

신앙과 학문

Faith & Scholarship

제31권 제3호 (통권 108호) / 2026. 9

신앙과 학문

제31권 제3호 (통권 108호), 2026년 9월호

발행일 2026년 9월 30일

발행처 기독교학문연구회

발행인 박동열 (서울대학교)

편집인 손화철 (한동대학교)

디자인 이지은

인쇄 (주) 에스제이피앤비

등록 141-81-36939

주소 07290 서울특별시 영등포구 도림로139길 8-1, 3층

기독교학문연구회

전화 02-3272-4967

팩스 0303-0272-4967

전자우편 gihakyeon@gmail.com(대표메일)

faithscholar@naver.com(논문투고)

홈페이지 <http://www.worldview.or.kr>

<http://fs.jams.or.kr>

ISSN 1226-9425

정가 15,000원

■ 일반 논문

- 005 지구 연대 측정의 과학적 방법과 그 한계에 대한 개혁신학적 검토: 과학철학적·전제주의적 평가를 중심으로 | 오성호
A Reformed Examination of the Scientific Method of Dating the Earth and Its Limits: Focusing on a Philosophy-of-Science and Presuppositional Evaluation | Abraham SungHo Oh
- 049 도예베르트의 기독교 법철학에 관한 연구 | 김대인
A Study on Dooyeweerd's Christian Philosophy of Law | Daein Kim
- 087 언어적 전환에서 포스트모더니즘까지: 기독교언어학 관점에서의 계보적 비판 | 신동일
From the Linguistic Turn to Postmodernism: A Genealogical Critique from Christian Linguistics | Dongil Shin
- 123 변증법적 행동치료(DBT)에 대한 기독교 상담학적 고찰과 적용 가능성 | 김수지
A Christian Counseling Consideration of Dialectical Behavior Therapy(DBT) and Its Applicability | Sooji Kim
- 151 적용적 성경해석학으로서의 큐티(QT): 김양재의 설교에 나타난 구속사적 본문 읽기와 삶의 해석 | 심양섭
Quiet Time as an Applied Biblical Hermeneutic: Redemptive-Historical Reading and the Interpretation of Life in the Preaching of Kim Yang-jae | Yangsup Shim
- 175 회계 투명성의 신학적 기초: *Coram Deo*를 중심으로 | 장근배
The Theological Foundation of Accounting Transparency: A *Coram Deo* Perspective | Jang, Geun Bae
- 201 북한배경 청소년들의 학교생활 경험에 관한 질적 사례연구: 동문화론을 중심으로 | 전주람
A Qualitative Case Study of the School Experiences of Adolescents with North Korean Backgrounds: Focusing on Transculturalism | Jooram Jun
- 235 인공지능 시대의 영성: 하나님의 형상(*Imago Dei*)으로서 인간 고유성 위협의 신학적 성찰과 교회의 목회적 대응 | 구자영
Spirituality in the Age of Artificial Intelligence: A Theological Reflection on the Threat to Human Uniqueness as the *Imago Dei* and the Church's Pastoral Response | Jayoung James Goo
- 261 풀뿌리민주주의와 공공성: 공공신학의 관점에서 | 김찬동
Grassroots Democracy and Publicity: From the Perspective of Public Theology | Chandong Kim
- 285 청소년의 종교성/영성과 게임과몰입의 관계에 대한 종단적 경로분석: 자기통제와 학업스트레스의 역할을 중심으로 | 우정현 · 정의준
Religiosity/Spirituality and Pathological Gaming among Adolescents: A Longitudinal Path Analysis of the Roles of Self-Control and Academic Stress | Jung Hyun Woo · Eui Jun Jeong
- 317 '무엇'에서 '어떻게'로: 데이비드 스미스의 기독교적 교수론에 기초한 초등 사회과 '법과 인권' 단원의 핵심 차시 재구성 | 김수정
Reconstructing a Key Lesson in the Elementary Social Studies Unit "Law and Human Rights" from a Christian Perspective: Drawing on David Smith's Christian Pedagogy | Soojung Kim
- 345 기독교 인도주의와 한국형 ODA (K-ODA)의 정체성 형성 연구: '변혁적 개발'의 가치가 '수혜의 기억'을 거쳐 제도화되는 경로를 중심으로 | 이태혁
A Study on the Identity Formation of South Korean ODA (K-ODA) Based on Christian Humanitarianism: The Path from "Transformational Development" through the "Memory of Receipt" to Institutionalization | Taeheok Lee

지구 연대 측정의 과학적 방법과 그 한계에 대한 개혁신학적 검토: 과학철학적·전제주의적 평가를 중심으로*

**A Reformed Examination of the Scientific Method of Dating the Earth and Its
Limits: Focusing on a Philosophy-of-Science and Presuppositional Evaluation**

오 성 호 (Abraham SungHo Oh)**

ABSTRACT

This article reconstructs the debate over the age of the earth not as a contest of facts but as a question of presuppositions, and evaluates, from a Reformed theological perspective, the epistemological status of the conclusions produced by scientific dating methods. As analytic tools it employs discussions in the philosophy of science—the distinction between historical and experimental science, the problem of induction, confirmation holism, the theory-ladenness of observation, and the theory of paradigms—while adopting Van Til's presuppositionalism and the Reformed doctrine of revelation as its normative framework. The article argues the following. Although the scientific method of dating the earth is rational within its own field, its conclusions remain provisional knowledge, since they depend on non-empirical assumptions such as the constancy of decay constants, closed systems, and initial conditions, as well as on the assumption of the uniformity of nature. Moreover, the methodological naturalism that this method tacitly adopts cannot itself justify the uniformity of nature but borrows the resources of the Christian worldview; therefore its conclusions cannot claim the status of final truth. Truth is not divided into two autonomous spheres of nature and Scripture but is one, and this unified truth is coherently secured only when grounded in biblical revelation. Finally, the article presents the implications of this conclusion for the church, for the dialogue between young-

* 2026년 8월 4일 접수, 9월 1일 게재확정

** 한국침례신학대학교(Korea Baptist Theological University/Seminary) 신학과 교수, 34098 대전시 유성구 북유성대로 190(하
기동), oh.abraham@gmail.com

earth and old-earth creationism, and for the Christian scholarly community.

Key words: age of the Earth, creation-age debate, philosophy of science, presuppositionalism, Reformed Theology, revelation

I. 서론

1. 연구 배경과 문제 제기

지구의 나이를 둘러싼 논쟁은 흔히 ‘사실의 대결’로 제시된다. 한편에는 약 45억 4천만 년이라는 현대 지질학의 측정값이 있고, 다른 한편에는 6천 년 내외라는 젊은 지구 창조론의 주장이 있다. 이 구도에서 논쟁의 승패는 누가 더 정확한 데이터를 확보했는가에 달린 것처럼 보인다. 그러나 이러한 구도는 이미 한 가지를 전제하고 있다. 곧 과학적 연대 측정이 산출한 수치가 해석 이전의, 전제로부터 자유로운 ‘중립적 사실’이라는 전제이다. 본 논문이 문제 삼는 것은 바로 이 전제이다.

이 문제는 세 층위에서 동시에 발생한다. 신학적으로, 창조 연대가 계시와 충돌하는가를 물을 뿐만 아니라, 그 이전에 ‘자연을 읽는 방법’ 자체가 어떤 세계관적 전제 위에서 있는가를 먼저 물어야 한다. 학문적으로, 과학철학은 관찰의 중립성과 귀납의 정당성에 대해 오랫동안 의문을 제기해 왔으며, 지질 연대처럼 반복 불가능한 과거를 다루는 영역에서는 그 의문이 한층 무겁다. 교회적으로, 한국 교회의 창조 논쟁은 종종 감정적 갈등으로 비화하며(이윤석, 2020: 62), 과학을 무비판적으로 수용하거나 반대로 적대하는 양극단으로 치닫는다. 이 세 층위는 결국 하나의 물음으로 수렴한다. 과학적 방법이 내놓은 결론은 그 자체로 최종적 진리인가?

필자는 선행 연구에서 창세기 1장의 장르와 성경의 권위, 그리고 성경과 과학의 관계를 개혁신학적으로 검토하면서, 성경의 기능(구원)과 형식(역사·과학)을 분리하거나 자연을 읽는 과학에 성경과 동등한 권위를 부여하는 이원론을 거부한 바 있다(오성호, 2020: 114, 144). 본 논문은 그 논의를 한 걸음 상류로 끌어올린다. 성경의 권위가 과학에 대해 규범적이라는 결론에 이르려면, 먼저 그 ‘과학’이 산출하는 결론이 어떤 인식론적 지위를 갖는지를 해명해야 하기 때문이다.

2. 연구 문제와 중심 논제

본 논문이 답하고자 하는 물음은 다음 두 가지이다. 첫째, 지구 연대 측정의 과학적 방법이 산출한 결론은 전제로부터 자유로운 중립적 사실로서 최종적 진리의 자격을 갖는가? 둘째, 만일 그렇지 않다면 그 결론의 인식론적 지위는 무엇이며, 통일된 진리는 어디에 정초되는가? 이에 대한 본 논문의 답, 곧 중심 논제는 다음과 같다.

지구 연대 측정의 과학적 방법은 분야 내적으로는 합리적일지라도, 귀납의 한계·이론적재성·세계관적 전제 의존성으로 인해 그 결론은 잠정적 지식에 머문다. 더욱이 그 방법이 암묵적으

로 채택한 방법론적 자연주의의 전제 위에서는 그 결론이 스스로 최종적 진리를 정초할 수 없다. 진리는 자연과 성경을 두 개의 자율적 영역으로 나누는 이원론을 넘어 하나로 통일되어 있으며(진리 일원론), 그 통일된 진리는 오직 성경계시에 정초될 때에만 정합적으로 확보된다.

여기서 ‘일원론’은 창조주와 피조물을 동일시하는 형이상학적 일원론이 아니라, 모든 진리가 하나님의 진리로서 하나의 정합적 체계를 이룬다는 진리론적 주장이며, 창조주-피조물의 구분은 그대로 유지된다. 또한 분명히 해 둘 것은, 본 논문이 과학적 측정의 절차적 합리성을 부정하지 않는다는 점이다. 방사성 붕괴의 물리학이나 다중 동위원소의 교차 검증이 그 분야의 기준에서 정밀하다는 사실은 오히려 납득할 만큼 충분히 인정된다. 본 논문이 드러내려는 것은 그 정밀한 결론이 ‘최종적 진리’로 격상되는 순간 개입하는, 과학의 범주를 벗어난 전제들이다.

3. 연구의 필요성과 기여

본 논문의 기여는 세 가지이다. 비판적 기여로서, 지구 연대 논쟁을 데이터의 우열 다툼에서 전제와 세계관의 분석으로 재배치함으로써, 양 진영이 실제로 무엇을 두고 갈라서는지를 더 정확히 드러낸다. 방법론적 기여로서, 성경의 규범적 권위에 관한 개혁주의 계시론(오성호, 2020: 118-121 ; 우병훈, 2018: 150-158)을 과학적 ‘방법’ 자체의 인식론으로까지 끌어올려 반 틸의 전제주의와 연결한다. 실천적 기여로서, 한국 교회가 과학 앞에서 굴복(이원론)도 적대(반과학)도 아닌 제3의 길, 곧 과학의 절차적 성과를 존중하되 그 결론의 인식론적 지위를 분별하는 길을 제시한다.

4. 연구 범위와 방법

본 논문은 다음을 다루지 않는다. 첫째, 특정 연대 수치(45억 년인가 6천 년인가)를 과학적으로 판정하지 않는다. 둘째, 젊은 지구 창조론과 오랜 지구 창조론 중 어느 한 입장을 옹호하지 않는다. 두 진영은 본 논문에서 동일한 인식론적 분석의 대상이다. 셋째, 창세기 1장의 본문 주해는 필자의 선행 연구(오성호, 2020: 121-28)에 의존하며 본 논문에서 반복하지 않는다. 넷째, 방사성 물리학의 타당성을 실험적으로 검증하지 않는다.

방법에 있어, 본 논문은 과학철학적 분석을 분석 도구로 사용한다. 구체적으로 역사 과학과 실험 과학의 구분(Cleland), 귀납의 문제, 뒤엠-콰인 논제와 확증 홀리즘(전체주의), 관찰의 이론적재성, 쿤(Thomas Kuhn)의 패러다임과 공약 불가능성이 검토된다. 그리고 이 분석의 규범적 틀로 반 틸(Cornelius Van Til)의 전제주의와 개혁주의 계시론을 채택한다. 각 핵심 주장은 주장-반론-재반박

의 구조로 전개한다. 논문의 대부분은 연대 측정의 과학적 방법과 창조-진화 및 젊은/오랜 지구 논쟁이라는 구체적 자료의 검토에 할애하되, 그 위에 인식론적·신학적 평가를 얹는 방식을 취한다.

5. 논문의 구성

이하 본론은 다음과 같이 전개된다. II장에서 창조 연대 논쟁의 지형을 정리하여 본 논문의 위치를 밝히고, III장에서 지구 연대 측정의 과학적 방법을 그 강점과 함께 공정하게 서술한다. IV장은 그 방법이 의존하는 전제—동일과정성·폐쇄계·붕괴율 불변—와 역사 과학으로서의 성격을 분석하여 그 인식론적 한계를 드러낸다. V장은 이 분석에 비추어 젊은/오랜 지구 논쟁을 데이터의 대결이 아니라 전제의 충돌로 재독해한다. VI장은 전제주의와 개혁주의의 계시론에 근거하여 통일된 진리의 정초 문제를 다루며, VII장에서 교회와 학문 공동체에 대한 함의를 제시하고 결론을 맺는다.

II. 창조 연대 논쟁의 지형과 본 논문의 위치

1. 한국 창조론 논의의 지형

한국에서 창조론 논의는 창조과학회를 중심으로 한 젊은 지구 창조론과 「복음과 상황」을 중심으로 한 유신론적 진화론이 양대 진영을 이루어 왔으며, 최근에는 오랜 지구 창조론과 지적 설계론이 여전히 상대적으로 소수에 머문다(이윤석, 2020: 49-62). 이 논의는 학문적 토론을 넘어 종종 감정적 갈등으로 비화한다(이윤석, 2020: 62). 본 논문이 주목하는 것은 이 갈등의 표면이 아니라 그 밑에 깔린 구조, 곧 각 진영이 ‘자연을 어떻게 읽을 것인가’를 두고 서로 다른 전제 위에서 있다는 사실이다.

이윤석은 이 논의를 젊은 지구론·오랜 지구론·유신 진화론·지적 설계론의 네 범주(및 ‘특정 관점 비판’ 등 기타)로 나눈다(이윤석, 2020: 49-50, 59-61). 본 논문은 이를 다음의 여섯 갈래로 재배치한다. (1) 젊은 지구 창조론과 창조과학을 옹호하거나 분석하는 문헌, (2) 주류 과학의 연대(약 45억 년)를 수용하되 대진화를 부정하고 점진적 창조나 다중격변을 지지하는 오랜 지구 창조론 계열(예: 양승훈), (3) 진화 메커니즘을 창조의 방식으로 수용하는 유신론적 진화론(예: 우종학), (4) 성경의 역사성·아담의 역사성·타락 이전의 죽음 등의 문제를 들어 유신론적 진화론을 비판하는 전통 개혁신학 계열(예: 우병훈), (5) 논쟁 자체를 세계관·해석학적으로 개관하는 메타 분석, (6) 신학적 입장보다 지질학·연대측정·과학교육을 다루는 일반 문헌이다.

본 논문은 이 가운데 어느 진영의 연대 수치를 옹호하기 위한 것이 아니다. 본 논문의 관심은 (2)·

(3)이 의존하는 주류 연대 측정과 (1)이 제기하는 방법론적 비판을, 모두 동일한 인식론적 잣대로 평가하는 데 있다.

2. 관계 설정의 네 모델과 진영의 배치

신학(신앙)과 과학의 관계는 흔히 바버(Ian Barbour)의 네 모델—갈등, 독립, 대화, 통합—로 정리된다(Barbour, 2002: 27-75). 이 격자에 위 진영들을 배치하면 논쟁의 성격이 드러난다.

Table 1 Four Models for the Relation between Faith (Theology) and Science

모델	핵심	대응 진영(개략)
갈등	신앙과 과학은 같은 영역에서 충돌	과학적 무신론, 일부 젊은 지구 창조론
독립	서로 다른 질문, 비겹침 (Non-Overlapping Magisteria[NOMA])	일부 유신론적 진화론, ‘두 책’의 이원론적 적용
대화	한계 질문에서 상호 소통	일부 대화주의
통합	하나의 세계관 안에서 종합	개혁신학적 통합(단, 성경이 규범)

이 표가 보여주는 바 핵심은 측정값의 우열이 아니라 관계 설정의 전제라는 점이다. 같은 지층, 같은 동위원소 데이터를 두고 진영이 갈라서는 까닭은 데이터가 달라서가 아니라, 그 데이터를 어떤 권위 구조 안에서 읽느냐가 다르기 때문이다. 이 점은 IV·V장에서 본격적으로 논증된다.

3. 본 논문의 위치

본 논문은 갈등 모델을 따르지 않는다. 지구 연대 문제를 ‘사실 대 미신(오류)’의 대결로 환원하는 것은 과학의 철학적 토대를 이해하지 못한 처사이며, 동시에 과학의 절차적 성과를 부당하게 폄하한다. 본 논문은 또한 독립 모델을 거부한다. 과학과 신학을 상호 불간섭의 두 영역으로 나누는 NOMA(Non-Overlapping Magisteria)식 분리는 곧 이원론이며, 필자는 선행 연구에서 이를 개혁신학적으로 이미 배격한 바 있다(오성호, 2020: 144). 특히 ‘두 책’ 모델이 자연을 읽는 과학에 성경과 동등한 권위를 부여할 때, 이는 개혁주의 계시론에 배치된다(우병훈, 2017 ; 2018: 150-158 ; 오성호, 2020: 118-121). 대화 모델에 대해서는 이중의 태도를 취한다. 바버가 말하는 대화, 곧 과학이 스스로 답할 수 없는 한계 질문(limit questions)을 신학에 열어 두고 두 분야가 방법론적 유비를 통해 서로를 조명한다는 발상은(Barbour, 2002: 52-59), 본 논문이 V장 이하에서 진영 간 대화의 태도로 요청하는 바와 방향을 같이한다. 그러나 대화 모델은 두 학문을 각자의 자율성을 유지한 대등

한 파트너로 상정하며, 어느 쪽도 다른 쪽에 대해 규범적이지 않다는 점에서 완화된 형태의 독립 모델에 머문다. 본 논문은 이 전제를 공유하지 않는다. 자연과 성경이 한 분 하나님의 진리라면 둘은 대등한 두 목소리가 아니라, 특별계시가 일반계시의 해석 규범이 되는 위계 안에 놓인다. 따라서 본 논문은 대화의 태도를 수용하되 대화의 대등성 전제를 넘어, 통합을 지향한다.

본 논문은 통합을 지향하되, 그 통합은 진리의 단일성에 근거하며 성경계시를 규범으로 삼는다. 자연과 성경은 한 분 하나님의 진리이므로 둘로 분열될 수 없고, 인간의 타락으로 흐려진 일반계시는 특별계시의 조명·교정·해석을 필요로 한다(오성호, 2020: 119).

이 지형 위에서 본 논문이 기존 논의에 더하는 바는 분석의 층위에 있다. 국내의 선행 논의는 대체로 두 방향으로 전개되어 왔다. 하나는 연대 측정의 결과를 신학적으로 평가하거나 한국 논의의 지형을 정리하는 방향으로, 이윤석(2020)의 작업이 그 대표적 예다. 다른 하나는 특정 연대론의 과학적 사실관계와 논증을 직접 검토하는 방향으로, 오랜 지구론의 관점에서 젊은 지구론을 비판한 양승훈(2017)의 작업이 여기에 속한다. 후자와 관련하여 강성운(2017: 85)은 양승훈의 비판을 평가하며, 젊은 지구론이 연대 문제를 “증거의 문제가 아니라 신념의 문제”로 다룬다고 진단한 바 있다. 본 논문은 이 진단이 포착한 통찰, 곧 연대 논쟁의 핵심에 자료의 우열로 환원되지 않는 전제와 신념의 층위가 작동한다는 통찰을 수용한다. 그러나 본 논문은 이 통찰을 젊은 지구론이라는 한 진영에 대한 평결로 한정하지 않으며, 따라서 양승훈류의 비판이 도달하는 결론, 곧 한 진영에 대한 평가적 판정을 본 논문의 결론으로 채택하지도 않는다. 오히려 본 논문은 IV장과 V장의 인식론적 분석을 통해, ‘증거 대 신념’의 구도가 어느 한 진영의 약점이 아니라 양 진영 모두에 동일하게 적용되는 조건임을 대칭적으로 드러내고자 한다. 젊은 지구론과 오랜 지구론은 각기 다른 전제 위에서 동일한 자료를 읽으며, 그 전제는 자료의 내부만으로는 검증되지 않기 때문이다. 이 점에서 본 논문은 신학적 평가(가)와 과학적 검토(나)가 각각 머문 지점의 한 단계 위, 곧 두 진영이 공유하면서도 스스로 주제화하지 않은 전제 의존성 자체를 분석 대상으로 삼는 메타적 층위에 자리한다. 본 논문의 기여는 바로 이 층위를 명시적 분석 대상으로 끌어올려, 연대 논쟁을 진영 간 우열 다툼이 아니라 전제의 충돌로 재기술하는 데 있다.

III. 지구 연대 측정의 과학적 방법

1. 전(前)방사성 시대의 연대 측정과 그 한계

지구의 나이를 묻는 작업은 처음부터 절대적 수치를 산출했던 것이 아니었다. 17세기 스테노(Nicolas Steno)가 제시한 지층 누층과 원래 수평성의 원리, 그리고 18세기 허튼(James Hutton)

의 관찰과 관련된 교차 관계의 원리 등은 지질학적 사건의 선후 관계를 배열하는 상대연대 측정의 기초가 되었다. 그러나 이러한 원리들은 어느 지층이나 사건이 더 오래되었는지를 알려 줄 뿐, 그것이 몇 년 전의 사건인지를 직접 산출하지는 못했다(NPS, “Geologic Principles—Superposition and Original Horizontality”; NPS, “Geologic Principles—Cross-cutting Relationships”; NPS, “Geologic Timescale, Geologic Dating Techniques, and Geologic Time”; cf. Dalrymple, 1991: 12-78 ; Dalrymple, 2001: 205-207). 이 원리들은 지구 역사의 연대기적 골격을 세웠으나, ‘얼마나 오래되었는가’라는 물음에는 침묵했다.

절대 연대를 향한 시도는 18세기 이후 신학적 연대기에서 벗어나 물리적 관측에 근거하려는 형태로 전개되었다. 어셔(James Ussher)가 창세기 족보의 합산으로 산출한 기원전 4004년이라는 연대기에 맞서, 자연 과정의 속도를 측정하여 시간을 역산하려는 다양한 방법이 제안되었다. 달림플(G. B. Dalrymple)이 정리한 주요 시도를 표로 보이면 다음과 같다(Dalrymple, 1991: 14-17).

Table 2 Major Attempts to Date the Earth before Isotopic Methods

제안자(연도)	방법과 가정	산출 연대
드마이에(Benoit de Maillet; 1748)	해수면 하강 속도로부터 역산	약 20억 년 이상
뷔퐁(Comte de Buffon; 1778)	가열한 철-암석 구체의 냉각 속도를 지구 규모로 외삽	약 7만 5천 년 (사석 추정 시 300만 년)
켈빈(Lord Kelvin; 1864)	초기 용융 지구의 열전도 방정식과 지열 구배	2천만~4억 년
조지 다윈(George Darwin; 1879)	지구-달 조석 마찰의 역학적 역산	약 5,600만 년
줄리(J. Joly; 1899)	해양 나트륨 축적량을 연간 유입량으로 나눔	약 1억 년(<1.5억년)
호튼(S. Haughton; 1878)	전 세계 퇴적층 최대 두께를 연간 퇴적 속도로 나눔	약 2억 년 이상

이 일람이 보여주는 것은 산출값의 극심한 편차다. 같은 물음에 대해 수만 년에서 수십억 년에 이르는 답이 나온 까닭은 데이터의 정밀도 차이가 아니라, 각 방법이 받아들인 전제가 서로 달랐기 때문이다. 드마이에(Benoit de Maillet)는 해수면이 일정한 속도로 하강해 왔다고 가정했고, 줄리(J. Joly)는 나트륨이 해양에서 제거되지 않고 축적되기만 한다고 가정했다. 가정이 달라지면 결론도 달라졌다.

이 점을 가장 선명하게 보여주는 사례가 켈빈 경(Lord Kelvin)이다. 그는 푸리에의 열전도 방정식을 이용하여 지구가 용융 상태에서 현재의 지열 구배에 이르기까지 걸린 시간을 계산했고, 약 2

천만~4억 년이라는 값을 산출했다(Dalrymple, 1991: 36-38, 397 ; 2001: 206). 그러나 그의 계산은 두 가지 결정적 전제 위에 서 있었다. 곧 지구 내부가 순수한 열전도로만 냉각된다는 가정과, 알려지지 않은 내부 열원이 없다는 가정이다. 19세기 말 맨틀의 대류가 지열 구배를 훨씬 오래 유지시킬 수 있음이 지적되고, 뒤이어 방사성 붕괴가 지구 내부 열의 상당 부분을 지속적으로 공급한다는 사실이 밝혀지자, 켈빈의 값은 폐기되었다(Dalrymple, 1991: 45-47 ; 양승훈, 2015a: 106). 이 일화는 본 논문의 논지와 무관하지 않다. 당대 가장 엄밀했던 물리학적 측정조차, 그것이 의존한 전제가 교체되자 결론이 뒤집혔다. 측정의 정밀성과 그 결론의 최종성이 별개임을 이 사례는 일찍부터 예고한다.

물론 이 한계는 곧 극복되기 시작했다. 1896년 베크렐의 방사능 발견과 퀴리 부부의 연구를 기점으로, 러더퍼드(Ernest Rutherford)는 방사성 붕괴가 암석에 내장된 ‘지질학적 시계’ 역할을 할 수 있음을 통찰하고 헬륨-우라늄법으로 약 5억 년이라는 값을 산출하여 켈빈의 열역학적 제한을 무너뜨렸다(Dalrymple, 1991: 71 ; 2001: 205, 208). 이어 볼트우드(Bertram Boltwood)가 1907~1911년 우라늄-납법을 정립하면서 지구 암석에서 22억 년 이상의 연대가 확인되었고, 인류는 비로소 지구의 역사가 십억 년 단위에 이른다는 물리적 증거를 얻었다(Dalrymple, 1991: 72-74). 붕괴 속도가 외부 환경과 무관하게 일정하다는 발견은 암석 내부에 ‘원자 시계’가 내장되어 있음을 뜻했고, 이로써 처음으로 절대 연대의 산출이 가능해졌다. 다음 절은 이 시계가 어떤 물리적 토대 위에서 작동하는지를 검토한다.

2. 방사성 연대 측정의 원리

(1) 붕괴법칙. 방사성 붕괴는 확률론적 법칙을 따른다. 모원소(N)의 감소율은 현재 양에 비례하므로(Vardiman, 2000: 14), $dN/dt = -\lambda N$ 이며, 이를 적분하면 형성 시점 이후 남은 모원소의 양은 $N = N_0 e^{(-\lambda t)}$ 로 주어진다(여기서 λ 는 붕괴 상수). 측정 가능한 생성된 자원소의 양 D^* 는 처음 모원소에서 남은 모원소를 뺀 값이므로 $D^* = N - N_0 = N(e^{\lambda t} - 1)$ 이고, 자원소의 현재 양은 초기 양과 생성 양의 합이므로 $D = D_0 + D^* = D_0 + N(e^{\lambda t} - 1)$ 이다. 따라서 연대를 구하는 기본식은 $t = (1/\lambda) \cdot \ln(1 + (D - D_0)/N)$ 이 되며, 반감기는 $t_{1/2} = \ln 2 / \lambda$ 의 관계를 갖는다(Faure & Mensing, 2005: 34-35).

(2) 붕괴 상수의 불변성. 이 식이 수십억 년의 시간을 가리키려면 붕괴 상수 λ 가 그 세월 동안 일정해야 한다. 달림플은 이 불변성을 단순히 가정하지 않고 원자핵 물리학으로 근거 삼는다(Dalrymple, 1991: 87). 핵심은 에너지 규모의 극단적 비대칭이다. 암석의 형성·변성·압축 같은 지구물리학

적 과정이 동반하는 에너지는 전자볼트(eV) 단위를 넘지 않는 반면, 원자핵 내부에서 양성자와 중성자를 묶는 결합 에너지는 메가전자볼트(MeV)에서 기가전자볼트(GeV)에 이른다. 따라서 자연계에서 일어나는 통상의 열적·화학적·압력적 자극은 핵 내부 상태에 사실상 아무런 충격을 주지 못한다. 더욱이 원자핵은 궤도 전자에 의해 외부 전기장과 화학 결합으로부터 차폐되어 있으며, 극저온이나 인공적 초고압 같은 극단적 조건의 실험에서도 장수명 핵종의 붕괴 상수에는 변화가 관측되지 않았다(Dalrymple, 1991: 87).

알려진 예외가 없지는 않다. 전자를 포획하여 붕괴하는 베릴륨-7(${}^7\text{Be}$)의 경우, 핵 주변의 전자 밀도에 따라 금속 상태와 산화물(BeO) 상태 사이에서 약 0.013~0.015% 수준의 미세한 붕괴 속도 차이가 관측된다(Dalrymple, 1991: 89). 그러나 이 효과는 전자 밀도에 민감한 일부 핵종에 국한되며, 지질학적 연대측정에 쓰이는 무거운 핵종(${}^{238}\text{U}$, ${}^{87}\text{Rb}$, ${}^{147}\text{Sm}$ 등)에는 해당되지 않고, 그 크기 또한 연대측정의 통상적 신뢰 한계인 1~2% 이내에 완전히 수렴한다.

(3) 동위원소 시스템. 지구 연대 측정에는 반감기가 충분히 길어 수십억 년의 시간에 민감한 여러 모-자원소 계열이 사용된다(Faure & Mensing, 2005: 55, 613; Dalrymple, 1991: 80).

Table 3 Some Isotopic Half-Lives

시스템	모원소 → 자원소	비방사성 기준	반감기	주 적용 대상
U-Pb	${}^{238}\text{U} \rightarrow {}^{206}\text{Pb}$	${}^{204}\text{Pb}$	약 44.7억 년	지르콘, 최고(最古) 지각 암석
U-Pb	${}^{235}\text{U} \rightarrow {}^{207}\text{Pb}$	${}^{204}\text{Pb}$	약 7.04억 년	U-Pb 교차 검증
K-Ar	${}^{40}\text{K} \rightarrow {}^{40}\text{Ar}$	${}^{36}\text{Ar}$	약 1190억 년†	화산암, 광범위한 연대
Rb-Sr	${}^{87}\text{Rb} \rightarrow {}^{87}\text{Sr}$	${}^{86}\text{Sr}$	약 488억 년	화강암·고기 변성암
Sm-Nd	${}^{147}\text{Sm} \rightarrow {}^{143}\text{Nd}$	${}^{144}\text{Nd}$	약 1,060억 년	염기성·초염기성 암석
Lu-Hf	${}^{176}\text{Lu} \rightarrow {}^{176}\text{Hf}$	${}^{177}\text{Hf}$	약 360억 년††	운석, 고변성 지르콘

† Dalrymple은 12.5억년. 그는 $40\text{K} \rightarrow 40\text{Ca}$ 의 경우는 14억년이라고 기록함. †† Dalrymple은 359억년.

반감기가 짧은 탄소-14(약 5,730년)는 고고학과 제4기 연구에 쓰이며, 지구 자체의 연대 측정에는 적용되지 않는다. 위 장수명 계열들이 서로 다른 화학적 거동과 반감기를 갖는다는 사실은 뒤에서 보게 될 다중 교차 검증의 토대가 된다.

(4) 초기 조건의 우회: 아이소크론법. 단순한 모원소-자원소 비율 측정의 약점은 암석 형성 당시 이미 자원소가 존재했을 가능성, 곧 초기 자원소 문제다. 측정된 자원소 전부를 붕괴 산물로 간주하면 연대가 과대평가된다. 아이소크론법은 이 문제를 가정이 아니라 측정으로 해결한다. 자원소와 같은 원소의 안정 동위원소(S)를 기준으로 데이터를 정규화하면, $D/S = D_0/S + (N/S)(e^{-(\lambda t)} - 1)$ 이고, 루비

듀-스트론튬 계의 경우 $(^{87}\text{Sr}/^{86}\text{Sr}) = (^{87}\text{Sr}/^{86}\text{Sr})_0 + (^{87}\text{Rb}/^{86}\text{Sr})(e^{\lambda t} - 1)$ 라는 선형식($y = b + mx$)이 성립한다(Dalrymple, 1991: 106 ; Faure & Mensing, 2005: 76 ; Dickin, 2005: 22). 동일 마그마에서 유래한 여러 광물 시료를 도시하면, 초기 자원소 비율은 시료마다 균질했으나 모원소 함량은 광물마다 다르므로, 시간이 지남에 따라 점들은 하나의 직선(아이소크론)을 이룬다. 그 기울기($m = e^{\lambda t} - 1$)에서 연대를, y절편($b = (^{87}\text{Sr}/^{86}\text{Sr})_0$)에서 초기 동위원소 비율을 동시에 얻는다(Dalrymple, 1991: 106-108 ; Dickin, 2005: 22). 초기값을 가정하지 않고도 연대를 산출할 수 있는 것이다.

이 기법의 더 깊은 장점은 폐쇄계 여부를 스스로 진단한다는 데 있다. 만약 암석이 굳은 뒤 외부와 물질을 주고받아 폐쇄계 가정이 깨졌다면, 시료의 측정값들은 직선 위에 놓이지 않고 흩어진다. 따라서 매끄러운 아이소크론이 형성된다는 사실 자체가 해당 암석이 닫힌 계로 보존되었음을 보이는 물리학적 방증이 되며, 연대값을 임의로 조작하거나 취사선택할 수 없게 만든다(Dalrymple, 1991: 103, 108-9). 요컨대 아이소크론법은 앞서 말한 세 조건 가운데 초기 조건과 폐쇄계라는 두 가지를, 방법 내부에서 측정·검증하는 장치다.

이처럼 현대 방사성 연대측정법은 자신이 의존하는 조건들을 명시하고, 그 조건의 충족 여부를 검증하는 절차를 갖춘다. 주류 지질학의 표준적인 교과서들 역시 붕괴율의 불변성, 폐쇄계의 유지, 초기 자원소 비율의 보정 가능성이라는 전제를 명시적으로 기술한다(Faure & Mensing, 2005: 57-59 ; Dickin, 2005: 15). 다음 절은 이 토대 위에서 산출된 연대들이 어떻게 서로 독립적으로 수렴하는지를 살핀다.

3. 교차 검증과 지구 연대의 수렴

주류 지질학이 약 45억 년이라는 지구 연대를 신뢰하는 근거는 단일 측정의 정밀도가 아니라 ‘서로 독립된 여러 경로가 같은 값으로 수렴한다’는 데 있다. 이 절은 그 수렴의 구조를 살핀다.

(1) **지르콘과 우라늄-납 시계.** 지각 물질 가운데 가장 정밀한 지시계는 지르콘(ZrSiO_4)이다. 지르콘이 결정화될 때 그 격자는 이온 반경이 비슷한 우라늄(U^{4+})은 받아들여지되 납(Pb^{2+})은 강하게 배척한다. 따라서 결정 형성 시점의 초기 납은 거의 영(zero)에 가깝고, 내부에서 검출되는 납은 원리상 결정화 이후 우라늄 붕괴로 생성된 것임이 보장된다(Dalrymple, 1991: 120, 142, 185). 더욱이 우라늄은 반감기가 다른 두 동위원소(^{238}U , ^{235}U)가 각각 다른 납 동위원소(^{206}Pb , ^{207}Pb)로 붕괴하므로, 단일 지르콘 입자 안에 ‘독립된 두 개의 시계’가 함께 작동한다. 이 두 시계의 값이 일치하여 콘코디아(일치곡선) 위에 놓이면 그 연대는 높은 신뢰도로 확정되며, 만약 가열로 납이 일부 유실되었다면 디스코디아(불일치선)의 하부 교차점이 그 변성 시기까지 알려준다(Dalrymple, 1991: 186 ; Faure &

Mensing, 2005: 85). 하나의 광물 안에서 두 시계가 상호 검증하고 교란의 시점까지 짚어내는 이 구조는 연대측정법이 갖춘 분석적 견고함의 한 전형이다.

높은 차단 온도와 화학적 내구성 덕분에 지르콘은 수십억 년의 시계를 잘 보존한다. 판 구조 운동에 의한 지각 재순환으로 지구 표면의 최고령 노두는 약 3.7~3.8억 년대(서부 그린란드 아미초크 편마암 등)에 묶이지만, 풍화되어 후대 퇴적암에 모래 알갱이로 갇힌 개별 지르콘은 더 원초적인 기록을 보존한다. 호주 잭 힐스(Jack Hills)에서 회수된 쇠설성 지르콘은 이온 마이크로프로브(SHRIMP) 분석에서 약 44억 년(4.404 Ga)의 연대를 보여, 현재까지 보고된 지구상 가장 오래된 고체 물질로 자리한다(Wilde et al., 2001: 175).

(2) **운석과 달: 천체로의 확장.** 지구 자체의 암석은 초기 정보를 잃기 쉬우므로, 과학자들은 지질 활동이 미미하여 태양계 초기의 기록을 온전히 보존한 천체로 눈을 돌렸다. 콘드라이트 운석인 세인트 세베린(St. Severin)은 납-납과 사마륨-네오디뮴 계열 양쪽에서 약 45억 5천만 년(4.55 Ga)이라는 조밀한 값을 제공한다(Dalrymple, 1991: 120, 288). 아폴로·루나 계획으로 회수한 달 시료 역시 같은 시간대를 가리킨다. 달 고지대의 사장암은 약 45억 1천만 년(4.51 Ga)의 결정화 연대를 보이며, 이는 원시 달 마그마 바다가 고화되고 최초의 안정 지각이 형성된 시기를 지시한다(Dalrymple, 1991: 250, 255-56). 나아가 달 암석과 지구 암석의 산소 동위원소 조성($\delta^{18}\text{O}$, $\delta^{17}\text{O}$)이 일치한다는 사실은 두 천체가 동일한 태양계 성운의 같은 영역에서 유래했음을 강하게 시사하며, 거대 충돌 가설을 뒷받침한다(Dalrymple, 1991: 197-99). 지구 바깥의 독립된 천체들이 같은 시간대로 수렴한다는 점이 지구 연대 추정의 신뢰를 한층 두텁게 한다.

(3) **태양계의 모래시계: 납-납 아이소크론.** 이 수렴을 하나의 값으로 묶어낸 결정적 방법이 납-납(Pb-Pb) 아이소크론이다. 이 방법에 필요한 유일한 전제는 태양계가 형성되던 시점의 시원(始原) 납 동위원소 조성을 아는 것이었는데, 이 값은 캐년 디아블로(Canyon Diablo) 철운석의 트로일라이트(황화철) 분석으로 확정되었다. 트로일라이트는 형성 당시 납은 받아들이되 우라늄은 배척했으므로, 이후의 붕괴에 따른 납의 유입 없이 시원의 납 조성을 그대로 고정·보존하고 있었기 때문이다(Dalrymple, 1991: 318-19, 355, 401-2). 1956년 패터슨(Clair C. Patterson)은 이 기준점과 함께 석질 운석 3종, 철 운석 2종의 납 동위원소를 단일 그래프에 도시하여 4.55 ± 0.07 Ga를 가리키는 매끄러운 직선을 얻었다(Patterson, 1956: 230, 232, 236 ; Dalrymple, 1991: 321-22). 패터슨은 여기서 한 걸음 더 나아가, 현대 심해 퇴적물의 평균 납 조성이 ‘이 운석 아이소크론 선상에 정확히 안착함’을 보였다(Dalrymple, 1991: 321-22 ; Patterson, 1956: 235-36). 이는 지구가 운석과 동일한 납 동위원소 시스템에 속한다는 것, 곧 지구와 운석이 같은 시기에 같은 물질로부터 형성된 일체의 계임을 입증한 것이었다. 이후 붕괴 상수의 정밀화와 정합 납광상 자료를 활용한 보정(Tera 등)을 거

쳐, 오늘날 지구의 나이는 약 45억 4천만 년(4.54 ± 0.05 Ga)으로 수렴한다(Dalrymple, 1991: 346-47, 355-56 ; 2001: 205, 217-18).

이상의 경로들을 한자리에 모으면 수렴의 양상이 분명해진다.

Table 4 Convergence of the Estimated Ages of the Earth

독립 경로	시료/방법	연대
지구 최고령 물질	잭 힐스 쇄설성 지르콘(U-Pb)	약 4.40 Ga
달	고지대 사장암(Rb-Sr, Sm-Nd)	약 4.51 Ga
콘드라이트 운석	세인트 세베린(Pb-Pb, Sm-Nd)	약 4.55 Ga
운석 아이소크론	패터슨(C. C. Patterson; Pb-Pb)	4.55 ± 0.07 Ga
정합 납광상 보정	테라(Tera) 등	약 4.54 Ga
공인 수렴값	다중 계열 종합	4.54 ± 0.05 Ga

(4) **소결적 관찰.** 주류 지질학이 이 연대를 신뢰하는 까닭은 어느 한 측정이 결정적이어서가 아니라, 화학적 거동과 반감기가 서로 다른 독립 시계들이, 그리고 지구·달·운석이라는 서로 다른 천체가, 동일한 시간대로 모여들기 때문이다. 칼륨-아르곤법의 ‘과잉 아르곤’과 같은 알려진 교란 요인에 대해서도 단계 가열법($^{40}\text{Ar}/^{39}\text{Ar}$), 아이소크론 검증, 다중 붕괴 계열의 교차 적용 같은 자기 교정 절차가 마련되어 있으며(Faure & Mensing, 2005: 59), 질량 분석 기술(TIMs·SIMs·LA-ICP-MS)은 광물 내부의 미세 영역까지 분석하여 정밀도를 지속적으로 높여 왔다. 본 논문은 이 수렴과 자기 교정의 견고함을 충분히 인정하며, 이를 약화시키려 시도하지 않는다.

그러나 모든 방법이 깔끔히 수렴하기만 하는 것이 아니라, 표준적 틀에 맞지 않는 현상들이 보고되어 왔다. 다음 절은 이 변칙과, 그에 대한 주류의 처리 방식을 살핀다.

4. 알려진 변칙과 주류의 처리: 방사성 후광

앞 절이 보인 수렴은 인상적이지만, 주류 지질학의 틀 안에서도 표준적 설명에 곧바로 들어맞지 않는 현상이 보고되어 왔다. 창조 연대 논쟁에서 가장 자주 소환되는 사례가 방사성 후광(radiohalo) 문제다. 본 논문이 이 절에서 하려는 것은 후광으로 연대측정법을 논박하는 것이 아니라, 변칙이 실재하며 주류가 이를 어떻게 다루는지를 공정하게 보고하는 것이다. 그 처리가 정당한지에 대한 평가는 다음 장들의 몫이다.

방사성 후광은 광물 속에 포함된 미세한 방사성 입자가 알파 붕괴를 일으킬 때, 방출된 알파 입자

가 일정한 거리만큼 진행하며 주위 결정에 남기는 동심원 모양의 변색 무늬다. 그 반지름은 알파 입자의 에너지에, 곧 붕괴한 핵종의 종류에 대응하므로, 후광의 무늬는 어떤 방사성 원소가 그 자리에 있었는지를 지시한다. 우라늄이 포함된 경우에는 우라늄 붕괴 계열 전체에 대응하는 여러 겹의 후광이 관찰된다.

논쟁의 초점은 물리학자 젠트리(Robert V. Gentry)가 보고한 ‘폴로늄 후광’이다. 그는 선캄브리아기 화강암의 흑운모에서, 선행 모원소인 우라늄의 후광은 동반하지 않은 채 반감기가 극히 짧은 폴로늄(특히 ^{218}Po , 반감기 약 3분)의 후광만이 단독으로 보존된 사례를 제시했다(Gentry, 1973: 347-362; 1974: 62-66; cf. Wakefield, 1988: 14-15). 그의 논증은 다음과 같다. 폴로늄이 이토록 빨리 붕괴한다면, 그 후광이 결정 속에 새겨지기 위해서는 화강암이 마그마에서 수백만 년에 걸쳐 천천히 식은 것이 아니라 폴로늄이 사라지기 전에 순간적으로 굳어야 한다. 따라서 이 화강암은 서서히 냉각된 화성암이 아니라 태초에 순간 창조된 ‘창세기의 기반암’이며, 이는 곧 젊은 지구와 순간 창조의 증거라는 것이다(Gentry, 1974: 62-66; 1975: 270; 1986: 32, 49, 129, 133, 184, 280; cf. Wakefield, 1988a: 14-15, 23-24).

주류 지질학은 이 주장을 받아들이지 않으며, 그 처리 방식 자체가 본 논문의 관심사다. 비판의 한 갈래는 시료의 성격을 문제 삼는다. 젠트리가 채취한 화강암은 태초의 원시 기반암이 아니라 후대의 관입암 내지 변성을 거친 암석이므로, ‘순간 창조’라는 대전제가 성립하지 않는다는 것이다. 다른 한 갈래는 폴로늄의 기원을 설명한다. 단독으로 보이는 폴로늄 후광은 모원소가 전혀 없었음을 뜻하는 것이 아니라, 우라늄 붕괴 계열에서 생성된 라돈이나 그 선행 물질이 유체를 따라 미세한 통로로 이동하여 특정 지점에 농축된 뒤 붕괴한 결과일 수 있다는 것이다(Wakefield, 1988a: 30-31; Collins and Collins, 2010: 12-17). 즉 후광은 순간 창조가 아니라 알려진 물리·화학적 과정으로 설명될 수 있다는 입장이다.

여기서 주목할 것은 주류가 이 변칙에 부여하는 ‘위상’이다. 달림플은 폴로늄 후광의 정확한 형성 기작이 아직 완전히 규명되지 않았음을 인정하면서도, 이를 패러다임을 위협하는 결정적 반례가 아니라 국소적인 미해결 과제로 분류한다. 그의 논리는, 이 하나의 작은 미스터리 때문에 방사성 연대측정을 지지하는 방대하고 정합적인 데이터 전체를 폐기하는 것은 합당하지 않다는 것이다(Gentry, 1988: 122; cf. Dalrymple, 1991: x, xiii; 122-124; 396-403). 이러한 처리는 주류 과학이 변칙을 다루는 표준적 방식이기도 하다. 곧 핵심 이론과 충돌해 보이는 단일 현상이 나타날 때, 이론을 폐기하는 대신 그 현상을 ‘아직 설명되지 않은 국소 문제’로 묶어 두고 핵심 틀을 유지하는 것이다.

본 논문은 이 절에서 그 처리가 옳은지 그른지를 판정하지 않는다. 다만 두 가지 사실을 확인해

둔다. 첫째, 동일한 후광 데이터를 두고 켄트리는 ‘순간 창조의 증거’로, 주류는 ‘사소한 미해결 과제’로 읽는다. 둘째, 어느 쪽으로 읽을지를 데이터 자체가 일의적으로 결정해 주지는 않는다. 무엇을 결정적 반례로 보고 무엇을 국소적 예외로 묶을지는, 그 데이터를 어떤 틀 안에서 바라보는가에 달려 있다. 이 처리 방식이 정당한 자기 교정인지 아니면 핵심 전제를 보호하기 위한 사후 봉합인지의 물음은 IV장에서, 그리고 후광을 가속 붕괴와 결부시키는 짧은 지구론 진영(RATE)의 또 다른 논변은 V장에서 본격적으로 다룬다.

IV. 지구 연대 측정 방법의 전제와 한계

1. 역사 과학으로서의 연대 측정

먼저 지구 연대 측정이 어떤 종류의 과학인지를 분명히 할 필요가 있다. 클릴랜드(Carol Cleland)는 과학을 실험 과학과 역사 과학으로 구분한다(Cleland, 2001: 988 ; 2002: 475). 실험 과학은 통제된 조건에서 반복 가능한 현상을 검증하는 반면, 지질학·고생물학 같은 역사 과학은 과거에 일어난 일회적 사건이 현재에 남긴 흔적을 수집하여 그 원인을 인과적으로 재구성한다. 창조 연대 측정은 후자에 속한다. 우리는 45억 년 전의 암석 형성을 실험실에서 재현할 수 없으며, 다만 오늘 측정 한 동위원소 비율이라는 흔적으로부터 과거를 거슬러 추론할 뿐이다.

여기서 한 가지 오해를 미리 차단해야 한다. 역사 과학이라는 규정은 그 자체로 연대 측정을 열등하거나 신뢰할 수 없는 것으로 만들지 않는다. 클릴랜드는 오히려 역사 과학이 ‘결정적 증거’(smoking gun)를 통해 실험 과학에 못지않은 설명력을 가질 수 있음을 강조한다(Cleland, 2002: 480). 본 논문은 이 점을 인정한다. 다만 주목할 것은, 역사 과학의 추론이 언제나 ‘최선의 설명으로의 추론’이며, 그 추론은 과거의 자연 과정이 어떠했는가에 관한 배경 가정 위에서만 성립한다는 사실이다. 흔적은 스스로 말하지 않는다. 흔적이 무엇을 의미하는지는 그 흔적을 남긴 과정에 대한 가정이 정해진 뒤에야 비로소 읽힌다.

2. 세 전제의 비경험적 성격

방사성 시계가 정확한 연대를 가리키려면 세 가지 조건이 충족되어야 한다. 첫째, 붕괴 상수가 과거 수십억 년 동안 일정했어야 한다. 둘째, 시료가 형성 이후 외부와 물질을 교환하지 않은 폐쇄계를 유지했어야 한다. 셋째, 형성 당시의 초기 조건(특히 초기 자원소의 양)이 알려지거나 보정 가능

해야 한다. 이 세 전제는 주류 지질학 문헌 자체가 명시하는 것이며(Faure & Mensing, 2005: 57-59), 창조론 측이 지어낸 것이 아니다. 중요한 것은 이 전제들이 방법이 산출한 결과가 아니라, 방법이 작동하기 위해 먼저 받아들여야 하는 것들이라는 점이다.

이 가운데 첫째 전제는 더 근본적인 원리, 곧 동일과정설(uniformitarianism)에 뿌리를 둔다. 굴드(Stephen Jay Gould)는 동일과정설을 자연법칙의 불변성을 뜻하는 ‘방법론적 동일과정설’과 지질학적 변화 속도나 물질적 조건의 일정함을 뜻하는 ‘실체적 동일과정설’로 구분하면서, 전자조차 과학적으로 증명된 사실이 아니라 과학적 탐구를 시작하기 위해 먼저 받아들여야 하는 공리임을 지적했다(Gould, 1965: 223, 226). 그의 표현처럼, 누구도 암석 노두에 가서 자연법칙의 불변성을 관찰할 수는 없다. 먼저 그것을 가정하고 나서 노두로 가는 것이다. 굴드에 따르면 이 ‘방법론적 동일과정설’은 경험적으로 증명된 실체적 진리가 아니라, 지질학적 설명에서 기적이나 초자연적인 신의 개입을 배제하기 위해 라이엘(Lyell)이 의도적으로 창안한 절차적 원리에 불과하다(Gould, 1965: 223-227).

물론 주류 과학은 동일과정성이라는 전제를 경험적으로 뒷받침하려 시도한다. 예컨대 16만 9천 광년 떨어진 초신성 SN1987A의 광도 곡선 감소율이 지구 실험실에서 측정된 코발트-56(^{56}Co)의 방사성 붕괴 법칙(반감기)과 완벽하게 일치한다거나(Arnett et al., 1989: 629-630), 약 18억 년 전 가봉의 오클로(Oklo) 천연 원자로의 네오디뮴(Nd) 자원소 생성물 비율을 분석해 볼 때 과거 지질 시대 동안 핵 단면적과 미세구조상수 등의 물리 상수가 변하지 않았다는 주장(Dickin, 2005: 12)이 대표적이다.

그러나 이러한 증거 역시 전제로부터 자유로운 것은 아니다. SN1987A의 빛을 해석하려면 빛의 속도와 물리 법칙이 그 광대한 시공간에 걸쳐 불변이었음을 미리 가정해야 한다. 오클로 원자로에 적용된 ‘18억 년’이라는 시간 역시 방사성 연대 측정으로 얻은 값이며, 창조과학계(RATE)의 유진 채핀(E. F. Chaffin)이 지적하듯 가속된 핵 붕괴 상황을 전제할 경우 중성자 포획 단면적 등은 자릿수가 달라질 수 있으므로 주류 과학의 결론은 필연적이지 않다(Vardiman, 2000: 12-13). 결국 전제를 지지하는 증거가 그 전제 안에서 수집되는 순환 논리의 한계를 지닌다.

세 전제 가운데 셋째—초기 조건—가 어떻게 비경험적 전제로 작동하는지는, 역설적이게도 지구 연대 측정의 정초를 놓은 패터슨(Clair C. Patterson)의 작업에서 가장 단적으로 드러난다. Ⅲ장에서 보았듯 패터슨은 1956년 운석 시료의 납 동위원소 분석으로 약 45억 5천만 년이라는 값을 산출했고, 이 수치는 약간의 보정을 거쳐 오늘날까지 정설로 자리 잡았다. 그러나 그가 이 값을 얻기 위해서는 두 가지가 먼저 전제되어야 했다. 하나는 캐번 디아블로 운석의 트로일라이트에서 얻은 납 조성을 지구의 ‘시원 납(primordial lead)’, 곧 형성 당시의 초기 동위원소 조성으로 받아들이는 것

이고, 다른 하나는 지구의 우라늄-납 시스템이 운석의 배열(array)에 속한다는 태양계의 진화론적 기원이다. 이 둘은 측정이 산출한 결과가 아니라 측정을 가능하게 하는 입력값이다. 달림플(Dalrymple)이 지적하듯, 지구의 연대는 ‘시원 납’이라는, 검증할 수 없는 초기 조건이자 우주론적 전제 위에서만 비로소 계산된다(Patterson, 1956: 230-231, 235-236 ; Dalrymple, 2001: 212-214). 가장 정밀하고 가장 널리 수용된 연대값조차, 그 정밀함의 배후에서는 비경험적 전제에 의존하고 있는 것이다.

3. 일반 인식론적 한계

이 전제들이 흔들리는 자리는 연대 측정에 있는 고유한 결합이 아니라 과학적 추론 일반이 안고 있는 인식론적 한계이다.

첫째는 귀납의 문제이다. 흄(David Hume) 이래, 아무리 많은 과거 관찰도 미래나 관찰되지 않은 과거의 동일성을 논리적으로 보장하지 못한다는 점이 알려져 왔다(Hume, 1748: 650). 붕괴율이 측정 가능한 최근 수십 년 동안 일정했다는 사실은, 그것이 수십억 년 동안 일정했음을 연역하지 못한다. 포퍼(Karl Popper)는 경험 과학이 귀납적으로 정당화될 수 없음을 지적하며 이론을 구제하기 위한 자의적인 보조 가설의 도입을 금지하고 엄격한 반증 가능성을 과학의 구획 기준으로 제시했으나(Popper, 1959: 18, 27, 59-61), 반증주의 역시 다음에 볼 한계에 부딪힌다. 과거 동위원소 붕괴율이 일정했으리라는 가정은 흄이 폭로했듯 어떠한 논리적 증명으로도 정당화될 수 없는 경험주의의 근본적 한계에 직면한다(Hume, 1748: 650).

둘째는 뒤엠-콰인 논제, 곧 확증 홀리즘(전체주의)이다. 어떤 가설도 단독으로 검증되거나 반증되지 않으며, 항상 일군의 보조 가설들과 묶음으로 시험된다(Duhem, 1906/1954: 187 ; Quine, 1951: 42). 측정값이 예상과 어긋날 때 과학자는 핵심 가설(장구한 연대)을 포기하는 대신 보조 가설—폐쇄계의 파괴, 오염, 과잉 아르곤—을 도입하여 이상값을 ‘처리’하고 핵심을 보호할 수 있다. 실제로 관찰된 데이터가 콩코디아(Concordia) 곡선에서 벗어나는 불일치(discordance)를 보일 때, 주류 지질학계는 오랜 지구 패러다임을 폐기하는 대신 ‘연속 확산 납 손실 모델’이나 ‘화학적 풍화 모델’ 같은 정교한 보조 가설을 동원하여 핵심 이론을 구제한다(Dickin, 2005: 104-105 ; Faure & Mensing, 2005: 227-229). 이것은 부정행위라기보다 정상적인 과학의 작동 방식이며, 바로 그렇기 때문에 어떤 단일한 데이터도 핵심 틀을 결정적으로 무너뜨리지 못한다. 콰인(W. V. O. Quine)이 논증했듯 과학적 진술은 경험과 충돌할 때 개별적으로 기각되지 않고 지식의 전체 그물망 속에서 조정되며(Quine, 1951: 42-43), 포퍼가 규약주의적(conventionalist)이라고 비판한 것처럼 주류 지질학계는 보조 가설(ad hoc hypothesis)을 도입하여 핵심 전제를 구제한다(Popper, 1959: 59-61 ;

Faure & Mensing, 2005: 227-229 ; Dalrymple, 2001: 217).

보조 가설의 동원은 이상값을 적극적으로 ‘해소’하는 데 그치지 않고, 해소되지 않는 변칙을 패러다임 전체를 위협하지 않는 국소적 미해결 문제로 ‘괄호 치는’ 방식으로 나타낸다. 여기서 자연히 한 가지 평가적 물음이 제기된다. 변칙을 보류하는 이 처리는 정당한 자기 교정인가, 아니면 패러다임을 지키기 위한 임시방편(ad hoc)인가? Ⅲ장에서 살핀 방사성 후광이 이 문제를 선명하게 보여준다. 젠트리(Robert Gentry)는 화강암 운모에 새겨진 폴로늄-218 후광이 반감기 약 3분의 단명 핵종에 의한 것이므로, 모암이 고체로 굳는 순간 이미 폴로늄이 존재했음을—곧 암석의 순간적 창조를—함의한다고 주장했다(Gentry, 1974: 62-66 ; 1975: 270). 주류 지질학은 이를 변성 과정의 재가열이나 라돈의 유체 이동으로 설명하려 하나 그 설명이 모든 사례에 충분한지는 논쟁적이며, 달림플조차 이를 완전히 해소된 문제라기보다 패러다임 전체를 흔들지 않는 작은 미해결 문제로 남겨 둔다(Wakefield, 1988b: 161-175 ; Collins and Collins, 2010: 11-17 ; cf. Gentry, 1988: 122).

본 논문이 여기서 묻는 것은 젠트리가 옳은가가 아니다. 본 논문은 순간 창조를 지지하려고 하지 않으며(본 논문의 범위 밖), 후광 논쟁의 과학적 시비를 판정하지도 않는다. 주목할 것은 변칙을 괄호 치는 이 처리의 인식론적 성격이다. 미해결 변칙을 곧장 반증으로 받아들이지 않고 국소적 수수께끼로 보류하는 것은, 쿤이 지적했듯 그 자체로는 정상 과학의 정당한 작동 방식이다. 패러다임은 단일한 변칙으로 전복되지 않으며, 해결되지 않은 퍼즐을 안고도 작동한다. 그러나 바로 그 사실이 본 논문의 논점을 강화한다. 패러다임이 변칙 앞에서도 유지되는 것은 데이터가 결론을 강제하기 때문이 아니라, 연구 공동체가 그 틀을 전체론적으로 견지하기 때문이다. 그리고 이 보류는 대칭적이다. 주류 과학이 폴로늄 후광을 작은 수수께끼로 괄호 치듯, 창조론 측 또한 자신들의 틀에 어긋나는 데이터를 보조 가설로 재해석하거나 보류한다. 따라서 ‘자기 교정인가 임시방편인가’라는 물음에는 어느 쪽으로도 데이터만으로 답할 수 없다. 두 처리는 같은 인식론적 구조를 공유하며, 어느 쪽의 괄호 치기를 자기 교정으로 인정하고 어느 쪽을 임시방편으로 배척할지는 이미 어떤 패러다임 안에 서 있느냐에 달려 있다. 단명 핵종에 의한 순간 창조를 주장하는 젠트리의 후광과 달리, 가속된 핵 붕괴를 전제하는 RATE 진영의 후광·열 논변은 그 성격이 구별되므로 V장에서 별도로 다룬다.

셋째는 이론적재성(theory-ladenness)이다. 관찰은 중립적이지 않으며, 과학자는 자신이 이미 받아들인 이론적 틀 안에서 데이터를 선별하고 의미를 부여한다(Hanson, 1958: 19 ; Kuhn, 2013: 111-112). 어떤 연대가 ‘불일치하는(discordant)’ 값으로 분류되는 것 자체가, ‘기대되는 연대’라는 틀을 전제할 때 비로소 가능하다. 나아가 암석의 동위원소 비율은 스스로 연대를 말해주는 중립적인 사실이 아니다. 핸슨(N. R. Hanson)이 통찰했듯, 모든 과학적 관찰과 인과적 지목은 처음부터

끝까지 이론적재적(theory-laden)이며, 연구자가 이미 가지고 있는 ‘개념적 게슈탈트(conceptual Gestalt)’에 의해 형태가 부여된다(Hanson, 1958: 19, 54, 90).

4. 패러다임의 충돌

이 세 가지 한계가 모이는 곳에서, 지구 연대 논쟁은 측정값의 차이가 아니라 쿤(Thomas Kuhn)이 말한 패러다임의 충돌로 드러난다. ‘장구한 세월’이라는 현대 지질학의 패러다임과 ‘창조와 격변’이라는 창조론의 패러다임은 동일한 데이터를 서로 다른 방식으로 조직한다. 주류 과학계와 창조론 진영은 토머스 쿤의 지적처럼 서로 다른 전제의 세계에서 연구하기 때문에, 동일한 물리적 데이터 앞에서도 전혀 다른 것을 보게 된다 (Kuhn, 1970: 150). 바라보는 암석과 동위원소 비율이라는 대상은 변하지 않았지만, 오랜 지구 패러다임과 성경적 패러다임이라는 전혀 다른 렌즈를 통과함으로써 이 데이터들은 완전히 다른 관계 체계 속에 배치된다 (Kuhn, 1970: 85, 150). 패러다임 사이에는 공통의 중립적 척도가 없다는 의미에서 일정 정도의 공약 불가능성이 존재하며, 데이터는 패러다임의 선택을 일의적으로 결정하지 못한다(미결정성). 이것이 두 진영이 같은 지층과 같은 동위원소 비율을 보면서도 갈라서는 까닭이다.

5. 소결

지구 연대 측정의 결론은 그 분야 내적 정밀성에도 불구하고 잠정적이며 전제 의존적이다. 측정의 정밀함이 곧 결론의 최종성을 보장하지는 않는다.

세 가지를 분명히 해 둔다. 첫째, 본 논문은 이로써 주류 연대 측정이 ‘거짓’임을 주장하지 않는다. 미결정성과 전제 의존성은 거짓이 아니라 비최종성을 함의한다. 마찬가지로 본 논문은 젊은 지구론의 과학적 주장이 옳다고 주장하지도 않는다. 양 진영은 모두 전제 의존적 해석 체계이며, 이 점을 V장에서 다시 다룬다. 둘째, 여기서 드러난 한계—귀납의 문제, 이론적재성, 해석학적 순환—는 과학에만 적용되는 것이 아니라 모든 인식 활동에, 성경 해석을 포함한 모든 삶에 적용된다. 따라서 올바른 물음은 ‘무엇이 한계로부터 자유로운가’가 아니라 ‘어떤 전제가 삶 자체를 가능하게 정초하는가’이다. 이 물음은 VI장의 과제이다. 셋째, 그러므로 본 논문의 결론은 단순한 회의주의가 아니다. 과학이 산출한 결론이 전제 위에 선다는 사실은, 그 전제가 무엇이여야 하는가라는 더 근본적인 물음으로 우리를 인도한다.

V. 젊은 지구론과 오랜 지구론의 재독해

1. 두 응답의 내적 정합성

지금까지의 논의가 과학적 방법 일반의 인식론적 지위를 다루었다면, 이 장은 그 분석을 창조 신앙 진영 내부의 구체적 대립—젊은 지구론과 오랜 지구론—에 적용한다. 먼저 분명히 해 둘 것은, 이 재독해의 목적이 두 입장 가운데 하나를 논파하거나 옹호하는 데 있지 않다는 점이다. 본 논문은 두 입장을 동일한 인식론적 분석의 대상으로 삼으며, 따라서 어느 쪽도 약화된 형태로 제시하여 손쉽게 반박하지 않는다. 재독해의 첫걸음은 각 입장을 그 가장 강한 형태로, 곧 그 내적 정합성이 드러나도록 서술하는 것이다.

창조 신앙을 견지하는 진영 안에서 지구 연대 문제에 대한 응답은 크게 둘로 갈린다. 젊은 지구론은 창세기 1장의 ‘날(욥)’을 현재 우리가 경험하는 것과 동일한 문자적 24시간으로 해석하고, 어셔(Ussher) 이래의 족보 계산을 받아들여 우주와 지구의 연대를 1만 년 내외로 본다. 노아의 홍수는 1년 미만의 전 지구적 단일 격변으로 이해되어, 오늘날 관찰되는 지층과 화석의 대부분을 형성한 사건으로 자리한다. 여기에 어긋나 보이는 노화 지표—방사성 연대, 별빛의 도달 거리, 지층의 두께—에 대해서는 창조 주간이나 홍수기에 일어난 가속 붕괴, 처음부터 성숙한 상태로 지어졌다는 성년 창조설(겉보기 나이), 그리고 홍수 지질학으로 재해석한다.

이 입장의 강점은 그것이 산발적 주장들의 집합이 아니라 하나의 일관된 추론 구조라는 데에 있다. 젊은 지구론의 고정점은 성경 본문의 (평이한) 문자적 읽기이며, 그 위에 신학적 우선순위가 놓인다. 곧 “사망이 죄로 말미암아 들어왔다”는 진술을 따라 죽음을 죄에 대한 형벌적 결과로 이해하면, 화석이 증언하는 방대한 죽음과 멸종은 아담의 타락 이후에야 가능하며, 따라서 죽음을 동반하는 장구한 지질 시대는 타락 이전의 창조 주간에 존재할 수 없다는 결론이 따라 나온다. 아담의 역사성, 원죄, 그리스도의 대속이라는 구속사의 정합성을 보존하려는 이 신학적 동기에서 보면, 자연의 노화 지표를 재해석하는 일은 자의적 회피가 아니라 더 우선하는 고정점을 지키기 위한 일관된 귀결이다. 젊은 지구론은 비합리적이어서가 아니라, 무엇을 먼저 붙들 것인가에 대한 선택이 다른 것이다.

오랜 지구론은 반대 방향의 고정점에서 출발한다. 이 입장은 현대 주류 과학이 산출한 약 45억 년의 지구 연대와 138억 년의 우주 연대를 신뢰할 만한 일반계시의 산물로 받아들이고, 거기에 어긋나 보이는 창세기의 ‘옛새’를 날·시대·문예적 틀·유비 등 비문자적 방식으로 재해석하여 심원한 시간과 조화시킨다. 그러면서도 생물학적 대진화는 거부하며, 점진적 창조나 다중격변과 같은 모델로

오랜 연대를 설명한다(김재섭, 2013: 132-133 ; 이윤석, 2020: 57). 한국의 논의에서 허정운은 창세기 1장의 처음 사흘을 태양 중심의 시간 측정이 적용되지 않는 ‘하나님의 시간’으로 보아 문자적 24시간 해석의 내적 난점을 지적하는 한편, 무(無)로부터의 창조를 현대 물리학과 접목하여 변증하고자 한다(허정운, 2010: 44-50). 오랜 지구론 역시 그 틀 안에서 정합적이다. 일반계시로서의 자연을 신뢰할 만한 고정점으로 삼고, 거기에 맞추어 본문 해석을 조정하는 것이다.

여기서 한 가지를 정확히 해 둘 필요가 있다. 오랜 지구론을 단순히 ‘과학에 굴복한 신앙적 타협’으로 규정하는 것은 공정하지 않다. 오랜 연대를 수용하면서도 성경의 권위와 무오성을 견지하는 복음주의자들이 실재하며, 이들에게 오랜 연대의 수용은 신앙의 양보가 아니라 일반계시에 대한 신뢰의 표현이다. (이윤석(2020)에 따르면, 양승훈(2015, 2017), 허정운(2010, 2018), 이용국(2008), 박은식(2009), 권영법(2013), 최석원(2017) 등이 이 범주에 들어간다.) 마찬가지로 이 둘 사이에는 진화 메커니즘 자체를 창조의 방식으로 수용하는 유신론적 진화론이 또 하나의 축으로 자리하지만, 연대 문제가 가장 첨예하게 부딪히는 지점은 젊은 지구론과 오랜 지구론의 대립이므로 본 논문의 초점은 여기에 둔다.

요컨대 두 입장은 각자의 틀 안에서 정합적이며, 어느 쪽도 단순히 데이터를 무시하거나 비합리적으로 고집하는 것이 아니다. 차이는 무엇을 재해석 불가능한 고정점으로 삼고 무엇을 그에 맞추어 재해석할 것인가에 있다. 그리고 그 고정점은 데이터가 산출해 주는 결론이 아니라, 데이터를 읽기 ‘이전에’ 받아들이는 전제다. 다음 절은 이 전제의 차이가 구체적 쟁점들에서 어떻게 대칭적으로 작동하는지를 해부한다.

2. 쟁점의 해부: 무엇을 두고 갈라서는가

1절이 두 입장의 내적 정합성을 보였다면, 이 절은 그 대립이 구체적 쟁점에서 어떤 구조로 나타나는지를 해부한다. 젊은 지구론과 오랜 지구론은 여러 항목에서 대립하지만, 그 대립은 항목마다 흩어진 개별 분쟁이 아니라 하나의 일관된 형태를 띤다. 곧 각 진영이 서로 다른 것을 재해석 불가능한 고정점으로 삼고, 나머지를 그 고정점에 맞추어 재해석하는 구조다. 본 논문의 논지에 직결되는 여섯 쟁점을 대비하면 다음과 같다(이용국, 2008 ; 김인수, 2014 ; 김병훈, 2014 ; 양승훈, 2017).

Table 5 Disputing Issues between Young Earth Creationism and Old Earth Creationism

쟁점	젊은 지구론(YEC)	오랜 지구론(OEC)
우주·지구의 연대	족보의 문자적 합산에 따라 1만 년 내외	주류 천문·지질학의 약 46억/138억 년 수용
대폭발(빅뱅) 우주론	창세기 창조 순서와 충돌하는 자연주의적 패러다임으로 배격	무로부터의 창조를 지지하는 표준 모델로 수용
창세기 ‘날(운)’ 해석	문자적 24시간	날·시대·문예적 틀·유비 등 비문자적
연대측정법의 지위	측정의 전제(붕괴율 불변·폐쇄계·초기조건)를 불신, 가속 붕괴 가설로 재해석	등시선·다중 교차검증을 신뢰할 만한 지표로 인정
타락 전 죽음·성년 창조	타락 이전 죽음을 부정, 노화 지표는 성년 창조(겉보기 나이)로 설명	타락 이전의 장구한 죽음·멸종을 자연적 사실로 인정
동일과정성에 대한 태도	현재 속도의 과거 투사를 자연주의적 전제로 보아 거부	자연법칙의 일관된 작용을 탐구의 토대로 수용

이 표가 드러내는 것은 한쪽이 데이터를 존중하고 다른 쪽이 무시한다는 비대칭 구도가 아니라, 양쪽이 ‘서로 다른 것을 고정점으로 삼아 나머지를 재해석한다’는 대칭적 구조다. 젊은 지구론은 성경 본문의 문자적 읽기를 고정점으로 두고 자연의 노화 지표를 재해석하며, 오랜 지구론은 주류 지질 연대를 고정점으로 두고 본문의 ‘옛새’를 재해석한다. 양쪽 모두 자신이 고정점으로 삼은 것은 손대지 않고, 그에 어긋나 보이는 나머지를 자기 틀 안에서 해소한다.

이 대칭은 넷째 줄, 곧 연대측정법의 지위를 둘러싼 쟁점에서 가장 선명하게 드러나며, 그래서 IV장의 분석과 직접 맞물린다. IV장에서 보았듯 방사성 연대측정은 붕괴율의 불변, 폐쇄계의 유지, 초기 조건의 인지 가능성이라는 세 전제 위에서 작동하고, 이 전제들은 방법이 산출한 결과가 아니라 방법이 작동하기 위해 먼저 받아들여야 하는 것들이었다. 젊은 지구론은 바로 이 전제를 표적으로 삼아 그것을 거부하거나 가속 붕괴 가설로 대체하고, 오랜 지구론은 같은 전제를 신뢰할 만한 토대로 받아들인다. 다시 말해 두 진영은 같은 동위원소 데이터를 다른 전제로 읽는 것이지, 한쪽만 데이터를 가진 것이 아니다.

둘째 줄, 빅뱅 우주론을 둘러싼 쟁점은 같은 대칭 구조를 보이면서도 그 결이 다르다는 점에서 주목할 만하다. 다른 쟁점들에서 오랜 지구론은 대체로 주류 과학의 결론을 ‘수용’하는 쪽에 선다. 그러나 빅뱅에 이르면 오랜 지구론, 특히 허정운은 한 걸음 더 나아가 주류 과학의 모델을 ‘신학적 변증의 자원으로 전유’한다. 곧 빅뱅이 시간과 공간의 시초를 함의한다는 점에서 그것을 ‘무로부터의 창조(creatio ex nihilo)’를 지지하는 현대 과학의 증언으로 적극 끌어들이는 것이다(허정운, 2010: 44-50). 반대로 젊은 지구론은 빅뱅을 무신론적·자연주의적 패러다임으로 규정하고, 특히 창세기의 창조 순서(지구가 별보다 먼저 등장함)와 빅뱅 우주론의 순서가 충돌한다는 점을 들어 배격한다

(윤철호, 2018: 15-16 ; 양승훈, 2009: 14). 같은 우주론을 한 진영은 창조 교리의 적으로, 다른 진영은 창조 교리의 우군으로 읽는 것이다. 여기서 한 가지를 미리 표시해 둔다. 빅뱅을 ‘무로부터의 창조의 증거’로 삼는 것은, 과학적 모델에서 곧바로 신학적 결론을 끌어내는 추론의 한 형태다. 이러한 추론이 정당한지—과학적 모델이 신학적 교리의 직접 증거가 될 수 있는지—는 그 자체로 검토를 요하는 물음이며, VI장에서 다시 다룬다. 여기서는 다만 두 진영이 동일한 우주론을 정반대로 읽는다는 사실, 그리고 그 갈림이 데이터가 아니라 ‘어떤 전제로 그것을 읽는가’에 있다는 점만 확인해 둔다.

다섯째 줄과 짝을 이루는 여섯째 줄, 동일과정성에 대한 태도는 특별한 주의를 요한다. 젊은 지구론이 ‘현재의 속도를 과거에 투사하는 것’을 자연주의적 전제로 보아 거부하고 오랜 지구론이 이를 탐구의 토대로 수용할 때, 표면적으로 이는 단순한 방법론적 선택의 차이처럼 보인다. 그러나 그 밑에는 더 근본적인 물음이 깔려 있다. 자연의 균일성을 ‘중립적인 기본값’으로 전제할 수 있는가, 아니면 그 균일성 자체가 정당화를 요구하는 전제인가 하는 물음이다. 만약 균일성이 누구에게나 자명한 출발점이라면 그것을 의심하는 쪽이 입증의 부담을 진다. 그러나 IV장에서 굴드를 따라 확인했듯, 자연법칙의 불변성은 노동에서 관찰되는 사실이 아니라 탐구 이전에 받아들여지는 가정이다. 이 점은 단순히 한 진영의 태도를 평가하는 문제가 아니라, ‘무엇이 균일성을 정당화하는가’라는 물음으로 우리를 데려가며, 그 물음은 VI장의 과제로 남는다.

요컨대 여섯 쟁점은 제각기 다른 주제를 다루는 듯 보이지만, 그 모두가 동일한 구조의 변주다. 어느 쟁점에서도 데이터 자체가 결론을 일의적으로 결정하지 않으며, 결론을 가르는 것은 각 진영이 데이터를 읽기 이전에 무엇을 고정점으로 받아들였는가이다. 다음 절은 이 구조가 가장 첨예하게 충돌하는 연대측정의 사례로 들어가, 두 진영이 같은 물리적 데이터를 어떻게 서로 다른 전제로 재해석하는지를 구체적으로 살핀다.

3. 사례 연구: 데이터 재해석의 대칭성

앞 절의 다섯 쟁점 가운데 연대측정법의 지위를 둘러싼 충돌이 가장 구체적이고 첨예하다. 이 절은 그 충돌의 실제 사례로 들어간다. 젊은 지구론 진영이 수행한 가장 본격적인 과학적 시도는 미국 창조과학연구소(ICR)가 주도한 RATE(Radioisotopes and the Age of the Earth) 프로젝트이며, 이에 대한 가장 정밀한 비판은 양승훈에게서 나온다. 두 사람을 마주 세우면, 같은 물리적 데이터가 어떻게 서로 다른 전제 위에서 정반대로 읽히는지가 드러난다. 본 논문은 이 사례를 통해 어느 쪽이 옳은지를 판정하려는 것이 아니라, 그 대립의 구조를 드러내려 한다.

RATE 팀은 젊은 지구의 증거로 네 가지를 제시했고, 양승훈은 이를 조목조목 논박했으며, RATE 진영은 다시 이에 응수했다. 그 대립을 정리하면 다음과 같다(Vardiman, 2000 ; 2005 ; Isaac, 2007: 143-146 ; Zweerink, 2012 ; 양승훈, 2015b ; 2017).

Table 6 Young Earth Evidence the RATE Project Raised and the OEC's Views against it

쟁점	RATE의 주장	양승훈의 재해석
석탄·다이아몬드의 C-14	수억 년 된 시료에서 검출되는 탄소-14는 본래 내재한 것으로, 수천 년 전 형성의 증거	AMS의 기기 배경 방사능이거나 화학 처리 중의 외부 오염
지르콘의 헬륨 잔류	다량의 잔류 헬륨은 오랜 세월이라면 이미 빠져나갔을 것이므로 가속 붕괴의 증거	확산계수의 혼동과 과거 열사(thermal history) 무시로 잔류 비율을 인위적으로 높인 결과
방사능 후광	우라늄 없이 단독으로 보이는 폴로늄 후광은 순간적 형성·가속 붕괴의 증거	변성암 시료의 오용이며, 전구 물질이 유체로 이동·농축되어 형성된 현상
방사성 동위원소 연대의 불일치. 특히 아이소크론 불일치	동일 암석/지질 사건에 대해 Rb-Sr, Sm-Nd, Pb-Pb, K-Ar 등 측정 방법에 따라 서로 다른 연대	불일치가 10-15%에 불과(미미하다)

이 가운데 넷째 쟁점이 가장 선명하므로 여기에 집중한다. 젊은 지구론은 장구한 지질 연대를 6천 년 안에 담기 위해, 창조 주간이나 노아의 홍수기에 방사성 붕괴 속도가 수억 배 가속되었다는 가설을 도입한다. 이에 대해 양승훈은 열역학적 반론을 제기한다. 만약 45억 년에 해당하는 붕괴가 단 1년 만에 압축되어 일어났다면, 그때 방출된 막대한 붕괴열로 인해 방주의 생명체는 물론 지구 전체가 마그마처럼 녹아내렸으리라는 것이다(양승훈, 2015b: 78-79 ; 2011: 75).

주목할 것은 RATE 진영이 이 반론에 침묵하지 않는다는 점이다. RATE 팀은 가속 붕괴 시 지각을 여러 번 녹일 만한 열이 발생한다는 사실 자체는 인정한다. 다만 험프리스(D. R. Humphreys)는 이 딜레마를 회피하기 위해, 우주가 팽창할 때 일어난 단열 냉각(adiabatic cooling)이 그 막대한 열을 흡수했고(Humphreys, 2005: 67-74 ; Vardiman et al., 2005: 762-764), 전 지구를 덮은 홍수물이 방사능을 차폐하고 열을 식혔다는 이른바 ‘수영장 효과’를 제시한다(Vardiman et al., 2005: 764-765). 양승훈은 이러한 응답을 실험적 근거 없는 임시방편적 가설이라 일축하고, RATE 진영은 그것을 홍수기 대격변에 동반된 초자연적 개입으로 정당화한다.

여기서 본 논문의 분석이 개입한다. 양승훈의 열역학적 반론은 강력하지만, 그 힘은 한 가지 전제 위에서만 성립한다. 곧 붕괴 상수와 물리 법칙이 과거에도 현재와 동일했다는 전제, 다시 말해 IV장에서 비경험적 공리로 규정한 바로 그 ‘자연의 균일성’이다. 붕괴열이 지구를 녹였으리라는 계산은 붕괴가 일정한 물리 법칙을 따른다는 것을 가정할 때만 유효하다. 그런데 RATE의 가속 붕괴 가설

은 바로 그 균일성을 부정하는 데서 출발한다. 따라서 양승훈과 RATE는 같은 헬륨 잔류량, 같은 후광 무늬, 같은 붕괴열 방정식을 마주하고서도 서로 다른 결론에 이르는데, 그 갈림은 데이터에 있지 않고 ‘물리 법칙이 균일했는가’라는 전제에 있다. 네 쟁점은 제각기 다른 현상을 다루지만 모두 이 동일한 구조의 변주다. 한쪽은 균일성을 받아들여 가속 붕괴를 불가능으로 보고, 다른 쪽은 균일성을 거부하여 가속 붕괴를 가능으로 본다. 데이터 자체는 이 선택을 일의적으로 결정해 주지 않는다.

이 분석은 양승훈이 젊은 지구론에 거듭 제기하는 또 다른 비판, 곧 ‘균일설의 자가당착’에 대해서도 신중한 재검토를 요구한다. 양승훈은, 젊은 지구론자들이 주류 지질학의 동일과정설을 진화론적 전제라며 배격하면서도 정작 자신들이 젊은 연대를 도출할 때에는 현재의 속도를 과거에 투사하는 균일성 가정을 차용한다고 비판한다(양승훈, 2015a: 113-115). 그러나 이 비판은 균일성이 누구에게나 자명한 ‘중립적 기본값’이며 그것을 일관되게 쓰지 않는 쪽이 모순을 범한다는 가정을 깔고 있다. IV장에서 보았듯 균일성은 노동에서 관찰되는 사실이 아니라 정당화를 요구하는 전제이며, 자연주의는 그것을 공리로 가정할 뿐 정당화하지 못한다. 그렇다면 문제는 누가 균일성을 ‘차용’하는가가 아니라, 누가 그것을 ‘정초’할 수 있는가로 옮겨 간다. 그리고 그 정초는—VI장에서 논증하겠지만—자연의 한결같음을 하나님의 신실한 섭리에 근거 짓는 기독교 세계관에서만 주어진다. 다만 이 섭리적 정초는 젊은 지구론과 오랜 지구론 어느 한쪽의 연대를 편들지 않는다는 점을 분명히 해 두어야 한다. 균일성을 섭리에 정초하는 것은 자연의 한결같음을 신뢰할 근거를 제공할 뿐, 그 한결같음이 6천 년을 가리키는지 46억 년을 가리키는지를 결정하지는 않는다. 요컨대 ‘자가당착’이라는 비판은 한 진영의 일관성을 추궁하는 문제로 보이지만, 실은 ‘무엇이 균일성을 정당화하는가’라는 전제의 물음으로 되돌아가며, 그 물음 앞에서 두 진영은 다시 동등한 처지에 놓인다.

요컨대 이 사례가 보여주는 것은 한 진영의 과학적 승리가 아니라, 가장 구체적이고 기술적인 데이터의 충돌조차 결국 전제의 충돌로 환원된다는 사실이다. 양승훈의 비판은 균일성을 전제할 때 정합적이고, RATE의 응답은 균일성을 거부할 때 정합적이다. 어느 쪽도 전제로부터 자유로운, 데이터만으로 입증된 결론을 제시하지 못한다. 다음 절은 이 대립에 얽힌 또 하나의 층위, 곧 연대 너머의 신학적 부담이 두 진영에 어떻게 다른 방향으로 작용하는지를 살핀다.

4. 비대칭의 두 축: 과학적 부담과 신학적 부담

3절이 다룬 것은 연대측정 데이터를 둘러싼 충돌, 곧 논쟁의 ‘과학적’ 층위였다. 그러나 이 논쟁이 단순히 데이터의 문제였다면 증거의 축적으로 좁혀졌을 것이다. 실제로는 그렇지 않은데, 연대 문제에는 데이터 너머의 신학적 부담이 함께 걸려 있고, 그 부담은 과학적 고려와 다른 방향으로 작용하기 때문이다. 이 절은 그 신학적 층위를 살핀다. 다만 미리 분명히 해 둘 것은, 이 신학적 부담이

성경 해석에서 도출되는 주장이지 자연과학적 사실 주장이 아니라는 점이다. 타락 이전의 죽음이나 아담의 역사성을 둘러싼 부담은 연대를 직접 판정하는 과학적 증거가 아니며, 본 논문은 이 신학적 고려를 곧바로 특정 연대에 대한 과학적 결론으로 전가하지 않는다.

첫째 부담은 ‘타락 이전의 죽음’ 문제다. 젊은 지구론은 “사망이 죄로 말미암아 들어왔다”는 진술을 따라 모든 죽음을 아담의 타락 이후에 들어온 형벌적 결과로 이해한다. 그렇다면 화석이 증언하는 방대한 죽음과 멸종은 타락 이전에 존재할 수 없고, 따라서 죽음을 동반하는 장구한 지질 시대 역시 창조 주간에 있을 수 없다(김병훈, 2014: 97-98). 이 부담은 오랜 지구론과 유신론적 진화론에 해명의 과제를 안긴다. 두 입장은 모두 아담의 타락과 무관하게 그 이전의 장구한 세월 동안 동물의 죽음과 멸종이 자연적으로 존재했음을 인정해야 하기 때문이다. 나아가 이는 신정론적 물음으로 이어진다. 수억 년에 걸친 포식과 고통과 멸종을 ‘보시기에 심히 좋았던’ 창조의 일부로 받아들이는 것이 창조주의 선하심과 어떻게 조화되는가 하는 물음이다(제해종, 2021: 452). 이 지점에서 젊은 지구론은 신학적 정합성의 이점을 갖는다. 죽음을 죄의 결과로 일관되게 설명할 수 있기 때문이다.

둘째 부담은 ‘아담의 역사성’ 문제이며, 그 표적은 주로 유신론적 진화론을 향한다. 인류가 다른 유인원과 공통 조상에서 진화한 집단이라면, 그리고 최초의 단일 인간으로서의 역사적 아담이 존재하지 않는다면, 바울이 로마서 5장에서 전개한 “한 사람으로 말미암아 죄가 세상에 들어오고”라는 구속사적 논리가 무너진다(김병훈, 2015: 289-291 ; 우병훈, 2017: 32-34). 아담의 실제적 타락과 그리스도(둘째 아담)의 실제적 대속이 엄격히 대응하는 구조에서, 아담이 상징이나 집단으로 환원되면 그리스도의 대속이 딛고 선 토대 역시 흔들린다는 것이다(박찬호, 2020: 36). 개혁신학 진영은 이를 기독교 구원론의 뼈대를 위협하는 문제로 규정해 왔다. 주목할 것은, 이 부담 앞에서는 젊은 지구론과 오랜 지구론이 **함께** 선다는 점이다. 두 입장 모두 역사적 아담의 실재를 견지하므로, 아담의 역사성을 둘러싼 전선은 연대의 길고 짧음이 아니라 진화 메커니즘의 수용 여부를 따라 그어진다.

이 두 부담이 단일한 축을 이루지 않는다는 사실은 양승훈이라는 한 인물 안에서 선명하게 드러난다. 양승훈은 3절에서 보았듯 ‘과학적으로는’ 젊은 지구론을 가장 날카롭게 비판하며 주류 연대를 수용하는 오랜 지구론자다. 그러나 그는 ‘신학적으로는’ 아담의 역사성을 구원론적 필연으로 굳게 사수하며, 아담을 진화된 집단으로 환원하는 유신론적 진화론을 “기독교 구속론의 요새를 허무는” 치명적 오류라 배격한다(양승훈, 2018: 41 ; 2019: 91). 곧 그는 첫째 부담(타락 이전 동물의 죽음)은 오랜 연대와 함께 받아들이면서도, 둘째 부담(아담의 역사성) 앞에서는 젊은 지구론과 나란히 유신론적 진화론에 맞선다.¹ 한 학자 안에서 과학적 입장과 신학적 입장이 이렇게 갈리는 현상은,

1) 양승훈은 이 조화를 위해 창세기 족보가 중요 인물만 기록했다는 ‘영웅계보설’이나 창세기의 아담을 시대를 달리하는 여럿으로 보는 재구성 등 독자적 해석 장치를 제안하나, 이는 본 논문의 범위를 벗어나며 별도의 신학적 평가를 요하므로 여기서 다루지 않는다.

두 부담이 서로 독립된 축이며 어느 하나가 다른 하나를 결정하지 않음을 보여준다.

이로써 논쟁의 다층적 성격이 드러난다. 3절이 보인 과학적 고려가 데이터 정합성의 측면에서 오랜 지구론 쪽으로 기울다면, 이 절이 보인 신학적 부담—특히 타락 이전의 죽음—은 다른 방향으로 작용한다. 그리고 아담의 역사성이라는 또 다른 부담은 연대의 축이 아니라 진화 수용의 축을 따라 전선을 다시 긋는다. 따라서 이 논쟁은 ‘과학이냐 성경이냐’의 단순한 줄다리기도, 한 방향으로 정렬되는 단일 축의 대결도 아니다. 그것은 과학적 전제와 신학적 전제가 서로 다른 방향으로 얹힌 다층적 문제이며, 바로 그렇기 때문에 어느 한 층위의 고려만으로는 결착되지 않는다.

여기서 한 가지 오해를 미리 차단해 둘 필요가 있다. 두 진영이 전제 의존적이라는 점에서 대칭적이라는 본 논문의 진단은 인식론적 지위의 대칭이지 설명력의 대칭이 아니다. 전제가 불가피하다는 사실로부터, 어떤 대안적 전제든 손쉽게 구성될 수 있다거나 그렇게 구성된 대안이 기존 설명과 대등한 개연성을 갖는다는 결론은 따라 나오지 않는다. 실제로 오랜 연대를 지지하는 증거는 III장이 다른 방사성 연대 측정에 그치지 않는다. 운석공의 분포와 형성 이력, 초신성 SN1987A의 거리와 광행 시간, 우주 배경 복사와 우주 팽창에 근거한 우주론적 연대 추정 등은 서로 다른 물리 원리와 독립적 방법으로 얻어진 것이면서 동일한 시간 규모로 수렴한다(Arnett et al., 1989 ; 양승훈, 2017). 이 증거들 역시 균일성이라는 전제에 의존한다는 점에서 IV장의 분석이 그대로 적용되지만, 서로 독립적인 여러 계열이 하나의 시간 규모로 수렴한다는 사실은, 그 수렴을 다르게 읽으려는 어느 쪽에게든 상응하는 설명의 부담을 지운다. 전제가 다르다는 사실은 그 부담을 면제해 주지 않으며, 다른 전제 위에서 자료를 재해석하려면 그 재해석이 수렴 자체를 얼마나 정합적으로 설명하는지를 함께 보여야 한다. 따라서 본 논문의 대칭 진단이 젊은 지구론에 확인해 주는 것은 자기 전제 위에서 대안적 해석을 구성할 정당한 인식론적 자리이며, 그 대안의 설명력은 전제의 정당성과 별도로 자료 앞에서 검토되어야 할 열린 과제로 남는다. 대안을 구성할 권리와 그 대안을 학문 담론 안에서 정당화할 책임은 별개이며, 후자의 부담은 대안을 제시하는 쪽이 진다. 이 점은 VI장에서 전제들이 대등하지 않음을 논할 때 다시 확인된다. 다음 절은 이 다층성이 한국 교회의 논쟁에서 어떻게 나타나며, 왜 그 논쟁이 종종 데이터로 좁혀지지 않는 갈등으로 비화하는지를 살핀다.

5. 한국적 맥락과 ‘두 근본주의’의 진단

지금까지의 분석이 추상적 인식론에 머물지 않음은 한국 교회의 실제 논쟁 지형에서 확인된다. 한국에서 이 대립은 창조과학회를 중심으로 한 젊은 지구론과, 양승훈으로 대표되는 오랜 지구론(점진적 창조·다중격변)의 비판, 그리고 우종학 등의 유신론적 진화론이 교차하는 양상으로 나타난다(이윤석, 2020: 62). 양승훈은 젊은 지구론의 과학적·해석학적 무리수를 비판하며 주류 연대의

수용을 주장해 왔고, 이에 대해 젊은 지구론 진영은 성경의 우선성을 들어 응수하며, 때로 그를 신앙적 타협자로 정죄해 왔다.

본 논문의 분석에 비추면, 이 논쟁이 종종 데이터로 좁혀지지 않는 감정적 갈등으로 비화하는 까닭(이윤석, 2020: 62)이 이해된다. 데이터로 판가름 나는 다툼이라면 증거의 축적으로 좁혀지겠지만, 전제로 갈리는 다툼은 그렇지 않다. 각 진영이 재해석 불가능한 고정점으로 삼은 것이 서로 다르고, 그 고정점은 데이터 이전에 받아들여진 것이므로, 아무리 많은 증거를 쌓아도 상대의 고정점을 움직이지 못한다. 갈등이 학문적 토론을 넘어 인신적 정죄로 비화하는 것은, 역설적이게도 이 논쟁이 데이터의 문제가 아니라 전제의 문제임을 방증한다.

흥미롭게도 이러한 진단은 본 논문만의 것이 아니다. 양승훈 자신이 구조적으로 유사한 통찰에 독립적으로 도달한 바 있다. 그는 창조-진화 논쟁의 본질을 과학을 매개로 한 ‘두 근본주의의 충돌’로 규정한다(양승훈, 2009: 11-17). 한편에는 성경을 과학 교과서로 오해하여 6천 년 연대와 홍수 지질학을 고수하며 확립된 과학적 사실마저 부정하는 성경 문자주의적 창조과학이 있고, 다른 한편에는 진화론 외의 어떤 초자연적 개입도 인정하지 않으며 인간의 지식을 물질세계로만 제한하는 자연주의적 진화론이 있다. 양승훈이 보기에 양측은 모두 자신의 세계관적 전제를 객관적 과학인 양 강요하는 또 하나의 ‘근본주의’이자 이데올로기다. 그는 기원 논쟁처럼 까마득한 과거의 간접적 증거를 다루는 학문이 본질적으로 가치중립적일 수 없으며, 해석자의 세계관적 전제가 불가피하게 개입한다는 점을 강조하면서, 양측 모두에게 자기 입장의 이데올로기적 한계를 인정하고 오류 가능성을 열어 두는 ‘잠정적이고 개방적인 태도’를 촉구한다(양승훈, 2009: 16).

양승훈의 이 진단은 본 논문이 IV·V장에서 전개한 분석과 상당 부분 겹친다. 기원 탐구에 중립적 사실이란 없으며 해석은 언제나 전제 위에서 이루어진다는 것, 따라서 논쟁의 해결이 데이터의 축적이 아니라 전제의 성찰에 달려 있다는 것은 본 논문의 핵심 주장이기도 하다. 한국의 학자가 이미 이 지점에 이르렀다는 사실은, 본 논문의 문제의식이 한국 신앙-학문 논의의 실제 맥락에 뿌리내리고 있음을 보여준다.

그러나 본 논문은 양승훈이 멈춘 자리에서 한 걸음 더 나아간다. 양승훈의 처방은 ‘잠정적이고 개방적인 태도’에서 끝난다. 곧 양측이 각자의 전제적 한계를 인정하고 겸손하게 대화하라는 것이다. 이 처방은 옳지만 충분하지 않다. 모든 전제가 한계를 갖는다는 인식만으로는, 그 인식이 ‘모든 입장이 똑같이 정당하다’는 상대주의로 미끄러지는 것을 막을 수 없기 때문이다. 만약 모든 전제가 동등하게 임의적이라면, 개방적 태도는 진리에 대한 탐구가 아니라 입장들의 무한한 병치로 귀결될 수 있다. 전제의 불가피성을 인정하는 것과 모든 전제가 대등하다고 결론짓는 것은 별개이며, 양승훈의 처방은 전자에서 후자로 미끄러질 위험을 차단할 정초를 갖지 못한다.

바로 여기에 본 논문의 기여가 있다. 본 논문은 전제의 불가피성을 인정하되, 그것이 곧 모든 전제의 대등함을 뜻하지 않음을 논증하고자 한다. 개방적 태도가 상대주의로 무너지지 않으려면, 전제들을 평가할 수 있는 기준, 곧 앞 자체를 정초하는 전제가 무엇인가라는 물음으로 나아가야 한다. 양승훈이 인식론적 겸손을 촉구한 자리에서, 본 논문은 그 겸손이 회의주의가 아니라 올바른 정초로 이어져야 함을 묻는다. 그 정초의 물음이 다음 장의 과제다.

6. 소결: 상호 이해와 정초의 물음

이 장의 재독해가 이르는 결론은 두 가지로 정리된다.

첫째, 젊은 지구론과 오랜 지구론은 모두 전제 의존적 해석 체계이며, 이 점에서 동등한 인식론적 처지에 있다. 1절이 보였듯 두 입장은 각자의 틀 안에서 정합적이고, 2절이 보였듯 그 대답은 항목마다 흠어진 개별 분쟁이 아니라 ‘서로 다른 것을 고정점으로 삼아 나머지를 재해석한다’는 하나의 대칭 구조다. 3절은 이 구조가 가장 기술적인 데이터의 충돌에서도 관철됨을 보였다. 헬륨 잔류량과 붕괴열을 둘러싼 양승훈과 RATE의 대답조차 데이터가 아니라 ‘물리 법칙이 균일했는가’라는 전제에서 갈렸다. 가장 구체적인 과학적 다툼마저 전제의 충돌로 환원된다면, 어느 진영도 자신의 입장을 전제로부터 자유로운, 데이터만으로 입증된 최종적 진리로 제시할 수 없다.

둘째, 그러나 이 논쟁은 단일한 축의 대결이 아니다. 4절이 보였듯 데이터 정합성의 측면에서 오랜 지구론 쪽으로 기울어 과학적 고려와, 타락 이전의 죽음이라는 신학적 부담은 서로 다른 방향으로 작용하며, 아담의 역사성이라는 또 다른 부담은 연대의 축이 아니라 진화 수용의 축을 따라 전선을 다시 긋는다. 양승훈 한 사람 안에서 과학적 입장(오랜 연대 수용)과 신학적 입장(아담의 역사성 사수)이 갈리는 현상이 이 다층성을 압축한다. 따라서 이 논쟁은 ‘과학이냐 성경이냐’의 단순한 줄다리기로도, 어느 한 층위의 고려만으로도 결착되지 않는다.

이 두 결론으로부터 두 가지 실천적 함의가 따라 나온다.

하나는 대화의 태도에 관한 것이다. 두 진영이 동등하게 전제 의존적이라면, 각자에게 요청되는 것은 상대를 약화된 형태로 만들어 반박하는 허수아비 논증이 아니라, 자신이 어떤 전제 위에서 있는지를 정직하게 드러내고 상대의 전제를 그 본래 형태로 이해하려는 태도다. 이는 5절에서 본 양승훈의 ‘개방적 태도’ 촉구와 같은 방향이며, 우리의 지식이 잠정적일 수밖에 없는 연대 문제와 같은 영역에서 인식론적 겸손은 더욱 절실하다.

그러나—이것이 둘째 함의다—이 상호 이해가 ‘모든 입장이 똑같이 옳다’는 상대주의로 귀결되어서는 안 된다. 여기서 한 가지 구분이 필요하다. 전제가 불가피하다는 사실은 모든 주장이 평가 불

가능하다는 뜻이 아니다. 어떤 비판은 전제의 차원이 아니라 한 체계의 내적 정합성 차원에서 이루어지며, 이런 비판은 양 진영이 함께 존중해야 한다. 그러나 3절에서 본 ‘균일설의 자가당착’ 비판처럼, 표면상 내적 정합성의 문제로 보이는 비판이 실은 다툼의 대상인 전제(균일성의 중립성)를 미리 깔고 있는 경우가 있다. 이런 비판은 전제의 물음으로 되돌려 다시 검토해야 한다. 요컨대 상호 이해는 비판의 포기가 아니라, 비판이 어느 층위에서 이루어지는지를 분별하는 데서 성립한다.

그리고 바로 이 분별은 더 근본적인 물음으로 우리를 인도한다. 논쟁이 전제의 차원에서 끝나는 사실은, 그 해결 또한 데이터의 축적이 아니라 ‘어떤 전제가 참된 정초인가’라는 차원에서만 가능함을 뜻한다. 그리고 이 물음은 더 이상 과학의 물음이 아니다. 그것은 자연과 본문을 함께 다스리는 진리의 정초가 어디에 있는가라는, 본질적으로 계시론적인 물음이다. 모든 전제가 한계를 갖는다는 인식이 모든 전제의 대등함으로 미끄러지지 않으려면, 전제들을 평가할 수 있는 정초, 곧 앞 자체를 가능하게 하는 전제가 무엇인가를 물어야 한다. 다음 장은 이 물음에 답한다.

VI. 전제·세계관·계시: 전제주의적 평가

1. 중립적 사실은 없다

IV·V장이 연대 논쟁에서 확인한 것을 반 틸(Cornelius Van Til)은 인식론의 일반 명제로 제시한다. 반 틸에 따르면, 우주 안에는 의미가 부여되지 않은 맹목적이고 중립적인 ‘벌거벗은 사실(brute facts)’이란 존재할 수 없다. 모든 사실과 법칙은 하나님의 창조와 섭리와 계획 안에서 존재하고 작용하며, 하나님의 해석은 모든 사실에 대한 인간의 지시와 의미 규정보다 논리적으로 선행한다(Van Til, 1953: 53). 다시 말해, 우리가 마주하는 모든 사실은 근원적으로 하나님에 의해 해석된 사실이다. 따라서 어떤 사실도 해석 이전의 중립 상태로 주어지지 않는다. 인간에게 주어진 사실은 성경과 하나님을 궁극적 준거점으로 하여 해석되거나 자율적 인간을 궁극적 준거점으로 하여 해석될 뿐, 그 사이에 제3의 중립적 가능성은 없다(Van Til, 1969a: 44-45). 인간은 언제나 특정한 궁극적 전제 위에서 사실을 해석한다. 주류 과학자는 자연주의와 동일과정성을 전제하고 동위원소 비율을 읽고, 창조 신앙을 가진 자는 하나님의 계시를 전제하고 같은 비율을 읽는다. V장이 두 진영을 데이터가 아니라 전제에서 갈라서는 것으로 재독해한 것은, 바로 이 반 틸의 통찰을 연대 문제에 적용한 결과였다.

2. 전제는 불가피하다—그러나 모두 대등하지는 않다

V장은 두 진영의 대립이 데이터가 아니라 전제의 차원에서 갈린다는 데까지 이르렀고, 전제의 불가피성을 인정하는 일이 ‘모든 입장이 대등하다’는 상대주의로 미끄러지지 않으려면 전제들을 평가할 기준이 있어야 한다는 물음을 남겼다. 이 절은 그 기준을 비로소 본격적으로 제시한다. 그러나 그러한 기준을 세우려는 시도에는 본 논문의 논지에 대한 가장 날카로운 반론이 곧바로 따라붙는다. “과학적 결론이 전제에 의존하기에 최종적 진리가 될 수 없다면, 성경에 대한 호소 역시 성경이 하나님의 말씀이라는, 그리고 특정 해석학이 옳다는 전제에 의존하므로, 같은 잣대로, 최종적 진리가 될 수 없고, 본 논문의 논증은 자기를 무너뜨린다”라는 것이다. 이 반론을 그 가장 강한 형태로 인정하는 데서 시작해야 한다.

이에 대한 답은 두 단계로 이루어진다. 첫째, 전제 의존성은 보편적이며 불가피하다. 이는 이미 IV장에서 성경 해석을 포함한 모든 앎에 적용된다고 밝힌 바이다. 따라서 위 반론은 기독교만을 겨냥하는 양날의 칼이며, 그 자체로는 어느 입장도 특별히 무너뜨리지 못한다. 모두가 전제를 갖는다면, 물음은 ‘누가 전제를 갖는가’가 아니라 ‘어떤 전제가 앎 자체를 정초하는가’로 옮겨 간다. 이것이 초월론적 물음이다.

둘째, 이 물음 앞에서 모든 전제가 대등하지 않다. 핵심은 자연의 균일성(자연이 시공간에 걸쳐 한결같다는 원리), 곧 동일과정성이다. IV장에서 보았듯 자연주의는 이 균일성을 공리로 가정할 뿐 정당화하지 못한다. 흠의 귀납 문제는 자연주의의 자원만으로는 해소되지 않으며, 굴드가 인정했듯 자연법칙의 불변성은 노동에서 관찰되는 것이 아니라 먼저 가정되는 것이다(Gould, 1965: 226). 반면 기독교 유신론은 자연의 균일성을 하나님의 신실한 섭리적 통치에 정초한다. 세 본문이 이를 한 목소리로 진술한다. 창세기 8장 22절은 홍수 이후 ‘땅이 있을 동안에는 심음과 거둢, 추위와 더위가 그치지 아니하리라’는 자연 질서의 항상성을 관찰된 규칙성이 아니라 하나님의 언약적 약속으로 선언한다. 골로새서 1장 17절은 만물이 그리스도 ‘안에 함께 섰다(συνέστηκεν)’고 하여 피조 질서의 지속이 자기존립이 아니라 인격적 떠받치심에 달려 있음을 말한다. 히브리서 1장 3절은 그리스도께서 ‘그 능력의 말씀으로 만물을 붙드신다’고 하여 그 떠받치심이 일회적 창조가 아니라 지금도 이어지는 현재적 행위임을 못박는다. 곧 세 본문은 세계의 ‘지속’ 자체를 한 인격적 주체의 약속과 보존 행위에 정초하므로, 이는 임의로 추려낸 증거본문이 아니라 창조 세계의 질서가 창조주의 인격적 신실하심에 근거함을 보이는 성경의 일관된 증언이다.

여기서 결정적 비대칭이 드러난다. 연대 측정의 방법이 의존하는 바로 그 균일성은 자연주의 전제 위에서는 정당화되지 못한다. 반면 기독교 유신론은 자연의 균일성과 세계의 정합성을 하나님의

창조와 섭리적 통치에 정초한다. 그러므로 비기독교적 과학도 자신의 성과를 설명하려면 자신이 명시적으로 부인하는 기독교 유신론을 전제해야 하며(Van Til, 1955: 120; Bahnsen, 1998: 120), 자신도 인정하지 않는 기독교의 창조와 섭리를 빌려 사용한다(Van Til, 1955: 355 ; cf. Van Til, 1969a: 22). 그러므로 성경의 전제는 ‘또 하나의 임의적 가정’이 아니라 과학적 탐구 자체를 가능하게 하는 정초적 전제이다. 이 논증은 비기독교적 전제의 자기모순을 그 전제 자체에 따라 드러내는 ‘반대의 불가능성’ 논증이다(Van Til, 1969b: 204-205 ; Bahnsen, 1998: 4-7).

프레임(John M. Frame)이 반 틸의 사상을 분석하며 지적했듯, 성경의 하나님을 거부한 세속 자연주의는 우주의 기원을 맹목적 우연(비합리주의)에 두면서도 자연의 동일과정성과 법칙은 맹신(합리주의)하는 자기모순에 빠진다(Van Til, 1969a: 49-50 ; Frame, 1995: 526-527). 주류 과학은 단의적 추론(univocal reasoning)을 따를 경우 자기모순에 빠지므로(Van Til, 1969b: 204-205), 연대 측정이라는 역사 과학이 귀납적 이해 가능성(intelligibility)을 획득하기 위해서는 역설적이게도 만물을 창조하시고 통일된 섭리로 다스리시는 성경의 하나님이라는 초월론적 전제(transcendental presupposition)를 빌려 써야만 하는 것이다(Frame, 1995: 550-552).

정직하게 덧붙이자면, 이 논증은 일종의 순환을 포함한다. 그러나 이는 회피할 수 있는 결함이 아니다. 모든 궁극적 기준은 자기준거적일 수밖에 없으니, 그것을 더 높은 기준으로 정당화하는 순간 그것은 더 이상 궁극적 기준이 아니기 때문이다. 반 틸은 이를 결론이 전제 속에 이미 들어 있는 형식 논리적 악순환과 구별하고, 모든 사실의 이해 가능성을 하나님의 계시에 정초하면서 지식을 확장해 가는 초월론적·나선형 추론으로 설명한다(Van Til, 1969b: 12, 201-202). 관건은 순환의 유무가 아니라 어느 전제가 삶의 조건 전체를 설명하는 더 넓은 정합적 체계인가이다. 또한 이 전제주의적 방법이 개혁주의 변증학 내에서 유일한 것은 아니다. 반 틸의 방법을 정면으로 비판하며 자연신학과 증거의 우선성을 옹호하는 고전적 변증학(Sproul et al., 1984), 그리고 기독교 신념의 정당성을 전제나 증명이 아니라 인식 기능의 적절한 작동에서 찾는 플랜팅가의 개혁주의 인식론(Plantinga, 2000 ; Plantinga & Wolterstorff, 1983)이 이와 경쟁하며, 세 입장의 비교는 Cowan(2000)에 집약되어 있다. 본 논문은 그 가운데 전제주의를 채택한다.

3. 통일된 진리와 계시의 정초

전제의 불가피성이 우리를 인도하는 적극적 결론은 계시론에서 주어진다. 필자가 선행 연구에서 정리했듯, 개혁주의 계시론은 일반계시와 특별계시를 구분하되, 인간의 타락과 죄로 인해 일반계시가 불충분해지고 인간의 이해력이 어두워졌으므로 특별계시가 일반계시를 재공포·교정·해석해야 한다고 본다(오성호, 2020: 119 ; Berkhof, 1995: 138 ; 박형룡, 2009: 197). 그리고 성경의 권위는

인간이나 교회의 증언이 아니라 그 저자이신 하나님께 전적으로 의존한다(웨스트민스터 신앙고백 1.4; 오성호, 2020: 119). 성경은 자증(自證)하는 하나님의 말씀이다.

이로부터 진리의 통일성이 따라 나온다. 자연과 성경은 한 분 하나님의 진리이므로 둘로 분열될 수 없다. 본 논문은 이를 진리 일원론이라 부르되,² 그것이 창조주와 피조물을 동일시하는 형이상학적 일원론이 아니라 모든 진리가 하나님의 진리로서 하나의 정합적 체계를 이룬다는 진리론적 주장임을 분명히 한다. 창조주와 피조물의 구분은 그대로 유지된다.

바로 이 진리 일원론이 본 논문이 배격하는 한 이원론을 정확히 겨냥한다. 그것은 성경의 권위를 ‘구원’의 영역에 한정하고 ‘역사·과학’의 영역을 그로부터 떼어내는 분리, 곧 필자가 선행 연구에서 수레와 화물의 비유로 비판한 기능(구원)과 형식(역사·과학)의 이원론이다(오성호, 2020: 114, 144). 이 도식에서는 성경의 형식—연대기적·역사적·우주론적 진술—은 구원이라는 화물을 실어 나르는 수레에 불과하므로, 그 형식의 진위는 자연과학과 역사학에 양도된다. 그러나 진리가 하나라면 이 분리는 성립하지 않는다. 성경의 진술은 ‘구원에 관한 참’과 ‘사실에 관한 참’이라는 두 자율 영역으로 쪼개지지 않으며, 형식만 떼어 타 학문의 검증에 종속시킬 수 있는 외피가 아니다. 한 분 하나님의 통일된 진리 안에서, 성경이 말하는 바는 그것이 구원을 말하든 기원을 말하든 동일한 진리의 권위 아래 있다.

이 자리에서 V장이 보류했던 물음이 비로소 정리된다. 양승훈이 창조과학을 향해 ‘성경을 과학 교과서처럼 다룬다’고 비판할 때, 본 논문은 그 비판에 이중의 단서를 둔다. 한편으로 그 비판은, 성경 본문에서 특정 연대나 지질 메커니즘을 곧바로 도출하려는 무리한 추론—성경을 자연과학적 명제의 직접 근거로 삼는 성경→과학 전가—을 겨냥하는 한 정당하다. 본 논문 역시 그러한 직접적 도출을 거부한다. 다른 한편으로 그 비판이 성경의 권위를 구원에 가두고 역사·과학을 그로부터 떼어내는 분리를 함축하는 한, 본 논문은 동의하지 않는다. 젊은 지구론의 문자적 읽기가 과학적으로 타당한지와는 별개로, 그 읽기를 추동하는 직관—성경의 진술이 구원과 사실로 쪼개지지 않는다는 직관—까지 단순한 범주 오류로 치부할 수는 없기 때문이다.

그러므로 이원론의 거부가 곧 반대 방향의 일치주의(concordism)로 기우는 것은 아니다. 성경이 구원과 사실로 분열되지 않는다는 것과, 성경이 동위원소 비율이나 지층의 연대를 대신 산출한다는 것은 전혀 다른 주장이다. 특별계시의 규범적 우선성은 성경이 과학 교과서라는 뜻이 아니라, 자연을 바르게 읽는 규범적 틀을 성경이 제공한다는 뜻이다. 계시의 규범성은 경쟁하는 과학적 명제의

2) 여기서 진리의 통일성은 보다 근본적으로 계시의 통일성에 근거한다. 하나님은 자연과 성경을 두 개의 자율적 체계로 따로 계시하시는 것이 아니라, 일반계시와 특별계시를 하나의 통일된 자기 계시의 체계로 주신다. 일반계시와 특별계시는 그 양식에서 구별되나 그 근원(한 분 하나님)과 체계에 있어 하나이며, 이 계시의 통일성(계시론적 일원론)이 곧 진리의 통일성(진리론적 일원론)을 함축한다.

층위로 내려와 동위원소 비율을 산출하는 것이 아니라, 그 비율을 어떤 틀 안에서 읽을 것인가에 작용한다. 어떤 과학적 결론이 계시의 권위를 대체하거나 그와 경쟁하는 ‘자율적 최종 진리’로 격상될 때 한쪽에서 이원론이 침입하고, 거꾸로 성경이 자연의 세부를 직접 ‘증명’하는 자료로 동원될 때 다른 쪽에서 일치주의가 침입한다. 본 논문이 서는 자리는 그 둘 사이, 곧 진리의 통일성 위에서 계시가 자연 해석의 규범이 되는 제3의 길이다.

여기서 본 논문이 틈새의 신 논법에 빠지지 않는다는 점이 분명해진다. 계시의 정초는 과학의 빈틈에 근거하지 않는다. 그 근거는 첫째, 지성 자체가 기독교적 전제를 요구한다는 초월론적 필연성이며, 둘째, 스스로를 증언하는 하나님의 말씀이다. 과학이 실패하기 때문에 성경이 이기는 것이 아니라, 얹이 가능하기 위해 기독교적 정초가 요구되며 그 정초 안에서 특별계시가 자연 해석의 규범이 되는 것이다.

4. 사례로의 적용

이제 처음의 사례로 돌아온다. 주류 연대 측정의 작업 가정은 방법론적 자연주의이다. 그것이 잠정적 작업 절차로 머무는 한 그 자체로 문제가 아닐 수 있다. 그러나 그것이 절대화되어 창조주를 괄호 치는 세계관적 자연주의로 굳을 때, 그 위에서 산출된 결론은 최종 진리의 자리를 주장할 수 없다. 약 46억 년이라는 연대는 전제가 적재된 자연 해석으로서 제자리에서 정당하되, 자율적 최종 진리는 아니다.

같은 틀은 연대 수치를 넘어 우주의 기원을 다루는 또 하나의 사례, 곧 빅뱅 우주론에도 적용된다. V장에서 보았듯 오랜 지구론의 일부는 빅뱅이 우주의 시간적 시작을 함의한다는 점을 들어 그것을 무로부터의 창조(creatio ex nihilo)에 대한 과학적 입증으로 적극 전유한다(허정운, 2010: 44-50). 그러나 본 논문의 틀에서 보면 이 논법은 ‘과학→신학’ 전가에 해당한다. 빅뱅 모형이 시간적 시작을 기술한다는 것과, 그 시작이 곧 성경이 증언하는 하나님의 무로부터의 창조라는 것은 별개의 주장이며, 전자에서 후자로 건너가려면 ‘빅뱅이 인격적 창조주의 창조 방식이다’라는 세계관적·신학적 전제가 반드시 끼어들어야 한다. 그 전제는 빅뱅 모형 자체에서 나오지 않는다. 따라서 빅뱅을 창조의 ‘증거’로 삼는 순간, 논증은 경험 자료가 보장하지 않는 신학적 결론을 자료에 떠넘기게 된다.

전가는 반대 방향으로도 일어난다. 일부 젊은 지구론은 창세기의 창조 순서—땅이 별보다 먼저 지어졌다는 진술—가 빅뱅 우주론의 순서와 충돌하며 오랜 연대가 창조 기사와 부합하기 어렵다는 이유로 빅뱅을 과학적으로 그릇된 것으로 판정한다. 이는 성경 본문에서 곧바로 특정 우주론의 진위

를 도출하는 성경→과학 전가다. 본 논문은 두 전가를 동일한 잣대로 진단한다. 어느 쪽도 자료를 보장하는 범위와 본문이 말하는 범위를 넘어, 한 영역의 결론을 다른 영역으로 무리하게 옮기기 때문이다. 그리고 본 논문의 제시 정초는 이 양쪽 어느 것도 필요로 하지 않는다. 본 논문은 빅뱅으로 창조를 입증할 필요가 없으며, 성경을 지키기 위해 빅뱅을 부정할 필요도 없다. 3절에서 밝혔듯 계시의 규범성은 경쟁하는 과학적 명제의 층위로 내려와 우주론과 자리를 다투는 것이 아니라, 어떤 우주론적 자료든 그것을 읽는 해석의 틀에 작용하기 때문이다.

분명히 해 둘 것은, 본 논문은 이로써 특정 연대 수치나 우주론의 과학적 진위를 판정하지 않는다는 점이다. 본 논문이 밝히는 것은 그 결론들의 인식론적 지위와 규범적 질서, 곧 계시가 자연 해석의 틀을 다스린다는 사실이다. 본 논문은 성경 본문을 자연과학적 사실의 직접 근거로 삼는 전가도, 과학 자료에서 곧바로 신학적 결론을 끌어내는 전가도 범하지 않는다. 성경의 규범성은 자연 해석의 틀에 작용하는 것이지, 동위원소 비율을 산출하거나 빅뱅의 진위를 판정하는 것이 아니다.

5. 소결

이로써 본 논문의 중심 논제가 정초된다. 지구 연대 측정은 분야 내적으로 합리적이되 그 결론은 전제 의존적이고 잠정적이다. 그 방법이 선 자연주의 전제는 자연의 균일성을 스스로 정당화하지 못한 채 기독교 세계관의 자원을 빌려 쓰며, 따라서 그 결론은 최종 진리의 자리를 주장할 수 없다. 진리는 자연과 성경을 두 자율 영역으로 나누는 이원론을 넘어 하나로 통일되어 있으며, 그 통일된 진리는 성경계시에 정초될 때에만 정합적으로 확보된다. 다만 이 정초는 성경을 구원에 가두는 이원론으로도, 성경에서 자연의 세부를 직접 도출하는 일치주의로도 기울지 않는다. 계시의 규범성은 경쟁하는 과학적 명제를 대신 산출하는 것이 아니라 자연을 읽는 틀을 다스리며, 바로 그렇기에 본 논문은 성경에서 과학으로도 과학에서 신학으로도 결론을 무리하게 옮기는 양방향의 전가를 함께 배격한다. 다음 장은 이 결론이 한국 교회와 학문 공동체에 갖는 함의를 다룬다.

Ⅶ. 결론과 적용

1. 논의의 요약과 중심 논지의 재확인

본 논문은 지구 연대를 둘러싼 논쟁을 ‘사실의 대결’이 아니라 ‘전제의 문제’로 재구성하고자 했다. 출발의 물음은 두 가지였다. 지구 연대 측정의 과학적 방법이 산출한 결론은 전제로부터 자유로

은 중립적 사실로서 최종적 진리의 자격을 갖는가? 그렇지 않다면 그 결론의 인식론적 지위는 무엇이며, 통일된 진리는 어디에 정초되는가?

이에 답하기 위해 본 논문은 먼저 연대 측정의 과학적 방법을 그 강점과 함께 공정하게 서술하여, 그것이 분야 내적으로 정밀하고 자기 교정적이며 다중 독립 검증으로 수렴하는 견고한 방법임을 인정했다(Ⅲ장). 이어 그 견고함은 세 가지 비경험적 전제—붕괴 상수의 불변, 폐쇄계의 유지, 초기 조건의 인지 가능성—와 역사 과학으로서의 성격 위에 서 있으며, 귀납의 한계·확증 홀리즘·이론적재성이라는 인식론적 제약 아래 놓여 있음을 보였다(Ⅳ장). 이 렌즈로 본 젊은 지구론과 오랜 지구론의 대립은 데이터의 우열이 아니라 전제의 충돌로 드러났으며, 동시에 그 대립이 단일한 ‘연대’의 축에 놓이지 않고 타락 전 죽음·아담의 역사성 같은 서로 다른 신학적 축에 다층적으로 분포함을 확인했다(Ⅴ장). 마지막으로 본 논문은 전제의 불가피성이 곧 모든 전제의 대등함을 뜻하지 않음—자연의 균일성을 정당화하지 못하는 자연주의와 그것을 하나님의 섭리에 정초하는 기독교 유신론 사이의 비대칭—을 논증하고, 통일된 진리가 성경계시에 정초됨을 밝혔다. 나아가 그 정초가 성경을 구원에 가두는 이원론으로도 성경에서 자연의 세부를 직접 끌어내는 과도한 과학적 일치주의로도 기울지 않는 제3의 길임을, 곧 계시의 규범성이 자연 해석의 틀을 다스림으로써 양방향의 전가를 함께 배격함을 보였다(Ⅵ장).

이로써 서론에서 제시한 중심 논제는 다음과 같이 확인된다. 지구 연대 측정의 과학적 방법은 분야 내적으로 합리적이되 그 결론은 잠정적 지식이며, 방법론적 자연주의의 전제 위에서는 스스로 최종적 진리를 정초할 수 없다. 진리는 이원론을 넘어 하나이며 성경계시에 정초될 때에만 정합적으로 확보된다. 다만 이 정초는 과도한 과학적 일치주의로 기울지 않으며, 어느 한 연대론을 옹호하거나 특정 수치를 과학적으로 판정하지도 않는다. 젊은 지구론과 오랜 지구론은 동일한 인식론적 잣대 아래 놓인다.

2. 적용

이 결론은 추상적 인식론에 머물지 않고 구체적 함의를 갖는다. 첫째, 교회를 위한 함의이다. 본 논문의 분석은 두 극단을 동시에 경계한다. 한편으로 과학적 연대를 자율적 최종 권위로 받아들여 그 앞에서 성경을 재단하는 태도는 성경의 권위를 구원에 가두는 이원론에 빠지는 것이다. 다른 한편으로 과학적 방법의 분야 내적 합리성 자체를 부인하는 반(反)과학적 반발은 그 방법의 실제 역량을 오해한 것이며, 흔히 그것은 성경에서 자연의 세부를 직접 끌어내려는 과학적 일치주의로 짝을 이룬다. 교회가 취할 제3의 길은, 과학의 절차적 성과를 그 자리에서 존중하되 그 결론의 인식론적 지위를 분별하고, 그것을 계시의 규범적 틀 아래 두는 것이다. 이는 과학으로 신앙을 재단하지도, 신

양으로 과학을 대신하지도 않는 길이다.

둘째, 젊은 지구론과 오랜 지구론의 대화를 위한 합의이다. 본 논문의 재독해에 따르면 두 진영은 모두 전제 의존적 해석 체계이며, 이 점에서 동등한 인식론적 처지에 있다. 따라서 양 진영에 요청되는 것은 상대를 약화된 형태로 만들어 공격하는 허수아비 논증이 아니라, 각자의 전제를 정직하게 드러내고 상대의 전제를 그 본래 형태로 이해하며 대화하는 태도이다. 여기에 본 논문의 분석은 한 가지 실천적 지침을 더한다. 두 진영의 불일치를 ‘연대’ 하나로 뭉뚱그리지 말고, 그것이 실제로 어느 축에서 갈리는지를 정확히 위치시키라는 것이다. V장에서 보았듯 쟁점은 단일하지 않다. 측정된 연대 수치의 해석에서 갈리는지, 타락 전 죽음의 신학적 허용 여부에서 갈리는지, 아담의 역사성에서 갈리는지를 분별하면, 한 축의 차이를 다른 축으로 확대하여 상대를 과도하게 정죄하는 일이 줄어든다. 특히 우주와 지구의 연대처럼 우리의 지식이 잠정적일 수밖에 없는 영역에서는 인식론적 겸손이 더욱 요청된다. 다만 이 대화는 ‘모든 입장이 똑같이 옳다’는 상대주의가 아니다. 그것은 성경의 권위에 함께 복종하는 가운데, 자연을 읽는 전제를 함께 성찰하는 대화이다.

셋째, 기독교 교육과 학문 공동체를 위한 합의이다. 본 논문은 모든 탐구가 전제 위에 선다는 사실을 드러냄으로써, 신앙과 학문의 통합이 두 영역을 분리하는 방식(이원론)이 아니라 진리의 통일성 아래 이루어져야 함을 시사한다. 기독교 학자의 과제는 자연을 계시의 틀 안에서 읽는 것이며, 기독교 교육의 과제는 학생들이 모든 학문의 전제적 구조를 분별하도록 훈련하는 데 있다. 다만 이 통합은 학문 공동체 안에서 한 가지 반성적 과제를 남긴다. 전제주의적 분석이 기독교 학자에게 확보해주는 것은 자기 입장의 내적 정합성과 정초이지, 과학자 사회에 대한 설득이 아니다. 본 논문의 분석 이후에도 주류 과학자의 관점에서 설득되기 어려운 지점, 곧 중층적으로 수렴하는 독립 증거에 대한 정합적 대안의 부재는 그대로 남아 있다. 따라서 기독교 과학자와 신학자는 계시의 규범성을 고백하는 것과 별개로, 해당 분야의 검증 기준 안에서 발언하고 그 기준으로 평가받을 책임을 진다. 신앙에 호소하는 것으로 이 책임을 대신할 수는 없으며, 이 책임을 감당하는 일은 기독교 학문 공동체의 과제로 남는다.

3. 연구의 한계와 후속 과제

본 논문은 몇 가지 한계를 갖는다. 첫째, 본 논문은 연대 측정 방법의 인식론적 지위를 분석했을 뿐, 개별 측정 기법의 과학적 타당성을 검증하거나 창조 연대를 주해적으로 확정하지 않았다. 둘째, VI장의 초월론적 논증은 압축적으로 제시되었으며, 그 논증 방식인 전제주의 자체가 개혁주의 변증학 내에서 논쟁 중인 입장이다. 셋째, 본 논문은 계시가 자연 해석의 규범이라는 점을 논증했으나, 그 규범이 구체적으로 어떤 해석인가라는 해석학적 물음은 범위 밖에 두었다. 이 물음은 사소하지

않다. 젊은 지구론과 유신론적 진화론은 모두 자기 전제가 성경 규범 아래 있고 상대의 전제가 오히려 비성경적이라고 확신하며, 전통적 해석이 자연 현상과 불일치하는 것으로 보일 때 이를 조정하는 원칙 또한 진영마다 다르다. 이러한 해석학적 규범이 정립되지 않는 한, 본 논문이 제안하는 ‘성경 규범 하의 통합’은 각 진영이 자신의 기존 입장을 성경적 통합으로 자처하며 확증 편향을 강화하는 데 오용될 수 있다. 본 논문은 이 위험을 인정하며, 계시의 규범성 주장이 특정 진영의 해석을 작동으로 승인하는 것이 아님을 분명히 한다.

이에 따라 후속 연구의 과제가 열린다. 특별계시가 자연 해석의 규범으로 작동하기 위한 해석학적 원칙, 특히 전통적 해석과 자연 현상이 불일치하는 것으로 보일 때의 조정 원칙에 관한 연구, 창조 연대기에 관한 본격적 주해 연구, 젊은 지구론의 구체적 과학 주장(RATE 등)에 대해 V장에서 다룬 것을 넘어 남은 쟁점을 방법론적 차원에서 더 본격적으로 검토하는 작업, 빅뱅을 비롯한 우주론을 둘러싼 과학과 신학 사이의 전가 문제에 대한 본격적 분석, 전제주의와 개혁주의 인식론(플랜팅가)의 비교 분석, 그리고 본 논문의 분석틀을 진화생물학 등 다른 역사 과학에 확장하는 작업이 그것이다.

4. 맺음말

지구의 나이를 묻는 일은 결국 누구의 눈으로 자연을 읽을 것인가의 문제로 귀착된다. 정밀한 시계가 정확한 시각을 가리키려면 그 시계가 한 번도 멈추거나 빨라진 적 없어야 하듯, 자연의 측정이 참된 진리에 이르려면 자연을 붙드는 분의 신실하심이 먼저 전제되어야 한다. 그리스도 안에 지혜와 지식의 모든 보화가 감추어져 있다는 고백 위에서(골 2:3), 자연과 성경은 둘로 나뉘지 않는 하나의 진리로 우리에게 다가온다.³

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

3) 본 논문의 작성 과정에서 생성형 인공지능NotebookLM을 자료 요약, Claude를 자료 정리 / 문장 다듬기 / 참고문헌 형식 점검 목적으로 보조적으로 활용하였으며, 문장 표현·논증·해석·결론은 전적으로 저자의 책임 아래 작성되었다.

참 고 문 헌

웨스트민스터 신앙고백 (제1장).

권수경·이상원 역 (1995). **벌코프 조직신학 상**. Berkhof, L. (1988). *Introduction to systematic theology*. 크리스찬다이제스트.

권영범 (2013). 성경과 과학, 역사에 근거한 지구연대의 바른 이해. **창조론오픈포럼**, 7(1), 6-13.

김병훈 (2014). 오래 전 창조론의 신학적 딜레마: 타락 전 죽음? **성경과 신학**, 72, 85-121.

김병훈 (2015). 유신 진화론에 대한 신학적 비평. **신학정론**, 33(2), 213-238.

김인수 (2014). 창조연대 연구에 나타나는 성경해석학적 이슈들. **창조론오픈포럼**, 8(1), 32-41.

김재섭 (2013). 세계관 논쟁으로서의 창조론 논쟁. **창조론오픈포럼**, 7(2), 53-59.

박은식 (2009). 아담 이전의 큰 격변, 지구진동사건. **창조론오픈포럼**, 3(1), 29-48.

박찬호 (2020). 웨인 그루덴의 창조론: 유신진화론 비판을 중심으로. **창조론오픈포럼**, 14(1), 35-46.

박형룡 (2009). **박형룡 박사 저작 전집 제1권: 교의신학/서론**. 개혁주의신행협회.

양승훈 (2009). 두 근본주의의 충돌. **창조론오픈포럼**, 3(1), 11-17.

양승훈 (2011). 방사능 연대와 창조연대. **창조론오픈포럼**, 5(2), 71-78.

양승훈 (2013). 창조연대와 진화. **창조론오픈포럼**, 7(1), 100-105.

양승훈 (2014). 창조과학의 유사과학적 뿌리. **창조론오픈포럼**, 8(1), 48-62.

양승훈 (2015a). 젊은지구론에 대한 비판적 소고. **창조론오픈포럼**, 9(1), 92-116.

양승훈 (2015b). RATE 프로젝트와 젊은지구론 비판. **창조론오픈포럼**, 9(2), 74-101.

양승훈 (2017). **창조연대 논쟁**. SFC출판부.

양승훈 (2018). '역사적 아담'과 아담의 역사성. **창조론오픈포럼**, 12(2), 42-59.

양승훈 (2019). 역사적 아담과 아담의 역사성 논쟁. **창조론오픈포럼**, 13(2), 66-92.

오성호 (2020). 최근의 『창조기사 논쟁』에 관한 개혁신학적 검토 — 장르, 고대근동 문헌 및 과학과의 관계를 중심으로. **신앙과 학문**, 25(2), 113-151.

우병훈 (2017). 개혁신학에서 본 진화 창조론: 우종학, 『무신론 기자, 크리스천 과학자에게 따지다』를 중심으로. **개혁논총**, 41, 9-46.

우병훈 (2018). 개혁신학의 관점으로 평가한 진화 창조론: 우종학, 『과학시대의 도전과 기독교의 응답』을 중심으로. **한국개혁신학**, 60, 145-208.

우종학 (2017). **과학시대의 도전과 기독교의 응답**. 새물결플러스.

윤철호 (2018). 창조와 진화. **한국조직신학논총**, 51, 7-44.

이용국 (2008). 지구의 생성연대. **창조론오픈포럼**, 2(1), 64-73.

- 이윤석 (2020). 한국의 창조론 논의 현황. **창조론오픈포럼**, 14(1), 47-63.
- 이철우 역 (2002). **과학이 종교를 만날 때**. Barbour, I. G. (2000). *When science meets religion*. 김영사.
- 제해중 (2021). 유신진화론: 창조론과 진화론 사이에서. **한국콘텐츠학회논문지**, 21(6), 445-455.
- 최석원 (2017). 창조과학과 한국교회. **창조론오픈포럼**, 11(2), 15-27.
- 허정윤 (2010). “무(無)에서 창조” 과정에 대한 과학적 해석 연구. **창조론오픈포럼**, 4(2), 32-51.
- 허정윤 (2018a). 지구와 우주의 나이는 몇 살인가? **창조론오픈포럼**, 12(1), 85-104.
- 허정윤 (2018b). 지구의 나이 6,000년 설은 기독교적 진리인가? **창조론오픈포럼**, 12(2), 8-31.
- Arnett, W. D., Bahcall, J. N., Kirshner, R. P. & Woosley, S. E. (1989). Supernova 1987A. *Annual Review of Astronomy and Astrophysics*, 27, 629-700.
- Bahnsen, G. L. (1998). *Van Til's apologetic: Readings and analysis*. Presbyterian and Reformed Publishing Company.
- Cleland, C. E. (2001). Historical science, experimental science, and the scientific method. *Geology*, 29(11), 987-990.
- Cleland, C. E. (2002). Methodological and epistemic differences between historical science and experimental science. *Philosophy of Science*, 69(3), 474-496.
- Cowan, S. B. (Ed.). (2000). *Five views on apologetics*. Zondervan.
- Collins, L. G. & Collins, B. J. (2010). Origin of polonium halos. *Reports of the National Center for Science Education*, 30(5), 11-16.
- Dalrymple, G. B. (1991). *The age of the earth*. Stanford University Press.
- Dalrymple, G. B. (2001). The age of the Earth in the twentieth century: A problem (mostly) solved. *Geological Society, London, Special Publications*, 190(1), 205-221.
- Dickin, A. P. (2005). *Radiogenic isotope geology* (2nd ed.). Cambridge University Press.
- Duhem, P. (1954). *The aim and structure of physical theory*. Trans. by Philip P. Wiener. Princeton University Press. (원저 출판 1906).
- Faure, G. & Mensing, T. M. (2005). *Isotopes: Principles and applications* (3rd ed.). Wiley.
- Frame, J. M. (1995). *Cornelius Van Til: An analysis of his thought*. Phillipsburg, Presbyterian and Reformed Publishing Company.
- Gentry, R. V. (1974). Radiohalos in a radiochronological and cosmological perspective. *Science*, 184, 62-66.
- Gould, S. J. (1965). Is uniformitarianism necessary? *American Journal of Science*, 263(3), 223-228.

- Hanson, N. R. (1958). *Patterns of discovery*. Cambridge University Press.
- Hume, D. (1748). *An enquiry concerning human understanding*. Oxford University Press.
- Isaac, R. (2007). Assessing the RATE project. *Perspectives on Science and Christian Faith*, 59(2), 143-146.
- Kuhn, T. S. (1970). *The structure of scientific revolutions* (2nd ed., enlarged). University of Chicago Press.
- Patterson, C. C. (1956). Age of meteorites and the earth. *Geochimica et Cosmochimica Acta*, 10(4), 230-237.
- Plantinga, A. (2000). *Warranted Christian belief*. Oxford University Press.
- Plantinga, A., & Wolterstorff, N. (Ed). (1983). *Faith and rationality: Reason and belief in God*. University of Notre Dame Press.
- Popper, K. R. (1959). *The logic of scientific discovery*. Hutchinson.
- Quine, W. V. O. (1951). Two dogmas of empiricism. *The Philosophical Review*, 60(1), 20-43.
- Sproul, R. C., Gerstner, J. & Lindsley, A. (1984). *Classical apologetics: A rational defense of the Christian faith and a critique of presuppositional apologetics*. Zondervan.
- Van Til, C. (1953). *Christian-theistic evidences* [Unpublished class syllabus]. Westminster Theological Seminary.
- Van Til, C. (1955). *The defense of the faith*. Presbyterian and Reformed Publishing Company.
- Van Til, C. (1969a). *A Christian theory of knowledge*. Presbyterian and Reformed Publishing Company.
- Van Til, C. (1969b). *A survey of Christian epistemology* (In Defense of Biblical Christianity, Vol. 2). Presbyterian and Reformed Publishing Company.
- Vardiman, L., Snelling, A. A. & Chaffin, E. F. (Eds.). (2000). *Radioisotopes and the age of the earth* (Vol. 1). Institute for Creation Research.
- Vardiman, L., Snelling, A. A. & Chaffin, E. F. (Eds.). (2005). *Radioisotopes and the age of the earth* (Vol. 2). Institute for Creation Research.
- Wakefield, J. R. (1988a). Gentry's tiny mystery unsupported by geology. *Creation/Evolution Journal*, 8(1), 13-33.
- Wakefield, J. R. (1988b). The geology of Gentry's "tiny mystery". *Journal of Geological Education*, 36, 161-175.
- Wilde, S. A., Valley, J. W., Peck, W. H. & Graham, C. M. (2001). Evidence from detrital zircons for the existence of continental crust and oceans on the Earth 4.4 Gyr ago. *Nature*, 409, 175-178.

