

## 한국기독교신학논총

제123집  
2022. 1.

## 한국기독교신학논총 123집

2022년 1월 10일 초판 1쇄 인쇄

2022년 1월 15일 초판 1쇄 발행

엮은이 | 한국기독교학회

펴낸이 | 김영호

펴낸곳 | 도서출판 동연

등 록 | 제1-1383호(1992년 6월 12일)

주 소 | 서울시 마포구 월드컵로 163-3

진 화 | (02) 335-2630

팩 스 | (02) 335-2640

이메일 | yh4321@gmail.com

블로그 | <https://blog.naver.com/dong-yeon-press>

Copyright © 한국기독교학회, 2022

Dong Yeon Press, Seoul

Printed in Korea

ISSN 1226-9522(Print)

ISSN 2508-9021(Online)

이 학술지는 Atla 종교 데이터베이스®(Atla RDB®)에 색인되어 있습니다(<http://www.atla.com>)

Korean Journal of Christian Studies

## 한국기독교신학논총

제123집  
2022. 1.

동연  
웅

「한국기독교신학논총」 123집은 충도예수소망교회(담임목사: 김영신)의 후원으로 제작되었습니다.

# 한국기독교신학논총

제123집

차 례

...

|                                                                                |     |
|--------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 민정식   마태 주기도문의 첫 세 간구                                                          | 007 |
| 안수강   아펜젤러(Henry G. Appenzeller)의 은혜관 분석<br>— 그의 “人生의 目的”(1921)을 중심으로          | 033 |
| 김정숙   시몬 베이유의 역설의 신학<br>— 확장된 신학적 지평에서 조명하는 창조와 탈창조                            | 065 |
| 손범서   인격성과 무인격성의 역설적 연합을 통한 신관의 재정립<br>— 니시다와 정재현의 탈주체적 자아 개념을 중심으로            | 095 |
| 차보람   비극성을 성찰하는 신학<br>— 로완 윌리엄스의 비극적 신학에 대한 논쟁과 비평                             | 125 |
| 김민정   영유아가 인식하는 하나님 개념에 관한 연구                                                  | 153 |
| 문은영   하이데거의 실존 사상과 생명 존중의 기독교교육                                                | 181 |
| 박정희   한국교회 강단이 나아갈 길 모색<br>— 한경직 목사의 생애와 설교분석을 통하여                             | 205 |
| 이준봉   포스트 코로나 시대를 직면한 교회 공동체에 관한 신학적 성찰<br>— 온라인 커뮤니케이션과 본회퍼의 『신도의 공동생활』을 중심으로 | 241 |
| 정세진   선교와 지역학 논증<br>— 중앙아시아에서의 러시아의 역사적 영향력<br>그리고 선교적 함의와 방향성                 | 269 |
| 한선영   집단상담에서의 힘의 변형 연구<br>— 권위적인 힘으로부터 상호적인 힘으로의 변형                            | 301 |
| 심석순   교회 내 장애교인에 대한 비장애교인의 태도에 영향을 미치는 요인                                      | 337 |
| 김학철   코로나 시대의 기독교교양학<br>— 기독교교양학 강의실에서 무엇을 가르칠 것인가?                            | 371 |

# Table of Contents

## Korean Journal of Christian Studies

Vol. 123

• • •

|                                                                                                                                                                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Kyoung-Shik Min   The First Three Petitions of the Lord's Prayer in Matthew                                                                                                                                      | 007 |
| Su-Kang Ahn   An Analysis of Henry G. Appenzeller's View of Grace:<br>Focused on His "The Purpose of Life"(1921)                                                                                                 | 033 |
| Jeong-Sook Kim   Simone Weil's Theology of Paradox:<br>Creation and Decreation<br>Illuminated from an Expanded Theological Horizon                                                                               | 065 |
| Beom Suh Son   Re-establishment of the Doctrine of God<br>through Paradoxical Association of Personality and Impersonality:<br>Focused on Nishida Kitaro and<br>Jae-hyun Chung's De-subjectivity of Self Concept | 095 |
| Boram Cha   Reckoning with the Tragic Reality of the World:<br>Current Debate on the Tragic Theology of Rowan Williams                                                                                           | 125 |
| Min Jung Kim   A Study on the Concept of God<br>Perceived by Toddlers and Preschoolers                                                                                                                           | 153 |
| Eun Young Moon   Heidegger's Existential Thought<br>and Christian Education of Respect for Life                                                                                                                  | 181 |
| Junghye Park   Finding Appropriate Directions for the Korean Church Pulpit:<br>Based on the Life and Sermon Analysis of Pastor Kyung-Jik Han                                                                     | 205 |
| Joon-Bong Lee   A Theological Reflection on Church Communities<br>in the Post-Coronavirus Era:<br>Focusing on the Online Communication<br>and Dietrich Bonhoeffer's <i>Life Together</i>                         | 241 |
| Sejin Jung   Argument for Mission and Regional Studies:<br>Russia's Historical Influence in Central Asia,<br>and Mission Implications and Directions                                                             | 269 |
| Sun-Young Han   A Study on the Transformation of Power in Group Counseling:<br>Transformation from Authoritarian Power to Reciprocal Power                                                                       | 301 |
| Seoksoon Shim   Factors Influencing the Attitudes of Church Members<br>with Non-Disabilities toward Church Members<br>with Disabilities in the Church                                                            | 337 |
| Hak Chol Kim   Teaching the Christianity in the Liberal-Arts Classroom<br>in the Era of Pandemic                                                                                                                 | 371 |

# 마태 주기도문의 첫 세 간구

민경식

연세대학교 부교수, 신약학

## I. 들어가는 말

매우 초기부터 오늘날에 이르기까지 기독교인들에게 ‘주기도문’은 기도의 모범이자 교회생활이나 신앙생활에 없어서는 안 되는 핵심적인 요소로 자리를 잡아왔다.<sup>1</sup> 공중예배에서 공동으로 낭송되기도 하고, 사적인 예배의 끝에 낭송되기도 하며, 또한 시간과 공간을 초월하여 개인적으로 암송되기도 한다. 예수가 가르쳐준 기도로 알려져 있는 주기도문은 세 문헌자료에서 전승되고 있다. 정경에서는 마태복음(마 6:9-13)과 누가복음(눅 11:2-4)에 소개되어 있는데,<sup>2</sup> 누가복음의 주기도문은 마태복음의 것보다 짧은 형태로 나타난다. 외경 가운데에는 『디다케』(8:2)에 주기도문이 전승되고 있는데,<sup>3</sup> 누가복음보다는 마태복음의 주기도문과 더 비슷하며, 마태에 없

---

<https://doi.org/10.18708/kjcs.2022.1.123.1.7>

1 이미 초기기독교 시대에서부터 주기도문은 기독교의 핵심 가르침으로 이해되고는 하였다. Tertullianus는 주기도문을 “*brevarium totius Evangelii*”(복음 전체의 요약)라고 하였고, Cyprianus는 “*coelestis doctrinae compendium*”(천상적 교리의 요약)라고 하였다. 또한 이미 초기부터 기독교의 공중예배에 주기도문이 포함되었다. 이에 대해서는 Ulrich Lutz, *Matthew 1-7: A Commentary*, trans. by W. C. Linss (Minneapolis: Augsburg, 1989), 372-373을 참고하라.

2 마태복음의 주기도문과 누가복음의 주기도문에 대한 비교 연구는 서중석, “주기도문,” 『신학사상』 62 (1988), 682-716, 특히 682-685를 보라. 그는 두 주기도문의 차이를 각 공동체가 처한 상황과 관련하여 설명한다.

는 송영이 덧붙여 있다.<sup>4</sup> 이 가운데 우리에게 가장 익숙한 본문은 마태복음의 주기도문이다. 공중예배시간에 흔히 낭송되는 것이 바로 이것이다.

그런데 한국교회의 기도자들이 주기도문의 첫 세 간구(마 6:9c-10)를 이해하는 데에는 높은 장벽이 있다. 이는 문법체계가 다른 그리스어를 우리말로 옮기는 데에 따른 한계에 기인한다(정도의 크기는 다르나 영어나 독일어 등 다른 언어로 옮기는 데에도 같은 어려움이 있다.). 이 연구는 바로 이러한 어려움에 조금이나마 도움을 주고자 시도되었다. 물론 마태복음의 주기도문과 관련하여 학술적으로 논의할 주제가 많으나, 이 연구에서는 관심

3 『디다케』 연구에 대해서는 Shawn J. Wilhite, "Thirty-Five Years Later: A Summary of Didache Scholarship Since 1983," *Currents in Biblical Research* 17 (2019), 266-305를 보라. 『디다케』에 대한 최근의 연구 성과가 소개되어 있다. 또한 『디다케』에 대한 17편의 논문을 제시하는 Clayton N. Jefford, ed., *The Didache in Context: Essays on Its Text, History, and Transmission* (Leiden: E. J. Brill, 1995)을 보라. 특별히 『디다케』와 공관복음 문제에 대해서는 André Tuilier의 논문("Didachè et le problème synoptique," 110-130)을 보라. 이 밖에도 Thomas O'Loughlin, *The Didache: a Window on the Earliest Christians* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010)을 참고하라. 특별히 『디다케』의 '기도'에 대해서는 66-70을 보라. 또한 마태복음과 『디다케』의 관계에 대한 연구로는 Huub van de Sandt and Jürgen K. Zangenberg, eds., *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008)을 참고하라. 여기에 실린 17편의 논문 가운데 Jürgen K. Zangenberg, "Reconstructing the Social and Religious Milieu of the Didache: Observations and Possible Results," 43-69, 특별히 기도에 대해서는 58-60을 보라. 마태복음 6장과 같이 『디다케』에서도 '기도'에 대한 가르침은 '금식'에 대한 가르침과 함께 나온다. 또한 Clayton N. Jefford, *The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles* (Leiden: E. J. Brill, 1989), 137-138을 참고하라.

4 마태복음의 주기도문의 송영은 이차적 본문으로, 우리말 번역 성서(『성경전서 개역개정판』)에는 6장 13절의 괄호 안에 포함되어 있으나(『성경전서 새번역』에는 이중격조로 표시), 그리스어 성서(B. Aland et al., *Novum Testamentum Graece*, 28th Revised Edition [Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012])에는 본문비평장치에 제시되어 있다. 일부 대문자 사본들과 후대의 다수본문에는 송영이 본문에 포함되어 있으나, 유력한 다수의 초기 사본들에는 빠져 있다. 송영은 『디다케』에만 포함되어 있는데, 여기에서는 '나라'가 빠진 채 "권세와 영광이 아버지께 영원히 있습니다." (사역)로 나타난다. 『디다케』 주기도문의 그리스어 본문과 우리말 번역은 정양모(역주), 『열두 사도들의 가르침』 (경북: 분도출판사, 1993), 60-63을 보라. 또한 각주 10을 참고하라.



을 두 가지 요소로 제한할 것이다. 첫째는 마태복음의 주기도문의 첫 세 간구의 ‘구조’이며, 둘째는 우리말에 없는 ‘그리스어 3인칭 명령’의 기능과 의미이다. 이를 통해 주기도문의 의미를 조금이나마 더 명확히 이해하고, 또한 우리말 성서번역자들의 노고에 미약하나마 도움을 주고자 한다.<sup>5</sup>

## II. 배경과 구조

주기도문은 마태의 산상수훈(마 5-7장)의 일부이며, 특별히 ‘자선’, ‘기도’, ‘금식’이라는 세 가지 종교적 행위에 대하여 가르치는 단락(마 6:1-18) 안에 포함되어 있다.<sup>6</sup> 앞서 마태의 예수는 하늘나라에 들어가기 위한 조건으로 유대 종교지도자들(“율법학자들과 바리새파 사람들”)의 의보다 더 나은 의를 제자들(과 마태공동체 구성원들)에게 요구하였는데(마 5:20), 이에 대한 직접적이고 구체적인 가르침이 바로 여섯 번에 걸쳐 반복되는 반명제들(마 5:21-48)이다. 그러나 여기서 또다시 이어지는 단락, 즉 세 가지 종교적 행위에 대한 가르침(마 6:1-18) 역시 유대 종교지도자들보다 더 나은 의를 이루기 위한 가르침이라고 할 수 있다.<sup>7</sup> 이 가운데 상대적으로 긴 두 번째

5 성서 번역을 성서학자(구약학자와 신약학자)들이 도맡는 경우가 많다. 그러나 엄격하게 보자면, ‘번역’은 독자적 차원의 작업이며, 성서 번역 역시 성서학뿐 아니라 언어학과 번역 이론 등에 대한 지식과 경험을 갖춘 전문번역가의 영역이라고 할 수 있다. 이 연구는 번역의 이전 단계, 즉 본문의 의미에 대한 논의에 국한될 것이다.

6 이 단락에서 예수는 비슷한 패턴으로 자선(마 6:2-4), 기도(마 6:5-6), 금식(마 6:16-18)에 대하여 가르치는 것으로 보되는데, 이 세 가지 가르침은 평행을 이루고 있다. 형식적으로 볼 때 각 단락은 접속사 ὅταν과 가정법 동사로 시작된다는 공통점을 드러내고 있으며(마 6:2, 5, 16), 내용적으로 또한 자신의 행위를 드러내지 말라는 가르침과 위선자에 대한 경고를 공통적으로 증언한다. Lutz, *Matthew 1-7*, 352를 참고하라. 이 단락의 분명한 구조와 자료에 대한 설명으로는 W. D. Davies and Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, v. 1 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988), 573-575를 보라.

7 Lutz, *Matthew 1-7*, 273, 352를 보라. 이러한 맥락에서 그는 반명제 단락(마 5:21-48)에는

의 것이 기도에 대한 가르침이며(마 6:5-15), 여기에 예수가 가르쳐준 기도가 포함되어 있다(마 6:9-13). 마태는 주기도문을 포함하여 기도에 대한 추가적인 자료(마 6:7-15)를 여기에 삽입한 것으로 보인다. 원래 기도에 대한 이 단락은 자체적인 서론(7-8절)과 결론(14-15절)을 갖춘 독립적인 부록으로, 그 사이에 여섯 개의 간구(懇求)(9-13절)<sup>8</sup>가 들어 있는 구조이다.

마태의 주기도문에 포함되는 여섯 개의 간구는 크게 두 부분으로 구성되어 있다. 흔히 전반부의 세 간구(9c-10절)를 ‘하나님을 위한 기도’, 후반부의 세 간구를 ‘사람을 위한 기도’로 구분한다.<sup>9</sup> 첫 세 간구가 하나님의 이름과 하나님의 나라와 하나님의 뜻을 위한 청원인 반면에, 나중의 세 간구는 인간이 먹을 ‘음식(빵)’과 인간이 지은 죄의 용서(빛의 탕감)와 인간이 빠질 수 있는 유혹으로부터의 보호에 대한 요구이기 때문이다. 문법적으로도 전반부의 첫 세 간구는 3인칭 명령으로 되어 있으며, 후반부의 나머지 세 간구는 2인칭 명령으로 되어 있다. 우리말 성서에는 주기도문 마지막에 송영(마 6:13c)이 포함되어 있으나, 이것은 후대에 덧붙은 이차적인 본문으로 그리스어 원문 성서는 물론이고 대다수의 현대어 번역 성서에도 빠져 있다.<sup>10</sup>

“the Higher Righteousness I”이라는 소제목을, 세 가지 종교행위에 대한 단락(마 6:1-18)에 “the Higher Righteousness II”라는 소 제목을 붙였다. 또한 Jonathan T. Pennington, *The Sermon on the Mount and Human Flourishing: A Theological Commentary* (Grand Rapids: Baker Academic, 2017), 209를 참고하라. 물론 산상수훈의 나머지 부분(마 6:19-7:29)도 이 세상에서 살아가는 제자들이 “더 나은 의”(마 5:20)를 이루도록 예수가 구체적인 가르침을 준 것으로 이해할 수 있다.

8 마지막 간구(마 6:13)를 두 개로 여기어, 총 일곱 개의 간구가 있다고 볼 수도 있다. Robert H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1994), 105; Pennington, *The Sermon on the Mount*, 221 등을 참고하라. 그러나 이 마지막 간구는 종속적인 분사구와 명령형 동사가 이끄는 주문장으로 구성된 하나의 문장이며, 따라서 하나의 간구로 이해하는 것이 적절하다. Lutz, *Matthew 1-7*, 369 등을 참고하라.

9 이것을 ‘thou’(you) petitions와 ‘we’ petitions로 나누기도 한다. 이에 대해서는 대표적으로 Davies and Allison, *Saint Matthew*, v. 1, 602-615를 보라. 이 밖의 대다수 주석서들이 같은 견해를 밝힌다. 예를 들면, Lutz, *Matthew 1-7*, 369; R. T. France, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids: William B. Eerdmans: 2007), 247 등.

### III. 첫 세 간구의 구조

#### 1. 형식(문법)적 개연성

주기도문의 첫 세 간구에 대한 우리말 번역<sup>11</sup>은 아래와 같다.

『성경전서 개역개정』

이름이 거룩히 여김을 받으시오며 나라가 임하시오며 뜻이 하늘에서 이루어진 것 같이 땅에서도 이루어지이다

『성경전서 새번역』

그 이름을 거룩하게 하여 주시며, 그 나라를 오게 하여 주시며, 그 뜻을 하늘에서 이루심 같이, 땅에서도 이루어 주십시오.

『공동번역 성서 개정판』

온 세상이 아버지를 하느님으로 받들게 하시며 아버지의 나라가 오게 하시며 아버지의 뜻이 하늘에서와 같이 땅에서도 이루어지게 하소서.

우리말 성서에서 전반부의 세 간구는 각각 비슷한 형태<sup>12</sup>로 되어 있으

10 시내사본(Ⓝ)과 바티칸사본(B)을 비롯한 고대의 우수한 사본들에는 송영이 없으며, 일부 대문자 사본들과 후대의 소문자 사본들에 송영이 포함되어 있다. 따라서 *King James Version*을 포함하여 후대의 사본전통 본문(Textus Receptus)을 반영하는 중세의 번역본들에 송영이 포함되어 있는 것은 놀라운 일이 아니다. 주기도문에 송영이 덧붙은 것은, 아마도 유대인들이 기도를 송영으로 끝마치는 관례에 기인하는 것으로 보인다(대상 16:36; 시 41:13; 89:52; 106:48 등 참고). Charles H. Talbert, *Matthew* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 89를 참고하라. 또한 각주 4를 참고하라.

11 여기에는 한국 개신교에서 사용되는 ‘공인’된 번역, 즉 대한성서공회에서 출판된 성서의 최종개정판만을 포함시킨다. 한국가톨릭에서 번역하고 사용하는 성서라든지 아가페 출판사의 『쉬운성경』이나 Eugene Peterson의 『메시지』 같은 사역(私譯)은 연구의 범위에서 제외된다. 물론 연구에서 제외된 우리말 성서들도 위의 세 공인번역과 크게 다르지 않다.

12 각 간구는 부정과거 3인칭 명령으로 시작하고, 이어서 관사가 붙은 명사(주어)와 인칭대

나, 다만 셋째 간구의 길이가 상대적으로 더 길다. “하늘에서 이루어진 것 같이 땅에서도”<sup>13</sup>라는 부사구(副詞句)가 셋째 간구 안에 포함되어 있기 때문이다. 마치 “하늘에서 이루어진 것 같이 땅에서도”가 ‘하나님의 뜻’을 이루어달라는 셋째 간구만을 수식하는 것처럼 번역되어 있다.<sup>14</sup> 불가능한 번역은 아니지만, 그리스어 원문에서는 달리 해석할 여지가 충분하다. 그리스어 원문을 문자적으로 옮기면, 문장구조는 아래와 같다.

하나님<sup>15</sup>의 이름이 거룩히 여김을 받으소서(9c절).

하나님의 나라가 임하소서(10a절).

하나님의 뜻이 이루어지소서(10b절).

하늘에서처럼 땅에서도(10c절).

명사 σου가 나오는 형태이다.

13 그리스어 ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς를 달리 해석할 수도 있다. 대등접속사 καὶ가 ‘하늘에서’와 ‘땅에서’를 대등하게 묶어준다고 가정하면, 이 문장의 의미는 “하늘(안)에서와 땅(위)에서처럼”이 된다. 그러나 이 경우, ὡς는 ‘처럼’이 아니라, ‘그렇게(되기를!)’로 해석할 수 있다. 즉, 이 부사구는 독립적인 구로, 세 간구가 “그렇게 하늘과 땅에서(이루어지기를!)”로 해석된다. 그러나 마태복음에서 하늘은 하나님이 거하는 상징세계로서 인간이 거주하는 땅과는 질적으로 구분된다. 하늘은 이미 하나님의 이름이 거룩하고, 이미 하나님의 통치가 이루어지며, 이미 하나님의 뜻이 완성된 영역이다. 이 주제에 대한 논쟁은 John Nolland, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2005), 288-289를 보라. 어쨌든 ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς에서 καὶ를 ‘또한’(also)의 뜻을 가진 부사로 취급하여, ‘하늘(안)에서처럼 땅(위)에서도’로 이해하는 것이 자연스럽다(행 7:51[“너희의 조상처럼 너희도”] 참고).

14 영어 등 다른 외국어 번역에서는 이것이 문제가 되지 않는다. 그리스어의 문장구조처럼 이 부사구가 세 간구의 마지막에 위치하면서, 셋째 간구만을 수식할 수도, 세 간구 모두를 수식할 수도 있기 때문이다.

15 그리스어 원문에서는 인칭대명사 2인칭 단수(σου)가 사용되며, 내용상 기도의 대상인 ‘하나님’을 가리킨다. 그런데 우리말 어법상 이 인칭대명사를 ‘네’ 또는 ‘당신’이라고 번역할 수 없다. ‘아버지의’로 번역하는 것이 하나의 대안이 될 수 있으며, 『성경전서 개역개정판』처럼 생략하는 것이나 『성경전서 새번역』처럼 정관사 ‘그’를 붙여 번역하는 것도 가능하다. 다만, 이 문제는 우리의 연구 범위를 벗어나기에 더 이상 언급하지 않는다.

그리스어 원문에서는 이 부사구(ὥς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς)가 세 간구의 마지막에 놓여 있으며, 문법적으로 셋째 간구만을 수식할 수도 있지만,<sup>16</sup> 또한 세 간구 모두를 수식할 수도 있다.<sup>17</sup> 그런데 구문론적으로 볼 때, 이 부사구가 셋째 간구만을 수식한다고 가정한다면, 셋째 간구만이 지나치게 길어지며, 이로 인하여 세 간구의 형식적 통일성이 약화된다. 반면에 이 부사구가 세 간구 모두를 수식한다고 보면, 첫 세 간구는 하나의 부사구로 묶이게 되며, 세 간구의 전반적인 통일성이 유지된다. 따라서 문법적으로는 “하늘에서처럼 땅에서도”가 마지막 셋째 간구만을 수식할 수도 있고, 세 간구 모두를 수식할 수도 있지만, 구조적으로 볼 때 아래와 같이 세 간구 모두를 수식하는 것으로 보는 것이 기도문의 형식적인 통일성에 기여한다.<sup>18</sup>

16 이 부사구가 셋째 간구만을 수식한다고 주장하는 학자들은 소수이다. 가령, Gundry, *Matthew*, 107을 보라. 하늘에서 하나님의 나라가 올 수 없기 때문에 이 부사구가 둘째 간구에 적절하지 않다고 그는 주장한다. 또한 Nolland, *Matthew*, 289를 보라. 그는 셋째 간구가 첫 두 간구를 포괄하기 때문에 이 부사구가 셋째 간구만을 수식하든지 세 간구 모두를 수식하든지 그 의미에는 별 차이가 없다고 하면서도, 바로 그 이유(셋째 간구가 첫 두 간구를 포괄) 때문에 이 부사구가 셋째 간구만을 수식하여 셋째 간구를 강조하는 것으로 보는 것을 선호한다. 또한 D. A. Carson, *Matthew*, Expositor's Bible Commentary, vol. 9 (Grand Rapids: Zondervan, 2010), 204-205를 보라. 그는 특별한 설명 없이 이 부사구를 해석하면서, 오로지 셋째 간구와 관련시킨다.

17 세 간구 모두를 수식한다고 보는 학자들이 주류를 이룬다. France, *Matthew*, 247 등. 심지어 이 세 간구가 본질적으로 통일성 있는 하나의 간구라고 주장하기도 한다. 이에 대해서는 Davies and Allison, *Saint Matthew*, v. 1, 603을 보라. 그는 이 셋이 본질적으로 하나(“in essence all one”)라고 한다. 또한 Pennington, *The Sermon on the Mount*, 223을 보라. 그 역시 이 셋이 같은 요구의 변형된 형태(“... slightly nuanced versions of the same request”)라고 한다. 또한 Nolland, *Matthew*, 289; Talbert, *Matthew*, 89(“virtual synonyms”); 민경식, 『마태복음』, 연세신학백주년기념 성경주석, 35권 (서울: 대한기독교서회, 2013), 111-112 등을 보라.

18 이 부사구의 우리말 번역과 관련한 연구로는 정훈택, “하늘에서처럼 땅에서도 - 주기도문 중 첫 세 청원의 상관관계 연구,” 『신약연구』 10 (2011), 1-24를 보라. “하늘에서처럼 땅에서도”가 셋째 간구뿐 아니라 앞의 두 간구와도 관련이 있는데, 우리말 번역이 그것을 충분히 표현하지 못하고 있음을 주장한다는 점에서 긍정적으로 평가될 수 있다. 그러나 그는 이 부사구가 세 간구 모두를 수식한다는 것이 주류 학자들의 견해를 소개하는 수준에 머무르며(특히 15쪽을 보라), 특별한 설명 없이 이 세 간구를 종말론적으로만 이

|                                   |                      |
|-----------------------------------|----------------------|
| 첫째 간구: 하나님의 이름이 거룩히 여김을 받으소서(9c절) | 하늘에서처럼<br>땅에서도(10c절) |
| 둘째 간구: 하나님의 나라가 임하소서(10a절)        |                      |
| 셋째 간구: 하나님의 뜻이 이루어지소서(10b절)       |                      |

## 2. 내용적 개연성

마태복음에서 ‘하늘과 땅’은 중요한 신학적 주제이다.<sup>19</sup> 게르하르트 슈나이더(Gerhard Schneider)는 마태복음에서 하늘이 천상의 공간(하나님과 천사들의 장소)인 반면에, 땅은 그것과 대립되는 세속의 공간(인간의 장소)으로 나타난다고 주장한다.<sup>20</sup> 한편으로는 하늘과 땅에 대한 이분법적인 그의 개념이 긍정적으로 평가될 수 있다. 마태복음에서 하늘은 하나님의 통치가 실현된 이상적인 모델인 반면에, 땅은 인간들이 사는 세속적 공간(마 12:42)으로 하나님의 뜻이 충분히 실현되지 못한 영역이기 때문이다. 하나님은 “하늘에 계신 (너희 또는 내) 아버지”이며(마 5:16, 45, 48; 6:1; 7:11, 21; 10:33; 12:50; 16:17; 18:14, 19 등. 또한 23:9 참고), 하늘은 하나님의 보좌이다(마 5:34; 23:22. 또한 마 3:16-17; 16:1 참고). 즉, 하늘은 마태공동체의 이상적인 상징세계라고 할 수 있다. 반면에 땅은 도둑들이 활동하는 공간으로 보

해(14)함으로써 행동의 실질적 주체를 하나님으로 이해한다(15). 그 밖에도 일찍이 우리말 번역의 한계를 지적한 학자들이 아래와 같이 있다. 박윤선, 『공관복음』(부산: 성문사, 1953), 213; 전경연, 『마태복음』(서울: 대한기독교서회, 1958), 111을 보라.

19 이 주제에 대한 집중적인 연구로는 Jonathan T. Pennington, *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew* (Leiden: E. J. Brill, 2007)를 보라. 그는 마가복음과 누가복음의 ‘하나님 나라’ 대신 마태가 ‘하늘나라’를 사용하는 것에 대한 새로운 통찰을 제시한다. 즉 이것은 하나님의 이름 사용을 회피하려는 완곡어법이라기보다는 ‘땅’과 ‘하늘’을 대조시키려는 마태의 문학적/신학적 의도라는 것이다(13-37).

20 Gerhard Schneider, “‘Im Himmel-auf dem Erden,’ eine Perspektive matthäischer Theologie,” *Studien zum Matthäusevangelium: Festschrift für Wilhelm Pesch*, ed. by Ludgar Schenke (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988), 285-297.

물을 쌓기에 적절하지 않다(마 6:19).

그러나 마태복음에서 땅이 부정적으로만 묘사되는 것은 아니다. 하늘이 하나님의 보좌라면, 땅은 하나님의 발등상이다(마 5:35). 다시 말하자면, 땅 역시도 하늘만큼이나 하나님이 그 주인이다(마 11:25). 이러한 관점에서 시레에니(Kari Syreeni)는 하늘과 땅이 대립적이라는 슈나이더의 주장을 비판하며, 마태가 이 둘을 중재하려고 시도한다고 주장한다.<sup>21</sup> 또한 슈나이더의 한계를 지적하며 김학철은 마태복음에서 하늘과 땅이 서로 대립하는 두 영역이라기보다는 하나의 통전적 영역으로, (하늘은 물론) 땅 역시도 하나님의 통치 영역임을 강조한다.<sup>22</sup> 다만, 땅은 하늘과는 달리 하나님의 뜻이 충분히 구현되지 못한 영역이다.<sup>23</sup> 우리는 주기도문의 “하늘에서처럼 땅에서도”라는 표현을 이러한 배경에서 이해할 수 있을 것이다.

마태공동체는 ‘하늘’이라는 상징영역이 ‘땅’이라는 현실세계에 실현되기를 기대하였다. 마태공동체에게 하늘은 현실이 닮아야 할 이상적인 모형이다. ‘하늘’은 하나님의 이름이 이미 거룩하게 여겨지는 영역이고,<sup>24</sup> 하나님의 통치가 이루어지는 영역이며,<sup>25</sup> 하나님의 뜻이 실현된 영역이다. 반면

21 Kari Syreeni, “Between Heaven and Earth: On the Structure of Matthew’s Symbolic Universe,” *Journal for the Study of the New Testament* 13 (1990), 3-13.

22 김학철, 『마태복음해석: 마태공동체의 사회정치적 현실과 신학적 상징 세계』(서울: 대한기독교서회, 2014), 21-64.

23 앞의 책, 47. 이어서 그는 하나님의 소유인 땅에 하나님의 뜻이 온전히 실현되지 않고, 이곳이 “그늘진 죽음의 땅”(마 4:16)이 된 원인과 이에 대한 마태의 약속을 설명한다(47-64).

24 구약의 전통에서 하나님의 이름을 거룩하게 하는 주체는 하나님 스스로일 수도 있고(겔 36:23. 또한 요 12:28 참고) 여기서는 2인칭 명령형이 사용됨), 사람일 수도 있다(사 29:23). 그런데 이름은 그 존재를 상징한다. 하나님의 이름은 하나님 자신이며, 하나님은 이미 거룩한 존재이다(레 19:2; 뱀전 1:15 등). 따라서 하나님의 이름을 거룩하게 하는 것은, 거룩하지 않은 존재를 거룩하게 하는 것을 의미하는 것이 아니라, 이미 거룩한 존재를 거룩하게 대하는 것을 의미한다. 이와 관련하여 Carson, *Matthew*, 204를 보라.

25 하나님의 나라, 곧 하늘나라는 예수의 선포의 핵심이다(마 4:17. 또한 막 1:14 참고). 그 나라에 대한 예수의 선포를 보면, 그 나라는 우리가 먼 미래에 가게 될 나라가 아니라, 이 땅에 찾아오고 있는 나라이다. 여기서 ‘나라’는 통치를 의미한다. 이 땅 위에 하나님의

에 ‘땅’은 아직 하나님의 이름이 온전히 거룩하게 여겨지지 않은 영역이고, 하나님의 통치가 완전하게 이루어지지 않은 영역이며, 하나님의 뜻이 완벽하게 실현되지 않은 영역이다. 그러나 땅 역시도 하나님의 이름이 거룩하게 여겨지고, 하나님의 통치가 이루어지며, 하나님의 뜻이 실현되어야 할 영역이다.<sup>26</sup> 이러한 배경에서 “하늘에서처럼 땅에서도”는 셋째 간구만이 아니라, 세 간구 모두를 수식한다고 보는 것이 적절하다.

## IV. 3인칭 명령

### 1. 그리스어 문법의 독특성

직설법에서 문장의 주어(행동의 주체)는 1인칭(나, 우리), 2인칭(너, 너희), 3인칭(그, 그들, 그것, 그것들)이 될 수 있다. 반면에 명령법은 화자(1인칭)가 청자(2인칭)에게 무엇을 시키거나 요구하는 서법(敍法)이기 때문에 대다수의 언어에서는 2인칭으로 표현된다. 명령법에서는 그 명령문을 듣는 (또는 읽는) 2인칭에게 행동의 책임이 있기 때문이다. 가령, “가라!” 또는 “가세요!”라는 명령문에서 가는 행위의 주체는 청자(2인칭)이다. 그래서 본질적으로 모든 명령문은 2인칭 명령일 수밖에 없다. 그런데 그리스어에서는 2인칭 명령과 더불어 3인칭 명령<sup>27</sup>이 있다. 3인칭 명령에서는 행동에 책

통치가 임하는 것이 예수의 비전이다. “나라(통치)”의 의미에 대해서는 Karl Ludwig Schmidt, “βασιλεία,” *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 1, ed. by Gerhard Kittel (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1964), 579-590을 참고하라.

26 마태복음에서 하나님의 뜻을 행하는 주체는 종종 사람으로 드러나는데(마 7:21; 12:50. 또한 마 18:14; 21:31 참고), 사람이 하나님의 뜻을 이룰 수 있는 공간은 ‘땅’이다.

27 일반적으로 그리스어 문법책들에서 3인칭 명령의 특별한 의미에 대한 논의가 결여되어 있으며, 주로 그 형태에 대한 설명이 집중적으로 다루어진다. 가령, 하성수, 강지숙(편저), 『그리스어 문법』(경북: 분도출판사, 2005), 532를 보라. 우리말로 된 가장 방대한 성서그리스어 문법책인데, 여기서는 2인칭 명령과 3인칭 명령의 구분 없이 “명령법에는



임이 있는 주체가 문법적으로는 (화자와 청자가 아니라) 제3자(‘그들’, ‘그것[들]’)이며, ‘그(들)’ 또는 ‘그것(들)’은 이 대화에 직접적으로 참여하고 있지 않다(눅 16:29. 또한 마 9:30; 18:17 참고). 3인칭 명령은 다른 언어권에서는 발견되지 않는 그리스어의 독특한 문법 현상이다. 따라서 기점(起點)언어(source language)로서의 그리스어 원문의 3인칭 명령을 이러한 문법이 존재하지 않는 종점(終點)언어(target language)로 옮기는 데에는 적지 않은 어려움이 뒤따를 수밖에 없다.

우리말 번역도 마찬가지이다. 『성경전서 개역개정』에서 “이름이 거룩히 여김을 받으시오며”라든지 『성경전서 새번역』에서 “그 이름을 거룩하게 하여 주시며”로 번역된 첫째 간구는 문법적으로 2인칭 명령이다. 이러한 우리말 번역은 청자인 ‘아버지’에게 특정한 행동(거룩하게 함)을 요구하는 방식이다. 기도자는 하나님에게 하나님의 이름을 거룩하게 할 것을 간구(명령)한다. 따라서 하나님의 이름을 거룩하게 해야 하는 주체는 청자(2인칭)인 하나님이 된다. 이처럼 3인칭 명령이 없는 언어권에서 그리스어의 3인칭 명령에 담겨있는 의미가 적절하게 전달되는 데에는 한계가 있을 수밖에 없으며, 우리말의 경우에도 마찬가지임을 부정할 수 없다. 다만, 이러한 언어적 한계 가운데서도 그 의미를 최대한 적절하게 전달(번역)하려면, 3인칭 명령에 대한 이해가 선행되어야 할 것이다.

---

요구, 간청, 소환, 규정, 권유 등이 포함된다”고 할 뿐이다. 성서 그리스어 분야의 가장 중요한 문법책이라고 할 수 있는 F. Blass, A. Debrunner and F. Rehkopf, *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*, 18 Auflage (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001) 에도 3인칭 명령이 특별히 언급되지 않는다(313-314, §387 참고). 다만, 주기도문을 포함하여 기도에서 명령이 일반적으로 과거형으로 사용된다는 점만을 지적한다(§337, 4). 4 권 분량의 방대한 고전그리스어 문법책인 E. Schwyzler, *Griechische Grammatik*, 4 Bände, 5. Auflage (München: Verlag C. H. Beck, 1988)에서도 사정은 크게 다르지 않다 (Zweiter Band, 339-344 참고).

## 2. 행동의 주체: 신적 수동태와 종말론적 해석

주기도문의 첫 세 간구에서 하나님의 이름을 거룩하게 하고, 하나님의 통치를 이루고, 하나님의 뜻을 실현시켜야 할 주체는 누구인가? 일찍이 20세기 중반에 스콧(E. F. Scott)은 3인칭 명령으로 된 첫 세 간구가 그렇게 해달라는 ‘요구’가 아니라 ‘확신’의 표현이라고 하면서도, 여전히 이를 사역형으로 이해(“Let...”로 번역)하고, 그 행동의 주체를 하나님으로 여겼다.<sup>28</sup>

오늘날의 대다수의 신약성서학자(주석서)들은 ‘3인칭 명령’에 특별히 주목하지 않는다. 다만, 그 행동의 주체가 누구인지에 대한 언급을 발견할 수는 있다. 가령, 데이비스(Davies)와 앨리슨(Allison)은 9절에 사용된 동사(ἀγλαοθήτω)가 수동태인 점에 주목한다. 그들은 이것이 ‘신적 수동태’(passivum divinum)이며, 따라서 여기서 하나님의 행동이 요청되고, 하나님이 스스로의 이름을 거룩하게 할 것이라고 주장한다.<sup>29</sup> 벅츠(Hans Dieter Betz) 역시 3인칭 명령에 대해서는 언급하지 않으며, 신적 수동태와 부정과거에 관심을 두고, 여기서 사용된 수동태가 신적 수동태이기 때문에 그 행동의 주체가 하나님이라고 주장한다.<sup>30</sup> 그러나 이러한 해석은 신적 수동태와 연

28 E. F. Scott, *The Lord's Prayer: Its Character, Purpose, and Interpretation* (New York: Charles Scribner's Sons, 1951), 77.

29 Davies and Allison, *Saint Matthew*; v. 1, 602. 이미 Joachim Jeremias, Eduard Schweizer 등이 이러한 주장을 제시하였다. Joachim Jeremias, *The Prayers of Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1978), 98-99; 에드워드 슈바이처, 『마태오복음』 (서울: 한국신학연구소, 1982), 159. 우리 학계의 연구로는 소기천, 윤효심, “주기도문의 번역과 Q 공동체의 종말론에 관한 연구,” *Canon & Culture* (2008), 222-223 등을 참고하라. 3인칭 명령에 대한 언급이나 고려 없이 “분명한 것은 주기도문의 행위 주체는 하나님이라는 사실”(222)이라고 주장하면서, 신적 수동태 이외의 근거를 제시하지 않는 한계를 드러낸다.

30 Hans Dieter Betz, *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, Including the Sermon on the Plain* (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49) (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 389. 물론 그는 인간이 행위의 주체가 될 수 있는 가능성에 대하여 언급하지만(389), 전반적으로 첫 세 간구를 종말론적 차원에서 해석하며, 최종적인 행동의 주체를 하나님으로 이해한다(389-395). 특히 둘째 간구에 대해서는 “... no one but

관되어 있는 것으로, (2인칭 명령과 차별화되는) 3인칭 명령에 대한 진지한 고려로부터 도출된 결론이 아니다. 더군다나 둘째 간구(10a절)의 동사(ἐλ-θέτω)는 신적 수동태가 될 수 없으며, 따라서 같은 방식으로 해석할 수 없고, 셋째 동사(γενήθῃτω) 역시 디포넌트(deponent) 동사<sup>31</sup>로서 신적 수동태로 보기 어렵다. 물론 이러한 해석을 주장하는 학자들은 둘째 명령문과 셋째 명령문에서도 행동의 주체가 하나님이라고 주장하는데, 이들은 이 세 명령문을 종말론적 차원에서 이해하며, 종말에 이루어질 현상(구원)의 주체는 당연히 하나님이라고 주장하는 것이다.<sup>32</sup> 이러한 해석은 이 세 명령이 하나님의 종말론적 구원행위에 대한 기도자의 염원이라는 전제 아래에서만 가능한데, 이것에 대한 추가적인 논리적 근거가 제시되지는 않는다.

반면, 시기적으로 위의 학자들보다 이전에 주석서를 출간한 루츠(Lutz)는 첫 간구(9절)에서 하나님의 이름을 거룩하게 하는 주체가 누구인가에 관심하며, 하나님이 행동의 주체일 수도 있고, 인간이 주체일 수도 있는 가능성을 열어놓는다. 즉, 기도자의 요구로 하나님이 스스로 그 이름을 거룩하게 한다고 해석할 수도 있고, 또한 인간들의 행동으로 하나님의 이름이 거

---

God himself can make his kingdom come. Human beings may wish it, but they cannot force it.”(391)라고 한다.

31 디포넌트 동사는 형식상으로는 중간태 또는 수동태이나 능동적인 뜻을 나타낸다. 박창환(역편), 『신약성서 헬라어 교본』, 개정신판(서울: 대한기독교서회, 2006), 69. 또한 하성수·강지숙(편저), 『그리스어 문법』, 476을 참고하라.

32 첫 세 간구의 종말론적 성격을 강조하는 학자들로는 Davies and Allison, *Saint Matthew*, v. 1, 603; Talbert, *Matthew*, 89; Pennington, *The Sermon on the Mount*, 223-224. “eschatologically oriented”(223) 등을 보라. 특별히 Charles H. Talbert, *Reading the Sermon on the Mount* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 115-116을 보라. 그는 종말론적 특징을 지닌 전통적인 유대 기도문 카디쉬(Kaddish)와의 유사성을 근거로 주기도문의 첫 세 간구가 종말론적이라고 주장한다. 물론 이와는 달리, 인간의 행동에 초점을 맞추어 해석하는 경우도 있다. 가령, 하나님의 이름을 거룩하게 하는 것이 하나님께 영광을 돌리는 삶을 살아가는 것이라고 해석하는 방식이다. 이러한 해석의 예로는 Stanley Hauerwas, *Matthew* (Grand Rapids: Brazos Press, 2006), 77-78 등을 보라. 다만, 이러한 해석을 주장하는 학자들 역시 3인칭 명령에 주목하지 않는다. 이들의 비종말론적 해석은 주기도문에서 인간의 사회적 책임을 찾아내려는 시도에서 비롯되었다고 할 수 있다.

룩하게 된다고 이해할 수도 있다는 것이다.<sup>33</sup> 그러나 루츠의 주석 역시도 3인칭 명령에 대한 진지한 관심을 드러내지 않는다.

한편, 프랑스(R. T. France)는 여기서 사용된 동사가 3인칭 명령이라는 사실에 주목한다.<sup>34</sup> 그리고 (기존의 주류 학자들과 같이) 일반적으로 기도문에서 이러한 명령은 실질적으로 하나님의 행동에 대한 청원이라고 하면서도, (기존의 주류 학자들과는 달리) 이것을 2인칭 명령과 동일하게 이해하는 것은 적절하지 않다고 지적한다. 하나님의 이름을 거룩하게 여기는 것과 하나님의 통치를 받아들이는 것 그리고 하나님의 뜻을 실천하는 것에는 필연적으로 인간의 반응이 있어야 하는데, 여기 사용된 3인칭 명령을 2인칭 명령과 동일시하면, 이러한 인간적인 측면을 놓치게 되기 때문이라는 것이다.<sup>35</sup> 3인칭 명령을 2인칭 명령과 차별화하려는 그의 제안은 긍정적으로 평가될 수 있다. 다만, 그의 주장은 3인칭 명령에 대한 적절한 평가와 해석이 결여되어 있는 한계를 드러낸다.

그리스어 명령법의 분류를 연구한 보이어(James L. Boyer)는 “대다수의 3인칭 명령은 간접적으로 청자를 향하고 있고, 따라서 기본적으로 2인칭 명령과 크게 다르지 않으며”,<sup>36</sup> 부분적으로만 제삼자에 대한 요구라고 주장한다(눅 16:29; 23:35; 약 5:14 등).<sup>37</sup> 또한 부분적으로 미래에 대한 약속 또는 경고인 경우도 있는데, 일반적으로 이런 경우는 기노마이(γίνομαι) 또는 에

33 Lutz, *Matthew* 1-7, 378-380. 그는 둘째 간구(10a절) 역시 종말론적임을 의심할 수 없다고 하며(378), 셋째 간구(10b,c절)에서는 ‘하나님의 뜻을 이루는 것’이 하나님의 능동적 행동뿐 아니라 그 뜻을 “인간이 실천할 수 있도록 힘을 달라는” 의미로 이해할 수 있다고 주장한다(380). 또한 Nolland, *Matthew*, 286-288을 참고하라. 그도 같은 맥락에서 종말론적 해석과 비종말론적 해석의 가능성을 열어놓는다.

34 France, *Matthew*, 245.

35 앞의 책, 245-246.

36 James L. Boyer, “A Classification of Imperatives: A Statistical Study,” *Grace Theological Journal* 8/1 (1987), 47. “Most of the third person imperatives are aimed indirectly at the one addressed and are therefore basically not much different from the second person imperatives.”

37 앞의 논문, 48.

이미(eim) 동사와 함께 나온다고 한다(마 15:28; 롬 11:9).<sup>38</sup> 그러나 3인칭 명령에 대하여 간략하게 두 쪽에 걸쳐 언급할 뿐인 그는 3인칭 명령의 많은 사례를 다루지 못하는 한계를 드러내고 있으며(주기도문의 3인칭 명령에 대한 언급도 없다), 2인칭 명령과 구분되는 3인칭 명령의 독특한 의미와 기능에 대하여 침묵한다.<sup>39</sup>

### 3. 행동의 주체: 기도문의 3인칭 명령

오히려 3인칭 명령에 대한 최근의 연구가 주기도문의 첫 세 간구를 다른 각도에서 살펴볼 수 있는 기회를 제공한다. 시그노어(Schuyler Signor)는 신약성서에 나타나는 3인칭 명령을 집중적으로 분석하였다.<sup>40</sup> 그의 학위논문에서 우리의 주제와 직접적으로 관련이 있는 부분은 II장(“Syntactic and Semantic Categories of the Third Person Imperative”)인데, 여기서 그는 3인칭 명령을 크게 3개의 범주로 구분한다.<sup>41</sup> 첫째 범주(emphatic subject transfer)<sup>42</sup>에 속하는 3인칭 명령은 행동의 주체인 ‘주어’를 강조하는 명령형으로, 2인칭 명령과 같이 행동의 책임이 청자에게 있지만, 2인칭 명령이 명령형 문장을 듣는(또는 읽는) 구체적 인물에 대한 요구인 반면, 3인칭 명령은(청중 또는 독자들 전체가 아니라) 청중 또는 독자들 가운데 속해 있는 일부

38 앞의 논문, 48-49.

39 이에 대해서 그를 비판할 수는 없다. 그는 3인칭 명령의 의미와 기능이 아니라 전반적인 명령형의 체계를 연구하였기 때문이다. 3인칭 명령에 대한 그의 연구의 한계를 언급하는 것으로 충분할 것이다.

40 Schuyler Signor, “The Third Person Imperative in the Greek New Testament” (M.A. Thesis, Abilene Christian Univ., 1999). <https://independent.academia.edu/SchuylerSignor>, 2021년 10월 1일 접속.

41 앞의 논문, 9-21. 세 범주는 “emphatic subject transfer,” “emphatic object transfer,” “conditional constructs”이다. 이 가운데 둘째 범주가 우리의 연구와 밀접하게 관련되어 있다.

42 그에 따르면, 신약성서에 나오는 234개의 3인칭 명령 가운데 거의 반에 해당하는 114개가 이 범주에 속한다(약 49%). 앞의 논문, 9, 10.

특정한 개인들 또는 그 청중(독자들) 뒤에 놓여 있는 특정한 개인들을 향한다고 한다(막 4:9 등).<sup>43</sup> 둘째 범주(emphatic object transfer)<sup>44</sup>의 3인칭 명령은 요구되는 행동의 ‘주어’(주체)에 관심을 두기보다는 그 행동의 ‘목적어’에 관심을 둔다. 이 범주에 속하는 3인칭 명령 역시 2인칭 명령과 비슷하며, 몇몇 경우를 제외하면, 행동의 책임이 청자에게 있다고 한다(마 5:16, 37; 6:3; 요 14:1; 롬 6:12 등).<sup>45</sup> 여기서 예외가 되는 경우로 그는 ‘치유’와 ‘기도’를 제시하는데,<sup>46</sup> 주기도문의 3인칭 명령과 관련하여 이러한 ‘예외’에 주목하지 않을 수 없다. (치유<sup>47</sup>와 더불어) 주기도문과 같은 기도문에서의 3인칭 명령에서는 행동의 책임이 청자가 아니라 화자에게 있다는 것이다.

맷슨(Mark Matson)은 시그노어의 분석을 주기도문에 적용하였다. 물론 그는 일반적인 기도문의 3인칭 명령에서 행동의 책임이 청자에게 있는 경우(마 26:39)도 있고 또 화자에게 있는 경우(창 1:3 참고)도 있다는 사실을 인지한다.<sup>48</sup> 그러면서도 주기도문 첫 세 간구가(후반부의 세 간구가 2인칭으로 되어 있는 것과는 달리) 3인칭으로 되어 있다는 사실에 주목하면서 하나님께서 이러한 상황을 완성시키는 일차적 행위자가 아닐 것이라고 그는 생각한다.<sup>49</sup> 물론 기본적으로 하나님이 이러한 상황을 가능하게 하며, 인간이

43 앞의 논문, 10.

44 그에 따르면, 신약성서에 나오는 234개의 3인칭 명령 가운데 66개가 이 범주에 속한다 (약 28%). 앞의 논문, 13.

45 앞의 논문, 13-14.

46 앞의 논문, 14, 각주 149. 이 예외적인 경우에는 행동의 책임이 화자에게 있다고 한다.

47 치유행위에서는 명령문을 말하는 화자에게 행동의 책임이 있음을 쉽게 이해할 수 있다. 병든 사람(청자)이 아니라 병을 고치는 사람(화자)의 능력으로 치유행위가 완성되기 때문이다. 따라서 치유에서 행위의 책임은 당연히 화자에게 있다고 할 수 있다(마 8:13; 9:29; 15:28).

48 Mark Matson, “The Our Father and 3<sup>rd</sup> Person Imperatives,” unpublished paper, 9-10.

[https://www.academia.edu/173054/Our\\_Father\\_and\\_Third\\_Person\\_Imperative](https://www.academia.edu/173054/Our_Father_and_Third_Person_Imperative), 2021년 10월 1일 접속.

49 앞의 논문, 12. 하나님의 행동을 요구하는 것이라면, 나중의 세 간구와 같이 2인칭 명령으로 충분하기 때문이다.

이러한 행동을 할 수 있도록 힘을 불어넣는 것으로 이해할 수 있으나, 이 명령의 직접적인 행동을 취해야 하는 일차적인 당사자는 하나님이지 아니라고 여긴다.<sup>50</sup> 첫 세 간구에서 수동태 동사가 사용된 것<sup>51</sup> 역시 그 행동의 주체를 모호하게 하기 위한 장치라고 주장한다.<sup>52</sup> 이를 근거로 그는 첫 세 명령을 재귀적(reflexive)이라고 규정하며, 이 명령을 수행하는 행동의 주체가 화자 자신(또는 화자가 속한 집단의 구성원들)이라고 주장한다.<sup>53</sup> 그래서 그는 이 세 간구가 종말론적이라는 데에 반대하고, 오히려 그 취지가 현재의 의무에 놓여 있다고 여긴다.<sup>54</sup>

이와 관련하여 일찍이 건드리(Robert H. Gundry)는 실현된 종말론을 극대화하는 마태복음에서는 하나님의 뜻을 행하는 것이 (먼 미래의 일이 아니라) ‘지금’임을 주장한다.<sup>55</sup> 하나님의 뜻을 행하는 것이 언제나 ‘현재’에 적용(특히 마 7:21; 26:42 참고)되기 때문에, 주기도문의 (특히 셋째) 간구가 미래지향적이지 않다는 것이다.<sup>56</sup> 다만 그는 “하늘에서처럼 땅에서도”가 셋째 간구만을 한정한다고 하는데,<sup>57</sup> 위에 살펴본 바와 같이, 이 부사구가 첫 세 간구 모두를 수식한다고 보는 것이 개연성이 높다. 따라서 셋째 간구의 미래지향적 성격보다 현재적 성격을 강조하는 건드리의 주장은 앞의 두 간구에도 그대로 적용될 수 있다.

주기도문이 포함된 단락 직후에 마태의 예수는 ‘재물의 유혹’에 대한 가

50 앞의 논문, 12.

51 물론 둘째 간구(그는 “셋째 간구”[the third]라고 하는데, 오타로 보인다)는 수동태가 아니다. 그럼에도 그는 이것이 기능적(functional)으로 수동의 의미라고 항변한다(앞의 논문, 12). 그러나 그렇게 이해해야 할 필요가 없다.

52 앞의 논문, 12.

53 앞의 논문, 12-13.

54 앞의 논문, 13. 이는 일부 초기기독교 작가들의 견해이기도 하다. 각주 21에서 Matson은 아우구스티누스, 예루살렘의 키릴로스, 니사의 그레고리우스를 예시로 제시한다.

55 Gundry, *Matthew*, 106.

56 앞의 책, 106.

57 앞의 책, 107.

르침을 준다(마 6:19-34). 여기서 예수는 무엇을 먹을까, 무엇을 마실까, 무엇을 입을까 걱정하지 말라(마 6:31)고 한 뒤에, 먼저 “하나님의 나라와 하나님의 의”를 구하라(ζητεῖτε, 2인칭 명령)고 가르친다(마 6:33). 여기서 하나님의 나라와 의를 구하는 행동은 단지 수동적인 기다림이라든지 내적인 종교적 태도가 아니라, (바리새와 사람들의 의보다 더 나은 의를 행하라는 이 단락의 문맥에 따라) 청자의 적극적인 의로운 행위를 의미한다.<sup>58</sup> 즉, 마태 복음에서는 하나님의 나라를 세우는 일과 하나님 뜻을 실현하는 일의 책임이 일차적으로 사람에게 있고, 또한 그것은 먼 미래의 일이라기보다는 ‘지금 이 순간’과 관련된다(마 12:28. 또한 21:43 참고).

주기도문의 3인칭 명령에 대한 맏슨의 통찰력과 공헌에도 불구하고, 그의 주장에는 우리가 경계해야 할 지점도 있다. 그는 주기도문의 첫 세 간구에서 ‘명령의 힘’(imperative force)이 지배한다고 하는데,<sup>59</sup> 그리스어 문법 체계에서의 ‘명령법’이 반드시 ‘명령’이나 ‘지시’나 ‘요구’의 의미를 포함하는지 묻지 않을 수 없다. 혹시라도 이것들이 명령의 의미를 지닌다면, 과연 누구를 향한 명령인가? 오히려 주기도문의 3인칭 명령에는 화자의 ‘소망’과 ‘의지’가 포함되어 있다고 할 수 있을 것이다. 2인칭 명령과 다수의 3인칭 명령에서는 청자의 의지에 따라 행동이 일어날 수도, 일어나지 않을 수도 있다.<sup>60</sup> 즉, 행동의 결과가 청자의 자유의지에 달려 있다. 반면에 행동의 책임

58 Lutz, *Matthew 1-7*, 407. 그는 또한 하나님의 나라와 하나님의 의는 주기도문의 둘째 간구와 셋째 간구를 상기시킨다고 한다. 또한 Davies and Allison, *Saint Matthew*, v. 1, I, 660-661을 보라. 그들은 이 구절에 대한 네 가지 다른 해석을 소개한 뒤에, 현재적 해석을 주장한다. 이 밖에도 France, *Matthew*, 271을 보라. 그는 이 명령의 현재형에 주목하며, 따라서 이것이 종말론적이라기보다는 오늘날 하나님의 뜻에 따라 살아가는 삶을 강조한다고 주장한다.

59 Matson, “The Our Father,” 11. 물론 그는 여기서 “명령의 힘”이 강하지 않고, 오히려 “허락”(permission)의 의미일 수도 있다고 하면서도, 어쨌든 “지시”(directive)의 기능을 한다고 주장한다. 그러면서 “let your name be made holy”와 같은 완곡한 표현보다는 “your name is to be made holy, your kingdom shall come, your will shall be done”으로 번역할 것을 제안한다.

60 가령, 주기도문의 후반부의 세 간구는 화자(1인칭)가 청자(2인칭)에게 요구하는 2인칭



이 화자에게 있는(문법상의) 3인칭 명령<sup>61</sup>은 화자 스스로의 결단을 드러낸다. 여기서는 청자가 아니라 화자의 의지가 행동의 결과를 좌지우지한다. 예를 들면, 구약의 하나님은 창조의 첫날에 3인칭 명령을 사용하여 “빛이 생겨라!”(γενηθήτω φῶς, 창 1:3 LXX)하고 말하였다. 문법적으로 주격으로 사용된 빛(φῶς)은 주어이며, 동사는 3인칭 명령형이다. 화자(1인칭)나 청자(2인칭)가 아닌 제3자(3인칭, “빛”)가 문법상의 주어이다. 그러나 실질적인 행위의 주체는(청자가 아니라) 화자이다. 또한 이 명령문은 순수한 ‘명령’보다는 하나님의 결단을 드러낸다. 따라서 이 문장에는 화자의 행동이 전제되며, 화자의 바람과 의지가 내포되어 있다고 할 수 있다.

마가복음에서 유대백성은 빌라도에게 2인칭 명령으로 예수의 처형을 요구한다(막 15:13, “σταύρωσον αὐτόν”). 그런데 예수 처형의 책임을 빌라도에서 유대백성으로 옮기려는 마태는 이것을 3인칭 명령으로 바꾸었다(마 27:22, 23, σταυρωθήτω. 또한 마 27:24-25 참고).<sup>62</sup> 이로써 마태복음에서는 예수를 처형하는 실질적인 행위의 주체가 빌라도가 아니라 유대백성이 된다. 여기서도 이 3인칭 명령은 ‘명령’이 아니라 화자(유대백성)의 강력한 ‘희망’과 ‘결단’을 반영한다. 이와 마찬가지로 주기도문의 첫 세 간구에는 특정한 상황이 이루어지기를 간절히 바라는 화자의 소망과 그것을 이루기 위해 헌신하겠다는 화자의 결단(의지)이 내포되어 있다고 할 수 있다.

---

명령으로 되어 있으며, 이제 양식을 줄 지, 죄를 용서할 지, 악에서 구할 지의 여부는 청자(2인칭)인 하나님의 뜻에 달려있다. 양식이 주어지지 않는다면, 그 일차적인 책임은 하나님에게 있는 셈이다. 사람의 요구를 하나님이 행동으로 옮기지 않았기 때문이다.

61 여기서 “행동의 책임이 화자에게 있는(문법상의) 3인칭 명령”이라는 표현은 모든 3인칭 명령에서 행동의 책임이 화자에게 있다는 것을 의미하지 않는다. 이 표현은 다양한 3인칭 명령들 가운데 행동의 책임이 화자에게 있는 일부 3인칭 명령들을 가리킨다.

62 마태는 빌라도가 자신의 손을 씻으며, “나는 이 사람의 피에 대하여 책임이 없다”고 말하는 것으로 보도하며(마 27:24), 이어서 유대백성이 “그 피를 우리와 우리 자손에게 돌리시오”라고 외치는 것으로 보도한다(마 27:25). 민경식, 『마태복음』, 521 등을 보라. 또한 ‘손을 씻음’의 제의적, 윤리적 의미에 대해서는 Nolland, *Matthew*, 1176-1178 등을 보라.

## V. 나오는 말

주기도문의 첫 세 간구에서 화자인 ‘우리’는 청자인 하나님에게 기도하면서, 제삼자인 “(하나님의) 이름”과 “(하나님의) 나라”와 “(하나님의) 뜻”에게 명령을 한다. 이러한 3인칭 명령은 우리말과 글에는 없는 생소한 문법이며, 따라서 그리스어의 3인칭 명령을 우리말로 옮기는 데에는 한계가 있을 수밖에 없다. 이 세 간구에서 문법적으로 주어는 “이름”과 “나라”와 “뜻”이다. 3인칭 명령형 동사가 사용되어, 문자적으로 번역하면 ‘이름이 거룩해져라!’, ‘나라가 임하라!’, ‘뜻이 이루어져라!’가 된다. 그런데, 이름은 스스로를 거룩하게 할 수 없으며, 나라 역시 스스로 올 수 없고, 또한 뜻이 스스로 이루어질 수 없다. 다른 누군가가 실질적인 행동의 주체가 되어야 한다. 우리말에서는 “통일이여 어서 오라!”가 이와 가장 유사한 표현이 될 것이다.<sup>63</sup> 화자는 통일이 올 것을 간절히 바랄 뿐만 아니라, 통일이 이루어질 수 있도록 헌신하겠다는 각오가 되어 있다. 본문에서 살펴본 바와 같이, 주기도문의 첫 세 간구에서 3인칭 명령은 청자(하나님)가 아니라 화자(기도자)의 행동을 전제로 한다. 화자는 하나님의 이름이 거룩해지고, 하나님의 나라가 오며, 하나님의 뜻을 이루어지는 것을 간절히 바랄 뿐만 아니라 그 일에 헌신할 각오가 되어 있다.

세 간구의 마지막에 언급되는 구절인 “하늘에서처럼 땅에서도”는 셋째 간구만이 아니라 세 간구 모두를 수식하는 것으로 보는 것이 개연성이 높다. 첫째 간구를 통해서 기도자는 ‘하늘에서’ 하나님의 이름이 거룩한 것처럼 ‘땅에서도’ 그 이름이 거룩하게 여겨지기를 간절히 바라고 그 일에 헌신할 것을 결단한다. 이와 마찬가지로 기도자는 하늘에서 하나님의 통치가 실

63 물론 이것은 ‘통일’을 의인화하여, “너, 통일아, 와라!”라는 의미로, 문법적으로는 3인칭 명령이 아니다. 우리말에는 그리스어의 3인칭 명령과 같은 문법적 요소가 없다. 그러나 그 의미와 기능에서는 유사한 점이 있다. 본문에서 언급하듯이, “통일이여 오라”에는 그것을 바라는 화자의 소망과 그것이 이루어지도록 스스로 헌신하겠다는 결단의 의미가 들어 있기 때문이다.

현되었듯이 땅에서도 똑같이 그 통치가 실현되기를, 또한 하늘에서 하나님의 뜻이 완성되듯이 땅에서 똑같이 그 뜻이 완성되기를 간절히 소망하면서 동시에 그 일에 헌신할 것을 결단한다.

주제어 Keywords

마태복음, 주기도문, “하늘에서처럼 땅에서도”(마 6:10), 3인칭 명령, 성경번역  
Gospel of Matthew, Lord's Prayer, “on earth as it is in heaven”(Mt 6:10), 3rd  
person imperative, Bible translation

접수일: 2021년 11월 1일, 심사완료일: 2021년 11월 27일, 게재확정일: 2021년 12월 17일

## 참고문헌

- 『성경전서 개역개정판』. 서울: 대한성서공회, 1998.
- 『공동번역 성서 개정판』. 서울: 대한성서공회, 1999.
- 『성경전서 새번역』. 4판. 서울: 대한성서공회, 2004.
- Aland, Barbara, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Maritini, and Bruce M. Metzger, eds. *Novum Testamentum Graece*. 28th Revised Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- 김학철. 『마태복음해석: 마태공동체의 사회정치적 현실과 신학적 상징 세계』. 서울: 대한기독교서회, 2014.
- 민경식. 『마태복음』. 연세신학백주년기념 성경주석. 35권. 서울: 대한기독교서회, 2013.
- 박윤선. 『공관복음』. 부산: 성문사, 1953.
- 박창환 (역편). 『신약성서 헬라어 교본』. 개정신판. 서울: 대한기독교서회, 2006.
- 서중석. “주기도문.” 『신학사상』 62 (1988): 682-716.
- 소기천·윤효심. “주기도문의 번역과 Q 공동체의 종말론에 관한 연구.” *Canon & Culture* (2008): 209-244.
- 슈바이처, E. 『마태오복음』. 국제성서주석. 서울: 한국신학연구소, 1982.
- 전경연. 『마태복음』. 서울: 대한기독교서회, 1958.
- 정양모 (역주). 『열두 사도들의 가르침』. 경북: 분도출판사, 1993.
- 정훈택. “하늘에서처럼 땅에서도 – 주기도문 중 첫 세 청원의 상관 관계 연구.” 『신약연구』 10 (2011): 1-24.
- 하성수·강지숙 (편저). 『그리스어 문법』. 경북: 분도출판사, 2005.
- Betz, Hans Dieter. *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, Including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Blass, Friedrich, Albert Debrunner and Friedrich Rehkopf. *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*. 18. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- Boyer, James L. “A Classification of Imperatives: A Statistical Study.” *Grace Theological Journal* 8/1 (1987): 35-54.
- Carson, D. A. *Matthew*. Expositor's Bible Commentary. Vol. 9. Grand Rapids: Zondervan, 2010.
- Davies, W. D. and Dale C. Allison. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*. V. 1. Edinburgh: T. & T. Clark, 1988.
- France, R. T. *The Gospel of Matthew*. Grand Rapids: William B. Eerdmans: 2007.

- Gundry, Robert H. *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1994.
- Hauerwas, Stanley. *Matthew*. Grand Rapids: Brazos Press, 2006.
- Jefford, Clayton N. ed. *The Didache in Context: Essays on Its Text, History, and Transmission*. Leiden: E. J. Brill, 1995.
- \_\_\_\_\_. *The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles*. Leiden: E. J. Brill, 1989.
- Jeremias, Joachim. *The Prayers of Jesus*. Philadelphia: Fortress, 1967.
- Lutz, Ulrich. *Matthew 1-7: A Commentary*. Trans. by W. C. Linss. Minneapolis: Augsburg, 1989.
- Matson, Mark. "The Our Father and 3rd Person Imperatives." Unpublished paper. [https://www.academia.edu/173054/Our\\_Father\\_and\\_Third\\_Person\\_Imperative](https://www.academia.edu/173054/Our_Father_and_Third_Person_Imperative). 2021년 10월 1일 접속.
- Nolland, John. *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2005.
- O'Loughlin, Thomas. *The Didache: A Window on the Earliest Christians*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.
- Pennington, Jonathan T. *The Sermon on the Mount and Human Flourishing: A Theological Commentary*. Grand Rapids: Baker Academic, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew*. Leiden: E. J. Brill, 2007.
- Sandt, Huub van de and Jürgen K. Zangenberg, eds. *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.
- Schmidt, Karl Ludwig. "βασιλεία." *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. 1. Ed. by Gerhard Kittel. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1964.
- Schneider, Gerhard. "'Im Himmel-auf dem Erden,' eine Perspektive matthäischer Theologie," *Studien zum Matthäusevangelium: Festschrift für Wilhelm Pesch*. Ed. by Ludgar Schenke, 285-297. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988.
- Schwyzler, Eduard. *Griechische Grammatik*. 4 Bände. 5. Auflage. München: Verlag C. H. Beck, 1988.
- Scott, E. F. *The Lord's Prayer: Its Character, Purpose, and Interpretation*. New York: Charles Scribner's Sons, 1951.
- Signor, Schuyler. "The Third Person Imperative in the Greek New Testament." M.A. Thesis, Abilene Christian Univ., 1999. <https://independent.academia.edu/SchuylerSignor>. 2021년 10월 1일 접속.
- Syreeni, Kari. "Between Heaven and Earth: On the Structure of Matthew's Symbolic Universe." *Journal for the Study of the New Testament* 13 (1990): 3-13.

Talbert, Charles H. *Matthew*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.

\_\_\_\_\_. *Reading the Sermon on the Mount*. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.

Wilhite, Shawn J. "Thirty-Five Years Later: A Summary of Didache Scholarship Since 1983." *Currents in Biblical Research* 17(3) (2019): 266–305.

## 한글 초록

이 연구는 주기도문의 첫 세 간구에 사용된 3인칭 명령이 어떤 의미와 기능을 수행하는지, 그리고 셋째 간구 뒤에 위치한 부사구 “하늘에서처럼 땅에서도”가 무엇을 수식하는지를 다루고 있다. 3인칭 명령은 다른 언어에서는 발견되지 않는 그리스어만의 독특한 문법 사항이기 때문에, 이것을 (다른 외국어를 포함하여) 우리말로 옮기는 데에는 한계가 있다. 3인칭 명령은 많은 경우에 2인칭 명령과 같이 청자의 행동을 요구한다. 그러나 주기도문의 첫 세 간구에서는 (창 1:3의 “빛이 생겨라!”와 같이) 행동의 책임이 청자가 아니라 화자에게 있으며, 화자의 소망과 더불어 그 일을 이루는 데에 헌신하겠다는 화자의 의지와 결단이 내포되어 있다. 셋째 간구 뒤에 있는 부사구 “하늘에서처럼 땅에서도”는 셋째 간구만이 아니라 세 간구 모두를 수식할 개연성이 높다. 하늘은 하나의 상징영역으로서 이미 하나님의 이름이 거룩한 곳이고, 하나님의 통치가 실현된 곳이며, 하나님의 뜻이 완성된 곳이다. 마태 주기도문의 첫 세 간구를 통해서 기도자인 ‘우리’는 현실 (“땅”)에서도 하나님의 이름이 거룩해지고, 하나님의 통치가 실현되며, 하나님의 뜻이 완성되기를 간절히 소망하며, 그 일을 이루는 데에 헌신할 것을 결단한다.

## The First Three Petitions of the Lord's Prayer in Matthew

Kyoung-Shik Min, Dr. theol.  
Professor, University College  
Yonsei University

This study inquires the meaning and function of the third person imperatives used in the first three petitions of the Matthean Lord's Prayer, and also deals with what the adverb phrase("on earth as it is in heaven") after the third petition modifies. Since 'third person imperatives' are a peculiar grammatical element unique to Greek that is not found in other languages, there are limitations to transferring the meaning of them into Korean as well as into other languages. In many cases, third person imperatives require actions from the audience, just like second person imperatives do. On the other hand, in the first three phrases of the Lord's Prayer, not the audience but the speaker is responsible for the action (cf. "[let] there be Light!" in Gen 1:3). They imply the speaker's determination to devote himself to achieving the task along with the speaker's eager wish. The adverb phrase "on earth as it is in heaven" after the third petition is more likely to modify all three petitions than to modify only the third one. Heaven is a symbolic realm where God's name is already holy, where God's reign has been realized, and where God's will has been completed. In this prayer "we" desperately hope that God's name will be holy, that God's reign will be realized, and that God's will will be completed in our reality ("on earth"), and "we" confess that we will devote ourselves to achieving it.



# 아펜젤러(Henry G. Appenzeller)의 은혜관 분석 — 그의 “人生의 目的”(1921)을 중심으로

안수강

백석대학교 강사, 역사신학

## I. 들어가는 말

본 연구는 1921년에 한국 최초의 설교문집 『百牧講演(第一集)』<sup>1</sup>에 수록된 아펜젤러(1858~1902) 선교사의 “人生의 目的”<sup>2</sup>을 중심으로 그의 은혜관을 분석하려는 데 목적을 둔다. 이 글은 그가 소천한 지 19년이 지난 1921년에 간행되었다. 아펜젤러는 1884년 크리스마스 주간에 미 북감리회로부터 한국파송 선교사로 임명받았다.<sup>3</sup> 그가 한국에 선교사로 파송된 것은 먼저 한국선교를 자원했던 위즈워드(Julian S. Wadsworth)가 어머니의 병간호를 위하여 지원을 철회하자 그 자리를 대신함으로써 성사되었다.<sup>4</sup> 그는 미 북

<https://doi.org/10.18708/kjcs.2022.1.123.1.33>

1 양익환 편, 『百牧講演(第一集)』(京城: 博文書館, 1921), 1-252. 김영수는 『百牧講演(第一集)』 영인본 후기에서 “이 책은 한국기독교의 최초의 說敎集이다. 이 땅에 기독교가 宣敎되고, 三十餘年을 지나서 첫 설교집이 나왔다고 볼 때 이것은 한국교회의 成長을 증거하는 중요한 증거물이라 할 수 있다.”라고 역사적 의미를 부여했다. 김영수, “이 影印本을 내면서,” 양익환 편, 『百牧講演(第一集)』, 문헌정보 뒷면. cf. 한경국, “한국 최초의 설교집 백목강연에 대한 연구,” 『신학과 실천』 54 (2017), 147.

2 헨리 G. 아펜젤러, “人生의 目的,” 양익환 편, 『百牧講演(第一集)』, 54-69.

3 아펜젤러는 1884년 12월 17일에 다지(Ella J. Dodge)와 결혼했으며 20일에 선교부로부터 한국 파송 선교사로 임명되었다는 통지를 받았다. 유동식, 『한국감리교회의 역사 I』(서울: 도서출판 KMC, 2015), 51.

4 이덕주, 『배재학당사: 통사』(서울: 학교법인 배재학당, 2013), 46. 도쿄대학교 동양학 교수

장로회에 소속한 언더우드(Horace G. Underwood)와 더불어 일본을 경유하여 1885년 4월 5일 부활주일에 인천항(제물포항)에 입항했다.<sup>5</sup> 한국선교사로 공식 파송된 첫 선교사는 1884년 9월 20일 인천항에 도착한 미 북장로회 소속 미국공사관 의사 알렌(Horace N. Allen)이었지만<sup>6</sup> 목사안수를 받은 선교사로는 아펜젤러와 언더우드가 효시였다. 아펜젤러가 부활주일에 맞추어 입항할 때 하나님께 올렸던 “죽음의 빗장을 산산이 깨뜨리시고 다시 사신 주님께서 이 나라 백성들을 얹어맨 굴레를 끊으시어 이들에게 하나님의 자녀가 누리는 빛과 자유를 허락하옵소서.”<sup>7</sup> 이 기도는 오늘날에도 그의 한국 선교사역 의지와 소명의식을 가늠하는 염원으로 회자되고 있다. 내한 3년 후 1885년 8월 3일 고영필, 이겸나 등 2명의 학생으로 배재학당을 시작했지만<sup>8</sup> 교육선교를 본격적으로 추진하기 위해 1887년 9월 17일에 새 건물 개관식을 거행했으며,<sup>9</sup> 1895년 9월 9일에는 정동교회의 초석을 놓았다.<sup>10</sup> 1887년에 성서번역위원회가 조직되면서 언더우드, 스크랜튼(William B.

였던 그리피스(William E. Griffis)는 아펜젤러가 워즈워드를 대신하여 한국에 선교사로 파송된 극적인 정황을 가리켜 그를 대신한 과일구이자 보결(補缺)이라고 묘사했다. 윌리엄 E. 그리피스, “한국의 H. G. 아펜젤러,” 헨리 G. 아펜젤러, 『H. G. 아펜젤러의 보고서』, 조성환 옮김 (대전: 배재대학교출판부, 1997), 108.

5 Allen D. Clark, *History of the Korean Church* (Seoul: The Christian Literature Society of Korea, 1972), 62.

6 *The Fiftieth Anniversary Celebration of the Korea Mission of the Presbyterian Church in the U. S. A.*, June 30-July 3, Seoul, 1934, 24. 미 북장로회에서 한국에 파송한 첫 선교사는 헤론(John W. Heron, 1885년 6월 21일 입국)이었지만 알렌이 1884년 9월 20일에 먼저 제물포항에 도착하여 내한했던 점에 근거하여 이 문헌에서는 그를 내한 첫 선교사(‘this first missionary to Korea’)라고 기록했다. 김칠성은 1884년 6월 24일 2주간 내한했던 감리교의 매클레이(Robert S. Maclay)가 고종으로부터 공식적으로 교육과 의료선교의 유희를 받았던 점에 주목하여 그의 사역을 한국개신교 선교의 시작으로 보아야 한다고 주장한다. 김칠성, “한국개신교 선교역사의 시작은 언제인가?,” 『한국교회사학회지』 38 (2014), 206.

7 *The Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, 1885, 237.

8 노종해, “아펜젤러의 인간과 신앙,” 헨리 G. 아펜젤러, 『자유와 빛을 주소서』, 노종해 옮김 (서울: 대한기독교서회, 1989), 286.

9 아펜젤러, 『자유와 빛을 주소서』, 77.

10 아펜젤러, 『H. G. 아펜젤러의 보고서』, 64.

Scranton) 등과 동역하여 성경번역에 헌신했으며,<sup>11</sup> 1889년 대한성교서회(大韓聖敎書會) 설립 당시 창립위원으로 봉직했다.<sup>12</sup> 1889년에 배재학당에 인쇄소를 설치하여 정기간행물 월보(月報)「敎會」를 발행했고,<sup>13</sup> 이 인쇄소는 후일 삼문출판사(三文出版社)로 크게 성장했다. 1892년 1월 올링거(Franklin Ohlinger)와 함께 월간저널「The Korean Repository」를 간행했으며,<sup>14</sup> 1894년 5월 종로통 남변에 기독교 서점인 대동서시(大東書市)를 설립하여 문서선교의 저변을 확장했다.<sup>15</sup> 1890년대에는 『美以美敎會綱例』과 『廟祝問答』 등<sup>16</sup> 여러 권의 교육서적들을 한글로 번역하여 문서선교와 교육현장에 활용했고, 1898년 1월에 「대한크리스도인회보」 사장직에 부임하여 출판사역과 문서보급에 솔선했다.<sup>17</sup> 목포에서 개최된 성경번역자회의에 참석하기 위해 인천항에서 승선하여 항해하던 중 1902년 6월 11일 군산 어청도(於靑島) 인근에서 선박 충돌사고가 발생하여 내한 17년 되던 해 44세를 일기로 소천했다.<sup>18</sup>

아펜젤러 관련 연구는 거시적인 틀에서 선교사역, 성경번역, 배재학당,

11 윌리엄스 H. 언더우드, 『언더우드』, 이만열 옮김 (서울: 기독교문사, 1999), 344.

12 이만열, 『한국기독교문화운동사』 (서울: 대한기독교출판사, 1992), 306-307.

13 민경배, 『한국기독교회사』 (서울: 연세대학교출판부, 2000), 258.

14 이만열, 『한국기독교문화운동사』, 423.

15 아펜젤러, 『자유와 빛을 주소서』, 118(1894년 5월 4일 일기).

16 『美以美敎會綱例』, 아펜젤러 옮김, 1890; 페르디난드 기내여, 『廟祝問答』, 아펜젤러 옮김 (京城: 정동배재학당, 1895). 『美以美敎會綱例』는 감리교의 교리와 장정이며, 『廟祝問答』에서는 선교사와 신당지기 간 대화를 전개하여 유불선(儒佛仙)의 해악과 허구를 논했다. ‘미이미’는 아시아 지역 감리교 감독교회의 선교 초기 이름이며 ‘북감리회’ 혹은 ‘미감리회’로도 불린다.

17 노중해, “아펜젤러의 인간과 신앙,” 287.

18 안수강, “아펜젤러(Henry G. Appenzeller)의 ‘사적’ 문헌을 통해서 본 교육선교,” 「한국교회사학회지」 43 (2016), 95; George H. Jones, “The Korea Mission 1903~1905,” *The Appenzellers: How They Preached and Guided Korea into Modernization*(1), ed. by Committee of Appenzeller Project (Daejeon: Pai Chai University Press, 2010), 105. 이하 각 주에서는 〈*The Appenzellers: How They Preached and Guided Korea into Modernization* (1)〉으로 표기한다.

정동교회, 출판문화와 문서선교 등을 주제로 활발하게 전개되었다. 그러나 이에 비해 신학사상 분야는 깊이 있게 연구가 진행되지 못했으며 특히 미시적 관점(micro-perspective)에서 조명한 경우는 희소하다. 아펜젤러의 신학사상과 관련하여 김홍기는 “헨리 아펜젤러(Henry G. Appenzeller)의 신학사상”에서 웨슬리적 요소들, 구원론, 사회적 성화와 문화적 성화, 웨슬리 사상과의 차이점을 다루었다.<sup>19</sup> 안신은 “헨리 게르하르트 아펜젤러의 선교사상 연구”에서 애피(Appie)의 미국교육과 종교관의 형성, 한국 활동, 교육선교(중합대학과 신학교육)를 소개했다.<sup>20</sup> 박종현은 “아펜젤러의 신학사상”에서 아펜젤러의 설교자료들을 정리했으며 설교의 신학적 주제들을 서술했다.<sup>21</sup> 오지원은 “아펜젤러의 생애와 사상-그의 삶의 전환점을 중심으로-”에서 아펜젤러의 신앙형성과정, 회심체험, 은혜체험, 신앙구현, 조선 선교사역과 시기별 전환기 등 그의 신앙내력과 선교행적을 논했다.<sup>22</sup> 데이비스(Daniel M. Davies)는 “The Theology of Henry G. Appenzeller”(1993)에서 복음적 시각에서 아담과 하와의 타락, 사탄, 영벌로서의 지옥, 예수 그리스도 등에 관한 아펜젤러의 신앙적 진술을 조명했다.<sup>23</sup> 아펜젤러의 신학사상을 주제로 다룬 논문들이라 하더라도 실제로는 사상보다는 주로 삶에 치중하여 선교사로서의 행적에 주안점을 두었다. 미시적 관점에서 신학사상을 깊이 있게 고찰한 논문으로서 구원론과 성화 등을 분석한 김홍기의 “헨리 아펜젤러(Henry G. Appenzeller)의 신학사상”이 돋보인다.

본 논문에서는 선행연구에서 고찰한 아펜젤러의 선교사역, 성경번역, 배재학당, 정동교회, 출판문화와 문서선교 등 행적 중심의 거시적인 틀보다

19 김홍기, “헨리 아펜젤러(Henry G. Appenzeller)의 신학사상,” 「신학과 세계」 44 (2002), 71-105.

20 안신, “헨리 게르하르트 아펜젤러의 선교사상 연구,” 「인문과학연구논총」 33/2 (2012), 137-173.

21 박종현, “아펜젤러의 신학사상,” 「교회사학」 14/1 (2015), 27-44.

22 오지원, “아펜젤러의 생애와 사상-그의 삶의 전환점을 중심으로-,” 「역사신학논총」 28 (2015), 90-149.

23 Daniel M. Davies, “The Theology of Henry G. Appenzeller,” 「성화논총」 1 (1993), 288-334.

는 미시적인 관점에서 사상연구를 시도함으로써 그의 “人生의 目的”에 나타난 은혜관에 초점을 맞추어 숙고하고자 한다. “人生의 目的”을 중심자료로 선정했지만 내한 이전 그리고 내한 이후에 그가 작성한 다양한 설교문들과 연계하여 살펴볼 것이다. 원문을 인용할 때는 수정하지 않고 그대로 옮겼으며 해석이 필요한 경우에는 ‘연구자 주’ 방식으로 괄호로 처리했다.

## II. 『百牧講演(第一集)』 문헌정보

아펜젤러의 설교문 “人生의 目的”이 실린 『百牧講演(第一集)』은 1921년 경성에 소재했던 서점 겸 출판사 박문서관(博文書館)에서 출판되었다. 표지에는 큰 활자로 명기된 세로줄의 한자 서명과 아울러 상단에는 영서명(英書名) *Sermons by One Hundred Pastors & Teachers Vol. 1*이 가로줄 소형 활자로 별기되어 있다. 설교가 수록된 본문은 252면의 두툼한 분량이며 상하 일단(一段) 내려쓰기 양식으로 제판되었다. 편집과 발행을 맡은 양익환은 대영성서공회에서 근 30년 시찰·권서로 일하면서 문서보급과 선교에 산과 역할을 감당한 일꾼이다.<sup>24</sup> 인쇄와 제본은 경성 공평동에 소재했던 대동인쇄주식회사(大東印刷株式會社)에서 담당했으며, 책 가격은 권당 70전 금액으로 동양서원(東洋書院)·조선야소교서회(朝鮮耶蘇敎書會) 두 발매소(發賣所)에서 보급했다.

감리교 최병헌 목사는 “小引”을 통하여 “朝鮮半島에는 各宗 宗家 天主教/연구자 주에서 發行하는 雜誌 外에 別로 著述한 冊子가 없고 다만 紅桃花나 空山明月 又 小説 뿐이라. (중략) 主의 로 도라온 人이 數千 名에 이르고 四海 同胞의 爲에 傳播한 數가 數十萬 卷에 達한 지라 恒常 冊子를 著作

24 양익환의 행적과 신앙에 대해서는 다음 논문을 참고할 것. 안수강, “일제 문화정치 초기 양익환(梁翊煥) 목사의 ‘인간 생명관’ 고찰-그의 설교 ‘生命이 있나?’(1921)를 중심으로,” 『한국기독교신학논총』 122 (2021), 7-39.

코자 餘暇가 업슴으로 爲先 百 사람[百牧의 의미-연구자 주]의 說教 亨  
것을 蒐輯 亨야 一冊를 編成”<sup>25</sup>이라 하여 『百牧講演(第一集)』을 활용하여  
복음전파를 촉진하고 기독교를 알리기 위함이라고 의지를 밝혔다. 양익환  
은 “序文”에서 “日曜日에 禮拜式에 列席 亨야 講道를 듯지 못 亨는 사름들을  
爲 亨고 又는[또는-연구자 주] 牧師 업는 鄉村 教會에서 禮拜를 引導 亨는 여  
러분을 爲 亨야 偏執 亨 거시며”<sup>26</sup>라고 하여 이 설교집을 매개로 전국 각지에  
서 예배와 교육사역이 활성화되기를 기대했다. 이 책에는 편집자인 양익환  
을 비롯하여 최병현, 이명혁, 차형은, 변영서, 김형식, 홍순탁 등 한국인 22  
인의 설교 22편과 아펜젤러, 녹스(Robert Knox), 게일(James S. Gale) 등 3인  
이 투고한 설교 3편 등 총 25편이 수록되어 있다. 녹스는 신전의식(神前意  
識)으로서의 믿음과 영성을 강조하여 “참 敬虔함”을, 게일은 성경 영감론을  
논증하여 “聖經”을 작성했다.<sup>27</sup> 당시 저자들 중 소천한 인물로는 아펜젤러  
가 유일하다.

아펜젤러는 내한 이래 다방면에서 성역(聖役)을 감당했지만, 소천 19년  
후 『百牧講演(第一集)』에 소개된 직함은 ‘培材高等普通學校校長’이다. 이  
는 그가 교육선교에 남긴 공헌을 높게 평가하여 의도적으로 이 직함을 기록  
한 것으로 보인다. 그는 요한1서 2장 17절 “此 世上도 가고 그 情慾도 가되  
오직 하느님의 뜻을 行 亨는 이는 世世에 잇스리로다” 이 말씀을 주체성구  
로 설정하여 “人生的 目的”을 작성했다. 본 논문 제3장에서는 그의 은혜관  
을 중심으로 「일반은총으로서의 보편적 은혜」, 「특별은총으로서의 허락하  
신 은혜」, 「특별은총의 결과로서의 하나님의 상급」 등 세 주체들을 각기 절  
(節)로 편성하여 고찰할 것이다.

25 최병현, “小引,” 양익환 편, 『百牧講演(第一集)』, 1-2(“小引” 면수).

26 양익환, “序文,” 양익환 편, 『百牧講演(第一集)』, 3(“序文” 면수).

27 로버트 녹스, “참 敬虔함,” 양익환 편, 『百牧講演(第一集)』, 82-91; 제임스 S. 게일, “聖經,” 양익환 편, 『百牧講演(第一集)』, 205-214.

### III. 설교문 “인생의 目的” 분석

아펜젤러의 설교문 “人生의 目的”은 언뜻 제목만 보아서는 인생관을 논한 글로 생각할 수도 있지만 내용상으로는 시종 하나님께서 인간에게 베풀어주시는 은혜에 초점을 맞추어 전개했다. 그는 이 설교문을 통해 ‘일반은총으로서의 보편적 은혜’, ‘특별은총으로서의 허락하신 은혜’, ‘특별은총의 결과로서의 하나님의 상급’에 대해 논증했다. 그는, 인간은 오직 하나님의 은혜로 현세를 사는 존재이며 궁극적으로는 이데아(idea)의 영역인 내세와 영생복락을 갈망해야 할 실존적 존재라는 점을 설교했다. 그는 17년 전에 보았던 북한산이나 현재의 북한산이나 외견상으로는 한결같이 불변의 자태를 유지하는 듯하고 산중의 수많은 수목(樹木)들과 산골짜기, 암석들이 변하지 않는 것처럼 보여도 “雪이 오고 雨가 오며 風도 불며 사슴과 짐승의 [짐승의/연구자 주] 往來호 발자취로 말매암아 人이 아지 못호는 水에 千態萬象으로 變호엿습니다”<sup>28</sup>라고 확인하여 부지중에도 만물은 변화의 과정에 놓여 있다고 했다. 그는 은총과 관련하여 오직 영원토록 변함없는 세정점(頂點)은 하나님께서 베풀어주시는 일반은총으로서의 보편적 은혜, 특별은총으로서의 허락하신 은혜 그리고 특별은총의 결과로서의 상급이라고 고백했다.

#### 1. 일반은총으로서의 ‘보편적 은혜’

아펜젤러가 논증하는 보편적 은혜는 일반적으로 조직신학 체제에서는

28 아펜젤러, “人生의 目的,” 55. 아펜젤러가 ‘17년 전’이라고 말한 대목에 주목해야 한다. 그는 1902년(6월 11일)에 불의의 선박 충돌사고로 44세를 일기로 소천했으며, 이때로부터 17년 전은 그가 내한한 1885년(4월 5일)에 해당된다. 따라서 이 설교문은 소천한 당해 연도에 작성되었던 것으로 보인다. 양익환이 아펜젤러의 여러 설교문들 중 특별히 “人生의 目的”을 선택하여 『百牧講演(第一集)』에 수록했던 것도 이 점을 염두에 두었을 것으로 사료된다.

일반은총 혹은 일반계시라는 용어로 정착되어 있으며 문맥에 따라 상호 교호적으로 구사될 수 있는 단어이다. 일반계시는 전 세계에 나타나는 현상들과 사실들을 통해 시달되는 것으로 창조에 기초하고, 모든 지성 있는 피조물에게 발언하는 것이며, 참되신 하나님을 추구할 것을 목적으로 제시되었다.<sup>29</sup> 바빙크(Herman Bavinck)는, 하나님께서는 일반은총을 통하여 자연계뿐만 아니라 인간의 마음과 양심에, 생애와 역사 속에, 정부와 정치가와 예술가들에게, 철학자들과 개혁가들에게 조명하신다고 했다.<sup>30</sup> 이처럼 일반은총은 신자나 불신자를 불문하고 지상에 생존하는 모든 인간이 받아 누릴 수 있는 친숙한 공유적 혜택이다. 아펜젤러는, 종교는 ‘자연적인 것’(일반은총)과 ‘계시적인 것’(특별은총)의 양면성이 있으며 이중 자연적인 것이란 창조주 하나님의 법을 인간에게 알려주는 자연의 현상(the works of nature)을 가리킨다고 했다.<sup>31</sup> 그는 하나님께서 지상의 인생에게 베풀어주시는 보편적 은혜에 대해 다음 세 가지 관점에서 논증했다.

첫째, 이 보편적 은혜는 인간이 태어날 때부터 하나님께서 보장해주신 천부적이며 생득적인 속성을 갖는다고 했다. 그리고 인간은 이 은혜를 통해 지상에서 살아가는 동안 자신을 기쁘게 하며 재미(滋味)를 누릴 수 있다고 했다. 가령, 백성을 통치하는 군왕이 누리는 재미는 부귀와 권세요, 재물이 풍족한 부자가 누리는 재미는 자신이 원하는 대로 뜻을 성취하며 사람들로 부터 존경을 받는 것이라고 했다.

하느님의 膳物이라 함은 무어시오니가. 그것은 此 世上 人生들의게 이 世上에 살 ㅁ음, 곳 이 世上에서 살 滋味[재미를 뜻함/연구자 주]를 주신 거시오시다. 우리가 날 재브터 神秘하신 중에 주신 거시오시다. 君王의

29 박형룡, 『교의신학 서론』(서울: 한국기독교교육연구원, 1981), 200.

30 헤르만 바빙크, 『일반은총론』, 차영배 옮김(서울: 총신대학출판부, 1980), 18.

31 Appenzeller, "Miracles," *The Appenzellers: How They Preached and Guided Korea into Modernization*(1), 187.



地位에 잇는 이는 富貴와 權勢를 가지고 一國을 治理하며 其 國內에 모든 거슨 다 自己의 거시니 이 世上에 살 滋味가 잇겟습니다. 웨 그런고 하니 自己를 잇브게 ㅎ는 식둡이올시다. 그 다음은 富者도 그러흠니다. 돈이 만히 잇스니 自己의 所願대로 무어시던지 ㅎ 수 잇스며 그 外에 사름에게 尊敬을 밋는 滋味도 잇습니다.<sup>32</sup>

둘째, 이 보편적 은혜는 남녀노소, 빈부귀천, 지위고하 등을 막론하고 예외 없이 지상의 모든 사람들이 공유하여 누릴 수 있는 영역이라고 했다. 이 은혜는 각계각층의 특정한 사람들 혹은 제한적으로 소수에게만 한정된, 소위 몇몇 ‘person’에게 주어지는 차원이 아니라 전체를 가리키는 ‘man’의 차원을 지향한다. 따라서 보편적 은혜란 모든 사람을 대상으로 하여 일관되게 부여된다는 의미를 담는다. 주지할 점으로서, 이 은혜가 다양하게 일희일비(一喜一悲)와 희노애락의 양상으로 나타날 수는 있지만 남녀노소, 빈부귀천, 지위고하 등에 따라 차등이 매겨지는 것은 아니며 각 사람이 총체적 질서와 조화라는 지평 위에서 각자에게 주어진 분복(分福)을 적절하게 향유하는 것이라고 이해했다. 따라서 군왕, 부자, 평범한 백성들, 심지어 매일 구걸하며 겨우 목숨을 연명하는 최하층의 걸인들이라 할지라도 각자 자신의 분수에 걸맞게 나름대로 살 재미를 맛보며 살아간다고 생의 의미를 부여했다.<sup>33</sup> 또한 “하느님씨셔 이 膳物을 이 世上에서 사는 동안만 주신 거시 아니라 死后라도 그 뒤에 잇는 子孫들이 自己를 恭敬ㅎ고 生覺ㅎ는 ㅁ음식지 주신 것은 이거슬 더욱 ㅁ히 나타내신 證據올시다”<sup>34</sup>라고 하여 후손들에게 칭송과 존경을 받는 걸출한 조상들은 세상을 떠난 이후에도 지상에서의 보편적 은혜를 누리는 사람들이라고 했다.

32 아펜젤러, “人生의 目的,” 56.

33 앞의 글, 56-57.

34 앞의 글, 58.

