25조 본 34차 개정된 규정은 2014년 1월 20일부터 발효한다.
- 제26조 부록 #1: 「신앙과 학문」 학술지 논문 심사규정. 끝.

「신앙과 학문」 논문 심사규정

제1조(목적) 이 세칙은 학회지 발간규정 제3조 및 제 19조에 의거하여 「신앙과 학문」 학술지 투고논문 심사규정세칙 정함을 목적으로 한다.

제2조 (심사판정기준)

(1) 3인 심사위원의 판정에 기초하여 최종 게재여부는 다음과 같이 결정한다.

	1	2	3	
1	가	가	가	가
2	가	가	가	가 ()
3	가	가		
4	가	가	가	가 ()
5	가	가	가	
6	가	가	가	
7	가	가		
8	가	가		
9	가	가	가	()
10	가	가	가	
11	가			
12	가			
13	가		가	
14				
15	가		가	가
16			가	
17	가	가	가	
18	가	가	가	
19		가	가	
20	가	가	가	

(2) “게재가능” 판정을 받은 논문도 심사자의 수정보완 요구를 충실히 이행해야 한다.

(3) “수정 후 재심사” 판정을 받은 논문은 게재를 보류하거나 연기할 수 있다.

－ “수정 후 재심사” 판정을 받은 논문이 재심을 위한 재 투고 기한을 지키지 않을 경우

게재불가 논문으로 판정한다.

- “수정 후 재심사” 판정을 받은 논문은 재심사 시 3명의 심사위원 중 2명이 “게재가” 혹은 “수정 후 게재가”를 판정할 경우 게재하도록 하되, 심사자의 수정보완 요구를 충실히 이행하여야 한다.

(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.

이 개정된 규정은 2019년 6월 1일부터 시행된다.

서식 가

「신앙과 학문」 논문심사의견서

- 논문번호:
- 논문제목:
- 부문별 평가: 다음 칸에 표기(v 또는 x)를 하세요.

평가항목	매우 우수	우수	보통	부족	매우 부족
1) 주제의 명확성과 참신성					
2) 목적과 내용의 합치도 · 적절성					
3) 결과의 학문적 · 사회적 기여도					
4) 연구방법의 적절성					
5) 연구결론 및 제언의 합리성					
6) 문장기술 · 용어 사용의 명료성					
7) 각주 · 인용 · 참고문헌 · 논문초록의 정확성					
최종평가	게재가	수정후 게재가	수정후 재심사	게재불가	

※ 심사의견서 (수정보완 요구서 또는 게재불가 사유서)는 다음의 별도 페이지를 사용하여 주시기 바랍니다.

20 년 월 일

『신앙과 학문』 편집위원장 귀하

심사의견서:

* 저자에게 도움이 될 수 있는 의견을 중심으로 구체적으로 심사의견을 서술하여 주시기 바랍니다.

수정지시사항의 경우 논문내 구체적인 페이지와 함께 이유가 제시되어야 합니다. 게재불가의 경우는 왜 게재가 불가한지를 상세하게 서술하여 주시고, 저자로 하여금 건설적인 수정이 가능하도록 관련 참고문헌을 제시하여 주세요.

◆ 논문주요내용:

◆ 수정지시사항 (게재불가 이유 포함):

서식 나

논문심사료 신청서

- 논문번호:
- 논문제목:

『신앙과 학문』에 투고된 상기 논문심사에 대한 심사료를 아래와 같이 신청합니다.

심사위원	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
2017년 7월 1일	개정
2019년 4월 1일	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, 각주는 최소한으로 사용하여야 하며, 단순히 자료출처를 밝히는 것은 금한다.]

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.
- 3) ‘신앙과 학문’에 게재된 논문의 저작권은 학회에 있으며, 저자가 게재된 논문을 사용하고자 할 경우에는 학회의 허락을 받아야 한다.

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. 논문 제출 시 원칙상 영문으로 된 ‘ABSTRACT’와 국문으로 된 ‘논문초록’을 포함해야 하며, ‘ABSTRACT’를 논문의 맨 앞에, ‘국문초록’은 참고문헌 다음에 제시한다.