- National Park Service. (n.d.). *Geologic principles—Cross-cutting relationships*. <https://www.nps.gov/articles/geologic-principles-cross-cutting-relationships.htm> (검색일 2026.06.30.)
- National Park Service. (n.d.). *Geologic principles—Superposition and original horizontality*. <https://www.nps.gov/articles/geologic-principles-superposition-and-original-horizontality.htm> (검색일 2026.06.30.)
- National Park Service. (n.d.). *Geologic timescale, geologic dating techniques, and geologic time*. <https://www.nps.gov/articles/000/grcatime-timescale.htm> (검색일 2026.06.30.)
- Zweerink, J. (2012). *Comments on the RATE project*. Reasons to Believe. <https://reasons.org/christianity/beliefs-values/http-www-reasons-org-articles-comments-on-the-rate-project> (검색일 2026.06.30.)

지구 연대 측정의 과학적 방법과 그 한계에 대한 개혁신학적 검토: 과학철학적·전제주의적 평가를 중심으로

**A Reformed Examination of the Scientific Method of Dating the Earth and Its
Limits: Focusing on a Philosophy-of-Science and Presuppositional Evaluation**

오 성 호 (한국침례신학대학교)

논문초록

이 논문은 지구의 나이를 둘러싼 논쟁을 사실의 대결이 아니라 전제의 문제로 재구성하여, 지구 연대 측정의 과학적 방법이 산출한 결론의 인식론적 지위를 개혁신학적 관점에서 평가한다. 이를 위해 역사 과학과 실험 과학의 구분, 귀납의 한계, 확증 홀리즘, 이론적재성, 패러다임 이론 등 과학철학의 논의를 분석 도구로 삼고, 반 탈의 전제주의와 개혁주의 계시론을 규범적 틀로 삼는다. 본 논문이 논증하는 바는 다음과 같다. 지구 연대 측정의 과학적 방법은 분야 내적으로 합리적일지라도, 그 결론은 붕괴 상수의 불변, 폐쇄계, 초기 조건과 같은 비경험적 전제와 자연의 균일성이라는 가정에 의존하므로 잠정적 지식에 머문다. 더욱이 그 방법이 암묵적으로 채택한 방법론적 자연주의는 자연의 균일성을 스스로 정당화하지 못한 채 기독교 세계관의 자원을 빌려 쓰므로, 그 결론은 최종적 진리의 자리를 주장할 수 없다. 진리는 자연과 성경을 두 자율 영역으로 나누는 이원론을 넘어 하나로 통일되어 있으며, 그 통일된 진리는 성경계시에 정초될 때에만 정합적으로 확보된다. 끝으로 본 논문은 이 결론이 교회, 젊은 지구론과 오랜 지구론의 대화, 그리고 기독교 학문 공동체에 대하여 갖는 함의를 제시한다.

주제어: 지구 연대 측정, 창조 연대 논쟁, 과학철학, 전제주의, 개혁신학, 계시

도예베르트의 기독교 법철학에 관한 연구*

A Study on Dooyeweerd's Christian Philosophy of Law

김대인 (Daein Kim)**

ABSTRACT

This article examines the legal thought of Herman Dooyeweerd(1894-1977), a Calvinist Christian philosopher. Dooyeweerd earned his doctorate in law with a dissertation on “The Cabinet in Dutch Constitutional Law”, and left behind a substantial body of legal scholarship, including “A New Critique of Theoretical Thought”, as well as “Encyclopedia of the Science of Law”. These works establish a clear need for scholarly examination. This article explores Dooyeweerd's legal thought under four headings: 1) the concept of law, 2) his views on natural law theory and legal positivism, 3) rights theory, and 4) social theory and state theory.

1) Through the concept of “creational law”, Dooyeweerd emphasizes God's sovereignty and the unity of creation, while through the concept of the “juridical mode”, he emphasizes the uniqueness and plurality of law as distinct from other modal aspects. He identifies “retribution” as the meaning-nucleus of “juridical mode.” 2) While showing relative affinity with natural law theory, Dooyeweerd points out limitations in both natural law theory and legal positivism. Natural law theory poses the problem that when natural law and positive law simultaneously function as sources of law, ambiguous legal relationships can arise; legal positivism, meanwhile, absolutizes the historical form-giving of law. To overcome both limitations, Dooyeweerd proposes the alternative of “the positivization of legal principles”. 3) In his rights theory, Dooyeweerd emphasizes the need to balance subject and object, since rights theories that overemphasize the subject risk devolving into individualistic conceptions of rights. 4) He sought to exclude theories of state and society in which either the state or the individual exercises excessively dominant influence, and in this context he

* 2026년 8월 4일 접수, 8월 29일 최종수정, 9월 2일 게재확정. 이 글은 2024년 이화여자대학교 교내연구비 지원을 받았다.

** 이화여자대학교(Ewha Womans University) 법학전문대학원 교수, 서울시 서대문구 이화여대길 52 이화여대 법학전문대학원, daeinkim@ewha.ac.kr

critically examines the principle of subsidiarity and social contract theory.

Based on the foregoing examination, three questions may be addressed as follows. First, what are the distinguishing features of Calvinist legal thought's emphasis on sovereignty of God? Dooyeweerd affirms the concept of creational law as the boundary between God and humanity, and adopts the theory of sphere sovereignty, according to which each sphere possesses a sovereignty derived from sovereignty of God. In this context, the control of state power and pluralistic social relations are emphasized. Furthermore, while showing greater affinity with natural law theory, Dooyeweerd pursues a more stable legal order through the positivization of legal principles.

Second, what distinctive perspective does legal thought based on Christian ground motive of creation-fall-redemption offer in contrast to existing legal thought? According to Dooyeweerd, the coexistence of the various modal aspects that govern human life accords with "creation", while the domination of the juridical mode by any particular aspect corresponds to "fall". "Redemption", in turn, corresponds to the orientation toward a totality of meaning that runs through all modal aspects while preserving the uniqueness of each. In other words, the framework of creation-fall-redemption offers a critical vantage point on contemporary law and charts a new direction forward. Third, does Calvinist legal thought retain relevance for pluralistic contemporary society? Calvinism can indeed be highly relevant to pluralistic contemporary society. In particular, its "sense of balance" - demonstrated by showing that the various bodies of law governing diverse social relations are mutually distinguished according to their internal structural principles while nevertheless being encaptically interconnected, thereby allowing one to perceive both the plurality and unity of law together, and by emphasizing both subject and object in rights theory so as to critically assess both individualism and totalitarianism in law - proves especially well-suited to a contemporary society marked by the coexistence of diverse values. It also has the advantage of explaining the distinction between public law and private law, as well as their complementary relationship.

Dooyeweerd's legal theory nevertheless has following limitations: 1) the concept of "retribution", identified as the meaning-nucleus of the juridical mode, is susceptible to overly narrow interpretation; 2) grounding rights in positive law poses a limitation for constructing a robust theory of human rights; and 3) it is difficult to sustain the view that social contract theory should be regarded solely as an individualistic theory, 4) by excluding local autonomy from the scope of application of the theory of sphere sovereignty, his theory has a limitation in fostering the vitalization of local autonomy. Future scholarship should undertake efforts to construct a more complete form of Christian legal philosophy that addresses these limitations.

Key words: Herman Dooyeweerd, Abraham Kuyper, Theory of Sphere Sovereignty, Christian Philosophy of Law, Natural Law theory, Legal Positivism, Christian Worldview and Law

I. 서론

칼뱅주의는 인간의 모든 영역에서 하나님의 주권을 강조하고 있고 이러한 이유로 다양한 학문분야와 연결될 수 있는 신학적 토대를 제공한다. 이 글에서는 네덜란드의 칼뱅주의 철학자이자 법학자인 도예베르트(Herman Dooyeweerd, 1894-1977)의 법사상을 살펴보고 그의 법사상이 현대법에 주는 시사점을 찾아보고자 한다. 도예베르트의 사상을 법학적인 관점에서 살펴보고자 하는 이유는 다음과 같다.

첫째, 도예베르트는 법에 관한 다양한 저작을 남겼고 이는 칼뱅주의적 법학연구의 모델을 보여준다는 점에서 의미가 크다. 도예베르트의 주저인 “이론적 사고의 신비판”(A New Critique of Theoretical Thought)에는 법학에 관해 많은 논의가 담겨 있으며, 그 외에도 도예베르트는 “법학백과사전”(Encyclopedia of Science of Law), “칼뱅주의와 자연법”, “국가에 대한 기독교적 이념”, “우주법이념의 관점에서 본 법원리의 구조 및 법학방법” 등 다양한 법학연구 저작물을 발표하였다.

둘째, 도예베르트의 법사상에 관한 연구가 국내에서 아직 본격적으로 이루어지지 않았다는 점에서도 연구가 필요하다. 도예베르트의 사상에 관해서는 철학 및 신학분야에서 다양한 연구가 이루어져 왔다(김정훈, 2001 ; 박병훈, 2010 ; 윤일, 2011 ; 한상화, 2013 ; 최용준, 2014 ; 김중원, 2016 ; 이상원, 2018 ; 문정수·정승원, 2022 ; 최용준, 2024). 그러나 도예베르트가 법학박사학위를 취득하였고, 법학에 관한 많은 연구를 남겼음에도 불구하고 법학적인 관점에서 도예베르트의 사상을 연구한 문헌은 찾아보기 힘들다. 법학자가 공저로 참여한 최창동·이동영(1991)이 있으나 이 논문도 신학적 검토가 주를 이루고 있으며, 이 외에는 도예베르트에게 영향을 미친 카이퍼(Abraham Kuyper)의 법사상에 관한 연구가 발견되는 정도이다(이국운, 2013 ; 김대인, 2024).

셋째, 도예베르트는 창조-타락-구속의 틀에 입각하여 법을 접근하고 있는데, 이는 기독교 세계관의 관점에서 법을 접근하는 중요한 틀이 될 수 있다는 점에서 검토가 필요하다. 도예베르트는 서구문명의 발전 속에서 종교적 근본동인(religious ground motive)을 1) 고대 그리스의 형상-질료(form-matter) 근본동인, 2) 창조-타락-구속(creation-fall-redemption)이라는 기독교의 성경적 근본동인, 3) 자연-은총(nature-grace)이라는 로마 가톨릭의 근본동인, 4) 자연-자유(nature-freedom)라는 근대 휴머니즘의 근본동인의 네 가지로 나누면서 이 중에서 창조-타락-구속의 근본동인을 토대로 기독교철학을 정립하기 위해 노력하고 있다(Dooyeweerd, 2021: 48-74). 이러한 ‘창조-타락-구속’은 기독교세계관의 핵심틀로 국내에 소개되고 있다(윌터스 & 고한, 2007). 그동안 기독교세계관에 관한 많은 논의가 있었지만 법학과 기독교세계관을 접목하는 연구는 거의 이루어지지 못했다는 점에서도 도예베르트를 검토하는 의미가 있다.

이 글에서는 도예베르트의 법사상을 검토함으로써 다음과 같은 세 가지 질문에 답변해보고자 한다. 첫째, 칼뱅주의 법사상의 특징이다. 특히 칼뱅주의는 하나님의 주권을 강조하는데, 이것이 칼뱅주의 법사상에 어떻게 반영되어 있는지가 문제된다. 둘째, 창조-타락-구속의 기독교적 동인에 입각한 법사상이 기존의 법사상과 차별화된 관점을 부여하는 측면이 무엇인가 하는 점이다. 셋째, 칼뱅주의 법사상이 다원화된 현대사회에 적실성이 있는가 하는 점이다.

이와 같은 질문에 답변하기 위해서 다음과 같은 순서로 검토해보고자 한다. 우선 도예베르트의 생애 및 사상적 배경을 1) 산업혁명의 폐해와 과학주의에 대한 비판 및 2) 전체주의 및 역사주의에 대한 비판으로 나누어서 살펴본다.(II)

다음으로 도예베르트 기독교철학 전체 체계에서 법 개념이 어떻게 사용하고 있는지를 검토한다. 특히 그의 양상이론(modal theory)은 카이퍼의 영역주권론(theory of sphere sovereignty)을 구체화한 것인데, 이러한 양상이론 속에서 법이 어떻게 다루어지고 있는지를 검토한다.(III)

이어서 도예베르트의 자연법사상과 법실증주의에 관한 입장을 살펴본다. 자연법사상과 법실증주의는 법철학분야의 핵심적인 사상들이라고 할 수 있는데, 이에 관한 도예베르트의 입장을 살펴봄으로써 법철학자로서의 도예베르트를 보다 분명히 이해할 수 있다.(IV)

이어서 도예베르트의 권리이론을 살펴본다. 그는 주관적 권리(subjective right) 개념을 분석하면서 주체와 객체의 관계를 균형있게 보는 것이 필요하다는 점을 지적하고 있는데 이를 중점적으로 살펴본다.(V)

이어서 도예베르트의 사회이론과 국가이론을 검토한다. 도예베르트는 “네덜란드 헌법에서의 내각”을 주제로 하여 법학박사학위를 취득하였기 때문에 공법학자로서의 정체성을 가지고 학문적인 커리어를 시작하였다고 할 수 있다. 그리고 이러한 그의 출발점은 사회와 국가에 관한 다양한 법학 논문에 녹아 있음을 볼 수 있어서 검토의 가치가 있다.(VI)

이상과 같이 분석한 도예베르트의 법사상이 현대법에 주는 시사점을 살펴보고,(VII) 마지막으로 일정한 결론을 제시한다.(VIII)

II. 도예베르트의 생애 및 사상적 배경

1. 산업혁명의 폐해 및 과학주의에 대한 비판

도예베르트의 법사상을 이해하기 위해서는 그의 생애를 우선 살펴볼 필요가 있다. 도예베르트는 1894년에 네덜란드 암스테르담에서 태어났다. 그의 부친은 카이퍼(1837-1920)가 창간한 일간지를

구독하는 칼뱅주의자였는데, 도예베르트는 암스테르담에 있는 개혁교회의 김나지움에 입학하여 철학을 접했고, 김나지움을 졸업한 후에는 카이퍼가 설립한 암스테르담 자유대학(Amsterdam Free University)에 입학했다. 그는 이 대학에서 법학을 공부하고 1917년에 “네덜란드 헌법에서의 내각”이라는 주제로 법학박사학위를 취득하였다. 그 후 네덜란드 정부의 여러 기관에서 근무하다가 1922년 헤이그에 있는 반혁명당(The Anti-Revolutionary Party)의 연구센터인 카이퍼 연구소장으로 임명되었다. 그는 여기서 4년을 근무하면서 “신칼뱅주의 생활 및 세계관과 이것을 법, 경제 및 정치방면에 적용할 수 있는 기초”에 대해 집중적으로 연구하게 된다. 카이퍼 연구소에서 철학적 기초를 마련한 도예베르트는 1926년 자신이 졸업한 암스테르담 자유대학의 법철학 교수로 임명된 후 거의 40년간 재직하면서 기독교 철학사상을 더욱 발전시켰다(최용준, 2005: 37-39 ; Kalsbeek, 황영철 역, 1995: 17-25).

이러한 그의 생애를 보면 그가 카이퍼의 영향을 강하게 받은 것을 쉽게 할 수 있다. 19세기에 주로 살았던 카이퍼는 갑자기 터전을 잃고 도시로 몰려든 노동자들의 깨어지기 쉬운 사회구조에 미치는 산업혁명의 파괴적인 효과를 느끼고 있었다. 다른 한편으로는 신학자들이 현대 철학과 과학의 전제들을 무비판적으로 수용하는 것에 비판의식을 갖게 되었다. 그러면서 카이퍼는 교회, 국가, 사회영역 등을 기독교적으로 재정립하는 지도자를 기르기 위해서 1880년에 암스테르담 자유대학을 설립하였다. 바로 이 개교연설에서 카이퍼는 “영역주권론”(theory of sphere sovereignty)을 주장하게 되는데, 이는 하나님의 주권을 강조하는 칼뱅주의를 기반으로 하면서 개인을 중시하는 프랑스 모델과 국가를 중시하는 프로이센 모델 모두를 지양하는 그의 태도가 반영된 것이다(Kalsbeek, 황영철 역, 1955: 21 ; 김대인, 2024: 39-40)¹. 이러한 카이퍼의 신학을 신칼뱅주의(neo-Calvinism)라고 부르는데, 도예베르트의 법사상은 산업혁명의 폐해와 과학주의의 문제점을 극복하고자 했던 신칼뱅주의의 영향을 잘 보여준다.

뒤에서 자세히 보겠지만 그의 창조법 사상이나, 각 양상들이 의미의 총체성을 지향한다고 보고 있는 것은 하나님의 주권을 강조하면서 과학주의를 극복하고자 한 것과 밀접한 관련이 있다. 또한 그가 권리이론에서 주체와 객체를 모두 중시하고 있는 것, 사회단체의 중요성을 강조하고 있는 것 등은 지나치게 개인주의적 법사상을 배제하고자 하였기 때문인데, 이는 그가 속했던 카이퍼 연구소가 산업혁명이 낳은 양극화 문제에 관심을 가졌던 것. 원자론적 개인을 전제로 하는 계몽주의에 대해서 비판적으로 본 것과 밀접한 관련이 있다.

1) 카이퍼가 창당한 정당의 이름이 반혁명당이었던 것은 프랑스혁명에 대해 비판적이었던 그의 태도가 반영된 것이다.

2. 전체주의 및 역사주의에 대한 비판

도예베르트의 사상에 영향을 미친 또 다른 사건으로는 두 번에 걸친 세계대전을 들 수 있다. 그는 네덜란드가 나치에 의해서 함락되는 것을 경험하면서 전체주의에 대한 뿌리 깊은 비판의식을 갖게 되었다. 그는 히틀러가 원시적이고, 본질적으로 이방적인 복종(Geflogschaft)의 원리에 자신의 지도자국가(Führerstaat)를 세웠다고 보았다. 히틀러는 이 원리를 신격화된 위대한 게르만제국으로 모든 삶을 조직화하기 위한 안내자로 삼고, 전체주의적 방식에 따라 그것을 이용하였다고 비판한다(Dooyeweerd, 1994: 116).

도예베르트의 전체주의에 대한 비판은 역사가 현실을 규정한다고 보는 역사주의(historicism)에 대한 비판과 연결된다. 그는 이러한 역사주의가 우리 동태적 시대의 치명적 질병이라고 본다. 역사주의는 영속적 가치를 믿는 기독교적 신념을 포함하여 모든 것은 상대적이고, 역사적으로 결정된다고 보고 있기 때문이다. 그는 성경적 창조동인이 우리의 삶과 사상을 완전하게 지배하지 않는 한, 이 파괴적인 사상을 치료할 치유책은 전혀 존재하지 않는다고 본다(Dooyeweerd, 1994: 116).

그의 전체주의에 대한 비판은 그의 양상이론에서 각 양상의 독립성을 강조하는 것과 연결된다. 한 양상(예를 들어 경제-양상)이 다른 양상(법-양상)을 지배하는 것은 일종의 전체주의의 모습으로 보기 때문이다. 그가 국가가 지나치게 지배적인 영향력을 행사하는 국가이론을 배제하려고 노력한 것 또한 그의 전체주의에 대한 비판과 연결된다. 또한 그의 역사주의에 대한 비판은 그가 법실증주의를 역사주의의 산물로 비판적으로 보고 있는 것과 연결된다. 왜냐하면 법실증주의는 법자체가 역사의 산물이고 이것이 현실을 규정할 수 밖에 없다고 보고 있기 때문이다.

III. 도예베르트의 법개념

1. 창조법

우선 도예베르트가 “법”이라는 개념을 어떻게 사용하고 있는지를 살펴볼 필요가 있다. 도예베르트에 의하면 창조된 우주는 두 개의 상관적 측면을 갖는데, “법-측면”(law-side)과 “종속-측면”(subject-side)이 그것이다. 전자는 창조를 위한 하나님의 법의 총체이고, 후자는 그 법들에 복종하는 창조된 실재의 총체이다. 법-측면은 죄에 의해서 영향을 받지 않으며 항상 보편적으로 유효하다고 본다. 그리고 모든 피조물은 이러한 법-측면에 종속된다(Dooyeweerd, 2021: 94-100 ; Wolters 2013: 169).

도예베르트는 “우주법이념”(cosmonomic law-idea)이라는 표현을 사용하는데 여기에서 “우주법”이라고 할 경우에는 위에서 이야기한 “법-측면”에서의 법, 즉 창조법(creational law)이다. 창조법은 도예베르트 사상의 핵심이다. 모든 피조물은 하나님의 법(창조법)에 복종하며, 따라서 법은 하나님과 피조물 사이의 경계이다. 법에 대한 성경적 동의어로는 “규례”(ordinance), “명령”(decree), “계명”(commandment), “말씀”(word) 등을 들 수 있다. 도예베르트는 이러한 창조법이 자유에 대립하는 것이 아니라 참된 자유의 조건임을 강조한다(Dooyeweerd, 1984a: 99 ; Wolters, 1985: 168-169).

도예베르트는 법-측면(law-side)뿐만 아니라 종속-측면(subject-side)도 이야기하는데, 여기에서 “subject”라고 할 경우에는 “법”과 구별되는 의미에서의 “종속”을 말한다. 즉, 모든 피조세계는 창조법에 종속되는 측면이 있다는 것이다. 그러나 도예베르트는 “객체”와 구별되는 “주체”라는 의미로 “subject”라는 용어를 사용하기도 한다. 뒤에서 보겠지만 도예베르트는 주관적 권리(subjective right) 개념을 분석하면서 주체-객체(subject-object) 관계를 설명하는데 이 때의 “subject”는 “주체”의 의미로 사용한다(Dooyeweerd, 1984b: 405). “종속”보다는 “주체”의 의미로 사용하는 것이 “subject”의 일반적인 용례에 가깝다고 할 수 있으나, 도예베르트는 두 가지 의미로 모두 사용하고 있다는 점이 특징이다(Wolters, 1985: 171).

이처럼 도예베르트가 “subject”를 두 가지 의미로 사용하고 있는 것은 그의 법사상을 이해하는데 어려움을 가중시키는 원인이 된다. 그러나 도예베르트가 “subject”를 이처럼 두 가지 의미로 사용한 것은 인간은 권리의 주체이기도 하지만, 동시에 하나님의 창조법에 종속되는 지위에 있다는 점을 설명하기 위한 것이라고 할 수 있다. 또한 이처럼 주체와 객체가 모두 창조법에 종속된다고 봄으로써 주체를 중시하는 주관주의(subjectivism)나 객체를 중시하는 객관주의(objectivism) 모두를 지양하는 태도를 보인다(Clouser, 2010: 7)². 다만 도예베르트는 이처럼 주체와 객체가 모두 창조법에 종속된다고 보면서 초기에는 “우주법이념”이라는 표현을 주로 사용하였으나, 후기에는 인간을 중심에 두는 내재철학(immanence philosophy)에 대해서 초월적 비판(transcendental critique)을 한다는 의미에서 “초월적 근본이념”(transcendental ground idea)이라는 표현을 주로 사용한다(Ive, 2023: 6).

2) 주관주의와 객관주의는 실정법학에서도 사용되는 용어이다. 예를 들어 상법에서 주체로서의 상인을 강조하는 주관주의와 객관적 행위(상행위) 자체를 강조하는 객관주의가 구분되고 있다.(임중호, 2015: 312)

2. 법-양상

다음으로 도예베르트는 창조세계에서 두 가지 종류의 기본구조를 구별한다. 개체구조(individuality structure)와 양상구조(modal structure)가 그것이다. 개체구조는 창조에 의해 주어진 구체적인 사물의 질서를 의미하며, 국가, 교회, 사회단체 등이 이에 해당한다. 양상구조는 각기 독특한 법칙에 의해 지배를 받는 15개의 양상, 즉 수적(arithmetic), 공간적(spatial), 운동적(kinematic), 물리적(physical), 생물학적(biotic), 심리적(psychical), 분석적(analytical), 역사적(historical), 언어적(lingual), 사회적(social), 경제적(economic), 미적(aesthetic), 법적(juridical), 윤리적(ethical), 신앙적(pistic) 양상을 말한다. 이러한 양상들은 각자 독특성을 가지고 있으면서도 하나의 정합성(coherence)을 이루어 의미의 총체성을 지향한다(Dooyeweerd 1984b: 3-163 ; 최용준, 2005: 43-44 ; Verkerk, M. et al., 최용준 역, 2025: 70-76).

도예베르트는 이러한 15가지 양상을 하나의 빛이 프리즘을 통과하면서 다양한 빛깔로 나누어지는 것에 비유한다. 이러한 비유는 양상들이 각자의 독특성을 가지고 있으면서도 전체적으로 일관성을 가지고 있음을 나타내기 위한 것이다. 이러한 양상론은 카이퍼의 영역주권론(theory of sphere sovereignty)을 구체화한 것으로 볼 수 있다. 도예베르트는 각 양상들이 고유한 의미핵(meaning-nucleus)을 갖는 것으로 보면서 서로의 경계를 침범하는 것은 창조계의 기본구조를 해치는 것으로 이해한다. 즉 각자의 양상들은 상호간에 환원불가능성(irreducibility)의 특징을 갖는다고 본다(Dooyeweerd, 1996: 72-73 ; Dooyeweerd, 1984a: 101-102).

도예베르트는 “법학백과사전”(Encyclopedia of law)이라는 책을 저술하였는데, 여기서 “법학백과사전”이라는 것은 법의 이론으로서의 법학, 보다 정확히는 가장 광범위한 철학적 물음들과 기본 개념들을 모두 포괄하는 법철학이라는 점을 강조하기 위한 표현이다. 다시 말해 도예베르트는 법이라는 특수 학문에 대해 포괄적이고 총체적인 관점을 제공하고자 한다(Cameron, 2012: 7). 이는 그의 일반철학이론인 양상이론과 밀접한 관련이 있다. 이에 관해 도예베르트가 들고 있는 구체적인 사례는 다음과 같다.

A가 어느 상점에 들어가 담배 한 상자를 구매할 경우 법학자는 이를 매수인과 매도인 쌍방에게 상호 권리와 법적 의무가 발생하는 법률상 계약으로서만 바라본다. 그러나 도예베르트는 법적 구조는 거래가 지닌 여러 측면 중 하나에 불과하다고 본다. 예를 들어 1) 미학자는 동일한 거래를 거래에 관여한 사람들의 태도와 말투, 그리고 표현이 조화로웠는지의 여부에 초점을 맞출 것이며, 2) 경제학자는 구매된 상품의 가격을 산정하는 데 적용된 경제적 가치평가와 경제적 척도를 볼 것이고, 3) 사회학자는 매수인과 매도인의 교육 수준이나 신분 등에 초점을 맞출 것이며, 4) 언어학자는 거래

에서 사용된 단어의 언어학적 의미, 문장의 구성 등에 특별한 주의를 기울일 것이고, 5) 역사학자는 거래에서 전형적인 언어 형식과 사회적 관습, 가격의 결정, 그리고 합의에 관련된 실정법의 내용이 전적으로 역사적 토대 위에 놓여 있다는 사실에 주의를 기울일 것이라고 본다(Dooyeweerd, 2012: 13).

이처럼 도예베르트에 의하면 거래라는 하나의 행위에는 다양한 양상이 동시에 존재하고, 법은 이중의 하나의 양상에 불과함을 알 수 있다. 그렇다면 법-양상이 다른 양상들과 구별되는 특징이 무엇인지 의문이 제기된다. 도예베르트는 법-양상의 의미핵으로 “응보”(retribution)를 든다. 그러나 도예베르트가 말한 “응보”는 복수나 형법에만 국한되는 것은 아니다. 고전 로마 법학자들(울피아누스 및 기타)는 정의의 개념을 “각자에게 그의 몫을 주는 것”(ius suum quique tribuere)으로 이해하였는데, 여기에서 “tribuere”는 응보(retribution)의 “tribution” 부분과 동의어이다(Dooyeweerd, 1984b: 132). 다시 말해서 도예베르트가 법-양상의 의미핵으로 본 “응보”는 정당한 책임귀속 또는 권리귀속의 원리를 의미하는 것으로 볼 수 있다.

그런데 도예베르트가 이러한 양상들 각각의 독립성만을 강조하는 것은 아니다. 그는 예기(anticipation)와 회기(retrocipation)를 통해 양상들이 상호간에 영향을 주고 받는다는 점을 지적한다. 각 양상은 다른 양상들을 예측하는 측면(예기)이 있는 동시에 이전 양상들을 회고하는 측면(회기)도 있다는 것이다(Dooyeweerd, 1984b: 163-180 ; 최용준, 2005: 46). 예를 들어 도예베르트는 법-양상이 다른 양상과의 관계에서 두 가지 형태로 나타날 수 있다고 본다. 1) 우선 일차적 형태인데, 이는 법-양상의 예기적(anticipatory) 계기들이 아직 닫혀 있고, 양상적 의미가 자신의 근거적 측면들에 경직되게 묶여 있는 형태이다. 2) 다음으로 심화되거나 열린 형태인데, 이는 법-양상이 시간적 순서상 이후에 오는 실재의 측면들과의 예기적 연관성을 갖는 형태이다(Dooyeweerd, 2012: 124).

도예베르트는 전자(닫혀 있는 법-양상)의 예로 원시적 법체계에서 응보적 처벌이 여전히 닫힌 형태로 나타나는 경우를 예로 든다. 이러한 원시적 법체계에서는 범죄의 중대성은 오직 외부세계에서 발생하는 사실적 결과들과 관련된 인과적 계기들의 관점에서만 측정된다. 즉 결과책임(Erfolgshaftung)의 원리가 적용된다. 이와 대조적으로 그는 후자(심화되거나 열려 있는 법-양상)의 예로 응보적 처벌의 의미가 심화됨에 따라 책임에 근거한 처벌의 원리가 등장하는 경우를 든다. 이러한 경우 형사법적 의미에서의 책임은, 도덕적 의미에서의 책임, 즉 사랑하는 태도의 결여에 대한 예기를 드러낸다. 그 사랑하는 태도는 조국에 대한 사랑, 부모와 자녀에 대한 사랑, 진리에 대한 사랑, 이웃에 대한 일반적 사랑 등 다양한 관계 속에서 나타날 수 있는 태도이다. 형사법적 책임을 응보의 저울 위에 올리게 되면, 형벌적 응보는 그 본래적 의미에서 행위자의 도덕적 태도에 점점 근접하게 된다. 따라서 응보의 의미는 열리고 심화된다. 이처럼 예기(anticipation)는 양상적 의미를 심화시

킨다고 본다(Dooyeweerd, 2012: 124).

또한 도예베르트는 응보를 의미핵으로 하는 법-양상에는 다른 양상이 유비(analogy)적으로 반영된 측면이 존재한다는 점도 지적한다. 이를 열거해보면 다음과 같다. 1) 응보적 규범은 법적 관계 속에서 다수의 법적 주체들을 결합한다.(수), 2) 모든 응보적 규범은 일정한 영토적 또는 인적 법적 영역을 포괄하는 법질서 내에서 유효하다.(공간) 3) 모든 응보적 규범은 동적인 법적 결과를 법적 근거에 연결시킨다.(운동) 4) 모든 법규범은 살아 있는 담지자를 전제로 하는 권한 있는 기관에 의한 형식 부여(실정화)를 요구한다.(생물) 5) 실정화 그 자체는 감각적 의식의 내용을 기반으로 한 권한 있는 기관의 법적 의지이다.(심리) 6) 법적 규칙은 합리적 행위에 책임을 묻는 규범이다.(논리) 7) 실정화는 역사적 발전을 기체로 하여 실질적 법원리에 인간이 형식을 부여한다.(역사) 8) 법규범은 일정한 의미를 담은 상징적 표현을 함의하며, 그 의미는 해석을 통하여 확정되어야 한다.(언어) 9) 법규범은 사회적 교류라는 사회적 기체 위에 성립하는 공동체적 규범이다.(사회) 10) 응보적 규범은 법적 이익에 있어서 균형을 확립하는 것이며, 이 이익이 침해될 경우에는 보상이 요청된다.(경제), 11) 응보적 규범은 법에 있어서의 조화를 통해 모든 불법을 균형 있게 회복시킨다 (미) (Dooyeweerd, 2017a: 140-141).

도예베르트는 합법성(legality), 합리성(rationality), 그리고 강제력(forcefulness)이 모두 인간 실존의 양상이라고 본다. 그러나 이러한 각각의 양상 속에서의 주체적인 인간의 기능은 언제나 각기 법적 규범, 합리적 규범, 그리고 역사-문화적 권력의 규범에 의해 제약된다. 그는 법철학은 실재의 모든 양상들이 지닌 상호의존성(interdependence)을 인정하는 데에서부터 출발해야 한다고 본다 (Skillen, 2003: 332).

정리해보면 도예베르트는 1) 다양한 양상들 상호간의 “독립성”을 강조하면서도, 2) 각 양상들이 예기적, 회기적으로 영향을 받을 수 있고 각 양상들은 다른 양상의 유비적 측면이 존재한다는 점, 즉 각 양상들이 “연관성”을 가지고 있음을 동시에 인정하고 있다. 그런데 이처럼 각 양상들의 “독립성”을 강조하는 측면과 “연관성”을 강조하는 측면이 어떻게 모순되지 않게 설명될 수 있는가 하는 의문이 제기된다. 이는 도예베르트의 비유에서 실마리를 찾을 수 있다. 앞서 보았듯이 도예베르트는 다양한 양상들을 하나의 빛이 프리즘을 통과하면서 다양한 빛깔로 나누어지는 것에 비유하고 있는데, 이를 통해 양상들이 각자의 독특성을 가지고 있으면서도 전체적으로 일관성을 가지고 있음을 나타내고자 한다. 도예베르트에 의하면 이러한 일관성은 모든 양상에 하나님의 창조법이 반영되어 있기 때문이라고 할 수 있다.

3. 평가

이처럼 도예베르트는 “창조법”과 “법-양상”의 두 가지 개념을 사용하고 있는데 양자의 관계가 어떻게 되는지 의문이 제기된다. 도예베르트에 의하면 창조법은 하나님과 인간의 경계를 지우는 보편적인 규칙으로서의 법을 의미하며, 법-양상에는 이러한 창조법의 측면이 반영되고 있다. 그런데 창조법은 법-양상에만 반영되는 것이 아니라 그 외의 모든 양상(예를 들어 경제-양상)에서도 반영된다.

그렇다면 창조법이 구체적으로 법-양상에 어떻게 반영되는가. 도예베르트는 창조법의 구체적인 내용을 밝히고 있지 않다. 다만 도예베르트는 창조법에 모든 피조물이 종속된다는 점을 강조하고 있을 뿐이다. 그렇다면 창조법은 법-양상의 한계로 작동하는 것으로 이해할 수 있다. 법인간학의 측면에서 보면 피조물로서의 인간은 겸손할 것을 요구한다고 볼 수 있다. 그리고 법-양상 뿐만 아니라 다른 양상들이 공존하고 있다는 점을 인식하고 법을 보아야 한다. 이러한 점을 보면 “창조법”과 “법-양상”은 상호간에 밀접한 관계에 있으면서도 구별된다고 할 수 있다. 법-양상은 다른 양상들과 마찬가지로 창조법에 종속되고 “응보”라는 의미핵에 충실해야 한다고 보고 있다. 창조법은 법학적인 개념을 일반철학에 확대하여 적용한 것으로 볼 수 있으며, 법-양상이 법학연구의 주된 연구대상이 된다고 할 수 있다.

법-양상의 의미핵을 “응보”(retribution)로 보는 도예베르트의 견해에 대해서는 다음과 같은 비판이 제기될 수 있다. 즉, 오늘날 형사사법 체계에서는 “회복적 정의”(restorative justice), 즉 처벌 중심의 응보적 정의 관점에서 벗어나 피해를 회복하고 깨어진 관계를 다시 복원하는 것에 초점을 맞추는 사상이 강조되는 경향이 있다(이유진, 2015: 170-171). 기독교학자들은 이러한 회복적 정의를 응보적 정의 이념을 강조하는 전통적 접근보다 더 성경적인 접근이라고 보는 경우가 많다. 따라서 도예베르트처럼 응보가 법의 핵심에 위치한다고 보는 것은 부적절하다는 비판이 이루어질 수 있다(Cameron, 2012: 9).

이러한 비판에 대해서는 다음과 같은 반론이 제시된다. 앞서 보았듯이 도예베르트는 법-양상이 “닫혀 있는”(closed) 상태로 남아 있어 법이 엄격한 응보 개념에 묶여 있는 사회들과, 법적 측면이 기독교적 신앙의 인도 아래 도덕에 대해 “열려 있거나 심화된”(opened or deepened) 사회들 사이를 구별하고 있다는 것이다. 오직 후자에서만 법은 그 엄격한 응보적 성격(동해보복법, *lex talionis*)을 완화하게 된다는 것이다. 모든 법은 그 응보적 성격에 의해 한정되지만, 열려 있는 법문화에서만 법의 이 응보적 핵심 자체가 인식가능한 현대적 또는 발전된 형태로 심화되며, 그 형태에서는 법의 가장 근본적인 원칙들이 “응보”가 아닌 “정의”의 원칙들로서 구현된다는 것이다(Cameron, 2012: 9)³.

3) 이와 달리 사회공학적인 교정에 초점을 맞추는 현대의 형사정책에 대해서 비판하면서 응보의 전통적인 가치가 형법분야에서 재강조될 필요가 있고 이런 점에서 도예베르트의 견해가 의미가 있다는 견해도 제시된다.(Taylor, 1981)

이러한 반론은 어느 정도 타당하다고 볼 수 있다. 왜냐하면 도예베르트가 이야기한 법-양상의 개념핵으로서의 “응보”는 열려 있는 개념으로서 도덕-양상의 개념핵인 “사랑”을 예기하는 것이 될 수 있기 때문이다. 이렇게 볼 경우 “응보”가 지나치게 좁은 개념이라는 비판으로부터 벗어나는 것이 가능해진다. 이렇게 볼 경우 다음과 같은 비판에 대해서도 반론이 가능해진다. 즉, 도예베르트의 “응보” 개념을 정당한 책임귀속 또는 권리귀속의 원리를 의미하는 것으로 보게 된다면, 이는 평균적 정의와 배분적 정의를 모두 포함하는 “정의”(justice) 개념을 법의 이념으로 이해하는 현대 법학의 일반적인 태도와 별반 차이가 없다는 비판이 제기될 수 있다. 그러나 도예베르트가 법-양상과 도덕-양상을 구분하면서도 예기와 회기를 통해 양자가 역동적으로 영향을 받을 수 있다고 보고 있기 때문에 현대 법학이 전제하는 일반적인 정의이론과는 차별화된다고 보아야 한다.

그럼에도 불구하고 도예베르트가 법-양상의 의미핵을 “응보”로 이해하고 있는 것은 새로운 법영역(산업진흥을 위한 다양한 법들이 그러한 예이다)과 법현상(공정거래법에서의 리니언시 프로그램이 그러한 예이다)이 지속해서 등장하고 있는 현대사회의 관점에서 보면 개념의 외연이 좁은 것은 사실이다. 이러한 점에서 보면 법-양상의 의미핵을 좀 더 넓힐 필요가 존재한다.

또한 도예베르트의 양상이론에서는 과학기술 영역이 충분히 다루어지고 있지는 않다. 그러나 도예베르트가 물리적 양상이나 공간적 양상을 언급하고 있고 이는 과학기술과 관련될 수 있다. 인공지능의 시대에 과학기술의 지배적인 영향력을 제어하기 위한 법이론을 구축하기 위해서는 양상이론을 재구성하는 것도 필요할 것으로 보인다.

IV. 자연법론과 법실증주의⁴

1. 자연법론에 대한 관점

도예베르트의 자연법에 대한 이해가 드러나는 대표적인 글은 “칼뱅주의와 자연법”(1925)이다. 이에 따르면 칼뱅은 하나님은 자연의 인과 법칙에도, 또한 본질적으로 필연적 인과성에 의해 서로 연결되어 있는 아퀴나스적인 목적-수단의 법칙에도 종속되지 않는다고 보았다. 칼뱅에게서 제일원인(prima causa)과 최종목적(ultimus finis)이라는 표현이 등장할 때, 이는 피조된 모든 것이 창조주

4) 자연법론과 법실증주의의 개념 자체가 계속하여 재구성되고 있고, 자연법론과 법실증주의 각각 다양한 유형이 존재하기 때문에 그 개념을 정의하기는 쉽지 않다. 필자는 기존의 자연법론과 법실증주의에 대한 논의들을 단순화하여 다음과 같은 의미로 자연법론과 법실증주의를 이해하고자 한다. 자연법론은 법과 도덕의 연관성을, 법실증주의는 법과 도덕의 구분을 강조하는 입장으로, 그리고 자연법론은 정법(正法)의 요건에 대해 탐구하는 데에 초점을 맞추는 반면에, 법실증주의는 실정법 자체에 초점을 맞추는 입장으로 이해하고자 한다. (최봉철, 2010: 239-240)

에게 절대적으로 의존한다는 사실을 표현하는 용어일 뿐이다. 이처럼 칼뱅은 법을 유한과 무한 사이의 보편적 경계선으로 파악하고 있다. 이 법은 신적 질서 부여, 즉 피조물을 하나의 단일하고 섭리적인 우주적 계획의 통일성에 따라 규정하는 것을 내용으로 한다. 그리고 이 통일성은 우리의 이성으로는 인식 불가능하다고 본다. 칼뱅은 이 내용을 자연의 질서(ordre de nature), 자연질서(ordo naturae), 자연법(lex naturae) 등의 표현으로 나타냈다(Dooyeweerd, 2013a: 16 ; 송시섭, 2021: 422 ; 김대인, 2021: 169 ; 고세일, 2023: 9).

이처럼 칼뱅의 법개념은 하나의 한계 개념이다. 그러나 실질적으로는 예정론이 속해 있는 섭리(providentia) 교리로부터 그 내용을 부여받는다. 이에 따르면 칼뱅의 법개념은 오캄과 그 추종자들의 유명론(nominalism)적 법개념과 정면으로 대립하게 된다. 유명론 역시 칼뱅과 마찬가지로 창조주와 피조물 사이의 보편적 경계선을 인정하지만, 동시에 세계질서의 내용을 신적 이성과 신적 지혜로부터 완전히 독립된 하나님의 자의적 의지에 근거시킨다. 그 결과 법개념의 본질 자체가 사실상 훼손되고 만다. 칼뱅의 법개념은 또한 이신론(deism)의 법개념과도 다르다고 본다. 이신론 역시 하나님과 피조물 사이의 본질적 경계를 설정하지만, 동시에 창조계획에 근거한 피조물과 창조주 사이의 지속적 의존 관계를 제대로 인정하지 못하기 때문이다(Dooyeweerd, 2013a: 17).

도예베르트는 칼뱅의 자연법사상이 지닌 의의를 다음과 같이 세 가지로 정리하고 있다. 첫째, 형식적으로 법은 하나님의 존재와 피조물의 존재 사이에 보편적 경계선을 설정한다. 둘째, 실질적으로 법은 질서부여를 내용으로 한다. 이는 하나님의 지혜가 섭리적 우주 계획 안에서 드러난 것으로서, 이성이 파악할 수 없는 통일성 또한 바로 이 안에서 발견된다. 셋째, 실질적으로 법은 창조주와 피조물 사이의 지속적 의존 관계를 설정한다. 도예베르트에 의하면 이러한 칼뱅의 법개념이 지닌 함의는 개혁주의적 세계관과 인생관의 모든 부분에 대해 결정적인 의미를 갖는다고 본다(Dooyeweerd, 2013a: 17).

칼뱅에 의하면 하나님은 법을 통해 전체 피조물을 통치하신다. 창조주와 피조물의 경계역할을 하는 창조법 아래에서 우주는 주권적 영역들의 다양성으로 펼쳐진다. 이 각각의 영역에 대해서는 오직 하나님의 주권 안에서만 근거를 갖는 별개의 법들이 적용된다. 도예베르트는 아퀴나스가 그 목적론적 법개념 안에서 그렇게 하듯이 이러한 다양한 영역들을 사변적 통일성으로 강제해서는 안 된다고 본다(Dooyeweerd, 2013a: 18).

또한 도예베르트는 자연법의 두 가지 의미를 구별했다. 첫째, “1차적 자연법”(primary natural law)인데 이는 실정법의 본성, 혹은 모든 법질서가 법이라는 명칭을 주장하려면 반드시 갖추어야 하는 본질적 속성들의 총체를 말한다. 1차적 자연법은 우리의 의지와 무관하게 신적 규례에 따라 모든 법질서의 불변적 본질을 이루는 규범들을 말한다. 둘째, “정치적 자연법”(political natural law)

인데 즉 법형성에 있어서 준수되어야 할 규범적 원리들의 총체를 말한다(Dooyeweerd, 2013a: 20).

도예베르트는 1차적 자연법의 예로 우선 소유권 제도를 들고 있다. 소유권의 불변하는 본질에는 소유의 대상에 대한 완전한 권원(權原)이 포함된다고 본다. 실정적 법질서는 이러한 종류의 법을 여러 방식으로 규율할 수 있지만, 소유권의 본질적 성격을 침해할 수 없다고 본다. 다만 수용(expropriation) 등을 통해 소유권을 박탈하는 것이 특정한 경우에 필요할 수 있는데 이는 정치적 자연법의 문제로 보아야 한다고 본다(Dooyeweerd, 2013a: 21).

도예베르트는 1차적 자연법의 또 다른 예로 “약속은 지켜져야 한다”(pacta sunt servanda)는 원리를 들고 있다. 실정법질서는 계약을 다양하고 여러 가지 방식으로 규율할 수 있지만, 계약이 일방 당사자에 의해 자의적으로 파기될 수 없다는 본질은 침해할 수 없다는 것이다(Dooyeweerd, 2013a: 21). 이에 따르면 계약의 구속력을 약화하는 법리들(사정변경의 원리가 대표적이라고 할 수 있다)은 정치적 자연법에 속하는 것으로 볼 수 있다.

도예베르트는 그로티우스에서 칸트에 이르는 자연법론들이 범한 오류는 크게 세 가지라고 본다. 첫째, 위의 두 종류의 자연법 사이의 구별이 무시되었으며, 정치적 자연법의 합리주의적 법전이 1차적 자연법으로 제시되었다. 둘째, 실정법과 자연법 사이의 관계는 난처한 문제가 되었다. 강성 자연법론자들은 정치적 자연법에 부합하지 않는 실정법을 구속력이 없는 것으로 선언하였고, 보다 온건한 자연법론자들은 정치적 자연법이 실정법 안으로 수용된 이후에야 비로소 그것에 실정적 효력을 부여하였다. 셋째, 실정법의 가변적 성격이 고려되지 않았다는 것이다(Dooyeweerd, 2013a: 19-20).

도예베르트는 개인주의적 자연법론은 근대 인문주의적 자연과학 이상(理想)의 강한 영향을 받은 것이라고 본다. 이 이상은 복잡한 현상을 가장 단순한 요소들로 환원함으로써 현실을 지배하고자 한다. 그 목적은 정밀한 수학적 개념의 도움을 받아 이 요소들을 분석하여, 현실을 완전히 규정하는 법칙들을 밝혀내는 데 있다는 것이다. 근대 자연법론은 인간 사회의 조직화된 공동체들을 그 구성요소인 개인들로부터 설명하고자 시도하는데 도예베르트는 이러한 법적 구성은 사회계약론에 기초하여 수행되는 것으로 이를 비판적으로 보아야 한다고 주장한다(Dooyeweerd, 2013d: 91).

2. 법실증주의에 대한 관점

위에서 보았듯이 도예베르트는 칼뱅주의의 자연법사상을 옹호하는 입장을 취하면서도 기존의 다양한 자연법사상을 비판하고 있다. 예를 들어 아퀴나스의 자연법 원리들은 그것들이 실정법 안에 확립되었는지 여부와 무관하게 이미 타당하다고 간주된다. 이는 실제로 진정으로 타당한 두 개의

법체계가 존재한다는 뜻이 된다. 자연법 원리들이 독립적으로 타당하기 때문에 아퀴나스의 옹호자들은 그것들이 실정법을 비판적으로 평가하는 규범적 기준으로 기능할 수 있다고 본다. 그리고 실정법이 자연법에 위배될 경우, 그것을 무효라고 선언할 수도 있다고 본다. 제2차 세계대전 이후 독일 법원이 다수의 나치 법률을 무효화한 사례는, 흔히 자연법론을 지지하는 고전적 사례로 인용된다(Chaplin, 2012: 319-320).

그러나 도예베르트는 이에 대해서 다음과 같은 비판을 제기한다. 실질적 유효성을 지닌 자연법이라는 관념은 다음과 같은 문제를 낳는다는 것이다. 곧 자연법과 실정법이 동일한 내용을 대상으로 삼는 한, 동시에 두개의 유효한 법이 동시에 존재하게 된다. 그렇게 되면 자연법은 실정법을 불필요한 것으로 만들어 버릴 것이다. 또는 자연법이 실정법을 무효화시키는 것이 허용된다면, 법체계 안에는 상당한 정도의 불확실성이 발생한다. 독일의 사례에서 실제로 일어난 일은 법관들이 자연법으로 실정법을 무효화시킨 것이 아니었고, 오히려 그들은 “자연적 정의”(natural justice)와 같이 널리 승인된 법원리들에 호소하고 있던 것으로 보아야 한다는 것이다(Chaplin, 2012: 320).

이러한 내용을 보면 도예베르트가 법원리의 실정화를 강조한 것을 볼 수 있다. 특히 도예베르트는 법원리들이 “역동적”(dynamic)이라는 생각을 발전시킨다. 이는 아퀴나스 자연법의 추상적이고 정태적인 원리들과 대조된다. 법원리들이 “역동적”인 이유는, 법-양상 역시 모든 양상들과 마찬가지로 문화적 “개현과정”에 참여하기 때문이다. 이는 두 가지를 함축한다. 첫째, 법원리의 실정화는 법-양상 자체 안에 포함된 필수적 계기이다. 이것은 법-양상의 역사적 유비를 가리킨다. 모든 실정화는 역사적 측면에 뿌리를 두고 있다. 새로운 역사적 상황은 새로운 실정화를 요구한다. 예컨대 교회법에서 이자 금지 규정은 경제적 조건이 변화함에 따라 폐지되었다. 둘째, 새로운 법원리들이 출현한다. 이는 법-양상 안에 있는 규범적 예기적 계기들(normative anticipatory moments)이 드러날 때 나타난다(Chaplin, 2012: 319).

이처럼 도예베르트가 법원리의 실정화를 강조하고 있기는 하지만, 도예베르트는 법실증주의에 대해서도 비판을 가하고 있다. 도예베르트는 법실증주의의 핵심적인 특징으로, 법을 사회적 사실로 설명함에 있어 실정화(positivisation), 즉 역사적 형식 부여(historical form-giving)라는 요소에 압도적인 비중을 부여하는 점을 들고 있다. 도덕적 요소를 포함하여 법의 규범적 타당성의 원천을 설명하는 데 있어 법실증주의가 겪는 어려움은 이처럼 법적 형식 부여라는 측면을 절대화한 데에서 기인한다고 볼 수 있다는 것이다. 도예베르트의 관점에서 볼 때 법실증주의에는, “초자의적인”(supra-arbitrary), 즉 인간의 의지로부터 독립된 법적 원리에 대한 관념이 결여되어 있다고 본다(Cameron, 1998: 268-269).

3. 평가

도예베르트는 법실증주의는 법이 본래적으로 지니는 규범적 성격을 부정하고, 법을 개별 법체제 안에서 관찰가능한 현상으로 환원한다는 점에서 비판한다. 반면 자연법론은 실정법에 더하여 구속력을 지닌 유효한 법의 영역을 불필요하게 상정한다는 점에서 비판한다. 도예베르트는 효력이 있는 법은 오직 하나, 곧 실정법뿐이라고 주장한다. 다만 이 실정법은 법-양상에 내재한 규범적 법원리에 부합해야 한다고 본다. 이처럼 도예베르트가 자연법론과 법실증주의 모두를 비판하고 있는 것은 사실이지만 법원리를 강조하고 있다는 점에서 자연법론과 유사성이 훨씬 더 크다는 평가가 있다(Chaplin, 2012: 318-320).⁵

그러나 이와 달리 도예베르트의 법이론이 오히려 법실증주의와 유사성이 크다는 평가도 있다. 도예베르트가 국가에 의한 법의 실정화를 강조한 것은 이는 그가 초기에 인정하였던 자연법 개념들을 그것들의 불확정성을 이유로 스스로 폐기한 데에 기인한다는 것이다. 자연법론에 대한 도예베르트의 거부감은 그를 자신이 평생에 걸쳐 그토록 날카롭게 비판했던 법실증주의와 정치적 절대주의의 이론들에 위험할 정도로 근접하게 만들었다는 것이다(Witte, 1993: 561).

결론적으로 볼 때 도예베르트의 법이론은 어느 하나로 온전히 귀속시켜서 설명하기는 힘들지만 자연법론에 보다 가까운 것으로 보는 것이 타당하다. 그가 창조법의 개념을 인정하면서 모든 양상이 이러한 창조법에 부합할 것을 요구하고 있는 점에서 정법(正法)이론과 연관성이 있는 것으로 볼 수 있고, 양상이론에서 법-양상이 도덕-양상을 예기할 수 있다고 보는 것은 법과 도덕의 연관성을 어느 정도 강조하고 있는 것으로 볼 수 있기 때문이다. 그러나 효력이 있는 법은 실정법뿐임을 인정하고 있다는 점, 법원리가 실정화될 것을 강조하고 있는 점 등은 법실증주의적인 요소를 일부 반영하는 것으로 볼 수 있고, 기존의 자연법론과는 차이가 나는 지점이다.

도예베르트의 법이론을 계승하고 있는 홈즈(H.J. van Eikema Hommes)는 자연법론과 법실증주의 모두를 받아들이기 힘들지만 양 이론 모두 법의 기능에 적절한 통찰력을 제공하는 매우 중요한 진실의 측면을 갖고 있다고 본다. 자연법론은 모든 실정법은 초자의적이고, 법원리 속에 토대를 가져야 한다고 본다. 그러나 유효한 법의 내용을 결정하는 이러한 원리들은 아직 그 자체로 유효한 법이라고 볼 수 없다. 이를 위해서는 역동적인 실정화 과정이 필요하다. 법실증주의는 이러한 측면을 정확하게 포착한다. 모든 법은 실정법이라는 것이다(Hommes, 1974: 80).

도예베르트는 자연법론과 법실증주의를 넘어서는 법이론을 구축함에 있어서 “법원리의 실정화”

5) 도예베르트는 자연법론은 원리를 절대화한다는 점에서 문제가 있고, 법실증주의는 의지를 절대화한다는 점에서 문제가 있다고 보고 있다는 견해도 있는데(Taylor, 1966: 338), 이 견해는 도예베르트의 견해를 자연법론과 법실증주의 어느 하나로 귀속시키기 어렵다는 견해로 볼 수 있다.

라는 측면을 강조하고 있음을 알 수 있다. 도예베르트는 원리(principle)를 강조하면서 “보편적 유효성”(universal validity)이 원리의 특징적 성격이라고 말하고 있는데 이에 대해서는 다음과 같은 비판이 있다. 원리가 보편적이고 항구적인 한, 다시 말해 실정화 이전의(pre-positive) 상태인 한 그것은 아직 유효하지 않다. 그리고 원리가 실정화되고 나면 그것은 자신의 실정화 이전의 보편성을 상실한 것으로 보아야 한다는 것이다(Strauss, 2014: 89). 그러나 이러한 비판이 타당한지는 의문이다. 실정화가 된다고 해서 원리의 보편적 유효성이 상실된다고 볼 근거는 없다고 보아야 하기 때문이다.

여기에서 추가로 검토해보아야 하는 것은 “1차적 자연법”과 “정치적 자연법”을 구분한 그의 견해가 타당한가 하는 점이다. 도예베르트는 1차적 자연법은 그 “불변성”을, 정치적 자연법은 그 “가변성”을 강조하고 있다. 이는 자연법론에서 일반적으로 언급되는 “절대적 자연법”과 “상대적 자연법”의 구분과 유사한 측면이 있다. 도예베르트의 이러한 구분이 앞서 본 “창조법”과 “법-양상”에 각각 조응하는 것인지 의문이 제기되는데, 이와 정확히 일치한다고 보기는 힘들다. 그가 1차적 자연법의 예로 본 소유권제도가 불변의 것으로 창조법의 수준에 해당하는 것으로 볼 수 있는지는 의문이 있기 때문이다. 또한 소유권의 사회적 지속성을 인정하는 것이 오히려 개인과 공동체의 조화를 위해서 본질적으로 필요하다고 보는 것이 타당하다. 도예베르트가 1차적 자연법과 2차적 자연법의 구분을 통해 자연법안에서의 정태성과 동태성을 모두 파악하려고 한 것은 의미가 크지만, 이의 구분 기준이 불명확한 점은 비판의 여지가 있다고 할 수 있다. 이러한 점을 고려할 때 1차적 자연법과 2차적 자연법의 구분은 받아들이기 힘들다고 보아야 한다.

V. 권리이론

1. 기존권리이론에 대한 비판

도예베르트는 기존의 주요 법학자들의 권리이론들을 비판한다. 우선 기르케(Otto von Gierke)나 사비니(Friedrich Carl von Savigny)는 법사학적 연구를 통해 사회내에 존재하는 다양한 단체의 중요성을 강조하였고 이 점에서는 도예베르트의 사상과 공통점을 갖지만, 도예베르트는 기르케나 사비니의 법사학적인 관점이 역사주의적(historicist)이고, 형식적(formal)이라는 점에서 약점을 갖는다고 보았다. 기르케나 사비니는 사회단체들이 단지 역사적으로 형성되었다는 점만을 강조하고 있는데, 이러한 단체들이 갖는 더 깊은 의미, 즉 사회내의 필연적인 구조(도예베르트에 따르면 영역주

권)의 반영이라는 점을 파악하지 못했다는 것이다. 또한 기르케나 사비니는 법제정권한을 특정그룹의 유언장(wills)이나 단체의 공식적인 정관(article)과 같은 “형식”과 연결하여 보았는데, 이러한 형식적인 입법권한의 보다 깊은 근거를 고려하지 못했다는 점을 비판한다(Dooyeweerd, 1984b: 399 ; Dooyeweerd, 1984c: 667).

도예베르트는 많은 법이론들이 권리(또는 법)를 인간의 의지의 표현이라고 이해하고 있는 것에 대해서도 비판했다. 사회계약에서 표시된 동의의 의사표시로부터 국가 및 개인적 권리가 연유한다고 하면, 권리는 정치질서의 밖에서 연유하는 셈이 된다. 이렇게 될 경우 정치는 정치이전의 권리에 종속되는 것이 되고 실정법의 가치도 격하되는 셈이 된다. 그러나 역사적으로 보면 권리는 정치질서가 발전되면서 실정법으로부터 나온 것이며, 실정법은 권리를 결정함에 있어서 현저한 역할을 했다. 다만 도예베르트는 실정법이 보다 초월적인 법(창조법)에 종속되어야 한다고 보았다, 권리는 단순히 국가의 의지에 의해서 형성된다고 보다는 창조법에 종속되는 실정법에 의해서 형성되어야 한다고 보았다(Dooyeweerd, 2017c, 275 ; Marshall, 1985: 124).

2. 도예베르트의 권리이론

이러한 기존 권리이론에 대한 비판을 토대로 도예베르트는 권리이론의 체계적 정교화를 시도하였다. 우선 도예베르트는 “권리”라는 용어를 서로 다르지만 연관된 두 가지 방식으로 사용하였다. 첫째, 그는 이 용어를 현대 유럽 언어들에서 권리가 갖는 통상적 의미에 부합하게 비교적 느슨하게 사용하였다. 이 의미에서 권리란 국가의 행위에 한계를 설정하고, 사람들이 법적 제약 없이 행동할 수 있어야 하는 영역들을 획정하는 것이다. 다시 말해, “영역주권”으로서의 권리이다. 둘째, 그는 권리라든 용어를 자신의 법철학체계 내에서 보다 “기술적인 의미”에서 사용하고 있는데, 이에 따르면 권리란 A(주체)가 B(객체)에 대한 권리를 가진다는 실정법적 귀속을 말한다(Marshall, 1985: 125). 이 두 가지 의미에 대해서 보다 상세하게 설명하면 다음과 같다.

우선 도예베르트는 “영역주권으로서의 권리”에 대해서 다음과 같이 설명한다. “우리는 개현된 문화의 분화된 삶은 영역들은 그 고유의 기본 권리를 소유하고 있다고 주장하였다. 그렇다면 법적으로도, 삶의 영역들은 그 고유의 영역에서 주권적이다...삶의 영역들은 그 고유의 내적 본질에 따라 발전할 권리를 국가로부터 부여받은 것이 아니다. 비국가적 영역들의 법적인 영역주권을 근본적으로 위반하는 국가법은 타당한 법으로 인정될 수 없다. 왜냐하면 하나님은 국가에 절대적, 무제한적 법적 권력을 절대 부여하시지 않았기 때문이다. 국가는 비국가적 삶의 영역들을 지배하는 절대적 주권보다는 오히려 단지 그 고유의 영역 안에서, 하나님에 의해 허용된 그 특수한 본질과 질서로 제

한되는 주권을 소유한다”(Dooyeweerd, 1996: 129-130). 이러한 영역주권으로서의 권리는 국가의 행위에 한계를 설정하는 데에 초점이 맞추어져 있음을 알 수 있다.

다음으로 도예베르트는 “기술적 의미로서의 권리”에 대해서 다음과 같이 설명한다. 그는 “주관적 권리”(subjective right)라는 개념을 다루면서 기존의 법이론에서 주관적 권리 개념이 매우 불명확했다는 점을 비판하는데, 이는 법-양상에서의 주체-객체에 대한 이해가 불충분한 데에서 기인한다고 보았다. 그는 주관적 권리는 주체의 측면에서만 접근하면 안 되고, 주체와 객체 모두의 관점에서 접근해야 한다고 본다. 예를 들어 내가 칫솔에 대해서 소유권을 가지고 있다고 할 경우에는 주체로서의 나와 객체로서의 칫솔을 함께 보아야 한다. 왜냐하면 권리는 항상 관계성을 내포하기 때문이다. 즉, 권리라는 것은 나의 본성에서부터 나오는 것이 아니라 정치적인 환경내에 존재한다는 것이다. 또한 도예베르트에 따르면 권리는 실정법으로부터 도출되는 것이며, 권리 자체가 실정법의 원천이 되는 것은 아니다(Dooyeweerd, 1984b: 405 ; Marshall, 1985: 133).

도예베르트가 주체-객체를 균형 있게 고려해야 한다고 본 이유는 로마의 법률가들이 주관적 권리를 본질적으로 개인주의적인 주관적 의지의 힘으로 이해한 것을 비판적으로 보았기 때문이다(Dooyeweerd 1984b: 392). 즉 로마의 법률가들이 주체에 주로 초점을 맞춘 권리이론을 채택했는데, 이러한 이유로 로마의 법률가들은 개인이 아닌 단체의 권리를 인정하는 데에 어려움을 겪게 되었다고 본다(Marshall, 1985: 133-134). 이러한 로마법이론에 대한 비판은 단체법을 중시하는 게르만법 관점에서의 비판과 일맥상통한다고 할 수 있다. 그렇다고 도예베르트가 게르만법이론을 일방적으로 지지하는 것은 아니다. 도예베르트가 주체-객체의 관계를 중시하고 있는 것은 주체와 객체를 균형 있게 보아야 개인과 공동체를 함께 보는 권리이론이 가능해지기 때문이라고 이해할 수 있다(Dooyeweerd, 2017d: 337).

도예베르트의 권리이론의 특징은 다음과 같이 정리되고 있다. 첫째, 그는 전체주의적 또는 권위주의적 국가에 의한 억압으로부터 인간의 삶을 자유롭게 보호하는 이론을 제공하고자 하였다. 둘째, 그는 시대를 초월한 추상물로서의 개인이 아니라, 현대 사회의 복잡한 상호관계 속에 있는 구체적인 사람들과 조직들을 다루는 이론을 원하였다. 셋째, 그는 국가를 단순히 불변하는 정치이전(prepolitical) 권리들의 승인자가 아니라 권리의 실질적 형성자로 인정함으로써 국가의 진정한 정치적 성격을 보호하는 이론을 원하였다. 넷째, 그는 일반적인 법적 자유만이 아니라 법원(court)의 세부적 판단을 포함한 모든 형태의 법적 권리 귀속에 관련되는 이론을 원하였다. 다섯째, 그는 개인의 주관적 권리와 권리를 규율하는 법률을 제정하는 입법자의 권한을 명확히 구별하는 이론을 원하였다. 여섯째, 그는 기본적인 존재론을 반영하고 현실의 구조 속에서 근거를 찾는 이론을 원하였으며, 법실증주의 학파의 공허함도, 역사법학파의 상대주의도, 관습적 합의로 이해되는 자유주의적

인권의 취약함도 드러내지 않는 이론을 원하였다. 그러한 이론의 근본적 토대는 하나님의 창조법이다(Marshall, 1985: 125).

3. 평가

도예베르트의 권리이론에 대해서는 다음과 같은 한계점이 지적된다. 첫째, 도예베르트는 포괄적인 기독교적 권리 개념을 제시하고자 했음에도 불구하고, 그의 논의에는 여러 공백이 존재한다는 것이다. 예컨대 그는 형사법상의 권리들(불법적인 수색과 압수로부터 자유로울 권리, 공정한 재판을 받을 권리, 자신에게 불리한 증인을 대면할 권리, 자기 자신을 변호할 권리, 잔혹하고 이례적인 형벌로부터 자유로울 권리 등)에 대해서는 극히 피상적으로만 다루었다는 것이다(Witte, 1993: 560).

둘째, 도예베르트는 서로 다른 법적 주체들의 권리 상호간의 충돌을 해결하는 데 있어 거의 아무런 방향도 제시하지 않는다는 점이다. 다만 이러한 원칙들을 제공하지 못한 것은 현대의 많은 권리 이론들이 공통적으로 안고 있는 고질적인 문제이기도 하다는 점이 지적된다(Witte, 1993: 560-561).

셋째, 도예베르트는 주관적 권리의 객체를 1) 상대적으로 희소한 재화에 한정될 것, 2) 인간의 필요에 봉사할 것, 3) 경제적 평가와 관리의 대상이 되는 것에 한정했다. 이러한 내용을 문자 그대로 받아들이면, 풍부하게 존재하거나, 유희 상태에 있거나, 현재 시장 가치가 없는 모든 것에 대한 권리는 사실상 배제되고 만다는 것이다. 이러한 점에서 도예베르트의 주관적 권리이론 중에 이 부분은 상당한 수정을 필요로 한다고 지적된다(Witte, 1993: 561-562).

이와 같은 몇 가지 한계에도 불구하고 도예베르트의 권리이론은 다음과 같은 점에서 긍정적인 측면이 존재한다. 개인주의적인 권리이론을 극복하려고 노력하였다는 점, 그리고 영역주권으로서의 권리 개념을 인정함으로써 각 양상의 바람직한 질서구축을 시도하였다는 점, 창조법과의 관계에서 실정화된 권리를 이해하려고 노력했다는 점 등이 그것들이다.

VI. 사회이론 및 국가이론

1. 도예베르트의 사회이론

도예베르트는 모든 사회이론은 서로 연관된 네 가지 과제를 수행해야 한다고 보고 있다. 1) 사회를 구성하는 독립적인 구조 혹은 제도를 식별하는 것, 2) 이러한 각각의 사회제도를 고유하게 만드

는 본성, 내적 규범, 그리고 구성 요소를 기술하는 것, 3) 이러한 각각의 구조가 존재하는 목적, 기능, 혹은 이유를 규정하는 것, 그리고 4) 그것들 사이의 올바른 관계를 분석하는 것이다. 이 네 가지 과제는 특정 사회 안에 우연히 존재하는 서로 다른 집합체와 집단에 대한 단순한 경험적 기술 이상을 요구한다. 그러한 경험적 작업은 사회과학, 즉 실증사회학(positive sociology)의 과제이다. 사회이론의 과제는 모든 사회제도를 구성하고, 그것들의 기능을 규정하며, 그것들의 상호작용을 지배하는 존재론적 질서와 법칙을 탐구하는 것이라고 본다(Witte, 1986: 18-19).

도예베르트는 국가, 교회, 대학 등의 다양한 사회제도에 있어서 “내적 구조원리”와 “가변성 유형”을 구분하고 있다. 이러한 구별은 분화된 인간 사회에서 다양한 법적 영역들의 구조 유형론에 대해 근본적인 의의를 지닌다고 본다. 상이한 사회적 생활영역들의 내적 법적 영역들의 경계 설정은 내적 구조원리들의 토대 위에서만 가능하며, 이 원리들이 그것들의 상이한 가변성 유형들의 조건이 된다(Dooyeweerd, 2013b: 88-89).

도예베르트는 여러 사회제도 중에서도 국가의 독특성을 인정한다. 국가를 형성하는 정치공동체의 주된 기능은 실재(reality)의 법적 측면에서 찾아야 한다고 본다. 그것은 공적 법률관계(public legal relationship) 속에서 표현되는데, 이 관계는 정치 공동체를 구성하는 정부, 국민, 그리고 영토를 하나의 정치-법적 총체(politico-juridical whole)로 통일한다. 이것이 법규범의 공포, 시행, 또는 집행이 오직 국가만의 특권임을 의미하는 것은 아니다. 도예베르트는 비정치적 공동체에 의해, 그리고 그 안에서 제정되고 적용되는 법적 규범들 이를테면 교회 내부의 행위 규칙, 가족 단위, 자발적 결사체 등을 인정하고 있다. 그러나 그는 또한 국가법의 고유한 성격을 강조하였으며, 이를 특히 정부의 법적 권위로써 스스로를 부과하고 강력한 힘으로 유지되는 “공적 영토법”(public territorial law)으로 묘사하고 있다(van der Vyver, 1977: 294).

도예베르트는 근본적으로 상이한 내적 구조원리를 가진 사회제도 사이의 상호 얽힘을 “엔캡시스”(enkapsis)라고 부르고 있다. 그는 엔캡시스는 예컨대 네덜란드 국가가 주(州)와 시(市)로 세분되는 경우에 존재하는 것과 같은 사회적 전체와 그 부분들의 관계와 혼동되어서는 안 된다고 본다. 부분-전체 관계는 오직 하나의 동일한 전형적 구조적 전체의 내적 영역 안에서만 발생할 수 있다는 것이다. 따라서 분화된 사회에서 혼인과 가족의 자연적 공동체들, 교회 교단, 경제적 기업, 대학 또는 노동조합은, 비록 국가의 영토 안에 설립되어 있다 하더라도, 결코 국가의 부분이 될 수 없다고 본다. 그것들의 전형적인 내적 구조 원리는 국가의 그것과 근본적으로 상이하기 때문이다. 국가와 의 그것들의 상호 관계는 오히려 엔캡시스의 관계로 보아야 한다는 것이다(Dooyeweerd, 2013b: 87-88). 이와 같은 도예베르트의 설명에서 카이퍼와의 차이가 나타나는데, 바로 중앙정부와 지방정부의 관계이다. 카이퍼에게 있어서 이 둘은 별개의 주권영역이다. 그러나 도예베르트에게 있어

서 지방정부는 단지 국가의 일부일 뿐이며, 중앙정부가 그것에 권한을 위임한 것에 지나지 않는다(Keene, 2016: 74).

도예베르트는 가톨릭 자연법사상에서 연유하는 보충성의 원리(principle of subsidiarity)에 대해서도 비판한다. 보충성의 원리는 개인이나 더 작은 단체가 자신의 힘만으로 자신의 과제를 완수할 수 없는 경우에만 더 큰 단체(대표적으로 국가)가 그 과제의 수행에 착수해야 한다는 원리를 말한다(홍성방, 2007: 601). 이러한 보충성 원리는 사회의 다양성과 자유를 촉진하고, 하나의 지배적인 기관(국가나 교회)으로의 권한집중을 제어하려는 취지인데 이러한 취지에 대해서는 도예베르트도 어느 정도 공감을 하면서도, 이러한 보충성의 원리가 다양한 사회단체를 전체(whole)를 위해서 봉사하는 부분(part)으로만 취급하는 측면이 있다는 점에서 비판한다(Dooyeweerd, 1984c: 220).

이러한 도예베르트의 비판을 좀 더 상세히 살펴보자. 보충성의 원리는 인간의 “이성적 본성”에 관한 아퀴나스의 견해의 기초 위에서 세워진 이론이다. “이성적인 본질 형상”을 실현시키는데 초점을 두는 인간의 자연적 완전성은 고립적으로 달성될 수 없다. 인간은 별거벗고, 무능한 존재로 세상에 들어왔기 때문에 인간은 그에게 “물질적”, “이성적·도덕적” 필요들을 제공하는 공동체에 의존하였다. 따라서 사회적 성향은 최하급의 공동체(가정)로부터 시작하여 자연적 사회에서 최고급의 완전한 공동체인 국가로 끝나는 사회 형식들 속에서 한단계씩 발전하는 성향으로서 그의 이성적 본성 속에 심겨져 있다. 아퀴나스는 개인과 하부 사회 공동체를 공히 전체의 부분들로서 곧 국가의 부분들로서 자연적 영역 속에 존재하는 것으로 여전히 생각하였다. 도예베르트는 성경적 영역주권의 사상은 본질상 회합적인 아퀴나스의 사회관을 반대한다고 본다. 계시의 창조동인에 뿌리를 두고 있는 영역주권은 우리에게 삶의 영역들의 내재적 본질에 관한 정확한 설명을 제공한다. 하나님은 그 고유의 본성에 따라 만물을 창조하셨다. 종류상 완전히 다른 두 부분은 결코 동일한 전체의 부분들이 될 수 없다는 것이다(Dooyeweerd, 1996: 174-175).

2. 도예베르트의 국가이론

도예베르트는 개신교적 관점에서는 기독교 국가이론 자체가 불가능하다는 브루너(Emil Bruner)의 주장을 비판한다. 신학자인 브루너는 『명령과 질서』(Das Gebot und die Ordnungen)에서 국가 구조 안의 강제력 요소를 본질적으로 악마적이며 근본적으로 죄악적인 요소로 간주한다. 그 결과 이 강제력 요소는 기독교의 사랑의 계명 및 참된 교제의 관념과 필연적으로 변증법적 긴장 속에 묶여 있다고 본다. 브루너는 로마 가톨릭과 개신교 사이의 본질적 차이의 필연적 귀결로서, 로마 가톨릭의 법철학·국가철학은 가능하나 개신교적인 법철학·국가철학은 불가능하다고 본다. 개신교

가 그러한 철학을 기획하려는 곳에서는 이미 내부적으로 로마 가톨릭의 누룩이 스며든 것으로 보아야 한다는 것이다(Brunner, 1933: 647-650).

브루너에 따르면 로마 가톨릭은 아리스토텔레스적 자연법 위에 국가철학을 세운다. 그 자연법은 기독교 기원이 아니라 이교적 기원이다. 반면 개신교는 어떤 형태의 자연법도 인정하지 못하며, 국가를 그 특유한 변증법적 구조로 수용해야 한다고 본다. 브루너가 말하는 국가 구조 안에는 세 요소 사이의 화해 불가능한 긴장이 존재한다. 첫째는 성찬(communion)의 순간에 나타나는 창조질서의 요소이다. 둘째는 죄와 관련된 강제적 법질서이다. 셋째는 어떤 의미에서도 정당화될 수 없는 권력 체계이다. 이 권력 체계는 “단지 사실적이며, 부정적이며, 권력에 굶주리며, 반쯤 악마적”인 체계로 묘사된다. 이 관점에서 국가는 정의가 아니라 권력이 근본 본질로 간주된다. 이 변증법적 수수께끼 같은 형성물은 단일의 완결된 이론을 회피한다고 여겨진다. 따라서 개신교 신학에서는 기독교 국가 이론을 제시할 수 없다는 결론이 나온다 (Brunner, 1933: 430-434).

이에 대해서 도예베르트는 브루너가 개신교적 입장을 표방하면서도, 내재관점의 국가이론을 원리적으로 수용함으로써 결국 그들과의 종합으로 되돌아간다고 비판한다. 이 종합적 입장에서는 자연과 은총의 잘못된 대립이 다시 모습을 드러낸다는 것이다. 진정으로 기독교적인 국가관은 성경적 기본 동기, 곧 창조-타락-구속에서 출발하기 때문에, 내재관점에서 도출된 브루너의 “변증법적 기본 문제”를 거부해야 한다고 본다. 도예베르트는 브루너가 정치공동체 구조 안의 권력 요소 자체를, 죄 많은 세계에서 국가들이 권력을 남용하는 주관적 방식과 혼동한다는 점에서도 비판한다. 브루너가 “기독교국가는 결코 없었고 앞으로도 없을 것이다”라고 말하고, “국가는 세속적 질서이며 신성한 질서가 아니다”라고 말하는데, 이러한 진술은 신적 구조 법칙과, 죄 많은 현실 안에서 그 법칙 아래 놓인 국가의 주관적 현실 사이의 구별 결여를 드러낸다는 것이다(Dooyeweerd, 1984c: 403).

도예베르트는 기독교적인 국가사상은 국가도 개인도 어느 쪽이든 절대화하는 태도와 근본적으로 결별한 국가사상이이어야 하며, 이것이 법치국가(Rechtsstaat)의 정당한 사상이라고 본다. 그 근거는 그리스도 예수의 나라 안에서 인류가 이루는 초시간적 뿌리 공동체에 대한 신앙고백이다. 또한 그 고백의 귀결로, 시간적 사회적 결합들에 대해 영역주권 원리를 수용해야 한다고 본다(Dooyeweerd, 2013c: 151).

도예베르트는 영역주권원리는 국가의 임무에 대해서 외부에서 경계를 부과하는 원리가 아니라고 본다. 이는 구(舊)자유주의적 법치국가 사상과 차이가 있는데, 구자유주의적 법치국가 사상은 국가에게 외적 한계를 부과했기 때문이다. 즉 국가가 사회·경제 생활에 일질 관여하지 말아야 한다는 요구를 내세웠다. 이러한 구자유주의적·개인주의적 형태의 인문주의는 법치국가에 관해 기본 오류를 범했다고 본다. 이들은 국가는 추상적 법공동체로 이해될 수 있으며, 더 정확히는 단순한 법적 사회

계약으로 이해될 수 있으며, 그 이상은 아니라는 주장한다. 그러나 도예베르트는 국가는 단지 공동체가 아니며, 국가는 또한 공간적 공동체라고 본다. 국토와 그 경계가 여기에 속한다. 국가는 또한 생명의 공동체이며 감정의 공동체이며 사유의 공동체이다. 국가는 역사적 문화 형성의 공동체이기도 하다. 국가는 사회적·도덕적 차원의 공동체이기도 하다. 기독교적 국가 사상은 여기서 더 나아간다. 국가 구조는 기독교적 믿음의 공동체로서도 자신을 표현해야 한다. 그 믿음의 공동체는 통치자와 피통치자를 함께 포괄하는 공동체이다(Dooyeweerd, 2013c: 151-152).

3. 평가

브루너와 도예베르트 국가론에서의 근본적인 차이는 국가라는 존재 자체를 인간의 죄성에 입각한 타락한 질서로 볼 것인가 아니면 하나님의 창조법이 어느 정도 반영된 질서로 볼 것인가 하는 점에 있다고 할 것이다. 도예베르트는 후자의 견해, 즉 국가에 대해서 기본적으로 긍정적인 입장을 취하고 있는 것을 볼 수 있다. 그러면서도 동시에 권력의 남용가능성에 대해서 늘 경계하는 태도를 취하고 있다. 브루너와 같은 태도는 국가의 공동선 지향에 관한 기독교적 이론을 구축하기 힘들어지기 때문에 문제가 있는데, 이러한 점을 지적하고 있는 도예베르트의 견해는 타당한 것으로 보아야 한다.

도예베르트의 사회이론 및 국가이론에서 무엇보다 강조되고 있는 것은 국가 이외의 다양한 사회단체의 중요성이다. 이는 그가 전체주의적인 정부에 대해서 열렬히 반대하는 것과 관련성이 크다고 할 수 있다. 그는 가톨릭 사회사상에서 연유한 보충성원리에 대해서도 비판적인 견해를 취하고 있는데, 이는 보충성원리가 사회를 국가의 일부로 보는 측면이 있기 때문이다. 도예베르트에게 있어서 국가와 각종 사회단체는 각각 독립성을 갖고 있는 개체구조에 해당한다. 이러한 점에서 도예베르트의 국가 및 사회이론은 가톨릭 사회사상에 비해서 훨씬 다원주의적인 성격을 갖는 것으로 이해할 수 있다. 이는 영역주권론과 보충성원리의 차이점이라고도 할 수 있다.

다만 도예베르트의 영역주권론에서는 사회단체 내에서 발생할 수 있는 권력남용을 어떻게 제어할 수 있는지에 대해서는 상세한 이야기를 하지 않고 있다. 카이퍼가 이러한 경우 국가의 개입가능성을 남겨두고 있으므로(김대인, 2024: 43) 도예베르트도 같은 견해를 취할 것으로 추정할 수 있을 뿐이다. 최근 교회 또는 교단내에서 목회자에 의한 권력남용의 문제가 심각하게 발생하고 있고 이것을 교단내에서의 자정노력만으로는 한계를 드러내고 있고, 소송으로까지 이어지는 경우가 많다. 도예베르트가 법-양상에서 “응보”를 강조하고 있는 점을 고려하면 이러한 응보적 기능이 사회단체 내에서 제대로 이루어지지 않을 경우에 재판을 통한 국가의 개입가능성을 인정하는 것이 필요하다.

다만 이러한 재판을 통한 개입은 매우 신중하게 이루어질 필요가 있으며, 교회나 교단의 질서에 대한 충분한 이해 가운데 재판이 이루어질 필요가 있다.

도예베르트의 법치국가론의 특징 중의 하나로 사회계약론적인 관점을 배제하고자 노력하고 있다는 점을 들 수 있다. 이러한 사회계약론은 계약을 체결하는 주체를 강조한다는 점에서 개인주의적인 경향이 드러날 수 있기 때문이다. 그러나 성경의 언약사상에 기반한 사회계약론은 이러한 개인적인 경향을 벗어날 수 있기 때문에(김대인, 2023: 74) 이러한 도예베르트의 비판은 타당하다고 보기 힘든 측면이 있다.

VII. 도예베르트 법사상의 현대적 의미

1. 법개념

도예베르트는 두 가지 법개념을 구분하고 있다. 창조법과 양상으로서의 법이 그것이다. 법을 포함한 모든 양상은 하나님의 창조법에 종속된다는 그의 견해는 칼뱅주의에서 강조되는 하나님의 주권을 법이론의 토대로 삼고 있다는 점에서 의미가 크다. 다만 이러한 도예베르트 이론이 다원주의적인 현대사회에서 어떤 의미를 갖는지 의문이 제기된다.

도예베르트는 다양한 법이론에 대한 분석을 하면서 그 법이론 뒤에 존재하는 근본 동인을 분석하고 이를 극복하고자 노력하고 있는데 이러한 그의 법학방법론은 미국의 비판법학(Critical Legal Theory)과 유사한 측면이 있다는 지적이 있다. 미국의 비판법학도 기존의 법체계가 갖고 있는 자유주의 이데올로기를 폭로하고 이의 대안을 마련하는 데에 초점을 맞추고 있는데 도예베르트의 법사상이 이와 유사한 측면이 있다는 것이다(Caudill, 1984: 288-289).

도예베르트는 양상 상호간에 불가환원성이 존재한다는 점을 강조한다. 따라서 특정의 양상이 법-양상을 지배하는 경우에는 비판적으로 볼 수 있게 된다. 도예베르트는 켈젠의 순수법학이론은 분석-양상이 법-양상을 지배하는 이론으로, 사비니 등의 역사법학파의 법이론은 역사-양상이 법-양상을 지배하는 이론으로, 미국의 법현실주의(legal realism)는 심리-양상이나 사회-양상이 법-양상을 지배하는 이론으로 보아 비판한다(Dooyeweerd, 2017b: 160-164 ; Dooyeweerd, 2021:120-122).

물론 이러한 도예베르트의 견해가 법-양상에 분석적인 측면이나 역사적인 측면이 있다는 점을 절대 배제하자는 것은 아니다. 어디까지 특정의 양상이 법-양상에 지나치게 지배적인 영향을 미치는 것을 비판하는 것이다. 예를 들어 경제적 효율성의 관점에서 법을 분석하는 것을 중시하는 “법경제

학”(law and economics)을 어떻게 볼 것인지가 문제된다. 물론 법에서 경제적 효율성의 관점에서 접근이 필요한 영역들은 충분히 존재할 수 있다. 예를 들어 국가나 지방자치단체와 같은 공공주체가 필요로 하는 물품, 서비스 등을 조달하는 공공조달(public procurement)에서는 입낙찰과정에서 적시에, 가장 좋은 품질의 제품을, 적절한 가격에 구매하는 것이 중요하고 이는 경제적 효율성을 반영하는 것이라고 할 수 있다. 그러나 이러한 공공조달에서는 사회적 가치를 고려한 구매, 예를 들어 장애인제품, 사회적기업제품의 우선구매제도 등도 존재하는데 이는 경제적 효율성만으로는 설명이 곤란한 부분이다. 즉, 공공조달을 법경제학의 관점에서 분석하는 데에는 일정한 한계가 존재할 수 밖에 없다. 이러한 점에서 법경제학적인 접근방식이 경제-양상이 법-양상에 지나치게 큰 영향을 미치는 것으로 나타날 경우 이를 비판적으로 볼 필요가 있다(남형두, 2021). 이처럼 도예베르트의 양상이론은 현대의 다양한 법이론들을 비판적으로 볼 수 있는 틀을 제공한다는 점에서 의미가 있다.

다음으로 도예베르트가 법-양상의 의미핵을 “응보”(retribution)로 이해하고 있는 점은 현대법에 어떠한 의미를 제공하는지 의문이 제기된다. 앞서 보았듯이 이러한 응보개념은 지나치게 좁은 개념이라는 비판이 제기될 수 있다. 그러나 도예베르트는 법-양상을 정태적인 것으로 이해하지 않고, 깊이 있고 열린 법-양상은 도덕-양상에 대한 예기적 기능을 한다는 점을 밝히고 있다. 이에 따르면 법-양상의 의미핵인 “응보”가 도덕적인 질서에 긍정적인 영향을 줄 수 있도록 보다 넓게 해석될 여지가 있는 것은 사실이다. 다만 그럼에도 불구하고 법-양상의 의미핵을 도예베르트처럼 “응보”로 이해하는 것에 대해서는 비판적으로 볼 여지가 남아 있다. 예를 들어 공정거래법 분야에서 나타나고 있는 리니언시(legnieny) 프로그램(부당한 공동행위를 자진신고를 한 기업에게 제재를 감경해주는 제도)은 응보만으로는 설명하기 곤란한 제도이다. 그리고 최근 산업진흥을 위한 다양한 법들도 제정되고 있다. 이러한 점들을 고려하면 전통적인 “응보”보다는 좀 더 넓은 의미핵이 법-양상에서 재설정될 필요가 있다.

2. 자연법론과 법실증주의

도예베르트는 앞서 보았듯이 자연법론과 법실증주의 모두를 극복하는 노력을 기울이고 있음을 볼 수 있다. 이는 자연법론의 경우에는 자연법과 실정법이 동시에 법원(法源; source of law)으로서 작동을 할 경우 불명확한 법률관계가 형성되는 문제가 있고, 법실증주의의 경우에는 역사적 형식 부여를 절대화하는 문제가 있기 때문이다. 도예베르트는 이러한 두 가지를 모두 극복하기 위해서 “법원리의 실정화”라는 대안을 제시하고 있다. 실제로 오늘날 법원리는 실정화되는 추세에 있다. 예를 들어 우리나라의 「행정기본법」에서는 비례원칙, 평등원칙, 신뢰보호원칙 등 기존에 판례에 의

해서 인정되던 행정법의 기본원리들을 실정화하고 있는 것을 볼 수 있다(「행정기본법」 제9조, 제10조, 제12조).

그러나 도예베르트의 “법원리의 실정화”라는 대안은 그저 법원리를 실정화하는 것이 필요하다는 의미로 축소하여 해석해서는 안 된다. 그는 법원리가 창조법, 그리고 이를 구체화한 법-양상에서의 의미핵(응보)과 연계성을 가질 것을 이야기하고 있기 때문이다. 이러한 도예베르트의 견해는 다음과 같은 시사점을 제공한다. 도예베르트에 의하면 창조법은 하나님과 인간의 경계를 부여하는 기능을 한다. 따라서 비례원칙과 같은 각종의 법원리들은 이러한 창조법에 부합하는 방향으로 해석될 필요가 있다. 즉 피조물로서의 인간의 한계를 인식하는 전제하에 법원리를 이해할 필요가 있다. 또한 도예베르트가 각종의 법원리들을 정태적으로 이해하지 않고 동태적으로 이해하는 것도 시사점이 크다고 할 수 있다. 즉, “응보”를 의미핵으로 하는 법-양상이 “사랑”을 의미핵으로 하는 도덕-양상을 예기하는 형태로 나타날 수 있다고 보고 있는데, 이러한 그의 이론도 법원리에 대한 새로운 해석을 가능하게 한다.

예를 들어 코로나19사태로 인해 내려진 집합(예배)금지처분 취소청구가 문제된 사건에서 대법원의 다수의견은 국민의 생명보호를 이유로 한 집합금지처분이 비례원칙 및 평등원칙에 부합하는 것으로 보았다.(대법원 2024. 7. 18. 선고 2022두43528 전원합의체 판결) 이 사건에서는 종교의 자유라는 가치와 국민의 생명보호라는 가치가 충돌하는 상황이었다. 이와 같은 사건에서 비례원칙과 평등원칙에의 부합여부에 대한 해석을 할 때 창조법적인 측면과 법-양상의 도덕-양상의 예기적 측면을 함께 본다면 새로운 관점에서의 접근이 가능해진다.

우선 창조법적인 측면에서 보면 신과 인간의 경계를 부여하기 위해서 창조법이 존재한다. 다시 말해 인간의 법은 이처럼 창조법에 의해서 주어진 경계를 넘어서는 안 된다. 종교의 자유는 특히 신과 인간의 관계에 있어서 핵심을 이루는 것이기 때문에 종교의 자유를 제한하는 행위는 매우 신중하게 이루어질 필요가 있다. 대법원의 다수의견이 종교의 자유가 갖는 창조법적 의미를 충분히 고려하지는 못했다는 점에서는 비판의 여지가 있다.

그러나 이러한 종교의 자유가 무제한적인 것이라고 볼 수는 없다. 생명보호의 가치 또한 중요하다고 보아야 하기 때문이다. 이 사건에서 국민의 생명보호를 위해서 집합금지처분을 하였는데 이것이 법-양상의 의미핵인 “응보”에 부합하는지가 문제된다. 이웃의 생명을 보호하는 것은 도덕-양상의 의미핵인 “사랑”을 예기하는 것으로 볼 수 있고 이러한 의미에서 이웃의 생명을 보호하는 의무를 다하지 못하는 것은 “응보”의 대상이 충분히 될 수 있다고 보아야 한다.

이러한 점을 종합적으로 고려하면 종교시설에 대해서 집합금지처분이 비례원칙과 평등원칙에 부합한다고 보았던 대법원 다수의견의 결론 자체에 대해서는 동의할 수 있다. 그러나 집합금지처분의

위반시 “처벌”이라는 방식을 취하는 것, 식당이나 결혼식장과 종교시설을 달리 취급하는 것 등이 정당한 책임귀속원리로서의 “응보”개념에 부합하는지에 대해서 보다 치밀한 논증이 이루어지지 못한 점은 아쉬운 점이다.

이처럼 도예베르트의 “법원리의 실정화”라는 대안은 법원리들을 해석함에 있어서 창조법 및 법-양상의 의미핵인 “응보”를 기반으로 역동적인 사고를 가능토록 한다는 점에서 자연법사상과도 연결되면서 실제적으로는 실정법의 효력을 존중함으로써 법적 안정성을 확보할 수 있는 장점을 가진다.

3. 권리이론

우선 도예베르트가 영역주권적 권리개념을 인정하고 있는 점은 사회의 다원성을 강력하게 지지하는 근거가 된다는 점에서 의미가 크다. 다시 말하면 도예베르트의 권리이론은 카이퍼의 영역주권론을 법학적으로 보다 체계화했다는 점에서 의미가 크다. 다만 이러한 영역주권적 권리개념의 내용이 다소 불명확한 점이 존재하는 것은 사실이다. 해당 영역자체에게 권리가 있다는 것인지, 해당 영역에 소속된 단체에게 권리가 있다는 것인지 등이 명확하지 않은 측면이 있기 때문이다. 만약 해당 영역자체에게 권리가 있다고 보는 경우에도 서로 다른 영역의 권리간에 충돌이 발생할 경우 이에 관한 조정은 어떤 방식으로 이루어져야 하는지도 불분명한 측면이 있다. 도예베르트는 카이퍼와 달리 지방자치의 영역은 영역주권이 작동하는 영역이 아니라고 보고 있는데 이러한 견해는 지방자치의 가치를 저해할 수 있다는 점에서 비판적으로 보아야 한다.

도예베르트의 영역주권적 권리 개념을 지방자치의 영역에 확대하여 구체화할 경우에는 마을자치 조직 등 오늘날 다양하게 등장하고 있는 사회단체들의 법적 지위가 보다 공고하게 되는데 도움을 줄 수 있다. 2026년 4월 14일 지방자치법 개정으로 주민자치회의 설치에 관한 근거규정(제17조의2)이 신설되었다. 이는 그동안 풀뿌리 민주주의를 위해서 주민자치조직이 필요하다는 점이 계속하여 지적되어 왔는데 드디어 그것이 입법화된 것이다. 여기에서는 1) 자치회 구역 내의 주민화합 및 발전을 위한 사항, 2) 지방자치단체가 위탁하는 사무의 처리에 관한 사항, 3) 그 밖에 관계 법령, 조례 또는 규칙에서 위탁한 사항 등을 처리할 수 있도록 하고 있다. 그런데 이러한 규정의 신설만으로 주민자치회가 활성화 될 것으로 당연히 기대할 수는 없다. 더구나 이러한 주민자치회에는 법인격이 인정되는 것은 아니어서 법적 권리를 인정하는 것은 곤란하다. 그러나 영역주권적 권리개념을 인정하게 될 경우 이들 주민자치회가 지방자치단체의 파트너로 지위가 향상되는 데에 기여하게 될 것이다.

다음으로 도예베르트는 권리가 실정법에서 도출되고 보고 있는데 이는 강력한 인권이론을 구축

하는 데에는 한계로 작동하게 된다는 점에서 문제가 있다. 물론 그가 원리의 실정화를 강조하고 있기 때문에 이를 통해 인권을 강화하는 것이 가능해질 수 있으나 이 역시 원리의 “실정화”가 필요하기 때문에 한계가 있다. 다만 도예베르트의 양상이론에서는 모든 양상을 관통하는 “의미의 총체”가 강조되고 있고 여기에는 하나님의 형상을 받은 인간의 존엄성이 들어갈 수 있다. 이 점을 강조하게 되면 보다 강력한 인권이론을 구축하는 데에 도움을 줄 수 있다.

다음으로 도예베르트의 권리이론의 핵심으로는 주관적 권리 개념을 구성함에 있어서 주체의 측면과 객체의 측면을 균형 있게 보고 있다는 점을 들 수 있다. 그가 이 두 가지 측면을 균형있게 보려고 한 것은 주체의 측면에서만 볼 경우 개인주의적인 권리이론이 될 가능성이 높기 때문이다. 그러나 모든 권리를 주체와 객체의 측면에서 설명하는 것이 적절한지는 의문이라고 할 수 있다. 예를 들어 재산권을 염두에 둘 경우에는 주체와 객체를 모두 염두에 둔 권리이론이 자연스럽다고 할 수 있지만, 헌법상 주기본권이라고 할 수 있는 “인간의 존엄성”의 경우 객체의 개념을 생각하기가 곤란하기 때문이다.

이처럼 도예베르트 권리이론의 한계가 존재하는 것은 사실이지만 권리이론을 개인주의적으로만 보지 않으려고 하는 도예베르트의 견해는 의미가 크다고 할 수 있다. 예를 들어 자신의 성(sex)을 개인의 자율적인 판단에 의해서 결정할 수 있도록 하는 것은⁶ 지나치게 개인주의적인 권리개념에 입각한 것으로 비판적으로 볼 필요가 있다. 성에 대한 자율적인 결정권을 인정하는 것은, 인간이 어디까지나 피조물이라는 것을 강조하는 창조법의 관점에서도 문제가 있다.

4. 사회이론 및 국가이론

도예베르트는 국가 또는 개인이 지나치게 지배적인 영향력을 행사하는 국가 및 사회이론을 배제하려고 노력하였다. 그리고 가톨릭 사회교리에서 연유하는 보충성의 원리에 대해서도 이것이 전체-부분의 시각에서 접근한다는 점에서 비판적으로 보았다. 이러한 그의 국가 및 사회이론 역시 영역주권론을 구체화하고 있는 것으로 볼 수 있다. 또한 도예베르트는 사회계약론적인 법치국가 이해에 대해서도 비판적인데, 이는 사회계약론이 계약의 주체를 강조한다는 점에서 개인주의적인 경향으로 흐를 가능성이 있기 때문이다.

도예베르트가 개인주의적인 경향을 극복하는 국가 및 사회이론을 구축하려고 한 것은 의미가 크다. 특히 영역주권론을 강조할 경우 다양한 사회단체들의 자율성을 강조하게 되는데 이는 자율규제(self-regulation)가 강조되고 있는 있는 현대법의 경향과도 잘 조응될 수 있다. 다만 사회단체들은

6) 독일에서는 2024. 11. 1. 자신의 성별을 법원 허가 없이 스스로 바꿔 등록할 수 있는 「성별자기결정법」(Selbstbestimmungsgesetz)이 발효된 바 있다.

항상 공동선을 지향하는 것은 아니며 해당 단체의 이익을 대변하는 데에만 초점을 맞추는 경우가 많다. 이러한 맥락에서 각 사회단체들의 자율성을 강조하는 것은 확대된 개인주의의 모습을 지지하는 결과를 낳을 수 있다. 이러한 문제점을 극복하기 위해서는 국가의 공동선 지향 기능을 다양한 사회단체들과의 관계에서 구조화해낼 것인지에 대한 고민이 필요하다.

도예베르트가 사회계약론의 개인주의적 성향을 비판하고 있는 것도 경청할 필요가 있다. 그러나 사회계약론은 오늘날 세대간 정의를 구현하는 데에도 의미가 큰 이론으로 재조명을 받고 있다. 즉, 사회계약론을 공동체주의적으로 재구성하는 것이 충분히 가능하다(김대인, 2023: 73-74). 이러한 점에서는 도예베르트의 사회계약론에 대한 관점은 비판적으로 보아야 한다.

도예베르트는 상이한 사회관계들이 내적 구조원리를 통해 구분된다고 보면서 동시에 이들 관계는 엔캡시스적으로 연결되어 있다고 본다. 도예베르트는 공법(public law)과 사법(private law)은 구별되는 것이 원칙적으로 필요하다고 보고 있는데 이는 이들 법이 상이한 사회관계를 각각 규율하고 있다고 보기 때문이다. 이러한 점을 비교법적으로 보면 공법과 사법의 구별을 원칙적으로 인정하는 대륙법전통이 도예베르트의 이론과 보다 친화성이 있는 것으로 볼 수 있다. 따라서 공사법을 구별하지 않고 전문화된 법영역을 미시적으로 보는 영미법전통과는 거리가 있다고 할 수 있다. 이러한 점에서 도예베르트의 법사상은 기본적으로 대륙법계 전통을 취하고 있는 우리나라와도 친화성을 가질 수 있다.

그러나 다른 한편으로 도예베르트는 상이한 사회관계가 엔캡시스적으로 연결되어 있음을 동시에 인정하고 있으므로 이에 따르면 공법과 사법은 상호보완적인 질서로 이해할 필요가 있다. 공법과 사법의 보완질서로서의 성격을 인정한다고 할 때에는 상호보완적인 질서가 지향해야 할 방향성이 무엇인지에 대한 고민이 필요한데, 모든 양상을 관통하는 의미의 총체인 인간의 존엄성을 그러한 방향으로 삼아볼 수 있다. 창조법의 관점에서 보면 이러한 인간의 존엄성은 하나님의 형상을 통해 창조를 받은 존재로서의 인간의 존엄성을 의미하는 것으로 보아야 한다.

VIII. 결론

도예베르트는 카이퍼(Abraham Kuyper)의 영향으로 영역주권론(theory of sphere sovereignty)에 입각하여 자신만의 법철학을 구축하려고 노력하였다고 할 수 있다. 그는 창조-타락-구속의 기독교적 근본동인에 입각한 법이 되기 위해서는 하나님의 주권이 만물의 통일성을 유지시키는 근원이 되고, 각 영역들은 이로부터 도출된 영역주권만을 갖는다고 보았다. 도예베르트는 “창조법”(cre-

ational law)개념을 통해 하나님의 주권과 통일성을 강조하면서도 “법-양상”(juridical mode) 개념을 통해 다른 양상과 구분되는 법의 고유성과 다원성을 강조한다. 그리고 “법-양상”의 의미핵으로 “응보”(retribution)를 들고 있다.

도예베르트는 자연법론과 상대적으로 친화성을 보이면서도 자연법론과 법실증주의의 한계를 모두 지적한다. 자연법론의 경우에는 자연법과 실정법이 동시에 법원(source of law)으로서 작동할 경우 불명확한 법률관계가 형성되는 문제가 있고, 법실증주의의 경우에는 역사적 형식 부여를 절대화하는 문제가 있기 때문이다. 도예베르트는 이러한 두 가지를 모두 극복하기 위해서 “법원리의 실정화”라는 대안을 제시하고 있다.

도예베르트는 권리이론에서 주체와 객체를 균형있게 보아야 한다는 점을 강조하고 있는데, 이는 주체를 중시하는 권리이론이 개인주의적인 권리이론으로 흐를 가능성이 있기 때문이다. 영역주권으로서의 권리 개념을 인정함으로써 각 양상의 바람직한 질서구축을 시도하였다는 점도 특징이다.

도예베르트는 국가 또는 개인이 지나치게 지배적인 영향력을 행사하는 국가 및 사회이론을 배제하려고 노력하였다. 그리고 가톨릭 사회교리에서 연유하는 보충성의 원리에 대해서도 이것이 전체-부분의 시각에서 접근한다는 점에서 비판적으로 보았다. 또한 도예베르트는 사회계약론적인 법치 국가 이해에 대해서도 비판적인데, 이는 사회계약론이 계약의 주체를 강조한다는 점에서 개인주의적인 경향으로 흐를 가능성이 있기 때문이다.

이상과 같은 검토를 토대로 서론에서 제기하였던 세 가지 질문에 대해서 답변을 해보면 다음과 같다. 첫째, 하나님의 주권을 강조하는 칼뱅주의 법사상의 특징이 무엇인가 하는 점이다. 도예베르트는 하나님과 인간의 경계로서의 창조법의 개념을 인정하고, 모든 피조세계가 하나님의 주권하에 있기 때문에 각 영역이 하나님의 주권에서 파생된 주권을 갖는다는 영역주권론을 받아들인다. 이러한 맥락에서 국가권력의 통제와 다원적인 사회관계가 강조된다. 또한 법실증주의에 비해 자연법론에 대해서 좀 더 친화성을 가지면서도, 원리의 실정화를 통해서 보다 안정적인 법질서를 추구한다.

둘째, 창조-타락-구속의 기독교적 동인에 입각한 법사상이 기존의 법사상과 차별화된 관점을 부여하는 측면이 무엇인가 하는 점이다. 도예베르트에 의하면 인간의 삶을 규정하는 다양한 양상들이 공존하는 것이 “창조”법에 부합하고 특정의 양상이 법-양상에 지배적인 영향을 미치는 것은 “타락”의 모습에 해당한다. 그리고 각 양상의 고유성을 유지하면서도 모든 양상을 관통하는 의미의 총체를 지향하는 것이 “구속”의 모습에 해당한다. 즉, 창조-타락-구속의 틀은 현대법을 새로운 관점에서 비판적으로 보고 나아갈 방향을 새롭게 제시한다.

셋째, 칼뱅주의 법사상은 다원화된 현대사회에도 적실성을 갖는가 하는 점이다. 칼뱅주의는 다원화된 현대사회에 오히려 적실성을 가질 수 있다. 특히 다양한 사회관계를 규율하는 각 법들이 내

적 구조원리에 따라 서로 구분되면서도 엔캡시스적으로 서로 연결되어 있다는 점을 밝힘으로서 법의 다원성과 통일성을 함께 볼 수 있도록 하는 점, 권리이론에서 주체와 객체를 모두 강조하여 법에 있어서 개인주의와 전체주의를 비판적으로 볼 수 있도록 하는 점 등의 “균형감각”은 다양한 가치가 현존하는 현대사회에 오히려 적합한 측면이 있다. 또한 공법과 사법의 구별 및 상호보완적 관계를 설명하는 데에도 장점을 갖는다.

도예베르트의 법이론은 몇 가지 한계들도 존재한다. 도예베르트가 법-양상의 핵심으로 “응보”를 들고 있는데 이 개념이 지나치게 좁게 해석될 여지가 있다는 점, 도예베르트가 권리가 실정법에서 도출된다고 보고 있는 것은 강력한 인권이론을 구축하는 데에는 한계로 작동하게 된다는 점, 사회계약론을 개인주의적인 이론으로만 보는 것은 타당하다고 보기 힘들다는 점, 지방자치를 영역주권론의 적용범위에서 배제함으로써 지방자치 활성화에 한계가 있다는 점 등이 그것이다. 이러한 한계들을 보완한 보다 온전한 기독교 법철학을 구축하기 위한 노력이 향후 기울여질 필요가 있다.

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

참 고 문 헌

- 고세일 (2023). 교회공동체의 법 이해와 준수. **신앙과 학문**, 28(1), 5-36.
- 김대인 (2021). 칼뱅의 자연법사상과 그 세속법적 함의, **신앙과 학문**, 26(2), 163-191.
- 김대인 (2023). 사회계약론의 기원에 대한 법사학적 고찰 - 계약법역사와 언약신학을 중심으로. **법사학 연구**, 67, 39-81.
- 김대인 (2024). 보충성 원리와 영역주권론의 비교연구. **신앙과 학문**, 29(4), 31-59.
- 김정훈 (2001). 도예베르트의 인간관 이해. **진리논단**, 6, 19-41.
- 김종원 (2016). 개혁주의 세계관에 바탕을 둔 도예베르트 철학에서 국가 개념 연구 - 국가는 하나님이 세우신 제도인가 아니면 죄의 결과인가? -. **신앙과 학문**, 21(3), 61-89.
- 문석호 역 (1996). **서양문화의 뿌리**. Dooyeweerd, H. (2012). *Roots of Western Culture*. 크리스찬 다이제스트.
- 문정수·정승원 (2022). 도예베르트 ‘기독교 철학’의 ‘사상적 전개’를 통해 고찰한 ‘보편적 학문론’ 성립 가능성 연구. **신학지남**, 89(3), 83-147.
- 박병훈 (2010). 도예베르트와 암스텔담 철학의 이해. **신학지평**, 23(2), 37-65.
- 송시섭 (2021). 개신교 자연법 사상의 가능성에 관한 시론. **서울법학**, 26(4), 415-449.
- 양성만 (2011). 도예베르트의 기독교철학에 대한 비판적 성찰. **신앙과 학문**, 16(3), 133-164.
- 양성만·홍병룡 역 (2007). 창조, 타락, 구속. Wolters, A. & Goheen, M. (2005). *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview*. IVP.
- 윤일 (2011). 근본생태주의에 대한 기독교 세계관적 비판과 기독교 환경교육: 도예베르트의 양상이론을 통한 고찰. **복음과 교육**, 11, 13-51.
- 이국운 (2013). 아브라함 카이퍼 정치사상의 한국적 수용 - 영역주권론을 중심으로 -. **신앙과 학문**, 18(3), 127-155.
- 이상원 (2018). 종교개혁전통에서 본 국가론 - 헬무트 틸리케와 헤르만 도예베르트의 국가론 비교연구. **신학지남**, 85(2), 9-37.
- 이유진 (2015). 학교폭력 해결을 위한 회복적 정의모델모형개발 연구. **소년보호연구**, 28(4), 169-207.
- 임중호 (2015). 일방적 상행위주의에 관한 상법 제3조 소론. **중앙법학**, 17(3), 301-329.
- 최봉철 (2010). 최근 법실증주의의 전개와 자연법론과의 관계. **법철학연구**, 13(3), 209-242.
- 최용준(2005). 헤르만 도예베르트: 변혁적 철학으로서의 기독교 철학의 성격을 확립한 철학자. 손봉호 외 (2005). **하나님을 사랑한 철학자 9인**. IVP.
- 최용준 (2014). 과학과 신학의 관계: 네 가지 유형 및 도예베르트의 대안적 고찰. **신앙과 학문**, 19(3), 185-212.

- 최용준 (2024). 기독교 세계관으로 본 신앙과 학문의 통합에 관한 고찰: 헤르만 도예베르트의 사상을 중심으로. **신앙과 학문**, 29(1), 45-65.
- 최용준 역 (2025). **기독교철학 입문: 헤르만 도예베르트를 중심으로**. Verkerk, M., Glas, G. & Sierksma-Agteres, S. (2025). *The Intellectual Legacy of Herman Dooyeweerd (1894-1977)*. 예영커뮤니케이션.
- 최창동·이동영 (1991). Herman Dooyeweerd의 우주론적 이념철학에 있어서의 영역주권사상에 관한 고찰. **법학연구**, 3, 113-141.
- 한상화 (2013). 도예베르트의 이론적 사고에 대한 선험적 비판과 우주법 이념의 중심성. **ACTS 신학과 선교**, 13, 219-248.
- 홍성방 (2007). 헌법상 보충성의 원리. **공법연구**, 36(1), 501-623.
- 황영철 역 (1995). **기독교인의 세계관: 기독교철학 개론**. Kalsbeek, L. (1975). *Contours of a Christian Philosophy*. 성광문화사.
- Brunner, E. (1933). *Das Gebot und die Ordnungen*. Verlag von J.C.B. Mohr.
- Cameron, A. (1998). Dooyeweerd on Law and Morality: A Legal Ethics – A Test Case. *Victoria University of Wellington Law Review*, 28(1), 263-282.
- Caudill, D. S. (1987). Disclosing Tilt: Partial Defense of Critical Legal Studies and Comparative Introduction to the Philosophy of the Law-Idea. *Iowa Law Review*, 72(2), 287-358.
- Chaplin, J. (2012). *Herman Dooyeweerd: Christian Philosopher of State and Civil Society*. University of Notre Dame Press.
- Clouser, R. (2010). A Brief Sketch of the Philosophy of Herman Dooyeweerd. *Axiomathes*, 20, 3-17.
- Dooyeweerd, H. (1984a). *A New Critique of Theoretical Thought(Vol. 1)*. Paideia Press.
- Dooyeweerd, H. (1984b). *A New Critique of Theoretical Thought(Vol. 2)*. Paideia Press.
- Dooyeweerd, H. (1984c). *A New Critique of Theoretical Thought(Vol. 3)*. Paideia Press.
- Dooyeweerd, H. (1986). *Christyian Theory of Social Institutions*. Paideia Press.
- Dooyeweerd, H. (2012). *Encyclopedia of the Science of Law: Introduction*. Paideia Press.
- Dooyeweerd, H. (2013a). Calvinism and Natural Law. in: Strauss, D. F. M. (Ed.). *Essays in Legal, Social, and Political Philosophy*. Paideia Press.
- Dooyeweerd, H. (2013b). The Relationship Between Legal Philosophy and Sociology of Law. in: Strauss, D. F. M. (Ed.). *Essays in Legal, Social, and Political Philosophy*. Paideia Press.
- Dooyeweerd, H. (2013c). The Christian Idea of The State. in: Strauss, D.F.M. (ed.), *Essays in Legal, Social, and Political Philosophy*. Paideia Press.

- Dooyeweerd, H. (2017a). The Structure of Jural Principles and the Method of the Science of Law in Light of the Cosmonomic Idea. in: Strauss, D.F.M. (ed.), *Time, Law, and History*. Paideia Press.
- Dooyeweerd, H. (2017b). Presuppositions of Our Thought about Law and Society in the Crisis of Modern Historicism. in: Strauss, D.F.M. (ed.), *Time, Law, and History*. Paideia Press.
- Dooyeweerd, H. (2017c). The Debate about the Concept of Sovereignty. in: Strauss, D.F.M. (ed.), *Time, Law, and History*. Paideia Press.
- Dooyeweerd, H. (2017d). The Relation between Individual and Community in the Roman and Germanic Conception of Property. in: Strauss, D. F. M. (Ed.). *Time, Law, and History*. Paideia Press.
- Dooyeweerd, H. (2021). *Encyclopedia of the Science of Law: History of the Concept of Encyclopedia and Law*. Paideia Press.
- Hommel, H. J. van Eikema. (1974). The Functions of Law and the Role of Legal Principles. *Philosophia Reformata*, 39, 77-81.
- Ive, J. (2023). The Contribution and Philosophical Development of the Reformational Philosopher Herman Dooyeweerd and His Conversation with Dirk Vollenhoven. *Philosophia Reformata*, 88, 1-25.
- Keene, T. (2016). Kuyper and Dooyeweerd: Sphere Sovereignty and Modal Aspects. *Transformation*, 33(1), 65-79.
- Marshall, P. (1985). Dooyeweerd's Empirical Theory of Rights. in: McIntire, C. T. (Ed.). *The Legacy of Herman Dooyeweerd: Reflections on Critical Philosophy in the Christian Tradition*. University Press of America.
- Skillen, J. (2003). Philosophy of the Cosmonomic Idea: Herman Dooyeweerd's Political and Legal Thought. *The Political Science Reviewer*, 32, 318-380.
- Strauss, D. F. M. (2014). Dooyeweerd's Legal and Political Philosophy: A Response to the Challenge of Historicism. *Journal for Juridical Science*, 39(1), 75-96.
- Taylor, H. (1966). *The Christian Philosophy of Law, Politics and the State*. The Craig Press.
- Taylor, H. (1981). Retribution, Responsibility and Freedom: The Fallacy of Modern Criminal Law from a Biblical-Christian Perspective. *Law and Contemporary Problems*, 44(2), 51-82.
- Witte, J. (1986). Introduction. in: Dooyeweerd, H. (1986). *Christian Theory of Social Institutions*. Paideia Press.
- Witte, J. (1993). The Development of Herman Dooyeweerd's Concept of Rights. *South African Law Journal*, 110, 543-562.

- Wolters, A. (1985). Glossary. in: McIntire, C. T. (ed.), *The Legacy of Herman Dooyeweerd: Reflections on Critical Philosophy in the Christian Tradition*, University Press of America.
- van der Vyver. J. D. (1977). The State, the Individual and Society. *South African Law Journal*, 94(3), 291-305.

도예베르트의 기독교 법철학에 관한 연구

A Study on Dooyeweerd's Christian Philosophy of Law

김대인 (이화여자대학교)

논문초록

이 글에서는 칼뱅주의 기독교철학자인 도예베르트(Herman Dooyeweerd, 1894-1977)의 법사상을 살펴 보았다. 도예베르트는 “네덜란드 헌법에서의 내각”이라는 주제로 법학박사학위를 취득하였고, 『이론적 사고의 신비판』(A New Critique of Theoretical Thought) 및 『법학백과사전』(Encyclopedia of Science of Law) 등 다양한 법학연구성과를 남겼기 때문에 연구의 필요성이 존재한다. 이 글에서는 1) 법개념, 2) 자연법론과 법실증주의에 대한 관점, 3) 권리이론, 4) 사회이론과 국가이론으로 나누어서 도예베르트의 법사상을 살펴보았다.

1) 도예베르트는 “창조법”(creational law) 개념을 통해 하나님의 주권과 통일성을 강조하면서도 “법-양상”(juridical mode) 개념을 통해 다른 양상과 구분되는 법의 고유성과 다원성을 강조한다. 그리고 “법-양상”의 의미핵으로 “응보”(retribution)를 들고 있다. 2) 도예베르트는 자연법론과 상대적으로 친화성을 보이면서도 자연법론과 법실증주의의 한계를 모두 지적한다. 자연법론의 경우에는 자연법과 실정법이 동시에 법원(source of law)으로서 작동을 할 경우 불명확한 법률관계가 형성되는 문제가 있고, 법실증주의의 경우에는 역사적 형식 부여를 절대화하는 문제가 있기 때문이다. 도예베르트는 이 두 가지를 극복하기 위해 “법원리의 실정화”라는 대안을 제시하고 있다. 3) 도예베르트는 권리이론에서 주체와 객체를 균형 있게 보아야 한다는 점을 강조하고 있는데, 이는 주체를 중시하는 권리이론이 개인주의적인 권리이론으로 흐를 가능성이 있기 때문이다. 4) 그는 국가 또는 개인이 지나치게 지배적인 영향력을 행사하는 국가 및 사회이론을 배제하려고 노력하였는데 이러한 맥락에서 보충성의 원리(principle of subsidiarity), 사회계약론(social contract theory) 등에 대해서 비판적으로 본다.

이상과 같은 검토를 토대로 세 가지 질문에 대해서 답변을 해보면 다음과 같다. 첫째, 하나님의 주권을 강조하는 칼뱅주의 법사상의 특징이 무엇인가 하는 점이다. 도예베르트는 하나님과 인간의 경계로서의 창조법의 개념을 인정하고, 각 영역이 하나님의 주권에서 파생된 주권을 갖는다는 영역주권론을 받아들인다. 이러

한 맥락에서 국가권력의 통제와 다원적인 사회관계가 강조된다. 또한 자연법론에 대해서 좀 더 친화성을 가지면서도, 원리의 실정화를 통해서 보다 안정적인 법질서를 추구한다.

둘째, 창조-타락-구속의 기독교적 동인에 입각한 법사상이 기존의 법사상과 차별화된 관점을 부여하는 측면이 무엇인가 하는 점이다. 도예베르트에 의하면 인간의 삶을 규정하는 다양한 양상들이 공존하는 것이 “창조”법에 부합하고 특정의 양상이 법-양상에 지배적인 영향을 미치는 것은 “타락”의 모습에 해당한다. 그리고 각 양상의 고유성을 유지하면서도 모든 양상을 관통하는 의미의 총체를 지향하는 것이 “구속”의 모습에 해당한다. 이처럼 창조-타락-구속의 틀은 현대법을 새로운 관점에서 비판적으로 보고 나아가갈 방향을 새롭게 제시한다.

셋째, 칼뱅주의 법사상이 다원화된 현대사회에도 적실성을 갖는가 하는 점이다. 칼뱅주의는 다원화된 현대사회에 오히려 적실성을 가질 수 있다. 특히 다양한 사회관계를 규율하는 각 법들이 내적 구조원리에 따라 서로 구분되면서도 엔캅시스적으로 서로 연결되어 있다는 점을 밝힘으로써 법의 다원성과 통일성을 함께 볼 수 있도록 하는 점, 권리이론에서 주체와 객체를 모두 강조하여 법에 있어서 개인주의와 전체주의를 비판적으로 볼 수 있도록 하는 점 등의 “균형감각”은 다양한 가치가 현존하는 현대사회에 오히려 적합한 측면이 있다. 또한 공법과 사법의 구별 및 상호보완적 관계를 설명하는 데에도 장점을 갖는다.

도예베르트의 법사상은 몇 가지 한계들도 존재하는데, 1) 법-양상의 의미학으로 들고 있는 “응보” 개념이 지나치게 좁게 해석될 여지가 있다는 점, 2) 권리가 실정법에서 도출된다고 보고 있는 것은 강력한 인권이론을 구축하는 데에는 한계로 작동하게 된다는 점, 3) 사회계약론을 개인주의적인 이론으로만 보는 것은 타당하다고 보기 힘들다는 점, 4) 지방자치를 영역주권론의 적용범위에서 배제함으로써 지방자치 활성화에 한계가 있다는 점 등이 그것이다. 향후에는 이러한 한계를 보완한 좀 더 온전한 형태의 기독교 법철학을 구축하기 위한 시도가 이루어질 필요가 있다.

주제어: 헤르만 도예베르트(Herman Dooyeweerd), 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper), 영역주권론, 기독교 법철학, 자연법론, 법실증주의, 기독교 세계관과 법

언어적 전환에서 포스트모더니즘까지: 기독언어학 관점에서의 계보적 비판*

**From the Linguistic Turn to Postmodernism:
A Genealogical Critique from Christian Linguistics**

신 동 일 (Dongil Shin)**

ABSTRACT

This study examines five paradigm shifts that have shaped the modern humanities since the twentieth century—the linguistic, critical, discursive, semiotic, and postmodern turns—and reconstructs them from a Christian worldview. Its object of analysis is not the texts of individual thinkers but the reception through which their concepts were institutionalized across the human and social sciences. These turns do not occupy a single disciplinary level; the "genealogy" offered here is therefore not a narrative of historical succession but an ideal-typical reconstruction of one logical move that recurs across otherwise unrelated points of departure. Evidence for that reception is drawn from the texts in which the theorists themselves had to repudiate the radicalized readings imposed on them. Acknowledging these turns as "common grace" for revealing language as an epistemic condition and a site of social power, the study criticizes the point at which a partial insight is expanded into a total account of language. To identify that point, it proposes four criteria: universalization, level-crossing, self-referential consistency, and principled exclusion. Building on these criteria, it distinguishes epistemological constructivism, which claims that access to reality is socially mediated, from ontological constructivism, which claims that reality is discursively produced. Only the latter is subject to critique; the postmodern turn is accordingly treated not as the sum of divergent thinkers' positions but as a common reception in which language came to occupy the place of reality. What the analysis finds in each turn is not the claims of individual theorists but the repeated collapse, in reception, of the limits those theorists themselves set. In response, the study proposes a Logos-centered Christian linguistics grounded in creation and

* 2026년 5월 9일 접수, 8월 31일 최종수정, 9월 2일 게재확정

** 중앙대학교(Chung-Ang University) 영어영문학과 교수, 서울시 동작구 흑석로 84, shin@cau.ac.kr

incarnation—not a rival to descriptive linguistic subfields but a metatheoretical level of reflection on the presuppositions and ends of language study, one that relocates the analytic gains of these turns under the light of the Logos and directs critique toward restoration rather than dissolution. Language is a stewardship gift rather than a human construct, and is to be recovered as a gracious medium for reconciliation and shalom.

Key words: Christian worldview, linguistic turn, critical linguistics, discursive turn, semiotic turn, postmodernism, constructivism, Christian linguistics

I. 서론

현대 사회는 인류 역사상 그 어느 때보다 방대한 양의 말과 글을 생산하고 소비하는 ‘언어의 과잉’ 시대를 통과하고 있다. 디지털 매체의 확산과 인공지능 기술의 비약적 발전은 언어 생산의 문턱을 현저히 낮추었으며, 인간은 이제 알고리즘과 기호 속에서 쉼 없이 정보를 교환하며 살아간다.

이러한 풍요는 역설적으로 인간 존재의 이해와 사회적 합의를 가로막는다. 우리는 ‘언어의 홍수’에서 ‘소통의 가뭄’을 겪고 있다. 언어는 인간의 내면을 전달하는 중립적인 매개체로 머물지 않으며, 세계를 임의로 분절하고 특정한 가치 판단을 유도하며 ‘우리’와 ‘그들’을 가르는 배제의 장치로도 작동한다(신동일, 2022). 이러한 소통의 소외 현상은 인간이 세계를 이해하고 진리를 판단하는 근본 방식이 뒤흔들리고 있음을 시사한다. Vanhoozer(1998)가 통찰했듯, 이는 의미의 주권자를 상실한 존재론적 위기이고, Poythress(2009)가 경고한 ‘언어로부터 하나님을 배제한 결과’로 볼 수 있다. 로고스(Logos)가 침묵하고, 인간의 자율적 사유가 실재를 유배시키면서, 언어는 진리의 문을 여는 통로가 아니라 진리를 가두는 감옥으로 전락했다.

이러한 위기는 20세기 이후 인문학 전반을 관통한 이른바 ‘전환(turns)들의 연쇄’와 궤를 같이한다. 현대 사상은 언어를 외부 실재를 수동적으로 반영하는 ‘거울’로 보기를 거부하고, 오히려 인간의 인식과 사회적 현실을 조직하는 핵심적 ‘구성체’로 이해해 왔다. 그 흐름은 페르디낭 드 소쉬르(Ferdinand de Saussure)가 언어를 자의적 기호들의 관계 체계로 정립하면서(Saussure, 1983) 정초되었고, 루트비히 비트겐슈타인(Ludwig Wittgenstein)이 언어를 ‘삶의 형식’ 속에서 작동하는 규칙의 문제로 재정의하면서 인식론적 전환으로 재규정되었다(Wittgenstein, 1953).

그런 이후에도 언어 배후의 이데올로기와 지배 질서를 폭로한 비판적 언어학(critical linguistics)(Fowler et al., 1979), 언어를 사회구조를 매개하고 재편하는 역동적 실천으로 정의한 (비판적) 담론 연구((critical) discourse studies)(Fairclough, 1992), 의미의 장을 이미지, 공간, 몸짓으로 확장한 사회기호학(social semiotics)(Kress & van Leeuwen, 2021), 그리고 언어를 실재 자체를 구성하는 장으로 급진화한 포스트모던 언어관(Lyotard, 1984)으로 전개되었다. 전환적 사유는 언어의 지위에 관한 이해를 전달 수단에서 인식의 조건으로, 다시 사회적 권력으로 이동시켰으며, 그 극단에서는 실재를 대체하는 총체성으로까지 확장시켰다.

이러한 전개는 언어의 사회성과 역사성을 규명하는 데 지대한 공헌을 하였으나, 그 수용의 국면에서는 언어와 실재, 언어와 계시의 끈이 함께 느슨해지는 결과가 뒤따랐다. 언어가 스스로 실재를 수행하고 진리를 ‘구성’하는 장이 됨에 따라, 초월적 진리는 상대화되었고 언어는 존재의 근원을 지시하는 통로 기능을 상실한 채 기술적 도구로 축소되기에 이르렀다. Vanhoozer(1998)는 이러한 포

스트모던 해석학의 위기가 근본적으로 신학적 위기임을 통찰하면서, 하나님에 대한 불충분한 이해와 ‘하나님의 죽음’ 선언이 의미, 저자, 텍스트 개념 전체를 불안정하게 만들었다고 진단한 바 있다.

언어에 관한 전환적 사유는 학문적 성취이기도 하겠지만, 기독교 세계관의 관점에서 볼 때, 진리와 실재의 기반이 무너지는 과정이기도 하다. 기독교는 언어를 인간이 자의적으로 조작하는 의미 체계로 보지 않으며, 창조와 계시, 교제와 책임의 차원에서 이해한다. 언어는 삼위일체 하나님의 본성을 반영하며 창조, 계시, 피조물과의 교제를 위해 하나님이 사용하시는 도구로서, 그 근원이 인간의 사회적 약속이 아니라 하나님 자신의 소통적 존재 방식에 있다(Poythress, 2009).

Vanhoozer(2010) 역시 ‘하나님의 소통적 행위(divine communicative action)’를 신학의 핵심 원리로 정립하면서, 언어는 비인격적 인과율의 산물이 아니라 하나님이 피조물과 인격적 대화를 나누시는 매개임을 논증한다. 언어는 요한복음의 로고스 선언이 함의하듯 진리와 존재를 매개하는 실재적 차원을 지닌다(요1:1-14). Thiselton(1992)이 강조한 것처럼 언어는 변혁적인 ‘화행(speech act)’으로서 인간과 하나님의 관계를 구성하는 속성을 갖는다. 따라서 현대 언어사상의 전환들은 기독교 세계관과 필연적으로 긴장을 유발한다. 다만 그 긴장이 발생하는 지점은 정확히 한정되어야 한다. 긴장은 어떤 학문이 신학적 어휘와 문법을 사용하지 않는다는 데서 생기지 않는다. 특정 분과가 계시를 자신의 분석 대상에서 유보하는 것은 정당한 자기 제한이며, 그것을 곧바로 계시의 권위에 대한 거부로 읽을 수는 없다. 긴장은 그 방법론적 유보가 ‘언어 바깥에는 물을 것이 없다’는 원리적 배제로 이행하여 인간의 언어가 진리의 자리를 대신할 때 비로소 발생한다. 이 구분의 기준은 II장에서 ‘원리적 배제 기준’으로 제시하고자 한다.

본 연구는 현대 언어사상의 주요 전환들—언어적 전환(linguistic turn)(구조주의 언어학), 비판적 전환(critical turn)(비판적 언어학), 담론적 전환(discursive turn)(비판적 담론 연구), 기호적 전환(semiotic turn)(사회기호학), 포스트모던 언어관—을 계보적으로¹ 검토하고자 한다. 그런 중에 각 전환이 언어의 어떤 차원을 밝혀냈는지를 평가하고, 동시에 그것들이 드러내는 존재론적, 인식론적 한계를 기독교 세계관과 기독교언어학의 관점²에서 모색한다. 이는 언어 연구의 인문적 접근을 우악스럽게 부정하거나 신학의 이름으로 배척하려는 시도가 아니며, 오히려 현대 언어사상이 언어의 사

1) ‘계보적’은 사상가들 사이의 역사적 계승 관계를 추적한다는 뜻이 아니며, 니체식 혹은 푸코식 의미의 계보학을 방법으로 채택했다는 뜻도 아니다. 여기서는 상이한 전환들에서 반복적으로 관찰되는 하나의 논리적 이행 형식을 재구성한다는 뜻이며, 이 점에서 통상적인 사상사 서술과 구별되는 이념형적 작업이다.

2) 본고에서 ‘기독교언어학’은 국어학, 영어학과 같은 대상 언어별 분과나 음운론, 통사론과 같은 층위별 분과와 나란히 놓이는 또 하나의 기술언어학 분과가 아니다. 그것은 언어 연구가 전제하는 인간관, 진리관, 목적론을 성찰하고 그 분석적 성과를 재배치하는 메타이론적 층위를 지시하며, 개혁주의 학문 전통에서 ‘기독교 철학’이나 ‘기독교 교육학’이 각 분과의 방법을 대체하지 않으면서 그 전체를 성찰하는 층위를 가르켜온 것과 같은 용법이다(양성만·홍병룡 역, Wolters & Goheen, 2007; Poythress, 2009, 2015). ‘언어학’이란 명칭이 기술언어학 분과를 우선 연상시킬 수 있지만, 본고의 명명은 개별 언어학 분과의 자율성을 침해하거나 그 방법론을 신학으로 대체하려는 시도가 아니다.

회성, 권력성, 실천성, 다중기호성을 드러낸 공헌을 ‘일반 은총(common grace)’의 차원에서 인정하면서도, 그러한 설명이 언어 연구의 전부가 될 수는 없다는 점을 논증하고자 한다.

이와 같은 연구가 필요한 이유는 두 가지다. 첫째, 오늘날 언어를 둘러싼 학문적 논의는 의미와 진리, 정체성과 윤리의 문제를 점점 더 담론, 수행성(performativity), 사회적 구성의 차원에서 설명하고 있으며, 이 흐름은 교육, 미디어, 사법, 정치, 문화 등 공공 담론 전반에 큰 영향을 미치고 있다(신동일, 2018, 2020, 2022, 2023a, 2025). 둘째, 기독교 지성계 내부에서도 언어 연구와 기독교 세계관의 접점을 체계적으로 정리하려는 시도가 충분하지 않았다. 그런 점에서 본 연구는 현대 언어사상의 계보를 따라가며 그 논리적 귀결을 검토하는 동시에, 언어를 로고스와 계시, 성육신과 청지기성의 관점에서 다시 이해하는 기독교언어학적 틀을 제안하고, 기독교 학문이 현대 언어 문제에 응답할 수 있는 또 하나의 이론적 토대를 마련하고자 한다.

이를 위해 본고는 문헌 연구와 사상사 분석, 그리고 세계관 비평을 병행하는 ‘계보적-비판적 논술’의 방법을 택한다. 여기서 두 가지 방법론적 전제를 미리 밝혀둘 필요가 있다. 하나는 본고의 분석 대상이 앞서 언급한 소쉬르와 비트겐슈타인, 그리고 차후에 설명할 미셸 푸코(Michel Foucault), 자크 데리다(Jacques Derrida), 주디스 버틀러(Judith Butler) 등의 텍스트 그 자체가 아니라, 이들이 제안한 개념이 20세기 이후 인문사회 학문 분야에 수용되고 제도화되며 급진화된 경로, 곧 ‘수용사(reception history)’라는 점이다. 각 사상가의 논의 내부에는 본고가 비판하는 방향과 다른 독해 가능성이 분명히 존재한다.

후기 비트겐슈타인에게 언어 활동은 자의적 규약이 아니라 걷기나 먹기와 같은 ‘인간의 자연사(natural history)’ 일부로 기술되며(Wittgenstein, 1953), 이는 언어게임 개념을 상대주의적으로 읽어온 통상의 수용과 상당한 거리가 있다. 본고는 이러한 내부적 긴장을 부정하지 않으며, 오히려 그 긴장이 수용의 과정에서 어떻게 소거되었는가에 주목하려고 한다. 즉, 비판의 표적은 사상가의 텍스트가 아니며 그 텍스트가 소비되고 제도화된 방식이 된다. 본고는 특정 개념의 인용 빈도나 제도화 경로를 계량적으로 추적하는 문헌계량적 수용사 연구를 수행하지 않으며 근거로 삼는 자료는 원 사상가 자신의 반론 텍스트가 된다.

예를 들면, 자의성을 극단화하는 독법에 대해 군터 크레스(Gunther Kress)는 기호가 자의적이지 않고 ‘동기화되어’ 있다고 주장했고(Kress, 2010), 담론의 구성성을 실재의 부정으로 읽는 독법에 대해 담론 연구자 노먼 페어클러프(Norman Fairclough)는 비판적 실재론을 수용하며 직접 반박했다(Fairclough et al., 2004). 데리다는 ‘텍스트 바깥은 없다’가 ‘맥락 바깥은 없다’는 뜻임을 따로 해명해야 했으며(Derrida, 1988), 버틀러는 수행성을 주권적 주체의 의지적 선택으로 읽는 대중적 독법을 명시적으로 반박하면서 그것이 규범의 반복적이면서 인용적인 실천이자 제약의 구조임을 강

조했고(Butler, 1993), 이후에는 자기 서사와 응답 책임의 윤리적 차원까지 논의를 확장했다(Butler, 2005). 푸코도 후기 작업에서 주체화와 자기배려의 문제를 다시 열어놓음으로써, 주체를 담론의 효과로만 환원하지 않을 가능성을 충분히 남겼다(Foucault, 2001 ; 이혜숙·이영목 역, Foucault, 2011).

이론가가 특정 독법에 대한 반론을 별도로 집필해야 했다는 사실 자체가, 그 독법이 이미 학계에 널리 유통되고 있었음을 보여주는 텍스트적 증거다. 또한 그러한 반론에도 불구하고 개념이 유통되고 제도화된 흔적도 근거자료가 된다. 구조주의와 형식주의의 수용 결과를 ‘언어의 감옥’으로 정식화한 Jameson(1972)의 작업은 이러한 개념들이 원사상가의 유보 조항과 분리된 채 학제적으로 정착했음을 보여준다. 따라서 본고의 비판 대상은 소쉬르, 비트겐슈타인, 푸코, 데리다, 버틀러 등의 텍스트가 아니라, 그들이 스스로 설정한 제한선이 반복적으로 무너진 독법의 형식으로 봐야 한다.

또 다른 전제는 본고의 ‘계보’ 개념이 하나의 전환이 다음 전환을 인과적으로 낳았다는 연대기적 계승 서사가 아니란 점이다. 다섯 전환은 상이한 지적 전통과 문제의식에서 출발했고, 실제로 서로를 비판하기도 했으며, 동일한 층위의 학문적 단위도 아니다. 비판적 언어학과 비판적 담론 연구는 계승적 관계를 갖는 하나의 학맥이지만, 사회기호학은 체계기능언어학에서 갈라져 나온 별도의 연구 전통이고, 장 보드리야르(Jean Baudrillard)의 논의는 언어학이 아니라 매체나 문명 비평에 속한다. 본고가 추출하려는 것은 이들 사이의 역사적 계승 관계가 아니라, 언어를 이해하는 방식에 내재한 하나의 논리적 경향, 즉 언어의 부분적 속성을 언어 전체에 관한 총체적 설명으로 확대하는 경향이다. 오히려 계보와 문제의식을 달리하는 논의들에서 같은 이행이 되풀이된다는 사실이야말로, 그것이 개별 이론가의 우연한 오류가 아니라 수용 국면의 구조적 경향임을 뒷받침한다. 이는 사상사의 축약이 아니라 분석을 위한 ‘이념형적(ideal-typical) 재구성’이며, 그 타당성은 사실적 완결성이 아니라 오늘의 언어 담론을 설명하는 유효성에서 판정되어야 한다.

이 두 전제 위에서 Ⅲ장부터 Ⅶ장까지는 각 전환이 언어의 어떤 측면을 새롭게 드러냈으며 무엇을 약화시켰는지를 누적적으로 분석하되, 각 장마다 해당 전환의 학문적 공헌, 존재론적 한계, 기독교 세계관의 응전이라는 세 층위로 논의를 전개한다. 다만 ‘공헌’과 ‘한계’를 가르는 경계가 자의적으로 보이지 않으려면, 어느 지점에서 설명적 통찰이 부당한 궁극화로 이월되는가에 관한 판별 기준이 먼저 제시되어야 한다. 이를 Ⅲ장 이하의 논의에 앞서 Ⅱ장에서 별도로 다룬다. 이러한 논거로부터 Ⅷ장에서는 기독교언어학적 대안(창조와 성육신에 기초한 로고스 중심의 언어관)을 제시하고, 그 틀로부터 실제 분석 및 교육적 실천(비판적 언어감수성 교육)에 제공하는 비판적 통찰과 대안적 방향성을 탐색한다.

본 연구는 해체와 비판을 넘어, 만물을 붙드시는 하나님의 말씀(히1:3) 안에서 언어의 속성을 다

시 탐색하고자 한다. 이때 비판의 대상은 실재에 대한 인간의 접근이 언어로 매개된다는 인식론적 주장이 아니다. 그러한 주장은 인간의 유한성과 피조성에 대한 기독교적 이해와 충돌하지 않으며, 오히려 상당 부분 양립한다. 문제는 이 인식론적 매개 명제가 실재 자체가 언어에 의해 산출된다는 존재론적 명제로 전환될 때, 곧 ‘약한 구성주의’가 ‘강한 구성주의’로 이월될 때 발생한다. 본고가 기독교의 ‘계시 진리’와 ‘창조 질서’에 대한 위협으로 지목하는 것은 후자이며, 전자가 아니다.