普通으로 자내는 百姓을 말할 것 곳흐면[군왕과 부자에 이어/연구자 주  
 흥 世上 지나갈 세에 喜事도 있고 悲事도 잇스며 흥 만흥 일도 있고 내어  
 브릴 만흥 일도 잇스며 (중략) 스랑흥는 父母도 계시고 妻子도 잇스며  
 썩듯흥 家庭에 滋味도 잇스니<sup>35</sup> 그져 이 흥 世上을 살다가 죽을 터이나  
 다 各各 살 滋味는 잇는 거시 아니오니가? 그러나 여러분 아시지요? 이  
 大韓門 압해서 每日 往來흥는 사름의게 一分 二分[한 푼 두 푼/연구자  
 주]을 求乞흥는 乞人 등은 무슴 살 滋味가 잇겟느냐고 못겟습니다. 혹  
 生覺흥기를 저 苦生흥는 것보다 차라리 죽는 便이 더 낫지 아니흥겟느냐  
 흥시리이다. 그러나 이런 사름들도 거저 살아나가는 거슬 보면 하느님의  
 神이 무슴 살 만흥 滋味를 주신 거시 아니오니가? (중략) 하느님씩셔 엇던  
 사름의게던지 살 滋味를 주신 거시오니 이거시 곳 하느님이 주신 膳物이올  
 시다.<sup>35</sup>

셋째, 아펜젤러는 하나님께서 전 인류에게 베풀어주시는 보편적 은혜  
 는 특별은총을 보여주시기 위한 미래 지향적 전조이자 징후에 연계된다고  
 보았다. 그는, 인간이 일반은총에 의해서는 결코 구원에 이를 수 없다고 단  
 언하면서도<sup>36</sup> 일반은총을 특별은총과 분리해서 생각하지 않고 한 지평 위  
 에 구축하여 입체화하고자 했다. 그는 이 설교문을 통해 일반은총으로서의  
 보편적 은혜, 특별은총으로서의 허락하신 은혜, 특별은총의 결과로서의 하  
 나님의 상급을 항존적(恒存的) 불변의 세 정점으로 설정하여 삼각구도를  
 제시했다. 세 정점은 삼각도형을 구형하기 위한 필요충분조건에 해당된다.  
 그는 “이 世上 사름들은 다 各各 世上 滋味를 밧앗습니다. 하느님씩셔 아모  
 썩 업시 이 膳物보편적 은혜/연구자 주]을 주셧슬가요? 아니올시다. (중략)  
 오직 하느님의 썩[특별은총 영역/연구자 주]을 行흥는 이는 世世에 잇슬 거  
 시올시다.”<sup>37</sup>라고 하여 일반은총으로서의 ‘하나님께서 부여하신 보편적 은

35 앞의 글, 56-58.

36 Appenzeller, “Miracles,” 187.

혜'가 특별은총으로서의 '하나님께서 허락하신 은혜'와 '특별은총의 결과로서의 '하나님의 상급'을 바라보는 선행적 요체의 위치를 점한다고 보았다.

아펜젤러의 이러한 사고는, 모든 인간에게 주어진 일반은총이 이후 특별은총을 지향할 수 있는 첫걸음이자 교두보에 해당된다고 인식했다는 점에서 고무적이다. 그의 이 관점은 카이퍼(Abraham Kuyper)와 바빙크의 은총론과도 맥락이 교섭된다. 카이퍼는 일반은총이 갖는 역할과 기능은 인간들이 하나님을 바라볼 수 있도록 문화의 중심에서 일하시는 성령 하나님의 위대한 운동이라 했고, 특별은총을 지향하는 선행적 전조를 함의한다고 이해했다.<sup>38</sup> 바빙크는 『일반은총론』에서 본래 하나님의 은총은 아담 시조가 타락한 후 일반은총과 특별은총이라는 두 줄기로 흘러나왔으나 신약에 이르러 유기적 관계를 형성했고, 예수 그리스도의 재림 후에는 하나가 되어 이원(二元)의 의미를 완전하게 종식할 것이라고 단정하여 최후의 심판 전까지의 유기적 상관성에 주목했다.<sup>39</sup>

## 2. 특별은총으로서의 '허락하신 은혜'

아펜젤러가 앞서 논증한 '하나님께서 베푸신 보편적 은혜'가 일반은총에 속한 영역이라면 '하나님께서 허락하신 은혜'는 특별은총에 해당된다. 이 은혜는 하나님께서 오직 영생을 허락하신 그리스도인들에게만 베풀어 주시는 극히 제한된 은혜이다. 웨슬리(John Wesley)는 1738년 5월 24일에 올더스게이트(Aldersgate) 회심을 체험했으며<sup>40</sup> 이후 30년이 지나 자신에

37 아펜젤러, "人生的 目的," 58-59.

38 윌리엄 던니스, "하나님나라 운동으로서의 개혁주의생명신학-일반은총과 '시적 신학'의 관점에서-," 『생명과말씀』 4 (2011), 184.

39 바빙크, 『일반은총론』, 89.

40 웨슬리는 올더스게이트 회심과 관련하여 1738년 5월 24일자 일기에서 "나는 구원을 받기 위하여 그리스도를, 오로지 그리스도만을 믿는다고 나는 느꼈다. 뿐만 아니라 주께서 내 모든 죄를 씻으시고 나를 죄와 사망의 법에서 구원하셨다는 확신이 생겼다."라고 고백했다. 존 웨슬리, 『존 웨슬리의 일기』, 김영운 옮김 (서울: 크리스찬 다이제스트,

게 종의 믿음(the faith of a servant)이 아니라 아들의 믿음(the faith of a son)을 부여하셨던 독특한 사건으로 확신했다.<sup>41</sup> 아펜젤러 역시 특별한총을 받은 인간존재를 불신자들과 엄격하게 구분하여 ‘하나님의 자녀들’(the sons of God)로, 그 사랑을 베푸신 하나님을 가리켜 아버지(the Father)로 그리고 이를 인(印) 치시고 증언하시는 분은 성령이시라고 확인한다.<sup>42</sup> 그가 논한 특별한총으로서의 ‘허락하신 은혜’는 본 논문 제3절에서 논할 ‘특별은총의 결과로서의 하나님의 상급’을 논할 수 있는 견고한 인프라의 위치를 점한다. 주목할 점으로서, 그가 구사한 ‘허락’이라는 용어는 ‘영생’이라는 핵심적인 개념을 전제한다. 그는 “우리가 聖經 말씀을 더 깊이 生覺할 것 又하면 (중략) 하느님께서 살 滋味라는 나무를 심으시고 이 나무 가온대 永生을 주 겠다 하는 許諾을 하셨습니다. 이 許諾은 이 世上에서 먹고 입는 것만 相關되는 거시 아니라 今世나 來世에 精神의 生活을 享여야 하겠습니다.”<sup>43</sup>라고 하여 이 ‘허락’이라는 용어를 매개로 삼아 금세와 내세 두 영역을 일원적으로 결속시킴으로써 한 지평 위에 통합했다. 즉 하나님께서 지상의 에덴 낙원에 아담을 두시고 그에게 생명나무를 주셨던 것은 인간이 금세를 초월하여 영생에 이르기를 원하시는 지고의 의지를 담았기 때문이라는 것이다. 그는 아담 시조가 스스로 행위언약을 파기하여 죄를 범함으로써 순수한 모습과 신성한 상태를 벗어나 타락했지만, 하나님께서는 이를 마음 아파하셨고 즉시 원시복음(창세기 3:15)을 통해 구원자를 약속하셨다는 점에 주목했다.<sup>44</sup> 또한 아담과 하와가 낙원에서 추방을 당하는 비참한 상황을 언급할 때는 인간이 누려야 할 영생을 염두에 두어 “이 죽음이 영과 육신의 영원한 죽

---

1996), 70.

41 홍종국, 『나는 심령이 살았다』 (서울: 한들출판사, 2011), 199.

42 Henry G. Appenzeller, “The Treasure in Earthen Vessels,” *The Appenzellers: How They Preached and Guided Korea into Modernization*(1), 243.

43 아펜젤러, “人生의 目的,” 59.

44 Henry G. Appenzeller, “The Power of Cross,” *The Appenzellers: How They Preached and Guided Korea into Modernization*(1), 125.

음일까?”<sup>45</sup>라고 수사적 질문을 던졌다. 참고로, 창세기 2장 17절에 등장하는 언약의 증표로서의 선악과 과목(果木)과 관련하여 칼빈(John Calvin)은 순종할 경우 죽음을 맛보지 않고 전혀 상함이 없이 하늘나라로 갈 수가 있었다고 주석하여 생명나무를 영원한 생명에 결부시켰다.<sup>46</sup>

아펜젤러는 하나님께서 영생에 이르는 그리스도인들에게 지상 생애에 부과하신 영적인 자세와 숭선수범해야 할 의미심장한 과업들로서 영생을 소망할 것, 수직적 천륜(天倫)과 수평적 인륜 실천, 절제와 금욕의 삶, 하나님의 도우심을 구할 것, 복음 전파와 구령 등 다섯 가지로 제시했다. 이 다섯 가지의 책무 또한 하나님께서 자신의 백성들에게만 허락해주신 특별한총영역에 포함되며 삶 속에서 성실하게 실천해야 할 성역이자 오직 그리스도인들만이 누릴 수 있는 특권에 해당된다고 보았다.

첫째, 지상에서 순례자로서의 삶을 사는 동안 천국을 바라보며 영생을 소망하는 그리스도인이 될 것을 당부했다. 그는 “사람의 肉身은 얼마 되지 아니하여서 썩어져 업서질 거신고로 永生을 求하여야 할 것이 아니오니 가?”<sup>47</sup>라고 질문을 던지면서 “우리가 이 世上에서 사는 거슨 이다음 永遠히 살 만흔 큰 目的이올시다”<sup>48</sup>라고 호소했다. 주의할 점으로서, 그의 이 간곡한 권면은 결코 지상과 내세를 분리하거나 단절하는 이원론적 사고를 가리키지 않는다. 왜냐하면 그는 지상에 사는 그리스도인들이 실천해야 할 당위적 직무로서 헌신의 삶, 거룩한 삶, 고투의 삶, 섬김의 삶을 상술하여 강조하기 때문이다. 그는 이 세상에서 그리스도인이 누리는 일희일비와 희로애락으로 점철된 생애는 예외 없이 누구나 필연적으로 거쳐야 할 순례의 과정이며 중국에는 영원한 천국 도성에 입성하기 위한 단초가 되는 삶이라고 의미

45 Henry G. Appenzeller, “The Raising of Lazarus,” *The Appenzellers: How They Preached and Guided Korea into Modernization*(1), 220.

46 John Calvin, *John Calvin's Commentaries: Genesis*(1), tr. by John King (Grand Rapids: Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1948), 127. 창세기 2:17 주석.

47 아펜젤러, “人生的 目的,” 59.

48 앞의 글, 60.

를 부여한다.

둘째, 수직적인 천륜으로서 하나님을 위한 헌신과 수평적인 인륜으로서 이웃을 위한 헌신을 강조했다. 그는 그리스도인이 이 헌신의 의미를 되새겨야 할 성경구절로서 요한복음 12장 25절에 기술된 예수님의 교훈 “誰 던지[누구든지/연구자 주] 自己의 生命을 앗기는 사람은 일히브릴[잃어버릴/연구자 주] 거시오 生命을 앗기지 아니호는 者は 永生호도록 保護호리라” 이 구절을 인용하여 소개했다. 헨리(Matthew Henry)는 본 구절이야말로 고상한 경건의 비밀을 간직한 교훈이며, 예수 그리스도를 사랑하여 현세에서 자신의 생명을 미워하는 자에게는 부활 시에 풍성한 상급이 주어질 것이고, 비교할 수 없을 정도로 탁월한 하늘의 생명으로 보상을 받게 될 것이라고 주석했다.<sup>49</sup> 결국 아펜젤러가 말하는 헌신이란 수직적·수평적 관계를 확립하기 위해 극한적인 상황에서는 자신의 생명을 바칠 각오로 고투에 임해야 한다는 고도의 순교적 신앙을 함축한다.

이 뜻은 이 世上에서 다른 사람을 爲호야 목숨을 버리면[요한복음 12:25/연구자 주] 이지 못호는 世上에 드러가기를 始作호는 거시라 호는 뜻이올시다. 하느님을 사랑호야 목숨을 버리는 거시[버리는 것이/연구자 주] 곳 찾는거시라 호신 말씀을 生覺호여야 참으로 사는 거시올시다. 또호 이제 본 聖經 말씀에 하느님의 뜻대로 行호면 하느님께서 우리의게 주시기를 許諾호신 永生까지 밧을 수 잇다 호는 말씀이올시다.<sup>50</sup>

아펜젤러는 목포에서 개최된 성서번역위원회 회의에 참석하기 위해 인천항에서 작은 선박 구마가와마루호(熊川丸號)에 승선하여 항해하던 중 1902년 6월 11일 군산 앞 바다에서 기소가와마루호(木會川丸號) 대형 상선

49 Matthew Henry, *Matthew Henry's Commentary: Matthew to John* (New Jersey: Fleming H. Revell Company, 1900), 1076. 요한복음 12:25 주석.

50 아펜젤러, “人生의 目的,” 60-61.

과 충돌하는 바람에 불의의 조난사고를 당했다. 그는 이 와중에서 조사(助事) 조한규와 정신여학교 학생을 구조하려고 급히 선실에 진입했지만 안타깝게도 침몰을 피하지 못했고 세 사람 모두 익사하고 말았다.<sup>51</sup> 아펜젤러가 보여준 이 숭고한 최후의 행적은 오늘날에도 ‘욕위대자 당위인역’(欲爲大者 當爲人役)<sup>52</sup>의 고결한 섬김의 삶으로 기억되어 추앙을 받고 있다.

셋째, 성화의 차원에서 금욕과 절제의 삶을 추구하여 그리스도인다운 거룩한 삶을 실천할 것을 권고했다. 그는 선한 일을 수행하면 할수록 악을 생각할 겨를마저 없다고 했다. 그는, 그리스도인은 결코 금수의 삶을 살아서는 안 되며 암흑세상을 극복해야 할 책무가 있다고 촉구했다.<sup>53</sup> 그는 거룩한 삶의 전형을 보여주는 최상의 사표로서 예수 그리스도의 보적(寶跡)을 본받을 것을 강조했으며, 이러한 신앙의 경지를 “예수基督과 닮아 되려고”<sup>54</sup>라는 정제된 정언적 문구로 기술했다. 이는 신자들이 그리스도의 형상, 즉 하나님의 형상(imago Dei)을 회복함으로써 성화를 구현할 수 있다는 소신을 설파하는 대목이다. 그는 하나님께서 예지하신 자를 자기 아들의 형상에 맞추도록 예정하셨다고 주장한다.<sup>55</sup> 웨슬리는 하나님의 형상을 자연

51 존스(George H. Jones)에 의하면 아펜젤러는 목포로 향하던 중 한 어린 한국인 소녀를 책임지고 있었다. 그 당시 생존자의 증언에 의하면 마지막 순간 아펜젤러는 2등 선실로 향하는 승강구로 가고 있었다고 전한다. 조지 H. 존스, “헨리 게르하르트 아펜젤러,” 아펜젤러, 『자유와 빛을 주소서』, 263-264; 노종해, “아펜젤러의 인간과 신앙,” 287. 이러한 견해에 대해 홍승표는 아펜젤러의 죽음이 추측되고 미화되었다고 반론을 제기한다. 홍승표, “아펜젤러 조난사건의 진상과 의미,” 『한국기독교와 역사』 31 (2009), 36-37.

52 ‘欲爲大者 當爲人役’은 마가복음 10장 43절에 근거한 배재학당의 당훈(堂訓)이며, 큰 자가 되려면 마땅히 섬기는 자가 될 것을 교훈한다. 현재 배재대학교의 건학이념은 “크고자 하거든 남을 섬기라”이며, 전신(前身)인 옛 배재학당의 당훈을 전수(傳受)하여 채택하고 있다. “배재대학교 건학이념,” <https://www.pcu.ac.kr/kor/contents/80>, 2021년 12월 11일 접속.

53 아펜젤러, “人生的 目的,” 61, 63.

54 앞의 글, 64.

55 Henry G. Appenzeller, “Predestination,” *The Appenzellers: How They Preached and Guided Korea into Modernization*(1), 145.

적 형상(불멸성, 지력, 자유의지, 정서), 정치적 형상(생물을 주관하는 지배력), 도덕적 형상(거룩성, 의로움, 순결, 진실성)으로 구분했고,<sup>56</sup> 벨코프(Louis Berkhof)와 반틸(Cornelius Van Til)은 에베소서 4장 24절에 기록된 의·진리·거룩성을 하나님의 형상이라고 설명한다.<sup>57</sup> 칼빈은 이 구절에서 ‘거룩성’은 대인관계에, ‘의’는 대인관계에 해당되는 것으로 대응시켰다.<sup>58</sup> 아펜젤러는, 그리스도인들이 하나님의 형상을 회복하여 타락한 세상 풍조와 부패한 현상들을 척결해야 하고, 철저하게 악을 미워해야 하며, 하나님의 말씀과 양심으로써 영적 성전(聖戰)을 치러야 한다고 역설했다. 그에게 영적 전투란 곧 신성한 믿음(divine faith)과 영적 투쟁(spiritual conflict)이고,<sup>59</sup> 그리스도인들은 호락호락하지 않은 적수들과 끊임없이 영적 전투를 치러야 할 전쟁터의 병사들이다.<sup>60</sup> 그는, 그리스도인은 무엇이 선하며 무엇이 악한 것인지 하나님께서 주시는 지혜, 성령의 감동감화, 신앙양심에 의해 영적 분별력을 갖출 수 있다고 강조했다.

「此世上과 그 가운데 있는 거슬 미워하라」[요한1서 2:15/연구자 주] 하나님 말씀이 있습니다. (중략) 사름으로 말미암아 만든 거시惡한 거시니 이것을 예수씨서 미워히셨고 또 우리도 神靈한 눈으로 보면惡한 거신 줄

56 송홍국, 『웨슬레 神學』(서울: 대한기독교서회, 1979), 69. 웨슬러는, 인간은 본래 하나님의 형상대로 지음을 받은 피조물이었지만 아담 시조의 타락으로 말미암아 선한 성품을 상실했고 본능적으로 악을 행하는 경향성을 가진 존재로 전락했다고 본다. 송홍국, 『요한 웨슬레』(서울: 대한기독교서회, 1982), 236, 239.

57 루이스 벨코프, 『기독교교리요약』, 박수준 옮김(서울: 소망사, 1991), 87; Cornelius Van Til, *The Defence of the Faith*, 13.

58 John Calvin, *John Calvin's Commentaries: Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians*, tr. by T. H. L. Parker (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1974), 191. 에베소서 4:24 주석.

59 Henry G. Appenzeller, "Contending for the Faith," *The Appenzellers: How They Preached and Guided Korea into Modernization*(1), 207, 209.

60 Henry G. Appenzeller, "The Christian Soldier," *The Appenzellers: How They Preached and Guided Korea into Modernization*(1), 162.



알고 미워하겠다 하신 말씀이옵시다. (중략) 하느님의 뜻대로 行한다 흠이 곳 우리의게 許諾을 주실 만흔 열쇠와 鍵흔 거시옵시다. 그러나 혹 이거시 무어시며 엇더케 알 수 잇느냐? 무르시리이다. 이것 보시오! 날마다 祈禱로써 上帝의[하나님께/연구자 주] 무르실 것 又하면 次次 조금씩 나타내보이시리라. 또 聖神의 當身의 心を 感動시키사 올치 이거는 我가 홀 거시다 亨는 生覺을 주십니다. 또는 吾儕의 良心[우리의 양심/연구자 주]의 소리를 強히케 亨야 耳라쳐 주시는 것이 하느님의 普通 耳라치시는 理致옵시다.<sup>61</sup>

넷째, 하나님을 의지하여 도우심을 간구하는 겸손한 자세를 취해야 한다고 주장했다. 그는 권고의 의미로서의 ‘do’ 개념의 적극적 계명과 금지를 담은 ‘do not’ 개념의 소극적 계명을 실천함에 있어, 특히 적극적 계명을 수행하는 과정에서 그리스도인들이 실패와 좌절을 맛본다고 했다. 이러한 절망스런 귀결은 하나님을 의지하지 않고 자신의 힘만으로 계명을 실천하려는 교만한 마음을 품기 때문에 초래되는 당연지사의 산물이라고 진단했다. 그는 각별히 실패의 결과로 인해 차후 초래되는 무서운 현상들을 경계했다. 그는 자신의 교만심으로 인하여 일을 그르칠 경우 그 일을 실패한 것으로만 사태가 종료되는 것이 아니라 이전에 극복했던 죄악들마저 다시 불일 듯 일어나며 심지어 기독교에 대해 의심을 품는 불신의 나락으로 침륜하게 될 것이라고 경고했다.

61 아펜젤러, “人生的 目的,” 61-62. 1880년대에 만주(John Ross, John MacIntyre, 서상륜 등)와 일본(이수정)에서 신약성경이 한글로 번역될 때 신명(神名)으로 여호와, 상제, 텃주, 상주, 신, 하느님, 하느님 등의 호칭이 혼용되었으며 1903년에 ‘하느님’으로 최종 결정되었다. 안수강, “그리피스 존(Griffith John)의 『상제진리』(上帝眞理)에 나타난 신관 및 개혁주의생명신학 관점에서의 함의,” 『생명과학』 27/2 (2020), 64-65. 1903년 이후에도 상제 칭호는 상당 기간 혼용된 것으로 보인다. 참고로, 1919년 클라크(Charles A. Clark)의 『牧師之法』과 1926년 길선주의 『講臺寶鑑』 설교집에는 ‘하느님’과 ‘상제’(上帝)가 교호적으로 기술되어 있다. 찰스 A. 클라크, 『牧師之法』(京城: 조선야소교서회, 1919), 1; 길선주, 『講臺寶鑑』(평양: 동명서관, 1926), 24-35.

예수 그리스도의 事業으로써 우리의 職分을 삼고 終身토록 行할 것 〳  
 〳면 聖經에 할지 마라 할 말씀 도무지 무슨 相關이 있겠습니까? 禁하는  
 거는 消極的이라 할면 行하라 할신 말씀은 積極的의을사다. 이 積極的  
 으로 行할면 하나님씩서 그 넉넉하신 힘으로 我等을 돕겠다 할것스나 엇  
 던 사람은 自己의 힘만 쓰고 하나님의 힘과 도오심을 버리지 아니함으로  
 往往히 失敗를 當하는 거시올사다. 우리가 失敗를 當할면 以前에 能히  
 이기는 罪도 다시 니러나며[일어나며/연구자 주] 쏘는 우리가 밋는 宗教  
 [기독교/연구자 주]도 참으로 올흔가 하고 疑心도 하게 됩니다. 그러나 우  
 리가 하나님의 〳라치신대로 實行하는 거시 참 眞理올사다.<sup>62</sup>

다섯째, 예수 그리스도의 지상명령인 복음을 전파하고 구령사역에 투  
 신하는 것이 그리스도인의 막중한 과업임을 명심하여 전도에 힘쓸 것을 격  
 려했다. 아펜젤러가 설교문 “人生의 目的”에 새긴 필체에 불신자들은 ‘사생  
 아들, 이방인들, 낯선 자들(strangers), 외국인들, 적들(enemies)’로 묘사되  
 어 있으며 이들은 하나님의 자녀들이 누리는 권세를 전혀 소유하지 못한 가  
 장 불행한 사람들이다.<sup>63</sup> 그는, 성령께서 임재하여 내주하시면 기쁨이 충만  
 할 것이며, “〳 오직 世世에 잇슬 자는 上帝의 뜻대로 行하는 사람이라” 함이  
 올사다. 信者의 큰 職分이 무어시오니가?”<sup>64</sup>라고 적극 독려하여 하나님께  
 서 그리스도인 각자에게 심어주신 소명의식을 삼가 성찰할 것을 피력했다.  
 그는 하나님께서 그리스도인에게 성령을 주신 깊은 뜻은 영생을 알지 못한  
 채 죽어가는 불쌍한 인생을 구원하려는 데 있고, 이 사역을 감당할 때는 불  
 평(不平), 요란(搖亂), 분투, 심지어는 죽음까지도 감내하는 순교적인 신앙  
 으로 임해야 한다고 천명했다.

62 아펜젤러, “人生의 目的,” 63-64.

63 Henry G. Appenzeller, “Adoption,” *The Appenzellers: How They Preached and Guided Korea into Modernization*(1), 341.

64 아펜젤러, “人生의 目的,” 64.

을습니다. 하늘의 神 즉 우리를 爲 하야 주신 뜻은 더 죽어가며 死亡의 水中으로 드러가는 不詳한 人生을 보기만 할 거시 아니올시다. 然故로 [그러한 연고로/연구자 주] 基督教은 自己만 救援함으로 滿足 하지 안코 다른 사람을 救援함으로 잇습니다. 此는 異常 함니다. (중략) 不平과 搖亂함도 주십니다. 그뿐 아니라 죽을 데까지도[전도 중 순교/연구자 주] 니 르게 하십니다. 아! 여러분이시여 上帝의 뜻대로 하느 이는 世世에 잇겠다 하엿스며 쏘는 基督를 爲 하야 奮闘 하라고 我等를 보내엿습니다. 我等는 스스로[스스로/연구자 주] 救援할 수 업고 다만 主의 일함으로[이름으로/연구자 주] 救援 받을 수 잇는 거시올시다.<sup>65</sup>

아펜젤러는 예수 그리스도께서 이 땅에 성육신하신 목적은 오직 죄인을 구원하시기 위함이며 이 사실이야말로 모든 사람이 받아들여야 할 진실이라고 역설했다. 그는 “이 복음이 우리를 구원했으며 이 세상을 구원할 것이다. 간단하지만 우리는 이 복음을 힘차게 선포해야 한다.”라고 선언했다.<sup>66</sup> 그의 이 확고부동한 소신은 비단 인간의 죄 문제가 아니었더라도 예수 그리스도께서 왕 적인 위상을 만천하에 공포하시기 위해 성육신하셨을 것이라는 오시안더(Andreas Osiander)의 견해를 논박하여 죄 문제와 성육신을 인과관계로 엮어낸 칼빈의 논지와도 일치한다.<sup>67</sup> 아펜젤러는 고린도후서 4장 7절에 기록된 “이 보배를 질그릇에 가졌으니” 이 문구에 대해 ‘보물은 복음의 빛’이며 위에서 온 것이요 어둠을 비추는 광명이라고 음미했다.<sup>68</sup> 또한 예수 그리스도의 복음의 역사가 인간이라는 매개체를 통하여 나타나는 것이 결코 부끄러운 일이 아니며, 오히려 하나님께서 약하고 무지한 인간의

65 앞의 글, 64-65.

66 Henry G. Appenzeller, “Jesus Saves Sinners,” *The Appenzellers: How They Preached and Guided Korea into Modernization*(1), 175-176.

67 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*(1), tr. by Ford L. Battles (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), II, 12, 6-7(470-472면).

68 Appenzeller, “The Treasure in Earthen Vessels,” 240-241.

협조를 요구하셨다는 점에서 진실로 감격스러운 일이라고 자부심을 표했다.<sup>69</sup> 참고로, 아펜젤러는 선교사역이 자유롭지 못했던 구한말에 복음 전파의 일환으로 직접선교보다는 교육활동과 문서선교 전략에 주안점을 두었다. 그는 1885년 내한한 이래 교육 및 선교 차원에서 학교를 설립하려는 계획을 세웠고 학교와 병원을 건립하는 일을 가장 힘써야 할 영광스런 사역이라고 믿었다.<sup>70</sup> 조선 정부가 선교의 명목으로 호조(護照)를 발행하여 ‘an American Missionary Teacher’로서 선교사들의 안전한 여행을 보장했던 것은 1898년 6월 10일이었으며 스왈론(William L. Swallen) 선교사가 처음으로 혜택을 누렸다.<sup>71</sup> 이는 아펜젤러와 언더우드가 선교사로 입국한 지 무려 13년 만에 일구어낸 값진 성과였다. 아펜젤러는 각종 기독교 관련 책자들과 성경을 보급하는 일에 심혈을 기울였고 당대는 선교사들과 한국인 전도자들이 부족했던 터라 매서인(권서인)들을 여러 지역에 파송하여 이 사역을 감당했다. 특별히 아펜젤러는 매서인들의 활동을 확장하기 위해 별도로 주택들을 매입하여 문서전도를 수행하기 위한 거점으로 삼았으며 전업 매서인들을 모집하여 황해도, 평안도의 의주와 평양 등지에 3개월 이상 장기간에 걸쳐 파견하는 경우도 있었다.<sup>72</sup>

### 3. 특별은총의 결과로서의 ‘하나님의 상급’

아펜젤러는 “人生의 目的”에서 ‘일반은총으로서의 보편적 은혜’와 ‘특별은총으로서의 허락하신 은혜’를 순차적으로 제시한 후에 최종 단계에서는 ‘특별은총의 결과로서의 하나님의 상급’에 대해 논증했다. 그가 논하는 이 상급은 시기적인 면에서 두 영역으로 대별된다. 하나는 그리스도인들이

69 Henry G. Appenzeller, “Power of God unto Salvation,” *The Appenzellers: How They Preached and Guided Korea into Modernization*(1), 331.

70 아펜젤러, 『자유와 빛을 주소서』, 9-10, 19, 24-25, 30.

71 민경배, 『한국기독교회사』, 129.

72 아펜젤러, 『자유와 빛을 주소서』, 77(1887년 9월 17일 일기), 80(1887년 10월 11일 일기).

지상에 사는 동안 받을 수 있는 현세적 상급이고, 다른 하나는 사후에 내세에서 받게 될 미래적 상급이다.

첫째, 현세적 상급으로서 하나님께서는 그리스도인이 내세가 아닌 이 세상에 사는 동안에도 천국에 거하는 무한한 기쁨을 주신다고 했다. 웨슬리가 말했듯이 천국은 구원과 함께 현실적이며, 이 세상에서부터 천국을 경험하고 맛볼 수 있는 실재이다.<sup>73</sup> 아펜젤러는 여기에서 한 걸음 더 나아가 하나님께서 주신 이 희락을 현세에서 누리기 위해서는 그리스도인들이 어두워진 세상을 광명한 천국으로 개혁하는 선구자들이 되어야 한다고 했다. 즉 영원한 내세를 소망하며 이 지상을 작은 천국으로 선도해야 한다는 것이다. 그는, “기독교 세계는 이제 메말라버린 땅바닥에 시냇물이 흘러들어올 것을 보고 있으며, 사람들은 단지 한 나라뿐만이 아닌 온 세상에 시냇물이 흘러들어오는 것을 보고 있다.”<sup>74</sup>라고 진심을 표했고 성령 안에서 누릴 의를 숙원했으며 평화와 기쁨의 나라가 도래하기를 염원했다.<sup>75</sup> 그는 이 과업에 대해 “하느님의 뜻을 행하는 者는 곳 只今 행하는 者라 혼 말씀이 아니오니가? 또는 何處 어느 곳/연구자 주에서 行할 거시냐 하면 이 世上에서 사는 동안에 行하는 者라 하는 뜻이 아니오니가.”<sup>76</sup>라고 질문을 던짐으로써 그리스도인들이 지상에 천국을 건설하는 일이 ‘여기에서 그리고 지금’ 수행해야 할 급선무의 과업이라고 개진했다. 그는, 그리스도인들은 각자의 행동여하에 따라 이 땅 위에 천국을 건설할 수도 있고 자칫 지옥을 구축할 수도 있는 영향력을 갖춘 존재들이며 하나님께서 그리스도인들을 부르신 지선(至善)의 이유는 태양이 하늘에 솟구쳐 온 세상을 밝혀주듯이 암흑세계에 빛을 비추는 사역자들로 삼으시기 위해서라고 했다.

73 송홍국, 『웨슬레 神學』, 182-183.

74 Henry G. Appenzeller, “Revivals,” *The Appenzellers: How They Preached and Guided Korea into Modernization*(1), 289.

75 Henry G. Appenzeller, “The Kingdom of God,” *The Appenzellers: How They Preached and Guided Korea into Modernization*(1), 315.

76 아펜젤러, “人生의 目的,” 68.

하느님을 愛호는 人은 世上에서라도 더 天堂에 잇는 無限호 것됨을 잊을 수 잇다 흠이니 곳 다른 말노 보면 我等이 이 世上을 天堂으로 만들 수 잇고 地獄으로도 만들 수 잇다고 生覺합니다. 하느님께서 왜 우리를 부르셨습니까? 하느님의 約條를 단단히 잡고서 이전부터 빗초이느[비추는/연구자 주] 이 世上의 길을 漸漸 더 붉은 대로 빗초이게 하라고 우리를 불렀습니다. 或 었던 분이 식벽히[새벽해/연구자 주] 쓰기 前에 衞衞中에서 길을 가보신 이가 계십니까? 어두운 中에 길을 잘 分辨치 못하야 이리로 드러가고 저리도 드러갈 새에 어서 太陽이 올라오면 길을 잘 分別호겟다고 그 빗줄 브라지 아니호겟습니까.<sup>77</sup>

일반적으로 현세에 주어지는 상급으로서 죄의 사면, 심중의 평안, 의로운 삶, 약속된 영원한 나라에 대한 소망 등을 논한다. 그러나 현세에 주어지는 복은 어디까지나 내세에 주어질 복의 전조이자 축소판 형식이며 궁극적이고 완전한 복락은 내세에서 주어진다. 따라서 내세에서 누릴 복은 현세에 주어질 복의 완전한 형태이며 이런 점에서 현세와 내세에 주어지는 복은 이분법적 단절로 볼 것이 아니라 일원적 연장선상에서 파악해야 할 필요가 있다.<sup>78</sup> 칼빈이 말한 대로 현세는 하나님의 선하심을 그리스도인에게 가르치는 삶의 현장이라는 점에서 현세 생활도 하나님께서 부여하신 선물로 여겨야 하며 결코 부정하거나 거부해서는 안 된다. 그리스도인은 현세에서 하늘 나라의 영광을 소망하여 내생을 준비하는 삶을 살아야 할 중대한 책무를 안고 있다.<sup>79</sup> 번연(John Bunyan)이 『천로역정』(*The Pilgrim's Progress*)에서 구상한 것처럼 그리스도인의 삶은 지상에서 순례자의 숭한 역정을 거쳐 궁극적으로는 천성으로 전진해가는 고단한 행로와도 같다. 번연이 이 저서의 종결

77 앞의 글, 68-69.

78 안수강, “길선주의 시간관에 나타난 말세론(末世論) 소고: 그의 설교집을 중심으로,” 『역사신학논총』 14 (2007), 226.

79 Calvin, *Institutes of the Christian Religion*(1), III, 9, 3(714-715면).

부분에 기술한 “순례자들이 올라가서 한 사람씩 뒤를 이어 ‘도성’의 아름다운 문으로 갈 때에”<sup>80</sup> 이 극적인 대목은 지상에서 체험한 인생행로의 질곡이 그 인프라를 구축하고 있다. 이렇듯 현재와 내세는 일원적 상관관계를 구형한다. 이러한 관점은 비록 그리스도인이 내세가 아닌 지상에 사는 동안에도 하나님의 백성으로서 천국에 거하는 기쁨을 누릴 수 있다고 고백한 아펜젤러의 논지에 연계하여 숙고해볼 수 있다.

둘째, 내세에서 주어질 미래적 상급은 하나님께서 지상의 그리스도인들을 위해 천국에 예비해두신 영광이라고 했다. 그는 천국의 영광에 대해 죽음 이후 의로운 사람은 눈으로 보지 못하고 귀로도 듣지 못한 것들을 약속받으며, 썩지 않고 더러워지지 않는 기업을 상속받으며, 영원한 생명에 들어간다고 확인했다.<sup>81</sup> 그는, 그리스도인들이 지상에 사는 동안에는 비록 영원한 내세를 직접 목격하거나 삶으로 체험할 수는 없지만, 하나님께서는 자기를 사랑하는 자들을 위하여 영생복락을 누릴 천국을 이미 준비해놓으셨다고 확신했다. 그리고 미래적 상급은 천국에서 얼굴과 얼굴을 맞댄 모습으로 직접 하나님을 대면하는 것이며, 하나님께서는 죽도록 충성하는 자에게 요한계시록 2장 10절에 약속하신 생명의 면류관을 수여하실 것이라고 했다.

하느님의 賞給, 이 賞給은 무어시 되겠습니까? 天堂에 잇는 모든 榮光이 아니오니가? 더 곳은 如何 흔 곳[어떠한 곳/연구자 주]이나 ्ह면 聖經에 記錄 ्ह대로 보지 못 ्ह고 듯지도 못 ्ह고 드러가지 못 ्ह 곳이나 하느님을 스랑 ्ह는 이를 爲 ्ह야 豫備 ्ह신 곳이라 ्ह엿습니다[요한복음 14:2-3/연구자 주].<sup>82</sup>

아- 畧기를 苦待 ्ह엿더니 오- 이거시로구나 ्ह며 깃버 ्ह시겠습니다. 上

80 존 번연, 『천로역정』, 최정선 옮김 (서울: 지성문화사, 1984), 307.

81 Henry G. Appenzeller, “Eternal Punishment,” *The Appenzellers: How They Preached and Guided Korea into Modernization*(1), 245.

82 아펜젤러, “人生의 目的,” 67-68.

帝의 뜻을 行히면서 義의 길노만 가시면 乃終에는[나중에는/연구자 주] 이 日光과 갓흔 흰흔 빗치 여러분 압헤 빗최리다. 그리히면 以後 何時던 지[어느 때든지/연구자 주] (중략) 我等도 上帝를 보리니 우리는 하느님을 스랑힐 거시올시다. 하느님의 賞給은 이거시니 「너희는 죽도록 忠誠히라 我가 生命의 冕旒冠을 주리라」[요한계시록 2:10/연구자 주] 이 우에 말슴은 하느님의 膳物, 하느님의 許諾, 하느님의 賞給이라. 오직 上帝의 뜻대로 ㅎ는 이는 世世에 잇슬 거시올시다.<sup>83</sup>

본 장 제2절에서 논한 ‘특별은총으로서의 허락하신 은혜’와 제3절에서 논한 ‘특별은총의 결과로서의 하나님의 상급’은 큰 틀에서 상호 인과관계로 계속된다. 왜냐하면 아펜젤러의 논지에 따르면, 그리스도인들이 지상 생애에 부과된 과업들을 충실하게 실천하는 것이 ‘특별은총으로서의 허락하신 은혜’라면, ‘특별은총의 결과로서의 하나님의 상급’은 응당 그 결과에 해당되기 때문이다. 그는 이 논증을 통해 하나님께서 그리스도인들에게 지상 생애에 부과하시는 과업들과 내세에서 수여받을 상급을 연속선상에서 조망했고, ‘현세의 삶-내세의 상급’의 유기적 구도를 직조했다.

#### IV. 나가는 말

지금까지 1921년에 발행된 한국 최초의 설교문집 『百牧講演(第一集)』에 발표된 아펜젤러의 “人生的 目的”과 아울러 내한 전후 작성된 여러 편의 설교문들을 고찰하여 그의 은혜관을 분석했다. “人生的 目的”에는 일반은총으로서의 보편적 은혜, 특별은총으로서의 허락하신 은혜, 특별은총의 결과로서의 하나님의 상급 등 주목할 만한 논지들이 진술되어 있으며 이를 정리하면 다음과 같다.

<sup>83</sup> 앞의 글, 69.



첫째, 그에 의하면 보편적 은혜는 인간이 출생할 때부터 하나님께서 보창해주신 생득적인 속성을 갖는다. 그리고 이 속성은, 인간이 지상 생애에서 나뉘는 재미를 누리는 것이라고 했다. 또한 이 은혜는 남녀노소, 빈부귀천, 지위고하 등을 막론하고 지상에서 살아가는 모든 계층의 사람들에게 천부적으로 주어진 것이며 인생은 각자 처한 위치에서 일희일비와 희로애락의 생을 거치면서 분복을 누린다고 생각했다. 중요한 논점으로서, 아펜젤러는 하나님께서 인류에게 베푸시는 보편적 은혜는 특별은총을 보여주시기 위한 전조이자 징후에 해당된다고 보았다. 이 논지는 모든 인간에게 보편적으로 부여된 일반은총이 특별은총에 다가서는 첫걸음에 해당된다고 인식했다는 점에서 주목할 만한 의미를 담는다.

둘째, 특별은총으로서의 ‘허락하신 은혜’는 영생에 이른 그리스도인들에게만 주어진 제한된 은택이다. 아펜젤러는 하나님께서 지상의 그리스도인들에게 부과하신 영적인 자세와 솔선해야 할 과업들이 무엇인지를 제시했다. 그는 신앙을 확립하여 내세와 영생을 소망할 것을 당부했으며 수직적인 천륜으로서 하나님을 섬기는 헌신과 수평적인 인륜으로서 이웃을 섬기는 헌신을 강조했다. 금욕과 절제의 삶을 실천하여 성화의 삶을 추구할 것을 권고했으며, 사역을 감당할 때는 겸손한 마음을 품어 하나님의 도우심을 간구할 것을 교훈했다. 특별히 구령 사역에 진력하는 것이 그리스도인의 막중한 과업임을 명심하여 복음 전파에 매진할 것을 격려하면서 이 사역을 감당할 때는 불평, 요란, 분투, 죽음까지도 감수하는 순교적 신앙으로 임해야 한다고 피력했다.

셋째, 특별은총의 결과로서의 ‘하나님의 상급’을 주제로 현세적 상급과 내세에서 주어질 상급에 대해 논했다. 현세적 상급으로서 그리스도인들은 지상에 사는 동안에도 천국에 거하는 기쁨을 맛볼 수 있으며 하나님께서 주신 이 허락을 누리기 위해서는 그리스도인들이 어두운 세상을 광명한 천국으로 선포하는 선구자들이 되어야 한다고 했다. 내세에서 주어지는 상급에 대해서는 하나님께서 천국에 준비하신 영광이라고 했다. 그는 그리스도인

들이 지상에서 순례자의 삶을 사는 동안에는 비록 내세의 지복을 직접 향유할 수는 없지만, 하나님께서는 영생의 지복을 누릴 그리스도인들을 위해 이미 천국을 예비하셨다고 확신했으며 그 상급은 하나님을 상면하는 것과 생명의 면류관을 받는 영광이라고 했다.

이처럼 아펜젤러는 “人生의 目的”에서 ‘일반은총으로서의 보편적 은혜’, ‘특별은총으로서의 허락하신 은혜’, ‘특별은총의 결과로서의 하나님의 상급’에 대해 논했다. 그는 세 주제들을 항구적 세 정점으로 설정하여 삼각구도로 유기적 관계성을 구형했다. 첫 정점인 ‘일반은총으로서의 하나님께서 부여하신 보편적 은혜’는 특별은총 영역에 해당하는 ‘하나님께서 허락하신 은혜’와 ‘하나님의 상급’으로 외연하기 위한 전조와 징후에 위치시켰다. 두 번째 정점인 ‘하나님께서 허락하신 은혜’에서는 죄인을 구원하시고 그리스도인으로서 지상에서 숭선 수행하도록 부여하신 과업들을 제시했다. 마지막으로 세 번째 정점인 ‘특별은총의 결과로서의 하나님의 상급’에서는 각기 현세와 내세에서 주어질 상급에 대해 논증했다.

금년은 아펜젤러 선교사가 하나님의 부르심을 받은 지 120주년이 되는 시점이다. 그는 27세 되던 1885년에 내한하여 1902년 44세를 일기로 소천하기까지 17년 동안 성심을 다해 복음으로 한국을 섬겼으며 그 누구보다도 한국을 모국처럼 사랑한 선교사였다. 그의 자녀들 또한 일제 식민치하의 한국을 떠나지 않고 선친의 행적을 사표로 삼아 배재와 이화에서 교육 사역에 헌신했다. 아펜젤러가 설교문 “人生의 目的”에서 논증한 은총관은 오늘날 한국 그리스도인들에게 다음과 같은 교훈을 준다.

첫째, 하나님의 은혜를 경홀히 여겨 경솔하게 자신의 소견에 옳은 대로 자행자지(自行自止)하고, 자유의지론으로 공로의식을 앞세우는 현하 그리스도인들에게 ‘솔라 그라티아’(Sola Gratia)의 개혁모토를 선포하는 교훈으로 와 닿는다.

둘째, 은혜론 논증을 기반으로 영생, 천륜과 인륜, 절제, 하나님을 향한 기도, 전도와 구령사역 등 그리스도인의 삶의 전반을 한 지평 위에 개괄함

으로써 이 모든 영역이 오직 하나님의 은혜에 의해서 추구될 수 있다는 영적인 시야를 정립하게 해준다.

셋째, 이생과 내생을 한 지평에서 아우르는 상급관은 현세의 소망에 치우쳐 영원한 이데아의 세계를 소홀히 여기는 그리스도인들에게 새롭게 영안을 열어줌으로써 세상을 일깨우는 ‘경세중’(警世鍾: 아펜젤러 추모 기념중)의 숭고한 가르침을 올려준다.

주제어 Keywords

아펜젤러, “人生의 目的”, 일반은총, 특별은총, 『百牧講演(第一集)』  
Henry G. Appenzeller, “The Purpose of Life”, general grace, special grace,  
*Sermons by One Hundred Pastors & Teachers Vol. 1*

접수일: 2021년 11월 1일, 심사완료일: 2021년 11월 30일, 게재확정일: 2021년 12월 17일

## 참고문헌

- 게일, 제임스 S. “聖經.” 양익환 편. 『百牧講演(第一集)』. 京城: 博文書館, 1921, 205-214.
- 그리피스, 윌리엄 E. “한국의 H. G. 아펜젤러.” 헨리 G. 아펜젤러. 『H. G. 아펜젤러의 보고서』. 조성환 옮김. 대전: 배재대학교출판부, 1997, 105-118.
- 기내여, 페르디난드. 『廟祝問答』. 아펜젤러 옮김. 京城: 정동배재학당, 1895.
- 길선주. 『講臺寶鑑』. 평양: 동명서관, 1926.
- 김영수. “이 影印本을 내면서.” 양익환 편. 『百牧講演(第一集)』. 京城: 博文書館, 문헌정보 뒷면.
- 김칠성. “한국개신교 선교역사의 시작은 언제인가?” 『한국교회사학회지』 38 (2014): 181-216.
- 김흥기. “헨리 아펜젤러(Henry G. Appenzeller)의 신학사상.” 『신학과 세계』 44 (2002): 71-105.
- 노종해. “아펜젤러의 인간과 신앙.” 헨리 G. 아펜젤러. 『자유와 빛을 주소서』. 노종해 옮김. 서울: 대한기독교서회, 1989, 282-288.
- 녹스, 로버트. “참 敬虔함.” 양익환 편 『百牧講演(第一集)』. 京城: 博文書館, 1921, 82-91.
- 던니스, 윌리엄. “하나님나라 운동으로서의 개혁주의생명신학-일반은총과 ‘시적 신학’의 관점에서-.” 『생명과말씀』 4 (2011): 179-224.
- 민경배. 『한국기독교회사』. 서울: 연세대학교출판부, 2000.
- 바빙크, 헤르만. 『일반은총론』. 차영배 옮김. 서울: 종신대학출판부, 1980.
- 박종현. “아펜젤러의 신학사상.” 『교회사학』 14/1 (2015), 27-44.
- 박형룡. 『교의신학 서론』. 서울: 한국기독교교육연구원, 1981.
- 번연, 존. 『천로역정』. 최정선 옮김. 서울: 지성문화사, 1984.
- 벌코프, 루이스. 『기독교교리요약』. 박수준 옮김. 서울: 소망사, 1991.
- 송홍국. 『요한 웨슬레』. 서울: 대한기독교서회, 1982.
- \_\_\_\_\_. 『웨슬레 神學』. 서울: 대한기독교서회, 1979.
- 아펜젤러, 헨리 G. 『H. G. 아펜젤러의 보고서』. 조성환 옮김. 대전: 배재대학교출판부, 1997.
- \_\_\_\_\_. 『자유와 빛을 주소서』. 노종해 옮김. 서울: 대한기독교서회, 1989.
- \_\_\_\_\_. “人生의 目的.” 양익환 편. 『百牧講演(第一集)』. 京城: 博文書館, 1921, 54-69.
- 안수강. “일제 문화정치 초기 양익환(梁翊煥) 목사의 ‘인간 생명관’ 고찰-그의 설교 “生命이 있느냐?”(1921)를 중심으로.” 『한국기독교신학논총』 122 (2021): 7-39.
- \_\_\_\_\_. “그리피스 존(Griffith John)의 『상대진리』(上帝眞理)에 나타난 신관 및 개혁주의생명신학 관점에서의 함의.” 『생명과말씀』 27/2 (2020): 49-85.
- \_\_\_\_\_. “아펜젤러(Henry G. Appenzeller)의 ‘사적’ 문헌을 통해서 본 교육선교.” 『한국

- 교회사학회지」43 (2016): 93-146.
- \_\_\_\_\_. “길선주의 시간관에 나타난 말세론(末世論) 소고: 그의 설교집을 중심으로.” 「역사신학논총」14 (2007): 209-233.
- 안신. “헨리 게르하르트 아펜젤러의 선교사상 연구.” 「인문과학연구논총」33/2 (2012): 137-173.
- 양익환. “序文.” 양익환 편. 『百牧講演(第一集)』. 京城: 博文書館, 3(“序文” 면수).
- 양익환 편. 『百牧講演(第一集)』. 京城: 博文書館, 1921.
- 언더우드, 윌리엄 H. 『언더우드』. 이만열 옮김. 서울: 기독교문사, 1999.
- 오지원. “아펜젤러의 생애와 사상-그의 삶의 전환점을 중심으로-.” 「역사신학논총」28 (2015): 90-149.
- 웨슬리, 존. 『존 웨슬리의 일기』. 김영운 옮김. 서울: 크리스찬 다이제스트, 1996.
- 유동식. 『한국감리교회의 역사 I』. 서울: 도서출판 KMC, 2015.
- 이덕주. 『배재학당사: 통사』. 서울: 학교법인 배재학당, 2013.
- 이만열. 『한국기독교문화운동사』. 서울: 대한기독교출판사, 1992.
- 존스, 조지 H. “헨리 게르하르트 아펜젤러.” 헨리 G. 아펜젤러. 『자유와 빛을 주소서』. 노종해 옮김, 259-267. 서울: 대한기독교서회, 1989.
- 클락, 찰스 A. 『牧師之法』. 京城: 조선야소교서회, 1919.
- 최병현. “小引.” 양익환 편. 『百牧講演(第一集)』, 1-2(“小引” 면수).
- 한경국. “한국 최초의 설교집 백목강연에 대한 연구.” 「신학과 실천」54 (2017): 145-173.
- 홍승표. “아펜젤러 조난사건의 진상과 의미.” 「한국기독교와 역사」31 (2009): 5-41.
- 홍종국. 『나는 심령이 살았다』. 서울: 한들출판사, 2011.
- 『美以美教會綱例』. 아펜젤러 옮김, 1890.
- “배재대학교 건학이념.” 「배재대학교」. <https://www.pcu.ac.kr/kor/contents/80>. 2021년 12월 11일 접속.
- Appenzeller, Henry G. “Henry G. Appenzeller’s Sermons.” *The Appenzellers: How They Preached and Guided Korea into Modernization(1)*. Ed. by Committee of Appenzeller Project. Daejeon: Pai Chai University Press, 2010, 123-363.
- Calvin, John. *John Calvin’s Commentaries: Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians*. Tr. by T. H. L. Parker. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Institutes of the Christian Religion(1)*. Tr. by Ford L. Battles. Philadelphia: The Westminster Press, 1960.
- \_\_\_\_\_. *John Calvin’s Commentaries: Genesis(1)*. Tr. by John King. Grand Rapids: Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1948.
- Clark, Allen D. *History of the Korean Church*. Seoul: The Christian Literature Society of Korea, 1972.
- Davies, Daniel M. “The Theology of Henry G. Appenzeller.” 「성화논총」1 (1993):

288-334.

Henry, Matthew. *Matthew Henry's Commentary: Matthew to John*. New Jersey: Fleming H. Revell Company, 1900.

Jones, George H. "The Korea Mission 1903-1905." *The Appenzellers: How They Preached and Guided Korea into Modernization(1)*. Ed. by Committee of Appenzeller Project, Daejeon: Pai Chai University Press, 2010.

Van Til, Cornelius. *The Defence of the Faith*. Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1967.

*The Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, 1885.

*The Fiftieth Anniversary Celebration of the Korea Mission of the Presbyterian Church in the U. S. A.*, June 30-July 3, Seoul, 1934.

## 한글 초록

이 연구는 아펜젤러의 설교 “人生의 目的”(1921)를 중심으로 그의 은혜관을 고찰하려는 데 목적을 둔다. 그의 은혜관에 관한 중요한 논점은 그의 유작 “人生의 目的”을 통해 살펴볼 수 있다. 요한1서 2장 17절 “이 세상도 그 정욕도 지나가되 오직 하나님의 뜻을 행하는 자는 영원히 거하느니라” 이 구절을 본문으로 설정했으며, 1921년 9월에 간행된 『百牧講演(第一集)』에 게재되었다. 본 연구자는 “人生의 目的”에 나타난 의미심장한 논점들을 다음과 같이 숙고했다. 첫째, 그의 일반은총 논증과 관련하여 천부적 은혜, 지상의 모든 인류를 대상으로 하는 하나님의 은혜, 특별은총으로 인도하는 전 조로서의 속성 등을 분석했다. 둘째, 한국 그리스도인들을 향한 아펜젤러의 간곡한 호소에 기초하여 영생에 대한 소망, 수직적 천륜(天倫)과 수평적 인륜, 절제된 삶, 하나님의 도우심을 구하는 간절한 기도, 복음전파와 구령(救靈) 등의 패러다임을 설정하고 이 논지들에 역점을 두어 살펴보았다. 셋째, 그의 상급관에 주목하여 지상에서의 상급과 내세에서 주어질 상급에 관해 다루었다.

## An Analysis of Henry G. Appenzeller's View of Grace: Focused on His "The Purpose of Life"(1921)

Su-Kang Ahn, Ph.D.

Lecturer, Department of Theology

Baekseok University

This research aims to analyze Henry G. Appenzeller's view of grace, focusing on his sermon "The Purpose of Life"(1921). His important view of grace is based on his posthumous work "The Purpose of Life". This text is based on 1 John 2:17 "All Scripture is God-breathed and is useful for teaching, rebuking, correcting and training in righteousness." This sermon is appeared in *Sermons by One Hundred Pastors & Teachers Vol. 1* published in September 1921. I considered the meaningful points revealed in "The Purpose of Life" as follows. Firstly, I analysed Appenzeller's demonstration on general grace such as attributes as God-given grace, God's grace for all mankind, the prelude to special grace, and so on. Secondly, on the basis of Appenzeller's passionate appeal to Korean Christians, I concentrated on paradigms for desire for eternal life, vertical and horizontal ethics, abstinent life, earnest prayer to God for help, evangelism and the salvation of spirit, and so forth. Thirdly, I dealt with the aspects of earthly and heavenly reward, focusing on Appenzeller's view of reward.



# 시몬 베이유의 역설의 신학

## — 확장된 신학적 지평에서 조명하는 창조와 탈창조

김정숙

감리교신학대학 부교수, 조직신학

### I. 여는 말

본 논문은 연장된 신학의 지평에서 시몬 베이유(Simone Weil)의 신학 사상, 특별히 그의 독특한 신학적 사유 “창조”(creation)와 “탈창조”(decreation)를 탐구하며 그의 신학적 특징을 “역설의 신학”으로 규명하고자 한다. 베이유의 신학 사상을 “역설의 신학”이라고 명명함은 베이유에게 우주의 시작은 “모순”에서부터 기인되었으며 바로 이러한 모순의 “역설적인 변증법적 관계”가 세계를 창조하고 역사를 섭리하는 하나님과 세계와의 근본적인 관계라는 데 근거한다. 더욱이 이와 같은 모순에 근거한 베이유의 “역설적인 변증법”이 기독교 신학의 핵심적인 주제들 곧 창조론, 그리스도론 그리고 죄와 악과 더불어 종말론을 일관되게 꿰어나가는 베이유 신학의 근본적인 원리라고 할 수 있다. 베이유는 창조부터 역사의 전 과정과 목적을 지향하는 종말에 이르기까지 소멸되지 않고 역동적으로 작동하는 “역설적인 변증법”적인 추동력을 다름 아닌 “사랑”의 섭리라고 한다. 자기 충족적이며 무한하시며 독립적이고 불변하신 완전한 하나님께서 자신을 넘고 비워 유한과 우연 그리고 고통과 아픔으로 자신을 내어주고 품어내는 이 역설적인 변

증법적 관계는 오로지 세계를 향한 하나님의 모순적인 사랑이라는 베이유의 역설의 신학을 본 논문을 통해 소개하고자 한다.

협의적 의미의 신학이 아닌 보다 확장된 신학의 지평에서 베이유의 신학적 사유를 조명하는 이유는 무엇보다도 그가 명시적 의미에서 기독교 신학자가 아니라는 데 있다. 전문적으로 신학훈련을 받지 않은 베이유는 학문적으로 체계화되고 심화된 신학 저술을 남기지 않았을 뿐만 아니라 제도권 교회에 소속된 ‘소위’ 명시적 그리스도인 역시 아니기 때문이다. 그럼에도 불구하고 베이유의 사유를 신학 사상이라고 명명할 수 있는 이유는 베이유가 남긴 다수의 저술들 속에 산포되어 있는 철학적이고 종교적인 사유들 가운데는 기독교 신학적 주제들에 대한 심오한 통찰들과 오늘의 현실에도 유의미하게 적용 가능한 새로운 관점을 발견할 수 있기 때문이다.

베이유는 철학으로 박사학위를 받았고 다수의 철학적 저술을 남긴 철학자였으며 또한 현장 활동가였다. 의사였던 아버지 덕분에 풍족하고 화목한 가정에서 부족함 없이 자랐던 베이유였지만 당시 세계대전이라는 참혹한 전쟁의 현실과 극한의 가난 속에서 중노동의 착취에 시달려야 했던 노동자와 농민 그리고 소외계층에 대한 연민과 평화와 정의에 대한 그의 열망은 이론가가 아닌 현장 활동가로 그의 삶을 이끌었다. 베이유는 자진해서 공장 노동자로 농장 일꾼으로 자신의 삶을 선택했으며 당시 스페인 내전에 간호병으로 자청하여 참여하는 등 고통의 현장에 투신하는 실천적 삶을 살았다. 대다수의 사람들이 전쟁으로 내몰리고 굶주려야 했던 시절 유대인이었던 베이유 가족 역시 나치를 피해 피난하며 궁핍하고 어려운 상황에 처했으나 먹을 것이 없어 굶주린 자들에 대한 예민한 죄책감과 괴로움에 시달리며 차마 자신의 입에 음식을 넣을 수 없었던 베이유는 기아상태로 34년의 생을 마감해야 했다. 너무도 짧았던 베이유의 삶의 여정은 비록 명시적 그리스도인은 아니었지만 예수 그리스도를 따르는 참된 그리스도인으로서 삶의 자취를 보여준다. 베이유가 온 몸과 마음을 다해 삶으로 살아냈던 고통 받는 자들에 대한 연민과 사랑과 헌신 그리고 신비적인 종교 체험, 신학적 단상

등을 이유로 베이유는 철학자, 활동가 외에도 “예언자”, “신비가”, “영성가”, “원초적인 그리스도인” 등의 호칭을 갖는다.

이 같은 기독교적인 명명에 더하여 본 논문은 신학자로서의 베이유 곧 심오한 신학적 사유를 철학적인 개념과 시적이고 명상적인 이미지 그리고 일상적인 삶의 언어로 표출하고 미학적으로 표현한 그의 신학 사상을 소개 함으로서 역설의 신학자, 베이유를 보여주고자 한다. 비록 베이유의 신학이 널리 알려지고 공인된 신학자로 인정되지 않았다고 할지라도 최근 베이유의 신학에 대한 연구가 점차 활발하게 진행되고 있는 추세다. 이를 소개하자면, 베이유의 철학적인 개념을 신학과 연결한 『시몬 베이유와 신학』<sup>1</sup>을 비롯해서 베이유와 해방신학자 구티에레즈 두 학자의 정체성을 신비가와 예언자로 범주화하며 그들의 사상을 다루고 있는 『시몬 베이유와 구스타프 구티에레즈』<sup>2</sup> 그리고 베이유의 사상을 기독교적인 플라톤주의의 관점에서 다루는 『베이유의 기독교 플라톤주의』<sup>3</sup>가 있으며, 『시몬 베이유의 종교적인 형이상학』<sup>4</sup>과 그의 종교철학을 다루고 있는 『시몬 베이유의 종교철학』<sup>5</sup> 등의 여러 저서들과 함께 베이유의 종교적 사상을 다루는 다수의 논문들이 있다. 그러나 이러한 베이유 신학에 대한 연구는 기독교 조직신학적 관점에서 체계화된 베이유의 신학사상으로 구성했다고 보기는 어려운 점들을 발견할 수 있다. 더욱이 베이유의 종교적 사유를 기독교 신학으로 구성한 국내 연구는 거의 찾아보기 어려운 상황이다. 따라서 본 논문은 베이유의 독

1 A. Rebecca Rozelle-Stone and Lucian Stone, *Simone Weil and Theology* (Bloomsbury: T&T Clark, 2013).

2 Alexander Nava, *The Mystical and Prophetic Thought of Simone Weil and Gustavo Gutierrez* (New York: State University of New York Press, 2001).

3 E. Jane Doering and Eric O. Springsted, eds., *The Christian Platonism of Simone Weil* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2004).

4 Miklos Vető, *The Religious Metaphysics of Simone Weil* (New York: State University of New York Press, 1994).

5 Lissa McCullough, *The Religious Philosophy of Simone Weil: An Introduction* (London & New York: I.B. Tauris, 2014).

특한 신학적 특성을 “역설의 신학”으로 규정하고 이에 대한 신학 방법론인 “변증법적인 방법론”을 통해 체계화하고 심화된 해석을 통해 베이유의 신학 사상, 그 가운데서도 특별히 ‘창조’ 신학과 구원론적 관점에서 ‘탈창조’의 신학을 ‘구성’하고자 한다.

베이유의 “역설의 신학”을 말함에 있어 ‘확장되고 연장된 신학의 지평’이라는 공간적인 이미지를 사용한 이유는 그의 신학이 율법주의와 같은 도그마 신학, 협의의 교리적인 잣대로 재단하고 분리하는 순혈주의적인 폐쇄적 신학과는 다르다는 것을 의미한다. 두 차례의 세계대전과 홀로코스트를 경험한 유대인 학자 베이유는 암울한 시대의 절망감 속에서 일상의 삶이 되어버린 악의 현실 한가운데서 중력, 필연성, 거리, 주목 등과 같은 비신학적인 용어를 사용하여 종교적이고 신학적인 실존의 심층성과 포용성을 드러냈다는 점에서 전통적인 신학의 영역을 확장하고 넘어선다는 의미를 갖는다. 그러나 ‘확장된 신학의 지평’에서 조명한 신학적 주제가 기독교 신학의 핵심적 가치를 희석시키는 단순한 세속화가 아니며 또한 경계를 설정하여 서로 다른 신학을 대치시키는 신학의 분열을 의미하는 것은 아니다. 이는 협의적인 도그마 신학 그리고 제도권 교회의 울타리 내에만 머무는 교권 중심적이고 자기 폐쇄적인 신학, 더욱이 일반 시민들뿐만 아니라 교회의 평신도조차 접근할 수 없는 상아탑 안에 머무는 신학에서 벗어나 신학의 빗장을 열고 확장하여 모두가 접근 가능하고 소통할 수 있는 신학을 의미한다. 따라서 신학의 안과 밖을 나누는 회장을 걷어내는 확장된 신학의 지평이란 창조주 하나님께서 창조하신 온 우주가 신학의 주제이며 복음의 대상으로 이는 복음을 희석시키는 세속화가 아닌 세속을 복음화 한다는 의미에서 세속의 복음화라고 할 수 있다. 따라서 신학의 언어와 범주 그리고 신학적 주제의 연장과 확장으로서의 베이유 신학은 예수께서 제자들에게 명령하신 ‘땅 끝까지 전하라’는 본래적 의미에서의 복음 선포이며 또 다른 차원에서의 선교 사명을 실행하는 것이라고 할 수 있다.

이러한 시론 베이유의 확장된 신학적 사유 곧 역설의 신학을 고찰하되

먼저 베이유의 변증법적 방법론에 대한 설명과 함께 베이유의 창조 신앙, 창조 신학이라고 할 수 있는 창조주 하나님의 세계 창조에 대한 이해를 소개하고, 이어서 베이유의 구원론적 회심의 신학이라 할 수 있는 독특한 탈창조에 대한 신학적 이해를 다루며 결론적으로 현대인의 실존에서 베이유 신학의 의의와 적용 가능성을 살펴볼 것이다.

## II. 시몬 베이유의 모순과 역설의 창조 신학

베이유에게 창조란 “모순”이다.<sup>6</sup> 하나님이 태초에 세계를 창조하셨다는 원초적 사건은 모순에서 비롯된 역설적인 역사의 시작이라는 것이다. 다시 말해 이 세계가 만들어진 근본적인 원리는 양립할 수 없는 두 실재, 곧 봉합될 수 없는 질적 차이로 인해 결코 공존할 수 없는 두 실재의 관계맺음이 시작되었다는 것을 의미한다. 베이유에 따르면, 비교 불가한 두 실재 곧 무제약적이고 무시간적인 영원한 존재와 시·공 안의 제약된 유한한 존재, 전적으로 다른 존재 양식을 가진 두 실재로서 눈에 보이지 않는 초월적 존재와 역사적 존재이자 내재적인 존재, 이렇게 존재론적으로 상반된 두 존재의 상호 관계가 시작되었다는 것 자체가 전적으로 모순이며 역설이라는 것을 의미한다.<sup>7</sup> 베이유의 해석에 따르면, 기독교 창조신앙에서 고백하는 창조주 하나님과 피조물인 세계와의 관계는 “원초적 모순”이며 이 모순적 관계가 시작된 것은 오로지 창조주이신 하나님의 의지에서 비롯된 역설이라는 것이다.<sup>8</sup> 이러한 하나님과 세계라는 이질적인 두 실재의 역설적 관계가 시간 이전의 시간, 다시 말해 시간과 영원의 접촉점인 태초에 발생한 모순

6 Simone Weil, *The Notebooks of Simone Weil*, trans. by Arthur Wills (New York: G. P. Putnam's Sons, 1956), 386.

7 Lissa McCullough, *The Religious Philosophy of Simone Weil: An Introduction* (London & New York: I. B. Tauris, 2014), 15.

8 *Ibid.*

적인 창조 사건이며 따라서 창조로부터 시작된 이 세계의 역사 역시 역설과 모순의 역사이다. 이러한 창조 이해가 베이유 신학 사상의 전반적인 흐름을 주도하는 핵심적인 요소가 된다.

아무것도 결핍된 것이 없으며 모든 것의 모든 것이 되시는 무한한 하나님께서 하나님 자신이 아니면서도 동시에 하나님 자신으로부터 유래된 어떤 것을 하나님 밖에서 행하신다는 것은 전적으로 모순이다.<sup>9</sup>

베이유에 따르면 모순 가운데서도 최고의 모순은 창조주와 피조물 관계의 모순이며 동시에 피조물인 우리 인간을 하나님께로 이끄는 길 역시 다름 아닌 이 ‘모순’이요 ‘역설’이라고 한다.<sup>10</sup> 실로 베이유가 남긴 많은 저술들과 기록들 가운데는 때로 철학적인 개념으로 때로 일상적인 용어로, 한편으로 시적이고 명상적인 표현과 다른 한편 수학의 기호적 언어를 통해 인간 실존의 모순과 역설을 담아낸 글들이 다수 있다. 그뿐만 아니라 심층적이고도 초월적 차원에서 종교적 신학적 용어로 모순적인 실재를 드러낸다. 예를 들어, 우선 태초의 창조(creation)와 구원론적인 의미로서의 탈창조(decreation), 인간 실존의 버거운 무게를 담고 있는 중력(gravity)과 은총, 피조세계를 지배하는 운명론적이고 결정론적인 힘으로서의 필연성(necessity)과 선(good), 하나님을 향한 사랑과 믿음, 기도를 상징하는 집중 혹은 주의력(attention)과 의지 그리고 거리(distance)와 욕망 등의 관계 등, 상반되는 모순적 요소들의 개념화를 통해 하나님과 인간 그리고 세계의 관계를 초월적이고 내재적인 경험의 차원 그리고 신비적 차원으로 표현하는 역설의 신학을 발견할 수 있다. 이렇게 베이유는 실재로부터 다양하고 다층적 차원으로 표출되는 모순적인 요소들을 개념화시킴으로서 인식론적이고 존재론적인 실재의 의미를 보다 높은 지평에서 다룰 수 있게 한다.

<sup>9</sup> Weil, *The Notebooks of Simone Weil*, 386.

<sup>10</sup> *Ibid.*

따라서 베이유의 이러한 “모순의 개념화”는 합리주의적 관점에서 이해 가능하거나 헤겔의 절대정신의 자기 전개에서 변증법적 방법을 통해 종합을 이루는 이성적 차원과는 궤도를 달리한다는 것<sup>11</sup>을 알 수 있다. 베이유에게 모순의 개념화는 이성적 차원을 초월하는 “신비”로서 진리의 차원에 이르러 모순적 요소들의 충돌이 해소되고 하나로 연합되고 일치된다는 것을 의미한다.<sup>12</sup> 일상의 현실에서 상충되고 장애로서 경험되는 병립될 수 없는 모순적인 요소들이 베이유에게서는 초월적이고 심층적 진리에 도달하는 핵심 열쇠가 되고 있다. 이렇게 신비적 차원으로 고양된 모순의 원리는 베이유의 역설의 신학사상을 전개하는 데 주요한 역할을 한다.

베이유에게 모순들 가운데서도 가장 큰 모순인 창조의 동기는 창조주 하나님의 사랑이다. 플라톤주의적인 형이상학의 영향을 받고 있는 베이유에게 신은 영원하고 자존적이고 자기 충족적이며 완전한 존재다. 어떤 것에도 결핍이 없고 충만하고 신 자신 외에는 그 어떤 다른 존재도 필요하지 않은 완전한 하나님께서 창조를 통해 다른 존재를 허락하신 그 모순의 동기이자 근원은 오로지 사랑이라고 한다. 왜냐하면 베이유에게 “신은 사랑”이기 때문이다.”<sup>13</sup> 『신을 기다리며』를 통해 베이유는 “신께서는 사랑을 통해서 그 리고 사랑을 위해서 만물을 창조하셨다”고 하며 “신께서는 사랑 그 자체와 사랑의 수단 말고는 아무것도 창조하지 않으셨다”고 말한다.<sup>14</sup> 그러기에 베이유에게 창조는 하나님의 “사랑의 행위이며”, “매 순간 우리의 존재는 우리를 향한 신의 사랑”에 근거한다고 기술한다. 다시 말해 창조를 통해 타자의 존재를 허락하신 하나님의 사랑은 궁극적으로 타자에 대한 사랑이 아니

11 A. Rebecca Rozelle-Stone & Benjamin P. Davis, “Simone Weil,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy Online*, Nov 24, 2021, <https://plato.stanford.edu/entries/simone-weil/>. 2021년 10월 5일 접속.

12 *Ibid.*

13 에릭 스프링스티드, 『시몬느 베이유』, 권은정 옮김 (서울: 분도출판사, 2008), 64.

14 시몬 베이유, 『중력과 은총, 철학강의, 신을 기다리며』, 이희영 옮김 (서울: 동서문화사, 2013), 484.

라 사랑 자체이신 하나님의 자기 자신에 대한 사랑이며 우리를 통해 하나님 자신을 사랑하는 것이라는 의미다.<sup>15</sup> 사랑 자체이신 하나님의 사랑은 하나님 자신을 비우고 내어주는 헌신적인 사랑이기에 분석적이고 계산적인 이성으로는 이해 불가능한 모순적인 사랑, 그래서 신비한 사랑이 바로 창조를 통해 드러낸 하나님의 사랑이자, 사랑이신 하나님이다. 베이유가 고백하는 창조주 하나님은 “세상을 창조함에 있어 결코 힘을 사용하지 않는” 하나님으로서 전능한 하나님의 권능과 힘을 사용하는 것을 거절하시는 지고한 사랑의 하나님이심을 고백한다.<sup>16</sup>

베이유가 설명하는 창조의 과정에 따르면, 창조주 하나님께서는 세계라고 하는 피조물을 하나님 자신 외부에 만드신 것이 아니라 하나님 자신을 비우고 물러나심으로(withdrawn) 자신이 아닌 다른 피조물의 존재를 허용하신 것이다. 이 같은 진술에 대하여 리사 맥컬러프(Lissa McCullough)가 해석한 바에 따르면, 오직 상상의 언어만으로 표현 가능한 창조 이전의 때에는 완전한 일체로서의 신성이신 하나님만이 유일한 실재였다. 따라서 하나님의 충만한 실재 가운데 어떠한 의미에서든지 완전하고 유일한 실재이신 하나님 자신을 벗어난 외부는 생각될 수 없으며 그래서 하나님이 아닌 하나님의 외부에 세계를 창조한다는 것은 가능하지 않다는 것이다.<sup>17</sup> 하나님께서는 자신이 아닌 존재, 하나님과는 질적으로 다른 타자적인 존재를 허용하기 위해 완전한 일체로서의 하나님 스스로를 제한하시고 물러나심으로 하나님 자신 안에 세계 존재를 수용하셨다는 의미다. 이러한 하나님의 자기 축소와 자신을 제한하고 비우는 사랑의 행위로 인해 세계는 창조주 하나님과의 무한한 거리를 지니게 되었으며, 하나님과는 전적으로 다른 타자로서 창조되었다고 말한다.<sup>18</sup> 전능하고 무소부재하며 완전한 신성이신 하나님

15 시몬 베이유, 『중력과 은총』, 윤진 옮김 (서울: 이제이북스, 2008), 58.

16 스프링스티드, 『시몬느 베이유』, 30-31.

17 McCullough, *The Religious Philosophy of Simone Weil*, 86.

18 *Ibid.*



의 창조 행위는 유한하고 우연적인 그래서 제약된 세계의 존재를 위해 스스로 자신의 무제약적 자유를 포기하신 행위이며, 이는 힘과 권력으로 상징되는 전능성이 아니라 오직 사랑의 전능성에서 비롯된 창조라는 역설적인 신학의 일면을 보여준다.<sup>19</sup>

하나님 편에서 창조는 자기 확장의 행위가 아닌 오히려 자기 제한과 포기의 행위이다. 하나님과 모든 피조 세계를 합친다고 해도 하나님 혼자이신 것보다 크지 않다. 하나님은 이 같은 자기 축소를 수용하셨고, 하나님 자신으로부터 자기 존재의 일부를 비우셨다. 하나님은 창조의 행위를 통해서 이미 스스로 신성을 비우신 것이다.<sup>20</sup>

베이유가 묘사하는 하나님의 창조 행위는 하나님 자신과는 전적으로 다른 피조물의 존재를 허락하기 위해 하나님 자신을 비우고 공간을 만드는 모습을 연상시키며 이는 마치 아기를 잉태하는 어머니의 모습을 연상시킨다. 자신과는 결코 같지 않으면서도 또한 무관하지 않은 보잘 것 없이 하찮아 보이는 존재 이전의 존재, 마치 외부에서 유입된 이물질과 같은 존재를 자신 안으로 받아들이고 자신의 일부분을 비우고 무한한 사랑으로 허용하고 존재로 받아들이는 어머니의 사랑을 상징한다. 자신의 몸 안으로 침투한 미물의 존재를 위해 자신을 내어주고 수용하여 품은 어머니의 사랑은 그로 인해 야기되는 온갖 불편함과 고통을 감내하며 자신의 뒤편 자양분까지 제공하여 하나의 독립된 존재로 성장시키고 성숙시키기 위한 헌신적이고 희생적인 사랑이다. 자신의 일부로 있지만 결코 자신과는 같지 않은 타자로서의 존재 그럼에도 사랑 때문에 받아들여 자신의 일부이자 자신의 전부가 되어 버린 “주체 속의 타자”를 이제 어머니는 자신과는 거리를 둔 독립된 타자, 곧 주체로 분리시킨다. 이는 크리스테바(Julia Kristeva)가 설명하는, “주체도

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Simone Weil, *Waiting for God* (New York: Harper Perennial, 2009), 29.

대상도 아닌” 한 미미한 생명을 잉태한 어머니가 자기 주체의 일부이자 동시에 대상인 태아를 온 몸과 마음으로 10달을 품어 마침내 자신과는 다른 하나의 주체로서 분리시키고 독립시키는 어머니의 헌신적 사랑이 세계를 창조하시는 하나님의 사랑과 많이 다르면서도 또한 흡사하게 닮아 있다.<sup>21</sup>

기독교 신학자들이 주장하는 하나님과 피조물, 곧 무한과 유한의 질적 차이는 베이유 신학에서도 볼 수 있다. 무한한 하나님과는 전적으로 다른 유한한 피조물의 한계를 수용한다는 것은 자연스럽게 하나님의 무한한 자유를 제한하는 것이며, 베이유에게 하나님의 자기 축소의 사랑 역시 하나님의 전능하심에서 비롯된 전능한 사랑의 행위이다. 그래서 창조란 피조 세계에 대한 사랑에서 나오는 신의 자기 포기이자 신의 물러남인 것이다. 사랑으로 인한 창조행위로 신 자신은 “무한한 거리”, “최대한의 거리”로 물러나셨으며 신이 물러난 곳에는 “필연성”(necessity)이 지배하고 “맹목적 기계론이 작용하는 필연성이 신의 섭리”로 작동한다. 베이유는 “우리가 악이라고 부르는 모든 것은 이 기계적 작용과 다름없다”고 말한다.<sup>22</sup>

맥컬러프는 베이유가 주장하는 창조에 대한 이해가 유대교 신비주의자 이삭 루리아(Isaac Luria)의 사상과 매우 유사하다는 점을 지적한다. 베이유가 유대인의 혈통을 가지고 있기는 하지만 여러 정황상 베이유의 가족들은 정통 유대교를 따르는 유대교 신자라기보다는 오히려 유대교에 반감을 가지고 프랑스 사회에 동화된 유대인으로 살았다고 알려져 있다. 이러한 증거는 베이유와 동시대를 살았던 유대교 철학자 레비나스(Levinas)가 한 번도 만난 적이 없었던 베이유를 강한 어조로 비판했던 이유에서도 보인다. 레비나스는 베이유가 자신의 혈통이 속한 유대교를 이해하지 못할 뿐만 아니라 유대교를 거부한 것 때문에 베이유를 비판했다.<sup>23</sup> 그렇기 때문에 베이유가

21 줄리아 크리스테바, 『공포의 권력』, 서민원 옮김 (서울: 동문선, 2001), 21-37.

22 베이유, 『중력과 은총, 철학강의, 신을 기다리며』, 486-487.

23 Robert Charles Reed, “Decreation as Substitution: Reading Simone Weil through Levinas,” *The Journal of Religion* 93 (2013/7), 25.

당연히 루리아의 카발라 신비주의에 대한 이해를 숙지하고 있었다고 단언할 수도 없으며, 혹은 베이유가 직간접으로 알고 있었는지 아닌지에 대해서도 분명하게 결론 내릴 수는 없다. 그러나 맥컬리프는 베이유가 루리아의 사상을 알았는지 여부보다 더 중요한 사실은 적어도 루리아와 베이유의 창조 이해에서 공유되는 문제점이라고 지적한다.

맥컬리프에 따르면 두 사람이 공유하고 있는 문제점은 바로 “무로부터의 창조”(creatio ex nihilo)이며, “무”(nihil)에 있다고 말한다.<sup>24</sup> 즉, 두 사람이 직면한 질문은 “하나님의 충만함이 무한하고 어디에나 계시는데 도대체 무가 어디서 왔다는 말인가?” 다시 말해 “하나님이 안 계신 곳이 없이 어디에나 계신다고 한다면 도대체 세계는 어떻게 존재할 수 있다는 말인가?” 이 같은 의문점에 대해 루리아가 제시한 대답이 바로 유대교 카발라 신비주의의 “침춤”(tsimsum)이다.<sup>25</sup> 루리아는 히브리어로 수축(contraction), 후퇴(withdrawal), 철수(retreat) 등의 의미를 가진 침춤의 행위를 창조로 규명하였고, 침춤 행위로서의 창조를 자신의 창조신학에 인용하고 발전시킨 학자 중에는 몰트만(Jürgen Motmann)도 있다.

몰트만은 “하느님의 자기 제한(zimzum)에 대한 유대교의 카발라적 이론의 도움으로” 무로부터의 창조에 대한 의미를 새롭게 해석하고자 한 신학자다. 몰트만은 기존의 그리스도교 신학이 하나님의 ‘내재적 삼위일체 활동’과 하나님의 ‘바깥을 향한 삼위일체’의 활동을 구분한 것에 대해 “전능하고 어디에나 계신 하느님이 도대체 하나의 밖을 가질 수 있는가?”라고 하며 비판한다.<sup>26</sup> 몰트만은 하나님의 안과 밖이라는 경계를 설정하여 이를 하나님께 적용한다면 하나님이 계시지 않는 “밖”은 하나님과 적대적일 수밖에 없다는 점을 지적한다. 몰트만은 ‘무로부터의 창조’와 하나님의 “밖”, 곧 ‘세

24 McCullough, *The Religious Philosophy of Simone Weil*, 88.

25 *Ibid.*

26 위르겐 몰트만, 『창조 안에 계신 하느님』, 김균진 옮김 (서울: 한국신학연구소, 2007), 135.

계'의 창조를 연결시키기 위한 방안으로서, 어디에나 계신 하나님의 자기 현존을 거두어들이고 자기 힘을 제한함으로 하나님 자신 안에 “일종의 신비적인 원초의 공간”을 만들어 ‘무로부터의 창조’를 위한 “무”가 생성될 수 있었다고 설명한다. 몰트만은 이러한 “하나님의 자기제한”과 “무로부터의 창조”를 연결하기 위해 위에서 설명한 이삭 루리아의 침춤(zimzum) 개념을 자신의 이론 속에서 발전시킨다.<sup>27</sup>

루리아는 “무한한 하느님은 그의 현존을 수렴할 수 있으므로 성전에 거한다”고 하는 셰키나<sup>28</sup>에 관한 옛 유대교의 이론을 받아들여 신의 창조 이해에 적용하였고 몰트만은 이 같은 루리아의 창조 이해를 수용하여 자신의 창조신학을 구성했다.<sup>29</sup> 몰트만에 따르면 하나님께서는 세계를 창조하시기 이전에 이미 자신을 제한하심으로서 하나님 자신의 현존을 거두어들이는 그 공간이 창조의 자리로, 곧 “무”(nihil)로 생성된다고 말하며 이에 더하여 몰트만은 무로서의 창조 공간을 “하느님의 버림받은 공간”이라 칭한다.<sup>30</sup> 세계 창조를 위해 하나님께서 자기 자신으로부터 자기 자신에게로 물러나는 하나님의 자기 낮추심은 창조 이전에 창조를 위한 전제로서 몰트만은 하나님께서 행하신 창조의 사랑은 곧 자신을 낮추는 사랑에 근거되어 있다고 말한다.<sup>31</sup>

27 앞의 책, 136.

28 “셰키나 (shekinah)는 ‘거주’라는 뜻으로, 여호와 하나님의 가시적 임재, 영광스런 보좌 곧 속죄소(贖罪所, mercy seat)에 나타난 하나님의 광휘(영광, 광채)에 찬 모습을 가리킨다. … 하나님의 거룩한 임재 처소인 성전(왕상 8:29)과 그분의 지상 보좌라 할 수 있는 언약궤(민 10:35-36)에서 그와 같은 장면을 시사하고 있다.” “교회용어사전: 교리 및 신앙,” 2013년 9월 16일 작성, <https://terms.naver.com/entry.naver?docId=2377530&cid=50762&categoryId=51366>, 2021년 10월 26일 접속. 몰트만에 따르면, 하나님의 자기 제한에 대한 유대교 신비주의, 카발라적인 이론은 기독교 신학에 많은 영향을 주었는데 “니콜라우스 폰 쿠에스, 하만(J. G. Hamann), 웨팅어 (Fr. Oettinger), 웰링, 폰 웨팅 앤(A. von Oettingen), 브룬너와 같은 학자들은 하나님을 통한 창조의 승인에서 하느님의 자기 낮추심”을 보았다고 설명한다. 몰트만, 『창조 안에 계신 하느님』, 137.

29 몰트만, 『창조 안에 계신 하느님』, 136.

30 앞의 책, 136-137.

몰트만처럼, 베이유도 루리아가 개념화한 침침 행위로서의 창조 이해를 익히 알았는지는 단정할 수 없으나, 위에서 본 것처럼 하나님 외부 곧 밖의 ‘무’가 아니라 하나님의 자기 제한, 하나님의 물려나심, 하나님 현존의 수축 등의 개념을 통해 하나님 자신 안에서 세계의 존재를 허용하고 품은 하나님의 사랑과 헌신의 행위로서의 창조를 이해하고 있다. 이로서 베이유 뿐만 아니라 몰트만을 비롯한 많은 신학자들이 하나님의 자기 제한에 근거한 케노시스 창조신학을 발전시켰다는 사실을 알 수 있다.

이레니우스, 터툴리안과 같은 고대 기독교 변증신학자로부터 토마스 아퀴나스와 같은 중세 교부신학자들에 이르기까지, 기독교 전통 창조신학은 “무로부터의 창조”에 기반하고 있다. ‘무로부터의 창조’ 신학의 참된 의미는 하나님께서 세계 존재를 창조하시기 이전에는 하나님만이 유일한 실재였다는 ‘하나님의 유일성’, 그리고 창조주 하나님께서는 창조를 위한 선제적인 질료가 없는 가운데 아무것도 없는 무로부터 세계를 창조하셨다는 ‘하나님의 전능성’을 주장하는 데 있다. 다신론적인 헬레니즘 세계관 속에서 당시의 초대 교부들이 ‘무로부터의 창조’ 신학을 통해 신들 가운데 최고의 신, 절대적인 권능을 가진 창조주 하나님의 전능성을 지지하고자 했다면, 베이유의 창조 이해 곧 “하나님으로부터의 창조”(creatio ex Deo)<sup>32</sup>는 하나님의 전능성에 대한 강조보다는 하나님의 사랑과 희생, 고통을 강조하는 데 있다. 세계의 존재를 허용하기 위해 하나님 자신의 현존을 거두어 드리며 원초적 공간을 만들어 세계를 창조하신 이유는 오로지 하나님의 사랑 때문이다. “하나님으로부터의 창조”는 하나님이 아닌 다른 존재를 허용하기 위해 자신을 축소하고 포기할 수 있는 전능한 사랑의 창조다. 따라서 베이유에게 하나님의 창조 사건과 그리스도의 성육신과 수난은 결국 다른 피조물의 존재를 자신 안으로 받아들이기 위한 하나님의 자기 포기, 희생과 고통과 같은 과정의 두 양상이라고 할 수 있다.<sup>33</sup>

31 앞의 책, 139.

32 McCullough, *The Religious Philosophy of Simone Weil*, 89.

### III. 베이유의 구원론적인 신학이해: 탈창조

베이유의 신학적 사유들 가운데서 가장 독특하면서도 중요한 개념이 ‘탈창조’이다. 탈창조 개념은 문자적 의미에서도 쉽게 파악할 수 없는 복합적이면서도 심층적 의미를 담고 있는 개념이다. 베이유가 자신의 철학적·종교적인 사상을 위해 사용하는 많은 개념들 가운데는 전문적이고 학술적인 개념과 함께 일상의 용어들이 많이 있는 반면 ‘탈창조’ 개념은 베이유의 후기 작품들에서 산발적으로 등장하면서도 탈창조가 무슨 뜻인지 베이유 자신도 명확한 개념적 정의를 내리고 있지 않아 많은 학자들의 궁금증을 유발하는 독특한 신학적 개념이다.<sup>34</sup> 리틀(J. P. Little)은 베이유의 ‘탈창조’ 개념에 대해 학자들이 연구하고 해석하는 다양한 의미들을 소개하면서 탈창조에 대한 심각한 이해 없이는 베이유가 사용하는 다른 개념들 역시 별반 의미가 없다고까지 말하며 탈창조 개념의 중요성을 강조한다.<sup>35</sup> 로버트 찰스 리드(Robert Charles Reed)에 따르면, 베이유에게 탈창조의 의미는 ‘이 세계에서 살아가는 인간 존재의 유일한 목적은 마땅히 자신의 존재를 포기하는 것’으로 이는 현대인들의 보편적인 도덕적 관념에 대해 가장 저항적인 개념인 동시에 참으로 낯설고도 가혹한 개념이라고까지 표현한다.<sup>36</sup>

베이유는 ‘이성적인 존재로서의 피조물은 자신 안에 탈창조(de-crea-

33 Richard H. Bell, ed., *Simone Weil's Philosophy of Culture: Reading toward a divine humanity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 27.

34 *Ibid.*, 25.

35 *Ibid.*, 25-26. 리처드 벨은 자신이 편집한 책에서 베이유의 탈창조의 개념에 대한 연구를 소개한다. 미크로스 베토(Miklos Vetö)는 탈창조의 개념이 베이유의 형이상학에 있어 중심적인 개념이라 말하며, 베아트리스 클레멘틴 패론 랑드리 카리에(Béatrice-Clémentine Farron-Landry)는 베이유의 탈창조 개념을 베이유의 신비주의 틀에서 중요한 개념이라고 말하며, 특별히 4세기에서 14세기에 이르는 정교회 수도원 교부들(Neptic Fathers)의 작품(18세기에 필로카리아 *Philocalia* 라는 제목으로 엮어짐)의 주제와 연결시킨다. 이 책의 번역자인 자크 토라리에(Jacques Touraille)는 정교회 수도원 교부들의 명상, 기도를 의미하는 헤시키아(hesychia)가 탈창조로 제시될 수 있다고 말한다.

36 Reed, “Decreation as Substitution,” 25.

tion)라는 소명의 원리를 가지고 있는 존재'이며 '창조 그리고 탈창조는 마치 원심력과 구심력의 관계와 같다'고 말한다.<sup>37</sup> 또한 베이유는 창조와 탈창조 속에 현존하는 하나님에 대해 말하기를,

하나님의 현존은 두 가지 방식으로 생각되어야 한다. 우선 창조주로서 하나님은 모든 존재들이 실존하기 시작하는 그 순간부터 모든 것들 안에서 현존하신다. 피조물과 협력하시기 위해 현존하시는 하나님은 창조주로서가 아닌 성령으로서의 하나님의 현존이시다. 그리고 두 번째 현존의 방식은 탈창조에서의 현존이다(우리의 도움 없이 우리를 창조하신 하나님은 우리의 동의 없이 우리를 구원하시지 않을 것이다. 성 아우구스티누스).<sup>38</sup>

탈창조에 관해 서술한 베이유의 또 다른 표현에 따르면, “하나님은 자신의 신성을 비우셨다. 우리도 태어나면서부터 가지고 있는 거짓 신성을 우리 자신으로부터 비워내야 한다.” 그리고 “우리 자신이 아무것도 아닌 ‘무’라는 것을 이해하는 순간 우리가 달성하기 위해 애쓰는 모든 목적은 ‘무’가 된다. 우리가 포기하기 위해 고통당하고 있는 것은 다름 아닌 바로 ‘무’가 되기 위함이고 우리가 행동하고 기도하는 것도 ‘무’가 되기 위함이다.” 이렇게 고백하는 베이유는 “하나님이시여 나로 아무것도 아닌 ‘무’가 되게 하소서,”라고 기도한다. 베이유는 이어서 “내가 아무것도 아닌 것이 되는 한에서 하나님은 나를 통해 하나님 자신을 사랑하신다,”고 고백한다.<sup>39</sup>

여러 학자들이 지적한 것처럼 그리고 이처럼 난해하고도 낯선 무수히 많은 표현들 그립에도 불구하고 베이유에게 너무나 중요한 개념인 탈창조를 통해 베이유가 진정으로 말하고자 했던 것은 무엇인지에 대해 다양한 해

37 Weil, *The Notebooks of Simone Weil*, 275.

38 George A. Panichas, ed., *Simone Weil Reader* (Rhode Island and London: Moyer Bell, 1999), 355.

39 *Ibid.*, 352.

석들이 있다. 본 논문은 다양한 해석들 가운데서도 가장 부각되는 점을 탈창조 개념 역시 비록 일관되고 체계화된 신학적 서술은 아니라고 할지라도 베이유 자신의 ‘역설의 신학’을 전개하는 데 매우 중요한 신학적 개념이라는 점에서 그 의미를 찾고자 한다.

탈창조는 분리, 제거, 혹은 반대를 뜻하는 접두사 탈(de)과 창조의 조합 어로서, 베이유는 때로 탈창조(decreation), 때로는 탈-창조(de-creation)를 구분 없이 사용하고 있다.<sup>40</sup> 탈창조는 창조와는 반대되는 의미, 창조로부터 벗어나는 것, 혹은 창조의 파괴 그리고 리드가 말한 것처럼 자신의 존재를 포기하는 것 등을 포함하여 사전적 의미에 근거해 일차적으로는 부정적인 의미로 인식된다. 그러나 모순의 변증법적 원리에 따라 역설의 신학을 전개하는 베이유에게 탈창조의 개념은 문자가 지시하는 부정적 의미보다는 오히려 보다 긍정적인 의미로서 “진리”에로의 접근 혹은 참된 “실재에 대한 통찰력”과 연관해서 사용되고 있다. 따라서 탈창조는 문자적 의미에서 창조의 해체나 파괴를 의미하는 것이 아니라 역설적으로 창조 자체, 창조행위 자체에 대한 숙고이며 동시에 ‘피조 세계에 대한 새로운 인식’이라고 이해할 수 있다.<sup>41</sup>

리틀(J. P. Little)이 위에서 설명한 것처럼, 베이유의 탈창조의 개념은 가장 기본적인 의미에서 하나님의 창조 사건에 대한 우리의 응답이며 하나님의 창조 행위 자체에 대한 숙고와 그 결과로서 세계와 인간의 자기 인식과 삶의 방향과 실천의 재정립이다. 앞서 서술한 것처럼, 베이유에게 창조란 모순적인 것으로서 전능한 하나님의 자기 포기, 자기 제한이며 그래서 창조는 역설적으로 하나님의 희생이다. 더욱이 베이유에게 인간을 구원하기 위한 그리스도의 성육신과 십자가는 세계의 존재를 허용하기 위해 자신을 제

40 베이유의 탈창조 용어를 영어 번역본은 베이유가 표기한 대로 decreation, 혹은 de-creation을 그대로 사용하고 있으나 본 논문은 표기에 따른 의미상 차이가 없다고 판단해서 ‘탈창조’로 일관되게 번역하여 사용하고 있다.

41 Bell, ed., *Simone Weil's Philosophy of Culture*, 28.



한하고 희생하신 하나님의 창조와 연속적인 관계로서 동시에 탈창조와 깊은 관계에 있다. 따라서 탈창조는 이러한 하나님의 포기과 희생으로서의 창조 자체에 대한 깊은 이해 그리고 자기를 낮추어 인간으로 성육하고 십자가의 죽음으로까지 자기를 비우신 성육신을 통한 구원 행위에 대한 우리의 응답이라는 의미다. 베이유는 “우리는 우리 자신을 탈창조 함으로서 세계의 창조에 참여할 수 있다.” 따라서 이렇게 상정된 초자연적인 사랑에 의해서만 우리는 하나님의 창조 사건, 하나님의 창조 행위의 동역자들이 될 수 있다고 말한다.<sup>42</sup> 베이유는 이런 하나님의 자기 제한과 희생으로 인해 존재할 수 있게 된 피조 세계는 원초적 하나님의 창조 행위에 따라 세계 안에서 자신의 존재에 대한 인식을 힘을 통한 확장이 아니라 축소 내지 제한으로 여겨야 마땅하다고 주장한다. 왜냐하면 인간을 포함한 피조 세계는 하나님의 전능한 힘과 권력에 의해서가 아니라 하나님의 희생적인 사랑으로 인해 존재하게 되었기 때문이다.