- ① ‘ABSTRACT’는 논문제목과 저자명(영문) 밑에 200단어 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 이름은 유재봉(Jae-Bong Yoo)으로, 소속은 각주 내 성균관대학교 교수(Sungkyunkwan University)로 표시한다. 각주에는 소속기관 주소 및 이메일 주소를 첨부한다.
- ② ‘국문초록’은 참고문헌 다음에 500자 내외로 작성하며, 5단어 내외의 ‘주제어’를 제시하여야 한다.
- ③ 외국어로 작성된 논문도 국문으로 된 논문초록과 ABSTRACT를 제출하여야 한다.
불가피한 경우는 편집위원회가 저자의 위임을 받아 ABSTRACT를 국문으로 번역할 수 있다.

7. 제출 원고는 다음과 같은 편집 규격에 따르는 것을 원칙으로 한다.

- 1) 용지종류 및 여백설정: 용지설정 A4, 여백은 왼쪽 33, 오른쪽 33, 위쪽 33, 아래쪽 33, 머리말 12, 꼬리말 12

- 2) 논문제목: 휴먼고딕, 글자크기 15, 진하게 가운데 정렬
 - 3) 연구자 및 소속: 신명조, 글자크기 11, 오른쪽 정렬
 - 4) 요약: 제목은 휴먼고딕, 글자크기 9, 줄 간격 150, 가운데정렬
요약본문: 신명조, 크기 9, 줄 간격 150, 들여쓰기 10
 - 5) 본문 글꼴 설정: 신명조 10, 들여쓰기 10, 줄 간격 160, 장평 95%, 자간 -10%
 - 6) 각주: 신명조, 글자크기 9, 장평 95%, 자간-4%, 왼쪽여백 4, 내어쓰기 3, 줄 간격 150
 - 7) 긴 인용: 신명조, 글자크기 9, 장평 95%, 자간-4%, 줄 간격 150, 들여쓰기 10, 여백주기 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)

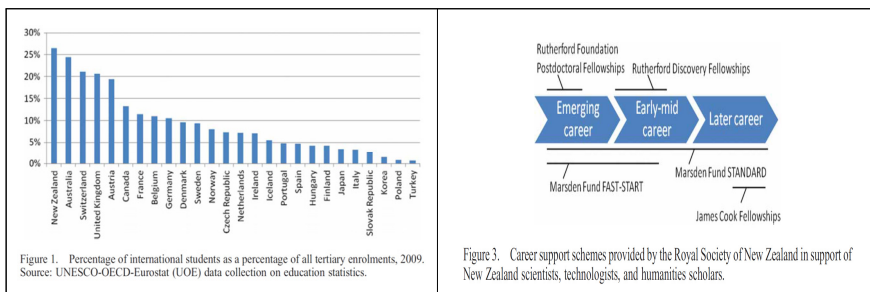
- ⑦ 2인의 공동저술 인용의 경우: (김희계 · 이희계, 2009: 217-218; Kim and Lee, 2008: 20)
- ⑧ 3인 이상 공동저술 인용의 경우: (김철학 외, 2010: 12; Smith et al., 2005: 50)
- ⑨ 동일 저자의 동일 연도 저술 인용의 경우: (이윤리, 2007a: 18; 2007b: 27)
- 3) 각주는 설명하거나 보충하는 내용에 한하여 사용할 수 있으나, 단순한 자료의 출처나 참고문헌은 각주에 표기하지 않고 본문에 넣는다.
- 4) 그림과 표 제시: 모든 그림(사진)과 표의 제목과 설명은 영문으로 한다.
- (1) 그림(사진) 제시 방법

- ① 그림을 일련번호를 붙이되, Figure 1, Figure 2, Figure 3...로 일련번호를 붙이고, 번호를 Figure 1.1, Figure 1.2 등으로 세분하지 않도록 한다. 그림 제목은 하단 중간에 제시한다. 그림은 원본 그대로를 인쇄할 수 있도록 저자가 완벽하게 만들어 제출하며, 본문을 참조하지 않아도 내용을 알 수 있을 정도로 간결, 명확하게 표기한다.

(예) Figure 1. Percentage of international students as a percentage of all tertiary enrolments, 2009. Source: UNESCO-OECD-Eurostat (UOE) data collection on education statistics.