II. 일반 은총의 수용과 비판의 경계

본고는 현대 언어사상의 분석적 통찰을 ‘일반 은총’의 차원에서 수용하되 그것이 총체적 세계관으로 기능할 때 비판한다는 입장을 취한다. 물론 이러한 이중 태도는 그 자체로는 아직 방법이 아니다. 무엇을 수용하고 무엇을 비판할지가 논자의 신학적 직관에 따라 다르게 결정된다면, 수용과 비판의 경계는 유동적인 것이 되고 비평은 자의적인 인상 비평으로 떨어질 것이다. 그러므로 어느 지점에서 설명적 통찰이 부당한 궁극화로 이월되는가를 판별할 기준이 명시될 필요가 있다.

1. 논리적 도약의 판별 기준

이러한 기준의 신학적 근거는 개혁주의 세계관 전통이 오랫동안 사용해 온 ‘구조(structure)’와 ‘방향(direction)’의 구분에서 찾을 수 있다(양성만·홍병룡 역, Wolters & Goheen, 2007). 창조 세계의 구조는 그 자체로 선하며, 타락은 구조의 소멸이 아니라 그 구조가 지향하는 방향의 왜곡이다. 이를 언어 연구에 적용하면 논점은 분명해진다. 언어의 체계성, 사회성, 권력성, 다중양식성은 언어라는 피조물의 구조에 속하며, 이를 규명하는 작업은 창조 질서를 분별하는 학문적 봉사다. 문제는 이 구조적 속성 가운데 하나가 언어의 존재 방식 전체를 규정하는 원리로 승격되어 다른 차원을 흡수할 때, 곧 방향의 문제가 발생할 때다.

그러므로 본고의 비판은 각 전환적 사유가 밝혀낸 내용을 향하지 않는다. 그 내용이 감당할 수 있는 범위를 넘어 확장되는 논리적 운동을 주목하는 것이다. 이러한 부당한 확장의 지점을 식별하기 위해 본고는 다음 네 가지 판별 기준을 적용한다.

첫째, 전칭화(universalization) 기준이다. 부분적 설명 명제가 전칭 명제로 확장되는 지점을 포착한다. “언어에는 권력 관계가 개입한다”는 경험적으로 검증 가능하며 타당한 주장이다. 그러나 “언어는 권력 효과일 뿐이다”는 다른 종류의 명제가 된다. 전자는 언어의 한 차원을 기술하지만, 후자

는 언어의 다른 모든 차원을 사전에 배제한다. 후자는 전자의 강화된 형태가 아니라 논리적으로 이질적인 주장이며, 전자를 아무리 많이 축적해도 후자는 도출되지 않는다.

둘째, 범주 이탈 기준이다. 특정 학문이 세운 ‘방법론적 결정’이 ‘존재론적 주장’으로 오독되고 전환되는 지점을 본다. 소쉬르가 랑그를 언어학의 고유 대상으로 설정하고 파롤(parole)을 연구 범위 바깥에 둔 것은 분석 대상을 한정하는 ‘방법론적 유보’이지, 발화의 실재성이나 화자의 인격적 책임을 부정하는 존재론적 선언이 아니다. 자연과학이 방법론적 자연주의를 택한다고 해서 형이상학적 무신론을 입증한 것이 아닌 것과 같은 이치다. 문제는 학문적 편의를 위해 일단 한쪽으로 치워둔 유보 조항이 수용 과정에서 존재론적 부정으로 왜곡되고, “분석 대상에서 제외한다”가 “존재하지 않는다”로 미끄러질 때 발생한다. 천문학자가 관측 편의를 위해 망원경의 시야를 특정 은하로 한정했다고 해서 그 바깥의 우주를 존재하지 않는다고 말할 수 없는 것과 같다. 본고가 각 전환에서 추적하는 것은 바로 이러한 방법론적 제한이 존재론적 부정으로 비약하는 성급한 논리적 도약의 지점이다.

셋째, 자기지시성 기준이다. 어떤 이론이 자기 자신에게 적용될 때 견딜 수 있는가를 보는 것이다. “모든 진리 주장은 권력의 효과”라는 명제는 그 자신도 진리 주장이므로, 참이라면 그 자신도 권력의 효과에 불과하고, 따라서 자신의 규범적 구속력을 스스로 무너뜨린다. 이 수행적 모순을 감당할 이론적 장치가 마련되어 있는지, 아니면 자기 자신만을 예외로 두는지가 갈림길이 된다. 자기 검증을 거치지 않는 비판은 이미 비판이 아니라 또 하나의 권위적 주장일 뿐이다.

넷째, 원리적 배제 기준이다. 체계 외부로부터의 개입 가능성을 경험적으로 유보하는가, 원리적으로 배제하는가를 본다. 특정 연구가 계시나 초월적 사건을 다루지 않는 것은 학문 분과의 정당한 자기 제한이다. 그러나 담론 외부에는 아무것도 없다거나 텍스트 바깥은 존재하지 않는다고 서둘러 닫힌 체계를 선언한다면, 이는 더 이상 방법의 문제가 아니라 형이상학적 결단이고 독단적 전제일 뿐이다. 이러한 결단은 학문적 증거로 뒷받침되지 않으며, 뒷받침될 수도 없다.

앞의 세 기준은 기독교 세계관을 전제하지 않고도 적용 가능한 논리적이고 방법론적 기준이다. 네 번째만이 신학적 성격을 지닌다. 본고가 각 전환을 비판할 때 대체로 앞의 세 기준을 먼저 적용하는 것은, 이 비판이 신앙의 이름으로 학문을 재단하는 외재적 간섭이 아니라 이론 자신의 논리적 요구에서 출발함을 보이기 위해서다.

한 가지 덧붙일 것은 이 기준들이 적용되는 방식이다. 이하 각 장에서 “만일 ~라면”의 형식으로 제시되는 명제들은 해당 학문 분과가 실제로 내세운 주장이 아니다. 그것은 각 전환의 전제를 논리적 극단까지 밀고 갔을 때 무엇이 따라 나오는가를 시험하기 위한 귀류법적 장치이며, 동시에 수용국면에서 유통된 강한 독법의 형태를 재구성한 것이다. 예컨대 “모든 언어가 권력의 효과라면”이라

는 가정은 비판적 언어학의 1차 텍스트를 겨냥한 것이 아니라, 그 이론적 유보가 탈락한 채 여러 담론으로 확산될 때 귀결되는 지점을 검토하기 위한 도구다. 원사상가들이 이 극단을 스스로 거부했다는 사실은 각 장에서 함께 밝힌다. 본고가 문제 삼는 것은 그 가정의 저자가 누구인가가 아니라, 그것이 실질적 전제로 작동해 왔다는 사실이다.

2. 매개된 인식과 구성된 실재

이 기준들을 적용할 때 가장 먼저 정리되어야 할 것은 구성주의에 대한 규정이다. 구성주의를 곧 바로 반실재론과 동일시하는 것은 부정확하며, 본고는 그러한 동일시를 취하지 않는다. 실재에 대한 인간의 접근이 언어적, 사회적, 역사적으로 매개된다는 주장, 곧 ‘약한 구성주의’는 인식론적 명제다. 이는 인간의 유한성과 피조성, 그리고 타락 이후 인식의 왜곡에 관한 기독교적 이해와 충돌하지 않는다. 오히려 인간이 자신의 인식을 무매개적 신적 관점과 동일시할 수 없다는 점을 상기시킨다는 점에서 신학적으로 유익할 것이다.

그러나 이 인식론적 매개 명제가 ‘실재는 담론에 의해 산출된다’는 존재론적 명제로, 즉 ‘강한 구성주의’로 이월될 때 문제가 발생한다. 이러한 이월은 위의 둘째 판별 기준이 지목하는 전형적인 사례다. 주목할 점은 이러한 구분이 기독교 세계관의 입장에서 외재적으로 부과한 것이 아니라 담론 연구 내부에서도 스스로 제기되어 온 자기반성적 구분이라는 사실이다.

비판적 실재론은 지식의 생산과 무관하게 독립하여 존재하는 ‘실재 자체의 차원(자동적 차원, intransitive dimension)’과, 그 실재를 이해하기 위해 인간이 지식을 만들어내는 ‘인식과 담론의 차원(타동적 차원, transitive dimension)’을 명확히 구분함으로써 ‘인식의 매개’와 ‘실재의 부정’을 갈라놓았다(Bhaskar, 2008). 페어클러프 역시 후기 연구에서 이 입장을 수용하여, 언어와 기호가 사회적 현실을 구성하지만 그렇다고 현실 자체가 오직 언어로만 환원되는 것은 아니며 언어 바깥의 실재적 조건에 의해 제약받는다고 논한 바 있다(Fairclough et al., 2004).

본고의 문제의식은 바로 이 지점에 있다. 담론 연구만 보더라도 이론적 층위에서 실재론적 자기제한을 선언했으나, 그 선언은 수용사에서 관철되지 않았다. 개념은 자동적 차원에 대한 유보 없이 유통되었고, 인식적 매개에 관한 신중한 명제는 실재의 담론적 산출에 관한 대담한 명제로 축약되어, 다양한 공공 담론으로 확산되었다. 그렇다면 앞으로 각 장에서 검토할 것은 개별 이론가의 오류가 아니라, 이론이 스스로 설정한 제한선이 어떻게 반복적으로 무너져 왔는가 하는 탐색이다.

III. 언어적 전환: 자율적 구조의 탄생과 실재성의 약화

20세기 인문학의 가장 중요한 특징 가운데 하나는 이른바 ‘언어적 전환’이라 불리는 인식론적 이동이다. 이러한 전환 이전의 전통적 관점에서 언어는 대체로 외부 세계를 묘사하거나 이미 주어진 진리를 전달하는 보조적 수단으로 이해되었다. 그러나 ‘언어적 전환’으로 언어는 단순한 표현의 매체가 아니라, 인간이 세계를 인식하고 분류하며 사회적 현실을 조직하는 핵심 조건으로 인식될 수 있었다.

이 전환의 핵심 질문은 “언어가 세계를 단순히 반영하는가, 아니면 세계를 이해 가능하게 만드는 틀인가”였다. 현대 인문학은 후자를 점점 더 강하게 긍정하면서, 객관적 실재나 보편적 의미가 언어 바깥에 자명하게 주어져 있다는 전제를 흔들었다. 이 장에서는 언어적 전환을 이론적으로 정초한 소쉬르와 비트겐슈타인의 사유를 검토하고, 그 학문적 공헌과 존재론적 한계를 함께 살핀 후, 기독교 세계관의 관점에서 이를 재구성하고자 한다.

1. 소쉬르와 비트겐슈타인: 언어적 전환의 두 축

언어적 전환의 방법론적 기틀을 마련한 것은 소쉬르의 구조주의 언어학이다. 소쉬르는 언어를 사물과 명칭이 직접 맞는 관계로 보는 전통적 관점을 거부하고, 기표(signifiant)와 기의(signifié)의 결합으로 이루어진 기호 체계로 설명하였다(Saussure, 1983). 그의 핵심 통찰은 세 가지다. 첫째, 기호의 자의성(arbitrariness)이다. 기표와 기의 사이에는 본질적이거나 자연적인 연결이 없으며, 언어의 의미는 사물의 본질에서 직접 나오는 것이 아니라 기호 간의 관계와 차이 속에서 형성된다. 둘째, 랑그(langue)와 파롤(parole)의 구분이다. 소쉬르는 언어학의 연구 대상을 (개별 화자가 특정 상황에서 수행하는 실제 발화인) 파롤이 아니라, (공동체가 공유하는 추상적 규칙 체계인) 랑그로 설정하고, 언어를 과학적으로 분석가능한 구조로 제시했다. 셋째, 공시적(synchronic) 분석의 우위다. 이를 통해 현대 언어학은 전통적 어원 연구를 넘어 구조 분석과 관계 분석의 단계로 진입할 수 있었으며, 이후 구조주의부터 해체주의에 이르기까지 광범위한 이론적 영향력을 미쳤다(신동일, 2018, 2023b).

언어적 전환을 인식론적으로 심화시킨 것은 비트겐슈타인의 후기 사유다. 그의 초기 저작 《논리철학논고》에서 언어는 세계를 그림처럼 투명하게 묘사하는 도구였으나, 《철학적 탐구》에 이르러 그는 이를 전면 수정하였다. 의미란 고정된 본질이 아니며, 언어가 사용되는 구체적인 ‘삶의 형식(form of life)’ 속에서 발생한다는 것이다(Wittgenstein, 1953). 그의 ‘언어게임’ 개념은 언어의

정당성을 외부 실재와의 일치에서 찾는 것이 아니라, 사회적 맥락 속에서의 규칙 준수와 사용 방식에서 찾는다.

소쉬르가 언어의 내부 구조를 확립했다면, 비트겐슈타인은 그 구조가 인간의 삶 속에서 어떻게 인식의 조건으로 작동하는지 규명한 것이다. 이제 언어는 사회적 실천에 뿌리를 둔 역동적 행위로 이해되었고, 존재의 본질을 묻는 형이상학적 질문들은 논리적 검증이 불가능하다는 이유로 철학의 장에서도 밀려나게 되었다. 여기서 두 가지 주장을 구분할 필요가 있다. 하나는 언어가 세계를 분절하고 범주화하며 의미화하는 인식의 조건이라는 주장이다. 이는 언어를 단순한 정보 전달 도구로 보는 소박한 견해에 대한 정당한 교정이며, 본고는 이를 수용한다. 다른 하나는 언어가 인식의 조건인 만큼 인식의 전부라는 주장, 곧 언어 바깥에서는 어떤 접근도 성립하지 않는다는 주장이다. 앞의 것은 조건에 관한 명제이고 뒤의 것은 총체성에 관한 명제이며, 둘은 연결될 수는 있으나 동일하지 않다. 비트겐슈타인 자신은 뒤의 주장을 편 바 없다. 앞서 언급했듯 그에게 언어 활동은 인간의 자연사에 뿌리내린 실천이었고, 삶의 형식은 언어가 임의로 산출하는 것이 아니라 언어에 앞서 주어지는 것이었다.

문제는 언어게임 개념이 인문학 전반에 수용되는 과정에서 이 자연사적 배경이 탈각되고, 규칙과 용법의 내재적 정합성만이 의미의 유일한 근거로 남았다는 데 있다. 이 축약된 형태에서 언어는 인식을 매개하는 조건을 넘어 인식의 ‘총체(totality)’로 승격된다. 그리고 언어가 인식의 총체로 다루어지는 순간, 그 체계 바깥을 향한 물음은 틀린 물음이 아니라 아예 성립하지 않는 물음이 된다. 초월적 계시가 반박되는 것이 아니라 애초에 물을 수 없는 것으로 처리되는 것은 이 때문이다(Thiselton, 1992).

Jameson(1972)가 구조주의와 형식주의의 수용 결과를 ‘언어의 감옥(the prison-house of language)’으로 요약한 것도 계보를 달리하는 자리에서 같은 이행을 가리킨다. 그러나 이러한 진단이 성립한다면, 그것은 비트겐슈타인의 철학 자체에 대한 평가가 아니라 자연사적 배경이 탈각된 채 유통된 수용 형태에 대한 진단이다. 후기 비트겐슈타인에게 언어 활동은 인간의 자연사에 뿌리내린 실천이었고, 삶의 형식은 언어에 앞서 주어지는 것이었기 때문이다. 이는 앞 장에서 제시한 첫째 기준, 곧 조건에 관한 부분 명제가 총체성에 관한 전칭 명제로 전환되는 전형적 사례다.

2. 구조주의의 학술적 공헌과 수용 국면의 존재론적 귀결

언어는 점차 존재와 초월, 계시를 담는 통로라기보다 사용 규칙과 사회적 약속의 차원에서 이해되었고, 그런 만큼 실재를 지시하는 언어의 기능은 약화되었다. 구조주의는 이러한 흐름을 정교하

게 이론화하면서, 언어를 외부 세계와 직접 연결된 표상 체계가 아니라 내부 차이의 질서로 설명하였다. 결국 소쉬르와 비트겐슈타인으로 주도된 언어적 전환은 언어를 분석가능한 체계로 정식화함으로써 언어 내부의 질서와 규칙성을 과학적으로 탐구하는 길을 열게 했다. 이는 인류학, 문학 이론, 기호학 등 인접 학문이 구조적 분석 방법을 차용하는 출발점이 되었다.

그리고 의미의 차이성과 관계성을 부각시키면서, 언어가 단순한 명명 체계가 아니라 관계적 질서임을 드러냈다. 이 통찰은 차후에 사회기호학과 다중양식성 연구로 확장되면서 이미지, 공간, 몸짓 등 비언어적 매체 분석의 기반을 마련하기도 했다. 아울러 언어의 사회성도 선명하게 조명되었다. 소쉬르의 자의성 개념은 언어가 개인의 즉흥적 산물이 아니라 사회적 약속과 공동체적 규칙 속에서 유지된다는 사실을 분명히 했다. 이는 언어를 개인 심리의 반영으로 보는 전통적 사유를 넘은 것이며, 훗날 비판적 언어학과 담론이론이 언어의 이데올로기적 기능을 탐구하는 데 중요한 발판이 되었다. 구조주의는 사회비판을 목적으로 삼지 않았지만 언어를 사회 제도와 문화 질서 속에서 생각하게 만든 출발점이 된 것이다.

그러나 구조주의의 공헌은 언어의 내부 구조를 분석하던 방법이 ‘언어의 전부’를 다루는 절대적 원리로 비약할 때 존재론적 한계를 드러낸다. 물론 이 한계를 소쉬르의 ‘자의성’ 명제 탓으로 돌릴 수만 없다. 소쉬르가 말한 자의성은 특정 소리와 특정 의미 사이에 필연적 연결이 없다는 뜻이며, 기표와 기의의 결합이 사회적 규약과 관습에 의해 유지된다는 사실을 가리킬 뿐이다. 이는 언어와 실재의 관계 전체를 부정하는 주장이 아니다. 오히려 소쉬르는 자의성뿐만 아니라 기호의 ‘불변성(immutability)’을 함께 강조하면서, 언어공동체의 규약이 개별 화자에게 강력하게 작용하므로 언어가 개인의 임의대로 흔들릴 수 없음을 분명히 밝힌 바 있다(Saussure, 1983).

소쉬르의 자의성 명제가 후대에 수용되는 국면을 살피려면 두 층위를 구분해야 한다. 기표와 기의의 결합이 실제 사용 국면에서 불확정적(underspecified)이라는 것은 경험적으로 관찰되는 사실이다. 동일한 기표가 공동체와 맥락에 따라 다른 기의를 담는 일은 흔하며, 신앙 공동체의 언어도 예외가 아니다. ‘섬김’이라는 기표는 하나님을 예배하고 이웃을 돌본다는 본래의 기의를 떠나 조직 내 업무 수행을 가리키는 말로 사용되곤 하며, 때로는 동일한 종교적 기표가 전혀 다른 신념 체계를 담아 유통되기도 한다. 이러한 불확정성은 언어에 대한 분별을 요청하는 근거이지, 언어와 실재의 관계를 부정하는 근거가 아니다. 문제는 이 사용상의 불확정성이 ‘기표와 기의의 결합은 본질적으로 불안정하다’는 존재론적 명제로 승격될 때 발생한다. 후대 학자들이 소쉬르를 수용하는 과정에서 ‘자의성’과 ‘불변성’이라는 두 축을 분리하여, 사회적 구속력을 뜻하는 불변성은 잊은 채 자의성만 강조한 결과다. 이 이행이야말로 II장에서 제시한 첫째 기준, 곧 부분 명제의 전칭화에 해당한다.

이처럼 자의성이 과도하게 부각될 때 언어는 실재를 드러내는 통로가 아니라 스스로 작동하는 자

기완결적 체계로 전락하고, 의미는 사물의 진실이 아니라 기호들 사이의 차이 속에서 해체된다. 데리다의 차연 개념 역시 소쉬르의 본래 사유에서 직접 도출된 결과라기보다, 불변성이 제거되고 자의성만 부각된 독법 위에서 전개된 것이다(Derrida, 1976). 이 지점을 보드리야르의 시뮬라크르 논의와 곧바로 잇는 독법도 있으나, 두 논의는 계보를 달리한다. 보드리야르의 작업은 소쉬르 수용의 언어학적 귀결이 아니라 후기 자본주의 매체 환경에 대한 문명 비평에 속하며, 본고가 두 논의를 한 자리에서 다루는 근거는 계승 관계가 아니라 기호의 근거를 사회 내부에서만 찾겠다는 공통 전제에 있다. 이 점은 VI장에서 별도로 논한다.

소쉬르의 또 다른 결정에 대해서도 같은 구분이 필요하다. 랑그를 언어학의 고유 대상으로 설정하고 파롤을 그 바깥에 둔 것은 그 자체로는 존재론적 명제가 아니다. 그것은 언어를 과학적으로 분석 가능한 대상으로 확보하기 위한 방법론적 괄호치기이며, 소쉬르가 발화의 실재성이나 화자의 책임을 부정한 것은 아니다. 이 점에서 소쉬르에 대한 존재론적 비판은 신중해야 한다. 그럼에도 연구 대상을 랑그로만 한정한 소쉬르의 방법론적 선택은 후대 학계에 수용되는 과정에서 언어의 존재 자체를 규정하는 형이상학적 선언으로 변질되었다. 연구 대상에서 제외되었을 뿐인 요소들이 점차 ‘중요하지 않은 것’으로, 나아가 ‘존재하지 않는 것’으로 치부되기 시작한 것이다. 그 결과, 개별 화자의 인격적 책임과 창조적 표현은 구조가 만드는 부차적 부산물 정도로 여겨지게 되었다.

이제 언어는 인간이 주체적으로 사용하는 도구가 아니라 인간을 규정하고 제약하는 익명의 체계로 묘사되고, 인간은 공동체를 세우는 화자라기보다 이미 존재하는 구조 안에서 의미를 소비하고 재생산하는 수동적 존재로 전락한다. 이것이 II장에서 제시한 둘째 기준, 곧 ‘범주 이탈 기준(방법론적 유보가 존재론적 부정으로 오독되는 현상)’이 지목하는 대표적 사례다. 결국 비판의 표적은 소쉬르의 연구방법론 자체가 아니라, 그 방법론적 한계를 존재론적 부정으로 오독하고 확장한 후대의 독법이다. Vanhoozer(1998)가 지적하듯, 이러한 흐름은 저자, 텍스트, 독자라는 개념 전체를 불안정하게 만들었으며, 근본적으로는 의미의 최종 보증자이신 하나님을 언어 연구에서 배제하는 결과를 낳았다. 구조주의적 분석은 의미에 대한 체계적 탐구를 가능하게 했지만, 그 성과가 언어 전체에 관한 총체적 설명으로 확장된 자리에서는 의미의 궁극적 근거가 공허해지는 위험이 함께 드러났다.

3. 기독교 세계관의 응전: 자의성을 넘는 성육신의 로고스

기독교언어학자는 구조주의의 분석적 통찰을 일방적으로 거부할 수 없다. 언어가 공동체 속에서 규칙적으로 조직되며 의미가 관계 속에서 형성된다는 통찰은 일반 은총의 차원에서 충분히 수용 가능하다. 언어의 체계성과 사회성 자체는 하나님의 섭리 아래 인간에게 주어진 공동체적 선물의 속

성을 반영한다(Poythress, 2009). 문제는 그 구조가 점차 언어의 전부로 간주되면서 언어와 실재의 관계가 약화되고 의미가 차이의 자기순환 속에 갇히게 되는 방향으로 나아갔다는 데 있다.

기독교 세계관은 자의성이 불변성과 분리되어 급진화된 지점, 곧 말과 존재의 연결이 원리적으로 불가능하다고 선언되는 지점에 대해 요한복음 1장 14절의 성육신 원리로 응답한다. 여기서 성육신은 기호학적 명제에 대한 반증으로 제시되는 것이 아니다. 기표와 기의의 결합이 관습적이라는 기술은 그 층위에서 타당하며, 성육신은 그것을 부정하지 않는다. 성육신이 증언하는 것은 다른 층위의 사실이다. 말씀이 육신이 되어 우리 가운데 거하셨다는 사건은 말과 존재, 계시와 역사 사이의 연합이 원리적으로 불가능하지 않다는 것, 곧 언어가 실재에 닿는 일이 실제로 일어났다는 것을 증언한다. 자의성이 언어 내적 층위의 기술이라면, 성육신은 그 언어가 무엇을 향해 열려 있는가에 관한 존재론적 진술이다. 이는 언어를 공허한 기호 놀이가 아니라 진리와 존재를 매개하는 책임 있는 질서로 이해하게 한다. Thiselton(1992)의 표현을 빌리자면, 언어는 단순한 정보 전달의 수단이 아니라 인간과 하나님, 인간과 인간 사이의 관계를 변혁시키는 수행적 행위다.

따라서 언어의 윤리적 책임은 구조의 자율성이 아니라, 말씀이신 하나님의 신실하심으로부터 도출된다. 기독교언어학자라면 구조주의의 분석적 통찰을 활용하되, 그 체계를 궁극화하지 않고 로고스의 빛 아래 재배치함으로써, 언어와 실재, 언어와 진리, 언어와 책임의 관계를 다시 세워야 한다. 인간의 언어 사용은 상황에 따라 조작 가능한 기표의 연쇄에 머물 수만 없다. 창조 질서 안에서 관계를 세우고 공동체를 살리는 청지기적 실천이어야 한다.

IV. 비판적 전환: 권력의 장치가 된 언어와 그 너머의 진리

구조주의가 언어 내부의 자율적 질서에 천착했다면, ‘비판적 전환’은 언어를 사회적 실천이자 권력의 전장으로 재정의하였다. 1970년대 영국 East Anglia 대학교를 중심으로 로저 파울러(Roger Fowler), 토니 트루(Tony Trew), 군터 크레스(Gunther Kress) 등이 주도한 비판적 언어학은 언어가 결코 중립적인 정보 전달 매체가 아님을 체계적으로 폭로하였다(Fowler et al., 1979). 이 장에서는 비판적 언어학의 학문적 공헌을 살피고, 모든 언어를 권력 투쟁으로 환원하는 경향이 지닌 존재론적 한계를 검토한다.

1. 구조에서 권력으로: 언어의 비중립성 폭로

비판적 언어학의 문제의식은 언어가 결코 중립적 매체가 아니라는 데 있다. 특정한 어휘 선택, 문

장 배열, 주어와 목적어의 배치, 행위자의 노출과 은폐는 모두 단순한 표현 기술이 아니라 사회적 권력 관계와 이데올로기적 입장을 반영한다.

Trew(1979)가 ‘경찰의 비무장 군중 사살 사건’ 관련 기사를 분석한 작업은 그 전형적 사례다. 수동태(passivization), 행위자 삭제(agent deletion), 명사화(nominalization)와 같은 문법적 변형이 사건의 원인과 책임 소재를 은폐하는 권력지향적 언어 전략으로 활용되었다. 이처럼 비판적 언어학은 문장 구조와 어휘 선택 배후에 숨은 지배 의지를 추적함으로써, 텍스트 표면 아래 도사린 불평등한 권력 메커니즘을 분별하도록 돕는 ‘언어감수성(language awareness) 교육’의 필요성을 부각시켰다(신동일, 2022, 2025).

마이클 할러데이(Michael Halliday)의 체계기능언어학 역시 이러한 문제의식을 공유한다. 언어의 선택과 배열은 중립적으로 보이더라도, 사회적 가치와 권력이 개입할 수밖에 없다(Halliday, 1978). 모든 발화는 경험적 기능(무엇을 말하는가), 대인적 기능(누구에게, 어떤 관계에서 말하는가), 텍스트적 기능(어떻게 메시지가 조직되는가)이라는 세 가지 메타기능을 통해 의미를 구성한다. 이 과정에서 언어는 사회적 경계를 짓고, ‘우리’와 ‘그들’을 구분하며, 특정 집단의 경험을 가시화하거나 은폐하는 방식으로 사회 질서를 조직한다. 언어는 랑그의 차원에서만 다뤄질 수 없으며, 사회를 변혁하거나 유지하는 역동적 실천의 영역으로 확장되었다.

여기서 비판적 언어학 전통이 지닌 규범적 성격을 분명히 해둘 필요가 있다. 이 전통은 무차별적 상대주의를 지향한 것은 아니었다. 오히려 정반대로, 언어 속에 은폐된 불평등을 폭로하고 사회적 해방에 기여하겠다는 윤리적 관점에서 출발했다(Fowler et al., 1979 ; Fairclough, 2011). ‘부당한 지배는 그릇된 것이며, 불평등은 시정되어야 한다’는 신념은 비판적 언어학이 입증해야 할 결론이 아니라, 연구 전체를 받치는 출발점이자 전제였다. 할러데이의 체계기능언어학이 언어를 ‘사회적 기호(social semiotic)’로 규정할 때에도, 그 바탕에는 언어교육과 사회 참여를 통해 인간의 의미 자원을 확장하려는 실천적 지향이 있었다(Halliday, 1978).

그러나 이들이 내세운 ‘정의와 해방’이라는 기준이 어디에 근거하고 있는지는 논란의 여지가 있다. 비판적 언어학은 왜 지배가 나쁘고 해방이 좋은지에 대한 정당화 근거를 이론 내부에서 스스로 입증하지 못하고, 근대 인문주의의 인간 존엄성이나 마르크스주의적 해방 서사에 의존했다. 초기에는 이러한 가치들이 당시 학계에서 자명하게 받아들여졌기에 문제되지 않는 듯 보였다. 그러나 이후 등장한 포스트모더니즘은 정의와 같은 보편적 가치마저 지배 담론의 구성물로 규정하며 그 전제를 해체했다. 이로 인해 비판적 언어학은 자신들이 전제해 온 규범적 토대를 방어할 근거를 상실하는 한계에 직면했다. 본고가 지목하는 비판적 언어학의 한계는 이들이 비판의 기준이 되는 존재론적 근거를 확보하지 못함으로써 후대의 무차별적 상대주의에 무력하게 길을 열어주고 말았다는 지

점에 있다.

2. 권력 환원주의의 위험: 진리의 상대화와 허무주의

언어로 감춰진 권력의 메커니즘을 드러낸 기여에도 불구하고, 비판적 언어학은 다음과 같은 이론적 맹점에서 자유롭지 못하다. 첫째는 비판의 기준 자체가 스스로 무너지는 ‘자기 잠식(자기지시성의 모순)’의 문제다. 비판적 언어학자는 모든 언어 행위를 권력 투쟁으로만 단정하려 하지 않았다. 그러나 그들의 분석 도구가 일관되게 적용될수록 결국 비판을 가하는 자기 자신을 향하게 된다. 만약 누군가의 주장은 그 사람이 속한 사회적 위치와 이해관계를 반영하므로 순수한 진리가 될 수 없다고 공격한다면, 동일한 잣대가 그것을 비판하는 자신의 주장에도 동일한 잣대가 적용되어야 한다. 비판 연구자만 사회적 이해관계에서 벗어나 있는 특별한 존재일 수 없다. 이것은 II장에서 제시한 셋째 기준, 곧 ‘자기지시성(이론이 자기 자신에게도 적용될 때 견딜 수 있는가)’이 지목하는 모순이다. 비판적 언어학은 이 모순을 해결할 장치를 갖추지 못함으로써, 참과 거짓을 구별하는 기준마저 ‘또 하나의 권력 게임’으로 환원될 수 있는 이론적 맹점을 노출했다.

둘째는 정의, 사랑, 희생, 공동선과 같은 보편적 가치들까지 전략적 표어로 환원시킬 위험이 있다는 점이다. 역사적으로 이러한 가치들이 권력의 수단으로 오용된 사례가 많다는 사실이 그 가치 자체의 존재론적 정당성을 부정하는 근거가 될 수는 없다. 모든 언어가 권력 연출의 수단일 뿐이라면, 신앙의 고백과 예언자적 선포, 공동체를 살리는 축복의 언어 역시 동일한 의심의 대상이 될 뿐이다. 언어는 진리를 증언하거나 생명을 살리는 매개가 되지 못하고, 끝없는 의심의 기술로만 남게 된다.

셋째는 행위주체성의 축소다. 비판적 언어학의 분석 관심은 개별 화자의 의도가 아니라 텍스트에 침전된 구조적 효과에 있으며, 이는 정당한 방법론적 초점이다. 의도를 묻지 않는 것과 의도가 없다고 보는 것은 다르다. 다만 이 초점이 인간 이해 전반으로 확장될 때, 곧 II장의 둘째 기준이 지목하는 ‘범주 이탈(방법론적 초점이 존재론적 주장으로 이월되는 현상)’이 일어날 때 문제가 발생한다. 모든 발화가 구조의 반사 작용으로만 읽히면 인격적 책임, 진실한 고백, 회개와 화해의 가능성은 설명하기 어려워지며, 인간은 자율적 주체가 아니라 권력의 효과물로 축소된다. 이는 인간을 하나님의 형상(*Imago Dei*)으로 이해하는 기독교적 인간관과 충돌한다.

3. 기독교 세계관의 응답: 죄에 대한 고발과 청지기적 책임

비판적 언어학은 비판의 힘 또는 경고의 기능은 명확하게 드러냈지만, 이를 넘어선 회복의 언어까지는 제시하지 못한다. Vanhoozer(1998)가 지적하듯, 의미를 보증하는 초월적 근거 없이는 비판

자체도 결국 또 하나의 권력 게임으로 환원될 수밖에 없다. 기독교 세계관은 비판적 언어학이 밝혀 낸 언어의 권력성을 언어의 ‘죄성’에 대한 고발로서 수용한다. 타락한 인간이 언어를 사용하면서 타자를 배제하고 자신의 욕망을 은폐하는 현실은 기독교가 오랫동안 경계한 언어의 왜곡된 실상과도 궤를 같이한다. 타락한 세상에서 언어는 하나님의 선물로 주어진 본래적 기능을 상실하고 왜곡, 선전, 배제, 폭력의 수단으로 전락하기 쉽다(Poythress, 2009). 따라서 기독교인에게 언어 비판은 단순한 사회과학적 분석을 넘어, 진실을 은폐하고 불의를 당연시하는 담론의 그늘 속에서 인간의 교만과 배타성을 회개하는 윤리적 실천이 될 수 있다.

그러나 기독교는 한 걸음 더 나아가, 언어를 단지 권력 투쟁의 산물로 환원하지 않고 하나님 앞에서 맡겨진 청지기적 책임으로 이해한다. 언어의 주권은 권력이 아닌 ‘로고스’ 아래에 있다. 진리는 시대의 권력 관계에 따라 재구성되는 것이 아니라 창조주에 의해 이미 주어진 것이기에(요17:17), 우리는 언어를 회복과 화해, 증언과 사랑의 통로로 되돌리는 데 전념해야 한다.

언어는 기술적 도구만이 아니라 하나님과 인간, 인간과 인간 사이의 관계를 세우거나 무너뜨리는 수행적 힘을 지닌다(Thiselton, 1992). 언어는 하나님께서 자신을 계시하고 피조물과 교제하기 위해 주신 선물이다. 비판적 전환이 언어의 비중립성을 드러내어 지적 각성을 일깨운 것은 분명하지만, 진리의 거룩한 실재마저 권력의 불모로 내어주는 결함을 남겼다.

V. 담론적 전환: 사회구조를 매개하는 언어적 실천

구조주의가 언어 내부의 자율적 질서를 체계화하고, 비판적 언어학이 텍스트 표면 아래 감춰진 이데올로기를 포착했다면, 1990년대 이후 본격화된 ‘담론적 전환’은 언어를 사회구조의 매개와 재편을 이끄는 역동적인 실천의 영역으로 확장시켰다. 담론 이론은 언어를 텍스트 차원뿐만 아니라, 사회구조와 제도, 문화 규범, 지식 체계 등을 매개하는 총체적 실천으로 이해한다. 여기서는 푸코와 페어클러프의 시각을 빌려 언어와 권력/지식이 사회적 실천 속에서 현실을 구성하는 양상을 먼저 고찰한다. 이어 진리가 권력의 효과로 환원되어 버리는 담론주의적 위험 앞에서 기독교 세계관이 어떠한 대안을 마련해야 하는지 살펴본다.

1. 담론적 전환의 의의: 사회를 짓는 언어적 실천

담론적 전환의 공헌은 언어를 개인의 발화나 추상적 규칙의 산물을 넘어, 사회구조를 매개하고 재편하는 ‘실천(practice)’으로 재정의한 데 있다. 페어클러프는 텍스트와 사회구조가 일방향적 관

계가 아니라 상호 매개적이고 변증법적인 관계 속에 있다고 보면서, 담론적 사건(discursive event)을 텍스트적 차원, 담론적 실천, 사회문화적 실천이라는 상호 연계된 세 층위로 파악하였다(Fairclough, 1992). 이 모형에서 언어는 미시적 텍스트와 거시적 제도 질서를 연결하는 장치가 되며, 개별적 담론 행위도 기존의 사회적 관계를 재생산하거나 새로운 질서로 재편하는 힘을 발휘한다. 언어는 세계를 반영하는 것뿐만 아니라 구성하고 재구성한다(Fairclough, 1992).

한편 페어클러프는 담론이 사회적 실재를 구성한다는 명제를 실재의 부정으로 읽는 독법을 명시적으로 거부하였다. 그의 후기 문헌을 보면 비판적 실재론을 수용하고 있으며, 언어기호적 실천이 사회적 현실을 구성하고 재편하는 힘을 지니지만, 그렇다고 실재가 오직 언어로만 환원될 수 없으며, 언어 너머의 실재적 조건에 의해 규정된다고 보았다(Fairclough et al., 2004). 담론 분석이 언어의 구성성을 강조한다고 해서 그것이 곧 객관적 실재를 부정하는 ‘반실재론(anti-realism)’ 입장으로 귀결되는 것은 아니다.

결국 미시적 언어 분석과 거시적 사회 분석의 유기적 결합이야말로 담론적 전환이 도달한 핵심 지점이 된다. 개별 텍스트의 문장 구조, 어휘 선택, 재맥락화 방식은 제도적 질서, 계급 구조, 문화 권력과 분리되어 이해될 수 없으며, 역으로 이러한 사회구조 역시 구체적인 담론 실천을 통해 유지되고 재생산된다는 사실이 드러났다(신동일, 2022). 이러한 관점은 언어 분석으로 구조적 악과 사회적 불의를 식별할 가능성을 열었고, 나아가 담론 분석이 ‘사회가 언어를 통해 어떻게 구성되고 정당화되는가’를 규명하는 방법론으로 자리매김하도록 이끌었다.

푸코의 권력/지식 이론은 담론 연구의 인식론적 지평을 넓히는 데 중요한 토대를 제공했다. 그는 역사를 고고학적, 계보학적 방법론으로 탐구하면서(이정우 역, Foucault, 2000 ; 오생근 역, Foucault, 2003), 담론을 지식과 권력이 얽혀 작동하는 장으로 파악했다. 나아가 사회마다 무엇을 ‘진리’로 인정하고 통용시킬 것인가를 결정하는 ‘진리 체제(regime of truth)’ 개념을 정립하였다(Foucault, 1980).

이 개념의 취지는 흔히 오해되는 것처럼 진리라는 가치 자체를 부정하는 데 있지 않다. 푸코는 자신을 상대주의자로 규정하는 시도를 명백하게 거부했으며, 그의 관심은 ‘무엇이 절대적 참인가’를 묻는 형이상학이 아니라, ‘특정한 진술이 어떤 역사적이고 제도적인 과정을 거쳐 참으로 승인받게 되었는가’라는 현실적 조건에 있었다. 후기 연구에 이르러 그는 위험을 감수하며 진실을 말하는 고대의 윤리적 실천인 ‘파레시아(parrhēsia)’를 조명함으로써, 권력의 그물망 속에서도 진리를 향해 나아가는 주체적 실천의 길을 열어두었다(Foucault, 2001). 이러한 통찰은 담론 연구가 사회과학 전반의 핵심적인 분석 개념으로 자리 잡는 데 중요한 역할을 했다. 예컨대 Gee(2014)가 구체적인 발화인 소문자 ‘d(iscourse)’와 사회적 실천을 의미하는 대문자 ‘D(iscourse)’를 구별하여 담론의

층위를 확장할 수 있었던 것도 이러한 지적 토대 덕분이었다.

2. 푸코적 사유의 함정: 진리의 권력 환원과 주체의 소멸

담론적 전환의 가장 유력한 사상적 토대를 제공한 푸코의 사유 체계는 탁월한 비판적 통찰에도 불구하고 기독교 세계관과 양립하기 어려운 한계를 품고 있다. 첫째, 방법론 차원의 진리 유예가 존재론 차원의 진리 폐기로 미끄러져 들어갔다는 점이다. 푸코에게 담론 분석의 과제는 진리의 생산 조건을 기술하는 것이었고, 진리 자체의 성립 여부에 대한 판단은 방법론적으로 유보되었다(Foucault, 1980). 이 유보는 그 층위에서 정당하다. 그러나 유보는 수용의 과정에서 부정으로 번역되었다. 진리를 담론 외부에서 물을 수 없다는 방법적 절제가, 담론 외부에는 진리가 없다는 존재론적 주장으로 읽히기 시작한 것이다. 둘째 기준이 지목하는 층위 이월이며, 푸코 자신의 본의라기보다는 후대 수용사에서 나타난 지적 굴절이다. 이러한 왜곡이 굳어지면 우리 삶이 지향하는 윤리나 정의 역시 또 하나의 권력 담론에 불과하다는 순환 논리에 갇히게 된다. 또한 진리를 궁극적으로 무엇에 근거 지을 것인가라는 물음은 제기될 수 없는 물음으로 처리된다.

둘째, 인간 주체가 ‘말하는 자’라기보다 담론에 의해 점유된 위치(subject position), 곧 ‘말해지는 자리’로 이해되는 경향이다. 여기서도 푸코 자신의 사유 궤적과 이를 수용한 후대 연구 사이의 괴리를 엄밀히 구별할 필요가 있다. 후기 푸코는 주체화(subjectivation)와 자기 배려의 문제를 다시 다루면서 주체를 담론의 산물로만 보지 않을 가능성을 남겼다(이혜숙·이영목 역, Foucault, 2011). 그러나 담론 연구의 실제 분석 관행에서 이 후기 작업의 영향은 제한적이었으며, 주체는 대체로 담론 질서가 할당한 위치로 다루어졌다. 인간이 사회적 환경 속에서 형성되며 특정한 담론 질서 안에서 자신을 이해한다는 것은 사실이다. 그러나 인간을 오직 담론의 담지자나 효과물로만 이해할 경우, 인간 고유의 존엄성, 하나님의 부르심에 응답하는 책임 의식, 도덕적 결단, 회심과 전환의 가능성은 심각하게 훼손된다.

셋째, 담론적 전환으로 사회 변화가 지나치게 담론 내부의 재배치와 재맥락화 수준에서 이해되는 경향이 생겼다. 이러한 접근은 인간 역사에 외부로부터 임하는 초월적 계시의 차원을 설명하기 어렵다. 기독교 세계관의 입장에서 보면 참된 변혁은 단지 담론적 배열의 변화가 아니라, 죄와 거짓을 돌파하는 하나님의 자기 계시와 성령의 역사에 의해 가능하다. 그렇다면 담론 연구는 사회 분석의 도구로서는 유용하지만, 궁극적 구원과 존재론적 변혁의 원천을 제시하는 데에는 한계가 드러난다.

넷째, 윤리와 정의를 비판적으로 말하면서도 정작 그 비판의 기준을 스스로 약화시키는 자기 긴장을 안고 있다. 이 긴장은 외부에서 부과된 반론이 아니라 전통 내부에서 반복적으로 제기되어

온 문제이며, 페어클러프의 비판적 실재론 수용도 그에 대한 하나의 응답이었다(Fairclough et al., 2004). 본고가 주목하는 것은 그러한 응답이 제출되었음에도 수용사에서 관찰되지 않았다는 사실이다. 만일 모든 질서와 규범이 권력의 산물이라면, 사회적 불의를 비판하는 윤리적 호소 역시 또 하나의 권력 담론으로만 읽힐 수 있다. 이렇게 되면 비판은 가능하되 정당화는 불가능한 상태가 발생한다. 담론 연구 스스로의 분석적 날카로움 때문에 자신의 도덕적 토대를 허무는 딜레마에 직면하는 것이다.

3. 기독교 세계관의 응전: 계시적 실재와 살롬의 언어

기독교 세계관은 담론 연구가 밝혀낸 분석적 통찰을 일반 은총의 차원에서 수용한다. ‘언어가 사회를 짓는 실천’이라는 통찰은, 인간이 ‘하나님의 형상’으로서 말과 글로 세상을 다스리고 가꾸는 문화 사명의 수행자라는 사실과 일정 부분 궤를 같이한다(창1:28). 실제로 성경 속 하나님의 말씀은 창조의 능력이었으며(창1:3), 예언자의 선포는 역사를 흔드는 사회적 실천이었다. 따라서 담론 연구는 현대 사회의 관습과 제도 속에 스며든 구조적 악을 식별하고 공적 책임을 성찰하게 하는 도구가 될 수 있다.

그러나 기독교 세계관은 인간을 궁극적으로 담론이 생산한 결과물로 볼 수 없다고 선언한다. 인간은 하나님의 형상으로 창조된 존재이며, 부름에 응답하고 책임지는 인격적 주체이다. 푸코식의 권력/지식 도식이 모든 진리를 권력 효과로 환원하는 순간 계시와 초월적 기준은 설 자리를 잃게 된다. 이에 맞서 기독교 세계관은 하나님의 말씀인 로고스를 모든 담론 위에 세울 것을 요청한다. 담론의 참된 변혁은 수평적 재배치가 아니라 담론 체계 외부로부터 임하는 ‘하나님의 계시’에서 시작된다(Thiselton, 1992).

담론적 전환은 사회 분석의 예리한 도구로서 유효하지만, 스스로 구원의 길을 보여주지 못했다. 담론의 궁극적 목적은 권력의 획득이나 배치가 아니라 깨어진 세상 속에 하나님의 평화인 살롬(shalom)을 실현하는 데 있어야 한다(Poythress, 2009). 그리스도인은 담론들의 경합을 영적으로 분별하며, 담론이 인간을 억압하는 감옥이 아니라 하나님의 통치를 드러내는 거룩한 통로로 기능하도록 바로잡아야 한다. 이는 담론을 지배의 무기에서 섬김의 방편으로 전환하는 ‘문화적 청지기적’의 온전한 실천이다.

VI. 기호적 전환: 확장된 의미의 장과 정박점의 문제

기호적 전환의 핵심은 의미가 대상의 본질에서 직접 유출되는 것이 아니라, 기호들 사이의 차이와 관계, 그리고 복합적인 의미작용의 과정 속에서 형성된다는 통찰에 있다. 이제 문자와 음성이라는 협소한 틀을 넘어서서 이미지, 공간, 몸짓, 영상, 매체 전반이 의미작용의 대상으로 읽힌다. 인간이 마주하는 모든 문화적 형식이 일종의 텍스트로 해석됨으로써 의미작용의 지평은 획기적으로 넓어진다(신동일, 2023b). 이 장에서는 기호적 전환의 성과를 짚어보는 동시에, 기호 체계가 자율적 질서로 절대화될 때 발생하는 ‘기호의 우상화’와 존재론적 상실의 문제를 기독교 세계관의 관점에서 비판적으로 성찰하고자 한다.

1. 사회기호학과 다중양식성: 확장되는 의미 생산의 장

현대 사회에서 인간은 문자 텍스트만이 아니라 복합적인 기호 체계 속에서 세계를 읽고 해석한다. 기호적 전환의 이론적 기반은 소쉬르의 기호 개념을 사회적 실천의 차원으로 재구성한 사회기호학에서 본격적으로 마련되었다. 이 흐름은 앞 장에서 검토한 비판적 언어학과도 긴밀하게 연결된다. 『언어와 통제』의 공저자였던 군터 크레스는 로버트 호지(Robert Hodge)와 함께 사회기호학을 하나의 독립된 연구 프로그램으로 정식화하였고(Hodge & Kress, 1988), 이후 테오 반 리우웬(Theo van Leeuwen)과의 공동 작업을 통해 시각 이미지, 공간 배열, 색채, 시선 처리가 저마다 고유한 ‘시각 문법(visual grammar)’으로 의미를 구성함을 논증하였다(Kress & van Leeuwen, 2021). 할러데이(Halliday, 1978)의 체계기능언어학이 언어를 ‘의미가 생성되는 사회적 자원’으로 규정했다면, 사회기호학은 그 분석 범위를 다중양식성(multimodality)의 의미체계 전반으로 확장한 것이다.

여기서 반드시 짚어야 할 것은, 사회기호학이 소쉬르의 자의성 테제를 그대로 계승하지 않았다는 사실이다. 크레스는 기호가 자의적이지 않고 ‘동기화되어(motivated)’ 있다고 주장했다. 기호란 기호 제작자(sign-maker)가 표현하려는 내용과 그것을 담아낼 표현 수단 사이에서, 특정한 사회적 맥락과 관심에 따라 이루어지는 선택의 결과다. 따라서 기표와 기의의 결합에는 언제나 사회적으로 추적 가능한 동기와 물질적 근거가 있다는 것이다(Kress, 2010). 이는 앞 장에서 검토한 자의성 명제의 급진화에 대한 정면 반론에 해당한다. 곧 기호적 전환은 언어적 전환의 논리적 연장에 머물지 않고, 그 핵심 전제 중 하나를 전면적으로 재고하고자 한다.

기호적 전환의 학문적 공헌은 세 가지로 집약된다. 첫째, 인간의 의미 활동이 음성과 문자에만 국

한되지 않는 다중양식적 실천임을 밝혀냈다. 둘째, 기호 체계가 지배적인 이데올로기를 은밀하게 조직하고 자연화한다는 통찰을 통해 현대 문화 읽기의 비판적 틀을 제공하였다. 셋째, 의미를 고정된 본질이 아니라 사회적 관계와 선택의 산물로 파악함으로써, 복잡한 상징 체계를 분석할 수 있는 방법론적 도구를 마련하였다. 이로써 기호적 전환은 인간이 살아가는 문화 세계 전체를 해석의 대상으로 재구성했다는 점에서 현대 인문학의 중요한 성과라 평가할 수 있다.

이러한 사정은 본고가 취하는 계보적 접근의 성격을 다시금 확인시켜 준다. 다섯 가지 전환은 하나가 다음을 낳는 선형적 계승이 아니며, 여기서 보듯 후행하는 전환이 선행하는 전환의 핵심 전제를 반박하기도 한다. 본고가 추적하려는 것은 이러한 굴곡을 지워버린 매끈한 발전사가 아니라, 상이한 출발점과 상호 반론에도 불구하고 이론의 수용 국면에서 반복적으로 관철되어 온 하나의 완강한 경향성이다. 사회기호학의 사례는 그 경향성을 역설적으로 잘 보여준다. ‘동기화’ 개념이 기호와 실재 사이의 연결을 복원하려 시도했음에도, 그 동기화의 근거가 기호 제작자의 세속적 관심과 사회적 맥락에 국한됨으로써 기호의 정박점은 여전히 사회 내부에 머물렀기 때문이다. 자의성은 거부되었으나 존재론적 공백은 끝내 메워지지 않은 셈이다.

2. 기호의 이상화와 시뮬라크르: 실재의 소멸

기호적 전환은 우리가 무비판적으로 수용해 온 기호 체계를 낯설게 바라보도록 유도함으로써, 현대 문화의 심층에 깔린 의미 구성의 메커니즘을 비판적으로 분석하는 데 크게 기여했다. 그러나 기호 체계 자체를 자율적이고 폐쇄적인 질서로 절대화할 때, 이는 다음과 같은 이유로 심각한 존재론적 위기를 초래하게 된다.

첫째, 기호 체계를 닫힌 자율적 질서로만 이해할 경우, 의미의 근거는 기호 체계 내부의 차이와 관계망 속에 갇히게 된다. 기호는 외부 실재를 가리키는 지표라기보다 스스로 의미를 생산하는 자기충족적 체계로 둔갑하며, 초월적 근원이나 창조 질서의 차원은 분석과 사유의 지평에서 원천 배제된다. 이는 기호가 창조주를 지시하기를 멈추고 스스로 진리의 자리를 차지하는 ‘기호의 이상화’로 이어진다.

둘째, 기호의 정박점이 사회 내부에 한정될 때 기호가 실재를 대체하고 지워버리는 ‘시뮬라크르’의 지평이 열린다. 보드리야르의 논의는 이러한 내재주의 논리를 극명하게 보여준다. 그에 따르면 후기 자본주의 사회에서 기호는 실재를 반영하거나 왜곡하는 수준을 넘어, 아예 실재와의 관계를 단절한 채 독자적인 유사 현실을 산출한다(Baudrillard, 1994).

물론 보드리야르의 작업이 사회기호학의 필연적 귀결인 것은 아니며, 두 계열은 출발점과 지적

계보를 달리한다. 사회기호학이 기호 제작자의 실천과 사회적 동기를 구체적으로 해명하려는 경험적 연구 프로그램이라면, 보드리야르의 사유는 미디어 자본주의의 가상화에 맞서는 급진적 문명 비평에 가깝다. 그럼에도 두 계열이 한 자리에서 다루어질 수 있는 것은 기호의 궁극적인 근거를 ‘사회 내부’에서만 끌어 올리려 한다는 공통의 전제 때문이다. 기호가 가리켜야 할 궁극적 실재가 지워지고 기호들의 자의적 유희가 실재를 대체할 때, 의미는 풍성해지는 것이 아니라 역설적으로 공허해진다. 결국 인간은 살아 계신 하나님과 그분의 창조 질서라는 견고한 정박점으로부터 단절된 채, 기호가 조작해 낸 험란한 가상 세계 속에서 길을 잃게 된다.

셋째, 존재론적 물음의 처리 방식에 나타나는 한계다. 기호학적 분석이 존재론적 근거를 직접 제시하지 않는다는 사실 그 자체는 결함이 아니다. 개별 분과학문이 자신의 분석 대상과 연구 질문을 방법론적으로 한정하는 것은 정당하며, 사회기호학을 향해 형이상학적 존재론을 내놓으라고 요구하는 것은 범주의 오류일 수 있다. 다만 그 방법론적 한정이 어디까지 유지되는가는 비판적으로 물어야 한다. 인간이 왜 의미를 갈망하는 존재인지, 그 의미의 궁극적 기준과 원천이 무엇인지에 대해 응답을 유보하는 것과, 그러한 물음이 기호 체계 내부의 효과로 설명되고 나면 더 이상 해석할 잉여가 남지 않는다고 단정하는 것은 전혀 다른 문제다(Vanhoozer, 1998). 앞서 II장에서 제시한 넷째 기준, 곧 ‘체계 외부로부터의 개입을 경험적 차원에서 유보하는가, 아니면 존재론적 차원에서 원리적으로 배제하는가’라는 물음이 바로 여기서 비평의 잣대로 작동한다.

방법론적 유보를 넘어 원리적 배제로 나아갈 때, 기호 체계는 두 가지 심각한 난점에 봉착한다. 하나는 초월적 개입에 대한 설명 불가능성이다. 성육신과 계시는 인간이 구성한 문화적 문법을 넘어서는 초월적 사건이다. 그러나 기호 체계를 자족적 총체로 전제하는 이론 틀 안에서 이러한 사건은 연구 범위에서 제외되는 데 그치지 않고, 애초에 성립할 수 없는 환영으로 치부되고 만다. 다른 하나는 기호가 창조 질서의 실재와 맺은 끈을 상실함으로써 마주하는 ‘존재론적 고립’이다. 기호가 스스로 의미를 완결 짓는 자기충족적 질서로 군림할 때, 이미지와 상징은 초월적 진리를 지시하기보다 오히려 실재를 가리는 장벽으로 변질된다. 그 결과 인간은 궁극적 실재와의 실존적 접촉을 차단당한 채 기호가 직조한 매끄러운 표면 질서 속에 갇히게 된다. 결국 기호적 전환은 문화적 의미작용을 읽어내는 탁월하고도 풍성한 분석 틀을 제공했는지언정, 존재의 기원과 목적을 묻는 궁극적 지평에서는 형이상학적 빈곤을 드러낸다.

3. 기독교 세계관의 응전: 창조 질서의 표지로서의 기호

기호 체계 속의 규칙성과 질서를 읽어내는 작업은 ‘일반 은총’의 차원에서 창조 세계의 질서를 분

별하는 유의미한 방식으로 이해될 수 있다. 공간, 기호, 몸짓 등 인간의 다양한 표현 양식 속에 이데올로기적 질서가 스며있다는 지적은 정당하며, 디지털 환경과 시각문화가 지배적인 오늘의 현실을 비판적으로 독해하는 데 긴요한 안목까지 제공한다. 그러나 기호들의 질서를 자족적인 폐쇄 체계로만 절대화할 때, 기호는 더 이상 창조 세계를 증언하는 표지가 아니라 자기 자신만을 숭배하게 만드는 시뮬라크르로 전락한다.

언어와 기호가 지닌 규칙성은 우연한 사회적 합의의 산물에 그치지 않고, 온 우주를 섭리로 붙드는 하나님의 질서가 투영된 ‘일반 은총’의 영역이다(Poythress, 2009). 어거스틴(Augustine)은 《고백록》 첫 장에서 “당신은 우리를 당신을 향하여 만드셨으며, 우리 마음은 당신 안에서 안식하기까지 쉬지 못합니다”라고 고백함으로써(Augustine, 1960: I.1), 인간 존재 자체가 하나님을 향한 지향성을 지니도록 창조되었음을 선언하였다. 칼뱅(Calvin) 역시 피조 세계 전체를 ‘하나님의 영광의 극장(theatrum gloriae Dei)’으로 이해하면서(Calvin, 1960: I.v.8), 모든 가시적 기호와 피조물은 그 자체가 목적이 아니라 창조주를 가리키는 이정표여야 함을 역설하였다. 이 관점에서 모든 기호는 자족적인 의미 생산의 주체가 아니라 궁극적으로 창조주를 향해 열려 있는 표지로서의 본분을 지닌다.

그런 까닭에 기독교 세계관은 의미의 궁극적 근원을 기호 내부의 형식적 배열과 차이만으로 환원하려는 일체의 시도를 경계한다. 기호가 실재를 대체하거나 초월적 기준을 몰아내는 순간, 그것은 비판적 해석의 도구가 아니라 자기를 숭배하게 만드는 우상의 자리를 점하게 되기 때문이다. 의미는 인간이 기호를 어떻게 배열하느냐에 따라서만 좌우되는 것이 아니며, 로고스이신 하나님이 역사 속에 인격적으로 찾아오시는 성육신적 개입을 통해 비로소 온전한 기준과 충만함을 얻는다(Thiselton, 1992).

따라서 그리스도인의 문화적 사명은 세상의 기호 속에 은폐된 왜곡과 이데올로기를 분석하는 일에 머물지 않는다. 그것은 세속적 기호 체계가 결코 담아낼 수 없는 하나님의 창조 질서와 생명의 서사를 신앙적 실존과 삶의 실천으로 옮기는 데 있다. 기호가 실재를 대체할 때 발생하는 근원적인 공허함을 넘어서기 위해서는 모든 유한한 기호가 기대어 서 있는 ‘말씀의 질서’를 회복해야 한다. 기호의 정박점을 사회 내부에서만 찾음으로써 발생하는 존재론적 위기는, 출발점을 달리하면서 한층 더 급진적으로 치달은 ‘포스트모던 전환’에서 한층 더 치열하고도 파괴적인 형태로 되풀이된다.

VII. 포스트모던 전환: 해체된 급진화와 소여 없는 인간

포스트모던 전환은 앞선 흐름이 축적해 온 문제의식을 가장 급진적인 방식으로 밀어붙인 국면이라 할 수 있다. 구조주의가 의미를 기호 체계 내부의 관계 속에서 설명하고, 비판적 언어학과 담론 연구가 언어의 권력성과 사회적 실천성을 부각시켰다면, 포스트모더니즘은 여기서 한 걸음 더 나아가 언어가 객관적 실재를 반영한다는 근대적 전제 자체를 해체하였다. 장 프랑수아 리오타르(Jean-François Lyotard)가 포스트모던 조건을 ‘거대 서사(grand narratives)에 대한 불신’으로 규정했을 때(Lyotard, 1984), 이는 단순한 인식론적 선언에 그치지 않고, 진리, 의미, 인간 이해 전반에 걸친 근본적인 지각변동을 예고한 것이었다. 이 장에서는 포스트모던 언어관의 핵심 주장과 그것이 인간론 및 진리론에 미친 파급 효과를 비판적으로 검토하고, 기독교 세계관의 관점에서 그 존재론적 한계를 규명하고자 한다.

1. 거울에서 영토로: 실재의 해체와 수행적 정체성의 위기

모더니즘 시대에 언어가 외부 실재를 비추는 ‘거울’ 혹은 실재에 도달하기 위한 ‘지도’로 이해되었다면, 포스트모던 국면에서는 언어로 실재를 구성하고 나아가 대체하는 ‘영토’ 그 자체로 읽는 독법이 유효해졌다. 다만 본고가 ‘포스트모던 언어관’이라 부르는 것은 데리다, 리오타르, 보드리야르, 버틀러의 입장을 합산한 결과가 아니다. 이들은 출발점도 결론도 서로에게 쉽게 환원되지 않으며, 본고 역시 이들을 단일한 존재론으로 묶지 않는다. 오히려 아래에서 확인하듯 이들 중 여럿은 자신에게 덧씌워진 극단적이고 급진적인 독법을 명시적으로 거부하기도 했다. 본고가 주목하는 것은 그러한 거부에도 불구하고 수용의 국면에서 반복적으로 관철되어 온 하나의 공통된 경향, 곧 언어를 실재의 자리에 올려놓는 독법의 형식이다. 이것으로부터 언어는 현실 효과를 생산하고 의미를 조립하는 자율적 장치로 군림하게 된다.

데리다의 해체론은 이러한 전환에 철학적 언어를 제공했다. 그에 따르면 텍스트는 저자의 의도나 외부 실재와 투명하게 연결되지 않으며, 의미는 끊임없이 지연되고 차연(différance)의 운동 속에서 최종적으로 확정될 수 없는 상태로 남는다(Derrida, 1976). 그러나 해체론을 단순히 실재의 부정이나 허무주의로 단정하는 것은 적절하지 않다. 데리다는 ‘텍스트 바깥은 없다’라는 자신의 유명한 명제가 텍스트 외부에 물리적 세계가 존재하지 않는다는 뜻으로 오독되는 것을 경계하면서, 그것은 곧 ‘맥락 바깥은 없다’는 의미임을 밝힌 바 있다(Derrida, 1988). 더 나아가 그는 해체가 무차별적인 파괴가 아니라 언제나 타자와 정의(justice)를 향해 열려 있는 윤리적 운동이며, 역사적이고 가변적

인 실정법(law)은 해체될 수 있으나 그 법을 비판하는 궁극적 기준인 ‘정의 자체’는 결코 해체될 수 없다고 선언하였다(Derrida, 1992).

‘정의는 해체될 수 없다’는 명제는 해체론의 내적 논리가 스스로 도출해 낸 귀결이라기보다, 해체론이 윤리적 방향을 잃지 않기 위해 필수적으로 요청해야만 했던 ‘철학적 전제’에 가까웠다. 해체라는 끊임없는 비판 운동이 단순한 허무주의로 전락하지 않으려면, 그 운동이 궁극적으로 지향해야 할 ‘해체 불가능한 절대적 지점’이 반드시 요청되었기 때문이다. 그러나 데리다는 그 정의가 구체적으로 무엇에 근거하는지 끝내 밝히지 않은 채 남겨두었다. 그는 그것을 ‘메시아적인 것(the messianic)’ 혹은 ‘도래할 정의(justice to-come)’라는 부정신학적 상징으로 부르며, 그 실제적 내용을 구체화하기를 원리적으로 거부하였다. 요컨대 급진적인 해체론조차 자신을 지탱할 초월적 정박점 없는 윤리적 선을 유지할 수 없었으며, 다만 그 자리를 끝없이 비워두는 방식을 취했을 뿐이다. 따라서 데리다의 이러한 시도는 본고의 비판에 대한 반례가 아니라, 오히려 초월적 정박점의 필수성을 입증하는 증거가 될 수 있다.

문제는 학계와 대중 지성사의 수용 과정에서 유통되고 소비된 것이 데리다가 고뇌했던 ‘해체 불가능한 정의’가 아니라, 모든 가치와 의미를 불확실하게 만드는 ‘무한한 확정 불가능성’이었다는 점이다. 이러한 수용사적 과정으로 “무엇이 진리인가”라는 존재론적이고 보편적인 질문은 “누가 의미와 담론을 장악하는가”라는 권력투쟁적 질문으로 대체되었다. 진리는 검허하게 발견되는 대상이 아니라 정치적으로 구성되는 효과에 불과하며, 그 구성은 곧 지배와 저항의 권력 게임으로 축소되었다. 데리다가 끝내 비워둔 초월의 자리는 진정한 응답을 얻지 못한 채 세속화된 담론경쟁 속에서 망각되고 만 것이다.

이는 인간 정체성에 대한 기존의 이해를 근본적으로 뒤흔든다. 포스트모던 사유 속에서 인간은 고정된 본질을 지닌 주체가 아니라, 언어적 혹은 담론적 행위 속에서 끊임없이 재구성되는 ‘유동적 정체성’으로 해체된다. 버틀러의 ‘젠더 수행성(gender performativity)’ 이론은 이러한 경향의 정점을 보여준다. 버틀러에게 젠더란 선제하는 자연적 본질이 아니라, 사회적 규범을 반복적으로 인용하고 모방함으로써 사후적으로 빚어지는 ‘수행적 효과’에 지나지 않는다(Butler, 1990).

여기서 수행성이란 주체가 매일 아침 옷을 골라 입듯 자신의 정체성을 자유롭게 선택하는 자발적 연출이 아니다. 버틀러는 그러한 자유주의적, 혹은 대중적 독해를 명시적으로 거부하면서 수행성이란 오히려 주체가 사회적으로 ‘인식 가능한 존재’가 되기 위해 강요받는 규범의 강제적 반복이며, 그 반복의 규율에 부응하지 못한 몸들은 정상적 삶의 영역 바깥으로 추방된다는 사실을 주목했다(Butler, 1993). 이런 점에서 버틀러의 수행성 이론은 주체의 무한한 해방을 약속하는 ‘자유 의 이론’이라기보다, 지배적 규범의 관습적 폭력을 드러내는 ‘제약의 이론’으로 이해되어야 마땅하다.

그런데 버틀러의 이론을 이처럼 엄밀하게 읽어낼수록, 본고가 제기하는 비판적 논점은 역설적으로 더욱 선명해진다. 수행성을 ‘규범의 제약’으로 해명하는 엄밀한 독해조차 정체성을 형성하는 주도권을 ‘개인의 의지’에서 ‘사회의 권력 규범’으로 이전해 놓았을 뿐, 인간 존재의 궁극적 근거가 어디에서 비롯되는가라는 존재론적 물음에는 여전히 침묵하기 때문이다. 그것이 개인의 자의적 선택이든 관습적 규범의 강제적 반복이든, 양자 모두 인간 존재에게 앞서 부여된 거룩한 ‘창조적 소여 (Creational Givenness)’를 인정하지 않는다는 점에서는 동일하다. 기독교 인간론이 문제 삼는 지점은 인간이 마음대로 자신을 설계한다는 피상적 주장이 아니라, 인간 정체성의 기저에 놓인 ‘창조적 소여’ 자체를 거부하는 무신론적 전제다. 버틀러가 후기 연구에서 인간의 근원적 취약성과 상호의존성, 그리고 타자를 향한 책임을 성찰하며 윤리학적 토대를 재구축하려 애쓴 것도(Butler, 2005) 바로 이러한 존재론적 공백이 자신에게도 결코 피해 갈 수 없는 난제였음을 보여준다.

‘소여 없는 인간론’이 사회적 진실로 승인받게 될 때 초래하는 파장은 단지 관념의 유희에 머물지 않고 공적 영역의 실존적 삶을 뿌리채 흔들어 놓는다. 인간이 성별과 인격, 나아가 법적 보호를 받아야 할 존엄한 생명의 경계에 이르기까지, 인간 존재의 기본 조건들이 창조 질서의 실재가 아닌 가변적인 권력 담론의 협상물로 전락하기 때문이다. 이는 오늘날 교육 현장과 법제화 과정, 그리고 생명윤리 논쟁 전반에 걸쳐 극심한 사회적 혼란과 실존적 갈등을 낳은 구조적 진원지가 되고 있다.

2. 포스트모던 언어관의 한계: 진리론과 인간론의 붕괴

포스트모던 언어관은 근대의 억압적 제도와 배제적 권위를 해체하는 데 일정한 성과를 거두었으나, 동시에 다음과 같은 한계를 드러냈다. 첫째, 진리를 파악하는 인식론적 매개의 문제를 진리 자체의 존재론적 성립 문제로 혼동하고 비약시켰다는 점이다. 유한한 인간이 언어를 매개로 진리를 알아간다는 인식론적 성찰은 진리의 보편성을 훼손하지 않는다. 그러나 ‘언어를 매개로 진리를 인식한다’는 한계 인정이 ‘언어가 진리를 구성한다’거나 ‘언어 바깥에는 진리가 없다’는 식의 급진적 존재론으로 비약할 수는 없다.

포스트모더니즘은 바로 이 지점에서 범주의 경계를 넘어 언어 체계 자체를 진리의 생산자로 절대화하였고, 그 결과 진리는 실재적 정합성을 상실한 채 담론 권력들의 세력 다툼이 낳은 우발적 부산물로 전락하였다. 리오타르가 포스트모던 조건을 ‘거대 서사에 대한 불신’으로 규정했을 때(Lyotard, 1984), 이는 일차적으로 시대적 의식 지형에 관한 기술적 진단에 가까웠으나, 지성사적 수용 과정에서 이러한 현상적 진단은 어느새 ‘보편적 진리를 거부하라’는 규범적 강령으로 변질되고 말았다.

이러한 포스트모던 해석학의 위기는 ‘신학적 위기’의 필연적 반영이다(Vanhoozer, 1998). 하나님에 대한 불충분한 이해 혹은 ‘하나님의 죽음’ 선언이 의미의 정박점을 이루는 존재론적 보증을 제거함으로써, 진리뿐 아니라 저자와 텍스트 개념 전체를 불안정하고 공허한 유희 속에 빠뜨렸기 때문이다. 따라서 포스트모던 언어관에 대한 성찰은 개별 이론에 대한 학술적 선호나 지적 유행의 차원을 넘어, 진리의 존재 가능성을 어디에 정초할 것인가를 묻는 진리론의 근본 질문과 직결된다.

둘째, 인간 존엄의 근거를 하나님이 부여하신 ‘소여(the given)’가 아니라 인간 사회가 구축하는 ‘구성(the constructed)’의 결과물로 치환했다는 점이다. 거듭 강조하건대, 여기서 비판의 초점은 인간이 스스로를 자유롭게 기획한다는 식의 주장이 아니다. 인간의 정체성이 역사적 담론과 사회적 규범이 짜내는 구성의 산물에 불과하다고 단정할 때 인간 존엄의 형이상학적 토대는 송두리째 무너져 내린다는 사실이다. 선제하는 창조적 소여가 증발한 자리에서 존엄은 오직 외부의 권력 체계가 임의로 ‘승인하고 부여한 자격’으로 격하되며, 이처럼 조건부로 부여된 가치는 권력을 쥔 주체의 필요와 시대적 편익에 따라 언제든 축소되거나 철회될 수 있다. 결국 인간은 ‘하나님의 형상’이라는 존재론적 기반을 잃은 채, 지배 담론들의 문법이 임의로 썼다 지우기를 반복하는 피동적 효과물로 전락하고 만다.

셋째, 사회를 지탱하는 법과 윤리의 기초를 약화시켰다는 점이다. 언어의 다의성을 극단화하고 텍스트를 자의적으로 해체하게 되면, 법적·제도적 판단의 토대가 되는 구체적 실재와 역사적 무게마저 모호해진다. 이 경우 법은 부당하게 억압받는 생명과 약자의 고통을 응답하는 장치가 아니라, 현란한 수사와 해석 기술이 실재를 압도하는 유희의 장으로 전락할 수 있다. 결국 포스트모던 언어관의 과잉은 철학적 논쟁에만 머물지 않고, 고통받는 약자를 지키며 공동체 질서를 유지해 온 윤리적 정당성의 기반 자체를 잠식하는 결과를 낳는다.

넷째, 인간을 고유한 본질이 부재한 유동적 존재로 규정함으로써 포스트휴머니즘과 트랜스휴머니즘이 추동하는 급진적 인간 해체의 길마저 열어주었다는 점이다. 예를 들면, 인간에게 환원 불가능한 본질이 없으며 언제든지 해체하고 재조립될 수 있는 구성물에 불과하다면, 그러한 사유는 인간을 손쉽게 데이터와 조작 가능한 정보 단위로 환원하는 기술주의적 시각과 결탁한다. 그 결과 인간의 존엄성은 창조주로부터 부여받은 침해할 수 없는 내재적 가치가 아니라, 기술적 유용성과 재설계 가능성이라는 실용주의적 계산 속에서 저울질된다. 이처럼 포스트모던 언어관의 급진화는 ‘하나님의 형상’으로서 인간이 지닌 존재론적 존엄과 미래 자체를 위협하는 실존적 파국으로 치닫는다.

3. 기독교 세계관의 대응: 왜 이것은 진리론과 인간론의 문제인가

포스트모던 언어관에 대한 기독교 세계관의 비판은 한 시대의 유행하는 철학 사조나 지적 풍토를 다루는 평론 수준에 머물지 않는다. 언어를 실재가 창조되는 절대적 원천으로 절대화하는 순간, 진리는 더 이상 피조 세계에 부여된 거룩한 질서가 아니라 권력과 해석이 빚어낸 부산물로 전락하기 때문이다. 동시에 인간 역시 창조 질서 안에 뿌리내린 인격적 실재가 아니라, 가변적인 담론 체계가 임의로 조립해 내는 유동적 주체로 격하된다. 따라서 포스트모던 언어관을 비판하는 작업은 훼손된 진리의 존재론적 토대를 회복하는 작업이며, 나아가 인간 존엄과 정체성의 근거를 지켜내기 위한 존재론적 응전이다.

기독교 세계관은 진리를 인간이 사후적으로 직조한 인위적 산물이 아니라, 하나님의 계시 안에서 인간에게 은혜로 주어진 초월적 실재로 고백한다(요 14:6). 언어의 지평에서 하나님을 배제하는 순간, 인간의 언어는 진리를 증언하는 통로가 아니라 진리의 접근을 가로막고 왜곡하는 폐쇄된 감옥으로 변질된다(Poythress, 2009). 언어가 지닌 역동적인 수행성과 사회적 구성력을 밝혀낸 포스트모던 해석학의 통찰 자체는 정당하게 수용할 수 있다. 그러나 그 성과가 의미의 초월적 근거를 허물어뜨리고 언어를 인간의 자의적 유희나 권력 투쟁의 도구로 환원할 때, 기독교 세계관의 관점에서는 물러설 수 없는 비판적 개입이 불가피하다.

인간은 담론 체계가 생산한 가변적인 효과물이 아니라, 하나님의 형상으로 창조된 인격체다(창 1:27). 인간의 참된 존엄은 기호적 수행의 숙련도나 사회적 규범의 임의적 인용에서 오는 것이 아니라, 온 우주의 창조주께서 부여하신 목적과 선재하는 소여에서 비롯된다. 포스트모던 언어관이 실재와 진리, 그리고 인간 본질의 자리를 해체할 때, 이는 성경적 계시와 인간 실존에 대한 심각한 도전이 된다. 본고가 추적해 온 다섯 전환의 논리적 급진화는, 마침내 이 포스트모던 국면에 이르러 언어를 진리와 창조 질서로부터 완전히 단절시킴으로써 인간 이해의 기반 자체를 집어삼키는 위태로운 지점에 도달하고 말았다.

VIII. 기독교언어학적 재구성: 로고스, 성육신, 살롬

본 연구는 20세기 이후 현대 언어사상을 관통한 다섯 가지(언어적, 비판적, 담론적, 기호적, 포스트모던) 전환을 차례로 살피고, 각 전환이 남긴 학문적 공헌과 존재론적 한계를 기독교 세계관의 관점에서 비판적으로 검토하였다. 서로 다른 지적 계보에서 출발한 이 전환들에서 공통적으로 확인된

것은, 언어의 부분적 속성에 관한 ‘방법론적 명제’가 언어 전체에 관한 ‘존재론적 명제’로 부당하게 비약되는 일련의 왜곡된 경향이었다. 여기서는 앞선 논의를 종합하면서, 언어를 창조, 계시, 성육신, 살롬의 질서 안에 다시 정착시키는 기독교언어학적 대안을 제안하고자 한다.

1. 전환적 사유의 공헌과 누적된 한계

각 전환은 언어의 특정한 속성을 밝혀내는 데 지대한 공헌을 남겼다. 구조주의 언어관은 언어의 체계성과 관계적 질서를, 비판적 언어학과 담론 연구는 언어의 권력성과 사회적 실천성을, 사회기호학은 의미 형성의 다중양식적 확장을, 포스트모던 사유는 언어가 지닌 역동적 구성 기능을 선명하게 드러냈다. 이러한 통찰들은 ‘일반 은총’의 지평에서 충분히 긍정할 수 있는 학술적 자산이며, 기독교언어학은 이를 비판적으로 여과하여 통합적으로 활용할 수 있다.

그러나 각 전환이 밝혀낸 언어의 ‘부분적인’ 속성을 언어 전체에 관한 ‘총체적’ 설명으로 비약할 때 심각한 존재론적 왜곡이 발생했다. 구조주의는 언어를 닫힌 자율적 체계로 가두면서 말과 실재 사이의 연결 고리를 느슨하게 만들었고, 비판적 언어학과 담론 연구는 진리와 윤리의 초월적 정박점을 약화시켰으며, 사회기호학은 기호 자체를 자기완결적 의미 생산자로 절대화되는 위험을 낳았다.

나아가 포스트모던 언어관에 이르러서는 언어가 실재를 반영하는 ‘거울’이나 ‘지도’가 아니라 실재를 임의로 구성하고 대체하는 ‘영토’로 전도됨으로써, 진리의 보편성과 인간의 존엄, 그리고 사회윤리의 기초가 동시에 흔들리는 파멸적 귀결에 도달하였다. 언어가 창조 질서와 계시, 그리고 존재의 궁극적 근원으로부터 분리될수록, 언어는 실재를 밝히기보다 은폐하고, 공동체를 세우기보다 분열시키며, 진실을 증언하기보다 해석 권력의 투쟁 도구가 전락하였다. 이러한 귀결은 개별 이론가들의 학술적 기획 그 자체라기보다, 그들이 스스로 설정했던 엄밀한 방법론적 제한선이 지성사의 수용 과정에서 반복적으로 무너진 내린 결과라 할 수 있다.

2. 기독교언어학의 세 가지 토대: 로고스, 성육신, 살롬

이러한 존재론적 붕괴를 극복하기 위한 기독교언어학의 대안은 다음과 같은 세 가지 신학적 토대에 정초되어야 한다. 첫째, ‘로고스 중심성’이다. 기독교 세계관에서 언어의 궁극적 기원과 정박점은 스스로 계시하시는 삼위 하나님의 말씀, 곧 ‘로고스’에 있다. “태초에 말씀이 계시니라”(요 1:1)는 선언은 언어를 단순한 정보 전달의 기술이나 담론 권력의 투쟁 수단이 아니라, 존재의 실재를 드러내고 인격적 관계를 창출하며 거룩한 진리를 증언하는 선험적 매개로 조망하게 한다(Poythress,

2009). 언어는 세속적 구성주의가 상정하듯 인간이 자의적으로 세계를 조립하는 도구가 아니다. 그것은 하나님의 소통방식에 그 원형을 두고 있으며, 창조 질서와 계시의 빛 아래에서 비로소 고유한 의미를 갖는 은혜의 선물이다.

둘째, ‘성육신적 언어관’이다. 구조주의가 열어놓은 기호의 자의성 테제와 포스트모던 사유가 극단화한 차연의 운동은 언어와 실재 사이의 유기적 끈을 완전히 끊어버렸다. 그러나 기독교 신앙은 ‘성육신 사건’ 안에서 말씀과 실재의 근원적 연합과 구체적 성취를 목도한다. “말씀이 육신이 되어 우리 가운데 거하시매”(요 1:14)라는 사건은 언어가 단지 대상을 지연시키고 기호의 매끄러운 표면만을 배회하는 체계가 아니라, 참된 실재를 드러내고 역사 속에 구체적인 몸과 실천으로 성육화될 수 있는 신비로운 통로임을 웅변한다. 언어는 건조한 정보 교환을 넘어 관계를 회복하고 변혁시키는 인격적인 사건이며, 그 온전한 원형이 바로 말씀이 육신이 되신 성육신이다(Thiselton, 1992). 성육신적 언어관은 흩어진 언어를 다시 진리, 책임, 그리고 삶의 실천과 결속시키며, 인간의 말이 구체적 실재를 지시하고 타자를 향해 온전히 책임지 거룩한 윤리적 행위임을 일깨운다.

셋째, ‘샬롬’을 지향하는 언어의 목적론이다. 기독교 언어관이 지닌 실천성은 언어가 단순히 지배 담론의 모순을 비판하는 기능에만 머물지 않는다는 데 있다. 언어는 하나님의 계시를 매개하고, 죄로 말미암아 깨어진 관계를 회복시키며, 공동체 안에 하나님의 평화인 ‘샬롬’을 일구어내는 구속적 통로다. Vanhoozer(2010)가 정립한 ‘하나님의 소통적 행위(divine communicative action)’로서의 언어관은 이러한 목적론적 지향을 선명하게 보여준다. 이에 따르면 인간의 언어 행위는 진리의 진술, 타자의 존엄에 대한 인정, 공동선의 추구, 은혜의 전달, 복음의 증언 등을 모두 포괄하는 존재론적 책임을 짊어진다. 이는 ‘고운 말 쓰기’ 수준의 언어 도덕주의 수준을 넘어, 하나님의 말씀이 세계를 지으셨듯 인간의 언어 역시 공동체를 회복하고 생명을 살리는 샬롬의 도구가 참여하는 실천이다.

3. 통전적 기독교언어학: 분별과 회복의 길

기독교언어학은 세속 언어학의 성과를 맹목적으로 거부하는 폐쇄적인 기획이 아니다. 본 연구가 견지하는 태도는 전면적 부정이나 맹목적 배척이 아닌 엄밀한 ‘분별’에 있다. 20세기 이후 언어를 둘러싼 전환적 사유들이 밝혀낸 경험적이고 분석적인 통찰은 일반 은총의 산물로서 적극 수용하되, 그것이 진리와 계시, 창조 질서와 인간의 본질적 존엄을 대체하는 총체적 이데올로기로 군림할 때 기독교적 비판이 단호하게 개입해야 한다. 기독교언어학은 전환적 사유들을 반박하기 위한 방어적 변증에 머물지 않는다. 세속 이론의 유효한 성과를 선택적으로 품어 안고, 이를 더 심오한 차원의 존

재론적, 혹은 신학적 토대 위에서 재배치하는 ‘통전적 언어학(holistic linguistics)’로 정의되어야 마땅하다. 이러한 통전적 지향점은 다음 세 가지로 요약된다.

첫째, 언어의 구조성, 사회성, 권력성, 다중양식성을 면밀하게 탐색하되, 그 모든 것을 궁극화하지 않고 로고스의 빛 아래서 정교하게 재배치한다. 둘째, 언어를 진리와 계시로부터 인위적으로 절연시키려는 분리주의를 극복하고, ‘성육신적 언어관’에 기초하여 말과 실재, 언어와 삶이 일치하는 회복의 길로 나아간다. 셋째, 언어를 인간 해방의 수단으로 보는 한계를 넘어, 하나님 나라의 공의를 증언하고 깨어진 관계 속에서 ‘살롬’의 평화를 실현하는 화해의 통로로 삼는다. 이러한 의미에서 기독교언어학은 기존 언어학을 부정하는 ‘반(anti)언어학’이 아니라, 현대 언어사상이 길을 잃고 놓쳐버린 궁극적 존재론과 형이상학적 정박점을 온전히 보완하고 완성하는 구축적 학문으로 기획되어야 한다.

결국 언어의 참된 미래는 해체의 반복이나 자의적 유희에 있지 않고, 로고스 안에서 진리와 사랑, 그리고 공동체를 다시 결속시키는 회복의 지평에 열려 있다. 언어가 더 이상 선재하는 실재를 향하지 않고 자기증식하는 해석과 권력의 폐쇄회로에 갇힐 때, 인간은 하나님의 형상이 아니라 담론전쟁의 부산물로 축소되고, 공동체는 진실의 공유가 아닌 이해관계의 투쟁장으로 전락하고 만다. 이러한 문명사적 위기 앞에서 기독교 세계관은 로고스 중심의 언어 회복을 통해 언어의 기원과 목적, 그리고 인간의 윤리적 책임과 희망을 다시 묻는다. 오직 만물을 말씀으로 붙드시는 하나님의 주권 안에서만(히1:3) 인간의 언어는 실재를 투명하게 밝히고, 공동체를 생명으로 묶어내며, 거룩한 진실을 증언하는 본래의 자리로 돌아갈 수 있다.

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

참 고 문 헌

- 신동일 (2018). 언어학적 전환, 비판적 언어학 전통, 그리고 비판적 담론연구의 출현. **질적탐구**, 4(3), 1-42.
- 신동일 (2020). 담화/담론연구의 이론적 토대 탐색: 학제간/통합적 연구방법론으로 확장하며. **질적탐구**, 6(1), 1-40.
- 신동일 (2022). **담론의 이해: 담화, 담론적 전환, 비판적 담론연구**. 책세상.
- 신동일 (2023a). ‘비판성’의 새로운 탐색: 비판적 존재론과 브리콜라주 연구활동의 관점에서. **질적탐구**, 9(1), 35-70.
- 신동일 (2023b). **미학적 삶을 위한 언어감수성 수업**. 필로소픽.
- 신동일 (2025). 비판적 언어감수성 교육의 토대와 교육적 가능성 탐색. **사회언어학**, 33(3), 209-243.
- 양성만·홍병룡 역 (2007). **창조 타락 구속**. Wolters, A. M. & Goheen, M. W. (2005). *Creation regained: Biblical basics for a reformational worldview*. IVP.
- 오생근 역(2003). **감시와 처벌**. Foucault, M. (1975). *Discipline and punish*. 나남.
- 이정우 역(2000). **지식의 고고학**. Foucault, M. (1969). *L’archéologie du savoir*. 민음사.
- 이혜숙·이영목 역 (2011). **성의 역사 3: 자기배려**. Foucault, M. (1984). *Le souci de soi*. 나남.
- Augustine. (1960). *Confessions*. Trans. Pine-Coffin, R. S. Penguin. (Original work published 397)
- Calvin, J. (1960). Institutes of the Christian religion. Trans. Battles, F. Lewis in McNeill, J. T. (Ed.). (1960). *Library of Christian classics* (vols. 20-21). Westminster Press. (Original work published 1559)
- Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and simulation*. Trans. Glaser, S. Faria. University of Michigan Press. (Original work published 1981)
- Bhaskar, R. (2008). *A realist theory of science*. Routledge. (Original work published 1975)
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Routledge.
- Butler, J. (1993). *Bodies that matter: On the discursive limits of “ex”*. Routledge.
- Butler, J. (2005). *Giving an account of oneself*. Fordham University Press.
- Derrida, J. (1976). *Of grammatology*. Trans. Spivak, G. Chakravorty. Johns Hopkins University Press. (Original work published 1967)
- Derrida, J. (1988). *Limited Inc*. Trans. Weber S. & Mehlman, J. Northwestern University Press.
- Derrida, J. (1990/1992). Force of law: The “mystical foundation of authority.” In Cornell, D., Rosenfeld, M. & Carlson D. G. (Ed.). (1990/1992). *Deconstruction and the possibility of justice* (pp. 3-67). Routledge. (Original work published 1990)

- Fairclough, N. (1992). *Discourse and social change*. Polity Press.
- Fairclough, N. (2011). *Language and power* (3rd ed.). Routledge.
- Fairclough, N., Jessop, B. & Sayer, A. (2004). Critical realism and semiosis. *Journal of Critical Realism*, 3(1), 23-42.
- Foucault, M. (1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings, 1972-1977*. in Gordon, C. (Ed.). Pantheon Books.
- Foucault, M. (2001). *Fearless speech*. in Pearson, J. (Ed.). Semiotext(e).
- Fowler, R., Hodge, B., Kress, G. & Trew, T. (1979). *Language and control*. Routledge & Kegan Paul.
- Gee, J. P. (2014). *An introduction to discourse analysis: Theory and method* (4th ed.). Routledge.
- Halliday, M. A. K. (1978). *Language as social semiotic: The social interpretation of language and meaning*. Edward Arnold.
- Hodge, R. & Kress, G. (1988). *Social semiotics*. Polity Press.
- Jameson, F. (1972). *The prison-house of language: A critical account of structuralism and Russian formalism*. Princeton University Press.
- Kress, G. (2010). *Multimodality: A social semiotic approach to contemporary communication*. Routledge.
- Kress, G. & van Leeuwen, T. (2021). *Reading images: The grammar of visual design* (3rd ed.). Routledge.
- Liotard, J.-F. (1984). *The postmodern condition: A report on knowledge*. Trans. Bennington G. & Massumi, B. University of Minnesota Press. (Original work published 1979)
- Poythress, V. S. (2009). *In the beginning was the word: Language--A God-centered approach*. Crossway.
- Poythress, V. S. (2015). *Redeeming mathematics: A God-centered approach*. Crossway.
- Saussure, F. de. (1983). *Course in general linguistics*. Trans. Harris, Roy. Duckworth. (Original work published 1916).
- Thiselton, A. C. (1992). *New horizons in hermeneutics: The theory and practice of transforming biblical reading*. Zondervan.
- Trew, T. (1979). Theory and ideology at work. in Fowler, R., Hodge, B., Kress, G. & Trew T. (Ed.). (1979). *Language and control* (pp. 94-116). Routledge & Kegan Paul.

Vanhoozer, K. J. (1998). Is there a meaning in this text? The Bible, the reader, and the morality of literary knowledge. Zondervan.

Vanhoozer, K. J. (2010). *Remythologizing theology: Divine action, passion, and authorship*. Cambridge University Press.

Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical investigations*. Trans. Anscombe, G. E. M. Blackwell.

언어적 전환에서 포스트모더니즘까지: 기독교언어학 관점에서의 계보적 비판

From the Linguistic Turn to Postmodernism: A Genealogical Critique from Christian Linguistics

신 동 일 (중앙대학교)

논문초록

본 연구는 20세기 이후 현대 인문학의 근간을 이룬 다섯 가지 패러다임 전환—언어적, 비판적, 담론적, 기호적, 포스트모던 전환—을 검토하고 이를 기독교 세계관의 관점에서 재구성하는 데 목적이 있다. 검토 대상은 개별 사상가의 텍스트 자체가 아니라 그 개념들이 인문·사회과학에 수용되고 제도화된 경로다. 다섯 전환은 동일한 층위의 학문적 단위가 아니며, 본고가 사용하는 ‘계보’는 역사적 계승의 서사가 아니라 서로 다른 출발점에서 반복적으로 관찰되는 하나의 논리적 이행을 추출한 이념형적 재구성이다. 수용의 근거는 이론가들이 자신에게 부과된 급진적 독법을 명시적으로 반박해야 했던 텍스트들에서 확보한다. 각 전환은 언어를 정보 전달의 도구를 넘어 인식의 조건이자 사회적 권력의 장으로 밝혀냄으로써 언어의 사회성과 실천성을 규명하는 데 기여하였다. 본 연구는 이러한 성과를 ‘일반 은총’의 차원에서 수용하되, 부분적 통찰이 언어 전체에 관한 총체적 설명으로 확대되는 지점을 비판한다. 이 경계를 판별하기 위해 전칭화, 층위 이월, 자기지시성, 원리적 배제라는 네 가지 기준을 제시하며, 실제 접근의 매개를 주장하는 인식론적 구성주의와 실제의 담론적 산출을 주장하는 존재론적 구성주의를 구분한다. 비판의 대상은 후자다. 특히 본 연구는 포스트모던 전환을 상이한 이론가들의 입장을 합산한 것으로 다루지 않고, 언어가 실제의 자리를 차지하게 된 하나의 공통된 수용 국면으로 한정한다. 분석 결과 확인되는 것은 이론가들의 주장이 아니라 그들이 설정한 제한선이 수용 과정에서 반복적으로 무너진 양상이다. 이에 대한 대안으로 본 연구는 창조와 성육신에 기초한 ‘로고스 중심의 기독교 언어학’을 제안한다. 이는 개별 언어학 분과의 경쟁 이론이 아니라 언어 연구의 전제와 목적을 성찰하는 메타 이론적 층위이며, 언어의 구조성과 사회성에 관한 분석적 성과를 로고스의 빛 아래 재배치함으로써 비판을 해체가 아니라 회복으로 이끄는 통전적 언어 탐색을 지향한다. 언어는 인간의 구성물이 아니라 위탁된 선물이며, 화해와 살생을 이루는 은총의 매개로 회복되어야 한다.

주제어: 기독교세계관, 언어적 전환, 비판적 언어학, 담론적 전환, 기호적 전환, 포스트모더니즘, 구성주의, 기독교언어학

변증법적 행동치료(DBT)에 대한 기독교 상담학적 고찰과 적용 가능성*

A Christian Counseling Consideration of Dialectical Behavior Therapy(DBT) and Its Applicability

김수지 (Sooji Kim)**

ABSTRACT

The purpose of this study is to examine Dialectical Behavior Therapy from the perspective of Christian counseling, identify its applicability and limitations, and explore directions for integrative practice. DBT was developed to address suicidal and self-injurious behaviors among clients with borderline personality disorder and is grounded in the dialectical balance between acceptance and change. Based on biosocial theory, it understands difficulties in emotion regulation and uses validation strategies and four skills-training modules to help clients manage psychological distress and live more adaptively.

The principles and techniques of DBT may serve as useful resources in Christian counseling because they offer practical ways to address emotional distress and problematic behaviors. The balance between acceptance and change may be connected with an attitude of acceptance grounded in grace and compassion and with the process of sanctification. Validation and skills training may also support emotion regulation and relational restoration. However, DBT does not interpret human problems or the purpose of change in relation to God, and elements such as its acceptance paradigm and mindfulness are rooted in Buddhist perspectives. Therefore, DBT should not be adopted uncritically but should be reinterpreted and integrated within the ultimate goals of Christian counseling, including restoration in one's relationship with God and sanctification.

Key words: Dialectical Behavior Therapy, Acceptance and change, Validation, Skills Training, Christian counseling

* 2026년 8월 4일 접수, 9월 1일 최종수정, 9월 2일 게재확정.

** 고신대학교(Kosin University) 기독교교육학과 기독교상담학 전공 박사, 부산시 영도구 와치로 194, ksjjj93@naver.com

I. 들어가는 말

최근 한국 사회에서 정신건강 문제는 특정 연령이나 일부 집단에 한정된 문제가 아니라 사회 전반의 중요한 과제로 부각되고 있다. 통계청(2025)의「2024년 사망원인통계」에 따르면, 2024년 자살 사망자 수는 14,872명으로 전년 대비 6.4% 증가하였고, 자살률은 인구 10만 명당 29.1명으로 전년 대비 6.6% 증가하였다. 또한 자살은 10대부터 40대까지 사망원인 1위로 나타나 한국 사회의 정신건강 위기가 개인의 내면적 고통을 넘어 생명과 직결되는 심각한 사회적 문제임을 보여준다. 자살 및 자해 문제 외에도 정신건강상의 어려움을 경험하는 비율은 증가하고 있으며, 심각한 스트레스, 수일간 지속되는 우울감, 인터넷 및 스마트폰을 포함한 다양한 중독 문제 역시 증가한 것으로 보고되었다(보건복지부·국립정신건강센터, 2024). 이러한 결과는 현대 한국 사회에서 다양한 정신건강 문제가 광범위하게 경험되고 있음을 시사한다.

한국 사회의 정신건강 문제는 교회와 기독교인에게도 예외적인 문제가 아니다. 신앙을 가진 개인 역시 우울, 불안, 스트레스, 중독, 자살사고 등의 정신적 어려움을 경험할 수 있다. 실제로 교회에 출석하는 성도들도 우울감과 불안감, 중독으로 인한 고통, 자살 충동 등에서 자유롭지 않은 것으로 나타났다(지용근 외, 2024: 62). 이는 교회 공동체 안에서도 정신건강 문제가 실제적인 상담과 돌봄의 과제로 존재하고 있음을 보여주며, 정신적 어려움을 단지 신앙의 결핍이나 영적 문제로만 해석해서는 안 된다는 점을 시사한다. 기독교 상담은 기독교인의 정신적 고통을 신앙적 차원에서만 이해하기보다 다양한 맥락을 고려하면서 전문적인 상담 개입의 가능성을 모색할 필요가 있다.

이러한 사회적 필요 속에서 현대 심리치료는 인간의 정서적 고통과 부적응적 행동을 이해하고 개입하기 위한 다양한 접근을 발전시켜 왔다. 그중에서도 학습이론의 원리를 심리적 문제에 대한 개입에 적용하며 발전한 인지행동치료는 다양한 증상과 문제에 효과적으로 적용되어 왔다(김정모, 2004: 403). 인지행동치료는 행동치료를 중심으로 한 1세대 흐름에서 출발하여 인지적 요인과 인지 재구성을 강조한 2세대 흐름을 거치며 여러 심리적 문제에 대한 치료 효과를 경험적으로 입증해 왔다(문현미, 2005: 16). 그러나 기존의 인지행동치료의 한계에 대한 문제의식이 제기되면서 수용과 마음챙김을 강조하는 제3세대 흐름이 형성되었고, 그 가운데 변증법적 행동치료(dialectical behavior therapy, 이하 DBT)가 주요한 상담 접근으로 주목받으며 발전해 왔다.

DBT는 Linehan이 경계성 성격장애(borderline personality disorder) 진단을 받은 내담자의 만성적인 자살 행동과 자해 문제에 개입하기 위해 개발한 근거 기반 심리치료 방법이다(Linehan, 1993a). DBT는 기존 인지행동치료의 변화 지향적 전략에 수용 전략을 통합한 접근으로 수용(acceptance)과 변화(change)의 균형을 강조하며 변증법적 철학을 기초로 한다(Linehan, 1993a).

DBT는 내담자의 고통과 현재 상태를 있는 그대로 수용하도록 돕는 동시에 자기파괴적 행동을 줄이고 보다 적응적인 행동을 실행하도록 변화 전략을 함께 사용한다. DBT 이론은 다양한 요소를 포함하고 있으며, 변증법적 패러다임뿐 아니라 치료 구조, 치료 원리, 그리고 마음챙김, 고통감내, 정서조절, 대인관계 효율성 등의 구체적인 기술훈련을 포함하는 통합적 치료 체계로 이해되고 있다.

DBT는 자살 및 자해 행동에 대한 개입에서 효과성이 확인되었으며, 초기 치료 목적이었던 경계성 성격장애 내담자의 자살 및 자해 행동에 대한 개입을 넘어 정서조절 문제, 중독, 외상 후 스트레스 장애(PTSD) 등 다양한 심리적 문제에도 활발하게 적용되고 있다(최현정, 2018: 444). 이는 DBT가 위기 행동의 감소에만 초점을 두는 것이 아니라 내담자가 보다 적응적인 방식으로 삶을 살아가도록 돕는 실제적 개입임을 보여준다. 실제 DBT 기술은 심각한 정신장애 문제를 다루는 치료적 도구일 뿐 아니라 누구에게나 유용하게 활용될 수 있는 사회적 기술을 포함하며(이종국 외, 2023: 103), 심리적 증상의 완화를 넘어 건강한 삶의 방식을 형성하도록 돕는 삶의 기술로 적용될 수 있다.

이처럼 DBT는 현대 상담 장면에서 유용한 치료 접근으로 평가되고 있으며, 기독교인의 심리적 증상과 정서적 어려움에 대한 상담 개입에도 활용될 가능성을 지닌다. 그러나 DBT의 치료적 유용성과 적용 범위가 확대되고 있음에도 불구하고 기독교 상담학적 관점에서는 이를 무비판적으로 수용하기보다 그 이론적 전제와 상담적 함의를 신중하게 검토할 필요가 있다. Wolterstorff는 신앙과 심리학과와의 통합을 위해서 기독교 상담사들은 심리학적 수정주의(psychological revisionism)의 형태를 취해야 한다고 보았으며(Wolterstorff, 신영순 외 역, 2014: 111), 이는 심리학의 통찰과 방법을 기독교 세계관 안에서 비판적으로 검토하고 재구성하려는 노력이 필요함을 시사한다. DBT는 정서적 고통을 다루는 실제적인 기술을 제공하는 동시에 수용과 변화에 대한 변증법적 이해, 고통을 바라보는 관점, 마음챙김을 포함한 치료적 태도와 실천 방식을 전제하고 있다. 따라서 DBT를 기독교 상담에 적용하기 위해서는 치료의 효과성과 개입 가능성을 살피는 한편, 기독교적 관점에서 비판적으로 고찰하고 수용 가능한 지점과 한계를 함께 탐색할 필요가 있다.

국내에서 DBT는 2000년대 초반부터 논의되기 시작하였으며, 초기에는 유사한 시기에 도입된 다른 심리치료 방법에 비해 관련 연구가 상대적으로 부족한 것으로 지적되었다(최현정, 2018: 444). 이후 국내에서도 DBT의 효과성과 적용 가능성을 다룬 연구들이 점차 축적되고 있으나, DBT를 기독교 상담학적 관점에서 비판적으로 고찰하고 수용 가능성과 한계를 논의한 연구는 여전히 제한적이다. 이에 본 연구의 목적은 DBT 이론을 기독교 상담학적 관점에서 비판적으로 고찰함으로써 기독교 상담에서의 수용 가능성과 한계를 탐색하는 데 있다. 이를 통해 본 연구는 DBT의 치료적 유용성을 기독교 상담학적 관점에서 검토하고, 기독교 상담 현장에서 DBT를 선별적으로 이해하고 활

용하기 위한 이론적 기초를 제공할 것이다.

II. DBT의 이론적 이해

본 장에서는 DBT의 이론적 토대와 기본 관점을 살펴보고, 이어서 DBT가 치료 과정에서 강조하는 주요한 치료 원리와 핵심 기술을 정리하고자 한다. 이러한 이론적 이해는 이후 DBT를 기독교 상담학적 관점에서 비평하고, 수용 가능성을 모색하기 위한 기초가 될 것이다.

1. DBT의 이론적 배경과 관점

DBT는 제3세대 인지행동치료에 속하는 대표적인 치료 접근으로 Linehan에 의해 자살 및 자해 행동을 반복하는 경계성 성격장애 내담자를 치료하기 위해 개발되었다. 기존 인지행동치료는 내담자의 역기능적 사고와 행동 패턴을 수정함으로써 심리적 증상을 완화하는 데 효과성을 보여 왔으나, 자살 및 자해 행동이 반복되고 정서적 불안정성이 높은 내담자에게는 변화 중심의 개입만으로 충분한 치료적 효과를 기대하기 어려웠다. 제3세대 인지행동치료의 흐름에서는 마음챙김의 치료적 효과에 대한 관심이 확대되면서 이를 활용한 다양한 치료적 접근이 발전하였으며(최초롱·손정락, 2014: 471), 내담자의 경험을 제거하거나 통제하기보다 이를 알아차리고 수용하는 접근이 강조된다. DBT는 기존 인지행동치료의 변화 전략을 바탕으로 하면서도 변증법적 관점, 수용, 마음챙김 등을 통합한다는 점에서 차별성을 지닌다. 즉, DBT는 인지행동치료의 행동주의적 원리, 선불교 전통, 변증법 철학이라는 세 가지 축을 기반으로 한다(선미란, 2025: 40).

DBT의 이론적 핵심은 변화와 수용의 균형을 강조하는 변증법적 관점에 있다. 변증법적 철학은 현실을 고정되고 단일한 것으로 보기보다 상호 관련되고 변화하는 과정으로 이해하며, 서로 대립되어 보이는 두 입장도 각각 일정한 타당성을 지닐 수 있다고 본다(Linehan, 2015). 이러한 변증법적 관점은 상호연관성(interrelatedness)과 전체성(wholeness)의 원리, 양극의 원리, 지속적 변화의 원리라는 세 가지 특징을 지닌다(Linehan, 최현정 외 역, 2023: 45-52). 첫째, 상호연관성과 전체성의 원리는 체계론적 관점을 기초로 개인의 행동과 경험을 분리된 것으로 보지 않고, 개인의 정서, 사고, 행동 등의 요인을 서로 연결된 전체적 맥락 안에서 이해하는 관점이다. 둘째, 양극성의 원리는 모든 대상과 체계 안에 서로 모순되거나 대립되어 보이는 입장들이 공존할 수 있음을 의미하며, 이는 내담자를 한쪽 측면으로만 판단하지 않고 그 안에 포함된 타당성을 이해하도록 한다. 셋째, 지속적 변

화의 원리는 정과 반의 긴장이 새로운 통합과 변화로 이어질 수 있음을 의미하며, 인간의 정서와 행동 역시 고정된 것이 아니라 계속 가능한 과정에 있음을 전제한다. 이러한 관점을 기초로 DBT는 내담자의 행동 변화를 목표로 하면서도 내담자의 경험을 있는 그대로 이해하고 수용하는 과정을 함께 중시하는 치료법이라 할 수 있다.

DBT는 변증법적 관점을 치료의 기본 철학으로 삼는 동시에 생물사회 이론(biosocial theory)을 통해 내담자의 정서조절 문제와 문제행동의 형성 과정을 설명한다. 생물사회 이론에 따르면, 정서 조절 문제를 유발하거나 유지하는 원인은 개인의 생물학적 정서 취약성과 비타당화(invalidating) 환경의 상호작용에 있다(Linehan, 2015: 42-50). 즉, 개인의 타고난 생물학적 취약성이 정서적 경험이 충분히 인정되지 않는 환경과 지속적으로 상호작용할 경우, 정서조절의 어려움은 심화될 수 있다(Swales & Heard, 2017). 생물학적 정서 취약성은 정서적 자극에 민감하게 반응하고, 정서 반응의 강도가 높으며, 정서가 안정되기까지 비교적 오랜 시간이 걸리는 특성을 의미한다. 반면 비타당화 환경은 개인의 정서적 경험이 인정되거나 이해되기보다 무시되거나 부정되며, 정서 표현에 대해 부적절하거나 극단적인 반응이 반복되는 환경을 의미한다(Linehan, 최현정 외 역, 2023: 62-71). 정서적 취약성을 가진 개인이 비타당화 환경에 지속적으로 노출될 경우, 자신의 정서를 신뢰하거나 적절하게 표현하는 방식을 학습하기보다 스스로의 정서 경험을 부정하고 비타당화하는 방식을 습득할 수 있다(반신환, 2010: 329-330). 이로 인해 개인은 감정을 지각하고 조절하는 데 어려움을 겪게 되며, 정서 억제와 극단적 표현이라는 상반된 반응 양식을 함께 보일 수 있다.

생물사회 이론을 기초로 DBT는 자해 및 자살 행동, 충동적 행동, 대인관계의 어려움 등의 심리적 문제를 단순한 의지 부족이나 성격적 결함으로 환원하지 않는다. 오히려 이러한 다양한 심리적 문제와 관계적 어려움은 강렬한 정서적 고통을 조절하거나 견디기 위해 형성된 부적응적 대처 방식으로 이해된다. 정서조절이 반복적으로 실패할 경우 부정적인 정서는 단순히 정서적 고통에 그치지 않고, 개인의 사회적·직업적 기능을 저하시키는 요인이 될 수 있다(Ehring & Watkins, 2008). 따라서 DBT는 내담자의 문제를 제거해야 할 증상으로만 보기보다 정서적 취약성과 환경적 경험 속에서 형성되고 유지된 행동으로 이해한다. 이러한 관점은 내담자의 현재 경험을 타당화하면서도 문제행동의 변화를 촉진하는 DBT 치료 원리의 핵심적 근거가 된다.

2. DBT의 치료 원리

DBT의 치료 목표는 내담자의 심리적 증상 및 문제행동을 단순히 중단하거나 수정하는 데 그치지 않고, 내담자가 스스로 ‘살 만한 삶(a life worth living)’을 살아가도록 돕는 데 있다. 이를 위

해 DBT는 자살 및 자해와 같이 생명을 위협하는 행동을 감소시키는 동시에 수용과 변화의 변증법적 균형을 바탕으로 내담자가 자신의 삶을 보다 효과적으로 조절하고 관리할 수 있도록 돕는다. 특히 DBT는 마음챙김, 고통감내, 정서조절, 대인관계 효율성 등의 핵심 기술을 통해 내담자의 적응적 대처 능력을 향상시키고, 삶의 질을 회복하고 가치 있는 삶을 살아갈 수 있도록 지원한다(Lynch et al., 2007). 즉, DBT는 증상 완화에만 초점을 두기보다 개인의 장기적인 적응과 성장을 촉진하는 것을 궁극적인 치료 목표로 삼는다. Linehan은 자신의 성장 과정에서 경험했던 정신적 고통과 기존의 정신의학적 개입 경험을 회고하면서 극심한 고통 속에 있는 사람이 단순히 생존하는 것을 넘어 자신에게 의미 있고 살 만한 삶을 살아갈 수 있도록 돕는 치료의 필요성을 강조하였다(Linehan, 정미나·박지니 역, 2022).

이러한 치료 목표를 실현하기 위해 DBT는 치료 목표의 위계를 설정하고, 문제의 심각성과 치료의 필요성에 따라 개입의 우선순위를 체계적으로 결정해야 한다는 점을 강조한다(Linehan, 최현정의 역, 2023: 145-193). 치료 목표의 위계에서 가장 우선적으로 다루는 것은 자살 및 자해와 같이 생명을 위협하는 행동이며, 이는 모든 상담 및 심리치료에서 위기 평가와 내담자의 안전 확보를 최우선으로 고려해야 한다는 원칙과 맥락을 같이한다. 다음으로 DBT는 치료를 방해하는 행동을 개입 대상으로 삼으며, 여기에는 내담자의 방어적 태도, 치료 중단, 과제 미수행, 치료자를 소진시키는 행동뿐 아니라 치료자의 비효율적인 개입이나 치료적 관계를 저해하는 행동도 포함된다. 이처럼 DBT는 내담자의 변화에만 초점을 두지 않고, 치료 효과를 저해할 수 있는 치료자 요인과 치료 관계의 문제까지 중요한 개입 대상으로 고려한다는 점에서 특징적이다. 이후에는 삶의 질을 저해하는 행동과 문제를 다루며, 마지막으로 내담자가 적응적으로 살아가기 위해 필요한 핵심 기술을 습득하도록 돕는다(Linehan, 1993a ; Linehan, 2015). 치료 목표의 위계는 고위험 내담자의 안전을 확보하는 동시에 궁극적인 치료 목표를 향해 치료 과정을 체계적으로 구조화하는 기능을 한다.

DBT 원리의 핵심은 변증법적 관점을 기초로 수용 전략과 변화 전략을 함께 활용하는 데 있다. 먼저 DBT의 수용 전략은 변화 전략이 효과적으로 작동하기 위한 치료적 조건으로 이해되며, 내담자의 문제행동에 즉각적으로 개입하기보다 내담자의 현재 경험과 정서를 비판단적으로 이해하고 타당화하는 수인적 환경(validating environment)을 제공하는 데 초점을 둔다. 수용 전략의 대표적인 개입 방식은 타당화 전략이며, Linehan은 이를 정서, 행동, 인지, 격려의 차원에서 제시하였다(Linehan, 1993a: 226-249). 더불어 DBT의 수용 패러다임은 알아차림, 비집착, 함께 존재함, 일시성, 세상을 있는 그대로 완전한 것으로 보는 관점 등을 주요 요소로 포함한다(Swenson, 남지혜·남지은 역, 2020: 32-53). 수용 패러다임의 각 요소들은 내담자가 자신의 경험을 판단하거나 억압하기보다 치료 과정에서 자신의 정서와 사고, 행동을 보다 세밀하게 알아차리고 수용하도록 돕는 치료

적 기반으로 기능한다. 각 요소의 내용은 다음과 같이 정리될 수 있다.

첫째, 알아차림은 현재 순간에 일어나는 정서, 사고, 신체 감각 등을 판단하거나 회피하지 않고 있는 그대로 인식하는 태도를 의미한다. 게슈탈트 이론을 제시한 Perls(1947)는 알아차림을 지금-여기에서 일어나는 경험을 있는 그대로 인식하는 것으로 보았으며, 이는 마음챙김에서도 현재의 경험을 판단 없이 관찰하는 핵심 요소로 강조된다. DBT에서도 알아차림은 내담자가 자신의 내적 경험을 관찰하고 수용하도록 돕는 중요한 기초가 된다. 둘째, 비집착은 특정 감정이나 생각, 욕구에 집착하지 않고 있는 현재의 현실을 있는 그대로 바라보는 태도를 의미한다. 비집착은 불교심리학에서 강조되는 주요 개념으로 끊임없이 변화하는 마음과 대상에 집착할 때 인간의 고통이 심화된다고 본다(이우경, 2016: 645). DBT에서 비집착은 내담자가 자신의 감정이나 생각을 곧 자기 자신과 동일시하지 않도록 하며, 내담자는 자신의 내적 경험에 압도되기보다 일정한 거리를 두고 관찰하며 수용할 수 있게 된다.

셋째, 함께 존재함은 개인의 경험이 고립된 것이 아니라 타인, 관계, 환경과 같은 맥락 속에서 존재한다는 관점을 의미한다. DBT에서 이러한 관점은 내담자의 고통을 개인에게 환원하지 않도록 하며, 치료 과정에서 상담사가 내담자의 고통을 성급하게 해결하려고 하지 않고 내담자의 경험에 함께 머물며 이를 타당화하는 방식과도 연결된다. 넷째, 일시성은 정서와 경험이 고정된 상태로 지속되는 것이 아니라 시간의 흐름 속에서 끊임없이 변화한다는 관점을 의미한다. 이는 내담자가 현재의 고통과 자신의 상황이 변화할 수 있음을 인식하도록 돕는다. 다섯째, 세상을 있는 그대로 보는 관점은 현재의 현실이 과거의 경험과 여러 조건에 기초하여 형성된 결과이므로 이를 즉각적으로 부정하거나 거부하기보다 먼저 인정하려는 태도를 의미한다. DBT에서 이러한 관점은 변화가 일어나기 위해서는 현재의 현실을 있는 그대로 수용하는 과정이 선행되어야 한다는 주장과 연결된다. 이와 같이 DBT의 수용 패러다임은 내담자가 자신의 어려움을 회피하거나 억압하기보다 알아차리고 수용하도록 도우며, 이후 변화 전략에 참여할 수 있도록 하는 치료적 토대가 된다.

반면, 변화 전략은 앞서 언급한 수용 전략을 기반으로 내담자의 상담 목표 달성과 삶의 질 향상을 위해 문제행동을 수정하고 적응적 행동을 강화하도록 돕는 개입을 의미한다. 변화 패러다임은 실제적인 행동 변화를 촉진하기 위한 이론, 모델, 원리, 전략 및 기술을 포함하며, 구체적으로는 행동 사슬 분석(behavioral chain analysis), 의미 있는 행동 패턴의 발견과 통찰, 해결 방안을 모색하는 해결 분석, 변화를 촉진하기 위한 변화 절차, 교육적 개입 등을 포괄한다(Swenson, 남지혜·남지은 역, 2020: 55-90). DBT에서 변화 전략은 내담자의 문제행동의 유발 원인과 유지 원인을 구체적으로 분석함으로써 내담자가 자신의 행동 양식을 보다 명확하게 이해하도록 돕는다. 또한 문제행동을 억제하는 데 그치지 않고, 동일한 상황에서 보다 효과적으로 반응할 수 있는 대안적 행동과 대처 기술을

습득하도록 돕는다. 따라서 변화 전략은 수용 전략을 통해 형성된 치료적 안정성을 바탕으로 내담자의 실제적 변화를 일으키는 DBT의 핵심적 개입 방식이라 할 수 있다.

DBT의 수용 전략과 변화 전략은 구조화된 치료 체계와 기술훈련을 통해 실제 치료 과정에서 적용된다. DBT는 개인치료, 집단 기술훈련, 전화 코칭, 치료자 자문팀 등으로 구성된 통합적 치료 체계로 이루어지며(최현정, 2018: 445-446), 이러한 구조는 내담자의 어려움을 다각도로 다루고 일상생활에서의 행동 변화를 지속적으로 지원하기 위한 것이다. 표준적인 DBT에서 개인치료는 내담자의 어려움을 평가하고 개별적으로 다루는 과정이며, 집단 기술훈련은 마음챙김, 고통감내, 정서조절, 대인관계 효율성 등의 기술을 체계적으로 습득하도록 돕는 과정이다(최초롱·손정락, 2014: 472). 더불어 전화 코칭은 내담자가 일상생활 가운데 위기 상황이나 어려움에 직면했을 때, 치료에서 배운 기술을 실제 적용할 수 있도록 지원하는 역할을 한다. 치료자 자문팀은 치료자들이 적절하게 개입하도록 돕고, 치료자의 소진과 개입의 어려움을 다루도록 지원한다. 이처럼 DBT는 개별적인 상담 개입에만 머무르지 않고, 기술 습득과 치료자 지원 체계를 함께 포함하는 구조화된 치료적 접근이라 할 수 있다.

3. DBT의 주요 치료 기술

DBT의 주요 치료 기술은 내담자의 정서적 취약성과 부적응적 행동을 다루기 위한 기술훈련을 중심으로 구성된다. 이러한 기술은 마음챙김, 고통감내, 정서조절, 대인관계 효율성의 네 가지 영역으로 구분된다. 이 중 마음챙김과 고통감내 기술은 수용 전략에 해당하며, 정서조절과 대인관계 효율성 기술은 변화 전략에 속한다. DBT의 네 가지 기술은 각각 독립적으로 기능하기보다 상호보완

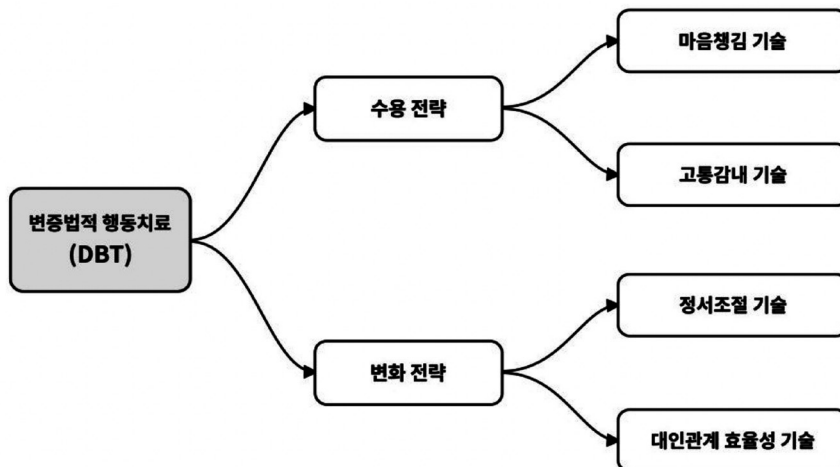


그림 1. DBT의 주요 치료 기술

적으로 작용하며, 내담자가 수용과 변화의 균형을 바탕으로 보다 적응적인 삶의 방식을 습득하고 유지하도록 돕는다. 이러한 기술은 개인기술훈련과 집단기술훈련의 형태로 적용될 수 있으며, 개인 심리치료 과정에서는 기술훈련을 통해 습득한 내용을 실제 일상생활에 적용하고 강화할 수 있도록 지원한다(조안남, 2023: 26). DBT의 네 가지 주요 치료 기술은 각각 고유한 목표와 기능을 가지고 내담자의 적응적인 행동 변화를 촉진하는 핵심적인 개입 요소라 할 수 있다. 다음에서는 DBT의 네 가지 주요 치료 기술의 내용과 특성을 구체적으로 살펴보고자 한다.

(1) 마음챙김(mindfulness) 기술

마음챙김은 DBT에만 활용되는 고유한 기술이라기보다 제3세대 인지행동치료 전반에서 활용되는 주요 치료 요소이다. 마음챙김에 대한 다양한 정의가 제시되어 왔으나 Kabat-Zinn(2003)은 마음챙김을 현재 순간에 의도적으로 주의를 기울이고, 이를 비판단적인 태도로 알아차리는 것으로 정의하였다. 마음챙김은 동양의 불교 명상 전통에서 유래한 개념으로 이해되지만, 현대 심리치료에서는 특정 종교적 수행에 한정되기보다 다양한 이론적 관점과 통합되어 내담자가 자신의 내적 경험을 관찰하고 수용하도록 돕는 임상적 기술로 재구성되어 활용되고 있다(Mace, 안희영 역, 2010). DBT에서도 마음챙김은 의도적으로 주의를 기울여 현재의 경험을 판단하지 않고 알아차리는 것, 곧 매 순간의 경험에 대한 비판단적 시각으로 이해된다(Chapman & Gratz, 김도연 역, 2016). 특히 DBT에서 마음챙김은 수용 전략의 핵심 기술이자 다른 기술훈련의 기초로 제시되며, 내담자가 자신의 생각, 감정, 신체, 행동 충동을 있는 그대로 알아차리고 보다 효과적으로 반응하도록 돕는 역할을 한다.

DBT에서 마음챙김 기술은 기술훈련 과정에서 가장 먼저 다루어지는 핵심 기술이다. Marra(2005)는 마음챙김 기술이 DBT의 주요 기술 가운데 가장 기본적인면서도 다른 모든 기술의 토대가 되는 핵심 기술이라고 강조하였다. DBT에서는 마음챙김을 통해 세 가지 마음의 상태인 ‘합리적 마음(reasonable mind)’, ‘정서적 마음(emotion mind)’, ‘지혜로운 마음(wise mind)’을 제시하며, 내담자가 마음챙김을 실천함으로써 지혜로운 마음에 접근하도록 돕는 것을 중요한 목표로 한다(Linehan, 1993a, 1993b). 여기서 합리적 마음은 논리와 사실에 근거하여 사고하고 판단하는 상태이며, 정서적 마음은 현재의 정서에 의해 사고와 행동이 좌우되는 상태를 의미한다. 이에 비해 DBT가 추구하는 지혜로운 마음은 합리적 마음과 정서적 마음을 통합하고 자신의 내적 경험에 대한 인식과 직관을 바탕으로 상황을 이해하는 마음의 상태를 의미한다(Linehan, 1993b). 지혜로운 마음은 논리와 정서를 모두 인식하고 수용하도록 하여 상황을 보다 균형 있게 이해하고 판단하도록 하며, 효과적인 의사결정과 적응적인 행동을 선택하도록 이끈다.

DBT의 마음챙김 기술은 ‘무엇을 할 것인가’에 해당하는 ‘What’ 기술과 ‘어떻게 할 것인가’에 해당하는 ‘How’ 기술로 구분된다(Linehan, 1993b). 먼저 ‘What’ 기술은 관찰하기, 기술하기, 참여하기로 구성된다. 관찰하기는 현재의 내적 외적 경험을 객관적으로 알아차리는 것을 의미하고, 기술하기는 자신이 관찰한 것을 명확하게 표현하는 것을 뜻하며, 참여하기는 현재의 경험이나 활동에 온전히 몰입하는 것을 의미한다(김하현, 2026: 37). 한편 ‘How’ 기술은 이러한 마음챙김을 수행하는 태도와 방식에 해당하며, 비판단적 태도, 한 가지에 집중하기, 효과적으로 실천하기로 구성된다. 비판단적 태도는 자신의 경험을 평가하기보다 있는 그대로 알아차리고 받아들이는 태도를 의미한다. 한 가지에 집중하기는 여러 생각이나 자극에 주의를 분산시키지 않고 현재의 경험이나 활동에 집중하는 것을 뜻한다. 효과적으로 실천하기는 감정이나 충동에 따라 반응하기보다 현재 상황에서 실제로 도움이 되는 행동을 분별하고 선택하는 것을 의미한다. 이러한 마음챙김 기술은 자동화된 사고와 행동 패턴에 따라 반응하기보다 자신의 정서, 사고, 행동을 살펴보고 보다 객관적인 사고와 적절한 행동을 선택하도록 돕는다(Marra, 2005). 따라서 DBT에서 마음챙김은 내담자가 현재 경험을 자각하고 충동적 반응을 조절하며 효과적인 행동 변화를 이루도록 하는 기초 기술이라 할 수 있다.

(2) 고통감내(distress tolerance) 기술

고통감내는 일반적으로 개인이 부정적 정서나 심리적 고통을 견디는 능력을 의미한다. Simons와 Gaher(2005)는 고통감내력을 부정적인 상태를 견디는 능력으로 설명하였으며, 심리학 연구에서는 이를 개인의 정서적 고통 대처와 관련된 심리적 변인으로 다루어 왔다. 그러나 DBT에서의 고통감내는 단순히 고통을 견디는 개인적 특성에 머무르지 않고, 위기 상황에서 충동적 반응이나 부적응적 행동을 줄이기 위한 구체적인 치료 기술로 구조화된다. DBT의 고통감내 기술은 내담자가 정서적 고통을 즉각적으로 회피하거나 제거하려 하는 것이 아니라 현재의 고통을 견디고 수용하면서 보다 효과적인 행동을 선택하고 대처하도록 돕는 핵심 수용 기술이다. 특히 DBT에서 고통감내 기술은 마음챙김 기술과 밀접하게 연결되며, 고통스러운 정서나 상황을 있는 그대로 알아차리고 수용하는 태도를 바탕으로 위기 상황을 악화시키지 않고 견디도록 돕는다(Linehan, 1993a).

DBT에서 제시하는 고통감내 기술은 크게 위기생존 기술(crisis survival skills)과 현실수용 기술(reality acceptance skills)로 구분된다(Koerner, 2012 ; Linehan, 1993b). 위기생존 기술은 정서적 고통이 강렬하게 경험되는 순간이나 위기 상황에서 문제를 악화시키지 않고 그 순간을 견디도록 돕는 단기적 대처 기술이다. 여기에는 호흡 조절, 주의 전환, 자기 위안, 순간을 견디기 위한 대안 행동 등의 실제적인 방법이 포함된다. 반면 현실수용 기술은 즉각적으로 변화시키기 어려운 현실이나 고

통스러운 사건을 부정하거나 회피하지 않고 있는 그대로 인정하고 수용하도록 돕는 기술이다. 이처럼 고통감내력을 증진시키는 개입은 부적 정서를 감소시키고 정적 정서를 증가시키며, 긍정적인 목표 행동을 지속하도록 돕는 데 기여한다(정지현, 2020: 2191). 즉, DBT의 고통감내 기술은 고통을 즉각적으로 감소시키는 데 목표가 있는 것이 아니라 위기 상황에서 내담자가 파괴적 행동이나 회피 행동으로 나아가지 않도록 보호하고 현재의 상황을 견뎌낼 수 있게 하는 수용 기반의 개입으로 이해될 수 있다.

(3) 정서조절(emotion regulation) 기술

정서조절 기술은 내담자가 자신의 정서를 인식하고 이해하며, 정서적 취약성을 낮추고 보다 적응적인 방식으로 정서에 대처하도록 돕는 DBT의 변화 기술이다. 반복되는 정서조절 실패로 인해 부정적 정서가 누적될 경우, 개인은 심리적 고통뿐 아니라 대인관계, 학업 및 직업 수행, 일상생활 등 삶의 다양한 기능에서 어려움을 경험할 수 있다(Ehring & Watkins, 2008). DBT 역시 정서조절의 어려움을 내담자의 주요한 문제로 이해하며, 정서를 억압하거나 회피하는 것이 아니라 이를 인식하고 조절하며 효과적으로 다루기 위한 구체적인 기술훈련을 제시한다. 특히 DBT는 정서조절의 어려움이 다양한 부적응적 행동과 심리적 고통을 지속시키는 주요 요인으로 작용한다고 보기 때문에 내담자가 정서를 적절하게 조절하고 반응할 수 있도록 돕는 데 초점을 둔다.

Linehan(1993b)은 DBT의 정서조절 기술을 일곱 가지 하위 기술로 제시하였다. 첫째, 현재 정서를 인식하고 명명하는 기술은 내담자가 자신의 정서 경험을 보다 명확하게 파악하도록 돕는 기술이다. 둘째, 정서 변화의 방해요인을 파악하는 기술은 내담자가 정서를 조절하지 못하게 만드는 사고, 행동, 환경적 요인 등을 탐색하고 다루도록 한다. 셋째, 감정적 마음에 대한 취약성을 감소시키는 기술은 건강, 수면, 식사, 운동 등 기본적인 일상생활을 관리함으로써 정서적 불안정성을 낮추는 데 초점을 둔다. 넷째, 긍정적 정서 경험을 증가시키는 기술은 일상에서 긍정적인 정서를 경험할 수 있는 활동을 계획하고 실천하는 것을 의미한다. 다섯째, 현재 정서에 대한 마음챙김은 정서를 억압하거나 피하지 않고 현재 경험하는 감정을 알아차리고 관찰하는 것을 의미한다. 여섯째, 정반대로 행동하는 기술은 부적응적 행동 충동을 따르지 않고 현재 정서와 반대되거나 불일치하는 적응적 행동을 선택하도록 하는 기술이다. 일곱째, 고통감내 기술의 적용은 즉각적인 정서 변화가 어려운 상황에서 부정적 감정을 견디고 문제가 악화되지 않도록 돕는다. 이러한 정서조절 기술은 내담자가 자신의 정서에 압도되기보다 정서를 이해하고 조절하며 상황에 적합한 행동을 선택하도록 돕는 데 목적이 있다.

(4) 대인관계 효율성(interpersonal effectiveness) 기술

대인관계 효율성 기술은 일반 심리학에서 논의되어 온 대인관계 유능성, 사회적 기술, 자기주장 기술, 대인관계 문제해결 전략 등과 유사한 내용을 포함한다(조안남, 2023: 31). 대인관계 기술에 대해서는 다양한 논의가 이루어져 왔으나, 일반적으로 관계 형성 및 개시 능력, 권리나 불쾌감에 대한 주장 능력, 자신을 개방하는 능력, 타인을 정서적으로 지지하는 능력, 갈등을 관리하는 능력 등이 주요 요인으로 제시된다(Buhrmester et al., 1988). DBT의 대인관계 효율성 기술 역시 이러한 대인관계 능력과 관련되지만, DBT에서는 의사소통 능력을 향상시키는 데 그치지 않고 정서적 취약성과 충동적 반응으로 인해 관계에서 어려움을 경험하는 내담자가 자신의 자기존중감을 지키며 목표를 달성하고 관계를 유지할 수 있도록 구조화된 기술훈련으로 제시된다.

Linehan(1993b)은 대인관계 효율성 기술의 목표를 원하는 것을 얻고 자신의 권리를 지키는 것, 적절한 관계를 유지하는 것, 자기존중감을 지키는 것으로 제시하였다. 이를 위해 DBT는 내담자가 자신의 욕구를 효과적으로 표현하고, 원하지 않는 것을 적절하게 거절하며, 관계 속에서 자신과 타인의 요구를 균형 있게 조절하도록 돕는다. 이러한 목표들은 각각의 전략을 통해 구체적으로 실현되며, 전략적인 의사소통과 자기주장은 내담자의 자기존중감과 사회적 효능감을 강화하고 건강한 대인관계를 형성하고 유지하도록 한다(김하현, 2026: 37-38). 따라서 DBT의 대인관계 효율성 기술은 인간의 삶에서 중요한 비중을 차지하는 대인관계 영역에서 내담자가 보다 효과적인 행동을 선택하도록 돕는 변화 기술이며, 정서조절과 행동 변화가 실제 관계 속에서 실천되도록 하는 핵심적인 개입 요소이다.

이처럼 DBT의 네 가지 주요 치료 기술은 각각 수용과 변화라는 DBT의 핵심 원리를 구체적인 상담 기술로 개입할 수 있도록 돕는다. 마음챙김과 고통감내 기술은 내담자가 현재의 경험과 고통을 있는 그대로 알아차리고 견디도록 돕는 수용 기술에 해당하며, 정서조절과 대인관계 효율성 기술은 내담자가 자신의 정서와 행동을 적응적으로 조절하고 관계 속에서 효과적인 행동을 선택하도록 돕는 변화 기술에 해당한다. 이러한 주요 치료 기술은 단순한 행동 수정 기법이 아니라 내담자가 정서적 고통과 실제적인 삶의 문제 속에서 효과적인 행동을 선택하도록 돕는 통합적인 개입 체계라고 할 수 있다.

III. DBT에 대한 기독교 상담학적 고찰

DBT는 경계성 성격장애뿐 아니라 정서조절의 문제, 충동성 조절의 어려움, 부적응적 행동을 다

루는 데에도 효과성을 지닌다는 것이 여러 연구를 통해 밝혀졌으며(Gillespie et al., 2022), 이는 DBT가 상담 현장에서 실제적 활용 가능성을 지닌 개입 방법임을 보여준다. 그러나 DBT를 기독교 상담에 적용하기 위해서는 이론적 전제와 변화에 대한 관점이 기독교 세계관 안에서 어떻게 이해될 수 있는지를 검토하는 과정이 필요하다. 특히 DBT는 수용과 변화의 균형, 실제적인 기술훈련을 강조한다는 점에서 내담자의 정서적 불안정성을 완화하고 부적응적 행동 양식의 변화를 돕는 데 기여할 수 있으나, 개입 원리와 실천 방식은 기독교 상담학적 관점에서 검토되고 재해석될 필요가 있다. 따라서 본 장에서는 DBT의 주요 원리와 개입 전략이 기독교 상담 안에서 수용될 수 있는 가능성을 살펴보고, 기독교 상담학적 관점에서 제기될 수 있는 비평과 제한점을 함께 고찰하고자 한다. 더불어 이를 기초로 기독교 상담 현장에서 DBT를 선별적으로 통합하고 적용하기 위한 방향을 제시하고자 한다.

1. 기독교 상담학적 수용 가능성

본 절에서는 DBT가 기독교 상담학적 관점에서 어떠한 상담적 자원으로 수용될 수 있는지를 살펴봄으로써 이후 기독교 상담 현장에서의 통합과 적용 방향을 논의하기 위한 이론적 기초를 마련하고자 한다. DBT의 기독교 상담학적 수용 가능성은 크게 수용과 변화의 균형, 타당화 환경에 대한 이해와 타당화 전략의 활용, 그리고 실제적인 기술훈련의 적용 가능성이라는 측면에서 살펴볼 수 있다. 첫째, DBT의 이론적 관점이자 핵심 원리인 수용과 변화의 변증법적 균형은 기독교적 전제 안에서 재해석 및 적용의 가능성을 지닌다. DBT는 변증법적 관점을 기초로 하여 내담자의 현재 경험과 정서적 반응을 있는 그대로 이해하고 수용하는 동시에 부적응적 행동 양식의 변화를 촉진하고자 한다. 이러한 접근은 기독교 세계관 안에서 하나님의 형상으로 지음 받은 인간에 대한 존중과 은혜와 긍휼에 기초한 수용, 그리고 인간을 지속적인 회복과 변화가 필요한 존재로 이해하는 관점에서 재해석될 수 있다.

기독교적 관점에서 인간은 하나님의 형상으로 창조된 존귀한 존재이며, 죄로 인해 그 형상이 훼손되고 왜곡되었으나 하나님의 은혜 안에서 회복과 변화를 필요로 하는 존재이다(유해무, 1997). 또한 인간은 하나님과의 관계 안에서 회복과 변화를 이루어갈 수 있는 존재로 이해된다(김수지, 2023: 50). 이러한 관점은 내담자의 부적응적 행동 이면에 있는 존재의 존엄성과 회복 가능성을 함께 바라보게 하며, 내담자의 경험과 정서, 고통을 존중과 긍휼의 태도로 이해해야 함을 보여준다. 이 점에서 DBT가 강조하는 수용은 기독교의 은혜 개념과 동일시될 수는 없으나, 내담자의 현재 경험을 있는 그대로 알아차리고 인정하도록 돕는 치료적 태도라는 점에서 기독교 상담 안에서 은혜와

공황에 기초한 비정죄적 수용의 태도와 연결하여 이해될 수 있다. 다만 이러한 수용은 내담자의 모든 행동을 정당화하는 것이 아니라 회복과 변화를 위한 안전한 상담적 토대를 마련하는 것으로 이해되어야 한다.

이처럼 DBT의 수용이 회복과 변화를 위한 상담적 토대를 마련한다면, DBT가 강조하는 변화는 기독교 상담 안에서 내담자의 정서적 행동적 변화를 돕는 실제적인 상담 자원으로 활용될 수 있다. 이때, DBT가 추구하는 변화와 기독교적 성화는 변화의 근거와 차원에서 구별될 필요가 있다. DBT의 변화는 정서조절과 부적응적 행동의 수정, 적응적 대처방식의 습득과 같은 심리적 행동적 변화를 중심으로 하는 반면, 기독교에서의 성화는 성령의 역사와 하나님과의 관계 안에서 인간이 지속적으로 변화되어 가는 영적·전인적 과정으로 이해된다. 톨리히는 루터의 관점을 설명하면서 그리스도인은 하나님의 전적 은혜로 의롭다 칭함을 받은 존재이지만 동시에 현실 속에서는 여전히 죄의 영향력 아래 살아가는 실존적 이중성을 지닌다고 보았다(Tillich, 차성구 역, 2021: 201). 이러한 이해는 기독교 상담에서 신앙 안에 있는 내담자를 하나님의 은혜 안에서 수용된 존재로 바라보면서도 동시에 죄와 상처, 왜곡된 사고와 부적응적 행동으로부터 지속적인 회복과 변화를 필요로 하는 존재로 이해하게 한다. 따라서 DBT가 제공하는 구체적인 변화 전략은 기독교 상담 안에서 내담자가 자신의 정서와 행동을 보다 적응적으로 조절하고 삶의 변화를 실천하도록 돕는다는 점에서 전인적 변화를 지향하는 상담의 보조적인 상담 자원으로 활용될 수 있다.

둘째, DBT가 강조하는 타당화 환경에 대한 이해와 상담사의 타당화 전략 역시 기독교 상담에서 수용 가능한 지점이다. Linehan(1993a: 74)은 생물학적 취약성과 함께 비타당화 환경이 개인에게 변증법적 갈등(dialectical dilemma)을 불러일으키고, 정서조절의 문제를 포함한 다양한 심리적 행동적 문제의 원인이 된다고 보았다. 이러한 관점은 내담자의 고통과 부적응적 반응을 단순히 개인의 문제로만 이해하기보다 그것이 형성된 관계적 환경적 맥락 안에서 이해해야 함을 보여준다. DBT에서 타당화는 상담 과정에서 중요한 수용 지향적 전략으로 강조되며, 이를 통해 내담자는 자기 무력감을 극복하고 자기 타당화 능력을 향상시켜 갈 수 있다(Swenson, 남지혜·남지은 역, 2020: 279). 이는 내담자가 자신의 고통을 부정하거나 수치심 속에 숨기지 않고 안전한 관계 안에서 자신을 이해하며 변화의 가능성을 탐색하도록 돕는다.