그렇기 때문에, 하나님의 자기희생적 창조 행위에 대한 응답으로서 베이유 자신 역시 하나님의 희생을 ‘반복’하는 것이 당연하며 따라서 자신에게 주어진 존재(existence)를 거부하는 것이 자신이 행해야 할 마땅한 도리라고 말한다. 따라서 베이유는 하나님께서 하나님 자신과는 질적으로 다른 피조물의 존재를 위해서 몸소 보여주신 창조 행위를 ‘본받아서’ 다른 사람들이 존재할 수 있도록 자신의 존재를 ‘거부’해야만 한다고 말한다.<sup>43</sup> 다소 이해하기 어려운 베이유의 이러한 진술에 대해 레비나스와 베이유의 사상을 비교한 리드의 설명에 의하면, 하나님의 창조행위에 대한 보답으로 그리고 다른 사람들의 존재를 허용하기 위해 자신의 존재를 거절해야 한다는 베이유의 표현은 자신의 존재나 생명을 포기하는 자살 등의 파괴적인 행위를 의미하는 것이 아니다. 이는 오히려 하나님과 다른 피조 존재와의 관계에서

42 Weil, *The Notebooks of Simone Weil*, 309.

43 Simone Weil, *First and Last Notebooks*, trans. by Richard Rees (Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2015), 213; Reed, “Decreation as substitution,” 27.

자기 존재의 근원과 의미 그리고 목적을 보다 깊은 차원에서 새롭게 규정해야 한다는 긍정적 의미를 지시한다. 따라서 베이유가 주장하는 역설의 신학에서 탈창조의 개념은 세계 존재의 구원에 대한 포괄적이면서도 심층적인 의미를 담지하고 있는 신학적 개념으로서 궁극적으로 새로운 존재 곧 구원으로 이끄는 회개, 혹은 회심으로 이해할 수 있다는 것을 보여준다.

베이유의 탈창조의 의미가 ‘창조행위 자체에 대한 숙고’이며 동시에 ‘피조 세계에 대한 새로운 인식’으로서 긍정적인 의미를 가지며, 더욱이 구원에 이르는 회심과 회개의 신학적 개념으로 이해할 때, ‘인간이 자신의 존재를 거부해야 한다는 것은 구체적으로 무슨 의미인지 그리고 나의 존재를 거부하는 것이 어떻게 다른 사람들의 존재를 가능하게 한다는 것인지에 대한 설명이 필요하다. 리드는 이러한 질문에 대한 대답에서 가장 핵심적인 것은 결국 인간 자아(human selfhood)의 문제라고 말한다. 다시 말해, 타자의 존재를 위해 자신의 존재를 거부할 수 있는 ‘자아의 본성이란 무엇인가’가 주요 관건이라는 말이다.<sup>44</sup> 여기서 리드는 “베이유의 간절한 대답은 아마도 “무”(nothing) 혹은 “무에 근접한 것”(next to nothing)일거라고 추정한다. 보다 구체적으로, 인간 영혼 속에는 창조 이전에 하나님께로부터 주어진, 따라서 창조되지 않은 아주 극소한 부분이 주어졌는데 바로 이 부분이 선한 것을 선택하고 동의하는 반면에, 창조된 부분, 곧 자율적인 부분이 무가치한 악을 선택하고 악에 동의한다고 말한다.<sup>45</sup> 그래서 베이유에게는 인간 영혼에는 창조 이전의 하나님께 속한 부분, 곧 ‘무’(nothing, void)가 있다는 것을 암시하고, 자율성과 자아로 가득한 창조된 부분은 악에 속한다는 것을 암시한다. 따라서 탈창조란 창조된 자율성에서부터 본래적으로 하나님께 속한 창조되지 않은 것으로 자발적으로 전향하는 것을 말한다. 따라서 이는 하나님으로부터 주어진 창조되지 않은 부분과 비교해서 창조된 부분을 무효화하는 것이며, 이는 곧 한 사람의 자율적인 전 실존(existence)을 거부하는 것 그래서

44 Reed, “Decreation as Substitution,” 27.

45 *Ibid.*

자율적 실존을 잃어버리는 것에 동의하는 것이라고 말한다.<sup>46</sup>

다시 말해 창조된 피조물로서 인간은 자유의지를 선물로 받은 자율적 존재들로 창조되었다는 것이며 더 나아가 하나님께서 창조하신 세계는 자율적 존재들인 피조물들로 구성된 세계라는 것이다. 따라서 피조물이라는 개념은 자율적 존재와 동일한 의미이며 창조된 세계는 자율적 존재들의 세계와 같은 의미다.<sup>47</sup> 이와 같은 자율적인 존재로 인간을 창조하신 하나님은 주체로서의 “나”를 주장할 수 있는 유한한 존재로서의 인간, 다시 말해 하나님보다도 주체로서의 자신을 주장하고 사랑할 수 있는 인간 존재를 창조하셨다는 것을 의미한다.<sup>48</sup> 하나님께서 인간에게 자유의지를 선물로 주시며 선택할 수 있는 주체적이고 자율적인 존재로 창조하신 이유는 전통신학에 말하는 것처럼 자유의지를 통해 인간이 자발적으로 하나님의 사랑을 선택하기를 바라신 때문이다. 베이유는 이를 다른 표현으로, 하나님께서 인간에게 자율성과 함께 사유할 수 있는 능력을 주신 이유는 하나님을 사랑하는 마음으로 자발적으로 자신의 자율성을 기꺼이 포기할 수 있도록 하신 거라고 말한다.<sup>49</sup>

그리스도교적 플라톤주의의 영향 아래 있었던 베이유의 철학적이고 신학적인 사유에는 그림자로서의 실존(existence)과 실재로서의 존재(being) 등과 같은 존재론적 형이상학에 근거한 위계적인 이원론의 표현들을 어렵지 않게 발견할 수 있다. 즉, 인간의 자율적인 상태는 흔히 실존이라고 불리는 상태로서 탈창조를 통해 존재(being)로 축소되어야 하는 악이라고 표현한다. 다시 말해서 무한하신 하나님께서 자신의 존재를 제한하시고 비우시고 축소함으로써 인간에게 자유의지를 주셨고 이로써 “나”를 주장할 수 있는 주체적인 존재로서 선과 악을 선택할 수 있는 도덕적 존재로 창조하셨다

46 Ibid.

47 Miklos Vetö, *The Religious Metaphysics of Simone Weil* (New York: State University of New York Press, 1994), 16.

48 Weil, *The Notebooks of Simone Weil*, 331.

49 Vetö, *The Religious Metaphysics of Simone Weil*, 23.

는 의미다. 그러나 자율적 인간은 하나님의 희생적 사랑으로 허락하신 주체적 자율성의 선물을 폭력적인 이기주의 또는 탐욕스런 자기중심주의로 만들었다는 것이다. 베이유는 이러한 자기중심적 자아를 가리켜 존재하게 하시는 하나님의 빛을 가로 막아 투영된 그림자라고 말한다.<sup>50</sup>

따라서 참된 실재(real)로서의 존재(being)는 완전한 반면, 실존은 불완전하며 단지 그림자에 불과하기에 그림자를 몰아냄으로서만 실재의 충만함을 얻을 수 있다는 것이다. 따라서 탈창조는 창조를 초월적으로 완성하는 것이며, 창조 이전의 하나님의 존재에로 참여하는 것이다. 이는 창조를 통해 자신을 제한하신 하나님께서 자신이 그러셨던 것처럼, 스스로를 제한한 피조물들에게 실존하는 동안 빼앗긴 존재의 충만함을 허락하는 것이라고 말한다. 베이유는 바로 이러한 능력을 하나님께서 창조 때에 인간에게 주셨으며 이러한 능력이 다름 아닌 인간이 왜곡시키기 이전의 자율성이며 사유할 수 있는 능력이라는 것이다.<sup>51</sup> 즉 피조물로 존재한다는 것의 의미를 인식하고 그리고 받아들이는 것은 자율적 존재의 소멸을 받아들이는 것이며 그래서 자아의 소멸은 창조 없는 다시 말해 창조 이전의 하나님의 원초적 일치성을 회복시키는 것이라고 말한다. 이것이 창조 자체 그리고 하나님의 창조행위 자체에 대한 숙고로서 탈창조가 갖는 다양한 의미 가운데 가장 중요한 부분을 차지한다고 볼 수 있다. 마치 하나님께서 질적으로 다른 피조물을 위해 자신의 전능한 힘을 제한하고 사랑으로 자신을 비우고 포기하신 것처럼, 하나님께서는 인간 스스로 타자 존재를 향한 사랑으로 자율성을 포기할 수 있는 의지와 지성을 선물로 주셨다는 것을 의미한다. 따라서 탈창조의 개념은 피조물로서의 인간 실존에 대한 새로운 인식이며, 윤리적인 실천 그리고 종교적 회심의 결단을 촉구하는 베이유 신학의 핵심 개념이다.

베이유가 가난한 자, 소외되고 고통 받는 자를 위해 헌신적인 삶을 살았

<sup>50</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 23.

던 이유는 하나님의 자발적 희생과 헌신으로 인해 모든 피조물들의 실존이 가능했다는 깊은 인식에서 비롯되었으며, 따라서 하나님의 창조에 보답해야 한다는 선택과 결단에서 비롯된 삶의 방향이요 내용이었던 것을 알 수 있다. 베이유에 따르면, 하나님 편에서 생각할 때 나의 존재는 하나님의 희생이기에 내가 존재하면 할수록 하나님의 희생은 더욱 커진다고 말한다.<sup>52</sup> 곧 하나님의 피조물인 인간은 철저히 하나님의 희생적인 사랑에 빚지고 있으며 하나님의 그 사랑은 창조 시 단 한 번의 사건으로 그친 것이 아니라 지금도 계속되고 있다는 것이다. 때문에 동방정교회 교부신학자들이 주장한 것처럼 탈창조의 개념이 신비적이고 명상적인 개념과 유사하다는 주장을 구태여 부인하지는 않을지라도 베이유에게 탈창조는 단순히 이론적이고 추상적이고 명상적인 개념에 머무는 것이 아니라 행동하는 삶으로 이끄는 실천적인 개념이자 그의 신앙적이고 신학적인 고백이라는 것을 알 수 있다.

“신에 대한 순종은 그녀의 모든 문제의 핵심이었다”고 베이유 연구에 권위자인 스프링스티드(Eric O. Springsted)는 말한다. 신의 순종에 앞서 베이유에게 우선적으로 중요하게 다가오는 것은 신의 명령이었을 것이다. 스프링스티드는 『베이유의 영적 자서전』에 베이유가 한 말을 다음과 같이 적고 있다. “구원이 자기 발치에 놓여 있더라도 신의 명령이 없다면 결코 집어 들지 않을 것이다.”<sup>53</sup> 누구보다도 그리스도의 성육신과 십자가의 사랑 그리고 창조주 하나님에 대한 복음을 사랑했으며 그리스도교를 사랑했던 베이유였지만 교회의 신자가 되기를 거부했던 이유는 교회의 전체주의적 성격 그리고 “신에게 집중해야 할 교회의 진정성이 거대한 조직 형태에 의해 훼손”된 교회가 하나님의 명령과 순종에 부합하지 않았다고 판단했기 때문이었다.<sup>54</sup> 이는 베이유가 하나님의 창조 사랑과 그리스도의 십자가의 사랑은 교회라는 제도적 울타리 안에 가둘 수 없는 전 인류를 위한 희생적인 사랑이

52 Weil, *First and Last Notebooks*, 213; Bell, ed., *Simone Weil's Philosophy of Culture*, 27.

53 스프링스티드, 『시몬느 베이유』, 25.

54 앞의 책, 24.

라는 것을 알았기 때문이다. 베이유는 인류를 향해 원하시는 하나님의 명령이 무엇인지를 가슴으로 알았으며 그래서 그 명령에 순종하는 탈창조적 삶을 온몸으로 살았다. 베이유는 “신과 이웃을 완전하게 사랑하기 위하여 우리 자신이 ‘탈창조’되어야 한다”고 적시하고 있으며, 스프링스티드 역시 “베이유는 스스로 부름 받았다고 느낀 것은 사실이였으며, 그것은 거부할 수 없는 그의 소명이었다”고 적고 있다.<sup>55</sup>

베이유가 신에게 들은 명령은 일면 탈창조의 요청이었으며, 탈창조의 명령에 순종하는 것은 단순히 언어와 추상적 이론이 아닌 구체적으로 하나님 사랑과 이웃 사랑으로 전개된 삶을 통해 실행된 탈창조였다. 베이유에게 탈창조적인 구체적 실행은 하나님이 실행하신 헌신적인 창조의 사랑이며 하나님의 창조 사랑에 응대하는 인간의 탈창조의 사랑이 곧 세계를 향하고 이웃을 향한 구체적으로 표현된 탈창조의 삶이었다. 베이유에게 하나님을 향한 사랑과 세계 곧 이웃에 대한 사랑은 결코 분리될 수 없는 창조와 탈창조의 변증법적인 역설의 사랑이다. 베이유는 이러한 신과 세계의 관계에 대한 역설의 사랑을 다음과 같이 표현한다.

신을 찬양하라. 그리고 피조물에게 동정심을 가져라.

이것은 같은 마음이다. 그렇다면 어떻게 가능할까, 둘은 분명 모순되는 것이 아닌가?

신의 영광에 감사하라 피조물의 비참함에 연민을 가져라.

지치고 배고프고 목마른 그리스도에게 연민을 가져라. …

창조는 포기다. 그 자신 이상의 것을 창조하는 데서 신은 필연적으로 포기를 택했다.

신은 그 자신인 창조의 일부를 그의 보살핌 아래 두고 지켰을 뿐이다.

모든 창조물의 창조되지 않은 부분, 그것이 생명이고 빛이고 말씀이다.

그것은 신의 유일한 아들이 이 땅에 나타나신 모습이다.<sup>56</sup>

<sup>55</sup> 앞의 책, 25.

더 나아가 베이유는 하나님의 창조와 탈창조의 변증법적 사랑에 반응하는 그리스도교적인 미덕이 어떤 것인지를 다음과 같이 설명한다. “힘의 관계에서 자기보다 훨씬 약한 사람들을 동등하게 취급하는 사람은 운명이 그들에게서 앗아간 인격을 진정으로 그들에게 부여하는 셈이다. 이런 사람은 피조물이 할 수 있는 범위 내에서 창조주 본연의 관대함을 재창조한다.”<sup>57</sup>

34여 년의 길지 않은 생애에서 베이유의 관심은 온통 가난한 자, 억눌리고 억압받는 자를 위해 투신한 삶이었으며 베이유가 그러한 삶을 살 수 있었던 동기와 목적이 사랑하는 하나님의 명령과 순종으로서의 탈창조적인 삶의 일면이었다는 것을 발견할 수 있다. 베이유에게 약한 사람들을 동등하게 대하는 사람은 단순한 인간적인 연민이 아니라 기계적 메카니즘의 필연성이 지배하는 세계에서 힘을 가진 자들이 탈취한 약자들의 인격을 다시 부여하는 것이며 이는 창조주 하나님의 본래적인 관대함을 재창조하는 것이라고 말한다. 베이유는 세계 질서나 세상의 아름다움에 대한 사랑은 이웃 사랑을 보충한다고 말하며, 이러한 사랑은 “신의 창조적 자기 포기를 모방하는” 자기 포기에서 온다고 말한다. 베이유는 “우리는 이웃을 사랑함으로써 나를 포함한 모든 인간을 창조하신 신의 사랑을 모방한다”고 말한다.<sup>58</sup> 베이유에게 하나님의 창조는 피조세계에 대한 하나님의 희생적인 사랑이며 이러한 하나님의 사랑에 응대하는 사랑이 탈창조의 개념을 통해 말하고자하는 의미다. 베이유에게 창조와 탈창조는 창조주의 주도적인 자기 제한적 사랑에 대한 피조물의 모방과 응답이라는 상호교류적인 사랑을 표현한다. 창조와 탈창조의 자기를 비우고 타자를 품고 수용하는 헌신적이고 희생적인 하나님의 사랑은 신과 인간의 관계 그리고 인간과 인간의 관계 더 나아가 인간과 세계와의 관계 속에서 계속해서 모방하고 반복해서 살아내야 할 역설의 사랑, 곧 신비한 사랑의 신학적 개념이다.

56 스프링스티드, 『시몬느 베이유』, 189-190.

57 베이유, 『중력과 은총, 철학강의, 신을 기다리며』, 499.

58 베이유, 앞의 책, 509.

#### IV. 나가는 말

본 논문은 확장된 신학의 지평에서 시몬 베이유의 신학 사상, 특별히 그의 독특한 신학적 사유로서 창조와 탈창조에 대해 탐구하고 설명하며 구성한 글이다. 신학자라기보다는 오히려 철학자와 활동가이며 더욱이 명시적 의미에서 그리스도인이 아닌 베이유의 신학 사유를 연구한다는 것은 새로운 신학적 지평의 확장이 필요했다. 따라서 신학의 지평을 넓히기 위한 시도로써 베이유의 창조와 탈창조라는 사상의 특성을 “역설의 신학”으로 규정하며 모순에 근거한 변증법적 역설의 관계가 세계를 창조하고 역사를 섭리하는 하나님과 세계와의 근본적인 관계임을 주장했다. 베이유에게 하나님의 창조는 가장 큰 모순이며 이러한 모순적인 창조의 동기는 창조주 하나님의 사랑임을 설명했다. 베이유의 창조 이해는 전통적인 신학에서 주장하는 하나님의 전능성에 근거한 ‘무로부터의 창조’(creatio ex nihilo)가 아니라, 하나님 자신을 축소하고 제한하고 자신을 비워낸 하나님 자신으로부터의 창조(creatio ex Deo)다. 따라서 자연과 인간 그리고 세계 곧 전 우주는 하나님의 사랑과 희생, 고통의 대가로 존재한다고 주장하는 베이유의 창조 신학은 세계 내 모든 존재들에 대한 신적 가치와 위상을 보여준다. 따라서 베이유의 창조신학은 모든 존재를 객체화시키며 자기중심적으로 도구적 가치로서만 이용하려고하는 왜곡된 인간의 인식을 준엄하게 지적하고 있다.

또한 베이유의 탈창조는 하나님의 창조사건, 창조행위에 대한 깊은 인식이며 피조된 존재로서의 인간이라는 깊은 자각으로, 우리 존재의 기원과 존재의 이유와 목적을 새롭게 지시한다는 점에서 우리 모두를 구원의 길로 인도하고 있다. 베이유의 창조와 탈창조의 신학은 인간과 세계가 하나님의 희생과 사랑의 산물이며 지금 이 순간에 우리의 존재가 계속되고 있다는 것은 궁극적으로 하나님의 희생적 사랑에 빛지고 있다는 것을 알려준다. 그 때문에 역설의 신학으로서의 창조와 구원론적 지평으로서의 탈창조에 대한 베이유의 신학적 사유는 지구촌의 거주민들의 생명을 위협하는 생태 위기의



시대, 극단적인 빈부의 양극화로 몰아넣으며 모든 것을 상품으로 환원하는 시장 자본주의 시대에 창조 세계를 위한 하나님의 희생적 사랑에 응답하라는 하나님의 명령과 순종에 대한 윤리적이고 신앙적인 결단을 촉구하고 있다.

주제어 Keywords

시몬 베이유, 창조, 탈창조, 하나님 자신으로부터의 창조, 무로부터의 창조, 역설의 신학

Simone Weil, creation, decreation, creatio ex Deo, creatio ex nihilo, theology of paradox.

접수일: 2021년 11월 1일, 심사완료일: 2021년 11월 29일, 게재확정일: 2021년 12월 17일

## 참고문헌

- 물트만, 위르겐. 『창조 안에 계신 하느님』. 김균진 옮김. 서울: 한국신학연구소, 2007.
- 베이유, 시몬. 『중력과 은총, 철학강의, 신을 기다리며』. 이희영 옮김. 서울: 동서문화사, 2013.
- \_\_\_\_\_. 『중력과 은총』. 윤진 옮김. 서울: 이제이북스, 2008.
- 스프링스티드, 에릭. 『시몬느 베이유』. 권은정 옮김. 서울: 분도출판사, 2008.
- Bell, Richard H. ed. *Simone Weil's Philosophy of Culture: Reading toward a divine humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Doering, E. Jane and Eric O. Springsted, eds. *The Christian Platonism of Simone Weil*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2004.
- McCullough, Lissa. *The Religious Philosophy of Simone Weil: An Introduction*. London & New York: I.B. TAURIS, 2014.
- Nava, Alexander. *The Mystical and Prophetic Thought of Simone Weil and Gustavo Gutierrez*. New York: State University of New York Press, 2001.
- Panichas, George A. ed. *Simone Weil Reader*. Rhode Island and London: Moyer Bell, 1999.
- Reed, Robert Charles. "Decreation as Substitution: reading Simone Weil through Levinas." *The Journal of Religion* 93 (2013/1): 25-40.
- Rozelle-Stone, Rebecca and Lucian Stone. *Simone Weil and Theology*. London: T&T Clark, 2013.
- Vetö, Miklos. *The Religious Metaphysics of Simone Weil*. State University of New York Press, 1994.
- Weil, Simone. *The Notebooks of Simone Weil*. Trans. by Arthur Wills. New York: G.P. Putnam's Sons, 1956.
- \_\_\_\_\_. *First and Last Notebooks*. Trans. by Richard Rees. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2015.
- "Simone Weil." *Stanford Encyclopedia of Philosophy Online*. Nov 24, 2021. <https://plato.stanford.edu/entries/simone-weil>. 2021년 10월 5일 접속.

## 한글 초록

본 논문은 확장된 신학의 지평에서 조명한 시몬 베이유의 신학 사상, 독특한 신학적 사유인 창조와 탈창조에 대한 연구이다. 베이유의 창조와 탈창조의 신학적 특성을 “역설의 신학”으로 규정하며, 모순에 근거한 변증법적 역설의 관계가 세계를 창조하고 역사를 섭리하는 하나님과 세계와의 근본적인 관계임을 주장했다. 베이유에게 모순 가운데서 가장 큰 모순이 창조이며 이러한 모순적인 창조의 동기는 창조주 하나님의 사랑이다. 베이유의 창조 이해는 전통적인 신학에서 주장하는 하나님의 전능성에 근거한 ‘무로부터의 창조’가 아니라, 하나님 자신을 축소하고 제한하고 자신을 비워낸 ‘하나님 자신으로부터의 창조’다. 따라서 하나님의 힘과 권능에 의한 창조가 아닌 하나님의 사랑과 희생, 고통의 대가로 존재하는 세계존재라는 것을 의미한다. 베이유의 탈창조는 이러한 하나님의 희생적 사랑의 창조에 대한 피조물의 보답으로서 타자를 위한 피조물의 자기 비움과 제한으로 이해할 수 있다. 따라서 탈창조는 하나님의 창조사건, 창조행위에 대한 깊은 인식이며, 피조물이라는 깊은 자각으로, 우리 존재의 기원과 존재의 이유와 방향을 새롭게 지시한다는 점에서 구원론적 관점에서 회심으로 이해할 수 있다.

## Simone Weil's Theology of Paradox: Creation and Decreation Illuminated from an Expanded Theological Horizon

Jeong-Sook Kim, Ph.D.

Associate Professor, Department of Theology  
Methodist Theological University

This thesis is a study on Simone Weil's theological thought focusing on an unique theological thought of Weil, that is, creation and decreation illuminated from an expanded theological horizon. I defined Weil's theological characteristics of creation and decreation as "theology of paradox" and argued that the relationship of dialectical paradox based on contradiction is the fundamental relationship between God and the world. For Weil, the greatest contradiction among contradictions is creation, and the motive for this contradictory creation is the love of God the Creator. Weil's understanding of creation is not 'creation out of nothing' based on God's omnipotence as claimed in traditional theology, but rather creation out of Godself that reduced, limited and emptied God. Therefore, Weil's understanding of creation emphasizes that the world exists in exchange for God's love, sacrifice, and suffering, rather than by the power of God. Weil's de-creation can be understood as the self-emptying and self-limiting of the creature for the other as the creature's reward for this creation of God's sacrificial love. Therefore, de-creation can be understood as a conversion from a perspective in terms of soteriology in that it is a deep

awareness of God's creation itself and act of creation, a deep awareness of being a creature, and newly dictates the origin of our existence, the reason and direction of our existence.



# 인격성과 무인격성의 역설적 연합을 통한 신관의 재정립

## — 니시다와 정재현의 탈주체적 자아 개념을 중심으로

손범서

감리교신학대학교 객원교수, 종교철학

### I. 들어가는 말

그동안 기독교 신앙의 핵심이라 할 수 있는 ‘신의 인격성’은 사랑과 구원이라는 기독교의 본래적 정체성을 위해 중심적 역할을 했음에도 불구하고 과도한 의인화로 인해 기독교의 우상화를 초래하는 원인이 되기도 하였다. 인격성-의인화-우상화의 고리를 끊어내기 위해서는 피조 세계를 구성하는 ‘무인격성’이 창조주인 신에게서 비롯되었음에 주목하여 ‘신의 무인격성’<sup>1</sup>에 대한 역설적 통찰을 통해 그러한 우상화의 문제를 극복하고 신-인 관계를 새롭게 정립하지 않으면 안 된다. 아울러 인간의 자기중심성에 근거한 종교적 투사로 인한 우상화는 오직 탈 주체화된 새로운 주체의 정립을 통해 극복할 수 있다.

이에 본 논문은 신의 인격성에 의한 우상화가 인간의 자기중심성에 따른 ‘신의 의인화’에 그 원인이 있음을 지적하고 이를 극복하기 위한 대안으로써 인격의 ‘탈 주체화’를 시도한다. 이를 위해 교토 학파의 창시자 니시다

---

<https://doi.org/10.18708/kjcs.2022.1.123.1.95>

1 신의 무인격성이란 신과 세계(자연)의 관계성을 의미하는 것으로서 인간의 의식 통일에 의해 파악되는 세계와 자연에 관한 내용이라고 정의할 수 있다.

기타로의 ‘절대 모순적 자기 동일’의 개념과 명사로서의 주어가 갖는 한계를 지적하고 ‘원초적 동사성’의 회복을 통한 새로운 주체의 가능성을 제시한 정재현의 ‘탈 주체적 자아개념’을 비교할 것이다.

니시다 기타로는 불교의 공(空) 사상에 입각해 인간 주체의 근저를 파헤치고 탈주체화를 통해 서양의 주체 개념이 갖는 자기중심성을 극복하려 했던 일본의 사상가요 철학자이다. 다른 한편 정재현은 인간을 ‘피조성’에 입각한 유한성과 초월성의 역설적 연합체로 설명하면서 인격성에 의한 이상화를 막기 위해 신의 무인격성의 필요성을 주장한 한국의 종교철학자이다.

두 사람의 공통점은 기존의 서양의 주체 개념이 갖는 폐쇄적 한계를 지적하고 이를 극복하기 위한 새로운 주체의 정립을 주장했다는 점이다. 본 논문과 관련해서 연구자가 두 사람의 사상을 비교하는 이유가 바로 여기에 있다. 신의 존재를 믿는 유신 종교로서 기독교는 신의 인격성을 부정할 수 없다. 반면 무신 종교로서 불교는 인격적인 신의 존재를 부정한다. 그러나 술어적 주체로서 ‘절대 무’와 ‘공’이 갖는 무인격성은 기독교의 신의 인격성이 갖는 ‘폐쇄성’과 ‘자의성’을 극복할 수 있는 도구가 될 수 있을 것으로 기대한다.

## II. 니시다 기타로의 ‘탈주체성’

그동안 신의 인격성에 대한 담론은 신의 인격이 하나가 아닌 여럿(多)이란 개념과 신은 하나(一)의 유일한 인격을 가졌다는 두 가지 상황을 가정해서 전개됐다. 전자는 고대 그리스의 신화나 이집트의 신화에서 쉽게 찾아볼 수 있고 후자는 소위 모세의 종교라고 할 수 있는 유대교의 유일신 사상에서 찾을 수 있다. 그리스의 신화에 등장하는 신들은 인간처럼 사랑하고, 미워하며 때로는 인간 세상에 깊이 개입해 인간과 관계를 맺고 자식을 낳기도 한다. 반면 모세가 만난 ‘여호와’ 하나님은 자신을 아브라함의 하나님, 이삭



의 하나님, 야곱의 하나님으로 소개하고, 또 자신을 ‘질투하시는 하나님’(신 4:24)이라고 소개한다. 그리스의 신들과 모세의 하나님의 공통점은 모두 신과 인간의 상호 교호 관계를 전제로 한다는 점이다. 그러나 이러한 ‘신의 인격성’에 대한 담론은 지극히 서양적이며, 유신론적인 견해를 대변하는 것이다. 예로부터 서양인들은 ‘있음’, 즉 ‘존재’에 대해 탐구해 왔다. 따라서 서양 철학의 출발점은 ‘무엇이 없지 않고 있는가?’라는 질문으로부터 ‘존재’의 개념이 나왔다.<sup>2</sup> 반면에 동양인들은 ‘없음’, 즉 ‘무(無)’에 대해 생각해 왔다. 이때 ‘무’란 무엇이 있기 전에 없음이 먼저라는 의미에서의 ‘무’가 아니다. 왜냐하면, 무엇이 있기 전에 ‘없음’은 또 여전히 ‘있음’이 되어버리기 때문이다. 그래서 동양인들의 사고 속에서 ‘없음’은 ‘있음’의 상대적 의미로서의 ‘없음’이 아니라 존재의 배후에 ‘그 무엇’으로 이해된다. 여기서 서양과 동양의 ‘존재 인식’의 분명한 차이가 드러난다. 즉 서양은 존재를 ‘있음’으로, 동양은 존재를 ‘없음’으로 이해하는 것이다.<sup>3</sup> 이때 서양이 인식하는 ‘존재’ 즉 ‘있음’이 ‘신’이라면, 존재를 ‘없음’으로 인식하는 동양에 ‘있음’으로써의 존재, 즉 신을 어떻게 설명할 수 있을까? 놀랍게도 있음으로써의 존재 즉 신을 동양에 설명하고자 하는 철학적 시도는 서양이 아니라 오히려 동양에서부터 시작되었다.

일본 교토 학파의 창시자 니시다 기타로<sup>4</sup>(西田幾多郎, 1870~1945)는 서

2 본래 ‘있음’과 ‘없음’은 파르메니데스의 사상에서 비롯되었다. 그는 ‘있음’을 존재로, ‘없음’은 비존재로 구분하였다. 파르메니데스는 존재와 비존재를 너무나 절대적으로 갈라놓아 그들 사이의 ‘관계 맺음’은 도저히 불가능하게 만들었다. “파르메니데스에 의하면 존재하는 것은 존재하지 않는 법이 없다. 존재하지 않는 것, 즉 무는 존재와는 전적으로 다른 것이며, 인식될 수도, 언급될 수도 없다. 사람들은 존재자가 존재한다고 말하고 인식해야만 한다. 왜냐하면, 존재자는 존재하지만 무는 그렇지 않기 때문이다.” 이관표, “하이데거의 무 물음과 우상과괴의 문제,” 『기독교철학』 제21권 (2015), 115.

3 여기서 서양은 플라톤과 아리스토텔레스의 철학을 근간으로 하는 서방 문명을 말하고 동양은 불교를 중심으로 하는 동아시아 문명을 말한다.

4 니시다 철학의 출발점은 유일 실재를 뜻하는 ‘순수경험’이다. 순수경험이란 인간 자신 안에 있는 불성에 대한 눈뜸의 경험을 말한다. 이는 또 주객 미분의 상태에 대한 인식이자 ‘진여’의 실상을 인식하는 것이며 인간 안에 참된 실재를 가리키고, 인간의 의식 현상을 의

양과 동양이 함께 인식할 수 있는 공통분모로서의 ‘그 무엇’을 ‘절대 무’라는 말로 설명했다. 그러나 엄밀하게 말해서 ‘존재’와 ‘절대 무’는 서로 연관성이 없다. 절대 무가 지향하는 ‘없음’은 오히려 ‘존재’와 대치되는 개념으로 ‘비존재’에 유비된다. 여기서 동양은 서양이 말하는 ‘존재’를 이해하는 데 어려움이 발생한다. 왜냐하면 ‘절대 무’란 본래 인격 개념이 없는 “빈(空) 것이기 때문에” 그것을 ‘존재’라고 말할 수 없기 때문이다. 이에 대하여 니시다는 상호 부정을 통한 상호 긍정의 원리로 ‘신’을 ‘절대 모순적 자기 동일’이라는 말로 설명한다. 말 그대로 신은 ‘절대 모순적’이고, ‘자기 동일적’이란 뜻이다. 니시다가 말하는 ‘절대 모순적 자기 동일’이란 모순이 모순으로, ‘대립이 대립으로, 자기 동일성을 유지하고 그것들이 지속적으로 자아를 형성해 가는 것’을 말한다. 마치 시계의 부품(기어/gear)들이 맞물려 시계를 돌리고 있는 것을 연상해 보면 각각의 기어(gear)는 시계라는 사물에 대하여 ‘절대 모순적’으로, 그러나 동시에 ‘자기 동일적’으로 작용하고 있다. 이때 시계는 각각의 부품들이 다른 부품들에 의해 작용되지 않고 자기가 다른 부품을 움직이는 것으로서 스스로 작용한다. 니시다는 이러한 사물들 사이의 ‘관계성’과 ‘개체성’을 ‘상호 모순적 역설’의 관계로 설명한다. 창조 행위의 주체와 창조물과는 어떤 관계가 있는가? 예컨대 어떤 사람이 시계를 만든다고 할 때 만드는 행위의 주체는 그 사람이고 시계는 그의 창조 행위의 결과물이 될 것이다. 이때 시계를 구성하는 부품들을 각각의 사물로 본다면 시계를 돌리기 위한 메커니즘(mechanism)은 부품과 부품의 상호작용으로 이해해 볼 수 있다. 이때 작용한다는 것은 하나의 사물(a)이 다른 하나의 사물(b)을 부정하고 동시에 다른 하나의 사물(b)이 하나의 사물(a)을 부정하는 방

---

미한다. 순수경험을 대신하는 말로 그는 자각(Selbstbewusstsein)이란 말을 사용하는데 ‘자각’이란 다음 아닌 “자의식의 인식”이다. 여기서 자의식이란 ‘인식하는 의식’(intuition)과 ‘인식되는 의식’(reflection)의 근저 안에 있는 것으로서 자기 자신 안에서 자기 자신을 능동적으로 인식하고 또한 주객 도식의 차별이 없이 인식하는 주체이다. 따라서 자의식의 인식인 ‘자각’은 곧 ‘니르바나’이며 구원이다. 김형근, “교토학파의 절대무와 마이스터 에크하르트트 신성,” 「문화와 신학」 제15집 (2010), 139.

식으로 성립된다.

예를 들어 시계를 돌아가게 하는 두 개의 기어(gear)가 있다고 가정해 보자. 두 개의 기어는 서로 맞물려 돌아가고 있다. 이때 기어(a)는 시계방향으로 돌면서 기어(b)를 그 반대 방향으로 돌리게 된다. 이때 기어(a)와 기어(b)는 상호 부정을 통해서 시계를 돌리고 있다. 이렇듯 사물과 사물 사이의 상호작용은 상호 부정을 통해서 상호 긍정으로 향해 가는데 이때 각각의 기어들은 모두 독자성을 지닌 채 서로 대립과 부정을 통해서 하나의 동작을 만들어낸다. 즉 사물이 각자 독자적이 되고 사물이 사물 자신이 되지 않으면 안 되는 것이다. 따라서 ‘절대 모순적’이라고 할 때 ‘적’(的)은 자기 동일을 수식하는 형용사형 어미가 아니라 바로 “즉”(卽)의 의미다. ‘절대 모순’이 그대로(즉, 卽) ‘자기 동일’이고, 자기 동일이 그대로 절대 모순인 것이다(공즉시색, 색즉시공).

그러므로 니시다가 신을 논리적으로 표현할 때 ‘절대 모순적 자기 동일’이어야만 한다는 말은 절대가 상대로 자신을 한정하는 것으로써, 즉 절대 모순적 자기 동일로서의 ‘신’을 산정할 수가 있다는 의미다.<sup>5</sup> 그런 의미에서 “절대의 존재 방식은 곧 자기 부정이며”<sup>6</sup> 곧 신의 창조로 유비된다. 즉 창조는 “만들어진 것으로부터, 만드는 것으로”<sup>7</sup> 무한히 자기 자신을 형성해 가는 것이다. 그렇다고 해서 그가 말하는 ‘절대’가 인격적이라는 의미는 아니다. 왜냐하면, 니시다의 ‘절대’는 그 자체로 자성(自性)을 갖는 주체는 아니기 때문이다. 오히려 그가 말하는 절대는 주체이기보다 객체에 가깝다. 이를테면 주체를 주체로 한정해 주는 ‘객체’ 말이다.<sup>8</sup>

5 니시다에 의하면 절대(absolute)는 ‘참된 전체적 일(一)’이다. 그 일(一)이 자기부정을 통해서 ‘참된 개물적 다(多)’가 되는데 그 다(多)에 자기 자신을 지니게 된다. 니시다 기타로, 『장소적 논리와 종교적 세계관』, 김승철 역 (서울: 정우서적, 2013), 41.

6 여기서 일(一)은 개체로서의 일(一)이 아닌 전체로서의 일(一), 즉 다물적 개체로 화(化)할 가능성을 내포한 일(一)이란 점에 주의할 것.

7 니시다 기타로, 『장소적 논리와 종교적 세계관』, 49.

8 니시다는 주관과 객관을 따로 독립할 수 있는 ‘실재’(reality)로 보고 양자의 작용 때문에 의식 현상이 나타난다고 생각하는 것은 마치 정신과 물체를 두 실체로 생각하는 것과 같이

여기서 우리가 주목할 것은 니시다의 절대가 갖는 ‘관계적 객체성’이다. ‘관계적 객체성’이란 기존의 주체가 자기중심성을 버리고 객체와의 관계를 통해서 ‘새로운 주체성’을 획득해 가는 것을 말한다. 여기서 중요한 것은 절대가 절대로 드러나기 위해서는 반드시 ‘매개자’가 필요하다는 것이다. 앞서 설명한 시계의 작동원리와 같이 시계를 돌리는 각각의 부품들은 상호 자기 부정을 통해서 시계를 움직인다. 만약 시계가 세상이라면 시계의 각 부품은 세상을 구현하는 ‘매개자’인 동시에 자기 안에서 ‘세계를 표현하고 있는 것’이다. 니시다는 이를 “절대의 장소적 존재”(場所的有)라는 말로 표현한다.

내가 말하는 장소적 존재란 이렇게 모순적 자기 동일적으로 매개자의 자기한 정의 중심이라고 해야 할 것이다. 다(多)가 일(一)로, 일이 다로, 변하는 것이 변하지 않는 것으로 생각된다. 거기에서는 자기가 자기에게 대립한다. 자기가 자기에게 자기 부정적으로 하나가 된다. 따라서 그것은 자기 자신을 표현하는 것이다.<sup>9</sup>

‘선과 악’, ‘생과 사’가 상대적 모순 관계에서는 차별적으로 존재할 수 있지만, 절대적 모순 관계에서는 서로 모순이 없는 자기 동일성 안에 머물 수 있다. 바로 여기에 절대 무의 ‘탈(脫)중심성’과 ‘탈(脫)주체성’이 있다. 왜냐하면 ‘선과 악’, ‘생과 사’와 같이 분별된 개념들이 니시다의 절대 모순적 자기 동일로서의 ‘실재’의 개념 안에서는 인식론적 차별을 상실하고 일치(一心) 안에 있기 때문이다.<sup>10</sup>

잘못된 것이라고 말한다. 그에 의하면 주관과 객관은 하나의 사물을 고찰하는 방식의 차이일 뿐이다. 따라서 정신과 물체의 구별 역시도 이 방식에서 일어나는 것일 뿐 사실상 그 자체의 구별은 아니다. 니시다 기타로, 『선의 연구』, 서석연 역 (서울: 범우사, 1990), 80. 9 앞의 책, 20.

10 니시다가 말하는 실재는 주관과 객관의 의식작용 때문에 나타나는 현상이 아니다. 오히려 주객이 분리되지 않은 주객 미분의 ‘순수경험’이라고 말할 수 있다. 실재는 지식의 대

또 하나 주목할 것은 니시다의 절대 모순적 자기 동일로서의 실재가 ‘장소적 개념’이라는 점이다. ‘장소적 개념’이란 ‘관계적 개념’이다. 다양한 사물(色)을 그 사물로써 인식할 수 있는 것은 그 사물을 사물 되게 해 주는 장소, 즉 공(절대 무)이 자기모순적으로 자신을 한정하기 때문에 가능해진다. 그런 점에서 “절대 모순적 자기 동일은 절대 무로서의 장소가 스스로 자신을 한정하는 데서 오는 사태”라고 할 수 있다. 이것이 이른바 니시다가 말하는 ‘장소적 논리’이다.<sup>11</sup> 니시다는 바로 이 ‘장소적 논리’에서 ‘인격’의 개념을 도출해낸다. 그는 인격을 ‘자기 자신’과 ‘자기 자신의 본질’과의 관계로 설명하는데<sup>12</sup> 그가 말하는 자기 자신의 본질이란 ‘주어적인 면’만이 아니라 ‘술어적인 면’을 포함한다.<sup>13</sup>

예를 들어 “나는 학생이다”라는 문장에서 ‘나’는 주어이고 ‘학생’은 술어다. 이때 ‘나’는 학생이라는 ‘술어 면적인’ 자기 한정으로서의 ‘나’이다. 다시 말해서 ‘나’는 ‘학생인 나’인 셈이다. 이때 ‘나’는 의지적이지도 않고 행위적이지도 않은 ‘나’이기에 인격적이라고 말할 수 없다. 왜냐하면, 거기에는 주

---

상이 아니다. 오히려 인간의 ‘감정’과 ‘의지’에서 성립된 것이다. 따라서 그는 아무리 순수한 지식의 대상인 객관적 세계라 하더라도 이 관계에서 벗어날 수 없다고 말한다. 앞의 책, 80.

11 이찬수, 『불교와 기독교 깊이에서 만나다』 (서울: 다산글방, 2003), 30.

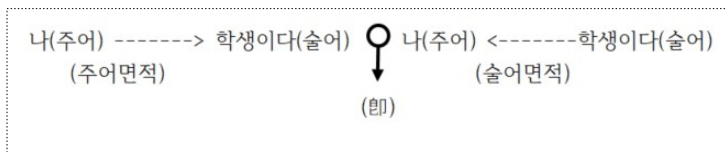
12 연구자가 보기에 니시다가 “자기 자신”과 “자기 자신의 본질”을 구분해서 말한 것은 실은 “신”과 “신의 본질”의 관계를 설명할 목적으로 다분히 의도적으로 그렇게 표현한 것이 아닐까 생각한다. 즉 “자기 자(신) vs 자기 자(신의 본질)”이다.

13 여기서 “술어 면적”이라는 말은 니시다의 절대 무의 장소적 논리에 입각한 표현으로 인간의 의식 안에 ‘인식하는 의식’과 ‘인식되는 의식’ 사이에 차별이 존재하는 바, 니시다가 말하는 장소란 이러한 차별이 없는 곳을 의미한다. 즉 보편자(술어)가 개별자(주어) 아래(밑) 놓이는 것을 말한다. 예를 들어 “개(개별자: 주어)는 포유류이다”라는 명제에서 이 명제가 논리적으로 성립하려면 포유류(보편자: 술어)가 자기 자신을 한정하지 않으면 안 된다. 즉 보편자가 자기 자신을 ‘개’로 한정하는 절대 무의 장소 안에서 ‘보편자’와 ‘개별자’ 사이에 차별은 존재하지 않는다는 것이다. 따라서 니시다가 말하는 장소란 인식하는 의식(intuition)과 인식되는 의식(Reflection)의 근저인 동시에 이 둘 사이에 차별이 제거되고 주어(개별자)가 술어(보편자)에 의해 참된 주어가 되는 장소이다. 여기에 대해서는 니시다 기타로, 『장소적 논리와 종교적 세계관』, 19-33 참고할 것.

체로서의 ‘나’의 의지가 드러나지 않기 때문이다. 또 이때 의지란 단순히 개체의 의식 작용을 의미하는 것이 아니다. 니시다에 의하면 “의지란 우리들의 자기가 세계의 자기 형성점이 되고, 세계를 자기에게 표현함으로써 세계의 자기표현적으로 세계를 형성하는 작용이다.”<sup>14</sup> 따라서 인격적 존재는 어디까지나 자기모순적 존재가 아니어서는 안 된다.<sup>15</sup>

술어 면 즉(卽) 주어 면적으로 자기 자신을 한정하는데 즉 주어와 술어의 모순적 자기 동일 적으로 자기 자신을 한정하는데 참으로 자기 자신을 한정하는 유일적 개체로서의 우리들의 ‘인격적 자기’가 있는 것이다.<sup>16</sup>

여기서 우리가 주목해야 할 것은 니시다가 말하는 ‘인격 개념’이다. 니시다에게 있어서 인격은 주어와 술어의 만남의 사건에서 성립된다. 그의 표현을 빌리자면 “인격이란 모순적 자기 동일 적으로 자기에게 있어서 세계를 표현하는 곳, 즉 세계의 한 초점으로써 자기 자신을 한정하는 곳에서 우리의 인격적인 자기가 성립한다.”<sup>17</sup> 이때 주어는 ‘개별자’로서, 술어는 ‘보편자’로서 각각 모순적 자기 동일의 관계에 놓여 있다. 즉 ‘개별자’는 ‘보편자’의 자기 한정을 통해서 자기 자신을 표현하는데 이것이 니시다의 인격 개념인 것이다.



모순적 자기 동일의 세계 속에서 “인격적 존재”로서의 나의 위치(장소)

14 앞의 책, 96.

15 앞의 책, 46.

16 앞의 책, 47.

17 앞의 책, 48.

따라서 여기서 니시다가 말하는 “인격적 자기”란 주어와 술어의 모순적 자기 동일의 세계 속에서 계속해서 자기 자신을 한정해 가는 유일한 개체로서의 “인간의 인격성”을 의미한다.<sup>18</sup>

한편 니시다의 사상을 계승한 니시타니는 서양철학의 근거로 여겨져 왔던 ‘존재’ 즉 ‘주체’를 의심하고 문제 삼는다. 이를테면 ‘그 주체의 본질이 무엇인가?’라는 것이다. 본래 서양철학의 주체 개념, 즉 ‘수브젝툼’(Sub-jec-tum)은 아리스토텔레스의 ‘무저’(無底) 혹은 ‘기저’(基底)의 ‘휘포케이메논’(hypokeimenon)에 근거하고 있다.<sup>19</sup> 아리스토텔레스가 실재(reality)로 삼고 있는 주어적 개체는 그것이 알려지기 위해서, 그것을 감싸고 있는 것, 즉 그것이 그 안에 놓여 있는 장소가 있지 않으면 안 된다. 이때 개체가 놓여 있는 장소는 이제 주어의 방향이 아니라 술어의 방향에서 더욱이 그 궁극으로서 초월적 술어 면에서 추구되지 않으면 안 된다. 아리스토텔레스의 ‘수브젝툼’은 이 ‘주어 면적’ 개체의 입장에서 술어의 방향을 싸잡은 개념이라고 할 수 있다.<sup>20</sup>

한편 데카르트에 이르러 주체의 개념은 아리스토텔레스의 ‘수브젝툼’

18 니시다는 신과 인간의 관계에서 매개는 ‘언어’이며 신은 언어를 통해 자신의 ‘절대적 의지’를 드러낸다고 말한다. 따라서 절대자의 자기표현이 곧 종교적으로는 ‘신의 계시’ 또는 ‘신의 의지’로 생각된다. 즉 신의 인격성은 곧 신의 의지로 읽히며 이는 절대적 자기모순적으로 우리의 자기의 근거에 현전한다. 앞의 책, 96-97.

19 자연 존재의 근거에 있는 것 즉 기체(基體)를 말한다. 이 개념은 플라톤에서 hypodochē로 표현되었고 아리스토텔레스에 이르러 hypokeimenon으로, 라틴어권에서는 substantia로, 영어권에서는 substance라는 어원을 형성하게 되는데 이는 무엇이 ‘아래에서’(hypo-) 받아들이고 있는 것(dochēus) 즉 아래에 놓여 있음(hypokeimenon) 즉 ‘근저’라는 말로 이해된다.

20 니시다는 ‘장소의 논리’의 근거로 아리스토텔레스의 ‘휘포케이메논’(hypokeimenon)의 개념을 빌린다. 그러나 아리스토텔레스의 ‘휘포케이메논’(hypokeimenon) 즉 무저(無底)는 자연의 존재 아래에 놓여 있고 술어가 아니며 오히려 절대적 주어이다. 그러나 니시다가 말하는 무저는 아리스토텔레스의 무저를 역으로 뒤집는 것으로 절대적 주어가 아니라 오히려 주어를 주어 되게 하는 절대적, 초월적 술어다. 이러한 술어는 하나의 대상이 다른 대상이 되는 근거이며 장소다. 아베 마사오, 『선과 종교철학』, 변선훈 역(서울: 대원정사, 1996), 60.

이 갖는 종속성을 배제하고 절대적 실체로 탈바꿈한다. 이른바 ‘자존적(自存的) 수브엑툼’이다.<sup>21</sup> 자존적 수브엑툼은 그 무엇에 의해 규정되지 않고 도리어 다른 일체의 것을 규정하는 주체를 말한다. 따라서 데카르트의 자존적 주체, 즉 자존적(自存的) 수브엑툼은 자기가 모든 것의 근거가 될 뿐 아니라 모든 것을 자기에게로 모으는 주체이다. 다시 말해서 대상을 앞에 두고 문초하는 자로서 ‘내(ego)가 모든 존재자의 존재를 근거 짓는 절대 부동의 주체인 것이다.

니시타니는 바로 이 데카르트적 ‘주체’를 문제 삼으면서 니시다가 ‘탈주체적 자아’ 개념을 ‘인격’의 근거로 제시한다. ‘탈주체적 자아’란 초월적 술어의 자기 한정으로 성립된 주체를 말한다. 그러므로 ‘탈주체적 자아’가 갖는 장점은 술어 면에서 주체를 한정함으로써 주체가 빠질 수 있는 자기중심성으로부터 자유로울 수 있다는 점이다. 왜냐하면 ‘탈주체적 자아’의 논리는 ‘주어적’, ‘대상적’으로 ‘보인 것’, ‘알려진 것’에 대한 논리가 아니라 오히려 그 같은 대상을 ‘보는 작용’, ‘아는 작용’ 자체에 대한 논리이기 때문이다.

연구자는 니시다가 말하는 ‘술어 면 즉(卽) 주어 면’의 논리가 서양의 주체 개념이 갖는 폐쇄성을 극복하는 매우 유용한 도구가 될 수 있다고 생각한다. 왜냐하면, 데카르트의 인식론에 입각한 주체는 객체를 대상화하는 주체로써 어쩔 수 없이 주어적 논리를 따를 수밖에 없는 반면 니시다가 말하는 주체는 주어적 방향에서 지향되는 주체가 아닌 술어적 방향에서 ‘지향’되는 주체이기 때문이다.

탈주체적 자아는 대상 논리에 대답하는 것도 아니고 배제하는 것도 아닌, 또 술어적 논리라고 하지만 주어가 없는 논리가 아닌, 오히려 일체의 주어적인 것, 대상적인 것을 그 고유성을 훼손하는 일이 없이 스스로 자기 한

21 아리스토텔레스에 의하면 ‘수브엑툼’이란 다른 어떤 것에 의해서도 술어가 될 수 없다. 그럼에도 불구하고 술어에 의해 서술되고 규정된다는 점에서 종속성을 갖는다. 본래 수브엑툼은 자아, 인간을 지칭하는 용어가 아니었는데 데카르트 이후 근대철학은 주체를 다른 곳이 아닌 인간 안에서 찾게 된 것이다.



정으로서 파악할 수 있는 새로운 주체다.<sup>22</sup> 즉 주체를 벗어나 있는 탈주체가면서 동시에 주체를 끌어안은 주체다. 그런 의미에서 ‘탈주체적 자아’는 서양의 인격 개념이 갖는 “주어적 한계”를 극복할 수 있다. 이는 서양의 주체가 주어적 논리에 따라 자기중심적일 수밖에 없다면 ‘탈주체적 자아’는 주체가 술어 면적 자기 한정을 통해 탈주체화되는 동시에 ‘의식하는 의식’으로서 그 주체성을 부여받게 되기 때문이다.<sup>23</sup> 이는 서양의 인격 개념이 주로부터 생각된 의식적 한계로 인해 주체의 자기중심성에서 벗어나지 못했다면 니시다와 니시타니의 ‘탈주체적 자아’는 ‘절대 무’로 대변되는 초월적 술어의 ‘자기 한정’을 통해서 ‘절대적 타자’의 입장을 견지하고 있다는 점에서 “주체의 자기중심성”에서 벗어나 있다고 말할 수 있다.

따라서 ‘탈주체적 자아’는 ‘인격’의 자기중심성에 의한 우상화의 가능성을 원천적으로 차단할 수 있다는 점에서 우상 파괴적이라고 말할 수 있다. 왜냐하면, 니시다와 니시타니의 ‘절대 무’로 유비되는 초월적 술어로서의 ‘신’은 ‘매개자’를 통해서 자신을 드러내는데 이때 ‘신의 인격성’은 바로 그 매개자와의 ‘모순적 자기 동일’의 사태 안에서 드러날 수 있기 때문이다. 따라서 ‘장소적 존재’<sup>24</sup>로서의 ‘매개자’는 ‘인간의 인격성’뿐 아니라 ‘신의 인격성’을 말할 수 있는 토대가 된다. 그 이유는 니시다와 니시타니에게 있어서 신과 인간의 관계는 어디까지나 절대 무가 자기 부정적으로 자기 자신을

22 아베 마사오는 니시다의 장소의 논리가 실제의 ‘자기표현형식’이라고 말한다. “장소적 논리는 철저한 주체적 실존적 자각의 논리이기 때문에 그것은 동시에 객관적 세계성립의 논리일 수도 있다.” 아베 마사오, 『선과 종교철학』, 61~62.

23 아베 마사오는 니시다의 ‘장소적 논리’에 입각한 ‘탈주체적 자아’가 아리스토텔레스의 주어적 논리는 물론이고 칸트의 선험적 논리도, 심지어 헤겔의 변증법적 논리를 뛰어넘어 주체의 ‘자기중심성’을 극복할 수 있다고 주장한다. 앞의 책.

24 니시다는 이를 ‘장소적 존재’라는 말로 표현했는데 그는 “장소적 존재란 이렇게 모순적 자기 동일적으로 매개자의 자기 한정의 중심이라고 할 수 있다. 거기에서는 ‘다’가 ‘일’로, ‘일’이 ‘다’로, 변하는 것이 변하지 않는 것으로 생각된다. 거기에서는 자기가 자기에게 대립한다. 자기가 자기에게 자기 부정적으로 하나가 된다. 따라서 그것은 자기 자신을 표현하는 것이다.”라고 말한다. 니시다 기타로, 『장소적 논리와 종교적 세계관』, 20.

표현하는 것에 다름 아니기 때문이다.

### III. 정재현의 ‘원초적 동사성’의 회복

니시다가 ‘주체’의 개념을 ‘술어의 자기 한정’으로 규정하고 주어적 방향이 아닌 술어적 방향에서 ‘지향’되는 ‘탈주체적 자아’를 제시함으로써 주체의 ‘자기중심성’을 극복하려고 했다면 정재현은 주어와 술어의 관계를 ‘명사성’과 ‘동사성’의 관계로 이해하면서 명사로서 주어가 갖는 한계를 지적하고 ‘원초적 동사성’의 회복을 통한 ‘새로운 주체’의 정립 가능성을 제시한다.

인간이나 사물이 있다고 할 때, 그것이 주어와 술어의 결합으로 표현되는 한 사건 안에서 주어 또는 술어로 표기되는 명사적 항목으로 이해해 왔던 역사를 돌이켜 보아야 한다. 각종 사물을 지칭하는 일반명사로부터 대체할 수 없는 유일회성을 지닌 고유명사에 이르기까지 실로 명사는 개념화를 위한 명백성의 견지에서 여타 품사의 추종을 불허하는데, 바로 이런 이유로 대체 가능성과 모호성으로 인해 다소 열등한 것으로 처리되었던 동사나 형용사 등과는 비교도 되지 않는 융숭한 대접을 받아왔다. 그러나 인간은 물론 이려니와 한 사물조차도 그것이 단순히 사물이기만 한가? 즉 명사적 정체성이 그 본래적 성질인가? 아니 오히려 어떠한 사물도 이미 ‘있다’로 표기되어야 하는, 즉 반드시 동사를 취하여 주술 관계를 이루어야 하는 사건이 아니던가? 말하자면 명사도 원초적으로는 동사가 아니던가? (중략) ... 사실 사물이 본래 사건이라면, 그래서 원초적으로 동사를 취하는 주술부적 서술이 필요하다면 사물을 지칭한다는 명사란 실로 잠정적인데, 이것이 그 명백성을 뽐내면서 영속적인 것으로 둔갑하는 바람에 오늘날 같은 비극이 벌어졌다. 달을 가리키는 손가락이 달을 빙자하더니 어느덧 달로 둔갑하는 것과 같은

이치이다. 25

정재현에 의하면 서양의 형이상학적 주체는 지금까지 ‘동사’가 아닌 ‘명사’로서 이해되어 왔다. 그러나 이러한 ‘명사적 정체성’은 사물의 본질이 될 수 없다. 왜냐하면, 주어는 홀로 주어일 수 없고 반드시 술어의 한정을 통해서만 주어가 될 수 있기 때문이다. 다시 말해 ‘명사’는 반드시 ‘동사’나 ‘형용사’와의 ‘관계’를 통해서만 주체가 될 수 있다. 따라서 ‘명사’로서의 주체는 그 ‘원초적 동사성’이 확보되지 않으면 안 된다. 요컨대 진정한 주체는 ‘명사성’이 그의 원초적 ‘동사성’을 회복할 때 비로소 성립될 수 있다는 것이다. 이를 니시다가 표현을 빌리자면 주체(주어)와 객체(술어)가 어느 한쪽으로 치우치거나 환원되는 일이 없이 서로가 서로를 한정하는 ‘상호 모순적 동일’의 관계 안에서 진정한 주체성을 확보할 수 있다는 의미다. 26

우리가 일반적으로 생각할 때 주체로서의 ‘자기 자신’은 고유한 ‘자존성’(aseity)을 갖고 있다고 생각하기 쉽다. 그러나 이때 ‘자기 자신’은 실은 명사화되고 정체화된 ‘자신’일 뿐 ‘자기’의 본질 전체를 반영하고 있는 것은 아니다. 따라서 진정한 ‘자기 자신’은 그것이 명사화되는 과정에서 누락된 ‘동사성’을 회복하지 않으면 안 된다. 다시 말해서 ‘자기’는 술어 면적 자기 한정에서 누락된 주어 면적인 것들을 포함하는 ‘자기’라야 한다. 이때 ‘자기 자신’의 본질이란 결국 “술어로서 파악된 주어적 측면”이다. 여기서 우리는 니시다가 말한 “만들어진 것으로부터 만드는 것으로”라는 의미가 무엇인지 정재현의 언어로 풀이해 보면 그 의미를 분명하게 알 수 있다. 즉 니시다가 말한 ‘만들어진 것’이란 곧 정체적 ‘명사성’이고, ‘만드는 것’이란 원초적 ‘동사성’인 것이다. 27 여기서 우리가 주목해야 할 것은 정재현의 주체 개념이 갖는

25 정재현, 『티끌만도 못한 주체에』 (왜관: 분도출판사, 2010), 122.

26 정재현은 “서구사상을 지배해 온 요소론적 이해가 부분으로의 환원이라는 경향으로 인해 인간을 정체적으로, 즉 명사적으로 규정하려는 ‘보편주의적·실체주의적 성향’을 부추겼다”라고 말한다. 앞의 책, 116.

27 ‘만들어진 것’이 잘 다듬어진 완성된 돌이라고 한다면 ‘만드는 것’은 거친 원석을 가공해

‘탈 주체적 성격’이다.

그동안 서양의 주체 개념은 ‘명사성’만을 주체의 근거로 삼아왔다. 그러나 명사는 본래 그 자체로 주체가 될 수 없는 한계를 가진다. 따라서 진정한 주체는 “만들어진 것이 아니라 만드는 것”이어야 한다. 즉 주체의 명사성은 동사성을 회복하지 않으면 안 된다. 그리고 주체가 그 본래적 동사성을 회복하기 위해서는 주체의 실존적 참여가 있어야만 한다.

예를 들어 ‘만들어진 주체’를 ‘주어적 주체’라고 하자. 그러면 ‘만드는 주체’는 ‘술어적 주체’라고 할 수 있다. 그리고 이 둘 사이의 상호 모순은 두 주체의 만남, 즉 주체의 실존적 참여를 통해서만 극복될 수 있다. 이때 ‘참여하는 주체’는 주어와 술어의 상호 모순을 극복한 주체이며 명사의 원초적 동사성을 회복한 주체인 것이다. 요컨대 니시다와 정재현의 공통점은 주체의 근거가 주어적이고, 명사적인 개념만으로는 확립될 수 없으며 반드시 술어적이고 동사적인 개념이 상호 역설적으로 연합되지 않으면 안 된다는 점을 주-객 구도 하에서 설명하고 있다. 정재현은 사람은 ‘있다’와 ‘이다’를 넘어 ‘되어가는’ 존재라고 말한다. 이 말은 사람이 주어가 되어 취할 수 있는 모든 술어의 원초적 근거는 ‘있다’나 ‘이다’가 아니라 ‘되어 감’에서 찾아야 한다는 것이다.<sup>28</sup> 예컨대 우리가 어떤 사람의 인격에 관하여 이야기할 때 인격이란 그 사람에게 있는 고유한 ‘실체’로 생각하기 쉽다. 그러나 사람의 인격은 변한다. 이를테면 성품에 문제가 있는 사람을 볼 때 “아직 수양이 덜 됐다”거나 “인격이 덜 됐다”고 말한다. 이때 ‘인격’이란 ‘되어 가는 것’의 ‘동사성’을 내포하고 있다. 그런 의미에서 인격이란 명사적 개념이 아니라 동사적 개념으로서 인간의 ‘인간 됨의 과정’이라고 말할 수 있다.

동일한 맥락에서 ‘계시’를 통해 드러나는 ‘신의 인격성’ 역시도 인간의 ‘인간 됨’의 과정과 결코 무관하지 않다. 왜냐하면 ‘계시’란 곧 그것을 경험한 인간의 내면에서 벌어지는 ‘사건’이며, 이는 계시 받은 자의 ‘인간 됨’의 과정

가는 ‘상태’나 ‘동작’에 비유해 볼 수 있을 것이다.

28 앞의 책, 109.

으로 이해되지 않으면 안 되기 때문이다. 따라서 ‘신의 인격성’은 계시의 주체인 ‘신’과 그 계시를 경험하는 또 다른 주체인 인간의 ‘인간 됨의 과정’에서 파악될 수 있다. 본 연구와 관련해서 이것이 중요한 이유는 바로 이 인간 됨의 과정이 갖는 인격의 ‘동사성’이 ‘주체의 자기중심성’을 극복할 수 있는 해결의 실마리가 될 수 있기 때문이다.

따라서 ‘신의 인격성’을 이야기함에 있어서 반드시 고려되어야 할 것은 바로 이 주체의 ‘탈중심성’과 ‘탈주체성’이다. 왜냐하면 계시의 주체로서 ‘신의 인격성’이 ‘탈중심적’이거나 ‘탈주체적’이지 않다면 인격의 동사성은 보장될 수 없고 주체는 ‘자기중심성’에서 헤어날 수 없게 될 것이기 때문이다. 이는 니시타니가 “신이 창조의 의지적 주체이기 위해서는 ‘창조주’여서는 안 된다”는 말과 일맥상통한다. 그런 의미에서 정재현의 사람됨의 과정으로서의 인격 개념이 갖는 ‘탈중심성’과 니시타니의 ‘탈주체화’는 주체의 자기중심성으로부터의 해방이라는 공동의 목표를 갖고 있다는 점에서 우상 파괴적이라고 말할 수 있다.

아울러 니시다는 신의 창조를 ‘창조 작용’과 ‘인격’의 관계로 설명했는데 그에 의하면 ‘창조 작용’이란 ‘다(多)’와 ‘일(一)’의 모순적 자기 동일적 세계가 ‘자기 자신’ 안에서 자기를 표현하는 것이다.<sup>29</sup> 여기서 니시다가 말하는 ‘자기 자신’이란 술어적 자기 한정으로서 ‘탈주체화’ 즉 ‘탈중심화’된 ‘주체’다. 그리고 이때 ‘창조 작용’의 주체로서 ‘인격’은 ‘자기 비움’을 통해서 드러난다. 즉 ‘신’은 ‘모순적 자기 동일적’으로 ‘자기 비움’을 통해서만 ‘신’이 된다.

주어적이고 초월적으로 군주적인 신(Dominus)은 창조신이 아니다. 창조신은 자기 자신 안에 부정을 포함하지 않으면 안 된다. 그렇지 않다면 자의적(자의적)인 신에 지나지 않는다.<sup>30</sup>

29 니시타 기타로, 『장소적 논리와 종교적 세계관』, 41.

30 앞의 책, 44.

단순히 초월적이고 자기만족적인 신은 신이 아니다. 창조의 신은 ‘초월적’일 뿐만 아니라 ‘내재적’이어야 한다. 따라서 신이 진정한 창조주가 되려면 ‘주어적 의지’의 ‘초월성’으로부터 자유롭지 않으면 안 되는 것이다. 이를 니시다는 “철저하게 무기저적(無基底的)으로 만들어진 것으로부터 만드는 것으로 무한히 자기 자신을 형성해 가는 것이다”라는 말로 표현한다. 다시 말해서 창조는 “만들어진 것”이 아니라 “만드는 것으로” 신의 ‘자기 비움’의 사태 안에서 이해되어야 한다는 것이다. 이때 주목할 것은 신의 ‘자기 비움’이 “신 자신의 본질로부터 작용하는 것”으로 이해되고 있다는 점이다. ‘창조’가 신의 ‘자기 비움’에서 말미암는다고 할 때 자기 비움이란 신의 의지적 행위로서 간주되고 당연히 ‘인격성’으로 이해되기 쉽다. 그러나 이때 ‘창조’를 위한 신의 ‘자기 비움’은 초월적 주어로서의 ‘신’의 행위가 아니라 내재적 술어로서 ‘신의 본질’로부터 ‘작용하는 것’으로 이해되지 않으면 안 된다. 따라서 신의 자기 비움은 신의 인격성으로만 이해되어서는 안 되며 신의 본질에 근거한 ‘무인격성’과의 관계 안에서 이해되지 않으면 안 되는 것이다. 만약에 그렇지 않다면 창조는 ‘신의 자유’가 아닌 ‘신의 자의’에 의한 것이 되고 신은 창조주가 될 수 없다. 왜냐하면, 어떤 행위든 자기 자신의 본질로부터 작용하는 것이 아니면 그것은 ‘자유’가 아니라 ‘자의’가 되기 때문이다.<sup>31</sup> 따라서 인간 됨의 ‘원초적 동사성의 회복’으로서 ‘탈주체성’은 신의 창조로서 자기 비움이 갖는 ‘신의 무인격성’과 연결되지 않을 수 없고 이는 곧 인간 주체성의 재정립으로부터 그 실마리를 찾을 수밖에 없다.

31 참고로, 니시다는 ‘자유’와 ‘자의’를 구분한다. 자유는 “자기 자신의 본질로부터 작용하는 것”으로써(and) “자기 자신의 본질에 따르는 것”이다. 반면에 자의는 단순히 “자기가 자기로부터 작용하는 것”이다. 이 둘의 차이점은 전자가 자기 자신의 본질에 입각한 것인 반면 후자는 자기 자신의 본질이 배제된 것이다. 이처럼 자기 자신의 본질을 배제한 자유를 니시다는 자유가 아닌 ‘자의’라고 말한다. 앞의 책, 44-45.

#### IV. 신의 인격성과 무인격성의 역설적 연합을 통한 신-인관계의 재정립

그동안 기독교의 하나님은 철저히 독립적인 실재로서 ‘자존성’을 가진 것으로 인식되었고 하나님 이외의 다른 실재들은 부차적이고 우발적인 것으로 간주되어 왔다. 그러나 이러한 ‘하나님’ 개념은 모든 다른 개념들을 추론해낼 수 있는 ‘독립적인 것’이 아니라 오히려 모든 다른 개념들에 의존된 ‘관계적인 것’으로 이해되기 시작했다. 왜냐하면 ‘있음’ 즉 ‘존재’로서의 하나님은 이제 ‘자존성’의 언어가 아닌 ‘관계성’의 언어로 표현되어야만 하기 때문이다.<sup>32</sup> 이제 ‘있음’은 “그냥 있음이 아니라 삶으로 새겨져야 하는 있음”이 되어야 한다.<sup>33</sup>

같은 맥락에서 고든 카우프만은 하나님의 ‘실재’는 하나님이라는 상징에 대한 ‘구성적 작업’으로 드러나야 한다고 주장한다.<sup>34</sup> 그에 의하면 그동안 기독교의 하나님을 표현하는 신앙적 언어들은 주로 ‘인간 중심적인 용

32 고든 카우프만은 ‘하나님’이라는 단어가 갖는 의미는 하나님이 인간 경험과 세계에 관계하고 참여하는 방법들을 지시하고 있다는 점에 근거하여 하나님이란 단어가 그의 ‘자존성’(aseity)이 아닌 ‘관계성’으로 새겨져야 하며 다른 용어들과의 관계를 통하여 궁극적으로는 인간 경험 전체와의 연관성을 통해서 그 의미가 획득되어야 한다고 주장한다. 고든 카우프만, 『신학 방법론』, 기독교통합학문연구소 역 (서울: 한울출판사, 1999), 42.

33 정재현은 실재가 ‘무엇’ 물음에 대한 대답으로서 ‘있음’이라면 의미는 ‘왜’라는 물음에 대한 대답으로서 ‘삶’을 의미한다고 말한다. 그는 틸리히의 종교철학 방법론이 이렇게 ‘실재’로서의 ‘있음’이 단순한 ‘있음’이 아닌 ‘삶의 의미’로서 새겨져야 함을 강조하고 있다고 주장한다. 그리고 틸리히가 말한 ‘의미실재’(sinnwirklichkeit)라는 용어가 현대의 시대정신을 반영하는 핵심이자 인식론을 넘어서는 해석학적 통찰의 요체라고 평가한다. 즉 ‘의미실재’란 실재가 의미를 드러내는 데에 있어 지닐 수밖에 없는 한계를 인정하면서도 그러한 의미가 실재에 의한 것이 되도록 해야 한다는 당위성을 강조하고 있다는 것이다. 따라서 정재현은 틸리히의 ‘의미실재’가 있음을 가리키는 실재 또는 존재, 삶을 뜻하는 의미, 이를 잇는 삶에 해당하는 인식으로서의 정신 중 어느 하나만으로 축소하거나 환원되는 것을 철저히 거부한다는 점에서 ‘비환원주의적’이라고 말한다. 정재현, 『미워할 수 없는 신은 신이 아니다: 틸리히의 역설적 통찰과 종교비판』 (서울: 도서출판 동연, 2019), 46.

34 고든 카우프만, 『태초에 창조성이 있었다』, 박만 역 (서울: 한국기독교연구소, 2013), 46.

어'로서 이해돼 왔다. 그 결과 하나님을 인간과 같은 '존재자'로 여기게 되고, 하나님을 마치 '인간적 행위자'인 것처럼 오해하는 우를 범했다는 것이다.<sup>35</sup> 그런 이유로 카우프만은 하나님이 '창조주'가 아닌 '창조성'으로 이해되어야 한다고 주장한다. 즉 '창조'는 하나님의 존재가 인격적이기보다 비인격적임을 암시하고 있다는 것이다. 예컨대 '창조주'가 신의 인격성을 향하고 있다면 '창조성'은 인격성을 초월한 무인격성을 향하고 있다고 볼 수 있다. 다시 말해 하나님은 인격적일 뿐만 아니라 무인격적이기도 하다는 것이다. 이렇게 창조주가 아닌 '창조성'으로서의 하나님은 니시다의 표현대로 하면 "만들어진 것이 아닌 만드는 것"에 다름 아니다. 또 정재현의 표현대로 하면 "명사가 아닌 동사"로서 '창조의 행위'를 강조하고 있다. 그런 의미에서 '창조성'은 하나님의 창조 행위의 '원초적 동사성'을 보장하면서도 그 자체로 하나님의 존재를 인간 편에서 실존적으로 이해할 수 있도록 도와준다. 흥미로운 사실은 구약성경에서 '창조'로 번역된 히브리어 동사 '바라'(בָּרָא; 창조하다)는 오직 신적인 창조에 대해서만, 즉 어떠한 인간의 유비도 거기에 상응할 수 없는 하나님의 절대적인 창조에 대한 표현으로서만 사용된다. 그러나 '바라'는 또 하나님이 선택한 선민 이스라엘을 창조하시고(사 43:1, 15), 죄인을 중생케 하시며(시 51:10), 장차 전 인류의 구원을 완성하실 하나님의 구원 사역(사 65:17)을 나타낼 때도 사용되고 있다. 특히 요한계시록에 언급된 세상의 종말과 구원의 완성은 하늘에서 내려오는 '새 하늘과 새 땅'으로 유비되어 나타난다. 이는 말하자면 '창조'가 곧 '구원'이며 구원의 완성은 다름 아닌 '새로운 창조'라는 것이다.<sup>36</sup>

그런 의미에서 신의 인격성은 '창조주'로서의 하나님의 '존재'에 그 근거가 있기보다는 존재를 초월한 끊임없는 창조의 행위를 통해 세상을 구원하

35 카우프만은 이러한 신-인동형론적 사고가 인간을 이원론적으로 이해하는 신학적 토대를 제공했다고 비판한다. 앞의 책, 64.

36 "또 내가 새 하늘과 새 땅을 보니 처음 하늘과 처음 땅이 없어졌고 바다도 다시 있지 않더라"(요한계시록 21:1).



시는 하나님의 ‘창조성’에 있다고 해도 과언이 아니다. 여기서 중요한 것은 이러한 사고의 전환이 우리로 하여금 신의 존재에 대한 의미론적 성찰을 가능하게 해 준다는 것이다. 예를 들면 예기치 않게 찾아오는 ‘우주의 창조성’을 창조주의 ‘인격성’으로 환원할 경우, 하나님을 포악하고 무자비한 신으로 만드는 우(愚)를 범할 수 있다. 이 말은 다시 말하면 자연의 무인격성을 신의 인격성 안에 귀속시킬 경우, 자연의 파괴적인 힘은 신의 인격성의 발현으로 간주되고 이때 신정론의 문제가 발생하게 된다는 것이다. 그러나 하나님을 ‘창조주’가 아닌 ‘창조성’으로 이해할 경우 신정론의 문제는 자연스럽게 해소된다. 왜냐하면 ‘창조성’은 변화무쌍한 자연현상을 하나님의 인격성 발현으로 이해하기보다는 무인격성으로 이해할 수 있게 도와주기 때문이다. 그러므로 하나님을 ‘창조주’가 아닌 ‘창조성’으로 이해하는 것은 인격성에 의한 과도한 집착으로 인해 신을 ‘악마화’하는 우를 범하지 않게 해 준다는 점에서 우상 파괴적이라고 말할 수 있다. 한편 카우프만은 이러한 인격성에 의한 우상화의 문제를 해소하기 위한 대안으로서 그리스도인들에게 “신-인 동형론적”(anthropo-morphic) 신앙의 자세를 버리고 “그리스도 동형론적”(christo-morphic) 신앙의 자세를 취할 것을 주문한다. 그리스도 동형론적 신앙의 자세란 예기치 않게 찾아오는 ‘우주의 창조성’ 즉 ‘자연의 힘’을 ‘하나님의 창조성’으로 이해하고 그것이 인간의 삶에 중요한 의미를 갖게 할 뿐 아니라 그 영향이 인간뿐 아니라 다른 피조물들에게도 미친다는 사실을 직시하는 태도라고 말할 수 있다.<sup>37</sup> 또 ‘그리스도 동형론적 사고’는 삶의 현장에서 벌어지는 갖가지 악의 문제들을 회피하지 않고 직면하게 함으로써 신의 존재에 대한 의미론적 성찰을 가능하게 해준다는 점에서 현대의 시대정신과도 부합된다. 그러나 무엇보다도 우리가 재차 주목해야 할 사실은 카우프만의 ‘창조성’이 신과 세계의 관계를 ‘인격성’이 아닌 ‘무인격성’의 관점에서 바라볼 수 있게 해 준다는 사실이다. 즉 ‘창조주’로서의 하나님 개념이 신의 인격성의 근거로서 자기중심적이고 자기 폐쇄적인 한계를 갖

37 앞의 책, 95~97 참고.

는 반면에 ‘창조성’은 주체의 자기중심성으로 환원되지 않는다는 점에서 일방주의가 초래하는 억압과 왜곡의 폐해를 극복할 수 있다. 왜냐하면 ‘창조성’이란 결국 ‘명사’가 아닌 ‘동사’로서 신의 창조를 신의 ‘자기 비움’ 안에서 벌어지는 동사적 사건으로 이해함으로써 그동안 모순적 대립으로 이해해 왔던 신과 세계의 관계를 ‘상호 역설적 연합의 관계’ 보는 시각을 열어주기 때문이다.

또 하나 주목할 것은 ‘그리스도 동형론적 사고’(christo-morphic thinking)가 우리로 하여금 하나님의 창조를 하나님의 구원과 동일한 사건으로 이해하게 만든다는 점이다. 신의 인격성으로서 성부의 ‘자기 비움’(케노시스)과 성자의 ‘자기 비움’(에크-케노시스)이 상호 “불가역적 역대응”의 관계가 아니다. 오히려 성부와 성자는 ‘구원’이라는 목적하에서 역설적으로 “가역적 역대응”의 관계로 새겨질 수 있다. 이는 ‘창조’와 ‘구원’이 모두 “하나님의 동사적 사건”으로서 “예수의 부활” 역시도 하나님의 원초적이고 본래적 행위로서 ‘창조성’이 갖는 ‘역사적 관계성’으로 이해할 수 있다는 것이다.<sup>38</sup> 왜냐하면 ‘창조성’으로서의 하나님의 동사성은 예수의 부활과 ‘역사적 관계성’을 갖고 있기 때문이다. 또 우리가 간과하지 말아야 할 것은 카우프만의 ‘창조성’이 갖는 ‘동사성’과 ‘역사적 관계성’이 우리를 기독교 신앙의 본질인 사랑의 실천으로 이끈다는 사실이다. 왜냐하면 ‘창조성’은 그리스도인들이 예수의 십자가 죽음과 부활을 ‘창조와 구원’의 상호 공속적 연합의 사건으로 이해하게 함으로써 그리스도인들이 자기희생적 삶을 따르도록 결단하게 하기 때문이다. 그런 의미에서 카우프만이 말하는 ‘창조성’은 기존의 인격주의적 신관으로 설명할 수 없었던 신의 무인격성을 설명하는 데 매우 유용한 도구가 될 수 있다.

38 카우프만은 하나님 개념으로서의 ‘창조성’을 예수의 ‘창조성’과 연결함으로써 새로운 기독교적 성찰의 필요성을 주장한다. 즉 예수의 부활이라는 역사적 사건이 예수의 ‘창조성’으로 이해되어야만 한다는 것이다. 고든 카우프만, 『예수와 창조성』, 김진혁 역 (서울: 한국기독교연구소, 2009), 44-45 참고.

예컨대 인간이 ‘신의 형상’으로 창조되었다고 할 때 인간의 본질은 ‘신의 인격성’과 ‘자연의 무인격성’을 함께 가지고 있다. 다시 말해서 인간이란 ‘신의 인격성’과 ‘무인격성’의 역설적 연합체로서 신과 마주하는 존재다. 이것은 성경에서 하나님께서 인간을 창조할 때 흙으로 만들었다는 진술과 대치되지 않는다. 왜냐하면, 흙은 물질이고 자연이기 때문이다.<sup>39</sup> 그렇다면 인간은 인격적인 존재인가? 무인격적인 존재인가? 이에 대한 답은 인간은 인격적인 존재로만 생각될 수 없다는 것이다. 왜냐하면, 앞에서 언급했듯이 인간의 몸은 결코 인격적이지 않기 때문이다. 예컨대 인간에게 있어서 질병과 죽음은 마치 자연 재앙이 예고 없이 닥치듯 우리의 의지와 상관없이 찾아온다. 그리고 죽음으로 인간의 육체(몸)는 소멸한다. 예를 들어 자살을 결심한 사람이 스스로 나무에 목을 매 죽는다고 생각해 보자. 잠깐이지만 그 사람은 고통 속에 발버둥 칠 것이다. 죽음을 결심한 사람의 몸이라면 몸부림칠 이유가 뭐겠는가? 이는 인간의 몸이 그 사람의 의지와는 상관없이 죽음을 거부한다는 방증이다. 또 그 반대로 아무리 살고 싶어도 몸에 병이 들어서 죽는 사람의 경우를 생각해 보면 우리의 몸은 우리 의지와는 상관없이 병들고 소멸할 수 있다. 이때 우리 몸은 인격적인가? 무인격적인가? 여기서 우리는 “신의 인격성의 실체가 인간의 인격성”이라는 포이어바흐의 주장이 ‘존재론적 무신론’에 입각해서 신의 존재를 부정하는 것이 아니라는 정재현의 지적을 상기해 볼 필요가 있다.

주지하듯 포이어바흐는 신의 인격성이 인간 의식의 투사일 뿐이라고 주장했다. 그러나 그의 주장은 기존의 신과 인간의 질적 차이를 영과 육의 이원론적인 관점에서만 보아왔던 형이상학적 사고에 대한 반동으로부터 비

39 셀리 맥페이그는 『은유신학』에서 성서에서 자연적이고 비인격적 이미지들을 찾을 수 있는데 유대-기독교 전통에서는 자연적인 경향보다 인격적인 경향을 더 강하게 드러냄으로써 자연환경의 착취라는 섬뜩한 결과를 초래했다고 비판했다. 이는 하나님의 비인격화가 생태신학적으로 인간중심주의를 극복할 수 있는 단초가 됨을 반증하는 것이라고 할 수 있겠다. 셀리 맥페이그, 『은유신학: 종교언어와 하느님 모델』, 정애성 역 (서울: 다산글방, 2001), 49.

롯된 것이었다. 그렇다면 포이어바흐는 신의 인격성의 실체가 인간의 정신과 육체 중 어디에 근거한다고 보았을까? 정재현의 주장대로 그의 무신론이 “있음과 앎의 동일성에 입각한 존재론적 무신론”이 아니라 “없음과 모름의 다양성에 입각한 의미론적 무신론”이라면 신의 인격성이 곧 인간의 인격성이란 포이어바흐의 주장은 어디에 근거하는 것일까? 연구자가 보기에 포이어바흐도 영과 육의 이원론적 관점에서 신은 ‘육’이 아니라 ‘영’이라는 사고에서 벗어나지 못했다고 생각한다. 왜냐하면 포이어바흐가 신과 인간의 질적 차이를 육체의 있고 없음에 두지 않았다면 굳이 신의 인격성을 인간 의식의 투사라고 주장할 이유가 없기 때문이다.<sup>40</sup> 이것은 결국 포이어바흐 역시도 이원론에 입각한 존재론적 사고에서 벗어나지 못하고 신의 인격성의 근거를 영혼이나 정신의 영역에서만 찾았음을 방증하는 것이다. 따라서 연구자는 포이어바흐의 무신론이 인간 육체의 유한성을 인정하면서도 이를 극복하려는 초월성에 대해서는 이를 ‘정신’으로만 국한함으로써 스스로 그 한계에서 벗어나지 못한 것이 아닐까 생각한다. 만약 신이 인간과 같이 육체를 갖고 있고 다만 그 차이점이 ‘불멸성’에 있다고 한다면 “신의 인격성은 곧 인간의 인격성”이라는 포이어바흐의 주장을 수용하면서도 이를 신-인 관계의 새로운 가능성으로 제시할 수 있을 것이다.

그러나 문제는 기독교가 ‘신은 곧 인간’이라는 명제를 그리스도의 배타성 안에서만 독점적으로 받아들일 수밖에 없다는 점이다. 이것은 신이 일시적으로라면 모를까 육체를 영원히 소유할 수 없다는 영, 육 이원론에 그 뿌리를 두고 있는 것으로서 만약 신이 영원히 육체를 소유할 수 있다고 가정한다면 자연스럽게 해소될 수 있는 문제다. 그러나 기독교는 ‘인간의 유한성’을 ‘육체의 필멸성’(必滅性)으로 예수의 죽음과 연결하고, ‘신의 무한성’을 ‘신의 불멸성’(不滅性)으로서 그리스도의 부활과 연결한다. 이는 역설적

40 정재현은 포이어바흐의 ‘투사’가 존재론적 무신론으로 오해될 가능성에 대해서 언급했는데 그는 포이어바흐의 무신론이 ‘존재론적 무신론’이 아니라 ‘의미론적 무신론’이라고 주장한다.

이게도 인간 예수의 유한성이 곧 그리스도의 초월성이며, 신의 인격성이 바로 이 인간 예수의 “유한성 즉(卽) 초월성”이라는 명제에 뿌리박고 있다. 그러나 연구자가 보기에 이것은 신의 본질이 육이 아니라 영이며, 신은 육체를 영원히 가질 수 없다는 생각에서 비롯된 것이다. 왜 우리는 신이 육체를 영원히 가질 수 없다고 생각하는 것일까? 더욱이 기독교는 예수가 하나님의 아들이자 인간의 육체를 입고 세상에 온 하나님이라고 믿고 고백한다. 그리고 이러한 ‘하나님의 신체성’<sup>41</sup>은 육신을 통하여 사람의 죄로 병들고 사멸할 육을 받아들임으로써 인간과의 관계를 회복하시는 하나님을 말하고 있다. 따라서 기독교에서 예수는 “인간의 유한성으로서의 육체의 필멸성”과 “신의 무한성으로서 그리스도의 영원성”이 합쳐진 존재라고 해도 과언이 아니다. 이때 ‘인간의 필멸성’은 예수의 십자가의 죽음으로 실현되고, ‘신의 불멸성’은 예수가 죽은 지 사흘 만에 다시 살아나 썩지 않는 신령한 육체로 부활하는 것으로 실현된다. 이는 기독교가 신의 불멸성을 이야기할 때 육체를 배제하지 않았다는 사실을 방증하는 것으로서 예수의 부활이 보여주는 신의 불멸성의 의미가 영혼만이 아니라 육체도 포함하고 있다는 점을 암시하는 것이다. 연구자는 바로 이것이 예수의 부활에 대한 기독교 신앙이 갖는 실존적 의미가 아닐까 생각한다. 만약에 기독교가 예수의 부활 사건을 ‘신의 형상의 완전한 회복’으로 그 의미를 다시 새기면서 ‘부활’을 본래적 ‘자연성’으로의 복귀로 본다면 이를 토대로 ‘신(神)으로서의 인간’ 즉 ‘신인’(神人)과 ‘다른 인간(人) 사이의 관계성이 새롭게 전개될 수 있을 것이고 아울러 ‘신의 인격성’도 새롭게 재고될 수 있을 것이다. 이에 관해서 몰트만은 우리에게 의미 있는 통찰을 제공해 주는데 그는 “하나님의 신체성은 하나님의 모든 사역의 종점”이라고 말한다.

하나님의 모든 사역의 종점이 ‘신체성’이라면 사람의 몸은 삶의 저급한 형식

41 몰트만은 이러한 하나님의 ‘신체성’이 하나님의 화해 사역의 종착점이라고 말한다. J. 몰트만, 『창조안에 계신 하나님』, 김균진 역 (서울: 한국신학연구소, 1987), 290.

으로 생각될 수 없고 목적을 위한 수단으로 생각될 수 없으며 극복돼야 할 그 무엇으로 이해될 수도 없다. 신체성은 하느님의 사역들에 상응하여 사람의 가장 높은 목적이요 그의 모든 사역들의 종점이다.<sup>42</sup>

사실 따지고 보면 “신이 인간이 되었다”는 것은 “신은 인간이었다”는 과거완료 시제로 대체될 수 있다. 그리고 이는 예수 그리스도의 역사성과 결부되어 기독교 신앙의 절대성을 구축하고 있다. 그러나 문제는 삼위일체의 제2위격인 성자 하나님께서 우리와 같은 성정을 가진 인간이었다는 사실이 ‘관계의 개방성’을 지향하기보다 ‘개체의 폐쇄성’을 지향하고 있다는 점이다. 즉 기독교는 그리스도가 갖는 ‘관계의 개방성’과 ‘개체의 폐쇄성’ 사이의 대립적 모순을 극복하지 못하고 있다. 연구자는 그동안 기독교가 신과 인간의 관계를 ‘존재론적 관점’에서 ‘인간이 된 신으로부터’(from God who became human) 시작했다고 한다면 이제 ‘의미론적 관점’에서 ‘신이 된 인간으로부터’(from human who became God) 시작해 다시 ‘다른 인간’(the other human)으로 향하는 것으로 그 관점을 전환하지 않으면 안 된다고 생각한다. 왜냐하면, 기독교가 말하는 ‘인간으로서의 신’은 다른 인간과의 관계에서 자신의 인격성을 가질 수밖에 없고 이때 신의 인격성이란 신 자신의 ‘보편성’과 ‘개체성’ 중 어느 하나를 포기하거나 배제할 수 없기 때문이다. 아울러 개체성은 자연으로서의 인간의 몸(육체)을 그 내용으로 가질 수밖에 없다. 이는 몸이 ‘신적 인간’ 즉 ‘신인’(神人)과 ‘인’(人)의 관계성을 위한 매개체로써 ‘신인’(神人)과 ‘인’(人)을 공유하고 있어야만 하기 때문이다. 다시 말해서 신은 신이기 위해 인간이 되어야 하고 인간은 인간이기 위해 신과 하나가 되어야만 하는 것이다.

성경에 의하면 인간은 자연의 질료와 형상의 합성물인 몸(신체)에 ‘신의 숨결’이 부가된 존재다. 이는 ‘의미론적 관점’에서 볼 때 인간이란 신과 관계하기 위해서, 또 다른 인간들과 관계하기 위해서, 신과 하나가 되어야 하는

42 앞의 책, 289.

존재라는 것이다. 따라서 신의 형상으로 창조된 인간은 어떤 존재인가라는 물음은 이제 ‘무엇’의 물음이 아니라 ‘왜’의 물음이 되어야만 한다. 왜냐하면 ‘신의 형상’이라는 의미가 이제는 신의 존재에 관한 것이 아니라 신과의 관계를 의미하는 말로 새겨져야 하기 때문이다.<sup>43</sup>

## V. 나가는 말

본 논문에서 연구자는 인간의 자기중심성에 의한 신의 우상화를 막는 대안으로써 ‘신의 인격성’과 ‘무인격성’의 역설적 연합을 시도해 보았다. 인간의 자기중심성에 기초한 신의 인격성은 신의 완전성으로서의 신의 사랑, 즉 무차별적이고 무제한적인 사랑과 모순될 수밖에 없다. 이는 인격성이 신과 인간 사이의 애증호오(愛憎好惡)의 관계를 그 전제로 삼기 때문이다. 그러나 무인격성은 인간의 자기중심성으로 인해 변질될 수 있는 신의 인격성의 본래적 동사성을 회복할 수 있게 할 뿐 아니라 기독교의 사랑이 지향하는 사랑의 무차별성을 함의하고 있다는 점에서 우상화를 막을 수 있는 도구가 될 수 있다. 이는 본 논문의 결론이라고 할 수 있는 바, 인간 주체의 재정립을 통해 신의 인격성의 본질이 자연적 존재로서의 인간의 ‘신체성’과 무관하지 않다는 사실에서 드러난다. 그것은 다름 아닌 예수의 십자가의 죽음과 부활이 갖는 의미를 인간 육체의 ‘필멸성’과 그리스도의 ‘불멸성’의 사이의 모순을 이 둘의 역설적 연합으로 이해함을 통해서 실현될 수 있을 것이다. 그리고 이러한 통찰이 다시금 목회 현장에서 기독교의 신앙 성찰의 과제로써 정립될 때 인격성에 의한 우상화와 이에 따른 폭력성의 문제도 해소

43 정재현은 구약성경에서 인간의 총체성을 지칭하는 히브리어 ‘네페쉬’가 육체를 의미하는 ‘바사르’와 영을 의미하는 ‘루아흐’를 포함하는 바, ‘루아흐’는 신약에 ‘프뉴마’로 신의 형상을 의미하고, 이것이 인간의 전인적 본성, 즉 인간의 원초적 종교성으로도 이해될 수 있으며, 후에 영혼이나 정신으로 풀이되었다고 말한다. 정재현, 『티끌만도 못한 주체에』, 149.

될 수 있을 것이다.

주제어 Keywords

인격성, 무인격성, 우상화, 탈주체화, 절대무

personality, impersonality, idolization, desubjectivation, absolute nothing

접수일: 2021년 11월 1일, 심사완료일: 2021년 11월 27일, 게재확정일: 2021년 12월 17일



## 참고문헌

- 니시다 기타로. 『장소적 논리와 종교적 세계관』. 김승철 역. 서울: 정우서적, 2013.
- \_\_\_\_\_. 『선의 연구』. 서석연 역. 서울: 범우사, 1990.
- 몰트만, J. 『창조안에 계신 하나님』. 김균진 역. 서울: 한국신학연구소, 1987.
- 아베 마사오. 『선과 종교철학』. 변선환 역. 서울: 대원정사, 1996.
- \_\_\_\_\_. 『선과 현대 신학: 종교 부정의 이데올로기를 극복하는 길』. 변선환 역. 서울: 대원정사, 1996.
- 이찬수. 『불교와 기독교 깊이에서 만난다』. 서울: 다산글방, 2003.
- \_\_\_\_\_. “불교사학 및 응용불교: 니시타니 케이지의 불교적 허무주의.” 『한국불교학』 제 26권 (2000): 513-531.
- 정재현. 『티끌만도 못한 주제에』. 왜관: 분도출판사, 2010.
- \_\_\_\_\_. 『미워할 수 없는 신은 신이 아니다: 틸리히의 역설적 통찰과 종교비판』. 서울: 도서출판 동연, 2019.
- 카우프만, 고든. 『신학 방법론』. 기독교통합학문연구소 역. 서울: 한들출판사, 1999.
- \_\_\_\_\_. 『예수와 창조성』. 김진혁 역. 서울: 한국기독교연구소, 2009.
- \_\_\_\_\_. 『태초에 창조성이 있었다』. 박만 역. 서울: 한국기독교연구소, 2013.