(예) Figure 3. Career support schemes provided by the Royal Society of New Zealand in support of New Zealand scientists, technologists, and humanities scholars.

- ② 제시한 그림의 출처가 있는 경우 그림 아래에 그 출처를 아래 그림과 같이 표시한다.
- ③ 그림(사진)을 본문에 인용할 때는 Figure 1, Figure 2, Figure 3...로 표시한다.



(2) 표 제시방법

- ① 표의 제목과 설명은 영문으로 한다. 표의 번호는 Table 1, Table 2 등의 일련 번호를 붙이고, 번호를 Table 1.1, Table 1.2 등으로 세분하지 않도록 한다. 표 제목은 상단 왼쪽에 제시한다. 표는 원본 그대로를 인쇄할 수 있도록 저자가 완벽하게 만들어 제출하며, 본문을 참조하지 않아도 내용을 알 수 있을 정도로 간결, 명확하게 표기한다.

(예) Table 1 Socio-demographic characteristics of the participants in the two studies and in the two groups of Study 2, and statistical comparisons

(예) Table 2 Descriptive statistics, t tests bivariate correlations, and effect sizes for Study 1

- ② 표를 본문에 인용할 때는 Table 1 으로 표시한다.
- ③ Table의 크기가 한 면보다 클 경우 각각 별도의 쪽에 작성하며, 가급적 인쇄 후 한 쪽을 초과하지 않도록 한다. Table이 다른 쪽이나 다른 Table로 이어지는 경우는 끝에 “continued”를 표기한다.
- ④ Table 밑에 각주(footnote)를 달 때는 Table 내용 중 설명하려는 단어 또는 문장 끝에 아라비아 숫자 1), 2), 3)으로 나타낸다. *, **, *** 표시는 통계분석의 유의확률이 $p < 0.05$ 나 $p < 0.01$, $p < 0.001$ 을 나타낼 때만 사용하며, p 는 이탤릭체로 표기한다. 다중범위 검정에서는 a, b, c, d 등을 사용하고 표 하단에 그 내용을 표시한다.

Table 1 Socio-demographic characteristics of the participants in the two studies and in the two groups of Study 2, and statistical comparisons

	Study 1	Study 2		Statistical comparisons	
	N = 152	Intervention N = 58	Control N = 58	Study 2 Intervention-control	Study 1 – Study 2
Age range of children in months (M-SD)	48-96 (74.32-12.65)	44-94 (68.18-11.72)	40-96 (71.71-13.50)	$t(114) = 1.50, p > .01$	$t(266) = 2.82, p < .01$
Age range of mothers in years (M-SD)	24-51 (35.95-5.55)	24-45 (34.86-4.17)	27-48 (36.92-5.38)	$t(114) = 2.30, p > .01$	$t(266) = .09, p > .01$
Age range of fathers in years (M-SD)	25-57 (38.02-6.26)	27-47 (36.87-4.46)	26-53 (39.21-6.97)	$t(114) = 2.12, p > .01$	$t(266) = -.01, p > .01$
Gender (% boys)	52	32.2	40.4	$\chi^2(1) = .83, p > .01$	$\chi^2(1) = 7.15, p < .01$
Mothers' mean educational level (SD)	2.57 (.72)	2.75 (.68)	2.66 (.69)	$t(114) = -.72, p > .01$	$t(266) = -1.52, p > .01$
Fathers' mean educational level (SD)	2.39 (.85)	2.57 (.73)	2.36 (.82)	$t(114) = -1.46, p > .01$	$t(266) = -.79, p > .01$

Table 2 Descriptive statistics, *t* tests bivariate correlations, and effect sizes for Study 1

	Pre-test M (SD)	Post-test M (SD)	<i>t</i> (151)	<i>r</i>	<i>d</i>
<i>Mothers' report</i>					
Support	4.22 (.34)	4.26 (.34)	-2.05*	.69	.15
Control	2.34 (.40)	2.28 (.39)	2.91**	.82	.25
Self-efficacy	4.12 (.36)	4.10 (.38)	1.14	.78	
<i>Fathers' report</i>					
Support	3.97 (.45)	3.96 (.43)	-.35	.76	
Control	2.34 (.35)	2.29 (.37)	2.28*	.65	.17
Self-efficacy	3.99 (.41)	4.03 (.39)	-1.94*	.80	.16
<i>Children's report</i>					
Support	3.69 (.49)	3.79 (.57)	-2.58**	.63	.22
Control	2.65 (.60)	2.49 (.62)	4.45***	.74	.36

* $p < .05$; ** $p < .01$

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 진하게 표기한다.