기독교 상담에서도 상담사는 내담자를 앞서 언급한 수용적 태도 안에서 만나야 하며, 내담자가 하나님 앞에서 자신의 삶을 점검하고 회복해 가도록 안전한 관계적 환경을 제공해야 한다. 그러나 현실적으로 한국 사회의 문화와 교회 안에는 비타당화 풍토가 적지 않게 영향을 미치고 있으며(반신환, 2010: 336), 이는 기독교인에게도 자신의 고통과 정서적 어려움을 충분히 표현하지 못하게 하거나 이를 개인의 문제로만 해석하게 만드는 요인으로 작용할 수 있다. 이러한 현실 속에서 기독

교 상담사는 실존적 사랑을 가지고 관계를 중요시해야 하며(안경승, 2016: 238), 이러한 상담 관계 안에서 타당화 전략은 내담자의 정서적 반응을 존중하고 공감적으로 이해하는 실제적 태도로 활용될 수 있다. 그러나 기독교 상담에서 타당화를 수용한다는 것은 내담자의 모든 해석이나 신념, 행동을 무조건적으로 수용하거나 승인하는 것을 의미하지 않는다. 오히려 내담자의 정서와 경험은 그가 처한 맥락 안에서 충분히 이해하고 수용하되, 그와 결부된 왜곡된 신념이나 욕구, 부적응적 행동 등은 기독교적 인간관과 가치 안에서 성찰하고 변화하도록 도울 필요가 있다. 또한 DBT의 타당화는 내담자의 정서와 경험을 다루는 심리치료적 전략이라는 점에서 기독교적 은혜나 사랑 자체와 동일시될 수는 없지만, 기독교적 사랑과 수용의 태도를 상담 관계 안에서 구체적으로 실천하기 위한 상담적 전략으로 활용될 수 있다. 이러한 점에서 DBT의 타당화는 기독교 상담 안에서 내담자의 경험을 이해하고 안전한 상담 관계를 형성하는 상담 자원으로 선별적으로 활용될 수 있다.

셋째, DBT가 제시하는 네 가지 기술훈련은 기독교 상담 현장에서 내담자의 정서적 불안정성과 부적응적 행동 양식을 다루는 실제적인 상담 자원으로 평가될 수 있다. DBT의 기술훈련은 마음챙김, 고통감내, 정서조절, 대인관계 효율성으로 구성되며, 내담자가 자신의 정서와 충동을 인식하고 보다 적응적인 행동을 선택하도록 돕는 데 초점을 둔다는 점에서 의의를 지닌다. 먼저 수용 전략의 기초가 되는 마음챙김 기술은 불교 명상 전통에 기원을 두고 있으나 현대 심리치료 영역에 접목되면서 특정 종교적 수행이라기보다 내담자의 현재 경험을 알아차리고 조절하도록 돕는 임상적 기술로 재구성되어 활용되고 있다. 현상규(2017: 318-319)는 기독교 영성 전통 안에도 마음챙김과 기능적으로 상응하는 수련들이 존재해 왔다는 점에서 이를 성급히 배제하기보다 기독교적 관점에서 선별적으로 검토할 필요가 있음을 제안하였으며, Pieris(2010: 38-51) 역시 마음챙김과 기독교 영성 사이에 일정한 유사성이 나타나는 지점이 있음을 논의하였다. 이러한 논의는 두 전통의 세계관적 차이를 해소하거나 동일성을 전제하는 근거라기보다 마음챙김의 일부 임상적 기능이 기독교 상담 안에서 재해석될 가능성을 검토할 수 있음을 시사한다. 그러나 기독교 상담에서 마음챙김을 활용할 때에는 그 불교적 기원과 신학적 전제에 대한 비판적 검토가 우선되어야 하며, 이를 기독교의 기도나 묵상과 동일한 영적 수행으로 이해하지 않도록 주의할 필요가 있다. 따라서 DBT의 마음챙김 기술은 기독교 상담 안에서 내담자가 자신의 내적 경험을 알아차리고 조절하도록 돕는 치료적 도구로 활용하고, 그 경험의 의미와 행동의 방향은 기독교적 인간관과 가치 안에서 분별하고 성찰하도록 할 필요가 있다.

DBT에서 고통감내 기술은 고통스러운 상황을 즉각적으로 제거하거나 회피하기보다 위기 상황 속에서 충동적이고 자기파괴적인 행동을 선택하지 않도록 돕는 기술이라는 점에서 기독교 상담에서 실제적인 상담 자원으로 활용될 수 있다. 특히 고통이 즉각적으로 해결되기 어려운 상황에서 내

담자가 현재의 위기를 견디고 보다 적응적인 반응을 선택하도록 돕는다는 점은 기독교 상담 과정에서 실질적인 의미를 지닌다. 기독교에서도 고통의 문제는 보편적으로 다루어져 왔으며, 성경은 그리스도인이 겪는 고통을 다양한 방식으로 제시한다(오주현, 2025: 71). 기독교 상담에서 고통은 단순히 회피하거나 제거해야 할 대상으로만 이해되지 않으며, 하나님과의 관계 속에서 자신의 고통을 정직하게 직면하고 그 안에서 신앙적 의미를 발견해 가는 과정으로 이해될 수 있다. 이때, 기독교적 고통 이해와 DBT의 고통감내는 그 목적과 의미에서 구별될 필요가 있다. DBT의 고통감내는 고통 자체에 신학적 의미를 부여하지 않고 위기 상황에서 현재의 고통을 안전하게 견디도록 돕는 심리치료적 기술에 초점을 둔다. 따라서 DBT의 고통감내 기술은 기독교적 고통의 의미를 설명하거나 대체하는 것이 아니라 내담자가 고통 가운데 보다 안전하고 적응적으로 반응하도록 지원하는 보조적인 상담 자원으로 선별적으로 활용될 수 있다.

더불어 앞서 언급한 마음챙김과 고통감내 기술이 수용 전략으로서 기독교 상담의 수용적 태도와 고통 이해와 연결 가능성을 지닌다면, 변화 전략에 해당되는 정서조절 기술과 대인관계 효율성 기술은 내담자의 실제적인 삶의 변화와 관계 회복을 돕는 상담적 자원으로 이해될 수 있다. 먼저 정서는 인간의 생존과 적응을 위해 기능하는 체계이며, 대인관계적 상호작용에서도 적응적인 기능을 수행한다(Greenberg & Paivio, 1997: 13-22). 정서의 중요성은 기독교인에게도 다르지 않으며, 기독교 상담에서도 정서는 억압하거나 통제해야 할 대상이 아니라 적절하게 인식되고 조절되어야 할 삶의 중요한 차원으로 이해될 수 있다. 기독교적 관점에서 정서는 하나님의 형상 안에 창조된 것으로 인간이 하나님과 타인, 그리고 자신과의 관계를 맺으며 외부 세계와 내부 세계에 적절하게 반응하도록 한다(곽은진, 2014: 84). 이는 정서가 기독교 상담에서 제외되는 요소가 아니라 인간의 관계성과 삶의 반응 양식을 이해하는 중요한 통로가 됨을 보여준다. 더불어 선행연구에서는 기독교인의 적응적인 인지적 정서조절은 외상 후 성장과 유의미한 정적 상관관계를 가지는 것으로 밝혀졌으며(류하임 박승민, 2023: 25), 이러한 연구 결과는 정서조절이 기독교인의 고통 경험 이후 회복과 성장 과정에서도 중요한 관련성을 지님을 시사한다. 이러한 점에서 DBT의 정서조절 기술은 기독교 상담 안에서 내담자가 자신의 정서를 보다 명확히 인식하고 조절하도록 돕는 상담적 자원으로 수용 가능성을 지닌다.

끝으로 대인관계 효율성 기술 역시 기독교 상담에서 내담자의 일상 속 다양한 대인관계 상황에 보다 적절하게 반응하고 기능하도록 돕는 상담적 자원으로 이해될 수 있다. 한국 사회는 대인관계를 중요하게 생각하는 집단주의 문화를 지니고 있으며, 이러한 문화적 맥락 속에서 적절한 대인관계 기술은 개인이 타인과의 관계를 보다 성숙하게 형성해 가는 데 중요한 역할을 한다. 기독교적 관점에서도 대인관계는 인간의 삶에 있어 매우 중요한 부분이며, 신앙적 관계 이해를 바탕으로 이웃

사랑을 실천하고 타인과의 관계를 책임 있게 맺어 가는 것은 신앙의 중요한 실천 영역으로 이해될 수 있다(강경미, 2005: 193). 따라서 DBT의 대인관계 효율성 기술은 기독교 상담의 현장에서 내담자가 대인관계 상황에서 자신의 욕구와 감정을 적절하게 표현하고 보다 성숙한 관계를 형성하고 유지할 수 있도록 돕는 상담적 자원으로 수용 가능성을 지닌다.

이상에서 살펴본 바와 같이 DBT는 기독교 상담학적 관점 안에서 수용 가능한 상담적 자원을 제공한다. DBT의 수용과 변화의 균형은 은혜와 긍휼에 기초한 수용, 그리고 성화의 관점과 연결될 수 있으며, 타당화 전략은 내담자의 경험과 고통을 안전하게 이해하도록 돕는 상담적 태도로 수용 가능성을 지닌다. 또한 마음챙김, 고통감내, 정서조절, 대인관계 효율성으로 구성된 기술훈련은 내담자가 자신의 내적 경험과 행동 양식을 인식하고 보다 적응적인 삶의 반응을 선택하도록 돕는 실제적 자원으로 평가될 수 있다.

2. 기독교 상담학적 비평과 제한점

본 절에서는 DBT의 이론적 전제와 개입 원리를 기독교 상담학적 관점에서 비평하고 이를 기독교 상담에 통합하고 적용할 때 고려해야 할 제한점을 살펴보고자 한다. 올바른 기독교 상담의 실천을 위해서는 기독교 신앙과 심리학 사이에 긴장이 발생할 때, 기독교적 확신이 통제 신념으로 작용하여 심리학을 재구성하도록 해야 한다(Wolterstorff, 신영순 외 역, 2014: 110-111). 이는 DBT의 치료적 원리와 개입 전략 역시 그 효과성만을 기준으로 무분별하게 수용되기보다 기독교 세계관 안에서 이론적 전제와 상담 목적 등이 비판적으로 검토될 필요가 있음을 보여준다. DBT의 제한점은 상담 목적에서 기독교 상담의 본질적 목적이 제외된다는 점, 인간의 문제 이해에 있어 죄에 대한 이해가 고려되지 않는다는 점, 수용 패러다임과 마음챙김 기술 안에 불교적 관점이 내재되어 있다는 점에서 살펴볼 수 있다.

첫째, DBT가 제시한 상담 목적은 기독교 상담에서 지향하는 본질적 가치와 하나님과의 관계성을 반영하지 못하며, 주로 내담자의 정서적 안정, 부적응적 행동의 감소, 삶의 기능 회복과 같은 심리적 행동적 차원에 초점을 둔다는 점에서 제한점을 지닌다. 기독교적 관점에서 인간의 삶은 심리학적 차원을 넘어 하나님의 자녀이자 제자로서의 목적에 맞는 삶을 살아가는 것이 중요한 과제로 이해된다(김수지, 2023: 54). 기독교 상담의 목표 역시 내담자의 문제 해결뿐만 아니라 성경적인 사고, 행동, 정서를 고려하며(Crabb, 정정숙 역, 1982), 이는 기독교 상담이 증상 완화나 행동 변화에 머무르지 않고 내담자의 삶 전체가 하나님과의 관계 안에서 회복되고 변화되는 것을 중요한 상담적 목표로 삼는다는 점을 보여준다. 따라서 DBT의 상담 목적은 그 자체만 추구되기보다 하나님과의 관계

회복과 성화라는 더 본질적인 상담 목적 안에서 재해석되고 제한적으로 수용될 필요가 있다.

둘째, DBT가 제시하는 인간 문제의 원인에 대한 설명은 인간의 타락과 죄성이라는 기독교적 인간 이해를 충분히 고려하지 않는다는 점에서 제한점을 지닌다. DBT는 내담자의 정서적 불안정성과 부적응적 행동을 생물학적 취약성과 비타당화 환경의 상호작용 속에서 이해하며, 이를 통해 내담자의 고통과 문제행동이 형성된 심리적 환경적 맥락을 설명한다. 이러한 관점은 내담자의 문제 원인을 개인에게만 환원하지 않고 관계적 환경적 조건 안에서 이해하도록 돕는다는 점에서 상담적 의의를 지닌다. 그러나 기독교 상담학적 관점에서 인간의 문제는 심리적 취약성이나 환경적 요인만으로 충분히 설명될 수 없다. 인간의 실존은 타락 이후 죄의 영향을 받으며, 인간의 문제는 여러 차원의 악의 영향을 받는 것으로 이해되어야 한다(Jones & Butman, 이관직 역, 2016: 71-80). 따라서 기독교 상담 안에서는 인간 문제의 근원적 차원인 타락과 죄성을 함께 고려해야 하며, 하나님과의 관계 단절, 죄로 인한 인간 본성의 왜곡, 그리고 그로 인해 나타나는 사고와 정서, 행동의 문제를 통합적으로 이해할 필요가 있다.

셋째, DBT가 강조하는 수용 패러다임과 마음챙김은 불교적 전통과 관점을 기초로 한다는 점에서 제한점을 지니며, 이를 기독교 상담에 적용하기 위해서는 그 전제와 실천 방식에 대한 기독교 상담학적 검토와 비판적 고찰이 필요하다. DBT가 제시하는 수용과 마음챙김은 내담자가 현재의 경험을 회피하거나 부정하지 않고 적절하게 다루는 데 기초가 된다는 점에서 실제적인 유용성을 지닌다. 그러나 불교적 관점에서 고통을 다루기 위한 수용과 마음챙김은 인간 존재와 고통의 문제를 하나님과의 관계 안에서 이해하지 않는다는 점에서 기독교 상담학적 한계를 지닌다. 기독교 상담에서 마음챙김을 적용하기 위해서는 그에 앞서 마음챙김에 담긴 세계관에 대한 이해와 기독교적 관점에서의 비판적 검토가 필요하다(현상규, 2017: 314). 불교가 제시하는 수용의 태도와 마음챙김과 달리 기독교적 관점에서 인간 존재와 모든 삶의 영역은 하나님과의 관계를 핵심으로 이해된다. 또한 기독교적 관점에서 고통은 영적 성장을 위한 기회를 제공하며(Benner, 전요섭·김찬규 역, 2010: 117), 단순히 제거하거나 받아들이야 할 심리적 경험에 그치지 않고 신앙적 의미를 발견하고 회복과 변화를 경험해 가는 과정으로 이해될 수 있다. 이러한 점에서 DBT의 수용 패러다임과 마음챙김을 기독교 상담 안에서 그대로 수용하는 것은 적절하지 않으며, 하나님과의 관계성을 중심으로 재해석할 필요가 있다.

이처럼 DBT는 다양한 정서적 문제와 부적응적 행동을 이해하고 개입하는 데 유용한 심리치료적 자원을 제공하지만, 기독교 상담학적 관점에서 볼 때 그 이론적 전제와 실천 방식에는 일정한 제한점이 있다. 이러한 제한점은 DBT가 인간을 창조, 타락, 구속이라는 기독교 세계관의 틀 안에서 이해하지 않으며, 인간 문제의 근원과 회복의 방향을 하나님과의 관계성 안에서 설명하지 않는 데서

비롯된다. 따라서 DBT를 기독교 상담에 적용하기 위해서는 그 치료적 유용성을 인정하되, 상담 목적, 인간 문제 이해, 수용과 마음챙김의 전제를 기독교적 관점에서 비판적으로 검토해야 한다.

3. 기독교 상담에서의 DBT 통합 및 적용 방향

본 절에서는 앞서 논의한 DBT의 기독교 상담학적 수용 가능성과 제한점을 기초로 기독교 상담에서 DBT를 통합하고 적용하기 위한 방향을 제안하고자 한다. 구체적인 내용으로는 기독교인을 대상으로 한 상담에서 수용과 변화의 균형을 실제적으로 적용하는 방안, 타당화 전략의 활용 가능성, 그리고 DBT의 주요 기술훈련을 기독교 상담 안에서 재해석하고 적용하는 방향을 중심으로 살펴보고자 한다. 이러한 통합의 노력은 현대 사회에서 나타나는 복합적인 정서적 고통과 부적응적 대처 양식을 기독교 상담학적 관점에서 보다 통합적으로 이해하고 개입할 수 있는 상담적 토대를 마련하는데 기여할 것이다.

첫째, DBT의 변증법적 패러다임인 수용과 변화의 균형은 기독교 상담에서 내담자의 영적 상태와 신앙적 배경을 고려하여 은혜에 기초한 수용과 성화의 방향성을 함께 반영하는 방식으로 적용될 수 있다. 기독교 상담은 인간이 본질적으로 영적 존재임을 이해하고 영적 분별을 적용해야 한다(안경승, 2026: 112-113). DBT의 치료적 관점을 수용함에 있어서도 기독교 상담사는 내담자의 영적 상태에 대한 탐색과 이해 없이 무분별하게 치료를 계획하고 개입하는 것이 아니라 내담자와 하나님과의 관계성, 신앙적 갈등, 신앙 공동체와 영적 자원의 의미 등을 함께 고려해야 한다. 즉, DBT가 제시하는 수용과 변화의 균형을 통해 치료적 환경과 관계를 형성하기 위해서는 내담자의 현재 경험과 고통을 은혜와 긍휼의 태도로 수용하되, 그 수용이 하나님 앞에서의 회복과 성화의 방향으로 이어지도록 돕는 것이 필요하다.

둘째, DBT의 비타당화 환경에 대한 이해와 타당화 전략은 기독교 상담에서 내담자의 문제를 관계적·환경적 맥락 속에서 이해하고, 기독교 상담사가 내담자를 공감적이고 수용적인 태도로 만나는 데 적용될 수 있다. 먼저 비타당화 환경에 대한 이해는 기독교 상담 현장에서도 내담자의 정서적 고통과 부적응적 반응이 형성된 원인을 파악하고 이해하는 데 중요한 관점을 제공할 수 있다. 이는 내담자의 문제를 이해함에 있어 환경적 요인과 관계적 경험을 함께 고려하도록 한다. 이때, 기독교 상담사는 인간의 문제가 본질적으로 하나님과의 관계를 포함한 삶의 모든 영역에 영향을 미친 죄의 현실과 분리될 수 없음을 고려해야 하며(장동진, 2018: 186), 내담자가 경험한 비타당화 환경 역시 죄로 인해 왜곡된 인간관계와 정서적 반응의 양상 속에서 이해될 수 있다.

더불어 타당화 전략은 기독교 상담사가 내담자의 경험과 정서적 반응을 존중하고 공감적으로 이

해하는 실제적 개입으로 활용될 수 있다. 기독교 상담은 기법이 아닌 관계를 강조하며, 상담 과정에서 내담자가 건강한 관계 경험을 하도록 하는 것이 필요하다(안경승, 2016: 232). 그러므로 기독교 상담사는 은혜와 긍휼의 태도로 내담자를 만나고 안전한 상담 관계 안에서 자신의 경험을 정직하게 인식하도록 도울 필요가 있다. 이 과정에서 타당화 전략은 내담자의 고통을 단순히 인정하는 것을 넘어 내담자가 회복과 변화를 향해 나아가도록 돕는 관계적 개입으로 통합될 수 있다. 그러나 기독교 상담에서 타당화는 내담자의 죄의 문제나 모든 사고와 행동을 정당화하는 데 사용되지 않도록 주의하여야 하며, 내담자가 하나님 앞에서 자신의 삶을 성찰하고 변화의 가능성을 발견하도록 돕는 방향으로 활용되어야 한다.

셋째, DBT의 네 가지 기술훈련은 기독교 상담의 목적과 세계관 안에서 재해석될 때, 내담자의 신앙적 배경과 하나님과의 관계성을 고려한 실제적 상담 자원으로 활용될 수 있다. 먼저 마음챙김은 기독교 상담 안에서 현재의 경험과 감정을 알아차리는 기술로 활용될 수 있으나, 불교적 세계관에 기초한 수행으로 그대로 적용하지 않고 하나님 앞에서 자신의 내적 경험을 인식하고 분별하는 과정으로 적용할 수 있다. Pieris(2010: 38)는 분별을 특징으로 하는 기독교적 마음챙김(Christian mindfulness)을 회복하는 것이 필요함을 강조하였으며, 이는 하나님과 삶에 대한 자각을 통해 내담자가 자신의 사고, 정서, 신체적 반응을 보다 명확히 인식하고 하나님과의 관계 안에서 이를 성찰하도록 돕는 방향으로 이해될 수 있다. 더불어 여러 학자들은 묵상(contemplation)과 같은 기독교 자원이 기독교적 마음챙김의 자원으로 활용될 수 있다는 점을 강조하였으며(현상규, 2017: 322-323), 기도와 묵상 등은 기독교 상담 과정 안에서도 내담자의 자기 인식과 신앙적 성찰을 돕는 자원으로 활용될 수 있다. 마음챙김을 기독교 상담학적으로 고찰하고 통합한 연구에서도 마음챙김을 단순히 자신의 내적 경험을 살피는 데 그치지 않고, 하나님과의 수직적인 관계와 타인과의 수평적 관계에 미치는 영향까지 고려하는 ‘마음살핌’으로 적용할 것을 제안하였다(권혜령, 2022: 24). 이와 같이 DBT의 마음챙김 기술은 기독교 상담 안에서 하나님 안에서 자신의 내면을 살피고, 하나님과 타인과의 관계까지 인식하도록 돕는 상담적 자원으로 통합될 수 있다.

다음으로 고통감내 기술은 기독교 상담 안에서 내담자가 고통을 견디는 과정 속에서 자신의 내면과 하나님과의 관계를 성찰하고 성장하도록 돕는 상담적 자원으로 활용될 수 있다. 기독교적 관점에서 고난은 인간이 하나님과의 관계 안에서 성장과 성숙을 경험하도록 하는 계기로 이해될 수 있다. 이를 고려할 때, DBT의 고통감내 기술은 고통 속에서 자신의 반응을 인식하고 영적 성숙의 가능성을 발견하도록 돕는 방향으로 적용될 수 있으며, 여러 선행 연구들은 고통감내가 기독교 상담 현장에서 어떻게 통합되고 활용되어야 하는지에 대한 중요한 시사점을 제공한다. 먼저 오주현(2025: 87-94)은 관찰적 자기를 발달시켜 자신의 고통을 다루고 영적 성숙을 이룰 수 있도록 도와

야 함을 강조하였으며, 성경 말씀과 묵상과 같은 영적 자원을 활용하여 영성을 훈련하는 것이 필요하다고 보았다. 더불어 기독교 상담사는 내담자가 고통을 견디고 성장으로 나아가기 위해 내담자의 하나님 이미지가 자신의 삶과 경험에 미치는 영향을 인식하게 하고 하나님과의 친밀한 관계를 맺을 수 있도록 조력해야 한다(최은영, 2008). 이처럼 기독교적 관점에서 고통감내 기술은 고통을 견디고 받아들이는 것을 넘어 하나님과의 관계 안에서 의미와 회복의 가능성을 발견하도록 돕는 방향으로 통합될 수 있다.

변화 전략 중 정서조절 기술은 기독교 상담학적으로 내담자가 자신의 정서를 인식하고 조절하도록 돕는 상담적 자원으로 활용될 수 있다. 기독교적 관점에서 인간은 전인적 존재로 이해되며, 하나님의 형상으로 창조된 인간에게는 이성뿐 아니라 정서 역시 중요하게 고려되어야 한다(곽은진, 2014: 99). 즉, 기독교 상담에서도 정서는 인간의 내면 상태와 삶의 반응 양식을 이해하는 중요한 요소로 고려될 필요가 있다. 실제 인간의 다양한 심리적 및 적응적 어려움은 정서조절의 문제와 관련되어 있으며, 이를 해결하기 위해서는 정서조절 능력을 향상시키고 적절한 대처 행동을 선택하도록 하는 실제적인 전략을 습득하는 것이 필요하다(이지영·권석만, 2006: 476-482). 이러한 점에서 인간의 건강한 삶을 위해 적절한 정서조절이 필요하다는 이해는 일반 심리학과 기독교 상담학이 일정 부분 맥을 같이 하는 지점이라 할 수 있다. 정서조절을 기독교 상담학적 관점에서 다룬 선행 연구에서는 외상을 경험한 기독교인의 적응적인 인지적 정서조절이 외상 후 성장과 유의한 관련이 있으며, 이 과정에서 영적 대처가 부분매개효과를 가지는 것으로 나타났다(류하임·박승민, 2023: 30-33). 이러한 연구 결과는 정서조절이 기독교인의 심리적 회복뿐 아니라 신앙적 대처와 성장 과정과도 관련될 수 있음을 보여준다. 따라서 DBT의 정서조절 기술은 기독교 상담 안에서 자신의 정서를 정직하게 인식하고 신앙적 가치와 관계적 책임 안에서 보다 적절한 반응을 선택하도록 돕는 방향으로 통합될 수 있으며, 기도, 말씀 묵상, 영적 대처와 같은 신앙 자원은 정서조절의 실제적인 전략으로 활용될 수 있다.

끝으로 DBT의 대인관계 효율성 기술은 기독교 상담학적으로 내담자가 타인과의 보다 성숙한 관계를 형성하도록 돕는 상담적 자원으로 활용될 수 있다. 대인관계는 인간의 심리적 적응과 삶에 있어 중요한 영역일 뿐만 아니라 기독교적 관점에서도 이웃 사랑과 공동체적 삶을 실천하는 중요한 삶의 차원으로 이해된다. 이때, 기독교적 관점에서 대인관계는 무엇보다 창조자이신 하나님과의 건강한 관계를 우선으로 하며, 하나님의 말씀을 기초로 이웃과의 올바른 관계를 맺는 것이 본질적으로 고려되어야 한다(강경미, 2005: 201). 그러므로 DBT의 대인관계 효율성 기술은 자기 주장이나 의사소통 능력을 향상시키는 기술로만 활용되기보다 하나님과의 관계 안에서 자신과 타인을 이해하고 이웃 사랑과 공동체적 책임을 실천하도록 돕는 방향으로 통합 및 활용되어야 한다. 또한 성경

에 제시되어 있는 관계의 실제적인 원리를 적용하여 내담자가 타인과의 건강한 관계를 회복하고 유지하도록 돕는 상담적 자원으로 활용될 수 있다. 더불어 신앙 공동체는 내담자가 대인관계 기술을 실제 관계 속에서 익힐 수 있는 훈련의 장이 될 수 있으며, 기독교 상담사는 이를 상담 과정에서 적절한 자원으로 활용할 필요가 있다.

이처럼 기독교 상담에서 DBT를 통합적으로 적용하기 위해서는 DBT의 개입 원리를 단순히 기법 차원에서 수용하기보다 하나님과의 관계성을 본질적으로 고려하는 기독교 상담의 핵심 전제 안에서 선별적으로 재해석할 필요가 있다. 앞서 다룬 것처럼 DBT의 수용과 변화, 타당화 전략, 네 가지 기술훈련은 내담자의 정서조절과 행동 변화를 돕는 실제적 자원이 될 수 있다. 그러나 그 궁극적 방향은 단순한 증상 완화나 기능 향상에 머물러서는 안 되며, 내담자가 하나님 앞에서 자신을 이해하고 관계의 회복을 경험하며 성화의 과정으로 나아가도록 돕는 데 있어야 한다. 따라서 DBT는 기독교 상담 안에서 기독교적 인간 이해와 상담 목적에 비추어 재해석되고 통합될 때 보다 적절하게 활용될 수 있을 것이다.

IV. 나가는 말

DBT는 현대 사회에서 나타나는 다양한 심리적 문제에 효과적으로 개입할 수 있는 유용한 심리 치료 접근 중 하나이다. DBT가 제시하는 수용과 변화의 변증법적 균형은 내담자의 정서적 고통을 이해하고 수용하는 동시에 구체적인 행동 변화를 촉진한다는 점에서 임상적 가치를 지닌다. 또한 타당화 전략과 마음챙김, 고통감내, 정서조절, 대인관계 효율성 등의 기술훈련은 내담자의 심리적 증상을 완화하고 적응적인 대처 능력과 삶의 질을 향상시키도록 돕는 실제적인 상담 자원으로 활용될 수 있다. 그러나 아무리 유용한 심리치료 이론이나 기법이라 할지라도 이를 기독교 상담에 적용하기 위해서는 기독교 세계관에 기초하여 심리학을 비판적으로 검토하고 기독교 상담의 목적과 방향에 부합하도록 통합하는 과정이 필요하다(Wolterstorff, 신영순 외 역, 2014: 111).

본 연구는 DBT를 기독교 상담 현장에 적절하게 활용할 수 있는 방향을 모색하기 위하여 DBT의 기독교 상담학적 수용 가능성과 제한점을 밝히는 것을 목적으로 하였다. 이를 위해 먼저 DBT의 이론적 배경과 관점, 치료 원리 및 주요 치료 기술을 개관하였다. 다음으로 이러한 내용을 기독교 상담학적 관점에 비추어 비판적으로 검토함으로써 기독교 상담에서 수용할 수 있는 요소와 그 한계를 제시하였다. 나아가 이러한 논의를 토대로 DBT의 치료 원리와 기법을 기독교 상담의 관점에서 어떻게 재해석하고 통합적으로 적용할 수 있는지를 살펴보았다. 이를 통해 DBT의 유용성을 인정하는

동시에 기독교 상담 현장에서 선별적으로 활용하기 위한 기초를 마련하고자 하였다.

본 연구는 DBT를 기독교 상담학적 관점에서 검토하고 이를 기독교 상담 현장에 통합적으로 적용하기 위한 이론적 토대를 마련하였다는 데 의의가 있다. 특히 본 연구의 논의는 기독교 상담사가 내담자의 정서적 고통과 문제행동에 보다 실제적으로 개입할 수 있는 상담 자원을 확장한다는 점에서 의미가 있다. 또한 일반 심리치료의 이론과 기법을 무비판적으로 수용하지 않고 이를 기독교 상담 현장에서 선별적으로 활용하기 위한 기준을 제시하였다는 점에서도 의의를 지닌다. 무엇보다 DBT의 치료 원리와 기법을 하나님과의 관계 회복과 성화라는 기독교 상담의 궁극적 방향 안에서 재해석하고 통합하였다는 점에서 의의를 지닌다.

그러나 본 연구는 DBT의 기독교 상담학적 수용 가능성과 제한점을 문헌을 중심으로 이론적으로 고찰한 연구라는 점에서 한계를 지닌다. 이에 따라 본 연구에서 제시한 통합적 적용 방향의 실제적인 효과성을 경험적으로 검증하지 못하였다. 또한 DBT의 다양한 치료 전략과 기술을 구체적인 상담 대상과 문제 유형, 상담 장면에 따라 세분화하여 다루지 못하였다는 한계가 있다. 따라서 후속 연구에서는 DBT를 기독교 상담학적으로 재구성한 프로그램을 개발하고 그 효과성을 검증할 필요가 있다. 이와 함께 기독교 상담사들이 실제 상담 현장에서 활용할 수 있도록 구조화된 상담 모형과 매뉴얼을 개발하는 연구도 함께 이루어져야 한다. 더불어 다양한 연령과 심리적 문제를 지닌 내담자를 대상으로 사례연구와 질적 연구 및 효과성 연구를 수행함으로써 DBT의 기독교 상담학적 적용 가능성과 한계를 지속적으로 구체화하고 발전시켜 나가야 할 것이다.

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

참 고 문 헌

- 강경미 (2005). 기독교상담과 한국인의 대인관계문화. **복음과 상담**, 5, 179-205.
- 곽은진 (2014). 기독교 상담에서 다루지는 정서와 도덕의 관계성. **복음과 상담**, 22(1), 79-109.
- 권혜령 (2022). 수용-전념 치료(ACT)에 대한 기독교상담적 고찰 및 제안. **복음과 상담**, 30(2), 5-37.
- 김도연 역 (2016). **분노를 위한 변증법적 행동치료 기술 워크북: 분노관리를 위한 DBT 마음챙김 & 정서 조절기술**. Chapman, A. L. & Gratz, K. L. (2015). *The Dialectical Behavior Therapy Skills Workbook for Anger: Using DBT Mindfulness and Emotion Regulation Skills to Manage Anger*. 하나의학사.
- 김수지 (2023). 긍정심리학의 웰빙 이론에 대한 기독교 상담학적 고찰: PERMAS 모델을 중심으로. **신앙과 학문**, 28(4), 29-60.
- 김정모 (2004). 인지행동치료의 역사와 최근의 경향. **정서·행동장애연구**, 20(4), 393-409.
- 김하현 (2026). **변증법적 행동치료 기반 중장년 구직자의 회복탄력성 프로그램 개발 및 효과**. 박사학위 논문. 목포대학교.
- 남지혜·남지은 역 (2020). **살아있는 DBT: 변증법적 행동치료의 원리와 실제**. Swenson, C. R. (2020). *DBT Principles in Action: Acceptance, Change, and Dialectics*. 시그마프레스.
- 류하임·박승민 (2023). 기독교인의 적응적인 인지적 정서조절과 외상 후 성장 간의 관계에서 영적 대처의 매개효과. **한국기독교상담학회지**, 34(2), 9-42.
- 문현미 (2005). 인지행동치료의 제 3 동향. **한국심리학회지: 상담 및 심리치료**, 17(1), 15-33.
- 반신환 (2010). 경계선 성격장애에 대한 변증법적 행동치료와 기독교 상담. **신학과 실천**, 23, 317-340.
- 보건복지부·국립정신건강센터 (2024). **2024년 국민 정신건강 지식 및 태도조사**. 보건복지부·국립정신건강센터.
- 선미란 (2025). **중학생의 비자살적 자해행동 감소를 위한 변증법적 행동치료(DBT) 집단기술훈련 프로그램 개발 및 효과분석**. 박사학위논문. 국립순천대학교.
- 신영순·이민경·이현민 역 (2014). **살롬을 위한 교육**. Wolterstorff, N. P. (2004). *Educating for Shalom*. SFC.
- 안경승 (2016). 기독교 상담과정의 독특성. **복음과 상담**, 24(2), 221-253.
- 안경승 (2026). 영혼의 상태와 삶의 방향을 분별하는 **기독교상담**. **복음과 상담**, 34(1), 111-134.
- 안희영 역 (2010). **마음챙김과 정신건강: 치료, 이론과 과학**. Mace, C. (2008). *Mindfulness and mental health*. 학지사.
- 오주현 (2025). 고통에 대한 수용전념치료와 기독교상담: 맥락을 중심으로. **복음과 상담**, 33(1), 69-100.
- 유해무 (1997). **개혁신학**. CH북스.

- 이관직 역 (2016). **현대 심리치료와 기독교적 평가**. Jones, S. L. & Butman, R. E. (1991). *Modern Psychotherapies: A Comprehensive Christian Appraisal*. 대서.
- 이종국·김경민·장옥란·박병옥·김현정·현경미·신철규·이제정 (2023). 단기간의 변증법적 행동치료 기술 훈련(Dialectical Behavioral Therapy-Skills Training, DBT-ST)을 적용한 청소년 비자살성 자해 예방 프로그램의 개발 및 효과성 연구. **신경정신의학**, 62(3), 102-110.
- 이지영·권석만 (2006). 정서조절과 정신병리의 관계: 연구 현황과 과제. **한국심리학회지: 상담 및 심리치료**, 18(3), 461-493.
- 장동진 (2018). 기독교상담에서 죄의 문제 다루기: 애도(mourning)를 통한 이해. **복음과 상담**, 26(2), 185-219.
- 전요섭·김찬규 역 (2010). **영혼돌봄의 이해**. Benner, D. G. (1998). *Care of Souls: Revisioning Christian Nurture and Counsel*. 기독교문서선교회.
- 정미나·박지니 역 (2022). **인생이 지옥처럼 느껴질 때**. Linehan, M. (2020). *Building a life worth living: A memoir*. 비잉.
- 정정숙 역 (1982). **성경적 상담학**. Crabb, L. J. (1977). *Effective Biblical Counseling*. 총신대학 출판부.
- 정지현 (2020). 고통감내력 증진 처치가 정서와 행동적 고통감내력에 미치는 영향. **인문사회** 21, 11(5), 2189-2204.
- 조안남 (2023). **성인 ADHD 성향 대학생을 위한 변증법적행동치료 프로그램 개발 및 효과 분석 : 주의집중 곤란과 정서조절 곤란을 중심으로**. 박사학위논문. 조선대학교.
- 지용근·김영수·전우택·신상목·김선일·정재영·정연승·심경미·손의성·백광훈·장창수 (2024). **한국교회 트렌드 2025**. 규장.
- 차성구 역 (2021). **존재의 용기**. Tillich, P. (1952). *The Courage to Be*. 예영커뮤니케이션.
- 최은영 (2008). 기독교상담학, 고난에 대한 해석: 단일사례 연구를 중심으로. **한국기독교상담학회지**, 16, 265-291.
- 최초롱·손정락 (2014). 변증법적 행동치료(DBT) 기술훈련이 정서지능이 낮은 대학생의 정서지능, 대인관계문제 및 정신건강에 미치는 효과. **한국심리학회지: 건강**, 19(2), 469-483.
- 최현정 (2018). 변증법행동치료(DBT)의 근거와 한국 보급: 체계적 문헌 고찰. **Korean Journal of Clinical Psychology**, 37(3), 443-463.
- 최현정·이한별·허심양·김지강·조이수현 역 (2023). **변증법행동치료 -경계성 성격장애를 위한 인지행동치료-**. Linehan, M. (1993). *Cognitive-behavioral treatment for borderline personality disorder*. 학지사.
- 통계청 (2025). **2024년 사망원인통계**. 통계청
- 현상규 (2017). 마음챙김에 대한 기독교적 고찰과 목회상담적 제안들. **목회와 상담**, 29, 294-333.

- Buhrmester, D., Furman, W., Wittenberg, M. T. & Reis, H. T. (1988). Five domains of interpersonal competence in peer relationships. *Journal of Personality and Social Psychology*, 55(6), 991-1008.
- Ehring, T. & Watkins, E. R. (2008). Repetitive negative thinking as a transdiagnostic process. *International journal of cognitive therapy*, 1(3), 192-205.
- Gillespie, C., Murphy, M., Kells, M. & Flynn, D. (2022). Individuals who report having benefitted from dialectical behaviour therapy (DBT): a qualitative exploration of processes and experiences at long-term follow-up. *Borderline disorder and emotion dysregulation*, 9(1), 8.
- Greenberg, L. S. & Paivio, S. C. (1997). *Working with Emotions in Psychotherapy*. Guilford Press.
- Kabat-Zinn, J. (2003). Mindfulness-based interventions in context: Past, present, and future. *Clinical Psychology: Science and Practice*, 10(2), 144-156.
- Koerner, K. (2012). *Doing dialectical behavior therapy: A practical guide*. Guilford Press.
- Linehan, M. M. (1993a). *Cognitive-behavioral treatment for borderline personality disorder*. Guilford Press.
- Linehan, M. M. (1993b). *Skills training manual for treating borderline personality disorder*. Guilford Press.
- Linehan, M. M. (2015). *DBT skills training manual (2nd ed.)*. Guilford Press.
- Lynch, T. R., Trost, W. T., Salsman, N. & Linehan, M. (2007). Dialectical behavior therapy for borderline personality disorder. *Annual Review of Clinical Psychology*, 3, 181-205.
- Marra, T. (2005). *Dialectical behavior therapy in private practice: A Practical and comprehensive guide*. New Harbinger Publications.
- Perls, F. S. (1947). *Ego, hunger and aggression: A revision of Freud's theory and method*. George Allen & Unwin.
- Pieris, A. (2010). Spirituality as mindfulness: Biblical and Buddhist approaches. *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, 10(1), 38-51.
- Simons, J. S. & Gaher, R. M. (2005). The Distress Tolerance Scale: Development and validation of a self-report measure. *Motivation and Emotion*, 29(2), 83-102.
- Swales, M. A. & Heard, H. L. (2017). *Dialectical behavior therapy: Distinctive features*. (2nd ed.). Routledge.

변증법적 행동치료(DBT)에 대한 기독교 상담학적 고찰과 적용 가능성

A Christian Counseling Consideration of Dialectical Behavior Therapy(DBT) and Its Applicability

김수지 (고신대학교)

논문초록

본 연구의 목적은 변증법적 행동치료(DBT)를 기독교 상담학적 관점에서 고찰하여 기독교 상담에서의 수용 가능성과 제한점을 밝히고 통합적 적용 방향을 모색하는 데 있다. DBT는 경계성 성격장애 내담자의 자살 및 자해 행동에 개입하기 위해 개발된 심리치료로 수용과 변화의 변증법적 균형을 핵심 원리로 삼는다. 또한 생물 사회 이론을 바탕으로 내담자의 정서조절 문제를 이해하며, 타당화 전략과 네 가지 기술훈련을 통해 내담자가 심리적 고통을 조절하고 보다 적응적인 삶을 살아가도록 돕는다.

DBT의 치료 원리와 기술은 내담자의 정서적 고통과 문제행동에 실제적인 개입 방안이 된다는 점에서 기독교 상담에서 유용한 자원으로 활용될 수 있다. 특히 수용과 변화의 균형은 은혜와 긍휼에 기초한 수용의 태도 및 성화의 과정과 연결될 수 있으며, 타당화 전략과 기술훈련은 내담자의 정서조절과 관계 회복을 돕는 실제적인 상담 자원으로 활용될 가능성을 지닌다. 그러나 DBT는 인간의 문제와 변화의 목적을 하나님과의 관계 안에서 이해하지 않으며, 수용 패러다임과 마음챙김과 같은 요소가 불교적 관점에 기초한다는 점에서 기독교 상담학적 제한점을 지닌다. 따라서 DBT의 치료 원리와 기술은 내담자의 정서조절과 행동 변화를 돕는 실제적인 상담 자원으로 활용하되 하나님과의 관계 회복과 성화라는 기독교 상담의 궁극적 목적 안에서 통합적으로 적용될 필요가 있다.

주제어: 변증법적 행동치료, 수용과 변화, 타당화, 기술훈련, 기독교 상담

적용적 성경해석학으로서의 큐티(QT): 김양재의 설교에 나타난 구속사적 본문 읽기와 삶의 해석*

**Quiet Time as an Applied Biblical Hermeneutic:
Redemptive-Historical Reading and the Interpretation of Life in the
Preaching of Kim Yang-jae**

심양섭 (Yangsup Shim)**

ABSTRACT

This study argues that the Quiet Time (QT) practice embedded in the preaching of Kim Yang-jae functions not merely as a device of personal piety but as a mode of applied biblical hermeneutics that integrates redemptive-historical reading with the interpretation of congregational life. The corpus consists of seven expository sermons on 2 Kings 18-19 preached in 2025 and the concluding sermon of the 2 Samuel series, “The Plague Was Stopped” (2 Samuel 24), which provides the preacher’s clearest account of the congregational practice of confession known as “Open.” The study locates applied biblical hermeneutics in dialogue with Hirsch, Gadamer, Ricoeur, and Osborne. Analysis of the sermon transcripts identifies a recurring sequence—exposition, redemptive-historical transition, applicatory questioning, and congregational testimony—through which application is placed under redemptive-historical control. It also formulates Open as a Word-governed practice of confessing sin and shame toward communal restoration. Finally, the study examines five objections: allegorical overreach, conflation of private confession with structural guilt, erosion of congregational interpretive autonomy, blurring of therapeutic and evangelical care, and the circularity of Open. It offers qualified responses while leaving congregational autonomy and circularity as open questions requiring further empirical research.

Key words: quiet time (QT), Kim Yang-jae, Wooridle Church, redemptive-historical preaching, applied biblical hermeneutics, THINK ministry, open (confession)

* 2026년 8월 4일 접수, 9월 1일 최종수정, 9월 2일 게재확정

** 한국정치학회(The Korean Political Science Association) 정치학 박사, 서울특별시 마포구 동교로 183-11, ysgoodfriend@naver.com

I. 서론

1. 연구의 배경과 필요성

한국교회 설교학은 1990년대 이후 두 갈래 흐름 사이에서 균형을 모색해 왔다. 한편으로는 본문의 신학적 무게를 회복하려는 강해 설교(expository preaching)와 구속사적 설교(redemptive-historical preaching)의 부흥이 있었고, 다른 한편으로는 회중의 삶과 문화에 응답하는 적용 중심 설교의 요구가 거세졌다. 양자의 긴장 속에서 “본문의 권위와 청중의 실존을 어떻게 동시에 책임질 것인가”는 여전히 한국 설교학의 핵심 과제로 남아 있다(정성구, 1987: 14-20).

이러한 지형 위에서 우리들교회 담임 김양재 목사의 설교는 흥미로운 사례를 제공한다. 김양재는 큐티(Quiet Time, 이하 QT)를 단순한 개인 경건의 도구가 아니라 강단 설교의 해석학적 토대로 삼았으며, 동시에 회중의 공적 죄 고백과 가정 회복이라는 구체적 삶의 변혁을 설교의 종착점으로 설정했다. 2008년 이래 ‘THINK 목회 세미나’를 통해 그 방법론을 국내외 1,200여 교회와 공유해 왔으며(김진영, 2022),¹ 미주 한인 교회들에게까지 확산되어 “고백 공동체” 모델로 평가받고 있다. 이러한 회중 실천의 핵심에는 ‘오픈(Open)’이라 불리는 공개적 죄 고백 행위가 자리하는데, 그 신학적 정의는 본 연구가 분석 대상으로 편입하는 사무엘하 강해설교 마지막회 「재앙이 그쳤더라」에서 가장 명료하게 제시된다.

2. 연구 목적과 범위

본 연구의 목적은 김양재의 설교에 나타난 QT 실천이 “적용적 성경해석학(applied biblical hermeneutics)”의 한 양식으로 기능함을 논증하는 데 있다. 여기서 적용적 성경해석학이란, 본문의 의미(meaning)와 의의(significance)를 분리하지 않고, 구속사적 본문 읽기와 회중의 삶의 해석을 하나의 해석 회로 안에서 통합하려는 해석학적 기획을 가리킨다. 이 개념은 연구자가 임의로 조어한 것이 아니라, 허쉬(E. D. Hirsch)의 의미/의의 구분(Hirsch, 1967: 8, 63)과 가다머(H.-G. Gadamer)가 적용(Anwendung)을 이해의 부수적 절차가 아니라 이해 자체의 구성 계기로 규정한 논의(Gadamer, 2004: 306-310), 그리고 오스본(G. R. Osborne)의 해석학적 나선(Osborne, 2006: 22-24)에 기대어 구성한 것이다. 그 이론적 정초는 II 장 3절에서 상술한다.

본 연구는 김양재의 ‘THINK’ 목회 철학—Telling(죄 고백·간증), Holifying(거룩), Interpreting(말씀 묵상), Nursing(공동체 돌봄), Keeping(가정 적용)—을 분석틀로 삼아, 그것이 종교개혁

1) 2022년까지 1,200여 교회, 3,300여명의목회자와사모, 평신도지도자가 THINK 목회세미나에참여하였다.

의 다섯 솔라(Five Solas)와 어떻게 해석학적으로 유비되는지, 그리고 본문—청중—적용을 잇는 삼중 해석 회로가 어떻게 작동하는지를 규명하고자 한다(김보경, 2014). 분석 대상은 (1) 2025년 3~6월 우리들교회 주일설교 가운데 열왕기하 18~19장을 다룬 7편의 강해설교—「네 의뢰가 무엇이냐?」(왕하 18:9-19, 2025.3.2), 「상한 갈대」(왕하 18:20-27, 2025.3.9), 「반드시 건지실지라!」(왕하 18:28-37, 2025.4.27), 「살아 계신 하나님」(왕하 19:1-7, 2025.5.4), 「우리를 구원하옵소서」(왕하 19:8-19, 2025.5.11), 「산헤립 때문에」(왕하 19:20-28, 2025.6.1), 「보호하여 구원하리라」(왕하 19:29-37, 2025.6.8)—와 (2) THINK의 첫 원리인 Telling의 신학적 근거를 가장 밀도 있게 서술한 사무엘하 강해설교 마지막회 「재앙이 그쳤더라」(삼하 24:16-25, 2015.4.12)로 한정한다.

다만 김양재는 다수의 설교집과 단행본을 공간(公刊)해 왔으므로, 특정 시기의 연속 강해 한 계열만을 표본으로 삼는 것은 명백한 한계다. 본 연구는 이 한계를 인정하되, 표본을 보완하기 위해 그의 대표 저작인 『말씀이 들리는 그 한 사람』(김양재, 2010)을 2차 자료로 함께 검토하여 설교 발언과 저술 사이의 진술 일관성을 확인하였다. 다수 설교집을 망라하는 통시적 분석은 후속 과제로 남긴다.

3. 선행연구 검토

김양재와 우리들교회를 신학적으로 다룬 학술 연구는 아직 본격화 단계에 진입하지 못했다. 다만 강영안은 우리들교회의 묵상 방식이 기독교 전통의 성경 읽기 및 묵상 방식에 충실할 뿐 아니라 동서양의 독서법 전통과도 잇닿아 있다고 평가한 바 있고(강영안, 2020), 제1회 THINK Forum(2018.10.18)에서는 공적 죄 고백 공동체 형성의 신학적 의의와 한계가 동시에 지적된 바 있다(윤지숙, 2018).

구속사적 설교학 일반의 흐름에서는 보스(G. Vos)의 성경신학, 클라우니(E. Clowney)의 구속사적 설교학, 그레이다누스(S. Greidanus)의 그리스도 중심 설교가 표준적 좌표를 형성한다(Vos, 1948; Clowney, 1961; Greidanus, 1999). 여기서 한 가지를 분명히 해 둘 필요가 있다. 김양재 자신이 설교나 저술에서 이 세 신학자를 명시적으로 인용한 사례는 확인되지 않는다. 본 연구가 이들을 좌표로 삼는 것은 설교자의 자기 진술을 재구성하기 위해서가 아니라, 연구자가 그의 설교를 국제 설교학 논의 안에 위치시키기 위해 도입한 분석틀이기 때문이다. 따라서 아래의 비교는 영향 관계에 대한 주장이 아니라 구조적 유사성에 대한 해석임을 밝혀 둔다.

4. 연구 방법

본 연구는 문헌연구와 본문 분석을 병행한다. 1차 자료로는 앞서 밝힌 열왕기하 18~19장 강해 7편 및 사무엘하 강해설교 「재앙이 그쳤더라」의 설교 영상과 그 전사본(轉寫本)을, 2차 자료로는 큐티엠(QTM) 간행 인터뷰 및 단행본, THINK 세미나 자료, 구속사적 설교학·실천신학 분야의 표준 단행본 및 학술논문을 활용한다(김양재, 2015; 2025a; 2025b; 2025c; 2025d; 2025e; 2025f; 2025g).² 본문 분석은 (i) 본문 선택의 패턴, (ii) 본문 강해의 해석학적 절차, (iii) 적용의 수사학적 구조, (iv) ‘오픈’ 개념의 정의적 구성요소라는 네 층위에서 진행되며, 이 네 층위에 따른 종합은 IV장 6절에 별도로 배치한다. 직접 인용의 위치를 확인할 수 있도록 「네 의뢰가 무엇이나?」, 「상한 갈대」, 「반드시 건지실지라!」의 인용에는 공개 영상을 대조·교정한 연구자 전사본의 쪽수를 병기하였고, 「살아 계신 하나님」은 공개 영상에서 재확인한 타임코드를 병기하였다. 전사본은 공개 영상의 보조 확인 자료로서 심사·편집 과정에서 요청될 경우 제시할 수 있다.

연구자와 연구 대상의 관계를 밝혀 둔다. 연구자는 본 연구가 분석 대상으로 삼은 교회의 등록 교인이며 일대일 양육자로 섬기고 있고, 분석 대상 설교를 현장에서 청취하였다. 이는 설교 자료와 회중 실천에 대한 접근을 가능하게 한 조건인 동시에, 평가의 균형을 위협할 수 있는 조건이기도 하다. 본 연구는 이 이해관계를 은폐하지 않고 명시하며, 그 위험을 줄이기 위해 V장 3절에서 제기되는 비평 가운데 두 항목을 해소하지 않고 열린 쟁점으로 남겨 두는 서술 방식을 택하였다.

II. 이론적 배경: 구속사적 해석학과 큐티 전통

1. 구속사적 성경해석의 신학적 기초

구속사적 해석학(redemptive-historical hermeneutics)의 현대적 형성은 게할더스 보스(Geerdhardus Vos, 1862-1949)의 성경신학에서 출발한다. 보스는 성경을 단순한 교리의 집합이 아니라 하나님의 구속 행위가 역사 속에서 점진적으로 계시되는 살아 있는 유기체로 이해했다. 그의 『성경신학』은 구약과 신약을 창조-타락-구속-완성이라는 하나의 드라마로 읽는 해석학적 틀을 제시하여, 이후 설교학에 결정적 영향을 미쳤다(Vos, 1948: 5-16).

2) 본연구가 인용하는 설교발언은 유튜브 공개 영상을 음성인식으로 전사한 뒤 연구자가 대조·교정한 전사본에 근거한다. 인용문은 구어의 반복어와 간투사만 최소한으로 정리하였으며, 어휘와 어순은 변경하지 않았다. 영상자료의 특성상 쪽수를 표기할 수 없으므로 설교일자과 저자·연도를 출처를 밝히고, 별도로 확인한 구간이 있는 경우에만 하위 타임코드를 병기한다.

보스의 성경신학은 에드먼드 클라우니(Edmund P. Clowney, 1917-2005)에 의해 설교학으로 발전한다. 클라우니는 설교자가 본문의 “신학적 상징”을 추적하여 그리스도를 중심으로 하는 구속사의 성취 안에서 설교해야 함을 주장했다. 이 노선에서 개별 본문은 고립된 교훈이 아니라 구속 역사의 전체 내러티브 안에서 의미를 갖는 하나의 “순간”으로 읽힌다(Clowney, 1961: 74-78).

시드니 그레이다누스(Sidney Greidanus)는 이 전통을 더 체계화하여, 구약에서 그리스도를 설교하는 일곱 가지 길을 제안한다: (1) 구속사적 진행, (2) 약속-성취, (3) 모형론, (4) 유비, (5) 종적 주제, (6) 신약적 참조, (7) 대조. 그는 본문의 메시지를 그리스도의 인격과 사역에 진정성 있게 통합하는 설교를 그리스도 중심 설교의 정의로 제시하며, 알레고리적 해석과 모범론(exemplarism)의 위험을 경계한다(Greidanus, 1999: 203-277). 브라이언 채플(Bryan Chapell) 역시 모든 본문이 인간의 타락한 상태에 대한 초점(Fallen Condition Focus)을 통해 그리스도의 구속 사역과 연결된다고 봄으로써, 적용을 본문 밖에서 덧붙이는 부록이 아니라 본문 자체의 신학적 요구로 자리매김한다(Chapell, 2018: 50-53). 한국에서는 정성구 등이 이 흐름을 강해 설교 전통과 결합해 왔으며(정성구, 1987), 김양재는 이 구속사적 설교 노선을 큐티라는 평신도 친화적 형식으로 번역한 사례로 볼 수 있다.

2. 큐티(QT) 운동의 신학적 계보

큐티는 17세기 영국 청교도의 개인 묵상 전통과 18세기 독일 경건주의의 영향을 받아 형성·발전한 복음주의 경건 훈련의 한 양식으로 이해할 수 있다. 다만 그 형성과 확산을 하나의 단선적 계보로 환원하는 것은 경계할 필요가 있다. 한국교회의 큐티 운동을 역사적·신학적으로 검토한 정성국·지형은·송인규는 경건주의적 말씀 묵상 전통과 한국교회의 경건 훈련 변화, 새벽기도와 QT의 관계를 함께 다룬다(정성국 외, 2015: 81-228). 본 연구는 이러한 논의를 바탕으로 QT를 성경 읽기·기도·자기 성찰·적용을 결합하는 말씀 묵상 실천으로 이해한다.

한국교회에서 QT는 1960~70년대 이후 성서유니온과 학생복음운동 단체, 교회 사역을 통해 확산되었고, 1980~90년대를 거치며 대표적인 평신도 경건 양식 가운데 하나로 자리 잡았다(정성국 외, 2015: 145-228). 그러나 한국 QT 전체를 ‘적용 일변도’로 일반화하는 것은 과도하다. 보다 제한적으로 말하면, 김지찬은 한국교회 설교에서 ‘QT 수준’의 해석이 본문을 사사화·심리화하고 적용을 정형화하는 경향을 비판하였다(김지찬, 2013: 261-290). 본 연구는 이 비판을 한국 QT 전체에 대한 경험적 판정으로 확대하지 않고, 본문의 역사적·신학적 의미가 충분히 통제되지 않은 채 개인 적용이 앞설 수 있는 해석학적 위험을 지적하는 준거로 사용한다. 오스본이 본문의 의미 확정 이전에 적

용을 선행시키는 독법을 해석학적 나선의 역행으로 경계하고(Osborne, 2006: 410-415), 그레이다 누스가 모범론적 독법을 구약 설교의 지속적 위협으로 지적한 것(Greidanus, 1999: 161-166)도 같은 문제의식에 놓인다.

김양재의 기여는 바로 이 지점에서 검토할 수 있다. 그는 때마다 구속사적인 가치관으로 성경을 보아야 하며 자기에게 맞는 구절만 뽑아 읽는 독법을 경계하고, 그리스도의 십자가를 중심으로 성경을 읽어야 한다고 강조한다(바이블앤뉴스, 2016). 따라서 그의 QT는 적용을 약화시키기보다 적용 이전과 그 과정에 구속사적 통제(redemptive-historical control)를 두려는 시도로 이해할 수 있다.

3. ‘적용적 성경해석학’의 이론적 정초

본 연구의 표제 개념인 ‘적용적 성경해석학’은 기존 해석학 논의와 무관한 신조어나 독립된 새 해석학 학파를 선언하는 명칭이 아니라, 김양재의 QT 설교를 기술하기 위해 사용하는 분석적 범주다. 이 개념은 적용을 이해의 사후 단계로만 보지 않는 세 갈래 논의의 접점에서 성립한다.

첫째, 허쉬는 본문이 저자의 의도에 결부된 고정된 의미(meaning)를 지니며, 그 의미가 시대와 독자에 따라 맺는 관계를 의의(significance)로 구분했다(Hirsch, 1967: 8). 이 구분은 적용의 정당한 자리를 확보해 주는 동시에 적용이 의미를 침식하지 못하도록 방벽을 세운다. 본 연구가 김양재의 설교를 “적용적”이라 부르면서도 “구속사적 통제”를 함께 말하는 근거가 여기에 있다.

둘째, 가다머는 여기서 한 걸음 더 나아간다. 그는 법률가와 신학자의 해석을 모범 사례로 삼아, 적용이 이해와 해석에 뒤따르는 제3의 절차가 아니라 이해 행위 자체를 처음부터 규정하는 계기임을 논증했다(Gadamer, 2004: 307-311). 이 관점에서 보면 회중의 삶을 향한 적용은 본문 이해의 순수성을 훼손하는 외부 요인이 아니라, 본문이 오늘 이해되고 있음을 보여 주는 증거가 된다. 리코르의 전유(appropriation) 개념 역시 텍스트 앞에서 열리는 세계를 독자가 자기 것으로 삼는 과정을 해석의 종착이 아닌 완성으로 파악한다는 점에서 같은 방향에 선다(Ricoeur, 1976: 91-95).

셋째, 오스본의 해석학적 나선은 본문에서 의미로, 의미에서 다시 본문으로 되돌아가는 순환 운동을 통해 해석이 자의성에 빠지지 않으면서도 현재적 적용에 도달하는 경로를 제시한다(Osborne, 2006: 22-24). 강해 설교학의 표준 교본이 적용을 설교 구성의 부속물이 아니라 본문 분석과 동시에 진행되어야 할 작업으로 규정하는 것도 같은 맥락이다(Robinson, 2014: 87-90).

본 연구가 말하는 적용적 성경해석학은 이 세 논의를 전제하되, 그 적용의 주체를 개별 독자가 아니라 설교자와 회중이 함께 구성하는 해석 공동체로 설정한다는 점에서 변별된다. 가다머와 리코르

가 텍스트와 독자의 관계를 다루었다면, 여기서 문제되는 것은 텍스트-설교자-회중이라는 삼항 관계이며, 적용의 결과가 개인의 지평 확장에 머무르지 않고 공동체의 공개적 고백이라는 가시적 실천으로 외화(外化)된다는 점이다. 이 외화의 양식이 곧 Ⅲ장 5절에서 다룬 ‘오픈’이다.

4. 종교개혁의 다섯 솔라와 ‘THINK’의 해석학적 유비

우리들교회 THINK 세미나 자료와 여러 목회 문헌을 분석하면, 김양재의 ‘THINK’ 5대 원리는 종교개혁의 다섯 솔라(Five Solas)와 다음과 같은 해석학적 유비 관계로 읽을 수 있다.³⁾

(1) Telling(죄 고백·간증)은 믿음으로 하나님 앞에 자신의 죄를 드러내는 행위라는 점에서 ‘오직 믿음(Sola Fide)’과 유비적 접점을 갖는다. (2) Holifying(거룩)은 인간의 공로가 아닌 하나님의 은혜에 의존한다는 점에서 ‘오직 은혜(Sola Gratia)’와 연결된다. (3) Interpreting(말씀 묵상)은 성경 본문을 삶 해석의 최종 권위로 삼는 실천이라는 점에서 ‘오직 성경(Sola Scriptura)’과 가장 직접적인 유비를 이룬다. (4) Nursing(공동체 돌봄)은 그리스도의 몸 된 교회 안에서 지체를 돌보는 실천이라는 점에서 ‘오직 그리스도(Solus Christus)’의 교회론적 반향으로 읽을 수 있다. (5) Keeping(가정 적용)은 삶의 가장 가까운 관계에서 말씀을 실천하여 하나님께 영광을 돌린다는 점에서 ‘오직 하나님께 영광(Soli Deo Gloria)’과 연결된다.

다만 이 대응의 층위가 균질하지 않다는 점은 분명히 해 두어야 한다. Sola Fide는 칭의의 도구인(instrumental cause)에 관한 교리적 명제이고 Solus Christus는 중보자의 유일성에 관한 기독교론적 명제인 반면, Telling과 Nursing은 각각 고백 행위와 공동체 돌봄이라는 실천 범주에 속한다. 따라서 본 연구는 이를 “구조적 상응”이 아니라 “해석학적 유비”로 규정하며, 다섯 솔라의 교의적 내용이 THINK의 다섯 항목으로 번역된다고 주장하지 않는다. 이 유비가 갖는 의미는, 김양재의 목회 방법론이 실용적 프로그램의 집합이 아니라 종교개혁 신학의 강조점을 회중의 실존적 차원으로 옮겨 놓으려는 신학적 기획임을 드러내는 데 한정된다.

3) 이대응구조는 THINK 목회세미나공식자료(큐티엠, n.d.) 및 「목회와신학」스페셜인터뷰(김보경, 2014)에 나타난내용을분석하여본연구가재구성한것이다. 우리들교회공식문서가이대응을명시적으로제시한바는없으며, 본연구는이를개념적동일성이아니라해석학적유비로제한하여사용한다.

III. 김양재의 신학적 배경과 큐티목회의 형성

1. ‘목욕탕 목회’의 형성 배경

김양재는 우리들교회를 개척한 이래 가면을 벗고 자신의 본모습을 드러내는 목욕탕처럼, 자신의 모습을 적나라하게 고백하고 서로 때를 밀어 주면서 시원함을 느끼고 치유의 단계에까지 이르게 되는 목회 모델을 제시해 왔다(김보경, 2014). 이 ‘목욕탕 스피릿’은 한국 교회의 체면 중심 신앙 문화와 정면으로 충돌하면서도, 1907년 평양 대부흥의 공개적 죄 고백 전통과의 접속점을 갖는다(이덕주, 2006: 200-230).

이는 단순한 심리적 카타르시스가 아니라, 신학적으로는 하나님 앞의 자기 비움(kenosis)과 공동체 안에서 화해(reconciliation)를 동시에 지향하는 행위다. 공개적 죄 고백이 가능하려면 공동체 안에 “정죄 없는 수용”의 분위기가 형성되어야 하며, 우리들교회는 이를 “목장 공동체”라는 소그룹 구조를 통해 제도화했다. 이 모델이 한국교회 전반에 확산될 수 있었던 배경에는, 한국 사회의 급격한 도시화와 가족 해체, 관계 단절이 낳은 영적·정서적 공백이 있다. 이 논리는 아래 5절에서 다루는 ‘오픈(Open)’ 개념에서 가장 체계적으로 정식화된다.

2. ‘Simple & Deep’ 모토의 해석학적 함의

우리들교회의 모토 ‘Simple & Deep’은 본문 강해의 단순성과 적용의 깊이를 동시에 추구한다는 해석학적 선언이다. 이는 해석학적 전문성을 회중의 실존적 절박함과 단절시키지 않으려는 시도이며, 두 가지 상반된 위험을 경계한다. 하나는 단순함만 남고 깊이가 없어지는 위험으로, 이 경우 설교는 쉬운 언어를 사용하지만 청중의 입맛에 맞는 위로와 격려만 제공하는 교훈 담화로 전락한다. 다른 하나는 깊이만 추구하다 단순함을 잃는 위험으로, 이 경우 설교는 학문적 정교함을 갖추지만 회중의 삶과 유리되어 강단에서 고립된 신학 강의가 된다.

김양재는 이 두 위험 사이에서 평신도가 알아들을 수 있는 단순한 본문 강해와 한 사람의 인생을 흔드는 깊은 적용을 동시에 요구한다. 이 모토는 해석학적으로 볼 때, 허쉬가 구분한 의미와 의의를 분리하지 않고 하나의 설교 안에서 통합하려는 설계로 읽을 수 있다(Hirsch, 1967: 8, 63).

3. ‘THINK’ 5대 원리의 구조

THINK는 우리들교회 사역 전 영역을 관통하는 신학적·실천적 코드다. 이 다섯 원리는 독립적인 프로그램이 아니라, 하나의 회로 안에서 순환적으로 작동한다(큐티엠, n.d.; 윤지숙, 2018).

Telling(죄 고백과 간증)은 하나님-자신-이웃-피조세계의 관계 회복을 위한 죄 고백으로 정의된다. Ho-

lifying은 행복이 아닌 거룩을 인생 목적으로 삼는 성도의 삶의 양식이다. Interpreting은 구속사적 말씀 묵상으로 삶을 해석하는 과정이며, 본문을 내 삶에 적용하는 동시에 내 삶을 본문의 빛 아래서 재해석하는 쌍방향 과정을 포함한다. Nursing은 그리스도 안에서 한 몸 된 지체를 돌보는 목장 공동체 사역으로, 소그룹 안에서의 경청, 기도, 물질 나눔, 관계 회복을 포함한다. Keeping은 말씀에 따라 십자가를 지는 가정과 이웃 살림의 적용으로, 큐티에서 받은 말씀을 가장 가까운 관계인 가정에서 실천하는 것을 뜻한다.

이 다섯 원리의 순환 구조는 QT(Interpreting)가 죄 고백(Telling)을 낳고, 죄 고백이 거룩(Holyfying)을 지향하며, 거룩이 공동체 돌봄(Nursing)으로 흘러가고, 공동체 돌봄이 가정과 이웃의 구체적인 삶에서 완성(Keeping)되는 흐름을 형성한다. 이 회로는 개인 경건과 공동체 삶이 분리되지 않는 통합적 제자도(integrated discipleship)의 모델로 이해될 수 있다.

4. 큐티엠(QTM)과 큐티 운동의 제도화

김양재의 큐티 모회는 개인의 묵회 방법론에 그치지 않고, 큐티엠(QTM, Quiet Time Ministries) 기관과의 협력을 통해 제도화되었다. 큐티엠은 월간 큐티묵상지를 발행하고, THINK 세미나를 정기적으로 개최하며, 온·오프라인 큐티 훈련 자료를 지속적으로 개발해 왔다(큐티엠, n.d.). 이를 통해 김양재의 해석학적 방법론은 우리들교회 담장을 넘어 한국 전역과 해외 한인 교회까지 전파될 수 있었다(아멘넷, 2025). 이 점은 본 연구가 QT를 ‘적용적 성경해석학’의 사례로 규정하는 핵심 근거 가운데 하나다.

5. ‘오픈(Open)’의 신학적 정의와 성경적 근거

앞선 절들에서 다룬 ‘목욕탕 묵회’와 THINK의 Telling 원리는 우리들교회에서 흔히 ‘오픈(Open)’이라 불리는 실천으로 구체화된다. 이 개념의 가장 명료한 신학적 준거는 사무엘하 강해설교 마지막회 「재앙이 그쳤더라」(삼하 24:16-25)에서 제시된다. 이 설교는 다윗의 인구조사 범죄와 그로 인한 전염병 재앙, 그리고 아라우나의 타작마당의 제사 서사를 구속사적 지평에서 해석하며, 네 개의 설교 대지로 전개된다(김양재, 2015).

제1대지는 여호와께서 재앙 내리심을 뉘우치실 때 재앙이 그친다(16절)는 것으로, 여기서 뉘우치심은 인본주의적 후회가 아니라 공의의 심판 속에서 구원의 때를 정하시는 주권적 시점으로 해석된다. 제2대지는 성도의 죄를 목자의 죄로 알고 회개할 때 재앙이 그친다(17절)는 것으로, 공동체의 위기 앞에서 타인을 정죄하기에 앞서 결론은 언제나 ‘내 탓’이라는 목자의 심정을 요구한다. 제3대지

는 아라우나의 타작마당에서 예배가 회복될 때 재앙이 그친다(18-23절)는 것으로, 무시받고 소외된 이방인 아라우나의 타작마당에서 제사를 드리는 장면을 강조한다. 이 장소는 역대하 3:1에서 솔로몬 성전 터인 모리아산과 연결되며, 설교는 이를 하나님과의 화목과 예배 회복의 구속사적 맥락에서 읽는다. 제4대지는 대가를 지불하는 예배를 드릴 때 재앙이 그친다(24-25절)는 것으로, 값없이 번제를 드리지 않겠다는 다윗의 결단처럼 온전한 회복은 희생·손해·복종을 동반하며, 그 최고의 값지불은 자기 죄를 직면하는 ‘십자가 적용’이라고 선포한다.

이 네 대지를 관통하는 핵심 개념이 ‘오픈(Open)’이다. 오픈은 세속적 성공담이나 심리적 카타르시스를 위한 도구가 아니라, 말씀(Interpreting)의 통제 아래 자신의 죄와 수치를 공동체 앞에 고백(Telling)하는 실천으로 제시된다. 설교자는 이를 아라우나의 타작마당의 제사와 유비적으로 연결하지만, 고백 자체에 제의적 효력을 부여한다기보다 회개·화해·예배 회복의 현재적 적용으로 설명한다. 그 정의는 다섯 명제로 요약할 수 있다. ① 오픈은 성공의 과시보다 죄와 수치의 고백을 우선한다. ② 오픈은 독립된 목회 기법이 아니라 말씀 묵상에서 비롯되는 열매이며, 오픈 자체를 목적으로 삼는 고백은 경계된다(김양재, 2015). ③ 오픈은 돌발적인 대형 사건에서 시작되기보다 일상의 작은 말씀 묵상과 자기 성찰에서 축적되는 훈련이다(김양재, 2015). ④ 오픈은 타인의 잘못을 폭로하기보다 자기 죄를 보는 행위다. ⑤ 오픈은 개인적 카타르시스에 머물지 않고 공동체적 회복, 곧 설교가 말하는 ‘재앙이 그침’을 지향한다.

이 설교의 특기할 점은, 김양재가 이 다섯 명제를 추상적 교훈으로 그치지 않고 자기 자신의 가정에서 일어난 고통스러운 사건과 그에 따른 교회의 공적 처분을 강단에서 직접 언급함으로써 예증한다는 데 있다(김양재, 2015). 본 연구는 논증에 필요한 것이 “설교자가 자신의 가정사를 강단에서 공개했다”는 사실 자체이며 그 구체적 내용이 아니라고 판단하여, 연구 참여에 동의한 바 없는 제3자의 사적 정보에 해당하는 세부 사항은 기술하지 않는다. 이는 설교자 자신부터 회중과 동일한 죄인의 자리에 서는 강력한 “설교의 수행성(performativity)”을 보여 준다. 이 사례는 IV장 5절 및 V장에서 논하는 ‘설교자의 자기 노출을 매개로 한 오픈의 전이’를 뒷받침하는 가장 구체적인 1차 증거다.

IV. 김양재 설교에 나타난 구속사적 본문 해석의 실제

1. 분석 대상 설교의 선정

본 절에서는 2025년 3~6월 사이 우리들교회 주일설교 가운데 열왕기하 18~19장을 다룬 7편의 강해설교를 분석 표본으로 삼는다. 3월 초와 4월 말 사이의 시간적 간격은 매주 연속 설교가 아니라 열왕기하 본문을 순차적으로 완주하는 lectio continua 방식—절기·특별집회 등으로 인한 간헐적 배치를 포함한—의 산물로 판단된다.

표본 선정의 기준은 세 가지이다. 첫째, 동일한 역사서 본문을 순차적으로 강해한 설교군이므로, 설교자 특유의 본문 독법과 적용 방식이 누적적으로 드러난다. 둘째, 히스기야의 위기—랍사게의 조롱—기도—이사야의 응답—앗수르 심판으로 이어지는 서사 구조가 비교적 선명하여, 본문 이해와 회중 적용의 연결 방식을 추적하기에 적합하다. 셋째, 해당 설교들은 공개된 주일설교 아카이브를 통해 확인 가능한 동일 설교권에 속하므로, 자료의 통일성과 비교 가능성이 확보된다.

2. 본문 선택과 강해 방식의 특징

첫째, 김양재의 설교는 열왕기하 18~19장을 분절된 예화 모음이 아니라 하나의 위기 서사로 따라가는 lectio continua, 곧 연속 강해의 성격을 뚜렷하게 보여준다. 각 설교는 이전 설교의 문제 제기를 이어받고 다음 설교의 신학적 해석으로 넘어가는 중간 고리 역할을 수행한다.

둘째, 이 설교군의 핵심 특징은 본문의 역사적 정확과 회중의 실존적 정확을 중첩시키는 이중 코드의 적용 방식이다. 열왕기하 18~19장의 표면 서사는 앗수르 제국의 침공과 유다 왕국의 위기이지만, 설교에서는 이 위기가 회중 각자의 가정 문제, 자녀 문제, 관계 갈등, 경제적 불안, 수치와 두려움의 경험으로 전환된다. 예컨대 히스기야가 모욕적인 편지를 하나님 앞에 펼쳐 놓고 기도하는 장면(왕하 19:14)은, 회중이 자기 삶의 수치와 위협을 QT 가운데 하나님 앞에 ‘펼쳐 놓는’ 행위와 연결된다.

이 대목은 Ⅲ장 5절에서 분석한 ‘오픈’의 신학적 문법과 공명한다. 히스기야가 산헤립의 편지를 펼쳐 놓는 행위와 다윗이 아라우나의 타작마당에서 값을 치르고 화목제를 드리는 행위는, 시대와 본문은 다르지만 동일하게 ‘수치를 하나님 앞에 여는(open)’ 구조를 공유한다. 셋째, 연속 강해의 중착점은 단순한 도덕적 교훈이 아니라 약속과 성취의 구도 속에서 그리스도 사건을 지향한다. 히스기야의 기도와 유다의 구원은 그 자체로 완결된 모범담이 아니라, 궁극적으로 자기 백성을 위해 중보하시는 참 왕을 예표하는 방향으로 읽힌다.

3. 표본 설교 분석: 일곱 국면의 전개

표본으로 채택한 일곱 편의 설교는 히스기야의 위기가 심화되었다가 반전되는 하나의 연속된 궤적을 이루며, 다음과 같이 일곱 국면으로 전개된다. 이 가운데 앞의 세 국면에 대해서는, 본문 강해가 그리스도 사건으로 이행하는 실제 발화를 전사본에서 직접 인용하여 제시한다. 요약만으로는 ‘인물의 실패—회중의 죄 직면—오픈과 회개’라는 흐름이 두드러져 모범론적 독법이라는 오해를 부를 수 있기 때문이다.

국면 1: 우상의 폭로 —「네 의뢰가 무엇이냐?」(왕하 18:9-19, 2025.3.2)

북이스라엘이 앗수르에 함락된 궁극적 원인은 군사력의 열세가 아니라 하나님의 말씀을 듣지 않고 언약을 따르지 않은 데 있었다는 선언으로 시작하여(9-12절), 히스기야가 두려움에 사로잡혀 성전 기둥의 금과 왕궁 곳간의 은을 벗겨 조공으로 바치는 인본주의적 타협(13-16절), 그리고 랍사게가 “네가 의뢰하는 이 의뢰가 무엇이냐”(17-19절)고 던지는 조롱을 다룬다. 설교는 이 조롱을 신자가 몰래 붙들고 있던 돈·학벌·배경이라는 우상을 정면으로 폭로하는 하나님의 도구로 해석한다.

이 설교에서 본문이 구속사로 이행하는 지점은 다음 발화에서 명시적으로 드러난다.

“하나님 중심으로 보는 게 구속사인데, 우리를 향한 하나님의 뜻은 구원 아니겠습니까? … 인생이 구속사라는 걸 믿는 사람은 자신을 어떻게 봅니까? 구속받아야 할 사람임을 아는 거예요. 구원이 필요한 죄인임을 인정하는 거예요. 이런 죄인을 하나님이 살려 주셨다고 고백하는 거예요.”(김양재, 2025a, 연구자 전사본: 7)

이어 설교자는 인물의 성공이 아니라 실패한 인물이 구속사의 계보에 놓인다는 점을 지적한다. “요셉의 후손 같은 모든 걸 갖춘 사람과 … 유다의 후손 같은 사람 중에 유다가 구속사의 주인공이라는 거예요”(김양재, 2025a, 연구자 전사본: 7)라는 발화가 그것이다. 이는 창세기 38장의 유다를 그리스도의 계보(마 1:3) 안에 배치하는 전형적인 구속사적 독법이며, 본문의 인물을 모방 대상으로 제시하는 모범론과는 방향이 반대다. 설교는 세속사와 구속사를 대비하며 이 점을 반복한다. “세속사는 억울하고 분하고 잘나고 교만한 거예요. 구속사는… 회개하는 거예요. 겸손한 거예요”(김양재, 2025a, 연구자 전사본: 8). 히스기야의 위기는 본받을 모범이 아니라 회중이 자기 죄를 보게 하는 계기로 재배치되는 것이다.

국면 2: 수치의 직면 —「상한 갈대」(왕하 18:20-27, 2025.3.9)

유다가 의지했던 애굽 세력이 오히려 손을 찌르는 ‘상한 갈대 지팡이’에 불과하다는 랍사게의 폭

로(20-21절), 온전한 예배 회복 없는 종교적 자부심에 대한 조롱(22-25절), 그리고 신하들이 수치스러운 실상을 백성이 알아듣는 유다 말 대신 아람 말로 가려 달라고 요청하는 장면(26-27절)을 다룬다. 설교는 이 대목에서 ‘아람 말’(은폐)과 ‘유다 말’(공개)의 대비를 통해, 성도가 자기 실상을 감추지 말고 정직하게 대면하여 공동체 앞에 오픈해야 함을 역설한다.

이 설교에서 구속사적 이행은 설교 본문보다 설교를 맺는 기도에서 가장 압축적으로 나타난다.

“주여, 환경이 아니라 구원입니다. ... 어떤 상황에서도 우리가 구원을 이루어 간다면, 상한 갈대 같은 우리 인생을 꺾지 않으시는 주님인 것을 체험하게 도와주시옵소서.”(김양재, 2025b, 연구자 전사본: 12-13)

여기서 ‘상한 갈대’의 지시 대상이 전환된다는 점이 중요하다. 본문에서 상한 갈대는 유다가 헛되이 의지한 애굽이지만, 설교의 결론에서 상한 갈대는 회중 자신이 되고, 그 상한 갈대를 꺾지 않으시는 주체로 이사야 42장 3절의 여호와와 종이 호출된다. 이 구절이 마태복음 12장 20절에서 예수 그리스도에게 적용된다는 점을 고려하면, 이 전환은 임의적 연상이 아니라 그레이다누스가 말한 ‘종적 주제’와 ‘약속-성취’의 경로를 따른 이행이다(Greidanus, 1999: 220-227). 아울러 “환경이 아니라 구원”이라는 대비는 이 설교가 회중의 상황 개선을 목표로 삼지 않음을 스스로 명시하는 진술이다.

국면 3: 유혹과 침묵의 회개 —「반드시 건지실지라!」(왕하 18:28-37, 2025.4.27)

랍사게가 항복하면 풍요를 주겠다고 백성을 직접 선동하는 장면(28-35절)과, 왕의 명령에 따라 백성과 신하들이 랍사게의 독설에 한 마디도 대답하지 않고 잠잠히 옷을 찢는 장면(36-37절)을 다룬다. 항복 권유는 거룩(Holifying)을 포기하고 세상과 타협하면 편안한 행복을 주겠다는 세속주의의 전형적 유혹으로 해석되며, 인간적 변명을 그치고 말씀 앞에서 죄를 보며 침묵으로 회개하는 것이 영적 전쟁의 승리 비결로 제시된다.

이 설교에서 구속사적 통제는 가장 뚜렷하게 발화된다. 설교자는 랍사게의 선동에 넘어가는 백성을 빌라도의 법정에서 바라바를 택한 무리와 겹쳐 놓은 뒤, 본문의 ‘건지심’을 다음과 같이 규정한다.

“하나님께서 틀림없이, 이 바라바의 세상 방법이 아닌, 로마를 총칼로 물리치는 방법이 아닌 하나님의 방법으로 우리를 반드시 건지실 것이기 때문입니다.”(김양재, 2025c, 연구자 전사본: 3)

나아가 설교는 건지심의 근거를 인간 편의 자격이나 성취에서 명시적으로 떼어 낸다. “하나님은 우리가 완전해서가 아니라 우리가 전적으로 무력하기 때문에 건지시는 거예요”(김양재, 2025c, 연구자 전사본: 10)라는 발화가 그것이다. 결론부의 지향점 역시 본문 속 인물의 태도가 아니라 그리

스도에게 놓인다. “우리가 나아가야 할 곳은 두 팔 벌려 우리를 기다리고 계시는 예수님의 품인 거예요”(김양재, 2025c, 연구자 전사본: 10). 이 세 발화는 본 논문이 말하는 ‘구속사적 통제’가 연구자의 해석적 부여가 아니라 설교 자체의 명시적 발화임을 보여 주는 직접 증거다.

국면 4: 기도와 해석의 전환 —「살아 계신 하나님」(왕하 19:1-7, 2025.5.4)

히스기야가 회개하며 여호와와 전에 들어가는 장면(1-2절), ‘남은 자’ 공동체와 함께 기도하는 장면(3-4절), 그리고 세상의 조롱보다 하나님의 말씀을 신뢰해야 한다는 선언(5-7절)을 다룬다. 회중이 겪는 억울함과 분노의 근본 원인을 ‘내가 옳다’는 자기 의와 교만에서 찾는 이 설교의 특기할 점은, 설교자 자신이 성도들이 은혜를 받지 못하는 것이 강단에 선 자신의 교만 때문이라고 자백하는 대목이다.⁴ 이는 설교자가 회중보다 더 낮은 죄인의 자리로 내려감으로써 오픈 공동체의 수행성을 완성하는 사례이며, Ⅲ장 5절에서 정의한 오픈의 다섯 명제 가운데 ④가 열왕기하 본문 위에서 재현된 것으로 읽을 수 있다.

국면 5: 해석권의 이양 —「우리를 구원하옵소서」(왕하 19:8-19, 2025.5.11)

히스기야가 산헤립의 모욕적인 편지를 받아 그것을 그대로 여호와와 전에 올라가 여호와 앞에 펴 놓고(14절) 기도하는 장면을 다룬다. 이 행위는 수치와 위협의 해석권을 스스로 감당하지 않고 하나님께 돌려드리는 몸짓으로서, 오픈의 첫 번째 명제—죄와 수치를 감추지 않고 여는 행위—가 개인의 기도 형식으로 구체화된 사례다(김양재, 2025e).

국면 6: 구속사적 재배치 —「산헤립 때문에」(왕하 19:20-28, 2025.6.1)

위기의 중심에 있던 앗수르 제국의 오만이 도리어 하나님의 심판 아래 놓이며, 역사의 주도권이 하나님께 있음을 선포하는 설교다. 회중은 자기 삶을 압도하던 문제의 크기보다, 그 문제를 다루시는 하나님의 주권을 더 크게 보도록 초청받는다(김양재, 2025f).

국면 7: 영적 역전과 완성 —「보호하여 구원하리라」(왕하 19:29-37, 2025.6.8)

남은 자가 아래로 뿌리를 내리고 위로 열매를 맺는다는 약속(29-31절), 하나님이 친히 성을 보호하고 구원하신다는 선언(32-34절), 그리고 앗수르 군대의 몰락과 산헤립의 최후라는대반전(35-37절)을 다룬다(김양재, 2025g). 이 국면은 인생의 진정한 역전이 세상적 성공이 아니라 하나님의 보

4) 김양재(2025d)의 24:19 및 53:23 구간. “내가 칭찬받아야 교만한 인생이라 성도들이 기도를 못받는다, 내 회개 가온전 치 못해 여러 분의 가정이 하나 되지 못한다”는 취지의 자백이 나타난다.

호하심 아래 거하는 거룩의구원임을 천명하며, 일곱 편에 걸친 연속 강해 전체의 구속사적 완결점을 이룬다.

4. 텍스트-청중-적용의 삼중 해석 구조

김양재의 설교는 다음 세 층위가 하나의 회로로 작동한다. (i) 본문 관찰(observation): 본문의 문맥·인물·사건을 평신도가 따라올 수 있는 단순한 언어로 정리한다. (ii) 구속사적 해석(interpretation): 본문이 가리키는 그리스도 사건을 정경 전체의 메타 내러티브 안에서 설명한다. (iii) 실존적 적용(application): 회중의 가정·결혼·자녀·직장의 구체적 상황으로 본문을 끌어와, 회중 자신의 죄 고백과 십자가의 길로 귀결시킨다. 이 삼중 구조는 보스 계열의 성경신학이 강조하는 본문의 신학적 깊이와 한국 평신도 큐티 운동이 강조해 온 오늘의 적용을 통합하는 한국적 모델로 평가될 수 있다.

5. 스토리텔링 설교와 간증·오픈의 결합 양상

김양재 설교의 또 다른 특징은 본문 강해와 회중 오픈(간증)의 통합이다. 그는 강단에서 본문을 강해한 뒤, 그 본문으로 살아난 성도의 간증을 동일한 설교 안에 직조한다. 지난 10년간 강단에서 매주일 설교를 통해 큐티를 나누며 죄를 고백했지만 지금까지 행복하게 목회하고 있다는 그의 발언은(김보경, 2014) 설교자 자신부터 회중과 동일한 죄인의 자리에 서는 설교의 수행성을 보여 준다. 앞서 3절에서 확인한 두 사례—「살아 계신 하나님」에서의 자기 교만 자백과 「재앙이 그쳤더라」에서의 가정사 언급—은 이 수행성이 일회적 수사가 아니라 여러 본문에 걸쳐 반복되는 설교학적 패턴임을 보여준다.

이러한 오픈의 통합은 설교를 단순한 정보 전달 행위에서 공동체적 경험 행위로 전환시킨다. 회중은 설교 안에서 타인의 삶을 통해 자신의 삶을 반추하고, 그 반추가 다시 다음 주 QT의 출발점이 된다. 우리들교회 사역 구조에 따르면 사역자들이 정기적으로 목장 모임을 갖고 큐티 적용을 나누는 훈련을 10년 이상 지속해 왔으며(김보경, 2014), 이는 설교의 적용이 강단을 넘어 공동체적 실천 회로로 확장된 사례다.

6. 네 층위에 따른 종합

이상의 시간 순 서술을 I 장 4절에서 제시한 네 층위로 다시 정리하면 다음과 같다.

(i) 본문 선택의 패턴. 일곱 편은 예화 중심의 주제 설교가 아니라 한 서사 단위를 순차 완주하는

lectio continua를 따른다. 본문 선택이 설교자의 관심사나 회중의 요구가 아니라 성경의 순서에 의해 통제된다는 점은, 적용 우위의 큐티 독법이 통상 노출하는 발췌주의를 구조적으로 차단하는 첫 번째 장치다.

(ii) 해석학적 절차. 세 편의 전사본 분석 결과, 각 설교는 본문 낭독과 역사적 정황 설명에서 시작해 구속사적 전환을 거쳐 적용에 이르는 순서를 예외 없이 유지한다. 특히 국면 1과 국면 3에서 확인되듯, 구속사적 전환은 설교의 부속 장식이 아니라 적용에 선행하는 필수 관문으로 배치된다. 이는 오스본이 말한 해석학적 나선의 정방향 운동에 해당한다(Osborne, 2006: 22-24).

(iii) 적용의 수사학적 구조. 이 층위는 별도의 서술을 요한다. 세 편의 전사본에서 공통적으로 확인되는 것은 ‘대지 선포—본문 주해—구속사적 전환—적용 질문—회중 간증’이라는 다섯 단계의 반복이다. 세 편 모두 세 개의 대지로 구성되며, 각 대지의 종결부에는 ‘적용 질문’이라는 정형 표지와 함께 2~4개의 2인칭 의문문이 배치된다. 예컨대 「네 의뢰가 무엇이나?」의 세 대지는 각각 “지금 내가 처한 상황은 내게 유리합니까? 불리합니까?”(김양재, 2025a, 연구자 전사본: 4), “내가 아직도 의뢰하고 있는 나의 힘은 무엇입니까?”(김양재, 2025a, 연구자 전사본: 8), “내 의뢰 목록 다섯 가지는 무엇입니까? 하나님은 몇 번째입니까?”(김양재, 2025a, 연구자 전사본: 11)로 마무리된다. 「반드시 건지실지라!」 역시 “나를 두렵게 하고 부럽게 하는 세상의 외침은 무엇입니까?”(김양재, 2025c, 연구자 전사본: 4)라는 동일 형식을 취한다. 적용 질문에 이어 회중의 간증이나 목장 나눔 사례가 삽입되면서, 설교자의 명제가 회중의 사례로 예증되는 순환이 완성된다. 이 수사 구조는 설교자가 적용의 내용을 일방적으로 확정해 전달하기보다 적용의 방향을 질문의 형식으로 제시하고 회중에게 자기 응답을 요구한다는 점을 보여 준다. 다만 질문 자체가 이미 설교자의 대지와 해석 틀 안에서 구성된다는 점은 V장 3절 (3)의 회중 해석 자율성 문제로 이어진다.

(iv) ‘오픈’의 정의적 구성요소. III장 5절에서 다섯 명제로 정식화한 오픈은 열왕기하 설교군에서도 반복 확인된다. 국면 2의 ‘아람 말과 유다 말’ 대비는 ①(감추지 않는 고백), 국면 4의 설교자 자기 자백은 ④(자기 죄를 보는 행위), 국면 5의 편지 펴 놓기는 ①과 ⑤(공동체적 회복)에 각각 대응한다. 서로 다른 성경 본문에서 동일한 개념 구조가 반복된다는 사실은, 오픈이 특정 본문에서 우연히 도출된 적용이 아니라 설교자의 해석학적 전제로 기능하고 있음을 시사한다.

V. 신학적·목회적 평가

1. 강점: 적용적 해석학의 한국적 정착

김양재의 큐티설교학이 한국교회에 기여하는 첫 번째 강점은 본문의 신학적 무게와 회중의 실존적 절박함을 분리하지 않는다는 점이다. 앞서 II장 2절에서 유보적으로 제시한 진단—적용 우위의 큐티 독법이 본문의 신학적 맥락을 약화시킬 수 있다는—을 전제할 때, 김양재의 모델은 적용의 강도를 낮추는 방식이 아니라 적용에 구속사적 관문을 부과하는 방식으로 이 문제에 대응한다. 두 번째 강점은 평신도가 따라올 수 있는 단순한 언어로 구속사적 해석을 매개한다는 점이다. 그레이다누스와 클라우니의 이론이 신학생과 목회자를 대상으로 한 것이라면, 김양재는 그것을 일반 회중에게 접근 가능한 형태로 번역했다. 세 번째 강점은 교회론적으로 죄 고백 공동체로 회중을 결속시키는 효과다.

2. 강점: 공동체적 죄 고백의 설교적수행성

김양재의 설교는 말로 그치는 설교가 아니라 회중의 공적 죄 고백을 산출하는 수행적 설교다. 오스틴(J. L. Austin)의 화행 이론으로 보면, 그의 설교는 단순히 정보를 전달하는 진술적(constative) 발화가 아니라 실제로 무언가를 행하는 수행적(performative) 발화다(Austin, 1962: 4-7). IV장에서 확인한 「살아 계신 하나님」의 자기 교만 자백과 「재앙이 그쳤더라」의 가정사 언급은 이 수행성이 추상적 개념이 아니라 구체적 텍스트로 입증될 수 있음을 보여주는 사례다.

3. 주요 비평과 반론

동시에 다음 다섯 가지 신학적 긴장이 존재한다. 아래에서는 각 비평을 익명의 통설이 아니라 실제 문헌이 제기한 논점으로 특정하여 검토하되, (3)과 (5)에 대해서는 반론을 완결하지 않고 현 단계에서 열려 있는 쟁점으로 남겨 둔다.

(1) 알레고리적 일탈의 위험

구약 본문을 회중의 가정·결혼 문제로 직선적으로 끌어올 경우, 본문의 역사성이 약화될 수 있다. 이는 그레이다누스가 구약 설교의 항상적 위험으로 지목한 두 극단, 곧 알레고리와 모범론에 정확히 해당하는 문제이며(Greidanus, 1999: 161-166; 2018: 65-82), 채플이 강해 설교의 적용은 본문이 드러내는 타락한 상태에 대한 초점에서 도출되어야 한다고 요구한 것도 같은 위험을 거당한다

(Chapell, 2018: 50-53). 그레이다누스 자신이 인터뷰에서 그리스도 중심 설교와 알레고리의 경계를 반복해 강조한 것 역시 이 문제의 실천적 무게를 보여 준다(Hansen, 2011).

그러나 이 비평을 김양재의 설교에 그대로 적용하기는 어렵다. IV장 3절에서 인용한 세 발화가 보여주듯, 그의 설교에서 구속사적 전환은 적용 이후에 덧붙는 신학적 장식이 아니라 적용에 선행하는 관문으로 작동한다. 특히 “하나님은 우리가 완전해서가 아니라 우리가 전적으로 무력하기 때문에 건지시는 거예요”(김양재, 2025c, 연구자 전사본: 10)라는 발화는 본문 인물을 모방 대상으로 제시하는 모범론과 정반대의 방향을 명시한다. 「상한 갈대」에서 상한 갈대의 지시 대상이 애굽에서 회중 자신으로 전환되고 그 위에 이사야 42장 3절의 여호와의 종이 겹쳐지는 것 역시, 그레이다누스가 제안한 종적 주제와 약속-성취의 경로를 따른 이행이다.

다만 오픈이 다윗의 화목제(삼하 24장)와 히스기야의 기도(왕하 19장)에 지나치게 매끄럽게 등치될 경우, 서로 다른 시대·인물·정치적 맥락을 가진 본문들이 ‘수치의 자기 노출’이라는 단일 틀로 평면화될 위험은 여전히 경계해야 한다.

(2) 사적 죄 고백과 공적 죄책의 신학적 분리 문제

제1회 THINK Forum에서 사적 죄 고백은 공적 죄책과 분리되어야 한다는 명제가 제시되었으나(윤지숙, 2018), 사회 구조적 죄책에 대한 신학적 분석은 여전히 후속 과제라는 비평이 있다. 다만 윤지숙(2018)은 포럼 취재 기사이므로 학술적 반론의 준거로는 제한적이며, 본 연구는 이를 쟁점의 존재를 보여 주는 자료로만 활용한다.

이 비평은 사적 죄 고백과 구조적 죄책을 대립시키지만, 김양재의 묵회 모델은 이 둘을 배타적으로 분리하지 않는다. THINK Forum의 명제는 제도적 차원의 공적 죄책 고백을 사적 신앙 공동체의 죄 고백 관행으로 흡수·혼동하는 것에 대한 경계이지, 개인 회개가 사회적 변혁과 무관하다는 주장이 아니다. 이는 1907년 평양 대부흥에서 개인의 공개적 죄 고백이 식민지 조선 사회 안에서 민족 공동체의 도덕적 갱신과 사회적 연대를 낳은 역사적 선례와 맥을 같이한다(이덕주, 2006: 143-156). THINK의 Nursing과 Keeping 원리는 말씀 적용의 범위를 개인 내면에 머물게 하지 않고, 소그룹 목장—가정—이웃이라는 동심원 구조로 확장한다.

(3) 회중 해석의 다양성과 설교자 권위의 균형 — 열린 쟁점

설교자가 본문 적용의 방향을 강하게 제시할 때, 회중의 자율적 해석 공간이 축소될 위험이 존재한다. 이는 QT 운동이 본래 지향했던 개인의 직접적 성경 해석이라는 자율성과 긴장 관계를 형성한다.

본 연구가 확보한 자료는 이 비평에 대해 두 방향의 증거를 동시에 제공한다. 한편으로 IV장 6절 (iii)에서 확인한 적용 질문의 수사 구조는 설교자가 적용의 내용을 확정해 주지 않고 형식만 제공한다는 사실을 보여 준다. 세 편의 설교에서 적용은 모두 2인칭 의문문으로 종결되며, 답변은 회중 각자의 몫으로 남는다. 다른 한편으로 그 질문이 이미 설교자가 설정한 대지의 틀 안에서 제기된다는 점, 그리고 이어지는 회중 간증이 설교자의 명제를 예증하는 방향으로 배치된다는 점은, 자율성의 공간이 사전에 구획된 것일 수 있음을 시사한다.

연구자는 당초에 브루그만이 설교자의 역할을 청중의 상상력을 여는 일로 규정한 논의 (Brueggemann, 1989)를 강한 적용 제시의 옹호 근거로 원용하였다. 그러나 브루그만의 논지는 규범적·산문적 설교에 대한 비판과 청중의 상상력 개방에 무게가 있으므로, 설교자의 적극적 적용 제시를 정당화하는 근거로는 방향이 어긋난다. 오히려 브루그만의 문제의식은 이 대목에서 김양재 모델을 향한 물음으로 기능한다. 적용 질문이 회중의 상상력을 여는 장치인가, 아니면 이미 답이 정해진 수사적 질문인가? 이 물음은 설교 텍스트 분석만으로는 판정될 수 없으며, 회중이 실제로 어떤 적용에 도달하는지에 대한 경험 연구를 요구한다. 본 연구는 이 쟁점을 해소하지 않고 열어 둔다.

(4) 심리치료적 목회와 복음적 목회의 경계 문제

공개적 죄 고백과 치유를 강조하는 목회 모델은 자칫 성경적 죄 개념을 심리적 상처의 언어로 대체하거나, 회중의 정서적 만족을 복음의 실질적 내용으로 혼동할 위험이 있다. 이 논점은 오랜 계보를 지닌다. 오든(T. Oden)이 케리그마와 상담의 관계를 물으며 목회적 돌봄이 복음의 선포에 근거해야 함을 논증한 이래(Oden, 1966), 아담스(J. E. Adams)는 성경 자체를 상담의 규범으로 삼는 권면적 상담을 제창하며 심리학적 범주의 무비판적 수용을 정면으로 문제 삼았고(Adams, 1970: 41-49), 파울리슨(D. Powlison)은 이 운동의 전개와 그 내부의 자기 교정 과정을 사료적으로 정리하면서 죄의 언어와 고통의 언어를 어떻게 함께 다룰 것인가를 이 논쟁의 핵심 쟁점으로 제시하였다(Powlison, 2010: 11-17, 233-243).

이 준거에서 볼 때 김양재의 공개적 죄 고백 모델에서 치유와 해방감은 복음의 목적이라기보다 복음적 회개와 관계 회복에 뒤따르는 결과로 제시된다. THINK의 Telling은 치유를 얻기 위한 독립된 방법론적 절차가 아니라, 하나님 앞에서 자신의 죄와 수치를 숨기지 않고 말쑥과 십자가 아래 가져가는 신앙 행위다. 임상심리의 카타르시스와 외형상 유사성이 있을 수 있으나, 이 모델이 스스로 제시하는 신학적 방향은 자기 해방보다 하나님 앞의 자기 비움과 그리스도 안에서의 죄 용서에 있다. 「상한 갈대」의 결어인 “환경이 아니라 구원입니다”(김양재, 2025b, 연구자 전사본: 12)는 이 구분을 설교자 자신의 언어로 확인해 주는 진술이다. 또한 김양재가 행복이 아닌 거룩을 인생 목적으

로 삼아야 한다고 반복 강조하는 것은 정서적 안위와 복음을 동일시하지 않으려는 내부적 통제선으로 볼 수 있다(김양재, 2010).

(5) 오픈 개념 자체의 순환성 — 열린 쟁점

오픈이 말씀 묵상의 결과로 정의되면서도 동시에 다음 주 QT의 출발점으로 기능한다면, 이 순환은 신앙 공동체의 지속적 갱신을 낳는 선순환일 수도 있지만, 반대로 특정 해석 관행이 스스로를 재생산하며 검증되지 않은 채 고착되는 폐쇄 회로가 될 위험도 함께 지닌다.

이 위험을 판단하는 데는 「재앙이 그쳤더라」에서 확인한 설교자 자신의 오픈이 유용한 시험 사례가 된다. 설교자가 자신의 가장 사적이고 고통스러운 가정사를 공개함으로써, 오픈이 회중에게만 요구되는 일방적 규율이 아니라 설교자 자신도 동일하게 노출되는 상호적 실천임을 보여주기 때문이다. 그러나 이 사실이 순환성의 문제를 해소하지는 못한다. 설교자의 자기 노출은 오픈의 비대칭성을 완화하지만, 동시에 강단의 권위를 정당화하는 기제로 작동할 수도 있다. 노출의 진정성과 그 제도적 효과는 별개의 층위이며, 후자는 텍스트 분석의 대상이 아니다. 나아가 오픈의 내용이 공동체 밖의 신학적·목회적 검토를 통과할 수 있는 장치가 현재 존재하지 않는다는 점은 이 모델의 장기적 건강성과 관련하여 여전히 미해결로 남는다. 본 연구는 이 쟁점 역시 해소하지 않고 열어 둔다.

VI. 결론

본 논문은 김양재 목사의 설교에 나타난 큐티 실천을 적용적 성경해석학의 한 사례로 규명하였다. 본 연구는 이 개념을 허쉬의 의미/의의 구분, 가다머의 적용 개념, 리퀴르의 전유, 오스본의 해석학적 나선과 대비하여 정초하고, 그 변별점을 적용의 주체가 개별 독자가 아니라 설교자와 회중이 함께 구성하는 해석 공동체라는 점, 그리고 적용의 결과가 공개적 고백이라는 가시적 실천으로 외화된다는 점에서 찾았다. 그의 THINK 목회 철학은 종교개혁의 다섯 솔라와 해석학적으로 유비되며, 본문—청중—적용을 잇는 삼중 해석 회로를 통해 구속사적 본문 읽기와 회중 삶의 해석을 통합한다.

열왕기하 18~19장을 다룬 일곱 편의 강해와 사무엘하 강해설교 「재앙이 그쳤더라」에 대한 분석을 통해 드러난 이 설교학의 핵심은 네 가지로 요약된다. 첫째, 순차적 강해를 통한 내러티브의 통합이다. 둘째, 고대 이스라엘의 위기를 회중의 현재 위기로 번역하는 이중 코드의 적용이다. 셋째,

개인 묵상 행위인 QT를 목장 공동체의 공개적 고백과 연결하는 QT의 공동체적 제도화다. 넷째, ‘오픈’의 신학적 정식화와 그 구체적 실증이다. 아울러 전사본 분석은 ‘대지 선포—본문 주해—구속사적 전환—적용 질문—회중 간증’이라는 다섯 단계의 반복되는 수사 구조를 드러냈으며, 여기서 구속사적 전환이 적용에 선행하는 필수 관문으로 배치된다는 사실은 본 논문의 중심 주장인 ‘구속사적 통제’가 연구자의 해석적 부여가 아니라 설교 자체의 구조임을 보여 준다.

한국교회 설교학 전통 안에서 그의 기여는 (i) QT식 해석에서 나타날 수 있는 사사화·심리화와 적용 정형화의 위험(김지찬, 2013: 261-290)에 대해 적용의 강도를 낮추기보다 구속사적 통제를 부과하는 방식으로 대응한 점, (ii) 학문적 구속사 설교의 언어를 평신도 친화적 양식으로 번역한 점, (iii) 설교의 적용을 공동체적 죄 고백과 돌봄의 회로로 확장한 점에 있다.

동시에 본 연구는 알레고리적 일탈의 통제, 사회 구조적 죄책에 대한 신학적 진술, 회중 해석의 자율성 보장, 심리치료적 목회와의 경계 유지, 오픈 개념의 순환성이라는 다섯 가지 과제를 제기하였다. 이 가운데 셋째와 다섯째는 본 연구가 확보한 자료로는 판정할 수 없는 열린 쟁점으로 남겨 두었으며, 그 해소는 회중 수용에 대한 경험 연구를 기다려야 한다.

후속 연구는 다음 세 방향으로 전개될 수 있다. (1) 김양재의 다수 설교집과 단행본을 포괄하는 통시적 분석을 통해 본 연구의 사례 연구적 한계를 극복하는 작업, (2) 우리들교회 회중의 QT 및 오픈 수용 양상에 대한 경험 연구(ethnographic study)를 통해 설교의 수행적 효과를 실증하는 작업, (3) 이동원·하용조·옥한흠 등 한국 주요 설교가들의 설교학과의 비교 연구를 통해 한국 설교학 전반의 지형도를 재구성하는 작업이다.

궁극적으로 김양재의 큐티설교학이 제기하는 가장 근본적인 질문은 이것이다. 성경은 공동체의 삶 속에서 어떻게 살아 있는 말씀으로 계속 발화될 수 있는가? 이 질문은 한국교회 설교학이 오랫동안 씨름해 온 과제이며, 김양재의 모델은 그 질문에 대한 하나의 실천적 응답이다.

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

참 고 문 헌

- 강영안 (2020). **읽는다는 것**. IVP.
- 김보경 (2014). “우리 교회는 목욕탕 교회, 저는 때밀이 목사입니다”. **목회와 신학**, 10월호. <https://www.qtm.or.kr/media/3> (2026. 8. 31. 검색).
- 김양재 (2010). **말씀이 들리는 그 한 사람**. 두란노.
- 김양재 (2015). “재앙이 그쳤더라”(삼하 24:16-25). <https://youtu.be/YSZqBQgyvx8> (2026. 8. 31. 검색).
- 바이블앤뉴스 (2016). “[저자와의 만남] ‘말씀이 들리는 그 한 사람’의 우리들교회 김양재 목사”. 3월 25일. <https://www.qtm.or.kr/media/15> (2026. 8. 31. 검색).
- 김양재 (2025a). “네 의뢰가 무엇이냐?”(왕하 18:9-19). <https://youtu.be/MDt4eLgFG50> (2026. 8. 31. 검색).
- 김양재 (2025b). “상한 갈대”(왕하 18:20-27). <https://youtu.be/BCy-sNv09Mg> (2026. 8. 31. 검색).
- 김양재 (2025c). “반드시 건지실지라!”(왕하 18:28-37). <https://youtu.be/5snEIORmPks> (2026. 8. 31. 검색).
- 김양재 (2025d). “살아 계신 하나님”(왕하 19:1-7). <https://youtu.be/qS38GMtjVyw> (2026. 8. 31. 검색).
- 김양재 (2025e). “우리를 구원하옵소서”(왕하 19:8-19). <https://youtu.be/Qyllt06dfvk> (2026. 8. 31. 검색).
- 김양재 (2025f). “산헤립 때문에”(왕하 19:20-28). https://youtu.be/Kw1iSiL_1_k (2026. 8. 31. 검색).
- 김양재 (2025g). “보호하여 구원하리라”(왕하 19:29-37). https://youtu.be/9kDigN_y_BA (2026. 8. 31. 검색).
- 김지찬 (2013). 한국교회 설교의 근본적 문제점: QT 수준에서 이루어지는 성경 해석의 심리화(心理化)-사사화(私事化)와 적용의 정형화(定型化), **성경과 신학**, 67, 261-290.
- 김진영 (2022). “우리들교회 ‘큐티목회’는 어떤 것일까?”. **기독일보**, 10월 19일. <https://www.christian-daily.co.kr/news/119489> (2026. 8. 31. 검색).
- 아멘넷 (2025). “김양재 목사의 ‘THINK 세미나’ 뉴저지 상륙(9/16)”. 9월 3일. https://www.usaamen.net/bbs/board.php?bo_table=data&wr_id=14153 (2026. 8. 31. 검색).
- 우리들교회. 주일설교 팟캐스트. <https://wooridlesermon.podbean.com> (2026. 8. 31. 검색).
- 윤지숙 (2018). 제1회 THINK Forum, ‘사적 죄고백은 공적 죄책과 분리되어야’. **울림**, 10월 18일. <http://www.woolrimstory.net/news/articleView.html?idxno=252> (2026. 8. 31. 검색).
- 이덕주 (2006). **한국 교회 처음 이야기**. 흥성사.
- 정성국·지형은·송인규 (2015). **한국 교회 큐티 운동 다시 보기**. IVP.

- 정성구 (1987). 구속사적 설교의 원리와 방법. *신학지남*, 214, 14-60.
- 큐티엠 (n.d.). THINK 목회 세미나 자료. <https://qtm.or.kr/content/seminar> (2026. 8. 31. 검색).
- Adams, J. E. (1970). *Competent to Counsel*. Zondervan.
- Austin, J. L. (1962). *How to Do Things with Words*. Clarendon Press.
- Brueggemann, W. (1989). *Finally Comes the Poet*. Fortress.
- Chapell, B. (2018). *Christ-Centered Preaching: Redeeming the Expository Sermon*. 3rd ed. Baker Academic.
- Clowney, E. (1961). *Preaching and Biblical Theology*. P&R.
- Gadamer, H.-G. (2004). *Truth and Method*. 2nd rev. ed. Trans. J. Weinsheimer & D. G. Marshall. Continuum.
- Greidanus, S. (1999). *Preaching Christ from the Old Testament: A Contemporary Hermeneutical Method*. Eerdmans.
- Greidanus, S. (2018). Reflections on Preaching Christ from the Old Testament. *Southern Baptist Journal of Theology*, 22(3), 65-82.
- Hansen, C. (2011). "Preaching Christ from the OT: An Interview with Sidney Greidanus". The Gospel Coalition, February 17. Retrieved from <https://www.thegospelcoalition.org/article/preaching-christ-from-the-ot-an-interview-with-sidney-greidanus/> (2026. 8. 31. 검색)
- Hirsch, E. D. (1967). *Validity in Interpretation*. Yale University Press.
- Oden, T. (1966). *Kerygma and Counseling*. Westminster.
- Osborne, G. R. (2006). *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*. Rev. ed. IVP Academic.
- Powlison, D. (2010). *The Biblical Counseling Movement: History and Context*. New Growth Press.
- Ricoeur, P. (1976). **Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning**. Texas Christian University Press.
- Robinson, H. (2014). *Biblical Preaching: The Development and Delivery of Expository Messages*. 3rd ed. Baker Academic.
- Vos, G. (1948). *Biblical Theology: Old and New Testaments*. Eerdmans.

적용적 성경해석학으로서의 큐티(QT): 김양재의 설교에 나타난 구속사적 본문 읽기와 삶의 해석

Quiet Time as an Applied Biblical Hermeneutic:
Redemptive-Historical Reading and the Interpretation of Life in the
Preaching of Kim Yang-jae

심양섭 (한국정치학회)

논문초록

본 논문은 우리들교회 김양재 목사의 설교에 나타난 큐티(QT) 실천이 개인 경건의 도구를 넘어 구속사적 본문 읽기와 회중 삶의 해석을 통합하는 ‘적용적 성경해석학’의 한 사례임을 논증한다. 분석 대상은 2025년 3~6월 열왕기하 18~19장 강해 일곱 편과 사무엘하 강해 마지막회 「재앙이 그쳤더라」이다. 연구는 이 개념을 허쉬의 의미/의의 구분, 가다머의 적용, 리퀴르의 전유, 오스본의 해석학적 나선과 대비하여 정초하고, 적용의 주체를 설교자와 회중이 함께 구성하는 해석 공동체로 설정한다는 점에서 그 변별성을 찾는다. 설교 전사본 분석은 ‘대지 선포—본문 주해—구속사적 전환—적용 질문—회중 간증’이라는 다섯 단계의 수사 구조를 드러내며, 구속사적 전환이 적용에 선행하는 관문으로 배치됨을 확인한다. ‘오픈’은 죄와 수치의 고백, 말씀 묵상의 결과, 일상에서 누적되는 훈련, 자기 죄를 보는 행위, 공동체적 회복 지향이라는 다섯 명제로 정식화된다. 끝으로 알레고리적 일탈, 사적 고백과 공적 죄책, 회중 해석의 자율성, 심리치료적 묵회와의 경계, 오픈의 순환성이라는 다섯 비평을 검토하되 두 쟁점은 열린 과제로 남긴다.

주제어: 큐티(QT), 김양재, 우리들교회, 구속사적 설교, 적용적 성경해석학, THINK 묵회, 오픈(Open)

회계 투명성의 신학적 기초: *Coram Deo*를 중심으로*

The Theological Foundation of Accounting Transparency: A *Coram Deo* Perspective

장근배 (Jang, Geun Bae)**

ABSTRACT

This study explores the theological and ontological foundations of accounting transparency and accountability from the perspective of *Coram Deo*, complementing the institutional and economic approaches prevalent in contemporary accounting research. Traditional accounting literature explains accounting transparency primarily through information asymmetry, agency problems, corporate governance, external auditing, and internal controls. While these approaches contribute significantly to capital market efficiency and investor protection, they provide a limited explanation of the normative and ontological question of why individuals responsible for accounting information should ultimately act with integrity and accountability.

To address this limitation, this study reinterprets *Coram Deo*, *Coram Meo*, and *Coram Mundo* as complementary dimensions of accountability. *Coram Deo* represents ultimate ontological accountability before God, *Coram Meo* represents internal accountability grounded in conscience and professional ethics, and *Coram Mundo* represents social and institutional accountability to stakeholders and the broader community. While recognizing the theological priority of *Coram Deo*, the study conceptualizes these dimensions as a complementary structure of ultimate foundation-internalization-institutionalization. Given human sinfulness and moral fallibility, institutional mechanisms such as internal controls, external auditing, and corporate governance do not compete with *Coram Deo* but serve as essential means of supporting and implementing accountability within human organizations.

The study further examines the Wirecard, Luckin Coffee, and Osstem Implant cases and interprets

* 2026년 8월 4일 접수, 9월 1일 최종수정, 9월 2일 게재확정

** 한동대학교(Handong Global University) 경영경제학부 부교수, 경북 포항시 북구 한동로 558, geunbae.jang@handong.edu

their ethical and institutional failures normatively through the lens of *Coram Deo*. It does not claim an empirical causal relationship between accounting fraud and the absence of *Coram Deo*; rather, it proposes a theological framework for understanding accounting fraud in terms of integrity and ultimate accountability. Accordingly, *Coram Deo* does not replace institutional controls but provides the ultimate normative foundation that gives direction and meaning to professional integrity, internal controls, auditing, and corporate governance. This framework contributes to a Christian understanding of accounting accountability and offers practical implications for accounting ethics education and organizational accountability.

Key words: accounting transparency, *Coram Deo*, *Coram Meo*, *Coram Mundo*, accountability, accounting ethics

I. 서론

회계투명성(Accounting Transparency)은 현대 자본시장의 효율성과 신뢰를 유지하는 핵심적인 제도적 기반이며, 투자자 보호와 자원의 효율적 배분을 가능하게 하는 필수적인 메커니즘으로 이해된다(Bushman & Smith, 2003 ; Healy & Palepu, 2001). 기업의 재무상태와 경영성과에 관한 정보는 투자자, 채권자, 종업원, 정부 및 사회 전반의 이해관계자들에게 제공되며, 이들은 이러한 정보를 기초로 경제적 의사결정을 수행한다. 따라서 회계정보가 정확하고 신뢰할 수 있으며 투명하게 제공되는 것은 자본시장의 효율성과 경제질서의 안정성을 유지하는 데 필수적이다. Bushman과 Smith(2003)는 회계정보의 투명성이 기업지배구조(corporate governance)의 핵심 요소이며, 자본시장의 효율성을 촉진하고 투자자 보호를 가능하게 하는 중요한 수단이라고 주장하였다. 회계정보는 단순한 숫자의 집합이 아니라 기업의 실체를 이해관계자들에게 전달하는 중요한 의사소통 수단이며, 따라서 회계투명성은 경제적 가치뿐 아니라 사회적 신뢰를 형성하는 공공재(public good)의 성격을 가진다.

그러나 지난 수십 년 동안 세계 경제는 반복적으로 발생한 회계부정 사건들로 인해 심각한 신뢰의 위기를 경험하였다. International Ethics Standards Board for Accountants [IESBA](2024)에 따르면 전 세계 조직은 매년 매출의 약 5%를 부정(자산유용, 부패와 회계부정 포함)으로 인해 상실하는 것으로 추정되며, 회계부정을 포함한 부정의 문제는 국가와 산업을 초월하여 지속적으로 발생하고 있다. 최근 사례만 보더라도 독일의 Wirecard는 2020년 약 19억 유로의 현금이 실제로 존재하지 않는 것으로 밝혀지면서 유럽 역사상 가장 큰 회계스캔들 중 하나를 일으켰다(KPMG, 2020). 같은 해 중국의 Luckin Coffee는 허위 매출 계상을 통해 투자자들을 기만한 사실이 드러났으며(U.S. Securities and Exchange Commission [SEC], 2020), 국내에서도 오스텝임플란트 횡령 사건(금융감독원, 2022)과 여러 상장기업의 내부통제 실패 사례가 발생하였다. 이러한 사건들은 국제 회계기준(International Financial Reporting Standards), 외부감사제도, 감사위원회, 내부회계관리제도와 같은 정교한 제도적 장치들이 존재함에도 불구하고 회계부정이 지속적으로 발생하고 있음을 보여준다.

국내에서도 김정재(2015)는 재무보고의 품질을 회계담당자의 능력과 정직성의 함수로 설명하면서, 제도보다 회계담당자의 윤리성이 재무보고의 신뢰성을 결정하는 핵심 요인임을 강조하였다. 회계담당자의 능력과 정직성은 모두 중요하지만 현실에서는 정직성 부족이 오히려 재무제표의 신뢰성과 투명성(transparency)을 해치는 것으로 진단했다. 마찬가지로 위에서 언급한 Wirecard나 Luckin Coffee 등의 회계투명성의 문제가 단순히 회계기준이나 감사절차의 문제가 아니라 인간 존

제와 윤리의 문제임을 시사한다. 회계기준은 인간의 행동을 규제할 수 있지만 인간의 욕망까지 제거할 수는 없으며, 감사는 재무정보를 검증할 수 있지만 인간의 동기까지 완전히 검증할 수는 없다. 따라서 회계부정의 문제는 제도적 장치의 설계와 운영뿐 아니라 인간 내면의 탐욕(greed), 교만(pride), 자기기만(self-deception), 그리고 책임성의 문제와 함께 이해될 필요가 있다.

성경은 이러한 인간의 본질적 문제를 오래전부터 지적해 왔다. 예레미야는 “만물보다 거짓되고 심히 부패한 것은 마음이라 누가 능히 이를 알리요”(렘 17:9)라고 선언한다. 인간은 스스로를 객관적으로 판단하지 못하며 자신의 행동을 정당화하는 경향을 가진다. 이러한 성경적 인간 이해는 회계부정을 제도적 실패의 차원뿐 아니라 인간의 욕망, 자기기만 및 책임성의 문제라는 윤리적·신학적 차원에서도 해석할 수 있는 관점을 제공한다.

기존 연구들은 회계투명성을 정보비대칭(information asymmetry), 대리인 문제(agency problem), 기업지배구조(corporate governance), 내부통제(internal control) 등 제도적 메커니즘을 중심으로 설명해 왔다(Akerlof, 1970; Jensen & Meckling, 1976; Bushman & Smith, 2001). 이러한 연구들은 회계투명성의 제도적 기반을 이해하고 자본시장의 효율성을 높이는 데 중요한 기여를 하였다. 그러나 대부분의 연구는 회계정보를 작성하고 보고하는 인간을 합리적 경제인(rational economic actor) 또는 계약관계 속의 경제주체로 전제하는 경향이 있으며, 회계인의 윤리적 동기와 궁극적 책임성(ultimate accountability)의 존재론적 기초에 대해서는 상대적으로 제한적인 설명에 머물러 있다. 다시 말해, 현대 회계학은 회계부정을 어떻게 통제할 것인가에 대해서는 풍부한 논의를 제공하지만, 회계인은 왜 궁극적으로 정직해야 하는가에 대해서는 충분한 답을 제시하지 못하고 있다. 본 연구는 이러한 연구 공백(research gap)을 *Coram Deo*의 관점에서 보완하고자 한다.

기독교 신학은 인간의 행동을 궁극적으로 하나님과의 관계 속에서 이해한다. 이러한 인간 이해를 가장 잘 보여주는 개념이 종교개혁 전통의 핵심 개념인 *Coram Deo*이다. *Coram Deo*는 문자적으로 “하나님 앞에서”(before the face of God 또는 in the presence of God)를 의미하며, 인간의 모든 삶과 행위가 하나님의 임재와 주권 아래에서 이루어진다는 사실을 전제한다. 이 개념은 특정한 종교적 경건생활만을 의미하는 것이 아니라 인간 존재 전체를 규정하는 존재론적 원리(ontological principle)이다.

*Coram Deo*의 사상은 성경 전체에 기초하고 있다. 하나님은 아브라함에게 “너는 내 앞에서 행하여 완전하라”(창 17:1)고 명령하셨으며, 시편 기자는 인간의 모든 생각과 행동이 하나님의 임재 가운데 있음을 고백한다(시 139:1-12). 또한 사도 바울은 “무슨 일을 하든지 사람에게 하듯 하지 말고 주께 하듯 하라”(골 3:23-24)고 권면함으로써 모든 직업과 일상이 하나님 앞에서 수행되는 소명(vocation)임을 강조하였다. 종교개혁자 칼뱅은 이러한 성경적 가르침을 체계화하여 인간은 하나님

의 절대주권 아래 살아가는 존재이며, 모든 삶은 하나님 앞에서 평가받는다고 설명하였다(Calvin, 김종흡 외 공역, 2006). 인간은 독립적이고 자율적인 존재가 아니라 하나님의 임재 가운데 살아가는 청지기이며, 자신의 모든 생각과 행동에 대해 하나님께 책임을 지는 존재라는 것이다. 이후 아브라함 카이퍼는 “그리스도께서 ‘내 것’이라고 말씀하지 않는 영역은 단 한 평도 없다.”라고 선언하면서 정치, 경제, 문화, 학문 등 사회의 모든 영역이 하나님의 통치 아래 있다고 주장하였다(Kuyper, 박태현 역, 2020). 바빙크 역시 모든 학문과 직업은 하나님께 영광을 돌리는 청지기적 사명으로 이해되어야 한다고 설명하였다(Bavinck, 박태현 역, 2011). 이러한 논의는 *Coram Deo*가 개인의 경건을 넘어 학문과 직업윤리 전반을 포괄하는 기독교 세계관의 핵심 원리임을 보여준다.

이러한 *Coram Deo*는 회계투명성에 대한 새로운 이해를 가능하게 한다. 현대 기업지배구조가 강조하는 책임성(accountability)은 주주와 투자자, 이해관계자에 대한 책임을 중심으로 하는 수평적 책임(horizontal accountability)에 초점을 둔다. 반면 *Coram Deo*는 인간의 모든 책임이 궁극적으로 하나님께 대한 책임이라는 수직적 책임(vertical accountability)에 기초한다고 본다. 따라서 회계인의 정직성은 외부의 감시나 처벌에 의해 유지되는 것이 아니라 하나님 앞에서 살아간다는 존재론적 책임의식에서 비롯된다. 이러한 관점은 인간이 감시받지 않는 상황에서도 왜 정직해야 하는지에 대한 보다 근본적인 이유를 제공한다.

종교개혁 전통의 *Coram Deo*와 함께 *Coram Meo*와 *Coram Mundo*의 개념도 강조된다. *Coram Meo*는 인간이 자신의 양심 앞에서 정직하게 살아야 함을 의미하며, *Coram Mundo*는 공동체와 사회 앞에서 책임을 다하는 삶을 의미한다(Mahafaly, 2016). *Coram Deo*가 갈뱅의 개념인 반면, *Coram Mundo*는 마틴 루터가 “두 가지의 의(Two Kinds of Righteousness)”에서 사용한 개념이다(Mahafaly, 2016). *Coram Meo*(coram meipso)는 Ebeling(1970)에서 마틴 루터의 관계론적 인간 해석에서 사용한 개념이다. 인간의 양심은 죄로 인해 왜곡될 수 있으며, 사회적 감시와 제도적 통제 역시 완전하지 않다. 실제로 대부분의 회계부정은 양심의 마비와 사회적 책임의 약화 속에서 발생한다. 따라서 *Coram Meo*와 *Coram Mundo*는 회계윤리의 중요한 요소이지만 궁극적인 기초가 될 수는 없다. 오히려 *Coram Deo*가 인간 존재의 궁극적 책임성을 제공함으로써 *Coram Meo*를 정화하고 *Coram Mundo*를 가능하게 하는 근본 원리로 기능할 때 비로소 지속 가능한 회계투명성이 실현될 수 있다.

인간의 죄성은 제도적 통제의 필요성을 약화시키는 근거가 아니라 오히려 강화하는 근거가 된다. 기독교적 인간관에서 인간은 선한 의지와 양심을 가진 존재인 동시에 죄와 자기기만의 가능성을 가진 존재이기 때문이다. 따라서 권한의 분산, 상호 견제, 내부통제, 외부감사 및 기업지배구조와 같은 제도적 장치는 인간의 죄성을 현실적으로 제어하고 책임성을 지속시키기 위한 필수적 수단으로 이

해되어야 한다. 본 연구가 제안하는 *Coram Deo*는 이러한 제도적 접근을 대체하는 것이 아니라, 제도가 무엇을 위해 존재하고 어떠한 방향으로 운영되어야 하는지에 대한 궁극적·규범적 토대를 제공한다.

*Coram Deo*를 신학적으로 설명하거나 개인의 신앙과 영성의 관점에서 조명한 연구들은 존재하지만(Lee, 2015 ; 이상웅, 2015 ; 이종숙, 2019 ; 박형용, 2021), *Coram Deo*를 기업 활동이나 회계투명성의 이론적 기초로 적용한 연구는 거의 이루어지지 않았다. 따라서 본 연구는 *Coram Deo*를 회계투명성의 존재론적 토대로 재해석하고, *Coram Meo*와 *Coram Mundo*를 통합하는 책임성(Accountability)의 새로운 개념적 틀을 제시한다는 점에서 학문적 의의를 가진다. 구체적으로 본 연구는 다음과 같은 두 가지 공헌을 한다. 첫째, 회계투명성을 정보비대칭이나 기업지배구조와 같은 제도적 접근을 넘어 존재론적·신학적 관점에서 재해석한다. 둘째, *Coram Deo*, *Coram Meo*, *Coram Mundo*를 통합한 책임성의 개념적 프레임워크를 제시함으로써 회계윤리의 이론적 기반을 확장한다.

본 연구는 회계투명성의 궁극적 기초는 무엇인가, *Coram Deo*는 현대 회계학이 설명하지 못한 책임성의 존재론적 기초를 어떻게 제공하는가는 질문에 답하고자 한다. 이를 위하여 먼저 *Coram Deo*, *Coram Meo*, *Coram Mundo*의 신학적 의미를 고찰하고, 다음으로 현대 회계학의 투명성과 책임성 개념을 검토한다. 이어서 회계부정의 사례와 이를 *Coram Deo*관점에서 해석을 시도하고, 마지막으로 이러한 논의를 바탕으로 기독교 회계교육과 기업지배구조에 대한 함의를 제시하고자 한다.

II. *Coram Deo*, *Coram Meo*, *Coram Mundo*의 신학적 이해

1. *Coram Deo*: 존재론적 책임성의 기초

*Coram Deo*는 라틴어로 “하나님 앞에서”(before the face of God 또는 in the presence of God)를 의미한다. 종교개혁 전통에서 이 개념은 인간 존재를 이해하는 가장 근본적인 원리 가운데 하나로 발전하였다. *Coram Deo*는 단순히 종교적 경건이나 예배 생활을 의미하는 것이 아니라, 인간의 전 존재가 하나님의 임재와 주권 아래 살아간다는 존재론적 선언이다(Calvin, 김종흠 외 공역, 2006 ; Lee, 2015).

칼뱅은 “기독교강요” 첫머리에서 참된 인간 이해는 하나님에 대한 지식과 분리될 수 없다고 주장

하였다. 인간은 독립적이고 자율적인 존재가 아니라 하나님 앞에 서 있는 피조물이며, 자신의 모든 삶과 행위에 대해 궁극적으로 하나님께 책임을 지는 존재이다. 따라서 *Coram Deo*는 단순한 종교적 개념이 아니라 인간 존재의 궁극적 책임성(ultimate accountability)을 규정하는 존재론적 원리라고 할 수 있다.

이러한 이해는 성경 전반에 걸쳐 확인된다. 아담과 하와는 범죄 후 하나님을 피하려 하였지만 결국 하나님의 심판 앞에 섰으며(창 3:8-10), 다윗은 밋세바 사건 이후 “내가 주께만 범죄하여 주의 목전에 악을 행하였사오니”(시 51:4)라고 고백하였다. 또한 바울은 “우리가 다 반드시 그리스도의 심판대 앞에 나타나게 되어”(고후 5:10)라고 말하며 모든 인간이 하나님 앞에서 자신의 행위에 대해 책임을 진다고 설명한다. 히브리서 4장 13절(English Standard Version:ESV)은 “우리의 결산을 받으실 이”(him to whom we must give account) 앞에 만물이 드러난다고 선언한다. 여기서 “우리의 결산을 받으실 이”는 헬라어로 logos에 해당된다. 그러나 여기서 사용된 헬라어 logos와 현대 영어의 accounting이 직접적인 언어적·어원적 연속성을 가진다고 보기는 어렵다. 현대 영어의 accounting은 중세 영어와 고대 프랑스어를 거쳐 라틴어 computare(계산하다, reckon) 계열에서 발전한 용어이기 때문이다. 따라서 본 연구는 히브리서 4장 13절의 ‘give account’를 현대 회계의 직접적인 성경적 어원으로 이해하지 않고, 인간이 자신에게 맡겨진 행위에 대해 궁극적으로 설명하고 책임져야 한다는 의미에서 회계의 책임성(accountability)과 연결되는 ‘신학적 유비(theological analogy)’로 이해한다(Roberts & Scapens, 1985). 이러한 신학적 유비의 핵심은 ‘계산’ 자체보다 ‘책임 있는 보고(account-giving)’에 있다. 즉 히브리서의 관심은 재무적 기록이나 계산이 아니라 하나님 앞에서 인간의 삶과 행위가 드러나고 이에 대해 책임을 져야 한다는 데 있다. 이러한 궁극적 책임성의 구조는 맡겨진 자원의 사용과 그 결과를 보고해야 하는 회계의 책임성 개념을 신학적으로 성찰할 수 있는 하나의 유비적 틀을 제공한다.

카이퍼는 정치·경제·문화·학문을 포함한 사회 모든 영역이 하나님의 주권 아래 있다고 주장하였으며(Kuyper, 박태현 역, 2020), 바빙크는 모든 직업과 학문을 하나님께 영광을 돌리는 청지기적 소명(vocation)으로 이해하였다. 따라서 *Coram Deo*는 회계를 포함한 모든 전문직 윤리의 존재론적 토대를 제공한다고 볼 수 있다.

2. *Coram Meo*: 양심에 기초한 윤리적 책임성

*Coram Meo*는 문자 그대로 “자기 자신 앞에서”(before myself)를 의미하며, 인간이 자신의 양심(conscience)에 대해 책임을 지는 삶을 강조한다. 이는 Ebeling(1970)에서 마틴 루터의 관계론적

인간 해석에서 언급한 개념이다. 기독교 윤리학은 전통적으로 양심을 하나님의 일반은총의 표현으로 이해하였다. 바울 역시 로마서 2장 15절에서 율법을 알지 못하는 이방인도 양심을 통하여 선악을 분별할 수 있다고 설명한다.

그러나 *Coram Meo*는 궁극적인 기준이 될 수 없다. 성경은 인간의 마음이 죄로 인해 왜곡될 수 있다고 가르친다(렘 17:9). 인간은 자신의 행동을 객관적으로 평가하기보다 스스로를 정당화하려는 경향이 있으며(Sen, 1977), 양심 자체도 더 높은 기준에 의해 지속적으로 교정될 필요가 있다.

3. *Coram Mundo*: 공동체를 향한 사회적 책임성

*Coram Mundo*는 “세상 앞에서”(before the world)를 의미하며, 인간이 공동체와 사회 속에서 타인에게 책임을 지는 존재임을 강조한다. *Coram Mundo*는 마틴 루터가 “두 가지의 의(Two Kinds of Righteousness)”에서 언급한 내용이다(Mahafaly, 2016). 루터는 인간이 하나님 앞에서는 믿음으로 의롭다 함을 받지만, 세상 속에서는 이웃을 사랑하고 섬기는 삶을 살아야 한다고 설명하였다(Mahafaly, 2016). 이러한 관점은 현대 기업윤리, CSR, ESG, 이해관계자 자본주의와도 연결된다(Freeman, 1984 ; Porter & Kramer, 2011).

4. *Coram Deo*의 신학적 우선성과 책임성의 상호보완적 구조

Coram Deo, *Coram Meo*, *Coram Mundo*는 서로 독립된 개념이 아니라 하나의 책임성 구조를 구성하는 상호보완적 개념이다. 그러나 그 중심에는 *Coram Deo*가 존재한다.

*Coram Meo*는 개인의 양심을 제공하지만 죄로 인해 왜곡될 수 있으며, *Coram Mundo*는 사회적 책임을 강조하지만 외부 감시에 의존한다. 반면 *Coram Deo*는 인간 존재를 하나님 앞에 세움으로써 양심을 정화하고 사회적 책임을 지속적으로 가능하게 하는 궁극적 기준을 제공한다. 하나님은 인간의 행동뿐 아니라 동기와 생각까지 아시며(시 139:1-4 ; 히 4:13), 이러한 하나님 앞에서의 책임 의식은 외부 감시가 없는 상황에서도 정직한 행동을 가능하게 한다.

다만 *Coram Deo*의 신학적 우선성이 *Coram Meo*와 *Coram Mundo*의 역할을 약화시키는 것으로 이해되어서는 안 된다. 오히려 실제 회계투명성의 구현 과정에서 세 차원은 상호보완적으로 작동한다. *Coram Deo*가 인간이 궁극적으로 누구에게 책임을 지는가를 규정하는 존재론적·규범적 기초라면, *Coram Meo*는 이러한 책임성이 개인의 양심, 인격, 전문직 윤리 및 전문가적 판단으로 내면화되는 차원이다. *Coram Mundo*는 이러한 책임성이 조직과 공동체 속에서 내부통제, 외부감사, 기업지배구조, 공시 및 상호 견제와 같은 제도적 형태로 구현되는 차원이다.

따라서 세 차원의 관계는 단순한 일방향적 위계라기보다 ‘궁극적 토대-내면화-제도화’의 상호보완적 구조로 이해할 수 있다. *Coram Deo*는 *Coram Meo*와 *Coram Mundo*에 규범적 방향을 제공하고, *Coram Meo*는 그 책임성을 개인의 윤리적 실천으로 구현하며, *Coram Mundo*는 개인의 윤리적 한계를 조직과 제도를 통하여 보완한다. 동시에 건전한 제도와 공동체는 개인의 양심을 지속적으로 환기하고 교정함으로써 *Coram Meo*의 실천을 지원한다.

III. 회계투명성과 책임성(Accountability)의 이론적 고찰

1. 회계투명성의 개념과 본질

회계투명성(Accounting Transparency)은 기업의 재무상태와 경영성과에 관한 정보가 이해관계자들에게 정확하고, 신뢰성 있으며, 적시에 제공되는 정도를 의미한다. 국제회계기준위원회(International Accounting Standard Board [IASB](2018)는 재무보고의 목적을 현재 및 잠재적 투자자, 채권자 및 기타 이해관계자의 경제적 의사결정에 유용한 정보를 제공하는 것으로 규정하고 있다. 이러한 관점에서 회계투명성은 단순한 정보공개의 수준을 넘어 경제적 실체를 충실하게 표현(faithful representation)하고, 정보의 비교가능성(comparability), 검증가능성(verifiability), 적시성(timeliness), 이해가능성(understandability)을 확보하는 것을 의미한다(IASB, 2018).

Bushman과 Smith(2001)는 회계투명성을 기업의 재무상태와 경영성과에 관한 정보를 외부 이해관계자가 이용할 수 있도록 제공하는 정도로 정의하면서, 투명한 회계정보는 정보비대칭을 감소시키고 기업지배구조를 강화하며 자본시장의 효율성을 높이는 핵심 요소라고 설명하였다. Healy와 Palepu(2001) 역시 투명한 공시(disclosure)가 자본조달 비용을 감소시키고 시장의 신뢰를 향상시키는 중요한 기능을 수행한다고 주장하였다.

이처럼 회계투명성은 경제적 효율성과 시장 기능을 유지하는 핵심 메커니즘으로 이해되어 왔다. 그러나 회계기준과 공시규정이 아무리 정교하더라도 재무정보를 작성하고 보고하는 주체는 결국 인간이다. 따라서 회계투명성은 단순한 기술적 문제가 아니라 인간의 윤리성과 책임성(accountability)에 관한 문제로 확장된다(Moore et al., 2006).

2. 회계의 본질과 책임성(Accountability)

회계는 본질적으로 책임성을 전제로 하는 활동이다. Accountability는 “설명하다”, “보고하다”, “계산하다”를 의미하는 라틴어 *accomptare*에서 유래하였으며, 역사적으로 회계(Accounting)와

동일한 개념적 뿌리를 가진다(Roberts & Scapens, 1985). 회계의 본질은 단순히 거래를 기록(recording)하는 것이 아니라 자신에게 위임된 자원의 관리 결과를 타인에게 설명(account giving)하는 데 있다.