### 한글 초록

그동안 기독교 신앙의 요체라 할 수 있는 ‘신의 인격성’은 사랑과 구원이 라는 기독교의 본래적 정체성을 위해 중심적 역할을 했음에도 불구하고 과도한 의인화로 인해 기독교의 우상화를 초래하는 원인이 되기도 하였다. 인격성-의인화-우상화의 고리를 끊어내기 위해서는 피조세계를 구성하는 무인격성이 창조주인 신에게서 비롯되었음에 주목하여 신의 무인격성에 대한 역설적 통찰을 통해 그러한 우상화의 문제를 극복하고 신-인 관계를 새롭게 정립하지 않으면 안 된다. 아울러 신앙의 주체가 되는 인간의 자기중심성에 근거한 종교적 투사로 인한 우상화는 오직 탈주체화된 새로운 주체의 정립으로만이 가능하다. 이에 본 논문은 신의 인격성에 의한 우상화가 인간의 자기중심성으로 인해 왜곡된 ‘신의 의인화’에 그 원인이 있음을 지적하고 이를 극복하기 위한 대안으로서 인격의 탈주체화를 시도한다.

Re-establishment of the Doctrine of God  
through Paradoxical Association of Personality and  
Impersonality:  
Focused on Nishida Kitaro and Jae-hyun Chung's  
De-subjectivity of Self Concept

Beom Suh Son, Th.D.

Guest Professor, Department of Philosophy of Religion  
Methodist Theological University

In the meantime, although the ‘personality of God,’ which can be said to be the essence of Christian faith, has played a central role for the original Christian identity of love and salvation, excessive personification has also contributed to the idolization of Christianity.

In order to break the cycle of personality-personification-idolization, it must be acknowledged that the impersonality, that constitutes the created world originates from God, the Creator. And through paradoxical insight over the impersonality of God, it is necessary to overcome the problem of idolization and the relationship between God and man should be newly established.

In addition, idolization due to religious projection based on the self-centeredness of man who becomes the subject of faith is only possible with the establishment of a new subject that has been desubjected. Accordingly, this thesis points out that the cause of idolatry by God’s personality is the distorted ‘personification of God’ due to human egocen-

trism, and attempts to desubject the personality as an alternative to overcome this.

# 비극성을 성찰하는 신학

## — 로완 윌리엄스의 비극적 신학에 대한 논쟁과 비평\*

차보람

성공회대학교 강사, 조직신학

### I. 서론

로완 윌리엄스(Rowan Williams)는 현대 영미권 신학계에서 고전신학의 언어와 문법을 창조적으로 해석하는 흐름을 주도하는 신학자다.<sup>1</sup> 그는 옥스퍼드대학교 레이디 마가렛 신학 교수직을 거쳐 웨일스에서 주교로 사목하다가 2002년부터 세계성공회공동체(Anglican Communion)의 일치의 상

---

<https://doi.org/10.18708/kjcs.2022.1.123.1.125>

\* 본 논문은 2020년 제15회 한국조직신학자 전국대회(9월 12일, 장로회신학대학교)에서 발표된 글을 김진혁 교수(헛볼트리니티신학대학원대학교)가 논찬에서 제기한 중요한 내용들을 반영하여 수정하고 보완한 글이다. 줄고를 논찬해주신 김진혁 교수께 감사를 표한다. 본 논문의 논지는 필자의 박사학위논문 “Suffering, Tragedy, Vulnerability: A Triangulated Examination of the Divine-Human Relationship in Hans Urs von Balthasar, Rowan Williams, and Sarah Coakley” (University of Durham, 2019)의 제2장 “Tragedy and Dereliction in the Tragic Theology of Rowan Williams” 전반부 논지 일부와 동일하다.

1 그가 저술한 많은 대중신앙서적들이 한국에서도 계속 번역 출판되고 있으나, 김진혁이 다음의 글에서 윌리엄스 사상의 개요를 처음으로 소개했다: 김진혁, “비극적 삶을 감싸는 하느님의 자비: 로완 윌리엄스,” 『우리 시대의 그리스도교 사상가들』 (서울: 도서출판 100, 2020). 윌리엄스의 학술저작으로는 유일하게 *On Augustine* (London: Bloomsbury Continuum, 2016)이 『다시 읽는 아우구스티누스: 유한자의 조건과 무한자의 부르심』, 이 민희·김지호 옮김 (고양: 도서출판 100, 2021)으로 출판되었다. 본 논문을 통해서 로완 윌리엄스의 신학과 사상에 대한 비판적 연구가 한국 신학계에서 촉발될 수 있기를 바란다.

정인 캔터베리 대주교로 재임했다. 대주교직에서 중도퇴임한 2013년부터 케임브리지대학교 모듈린 컬리지의 학장으로 재직하며 전임신학자의 경력을 다시 시작했으며, 2020년에 정년은퇴한 후 현재 고향인 스완지에서 연구와 저술활동을 이어가고 있다. 이처럼 성직자와 신학자의 삶을 동시에 살아온 윌리엄스의 경력은 그와 동시대에 로마 가톨릭 교회의 수장으로 사목하면서 동시에 세계적인 신학자로도 활동했던 교황 베네딕토 16세와 종종 비교되기도 한다.

윌리엄스의 신학을 관통하는 여러 특징들 중에서 가장 두드러지는 것은 세계의 비극성에 대한 깊은 성찰이다. 그의 신학은 세계와 인간에 대한 비극적 인식으로부터 출발한다. 물론 이는 그의 신학이 주관주의적 경향에 경도되어 있어서 계시의 존재론적 객관성을 무시한다는 뜻은 결코 아니다. 다만 그의 신학에서는 언제나 인간 실존의 비극적 현실, 즉 실패와 파국, 슬픔과 죄책, 심판과 회개, 상처와 애도 등에 대한 철저한 성찰을 근거로 삼위일체론, 인간론, 영성과 제자도에 대한 이해 등이 형성된다. 이러한 그의 비극적 감수성은 인간의 가장 근원적인 곤경과 궁지를 천착하는 신학을 창조하면서 폭넓은 반향을 얻고 있다.

하지만 그의 신학이 가진 비극적 특징에 대한 의문과 비판이 전혀 부재했던 것은 아니다. 말하자면, 비극적 세계를 살아가는 그리스도인의 슬픔과 애도에 과도하게 천착한 나머지, 세계의 비극성에 앞서는 평화와 선함의 존재론적 우선성 그리고 세계의 비극성을 가로지르는 기쁨과 안식의 종말론적 선포 등에 대한 성찰이 약화되거나 사라진다는 우려들이 제기되었다. 이는 그의 신학 전체를 통틀어 가장 논쟁적인 부분이 되고 있다. 이 논쟁은, 넓은 맥락에서 보면, 신학이 제시하는 고유한 가치들, 즉 인간과 세계의 구원과 회복을 논하는 창조론과 종말론이 세계의 비극성과 어떠한 관계에 놓여야 하는지에 대한 문제의식과 연관되어 있다. 이런 맥락에서 보자면, 윌리엄스의 신학에 의문을 제기하는 학자들은 세계의 근원적 비극성에 대한 지나치게 날카로운 인식이 되려 복음의 가치들을 약화시키고 비극성에 중

속시킬 수도 있다는 우려를 표하고 있는 것으로 볼 수 있다.

본 논문은 윌리엄스의 비극적 신학에 대한 위와 같은 현재의 논쟁에 기여하고자 하는 목적을 가진다. 이를 위해서 먼저 윌리엄스의 비극적 신학이 지니는 특징들을 살펴본 다음, 이에 대한 비판의 내용이 무엇이고 논쟁의 지점들이 어디인지를 설명할 것이다. 이어서 윌리엄스의 신학에 대한 비판이 타당한지를 구체적인 예를 통해서 살펴볼 것이다. 윌리엄스는 요한복음을 비극적 상상력이 가장 첨예하게 드러나는 그리스도교 문헌으로 꼽는다. 본고는 윌리엄스가 요한복음을 독해하는 관점을 분석함으로써 그의 비판자들이 제기하는 문제가 타당성을 지닌다고 주장할 것이다. 주장의 요점은 다음과 같다. 윌리엄스는 고전유신론 전통의 근간을 이루는 무로부터 창조 교리를 긍정하면서, 악을 선의 결핍이자 실체 없는 비존재로 규정하는 아우구스티누스적 전통을 따른다. 이와 같은 신학적 기초를 전제로 하고, 윌리엄스는 세계의 비극적 실패와 파국을 가장 극적으로 폭로하는 신약성서 문헌으로 요한복음을 선별하고 이에 대한 비극적 독해를 시도한다. 하지만, 윌리엄스는 비극성을 강조하면서 창조세계의 유한성과 비극성을 적절하게 구별하지 않음으로써, 비존재인 악이 마치 존재론적 가치를 지니는 것처럼 요한복음을 독해하는 방향으로 흐르며, 이는 윌리엄스가 애초에 수용하는 고전유신론의 신학적 확신에서 이탈하는 인상을 주고 있다고 본 논문은 주장할 것이다.

## II. 윌리엄스의 비극적 신학의 특징들

### 1. 비극적 무지와 고난의 개별성

데이비드 벤틀리 하트가 지적하듯이, 전쟁의 비극을 거쳐 20세기 후반에 진입한 신학계에서는 삶과 구원의 “비극적 깊이”를 얼마나 철저하게 고

민하는지가 신학자들의 “진지함”을 가늠하는 척도가 되었다.<sup>2</sup> 전후(戰後) 신학에서는 인간의 비극적 현실에 적극적으로 응답하는 하느님의 수난가능성이 “새로운 정통”<sup>3</sup>으로 받아들여졌다.

그러나 창조적 정통주의자로 평가받는 로완 윌리엄스는 교회의 전통적 이해를 급진적으로 수정하거나 해체하는 현대 신학의 지배적인 경향에 줄곧 의문을 제기하고 있다. “세계 역사에 ‘실제’ 영향받는 하나님 개념이나, 하나님의 삶이 세계의 운명에 얽혀 있다는 하나님 개념을 장려하는 것이 유행”<sup>4</sup>이 된 현대 신학계에서 윌리엄스는 창조주와 피조물의 존재론적 차이를 긍정하고 고전적 유신론과 창조론을 바탕으로 신학을 전개한다. 그는 시간적 비극성에 초월적 차원을 부여하면서 인간의 고난이 하느님의 생명과 본성에 영향을 미친다고 주장하는 현대 신학의 방향으로 결코 나아가지 않는다. 이처럼 윌리엄스는 세계의 비극성을 하느님의 존재론적 중심으로 수용하는 현대 신학의 경향에 동의하지 않지만, 동시에 “그리스도교 신학에

2 David Bentley Hart, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2003), 373. 하트는 현대 (영국) 신학의 비극적 경향에 대해서 비판적 입장을 견지한다. 하트에 따르면, “비극적 신학에는 신학적 깊이가 결여되어 있다”(374). 왜냐하면 비극적 신학에서 그리스도의 수난과 죽음이라는 비극적 악은 역사적으로 우연한 사건이 아니라 필연적이고 본질적인 계기가 되고, 죽음은 극복되어야 할 것이 아니라 부활을 배태하는 성스러운 것이 되기 때문이다. 여기서 그리스도의 부활은 그의 수난과 죽음이라는 역사적 악을 확증하고 완성하고 영원화하는 방향으로 해석된다(389). 참고: 데이비드 벤틀리 하트, 『바다의 문들: 상처입은 세계와 하느님의 구원』, 차보람 옮김 (서울: 비아, 2021), 113, 122.

3 Ronald Goetz, “The Suffering God: The Rise of a New Orthodoxy,” *Christian Century* 103:16 (1986), 385. 또한 다음을 참고하라. Hyongsang Ko, “Eschatological Hope in the Era of Godlessness and Its Ethical Implications: A Focus on E. Bloch, D. Bonhoeffer, and J. Moltmann,” *Korean Journal of Christian Studies* 117 (2020).

4 로완 윌리엄스, “실체가 없는 악,” 『다시 읽는 아우구스티누스』, 198-99. 이런 점에서 윌리엄스는 몰트만의 고통받는 하느님 개념에 대해 줄곧 비판적 견해를 견지한다. Rowan Williams, “Trinity and Ontology”(1989), *On Christian Theology* (Oxford: Blackwell, 2000), 160-161; Rowan Williams, “Balthasar and the Trinity,” *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, eds. Edward T. Oakes and David Moss (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 37-39.



비극적 감수성을 수용하는”<sup>5</sup> 방향으로 신학을 구축한다. 윌리엄스 신학의 모든 영역에는 “부정성의 언어, 즉 난관, 상실, 불확실성, 취약성, 모순”<sup>6</sup> 등이 흩어져 있으며, 밀뱅크(John Milbank)가 평가한 것처럼, 윌리엄스의 신학은 “인간 삶의 파국과 불가피한 비극에 대한 강렬한 느낌”<sup>7</sup>으로 점철되어 있다. 이처럼 윌리엄스의 신학은 인간 삶의 비극적 실패와 슬픔에 대한 정직하고 철저한 직면에서 출발한다.

윌리엄스는 먼저 비극적 무지를 겪을 수밖에 없는 피조물의 유한성을 강조한다. “만약 세계가 우리의 창조물이라면, 만약 세계가 필연성의 체계로서 장악될 수 있다면, 회복과 통제가 불가능한 상실이 존재한다는 생각은 이해될 수 없고 그렇다면 비극은 없는 것이다.”<sup>8</sup> 그러나 우리는 세계의 창조주가 아니기에 세계 안에서 비극적 무지를 겪으며 살아간다. 베드로가 자신의 부정과 배신이 공모한 예수의 십자가 처형이 자신과 동료와 공동체에 어떤 파국을 몰고 올지에 대해 무지했던 것처럼, 우리는 자신의 비극적 실패가 우리 자신과 우리를 둘러싼 타자들에게 요구하게 될 상실과 파국의 정도를 예측하지 못한다. 이러한 비극적 무지로 인해 삶에는 언제나 “우리 자신에 대하여 감내할 수 없는 궁극적 대가가 존재한다.”<sup>9</sup> 또한 “우리는 삶 속에서 가능하지도 않고 견딜 수도 없는 것들을 감행하기 전까지는 무엇을 감내할 수 있고 없는지를 알 수 없다.”<sup>10</sup> 비극적 무지로 인한 이러한 삶의 조건을

5 Ben Quash, “Four Biblical Characters: In Search of a Tragedy,” *Christian Theology and Tragedy: Theologians, Tragic Literature and Tragic Theory*, eds. by Kevin Taylor and Giles Waller (Farnham: Ashgate, 2011), 18.

6 Rebekah Howes, “In the Shadow of Gillian Rose: Truth as Education in the Hegelian Philosophy of Rowan Williams,” *Political Theology* 19:1 (2018), 33.

7 John Milbank, “Extended Interview,” *Religion & Ethics Newsweekly*, February 21 2003, <https://www.pbs.org/wnet/religionandethics/2003/02/21/february-21-2003-john-milbank-extended-interview/12980>. 2021년 12월 15일 접속.

8 Williams, “Trinity and Ontology,” 154–155.

9 Rowan Williams, “To Give and Not to Count the Cost”(1977), *Holy Living: The Christian Tradition for Today* (London: Bloomsbury, 2017), 11.

10 *Ibid.*, 9.

품과 고통을 철저히 경험하고 성찰하는 자는 그리스도처럼 대가를 계산하지 않고 위험을 감행하는 삶으로 변혁된다. 비극적 세계를 살아가는 그리스도인은 십자가라는 비극적 파국의 대가를 향해 걸어가는 그리스도의 삶으로 매순간 초대받는다.

윌리엄스는 또한 비극적 고난은 인간이 역사적 개별자로서 고유하게 직면하는 삶의 조건이라고 강변한다. 그는, 케임브리지의 스승으로 그리스도인의 비극적 실존을 깊이 고민했던 신학자 맥키닌(Donald MacKinnon)을 따라서, 고난의 환원불가능한 개별성과 고유성을 비극성의 핵심으로 여긴다. 모든 고난이 개별적이고 고유하다는 것은 다시 말해서 어떤 보편적 체계 안에서 이해되거나 설명되지 않는다는 것이다. 인간의 고난을 신학적 체계 안에서 설명하려는 시도, 예를 들어 신정론적 시도는 고난을 길들이려는 것이며 이는 곧 인간 실존의 비극적 조건을 부정하는 것이다. “고난에 대한 모든 설명은 고난을 망각하려는 시도”<sup>11</sup>이다. 개별자의 고통을 어떤 포괄적인 설명 체계로 밀어 넣는다 한들, 세계의 비극성이 요구하는 개별 존재자의 고유한 고통에 대한 주의를 떨쳐 버릴 수는 없다. 세계의 개별성을 하나의 체계로 파악하려는 시도, 즉 인간의 고난에 대한 “이상적 관점”을 획득하고자 세계의 비극성에 대한 “에누리 없는 설명과 정당화의 가능성”을 제공하는 신의 표상을 그려내는 시도는 하나의 “우상”이다.<sup>12</sup> 고난에 대한 어떤 포괄적 설명을 제시하는 것은 신적 관점을 탈취하고자 한다는 점에서 우상 숭배에 근접한 행위이다. 세계와 인간의 비극을 신학적으로 이해하거나 설명하려는 신정론적 시도는 인간의 유한성과 그것이 배태하는 비극성을 부정하려는 또 다른 비극에 다름 아니다. “비극성을 회피하는 것”은 결국 “세계를 회피하는 것”이다.<sup>13</sup> 고난에 대하여 인간이 가질 수 있는 지식은 ‘설명 없는 지식’이다.<sup>14</sup> 이처럼 고난의 이해불가능성과 설명불가능성은 윌리엄

11 Williams, “Trinity and Ontology,” 155.

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*, 155, 161-162.

스가 이해하는 인간 실존의 비극성의 가장 중요한 특징이다.

로완 윌리엄스의 비극적 신학은 이렇게 세계의 유한성과 우연성 안에서 살아가며 예측도 통제도 불가능한 상실에 직면하는 인간의 비극적 조건에 대한 성찰에서 출발한다. 윌리엄스에 의하면, “세계의 복잡성, 인간 삶의 다원성, 개인의 나약함을 고려할 때 우리는 도덕적 보상이나 삶의 안정에 대한 약속 없이 하루하루를 살아 내야 하는 곤고한 존재다.”<sup>14</sup> 인간은 유한한 세계 안에서 시간을 통과하며 살아가는 역사적 실존으로서 언제나 불가피하게 결핍과 상실, 경쟁과 갈등을 겪는다. 인간은 이 비극적 실존의 조건 안에서 실패를 겪고 예측불가능한 형태와 정도의 파국을 경험한다. 오직 이를 통해서만 인간은 자아를 성찰하고, 진리를 식별하고, 자아와 세계와 하느님을 새롭게 배우며, 힘겹게 변화와 갱신을 향해 한걸음씩 나아가는 것이다. 다시 말해서, 인간은 항상 자신의 비극적 실패와 한계에 대한 슬픔과 애도를 통해서만 성장과 성숙을 이룬다.

## 2. 선의 결핍으로서 악

고난의 이해불가능성이 인간의 유한성에 대한 실존적 성찰을 통해서만 획득되는 것만은 아니다. 윌리엄스에게 고난의 이해불가능성은 비극적 성찰이면서 동시에 악을 “선의 결핍 혹은 부재”로 규정하는 아우구스티누스 전통의 신학적 함의이다.

이 관점에 따르면, 창조세계는 선 자체이신 창조주 하느님의 생명에 참여함으로써 존재한다. 지고선이신 하느님이 무로부터(*ex nihilo*) 창조하신 세계는 그 존재 자체로 하느님의 존재에 참여함으로써 선하다. 근원적인 의

14 Rowan Williams, “Redeeming Sorrows: Marilyn McCord Adams and the Defeat of Evil”(1991), *Wrestling with Angels: Conversations in Modern Theology*, ed. by Mike Highton (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2007), 272.

15 김진혁, “비극적 삶을 감싸는 하느님의 자비: 로완 윌리엄스,” 145.

미에서 존재하는 것은 선 자체이고 오직 선만이 존재론적 값어치를 지닌다. 악이란 단지 선의 결핍(*privatio boni*)이며, 세계에 발생하는 악은 그 자체로는 존재론적 가치를 지니지 않는 “실체가 없는”(insubstantial) “없는 것”(no-thing)<sup>16</sup>이다. 어둠이 언제나 빛의 결핍으로만 경험되듯이, 악은 선의 결핍으로, 존재론적 의미에서는 없는 것이다. 악의 힘은 현실에서 막대한 고통으로 경험되지만, 존재론적 차원에서 보자면 악은 오직 이미 앞서 존재하는 근원적인 선에 기생할 뿐이다. 악은 존재와 선의 근원이신 하느님과 관련하여 하등의 존재론적 가치나 의미가 없다. 이렇게 악을 선의 결핍으로 악을 이해하는 아우구스티누스적 전통<sup>17</sup>은 악이 존재론적 가치를 조금이라도 지니는 것을 허용하지 않는다.<sup>18</sup> 이에 대해 널리 퍼진 비판은 그것이 세계를 압도하는 악과 비극적 현실의 경험적 고통을 외면한다는 것이다. 그러나 악을 선의 결핍으로 규정하는 이해는 존재론적 진술이지 경험적 진술이 아니다.<sup>19</sup> 이는 악과 그것이 수반하는 고통, 고난, 슬픔의 현실을 무시하려는 것이 아니라, 선의 근원이신 하느님이 창조하신 세계의 존재론적 근간은 선함과 평화와 안식이며, 이것이 언제나 고통과 비극보다 존재론적으로 우선하며 우월하다는 확신의 표현이다.

이와 같이 선의 결핍으로 악을 정의하는 아우구스티누스 전통에서 악 그리고 악과 관련된 죄와 고난은 이해되거나 설명될 수 없다. 왜냐하면 이해와 설명은 선의 속성이기 때문이다. 오직 하느님의 선에 참여하는 것만이 이해와 설명이라는 긍정적 가치를 지닐 수 있다. 선한 만큼 이해하고 설명할 수 있으며 악할수록 이해하고 설명할 수 없다. 그러므로 지고선이신 하

16 윌리엄스, “실체가 없는 악,” 166, 175, 199.

17 송용원, “신학에서 보는 ‘좋은’(Goodness),” 「제14회 한국조직신학자 전국대회 자료집」 (은혜감리교회, 2019년 4월 27일), 70-77.

18 John Milbank, “Evil: Darkness and Silence,” *Being Reconciled: Ontology and Pardon* (London: Routledge, 2004), 1.

19 Simon Oliver, *Creation: A Guide for the Perplexed* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2017), 85-86.

느님의 존재와 세계에서 드러나는 악의 현상을 함께 체계적으로 이해하고 설명하려는 신정론적 시도는, 선과 악에 대한 아우구스티누스적 전통에서 보면, 그 자체로 모순이다. 윌리엄스에 따르면, 도리어 악이 초래하는 비극적 고난과 고통에 대한 이해·설명 불가능성을 인정해야만 “좋은 신학과 솔직한 종교철학”이 마련될 수 있다.<sup>20</sup> 윌리엄스는 신정론적 시도를 거부할 정도로 인간이 겪는 고난의 불가해성을 강조하면서 삶의 비극적 조건을 철저히 성찰하며, 아우구스티누스를 따라서, 고난이 불가해한 이유는 악은 오직 선만이 지니는 존재론적 가치를 공유하지 않기 때문이라고 강변한다. 다시 말해, 윌리엄스는 비극성을 강조하되, 그것에 존재론적 의미를 부여하는 혹은 존재론적으로 급진화하는 오류는 분명히 거부한다.

### 3. 창조주와 피조물의 무한한 존재론적 차이 그리고 창조주를 향한 피조물의 갈망과 운동

앞서 언급한대로, 선의 결핍으로 악을 규정하는 아우구스티누스 전통은 ‘무로부터 창조’(creation ex nihilo)와 연결되며, 윌리엄스는 하느님이 세계를 무로부터 창조했다는 고전적 이해가 함의하는 풍부하고 급진적인 신학적 내용을 드러내고자 한다. 무로부터 창조 이해는 창조주와 피조물의 무한한 존재론적 차이를 함의한다. 이 존재론적 타자성은, 현대의 많은 수정주의적 혹은 해체주의 신학자들이 주장하는 것처럼, 지배와 강압의 타자성이 아니다. 하느님은 세계를 절대적으로 초월하시므로 세계에 급진적으로 내재하신다. 세계에 대한 하느님의 절대적 초월성과 급진적 내재성은 역설적 동시성으로 긍정되지, 초월할수록 덜 내재하고 내재할수록 덜 초월하는 반

20 Williams, “Redeeming Sorrows,” 271. 악에 대한 이와 같은 이해는 무로부터 창조 교리와 내적으로 연결되어 있으며 고전유신론의 토대가 된다. 또한 아우구스티누스 이전으로는 디오니시우스 아레오파기타까지 거슬러가며 후로는 토마스 아퀴나스의 사상까지 이어진다.

비례의 대비관계가 아니다. 하느님은 세계의 비극적 고통과 고난으로부터 절대적으로 초월해 계시므로 완전한 선함과 아름다움, 평화와 안식의 원천으로서 세계를 근본과 중심에서 내재적으로 지탱하고 유지하시며 종말론적 회복과 완성으로 인도하신다. 이러한 창조주와 피조물, 무한자와 유한자의 존재론적 차이는 완전한 회복과 완성을 향한 피조물의 여정과 순례, 창조주를 향해서 영원히 접근하는 갈망과 운동으로 드러난다. 무한한 존재론적 차이 안에서 창조된 피조물은 창조주를 향한 열망 안에서 그분을 향해 시간과 역사 속에서 운동한다.<sup>21</sup> 이것이 고전신학이 이해하는 차이와 시간의 관계이다.<sup>22</sup> 여기서 창조주의 행위주체성(divine agency)은 창조주를 향한 열망과 운동으로 드러나는 피조물의 행위주체성(human agency)을 촉발하고 촉진하며 지속하고 격려하는 원천으로 작용한다.

월리엄스에 따르면, 이와 반대로 창조주의 무한한 차이와 타자성을 경쟁과 위협으로 바라보는 인식에서 세계의 악과 비극이 발생한다. 다시 말해, ‘공간’을 초월해 계셔서 모든 이들에게 충만한 은총을 선물하시는 하느님을 인간과 동일한 존재론적 층위에서 존재하며 하나의 공간을 두고 투쟁하는 경쟁적 타자로 인식하는, 다시 말해 하느님을 “공간화”하는 오류에서 비극이 발생한다. 신의 무한한 차이와 타자성을 은총의 초월적 지평이 아니라 자신을 위협하는 무한히 거대한 경쟁적 타자로 인식하는 것이 비극의 탄생이다. “세계에 대한 우리의 타락한 지각들은 너무 결점이 많아서 우리는 끊임없이 그리고 불가피하게” 하느님을 공간화하여 하느님과 동일한 공간 위에서 경쟁하며 거부한다.<sup>23</sup> 이와 같이 신과 세계의 “무한한 차이를 공간

21 이러한 신학적 사유는 교부 사상의 기초이다. 대표적인 예로 완전성을 향한 피조물의 영원한 상승 혹은 정화를 향한 끝나지 않는 여정 등으로 정의되는 니사의 그레고리오의 에펙타시스(*epektasis*)를 들 수 있다. 다음을 참고하라. 앤드루 라우스, “제5장 니케아의 정통신학,” 『서양 신비사상의 기원』, 배성옥 옮김 (왜관: 분도, 2011), 127-150; 한스 부어스마, 『천상에 참여하다: 성례전적 존재론 되찾기』, 박세혁 옮김 (서울: IVP, 2021), 242-243; 김산준, “니사의 그레고리우스의 신비 사상: 에펙타시스와 에클레시아,” 『가톨릭철학』 13 (2009), 132-143.

22 정기철, “아우구스티누스의 창조와 시간론,” 『한국기독교신학논총』 17:1 (2000), 137-141.

화하는 것은 죄의 결과이다. 그리고 이같은 조건의 한복판에서 구세주가 활동하고 고난받는다.”<sup>24</sup>

요한복음 서문이 말하는 것처럼, 하느님의 말씀이 자기 나라에 오셨을 때 백성들은 그분을 경쟁자요 위협으로 여기며 “그분을 맞아주지 않았다”(1:11; 공동번역). 중요한 점은 윌리엄스는 이렇게 신을 동일한 존재론적 층위에서 세계를 위협하는 경쟁적 타자로 바라보는 죄가 “창조질서의 필연적 특징”은 아니라고 강조한다는 점이다. 다시 말해, 하느님에 대한 비극적 거부는 역사 안에서 우연히 발생하는 것이지, 창조질서의 유한성 자체에 내재(intrinsic)하는 것은 아니라고 주장한다. 만약 세계 내 존재자가 하느님을 경쟁자로 여기는 비극성이 피조적 유한성에 내재하는 특성이라면, 이는 비극성을 세계 안에 형이상학적으로 각인하는 것이고, 피조적 유한성이 갖는 존재론적 가치를 비극성에 양도하는 것이다. 그 결과는 악 혹은 비극은 어느 누구도 피할 수 없는, 예외 없이 모두가 필연적으로 가진 내재적인 오류가 된다. 이는 곧 아우구스티누스 전통에서 벗어나 악과 비극을 존재론화하는 것이다. 윌리엄스는 아우구스티누스 전통에 서서 세계의 비극성이 창조 세계의 유한성 자체에 내재하지는 않는다고 강변한다. 하지만, 본고가 앞으로 문제를 제기하려는 바는, 그의 요한복음에 대한 비극적 독해에 한정하여 분석해 본다면, 그는 “모든” 유한자가 예외 없이 진리의 현현인 그리스도를 거부한다고 강조함으로써 사실상 비극적 실패를 유한성의 한 특징으로 묘하는 경향사하는 경향을 보인다는 점이다. 다시 말해, 세계의 비극적 실패에 여지 없는 전체성을 부여함으로써, 비극성이 마치 존재론적 가치를 지니는 것처럼 기술된다는 것이다.

23 윌리엄스, “실체가 없는 악,” 199.

24 Rowan Williams, “‘Not Cured, Not Forgetful, Not Paralysed’: A Response to Comments on *The Tragic Imagination*,” *Modern Theology* 34:2 (2018), 284.

### III. 윌리엄스의 비극적 신학에 대한 논쟁

로완 윌리엄스의 비극적 신학을 비판적으로 검토하기에 앞서, 그것에 대한 전반적 평가를 우선 살펴 보는 것이 도움이 될 것이다. 우선 그의 신학은 비극적 세계를 살아가는 인간의 실패와 슬픔과 애도에 과도하게 천착하는 경향이 있다는 비판이 꾸준히 제기되고 있다. 윌리엄스 신학의 의의를 적극적으로 긍정하며 소개하는 신학자 마이크 히튼조차도, 그의 신학은 때로 “너무 가차 없는 고뇌”에 차 있어서 “하느님의 사랑이 주는 참된 안식 안에서 쉼을 누리는 것”을 허락하지 않으며, “기쁨, 감사, 안도, 구출” 같은 신학적 덕목의 가치가 가려진다고 우려한다. 그 결과 “일종의 영적 영웅주의를 제안하는 위험”을 안고 있다.<sup>25</sup>

히튼처럼 윌리엄스 신학의 개론서를 저술한 벤자민 마이어스도 “윌리엄스 신학의 성취는 편만한 존재론적 슬픔이라는 대가를 수반한다”<sup>26</sup>고 평가한다. 마이어스에 따르면, 윌리엄스의 신학은 비극적 파국에 맞선 인내의 명령법의 신학이다. 윌리엄스의 비극적 세계 인식이 제시하는 윤리적 삶의 태도는 “희망조차도 넘어서는 인내”<sup>27</sup>이다. 윌리엄스의 사상은 실패와 파국이라는 슬픈 현실을 끊임없는 애도와 회개를 통해 감내하는 윤리적 삶의 자세를 요청한다. 이와 같은 윌리엄스의 신학은 “사순절”을 닮은 “느림과 절제, 금욕과 내핍의 신학”이며 “찬란한 슬픔”의 신학이다. 마이어스는 이 “사순절의 신학”은 특히 자기중심성의 문화, 즉각적 만족에 중독된 오늘날의 서구 사회를 변혁하는 신학이라는 점에서 의미가 있다고 평가한다.<sup>28</sup>

이보다 더 엄격한 신학적 비판도 존재한다. 윌리엄스의 비극적 신학은

25 Mike Higton, *Difficult Gospel: The Theology of Rowan Williams* (London: SCM, 2011), 36-37.

26 Benjamin Myers, *Christ the Stranger: The Theology of Rowan Williams* (London: T&T Clark, 2012), 116.

27 *Ibid.*, 21.

28 *Ibid.*, 117.



하느님의 초월적 지평을 인간 세계의 비극적 고난이라는 부정성의 내재적 지평과 에누리 없이 포개는 경향이 있다는 비판이다. 하느님은 항상 인간적 상실과 고난의 계기 안에서만 활동하는 것으로 묘사되며, 그 결과 비극적 계기 자체가 가치있고 의미있고 성스러운 것으로 여겨진다는 것이다. 여기서 하느님은 오직 시간적 갈등의 비극적 지평 안에 내재하고, 이 비극성을 인간의 변혁과 초월을 위한 계기로 삼아 이를 통해서만 활동한다. 세계에 존재하는 긴장과 갈등을 인간 변혁과 성장을 위한 긍정적 조건으로만 여기고, 하느님의 은총을 이 피할 수 없는 비극적 긴장 안에서 끊임없이 이루어지는 자기변혁과 초월의 운동 자체와 동일시하는 경향이 강하다는 것이다. 즉, 세계의 긴장과 갈등이 항상 “하느님의 은총의 장”으로 여겨지고, “우리를 위한(*pro nobis*) 하느님의 생명은 자기초월의 운동과 완전히 동일시된다.”<sup>29</sup> 다시 말해, 하느님은 오직 비극성의 매개를 통해서만 현존한다.

같은 이유로, 그의 신학에는 종말론적 치유를 향한 희망의 자리가 적절하게 마련되지 않는다는 비판도 존재한다. 즉, 비극적 고난의 현실이 치유되고 변혁되는 전적으로 새로운 미래를 향한 희망, 비극적 세계를 살아가는 그리스도인의 존재 안에 침투하여 삶을 변화시키는 종말론적 희망 등에 대한 마땅한 강조가 드러나지 않는다는 것이다. 도리어 그의 신학은 “십자가의 최종성을 고난의 영원한 반복으로 대체하여, 부정성, 고통, 죽음의 비극적 계기를 본질화”<sup>30</sup>하는 경향을 가진다. 이 비극적 인식으로 인해서 창조 세계가 지니는 평화와 선함과 아름다움의 존재론적 우선성이 약화되고, 폭력과 불의와 죽음이 종식되는 “종말론적 안식”<sup>31</sup>의 자리가 밀려난다. 즉, 비극적 세계의 현실 내부로 깃쳐들어와 현실과 자아를 변혁하는 초월적 지평이 언제나 비극적 현실의 내재적 지평에 종속되고, 세계의 현실에 대한 비

29 Matheson Russell, “Dispossession and Negotiation: Rowan Williams on Hegel and Political Theology,” *On Rowan Williams: Critical Essays*, ed. by Matheson Russell (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2009), 93.

30 *Ibid.*, 107.

31 *Ibid.*

극적 인식이 종말론적 회복이 지니는 존재론적 위상을 탈취하는 지경에 이르게 된다는 문제제기이다.

이와 같은 비판에 응답하면서 윌리엄스의 비극적 신학을 옹호하는 주장도 존재한다. 브렛 그레이에 따르면, 윌리엄스의 신학은 비극성의 “존재론적 급진화”(ontological radicalization)<sup>32</sup>라는 오류에 빠지지 않으며, 도리어 “비극성의 종말론적 약화”<sup>33</sup>를 위한 자리를 제공한다. 윌리엄스에게 분명 그리스도교 신학은 비극적 상상력에 개방되어 있어야 하며, 갈등과 충돌의 비극성은 그리스도교 신학이 가장 먼저 그리고 가장 철저하게 고려해야 할 세계와 자아의 현실이다. 그러나 이처럼 “갈등의 불가피성을 긍정하는 것이 곧 갈등의 존재론적 급진화로 해석되어야 하는 것은 아니며”, “비극성의 불가피성에 대한 긍정이 배제와 투쟁의 불가피성에 대한 형이상학적 진술은 아니다.”<sup>34</sup> 윌리엄스가 역설하는 비극성은 불가피하다 하더라도 역사적 우연성 안에서만 발생하는 것이며, 세계의 유한성 자체에 내재하는, 형이상학적으로 불가피한 종류의 비극성은 아니라는 것이다. 즉, 윌리엄스가 세계와 자아의 비극성을 강조하긴 하지만, 이것이 비극성의 “존재론적 급진화”를 수반하지는 않는다는 것이다. 실제로 윌리엄스는 자신의 주장이 “종말론적 치유 혹은 회복이 없다거나, 또는 갈등과 배제 자체가 성스럽거나 필연적으로 해방을 지향한다”<sup>35</sup>고 말하는 것은 아니며, 더욱이, “실패와 고난

32 Brett Gray, *Jesus in the Theology of Rowan Williams* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2016), 124.

33 *Ibid.*, 130.

34 *Ibid.*, 124.

35 Rowan Williams, “Saving Time: Thoughts on Practice, Patience and Vision,” *New Blackfriars* 73:861 (1992), 322. 이 글은 급진정통주의(Radical Orthodoxy) 신학운동의 첫째 저작으로 평가받는 존 밀뱅크의 *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Basil Blackwell, 1990; 『신학과 사회이론: 세속이성을 넘어서』, 서종원·임형권 옮김 [서울: 새물결플러스, 2019])에 대한 서평논문이다. *New Blackfriars* 73:861 (1992)는 밀뱅크의 위 저작에 대한 서평논문들을 수록한 특별호이다. 여기서 주고 받은 로완 윌리엄스와 존 밀뱅크의 논쟁은 현대 영미권 신학의 향후 방향성을 가늠하는 매우 중요한 자료이다.

에 어떤 근본적인 형이상학적 우선성 혹은 필연성”을 부여하여 “‘필연적’ 죄의식, 실패 또는 고통을 형이상학적으로 각인”하지도 않는다고 항변한다. 자신이 주장하는 비극의 필연성이란 항상 역사적 우연성 안에 있는 불가피성이자 형이상학적 혹은 존재론적 필연성은 아니라는 것이다.

아울러 그레이는 윌리엄스 신학의 특징인 시간성을 강조하면서 그를 옹호한다. 윌리엄스의 신학에서 창조세계의 선택은 세계의 ‘시작’에서 발견되기보다는 “끝”에서 발견된다.<sup>36</sup> 즉, 창조의 선택은 존재론적 우선성보다는 종말론적 최종성을 향한 피조물의 운동에서 발견된다. 세계 내 자아가 자기를 이해하고 초월하기 위해서는 언제나 “시간이 걸린다.” 앞서 언급한 대로, 창조주와 피조물, 무한자와 유한자의 존재론적 ‘차이’는 피조물의 시간적 삶 속에서 창조주를 향해서 영원히 접근하는 열망과 운동으로 드러난다. 창조주와 피조물의 무한한 존재론적 차이를 위협과 경쟁의 원인으로 인식하는 것이 죄라면, 올바른 인식은 창조주와 피조물의 존재론적 ‘차이’를 창조주를 향한 피조물의 오랜 ‘시간’ 동안 혹은 영원히 지속되는 여정으로 인식하는 것이다. 존재의 근원과 원천인 하느님을 향한 존재자의 지향과 열망은 하느님을 향해 정향될 수 있는 가능성을 현실화하는 점진적, 지속적 과정 안에서 드러난다. 피조물의 선택은 선을 실현하는 지속적 과정이며, 시간적 과정을 통과하지 않고 하느님께 나아가는 길은 없다. 다시 말해, 창조주와 피조물의 존재론적 차이는 시간 안에서 수덕적 실천으로 표현된다.

이렇게 신학과 영성이 통합되는 윌리엄스의 사유에도 앞서 언급한 세계의 비극성에 대한 강조가 두드러진다. 초월자를 향한 피조물의 순례와 여정의 그 시간적 과정은 언제나 비극적 실패와 파국으로 점철되어 있다. 자아는 항상 상실과 실패와 대가를 통과하고 나서야 비로소 회복되고 변형되고 성장한다. 여기에서 비극적 실패에 의해 매개되지 않는 성장과 변화에 대한 사유가 들어설 수 있는 여지는 매우 협소하다. 신학적 진술에서 언제나 영성적, 수덕적 의미를 길어 올리고 윤리적 요청을 끌어내는 그의 창조적 정

36 Gray, *Jesus in the Theology of Rowan Williams*, 130.

통주의는 비극적 세계 이해와 밀착되어 있다. 하지만, 만약 성장과 변화로 나아가는 자아의 유한성이 비극적 실패의 불가피성과 유의미하게 구별되지 않을 정도로 밀착된다면, 유한성 자체가 비극성과 다르지 않은 것이 된다. 다시 말해, 세계의 비극성이 하느님이 창조하신 세계의 피조적 유한성과 적합하게 구별되지 않을 때, 피조적 유한성의 존재론적 가치가 비극성으로 양도됨으로써 비극성에 존재론적 가치가 부여되는 오류가 발생한다. 이어지는 논의에서는 이와 같은 오류가 요한복음에 대한 윌리엄스의 비극적 독해에서 발견되지는 않는지 분석하고자 한다.

#### IV. 요한복음에 대한 윌리엄스의 비극적 독해와 그 한계

비극성에서 신학적 성찰을 시작하는 그의 특징은 초기부터 현재까지 지속되고 있으며, 성찰의 소재는 윌리엄 셰익스피어의 비극과 T. S. 엘리엇과 R. S. 토마스의 시부터 도스토예프스키의 소설에 이르기까지 방대하지만, 무엇보다도 중요한 소재는 바로 요한복음이다. 요한복음에 대한 그의 관심은 그가 박사과정을 마친 직후부터 최근의 *The Tragic Imagination*<sup>37</sup>까지 이어진다.

윌리엄스에 따르면, 신약성서의 요한복음은 구약성서의 율기와 함께 유대-그리스도교 전통에서 세계와 인간의 비극성을 가장 극명하게 폭로하는 문헌이다.<sup>38</sup> 요한복음은 특히 수난 사회에서 자아와 진리의 갈등을 가장 비극적으로 드러내는 “극도로 비극적인 아이러니”<sup>39</sup>를 드러내기 때문이다. 윌리엄스는 요한복음 서문에 “그분이 자기 나라에 오셨지만 백성들은 그분

37 Rowan Williams, *The Tragic Imagination* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

38 *Ibid.*, 115-129. 로완 윌리엄스, 『그리스도교: 그리스도교란 무엇인가?』, 정다운 옮김 (서울: 비아, 2019), 44-56.

39 Williams, *The Tragic Imagination*, 119.

을 맞아주지 않았다”(1:11)는 구절에서 가장 비극적인 아이러니를 본다. 진리가 자신의 백성에게 내려왔으나 바로 그들이 진리를 십자가의 폭력적 처형으로 내몰았다는 요한복음의 이야기에서 진리의 현현이 불가피하게 동반하는 폭력적 거부를 슬픔과 애도의 시선으로 바라본다. 맥키넨은 이런 이유로 요한복음을 “거부의 복음”<sup>40</sup>이라 명명했다. 예수는 바로 자기 자신의 사람들에게 부정당하고 거절당하며, 그와 가장 친밀한 관계를 나누었던 제자들에게 배반당하고 외면당한다. 그리고 인간이 예수를 부정한다는 것은 인간이 자신의 행위와 언설을 떠받치는 기초를 부정하는 것이며, 존재자가 존재의 원천을 부정하는 것이다. 예수를 부정한다는 것은 곧 자기를 부정하는 것이다.<sup>41</sup> 진리와 세계의 관계는 이처럼 진리의 현현과 폭력적 거부라는 비극적 관계로 설정된다. 윌리엄스는 그의 가장 초기 논문에서 성육신과 비극의 관계를 다음과 같이 말하고 있다. “성육신 자체가 필연적으로 비극적 사건이다. 왜냐하면 하느님이 하느님 없음을 존재의 방식으로 하는 인류 안으로 들어오시기 때문이다. … 비극은 단순히 예수의 삶과 죽음이라는 역사적 사실과 분리될 수 없을 뿐만 아니라 성육신 바로 그 사실과 분리될 수 없다는 것이 분명하다.”<sup>42</sup> 이런 의미에서 윌리엄스에게 있어서 그리스도는, 한스 우르스 폰 발타사르(Hans Urs von Balthasar)가 규정한 바를 따라서, “궁극의 비극적 영웅”(ultimate tragic hero)<sup>43</sup>이다.

그의 요한복음에 대한 비극적 독해에서 본고가 비판적으로 주목하는 지점은 윌리엄스는 “모든” 사람이 예외 없이 진리의 현현을 오해하고 거절하

40 Donald MacKinnon, “Order and Evil in the Gospel,” *Borderlands of Theology and Other Essays*, eds. by George W. Roberts and Donovan E. Smucker (London: Lutterworth, 1968), 91.

41 Williams, *The Tragic Imagination*, 119-120.

42 Rowan Williams, “The Spirit of the Age to Come,” *Sobornost: The Journal of the Fellowship of St Alban and St Sergius* 6:9 (1974), 619.

43 Williams, *The Tragic Imagination*, 121. 발타사르의 “궁극의 비극적 영웅”으로서 그리스도 이해에 대한 탁월한 분석과 비판은 다음 논문을 참고하라. Kevin Taylor, “Hans Urs von Balthasar and Christ the Tragic Hero,” *Christian Theology and Tragedy*, 133-148.

고 억압했다고 강조한다는 것이다. 이러한 독해에 따르면, 요한복음은 “예수를 둘러싼 모든 이들이 생명의 체현에 반대하여 저항을 일으킨다는 있는 그대로의 사실”<sup>44</sup>을 드러낸다. “모든” 이들은 배신자가 아니라면 가해자이며, 어느 경우든 비극적 실패자이다. “우리가 예수의 죽음에 공모한다는 사실을 피할 길은 없다. 십자가가 진지한 가능성이 되었을 때 제자들처럼 우리도 회피하고 거부하고 부정하고 도피한다.”<sup>45</sup> 그리고 예수 그리스도의 죽음에 “모두”가 공모, 연루, 결탁했다는 이 비극적 죄의식으로부터 회개와 변화를 향한 슬픔과 애도의 신앙적 덕목이 정의된다. 인간은 언제나 비극적 실패를 깊이 애도하고 난 후에야 회극적 변화로 나아간다. 상실과 발견, 실패와 성장이라는 비극적 패턴은 예수 그리스도의 수난과 부활의 패턴에 상응하는 베드로의 배반과 회개의 패턴이다. “윌리엄스에게 있어서 그리스도인의 삶을 특징짓는 상실과 회복의 패턴”<sup>46</sup>은 인간에게는 “피할 수 없는 것”<sup>47</sup>이며, 이 비극적 패턴이 윌리엄스의 인간론의 근간이다.<sup>48</sup>

이러한 인간론은 개인과 공동체의 변혁을 위한 자기 성찰의 수덕적 행위에 매우 분명하고 확실한 신학적 근거를 제공한다는 점에서 윤리적, 영성

44 Williams, *The Tragic Imagination*, 120.

45 Williams, “To Give and Not to Count the Cost,” 9.

46 Medi Ann Volpe, *Rethinking Christian Identity: Doctrine and Discipleship* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2013), 136.

47 Medi Ann Volpe, “‘Taking Time’ and ‘Making Sense’: Rowan Williams on the Habits of Theological Imagination,” *International Journal of Systematic Theology* 15:3 (2013), 356.

48 윌리엄스의 애도의 윤리학은 에디트 슈타인(Edith Stein), 시몬 베유(Simone Weil), 한나 아렌트(Hannah Arendt), 로자 룩셈부르크(Rosa Luxemburg) 등과 함께 대표적 전후 여성 유대인 철학자로 꼽히는 질리안 로즈(Gillian Rose)에 의존한다. 세상을 떠나던 침상에 서 세례를 받은 로즈의 정치철학은 영국 신학계에 심대한 영향을 미치고 있다. 로즈의 윤리적 인간론에 따르면, 인간은 고칠 수 없는 “깨어진 중간”(broken middle)을 살아가므로 애도를 멈출 수 없다. 실패와 상실이 회복과 성장으로 변화되기 위해서는 “애도”(mourning)가 요구된다. 로즈의 윤리학에 대한 윌리엄스의 이해는 다음 논문을 참고하라. Rowan Williams, “Between Politics and Metaphysics: Reflections in the Wake of Gillian Rose” (1991), *Wrestling with Angels*, 53-76.

적 의의가 매우 뚜렷하다. 그러나, 요한복음을 주의깊고 상세하게 독해해 본다면, 윌리엄스의 인간론을 떠받치는 요한복음에 대한 그의 비극적 독해가 과연 요한복음이 말하고 있는 인간론 전체를 대변하고 있는지, 또 요한복음이 우선성을 부여하는 삶의 현실을 드러내고 있는 것인지에 대해서 의문이 제기될 수 있다.

요한복음은 그리스도의 백성이 그리스도를 배척한다는 비극적 아이러니로 충만하다. 윌리엄스가 옳게 지적하듯이, 이 비극적 아이러니는 분명히 요한복음을 독해하는 중요한 개념이다. 하지만 과연 비극적 아이러니가 요한복음의 주제를 드러내는 아이러니의 전체 국면을 남김없이 드러내는지에 대해서는 면밀한 검토가 필요하다. 이 작업은 비극적 독해에 제한되지 않는 요한복음의 중층적이고 입체적인 신학적 인간론과 구원론을 더욱 통합적으로 이해하도록 도울 수 있다.

이런 측면에서, 요한복음에는 “비극적 아이러니”(tragic irony)와 함께 “희극적 아이러니”(comic irony)가 공존한다고 주장하는 여러 요한복음 학자들의 견해에 주목할 필요가 있다. 이들은 요한복음의 이중적 아이러니를 지리적 상징성의 관점에서 설명한다. 요한복음에는 예수를 오해하고 박대하고 거절하는 인간을 가리키는 “예루살렘”과 함께 그를 이해하고 환영하고 수용하는 인간을 지시하는 “갈릴래아와 사마리아”라는 상징적 공간이 존재한다. 예루살렘이 “심판과 거절의 장소”를 상징한다면, 갈릴래아와 사마리아는 “수용과 제자도의 장소”이다. 갈릴래아-사마리아와 예루살렘은 이처럼 “사랑과 증오, 우정과 적대, 혹은 머뭇거리고 떠남의 이항대립”을 상징한다.<sup>49</sup> 요한복음에서 그리스도가 자기 백성으로부터 배척당한다는 비극적 아이러니는 예상치 못했던 이방인들이 그리스도를 통한 진리의 개시에 응답한다는 “희극적 아이러니”를 동반한다.<sup>50</sup> 다시 말해, 비극이 전부가 아니며 비극

49 Wayne A. Meeks, “Galilee and Judea in the Fourth Gospel,” *Journal of Biblical Literature* 85:2 (1966), 166-169.

50 Paul D. Duke, *Irony in the Fourth Gospel* (Atlanta, GA: John Knox, 1985), 111-112.

을 매개해서만 희극적 갱신과 변화가 가능한 것이 아니라는 것이다. 순수하게 희극적 아이러니 역시 요한복음 전체를 관통한다. 요한복음에서 예수 그리스도가 선포하는 복음을 수용하고 사랑과 우정과 환대의 마음으로 그를 받아들인 갈릴래아와 사마리아의 사람들은 예수의 죽음에 공모하거나 가담하거나 눈 감은 비극적 실패자들이 아니다. 요한복음이 묘사하는 이들의 삶에는 예루살렘 사람들이 범했던 실패와 죄책이 존재하지 않는다. 만약 이들의 “희극적 아이러니”에 주의를 기울이지 않고 모든 사람이 예외 없이 비극적 실패로 귀착된다고 말할 때, 유한자가 진리의 현현에 기쁨으로 응답하는 가능성은 없어지고, 결국 창조세계의 존재론적 선험은 ‘무’에 가까워진다.

이중적 아이러니를 표현하는 지리적 상징성과 아울러, 요한복음은 ‘사랑하는 제자’의 이야기를 신앙의 수용과 응답의 모범으로 제시한다는 주장 역시 요한복음이 제시하는 인간론의 전체 모습을 파악하는 데에 매우 중요하다. 애제자 요한의 신앙은, 구세주의 죽음에 연루되었다는 비극적 실패, 이에 대한 끊임없는 고뇌와 애도, 그리고 회개의 눈물을 쏟아내고 나서야 마침내 회복되고 변화되는 베드로적 성장과 회복의 신앙과 뚜렷이 대비된다. 요한복음에서 “애제자는, 베드로와 달리, 예수의 말씀에 넘어지거나 그의 행동을 오해하지 않는다. … 애제자는 예수의 육신에서 영광을 보며 독자들도 그의 관점을 수용하기를 원한다. … 그는 처음부터 끝까지 신실하게 예수를 따르고 그 분 곁에 남는다. … 애제자는 십자가에서 예수의 죽음을 지켜본 유일한 남성제자이며 새로운 영적 가족의 첫 구성원이다(19:26-27).”<sup>51</sup> 이처럼 요한복음에는 언제나 비극적 실패의 매개를 통해서만 자기를 초월하고 성장하는 베드로적 인간론뿐만 아니라, 기쁨으로 진리의 현현에 응답하고 십자가로부터 도피하지 않고 평온하게 진리를 따르는 요한적 인간론

51 James L. Resseguie, “The Beloved Disciple: The Ideal Point of View,” *Character Studies in the Fourth Gospel: Narrative Approaches to Seventy Figures in John*, eds. by Steven A. Hunt, D. Francois Tolmie, and Ruben Zimmermann (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 549; 김문현, “요한복음 1-20장과 21장의 내러티브 상관관계에 관한 소고,” 『한국기독교신학논총』 85:1 (2013), 72-73.



이 공존한다. 그리고 요한복음은 전자만큼 후자에도 중요성을 부여하며, 하나님과 온전한 연합 속에서 살아가는 창조의 본래적 인간과 종말의 최종적 인간의 상태를 드러내는 후자의 인간론에 신학적 우선성을 부여하다.<sup>52</sup> 아우구스티누스는 『요한복음 강론』에서 이 점을 분명히 보여준다.

“교회”는 하나님께서 가르쳐주시고 권고해 주시는 두 가지 삶을 알고 있습니다. 하나는 믿을 가운데 있고, 다른 하나는 얼굴을 맞대고 보는(vision, 直觀) 가운데 있는 삶입니다. 하나는 일시적으로 머무는 삶이지만, 다른 하나는 영원히 사는 삶입니다. 하나는 노력하는 삶이지만, 다른 하나는 안식하는 삶입니다. … 하나는 착한 삶이긴 하지만 아직은 불행하고, 다른 하나는 더 나은 삶이며 축복받은 삶입니다. 앞의 삶은 사도 베드로가 뜻하는 삶이고, 뒤의 삶은 요한이 뜻하는 삶입니다. 앞의 삶은 이 세상이 끝날 때까지 땅 위에서 완성을 계속하여 세상의 종말과 더불어 끝나는 삶입니다. 뒤의 삶은 이 세상

52 후자는 윌리엄스가 요한복음에 나타나는 “세상”의 두 가지 측면, 즉 자기 백성에게 오신 하나님을 위협으로 여기고 거부하는 세상(1:10-11)과 하나님의 은총이 여전히 드러나는 세상이라는 양가적 측면을 모두 고려하지 않고, 하나님을 폭력적으로 거부하고 적대하는 세상의 비극적 측면만 강조한 것은 아닌지 물을 수 있다. 『심판대에 선 그리스도: 우리의 판단을 뒤흔드는 복음에 관하여』(서울: 비아, 2018), 159-162에서 볼 수 있듯이, 윌리엄스는 요한복음에 나타나는 세상의 중의적 의미를 분명히 고려하고 있다. 세상은 “폭력과 거짓의 원천”이면서 또한 “하나님께서 창조하신 곳, 하나님이 사랑하시는 곳”(159)이다. 그러나, 이러한 세상의 중의적 의미에 대한 고려가 본고 앞서 고찰한 거절과 환대의 지리적 상징성, 비극적 아이러니와 희극적 아이러니의 공존 그리고 베드로적 인간론과 요한적 인간론의 공존 등에 대한 신학적 통찰로는 연결되지 않는다. 만약 그러했다면, 윌리엄스의 신학은 인간과 세계에 대한 중층적 해석을 제공하는 요한복음의 관점을 보다 온전하게 사유할 수 있었을 것이다. 더 나아가, 데이비드 벤틀리 하트에 따르면, “요한복음에 대한 윌리엄스의 ‘비극적’ 독해에는 놀랍도록 특별한 면이 있지만,” 세상의 중의적 의미가 함의하는 요한복음의 “잠정적인 우주적 이원론”(provisional cosmic dualism), 즉 “영원한 천상의 빛과 완강한 우주적 어둠의 극명한 대립”은 비극적 독해와 전혀 어울리지 않는다. David Bentley Hart, “The Gospel according to Melpomene: Reflections on Rowan Williams’s *The Tragic Imagination*,” *Theological Territories: A David Bentley Hart Digest* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2020), 19. 참고: 하트, 『바다의 문들』, 2부 2장.

이 끝난 후에도 계속 완성되는 삶, 다가올 세상에서 끝이 없는 삶입니다.<sup>53</sup>

## V. 요약과 결론

월리엄스의 신학에서 예루살렘(신앙)은 아테네(비극)와 깊이 관련되어 있다. 그의 신학적 사유는 비극이 드러내는 세계의 부정성을 그리스도교 신학이 내부로부터 감당하고 끌어안을 수 있는지를 고민한다. 그는 고전신학을 창조적이고 급진적인 방식으로 사유하는 신학자로서, 악을 선의 결핍이며 실체 없는 비존재로 이해하는 아우구스티누스 전통을 사유의 원천으로 삼으면서도, 이를 세계의 유한성과 비극성에 대한 깊고 넓은 사유와 연결한다. 월리엄스의 비극적 신학은 전후 신학자들의 비극적 감수성을 계승하되, 고전적 전통 안에서 재조명하고 심화하는 신학의 한 흐름을 보여준다. 비극은 근본적으로 악과 관련된 것이며, 악은 존재론적 차원에서 실체가 없으므로 존재론적 가치가 없는 것으로서, 세계의 유한성 자체에 내재되어 있지도 않다는 것이 월리엄스가 가진 비극에 대한 존재론적 진술이다. 그러나 그의 여러 비판자들은 그의 비극적 신학에서 복음이 선포하는 진리가 비극성의 지평으로 흡수되는 것은 아닌지에 대해 문제를 제기했다. 이 지점이 월리엄스의 신학을 둘러싼 가장 첨예한 논쟁이다.

월리엄스가 실제로 요한복음을 독해하는 비극적 방식에 한정해서 분석해 볼 때, 이러한 문제 제기에 타당성이 전혀 없다고 보기는 어렵다. 월리엄스는 요한복음이 강조하는 비극적 아이러니와 실패와 성장의 인간론에 진지한 주의를 기울이는 데에는 성공한다. 그러나 그 대가로 동일하게 중요한 희극적 아이러니와 기쁨과 평온의 제자도에 대한 요한복음의 강조에 합당한 주위를 기울이는 일이 약화된다. 성숙과 변혁의 긍정성은 오직 무지와

53 아우구스티누스, 『요한복음 강론』, CXXIV 5. 라우스, 『서양 신비사상의 기원』, 292-392에서 부분 재인용.

거부의 부정성에 의해서만 매개된다는 그의 비극적 독해에서 창조세계의 유한성과 비극성이 서로 지나치게 밀착된다. 비극성과 유한성이 이렇게 수렴되면, 유한성의 존재론적 가치가 비극성으로 양도되어, 창조세계에서 선행함과 아름다움이 존재론적 우선성을 지닌다는 창조론적 진리가 합당하게 고려될 여지가 희박해진다. 실패와 파국, 슬픔과 애도, 이를 통한 회개와 회복, 변화와 성숙의 인간론은 자기성찰과 자기초월을 향한 복음의 윤리적 요청을 분명하게 제시한다는 점에서 신학적 인간론과 윤리학의 필수적 요소임이 분명하다. 하지만 이 비극적 실패의 모습만이 진리에 대한 세계의 유일한 반응이라고 묘사한다면, 창조세계의 유한성과 비극적 파국의 불가피성 자체를 유의미하게 구분하지 않는 것이며, 피조적 유한성이 지니는 존재론적 가치에 비극이 유착되도록 허용하는 것이다. 여기서 세계의 비극성은 우연적인 것이 아니라 존재론적 차원에서 필연적인 것이 된다. 악은 더 이상 선의 결핍이며 실체 없는 ‘없는 것’이 아니라, 존재론적 가치를 지닌 ‘어떤 것’이 된다. 결론적으로, 윌리엄스는 자신의 신학이 세계의 비극성을 진지하게 다루되 존재론적 가치를 부여하지는 않는다고 항변하지만, 그가 신학 성서에서 비극성을 가장 첨예하게 드러내는 문헌으로 평가하는 요한복음을 독해하는 내용을 분석해 본다면, 윌리엄스의 신학이 제시하는 ‘비극적 존재론’은 비극성의 “존재론적 급진화”에 가까이 다가가는 것처럼 보인다.

#### 주제어 Keywords

로완 윌리엄스, 비극적 신학, 선의 결핍으로서 악, 무로부터 창조, 요한복음  
Rowan Williams, tragic theology, evil as *privatio boni*, creation *ex nihilo*, the Gospel of John

접수일: 2021년 11월 1일, 심사완료일: 2021년 11월 28일, 게재확정일: 2021년 12월 17일

## 참고문헌

- 김문현. “요한복음 1-20장과 21장의 내러티브 상관관계에 관한 소고.” 「한국기독교신학논총」 85:1 (2013): 65-89.
- 김산춘. “니사의 그레고리우스의 신비사상: 에펙타시스와 에클레시아.” 「가톨릭철학」 13 (2009): 125-151.
- 김진혁. “비극적 삶을 감싸는 하느님의 자비: 로완 윌리엄스.” 『우리 시대의 그리스도교 사상가들』, 115-162. 서울: 도서출판 100, 2020.
- 밀뱅크, 존. 『신학과 사회이론: 세속이성을 넘어서』. 서종원·임형권 옮김. 서울: 새물결플러스, 2019.
- 부어스마, 한스. 『천상에 참여하다: 성례전적 존재론 되찾기』. 박세혁 옮김. 서울: IVP, 2021.
- 라우스, 앤드루. 『서양 신비사상의 기원』. 배성옥 옮김. 왜관: 분도, 2011.
- 송용원. “신학에서 보는 ‘좋은’(Goodness).” 「제14회 한국조직신학자 전국대회 자료집」. 은혜감리교회, 2019년 4월 27일, 70-77.
- 윌리엄스, 로완. 『그리스도교: 그리스도교란 무엇인가?』. 정다운 옮김. 서울: 비아, 2019.
- \_\_\_\_\_. 『다시 읽는 아우구스티누스: 유한자의 조건과 무한자의 부르심』. 이민희·김지호 옮김. 고양: 도서출판 100, 2021.
- \_\_\_\_\_. 『심판대에 선 그리스도: 우리의 판단을 뒤흔드는 복음에 관하여』. 민경찬·손승우 옮김. 서울: 비아, 2018.
- 정기철. “아우구스티누스의 창조와 시간론.” 「한국기독교신학논총」 17:1 (2000): 131-156.
- 하트, 데이비드 벤틀리. 『바다의 문들: 상처입은 세계와 하느님의 구원』. 차보람 옮김. 서울: 비아, 2021.
- Duke, Paul D. *Irony in the Fourth Gospel*. Atlanta, GA: John Knox, 1985.
- Goetz, Ronald. “The Suffering God: The Rise of a New Orthodoxy.” *Christian Century* 103:16 (1986): 385-389.
- Gray, Brett. *Jesus in the Theology of Rowan Williams*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2016.
- Hart, David Bentley. *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2003.
- \_\_\_\_\_. “The Gospel according to Melpomene: Reflections on Rowan Williams’s *The Tragic Imagination*.” In *Theological Territories: A David Bentley Hart Digest*, 3-25. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2020.
- Higton, Mike. *Difficult Gospel: The Theology of Rowan Williams*. London: SCM, 2011.

- Howes, Rebekah. "In the Shadow of Gillian Rose: Truth as Education in the Hegelian Philosophy of Rowan Williams." *Political Theology* 19:1 (2018): 20–34.
- Ko, Hyongsang. "Eschatological Hope in the Era of Godlessness and Its Ethical Implications: A Focus on E. Bloch, D. Bonhoeffer, and J. Moltmann." *Korean Journal of Christian Studies* 117 (2020): 125–149.
- MacKinnon, Donald. "Order and Evil in the Gospel." In *Borderlands of Theology and Other Essays*, ed. by George W. Roberts and Donovan E. Smucker, 90–96. London: Lutterworth, 1968.
- Meeks, Wayne A. "Galilee and Judea in the Fourth Gospel." *Journal of Biblical Literature* 85:2 (1966): 159–169.
- Milbank, John. "Evil: Darkness and Silence." In *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, 1–25. London: Routledge, 2004.
- . "Extended Interview." *Religion & Ethics Newsweekly*. 21 February 2003. <https://www.pbs.org/wnet/religionandethics/2003/02/21/february-21-2003-john-milbank-extended-interview/12980>. 2021년 12월 15일 접속.
- . *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- Myers, Benjamin. *Christ the Stranger: The Theology of Rowan Williams*. London: T&T Clark, 2012.
- Oliver, Simon. *Creation: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2017.
- Quash, Ben. "Four Biblical Characters: In Search of a Tragedy." In *Christian Theology and Tragedy: Theologians, Tragic Literature and Tragic Theory*, ed. by Kevin Taylor and Giles Waller, 15–33. Farnham: Ashgate, 2011.
- Resseguie, James L. "The Beloved Disciple: The Ideal Point of View." In *Character Studies in the Fourth Gospel: Narrative Approaches to Seventy Figures in John*, ed. by Steven A. Hunt, D. Francois Tolmie, and Ruben Zimmermann, 537–549. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Russell, Matheson. "Dispossession and Negotiation: Rowan Williams on Hegel and Political Theology." In *On Rowan Williams: Critical Essays*, ed. by Matheson Russell, Eugene, 85–114. OR: Wipf and Stock, 2009.
- Taylor, Kevin. "Hans Urs von Balthasar and Christ the Tragic Hero." In *Christian Theology and Tragedy: Theologians, Tragic Literature and Tragic Theory*, ed. by Kevin Taylor and Giles Waller, 133–148. Farnham: Ashgate, 2011.
- Volpe, Medi Ann. *Rethinking Christian Identity: Doctrine and Discipleship*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013.
- . "'Taking Time' and 'Making Sense': Rowan Williams on the Habits of

- Theological Imagination,” *International Journal of Systematic Theology* 15:3 (2013): 345–360.
- Williams, Rowan. “Balthasar and the Trinity.” In *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, ed. by Edward T. Oakes and David Moss, 37–50. Cambridge: Cambridge University, 2004.
- \_\_\_\_\_. “Between Politics and Metaphysics: Reflections in the Wake of Gillian Rose.” In *Wrestling with Angels: Conversations in Modern Theology*, ed. by Mike Higton, 53–76. Grand Rapids, MI/Cambridge: William B. Eerdmans, 2007.
- \_\_\_\_\_. “‘Not Cured, Not Forgetful, Not Paralysed’: A Response to Comments on *The Tragic Imagination*.” *Modern Theology* 34:2 (2018): 280–288.
- \_\_\_\_\_. “Redeeming Sorrows: Marilyn McCord Adams and the Defeat of Evil.” In *Wrestling with Angels: Conversations in Modern Theology*, ed. by Mike Higton, 255–274. Grand Rapids, MI/Cambridge: William B. Eerdmans, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Saving Time: Thoughts on Practice, Patience and Vision,” *New Blackfriars* 73:861 (1992): 319–326.
- \_\_\_\_\_. “To Give and Not to Count the Cost.” In *Holy Living: The Christian Tradition for Today*, 7–12. London: Bloomsbury, 2017.
- \_\_\_\_\_. *The Tragic Imagination*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- \_\_\_\_\_. “Trinity and Ontology.” In *On Christian Theology*, 148–166. Oxford: Blackwell, 2000.

## 한글 초록

로완 윌리엄스는 고전신학의 언어와 문법을 창조적으로 해석하는 흐름을 주도하는 신학자다. 그의 신학을 관통하는 여러 특징들 중에서 가장 두드러지는 것은 세계의 비극성에 대한 깊은 성찰이다. 그의 신학은 세계와 인간 삶에 대한 비극적 인식으로부터 출발한다. 그의 신학에서 인간 실존의 비극적 현실, 즉 슬픔과 죄책, 심판과 회개, 상처와 애도 등에 대한 철저한 성찰을 근거로 삼위일체론, 인간론, 영성과 제자도 등에 대한 이해가 형성된다. 하지만 그의 신학이 가진 비극적 특징에 대한 의문과 비판이 존재한다. 비극적 세계를 살아가는 그리스도인의 슬픔과 애도에 과도하게 천착한 나머지, 세계의 비극성에 앞서는 평화와 선함의 존재론적 우선성 그리고 세계의 비극성을 가로지르는 기쁨과 안식의 종말론적 선포 등에 대한 성찰이 약화되거나 사라진다는 우려들이 제기되었다. 말하자면, 세계의 근원적 비극성에 대한 지나치게 날카로운 인식이 되려 복음의 가치들을 약화시키거나 비극성에 종속시킬 수도 있다는 것으로, 이 부분이 윌리엄스의 신학에 대한 가장 중요한 논쟁들 중 하나이다. 본 논문은 먼저 로완 윌리엄스의 비극적 신학의 특징들을 분석한 다음, 위 논쟁에 기여하기 위하여 요한복음에 대한 그의 비극적 독해를 비판적 분석을 시도할 것이다.

## Reckoning with the Tragic Reality of the World: Current Debate on the Tragic Theology of Rowan Williams

Boram Cha, Ph.D.

Lecturer, Graduate School of Theology  
Sungkonghoe University

Rowan Williams is a prominent theologian who leads the current trend of creative interpretation of the language and grammar of classical theology. Among the many characteristics that penetrate his theology, the most significant is a deep reflection on the tragedy of the world. His theology begins with a tragic perception of the world and human life. In his theology, Trinitarianism, anthropology, spirituality and discipleship are formed upon the tragic reality of human existence, namely sadness and guilt, judgment and repentance, brokenness and mourning. However, there are questions and criticisms about the tragic characteristics of his theology. Concerns have been raised that reflection on the ontological priority of peace and goodness ahead of the tragic *status quo* of the world and the apocalyptic declaration of joy and rest breaking across the tragic reality will weaken or disappear. In other words, an overly agonised perception of the world's fundamental tragic reality may undermine the values of the Gospel proclamation or subordinate them to the tragic aspects of the world. This is one of the most important and ongoing debates around Williams's theology. This paper will first analyze the characteristics of his tragic theology, and then critically analyze his tragic reading of the Gospel of John to contribute to the debate above.



# 영유아가 인식하는 하나님 개념에 관한 연구\*

김민정

고신대학교 연구원, 유아교육학

## I. 서론

인간은 전 생애 동안 일련의 발달단계를 거치면서 성장한다. 영유아기는 인간발달에 있어서 가장 민감하고 활발한 시기로서 많은 성장과 변화가 일어나는 결정적인 시기이다. 또한 영유아기는 자신의 행동과 사고, 정서를 이해하기 시작하고 개인 능력을 증진시켜 환경에 대한 적응력을 향상시키고 급속한 변화를 겪게 되는 시기이므로 더욱 중요하다.<sup>1</sup> 이 시기의 질적인 경험은 앞으로의 인간 행동의 변화 및 지속적인 성취를 가능하게 하므로 영유아기에 형식·비형식적 모든 교육은 인간 발달을 돕는 가장 필수적인 요인이 된다.

교육은 인간을 이해하고 그 인간을 변화시키는 중요한 사회적 과제로 여겨져 왔으며, 역사적으로 중세의 영유아에 대한 인식은 ‘성인의 축소판’ 개념에 머물러 있었다. 그러나 근대 이후 영유아에 대한 인식이 전환되면서 영유아의 발달적 특성을 이해하고자 하는 접근이 점차 확대되어 왔다.<sup>2</sup>

영유아 발달 연구에 선구자적 역할을 한 피아제(Piaget)는 인간의 인지

---

<https://doi.org/10.18708/kjcs.2022.1.123.1.153>

\* 본 논문은 고신대학교 대학원 박사학위 논문의 일부를 수정·보완하여 게재하였음.

1 로라 버크, 『아동발달』, 박당자 외 옮김 (서울: 정민사, 2007), 370-406.

2 문미옥, “한국 유아교육의 주체적 정체성 확립을 위한 논의,” 『유아교육연구』 24 (2004), 142.

능력은 지속적으로 발달하는 과정에 있다는 것과 영유아만이 가지는 인지적 사고 특성을 인지발달 단계로 제시하여 영유아기 교육에 지대한 영향을 끼쳤다. 그러나 피아제가 제시한 영유아 사고발달의 특성과 인지구조 이론에 대한 비판과 한계가 제시되면서 피아제가 전조작기 유아들은 추상적이고 성인적인 사고가 불가능한 인지적 미성숙의 시기이므로 신(God)적 대상에 대한 추상적이거나 형이상학적 사고 능력이 불가능하다고 보았던 관점과 달리 신앙적인 발달은 일반적 발달단계의 전이만으로는 설명되지 않고 신앙적 변화의 역동성을 통해 일어나기도 한다는 새로운 입장이 제시되었다.<sup>3</sup> 이러한 신앙발달은 여러 단계를 종합하기도 하고 기존의 발달단계를 초월하는 과정을 거친다고 볼 때 영유아의 인지적 한계에 대한 논증의 필요성과 피아제 이론의 쟁점에 대해 새로운 관심을 일으키게 되었다.<sup>4</sup>

기독교 유아교육의 신앙교육 차원에서 하나님이라는 추상적인 존재 대상을 인식할 수 있다는 것은 피아제가 말하는 전조작기 영유아의 능력보다 진보된 인지 단계의 한 단면을 들여다 볼 수 있게 한다. 이는 지속적으로 논란이 되어왔던 피아제의 인지적 한계에 대한 새로운 패러다임을 제안하고,<sup>5</sup> 인지구조의 발달단계에 대한 제한점을 시사해주고 있다. 따라서 유아들이 세상에 대한 개념을 어떻게 인식하기 시작하는지, 하나님 개념의 근원은 무엇인지, 이것이 무엇에 의해 영향을 받는지와 같은 이해하기 어렵고 복잡한 인지적 개념 구조가 어떻게 형성되는지를 밝히고자 하는 연구가 지속적으로 이어져왔다.<sup>6</sup> 이러한 견해를 바탕으로 기독교 유아교육 영역에서는 20세기 후반부터 현재까지 두 가지의 관점으로 하나님 개념 형성 이론이 제시되었다.

첫째, 1960~1990년대 발달학자인 피아제, 골드만(Goldman), 파울러

3 양금희, 『기독교 유아·아동교육』(서울: 대한기독교서회, 2015), 169-187.

4 김신옥, “아동의 하나님에 대한 개념 발달과 기독교 교육,” 『경인논집』 8 (2000), 38.

5 마거릿 보든, 『피아제(Piaget)』, 서창렬 옮김 (서울: 시공사, 1999), 69.

6 김성원, “어린이용 하나님 개념 측정도구 개발,” 『신앙과 학문』 18 (2011), 42.

(Fowler), 오저와 그윈더(Oser & Gmuender) 인지발달이론에 근거하여 하나님 개념 형성에 대한 연구를 위해 이성과 합리성을 연구의 대상으로 간주하였으며,<sup>7</sup> 오직 이성의 합리적 판단과 추상적 개념 이해능력이 가능할 때 종교적 능력이 있는 것으로 보고 이성의 능력 기준을 하나님 개념 인식의 판단여부를 가늠하는 기준으로 간주하였다.

둘째, 신인지발달이론에 근거한 연구들은 하나님 개념 형성에 대한 신앙의 특징은 합리적 판단과 이성으로 이해할 수 있는 특성도 있으나 합리적으로 판단할 수 없는 비합리적 특성과 속성도 내포하고 있다는 점에서 파울러와 골드만은 피아제의 주장과는 상반되는 입장을 제시하였다. 합리적인 속성의 척도로 구분될 수 없는 인간이 느끼는 감정 같은 비합리적 속성은 신앙적 감정으로 정확한 개념 표현과는 다른 신비한 신앙적 감정이다.<sup>8</sup> 이러한 직관적이고 특정한 영역의 신앙적 지식을 강조하여 초자연적인 하나님과 표상의 관심을 가지는 것은 신인지발달이론의 새로운 주장을 통해 하나님 개념 형성을 증명하고자 하는 근거가 되었다.<sup>9</sup>

신인지발달이론에 근거한 하나님 개념을 주장하는 바렛(Barrett)과 리차르트(Richart), 해리스(Harris), 에반스(Evans), 페트로비치(Petrovich) 연구자들은 유아는 하나님을 인간과는 다른 특별한 존재 양식으로 이해하고 있으며, 유아기에 하나님의 특수한 존재 양식을 이해할 수 있는 인지적 구조가 이미 준비되어 있다고 본다. 이처럼 유아가 어릴 때부터 인지적으로 인간에 대한 개념과는 별개로 하나님의 개념을 독립적으로 부여받았다고 가정하는 것을 준비가설(Preparedness Hypothesis)이라고 하였다.<sup>10</sup>

준비가설에 의한 바렛, 리차르트와 드린센가(Dresenga)의 크래커 실험

7 정인화, “어린이 종교적 사고 이해에 대한 비판적 연구: 어린이 영성이해를 중심으로”(한남대학교 대학원 박사학위논문, 2010), 13-78.

8 루돌프 오토, 『성스러운 의미』, 길희성 옮김 (경북: 분도출판사, 2003), 19.

9 Justin L. Barrett et al., “God’s Beliefs versus Mother’s: The Development of Nonhuman Agent Concepts,” *CD* 72 (2001/1), 52.

10 양금희, “영·유아의 하나님 이해와 기독교 유아교육의 방향,” 『장신논단』 32 (2008), 127.

에서 52명의 유아를 대상으로 엄마와 하나님의 존재 구별실험 결과 연령과 의미 있는 상관관계는 나타나지 않았으나 나이가 많은 아동이 어린 아동에 비해 높게 나타났으며, 아동은 하나님을 다른 존재와 아주 다르게 이해하고 있음을 보여주었다.

페트로비치의 사진변별 실험에서 30명의 아동을 대상으로 자연적인 것과 인공적인 것을 만든 주체가 누구인지 구별할 수 있는 실험을 통해 아동이 자연물과 인공물을 구별하고 인간이 만들 수 있는 것과 만들 수 없는 것을 구분할 수 있다는 것을 알 수 있었다. 페트로비치의 자연기원반응 실험에서는 취학 전 아동이 선별된 자연물의 최초 기원을 통해 인간과 하나님을 구분한다는 것을 보여주고 있다.

이러한 연구 결과를 바탕으로 영유아는 하나님과 인간을 구별할 수 있는 인지적 구조의 틀을 가지고 있음을 알 수 있다. 따라서 하나님 개념 형성에 대해 인지발달 이론가들이 주장한 신인동형이론만을 내세우기에는 무리라고 볼 수 있다.<sup>11</sup> 준비가설을 통한 연구는 유아들이 하나님과 인간이 비슷한 존재가 아니라 인간과는 다른 특별한 존재 양식을 가진 존재로 여기고 있음을 보여주는 결정적인 근거가 되었다.

이상과 같이 영유아의 발달적 측면에서 근거한 하나님 개념 연구는 서구에서 이미 100년 전부터 시작되어 왔으며, 국내에서도 이러한 서구의 하나님 개념과 발달에 대한 선행연구들을 토대로 연구가 활발히 이루어져 왔다.<sup>12</sup>

하나님 개념에 대한 연구는 서구에서부터 시작되어 오랜 역사를 가진 연구 영역이지만 지금까지 제한적인 범위 내에서 철학적인 이론적 근간을 이룬 연구가 대부분이며,<sup>13</sup> 신인지발달이론에 근거한 하나님 개념 형성 근거 또한 준비가설을 증명하기 위해 국내의 영유아를 대상으로 한 실험 연구

11 유명복, “아동의 종교적 개념 형성: 피아제식 패러다임에 대한 도전,” 『기독교교육정보』 14 (2006), 134.

12 김성원, “한국과 미국 어린이들의 하나님 개념이해 비교,” 『기독교교육정보』 30 (2011), 277.

13 김난예, “신앙발달 측정도구와 그 문제점,” 『한국기독교신학논총』 31 (2004), 433.

는 찾아볼 수 없었다. 이에 영유아의 발달적 기초에 근거하여 하나님 개념을 인식하고 영유아가 내재적으로 받아들인 하나님의 특성을 중점적으로 살펴볼 필요가 있다.

따라서 본 연구는 영유아기 신앙교육이 전 생애 신앙생활의 중요한 기초가 된다는 전제를 가지고 영유아가 인식하는 하나님 개념이 유아의 발달 과정에 어떠한 모습으로 나타나는지를 양적인 분석을 통해 알아봄으로써 영유아를 위한 하나님 개념 형성 및 신앙교육을 위한 기초 자료를 제공하고 자 한다.

이와 같은 본 연구의 목적을 위해 다음과 같이 연구 문제를 설정하였다.

연구 문제 1. 영유아는 하나님 개념을 인식할 수 있는가?

1-1. 영유아는 연령에 따라 하나님 개념 인식에 차이가 있는가?

1-2. 부모의 신앙 유무에 따라 영유아의 하나님 개념 인식에 차이가 있는가?

## II. 연구 방법

본 연구는 기독교 세계관이 실행되는 유아교육기관에서 영유아가 인식하는 하나님 개념이 어떻게 차이가 나는지에 대해 실험 및 통계분석을 통해 알아보고자 하였다. 이를 위해서 K대학의 기관 생명윤리 위원회(IRB)의 승인을 받은(KU\_2016-0121)연구 설명문에 근거하여 종교부설 유아교육기관의 영유아 및 학부모를 대상으로 연구를 실시하였다.

### 1. 연구 대상

본 연구 대상은 국가 수준의 교육·보육과정을 운영하되, 기독교 세계관의 교육관을 실행할 수 있고 종교 부설이라는 특수성을 감안한 유아교육기.

관을 선정하였다. 종교 부설 기관을 선택한 이유는 본 연구에서 하나님 개념 인식 연구를 위해서 하나님에 대한 정보를 가진 영유아가 발달적으로 하나님 개념의 이해 수준이 어떠한지를 알고자 하는 목적이다.

이에 선정된 종교 부설 유아교육기관 두 곳인 P유치원의 만3~5세 유아, J어린이집 만2세 영아와 만3~5세의 유아의 학부모에게 가정통신문으로 설명을 안내한 후 자발적인 참여 의사가 있는 학부모님에게 연구 참여 동의서를 배부하였다. P유치원 학부모에게 배부한 65부 중 61부가 회수되었으며, J어린이집 학부모에게는 160부 중 151부가 회수되어 212명의 학부모가 연구 참여에 동의하였다. 연구 절차에 따른 최종 연구 대상은 P유치원에 재학 중인 유아 만3세 18명, 만4세 18명, 만5세 25명 총 61명과 J어린이집에 재학 중인 영아 만2세 33명, 유아 만3세 38명, 만4세 40명, 만5세 40명 총 151명으로 영아 만2세 33명, 만3세 56명, 만4세 58명, 만5세 65명으로 최종 212명 학부모의 영유아를 연구 대상으로 선정하였다.

본 연구 대상 영유아의 일반적 배경은 다음 <표 1>에서 보는 바와 같다.

<표 1> 영유아의 일반적 배경

(N=212)

| 대상 | 구분 |      | 빈도(N) | 백분율(%) |
|----|----|------|-------|--------|
| 영아 | 연령 | 만2세  | 33    | 100    |
|    | 성별 | 남    | 13    | 39.4   |
|    |    | 여    | 20    | 60.6   |
|    | 기관 | 어린이집 | 33    | 100    |
| 유아 | 연령 | 만3세  | 56    | 31.3   |
|    |    | 만4세  | 58    | 32.4   |
|    |    | 만5세  | 65    | 36.3   |
|    | 성별 | 남    | 78    | 43.6   |
|    |    | 여    | 101   | 56.4   |
|    | 기관 | 유치원  | 61    | 34.1   |
|    |    | 어린이집 | 118   | 65.9   |

본 연구 대상 학부모의 일반적 배경은 다음 2표에서 보는 바와 같다.

〈표 2〉 학부모의 일반적 배경

(N=212)

| 구분         |       |               | 빈도(N) | 백분율(%) |
|------------|-------|---------------|-------|--------|
| 학부모<br>(모) | 연령    | 20세 이상~30세 미만 | 2     | 0.9    |
|            |       | 30세 이상~40세 미만 | 139   | 65.6   |
|            |       | 40세 이상        | 71    | 33.5   |
|            | 학력    | 고졸 이하         | 39    | 18.4   |
|            |       | 전문·대졸 이하      | 160   | 75.5   |
|            |       | 대학원 이상        | 13    | 6.1    |
|            | 모 신앙  | 유             | 99    | 46.7   |
|            |       | 무             | 113   | 53.3   |
|            | 부 신앙  | 유             | 93    | 43.9   |
|            |       | 무             | 119   | 56.1   |
|            | 기관 유형 | 유치원           | 61    | 28.8   |
|            |       | 어린이집          | 151   | 71.2   |

## 2. 연구 도구

### 1) Barrett, Richart와 Driesenga 크래커 실험

본 실험에서 영유아가 신적 능력에 있어 엄마와 하나님의 구별이 가능한지를 알아보기 위해 바렛, 리차르트와 드린센가의 연구 방법은 다음과 같다.

뚜껑 닫힌 크래커 상자와 아무런 표시가 없고 닫힌 갈색 봉투를 아동에게 제시하면서 “크래서 상자 안에는 무엇이 있을까?”라고 물어본다. 아동이 ‘크래커’라고 대답을 하면 실험자는 아동에게 상자 안에서 작은 돌멩이가 들어 있는 것을 보여주고, 갈색 봉투 안에 크래커가 있다는 것을 보여준다. 이번에는 아동에게 “엄마가 크래커를 먹고 싶어 한다면 어디를 먼저 열어볼까?”, “하나님이 크래커를 보여주고 싶었다면 어느 것의 안쪽을 보여줄

까?”라고 물어본 뒤, “실험자가 아동의 엄마에게 이 닫힌 상자를 보여주었다면 엄마는 그 안에 무엇이 들었다고 생각했을까?”라고 물어본다. 실험에 대한 채점 방법은 아동의 대답을 듣고 엄마가 상자 안에 크래커가 들어 있다고 하면 1점을 주고, 상자 안에 돌이 들어 있다고 하면 0점을 주었다.

위의 실험과정을 토대로 포커스 면담을 통해 수정·보완 후 기독교인 유아교육과 교수에게 최종 자문하여 검토받은 질문지의 크래커 실험순서에 관한 반응유형의 질문목록과 의미에 따른 내용은 아래 표 3, 4에 제시하였다.

〈표 3〉 크래커 실험 순서

|                        |                                            |                                             |
|------------------------|--------------------------------------------|---------------------------------------------|
| ① 실험 도구인 크래커 상자 와 돌 준비 | ② 질문: 이 상자 안에는 무엇이 들어 있을까?                 | ③ 질문 ②에 대한 영유아의 대답                          |
| ④ 상자 안에 있는 돌을 확인하는 영유아 | ⑤ 질문: 엄마에게 상자 안에 무엇이 들어 있는지 물어 보면 뭐라고 하질까? | ⑥ 질문: 하나님에게 상자 안에 무엇이 들어 있는지 물어 보면 뭐라고 하질까? |

〈표 4〉 크래커 실험 반응유형 의미

| 반응유형 | 엄마  | 하나님 | 반응 의미                                     | 반응점수 |
|------|-----|-----|-------------------------------------------|------|
| 1    | 크래커 | 돌   | 엄마와 하나님을 구분하고 인간과 하나님을 다른 존재로 변별할 수 있는 경우 | 1점   |
| 2    | 돌   | 돌   | 엄마와 하나님을 모두 신적 능력으로 판단하는 경우               | 0점   |
| 3    | 돌   | 크래커 | 엄마가 하나님보다 더 신적인 능력을 가지고 있다고 판단하는 경우       |      |
| 4    | 크래커 | 크래커 | 엄마와 하나님 모두 인간적 사고를 한다고 보는 경우              |      |

## 2) Petrovich 사진 변별 실험

본 실험에서 영유아가 신적 능력에 있어 인간과 자연을 만든 주체를 구별할 수 있는지를 알아보기 위해 페트로비치의 연구 방법은 다음과 같다.<sup>14</sup>



동물 카드 7개, 인간 카드 6개, 식물 카드 6개, 무생물 카드 5개 총 24개 자연 대상물 카드와 9개의 동물모형, 4개의 인간모형, 3개의 식물모형, 8개의 공통적 인공물 총 24개의 인공물 카드로 총 48개의 카드 중에 8개의 대상물들로 구성된 조합을 이루어 최종 24개의 사물 카드를 선별하였다. 세 가지 조건으로 첫째는 자연물과 인공물로 ‘명확한 대조’, 둘째는 자연물과 복제물로 ‘일치하는 대조’, 셋째는 무생물 자연물과 관련이 없는 자연물로 ‘일치하지 않는 대조’로 분류하였다. 각 조건에 해당하는 두 개의 특정한 그림카드를 따로 분리된 봉투에 넣고 난 후 이 봉투를 무작위로 섞은 후 한 봉투를 아동에게 보여준다. 실험자는 아동에게 “봉투 안에 그림카드를 주의 깊게 살펴보고 두 개 물체 중 사람이 만들 수 있는 것과 사람이 만들 수 없는 것을 찾아보자”고 물어본다. 실험에 대한 채점방법은 한 대상물만 맞춘 경우는 1점, 두 개 다 맞춘 경우는 2점, 정확히 맞춘 경우가 없는 경우는 0점을 주었다.

위의 실험과정을 토대로 그룹 면담과 연령을 고려하여 수정·보완 후 기독교인 유아교육과 교수에게 최종 자문을 검토받은 질문지의 사진변별 실험순서에 관한 반응유형의 질문목록과 의미에 따른 내용은 아래 표 5, 6에 제시하였다.

〈표 5〉 사진변별 실험 순서

|                            |                             |                                      |
|----------------------------|-----------------------------|--------------------------------------|
| ① 실험 도구인 인공사진, 자연사진 준비     | ② 영유아에게 인공사진 보여주기           | ③ 영유아에게 자연사진 보여주기                    |
| ④ 질문: 인간이 만들 수 있는 것은 무엇일까? | ⑤ 질문: 하나님이 만들 수 있는 것은 무엇일까? | ⑥ 인간이 만들 수 있는 사진과 하나님이 만들 수 있는 사진 찾기 |

14 Olivera Petrovich, “Preschool children’s understanding of the dichotomy between the natural and the artificial,” *Psychological Reports* 94 (1999), 3-27.

〈표 6〉 사진변별 실험 반응유형 의미

| 반응유형 | 인간   | 하나님  | 반응의 의미                                    | 반응점수 |
|------|------|------|-------------------------------------------|------|
| 1    | 인공사진 | 자연사진 | 인간과 하나님을 구분하고 인간과 하나님을 다른 존재로 변별할 수 있는 경우 | 1점   |
| 2    | 자연사진 | 자연사진 | 인간과 하나님을 모두 신적 능력으로 판단하는 경우               | 0점   |
| 3    | 자연사진 | 인공사진 | 인간이 하나님보다 더 신적인 능력을 가지고 있다고 판단하는 경우       |      |
| 4    | 인공사진 | 인공사진 | 엄마와 하나님 모두 인간적 사고를 한다고 보는 경우              |      |

### 3) Petrovich 자연기원반응 실험

본 실험에서 영유아가 신적 능력에 있어 자연기원을 구별할 수 있는지를 알아보기 위해 페트로비치의 연구 방법은 다음과 같다.<sup>15</sup>

세 개의 아동 그룹과 두 개의 성인 그룹을 3분류로 나누어서 첫째 그룹에는 흙, 하늘, 큰 돌 등 무생물 자연물에 질문, 둘째 그룹에서는 하늘의 기원에 관한 질문, 셋째 그룹에서는 동물 생명, 식물 생명에 관한 질문을 하였다. 실험자는 각 그룹을 대상으로 선별된 자연물이 “어떻게 생겨나게 되었을까?”라는 질문을 통해 대상물이 존재하기 전의 상태를 생각해보도록 하였다. 첫째 그룹에는 ① 사람, ② 하나님, ③ 아무도 모른다는 범주 중에 고르고, 나머지 그룹에는 ① 사람, ② 하나님, ③ 미지의 힘의 범주 중에 선택하도록 하였다.

위의 실험과정을 토대로 전문가 자문과 연령을 고려하여 수정·보완 후 기독교인 유아교육과 교수에게 최종 자문을 검토받은 질문지의 자연기원 반응 실험순서에 관한 반응유형의 질문목록과 의미에 따른 내용은 아래 표

15 Olivera Petrovich, “Understanding of non-natural causality in children and adults: A case against artificialism,” *Psyche en Geloof* 8 (1997), 155.

7, 8에 제시하였다.

〈표 7〉 자연기원반응 실험 순서

|                          |                   |
|--------------------------|-------------------|
| ① 실험 도구인 자연사진 준비         | ② 자연 사진을 보여주기     |
| ③ 질문: 이것은 누구에 의해 만들어졌을까? | ④ 질문③에 대한 영유아의 대답 |

〈표 8〉 자연기원반응 실험 반응유형 의미

| 번호유형 | 자연사진             | 반응의 의미                              | 반응점수 |
|------|------------------|-------------------------------------|------|
| 1    | 하나님의 의해 만들어졌다    | 인간과 하나님을 다른 존재로 변별할 수 있는 경우         | 1점   |
| 2    | 인간의 의해 만들어졌다     | 인간이 하나님보다 더 신적인 능력을 가지고 있다고 판단하는 경우 | 0점   |
| 3    | 모르는 존재에 의해 만들어졌다 | 인간과 하나님 모두 판단하지 못하는 경우              |      |
| 4    | 모르겠다             |                                     |      |

### 3. 연구 절차

본 연구는 영유아의 하나님 개념 인식을 분석하기 위하여 예비 조사, 연구보조자 훈련, 본 조사 순으로 진행되었다.

#### 1) 예비 조사

예비 조사는 2018년 2월 15일부터 3월 2일까지 B시의 기독교부설 J어린이집에 재원 중인 영유아로 본 검사에 참여하지 않는 만2세 영아 6명, 만3세, 만4세, 만5세 각 6명씩 총 24명을 대상으로 실시하였다. 실험과 면담에 소요되는 시간과 사용되는 연구 도구의 적절성을 알아보기 위해 영유아 만5세,

만4세, 만3세, 만2세 순서대로 연구자가 실시하였다.

## 2) 연구보조자 훈련

연구 대상자에게 실험 및 면담을 진행해야 할 경우 영유아와 유대감이 잘 형성되어 있는 담임교사를 연구보조자로 선정하였다. 담임교사가 실험 및 면담을 할 경우 영유아가 거부감을 가지지 않고 참여할 수 있으며 적극적으로 표현할 수 있다고 판단되었기 때문이다. 연구보조자 훈련은 2018년 7월 27일부터 8월 17일까지 종교부설 J어린이집과 P유치원에 직접 방문하여 담임교사 13명에게 총 3회기로 실시하였고, 연구보조자 훈련은 각 회기마다 약 30분에서 1시간 정도 소요되었다.

## 3) 본 조사

본 조사는 2018년 8월 21일부터 9월 25일까지 연구 설명문에 동의한 연구 대상자 P유치원 61명, J어린이집 151명 총 212명의 학부모의 영유아를 연구자로 선정하여 3회의 실험을 실시하였다. 본 조사에서 사용되는 실험은 각반 담임교사가 영유아의 신체적 부담이 가지 않는 환경에서 연구를 진행하였고 각 실험마다 약 5분 정도로 총 10~15분의 시간이 소요되었다.