1) 영문 참고문헌의 경우

① 단행본:

Marsden, G. E. (1997). *The Outrageous Idea of Christian Scholarship*. New York: Oxford University Press.

② 번역서:

Meargham, P. (1984). *Wit: Its Meaning*. Trans. George Playe. Boston: Smith.

③ 정기간행물:

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: Prentice Hall.

⑥ 석·박사 학위논문:

Lee, G. H. (2008). *The Structural Relationships among Attachment, Emotional Intelligence, Career Decision Making Self-efficacy, and Career Decision Making in University Students*. Doctoral Dissertation or Masters Dissertation, Dankook University, Seoul, Korea.

⑦ 연구보고서:

Lee, H. Y. et al. (2008). *Search for a Future School Model*. Korean Educational Development Institute.

⑧ 인터넷 자료 및 신문기사:

"Title", 00II-Bo (2010.3.3.). Retrieved from <http://...> (2005.11.11.)

⑨ 판례:

[Supreme Court Decision 2013Da101425 Decided April 7, 2017.]

⑩ 같은 연도에 발행한 동일 저자의 문헌을 2개 이상 참고한 경우:

Sohn, B. D. (2012a). *Social Welfare Policy*. Seoul: Hakjisa.

Sohn, B. D. (2012b). The Current Situation of Children's Rights Infringements. *Korean Crime*, 10(1), 231-256.

2) 영문 외 참고문헌은 해당 언어와 영문을 병기한다.

① 단행본:

손봉호 (1994). **고통받는 인간**. 서울: 서울대학교 출판부.

[Sohn, B. H. (1994). *Human in Pain*. Seoul: Seoul National University Press.]

② 정기간행물:

유재봉 (2016). 학교 인성교육의 문제점과 방향. **교육철학연구**, 38(3), 99-119.

[Yoo, J. B. (2016). School education for humanity: problems and directions. *The Journal of Philosophy of Education*, 38(3), 99-119.]

③ 편저:

박준언. (2005). 이중 언어이론과 영어 교육. 황적륜 (편저). **현대 영어 교육의 이**

해와 전망 (pp. 270-295). 서울: 서울대학교 출판부.

[Park, J. U. (2005). Bi-Lingual Language and English Education. In Hwang, J. L., Acock, K. R. & Park, J. U. (Eds.). *Source Book of Family Theory and Research* (pp. 270-295). Seoul: Seoul National University Press.]

④ 석·박사 학위논문:

이광희 (2008). **대학생의 애착, 정서지능, 진로 결정 자기효능감과 진로결정간의 구조적 관계**. 박사학위논문. 단국대학교.

[Lee, G. H. (2008). *The Structural Relationships among Attachment, Emotional Intelligence, Career Decision Making Self-efficacy, and Career Decision Making in University Students*. Doctoral Dissertation or Masters Dissertation, Dankook University, Seoul, Korea.]

⑤ 연구보고서:

이혜영 외 (2008). **미래학교 모형 탐색연구**. 한국교육개발원.

[Lee, H. Y. et al. (2008). *Search for a Future School Model*. Korean Educational Development Institute.]

⑥ 인터넷 자료 및 신문기사:

00일보 2010. 3. 3일자 5면. “기사제목.”

<http://www.dfes.gov.uk/achievinguccess>. (검색일 2005.11.11)

[“Title”, 00Il-Bo (2010.3.3.). Retrieved from <http://...> (2005.11.11.)]

⑦ 판례:

대법원 2017. 4. 7. 선고. 2013다101425 판결

[Supreme Court Decision 2013Da101425 Decided April 7, 2017.]

⑧ 같은 연도에 발행한 동일 저자의 문헌을 2개 이상 참고한 경우:

손병덕 (2012a). **사회복지정책론**. 서울: 학지사.