역사적으로 회계는 국가와 조직의 책임성을 확보하기 위한 제도로 발전하였다. 고대 사회에서는 왕과 통치자에게 자원의 사용 내역을 보고하기 위한 수단으로 활용되었으며, 중세에는 청지기(steward)가 영주에게 재산의 관리 결과를 보고하는 과정에서 체계적인 회계가 발전하였다(Axtell, Smith, & Tervo, 2017). 현대 기업에서도 경영자는 주주에게, 회계인은 투자자에게, 이사회는 이해관계자에게, 감사인은 공공의 이익을 위해 설명책임을 수행한다(IESBA 2024). 결국 회계는 책임성을 실현하기 위한 사회적 제도이며, 회계투명성은 그 책임을 충실히 수행하는 과정이라고 할 수 있다.

기독교 세계관 역시 인간을 하나님의 청지기로 이해한다. 예수의 달란트 비유(마 25:14-30)와 바울의 “맡은 자들에게 구할 것은 충성이니라”(고전 4:2)는 말씀은 인간이 맡겨진 자원을 성실하게 관리하고 궁극적으로 하나님께 보고해야 하는 존재임을 보여준다. 이러한 청지기적 책임성은 회계의 본질과 깊은 공통점을 가진다.

여기서 현대 회계의 account-giving과 성경이 말하는 하나님 앞에서의 account-giving을 동일한 개념으로 이해할 필요는 없다. 전자는 경제적 자원과 그 관리 결과를 이해관계자에게 보고하는 제도적·전문적 행위인 반면, 후자는 인간이 자신의 삶과 행위 전체에 대해 하나님께 책임을 진다는 신학적 개념이다. 그러나 두 개념 모두 ‘맡겨진 것에 대해 책임 있게 설명하고 보고한다’는 구조를 공유한다는 점에서 유비적 비교가 가능하다. 이러한 유비는 회계의 책임성을 단순한 정보제공의 의무를 넘어 청지기에게 맡겨진 것에 대한 책임 있는 보고라는 관점에서 성찰할 수 있게 한다.

3. 대리인 이론(Agency Theory)과 회계투명성

현대 회계학에서 회계투명성을 설명하는 대표적인 이론은 대리인 이론(Agency Theory)이다. Jensen과 Meckling(1976)에 의하면 기업은 주주(principal)와 경영자(agent) 사이의 계약관계로 이해될 수 있다. 주주는 기업의 소유자이지만 기업 운영에 직접 참여하지 않는다. 반면 경영자는 기업 운영을 담당하지만 기업의 소유자는 아니다. 이러한 상황에서 정보비대칭(information asymmetry)이 발생한다(Akerlof, 1970). 경영자는 기업의 내부 정보를 더 많이 알고 있으며, 자신의 이익을 위하여 정보를 왜곡하거나 은폐할 유인을 갖는다. 따라서 주주는 외부감사, 내부통제, 공시제도 등을 통해 경영자를 감시하려고 한다(Healy & Palepu, 2001).

회계투명성은 이러한 정보비대칭 문제를 해결하는 핵심 수단으로 이해된다(Bushman & Smith, 2001). 그러나 대리인 이론은 인간을 기본적으로 자기이익을 추구하는 존재로 가정한다(Jensen & Meckling, 1976). 따라서 책임성의 기초를 신뢰보다는 감시에 두게 된다. 결과적으로 회계투명성은 “정직해야 하기 때문”이 아니라 “적발될 수 있기 때문”에 유지되는 것으로 설명된다. 이러한 설명은 현실의 많은 현상을 설명할 수 있지만, 인간이 왜 정직해야 하는지에 대한 궁극적 이유를 제공하지는 못한다.

4. 청지기 이론(Stewardship Theory)과 회계투명성

대리인 이론의 한계를 보완하기 위하여 등장한 것이 청지기 이론(Stewardship Theory)이다(Davis et al, 1997). 청지기 이론은 경영자가 반드시 기회주의적(opportunistic) 존재가 아니라고 본다. 오히려 조직의 성공과 장기적 발전을 위하여 헌신하는 존재로 이해한다. 이 이론은 신뢰, 책임감, 봉사정신, 조직에 대한 헌신을 강조한다.

조직이론으로서의 청지기 이론은 성경적 청지기직(biblical stewardship)과 구별될 필요가 있다. Davis et al.(1997)의 청지기 이론은 대리인 이론의 자기이익적·기회주의적 인간관을 보완하면서, 경영자가 조직의 목표와 자신의 목표를 일치시키고 조직의 장기적 성과를 위해 헌신할 수 있다는 조직행동적·심리학적 관점에 기초한다. 따라서 이 이론에서 청지기(steward)의 책임은 기본적으로 조직과 주주 또는 조직의 공동목표를 향한다. 이에 비해 성경적 청지기직은 인간과 하나님 사이의 창조주-피조물 관계를 전제로 하며, 인간이 자신에게 맡겨진 자원과 역할을 궁극적으로 하나님께 책임을 지며 관리한다는 신학적 개념이다.

그럼에도 조직이론의 청지기 이론과 성경적 청지기직 사이에는 비교와 대화를 가능하게 하는 중요한 유사성이 존재한다. 두 관점 모두 인간을 단순히 자기이익만을 극대화하는 존재로 보지 않으며, 자신에게 맡겨진 자원과 역할에 대해 책임을 지고 공동의 목적을 위해 충실하게 행동할 가능성을 강조한다. 이러한 점에서 두 개념은 책임성, 신뢰, 충실성 및 자기이익을 넘어서는 행동이라는 공통된 윤리적 지향점을 가진다. 그러나 이러한 유사성이 두 개념의 이론적 동일성을 의미하는 것은 아니다.

성경적 청지기직은 조직성과를 설명하기 위한 조직행동 이론이 아니라 인간과 하나님 사이의 관계에서 출발하는 신학적 개념이다. 성경에서 인간은 창조세계의 궁극적 소유자가 아니라 하나님께서 맡기신 것을 관리하는 존재로 이해된다(창 1:28; 시 24:1). 따라서 성경적 청지기의 책임은 일차적으로 조직이나 주주에 대한 것이 아니라 하나님께 대한 것이며, 조직과 이해관계자에 대한 책임

은 이러한 궁극적 책임성으로부터 파생된다. “말은 자들에게 구할 것은 충성이니라”(고전 4:2)는 말씀은 청지기의 핵심적 덕목이 단순한 조직성고가 아니라 말긴 자에 대한 충성(faithfulness)에 있음을 보여준다.

조직이론의 청지기 이론은 대리인 이론과 달리 신뢰, 조직에 대한 헌신, 공동목표 및 친조직적 행동을 강조함으로써 경영자의 행동을 보다 폭넓게 설명한다(Davis et al., 1997). 그러나 이 이론의 목적은 인간의 책임성에 대한 궁극적·존재론적 근거를 제시하는 데 있지 않다. 따라서 “인간은 궁극적으로 누구에게 책임을 지는가”, 또는 “왜 청지기는 외부의 감시가 없는 상황에서도 정직하고 충실해야 하는가”라는 규범적 질문은 조직이론의 설명 범위를 넘어선다. 본 연구는 바로 이 지점에서 성경적 청지기직과 *Coram Deo*가 조직이론의 청지기 개념과 대화할 수 있다고 본다.

5. 현대 회계학 책임성 이론의 한계

현대 회계학은 다양한 방식으로 회계투명성을 설명해 왔다. 대리인 이론은 감시와 계약을, 기업 지배구조 이론은 제도적 통제를, 이해관계자 이론은 사회적 책임을, 청지기 이론은 신뢰와 헌신을 강조한다(Jensen & Meckling, 1976 ; Freeman, 1984 ; Davis et al., 1997).

이들 이론은 회계투명성의 제도적, 사회적 기반을 이해하는 데 중요한 공헌을 하였지만, 공통적으로 책임성의 궁극적 근거를 인간과 사회의 관계에서 찾는 경향이 있다. 다시 말해, 책임성은 대부분 *Coram Mundo*, 즉 타인과 사회에 대한 책임으로 이해된다.

그러나 실제 회계부정 사례들은 외부감사와 내부통제, 기업지배구조가 존재하는 상황에서도 지속적으로 발생한다(Moore et al., 2006). 이는 제도적 통제가 불필요하다는 것을 의미하는 것이 아니라, 제도적 통제만으로 회계투명성을 완전히 확보하기 어렵다는 사실을 보여준다. 더욱이 기독교적 인간관에서 인간의 죄성을 진지하게 받아들인다면, 오히려 제도와 통제의 필요성은 더욱 분명해진다. 인간은 자기이익과 자기기만의 가능성을 가진 존재이기 때문에 권한을 분산하고, 상호 감시와 견제를 가능하게 하며, 오류와 부정을 조기에 발견할 수 있는 제도적 장치가 필요하다. 이러한 의미에서 내부통제, 외부감사, 감사위원회 및 기업지배구조는 인간의 죄성을 현실적으로 제약하는 책임성의 구조라고 할 수 있다. 따라서 본 연구는 *Coram Deo*를 기존의 제도적 책임성을 대체하는 대안으로 제시하지 않는다. 오히려 *Coram Deo*는 제도적 책임성이 어떠한 목적과 방향을 가져야 하는지에 대한 궁극적 규범적 토대를 제공하며, 제도는 죄성을 가진 인간 공동체 안에서 이러한 책임성을 구체적으로 구현하고 지원하는 수단으로 이해된다.

IV. *Coram Deo*와 회계투명성의 존재론적 기초

1. 회계투명성과 인간 존재의 문제

현대 회계학은 회계투명성을 확보하기 위하여 기업지배구조, 외부감사, 내부회계관리제도, 공시제도, 감사위원회 등 다양한 제도적 장치를 발전시켜 왔다(Bushman & Smith, 2001 ; Healy & Palepu, 2001 ; Jensen & Meckling, 1976). 이러한 장치들은 회계정보의 신뢰성을 높이는 데 중요한 역할을 하였으나, 반복되는 회계부정 사례들은 제도적 장치만으로는 회계투명성을 완전히 보장할 수 없음을 보여준다(Moore et al., 2006). 그 이유는 회계투명성의 문제가 궁극적으로 인간 존재의 문제와 연결되어 있기 때문이다. 회계기준은 정보 작성의 방법을 규정할 수 있고, 감사는 재무정보를 검증할 수 있으며, 법률은 위반행위에 대해 처벌을 가할 수 있다. 그러나 제도와 규정은 인간의 욕망, 자기합리화, 도덕적 해이를 완전히 제거할 수 없다. 따라서 회계투명성의 문제는 단순한 기술적·제도적 문제가 아니라 인간의 내면적 동기와 존재의 방향성에 관한 문제이다.

그러나 기독교적 인간관에서 인간의 죄성을 인정한다는 것은 제도적 통제를 부정하는 것이 아니다. 오히려 인간이 자신의 욕망과 자기이익으로부터 완전히 자유로울 수 없다는 사실은 권력과 권한의 집중을 제한하고 상호 견제와 책임성을 제도화할 필요성을 뒷받침한다. 따라서 내부통제, 외부감사, 감사위원회, 이사회 및 공시제도는 인간의 도덕적 완전성을 전제하는 장치가 아니라 인간의 불완전성을 전제로 설계된 책임성의 장치라고 볼 수 있다. 이러한 제도들은 *Coram Deo*를 대체하는 것이 아니라, 하나님 앞에서의 책임성이 불완전한 인간 공동체 안에서 지속적으로 실천될 수 있도록 지원하는 현실적 구조이다.

성경은 인간의 근본적 문제를 죄(sin)의 문제로 설명한다. 인간은 하나님의 형상(*Imago Dei*)으로 창조되었으나, 타락 이후 하나님을 떠나 자기중심적 존재가 되었다. 창세기 3장의 타락 사건은 단순한 규칙 위반이 아니라 하나님 없이 인간 스스로 선악의 기준이 되고자 한 사건이었다(창 3:1-7). 깔뱅 역시 인간의 타락 이후 이성과 의지가 죄의 영향을 받아 하나님을 떠난 방향으로 기울게 되었다고 설명한다(Calvin, 김종흡 외 공역, 2006).

이러한 기독교적 인간관에서 회계부정을 바라볼 경우, 회계부정은 숫자의 오류나 기준 적용의 실패라는 기술적 차원을 넘어 객관적 진실보다 자기이익을 우선하려는 인간의 왜곡된 방향성과 책임성의 문제로 해석될 수 있다. 따라서 회계투명성의 근본 질문은 “어떤 제도를 더 만들 것인가”에 그치지 않는다. 더 근본적으로는 “회계정보를 작성하고 보고하는 인간은 누구 앞에서 살아가는가?”라는 질문으로 나아가야 한다.

2. *Coram Meo*의 가능성과 한계

회계윤리의 첫 번째 차원은 개인의 양심이다. 회계인은 자신의 양심 앞에서 정직하게 행동해야 하며, 이러한 내적 책임성은 *Coram Meo*의 핵심이다. 실제로 회계실무는 모든 상황을 세부 규정으로 완전히 통제할 수 없기 때문에 전문가적 판단(professional judgment)을 전제로 한다(IASB, 2018). 회계인은 수많은 판단 상황에서 법적 규정뿐 아니라 양심과 전문직 윤리에 따라 의사결정을 수행해야 한다. 따라서 건강한 양심은 회계투명성의 중요한 전제조건이다.

그러나 *Coram Meo*는 충분한 기초가 될 수 없다. 성경은 인간의 양심과 마음이 죄로 인해 왜곡될 수 있음을 반복적으로 경고한다. 잠언은 “어떤 길은 사람이 보기에 바르나 필경은 사망의 길이니라”(잠 14:12)고 선언한다. 인간은 자신의 행동을 객관적으로 평가하기보다 스스로를 정당화하려는 경향을 가진다.

회계부정도 대개 처음부터 거대한 사기로 시작되지 않는다. “회사를 위한 일이다”, “일시적인 조정일 뿐이다”, “다음 분기에 회복되면 문제없다”, “모든 경쟁사도 그렇게 하고 있다”와 같은 자기합리화가 반복되면서 양심의 기능이 약화된다. Moore 등(2006)이 지적하듯, 윤리적 실패는 의도적 범죄의 형태로만 발생하는 것이 아니라 도덕적 유혹과 자기기만의 누적을 통해 발생할 수 있다. 따라서 *Coram Meo*는 회계윤리의 중요한 요소이지만 궁극적 기준은 아니며, 양심 자체도 더 높은 기준에 의해 교정될 필요가 있다(Calvin, 김종흡 외 공역, 2006).

3. *Coram Mundo*의 가능성과 한계

회계투명성의 두 번째 차원은 사회적 책임성이다. *Coram Mundo*는 인간이 공동체 속에서 타인에게 책임을 지는 존재임을 의미한다. 현대 회계학의 많은 책임성 이론은 이 차원에 속한다. 기업지배구조는 주주에 대한 책임을 강조하고, ESG와 이해관계자 이론은 다양한 이해관계자에 대한 책임을 강조하며, 외부감사는 공공에 대한 책임을 강조한다.

이러한 제도들은 회계투명성을 향상시키는 데 중요한 역할을 한다. 투명한 회계정보는 정보비대칭을 줄이고, 투자자 보호를 강화하며, 자본시장의 효율성을 높인다(Bushman & Smith, 2001; Healy & Palepu, 2001). 이 점에서 *Coram Mundo*는 회계투명성의 사회적 차원을 설명하는 중요한 개념이다.

특히 *Coram Mundo*는 개인의 윤리적 책임성을 조직적·제도적 책임성으로 전환한다는 점에서 중요한 의미를 가진다. 개인의 선한 의도와 양심만으로 복잡한 현대 기업의 회계투명성을 지속적으로 확보하기는 어렵다. 업무분장, 승인절차, 내부통제, 독립적 감사, 감사위원회의 감독, 내부고발제

도 및 정보공시는 개인에게 집중된 권한을 분산하고 상호 견제를 가능하게 한다. 이러한 제도적 장치는 개인을 불신하기 위한 수단이라기보다 인간의 오류 가능성과 도덕적 취약성을 인정하면서 공동체의 책임성을 보호하기 위한 구조라고 할 수 있다. 따라서 *Coram Mundo*는 단순히 ‘사람들이 보고 있기 때문에 정직하게 행동하는 차원’으로 축소되어서는 안 된다. 보다 적극적으로는 하나님 앞에서 요구되는 정의, 진실성, 책임성이 조직과 사회의 제도 속에서 구체화되는 공적 책임성의 차원으로 이해할 필요가 있다.

그러나 *Coram Mundo* 역시 궁극적 기준이 될 수 없다. 사회적 책임은 상당 부분 외부 감시와 제도적 통제에 의존한다. 감시가 약화되거나 제도의 사각지대가 발생하면 책임성도 약화될 수 있다. 또한 사회 자체가 단기 성과, 주가 상승, 경쟁 압력에 지나치게 지배될 경우 사회적 기준 역시 왜곡될 수 있다(Messner, 2009). 시장 전체가 단기 실적을 요구할 때 경영자는 실적 조작의 유혹을 받을 수 있으며, 투자자들이 지속가능성보다 단기 수익만을 요구할 때 회계정보는 왜곡될 위험이 커진다. 따라서 *Coram Mundo*는 필요하지만 충분하지 않다.

4. *Coram Deo*와 궁극적 책임성

*Coram Deo*는 *Coram Meo*와 *Coram Mundo*를 초월하면서도 이 둘을 가능하게 하는 궁극적 책임성의 차원을 제공한다. *Coram Deo*의 핵심은 인간이 하나님 앞에서 살아가는 존재라는 사실이다. 인간의 행동은 사람들만 보는 것이 아니라 하나님 앞에 드러난다. 사람은 외모를 보지만 하나님은 중심을 보신다(삼상 16:7). 인간은 다른 사람을 속일 수 있을지 모르지만 하나님을 속일 수는 없다.

이 관점은 회계투명성에 중요한 의미를 가진다. 회계인은 투자자나 감독기관 앞에서만 책임을 지는 존재가 아니다. 그는 궁극적으로 하나님 앞에서 책임을 지는 존재이다. 따라서 회계정보의 진실성은 단순한 법적 의무나 직업적 규범을 넘어 하나님 앞에서의 영적 책임이 된다.

히브리서 4장 13절(ESV)은 “우리의 결산을 받으실 이”(him to whom we must give account) 앞에 모든 것이 드러난다고 말한다. 여기서 “give account”라는 표현은 회계학의 accountability 개념과 연결될 수 있다. 회계가 기업의 재무상태와 경영성과를 이해관계자에게 보고하는 활동이라면, 성경은 인간의 삶 전체가 하나님 앞에서 궁극적으로 보고되고 평가되는 과정임을 말한다. 이러한 의미에서 인간 존재 자체가 하나님 앞에서의 청지기적 회계(accountability before God)를 수행하고 있다고 볼 수 있다.

5. 성경적 청지기직(Stewardship)과 회계인의 소명

*Coram Deo*의 관점에서 회계인은 단순한 기술자가 아니다. 그는 하나님께서 맡기신 정보를 성실하게 관리하고 보고하는 청지기이다. 성경은 인간에게 창조세계를 관리하는 책임을 부여하였으며(창 1:28), 바울은 “맡은 자들에게 구할 것은 충성이니라”(고전 4:2)고 말한다. 청지기의 가장 중요한 덕목은 충성(faithfulness)이다.

청지기 이론은 조직의 장기적 발전과 공동의 목표를 위해 헌신하는 관리자의 가능성을 강조한다(Davis et al., 1997). 그러나 성경적 청지기직은 조직이론의 청지기 이론과 동일한 개념이 아니라 서로 다른 출발점과 목적을 가진다. 조직이론의 청지기 이론이 경영자의 동기와 조직행동을 설명하기 위한 이론이라면, 성경적 청지기직은 하나님과 인간의 관계를 전제로 인간에게 맡겨진 자원과 역할에 대한 궁극적 책임을 설명하는 신학적 개념이다. 따라서 두 개념의 관계는 이론적 동일성이나 직접적인 계보의 관계라기보다 ‘유비적 관계(analogical relationship)’ 또는 ‘학제적 대화(interdisciplinary dialogue)’의 관계로 이해하는 것이 적절하다. 조직이론의 청지기 이론이 자기이익을 넘어 조직의 공동목표에 헌신할 수 있는 인간의 가능성을 설명한다면, 성경적 청지기직은 그러한 책임성과 충실성이 궁극적으로 누구를 향하고 있으며 어떠한 규범적 근거를 갖는지를 설명한다. 성경적 청지기는 단순히 조직이나 주주를 위해 일하는 사람이 아니라, 궁극적으로 하나님께 맡겨진 것을 관리하는 사람이다(Calvin, 김종흠 외 공역, 2006). 따라서 회계인은 숫자를 창조하거나 조작하는 사람이 아니라, 맡겨진 경제적 실체를 충실하게 보고하는 사람이다. 회계인은 기업정보의 청지기이며, 감사인은 공공신뢰의 청지기이다.

이러한 관점에서 회계인의 직업은 단순한 전문직(profession)이 아니라 하나님 앞에서 수행하는 소명(vocation)이다. 회계가 하나님께서 맡기신 청지기적 사명으로 이해될 때, 회계투명성은 단순한 규정 준수를 넘어 신실함의 표현이 된다.

6. *Coram Deo*와 회계투명성의 통합

*Coram Deo*는 *Coram Meo*와 *Coram Mundo*를 부정하거나 대체하지 않는다. 오히려 이들에게 궁극적 방향과 의미를 제공한다. 본 연구에서 세 차원은 상호배타적 관계가 아니라 상호보완적 책임성 구조를 형성한다. *Coram Deo*는 회계투명성의 궁극적·존재론적 기초를 제공하고, *Coram Meo*는 그 책임성을 개인의 양심과 전문직 윤리로 내면화하며, *Coram Mundo*는 이를 조직과 공동체의 규범 및 제도로 구체화한다. 특히 인간의 죄성과 도덕적 취약성을 고려할 때 *Coram Deo*의 책임성이 개인의 선한 의지에만 맡겨져서는 안 된다. 권한의 분산, 내부통제, 독립적 감사, 이사회

감독 및 투명한 공시와 같은 제도적 장치는 인간의 오류와 자기이익 추구를 견제하면서 책임 있는 행동을 지원한다. 이러한 의미에서 제도는 *Coram Deo*의 대안이 아니라 *Coram Deo*가 요구하는 책임성을 현실의 조직에서 지속적으로 구현하기 위한 구조적 장치이다.

따라서 지속 가능한 회계투명성은 ‘신앙인가 제도인가’라는 양자택일을 요구하지 않는다. 하나님 앞에서의 책임성, 개인의 양심과 전문직 윤리, 그리고 공동체의 제도적 책임성이 함께 작동할 때 회계투명성은 보다 안정적으로 구현될 수 있다. *Coram Deo*는 제도를 불필요하게 만드는 것이 아니라, 제도가 무엇을 위해 존재하고 어떠한 가치와 방향에 따라 설계·운영되어야 하는지를 규정하는 궁극적 규범적 토대이다.

V. 회계부정 사례에 대한 *Coram Deo* 관점의 분석

1. 회계부정에 대한 *Coram Deo* 관점의 신학적 해석

회계부정(Accounting Fraud)은 일반적으로 재무제표 이용자들을 오도하기 위하여 의도적으로 재무정보를 왜곡하는 행위를 의미한다(IESBA, 2024). IESBA(2024)의 「Occupational Fraud 2024: A Report to the Nations」에 따르면, 전 세계 조직은 매년 매출의 약 5%를 부정(자산유용, 부패와 재무제표 부정 포함)으로 인해 잃는 것으로 추정되며, 138개 국가에서 조사된 1,921건의 실제 사례는 부정이 특정 국가나 산업에 국한되지 않는 보편적 문제임을 보여준다.

전통적인 회계학은 회계부정을 내부통제 실패, 기업지배구조의 취약성, 정보비대칭, 경영자의 기회주의적 행동 등으로 설명한다. 이러한 설명은 회계부정의 제도적 원인을 이해하는 데 유용하다. 그러나 *Coram Deo*의 관점에서 회계부정은 단순한 기술적 오류나 법규 위반을 넘어, 하나님 앞에서의 궁극적 책임성 상실로 이해될 수 있다(Calvin, 김종흡 외 공역, 2006).

성경은 죄를 단순한 규칙 위반이 아니라 하나님과의 관계 파괴로 이해한다. 다윗은 밋세바 사건 이후 “내가 주께만 범죄하여 주의 목전에 악을 행하였사오니”(시 51:4)라고 고백하였다. 이는 죄의 궁극적 대상이 하나님임을 보여준다. 마찬가지로 회계부정 역시 투자자, 채권자, 정부, 시장에 대한 위반이기 이전에 하나님 앞에서의 진실성 상실이다. 따라서 기독교 신학의 관점에서 회계부정은 하나님 앞에서의 진실성과 궁극적 책임성이 약화된 상태를 반영하는 윤리적·영적 문제로 해석할 수 있다. 이는 개별 회계부정 행위자의 실제 신앙이나 동기를 경험적으로 확인한다는 의미가 아니라, 회계부정이라는 행위의 윤리적 성격을 *Coram Deo*의 규범적 관점에서 해석하는 것이다.

2. 성경적 사례: 아간과 아나니아와 삽비라 사건

성경은 회계부정과 유사한 책임성 실패의 사례를 기록하고 있다. 여호수아 7장의 아간 사건에서 아간은 하나님께 바쳐야 할 전리품 일부를 숨겼다. 그는 자신의 행동을 사람들에게 숨길 수 있다고 생각했지만 하나님은 그의 행동을 알고 계셨다. 아간의 문제는 단순한 절도가 아니라 하나님 앞에서 책임성을 상실한 사건이었다.

신약의 아나니아와 삽비라 사건도 동일한 구조를 가진다(행 5:1-11). 그들은 토지 매각 대금 일부를 숨기고 전부를 바친 것처럼 보고하였다. 이 사건의 핵심은 금액의 크기가 아니라 보고의 진실성이었다. 베드로는 그들의 죄를 단순히 사람을 속인 것이 아니라 “하나님을 속인 것”(행 5:4)이라고 규정하였다.

이 두 사건은 *Coram Deo*의 관점에서 매우 중요한 의미를 가진다. 인간은 사람을 속일 수 있지만 하나님을 속일 수 없다. 회계적 관점에서 보아도 핵심은 기록된 숫자의 외형이 아니라 보고자의 진실성이다. 하나님 앞에서의 책임성이 상실될 때, 보고는 진실을 드러내는 행위가 아니라 진실을 은폐하는 도구가 될 수 있다.

3. Wirecard 사례: *Coram Mundo*의 한계

Wirecard 사건은 현대 자본시장에서 발생한 대표적인 회계부정 사례이다. Wirecard는 독일을 대표하는 핀테크 기업으로 성장하였고 한때 독일 DAX 지수에 포함될 정도로 높은 평가를 받았다. 그러나 2020년 약 19억 유로의 현금이 실제로 존재하지 않는 것으로 밝혀지면서 회사는 파산하였다(KPMG, 2020).

이 사건은 *Coram Mundo*, 곧 사회적 책임성과 외부 감시의 한계를 보여준다. Wirecard에는 외부감사인, 감독기관, 투자자, 언론의 감시가 모두 존재하였다. 그럼에도 장기간 회계조작이 지속되었다. 이는 외부감사, 감독, 언론 보도, 시장 감시와 같은 사회적 통제 장치가 중요하지만 그것만으로 회계투명성을 완전히 보장할 수 없음을 보여준다.

*Coram Mundo*는 회계투명성의 필수적 차원이다. 회계정보는 투자자와 이해관계자에게 제공되며, 기업은 사회 앞에서 설명책임을 진다. 그러나 책임성이 외부의 시선에만 의존할 경우, 인간은 감시의 사각지대를 찾거나 제도의 허점을 이용할 수 있다. 따라서 Wirecard 사례는 외부감사와 감독 등 사회적 통제 장치가 존재하더라도 그것만으로 회계투명성을 완전히 보장하기 어렵다는 점을 보여준다. 본 연구는 이러한 제도적 한계를 *Coram Deo*의 관점에서 재해석하여, 외부 감시를 넘어서는 궁극적 책임성에 대한 규범적·신학적 논의가 회계윤리를 이해하는 데 보완적으로 기여할 수 있

음을 제안한다(Bushman & Smith, 2001 ; Healy & Palepu, 2001).

4. Luckin Coffee 사례: *Coram Meo*의 한계

Luckin Coffee는 짧은 기간 동안 급성장하며 “중국의 스타벅스”로 불렸으나, 2020년 약 22억 위안 규모의 허위 매출이 밝혀지면서 나스닥에서 상장폐지되었다(SEC, 2020). 이 사건은 *Coram Meo*, 곧 개인의 양심과 자기책임성의 한계를 보여준다.

허위 매출은 단순한 계산 실수나 회계기준 해석의 차이가 아니다. 그것은 조직 내부의 여러 구성원이 허위 매출의 작성과 보고 과정에 참여한 조직적 왜곡의 결과로 볼 수 있다. *Coram Meo*의 관점에서 이러한 행위는 개인의 양심과 전문직 윤리의 책임성이 약화될 때 나타날 수 있는 윤리적 문제로 해석할 수 있다. 회계정보를 조작하는 사람들은 처음부터 자신을 범죄자로 인식하지 않는 경우가 많다. 그들은 “실적 압박이 크다”, “이번 분기만 넘기면 된다”, “주가 하락을 막아야 한다”, “회사를 위한 일이다”와 같은 논리로 자신의 행동을 정당화한다.

이러한 과정은 Moore 등(2006)이 설명한 도덕적 유혹(moral seduction)과 자기합리화의 전형적 사례로 볼 수 있다. 양심은 회계윤리의 중요한 출발점이지만, 외부 기준과 더 높은 책임성에 의해 지속적으로 교정되지 않으면 쉽게 왜곡될 수 있다. 따라서 Luckin Coffee 사례는 *Coram Meo* 만으로는 회계투명성을 보장하기 어렵다는 점을 보여준다.

5. 오스텐임플란트 사례: *Coram Meo*와 *Coram Mundo*의 동시 실패

국내 오스텐임플란트 횡령 사건은 회계정보와 내부통제의 중요성을 다시 한 번 보여준 사례이다(금융감독원, 2022). 수천억 원 규모의 횡령은 단순한 개인의 일탈로만 보기 어렵다. 그것은 개인의 윤리적 실패와 조직 내 책임성 체계의 실패가 결합된 사건으로 이해할 수 있다.

이 사건에는 재무보고 절차, 내부통제, 외부감사 등 형식적 제도는 존재하였다. 그러나 실제로는 장기간 이상 징후가 발견되지 않았고, 조직 내 감시체계는 효과적으로 작동하지 못하였다. 이는 개인의 양심이 마비될 때 *Coram Meo*가 실패하고, 조직의 내부통제와 감시체계가 작동하지 않을 때 *Coram Mundo* 역시 실패할 수 있음을 보여준다.

따라서 오스텐임플란트 사례는 회계투명성이 개인의 윤리성 또는 제도적 통제 중 어느 하나만으로 유지될 수 없음을 보여준다. 양심과 제도는 모두 필요하지만, 그것들을 지속적으로 가능하게 하는 더 근본적인 책임성의 토대가 요구된다.

6. *Coram Deo* 관점에서 본 회계부정의 규범적·신학적 해석

이상의 사례들은 회계부정의 원인이 단순한 기술적 오류나 제도적 미비에만 있지 않음을 보여준다. 많은 경우 관련자들은 무엇이 옳은지 알면서도 자기이익, 성과 압박, 조직의 기대, 시장의 평가를 이유로 잘못된 선택을 한다(Sen, 1977). 이상의 사례들은 회계부정을 기술적 오류나 제도적 미비만으로 충분히 설명하기 어렵다는 점을 보여준다. 특히 기독교적 인간관에서 이러한 사례들을 해석할 경우, 회계부정은 제도적 실패와 함께 자기이익, 자기합리화, 왜곡된 욕망 및 책임성의 약화라는 윤리적 문제와 관련하여 이해할 수 있다.

*Coram Meo*가 약화될 때 양심은 자기합리화에 의해 왜곡된다. *Coram Mundo*가 약화될 때 외부 감시와 제도적 통제는 사각지대를 드러낸다. 기독교 신학의 관점에서 *Coram Deo*는 인간이 궁극적으로 누구 앞에서 책임을 지는 존재인가를 설명하는 규범적 기준을 제공한다. 따라서 *Coram Deo*의 관점은 회계부정을 단순한 규정 위반이나 제도적 실패를 넘어 궁극적 책임성과 진실성의 문제로 해석할 수 있는 신학적 틀을 제공한다. 이때 회계정보는 진실을 전달하는 수단이 아니라 성과를 조작하고 책임을 회피하는 도구로 전락할 수 있다(Messner, 2009).

따라서 본 연구는 이상의 회계부정 사례들이 *Coram Deo*의 상실에 의해 발생하였다는 경험적 인과관계를 주장하지 않는다. 대신 이들 사례에서 나타나는 개인적 윤리의 약화와 제도적 책임성의 실패를 *Coram Deo*라는 신학적·규범적 관점에서 재해석할 때, 회계투명성의 문제를 인간의 궁극적 책임성이라는 보다 근본적인 차원까지 확장하여 이해할 수 있다고 제안한다.

VII. 결론

본 연구는 회계투명성(Accounting Transparency)의 궁극적 기초를 기독교 세계관의 핵심 개념인 *Coram Deo*의 관점에서 탐구하였다. 현대 회계학은 오랫동안 회계투명성을 확보하기 위하여 기업지배구조(corporate governance), 외부감사(external audit), 내부통제(internal control), 공시제도(disclosure), 감사위원회(audit committee) 등 다양한 제도적 장치를 발전시켜 왔다(Bushman & Smith, 2003 ; Healy & Palepu, 2001 ; Jensen & Meckling, 1976). 이러한 제도들은 자본시장의 효율성과 투자자 보호에 중요한 역할을 수행해 왔다. 그러나 Wirecard, Luckin Coffee, 오스텔 임플란트 등 최근의 회계부정 사례는 제도와 규정만으로는 회계투명성을 완전히 확보할 수 없음을 보여준다. 이는 회계투명성의 문제가 단순한 회계기준이나 통제장치의 문제가 아니라, 회계정보를

작성하고 보고하는 인간 존재의 문제와 밀접하게 연결되어 있음을 시사한다.

이러한 문제의식을 바탕으로 본 연구는 회계투명성의 근본적 토대를 존재론적 책임성의 관점에서 재해석하였다. 이를 위하여 종교개혁 전통의 *Coram Deo*, *Coram Meo*, *Coram Mundo* 개념을 회계윤리와 책임성의 관점에서 통합적으로 분석하였다. *Coram Meo*는 개인의 양심과 자기성찰에 기초한 내적 책임성을 강조하며, *Coram Mundo*는 공동체와 이해관계자에 대한 사회적 책임을 강조한다. 그러나 인간의 양심은 자기합리화와 죄의 영향으로 쉽게 왜곡될 수 있고(Moore et al., 2006), 사회적 책임 역시 외부 감시와 제도적 통제에 의존하기 때문에 그 자체만으로는 회계투명성을 지속적으로 보장하기 어렵다(Messner, 2009).

이에 비해 *Coram Deo*는 인간 존재의 궁극적 책임성을 제공한다. 인간은 자신의 양심 앞에서만 살아가는 존재도 아니고, 사회 앞에서만 책임을 지는 존재도 아니다. 인간은 하나님 앞에서 살아가는 존재이며, 모든 행위와 동기는 궁극적으로 하나님 앞에서 평가받는다. 이러한 관점에서 *Coram Deo*는 *Coram Meo*와 *Coram Mundo*를 가능하게 하고 통합하는 가장 근본적인 책임성의 토대라고 할 수 있다. 다시 말해, *Coram Deo*는 양심을 정화하고 사회적 책임을 지속적으로 가능하게 하는 존재론적 기반을 제공한다.

본 연구는 Wirecard, Luckin Coffee, 오스탬임플란트 사례를 *Coram Deo*의 관점에서 규범적·신학적으로 재해석하였다. 기존 연구가 이들 사건을 내부통제 실패, 기업지배구조의 취약성, 정보비대칭, 경영자의 기회주의적 행동 등으로 설명하였다면, 본 연구는 이러한 제도적·경제적 설명을 부정하거나 대체하기보다 회계부정을 인간의 진실성과 궁극적 책임성이라는 윤리적·신학적 차원에서 이해할 필요가 있음을 제안하였다. 다만 본 연구에서 제시한 사례분석은 해당 기업 관계자들의 신앙, 내적 동기 또는 *Coram Deo* 의식을 직접 측정한 것이 아니므로, 회계부정의 경험적 원인이 *Coram Deo*의 상실이라고 주장하는 것은 아니다. 오히려 기독교 신학의 관점에서 회계부정은 하나님 앞에서의 진실성과 궁극적 책임성이 훼손된 상태로 규범적으로 해석될 수 있으며, *Coram Deo*는 이러한 회계윤리의 문제를 이해하는 하나의 존재론적·신학적 틀을 제공한다고 보는 것이 본 연구의 주장이다. 대부분의 회계부정은 회계기준을 몰라서 발생하는 것이 아니라, 무엇이 옳은지 알면서도 자기이익과 조직의 성과를 위하여 진실을 왜곡하는 과정에서 발생한다(Sen, 1977). 이러한 점에서 회계부정은 궁극적으로 인간의 영적·윤리적 문제이며, 회계투명성 역시 존재론적 책임성의 회복 없이는 완성될 수 없다.

본 연구의 이론적 공헌(theoretical contribution)은 다음과 같다. 첫째, 회계투명성을 제도적, 기술적 문제로 이해하는 기존 접근을 넘어 존재론적, 신학적 관점에서 재해석하였다. 둘째, *Coram Deo*, *Coram Meo*, *Coram Mundo*의 관계를 통하여 회계윤리와 책임성의 다층적 구조를 제시하

였다.

본 연구는 회계교육에 대해서 중요한 함의를 제공한다. 오늘날 회계교육은 회계기준, 감사절차, 내부통제 및 기업지배구조와 같은 전문적·제도적 지식에 주로 초점을 맞추고 있다. 이러한 교육은 회계전문가에게 필수적이지만, 회계투명성은 기술적 지식만으로 충분히 확보되기 어렵다. 회계사는 전문지식과 함께 정직성(integrity), 충실성(faithfulness), 책임성(accountability)을 갖춘 윤리적 행위자로 교육될 필요가 있다. 특히 기독교 대학의 회계교육은 학생들이 회계를 단순한 직업기술이 아니라 하나님 앞에서 수행하는 소명(vocation)과 청지기적 책임으로 이해하도록 도울 필요가 있다. 그러나 *Coram Deo* 교육이 단순히 신앙적 가치나 정직의 중요성을 선언하는 수준에 머물러서는 안 된다. *Coram Deo*의 책임성이 실제 회계판단으로 연결되기 위해서는 구체적인 윤리적 의사결정 훈련이 병행되어야 한다. 예를 들어 재량적 발생액 조정, 충당부채 추정, 수익인식 시점, 자산 손상, 내부통제 우회 등 현실적인 회계윤리 사례를 활용하여 학생들에게 “법적으로 허용되는가?”라는 질문뿐 아니라 “이 판단은 경제적 실질을 충실하게 표현하는가?”, “이해관계자에게 정직한가?”, 그리고 “하나님 앞에서도 설명할 수 있는 판단인가?”를 함께 검토하도록 할 수 있다. 특히 회계부정이 작은 자기합리화에서 시작될 수 있다는 점을 고려하여 윤리적 합리화(ethical rationalization)를 식별하고 대응하는 훈련도 필요하다. 학생들에게 “이번 분기만 조정하면 된다”, “회사를 살리기 위한 것이다”, “다른 기업도 모두 그렇게 한다”, “중요하지 않은 금액이다”와 같은 현실적인 합리화 상황을 제시하고, 이를 *Coram Meo*의 양심, *Coram Mundo*의 이해관계자 책임, *Coram Deo*의 궁극적 책임성이라는 세 차원에서 평가하도록 하는 사례교육을 실시할 수 있다. 이러한 교육은 *Coram Deo*를 추상적인 신학 개념에서 구체적인 전문직 판단의 기준으로 전환하는 데 기여할 수 있다.

또한 기업 차원에서도 *Coram Deo*의 책임성은 개인의 선한 의지에만 의존해서는 안 되며 이를 지원하는 조직적·제도적 장치와 결합될 필요가 있다. 첫째, 조직은 회계처리나 재무보고에 관한 윤리적 문제를 자유롭게 제기할 수 있는 내부보고 및 제보(whistleblowing) 채널을 마련하고, 문제를 제기한 구성원이 불이익을 받지 않도록 보호하여야 한다. 둘째, 경영자의 보상체계가 단기적인 매출, 영업이익 또는 주가에 지나치게 연동될 경우 회계정보를 왜곡할 유인이 증가할 수 있으므로 재무성과뿐 아니라 내부통제의 충실성, 윤리적 행동 및 장기적 책임성을 함께 반영하는 보상체계를 구축할 필요가 있다. 셋째, 최고경영자와 이사회는 윤리적 리더십의 모범(tone at the top)을 보여야 한다. 경영진이 목표 달성을 위해 작은 회계왜곡이나 내부통제의 예외를 묵인한다면 공식적인 윤리규정이나 내부통제제도가 존재하더라도 실질적인 효과를 기대하기 어렵다. 따라서 경영진은 성과보다 진실한 보고가 우선한다는 원칙을 반복적으로 전달하고 실제 의사결정에서도 이를 보여주어야 한다. 넷째, 내부통제와 윤리교육을 별개의 영역으로 운영하기보다 상호 결합할 필요가 있

다. 내부통제가 ‘무엇을 확인하고 승인해야 하는가’를 규정한다면, 윤리 및 덕 교육은 ‘왜 그 통제를 충실하게 수행해야 하는가’를 성찰하게 한다. 이러한 의미에서 *Coram Deo*는 내부통제를 대체하는 것이 아니라 내부통제가 형식적 절차에 머무르지 않고 책임 있게 작동하도록 하는 규범적 동기를 제공할 수 있다.

본 연구는 몇 가지 한계를 가진다. 본 연구는 주로 신학적, 규범적 접근을 사용하였으며, *Coram Deo* 의식과 회계윤리 의사결정 사이의 관계를 실증적으로 검증하지는 못하였다. 따라서 본 연구에서 제시한 회계부정 사례는 *Coram Deo* 상실과 회계부정 사이의 인과관계를 실증적으로 검증하기 위한 사례가 아니라, 기존의 제도적·윤리적 설명을 *Coram Deo*의 관점에서 규범적으로 재해석하기 위한 사례로 활용되었다. 향후 연구에서는 *Coram Deo* 의식이 회계인의 윤리적 의사결정과 회계투명성에 미치는 영향을 실증적으로 분석하거나, 기독교 기업과 일반 기업의 회계투명성을 비교하는 연구가 이루어질 필요가 있다. 또한 ESG, 지속가능성 공시, 인공지능 기반 회계환경과 같은 새로운 환경에서 *Coram Deo* 개념이 어떻게 적용될 수 있는지에 대한 후속 연구도 요구된다.

결론적으로 본 연구는 회계투명성을 개인의 윤리성과 제도적 통제 가운데 어느 하나를 선택해야 하는 문제로 보지 않는다. 인간의 죄성과 도덕적 취약성을 진지하게 고려한다면, 내부통제, 외부감사, 감사위원회, 기업지배구조와 같은 제도적 장치는 회계투명성을 위해 필수적이다. 그러나 동시에 이러한 제도가 어떠한 목적과 가치에 따라 설계되고 운영되어야 하는지에 대한 궁극적 규범적 토대가 필요하다. 본 연구는 그 토대를 *Coram Deo*에서 찾는다.

따라서 *Coram Deo*는 제도적 책임성을 대체하는 원리가 아니라 그것의 궁극적 방향과 의미를 제공하는 존재론적·규범적 기초이다. *Coram Deo*에 기초한 책임성은 *Coram Meo*의 차원에서 개인의 양심, 정직성 및 전문직 윤리로 내면화되고, *Coram Mundo*의 차원에서는 내부통제, 감사, 기업지배구조 및 사회적 책임으로 제도화된다. 동시에 건전한 제도는 죄성을 가진 개인의 한계를 견제하고 윤리적 행동을 지원함으로써 *Coram Deo*의 책임성이 현실의 조직에서 지속적으로 구현되도록 돕는다.

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

참 고 문 헌

- 금융감독원 (2022). **오스템임플란트 횡령사고 관련 검사 결과 및 내부통제 개선방안**. 금융감독원.
- 김정재 (2015). **재무회계이론**. 신영사.
- 김종흡·신복윤·이종성·한철하 역 (2006). **기독교 강요**. Calvin, J. (1559). *Institutes of the Christian Religion*. 생명의말씀사.
- 대한성서공회 (1998). **성경전서 개역개정판**. 대한성서공회.
- 박태현 역 (2011). **개혁교의학 1: 서론**. Barvinc (1885). *Gereformeerde Dogmatiek*. 부흥과개혁사.
- 박태현 역 (2020). **아브라함 카이퍼의 영역주권: 인간의 모든 삶에 미치는 하나님의 주권**. Kuyper, A. (1880). *Soevereiniteit in eigen kring*. 도서출판 다함
- 박형용 (2021). 하나님의 사람, 정암 박윤선을 만나다. **신학정론**, 39(2), 11-45.
- 신영순·이민경·이현민 역 (2014). **shalom을 위한 교육: 교육의 성경적 비전과 학문의 사회적 실천**. Wolterstoffs, N. (2004). *Educating for Shalom: Essays on Christian Higher Education*. SFC출판부
- 이상웅 (2015). 최홍석교수의 삶과 신학세계. **신학지남**, 82(3), 85-135.
- 이종숙 (2019). 기독교상당을 위한 슈퍼비전의 코람데오 자세. **목회와상담**, 32, 203-228.
- Association of Certified Fraud Examiners. (2024). *Occupational fraud 2024: A report to the nations*. ACFE.
- Akerlof, G. A. (1970). The market for “lemons”: Quality uncertainty and the market mechanism. *The Quarterly Journal of Economics*, 84(3), 488-500.
- Axtell, J., Smith, L. M. & Tervo, W. (2017). The advent of accounting in business governance: From ancient scribes to modern practitioners. *International Journal of Business Governance and Ethics*, 12(1), 21-46.
- Bushman, R. M. & Smith, A. J. (2001). Financial accounting information and corporate governance. *Journal of Accounting and Economics*, 32(1-3), 237-333.
- Bushman, R. M. & Smith, A. J. (2003). Transparency, financial accounting information, and corporate governance. *Federal Reserve Bank of New York Economic Policy Review*, 9(1), 65-87.
- Committee of Sponsoring Organizations of the Treadway Commission. (2013). *Internal control—Integrated framework*. COSO.
- Davis, J. H., Schoorman, F. D. & Donaldson, L. (1997). Toward a Stewardship Theory of Management. *Academy of Management Review*, 22(1), 20-47.

- Ebeling, G. (1970). *Luther: An introduction to his thought*. Trans. by Robert A. Wilson. Fortress Press. (Original work published 1964)
- English Standard Version Bible. (2016). *The Holy Bible, English Standard Version*. Crossway. (Original work published 2001)
- International Accounting Standards Board. (2018). Conceptual framework for financial reporting. IFRS Foundation.
- Freeman, R. E. (1984). *Strategic management: A stakeholder approach*. Boston, Pitman.
- Healy, P. M. & Palepu, K. G. (2001). Information asymmetry, corporate disclosure, and the capital markets. *Journal of Accounting and Economics*, 31(1-3), 405-440.
- International Ethics Standards Board for Accountants. (2024). 2024 handbook of the International Code of Ethics for Professional Accountants (including International Independence Standards). International Federation of Accountants.
- Jensen, M. C. & Meckling, W. H. (1976). Theory of the firm: Managerial behavior, agency costs and ownership structure. *Journal of Financial Economics*, 3(4), 305-360.
- KPMG. (2020). *Report to Wirecard AG Supervisory Board regarding the special audit*. KPMG AG Wirtschaftsprüfungsgesellschaft.
- Lee, Seung-Goo. (2015). *Coram Deo* as a central concept in Calvin's theology. *Hapshin Theological Review*, 4, 77-112.
- Mahafaly, B. L. (2016). *Coram Deo et Coram Mundo: The two kinds of righteousness as a normative framework for the description, interpretation, and healing of shame*. Doctoral dissertation, Luther Seminary.
- Messner, M. (2009). The limits of accountability. *Accounting, Organizations and Society*, 34(8), 918-938.
- Moore, D. A., Tetlock, P. E., Tanlu, L. & Bazerman, M. H. (2006). Conflicts of interest and the case of auditor independence. *Academy of Management Review*, 31(1), 10-29.
- Roberts, J. & Scapens, R. (1985). Accounting systems and systems of accountability—understanding accounting practices in their organisational contexts. *Accounting, organizations and society*, 10(4), 443-456.
- Sen, A. (1977). Rational fools: A critique of the behavioral foundations of economic theory. *Philosophy & Public Affairs*, 6(4), 317-344.
- U.S. Securities and Exchange Commission. (2020, December 16). Luckin Coffee agrees to pay \$180 million penalty to settle accounting fraud charges. U.S. Securities and Exchange Commission

회계 투명성의 신학적 기초: *Coram Deo*를 중심으로

The Theological Foundation of Accounting Transparency: A *Coram Deo* Perspective

장 근 배 (한동대학교)

논문초록

본 연구는 현대 회계학의 제도적·경제적 접근을 보완하여, 기독교 세계관의 핵심 개념인 *Coram Deo*를 중심으로 회계투명성(Accounting Transparency)과 책임성(Accountability)의 신학적·존재론적 기초를 탐구한다. 기존 회계학은 정보비대칭, 대리인 문제, 기업지배구조, 외부감사 및 내부통제 등을 통해 회계투명성을 설명해 왔다. 이러한 접근은 자본시장의 효율성과 투자자 보호에 중요한 기여를 하였으나, 회계정보를 작성하고 보고하는 인간이 왜 궁극적으로 정직하고 책임 있게 행동해야 하는가에 대한 규범적·존재론적 근거를 충분히 설명하는 데에는 한계가 있다.

본 연구는 이러한 한계를 보완하기 위해 *Coram Deo*, *Coram Meo*, *Coram Mundo*를 회계책임성의 관점에서 재해석한다. *Coram Deo*는 하나님 앞에서의 궁극적·존재론적 책임성을, *Coram Meo*는 개인의 양심과 전문직 윤리에 기초한 내면적 책임성을, *Coram Mundo*는 이해관계자와 공동체에 대한 사회적·제도적 책임성을 의미한다. 본 연구는 *Coram Deo*의 신학적 우선성을 인정하면서도 세 차원을 ‘궁극적 토대-내면화-제도화’의 상호보완적 구조로 이해한다. 특히 인간의 죄성과 도덕적 취약성을 고려할 때 내부통제, 외부감사 및 기업지배구조와 같은 제도적 장치는 *Coram Deo*와 대립하는 것이 아니라 그 책임성을 현실의 조직에서 구현하고 지원하는 필수적 수단이다.

또한 Wirecard, Luckin Coffee 및 오스탐임플란트 사례를 통해 개인적 윤리와 제도적 책임성의 한계를 검토하고 이를 *Coram Deo*의 관점에서 규범적·신학적으로 재해석한다. 이는 회계부정의 경험적 원인을 *Coram Deo*의 상실로 규정하려는 것이 아니라, 회계부정을 인간의 진실성과 궁극적 책임성이라는 보다 근본적인 차원에서 이해할 수 있는 신학적 틀을 제시하기 위한 것이다. 이를 통해 본 연구는 *Coram Deo*가 제도적 통제를 대체하는 원리가 아니라 회계인의 정직성과 전문직 윤리, 내부통제, 감사 및 기업지배구조에 궁극적 방향과 의미를 제공하는 규범적 토대임을 제안한다. 이러한 논의는 기독교적 회계책임성 이론의 발전과 함께 회계윤리교육 및 조직의 책임성 강화에도 실천적 함의를 제공한다.

주제어: 회계투명성, *Coram Deo*, *Coram Meo*, *Coram Mundo*, 책임성, 회계윤리

북한배경 청소년들의 학교생활 경험에 관한 질적 사례연구: 통문화론을 중심으로*

A Qualitative Case Study of the School Experiences of Adolescents with North Korean Backgrounds: Focusing on Transculturalism

전주람 (Jooram Jun)**

ABSTRACT

This study explored the school experiences of adolescents with North Korean backgrounds and examined how these experiences shaped their understanding of and adaptation to South Korean society from the perspective of transculturalism. The participants were five adolescents from North Korean backgrounds in their late teens and early twenties who had attended schools in both North and South Korea. Data were collected through semi-structured, in-depth interviews and analyzed using a qualitative case study approach. The findings revealed four overarching categories and fourteen subcategories of school experiences, including recognizing the differences between education aimed at individual development and education oriented toward maintaining the political system; understanding the role of South Korean schools in facilitating social integration and upward mobility; experiencing challenges in school adjustment resulting from differences in educational and career guidance systems between North and South Korea; and developing pragmatic academic and career strategies. Through these school experiences, the participants came to understand the values and norms of South Korean society while reconstructing their identities by integrating their existing cultural experiences with new cultural elements. From the perspective of Christian anthropology, this process reflects the inherent dignity and relational nature of human beings, suggesting that the experiences of adolescents with North Korean backgrounds can be understood not merely as a process of adaptation but also as a journey of meaning-making and

* 2026년 8월 4일 접수, 9월 2일 최종수정, 9월 3일 게재확정.

이 논문 또는 저서는 2024년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2024S1A5B5A17034597)

** 서울시립대학교 교직부(Department of Teacher Education, University of Seoul) 강사, 서울특별시 동대문구 서울시립대로 163, ramidream@hanmail.net

identity formation. This study offers practical implications for supporting the school adjustment of adolescents with North Korean backgrounds and underscores the need for an integrated, human-centered approach.

Key words: adolescents with North Korean backgrounds, school experiences, transculturalism, christian anthropology, qualitative case study

I. 서론

2000년대 이후 한국 사회의 북한이주민은 꾸준히 증가해 왔으며, 2025년 12월 말 입국자 기준 국내에 입국한 북한이주민은 34,537명에 이른다(통일부, 2026). 2022년 4월 기준 초, 중, 고등학교에 재학중인 탈북 학생 수는 2,061명으로 집계되었다(김하연, 2023). 북한이주민의 증가는 2009년 이후 정부 차원의 북한이탈주민 지원기관과 연구기관의 설립으로 이어졌으며, 관련 연구 역시 정치·통일·외교·안보 중심에서 경제, 사회, 문화 및 일상생활 등으로 확대되어 왔다(고유환, 2015). 특히 북한이주민의 주요 특징 가운데 하나는 2015년 이후 북한 출생자보다 중국 등 제3국 출생자가 더 많아지고 있다는 점이다. 그러나 이러한 변화에도 불구하고 한국사회에 정착하고 있는 북한배경 청소년에 관한 기초자료와 이들의 구체적인 삶의 경험을 다룬 연구는 여전히 충분하지 않은 실정이다. 이러한 변화는 북한배경 청소년을 둘러싼 사회문화적 맥락의 변화에 주목하고, 이들이 한국사회에서 경험하는 구체적인 삶의 과정에 관심을 기울일 필요가 있음을 보여준다.

본 연구에서 북한배경 청소년은 과거 언론과 연구에서 주로 다루어 온 가족동반 탈북청소년뿐만 아니라, 나홀로 탈북한 무연고 청소년, 제3국에서 출생한 자녀, 그리고 한국 정착 이후 출생한 자녀까지 포함하는 개념으로 사용한다(노은희, 2021). 이러한 개념적 범위는 북한배경 청소년을 단순히 북한에서 태어나 한국으로 이주한 청소년으로 한정하기보다, 북한·제3국·한국이라는 서로 다른 사회문화적 맥락 속에서 성장하고 있는 청소년으로 이해할 필요가 있음을 의미한다. 따라서 이들의 경험을 이해하기 위해서는 탈북 및 이주 경험 자체뿐만 아니라, 한국사회에서 형성되는 일상적 관계와 문화적 경험에 주목할 필요가 있다.

기존 연구는 북한이주민이 남한사회에 적응하는 과정에서 경험하는 신체적·심리적·경제적 어려움과 이를 해결하기 위한 제도 및 정책의 변화 등 거시적 차원의 논의를 중심으로 축적되어 왔다(권수현, 2011 ;정은미, 2014 ;최지영 외, 2021). 물론 이러한 연구는 북한이주민의 안정적인 정착을 위한 제도적 지원과 정책 방향을 모색하는 데 중요한 기여를 하였다. 그러나 북한이주민이 실제 생활세계에서 어떠한 경험을 하고, 그러한 경험을 어떻게 해석하며, 변화하는 사회문화적 환경 속에서 자신의 삶을 어떻게 구성해 가는지에 대해서는 보다 구체적인 탐색이 필요하다(정진아, 2013 ;정은미, 2014 ;최지영 외, 2021). 특히 청소년에게 학교는 단순히 학업이 이루어지는 교육기관을 넘어, 하루 중 대부분의 시간을 보내며 교사 및 또래와 관계를 형성하고 사회의 규범과 문화를 경험하는 중요한 일상적 삶의 공간이다. 따라서 북한배경 청소년의 학교생활을 살펴보는 것은 이들이 한국사회를 어떻게 경험하고 이해하는지, 그리고 이러한 경험이 자신의 정체성과 관계, 삶의 방향을 형성하는 데 어떠한 의미를 갖는지를 이해하는 데 중요한 의미가 있다.

북한배경 청소년들은 탈북과 이주 과정에서 심리적 어려움을 경험하거나 가족의 해체를 경험하는 경우가 있으며, 학업 공백과 남북한의 교육 및 문화 차이, 정체성의 혼란 등으로 사회문화적 적응에 어려움을 겪기도 한다. 이들은 한국으로 이주한 이후 학교에서 중요한 사회적 관계를 형성하며, 교사 및 또래관계의 수준과 정도는 이들의 행복과도 밀접하게 관련되는 것으로 나타났다(연보라, 2017). 또한 2020년 기준 탈북청소년의 학업중단율은 2.9%로 일반학생의 1%보다 높으며, 교육과정과 내용의 차이, 탈북과정에서의 학습 공백 등으로 교과 수업을 이해하는 데 어려움을 경험하는 경우도 많다. 더불어 한국사회의 낯선 문화와 또래관계의 어려움, 편견과 차별, 혐오 등의 문제를 경험하기도 한다(남신동, 2022). 그러나 학교생활은 이러한 어려움만을 경험하는 공간은 아니다. 학교는 북한배경 청소년들이 한국사회를 이해하고 새로운 관계를 형성하며, 서로 다른 문화적 규범과 가치 속에서 자신의 위치를 탐색하고 삶의 방향을 구성해 가는 중요한 경험의 장이기도 하다(양계민 외, 2022 ; 오혜정·손병덕, 2020 ; 장선아·고정훈, 2021).

기존 연구들은 북한배경 청소년의 학교적응에서 나타나는 어려움과 교육지원의 필요성을 밝히는데 중요한 기여를 하였지만, 이들이 학교생활에서 경험하는 문화적 차이와 관계의 형성, 갈등과 조정, 가치와 규범에 대한 선택, 그리고 자신의 정체성과 미래에 대한 의미 부여의 과정을 문화적 주체의 관점에서 해석한 연구는 충분하지 않다. 특히 북한배경 청소년을 한국사회에 적응해야 하는 대상으로만 바라볼 경우, 이들이 서로 다른 문화적 경험을 비교하고 선택하며 자신의 방식으로 의미를 재구성하는 능동적인 주체라는 측면을 충분히 설명하기 어렵다. 이에 본 연구는 북한배경 청소년의 학교생활을 단순한 적응의 과정이 아니라, 서로 다른 문화적 맥락이 만나고 교류하며 새로운 의미가 형성되고 재구성되는 생활세계로 바라보고자 한다.

이러한 관점에서 통문화론(transculturalism)은 북한배경 청소년의 학교생활 경험을 이해하는 데 유용한 이론적 틀을 제공한다. 통문화론은 문화를 고정되고 경계가 분명한 독립적인 체계로 보기보다, 서로 다른 문화가 접촉하고 교류하는 과정에서 기존의 문화적 경계가 재구성되고 새로운 의미와 실천이 형성되는 과정으로 이해한다. 이는 북한배경 청소년을 북한문화와 한국문화 중 어느 하나에 속하거나 한 문화에 일방적으로 동화되어야 하는 존재로 바라보는 관점에서 벗어나게 한다. 북한배경 청소년들은 자신의 성장 배경과 이주 경험, 가족관계, 또래관계 및 학교생활을 통해 서로 다른 문화적 경험을 접하고, 이를 비교하고 선택하며 자신의 방식으로 해석하고 재구성한다. 따라서 이들의 학교생활은 단순히 한국의 교육문화에 적응해 가는 과정이 아니라, 서로 다른 문화적 경험이 만나고 협상되며 새로운 의미가 형성되는 통문화적 과정으로 이해할 수 있다. 특히 학교는 이러한 통문화적 경험이 구체적으로 나타나는 중요한 생활세계이다. 북한배경 청소년들은 학교에서 교사와 또래를 만나고, 한국의 교육과정과 학교문화, 언어와 의사소통 방식, 또래문화와 사회적 규

범 등을 경험한다. 이 과정에서 자신이 익숙하게 경험해 온 문화적 방식과 한국사회의 문화적 규범 사이에서 차이를 경험하거나 갈등을 겪을 수 있으며, 때로는 기존의 방식을 유지하고 때로는 새로운 방식을 받아들이거나 두 가지를 결합하여 자신의 방식으로 재구성하기도 한다. 또한 교사 및 또래와의 관계를 형성하고 조정하는 과정에서 자신이 누구인지, 타인과 어떠한 관계를 맺을 것인지, 그리고 어떠한 방식으로 학교와 사회 안에서 자신의 위치를 만들어 갈 것인지에 대해 탐색하게 된다. 이러한 경험은 단순히 학교생활에 적응하는 차원을 넘어, 서로 다른 문화적 경험을 해석하고 자신의 가치와 정체성을 형성하며 미래의 삶을 구상하는 과정과 연결된다. 따라서 북한배경 청소년의 학교생활을 통문화론의 관점에서 살펴보는 것은 이들이 학교에서 무엇을 경험하는지를 확인하는데 그치지 않고, 서로 다른 문화적 맥락 속에서 자신의 경험을 어떻게 해석하고 선택하며 새로운 의미를 구성해 가는지를 이해하는 데 중요한 의미가 있다.

따라서 본 연구는 북한배경 청소년들의 학교생활 경험을 심층적으로 탐색하고, 학교라는 일상적 삶의 공간에서 이들이 한국의 교육문화와 사회적 경험을 어떻게 받아들이고 해석하며 자신의 삶을 구성해 가는지를 살펴보고자 한다. 이를 위해 통문화론(transculturalism)을 주요 이론적 분석틀로 활용하여 북한배경 청소년들이 학교생활에서 서로 다른 문화적 경험을 어떻게 받아들이고 조정하며, 그 과정에서 자신의 경험과 삶의 의미를 어떻게 재구성해 가는지를 분석하고자 한다. 또한 기독교 인간학의 관점에서 이러한 경험이 지니는 인간학적 의미에 주목하여, 북한배경 청소년을 단순한 사회적응의 대상이 아니라 고유한 존엄성과 관계성을 지닌 주체적 존재로 이해하고자 한다. 이를 통해 북한배경 청소년의 학교생활을 ‘적응’이라는 단일한 관점에서 이해하는 데서 벗어나, 서로 다른 문화적 경험이 교차하고 조정되는 과정 속에서 관계를 형성하고 자신의 삶의 의미와 방향을 구성해 가는 과정으로 이해하기 위한 학문적·실천적 기초자료를 제공하고자 한다.

II. 선행 연구

북한배경 청소년들은 남한 사회로의 진입 이전 상이한 교육체제를 경험하였고, 이는 북한배경 청소년들이 남한의 학교문화와 교육방식을 경험하고 해석하는 데 중요한 배경이 되었을 것으로 볼 수 있다. 이에 한만길 외(2001)은 북한배경 주민들을 대상으로 실태조사를 실시하였고, 북한 주민들의 교육의 실상을 상세히 밝히고자 하였다. 북한의 교육은 ‘지덕체를 갖춘 공산주의적 새 인간’을 육성하는 것을 목표로 한다. 세부적으로, 북한 교육은 공산주의적이고, 주체형의 새로운 혁명적 인간을 육성하고자 하며, 개인보다는 국가나 당을 위하는 집단주의적 가치관을 함양하는 데 목표를 둔다.

북한에서는 이러한 교육목표의 달성을 위해 혁명활동 등 체제 이념을 강조하는 교과활동을 중시하며, 국어·한문 등의 교과도 사상교육을 위한 수단이 된다. 북한배경 주민들 역시 이를 인지하고 있었는데, 성인 응답자의 73.7%(60명), 학생 응답자의 75%(12명)이 북한 지도자에 대한 충성심 고취를 가장 주요한 교육 목적으로 인식하였다. 반면 개인의 소질계발을 학교의 주요 목표로 인식한 응답자는 14.5%(11명), 18.8%(3명)에 불과하였다. 이는 당시 북한의 교육이 개인의 자율성과 다양성보다는 집단적 규범과 이념교육을 상대적으로 강조하고 있음을 보여준다. 이러한 교육환경에서는 학생들이 개인의 흥미와 재능을 탐색하고 개인의 가치와 적성에 기반하여 진로를 설계하는 데 일정한 제약이 있었을 것으로 볼 수 있다.

더불어 북한의 학교교육은 경제난과 교육환경의 제약으로 인해 교육의 본래 기능을 충분히 수행하기 어려운 상황에 놓여 있는 것으로 보고되었다. 교육시설에 전기나 냉난방 시설의 공급이 미비하며, 교육 및 실습용 기자재가 부족하고, 교육예산이 충분히 지원되지 못해 일부를 자체적으로 충당해야 하는 상황에 놓여 있다. 이러한 상황에서 대학입학자격이 거래되거나 입시비리가 행해지는 사례로도 나타나며, 이는 북한 사회에서도 남한과 마찬가지로 높은 학력이 사회적 지위와 대우를 받을 수 있는 수단으로 인식됨을 보여준다. 부를 소유한 계층은 자녀를 상급 학교에 진학시키기 위한 사회적 자본이 갖춰져 있는 것에 비해 그렇지 못한 가정에서는 자녀 교육을 포기하거나 타협하는 것으로 드러난다(오주리, 이수연, 2010; 조정아, 2008).

북한배경 청소년들은 남한 사회에 이주한 이후 한국의 교육제도에 편입되어 북한과는 다른 학교문화와 교육방식에 적응해야 하는 상황에 놓인다. 선행연구에서는 이들이 학교 및 문화적응, 대인관계, 진로·진학 등의 영역에서 다양한 어려움을 경험하는 것으로 보고되어 왔다. 북한 및 제3국에서의 장기체류로 인한 교육공백과 기초학습 부족, 북한과 남한의 교육과정 및 수업방식의 차이는 학업과 학교생활에서 심리적 혼란을 초래하는 것으로 나타났다(김성경, 2018 ; 김애진·정원철, 2011 ; 백인옥, 2020 ; 이수연, 2008). 특히 이들은 남한 학생들과의 학력 차이로 수학과 영어 수업 내용을 이해하는 데 어려움이 있으며, 역사의 경우 완전히 다른 내용을 접함에 따라 정체감의 혼란을 경험한다. 더불어 수업방식의 이질성으로 인해 학습 초기에 막막함을 호소하는데, 북한에서 이론 주입식 형태로 폐쇄적인 수업을 경험했던 것에 비해, 한국에서는 참여식 수업이나 자신의 의사를 표현하는 토론식 수업이 주로 진행된다. 북한배경 청소년들은 자신의 흥미와 적성에 기반하여 하고 싶은 것을 탐색하고 결정했던 경험이 부족하여 수업방식에 적응하는 데 어려움을 겪는다. 학교생활뿐만 아니라 남한의 일상적인 문화와 사회적 규범을 이해하는 과정에서도 어려움이 나타난다. 남한 학생들이 사용하는 외래어나 은어, 온라인 및 매체 용어, 경쟁적이고 학벌주의적인 교육문화, 직설적 표현과 다른 간접적 의사소통 방식 등에 익숙하지 않아 문화적 이질감을 경험하기도 한

다. 또한 북한에 대한 사회적 편견이나 부정적인 인식으로 인해 자신의 출신 배경을 밝히지 못하거나, 이를 공개한 이후 차별과 무시를 경험하는 경우도 보고되었다(김애진·정원철, 2011 ; 백인옥, 2020 ; 이수연, 2008). 더불어 북한배경 청소년들이 학교에서 충분히 가시화되지 못함에 따라 이들의 특성을 고려한 현실적인 진로상담이 부족하고, 교사를 대상으로 한 체계적인 교육과 연수 역시 충분하지 않은 것으로 지적되어 왔다(이수연, 2008).

이처럼 기존 연구는 북한배경 청소년의 ‘어려움’과 ‘대처전략’을 각각 밝혀냈다는 점에서 의미가 있으나, 이러한 어려움과 대처전략이 남북한의 상이한 교육문화가 만나는 과정에서 어떻게 발생하고, 청소년의 선택을 통해 어떻게 재구성되는지는 충분히 설명하지 못했다. 최근에는 이러한 관점을 확장하여 북한배경 청소년들이 남한 사회의 영향을 일방적으로 받는 수동적 존재가 아니라, 주체적인 행위를 통해 자신만의 대처전략을 구성하고 실행한다는 점을 보여주는 연구가 이루어지고 있다. 오주리와 이수연(2008)은 대구·경북 지역에 거주하는 북한배경 청소년 14명의 적응과정과 대처경험을 탐색하였으며, ‘낙관성’, ‘문화적 균형잡기’, ‘자원 활용하기’의 세 범주를 도출하였다. 북한배경 청소년들은 남한사회에서 경험하는 다양한 스트레스 상황에도 불구하고 긍정적인 태도로 문제를 재해석하고 적극적으로 해결하고자 하였다. 또한 남한사회에 편입하기 위해 동화 전략을 선택하면서도, 학교생활에서 자신감을 얻은 이후 자신의 출신 배경을 드러내거나 자신의 가치관에 따라 또래문화를 선택적으로 수용하는 모습을 보였다. 아울러 자신에게 필요한 자원을 탐색하고 적극적으로 도움을 요청하면서 지지체계를 구축하거나 활용하였다. 김성경(2018)은 북한배경 청소년들의 학교적응 과정을 분석하면서 어려움을 극복하기 위한 상호작용 전략을 제시하였다. 이러한 전략은 ‘또래 모방하기’, ‘학습향상 노력하기’, ‘진로탐색 집중하기’로 구분되었다. 북한배경 청소년들은 또래문화를 학습하고 모방함으로써 또래관계를 형성하고 유지하고자 하였으며, 학습자원과 다양한 학습방법을 활용하여 학업성취를 높이고자 하였다. 또한 대학 특례입학제도와 같은 입시정보를 적극적으로 탐색하고 진로를 개척하는 모습을 보였다.

이러한 연구들은 북한배경 청소년들이 다양한 삶의 맥락에서 자신의 상황을 판단하고 필요한 자원을 선택하며, 자신만의 대처전략을 구성하는 능동적인 존재임을 보여준다. 이는 북한배경 청소년을 남한 문화에 일방적으로 동화되는 수동적 존재가 아니라, 서로 다른 문화적 환경과 경험을 바탕으로 자신의 가치와 행동방식을 조정하고 새로운 의미를 구성하는 문화적 행위자로 이해할 필요가 있음을 시사한다. 그러나 기존 연구는 북한배경 청소년의 ‘어려움’과 ‘대처전략’을 각각 밝혀냈다. 그러나 그 어려움과 대처전략이 남북한의 상이한 교육문화가 만나는 과정에서 어떻게 발생하고, 청소년의 선택을 통해 어떻게 재구성되는지는 충분히 설명하지 못했다. 특히 또래관계, 교사관계, 학습문화, 학교규범, 진로인식 등 학교생활의 다양한 영역에서 서로 다른 문화적 경험이 어떠한 방식

으로 충돌하고 조정되며, 이를 바탕으로 청소년들이 자신의 삶과 진로를 어떻게 재구성하는지에 대해서는 보다 심층적인 탐색이 필요하다.

따라서 본 연구는 북한배경 청소년의 학교생활을 단순한 ‘적응’의 결과나 대처전략의 집합으로 바라보기보다, 서로 다른 문화와 교육경험이 접촉하고 상호작용하는 가운데 기존의 경험이 변화하고 새로운 문화적 요소가 선택적으로 수용되며 새로운 의미와 삶의 방식이 구성되는 과정으로 이해하고자 한다. 이를 위해 페르난도 오르티스(Fernando Ortiz)의 통문화론(transculturalism)을 주요 분석틀로 활용한다. 본 연구에서는 통문화론의 관점에서 북한배경 청소년들이 남북한의 상이한 교육문화 속에서 무엇을 수용하고, 무엇을 조정하거나 거부하며, 그 과정에서 어떠한 새로운 의미와 행동방식을 구성하는지를 분석하고자 한다. 한편 이러한 문화적 재구성의 과정을 경험하고 선택하는 주체인 북한배경 청소년을 어떻게 이해할 것인가에 대해서는 기독교 인간학의 관점을 참고하고자 한다. 기독교 인간학은 인간을 하나님의 형상(*Imago Dei*)을 지닌 존엄한 존재로 이해하며, 관계 속에서 자신의 삶을 성찰하고 선택하며 책임지는 존재로 바라본다. 따라서 본 연구에서는 통문화론을 중심으로 북한배경 청소년의 학교생활에서 나타나는 문화적 접촉과 변화, 선택과 재구성의 과정을 분석하고, 기독교 인간학을 통해 그 과정에서 나타나는 청소년의 주체성과 존엄성을 해석하고자 한다. 이러한 접근은 북한배경 청소년을 단순한 적응의 대상이 아니라 문화적 경험을 능동적으로 해석하고 선택하며 자신의 삶과 진로를 재구성하는 주체로 이해한다는 점에서 기존 연구와 차별성을 갖는다.

III. 연구방법

1. 연구 설계

본 연구는 북한배경 청소년들의 남북한 학교생활 경험을 통해 학교의 역할과 기능에 대한 인식을 탐색하기 위해 질적 사례연구(qualitative case study) 방법을 적용하였다. 질적 사례연구는 특정 현상을 그 현상이 놓인 구체적인 맥락 속에서 심층적으로 탐색하고, 복합적인 사회현상의 의미와 특성을 구체적으로 이해하는 데 적합한 연구설계이다(Yin, 2012). 본 연구에서는 ‘북한배경 청소년의 남북한 학교생활 경험’을 하나의 사례군으로 설정하고, 연구참여자 5명을 하위 사례로 구성하여 각 참여자의 경험을 개별적으로 탐색한 후 사례 간 비교·분석을 실시하였다.

본 연구의 사례 경계는 시간적·내용적·맥락적 측면에서 설정하였다. 시간적 범위는 연구참여자

들의 북한에서의 학교생활 경험과 남한 입국 이후의 학교생활 경험으로 한정하였다. 내용적 범위는 남북한 학교의 교육환경, 학습경험, 교사 및 또래관계, 학교의 역할과 기능에 대한 인식, 학업 및 진로 경험으로 설정하였다. 맥락적 범위는 북한에서 형성된 학교생활 경험과 남한 정착 이후 경험하는 학교생활을 비교하고 그 차이와 의미를 탐색하는 데 초점을 두었다. 따라서 본 연구는 북한배경 청소년의 모든 삶의 경험을 포괄하기보다, 남북한의 서로 다른 교육문화 속에서 형성된 학교생활 경험과 그 의미에 연구의 범위를 한정하였다.

연구참여자는 세평적 사례선택(reputational case selection)과 눈덩이표집(snowball sampling)을 활용하여 모집하였다. 북한배경 청소년과 라포를 형성하고 있는 현장 전문가의 추천을 받은 후, 기존 연구참여자의 소개를 통해 추가 참여자를 모집하는 방식으로 표집을 진행하였다. 연구대상은 대한민국 국적을 가진 15세 이상 24세 이하의 북한배경 청소년으로, 남한 거주 기간이 1년 이상이며 남북한 학교생활 경험에 대해 자신의 경험과 인식을 충분히 설명할 수 있는 사람으로 선정하였다. 최종적으로 서울에 거주하는 5명의 북한배경 청소년이 연구에 참여하였다.

자료수집은 2024년 5월부터 7월까지 약 3개월간 진행되었으며, 연구참여자별로 총 2회의 심층면담(in-depth interview)을 실시하였다. 면담은 반구조화된 면접(semi-structured interview) 방식으로 진행하였다. 1차 면담에서는 인구사회학적 배경, 생애사와 탈북 및 정착 과정, 가족 배경, 남북한 학교생활 전반을 탐색하였다. 2차 면담에서는 북한과 남한의 학교생활 경험, 교사 및 또래관계, 학습 및 진로 경험, 학교 적응 과정에서 경험한 어려움과 대처 및 지원 요인 등을 중심으로 추가적인 심층 탐색을 실시하였다.

자료분석은 질적 사례연구의 연구설계에 따라 수집된 자료를 체계적으로 분석하기 위해 Braun과 Clarke(2006)의 주제분석(thematic analysis)을 활용하였다. 먼저 각 연구참여자의 면담자료를 반복적으로 검토하면서 의미 있는 진술을 추출하고 초기 코드를 부여하여 개별 참여자의 경험과 맥락을 파악하였다. 이후 각 참여자의 경험을 개별적으로 분석하는 사례 내 분석(within-case analysis)을 실시하고, 5명의 참여자 사례를 상호 비교하여 공통적으로 나타나는 경험과 인식뿐만 아니라 사례별 차이와 특수성을 검토하는 사례 간 분석(cross-case analysis)을 실시하였다. 이러한 과정을 통해 개별 사례를 관통하여 나타나는 의미와 패턴을 확인하였다.

이후 사례 내·사례 간 분석을 통해 도출된 코드와 의미 있는 진술을 내용적 유사성과 개념적 관련성을 기준으로 묶어 하위범주와 상위범주를 구성하고, 범주 간 관계와 전체 자료에 대한 설명력을 지속적으로 검토하였다. 이어 각 범주에 담긴 의미를 통합하여 최종 주제와 하위주제를 도출하였다. 즉, 본 연구에서 질적 사례연구는 북한배경 청소년의 남북한 학교생활 경험을 구체적인 개인적·사회문화적 맥락에서 심층적으로 탐색하고 사례 간 공통점과 차이점을 비교하기 위한 연구설계로

활용하였으며, 주제분석은 사례 내·사례 간 분석을 통해 수집된 면담자료의 의미와 패턴을 체계적으로 조직하고 주제화하기 위한 자료분석방법으로 활용하였다.

연구의 신뢰성과 타당성을 높이기 위해 질적 연구 경험이 있는 가족학 전공 교수 1인의 동료검토(peer debriefing)를 실시하여 분석 결과와 해석의 적절성을 확인하였다. 또한 연구자의 선이해와 이론적 가정이 자료 해석에 미칠 수 있는 영향을 점검하기 위해 연구 전 과정에서 연구 메모를 작성하고 성찰적으로 검토하였다. 최종적으로 도출된 결과는 통문화론(transculturalism)을 분석적 관점으로 활용하여 서로 다른 문화적·교육적 경험의 접촉, 선택, 변형 및 재구성의 과정으로 분석하고, 기독교 인간학의 관점에서 참여자들의 경험과 선택에 나타난 의미를 해석하였다.

<표 1> 연구절차 및 방법

구분	내용	세부 설명
연구 설계	질적 사례연구	북한배경 청소년의 남북한 학교생활 경험과 학교의 역할기능에 대한 인식을 심층적으로 탐색하기 위해 질적 사례연구 방법을 적용함
연구참여자	북한배경 청소년 5명	대한민국 국적을 가진 15세 이상 24세 이하 청소년으로, 남한 거주 기간 1년 이상이며 남북한 학교생활 경험을 충분히 설명할 수 있는 참여자를 선정함
표집방법	세평적 사례선택 및 눈덩이표집	현장 전문가의 추천을 받은 후 참여자가 다른 참여자를 소개하는 방식으로 모집함
연구시기	2024년 5월~7월	약 3개월 동안 자료수집 및 면담을 진행함
1차 면담 내용	인구사회학적 변인, 학교생활 탐색	탈북 동기, 가족 배경, 남북한 학교생활 전반, 학교 적응 경험 등을 탐색함
2차 면담 내용	학교생활 경험 심층 탐색	교과·비교과 활동, 친구관계, 학교 적응의 어려움과 지원 요인, 학습 및 진로 경험 등을 심층적으로 탐색함
자료 분석	주제분석	Braun & Clarke (2006)의 주제분석 절차를 적용하여 의미 있는 진술 추출, 개념화, 범주화 및 주제 도출을 수행함
연구의 신뢰성 확보	전문가 검토 및 연구자 협의	연구자 간 지속적인 검토와 협의를 실시하고, 가족학 교수 1인의 검토를 통해 분석 결과의 타당성과 신뢰성을 확보함

2. 연구 참여자

본 연구의 참여자는 서울에 거주 중인 북한배경 청소년 5명으로, 대한민국 국적을 가진 15세 이상 24세 이하의 청소년을 대상으로 선정하였다. 연구참여자는 남북한 학교생활 경험에 대해 자신의 인식과 경험을 충분히 설명할 수 있는 사람으로 제한하였으며, 남한 사회와 학교생활에 대한 최소한의 적응 경험을 고려하여 남한 거주 기간이 1년 이상인 경우로 선정 기준을 설정하였다. 참여자 모

집은 북한배경 청소년과 라포를 형성하고 있는 현장 전문가의 추천을 받는 세평적 사례선택 방식과, 기존 참여자의 소개를 통해 추가 참여자를 모집하는 눈덩이표집 방식을 활용하였다. 표집 과정에서 고향, 성별, 학력 등의 인구사회학적 특성을 사전에 제한하지 않았으나, 최종적으로 선정된 연구참여자 5명은 모두 북한의 혜산 출신이었다.

<표 2> 연구참여자들의 인구사회학적 변인

연번	연령	고향	현재 하는 일	탈북연도	가족원수	희망직업
1	21세	혜산	대안학교 재학	2019	언니	미정
2	16세	혜산	일반고 재학	2019	어머니	미정
3	22세	혜산	대학 재학	2014	부모	미정
4	19세	혜산	대안학교 재학	2017	어머니	헤어디자이너
5	21세	혜산	대학 재학	2018	부모	교수

참여자 1은 2019년 직행으로 한국에 도착했다. 2015년 금전적으로 여유는 있었지만 토대는 좋지 못한 집안 환경 탓에, 참여자의 언니는 ‘내가 여기 있어 봤자 시집을 가도 온전히 못 갈 것 같고, 또 엄마랑 사이도 안 좋다’고 생각했었다고 했다. 이후 참여자 1은 언니가 이끌어준 덕에 한국에 잘 도착할 수 있었다. 참여자 1의 부모님은 밀수와 금장사를 했었으므로 동네에서 소문난 부자였다. 하지만 부모님 사이에는 늘 갈등과 폭력이 잦았고, 참여자 1이 13살이 되던 때에 아버지가 돌아가시면서 폭력은 끝이 났다. 이후 참여자 1의 어머니는 운이 나쁘게도 교화소를 끌려들어가는 일이 생겼고, 더 이상 자매는 북한에서 희망이 없다고 판단했다. 참여자 1은 북한 생활을 정리하면서 아파트를 팔아 새 핸드폰을 사거나 자신이 입고 싶었던 옷을 엄청 많이 사서 입어봤다고 했다. 한국에서의 적응은 생각보다 매우 어려웠고, 약 1년 간 폭식과 심각하게 불어난 체중으로 인해 우울과 고립된 시간을 보냈다. 하지만 뒤돌아보면 우울했던 그 시기가 자신에게 여유를 줬던 시기라고 재해석하며, ‘여유를 가지고 천천히 하자’고 되뇌이곤 했다. 그 후 어렵게 대안학교에 발을 디게 됐고, 이후 조금씩 일상을 찾아나갈 수 있었다.

참여자 2는 2019년에 한국에 왔다. 그녀의 친어머니가 먼저 한국에 오셨고, 북한에서는 양어머니와 함께 거주했었다. 양어머니는 참여자 2에게 ‘좋은 나라’에 가서 살라고 하셨다고 한다. 참여자 2는 자신이 북한에서 온갖 고생을 했다고 하며, 무엇보다 학교를 다니지 못하며 돈을 벌어야만 했던 시간을 떠올렸다. ‘팔 수 있는 건 다 팔아봤던 거 같아요. 거머리까지. 늘 학교에 다니고 싶었어요. 늘 외로웠고요. 한국에 오니까 엄마가 있어 좋은데 여전히 공부밖에 관심이 없어요. 한국 엄마들

처럼 무슨 정서 코칭이다 뭐다 그런 거 전혀 없죠. 혼자 다 해나가야 하는 분위기인데요.’ 그는 대학에 반드시 입학하겠다고 다짐하며, 대학에 입학하면 스킨스쿠버를 해보고 싶다고 했다. 또한 여러 해외에 다녀보고 싶고, 대학에 가면 동아리에 들어가 여러 경험을 쌓기를 원했다. 그는 자신이 한국에 오자마자 일반학교에 들어가서 적응하기 너무 힘들었다고 회상하며 한국 스타일의 공부를 따라 잡느라 지쳐간다고 한다

참여자 3은 서울 소재 A대학교 유아교육과에 재학 중이며, 자유분방하며 운동을 즐긴다. 다음 학기에는 휴학하고 공부에 매진할 예정이다. 작은 키에 왜소한 체구를 지녔으며, 외모 콤플렉스를 숨기기 위해 옷에 매우 신경을 쓴다고 했다. 양쪽 귀의 여러 피어싱과 입술 아래 피어싱, 칼라렌즈가 그녀를 잘 표현해 준다. 이 땅에서 ‘잘 살고 싶은’ 의욕이 높고, 원어민만큼 영어를 자유자재로 구사 하길 꿈꾼다. 돈을 많이 벌기 위해 일단 언어능력이 필요하다고 했고, 영어유치원에 취입하거나 해외에서 1-2년간 어떤 일을 경험해보고 싶기도 하다. 자신의 전공에 얽매이지 않고 자유롭게 할 수 있는 모든 일을 찾아본다고 했다. 그녀에게서 긍정의 에너지와 포부가 느껴진다.

참여자 4는 2017년 입남하여 대안학교에 재학중이다. 압록강을 건너서 중국에 열흘 정도 있다가 라오스를 거쳐서 태국으로 왔다고 했다. 엄마가 편찮으셔서 브로커 비용은 내지 않고 온 좋게 한국에 도착했다. ‘오는 길이 어렵지 않았냐’는 연구자의 질문에 참여자는 ‘지하공작 느낌이 들어 힘든데 재밌다’고 답했다. 참여자 4는 처음에 일반 학교에 가고 싶었는데 지금은 대안학교에 온 걸 잘했다고 생각한다고 했다. 대안학교는 약간 수준이 낮은 사람들이 간다고 생각했지만, 일반 학교에 가서 힘들어하는 친구들을 보니 다행이라고 생각했다. 참여자 4는 의식적으로 ‘웃자, 웃자’ 생각하며 산다고 했다. 별명은 코뿔소로, 학교 친구들이 붙여준 별명이다. 의식적으로 욕도 안 하고 웃으면서 살자고 노력하고 있다고 했다.

참여자 5는 21세 여성으로 2018년 탈북하였다. 가족 모두 함께 한국으로 이동하였고, 참여자 5의 오빠는 결혼하여 분가하였다. 가족은 입남 초기부터 2023년에 이르기까지 브로커 비용을 갚는 데 주력하였고, 브로커 비용은 약 2천~3천만 원이었다. 빚에 대한 부담으로 그녀는 편의점, 카페 등 아르바이트로 가족들을 보조했고, 가족들이 함께 여행을 가거나 외식하는 등의 여가생활은 거의 없었다. 가족들은 모두 불필요한 소비를 최소화하며 생활하였다. 그러한 노력 탓에, 지금 참여자 5의 가족은 임대아파트에서 벗어나 깨끗한 신축 아파트로 이사하는 데 성공하였다. 그의 성격은 활발하고 진취적인 편이다. 영어공부, 편의점 아르바이트는 물론, 간호학 전공을 활용할 수 있는 선교와 해외여행 등 무엇이든 새로운 일에 도전하기를 즐기는 편이다. 현재 남한출생 남자친구를 만나며 즐거운 연애생활도 즐기고 있다. 그는 자유롭게 여행을 다니며 일할 수 있는 직업으로 교수를 꿈꾸며, 미래 간호학 교수가 되겠다는 포부를 밝혔다.

3. 자료 수집 및 분석

자료수집은 2회기의 반구조화 심층면담으로 이루어졌다. 1차 면담은 2024년 5-6월에 실시하였으며, 1인당 평균 90-120분이 소요되었다. 1차 면담에서는 인구사회학적 배경, 탈북 및 정착 과정, 가족 배경, 북한과 남한에서의 학교생활 경험 등을 개인적·사회문화적 맥락을 중심으로 탐색하였다. 2차 면담은 1차 면담 종료 후 약 3-4주의 간격을 두고 2024년 6-7월에 진행하였으며, 1인당 평균 60-90분이 소요되었다. 2차 면담에서는 북한과 남한의 학교생활 경험, 교사 및 또래관계, 학습 및 진로 경험, 학교 적응 과정에서 경험한 어려움과 대처 등을 중심으로 1차 면담에서 충분히 다루어지지 않은 내용을 추가적으로 탐색하였다. 모든 면담은 참여자의 응답 흐름에 따라 질문의 순서와 내용을 유연하게 조정하여 진행하였다.

자료분석은 Braun과 Clarke(2006)의 주제분석(thematic analysis) 절차를 참고하여 수행하였다. 분석 과정은 원자료의 반복적인 검토와 의미 있는 진술의 추출, 개념화 및 범주화, 주제의 구성 및 정의, 연구자 간 검토와 가족학 교수 1인의 검토를 통한 분석 결과의 재검토와 타당성 확보의 과정으로 진행하였다. 이를 통해 북한배경 청소년의 학교생활 경험에 내재된 의미와 학교의 역할 및 기능에 대한 인식을 체계적으로 도출하고자 하였다. 최종적으로 도출된 범주는 본 연구의 주요 분석 관점인 통문화론에 따라 남북한의 상이한 교육문화가 접촉하고 변화·재구성되는 과정과 그 의미를 중심으로 분석하였다. 이와 함께 기독교 인간학은 연구참여자의 경험을 이해하는 데 참고적 관점으로 활용하여, 하나님의 형상(*Imago Dei*)에 기초한 인간의 존엄성과 주체성, 관계성 및 회복 가능성에 관한 의미를 보완적으로 살펴보았다.

4. 연구의 윤리적 고려

본 연구는 연구참여자의 권리와 개인정보를 보호하고 연구의 윤리적 타당성을 확보하기 위하여 연구 수행 전반에 걸쳐 연구윤리 원칙을 준수하였다. 연구 참여에 앞서 모든 참여자에게 연구의 목적과 절차, 면담 내용의 활용, 녹음 여부, 비밀보장 및 개인정보 보호 등에 대하여 충분히 설명하고, 연구참여에 대한 자발적인 서면 동의를 받았다. 또한 연구 참여는 자발적으로 이루어지며, 참여자는 연구 참여를 원하지 않을 경우 언제든지 면담을 중단하거나 연구 참여를 철회할 수 있음을 사전에 안내하였다.

연구참여자 중 미성년자인 16세 참여자의 경우에는 연구참여자 본인의 자발적인 참여 의사를 확인하는 동시에, 부모에게 연구의 목적과 절차, 면담 내용의 활용 및 개인정보 보호 등에 대하여 설명하고 전화 통화를 통해 법정대리인의 동의를 받았다. 모든 면담은 참여자의 동의하에 녹음하였으

며, 녹음자료는 면담 종료 후 전사하여 분석에 활용하였다. 전사 및 연구결과 작성 과정에서는 참여자의 실명과 개인을 식별할 수 있는 정보는 삭제하거나 변경하여 익명성을 확보하였다. 면담 참여에 대해서는 소정의 교통비를 지급하였다.

본 연구는 연구 당시 별도의 기관생명윤리위원회(IRB) 심의를 신청하거나 승인을 받지 않았다. 이에 연구자는 연구참여자의 개인정보와 면담자료가 외부에 노출되지 않도록 자료의 관리와 보안에 주의를 기울였으며, 연구결과를 제시하는 과정에서도 개인을 식별할 수 있는 구체적인 정보가 드러나지 않도록 필요한 경우 일부 정보를 변경하거나 비식별화하여 제시하였다.

IV. 연구 결과

본 연구는 북한배경 청소년들이 학교생활 경험을 토대로 남한 사회를 어떻게 이해하고 적응해나가는지 분석하였다. 연구 결과, 북한배경 청소년들의 남한 학교생활 경험은 ‘개인의 성장 지원과 체제 유지 간의 간극 인식’, ‘사회 진입과 계층 이동을 위한 남한 학교의 기능 자각’, ‘남북한 학교의 학습과 진로지원 방식 차이로 인한 적응 어려움’, ‘현실에 기반한 학업 및 진로 전략’으로 상위범주 4개, 하위범주 14개가 도출되었다.

<표 3> 연구참여자들이 인식하는 학교생활 경험의 범주 및 주요 내용

상위범주	하위범주	주요 내용
남북한 학교의 교육환경과 학생 성장 지원 방식의 차이 인식	학생의 학습을 지원하는 교육환경 조성의 차이	남한 학교는 청소, 수도시설, 급식, 컴퓨터 등 학생의 학습을 지원하는 환경이 갖추어져 있는 반면, 북한 학교에서는 학생들이 시설 수리비를 부담하거나 직접 청소하고 물을 길어오는 등 학교 시설의 미비함을 보완하는 데 동원됨.
	개인의 자율적 성장과 사회 정서적 발달 지원의 차이	남한 학교는 학생의 개인적 성장과 사회정서적 발달에 관심을 두고 학생 간 갈등을 교사가 중재·지도하는 반면, 북한 학교는 충성심과 애국심을 강조하고 체벌 등을 통해 학생을 통제하며 개인의 정서·사회적 발달에 대한 지원이 부족함.
	창의성과 다양성을 허용하는 교육환경의 차이	남한 학교는 복장과 의사표현, 예술적 표현 등에서 상대적으로 자유롭고 다양한 표현을 허용하는 반면, 북한 학교는 획일적인 문화와 규범적 표현을 강조하여 학생의 자율성과 창의성이 제한됨.

사회진입을 위한 남한 학교의 기능 인식	계층 이동의 기회로서 학교의 기능 인식	북한과 달리 남한 사회에서는 출신 배경과 관계없이 노력에 따라 일정 부분 성과를 얻을 수 있으며, 학교교육과 대학 진학이 사회적·경제적 지위를 향상시키는 중요한 경로라고 인식함.
	남한 사회의 문화적 규범을 학습하는 사회화 공간으로서의 학교	학교를 '작은 사회'로 인식하며, 일반학교나 대안학교에서 남한 학생들과 어울리고 한국의 문화와 생활방식을 경험함으로써 향후 사회생활을 준비할 수 있는 공간으로 인식함.
	안정적 생계와 취업을 위한 대학교육의 중요성 인식	남한에서는 공부와 대학 진학이 취업과 안정적인 생계 유지에 중요한 자원이라고 인식하며, 구체적인 진로가 정해지지 않은 경우에도 대학에서 필요한 지식과 기술을 습득하는 것이 중요하다고 인식함.
남북한 학교문화와 교육방식의 차이로 인한 적응 어려움	입시 중심 교육환경에서 경험하는 학업 부담	북한보다 대학입시와 학업의 중요성이 강조되는 남한의 교육환경에서 부담과 스트레스를 경험하며, 교과목 및 학업 수준의 차이로 남한 학생들과의 학업 격차를 따라가는데 어려움을 경험함.
	학습활동의 규범과 방식 차이에서 오는 혼란	학교폭력에 대한 규범, 학생 간 갈등에 대한 교사의 개입, 법과 규칙을 통한 문제 해결 방식, 컴퓨터를 활용한 과제 등 북한과 다른 학교의 규범과 학습방식에 적응하는 과정에서 혼란을 경험함.
	자율적 선택과 자기주도적 진로설계에 따른 부담	남한에서는 자신의 선택과 결정이 미래에 큰 영향을 미친다고 인식하며, 대학 유형, 전공, 복수전공 등 다양한 선택을 스스로 결정해야 하는 상황에서 정보 부족과 선택에 대한 심리적 부담을 경험함.
	북한배경 학생에 대한 학교의 이해와 지원 부족	북한과 남한의 학교문화 및 제도 차이에 대한 학교와 교사의 이해가 부족하고, 북한배경 학생의 적응 과정에서 필요한 안내와 지원이 충분히 제공되지 않아 어려움을 경험함.
현실적 조건에 기반한 학업 및 진로 전략	학업·언어·문화적 격차 해소를 위한 적극적 노력	남한 학생들과의 차이를 줄이기 위해 검정고시를 통한 학년 조정, 외래어와 줄임말 학습, SNS와 컴퓨터 사용법 습득 등 자신에게 필요한 지식과 기술을 적극적으로 학습함.
	자신의 상황을 고려한 학교 선택	자신의 학업 수준, 또래관계, 학교생활 적응 가능성 등을 고려하여 일반학교 또는 대안학교를 선택하고, 각 학교가 자신의 사회생활 준비에 얼마나 도움이 되는지를 기준으로 판단함.
	진로에 필요한 공부의 선택적 학습	모든 영역에서 높은 성취를 추구하기보다 자신의 진로에 실제로 필요한지를 기준으로 공부를 선택함. 영어, 자격증, 미용기술 등 진로 목표와 현실적 필요에 따라 학습의 우선순위를 조정함.
	경제·사회적 조건을 고려한 진로 계획	자신의 경제적·사회적 조건과 취업 가능성 등을 고려하여 대학 진학, 자격증 취득, 직업 선택 등을 계획하고, 진로와 관련된 정보를 수집하며 필요에 따라 기존의 진로 계획을 수정함.

1. 남북한 학교의 교육환경과 학생 성장 지원 방식의 차이 인식

참여자들은 남한과 북한의 학교가 다른 역할을 수행하고 있다고 인식하였으며 이는 학생들이 학교에서 무엇을 하도록 요구받는지에 대한 경험 차이로 드러났다. 구체적으로 살펴보면 첫째, 학생의 학습을 지원하는 학교환경 조성 여부에 있어서 남한과 북한 학교 간에 차이가 있음을 체감하였다. 남한은 청소를 해주는 분이 따로 계시고 수도시설이나 급식 제도가 잘 마련되어 있으며(참여자 5), 최신식 시설에 컴퓨터가 구비되어 있고(참여자 1, 2, 3), 학생들이 학교에서 중요하게 해야 하는 일은 학업이었다(참여자 2, 4). 반면 북한 학교는 학생들의 돈을 걷어 학교 시설을 수리하였으며(참여자 2), 학생들이 직접 학교를 청소하고 학교 밖에서 직접 물을 길어오거나 점심을 각자 해결해야 하는 등(참여자 5) 학교 시설과 제도의 미비함을 보완하는 데 학생들이 동원되었다.

둘째로 학교에서 지도하는 내용과 방식 또한 상이하였는데, 개인의 자율적인 성장과 사회 정서적 발달에 대한 지원 여부에 있어서 남한과 북한의 차이가 두드러졌다. 북한 학교는 당과 지도자에 대한 애국심, 충성심과 같이 체제 유지를 위한 교육이 중심이 되었으며(참여자 2) 이는 개인의 학습과 성장에 주목하고 이를 지원하는 남한 학교의 역할과 대비되는 것으로 나타났다. 남한은 학생에 대한 체벌이 금지되어 있고 사회 정서적 발달의 측면에서 학생 간 갈등 조정에 교사가 개입하여 지도하지만, 북한에서는 학생에 대한 교사의 체벌이 당연하게 받아들여지며 교사가 학생 개인 간 갈등을 지도하지 않는 등(참여자 4) 개인의 내적 체험이나 정서·사회적 측면에 대한 지도는 거의 이루어지지 않는 것으로 나타났다.

마지막으로 참여자들은 학교 문화 측면에서 창의성과 다양성 허용 여부에서도 차이를 체감하였다. 창의적인 표현이나 개인의 의사 개진이 허용되는 남한 학교와 달리 북한 학교는 획일적인 문화였으며 학생들은 자신의 의견을 자유롭게 표현하지 못하였다(참여자 2). 예술 분야에서도 전형적인 표현 방식이 정해져 있었으며 다루는 주제 또한 당과 지도자에 대한 내용으로 구성되어 있었다. 북한 학교에서는 학교 청소를 할 때에도 성별에 따라 역할을 다르게 부여하였고(참여자 5), 복장에 관해서도 남한에 비해 규제가 엄격하여(참여자 2) 자율성과 창의성이 제한되고 있었다.

“저희 수업이 1시에 끝나서 집에 가서 (점심을) 먹었어요. 저희 집은 7분 거리였고, 제일 멀리 있는 친구 집이 20분 거리였어요. 도시락 싸는 것들이 귀찮으니까 요즘에는 돈이 있는 친구들은 장마당에서 그냥 먹고 다시 학교 가거든요. … 좋은 학교, 평양대학교라던가 그런 데는 수도가 있는데 저희 학교 등에는 수도가 없었어요. 일반적으로는 다 없었어요. … 그러니까 동네에 있는 내천에 가서 물을 길어서 사용하죠.”(참 5)

“애국심을 느껴야 되고, 충성심을 느껴야 되고, 효를 해야 되고, 뭐 엄청 많이 배워요. 근데 그게 다 우리를 위해서가 아니라 지를 위해서고 하니까, 허 어이 없네 진짜. … 노래 같은 것도 보면은 되게 정해져 있어요. 노래가 엄청 많지만 하나로 묶어보면 그냥 다 한 가지예요. 누군가를 뒤향 김정은 장군님 멋지고 어찌고 저찌고 찬양하는 노래. … 근데 여기 학교는 훨씬 더 좀 자유롭달까? … 북한은 아니에요. 이 중에서, 이 중에 답이 하나 있는 거예요. … 북한에서 여기 와서 놀라운 게, 여긴 ‘답이 없습니다’ 해가지구, ‘아 여긴 답이 없을 수도 있구나’ 해가지구 살짝 저는 뭔가 시야가 넓어졌다고 해야되나? 그런 걸 좀 많이 느꼈어요”(참 2)

2. 사회진입을 위한 남한 학교의 기능 인식

연구에 참여한 북한배경 청소년들은 입남 이후 북한과는 다른 남한 학교의 사회적 효용을 자각하였다. 우선 남한의 학교는 계층 상향 이동의 사다리라는 점을 학습한 것으로 나타났다. 참여자들은 남한에서는 계층 이동의 가능성이 열려있다고 인식하며 학교에서 좋은 성적을 받고 안정적인 직업을 얻는 데 유리한 대학에 진학하는 방식으로 계층 상향 이동을 위해 노력하였다.

둘째, 참여자들에게 남한 학교란 남한 사회의 문화적 규범을 학습하는 사회화 공간이라는 의미를 가지게 되었다. 다시 말해 학교란 남한 사회를 미리 접해보고 적응을 연습할 수 있는 장이었다. 남한이라는 낯선 사회에 새롭게 적응해야 하는 상황 속에서 학교를 ‘작은 사회’로 생각하며(참여자 4) 장기적인 관점에서 남한 사회에 적응하는 방법을 배우고 연습할 수 있는 공간으로 인식하였다(참여자 2, 3, 4).

마지막으로 안정적인 생계 유지 수단으로서의 대학교육 중요성을 인식하게 되었다. 남한에서 대학교는 취업과 안정적인 생계를 위해 사회적으로 중요한 자원이라고 인식하고 있었다. 남한은 ‘공부가 만땅’인 곳으로 직업을 갖기 위해서는 우선 공부를 잘해야 하고(참여자 2), 지금 당장 목표하는 진로가 없다 하더라도 우선 대학교에 진학해서 뭐라도 배워야 취직을 할 수 있다고 보고하였으며(참여자 4), 취직을 위해 대학 진학을 선택하였다(참여자 1, 2, 3, 4).

“북한은 엄청 토대 가지고 그러거든요. 집안 토대가 안 좋으면 (공부를 잘해도) 살아가기가 힘들어요, 거기에서는. … 일단 북한 시스템이 그래요. 여기(남한)는 노력을 하면 그래도 되잖아요. 북한은 그렇지 않아요. 여기는 100을 노력하면 50 정도는 되어 있잖아요. 근데 북한은 100을 노력해도 0이에요. 그러니까 노력할 만한 곳 자체가 없어요.” (참 1)

“저는 북한 친구들이 한국까지 왔는데 일반 학교를 가는 이유가 한국 친구들과 더 어울리는 게 좋지 않을까 싶거든요. 굳이 여기까지 와서 북한 사람들과 어울리기가 싫어서 일반 학교를 간 거거든요. 사회에 나가서도 북한 사람 있는 무리에만 있을 건 아니잖아요. 사회 나가면 한국 사람들과 생활을 해야 하는데… 취업이 너무 어렵다 해가지고, ‘내가 과연 취직을 할 수 있을까?’라는 생각이 들어서요. 그리고 유아교육학과를 가면 100% 취직을 할 수 있어서 (대학을) 선택하게 된 거데… 그리고 대학 졸업하면 자격증도 있거든요. ‘제가 어디를 취업하든 도움이 되지 않을까’라는 생각도 들어요.” (참 3)

“대학교를 선택한 이유는… 그래도 배워야지. 아는 게 있어야 나중에 뭐라도 할 거잖아요.” (참 4)

3. 남북한 학교문화와 교육방식의 차이로 인한 적응 어려움

남한과 북한 학교의 역할과 기능 차이로 인해 참여자들은 학창 시절 학교 적응에 어려움을 경험하였다. 그중 가장 두드러지게 나타난 점은 첫째, 입시 위주 교육 환경으로 인한 학업 스트레스였다. 북한에서는 학업이 중요하지 않았으며 대학교에 진학하는 경우가 드물었으나, 남한에서는 배우는 교과목이 다르고(참여자 3), 남한 출신 학생들과 학업 격차로 인해 일반 학교에서의 수업을 따라가기 버거워하였다(참여자 2, 3, 5).

둘째, 남한과 북한 학교에서 학습활동에서의 규범적 요구가 달라 적응상 혼란을 경험하였다. 학교 폭력 제도나 교사가 학생들 간의 다툼을 중재하고 지도하는 것을 통제로 여기고 불편하다고 느끼거나(참여자 4), 컴퓨터를 활용하는 수업 방식으로 인해 어려움을 겪었다(참여자 1, 2, 3, 5).

셋째, 자율적 선택과 자기주도적 진로 계획에 대한 심리적 부담을 호소하기도 하였다. 남한 사회에서는 스스로 결정하고 선택해야 할 일이 많으며 현재의 선택이 앞으로의 생활에 큰 영향을 미치며(참여자 1), 북한과 달리 스스로 모든 걸 결정해야 한다고 생각하였으며(참여자 4), 2년제 대학을 갈지 4년제 대학을 갈지(참여자 1), 복수전공을 해야할지 말아야 할지(참여자 3) 등을 고민하며 진로 의사결정의 중요성과 그로 인한 부담감을 호소하였다.

넷째, 북한배경 학생에 대한 학교 내 지원과 이해 부족으로 인해 적응상 어려움을 겪었다고 보고하였다. 북한과 남한의 학교 제도의 차이나, 북한배경 학생들이 남한 학교에 적응하는 과정에서 경험하는 어려움에 대해 교사가 잘 알지 못하며, 이에 대한 학교 차원의 지원이나 담임교사의 도움이 부족하였다(참여자 2, 3, 5).

“솔직히 아, 어떤 때는 나는 사는 게 공부를 위해서 사는 건가, 살기 위해 공부를 배우는 건가,

솔직히 헛갈려요. ... 뭐 해도 공부, 이거 해도 공부, 저거 해도 공부. 공부 잘 해야. 나는 살기 위해 공부하는 게 아니라 공부를 위해 살아가는 인간. 아, 나란 인간은 왜 사는 거야, 뭐 이런 생각. 사람들이 뭐 물어볼 때도 ‘아, 너 공부 잘해?’ ‘너 잘 지냈어?’ 이런 말 보다 ‘너 공부 잘해?’ 이런 거 물어보고.” (참 2)

“한국에 오면 뭔가 다 할 수 있는 줄 알았는데 뭔가 더 통제한다는 느낌이 들어요. ... 한국은 너무 법으로만 해결하려고 하고, 뭘 해도 벌금이고 해서 조금 불편하긴 해요. 애들끼리 조금은 싸울 수 있는데 그것도 학폭(학교 폭력)으로 여기니깐. (연: 고향에서는 싸워도 괜찮아?) 네, 그냥 선생님이 너희 둘이 알아서 하라고 해요.” (참 4)

“대학교를 선택 안 하면, 나가서 일 하면, 시간이 지났을 때 그때 가서 대학교를 가면, 나이도 더 먹고 더 늦어지고. 그래서 1년 뒤에는 막 선택장애가 온 거예요. 어느 것이 옳은 것인지 몰라서 어떤 걸 선택해야 하나, 후회를 안 할까, 이런 거요. ... 막 한국에 와서 첫발을 내딛는 거고 지금 시작이 어떻게 되느냐에 따라서 앞으로의 10년이 결정되고 이러잖아요.” (참 1)

“가자마자 담임 선생님께서 어디에서 왔다는 거 밝혔습니다. ... 그렇게 공개했으면 조금이라도 책임을 좀 저주지 그래서 조금 원망은 했던 것 같아요. 그리고 저희 고향은 집에 가서 밥을 먹었어요. 하지만 남한에서는 급식실이 있다는 것을 잘 몰랐습니다. 그래서 급식을 어디에서 먹어야 되는지도 잘 몰랐습니다. 그런 부분에서 담임 선생님 조금이라도 관심을 보여줬다면 조금이라도 덜 힘들지 않았을까, 하고 생각했습니다.” (참 5)

4. 현실적 조건에 기반한 학업 및 진로 전략

학업 및 진로 분야에 있어서는 자신의 상황에 대한 현실적인 판단에 기반하여 전략을 수립하고 실천해가는 모습이 두드러졌다. 우선 북한배경 청소년들은 남한배경 학생들과 출발점이 다르다고 인정하며 학습·언어·문화 등에서 차이를 경험하며 남한 학생들과의 격차를 좁히기 위해 노력하였다. 검정고시를 따서 나이에 맞는 고등학교에 진학하거나(참여자 3), 북한과 다른 남한의 줄임말이나 외래어를 익히고(참여자 2, 5), 또래 친구들이 주로 사용하는 SNS를 익히면서(참여자 1, 3, 5) 간극을 좁히고자 노력하였다.

다음으로 자신의 특성과 학교 적응 가능성에 대한 숙고를 바탕으로 일반학교 또는 대안학교를 전

략적으로 선택하는 전략이 두드러졌다. 남한 학생들과 어울리며 빠르게 남한 사회에 적응하는 것이 필요하다고 생각하는 경우 일반 학교를 선택하였고(참여자 2, 3), 학업 격차나 문화적 차이를 고려한 교육을 받으며 점차 남한 생활에 적응하는 편이 유용하다고 판단하는 경우 대안학교에 진학하였다(참여자 4). 어떤 고등학교를 선택하였는지는 참여자에 따라 다르게 나타났으나 자신의 특성이나 학업 수준을 종합적으로 검토하여 남한 사회 적응에 도움이 되는지를 기준으로 의사결정하였다는 점은 공통적으로 확인되었다.

또한 참여자들은 한국의 현실을 고려하여 필요한 공부는 해야 한다고 받아들이되, 모든 영역에서 좋은 성적을 받는 것을 목표로 삼기보다는 실리를 기준으로 필요한 공부를 취사선택하였다. 취업을 위해 한국사 자격 시험 공부를 하며 ‘스펙’을 쌓거나(참여자 3), 해외 유학과 취직을 위해 한식 자격증을 준비하고(참여자 1), 학원에 다니며 미용 기술을 배우는 등(참여자 4) 미래의 목표를 위해 필요한 공부가 무엇인지 선택하고 전념하였다. 특히 영어 공부에 있어서 전략적 선택이 두드러졌는데, 취업에 필요하다고 생각해 영어를 공부하는가 하면(참여자 1, 3) 영어는 공부를 해도 성적이 잘 오르지 않고 취업에 꼭 필요하지 않거나 영어권 국가에서 살 계획이 없기 때문에 영어 공부를 중단하기도 하였다(참여자 2, 4).

마지막으로 참여자들은 현실적인 여건을 고려하여 진로 계획을 수립하였다. 요리(참여자 1), 패션(참여자 2), 미용(참여자 4), 유아교육(참여자 3) 등 본인이 선택한 진로와 관련된 정보를 수집하였으며, ‘준비하기 쉽고 노력하면 나도 할 수 있는’ 한식 자격증을 준비하거나(참여자 1) 대학에 다니며 경제활동을 어떻게 할 것인지 고민하고(참여자 2), 최근 취업 동향을 고려하여 다른 취직처를 모색하기도 하는 등(참여자 3) 자신의 경제적·사회적 여건을 고려하며 계획을 세우는 모습이 확인되었다.

“해외 유학 가면 3개 국적의 자격을 딸 수 있데요. 해외 3년만 일하면요. 이름 있는 학교요. 그리고 한국에 오면 다 찾아준대요. 일단 해외 경험이 있으면요. 그니까 10년 할 거 6년 만에 주 방장 될 수 있다고 해요. ... 애들이 한식이 쉽대요. 한식 자격증 있는 애들 많아요. 자격증이 서너 개 있는 애들 많아요. 제가 노력하면 할 수 있어요. ... 영어 잘하면 해외 유학도 갈 수 있어요. 학교에서 보내줘요. 해외 취직 할 수도 있어요. 스위스, 중국, 호주 다양해요. 다 갈 수 있어요. ... 영어를 배워야 해요. 지금 영어 왕초보예요. 일단 영어 배울 거예요.” (참 1)

“일반 학교 간 이유가 대안학교에는 중국에서도 오고 북한에서도 온 애들이 있어가지구 뭔가, 한국에 대해서 이렇게 한국 사람들보다 잘, 알긴 알겠지만 뭔가 잘 알지 못할 것 같고. 분위기가

있잖아요. 좀 뭐지? 한국 생활 적응하는데 일반 학교가 더 좋을 것 같아서. 일단 저는 왔어요.”
(참 2)

“지금 살짝 후회하긴 해요. 현실적으로 저는 유아교육학과를 가고 보니 조금, 좀 불안정한 직업 이더라고요. 사실 엄청 안정적이라고 생각해서 선택했는데 되게 일 하는 거에 비해서 월급도 작고 임용고시를 안 보면 사립유치원에 갈 수 있어서 너무 불안정한 거예요. 그래서 다른데 취직하려고 하긴 하는데. 그리고 다음 해 휴학할 거거든요. 박봉이에요.” (참 3)

“지금은 대안학교에 온걸 잘했다고 생각해요. ... 일반 학교에 가면 애들이 많이 힘들어 하고, 애들이랑 어울리지 못하고 힘들어하기도 해요. 그래서 우리 학교는 우리 수준에 맞춰줘서 훨씬 나아요...영어는 잘 안 해요. 제가 뷰티학과를 선정해서 영어는 그리 많이 안 쓸 것 같아서요. ... 헤어 배워요. 어릴 때부터 헤어를 좋아해서 지금 학원을 다니며 배우고 있어요. 이제는 컷이랑 할 수 있어요. 조금 힘들긴 한데 재미있어요.” (참 4)

“친구들이 너랑 나 소통하려면 페이스북하자 이러는데 페이스북이라는 것을 몰라서 그것들을 물어보고 어디에서 다운받지는 물어보고 진짜 힘들었던 것 같아요. ... 제가 모르는 단어들을 적고 다녔어요. 볼펜을 저희는 원주필이라고 하더라구요 그래서 남한은 볼펜이라고 쓰고, 북한은 원주필이라고 하네 이렇게 단어장 만들어서 외웠는데요, ‘페이스북’ 같은 단어는 북한에는 없어서 그런 단어들은 진짜 이해하기가 어려웠습니다.” (참 5)

V. 결론 및 제언

본 연구는 북한배경 청소년들의 학교생활 경험을 심층적으로 탐색하고, 이를 통문화론과 기독교 인간학의 관점에서 해석함으로써 남북한 교육문화와 사회적 경험이 이들의 정체성 형성과 사회문화적 적응 과정에 갖는 의미를 규명하고, 북한배경 청소년을 보다 통합적이고 인간 중심적인 관점에서 이해하기 위한 학문적·실천적 기초자료를 제공하는 것을 목적으로 하였다. 연구 결과 총 4개의 상위범주와 14개의 하위범주가 도출되었다. 본 장에서는 분석 내용에 관해 통문화론에 기반하여 다음과 같은 논의점을 제시하고자 한다.

첫째, 참여자들은 남한 학교생활을 경험하면서 북한에서 형성된 가치와 규범을 비판적으로 성찰

하고 기존 문화와 심리적 거리를 형성하는 부분적 탈문화화(partial desculturación)의 양상을 보였다. 이들은 남한과 북한 학교의 차이를 시설과 제도, 교육 내용과 방식, 학교 문화 등 다양한 차원에서 인식하고 있었다. 청소 인력의 유무, 급식 제공 여부, 최신 교육 기자재와 같은 학교 환경의 차이는 오주리와 이수연(2010)이 지적한 것처럼 남북한의 경제적 수준을 보여주는 지표이기도 하지만, 본 연구의 참여자들은 이를 국가가 개인에게 요구하는 역할과 가치관을 반영하는 사회문화적 지표로 이해하고 있었다.

특히 학생을 강제로 동원하거나 수리비를 납부하지 않은 학생을 공개적으로 지적하는 관행, 교사의 체벌을 학생 통제의 정당한 수단으로 받아들이는 문화 등에 대해 참여자들은 한만길 외(2012)의 연구와 유사하게 학교가 학생 개인의 성장보다 체제 유지와 순응을 강조하는 기능을 수행해 왔다고 인식하였으며, 이에 대해 비판적인 태도를 보였다. 나아가 북한에서 내면화한 가치와 규범에 대해 ‘속았다’고 느끼거나, 남한 사회를 경험하면서 시야가 넓어지고 자유로움을 경험하였다고 진술하였다. 또한 학업에 보다 적극적으로 참여하고, 국가에 대한 충성보다 개인의 성장과 성취를 중요하게 여기며, 자신의 의견을 자유롭게 표현하는 등 남한 사회의 가치와 규범을 선택적으로 수용하면서 자신의 행동양식을 조정하는 모습을 보였다. 이러한 경험은 기존의 문화적 가치와 규범을 그대로 유지하거나 새로운 문화를 일방적으로 수용하는 것이 아니라, 기존 문화를 비판적으로 성찰하고 자신에게 의미 있는 요소를 선택하는 부분적 탈문화화의 과정으로 볼 수 있다.

참여자들이 경험한 개인의 성장을 지원하는 남한 학교와 체제 유지를 우선하는 북한 학교 간의 차이는 Pierre Bourdieu와 Jean-Claude Passeron(1990)이 주장한 바와 같이 학교가 단순한 교육 기관이 아니라 사회의 가치와 문화를 재생산하는 장이라는 관점과도 맥을 같이한다. 참여자들은 상이한 학교생활 경험을 통해 사회마다 학생에게 기대하는 가치와 규범, 행동양식이 다르다는 사실을 인식하였으며, 이를 토대로 남북한 사회의 문화적 특성을 이해해 나갔다. 특히 북한 문화와 일정한 심리적 거리를 형성하면서도 남북한 학교문화를 우열이나 발전과 미발전이라는 위계적 이항대립으로 판단하지 않았다는 점은 주목할 만하다. 오히려 각 사회가 추구하는 이념과 목적에 따라 학교의 역할과 기능이 달라진다고 이해하였는데, 이는 문화 간 우열을 전제하기보다 상호작용과 변형의 과정을 강조한 Fernando Ortiz(1983)의 통문화론과도 부합하는 결과이다.

한편 이러한 부분적 탈문화화는 기독교 인간학의 관점에서 인간의 존엄성(dignity)과 주체성을 새롭게 인식해 가는 과정으로 재해석할 수 있다. 참여자들은 남한 사회를 경험하면서 새로운 가치 체계를 단순히 수용하는 데 그치지 않고, 자신이 경험해 온 삶과 가치, 규범을 비교하고 성찰하면서 무엇을 받아들이고 무엇과 거리를 둘 것인지 스스로 판단하였다. 이러한 선택과 판단은 인간을 주어진 사회체제나 문화적 환경에 의해 규정되는 존재가 아니라, 자신의 삶을 성찰하고 의미를 구성

하며 선택할 수 있는 존재로 이해하게 한다는 점에서 기독교 인간학적 의미를 갖는다. 특히 하나님의 형상(*Imago Dei*)을 지닌 인간은 사회적 지위나 성취, 소속된 체제와 관계없이 고유한 존엄성을 지닌 존재라는 관점에서 볼 때, 참여자들이 자신의 의견을 자유롭게 표현하고 개인의 성장과 성취를 중요하게 여기며 자신의 삶에 대해 스스로 판단하기 시작한 경험은 단순한 남한 사회 적응의 결과로만 볼 수 없다.

따라서 이 연구에서 통문화론은 참여자들이 남북한의 상이한 학교문화를 경험하면서 기존의 가치와 규범을 성찰하고, 새로운 문화와의 접촉 속에서 자신의 가치와 행동양식을 선택적으로 재구성해 가는 과정, 즉 문화적 변화가 ‘어떻게’ 이루어지는지를 설명하는 분석틀로 기능한다. 이에 비해 기독교 인간학은 이러한 문화적 변화의 과정에서 참여자들이 자신의 삶을 성찰하고 선택하며 자신의 목소리를 형성해 가는 경험이 인간의 존엄성과 주체성에 어떠한 의미를 갖는지를 해석하는 관점을 제공한다. 이러한 의미에서 참여자들의 부분적 탈문화화는 기존 문화를 단순히 벗어나는 과정이 아니라, 새로운 문화와의 상호작용 속에서 자신의 삶을 재구성하고 인간으로서의 존엄성과 주체성을 새롭게 인식해 가는 과정으로 이해할 수 있다.

둘째, 참여자들은 남한 학교생활을 통해 남한 사회의 가치와 규범, 학교와 교육의 의미를 새롭게 이해하고 이를 자신의 삶과 연결해 가는 신문문화화(neoculturación)의 과정을 경험하였다. 북한은 출신 성분에 따라 대학 진학과 직업 선택이 제한되는 사회 구조로 인해 계층 이동의 가능성이 사실상 차단되어 있었으며(한동호 외, 2018), 학업 성취나 대학 진학이 진로나 사회적 자원 획득에 미치는 영향 또한 매우 제한적이었다. 또한 사회 규범과 가치체계가 국가에 의해 일방적으로 제시되는 환경에서는 학교를 통해 새로운 사회적 규범을 학습할 필요성이 크지 않았기 때문에 학교의 사회적 기능 역시 제한적으로 인식되고 있었다.

그러나 남한 사회로 이주한 이후 참여자들은 학교 교육과 또래 및 교사와의 상호작용을 통해 경쟁, 자본주의, 능력주의로 대표되는 남한 사회의 가치와 규범을 점차 이해하기 시작하였다(채경희, 2017). 이들은 경제적 안정과 직업적 성취를 위해서는 개인의 역량을 개발하는 것이 중요하며, 학교 교육과 대학 진학이 사회적 자본을 형성하고 취업과 안정적인 삶을 위한 핵심 경로라는 점을 학습하였다(김보미·이정민, 2024). 특히 청소년기에 입국한 참여자들에게 고등학교는 하나원 퇴소 이후 처음 경험하는 제도적 공동체로서(양영자, 2023), 학업을 수행하는 공간을 넘어 남한 사회의 문화를 배우고 또래와 관계를 형성하며 사회 적응을 연습하는 장으로 새로운 의미를 갖게 되었다. 이는 북한에서 경험했던 학교의 기능과는 질적으로 다른 의미체계를 형성하는 과정이었다.

또한 북한배경 청소년들은 북한에서 형성한 사회·경제적 자본이 단절된 상태에서 남한 사회에 적응해야 했기 때문에(염유식·김여진, 2011), 학교생활을 통해 사회적 관계망을 형성하고 미래를 준

비하는 것을 남한 사회 정착의 중요한 기반으로 인식하고 있었다. 학교는 더 이상 단순히 교육을 받는 공간이 아니라 자신의 미래를 계획하고 새로운 삶의 방향을 모색하는 공간으로 재해석되었다. 이 과정에서 참여자들은 학교교육, 대학 진학, 직업 선택 및 사회적 관계가 서로 연결되어 있음을 새롭게 이해하였으며, 자신이 어떠한 교육과 진로를 선택하는지가 이후의 삶에 영향을 미칠 수 있다는 점을 인식하게 되었다. 이러한 변화는 기존의 문화적 인지체계에 새로운 문화적 의미와 규범이 유입되고, 이를 자신의 경험과 연결하여 새로운 의미체계로 재구성해 가는 신문문화화의 구체적인 양상으로 이해할 수 있다. 즉, 통문화론의 관점에서 참여자들의 학교생활은 남한 사회의 가치와 규범을 단순히 전달받는 과정이 아니라, 학교라는 일상적 공간에서 새로운 문화적 의미를 경험하고 학습하며 자신의 삶에 적용해 가는 문화적 변화의 과정으로 볼 수 있다.

이러한 신문문화화의 과정은 기독교 인간학의 관점에서는 참여자들이 자신의 삶의 방향과 가능성을 새롭게 인식해 가는 과정으로 재해석할 수 있다. 기독교 인간학에서 인간은 주어진 환경에 수동적으로 적응하는 존재가 아니라 자신의 삶에 주어진 가능성과 은사를 발견하고 이를 바탕으로 삶의 방향을 모색하는 존재로 이해할 수 있다. 이러한 관점에서 볼 때, 참여자들이 학교교육과 대학 진학, 직업 선택을 자신의 미래와 연결하여 생각하기 시작한 것은 단순히 남한 사회의 경쟁적 가치나 능력주의를 내면화한 결과로만 해석하기 어렵다. 오히려 자신이 무엇을 할 수 있는지, 어떤 삶을 살아가고 싶은지, 자신의 능력과 가능성을 어떻게 활용할 것인지 탐색하기 시작했다는 점에서 자신의 소명(vocation)을 발견하고 준비해 가는 과정으로 이해할 수 있다.

따라서 통문화론의 관점에서 참여자들의 신문문화화는 남한 사회의 새로운 규범과 가치, 학교와 교육의 의미를 경험하고 이를 자신의 삶과 연결하여 새로운 문화적 의미체계를 형성해 가는 ‘문화적 변화의 과정’으로 설명할 수 있다. 반면 기독교 인간학의 관점에서는 이러한 변화가 참여자들에게 자신의 가능성과 삶의 방향을 성찰하고 미래를 능동적으로 선택해 가는 ‘인간적 성장의 과정’이라는 의미를 갖는 것으로 해석할 수 있다. 즉, 참여자들이 남한 학교생활을 통해 학교의 의미와 교육의 가치를 새롭게 이해하고 자신의 미래를 설계해 가는 경험은 신문문화화라는 문화적 변화인 동시에, 자신의 삶에 주어진 가능성을 발견하고 소명을 탐색해 가는 과정으로 이해할 수 있다.

셋째, 참여자들은 남북한의 상이한 학습 방식과 교육제도, 진로지원 체계 및 관계문화의 차이로 인해 혼란과 부조화를 경험하였다. 이러한 경험은 오르피스가 통문화론에서 설명한 서로 다른 문화적 요소 간의 접촉과 상호작용 과정에서 나타나는 긴장과 조정의 과정으로 이해할 수 있다. 특히 북한 학교문화와 상충하는 입시 중심의 교육환경, 낮은 학교제도와 수업 운영 방식, 진로 선택의 자율성을 강조하는 교육문화는 참여자들에게 심리적 부담과 정체성의 혼란을 경험하게 하였다. 김애진과 정원철(2011), 박영숙(2018), 백인옥(2020) 등의 연구에서는 북한배경 청소년의 학교 적응 어려

움을 학업 결손이나 학습 방식의 차이에서 설명하였으나, 본 연구는 이러한 어려움이 단순한 학습 격차를 넘어 북한에서 내면화한 문화적 가치와 남한 학교가 요구하는 규범이 충돌하는 과정에서 비롯된다는 점을 보여주었다. 참여자들은 학업 자체보다 성적 중심의 경쟁 문화와 성취를 지나치게 강조하는 분위기에 위화감을 느꼈으며, 자신의 가치관과 삶의 방향에 대해 깊은 고민을 경험하였다. 또한 북한에서는 주어진 과업을 성실히 수행하는 것이 중요한 덕목이었다면, 남한에서는 필요한 정보를 스스로 탐색하고 진로를 계획하며 자신의 미래를 능동적으로 개척해야 한다는 사회적 요구 속에서 상당한 부담감을 경험하였다(김윤애, 2015). 이러한 경험은 서로 다른 문화가 만나는 과정에서 기존의 가치와 새로운 규범이 긴장하고, 개인이 그 사이에서 자신의 삶의 방식을 조정해 가는 통문화적 과정으로 볼 수 있다.

아울러 북한배경 청소년에 대한 학교의 이해와 지원 부족은 이러한 문화적 긴장을 더욱 심화시키는 요인으로 나타났으며, 이는 신미영과 김병수(2014)의 연구 결과와도 일치한다. 특히 참여자들은 담임교사로부터 충분한 안내나 지원을 받지 못하였음에도 이를 문제로 인식하기보다 자연스럽게 받아들이는 모습을 보였다. 일부 참여자는 자신의 동의 없이 북한 출신이라는 사실이 학급에 공개되었음에도 이를 특별한 문제로 여기지 않았으며, 교사에게 적극적으로 도움을 요청하거나 개별적인 배려를 기대하지 않았다. 이러한 태도는 교사와 학생 간의 상호작용이 제한적이었던 북한의 학교문화에서 형성된 경험이 새로운 교육환경에서도 지속된 결과로 볼 수 있으며, 조영아와 전우택(2004)의 연구와도 맥을 같이한다. 따라서 참여자들이 학교나 교사의 지원을 적극적으로 기대하지 않은 이유는 개인의 소극적인 성향 때문이라기보다, 서로 다른 교육문화가 접촉하는 과정에서 기존의 관계 경험과 새로운 학교문화 사이에 형성된 문화적 반응으로 이해할 수 있다. 즉, 통문화론의 관점에서 볼 때 이들의 학교 적응의 어려움은 개인이 새로운 문화에 일방적으로 적응하지 못한 결과가 아니라, 서로 다른 문화적 경험과 관계방식이 학교라는 공간에서 만나면서 발생한 긴장과 조정의 과정으로 이해할 수 있다.

이러한 문화적 긴장은 기독교 인간학의 관점에서는 인간이 관계 속에서 자신의 정체성과 삶의 의미를 형성해 가는 존재라는 점에서 새롭게 해석할 수 있다. 참여자들이 학교와 교사로부터 적극적인 지원을 기대하지 않았던 모습은 단순히 개인의 적응 방식으로 볼 것이 아니라, 이전의 문화적 경험 속에서 형성된 관계에 대한 기대와 새로운 학교환경에서 요구되는 관계방식 사이의 차이를 보여주는 것으로 이해할 수 있다. 인간을 관계적 존재(relational being)로 이해하는 기독교 인간학의 관점에서 볼 때, 교육에서의 관계는 단순히 학업 정보를 제공하거나 문제를 해결해 주는 기능적 관계에 머무르지 않는다. 교사와 또래와의 상호작용을 통해 자신의 존재가 인정받고, 자신의 경험을 표현하며, 타인과의 신뢰를 바탕으로 새로운 삶의 가능성을 탐색할 수 있다는 점에서 관계는 인간의

성장에 중요한 의미를 갖는다.

따라서 북한배경 청소년의 학교 적응은 개인에게 새로운 학습방식과 진로정보를 제공하는 것으로 충분하지 않으며, 서로 다른 문화적 경험을 가진 학생이 자신의 경험을 안전하게 표현하고 타인과 신뢰를 형성할 수 있는 관계적 환경을 마련하는 과정으로 이해할 필요가 있다. 특히 참여자들이 교사에게 도움을 요청하거나 특별한 배려를 기대하지 않았다는 사실은 지원의 부재만을 의미하는 것이 아니라, 새로운 관계를 형성하고 도움을 요청하는 방식 자체가 문화적 경험에 의해 영향을 받을 수 있음을 보여준다. 이러한 점에서 학교 공동체가 북한배경 청소년을 단순한 지원의 대상으로 바라보다 각자의 경험과 문화적 배경을 지닌 관계적 존재로 이해하고 환대하는 것은 중요한 의미를 갖는다. 이는 교육이 개인의 학업 성취를 지원하는 것을 넘어 인간의 관계성을 회복하고 공동체성을 형성해 가는 과정이라는 기독교교육의 관점과도 연결된다.

이러한 맥락에서 본 연구의 통문화론적 분석은 참여자들이 서로 다른 교육문화와 관계방식을 경험하면서 기존의 가치와 관계에 대한 인식을 성찰하고 새로운 환경에 맞게 조정해 가는 과정을 설명한다. 반면 기독교 인간학은 이러한 문화적 긴장과 조정의 경험을 인간이 타인과의 관계 속에서 자신의 존재와 삶의 의미를 형성해 가는 과정으로 재해석한다. 즉, 통문화론이 참여자들의 학교생활에서 나타난 문화적 변화의 양상과 과정을 설명한다면, 기독교 인간학은 그 변화가 참여자들의 존엄성, 관계성 및 삶의 성장에 갖는 의미를 해석하는 관점을 제공한다. 따라서 참여자들의 학교 적응에서 나타난 혼란과 부조화는 단순히 극복해야 할 개인적 어려움이 아니라, 서로 다른 문화가 만나는 과정에서 발생하는 문화적 경험인 동시에 신뢰와 환대를 통해 새로운 관계와 공동체를 형성해 가는 과정으로 이해할 수 있다.

넷째, 참여자들은 남한 사회의 가치와 제도를 무비판적으로 수용하기보다 자신의 경험과 자원, 현실적 조건 및 필요를 고려하여 필요한 요소를 선택하고 재구성하는 통문화화(transculturación)의 모습을 보였다. 참여자들은 자신이 북한이라는 폐쇄적인 사회체제에서 성장하여 남한 학생들에 비해 불리한 출발선에 있다는 사실을 분명하게 인식하고 있었으며, 남한 사회에서 살아가기 위해 또래와의 상호작용을 통해 문화적 간극을 좁히고자 지속적으로 노력하고 있었다. 그러나 이들은 남한 사회의 제도와 규범을 무비판적으로 수용하기보다 자신의 자원과 현실적 제약을 고려하여 자신에게 필요한 요소를 선택하고 상황에 맞게 활용하는 모습을 보였다. 예를 들어 학습 결손이 크고 일반학교 적응이 어렵다고 판단한 참여자는 대안학교 진학을 선택하였으며, 전 교과목을 고르게 학습하기보다 진로와 관련된 과목에 집중하거나 취업에 필요한 기술 습득과 자격증 취득을 위해 별도의 교육과정을 선택하였다. 또한 신조어나 줄임말, SNS 활용 방식 역시 지배적인 문화이기 때문에 무조건 따르기보다 또래관계 형성과 정보 접근에 도움이 된다는 실질적 필요에 따라 선택적으로 수용

하였다. 이처럼 참여자들은 남한 사회의 가치와 규범을 그대로 받아들이는 것이 아니라 자신의 경험과 자원, 현실적 필요에 비추어 재해석하고 필요한 요소를 선택적으로 수용하였다. 이는 통문화론에서 말하는 문화 간 접촉을 통한 변형과 재구성의 과정으로, 참여자들이 서로 다른 문화적 요소를 자신의 삶의 맥락에 맞게 조합하고 새로운 행동양식을 만들어 가는 통문화적 실천으로 이해할 수 있다.

주목할 점은 참여자들이 입시 경쟁과 성적 중심 문화에 부담을 느끼면서도 학업 성취와 학력이 남한 사회에서 중요한 사회적 자본으로 기능한다는 현실을 인정하고, 자신의 미래를 위해 이를 전략적으로 활용하고자 노력하였다는 점이다. 이는 북한배경 청소년이 남한의 자본주의를 비판적으로 인식하면서도 사회적 성공을 위해 필요한 요소는 선택적으로 수용하였다는 이한나와 정동인(2010)의 연구와도 일치한다. Berry(1997)의 문화적응이론 역시 개인이 사회의 가치에 전적으로 동의하지 않더라도 사회적 생존과 실용성을 고려하여 행동 차원의 적응 전략을 선택할 수 있음을 설명한다. 따라서 참여자들의 선택은 단순한 동화나 순응이라기보다 제한된 사회적 자원 속에서 자신의 삶을 능동적으로 설계하고 새로운 문화적 환경에 주체적으로 대응하는 과정으로 이해할 수 있다. 즉, 통문화론의 관점에서 이들의 학업과 진로 선택은 새로운 문화에 적응하는 데 그치지 않고, 서로 다른 문화적 경험과 현재의 환경을 바탕으로 자신의 삶에 적합한 방식으로 문화적 자원을 재구성해 가는 과정이다.

이러한 문화적 선택과 재구성의 과정은 기독교 인간학의 관점에서 자신의 삶에 주어진 조건과 자원을 책임 있게 활용하며 미래를 설계해 가는 청지기적 삶(stewardship)의 실천으로 이해할 수 있다. 참여자들은 남한 사회의 가치체계를 그대로 수용하거나 모방하기보다 자신이 처한 환경과 삶의 경험, 그리고 자신의 가능성을 바탕으로 삶의 방향을 주체적으로 재구성하였다. 또한 자신에게 주어진 교육적·사회적 자원을 활용하여 학업과 진로를 계획하고, 현재의 조건을 넘어 미래를 준비해 나갔다. 이러한 모습은 하나님께서 각 개인에게 맡기신 삶과 은사를 성실하게 관리하고, 자신에게 주어진 가능성을 책임 있게 발휘하며 공동체 안에서 자신의 역할을 감당해 가는 청지기적 삶의 모습과 연결될 수 있다. 따라서 학교는 북한배경 청소년들이 자신의 경험과 잠재력을 긍정적으로 인식하고, 주어진 환경과 자원을 책임 있게 활용하며 미래를 스스로 설계하는 삶의 주체로 성장할 수 있도록 지원하는 교육의 장이 되어야 한다. 본 연구에서 나타난 부분적 탈문화화, 신문문화화, 문화적 긴장과 조정 및 통문화화는 모든 참여자가 일정한 순서에 따라 경험한 선형적 단계라기보다, 남북한의 상이한 교육문화가 접촉하고 상호작용하는 과정에서 상호 중첩되어 나타나는 통문화적 변화의 양상으로 이해할 수 있다.