## 4. 자료 분석

본 연구에서 실시한 세 종류의 실험인 바렛, 리차르트와 드린센가 크래커 실험, 페트로비치 사진변별 실험, 페트로비치 자연기원반응 실험을 통해 수집된 결과자료를 통계 프로그램 SPSS 18.0을 이용하여 통계 처리하였다. 연구 문제에 따라 사용한 분석 방법은 첫째로 바렛, 리차르트와 드린센가 크래커 실험, 페트로비치 사진변별 실험, 페트로비치 자연기원반응 실험에

서는 교차분석을 통해 영유아의 변인(연령)과 학부모의 변인(부모의 신앙 유무)에 따른 반응유형을 살펴보았다.

둘째로 바렛, 리차르트와 드린센가 크래커 실험, 페트로비치 사진변별 실험, 페트로비치 자연기원반응 실험에서 영유아의 변인(연령)과 학부모의 변인(부모의 신앙 유무)에 따른 반응유형 차이를 검증하기 위해 카이검증( $\chi^2$ )을 실시하였다.

### III. 연구 결과

#### 1. 영유아의 하나님 개념 인식

##### 1) 영유아 연령에 따른 하나님 개념 인식의 차이

(1) Barrett, Richart와 Driesenga 크래커 실험에서 하나님 개념 인식 영유아의 연령에 따른 크래커 실험 반응은 표 9와 같다.

〈표 9〉 연령의 차이에 따른 크래커 실험 반응유형

(N=212)

|     | 반응유형 1      | 반응유형 2, 3, 4 | 전체         | $\chi^2$            |
|-----|-------------|--------------|------------|---------------------|
| 만2세 | 17 (51.5%)  | 16 (48.5%)   | 33 (100%)  | 18.903***<br>(df=3) |
| 만3세 | 27 (48.2%)  | 29 (51.8%)   | 56 (100%)  |                     |
| 만4세 | 42 (72.4%)  | 16 (27.6%)   | 58 (100%)  |                     |
| 만5세 | 53 (81.5%)  | 12 (18.5%)   | 65 (100%)  |                     |
| 합계  | 139 (65.6%) | 73 (34.4%)   | 212 (100%) |                     |

\*\*\*p<.001

표 9에서 나타난 바와 같이 영유아의 연령에 따른 하나님 개념 인식은

만2세 영아 33명 중 ‘반응유형1’(51.5%)이 17명, ‘반응유형2, 3, 4’(48.5%)는 16명이 응답하였다. 만3세 유아 56명 중 ‘반응유형1’(48.2%)로 응답한 유아는 27명, ‘반응유형2, 3, 4’(51.8%)는 29명이었다. 만4세 유아 58명 중에서 ‘반응유형1’(72.4%)로 응답한 유아는 42명, ‘반응유형2, 3, 4’(27.6%)는 16명이었다. 만5세 유아 65명 중에서 ‘반응유형1’(81.5%)로 응답한 유아는 53명, ‘반응유형2, 3, 4’(18.5%)는 12명이었다. ‘반응유형1’이 ‘반응유형2, 3, 4’보다 높게 나타난 만4세, 만5세 영유아는 엄마와 하나님을 구분하고 인간과 하나님을 다른 존재로 변별하여 신적 존재를 인정한다는 것을 의미한다.

연령에 따라 차이가 통계적으로 유의미한지 카이검증을 실시한 결과  $X^2=18.903(df=3)$ 로 통계적으로 유의미한 차이가 있는 것으로 나타났다( $p<.001$ ). 따라서 영유아가 크래커 실험을 통한 하나님 개념 인식은 연령에 따라 차이가 나타나는 것을 알 수 있다. 즉, 만4세, 만5세는 하나님 개념 인식이 높고, 만2세, 만3세는 하나님 개념 인식이 낮은 것으로 볼 수 있다.

## (2) Petrovich 사진변별 실험에서 하나님 개념 인식

영유아의 연령에 따른 사진변별 실험 반응은 표10과 같다.

〈표 10〉 연령의 차이에 따른 사진변별 실험 반응유형

(N=212)

|     | 반응유형 1      | 반응유형 2, 3, 4 | 전체         | $X^2$               |
|-----|-------------|--------------|------------|---------------------|
| 만2세 | 15 (45.5%)  | 18 (54.4%)   | 33 (100%)  | 29.640***<br>(df=3) |
| 만3세 | 17 (30.4%)  | 39 (69.6%)   | 56 (100%)  |                     |
| 만4세 | 28 (48.3%)  | 30 (51.7%)   | 58 (100%)  |                     |
| 만5세 | 51 (78.5%)  | 14 (21.5%)   | 65 (100%)  |                     |
| 합계  | 111 (52.4%) | 101 (47.6%)  | 212 (100%) |                     |

\*\*\* $p<.001$

표 10에서 나타난 바와 같이 영유아의 연령에 따른 하나님 개념 인식은

만2세 영아 33명 중 ‘반응유형1’(45.5%)이 15명, ‘반응유형2, 3, 4’(54.4%)은 18명이었다. 만3세 유아 56명 중 ‘반응유형1’(30.4%)로 응답한 유아는 17명, ‘반응유형2, 3, 4’(69.6%)는 39명이었다. 만4세 유아 58명 중에서 ‘반응유형1’(48.3%)로 응답한 유아는 28명, ‘반응유형2, 3, 4’(51.7%)는 30명이었다. 만5세 유아 65명 중에서 ‘반응유형1’(78.5%)로 응답한 유아는 51명, ‘반응유형2, 3, 4’(21.5%)는 14명이었다. ‘반응유형1’이 ‘반응유형2, 3, 4’보다 높게 나타난 만5세 영유아는 엄마와 하나님을 구분하고 인간과 하나님을 다른 존재로 변별하여 신적 존재를 인정한다는 것을 의미한다.

연령에 따라 차이가 통계적으로 유의미한지 카이검증을 실시한 결과  $X^2=29.640(df=3)$ 로 통계적으로 유의미한 차이가 있는 것으로 나타났다 ( $p<.001$ ). 따라서 영유아가 사진변별 실험을 통한 하나님 개념 인식은 연령에 따라 차이가 나타나는 것을 알 수 있다. 즉, 만5세는 하나님 개념 인식이 높고, 만2세, 만3세, 만4세는 하나님 개념 인식이 낮은 것으로 볼 수 있다.

### (3) Petrovich 자연기원반응 실험에서 하나님 개념 인식

영유아의 연령에 따른 자연기원반응 실험 반응은 표11와 같다.

〈표 11〉 연령의 차이에 따른 자연기원반응 실험 반응유형

(N=212)

|     | 반응유형 1      | 반응유형 2, 3, 4 | 전체         | $X^2$               |
|-----|-------------|--------------|------------|---------------------|
| 만2세 | 20 (60.6%)  | 13 (39.4%)   | 33 (100%)  | 25.422***<br>(df=3) |
| 만3세 | 39 (69.6%)  | 17 (30.4%)   | 56 (100%)  |                     |
| 만4세 | 55 (94.8%)  | 3 (5.2%)     | 58 (100%)  |                     |
| 만5세 | 59 (90.8%)  | 6 (9.2%)     | 65 (100%)  |                     |
| 합계  | 173 (81.6%) | 39 (18.4%)   | 212 (100%) |                     |

\*\*\* $p<.001$

표 11에서 나타난 바와 같이 영유아의 연령에 따른 하나님 개념 인식은

만2세 영아33명 중 ‘반응유형1’(60.6%)이 20명, ‘반응유형2, 3, 4’(39.4%)는 13명이 응답하였다. 만3세 유아 56명 중 ‘반응유형1’(69.6%)로 응답한 유아는 39명, ‘반응유형2, 3, 4’(30.4%)는 17명이었다. 만4세 유아 58명 중에서 ‘반응유형1’(94.8%)로 응답한 유아는 55명, ‘반응유형2, 3, 4’(5.2%)는 3명이었다. 만5세 유아 65명 중에서 ‘반응유형1’(90.8%)로 응답한 유아는 59명, ‘반응유형2, 3, 4’(9.2%)는 6명이었다. ‘반응유형1’이 ‘반응유형2, 3, 4’보다 높게 나타난 만3세, 만4세, 만5세 유아는 엄마와 하나님을 구분하고 인간과 하나님을 다른 존재로 변별하여 신적 존재를 인정한다는 것을 의미한다.

연령에 따라 차이가 통계적으로 유의미한지 카이검증을 실시한 결과  $X^2=25.422(df=3)$ 로 통계적으로 유의미한 차이가 있는 것으로 나타났다 ( $p<.001$ ). 따라서 영유아가 자연기원반응 실험을 통한 하나님 개념 인식은 연령에 따라 차이가 나타나는 것을 알 수 있다. 즉, 만2세, 만3세, 만4세, 만5세 모든 연령에서 하나님 개념 인식이 높은 것으로 볼 수 있다.

## 2) 영유아 부모의 신앙 유무에 따른 하나님 개념 인식의 차이

### (1) Barrett, Richart와 Driesenga 크래커 실험에서 하나님 개념 인식

#### a) 부모의 신앙 유무

부모의 신앙 유무에 따른 크래커 실험 반응은 표12와 같다.

〈표 12〉 부모의 신앙 유무 차이에 따른 크래커 실험 반응유형

(N=212)

|   |   | 반응유형 1     | 반응유형 2, 3, 4 | 전체         | $\chi^2$            |
|---|---|------------|--------------|------------|---------------------|
| 부 | 유 | 80 (86.0%) | 13 (14.0%)   | 93 (100%)  | 30.706***<br>(df=1) |
|   | 무 | 59 (49.6%) | 60 (50.4%)   | 119 (100%) |                     |
| 모 | 유 | 88 (88.9%) | 11 (11.1%)   | 99 (100%)  | 44.750***<br>(df=1) |



|    |   | 반응유형 1      | 반응유형 2, 3, 4 | 전체         | $\chi^2$ |
|----|---|-------------|--------------|------------|----------|
|    | 무 | 51 (45.1%)  | 62 (54.9%)   | 113 (100%) |          |
| 합계 |   | 139 (65.6%) | 73 (34.4%)   | 212 (100%) |          |

\*\*\* $p<.001$

표 12에서 나타난 바와 같이 부모의 신앙 유무에 따른 하나님 개념 인식을 살펴볼 때, 신앙을 가진 아버지 93명 중에서 ‘반응유형1(86.0%)’로 응답한 유아는 80명, ‘반응유형2, 3, 4(14.0%)’는 13명이었다. 신앙이 없는 아버지 119명 중에서 ‘반응유형1(49.6%)’로 응답한 유아는 59명, ‘반응유형2, 3, 4(50.4%)’는 60명이었다. 신앙이 있는 어머니 99명 중에서 ‘반응유형1(88.9%)’로 응답한 유아는 88명, ‘반응유형2, 3, 4(11.1%)’는 11명이었다. 신앙이 없는 어머니 113명 중에서 ‘반응유형1(45.1%)’로 응답한 유아는 51명, ‘반응유형2, 3, 4(54.9%)’는 62명이었다. ‘반응유형1’이 ‘반응유형2, 3, 4’보다 높게 나타난 신앙이 있는 아버지와 어머니의 영유아는 엄마와 하나님을 구분하고 인간과 하나님을 다른 존재로 변별하여 신적 존재를 인정한다는 것을 의미한다.

부모의 신앙 유무에 따라 차이가 통계적으로 유의미한지 카이검증을 실시한 결과  $\chi^2=30.706(df=1)$ ,  $\chi^2=44.750(df=1)$ 로 통계적으로 유의미한 차이가 있는 것으로 나타났다( $p<.001$ ). 따라서 영유아가 크래커 실험을 통한 하나님 개념 인식은 부모의 신앙에 따라 차이가 나는 것을 알 수 있다. 즉 부모가 신앙이 있는 영유아는 하나님 개념 인식이 높고, 부모가 신앙이 없는 영유아는 하나님 개념 인식이 낮은 것으로 볼 수 있다.

## (2) Petrovich 사진변별 실험에서 하나님 개념 인식

### a) 부모의 신앙 유무

부모의 신앙 유무에 따른 사진변별 실험 반응은 표13과 같다.

〈표 13〉 부모의 신앙 유무 차이에 따른 사진변별 실험 반응유형

(N=212)

|    |   | 반응유형 1      | 반응유형 2, 3, 4 | 전체         | $\chi^2$        |
|----|---|-------------|--------------|------------|-----------------|
| 부  | 유 | 50 (53.8%)  | 43 (46.2%)   | 93 (100%)  | .131<br>(df=1)  |
|    | 무 | 61 (51.3%)  | 58 (48.7%)   | 119 (100%) |                 |
| 모  | 유 | 57 (57.6%)  | 42 (42.4%)   | 99 (100%)  | 2.027<br>(df=1) |
|    | 무 | 54 (47.8%)  | 59 (52.2%)   | 113 (100%) |                 |
| 합계 |   | 111 (52.4%) | 101 (47.6%)  | 212 (100%) |                 |

표 13에서 나타난 바와 같이 부모의 신앙 유무에 따른 하나님 개념 인식을 살펴볼 때, 신앙이 있는 아버지 93명 중에서 ‘반응유형1(53.8%)’로 응답한 유아는 50명, ‘반응유형2, 3, 4(46.2%)’는 43명이었다. 신앙이 없는 아버지 119명 중에서 ‘반응유형1(51.3%)’로 응답한 유아는 61명, ‘반응유형2, 3, 4(48.7%)’는 58명이었다. 신앙이 있는 어머니 99명 중에서 ‘반응유형1(57.6%)’로 응답한 유아는 57명, ‘반응유형2, 3, 4(42.4%)’는 42명이었다. 신앙이 없는 어머니 113명 중에서 ‘반응유형1(47.8%)’로 응답한 유아는 54명, ‘반응유형2, 3, 4(52.2%)’는 59명이었다.

‘반응유형1’이 ‘반응유형 2, 3, 4’보다 높게 나타난 신앙을 가진 아버지와 어머니 그리고 신앙이 없는 아버지는 인간과 하나님을 구분하고 인간과 하나님을 다른 존재로 변별하여 신적 존재를 인정한다는 것을 의미한다.

부모의 신앙 유무에 따라 차이가 통계적으로 유의미한지 카이검증을 실시한 결과  $\chi^2=.131(df=1)$ ,  $\chi^2=2.027(df=1)$ 로 통계적으로 유의미한 차이가 없는 것으로 나타났다. 따라서 사진변별 실험을 통한 하나님 개념 인식은 부모의 신앙에 따라 차이가 없다는 것으로 볼 수 있다.

### (3) Petrovich 자연기원반응 실험에서 하나님 개념 인식

부모의 신앙 유무에 따른 자연기원반응 실험 반응은 표 14와 같다.

〈표 14〉 부모의 신앙 유무 차이에 따른 자연기원반응 실험 반응유형

(N=212)

|    |   | 반응유형 1      | 반응유형 2, 3, 4 | 전체         | $\chi^2$           |
|----|---|-------------|--------------|------------|--------------------|
| 부  | 유 | 84 (90.3%)  | 9 (9.7%)     | 93 (100%)  | 8.390**<br>(df=1)  |
|    | 무 | 89 (74.8%)  | 30 (25.2%)   | 119 (100%) |                    |
| 모  | 유 | 90 (90.9%)  | 9 (9.1%)     | 99 (100%)  | 10.713**<br>(df=1) |
|    | 무 | 83 (73.5%)  | 30 (26.5%)   | 113 (100%) |                    |
| 합계 |   | 173 (81.6%) | 39 (18.4%)   | 212 (100%) |                    |

\*\*p<.01

표 14에서 나타난 바와 같이 부모의 신앙 유무에 따른 하나님 개념 인식을 살펴볼 때, 신앙이 있는 아버지 93명 중에서 ‘반응유형1(90.3%)’로 응답한 유아는 84명, ‘반응유형2, 3, 4(9.7%)’는 9명이었다. 신앙이 없는 아버지 119명 중에서 ‘반응유형1(74.8%)’로 응답한 유아는 89명, ‘반응유형2, 3, 4(25.2%)’는 30명이었다. 신앙이 있는 어머니 99명 중에서 ‘반응유형1(90.9%)’로 응답한 유아는 90명, ‘반응유형2, 3, 4(9.1%)’는 9명이었다. 신앙이 없는 어머니 113명 중에서 ‘반응유형1(73.5%)’로 응답한 유아는 83명, ‘반응유형2, 3, 4(26.5%)’는 30명이었다.

신앙의 유무에 관계없이 ‘반응유형1’이 ‘반응유형2, 3, 4’보다 높게 나타난 아버지와 어머니의 영유아 모두 인간과 하나님을 구분하고 인간과 하나님을 다른 존재로 변별하여 신적 존재를 인정한다는 것을 의미한다.

부모의 신앙 유무에 따라 차이가 통계적으로 유의미한지 카이검증을 실시한 결과  $\chi^2=8.390(df=1)$ ,  $\chi^2=10.713(df=1)$ 로 통계적으로 유의미한 차이가 있는 것으로 나타났다( $p<.01$ ). 따라서 영유아가 자연기원반응 실험을 통한 하나님 개념 인식은 부모의 신앙에 따라 차이가 나타나는 것을 알 수 있다. 즉 부모가 신앙이 가진 영유아는 하나님 개념 인식이 높고, 부모가 신앙을 가지지 않는 영유아는 하나님 개념 인식이 낮은 것으로 볼 수 있다.

#### IV. 논의 및 제언

본 연구는 영유아에 대한 하나님 개념 실험을 통해 인지발달 측면에서 제시한 발달단계에 국한되지 않고 추상적인 사고가 가능한지를 살펴보았다. 세 가지 실험 결과 영유아는 내적으로 가진 능력을 통해 하나님을 영적 존재로 인식하고 본성적 측면을 인정함으로써 영성의 영역을 구축함을 알 수 있었다. 본 연구 결과가 기존의 발달이론에 근거한 하나님 개념 연구에 새로운 안목을 제시하리라 기대한다.

이상과 같은 연구 결과를 바탕으로 다음과 같은 논의를 제시하고자 한다.

첫째, 감각운동기의 영아와 전조작기 유아도 하나님 개념과 같은 추상적인 개념을 이해하고 내적 변화과정을 거쳐 추상적인 사고를 할 수 있다. 이는 신앙의 발달이나 하나님 개념 인식이 인지발달 측면에서만 가능하다는 인지이론의 패러다임에서 벗어나는 것이다. 본 연구의 실험에서 실시한 세 종류의 크래커, 사진변별, 자연기원반응 실험을 통해 전조작기인 영유아도 하나님 개념을 인식하고 있었으며 특히 만5세 유아가 모든 실험에서 하나님 개념을 인식하는 점수가 높게 나타났음을 볼 수 있다. 영유아의 추상적 개념 인식에 연령이 영향을 미치는 부분이 있음을 완전히 부정할 수는 없지만 만2~5세 연령의 조건이 영유아가 영적 존재를 인식하는 데 절대적인 기준이 아니라는 것을 보여줄 수 있는 결과로서 준비가설을 지지하는 의의를 가진다.

본 연구의 결과는 영유아는 신적 능력에 대해 본능적으로 체득하고 감지할 수 있으므로 교육을 통해 하나님을 만나기 전에 이미 근원적인 하나님을 경험할 수 있다는 것을 보여준다. 몬테소리(Montessori)는 아동들의 내면에 진정한 영성이 내재되어 있고 신적인 창조물인 한 영역이 영유아 내면에 속해있다는 것을 깨닫는 것이 중요하다는 것을 강조하였으며,<sup>16</sup> 프뢰벨

16 마리엘레 자이츠외, 『몬테소리 교육학과 발도르프 교육학』, 이명환 외 옮김 (서울: 밝은누리, 2003), 39.

(Froebel) 또한 성인은 유아 안에 있는 신성의 영혼을 상실하지 않는 보호적이고 수동적인 교육을 통해 신성의 영혼을 발달시키는 중요성에 대해 언급한 바 있다. 따라서 영유아가 이해하는 영적인 존재에 대한 인식 능력은 영유아기 영성교육의 가능성과 적합성을 제기해준다.<sup>17</sup>

영유아는 하나님을 초월적이고 신성적인 존재로서 이해하는 것이 인지적 구조로만 가능한 것이 아니라 연령에 제한을 두지 않고 적절한 접근이 필요함과 동시에 영유아를 대상으로 하는 종교적, 철학적, 실존적 관점을 포함한 영성교육이 가능하다는 것을 시사해주고 있다.<sup>18</sup>

둘째, 영유아기에 하나님과 인간을 구별하고 신적 존재를 인정하는 데 부모의 역할이 중요하다.

영유아의 발달에 부모가 큰 영향력을 미치는 요인임을 고려하여 부모의 신앙 유무는 영유아의 발달적 측면에서도 중요한 함의를 가진다. 본 연구에서 실시한 크래커 실험과 자연기원반응 실험에서 영유아가 하나님의 개념을 인식하는 데 부모의 신앙 유무가 영향을 미친 것으로 드러났듯이 가정의 신앙적 분위기에 따라 유아가 이해하는 신학적 개념에 영향을 미치며,<sup>19</sup> 어머니의 신앙 연수에 따른 하나님 개념에 대한 인식은 신앙 연수가 높을수록 하나님 개념에 대한 인식도가 더 높았다.<sup>20</sup> 이러한 부모의 신앙의 모습은 영유아의 하나님 개념 인식에 영향을 준다는 것이다.

대상관계이론의 접근에서 살펴보면 유아 자신이 하나님 표상을 형성하는 최초의 과정은 어머니와의 상호작용을 통해 중간대상을 인식하면서부터 이루어진다.<sup>21</sup> 생애 초기에 부모와의 관계가 신앙발달의 초석이 되는 계

17 프리에드리히 프로벨, 『프로벨 인간교육』, 서석남 옮김 (서울: 이서원, 1995), 37.

18 이지영, “홀리스틱 교육의 기초로서 영성 및 영적 발달 개념에 대한 논의,” 『홀리스틱융합교육연구』 16 (2012), 125.

19 케네스 하이드, 『아동기와 청소년기의 종교교육』, 김국환 옮김 (서울: 한국장로교출판사, 2004), 28.

20 조신희, “학령전 유아의 기독 어머니 및 비기독 어머니의 하나님 개념에 대한 연구” (충신대학교 교육대학원 석사학위논문, 2013), 36-40.

21 애너-마리아 리조토, 『살아있는 신의 탄생-정신분석학적 연구』, 이재훈 외 옮김 (서울:

기가 되므로 영유아에게 신앙생활에 미치는 요인은 부모나 교사 및 교역자들의 행동, 인격과 그들과의 질적인 인간관계를 포함하고 있으며 이러한 관계성을 통해 인간이 하나님과 연결되는 관계성을 두고 있음을 알 수 있다.<sup>22</sup>

영유아와 초기에 맺어진 인간관계 경험이 하나님의 이미지를 형성할 수 있게 된다는 이론에 근거해 볼 때 본 연구의 실험 결과에서 나타난 하나님에 대한 인식은 부모의 영향이 작용하는 것을 지지해준다. 즉 영유아기에 하나님과 인간을 구별하고 신적 존재를 인정하는 데 부모의 역할이 중요하다는 것은 부모의 신앙 태도와 모습이 영유아에게 영향을 미치는 것으로 해석해볼 수 있으며 이것은 발달의 측면에서와 같은 맥락을 보여준 만큼 발달의 중요성과 더불어 영유아기에 부모를 통한 신앙교육의 필요성을 제기하여 준다. 부쉬넬(Bushnell)은 전 신앙발달의 기초는 영유아시기의 신앙교육이라고 할 만큼 영유아 신앙교육의 중요성을 간과할 수 없으며, 가소성이 가장 높고 모든 것의 심상이 마음에 심겨지는 유아기에 이루어지는 기독교적 양육은 미래의 신앙발달을 유지시키는 근본이 된다고 한만큼 영유아 시기의 신앙교육의 중요성이 제기되고 있다.<sup>23</sup>

한편 영유아에게는 부모의 신앙 유무 및 연령의 증가로부터 영향을 받지 않고도 생득적으로 가지고 있는 하나님 개념에 대한 인식이 존재하고 있다. 유아가 성장하면서 부모와 또래 및 타인과의 상호작용을 위해 갖추어야 할 능력에 대해 중시여기며 사람의 마음을 이해하는 능력인 마음 이론이 영유아의 발달에 따라 변화된다고 보는 구성주의 측면에서의 이론에 따르면 타인과 상호작용을 원활하게 하려면 자신의 마음을 이해하는 만큼 타인의 마음도 동일하게 이해할 수 있는 능력을 갖추어야 한다.<sup>24</sup> 마음의 이론 기초

한국심리치료연구소, 2002), 122.

22 박덕승, “유아의 마음 이해 발달과 하나님 표상 형성 고찰,” 「한영논총」 10 (2006), 357.

23 호레이스 부쉬넬, 『기독교적 양육』, 김도일 옮김 (서울: 장로회신학대학교 출판부, 2004), 35-86.

24 신유림, “유아의 마음의 이론과 사회적 능력과의 관련성에 대한 연구,” 「유아교육연구」 24 (2004), 221.

배경 역시 피아제의 구성주의 범주 속에 들어가는 이론으로 영유아의 개인적 사고와 의미 창조를 강조하여 지식은 기존 경험으로부터 개인의 마음 속에서 구성된다는 의견으로 사회인지발달 영역에서 교육적 의미를 함축하고 있다.<sup>25</sup>

영유아기에 신앙발달이 존속하기 위해서는 자녀의 본보기가 될 수 있는 부모의 모델링을 제공도 끊임없이 이어나가야 하나,<sup>26</sup> 자녀 스스로 발달이 이루어지기 위해서는 필요한 자극을 제공해주고 풍부한 경험을 촉진시킬 수 있는 환경을 병행함으로써,<sup>27</sup> 영유아 눈높이에 맞는 신앙교육이 함께 제공할 수 있는 계기를 마련해주는 역할에 관심을 가질 필요가 있다.

따라서 본 연구는 가정에서의 신앙교육이 영유아 스스로 내재적으로 영성을 가진 존재인 것을 인식하는 것에서 출발하여야 하며 종교부설 기관에서 영유아를 대상으로 하나님 개념을 인식하는 다양한 변인을 고려하여 영유아기 신앙교육의 적합성과 중요성에 대한 새로운 교육적 안목을 가져야 함을 시사한다.

또한 영유아에게 인지적 측면에만 국한되지 않는 기독교 유아교육의 새로운 패러다임의 장을 마련해주고, 기독교 유아교육 현장에서 실천할 수 있는 교육의 내용과 방향을 모색할 필요가 있음을 시사한다. 이에 본 연구는 전인적인 존재인 영유아가 관계를 맺고 있는 부모와 교사가 기독교 유아교육의 중요성을 인식하고 기독교 세계관을 확립하기 위한 인프라를 구축하여 지속적인 관계 형성이 필요함과 더불어 영유아 스스로 오감을 통해 경험할 수 있는 체험으로 전인적 신앙교육의 실천을 강조한다.

이상의 연구 결과에 대한 논의를 바탕으로 본 연구가 가진 제한점과 후속 연구를 위한 구체적인 제언을 다음과 같이 제시하고자 한다.

25 서미정, “마음의 이론에 대한 기독교 교육적 함의” (충신대학교 교육대학원 석사학위논문, 2005), 65-70.

26 정갑순, 『부모교육론』 (서울: 창지사, 2006), 57-61.

27 이재연 외, 『부모교육』 (서울: 양서원, 1990), 73-96.

첫째, 본 연구에서 기존의 선행연구에서 월령을 제시한 것과 달리 연구 대상인 영유아의 연령을 만2세, 만3세, 만4세, 만5세로 구분하여 제시하였다. 실험을 실시한 기준으로 연구 대상 영유아의 월령차이가 있었다. 추후의 연구를 설계할 때는 영유아의 연령이 동일함에도 불구하고 월령의 차이가 나타난 점을 고려하여 연구 절차의 실험 기간을 설계하는 것이 유용할 것으로 보인다.

둘째, 본 연구에서 하나님 개념 인식을 알아보기 위해 사용된 연구 도구는 국외 연구에서 사용되었던 실험 도구를 번역한 후 수정·보완하여 사용하였고, 하나님 개념 특성을 보기 위해 사용된 연구 도구는 국내에서 개발된 질문지 연구 도구를 사용하였다. 추후 본 연구에서 사용된 연구 도구의 미흡한 점을 보완하여 하나님 개념 인식을 분석할 수 있는 국내 연구 도구가 개발되어 지속적인 연구를 이어가는 데 기여할 것으로 기대된다.

#### 주제어 Keywords

하나님 개념, 기독교 유아교육, 영유아기, 부모의 신앙, 준비가설

Concept of God, Christian Early Childhood Education, Toddlers and Preschoolers, Parent's Faith, Preparedness Hypothesis

접수일: 2021년 11월 1일, 심사완료일: 2021년 11월 27일, 게재확정일: 2021년 12월 17일



## 참고문헌

- 김난예. “신앙발달 측정도구와 그 문제점.” 「한국기독교신학논총」 31 (2004): 429-450.
- 김성원. “한국과 미국 어린이들의 하나님 개념이해 비교.” 「기독교교육정보」 30 (2011): 273-293.
- \_\_\_\_\_. “어린이용 하나님 개념 측정도구 개발.” 「신앙과 학문」 18 (2011): 41-72.
- 김신옥. “아동의 하나님에 대한 개념 발달과 기독교 교육.” 「경인논집」 8 (2000): 37-51.
- 리조토, 애나-마리아. 『살아있는 신의 탄생-정신분석학적 연구』. 이재훈, 유영권, 안석모, 황영훈, 반신환, 정희성 옮김. 서울: 한국심리치료연구소, 2002.
- 문미옥. “한국 유아교육의 주제적 정체성 확립을 위한 논의.” 「유아교육연구」 24 (2004): 135-154.
- 박덕승. “유아의 마음 이해 발달과 하나님 표상 형성 고찰.” 「한영논총」 10 (2006): 349-373.
- 버크, 로라. 『아동발달』. 박남자·강숙현·박경희·백미열·성정숙·오채선·유영의·이시자·이현경·임명희·조혜경·홍연애·황윤세 옮김. 서울: 정민사, 2007.
- 부쉬넬, 호레이스. 『기독교적 양육』. 김도일 역. 서울: 장로회신학대학교 출판부, 2004.
- 보든, 마거릿. 『피아제 Piaget』. 서창렬 옮김. 서울: 시공사, 1999.
- 서미정. “마음의 이론에 대한 기독교 교육적 함의.” 총신대학교 교육대학원 석사학위논문, 2005.
- 신유림. “유아의 마음의 이론과 사회적 능력과의 관련성에 대한 연구.” 「유아교육연구」 24 (2004): 209-223.
- 양금희. 『기독교 유아·아동교육』. 서울: 대한기독교서회, 2015.
- \_\_\_\_\_. “영·유아의 하나님 이해와 기독교 유아교육의 방향.” 「장신논단」 32 (2008): 111-153.
- 웃토, 루돌프. 『성스러움의 의미』. 길희성 옮김. 칠곡: 분도출판사, 2003.
- 유명복. “아동의 종교적 개념 형성: 피아제식 패러다임에 대한 도전.” 「기독교교육정보」 14 (2006): 131-150.
- 이재연, 김경희. 『부모교육』. 서울: 양서원, 1990.
- 이지영. “홀리스틱 교육의 기초로서 영성 및 영적 발달 개념에 대한 논의.” 「홀리스틱융합교육연구」 16 (2012): 113-128.
- 자이츠, 마이엘레, 우르술라 할바흐. 『몬테소리교육학과 발도르프 교육학』. 이명환·곽노의 옮김. 서울: 밝은누리, 2003.
- 정갑순. 『부모교육론』. 서울: 창지사, 2006.
- 정인화. “어린이 종교적 사고 이해에 대한 비판적 연구: 어린이 영성이해를 중심으로.” 한남대학교 박사학위논문, 2010.

- 조신희. “학령전 유아의 기독교 어머니 및 비기독교 어머니의 하나님 개념에 대한 연구.” 총신대학교 교육대학원 석사학위논문, 2013.
- 프뢰벨, 프리에드리히. 『프뢰벨 인간교육』. 서석남 옮김. 서울: 이서원, 1995.
- 하이드, 케네스. 『아동기와 청소년기의 종교교육』. 김국환 옮김. 서울: 한국장로교출판사, 2004.
- Barrett, Justin. L., Rebekah A. Richert and Amenda Driesenga, “God’s Beliefs versus Mother’s: The Development of Nonhuman Agent Concepts,” *Child Development* 72 (2001/1): 50-65.
- Petrovich, Olivera, “Preschool children’s understanding of the dichotomy between the natural and the artificial,” *Psychological Reports* 84 (1999): 3-27.
- \_\_\_\_\_. “Understanding of non-natural causality in children and adults: A case against artificialism,” *Psyche en Geloof* 8 (1997): 151-165.

## 한글 초록

본 연구는 영유아의 발달적 특성과 하나님 개념 인식 특성을 살펴봄으로써 영유아가 관계 맺고 있는 부모, 유아교사에게 영유아의 영적인 수준을 파악하여 발달에 적합한 교육적 접근 기초자료 제시를 목적으로 한다. 영유아 하나님 개념 인식을 알아보기 위해 Barrett, Richart와 Driesenga 크래커 실험, Petrovich 사진변별 실험, Petrovich 자연기원반응 실험을 실시하였다. 영유아 212명과 학부모를 대상으로 3회 실험에 질문지와 각 1회 면담을 통해 이루어졌고, 수집된 실험 자료는 통계 처리 및 분석하였다. 연구 결과는 하나님 개념 인식이 영유아의 연령 및 부모의 신앙 유무에 따라 유의미한 차이가 나타났다. 영유아는 하나님 개념 실험을 통해 인지 발달 측면에서 제시한 인지 이론단계에서 벗어나 발달단계에 국한되지 않고 추상적인 사고가 가능하다는 것을 보여줌으로써 기존의 발달이론에 근거한 하나님 개념 연구에 새로운 안목을 제시한 점에서 큰 의미를 가진다.

## A Study on the Concept of God Perceived by Toddlers and Preschoolers

Min Jung Kim, Ed.D.

Researcher, Curriculum Development Center  
Kosin University

The purpose of this study is to present basic data on an educational approach suitable for development by grasping the spiritual level of infants and toddlers to parents and early childhood teachers who are related by examining the developmental characteristics of infants and God. Barrett, Richart and Driesenga cracker experiments, Petrovich photo discrimination experiments, and Petrovich natural origin reaction experiments were conducted to find out the perception of the concept of infant God. In three experiments with 212 infants and parents, questionnaires and one interview each were conducted, and the collected experimental data were statistically processed and analyzed. As a result of the study, there was a significant difference in the perception of the concept of God according to the age of infants and their parents and the presence or absence. Infants and toddlers are of great significance in that they presented a new perspective on the study of God's concept based on the existing developmental theory by showing that abstract thinking is possible without being limited to the developmental stage.

# 하이데거의 실존 사상과 생명 존중의 기독교교육

문은영

장로회신학대학교 강사, 기독교교육학

## I. 서론

하이데거의 실존 사상은 생명 존중의 기독교교육을 위해 깊은 통찰력을 던져준다. 현시대는 환경 파괴, 배금주의, 개인주의, 공동체의 약화 등으로 인하여 생명의 존엄성과 가치가 격하된 모습들을 곳곳에서 찾아볼 수 있다. 하이데거의 실존 사상은 본래적 자아를 추구하고 생명의 그물망 가운데 정위되어 있는 인간 실존의 현주소를 통찰함으로 현시대의 병인들을 치유하며 건강한 생명력을 회복해갈 수 있는 길로 인도한다. 하이데거는 특히 근대 이후 피폐해져 가는 창조 세계와 인간의 삶에 주목하면서 이러한 현상의 중심에 주체와 객체를 엄격히 분리하는 과학적이고 실증주의적인 인식의 방식이 자리잡고 있음을 통찰한다. 그는 인간을 세계에 내던져져 있는 세계 내 존재라고 여기며 인식론은 존재론에 기반을 두어야 함을 역설한다. 즉 인간은 먼저 둘러보는 배려를 통해 세계 내 존재자들과의 관계망 가운데 있는 현존재로서 자신을 인식하며, 인식 주체자인 자신이 이미 세계의 일부임을 인정해야 한다는 것이다. 이러한 관점에서 인간은 세계 내 존재로서 자신의 역사성, 시간성, 공간성에 관심을 기울이며 세계 내 존재자들과의 건강하고 생명력 있는 관계성에 바탕을 둔 존재 방식을 지향해 가야 함을 시사한다. 본 소고에서는 먼저 하이데거 실존 사상의 중심 개념들인 세계 내

존재, 시간, 진리, 불안과 죽음, 인식과 생명에 대해 탐구해 보고자 한다. 그러고 나서 기독교교육과의 연결점을 위해 상상력 중심의 기독교교육의 틀을 제시할 것이다. 이는 특히 4차 산업혁명 시대, 포스트모던, 지구화 시대로 불리는 현시대에 적합한 신앙 교육의 패러다임을 모색하는 가운데 디자인 된 세 가지 상상력 — 인식, 공감, 비전의 상상력 중심의 기독교 교육의 틀이라고 할 수 있다. 4차 산업혁명 시대의 융합, 초융합이라는 키워드는 하이데거의 생명의 그물망으로서의 존재 이해와 조응할 수 있다. 또한 포스트모던 시대에 역사 속에서 상실된 부분들, 억눌렸던 영역들을 복원하려는 노력은 진리의 탈은폐성을 추구하는 하이데거의 실존 사상과 접목될 수 있을 것이다. 더 나아가 지구화 시대는 전 세계가 서로 영향을 끼치는 한 공동체임을 함축하고 있다는 점에서 하이데거의 세계 내 존재로서의 인간 이해와 상통하는 면이 있다. 본 논문에서는 하이데거의 중심 개념들을 세 가지 상상력의 렌즈를 통해 재성찰해 봄으로써 생명 존중의 기독교교육을 위한 통찰력들을 이끌어내 보고자 한다.

## II. 하이데거의 실존사상

### 1. 세계 내 존재

하이데거의 “세계 내 존재” 개념은 기독교교육을 위한 인간 이해를 위해 풍부한 함의를 지니고 있다. 특별히 생태계의 파괴로 어려움을 겪고 있는 현 시대에 인간이 세계와 어떤 관계성을 이루어가야 하는지 그 방향성을 제시해 준다. 하이데거는 현상학적 해석학의 방법을 통해 현존재를 실존론적으로 분석하고 있다. 하이데거에게 있어서 현존재는 이 세상에 기투된 존재, 내 던져진 존재이다. 이 세상에 던져진 현존재는 주위를 둘러보며(Umsicht) 물음을 던지는 사이면서 동시에 물음에 걸리는 존재자라고 할 수 있다. 하이

데거는 세계 내 존재로서의 인간이 이처럼 배려의 돌리봄(Umsicht)와 더불어 타자에 대한 고려의 돌봄(Rücksicht), 자기 자신에 대한 봄인 꿰뚫어봄(Durchsichtigkeit)을 경험하는 것으로 본다.<sup>1</sup> 따라서 발견, 개시성은 세계 내 존재의 존재 양식이다.<sup>2</sup> 인간은 주위를 둘러보는 배려에 의해 방향성을 부여하고, 거리 없음을 이루어간다. 현존재는 세계 안에 더불어 있는 존재, 공동현존재인 것이다.<sup>3</sup> 하이데거에게 있어서 세계는 서로를 지시하며 연관되어 있는 사용사태 연관성이 밝혀지는 곳이다. 여기에서 연관성은 의미 부여함을 뜻하며, 세계는 의미가 부여된 전체를 뜻한다. 더 나아가 인간은 언어를 통해 공동의 기반을 이루는 삶을 공유한다. 따라서 “언어는 존재의 집”이며 세계는 이미 언어에 의해 의미부여된 그물망, 해석의 그물망이다.<sup>4</sup> 기독교교육적인 관점에서 하이데거의 세계 내 존재 개념은 인간이 세계 내에 있는 생명체들과 함께 더불어 있는 공동체임을 인식하고 배려하는 돌봄의 관계를 이루어가야 할 것을 시사한다.

하이데거의 현존재 이해는 현실성보다 가능성을 우위에 둔다. 현존재는 실존하는 동안 항상 존재 가능의 상태에 머문다. 현존재가 실존할 때 이미 그 가능성 속으로 내던져진 셈이다. 이런 의미에서 실존성은 도래의 의미를 함축하고 있다.<sup>5</sup> 하이데거는 인간이 우선 대개(zunächst und zumeist) 평균적인 일상성의 세계 속에서 분주하게 살아감으로 자신을 상실하는 삶의 방식인 비본래성을 벗어나 본래성을 회복해야 한다고 역설한다. 그에게 있어서 인간의 비본래적인 양태는 잡담, 호기심, 애매성으로 나타난다.<sup>6</sup> 잡담은 때로 말이 드러내려고 하는 것을 열어주는 것이 아니라 닫아버릴 가능성을 지

1 소광희, 『하이데거 존재와 시간 강의』(서울: 문예출판사, 2003), 22, 39, 103.

2 마틴 하이데거, 『존재와 시간』, 전양범 옮김(서울: 서울마루, 2020), 284.

3 마틴 하이데거, 『존재와 시간』, 이기상 옮김(서울: 까치, 1998), 141, 168.

4 이기상, 『존재와 시간: 인간은 죽음을 향한 존재』(과주: 살림출판사, 2008), 241, 249, 260, 271.

5 하이데거, 『존재와 시간』(2020), 300, 324, 424.

6 소광희, 『하이데거 존재와 시간 강의』(2003), 48, 120.

니고 있다. 또한 잡담과 호기심이 어우러지면 애매성이 만연하게 된다.

인간이 본래성을 회복하기 위해서는 양심의 소리에 귀를 기울여야 한다. 양심은 자기 내부의 자신을 불러세우는 호소하고 할 수 있다. 양심의 호소는 인간의 내면에서 일어나면서도 자신을 초월하여 들린다. 이 호소의 소리는 고유한 자신에게로 인도하는 열림의 소리이다. 현존재는 이 부름에 응답하며 결의성에 의해 자기 자신으로 돌아온다.<sup>7</sup> 하이데거에게 있어서 그들 때문에 사는 삶은 비본래적 삶이며 실존적인 결단을 통해 본래적인 삶으로 나아가도록 촉구한다.<sup>8</sup> 기독교교육적인 관점에서 하이데거의 인간 실존에 있어서 본래적인 삶의 추구는 크리스찬의 코람 데오, 하나님 앞에서의 존재 이해와 하나님의 형상(imago dei)을 회복해가려는 모습과 상통한다.

## 2. 시간

하이데거의 시간 이해는 기독교교육에 있어서 생명의 소중함을 일깨우고 의미있는 삶을 영위해 가도록 초대한다. 하이데거의 주저인 『존재와 시간』이 암시하듯이 그의 존재 해석에 있어서 시간은 중요한 의미를 함축하고 있다. 즉, 세계 내에 존재한다는 것은 시간 속에 존재하는 모습으로 나타난다. 현존재의 실존성을 존재론적으로, 근원적으로 증명하는 근거는 시간성이다. 시간은 지나가는 사라짐 그 자체이지만 가능성의 조건은 지금이며, 순간이 영원성의 의미를 지니고 있기도 하다. 기독교교육에 있어서도 신앙 안에서 영원성과 잇닿아 있는 순간들, 풍성한 사랑의 순간들, 하나됨의 순간들을 경험하며 살아가도록 격려하면 좋을 것이다. 아리스토텔레스와 헤겔은 시간의 본질을 지금 속에서 보았다. 베르그송은 시간이 단지 공간이라고 주장하기도 한다. 하이데거에게 있어서 세계 내 존재의 시간성은 근원적으로 공간을 열어 보인다. 시간은 존재를 이해하고 해석하는 지평으로서 깊

7 하이데거, 『존재와 시간』 (2020), 355-9, 493.

8 이기상, 『존재와 시간: 인간은 죽음을 향한 존재』, 277.



은 의미를 지니고 있는 것이다.<sup>9</sup> 시간은 지나가버림으로 존속한다. 시간은 존재하지 않음으로써 존재하는 것이다. 지나가버린다는 것은 “지금”이 “아직 지금이 아니다”에서 “더 이상 지금이 아니다”로 이행하는 것이다.<sup>10</sup> 하이데거는 존재자의 근본 기분에 있어서 권태를 발견한다. 즉 인간을 조율하고 있는 근본 기분이 권태일 수 있다고 언급한다. 여기에서 조율한다고 하는 것은 일종의 기분을 자아낸다는 의미를 지니고 있다. 독일어에 있어서 권태(Langeweile)는 시간과의 관계를 함축하고 있으며 일종의 시간 느낌이라고 할 수 있다. 권태라는 현상은 여러 겹을 지니고 있다. 즉 권태는 겨를(Weile), 머무름(Verweilen), 남음(Bleiben), 지속(Dauern) 등의 시간의 독특한 머무적거림을 함축하고 있다. 이러한 권태는 현존재의 밑바탕에 본래적으로 존재하고 있다는 비밀을 지니고 있다. 권태는 본래적인 깊이 안쪽을 가리키고 있으며, 인간은 본질로 눈길을 던질 수 있는 능력을 키워야 한다. 그렇지 않으면 선인들이 말한 것들을 열심히 수집한다고 해도 별 도움이 안 된다고 하이데거는 주장한다.<sup>11</sup> 이는 파울로 프레이리가 은행 저축식 교육 방식(Banking System)을 넘어서야 한다고 비판한 것을 떠올리게 한다. 더 나아가 권태는 공허 속에 놓여 있음과 관련되어 있다. 인간은 권태와 함께 피어 오르는 공허 속으로 빠져들어가지 않기 위해 어떻게든 바쁘게 살아가려고 한다. 이는 우리가 고유한 자기 자신을 잘 알려져 있지 않은 채로 비본래성 속에 내버려두고 있는 것과 관계가 있다. 권태라는 근본 기분, 기분잡혀 있음은 일종의 개방함의 성격을 지니고 있으며 이러한 의미에서 인간을 본래성으로 회복하도록 초대하는 것이라고도 볼 수 있을 것이다. 순간(Augenblick) 속에서 인간은 본래적인 자신에게로 나아가도록 결단할 수 있다.<sup>12</sup> 기독교교육에 있어서도 학습자가 권태를 경험할 때 하나님께 더욱더 가까이

9 하이데거, 『존재와 시간』 (2020), 302, 430, 535, 546, 554, 560.

10 마틴 하이데거, 『사유란 무엇인가』, 권순홍 옮김 (서울: 도서출판 길, 2005), 172.

11 마틴 하이데거, 『형이상학의 근본개념들: 세계-유한성-고독』, 이기상·강태성 옮김 (서울: 까치, 2001), 133-7, 242, 151, 164-5.

12 앞의 책, 149, 173, 220, 233, 250-255.

나아가며 인간 실존의 본래성에 눈뜰 수 있는 시간들로 채워갈 수 있도록 도와주면 좋을 것이다.

인간은 하나이면서 동시에 세 겹인 시간의 지평에 의해 감싸안아져 있다. 즉, 시간은 세 가지 봄 — 마주즈음(현재, Gegenwart), 있어움(어제, Gewesenheit) 그리고 올제(미래, Zukunft)를 형성하며 나아간다. 이러한 시간의 세 가지 차원은 마치 존재자를 둘러싼 존재자를 위한 놀이 공간처럼 보이기도 한다. 순간은 시야의 세 방향 — 마주즈음, 지난 적, 올제 안에서 고유한 양식을 지니고 있는 하나의 눈길, 결단성의 눈길이다.<sup>13</sup> 기독교교육에 있어서 하이데거의 세 겹의 존재 지평으로서의 시간 이해는 학습자가 자신의 실존을 시간적인 관점에서 총체적으로 성찰할 수 있게 하고, 미래성의 관점에서 자신을 바라보며 신앙 안에서 현실을 보다 의미있게 살아갈 수 있는 결단성으로 인도한다.

### 3. 진리

하이데거의 진리 개념은 기독교교육에 있어서 보다 심오한 진리 이해를 위한 빛을 비추어 준다. 하이데거는 진리의 의미를 그리스 단어인 “알레테이아”에서 찾는다. 알레테이아는 은폐된 것을 탈은폐시킨다는 의미를 함축하고 있다. 이러한 관점에서 진리는 은폐와 탈은폐의 운동을 지니고 있으며, 은폐성을 탈은폐시키는 것이 현상학의 과제라는 점에서 현상학은 해석학이 된다. 알레테이아로서의 하이데거의 진리 이해는 기존에 일치에 중점을 두어왔던 진리 이해와는 구별된다. “일치”, “올바름”으로서의 진리와 비은폐성으로의 진리 사이에는 심연이 가로놓여 있다. 한편 “현상”에 해당하는 그리스의 용어인 “파이노메논”도 자신을 내보여주고 있는 것, 스스로 드러나는 것이라는 의미를 함축하고 있다.<sup>14</sup> 또한 그리스어인 로고스도 비은

13 앞의 책, 248, 257.

14 하이데거, 『존재와 시간』 (1998), 141, 168.

낙성, 알레테이아를 함축하고 있으며,<sup>15</sup> 표명된 전개됨의 의미를 지니고 있다. 이처럼 진리는 탈은폐함, 즉 숨겨져 있음에서 빼내온다는 의미를 지니고 있으며 인간의 온전한 투신을 요청한다. “알레테이아”는 인간이 자신의 본질 밑바탕에서 간절히 찾고 있는 것을 지칭하기 위한 용어라는 의미에서 최종의 낱말이라고 할 수 있다.<sup>16</sup> 진리란 인간 존재가 숨으려는 성향을 지니고 있는 존재자 전체와 벌이는 깊은 내적 대결 그 자체이다.<sup>17</sup> 진리는 발견적인 일이면서 동시에 존재하는 일인 것이다. 은폐성과 비은폐성(탈은폐성)으로서의 하이데거의 진리 이해는 기독교교육에 있어서 학습자가 하나님의 선물인 생명 세계에 대해 경이감을 지니고 발견하려는 겸양의 태도로 다가가야 함을 시사한다.

더 나아가 하이데거에게 있어서 진리의 본질은 자유이며,<sup>18</sup> 빛을 비추는 것과 관련되어 있다. 진리는 존재자를 본래의 자유로움으로 나아가게 하며, 단순히 결박에서 벗어나는 것을 넘어서서 빛을 향해 올라가는 사건으로 제시된다. 즉, 진리 안에서 자유롭게 된다는 것은 빛 속에서 보게 됨을 의미한다. 빛은 속으로 파고드는 것이며 그 자체가 “속으로 두루”의 의미를 지니고 있다는 점에서 “진리”의 개념과 상통한다. 특히 하이데거는 예술의 본질이 존재자의 은닉된 가능성들을 통찰함으로 이를 작품으로 구현해 내는 것이라고 본다. 더욱 본래적인 것으로 몸을 돌리는 이는 더 깊은 진리를 볼 수 있으며, 존재자를 더욱 존재적이게 한다.<sup>19</sup> 기독교교육적인 관점에서 진리를 자유와 빛과 연관시키는 하이데거의 진리 이해는 “진리가 너희를 자유케 하리라”(요 8:31)는 말씀을 떠올리게 하며 교수-학습 과정에 있어서 학습

15 하이데거, 『존재와 시간』 (2020), 277, 283.

16 마틴 하이데거, 『진리의 본질에 관하여: 플라톤의 동굴의 비유와 테아이테토스』, 이기상 옮김 (서울: 까치, 2004), 22-3.

17 하이데거, 『형이상학의 근본개념들: 세계-유한성-고독』 (2001), 57, 61.

18 하이데거, 『존재와 시간』 (2020), 668.

19 하이데거, 『진리의 본질에 관하여: 플라톤의 동굴의 비유와 테아이테토스』 (2004), 43, 68, 73.

자가 근원적인 진리와 만날 수 있는 생명의 진리 사건이 일어날 수 있어야 함을 암시한다.

#### 4. 불안과 죽음

하이데거의 불안과 죽음 이해는 기독교교육에 있어서 학습자가 인간 실존의 현상과 종국을 통찰함으로 기독교의 진리 가운데로 인도될 수 있는 길을 마련할 수 있게 한다. 하이데거는 세상 속에 내던져져서 삶과 죽음을 직면해야만 하는 것을 인식한 현존재가 불안을 경험하는 것을 본다.<sup>20</sup> 고대 신화에서 인간은 쿠라(Cura)라고 불렸는데 이는 염려, 우수라는 의미를 담고 있다. 이와 함께 하이데거는 인간의 존재를 염려로서 규정한다. 이는 기존의 인간 존재 이해가 사유, 정신, 인격, 주체, 지성 등에 초점을 맞추었던 것과는 구별된다. 하이데거는 현대에 이성을 지나치게 강조하는 것이 삶을 축소할 수 있다는 사실을 통감하며 보다 풍성한 미토스(신화)의 세계에 눈을 돌린다. 로고스와 미토스는 둘 다 설명한다는 의미를 담고 있지만 로고스는 근거가 있는 설명인 반면에 미토스는 근거를 대지 않은 설명이라는 점에서 그 차이점이 있다. 염려는 배려하는 심려로서 현존재의 존재를 근원적으로, 그리고 전체적으로 포괄하며 각기 그때마다 이미 전제되어 있다. 염려와 불안은 현존재에게 자신의 가장 고유한 세계 내 존재의 가능성을 열어준다. 인간이 본래적인 자기 자신을 선택할 수 있는 자유를 얻게 되는 것은 불안 속에서 가능하다.<sup>21</sup> 더 나아가 염려는 양심, 죽음과 같은 실존론적 현상들을 함축한다.<sup>22</sup> 기독교교육적인 관점에서 인간이 실존론적으로 경험하는 불안은 신앙으로 나아갈 수 있는 단초가 될 수 있다. 박육주도 신앙 안에서

20 Martin Heidegger, *Basic Writings: Ten Key Essays, plus the Introduction to Being and Time*, edited by David Farrell Krell (San Francisco: HarperCollins, 1993), 90.

21 이기상, 『존재와 시간: 인간은 죽음을 향한 존재』 (2008), 213-8.

22 하이데거, 『존재와 시간』 (1998), 400-1, 421.

삶의 경험을 근원적인 불안으로부터 새롭게 이해할 수 있음을 강조한다.<sup>23</sup>

앞에서도 살펴보았듯이 본래성과 비본래성을 가르는 분수령은 양심이다. 양심은 존재자를 존재 가능으로 불러세우며, 그것은 상황을 앞질러 불러세우고 있다. 불러냄은 근원적으로 이해할 때 앞질러 달려가보는 결단성으로 드러난다. 결단성은 불안 속에서도 자신을 가장 고유한 탓이 있음으로 기획 투사하는 것을 의미한다. 즉, 결단성은 인간이 종말을 향한 존재임을 인식하고, 죽음으로 앞질러 달려가 봄으로 실존적인 가능성들에 자신을 내던지는 것이다. 죽음은 실존의 불가능성의 가능성이며 현존재의 무성을 함축한다. 근원적으로 불안에서 죽음의 무규정성이 열어 밝혀진다. 앞질러 달려가 보는 결단성은 죽음이 현존재의 실존에 관여하게 하며 도피적인 자기 은폐를 벗어나 가능성에 자신을 내어주는 양심의 부름을 따르게 한다.<sup>24</sup> 하이데거의 인간실존과 죽음에 대한 깊은 통찰은 기독교교육에 있어서 학습자가 불안을 통해 보다 깊은 신앙으로 나아가며 본래성을 회복할 수 있는 길을 열어줄 수 있음을 보여준다. 또한 결여된 것에 보다 깊은 관심을 갖게 되는 인간의 인식적인 성향을 고려할 때 죽음에 대한 이해는 생명에 보다 깊은 관심을 갖을 수 있게 한다.

## 5. 인식과 생명

하이데거의 인식과 생명에 대한 이해는 기독교교육에 있어서 세계 내 존재로서 살아가는 학습자가 어떤 인식 방식과 존재 방식을 지향하며 살아가야 할지에 대해 빛을 비추어 준다. 하이데거는 과학과 기술이 진리를 추구하는 방식이 인간의 실존적인 존재 방식에 지대한 영향을 끼치고 있음에 대해 우려를 표명한다. 사물을 대상으로 해서 그 속성을 분석하는 주제적인

23 박옥주, “상상력, 다의성, 그리스도교 신앙: 하이데거의 상상력 논의와 리쾨르의 다의성 논의에 내포된 신학적 함의,” 『한국기독교신학논총』 102집 (2016), 353-78.

24 하이데거, 『존재와 시간』 (1998), 400, 406-12, 421.

방식의 자연 과학적 진리 추구의 방식은 주체와 객체의 엄격한 분리를 통한 객관성을 추구한다. 이러한 확실성을 추구하는 인식 방식은 데카르트 이후의 모더니즘이 추구해온 인식 방식이며, 이러한 해석의 성향은 방법으로 축소된 진리관을 양산했다. 하이데거는 이러한 자연과학적인 인식의 방식을 “눈 앞에 있음”(Vorhandenheit) 혹은 “고정하여 봄”(Hinsicht)과 관련시킨다. 그러나 인간은 이미 세계 안에 있는 존재이며 이는 “손 안에 있음”(Zuhandenheit) 혹은 “둘러봄”(Umsicht)의 존재 양태로 표현할 수 있다. 하이데거에게 있어서 “고정하여 봄”은 인식론에 보다 가까운 반면에 “둘러봄”은 존재론과 보다 밀접하게 관련되어 있다. 또한 “눈 앞에 있음”은 이미 “손 안에 있음”의 바탕 가운데서 이루어진다. 그러한 의미에서 하이데거에게 있어서 존재론은 인식론에 앞선다. 이러한 관점에서 “고정하여 봄”에만 집중하는 과학과 기술, 실증주의적인 진리 추구 방식은 인간의 삶의 세계를 온전하게 표현해 내는데 한계가 있다.

하이데거는 특히 근대 이후에 과학의 논리가 삶을 지배하며 과학이 생활 세계를 식민지화하고 있는 것을 통찰하면서 그 전도된 관계를 바로 잡으려 한다. 즉 과학의 논리가 함축되어 있는 삶의 문법을 탐구하면서 인간의 근원을 파헤치는 진리관을 회복함으로 세계에 대한 배려, 염려, 마음씀, 둘러봄을 통해 과학의 굴레에서 삶을 해방시키고자 한다. 즉, 엄격하게 주체와 객체를 분리함으로 객관성을 담보해내려는 과학적 인식 방식은 세계 속에서 둘러보고, 마음을 쓰며, 염려하고 배려함으로 인식 대상에 보다 깊이 연루되는 실존적인 존재 방식으로 대체되어야 함을 시사한다. 하이데거는 과학 중심의 인식 태도가 성스러움의 영역을 내몰고, 예술을 사적인 감정의 영역에 가두어 놓았음을 통찰하며 삶과 생명이 지닌 풍부한 논리와 다양한 원천을 되살리고자 한다.<sup>25</sup> 하이데거의 과학과 실증주의적인 인식에 대한 깊은 통찰은 기독교교육에 있어서 신앙과 과학 사이에 갈등을 경험하는 학습자들에게 풍성한 생명의 논리와 성스러움의 의미를 깨달을 수 있게 하는

25 이기상, 『존재와 시간: 인간은 죽음을 향한 존재』 (2008), 44-5.

단초를 제공한다.

### III. 상상력을 통한 기독교교육의 틀

본 장에서는 상상력을 통한 기독교교육의 패러다임을 제시함으로 하이데거의 실존사상을 생명 존중의 기독교교육에 적용하기 위한 다리를 놓고자 한다. 칸트는 상상력을 하나로 만들어내는 힘(Einbildungskraft)으로 규정한다. 하이데거는 이성에 중점을 두고 있는 칸트의 인식론을 실존론적인 관점에서 비판하면서 선험적 상상력이 지성적인 차원을 넘어서서 감성과 지성 전체의 근원임을 통찰하며 현존재와 존재자의 만남인 존재사건에 있어서 직관을 강조한다.<sup>26</sup> 한편 사르트르는 이미지를 상상하는 의식이라고 이해하기도 한다. 현대에 있어서 상상력은 인지적인 차원을 넘어서서 감정까지도 포함하는 개념으로 이해되어지고 있다. 이처럼 상상력은 인식과 존재사건에 있어서 통합의 순간(unifying moment)에 중요한 역할을 한다. 필자는 통합의 순간에 작용하는 세 가지 상상력을 인식의 상상력(Constructive Imagination), 공감의 상상력(Empathetic Imagination), 비전의 상상력(Visionary Imagination)의 패러다임으로 제시해 보았다. 이는 포스트모던, 지구화, 4차 산업혁명 시대라고 명명되는 현시대에 적합한 신앙 양육의 틀을 모색하는 가운데서 구성된 것이다.

이 세 가지 상상력은 기존의 전인교육에서 지향하는 지·정·의 중심의 교육을 상상력, 신앙적인 관점에서 재구성해 본 것이다. 즉, 인식의 상상력은 주로 깨달음의 순간과 같은 지적인 측면에 관여하며, “진리를 알찌니 진리가 너희를 자유케 하리라”(요 8:32)의 말씀에 기초를 두고 있다. 이는 하이데거가 실존적인 인간 이해에 있어서 진리와 자유를 관련시킨 점과 일

26 박옥주, “상상력, 다의성, 그리스도교 신앙: 하이데거의 상상력 논의와 리쾨르의 다의성 논의에 내포된 신학적 함의,” 353-78.

맥상통한다. 진리를 “알찌니”에서 “알다”에 해당하는 히브리어 원어는 “야다”(יָדָה)이고, 헬라어 원어로는 “기노스코”(γινώσκω)라고 하는데, 두 가지 모두 인지적인 차원을 넘어서서 전인적으로 안다는 의미를 담고 있다. 공감의 상상력은 다른 사람의 감정을 함께 느끼는 것과 같은 감정적인 차원과 연관되어 있으며 “남에게 대접을 받고자 하는 대로 너희도 남을 대접하라”(마 7:12)에 기반을 두고 있다. 이는 하이데거가 인간을 세계 내 존재로 이해하며 돌리보는 배려함을 강조한 것과 관련된다. 신학적으로 공감의 상상력은 예수님께서 성육신하셨듯이 눈높이를 맞추어 다른 사람의 자리에 온전히 가 보는 것을 의미한다. 원신애 교수도 연민의 상상력(sympathetic imagination)에 대해 언급하며 이를 돌봄의 교육을 위한 출발점으로 보고 있다.<sup>27</sup> 또한 이나시오는 관상기도에 거룩한 상상력을 도입함으로 영적 감각을 일깨우는 경험으로 인도한다.<sup>28</sup> 비전의 상상력은 개인적인 차원에서는 하나님의 형상(*Imago Dei*)을 회복하고, 공동체적 차원에서는 하나님 나라(God's reign)를 지향하며, “뜻이 하늘에서 이루어진 것 같이 땅에서도 이루어지이다”(마 6:10)의 말씀에 토대를 두고 있다. 이는 하이데거가 인간의 실존 상황에서 본래성을 추구한 것과 관련된다. 이처럼 비전의 상상력은 의와 평화와 기쁨과 사랑이 넘치는 하나님 나라를 꿈꾸며, 산상수훈과 성령의 열매들을 삶 속에서 구현해 가는 인간 본연의 모습, 하나님의 형상을 회복해 가고자 한다. 이를 통해 이 땅에서 하나님의 파트너로서 새 창조(new creation)를 이루어가고자 한다.

더 나아가 세 가지 상상력은 시간적 관점에서 각각 과거-현재(인식), 현재-현재(공감), 현재-미래(비전)와 보다 긴밀성을 지니고 있다. 또한 인간 형성의 측면에서 각각 알아감(knowing), 되어감(Being or Becoming), 실천

27 원신애, “종교적 ‘상상력’의 렌즈를 통해서 본 영화 속의 다문화적 성격과 기독교교육의 가능성에 대한 고찰,” 『기독교교육논총』 23집 (2010), 237-71.

28 이주형, “예술목회를 위한 영성수련—상상적 관상을 중심으로,” 『기독교교육논총』 46집 (2016), 319-51.



합(Doing)과 연관된다. 더 나아가 이 세 가지 상상력을 이미지화 해본다면 3H — 머리(Head), 가슴(Heart), 손(Hand)으로 형상화할 수 있을 것이다. 이처럼 세 가지 상상력 중심의 페다고지의 틀은 전인적인 신앙 교육을 지향하며 공동체성, 영성의 차원까지 포괄한다는 점에서 주로 개인적인 차원에 머무는 지, 정, 의에 비해 보다 포괄적이고 깊이가 있다고 할 수 있다. 또한 이 세 가지 상상력은 통합의 순간(Unifying Moment)에 함께 작용하며 서로 오버랩되는 특성도 지니고 있다. 즉, 통합의 순간, 깨달음의 순간에 인식의 상상력은 과거의 지식과 경험의 편린들이 서로 연결되면서 의미 있는 심상으로 떠오르게 한다. 공감의 상상력은 깨달음의 순간에 현재-현재에 깊이 침잠하게 하며 진리와 하나됨을 느끼게 한다. 비전의 상상력은 통합의 순간에 장차 펼쳐질 비전의 씨앗으로서 배태되어 있다. 이 상상력 중심의 교육론은 세 가지 상상력(3 Imagination)의 첫 자를 따서 3-I 커리큘럼, 혹은 각 상상력의 첫 자를 따서 CEV 커리큘럼으로 명명하는 것으로 발전시킬 수도 있을 것이다. 이 상상력 중심의 페다고지의 틀을 도표화하면 다음과 같다.<sup>29</sup>

상상력 중심의 페다고지의 틀

|                                                 | 인식의 상상력<br>(CI-Constructive<br>Imagination) | 공감의 상상력<br>(EI-Empathetic<br>Imagination)  | 비전의 상상력<br>(VI-Visionary<br>Imagination)                                           |
|-------------------------------------------------|---------------------------------------------|--------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------|
| 특징<br>(Feature)                                 | 깨달음의 순간<br>(Awakening<br>Moment)            | 타인의 감정을 느낌<br>(Feeling other's<br>feeling) | “하나님 형상”(imago dei)<br>회복(개인적 차원)<br>“하나님 나라”(King-<br>dom of God) 추구<br>(공동체적 차원) |
| 인간의 인식능력<br>(Human<br>Capacity of<br>Awareness) | 지적인 차원<br>(Intellectual<br>Dimension)       | 정서적인 차원<br>(Affectional<br>Dimension)      | 의지적인 차원<br>(실천적 차원)<br>(Volitional<br>Dimension)                                   |
| 이미지(3H)                                         | 머리(Head)                                    | 가슴(Heart)                                  | 손(Hand)                                                                            |

29 문은영, 『상상력을 통한 기독교교육: 포스트모던 지구화 시대에 변화지향적 인식론에 기초한 페다고지』 (서울: 케노시스, 2020), 197.

| 양육의 초점<br>(Focus of Formation) | 알아감(Knowing)                       | 되어감<br>(Being or Becoming)                    | 살아감(Doing)                                         |
|--------------------------------|------------------------------------|-----------------------------------------------|----------------------------------------------------|
| 시간적 관점<br>(Focus of Time)      | 과거-현재<br>(Past-Present)            | 현재-현재<br>(Present-Present)                    | 현재-미래<br>(Present-Future)                          |
| 성서적 기초<br>(Biblical Base)      | 요 8:32<br>진리를 알지니 진리가 너희를 자유롭게 하리라 | 마 7:12<br>무엇이든지 남에게 대접을 받고자 하는 대로 너희도 남을 대접하라 | 마 6:10<br>나라가 임하시오며 뜻이 하늘에서 이루어진 것 같 이 땅에서도 이루어지이다 |

#### IV. 하이데거의 실존사상과 상상력을 통한 기독교교육

##### 1. 인식의 상상력(Constructive Imagination)

하이데거의 실존 사상은 인식의 상상력을 위한 풍성한 함의를 지니고 있다. 하이데거는 과학과 실증주의가 자명하다고 여기는 진리가 일종의 해석임을 통찰하며 주체와 객체 중심의 인식 구조의 한계를 지적한다. 인간이 세계 내 존재라는 존재론적 토대를 간과한 채 주·객 도식의 인식론만 지나치게 강조할 때 잘못된 방향으로 나아갈 수 있다는 것이다. 과학과 기술 중심의 현대사회는 주체로부터 객체를 분리시켜서 사물을 대상으로 놓고 분석하는 인식의 방식을 추구해왔다. 하이데거는 이러한 인식론적 관계성의 한계를 통찰하며 주체와 객체가 분리되기 이전에 이미 세계 내 존재라고 하는 존재론적 관계성을 전제해야 함을 역설한다. 따라서 과학과 실증주의가 추구하는 “고정하여 봄”(Hinsicht)뿐만 아니라 배려하는 “둘러봄”(Umsicht)의 존재 방식을 함양해야 할 것을 촉구한다. 또한 하이데거는 “정체성”을 서로에게 속함(belong-together)으로 이해한다.<sup>30</sup> 이러한 의미에서 인식의 상상력은

30 Martin Heidegger, *Identity and Difference* (New York, Evanston, London: Harper & Row, 1969), 12.

“세계 안에 있음”, 혹은 “세계 곁에 있음”이라는 존재론적 관계성에 기반하여 타자와 사물 존재자, 세계를 둘러보는 배려(Besorge)를 통해 그 본래성을 회복해 가야 할 것이다. 즉, 세계가 주체와 객체로 분리되기 이전에 이미 존재적인 그물망으로 함께 엮여져 있음을 통찰하며, 배려하는 생명 존중의 인식론적, 존재론적 태도를 함양해 가야 할 것이다. 그럴 때에 환경 위기로 인하여 피폐해져가며 황무지화되어 가는 이 땅에서 생명의 본래성과 풍성함을 회복해가는 도정으로 나아갈 수 있을 것이다.

또한 하이데거는 사유에 있어서 질문을 던지는 것의 중요성을 통찰한다. 그는 사유가 물음을 묻는 행보 속에서 자신의 길을 놓아간다고 여기며 사유 자체가 일종의 길이라고 언급한다. 하이데거는 자명하다고 여겨지는 것의 본질을 통찰하며 근원적인 질문을 던지면서 실존의 본래성으로 나아가도록 초대한다. 그럼, 무엇이 우리가 사유하도록 불러내는가? 어떤 소리가 우리의 마음을 움직이고, 우리에게 말을 걸어오며(Ansprechen) 희망으로 인도한다. 존재자를 사유하도록 불러세우는 소리는 그를 자유의 열린 터전으로 이끌어간다.<sup>31</sup> 이 소리는 우리의 삶에서 무엇인가 변화되어야 할 필요가 있음을 촉구하는 소리이며 보다 본래적인 자아의 깊이로 초대하는 소리라고 할 수 있다. 이러한 의미에서 신앙 양육의 장에서도 학습자의 삶 속에서 떠오르는 질문들(generative theme)과 내면의 소리를 소중히 여기며 함께 대답을 추구해 가는 것을 통해 인식의 상상력을 함양해 감으로 본래적이고 생명을 풍성하게 하는 실존적인 삶을 살아갈 수 있도록 도와주어야 할 것이다.

## 2. 공감의 상상력 (Empathetic Imagination)

하이데거의 실존 사상은 공감의 상상력에도 심오한 통찰력을 던져준다. 하이데거는 인간이 자신을 타인 속으로, 동물 속으로, 돌 속으로 옮겨 앉혀

31 하이데거, 『사유란 무엇인가』 (2005), 299-303, 321-2.

볼 수 있는지를 질문한다. 이처럼 그는 자신을 타자의 마음 속으로 옮겨 놓는 감정 이입(Einführung)이라는 용어에 주목한다. 하이데거에게 있어서 타인 속에 자신을 옮겨 앉혀본다는 것은 타인과 함께, 타인 속의 현존재와 함께 가보는 것을 의미하며, 이는 이미 언제나 인간 현존재의 밑바탕에서 일어나고 있는 것이다. 여기에서 “함께 간다”는 것은 다른 존재자가 제 자신에 이르도록 도와주는 것을 뜻한다. 또한 “현존재”(거기 있음)는 함께 실존함의 방식으로 타인과 같이 있음을 함축한다. 하이데거는 다른 사람들과 본질적인 관계를 맺고 있는 우리가 그들과 함께 가보는 일이 잘 이루어질 때마다 새로운 악동이 우리의 현존재 안에서 일어난다고 언급한다.<sup>32</sup> 박옥주도 하이데거의 실존사상에서 현존재와 존재자의 만남에 있어서 감성적 직접성에 주목한다.<sup>33</sup> 기독교교육학자인 무어(Mary Elizabeth Moore)도 우리가 다른 사람의 입장을 취해보는 상상력을 실천하는 것은 심리학적으로 인간관계와 자기 이해, 미래의 가능성에 대한 감각을 일깨우며, 신학적으로 성육신과 새창조를 향한 희망을 가져온다고 역설한다.<sup>34</sup> 신앙 양육의 현장에서 교사는 감정 이입을 통한 공감의 상상력을 함양함으로 학습자가 고유한 자기 자신에 이르도록 도와주며 그 생명을 복돋워줄 수 있어야 할 것이다.

또한 하이데거는 독일어에서 사유(Gedank)라는 언어가 감사(Dank)의 의미를 함축하고 있다는 사실에 주목한다. 이러한 관점에서 그는 최고의 감사는 필경 사유가 되어야 하지 않을까 질문한다. 순수한 감사는 인간이 본래적으로 사유되어야 할 것을 사유한다는 것에 대해 드러져야 한다는 것이다. 더 나아가 이러한 감사는 사유하게 해주신 분에게 드러져야 한다고 주장한다. 현존재는 이러한 사유와 감사의 실존 가운데서 세계 존재자들에 대해 경청하며<sup>35</sup> 보살핌 안으로 영접하고 둘러보는 배려(care)를 통해<sup>36</sup> 섬김

32 하이데거, 『형이상학의 근본개념들: 세계-유한성-고독』 (2001), 333-40.

33 박옥주, “상상력, 다의성, 그리스도교 신앙: 하이데거의 상상력 논의와 리쾨르의 다의성 논의에 내포된 신학적 함의,” 353-78.

34 E. Mary Moore, *Teaching as a Sacramental Act* (Cleveland: The Pilgrim Press, 2004), 114.

35 하이데거, 『사유란 무엇인가』 (2005), 128, 201.

의 삶으로 나아가야 한다. 경청은 온몸으로 주의를 기울여 듣는 것을 의미하며 이를 통해 양자가 깊은 공감대를 형성함으로 더욱 심화된 자기 인식에 이르도록 도울 수 있다. 기독교교육의 현장에서도 공감의 상상력을 함양함으로 둘러보는 배려를 통해 학습자가 사유와 더불어 감사와 섬김으로 생명의 기쁨을 나누는 존재 방식을 함양해 가게 되길 바란다.

### 3. 비전의 상상력(Visionary Imagination)

하이데거의 실존 사상은 비전의 상상력을 위해 풍부한 함의를 지니고 있다. 하이데거는 인간을 세계 내 존재로 여기며 실존의 본래성을 회복하며 살아야 함을 역설한다. 하이데거의 현존재의 개념에 있어서 미래성이 중요하다. 인간은 실존 가운데 경험하는 불안 가운데 미래에서 엄습해 오는 자신의 중국 - 죽음을 통찰하며 이에 비추어 어떻게 살아야 하는지를 결단한다. 이는 자신의 비본래성을 넘어서서 본래성으로 나아갈 수 있는 단초가 되는 것이다. 이러한 인간의 본래성은 신학적인 관점에서 하나님의 형상(imago Dei)을 회복하는 것과 상통하는 것처럼 보인다. 더 나아가 하이데거는 인간을 세계 내 존재로 규정함으로 객체를 대상으로 설정하는 주-객 도식의 인식론에 앞서서 인간이 이미 세계의 일부로 정초되어 있다고 하는 존재론을 펼쳐간다. 여기에서 세계는 현존재의 삶에 있어서 실존적인 관계성이 중시되는 유의미성의 세계를 의미한다. 이는 인간이 동료인 생태계의 존재자들을 존중하며 함께 상생할 수 있는 길로 나아가야 할 것을 함축하고 있는 것처럼 보인다. 신학적 관점에서 이러한 방향성은 하나님 나라를 추구해 가는 것과 일맥상통한다. 그러한 의미에서 신앙 양육의 현장에서도 교사와 학습자가 순례의 여정을 함께 걸어가는 동반자적인 관계성 가운데 인간 실존의 중국을 통찰함으로 본래성, 하나님의 형상을 회복해가며 하나님 나라를 위한 비전의 상상력을 키워감으로 살림의 생명 공동체를 일구어나가

36 하이데거, 『형이상학의 근본개념들: 세계-유한성-고독』 (2001), 234.

야 할 것이다.

하이데거의 실존 사상은 생명이 열려 있음의 풍성함을 지니고 있음을 보여준다. 세계 내 존재로서의 인간 또한 그 본래성을 회복해 갈 수 있는 새로운 존재의 가능성을 지니고 있다. 즉, 세계 내 존재로서 인간의 “거기에”가 끊임없이 변화하며 새로운 관계성을 맺어감으로 새로운 가능성을 향한 길이 열리는 것이다. 하이데거는 생명의 움직임을 기계역학적으로 파악하는 과학적 진리 추구 방식에 대해 의문을 표명한다. 역으로 생명은 해낼 수 있는 가능성과 역동성을 지니고 있음을 통찰한다. 하이데거의 기초 존재론에 있어서 해낼 수 있는 능력은 각기 그 때마다 앞서 붙잡아 나아가며 덮침의 구조를 지니고 있다. 하이데거에게 있어서 해낼 수 있음은 본래적인 자기다움의 방식으로 존재할 수 있는 삶의 양식이다.<sup>37</sup> 기독교교육의 관점에서 “할 수 있음”은 “내게 능력 주시는 자 안에서 내가 모든 것을 할 수 있느니라”(빌 4:13)고 하는 말씀처럼 하나님 안에서 할 수 있다는 실존론적 고백으로 나아가야 할 것이다.

한편 하이데거의 세계 내 존재 개념은 현대인의 미디어의 세계를 위해서도 심오한 통찰력을 던져준다. 특히 4차 산업 혁명 시대에 가상현실(VR)과 증강현실(AR)은 보다 입체적인 학습 경험을 가능하게 해주는 수단으로 부상하고 있다. 이러한 상황에서 하이데거의 본래성의 개념과 현대인의 가상현실의 세계 사이에 대화를 개진해 보는 것도 의미가 있을 것이다. 이에 대해 간략하게 방향성을 제시해 본다면 하이데거는 인간이 본래성과 비본래성을 오가는 존재로 보았고, 본래성을 회복해가는 주요 전략으로 존재의 미에 대한 질문의 중요성에 대해 언급했다. 그러한 의미에서 4차 산업혁명 시대에 현대인이 가상 현실을 경험하면서 이에 대한 질문과 성찰을 통해 실존적인 삶 가운데 본래성을 회복해 가는데 도움이 될 수 있는 방향으로 대화를 해나가는 것도 좋을 것이다. 더 나아가 기독교적 교수-학습 현장에서 비전의 상상력을 키워가며 학습자의 잠재력과 달란트를 발굴, 개발하여 충

37 하이데거, 『형이상학의 근본개념들: 세계-유한성-고독』 (2001), 356, 364, 376, 382, 417.

만한 생명력이 약동하는 하나님 나라를 위해 기여할 수 있게 되길 바란다.

## V. 결론

하이데거의 실존 사상은 생명 존중의 기독교 교육을 위한 풍성한 함의를 내포하고 있다. 본 소고에서는 먼저 하이데거 실존 사상의 중심 개념들—세계 내 존재, 시간, 진리, 불안과 죽음, 인식과 생명에 대해 고찰해 보았다. 그리고 나서 기독교교육과의 접촉점을 위해 상상력 중심의 기독교교육의 틀을 제시해 보았다. 이는 포스트 모던, 지구화, 4차 산업혁명 시대라고 일컬어지는 현시대에 적합한 기독교교육의 패러다임을 모색하는 과정에서 이루어진 세 가지 상상력—인식, 공감, 비전—중심의 신앙 양육의 틀이다. 마지막으로 하이데거의 실존 사상을 기독교교육에 적용하기 위해 세 가지 상상력의 관점에서 앞에서 다룬 하이데거의 중심 개념들과 대화를 시도해 보았다. 무엇보다도 인간을 세계 내 존재로 상정하는 하이데거의 기초 존재론은 과학과 실증주의가 지향하는 분석의 인식론적 태도를 넘어서서 발견의 존재론적 태도를 함양해야 할 것을 촉구한다. 알레테이아로서의 그의 진리 이해는 은폐성에서 비은폐성으로 개시하는 세계에 대해 발견의 태도로 다가가야 함을 보여준다. 이는 성서에서 보물을 발견하고 기뻐하던 농부의 모습처럼 하나님께서 부여해 주신 이 세계의 다양한 생명체들에 대해 경이감과 감사와 배려의 태도로 함께 조화롭게 공존해 가는 길을 모색해야 할 것을 시사한다. 특히 모든 현존재는 자신의 세계를 가지고 있다는 하이데거의 통찰처럼 기독교교육의 현장에서 학습자의 세계, 학습자의 “거기에”에 관심을 가지고 교수-학습 과정과 내용이 학습자에게 유의미한 세계로 다가갈 수 있도록 관심을 기울여야 할 것이다. 더 나아가 학습자와 세계 내의 다양한 생명 존재자들이 지니고 있는 알레테이아의 은폐성과 탈은폐성의 변증법적 운동을 존중하면서 인식론적 겸양의 태도(Epistemological

Humility)로 다가가야 할 것이다. 환경 파괴로 인해 인류의 생존이 위협받으며 생태계의 많은 생명들이 신음하는 이 세계 속에서 인식, 공감, 비전의 상상력을 함양함으로 인간 실존의 본래성을 회복하며 건강한 생명력과 살림이 약동하는 하나님 나라를 이루어가게 되길 바란다.

주제어 Keywords

하이데거, 생명, 실존사상, 상상력, 기독교교육

Heidegger, life, existential thought, imagination, Christian education

접수일: 2021년 11월 1일, 심사완료일: 2021년 11월 28일, 게재확정일: 2021년 12월 17일



## 참고문헌

- 문은영. 『상상력을 통한 기독교교육: 포스트모던 지구화 시대에 변화지향적 인식론에 기초한 페다고지』. 서울: 케노시스, 2020.
- 박옥주. “상상력, 다의성, 그리스도교 신앙: 하이데거의 상상력 논의와 리페르의 다의성 논의에 내포된 신학적 함의.” 『한국기독교신학논총』 102 (2016): 353-78.
- 소광희. 『하이데거 존재와 시간 강의』. 서울: 문예출판사, 2003.
- 안용성. “하이데거 ‘세계’에 비추어보는 르페브르의 ‘사회적 공간’: 성서 서사공간 해석을 위한 이론적 논구.” 『한국기독교신학논총』 91 (2013): 5-32.
- 원신애. “종교적 ‘상상력’의 렌즈를 통해서 본 영화 속의 다문화적 성격과 기독교교육의 가능성에 대한 고찰.” 『기독교교육논총』 23 (2010): 237-71.
- 이기상. 『존재와 시간: 인간은 죽음을 향한 존재』. 파주: 살림출판사, 2008.
- 이주형. “예술목회를 위한 영성수련 — 상상적 관상을 중심으로.” 『기독교교육논총』 46 (2016): 319-51.
- 하이데거, 마틴. 『존재와 시간』. 전양범 옮김. 서울: 서울마루, 2020.
- \_\_\_\_\_. 『사유란 무엇인가』. 권순홍 옮김. 서울: 도서출판 길, 2005.
- \_\_\_\_\_. 『진리의 본질에 관하여: 플라톤의 동굴의 비유와 테아이테토스』. 이기상 옮김. 서울: 까치, 2004.
- \_\_\_\_\_. 『형이상학의 근본개념들: 세계-유한성-고독』. 이기상·강태성 옮김. 서울: 까치, 2001.
- \_\_\_\_\_. 『존재와 시간』. 이기상 옮김. 서울: 까치, 1998.
- Heidegger, Martin. *Basic Writings: Ten Key Essays, plus the Introduction to Being and Time*. Edited by David Farrell Krell. San Francisco: HarperCollins, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Identity and Difference*. New York, Evanston, London: Harper & Row, 1969.
- Moore, E. Mary. *Teaching as a Sacramental Act*. Cleveland: The Pilgrim Press, 2004.

## 한글 초록

본 논문의 목적은 하이데거의 실존 사상과 대화함으로 생명의 위기로 인해 피폐해져 가는 현시대를 위한 기독교교육적인 대안을 모색해 보고자 하는 것이다. 하이데거는 근대 이후 엄격한 주체-객체 이원론의 과학적이고 실증주의적인 인식 방식으로 인해 야기된 다양한 생명 파괴의 현실들에 주목한다. 그는 존재론이 인식론에 앞서야 한다고 주장하며 세계 내 존재로서의 자기 인식과 둘러보는 배려(Umsicht)를 통해 생명 세계를 회복시키고자 하는 존재 방식을 강조한다. 본 소고에서는 먼저 하이데거의 실존사상의 중심 개념들 — 세계 내 존재, 시간, 진리, 불안과 죽음, 인식과 생명에 대해 고찰해 보았다. 그리고 나서 이를 기독교교육에 적용하기 위해 상상력 중심의 기독교교육의 틀을 제시해 보았다. 이는 4차 산업혁명 시대, 포스트 모던, 지구화 시대라고 불리는 현시대를 위한 신앙 양육의 패러다임을 모색하는 과정에서 구성되어졌으며, 세 가지 상상력 — 인식의 상상력(constructive imagination), 공감의 상상력(empathetic imagination), 비전의 상상력(visionary imagination) 중심으로 이루어져 있다. 더 나아가 이 세 가지 상상력의 관점에서 하이데거의 중심 사상들과 대화를 시도해 봄으로 생명 존중의 기독교교육을 위한 풍성한 함의들을 이끌어내 보고자 했다. 이를 통해 인간의 본래성을 회복해 가며 살림과 건강한 생명력이 약동하는 하나님 나라를 이루어가게 되기를 기대한다.

## Heidegger's Existential Thought and Christian Education of Respect for Life

Eun Young Moon, Ph.D.

Instructor, Department of Christian Education  
Presbyterian University & Theological Seminary

This study is to initiate a dialogue between Heidegger's existentialism and Christian education. In doing so, I draw out the rich implications that Heidegger's existentialism has for Christian education, particularly for addressing contemporary life crises posed by an increasingly digitizing and interconnected postmodern, globalizing, and Fourth industrial world. Heidegger's existentialism emphasizes the self understanding as being-in-the-world and an attitude of caring (*Umsicht*) to recover the diverse realities of life destruction caused by scientific and positivistic epistemological modes that accentuate strict subject-object dualism. I explore crucial concepts of Heidegger's existentialism, such as being-in-the-world, time, truth, anxiety and death, and awareness and life. I then present a framework of Christian education that incorporates Heidegger's thought and is grounded on a threefold understanding of imagination, i.e., constructive, empathetic, and visionary imaginations. This framework was developed under the paradigm of nurturing faith for the current era that is marked by the fourth industrial revolution, postmodernism, and globalization. I hope that God's reign in which shalom and the healthy power of life is prevailed will be fulfilled through enhancing three imagination.



# 한국교회 강단이 나아갈 길 모색 — 한경직 목사의 생애와 설교분석을 통하여

박정희

한남대학교 탈메이지교양대학 강사, 기독교교육학

## I. 들어가는 말

지난 130년 동안의 한국기독교 역사는 한국의 설교사라고 보아도 과언이 아니다. 많은 사역자가 말씀의 대언자가 되어 한민족에게 복음을 전하였다. 1884년 알렌(H. N. Allen: 1858~1932)과 1885년 언더우드(H. G. Underwood: 1859~1916)가 최초의 한국개신교 선교사가 되어 복음을 선포한 후 믿는 이가 더해갔다. 그 후 헌신적인 선교사들을 통해 한국인 사역자들이 배출되기 시작했다. 그리고 1907년 평양 장대현 교회를 시작으로 부흥의 물결이 한반도를 휩쓸었다. 한국교회 부흥에 영향을 준 여러 요인이 있겠으나 그중 제일은 계시의 말씀을 사모하는 마음이라 할 수 있을 것이다. 이 부흥의 역사는 그리스도께 대한 헌신과 잃어버린 영혼들의 구원에 대한 열정이 담긴 말씀의 선포로 가능했다.

하지만 21세기 한국교회의 강단은 어떠한가? 말씀은 많은데 들을 말씀이 희귀한 시대가 되었다. 마치 “여호와와 말씀이 희귀하여 이상이 흔히 보이지 않았더라”(삼상 3:1)는 사사기 시대를 보는 듯하다. 이는 단순히 오늘날만의 문제도 한국이라는 특수한 지역만의 문제도 아니다. 2000년 기독교

역사에서 교회가 위축된 시기는 항상 설교의 쇠퇴와 맞물려있었다. 종교개혁의 시조인 마르틴 루터(M. Luther: 1483~1546) 당시 중세교회는 왜곡된 말씀선포로 심각하게 병들어 있었다. 루터는 “당시 주교들의 직무수행에 대해 그들은 인간을 중생으로 이끄는 진리의 말씀에 대해 침묵하거나 자신의 설교가 진리의 말씀에 속한 것인가를 숙고함이 없이 자의적으로 선포하고 있었다”<sup>1</sup>고 질타했다. 그러므로 설교학적 관점에서 종교개혁은 순수하게 복음이 선포되었던 초대교회로의 복귀이며 동시에 하나님의 말씀인 성경으로 회귀하려는 필사의 몸부림이었다.<sup>2</sup> 그 후에도 16세기 유럽지역을 휩쓸었던 종교개혁과 18세기 미국의 영적 대각성 운동 그리고 1907년 평양대부흥 운동을 시작으로 부흥의 불길이 타오르는 한국 초대교회 중심에는 모두 하나님의 계시의 말씀이 온전히 선포되자 강단이 회복되었으며, 참된 설교가 되살아났다. 그 결과 그리스도의 교회가 건전하게 세워지고 성도들의 회개운동이 불 일 듯 일어나면서 그들의 삶이 변화되고 신앙이 성숙되는 놀라운 역사가 일어났다.

오늘의 한국교회도 외형주의, 세속주의 그리고 인본주의와 같은 비성경적 사조들로부터 벗어나 성경으로 돌아가야 한다.<sup>3</sup> 다행스러운 것은 현 한국교회의 강단을 반성적으로 성찰하려는 목소리들이 지속적으로 있어 왔다는 사실이다. 허도화(2006)는 “강단의 갱신을 위한 설교신학: 통전적 변화를 위한 설교”<sup>4</sup>라는 주제로 한국교회 강단이 복음에 충실하면서도 사회적 변화에 충실할 수 있는 방안을 제시하였다. 2013년 “한국복음주의신학회”의 “교회강단 진단”이라는 주제로 열린 ‘100분 토론’에서 정창균은 목회자들의 설교가 성경 본문을 이탈한 원인을 교리의 부재로 진단하였다. 그는 교리적 설교의 중요성과 함께 “한국교회는 성경을 설교하고 신자와 교

1 한인수, 『경건신학특강』(서울: 경건, 2012), 134-135.

2 김운용, 『새롭게 설교하기: 변화하는 시대 속에서의 설교』(서울: WPA, 2005), 163.

3 앞의 책.

4 허도화, “강단의 갱신을 위한 설교신학: 통전적 변화를 위한 설교,” 『한국기독교신학논총』 46 (2006), 219-250.

회의 정체성을 확고하게 해 주는 성경적 설교를 회복해야 한다”<sup>5</sup>고 주장했다. 최근에는 한국교회 내에서 COVID-19 위기를 맞아 다시금 말씀 선포의 위기가 도래했음을 지적하는 목소리들이 나오고 있다. 금천교회 김진홍 목사는 설교야말로 기독교 정체성을 지키고 교회를 부흥발전시키는 원동력이라 언급했다. 하지만 작금의 목회자들은 “설교 준비에 게을리하고 있다고 비판”<sup>6</sup>하였다. 이러한 주장은 한국교회의 위기는 곧 목회자들의 설교 회복을 통해 극복될 수 있다는 의미이기도 하다.

분명한 사실은 오늘날 한국교회 성도들이 진정으로 듣기 원하는 설교는 성경적 설교라는 것이다. “그들은 얼마 동안은 자기 경험담이나 인생 충고, 흥미 있는 신학적 이슈, 당시의 사회적 이슈에 대한 총평, 위인들의 이야기 등은 잠시는 참아낼 수 있을 것이다.”<sup>7</sup> 그러나 지난 역사 가운데 어떤 교회도 심리학적이고 감정을 자극하는 내용을 담은 설교로 세워지지 않았다. 더욱이 그러한 설교를 통해서도 결코 성도들을 그리스도께 안내할 수 없으며 그들 안에 구원이 이루어지도록 도울 수 없다. “진정한 설교는 하나님의 말씀 앞에서 회중의 심령이 구원과 은혜와 사랑과 공의와 소망의 하나님을 만나게 해야 한다.”<sup>8</sup>

설교의 흥망과 교회의 흥망성쇠가 긴밀하게 연결되어 있음은 분명하다. 하나님의 말씀이 말씀답게 확신 있게 증거될 때 교회는 힘 있는 교회요, 능력 있는 교회가 되지만 교회가 쇠퇴할 때는 반드시 강단의 쇠퇴부터 시작된다. 한국교회의 강단이 회복되는 길, 성경으로 돌아가는 길을 어떻게 찾을 수 있을까? 이 길을 안내하는 나침반과 같은 신앙의 선배를 역사 속에서 찾아 그의 삶과 설교를 살피는 것이다. 다행스럽게도 130년의 한국기독교 역

5 김진영, “설교의 위기, 과연 ‘교리’ 전하지 않아서 온 것일까?”, 「크리스찬투데이」, 2013년 4월 27일자, <http://www.christiantoday.co.kr/view.htm?id=263390>, 2021년 5월 29일 접속.

6 고석표, “김진홍 목사: 한국교회 설교의 위기”, 「CBS노컷뉴스」, 2021년 7월 22일자, <https://www.nocutnews.co.kr/news/5593316>, 2021년 7월 25일 접속.

7 김운용, 『새롭게 설교하기: 변화하는 시대 속에서의 설교』, 163.

8 정장복, 『한국교회의 설교학개론』 (서울: 예영, 2001), 31.

사에는 오늘날의 목회자들이 본받을만한 설교가들이 많이 있다. 필자는 그들 가운데 한경직(1902~2000) 목사를 통해 성경적 설교가 무엇인지 살펴보고자 한다. 한경직은 “20세기에 하나님이 한국교회에 선물로 주신 가장 뛰어난 설교가 중의 한 사람”<sup>9</sup>이라 해도 과언이 아니기 때문이다.

현재 한경직에 관한 연구는 리더십과 사회봉사, 국가 등에 기울어져 있다. 그러다 보니 그의 목회 및 설교와 관련한 연구는 2000년대에 드물게 나타나고 있다. 몇 가지를 살펴보면, 이신형(2008)은 한경직 목사의 설교에 나타난 하나님 이해와 인간에 대한 기독교적 세계관 등 그의 설교에 나타난 신학관에 대한 연구를 발표하였다.<sup>10</sup> 오성현(2010)은 “현대 한국 복음주의와 윤리 운동: 한경직, 김용기, 장기려를 중심으로”<sup>11</sup>에서 한경직은 강단설교와 외부 전도 집회 등지에서 복음화 운동과 더불어 복음주의적 윤리관에 입각한 사회봉사 및 정치적 사회참여를 장려한 인물로 언급한다. 그러므로 필자는 이제 다시 한국개신교의 역사적 모범이 되는 한경직의 생애와 설교를 21세기 한국교회 강단의 현실에서 재조명해야 할 적절한 시기라고 사료된다.