[Sohn, B. D. (2012a). *Social Welfare Policy*. Seoul: Hakjisa.]

손병덕 (2012b). 아동의 권리침해현황. **한국범죄학**, 6(2), 157-184.

[Sohn, B. D. (2012b). The Current Situation of Children's Rights Infringements. *Korean Crime*, 6(2), 157-184.]

⑨ 번역서:

조흥식·정선옥·김진숙·권지성 역. (2005). **질적연구방법론**, Creswell, J. W.(1994). Qualitative Inquiry and Research Design, 서울 : 학지사.

[Cho, H. S., Jung, S. W., Kim, J. S. & Kwon, J. S. (2005). Qualitative Inquiry and Research Design, Seoul: Hakjisa, Trans. Creswell, J. W. (1994). *Qualitative Inquiry and Research Design*, LA/London/New Dehl/Singapore/Washington DC: SAGE]

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. 단, 제1저자가 전일제 대학원생이고, 연구비를 지원받지 않은 경우에는 기본 게재료를 15만원으로 한다.

〈계좌번호 : 국민은행 38720101-145158 (사)기독교세계관학술동역회(기학연)〉

11. 원고량은 위에 제시된 편집 규격에 따른 편집된 매수로 원칙상 20쪽 이내로 하되, 최종 편집된 논문의 페이지를 기준으로 20쪽 이상의 초과한 경우에는 추가 조판비(두 쪽 당 15,000원)를 부담해야 한다.

12. 원고 제출처 : 온라인투고심사시스템 홈페이지 <http://fs.jams.or.kr>

문의전화: 02-3272-4967 (사무실)

기독교학문연구회 편집위원장 이메일: faithscholar@naver.com

주소 : 08807 서울시 관악구 과천대로 939 B107호

13. 학회지는 매년 3월 31일, 6월 30일, 9월 30일, 12월 31일 4차례 발간하며, 투고자는 통상 발간 2개월 전까지 한글 97이상으로 작성하여 직접 온라인투고심사시스템 홈페이지 (<http://fs.jams.or.kr>)를 통해 신청접수 한다.

14. 논문의 본문 끝에는 두 줄을 띄워 “이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함.”이라고 표기한다.

15. 이 규정은 2003년 1월 1일부터 시행한다.

이 개정된 규정은 2008년 1월 1일부터 적용되며, 2항 3절과 3절은 2008년 6월 1부터 적용된다.

이 개정된 규정은 2014년 1월 20일부터 시행된다.

이 개정된 규정은 2017년 7월 1일부터 시행된다.

이 개정된 규정은 2019년 4월 1일부터 시행된다.

기독교학문연구회 연구윤리 규정

2007년 7월 1일 제정

2016년 4월 1일 개정

2017년 7월 1일 개정

제1장 총칙

제1조(목적)

제1항. 이 규정은 기독교학문연구회(이하 학회)의 모든 회원이 학술과 연구 활동을 수행하는 과정에서 마땅히 기독교인으로서 그리고 학자로서 준수해야 할 윤리적 원칙을 제시함으로써 학회와 기독교학자의 윤리의식을 고양하는 데 목적이 있다.

제2항. 이 규정은 학회 회원의 연구윤리를 확립하고 연구부정행위 발생 시 공정하고 체계적인 진실성 조사를 위한 연구윤리위원회(이하 위원회)의 설치 및 운영에 관한 기본적인 사항을 규정함을 목적으로 한다.

제2조(적용대상) 이 규정은 학회 모든 회원에게 적용한다.

제2장 연구윤리위원회의 설치와 운영

제3조(기능) 위원회는 다음 각 항들을 수행한다.

제1항. 연구윤리 확립에 관한 사항

제2항. 연구부정행위 조사에 관한 사항

제3항. 제보자와 피조사자 보호 및 위원회 활동에 대한 비밀유지에 관한 사항

제4항. 조사결과처리와 후속조치에 관한 사항

제5항. 기타, 위원장이 부의하는 사항

제4조(구성)

제1항. 위원회는 편집위원을 포함하여 5-10인 이내로 구성한다.