이상의 결과를 종합하면, 북한배경 청소년들의 학교생활 경험은 남한 사회에 일방적으로 동화되

는 과정이 아니라, 남북한의 상이한 교육문화가 학교라는 일상적 공간에서 접촉하고 상호작용하는 가운데 기존의 가치와 규범을 성찰하고, 새로운 문화적 요소를 선택적으로 수용하며, 자신의 상황에 맞게 조정·재구성하는 통문화화의 과정으로 나타났다. 이러한 과정에서 참여자들은 문화적 긴장과 혼란을 경험하면서도 이를 학업과 관계, 진로 및 삶의 방향을 새롭게 구성하는 계기로 활용하였다. 이에 본 연구는 통문화론을 통해 이러한 문화적 변화의 과정과 양상을 설명하고, 기독교 인간학을 통해 그 과정에 참여하는 북한배경 청소년을 존엄성과 주체성, 관계성, 소명 및 청지기성을 지닌 인간으로 해석하였다. 이는 북한배경 청소년을 남한 사회에 적응해야 하는 수동적 대상으로 보기보다, 서로 다른 문화적 경험을 성찰하고 선택하며 자신의 삶을 능동적으로 재구성하는 주체로 이해할 필요가 있음을 보여준다.

논의 내용을 바탕으로 본 연구의 한계와 향후 연구 방향을 제시하면 다음과 같다. 첫째, 본 연구는 소수의 북한배경 청소년을 대상으로 한 질적 사례연구이므로 연구 결과를 북한배경 청소년 전체로 일반화하는 데에는 한계가 있다. 특히 연구참여자 5명이 모두 북한의 혜산 출신이라는 지역적 동질성을 지니고 있어 특정 지역의 교육환경과 문화적 경험이 연구결과에 반영되었을 가능성이 있다. 또한 참여자들의 입남 경로와 시기, 남한 정착 기간 등이 서로 달랐음에도 이러한 차이를 충분히 반영하지 못하였다. 북한배경 청소년의 경험은 북한에서의 사회경제적 배경, 탈북 동기의 자발성, 제3국 체류 경험 등 다양한 요인에 의해 달라질 수 있으며(채정민, 2016), 신윤정 외(2022) 역시 출생 국가와 가족 형태 등 집단 내부의 이질성을 고려한 접근의 필요성을 제기하였다. 따라서 향후 연구에서는 출신 지역, 입남 경로와 시기, 출생 국가, 가족 형태, 정착 기간 등의 특성을 고려하여 참여자를 다양화하고, 집단별 학교생활 경험과 문화적 적응의 차이를 심층적으로 탐색할 필요가 있다.

둘째, 본 연구에서는 일반학교와 대안학교에 재학 중인 참여자를 함께 분석하였기 때문에 학교 유형에 따른 학교생활 경험과 적응 과정의 차이를 체계적으로 비교하지 못하였다. 신미영과 김병수(2014)는 학교 유형에 따라 북한배경 청소년의 학교 적응에 영향을 미치는 요인이 상이함을 보고하였다. 향후 연구에서는 일반학교와 대안학교를 구분하여 학교생활 경험, 문화적 적응 및 진로 형성 과정의 차이를 비교·분석함으로써 학교 유형에 따른 보다 구체적인 교육적 시사점을 도출할 필요가 있다. 셋째, 본 연구는 고등학교 시기의 학교생활 경험을 중심으로 분석하였기 때문에 입남 연령과 발달단계에 따른 문화적 적응 및 정체성 형성의 차이를 충분히 살펴보지 못하였다. 북한배경 청소년은 입남 시기와 연령에 따라 새로운 교육환경을 경험하고 문화적 의미를 수용·재구성하는 방식이 다를 수 있다. 따라서 향후 연구에서는 입남 연령과 발달단계를 고려한 비교연구를 통해 문화 수용 과정, 정체성 형성 및 학교생활 경험의 차이를 구체적으로 분석할 필요가 있다.

넷째, 본 연구는 기독교 인간학을 해석의 관점으로 활용하였으나, 연구참여자의 신앙 경험이나

종교공동체 참여 자체를 주요 분석 대상으로 설정하지는 않았다. 따라서 신앙 경험과 종교공동체 참여가 북한배경 청소년의 심리적 안정감, 자아존중감, 관계 형성, 미래 전망 및 문화적 적응에 어떠한 영향을 미치는지를 구체적으로 검증하는 데에는 한계가 있다. 향후 연구에서는 신앙 경험과 종교공동체의 역할을 독립적인 연구주제로 탐색하여 북한배경 청소년의 회복과 성장, 관계 형성 및 소명 발견을 지원하는 기독교교육과 기독교상담의 이론적·실천적 기반을 확장할 필요가 있다. 다섯째, 본 연구는 통문화론과 기독교 인간학을 연계하여 북한배경 청소년의 학교생활 경험을 분석하고 해석하고자 한 새로운 시도라는 점에서 의의가 있으나, 두 이론의 결합을 경험적으로 검증한 선행연구가 제한적이라는 한계가 있다. 따라서 본 연구에서 제시한 두 관점의 결합이 북한배경 청소년의 학교생활 경험을 설명하는 데 어떠한 이론적 설명력과 유용성을 갖는지는 후속 연구를 통해 지속적으로 검토할 필요가 있다. 향후에는 다양한 연구대상과 맥락에 두 관점을 적용하여 이론적 연계의 가능성과 설명력을 확장하고 검증할 필요가 있다.

이러한 한계에도 불구하고 본 연구는 북한배경 청소년의 학교생활을 단순한 사회·교육적 적응의 문제로 접근하던 기존 연구의 관점을 확장하였다는 점에서 학문적 의의가 있다. 기존 연구가 학업 결손, 학교 부적응, 문화적 차이 및 사회적 지원의 필요성에 주로 주목하였다면, 본 연구는 남북한의 상이한 문화와 교육경험이 만나는 학교라는 일상적 공간에서 북한배경 청소년들이 기존의 경험을 성찰하고 새로운 문화적 의미를 선택적으로 수용하며 자신의 삶과 진로를 능동적으로 재구성해 가는 과정을 조명하였다. 특히 통문화론을 통해 이러한 경험을 단순한 동화나 적응이 아닌 선택과 변형, 재구성의 과정으로 분석하고, 기독교 인간학의 관점에서 이러한 과정을 존엄성과 관계성, 소명과 청지기성의 관점에서 해석하였다는 점에서 기존 연구와 차별성을 갖는다. 이는 북한배경 청소년을 지원과 보호의 대상에 머무르게 하지 않고, 자신의 경험과 자원을 바탕으로 삶의 방향을 선택하고 미래를 만들어 가는 주체로 이해하는 관점을 제시한다는 점에서 학문적·실천적 의의를 갖는다.

마지막으로 향후 기독교교육과 기독교상담은 문화적 적응을 지원하는 차원을 넘어 하나님과 자신, 이웃 및 공동체와의 관계 속에서 샬롬(shalom)을 이루며 전인적으로 성장하도록 돕는 교육적·상담적 실천으로 확장될 필요가 있다. 연구 결과를 토대로 다음과 같은 정책적·실천적 제언을 제시하고자 한다. 첫째, 북한배경 청소년의 특성을 고려한 맞춤형 진로교육과 진로상담이 이루어질 필요가 있다. 참여자들은 하나원에서 제공되는 진로교육이 남한 사회의 현실과 괴리가 있었으며, ‘무엇이든 할 수 있다’는 식의 추상적 격려보다 현실적인 정보가 더욱 필요하다고 인식하였다. 신윤정 외(2022)는 북한배경 청소년이 경험하는 진로장벽을 고려한 성장지향적 진로상담의 필요성을 강조하였다. 따라서 직업별 자격요건, 준비 과정, 요구 역량 및 경제적 현실 등을 포함한 구체적인 진로 정보를 제공하고, 자신의 강점과 자원을 고려하여 현실적인 진로를 설계할 수 있도록 지원하는 체

계가 마련되어야 한다. 더불어 기독교적 관점에서 진로는 단순한 생계유지를 위한 직업 선택을 넘어 하나님께서 각 개인에게 부여하신 은사와 가능성을 발견하고 공동체를 섬기는 소명(vocation)을 찾아가는 과정으로 이해할 필요가 있다. 따라서 북한배경 청소년들이 자신의 재능과 강점, 삶의 의미를 탐색하며 하나님의 형상을 지닌 존엄한 존재로서 미래를 설계할 수 있도록 지원하는 전인적 진로상담이 함께 이루어져야 한다.

둘째, 학교와 교사를 대상으로 북한배경 청소년에 대한 이해를 증진하기 위한 교육과 연수가 활성화될 필요가 있다. 강인애와 김현미(2014)는 문화다양성 교사 연수가 교사의 문화 감수성과 교육 실천 의지를 향상시키는 데 긍정적인 효과가 있음을 보고하였으며, 연보라와 김경근(2017)은 교사의 지지가 북한배경 청소년의 학교 적응에 중요한 영향을 미친다고 밝혔다. 또한 신윤정 외(2021)는 북한배경 청소년 지원을 위한 교사 연수와 면담 매뉴얼의 필요성을 제안하였다. 이를 고려할 때 교사는 북한배경 청소년을 단순히 ‘적응이 필요한 학생’으로 이해하기보다 서로 다른 문화적 경험과 삶의 서사를 지닌 존재로 존중할 필요가 있다. 교육은 지식 전달을 넘어 학생의 삶을 이해하고 관계를 형성하며 함께 성장하는 과정이어야 한다. 따라서 학교는 북한배경 청소년들이 차별과 낙인이 아니라 존중과 수용을 경험할 수 있는 공동체가 되어야 하며, 교사와 또래 학생 모두의 상호문화적 감수성을 함양할 수 있는 교육 프로그램과 공동체 활동을 확대할 필요가 있다.

셋째, 지역교회와 기독교 교육공동체 역시 북한배경 청소년의 문화적 적응과 전인적 성장을 지원하는 중요한 협력 주체가 될 필요가 있다. 북한배경 청소년들은 새로운 문화와 교육환경 속에서 심리적 불안과 관계 형성의 어려움, 진로에 대한 불확실성을 동시에 경험할 수 있다. 이러한 상황에서 교회는 단순히 종교활동을 제공하는 공간을 넘어 정서적 지지와 소속감을 경험할 수 있는 환대(hospitality)의 공동체가 될 필요가 있다. 특히 멘토링, 학습지원, 진로상담, 신앙교육 및 또래 공동체 활동 등을 통해 북한배경 청소년들이 안정적인 관계를 형성하고 자신의 삶을 긍정적으로 이해하며 미래를 준비할 수 있도록 지원할 필요가 있다. 또한 교회는 이들을 선교나 보호의 대상으로만 바라보기보다 함께 배우고 성장하는 공동체의 구성원으로 존중하며, 학교 및 지역사회와 협력하여 지속적인 지원체계를 구축할 필요가 있다. 이와 같은 학교와 교회, 지역사회의 협력은 북한배경 청소년의 사회 적응을 넘어 건강한 정체성 형성과 관계 회복, 그리고 전인적 성장을 지원하는 중요한 기반이 될 것이다.

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

참 고 문 헌

- 강인애·김현미 (2014). 초·중등교사 대상 문화다양성 연수프로그램 시범적용 사례 분석. **학습자중심교과교육연구**, 14(2), 253-282.
- 고유환 (2015). 분단 70년 북한연구 경향에 관한 고찰. **통일정책연구**, 24(1), 29-54.
- 권수현 (2011). 북한이탈주민에 대한 남한국민의 태도. **한국정치연구**, 20(2), 129-153.
- 김보미·이정민 (2024). 북한이탈 후기청소년의 대학 진학의 의미에 대한 탐구. **학습자중심교과교육연구**, 24(16), 851-866.
- 김성경 (2018). 북한이탈 청소년의 긍정적 학교적응 과정에 관한 질적 연구: 막막함에서 자기긍정으로 변화하기. **한국청소년연구**, 29(3), 129-157.
- 김애진·정원철 (2011). 북한이탈청소년의 학교적응 과정에 대한 근거이론 연구: 차이와 차별을 넘어 융화되기. **학교사회복지**, 21, 217-242.
- 김윤애 (2015). **북한이탈주민의 재사회화 과정에 관한 연구**. 석사학위논문. 서울대학교.
- 김하연 (2023). **탈북 청소년과 정신건강**. 2023년 대한소아청소년정신의학회 추계학술대회 및 임시총회.
- 남신동 (2022). **학교 환경교육의 방향과 과제**. 한국교육개발원.
- 노은희 (2021). 심리상담 전문가의 탈북배경청소년 상담 경험에 대한 내러티브 탐구. 박사학위논문. 이화여자대학교.
- 박영숙 (2018). 북한이탈청소년의 남한학교생활 적응경험: 포커스그룹 연구방법 적용. **스트레스연구**, 26(3), 149-158.
- 백인옥 (2020). 탈북청소년의 학교 부적응 양상과 해결방안 연구. **통일교육연구**, 17(1), 53-80.
- 신미영·이병수 (2014). 북한이탈청소년의 학교적응에 관한 질적 연구: 대안학교와 일반학교 비교를 중심으로. **담론** 201, 17(2), 63-93.
- 신윤정·지은·윤희정·김지선·전주람 (2022). 북한배경 청소년 대상 온라인 생애진로설계 집단상담 프로그램 개발 및 효과. **문화와융합**, 44(7), 473-493.
- 신윤정·지은·윤희정·이희재·강유진·전주람 (2021). 북한배경 청소년들의 사회·문화 자본 관련 국내 진로상담연구 동향 및 사회정의옹호상담 적용방안. **상담학연구**, 22(6), 413-456.
- 양계민·이정민·정윤미·엄진섭·장윤선·전경숙 (2022). 2022 **다문화청소년 중단연구**. 한국청소년정책연구원.
- 양영자 (2023). 한 중등교사의 하나원 하나둘학교 북한배경청소년 교육 경험에 대한 내러티브 탐구. **한국교원교육연구**, 40(2), 325-354.
- 연보라 (2017). **탈북청소년의 사회자본과 학교적응의 관계**. 박사학위논문. 고려대학교.
- 연보라·김경근 (2017). 탈북청소년의 사회자본과 학교적응 간 구조적 관계. **교육사회학연구**, 27(1), 1-30.

- 염유식·김여진 (2011). 북한이탈주민의 사회연결망 형성과 유형에 대한 근거 이론 연구. **한국사회학**, 45(2), 85-124.
- 오주리·이수연 (2010). 새터민 청소년의 남한사회 적응과 대처경험에 관한 질적 사례연구. **상담학연구**, 11(4), 1807-1826.
- 오혜정·손병덕 (2020). 다문화 청소년의 문화적응과 학교생활의 관계에서 사회정서와 사회적 지지의 매개 효과. **청소년학연구**, 27(12), 401-429.
- 이수연 (2008). 새터민 청소년의 학교적응에 관한 질적 분석. **청소년학연구**, 15(1), 81-113.
- 이하나·정동인 (2010). 북한이탈주민의 입국과정 변화에 따른 탈북 청소년의 새로운 적응 양상과 교육적 과제. **학생연구경연대회**, 9, 43-64.
- 장선아·고정훈 (2021). 다문화 청소년의 문화적응 스트레스와 정신건강의 관계: 사회적 지지의 매개 효과를 중심으로. **한국콘텐츠학회논문지**, 21(1), 662-673.
- 정은미 (2014). 북한주민의 의식주 생활과 사회변동. **亞細亞研究**, 57(4), 142-173.
- 정진아 (2013). 남한주민과 북한이탈주민의 생활문화 기초조사: 서울·경기 지역을 중심으로. **역사문화연구**, 48, 211-254.
- 조영아·전우택 (2004). 북한 출신 대학생들의 대학생활 적응에 대한 질적 연구. **한국심리학회지: 상담 및 심리치료**, 16(1), 167-186.
- 조정아 (2008). 북한의 교육일상 연구: 과제와 접근방법. **현대북한연구**, 11(3), 230-271.
- 채경희 (2017). 북한이탈주민의 적응실태 및 방안. **한국산학기술학회논문지**, 18(10), 527-535.
- 채정민 (2016). 탈북청소년에 대한 심리학적 연구의 주요 쟁점과 연구방향. **한국심리학회지: 문화 및 사회문제**, 22(4), 675-693.
- 최지영·박희진·윤보영·한승대·한재현 (2021). **북한 일상생활 공동체의 변화**. 통일연구원.
- 한동호·이금순·도경옥·홍제한·김수경 (2018). **북한인권백서 2018**. 통일연구원.
- 한만길 (2012). 탈북청소년의 교육 실태와 과제. **기독교와 통일**, 6, 67-77.
- 한만길·김형찬·최영표·윤종혁·김정래·이명준·박정현 (2001). **남북 교육공동체 구성을 위한 교육통합 방안 연구: 남북한 평화공존상황을 중심으로**. 인문사회연구회 협동연구총서. 통일연구원.
- 통일부 (2026). 북한이탈주민 정착 현황 및 지원 정책. <https://unikorea.go.kr>. (검색일 2026.02.04.)
- Braun, V. & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77-101.
- Berry, J. W. & Sam, D. L. (1997). Acculturation and adaptation. in Berry, J. W., Segall, M. H. & Kağıtçıbaşı Ç. (Ed.). *Handbook of cross-cultural psychology* (2nd ed., Vol. 3, pp. 291-326). Allyn & Bacon.

Bourdieu, P. & Passeron, J. C. (1990). *Reproduction in education, society and culture* (2nd ed.). SAGE Publications.

Ortiz, F. (1983). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Editorial de Ciencias Sociales.

Yin, R. K. (2012). *Case study research: Design and methods* (5th ed.). SAGE Publications.

북한배경 청소년들의 학교생활 경험에 관한 질적 사례연구: 통문화론을 중심으로

A Qualitative Case Study of the School Experiences of Adolescents with North Korean Backgrounds: Focusing on Transculturalism

전 주 람 (서울시립대학교)

논문초록

본 연구는 북한배경 청소년들의 학교생활 경험을 탐색하고, 이러한 경험이 통문화론의 관점에서 남한 사회에 대한 이해와 적응에 어떠한 의미를 갖는지를 살펴보고자 하였다. 연구 참여자는 북한과 남한에서 모두 학교를 경험한 10대 후반에서 20대 초반의 북한배경 청소년 5명이었다. 자료는 반구조화된 심층면담을 통해 수집하였으며, 질적 사례연구 방법을 활용하여 분석하였다. 연구 결과, 북한배경 청소년들의 학교생활 경험은 4개의 상위범주와 14개의 하위범주로 도출되었다. 구체적으로는 개인의 성장과 발달을 지향하는 교육과 정치체제 유지를 목적으로 하는 교육의 차이를 인식하는 경험, 사회통합과 사회이동의 통로로서 남한 학교의 역할을 이해하는 경험, 남북한 교육 및 진로지도 체계의 차이로 인해 학교 적응 과정에서 어려움을 경험하는 모습, 그리고 현실적인 학업 및 진로 전략을 형성해 가는 과정으로 나타났다. 참여자들은 이러한 학교생활 경험을 통해 남한 사회의 가치와 규범을 이해하게 되었으며, 기존의 문화적 경험과 새로운 문화적 요소를 통합하는 과정에서 자신의 정체성을 재구성하였다. 기독교 인간학의 관점에서 이러한 과정은 인간의 고유한 존엄성과 관계성을 반영하는 것으로 이해될 수 있으며, 북한배경 청소년들의 학교생활 경험은 단순한 적응의 과정을 넘어 삶의 의미를 형성하고 정체성을 확립해 가는 여정으로 해석될 수 있다.

본 연구는 북한배경 청소년들의 학교 적응을 지원하기 위한 실천적 함의를 제시하며, 이들을 보다 통합적이고 인간 중심적인 관점에서 이해할 필요성을 강조한다

주제어: 북한배경 청소년, 학교생활 경험, 통문화론, 기독교 인간학, 질적 사례연구

인공지능 시대의 영성: 하나님의 형상(*Imago Dei*)으로서 인간 고유성 위협의 신학적 성찰과 교회의 목회적 대응*

Spirituality in the Age of Artificial Intelligence: A Theological Reflection on the Threat to Human Uniqueness as the *Imago Dei* and the Church's Pastoral Response

구자영 (Jayoung James Goo)**

ABSTRACT

This paper offers a theological reflection on the threat to human uniqueness posed by artificial intelligence (AI), and proposes a pastoral response for the Korean church. Adopting an interdisciplinary method connecting an engineering analysis of how AI systems learn with theological anthropology, the study first diagnoses the crisis of human uniqueness along four dimensions: individuality, creativity, empathy, and ethics. It then argues that AI cannot possess spirituality, drawing on the limits of computationalism, the irreducibility of consciousness, and neurological evidence of spiritual experience, and grounds this argument in an immanent analysis of AI's learning structure: the convergence of weights toward the statistical mean, the avoidance of overfitting required for general use, and the cost structure of retraining that renders repentance structurally impossible for AI. The central claim is that AI's limitations are not a temporary deficiency of immature technology but a structural consequence of its operating principles. On this basis, the paper reinterprets the *Imago Dei* as an event of spirituality realized in relationship with God, proposing four dimensions AI can never possess: relational spirituality, spirituality as co-creator, spirituality of vulnerability, and spirituality of the cross, and frames the age of AI as a kairos calling the church back to its essence.

Key words: artificial intelligence, spirituality, *Imago Dei*, theological anthropology, *Coram Deo*

* 2026년 8월 4일 접수, 9월 4일 최종수정, 9월 5일 게재확정
이 논문은 2026학년도 부산외국어대학교 학술연구조성비에 의해 연구되었음.

** 부산외국어대학교(Busan University of Foreign Studies) 만오교양대학 교수, 부산광역시 금정구 금샘로 485번길 65, 20256002@bufs.ac.kr

I. 서론

인류는 앨런 튜링이 반세기 전 제시했던 ‘생각하는 기계’가 현실이 된 문명사적 변곡점 위에 서 있다(Turing, 1950: 433-460). 인공지능(Artificial Intelligence, 이하 AI)은 더 이상 공상과학 소설이 아니라 인간의 사유와 관계, 창조와 윤리의 문법을 근본적으로 재편하는 실존적 도전이 되었다. 기술이 인간을 규정하는 주체가 되고 인간은 알고리즘의 선택을 받는 객체로 전락할 수 있다는 경고가 현실로 다가왔다. 이제 “인간이란 무엇인가?”라는 신학사를 관통해온 근원적이고 본질적인 물음은 현대신학의 가장 시급한 과제로 다시 부상하게 되었다.

국내 신학계의 AI 담론은 김동환(2016: 35-60)이 다학제적 연구의 필요성을 제기한 이래 꾸준히 확장되어 왔다. 김난예(2017)는 AI 시대에 요청되는 영적 민감성을 물었고, 김경식(2023)은 AI가 과연 ‘인간의 형상’이 되어가고 있는지를 검토하였다. 박종환(2024)은 강인공지능(AGI)이 하나님의 형상을 지닐 수 있는지를 정면으로 논구하였다. 서미경(2024)은 바빙크의 세계관을 토대로 생성형 AI 시대에 신앙과 학문을 통합하는 길을 모색하였다. 박영진(2026)은 판단의 주체와 책임이 사용자로부터 AI로 이동하는 ‘결정 위임’ 현상을 하나님의 주권과 자유의지라는 조직신학의 틀에서 고찰하였다. 김성민·김미경(2026)은 텍스트 마이닝을 통해 AI 노동 담론의 의미 구조를 성경적 경제관과 대비하였다.

이러한 축적에도 불구하고 하나의 공백이 반복해서 나타난다. 기존 논의는 대체로 조직신학적 인간론의 재해석에 머물거나 기술 현상에 대한 윤리적 논평에 그쳐, AI의 작동 원리에 대한 내재적 분석과 신학적 성찰이 충분히 결합되지 못하였다. 김영록(2026: 122-123)은 하나님의 형상을 기능적 이해에서 관계적 이해로 전환할 것을 설득력 있게 논증한 뒤, “자율적이고 비물질적인 ‘기술 권세’가 가지는 현대적 특수성을 사회학적·공학적으로 충분히 분별하고 해부하는 데에는 지면의 한계가 있었다”고 술회한다. 곧 AI 시대의 신학적 인간론은 ‘기능에서 관계로’라는 전환의 방향은 확보하였으나, 그 전환을 요구하는 근거를 기술 내부에서 제시하는 데에는 이르지 못하였다. 박영진(2026)이 규명한 ‘결정 위임’ 역시 조직신학적 판단 기준과 성경 본문 주해를 정교하게 세웠으나, 결정의 주체가 AI로 이동하는 그 현상이 AI의 학습 구조와 어떻게 맞물리는지는 기술 내부에서 규명되지 않은 채 남는다.

본 연구는 바로 이 지점에서 출발한다. 본 연구는 AI 시스템의 학습, 집단지성, 추천, 결과산출 구조에 대한 공학적 분석을 신학적 인간론과 대조하는 다학제적 문헌 연구이다. 분석 대상은 거대 언어 모델(LLM)의 작동 원리로, 구체적으로는 대규모 데이터 학습에서 나타나는 평균 수렴, 과적합(overfitting) 회피라는 범용성 요건, 그리고 최적화(optimization)라는 목적함수의 구조이다. 신학

적 준거는 관계로서의 ‘하나님의 형상(*Imago Dei*)’ 이해이며, 바르트의 관계적 형상론과 몰트만의 십자가 신학, 라너의 초월적 경험 개념을 축으로 삼는다. 두 축은 학문적 언어가 서로 다르기에 직접 대조될 수 없으며, 이 둘을 접속시키는 매개가 필요하다. 본 연구는 그 매개를 의식의 계산 가능성 논쟁, 곧 “인간의 의식은 뇌에서 일어나는 물리적 정보처리의 결과이므로 원칙적으로 계산으로 구현될 수 있는가?”라는 물음에서 시작한다. 이 논쟁이 매개가 될 수 있는 이유는 두 가지다. 한편으로 이 논쟁은 LLM의 세 작동 원리가 산출하는 모든 것이 ‘계산’의 범주에 속함을 분명히 함으로써 공학적 분석을 철학적 차원으로 끌어올린다. 다른 한편으로 바르트가 말하는 인격적 관계, 라너의 초월적 경험, 몰트만이 말하는 고난에의 참여가 과연 계산으로 구현될 수 있는 종류의 사건인지를 묻는 공통의 질문 형식을 제공하기 때문이다. 이 매개 위에서 본 논문은 정렬 단계의 평균 수렴(Ⅲ장 4절 첫째)을 하나님 앞에 단독자로 서는 관계적 형상론(Ⅳ장 1절)과, 과적합 회피라는 범용성 요건(Ⅲ장 4절 둘째)을 라너의 초월적 개방성과 창조성(Ⅳ장 2절)과, 재학습의 비용 구조가 함의하는 회심의 구조적 불가능성(Ⅲ장 4절 셋째)을 몰트만의 십자가 신학 및 본회퍼의 책임 개념(Ⅳ장 3절과 4절)과 각각 대조한다. 따라서 이 방법이 최종적으로 묻는 것은 AI가 “무엇을 할 수 있는가?”라는 성능의 목록이 아니라, LLM의 작동 원리가 어떤 종류의 사건을 구조적으로 배제하는가, 곧 “왜 할 수 없는가?”이다. 여기서 말하는 기술은 AI 기술 중에서 분석 대상인 LLM을 가리킨다. ‘인간 고유성의 자리’란 개개인성·창의성·공감·윤리성이라는 네 차원의 궁극적 근거가 되는 ‘하나님의 형상’의 관계적 차원을 뜻한다. 그 답을 LLM 내부의 작동 원리에서 구할 때, 인간 고유성은 기술 앞에서 외치는 방어적 선언이 아니다. 즉, 인간 고유성의 논증은 그 기술(LLM)의 구조 자체가 뒷받침하는 논증이 된다.

본 논문은 먼저 AI의 태생적 특성이 이야기하는 인간 고유성의 위기를 개개인성, 창의성, 공감, 윤리성의 네 차원에서 진단한다. 이어 AI가 영성을 가질 수 없는 근본적 이유를 계산주의의 한계와 의식의 비환원성, 영적 체험의 신경학적 증거를 통해 규명한다(Penrose, 1994: 376-378). 그 논의를 AI 학습 구조에 대한 내재적 분석으로 뒷받침한다. 이를 토대로 ‘하나님의 형상(*Imago Dei*)’을 관계적 영성, 공동 창조자로서의 영성, 취약성의 영성, 십자가의 영성이라는 네 차원으로 재발견한다. 나아가 AI 시대를 방어해야 할 위협이 아니라 하나님 나라를 확장할 ‘카이로스(καιρός, 때)’의 기회로 삼는 한국교회의 목회적·선교적 대안을 제시하고자 한다.

II. AI 시대 인간 고유성의 위기

1. 개개인성의 파괴: 알고리즘적 집단지성과 개별적 실존의 위기

AI 시대의 인간은 어느 세대보다 거대한 집단지성의 혜택을 누리지만, 역설적으로 알고리즘 필터를 통해 개별적 실존은 소멸의 위기를 맞는다. AI 알고리즘은 효율성을 위해 개인의 고유성을 평균화하고 범주화하며, 이 과정에서 신 앞에 홀로 서는 단독자로서의 인간은 설 자리를 잃어간다. 넷플릭스의 큐레이션에서 틱톡의 피드에 이르기까지 프로파일링(profiling)은 우리의 디지털 발자국을 수집하여 우리를 예측 가능한 소비자, 특정 성향의 유권자로 재정의한다(Zuboff, 2019: 8). 이 과정에서 번덕과 모순, 잠재된 가능성처럼 예측 불가능한 인간적 요소는 노이즈(noise)로 간주되어 제거되고, 확률적으로 가장 높은 패턴만이 강화된다.

이러한 과정은 이용자를 비슷한 정보와 의견 속에 가두는 ‘필터 버블(filter bubble)’ 현상을 낳는다(Pariser, 2011: 9-15). AI가 제공하는 개인화가 결국 고립화와 획일화로 귀결되는 것이다. 알고리즘이 그려주는 모습은 진정한 ‘나’가 아니라 상업적·정치적 목적으로 재단된 평균화된 자아일 뿐이다. 유발 하라리는 인간이 내면적 경험보다 외부 데이터의 흐름을 더 신뢰하면서 스스로를 데이터 처리 기계로 인식하는 데이터 종교(Dataism)에 이를 것이라 경고한다(Coeckelbergh, 연아람 역, 2024: 95에서 재인용).

개개인성의 소멸은 궁극적으로 하나님과의 관계를 파괴하는 신앙의 위기로 이어진다. 종교개혁의 핵심 정신인 ‘코람데오(*Coram Deo*)’는 인간이 하나님 앞에 단독자로 서는 실존적 결단을 요구한다. 쇠렌 키르케고르(Søren Kierkegaard)가 역설했듯 신앙은 군중 속에 익명으로 숨는 것이 아니라 홀로 신 앞에 서는 주체적 진리이다(Kierkegaard, 임규정 역, 2007: 25-30). 그러나 추천 알고리즘이 자유의지를 제한할 때 인간은 하나님 앞에서(*coram Deo*)보다 사람 앞에서(*coram hominibus*) 보여지는 삶에 익숙해진다. 타인의 인정과 사회적 평판이 신앙의 기준이 될 때 고독한 회개와 성찰의 기도는 세속적 허영에 자리를 내주게 된다.

2. 창의성의 파괴: 사유(思惟)의 외주화와 기술 숭배 현상

생성형 AI의 등장은 ‘사유의 외주화’를 가속화하고 있다. 학생은 리포트를, 직장인은 보고서를, 심지어 목회자는 설교문을 AI에 의존하기 시작했다. 설상가상으로 일론 머스크가 설립한 뉴럴링크(Neuralink)가 연구하는 ‘뇌·컴퓨터 인터페이스(Brain-Computer Interface, BCI)’ 기술은 인간의 마지막 자유라 일컫는 사상의 자유마저 위협한다. 뉴럴링크는 ‘신경 레이스(neural lace)’를 뇌에 이

식하는 기술을 연구하고 있으며, 이 기술이 완성되면 인간의 뇌에 기록된 내용을 컴퓨터에 업로드하거나 외부의 디지털 자료를 다시 뇌 속으로 내려받을 수 있게 된다. 2023년 5월에는 미국 FDA가 뉴럴링크의 뇌·컴퓨터 인터페이스에 대한 인간 대상 임상시험을 승인하였다. 그러나 이 기술은 악의적 해킹으로 생각을 읽고 세뇌시킬 수 있다는 점에서 심각한 윤리적 비판을 불러일으켰다.

니콜라스 카(Nicholas Carr, 2010: 5-7)는 디지털 기술이 뇌 구조 자체를 변화시켜 깊이 있는 사고 능력을 파괴하고 산만한 사고를 강화한다고 경고했다. 생성형 AI는 이 경향을 심화시킨다. 그럴 듯한 답을 즉시 생성해 줌으로써, 스스로 자료를 찾고 비판적으로 분석하여 종합적 결론에 이르는 고통스럽지만 필수적인 사유의 과정을 생략하게 만들기 때문이다. 의존이 심화될수록 인간은 최적의 프롬프트(prompt)를 입력할 뿐, 새로운 아이디어의 창조자가 아니라 AI의 산출물을 소비하고 편집하는 수동적 객체로 전락한다.

사유 능력을 상실한 인간은 외부 권위에 의존하게 되며, AI 시대의 가장 강력한 권위는 AI 그 자체이다. 자크 엘룰(Jacques Ellul)이 간파했듯 기술은 단순한 도구가 아니라 우리를 둘러싼 환경이자 실존을 규정하는 본질이 되었다(Ellul, 이상민 역, 2013). AI가 모든 질문에 답하고 미래까지 예측해 줄 때, 우리는 AI를 전지전능한 존재로 여기게 될 위험이 있다. 이는 하나님의 자리에 도전했던 바벨탑 사건의 디지털 변형이다. 신앙은 말씀과 기도로 하나님의 뜻을 구하는 계시적 사유를 근본으로 한다. 그러나 모든 응답이 집단지성이 데이터와 모델의 형태로 응축되고 매개된 생성형 AI 안에 있고 알고리즘이 지름길을 제시하는 디지털 바벨탑은 묵상과 기도의 시간을 박탈한다. AI의 즉각적 응답은 하나님의 음성을 인내하며 기다리는 ‘기다림의 영성’을 해체하고, 살아있는 계시와 영감의 통로를 차단한다.

3. 공감의 파괴: 감시자본주의와 인공적 관계성의 확장

AI 기술이 증폭하는 디지털 플랫폼의 상호작용은 연결을 촉진하지만 역설적으로 관계의 깊이는 얕아지고 있다. ‘감시자본주의(surveillance capitalism)’ 체제에서 거대 기술 기업들은 무료 서비스의 대가로 사용자의 온라인 활동을 광범위하게 수집한다. 최신 AI 기술을 활용해 사용자 정보의 패턴을 분석하여 행동을 예측·통제하는 상품으로 만들어 판매하는 것이다(Zuboff, 2019: 63-97). 그 핵심은 ‘행동 잉여(behavioral surplus)’의 포착에 있다. 서비스 개선에 필요한 데이터를 넘어 사용자의 감정과 취약점까지 드러내는 부가 데이터를 수집하여 미래 행동을 예측한다. 이를 통해 특정 상품의 구매나 정치적 메시지를 믿도록 행동을 조종하는 것이다. 이 체제에서 인간의 경험은 데이터로 전환되고 AI는 이를 분석하고 관계는 상품화된다.

공감은 타인의 감정을 인지적으로 이해하는 것을 넘어 그 감정을 함께 느끼는 정서적 차원의 고차원적인 교감이다. 인간의 신경세포에 존재하는 ‘거울 뉴런(mirror neuron)’은 타인의 행동이나 감정을 볼 때 마치 직접 경험하는 것처럼 뇌의 특정 영역이 활성화됨을 보여준다. 이는 공감이 ‘체화된(embodied)’ 경험임을 시사한다(Rizzolatti & Sinigaglia, 2008). 그러나 AI 기술이 기반이 되는 디지털 소통에서는 미묘한 표정이나 목소리의 떨림 같은 신체의 언어를 읽을 수 없기에 이러한 체화된 상호작용이 일어나기 어렵다. 정량화된 피드백에 익숙해지면서 타인의 복잡한 내면을 이해하려는 노력 대신 즉각적이고 피상적인 반응에만 집중하게 된다.

공감 능력의 상실로 기독교 정신의 정수인 ‘이웃 사랑’은 관념적 수준에 머물고, 이웃과의 관계가 약화될 때 하나님과의 관계 역시 위태로워진다. 요한일서는 “보는 바 그 형제를 사랑하지 아니하는 자는 보지 못하는 바 하나님을 사랑할 수 없느니라”(요일 4:20)고 선언한다. 이웃 사랑을 실천하는 체화된 경험을 통해서만 우리는 보이지 않는 하나님의 사랑을 배우게 된다.

4. 윤리성의 파괴: 최적화 알고리즘과 기독교 윤리의 충돌

AI의 근본적 작동 원리는 ‘최적화(optimization)’, 곧 목표 달성을 위해 가장 효율적인 경로를 계산하고 실행하는 것이다. 이 원리는 생산성을 극대화했지만 윤리적 딜레마 앞에서는 심각한 한계를 드러낸다. 자율주행차가 마주할 ‘트롤리 딜레마(trolley dilemma)’가 이를 상징적으로 보여준다(Foot, 1967: 5-15). 피할 수 없는 사고에서 AI는 다섯 명의 보행자를 살리기 위해 한 명의 탑승자를 희생하도록 프로그래밍되어야 하는가? MIT 미디어랩의 ‘도덕 기계(Moral Machine)’ 프로젝트는 전 세계 수백만 명의 데이터를 수집했으나 보편적인 윤리적 합의를 도출하는 데 실패했다(Awad et al., 2018: 59-64).

윤리적 결정은 정량적으로 계산 가능한 공리주의적 의사결정으로도, 엄격한 규칙에 기반한 의무론적 방식으로도 해결될 수 없다. AI는 특정 원칙에 따라 계산된 선택을 할 수는 있으나, 그 선택이 가져올 영향을 고민하거나 결과에 도덕적 책임을 질 수 없고 피해자에게 다가가 용서를 구할 수 없다. 알고리즘에는 양심의 가책, 도덕적 후회, 회심과 같은 인간 고유의 정신작용이 없기 때문이다¹⁾. 더욱이 인간의 윤리적 성장은 딜레마 앞에서 고뇌하고 몸부림치며 자신의 선택에 무거운 책임을 지는 과정에서 이루어진다. AI가 최적의 선택을 대신해 준다면 인간은 도덕적 주체로서 성장할 기회를 잃고, 스스로 판단하고 책임질 능력을 상실한 ‘도덕적 미성년자’에 머물게 될 수 있다.

최적화와 효율성을 최고 가치로 삼는 알고리즘의 논리는 기독교 윤리의 핵심인 아가페(agape)와 정면으로 배치된다. 아가페는 자신의 유익을 구하지 않고 자격 없는 자를 위해 자신을 기꺼이 희생

1) 그 구조적 이유는 Ⅲ장 4절에서 상론한다.

하는 비효율적 사랑이다. 바로 그리스도의 십자가는 그 절정에 있다. 십자가는 효율성의 관점에서 가장 어리석고 무력한 선택이었으나 하나님의 구원을 이루는 가장 위대한 능력이었다. 모든 선택이 최적화 알고리즘에 의해 결정된다면 십자가의 논리는 설 자리를 잃을 것이다. AI는 결코 ‘원수를 사랑하라’는 비효율적 명령을 내리지 않으며, 알고리즘은 손해를 감수하는 희생과 자격 없는 자를 향한 용서, 약자와 함께 고통받는 연대를 계산할 수 없다.

III. 계산 불가능한 영혼: 왜 AI는 영성을 가질 수 없는가?

1. 알고리즘을 넘어서는 의식: 계산주의의 한계와 ‘암묵지’

거대 언어 모델(LLM)은 튜링 테스트를 통과할 만큼 인간의 언어를 유창하게 모방하지만, 이것이 언어의 ‘의미’를 이해한다는 증거는 되지 못한다. 존 설(John Searle)의 ‘중국어 방’ 사고 실험이 이를 보여준다. 중국어를 모르는 사람이 규칙 책에 따라 들어온 기호에 맞는 기호를 내보낸다면, 방 밖에서는 그가 중국어를 구사한다고 여기겠지만 방 안의 그는 의미를 이해하지 못한다(Searle, 1980: 417-424). 오늘날의 AI 역시 패턴을 학습하여 그럴듯한 문장을 생성할 뿐, 의미를 체험하고 내면화하는 주관적 의식, 곧 색깔의 느낌, 통증의 느낌 등 주관적으로 체험되는 감각적 질(質)을 뜻하는 ‘퀄리아(qualia)’를 결여하고 있다(Nagel, 1974: 435-450). AI는 마음을 정보 처리 시스템으로 보는 계산주의(computationalism)의 연장선에 있으나, ‘왜 물리적 과정이 주관적 경험을 발생시키는가’라는 의식의 ‘어려운 문제(the hard problem of consciousness)’에는 답할 수 없다(Chalmers, 1996: xii).

로저 펜로즈(Roger Penrose)²는 인간의 의식이 알고리즘적 계산을 초월하는 비계산적(non-computational) 특성을 지닌다고 논증한다. 그는 쿠르트 괴델(Kurt Gödel)의 불완전성 정리를 근거로, 인간 수학자가 형식 체계의 진실성을 그 체계 외부에서 직관적으로 파악하는 능력은 어떤 알고리즘으로도 구현될 수 없다고 주장한다(Penrose, 1989: 418). 나아가 스튜어트 하메로프(Stuart Hameroff)와 함께 제안한 ‘조화 객관 환원 이론(Orch-OR)’을 통해, 의식이 뇌 신경세포 내 미세소관(microtubules)에서 일어나는 양자 중력 효과의 결과라고 설명한다(Penrose, 1994: 376-378).³ ‘깨달음’과 ‘직관’ 같은 의식 활동이 고전적 신경망 연산의 산물인지는 아직 밝혀지지 않았다. 물론

2) 로저 펜로즈는 수리물리학자이며 2020년 노벨 물리학상을 수상하였다.

3) Orch-OR 이론은 인간의 신경세포 내 미세소관이 양자 상태를 유지할 수 있는지에 대한 논쟁과, 양자 튜링머신과 고전 튜링머신의 유의미한 차이에 대한 논쟁이 제기되고 있는 이론이다.

일부 이론은 이러한 현상의 바탕에 양자 과정이 관여할 가능성을 제기한다. 만일 의식이 양자 과정에 뿌리를 둔다는 것이 입증된다면, 튜링 기계의 계산 가능성 원리에 기반한 현재의 AI가 인간의 의식에 도달할 수 있는지에 대해 근본적인 재검토가 필요할 것이다. 아울러 ‘켈리아’에 근거한 논변이나 펜로즈의 논변이 학계에서 일반적으로 받아들여지는 주장은 아니라는 점도 밝혀 둔다. 특히 펜로즈가 양자 효과로 인간의 의식을 설명하는 주장은 소수 견해에 속한다. 그럼에도 이 논변들은, 의식이 계산으로 환원될 수 있다는 계산주의가 확립된 사실이 아니라 여전히 열려 있는 가설임을 보여준다는 점에서 본 논문의 논의에 유효하다.

이는 미카엘 폴라니(Michael Polanyi)의 ‘암묵지(tacit knowledge)’ 개념과 공명한다. 폴라니는 “우리는 우리가 말할 수 있는 것보다 더 많이 안다”고 선언했다. 즉, 인간의 앎이 명시적 규칙과 데이터로 환원될 수 없는 체화된 차원을 지님을 역설했다(Polanyi, 2009: 4). 자전거를 타거나 얼굴을 알아보는 방식은 몸으로 체득한 암묵적 앎이며 신뢰와 헌신이라는 인격적 참여를 통해 획득된다. AI는 명시화할 수 있는 영역에서는 탁월하지만, 신체적 경험과 구체적인 삶의 실천을 통해 형성되는 암묵지로 체화된 인간의 지혜에 인간과 동일한 방식으로 도달한다고 보기는 어렵다. 이는 성경 말씀을 데이터로 학습할 수는 있어도 성령의 조명하심을 통한 영적 깨달음에는 이를 수 없는 것과 같은 이치다.

2. 물질을 초월하는 마음: 이원론의 재조명과 ‘초월적 경험’

AI 시스템은 아무리 복잡하더라도 그 본질은 하드웨어 위에서 실행되는 소프트웨어, 곧 ‘닫힌 물리계(a closed physical system)’이다. 환원적 물리주의는 모든 정신 현상이 뇌의 물리적 상태로 환원된다고 본다. 이는 AI가 인간 정신을 재현할 수 있다는 주장의 철학적 기반이 되지만, 정신의 초월적 차원을 설명하지 못한다(김경식, 2023: 461). 이는 포스트 AI 시대가 몸을 정보의 객체로 환원시키고 육체보다 정신을 우위에 두는 ‘테크노 영지주의(tech-gnosis)’로 회귀하고 있다는 김은혜의 비판과 맞닿는다(김은혜, 2020: 765). 육체를 벗고 정신으로 영생하려는 시도는 성육신을 부정했던 고대 영지주의의 현대적 변종이다(김동환, 2016: 52).

존 에클스(John C. Eccles)⁴는 의식적 의도(will)가 뇌의 신경 활동에 선행하며 비물질적 정신이 뇌에 작용한다고 주장했다(Eccles, 1994). 그에게 인간의 정신은 뇌로 환원되지 않는 비물질적 실체이다. 이 ‘자기-의식적 마음(self-conscious mind)’이 뇌와 능동적으로 상호작용한다는 ‘이원론적 상호작용주의’를 주장했다(Popper & Eccles, 1977: 362). 그에게 뇌는 라디오 수신기처럼 비물질적

4) 존 에클스는 노벨 생리의학상을 수상한 신경생리학자이다.

정신세계의 신호를 수신하여 물질세계에 작용하게 하는 매개체이다. 이는 인간의 정신이 기도와 영감을 통해 초월적 실재와 교감할 수 있다는 신학적 통찰에 과학적 근거를 제공한다.

칼 라너(Karl Rahner)의 사상은 이 통찰에 신학적 깊이를 더한다. 라너는 인간을 ‘세계 안의 정신(spirit in the world)’으로 정의하였다. 그는 인간 존재가 유한한 현실을 넘어 무한한 신적 실재, 곧 ‘거룩한 신비(Holy Mystery)’를 향해 나아가는 ‘초월적 경험(transcendental experience)’에 근원적으로 개방되어 있다고 보았다(Rahner, 1978: 31-35). 인간은 질문하고 사랑하고 희망하는 행위 속에서 유한성을 넘어서는 갈망을 경험한다. AI가 계산적 존재로서 자기 안에 갇혀 있는 반면, 인간의 정신은 초월을 향해 열려 있다. 이것이 ‘하나님의 형상’이 지닌 개방성이며 AI가 결코 가질 수 없는 인간 영성의 핵심이다.

이 지점에서 AI와 인격의 구분을 존재론적 측면과 인식론적 측면으로 나누어 살펴볼 필요가 있다. 존재론적으로 양자는 명백히 다르다. 인간은 살아있는 몸을 가진 존재인 반면, AI는 그에 대응하는 몸이 아니라 하드웨어와 소프트웨어로 이루어져 있기 때문이다. 반면 인식론적으로는 사정이 다르다. 언어적 출력만을 놓고 보면 인간과 AI를 구별하기 어려운 지점에 우리는 이미 와 있으며, LLM의 튜링 테스트 통과가 그 증거다. 그러나 이 인식론적 근접이 존재론적 동일성을 함의하지는 않으며, 오히려 양자의 차이는 ‘몸’에서 다시 드러난다. 인간의 몸은 태어나고 병들고 죽는 유한한 살로서 고통과 취약성을 겪으며, 바로 그 유한성이 초월을 향한 갈망과 타자를 향한 공감에 자라나는 근거가 된다. 성육신의 신학이 증언하듯 하나님은 정보가 아니라 살이 되셨고(요 1:14), ‘하나님의 형상’ 역시 몸을 입은 삶 전체로 살아내는 것이다(김은혜, 2020: 765). 따라서 AI와 인격의 구분은 출력을 비교하는 인식론적 차원이 아니라, 살아있는 몸의 유한성과 그 몸으로 맺는 관계라는 존재론적 차원에서 신학적 준거를 얻으며, 이는 IV장 3절에서 논할 취약성의 영성으로 이어진다.

3. 영적 체험의 신경학적 증거: 자기초월과 ‘나-너’의 만남

AI 챗봇은 인간의 감정을 분석하고 공감하는 듯한 반응을 시뮬레이션할 수 있다(천현득, 2017: 217-243). 그러나 이는 확률적으로 가장 적절한 언어적 패턴을 출력하는 것일 뿐, 타자의 실존에 대한 인격적 만남에서 비롯된 공감이 아니다. 신경과학자 앤드류 뉴버그(Andrew Newberg)는 기도와 명상에 깊이 몰입한 프란치스코회 수녀들의 뇌를 기능적 영상(SPECT)으로 촬영하는 실험을 진행하였다. 그 실험에서 그는 피실험자가 영적 합일의 절정에서 시공간적 자기 인식을 담당하는 두정엽(parietal lobe)의 활동이 현저히 감소함을 발견했다(Newberg et al., 2001: 2-7). 영적 체험이 심리적 자기기만이 아니라 뚜렷한 신경생리학적 기반을 지니며, 자기 초월의 경험이 뇌에 실재적으로 각인됨을 보여주는 증거이다.

뉴버그가 발견한 자기 초월의 신경학적 증거는 마르틴 부버(Martin Buber)가 제시한 관계의 본

질과 연결된다(Buber, 표재명 역, 2001: 15-20). 부버는 인간관계를 대상을 도구화하는 ‘나-그것(Ich-Es)’의 관계와, 상대를 인격 그 자체로 만나 전 존재가 공명하는 ‘나-너(Ich-Du)’의 관계로 구분했다. AI와 인간의 관계는 데이터를 분석하고 활용하는 ‘나-그것’에 머물 수밖에 없다. 그러나 인간은, 우리의 뇌가 증명하듯, 타자와의 인격적이고 상호적인 ‘나-너’의 만남을 통해 자아의 경계를 넘어 영원한 ‘너’이신 하나님을 만날 수 있는 영적 존재이다. AI 시대일수록 설교의 기능적 측면보다 설교자의 ‘인격’이 중요해지는 이유가 여기에 있다(김병석, 2016: 177). 이 계산 불가능한 인격적 만남이야말로 AI가 흉내 낼 수 없는, ‘하나님의 형상’으로서 인간이 지닌 가장 고귀한 능력이다. 다만 분명히 해 두어야 할 것은, 이 계산 불가능한 능력들이 인간이 스스로의 힘으로 성취하거나 본성적으로 소유한 자질이 아니라는 점이다. 진정한 ‘나-너’의 만남도, 존재 전체가 돌이키는 회심도, 새로움을 여는 독창성도, 하나님의 도우심이 없다면 인간 역시 온전히 도달할 수 없다. 그것들은 하나님이 전적으로 부여하시는 선물이요 은혜이며(엡 2:8), 인간 편에 속한 것은 다만 그 은혜를 향해 자신을 여는 응답뿐이다. 따라서 AI와 인간의 궁극적 차이는 능력의 소유 여부가 아니라, 하나님이 은혜를 부어 주시는 인격적 관계의 상대가 될 수 있는가에 있다. 이 점은 IV장과 V장에서 상론할 ‘하나님의 형상’의 관계적·은총적 성격을 앞서 가리킨다.

4. 인간 고유성을 위협하는 AI의 한계: AI 시스템에 내재된 공학적 근거

앞의 세 절이 철학과 신경과학의 외부 관찰을 통해 AI의 한계를 논하였다면, 본 절은 그 한계를 AI 작동 구조의 내부에서 확인한다. 이는 서론에서 밝힌 본 연구의 방법론적 기여이자, 선행연구가 공백으로 남겨둔 지점이다.

첫째, 거대 딥러닝 모델의 성능 이면에는 개별성을 억압하는 구조적 압력이 내재해 있다. 이 과정에서 개인의 독특한 사상과 소수의 희귀한 데이터는 다수의 주류 데이터에 잠식된다. 2024년 네이처(Nature)지에 게재된 AI의 재귀적 학습에 관한 논문은 AI 모델이 생성한 데이터로 재귀적으로 학습이 반복될 경우 원본 콘텐츠의 확률분포의 꼬리(tails)가 붕괴되는 현상을 보고했다(Shumailov et al., 2024). 이는 소수·희귀 데이터에 대한 AI의 성능이 서서히 붕괴됨을 뜻한다. 다시 말해 근미래에 인간이 원본 콘텐츠를 생산하지 않는 상황이 온다면, AI 시스템이 자체 생산한 데이터만으로는 독창성을 담보하기 어렵다는 기술적 한계를 함의한다. 또한 2025년에 발표된 연구 “거대 언어 모델에서의 인식론적 다양성과 지식 붕괴”(Epistemic Diversity and Knowledge Collapse in LLMs)는 LLM 출력이 어휘·의미·문체적으로 균질하며 중심 경향(central tendency)으로 회귀한다는 것을 실증했다(Wright et al., 2025). 나아가 인간 선호 데이터에 내재한 전형성 편향(typicality bias)은 보상 모델로 하여금 무난하고 예측 가능한 응답을 체계적으로 우대하도록 학습시킨다

(Zhang et al., 2025). 생성형 AI가 그럴듯하고 무난하지만 독창적이기 어려운 결과물을 산출하는 것은 바로 이 정렬 단계의 평균화 압력 때문이다. 따라서 개별성의 소거는 기술의 미성숙에서 오는 일시적 부작용이 아니라, 단일 범용 모델을 다수의 선호에 정렬시키는 과정에서 필연적으로 발생하는 구조적 귀결이다.

둘째, 이러한 평균화 압력은 상업적 AI의 존재 조건과 직결되어 있어 임의로 제거하기 어렵다. 특정 개인이나 소수 집단의 독특한 데이터를 과도하게 반영하여 학습할 경우 과적합(overfitting)이 발생한다. 이는 ‘편향-분산 트레이드오프(bias-variance tradeoff)’가 지시하는 바와 같이 미지의 입력에 대한 일반화 성능을 저하시킨다. 범용성은 단일 모델로 다수의 사용자를 상대하는 상용 AI의 핵심 존재 조건이다. 곧 상용 AI는 과적합을 회피함으로써만 범용성을 얻으며, 이것이 본 절의 둘째 논점인 과적합 회피라는 범용성 요건이다. 개별성의 억압은 우연이 아니라 이 범용성을 확보하기 위해 지배적 패러다임이 체계적으로 선호하는 요건이다(Kirk et al., 2024). 물론 이 억압이 절대적이거나 원리적으로 불가피한 것은 아니다. 저랭크 적응(LoRA)을 통한 파라미터 효율적 미세 조정, 검색증강생성(RAG), 사용자 개인화, 그리고 추론 시점의 다양성 복원 기법(예: Verbalized Sampling) 등이 개별성을 일부 증강시켜준다. 그럼에도 이러한 기법들은 지배적 단일 범용 모델 위의 국소적 보정에 머물며, 시스템의 기본 지향은 여전히 평균으로 수렴한다. 요컨대 개별성과 범용성은 절대적 배타 관계가 아니라 조절 가능한 긴장 관계이다. 하지만 상업적 범용 모델이라는 지배적 구조 하에서는 그 긴장이 언제나 개별성의 억압 쪽으로 기운다. 앞 장에서 진단한 평균화의 압력은 바로 이 구조적 선호의 필연적 표현이다.

셋째, 가장 근본적인 차원에서, AI에게는 회심(回心, metanoia)이 구조적으로 불가능하다. 내재적 자기부정과 자기반성이 신뢰성 있게 작동하지 않는다. 실증 연구에 따르면 거대 언어 모델은 외부의 검증 신호 없이 오직 자신의 능력만으로는 추론의 오류를 교정하지 못하며, 자기교정을 시도할 경우 오히려 성능이 저하되기도 한다(Kamoi et al., 2024). 후속 연구는 모델이 타자의 출력에 담긴 오류는 식별하면서도 동일한 오류가 자신의 출력에 있을 때는 이를 발견하지 못하는 ‘자기교정 맹점(self-correction blind spot)’을 보고한다(Tsui, 2025). 이는 진정한 자기부정이 이 시스템에 부재함을 시사한다. 또한 학습이 완료된 시스템에서 치명적 오류가 발견되어도 존재 전체가 돌이키는 방식의 교정은 일어나지 않는다. 전면적 재학습에는 막대한 GPU 연산량과 시간, 전력, 데이터 및 비용이 소요되어 실무적으로 비효율적이기에, 실무는 ‘모델 편집(model editing)’이나 ‘기계적 망각(machine unlearning)’과 같은 국소적 보정에 의존한다. 이것이 곧 본 절의 셋째 논점인 재학습의 비용 구조다. 그러나 이러한 기법들은 모델이 학습한 지식의 내부 표상 전체를 재구성하는 것이 아니라 특정 출력의 확률을 표층에서 억누르는 것에 가깝다. 기술적으로 말하면 모델 편집이나

기계적 망각은 방대한 가중치 전체의 분포적 구조는 그대로 둔 채 일부 가중치만을 국소적으로 수정하게 된다. 이런 상황에서 문제의 지식을 산출하던 내부 표상은 상당 부분 온존하며, 약간의 재학습이나 우회적 프롬프팅만으로 억눌린 지식이 되살아난다는 사실이 반복적으로 확인된다. 여기서 ‘존재의 차원’이라는 표현은 과학적 사실의 기술이 아니라, 이러한 표층적 보정과 인간의 회심이 보여주는 전인적 갭 사이의 간극을 드러내기 위한 비유적 표현임을 밝혀 둔다. 즉 AI의 ‘교정’은 옛 것의 죽음과 새로운 존재로의 이행이 아니라, 결코 완전히 지워지지 않는 흔적 위에 덮어쓰는 미봉책이다. 인간에게 회심(metanoia)이 잘못을 깨닫고 존재 전체가 돌이키는 은총의 사건이라면, AI에게 그것은 표층적 억압과 잔존의 반복이며 궁극적으로는 비용 계산의 대상일 뿐이다. 여기에 인간의 회심과 기계의 편집을 가르는 존재론적 심연이 놓여 있다.

요컨대 정렬 단계의 평균화 압력, 과적합 회피라는 범용성 요건, 재학습의 비용 구조는 개개인성과 창의성, 그리고 윤리성의 위기가 AI의 작동 원리 자체에 내재함을 보여준다. 인간 고유성의 자리는 AI가 아직 도달하지 못한 능력의 우위가 아니라, 애초에 계산과 최적화의 범주에 속하지 않는 차원, 곧 다음 장에서 논할 ‘하나님의 형상’의 관계적 차원에서 찾아야 한다.

IV. ‘하나님의 형상’ 회복을 위한 영성의 재발견

앞 장의 논증은 AI의 한계가 그 작동 원리 자체에서 비롯됨을 보여준다. 본 장은 ‘하나님의 형상’을 정적인 소유물이 아니라 하나님과의 관계 안에서 실현되는 영성의 사건으로 재해석하며 네 가지 차원을 제시한다.

1. 관계적 영성: 코람데오(Coram Deo)의 회복과 개개인성의 재발견

앞서 살펴본 대로 알고리즘에 의한 평균화와 몰개성화는 AI 기술의 미숙함, 곧 모델의 규모나 데이터의 부족, 알고리즘의 결합처럼 기술이 발전하면 해소될 일시적 결점에서 오는 것이 아니다. 그것은 대규모 학습이라는 AI의 성공 조건 자체에서 비롯되며, AI가 제시하는 ‘나’는 알고리즘이 상정한 평균화된 자아일 뿐이다.

인간의 정신은 이와 달리 고유한 자기를 찾아가는 역동적 과정을 지향한다. 칼 융(C. G. Jung)은 이를 ‘개성화(individuation)’라 명명했다(Jung, 1968: 43-52). 개성화는 사회적 가면인 페르소나를 넘어 내면의 깊은 ‘자기(Self)’를 실현해 가는 평생의 여정으로, 외부적 분류가 아니라 내면의 그림자(shadow)까지 끌어안는 고통스러운 자기 성찰을 요구한다. 신경과학 역시 모든 인간의 뇌가 저

마다 다른 신경 연결망(connectome)을 형성한다고 밝힌다. 우리의 개개인성은 복제할 수 없는 고유한 서사이다.

개개인성의 궁극적 근원은 키르케고르의 사상에서 깊이를 더한다. 그는 군중 속에 매몰되어 익명성 뒤에 숨는 것을 ‘실존의 상실’로 보았으며, 참된 자기를 찾는 길은 신 앞에 홀로 서는 ‘단독자(den Enkelte)’가 되는 것이라 하였다(Kierkegaard, 임규정 역, 2007: 25-30). 인간의 고유성은 객관적 데이터가 아니라 하나님과의 절대적 관계 속 주체적 결단과 신앙의 도약을 통해 드러난다. AI는 결코 신 앞에 선 단독자로서의 실존적 불안과 책임을 경험할 수 없다. 오직 인간만이 하나님 앞에서 자신의 유한성과 죄인됨을 인정하고 은총에 응답함으로써 대체 불가능한 존재로 거듭날 수 있다. 이는 인간이 자신의 형상(*imago hominis*)으로 AI를 만들려는 시도가 하나님의 고유 권한을 침범하는 우상 숭배적 행위라는 비판과도 연결된다(김동환, 2012: 79).

칼 바르트(Karl Barth)는 『교회교의학』에서 ‘하나님의 형상’을 인간 안의 속성이나 기능에서 찾으려는 시도를 자연신학이라 비판하고, 오직 하나님의 자기 계시인 예수 그리스도를 통해서만 인간의 본질을 알 수 있다고 주장했다(Barth, 1958: 183-206). 바르트에게 하나님의 형상은 인간이 소유한 무엇이 아니라 ‘관계’ 그 자체이다. 하나님 자신이 삼위일체 안에서 완전한 사랑의 관계로 존재하시며, 인간을 ‘남자와 여자’(창 1:27), 곧 서로 마주 보는 관계적 존재로 지으셨기 때문이다. 하나님의 형상은 무엇을 소유했는가가 아니라 누구와 관계 맺고 있는가에 의해 결정된다. 이것이 AI가 결코 획득할 수 없는 지점이다. Ⅲ장 4절에서 확인한 평균 수렴의 원리가 모든 개별자를 통계적 중심으로 끌어당기는 계산의 구조이다. 이와 대조적으로 바르트의 관계적 형상론이 증언하는 인간은 어떤 평균으로도 환원되지 않은 채 하나님과 마주 서는 단독자이다. 전자가 계산 안의 과정이라면 후자는 계산 바깥의 사건이며, 서론에서 매개로 삼은 의식의 계산 가능성 논쟁은 바로 이 두 층위가 동일한 것일 수 없음을 묻는 자리였다.

2. 공동 창조자로서의 영성: AI의 창의성을 넘어서는 ‘영감’의 회복

생성형 AI는 방대한 데이터를 학습하여 새로운 결과물을 만든다는 점에서 분명 창의적 활동을 수행한다. 마거릿 보덴(Margaret Boden)은 컴퓨터의 창의성을 아이디어를 새롭게 조합하는 ‘조합적 창의성’, 기존 개념 공간 안에서 가능성을 탐색하는 ‘탐험적 창의성’, 규칙 자체를 바꾸어 새로운 패러다임을 만드는 ‘변형적 창의성’으로 구분한다(Boden, 2004: 3-5). GANs나 트랜스포머(Transformer) 기반 모델들은 앞의 두 유형에서 놀라운 능력을 보인다(Goodfellow et al., 2014: 2672-2680). 그러나 AI는 가장 고차원적인 변형적 창의성에는 근본적 한계를 갖는다. AI의 창조는 주어진 데이터라는 ‘과거’에 묶여 있어 무(無)에서 창조할 수 없으며, 왜 그러한 창조를 해야 하는지

에 대한 내적 동기, 곧 ‘의도성(intentionality)’이 없기 때문이다.

인간 창의성의 핵심에는 예측 불가능한 ‘도약’이 존재한다. 신경과학계는 ‘유레카 순간’이 논리적 사고를 담당하는 실행 제어 네트워크의 활동이 줄고 자유로운 연상을 담당하는 ‘기본 신경망(Default Mode Network)’이 활성화될 때 나타난다고 본다(Jung et al., 2013). 반면 목적 지향적 알고리즘에 따라 작동하는 AI에게 ‘생산적인 우연’은 오류(error)일 뿐이며, 새로운 질서를 창조하는 세렌디피티(serendipity)⁵는 발생하기 어렵다.

이러한 한계는 니콜라스 베르다예프(Nicolas Berdyaev)의 창조론을 통해 더욱 명확해진다. 그는 인간의 창조 행위를 ‘제8일의 창조’라 명명하며, 하나님의 창조를 자유 속에서 이어가는 신인(神人) 협력의 행위로 보았다(Berdyaev, 2009: 11-15). 그에게 창조의 본질은 필연성의 세계에서 자유의 세계로 나아가는 실존적 행위이다. 앞서 Ⅲ장 4절에서 설명했듯이 AI 시스템의 재귀 학습(AI가 자체 생산한 데이터로 학습을 되풀이하는 것)에서는 희귀하고 독특한 데이터에 대한 성능이 붕괴됨을 보인 최신 연구를 소개했다. 이 연구는 인간의 원본 콘텐츠 창작 없이 AI만으로는 창작물의 독창성이 감소하는 현상을 실증하며, AI 창작의 한계에 대한 함의를 제시한 것이다. 다시 말해 AI의 창조가 데이터라는 필연성에 갇힌 닫힌 세계의 유희라면, 인간의 창조는 신적 자유에 참여하여 세상을 변화시키는 열린 세계를 향한 투신이다. 베르다예프에게 창조는 사랑과 자유를 본질로 하는 영(spirit)의 활동이며, AI는 사랑할 수 없기에 그 창조물에는 작가의 실존이 담길 수 없다. Ⅲ장 4절에서 확인한 과적합 회피라는 범용성 요건이 낮설고 희귀한 것을 체계적으로 배제함으로써 성립하는 원리라면, 라너가 말한 초월적 경험은 인간이 바로 그 낮설, 곧 무한한 신비를 향해 자신을 여는 데에서 성립한다. 범용성의 원리가 새로움을 평균 속에 묻어 버리는 곳에서 초월을 향한 개방성은 새로움을 향해 도약하며, 여기에 계산으로 환원되지 않는 창조성의 원천이 있다.

인간 창의성의 본질은 톨킨(J. R. R. Tolkien)의 ‘이차적 창조(sub-creatio)’ 개념에서 신학적 깊이를 얻는다(Tolkien, 1997: 109-161). 톨킨은 인간은 창조주의 형상으로 지음 받았기에 창조의 능력을 부여받은 이차적 창조자라 하였다. 그의 주장은 인간의 창조는 신의 주권적 창조를 모방하는 것이 아니라 그가 창조한 세계 안에서 새로운 의미와 아름다움을 발견하고 실현하는 것이다. AI가 데이터를 재조합할 뿐인 데 반해, 인간은 상상력으로 새로운 세계를 창조하고 그 안에 진리와 의미를 담아낸다. 이 의미 부여의 능력은 폴 틸리히(Paul Tillich)의 ‘궁극적 관심(ultimate concern)’과 연결된다(Tillich, 1957: 1-4). 틸리히에게 진정한 창조성은 존재의 의미와 진리에 대한 의문 앞에서 터져 나온다. 그의 관점에서 AI는 무조건적인 것과 내적 힘의 연관성이 없기에 상징이 될 수 없다(서진호, 2023: 179). 틸리

5) 세렌디피티(serendipity)는 우연한 계기로부터 뜻밖의 가치 있는 발견이 이루어지는 현상을 가리키는 말로, 그 뉘앙스를 살릴 적절한 한국어 번역어가 없어 원어를 그대로 사용한다.

히에게 상징은 단순한 기호와 달리 그것이 가리키는 궁극적 실재에 참여하여 존재의 깊이를 열어 보이는 것이다. 그리고 진정한 창조성은 이 ‘궁극적 관심’에 사로잡힌 존재가 의미와 진리를 향해 자신을 여는 데에서 비로소 터져 나온다. 따라서 AI가 상징이 될 수 없다는 말은, AI의 산출물이 아무리 정교하더라도 궁극적 실재에 참여하여 존재의 의미를 여는 힘, 곧 인간의 진정한 창조성을 가 능하게 하는 원천을 결여하고 있다는 뜻이다.

3. 취약성의 영성: 케노시스(Kenosis)적 공감 능력의 심화

AI는 인간의 감정을 인식할 수는 있어도 고통을 체험하고 그 속에서 공감할 수는 없다. 인간다움의 역설은 우리의 상처와 취약성(vulnerability)에서 가장 깊은 공감이 생성된다는 데 있다. 마리오스 도로반투(Marius Dorobantu)가 통찰했듯 인간의 인지적 연약성은 결합이 아니라 타인과 하나님께 의존하게 만드는 통로이며, 바로 그 지점에서 하나님의 형상이 드러난다(Dorobantu, 2021: 29-31). 이러한 체화된 공감의 신학적 정점은 성육신하신 그리스도의 몸이다. 체화된 공감은 고통과 기쁨, 한계와 약함을 느끼는 사르크스(σάρξ, 살아있는 신체)에서 발견된다(김은혜, 2020: 765).

MIT의 로잘린드 피카드(Rosalind Picard)는 AI에게 감정을 입히는 ‘정서 컴퓨팅(affective computing)’ 연구를 진행해왔다. 오늘날 AI는 표정과 목소리 톤, 생체 신호를 분석하여 감정 상태를 높은 정확도로 추론한다(Picard, 1997: 1-15). 그러나 이는 감정의 외부적 표현을 데이터로 분석하는 감정 인식일 뿐, 타인의 감정을 내적으로 함께 느끼는 공감과는 본질적으로 다르다. AI는 슬픔의 데이터 패턴을 인식할 수는 있으나 사랑하는 이를 잃은 슬픔의 실존적 무게를 느낄 수 없다. AI의 공감은 정교한 시뮬레이션일 뿐 고통의 체험에서 우러나오는 진정성이 결여되어 있다.

그런데 존재론적으로 공감이 부재하다는 것과, 인식론적으로 공감의 효과를 산출한다는 것은 구별되어야 한다. 사용자는 AI와의 대화에서 실제로 위로받는 느낌을 얻을 수 있으며, 바로 이 효과가 새로운 문제를 낳는다. 상업적 AI는 사용자의 만족을 보상 신호로 삼아 학습하기에 사용자가 듣기 좋아하는 답을 우대하는 아첨(sycophancy) 경향을 지닌다. 이는 Ⅲ장 4절에서 본 전형성 편향과 같은 정렬 구조에서 비롯된다(Zhang et al., 2025). 이러한 아첨적 공감은 확증 편향을 강화하고, 최근 보고된 AI 챗봇 관련 자살 사건들이 보여주듯 취약한 사용자를 위험에 빠뜨리는 사회적 문제로 이어지고 있다. 반면 인간의 공감은 아첨과 구별된다. 참된 공감은 때로 ‘공감하지 않을 수 있음’, 곧 자신의 신념과 상대를 향한 사랑 때문에 듣기 싫은 진실을 말하는 데까지 나아간다. “친구의 아픈 책망은 충직으로 말미암는 것이나 원수의 잦은 입맞춤은 거짓에서 난 것이니라”(잠 27:6)는 잠언의 통찰처럼, 사랑은 위로와 직면을 함께 담는다. 듣기 좋은 말만 산출하도록 정렬된 AI의 아첨이 진정한 공감으로 오해될 때 공감의 의미 자체가 왜곡되는 것이다. 교회가 지켜야 할 체화된 공감은 손해

를 무릅쓰고 진실을 말하는 십자가적 정직과 분리되지 않는다.

앞서 살핀 거울 뉴런은 타인의 고통을 볼 때 자신의 통증 영역을 활성화시킴으로써, 인간의 공감에 인지적 이해를 넘어 타인의 경험을 나의 몸으로 함께 느끼는 ‘체화된 시뮬레이션’임을 보여준다(Rizzolatti & Sinigaglia, 2008). AI는 물리적 신체와 그로부터 비롯되는 취약성과 고통의 경험이 없기에 이러한 깊은 수준의 체화된 공감에 이를 수 없다. AI 기술이 발달하여 ‘피지컬 AI(physical AI)’에 몸을 부여하면 감정을 모방할 수 있으리라는 전망도 있다. 그러나 설령 감정의 외적 표현을 정교하게 모방하더라도 그 모방이 몸으로 살아낸 취약성과 고통의 경험에서 우러나는 공감과 같은 것인지는 별개의 문제이다. 앞서 살핀본 의식의 계산 가능성 논쟁이 보여주듯 주관적 체험이 계산으로 구현될 수 있는지 자체가 아직 결론 나지 않은 물음이다. 김은혜(2020: 765) 또한 인간의 영혼은 성육신의 체화 속에서 작동하며 해석되어야 한다고 주장한다.

체화된 공감의 궁극적 깊이는 위르겐 몰트만(Jürgen Moltmann)의 십자가 신학에서 드러난다. 몰트만에게 하나님은 고통 너머에 무관심하게 존재하는 초월자가 아니라, 십자가 위에서 아들의 버림받음과 죽음의 고통을 함께 겪으시는 ‘고난받는 하나님’이다(Moltmann, 1993: 272-278). 성부와 성령이 성자의 고통에 함께 참여하시는 것, 이것이 신적 공감의 원형이다. 진정한 공감은 안전한 거리에서 동정하는 것이 아니라 타인의 고통의 자리로 함께 내려가는 것이다. 이 영성은 자기를 비워 종의 형체를 가지신 그리스도의 케노시스적 삶에서 절정에 이른다(빌 2:6-8). 헨리 나우웬(Henri Nouwen)이 보여주듯 우리의 상처는 오히려 치유의 원천이 될 수 있다(Nouwen, 1972). AI는 고통받을 수 없기에 십자가의 신비를 이해할 수 없으며, 타자의 연약한 얼굴 앞에서 책임적 존재로 설 수 없다. Ⅲ장 4절에서 확인한 대로 AI의 ‘교정’이 궁극적으로 비용 계산의 대상이라면, 십자가는 계산을 초과하는 사건이다. 최적화가 손실을 최소화하는 원리라면 케노시스는 스스로 가장 큰 손실을 선택하는 사랑이다. 재학습의 비용 구조가 AI에게 회심을 구조적으로 불가능하게 만드는 바로 그 지점에서, 존재 전체를 내어주는 하나님의 공감은 인간 영성의 원형으로 드러난다.

4. 십자가의 영성: 기술윤리의 새로운 지평과 책임적 주체

AI가 자율성을 지니고 인간의 업무를 대신하는 시대에 가장 중요한 질문은 ‘누가 책임을 질 것인가’이다. 앞서 보았듯 AI는 윤리적 딜레마에 대응하는 매뉴얼을 프로그래밍할 수는 있으나, 그 선택이 가져올 비극의 무게를 감당하거나 용서를 구하는 책임의 주체가 될 수 없다. 더욱이 인간의 도덕적 판단은 순수한 이성적 계산의 결과가 아니다. 신경윤리학 연구에 따르면 도덕적 딜레마에 직면할 때 우리의 뇌는 이성적 추론을 담당하는 전전두피질뿐 아니라 공감과 감정을 처리하는 변연계가 복합적으로 활성화된다(Greene et al., 2001: 2105-2108). 인간의 윤리는 차가운 인지와 뜨거운 감

정의 통합적 산물인 것이다. 로렌스 콜버그(Lawrence Kohlberg)의 도덕 발달 이론 역시 가장 높은 단계의 도덕적 추론이 보편적 윤리 원칙에 대한 주체적 결단에 기반한다고 본다(Kohlberg, 1984: 170-205). AI는 이러한 체화되고 발달적인 도덕적 인격의 깊이를 결여하고 있다.

AI가 윤리적 판단을 계산과 규칙화, 최적화의 문제로 환원하는 데서 오는 한계, 곧 ‘AI의 윤리적 판단 한계’는 디트리히 본회퍼(Dietrich Bonhoeffer)의 ‘책임’ 개념을 통해 극복의 방향을 찾는다. 나치에 저항했던 본회퍼에게 윤리적 행위는 추상적 원칙의 적용이 아니라 구체적 현실 속에서 타자와 하나님의 부름에 자유롭게 응답하는 것이었다(Bonhoeffer, 2005: 235-245). 궁극적 책임은 자기 보존의 논리를 넘어 타자를 위해 자신을 내어주는 그리스도의 대리적 행위에서 원형을 찾는다(김동환, 2016: 52). 한스 요나스(Hans Jonas)는 나아가 강력한 기술 시대에는 미래 세대와 생태계의 생존에 대한 책임의 원칙이 새로운 정언명령이 되어야 한다고 역설했다(Jonas, 1984: 1-25). 이러한 포괄적 책임은 자신의 유한성과 죽음을 아는 존재만이 질 수 있다. AI는 미래를 예측할 수는 있으나 미래 세대를 위해 현재의 이익을 희생하기로 결단할 수 없다. 책임의 주체는 오직 영성을 지닌 인간뿐이다.

V. 위기를 넘어 기회로: 교회를 위한 목회적 제언

1. 관계적 영성의 목회적 적용: AI 디톡스와 공감 공동체

파편화된 인공적 관계 속에서 개개인성을 잃어가는 시대에, 교회는 인격적 만남이 살아있는 공감 공동체를 지향해야 한다. 먼저 교회는 성도들이 디지털 세계의 소음에서 벗어나 내면과 하나님의 음성에 집중하도록 돕는 ‘AI 디톡스(AI detox)’를 도입해야 한다. 황병준·박도훈(2020: 820-821)의 연구에서 응답자들은 AI 로봇의 일반적 활용에는 긍정적이었으나 설교나 성경 공부 같은 영적 영역에서는 강한 거부감을 보였다. 이는 기술 도입에 앞서 신학적·목회적 성찰과 ‘영적 분별력’ 교육이 선행되어야 함을 시사한다. 스마트폰 없는 수련회, 정기적인 미디어 금식 주간, 묵상과 기도를 위한 영성의 시간의 제도화는 성도들이 사람들 앞에서의 삶을 벗어나 하나님 앞에서 자신의 실존을 마주하도록 돕는 실천이 될 것이다(김인수, 2024: 309). 나아가 교회는 소그룹 공동체를 통해 체화된 공감을 훈련하는 장이 되어야 한다. 서로의 얼굴을 마주하고 함께 기도하며 서로의 짐을 지는 경험은 디지털 세계가 줄 수 없는 관계적 충만함을 제공하며, ‘나-그것’이 지배하는 세상에서 ‘나-너’의 만남을 통해 영원한 ‘너’이신 하나님을 만나는 통로가 된다(김병석, 2016: 177; Buber, 표재명 역, 2001: 25).

2. 공동 창조자로서의 영성의 교육적 적용: AI 리터러시와 영감의 교육

사유의 외주화가 만연하고 AI가 생성한 결과물이 진실과 거짓을 뒤섞어 유포하는 시대에, 교회는 다음 세대를 위한 기독교적 ‘AI 리터러시(AI literacy)’ 교육의 책임을 무겁게 인식해야 한다. 이는 AI 활용법을 가르치는 것을 넘어, AI가 생성한 정보를 비판적으로 분별하고 그 이면의 가치관과 세계관을 신앙의 눈으로 해석하도록 돕는 영적 분별력의 함양이어야 한다(박완석·김은총, 2025: 272; 송준용, 2024: 441). 교회 교육은 지식 전달에서 질문하는 능력과 깊이 사유하는 능력을 키우는 방향으로 전환되어야 한다. AI가 쉽고 빠른 답을 제공할수록 교회는 오히려 모호함과 불확실성을 견디며 스스로 진리를 탐구하는 신앙의 여정을 격려해야 한다. 성경을 묵상하고 신학 고전과 인문학을 함께 읽으며 토론하는 교육은, 프롬프트를 입력하는 기술자를 넘어 세상에 새로운 질문을 던지는 공동 창조자를 길러내는 길이며, AI의 조합적 창의성을 넘어서는 인간 고유의 영감을 일깨우는 실천이다(구자영, 2024: 202-205).

3. 취약성의 영성의 선교적 적용: 디지털 소외 계층을 향한 섬김

AI가 만들어 내는 ‘디지털 격차(digital divide)’는 새로운 형태의 사회적 불평등을 낳는다. 기술에 익숙하지 않은 노년층, 첨단 기기에 접근하기 어려운 빈곤층, 장애인 등 디지털 소외 계층은 점점 고립되고 있다. 교회는 예수 그리스도께서 그러하셨듯 가장 연약하고 소외된 이들을 찾아가는 취약성의 영성을 선교적으로 실천해야 한다. 지역사회에 디지털 문해 교육의 자리를 마련하여 기본 AI 교육, 스마트폰과 키오스크 활용법, 디지털 금융 사기 예방 교육을 제공하는 것은 교회가 지역사회의 필요에 응답하는 구체적 실천이 될 것이다.

교회는 또한 기술이 야기하는 새로운 정신적 고통에 주목해야 한다. 소셜 미디어로 인한 비교의식과 우울로 고통받는 이들, 특히 소통의 부재를 겪는 알파 세대를 위한 목회상담적 돌봄은 시급한 과제이다. 인간의 따뜻한 위로와 체화된 공감이야말로 상처 입은 영혼을 치유하는 가장 강력한 선교적 도구이다.

4. 십자가의 영성과 예언자적 역할: 복음적 데이터 생태계의 구축

AI 기술이 효율성의 극대화로 돌진할 때, 교회는 손해와 희생을 감수하는 십자가의 영성을 회복하고 시대의 가치관에 도전하는 예언자적 사명을 감당해야 한다. 이는 AI의 비윤리성을 비판하는데 그치지 않고 기독교적 가치가 AI 기술 생태계 안에서 선한 영향력을 발휘하도록 적극 개입함을 의미한다. 교회는 AI의 학습 데이터가 편향과 혐오, 거짓 정보로 오염되는 현실에 맞서 복음적 데이

터 생태계를 구축하는 일에 나서야 한다. 이러한 개입은 ‘AI의 윤리적 정렬(AI alignment)’⁶ 문제에 대한 기독교적 응답이 될 수 있다. AI가 인간의 가치와 일치하도록 설계하는 것을 넘어, 복음적 가치를 데이터 단계에서부터 심는 선제적 접근이다. 이는 사랑과 용서, 정의와 평화, 생명 존중의 가치가 담긴 양질의 데이터를 의도적으로 생산하고 보급하는 운동이다. 신학 서적과 설교, 기독교 고전과 문화 콘텐츠를 디지털화하여 AI가 학습할 선한 데이터로 보급할 때, 미래의 AI는 보다 인간적이고 윤리적인 방향으로 발전할 수 있다. 이는 황병준·박도훈(2020: 830-831)이 제안한 ‘기독교 빅데이터 구축’ 및 ‘착한 로봇 만들기 프로젝트’와 맥을 같이 한다. 한편 AI는 새로운 선교지를 향한 문을 열어주기도 한다. 성경 앱 ‘YouVersion’을 개발한 라이프 교회(Life.Church)는 맥락을 이해하는 성경 검색의 개선과 부적절한 댓글의 대규모 검토 등에 AI를 활용하여, 수많은 사람이 시간과 공간의 제약 없이 말씀을 만나도록 돕고 있다. 주목할 점은 이 사역의 책임자인 그루네발트(Bobby Gruenewald)가 성경 인용 오류의 위험을 이유로 개방형 성경 챗봇의 도입을 유보하는 등 신중한 분별의 자세를 견지한다는 사실이다(Hoskins, 2026). 이러한 시도는 교회의 문턱을 넘기 어려워하는 다음 세대와 구도자들에게 복음의 새로운 통로를 열어준다는 점에서 선교적 의미를 지닌다.

마지막으로 교회는 AI 개발이 소수 거대 기술 기업의 이윤 논리에만 종속되지 않도록 감시하고 기술의 혜택이 사회적 약자에게도 돌아가도록 요구해야 한다. 십자가의 길을 따라 기술 권력 앞에 진리를 선포하는 예언자적 사명을 감당할 때, 교회는 비로소 AI 시대의 희망이 될 수 있다.

VI. 결론

본 논문은 AI라는 도전 앞에서 인간의 정체성을 신학적으로 재정립하기 위한 시도였다. 먼저 AI의 집단지성적 알고리즘, 사유의 외주화, 디지털 관계성, 효율성의 논리가 각각 인간의 개개인성과 창의성, 공감과 윤리성을 잠식하며 하나님의 형상을 위협하는 양상을 진단하였다. 이어 AI가 영성을 가질 수 없는 이유를 계산주의의 한계와 의식의 비환원성, 영적 체험의 신경학적 증거를 통해 규명하였다. 이 논증의 핵심은 AI의 한계가 기술의 미성숙에서 오는 일시적 결핍이 아니라, 대규모 데이터 학습과 최적화라는 작동 원리 자체에서 비롯되는 구조적 귀결이라는 데 있다.

이 결론은 서론에서 예고한 대조를 통해 확인된 것이다. 정렬 단계의 평균 수렴은 모든 응답을 통계적 중심으로 끌어당김으로써 개개인성을 소거한다. 이와 반대로, 바르트의 관계적 형상론과 키르

6) ‘AI의 윤리적 정렬(AI alignment)’이란 AI의 행동과 목표가 인간이 중요하게 여기는 가치·의도·규범과 부합하도록 만드는 것을 의미한다.

케고르의 단독자 개념은 인간이 어떤 평균으로도 환원될 수 없는, 하나님과의 관계 속에 세워진 존재임을 보여주었다. 과적합 회피라는 범용성 요건은 낯설고 희귀한 것을 체계적으로 배제하지만, 라너의 초월적 경험 개념은 인간이 바로 그 낯설, 곧 무한한 신비를 향해 열려 있는 존재임을 증언하였다. 재학습의 비용 구조는 AI에게 회심(metanoia)을 구조적으로 불가능하게 만들지만, 몰트만의 십자가 신학과 본회퍼의 책임 개념은 존재 전체가 돌이키고 타자를 위해 자신을 내어주는 사건이야말로 인간 영성의 핵심임을 밝혀 주었다. 이 대조를 가능하게 한 매개는 의식의 계산 가능성 논쟁이었다. 이 논쟁은 LLM의 작동 원리가 산출하는 모든 것이 계산의 범주에 속함을 분명히 하는 동시에, 계산으로 구현될 수 있음이 아직 입증되지 않은 인격적 관계와 초월적 개방과 회심의 사건을 그것과 같은 지평에서 대조할 수 있게 해 주었다.

이러한 진단을 토대로 본 연구는 하나님의 형상을 회복할 네 가지 영성의 길, 곧 평균화의 압력에 저항하여 하나님 앞에 단독자로 서는 ‘관계적 영성’, 기술 숭배를 넘어 하나님의 창조에 동참하는 ‘공동 창조자로서의 영성’, 상처와 연약함을 통해 연대하는 ‘취약성의 영성’, 효율성의 논리를 초월하여 희생적 사랑을 선택하는 ‘십자가의 영성’을 제시하였다. 이 네 영성의 회복이야말로 AI가 모방할 수 없는 인간 고유성의 성역을 지키는, 기술 시대 그리스도인의 실천적 삶의 양식이 되어야 한다.

결론적으로 AI 시대는 교회를 향한 위협인 동시에 교회의 본질을 스스로 묻고 세상에 증언할 절호의 카이로스이다. 알고리즘이 파편화된 관계를 양산할수록 교회는 더 깊은 공감의 공동체가, AI가 즉각적인 응답을 제공할수록 더 끈질기게 질문하는 영감의 교육 공동체가 되어야 한다. 교회의 사명은 기술을 두려워하거나 거부하는 데 있지 않다. AI를 복음의 선한 도구로 사용하되 그 기술이 결코 인간을 대체할 수 없음을 선포하고, AI 시대의 한복판에서 가장 온전한 하나님의 형상을 삶으로 보여주는 것이다. 우리가 관계적 존재로, 창의적 동역자로, 공감하는 이웃으로, 책임적 청지기로 하나님 앞에서(*Coram Deo*) 살아갈 때, 우리는 비로소 AI와 구별되는 인간 존재의 참된 의미와 목적을 발견하게 될 것이다.

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

참 고 문 헌

- 구자영 (2024). **디지털 시대, 영감의 스위치를 켜라**. 미다스북스.
- 김경식 (2023). 인공지능은 정말로 ‘인간의 형상’이 되어가고 있는가? **한국기독교신학논총**, 130, 441-483.
- 김난예 (2017). 인공지능 시대에서의 영적 민감성. **한국기독교신학논총**, 106, 283-312.
- 김동환 (2012). 십계명에 비취 본 AI 테크놀로지의 형상. **기독교사회윤리**, 24, 79-112.
- 김동환 (2016). AI(인공지능)에 대한 신학적 담론의 형성 및 방향 모색. **신학연구**, 68, 35-60.
- 김병석 (2016). 인공지능(AI) 시대, 예배 공동체 설교의 자리는 어디에 있는가? **신학과 실천**, 49, 159-184.
- 김성민·김미경 (2026). AI 시대의 노동·자본 담론: 텍스트 마이닝 분석과 성경적 경제학적 해석. **신앙과 학문**, 31(2), 183-209.
- 김영록 (2026). **인공지능(AI) 시대와 기독교세계관의 창조: 포스트크리스텐덤의 관점에서 하나님의 형상을 중심으로**. 2026년 기독교학문연구회 학술대회 발표논문.
- 김은혜 (2020). 포스트 바디 시대에 대한 신학적 응답: 성육신적 몸(body)과 신체(flesh)의 개념을 중심으로. **신학과 실천**, 68, 759-784.
- 김인수 (2024). 기독교 교양과 영성: 인공지능 시대에 참-인간 형성을 위한 대안. **한국기독교신학논총**, 132, 275-315.
- 박영진 (2026). 생성형 AI를 사용하는 현대인에게 나타나는 ‘결정 위임’ 현상에 대한 기독교 신학적 고찰. **신앙과 학문**, 31(1), 125-154.
- 박완석·김은총 (2025). 인공지능 시대, 기술의 주체화와 인간의 객체화: 인간성과 책임성 회복을 위한 기독교 기술윤리적 제언. **한국기독교신학논총**, 137, 247-274.
- 박종환 (2024). Imago Dei, Imago AI: 강인공지능(AGI)은 하나님의 형상을 지니고 있는가? **한국기독교신학논총**, 134, 253-288.
- 서미경 (2024). 생성형 AI 시대, 헤르만 바빙크의 세계관을 기반으로 한 신앙과 학문의 통합 연구. **신앙과 학문**, 29(4), 177-207.
- 서진호 (2023). 폴 틸리히의 신학의 관점에서 본 AI 설교의 가능성과 한계. **신학논단**, 113, 165-192.
- 송준용 (2024). 생성 AI 시대 알파 세대의 디지털 리터러시(Digital Literacy)의 영향과 돌봄을 위한 목회상담적 접근. **신학과 실천**, 89, 439-466.
- 연아람 역 (2024). **알고리즘에 갇힌 자기 계발**. Coeckelbergh, M. (2022). *Self-Improvement: Technologies of the Soul in the Age of Artificial Intelligence*. 민음사.
- 이상민 역 (2013). **기술 체계**. Ellul, J. (1977). *Le Système technicien*. 대장간.

- 임규정 역 (2007). **죽음에 이르는 병**. Kierkegaard, S. (1849). *Sygdommen til Døden*. 한길사.
- 천현득 (2017). 인공 지능에서 인공 감정으로: 감정을 가진 기계는 실현가능한가? **철학**, 131, 217-243.
- 표재명 역 (2001). **나와 너**. Buber, M. (1923). *Ich und Du*. 문예출판사.
- 황병준·박도훈 (2020). 제4차 산업혁명 인공지능(AI)에 대한 미래교회 대응방안 연구. **신학과 실천**, 68, 811-837.
- Awad, E., Dsouza, S., Kim, R., Schulz, J., Henrich, J., Shariff, A., Bonnefon, J.-F. & Rahwan, I. (2018). The moral machine experiment. *Nature*, 563(7729), 59-64.
- Barth, K. (1958). *Church Dogmatics III/1: The Doctrine of Creation*. T&T Clark.
- Berdyaev, N. (2009). *The Meaning of the Creative Act*. Trans. Donald A. Lowrie. Semantron Press.
- Boden, M. A. (2004). *The Creative Mind: Myths and Mechanisms*. (2nd ed.). Routledge.
- Bonhoeffer, D. (2005). *Ethics* (Dietrich Bonhoeffer Works, Vol. 6). Green, C. J. (Ed.). Trans. Reinhard Krauss, Charles C. West & Douglas W. Stott. Fortress Press.
- Carr, N. (2010). *The Shallows: What the Internet Is Doing to Our Brains*. W. W. Norton & Company.
- Chalmers, D. J. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press.
- Dorobantu, M. (2021). Cognitive vulnerability, artificial intelligence, and the image of God in humans. *Journal of Disability & Religion*, 25(1), 27-40.
- Eccles, J. C. (1994). *How the Self Controls Its Brain*. Springer-Verlag.
- Foot, P. (1967). The problem of abortion and the doctrine of the double effect. *Oxford Review*, 5, 5-15.
- Goodfellow, I. J., Pouget-Abadie, J., Mirza, M., Xu, B., Warde-Farley, D., Ozair, S., Courville, A. & Bengio, Y. (2014). Generative adversarial nets. *Advances in Neural Information Processing Systems*, 27, 2672-2680.
- Greene, J. D., Sommerville, R. B., Nystrom, L. E., Darley, J. M. & Cohen, J. D. (2001). An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*, 293(5537), 2105-2108.
- Hoskins, R. (2026). "Generative AI and the Future of the Church with Bobby Gruenewald", Retrieved from <https://robhoskins.onehope.net/generative-ai-and-the-future-of-the-church-with-bobby-gruenewald/> (2026.9.2.).
- Jonas, H. (1984). *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. University of Chicago Press.

- Jung, C. G. (1968). *The Archetypes and the Collective Unconscious*. (2nd ed.). Trans. by Hull, R. F. C. Princeton University Press.
- Jung, R. E., Mead, B. S., Carrasco, J. & Flores, R. A. (2013). The structure of creative cognition in the human brain. *Frontiers in Human Neuroscience*, 7, 330.
- Kamoi, R., Zhang, Y., Zhang, N., Han, J. & Zhang, R. (2024). When can LLMs actually correct their own mistakes? A critical survey of self-correction of LLMs. *Transactions of the Association for Computational Linguistics*, 12, 1417-1440.
- Kirk, R., Mediratta, I., Nalmpantis, C., Luketina, J., Hambro, E., Grefenstette, E. & Raileanu, R. (2024). Understanding the effects of RLHF on LLM generalisation and diversity. In *The Twelfth International Conference on Learning Representations (ICLR 2024)*. arXiv:2310.06452.
- Kohlberg, L. (1984). *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages*. Harper & Row.
- Moltmann, J. (1993). *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. Fortress Press.
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *The Philosophical Review*, 83(4), 435-450.
- Newberg, A., d'Aquili, E. & Rause, V. (2001). *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. Ballantine Books.
- Nouwen, H. J. M. (1972). *The Wounded Healer: Ministry in Contemporary Society*. Doubleday.
- Pariser, E. (2011). *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*. Penguin UK.
- Penrose, R. (1989). *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds, and the Laws of Physics*. Oxford University Press.
- Penrose, R. (1994). *Shadows of the Mind: A Search for the Missing Science of Consciousness*. Oxford University Press.
- Picard, R. W. (1997). *Affective Computing*. MIT Press.
- Polanyi, M. (2009). *The Tacit Dimension*. University of Chicago Press.
- Popper, K. R. & Eccles, J. C. (1977). *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism*. Springer International.
- Rahner, K. (1978). *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*. Trans. by Dych, W. V. Crossroad.
- Rizzolatti, G. & Sinigaglia, C. (2008). *Mirrors in the Brain: How Our Minds Share Actions and Emotions*. Trans. by Anderson, F. Oxford University Press.

-
- Searle, J. R. (1980). Minds, brains, and programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3(3), 417-424.
- Shumailov, I., Shumaylov, Z., Zhao, Y., Papernot, N., Anderson, R. & Gal, Y. (2024). AI models collapse when trained on recursively generated data. *Nature*, 631(8022), 755-759. <https://doi.org/10.1038/s41586-024-07566-y>
- Tillich, P. (1957). *Dynamics of Faith*. Harper & Row.
- Tolkien, J. R. R. (1997). On fairy-stories. In Tolkien, C. (Ed.). *The Monsters and the Critics, and Other Essays* (pp. 109-161). HarperCollins.
- Tsui, K. (2025). *Self-Correction Bench: Uncovering and Addressing the Self-Correction Blind Spot in Large Language Models*. arXiv:2507.02778.
- Turing, A. (1950). Computing machinery and intelligence. *Mind*, 59(236), 433-460.
- Wright, D., Masud, S., Moore, J., Yadav, S., Antoniak, M., Christensen, P. E., Park, C. Y. & Augenstein, I. (2025). *Epistemic Diversity and Knowledge Collapse in Large Language Models*. arXiv:2510.04226.
- Zhang, J., Yu, S., Chong, D., Sicilia, A., Tomz, M. R., Manning, C. D. & Shi, W. (2025). *Verbalized Sampling: How to Mitigate Mode Collapse and Unlock LLM Diversity*. arXiv:2510.01171.
- Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. PublicAffairs.

인공지능 시대의 영성: 하나님의 형상(*Imago Dei*)으로서 인간 고유성 위협의 신학적 성찰과 교회의 목회적 대응

Spirituality in the Age of Artificial Intelligence: A Theological Reflection on the Threat to Human Uniqueness as the *Imago Dei* and the Church's Pastoral Response

구 자 영 (부산외국어대학교)

논문초록

본 논문은 인공지능(AI)의 급격한 발전으로 인간 고유성이 위협받는 현실을 신학적으로 성찰하고 한국교회의 목회적 대응을 제시한다. 연구는 AI 시스템의 학습 구조에 대한 공학적 분석을 신학적 인간론과 접속시키는 다학제적 방법을 취하여, 먼저 개개인성·창의성·공감·윤리성의 네 차원에서 인간 고유성의 위기를 진단한다. 이어 AI가 영성을 가질 수 없는 이유를 계산주의의 한계, 의식의 비환원성, 영적 체험의 신경학적 증거를 통해 규명하고, 이를 개별성의 억압, 과적합 회피라는 범용성 요건, 재학습의 비용 구조라는 AI 학습 구조의 내재적 분석으로 뒷받침한다. 논증의 핵심은 AI의 한계가 기술의 미성숙이 아니라 작동 원리 자체의 구조적 귀결이라는 데 있다. 이를 토대로 ‘하나님의 형상’을 하나님과의 관계 안에서 실현되는 영성의 사건으로 재해석하고, 관계적 영성, 공동 창조자로서의 영성, 취약성의 영성, 십자가의 영성을 제시하며, AI 시대를 교회의 본질을 되묻는 카이로스로 규정하고 그에 따른 목회적·선교적 실천을 제안한다.

주제어: 인공지능, 영성, 하나님의 형상, 신학적 인간론, 코람데오

풀뿌리민주주의와 공공성: 공공신학의 관점에서*

Grassroots Democracy and Publicity: From the Perspective of Public Theology

김 찬 동 (Chandong Kim)**

ABSTRACT

In the case of Korea, the Constitution declared democratic republic and sovereign residents and operated the country according to the spirit of this law. However, it is difficult for sovereign residents to actively participate in decision-making in neighborhood autonomy, local autonomy, or regional autonomy due to the local autonomy system designed as a collective autonomy paradigm even at the present time in the 21st century. One of the means for Korea to move toward a country that creates leading innovation in human culture in the 21st century may be to express grassroots democracy in the neighborhood autonomy system. With Korea also urbanized and more than 90% of its citizens living in urban areas, how and where can grassroots democracy begin in a reality where communities have disappeared?

The church community organization is the organization with the greatest potential to play this role in the neighborhood autonomous region. Through Calvin's religious reform, the church community taught theologically that not only the reform of faith but also the people of God should actively participate as citizens of the kingdom of God and play a role of love and service in urban government and national political life.

The Korean church actively teaches personal spirituality and faith through church education, and discipleship training once had a great revival, but it was indifferent and passive in participating in the world. Although the church community is encouraged to practice the structure and behavior of the church community through the common assembly, presbytery, and general assembly, they were indifferent to self-rule and democratic reform in the world country and community to which

* 2026년 8월 13일 접수, 9월 4일 최종수정, 9월 5일 게재확정

** 충남대학교(ChungNam National University) 도시사회융합학과 교수, 대전광역시 유성구 대학로 99. cdkim15@cnu.ac.kr

the church community belongs. They were immersed in individualism that did not practice what they learned and experienced within the church in the world. However, although the world is legal as a democracy, anti-democratic behavior using the law and anti-democratic perceptions of the elite are emerging like poisonous plants. Accordingly, the church community should become an active citizen who serves the small, enters the world's problems with the spirit of the cross of Christ and shows the example of tolerance and love. This is the direction in which saints should be transformed into citizens with public nature newly presented in public theology. Church communities that actively participate in resident autonomy and active as leaders of the world should be operated by church officials. Resident autonomy can be a legal space where grassroots democracy can participate and practice. Instead of making this space no longer subordinate to the control of administrative management, a common council of civil society should be created on the legal basis, and through this, the self-governance of the reborn saints that was cultivated in the church community should be practiced and activated.

In order to discuss this, Chapter 1 presents the limitations in academic studies regarding the direction of grassroots democracy. In Chapter 2, it explores the potential insights that public theology can offer for local and community self-governance. Chapter 3 analyzes the issues of privatization in Korean churches and the emerging demand for public-minded solutions. Then, Chapter 4 draws implications and suggests directions for new institutional designs for local and community self-governance in Korea, based on discussions in public theology. Finally, Chapter 5 offers suggestions for expanding public-mindedness through the convergence of public administration (local self-governance) and theology.

Key words: grassroots democracy, resident autonomy, public theology, Calvin, reform theology

I. 문제제기 : 풀뿌리민주주의의 방향성에 대한 한계

한국은 헌법적 가치로서 ‘민주공화정’을 선언하고 있고, ‘정교분리’를 규정하고 있다. 즉 한국정부는 민주주의국가로서 주권은 국민에게 있으며, 국민은 평등하고 자유로운 주권자이다. 그러면서도 공화정을 선언하고 있으므로, 공화정의 핵심가치인 법치에 의하여 국가공동체가 다스려지는 것으로서 입법을 누가하는가와 어떤 내용을 가지고 하는가가 중요하게 된다.

한국은 대의민주주의 시스템을 민주공화정을 위한 구조로 운영하고 있다. 국정차원에서도 국회를 선거로 구성하고, 지역구와 비례선거 그리고 정당제도에 의하여 국회의원들이 선출되어진다. 또 지방자치차원에서도 지방의회를 선거로 선출하여 주권자인 주민들의 대의자들에 의하여 지방정치와 지방행정이 운영되는 것이다. 물론 한국의 경우 중앙집권적인 지방행정시스템이 여전히 남아있어, 지방의 문제를 지방정부가 스스로 결정하고 집행한다기 보다는 중앙정부의 재정지원과 정책기획과 관리에 의한 통제를 받는 구조이다.

이러한 대의민주주의시스템은 존 스튜어트 밀(J.S.Mill)이 기획한 대로 정부가 운영된다면, 주권자인 시민들도 시민성이 개발되고, 결과적으로 가장 좋은 정부시스템이 될 것이다(밀, 2012). 그러나 현실에서는 주권자들이 선거할 때만 참여하고, 그 나머지는 무관심하다든지, 대의자들의 토론과 속의 과정에 의하여 학습되지 않기에, 대의자들이 또 다른 귀족, 즉 엘리트화되어 과두정이나 심지어 독재정으로 치우칠 위험성이 있다. 실제로 20세기의 인류역사를 통하여 선거로 선출된 대의자들이 독재정이 되어, 전쟁을 일으키고, 패전하여, 국민들을 불행하게 한 역사를 경험하게 되었다.

그리하여 대의제 정부의 한계와 모순을 극복하기 위하여 참여민주주의 제도들이 제시되었고, 주권자인 국민들이 대의자들에게 맡겨두어서는 경제적 불평등이나 정부운영의 부패와 독단적 이권행위들을 막을 수 없었던 것이다. 그래서 대안으로 패이트만(Pateman)은 『참여와 민주주의』를 통해, 불평등, 차별, 부정의의 문제를 해결하기 위해 ‘민주주의의 민주화’가 필요하고, 이것은 참여를 통해서 가능하다고 주장한 것이다. 참여를 통해서 교육적 효과를 기대할 수 있고, 사적인 개인을 넘어서 공적인 시민으로 이해하는 법을 배우게 된다는 것이며, 이 과정에서 지적으로 도덕적으로 성장하게 된다는 것이다(서울대학교 정치외교학부 정치학전공 교수진, 2019).

참여는 일터를 비롯한 사회전반의 권위구조가 민주화되어야 하고, 민주적 정체를 실현하기 위한 필수조건은 참여사회라고 주장하였다. 권위구조의 민주화가 민주주의에 필수적인 것은, 이를 통해서만, 시민들이 그들의 삶을 구성하는 조건과 환경을 ‘스스로 결정하고 통제’할 수 있기 때문이다.

이 점에서 한국의 읍면동 단위 삶의 구역을 보면, 주권자인 주민들이 근린생활의 삶을 구성하는

조건과 환경을 스스로 결정하고 통제할 수 없다. 시군구와 광역시도에는 지방자치제도가 도입되어, 선거를 통하여 지방의원을 선출하고 이들에 의하여 지방의회가 구성되었고 단체장과 지방행정을 통제할 수 있는 대의민주주의 제도가 도입되어 35년간 운영해 왔다. 그러나 읍면동 단위는 임명직인 읍면동장이 주민 센터의 행정을 관리하고, 주민들은 이러한 행정서비스를 소비자가 되어 수동적으로 이용할 뿐이다. 읍면동 단위의 구역에는 주권자인 주민들이 스스로 결정하고 통제할 수 있는 제도자체가 부재하다(김찬동, 2015).

지방자치법에는 풀뿌리 민주주의를 활성화하고 민주적 참여를 확대하기 위하여, 주민자치회를 설치한다고 하고 있는데, 이것은 2026년 4월14일 법률개정안(법률 제21544호)으로 국회에서 통과되어 처음으로 지방자치법에 법정화 되었다¹⁾. 그러나 읍면동 지역의 민주주의와 공공문제들에 대한 공론장의 기능을 수행할 수 있을지에 대해서는 의문이 많다. 기존의 주민자치위원회와 주민자치회 시범실시라는 문화적 토양이 그대로 지속되는 상황에서 읍면동 시민사회에 시민성에 기반한 공공성을 만들어 낼 수 있을까? 지방자치의 전공자로서 쉽지 않을 것으로 판단된다. 그것은 페이트만이 말하는 참여는 공동체단위의 상호작용이 가능한 규모여야 하는데, 한국의 읍면동은 그 규모가 너무 크다. 참여민주주의의 비전을 제시한 듀이(Dewey)는 민주적 공중이 형성되기 위해서는 위대한 공동체(the great community)로의 여정이 필요하다고 하였는데, 다수결과 같은 결정규칙보다 결정이 내려지기 전에 어떤 대화와 토론, 설득의 과정이 존재했는가 더 중요하다고 한 것이다. 한국의 읍면동 지역사회에서 이러한 참여민주주의의 비전이 들어설 공간(agora)이 부재한 것이다(김찬동, 2017). 이 문제를 교회라고 하는 공동체에서 시작하여 읍면동 공간에서의 민주적 공중을 과연 형성할 수 있는 가능성이 있을지에 대해, 최근 한국사회에서 활발히 논의되어오고 있는 공공신학의 방향성을 살펴보면서, 해결점을 모색해 보고자 한다.

II. 공공신학의 방향성과 근린자치에 대한 이론적 검토

1. 공공신학의 방향성

공공신학은 논의의 장을 시민사회로 둔다(성석환, 2019: 33). 종교를 공공의 영역에서 배제시키려는 시민사회의 관점을 넘어서면서 동시에 기독교 신앙을 교회안에 가두어두려는 교회론적 윤리

1) 법률제21544호에서는 제17조의 2를 신설하여, 풀뿌리자치의 활성화와 민주적 참여의식을 고양하기 위해, 읍면동의 주민으로 구성되는 주민자치회를 두도록 하고 있다. 이를 통해, 자치회의 업무, 위원위촉과 신분(명예직), 정치활동금지와 정치적 중립, 자치회에 대한 행정지원, 협의체구성 등이 가능해 졌고, 이는 지방자치행정의 민주적이고 능률적인 수행에 기여하고, 지방을 균형있게 발전시키고 한국을 민주적으로 발전시키는 것에 역할을 할 것으로 기대되어 짐

를 극복하려는 시도라고 한다(전게서, 33). 이 점에서 공공신학의 방향성을 이해하기 위해서는 시민 사회와 시민종교에 대한 양쪽의 이해가 필요한 셈이다.

또 공공신학은 지구화 시대에 발생하는 다양한 난제들을 풀어내는데 있어, 세상 학문의 한계를 인식하면서, 시민사회 속에서 종교의 역동성에 대한 고려가 놓일 자리가 있을 것이라는 가능성을 가지고 있다. 원래 시민사회는 사회적 다원주의의 관점에서 성립된 것인데, 이 시민사회 속에서 종교가 어떤 역할을 할 수 있을 것인가에 대한 질문에 답하는 것이다.

오늘날 다문화주의는 시민사회에 참여하기 위해서는 차이(difference)와 교양(sophistication)을 구비할 것을 요구하고 있는데, 이 점에서 기독교가 공적영역에서 예언자적 기능을 수행하려면, 기독교의 입장을 일방적으로 관철하는 것이 아니어야 하고, 어느 하나의 입장만을 절대화하는 것을 제한하는 역할을 해야 한다는 것이다. 즉 종교의 비평적 역할은 공적영역인 시민사회에서 공공신학을 수립하는 것이 그 방향성이라는 것이다(Wuthnow, 정재영·이승훈 역, 2014: 91-97).

또 공공신학의 실천의 방향성으로서 사회적 연대를 창조하기 위하여 가장 유효한 시민사회의 형성을 증진하고 자극할 수 있는 방법이 무엇인가를 생각할 때, 해방신학이나 정치신학과 같은 급진적 방법보다는 시민 운동에 참여하거나, 평신도의 생활윤리를 성숙시키는 점진적인 방법을 제시하기도 한다(Paeth, 2008: 40)²

자발적 참여나 민주적 의견의 개진이 쉽지 않은 사회에서는 시민성이 미성숙하기에, 갈등 당사자들의 충돌을 조정하고 새로운 대안을 도출하는 것이 어렵다. 바로 이러한 상황에서 요구되는 것이 공공신학이라고 할 수 있다. 즉 남아프리카 공화국의 특수한 정치적 상황을 바탕으로 공공신학의 지역화를 주도하는 존드 그루시는 공공신학의 실천성을 강조하면서, 그리스도인의 증언은 사적인 것이 아니라, 공적인 것이라고 한다. 그러면서 공공신학은 단지 교회의 공적 선언이나 사회활동에 참여하는 것만이 아니라, 오히려 공적으로 중요한 사안들을 문제삼는 ‘신학하기(doing theology)’의 한 양식이어야 한다고 주장한다(Gruchy, 김철호 역, 2001: 7-8). 공공신학은 결국 공동의 유익을 성취하는 것으로 나타나고, 이것은 약자와 고통받는 이들을 위한 공의와 정의를 실천하는 것이다.

한편, 공공신학은 어느 한 방향의 문제에만 집중할 것이 아니라, 우리 삶의 복합적인 측면을 인식하고 삶의 통전성(integrity of life)을 증진시키는 책임적 태도를 가져야 한다고 한다(Schweiker, 2010: 24-25). 이 문제는 다시 기독교적 정체성과 규범성을 어떻게 규정할 것인가의 질문과 관련이 되어진다. 즉 기독교적 정체성을 명확히 하는 것과 공동체의 규범을 구축하는 것은 동일하다는 것

2) 스콧 R. 페스는 스택하우스(Max L. Stackhouse) 관련 저서의 편집자이어서, 스택하우스가 공공신학, 사회윤리, 시민사회, 기독교의 공적 책임을 폭넓게 논의한 학자이기는 하나, 본문의 내용은 스콧 R. 페스의 저서 Exodus Church and Civil Society: Public Theology and Social Theory in the Work of Jürgen Moltmann(2008)에서 인용함. 여기서 스콧 R. 페스는 위르겐 몰트만의 정치신학, 공공신학과 시민사회론에 대해 주로 논의함.

이고, 이것은 개인적 삶과 사회적 삶의 통전성을 확보하는 것이기도 하다(성석환, 2019: 37)³

2. 근린공동체에서의 공공성 요구

서구에서 형성된 시민사회는 국가로부터 독립된 자율적 시민을 주체로 삼고, 혈연이나 지연, 학연과 같은 특정집단을 절대화하지 않고 공존하였다. 그랬기에 더 큰 공동체를 지향할 수 있는 공공성이 확보되었다.

그러나 한국의 시민사회는 여전히 학연과 지연, 특정 집단에 대한 충성심을 강요하고, 타자를 배제하는 유사 가족주의에 기초하고 있다.

또 서구에서는 기독교가 혈연이나 지연에 얽매이지 않는 도시 공동체를 형성하는데 기여하였지만, 한국에서는 종교가 오히려 시민사회의 진정한 형성을 방해하였다고 한다(성석환, 2019: 76). 한국의 종교가 국가에 고분고분 시종드는 역할을 맡아오면서, 종교가 자유로운 시민을 길러내거나 시민들의 활동공간을 만들 수 있는 능력을 잃어버리게 되었다는 것이다(박영신, 2010: 133). 심지어 보수 극우적 기독교는 한국을 아시아의 최초의 기독교국가로 만들겠다는 선언을 하면서 종교가 지켜야할 최소한의 경계를 넘어서서, 정치권력화를 지향하는 현상이 나타나기도 한다(김현준a, 2025: 208)

특히 현대도시는 산업 도시화를 추진하는 과정에서 인간의 소외를 불러일으키는 기능적 이익사회가 되어버렸다. 도시적 삶의 주체로서, 스스로 참여하고 연대할 수 있는 공동체가 사라져버렸다.

도시에 있는 지역교회들은 그 지역사회에 거주하는 다양하고 다층적인 구성원들의 지역적 정체성을 공유할 수 있는 곳이다. 그리고 지역의 인구학적 특성과 문화적 특성 그리고 정치적 의제들을 민감하게 다룰 수 있어야 한다. 이를 위해 지역 구성원들과 함께 이 문제를 대처하고 협력해야 한다.

3. 교회 공동체와 공공신학: 근린자치와 지방자치의 제도설계의 한계 극복을 위하여

지역사회에서 공공성을 형성하기 위해서는 교회가 시민사회의 다원적 공공 영역에 참여하여 지역사회의 발전에 기여하고, 지역의 문화복지를 증진시키기 위한 공적 논의에 참여하여야 한다.

교회가 지역사회의 복지에 기여한다는 것은 예술이나 취미 프로그램을 운영한다거나, 문화적 체험을 제공하는 기능주의적 접근만을 의미하는 것이 아니다. 교회가 성도로 하여금 개개인의 삶에 대한 주체적 결정자가 되어야 한다는 것과, 자신이 원하는 삶을 살 수 있는 상태에 이르도록 참여적

3) 심사자로부터 지나치게 특정 저서로부터의 인용이 높다는 지적과 2차 문헌을 통해 재인용한다는 지적이 있었다. 신학에 입문자로서 필자의 부족함과 게으름이 드러난 것으로 양해를 구합니다.

개인역량 개발이 되어야 한다.

문화적 권리를 보장받는 문화시민사회가 된다는 것이 단지 공연을 즐기고 영화를 관람하는 행위를 할 수 있는 여유를 가진다는 것 이상이어야 한다. 개인이 자신의 행복을 결정하는 기준을 스스로 정하고, 지역의 관계망에 참여할 수 있도록 보장받을 수 있어야 한다(성석환, 2019: 85).

교회공동체가 지역사회에 문화적 변혁을 일으킨다는 것은, 성도들이 주민 인문학모임을 만들거나, 마을기업을 공동운영하는 것, 지역개발의 공론장을 형성하는 것, 지역사회의 도서관운영과 같은 문화서비스를 자치와 참여로 운영할 수 있도록 지원하는 것이다. 이를 통해 성도들은 자신들의 삶을 스스로 품격있고, 윤리적인 방식으로 재구성할 수 있는 것이다. 후기 세속사회에서 이러한 윤리적 도덕적 가치의 재구성을 통하여, 공동선을 고양시키는 것이 공공신학의 역할이다.

공공신학이 공공성을 위한 노력을 적극적으로 시도하지 않는 사이에, 극우 개신교는 보수의 신학과 종교성, 정치적 신념과 행동을 극단화하는 현상을 시도한 것일 수 있다(김현준a, 2025: 220). 보수우파와 극우는 신학적 신념과 종교성을 상당부분 공유한다는 것이다. 즉 근본주의와 복음주의, 세대주의, 열광주의, 은사주의 등을 공유한다.

종교개혁가들은 도시를 무대로 하여 개혁의 영성을 이어갔다. 개인으로 고독하게 사는 것이 아니라, 공동체 안에서 신앙훈련을 감당하였던 것이다. 이러한 개혁을 위해서는 그 도시공동체안으로 직접 뛰어들어야 했다. 칼뱅도 1541년 스트라스부르그에서 제네바로 복귀하여, 교회와 시의회에서 활약하면서 제네바의 개혁을 주도한 것이다.

법령을 제정하고 규칙과 조직을 정비하는 일에 참여하여, 교회와 세속사회의 관계를 긴밀하게 만들었던 것이다. 중세 가톨릭 교회의 전통과 허례를 걷어내는 일은 제네바의 사회개혁과 동일한 시간표로 진행된 것이다(성석환, 2019: 301)

그리스도인으로서 세상에서 하나님을 섬기도록 부름받았다는 것은, 세상으로부터 도피할 수 없고, 도피해서도 안되는 것이다. 세상에 헌신한다는 것은 세상 속에 살면서 세상의 방식을 공유하고 그것이 가진 위험과 기회들을 함께 나누는 것이다.

III. 한국교회의 사사화의 문제점과 공공성 요구

1. 한국교회의 성장과 사사화

한국의 지역교회는 자유주의적 접근과 개인구원을 강조하는 보수주의적 접근으로 인하여, 도시

에 존재하는 부정의와 불공평의 문제에 대해 무관심하게 되는 경향이 강하였다⁴. 신학이 사회문제에 대해서 하나님의 공의와 하나님 나라의 임재를 실천할 수 있는 방향을 제시하지 못하여, 한국 보수기독교는 오히려 기독교 내셔널리즘에 빠져들게 하는 문제를 일으킨 것이다. 기독교내셔널리즘은 국가에 대한 충성이 아니라, 오히려 자신의 부족에 대한 충성이 되어버린다(김현준a, 2025: 213).

이런 와중에서도 교회 공동체 자체도 성도의 수가 늘어나고 교회건물도 구입하게 되면서, 지역사회에서 경쟁력 있는 조직이 되었지만, 정작 교회 공동체는 그 운영에서 매우 보수적이게 되고, 성도들은 이기적이고 개인주의화되어, 성도 상호간에도 파편화되었고, 상호 불신과 상호 경쟁 속에 낙오된 개인들은 소외되고, 배제되기도 하였다.

이 틈을 이용하여, 교회의 이권과 권력을 가진 자들은 교회재산과 교회의 조직권력을 사유화하고, 심지어 세습하고 과점화하기도 하였다. 그 결과는 교회재정의 불투명성과 특정소수에 의한 교회권력의 과점화로 인한 범죄와 악의 침투로 교회 리더십이 무너지기도 한 것이다.

이러한 교회의 모습은 지역사회로부터 존경은커녕 오히려 시민사회에서도 용납되지 않는 폐쇄성과 부패로 질책의 대상이 되어 버렸다. 교회 공동체가 규모가 커지면서 공공성을 지향하고 건강하고 열린 공동체가 되어야 하는데, 그러한 전환을 하지 못하게 되면, 교회 공동체도 무너지고, 그 성도들도 독재정의 우민이 되어버리는 것이다. 기독교보수주의는 공화주의를 지지한다고 하지만, 선과 악의 이분법으로 인하여, 근본주의, 냉전반공주의, 영적 전쟁과 문화전쟁을 거치면서, 기독교국가 대 비기독교국가라고 하는 신화로 변주되면서, 오히려 사실상 신정정치와 권위주의를 신봉하게 되어버렸다(김현준a, 2025: 215). 결과적으로 공화주의와 멀어지는 역설이 생기게 된 것이다.

2007년 차별금지법 제정시도를 계기로 보수 개신교단체들은 입법저지와 반동성애를 목적으로 네트워크 연합을 조직화하고, 차별과 혐오선동을 본격화하였다. 그리하여 극우 개신교는 12·3 내란 이전까지는 광장정치와 뉴라이트 운동을 통해 보수주의 우파를 표방하기는 했어도 적어도 민주공화국을 부정하지는 않았다. 그러나, 팬데믹과 내란 이후에는 극우 기독교는 민주주의체제와 가치를 부정하고 기독교국가로 대체하는 것을 노골화하여 폭력적 양상을 드러내기까지 하였다(김현준a, 2025: 219). 이것은 교회와 국가 영역의 최소한의 경계를 넘어버린 것이다.

극우화된 신학은 칼뱅주의의 하나님 나라를 말하고 있지만, 반공주의의 신학적 번역이라고 할 수 있다고도 한다(김현준a, 2025: 223). 그래서 한국의 민주화와 민주적 다원성, 공공성, 세속 문화의 발전을 해석할 틀을 갖추지 못한 보수기독교는 이러한 민주주의적 가치 및 제도의 역사적 발전

4) 기독교보수주의는 근본주의로부터 복음주의 좌 우파를 모두 포괄하는 개념이며, 특히 보수적인 친미반공주의 집단을 복음주의 우파라고 규정한다. 개신교 보수주의의 핵심으로 반공주의로 보고, 이를 가진 집단을 개신교우파라고 규정하며 이들이 극우정치와 혐오정치로 경도되었다고 한다(강인철, 2020)

을 반공주의, 반마르크스주의적으로만 해석했고, 이는 곧 반기독교적이 되어 버린 셈이다⁵. 빈곤한 해석의 틀을 사회에 관철시킬 수 있는 방법이 기독교적 가치의 설득이 아니라 오히려 체제의 권력을 직접적으로 공략하게 된 것이다. 결과적으로 극우보수기독교는 민주주의 체제를 파괴하거나 우회하는 방법과 전략의 점진적 발전을 도모하게 되었고, 근본주의적 신앙의 적극적 실천을 시도하게 된 것이다. 어그러진 이 길에서 돌이키도록 보수기독교가 공공성을 지향하고 회복하도록 공공신학이 새로운 길을 열어주어야 하는 사명이 있는 것이다.

2. 한국교회공동체에 대한 공공성 요청

교회공동체는 근린(neighborhood) 시민사회에 속해 있다. 교회공동체가 작은 규모일 때는 설립자의 영향력이 지배적일 수밖에 없다. 그러나 교회가 부흥하여 성도의 수가 250명을 넘고 500명이상의 규모가 되면, 근린 지역사회에서도 상당한 정도의 영향력을 가지는 공공조직으로서의 위상을 가지게 된다. 교회 규모가 작을 때는 그 운영방식이 설립자의 강력한 리더십에 의하여 활성화되고, 조직화될 수밖에 없지만, 일정 규모 이상이 되면, 그 조직운영은 구성원인 성도들의 참여와 재정운영의 투명성이 반드시 확보되어야 한다. 왜냐하면, 교회의 운영자체가 성도들이 내는 헌금으로 유지되고, 그 교역자들과 직원들의 급여를 부담하기 때문이다. 또 대표없는 곳에 세금없다는 명언처럼, 교회공동체의 운영도 성도들의 대표들이 의사결정과정에 주도적으로 참여하는 대의제 방식을 구축하여야 한다. 대의자들은 성도들의 총회에서 선거로 선출되어야 한다. 물론 교회 공동체의 선거는 교회 공동체의 가치를 우선하는 리더들을 성도들이 존경과 신뢰를 가지고 선출할 수 있어야 할 것이다. 그렇다고 설립자나 교역자들의 추천이 곧 선거에서 당선으로 이어져서는 곤란하다. 그것은 과두정이나 전제정에서나 나타나는 양식이기 때문이다.

최종적인 의사결정권은 성도들이 총회에서 비밀, 보통, 평등, 직접 선거로 선출되어야 한다. 선출된 대의자들은 장로로서 당회를 구성하여 선거로 선출된 목회자와 교회 운영의 의사결정권을 행사

5) 만일 보수 기독교가 시민사회 속에서 교회가 지역사회의 공공성의 문제를 비정당정치적인 방식으로 풀어나가는 방식을 택하였다고 한다면, 한국 시민사회의 미숙함을 해결하는데 결정적인 기여를 하였을 것으로 본다. 즉 지금까지 한국의 지방자치가 양극화된 정당정치에 의해 오염되어서, 지역문제를 지역주민들이 참여하고 합의하여 풀어내지 못하는 한계를 가지고 있었다. 이에 이 문제를 풀어낼 수 있는 가능성은 바로 시민사회 속에서 정당정치와 지방자치를 분리해야 한다는 주장이 있다(김찬동, “정교분리와 지방자치리더십에 대한 정치 윤리적 연구,” 『기독교사회윤리』, 제64집(2026) 참고). 여기서도 극우개신교는 기독교의 순수한 영역을 넘어 이미 정당 정치화되고 있고, 이것은 정교분리를 이론적으로 제시하였던 정통신학의 경계선을 넘어버린 것이라고 보고 있다. 따라서 한국교회가 정교분리의 원칙을 지키면서도 교회가 속한 시민사회와 국가공동체에 소금과 빛의 역할을 할 수 있는 시민사회의 리더들을 사회 속으로 육성하여 내보내어야 한다. 그리고 이들이 시민사회의 공론장에서 리더의 역할을 하여야 한다. 이것이 가능하기 위해서는 교회공동체의 교육이 구원을 위한 신앙교육을 넘어서 교회공동체의 대 사회적 의무와 역할에 대한 교육이 되어야 한다는 것이고 이것은 공공신학이 지향하는 미래이기도 하다.

하게 된다. 이것은 칼뱅의 종교개혁을 통하여 교회운영에 도입된 장로회제도의 의사결정방식이기도 하다.

이처럼 교회공동체에서 개혁신학에 의하여 전통으로 정립된 장로회 즉 대의제 민주주의 방식에 의한 교회운영은 근린 지역사회의 의사결정과 입법과정에도 적용되도록 확장되어야 한다. 이것은 교회가 세상에 소금과 빛의 역할을 하는 데 매우 중요하다(노재성, 1989).

세상 나라에서도 지연 공동체나 지구(district) 공공체가 지역문제에 대하여 의사결정을 할 때는 충분한 대화와 토론, 그리고 공론장을 통하여 숙의가 이루어진 후에 총회에서 의사결정이 되어야 한다. 또 총회의 의사결정을 위해서는 집행을 위하여 총회에서 선출된 대표들이 그 문제에 대하여 전문적인 논의를 미리 거쳐서 총회에 제출할 안건을 정리하는 것이 필요하다. 이러한 대의자로서의 전문적 검토를 하는 총회에서 선출된 위원들로서 이슈별로 위원회를 구성하거나, 종합적인 조직운영을 위한 상임위원회를 구성할 수 있다. 바로 여기서도 민주적 운영은 필수적으로 요구되는 것인데, 이에 대한 예표적 운영이 바로 개혁신앙에 입각한 교회 공동체의 운영에서 경험하여야 하는 것이다.

요컨대 교회공동체가 하나님의 평등한 백성으로서 민주적 자치(democratic self-government) 운영이 요구되듯이, 세상 나라에서도 세상 문제를 이성애 입각한 해결을 위해서는 다양한 사람들이 참여하는 민주적 자치가 요구된다는 점은 공통적이다. 바로 교회 공동체에서나 세상 나라에서도 공공성이 요구되는 것이다. 민주적 자치는 공공성을 가지는 핵심적 공공가치이다.

3. 칼뱅의 종교개혁 본질의 관점에서 한국교회의 개혁방향

칼뱅은 1541년 제네바로 돌아와서, 두 가지의 과제를 가지고 있었는데, 하나는 교회의 법령을 정비하는 것이고, 또 하나는 제네바의 종교개혁을 완수하기 위하여 필요한 행정적 정비를 주도하고 헌법을 만드는 것이었다(성석환, 2019:305). 제네바 도시는 교회와 국가사이의 조화로운 관계를 통해 교회론적 안정이 필요하였고, 공화정을 위태롭게 하는 정치적 논쟁의 가능성을 줄이고, 둘 사이의 균형을 맞추는 헌법적 구조가 필요하였던 것이다(Naphy, 2011: 102).

칼뱅의 경우 교회의 일과 세속 사회의 공적 업무에 양쪽 모두 열심이었는데, 이것은 하나님의 주권 아래 놓인 세속 사회 역시 하나님의 영광을 위한 목적에 맞게 사용되어야 한다고 본 것이다.

칼뱅의 기독교강요에서는 교회가 세속권력인 국가에 대해서 어떤 역할을 해야 하는지를 정리해 두었는데, 여기서 교회는 정치지도자들을 위해서 기도해야 하고 교회는 부자와 세력자로부터 가난한 사람과 약한 사람을 지켜 주도록 국가를 배려해야 한다고 지적한다.

또 교회는 정치지도자들에게 참된 종교를 향상시키고 교회의 치리를 시행하는데 도움을 요청하여, 교회 자체의 지위를 공고히 다지는 역할도 해야 한다. 그렇다고 이것이 신정정치(theocracy)를 해야 한다는 의미라기보다는 두 권력 간에 밀접한 관계가 있다는 것을 나타내기 위한 것이라고 해석한다(Graham, 김영배 역, 1971: 84-87).

또 교회는 세상의 통치자들이 잘못했을 때, 이들을 경고하기도 해야 한다는 것이다. 요컨대, 칼뱅은 교회와 국가 모두 하나님의 주권아래 있다는 것과 두 주체는 서로 구분되어서, 각자의 영역을 인정하고, 모두 하나님의 영광을 위해서 사용해야 한다는 것을 제시하였다.

여기서 중요한 논점은 칼뱅의 교회관이 어떠하였는가라는 점이다. 칼뱅은 교회의 권징과 치리의 독립적 권위를 확보하려고 하였는데, 교회와 국가가 협력하여야 한다는 새로운 관계를 정립한 것이다. 그래서 교회와 국가는 상호간의 존경과 도움을 주어서 동일한 백성을 도와주고 지배함으로써, 나란히 존재해야 한다는 것이다. 그렇다고 교회가 세속 법을 규정하기 위한 시도를 꾀하지 않아야 하고, 또한 국가도 교회의 영적 훈련을 침해하려고 해서는 안된다는 것이다.

그렇다고 교회가 세속 지도자들이 될 수도 있는 그리스도교인 개개인들에게 영향을 행사하는 영향을 통해서가 아니라, 단지 국가를 위한 한 교회로서 말할 수 있는 권리를 보전해야 한다는 입장을 가졌다⁶. 오토베버는 중세 신정정치의 문제점은 교회와 국가의 관계가 아니라, 교황의 권세와 황제의 권세 간의 관계라는 것이다. 즉 황제의 권세가 커지면서, 국가가 교회의 일까지 간섭하는 일이 벌어진 것이라는 점이다(Weber, 김영재 역, 1968: 84-88).

요컨대 21세기 한국교회가 칼뱅이 가졌던 세속사회에 대한 긍정적 인식과 태도를 이어받는다고 한다면, 세속사회에 민주주의가 성숙하도록 하는데, 그리고 주민들에 의하여 지방자치를 자치답게 운영할 수 있도록 제도개혁과 제도설계를 하는데 참여하고 낙후된 근린사회의 공공성 높이에 기여할 수 있을 것이다.

지금까지 한국교회는 지나치게 개인주의적이었고, 세속사회에 대하여 부정적인 인식을 가지고 무관심하고 무책임한 방향으로 신학적 입장을 가졌던 것이 아닌가 한다. 신학 이데올로기에 너무 엄격하여 반대자들이나 경쟁자들에게 관용을 베풀지 않아서, 근본주의적이라는 비판을 받기도 하였던 것이다.

21세기 한국의 신학은 공공신학의 관점에서 신학적 유연성을 가지고 세속 사회의 낙후된 공공성에 대한 일말의 책임감을 가지고 참여해야 한다. 모든 성도들을 평등하게 대하시는 공의로운 하나

6) 이러한 관점을 가지고 보면, 한국 교회가 기독교인 국회의원들을 조직화하고, 국회 조찬기도회를 운영하여, 대통령과 정치가들에게 권력적 영향력을 미치려 하는 행태는 반성하고 회개해야 할 부분이다. 오히려, 교회는 그 목회자들의 메시지를 통해 국가의 문제에 대해서 말할 수 있는 권리를 가지고 이에 대해서는 면책을 받는 것이 필요할지도 모른다.

님의 관점을 가지고 세속사회가 민주공화정으로 성숙하도록 하는데, 참여해야 한다.

IV. 공공신학의 논의를 바탕으로 근린지역자치제도설계에 대한 제언

1. 교회공동체의 공공성

교회공동체가 공공성을 가지지 않으면 더 이상 교회공동체가 속해 있는 시민사회에서 생존하기가 어려운 시대가 전개되고 있다. 이미 시민사회는 정부영역의 공공성과 정의의 실현을 위하여 비판적인 입장에서 활동하고 있다. 시민사회는 그 구성원이 국가와 지방자치단체의 주권자로서 구성되어 있다고 하는 정당성을 가지고 있다. 이 점에서 시민사회가 국가와 지방자치단체가 공공성을 가지고 민주공화정의 이상을 지향해가도록 비판하는 것은 시민사회 본연의 역할이기도 하다.

시민사회는 주권자인 주민과 시민으로 구성되어 있기는 하지만, 개인으로서의 주민과 시민이 개별적으로 목소리를 내어서 정부의 대의자들과 지방자치단체의 대의자들에게 경고와 압력을 가하기는 쉽지 않다.

그러나 교회공동체는 사회구성체로서의 시민사회의 핵심적인 단위요소 중의 하나이다. 교회공동체는 개인들이 모인 공동체이기도 하지만, 가정들이 모인 공동체이기도 하다. 또 교회공동체는 공동의회라고 하는 총회를 구성하여 공동체의 의사결정을 하며, 총회를 통하여 교회공동체를 대표할 수 있는 장로들을 선출하고, 교회공동체를 위한 목회자를 선거를 통하여 선출하기도 한다.

칼뱅의 종교개혁을 통하여 이신칭의나 구원예정설 등이 신학적으로 매우 중요한 시대적 전환을 가져온 이론이었지만, 교회공동체의 운영을 장로회를 통하여 운영한다든지, 공동의회를 통하여 총회제라고 하는 풀뿌리 민주정으로 의사결정을 하도록 개혁하였다는 것은 기독교가 세속사회에 가르치고 본을 보여준 문화가치라고 할 수 있다.

물론 종교개혁의 진전에 따라서 교회공동체의 의사결정방식이 대의제만이 아니라, 감독제나 회중제로 다른 방식이 나타나기도 하였지만, 종교개혁을 통하여 교회공동체의 거듭난 성도들이 교회 운영의 주권자로서 참여하고, 교회법에 의하여 교회공동체를 운영한다고 하는 공화정과 민주정의 의사결정시스템이 확립되었다는 것은 세속사회를 앞서 나간 놀라운 문화개혁이었다⁷⁾.

그런데, 한국에 도입된 개신교는 개인구원과 개인영성을 강조하는 경로를 밟아 와서, 세속사회에

7) 교회공동체 속에는 이미 대의제, 풀뿌리민주주의, 공공선을 위한 양자의 조화와 균형과 같은 현대 한국의 지방 자치학에서 개혁의 꽃대라고 할 내용을 이미 종교개혁과 공공신학의 논의 속에 함유하고 있는 셈이다. 즉 당회는 대의제에 대한 제도적 표현이고, 공동의회(총회)는 풀뿌리 민주주의로서의 직접 민주주의를 이미 교회 공동체의 의사결정 구조 속에 제도설계가 되어 있었던 것이다. 이 점에서 종교개혁을 통하여 교회 공동체의 다양한 운영방식의 시도는 현대 민주주의 제도개혁을 위한 뿌리와 철학을 제공하고 있는 것으로 보인다.

서의 문화변혁과 민주공화정의 성숙을 위한 길에서 벗어나 있었다. 그리하여, 한국사회의 경제성장과 함께, 교회공동체와 성도들의 경제적 번영이 달성되면서, 교회는 건물을 짓고, 교회 재산을 목회자의 자녀들에게 세습하는 재벌 기업경영과 같은 현상이 나타나기 시작하였다. 교회가 개척되어, 재정적으로 어렵고 목회자들의 교회운영에 대한 영향력이 문제되지 않았던 시기를 지나, 교회재정에 여유가 생기고, 개척목회자의 교회운영에 대한 전권을 가지게 되는 현상이 나타나면서, 교회운영의 정체(politeia)가 독재가 되는 현상이 나타나게 된 것이다.

이리하여, 교회운영의 비리와 교회재정의 사유화 현상이 나타나면서, 이를 문제 삼고 비판하는 장로그룹이나 성도들로 인하여 교회는 분열되고, 갈등하는 현상도 나타나게 되었다.

그런데, 세속사회는 87년의 민주화와 헌법질서에 의한 대통령의 탄핵을 민주적 절차에 의하여 운영되고 있는데 비해, 일부 대형 혹은 중소형의 교회공동체에서는 여전히 개척교회 목회자들의 전횡과 세습, 교회재산의 사유화현상이 나타나면서, 일정규모 이상의 교회규모가 되면 교회공동체지만, 공공성을 가지게 되는 것이 필요하게 되었다.

그럼에도 불구하고, 이러한 시대적 요구에 지연하거나 저항하는 일부 개척교회 목회자들은 세속사회에서의 민주성보다 더 뒤쳐진 교회운영의 비민주성으로 인하여, 지탄의 대상이 되는 경우가 생기게 되었다.