한국교회의 사역자들은 거센 시대의 물결에 휩쓸려 방황하는 성도들에게 참된 신앙의 길을 제시할 수 있도록 선배의 발자취를 되새길 필요가 있다. 이러한 이유로 본 논문에서는 한국교회 1세기 목회의 모범이 되었던 한경직 목사의 목회적 생애와 설교를 살펴 한국교회의 건덕과 성도들의 신앙 회복 및 성숙에 유익한 설교가 선포되도록 한국교회 강단이 회복되는 길을 모색하고자 한다.

9 임걸, “한경직목사의 설교론: 겸손과 간절한 기도, 인격이 담긴 설교,” 「기독교사상」 537 (2003), 266.

10 이신형, “한경직 목사의 신학적 유산: 신학자가 본 한경직 목사,” 「한국기독교신학논총」 56 (2008), 279-304.

11 오성현, “현대 한국 복음주의와 윤리운동: 한경직, 김용기, 장기려를 중심으로,” 「한국기독교신학논총」 68 (2010), 287-313.



## II. 한경직 목사의 생애

한경직은 평안남도 평원군 공덕면 간리에서 1902년 12월 29일(음력) 부친 한도풍(韓道豐) 공과 모친 청주 이(李) 여사의 4남매 중 장남으로 태어났다. 그는 진광소학교-오산중학교-송실대학교에서 수학하였는데 당시 일제 치하의 상황에서도 애국애족의 정신을 고취할 수 있었다. 그뿐만 아니라 기독교 신앙교육을 통해 복음적 신앙을 정립하였고, 인재가 되는 교육을 통해 지성, 영성, 도덕성에 있어서 건전한 인성을 소유한 영적 지도자로 훈련되었다. 그는 간리 마을에 방위량(W. N. Blair: 1876~1970) 선교사가 세운 진광소학교에서 “돈독한 신앙과 투철한 애국심을 배웠다.”<sup>12</sup> 중학교는 정주 오산학교<sup>13</sup>에 입학했다. 오산학교 시절 그는 애국애족의 정신을 고취 시키며, 고상한 인격배양을 위해 건전한 신앙인으로서 훈련되었다. 한경직이 기억하는 오산학교의 교육이념을 간추려보면 다음과 같다.

첫째, 애국애족 교육이다. ‘너 혼자만 잘살지 못한다. 민족이 같이 살아야 너도 잘살 수 있다. 나라가 없으면 이 세상에서 인간으로 존재할 수 없다. 나라를 바로 세우고 나라를 바로 지켜야 한다’는 것이다.

둘째, 기독교 신앙교육이다. 나라를 바로 세우고 발전시키려면 우선 학생 한 명 한 명이 좋은 사람이 되어야 한다는 것이다. 고상한 인격을 배양하고 깨끗한 생활을 해야 하며, 인간은 연약하여 시험에 들기 쉬우니 예수님을 잘 믿어야 이 같은 생활을 할 수 있다고 가르쳤다.

셋째, 현대 학문과 기술을 배우는 교육이다. 논어와 맹자도 배워야 하지만 무엇보다 현대 학문인 과학과 기술을 배우라고 늘 강조하셨다. 학문과 기술

12 한중식, 『사랑과 섬김의 성자 한경직』 (서울: 송실대학교출판부, 1998), 15.

13 오산학교는 남강 이승훈 선생이 설립하였는데 당시 교당 조만식 선생이 교장으로 있었다.

이 뒤떨어지지 않아야 국가를 바로 세우고 잘 살 수 있다고 가르쳤다.<sup>14</sup>

오산학교를 졸업한 한경직은 숭실대학에서 자연과학을 전공했다. 숭실 대학 교육과정의 주된 순위를 보면 “신앙이 그 첫째요, 애국이 그 둘째요, 과학이 그 셋째였다.”<sup>15</sup> 대학 시절 그는 창동교회의 주일학교 교사로 학생들을 가르치면서 학생운동도 활발하게 참여하였다. 방학 때는 “평원학우회”를 조직해 군내를 순회하며 계몽 강연 등을 했다.<sup>16</sup> 한경직은 자서전에서 “어느 여름에는 본과 학생들이 YMCA에서 전도대를 조직하고 군악대와 같이 안동, 봉천, 무순 등지를 돌며 순회 전도를 나갔다.”<sup>17</sup>고 회상한다.

한경직은 바쁜 대학 생활 중에도 3학년 때 잊지 못할 영적 체험을 하게 된다. 그해 여름 방위량 선교사의 번역작업을 돕기 위해 따라갔던 구미포 해변에서 혼자 산책하며 묵상하다가 모래밭에 무릎을 꿇고 기도했다. 한경직은 그때 하나님이 자신의 장래를 지시하는 음성을 들었다.

너는 장래에 이런 것도 저런 것도 할 수 있겠지만 너는 온전히 나에게 몸을 바쳐서 복음을 위해 살아라!” 분명한 하나님의 음성이 내 귀에 똑똑히 들렸다. 나는 오랫동안 눈물로 기도하며 부족하지만, 하나님께서 내 앞길을 온전히 책임져 주시기를 구했다. 전적으로 하나님께 의탁하기로 결단한 것이다. 그것이 내 인생의 중요한 전환점이 된 일대 사건이었다.<sup>18</sup>

그의 일생에서 처음으로 하나님으로부터 소명을 받은 잊지 못할 사건이었던 것으로 보인다. 사역자의 자격요건에서 소명(God's calling)은 최우선의 순위이다. 존스(M. Lloyd-Jones: 1899~1981)는 “설교자는 스스로 설교하

14 한경직, 『나의 감사』 (서울: 두란노서원, 2010), 57-59.

15 한중식, 『사랑과 섬김의 성자 한경직』, 16.

16 한경직, 『나의 감사』, 115-116.

17 앞의 책, 117.

18 앞의 책, 118.

겠다고 결심한 그리스도인이 아닙니다. 설교란 결코 사람이 결심해서 하는 일이 아니라는 것입니다”<sup>19</sup>라고 말한다. 설교는 ‘소명’이 있어야 할 수 있다는 의미이다. 한경직이 대학생 시절 받은 이 부르심은 미국 유학 중 투병 생활에서 재확인이 된다.

숭실대학을 졸업한 한경직은 미국 유학길에 올랐다. 그는 먼저 캔자스 주에 있는 엠포리아 대학(College of Emporia)의 인문대학에서 문학사 학위를 취득하고 졸업했다. 그 뒤 1926년 그는 미국 북장로교회 산하 뉴저지주의 프린스턴 신학교(Princeton Theological Seminary)에 입학해서 1929년까지 신학교육을 받았다. 그가 공부하던 시기에 “프린스턴에서는 자유주의 신학과 보수주의 신학 사이에 심한 갈등과 마찰이 있었다.”<sup>20</sup> 자유주의와 보수주의의 신학 논쟁은 프린스턴 신학교를 넘어 미국 내 모든 신학교의 뜨거운 쟁점이 되었다. 한경직은 이러한 상황에서 자신의 신학적 입장을 세워야만 했다. 그는 “자유주의를 매우 조심스럽게 받아들이고 있던 프린스턴 개혁파의 입장을 따르는 쪽으로 결정하고 그대로 머물러 있었다.”<sup>21</sup> 한경직의 이러한 태도는 그의 신학 사상을 추론할 수 있게 한다. 한승홍은 한경직의 이 선택에 대해 다음과 같이 평하고 있다.

이미 한국에서 자연과학을 공부하면서 과학적 세계관에 관한 깊은 지식을 흡수했고, 또 도미한 바로 뒤부터 서양철학과 심리학 등에 익숙해진 그로서는 메이첸 식의 보수주의적 율법주의나 과학 이전의 사고의 기초위에서 합리적 수단으로 성서의 진리를 방어하려는 근본주의 신학 이론을 도저히 받아들일 수 없었던 세계관의 차이 때문에 메이첸을 따르지 않았을 것으로 추정된다.<sup>22</sup>

19 마틴 로이드 존스, 『설교와 설교자』, 정근두 옮김 (서울: 복있는 사람, 2009), 162.

20 정성구, “한경직의 설교를 논함,” 『목회와 신학』 7 (1992), 200.

21 한승홍, 『한경직: 예수를 닮은 인간, 그리스도를 보여준 교부』 (서울: 북코리아, 2007), 87.

22 앞의 책, 88.

한승홍은 한경직의 신학을 “보수주의와 자유주의, 정통주의와 개혁주의, 근본주의와 현대주의의 절충신학이나 중용신학 정도로 본다.”<sup>23</sup> 정성구는 한경직이 40여 년 앞서 프린스턴 신학교에서 맞본 교회분열로 인해 “신앙은 보수주의로 살되 교회는 연합해야 한다는 사상을 가지게 되었다”<sup>24</sup>고 평가한다. 오늘날 한국 예장통합이 복음주의적 에큐메니칼을 추구하는데 한경직의 이러한 신학적 성향도 영향을 주었을 것으로 보인다.

프린스턴 신학교를 졸업한 후 예일대학(Yale University)에서 박사과정에 진학하여 교회사를 전공하려던 한경직은 프린스턴을 졸업하던 해, 1929년 여름 폐결핵 2기라는 진단을 받고 3년 가까이 치료를 받게 된다. 이때 한경직은 “하나님께 많은 기도를 하였고 하나님의 일꾼으로서의 소명감을 새롭게 확인”<sup>25</sup>했다. 그는 민족복음화를 위한 소명을 재다짐하고 귀국길에 올랐다. “이제 얼마 남지 않은 인생, 이제 공부는 그만하겠다. 공부한 그것 가지고 한국에 나가서 정성껏 봉사하다가 죽겠다”<sup>26</sup> 결심하고 목회자의 길로 들어선 것이다.

목회 중 그의 설교는 소명과 헌신, 자기 부인, 겸손 그리고 애국애족의 정신과 어우러져 선포되었으며 동시대의 사람들에게 감동을 주었다. 김운용에 따르면 “그의 설교는 목회와 어울려져 행해졌으며, 언제나 설교를 통해 목회의 열매들을 맺었기”<sup>27</sup> 때문이다. 일제 치하에서도 신의주 제2교회에 부임하여 “심혈을 기울여 기도하고 설교하고 봉사하며 목회에 전념했다.”<sup>28</sup> 그 결과 부임한 지 2년 만에 “건평 365평의 2층 붉은 벽돌교회당 건물을 건축했다. 고아원과 양로원도 세웠다. … 신도 수는 300에서 1,000명으로 증가했다.”<sup>29</sup> 1945년 일본 경찰은 한경직이 신사참배를 거부하고, 미국 유

23 앞의 책.

24 정성구, “한경직의 설교를 논함,” 200.

25 한경직의 32인, 『나의 길 牧羊의 길』(서울: 소망사, 1990), 357.

26 김병희, 『한경직 목사』(서울: 규장문화사, 1982), 33.

27 김운용, “강단의 거성 한경직의 설교세계,” 『장신논단』 18 (2002), 500.

28 김명혁, “목회자 한경직 목사,” 『한경직 목사 탄신 100주년 기념 행사 자료집』(2008), 140.

학자인데다가 배일사상이 많다 하여 신의주 제2교회를 강제 사임시켰다.<sup>30</sup>

1945년 10월 월남한 한경직은 그해 12월 2일 서울 저동에서 신헌민 27명과 함께 영락교회의 전신인 베다니 전도교회를 설립했다. 이듬해인 1946년 11월 영락교회로 교회 이름을 변경했다. 한경직은 피난한 성도들의 이산의 아픔을 설교를 통해 위로해 주었다. 한국전쟁 중에는 또다시 피난길에 오르며 교단과 교파를 초월하여 위로하며 하나님의 말씀을 선포했다. 동시에 구국운동의 실천가로서, 애국애족의 민족 지도자로서 나라에 헌신했다.<sup>31</sup> 한국전쟁 후에는 전도, 교육, 봉사를 통해서 바른 교회를 세우고, 올바른 사회참여를 통해 건전한 민주주의 국가를 세우는 데 심혈을 기울였다.<sup>32</sup> 한경직은 신의주 제2교회에서 13년, 영락교회에서 27년 도합 40년의 목회를 성실히 마치고 1973년 1월 2일 은퇴하여 원로목사로 추대되었다. 한경직은 2000년 4월 19일 97세의 나이로 영원한 안식처인 사랑하는 주님의 품에 안겼다.<sup>33</sup>

한경직의 생애는 오늘날 한국교회 목회자들에게 삶과 소명, 목회에 대하여 반성적으로 성찰하게 한다. 특별히 그는 한국에 돌아와 목회의 길을 걷기 시작한 이래로 파란만장한 역사의 물결에서 신음하며 울부짖는 불쌍한 영혼들의 필요를 채워주기 위해 헌신했다. 그는 사회문제도 외면하지 않았다. 일제의 억압 속에서는 민족정신을 고취시켰으며, 해방 후에는 건전한 신앙과 윤리 위에 대한민국을 건국하도록 성도들의 애국심을 일깨웠다. 6.25전쟁 시 피난민들, 전쟁고아 그리고 과부들을 돌보았으며, 나라의 장래를 염려하여 육영사업을 통하여 인재 양성에 힘쓰기도 했다. 그는 민족의 아픔을 함께하며 동시에 민족 복음화와 세계 복음화를 위하여 복음 전도와

29 앞의 논문.

30 이만열, 「한경직 목사를 만남」, 『한국기독교와 역사』 1 (1991), 152.

31 한승홍, 『한경직: 예수를 닮은 인간, 그리스도를 보여준 교부』, 113-146; 김명혁, 「목회자 한경직 목사」, 140.

32 한승홍, 『한경직: 예수를 닮은 인간, 그리스도를 보여준 교부』, 209.

33 김은섭, 「한경직, 그 삶의 여정」, 『한국교회사학회』 114 (2012), 152.

선교에 힘을 썼다.<sup>34</sup>

무엇보다도 한경직의 목회 인생은 신행일치의 삶으로서 귀감이 되고 있다. 한 예로, 그의 말년에 1990년 90세의 나이에 템플턴 상을 수상하면서 “저는 신사참배를 했습니다. 저는 죄인입니다”라는 회개의 고백은 한국교회 사역자들에게 깊은 교훈을 준다. 이 역사적 인물의 회개 사건은 COVID-19 시대를 살아가는 목회자들과 성도들이 되새겨야 할 신앙의 모범이 아닐 수 없다.

전대미문의 전염병이 전 세계를 강타하고 있는 와중에 교계 지도자들이 우선적으로 해야 할 일은 이 상황을 영적으로 해석하는 일이다. 즉 솔선하여 개인과 민족, 교회의 그릇된 신앙과 삶으로 인한 죄악들을 통탄하며 거룩하신 하나님 앞에 진심으로 자복하고 회개해야 한다. 모세가 이스라엘 민족의 범죄에 대하여 하나님의 용서를 구한 것처럼, 예수 그리스도가 인류의 죄를 대신 지고 십자가 죽음으로 대속한 것처럼 민족과 교회의 죄를 고백하고 성도들의 회개를 외쳐야 한다. 강단에서 울려 퍼지는 메시지가 시끄러운 팽파리 소리가 되지 않으려면 목회자의 진실한 신앙적 삶이 녹아 있어야 한다. 이런 점에서 한경직의 목회자로서의 생애는 21세기 목회자들의 본보기가 된다.

### III. 한경직 목사의 설교 이해

한경직은 한국교회가 낳은 훌륭한 목사이다. 사람들은 그를 가리켜 사랑과 섬김의 성자라고 말하지만, 무엇보다도 한경직은 20세기 하나님이 한국교회에 선물로 주신 ‘가장 뛰어난 설교가’ 중의 한 사람이라고 말할 수 있다. 목회자 한경직의 뛰어난 점을 말하는 사람은 반드시 그의 설교에 대해서 말한다. 정진경은 한경직을 평가하기를, “한국교회의 대표적인 설교가

34 하충엽, “한경직 목사의 북한선교 사역,” 『한경직 목사 10주기 추모자료집』 (2012), 196.

이며 그가 한국교회에 ‘참된 목자 상’을 보여준 것은 특히 그의 훌륭한 설교를 통해서였다고 말한다.<sup>35</sup> 한경직의 설교를 통한 영적 감화력은 1960~70년대 영락교회가 한국 최대의 교회로 성장할 수 있었던 주요한 요인이었다. 그러므로 본 장에서는 한경직의 설교 메시지를 분석하여 살펴봄으로써 오늘날 한국교회가 지향해야 할 설교에 대해 고찰해보고자 한다.

## 1. 설교 철학

한경직은 설교학 저서를 쓰지 않았으나 여러 강연을 통해 그의 설교관을 말해왔다. 특별히 목회자를 대상으로 하는 세미나 등에서 강의한 내용을 간추려 펴낸 『참 목자상』의 “교역자와 그 강단”은 그의 설교 철학을 살펴볼 수 있다. 다음에서는 그 내용을 임의로 간추려 소개하고자 한다.

### 1) 설교 원칙

첫째, 설교는 언제나 성경적이어야 하며, 성경의 핵심은 그리스도이므로 그가 모든 설교의 중심주제이어야 한다.<sup>36</sup> 둘째, 설교는 분명한 목표가 있어야 한다. 인간의 심령을 죄에서 구원하는 근본적인 목표를 잊지 말아야 한다.<sup>37</sup> 셋째, 설교는 누구나 알아들을 수 있는 평범한 말을 사용하는 것이 필요하다.<sup>38</sup> 넷째, 설교는 실존적이어야 한다. 성도들의 실제적 삶에 부합해야 된다는 말이다. 설교자는 성도들이 사는 시대의 “국제정세, 국내정세, 사회 형편 등 모든 방면을 자세히 살펴… 하나님의 음성을 듣고 각각 당면하는 문제를 해결할 수 있는 지혜와 능력을 지니고 돌아갈 수 있는 은혜를

35 정진경·김병희 편집, “지덕을 겸비한 목자상,” 『한경직 목사』 (서울: 규장 문화사, 1982), 148-156.

36 이영현 편, 『참목자상』 (서울: 규장, 1985), 142.

37 앞의 책.

38 앞의 책.

받아야 할 것”<sup>39</sup>이라고 말한다. 다섯째, 설교는 권위가 있어야 한다. 설교자는 언제나 하나님의 말씀을 하나님의 권위로 전할 때에 성령의 역사가 따른다는 것이다. 그렇다면 한경직이 말하는 설교의 권위는 어디에서 오는가?

① 실존적 체험을 바탕으로 한 확신에서 온다. “내가 잘 믿지 못하는 것을 다른 사람에게 믿게 할 수는 없다. 그러므로 설교자는 하나님에 대한 체험적인 신앙, 확실한 소명감, 성경에 대한 확신을 가지고 복음을 전파해야 할 것이다. 이러한 신앙이 없이 강단에 설 필요는 없다.”<sup>40</sup> ② 설교의 권위는 그 생활에서 온다. “설교자의 생활은 곧 산 설교라는 것을 언제나 잊지 말아야 할 것이다. … 설교자의 도덕적 생활의 권위는 그의 설교에 영적 권위를 준다.”<sup>41</sup> ③ 설교의 권위는 인간의 심령을 구원하려는 정열에서 온다. “설교의 권위는 잃어진 인간들에 대한 그 깊은 사랑과 민망히 여기는 마음과 안타까운 하나님의 심정에서 오는 것이다.”<sup>42</sup> ④ 설교의 권위는 성령으로부터 온다. 설교자가 “하나님의 영으로 충만하게 될 때에 그의 말은 사람의 말이 아니요, 하나님의 말씀으로 화한다.”<sup>43</sup>

## 2) 설교 내용

한경직은 설교에 관해 말할 때 설교의 내용으로 세 가지를 언급한다. 교리적 설교, 윤리적 설교 그리고 실존적 설교가 그것이다. 그는 설교 속에는 이 세 가지 요소가 치우치지 않고 균형 있게 선포되어야 한다고 말한다.

첫째, 교리적 설교는 “하나님에 대한 진리, 그리스도에 대한 진리, 그 십자가와 부활의 뜻, 중생의 오묘한 이치 등”<sup>44</sup>을 분명히 선포해야 한다고 말

39 앞의 책, 143.

40 앞의 책, 147.

41 앞의 책, 148.

42 앞의 책.

43 앞의 책, 149.

44 앞의 책, 144.



한다. 둘째, 설교자는 기독교 윤리와 도덕을 선포할 책임이 있다고 말한다. 셋째, 실존적 설교는 교인들이 당면한 삶의 문제들에 대한 해답을 제시해야 한다. 즉 고통과 번민과 슬픔을 지닌 자들에게 위로와 소망을 줄 수 있는 설교가 필요하다는 것이다.<sup>45</sup>

### 3) 설교 준비

설교사역은 살아계신 하나님의 계시의 말씀을 받아 전달하는 행위이다. 그러므로 설교자는 하나님의 말씀을 전달하기 위하여 최선의 노력을 다하며 성실하게 준비해야 한다. “설교는 끝없는 정성과 준비가 요구되는 특수한 사역이다. 이런 까닭에 설교자는 남달리 건강한 영성을 가꾸어 영적으로 건강한 호흡을 하는 존재여야 하며, 하나님의 말씀을 터득할 수 있는 지적인 바탕과 성장을 쉬지 아니해야 할 존재이다.”<sup>46</sup> 이러한 철두철미한 설교 준비의 중요성에 대해 한경직은 잘 인식하고 있었다. 성령으로 충만한 설교를 위해서는 “성경연구와 참고서를 널리 읽는 것과 이 모든 자료에 대한 깊은 묵상이 필요하다. 그러나 이것으로 설교의 준비가 다 되는 것은 아니다. 이 모든 것을 마친 뒤에 또한 기도가 필요하다”<sup>47</sup>고 주장한다.

## 2. 설교 분석

다음에서는 한경직의 설교 모음집인 『창조적 생활의 비결』에서 2개의 설교를 임의로 발췌하여 분석하였다.

<sup>45</sup> 앞의 책.

<sup>46</sup> 정장복, 『한국교회의 설교학개론』, 38.

<sup>47</sup> 이영헌 편, 『참 목자상』, 149.

## 1) “하나님의 어린양”의 내용분석

서론: 어린양인 예수 그리스도에 대한 성경적 이해

- 예수 그리스도의 다양한 이름 중 “어린양” 소개
- 어린양의 성품으로 순결, 온유, 겸손에 관해 설명
- 구약의 제사와 세례 요한을 통한 어린양인 그리스도의 사역 설명

본론:

① 어린양인 예수 그리스도는 하나님의 은혜

- 아브라함의 이삭을 바치는 예
- 하나님은 독생자를 준비함

② 어린양인 예수 그리스도는 전 인류의 죄를 대속

- ‘세상’= ‘전 인류’ 설명
- 구약의 제사를 통한 대속 설명
- 증거자들

③ 어린양에 대한 우리의 태도는 믿음

- 예수 그리스도가 어린양임을 믿도록 촉구
- 믿음의 축복은 사죄의 은총과 구원임을 설명

결론: 전체 내용에 대한 요약정리(믿음-회개-죄용서-부활의 축복)

본 설교는 그리스도의 구속 사역에 관한 주제로 선포되었다. 대속 사역에 있어서 “속죄양 -> 하나님의 어린양 -> 세상 죄를 지고 가는 어린양”의 구조를 이루고 있다. 본문 전개에서 성경에 나타난 그리스도의 구속 사역에 대하여 성경적 근거들을 개별적으로 개념화시켜 설명했었다면 하는 아쉬움이 있다. 하지만 전체적으로 기독교 교리가 기본적 틀로 명확하게 자리 잡고 있었다. 한경직의 설교를 보면 조직신학적이고 교리적인 틀을 많이 사용하지는 않았지만, 내용이 교리적이기 때문에 논리적 구조가 일목요연하

여 본문(Text)의 의미 파악이 용이하다.

## 2) “하나님을 두려워하라”의 내용분석

서론: “하나님을 두려워하라”는 말씀의 의미는 “하나님 경외”

- 예수 그리스도의 가르침과 구약성경

본론:

① 하나님을 경외해야 할 이유

- 우리의 마음의 중심을 보기 때문

- 은밀한 일까지 살피고 죄를 드러내기 때문

- 죄를 죄대로 형벌하기 때문 (형벌의 종류와 죄의 심각성)

② 하나님 경외는 참 신앙생활로 나타남

- 참 신앙생활의 정의: 보이지 않는 하나님을 보이는 하나님처럼 섬기는 것

- 참 신앙생활의 유익: 사람, 장래사, 죽음을 두려워하지 않는 것

③ 참 신앙생활의 구체적 표현

- 소극적: 죄를 멀리하고 즉시 회개

- 적극적: 하나님을 사랑하고 기뻐함

결론

위의 설교는 성도들에게 하나님 경외에 대한 이론과 실천이 균형 있고 설득력 있게 선포되었다. 아쉬운 점은 서론에서 하나님을 두려워하는 것이 “하나님 경외”임을 설명해주는 개념적 연결이 구체적이지 못하고 피상적이다. 그러다 보니 본문 전개 시 하나님의 속성에 대한 교리적 문제도 나타난다. 한경직은 “하나님 경외”의 결과로 나타나는 구체적 표현이 “하나님 사랑”이라고 설명한다. 하지만 서론과 연결하여 볼 때 이는 교리적 오해를

일으킨다.

하나님의 속성과 관련하여 한경직이 언급한 “두려움”이 “하나님 경외”로 설명될 때 공의의 하나님 즉 죄에 대해 반드시 심판하는 하나님이다. 즉 “공의의 하나님”은 의와 공평으로 심판한다. 이때 “사랑의 하나님”은 죄인 중 일부를 택하여 공의의 심판을 구원의 은혜로 면하게 해준다. 그러므로 하나님의 공의와 사랑은 동전의 양면과 같다. 어느 하나가 다른 하나의 결과가 아니다. 이런 점에서 동 설교에서 “하나님 사랑”이 “하나님 경외”와 함께 독립된 단락으로 추가되어 언급된 후 “하나님 경외”와 “하나님 사랑”이 선포되는 것이 교리적으로 적절하다고 본다.

한경직의 설교 가운데 이와 같은 교리적 오류가 나타나는 이유가 무엇일까? 평소 한경직이 가지고 있는 교리에 대한 중요성이 절대적 우위가 아닌 상대적 우위를 점하고 있기 때문으로 보인다. 그에게는 교회의 일치와 화합이 교리수호보다 상대적으로 우위에 있었다. 한경직의 교리에 대한 이 같은 태도는 그의 프린스턴 신학교의 분열 과정과 한국장로교의 분열을 바라보는 시각에서 어느 정도 파악이 된다.

그는 “너무 신학 방면만 고집하지 말고 교회를 생각해야 한다. 교회를 생각하지 않다가 이렇게 된 것이 아니냐는 것이지요. 그 후 30년, 40년 후에 내가 서울서 그런 일을 당했는데, 이때 내 태도는 그런 싸움에 전혀 개입하지 말자는 것이었어요”<sup>48</sup>라고 당시를 회상했다. 메이첸(J. G. Machen: 1881~1937)이 고집 센 싸움꾼이 될 수밖에 없었던 이유, 즉 기독교의 정체성을 흔드는 교리적이고 신학적인 도전에 반하여 정통교리를 수호하기 위해 혼신을 다했던 그 정신을 한경직이 제대로 인식하고 수용했다면 그의 목회 인생에서, 그는 기독교 진리 수호에 누구보다도 열심을 내었을 것이다. 그리고 그의 영향을 받은 한국장로교회의 모습도 지금과는 조금 달라져 있지 않았을까 생각된다.

48 이만열, “한경직 목사를 만남,” 140.

### 3. 설교에 대한 종합적 평가

첫째, 한경직의 설교는 교리적이다. 설교내용에는 기독교의 중심 되는 교리들이 나타난다. 아래의 표<sup>49</sup>는 1949~1955년 동안 영락교회에서 선포된 한경직의 설교내용에 나타난 주제들이다. 교리에 관한 주제들이 상당수를 차지하고 있음을 알 수 있다.

영락 강단의 설교내용분석(1949~1955)

| 설교내용 | 천국 | 소망 | 예언 | 섭리 | 신앙 | 전도 | 복음 | 성전 | 헌신 | 죄  | 부활 | 합계  |
|------|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|-----|
| 횟수   | 2  | 15 | 1  | 3  | 24 | 10 | 6  | 7  | 9  | 18 | 6  |     |
| 설교내용 | 완전 | 교육 | 神  | 용기 | 구주 | 노동 | 계시 | 道  | 부모 | 인격 | 세례 |     |
| 횟수   | 2  | 13 | 5  | 3  | 8  | 2  | 2  | 5  | 8  | 2  | 2  |     |
| 설교내용 | 성공 | 찬송 | 율법 | 영생 | 은혜 | 재림 | 양심 | 자유 | 영혼 | 회개 | 절제 |     |
| 횟수   | 9  | 4  | 4  | 11 | 12 | 2  | 7  | 3  | 6  | 9  | 1  | 221 |

또한, 그는 십계명, 주기도문, 사도신경을 설교함으로써 기독교 교리에 대해 집중적으로 선포했다. 그가 설교한 내용은 1985년 『한경직 십계명 강해』, 『한경직 주기도문 강해』, 『한경직 사도신경 강해』로 출간되었다.<sup>50</sup> 그 내용들이 기독교 교리에 충실했는지 살펴보기 위해 사도신경 강해 중 1968년 7월 14일 주일 낮에 설교했던 “전능하신 하나님 아버지”에 대해 살펴보고자 한다.

한경직은 먼저, 사도신경의 의미에 대해 “사도들의 신조”라고 설명했다. 그리고 “이 사도신경은 신조 가운데 가장 오랜 신조입니다. 또 모든 신조

49 이영헌 편, 『한경직 설교자료: 갈라디아사-빌립보서』(인천: 예목, 1987), 124; 박상진, “한경직 목사의 교회교육과 그 영향,” 『한경직 목사 추모자료집(8주기)』(2008), 79에서 재인용.

50 한경직, 『한경직 목사 설교 전집』, 제1권 (서울: 한경직목사기념사업회, 2009), ii-13.

의 기초가 되는 신조입니다. … 이 사도신경의 내용은 우리 모든 믿는 사람들의 기본적인 신앙의 표준이 되는 것도 사실입니다”<sup>51</sup>라는 설명을 덧붙여 사도신경이 기독교 진리의 근간이 됨을 주장한다.

다음으로, 하나님의 존재에 대한 선언적 선포 후 인간의 하나님 이해를 이성, 양심, 영혼이라는 세 가지 통로로 나누어 설명한다. 첫째, 인간의 이성은 하나님의 창조세계를 통해 전능하신 하나님을 인식할 수 있다. 둘째, 인간의 양심은 마음에 새겨진 율법으로 하나님의 존재를 말해준다. 그는 “양심은 우리 속에 들리는 하나님의 음성입니다. 이 음성을 통해 하나님께서 계신 것을 압니다”<sup>52</sup>라고 말한다. 셋째, 인간은 영혼을 통해 하나님의 존재를 인식한다. 그는 이것을 인간의 종교적 본능이라 설명한다. 이런 이유로 인간의 영혼이 하나님을 찾아 영적 만족을 회구한다는 것이다.

그리고 나서 한경직은 인간이 죄성으로 말미암아 하나님의 존재를 올바르게 인식하지 못하며 오직 죄를 용서받고 구원의 은총을 누린 사람만이 하나님을 믿을 수 있다고 선포한다. 마지막으로 하나님의 존재를 믿는 사람의 올바른 태도는 ‘하나님 예배’라고 선포한 후 끝을 맺는다. 아쉬운 점은 설교에 나타난 교리가 전반적으로 피상적인 개념 설명에 그치고 있다는 사실이다.

이런 이유로 이종성은 한경직의 설교는 “교리사적 고찰이 없다. 있다면 그에게는 두 가지 신학적 장르가 있다. 즉 목회자적 신학과 선교적 신학”이라는 사실이다<sup>53</sup>고 평한다. 정성구 역시 “한경직 목사의 설교는 한마디로 복음적이다. 그의 메시지는 교리적이기보다는 정상적인 크리스천의 삶을 강조하고 있다. … 다만 본문의 뜻을 파악하고 주제를 정한 다음 그것을 가장 복음적 시각에서 합리적으로 전개하는 스타일이다”<sup>54</sup>고 말한다. 하지만 한경직의 설교는 부족하기는 하지만 충분히 교리적이다. 김운용에 따르면

51 앞의 책, 394.

52 앞의 책, 398.

53 이종성, “한경직 목사의 신학,” 『한경직 목사 탄신 100주년 기념행사 자료집』 (2008), 134.

54 정성구, “한경직의 설교를 논함,” 207.

한경직은 교리를 중심으로 주제설교의 형식을 주로 사용했다.

그의 설교의 가장 지배적인 형태는 주제설교의 형태를 따르며, 그 내용의 전개에 있어서는 교리적인 요소를 많이 다루고 있는 교리 설교의 형태를 가진다. 핵심구절 1~2절을 선택하여 그 본문이 담고 있는 의미와 교훈을 언급한 후 일반적인 논리의 전개나 교리의 전개를 해나가는 형식이다.<sup>55</sup>

한경직의 모든 설교 속에는 개념에 대한 설명이 깊지 않지만, 필수적인 교리들이 들어 있음은 자명하다. 단지 당시 청중의 이해수준을 고려하여 쉬운 용어로 설교하다 보니 다소 피상적이긴 하나 그의 설교가 교리적이지 않다는 주장은 잘못된 평가이다.

일반적인 설교들 가운데서 구체적인 예를 들어 그의 설교가 교리적임을 살펴보고자 한다. “하나님을 두려워하라”<sup>56</sup>에서 한경직은 하나님 경외와 하나님의 속성(전지, 공의, 사랑), 죄, 회개, 형벌(현세와 내세)에 대해 명료하게 진술하고 있다.

하나님은 공의의 하나님이요, 사랑의 하나님인 까닭으로 아무리 죄를 지었다고 할지라도 중심으로 회개하는 자는 용서하여 주시지마는 죄를 짓고 회개하지 않는 자는 반드시 형벌을 내리십니다. 금생에도 형벌을 내리시고 내세에도 형벌을 내리십니다.<sup>57</sup>

위의 설교내용은 웨스트민스터 소요리문답의 4문<sup>58</sup>(하나님의 속성)과

55 김운용, “강단의 거성 한경직의 설교세계,” 518.

56 본 설교는 1962년 12월 20일 발간된 설교집 『창조적 생활의 비결』에 수록되어 있다.

57 한경직, 『창조적 생활의 비결』, 150.

58 “제4문답. 하나님은 영이신데 그분의 존재하심과 지혜와 권능과 거룩하심과 공의와 선하심과 진실하심은 무한하시고 영원하시며 불변하십니다.” 『웨스트민스터 소요리문답』, 한인수 옮김 (서울: 경건, 2009), 39.

19문<sup>59</sup>(죄의 형벌)의 교리적 진술에 대한 성경적 해석이라고 볼 수 있다. 한경직의 ‘성령 하나님’에 대한 이해도, 오늘날의 신학자들과 목회자들이 범하기 쉬운, 성령님을 단순히 능력(Power)으로 취급하는 오류를 범하고 있지 않다. 그는 본문에서 인격이신 성령님에 대해 설교하고 있다. 이는 칼뱅주의 5대 강령 중 “성도의 견인”과 일맥상통하며, 성경적인 바른 해석이라 하겠다. 그의 설교 ‘혼란한 시대와 성도들의 생활’<sup>60</sup>에는, “우리가 성령님의 지도를 받는 생활을 하려면”<sup>61</sup>이라든지, “성령의 지도를 받을 때에 그대로 순종해야 됩니다”<sup>62</sup> 또는 “순종 안 하면 점점 성령의 음성이 가늘어집니다”<sup>63</sup>와 같은 표현이 있다. 이는 성령 하나님을 인격적이신 하나님으로 인식하고 설교한 것이다. 그러므로 한경직의 설교는 교리적 설교이다.

둘째, 한경직의 설교는 그리스도 중심의 설교이다. 그는 목회자의 자세 중 설교에 관한 원칙에서 설교는 성서적이어야 하며, 성경의 중심은 그리스도라고 언급한다.<sup>64</sup> 그는 강단은 하나님의 말씀이 선포되는 곳이므로 사역자는 특별게시인 하나님의 말씀, 즉 신구약 성경을 중심으로 설교해야 하며, 성경의 중심인 “그리스도와 십자가가 빠진 설교는 생각할 수도 없고 있을 수도 없다. …예수를 보여주고, 예수의 말씀을 전하여 주는 것이 그 사명이다. …모든 설교는 성서 중심, 그리스도 중심이 되어야 한다”<sup>65</sup>고 주장한다.

한경직의 주장대로 성경의 중심은 그리스도이시다. 구약성경은 ‘오실 메시아’에 대해, 신약성경은 ‘오신 메시아’에 대해 기록되어 있다. 즉 신·구약성경의 핵심은 예수 그리스도의 증언 외에 다른 것일 수 없다고 본 것이다.

59 “제19문답. 모든 인간은 그들의 타락으로 인하여 하나님과의 교제를 상실하고 하나님의 진노와 저주 아래 놓여 있어서 인생의 모든 비참함과 죽음 그리고 영원한 지옥의 형벌을 받게 되어 있다는 것입니다.” 앞의 책, 39.

60 본 설교는 1962년 12월 20일 발간된 설교집 『창조적 생활의 비결』에 수록되어 있다.

61 한경직, 『창조적 생활의 비결』, 303.

62 앞의 책.

63 앞의 책.

64 이영현 편, 『참 목자상』, 137.

65 앞의 책, 138-139.



하지만, 정작 설교를 통해서 얼마나 많은 사역자가 그리스도를 설교의 중심주제로 여기고 설교하는가는 별도의 문제이다. 이 부분에 있어 한경직은 탁월하다. 그는 기독교론에 관련한 교리를 거의 모든 설교에서 선포한다. 이러한 그의 사상은 “너희가 성경에서 영생을 얻는 줄 생각하고 성경을 상고하거니와 이 성경이 곧 내게 대하여 증거하는 것이로다”(요 5:39)라고 하신 예수 그리스도의 말씀과 상응한다. 다시 말하면 올바른 그리스도 선포의 제일 되는 요점은 “예수 그리스도는 죄인의 구주시다”는 것이다. 인간이 영생 복락의 근거가 되는 그리스도를 하나님의 선물로 인식하고 진실한 믿음으로 영접할 때 참 그리스도인이 되며 죄와 죽음과 사단의 권세로부터 구원을 받는다고 선포하는 것이다.

그리스도 중심의 설교와 관련하여서 한경직의 설교 “하나님의 어린양”을 예로 들 수 있다. 제목에서 알 수 있듯이 하나님의 어린양이신 예수 그리스도에 대한 설교이다. 한경직은 ‘어린 양’의 일반적인 비유의 속성으로 순결, 온유와 같은 예수의 성품을 언급하면서 ‘어린 양’이 가지고 있는 구속사적 메시지, ‘수난의 메시아’에 대하여 더 많은 분량을 할애하여 칭송을 설득하고 있다.

세례 요한이 예수 그리스도를 가리켜서 어린 양이라고 말씀한 그 사상의 배후에는 이런 모든 메시아에 대한 예언과 모든 제사의 제도가 있었던 것임니다. 다시 말하면 세례 요한은 예수 그리스도를 속죄 제물로서의 어린 양이라고 우리에게 지적하여 주시는 것입니다.<sup>66</sup>

또한, 본 설교에서는 ‘예수가 왜 수난의 메시아인가’에 대해서도 성경 본문에 충실하게 설명하고 있다. “세상 죄를 지고 가는” 메시아는 바로 “온 세상, 전 인류의 죄를 진 어린 양”이라고 선포한다. 이어서 수난의 메시아사상의 절정이 바로 ‘십자가’를 가리키는 것이며 그 근거로 예수 자신, 사도들과

66 한경직, 『창조적생활의 비결』, 21.

천사의 증언이 기록된 성경 구절들을 변증법적으로 설명하였다. 여기서 한 경직의 설교가 갖는 특징에 대해 추가로 알 수 있는 사실은 “변증적 설교”라는 것이다. 변증적 설교는 무신론적이고 회의론적인 의심에 대하여 예수 그리스도의 메시아 됨을 논리적이면서도 복음적으로 변호한다. 즉 ‘합리적 가치판단’에 거치는 돌이 되는 ‘진리’의 경우 성경 구절을 통해 분명한 논거를 제시하며 성경의 진리가 참 진리임을 설교하는 것이다. 이러한 변증적 요소는 ‘교리적 설교’만이 가진 장점이기도 하다. 한경직의 설교가 여전히 사람들에게 읽히고 영적 감동을 주는 이유이기도 하다.

셋째, 한경직은 텍스트(Text)와 컨텍스트(Context)를 잘 조화시킨 설교를 한다. 그의 설교는 교리적 진술로만 끝나지 않는다. 신앙과 삶의 일치를 외치는 것이 그의 설교의 특징이다. 모든 설교마다 교리적 진술을 토대로 삶 속에서 진리의 말씀을 실천하도록 촉구하는 메시지는 구체적이면서 실존적이어서 청중들의 실생활의 장막을 뚫고 들어온다. 이는 한경직이 말씀대로 살고, 산대로 말씀을 선포했기 때문에 가능했다. 즉 신행일치의 간증적 설교이기 때문에 감화력이 컸다.

예를 들어 겸손하지 못하면서 겸손에 대해 설교할 수 없다. 사랑하지 못하면서 사랑하라는 설교는 허공을 치는 설교가 될 것이다. 손봉호 교수는 “한경직처럼 청렴하고 철저하게 절제하는 성화된 삶을 산 사람은 전 세계 역사에서도 찾아보기 힘들 것”<sup>67</sup>이라고 평가했다. 이외에도 한경직의 청빈한 삶, 신행일치의 삶을 증언하는 많은 사람의 간증들이 있다.

그분은 생각, 표현, 매너 어느 면에서나 침착하고 덕스러우심으로 일관하신 분입니다. 저는 아무리 화나는 일이 있다고 해도 그분이 얼굴 한 번 붉히는 모습을 본 적이 없습니다. 대인관계에서 빈부귀천을 무론하고 언제나 한결 같이 진실하고 겸손하고 온유하신 분이셨습니다. 그분의 이런 품성은 신앙

67 손봉호, “한국교회의 윤리적 사표로서의 한경직 목사,” 『한국교회와 한경직 목사 1주기 추모자료집』 (2002), 87-88.

으로 성숙하신 그 인격에서 흘러나오는 것이라고 생각합니다.<sup>68</sup>

이와 같은 간증들을 통해 알 수 있는 것은 한경직이 신행일치와 언행일치의 설교를 했기 때문에 감화력이 있고 설득력이 있었다는 사실이다. 그러므로 오늘날의 사역자들은 목회자 한경직을 논할 때 목회 방법이나 전달 기술, 사회적 업적, 성공보다는 그의 신앙적 삶의 자세와 인격이 얼마나 그의 설교와 일치하였는가에 관심을 두고 자신을 성찰하는 계기를 삼는 것이 바람직하다.

넷째, 한경직은 성도들이 듣기 원하는 설교가 아니라 성도들의 필요에 맞춘 설교를 했다. 사실 설교를 듣는 청중은 인간이다. 그리고 성경적 인간 진단은 타락한 죄인이다.<sup>69</sup> 하이델베르크 요리문답 1항에서 인간의 근본 상황은 ‘죄와 비참’이라고 진술되어 있다. 죄와 비참 가운데 있는 인간은 자력으로 자신의 구원을 위해 유익하고 필요한 하나님의 말씀을 찾지 않는다는 진리이다. 본성상 악한 인간은 하나님을 미워하기 때문이다. 그러므로 청중이 듣기 원하는 것은 현세 기복적이며 출세 지향적이고 만사형통을 선포하는 설교이다. 이와 같은 설교들은 감성을 자극하고, 오감을 만족시켜 거짓 안전감을 줄 수는 있으나 죄인들을 구원의 길로 이끌어 주는 단 하나의 길, 예수 그리스도에게로 인도해 주지 못한다. 오로지 현세와 내세에서 하나님의 진노와 저주 아래 비참한 인생을 살도록 종용할 뿐이다.

한경직은 이러한 인간의 근본상태에 대한 정확한 인식에 근거하여 자신에게 위탁된 양 떼들에게 필요한 꼴을 먹이는 일에 열중했다. 설교마다 그들이 죄인임을 설파했고, 구원 얻는 복음을 전하는 데 전력했다. 청중이 원하든 원치 않든 상관없이 그들의 기호에 맞추는 설교가 아니라 그들의 범죄 행위에 소금을 뿌려 찔리게 했고, 때로는 굵은 상처를 도려내는 수술을 단

68 정진경/한경직목사기념사업회 엮음, “한국이 낳은 20세기 성자,” 『아름다운 사람 한경직』 (서울: 규장, 2000), 130.

69 “모든 사람이 죄를 범하였으매 하나님의 영광에 이르지 못하더니” (롬 3:23, 개역한글판)

행했다. 한 예로 심판과 종말에 관한 “최후의 대 심판”<sup>70</sup>이라는 설교는 제목부터가 명목상 신자들과 불신자들을 두려움에 떨게 한다. 한경직은 선포내용에서도 회개를 촉구하며 세상 종말에 대하여 가감 없이 선포하였다.

다섯째, 한경직은 누구나 알아들을 수 있는 평범한 말로 설교했다. 그는 일반적으로 사용하지 않는 “전문적 용어, 또는 술어를 너무 많이 써서 보통 사람들이 깨닫지 못하면 아무 효과가 없다”<sup>71</sup>는 것을 인지하고 있었다. 그의 설교 내용에 담긴 사상은 깊고 넓으면서도 복음을 설명하는 데 사용하는 용어나 해석은 어떤 계층의 사람이든 알아들을 수 있는 평이함에 그 특색이 있다.

한 목사님의 설교는 말재간을 피우는 것이 아니다. 수식을 위한 수식어를 쓰지 않는다. … 한 목사님의 설교 특색은 말에 있지 않고 말 속에 그의 생명이 들어 있다. … 한 목사님의 설교는 설교자로서 자기의 책임을 이행하는 설교가 아니라 오늘에 주실 하나님의 말씀을 받아 전하고 그 자리에 쓰러져도 한이 없는 설교를 한다는 말이다.<sup>72</sup>

그의 설교는 누구나 알아듣도록 평범하면서도 감동에 젖게 하고 소박하면서도 복음의 핵심에서 벗어나지 않는다. 이는 죄인을 구원하고자 하는 분명한 목표를 가지고 전개되었기 때문이다.

설교자에게 있어서 한 가지 착념해야 될 것은 여러 번 설교를 하나 그 설교를 듣는 이들의 실정을 살피서 목표 있는 설교를 해야 설교의 열매가 있다. 가장 중요한 것은 우리의 모든 설교의 지상의 목표를 잊지 아니해야 한다. 곧, 인간의 심령을 죄에서 구원하는 일이다.<sup>73</sup>

70 본 설교는 1962년 12월 20일 발간된 설교집 『창조적 생활의 비결』에 수록되어 있다.

71 정진경, 『아름다운 사람 한경직』, 142.

72 강신명, “서평-한경직목사 설교전집〈전10권〉,” 『기독교사상』 16 (1972), 168.

한경직은 그의 설교의 목표를 복음전파와 성도들의 삶의 문제해결에 맞추고 일관성 있게 선포하였다.

큰 교회에서 설교를 하나 작은 교회에서 설교를 하나 설교자는 하나님의 말씀의 대언자로서 그리스도를 통하여 죄인이 죄 사함을 받고 영생을 얻을 수 있는 이 복음의 진수를 성실하게 선포해야 한다. 이것은 결코 "본문 하나만 가지고 설교하라"는 뜻은 아니다. 설교자는 신구약 성경을 고루고루 말하여 줄 사명이 있고, 또 복잡한 현대사회에서 사는 교우들은 여러 가지의 문제에 부딪히며 이러한 문제를 안고 교회에 나오는 것이다. 그러므로 설교의 본문도 당연히 다양성을 띠어야 할 것이다. 그러나 이미 말한 대로 설교자는 모든 설교의 근본적인 목표를 잊지 말아야 된다는 것이다.<sup>74</sup>

여섯째, 한경직의 설교에는 애국애족의 정신이 깊이 뿌리내리고 있다. 특별히 오산학교에서 만난 민족 지도자 이승훈과 조만식의 애국 사상은 한경직의 국가관 형성에 깊은 영향을 미쳤다.<sup>75</sup> 게다가 해방 이후 그가 북한에서 겪었던 공산당 세력과의 잦은 갈등은 그의 반공정신 형성에 기여했고, 민주주의적 국가 건설이 한국 사회 발전에 필요불가결함을 인식하도록 만들었다.<sup>76</sup>

한경직의 나라 사랑은 그의 설교에서도 잘 나타난다. 1956년 출간된 설교집 『건국과 기독교』에는 한국전쟁으로 폐허가 된 조국을 일으키려는 목회자의 간절한 소망이 고스란히 담겨있다. “대표적인 설교로는 ‘상부상조의 정신’, ‘대한민족아 깨어라’, ‘기독교의 현대문명’, ‘기독교와 정치’, ‘사상전의 초점’, ‘건국과 기독교’, ‘기독교와 공산주의’ 등 새로운 도약을 위해 목

73 이영현, 『참목자상』, 139.

74 앞의 책, 141.

75 박종현, “한경직 목사의 기독교적 애국사상,” 『한경직 목사 11주기 추모집』 (2012), 37-38.

76 앞의 책, 39.

부림치는 한국 사회를 위한 절실한 선포를 담고 있다.”<sup>77</sup> ‘기독교와 공산주의’라는 설교 제목으로 베다니 교회에서 설교된 내용 일부를 소개하면 다음과 같다.

이 공산주의자들은 혁명 사상에 중독되어 혁명이 필요치 않은 곳에 혁명 운운하며 그야말로 평지에 풍파를 일으키고자 합니다. 지금 대한의 현실은 정당한 입법기관과 정부만 수립되면 얼마든지 의회를 통하여 노동 계급의 권익을 확보할 수 있을 것입니다.<sup>78</sup> ... 공산주의자들은 성경이 가르치는 도덕을 봉건시대의 도덕이라고 비웃습니다. 그렇습니다. 공산주의는 네 것 내 것의 분별이 없는 것이니 성경의 제8계명과 제10계명이 쓸데없어집니다. 아무것이나 다 공산이니까 아무것이나 가져와도 도둑질이 아닙니다.<sup>79</sup>

한경직의 설교는 각종 이념이 난무하는 한국 사회에서 정치, 경제, 사회 등 다양한 시대적 요청에 적절하게 부응했음을 알 수 있다. 이러한 이유로 한경직의 설교는 비록 영락교회의 강단에서 선포되었지만, 한국교회와 한국 사회에 지대한 영향력을 행사했다. 특별히 한경직의 기독교적 애국애족 정신은 그의 설교 전반에 흐르는 핵심 사상이 되었다. 이는 오산학교에서 배웠던 애국심과 기독교 신앙 사상에서 그 근간을 찾을 수 있다.<sup>80</sup>

#### 4. 21세기 위기의 한국교회 강단이 회복되는 길

지금까지 한경직의 설교를 분석한 후 그에 근거하여 그의 설교들을 종합적으로 평가하였다. 한경직이 활동하던 시대와 현 목회자들이 직면한 삶

77 앞의 책, 41.

78 김병희, 『한경직 목사』, 189.

79 앞의 책, 193.

80 박종현, 『한경직 목사 11주기 추모집』, 42-44.

의 정황은 상당한 차이가 있다. 그럼에도 불구하고 한국교회의 건덕과 성도들의 신앙 정립이라는 근본문제에서 신앙적 연속성이 요구되는 부분들이 존재한다. 그러므로 한경직의 설교에 대한 평가에 근거하여 다음의 두 가지 사항이 한국교회 강단에서 선포되기를 바라는 바이다.

첫째, 교리 설교를 지향해야 한다. 기독교 교리는 성경의 핵심 사상이며, 역사 속에서 공교회가 공적으로 인준하여 수용한 객관적 진리체계이다. 교리 설교는 그러한 신앙의 핵심진리를 체계적으로 선포하여 이단 사이비를 구별하고 성도들의 내적 신앙을 세우는 데 기여한다. 즉 교리 설교란 “성경에 근거한 지극히 성경적이고 복음적인 설교”<sup>81</sup>이다. 한경직의 설교는 상당 부분이 교리적인 요소를 포함한 설교이기는 하나 온전한 교리 설교라고 보기에는 아쉬운 부분들이 있었다. 이는 그의 미국장로교와 한국장로교의 교단 분열을 목도한 쓰디쓴 체험에서 비롯되었다고 볼 수 있다. 그에게 있어 교리적 투쟁을 통한 진리 수호보다는 그 과정에서 빚어진 교단분열이 더 심각한 교회 문제로 다가왔을 것이다. 그럼에도 불구하고 한경직의 설교는 충분히 교리적이었다. 그의 설교에는 분명한 기독교 교리 주제들인 삼위일체 하나님, 그리스도와 복음, 죄와 비참의 문제, 영생, 구원, 심판과 종말, 천국 등의 주제들이 강단에서 빈번하게 언급되었다.

반면에 한국교회 목회자들은 언제부턴가 양적 성장에 치중하여 청중의 기호를 중시하는 설교들이 선포되면서 교리 설교를 기피하는 경향이 두드러지고 있다. 그 와중에 현 한국교회는 코로나 팬데믹의 위기에 직면하면서 그 존립이 위태로운 지경에 이르렀다. 한국교회는 이 위기를 신앙적 재정립을 위한 기회로 삼기 위해 교리 설교를 회복하여 성도들에게 기독교 신앙의 정수를 체계적으로 선포해야 한다. 한경직의 교리적 설교 그 이상으로 기독교 교리를 체계 있게 선포하는 것이다. 기복 신앙적이고 윤리적인 주제에만 치중한 설교가 아닌 성경에 입각한 기독교 근본 진리를 선포하는 설교가 울려 퍼져야 한다. 청중들이 코로나라는 전염병의 공포에서 눈을 들어 영생,

81 김창훈, “교리설교, 어떻게 할 것인가?” 『성경과 신학』 67 (2013), 83.

구원, 천국을 소망하며 믿음 위에 굳게 서도록 선포해야 할 것이다. 그들에게 영생과 영벌을 가르치는 구원의 복음을 선포하지 않는 자는 루터가 질타한 “영혼의 살해자”와 다를 바 없다.

둘째, 성도들의 신앙이 건전하게 정립되고 삶과 일치하는 설교를 해야 한다. 한경직의 설교는 실존적 설교였다. 그는 세상 질서와 영적 질서를 이분화시키지도 않았고, 성도들을 세상과 유리되어 피안의 세계만 지향하도록 하지도 않았다. 그는 성도들의 구체적인 삶의 정황을 이해하고 그들이 직면한 현실문제에 신본주의적 대안을 제시하여 영적 질서를 통해 세상 질서를 바로 세우고자 했다. 게다가 그는 그릇된 시대적 풍조를 따르는 가치와 사상들을 말씀으로 분별하도록 설교했다. 한경직의 기독교적 애국 사상이 담긴 설교들이 대표적이다. 그는 공산주의에 대한 철저한 반공사상과 정치적 혼란에 대한 기독교적 대응을 설교하였고, 가정, 정치, 문화 그리고 국가 등 창조질서를 훼손하는 문화사조들에 대해서도 지대한 관심을 가지고 경고하였다.

반면에 현 한국교회는 정치적, 경제적, 문화적 혼돈에 맥을 못 추고 있으며 성도들은 교회 안팎에서 벌어지고 있는 사태들을 영적으로 분별하기보다 현실에 짓눌려 참 신앙의 용기를 상실해가고 있다. 매일 발표되는 코로나 확진자와 사망자 수, 백신 부작용 사례들, 변이바이러스의 확산, 내수경제의 악화 등 코로나 팬데믹은 그들에게 종말적 신앙을 강화해주기보다 각종 시련과 죽음의 공포에 잠기게 했다. 일상생활에서 자행되는 QR코드, 방문자 등록, 이제는 백신 패스와 같은 감시로 인한 모임 제한 및 신고 등은 오랜 기간 한국교회와 성도들의 신앙적 자유를 억압하고 있다. 이런 전방위적 압박의 상황에서 목회자들은 한국교회가 신앙과 예배의 자유를 상실하지 않도록 참된 신앙이 무엇인지, 구원받은 성도의 존재 목적이 무엇인지 교리적이고 복음적인 말씀을 올바르게 선포해야 한다. 이와 함께 창조와 섭리의 하나님, 의와 공평으로 세계를 다스리시는 하나님의 현재적 통치에 대해서도 가감 없이 선포할 수 있어야 한다. 성도들을 감언이설로 속여 자신



들의 신앙을 건전하게 점검하지 못하도록 영적 눈과 귀를 가리는 자는 거짓 목자이다.

그뿐만 아니라 한국교회는 영적이고 윤리적인 혼란을 초래하는 사상들과 풍조들—포스트모더니즘, 젠더이즘, 페미니즘 그리고 종교 다원주의—에 대항하여 성경적이고 교리적인 진리체계로 무장하고 청중들에게 예언적 경고의 메시지를 선포해야 한다. 목회자는 청중이 원하는 설교가 아닌 청중이 필요로 하는 설교를 할 때 실행일치의 삶을 살도록 도전할 수 있다. 성경적이고 교리적으로 선포된 말씀에 순종하는 자는 생명을 얻을 것이고, 이를 거부하는 자는 생명을 잃을 것이다.

## V. 나가는 말

한국교회는 장기간 성장주의에 집착하다가 질적인 하향 평준화의 늪에 빠지게 되었다. 무엇을 믿는지, 왜 믿는지, 어떻게 살아야 하는지를 모르는 성도들이 급증하면서 하나님 나라의 가시적 표가 되는 교회는 사회와의 영적 구별성이 점점 희미해져 가고 있다. 그 결과 많은 성도는 세상 속에서 그리스도의 복음과 하나님 나라를 증언하기보다 세속적 질서에 동화되어가고 있다.

교회와 성도들이 영적 무기력을 극복하고 성경적 교회 상과 하나님 나라의 증언자로서의 위치를 회복하려면 철저히 말씀으로 되돌아가야 한다. 이를 위해서는 방황하는 양 떼에게 꼴을 먹여줄 선한 목자가 절실히 요구된다. 참 목자는 하나님의 계시의 말씀을 말씀대로 대언하는 자이다. 그는 단순히 강단 위에서 선포되는 말씀만이 아니라 맡겨진 양들을 사랑하고 삶을 통해 강력하게 증거하는 목자이어야 한다. 한경직이 그런 참 목자였다. 그의 “삶과 신학이 설교에 담겨져 있었고 그의 목회와 비전도 설교를 통해 융해되어 증언되었다.”<sup>82</sup>

안타깝게도 오늘날 한국교회 강단은 이혼, 낙태, 자살 등 성도들이 직면하고 있는 고통스러운 현실문제들에 대해 세속주의적 관습과 이론들을 끌어다 대안으로 제시한다. 이러한 설교는 윤리강론 그 이상도 이하도 아니며, 근본적인 죄와 비참의 문제에 대한 해결책도 제시하지 못한다. 그러므로 하나님의 말씀의 대언자는 성경의 말씀을 그대로 가감 없이 선포하여 성도들이 영적 질서로 무장되어 세상과 자신을 성경적으로 인식하고 판단할 수 있도록 이끌어야 할 것이다.

다음은 한경직의 목회자들에게 당부하는 말로 글을 마감하고자 한다.

그리스도의 온유와 겸손한 마음, 그의 사랑, 십자가의 고난까지 참으신 그 인내를 배워 말로만이 아니고 우리의 삶으로써 그리스도의 증인이 되도록 힘을 쓰십시오.<sup>83</sup>

#### 주제어 Keywords

한국교회, 강단의 위기, 한경직, 성경적 설교, 교리적 설교

Korean Church, Pulpit Crisis, Han Kyung-jik, Biblical Sermon, Doctrinal Sermon

접수일: 2021년 11월 1일, 심사완료일: 2021년 12월 15일, 게재확정일: 2021년 12월 17일

82 서영석, “한경직 목사의 삶과 설교에 나타난 사상,” 『한국교회사학회지』 32 (2012), 163-164.

83 김병희, 『한경직 목사』, 97.

## 참고문헌

- 강신명. “서평-한경직목사 설교전집(전10권).” 「기독교사상」 16 (1972), 168.
- 고석표. “김진홍 목사 : 한국교회 설교의 위기.” 「CBS노컷뉴스」. 2021년 7월 22일자.  
<https://www.nocutnews.co.kr/news/5593316>. 2021년 7월 25일 접속.
- 김명혁. “목회자 한경직 목사.” 『한경직 목사 탄신 100주년 기념행사 자료집』 (2008), 137-225.
- 김병희. 『한경직 목사』. 서울: 규장, 1982.
- 김운용. 『새롭게 설교하기: 변화하는 시대 속에서의 설교』. 서울: WPA, 2005.
- . “강단의 거성 한경직의 설교세계.” 「장신논단」 18 (2002): 499-531.
- 김은섭. “한경직, 그 삶의 여정.” 「한국교회사학회」 114 (2012): 129-162.
- 김진영. “설교의 위기, 과연 ‘교리’ 전하지 않아서 온 것일까?” 「크리스찬투데이」. 2013년 4월 27일자. <http://www.christiantoday.co.kr/view.htm?id=263390>. 2021년 5월 29일 접속.
- 김창훈. “교리 설교, 어떻게 할 것인가?” 「성경과 신학」 67 (2013): 75-98.
- 로이드 존스, 마틴. 『설교와 설교자』. 정근두 옮김. 서울: 복있는 사람, 2009.
- 박상진. “한경직 목사의 교회교육과 그 영향.” 『한경직 목사 8주기 추모자료집』 (2008), 44-108.
- 박종현. “한경직 목사의 기독교적 애국사상.” 『한경직 목사 11주기 추모집』 (2012), 32-82.
- 서영석. “한경직 목사의 삶과 설교에 나타난 사상.” 「한국교회사학회지」 32 (2012): 163-204.
- 손봉호. “한국교회의 윤리적 사표로서의 한경직 목사.” 『한국교회와 한경직 목사 1주기 추모자료집』 (2002), 81-91.
- 이만열. “한경직 목사를 만남.” 「한국기독교와 역사」 1 (1991): 134-162.
- 이영현 편. 『참 목사상』. 서울: 규장, 1985.
- 이종성. “한경직 목사의 신학.” 『한경직 목사 탄신 100주년 기념행사 자료집』 (2008), 105-135.
- 임걸. “한경직 목사의 설교론: 겸손과 간절한 기도, 인격이 담긴 설교.” 「기독교사상」 537 (2003): 266-287.
- 정성구. “한경직의 설교를 논함.” 「목회와 신학」 7 (1992): 198-211.
- 정장복. 『한국교회의 설교학 개론』. 서울: 예영, 2001.
- 하충엽. “한경직 목사의 북한선교 사역.” 『한경직 목사 10주기 추모자료집』 (2012), 173-200.
- 한경직 외 32인. 『나의 길 牧羊의 길』. 서울: 소망사, 1990.

한경직. 『나의 감사』. 서울: 두란노서원, 2010.

\_\_\_\_\_. 『한경직 목사 설교전집 제1권』. 서울: 한경직목사기념사업회, 2009.

\_\_\_\_\_. 『한경직 목사 설교전집 제10권』. 서울: 한경직목사기념사업회, 2009.

\_\_\_\_\_. 『창조적 생활의 비결』. 서울: 신우사, 1962.

한경직목사기념사업회 엮음. 『아름다운 사람 한경직』. 서울: 규장, 2000.

한승홍. 『한경직: 예수를 닮은 인간, 그리스도를 보여준 교부』. 서울: 북코리아, 2007.

한인수. 『경건신학특강』. 서울: 경건, 2012.

\_\_\_\_\_. 옮김. 『웨스트민스터 소요리문답』. 서울: 경건, 2009.

\_\_\_\_\_. 『기독교 교리해설 : 하이델베르크 요리문답을 중심으로』. 서울: 경건, 2008.

한중식. 『사랑과 섬김의 성자 한경직』. 서울: 숭실대학교출판부, 1998.

## 한글 초록

COVID-19은 대한민국 사회를 지난 2년여 가장 혼란에 빠트렸다. 그 결과 이 사회는 정치, 사회, 외교, 경제, 교육 전 분야에 걸친 총체적 위기서 아직도 헤어 나오지 못하고 있다. 이러한 시기에 사람들에게 영적 위로와 천국에 대한 소망을 주어야 할 한국교회의 영적 상태가 오히려 이루 말할 수 없이 피폐한 지경이 되었다. 외적으로는 개신교회와 성도들을 향한 사회의 부정적 시선, 내적으로는 전도와 선교의 위축, 모임 금지로 인한 성도 간 교제의 단절, 성도 수 급감 등은 단지 표면적으로 드러나는 결과일 뿐이다. 장기간 계속된 온라인 예배는 다수의 한국교회를 존폐 위기로 내몰았다. 이러한 상황에서 본 연구자는 강단의 위기를 성경적이고 교리적인 설교의 회복으로 극복할 것을 제안한다. 본 논문은 그 생애와 목회, 설교에 있어 신앙적 모범이 될 만한 인물로 한경직 목사를 선정하여, 한국교회 강단을 건설적으로 비판할 표준으로 삼았다. 한국교회는 한경직 목사의 생애와 설교를 통해 오늘날 한국교회 강단의 위기의 원인을 파악하고, 이를 건설적으로 해결해나갈 수 있기를 바란다.

## Finding Appropriate Directions for the Korean Church Pulpit: Based on the Life and Sermon Analysis of Pastor Kyung-Jik Han

Junghee Park, Ph.D.

Lecturer, Talmage Liberal Arts College  
Hannam University

COVID-19 has plunged Korean society into chaos over the past two years, rendering it unable to overcome the overall crisis in all fields of politics, society, diplomacy, economy, and education. The Korean church, which should offer spiritual comfort and the eternal hope of heaven at such a time, has suffered great damage and is in a state of confusion. Above all, the spiritual damage to Korean Protestant churches has become indescribably serious.

Society's negative perception of Protestant churches and members, the atrophy of evangelism and missions, the lack of fellowship due to the ban on member gatherings, and a sharp decline in the number of members merely constitute some of the apparent results. Moreover, the transition toward online worship for a prolonged period has led numerous Korean churches to an existential crisis.

Accordingly, this researcher proposes to resolve the crisis of the pulpit through the restoration of biblical and doctrinal preaching.

To properly reflect on the sermon, standards for constructively criticiz-

ing the pulpit of the Korean church are required. In this thesis, Pastor Kyung-Jik Han was selected as a model of faith in his life, ministry, and sermons, which should be used by Korean pastors as a mirror. I hope that the Korean church can use his life and sermons to illuminate the cause of the pulpit crisis and to solve the problem constructively.





포스트 코로나 시대를 직면한 교회 공동체에 관한  
신학적 성찰\*  
— 온라인 커뮤니케이션과 본회퍼의  
『신도의 공동생활』을 중심으로

이준봉

서울신학대학교 신학대학원 석사과정생

I. 서론

21세기 이후, 인류는 사상 최대의 위기에 직면하였다. 코로나바이러스에 의한 전염병(COVID-19, 이하 ‘코로나19’로 표기)은 현시점을 기준으로, 이미 2억 5천만 명에 달하는 인구를 감염시켰으며, 500만 명이 넘는 사람들을 죽음에 이르게 하였다.<sup>1</sup> 세계보건기구(WHO)는 2020년 3월 11일에 팬데믹(pandemic)을 선언하기에 이르렀으며 이는 1968년에 발생한 홍콩 독감, 2009년에 창궐한 신종 플루에 이은 세 번째 팬데믹이다. 특히 이번 코로나 19는 해당 바이러스가 유전적 변이를 쉽게 일으켜 적응력이 뛰어난 까닭에 백신 및 신약 개발에 많은 차질이 빚어지고 있다.<sup>2</sup>

---

<https://doi.org/10.18708/kjcs.2022.1.123.1.241>

\* 본 논문은 ‘김동성 목사 기념 2020 에큐메니컬신학 논문 공모’에서 우수작으로 입상한 연구를 수정·보완한 것임.

1 “COVID-19 Coronavirus Pandemic,” Worldometer, Nov 2021,

<https://www.worldometers.info/coronavirus/>, 2021년 11월 5일 접속.

2 이민정, “런던 보건대, “코로나19 인간에게 적응 중…유전적 변이 확인,” 『중앙일보』, <https://news.joins.com/article/23774204>, 2021년 11월 5일 접속.

코로나19는 사회 전반의 모습을 변화시키기에 충분한 위력을 가지고 있다. 코로나19가 발생한 이후의 사회를 흔히 ‘포스트 코로나 사회’라고 지칭한다. 분명한 사실은 코로나19에 적절히 대응하여 성공적으로 감염 예방과 치료가 이루어진다고 하더라도, 코로나19를 겪기 전과 후의 사회 양상은 확연히 달라질 것이라는 점이다. 더 이상 사람들은 현대 문명과 과학 기술이 인간에게 만능적인 역할을 하지 못함을 깨달았다. 21세기 초유의 질병 앞에서는 그동안 경제 대국으로 여겨진 미국과 영국, 일본을 비롯한 세계 각국의 의료시스템마저 붕괴하였다. 국가적으로는 대공황 및 경기 침체가, 개인적으로는 불안과 두려움이 엄습한 상태가 이어지고 있다.

교회 공동체도 예외가 아니었기에 포스트 코로나 시대에 적지 않은 영향을 받았다. 그동안 대면 모임을 주축으로 성장해왔던 한국교회로서는 위기의 순간이라고 하여도 과언이 아니다. 정부의 ‘고강도 사회적 거리 두기’와 ‘집합 제한 행정 명령’ 등의 정책들은 교회 내에서 교인들이 쉽사리 모이지 못하도록 만들었다. 한편, 이와 같은 방역 수칙을 준수하지 않아서 교회가 집단감염의 발원지로 지목되는 경우도 종종 등장하였다. 그러한 사례가 늘어갈수록 교회와 기독교에 대한 사회적 인식과 평판 역시 하향될 것이다. 또한, 교회 내 확진자 발생이 앞으로도 끊이지 않는다면 교회는 사회로부터 문제적 집단이라는 낙인이 찍힐지도 모른다.

이제 교회와 목회자, 신도들은 정부와 보건 단체의 권고를 단순히 ‘신앙에 위협적이고 적대적인 메시지’로 받아들여서는 안 된다. 새로운 대안을 모색하여야 한다. 이는 포스트 코로나 시대에 걸맞게 변화된 모임 방식의 교회 공동체가 대두되어야 함을 의미한다. 교회에서 이루어지는 일련의 신앙적 행위가 국가와 사회 그리고 개인에게 위협을 가한다면 그때부터 교회와 기독교 신앙의 본질은 무의미해지기 때문이다. 이웃을 사랑하라는 예수의 계명은 생각하지 않은 채, 기존의 방식을 고수하여 강행한 결과로 교회 내 집단감염이 발생한 사례가 속출하고 있다. 따라서 코로나19 방역에 적극적으로 협조하는 동시에 교회의 공동체성과 신도의 신앙적 행위가 발현 가

능한 공간을 찾아야만 한다.

본 논문은 그에 대한 방안으로서 온라인 커뮤니케이션으로 연결된 공동체를 제시하고자 한다. 현재 다수의 교회가 일시적으로 채택하는 모임 유형이기도 하다. 그러나 이러한 온라인 플랫폼을 활용하여 운영되는 교회 공동체는 불완전하며 임시방편적이라는 인식이 전반적이다. 교회와 기독교 신앙의 본질적인 요체는 될 수 없다는 전제하에 운영되고 있다는 의미다. 온라인으로 진행되는 신앙생활이 언젠가는 사라져야 하는 비정상적인 모임 방식으로 취급됨에 따라, 교회 공동체의 규모는 비례적으로 축소되어간다. 목회자도, 신도들도 이와 같은 방식의 커뮤니케이션이 자연스럽지 않으며 불편하다고 느끼기 때문이다. 이는 그동안 온라인으로 이루어지는 교회 공동체의 모임 방식과 커뮤니케이션에 관한 신학적인 작업이 충분하지 못하였기에 야기된 결과라고 할 수 있다. 그러한 맥락에서 이 논문은 온라인으로 모이는 교회 공동체가 어떠한 신학적인 합의와 정당성을 갖는지 살펴보면서, 포스트 코로나 시대에 적합한 온라인 커뮤니케이션의 필요성을 본회퍼의 텍스트를 바탕으로 하여 제시할 것이다.

이에 따라 본 연구자는 우선 지금까지 논의되어온 온라인 교회 공동체 담론을 정리하려고 한다. 온라인 커뮤니케이션의 관점에서 거론된 예배, 소그룹 활동, 사이버 목회, 장단점 등을 중심으로 논하고자 한다. 다음으로는 온라인으로 형성되는 교회 공동체의 신학적 정당성을 디트리히 본회퍼(Dietrich Bonhoeffer)의 입장을 통하여 조명할 것이다. 본회퍼가 핑켄발데 신학교에서 공동체 생활을 했던 경험을 바탕으로 저술한 책인 『신도의 공동생활』을 토대로 그가 구현하기를 원하였던 그리스도교 공동체의 양상과 특성을 나타내려고 한다. 본회퍼의 이론을 중심으로 온라인 공동체를 논하는 이유는 다음과 같다. 첫째, 본회퍼는 그리스도교 공동체의 유일한 존립 근거가 예수 그리스도라고 주장하였으며, 그와 동시에 말씀 공동체임을 강조했다. 둘째, 본회퍼는 소그룹 공동체를 지향하였다. 셋째, 그는 공동체가 개인을 자유롭고 성숙하게 한다고 주장하였다. 넷째, 본회퍼는 공동체의 역

할은 섬김에 있다고 논하였다. 끝으로 본회퍼는 고백과 성만찬이 이루어지는 평등한 공동체를 염원하였다.<sup>3</sup> 위에 제시한 공동체의 특징들은 포스트 코로나 시대에 온라인 공동체가 어떠한 신학적 의미를 가지는지에 대하여 적절한 답변을 제시하기에 충분할 것으로 판단된다.

비록 본회퍼가 나타낸 교회 공동체의 이상적인 모습은 코로나19와 같은 감염병이 발발한 상황을 염두에 두고 그려진 것이 아니었다. 그러나 본회퍼가 정립한 그리스도교 공동체의 특징은 오늘날, 온라인 커뮤니케이션으로 모이는 교회 공동체에 의미 있는 통찰을 줄 것이라고 기대한다. 본 연구는 본회퍼의 『신도의 공동생활』을 주요 텍스트로 참조하였기 때문에 그가 논하였던 타 주제인 윤리학, 그리스도론, 창조론, 존재론 등에 관한 내용을 망라하지는 못하였다는 한계를 갖는다. 다만, 본회퍼가 구상한 교회 공동체의 관점으로 포스트 코로나 시대에 활발하게 등장한 온라인 커뮤니케이션을 다루고자 한다.

## II. 교회 내에서 이루어지는 온라인 커뮤니케이션

본 장에서는 현재까지 논의된 교회 내 온라인 커뮤니케이션에 관한 선행 연구를 검토하고자 한다. ‘온라인 커뮤니케이션’(Online Communication)이라 함은 온라인을 이용하여 비대면으로 이루어지는 모든 의사소통 및 교류를 지칭한다. 이러한 형태의 커뮤니케이션은 실시간으로 진행되기도 하며, 경우에 따라서는 미리 제작한 영상을 송출하는 식으로 이뤄지기도 한다. 쌍방향 소통이 가능한 구조도 있으며, 단방향으로만 소통하는 커뮤니케이션도 있다. 모임 인원도 공동체 유형에 따라 다양하게 나뉜다. 수 명에서 수십 명, 많게는 수백 수천 명의 신도들이 한 곳의 온라인 공간에 모이고 있다.

3 디트리히 본회퍼, 『신도의 공동생활/ 성서의 기도서』, 정지련·손규태 옮김 (서울: 대한기독교서회, 2010), 11-125.

본 논문에서는 이러한 모든 유형의 비대면 모임을 ‘온라인 커뮤니케이션’이라고 명명할 것이다.

교회 내에서 진행되는 대표적인 성례 중 하나는 바로 예배이다. 예배는 교회 공동체의 구성원이 동일한 시공간에 모여 예전을 행한다는 점에서 가장 거대한 규모의 모임이자 교회 기능의 핵심이라고 할 수 있다. 하지만 현 상황에서 예배의 공동체적 특성은 코로나19 감염에 취약하다는 비판을 받는 실정이다. 이에 따라 일각에서는 온라인 예배를 활성화해야 한다는 의견이 제기되었고, 한때 신천지 및 일부 대형교회로 인한 집단감염이 발발하였을 당시에는 약 57%에 달하는 기존 개신교인이 오프라인으로 직접 교회에 출석하지 않았다고 답했다.<sup>4</sup> 2021년 11월 기준으로, 위드 코로나(with-corona)로 전환할 것이라는 정부의 지침에 따라 방역 수칙은 점차 완화될 예정이지만, 아직 추후의 교회 출석 방식에 관하여 선불리 판단하기는 어려운 실정이다.<sup>5</sup> 이러한 시대적 요구에 부응하여 교회의 예배는 인터넷과 SNS, 실시간 화상통화 등의 매체를 활용하는 형태로 진행되고 있다.

헤이디 캠벨(Heidi A. Campbell, 2016)은 최초의 온라인 교회 공동체가 1992년에 ‘The First Church of Cyberspace’라는 미국 장로교회로부터 시작되었음을 나타냈으며<sup>6</sup>, 수잔 화이트(Susan White, 1994)는 『기독교 예배와 기술적 변화(Christian Worship and Technological Change)』에서 과학 기술과 교회 공동체가 적절하게 접목된다면 인간의 필요와 종교적 목적이 충족될 수 있음을 밝히었다.<sup>7</sup> 이후로 온라인 커뮤니케이션과 종교공동체의 관

4 지용근 외, “코로나19 관련 개신교인 대상 여론조사 결과(11번즈 36호),” 「목회데이터연구소 주간리포트」,

[http://www.mhdata.or.kr/bbs/board.php?bo\\_table=koreadata&wr\\_id=87&page=2](http://www.mhdata.or.kr/bbs/board.php?bo_table=koreadata&wr_id=87&page=2), 2021년 11월 5일 접속.

5 김예나, “‘위드코로나’ 초안 나왔다…교회는 어떻게?,” 「연합뉴스」,

<https://www.yna.co.kr/view/AKR20200807099051530?input=1195m>, 2021년 11월 5일 접속.

6 Heidi A. Campbell, Alessandra Vitullo, “Assessing Changes in the Study of Religious Communities in Digital Religion Studies,” *Church, Communication and Culture* 1:1 (2016), 73.

계를 논하는 연구가 진행되었는데, 기존의 연구들은 온라인 예배를 전통적인 예배학적 관점에서 본질적인 예배로 볼 수 없다는 견해를 주로 취하였다.<sup>8</sup> 최진봉(2020)은 현재 진행되는 비대면 온라인 예배가 “어디까지나 예외적이며… 국가적 재난의 상황에서 취하는 임시적 자구책”이라고 논평했다.<sup>9</sup> 조기연(2001)도 온라인 예배가 정상적인 예배의 범주에 속하지 않는다는 입장을 표명하였다.<sup>10</sup> 이들이 온라인 커뮤니케이션을 이용한 예배에 반대하는 이유는 다음과 같다.

첫째, 온라인 예배는 공동체적인 특성을 충족하지 못한다는 점이다. 이는 전통적인 기독교 의례의 측면과도 밀접한 연관이 있다. 래리 허타도(Larry W. Hurtado, 2000)는 유대 그리스도인들(Christian Jews)이 적어도 수십 년 동안 예루살렘에서 회당(synagogues)과 성전 기반(temple-based)의 예배를 하였다고 기술하였으며, 초기 그리스도인들(earliest Christians)은 집(home)과 같이 공동으로 수용 가능한 공간을 중심으로 예배하였음을 언급하였다.<sup>11</sup> 그와 더불어, 유스티누스(Justinus)와 히폴리투스(Hippolytus) 등의 인물들은 초대교회의 예배 및 예식으로 평화의 입맞춤(osculum pacis)과 성도들의 성찬을 제시한 바 있다.<sup>12</sup> 나아가, 중세교회뿐만 아니라 종교개혁 시기에도 예전의 공동체성은 교회의 핵심적인 구성 요소로 작용되어 왔다.<sup>13</sup> 따라서 교회 공동체를 구성하는 핵심적인 요소는 ‘함께 모이는 행

7 Susan White, *Christian Worship and Technological Change* (Nashville: Abingdon Press, 1994), 10-18. 박해정, “코로나19 사태에 따른 온라인 예배에 관한 고찰,” 「신학과세계」 98 (2020), 183-184에서 재인용.

8 안선희, “예배 연구 주제로서의 ‘온라인예배 실행,’” 「신학과 실천」 69 (2020), 8-9.

9 최진봉, “교회됨의 비일상성에 관하여: 사회적 거리두기 상황에서의 예배와 설교 사역,” 『재난과 교회: 코로나 19 그리고 그 이후를 위한 신학적 성찰』 (서울: 장로회신학대학교 출판부, 2020), 163.

10 조기연, “사이버 예배와 한국교회의 전망,” 「활천」 567 (2001), 70.

11 Larry W. Hurtado, *At the Origins of Christian Worship: The Context and Character of Earliest Christian Devotion* (Grand Rapids, MI: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 2000), 39-41.

12 김순환, “중세교회 예배의 비평적 고찰과 평가,” 「복음과 실천신학」 13 (2007), 60-72.

위'인데 온라인으로는 공동체 구성원들이 직접 모일 수가 없으므로 본질적인 예배라고 볼 수 없다는 것이 온라인 예배에 반대하는 입장의 주된 논지이다. 이들은 예배의 시초가 예수그리스도의 부활 이후 제자들이 한자리에 모여 경축한 일이며, 초기 기독교 공동체가 대면으로 모였기에 오늘날의 예배도 정당성을 갖기 위해서는 현실 공간에 모여야 한다고 이야기한다.<sup>14</sup> 한편, 정근하(2012)는 일본 내 교회에서의 실제 사례에 근거하여 온라인 예배의 문제점으로 예배에 참여하는 이들이 인격적 공동체 경험을 충분히 할 수 없음을 지적하였다.<sup>15</sup>

둘째, 온라인 예배는 목회자와 관리자 중심의 일방적이고 수동적인 방향으로 예배가 진행될 가능성이 크다는 점이다. 온라인은 매체 특성상 오프라인으로 진행되는 예배보다 현장감이 미흡하기에 자칫하면 신도가 예배의 주체적 참여자보다는 관람자로 전락할 확률이 높기 때문이다. 실제로 온라인 스크린으로 송출되는 영상을 두고 다른 일을 하거나, 중도에 온라인 현장을 이탈하는 현상도 적지 않게 발생하고 있다.<sup>16</sup> 이러한 이유로 박해정(2020)은 온라인 예배에서 목회자와 집행자의 단방향적 소통이 예배 공동체의 기능을 제한할 것이라고 예측한다.<sup>17</sup> 또한, 온라인 공간에서는 예배 참여자의 몸(육체)이 부재한다는 측면에서 영지주의적 문제가 야기될 수 있다는 우려도 언급된 바 있다.<sup>18</sup>

셋째, 온라인 예배는 온라인 매체를 이용하기 어려운 사람들을 교회 공동체로부터 제외할 수 있다는 단점을 갖는다. 아무리 기술집약적 매체가 발

13 정일웅, “종교개혁자들(루터와 칼빈)의 교회관과 한국교회 개혁의 과제,” 『신학과교회』 8 (2017), 124-125.

14 김순환, “중세교회 예배의 비평적 고찰과 평가”, 71.

15 정근하, “사이버예배의 문제점과 교회 공동체의 의미 분석 -도쿄 T교회 사례를 중심으로-,” 『신학과 실천』 30 (2012), 158-167.

16 교회개신협의회, “코로나19로 인한 한국교회 영향도 조사 보고서 발표,” 『교갱뉴스』, <http://www.church.or.kr/news/articleView.html?idxno=10198>, 2021년 11월 5일 접속.

17 박해정, “코로나19 사태에 따른 온라인 예배에 관한 고찰,” 192.

18 안선희, “예배 연구 주제로서의 ‘온라인예배 실행,’” 17.

달하더라도 누군가가 그것을 사용하지 못한다면 결국 해당 사람에게는 무용(無用)하다. 이처럼 온라인으로 진행되는 예배는 첨단 기술을 활용하기 힘든 환경에 처한 사람들을 소외시킨다. 박해정(2020)은 이와 같은 상황을 두고 “컴퓨터와 인터넷이 없는 가정에서는 온라인 예배에 대한 기본적인 선택권 자체가 없다”<sup>19</sup>고 일갈하였다.

현대 교회가 온라인을 이용하는 사역에 관심을 높이면서, 앞서 언급된 문제점들 역시 비판에 직면하였다. 온라인에서 이루어지는 커뮤니케이션이 오프라인과 대치되지 않고 공존할 수 있다는 주장이 제기되고 있기 때문이다.<sup>20</sup> 연령층이 낮은 세대일수록 온라인으로 소통하는 행위에 익숙함을 느끼며, 코로나19로 인하여 대면 모임을 축소하는 것이 장려되는 작금의 현실에 비추어볼 때, 교회 공동체 내 온라인 커뮤니케이션의 필요성은 점차 증가한다고 볼 수 있다. 이러한 배경에 연유하여 온라인 예배 및 교회 공동체 성립에 긍정하는 입장은 다음과 같다.

우선 온라인 공간과 시간에서 이루어지는 모임을 공동체라고 지칭할 수 없는지 재고해야 한다는 점이다. 이들은 비록 육체적인 접촉이 이루어지지 않더라도 인지적으로 공동체 구성원을 감지하며, 같은 시공간에 존재함을 느낀다면 충분히 공동체라고 볼 수 있는 여지가 있다고 논설한다. 안선희(2020)는 공동체 개념을 상정할 때 물리적 공간의 근접성만을 전제하지 않는다고 주장하였다.<sup>21</sup> 현대인의 커뮤니케이션 방식이 온라인에서 더욱 활성화되는 추세는 더 이상 공동체가 오프라인에서 모이는 유형만으로는 한정될 수 없음을 방증한다.

다음으로 온라인 예배가 일방적이며 수동적이라는 의견은 기술 매체의 발달에 따라 목회자와 신도 간 상호적 교류가 가능한 플랫폼에서의 이점을

19 박해정, “코로나19 사태에 따른 온라인 예배에 관한 고찰,” 192-193.

20 Anita L. Cloete, “Living in a Digital Culture: The Need for Theological Reflection,” *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 71 (February 2015), 7.

21 안선희, “예배 연구 주제로서의 ‘온라인예배 실행,’” 25.



고려하지 않았다는 한계가 있다. 온라인 예배 참여자에게 실제 상황에서 구현하는 완벽한 반응을 기대하기는 어렵겠지만, 실시간 상호작용이 가능한 플랫폼과 커뮤니케이션을 활용한다면 충분히 생동적으로 교류할 수 있는 환경이 조성된다. 안선희(2020)에 따르면 온라인에서 영지주의적 문제가 발생한다는 주장은 온라인 공간에 접속하기 위해서도 ‘몸’이 필요하며, 온라인이라는 장소가 가시적으로 드러나지는 않지만 실재(實在)한다는 측면에서 반박된다.<sup>22</sup>

셋째, 온라인으로 참여하기 어려운 이들이 항상 있었듯이, 오프라인으로 참여하기 어려운 이들 역시 언제나 존재한다는 점이다. 따라서 온라인과 오프라인이라는 양자의 커뮤니케이션 방법론은 상호보완적인 관계로 설정되어야 한다. 물론 온라인 매체를 소유하지 않는 이들을 위한 대안적 커뮤니케이션 방식 개발 및 온라인 기술에 취약한 이들을 대상으로 이루어지는 교육과 안내 등 보다 구체적인 논의는 추후 고려되어야 할 것이다.

비단 예배 이외에도 온라인에서 이루어지는 교회 공동체 사역은 다방면으로 전개되는 중이다. 전통적으로 교회 내에서 수행되어 온 심방, 상담, 봉헌, 구제, 교육 등의 분야에서 온라인 커뮤니케이션이 활용되고 있으며, 이미 그러한 형태의 사역을 실현하는 공동체가 속출하였다.<sup>23</sup> 독일에서는 이전까지 WhatsApp처럼 온라인 랜선으로 구축된 메시지 애플리케이션이 보안상의 이유로 상담이나 목회 현장에서 법적으로 사용이 금지되었으나, 코로나19 발생 이후 비대면 모임이 장려됨에 따라 현재는 합법적으로 이용 가능한 상태가 되었다.<sup>24</sup> 이처럼 기존의 오프라인 교회는 대면 방식만을 고수하기보다는, 이제 온라인 교회 공동체까지 함께 고려해야 하는 상황에 직면하였다.

지금까지 교회 공동체 내에서 이루어지는 온라인 커뮤니케이션에 관한

22 앞의 논문, 21.

23 김양중, “사이버교회의 현실과 목회적 대안,” 『복음과 실천신학』 18 (2008), 151-154.

24 Ralf P. Reimann, “Digital is the New Normal – Churches in Germany during the Corona Pandemic,” *The Distanced Church: Reflections on Doing Church Online* (Digital Religion Publication: Network for New Media, Religion & Digital Culture Studies, 2020), 30-32.

답론을 개괄적으로 살펴보았다. 선행 연구를 통해 확인할 수 있었던 점은 시간의 흐름에 따라 온라인 예배, 목회 및 공동체에 대한 견해가 점차 긍정적으로 변화하며, 관련 연구가 다각적으로 진행되고 있다는 사실이다. 이제 다음 장에서는 본회퍼가 『신도의 공동생활』에서 제시한 공동체 개념을 정립하면서 향후 온라인 커뮤니케이션으로 이루어지는 교회 공동체가 가지는 신학적 함의에 관하여 조명하고자 한다.

### III. 『신도의 공동생활』에 드러난 디트리히 본회퍼의 교회 공동체

교회 내의 공동체의 개념을 정의한 이론가 혹은 실천가는 다수 존재하지만, 본 연구가 디트리히 본회퍼의 저서인 『신도의 공동생활』을 중심으로 교회 공동체에 대한 신학을 정립하려는 이유는 다음과 같다. 첫째, 『신도의 공동생활』에는 본회퍼가 조명하는 그리스도교 공동체 전반의 내용이 체계적으로 언급되어 있기 때문이다. 공동체 성립 근거, 공동체의 이상적 모습, 공동체의 사명, 공동체의 역할 등 본회퍼는 그의 저작을 통해 교회 공동체의 개념을 깊이 있고 광범위하게 다루었다. 둘째, 본회퍼는 『신도의 공동생활』을 당시 히틀러 치하의 국가사회주의에 대항하고 고백교회를 대변하여 저술하였다.<sup>25</sup> 이는 정치·사회적으로 혼란스러우며 개인의 긴장이 극적으로 치우친 상태에서 공동체의 본질을 상고하였다는 점에서<sup>26</sup>, 오늘날의 코로나19가 전달하는 위협과 불안, 두려움, 급변함으로부터 교회 공동체를 이루는 핵심적 요소가 무엇인지 성찰하도록 하는 데에 충분하다는 의의가 있다. 디트리히 본회퍼가 제시한 그리스도교 공동체의 주요한 특징은 다음과 같다.

25 김성호, “『신도의 공동생활』: 밝을 향한 섬김의 교회,” 『디트리히 본회퍼의 타자를 위한 교회』 (서울: 동연, 2018), 278-293.

26 본회퍼, 『신도의 공동생활 / 성서의 기도서』, 11.

## 1. 예수그리스도에 의한 공동체 / 말씀 공동체

본회퍼는 공동체를 형성하는 그리스도인들의 사귀이 오로지 예수그리스도로 인함이라고 강조한다. 예수그리스도가 있기에 그리스도인은 타인을 필요로 하며, 타인에게 다가설 수 있고, 타인과 하나의 연합체를 이루게 된다.<sup>27</sup> 이는 본회퍼가 제시하는 교회 공동체의 핵심적 전제가 바로 예수그리스도에 기초하는 공동체임을 의미한다. 본회퍼는 이러한 공동체를 “예수그리스도를 통한 공동체요, 예수그리스도 안에 있는 공동체”라고 표현하였다.<sup>28</sup> 즉, 본회퍼는 공동체를 규정하는 우선적인 요소가 어떠한 외형적 표식이나 조건에 있지 않고 공동체 구성원들이 신앙하는 대상인 예수그리스도에 있음을 명시한 것이다.

예수그리스도에 의해 형성된 공동체는 곧 하나님의 말씀이 토대를 이루는 공동체라고 본회퍼는 주장하였다.<sup>29</sup> 하나님의 말씀에 사로잡힌 그리스도인이 누군가에게 그 말씀을 전달하면서 그리스도의 공동체는 확장되기 때문이다. 따라서 본회퍼에게 하나님의 말씀은 공동체에 선행한다고 볼 수 있다. 강안일(2017)은 본회퍼가 ‘새로운 수도원 운동’을 기획하면서 산상수훈의 말씀을 근거로 제시하였음에 주목하였다.<sup>30</sup> 이처럼 본회퍼는 교회 공동체의 주요한 특성으로 예수그리스도와 하나님의 말씀을 제시하였다.

## 2. 소그룹 공동체

본회퍼는 예수그리스도의 이름으로 모인 신도들의 공동체 생활에 관하여 논하였다. 함께 성서를 묵상하고 찬양과 기도, 교제와 섬김을 실천하는

27 앞의 책, 25.

28 앞의 책, 28.

29 앞의 책, 26.

30 강안일, “새로운 수도원 운동-본회퍼 사상을 중심으로,” 『기독교사회윤리』 37 (2017), 21-27.

공동체의 고유한 특징은 모임의 단위가 바로 ‘소그룹’(Small Group)이었다는 사실이다. 이는 공동체를 배제하고 홀로 신앙생활을 하는 신도를 의미하는 것이 아니며,<sup>31</sup> 현대의 대형교회와 같이 공동체 구성원이 서로에게 무관심하거나 상호 간 알지 못하는 상태를 의미하는 것도 아니다. 김한옥(2011)은 교회 공동체가 신학적으로 이상적인 형태를 갖추기 위해서는 소그룹 단위의 공동체가 형성되어야 한다고 주장하면서 본회퍼가 저술한 『신도의 공동생활』이 소그룹에 대한 목회적이며 실천적인 통찰을 줄 수 있음을 언급하였다.<sup>32</sup> 본회퍼는 신앙 공동체가 서로를 전인적으로 이해하고 삶을 공유하며 형제애의 관계와 교제가 드러나는 현장임을 강조하였다.<sup>33</sup>

### 3. 개인이 자유롭고 성숙한 공동체

본회퍼는 교회 공동체의 구성원은 함께 모이는 것이 중요하지만 개인이 고독을 두려워하거나 실존으로부터 도피하기 위하여 공동체를 선택하는 일은 없어야 한다고 일갈하였다.<sup>34</sup> 그는 “그리스도인 공동체는 결코 정신병원이 아니다”라고 주장한 바 있다.<sup>35</sup> 본회퍼가 공동체 형성에 있어서 당부한 두 가지의 주의사항은 다음과 같다. 첫째는 홀로 있지 못하는 사람이 공동체에 빠져 지내서는 안 된다는 점이며, 둘째는 공동체에 속하지 않은 사람이 홀로 있는 상태만을 유지해서는 안 된다는 점이다.<sup>36</sup> 이는 개인의 영성이 성숙하여 혼자 혹은 공동체로서의 생활이 양가적으로 모두 자유로울 때 비로소 통전적인 공동체를 영유할 수 있음을 나타낸다.