제2항. 당연직인 위원장은 연구부회장이, 부위원장은 학술부회장과 편집위원장이 맡는다.
위원은 편집위원과 해당 연구윤리 심사에 적합한 학회 내외 인사로 한다. 위원장은

위원회를 대표하며, 위원회 구성 및 활동이 필요한 경우 부위원장과 상의하여 위원회를 구성한다.

제3항. 위원장은 위원회의 제반 업무를 처리하기 위해 편집위원을 포함한 학회 임원들 중에서 지명하여 간사 1인을 둘 수 있다.

제4항. 위원장은 위원회의 의견을 들어 별도의 전문위원을 위촉할 수 있다.

제5항. 조사대상 연구에 직접적으로 관련된 사람은 위원으로 구성 또는 위촉될 수 없다.

제5조(조사 및 회의)

제1항. 조사는 재직위원 과반수 출석으로 성립된다. 단, 위원장은 조사 성립에 있어 출석으로 인정하되 의결권은 부여하지 않는다.

제2항. 위원회에서 필요한 경우에 조사와 관련한 자에게 출석을 요구하여 의견을 들을 수 있다.

제3항. 위원장은 필요한 경우 조사 외, 별도의 회의를 열 수 있고 그 의장이 된다.

제4항. 조사와 회의는 비공개를 원칙으로 한다.

제6조(위원회의 권한과 책무)

제1항. 위원회는 조사과정에서 제보자, 피조사자, 증인, 참고인에 대하여 출석과 자료 제출을 요구할 수 있다.

제2항. 피조사자가 정당한 이유 없이 출석 또는 자료 제출을 거부할 경우에는 혐의 사실을 인정한 것으로 추정할 수 있다.

제3항. 위원회는 연구기록이나 증거의 멸실, 파손, 은닉 또는 변조 등을 방지하기 위하여 이에 상당한 조치를 취할 수 있다.

제4항. 위원회 위원은 심의와 관련된 제반 사항에 대하여 비밀을 준수해야 한다.

제3장 연구윤리 위반 조사

제7조(부정행위 제보, 접수, 조사)

제1항. 제보자는 학회 사무국에 방문, 전화, 서면, 이메일 등으로 부정행위 의심자와 그 관련 내용과 증거를 제보할 수 있으며 실명으로 제보해야 한다. 단, 익명으로 제보한 경우라도 구체적인 부정행위 내용과 증거를 포함하여 서면과 이메일로 제보할 수 있다.

제2항. 논문과 함께 제출한 한국학술지인용색인(KCI) 논문유사도검사(<https://check.kci.go.kr/>)에서 10% 이상 유사한 경우 편집위원회에서 포괄적인 유사도 검증을

실시할 수 있다.

제3항. 학회 사무국에 부정행위 제보가 들어오거나 포괄적인 유사도검증 결과 부정행위가 의심될 경우, 사무국은 편집위원장과 연구윤리위원장에게 그 관련 사항을 〈부정행위 제보 양식〉에 따라 작성하여 보고하고, 편집위원장과 편집위원들에게 부정행위와 관련한 내용과 증거 자료를 원본 또는 사본으로 제출한다.

제4항. 해당 부정행위 조사를 위한 연구윤리위원회 구성 여부는 사무국의 보고가 있는 지 15일 이내 편집위원장이 주관하는 편집위원회를 개최하여 편집위원 과반 출석에 과반 찬반에 따라 결정한다. 편집위원 과반 이상이 찬성하면 편집위원장은 연구윤리위원장에게 연구윤리위원회 구성을 요청하며, 연구윤리위원장은 회장에게 보고한 후 연구윤리위원회를 구성하여 조사에 착수한다. 편집위원 과반 미만이 찬성하면 제보는 반려되고 반려 이유를 서면으로 상세하게 작성하여 제보자에게 전달한다.

제5항. 고위 또는 중대한 과실로 특정인 및 연구 집단을 연구부정행위 대상으로 제보한 경우, 학회는 제보자에게 회원자격 박탈, 정지, 제한 또는 명예훼손죄를 비롯한 민형사상 법적 책임을 물을 수 있다.

제8조(용어)

제1항. “연구부정행위”란 연구를 제안, 수행, 발표하는 과정에서 연구자가 고의 또는 중대한 과실을 행한 것을 말한다. 이에 해당하는 사항은 제7조 2항부터 8항까지를 말한다.