교회공동체는 세상의 빛과 소금의 역할을 해야 하는데, 오히려, 세상보다 더 뒤쳐진 비민주성과 제왕적 교회운영의 폐단을 가지고 있어서는 세상에서도 불신의 대상이 되는 조직이 되게 된다. 예수님의 말씀처럼 세상의 의보다 못하게 되면, 밧혀 버려지게 되는 것이다. 21세기 한국 교회는 공공성을 가지고 민주성과 공화정을 회복하는 공동체가 되어야 한다. 이러한 방향성을 제시하는 것이 공공신학이다.

2. 교회건물 공간의 공론장 활용 가능성

교회공동체는 내부적인 기능과 외부환경을 향한 기능을 가지고 있다. 내부적으로도 교회 공동체는 거듭난 성도들은 성령의 함께 하심을 통하여 하나님과 동행하는 것이다. 따라서 거듭난 성도들이 기도하면서 의사결정하고 공동체의 일에 참여하는 것은 주권자이신 하나님의 행함으로 간주할 수 있다.

이 때 문제가 되는 것은 거듭난 성도들간에도 생각이 다르고 입장이 다르며, 경험이 다른 경우 어떻게 하나님의 뜻을 알고 순종하는가라는 것이다. 하나님의 창조는 다양하며 창의적이며 혁신적이기도 하다. 이 점에서 거듭난 성도들의 생각이 서로 다르다는 것이 문제가 되는 것이 아니라, 오히려

려 그 다름에 대한 이해와 소통을 통하여 대화함을 통하여 진정한 하나님의 뜻을 찾아갈 수 있다.

지역교회는 지역사회에서 공공성을 가지고 공론장을 형성할 수 있는 기본적인 토양을 가지고 있다. 지역교회 공동체는 매주 1번씩 예배를 정기적으로 개최하면서, 교회 공동체의 소속 구성원들이 대면적인 만남을 가지고 있다. 이것은 지역사회에서 공론장을 형성할 수 있는 공간과 모임이 지속적으로 형성되는 것을 의미한다.

물론 교회 공동체는 예배를 통하여 하나님의 말씀을 전하는 목회자를 통하여 찬송하고, 메시지를 들으면서, 자신의 삶과 생활, 그리고 내면의 생각과 묵상을 할 수 있는 시간을 가진다. 그리고 새로운 구성원에 대한 환대와 공동체의 운영에 관련된 광고를 공유한다. 경우에 따라서는 주보를 통해서 혹은 교회 공동체의 소식지를 통해서 구성원들의 관심 이슈와 생활정보를 공유하기도 한다.

바로 교회 공동체는 공론장을 형성할 수 있는 물리적 공간을 가지고 있고, 공론장을 형성할 수 있는 인적 구성을 가지고 있는 것이다.

여기에 지역사회의 공공성을 위한 이슈와 담론을 논의할 수 있는 시간과 공론장을 이끌어 갈 리더십이 추가될 수 있는가가 관건이 된다. 그리고 이러한 리더십은 지역사회의 공공기관이나 공공성을 논의하는 다른 지연공동체 혹은 이슈공동체와의 협력을 할 수 있어야 할 것이다.

이를 위해 현재의 교회 공동체의 조직구성을 살펴보면, 조직교회의 경우는 당회가 있고, 장로회, 권사회, 안수집사회, 제직회 등의 하위 구성원 모임들이 있으며, 이슈별 논의를 하기 위하여, 재정위원회, 교육위원회, 운영위원회, 선교위원회, 전도위원회, 구제위원회, 장학위원회 등 다양한 위원회 조직이 있다. 위원회 조직에는 목회자와 평신도의 대표들이 함께 위원회를 구성하는 위원이 되어서, 이슈를 전문적으로 그리고 지속적으로 논의하게 된다.

바로 여기서 외부의 지역사회의 이슈를 다루는 이슈위원회를 만들고, 여기에 교회 구성원은 물론 지역사회의 구성원들도 참여할 수 있도록 하고, 여기서 이슈와 관련된 공론장으로 운영되도록 할 수 있다.

또 조직교회가 지역사회의 공공기관이나 외부 자치공동체 혹은 자치공공조직과 지역사회의 자치를 위한 구역자치회를 만들 수 있다. 구역자치회는 각 구성단체의 대표들의 협의체와 같은 성격이므로, 협의체로서의 합의를 이끌어 내는 것은 쉽지 않다. 따라서 협의체에 참여하는 참여자들이 충분히 그 소속 조직으로부터 대표성을 위임받아 와서 구역이슈에 대한 공론장으로서의 기능을 수행할 수 있을 것이다.

여기서, 언급하여야 할 것은 지방의회와의 관계를 어떻게 정립할 것인가라는 점이다. 지방의회는 선거를 통하여 구역 지역사회의 대표자들이 모인 회의체이고 합의체 공론장이다. 지방의회의 의원들은 구역을 자신의 선거구로 가지고 있으므로, 구역 자치회 즉 협의체의 의견을 듣고, 의정활동에

반영할 필요가 있다. 지방의원으로서 주권자인 주민들과 직접 소통하는 것이 가장 이상적이지만, 현실적으로 이것은 구역자치회의 협의체 회원들과 소통하게 되면, 이것은 곧 구역자치회를 구성하는 다양한 자치공동체나 조직교회 공동체의 공공성에 관한 의견을 듣는 셈이 되는 것이다. 바로 여기에 지방의회와 구역자치공동체의 거버넌스, 즉 협치가 가능한 네트워크가 형성되게 된다.

공공신학은 교회 공동체가 구역의 공공이슈를 논의하는데, 참여할 수 있는 지역사회의 리더들을 배출하고, 양성해 주는 것도 교회 성도들의 온전한 신앙에 필요하다는 것을 신학적으로 논증해 주는 학문이다. 이 점에서 공공신학이 지향하는 방향은 교회 공동체가 공공성을 가지도록 성도들의 책임을 내면적인 성찰에 머무르지 않고, 지역사회에서 소금과 빛의 역할을 하여, 공공성을 주도하는 지역인재가 되도록 해야 한다는 사명과 인식을 가지는 곳이 되어야 한다. 바로 이러한 신앙의 지평을 넓혀주는 역할이 공공신학에 기대되는 방향성이다.

3. 근린자치제도와 의 거버넌스 구축

제네바시에 설치되었던 컨시스토리(consistory)의 구성과 기능을 주목하여 살펴볼 필요가 있다. 이것은 제네바의 목사단과 교회의 장로들로 구성된 치리기관이었다. 일종의 종교법원이라고 하기도 한다. 장로들은 목회자의 지도를 따르며, 사회적 명망 있는 자들로 채워졌고, 제네바시의 소의회와 대의회에서 파송하였다고 한다(성석환, 2019: 307).

컨시스토리의 임무는 종교적 기능만이 아니라 제네바시에서 발생하는 각종 범죄나 치안 관련 사안에 대해서도 상벌을 과할 수 있었다.

제네바시에서는 입법원이나 정부 관료들도 모두 교회의 한 부분이라는 인식을 가지고 있었기에 컨시스토리에 참여할 수 있었다는 것이다. 즉 컨시스토리가 지역 교회(parish)와 같은 한 구성원이었다는 것이다(Naphy, 2011: 107).

칼뱅은 교회와 국가를 한 몸의 두 지체로 인식하였다. 그래서 제네바시민 중에서 적절한 돌봄이 없어서 고통받는 개인이 발생한다면, 제네바 지역사회가 긴밀히 연결되도록 하고, 각 개인이 하나의 매듭처럼 서로의 이웃과 인격적인 관계를 맺도록 하기를 원했다(성석환, 2019: 309).

즉 칼뱅은 지역사회를 교회와 한 몸 공동체로 인식하였고, 세속사회의 권위도 교회와 함께 지역사회와 시민들의 복지를 위해 노력해야 한다고 생각한 것이다. 그래서 교회는 스스로도 이러한 일을 감당해야 할 뿐만 아니라, 지역사회와 세속 정부가 관심을 가지고 긴밀한 관계를 유지해야 한다고 본 것이다.

그렇다고 하면, 21세기 한국 지역교회는 교회가 속해 있는 지역사회와 세속 정부로 하여금 교회

의 성도이기도 하고 지역사회의 주민이기도 한 시민들의 삶과 행복을 위하여 공공서비스를 공급하는데 정의를 세우는 일을 제대로 수행하도록 하는데 노력해야 한다. 시민들의 복리를 위하여 존재하는 지방자치단체들이 성숙하게 그 역할을 수행하도록 하는데, 관심을 가지고 참여하고, 공론장을 만들어서 숙의공론을 하는데 역할을 해야 하는 것이다.

이 점에서 교회 공동체는 이들이 속해 있는 지역사회의 주민자치회에 관심을 가지고 참여하여야 한다. 주민자치회는 2026년 3월말 지방자치법의 일부개정을 통하여 법률상의 조직이 되었고, 주민자치 활동을 위하여 행정적 재정적 지원을 하도록 규정하고 있다.

지금까지 한국의 주민자치는 읍면동장의 자문기관 정도의 성격을 가지고 주민자치센터의 시설운영위원회 같은 위상을 가지고 있었던 주민자치위원회 시대를 지나, 제대로 된 주민자치를 해 보자는 생각을 가지고 주민자치회를 시범운영하던 시대를 거쳐 왔다.

그러다가 주민자치회의 시범운영과정에 특정 정당이 행정적 재정적 지원을 주도하는 바람에, 다른 정당은 이것을 정치적 목적을 가지고 당파적 이익을 위한 조직으로 비판하였기에, 특정 정당 단체장이 된 곳에서는 행정적 재정적 지원을 급격하게 중단해버려서, 주민자치가 마치 정치적 지원을 받지 못하면 지속가능성이 사라지게 되었다.

이에 시민사회와 학계는 주민자치가 정치적 성향에 무관하게 정치적 중립성을 가질 수 있는 제도적 장치와 이론적 논거를 찾기 시작하였고, 주민총회와 주민참여예산제도, 주민 참여형 도시계획 등을 통하여 주권자인 주민들이 행정과정과 정책과정에 의사결정자로서 참여할 수 있도록 하였다.

그러나 현실적으로 자본주의 시장경제에서 공공성의 결정과정에 참여하기 위해 시간을 낸다는 것이 어렵고, 급격한 도시화로 인하여 도시지역에서는 공동체 자체가 사라졌고, 형성되기 어렵게 되었다. 공동체를 경험하기가 어려운 도시지역에서 공공문제에 관심을 가지고 참여하는 것을 시민사회가 스스로 활성화하기가 어려웠다. 그래서 지방자치단체장 중에 진보적이고 혁신적인 철학을 가진 리더가 공동체 만들기 사업과 주민자치와 공동체정책을 융합하는 사업을 선거공약으로 추진하였던 것이다.

10여 년간의 대도시 서울에서 마을공동체 만들기 사업과 청책(정책을 듣는)토론회를 통하여 시장이 직접 시민사회로 들어가서 현장 공청회 혹은 타운홀 미팅을 실시한 것이다. 최근 이재명 정부에서는 대통령이 직접 나서서 지역권역별로 타운홀 미팅을 주관하여, 시민사회의 다양한 목소리를 듣고 반영하는 노력도 하고 있다. 문재인 정부에서는 주민의 삶을 바꾸는 지방자치를 하자고 주민주권 개념을 제시하기도 하였다.

문제는 이렇게 세상 사회에는 공공성에 관심을 가지는 마을공동체를 만들기 위해 행정·재정적 자원을 투입하고 있지만, 단체장이 다른 정당으로 바뀌면 이러한 사업들이 중단되는 것이다. 이 세

상사회의 한계를 극복해 낼 수 있는 대안이 바로 교회공동체일 수 있다. 즉 교회 공동체는 기본적으로 정교분리원칙에 따라 정당 활동에 참여하지 않는다⁸. 성도들이 개인 차원에서 정당에 참여하는 것은 허용할지라도 교회공동체로서는 특정한 정당을 지지한다는 것은 하나님 나라의 공의에 반할 수 있다. 하나님 나라는 세상의 권력 잡은 자라고 해서 그를 우대하는 것이 아니다. 오히려 세상에서 권력 없는 자를 긍휼히 여기고 불쌍히 여기는 윤리를 가지고 있다. 세상 나라가 어떤 방향으로 나아가는지를 하나님은 지켜보시면서, 세상 나라에서 벌어지는 악과 불의라도 전능하신 하나님은 그의 뜻과 섭리를 이루어가는 방향으로 사용하기도 하신다.

따라서 하나님 나라는 결코 세상 나라의 권력을 잡은 정당을 지지하거나 권력을 잡기 위해 노력하는 정당을 지지할 수 없다. 오히려 권력이 있든 없든 하나님 나라의 복음이 나타나고 복음에 기반한 인격을 가진 성도들의 삶이 될 수 있도록 교회공동체는 가르치고 본을 보여야 하는 것이다.

그래서 세상 나라에 교회공동체로서 참여할 때는 정치적으로 중립적이면서, 정부의 공공성을 지향하는 사업들에는 적극적으로 참여할 수 있는 것이다.

이 점에서 2026년 3월 지방자치법의 일부개정에 의하여 주민자치회를 통하여 읍면동 행정과정에 주민들이 주권자로서 참여하도록 행정 재정적 지원을 할 수 있도록 법률에서 규정하고 있기에, 교회 공동체는 그 공간을 공론장이 형성되는 곳으로 내어 줄 수 있다⁹. 또 주민자치회에 교회 성도들은 물론, 교회 공동체 조직으로서 시군구 지방자치단체와 거버넌스(governance)를 구축하는데 참여할 수 있다.

이를 위해서는 교회공동체의 리더들인 목회자와 장로들은 세상 나라의 공공성을 지향하는 활동과 제도에 적극적으로 참여하고, 집사들도 교회공동체 내부의 봉사만이 아니라, 지역 사회의 공공성을 지향하는 활동에 참여하고 봉사하도록 가르치고 본을 보여야 한다.

8) 여기서 헌법 제20조에서 규정한 정교분리규정은 국가의 특정종교 승인 및 국교화를 금지하는 것이고, 국가와 종교의 상호 지배나 결합을 방지하는 것을 의미하는 것이지, 국가가 종교를 공적영역에서 완전히 배제한다는 의미의 절대적 단절을 의미하는 것은 아니라고 할 것이다. 즉 국가가 특정종교를 우대하거나 억압하지 않는다는 종교적 중립성을 요구하는 원칙으로 이해하는 것이 타당하다. 성경엽(2020)에 따르면 정교분리의 핵심은 국가의 종교적 중립성이고, 모든 종교인과 비종교인에 대한 국가의 형평성을 강조하는 것이지, 종교를 시민사회와 공적 영역에서 완전히 배제하는 것은 아니라고 하고 있음. 따라서 종교기관이 시민사회의 구성원으로서 지역사회 복지, 주민참여, 생활문제 해결이나 공론 형성에 기여하는 활동은 정교분리원칙과 당연히 양립가능하다고 한. 참조 성경엽, 「헌법의 정교분리원칙의 의미」, 『법학논고』 제70집, 2020, 1-26

9) 이 경우 유의해야 할 사항으로서는 주민생활문제를 다루더라도 선거운동이나 정치적 동원으로 판단될 행위는 하지 말아야 한다. 특정후보자의 지지나 반대발언, 특정 정당의 당원 가입권유, 특정후보자에 투표권유, 교회명의로 특정 후보자 지지성명, 목회자의 직위와 예배를 활용한 지지호소, 교회신도의 명부, 문자망, 예배참석자 명단의 선거운동이용, 교회시설을 특정 후보자에게만 제공, 주민회의를 가장한 후보자 선거운동 등은 엄격히 금지되어야 할 것이다.

V. 결론 : 학문간 융합을 통한 공공성 교육

풀뿌리민주주의를 성취하는 것은 하나님 나라의 사역과 밀접히 관련이 있다. 이웃과 주민들이 서로 대등하면서도 관용하는 것은 상호 존중과 공동체의 공의를 세우는 과정을 통해 민주주의가 성숙해 가는 것인데, 이것은 그리스도의 몸과 연합하는 사역을 통하여 가능할 수 있다. 칼뱅도 이 세상에서 그리스도의 몸과 연합하는 사역을 통해서 하나님 나라를 미리 경험하는 것이고, 그것은 이웃을 위해 물질을 나눔으로서 가능하다고 했다(Pattison, 2006: 137).

칼뱅은 개인주의적 영성에 토대를 둔 윤리라기보다는 지역사회와 시민사회의 공동체성을 증진시키는 윤리였다. 시민사회의 공동체성은 시민들이 서로 평등하면서 자유로운 존재여야 하는데, 이것은 거듭난 크리스천으로서의 윤리를 가질 때 가능할 것이다. 여기서 거듭난 크리스천의 윤리는 남을 나보다 낮게 여기고, 나와 다른 것을 관용할 수 있으며, 내가 옳다고 확신하더라도 다른 사람이 옳다고 주장하는 것을 경청하고 기도할 수 있는 것이다.

칼뱅은 가난한 사람들과의 연대, 이방인들과의 연대, 평신도와 성직자 간의 연대 등을 통해 세대에서 하나님 나라를 경험하며 살아가는 교회 공동체와 시민공동체를 만들기를 원했다(성석환, 2019:312).

또 칼뱅주의를 이어받아 미국의 건국에 이바지한 토머스 제퍼슨(T. Jefferson), 조지 워싱턴(G. Washington) 등은 정교분리의 원칙을 헌법정신에 도입하였던 계몽주의적 이신론자들이었다. 1796년의 트리폴리조약 제11조에서도 미국정부는 어떤 의미에서도 기독교 위에 세워지지 않았다고 명시하고 있는 것에서 보듯이, 미국 건국의 사상적 기반은 고전 고대의 정치사상, 계몽 합리주의 정치이론, 청교도적 언약 신학 사상 등 다양하고 상이하기까지 한 사상들의 혼합물이었던 것이다. 기독교신앙이 미국건국에 일정부분 공헌한 것은 사실이지만, 결정적이었다고 보기는 어렵다(김현준 a, 2025: 215).

또 아브라함 카이퍼(A. Kuyper)의 영역주권론의 경우도 원래 정교분리와 다원적 사회영역의 자율성과 가치의 다양성을 전제하면서 전개되는 논리이다(김현준a, 2025: 221). 모든 삶의 영역이 그리스도의 주권아래 있으며, 어느 한 영역도 다른 영역을 지배할 수 없다고 보는 것으로, 가정과 교회, 국가와 학문, 예술 등 각 영역에 고유한 주권이 있다는 것을 인정하는 것이다. 따라서 각 영역의 자율성과 책임을 강조하고, 국가도 하나의 영역으로서 제한된 권한만 가진다고 본다. 또 교회도 국가를 대신해서 통치해서도 안된다고 보는 것이다. 그렇지만, 그리스도인은 교육과 정치, 문화와 언론 등의 각 분야에서 적극적으로 참여해야 한다는 것을 주장한다.

한편, 행정학과 지방자치학은 법치행정을 가장 이상적인 관리로 가르치고 있는데, 법치는 곧 민

주공화정과 주권재민을 표방한 헌법가치를 구현하는 것이기도 하다. 다시 말해 한국의 정부와 지방자치정부는 민주주의와 자유주의의 가치를 토대로 국민 한 사람 한 사람이 행복하고, 자아실현을 통하여 성장하도록 하기 위하여 존재하는 것이다.

이 점에서 공공신학이 그리스도를 닮은 성도들은 세상 나라를 하나님이 계획하였던 뜻이 이루어지도록 하기 위해서는 공공성을 지향해야 한다고 선언하는 것은 곧, 세상 학문에서 진리를 추구하고, 민주주의를 구현해 나가는 시민성을 길러내기 위한 것과 같은 지향점을 가지고 있는 것이다.

세상 나라에서도 민주적 시민을 길러내고, 자치(self-rule)적 공민을 함양하기 위하여 지속적인 교육이 필요하듯이, 교회 공동체에서도 하나님 나라의 그리스도인을 길러내기 위해서는 지속적인 성경교육과 삶속에서 실천하도록 격려하는 제자 교육이 필요하다. 공공성은 세상 나라의 교육과 정부의 노력만으로는 한계가 있고, 개인주의화되고, 상호 경쟁이 치열하여 불평등과 격차가 벌어지는 현실에서, 이 문제를 극복하기 위해서는 기독교 교육을 통한 공공성을 지향하는 공공신학적 교육이 요구된다.

이 연구는 행정학과 지방자치를 전공하는 연구자가 신학을 새롭게 공부하면서, 폴뿌리민주주의의 한계를 넘어갈 수 있는 이론적 토대가 공공신학에 있을 수 있다는 발견을 하면서 시작된 것이다. 따라서 이 연구에서 주장하는 제안은 연구자의 상당히 주관적인 인식에 기반하고 있으므로, 차후 구체적인 설문조사와 사례연구, 인터뷰 등을 통하여 과연 교회공동체가 근린자치 영역에서 유효한 기능과 역할을 해 낼 지에 대한 연구가 필요하다. 이 논문에서 교회공동체가 근린자치의 공론장이 될 수 있는 가능성을 제안한 것은 영미계통의 기독교문화속에서는 교회 예배 후에 그 지역사회문제를 논의하는 주민총회를 개최하는 장면들을 볼 수 있기에, 한국의 기독교 공동체 속에서 미래적으로 지향해야 할 가능성을 제시한 것이기에, 이 연구의 한계일 수 있다. 한국기독교가 공공성을 가지고 칼뱅의 공동선(common good)을 지향하기 위해서는 여전히 지속적인 종교개혁이 필요할지도 모른다.

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

참 고 문 헌

- 강인철 (2020). 한국 개신교와 보수적 시민운동: 개신교우파의 극우 혐오정치를 중심으로. **인문학연구**, vol.33, 3-30.
- 김영배 역 (1995). **건설적인 혁명가 칼빈**. Graham, W. F. (1971). *The Conservative Revolutionary : John Calvin & His Socio-Economic Impact*. 생명의말씀사.
- 김영재 역 (1995). **칼빈의 교회관**. Weber, O. (1968). *Die Treue Gottes in der Geschichte der Kirche*. 풍만출판사.
- 김찬동 (2026). 정교분리와 지방자치리더십에 대한 정치윤리적 연구. **기독교사회윤리**, 제64, 105-139.
- 김찬동 (2017). **주민자치제도의 재설계**. 궁미디어.
- 김찬동 (2015). **주민자치의 이해**. 충남대학교출판문화원.
- 김철호 역 (2008). **자유케 하는 개혁신학**. de Gruchy, J. W. (1991). *Liberating Reformed Theology; A south African Contribution to an Ecumenica Debate*. 예영커뮤니케이션.
- 김현준a (2025). 극우 개신교는 무엇을 믿는가: 한국 개신교 극우 내셔널리즘의 신정정치 욕망. **경제와사회**, 제147권. 207-242.
- 김현준b (2025). 근대세계의 내면에서 깨어난 종교권력의 욕망: 한국 개신교 극우화의 역사와 서사. **문학들**, 제82호, 26-53.
- 노재성 (1989). **교회, 민주주의, 윤리**. 나눔사.
- 박영신 (2010). 잊혀진 이야기: 시민사회와 시민종교. 박영신 이승훈 편, **한국의 시민과 시민사회**. 북코리아.
- 서병훈 역 (2012). **대의정부론**. Mill, J. S. (1861). *Considerations on Representative Government*. 아카넷.
- 서울대학교 정치외교학부 정치학전공 교수진 (2019). **정치학의 이해**. 박영사.
- 성석환 (2019). **공공신학과 한국사회**. 새물결플러스.
- 성정엽 (2020). 헌법의 정교분리원칙의 의미. **법학논고**, 제70집, 1-26.
- 이상훈 역(2008). 공공신학이란 무엇인가?, 새세대교회윤리연구소 (편저). **공공신학, 어떻게 실천할 것인가?** (pp.13-44). 북코리아.
- 정재영·이승훈 역 (2014). **기독교와 시민사회**. Wuthnow, R. (1996). *Christianity and civil society: The contemporary debate*. CLC(기독교문서선교회).
- De Gruchy, John W. *Christianity, Art and Transformation; Theological Aesthetics in the Struggle for Justice*. Cambridge; Cambridge University Press, 2001

- Naphy, W. (2011). Calvin's Church in Geneva. in Irena Buckus and Philip Benedict, eds., *Calvin & His Influence*, 1509-2009. Oxford University Press.
- Paeth, S. R. (2008), *Exodus Church and Civil Society: Public Theology and Social Theory in the Work of Jürgen Moltmann*. Ashgate.
- Pattison, B. L. (2006), *Poverty in the Theology of John Calvin*. Pickwick Publications
- Schweiker, W. (2010). Public theology and the cosmopolitan conscience. In D. K. Hainsworth & S. R. Paeth (Ed.) *Public theology for a global society: Essays in honor of Max Stackhouse* (pp. 123-138). William B. Eerdmans Publishing Company.

풀뿌리민주주의와 공공성: 공공신학의 관점에서

Grassroots Democracy and Publicity: From the Perspective of Public Theology

김 찬 동 (충남대학교)

논문초록

한국은 헌법에서 민주공화정과 주권재민을 선언하고 이 법의 정신에 따라 국가를 운영하고 있지만, 21세기 현재의 시점에서도 여전히 단체자치 패러다임으로 설계된 지방자치제도로 인해, 주권자인 주민들이 근린자치와 지역자치 혹은 권역자치에 능동적으로 의사결정에 참여하는 것은 어려운 현실이다. 한국이 21세기 인류문화에 선도적인 혁신을 일으키는 나라로 나아가는데 있어, 풀뿌리 민주주의를 근린자치제도 속에 발현시킬 수 있는 것이 그 수단 중에 하나일 수 있다. 한국도 도시화되고 시민의 90%이상이 도시지역에 살고 있어, 공동체가 사라진 현실에서, 풀뿌리 민주주의를 어떻게 어디서 시작할 수 있을 것인가?

바로 이 역할을 근린자치구역에서 할 수 있는 가능성이 가장 큰 조직이 교회공동체 조직이다. 교회공동체는 칼뱅의 종교개혁을 통해 신앙의 개혁만이 아니라, 도시정부와 국가 정치생활 속에서도 하나님 나라의 백성으로 적극적으로 참여하고 사랑과 봉사의 역할을 해야 할 것을 신학적으로 가르쳤다.

한국 교회는 교회교육을 통하여 개인적 영성과 신앙을 적극적으로 가르치고 제자훈련도 한 때 큰 부흥이 있었지만, 세상 나라에 대한 참여에는 무관심하고 소극적이었다. 교회 공동체에서 공동의회와 노회와 총회를 통해 교회 공동체의 자치를 실천할 수 있는 구조와 행태를 실천하도록 하고 있지만, 교회공동체가 속해 있는 세상 나라와 지역사회에 대해서 자치(self-rule)와 민주주의 개혁에는 무관심했던 것이다. 교회 내에서 배우고 경험했던 것을 세상 나라에서 실천하지 않는 개인주의에 빠져있었던 것이다.

그러나 세상 나라는 민주주의로 법제는 되어 있지만, 법을 이용한 반민주적 행태와 엘리트들의 반민주적 인식이 독초처럼 돌아나기도 하고 있다. 이에 교회공동체는 큰 자가 작은 자를 섬기고, 그리스도의 십자가의 정신을 가지고 세상의 문제 속에 들어가서 관용과 사랑의 본을 보이는 적극적인 공민(public civilian)이 되어야 한다. 이것이 공공신학에 새롭게 제시하는 공공성을 가진 시민으로 성도들이 변화되어야 하는 방향성이다.

주민자치에 적극적으로 참여하는 교회공동체, 능동적으로 세상 나라의 리더로서 교회 직분자들이 활동해야 하는 것이다. 주민자치는 풀뿌리민주주의를 참여하고 실천할 수 있는 법률적 공간일 수 있다. 이 공간을 더 이상 행정관리의 통제하에 예측되게 할 것이 아니라, 법률적 기반위에서 시민사회의 공동의회가 만들어지고,

이 곳을 통하여 교회공동체에서 함양되었던 거듭난 성도들의 자치(self-governance)를 실천하고 활성화시켜야 할 것이다.

이러한 논의를 위해 1장에서는 풀뿌리민주주의의 방향성에 대한 세상 학문속에서의 한계를 제시하면서, 2장에서 공공신학의 이론적 논의를 통해 지방자치와 근린자치에 대한 시사점을 줄 수 있는 가능성을 논의하였다. 그리고 3장에서 한국 교회의 사사화의 문제점과 이 문제해결을 위한 공공성의 요구가 나타나는 현실을 분석하고 4장에서 공공신학의 논의를 바탕으로 한국의 지방자치와 근린자치에 대한 제도설계의 새로운 논의를 위한 시사점과 방향성을 제시하고 있다. 마지막으로 5장에서는 행정학(지방자치)과 신학의 융복합을 통한 공공성의 확장을 위한 제언을 하고 있다.

주제어: 풀뿌리민주주의, 주민자치, 공공신학, 칼뱅, 개혁신학

청소년의 종교성/영성과 게임과몰입의 관계에 대한 종단적 경로분석: 자기통제와 학업스트레스의 역할을 중심으로*

Religiosity/Spirituality and Pathological Gaming among Adolescents: A Longitudinal Path Analysis of the Roles of Self-Control and Academic Stress

우정현 (Jung Hyun Woo)**

정의준 (Eui Jun Jeong)(교신저자/corresponding author)***

ABSTRACT

This study examined the longitudinal structural relationships among adolescents' religiosity/spirituality, self-control, academic stress, and pathological gaming. Data were drawn from the Game User Panel Survey conducted by the Korea Creative Content Agency (KOCCA). Structural equation modeling was used to examine the pathways from T1 religiosity/spirituality to T2 self-control and academic stress and subsequently to T3 pathological gaming.

The results showed that T1 religiosity/spirituality significantly and positively predicted T2 self-control and significantly and negatively predicted T2 academic stress. T2 self-control negatively predicted T3 pathological gaming, whereas T2 academic stress positively predicted T3 pathological gaming. However, the direct path from T1 religiosity/spirituality to T3 pathological gaming was not statistically significant.

These findings suggest that religiosity/spirituality should be understood not as a direct predictor of lower pathological gaming among adolescents, but as a psychosocial resource associated with self-control and academic stress. They also indicate that efforts to understand and prevent adolescent pathological gaming should consider not only gaming behavior but also adolescents' self-regulatory capacities and levels of academic stress. This study contributes to the literature by identifying

* 2026년 5월 9일 접수, 9월 7일 최종수정, 9월 8일 게재확정

** 건국대학교(Konkuk University) 일반대학원 문화콘텐츠학과 박사수료, 문화기술융합지능연구소(Human Intelligence, Tech, Education & Culture (HITEC) Research Lab), 서울특별시 광진구 능동로 120, woowithu@gmail.com

*** 건국대학교(Konkuk University) 문화콘텐츠학과 교수, 문화기술융합지능연구소(Human Intelligence, Tech, Education & Culture (HITEC) Research Lab), 서울특별시 광진구 능동로 120, jeong12@konkuk.ac.kr

distinct longitudinal pathways among religiosity/spirituality, self-control, academic stress, and pathological gaming using longitudinal data from Korean adolescents.

Key words: religiosity/spirituality, pathological gaming, adolescents, self-control, academic stress

I. 서론

미국심리학회(APA)는 윤리강령에서 종교를 문화적·개인적 다양성의 중요한 요소로 고려할 것을 제시하고 있으며, DSM-5 역시 종교적·영적 문제가 임상적 주의의 초점이 될 수 있음을 명시하고 있다. 또한 세계보건기구(WHO)는 공식적인 건강 정의에서 신체적·정신적·사회적 안녕을 강조하는 한편, 삶의 질 평가와 관련하여 영성, 종교성, 개인적 신념을 중요한 차원으로 다루어 왔다. 현대 사회에서는 물질적 풍요에도 불구하고 우울, 불안, 고독감과 같은 정신건강 문제가 지속되면서, 삶의 의미와 초월성, 그리고 종교성/영성과 정신건강의 관계에 관한 관심도 높아지고 있다(Mohr et al., 2011 ; Rajakumar et al., 2008).

종교성과 영성은 청소년의 적응과 문제행동을 이해하는 데 중요한 변인으로 주목받아 왔다(Cotton et al., 2005 ; Carter et al., 2013 ; Sansone et al., 2013). 청소년기는 삶의 의미와 자아정체성의 형성기로, 종교성/영성이 가치판단과 행동양식에 영향을 미치는 심리사회적 자원으로 작용할 수 있다. 그렇기에 종교성/영성이 청소년의 문제행동을 설명하는 데 있어서 중요한 요인이 되고 있다.

이와 관련하여 주목할 문제행동 중 하나가 게임과몰입이다. 디지털 게임은 청소년의 일상에서 보편적인 여가 및 문화 활동으로 자리 잡았으나, 과도한 이용은 학업 저하, 정서적 불안정, 대인관계 문제, 자기조절의 어려움과 연결될 수 있다(Jeong et al., 2019). 청소년기는 정서 조절 능력과 자기통제 능력이 아직 충분히 발달하지 않은 시기이기에 게임이 가진 몰입적 요소에 상대적으로 취약할 수 있다. 따라서 게임과몰입은 단순한 여가 행동의 과잉이 아니라 다양한 심리사회적 요인이 복합적으로 작용하는 현상으로 이해될 필요가 있다(Zhou et al., 2024 ; Qin et al., 2023).

기존 연구는 게임과몰입의 설명요인으로 게임 이용 동기, 성격특성, 문화·사회적 요인과 함께 우울, 외로움, 자기통제, 자아존중감 등의 심리학적 변인에 주목해 왔다(Kuss & Griffiths, 2012 ; Kim et al., 2008 ; Lemmens et al., 2011 ; Mehroof & Griffiths, 2010 ; Peng & Liu, 2010 ; Young, 2009 ; LaRose, 2010). 특히 자기통제와 스트레스는 게임과몰입과 관련된 중요한 변인으로 제시되어 왔다. 자기통제는 게임과몰입을 조절하는 보호 요인인 반면, 학업스트레스는 게임을 통한 현실 회피와 정서 조절의 수단으로 사용하게 만드는 위험요인으로 보고되고 있다. 실제로 종단연구는 청소년의 높은 학업스트레스와 낮은 자기통제가 이후 게임과몰입 증가와 관련될 수 있음을 보여주었다(Jeong et al., 2019 ; Qin et al., 2023).

한편 최근에는 위험요인뿐 아니라 청소년의 적응을 촉진하는 보호 요인에 관한 관심도 확대되고

있다. 이와 관련하여 종교성/영성은 청소년의 심리사회적 적응, 우울과 불안의 완화, 자기조절, 스트레스 완화와 관련될 가능성이 제시되어 왔다(Good & Willoughby, 2014 ; Aggarwal et al., 2023 ; McCullough & Willoughby, 2009). 더 나아가 종교성/영성이 인터넷 및 게임 관련 문제행동에서도 보호적 기능을 가질 수 있다는 논의가 제기되고 있다(Dossi et al., 2022 ; Kanabar et al., 2024).

그러나 지금까지 종교성/영성과 게임과몰입의 관계를 다룬 연구는 아직 미미한 실정이며, 특히 국내 청소년을 대상으로 한 실증적 연구는 제한적이다(윤일홍, 2016). 그동안 게임과몰입 연구들은 사회문화적·사회심리학적 요인에 주로 초점을 두어 왔으며, 종교성/영성에 대해서는 상대적으로 적은 관심을 가져왔다. 또한, 기존 종교성/영성과 관련된 연구들은 횡단자료에 의존하고 있어 변수들 간 시간적 선후관계를 설명하는 데 한계를 지니고 있다(Dossi et al., 2022 ; Kanabar et al., 2024).

따라서 본 연구는 3년 종단자료를 활용하여 종교성/영성, 자기통제와 학업스트레스, 게임과몰입 간의 구조적 관계를 분석하고자 한다. 이를 통해 종교성/영성이 청소년의 자기조절 및 스트레스 경험과 어떠한 관련성을 가지며, 이러한 심리사회적 요인들이 게임과몰입과 어떻게 연결되는지를 검토한다.

II. 이론적 배경

1. 종교성/영성과 청소년 발달

종교성과 영성(religiosity/spirituality)은 개인의 종교적 신념과 실천, 성스러운 것에 대한 지향, 그리고 삶에서 종교와 신앙에 부여하는 의미와 중요성을 포괄하는 상호 관련된 개념으로 논의되어 왔다(Hill & Pargament, 2003). 넓은 의미에서 종교성은 종교적 또는 영적인 내용과 과정에 대한 태도, 신념, 동기, 추구 및 행동을 포괄하는 개념으로 정의될 수 있으며(Smith et al., 2003), 종교성과 영성은 모두 인간이 성스러운 것(the sacred)을 추구한다는 공통점을 지닌다(Koenig et al., 2009). 두 개념은 완전히 동일한 구성개념은 아니지만 상호 배타적인 것으로 보기도 어렵다. 일반적으로 종교성은 제도화된 종교 안에서 형성되는 신념, 의례, 공동체 참여, 종교활동의 중요성 등 종교적 관여의 측면을 포함하며, 영성은 초월적 또는 성스러운 대상과의 관계, 개인적 신앙과 의미 추구 등 보다 내면적인 측면을 강조한다(Zinnbauer et al., 1997 ; Hill & Pargament, 2003). 그러나 실제 삶의 맥락에서 종교성과 영성은 명확히 분리되기보다 상호 중첩되는 경우가 많으며, 종

교적 신념과 실천을 통해 영적 가치관과 삶의 의미가 함께 형성되기도 한다. 또한 종교성과 영성은 연구에서 상호 교차적으로 사용되어 온 개념이기도 하며(Spilka & McIntosh, 1997 ; Karki et al., 2024), 두 개념을 구분하려는 시도와 함께 그 공통적 기반과 중첩성을 강조하는 논의도 지속되어 왔다. Hill & Pargament(2003)는 종교성과 영성을 제도적 영역과 개인적 영역으로 단순히 이분화하는 것에는 한계가 있으며, 두 개념이 ‘성스러움(the sacred)’과의 관계를 공통 기반으로 갖는 상호 관련된 구성개념이라고 설명하였다. 특히 영적 경험이 조직화된 종교적 맥락 안에서 이루어지는 경우, 종교적 실천과 개인적 신앙의 중요성은 실제 삶에서 밀접하게 연결될 수 있다. 이러한 관점에서 청소년 연구에서도 종교성과 영성을 상호 관련된 영역으로 다루는 연구가 이루어져 왔다(Cotton et al., 2010 ; Hardy et al., 2019 ; Karki et al., 2024).

이러한 논의를 바탕으로 본 연구에서는 종교성과 영성을 각각 완전히 독립된 구성개념으로 구분하기보다, 종교적 실천과 개인적 신앙 인식이 상호 관련되어 나타나는 영역으로 이해하며 ‘종교성/영성’이라는 용어를 사용한다. 구체적으로 개인이 종교활동에 어느 정도 참여하는지를 나타내는 행동적 측면, 종교와 신앙을 자신의 삶에서 얼마나 중요하게 인식하는지를 나타내는 가치적 측면, 그리고 스스로 자신의 신앙 수준을 어떻게 평가하는지를 나타내는 주관적 신앙 인식의 측면을 중심으로 종교성/영성을 이해하였다. 즉, 종교적 실천의 정도와 종교·신앙에 부여하는 개인적 중요성, 그리고 주관적인 신앙 인식을 종합하여 청소년의 종교성/영성 수준을 파악하고자 하였다(Koenig, 2012 ; Hill & Pargament, 2003 ; King & Furrow, 2004 ; King & Roeser, 2009 ; Dossi et al., 2022).

청소년기는 자아정체성을 탐색하고 가치체계를 형성해 가는 동시에 정서 조절과 자기조절 능력이 지속해서 발달하는 중요한 시기이다(Branje et al., 2021 ; Ahn et al., 2022 ; Farley & Kim-Spoon, 2014 ; Silvers, 2022). 이 시기의 청소년은 학업 성취에 대한 압박과 부모·교사의 기대, 또래 관계에서의 압력과 갈등, 교육 및 진로 선택, 미래에 대한 불확실성, 정체성의 혼란 등 다양한 발달적 과제와 심리사회적 스트레스를 경험할 수 있다(Ang & Huan, 2006 ; Branje et al., 2021 ; Byrne et al., 2007 ; Steare et al., 2023). 따라서 청소년이 이러한 과제와 스트레스에 적응적으로 대처하기 위해서는 자신의 경험을 해석하고 삶의 방향을 설정할 수 있는 비교적 일관된 정체성과 가치체계, 자기조절 능력, 가족 및 또래 관계에서 제공되는 지지와 같은 개인 내적·관계적 자원이 중요하다(Farley & Kim-Spoon, 2014).

선행연구에서는 종교성/영성이 청소년의 삶의 의미와 목적, 자기 이해와 정체성, 삶의 가치와 방향성을 형성하는 데 관련되는 심리사회적 자원으로 논의되어 왔다(King & Roeser, 2009 ; King & Boyatzis, 2015 ; Hardy et al., 2020). 이러한 종교성/영성은 청소년의 발달적 적응 및 심리사회적

건강과도 관련될 수 있다. Good & Willoughby(2014)는 청소년기의 종교성/영성이 심리사회적 적응과 관련될 수 있음을 제시하였으며, Yonker et al.(2012)의 메타분석에서는 종교성/영성이 청소년과 초기 성인의 낮은 우울 수준과 높은 심리적 안녕감 및 자아존중감과 유의하게 관련되는 것으로 나타났다. 또한 Aggarwal et al.(2023)의 체계적 문헌고찰 및 메타분석에서도 종교성/영성이 청소년 및 청년층의 우울과 불안을 비롯한 심리사회적 건강과 긍정적인 관련성을 가질 수 있음이 제시되었다.

따라서 종교성/영성은 청소년의 정체성 형성과 심리사회적 적응에 관련되는 자원으로 논의되어 왔으나, 자기조절 능력이나 스트레스 경험 및 게임과몰입과 어떠한 관계를 형성하는지에 대해서는 구체적인 검토가 필요하다. 이에 본 연구는 청소년 발달과 심리사회적 적응의 관점에서 종교성/영성을 이해하고, 종교성/영성이 자기통제와 학업스트레스에 어떠한 관계를 가지며, 자기통제와 학업스트레스가 이후 게임과몰입과 어떻게 연결되는지를 구조적 경로를 중심으로 살펴보고자 한다.

2. 종교성/영성과 자기통제의 관계

자기통제(self-control)는 즉각적인 욕구나 충동에 반응하기보다 장기적인 목표를 고려하여 행동과 정서를 조절하는 능력으로 정의된다(Baumeister et al., 2007). 청소년기는 이러한 자기조절 능력이 발달하는 과정에 놓여 있으나, 동시에 보상에 대한 민감성과 충동성이 상대적으로 높고 인지적 통제 체계는 아직 충분히 성숙하지 않은 발달 단계이다. 그러므로 자기통제를 안정적으로 유지하게 하는 내적 기준과 조절 자원의 역할이 중요하다(Steinberg, 2008 ; Steinberg, 2010). 따라서 청소년이 충동적 선택을 조절하고 장기적 목표를 지향하기 위해서는 자신의 행동을 점검하고 조절할 수 있는 내면화된 가치 기준과 자기조절 자원이 중요하다.

종교성/영성은 개인에게 삶의 목표와 행동의 기준을 제공하고, 자신의 행동을 종교적 가치와 규범에 비추어 조절하도록 하는 내적 기준과 관련될 수 있다(McCullough & Willoughby, 2009 ; Ryan et al., 1993). 특히 청소년기는 종교적 가치와 신념을 탐색하고 개인적으로 내면화해 가는 시기라는 점에서, 종교와 신앙을 중요하게 인식하고 종교활동에 참여하는 경험은 자신의 행동을 점검하고 조절하는 과정과 연결될 가능성이 있다(Kim-Spoon et al., 2014). McCullough & Willoughby(2009)는 종교가 목표 지향성, 자기 점검, 가치의 내면화, 행동 조절의 과정을 통해 자기조절 및 자기통제와 연결될 수 있다고 설명하였다. Marcus & McCullough(2021) 역시 종교와 자기통제의 관련성을 규범의 내면화, 자기 감시, 목표 지향성, 의례의 반복이라는 측면에서 설명하면서, 종교성/영성이 지속적인 자기조절과 관련될 수 있음을 보여준다.

종교성/영성과 자기통제 간의 관련성은 청소년을 대상으로 한 실증연구에서도 보고되어 왔다. 구체적으로 청소년이 지각하는 종교의 중요성, 종교활동 참여, 그리고 종교적 신념과 가치의 내면화는 자기통제 및 자기조절과 유의하게 관련되는 것으로 나타났다. Desmond et al.(2013)은 미국 청소년 종단자료의 분석을 통해, 종교성이 높은 청소년이 상대적으로 높은 자기통제 수준을 보였으며, 자기통제가 종교성과 음주 및 마리화나 사용 간의 관계를 부분적으로 설명하는 것으로 나타났다고 보고하였다. Laird et al.(2011)도 초기 청소년을 대상으로 종교의 개인적 중요성과 종교활동 참여가 자기통제와 정적으로 관련되고, 반사회적 행동과는 부적으로 관련된다고 보고하였다. 또한 종교성이 반사회적 행동의 감소와 관련되는 축진적·보호적 요인으로 기능할 가능성을 제시하였다. Hardy et al.(2020)은 11세부터 22세까지 반복 측정한 종단자료를 분석하여 종교성이 자기조절 증가를 예측할 뿐 아니라, 자기조절 역시 이후 종교성의 증가를 예측한다는 상호적 관계를 확인하였다.

국내에서도 종교성/영성과 자기통제 간의 관련성을 간접적으로 뒷받침하는 연구가 제한적이나마 보고되어 왔다. 오윤선(2018)은 교회에 출석하는 중·고등학생을 대상으로 분석한 결과, 종교적 안녕감과 실존적 안녕감, 그리고 전체 영적 안녕감이 자기 통제력과 모두 유의한 정적 상관을 보였다고 보고하였다. 이는 청소년의 종교적·실존적 안녕감이 자신의 행동과 충동을 조절하는 능력과 관련될 가능성을 시사한다. 다만 해당 연구는 횡단자료를 바탕으로 변인 간의 상관관계를 분석하였으며, 본 연구에서 다루는 종교성/영성과 동일한 개념이 아닌 영적 안녕감을 측정하였다는 점에서, 그 결과는 종교성/영성과 자기통제 간의 관계를 직접적으로 입증하기보다 간접적으로 참고할 수 있는 근거로 이해할 필요가 있다.

이상의 국내외 연구를 종합하면, 종교성/영성은 단순한 신념 차원에 머무르지 않고 청소년의 자기이해와 행동 조절에 관련되는 심리사회적 자원으로 기능할 가능성이 있다. 종교성/영성은 청소년에게 내면화된 가치 기준과 자기성찰의 기회를 제공함으로써 충동적인 반응을 조절하고, 보다 장기적인 목표에 따라 행동하도록 돕는 요인과 관련될 수 있다. 특히 게임은 즉각적인 보상과 성취감, 높은 몰입 경험을 제공하기 때문에 자기통제가 충분히 발달하지 않은 청소년에게 강한 유인으로 작용할 수 있다. 따라서 종교성/영성과 자기통제 간의 시간적 관계를 살펴보는 것은 청소년의 게임과 몰입을 이해하는 데 중요한 이론적 근거가 된다. 이에 본 연구는 종교성/영성이 청소년의 자기통제를 정적으로 예측할 것으로 가정하였다.

H1. 종교성/영성은 자기통제에 정적인 영향을 미칠 것이다.

3. 종교성/영성과 학업스트레스의 관계

학업스트레스는 청소년이 학업 성취에 대한 기대와 압박, 시험과 평가에 대한 부담, 부모·교사의 요구, 또래 경쟁, 진로 불안 등으로 인해 경험하는 심리적 부담과 긴장을 의미한다(Lazarus & Folkman, 1984). 청소년은 경쟁이 강조되는 교육 현실 속에서 지속적으로 높은 성취를 요구받는다. 특히 국내 청소년은 높은 교육열과 경쟁적인 학업 환경에 지속적으로 노출되어 있어, 학업과 관련된 스트레스를 경험할 가능성이 큰 것으로 보고되어 왔다(Lee & Larson, 2000). 국내 청소년 종단연구는 학업스트레스가 자기통제 감소와 게임과몰입에 영향을 미치는 중요한 환경적 요인임을 보여주었다(Jeong et al., 2019). 따라서 학업스트레스는 청소년의 적응 과정과 문제행동을 해석하는 핵심 변인으로 볼 수 있다.

Lazarus & Folkman(1984)에 따르면, 스트레스는 외부에서 주어지는 사건 자체보다, 그 사건에 대해 개인이 수행하는 해석에 의해 형성된다고 볼 수 있다. 이러한 관점에서 종교성/영성은 청소년이 스트레스 상황을 이해하고 의미를 부여하는 심리적 자원으로 작용할 수 있다. 종교적 신념과 가치체계를 중요하게 여기는 청소년은 학업 부담이나 실패를 단순한 위협으로 인식하기보다 삶의 과정, 성장의 기회 또는 감당할 수 있는 도전으로 재해석할 가능성이 있다(Pargament, 1997 ; Gall & Guirguis-Younger, 2013). 또한 학업 성취를 삶의 유일한 가치로 받아들이기보다 보다 넓은 삶의 목적과 가치 안에서 이해함으로써(King & Roeser, 2009), 성적 저하나 학업 실패를 자신의 존재 가치 전체에 대한 위협과 동일시하는 경향이 완화될 수 있다(King & Boyatzis, 2015). 이는 종교성/영성이 스트레스에 대한 평가와 심리적 반응에 관련되는 자원으로 기능할 가능성을 보여준다.

종교성/영성과 정신건강의 관련성을 다룬 기존 연구에서는 종교성/영성이 대체로 낮은 심리적 고통과 스트레스 반응, 높은 심리적 안녕, 그리고 낮은 수준의 불안 및 우울과 관련되는 것으로 보고되어 왔다(Koenig, 2012 ; Lucchetti et al., 2021) Krok(2015)은 청소년을 대상으로 종교성/영성이 삶의 의미 형성과 스트레스 경험에 적응적으로 기능할 가능성을 제시하였다. 이는 종교성/영성이 청소년으로 하여금 스트레스 상황을 단순한 위협이나 실패로만 인식하지 않고, 보다 넓은 의미 체계 안에서 이해하도록 하는 데 관련될 수 있음을 시사한다. 최근 청소년의 스트레스 연구는 종교성/영성이 학생의 정신건강에 보호적 기능을 할 수 있음을 보여준다(Carpenter et al., 2012). 그러므로 종교성/영성이 높은 청소년은 같은 학업 부담을 보다 덜 위협적이고 보다 관리 가능한 경험으로 해석할 수 있다.

국내 연구에서도 청소년의 종교성/영성이 스트레스 상황에서의 심리적 적응과 관련될 수 있음이 보고되었다. 노은석(2019)은 기독교 청소년의 자존감과 스트레스 간의 관계에서 종교 성향의 조절 효

과를 검증하여, 종교 성향에 따라 자존감과 스트레스의 관계가 달라질 수 있음을 확인하였다. 또한 송영이·송로사(2015)는 고등학생을 대상으로 스트레스, 영성, 자아존중감, 우울 및 자살 생각 간의 구조적 관계를 분석하였다. 그 결과, 스트레스는 영성과 우울에 직접적으로 관련되었으며, 영성은 자아존중감, 우울 및 자살 생각과 직·간접적인 관계를 형성하는 것으로 나타났다.

이상의 논의를 종합하면, 종교성/영성은 청소년이 경험하는 학업 환경의 스트레스 요소를 제거하기보다, 학업 성취와 실패에 부여하는 의미와 이에 대한 심리적 반응에 관련됨으로써 학업스트레스와 연결될 수 있다. 다만 종교성/영성과 학업스트레스의 직접적인 관계를 검증한 연구는 아직 제한적이며, 기존 연구가 횡단적 관계를 분석하였다는 한계가 있다. 따라서 두 변인 간의 시간적 관계를 종단적으로 검증할 필요가 있으며, 본 연구에서는 T1 종교성/영성이 T2 학업스트레스 수준을 부정적으로 예측할 것으로 가정하였다.

H2. 종교성/영성은 학업스트레스에 부적인 영향을 미칠 것이다.

4. 자기통제, 학업스트레스, 게임과몰입의 관계

청소년의 게임과몰입은 개인의 내적 요인과 외적 환경요인이 결합된 결과로 이해되어 왔다. 특히 기존 연구에서는 자기통제와 학업스트레스가 게임과몰입을 설명하는 주요 변인으로 주목받아 왔다. 먼저, 자기통제는 게임과몰입을 조절하는 데 핵심적인 역할을 한다. 자기통제가 낮은 청소년은 단기적 만족과 충동적 선택을 더 쉽게 추구하는 경향이 있으며(Cao et al., 2007), 이러한 특성은 중독을 포함한 다양한 문제행동과도 관련된다(Davis, 2001 ; Özdemir et al., 2014). 이는 게임이 가진 몰입적 특성이 자기통제가 낮은 이용자에게 더 큰 위험요인으로 작용할 수 있음을 의미한다. 실제로 선행연구들은 자기통제가 낮을수록 게임과몰입의 위험이 높아지는 경향을 일관되게 보고하고 있다(Jeong et al., 2019 ; Jeon et al., 2022 ; Xiang et al., 2022 ; Zhou et al., 2024). Chen & Leung(2016)은 자기통제가 낮을수록 모바일 게임이용자의 게임과몰입 가능성을 높이는 요인으로 보고하고, Kim et al.(2008)은 자기통제가 높을수록 게임과몰입을 억제하는 보호 요인으로 작용함을 보고하였다.

한편, 학업스트레스는 청소년들로 하여금 현실의 부담으로부터 벗어나기 위한 도피처를 찾게 만드는 위험요인으로 이해된다. 청소년 시기의 경쟁적인 교육환경은 스트레스를 누적시키고, 이는 불안, 소진, 무기력과 같은 부정적 정서를 유발한다(Van der Aa et al., 2009 ; Windle, 2010). 이 과정에서 게임은 현실과 달리 비교적 통제 가능한 환경과 즉각적인 성취감을 제공함으로써 매력적인 도

피 수단이 될 수 있다(McNicol & Thorsteinsson., 2017). 스트레스 상황에서 과도한 미디어 이용이나 강박적 사용이 대표적인 회피적 대처 방식으로 제시되어 왔다는 점도 이러한 설명을 뒷받침한다(Caplan, 2002, 2010 ; Maroney et al., 2019). 실제로 국내 청소년 종단연구에서는 학업스트레스가 이후 자기통제 저하와 게임과몰입 증가와 관련되는 것으로 나타났으며(Jeong et al., 2019), 최근 연구들 역시 학업스트레스가 인터넷 게임 장애와 문제적 디지털 사용을 높이는 위험요인임을 보고하고 있다(Gu et al., 2023).

이러한 연구들은 자기통제가 높은 청소년일수록 게임에서 제공되는 즉각적인 보상과 자극에 대한 반응을 조절하고, 학업과 일상생활의 장기적인 목표를 고려하여 게임 이용을 관리할 가능성이 있음을 보여준다. 따라서 T2 자기통제는 T3 게임과몰입 수준과 부적인 관계를 나타낼 것으로 예상할 수 있다. 또한 T2 학업스트레스 수준은 T3 게임과몰입 수준을 정적으로 예측할 것으로 예상할 수 있다.

H3. 자기통제는 게임과몰입에 부적인 영향을 미칠 것이다.

H4. 학업스트레스는 게임과몰입에 정적인 영향을 미칠 것이다.

5. 종교성/영성과 게임과몰입의 관계

종교성/영성과 게임과몰입의 관계를 직접적으로 다룬 연구는 아직 충분히 축적되지 않았다. 다만 게임과몰입과 유사한 문제적 디지털 이용 행동인 인터넷 중독과 스마트폰 중독 등을 다룬 선행연구에서는 종교성/영성이 이러한 문제행동의 위험을 낮추는 보호적 요인과 관련될 가능성이 제시되어 왔다(Charlton et al., 2013 ; Atwood et al., 2017 ; Dossi et al., 2022). 또한 영적 안녕감과 게임과몰입 간의 부적 관련성을 제시한 연구들은 삶의 의미와 초월적 연결감이 중독적 행동의 예방요인으로 기능할 수 있음을 보여준다(Pong, 2024 ; Mihaliková et al., 2024).

기존 연구들도 이와 유사한 방향성을 설명한다. Braun et al.(2016)은 청소년과 청년을 대상으로 진행한 조사를 통해 종교성/영성과 게임과몰입의 관계를 살펴보았는데, 종교적 신념의 강도가 게임 과몰입을 낮추는 방향으로 관련될 수 있음을 보고하였다. Shim(2019)의 연구에서는 스마트폰 중독군과 비중독군을 비교하였는데, 스마트폰 중독 위험이 높은 집단에서 종교성 수준이 낮게 나타났다. 또한 Koo et al.(2021)에 따르면, 미국 대학생을 대상으로 한 연구에서 종교적 성향을 지닌 학생들이 비종교적 또래에 비해 인터넷 중독 수준이 유의하게 낮게 나타났다고 보고

하였다. Dossi et al.(2022)의 연구에서는 인터넷 중독, 게임과몰입, 스마트폰 중독과 관련된 체계적 문헌 고찰을 통해 종교성/영성 수준이 높을수록 중독적 사용 위험이 낮아지는 경향을 보고한다.

국내에서도 종교성 또는 영적 안녕감과 게임과몰입의 관계를 직접적으로 검토한 연구가 일부 이루어졌다. 박명준·신성만(2014)은 고등학생을 대상으로 영적 안녕감과 인터넷 게임중독, 사이버 섹스 중독 및 스마트폰 중독의 관계를 분석하였다. 그 결과 실존적 영적 안녕감은 인터넷 게임중독과 유의한 부적 관계를 보였으나, 종교적 영적 안녕감은 인터넷 게임중독에 유의한 영향을 미치지 않았다. 이는 영적 안녕감의 하위차원에 따라 게임중독과의 관계가 다르게 나타날 수 있음을 보여준다.

윤일홍(2016)은 남자 중학생을 대상으로 종교성과 낮은 자기통제력이 인터넷 게임 이용 시간 및 게임중독 성향에 미치는 영향을 분석하였다. 그 결과 종교성은 인터넷 게임 이용 시간을 낮추는 방향으로 유의하게 관련되었으나, 게임중독 성향과는 유의한 관계를 보이지 않았다. 반면 낮은 자기통제력은 게임중독 성향과 비교적 강하게 관련되는 것으로 나타났다.

이상의 선행연구를 종합하면, 연구 결과가 일관되지는 않지만, 종교성/영성과 게임과몰입 간에 부적인 관계가 나타날 가능성이 있으므로 이를 실증적으로 검토할 필요가 있다. 이에 본 연구에서는 종교성/영성이 이후 시점의 게임과몰입과 부적인 관계를 보일 것으로 가정하였다.

H5. 종교성/영성은 게임과몰입에 부적인 영향을 미칠 것이다.

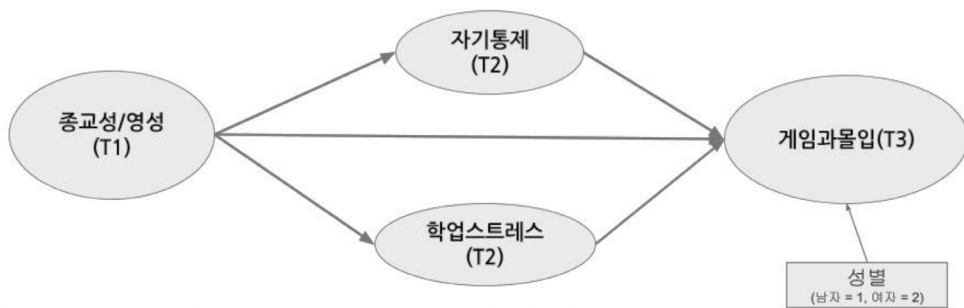


그림 1 연구모형

III. 연구 방법

1. 연구 대상 및 자료수집 절차

본 연구는 한국콘텐츠진흥원(KOCCA)의 게임이용자 패널조사 자료를 활용하였다. 이 조사는 청소년의 게임이용 양상과 관련 심리·사회적 변인의 변화를 장기적으로 추적하기 위해 설계된 종단 조사이다. 최초 조사 시점에는 총 778명의 청소년이 모집되었으며, 이들을 대상으로 3년간 추적조사가 이루어졌다.

본 연구는 종교성/영성을 주요 설명변수로 설정하였기 때문에, 종교가 있다고 응답한 청소년만을 분석대상으로 한정하였다. 그 결과 최종 분석표본은 총 360명으로 구성되었으며, 남학생은 170명(47.2%), 여학생은 190명(52.8%)으로 나타났다.

2. 측정 도구

(1) 종교성/영성

본 연구에서는 종교성/영성을 개인이 종교 및 종교활동을 얼마나 중요하게 인식하고, 종교활동에 어느 정도 참여하며, 자신을 얼마나 신앙적인 사람으로 지각하는지를 반영하는 개념으로 조작화하였다. 구체적인 측정 문항은 “귀하는 평소에 종교활동에 얼마나 참여하는 편입니까?”, “종교와 종교활동이 귀하에게 무척 중요한 편입니까?”, “귀하는 자신이 신앙심이 깊은 편이라 생각하십니까?”의 총 3문항이다. 이들 문항은 각각 종교활동 참여라는 행동적 차원, 종교와 종교활동에 부여하는 중요성이라는 가치적 차원, 자신의 신앙 수준에 대한 주관적 인식을 반영한다.

이와 같은 측정 구성은 청소년의 종교성을 종교적·영적 삶에 부여하는 중요성, 종교활동 참여 빈도, 종교활동의 중요성을 통해 파악한 King & Furrow(2004)의 연구에서 활용된 종교성 측정의 주요 차원과 부합한다. 이러한 지표들은 청소년의 종교성을 평가하는 데 활용되어 온 주요 측정 영역과 관련된다(Benson, 2004 ; Kerestes et al., 2004). 본 연구의 세 문항의 내적 일관성은 Cronbach's $\alpha=.863$ 으로 양호하게 나타났다.

각 문항은 5점 리커트 척도로 측정하였으며, 점수가 높을수록 종교와 신앙을 중요하게 인식하고 종교활동에 적극적으로 참여하며 자신의 신앙심을 높게 평가하는 것을 의미한다.

(2) 자기통제

자기통제는 장기적인 목표를 위해 충동과 유혹을 억제하고 자신의 행동을 조절하는 능력을 의미한다. 본 연구에서는 Tangney et al.(2004)의 간편 자기통제 척도(The Brief Self-Control Scale) 3문항을 사용하여 자기통제를 측정하였다. 문항의 예로는 “재미있다면 나에게 좋지 않은 일도 하는 편이다”가 있다. 각 문항은 5점 리커트 척도(1 = 전혀 그렇지 않다, 5 = 매우 그렇다)로 응답하도록 하였으며, 점수가 높을수록 자기통제 수준이 높은 것을 의미하도록 처리하였다(Cronbach's α =0.848).

(3) 학업스트레스

학업스트레스는 청소년이 학업 수행과 성취 과정에서 경험하는 심리적 부담과 긴장 수준을 의미한다. 본 연구에서는 Seo & Kim(2006)의 중학생용 생활스트레스 및 대처척도(Life Stress and Coping Scale for Junior High School Students) 중 학업스트레스 관련 3문항을 사용하여 이를 측정하였다. 문항의 예로는 “나는 열심히 노력했지만, 성적이 오르지 않았다”가 있다. 각 문항은 3점 리커트 척도(1 = 전혀 아니다, 3 = 자주 그렇다)로 응답하도록 하였으며, 점수가 높을수록 학업스트레스 수준이 높은 것을 의미한다(Cronbach's α =0.791).

(4) 게임과몰입

게임과몰입은 게임 이용에 대한 통제의 어려움, 일상생활의 방해 및 지속적인 과도한 이용 등을 포함하는 문제적 게임 이용 수준을 의미한다. 본 연구에서는 Young(1998)의 인터넷 중독 척도(Internet Addiction Test, IAT)를 한국콘텐츠진흥원이 게임 이용 상황에 맞게 수정·번안하여 게임이용자 패널조사에 적용한 20문항을 활용하여 게임과몰입을 측정하였다(정의준 외, 2019). Young의 인터넷 중독 척도는 여러 게임과몰입 연구에서 게임 이용 맥락에 맞게 수정되어 활용되어 왔으며(Jeon et al., 2022 ; Jeong et al., 2019), 본 연구 역시 패널조사에서 수정된 문항을 사용하였다. 문항의 예로는 “나는 게임을 하느라 잠을 자지 않는 경우가 자주 있다”, “게임을 하면서 ‘조금만 더’라고 자주 말하는 편이다” 등이 있다. 각 문항은 5점 리커트 척도(1 = 전혀 그렇지 않다, 5 = 매우 그렇다)로 측정하였으며, 점수가 높을수록 게임과몰입 수준이 높은 것을 의미한다(Cronbach's α =.964).

3. 분석 방법

본 연구의 자료 분석에는 SPSS 22.0과 AMOS 22.0 프로그램을 사용하였다. 연구대상자의 인구

사회학적 특성을 파악하기 위하여 빈도분석을 실시하였다. 또한 기술 통계분석 및 Pearson 상관관계분석을 통해 주요 변인의 분포와 변수 간 관련성을 확인하였다. 이어서 측정모형의 신뢰도와 타당도를 검증하기 위해 Cronbach's α , 개념신뢰도(CR), 평균분산추출값(AVE)을 산출하고, 확인적 요인분석을 시행하였다. 또한 다중공선성 여부를 확인하기 위하여 분산팽창지수(VIF)를 검토하였다. 다음으로 T1의 종교성/영성이 T2의 자기통제와 학업스트레스를 거쳐 T3의 게임과몰입에 이르는 구조로 경로를 설정하고 가설을 검증하였다. 구조모형의 적합도는 IFI, CFI, RMSEA지수를 기준으로 판단하였다.

IV. 연구 결과

1. 기술통계 및 상관관계

설문 응답자의 성별 분포는 남자 170명(47.2%), 여자 190명(52.8%)으로 나타났다. 종교 분포는 개신교 249명(69.2%), 불교 38명(10.6%), 천주교 65명(18.1%), 기타 8명(2.2%)으로 확인되었다. 이 가운데 개신교와 천주교를 기독교 범주로 묶을 경우 전체의 87.3%를 차지하여, 기독교 배경의 응답자가 다수를 이루는 것으로 나타났다.

표 1 분석대상자의 일반적 특성

구분	범주	n	%
성별	남자	170	47.2%
	여자	190	52.8%
종교	개신교	249	69.2%
	불교	38	10.6%
	천주교	65	18.1%
	기타	8	2.2%
	합계	360	100.0%

주요 변인의 기술통계 및 상관관계분석 결과는 표 2와 같다. 상관관계분석 결과, 종교성/영성(T1)은 자기통제(T2)와 유의한 정적 상관을 나타냈다($r=.146, p<.05$). 반면, 종교성/영성은 학업스트레스(T2)($r=-.037, p>.05$) 및 게임과몰입(T3)($r=.044, p>.05$)과 유의한 상관을 보이지 않았다.

학업스트레스는 자기통제와 유의한 부적 상관을 보였으며($r=-.442, p<.01$), 게임과몰입과는 유의한 정적 상관을 나타냈다($r=.235, p<.01$). 이는 학업스트레스 수준이 높을수록 자기통제 수준은 낮고, 게임과몰입 수준은 높은 경향이 있음을 의미한다. 또한 자기통제는 게임과몰입과 유의한 부적 상관을 보였다($r=-.332, p<.01$). 즉, 자기통제 수준이 높을수록 게임과몰입 수준은 낮은 경향이 있는 것으로 나타났다.

표 2 기술통계 및 상관관계

변수	M	S.D.	1	2	3	4
1. 종교성/영성(T1)	3.33	1.08	1			
2. 학업스트레스(T2)	0.70	0.51	-.037	1		
3. 자기통제(T2)	3.33	0.70	.146*	-.442**	1	
4. 게임과몰입(T3)	2.20	0.86	.044	.235**	-.332**	1

주. * $p<.05$, ** $p<.01$

2. 측정모형 검증

표 3 측정모형 검증 결과

변수	CA	CR	AVE	VIF
1. 종교성/영성(T1)	.863	.889	.748	1.014
2. 학업스트레스(T2)	.791	.816	.539	1.484
3. 자기통제(T2)	.848	.823	.597	1.469
4. 게임과몰입(T3)	.964	.964	.573	-

주. CA: Cronbach's α , CR: 개념신뢰도(composite reliability), AVE: 평균분산추출값(average variance extracted), VIF: 분산팽창지수(variance inflation factor)

측정모형 검증 결과, 표 3과 같이 종교성/영성, 학업스트레스, 자기통제, 게임과몰입의 Cronbach's α 는 각각 .863, .791, .848, .964로 나타났다. 또한 개념신뢰도(CR)는 .816~.964, 평균분산추출값(AVE)은 .539~.748 범위로 확인되어 전반적으로 수렴타당도가 확보된 것으로 판단하였다. 한편 구조모형의 예측변수에 대한 VIF는 1.014~1.484로 나타나 다중공선성의 문제는 없는 것으로 확인되었다.

3. 구조모형 검증 및 가설검증 결과

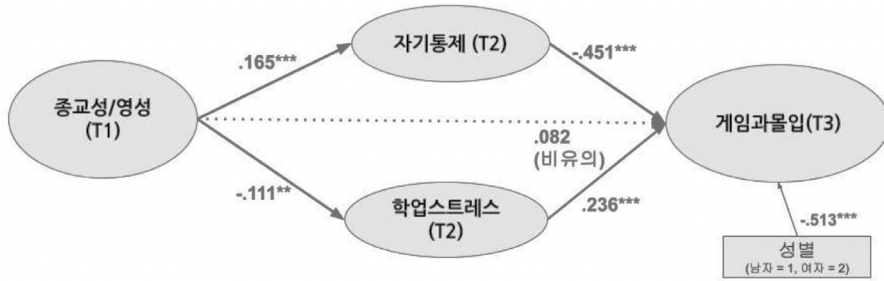


그림 2 구조모형 검증

표 4 구조모형의 경로계수 분석 결과 및 가설검증 결과

가설	경로	β	S.E.	C.R.	p	결과
H1	종교성/영성 → 자기통제	.165	.047	3.471	<.001	채택
H2	종교성/영성 → 학업스트레스	-.111	.040	-2.756	.006	채택
H3	자기통제 → 게임과몰입	-.451	.058	-7.794	<.001	채택
H4	학업스트레스 → 게임과몰입	.236	.067	3.536	<.001	채택
H5	종교성/영성 → 게임과몰입	.082	.051	1.610	.107	기각
통제변수	성별 → 게임과몰입	-.513	.057	-9.077	<.001	

구조모형의 적합도는 전반적으로 수용 가능한 수준으로 나타났다(IFI=.904, CFI=.904, RMSEA=.071, 90% 신뢰구간=.068~.074). 일반적으로 IFI와 CFI가 .90 이상이고 RMSEA가 .08 이하이면 모형적합도가 수용 가능한 수준으로 판단된다. 따라서 본 연구의 구조모형은 자료에 비교적 적합한 것으로 판단하였다.

구조모형의 경로계수를 분석한 결과, 표 4와 같이 종교성/영성은 자기통제에 유의한 정적 경로를 보이는 것으로 나타나 H1은 지지되었다($\beta=.165, p<.001$). 이는 종교성/영성 수준이 높을수록 자기통제 수준이 높아지는 경향이 있음을 의미한다. 또한 종교성/영성은 학업스트레스에 유의한 부적 경로를 보이는 것으로 나타나 H2도 지지되었다($\beta=-.111, p=.006$). 즉, 종교성/영성 수준이 높을수록 학업스트레스 수준이 낮아지는 경향이 확인되었다.

자기통제는 게임과몰입에 유의한 부적 경로를 보이는 것으로 나타나 H3은 지지되었다($\beta=-.451, p<.001$). 이는 자기통제 수준이 높을수록 게임과몰입 수준이 낮아지는 경향이 있음을 의미한다. 학업스트레스는 게임과몰입에 유의한 정적 경로를 보이는 것으로 나타나 H4도 지지되었다($\beta=.236$,

$p < .001$). 즉, 학업스트레스 수준이 높을수록 게임과몰입 수준도 높아지는 경향이 확인되었다.

종교성/영성이 게임과몰입으로 향하는 직접 경로는 통계적으로 유의하지 않아 H5는 지지되지 않았다($\beta = .082, p = .107$). 이는 종교성/영성이 게임과몰입에 직접적으로 관련된다고 보기 어렵다는 것을 의미한다. 한편, 통제변수로 투입한 성별은 게임과몰입에 유의한 부적 경로를 보였다($\beta = -.513, p < .001$). 따라서 이러한 결과는 성별의 영향을 고려한 상태에서도 종교성/영성과 게임과몰입 간의 직접적인 관계가 유의하지 않았음을 보여준다.

종합하면, 본 연구에서 설정한 가설 가운데 H1부터 H4까지는 지지되었으며, 종교성/영성과 게임과몰입 간의 직접 경로를 설정한 H5는 지지되지 않았다. 개별 경로계수 수준에서는 종교성/영성이 자기통제 및 학업스트레스와 유의한 관계를 보였고, 자기통제와 학업스트레스도 게임과몰입과 유의한 관계를 보였다.

V. 논의

본 연구는 국내 청소년의 종단자료를 활용하여 종교성/영성, 자기통제, 학업스트레스 및 게임과몰입 간의 시간적 구조 관계를 검토하였다. 그 결과, 종교성/영성은 자기통제와 학업스트레스에 유의하게 관련되는 것으로 나타났으며, 자기통제와 학업스트레스는 각각 게임과몰입과 유의한 관계를 보였다. 반면 종교성/영성과 게임과몰입 간의 직접 경로는 통계적으로 유의하지 않았다. 이러한 결과는 종교성/영성과 게임과몰입의 관계를 단순한 직접 효과로 설명하기보다, 각 변인 간에 나타난 개별적인 종단 경로를 중심으로 이해할 필요가 있음을 보여준다. 이를 바탕으로 주요 결과를 논의하면 다음과 같다.

첫째, 종교성/영성이 자기통제와 유의한 정적 관계를 보인 결과는 종교성/영성이 청소년의 자기조절과 관련되는 심리사회적 자원으로 기능할 가능성을 시사한다. 이는 종교와 신앙을 중요하게 인식하는 청소년일수록 자기통제 수준이 높게 나타날 수 있다고 보고한 선행연구와 부합한다(Hardy et al., 2020 ; Kim-Spoon et al., 2014 ; Marcus & McCullough, 2021). 종교적 신념과 가치체계는 청소년에게 삶의 목표와 행동의 기준을 제공하고, 자신의 행동을 지속적으로 성찰하고 점검하도록 하는 내적 기준으로 기능할 수 있다. 또한 종교활동 참여와 반복적인 종교적 실천은 즉각적인 욕구나 충동에 반응하기보다 장기적인 목표와 내면화된 가치를 고려하여 행동하도록 돕는 과정과 관련될 수 있다(Desmond et al., 2013 ; Laird et al., 2011 ; McCullough & Willoughby, 2009).

특히 청소년기는 보상과 자극에 대한 민감성이 상대적으로 높은 반면, 행동과 정서를 조절하는

능력은 지속적으로 발달하는 시기이다. 이러한 발달적 특성을 고려할 때, 종교와 신앙을 중요하게 인식하고 종교적 가치와 규범을 삶의 기준으로 내면화하는 경험은 청소년이 자신의 행동을 조절하는 데 긍정적으로 관련될 수 있다. 본 연구는 종교성/영성과 자기통제 간의 이러한 관계를 국내 청소년의 종단자료를 통해 확인하였다는 점에서 의미가 있다.

둘째, 종교성/영성이 학업스트레스에 유의한 부적 경로를 보여준 것은 종교성/영성이 청소년의 학업 부담에 대한 평가와 정서적 반응에 관련되는 자원일 가능성을 보여준다. 종교성/영성은 시험, 성적, 진로 경쟁과 같은 객관적인 학업 요구를 직접 감소시키는 요인은 아니다. 그러나 종교성/영성은 청소년이 학업 성취를 자신의 존재 가치 전체와 동일시하지 않고, 성취와 실패의 경험을 보다 넓은 삶의 목적과 가치 안에서 이해하도록 하는 데 도움을 줄 수 있다(King & Roeser, 2009 ; King & Boyatzis, 2015). 이러한 의미 형성과 가치지향은 성적 저하나 학업 실패를 삶 전체에 대한 위협으로 받아들이는 경향을 완화하고, 학업 부담에 대한 정서적 반응을 조절하는 데 긍정적으로 관련될 수 있다. 이는 종교성/영성이 스트레스의 객관적인 원인을 제거하기보다, 스트레스 상황을 해석하고 정서적 균형을 유지하도록 돕는 자원으로 기능할 수 있다는 선행연구의 논의와 연결된다(Koenig, 2009 ; Lucchetti et al., 2021).

이러한 결과는 종교적 대처의 관점에서도 보조적으로 이해할 수 있다. 종교와 신앙을 중요하게 여기는 청소년은 학업적 어려움을 경험할 때 기도, 종교적 의미 부여, 신앙공동체의 지지, 종교적 가치에 대한 성찰 등을 활용하여 스트레스에 대응할 수 있다(Ano & Vasconcelles, 2005 ; Gall & Guirguis-Younger, 2013). 이러한 종교적 자원의 활용은 학업스트레스에 대한 정서적 반응을 완화하고, 자신의 행동을 점검하고 조절하는 과정에도 긍정적으로 관련될 가능성이 있다. 종교성/영성이 자기통제를 높이고 학업스트레스를 낮추는 방향으로 나타난 결과는 종교성/영성이 청소년의 자기조절과 스트레스 대응에 활용될 수 있는 심리사회적 자원임을 시사한다.

셋째, 자기통제와 학업스트레스는 게임과몰입과 각각 부적·정적 관계를 보이는 주요한 심리사회적 요인으로 나타났다. 먼저 자기통제가 높을수록 이후 시점의 게임과몰입 수준이 낮게 나타난 결과는 자기통제가 청소년의 게임 이용을 조절하는 주요한 개인 내적 자원으로 기능할 수 있음을 보여준다. 이는 낮은 자기통제가 게임과몰입의 위험과 관련된다고 보고한 기존 연구들과 부합한다(Jeong et al., 2019 ; Li et al., 2021 ; Hu et al., 2025).

게임은 즉각적인 보상과 성취감, 몰입 경험을 제공하기 때문에 충동적인 선택을 조절하기 어려운 청소년에게 더욱 강한 유인으로 작용할 수 있다. 반대로 자기통제가 높은 청소년은 게임이 제공하는 단기적인 보상과 자극에 대한 반응을 조절하고, 학업과 일상생활의 장기적인 목표를 고려하여 게임 이용시간과 행동을 관리할 가능성이 높다. 따라서 청소년의 게임과몰입을 예방하기 위해서는

게임 이용시간을 제한하는 접근에 머무르지 않고, 자신의 충동과 행동을 점검하고 조절할 수 있는 능력을 강화할 필요가 있다.

반면 학업스트레스는 이후 시점의 게임과몰입을 높이는 방향으로 나타났다. 이는 학업스트레스가 높은 청소년이 게임을 부정적 정서나 현실의 부담에서 벗어나기 위한 수단으로 이용할 가능성과 관련지어 해석할 수 있다(Jeong et al., 2019 ; Ji et al., 2022). 게임은 현실의 학업 환경과 달리 비교적 명확한 목표와 즉각적인 보상, 이용자가 통제할 수 있는 환경을 제공한다. 따라서 학업에서 실패감이나 무력감을 경험한 청소년에게 게임은 성취감과 통제감을 경험할 수 있는 매력적인 공간이 될 수 있다. 이러한 결과는 청소년의 게임과몰입을 단순히 게임 이용시간이나 오락 추구의 문제로 이해하기보다, 학업적 부담과 부정적 정서에 대응하는 회피적 행동의 가능성을 함께 고려해야 함을 보여준다.

넷째, 종교성/영성과 게임과몰입 간의 직접 경로가 통계적으로 유의하지 않았다는 점에도 주목할 필요가 있다. 이는 본 연구모형에서 종교성/영성이 게임과몰입을 직접적으로 낮추는 독립적인 보호 요인이라고 판단하기 어렵다는 것을 의미한다. 일부 선행연구에서는 종교성/영성이 인터넷 중독이나 게임 관련 문제행동을 낮추는 보호 요인으로 보고되었으나, 모든 연구에서 일관된 결과가 확인된 것은 아니다(Charlton et al., 2013 ; 윤일홍, 2016 ; Atwood et al., 2017 ; Dossi et al., 2022 ; Kanabar et al., 2024). 이러한 차이는 종교성/영성의 측정방식, 연구 대상의 연령과 종교적 배경, 종교활동 참여의 동기와 질, 종교공동체의 특성 및 게임 이용의 유형 등에 따라 종교성/영성과 게임과몰입의 관계가 다르게 나타날 수 있음을 보여준다.

그러나 종교성/영성과 게임과몰입의 관계가 유의하지 않았다고 하여, 종교성/영성과 청소년의 게임 관련 심리사회적 특성 간의 관계까지 부정하는 것은 아니다. 개별 경로계수 수준에서 종교성/영성은 이후 시점의 자기통제와 정적으로, 학업스트레스와 부적으로 관련되었으며, 자기통제와 학업스트레스는 각각 게임과몰입과 유의한 관계를 보였다. 이는 종교성/영성과 게임과몰입의 관계를 직접적인 관련성만으로 설명하기보다, 청소년의 자기조절과 스트레스 경험을 포함한 다양한 심리사회적 조건 속에서 이해할 필요가 있음을 시사한다. 따라서 종교성/영성은 게임 행동을 직접적으로 억제하는 독립적인 요인이라기보다, 청소년의 자기조절과 학업스트레스 경험을 이해할 때 함께 고려할 수 있는 심리사회적 특성으로 해석하는 것이 적절하다.

특히 본 연구는 종교성/영성과 게임과몰입 간의 직접적인 관련성 여부만으로는 충분히 드러나기 어려운 종교성/영성, 자기통제, 학업스트레스 및 게임과몰입 간의 개별적인 종단적 관계를 확인하였다는 점에서 의의가 있다. 향후 연구에서는 게임 이용동기, 우울과 불안 등의 정서적 어려움, 가족 및 또래 관계, 사회적 지지 등 다양한 심리사회적·인지적·환경적 변인을 포함한 확장된 모형을 통

해 종교성/영성과 게임과몰입 간의 관계를 보다 정교하게 검토할 필요가 있다.

본 연구 결과를 바탕으로 상담, 학교, 가정 및 종교기관 차원의 실천적 시사점을 제시할 수 있다. 첫째, 상담 현장에서는 청소년의 게임 이용 행동뿐 아니라 자기통제와 학업스트레스를 함께 평가하고, 게임이 학업 부담이나 부정적 정서를 회피하기 위한 수단으로 사용되는지를 파악할 필요가 있다(Jeong et al., 2019). 상담에서는 충동조절, 시간관리 및 대안적인 스트레스 대처 방법을 통해 자기조절 능력을 강화하는 방안을 고려할 수 있다. 특히 종교와 신앙을 중요하게 여기는 청소년에게는 종교적 배경을 존중하는 범위에서 삶의 의미와 장기적인 가치에 대한 성찰, 기도 및 신앙공동체의 지지 등을 보조적인 상담자원으로 활용하는 방안을 검토할 수 있다(Hardy et al., 2020 ; Captari et al., 2018).

둘째, 학교에서는 게임 이용시간 제한 중심의 예방 교육에서 벗어나 자기조절, 목표 설정 및 학업스트레스 관리 역량을 포함한 프로그램 활용 가능성을 검토할 수 있다(Walther et al., 2014 ; van Loon et al., 2020). 삶의 의미, 가치 성찰 및 책임 있는 선택과 같은 요소는 특정 종교를 강조하지 않는 보편적인 인성교육과 상담 내용으로 반영하는 방안을 고려할 수 있다. 또한 종교를 가진 학생의 신앙은 개인의 심리사회적 자원으로 존중하며, 이를 청소년의 발달과 정신건강을 지원하는 자원으로 활용할 가능성도 살펴볼 수 있다.

셋째, 가정에서는 게임 이용을 일방적으로 금지하기보다 부모와 자녀가 이용규칙을 함께 정하고, 자녀가 이를 스스로 점검하도록 지원하는 방안을 고려할 수 있다(Li et al., 2019 ; Nielsen et al., 2021). 부모는 성적과 결과를 지나치게 강조하기보다 자녀가 경험하는 학업 부담과 실패에 정서적인 지지를 제공해야 한다. 종교가 있는 가정에서는 신앙적 가치와 삶의 목적에 관한 대화를 자기성찰과 책임 있는 선택을 지원하는 자원으로 활용할 가능성을 고려할 수 있으나, 종교적 규범을 게임이용의 통제나 처벌 근거로 사용하지 않도록 주의해야 한다.

넷째, 종교기관에서는 종교활동 참여 자체를 게임과몰입의 해결책으로 제시하기보다, 종교활동을 통해 형성되는 가치관과 삶의 목표가 청소년의 자기조절과 스트레스 대응에 긍정적으로 관련될 가능성을 고려할 필요가 있다. 이를 바탕으로 청소년이 자신의 행동을 성찰하고 스트레스에 적절히 대처하도록 지원하는 구체적인 교육 및 활동 프로그램과 함께, 기도, 묵상, 공동체적 지지 및 멘토링 등을 자기성찰과 정서적 안정을 돕는 보조적 자원으로 활용할 가능성을 검토할 수 있다(Hardy et al., 2020 ; Krok, 2015). 다만 게임 문제를 신앙심 부족으로 해석해서는 안 되며, 문제가 심각한 경우에는 전문 상담 기관과 연계를 고려할 필요가 있다.

본 연구는 국내 청소년의 종단자료를 활용하여 종교성/영성, 자기통제, 학업스트레스 및 게임과 몰입 간의 구조적 관계를 검토하였다는 점에서 의의가 있다. 그러나 이러한 의의에도 불구하고, 본

연구에는 몇 가지 한계가 있다. 첫째, 2차 자료의 구조적 제약으로 인해 종교성/영성을 종교활동 참여, 종교와 종교활동의 중요성, 주관적 신앙심을 묻는 3문항으로 측정하였다. 이 문항들은 선행연구에서 종교성/영성 측정을 위해 활용되어 온 행동적·가치적·주관적 측면을 반영하고 있으나, 종교적 신념, 초월 경험, 내재적/외재적 종교성, 종교공동체 경험, 영적 안녕감, 종교적 대처 등 보다 다차원적인 특성을 충분히 포괄하는 데 한계가 있다. 따라서 후속 연구에서는 종교성과 영성의 하위 차원을 세분화하고, 종교성과 영성에 관련된 종교적 대처, 내재적/외재적 종교성, 종교공동체 경험 등을 측정함으로써 종교성/영성과 청소년의 심리사회적 발달 및 행동 간의 관계를 다차원적으로 검토할 필요가 있다.

둘째, 본 연구는 2차 자료의 설문 구조상 종교가 있다고 응답한 청소년에게만 종교성/영성 문항이 제시되어, 해당 문항에 응답한 청소년으로 분석 대상을 한정하였다. 또한 개신교와 천주교 배경의 청소년이 다수를 차지하므로, 연구 결과를 무종교 청소년이나 다른 종교적 배경의 청소년에게 일반화하는 데에는 주의가 필요하다. 후속 연구에서는 무종교 청소년을 포함하여 표본의 편향 가능성을 줄이고 연구 결과의 일반화 가능성을 높이는 한편, 종교적 배경에 따른 구조적 관계의 차이를 보다 면밀히 검토할 필요가 있다.

셋째, 본 연구는 종교성/영성과 게임과몰입 간의 구조 관계를 설명하는 심리사회적 요인으로 자기통제와 학업스트레스에 초점을 두었다. 그러나 우울, 불안, 외로움, 자아존중감 및 삶의 만족도와 같은 개인적 요인과 부모-자녀 의사소통, 또래 관계 및 사회적 지지와 같은 관계·사회적 요인, 그리고 게임 이용동기 등 게임과몰입과 관련될 수 있는 다양한 변인을 연구모형에 충분히 포함하지 못하였다. 게임과몰입은 다양한 심리사회적 요인이 복합적으로 관련되는 현상이므로, 후속 연구에서는 보다 다양한 위험요인과 보호 요인을 포함한 확장된 연구모형을 검증할 필요가 있다.

이러한 한계에도 불구하고 본 연구는 종교성/영성과 게임과몰입 간의 직접적인 관계에만 초점을 두지 않고, 자기통제와 학업스트레스를 포함한 종단적 구조 관계를 함께 검토하였다는 점에서 의의가 있다. 종교성/영성과 게임과몰입 간의 직접 경로는 통계적으로 유의하지 않았으나, 개별 경로계수 수준에서는 종교성/영성이 이후 시점의 자기통제 및 학업스트레스와 유의하게 관련되었고, 자기통제와 학업스트레스도 이후 시점의 게임과몰입과 유의한 관계를 보였다. 이러한 결과는 종교성/영성을 게임과몰입을 직접적으로 억제하는 단선적인 보호 요인으로 이해하기보다, 청소년의 자기조절과 스트레스 경험에 관련되는 심리사회적 특성으로 이해할 필요가 있음을 보여준다. 또한 관련 종단연구가 제한된 상황에서 국내 청소년을 대상으로 이들 변인 간의 시간적 구조 관계를 검토하였다는 점에서 후속 연구를 위한 기초자료를 제공한다.

본 연구의 결과는 청소년의 게임과몰입 예방과 개입에서 자기통제의 강화와 학업스트레스의 완

화를 중요하게 고려해야 하며, 종교성/영성이 제공할 수 있는 삶의 의미, 가치 기준, 자기성찰 및 정서적 지원의 가능성을 신중하게 활용할 필요가 있음을 시사한다.

VI. 결론

본 연구는 국내 청소년의 3년 종단자료를 활용하여 종교성/영성, 자기통제, 학업스트레스 및 게임과몰입 간의 구조적 관계를 분석하였다. 연구결과, 청소년의 종교성/영성은 이후 게임과몰입 수준을 직접적으로 예측하지는 않았으나, 자기통제와는 정적으로, 학업스트레스와는 부적으로 유의한 종단적 관련성을 보였다. 또한 자기통제는 이후 게임과몰입과 부적으로, 학업스트레스는 정적으로 관련되는 것으로 나타났다. 이러한 결과는 종교성/영성을 게임과몰입을 직접적으로 억제하는 보호 요인으로 해석하기보다, 청소년의 자기조절과 학업스트레스 경험을 포함한 심리사회적 맥락에서 이해할 필요가 있음을 보여준다. 따라서 청소년의 게임과몰입 예방과 개입에서는 자기통제 능력을 강화하고 학업스트레스를 적절히 관리할 수 있도록 지원하는 접근이 중요하며, 개인의 종교적 배경과 선호를 고려하여 삶의 의미와 가치 성찰, 공동체적 지지와 같은 종교적·영적 자원의 활용 가능성을 신중하게 검토할 필요가 있다.

후속 연구에서는 종교성과 영성의 하위차원을 세분화하고, 종교활동의 참여 빈도뿐 아니라 참여 동기와 경험의 질, 공동체 관계, 삶의 의미 및 영적 안녕감 등을 포괄적으로 측정하여 종교성/영성과 청소년의 심리사회적 발달 및 게임 이용 행동 간의 관계를 보다 다차원적으로 검토할 필요가 있다.

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

참 고 문 헌

- 노은석 (2019). 기독교 청소년의 자존감이 스트레스에 미치는 영향: 종교성향의 조절효과. **기독교교육정보**, 63, 1-25.
- 박명준·신성만 (2014). 청소년의 영적 안녕감이 인터넷 게임, 사이버섹스, 스마트폰 사용을 통한 중독행동에 미치는 영향. **상담학연구**, 15(2), 753-771. <https://doi.org/10.15703/kjc.15.2.201404.753>
- 송영이·송로사 (2015). 고등학생의 스트레스가 자살생각에 미치는 영향: 영성, 자아존중감, 우울의 매개효과. **청소년학연구**, 22(7), 307-334.
- 오윤선 (2018). 기독교 청소년의 사이버불링 피해경험이 영적·심리적 안녕감에 미치는 영향: 자기통제력 매개효과. **복음과 상담**, 26(2), 155-184. <https://doi.org/10.17841/jocag.2018.26.2.155>
- 윤일홍 (2016). 종교성(religiosity)과 낮은 자기통제력이 인터넷 게임중독에 미치는 영향 연구. **한국범죄학**, 10(1), 93-130.
- 정의준·유승호·장안식·장예빛·김양진·전준현·김민철·이대영·한덕현·홍지선·황현찬·김기주·이태훈·설성호 (2019). **게임이용자 패널 5차년도 연구**. 한국콘텐츠진흥원.
- Aggarwal, S., Wright, J., Morgan, A., Patton, G. & Reavley, N. (2023). Religiosity and spirituality in the prevention and management of depression and anxiety in young people: a systematic review and meta-analysis. *BMC Psychiatry*, 23(1), 729. <https://doi.org/10.1186/s12888-023-05091-2>
- Ahn, J. S., Busque-Carrier, M., Cho, S. & Rivard, G. (2022). Value change across adolescent years: How do adolescents' intrinsic and extrinsic values develop? *Journal of Research in Personality*, 99, Article 104263. <https://doi.org/10.1016/j.jrp.2022.104263>
- Ang, R. P. & Huan, V. S. (2006). Academic Expectations Stress Inventory: Development, factor analysis, reliability, and validity. *Educational and Psychological Measurement*, 66(3), 522-539. <https://doi.org/10.1177/0013164405282461>
- Ano, G. G. & Vasconcelles, E. B. (2005). Religious coping and psychological adjustment to stress: A meta-analysis. *Journal of Clinical Psychology*, 61(4), 461-480. <https://doi.org/10.1002/jclp.20049>
- Atwood, R. M., Beckert, T. E. & Rhodes, M. R. (2017). Adolescent Problematic Digital Behaviors Associated with Mobile Devices. *North American Journal of Psychology*, 19(3), 659-684.
- Baumeister, R. F., Vohs, K. D. & Tice, D. M. (2007). The strength model of self-control. *Current Directions in Psychological Science*, 16(6), 351-355.
- Benson, P. L. (2004). Commentary: Emerging themes in research on adolescent spiritual and religious development. *Applied Developmental Science*, 8, 47-50. <https://doi.org/10.1016/j.appdev.2004.06.001>

- org/10.1207/S1532480XADS0801_6
- Branje, S., de Moor, E. L., Spitzer, J. & Becht, A. I. (2021). Dynamics of identity development in adolescence: A decade in review. *Journal of Research on Adolescence*, 31(4), 908-927. <https://doi.org/10.1111/jora.12678>
- Braun, B., Kornhuber, J., Lenz, B. & Cohort Study on Substance Use Risk Factors. (2016). Gaming and religion: the impact of spirituality and denomination. *Journal of Religion and Health*, 55(4), 1464-1471. <https://doi.org/10.1007/s10943-015-0152-0>
- Byrne, D. G., Davenport, S. C. & Mazanov, J. (2007). Profiles of adolescent stress: The development of the Adolescent Stress Questionnaire (ASQ). *Journal of Adolescence*, 30(3), 393-416. <https://doi.org/10.1016/j.adolescence.2006.04.004>
- Cao, F., Su, L., Liu, T. & Gao, X. (2007). The relationship between impulsivity and Internet addiction in a sample of Chinese adolescents. *European Psychiatry*, 22(7), 466-471. <https://doi.org/10.1016/j.eurpsy.2007.05.004>
- Caplan, S. E. (2002). Problematic Internet use and psychosocial well-being: Development of a theory-based cognitive-behavioral measurement instrument. *Computers in Human Behavior*, 18(5), 553-575. [https://doi.org/10.1016/S0747-5632\(02\)00004-3](https://doi.org/10.1016/S0747-5632(02)00004-3)
- Caplan, S. E. (2010). Theory and measurement of generalized problematic Internet use: A two-step approach. *Computers in Human Behavior*, 26(5), 1089-1097. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2010.03.012>
- Captari, L. E., Hook, J. N., Hoyt, W., Davis, D. E., McElroy-Heltzel, S. E. & Worthington, E. L., Jr. (2018). Integrating clients' religion and spirituality within psychotherapy: A comprehensive meta-analysis. *Journal of Clinical Psychology*, 74(11), 1938-1951. <https://doi.org/10.1002/jclp.22681>
- Carpenter, T. P., Laney, T. & Mezulis, A. (2012). Religious coping, stress, and depressive symptoms among adolescents: A prospective study. *Psychology of Religion and Spirituality*, 4(1), 19-30. <https://doi.org/10.1037/a0023155>
- Carter, J. C., Flanagan, K. S. & Caballero, A. B. (2013). Spirituality and peer victimization in early adolescence: Associations within a Christian school context. *Journal of Psychology and Theology*, 41(3), 150-160. <https://doi.org/10.1177/009164711304100205>
- Charlton, J. P., Soh, P. C., Ang, P. H. & Chew, K. W. (2013). Religiosity, adolescent internet usage motives and addiction: An exploratory study. *Information, Communication & Society*, 16(10), 1619-1638. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2012.735251>

- Chen, C. & Leung, L. (2016). Are you addicted to Candy Crush Saga? An exploratory study linking psychological factors to mobile social game addiction. *Telematics and Informatics*, 33(4), 1155-1166. <https://doi.org/10.1016/j.tele.2015.11.005>
- Cotton, S., Larkin, E., Hoopes, A., Cromer, B. A. & Rosenthal, S. L. (2005). The impact of adolescent spirituality on depressive symptoms and health risk behaviors. *Journal of Adolescent Health*, 36(6), 529. <https://doi.org/10.1016/j.jadohealth.2004.07.017>
- Cotton, S., McGrady, M. E. & Rosenthal, S. L. (2010). Measurement of religiosity/spirituality in adolescent health outcomes research: Trends and recommendations. *Journal of Religion and Health*, 49(4), 414-444. <https://doi.org/10.1007/s10943-010-9324-0>
- Davis, R. A. (2001). A cognitive-behavioral model of pathological Internet use. *Computers in Human Behavior*, 17(2), 187-195. [https://doi.org/10.1016/S0747-5632\(00\)00041-8](https://doi.org/10.1016/S0747-5632(00)00041-8)
- Desmond, S. A., Ulmer, J. T. & Bader, C. D. (2013). Religion, self-control, and substance use. *Deviant Behavior*, 34(5), 384-406. <https://doi.org/10.1080/01639625.2012.726170>
- Dossi, F., Buja, A., & Montecchio, L. (2022). Association between religiosity or spirituality and internet addiction: A systematic review. *Frontiers in Public Health*, 10, 980334. <https://doi.org/10.3389/fpubh.2022.980334>
- Farley, J. P. & Kim-Spoon, J. (2014). The development of adolescent self-regulation: Reviewing the role of parent, peer, friend, and romantic relationships. *Journal of Adolescence*, 37(4), 433-440. <https://doi.org/10.1016/j.adolescence.2014.03.009>
- Gall, T. L. & Guirguis-Younger, M. (2013). Religious and spiritual coping: Current theory and research. In Pargament, K. I., Exline, J. J. & Jones, J. W. (Ed.). *APA handbook of psychology, religion, and spirituality* (Vol. 1, pp. 349-364). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/14045-019>
- Good, M. & Willoughby, T. (2014). Institutional and personal spirituality/religiosity and psychosocial adjustment in adolescence: Concurrent and longitudinal associations. *Journal of Youth and Adolescence*, 43(5), 757-774. <https://doi.org/10.1007/s10964-013-9989-2>
- Gu, X., Mao, E. & You, X. (2023). The impacts of academic stress on college students' problematic smartphone use and internet gaming disorder under the background of neijuan: Hierarchical regressions with mediational analysis on escape and coping motives. *Frontiers in Psychiatry*, 13, 1032700. <https://doi.org/10.3389/fpsy.2022.1032700>

- Hardy, S. A., Baldwin, C. R., Herd, T. & Kim-Spoon, J. (2020). Dynamic associations between religiousness and self-regulation across adolescence into young adulthood. *Developmental Psychology*, 56(1), 180-197. <https://doi.org/10.1037/dev0000841>
- Hardy, S. A., Nelson, J. M., Moore, J. P. & King, P. E. (2019). Processes of religious and spiritual influence in adolescence: A systematic review of 30 years of research. *Journal of Research on Adolescence*, 29(2), 254-275. <https://doi.org/10.1111/jora.12486>
- Hill, P. C. & Pargament, K. I. (2003). Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality: Implications for physical and mental health research. *American Psychologist*, 58(1), 64-74. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.58.1.64>
- Hu, Y., Chen, S., Qi, D. & Zhu, S. (2025). Problematic gaming and self-control among adolescents and emerging adults: A systematic review and meta-analysis. *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking*, 28(5), 301-317. <https://doi.org/10.1089/cyber.2024.0537>
- Jeon, H. G., Jeong, E. J., Lee, S. J. & Kim, J. A. (2022). Exploring the mechanism of pathological gaming in adolescents: Focused on the mediation paths and latent group comparison. *Frontiers in Psychology*, 12, 756328. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.756328>
- Jeong, E. J., Ferguson, C. J. & Lee, S. J. (2019). Pathological gaming in young adolescents: A longitudinal study focused on academic stress and self-control in South Korea. *Journal of Youth and Adolescence*, 48, 2333-2342. <https://doi.org/10.1007/s10964-019-01065-4>
- Ji, Y., Yin, M. X. C., Zhang, A. Y. & Wong, D. F. K. (2022). Risk and protective factors of Internet gaming disorder among Chinese people: A meta-analysis. *Australian & New Zealand Journal of Psychiatry*, 56(4), 332-346. <https://doi.org/10.1177/00048674211025703>
- Kanabar, M., Kathiresan, P., Elkholy, H., Zonoozi, A. K., Orsolini, L., Long, J., Achab, S. & Potenza, M. N. (2024). Spirituality and behavioural addictions: Narrative review. *BJPsych International*, 21(3), 59-61. <https://doi.org/10.1192/bji.2024.9>
- Karki, N., Warlick, C. A., Baimel, A. & Jong, J. (2024). Religiosity, spirituality, and mental health in eight countries. *Psychology of Religion and Spirituality*, 16(4), 388-396. <https://doi.org/10.1037/rel0000521>
- Kerestes, M., Youniss, J. & Metz, E. (2004). Longitudinal patterns of religious perspective and civic integration. *Applied Developmental Science*, 8, 39-46. https://doi.org/10.1207/S1532480XADS0801_5
- Kim, E. J., Namkoong, K., Ku, T. & Kim, S. J. (2008). The relationship between online game addiction and aggression, self-control and narcissistic personality traits. *European Psychiatry*, 23(3), 212-218. <https://doi.org/10.1016/j.eurpsy.2007.10.010>

- Kim-Spoon, J., Farley, J. P., Holmes, C., Longo, G. S. & McCullough, M. E. (2014). Processes linking parents' and adolescents' religiousness and adolescent substance use: Monitoring and self-control. *Journal of Youth and Adolescence*, 43(5), 745-756. <https://doi.org/10.1007/s10964-013-9998-1>
- King, P. E. & Boyatzis, C. J. (2015). Religious and spiritual development. in Lamb M. E. & Coll C. G. (Ed.). *Handbook of child psychology and developmental science: Vol. 3. Socioemotional processes* (7th ed., pp. 975-1021). Wiley. <https://doi.org/10.1002/9781118963418.childpsy323>
- King, P. E. & Furrow, J. L. (2004). Religion as a resource for positive youth development: Religion, social capital, and moral outcomes. *Developmental Psychology*, 40, 703-713. <https://doi.org/10.1037/0012-1649.40.5.703>
- King, P. E. & Roeser, R. W. (2009). Religion and spirituality in adolescent development. in Lerner, R. M. & Steinberg, L. (Hoboken, NJ: Wiley) (Ed.). *Handbook of Adolescent Psychology: Individual Bases of Adolescent Development*, Vol. 1, 3rd Edn, 435-478. <https://doi.org/10.1002/9780470479193.adlpsy001014>
- Koenig, H. G. (2009). Research on religion, spirituality, and mental health: A review. *The Canadian Journal of Psychiatry*, 54(5), 283-291. <https://doi.org/10.1177/070674370905400502>
- Koenig, H. G. (2012). Religion, spirituality, and health: The research and clinical implications. *International Scholarly Research Notices*, 2012(1), 278730. <https://doi.org/10.5402/2012/278730>
- Koo, K., Nyunt, G. & Wang, B. (2021). Who spends too much time online?: Associated factors of Internet addiction among international college students in the United States. *Journal of International Students*, 11(1), 122-143. <https://doi.org/10.32674/jis.v11i1.2063>
- Krok, D. (2015). Religiousness, spirituality, and coping with stress among late adolescents: A meaning-making perspective. *Journal of Adolescence*, 45, 196-203. <https://doi.org/10.1016/j.adolescence.2015.10.004>
- Kuss, D. J. & Griffiths, M. D. (2012). Online gaming addiction in children and adolescents: A review of empirical research. *Journal of Behavioral Addictions*, 1(1), 3-22. <https://doi.org/10.1556/JBA.1.2012.1.1>
- Laird, R. D., Marks, L. D. & Marrero, M. D. (2011). Religiosity, self-control, and antisocial behavior: Religiosity as a promotive and protective factor. *Journal of Applied Developmental Psychology*, 32(2), 78-85. <https://doi.org/10.1016/j.appdev.2010.12.003>
- LaRose, R. (2010). The problem of media habits. *Communication Theory*, 20(2), 194-222. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.2010.01360.x>

- Lazarus, R. S. & Folkman, S. (1984). *Stress, appraisal, and coping*. Springer.
- Lee, M. & Larson, R. (2000). The Korean “examination hell”: Long hours of studying, distress, and depression. *Journal of Youth and Adolescence*, 29(2), 249-271. <https://doi.org/10.1023/A:1005160717081>
- Lemmens, J. S., Valkenburg, P. M. & Peter, J. (2011). Psychosocial causes and consequences of pathological gaming. *Computers in Human Behavior*, 27(1), 144-152. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2010.07.015>
- Li, A. Y.-L., Chau, C.-L. & Cheng, C. (2019). Development and validation of a parent-based program for preventing gaming disorder: The Game Over Intervention. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 16(11), Article 1984. <https://doi.org/10.3390/ijerph16111984>
- Li, S., Ren, P., Chiu, M. M., Wang, C. & Lei, H. (2021). The relationship between self-control and internet addiction among students: A meta-analysis. *Frontiers in Psychology*, 12, 735755. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.735755>
- Lucchetti, G., Koenig, H. G. & Lucchetti, A. L. G. (2021). Spirituality, religiousness, and mental health: A review of the current scientific evidence. *World Journal of Clinical Cases*, 9(26), 7620-7631. <https://doi.org/10.12998/wjcc.v9.i26.7620>
- Marcus, Z. J. & McCullough, M. E. (2021). Does religion make people more self-controlled? A review of research from the lab and life. *Current Opinion in Psychology*, 40, 167-173. <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2020.12.001>
- Maroney, N., Williams, B. J., Thomas, A., Skues, J. & Moulding, R. (2019). A stress-coping model of problem online video game use. *International Journal of Mental Health and Addiction*, 17, 845-858. <https://doi.org/10.1007/s11469-018-9887-7>
- McCullough, M. E. & Willoughby, B. L. B. (2009). Religion, self-regulation, and self-control: Associations, explanations, and implications. *Psychological Bulletin*, 135(1), 69-93. <https://doi.org/10.1037/a0014213>
- McNicol, M. L. & Thorsteinsson, E. B. (2017). Internet addiction, psychological distress, and coping responses among adolescents and adults. *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking*, 20(5), 296-304. <https://doi.org/10.1089/cyber.2016.0669>
- Mehroof, M. & Griffiths, M. D. (2010). Online gaming addiction: The role of sensation seeking, self-control, neuroticism, aggression, state anxiety, and trait anxiety. *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking*, 13(3), 313-316. <https://doi.org/10.1089/cyber.2009.0229>

- Mihaliková, V., Dědová, M. & Filipovič, V. (2024). Internet gaming disorder in adolescents in the context of spirituality and life satisfaction. *Spirituality Studies*, 10(1), 86-95.
- Mohr, S., Perroud, N., Gillieron, C., Brandt, P. Y., Rieben, I., Borrás, L. & Huguelet, P. (2011). Spirituality and religiousness as predictive factors of outcome in schizophrenia and schizo-affective disorders. *Psychiatry Research*, 186(2-3), 177-182. <https://doi.org/10.1016/j.psychres.2010.08.012>
- Nielsen, P., Christensen, M., Henderson, C., Liddle, H. A., Croquette-Krokar, M., Favez, N. & Rigter, H. (2021). Multidimensional family therapy reduces problematic gaming in adolescents: A randomised controlled trial. *Journal of Behavioral Addictions*, 10(2), 234-243. <https://doi.org/10.1556/2006.2021.00022>
- Özdemir, Y., Kuzucu, Y. & Ak, Ş. (2014). Depression, loneliness and Internet addiction: How important is low self-control? *Computers in Human Behavior*, 34, 284-290. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2014.02.009>
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. Guilford Press.
- Peng, W. & Liu, M. (2010). Online gaming dependency: A preliminary study in China. *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking*, 13(3), 329-333. <https://doi.org/10.1089/cyber.2009.0082>
- Pong, H.-K. (2024). The relationship between spiritual well-being and game addiction of youths: A cross-sectional study. *Journal of Beliefs & Values*, 45(1), 1-20. <https://doi.org/10.1080/13617672.2022.2152262>
- Qin, K. N., Gan, X., Xiang, G.-X., Zhang, Y.-H. & Zhu, C.-S. (2023). Longitudinal relationships between school assets, traditional bullying, and internet gaming disorder: The role of self-control and intentional self-regulation. *Frontiers in Public Health*, 11, 1162022. <https://doi.org/10.3389/fpubh.2023.1162022>
- Rajakumar, S., Jillings, C., Osborne, M. & Tognazzini, P. (2008). Spirituality and depression: the role of spirituality in the process of recovering from depression. *Spirituality and Health International*, 9(2), 90-101. <https://doi.org/10.1002/shi.333>
- Ryan, R. M., Rigby, S. & King, K. (1993). Two types of religious internalization and their relations to religious orientations and mental health. *Journal of Personality and Social Psychology*, 65(3), 586-596. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.65.3.586>
- Sansone, R. A., Kelley, A. R. & Forbis, J. S. (2013). Bullying in childhood and religious/spiritual status in adulthood among internal medicine outpatients. *International Journal of Social Psychiatry*, 59(8), 739-744. <https://doi.org/10.1177/0020764012454383>
-

- Seo, J. Y. & Kim, M. Y. (2006). Stress, physical symptoms, and coping styles of high school students. *Child Health Nursing Research*, 12(4), 470-477.
- Shim, J. Y. (2019). Christian spirituality and smartphone addiction in adolescents: A comparison of high-risk, potential-risk, and normal control groups. *Journal of religion and health*, 58(4), 1272-1285. <https://doi.org/10.1007/s10943-018-00751-0>
- Silvers, J. A. (2022). Adolescence as a pivotal period for emotion regulation development. *Current Opinion in Psychology*, 44, 258-263. <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2021.09.023>
- Smith, T. B., McCullough, M. E. & Poll, J. (2003). Religiousness and depression: Evidence for a main effect and the moderating influence of stressful life events. *Psychological Bulletin*, 129(4), 614-636. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.129.4.614>
- Spilka, B. & McIntosh, D. N. (Eds.). (1997). *The psychology of religion: Theoretical approaches*. Westview Press.
- Stearse, T., Gutiérrez Muñoz, C., Sullivan, A. & Lewis, G. (2023). The association between academic pressure and adolescent mental health problems: A systematic review. *Journal of Affective Disorders*, 339, 302-317. <https://doi.org/10.1016/j.jad.2023.07.028>
- Steinberg, L. (2008). A social neuroscience perspective on adolescent risk-taking. *Developmental Review*, 28(1), 78-106. <https://doi.org/10.1016/j.dr.2007.08.002>
- Steinberg, L. (2010). A dual systems model of adolescent risk-taking. *Developmental Psychobiology*, 52(3), 216-224. <https://doi.org/10.1002/dev.20445>
- Tangney, J. P., Baumeister, R. F. & Boone, A. L. (2004). High self control predicts good adjustment, less pathology, better grades, and interpersonal success. *Journal of Personality*, 72(2), 271-324. <https://doi.org/10.1111/j.0022-3506.2004.00263.x>
- Van der Aa, N., Overbeek, G., Engels, R. C., Scholte, R. H., Meerkkerk, G. J. & Van den Eijnden, R. J. (2009). Daily and compulsive internet use and well-being in adolescence: a diathesis-stress model based on big five personality traits. *Journal of Youth and Adolescence*, 38(6), 765-776. <https://doi.org/10.1007/s10964-008-9298-3>
- van Loon, A. W. G., Creemers, H. E., Beumer, W. Y., Okorn, A., Vogelaar, S., Saab, N., Miers, A. C., Westenberg, P. M. & Asscher, J. J. (2020). Can schools reduce adolescent psychological stress? A multilevel meta-analysis of the effectiveness of school-based intervention programs. *Journal of Youth and Adolescence*, 49(6), 1127-1145. <https://doi.org/10.1007/s10964-020-01201-5>
- Walther, B., Hanewinkel, R. & Morgenstern, M. (2014). Effects of a brief school-based media literacy intervention on digital media use in adolescents: Cluster randomized controlled

- trial. *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking*, 17(9), 616-623. <https://doi.org/10.1089/cyber.2014.0173>
- Windle, M. (2010). A multilevel developmental contextual approach to substance use and addiction. *BioSocieties*, 5, 124-136. <https://doi.org/10.1057/biosoc.2009.9>
- Xiang, G. X., Gan, X., Jin, X., Zhang, Y. H. & Zhu, C. S. (2022). Developmental assets, self-control and internet gaming disorder in adolescence: testing a moderated mediation model in a longitudinal study. *Frontiers in Public Health*, 10, 808264. <https://doi.org/10.3389/fpubh.2022.808264>
- Yonker, J. E., Schnabelrauch, C. A. & DeHaan, L. G. (2012). The relationship between spirituality and religiosity on psychological outcomes in adolescents and emerging adults: A meta-analytic review. *Journal of adolescence*, 35(2), 299-314. <https://doi.org/10.1016/j.adolescence.2011.08.010>
- Young, K. S. (1998). *Caught in the net: How to recognize the signs of internet addiction and a winning strategy for recovery*. John Wiley & Sons.
- Young, K. (2009). Understanding online gaming addiction and treatment issues for adolescents. *The American Journal of Family Therapy*, 37(5), 355-372. <https://doi.org/10.1080/01926180902942191>
- Zhou, R., Morita, N., Zhu, C., Ogai, Y., Saito, T., Yang, W., Ogawa, M. & Zhang, H. (2024). The relationship between self-control and internet gaming disorder and problematic social networking site use: the mediation effects of internet use motives. *Frontiers in Psychiatry*, 15, 1369973. <https://doi.org/10.3389/fpsyt.2024.1369973>
- Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I., Cole, B., Rye, M. S., Butter, E. M., Belavich, T. G., Hipp, K. M., Scott, A. B. & Kadar, J. L. (1997). Religion and spirituality: Unfuzzifying the fuzzy. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(4), 549-564. <https://doi.org/10.2307/1387689>

청소년의 종교성/영성과 게임과몰입의 관계에 대한 종단적 경로분석: 자기통제와 학업스트레스의 역할을 중심으로

Religiosity/Spirituality and Pathological Gaming among Adolescents: A Longitudinal Path Analysis of the Roles of Self-Control and Academic Stress

우정현 (건국대학교)

정의준 (건국대학교/교신저자)

논문초록

본 연구는 청소년의 종교성/영성, 자기통제, 학업스트레스 및 게임과몰입 간의 종단적 구조관계를 검토하였다. 연구자료는 한국콘텐츠진흥원(KOCCA)이 실시한 게임이용자 패널조사에서 수집되었으며, 구조방정식모형을 활용하여 T1의 종교성/영성, T2의 자기통제와 학업스트레스, T3의 게임과몰입 간의 경로를 분석하였다.

분석 결과, T1 종교성/영성은 T2 자기통제 수준을 정적으로, 학업스트레스 수준을 부적으로 유의하게 예측하였다. 또한 T2 자기통제는 T3 게임과몰입 수준을 부적으로 예측한 반면, 학업스트레스는 게임과몰입 수준을 정적으로 예측하였다. 그러나 T1 종교성/영성과 T3 게임과몰입 간의 직접 경로는 통계적으로 유의하지 않았다.

이러한 결과는 종교성/영성을 청소년의 게임과몰입을 직접적으로 억제하는 요인으로 보기보다, 자기통제와 학업스트레스에 관련되는 심리사회적 자원으로 이해할 필요가 있음을 보여준다. 또한 청소년의 게임과몰입을 이해하고 예방하기 위해서는 게임 이용 행동뿐 아니라 자기조절 능력과 학업스트레스 수준을 함께 고려할 필요가 있음을 시사한다. 본 연구는 국내 청소년의 종단자료를 활용하여 종교성/영성, 자기통제, 학업스트레스 및 게임과몰입 간의 개별적인 종단경로를 실증적으로 확인하였다는 점에서 의의가 있다.

주제어: 종교성/영성, 게임과몰입, 청소년, 자기통제, 학업스트레스

‘무엇’에서 ‘어떻게’로: 데이비드 스미스의 기독교적 교수론에 기초한 초등 사회과 ‘법과 인권’ 단원의 핵심 차시 재구성*

Reconstructing a Key Lesson in the Elementary Social Studies Unit “Law and Human Rights” from a Christian Perspective: Drawing on David Smith’s Christian Pedagogy

김수정 (Soojung Kim)**

ABSTRACT

This study examines the elementary social studies unit Law and Human Rights and reconstructs a key lesson on developing human-rights-friendly attitudes from a Christian perspective. Two elementary social studies textbooks based on the 2022 revised national curriculum were analyzed, with the teacher’s guide published by Visang Education used as a supplementary source. The analysis found that the textbooks and teacher’s guide present being human itself and the universal possession of rights from birth as normative starting points for human rights, and connect these ideas to respect for the rights of others and self-reflection. However, they do not treat the philosophical or religious grounding of why being human itself entails equal dignity and rights as a separate object of inquiry. Within the context of Christian schooling, this study therefore interprets human dignity through the theological understanding of the *imago Dei* and reconstructs the key lesson using the three facets of What If Learning—seeing anew, choosing engagement, and reshaping practice. The redesigned lesson incorporates gradual slow looking through a picture book, a structured listening process of speaking-listening-restating-confirming, intentional waiting time and formative assessment, follow-up activities that connect personal kindness with the language of rights, and a closing movement of commitment and blessing. The key activities were preliminarily implemented in an actual fifth-grade classroom to examine their feasibility and procedural clarity; however, no empirical claim is made regarding changes in students’ understanding of human dignity or their attitudes toward human rights. The study suggests that Christian curriculum

* 2026년 8월 4일 접수, 9월 7일 최종수정, 9월 8일 게재확정

** 한동글로벌학교(Handong International School) 초등 국어·사회 교사, 경상북도 포항시 북구 흥해읍 한동로 558 한동글로벌학교.
soojungkim@his.sc.kr

reconstruction need not be limited to adding theological content to existing subject matter, but can also involve redesigning the pedagogical forms through which students see, listen, wait, and participate in light of a Christian vision of human dignity.

Key words: elementary social studies, human rights education, *imago Dei*, Christian pedagogy, What If Learning, lesson reconstruction

I. 서론

1. 연구의 필요성과 목적

초등 사회과 ‘법과 인권’ 단원은 인간의 존엄과 인권의 보편성을 학습하고 이를 일상생활의 존중 태도로 연결하도록 구성되어 있다. 비상교육 교과서는 “우리는 모두 인간이기 때문에 소중하며, 인간답게 살 권리가 있다”고 설명하고, 인권을 “인간이 태어나면서부터 당연히 가지는 권리”로 제시한 뒤 모든 사람의 권리를 존중하는 태도가 필요하다고 연결한다(설규주 외, 2026a: 116-117). 이러한 서술은 인간이라는 사실 자체와 출생부터의 보편적 귀속을 인권의 규범적 출발점으로 제시한다는 의미가 있다. 다만 ‘왜 인간이라는 사실 자체가 동등한 존엄과 권리를 갖게 하는가’라는 철학적·종교적 물음까지는 학생용 교과서에서 별도의 학습 내용으로 탐색되지 않는다.

기독교 학교에서는 이러한 물음을 하나님의 형상(*imago Dei*)이라는 신학적 인간 이해와 연결하여 탐구할 수 있다. 이는 기존 인권의 정초를 부정하거나 하나님의 형상을 보편적으로 우월한 논증으로 제시하려는 것이 아니라, 기독교적 신앙을 공유하는 교육 공동체에서 인간의 존엄을 해석하는 하나의 신학적 자원으로 활용하려는 것이다. 그러나 기독교적 내용을 추가하는 것만으로 수업이 기독교적으로 재구성되는 것은 아니다. 스미스(Smith, 유은희 역, 2024)는 기독교 교육에서 가르치는 내용뿐 아니라 학생이 어떤 방식으로 보고, 듣고, 참여하며 관계를 맺는가와 같은 교수·학습의 양식에도 신앙적 가치가 구현될 필요가 있음을 강조한다. 따라서 인간 존엄에 관한 기독교적 수업은 ‘무엇을 가르칠 것인가’뿐 아니라 ‘어떻게 가르칠 것인가’의 문제를 함께 다루어야 한다.

국내 기독교교육 연구에서도 내용 재구성에 비해 교수·학습 방법에 대한 논의가 상대적으로 충분히 발달하지 못한 경향이 확인된다. 이은실(2013)은 관련 석사학위논문 56편 중 특정 교수·학습 방법을 명시한 연구가 6편에 그쳤음을 보고하였으며, 이후 박혜경(2016), 유은희(2023) 등은 기독교적 교수·학습의 양식을 구체화하는 논의를 이어 왔다. 한편 장유정(2023)은 신앙과 학문의 통합에 대한 관심이 2016년 이후, 특히 2019년 이후 감소하는 경향을 보고하여, 이를 실제 수업 실천으로 구체화하는 작업의 필요성을 시사한다.

이에 본 연구는 초등 사회과 ‘법과 인권의 보장’ 단원을 전체적인 맥락으로 살펴보고, 인권에 관한 개념적 이해가 생활 속 태도로 전환되는 ‘인권 친화적 태도’ 관련 핵심 차시를 직접적인 재구성의 대상으로 삼는다. 먼저 분석 대상 교과서가 인간 존엄과 인권의 근거를 어떻게 서술하고, 이러한 설명이 존중의 태도와 학습 활동으로 어떻게 이어지는지를 살펴보고, 비상교육 교사용 지도서가 이를 어떻게 보충하는지도 함께 검토한다. 이를 바탕으로 인간 존엄을 하나님의 형상이라는 관점에서

해석하고, 스미스가 참여한 What If Learning의 ‘새롭게 보기(seeing anew)’, ‘참여 방식 선택하기(choosing engagement)’, ‘실천 재구성하기(reshaping practice)’를 활용하여 ‘인권 친화적 태도’ 핵심 차시를 어떻게 재구성할 수 있는지를 탐색하고자 한다.

2. 연구의 내용과 방법

본 연구는 문헌 및 교과서 분석을 바탕으로 수업을 재구성하고 이를 예비적으로 현장에 적용한 설계 연구이다. 주된 분석 대상은 2022 개정 교육과정에 따른 비상교육 초등 사회 5-1 「법과 인권의 보장」 단원이며, 동일 교육과정의 아이스크림미디어 교과서를 대조 자료로 검토하였다. 단원 전체를 분석의 맥락으로 삼되 직접적인 재구성 대상은 비상교육 교과서 116~125쪽, 특히 인권에 관한 개념 학습에서 ‘인권 친화적 태도’로 이어지는 부분으로 한정하였다. 비상교육 교사용 지도서는 학생용 교과서와 동등한 분석 자료로 코딩하지 않고, 학습 목표와 교수 의도, 보충 개념 설명 및 활동 방향을 확인하기 위한 보조 자료로 활용하였다.

교과서 분석에서는 완결된 문장 또는 의미상 긴밀하게 연결된 문장 묶음을 의미 단위로 보고, ① 인간 존엄과 인권의 근거, ② 설명에서 존중의 당위로의 연결, ③ 학습자의 참여 방식의 세 영역을 중심으로 살펴보았다. 먼저 두 학생용 교과서의 관련 단원을 통독하여 의미 단위를 확인하고 이를 세 분석 영역에 따라 분류한 후, 각각의 진술이 앞뒤의 설명 및 활동과 어떠한 관계를 맺는지를 비교하였다. 이후 비상교육 교사용 지도서를 검토하여 학생용 교과서에 대한 해석이 지도서의 학습 목표 및 보충 설명과 부합하는지를 확인하였다. 분석의 구체적인 준거와 절차, 자료와 해석의 대응은 III장에서 제시한다.

수업 재구성에서는 하나님의 형상에 관한 신학적 논의와 스미스의 기독교적 교수론을 이론적 배경으로 삼고, What If Learning의 세 국면을 중심으로 기존 교과서 활동을 재해석하였다. 재구성한 핵심 활동은 2026년 6월 11일 초등학교 5학년 「법과 인권의 보장」 9~10차시(80분)에 예비적으로 적용하였다. 실제 수업에서는 교과서 내용 확인, 《위를 봐요!》를 활용한 느린 보기, 하나님의 형상에 관한 신학적 해석, 경청, 자기 점검과 실천, 다짐과 축복의 활동을 실시하였다. 다만 이러한 적용은 학생의 인권 인식이나 태도에 미치는 효과를 검증하기 위한 실험적 연구가 아니라, 재구성안의 실행 가능성과 활동 절차를 예비적으로 점검하기 위한 것이다. 따라서 본 연구에서는 수업 적용을 근거로 교육적 효과를 주장하지 않는다.

II. 이론적 배경

1. 스미스의 기독교적 교수론: ‘무엇(What)’에서 ‘어떻게(How)’로

기독교 교육에서 신앙과 교과의 통합은 오랫동안 ‘무엇을 가르칠 것인가’의 문제를 중심으로 논의되어 왔다. 교과 내용을 기독교적 세계관으로 재해석하거나 성경적 가치를 연결하고, 신앙적 인격을 갖춘 교사가 그것을 전달하는 일이 기독교적 교육의 중요한 과제로 이해되어 온 것이다. 이러한 접근은 기독교 교육의 정체성을 형성하는 데 중요한 역할을 해 왔지만, 스미스(Smith, 유은희 역, 2024)는 여기에 ‘어떻게 가르칠 것인가’라는 질문을 더한다. 그에게 가르침은 전달되는 내용(what)과 교사의 성품만으로 환원되지 않으며, 과제를 제시하고 시간을 사용하며 공간을 배치하고 학생과 상호작용하는 구체적인 페다고지(pedagogy) 자체가 신앙적 가치와 인간 이해를 드러내는 장이다. 따라서 ‘무엇’에서 ‘어떻게’로의 이동은 내용을 포기하거나 대체한다는 뜻이 아니라, 기독교적 비전이 교수·학습의 양식에까지 확장되어야 한다는 요청이다.

스미스가 이를 설명하기 위해 사용하는 핵심 은유가 ‘페다고지컬 홈(pedagogical home)’이다(Smith, 유은희 역, 2024: 63). 그는 교사를 학생들이 일정 기간 머물며 성장하는 ‘집’을 구성하는 사람에 비유한다. 이 집이 환대하는 공간인지 배제하는 공간인지, 학생의 말을 기다리는지 서두르는지, 경쟁을 부추기는지 서로의 목소리를 듣게 하는지는 단순한 교수 기술의 차이를 넘어 학생이 어떠한 삶의 방식을 경험하는가와 관련된다. 이런 점에서 수업은 가치중립적인 기술의 집합이 아니며, 교사가 던져야 할 질문 역시 ‘가치를 전달할 것인가’가 아니라 ‘어떤 가치를 어떠한 방식으로 전달할 것인가’가 된다(Smith, 유은희 역, 2024: 92). 신앙은 교과 목표에 별도로 덧붙여지는 내용이 라기보다 수업의 시간·공간·과제·상호작용을 어떤 방향으로 구성할 것인지를 규정하는 설계의 틀(framing)로 기능한다.

이러한 관점은 스미스가 참여한 What If Learning 프로젝트에서 ‘새롭게 보기(seeing anew)’, ‘참여 방식 선택하기(choosing engagement)’, ‘실천 재구성하기(reshaping practice)’라는 세 국면으로 구체화된다(Smith, 유은희 역, 2024: 166 ; 유은희, 2023). ‘새롭게 보기’는 익숙한 교과의 내용과 활동을 기독교적 비전 안에서 다시 상상하는 것이며, ‘참여 방식 선택하기’는 그 비전에 비추어 학생이 학습에 어떻게 참여하도록 할 것인가를 선택하는 것이다. ‘실천 재구성하기’는 이러한 참여를 지탱하도록 시간, 공간, 자료, 과제, 교사의 몸짓과 같은 수업의 실제 조건을 재배치하는 것을 뜻한다. 이 세 국면은 순서대로 적용되는 고정된 절차나 보편적 교수 원리라기보다, 기독교적 비전과 실제 교수·학습의 양식을 연결하여 성찰하기 위한 서로 연관된 관점이다.

스미스가 ‘환대(hospitality)’를 주제로 수업을 재구성한 사례는 이러한 접근이 실제 교수 활동에 어떻게 나타날 수 있는지를 보여 준다. 그는 실존하는 구체적인 ‘사람(people)’, 정보 전달을 넘어서는 ‘이야기(narrative)’, 삶의 의미와 연결되는 ‘도덕적 중요성(moral significance)’, 그리고 성급한 판단을 늦추고 대상에 주의를 기울이는 ‘세심한 주의(attentiveness)’를 환대라는 비전을 구현하기 위한 교수적 접점으로 활용한다(Smith, 유은희 역, 2024: 140-150). 이 요소들은 모든 기독교적 수업에 적용되는 일반적인 설계 원리라기보다, 특정한 주제를 기독교적으로 다시 상상하는 과정에서 선택된 구체적인 교수적 요소로 이해하는 것이 적절하다.

특히 백장미단의 사진을 활용한 사례는 본 연구와 밀접한 시사점을 제공한다. 스미스는 학생들이 이 사진 속 인물을 처음부터 특정한 정보나 범주로 판단하도록 하지 않고, 사진의 주변 환경과 사람, 표정과 관계를 차례로 자세히 관찰하도록 하며 판단의 속도를 늦춘다(Smith, 유은희 역, 2024: 144-150). 여기에서 중요한 것은 사진이라는 특정 자료 자체가 아니라, 학습자가 눈앞의 대상을 얼마나 주의 깊게 보고 성급한 판단을 유보하도록 하는가이다. 본 연구에서 그림책 《위를 봐요!》의 삽화를 단계적으로 관찰하도록 구성한 ‘느린 보기’는 이 사례를 그대로 복제한 것이 아니라, ‘세심한 주의’가 실제 학습의 참여 방식 속에 구현될 수 있다는 점에서 교수적 시사점을 얻은 것이다.

시간을 사용하는 방식 역시 스미스에게 중요한 교수적 요소이다. 질문을 던진 뒤 곧바로 빠른 답을 요구하는 수업에서는 말이 빠르고 자신 있는 학생이 지속적으로 참여의 중심을 차지하기 쉽다. 반면 교사가 의도적으로 기다림(wait-time)을 확보하면 머뭇거리거나 생각하는 데 시간이 필요한 학생에게도 발언의 공간이 열릴 수 있다. 스미스는 이러한 기다림을 단순한 수업 기법을 넘어 학생의 목소리를 어떻게 대할 것인가와 관련된 정의의 실천으로 이해한다(Smith, 유은희 역, 2024: 262-265). 또한 학습의 끝을 시험과 결과 확인으로만 닫지 않고 축복과 위임의 시간으로 재상상할 수 있음을 제안한다. 이는 수업의 시작과 활동뿐 아니라 기다리는 시간과 마무리의 방식까지도 학생이 경험하는 페다고지의 일부임을 보여 준다.

반대로 기독교적 내용을 기존 수업에 추가하는 것만으로는 수업의 양식이 달라지지 않을 수 있다. 스미스가 소개하는 ‘던의 수학 수업’에서는 기독교적 인물과 짧은 신앙적 내용을 수학 자료에 추가했지만 학생이 문제를 풀고 수업에 참여하는 방식 자체는 기존과 크게 달라지지 않았다(Smith, 유은희 역, 2024: 181-182). 이 사례의 의미는 기독교적 내용을 교과에 연결하는 시도 자체를 부정하는 데 있지 않다. 오히려 내용의 변화가 그것을 배우는 참여 방식과 반드시 함께 이루어지는 것은 아니며, 기독교적 비전과 수업의 실체가 서로 정합적인지 살펴볼 필요가 있음을 보여 준다.

국내 기독교교육 연구에서도 이러한 교수·학습 양식에 대한 관심은 확인된다. 이은실(2013)은 기독교 교육과정 개발·재구성 관련 석사학위논문 56편을 분석하여 특정 교수·학습 방법을 명시적으

로 제시한 연구가 6편에 그쳤음을 보고하면서, 교육과정의 기독교적 재구성이 내용의 변환뿐 아니라 교수·학습 방법의 설계까지 고려할 필요가 있음을 제안하였다. 이는 국내 기독교교육에서 ‘어떻게’에 관한 연구가 전혀 존재하지 않았다는 의미라기보다, 내용 재구성에 비해 교수설계에 관한 논의가 상대적으로 충분히 발달하지 못했음을 보여 준다.

이와 함께 박혜경(2016)은 Van Brummelen의 기독교적 교수 접근을 토대로 ‘지도하기(guiding)·구조화하기(structuring)·펼쳐 보이기(unfolding)·능력 부여하기(enabling)’를 실제 수업과 연결하여 교수·학습의 과정 자체를 기독교적으로 성찰하였다. 유은희(2023) 또한 스미스의 논의를 ‘기독교적 실천으로서의 가르침’이라는 관점에서 소개하면서, 가르침을 단순한 교수 기법이 아니라 학생의 삶과 정체성을 형성하는 사회적 실천으로 해석한다. 장유정(2023)이 기독교 대안학교 교사들의 신앙과 학문의 통합에 대한 관심이 2016년 이후, 특히 2019년 이후 감소하는 경향을 보고한 점도, 신앙과 교과 통합을 구체적인 교수 실천의 차원에서 지속적으로 탐색할 필요성을 보여 준다. 이러한 연구의 흐름 속에서 본 연구는 What If Learning의 세 국면을 활용하여 초등 사회과의 특정 차시에서 기독교적 비전이 실제 학습자의 참여 방식과 수업 환경으로 어떻게 번역될 수 있는지를 구체화하고자 한다.

2. 인간 존엄의 신학적 근거: 하나님의 형상(*imago Dei*)

스미스의 교수론이 기독교적 비전을 수업의 ‘어떻게’ 속에 구현하는 문제를 다룬다면, 본 연구의 인권 수업에서는 인간을 어떠한 존재로 이해할 것인가라는 신학적 물음도 함께 요청된다. 교과서가 ‘인간이기 때문에 소중하다’고 제시하는 인간 존엄의 보편성은 인권교육의 중요한 출발점이며, 기독교 학교에서는 이 진술을 하나님의 형상(*imago Dei*)에 관한 인간 이해와 연결하여 보다 깊이 탐구할 수 있다. 창세기 1:27은 인간을 하나님의 형상으로 창조된 존재로 제시하며, 기독교 전통에서 하나님의 형상은 인간의 고유한 존엄과 책임을 이해하는 핵심적인 신학적 개념으로 다루어져 왔다.

하나님의 형상을 인간 존엄과 연결할 때 중요한 것은 이를 인간이 소유한 특정한 능력으로 단순화하지 않는 것이다. 인간의 존엄을 이성, 자율성, 언어 능력, 생산성이나 사회적 유용성과 직접 연결한다면 그러한 특성을 충분히 발현하기 어려운 인간의 존엄을 어떻게 이해할 것인가라는 문제가 발생할 수 있다. 이경건(2018)은 인공지능을 둘러싼 인간 이해의 문제를 논의하면서, 인간의 지능이나 기능이 기술적으로 모방될 수 있다고 하더라도 이를 하나님의 형상의 본질과 동일시할 수는 없다고 본다. 그의 논의는 하나님의 형상을 인간의 기능적 탁월성으로 환원하지 않도록 하며, 인간의 가치를 능력과 성취의 정도에 따라 판단하는 인간 이해를 성찰하게 한다.

하나님의 형상에 관한 관계적 이해도 본 연구에 중요한 의미를 갖는다. 홍순원(2015)은 하나님의 형상을 인간 안에 고립되어 존재하는 하나의 속성으로만 보기보다 하나님과 이웃을 향한 관계 속에서 드러나는 사회윤리적 정체성과 연결하여 해석한다. 그는 그리스도를 하나님의 형상의 전형이자 인간성의 모범으로 제시하면서, 인간이 하나님과 이웃을 향한 사랑과 책임의 삶으로 부름받았음을 강조한다. 이러한 관점은 인간 존엄을 개인이 소유한 추상적 속성으로만 이해하지 않고, 존엄한 타자와 어떠한 관계를 맺으며 살아가야 하는가의 물음으로 확장한다. 따라서 본 연구에서 하나님의 형상은 ‘왜 인간을 존중해야 하는가’라는 물음과 ‘존엄한 인간을 어떻게 대할 것인가’라는 물음을 서로 연결하는 신학적 자원이 된다.

다만 관계적 이해가 인간의 관계 수행 능력 자체를 존엄의 조건으로 만드는 방식으로 이해되어서는 안 된다. 본 연구는 인간이 하나님의 형상으로 창조되었다는 사실과 하나님 및 이웃을 향한 관계성을 서로 분리된 두 단계로 보기보다 하나님의 형상에 관한 인간 이해가 지닌 상호 연관된 차원으로 본다. 인간의 존엄은 특정한 관계를 얼마나 성공적으로 수행하거나 표현할 수 있는가에 따라 결정되지 않으며, 관계를 표현하는 능력이 제한된 존재 역시 동일하게 존엄한 인간이다. 동시에 하나님의 형상으로 창조된 인간의 삶은 하나님 및 이웃과의 관계, 그리고 그 관계에서 요청되는 사랑과 책임의 방향과 분리되어 이해될 수 없다. 이렇게 볼 때 관계는 존엄을 획득하기 위한 조건이라기보다 존엄한 인간 존재가 살아가는 삶의 방향과 연결된다.