31 본회퍼, 『신도의 공동생활 / 성서의 기도서』, 81-83.

32 김한옥, “다이트리히 본회퍼의 「신도의 공동생활」에서 발견하는 소그룹 목회의 원리,” 「신학과 실천」 26:2 (2011), 163.

33 본회퍼, 『신도의 공동생활 / 성서의 기도서』, 21-43.

34 앞의 책, 84.

35 앞의 책, 81.

36 앞의 책, 82-83.

#### 4. 섬김의 공동체

교회 공동체의 본질을 표상하는 특질 가운데 하나인 섬김은 본회퍼에 의하여 다음과 같은 세 가지의 구체적 행위를 실천하는 공동체로 정리된다. 첫째는 타인의 말을 들어주는 행동이다. 본회퍼는 하나님을 향한 사랑이 신의 말씀을 듣는 행위로부터 연유되었듯이, 이웃을 향한 사랑은 타인의 말을 듣는 행위로부터 시작한다고 논하였다.<sup>37</sup> 둘째는 기꺼이 타인을 돕는 행동이다. 본회퍼는 타인의 중요한 일뿐 아니라 사소한 일을 돕는 행위까지 필요하다 고 환기하였는데, 그 이유는 타인의 사소한 일을 도와주는 것보다 자신의 시간과 일이 더욱 귀중하다고 생각하여 누군가를 무시하는 태도는 결코 십자가의 표식을 드러낼 수 없다고 보았기 때문이다.<sup>38</sup> 셋째는 타인의 짐을 직접 짊어지는 행동이다. 본회퍼는 그리스도인이 형제의 짐을 짊어져야 한다고 주장하면서, 이러한 행위는 곧 형제를 용납하는 일이라고 기술하였다.<sup>39</sup> 이러한 섬김을 실천하기 위해서는 위험과 손해를 감수해야 하지만 그리스도인들이 모인 공동체가 여타 공동체와 다른 점이 있다면 그것은 전적으로 섬김의 공동체라는 것이다.<sup>40</sup>

#### 5. 고백과 성찬 공동체

본회퍼의 『신도의 공동생활』 마지막 주제인 ‘고해와 성만찬’의 첫 단락에는 다음과 같은 신약성서 본문이 제시되어 있다. “서로 죄를 고백하라”(약 5:16). 본회퍼는 교회 공동체의 모든 구성원이 죄인임을 전제하였으며, 하나

37 앞의 책, 101.

38 앞의 책, 103.

39 앞의 책, 104.

40 Robert J. Dean, “For the Life of the World: Jesus Christ and the Church in the Theologies of Dietrich Bonhoeffer and Stanley Hauerwas” (Ph.D. diss., Wycliffe College, University of Toronto, 2014), 127-130.

님의 은총의 현존적 표징으로 형제를 지목하였다. 이는 형제, 곧 타인이 죄를 고백하는 나의 이야기를 들음으로써 그리스도를 대신하여 용서하여 줄 수 있다는 의미로 해석된다. 그는 이를 두고 “형제에게 고해하러 가는 것이 곧 하나님께 나아가는 것”이라고 표현하였다.<sup>41</sup> 본회퍼에게 그리스도교 공동체의 구성원은 곧 예수그리스도의 형상으로 전위(轉位)되어 인식되었다.<sup>42</sup> 여기서 고백을 듣는 이는 그리스도인 형제라면 누구나 가능하다는 점에서 고백 공동체는 평등한 공동체이다. 한편, 고백은 자연스럽게 성만찬으로 이어진다. 하나님과의 화해, 인간과의 화해를 경험한 그리스도인은 이내 예수 그리스도의 살과 피를 기념하는 성만찬의 자리에 초대받게 된다. 따라서 본회퍼는 평등한 교회 공동체 안에서 거행되는 성찬이 권면과 위로, 기쁨이 충만하게 어우러진 사귄의 장이자 공동체의 완성이라고 보았다.<sup>43</sup>

지금까지 본회퍼가 『신도의 공동생활』에서 제시한 교회 공동체의 유형을 다섯 가지의 측면에서 조명해보았다. 다음 장에서는 3장에 나열된 공동체의 특성들을 중심으로 본회퍼의 이론이 코로나19에 직면한 포스트 코로나 시대의 교회 공동체에 어떠한 신학적 통찰과 시사점을 전달할 수 있는지 살펴보고자 한다. 여기서 교회 공동체라고 함은 2장에서 언급한 온라인 커뮤니케이션을 사용하는 ‘온라인 교회 공동체’를 의미한다.

#### IV. 포스트 코로나 시대의 온라인 교회 공동체

코로나19는 사회뿐만 아니라 종교계에도 다양한 변화와 도전을 촉구하였다. 지금까지 교회 공동체는 오프라인에서의 대면 모임을 통해 모여왔으

41 본회퍼, 『신도의 공동생활 / 성서의 기도서』, 115-117.

42 H. Westhuizen, “Who is Christ for us Today?: Bonhoeffer’s Question for the Church,” *Acta Theologica* 37:2 (2017), 159-160.

43 본회퍼, 『신도의 공동생활 / 성서의 기도서』, 122-125.

며, 그러한 형태의 모임을 장려하곤 하였다. 하지만 포스트 코로나 시대는 더 이상 교회 공동체 모임이 대면적인 방식으로만 진행될 수 없음을 일깨웠다. 백신과 치료제를 비롯한 신약이 개발되기 전까지 종교인들은 자신의 신념만으로 판단하고 행동하는 행위를 지양해야 할 것이다. 미국 질병통제예방센터(CDC)는 모임 유형에 따라 코로나19 전과 위험 단계를 4단계로 분류하였는데, 그중에서 가장 낮은 위험 단계(Lowest risk)의 모임 유형은 가상으로(Virtual) 진행되는 모임이라고 공표하였다.<sup>44</sup> 현재 일반적인 교회들이 모이는 방식을 고려한다면 3단계 혹은 4단계의 위험군(Higher risk or Highest risk)에 속하는 모임 유형이 대부분이다. 2m 이상의 거리 두기, 공공물품 사용금지, 모임 인원과 시간의 제한, 밀폐된 공간에서의 대화 및 접촉 자제 등의 수칙을 교회 내에서 준수하기가 실질적으로 어렵기 때문이다. 백소영(2020)에 따르면 이와 같은 현실적인 문제로 인하여 신앙의 핵심적인 요소를 갖추는 동시에 바이러스를 차단하는 방식(Virus-free)의 교회 공동체의 필요성이 제기되고 있다.<sup>45</sup> 이러한 맥락에서 본회퍼의 『신도의 공동생활』에서 드러나는 교회 공동체 이론과 온라인 커뮤니케이션과의 연관성을 정리하면 다음과 같다.

첫째, 본회퍼가 그리스도교 공동체의 대전제로서 예수그리스도와 하나님의 말씀을 언급하였다는 관점에서 온라인 교회 공동체는 신학적인 정당성과 존립 근거를 찾을 수 있다. 즉, 온라인 커뮤니케이션과 비대면 형식이란 단지 모임의 방식에 불과할 뿐 교회 공동체의 본질적 성격을 규정하지 못한다는 의미다. 본회퍼에 따르면 예수그리스도의 이름으로 연합하는 공동체는 모이는 형식에 구애받지 않는다. 온라인 공간을 통해서든지 혹은 오프라인 공간을 통해서든지 이러한 모임 형식은 부차적인 사안이기 때문이

44 "Considerations for Events and Gatherings," CDC(Centers for Disease Control and Prevention), <https://www.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/community>, 2021년 11월 5일 접속.

45 백소영, "전염병과 종교", 『포스트 코로나 사회: 팬데믹의 경험과 달라진 사회』(과주: 글항아리, 2020), 150-153.

다. 비록 본회퍼는 공동체 내의 그리스도인들과 물리적으로 함께 있는 것이 하나님의 은총임을 인정하였으나, 상황에 따라 홀로 신앙생활을 영위할 수밖에 없는 그리스도인도 동등한 은총을 받을 수 있음을 주장하였다. 대표적인 예시로 본회퍼는 밋모섬에 홀로 유배된 사도 요한을 천상의 공동체에 속한 자라고 지칭하였다.<sup>46</sup> 따라서 예수그리스도의 이름으로 모이는 동시에 이웃을 사랑하라는 말씀(눅 10:27)<sup>47</sup>을 실천하기 위하여 형성된 온라인 교회 공동체의 본질적 가치는 대면으로 이루어지는 오프라인 교회 공동체와 동등하게 인식되어야 할 것이다.

둘째, 본회퍼는 교회 공동체의 신도들이 반드시 공동생활을 수행해야 한다고 주장하였는데 이것으로부터 본회퍼가 소그룹 공동체를 지향하였음을 도출할 수 있다. 그는 『신도의 공동생활』에서 그리스도교 공동체의 공동생활은 이른 아침에 함께 예배하는 행위에서 시작한다고 논하였다. 가정 공동체를 원형으로 삼는 교회 공동체는 새벽녘부터 말씀을 같이 읽으며, 찬송과 기도를 하는 공동생활이 필수적이다.<sup>48</sup> 여기서 주목해야 할 점은 이와 같은 공동생활이 가능하기 위해서는 교회 공동체의 규모가 반드시 소그룹 단위로 나뉘어야 한다는 점이다. 가정 공동체의 주요한 특성은 전인적 공동체라는 측면에서 교회 공동체는 서로가 인격적·정서적으로 알고 교제하는 친교의 공동체가 되어야 한다. 이와 같은 이론적 바탕에서 온라인 커뮤니케이션은 점점 규모가 비대해지는 현대의 오프라인 메가처치(Megachurch)가 고질적으로 내포하는 문제점을 극복하게 한다는 장점이 있다. 신광은(2015)은 메가처치 현상의 특성으로 익명성, 추상성, 선택적 상품화를 제시한다. 그는 메가처치가 익명성을 적극적으로 활용하여 현대의 신자들을 유인한다고 분석한다. 다수의 인원이 모일수록 개개인의 책임감과 연결성은 저하된다. 이는 각자의 역할과 입지를 모호하게 하며, 결국 하나의 숫자와

46 본회퍼, 『신도의 공동생활 / 성서의 기도서』, 21-23.

47 “... 또한 네 이웃을 네 자신 같이 사랑하라 하였나이다”(눅 10:27中).

48 본회퍼, 『신도의 공동생활 / 성서의 기도서』, 47-55.



기호와 같은 추상적인 존재로 변모시킨다. 마침내 신자들은 메가처치 내에서 공동체의 코이노니아 참여를 선택사항으로 여기기에 이른다. 또한, 공동체의 느슨한 상호 관계는 결국 신자가 상품성에 따라 여러 메가처치들을 비교하고 선택하도록 암묵적으로 종용한다.<sup>49</sup> 한편, 온라인 커뮤니케이션의 핵심적인 특징은 ‘소그룹화의 유연성’과 ‘수평적 구조에서의 발화 가능성’에 있다. 온라인을 통해 적절한 단위로 소그룹이 형성되고, 위계적이지 않으며 평등한 방식으로 교제가 이루어진다면, 본회퍼가 지향하는 신도의 공동생활이 현대의 메가처치에서도 충분히 실현될 수 있으리라고 예상한다. 그런데, 이때 온라인 커뮤니케이션의 구조는 대형 스크린을 띄워 다수의 신도가 그저 쳐다보며 진행되는 일방적이고 수동적인 방식이 되어서는 안 된다. 실시간으로 모임에 참여하여 공동체 구성원들 간의 표정과 음성, 동작 등을 보고 들으며 상호적으로 반응할 수 있는 쌍방향적이고 능동적인 모임 형태가 갖추어져야 한다.<sup>50</sup> 그와 같은 시스템을 구현하기 위해서는 한 차례의 모임에 일정한 인원을 초과하여서는 안 될 것이다. 소그룹 형성에 적합한 인원이 모여야 서로를 향한 온전한 교제가 가능하기 때문이다. 물론, 이는 오프라인 소그룹 공동체의 중요성을 부인하는 것이 아님을 미리 명시한다. 그리스도인의 ‘몸’이라는 물질적 층위의 교제 역시 공동체를 구성하는 핵심적인 요소 중 하나이다.<sup>51</sup> 하지만 그러함에도 온라인 커뮤니케이션은 소그룹으로서의 교회 공동체를 효과적으로 조성하여 성도의 교제를 구현한다는 관점에서 신학적 타당성을 견지할 수 있다.

셋째, 본회퍼가 지향하는 개인이 자유롭고 성숙한 공동체는 온라인 커뮤니케이션을 활용하는 과정 가운데 형성될 수 있다. 본회퍼는 공동체의 개념을 중시하는 동시에 개인의 영성 및 실존적 체험도 공동체를 이루는 본질

49 신광은, “Megachurch 현상에 대한 교회론적 고찰”(침례신학대학교 박사학위논문, 2015), 130-144.

50 이러한 방식의 온라인 커뮤니케이션이 가능한 인터넷 플랫폼으로는 Zoom, Google Meet, Kakao Face Talk, Skype 등이 있다.

51 전현식, “성육신 신앙의 몸 현상학·몸 신학적 이해,” 『신학논단』 56 (2009), 362-365.

이라고 설명하였다.<sup>52</sup> 온라인 커뮤니케이션은 신자들에게 서로의 물리적 거리가 존재하는 개인 공간에서 신앙생활을 하는 환경을 조성하였다. 이전까지는 오프라인에서의 교회 공동체를 중심으로 모임이 유지되었기에 ‘단체 행동의 일환’으로 종교성이 표출되었다. 그러나 온라인 교회 공동체는 전적으로 개인의 의지와 자율에 따라 이루어진다. 심중혁(2012)은 과거의 기술(technology)과 현대의 기술을 구분하여 전자가 인간의 외적 능력을 향상시키는 기계론적 기술이었다면 후자는 인간의 내적 능력을 확장시키는 커뮤니케이션 기술이라고 정의하였다.<sup>53</sup> 그는 이러한 온라인 커뮤니케이션 기술이 쌍방향과 탈중심화를 특징으로 하여 인간의 자율권을 강화한다고 주장하였다.<sup>54</sup> 이처럼 온라인 교회 공동체는 신자 개인의 주체성과 자립성을 신장시킨다는 점에서 그 존재의 당위성을 찾을 수 있다.

넷째, 온라인 커뮤니케이션은 본회퍼가 제시한 섬김의 공동체가 실현되도록 기능하는 데에 일조한다. 앞서 3장에서 언급한 섬김의 구체적 행위는 세 가지로 타인의 말을 들어주고, 기꺼이 타인을 도와주며, 타인의 짐을 직접 짊어지는 행동이었다.<sup>55</sup> 주로 오프라인에서 실천되어 온 섬김의 행동은 이제 온라인 커뮤니케이션을 통하여 더욱 유연하고 제약 없이 실현되는 중이다. 실시간 영상을 활용한 온라인 커뮤니케이션은 신도들의 공간적 한계에 구애받지 않으며 대화와 경청이 이루어지도록 하였고, 누군가가 정신적 고통을 호소할 때에는 온라인 비대면 목회 상담의 환경을 구축하여 사역이 연장되게 하였다. 이에 따라 최근에는 병상에서 지낼 수밖에 없는 환자가 온라인 예배로 신앙생활을 이어가고, 격오지에서 복무하는 군인이 온라인을 통해 지속적으로 목회자에게 상담을 받는 사례도 제시되고 있다.<sup>56</sup> 본

52 본회퍼, 『신도의 공동생활 / 성서의 기도서』, 82-83.

53 심중혁, “사이버 시대의 영성교육,” 『신학과 철학』 21 (2012), 134.

54 앞의 논문, 135.

55 본회퍼, 『신도의 공동생활 / 성서의 기도서』, 101-104.

56 Mullins J. Todd, “Online Church: A Biblical Community” (D.Min. diss., Liberty Theological Seminary, 2011), 99-102.

회퍼는 건강한 교회 공동체에서는 신도와 목회자 혹은 신도와 신도 간의 관계가 임시적이거나 일시적일 수 없다고 단언한다.<sup>57</sup> 비록 온라인 커뮤니케이션으로 이루어지는 공동체는 구성원들 사이의 물리적인 거리가 발생함으로써 관계의 연결성이 약화될 수 있겠으나, 불가피한 상황 때문에 공동체로 모이기가 어려운 이들에게는 적절한 커뮤니케이션 방식이자 신앙적 필요를 충족하는 구심점이 되어줄 것이다.

다섯째, 『신도의 공동생활』에 드러나는 고백과 성찬 공동체는 구성원들과의 관계가 전적으로 수평적이라는 특징을 가지며 온라인 커뮤니케이션은 이를 가능하게 하는 핵심적 역할을 한다. 본회퍼에게 형제란 현존하는 그리스도로서 인식되었으며 그 자격으로는 제한이 없기에, 모든 교회 공동체의 구성원은 형제로서 존재할 수 있다.<sup>58</sup> 물론, 본회퍼는 사회학적으로 목회자가 제사장 혹은 조언자로서 돌봄의 기능을 수행한다는 점을 전제하지만, 이것이 목회자와 신도 사이에 위계적 질서나 권력형 구조를 초래한다는 것을 의미하지는 않는다고 보았다.<sup>59</sup> 하지만 작금의 한국교회에는 가부장적 문화 아래에 만연한 피라미드식 교직 제도와 하향적 의사체계가 난무하고 있다. 그렇다면 온라인 커뮤니케이션은 이와 같은 현실을 어떻게 타개해나갈 수 있는가? 오프라인에서 온라인으로의 공간적 이행이 이루어졌을 때 나타나는 가장 큰 변화는 교회 공동체 구성원들 간의 관계와 위치가 동등하게 재설정된다는 사실이다. 더 이상 목회자나 지도자가 단상 위에 올라 수직적인 관계로 신도들을 대할 수 없으며, 이제는 각자의 장소에서 서로를 수평적으로 마주하게 되었다. 정보 전달과 습득의 측면에서도 이와 비슷한 양상이 보이는데 조성호(2015)는 변화하는 미디어 문화가 그동안 정당화되었던 무의식적인 계층화의 악습을 거부한다고 주장하였다.<sup>60</sup> 즉, 교회 공

57 Gordon W. Lathrop, "Life Together in Word and Sacrament: Insights from Dietrich Bonhoeffer on Liturgy as a Communications Model," *International Journal of Orthodox Theology* 3:2 (2012), 50-51.

58 본회퍼, 『신도의 공동생활 / 성서의 기도서』, 116-117.

59 본회퍼, 『성도의 교제』, 유석성·이신건 옮김 (서울: 대한기독교서회, 2010), 219-221.

동체 내에서 누군가에 의해 절대적 진리로 통용되었던 지식이 객관적인 검증과 분석에 직면함으로써 해체될 수 있음을 의미한다.<sup>61</sup> 이는 곧 위계와 권력의 해체로 이어진다. 전철(2014)에 따르면 본회퍼의 교회론은 철저하게 관료주의적 체제 그리고 권력을 향한 무비판적 수용에 항거하여 발현되었다.<sup>62</sup> 그간 한국교회에서 시행된 성례전의 관계 구도는 목회자가 주체, 신도는 객체의 역할을 주로 담당하였음을 부인하지 못한다. 이는 교회 내 오프라인으로 집행하는 고백과 성찬 예식이 대개 집례자(목회자) 중심적인 구조와 형식으로 진행되기 때문이다. 일례로, 상당수의 교회 공간적 구도는 회중의 시각을 집례자에게 조명하도록 한다. 회중의 좌석 배치, 목회자만을 조명하는 대형 스크린 등과 같은 장치를 통해서 말이다. 하지만 온라인 커뮤니케이션을 활용한다면 코로나19에 대응하여 물리적 거리 두기라는 소임을 수행할 뿐만 아니라, 기존에 제기되어 온 교회 내 병리적 현상을 정화하는 기능까지 제공할 여지가 있다. 온라인에서 회중이 경험하는 시각적 구도, 발화 가능성, 표현 및 행동의 참여는 더욱 수평적인 관계 가운데 발현되기 때문이다. 고백에서 성찬으로 이어지는 거룩한 예전은 평등한 공동체에서야 비로소 실현될 수 있을 것이다. 그러한 관점에서 오늘날의 교회 공동체는 당면한 위기와 다가오는 기회 사이의 기로 한복판에 서 있다.

## V. 결론

코로나19가 발생한 이후로는 설령 백신이나 치료제가 상용화된다고 하

60 조성호, “현대 멀티미디어 문화의 특성과 기독교 영성의 상관관계 연구,” 「신학과 실천」 46 (2015), 396.

61 Cheryl A. Casey, “Online Religion and Finding Faith on the Web: An Examination of Beliefnet.org,” *Proceedings of the Media Ecology Association* 2 (2001), 36-38.

62 전철, “디트리히 본회퍼의 관계적 교회론 연구: 현대사회 안에서의 본회퍼 교회론의 의미,” 「한국조직신학논총」 38 (2014), 350.

더라도 이전의 사회 모습으로 되돌아가지 못할 것이다. 소위 포스트 코로나(post-COVID) 시대가 도래하였다. 앞으로 세계는 코로나19의 영향 아래 새로운 사회적 기준과 질서를 확립해야 하며 이는 ‘뉴노멀’(New normal)로서 기능한다. 교회 역시 다가오는 시대적 변화를 피할 수는 없다. 가시적으로 드러나지 않으며 비말과 공기를 통하여 전파되는 코로나바이러스<sup>63</sup>는 단체로 이루어지는 예배 형태와 소모임 중심의 신앙생활을 제한하였다. 정부와 지자체는 대면 모임을 최소화할 것을 여러 번 권고한 바 있으며, 한때는 정규예배 이외의 모든 소모임을 금지하기도 하였다. 이뿐 아니라, 개신교를 향한 일반 사회의 여론도 비대면 형식의 종교활동을 촉구하곤 했다. 그러나 이와 같은 요청에도 불구하고 지금까지 적지 않은 교회와 목회자는 모른 채로 일관하였으며, 중국에는 개신교인에 대한 사회적 인식이 급락하는 결과를 초래하였다.<sup>64</sup> 따라서 교회 공동체는 전통적인 모임 방식만을 고수하기 보다는 유연하고 다각적인 방식으로 코로나19에 대처해야 할 필요가 있다.

본 연구는 이러한 문제의 대책 방안으로 온라인 커뮤니케이션을 활용하는 교회 공동체를 제시하였다. 또한, 교회 공동체의 커뮤니케이션 공간이 오프라인에서 온라인으로 급변하는 현상에 주목하여 이와 관련한 찬반양론을 살펴보았다. 공동체의 개념과 본질을 규명하기 위하여 본회퍼의 『신도의 공동생활』을 고찰하였으며 그가 나타낸 공동체의 성격을 다섯 가지로 구분하였다. 이를 토대로 하여 온라인 교회 공동체가 가지는 신학적 정당성을 논하였다. 앞서 밝혔듯이 본회퍼가 코로나19와 같은 감염병을 두고 정립한 이론은 없다. 따라서 이 논문은 본회퍼가 남긴 저술을 통하여 공동체가 성립되기 위한 핵심적 요소들이 무엇인지 고찰하고, 그의 이론을 재조명하여 현 상황에 적합한 커뮤니케이션 방식을 제안하였다는 데에 의의가 있다.

63 허중연, “코로나바이러스감염병-19 초기 유행의 임상 역학적 특성,” 『대한내과학회지』 95:2 (2020), 68.

64 조현, “‘코로나 1년’ 한국교회 신뢰도 급락…76% “신뢰하지 않아,” 『연합뉴스』, <https://www.hani.co.kr/arti/society/religious/981079.html>, 2021년 11월 5일 접속.

이 과정에서 나는 그동안 대다수의 교회와 목회자들이 하나님의 진리와 계시를 ‘오프라인과 대면 모임’이라는 경로만으로 ‘종교화’<sup>65</sup>하지는 않았는지 다시금 반문하고 싶다. 한편, 본 연구가 갖는 한계는 온라인 교회와 예배가 실질적으로 이루어지기 위한 구체적인 실천 방안을 제시하지는 못하였다는 점이다. 따라서 이 부분에 대해서는 향후 충분한 사례 분석과 사역 현장 일선에서 활동하는 목회자들과의 면담 등을 통하여, 본회퍼의 신학과 이론을 현대적으로 구현하는 온라인 교회 공동체 모델에 관한 실천적인 연구가 지속적으로 이루어져야 할 것이다.

본 논고에서 필자는 온라인 교회 공동체의 당위성을 주장하였으나 이는 오프라인으로 이루어지는 공동체의 무용함을 의미하는 것은 아니다. 분명 종교 경험 중에는 인간 사이의 물리적 대면 접촉으로 창출되는 순기능이 존재하기 때문이다. 따라서 교회 공동체가 모이는 공간으로서 온라인과 오프라인의 관계는 서로 갈등적 관계가 아닌 상보적 관계가 되어야 한다.<sup>66</sup> 코로나19로 인하여 대다수의 교회 공동체가 온라인 커뮤니케이션을 자발적으로든 비자발적으로든 접하고 있다. 이제는 4차산업혁명이라는 캐치프레이즈가 무색해질 만큼 기술의 진보도 가속화되었다. 그에 대응하여 앞으로의 교회와 신학대학은 온라인 커뮤니케이션에 관한 실천적 논의를 지속해나가야 한다. 미르체아 엘리아데(Mircea Eliade, 1957)는 『성과 속』에서 “성스러움은 어떠한 외형적 조건이나 역사가 아닌 ‘신과의 조우’로부터 결정된다”고 이야기했다.<sup>67</sup> 이제 교회 공동체는 성찰하여야 한다. 혹여나 오프라인에서의 건물이나 사람에게서만 하나님을 찾으려고 하지는 않았는가? 만

65 허석헌, “코로나 시대와 교회 공동체 —본회퍼의 비종교적 그리스도교의 개념을 통한 코로나 시대의 교회에 대한 성찰,” 『신학사상』 191 (2020), 109.

66 이길용, “사이버공간과 종교공동체 —미래 사회 새로운 교회 모델을 위한 대안 모색,” 『신학과 선교』 54 (2018), 93-96.

67 Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane* (New York: Harcourt Brace, 1957); John R. Bryson et al., “COVID-19, Virtual Church Services and A New Temporary Geography of Home,” *Tijdschrift voor economische en sociale geografie* 111:3 (2020), 365-366에서 재인용.

약 그러하였다면 이제는 온라인에서 무소부재(無所不在)하신 하나님을 만나야 할 시간이다.

주제어 Keywords

코로나19, 온라인 교회, 공동체, 디트리히 본회퍼, 신도의 공동생활  
COVID-19, online church, community, Dietrich Bonhoeffer, Life Together.

접수일: 2021년 11월 1일, 심사완료일: 2021년 11월 27일, 게재확정일: 2021년 12월 16일

## 참고문헌

- 강안일, “새로운 수도권 운동·본회퍼 사상을 중심으로,” 『기독교사회윤리』 37 (2017): 11-47.
- 김성호, 『디트리히 본회퍼의 타자를 위한 교회』, 서울: 도서출판 동연, 2018.
- 김순환, “중세교회 예배의 비평적 고찰과 평가,” 『복음과 실천신학』 13 (2007): 58-78.
- 김양중, “사이버교회의 현실과 목회적 대안,” 『복음과 실천신학』 18 (2008): 145-169.
- 김한옥, “디트리히 본회퍼의 「신도의 공동생활」에서 발견하는 소그룹 목회의 원리,” 『신학과 실천』 26 (2011): 163-190.
- 박해정, “코로나19 사태에 따른 온라인 예배에 관한 고찰,” 『신학과세계』 98 (2020): 175-216.
- 백소영 외, 『포스트 코로나 사회: 팬데믹의 경험과 달라진 사회』, 파주: 글항아리, 2020.
- 본회퍼, 디트리히, 『신도의 공동생활 / 성서의 기도서』, 정지런, 손규태 옮김. 서울: 대한기독교서회, 2010.
- \_\_\_\_\_, 『성도의 교제』, 유석성·이신건 옮김. 서울: 대한기독교서회, 2010.
- 신광은, “Megachurch 현상에 대한 교회론적 고찰,” 침례신학대학교 박사학위논문, 2015.
- 심종혁, “사이버 시대의 영성교육,” 『신학과 철학』 21 (2012): 125-147.
- 안선희, “예배 연구 주제로서의 ‘온라인예배 실행,’” 『신학과 실천』 69 (2020): 7-33.
- 이길용, “사이버공간과 종교공동체 —미래 사회 새로운 교회 모델을 위한 대안 모색,” 『신학과 선교』 54 (2018): 71-101.
- 전철, “디트리히 본회퍼의 관계적 교회론 연구: 현대사회 안에서의 본회퍼 교회론의 의미,” 『한국조직신학논총』 38 (2014): 343-371.
- 전현식, “성육신 신앙의 몸 현상학·몸 신학적 이해,” 『신학논단』 56 (2009): 339-369.
- 정근하, “사이버예배의 문제점과 교회 공동체의 의미 분석 —도쿄 T교회 사례를 중심으로,” 『신학과 실천』 30 (2012): 141-176.
- 정일웅, “종교개혁자들(루터와 칼빈)의 교회관과 한국교회 개혁의 과제,” 『신학과교회』 8 (2017): 111-147.
- 조기연, “사이버 예배와 한국교회의 전망,” 『활천』 567 (2001): 70-74.
- 조성호, “현대 멀티미디어 문화의 특성과 기독교 영성의 상관관계 연구,” 『신학과 실천』 46 (2015): 385-412.
- 최진봉, “교회됨의 비밀상성에 관하여: 사회적 거리두기 상황에서의 예배와 설교 사역,” 『재난과 교회: 코로나 19 그리고 그 이후를 위한 신학적 성찰』, 서울: 장로회신학대학교 출판부, 2020.
- 허석현, “코로나 시대와 교회 공동체 —본회퍼의 비종교적 그리스도교의 개념을 통한 코



- 로나 시대의 교회에 대한 성찰.” 「신학사상」 191 (2020): 79-115.
- 허중연. “코로나바이러스감염병-19 초기 유행의 임상 역학적 특성.” 「대한내과학회지」 95 (2020): 67-73.
- Bryson, John R, Lauren Andres and Andrew Davies. “COVID-19, Virtual Church Services and A New Temporary Geography of Home.” *Tijdschrift voor economische en sociale geografie* 111:3 (2020): 360-372.
- Campbell, H. A. and A. Vitullo. “Assessing Changes in the Study of Religious Communities in Digital Religion Studies.” *Church, Communication and Culture* 1:1 (2016): 73-89.
- Cloete, Anita L. “Living in a Digital Culture: The Need for Theological Reflection.” *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 71 (2015): 1-7.
- Dean, Robert J. “For the Life of the World: Jesus Christ and the Church in the Theologies of Dietrich Bonhoeffer and Stanley Hauerwas.” Ph.D. diss., Wycliffe College, University of Toronto, 2014.
- Hurtado, Larry W. *At the Origins of Christian Worship: The Context and Character of Earliest Christian Devotion*. Grand Rapids, MI: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 2000.
- Lathrop, Gordon W. “Life Together in Word and Sacrament: Insights from Dietrich Bonhoeffer on Liturgy as a Communications Model.” *International Journal of Orthodox Theology* 3:2 (2012): 45-60.
- Reimann, Ralf P. “Digital is the New Normal – Churches in Germany during the Corona Pandemic.” *The Distanced Church: Reflections on Doing Church Online*. Online Publication: Network for New Media, Religion & Digital Culture Studies. 2020, 31-33.
- Todd, Mullins J. “Online Church: A Biblical Community.” D.Min. diss., Liberty Theological Seminary, 2011.
- Westhuizen, H. “Who is Christ for us Today?: Bonhoeffer’s Question for the Church.” *Acta Theologica* 37:2 (2017): 143-167.

#### 온라인 문헌 및 보도 자료

- 교회개신협의회. “코로나19로 인한 한국교회 영향도 조사 보고서 발표.” 「교갱뉴스」. <http://www.churchr.or.kr/news/articleView.html?idxno=10198>. 2021년 11월 5일 접속.
- 김예나. “위드코로나’ 초안 나왔다…교회는 어떻게?” 「연합뉴스」. <https://www.yna.co.kr/view/AKR20200807099051530?input=1195m>. 2021년 11월 5일 접속.

- 이민정. “런던 보건대, “코로나19 인간에게 적응 중…유전적 변이 확인.” 「중앙일보」.  
<https://news.joins.com/article/23774204>. 2021년 11월 5일 접속.
- 조현. “‘코로나 1년’ 한국교회 신뢰도 급락…76% “신뢰하지 않아.” 「연합뉴스」.  
<https://www.hani.co.kr/arti/society/religious/981079.html>. 2021년 11월 5일 접속.
- 지용근·김진양·김준영. “코로나19 관련 개신교인 대상 여론조사 결과([넘버즈] 36호).” 「목회데이터연구소 주간리포트」.  
[http://www.mhdata.or.kr/bbs/board.php?bo\\_table=koreadata&wr\\_id=87&page=2](http://www.mhdata.or.kr/bbs/board.php?bo_table=koreadata&wr_id=87&page=2). 2021년 11월 5일 접속.
- “Considerations for Events and Gatherings.” *CDC(Centers for Disease Control and Prevention)*. May 2021.  
<https://www.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/community>. 2021년 11월 5일 접속.
- “COVID-19 Coronavirus Pandemic.” *Worldometer*. Nov 2021.  
<https://www.worldometers.info/coronavirus/>. 2021년 11월 5일 접속.

## 한글 초록

바야흐로 포스트 코로나 시대가 도래함에 따라 교회의 사역 형태는 변화에 직면하였다. 기존의 오프라인 대면 방식에서 온라인 비대면으로 전환됨에 따라 여러 혼란과 반발이 동반되었다. 본 논문은 이러한 혼동 가운데서 디트리히 본회퍼의 『신도의 공동생활』을 통하여 현시대의 교회론을 재정립한다. 이를 위하여 우선, 온라인 교회에 관한 찬반양론의 선행 연구를 고찰한다. 다음으로는 본회퍼가 제시한 교회 공동체의 특징에 대하여 살펴본다. 본고에서는 크게 다섯 가지 유형의 공동체를 다루는데 각 항목은 다음과 같다. ① 예수 그리스도에 의한 공동체 / 말씀 공동체, ② 소그룹 공동체, ③ 개인이 자유롭게 성숙한 공동체, ④ 섬김의 공동체, ⑤ 고백과 성찬 공동체이다. 이후에는 앞서 정립한 이론을 기반으로 하여 포스트 코로나 시대의 온라인 교회 공동체의 실현 가능성을 모색한다. 결론적으로 본 논고는 온라인 교회 공동체의 정당성을 확립하여, 추후 오프라인 사역과 상호보완적인 관계를 수립해야 함을 주장한다.

## A Theological Reflection on Church Communities in the Post-Coronavirus Era: Focusing on the Online Communication and Dietrich Bonhoeffer's *Life Together*

Joon-Bong Lee, M.Div. Candidate

Department of Theology

Seoul Theological University

The post-coronavirus era has arrived, and a method of the church's ministries encountered changes. There were several confusion and oppositions as the preexisting offline way of church ministries had been switched to online untact way. This article rebuilds the contemporary ecclesiology through Dietrich Bonhoeffer's *Life Together* in the period of dislocation. To prepare the work, it considers preceding researches about the pros and cons for online churches. Then, this paper analyses five characteristics of church communities from the theory of Bonhoeffer. Each component is as follows. These are 1) the community of Jesus / the community of God's word, 2) the small group community, 3) the community which lets people be free and mature, 4) the community of serving, and 5) the community of confession and communion. Afterward, it searches the possibility of an online church community in the post-coronavirus era based on the previously referred theories. Consequently, the study establishes theological justifications of the online church community and asserts to formulate the complementary relationship between online and offline ministries.

# 선교와 지역학 논증\*

## — 중앙아시아에서의 러시아의 역사적 영향력 그리고 선교적 함의와 방향성

정세진

한양대학교 아태지역연구센터 교수, 역사학

### I. 들어가는 말

기독교 선교계에 선교적 함의와 그 방향성을 발견하기 위해 지역학 요소를 어떻게 활용해야할 것인지 여러 논의가 있어 왔다. 선교 사역에 있어서 지역학 체계가 꼭 필요한 것인지에 대한 비판적 성찰도 있었다. 그래서 지역학 전공자들도 선교에 지역학이 어떻게 활용될 수 있을지에 대한 확신을 가지지 못하는 경우도 있다. 해외 선교 담론에 자주 등장하는 용어가 있다. 전통적 선교 방법이다. 해외에 선교사로 파송 받은 이후 현지 교회를 개척하고 제자 양육에 적극 나서고 다양한 선교 프로젝트를 가동, 하나님의 나라를 이루고 그리스도의 복음을 전파하는 방식을 일컫는다. 이에서 더 나아가 지역학이 주님의 나라 확장에 쓰임 받고 복음 전파에 활용되면서 이를 통해 구원의 은혜가 나타난다면, 학문으로서 지역학 체계는 하나님 나라의 완성에도 기여하는 일이 될 것으로 사료된다. 선교학 전공자가 아닌, 지역학 전공자로 하나님의 선교에 동참하고 선교 과업을 이루기 위해 어떠한 관점으로 하나님의 구속 역사에 참여할 수 있는지 매우 어려운

---

<https://doi.org/10.18708/kjcs.2022.1.123.1.269>

\* 이 논문은 한양대학교 교내연구지원사업으로 연구되었음(HY-202100000003502).

과제에 속한다.

중앙아시아 지역학 연구자의 입장에서는 중앙아시아를 선교와 지역학 공간으로 설정, 그 담론과 해석을 통해 선교적 함의를 발견하는 학적 논증은 지속될 필요성이 있다고 판단된다. 필자도 그런 관점으로 다른 연구자들처럼 지역학이 선교에 기여하는 측면이 무엇인가 고민하고 그 노력을 게을리 하지 않고 있다. 그런 측면에서 본 논고도 중앙아시아 지역 정체성을 러시아와의 역사적 관계를 중심으로 해석하고 이를 선교 함의로 해석하는 시도라고 하겠다.

중앙아시아는 어떠한 역사적 공간인가? 중앙아시아는 실크로드의 역사적 기원과 문화 정체성을 소유하고 있는 공간이며, 유목민족제국사가 펼쳐졌던 지역이다. 아랍, 몽골, 페르시아가 이 지역의 문명 정체성을 형성했다. 근대에 들어와 제정러시아가 18세기에 카자흐스탄, 19세기 중엽이후로 현재의 우즈베키스탄, 투르크메니스탄, 키르기스스탄, 타지키스탄을 점령하고 식민지화했다. 그리고 20세기 볼셰비키 혁명으로 제정러시아가 무너지고 소련이 출범하였을 때 이 지역은 소련의 구성공화국으로 1991년 소련 해체 이전까지 연방의 일원이었다. 그런 측면에서 근대 이후 러시아를 제외하고 중앙아시아를 설명할 수 없다. 소련 해체 이후에도 러시아의 존재가 특별하다. 2022년 현재 러시아는 소연방 지역이던 중앙아시아에 대해 과거의 정치적 영향권을 회복했다.

러시아와 아시아의 관계도 특별하다. 러시아를 정복하고 지배한 나라가 아시아에 속했기 때문이다. 몽골은 1240년부터 1480년까지 러시아를 정복한 아시아 국가이다. 러시아에는 아시아적 성격이 매우 강하게 나타난다. 1240년 몽골이 키예프 루스를 멸망시키면서 몽골은 러시아를 공식적으로 240년간 지배하였다. 러시아에 소위 ‘몽골의 멍에’라고 알려진 몽골의 러시아 점령 시기로 러시아에는 아시아적 성격이 강하게 스며들었다. 1920년대 러시아의 고전적 유라시아주의자들은 몽골의 러시아 지배로 러시아에 아시아적 특성이 결정적으로 포함되었다고 강조하면서 러시아 국가 형성에

아시아는 특별히 중요한 지역이라는 관점을 피력했다.

러시아가 아시아에 속하는 것인가, 유럽에 속하는 것인가 하는 정체성 문제가 자주 제기되었다. 물론 러시아는 유럽 국가이다. 그러나 러시아에 아시아적 성격을 논외로 해버린다면, 이는 러시아를 정확히 해석한 것이 아니다. 러시아가 중앙아시아를 점령함으로써 러시아와 아시아는 불가분의 역사적 관계를 이루었다. 이러한 역사적 사건이 있었기 때문에 러시아에는 아시아적 성격이 일찍이 생성되었다는 주장이 있다. 러시아는 16세기부터 시베리아를 경략하기 시작했는데, 시베리아는 아시아에 속하는 공간이다. 러시아는 동진을 거듭하면서 알래스카, 북아메리카까지 도달하였다. 이를 러시아의 동진이라고 일컫는다. 시베리아는 아시아 원주민이 거주하던 곳이었다. 러시아는 시베리아를 정복하면서 아시아와 불가분의 관계를 맺게 되었다. 이후 러시아는 본격적으로 중앙아시아를 경략하기 시작, 19세기 중반기 대부분의 지역을 점령했다.

본고는 유목제국사의 역사적 공간이던 중앙아시아와 러시아의 역사적 관계를 통해 중앙아시아 정체성을 파악하고 이를 토대로 선교적 함의를 발견하고자 한다. 즉 지역학적 논증을 통해 선교 전략을 모색하는 것이 본 논문의 전체적인 전개 방향이다. 현재 러시아연방은 중앙아시아를 소위 '사활적 이익 지대'로 설정하고 과거 소련의 영향력을 복원하고자 국가적 총력을 기울이고 있다. 특히 푸틴 통치기에 서방의 영향력을 차단하면서 대 중앙아시아 국제관계 영향력을 강하게 투사하고 있다. 그러므로 중앙아시아 선교를 위한 지역학 논증에 있어서 러시아의 대 중앙아시아 영향력을 정확히 이해할 필요성이 있다고 판단된다. 중앙아시아에 대한 지역적 정의에는 논쟁적인 부분도 있지만, 본 논고에서는 과거 소련이 지배한 지역으로 설정하였다. 즉 우즈베키스탄, 카자흐스탄, 키르기스스탄, 투르크메니스탄, 타지키스탄 등 5개국으로 소위 '서 투르크িস탄' 지대이며, 본고는 이 공간을 연구 대상으로 삼았다.

필자는 오래전인 2005년 '제5회 한국선교지도자 국제 포럼'에 참석했는

데, ‘주제 강연 및 전체토론회 1’세션에 “선교의 전방개척이란 무엇인가?”를 발표한 세계 선교계의 거장이던 고(故) 랄프 윈터(Ralph D. Winter) 박사를 기억하면서 본 논고를 작성하고자 한다. 당시 그는 병중이었는데, 자신의 인생에서 한국을 마지막으로 방문하는 일이 될 것이라고 언급하였다. 당시 랄프 윈터가 발제한 선교의 전방개척(Mission Frontier) 내용은 큰 도전이 되었다. 윈터는 강연에서 사도행전 26장 18절 말씀을 인용하여 전방개척은 “세계의 모든 열방(종족들) 가운데에서 하나님께서 영광 받으실 모든 영역, 아이디어 그리고 통찰력들을 탐구하고 드러내는 주제이다”<sup>1</sup>고 강조하였다. 본 논고가 랄프 윈터가 강조한 내용과 부합하기를 바라면서 2장에서 중앙아시아 사회 정체성의 형성, 러시아와 중앙아시아 관계를 분석하고 3장은 제정러시아 시기 러시아와 중앙아시아의 역사적 관계, 선교 접근 방식을 규명한다. 4장은 소련 통치 시기 러시아와 중앙아시아 관계, 5장은 소비에트 체제의 해체와 현대 중앙아시아 그리고 선교 접근 모색에 관해 서술할 것이다.

## II. 중앙아시아 사회 정체성의 형성 그리고 러시아와 중앙아시아의 역사적 관계

특정 지역의 역사적 관계에 대해 선교와 지역학 의미를 분석하는 글을 기술하면서, 선교와 지역학이라는 논증을 가지고 복음주의와 선교와의 관계에서 어떤 주장과 관점을 피력한다고 하더라도 선교 사역을 하는 데 있어서 복음주의 관점을 유지하는 것은 선교사의 기본자세가 아닐까 한다. 장훈태가 언급하듯, 21세기 한국교회와 선교학에 관련된 미래의 방향성은 역사적 맥락을 살펴볼 때 교회가 가지고 있는 역사성, 존엄성, 이를 기반으로 하

1 랄프 윈터, “선교의 전방개척이란 무엇인가?,” 「제 5회 한국선교지도자 국제포럼 프로시딩」 (한국세계선교협의회·한국기독교총연합회 주최, Nov. 16-Nov. 18, 2005), 13.



는 선교적 차원을 살펴볼 필요성이 있다.<sup>2</sup>

본론을 시작하면서 선교와 복음주의의 연관성을 러시아와 중앙아시아 지역학, 더 좁게는 러시아와 중앙아시아의 역사적 관계를 통해 분석되는 지역학 서술이 선교적 함의를 줄 수 있다고 판단된다. 이러한 견지에서 중앙아시아 사회 정체성의 형성을 통해 중앙아시아 지역학의 일면을 이해하고 이를 토대로 러시아와 중앙아시아의 역사적 관계를 파악하여 선교와 지역학의 관련성을 규명하는 학술적 시도는 나름의 의미가 있다고 하겠다. 이는 전방개척선교의 주요 대상인 민족, 지역, 권역과 관련된 국제관계를 이해하고 선교에 기여하기 위한 학문적 논증으로 작동될 수 있기 때문이다. 즉 선교와 복음주의에 뜻을 같이 하는 이들이 가지는 선교 사역에 대한 기여 확대<sup>3</sup>는 지역학 논증을 통해 선교의 함의가 발견되는 지점이라고 할 수 있다. 그런데 지역 연구는 단순히 지리적 공간에 대한 분석이 아니라 그 공간에 존재하는 사람들의 삶에 대해 연구하는 것이며, 인간 활동으로 발생하는 정치, 문화, 역사 등의 모든 현상을 지리적 공간과 결부하여 이해하고 그 지역 특성과 인과 관계를 연구하는 학문이다.<sup>4</sup> 그러므로 선교와 지역학 논증은 학문적으로 생성된 지역 연구를 선교와 연계하여 해석하는 시도이다.

러시아는 18세기에 카자흐스탄을 정복하면서 중앙아시아에 본격적으로 진출하였다. 그러나 당시 러시아는 중앙아시아의 핵심 지대까지 나아가지 못했다. 이후 러시아가 중앙아시아를 완전히 정복했던 시기는 1860년대 중반이었다. 러시아는 중앙아시아의 핵심 도시인 현재 우즈베키스탄공화국의 수도인 타슈켄트를 가장 먼저 정복했다. 이후 페르가나 분지의 코칸드 칸국을 점령했다. 러시아는 이어서 부하라에 수도를 둔 부하라 칸국, 사막

2 장훈태, “한국복음주의선교신학회의 역사 그리고 미래,” 「제 95차 한국복음주의선교신학회 정기학술대회 및 정기총회 (2018)」 (서울: 한국복음주의선교신학회, 2018), 4.

3 방청록, “전방개척선교의 과업을 위한 사회과학 학문분야의 기여 확대의 필요성: 국제관계의 선교적 이해를 중심으로,” 「2006 세계선교대회/ NCOWE IV 분야별 전략회의 자료집」 (한국세계선교협의회·한국기독교총연합회 주최, 2006), 504.

4 고상두, 『지역학의 이해와 연구 방법』 (서울: 다해, 2021), 15.

지대인 히바가 수도인 히바 칸국을 1870년대에 점령하였다. 러시아는 1881년, 지금의 투르크메니스탄에 속하는 투르크멘 민족을 정복하고 소위 ‘스탄 국가’라고 불리는 중앙아시아 점령을 완결하였다. 중국적으로 본다면, 18세기 이후 중앙아시아에 있어 가장 강력한 사건은 러시아의 중앙아시아 점령이었다. 1917년 2월 혁명으로 제정러시아는 무너졌고 임시정부를 거쳐 1917년 19월 볼셰비키 혁명으로 소련 체제가 시작되었다. 소련방은 1922년에 공식 출범하였다. 18세기 중반 이후 소련이 해체된 1991년까지 거의 250년 간 러시아는 중앙아시아에 대해 지배적 권력을 지녔다.

중앙아시아 지역을 러시아어로 ‘스레드나야 아지야(Средняя Азия)’라고 명명한다. 그런데 카자흐스탄의 영토가 워낙 방대하여 소련 통치 시기에는 중앙아시아 지역을 ‘카자흐스탄과 중앙아시아(Казакстан и Средняя Азия)’로 불렀다. 카자흐스탄은 중앙아시아에서 지역적으로 구분된 공간이었다. 중앙아시아에 대한 정확한 지역 구분은 선교 접근에 있어서 매우 중요한 지역학적 요소이다. 러시아·중앙아시아를 일반적으로 유라시아(Eurasia)라고 부른다. 중앙아시아는 매우 복잡한 공간 정체성을 지니고 있다. 즉 이 지역은 광의의 의미로 구소련권의 ‘스탄’ 국가인 우즈베키스탄, 카자흐스탄, 키르기스스탄, 투르크메니스탄, 타지키스탄 등을 포함하고 중국의 신장 위구르, 티베트, 아프가니스탄, 파키스탄, 이란, 인도 등을 포함하는 공간이다. 유라시아를 그저 유럽과 아시아를 합친 지역으로 구분한다면 이는 정확한 지역 구분이라고 할 수 없다. 중앙아시아를 과거에는 ‘투르크িস탄(Turkistan)’으로 명명했다. 러시아가 점령한 투르크িস탄은 ‘서투르크িস탄’이다. 동투르크িস탄은 신장 위구르지역을 일컫는 지명이다. 러시아는 서투르크িস탄 지역을 점령했다. 이러한 지역 구분을 정확히 이해할 수 있어야 할 것이다.

그렇다면 중앙아시아 지역 정체성은 어떠한 함의를 가지고 있는 것인가? 중앙아시아는 유목민족문화사의 공간이다. 많은 민족이 이 지역을 점령하거나 거주하였다. 대표적으로 페르시아 민족이 있다. 동페르시아계 민족은 기원전부터 중앙아시아에 들어와 이 지역의 원주민과 혼혈을 이루면

서 광범위한 페르시아 문명이 이 지역에 전파되었다. 페르시아 문화가 고대와 중세 시대에 이 지역에 영향을 미쳤다고 한다면, 아랍 군사원정대는 이슬람 전파의 결정적 역할을 담당했다. 751년 중앙아시아의 탈라스에서 아랍 원정대는 중국의 고선지가 이끄는 군대와 전쟁을 벌였다. 아랍 원정대가 이 전쟁에서 승리함으로써 이슬람 문화가 중앙아시아에 전파되는 계기가 되었다.

이후에 중앙아시아에는 조로아스터교, 경교(초기 기독교) 등의 종교 문화가 흡수되어 다양한 종교 스펙트럼을 보여주었지만, 일반적으로 이슬람이 가장 강력히 이 지역에 퍼졌다. 몽골이 13세기 차가타이 칸국을 세웠는데, 14세기에 이 칸국이 쇠퇴하고 투르크 문화가 점진적으로 중앙아시아 지역 정체성으로 발전하였다. 반면에 타지크 민족은 페르시아 계통에 속한다. 타지크는 9세기 중엽에 사만왕조를 창설하고 매우 높은 문화 정체성을 보여주었는데, 10세기 말인 999년에 멸망하고 이후 투르크 민족의 거주지, 특히 우즈베크 민족 거주지에서 동화되어 함께 그 삶을 영위해 나갔다. 중앙아시아에는 이후 카자흐 칸국, 코칸드 칸국, 부하라 칸국, 히바 칸국 등이 건국되었다. 이후 제정러시아가 18세기부터 중앙아시아에 대한 지배권을 확립하기 시작했다.

러시아는 중앙아시아에 매우 강력한 통치권을 지향하였고, 러시아 및 유럽 문화를 소개하였다. 소위 ‘러시아 민족주의’가 19세기 이후 중앙아시아에 점진적으로 융합되기 시작했고, 러시아 민족 정체성의 다양한 특성이 전파되었다. 러시아의 철학적 이념에 ‘유라시아 주의’가 있다. 소련 해체 이후 러시아가 소련의 공식 계승국이 되었다. 소련 해체 초창기에 러시아의 지배력은 과거보다도 급격히 감소되었다. 이런 상황에서 출현한 이념이 신 유라시아주의였다. 유라시아주의는 1920년대 처음으로 출현하였는데, 소련 해체 이후 신 유라시아주의로 명명되었다.<sup>5</sup> 1920년대 유라시아주의는

5 Goulmara Baltanova, "Islam and Globalization: Russian Muslim's Place in the Context," *Journal of Muslim Minority Affairs* 22/2 (2002), 428.

고전적 유라시아주의로 불렸다. 고전적 유라시아주의의 핵심은 러시아가 동양의 역사적 전통을 받았으며, 러시아에 있어 아시아적 영향력은 매우 강력하며, 러시아에서 아시아를 제외하고 국가 정체성을 설명할 수 없다는 이념이다. 즉 아시아가 러시아에 매우 중요하다는 사실이 유라시아주의를 통해 알 수 있다. 러시아가 유라시아를 정복하면서 맞닥뜨린 민족이 무슬림이었다. 그리고 불교도와 샤머니즘을 신봉하는 이들이었다. 유라시아주의는 아시아권 사람들을 포용하고 그들의 문화를 러시아 문화로 광범위하게 포함하자는 것이며, 아시아를 경시여기면 안 된다는 이념으로 해석되었다. 중앙아시아의 종교 정체성은 이슬람이다. 러시아의 정복 과정에서 포함된 무슬림을 러시아 사회는 포용할 필요성이 있다는 것이다. 동시에 13세기부터 15세기까지 러시아를 통치했던 몽골이 러시아에 끼친 문화적 유산은 러시아에 결정적 영향을 주었다는 이념이었다. 유라시아주의에서 중앙아시아는 매우 중요한 역사적 함의를 지니고 있다고 하겠다.

### III. 제정러시아 시기 러시아와 중앙아시아의 역사적 관계 그리고 선교 접근 방식

19세기 중엽이후로 러시아는 중앙아시아를 정복했다. 러시아는 정복한 지역에서 거주하던 중앙아시아의 다양한 민족을 ‘사르트’(Sart)라고 명명했다. 그런데 공식 범주에 있어 이 용어는 논쟁의 여지가 있다. ‘사르트’는 우즈베크, 타지크의 의미로 사용되었다. 그런데 보통 이 단어는 반유목민을 의미하기도 했으며, 이 단어는 부정적인 의미였다. 러시아의 식민지 관점에서 중앙아시아 민족을 명명하는 데 있어 공격적인 용어로 수용되었다.<sup>6</sup> 그런데 중앙아시아 민족명은 구체적으로 존재하지 않았다. 그런데 제정러시아

6 Christopher McDowell, “‘Death to Sarts’: History, injustice and a complex insult in Central Asia,” *Anthropology Today* 28/6 (2012), 23.

이후 중앙아시아에 대한 지배적인 권한을 소련이 가지게 되면서 1924년부터 중앙아시아는 소련에 공식적으로 구성공화국으로 포함되었다. 1924년 국경 경계 확정으로 우즈베크, 카자흐, 투르크멘 공화국이 구성공화국이 되었으며, 1929년 타지크, 1936년 키르기즈 공화국이 포함되었다. 소련은 1922년에 러시아, 벨라루스, 우크라이나, 남코카서스 공화국 등으로 연방을 형성했다. 그런데 강제적으로 국경 경계가 확정되면서 소련은 공화국 명칭을 우즈베크, 카자흐, 투르크멘으로 결정했다. 이전에 우즈베크 민족이라고 분명히 설정되어 있지 않았는데, 이제 우즈베크 민족명이 1924년부터 창출되었다. 이를 ‘창조된 민족’(Invented Nation)이라고 부른다. 과거 사르트 명칭은 이제 사라졌다. 새로운 민족, 새로운 구성공화국이 등장했다.

선교사가 현지에서 선교 사역을 할 때에 해야 할 일이 참으로 많이 있다. 현지 형제들과 성경을 공부하고 복음을 전파하며 제자양육에 나서야 한다. 동시에 하나님 나라와 복음 전파의 활성화를 위해 선교 프로젝트를 입안하고 운영한다. 그럼에도 불구하고 특정 지역을 제대로 알고 이해하기 위해 해당 지역의 역사, 정치, 경제 등 지역학 연구를 병행할 필요성이 있다. 현지를 알고 이해하는 일이 전방선교의 핵심적인 의미가 될 수 있기 때문이다. 선교사로서 해야 할 일이 많지만, 이러한 학적 연구 작업을 수행할 필요성이 있다. 선교 대상인 특정 민족을 알아나가는 통과례와 같은 과정이다. 중앙아시아 이해를 위해 다음과 같은 학적 관점은 선교와 지역학 논증에서 주요한 연구 과정이 될 것이다.

첫째, 러시아와 중앙아시아 이슬람과의 관계에 대한 역사적, 정치적 함의를 이해해야 한다. 중앙아시아 이슬람은 전통성이다. 이슬람은 관습적이다. 그러므로 이슬람은 중앙아시아의 역사적 정체성이며, 중앙아시아 지역을 통치하기 시작한 러시아가 이에 대해 어떤 방식으로 접근하고자 했는지를 잘 이해한다면, 러시아의 역사적인 통치와 그 영향력에 대한 다양한 시각을 얻을 수 있을 것이다.

둘째, 러시아가 중앙아시아에 대한 지배적 영향력을 유지하기 위해서

내세운 통치 방식은 소위 제국의 식민지 통치 방식의 일환인 ‘문명의 미션’(civilization mission)에 의거해서 구성되었다. 이런 관점에서 러시아의 문화 역할에 대해 선교사들은 꾸준히 숙고할 필요성이 있고, 그 문화적 전통에 대해서도 이해할 필요성이 있다. 이는 통치를 원활히 하기 위한 식민지 방식이었다. ‘문명의 미션’을 실현하기 위한 행동일 수 있다. 그 어떤 행위이든 유럽 문화가 중앙아시아로 스며들어 왔다. 아시아 문명의 한 복판에서 유럽 문화가 전시되고 시현되었다. 많은 러시아 엘리트들의 자랑거리인 문명의 미션이었다. 러시아는 유럽 국가로서 유럽 문화의 전도자로 나섰다. 즉 중앙아시아가 점진적으로 어떻게 다른 지역, 다른 국가의 문화와 접했는지를 이해한다면, 이 민족의 근대 및 현대 정체성에 대한 접근이 용이할 것으로 판단된다.

러시아는 유럽 문화를 전파하면서 식민지 통치를 이루어나갔다. 러시아 예술 종사자들, 식민주의자들은 투르키스탄의 중심도시였던 타슈켄트 등에 오늘날에도 익숙한 극장의 형태와 방식을 소개하였다. 타슈켄트는 투르키스탄의 수도였다. 러시아는 투르키스탄을 ‘투르키스탄 총독부’라 명명했다. 러시아는 유럽 극장을 투르키스탄의 도시에 소개하였다. 1905년 타타르인이 코카서스 지역에서 연극을 시작하였는데, 1913년 투르키스탄에 상설 극장이 세워졌다. 타타르인에 의해 시작되었고 카자흐스탄에서 카자흐 엘리트들이 주도한 자디드(Jadid) 운동이 있었는데, 이들은 사회 개혁과 부흥을 위해 극장을 활용하였다. 1차 세계대전이 진행되던 1916년, 유럽식 모델을 가진 극장들이 자디드 문화 조직체의 후원으로 대도시에서 형성되었다.<sup>7</sup> 도시 중심지에서 칸국의 궁정 시를 암송하는 이들, 휴일에 성인들의 삶을 이야기하는 수도사들, 순회하는 음유시인들, 순회 인형 공연단들, 풍자적이고 익살스러운 장르 연기자들 그리고 시장에서 대중 앞에서 노래 부르고 이야기하는 어릿광대들이 극장과 관련된 종사자들이었다.<sup>8</sup> 이들은 일반적

7 Laura L. Adams, “Modernity, Postcolonialism, and Theatrical Form in Uzbekistan,” *Slavic Review* 64/2 (2005), 338.

으로 낮은 사회적 신분을 가졌다. 극장은 상행위와 유사한 기능을 가졌고 극장 연기자들은 길드로 조직되었으며, 전문 직업적인 극장 종사자 가족들로 이루어졌다. 일반적으로 공공의 엔터테인먼트는 귀족 신분의 정숙한 부녀자들이 분리된 자신의 가문에서 음악과 춤을 즐기던 것과는 차이가 있었다.

제정러시아의 중앙아시아 정복으로 19세기 중반 이후로 식민화된 중앙아시아의 가장 성공적인 지식인들, 정치가들은 러시아어를 잘 구사하거나 소비에트 문화에 잘 적응하였기 때문에 성공적인 경력을 쌓았을 것이다. 식민지 지식인들도 그런 방식으로 제정러시아 그리고 소비에트 사회에 적응해나갔다. 그러나 러시아화된 중앙아시아인은 자신이 그 지역을 떠나서 학업을 하거나, 혹은 소비에트 군대에서 군인으로 복무하면서, 부분적으로 민족적 차별을 느낄 수밖에 없었다.

셋째, 러시아가 중앙아시아에 끼친 영향력에 대해 철도 부설은 핵심적인 사건이었다. 세계사에서 강대국은 식민지 건설을 위한 제국 통치 방식으로 철도를 활용하였다. 이는 러시아의 중앙아시아 지배적 도구로 해석될 수 있다.

중앙아시아철도(Central Asia Railway)가 처음 만들어질 때는 ‘카스피해 횡단철도’(Trans-Caspian Railway, Закаспийская железная дорога)라 불렸다. 중앙아시아철도의 착공은 1881년이었다. 시베리아횡단철도의 기공식이 1891년 였으니 10년 정도 앞섰다. 철도의 기점은 지금 투르크메니스탄 지역인 ‘크라스노보드스크’(Krasnovodck)였다. 크라스노보드스크는 현재 ‘아바자’(Avaza) 관광 특구에 속한다. 이곳에서 시작해서 ‘아슈하바트’, ‘메르브’(지금의 ‘마리’), 차르조를 지나 우즈베키스탄의 부하라까지 연결된 시기가 1888년이었다. 이 철도는 중앙아시아의 핵심 도시인 사마르칸트, 타슈켄트까지 건설되었다. 철도선의 최종 완성은 1894년이었다. 약 2,000km였다.<sup>9</sup>

8 앞의 논문, 338.

9 정세진, “19세기 ‘중앙아시아철도’ 건설의 역사적 의미장: 러시아 제국의 형성과 실크로드

중앙아시아철도는 카스피해와 중앙아시아의 핵심지를 이어주었다. 철도선의 경로에 있는 아슈하바트는 크라스노보드스크와 메르브 중간에 위치해있다. 아슈하바트는 현재 투르크메니스탄의 수도이다. 당시에든 큰 규모를 가진 도시였다. 철도 부설 당시 거주민은 약 25,000~30,000명 정도였다. 1881년 러시아는 투르크메니스탄을 정복하고 이 도시를 기획 도시화한 측면이 있었다. 1991년 독립 이후 아슈하바트는 국가건설의 일환으로 또다시 기획건설화되었다. 철도 건설 당시 아슈하바트에는 러시아 인들이 많이 거주하고 있었다. 대부분 군대 관리, 군인 그리고 군대를 따라 들어간 다양한 상공인이었다. 당시 러시아의 여러 도시들처럼, 아슈하바트에서는 넓고, 잘 포장된 거리가 조성되었고, 아름다운 나무들이 줄을 지어 서 있었다. 거리 양쪽으로 우물이 만들어져 있었다. 대부분의 물은 관개용수를 위해 사용되었고 농업 생산성이 높은 지역으로 발전해갔다. 중앙아시아철도는 도시와 연결되었으며, 철도가 통과하는 지역에서 경제 발전이 뒤따랐다. 즉 러시아는 철도를 통해 중앙아시아 도시를 제국의 목적에 맞게 구성하였다.

러시아는 전체적으로 식민지 도시들의 조직체를 운영하였는데, 특히 철도와 면화 재배는 언급할 만하다. 투르크니스탄의 철도 시스템은 2개의 주요한 철도선으로 이루어져 있다. 오렌부르크-타슈켄트 철도선은 북부-남부를 이어주는데, 오렌부르크에서 러시아의 주요한 시스템으로 연결되어 있으며, 카스피해의 크라스노보드스크에서 서-동부로 이어져 중국 국경 근처의 안디잔과 나만간 등 페르가나 분지까지 연결되는 ‘남카프카스 횡단철도’선이 있다.<sup>10</sup> 이 2개의 중앙아시아 철도선은 체르나예보에서 만난다. 중앙아시아 철도선은 2개의 지선이 중요하다. 변방의 아프가니스탄까지 연결되는 메르브(Merv)-쿠츠키펬(Kuchka) 철도선이 있는데, 이는 당시 중앙아시아에서 거대게임을 벌이고 있던 러시아와 영국 사이에 여러 마찰을 불러

의 상업로적 함의를 중심으로,”『슬라브연구』 35/1 (2019), 54.

10 Lobanoff-Rostovsky, “The Soviet Muslim Republics in Central Asia,” *Journal of the Royal Institute of International Affairs* 7/4 (1928), 243.



일으켰다. 그리고 다른 철도선은 삼소노보에서 아래로 옥서스(Oxus)의 테르메즈까지 연결된 철도선이다. 이는 아프가니스탄 카라반 길을 위한 출발점이 된다.

중앙아시아에 대한 이해는 이슬람부터 시작해서 철도선까지 다양하게 규명될 필요성이 있다. 이는 러시아 제국주의의 일면을 이해하는 길이 될 것이다. 그리고 중앙아시아 국가가 독립 이후 왜 제정러시아, 소련 유산에서 벗어나 민족주의와 민족 정체성을 강화하는지의 답변이 될 수 있다. 제국주의를 벗어나 새로운 국가건설, 민족건설의 와중에서 우즈베키스탄, 카자흐스탄 등 국가 정체성의 향방은 과거의 역사와 밀접하게 연결되어 있기 때문이다.

#### IV. 소련 통치 시기 러시아와 중앙아시아 관계

1917년 러시아의 볼셰비키 혁명은 과거와 결별하겠다는 강력한 의지의 발현이었다. 러시아는 소련이 되었다. 역사가들은 소련 해체의 징조가 꾸준히 진행되어 왔다고 언급하고 있다. 1991년 독립 이후 중앙아시아는 국가 발전을 추진하는 가운데 과거와 결별하고 새로운 문화를 창설하는 노력을 기울였다. 20세기 초 러시아 혁명이 러시아 사회를 개혁하는 시도를 보여주었듯, 21세기 초 중앙아시아 국가들은 사회 개혁을 위한 문화 정체성을 정립하고자 시도했다. 그런데 21세기가 왔지만, 중앙아시아 문화 엘리트들은 여전히 소비에트 사회주의에 의해 구성된 세계관을 가지고 있었다. 소비에트 체제의 해체로 변화가 일어났다. 중앙아시아 문화엘리트들은 더 이상 소비에트 사회주의의 영향보다는 민족의 문화 본질이 실체적으로 무엇과 연관되었는지를 바라보기 시작했다. 그리고 현대 민족 문화의 가치를 국제적인 눈높이로 해석하고자 했다. 라우라 아담스는 중앙아시아 문화가 국제 문화의 형태와 중앙아시아 민족 문화 내용을 혼합하고 있다고 강조하고, 이는

소비에트 국제주의의 유산이 여전히 존재하고 있다는 것을 함의한다고 주장했다.<sup>11</sup>

그렇다면 소비에트 시기 러시아와 중앙아시아의 역사적 관계를 통해 중앙아시아 인을 이해하는 키워드는 무엇일까?

첫째, 제정러시아에 이어 소련도 ‘문명화의 미션’을 실현하고자 했다. 혁명 이후 소련 지도자들은 중앙아시아에 극장을 세우는 등, 서유럽 문화를 전파하고자 애썼다. 일종의 문화 제국주의였다. 우즈베키스탄, 카자흐스탄 등에 극장이 건립되었다. 중앙아시아 극장은 점진적으로 현대화되고 제도화되었다. 그리고 중앙아시아 지식 엘리트들은 점차 극장 공연과 레퍼토리를 주도해나갔다. 당시 문화 개혁주의자들이 있었으며, 상기에 언급했듯이 이들을 자디드(Jadis) 개혁주의자들과 불렀다. 이들은 서유럽적인 현대 이념인 교육과 계몽정신을 가지면서 민중의 정신세계를 고양하고자 시도했다. 이 과정에서 극장은 문화 예술의 핵심 역할을 담당하면서 발전되었다. 개혁주의자들이 문화 프로젝트를 가동하였다. 그들은 문화 발전을 자신들의 책무로 받아들였다.<sup>12</sup>

둘째, 중앙아시아의 ‘교육’ 키워드이다. 소련 시기 많은 이들이 시골에서 도시로 이주했다. 가장 큰 이유는 교육 때문이었다. 도시민들과 지방 거주민들의 신분엔 큰 차이가 있어, 그 간격을 줄이기 위해 시골에서 도시로 떠났다. 시골 거주민들에게는 생활상의 제한이 있었다. 예를 들면, 카자흐스탄 농촌 생활은 지방 행정가들에 의해 지속적으로 감시되었고 제한 받았다. 시골에서 도시로의 이주 현상에서 더 나아가 대도시 이주가 도시-시골의 균형을 변화시켰다.<sup>13</sup> 소비에트 교육은 문맹을 줄이는 영향력을 미쳤지만, 교육은 긍정적, 부정적 영향력을 가지고 있었다. 중앙화된 소비에트 모델은

11 Adams, "Modernity" (2005), 337.

12 앞의 논문, 339.

13 В. Абилхожин, *Очерки социально экономической истории Казахстана XX век* (Алматы: университет Туран, 1997), 305-309.

점진적으로 중앙아시아의 역사, 언어 그리고 지방의 문화 전통을 부정하였다. 도시화된 지역에서 러시아어가 공통어가 되었으며, 일부 젊은 중앙아시아인은 적극적으로 공산당원이 되었다. 그들은 그런 신분을 활용, 개인적 특혜를 받았다. 그리고 모스크바, 레닌그라드 등 대도시 대학에 진학할 수 있었다. 비교적 카자흐인이 고등 교육을 더 수월하게 받았다. 그들은 소비에트 문화에 좀 더 동화되었다.<sup>14</sup>

셋째, 중앙아시아인의 ‘자민족 의식’ 키워드이다. 이는 나름대로 그 정치적 의의를 가지고 있는데, 무슬림 자의식으로 표현될 수 있겠다. 10월 혁명이라는 거창한 역사의 전환 그리고 특별한 시대사적 변환의 시기에 무슬림 대중은 저항의 가치를 내걸었다. 1917년 러시아혁명으로 집권한 볼셰비키는 러시아의 식민주의를 비판했다. 그러나 그들도 통치의 정당성으로 러시아가 행한 제국주의에서 그 해답을 찾았다. 볼셰비키는 여전히 러시아제국에 속하는 지역을 통치하였으며, 지정학적-행정적 지배를 유지해나갔다. 볼셰비키는 제정러시아의 통치 방식과 그 영역을 답습하였다. 소련 통치자들은 중앙아시아 국가가 공산주의 프로젝트에 자발적으로 참여하였다고 주장하였다.<sup>15</sup> 물론 소련 시기 중앙아시아 인 중에서도 가장 성공적인 인텔리겐차들은 소비에트 문화에 경쟁적으로 잘 적응하였던 그룹에 속했다.

중앙아시아 엘리트들은 자신들이 거주한 농업 사회 및 유목 문화에서 탈피하는 경향을 가졌다. 그들은 농촌 사회를 떠나 도시에서의 출세의 길을 선택했다. 중앙아시아 사회는 농촌 사회였다. 이 엘리트들은 명목 민족의 일원으로 자신의 정체성을 유지하고 있었다. 명목 민족이란 그 공화국 내에서 다수를 차지하는 민족을 일컫는 용어이다. 우즈베키스탄 내에서는 우즈베크 민족이 명목 민족에 속한다. 대체적으로 명목 민족들의 민족 정체성은

14 Charles E. Ziegler, "Civil society, political stability, and state power in Central Asia: cooperation and contestation," *Democratization* 17/5 (2010), 803.

15 Deniz Kandiyoti, "Post-Colonialism Compared: Potentials and Limitations in the Middle East and Central Asia," *Special Issue: Nationalism and the Colonial Legacy in the Middle East and Central Asia, International Journal of Middle East Studies* 34/2 (2002), 286.

강화된 측면이 있다. 중앙아시아가 고유한 문화를 지니고 있기 때문이었다. 민족 정체성 자체는 국민의 주요 관심사였다.

소련 통치자들은 중앙아시아 인의 민족 의식 때문에 통치의 어려움을 겪었다. 소련은 15개의 구성공화국으로 이루어졌다. 민족 문제는 매우 어려운 난제였다. 이 민족 문제가 현대에 와서 발화한 시기는 1985년 고르바초프가 소련 서기장으로 권력을 가지면서 페레스트로이카(개혁) 정책을 가동하면서부터였다. 이 분위기에 편승하여 러시아 이외의 다른 민족들이 독립 의지를 표방하기 시작했다. 당시 소련 지도부는 중앙아시아를 정부의 가벼운 약점 정도로 받아들이고 있었다. 중앙아시아는 러시아 민족이 아닌 이 민족이다. 러시아가 강제적으로 점령하였기 때문에 중앙아시아 민족은 페레스트로이카 시기 이전부터 독립을 원했다. 이들은 러시아 민족과 많은 점에서 이질적이었으며, 분리주의 감정이 촉발되었다. 중국적으로 소련 해체로 이어졌다. 소련 정부가 강제적으로 면화 산업을 집중시키면서 환경문제도 광범위하게 야기되었다. 중앙아시아에서는 이슬람 가치가 준수되고 있었다. 중앙아시아 인은 러시아인과의 결혼을 주저하는 편이었다. 종교 정체성이 다르기 때문이었다.<sup>16</sup>

넷째, ‘공산주의’ 키워드이다. 소련을 몇 개의 단어로 압축해서 설명하자면, 공산주의, 사회주의, 권위주의, 전체주의 체제 등이다. 공산주의는 소련의 가장 정확하고 확실한 이념이다. 민주주의 국가들에서는 갈등의 변주곡처럼 다양한 사건들이 벌어진다. 그러한 국가들에서는 사회적 갈등이 완전히 해소되지 않고 남아있다. 그러나 소비에트 체제는 민주주의 국가와는 다른 경로를 밟아갔다. 이 체제에서도 국가의 정의는 매우 중요하였다. 목적을 달성하기 위해 경제적 행위도 일어나며, 정치화 작업 등도 전개되었다. 소비에트 사회에서는 공공과 개인의 균열을 극복하기 위한 노력으로 개인 이익과 공공 이익의 모순적이고 경쟁적인 가치들을 희석시키는 방식을 선택

16 Beartice F. Manz, "Multi-ethnic Empires and the formulation of identity," *Ethnic and Racial Studies* 26/1 (2003), 95.

택해 왔다. 소비에트의 모델이 적용된다면, 개인 이익과 공공의 선이 동일한 접점에서 만날 때에 사회적 긴장은 해소되지 못한다. 중앙아시아의 각 구성공화국들은 효과적인 거버넌스와 국가 안정성 강화에 주력했다. 공화국끼리 분쟁이 일어나는 경우, 일정한 경쟁 체제가 유지되었다.<sup>17</sup>

공산주의 제국의 신화는 점차로 붕괴되어 갔다. 소련은 세계 최강대국으로서의 찬란한 국가적 위용을 상실하기 시작하고 공산주의의 이상과 빛을 잃어버렸다. 굳건히 믿던 여러 전통성들, 정치의 신화와 소비에트 시민 사회라는 강력한 버팀목이 허물어졌다. 고르바초프 서기장의 페레스트로 이카는 역설적으로 소련이 실제로 해결하지 못한 국가의 난제가 많이 있다는 것을 확인해 주는 사건이었다. 구체적인 해결 방안이 제대로 마련되지 못했다. 소련 내의 구성공화국에 속한 민족은 혼란에 빠졌다.

공산주의 통치를 받은 중앙아시아 민족은 소련 체제를 올바르게 인식하고자 노력했다. 소련 해체 이전, 각 민족은 자치적으로 사회적, 정치적 결정을 내리기 위한 준비를 갖추기 시작했다. 공산주의, 전체주의, 권위주의 통치에서 벗어나고자했다. 소련 해체 전후 중앙아시아는 서유럽 국가, 이슬람 국가들과도 광범위한 소통을 시도하였다. 소련식의 비효율적인 경제 시스템은 사회적 복지 프로그램을 제대로 흡수하지 못했다. 사회주의 이데올로기 만으로는 소련 사회를 더 이상 이끌어가기 어렵다는 결론에 도달했다. 조종(吊鐘)의 시간이 다가왔고 소련 체제의 시간이 종료되었다.<sup>18</sup> 그리고 이후 중앙아시아는 새로운 국가 발전 체제로 들어가기 시작했다.

17 Ziegler, "Civil society" (2010), 796.

18 John R. Pottenger, "Civil society, religious freedom, and Islam Karimov: Uzbekistan's struggle for a decent society," *Central Asian Survey* 23/1 (2004), 58-59.

## V. 소비에트 체제의 해체와 현대 중앙아시아

### 1. 소련 해체 이후 중앙아시아 국가의 자민족 의식

소련 해체 이후 1990년대는 소위 “근외 지역”(near abroad)에서 민족적, 종교적 균열이 남코카서스와 타지키스탄을 중심으로 발생했다. 조지아에서는 독립 직후 내전이 발생했다. 중앙정부와 분리 독립을 주장한 아브하지야, 남오세티야 자치공화국 간에 분쟁이 발생했다. 타지키스탄에서도 1992년부터 1997년까지 내전이 발생했다. 전쟁과 내전으로 21세기에도 여전히 구소련권에서는 지역 평화와 세계 평화를 위협하는 불안 요소가 지속적으로 나타났다. 타지키스탄 정부는 강력한 정치적 압박을 통해 야당이 성장할 수 없는 정치 체제를 창출하였다. 아제르바이잔과 아르메니아에서는 나고르노 카라바흐 지역을 놓고 독립 이후에 전쟁이 발생했다. 나고르노 카라바흐는 국제법상 아제르바이잔 영토에 속하지만, 이 지역에서는 아르메니아인이 다수를 구성하고 있어서 아르메니아가 자국 영토로 선포하면서 1992~1994년 전쟁이 일어났다. 당시에는 아르메니아가 전쟁에 승리하여 나고르노 카라바흐와 인근 7개 지역을 군사적으로 점령했다. 그러나 2020년 가을에 또 다시 양국 간에 전쟁이 발생해 이번에는 아제르바이잔이 승리하여 인근 7개 지역을 회복하고 나고르노 카라바흐 영토의 40%를 탈환하고 평화협정을 체결했다. 카렌 다위샤와 브루스 페로트는 이러한 상황을 “화산 변화”(volcanic changes)라는 단어로 표현하였다. 이들은 소련 해체 이후에 변혁적 상황이 발생했다고 강조했고 이는 과거의 복잡한 역사적, 정치적 유산으로 기인한다고 설명했다.<sup>19</sup> 과거 소련 시대의 유산이 지역 평화의 걸림돌이 되었다.

소련 해체 직전 몇 년간 소련 구성공화국들이 경험한 국가건설의 매우

19 Karen Dawisha and Bruce Parrot, *Russia and the New States of Eurasia: The Politics of Upheaval* (New York: Cambridge University Press, 1994), 23.

힘든 과정에도 불구하고 정치학자 후쿠야마는 독립 국가들이 서방의 자유 민주주의와 자본주의의 과정에 있다고 언급했다. 그런데 그는 과거 공산국가들이 견고한 민주주의로 나가기 위해서 빠른 발전과 연착륙을 할 수 없을 것이라고 예견하였다. 공산주의에서 민주주의로의 체제 전환이 빠르게 정착되기는 쉽지 않은 일이다. 성공적인 민주주의가 정착하기 위해 극복해야 할 난제가 참으로 많았다.<sup>20</sup>

새로운 민족국가로 국가건설을 시작한 중앙아시아에서 발행한 역사책을 통해 민족 정체성 형성 과정을 살펴보면 다음과 같다. 역사책은 국가의 현재 상황과 이미지를 반영한다. 먼저 역사는 연대순으로 재현된다. 국민의 인식이 무엇이며, 국가가 내부적, 외부적으로 어떤 방식으로 “타자”를 인식하는지 역사책을 통해 엿볼 수 있다. 역사의 현재성을 분석하면서, ‘우리’와 ‘타자’를 인식하고 이를 지속하고 변화시켜 나가는 행위이다.<sup>21</sup>

예를 들어 쿠지오 타라스는 1992년 내전을 거치고 난 이후 새로운 국가 건설에 나선 타지키스탄의 역사책을 ‘나’와 ‘타자’라는 범주를 이용하여 네 가지 정도로 분류하였다.

첫째, ‘우리 자신’은 타지크를 의미하며, ‘나’(self)의 개념이다. 이는 민족·지역적 용어로 규정되었다.

둘째, 우즈베크 민족이 주요한 “타자(other)로 구성”된다. 역사책 저자들은 러시아-소련 유산을 현대화와 진보로 등식화하였다. 러시아인들은 다민족 소련 사회에서 “형님”(the elder brother)과 “민족 지도자”로 묘사되었다.<sup>22</sup> 러시아-소련 문화가 중앙아시아 민족에 동화된 이후 러시아적 “타자”는 부분적으로 타지크 민족의 “나”로 국제화되었다.

20 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Avon Books, 1992), 33.

21 Helge Blakkisrud, Shahnoza Nozimova, “History writing and nation building in post-independence Tajikistan,” *Nationalities Papers* 38/2 (2010), 174.

22 Taras Kuzio, “History, Memory and Nation-Building in the Post-Soviet Colonial Space,” *Nationalities Papers* 30/2 (2002), 242.

셋째, 러시아인들은 현대화의 에이전트 혹은 소비에트성의 대표적 위치로 자리매김이 되었는데, 전체적으로 그들은 “외부적 나”(external self)로 해석되었다.

넷째, “내부적 타자”분류이다. 예를 들면, 독립 이후 역사책 저자들은 종교, 특별히 이슬람에 대해 부정적 입장을 보였다. 타지크인의 대부분이 자신의 종교 정체성을 무슬림으로 인정하고 있지만, 역사책에는 이슬람이 부정적으로 표현되거나 단순히 무시되는 경향이 강했다. 이에 대해서는 여러 설명들이 있다. 이슬람은 국가 건설에서 결정적인 요소가 되지 않거나 마지막 범주인 내부적 타자로 상정된다는 것이다.<sup>23</sup> 무슬림 민족이면서 이슬람에 대한 전통성을 가지고 있는 타지크 민족에게 이슬람이 ‘내부적 타자’로 기능하는 현상은 이질적이다. 우리는 일반적으로 중앙아시아 무슬림이 매우 강력한 종교 정체성을 가지고 있다고 쉽사리 평가하기 쉽다.

## 2. 중앙아시아 국가와 이슬람 인식

역사의 과정 속에서 18세기 이후 강대국인 러시아를 만난 중앙아시아 거주민들은 지금까지 수용, 저항, 발전 등의 여러 과정을 거쳤다. 일부 역사가들은 과거 러시아 및 소련에서 발생한 갈등의 역사에 대해 역사적 논점이 무엇인가에 대해 논증하였다. 이러한 정치적 사건 등은 러시아 및 소련의 유산이라는 관점에서 해석되었다. 이들은 제국의 역사적 유산이라는 텍스트 안에서 소련 체제의 붕괴와 유라시아 지역의 변혁적 상황을 전체적으로 고려해야만 한다고 언급하였다.<sup>24</sup>

선교사들은 그리스도의 복음을 전파하러 선교지로 나아간 그리스도의 대사들이다. 중앙아시아로 선교 사역을 감당하기 위해 떠났던 선교사들은 중앙아시아가 무슬림 거주 공간이라는 것을 당연히 알 것이다. 중앙아시아

<sup>23</sup> Blakkisrud, “History writing” (2010), 175.

<sup>24</sup> Dawisha, *Russia* (1994), 23.



이슬람 정체성은 중동아랍의 이슬람 정체성과 확연히 다르다. 이런 점에서 중앙아시아 이슬람의 본질을 잘 파악한다면, 선교 사역에 큰 도움이 될 것으로 판단된다. 그렇다면 소련 해체 이후 중앙아시아 이슬람은 어떤 양상을 보였을까?

주지하듯, 1991년에 소련이 해체되었다. 이 사건은 중앙아시아 사회에 큰 변화를 일으켰다. 중앙아시아 각 국은 신생 국가가 되었다. 각국은 자국의 위대한 역사, 문화를 선전하기 시작했는데, 이슬람은 사회적 안정성 측면에서 매우 유용한 문화적 요소였다. 독립 이후 중앙아시아 사회의 종교 특성 중의 가장 큰 현상은 모스크가 급증하고 이슬람 부흥이 일어났다는 점이다. 이는 소련 사회주의의 붕괴로 인한 이념의 진공으로 발생한 측면도 있지만, 기본적으로 중앙아시아인의 종교 정체성이 이슬람이었기 때문이다. 독립 이후 국가건설의 과정에서 중앙아시아인이 이슬람을 자연스럽게 신봉하고 종교 활동이 늘어났다. 그리고 이외에 터키에서는 투르크 민족주의를 중앙아시아에 강력히 선전하기 시작했다. 터키공화국에서는 중앙아시아로부터 유학생들을 초빙하여 대학과 대학원에서 가르치고 기술인력 파견, 합작 투자 건립 등의 지원 정책을 추진하였다.<sup>25</sup>

사우디아라비아, 터키, 이집트의 외부 기금이 들어와 모스크가 대량 건설되었다. 모스크 건설에는 여러 가지 경제적 문제가 발생하였는데, 높은 실업, 사회적 침체 등으로 건설의 어려움을 겪기도 했다. 국가는 경제적 문제로 어려움을 받고 있는데, 이슬람 사원의 급격한 증가에 부정적인 반응을 보이는 분위기도 있었다.<sup>26</sup> 그러나 전체적으로 모스크가 급증했다는 사실은 이슬람 부흥의 분명한 증거로 인식되었다. 국내 선교계에서 눈여겨보아야 할 대목이 소련 해체 이후 중앙아시아로 무슬림 선교사들이 입국해 이슬람 전도에 적극 나섰던 점이다. 종교 정체성이 이슬람이지만, 소련 시기 무신론 정책으로 이슬람 전파가 활발하게 이루어지지 않아 1991년 독립 이후

25 최한우, “중앙아시아의 민족과 종교 문제 - 어제와 오늘,” 『중동연구』 14 (1995), 23-24.

26 Dmitri Vertkin, “Kazakhstan and Islam,” *Defense & Security Analysis* 23/4 (2007), 439.

외부의 중동아랍 이슬람 국가의 선교사들이 중앙아시아로 대거 입국했다. 당시 일부 국가는 이슬람 사상을 중앙아시아에 펼칠 수 있는 기회가 왔다고 간주하였다. 소련 해체 이후로 많은 이슬람 선교사들이 파송되었다. 기독교 선교사들만이 활동한 것이 아니었다. 특히 터키 등에서 무슬림 선교사들이 입국해서 활동하였다. 중앙아시아인이 보기에 기독교 선교사는 많은 점에서 무슬림 선교사와 비교되는 측면이 있었을 것이다.

이슬람은 역사적, 전통적으로 중앙아시아의 강력한 종교 정체성으로 정착되었다. 중앙아시아에서 선교사로 사역하면서 유의할 점은 중앙아시아 이슬람은 전통적 특성이 매우 강하다는 것이다. 이들이 어떠한 이슬람 관습을 가지고 있는지, 생활 이슬람으로 이슬람에 대한 이해를 어느 정도까지 가지고 있는 것인지를 파악하는 것도 선교 접근에 도움이 될 것으로 사료된다. 이슬람 원리주의는 사우디아라비아 등 외부에서 수입된 이슬람 이념으로 원래의 중앙아시아 이슬람의 특성과는 변별성이 있다. 그러나 타지키스탄에서는 내전을 통해 이슬람 원리주의 세력이 증가하였고, 우즈베키스탄에서는 1990년대 정치 체제에 반대하는 입장에서 이슬람 원리주의 세력이 증가하였다. 이러한 점을 잘 유의해야 할 것이다.

중앙아시아 이슬람에서는 전통적인 특성이 매우 강하다. 이를 생활 이슬람(Living Islam), 일상의 이슬람(Everyday Islam), 병렬 이슬람(Parallel Islam) 등으로 부른다. 관습의 이슬람이라는 전통성을 지녔다. 그런 관계로 이슬람 원리주의가 정착될 가능성이 높지 않은 공간이 중앙아시아이다. 특히 독립 이후 우즈베키스탄, 타지키스탄, 카자흐스탄 등에서 정권의 안정성과 통치 방식 상 이슬람 원리주의자들은 정치적 압박을 받았다. 중앙아시아의 이슬람 부흥은 수피즘을 비롯, 전통적 이슬람과 독립 이후 급속히 전파된 원리주의 이슬람이 동시에 부흥했다는 의미를 지니고 있다. 전통의 이슬람과 원리주의 이슬람이 동시에 부흥하게 되었다.

수피 성직자들이 수피즘을 전파했다. 이들은 투르크계 유목민에 대한 이슬람 전파를 주도했다. 중앙아시아는 2개의 주요한 수피 종단이 탄생된 곳이

다. 수피 종단 중 가장 중요한 종단은 낙쉬반디아(Naqshbandiyya)이다. 이 종단은 부하라에서 시작되었으며, 창시자는 바하우딘 낙쉬반드(Bahauddin Naqshband, 1317~89)이다. 다른 주요 종단은 야사위야(Yasawiyya) 종단인데, 호자 아흐메트 야사위(Khoja Akhmet Yassawiyya, 1103-1166/67)가 창시자였다. 그는 선지자 무함마드 이후 두 번째의 신성한 지도자로 추앙되었는데, 투르크계였다. 야사위야는 유목 부족에서 성행한 샤머니즘 예식을 많이 활용하여 이슬람 수피즘에 활용하였다.<sup>27</sup> 그는 카자흐스탄의 남쪽에서 이슬람 교의를 설교했다. 그가 남긴 기록인 ‘히크메트’(Hikmet: 지식)는 투르크계 언어인 차가타이어로 기술되었다. 이 저서는 모든 투르크 민족의 일반적인 영적 유산으로 남았다. 이러한 역사적 전통성을 가지고 있는 수피즘은 서서히 정착되어 오랜 역사적 시기 동안 중앙아시아 이슬람의 전통성으로 자리잡았다. 중앙아시아에는 온건한 생활 이슬람이 확산되어 있어 원리주의 이슬람이 사회를 근본적으로 무너뜨릴 수 없다는 인식이 저변에 깔려 있다. 중앙아시아는 몽골의 전통, 투르크성 그리고 생활 이슬람 등으로 공통의 역사와 연대를 가진 문화권이다. 그러므로 이 지역에서는 이슬람 원리주의가 강력한 세력을 형성하기가 어렵다. 타지키스탄의 경우를 예로 들어 본다면, 과거 이슬람 원리주의 세력이었던 IRPT(타지키스탄 이슬람 부흥당)은 내전 이후에 점차적으로 이슬람 원리주의 이념을 포기하였다. 타지키스탄 정부는 IRPT를 2015년에 불법 단체로 규정함으로써 실제로 이슬람 원리주의 세력은 매우 약화되었다. 이는 우즈베키스탄의 경우에도 마찬가지이다. 2022년 현재 이슬람 원리주의는 1990년대에 비해 세력이 매우 약화되었다. 이런 관점에서 본다면, 선교사는 중앙아시아 이슬람 특성을 적확히 파악할 필요성이 있으며, 전통과 관습의 의미에 대해서 깊은 숙고가 있어야 할 것으로 사료된다. 이슬람 원리주의는 중앙아시아에서 그렇게 강력한 세력을 형성하고 있지 않기 때문이다.

27 Olivier Roy, *The New Central Asia: The Creation of Nations* (Washington Square, New York: New York University Press, 2005), 147.

종교에 기반을 둔 중앙아시아 사회는 초민족적인 시민 정체성을 지니고 있다. 그러나 이러한 정체성은 중앙아시아 특유의 민족 정체성과 비교해 더 강력하지 않다.<sup>28</sup> 소련권 국가가 직면하고 있는 문제점을 직시해보면, 1990년대에는 소련의 지배라는 역사적 유산과 더불어 이슬람 원리주의 세력의 급증으로 평화 정착의 걸림돌이 되었다. 그리고 중앙아시아를 연결하는 단일한 힘이 존재하지 않는다는 평가가 있다. 중앙아시아 5개국은 독립되고 공통성이 없는 경로를 걸어간다는 지적이 있다. 한때 중앙아시아에서 단일한 무슬림 국가가 창설될 수 있다는 전망도 있었지만, 이는 결코 실현될 수 없는 일이다. 단일한 국가 창출 노력은 19세기 중앙아시아를 정복한 러시아에 의해 제기된 적은 있지만, 당시 이를 성취하기에는 역부족이었다.

독립 이후 중앙아시아 이슬람 원리주의의 특성은 어떤 것일까? 이슬람 원리주의는 그 행동 규범이 이슬람 칼리프 시절, 초창기로 돌아가서 소위 ‘깨끗한 이슬람’(Clean Islam)을 추구하자는 것이었다. 즉 이슬람 황금시기 코란이 강조한 원칙을 회복하자는 것이었는데,<sup>29</sup> 18세기 사우디아라비아에서 시작되었다. 그런데 현대 시대에 이슬람 원리주의는 서구 사회를 겨냥한 테러를 자행하는 이슬람 급진주의자들을 서구에서 이슬람 원리주의자들이라고 부르는 경향이 강하다.

독립 이후 우즈베키스탄, 타지키스탄을 중심으로 이슬람 원리주의 그룹이 등장하면서 이 지역 안보가 위협에 처했다. 원리주의는 독립 이후 공백 상태를 틈타 특히 가난한 청년들에게 보급되었다. 경제적 상황이 악화된 것이 이슬람 원리주의가 부흥한 원인으로 작용했다. 도시화도 이슬람 원리주의가 부흥한 직접적인 원인이 되었다. 청년들은 도시에서 구직에 어려움을 겪고 있었고, 신정국가 건설 목표라는 간단한 이슬람 원리주의 교의가

28 Ronald Grigor Suny, "Provisional Stabilities: The Politics of Identities in Post-Soviet Eurasia," *International Security* 24/3 (2000), 165.

29 정세진, 『중앙아시아 지역연구와 인문학: 역사적 문화 요소를 중심으로』(경제·인문사회연구회 인문정책연구총서 2014-15), 47.

청년들의 마음을 사로잡았다. 이슬람 원리주의는 반국가적 성향을 보였다. 정권 담당자들은 과거 구소련 관료 출신이었다. 우즈베키스탄 이슬람 원리주의자들은 지금은 고인이 된 ‘이슬람 카리모프’ 대통령과 집권층에 반대하면서 신정국가 창설을 목표로 국민들의 지지를 호소하였다. 이슬람 원리주의의 정치화였다. 타지키스탄에서는 내전 시기 이슬람 반군 세력이 강하게 정치적 세력을 형성했다. 이슬람 원리주의자들은 신정국가 창설을 주장하였다.