제2항. “위조”란 존재하지 않는 연구 자료나 연구결과 등을 허위로 만들어 보고하는 행위를 말한다.

제3항. “변조”란 연구자료, 연구과정, 연구결과를 사실과 다르게 변경하거나 누락시켜 연구내용 또는 결과를 왜곡하는 행위를 말한다.

제4항. “표절”이란 타인의 아이디어, 연구과정, 연구결과 등을 적절한 출처 표시 없이 연구에 사용한 것을 말한다. 또한 자신이 이미 게재한 연구를 적절한 출처 표시 없이 게재하는 행위를 말한다(자기표절). 그리고 자신이 이전에 게재한 연구를 다른 학술지에 다시 게재한 경우를 말한다(이중게재).

제5항. “부당한 저자 표시”란 논문에 학술적 참여 또는 공헌을 하지 않은 사람에게 논문 저자 자격을 부여하는 행위를 말한다. 또한 논문에 학술적 참여 또는 공헌을 한 사람에게 그에 상응하는 저자 표시를 하지 않은 경우를 말한다.

제6항. “저자 표시 누락”이란 논문에 논문저자 자격이 있음에도 누락시킨 행위를 말한다.

제7항. “이중 투고”란 동일한 연구를 우리 학회를 포함한 두 개 이상의 학회지에 투고하여 두 학회지 이상에서 게재 판정을 받고 우리 학회지에 게재를 포기하는 경우를 말한다.

제8항. “기타 연구부정행위”란 제8조 제2항부터 제7항 외 연구진실성을 심각하게 해하는 행위를 말한다.

제9항. 학회 연구부정행위 규정 외에 더욱 세부적인 규정은 교육부 훈령 “연구윤리 확보를 위한 지침 개정(2015. 11. 3)” 및 경제인문사회연구회 “연구윤리 평가규정 및 사례(2015. 5월)”를 참조하고 따를 수 있다.

제9조(출석 및 자료 제출 요구)

제1항. 위원회는 제보자, 피조사자, 증인, 참고인에게 위원회에서 진술하기 위한 출석을 요구할 수 있다. 이 경우 피조사자는 반드시 응해야 한다.

제2항. 위원회는 피조사자에게 자료 제출을 요구할 수 있으며, 증거자료 보전을 위하여 학회장의 승인을 얻어 해당 연구 자료를 압수, 보관 할 수 있다.

제10조(제보자 및 피조사자의 권리 보호와 비밀엄수)

제1항. 위원회는 제보자의 동의 없이 어떠한 경우에도 제보자의 신원을 밝히거나 노출해서는 안 된다.

제2항. 부정행위 여부에 대한 조사가 완료되어 공표하기 전까지 피조사자의 명예나 권리가 침해되어서는 안 된다.

제3항. 위원회가 진행하는 조사의 일체 사항은 비밀이며, 조사에 직간접적으로 참여한 모든 자들은 조사와 관련한 어떠한 정보도 누설해서는 안 된다.

제11조(기피, 제척)

제1항. 제보자 및 피조사자는 위원회에 소속된 위원에게 검증의 공정성을 기대하기 어렵다고 판단할 경우 그 이유를 밝히고 해당 위원에 대한 검증 기피를 신청할 수 있다. 위원장을 제외한 위원회 인원의 과반수 이상이 기피신청을 인정할 경우 해당 위원은 검증 과정에서 배제된다.

제2항. 위원장이 조사 과정 중에 위원 중 해당 조사와 이해관계가 있다고 판단할 경우 그 위원의 위원 자격이 정지할 수 있다.

제12조(이의 제기 및 소명기회 보장)

제1항. 위원회는 검증 과정에서 피조사자에게 이의 제기 및 충분한 소명기회를 제공해야 한다.

제13조(판정)

제1항. 위원회는 조사 내용과 피조사자의 이의 제기 또는 소명 내용을 종합하여 판정을 내린다.

제2항. 판정은 재적위원 과반수 출석과 출석위원 3분의 2 이상의 찬성으로 결정한다.

제4장 후속 조치

제14조(제재)

제1항. 연구부정행위로 판정된 경우에는 다음 각 호의 제재를 가하거나 이를 병과 할 수 있다.