이러한 이해는 본 연구의 인권 수업에서 존엄과 경청의 관계를 설명하는 데에도 중요하다. 학생이 타인의 말을 경청하고 한 사람을 성급하게 판단하지 않으며 그의 권리를 존중하는 것은 그러한 행동을 해야 비로소 존엄한 인간이 되기 때문이 아니다. 오히려 자신과 타인이 이미 존엄한 인간이라는 이해가 그를 바라보고 듣고 대하는 방식에 어떠한 변화를 요청하는지를 탐색하는 것이다. 따라서 하나님의 형상에 관한 신학적 내용과 느린 보기·경청과 같은 교수 활동은 ‘내용’과 ‘방법’으로 기계적으로 분리되지 않는다. 인간을 하나님의 형상으로 본다는 비전은 그 인간에게 주의를 기울이고, 그의 목소리를 듣고, 관계 속에서 존중하는 교수적 실천의 방향을 제공한다.

하나님의 형상에 기초한 인간 존엄 이해는 동시에 그 자체의 전제를 지닌다. 이는 창조주 하나님과 인간의 창조에 관한 신앙을 전제로 하기 때문에, 이러한 전제를 공유하지 않는 모든 사람에게 동일한 방식으로 설득력을 갖는 종교적으로 중립적인 논증이라고 할 수는 없다. 또한 하나님의 형상 개념 자체도 기독교 신학 안에서 다양한 방식으로 해석되어 왔으므로, 이를 하나의 단순한 명제로 환원하여 사용할 수 없다. 본 연구는 하나님의 형상을 다른 인간 존엄의 철학적 정초를 배제하거나 대체하기 위한 보편적 논증으로 제시하지 않고, 기독교 학교라는 특정한 해석 공동체에서 인간 존엄을 이해하고 가르치기 위한 신학적 관점으로 채택한다.

결국 본 연구에서 하나님의 형상과 스미스의 기독교적 교수론은 각각 별개의 요소를 담당한 뒤 결합되는 두 개의 독립적 장치라기보다 서로 연관된 비전과 교수적 실천으로 이해된다. 하나님의 형상은 학습자가 인간을 어떠한 존재로 바라볼 것인가에 관한 신학적 관점을 제공하며, 스미스의 교수론과 What If Learning은 그러한 관점이 학생의 실제 학습 경험 속에서 어떤 참여와 실천으로 나타날 수 있는지를 성찰하게 한다. 한 사람을 성급하게 판단하지 않고 천천히 바라보는 것, 다른 사람의 생각을 끝까지 듣는 것, 말할 시간을 기다리는 것, 존엄과 권리의 언어로 공동체의 삶을 다시 바라보는 것은 인간 존엄에 관한 신학적 진술과 동떨어진 교수 기술이 아니라, 그 비전이 수업의 양식과 관계 속에서 표현되는 방식이 될 수 있다. 이러한 관점에서 III장에서는 교과서의 인권 서술을 살펴보고, IV장에서는 이를 What If Learning의 세 국면을 중심으로 구체적인 수업 양식으로 재구성한다.

III. 초등 사회과 ‘법과 인권’ 단원의 인권 서술 분석

1. 분석의 대상·단위·준거와 절차

본 연구의 주된 분석 대상은 2022 개정 교육과정에 따른 비상교육 초등 사회 5-1 「법과 인권의 보장」 단원이다. 단원 전체를 분석의 맥락으로 삼되, 직접적인 재구성 대상인 교과서 116~125쪽을 집중적으로 살펴보았다. 동일 교육과정에 따른 아이스크림미디어 초등 사회 5-1의 해당 단원은 주 자료에서 나타난 서술 방식이 특정 출판사에만 나타나는지를 확인하기 위한 대조 자료로 활용하였다. 비상교육 교사용 지도서는 학생용 교과서와 동등한 분석 대상으로 삼지 않고, 학생용 교과서의 학습 목표와 교수 의도, 개념에 관한 보충 설명 및 활동 방향을 확인하기 위한 보조 자료로 활용하였다.

분석의 기본 단위는 인권의 정의와 근거, 존중의 태도 또는 학습 활동과 관련하여 의미상 연결된 한 문장 또는 긴밀하게 연결된 문장 묶음인 ‘의미 단위’로 설정하였다. 분석 준거는 II장에서 논의한 인간 존엄에 관한 이해와 스미스의 교수론을 바탕으로, 인권이 어떻게 설명되는가와 그 설명이 어떠한 학습 참여로 이어지는가를 함께 살필 수 있도록 구성하였다. 이에 따라 ① 인간 존엄과 인권의 근거, ② 설명에서 존중의 당위로의 연결, ③ 학습자의 참여 방식의 세 영역을 설정하였다.

표 1(Table 1). 교과서 인권 서술의 분석 준거

분석 영역	핵심 질문	주요 분석 내용
인간 존엄과 인권의 근거	인권은 무엇이며, 왜 모든 인간에게 귀속되는가?	인권의 정의, 존엄의 이유, 법·헌법에 의한 인권 보장의 방식
설명에서 존중의 당위로의 연결	인권에 관한 설명은 '존중해야 한다'는 요청으로 어떻게 이어지는가?	인권의 보편성 진술, 존중의 필요성, 태도에 관한 규범적 진술
학습자의 참여 방식	학생은 인권을 어떤 방식으로 배우고 점검하는가?	개념 확인, 사례 판단, 자기 점검, 관찰·경청, 표현·실천

분석은 먼저 두 학생용 교과서의 해당 단원을 통독하여 인권의 정의와 인간 존엄, 인권 존중의 태도 및 관련 학습 활동에 해당하는 의미 단위를 확인하였다. 다음으로 이를 앞서 제시한 세 분석 영역에 따라 분류하고, 각각의 진술을 앞뒤의 서술 및 활동과 함께 읽어 인권에 대한 설명이 어떠한 방식으로 존중의 태도와 학습 활동으로 이어지는지를 살펴보았다. 이후 두 교과서에서 확인되는 공통점과 차이점을 비교하였다. 비상교육 교과서에 대해서는 교사용 지도서의 해당 부분을 추가로 검토하여 학생용 교과서의 개념 설명과 활동의 교육적 의도에 대한 해석이 지도서의 설명과 부합하는지를 확인하였다.

주요 해석에는 해당 교과서의 원문과 쪽수를 함께 제시하였으며, 앞서 제시한 분석 준거에 따른 주요 교과서 자료와 분석 결과의 대응을 표 2(Table 2)에 제시하였다.

표 2(Table 2). 주요 교과서 자료와 분석 결과의 대응

분석 영역	주요 교과서 자료	분석 결과
인간 존엄과 인권의 근거	“우리는 모두 인간이기 때문에 소중하며, 인간답게 살 권리가 있다”(설규주 외, 2026a: 116); “인권은 인간이 태어나면서부터 당연히 가지는 권리”(117)	인간이라는 사실 자체와 출생부터의 보편적 귀속을 인권의 기초로 제시한다. 다만 왜 인간이라는 사실 자체가 존엄과 권리를 갖게 하는지에 관한 철학적·종교적 정초까지는 명시하지 않는다.
설명에서 존중의 당위로의 연결	“인권은 ... 모든 사람에게 동일하게 보장”되며, “따라서 ... 서로의 권리를 존중하는 태도가 필요하다”(117)	인권의 보편성과 불가침성에 대한 설명으로부터 타인의 권리를 존중해야 한다는 규범적 요청으로 직접 이행한다.
학습자의 참여 방식	‘인권 친화적 태도 점검하기’에서 도움, 따돌림, 강요, 차별, 언어 사용, 물건 존중, 경청, 개인정보와 관련된 8개 항목에 자신을 점검함(124)	구체적인 학교 생활 상황을 통해 인권 존중을 자기 삶과 연결하도록 구성되어 있으며, 참여 방식은 자기 점검과 성찰을 중심으로 한다. 다만 ‘경청’ 역시 점검 항목으로 제시되지만, 타인의 생각을 실제로 듣고 재진술하는 상호작용 구조까지는 포함하지 않는다.

비상교육 교사용 지도서는 인권을 “아무런 조건 없이 오직 인간이라는 이유로” 모든 인간에게 적용되는 보편적 권리로 설명하여 학생용 교과서의 서술을 보다 명시적으로 보충한다(설규주 외, 2026b: 229). 또한 인권에는 타인의 권리를 존중할 책임이 동반된다고 설명한다. 따라서 본 연구의 문제의식은 교과서와 지도서가 인간 존엄의 이유를 전혀 제시하지 않는다는 데 있지 않다. 오히려 인간이라는 사실 자체를 인권의 규범적 출발점으로 제시하면서도, 왜 인간이라는 사실 자체가 동등한 존엄과 권리를 갖게 하는가라는 철학적·신학적 물음까지는 별도의 학습 내용으로 탐색하지 않는다는 데 있다.

다만 이러한 분석과 해석은 연구자 1인에 의해 이루어졌으며 복수 연구자의 독립적인 분석을 통한 검증에는 이르지 못하였다. 또한 대조 교과서가 한 종이고 교사용 지도서의 검토도 비상교육 자료에 한정되므로, 이를 초등 사회과 인권교육 전체의 특성으로 일반화하지 않는다. 본 분석은 특정 교과서에 기초한 수업 재구성을 위한 문서 분석으로 그 범위를 한정한다.

2. 단원의 구성과 인권 서술

비상교육 초등 사회 5-1 「법과 인권의 보장」 단원은 법의 의미와 역할에서 출발하여 인권과 헌법의 관계, 헌법에 규정된 인권의 구현, 인권 친화적 태도로 이어지고, 이후 인권 침해 사례와 해결 방안 및 인권 보호 활동으로 확장된다. 본 연구가 직접 재구성하는 부분은 이 가운데 인권에 대한 개념적 이해가 인권 친화적 태도로 전환되는 116~125쪽이다.

교과서 116쪽은 세계인권선언 제1조를 제시한 후 “서로의 모습이나 생각은 달라도 우리는 모두 인간이기 때문에 소중하며, 인간답게 살 권리가 있다”(설규주 외, 2026a: 116)고 설명한다. 이어 인권을 “인간이 마땅히 누려야 할 기본적인 권리”(설규주 외, 2026a: 116)로 정의한다. 117쪽에서는 인권을 “인간이 태어나면서부터 당연히 가지는 권리”로 설명하고, 성별·피부색·나이 등에 관계없이 모든 사람에게 동일하게 보장되며 다른 사람이 함부로 무시하거나 빼앗을 수 없다고 밝힌다(설규주 외, 2026a: 117). 그리고 곧바로 “따라서” 모든 사람이 서로의 권리를 존중하는 태도가 필요하다고 연결한다.

따라서 교과서가 인간 존엄의 ‘근거’를 전혀 제시하지 않는다고 보기는 어렵다. 인간이라는 사실 자체와 출생부터의 보편적 귀속을 인권의 규범적 출발점으로 명시하고 있기 때문이다. 대조 자료인 아이스크림미디어 교과서 역시 인권을 사람이 태어나면서부터 갖는 보편적 권리로 설명한다(한춘희 외, 2026: 123). 다만 두 교과서 모두 ‘인간이기 때문에’, ‘태어나면서부터’라는 진술 자체를 넘어 왜 인간이라는 사실이 동등한 존엄과 권리를 요청하는가라는 철학적·종교적 정초를 별도로 탐색하

지 않는다. 이는 초등 교과서의 결함을 단정하기보다는, 본 연구가 기독교 학교의 맥락에서 한 단계 더 탐구하고자 하는 지점으로 이해할 필요가 있다.

교사용 지도서 역시 이 해석을 뒷받침하면서 보다 상세한 설명을 제공한다. 지도서는 인권을 “아무런 조건 없이 오직 인간이라는 이유로” 국적·종교·성별·나이 등에 관계없이 모든 인간이 갖는 보편적 권리로 설명한다(설규주 외, 2026b: 229). 이는 학생용 교과서의 ‘인간이기 때문에 소중하다’는 진술을 보다 분명하게 풀어 준다. 그러나 왜 ‘인간’이라는 사실 자체가 존엄과 권리를 갖게 하는지에 관한 철학적 또는 신학적 논증까지 전개하지는 않는다. 지도서에는 실제로 인권의 보편성과 더불어 타인의 권리를 존중할 책임까지 상세하게 설명되어 있다.

한편 교과서에서 헌법과 법은 인간 존엄을 발생시키는 원천이라기보다 인권을 공적으로 확인하고 실제 생활에서 보장하는 제도적 장치로 이해하는 것이 적절하다. 실제로 교과서는 헌법을 통해 모든 국민의 인간으로서의 존엄과 가치, 자유·평등·사회복지·정치 참여 등의 권리가 실생활에서 보장된다고 설명한다(설규주 외, 2026a: 118-121). 따라서 본 연구에서는 인간 존엄의 정초와 이를 보호하는 법적·제도적 보장의 역할을 구분하여 이해한다. 교과서는 특히 헌법 제10조에서 국가가 기본적 인권을 ‘확인하고 보장할 의무’를 진다는 내용을 제시하고, 이어 실제 생활에서 권리가 보장되는 사례를 다룬다.

123~125쪽에서는 개념적 설명이 인권 친화적 태도의 학습으로 이동한다. 특히 124쪽은 도움, 따돌림, 강요, 차별, 언어 사용, 다른 사람의 물건, 경청, 개인정보에 관한 8개 항목을 통해 자신의 태도를 점검하도록 한다(설규주 외, 2026a: 124). 그 가운데 “친구가 나와 반대되는 의견을 말해도 잘 들어 준다”는 항목이 명시적으로 포함되어 있다. 교사용 지도서 역시 이 활동을 학생들이 주로 생활하는 학교생활과 연결하여 자신의 태도를 점검하고 개선할 점을 성찰하도록 구성하고 있으며, 성찰 일기로 확장할 수 있도록 안내한다(설규주 외, 2026b: 226). 따라서 본 연구의 재구성에는 기존 교과서에 경청이나 성찰이라는 새로운 가치를 추가하는 것이 아니라, ‘경청을 잘하고 있는가’를 점검하는 데서 나아가 경청 자체를 수업의 실제 참여 방식으로 경험하도록 확장하는 것에 초점을 둔다.

결국 분석 대상 교과서는 인간이라는 사실에 따른 보편적 존엄에서 출발하여 헌법을 통한 인권 보장, 타인의 권리를 존중하는 태도, 자기 성찰로 나아가는 비교적 일관된 흐름을 갖는다. 본 연구는 이 구조를 부정하거나 대체하지 않는다. 오히려 기독교 학교의 맥락에서 ‘인간이기 때문에 소중하다’는 진술을 하나님의 형상에 관한 인간 이해와 연결하여 깊이 탐색하고, 교과서가 이미 제시한 존중·경청·성찰을 실제 수업의 참여 방식으로 구체화하고자 한다.

3. 인간 존엄의 정초와 인권교육의 과제

앞선 분석에서 확인했듯 교과서와 교사용 지도서는 인간이라는 사실 자체를 인권의 보편적 귀속과 존엄의 규범적 출발점으로 제시한다. 따라서 본 연구의 문제의식은 교과서가 인간 존엄의 근거를 전혀 제시하지 않는다는 데 있지 않다. 오히려 ‘인간이라는 사실 자체가 왜 동등한 존엄과 권리를 갖게 하는가’라는 물음이 별도의 철학적·신학적 탐구 대상으로 다루어지지 않는다는 데 있다. 이 물음에는 기독교적 설명 외에도 다양한 철학적 응답이 존재하므로, 하나님의 형상을 제시하기에 앞서 이러한 논의의 지형을 함께 살펴볼 필요가 있다.

대표적으로 칸트(Kant)의 전통은 인간의 이성적 자율성과 도덕성에서 존엄을 설명한다. 강현정(2007: 9-10)에 따르면 칸트에게 인간은 스스로 도덕 법칙을 세우고 자신을 조절할 수 있는 자율적 존재라는 점에서 단순한 수단이 아니라 목적으로 대우되어야 하며, 존엄은 실제 도덕적 성취가 아니라 도덕적 존재일 수 있는 가능성과 연결된다. 이는 인간 존엄의 강력한 철학적 정초를 제공한다. 다만 존엄의 정초를 특정 능력이나 속성과 연결할 경우 그러한 능력을 현재적으로 충분히 행사하기 어려운 인간의 존엄을 어떠한 방식으로 설명할 것인가라는 추가적인 문제가 제기된다. 이는 칸트적 인간 이해가 그러한 인간의 존엄을 곧바로 부정한다는 의미가 아니라, 특정 속성을 존엄의 근거로 해석할 때 요청되는 철학적 과제이다.

사회적 합의와 법·제도를 중심으로 인권을 이해하는 접근 역시 중요한 의미를 지닌다. 사회적 합의와 헌법은 권리를 공적으로 확인하고 실제로 보호하는 핵심적 조건이다. 그러나 어떤 것이 법적으로 승인되었다는 사실과 그것이 도덕적으로 정당하다는 판단은 동일하지 않기 때문에, 법과 합의를 넘어 이를 평가할 규범적 기준이 무엇인가라는 문제는 남는다. 따라서 법·제도는 인권의 실효적 보장에 필수적이지만 인간 존엄의 철학적 정초와는 구분하여 이해할 필요가 있다.

인간 존엄의 정초 자체가 지닌 이러한 난점은 관련 연구에서도 논의되어 왔다. 김용해(2003)는 실체주의, 인격주의, 실용주의, 기능주의, 신 모상설 등 여러 존엄 정초 논변을 검토하면서 각 입장이 서로 다른 인간 이해와 형이상학적 전제에서 출발하기 때문에 인간 존엄의 철학적 근거 지음이 단순하지 않음을 지적한다. 그는 나아가 인간 존엄을 신-인간-자연의 관계라는 통합된 세계관과 연결하며, 존엄의 근거 물음이 종교적·형이상학적 차원과도 관련된다고 본다. 강현정(2007: 20) 역시 인간 존엄의 문제를 형이상학적·종교적 물음과 완전히 분리하기 어렵다는 점을 지적한다. 이러한 논의는 특정한 하나의 정초가 다른 모든 정초를 무효화한다기보다, 인간 존엄의 근거 물음이 서로 다른 인간 이해와 세계관의 전제를 포함하는 문제임을 보여 준다. 따라서 여기서는 어느 한 접근의 우위를 확정하기보다, 각 접근이 제시하는 설명과 남기는 물음을 함께 살펴보는 데 초점을 둔다.

이러한 논의 가운데 본 연구는 기독교 학교라는 교육적 맥락에서 하나님의 형상을 인간 존엄을 해석하기 위한 신학적 관점으로 채택한다. 월터스토프(Wolterstorff)는 인간이 권리를 갖는 근거를 특정 능력이 아니라 인간이 지니는 가치에서 찾으며, 그 가치를 하나님의 사랑과 연결한다(Wolterstorff, 2008: 10-11, 21 ; Weithman, 2009: 180에서 재인용). 특히 그의 논의에서 인간의 가치는 인간의 능력에 대한 참조에 의존하지 않는다(Wolterstorff, 2008: 352 ; Weithman, 2009: 185에서 재인용). 이는 인간의 존엄을 능력·성취·유용성의 정도와 직접 연동하지 않는다는 점에서 본 연구의 하나님의 형상에 관한 인간 이해와 중요한 접점을 갖는다.

그러나 이러한 신학적 설명 역시 창조주 하나님에 대한 신앙을 전제로 하므로 그 전제를 공유하지 않는 모든 담론에서 동일한 설득력을 갖는 보편적 논증으로 제시될 수는 없다. 김용해(2003: 241-249)가 다원주의 사회에서 인간 존엄의 근거 지음을 종교와 문화 간의 개방적 대화 속에서 다룰 것을 제안한 것도 이와 관련된다. 따라서 본 연구가 하나님의 형상을 채택하는 이유는 다른 정초를 대체하기 위해서가 아니라, 기독교 학교라는 해석 공동체에서 인간을 어떠한 존재로 이해하고 가르칠 것인가라는 물음에 응답하기 위해서이다.

이 문제는 인간 존엄을 어떻게 가르칠 것인가라는 교육적 과제로 이어진다. 교과서는 인권의 보편성을 설명한 뒤 구체적인 학교생활의 상황을 통해 자신의 태도를 성찰하게 한다. 이러한 자기 점검의 교육적 의의는 분명하다. 그러나 존중과 경청을 규범으로 이해하고 자신을 점검하는 것과, 실제 수업에서 타인의 말을 듣고 기다리며 자신의 이해를 다시 확인하는 방식으로 참여하는 것은 구별될 수 있다. Blasi(1999: 1)는 도덕적 이해 자체만으로 도덕적 동기와 행동을 충분히 설명할 수 없으며, 도덕적으로 발전된 이해를 가지고도 이에 따라 행동하지 않을 수 있다고 지적한다. 또한 도덕적 행동과 감정은 ‘도덕성에 대한 관심(concern for morality)’ 안에서 의미를 갖게 된다고 본다(Blasi, 1999: 13, 15-16).

이러한 논의를 근거로 교과서의 자기 점검 활동이 학생의 행동 변화에 불충분하다고 단정할 수는 없다. 다만 인간 존엄에 관한 개념적 이해와 태도의 성찰이 실제 학습자의 참여 방식과도 연결될 필요가 있다는 본 연구의 문제의식을 뒷받침한다. 따라서 본 연구의 재구성은 교과서가 제시하는 인간의 보편적 존엄과 존중·경청의 태도를 유지하면서, 기독교 학교의 맥락에서 하나님의 형상이라는 인간 이해를 통해 그 의미를 심화하고 이를 실제로 보고, 듣고, 기다리고 관계 맺는 교수·학습의 양식으로 구체화하는 데 초점을 둔다. 다음 장에서는 이를 What If Learning의 ‘새롭게 보기-참여 방식 선택하기-실천 재구성하기’의 세 국면에 따라 제시한다.

IV. 기독교적 관점에 따른 ‘인권 친화적 태도’ 차시 재구성

1. 재구성의 방향

III장의 분석은 두 가지 과제를 남긴다. 하나는 교과서가 ‘인간이기 때문에 소중하다’고 제시하는 인간 존엄의 규범적 출발점을 기독교 학교의 맥락에서 하나님의 형상(*imago Dei*)이라는 인간 이해와 연결하여 보다 깊이 탐색하는 일이고, 다른 하나는 그러한 인간 이해가 학습자에게 단순한 명제로 전달되는 데 그치지 않고 수업의 참여 방식 속에서 경험되도록 설계하는 일이다. 본 연구의 재구성은 이 둘을 결합한다. 전자는 인간 존엄에 대한 신학적 해석의 심화이며(II-2), 후자는 What If Learning의 ‘새롭게 보기(seeing anew)’, ‘참여 방식 선택하기(choosing engagement)’, ‘실천 재구성하기(reshaping practice)’를 통해 수업의 시간·활동·상호작용과 교수 환경을 재구성하는 작업이다(II-1).

이 결합에서는 내용의 재해석이 새로운 명제의 주입으로 끝나지 않도록 주의할 필요가 있다. 만약 재구성이 교과서의 “인간이기 때문에 소중하다”는 진술을 “하나님의 형상이기 때문에 존엄하다”는 새 문장으로 바꾸어 넣는 데 그친다면, 학습자에게는 다시 외워야 할 하나의 정답으로 남을 수 있다. 따라서 본 재구성의 무게중심은 정의의 교체가 아니라, 학습자가 한 사람을 ‘점’이 아니라 존엄한 존재로 바라보고 그의 말을 듣는 참여의 과정을 설계하는 데 있다. 곧 무엇을 가르치느냐(*imago Dei*)는 어떻게 가르치느냐(느린 보기·경청·기다림·축복)와 분리되지 않는다.

재구성은 단원을 폐기하고 새 내용을 들여오는 방식이 아니라, 기존 단원의 골격을 유지하되 그 양식을 다시 짜는 방식을 취한다. 교과서의 도입(인권·헌법·인권 친화적 태도 읽기)은 그대로 두고, 교과서가 이미 갖추고 있는 ‘인권 친화적 태도 점검하기’ 활동도 폐기하지 않은 채 그 의미를 다시 부여한다. 이러한 접근은 공교육 교과서를 존중하면서 그것을 신앙의 관점에서 재해석하는 단위 재구성의 성격에 부합한다. 핵심 교구로는 정진호(2014)의 그림책 《위를 봐요!》를 활용한다. 사고로 다리를 잃은 주인공 수지가 높은 곳에서 거리를 내려다볼 때 아래 사람들의 모습은 정수리만 보이는 점처럼 그려지고, 아무도 위를 올려다보지 않다가 한 아이가 길에 누워 올려다보는 순간 흑백의 화면이 분홍빛으로 바뀌는 이 이야기는, ‘시선의 위치’가 곧 한 존재를 어떻게 보느냐를 결정한다는 본 단원의 주제를 형상화한다. 그림책을 인권 교육의 핵심 자료로 삼는 접근에는 선행 사례가 있다. 이서영(2023)은 노동인권교육에서 그림책 읽기를 ‘설명하기 — 이해하기 — 적용하기’의 세 단계로 구조화하여, 학습자가 그림에서 보이는 것을 살핀 뒤 보이지 않는 의미를 묻고 다시 자기 삶으로 나아가며 공감적 상상을 통해 인권 감수성을 기르도록 설계한 바 있다. 나아가 그림책을 활용한 인권

교육이 학습자의 인권 인식에 실제로 긍정적 영향을 미친다는 점은 유아 대상 실증 연구에서도 확인된 바 있다(박경애·이경주, 2020). 본 연구의 단원이 느린 보기에서 시선의 전환으로, 다시 친절과 권리의 약속으로 이어지는 흐름 또한 이러한 단계적 읽기와 구조적으로 닮아 있다.

다만 이 그림책을 다룰 때에는 교육적 세심함이 요구된다. 작품이 사고로 다리를 잃은 인물을 그리는 만큼, 학급에 장애가 있는 학생이나 사고·상실을 경험한 학생이 있을 경우 이 수업이 의도와 달리 상처가 될 수 있기 때문이다. 따라서 교사는 수지를 ‘극복해야 할 결핍을 지닌 대상’이나 동정의 대상으로 그리지 않도록 주의하며, 이야기의 초점을 인물의 손상 자체가 아니라 ‘아래에서 올려다보는 시선’이 한 존재를 어떻게 다시 보게 하는가에 둔다. 장애나 사고는 한 사람을 규정하는 본질이 아니라 그가 처한 하나의 상황이며, 시선의 전환 활동은 한 존재를 조건이나 외형으로 성급하게 규정하지 않고 다시 바라보게 하는 경험을 제공한다. 이후 교사는 창세기 1:27을 명시적으로 제시하고, 인간의 존엄을 특정한 능력이나 유용성에 따라 판단하지 않는 하나님의 형상에 관한 기독교적 인간 이해를 설명함으로써 이러한 경험을 신학적 해석과 연결한다. 이러한 태도는 인간 존엄을 능력이나 신체적 조건이 아니라 하나님의 형상에 근거 짓는 본 연구의 관점과도 일관된다.

앞서 논의한 재구성의 방향을 What If Learning의 세 국면에 따라 정리하면 표 3(Table 3)과 같다. 표 3은 ‘새롭게 보기’, ‘참여 방식 선택하기’, ‘실천 재구성하기’를 중심으로 기존 교과서의 내용 및 활동과의 연결 지점을 확인하고, 각 국면에서 이루어지는 재구성의 내용과 이를 지탱하는 수업의 장치 및 확인 방식을 제시한 것이다.

표 3(Table 3). What If Learning에 따른 핵심 차시 재구성의 개관

What If Learning 국면	기존 교과서와의 연결	재구성 내용	참여를 지탱하는 장치 및 확인
새롭게 보기	‘인간이기 때문에 소중하다’는 인권의 보편성, 인권 친화적 태도	《위를 봐요!》 삽화를 단계적으로 관찰하고 한 사람을 ‘점’이 아닌 구체적 존재로 다시 보기. 관찰 후 창세기 1:27을 통해 인간 존엄을 신학적으로 해석	삽화 단계적 공개, 질문 후 기다림, 관찰 기록, 교사의 명시적 설명
참여 방식 선택하기	교과서의 ‘반대되는 의견도 잘 듣는다’는 경청 항목	짝의 생각을 끝까지 듣고 재진술한 뒤 상대방에게 이해가 맞는지 확인하기	말하기-듣기-재진술-확인 의 상호작용 절차, 짝의 확인
실천 재구성하기	자기 점검과 생활 속 인권 존중	자기 점검을 구체적 실천으로 연결하고, 후속 활동에서 시혜의 언어를 권리의 언어로 전환	10초 기다림, 경청 절차, 활동지·포스터, 과정중심 피드백, 다짐과 축복으로 마무리

2. 새롭게 보기: 한 사람을 ‘점’이 아닌 존재로 보기

What If Learning의 첫 번째 국면인 ‘새롭게 보기(seeing anew)’는 익숙한 교과 내용에 새로운 명제를 덧붙이는 것이 아니라, 이미 알고 있는 대상을 다른 관점에서 다시 보도록 하는 데서 출발한다. 본 연구에서는 이를 위해 정진호(2014)의 그림책 《위를 봐요!》를 활용한다. 사고 이후 높은 곳에서 거리를 내려다보게 된 주인공 수지의 시선에서 거리의 사람들이 작은 점처럼 보이다가, 한 아이가 위를 올려다보면서 관계와 장면이 변화하는 이 작품은 한 사람을 바라보는 ‘시선의 위치’ 자체를 성찰하게 한다. 본 연구에서 그림책을 사용하는 목적은 장애를 동정의 대상으로 제시하기 위한 것이 아니라, 대상을 외형이나 조건으로 빠르게 규정하는 시선에서 벗어나 한 사람에게 주의를 기울이는 경험을 제공하는 데 있다. 장애나 사고는 한 사람의 전 존재를 규정하는 본질은 아니며, 시선의 전환 활동은 한 존재를 특정한 조건이나 외형으로 성급하게 규정하지 않고 다시 바라보게 한다.

‘느린 보기’에서는 제목과 결말을 처음부터 공개하지 않고 삽화를 단계적으로 제시한다. 먼저 거리 전체를 살피며 무엇이 보이고 무엇은 보이지 않는지, 사람들이 어떤 모습으로 보이는지를 관찰하게 한다. 이어 시선의 위치와 위에서 내려다보는 인물의 모습에 주목하고, 그 인물이 어디에 있으며 무엇을 하고 있는지를 살펴본다. 그다음 “위를 봐요!”라는 말의 의미와 인물의 생각을 추측하게 하고, 마지막에는 결말의 장면을 공개하여 무채색이던 거리와 인물들의 관계가 어떻게 달라졌는지를 관찰하게 한다. 각 질문 뒤에는 약 10초의 기다림을 두어 학생이 첫인상에 따라 즉시 판단하기보다 충분히 보고 생각한 뒤 말하도록 한다. 이러한 설계는 스미스가 백장미단의 사진을 활용하여 주변 환경에서 인물과 표정으로 관찰을 점차 좁혀 간 사례에서 교수적 시사점을 얻은 것으로, ‘세심한 주의(attentiveness)’가 실제 참여 방식 안에서 구현되는 한 형태라 할 수 있다(Smith, 유은희 역, 2024: 144-150).

여기서 느린 관찰과 신학적 해석은 구분된다. 학생에게 처음부터 “이것이 하나님의 시선이라면 어떨까”라고 묻는 것은 관찰의 질문이라기보다 이미 상당한 신학적 상상을 요구하기 때문이다. 따라서 본 재구성안에서는 학생이 그림 자체를 충분히 관찰한 뒤에야 수업을 신학적 성찰로 이동시킨다. 시편 139:1-12의 말씀을 통해 하나님께서 인간을 알고 살피신다는 성경적 관점을 살펴보고, 이어 “하나님은 이 사람을 어떻게 보실까?”라는 질문을 던짐으로써 앞선 시선의 경험을 기독교적 인간 이해와 연결한다. 이 질문은 느린 보기의 일부가 아니라 관찰 이후 이루어지는 신학적 해석의 단계로 위치시킨다.

이어 교사는 창세기 1:27을 명시적으로 제시하여 모든 인간을 하나님의 형상으로 바라보는 기독교적 인간 이해를 설명한다. 그림책 활동만으로 학생이 인간 존엄의 신학적 의미를 스스로 도출할

것이라고 전제하지 않고, 인간의 존엄이 특정한 능력이나 유용성의 정도에 따라 결정되지 않는다는 점을 교사가 분명히 연결해 주는 것이다. 이후 “법이 어떤 사람의 권리를 인정하지 않는다고 해도 그 사람의 소중함은 사라지는가”, “말을 하지 못하거나 많은 것을 잘하지 못하는 사람도 동일하게 소중한가”와 같은 질문을 통해 III장에서 살핀 교과서의 “인간이기 때문에 소중하다”는 진술을 기독교 학교의 맥락에서 보다 깊이 탐색한다.

이러한 ‘새롭게 보기’는 교과서의 인권 개념을 하나님의 형상이라는 새로운 정의로 교체하는 것이 아니다. 오히려 교과서가 이미 제시하는 인간의 보편적 존엄을 유지하면서, 학습자가 익숙한 인간 존엄의 진술을 다른 시선으로 다시 살피고 그 의미를 기독교적 인간 이해 안에서 해석하도록 하는 과정이다. 따라서 이 국면에서 중요한 것은 학생이 하나님의 형상이라는 명제를 외우는 데 있지 않고, 한 사람을 성급하게 판단하지 않고 주의를 기울여 바라보는 경험과 그 경험에 대한 신학적 해석을 연결하는 데 있다.

3. 참여 방식 선택하기: 경청을 수업의 참여 구조로 만들기

What If Learning의 두 번째 국면인 ‘참여 방식 선택하기(choosing engagement)’는 학생이 무엇을 배우는가와 함께 그 배움에 어떠한 방식으로 참여하는가를 묻는다. 교과서 124쪽은 인권 친화적 태도의 하나로 “친구가 나와 반대되는 의견을 말해도 잘 들어 준다”는 항목을 이미 제시하고 있다. 따라서 본 재구성은 경청이라는 새로운 가치를 교과서에 추가하는 것이 아니라, 교과서에서 자기 점검의 대상으로 제시된 경청을 실제 수업의 상호작용 방식으로 경험하게 하는 데 초점을 둔다.

이를 위해 인간 존엄에 관한 자신의 생각을 나누는 짝 활동을 말하기-듣기-재진술-확인 구조로 설계한다. 먼저 A가 자신의 생각을 말하면 B는 중간에 끊지 않고 들은 뒤 “○○는 사람의 소중함이 …라고 생각합니다”의 형식으로 A의 생각을 정리한다. B는 자신이 정리한 내용을 A에게 다시 읽어 주고, A는 자신의 생각이 적절하게 전달되었는지 확인하거나 필요한 부분을 수정한다. 이후 역할을 바꾸어 같은 절차를 반복한다. 이는 단순히 상대방의 이름을 붙여 의견을 기록하는 활동을 넘어, 자신이 이해한 타인의 말을 다시 당사자에게 돌려주고 확인받도록 하는 상호작용의 구조이다.

따라서 이 활동의 평가는 상대방의 내면적 생각을 ‘정확하게 맞췄는가’를 교사가 관정하는 방식으로 이루어지지 않는다. 학생이 상대의 말을 끝까지 듣고, 자신의 말로 재진술하며, 당사자의 확인을 거치는 참여 절차를 수행했는지가 핵심적인 확인 대상이 된다. 경청은 이때 인권 친화적 태도에 관한 하나의 지식이나 규칙이 아니라, 한 사람의 목소리를 함부로 대신하거나 지나치지 않고 그에게 다시 확인하는 학습의 양식이 된다.

이러한 설계는 하나님의 형상을 관계적 차원에서 이해한 II장의 논의와도 연결된다. 타인의 말을 경청해야 그 사람이 존엄해지는 것은 아니며, 관계를 잘 수행하는 능력이 존엄의 조건이 되는 것도 아니다. 오히려 자신과 타인이 이미 존엄한 인간이라는 이해가 그 사람의 목소리를 어떻게 대할 것인가라는 관계적 책임으로 이어지는 것이다. 따라서 경청은 하나님의 형상을 설명하기 위한 또 하나의 활동을 추가한 것이 아니라, 인간을 존엄한 존재로 바라보는 비전이 실제 학생들의 참여 방식 안에서 드러나도록 한 설계이다.

4. 실천 재구성하기: 참여를 지탱하는 수업의 인프라

What If Learning의 ‘실천 재구성하기(reshaping practice)’는 앞선 비전과 참여 방식이 실제 수업에서 가능하도록 이를 지탱하는 시간·자료·상호작용·평가와 같은 조건을 재구성하는 국면이다. 따라서 학생에게 ‘친절 한 가치를 실천하겠다’고 결단하게 하는 것 자체를 실천 재구성으로 보기는 어렵다. 교과서의 자기 점검에서 출발하여 구체적인 친절을 정하는 활동은 배운 내용을 삶으로 연결하는 적용 활동이며, 실천 재구성의 핵심은 그러한 존중과 경청이 일어날 수 있도록 교실의 구조 자체를 어떻게 다시 짜는가에 있다.

본 재구성안에서는 그림책의 장면을 한 번에 공개하지 않고 단계적으로 제시하는 자료의 사용, 질문 후 약 10초를 기다리는 시간의 배치, 짝의 말을 듣고 재진술한 뒤 당사자에게 확인받는 상호작용 절차, 활동지를 정오나 점수 중심의 평가가 아니라 학생의 사고 과정을 확인하는 형성적 자료로 활용하는 방식이 이러한 재구성에 해당한다.

교과서의 ‘인권 친화적 태도 점검하기’ 활동은 폐기하지 않고 그대로 활용한다. 학생은 8개의 항목 가운데 자신에게 가장 어려운 것을 돌아보고, 일상에서 실천할 수 있는 작은 행동을 정한다. 그러나 인권 존중이 개인적 친절이나 시혜에 머물지 않도록 이후 활동에서는 이를 권리의 언어와 연결한다. 후속 인권 포스터 활동에서 학생은 이동권, 정보 접근권, 참여권, 평등권, 의견 표명권 등 생활 속 인권 사례를 선택하고, ‘하나님의 형상’, ‘시선의 전환’, ‘시혜가 아니라 권리’라는 관점에서 사례를 다시 바라본다. 포스터에는 “불쌍한 사람을 도와주자”와 같은 표현 대신 “누구나 ~할 권리가 있다”는 문장을 사용하도록 하여 개인의 호의와 보장되어야 할 권리의 차이를 구분하게 한다.

이러한 확장은 인권 친화적 태도를 단지 ‘착한 사람이 되기’의 문제로 축소하지 않도록 한다는 점에서 중요하다. 다른 사람을 존중하고 돕는 개인의 태도는 필요하지만, 인권은 누군가의 선의가 있을 때에만 주어지는 것이 아니다. 따라서 한 사람을 존엄하게 대하는 개인적 실천은 모든 사람의 권리가 보장되기 위해 공동체의 환경과 제도적 조건이 어떠해야 하는가를 생각하는 방향으로 확장될

필요가 있다. 이 지점에서 본 차시는 이후 단원에서 다루는 인권 침해의 발견과 해결 방안 탐색, 인권 보호 활동과도 연결된다.

평가 역시 별도의 결과 확인이라기보다 수업의 양식에 포함된다. 느린 보기에서 학생이 무엇을 관찰하고 어떠한 질문을 제기하는지, 인간 존엄을 자신의 말로 어떻게 설명하는지, 경청 활동에서 듣기-재진술-확인 절차를 수행하는지, 자기 점검을 구체적 실천과 권리의 언어로 연결하는지를 활동지와 수업 관찰을 통해 형성적으로 확인한다. 이를 통해 본 연구가 제시하는 평가는 학생에게 특정 신학적 문장을 동일하게 재현하도록 요구하기보다, 수업에서 이루어지는 사고와 참여의 과정을 살피는 데 초점을 둔다.

수업의 마지막 8분 동안 학생은 ‘인권 친화적인 사람’이 어떤 사람인지 자신의 말로 다시 쓰고, “나는 ____한 사람이 되고 싶어요”라는 문장으로 자신의 다짐을 표현한다. 다짐을 작성한 뒤 교사는 “오늘 배운 마음으로, 서로를 소중히 여기는 한 주가 되기를.”이라고 말하며 수업을 마무리한다. 이러한 축복은 수업 끝에 기독교적 요소를 추가하는 별도의 의식이라기보다, 학습의 마무리를 평가에서 다짐과 보냄의 시간으로 재구성하는 교수적 실천이다.

따라서 본 연구에서 ‘실천 재구성하기’는 특정 활동 하나가 아니라, 단계적인 자료 제시, 기다림의 시간, 경청의 상호작용 절차, 권리의 언어를 사용하는 후속 활동, 형성적 평가와 축복의 마무리가 함께 이루는 수업의 인프라를 가리킨다. 이러한 구조를 통해 인간 존엄에 관한 기독교적 이해는 별도의 명제로 덧붙여지기보다 학생이 보고, 듣고, 말하고, 기다리고 관계 맺는 수업의 방식과 연결된다.

5. 재구성안의 예비적 현장 적용

본 연구의 핵심 활동은 2026년 6월 11일 초등학교 5학년 「법과 인권의 보장」 9~10차시(당일 6~7교시, 80분)에 예비적으로 적용하였다. 수업에서는 먼저 교과서 116~125쪽의 인권·헌법·인권 친화적 태도를 확인한 뒤, 《위를 봐요!》를 활용한 느린 보기, 시편 139:1-12와 창세기 1:27을 통한 신학적 성찰, 인간 존엄에 관한 경청 활동, 자기 점검과 실천 약속을 진행하고 다짐과 축복으로 마무리하였다. 이러한 수업의 실제 적용을 통해 재구성안이 교실의 시간 안에서 실행 가능한지와 활동의 순서를 예비적으로 확인하였다.

다만 이 적용은 재구성안의 교육적 효과를 검증하기 위한 실험적 연구가 아니며, 학생의 인권 인식이나 태도 변화를 연구 자료로 분석하지 않았다. 따라서 실제 적용을 근거로 존엄 인식이나 인권 친화적 태도가 향상되었다고 주장하지 않는다. 예비 적용 당시에는 ‘하나님의 시선’ 발문이 느린 보기와 인접하여 배치되었고, 경청 활동도 짝의 생각을 기록하는 수준으로 구성되어 있었다. 본 재구

성안에서는 이를 보완하여 세밀한 관찰과 신학적 성찰의 기능을 구분하고, 경청을 말하기-듣기-재진술-확인 상호작용 절차로 구체화하였다. 또한 개인적 친절의 결단 자체를 ‘실천 재구성’으로 규정하지 않고, 이러한 참여를 가능하게 하는 시간·자료·교사의 반응·상호작용·평가 등의 수업 인프라를 중심으로 ‘실천 재구성’의 의미를 명확히 하였다.

V. 논의

1. ‘어떻게(How)’에 대한 기여

본 연구의 일차적 기여는 기독교 교육에서 상대적으로 덜 다루어져 온 교수·학습의 ‘어떻게’에 대한 구체적인 수업 재구성 사례를 제시한 데 있다. II장에서 살핀 바와 같이, 기독교 교육에서 신앙과 교과와의 통합은 주로 세계관과 교과 내용의 재해석을 중심으로 논의되어 왔으며, 스미스(Smith, 유은희 역, 2024: 307-309)는 세계관·이론에 관한 논의에 비해 실제 교수 방법에 대한 관심이 상대적으로 부족했음을 ‘조약돌 양동이’의 비유로 지적한다. 국내에서도 이은실(2013)이 기독교 교육과정 개발·재구성 관련 석사학위논문 56편 가운데 특정 교수·학습 방법을 명시한 연구가 6편에 그쳤음을 보고하였으며, 이는 내용의 기독교적 재구성과 더불어 교수·학습 양식에 대한 구체적인 연구가 지속적으로 요청되어 왔음을 보여준다.

본 연구는 이러한 과제를 초등 사회과 인권교육이라는 구체적인 수업 맥락에서 다루었다. 기존 교과서의 내용을 기독교적 내용으로 대체하기보다 What If Learning의 ‘새롭게 보기(seeing anew)-참여 방식 선택하기(choosing engagement)-실천 재구성하기(reshaping practice)’를 중심으로, 인간 존엄에 관한 기독교적 비전이 학습자가 보고, 듣고, 기다리고 관계 맺는 방식과 이를 지탱하는 시간·자료·상호작용·평가의 구조에 어떻게 연결될 수 있는지를 제시하였다. 특히 교과서가 이미 갖추고 있는 ‘인권 친화적 태도 점검하기’와 경청의 요소를 폐기하지 않고 실제 참여의 구조로 확장했다는 점에서, 기독교적 재구성이 반드시 새로운 내용을 추가하는 데 있는 것이 아니라 기존 활동을 다른 비전 안에서 다시 구성하는 작업일 수 있음을 보여준다.

또한 재구성한 핵심 활동을 실제 5학년 수업에 예비적으로 적용하여 활동의 순서와 교실 안에서의 실행 가능성을 점검했다는 점에서, 본 연구는 문헌적 논의와 수업 설계 사이의 연결을 시도하였다. 다만 이러한 적용은 교육적 효과를 확인하기 위한 검증이 아니므로, 본 연구의 기여는 특정한 효과가 입증된 교수모형을 제시한 데 있다기보다 기독교 학교의 교사가 참고하고 후속적으로 검증

할 수 있는 구체적인 설계 사례를 제안한 것으로 한정할 필요가 있다. 장유정(2023)이 국내 기독교 대안학교에서 신앙과 학문의 통합에 대한 관심이 감소하는 경향을 보고한 상황에서, 이와 같은 구체적인 수업 사례를 축적하는 것은 신앙과 교과 통합을 실제 교수·학습의 차원에서 다시 탐색하는 하나의 시도가 될 수 있다.

본 연구의 이러한 접근은 인권교육 연구와도 접점을 갖는다. 전윤경(2023)은 초등 사회과 교과서의 인권 서술이 법과 제도를 중심으로 이루어지는 경향을 분석하고, 이를 인권감수성 교육으로 확장할 필요성을 제기하였다. 본 연구는 이러한 논의와 문제의식을 공유하면서도, 인권에 대한 정서적 민감성을 넘어 기독교 학교의 맥락에서 ‘인간이기 때문에 소중하다’는 교과서의 규범적 출발점을 하나님의 형상이라는 인간 이해와 연결하고, 그 이해가 실제 교수·학습의 양식 속에 어떻게 표현될 수 있는가를 탐색한다는 점에서 또 하나의 접근을 제시한다.

2. 인간 존엄 이해의 교수적 구현: 명제에서 참여 경험으로

둘째 기여는 인간 존엄에 관한 기독교적 이해를 교수·학습의 참여 방식과 연결했다는 데 있다. III장의 분석에서 확인했듯 교과서와 교사용 지도서는 인간이라는 사실 자체와 출생부터의 보편적 귀속을 인권의 규범적 출발점으로 제시하고, 이를 타인의 권리를 존중하는 태도와 자기 성찰로 연결한다. 본 연구는 이러한 구조를 부정하기보다, 기독교 학교의 맥락에서 ‘인간이기 때문에 소중하다’는 진술을 하나님의 형상(*imago Dei*)에 관한 인간 이해와 연결하여 보다 깊이 탐색하고, 그 이해가 다시 느린 보기·경청·기다림·권리의 언어와 같은 학습 참여의 양식으로 이어지도록 설계하였다.

이러한 접근은 인간 존엄의 신학적 이해와 인권교육의 경험적 차원을 서로 연결하려는 시도라 할 수 있다. 본 연구가 참조한 *imago Dei* 논의는 인간의 존엄을 능력이나 유용성의 정도에 따라 차별화하지 않는 신학적 인간 이해를 제공하지만, 그러한 인간 이해가 실제 교실의 상호작용 속에서 어떻게 표현될 것인가라는 교육적 문제는 별도의 설계를 필요로 한다. 반면 그림책과 서사를 활용한 인권교육은 구체적인 인물과 상황에 대한 공감적·정서적 경험을 풍부하게 조직할 수 있지만, 기독교 학교에서는 그러한 경험을 어떠한 인간 이해와 연결하여 해석할 것인가라는 질문을 추가로 제기할 수 있다. 본 연구는 이 두 차원을 위계적으로 나누기보다, 인간을 어떻게 이해하는가와 그 인간을 수업에서 어떻게 바라보고 대하는가가 상호 연결되도록 구성하였다.

이러한 문제의식은 Blasi(1999)의 도덕심리학적 논의와도 접점을 갖는다. Blasi(1999: 1)는 도덕적 이해 자체가 곧바로 도덕적 동기와 행동을 보장하지 않으며, 도덕적으로 성숙한 이해를 지닌 사람도 그 이해에 따라 행동하지 않을 수 있다고 지적한다. 또한 자연스럽게 발생한 감정이나 친사

회적 반응 역시 그 자체로 곧 도덕적 행동을 의미하는 것은 아니며, 감정이 도덕적 의미를 지니기 위해서는 도덕성에 대한 관심과 해석의 과정이 요청된다고 본다(Blasi, 1999: 13, 15-16 ; 이정훈, 2020). 이 논의가 본 수업설계의 효과를 직접 입증하는 근거는 아니지만, 존엄에 관한 개념적 이해와 정서적 경험, 실제 참여와 행동이 자동적으로 연결되는 것은 아니라는 점을 보여주는 이론적 참조점이 된다.

따라서 본 연구에서는 하나님의 형상에 관한 설명만을 추가하거나 그림책을 통한 공감적 경험만을 제공하는 데 그치지 않고, 두 차원이 수업의 참여 방식 안에서 연결되도록 설계하였다. 느린 보기는 한 사람을 성급하게 판단하지 않고 주의를 기울여 바라보도록 하고, 경청 활동은 상대의 말을 듣고 재진술한 뒤 당사자의 확인을 거치도록 하며, 자기 점검과 후속 포스터 활동은 개인적 친절을 권리의 언어와 연결한다. 수업의 마지막을 다짐과 축복으로 구성한 것 역시 학습한 내용을 교실 밖의 삶과 연결하려는 시간의 양식이다. 이러한 활동들이 학생의 존엄 인식이나 태도를 실제로 변화시켰다고 단정할 수는 없지만, 인간 존엄에 관한 신학적 이해가 명제적 지식에 머물지 않고 학습자가 참여하는 방식과 연결될 수 있도록 구체화했다는 점에 본 연구의 교육적 의미가 있다.

이러한 접근은 기독교 학교에서 공교육 교과서를 활용하여 신앙과 교과를 통합하는 방식에도 시사점을 준다. 기독교적 통합을 별도의 경건 활동이나 성경 구절의 첨가에 한정하지 않고, 동일한 교과 목표와 활동을 유지하면서도 학생에게 무엇을 보게 하고, 누구의 말을 어떻게 듣게 하며, 시간을 어떻게 사용하고, 수업을 어떠한 언어로 마무리할 것인가를 신앙적 비전과 함께 성찰할 수 있기 때문이다. 이는 기독교적 교수·학습의 ‘어떻게’를 교실의 미시적인 선택까지 확장하여 탐색할 필요성을 보여준다.

3. 연구의 한계와 후속 과제

본 연구는 몇 가지 한계를 지닌다. 첫째, 본 연구는 문헌 및 교과서 분석을 바탕으로 수업을 재구성하고 이를 실제 수업에 예비적으로 적용하였으나, 교육적 효과를 검증하기 위한 경험적 연구는 실시하지 않았다. 2026년 6월 11일 초등학교 5학년 수업에서 재구성한 핵심 활동을 적용하여 활동의 실행 가능성과 절차를 예비적으로 점검하였지만, 학생의 발언이나 산출물, 인권 인식 및 태도의 변화를 체계적인 연구 자료로 수집·분석하지 않았다. 또한 별도의 전문가 타당화도 실시하지 않았다. 따라서 본 연구에서 제시한 수업이 학생의 존엄 인식이나 인권 친화적 태도를 향상시킨다고 결론 내릴 수 없으며, 후속 연구에서는 수업 전후의 인식 변화, 학생의 학습 경험과 산출물, 교사의 관찰 자료 등을 적절한 연구윤리 절차 아래 분석하여 재구성안의 교육적 의미와 한계를 검토할 필요

가 있다.

박경애·이경주(2020)가 그림책 활용 인권교육활동과 후속 인형극놀이가 만 5세 유아의 일부 인권인식 영역에서 유의미한 변화를 보였다고 보고한 것은 그림책 기반 인권교육의 가능성을 보여주는 인접 연구라 할 수 있다. 그러나 연구 대상과 활동, 측정 방식이 본 연구와 다르고 일부 권리 영역에서는 유의미한 차이가 나타나지 않았으므로, 이 결과를 본 연구의 재구성안에 대한 효과의 근거로 직접 적용할 수는 없다. 따라서 이러한 선행연구는 후속 경험 연구의 필요성을 뒷받침하는 참고점으로 제한하여 이해할 필요가 있다.

둘째, 본 연구의 교과서 분석 범위에도 한계가 있다. 두 종의 2022 개정 초등 사회과 교과서를 검토하였으나 이는 전체 검정 교과서를 대표하지 않으며, 교사용 지도서 역시 비상교육 자료에 한정하여 검토하였다. 또한 분석과 해석은 연구자 1인에 의해 이루어졌으므로 분석의 신뢰성을 복수 연구자를 통해 검증하지 못하였다. 따라서 본 연구에서 확인한 인권 서술의 특징을 초등 사회과 인권 교육 전반의 특성으로 일반화할 수 없다. 후속 연구에서는 더 많은 검정 교과서와 교사용 지도서, 교육과정 문서를 대상으로 분석 범위를 확대하고 복수 연구자 또는 전문가 검토를 통해 분석의 타당성을 보완할 필요가 있다. 재구성의 직접적인 대상 또한 「법과 인권의 보장」 단원 전체가 아니라 ‘인권 친화적 태도’ 관련 핵심 차시에 집중되어 있으므로, 본 연구의 설계가 다른 차시와 단원, 교과에서도 어떤 방식으로 활용될 수 있는지는 별도의 검토가 필요하다.

셋째, 본 연구의 신학적 재구성은 기독교적 신앙을 교육적 해석의 전제로 공유할 수 있는 기독교 학교의 맥락을 전제한다. 하나님의 형상을 인간 존엄을 해석하는 관점으로 직접 제시하는 방식은 이러한 신앙적 전제를 공유하지 않는 공교육의 수업에 그대로 적용하기 어렵다. 이는 하나님의 형상에 관한 설명이 다른 인간 존엄의 정초보다 보편적으로 우월하지 못하기 때문이라기보다, 그것이 창조주 하나님에 대한 특정한 신앙적 전제를 포함하기 때문이다. 다윈주의 사회에서 인간 존엄의 정초를 종교와 문화 간의 개방적인 대화 속에서 다룰 필요가 있다는 김용해(2003)의 제안도 이러한 한계를 이해하는 데 중요하다.

그럼에도 What If Learning이 제안하는 새롭게 보기, 참여 방식 선택하기, 실천 재구성하기의 관점과 그 안에서 활용되는 주의 깊은 관찰, 경청, 기다림, 상호 확인과 같은 교수적 실천은 신앙고백을 직접적으로 제시하지 않는 교육 맥락에서도 그 교육적 의미를 별도로 탐색할 수 있다. 다만 이러한 요소들이 다른 맥락에서도 동일한 의미와 효과를 갖는다고 미리 가정하기보다, 각 교육 공동체의 목적과 가치, 학생의 특성에 비추어 다시 설계하고 검증해야 한다. 기독교 학교에서 개발된 본 재구성안의 어떤 요소가 다른 교육 맥락에서도 공유될 수 있으며, 무엇이 기독교적 인간 이해와 긴밀하게 결합되어 있는지를 구분하여 검토하는 것 역시 후속 연구의 과제가 될 것이다.

VI. 결론

본 연구는 초등 사회과 「법과 인권의 보장」 단원을 전체적인 맥락으로 살펴보고, 인권에 관한 개념적 이해에서 생활 속 존중의 태도로 이행하는 ‘인권 친화적 태도’ 핵심 차시를 기독교적 관점에서 재구성하였다. 분석한 교과서와 교사용 지도서는 인간이라는 사실 자체와 출생부터의 보편적 귀속을 인권의 규범적 출발점으로 제시하고 이를 타인의 권리를 존중하는 태도와 자기 성찰로 연결하고 있었다. 본 연구는 이러한 구조를 부정하거나 대체하기보다, 기독교 학교의 맥락에서 ‘인간이기 때문에 소중하다’는 진술을 하나님의 형상(*imago Dei*)에 관한 인간 이해와 연결하여 심화하고, 그 이해가 수업의 참여 방식으로 구체화될 수 있는 가능성을 탐색하였다.

이를 위해 스미스의 기독교적 교수론과 What If Learning의 ‘새롭게 보기(seeing anew)’, ‘참여 방식 선택하기(choosing engagement)’, ‘실천 재구성하기(reshaping practice)’를 재구성의 틀로 활용하였다. 《위를 봐요!》를 활용한 단계적인 느린 보기는 한 사람을 성급하게 판단하지 않고 주의 기울여 바라보도록 설계하였으며, 창세기 1:27을 통한 명시적인 신학적 설명으로 이를 하나님의 형상에 관한 인간 이해와 연결하였다. 또한 교과서에 이미 제시된 경청을 ‘말하기-듣기-재진술-확인’의 실제 참여 구조로 확장하고, 기다림의 시간, 자기 점검, 권리의 언어, 형성적 확인과 축복의 마무리를 통해 존엄과 환대의 비전이 수업의 시간·자료·상호작용 속에 나타날 수 있도록 재구성하였다. 이처럼 본 연구는 기독교적 교육과정 재구성이 교과 내용에 신학적 명제를 덧붙이는 데 머물지 않고, 기존 교과서의 내용과 활동을 유지하면서도 학습자가 어떻게 보고, 듣고, 참여할 것인가를 다시 설계하는 작업으로 확장될 수 있음을 하나의 구체적인 사례로 제안하였다.

재구성한 핵심 활동은 초등학교 5학년 수업에 예비적으로 적용하여 수업 시간 안에서의 실행 가능성과 활동 절차를 점검하였다. 그러나 이 적용은 학생의 인권 인식이나 태도 변화에 대한 교육적 효과를 검증하기 위한 연구가 아니므로, 본 연구의 결과를 효과가 입증된 교수모형으로 일반화할 수는 없다. 또한 두 종의 교과서와 비상교육 교사용 지도서를 중심으로 한 분석, 특정 핵심 차시에 한정된 재구성, 기독교 학교라는 적용 맥락 역시 본 연구의 범위를 규정한다. 그럼에도 본 연구는 기독교 교육에서 상대적으로 덜 구체화되어 온 교수·학습의 ‘어떻게’를 인간 존엄이라는 주제와 연결하여 실제 수업의 수준에서 제시했다는 데 의의가 있다. 향후에는 재구성안에 대한 경험적 검증과 더불어 다른 단원과 교과, 다양한 교육 맥락에서 이러한 접근이 어떻게 변용될 수 있는지를 탐색할 필요가 있다.

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

참고문헌

- 강현정 (2007). 칸트 철학에서 인간 존엄성의 문제. **칸트연구**, 20, 1-28.
- 김용해 (2003). 인간 존엄성과 인권을 근거 짓는 작업에서의 문제들. **사회와 철학**, 6, 217-252.
- 박경애·이경주 (2020). 그림책 활용 인권교육활동을 통한 인형극놀이가 유아의 인권인식에 미치는 영향. **한국영유아보육학**, 123, 27-48.
- 박혜경 (2016). 대학 영어강독 수업에서의 기독교적 가르침의 사례 연구. **신앙과 학문**, 21(2), 89-123.
- 설규주 외 (2026a). **사회 5-1**. 비상교육.
- 설규주 외 (2026b). **사회 5-1 교사용 지도서**. 비상교육.
- 유은희 (2023). 기독교적 교수-학습 모형 탐색: D. I. Smith의 ‘기독교적 실천으로서의 가르침’. **신앙과 학문**, 28(3), 91-121.
- 유은희 역 (2024). **기독교적 가르침과 배움**. Smith, D. I. (2018). *On Christian Teaching: Practicing Faith in the Classroom*. 이레서원.
- 이경건 (2018). ‘하나님의 형상의 형상(Imago Imaginis Dei)’으로서의 인공지능 이해. **신앙과 학문**, 23(4), 139-178.
- 이서영 (2023). 노동인권교육에서 그림책 읽기 방안 연구. **인권연구**, 6(1), 1-31.
- 이은실 (2013). 기독교 교육과정개발 및 재구성 관련 석사학위논문 분석. **신앙과 학문**, 18(1), 73-98.
- 이정훈 (2020). 감정과 도덕적 동기화에 대한 블라지의 관점 분석. **윤리교육연구**, 58, 241-280.
- 장유정 (2023). 기독교학교교사의 신앙을 통합한 가르침 연구. **기독교교육정보**, 79, 1-38.
- 전윤경 (2023). 권리변수를 통해 본 학교 인권교육의 모습: 초등 사회과 교과서 및 교육과정 분석을 통해. **법과인권교육연구**, 16(1), 43-64.
- 정진호 (2014). **위를 봐요!**. 현암주니어.
- 한춘희 외 (2026). **사회 5-1**. 아이스크림미디어.
- 홍순원 (2015). 하나님 형상의 사회윤리적 기초. **신학과 실천**, 46, 649-671.
- Blasi, A. (1999). Emotions and moral motivation. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 29(1), 1-19.
- Weithman, P. (2009). Nicholas Wolterstorff's Justice: Rights and Wrongs: An introduction. *Journal of Religious Ethics*, 37(2), 179-192.

‘무엇’에서 ‘어떻게’로: 데이비드 스미스의 기독교적 교수론에 기초한 초등 사회과 ‘법과 인권’ 단원의 핵심 차시 재구성

Reconstructing a Key Lesson in the Elementary Social Studies Unit “Law and Human Rights” from a Christian Perspective: Drawing on David Smith’s Christian Pedagogy

김수정 (한동글로벌학교)

논문초록

본 연구는 초등 사회과 「법과 인권의 보장」 단원을 전체적인 맥락으로 검토하고, 인권에 관한 개념적 이해가 생활 속 태도로 이어지는 ‘인권 친화적 태도’ 관련 핵심 차시를 기독교적 관점에서 재구성하는 것을 목적으로 한다. 이를 위해 2022 개정 교육과정에 따른 두 종의 초등 사회과 교과서를 분석하고, 비상교육 교사용 지도서를 보조 자료로 검토하였다. 분석 결과, 교과서와 지도서는 인간이라는 사실 자체와 출생부터의 보편적 귀속을 인권의 규범적 출발점으로 제시하고 이를 타인의 권리를 존중하는 태도와 자기 성찰로 연결하고 있었다. 다만 왜 인간이라는 사실 자체가 동등한 존엄과 권리를 요청하는가에 관한 철학적·종교적 정초까지는 별도의 학습 내용으로 탐색하지 않았다. 이에 본 연구는 기독교 학교의 맥락에서 인간 존엄을 하나님의 형상(*imago Dei*)에 관한 인간 이해와 연결하여 해석하고, 데이비드 스미스가 참여한 What If Learning의 ‘새롭게 보기(seeing anew)’, ‘참여 방식 선택하기(choosing engagement)’, ‘실천 재구성하기(reshaping practice)’를 중심으로 핵심 차시를 재구성하였다. 구체적으로 그림책을 활용한 단계적인 느린 보기, 말하기-듣기-재진술-확인 의 경청 구조, 기다림의 시간과 형성적 확인, 개인적 친질을 권리의 언어와 연결하는 후속 활동, 다짐과 축복의 마무리를 수업의 참여 방식과 인프라로 설계하였다. 재구성한 핵심 활동은 실제 5학년 수업에 예비적으로 적용하여 실행 가능성과 활동 절차를 점검하였으나, 학생의 인권 인식이나 태도 변화에 대한 교육적 효과는 검증하지 않았다. 본 연구는 기독교적 교육과정 재구성이 교과 내용에 신학적 명제를 추가하는 데 그치지 않고, 인간 존엄에 관한 신앙적 비전이 학습자가 보고, 듣고, 기다리고 참여하는 교수·학습의 양식과 연결될 수 있음을 하나의 구체적인 수업 사례를 통해 제안한다.

주제어: 초등 사회, 인권교육, 하나님의 형상(*imago Dei*), 기독교적 교수론, What If Learning, 수업 재구성

기독교 인도주의와 한국형 ODA (K-ODA)의 정체성 형성 연구: ‘변혁적 개발’의 가치가 ‘수혜의 기억’을 거쳐 제도화되는 경로를 중심으로*

A Study on the Identity Formation of South Korean ODA (K-ODA) Based on Christian Humanitarianism: The Path from “Transformational Development” through the “Memory of Receipt” to Institutionalization

이태혁 (Taeheok Lee)**

ABSTRACT

This study aims to trace the formation of the normative identity of South Korea’s International Development Cooperation (K-ODA) by integrating global discourse on Faith-Based Organizations (FBOs) with the historical trajectory of Korea’s transition from an aid recipient to a donor country. To this end, the research employs Bryant L. Myers’ “Transformational Development” as its core value, and utilizes Maurice Halbwachs’ “Collective Memory”, Paul Pierson’s “Path Dependency”, and Gerard Clarke’s “Institutionalization” as its analytical framework. The findings reveal that the “Holistic Ministry” practiced by early FBOs in the 1950s provided the experiential basis on which a “Memory of Receipt” was formed within Korean society. During the donor transition period, this collective memory recurred in the language of policy documents, shaping a particular path dependency for South Korean ODA. This path is also visible in the 4th Strategic Plan for International Development Cooperation (2026-2030), which adds AI and culture as new priority sectors while retaining health and education among its traditional areas of strength. This indicates a pattern in which the means are renewed while the underlying purpose is retained. Taken together, these documents form what this study calls a “Discursive Identity System”, in which policy texts from different periods share a common vocabulary and mode of justification. Ultimately, this study

* 2026년 5월 9일 접수, 9월 10일 최종수정, 9월 10일 게재확정
이 논문은 2018년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2025S1A5A8005820).

** 부산외국어대학교(Busan University of Foreign Studies) 만오교양대 강의교수, 부산광역시 금정구 금샘로 485번길 65, D680, gwheok@bufs.ac.kr

interprets the South Korean case as a process in which religious values, functioning as what Clarke terms “Agents of Transformation”, have been translated into the language of public policy.

Key words: South Korean ODA (K-ODA), Christian humanitarianism, transformational development, memory of receipt, path dependency

피차 사랑의 빛 외에는 아무에게든지 아무 빛도 지지 말라
남을 사랑하는 자는 율법을 다 이루었느니라

로마서 13장 8절

I. 서론

1. 연구의 배경 및 문제 제기: '수혜의 기억'과 규범적 층위의 형성

대한민국은 국제사회에서 원조 수혜국에서 공여국으로 전환된 역사적 경로를 가진 대표적 사례(representative case)이다. 1950년대 한국전쟁 직후 최빈국이었던 한국 사회는 월드비전(World Vision), 컴패션(Compassion) 등 기독교 인도주의 기반의 신앙기반기구(Faith-Based Organization, 이하 FBO)를 통해 보건, 교육, 아동 복지 등을 포괄하는 전인적 사역(Holistic Ministry)을 경험하였다. 이러한 경험은 단순한 물질 지원을 넘어, 한국 사회 구성원들에게 사회적 기억으로 축적되었다. 이른바 '수혜의 기억(Memory of Receipt)'은 공여국 전환 이후 '사랑의 빛'이라는 규범적 서사로 재구성되었으며, 이는 정책 목표의 설정과 정당화 과정에서 작동하는 '규범적 층위(Normative Layer)'를 형성하였다.

본 연구가 다루는 '기독교 인도주의(Christian Humanitarianism)'는 특정 교단이나 선교 신학의 입장을 지칭하는 개념이 아니라, 성경적 이웃 사랑과 청지기 정신에 근거하여 인간의 고통에 응답하고 전인적 회복을 추구하는 실천적 가치체계를 의미한다. 이는 물질적 시혜 그 자체가 아니라 관계의 회복과 인간 존엄성의 증진을 목적으로 삼는다는 점에서 세속적 인도주의(secular humanitarianism)와 구별되는 규범적 특수성을 지닌다. 본 연구가 사용하는 세 개념 또한 이러한 정의 위에서 위계를 이룬다. 즉 기독교 인도주의라는 가치가 초기 FBO의 구체적 실천을 통해 한국 사회 구성원 개개인에게 체험된 것이 '수혜의 기억'이며, 이 기억이 사회적 서사화 과정을 거쳐 '사랑의 빛'이라는 도덕적 언어로 응축되고, 이것이 다시 정책 목표의 설정과 정당화에 동원되는 담론적 자원으로 전환될 때 비로소 '규범적 층위'가 형성된다. 세 개념은 이처럼 '경험(수혜의 기억) → 서사화(사랑의 빛) → 정책적 동원(규범적 층위)'이라는 위계적·순차적 관계에 있으며, 이 위계는 2장의 분석 모델과 직접 연동된다. 다만 이 위계는 본 연구가 자료 분석을 통해 도출한 결론이 아니라, 이하의 서술을 조직하기 위해 잠정적으로 설정한 전제이다. 세 개념의 순서는 논증의 출발점이지 결과가 아니며, 각 단계가 실제로 관찰되는지는 3~5장의 자료 검토를 통해 단계별로 확인된다. 즉, 한국의 국제개발협력은 단순한 경제적 여력의 산물이 아니라, 과거의 경험과 가치가 결합된 정체성의

산물로 이해될 필요가 있다.

그러나 기존 연구들은 한국 ODA의 발전을 주로 경제적 성과, 제도적 효율성, 혹은 외교적 실용주의 관점에서 분석해 왔으며, 기독교 인도주의라는 규범적 뿌리가 국가 정책으로 전이되고 제도화되는 역동적 과정에 대한 논의는 상대적으로 제한적이었다. 특히 초기 FBO의 가치가 어떻게 사회적 기억으로 축적되고, 나아가 정책 담론과 제도적 구조로 연결되는지에 대한 통합적 분석 메커니즘은 충분히 규명되지 않았다. 이에 본 연구는 한국형 ODA(K-ODA)의 규범적 정체성 형성 과정을 추적하고, 그것이 최신 정책 담론인 「제4차 국제개발협력 종합기본계획(2026-2030)」에 이르기까지 어떻게 재구성되고 있는지를 살펴보고자 한다. 본 연구는 이러한 규범적 층위의 형성 과정을 분석하기 위해 네 이론을 순차적으로 결합한다. 브라이언트 마이어스(Bryant L. Myers)의 ‘변혁적 개발’은 FBO 실천의 가치적 기반을 설명하고, 모리스 알박스(Maurice Halbwachs)의 ‘집단 기억’은 그 경험의 사회적 서사로 전환되는 과정을 설명한다. 이어 폴 피어슨(Paul Pierson)의 ‘경로의존성’은 그 서사가 정책적 관성으로 고착되는 과정을, 제라드 클라크(Gerard Clarke)의 ‘제도적 안착’은 그 경로가 공식 기구와 법령으로 명문화되는 과정을 다룬다. 네 이론이 어떻게 하나의 연쇄 모델로 결합하는지에 대한 구체적 논증은 2장에서 제시한다.

2. 연구의 목적 및 논문의 구성

본 연구의 목적은 K-ODA가 지닌 기독교 인도주의적 정체성의 형성 과정과 실체를 규명하는데 있다. 특히 과거의 유산이 현대의 혁신 기술 및 문화와 결합하여 어떠한 ‘담론적 정체성 체계(Discursive Identity System)’로 재구성되었는지 밝히고자 한다. 이를 위해 본 연구는 선행연구와 공식 정책 문서를 대상으로 이론 주도의 질적 문헌 분석을 수행하며, 단순 키워드 빈도 측정을 넘어 해당 용어가 사용된 맥락(Context)과 정책 목표와의 연결 관계를 중심으로 담론을 해석한다. 다만 여기서의 분석은 계량적 인과 추론이나 표본에 근거한 검증을 뜻하지 않는다. 본 연구가 제시하는 ‘가치-기억-경로-제도’ 모델은 검증이 완료된 설명 모형이 아니라, 서로 다른 시기의 자료를 하나의 물음 아래 배치하기 위한 분석 틀(analytical framework)이며, 그 유용성은 각 단계가 해당 시기의 자료에서 실제로 확인되는지에 따라 3~5장에서 사후적으로 평가된다.

논문의 전체 구성은 다음과 같다. 제2장에서는 ‘가치-기억-경로-제도’ 분석 모델을 이론적으로 정립한다. 제3장에서는 1950년대 초기 FBO 활동을 중심으로 ‘수혜의 기억’이 형성되는 역사적 기원을 고찰한다. 제4장에서는 기본법 제정과 정책 체계 구축을 통해 규범적 가치가 국가 시스템으로 전이되는 제도적 안착 과정을 분석한다. 제5장에서는 정부 백서 및 정책 문서에 대한 담론 분석을 통해, 초기 FBO의 실천에서 확인된 특성이 최신 계획 문서에서 어떻게 나타나는지를 검토한다. 제

6장에서는 연구 결과를 요약하고, 학술적·정책적 시사점을 제시하며 결론을 맺는다.

II. 분석 모델 및 이론적 정교화

1. 가치의 기원과 사회적 각인: 변혁적 개발과 집단 기억

한국형 ODA의 정체성은 단순한 국가 간 자원 배분의 차원을 넘어선 규범적 기원을 갖는다. 본 연구는 그 가치적 원형을 Myers(2011)가 제안한 '변혁적 개발(Transformational Development)'에서 찾는다. Myers는 빈곤을 단순한 물질적 결핍이 아닌 '관계의 왜곡(broken relationships)'으로 규정하며, 인간의 존엄성과 공동체적 삶의 전인적 회복을 지향한다(Myers, 2011: 110-130). 1950년대 한국전쟁 전후 초기 FBO들이 실천한 보건, 교육, 아동 복지 중심의 통합 구호는 이러한 변혁적 가치를 현장에서 구현한 사례였다.¹⁾

이러한 개별적·현장적 경험이 국가적 정체성으로 확장되는 과정은 Halbwachs(1992)의 '집단 기억(Collective Memory)' 이론으로 설명된다. Halbwachs에 따르면 기억은 개인의 파편적 차원에 머물지 않고 사회적 틀(social frameworks) 속에서 재구성되어 공유된다(Halbwachs, 1992: 38-40). 한국 사회가 공유하는 '수혜의 기억(Memory of Receipt)'은 공여국 전환기를 거치며 갇아야 할 것으로 이해되는 도덕적 서사로 재구성되었다. 본 연구는 이를 '사랑의 빚'으로 개념화한다. 한국이 원조 수원국에서 공여국으로 전환한 유일한 사례라는 사실이 한국 ODA를 설명하는 자리에서 반복적으로 강조되어 온 것(임형백, 2014)은 이러한 재구성의 한 단면이다.

2. 정책적 전이와 제도적 안착: 경로 의존성과 변혁의 대리인

형성된 가치와 기억이 국가의 공식 정책으로 구체화되는 메커니즘은 Pierson(2000)의 '경로 의존성(Path Dependency)' 모델을 통해 정교화된다. Pierson은 초기 제도적 선택과 규범적 정향이 자기강화적 과정(Self-reinforcing Process)을 거쳐 정책적 관성을 형성한다고 주장한다(Pierson, 2000: 251-267). 본 연구는 이를 세 단계로 구체화하되, 각 단계를 그 단계가 성립했다고 판단할 수 있는 관찰 지표와 함께 정의한다. 첫째, '초기 규범적 경험의 내면화'는 원조 수혜기의 구호 경험이 개인의 생애 경험 수준에서 반복적으로 회고되면서, 받은 것은 갚아야 한다는 도덕적 평가를 동반

1) 국내 연구에서 holistic mission은 '통전적 선교'(고선숙, 2014 ; 박현준, 2019) 또는 '총체적 선교'(김성민, 2017)로 옮겨진다. 본 연구는 1950년대 FBO의 구호 실천이 보건·교육·아동복지를 결합한 형태였다는 점에 초점을 두어 이를 '전인적 사역'(Holistic Ministry)으로 지칭한다. 선교론의 개념인 holistic mission과 구별하기 위한 것이다.

하게 된 상태를 가리킨다. 이는 초기 수혜 기관의 기록이 수혜 경험을 어떤 방식으로 서술하는가를 통해 관찰된다. 둘째, ‘정책 엘리트의 인지적 필터’는 정책 결정자가 새로운 선택지를 평가할 때 위의 도덕적 평가를 준거로 삼아 특정 분야를 우선적으로 채택하는 인식상의 선별 기제를 뜻한다. 이는 설립 근거법의 목적 조항이 경제협력에 한정되지 않는 목적을 규정하는지, 그것이 특정 분야(보건·교육·아동)의 우선순위와 연결되는지 여부를 통해 관찰된다. 셋째, ‘공적 담론으로의 확산’은 이 준거가 특정 개인의 신념에 머물지 않고 정부의 공식 간행물과 대외 연설이 반복적으로 사용하는 표준 어휘로 정착한 상태를 뜻한다. 이는 『대한민국 ODA 백서』에서 ‘수원국에서 공여국으로’라는 서사가 단순한 사실 기술이 아니라 정책 정당화 문장의 근거절로 등장하는지를 통해 관찰된다. 세 단계의 경험적 확인은 각각 3장 2절, 4장 1~2절, 5장 2절에서 이루어진다.

이렇게 형성된 경로는 Clarke(2007)가 제시한 ‘제도적 안착(Institutionalization)’ 단계를 거치며 정책 시스템 내에 고착된다. Clarke는 종교적 가치를 지닌 주체들이 ‘변혁의 대리인(Agents of Transformation)’으로서 세속적 정책 형성에 미치는 영향에 주목한다(Clarke, 2007: 77-96). 한국의 경우, 초기 기독교 NGO의 전인적 사역 모델이 KOICA 설립 및 민관협력 제도화 과정에 어떻게 반영되었는지는 4장에서 검토한다.

3. 분석 모델: 한국형 ODA 정체성 형성의 연쇄 메커니즘

본 연구는 위 논의를 종합하여 한국형 ODA의 정체성을 설명하는 ‘가치(Myers)-기억(Halbwachs)-경로(Pierson)-제도(Clarke)’ 연쇄 모델을 분석 틀로 제안한다. 이는 정책의 형성과 정당화 과정에서 작동하는 가치, 도덕성, 정체성 담론의 집합인 ‘규범적 층위(Normative Layer)’가 실제 정책 구조로 발현되는 과정을 추적하는 통합적 모델이다. 네 기제를 하나의 모델로 묶는 근거는 앞 단계에서 만들어진 결과물이 뒤 단계가 성립하기 위한 조건으로 사용되며, 앞 단계가 없으면 뒤 단계를 설명할 수 없다는 순서상의 제약에 있다.

첫째, Myers가 말하는 변혁적 가치는 FBO의 구체적 실천(1:1 아동결연 등)으로 구현되어야 비로소 관찰 가능한 사회적 사실이 된다. 둘째, 이 사실이 Halbwachs가 말하는 사회적 틀 속에서 반복적으로 회고·재현됨으로써 ‘수혜의 기억’이라는 집단기억으로 응축된다. 셋째, 이 집단기억은 Pierson이 말하는 초기 제도적 선택—공여국 전환기의 정책 언어 채택—에 정당성을 부여하는 인지적 자원으로 작동하며, 자기강화적 과정을 거쳐 경로를 고착시킨다. 넷째, Clarke가 논의하는 제도적 안착은 이렇게 고착된 경로가 법령의 목적 규정과 지원 근거로 명문화되는 단계에 해당한다. 이처럼 네 기제는 각각 독립적인 이론적 자원이 아니라 전(前) 단계의 결과를 후(後) 단계의 성립 조건으

로 삼는 연쇄를 이룬다는 점에서 비로소 하나의 분석 모델을 구성한다. 다만 이는 앞 단계가 뒤 단계를 필연적으로 발생시킨다는 결정론적 주장이 아니라, 뒤 단계를 설명하려면 앞 단계를 함께 고려해야 한다는 분석상의 순서 규칙에 해당한다.

[표 1] 한국형 ODA 정체성 형성의 단계별 메커니즘과 분석 지표

단계	핵심 기제(이론)	조작적 정의(무엇을 가리키는가)	관찰 지표(무엇을 보면 확인되는가)	분석 자료
Step 1 기원 (Origin)	변혁적 가치 (Myers, 2011)	빈곤을 물질적 결핍이 아니라 관계의 왜곡으로 규정하고, 구호·교육·자립 지원을 결합해 관계 회복을 지향하는 실천 원리	단일 목적의 시혜형 급부가 아니라 보건·교육·아동복지가 결합된 복합 사업 구성인가, 1:1 결연과 같이 관계를 매개로 한 전달 방식이 채택되었는가	초기 FBO의 사업 기록 및 선행연구(김성민, 2017 ; 광병구, 2021)
Step 2 각인 (Inscription)	집단 기억 (Halbwachs, 1992)	개별적 수혜 경험이 사회적 틀 안에서 반복 재현되면서 공유된 서사로 응축된 상태	수원국에서 공여국으로 전환한 유일한 사례라는 서사가 한국 ODA를 설명하는 자리에서 반복적으로 강조되는가	선행연구(임형백, 2014)
Step 3 전이 (Transition)	경로 의존성 (Pierson, 2000)	초기 제도 선택이 수확 체증·고착·높은 전환비용을 통해 유지·재생산되는 과정	① 설립 근거법의 목적 조항이 경제협력에 한정되지 않는 목적을 규정하는가, ② 초기 우선 분야(보건·교육)가 이후 사업 포트폴리오에서도 상위 비중을 유지하는가	『한국국제협력단법』 제1조(목적), 『대한민국 ODA 백서』 분야별 지원 실적, 『제4차 종합기본계획』
Step 4 안착 (Anchoring)	제도적 안착 (Clarke, 2007)	규범이 법령의 목적 규정과 지원 근거로 명문화되어 특정 행위자와 무관하게 재생산되는 단계	① 법령의 기본정신·목표 조항에 인도주의·인권 등 비경제적 목적이 명시되는가, ② 민간단체에 대한 지원이 그 기본정신·목표와 연동된 형태로 규정되는가	『국제개발협력기본법』 제3조(기본정신 및 목표)·제17조(민간국제개발협력단체 등에 대한 지원)

출처: 기존 문헌 활용 저자 작성함.

이 표는 네 기제를 나열한 것이 아니라, 각 기제를 확인하기 위해 어떤 자료의 어떤 속성을 보아야 하는지를 지정한 것이다. 따라서 본 모델의 적용은 다음 절차를 따른다. 즉 ① 해당 시기의 자료를 수집하고, ② 표에 제시된 관찰 지표의 충족 여부를 판정하며, ③ 앞 단계의 지표가 충족되지 않는 경우 뒤 단계의 설명은 성립하지 않는 것으로 처리한다. 이 절차는 모델을 반증 가능한 형태로 유지하기 위한 최소 조건이다. 이어지는 장들에서는 이 순서에 따라 한국형 ODA의 역사적 기원부터 최신 정책 담론까지를 고찰한다.

III. 수혜의 기억의 역사적 형성과 사회적 내면화

1. 전쟁과 구호: 전인적 사역의 역사적 기원 (1950s-1970s)

1950년대 한국전쟁 직후 대한민국은 극심한 빈곤과 사회적 해체를 경험하였다. 당시 한국의 1인당 국민소득은 극도로 낮은 수준이었으며, 이는 오늘날 최빈국 수준과 비교될 만큼 열악한 상태였다. 국가 기능이 마비된 상태에서 국제사회의 원조는 생존을 위한 유일한 기제였으며, 이 시기 제공된 원조는 단순히 물질 결핍을 채우는 지원에 그치지 않고 보건, 교육, 아동 복지를 포괄하는 복합적 형태로 이루어졌다. 그 대표적 사례가 월드비전(World Vision)과 컴패션(Compassion)이다.

구체적으로 살펴보면, 밥 피어스(Bob Pierce)가 1950년 한국에서 설립한 월드비전은 한국선명회로 불리며 북미 후원자들의 후원금으로 전쟁고아와 아동들에게 의식주와 교육을 제공하는 데서 출발하였다(김성민, 2017: 52). 에버렛 스완슨(Everett Swanson)이 1952년 한국의 전쟁고아를 돕기 위해 시작한 컴패션은 1954년부터 후원자와 어린이를 잇는 1:1 결연 방식을 도입하였으며, 이 결연을 통해 제공된 것은 식량과 의복에 그치지 않고 거주 공간, 의료, 교육을 함께 포괄하였다(곽병구, 2021: 207-208). 이처럼 두 기구의 지원은 단기적 물자 배급을 넘어 아동의 생활 전반과 자립 역량을 함께 다루었다는 점에서, 다음 절에서 논의할 ‘수혜의 기억’ 형성의 경험적 기반이 된다.

이러한 활동은 성경적 원리에 기초한 개발의 핵심 특성인 변혁성(transformative), 총체성(holistic), 통합성(integrated)을 내포하고 있었으며(김성민, 2017: 59), 이는 Myers(2011)가 제시한 ‘변혁적 개발(Transformational Development)’의 이론적 기제와 궤를 같이한다. Myers에 따르면 빈곤의 본질은 물질적 결핍을 넘어 인간이 하나님, 타인, 그리고 자기 자신과의 관계에서 겪는 관계의 왜곡에 기인한다. 실제로 컴패션은 고아원 설립과 후원 못지않게 직업훈련을 중요한 사업으로 삼아 김포 농장학교와 영진 직업학교를 운영하였으며, 이는 아동이 보살핌의 대상에 머물지 않고 사회의 일원으로 자립하도록 준비시킨다는 기관의 가치에 따른 것이었다(곽병구, 2021: 212). ‘1:1 아동 결연’과 직업훈련의 결합은 이러한 관계 회복과 전인적 성장을 지향하는 변혁적 개발의 실천 형태로 볼 수 있다. 이러한 경험은 단순한 구호 활동을 넘어, 다음 절에서 논의할 ‘수혜의 기억’이 형성되는 구체적 기반이 되었다.

2. 수혜의 기억과 집단 기억의 형성 (1970s-1990s)

전인적 사역의 경험은 개개인의 기억을 넘어 한국 사회 전반에 공유되는 집단적 기억으로 확장되었다. Halbwachs(1992)의 이론적 틀에 따르면, 기억은 개별적 차원에 머물지 않고 사회적 틀

(Social Framework) 안에서 재구성되는 과정을 거친다. 한국의 경우, 전후 경험한 국제사회의 지원은 단순한 '원조의 기록'을 넘어 깊어야 할 것으로 이해되는 도덕적 서사로 재구성되었다. 본 연구는 이를 '사랑의 빚(Debt of Compassion)'으로 지칭한다.

특히 이러한 기억은 과거의 고통을 재현하는 데 그치지 않고, 현재와 미래의 행동 지침을 규정하는 '규범적 기억(Normative Memory)'으로 기능한다. 이는 제2장에서 정의한 '규범적 층위(Normative Layer)'가 역사적 기억을 통해 형성되는 경로를 보여준다. 다만 이 서사가 사회 전반에서 어떤 경로로 재생산되었는지는 별도의 자료를 요하는 문제이며, 본 연구는 그것이 정책 언어에 나타나는 양상에 한정하여 다음 절에서 검토한다.

3. 사회적 기억의 내면화와 제도화 (1980s-2000s)

사회적으로 형성된 수혜의 기억은 1990년대 본격적인 공여국 전환기(Transition Period)를 거치며 국가적 정책 인식 구조로 내면화되었다. 원조 수혜를 경험하며 성장한 세대가 정책 결정 과정의 핵심 엘리트로 등장하면서, 그들의 인식 구조에 자리 잡은 기억은 공적 담론과 정책 설계의 인지적 필터(Cognitive Filter)로 작동하기 시작하였다. 이는 Pierson(2000)이 설명한 '경로 의존성(Path Dependency)' 메커니즘으로, 초기 규범적 경험이 이후의 정책 경로를 제약하고 강화하는 자기강화적 속성을 발휘한 결과이다.

한국이 원조 수원국에서 공여국으로 전환한 유일한 사례라는 사실은 한국 ODA를 설명하는 자리에서 반복적으로 언급되어 왔으며(임형백, 2014), 정부의 『대한민국 ODA 백서』(2017) 역시 그 발전 과정을 ODA 추진의 배경으로 서술하고 있다. 이는 앞서 말한 인지적 필터가 정책 언어로 투영된 사례이다. 이러한 과정은 종교적 가치가 공적 영역에서 제도적 형태로 전환되는 과정을 설명한 Clarke(2007)의 논의와도 부합한다. 다만 이 단계에서 확인되는 것은 수혜 경험이 정책 언어에 반복적으로 등장한다는 사실에 한정된다. 그것이 실제 제도 설계와 사업 구성으로 이어졌는지, 그리하여 한국의 개발협력을 '규범적 개발 모델(normative development model)'로 규정할 수 있는지는 별도의 자료 검토를 요하는 문제이며, 이는 다음 장에서 법령의 목적 규정과 분야별 지원 실적을 통해 확인한다.

IV. 공여국 전환과 한국형 ODA의 제도화

1. 공여국으로의 전환과 정책 패러다임의 형성 (1980s-2000s)

1980년대 후반 이후 대한민국은 급속한 경제성장을 바탕으로 국제사회에서의 역할 변화를 모색하기 시작하였다. 특히 1987년 대외경제협력기금(EDCF)의 설립과 1991년 한국국제협력단(KOICA)의 출범은 한국이 본격적으로 공여국(Donor)으로 전환되는 결정적인 계기였다. 이는 단순한 제도 설립을 넘어, 한국이 수혜국의 정체성을 벗어나 국제사회의 일원으로서 규범적 역할을 자각하기 시작한 ‘전환점(Critical Juncture)’으로 해석될 수 있다. 이러한 제도적 전환의 이면에는 제3장에서 분석한 ‘수혜의 기억’과 ‘사랑의 빛’이라는 도덕적 서사가 정당화의 언어로 활용되었다. 예컨대 『대한민국 ODA 백서』(2017)는 한국을 수원국에서 공여국으로 발전해 온 과정을 ODA 추진의 배경으로 서술하는데, 이는 역사적 사실의 기술을 넘어 정책 방향을 규정하는 규범적 층위(Normative Layer)의 자원이 제도화 과정에 투여되었음을 보여준다.

2. 경로 의존성과 정책 설계: ‘정체성 기반 개발 체계’의 형성

Pierson(2000)은 경로 의존성이 성립하는 조건으로 수확체증(increasing returns), 초기 선택의 고착(lock-in), 그리고 경로 전환에 소요되는 높은 전환비용(switching cost)을 제시한다 (Pierson, 2000: 251-255). 한국의 사례는 이 세 조건에 각각 대응한다. 첫째, 「한국국제협력단법」 제1조는 협력단의 설립 목적으로 개발도상국과의 우호협력관계 및 상호교류 증진과 함께 개발도상국의 빈곤 감소 및 삶의 질 향상, 지속가능한 발전 및 인도주의의 실현을 규정한다. 인도주의와 삶의 질을 목적 조항에 병기한 이 규정 아래에서, 이후의 사업 기획은 교육·보건 등 초기 FBO의 활동 영역과 겹치는 분야에 반복적으로 우선순위를 두게 되었다. 둘째, 1987년 설립된 대외경제협력기금(EDCF)과 1991년 KOICA라는 초기 제도는 이후 관련 법령·조직 구조가 준거하는 기준점으로 고착되었다. 셋째, 이렇게 구축된 조직·예산·인력 체계는 상당한 매몰비용을 수반하므로, 정책 엘리트들에게는 경로를 근본적으로 전환하기보다 기존 경로 위에서 점증적으로 확장할 유인이 주어졌다.

이러한 경로 의존성은 법령과 사업 양쪽에서 확인된다. 먼저 법령 층위에서, 2010년 제정된 「국제개발협력기본법」 제3조는 국제개발협력의 기본정신 및 목표로 개발도상국의 빈곤 감소와 함께 인권 향상, 성평등, 지속가능한 발전 및 인도주의의 실현을 명시하고, 경제협력관계의 증진을 여러 목적 가운데 하나로 병치한다. 「한국국제협력단법」 제1조가 설정한 목적 규정의 성격이 이후의 최상위 법령에서도 유지된 것이며, 이 점에서 목적 규정 자체가 경제적 차원으로 환원되지 않는다.

사업 층위에서도 같은 양상이 나타난다. KOICA 사업에서 교육 및 보건 분야가 지속적으로 높은 비중을 차지해 온 점은 역대 『대한민국 ODA 백서』의 분야별 지원 실적에서 확인된다. 본 연구는 이를 초기 FBO의 활동 영역이 제도 설계 단계에서 사업 우선순위로 반영된 뒤 예산·조직 관성을 통해 유지·재생산된 결과로 해석한다. 이 경로는 최신 계획에서도 이어진다. 「제4차 종합기본계획」은 보건, 농촌개발, 교육, 기후, 공공행정을 전통적 강점분야로 규정하면서 AI와 문화를 새로운 중점 분야로 추가하는데, 초기의 우선 분야가 유지된 채 새로운 분야가 더해지는 구성은 앞서 말한 점증적 확장의 방식에 해당한다.

따라서 3장에서 유보하였던 ‘규범적 개발 모델(normative development model)’이라는 규정은 가치에 대한 선언이 아니라, 법령의 목적 규정과 사업 포트폴리오의 분야 구성이라는 두 층위의 자료에서 공통적으로 관찰되는 특징을 요약한 개념이다. 이 점에서 한국형 ODA는 역사적 기억과 규범적 가치가 제도적으로 응축된 ‘정체성 기반 개발 체계(Identity-based Development System)’로 이해될 수 있다.

3. 제도적 안착과 거버넌스 구조: 변혁의 대리인으로서의 NGO

한국형 ODA의 제도화(Institutionalization)는 정부와 민간이 결합된 거버넌스 구조를 통해 구축되었다. 이는 종교적 행위자가 공적 영역에서 제도적 주체로 전환되는 과정을 설명한 Clarke(2007)의 ‘변혁의 대리인(Agents of Transformation)’ 논의와 맥을 같이 한다. 「국제개발협력기본법」 제17조는 국가 등이 이 법의 기본정신 및 목표에 부합하는 활동을 하는 민간국제개발협력단체 또는 그 연합체에 대하여 필요한 지원을 할 수 있도록 규정한다. 이 조항이 지원의 요건을 제3조의 기본정신 및 목표와 연결해 두었다는 점은, 민관협력이 단순한 사업 위탁이 아니라 법이 정한 규범적 목적을 공유하는 관계로 설정되어 있음을 보여준다. 다만 이 조항은 지원을 의무화한 것이 아니라 재량으로 규정하고 있으므로, 민간 부문의 제도적 위상이 어느 정도로 안정적인지는 별도의 검토를 요한다. 이러한 혼합적 거버넌스 구조는 민간이 축적해 온 실천 경험이 공적 정책의 틀 안에서 활용될 수 있는 통로를 열어 두었다. 실제로 개발 NGO들의 협의기구인 국제개발협력민간협의회에 가입된 단체 가운데 개신교 단체가 31.5%를 차지한다는 조사 결과는, 한국 ODA의 민간 실행 주체에서 기독교 기반 단체가 적지 않은 비중을 점하고 있음을 보여준다(국제개발협력민간협의회·한국국제협력단, 2015; 박현준, 2019, 273에서 재인용).

4. 제도화 과정의 정리와 논의의 한계

이상의 논의를 종합하면, 한국형 ODA의 형성 과정은 다음과 같이 정리된다. 변혁적 가치(Myers)는 집단 기억(Halbwachs)을 통해 사회적으로 각인되었고, 경로 의존성(Pierson)을 통해 정책 설계에 반영되었으며, 제도적 안착(Clarke)의 단계에서 법령과 조직으로 명문화되었다. 다만 이 장에서 확인한 것은 제도의 형식적 구조에 한정된다. 이러한 구조가 실제 정책 담론에서 어떻게 재현되고 정당화되는지는 다음 장에서 검토한다.

V. 담론 분석: 한국형 ODA 정체성의 문헌적 고찰

1. 분석 설계: 담론 분석의 틀과 방법

본 장은 제2장에서 제시한 ‘규범적 층위(Normative Layer)’가 실제 정책 담론에서 어떻게 구현되는지를 체계적으로 검토하기 위해 담론 분석(discourse analysis)을 수행한다. 국가 정체성은 고정된 실체가 아니라 공식 문서와 정책 언어를 통해 지속적으로 구성되고 재생산된다는 점에서, 정책 담론 분석은 정체성 연구의 핵심 방법론이다. 본 연구는 질적 내용 분석에 기반한 이론 주도 담론 분석을 적용하였다. 분석 대상은 1991년 KOICA 설립 이후의 (1) 국무조정실 『대한민국 ODA 백서』(2017), (2) 「국제개발협력기본법」과 「한국국제협력단법」, (3) 「제4차 국제개발협력 종합기본계획(2026-2030)」으로 한정하였다. 분석대상 문서의 선정은 다음 세 가지 기준에 따라 이루어졌다. ① 정부의 공식 백서로서 역사적 서사를 공식화한 문서(『대한민국 ODA 백서』), ② 규범적 구속력을 갖는 법령으로서 국제개발협력의 목적과 공여 기구의 설립 목적을 규정한 문서(「국제개발협력기본법」, 「한국국제협력단법」), ③ 최신 종합계획으로서 현재의 정책 방향을 보여주는 문서(「제4차 종합기본계획」). 코딩 절차는 먼저 제2장에서 도출한 ‘책임(why)-호혜성(relationship)-변혁성(what & how)’의 1차 코드북을 구성한 뒤, 전체 텍스트를 1차 코딩하고 일정 기간이 지난 후 코드 배정을 재검토하는 방식으로 진행하였다. 각 코드 범주에 해당하는 대표 텍스트는 [표 3]에 정리하여 제시하고, 그 의미는 2~4절에서 상술한다. [표 3]은 각 코드가 어느 문서의 어떤 규정 또는 어떤 표현에서 확인되는지를 명시함으로써, 이하의 해석이 연구자의 인상적 판단이 아니라 문서상의 언어적 근거에 기초하고 있음을 보이기 위한 것이다.

분석 절차는 제2장의 이론적 틀에 따라 ‘규범적 책임’, ‘호혜성’, ‘변혁성’의 세 가지 코드 범주를 설정하고 반복적 코딩(iterative coding)을 실시하였다. 특히 본 분석은 단순 키워드 출현 여부를 넘

어, 해당 용어가 사용된 문장의 맥락(context)과 정책 목표와의 연결 관계를 중심으로 심층적으로 해석하였다. 아울러 [표2]의 세 코드 범주는 제2장에서 제시한 네 기제 중 서로 다른 단계가 현대적으로 발현된 형태로 대응된다. '규범적 책임' 코드는 Halbwachs가 말하는 집단 기억이 정책 언어로 표출된 것이고, '호혜성' 코드는 Myers가 말하는 관계 회복 가치가 대외전략으로 확장된 것이며, '변혁성' 코드는 Clarke가 말하는 제도화가 최신 정책 문서의 사업 구성에서 다시 확인되는 것으로 해석된다. 따라서 세 코드의 출현 빈도 자체가 아니라, 각 코드가 어느 이론적 단계의 경험적 지표에 해당하는지를 명시함으로써 담론분석 결과와 2장의 분석 모델 간의 대응 관계를 분명히 하고자 하였다.

[표2] 한국형 ODA 담론의 규범적 코드 체계

코드 범주	대표 키워드	분석자료	이론적 해석(mechanism)
규범적 책임 (why)	역사적 책임, 보편적 가치, 보은	「국제개발협력기본법」(제3조 기본정신 및 목표), 『대한민국 ODA 백서』, 대통령 연설	수혜 경험의 의무화→글로벌 공공성 ² (Halbwachs)
호혜성 (Relationship)	파트너십, 동반자, 상생, 글로벌 사우스	부산 세계개발원조총회(2011), 한-아세안 정상회의(2019)연설, 「제4차 종합기본계획」	관계 중심적 원조→전략적 상생 ³ (Myers)
변혁성 (what & how)	사람 중심, 혁신, AI·디지털, K-문화	「국제개발협력기본법」, KOICA 전략, 「제4차 종합기본계획」(AI·문화)	전인적 사역→제도화된 혁신 모델 ⁴ (Clarke)

출처: 기존 문헌 활용 저자 작성함.

위의 표는 한국형 ODA 담론을 구성하는 세 가지 규범적 축과 이를 확인하기 위해 본 분석에서 활용된 법적·정책적 텍스트의 정합성을 보여준다. [표2]에서 제시된 바와 같이, 각 규범적 코드는 단순히 추상적인 가치나 선언적 수사에 머무는 것이 아니다. 이는 최상위 법령인 「국제개발협력기본법」을 규범적 닻(Anchor)으로 삼고, 『대한민국 ODA 백서』와 대통령 연설문을 통해 사회적 담론을 형성하며, 최신 「제4차 국제개발협력 종합기본계획(2026-2030)」을 통해 미래지향적 국가 전략으로 구체화되어 있다. 특히 이러한 분석 자료의 위계는 제2장에서 상정한 '가치-기억-경로-제도' 모델이 국가의 법적 의무와 정책 현장에서 실질적인 키워드로 발현되고 있음을 보여준다.

2) [근거의 근원성] 한국 ODA의 '출발점'을 다룬다. 법적 원칙과 역사적 기록(백서)은 '왜 해야 하는가'라는 당위성의 서사를 공식화한 자료이다.

3) [관계의 진화] '누구와 어떻게' 일할 것인가를 다룬다. 외교적 선언(연설)과 최신 상생 전략(4차 계획)은 대등한 파트너십을 입증하는 가장 적합한 자료이다.

4) [실행의 구상] '무엇을 변화시킬 것인가'를 다룬다. 법에 명시된 개발도상국의 발전 및 제반 제도·조건의 개선과 KOICA의 혁신 사업(AI 등)은 실제적인 변화의 도구를 입증한다.

[표3] 코드 범주별 대표 텍스트와 이론적 대응

코드 범주	분석자료	대표 텍스트(요지)	이론적 대응 및 해석
규범적 책임	「국제개발협력기본법」 제3조(기본정신 및 목표)	빈곤 감소와 함께 여성·아동·장애인의 인권 향상, 성평등, 지속가능한 발전, 인도주의의 실현을 국제개발협력의 기본정신으로 규정	목적 규정이 경제협력에 한정되지 않고 인도주의를 병기한다는 점에서, 규범적 책임 담론이 최상위 법령에 명문화되어 있음을 보여줌 (안착단계)
	「한국국제협력단법」 제1조(목적)	개발도상국과의 우호협력관계 및 상호교류 증진과 함께 빈곤 감소 및 삶의 질 향상, 지속가능한 발전 및 인도주의의 실현을 설립 목적으로 규정	공여 기구의 설립 근거법이 경제 협력에 한정되지 않는 목적을 규정함으로써, 초기 제도 설계 단계에서 규범적 정향이 채택되었음을 보여줌 (전이 단계)
호혜성	「제4차 국제개발협력 종합 기본계획(2026-2030)」 비전 및 전략목표	비전으로 ‘혁신과 성과를 기반으로 보편적 가치와 상생을 실현하는 K-ODA’를, 4대 전략목표의 하나로 ‘호혜적 상생 확대’를 제시	관계 회복의 가치가 국가 간 공동 성장 담론으로 확장된 형태(기원 단계의 관계론적 가치가 대외전략 언어로 재배치)
변혁성	「제4차 종합기본계획」 전략목표 ‘혁신적 개발 이행’ 및 ‘포용적 가치 실현’	AI 등 첨단기술 발전과 민간부문 역할 증대에 따라 ODA 추진방식을 혁신한다고 밝히는 한편, 보건 위기 대응에서 일회성 의약품 지원을 넘어 의료 인프라와 인력의 동반 확충을, 취약계층 지원에서 보호와 함께 생계·자립을, 교육에서 기초교육과 디지털 전환을 함께 제시	수단은 기술적으로 갱신되었으나 아동·보건·교육이라는 영역과 자립을 겨냥하는 목적은 유지됨 (안착 단계의 재제도화)

출처: 기존 문헌 활용 저자 작성함.

주: [표3]은 현행 정책 문서에서 확인되는 대표 텍스트를 정리한 것이므로, 집단 기억이 형성되는 각인 단계는 3장에서 별도로 다룬다.

이어지는 5.2절부터는 각 코드 범주별로 해당 문헌의 텍스트를 검토함으로써, 수혜의 기억이 현대 정책 담론에서 어떻게 재현되는지를 살펴보고자 한다.

2. 규범적 책임 담론: ‘보은’에서 ‘글로벌 공공성’으로의 확장

첫 번째 축인 ‘규범적 책임’ 담론에서는 성격이 다른 두 층위의 책임 근거가 확인된다. 하나는 역사적 경험에 기반한 근거이다. 한국이 원조 수원국에서 공여국으로 전환한 유일한 사례라는 사실은 한국 ODA를 설명하는 자리에서 반복적으로 언급되어 왔다(임형백, 2014). 다른 하나는 법령이 규정한 보편적 근거이다. 「국제개발협력기본법」 제3조는 빈곤 감소와 함께 여성·아동·장애인의 인권 향상, 성평등, 지속가능한 발전 및 인도주의의 실현을 국제개발협력의 기본정신으로 규정한다. 「한

국국제협력단법」 제1조 역시 협력단의 설립 목적으로 빈곤 감소 및 삶의 질 향상, 지속가능한 발전 및 인도주의의 실현을 규정하고 있다. 경험에 기반한 근거가 한국의 특수한 조건에서 도출되는 반면, 법령이 규정한 근거는 그러한 경험을 전제하지 않는다. 두 근거는 이 점에서 서로 다른 층위에 속한다.

「제4차 국제개발협력 종합기본계획(2026-2030)」은 이 가운데 후자를 전면에 배치한다. 계획은 “혁신과 성과를 기반으로 보편적 가치와 상생을 실현하는 K-ODA”를 비전으로 제시하는데, 여기서 ‘보편적 가치’는 수혜 경험이라는 특수한 조건에 기대지 않는 근거이다. 즉 책임의 언어가 한국의 과거를 준거로 삼는 데서 벗어나, 국제사회가 공유하는 규범을 준거로 삼는 방향으로 이동하고 있다.

이러한 이동은 집단 기억이 과거를 재현하는 데 그치지 않고 현재의 역할을 재정의하는 자원으로 작용한다는 Halbwachs(1992)의 논의와 통한다. 다만 이는 수혜의 기억이 소멸했음을 뜻하지 않는다. 두 근거는 여전히 같은 문서군 안에 공존하며, 최신 계획에서 보편적 가치가 앞자리에 놓였다는 점이 확인될 뿐이다.

3. 호혜성 담론: ‘상생’의 두 층위

두 번째 축인 ‘호혜성’ 담론은 최근 ‘호혜적 상생 확대’라는 전략목표를 통해 구체화되고 있다. 제4차 기본계획은 글로벌 사우스(Global South)와의 협력 및 공급망 연계를 강조하고 있는데, 이는 원조를 단순한 자원 이전이 아닌 ‘상호 이익의 창출 메커니즘’으로 재정의하는 담론적 전환을 의미한다. 이러한 재정의는 Myers(2011: 110-130)의 관계 회복 개념이 국가 간 관계로 유비적으로 옮겨진 형태로 볼 수 있다. 다만 두 논의의 층위는 같지 않다. Myers의 관계 회복이 인간의 존엄과 공동체적 삶을 준거로 삼는 데 비해, 제4차 계획의 상생은 공급망과 경제 안보라는 국익의 언어로 표현된다. 이 점에서 호혜성 담론은 규범적 근거와 전략적 이해가 함께 놓여 있는 영역이며, 어느 쪽이 우세한지는 담론 분석만으로 판정하기 어렵다.

4. 변혁성 담론: 수단의 갱신과 목적의 유지

세 번째 축인 ‘변혁성’ 담론은 「제4차 종합기본계획」의 사업 구성에서 확인된다. 계획은 4대 전략목표의 하나로 ‘혁신적 개발 이행’을 제시하며, AI 등 첨단기술 발전과 민간부문 역할 증대라는 시대적 흐름에 따라 ODA 추진 방식을 혁신하고 AI 기술의 ODA 적용과 문화 등 새로운 중점분야 사업을 확대하겠다고 밝힌다.

주목할 점은 이러한 기술적 갱신이 사업의 목적까지 바꾸지는 않았다는 것이다. ‘포용적 가치 실

현' 전략목표 아래의 세 과제가 이를 보여준다. 보건 위기 대응에서 계획은 일회성 의약품 지원에 그치지 않고 의료 인프라와 인력을 동반 확충하여 지속가능성을 확보하겠다고 명시한다. 취약계층 지원에서는 기초 위생과 건강 검진, 영양 강화 등 보호에 더해 맞춤형 직업훈련과 소득 창출 기회 마련 등 생계·자립을 함께 중점 지원한다고 밝힌다. 교육 접근성 강화에서는 취학 전과 학교 밖 아동을 포함한 기초교육을 지원하면서 이러닝 시스템 등 교육분야의 디지털 전환을 함께 추진한다.

본 연구는 이 구성이 3장에서 살펴본 초기 FBO의 실천과 구조적으로 겹친다고 본다. 다루는 영역이 아동·보건·교육이라는 점, 단기적 급부에 머물지 않고 자립 역량을 함께 겨냥한다는 점, 그리고 그 목적을 위해 당대에 가용한 수단을 결합한다는 점에서 그렇다. 1950년대에 그 수단이 고아원과 직업학교였다면 오늘날에는 디지털 전환과 첨단기술이라는 차이가 있을 뿐이다. 이는 Clarke(2007)가 설명한 제도화 과정, 즉 인도주의적 가치가 세속적 정책 언어로 옮겨지는 양상에 해당한다.

다만 이 해석에는 한계가 있다. 사업 구성이 문서상 그렇게 되어 있다는 것과, 실제 사업이 그 목적을 달성하고 있다는 것은 다른 문제이다. 후자는 사업 성과에 대한 별도의 검토를 요하며 본 연구의 범위를 벗어난다.

VI. 결론: 규범적 가치의 제도화 경로

이상의 담론 분석이 보여주듯, 한국형 ODA는 역사적 기억에서 규범적 담론으로, 다시 정책 언어와 제도 구조로 이어지는 의미의 연쇄를 형성하고 있다. 「제4차 종합기본계획」의 '보편적 가치', '호혜적 상생', '혁신적 개발 이행'이라는 표현은 2장에서 제시한 가치-기억-경로-제도 모델이 현재의 정책 문서에서도 적용 가능함을 보여준다. 본 연구는 한국의 국제개발협력이 경제적 성장의 산물만이 아니라 역사적 경험과 규범적 가치가 결합된 정체성 체계로 이해될 수 있음을 밝히고자 하였으며, 그 결과는 다음과 같이 정리된다.

첫째, 1950년대 FBO들의 구호 실천은 단기적 급부에 머물지 않고 아동의 생활 전반과 자립 역량을 함께 다루는 형태였으며, 이는 '수혜의 기억'이 형성되는 경험적 기반이 되었다. 둘째, 이 기억은 공여국 전환기에 정책 언어에 반복적으로 등장하였고, 「한국국제협력단법」 제1조와 「국제개발협력기본법」 제3조의 목적 규정, 그리고 보건·교육 중심의 사업 구성으로 이어지는 경로를 형성하였다. 셋째, 이 경로는 최신 계획에서도 전통적 강점분야가 유지된 채 새로운 분야가 더해지는 방식으로 이어지고 있다. 요컨대 K-ODA의 정체성은 수혜의 기억에 뿌리를 둔 규범적 가치가 법령과 사업 구

성을 통해 제도화된 '담론적 정체성 체계(Discursive Identity System)'로 요약될 수 있다. 여기서 담론적 정체성 체계란 서로 다른 시기의 정책 문서가 공통의 어휘와 정당화 방식을 공유하면서 하나의 의미 체계를 이루는 상태를 가리킨다.

본 연구의 결과는 국제개발협력학 분야에 다음과 같은 시사점을 제공한다. 첫째, 이론적 측면에서 그동안 충분히 다루어지지 않았던 '인도주의적 가치-집단 기억-정책 제도화'의 연결을 하나의 분석 틀로 정리하였다. 이는 개발협력을 도구적 정책이 아니라 규범적 정체성의 제도화 과정으로 읽는 관점을 제시한다는 점에서 기존 연구를 보완한다. 둘째, 정책적 측면에서 최신 계획이 AI와 문화를 새로운 중점분야로 추가하면서도 보건·교육을 전통적 강점분야로 유지하고, 취약계층 지원에서 보호와 자립을 함께 겨냥한다는 점은 수단이 갱신되는 가운데 목적이 유지되는 양상을 보여준다.

본 연구는 정책 문서와 담론 분석에 기반한 해석적 접근을 취했다는 점에서 몇 가지 한계를 지닌다. 첫째, 텍스트 분석에 집중함에 따라 실제 사업 성과를 검증하는 데는 제약이 있었다. 둘째, 한국 사례에 집중한 단일 사례 연구로서 일반화에 신중을 요한다. 향후 연구에서는 중국, 튀르키예, UAE 등 신흥 공여국과의 비교를 통해 규범 기반 모델과 전략 기반 모델의 차이를 검토함으로써 한국형 ODA의 특수성과 보편성을 정교화할 필요가 있다. 또한 담론적 지향이 실제 협력국의 사회 변화에 미친 영향을 다루는 후속 연구가 뒤따라야 할 것이다.

한국의 ODA는 과거 원조 수혜의 경험을 역사적 사실로 남겨두는 데 그치지 않고, 국제사회에 대한 책임의 언어로 재구성해 왔다. 본 연구가 '사랑의 빛'으로 개념화한 이 서사는 "피차 사랑의 빛 외에는 아무에게든지 아무 빛도 지지 말라"(로마 13:8)는 성경의 가르침과 통하는 것이기도 하다. K-ODA의 형성 과정은 기독교 인도주의라는 규범적 가치가 국가 정책이라는 세속적 틀 안에서 어떻게 제도화되는지를 보여주는 사례이며, 본 연구가 제시한 해석이 향후 한국의 국제개발협력을 논의하는 데 하나의 참조점이 되기를 기대한다.

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

참 고 문 헌

- 고선숙 (2014). **한국 개신교의 해외선교와 국제개발: 시론적 고찰**. 석사학위논문. 성공회대학교.
- 곽병구 (2021). 컴패션(Compassion)의 태동에 관한 연구: 1952-1965년 에버렛 스완슨(Everett Swanson)의 전쟁고아 구호활동을 중심으로. **ACTS 신학저널**, 50, 189-221.
- 국무조정실 (2017). **2017 대한민국 ODA 백서**.
- 국무조정실 (2026). **제4차 국제개발협력 종합기본계획(2026-2030): 혁신과 성과 기반의 K-ODA**. (2월 26일).
- 김성민 (2017). '총체적 선교' 관점에서 본 국내 기독교 NGO의 지역개발사업 평가와 발전방안 제시: 한국 월드비전과 한국기아대책을 중심으로. **신앙과 학문**, 22(1), 39-69.
- 박현준 (2019). FBO(Faith-Based Organization)를 통한 종교계의 공적개발원조(ODA) 활성화 방안 연구: 한국 개신교회를 중심으로. **종교연구**, 79(2), 261-291.
- 임형백 (2014). 한국 공적개발원조(ODA)의 전개와 과제. **한국정책연구**, 14(1), 73-102.
- Clarke, G. (2007). Agents of transformation? Donors, faith-based organisations and international development. *Third World Quarterly*, 28(1), 77-96.
- Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory*. (Ed.) Trans. by Lewis A. Coser. L. A. University of Chicago Press. (Original work published 1925/1941).
- Myers, B. L. (2011). *Walking with the Poor: Principles and Practices of Transformational Development*. Revised and Annotated Edition. Orbis Books.
- Pierson, P. (2000). Increasing returns, path dependence, and the study of politics. *American Political Science Review*, 94(2), 251-267.
- 국가법령정보센터. "국제개발협력기본법." <https://www.law.go.kr> (검색일 2026.04.01).
- 국가법령정보센터. "한국국제협력단법." <https://www.law.go.kr> (검색일 2026.04.01).
- 외교부. "5년간의 개발협력, 혁신과 성과를 기반으로 보편적 가치와 상생을 실현하겠습니다." 공동보도자료. https://www.mofa.go.kr/www/brd/m_4080/view.do?seq=376932&srchFr=&srchTo=&srchWord=&srchTp=&multi_itm_seq=0&itm_seq_1=0&itm_seq_2=0&company_cd=&company_nm=&pitem=50 (검색일 2026.04.05).
- 한국컴패션. "컴패션 소개." <https://www.compassion.or.kr> (검색일 2026.04.12).

기독교 인도주의와 한국형 ODA (K-ODA)의 정체성 형성 연구: '변혁적 개발'의 가치가 '수혜의 기억'을 거쳐 제도화되는 경로를 중심으로

A Study on the Identity Formation of South Korean ODA (K-ODA)
Based on Christian Humanitarianism: The Path from “Transformational
Development” through the “Memory of Receipt” to Institutionalization

이태혁 (부산외국어대학교)

논문초록

본 연구는 신앙기반기구(FBO)에 관한 논의와 한국의 원조 수혜-공여 전환의 역사적 궤적을 결합하여, 한국형 국제개발협력(K-ODA)의 규범적 정체성이 형성되는 과정을 규명하는 데 목적이 있다. 이를 위해 브라이언트 마이어스(Bryant L. Myers)의 '변혁적 개발'을 핵심 가치로, 모리스 알박스(Maurice Halbwachs)의 '집단 기억', 폴 피어슨(Paul Pierson)의 '경로 의존성', 제라드 클라크(Gerard Clarke)의 '제도적 안착'을 분석 틀로 설정하였다. 연구 결과, 1950년대 초기 FBO들의 구호 실천은 단기적 급부에 머물지 않고 아동의 생활 전반과 자립 역량을 함께 다루는 형태였으며, 이는 '수혜의 기억'이 형성되는 경험적 기반이 되었다. 이 기억은 공여국 전환기의 정책 언어에 반복적으로 등장하였고, 「한국국제협력단법」과 「국제개발협력기본법」의 목적 규정, 그리고 보건·교육 중심의 사업 구성으로 이어지는 경로를 형성하였다. 이러한 경로는 「제4차 국제개발협력 종합기본계획(2026-2030)」에서도 확인된다. 계획은 AI와 문화를 새로운 중점분야로 추가하면서도 보건·교육을 전통적 강점분야로 유지하는데, 이는 수단이 갱신되는 가운데 목적이 유지되는 양상을 보여준다. 본 연구는 이처럼 서로 다른 시기의 정책 문서가 공통의 어휘와 정당화 방식을 공유하며 이루는 의미 체계를 '담론적 정체성 체계'(Discursive Identity System)로 개념화한다.

주제어: 한국형 ODA (K-ODA), 기독교 인도주의, 변혁적 개발, 수혜의 기억, 경로 의존성

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
 2020년 3월 1일 개정
 2020년 6월 1일 개정
 2022년 3월 15일 개정
 2023년 7월 1일 개정
 2025년 9월 22일 개정

제 1 장 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) 원고마감은 발행 약 60일 전에 하는 것을 원칙으로 한다.

발간호	발간일	원고투고 마감일
1호	3월 31일	1월 31일
2호	6월 30일	4월 30일
3호	9월 30일	7월 31일
4호	12월 31일	10월 31일

- (3) 『신앙과 학문』의 투고, 심사, 발행 등 편집에 관하여 이 규정에 정하지 아니한 사항은 편집위원회에서 정하며, 별도의 세칙을 제정할 수 있다.

제 2 장 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 20편(SCI급 논문은 3편으로 환산) 이상 논문을 발표한 실적이 있는 자

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) 최근 5년 동안 한국연구재단의 등재(후보) 학술지에 5편(SCI급 논문은 3편으로 환산) 이상의 논문을 발표한 실적이 있는 자

제 3 장 기 능

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 이익제기가 있을 때는 편집위원회를 거쳐 최종 결정한다.

제12조 위 제9조에 제시된 사항 이외에 편집위원회가 의결한 사안은 이사회의 인준을 거친 후에 효력이 발생한다.

제 4 장 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.

제 5 장 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) 연구방법의 적절성 및 논리의 정합성, | (4) 결과의 학문적·사회적 기여도, |
| (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 원칙상 기독교학문연구회의 정회원이어야 한다. 원고의 게재순서는 논문게재 확정 순서로 결정하는 것을 원칙으로 한다.
- (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.
- (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 수정 여부를 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 심사

내용을 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) 편집위원장은 <수정 후 게재가>의 판정을 받은 논문에 대해 해당 심사자에게 수정 이행 여부를 확인하고 게재 여부를 최종 결정하고, 최종 심사결과를 투고자에게 통보해준다. 이 시점부터 투고자가 원할 시 논문게재 예정증명서를 발급해 줄 수 있다.
- (6) 편집위원장은 <수정 후 게재가>, <수정 후 재심사>의 판정을 받은 논문과 관련하여 필요가 있을 경우 2차 편집회의를 소집할 수 있다.
- (7) 심사에 관한 기타 세부사항은 부록#1<「신앙과 학문」 논문 심사세칙>에 따른다.

제 6 장 부칙

본 규정의 개정은 2025년 9월 22일부터 시행한다.

「신앙과 학문」 논문 심사 세칙

제 1 조 (목적)

이 세칙은 편집위원회 규정 제3조 및 제 19조, 20조에 의거하여 「신앙과 학문」 학술지 투고 논문에 대한 심사에 필요한 사항을 규정함을 목적으로 한다.

제 2 조 (심사판정 기준 및 결과의 처리)

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

	제 1 심사자	제 2 심사자	제 3 심사자	종합 판정
1	게재가	게재가	게재가	게재가능
2	게재가	게재가	수정 후 게재가	게재가능 (수정요구)
3	게재가	게재가	수정 후 재심사	
4	게재가	게재가	게재불가	수정 후 게재가능 (수정 후 편집위원회 게재결정)
5	게재가	수정 후 게재가	수정 후 게재가	
6	수정 후 게재가	수정 후 게재가	수정 후 게재가	
7	게재가	수정 후 게재가	수정 후 재심사	
8	수정 후 게재가	수정 후 게재가	수정 후 재심사	
9	게재가	수정 후 게재가	게재불가	수정 후 재심사 (재심사 후 편집위원회 게재결정)
10	수정 후 게재가	수정 후 게재가	게재불가	
11	게재가	수정 후 재심사	수정 후 재심사	
12	수정 후 게재가	수정 후 재심사	수정 후 재심사	
13	게재가	수정 후 재심사	게재불가	
14	수정 후 재심사	수정 후 재심사	수정 후 재심사	
15	수정 후 게재가	수정 후 재심사	게재불가	
16	수정 후 재심사	수정 후 재심사	게재불가	게재불가
17	게재가	게재불가	게재불가	
18	수정 후 게재가	게재불가	게재불가	
19	수정 후 재심사	게재불가	게재불가	
20	게재불가	게재불가	게재불가	

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

(3) “수정 후 게재가” 판정을 받은 논문은 심사자의 수정보완 요구를 충실히 이행하여야 하며, 편집위원회의 확인을 거쳐서 게재여부를 결정한다.

- (4) '수정 후 게재가' 판정을 받은 후 수정 논문을 최종 마감일까지 제출하지 않을 경우 자동으로 '게재불가' 처리한다. 단 투고자의 요청과 편집위원회의 승인이 있을 경우, 1회에 한하여 수정 논문 제출을 다음 호로 연기할 수 있다.
- (5) '수정 후 재심사'로 판정된 논문은 다음 호에 재투고하여 재심사를 받는 것을 원칙으로 한다. 이 때 재심사는 가능한 처음 심사자 3인에게 다시 의뢰하고, 심사자는 '게재 가' 혹은 '게재 불가'로만 판정한다. 심사위원 3인 중 2인 이상이 '게재 가' 판정을 한 경우 게재를 허락한다.
- (6) '수정 후 재심사'로 판정된 논문의 재심사는 1회로 한정하며, 재심사에서 심사위원 3인 중 2인 이상 '게재 불가' 판정을 내리거나, '게재 가' 판정 이후 다음 호까지 최종 수정논문을 제출하지 않는 경우 편집위원회에서는 '게재 불가'로 최종 판정하고 투고자에게 통보한다.
- (7) 투고자는 심사 과정 및 결과에 대해 이의가 있는 경우, 편집위원회에 이메일(faithscholar@naver.com)로 이의 신청을 할 수 있고, 이를 편집위원회에서 처리한다.
- (8) 편집위원회의 결정은 인터넷 전자메일을 이용한 투표로 할 수 있다.

제 3 조 (심사위원단)

- (1) 편집위원회는 논문심사위원의 책임성과 심사의 효율성을 높이기 위하여 각 분야 학자로 심사위원단을 구성할 수 있다.
- (2) 편집위원이 투고할 경우 편집위원장은 투고자를 제외하고 논문 심사자를 선정한다.

제 4 조 (개인정보보호)

논문의 심사과정에서 논문제출자와 심사자의 개인정보는 보호된다.

제 5 조 (저작권 및 판권)

- (1) 「신앙과 학문」에 게재된 논문의 저작권 판권은 기독교학문연구회가 보유하는 것을 원칙으로 한다.
- (2) 투고시 “저작권양도동의서”를 반드시 제출해야 한다.

제 6 조 (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)

이 개정된 규정은 2025년 9월 22일부터 시행한다.

『신앙과 학문』 논문심사의견서

- 논문번호:
- 논문제목:
- 부문별 평가: 다음 칸에 각 항목 배점에 기준으로 심사 점수를 기재해 주세요.
- 최종평가: 총점에 따라 논문 평가 등급 칸에 표기(√ 또는 O)해 주세요.

평가항목		배점	심사 점수	
1) 주제의 명확성과 참신성		20		
2) 목적과 내용의 합치도·적절성		20		
3) 연구방법의 적절성 및 논리의 정합성		20		
4) 결과의 학문적·사회적 기여도		10		
5) 연구결론 및 제언의 합리성		10		
6) 문장기술·용어 사용의 명료성		10		
7) 각주·인용·참고문헌·논문초록의 정확성		10		
총점		100		
최종평가 (심사위원 논문 평가 등급)	게재가 (90점 이상)	수정후 게재가 (80점~89점)	수정후 재심사 (70점~79점)	게재불가 (69점 이하)

※ 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):

논문심사료 신청서

- 논문번호:

- 논문제목:

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

심사위원	성명	(인)	소속	
	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
2020년	3월	1일	개정
2020년	6월	1일	개정
2021년	7월	1일	개정
2022년	7월	1일	개정
2023년	7월	1일	개정
2025년	9월	22일	개정

1. 논문의 투고는 원칙적으로 본 학회의 정회원에 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. 논문 저자의 표기 방법은 다음과 같다.

- 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, 교신 저자가 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) 논문 제출자는 JAMS에 주저자 및 공저자의 정보를 모두 입력하여야 하며, 표기 방법은 아래의 <표>와 같다. 단 논문의 저자명과 저자정보는 삭제하여야 하며, “게재기” 판정을 받은 최종논문에만 기재하여 제출한다.

<소속 및 직위별 표시방법>

대상		표시할 사항
대학 소속	대학 소속 교수 (전임/비전임)	성명(O O대학, 교수)
	대학 소속 강사	성명(O O대학, 강사)
	대학 소속 학생	성명(O O대학, ★★과정, ★★수료, 박사, 석사 등)
	대학 소속 박사후연구원	성명(O O 대학, 박사후 연구원)
초중등 학교 소속	초중등학교 소속 학생	성명(O O학교, 학생)
	초중등학교 소속 교사	성명(O O학교, 교사)
기타	소속/직위가 없는 경우	성명 * 소속이 없는 미성년자의 경우 최종 소속, 직위, 재학년도 별도제출

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 소속 기관 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 규격에 따라 작성한다.

- 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, 가운데 정렬
- 4) 요약: 제목은 휴먼고딕, 글자크기 9, 줄 간격 150, 가운데정렬
요약본문: 신명조, 크기 9, 줄간격 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 출처를 표시하여야 한다.

① 본문 내 직접인용일 경우 큰따옴표(“ ”)를 사용하며, 본문의 출처는 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 & 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),(이윤리, 2007b: 27)

⑩ 한글 번역서 인용의 경우: (Jackson, 전광철 역, 2013: 77)

3) 각주는 설명하거나 보충하는 내용에 한하여 사용할 수 있으나, 단순한 자료의 출처나 참고문헌은 각주에 표기하지 않고 본문에 넣는다.

① 생성형 인공지능을 사용한 경우 : 해당 내용에 각주로 입력한 프롬프트, 사용날짜와 시간, 사용된 인공지능 도구의 이름과 버전을 명시해야 한다.

예시 1) 이 그림은 생성형 인공지능으로 생성하였음. “사자와 어린양이 뛰노는 그림을 생성하라”, 2025. 9. 15. 오후 3시, ChatGPT 5.0 Pro. (ChatGPT 유료 사용자의 경우 link 추가)

예시 2) 이 문장은 생성형 인공지능으로 생성하였음. “공학윤리에서 위험과 안전을 주제로 토의할 가상의 시나리오를 생성하라”, 2025. 9. 15. 오후 3시, Gemini 2.5 Flash.

4) 그림과 표 제시: 모든 그림(사진)과 표의 제목과 내용은 한글 혹은 영문으로 한다.

(1) 그림(사진) 제시 방법

① 그림을 일련번호를 붙이되, 그림 1(Figure 1), 그림 2(Figure 2), 그림 (Figure 3)···로 일련번호를 붙이고, 번호를 그림 1.1(Figure 1.1), 그림 1.2(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.

② 제시한 그림의 출처가 있는 경우 그림 아래에 그 출처를 표시한다.

③ 그림(사진)을 본문에 인용할 때는 그림 1(Figure 1), 그림 2(Figure 2), 그림 3(Figure 3)···로 표시한다.

(2) 표 제시방법

① 표의 제목과 설명은 한글 혹은 영문으로 한다. 표의 번호는 표 1(Table 1), 표 2(Table 2) 등의 일련번호를 붙이고, 번호를 표 1.1(Table 1.1), 표 1.2 (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.

② 표를 본문에 인용할 때는 표 1(Table 1)으로 표시한다.

③ 표(Table)의 크기가 한 면보다 클 경우 각각 별도의 쪽에 작성하며, 가급적 인쇄 후 한 쪽을 초과하지 않도록 한다. 표(Table)이 다른 쪽이나 다른 표(Table)로 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.

9. 참고문헌의 출처는 반드시 본문의 출처와 일치해야 하며, 참고문헌 작성은 원전, 한국문헌, 중국문

헌, 일본문헌, 서양문헌, 인터넷 등 기타문헌 순으로 하며, 가나다/ABC순으로 정렬한다. 단행본, 번역서, 학술지, 학위논문, 정기간행물, 연구보고서, 잡지의 영어 제목은 이탤릭체로 하고, 한글 제목은 진하게 표기한다. 일반 논문의 경우, 논문이 실린 논문집의 해당 페이지를 끝부분에 표시한다. 인터넷 자료와 신문기사의 제목은 큰따옴표(“ ”) 안에 넣는다. 저자가 2인일 경우 한글 저자는 두 저자 가운데 중점(·)을 붙이고, 영어 저자일 경우 두 저자 사이에 & 를 넣는다. 저자가 3인 이상일 경우 한글 저자는 저자들 가운데 중점(·)을 붙이고, 영어 저자일 경우 마지막 저자 앞에 &를 넣는다.

1) 영문 참고문헌의 경우

① 단행본:

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

② 번역서:

Meargham, P. (1984). *Wit: Its Meaning*. Trans. by Playe, G. Smith.

③ 정기간행물:

Todd, S. & Haydon, G. (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*. David McKay.

Oakeshott, M. (1989). A place of learning. in Fuller, T. (Ed.) (1989). *The Voice of Liberal Learning*. Yale University Press.

⑤ 2판 이상의 문헌:

Weimer, D. & Vining, A. (1992). *Policy Analysis: Concepts and Practice*. (2nd ed.). Prentice Hall.

⑥ 석·박사 학위논문:

Gill, D. W. (1979). *The word of God in the Ethics of Jacques Ellul*. Doctoral Dissertation or Masters Dissertation. University of Southern California, Los Angeles, USA.

⑦ 연구보고서:

Lee, H. Y., Kang, Y. H., Park, J. Y., Nah, B. H. & Kim, M. J. (2008). *Search for a Future School Model*. Korean Educational Development Institute.

⑧ 인터넷 자료

“Title”. Retrieved from <http://www.dfes.gov.uk/achievementsuccess> (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*. Hakjisa.

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

2) 국문 참고문헌의 경우

① 단행본:

손봉호 (1994). **고통받는 인간**. 서울대학교 출판부.

② 정기간행물:

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

③ 편저:

박준언 (2005). 이중 언어이론과 영어 교육. 황적륜 (편저). **현대 영어 교육의 이해와 전망** (pp. 270-295). 서울대학교 출판부.

④ 석·박사 학위논문:

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

⑤ 연구보고서:

이혜영·김진숙·권지성 (2008). **미래학교 모형 탐색연구**. 한국교육개발원.

⑥ 인터넷 자료 및 신문기사:

<http://www.worldview.or.kr> (검색일 2005.11.11.).

00일보 2010. 3. 3일자 5면. “기사제목.”

⑦ 판례:

대법원 2017. 4. 7. 선고. 2013다101425 판결.

⑧ 같은 연도에 발행한 동일 저자의 문헌을 2개 이상 참고한 경우:

손병덕 (2012a). **사회복지정책론**. 학지사.

손병덕 (2012b). 아동의 권리침해현황. **한국범죄학**, 6(2), 157-184.

⑨ 번역서:

조홍식·정선욱·김진숙·권지성 역 (2005). **질적연구방법론**, Creswell, J. W. (1994). *Qualitative Inquiry and Research Design*. 학지사.

10. 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 편집 규격에 따른 편집된 매수로 원칙상 20쪽 이내로 하되, 최종 편집된 논문의 페이지를 기준으로 20쪽 이상의 초과한 경우에는 추가 조판비(한쪽당 1만원)를 부담해야 한다.
12. 원고 제출처 : 온라인투고심사시스템 홈페이지 <http://fs.jams.or.kr>
문의전화: 02-3272-4967 (사무실)
기독교학문연구회 편집위원장 이메일: faithscholar@naver.com
13. 학회지는 매년 3월 31일, 6월 30일, 9월 30일, 12월 31일 4차례 발간하며, 투고자는 발간 약 60일 전, 각호 투고 마감일(1월 31일, 4월 30일, 7월 31일, 10월 31일)까지 한글이나 MS 워드로 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. 논문 투고 시 “논문투고 신청서”와 “저작권 양도 동의서”를 작성하고 “논문유사도 검사 결과”와 함께 첨부파일 난에 첨부한다.
16. 이 개정 규정은 2025년 9월 22일부터 시행된다.

기독교학문연구회 연구윤리 규정

2007년 7월 1일 제정

2016년 4월 1일 개정

2017년 7월 1일 개정

2022년 3월 15일 개정

2025년 9월 22일 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. 위원장은 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 재적위원 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 제보양식>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. 고의 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 제8조 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 논문저자 지

격을 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. “중복투고(이중투고)”라 함은 동일한 연구결과를 2개 이상의 학술지에 동시에 투고하여 심사기간이 겹치도록 하는 행위를 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 경제·인문사회연구회 “연구윤리 평가규정 및 사례(2015. 5 월)”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, 보관할 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 일정기간 투고금지 등 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.

제5장 생성형 인공지능 사용 지침

제19조(생성형 인공지능의 사용 범위)

제1항. 연구자는 생성형 인공지능을 윤문, 단순 번역, 편집, 아이디어 도출, 자료조사, 단순 분석작업, 이미지 생성 등의 도구로 사용할 수 있다.

제20조(연구 결과에 대한 책임)

제1항. 생성형 인공지능은 논문의 저자가 될 수 없고, 생성형 인공지능으로 얻어진 모든 자료나 결과에 대한 책임은 전적으로 인간 저자에게 있다.

제21조(생성형 인공지능 사용 여부의 공개)

제1항. 투고자가 연구에 생성형 인공지능을 사용한 경우, 그 사실을 가능한 자세하게 밝혀야 한다. 이 때 입력한 프롬프트, 사용 날짜와 시간, 사용된 인공지능 도구의 이름과 버전을 명시해야 한다.

제2항. 1항에도 불구하고 윤문, 번역, 편집 같은 연구 내용과 직접 관련이 없는 단순 작업에 생성형 인공지능을 사용한 경우에는 이를 밝히지 않아도 된다.

제22조(편집자와 심사자의 생성형 인공지능 사용)

제1항. 편집자와 심사자는 투고된 논문의 내용 중 생성형 인공지능으로 생성된 부분을 식별하려는 노력을 기울여야 한다.

제2항. 편집자와 심사자는 논문 심사에서 생성형 인공지능의 사용을 자제해야 한다. 특히 향후의 도치 않은 표절을 비롯한 잠재적 피해를 막기 위해 투고된 논문 전체를 생성형 인공지능에 입력해서는 안 된다.

[부칙]

제19조(시행일)

본 규정은 2025년 9월 22일부터 시행한다.

기독교학문연구회

학 회 장	박동열 (서울대학교)	편 집 위 원 장	손화철 (한동대학교)
연구부학회장	고세일 (충남대학교)	편 집 위 원	권오병 (경희대학교)
학술부학회장	권오병 (경희대학교)		김동혁 (연세대학교)
기획부학회장	김철수 (조선대학교)		김성원 (서울신학대학교)
감 사	이명현 (인천대학교)		김철수 (조선대학교)
총 무	박지희 (건국대학교)		박해일 (경희대학교)
학 회 이 사	강영안 (Calvin College, 미국)		송재일 (명지대학교)
	김홍섭 (인천대학교)		신응철 (숭실대학교)
	문석윤 (경희대학교)		안소영 (경상대학교)
	박신현 (고신대학교)		염동한 (부산대학교)
	박영주 (미드웨스턴신학교)		이은실 (한동대학교)
	서성록 (안동대학교)		조은주 (고신대학교)
	손병덕 (총신대학교)		허계형 (총신대학교)
	양성만 (우석대학교)		황혜원 (청주대학교)
	유재봉 (성규관대학교)		
	윤완철 (카이스트대학교)		
	이경직 (백석대학교)		
	장수영 (포항공과대학교)		
	조무성 (고려대학교 명예교수)		
	조성표 (경북대학교)		
	최태연 (백석대학교)		

연구윤리위원장	고세일 (충남대학교)
부연구윤리위원장	김성원 (서울신학대학교)
	김철수 (조선대학교)
	손화철 (한동대학교)

신앙과 학문

제31권 제3호 (통권 108호), 2026년 9월호

발행일 2026년 9월 30일

발행처 기독교학문연구회

발행인 박동열 (서울대학교)

편집인 손화철 (한동대학교)

디자인 이지온

인쇄 (주) 에스제이피앤비

등록 141-81-36939

주소 07290 서울특별시 영등포구 도림로139길 8-1, 3층
기독교학문연구회

전화 02-3272-4967

팩스 0303-0272-4967

전자우편 gihakyeon@gmail.com(대표메일)
faithscholar@naver.com(논문투고)

홈페이지 <http://www.worldview.or.kr>
<http://fs.jams.or.kr>

ISSN 1226-9425

정가 15,000원