- ① 해당 논문에 대해서 게재를 불허한다.
- ② 기 게재 논문의 경우 게재를 취소하고 관련 사실을 학회 홈페이지와 학술지에 공지한다.
- ③ 학회 회원 및 본 학회와 관련한 학술기관에 공지한다.
- ④ 경중에 따라 회원 자격을 1년에서 5년까지 정지, 영구적 박탈, 민형사상 법적 조치한다.
- ⑤ 기타 적절한 조치를 취할 수 있다. 단, 경미하거나 고의적이지 않은 실수 또는 기타 부적절한 행위는 주의, 경고, 공개사과 조치를 취한다.

제15조(결과 통지)

제1항. 위원장은 조사결과에 대한 위원회의 결정을 서면으로 작성하여 지체 없이 제보자와 피조사자 등 관련자에게 통지해야 한다.

제16조(재조사)

제1항. 피조사자 또는 제보자는 위원회의 결정에 불복할 경우 통지를 받은 날로부터 14일 이내에 서면으로 위원회에 재조사를 요청할 수 있다.

제17조(명예회복)

제1항. 조사결과 연구부정행위에 해당하지 않아서 피조사자의 명예회복이 필요하다면 위원회는 이를 위한 적절한 조치를 취해야 한다.

제18조(기록의 보관 및 공개)

제1항. 검증과 관련한 기록은 조사 종료 시점을 기준으로 5년 간 보관해야 한다.

제2항. 판정 결과는 학회 상임이사회에 보고 해야 하며, 제보자, 조사위원, 증인, 참고인, 자문에 참여한 자의 명단 등 신원과 관련된 정보에 대해서는 당사자에게 불이익을 줄 가능성이 있을 경우 위원회의 결의로 공개대상에서 제외할 수 있다.

[부칙]

제19조(시행일) 본 규정은 2017년 7월 1일부터 시행한다.

기독교학문연구회

학 회 장	유재봉 (성균관대학교)	편집위원장	손병덕 (충신대학교)
연구부학회장	문석윤 (경희대학교)	편 집 위 원	김대인 (이화여대 법학전문대학원)
학술부학회장	이호선 (국민대학교)		김종훈 (성신여자대학교)
감 사	류현모 (서울대학교)		손창민 (University of Virginia Tech, 미국)
	임춘택 (경남대학교)		이명현 (인천대학교)
총 무	이상무 (평택대학교)		우종학 (서울대학교)
학 회 이 사	강영안 (Calvin College, 미국)		윤매옥 (한일장신대학교)
	김대인 (이화여자대학교)		조성표 (경북대학교)
	김승욱 (중앙대학교)		현은자 (성균관대학교)
	김철수 (조선대학교)		현창기 (한동대학교)
	김홍섭 (인천대학교)		황혜원 (청주대학교)
	박신현 (고신대학교)		Paul Lim (Vanderbilt University, 미국)
	박영주 (前 중앙기독교초등학교 교장)		
	서성록 (안동대학교)		
	송태현 (이화여자대학교)		
	양성만 (우석대학교)		
	윤완철 (카이스트)		
	이경직 (백석대학교)		
	장수영 (포항공과대학교)		
	정희영 (충신대학교)		
	조무성 (前 고려대학교 교수)		
	조성표 (경북대학교)		
	황호찬 (세종대학교)		
연구윤리위원장	문석윤 (경희대학교)		
부연구윤리위원장	이호선 (국민대학교)		
	손병덕 (충신대학교)		

신앙과 학문 제24권 제3호 (통권 80호), 2019년 9월호

발행일/ 2019년 9월 30일

발행처/ 기독교학문연구회

발행인/ 유재봉 (성균관대학교)

편집인/ 손병덕 (총신대학교)

인쇄/ 진흥인쇄랜드

등록/ 문화 바02789

주소/ 03922 서울시 마포구 월드컵북로58길 9 기독교학문연구회

전화/ 02-3272-4967

팩스/ 0303-0272-4967

전자우편/ gihakyun@daum.net

홈페이지/ <http://www.worldview.or.kr>

<http://fs.jams.or.kr>

ISSN/ 1226-9425

정가/ 15,000원