독립 이후 러시아는 옛 소련권 국가에 정치적 영향력을 가지기를 원했기 때문에 러시아는 중앙아시아와 강력한 연대 정책을 펼치고자 했다. 이러한 상황에서 무슬림 인구가 증가한다는 사실은 러시아에 유리한 정치적 환경이 아니었다. 러시아는 소련의 적통 국가로서 소련을 계승한 새로운 국가이다. 소련은 무신론을 강력히 펼친 국가였기 때문에 강력한 반 종교 정책을 가동하였다. 소련은 러시아정교, 이슬람에 대해 정치적 탄압을 가했다.<sup>30</sup>

소련 해체 직후에 러시아는 중앙아시아 이슬람 원리주의자들에 대해서 강력한 압박 정책을 펼치지 않았다. 이는 중앙아시아 내부 문제였기 때문이다. 그리고 중앙아시아 이슬람은 전통적인 특성이 강했기 때문에 사회 내에서 그렇게 급진적인 정치적 불안정성이 있을 것이라고 간주하지 않았다. 생활 이슬람은 이슬람 원리주의와 완전히 다른 형태이므로, 기본적으로 이슬람 원리주의자들에 대한 압박을 강하게 추진하지 않아도 체첸의 경우처럼 분리 독립과 같은 분쟁이 일어나지 않으리라는 기대가 있었다. 중앙아시아 지도자들도 이슬람을 민족 통합성을 위한 요소로 정착시키고자 했다. 지도자들은 무슬림에게도 강력하고 동등한 권리를 가지고 있다는 점을 강조함으로써 이를 극복하고자 하였다.

30 소련 해체 이후 러시아는 러시아연방 내의 자치공화국에 대해서는 경계를 늦추지 않았다. 중앙아시아 국가들은 이미 독립했다. 그런데 타타르스탄, 체첸 공화국은 러시아연방의 자치공화국이어서 러시아연방 정부는 국가 정책의 분명한 스탠스를 보여줄 필요성이 있었다. 러시아는 체첸 등에서 모험적 이슬람주의자들에 대한 정치적, 군사적 압박을 매우 강력하게 펼쳤다.

## VI. 나가는 글

본고를 기술하면서 중앙아시아 지역학이 선교 사역에 어떤 기여를 할 수 있는지에 대한 해답을 조금이나마 제시하고자 했다. 특정 지역에서 강대국과의 역사적 관계를 통시적으로 고찰하면서 권역권 사회의 전체적 함의와 선교와의 관계를 모색하고자 했다. 러시아의 중앙아시아 정복으로 이 지역은 실상 제정러시아, 소련 시기를 거쳐 포스트소비에트 시기인 현재도 러시아의 영향력이 복원되는 그런 역사적 과정 속에 있다. 각 민족에게 있어서 피할 수 없는 숙명처럼 이웃 강대국의 영향력이 남아있었고, 지금도 역사적 유산은 지속되고 있다.

소련 해체 이후로 대한민국 선교사들이 과거 구소련 지역으로 하나님의 선교를 실천하기 위해 귀한 걸음걸이를 했다. 그중에서도 1990년대 초반에는 우즈베키스탄, 카자흐스탄 등으로 중앙아시아에서도 비교적 주도권이 있는 국가로 갔다. 당시에 선교 접근 전략에 있어서 지역학이 어떤 기여를 할 것인지에 대해서는 선교적 담론이 많이 형성되지 않았다. 시간이 지나면서 선교 전략 측면에서 민족 문화를 이해하는 것이 매우 중요하다는 관점이 부각되면서 이제 특정 민족 정체성, 혹은 국가 정체성에 관계되는 역사, 정치, 사회, 경제 등을 포괄하는 지역학이 선교 전략에 일정 부분 기여한다는 주장이 설득력을 가지게 되었다.

중앙아시아 지역을 이해하는 데 있어서 역사와 문화를 생략한다면, 중앙아시아 권역권의 실제적 모습을 이해하기 어렵다는 것이 본 논고의 주된 논지라고 하겠다. 그리고 그 역사 속에서 배태된 지역 정체성은 지속적인 속성을 지니고 있으며, 이런 관점에서 중앙아시아에 등장한 러시아의 역사적 역할이 특별하다는 점을 본 논고에서는 주목하였다. 그리고 그것은 지금도 여전히 현재진행형이다. 현재 아프가니스탄에서 탈레반이 집권하고 있다. 이 지역의 안보 불안정성으로 아프가니스탄 인근의 우즈베키스탄, 타지키스탄이 국경 안보를 강화하고 있으며, 이 국가들은 미국이 아니라 러시아

의 푸틴 대통령과 긴밀히 협력하면서 국경 안보를 굳건히 하고자 하는 노력을 보이고 있는 중이다. 러시아가 중앙아시아에 끼친 역사적, 정치적 영향력이 아직 굳건하다는 것을 보여주는 하나의 실례(實例)라고 하겠다.

중앙아시아는 앞으로도 러시아와의 정치적, 경제적, 사회적 관계가 지속될 것이다. 이런 점에서 중앙아시아 선교 전략을 설정하는 데 있어서 지역학 논증은 여전히 그 중요성을 가지고 있다고 판단된다. 이 지역에서 교회 개척과 선교 프로젝트 등을 통해 지속적으로 하나님의 선교는 이루어질 것이다. 그런 측면에서 특정 지역, 특정 민족에 대한 역사와 문화 연구는 앞으로도 그 중요성을 띠게 될 것이라고 사료된다.

#### 주제어 Keywords

중앙아시아, 제정러시아, 지역학, 선교, 소련,  
Central Asia, Imperial Russia, Area Studies, Mission, USSR

접수일: 2021년 11월 1일, 심사완료일: 2021년 11월 24일, 게재확정일: 2021년 12월 17일

## 참고문헌

- 고상두, 『지역학의 이해와 연구 방법』, 서울: 다해, 2021.
- 방청록, “전방개척선교의 과업을 위한 사회과학 학문분야의 기여 확대의 필요성: 국제관계의 선교적 이해를 중심으로,” 「2006 세계선교대회/ NCOWE IV 분야별 전략회의 자료집」, 한국세계선교협의회 · 한국기독교총연합회 주최, 2006, 502-504.
- 윈터, 랄프, “선교의 전방개척이란 무엇인가?” 「제 5회 한국선교지도자 국제포럼 프로시딩」, 한국세계선교협의회 · 한국기독교총연합회 주최, Nov. 16-18, 2005, 13-19.
- 장훈태, “한국복음주의선교신학회의 역사 그리고 미래,” 「제 95차 한국복음주의선교신학회 정기학술대회 및 정기총회 (2018)」, 서울: 한국복음주의선교신학회, 2018.
- 정세진, 『중앙아시아 지역연구와 인문학: 역사적 문화 요소를 중심으로』, 서울: 경제·인문사회연구회 인문정책연구총서 2014-15.
- , “19세기 ‘중앙아시아철도’ 건설의 역사적 의미장: 러시아 제국의 형성과 실크로드의 상업로적 함의를 중심으로,” 「슬라브연구」 35/1 (2019): 53-80.
- 최한우, “중앙아시아의 민족과 종교 문제 - 어제와 오늘,” 「중동연구」 14 (1995): 53-87.
- Абилхожин, В. Очерки социально экономической истории Казахстана XX век. Алматы: университет Туран, 1997.
- Adams, L. Laura, “Modernity, Postcolonialism, and Theatrical Form in Uzbekistan,” *Slavic Review* 64/2 (2005): 333-354.
- Baltanova, Goulmara, “Islam and Globalization: Russian Muslim's Place in the Context,” *Journal of Muslim Minority Affairs* 22/2 (2002): 427-433.
- Blakkisrud, Helge and Shahnova Nozimova, “History writing and nation building in post-independence Tajikistan,” *Nationalities Papers* 38/2 (2010): 173-189.
- Dawisha, Karen and Bruce Parrot, *Russia and the New States of Eurasia: The Politics of Upheaval*. New York: Cambridge University Press, 1994.
- Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*. New York: Avon Books, 1992.
- Kandiyoti, Deniz, “Post-Colonialism Compared: Potentials and Limitations in the Middle East and Central Asia,” Special Issue: Nationalism and the Colonial Legacy in the Middle East and Central Asia, *International Journal of Middle East Studies* 34/2 (2002): 279-297.
- Kuzio, Taras, “History, Memory and Nation-Building in the Post-Soviet Colonial Space,” *Nationalities Papers* 30/2 (2002): 241-264.
- Lobanoff-Rostovsky, “The Soviet Muslim Republics in Central Asia,” *Journal of the Royal*



- Institute of International Affairs* 7/4 (1928): 225-240.
- Manz, F. Beartice. "Multi-ethnic Empires and the formulation of identity." *Ethnic and Racial Studies* 26/1 (2003): 70-101.
- McDowell, Christopher. "'Death to Sarts': History, injustice and a complex insult in Central Asia." *Anthropology Today* 28/6 (2012): 22-24.
- Pottenger, R. John. "Civil society, religious freedom, and Islam Karimov: Uzbekistan's struggle for a decent society." *Central Asian Survey* 23/1 (2004): 55-77.
- Roy, Olivier. *The New Central Asia: The Creation of Nations*. Washington Square, New York: New York University Press, 2005.
- Suny, Grigor Ronald. "Provisional Stabilities: The Politics of Identities in Post-Soviet Eurasia." *International Security* 24/3 (2000): 139-178.
- Vertkin, Dmitri. "Kazakhstan and Islam." *Defense & Security Analysis* 23/4 (2007): 439-440.
- Ziegler, E. Charles. "Civil society, political stability, and state power in Central Asia: cooperation and contestation." *Democratization* 17/5 (2010): 795-825.

## 한글 초록

본고는 중앙아시아에서의 러시아의 역사적 영향력 그리고 선교적 함의와 방향성에 관한 주제로 구성되었다. 전체적으로 본 논고는 선교와 지역학 논증을 중심으로 분석하는 내용으로 구성되었다. 러시아는 18세기 이래로 중앙아시아를 점령하였고, 현재까지도 러시아와 중앙아시아의 역사적 관계는 특별하다. 선교 전략을 모색하기 위하여 지역학은 매우 중요하다는 관점을 본 논고는 강조하는데, 특히 이를 러시아와 중앙아시아의 역사적 관계를 중심으로 규명하고 있다.

본고는 제정러시아와 소련의 중앙아시아 관계 그리고 소비에트 체제의 해체 이후의 러시아와 중앙아시아의 관계를 전체적으로 논증하면서 선교접근 전략을 모색한다. 중앙아시아는 앞으로도 러시아와의 정치적, 경제적, 사회적 관계가 지속될 것이다. 이런 점에서 중앙아시아 선교 전략을 설정하는 데 있어서 지역학 논증은 여전히 그 중요성을 가지고 있다고 판단된다. 그리고 이를 통해 교회 개척과 선교 프로젝트 등을 통해 하나님의 선교가 지속되며 진행될 것이다.

## Argument for Mission and Regional Studies: Russia's Historical Influence in Central Asia, and Mission Implications and Directions

Sejin Jung, Ph.D.

Professor, Asia-Pacific Research Center(APRC)

Hanyang University

This paper is composed of themes of Russia's historical influence in Central Asia, and its mission implications and direction. Overall, this theme is composed of the contents of analysis focusing on the argument of mission and regional studies. Russia has occupied Central Asia since the 18th century, and to this day, the historical relationship between Russia and Central Asia is special. This thesis emphasizes the point of view that regional studies are very important to find mission strategies, especially focusing on the historical relationship between Russia and Central Asia.

This article seeks a mission approach strategy by arguing as a whole the relationship between the imperial Russia, Soviet Union and Central Asia and after the dissolution of the Soviet system. Central Asia will continue to maintain political, economic and social relations with Russia. In this regard, it is judged that the regional studies argument still has its importance in establishing the mission strategy in Central Asia. And through this, God's mission will continue and progress through church planting and mission projects.



# 집단상담에서의 힘의 변형 연구\*

## — 권위적인 힘으로부터 상호적인 힘으로의 변형

한선영

심리상담센터 치유공간 느낌 대표

### I. 서론

집단상담은 개인의 병리가 대인관계의 왜곡으로부터 생겨난다는 관점을 취하고 있다.<sup>1</sup> 개인의 병리를 대인관계적인 문제에서 찾는다면 치료는 대인관계의 재경험(再經驗)을 통해서 이루어질 수 있다. 집단상담의 일반적인 이론은 대인관계의 재경험을 촉진하거나 저해하는 의사소통, 발달 단계, 대인관계 환경, 집단의 역동성 등에 관한 내용을 포함하고 있다. 본 연구의 목적은 일반적인 집단상담의 대인관계 이론을 힘의 변형 관점에서 재이론화하고, 이에 근거하여 집단상담 사례를 분석함으로써 집단상담에 힘의 변형 자원이 있음을 논증하는 것이다. 또한 집단상담이 지니고 있는 힘의 변형 자원을 목회 영역으로 확대 적용하여 권위주의가 뿌리 깊은 한국교회 현실에 상호적이고 수평적인 관계 문화를 제안하는 것이다.

힘은 권위적이고 부정적인 것만 있는 것이 아니라 개인의 삶과 관계망에 상호성과 생명력을 주는 힘도 있다. 연구자는 권위적인 힘과 상호적인

---

<https://doi.org/10.18708/kjcs.2022.1.123.1.301>

\* 이 논문은 학위 논문을 수정 보완한 것임. 한선영, “그룹상담에서의 힘의 변형 연구: 권위적인 힘으로부터 상호적인 힘으로의 변형” (감리교신학대학교 박사학위논문, 2020).

1 Irvin D. Yalom, Modyn Leszcz, *The Theory and Practice of Group Psychotherapy*, 5th ed. (New York: BASIC BOOKS, 2005), 23.

힘의 두 대조적인 힘의 개념을 연구하기 위해 심리학적으로는 프롬(Erich Fromm)의 힘 그리고 신학적으로는 틸리히(Paul Tillich)의 힘을 중심 이론으로 삼았다. 프롬에 따르면 권위적인 힘과 상호적인 힘은 서로 양립하는 것이 아니라 ‘인간의 본성적인 힘’이라는 한 근원에 속해 있다.<sup>2</sup> 즉, 인간 고유의 본성적인 힘이 생산적으로 실현되면 상호적인 힘이 되고, 실현되지 못하면 권위적인 힘이 되는 것이다. 본 연구의 주제인 ‘권위적인 힘으로부터 상호적인 힘으로의 변형’은 인간이 지니고 있는 본성적인 힘을 적절히 실현할 수 있도록 환경을 조성함으로써 가능한데, 이러한 면에서 집단상담은 개인의 고유한 힘을 실현하게 하는 최적의 대인관계 환경이라고 할 수 있다.

본 연구에서 연구자는 문헌연구와 사례연구를 병행하고자 한다. 문헌연구는 앞서 언급한 프롬과 틸리히 이외에도 보웬(Murray Bowen), 사티어(Virginia Satir), 호나이(Karen Horney), 길리건(Carol Gilligan), 맥페이그(Sallie McFague), 폴링(James Newton Poling)의 힘에 대한 이해를 보완하여 일반적인 집단상담 이론을 힘의 관점에서 재이론화하고자 한다. 사례연구는 폭력성이 높은 청소년이 집단상담 과정에서 발달 단계별로 변형되는 가는 모습을 질적 사례연구로 분석하고자 한다.

집단상담의 치료적 요인에 관한 선행 연구는 많은 경우 상담자 요인, 내담자 특성, 상담자와 내담자의 상호작용 등 대인관계 상호 작용에 초점이 맞추어져 있다.<sup>3</sup> 집단상담 영역은 아니지만 한국 사회의 힘(power) 그 자체의 현상을 목회 상담학적으로 연구한 김경<sup>4</sup>과 오규훈<sup>5</sup>의 소논문이 있다. 하지만 집단상담의 대인관계 과정을 힘의 관점에서 연구한 문헌은 발표된 것

2 Erich Fromm, *Man for Himself* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1949), 217-218.

3 윤소민, “집단상담의 치료적 요인 탐색 및 척도 개발” (경희대학교 박사학위논문, 2015), 11.

4 김경, “재인간화 모델을 통한 한국인 상담: 힘의 역동과 치료적 관계를 중심으로,” 「한국기독교신학논총」 73 (2011), 341-365; 김경, “현대 한국사회의 권위주의에 대한 사회구성주의 치료적 접근: 공공신학으로서의 목회상담의 관점에서,” 「목회와 상담」 19 (2012), 39-72.

5 오규훈, “한국교회의 권위주의 문화에 관한 목회 상담적 고찰: 자기(Self) 변화와 회심의 심리적 역동,” 「목회와 상담」 17 (2011), 41-94.

이 거의 없었다. 본 연구는 힘(power)의 변형 관점에서 집단상담을 연구한다는 점에서 지금까지의 선행연구들과는 다른 독특성을 지니고 있으며, 집단상담 영역에 힘의 변형 관점의 치료 이론과 모델을 제시할 수 있다는 점에서 의의가 있다고 할 수 있다.

본 연구에서 연구자는 개인이 지니고 있는 잠재적인 힘과 상호적인 힘을 최적으로 실현하기 위하여 집단상담에서의 대인관계 환경이 어떠해야 하는지에 주목하였고, 수평적인 가치와 수평관계를 힘의 변형을 위한 치료 원리로 제시하고자 한다.

수평적인 응답은 그대로 하여금 머리와 가슴과 느낌들과 몸이 일치하는 온전한 인간으로 살아가도록 이끈다. 수평적인 사람(leveler)이 된다는 것은 그대가 진실함, 헌신성, 정직함, 친밀함, 숙련됨, 창조성 그리고 사실을 사실로 다루는 능력을 지닐 수 있다는 것을 의미한다.<sup>6</sup>

1장은 서론으로 본 연구의 목적과 의의, 연구 방법과 개요에 대한 서술이다. 2장은 심리학 및 신학적 관점에서의 힘(power) 이해를 통합하여 일반적인 집단상담 이론을 재이론화한 장이다. 그 내용으로는 힘의 변형 관점에서의 인간 이해, 힘의 분석, 수평적인 대인관계, 힘의 변형 과정으로서의 발달단계, 힘의 변형을 촉진하는 의사소통 이론이 해당된다. 3장은 재이론화한 집단상담 이론에 근거하여 폭력성이 높은 청소년이 집단상담의 발달 단계에 따라 변형 되어가는 과정에 대한 사례분석이다. 4장은 결론으로 집단상담의 힘의 변형 자원을 목회 실천적으로 적용하기 위한 모색과 본 연구가 지니는 의의와 한계에 대한 서술이다.

6 Virginia Satir, *The New Peoplemaking* (California: Science and Behavior Books, 1988), 98.

## II. 힘의 변형을 위한 집단상담 이론

### 1. 인간 이해와 힘의 분석

힘의 변형 관점에서의 집단상담은 우선 인간을 고유한 잠재적 힘이 있는 존재로 이해한다. ‘인간을 어떻게 이해하는가?’에 관한 물음은 어떤 치료적 방법론을 선택한 것인지와 직결된다.<sup>7</sup> 호나이에 따르면 인간은 고유한 잠재적 힘을 지닌 존재이다. 호나이는 “인간은 그 자체로 고유한 존재이며, 대인관계 환경에 의해 선으로 혹은 악으로 기능할 수 있다”<sup>8</sup>고 언급하고 있다. 프롬 역시 인간에게 고유한 잠재적인 힘이 있다는 견해를 주장하고 있으며, 인간의 본성적인 힘이 생산적으로 실현되지 못할 때 권위주의와 같은 비생산적인 성격유형이 생겨난다고 언급하고 있다.<sup>9</sup> 즉, 인간의 병리는 인간이 지니고 있는 고유한 힘이 가로막히는 데서 비롯된다. 티리히는 인간을 사물화(reification)하고 대상화(observation)하는 것이 비존재의 모습이자 죄이며, 인간을 인간답게 실현하도록 하는 것이 곧 정의라고 언급하고 있다.<sup>10</sup> 호나이, 프롬, 티리히의 관점에서 볼 때 집단상담의 주요한 일은 인간을 인간답게 하는 대인관계 환경을 조성하는 것이다. 즉, 힘의 변형 관점에서의 집단상담은 권위적이고 폭력적인 힘이 인간다움이 실현되는 상호적인 힘으로 변형되게 하는 대인관계 장소이다.

힘의 변형을 위해 집단상담가는 참여자들이 지니고 있는 권위적인 힘의 크기와 잠재성을 예리하게 분석할 필요가 있다. 집단상담 참여자들은 저마다 다른 나이, 지위, 역할, 성별 등을 지니고 있다. 프롬은 힘의 우열 관계에서 우위에 있는 사람이 행사하는 권위의 성격을 ‘억제적인 권위’와 ‘합리적

7 김태형, 『싸우는 심리학』 (서울: 서해문집 2014), 19.

8 Karen Horney, 『카렌 호나이의 정신분석』, 이희경 역 (서울: 학지사, 2006), 20.

9 Erich Fromm, *Escape from Freedom* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1949), 162-173.

10 Paul Tillich, *Love, Power, and Justice* (New York: Oxford University Press, 1954), 60.



인 권위'로 분류하였다.<sup>11</sup> 톨리히 역시 교사나 부모가 학생이나 자녀가 지니고 있는 존재의 힘을 실현하도록 돕는지 아닌지에 따라 '원리로서의 권위'와 '실제로서의 권위'로 구분하였다.<sup>12</sup> 권위는 그 자체로 선하고 악한 것이 아니라 힘의 우열이 있는 관계의 맥락 안에서 개인이 지니고 있는 힘을 실현하게 하는지, 아니면 억압하는지에 따라 구분할 수 있다. 또한 보웬을 비롯한 가족치료학자들은 '출생 순위'에 따르는 힘의 크기를 분석하였는데,<sup>13</sup> 집단상담은 역기능적인 가족 관계의 패턴이 재현되는 장소이기에 출생 순위에 의한 대인관계 패턴을 이해하는 것이 중요한 분석 내용이 될 수 있다. 출생 순위 외에도 '나이', '지위', '직업', '국적' 등에 따르는 힘의 크기를 분석하는 것 역시 힘의 분석 주제이며, 구성원들의 '경제적 수준'과 '전문성의 유무' 역시 현대 사회에서의 권위적인 힘의 크기 여부를 측정할 수 있는 항목에 해당된다.

한편, 집단상담 진행 과정에서 집단역동으로 드러나는 권위주의적인 힘의 현상들도 주목하고 분석할 필요성이 있다. '하위 그룹 형성', '희생양 만들기', 리더에 대한 '무조건적인 충성'이나 '무조건적인 저항' 등이 이에 해당된다. 보웬은 가족 체계 이론에서 '밀착', '거리두기', '하위 그룹', '삼각관계', '희생양', '공생적 연합', '정서적 단절' 등의 개념들을 분석하고 있다.<sup>14</sup> 이는 권위주의적인 성격을 띤 집단역동의 형태와 내용을 분석하기에 유용한 분석틀이 될 수 있다. 프롬의 권위주의 유형들에 언급되어 있는 '권위주의적 공생관계', '반역적 태도', '맹목적 충성' 등의 개념들 역시 집단상담의 과정 중에 나타나는 역기능적인 관계형태들을 분석할 수 있는 틀을 제시하고 있다.<sup>15</sup>

11 Erich Fromm, *Escape from Freedom*, 163.

12 Paul Tillich, *Love, Power, and Justice*, 89.

13 M. E. Kerr, M. Bowen, 『보웬의 가족치료 이론』, 남순현 외 역 (서울: 학지사, 2005), 386.

14 앞의 책, 115-185.

15 Erich Fromm, *Escape from Freedom*, 164-173.

## 2. 수평적인 대인관계

힘의 변형 관점에서 개인의 잠재적 힘이 가로 막히지 않고 실현되는 것을 치료로 정의할 때, 집단상담의 관계 환경은 개인성을 실현하도록 촉진한다. 한국 사회와 같은 권위주의 문화에서 개인성(individuality)에 대한 강조는 자주 이기주의로 전락한다. 한편 집단적인 관계성(togetherness)을 과도하게 강조하는 한국의 관계 문화적인 특성은 개인의 개성을 소외시키는 현상을 낳는다. 개인성과 관계성 사이의 이와 같은 긴장에 대하여 킬리히는 ‘존재의 용기란, 개별화(individuality)와 참여(participation)가 어느 것 하나도 소외되지 않는 상태’라고 언급하고 있다.<sup>16</sup> 집단상담에서 개인은 관계성이 최적으로 응집될 때 가장 주체적이고 자율적이게 된다. 개인의 응집이 관계의 응집 속에서 활성화된다는 개념은 자기 심리학의 자기 응집 개념에서 찾아볼 수 있다. 썬머즈는 코헷(Kohut)의 말을 인용하여 ‘건강한 자기는 자애로운 감정과 자기 주장적인 감정들을 기쁘게 경험한다’는 응집된 자기의 특성을 표현하고 있다.<sup>17</sup> 집단의 결속과 응집은 개인의 자기 응집(self cohesiveness)을 발달시킨다. 보웬이 치료의 원리로 강조하고 있는 ‘자기 분화’ 개념 역시 개인성과 연관되어 있다. 자기 분화는 개인이 개별성을 유지하면서 타인과의 연합성을 이룰 수 있는 능력을 의미한다.<sup>18</sup> 사티어는 개인의 높은 자존감이 수평적 관계성과 긴밀한 연관이 있음을 언급하고 있다.<sup>19</sup> 이와 같이 집단상담의 주요 과업은 개인이 자기를 실현할 수 있도록 최적의 관계 환경을 조성하는 것이다.

16 Paul Tillich, *The Courage To Be* (New Haven: Yale University Press, 1952), 189.

17 프랭크 썬머즈, 『대상관계 이론과 정신 병리학』, 이재훈 역 (서울: 한국심리치료연구소, 2004), 362.

18 Daniael V. Papero, 『보웬 가족치료를 위한 짧은 이론서』, 남순현 역 (서울: 시그마프레스, 2012), 95.

19 Virginia Satir, John Banmen et al., *The Satir Model: Family Therapy and Beyond* (Palo Alto: Science and Behavior Books, 2006), 28.

최적의 관계 환경이란, 상호 존중과 유대감을 특징으로 하는 수평적 관계성을 의미한다. 사티어는 ‘수평관계가 치료적인 의미를 지닌다’고 언급하고 있다.<sup>20</sup> 수평관계가 치료적인 이유는 모든 인간은 고유하며, 그 가치적인 측면에 있어서 동등하기 때문이다.<sup>21</sup> 지배-복종의 관계에서 복종의 위치에 있는 사람은 수평관계를 경험하는 그 자체가 치료적일 수 있다. 집단상담에서 수평 관계는 참여자 개개인으로 하여금 공동의 책임을 지고 자발적으로 참여하도록 이끈다. 따라서 치료적인 집단상담은 발달과정에서 참여자들의 리더십이 커지고, 치료자만이 아니라 참여자들도 집단의 발전에 대해 상호 책임, 상호 돌봄 리더십을 갖게 된다. 맥페이그는 하나님을 ‘친구’라는 은유로 표현하고 있다. 맥페이그가 말하는 친구 관계는 공동의 비전을 위해 함께 일하는 동료(companion)이며, 자발적으로 동등하게 상호 책임을 지는 관계를 의미한다.<sup>22</sup> 집단상담에서 치료자와 참여자 간에 이루어지는 관계성은 바로 상호 돌봄, 상호 책임의 관계까지 나아가게 하는 수평적인 관계성이다. 수평관계는 또한 구성원들 간의 상호 유대감을 촉진하며 따뜻한 결속, 안전감, 존중받는 느낌, 수용 받는 경험 등과 같은 관계 경험으로 이끈다. 따뜻한 유대감과 상호 존중이 있는 관계는 개인의 자존감을 발달시킨다. 사티어는 “개인차가 인정되고, 실수가 용납되며, 의사소통이 자유롭고, 규칙이 융통성이 있는”<sup>23</sup> 경험을 하게 하는 양육적인 가정의 대인관계 환경이 개인의 자존감을 발달시킨다고 언급하고 있다. 호나이 역시 “어린 시절 따뜻하고 존경받는 환경에서 성장한 개인이 기저 불안에 의한 신경증으로 가지 않고 선한 인간으로 발달하게 된다”<sup>24</sup>고 언급하고 있다.

20 Virginia Satir, *The New Peoplemaking*, 94.

21 Satir, Banmen et al., *The Satir Model: Family Therapy and Beyond*, 53.

22 Sallie McFague, 『어머니·연인·친구 —생태학적 핵 시대와 하나님의 세 모델』, 정애성 역 (서울: 뜰밖, 2006), 270, 274, 276, 296.

23 Virginia Satir, *The New Peoplemaking*, 27.

24 콘스탄스 존스, 『카렌 호나이』, 이성동 역 (서울: 하나의학사, 2007), 143.

### 3. 힘의 변형을 위한 관계성의 발달단계

힘의 변형 관점에서 집단의 발달단계는 권위적인 힘이 상호적이고 수평적으로 변형 되어가는 과정이다. 코틀러(Kottler)는 집단의 발달 단계를 4단계로 나누었는데,<sup>25</sup> 연구자는 코틀러의 발달 이론에 기초하여 힘의 변형 단계를 재구성하였다.

1단계 ‘도입단계’에서 집단의 구성원들은 나이, 지위, 성별, 경제 수준, 전문성의 수준 등의 권위적인 힘을 그대로 지닌 채 집단상담에 참여하게 된다. 1단계에서 일어나는 탐색은 서로의 힘들에 대한 탐색이다. 인간관계는 ‘힘과 힘의 갈등’<sup>26</sup>이라고 한 톨리히의 표현에서처럼, 권위적인 힘들에 익숙한 집단 구성원들은 1단계에서 서로의 힘들을 탐색하며 관계의 안정성을 실험하는 일들을 의식적, 무의식적으로 하게 된다. 1단계에서 중요한 것은 구성원들 사이에서 일어나는 탐색을 가능하다면 신속하게 신뢰로 전환하여 경험하는 것이다. 이는 호나이가 말하고 있는 ‘기저 불안’이 ‘안전 욕구의 충족’으로 변화되는 것을 의미한다. 치료자는 참여자들에게 집단 운영을 위한 최소한의 구조화와 규범을 제시하여 수평적이고 상호적인 힘으로의 변형을 촉진한다. 예를 들면, 역할을 공정하게 배분한다거나, 나이, 성별, 지위의 차이에도 불구하고 누구나 솔직하고 동등하게 의사소통할 수 있는 규칙과 구조를 말하는 것이다. 1단계는 치료자에 대한 참여자들의 의존성이 가장 큰 시기이며, 1단계의 치료자는 집단 참여자들의 관계성이 수평 관계로 발달하기 위한 의사소통 모델을 보여준다.

2단계는 ‘실험적으로 수평관계를 형성하는 시기’이다. 참여자들은 다른 구성원들의 반응을 실험하면서 조금 더 솔직하게 자기를 개방하며 갈등을 경험하기 시작한다. 또한 동시에 참여자들은 이 집단이 갈등을 드러내기에

25 Jeffrey Kottler, Matt Engleear-Carlson, *Learning Group Leadership: An experiential approach*, 2th ed. (CA: SAGE, 2010), 94-107.

26 Paul Tillich, *Love, Power, and Justice*, 167.

안전한지를 실험한다. 집단의 안전성을 실험하면서 참여자들 사이에서는 힘의 알력, 주도권 경쟁, 질투, 갈등, 긴장, 연합적인 관계 형성 등과 같은 다양한 관계역동이 나타난다. 참여자들 사이의 힘의 역동들은 사회관계 및 가족관계의 재현이며, 이때 집단상담은 ‘축소된 사회’로서 기능하게 된다. 힘의 알력 관계가 집단의 상황 속에서 재현될 때 치료자는 이를 상호적인 관계성으로 변형시키기 위한 노력을 하게 된다. 이 단계의 중요한 과업은 구성원 간의 갈등과 긴장을 건강하게 다루는 것이다. 권위적이지 않으면서도 솔직하게 표현하고, 솔직하면서도 상호 관계적인 힘들을 경험하는 것이 이 단계의 중요한 과업이 된다. 이 단계를 거치면서 참여자들은 집단이 안전하다는 것을 경험하게 되고, 보다 진전된 관계의 응집을 향하여 나아가게 된다.

3단계는 ‘결속력 있는 관계형성의 단계’이다. 힘과 힘의 갈등이 상호적이고, 관계적으로 변형되는 것을 경험하면서 참여자들 사이에 상호 결속력이 생겨나게 된다. 3단계는 집단응집력이 가장 최고조인 시기로 개인성이 꽃 피는 시기이다. 이 단계에서는 개인성과 관계성 모두 생산적으로 실현된다. 또한 힘의 알력에서 생기는 갈등보다는 안전하기 때문에 생겨나는 직면이 깊어진다. 상호간에 신뢰가 깊기 때문에 3단계에서 생겨난 갈등은 대체로 건설적으로 다루어진다. 집단의 응집을 촉진하는 리더십은 코틀러의 표현에서처럼 권위적인 리더십보다는 ‘민주적인 리더십’이다.<sup>27</sup> 3단계에서는 참여자들의 주도성은 증가하고 치료자의 리더십은 감소하는 모습을 보이면서 치료자와 참여자 그리고 참여자와 참여자의 관계가 가장 수평적이고 상호적인 시기가 된다. 프롬의 ‘합리적인 권위’<sup>28</sup>는 힘의 우열관계가 점진적으로 동등해지는 3단계에서의 관계의 변화를 분석하는 데 유의미한 개념이다.

4단계는 ‘해체의 단계’이다. 집단 응집력에 의한 힘의 변형과 관계의 재

27 Kottler, Engleear-Carlson, *Learning Group Leadership: An experiential approach*, 98.

28 ‘합리적인 권위(rational authority)’란 힘의 우열관계에서 권위에 의존하는 사람이 점차로 강해져서 동등한 관계가 되는 데 사용되는 능력을 의미한다.’ Erich Fromm, *Escape from Freedom*, 163.

경험이 충분히 일어나게 되면 집단상담은 해체 단계로 넘어가게 된다. 집단에서의 결속과 힘의 변형 경험은 사회에서 경험하기 어려운 독특한 경험이기 때문에 참여자들은 이별에 대한 슬픔과 상실감을 경험하게 된다. 치료자는 참여자들의 이별에 대한 감정을 수용하면서도 집단상담 안에서의 변형 경험들이 가족과 사회에서 현실 검증력을 지니면서 지속적으로 실현될 수 있도록 촉진한다.

#### 4. 힘의 변형을 위한 그룹상담 리더십: 촉진자, 참여자

집단상담에서 치료자는 전문가로서만 존재하기보다는 촉진자(facilitator)로서의 리더십을 발휘하게 된다. 코틀러는 ‘리더의 역할은 지시가 아니라 촉진’이라고 언급한 로저스(Rogers)의 말을 인용하면서 촉진자로서의 치료자 개념을 강조하고 있다.<sup>29</sup> 로저스는 상담과 권위가 양립할 수 있는가의 논제에 관하여 “상담과 권위는 동일한 관계에서 공존할 수 없다”<sup>30</sup>고 언급하고 있다. 힐(Hill)은 로저스의 일치성(congruence), 무조건적 긍정적 존중(unconditional positive regard), 공감(empathy)이 전문가이기보다는 촉진자로서의 치료자의 덕목을 의미한다고 언급하고 있다.<sup>31</sup> 집단상담가 알룸(Yalom)은 치료자의 역할을 ‘문화 형성하기’(culture building)으로 정의하면서 치료자가 주도적이기보다는 간접적으로 상호 관계적인 분위기를 촉진하는 것을 중요하게 여겼다.<sup>32</sup> 또한 목회상담가 클라인벨(Clinebell)은 집단상담에서 일어나는 개인의 변화를 ‘탄생’이라는 언어로 기술하면서, 치료자의 역할을 ‘산파술’(maieutic)이라는 독특한 은유로 표현하고 있다.<sup>33</sup> 그

29 Kottler, Englar-Carlson, *Learning Group Leadership : An experiential approach*, 150.

30 칼 로저스, 『칼 로저스의 카운슬링의 이론과 실제』, 한승호·한성열 역 (서울: 학지사, 2007), 142.

31 Clara E. Hill, *Helping Skills : Facilitating Exploration, Insight, and Action*, 2th ed. (Washington, DC: AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION, 2004), 87-88.

32 Yalom, Leszcz, *The Theory and Practice of Group Psychotherapy*, 120.

외에 사티어의 ‘수평적 리더십’, 프로트의 ‘합리적인 권위’, 텔리히의 ‘실제에 있어서의 권위’ 개념 역시 촉진자로서의 리더십의 가치와 자원들을 풍부하게 제공하고 있다.

한편, 집단상담에서 치료자는 참여자(participant)로서의 리더십을 갖는다. 치료자가 참여자로 존재한다는 것은 한 인격체로서 집단의 관계성 안에 존재할 수 있다는 것을 의미한다. 집단상담에서의 치료자의 존재방식에 대해 클라인벨은 로저스의 ‘나의 희망은 점차로 집단에 참여하고 있는 사람으로서 동시에 집단을 촉진시키는 사람이 되어가는 것이다’<sup>34</sup>라는 말을 인용하고 있다. 클라인벨은 이어서 치료자는 “개개인의 성장을 촉진하기 위한 집단의 환경과 관계양식을 만드는 일 뿐 아니라, 자기 자신의 성장을 계속하는 일을 포함하고 있다”<sup>35</sup>고 언급하면서 치료자 개인의 자기 성장을 강조하고 있다. 치료자가 참여자로서 집단 안에서 관계성을 맺는다는 것은 치료자와 참여자 간의 힘의 간격이 줄어들어 수평적인 관계로 발전하게 되는 것을 의미한다. 사티어는 치료자들이 내담자들을 동등한 가치를 지닌 인간으로 존중하며 만나기를 강조하고 있는데, 내담자의 성장을 돕기 위해 치료자가 먼저 ‘일치성’을 보여주는 것이 중요하다는 점을 역설하고 있다.<sup>36</sup> 참여자로 존재하는 치료자에 대해 집단의 구성원들은 치료자를 자신과 동일한 인간성을 지닌 사람으로 경험하게 된다. 이는 치료자와 참여자와의 관계가 권위적인 힘에 의해서가 아닌 상호적인 힘에 의해 이루어진다는 것을 의미한다. 코틀러는 “종종 치료자가 완벽하지 않은 행동을 하거나 실수를 하게 될 때, 그럼에도 자신을 수용(self-acceptance)하는 치료자의 모습에서 자주 치료적 전환이 일어나게 된다”고 언급하고 있다.<sup>37</sup> 집단상담가 코리(Corey)도 치료자의 인격적 자질을 강조하면서 “치료자의 용기, 온정, 진정성, 보살

33 하워드 클라인벨, 『성장그룹』, 이종현 역 (서울: 한국장로교출판사, 1993), 64.

34 앞의 책, 57.

35 앞의 책, 58.

36 Satir, Banmen et al., *The Satir Model: Family Therapy and Beyond*, 82.

37 Kottler, Engleear-Carlson, *Learning Group Leadership: An experiential approach*, 45.

뽀, 개방성, 민감한 문화적 이슈 인식하기, 개인적인 힘, 활력, 자기 돌봄, 자기 인식, 유머감각, 창의성 등과 같은 특성이 그 자체로 집단상담에서 따뜻하게 안아주는 환경이 된다”<sup>38</sup>고 이야기하고 있다.

## 5. 힘의 변형을 촉진하는 의사소통

힘의 변형 관점에서 집단상담 치료자는 권위적인 힘이 작용하는 대인 관계를 수평적이고 상호적인 관계로 변형하기 위해 적절한 치료적 기술들을 사용한다. 집단상담에서 가장 직접적인 치료적 개입은 의사소통이다. 집단상담의 의사소통 방식은 집단의 주요한 규범이자 치료적인 경험이기도 하다.

힘의 상호적인 변형을 촉진하기 위해서 집단상담의 의사소통은 첫째로 참여자들 사이의 ‘호칭’과 ‘언어’ 사용을 세심하게 고안하여 진행할 필요가 있다. 언어는 ‘관계성’<sup>39</sup>을 나타낸다. 힘의 변형 관점에서 집단상담에서 사용하는 언어는 권위적인 힘을 지속시키는 것이 아닌 상호 관계성을 촉진시킬 수 있는 언어로 재구성하는 것이 필요하다. 최근 사회구성주의 시각에 입각하여 연구하고 있는 학자들은 지배체제를 존속시키는 언어를 해체하고, 새로운 언어를 재구성하는 것의 중요성을 강조하고 있다.<sup>40</sup> 특히 권위주의가 뿌리 깊은 한국인들의 언어 사용은 한국 사회의 권위주의적인 문화와 가치를 담지하고 있으며 힘의 우열관계를 고착시키고 있다.<sup>41</sup> 따라서 한국인들을 대상으로 하는 집단상담에서는 언어 사용이 더욱 세심하게 고안되어질 필요성이 있다. 예를 들면 집단에서 별칭으로 서로를 부르는 것은 동등한 인격으로 상호작용하고자 하는 치료적 목적을 지니고 있으므로 참여자들의 수평적 관계를 촉진할 수 있다.<sup>42</sup> 별칭 부르는 나이, 지위, 신분

38 Marianne Schneider Corey, Gerald Corey et al., 『집단상담: 과정과 실제』, 유동수·김진숙 역 (서울: CENGAGE Learning, 2016), 31-49.

39 Sallie McFague, 『어머니·연인·친구: 생태학적 핵 시대와 하나님의 세 모델』, 75, 84.

40 김경, “현대 한국사회의 권위주의에 대한 사회구성주의의 치료적 접근,” 62.

41 오규훈, 『정과 한국교회』 (서울: 장로회신학출판부, 2011), 361.



이 아니라 개인의 소망, 가치, 자기다움의 특성들 등으로 상호 관계성을 맺게 한다. 또 다른 예로는 집단의 특성에 따라 집단원 모두가 존대어를 하거나, 반말을 하는 수평어 사용을 실험해볼 수도 있다. 한국 사회에서 수평어 사용은 매우 환영받거나 혹은 저항에 부딪힐 수도 있는데, 이러한 역동은 적절히 다루어지기만 한다면 집단의 발달에 기여할 수 있다. 한편 수평어 사용에 있어서는 ‘상호 존중을 기반으로 하는 수평 관계 형성’이라는 치료 목적이 손상되지 않도록 하여, 수평어 사용이 타인의 영역을 침범하지 않도록 유의할 필요가 있다.

힘의 변형을 위한 의사소통에서 그 다음으로 중요한 것은 ‘감정’에 초점을 두는 것이다. 알론은 “치료란 교정적 정서 경험을 통해서 일어나게 된다”고 언급하고 있다.<sup>43</sup> 권위적인 힘의 관계에서 감정은 쉽게 억압되거나 축소되며, 혹은 특정 감정이 과장되는 경향이 있다. 호나이는 신경증적 성격 유형을 “특정 감정을 억압하거나 과장하는 현상”<sup>44</sup>으로 설명하고 있다. 즉, 적대감을 억압하고 무력감을 과장하는 동조적 유형, 두려움을 억압하고 적대감을 과장하는 공격적 유형, 모든 감정을 억압하면서 타인과의 관계에서 우월감을 추구하는 회피적 유형이 그것이다. 사티어는 “문제 가정에서 성장한 사람들이 감정 표현이 자유롭지 못하다”<sup>45</sup>고 언급하면서, 감정 작업을 치료의 제1단계로 삼았다. 감정에 초점을 맞추는 것이 중요한 또 다른 이유는 감정 표현이 타인과의 상호 관계성을 촉진하기 때문이다. 길리건은 여성안의 숨겨진 목소리가 표현되어야 한다고 강조하고 있는데,<sup>46</sup> 이는 감정의 표현을 통해서 타인과의 관계에서 상호관계성이 생겨나기 때문이다. 또한 킬리히의 영향을 받은 피취(Pietch)는 감정을 인간의 존재와 연결 지으

42 권경인, 『집단상담 활동: 집단발달 및 이론별 촉진요인으로 구분한』 (파주: 교육과학사, 2008), 35.

43 Yalom, Leszcz, *The Theory and Practice of Group Psychotherapy*, 28-29.

44 Karen Horney, 『카렌 호나이의 정신분석』, 15-62.

45 Satir, Banmen et al., *The Satir Model-Family Therapy and Beyond*, 79-81.

46 캐롤 길리건, 『다른 목소리로』, 허란주 역 (서울: 동녘, 1997), 18.

면서 “상대방의 감정을 받아들이는 것은 ‘존재를 받아들이는 것(to accept his be-ing)’이다”라고 표현하고 있다.<sup>47</sup> 이러한 면에서 볼 때 집단상담은 권위적인 힘에 의해 눌린 감정이 자유롭게 표현되어질 수 있도록 안전감을 제공하는 장소라고 할 수 있다.

마지막으로, 힘의 변형을 위한 의사소통에서 중요한 것은 감정표현에서 그치는 것이 아니라, 현실 검증적인 ‘피드백’을 반드시 병행하는 것이다. 피드백은 알롭이 말하고 있는 교정적 정서 경험에서 ‘교정’에 해당하는 부분이다.<sup>48</sup> 집단상담에서 개인은 피드백을 통해서 권위적인 힘에 의한 왜곡된 관계 패턴을 변형시킨다. 피드백은 사티어 치료에서 2단계인 ‘자각하는 단계’에 해당된다.<sup>49</sup> 피드백의 형태는 클라인벨에 따르면 ‘돌봄’(caring)과 ‘맞섬’(confrontation)이다.<sup>50</sup> 클라인벨은 성장은 돌봄과 맞섬으로 이루어졌다고 주장하면서, ‘성장=돌봄+맞섬’이라는 성장공식을 만들었다. 집단상담에서 개인은 돌봄과 맞섬의 피드백을 통해 현실 검증이 가능한 성장을 이루게 된다. 피드백의 또 다른 형태는 ‘나 입장’(I-Position)에서 의사소통을 하는 것이다. 권위적인 힘에 익숙한 사람은 자기 자신의 느낌과 의견을 표현하는 것에 어려움을 느낀다. 니콜라스는 보웬의 ‘자기 분화가 상호 관계성을 촉진한다’<sup>51</sup>고 하는 말을 언급하면서 개인이 자신의 입장을 유지하는 가운데 이루어지는 의사소통이 상호 관계성을 맺게 한다고 강조하고 있다. 피드백은 또한 집단의 현재적인 상황에 초점을 맞추면서 ‘지금-여기’(Here-Now)에서의 의사소통을 하면서 힘의 변형을 촉진할 수 있다. 집단상담에서 참여자들은 과거에 힘이 있는 대상들과의 관계에서 느꼈던 감정을 집단의 현재적인 상호 작용에서 재현하면서 권위적인 힘에 의한 대인

47 William V. Pietsch, *Human BE-ing: HOW TO HAVE A CREATIVE RELATIONSHIP INSTEAD OF A POWER STRUGGLE* (New York: Lawrence Hill&Company, 1974), 76.

48 Yalom, Leszcz, *The Theory and Practice of Group Psychotherapy*, 28-29.

49 Satir, Banmen et al., *The Satir Model: Family Therapy and Beyond*, 79-81.

50 하워드 클라인벨, 『성장상담』, 이종현 역 (서울: 성장상담연구소, 2001), 64.

51 Michael Nicholas, 『가족치료: 개념과 방법』, 김영애 역 (서울: 시그마프레스, 2017), 112.

관계 패턴을 반복한다. 집단상담에서는 바로 이러한 시점들이 치료적 개입이 필요한 순간들이다.

### III. 힘의 변형 관점에서 사례분석

이 단원은 2장에서 재이론화한 힘의 변형 관점의 집단상담 이론에 근거하여 집단상담에서 청소년의 폭력성이 변형되어가는 과정에 대한 질적 사례분석이다. 질적 연구에서 최근 중요하게 제기되는 것은 윤리적인 문제이다. 질적 연구는 연구자 스스로가 연구 도구가 되어 연구 참여자의 경험을 관찰하고, 그들과 끊임없는 상호작용을 통해 연구를 수행하게 된다. 신혜원은 질적 연구의 이러한 특징으로 인해 ‘연구자가 현장에 진입하는 과정, 연구 참여자를 섭외하고 자료를 수집하는 과정, 자료를 분석하고 출판하는 연구의 모든 단계’에서 윤리적인 문제에 직면하게 된다고 강조하고 있다.<sup>52</sup> 본 사례연구에 있어서 윤리적인 책임을 지기 위해 연구자는 청소년 OO와 법적 보호자에게 ‘사례 제공 동의서’를 받았으며, ‘개인 신상에 대한 비밀 보장’, ‘연구에 기록되는 개인 표기 양식과 대화 내용’을 사전에 공유함으로써 참여자와 검증 과정을 가졌다. 또한 사례 기록 내용 중에 참여자가 비밀을 요청하는 내용에 대해서 참여자의 사적 권리를 존중하고 보호하고자 하였다. 동시에 질적 연구이지만 연구자 개인의 주관성이 연구 결과에 개입되는 것을 최소화하기 위하여 집단상담 사후 1년 뒤 당사자인 청소년 OO를 포함하여 집단상담에 참여한 교사 3인의 심층 인터뷰를 보완하여 청소년 OO의 힘의 변형을 보다 객관화하여 예증하고자 하였다. 사례분석은 세 파트로 나누고자 한다. 첫째는 집단상담의 발달 단계별로 청소년 OO의 폭력성 변형을 관찰 기록한 것이다. 둘째는 4인의 심층인터뷰를 통한 청소년 OO의 힘

52 신혜원, “질적 연구에서의 윤리적 문제: 질적 연구자 경험 사례를 중심으로” (이화여자대학교 박사학위논문, 2019), 11-12.

의 변형 분석이다. 셋째는 재이문화한 힘의 변형 관점에 근거하여 청소년 OO의 힘의 변형을 분석한 것이다.

## 1. 집단상담에서 청소년 OO의 폭력성 변형 과정

### 1) 청소년 OO의 기본 사항과 집단의 특징

청소년 OO는 지방에 소재한 가정 위탁센터에 거주 중인 18세 남학생이다. OO은 1세부터 보육원에서 성장하였으며, 중3때 청소년 OO가 개방하기 어려워하는 어떤 사유로 인해 9개월간 소년원에 있었다. OO은 출소 후 보호관찰기간 중에 대안 공립 고등학교와 가정 위탁센터에 연계되어 생활하였다. 집단상담을 진행하던 시기에 청소년 OO는 친부의 사망을 우연히 알게 되었고, 시골에 거주 중인 조모와 누나를 찾게 되면서 자신의 출생 배경을 알게 되었다. 청소년 OO는 10대 중후반인 모와 20대 초반인 부 사이에서 둘째로 태어났으나, 아이 둘은 못 키운다는 모의 강력한 요구로 1세에 보육원에 맡겨졌다. 조모가 OO에게 전한 이야기에 따르면 그 후 모는 가출하여 연락 두절인 상태이다.

청소년 OO는 학교 부적응과 교사 및 또래 관계에서 보이는 폭력성과 공격성으로 상담교육이 중점적으로 이루어지는 위스쿨 대안교육 프로그램에 의뢰되었다. 위스쿨에서는 OO를 치료하기 위해 OO가 거주하고 있는 가정 위탁센터의 입소생들과 교사들을 대상으로 하는 집단상담을 치료자인 본 연구자에게 의뢰하였다. 집단상담은 평균적으로 주말을 이용하여 월 1회씩 7회기 동안 진행되었으며, 한번 진행할 때마다 4~5시간 동안 이루어졌다. 집단의 구성원은 부모의 부재 혹은 양육 기능의 상실, 가정 폭력 등으로 의뢰된 초중고 남학생으로 이루어진 입소생 6명과 사회복지사인 생활교사 3명이었다. 또한 OO의 대안학교 상담교사와 위스쿨 상담교사 2인이 공동치료자로 함께하였다. 본 집단상담의 주요 목적은 청소년 OO의 폭력성

변형이며, 이를 위한 전략은 집단상담 과정에서 수평적이고 상호적인 관계성을 발달시키는 것이다. 사례를 기술함에 있어 청소년 OO와 다른 구성원들의 상호작용을 표현하기 위하여 청소년 OO은 ‘청소년 OO’, 다른 집단원은 A, B, C 등 알파벳 표기, 연구자는 치료자로 지칭하였다.

연구자는 본 집단상담을 진행함에 있어 청소년 OO의 변형을 위해 집단의 관계 환경을 상호적이고 수평적으로 만드는 데 주력하였다. 따라서 청소년 OO만이 아니라 집단의 참여자들인 다른 입소생들과 생활교사 그리고 상담교사 모두 관계성 변형의 중심에 있었으며, 이들에게서도 크고 작은 변형들이 일어났다. 하지만 본 사례는 연구의 목적에 따라 청소년 OO의 변형에 초점을 두어 기술하였기 때문에 다른 참여자들의 변형 과정이 상세히 기록되지 않았음을 앞서 밝혀둔다.

〈표 1〉 회기별 계획

| 회기 | 날짜         | 그룹단계                  | 구조화프로그램                                     | 소요시간 |
|----|------------|-----------------------|---------------------------------------------|------|
| 1회 | 2018.12.23 | 1단계<br>도입             | 1세션 첫 만남 바디워크놀이<br>2세션 느낌말게임                | 5시간  |
| 2회 | 2019.1.11  |                       | 1세션 그룹규칙<br>2세션 느낌말대화<br>3세션 사진치료: 2019년의 나 | 5시간  |
| 3회 | 2019.2.22  | 2단계<br>실험적<br>관계형성    | 1세션 축하의식<br>2세션 맞섬과 경청                      | 5시간  |
| 4회 | 2019.4.6   |                       | 1세션 Ice Breaking<br>2세션 동물그림: 타인이 보는 나      | 5시간  |
| 5회 | 2019.6.1   | 3단계<br>결속력 있는<br>관계형성 | 1세션 케익 축하의식<br>2세션 갈등다루기(위기개입)              | 4시간  |
| 6회 | 2019.6.31  |                       | 1세션 노래치료<br>2세션 가족치료                        | 5시간  |
| 7회 | 2019.7.1   | 4단계<br>해체             | 3세션 상장의식<br>4세션 마감의식                        | 3시간  |

## 2) 청소년 OO의 폭력성 변형 단계

### (1) 1단계

치료자는 본 집단상담의 1, 2회기를 1단계로 삼았다. 해당 회기에서는 의사소통에 대한 최소한의 규범이 안내되었고, 그 내용으로는 감정언어로 말하기, 솔직하게 말하기, 경청하기, 평가 혹은 판단 언어 사용하지 않기, 별칭 부르기, 수평어 사용하기 등이 해당되었다.

동질그룹의 특성을 띤 이 집단에서는 집단상담 초기부터 사전에 존재해 왔던 갈등과 권위적인 힘들의 유형들이 그대로 드러났다. 1회기가 시작되자마자 집단에 긴장감이 감돌았다. 청소년 OO이 신규 생활교사J에게 공격적인 신체언어와 말을 한 일로J(여, 40대 중반)와 대표 교사K(여, 50대 중반)가 OO에게 화가 나 있었기 때문이었다. OO는 집단 시작 전날, 반갑게 인사를 해오는 신규 교사J에게 손짓을 하며 “어이 일루 와 봐요, 지금 한 말 다시 해봐요”라며 공격적인 어투로 노려보았다. 이 일로J는 교사이자 어른으로서 모멸감과 두려움을 느꼈다고 하였으며, OO는 친하지도 않은 데 친한 척하는 J가 부담스러웠다고 말하였다.

1회기 피드백 시간이 시작되자 대표 교사K는 OO에게 교사에게 무례하게 했다면 소리를 쳤고, 연이어 “그래서 어떻게 살래? L(남, 18세)은 참 유순한데, 너는 왜 말만 하면 시비야?”라고 하며 화를 내었다. OO는 고함을 치며 혼내는 K에게 아무 말을 못하고 고개를 숙이고 있었다. 치료자는 전날 일어났던 일에 대하여 시시비비를 가리기보다는 대표 교사K가 OO에게 고함을 치는 지금-여기(Here-Now)의 상호작용을 주의 깊게 따라가면서 두 명의 교사로부터 동시에 공격을 받는 OO의 억울함과 위축감을 공감하였다.

다음은 대표 교사K가 다른 입소생인 L과 OO를 비교 평가한 부분에 대해서 직면하였다. 치료자의 직면 후 입소생 H(남, 16세)와 L(남, 18세)은 OO에게 공감하는 모습을 보였다. “선생님들에게 동시에 공격을 받아 OO가 화가 났을 것 같고, 비교당해서 억울하겠다”는 피드백이었다. L은 더 나아가

대표 교사 K에게 “화낼 때 무섭고 압박감이 느껴진다”고 직면하였다. K는 자신이 말투가 강해서 친구들이나 OO에게 상처가 될 수도 있겠다며 L의 직면을 수용하였고, 그 후 집단 전체에 팽배했던 긴장감이 누그러들면서 OO도 편안한 얼굴이 되었다.

한편 OO는 대표 교사와 같이 힘의 크기가 큰 대상에게는 위축되었지만, 그렇지 않은 대상에게는 공격성을 쉽게 드러내었다. 집단원 중에서 나이가 제일 어린 초등학생 A(남, 11세)는 OO가 제일 많이 화를 표출하는 대상이었다. A는 주의력 결핍 장애가 있는 아동으로 집단에서도 자주 산만한 모습을 보였는데, 집단에서 OO는 A를 자주 노려보거나 화를 내었고, 그런 순간에 A는 소리 없이 울거나 OO의 눈치를 보았다. OO는 쉬는 시간이면 주먹으로 중학생 H(남, 16세)의 어깨를 세게 때리며 장난인 듯 넘어가곤 했는데, 이에 대해 H는 웃으며 피하는 모습을 보였다.

20대 후반인 학교 상담교사 B(남, 20대 후반)에게 OO는 높은 호감을 보이면서도 쉬는 시간이면 B의 본명을 별칭 대신 친구처럼 불렀다. 교사 B는 OO에게 불쾌함을 느꼈지만, OO의 공격성 때문에 위축되어 직접 표현하지 못했다. 치료자는 OO의 공격성을 관찰하면서 구조화된 의사소통 훈련을 통해 B가 느끼는 불쾌감을 OO에게 표현할 수 있도록 하였다. 의사소통 훈련 방식에 따라 OO는 “내가 이름을 불러서 불쾌했구나! 그 말 들으니 미안해!”라고 표현하였지만, 눈빛으로는 B를 쏘아보며 주먹을 세게 쥐고 있는 공격적인 신체언어를 보였다. 이때 치료자는 OO의 불일치적인 신체언어를 직면하였고, 미안한 감정에 맞게 신체언어를 수정하도록 요청하였다. 순간 OO는 반사적으로 치료자를 노려보았으나, 곧 자세와 표정을 바꾸어 다시 B에게 사과하였다.

OO가 사과를 하면서 공격적인 표정이 사라지자 집단원들에게서 감탄사가 쏟아져 나왔다. 또한 OO를 무서워했던 초등학생 C(남, 11세)가 “사실 OO가 너무 무서웠다”며 처음으로 솔직한 감정을 표현하였다. OO는 자신을 무섭다고 표현한 C의 말을 처음에는 받아들이기 힘들어했다. 하지만 곧

C에게 “무서웠다면 미안하다”는 표현을 하였는데, 집단원들은 OO가 재차 사과하는 모습을 신기하다고 보고하였다.

1단계 마무리 즈음 OO는 이전과는 다른 집단원들의 수용과 지지를 받게 되었다. 또한 마지막 세션 사진치료에서 나태주의 시를 자발적으로 낭송—“기죽지 말고 살아봐/꽃피워봐/참 좋아”—하며 새해를 맞이하는 자신에게 선물하고 싶은 시라고 표현하였다.

1단계에서 OO는 후반부로 갈수록 방어적인 공격성이 줄어들었고, 집단원 일부에게 사과를 하면서 관계적인 소통을 시도하였으며, 시 낭송과 같은 자기표현을 보다 적극적으로 하는 모습을 보였다.

## (2) 2단계

2단계는 집단상담 3, 4회기에 해당되며, 이 시기에는 집단원들이 상호 간의 갈등을 공개적으로 다룰 수 있도록 하였다. 서로에 대한 감정을 ‘돌봄’과 ‘맞섬’의 피드백 형식에 맞게 표현하도록 하였으며, 이때 OO의 공격적인 방어를 최소화하고자 교사를 포함한 모든 구성원들이 동등하게 순서가 돌아가게 하였다.

OO는 자신의 순서에서 생활교사 J(여, 40대 중반)와 E(여, 40대 중반)에게 공감 없이 원리원칙만 강조하고 같은 말을 반복적으로 길게 하는 것이 답답하다는 피드백을 하였다. 치료자는 불만을 표현하는 OO에게서 무의식적으로 공격적인 말이나 신체언어가 나타날 때마다 감정언어로 표현하도록 개입하였다. J와 E는 OO만이 아니라 다른 입소생들에게서도 같은 말을 들은 상태였기에 OO의 불만을 이해하고 수용하는 모습을 보였다. OO는 전체 피드백에서 “선생님이어서 말하지 못했는데, 그동안 쌓인 속마음을 다 털어놓을 수 있어서 후련하다”고 표현하였다. 돌봄과 맞섬 피드백에서 OO 역시 집단원들에게 동등하게 피드백을 받았다. 비슷한 또래들이 OO에게 공통적으로 무섭다고 말하였다. 처음에 OO는 억울함을 호소하였지만, “때릴까 무서워서 OO를 피한다”는 H의 표현에 자신의 장난이 상대에



게는 두려움이 될 수 있다는 것을 알았다고 보고하였다. OO는 무섭다고 표현한 집단원 C, L, H에게 사과를 하면서 “이후에는 때리지 않겠다”며 공개적인 다짐을 하였다.

이후 OO는 자신에게 폭력성과 공격성이 있다는 것을 한층 더 수용하는 모습을 보였다. 자신과 닮은 동물 이미지를 고르는 작업에서 OO는 자신을 악어로 표현하며 “입을 다물고 있을 때는 해치지 않지만, 입을 벌리면 누구라도 해치는 악어의 모습이 나와 닮았다”고 언급하였다. 이 말에 그동안 OO의 가장 큰 공격의 대상이었던 초등학교생 A는 “처음 만났을 때 OO이가 친절했고, 잘해줬다”고 따뜻한 피드백을 하였다. 이에 OO은 고개를 끄덕이며 수용하는 모습을 보이면서 A에게 이전 회기와 달리 적극적으로 돌봄의 피드백을 하면서 그즈음 유분증세로 고충을 겪던 A에게 휴지 사용법이나 씻는 타이밍을 세심하게 알려주었다.

2단계에서 OO는 교사인 어른들과 공정하고 솔직하게 피드백을 주고받으면서 힘에 눌린 감정이 해소되는 경험을 하였고, 자신에 대해 무섭다고 하는 집단원들의 피드백을 수용하였으며, 공격의 주 대상이었던 A를 돌보는 모습을 보였다.

### (3) 3단계

3단계는 5, 6회기로 집단 과정에서 OO로 인한 집단의 긴장과 갈등이 거의 해소가 되었다. 그러면서 집단원들의 관심이 각자 자신에게로 향하게 되었고, 가족치료와 같은 개인의 이슈에 초점을 맞춘 치료 작업이 진행되었다. 3단계에서는 집단 안에 예기치 못한 위기가 생겼는데, OO와 집단원들은 이 위기에 적극적으로 대처하면서 더욱 응집되어져 가는 모습을 보였다.

OO는 센터 차원에서 대기업에서 진행하는 후원금을 신청하기 위해 서류를 떼던 중 친부의 사망을 확인하게 되었고, 본적지를 들고 해당 지역을 가서 친할머니와 누나를 찾은 일을 보고하였다. “할머니가 잔소리가 많으시고, 사는 곳이 깡시골이라 아무것도 못해서 심심했다”고 표현하는 OO에

게 집단원 여러 명이 가족을 찾아 축하한다며 함께 기뻐하였다. 또한 OO는 학교에서 화가 날 때 참는 횟수가 많아져 친구들이나 선생님께서부터 칭찬을 받는다는 것도 보고하면서 자신의 변화에 뿌듯해하는 모습을 보였다.

한편 집단에 위기가 생겼는데 A가 최근에 센터에서 교사와 갈등 중에 화를 참지 못해 칼을 휘둘렀던 일이었다. 이 일로 경찰까지 온 일을 생활교사 E가 보고하자 집단에 긴 침묵이 이어졌다. 집단원들은 A가 집단에 함께 있는 상황에서 솔직하게 느낌을 말하기를 피하였으며, A도 불안해하며 집단원들의 눈치를 보고 있었다. 치료자는 피드백이 이루어지지 않자 1시간 동안 A와 집단원들을 일시적으로 분리하여 집단을 진행하기로 계획을 변경하였다. A는 상담교사 D(여, 50대 초)와 개인 상담을 진행할 수 있게 하였으며, 다른 집단원들은 집단을 이어갈 수 있도록 하였다. A가 개인 상담으로 분리되자 집단원들은 각자가 느낀 공포감을 자유롭게 털어놓았다. H는 방문을 안에서 잠글 수 있도록 시스템을 만들어 달라고 생활 교사인 J에게 요청하였다. 현장에 있던 C와 L은 자칫하면 큰일이 일어날 뻔했다며 높은 불안감을 표현하였다. 이 일을 처음 전해 들은 OO는 “내가 그 자리에 있었다면 A를 때려서 제압했을 거다”라고 반사 반응적으로 표현하였다. 치료자는 OO의 공격적인 표현에 주목하면서 “폭력으로 제압한다는 말이 철렁하다”는 것과 “대개의 경우 폭력적인 사람은 힘이 없을 때 피해자였던 경우가 많다”는 말을 함으로 이를 간접적인 교육의 기회로 삼고자 하였다. 치료자의 말에 OO는 “나도 보육원 형들에게 많이 맞았다”는 어린 시절의 경험을 회고하는 모습을 보였다.

힘으로 제압하겠다는 OO의 감정적인 모습이 누그러들면서 집단원들은 어떻게 이 위기상황을 해결할 것인가에 대한 이야기들로 주제를 옮겨갔다. 집단원들은 자신들의 안전만 지키려는 것이 아니라, A의 충동성을 자극하지 않기, 놀아주기 등의 의견들을 활발하게 내면서 A와 함께 센터에서 지내는 방법을 모색하였다. A가 함께한 전체 피드백 시간에 치료자는 불안해하는 A의 마음을 공감하면서 집단에서 나누었던 내용 중 “친구들이 A와 함께 잘 지

내기를 바란다”는 이야기를 간략하게 전하였다. 또한 A와 같은 나이인 C와 서로에게 느끼는 감정을 주고받으며 공감할 수 있도록 하여 A의 불안한 감정이 누그러들고 안정감을 경험할 수 있도록 치료적 접근을 하였다.

갈등과 위기 상황을 극복하면서 집단이 응집된 3단계 마지막 과정에서 가족치료를 진행하였다. OO는 그동안 센터 선생님들에게도 개방하지 않던 자신의 생육사의 많은 부분을 개방하였다. OO가 개방한 내용을 요약하면 다음과 같다. ‘어릴 때 보육원에서 호른을 배우며 무지 혼났다. / 보육원에서 나를 때린 형들 때문에 나는 힘을 키우려고 운동을 열심히 했다. 그래서 어딜 가도 지금은 힘으로 풀리지 않는다. / 나는 1살에 보육원에 갔다. 엄마는 16세, 아빠는 스무 살 갓 넘어 누나를 낳고, 그다음 나를 낳았는데 엄마가 둘 다 키울 수 없다고 해서 내가 보육원에 맡겨졌다고 할머니가 그랬다. / 아빠의 사망 소식을 알고 화가 났다. 아무리 그래도 그렇지 부모가 사망한 것은 나에게 알려줘야 하지 않나? / 나는 할머니나 누나에게 기댔 마음이 없다. 지금 까지도 그랬지만 앞으로도 내 힘으로 살아나갈 것이다.’

3단계에서 OO는 가족과 관련한 자기 개방을 깊은 수준에서 하는 모습을 보였으며, 반사 반응적인 폭력성의 습관이 공감적인 관계성으로 변형되는 유연성과 집단원들과 상호 협력하면서 위기를 해결해 나가는 모습을 보였다.

#### (4) 4단계

7회기는 집단상담 마무리 세션으로 진행되었다. 집단상담 과정 중에 일어난 개인의 변화와 성장을 확인하고, 승인하는 과정을 통해 자기 가치감을 높이고, 변형을 지속할 수 있도록 의도하였다. 두 가지 구조화 프로그램을 진행하였는데, 하나는 척도질문을 제시함으로 집단상담 과정에서 경험한 각자의 성장을 체크하는 것, 다른 하나는 집단원들이 롤링페이퍼 형식으로 성장의 내용을 써주는 ‘상장의식’이다. 기록 후에는 ‘상장수여식’이라는 의식화 작업을 하였는데 이는 개인의 성장을 집단의 관계성 속에서 승인받도록 하는 것이 목적이었다. OO는 1~10으로 표현하는 척도질문에서 화가 7

에서 3으로 줄어들었다고 보고하였으며, OO가 집단원들로부터 받은 상장의 내용은 다음과 같다.

[자료1] 청소년 OO의 상장치료

|                                            |
|--------------------------------------------|
| ○마음 따뜻상 - 허세 뒤에 보이는 자상함 ○진해집 ○착한 상         |
| ○존데레상 - 차가워 보이는 모습 속 따뜻한 마음 ○깨끗상           |
| ○반전상 - 근사한 친구라는 것을 보여줌 ○아기상 : 자는 모습이 아기 같음 |
| ○참은 상 - 참을성과 인내심이 돋보임 ○커피를 만들어줘서 최고의 바리스타상 |

4단계에서 OO는 화가 현저히 줄어들었으며, 이러한 변화가 집단원들과의 관계성 속에서도 확인되고 승인되는 과정을 경험하였다.

## 2. 4인의 심층 인터뷰를 통한 힘의 변형 분석

연구자는 OO의 폭력성 변형에 관한 연구자 자신의 주관적 이해를 극복하고자 집단상담 종료 후 1년 뒤, OO 당사자와 집단상담을 함께한 생활교사 E, 상담교사 B와 D를 대상으로 심층 인터뷰를 진행하였다. 해당 참여자들을 인터뷰 대상으로 선택한 이유는 집단상담 이후에도 지속적으로 센터, 학교, 위스쿨에서 OO를 만나고 있기 때문에, OO의 힘의 변형을 객관적 사실에 근거하여 진술할 수 있다고 판단하였기 때문이다. 인터뷰는 개별적으로 진행되었으며, 인터뷰 결과 폭력성 변형, 관계성 변형, 상호 순환적 변형, 일상생활 및 자기실현의 변형 등으로 청소년 OO의 변형을 유목화할 수 있었다.

〈표 2〉 심층인터뷰 명단

| 인터뷰 대상     | 인터뷰 진행일    | 시간  | 방법 |
|------------|------------|-----|----|
| 청소년 OO     | 2019.10.29 | 60분 | 전화 |
| 생활교사 E     | 2019.10.30 | 40분 |    |
| 학교 상담교사 B  | 2019.10.30 | 40분 |    |
| 위스쿨 상담교사 D | 2019.10.31 | 40분 |    |

인터뷰에서 OO의 ‘폭력성’ 변형은 OO 자신과 세 명의 교사들에게서 모두 확인이 되고 있다. OO은 자신이 집단상담 이후에도 가장 많이 노력하는 점이 분노 조절이라고 하였고, 그로 인하여 학교와 센터 교사들과의 관계성 변화에 만족스러워 하였다. 생활 교사 E는 OO이 작년처럼 화내는 일이 드물고, OO가 자신도 모르게 화를 폭발하던 대상인 A와 적절한 거리를 두며 화를 내지 않기 위해 노력하고 있다고 보고하였다. 상담교사 D는 OO의 공격적인 눈빛과 표정이 많이 부드러워졌다고 보고하였으며, 본명을 불러 불쾌한 마음을 전했던 상담교사 B는 자신의 꿈에서도 폭력성을 조절하는 OO가 나타날 만큼 분노를 조절하기 위한 OO의 노력들을 신뢰하고 있었다.

OO은 폭력성만이 아니라 ‘관계성’ 면에서도 변화하는 모습을 보였다. OO의 관계성이 변형은 먼저 교사들과의 관계에서, 그다음 또래관계에서 일어났다. 상담교사 D는 OO이 집단상담에서 어른인 교사들에게 안전한 분위기 속에서 솔직한 직면을 하면서부터 교사들과 편안해지기 시작했다고 보고하고 있다. OO도 집단상담에서 가장 좋았던 장면으로 교사, 학생 구분 없이 돌아가며 돌봄과 맞섬을 했던 장면을 꼽았다. 어른들에게 향하던 적대감이 사라지면서 OO은 사이가 멀어진 학교 교사들에게 자신이 먼저 다가갔다고 보고하였다. 생활교사 E는 OO이가 “선생님 힘들게 하지 말라!”고 동생들을 가르친 에피소드를 말하였고, 상담교사 B는 OO가 언급했듯이 관계가 깨어진 학교 교사들과 회복된 일들을 보고하였다. 또래관계나 동생들과의 관계에서도 변화된 모습들이 있었는데 A와 C와 같은 센터 동생들의 옷을 골라주는 모습이 보고되었고, 학교 후배의 산행을 끝까지 응원하고 돕는 모습도 있었다. 힘의 권위적 관계에서 약자로 놀리기도 하고, 강자로 폭력적인 힘을 행사하기도 했던 OO이가 동등하게 말할 수 있었던 집단상담 장면을 가장 좋았다고 표현한 것처럼 집단상담에서 수평적인 의사소통이 OO의 변형에 적지 않은 영향을 미쳤다고 평가할 수 있다.

한편 OO의 폭력성 변화는 OO 자신만이 아니라 ‘타인의 변화’도 이끌어내는 상호순환적인 변형을 이루고 있었다. 폭력성과 공격성은 표출되든 아

니든 관계에 불안감을 전염시키는 강력한 권위적인 힘을 지니고 있다. 반면 폭력적인 힘이 무장 해제될 때 상대방은 안도하게 되며, 강압이 아닌 자발성에 의해 관계성을 맺게 된다. OO의 변화는 인터뷰에 참가한 교사들의 변화를 촉진하였는데, 생활교사 E는 OO을 긴장감을 주던 존재에서 자신에게 힘이 되고 따뜻한 존재로 느끼고 있었다. 상담교사 D는 OO이 꼴도 보고 싶지 않던 대상이었다가 현재는 아들처럼 가깝게 느껴진다고 보고하였다. 상담교사 B는 OO이 두렵고 피하고 싶은 대상이었는데, 현재는 지지와 응원의 대상이 되었다고 보고 하였다.

OO의 변형은 ‘일상적인 생활과 자신의 진로 탐색’에 대한 부분에서도 생산적인 변형을 이루어 가고 있었다. 생활교사 E는 OO이 센터에서의 생활에 부적응적인 면이 거의 사라졌으며 귀가시간, 교회생활, 학교생활 등을 착실하게 하고 있다고 보고하였다. 진로 선택에 있어서 OO은 청소년 상담학과를 정하였는데, 이는 자신과 같이 방황하는 청소년들에게 도움을 주고 싶기 때문이라고 이야기하였다.

### 3. 힘의 변형 관점에서 청소년 OO의 변형 분석

‘프롬의 권위주의 성격유형’에 따르면 OO은 힘의 우열관계에서 교사와 같은 권위자에게 공생적인 모습과 반역적인 모습을 동시에 나타내었다. 반대로 힘이 약한 구성원에게는 힘의 우월성을 추구하면서 공격적이고 폭력적인 모습을 보였다. 한편 대표 교사 K에게서는 부분적으로 힘의 우열 관계에서 ‘억제적 권위’라 명명할 수 있는 지배적인 모습이 있었던 것으로 분석할 수 있다. 자신 안에 있는 힘을 분석하고 명명할 수 있을 때 권위적이고 폭력적인 힘은 변형 가능성을 갖게 된다. OO이가 자신을 무서워하는 구성원들의 감정을 수용하면서 폭력을 행사하지 않겠다고 다짐한 것과 자신의 폭력성이 어린 시절 경험한 폭력으로 인한 것임을 알아차리게 되면서 OO의 힘의 변형은 구체성과 지속성을 띠게 되었다. OO의 폭력성은 집단상담

이후 1년여의 기간 동안 거의 나타나지 않았고, 오히려 깨어진 관계를 회복하거나, 타인을 돕는 돌봄의 리더십으로 변형되어 갔다.

‘호나이의 성격유형’으로 분석해 볼 때, OO은 폭력성과 공격성을 과대 감정으로 발달시켰으며, 무력감과 좌절감을 과소 감정으로 축소시켜왔다고 볼 수 있다. OO은 집단상담 과정에서 반사적으로 공격성을 드러내거나, 직면을 받았을 때 부인하기도 했으나 타인의 감정을 수용하여 사과를 하는 것과 같은 과소 감정을 발달시키는 모습도 있었다. OO의 변형이 지속성을 떨 수 있었던 것은 집단에서 수용 받는 경험이 주어졌기 때문이다.

OO의 변형은 ‘집단상담의 수평적이고, 상호적인 대인관계 환경’으로부터 비롯되었다. 집단에서 교사나 학생이나, 치료자나 참여자나 동등하게 말할 수 있는 수평적인 의사소통의 구조는 OO의 변형에 영향을 미쳤다고 평가할 수 있다. 수평 관계가 안전하게 집단 안에서 이루어졌을 때 OO은 억압된 감정을 공격적이지 않고 편안하게 표현할 수 있었으며, 이 자체가 OO에게는 치료적이었다고 볼 수 있다. 수평관계 속에서 동등하게 대화하면서 관계 속에서 폭력적인 학생으로 고정화된 OO의 이미지는 따뜻한 돌봄의 이미지로 변형되었다.

수평관계를 촉진하기 위한 집단 내 ‘의사소통’ 구조화 작업은 그룹 초기에 매우 중요한 과업이 된다. 언어는 곧 관계성을 의미하기 때문에 수평관계를 촉진하기 위한 ‘언어’ 사용은 집단상담에서 매우 신중하게 고려되어야 한다. 존대어와 반말 그리고 호칭의 구분이 명확한 한국인의 언어가 권위적인 관계를 지속시키는 힘이 있기 때문에 모두가 똑같이 존대어를 하거나 반말을 사용하는 수평어 사용을 구조화하였는데, 본 집단에서는 반말을 사용하였다. 특히 이 집단은 동질그룹이기 때문에 교사-학생 간의 서열, 나이에 의한 서열, 신체적인 힘에 의한 서열이 고착화된 상태였는데, 별칭과 수평어 사용을 통해 집단원들의 관계가 수평적으로 변형되어가는 모습을 보였다. 한편 수평관계를 촉진하기 위한 수평어 사용은 한국적인 상황에서는 좀 더 신중하게 구조화가 되어야 하는 측면도 있다. 수평어는 힘에 눌린 구성

원에게 강한 해방감을 주기도 하지만, OO이 상담교사 B의 본명을 부르는 것처럼 상대에 대한 존중이 결여된 감정 해소가 일방적으로 나타나는 모습을 보이기도 하였다. 따라서 힘의 변형에 초점을 두는 집단상담은 상호 역할을 존중하면서 이루어지는 수평관계를 강조할 필요가 있다.

또한 의사소통에서 ‘감정’에 초점을 맞추는 것이 OO의 변형을 촉진하였다고 분석할 수 있는데, 이는 대표 교사 K의 평가 및 판단 언어보다는 입소생들이 표현한 무섭다는 감정언어에 OO가 폭력성을 내려놓겠다고 다짐한 것을 예로 들 수 있다. ‘지금-여기’에서의 상호작용도 OO의 힘을 변형에 영향을 미쳤다. 지금-여기에서의 의사소통은 대표 교사 K가 OO를 지적하는 장면, OO가 B에게 사과하면서 공격적인 신체언어를 보이는 장면, OO가 반사적으로 A를 때려서 제압하겠다는 장면 등에서 관찰할 수 있는데, 집단상담에서는 이와 같은 장면들이 치료적 개입의 적기이다. ‘나-입장’의 의사소통도 OO의 변형과 상호 관계성을 촉진하였다. 가르치려 하지 않고 나-입장에서 자신의 불편함을 OO에게 전달한 상담교사 B의 예에서 이를 관찰할 수 있다.

#### IV. 결론

코틀러는 로저스가 세계평화운동을 했던 것을 언급하면서, 집단상담가들이 사회적인 참여와 행동에 적극적으로 나서야 한다고 강조한다.<sup>53</sup> 코틀러에 따르면 집단 리더가 되기로 선택하는 것은, 내담자를 돕기 위해서 최선을 다할 뿐만 아니라, 이 세상을 더 좋은 곳으로 만들기 위해 전문적인 기술을 사용한다는 것을 의미한다.<sup>54</sup> 개인상담은 물론이요 집단상담은 가장 사적인 내용들이 나누어지는 장소이다. 상처 입은 참여자들의 내밀한 이야기들은 우리 사회의 위계구조의 폭력성, 부정의와 깊이 연결되어 있다. 이

53 Kottler, Engleear-Carlson, *Learning Group Leadership: An experiential approach*, 447.

54 *Ibid.*, 448.



러한 면에서 볼 때 힘의 변형 관점에서의 집단상담은 오늘날 한국적 상황에서의 교회 현실에 유의미한 실천적 적용을 제시할 수 있다.

첫째로 수평적이고 상호관계적인 목회 리더십을 모색하는 것이다. 집단상담자가 훈련하는 촉진자로서의 리더십과 참여자로서의 리더십은 힘의 변형을 위한 목회 리더십에 자원을 제공할 수 있다. 촉진자로서의 리더십은 구성원들을 점진적인 단계를 거쳐 수평 관계에 이르게 한다. 한국교회 현실에서 촉진자로서의 리더십은 신중하게 적용될 필요가 있다. 프롬은 권위주의적 관계성의 현상들로 맹종, 맹목적 반항, 운명론적 태도, 권력과의 동일시, 평등에 대한 거부, 조용한 순종<sup>55</sup> 등을 언급하고 있는데, 이는 한국 교회에서 목회자에 대한 교인들의 모습과 일맥상통하고 있다. 홍영택은 프리드만의 ‘분화된 리더십’을 인용하면서 분화된 리더십이 리더의 카리스마적인 능력보다는 리더의 분명한 역할을 강조함으로 교회 시스템 안에서 상호적인 관계 문화를 형성한다고 언급하고 있다.<sup>56</sup> 리더가 분화된 자기 입장을 유지할 때 교인들도 권위주의적인 태도 대신에 자기의 입장을 선택하게 된다. 프리드만의 분화적 리더십은 집단상담에서 나-입장(I-Position)의 의사전달을 통한 자기 분화 리더십을 의미한다.

‘참여자로서의 리더십’은 전문성만이 아니라 인격적인 자질에 있어서도 힘의 변형을 촉진한다. 목회자는 목회적 전문성만이 아니라 자신도 한 인간이자 공동체의 구성원으로 인격적인 성숙을 위한 훈련과 성장을 추구해야 한다. 집단 치료자의 인격적인 특성은 목회자에게도 적용된다. 목회상담학자 폴링은 성폭력 가해자와 피해자를 상담하는 과정 중에 남자, 백인, 중산층으로서 자신이 지니고 있는 힘의 남용 가능성을 성찰하고 직시하는 성숙한 인격적인 모습을 언급하였다.<sup>57</sup> 목회자의 자기 성찰, 자기 돌봄은

55 Erich Fromm, *Escape From Freedom*, 164-173.

56 홍영택, 『가족목회: 21세기 가족을 위한 돌봄과 치유』 (서울: KMC, 2015), 169-170.

57 제임스 뉴턴 폴링, 『성폭력과 힘의 악용: 목회 상담적 성찰』, 이화목회상담센터 역 (서울: 한울아카데미, 2015), 280.

자신과 교우들 모두에게 힘의 변형 가능성을 촉진 시킨다.

둘째로 교회 안에서 상호 관계성의 모습은 ‘사랑의 관계성 안에서 개인에 대한 존중’으로 표현되어질 수 있다. 이는 집단상담이 가장 치료적일 때 나타나는 개인성과 관계성의 모습이다. 틸리히 언급하고 있는 ‘존재가 있는 그대로 수용되어 새로운 존재(new being)가 되는 과정’<sup>58</sup>은 집단의 개인 수용이 개인의 자기 수용을 발달시키는 집단상담 과정과 유사하다. 교회 내의 관계성이 수평적이고 상호적으로 변형되어가는 과정은 틸리히의 표현에 따르면 새로운 존재의 공동체(the Community of New Being)<sup>59</sup>가 되어가는 과정이라고 할 수 있다. 개인과 공동체가 어느 것 하나 소멸될 없이 실현되는 틸리히의 개별화와 참여 개념은 교회 내 공동체성 혹은 관계성에 힘의 변형 가능성을 제시해 주고 있다.

본 연구과정이 지니고 있는 의의는 다음과 같다.

첫째, 본 연구는 집단상담에서의 치료과정을 힘(power)의 관점에서 연구하였다는 점에서 독특성이 있다. 집단상담과 개인 상담에서 관계의 변화나 개인 내면의 정신 역동적 변화를 다룬 연구들은 많으나 권위적인 힘으로부터 상호적인 힘으로의 변형과정을 치료의 중심으로 삼은 연구는 많지 않다. 연구자는 힘의 변형이 곧 치료라는 타당성을 확보하기 위해 다양한 관점에서의 문헌을 통해 힘의 다양한 형태를 고찰하였으며, 이를 입증하기 위해 집단상담 사례를 연구하였다.

둘째, 이 연구는 힘의 변형을 치료로 정의하는 데 있어서 한국적인 현실을 중요하게 고려하였다는 점에서 의의가 있다. 연구자는 권위주의가 뿌리 깊은 한국적인 현실을 집단상담에서의 ‘지금-여기’(Here-Now)의 역동으로 해석하였다. 집단상담에서의 치료는 지금-여기를 충분히 고려하고 반영하는 과정을 거친다. 그러한 면에서 권위적인 힘이 만연되어 있는 한국사회의 문화적 특수성 속에서 힘의 변형이 치료적이기 위해서는 서구와는 다르게

58 Paul Tillich, *Theology of Culture* (New York: Oxford University Press, 1977), 212.

59 *Ibid.*, 212.

세심하게 재구성되어야 한다.

셋째, 본 연구는 집단상담에서의 힘의 변형 자원을 집단상담 바깥 영역인 목회 영역에 보다 수평적이고 상호적인 관계문화를 제시하고 있다는 점에서 의의가 있다. 수평적 관계와 상호적 관계로 특징지을 수 있는 집단상담의 힘의 변형 자원은 직접적으로 리더십의 변형을 촉진하며, 수평관계와 상호관계가 확장되도록 이끈다.

넷째, 본 연구는 수평적이고 상호적인 관계 형성에 있어서 언어의 중요성을 강조하였다는 점에서 의의가 있다. 언어는 권위적인 힘을 지속시키기도 하고, 상호적인 힘을 증대시키기도 한다. 본 논문에서는 수평관계와 상호관계성을 촉진하기 위한 적절한 언어 사용이 다양하게 실험될 필요성을 제시하였다.

다섯째로 이 논문은 집단상담 자체가 지니고 있는 힘의 변형 자원을 부각시켰다는 점에서 의의가 있다. 집단상담은 힘의 변형을 대인관계 과정에서 직접 경험할 수 있도록 함으로 개인 상담보다 역동적으로 힘의 변형이 이루어지는 장소이다.

마지막으로 이 연구의 한계를 논하며 마치고자 한다.

첫째, 나이, 지위 구분 없는 수평관계의 가치와 치료원리는 본 연구의 핵심 주제이며 동시에 연구의 의의이지만, 권위주의가 뿌리 깊은 한국 사회 현실에서는 수평관계의 가치와 원리가 한계적으로 실현될 수밖에 없다는 점 또한 간과할 수 없다. 수평관계를 추구하는 목적은 관계에서 권위성이 아니라 상호성을 경험하는 데 있다. 수평관계를 통한 상호관계성 추구는 이상적 및 형태적인 면에서의 수평이 아니라 한국의 사회문화적 특수성을 충분히 고려하는 가운데 이루어지는 실제적 및 경험적 수평이 이루어져야 한다. 그러기 위해서는 한국의 사회문화에 대한 심층적인 분석이 세밀하게 이루어져야 하며, 수평관계를 위한 상담현장 및 목회 현장에서의 실험들도 다양하게 이루어질 필요성이 있다.

둘째, 힘의 변형 관점에서 연구된 집단상담 사례연구의 희소성으로 인해

본 연구에 제시된 한정된 사례로 집단상담이 힘의 변형 장소라는 것에 대한 타당성을 확보하는 데는 충분하지 않다는 점이 한계일 수 있다. 이는 이후의 계속적인 연구과정을 통해서 힘의 변형이 곧 치료라는 타당성을 확보할 필요성이 있기에 연구과제로 남기고자 한다. 즉, 다양한 집단상담 사례가 힘의 변형 관점에서 연구되어질 필요성이 있으며, 연구 방법에 있어서도 질적 연구만이 아닌 양적 연구에 의해서도 힘의 변형이 입증될 필요성이 있다.

#### 주제어 Keywords

집단상담, 힘의 변형 관점, 집단상담 재이론화, 권위주의와 병리의 상관관계, 에리히 프롬, 폴 틸리히

group counseling, perspective of power transformation, re-theorization of the group counseling, correlation between authoritarianism and pathology, Erich Fromm, Paul Tillich

접수일: 2021년 11월 1일, 심사완료일: 2021년 11월 25일, 게재확정일: 2021년 12월 17일

## 참고문헌

- 권경인. 『집단상담 활동: 집단발달 및 이론별 촉진요인으로 구분한』. 파주: 교육과학사, 2014.
- 길리건, 캐롤. 『다른 목소리로』. 허란주 역. 서울: 동녘, 1997.
- 김경. “현대 한국사회의 권위주의에 대한 사회구성주의의 치료적 접근: 공공신학으로서의 목회상담의 관점에서.” 『목회와 상담』 19 (2012): 39-72.
- \_\_\_\_\_. “재인간화 모델을 통한 한국인 상담: 힘의 역동과 치료적 관계를 중심으로.” 『한국기독교신학논총』 73 (2011): 341-365.
- 김태형. 『싸우는 심리학』. 서울: 서해문집, 2014.
- 니콜라스, 마이클. 『가족치료: 개념과 방법』. 김영애 역. 서울: 시그마프레스, 2017.
- 로저스, 칼. 『칼 로저스의 카운슬링의 이론과 실제』. 한승호·한성열 역. 서울: 학지사, 2007.
- 맥페이그, 샬리. 『어머니·연인·친구: 생태학적 핵 시대와 하나님의 세 모델』. 정애성 역. 서울: 뜰밖, 2006.
- 보웬, 머레이. 『보웬의 가족치료 이론』. 남순현 외 역. 서울: 학지사, 2005.
- 신혜원. “질적 연구에서의 윤리적 문제: 질적 연구자 경험 사례를 중심으로.” 이화여자대학교 박사학위논문, 2019.
- 써머즈, 프랭크. 『대상관계 이론과 정신 병리학』. 이재훈 역. 서울: 한국심리치료연구소, 2004.
- 오규훈. 『정과 한국교회』. 서울: 장로회신학출판부, 2011.
- \_\_\_\_\_. “한국교회의 권위주의 문화에 관한 목회 상담적 고찰: 자기(Self) 변화와 회심의 심리적 역동.” 『목회와 상담』 17 (2011): 41-94.
- 윤소민. “집단상담의 치료적 요인 탐색 및 척도 개발.” 경희대학교 박사학위논문, 2015.
- 존스, 콘스탄스. 『카렌호나이』. 이성동 역. 서울: 하나의학사, 2007.
- 파페로, 다니엘. 『보웬 가족치료를 위한 짧은 이론서』. 남순현 역. 서울: 시그마프레스, 2012.
- 폴링, 제임스 뉴턴. 『성폭력과 힘의 악용: 목회상담적 성찰』. 이화목회상담센터 역. 서울: 한울아카데미, 2015.
- 클라인벨, 하워드. 『성장상담』. 이종현 역. 서울: 성장상담연구소, 2001.
- \_\_\_\_\_. 『성장그룹』. 이종현 역. 서울: 한국장로교출판사, 1993.
- 호나이, 카렌. 『카렌 호나이의 정신분석』. 이희경 역. 서울: 학지사, 2006.
- 홍영택. 『가족목회: 21세기 가족을 위한 돌봄과 치유』. 서울: KMC, 2015.
- 한선영. “그룹상담에서의 힘의 변형 연구: 권위적인 힘으로부터 상호적인 힘으로의 변형.” 감리교신학대학교 박사학위 논문, 2020.

- Corey, Marianne Schneider, Gerald Corey and Cindy Corey. 『집단상담 : 과정과 실제』.  
유동수·김진숙 역. 서울: CENGAGE Learning, 2016.
- Fromm, Erich. *Art of Love*. New York: Harperperennial and Moernclassics, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Escape from Freedom*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1949.
- \_\_\_\_\_. *Man for Himself*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1949.
- Hill, Clara E. *Helping Skills : Facilitating Exploration, Insight, and Action*. 2th ed.  
Washington, DC: AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION, 2004.
- Kottler, Jeffrey A, Matt Englear-Carlson, *Learning Group Leadership: An experiential  
approach*. 2th ed. CA: SAGE, 2010.
- Pietsch, William V. *Human BE-ing : HOW TO HAVE A CREATIVE  
RELATIONSHIP INSTEAD OF A POWER STRUGGLE*. New York:  
Lawrence Hill&Company, 1974.
- Satir, Virginia. *The New Peoplemaking*. Palo Alto: Science and Behavior Books, 1988.
- \_\_\_\_\_. John Banmen, Jane Gerber and Maria Gomori. *The Satir Model: Family  
Therapy and Beyond*. Palo Alto: Science and Behavior Books, 2006.
- Tillich, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Love, Power, and Justice*. New York: Oxford University Press, 1954.
- \_\_\_\_\_. *The Courage To Be*. New Haven: Yale University Press, 1952.
- Yalom, Irvin D, Molyn Leszcz. *The Theory and Practive of Group Psychotherapy*. New  
York: BASIC BOOKS, 2005.

## 한글 초록

본 연구의 목적은 힘의 변형 관점에서 집단상담 이론을 재이론화하고, 이에 근거하여 청소년의 폭력성이 집단상담 과정을 통해 변형된 사례를 분석하는 것이다. 연구자는 본 연구를 통해 집단상담이 힘의 변형 자원이 있음을 논증하고, 힘의 변형 관점에서 권위주의가 뿌리 깊은 한국의 목회 영역에 유의미한 실천적 적용을 모색하고자 하였다. 힘은 관계의 맥락 안에서 권위적인지, 혹은 상호적인지 정의되어질 수 있다. 본 연구에서의 힘의 변형이란, 대인관계 과정에서 권위적인 힘이 상호적인 힘으로 변형되는 것을 의미한다. 본 연구를 진행하기 위해 연구자는 문헌연구와 사례연구를 병행하였다. 본 연구는 집단상담의 이론과 과정을 힘의 변형 관점에서 다시 구조화했다는 점에서 그 주요한 성과가 있다. 또한 집단상담의 힘의 변형 자원을 신학적으로 조명하여 오늘날 한국교회의 리더십 유형과 공동체의 관계성 유형을 모색하였다는 점에서도 의의가 있다.

## A Study on the Transformation of Power in Group Counseling: Transformation from Authoritarian Power to Reciprocal Power

Sun-Young Han, Ph.D.

Director

Counseling Healing Center, NU-KIM

The purpose of this study is to re-theorize the group counseling theory from a perspective of power transformation, and to analyze cases in which adolescent violence is transformed through the group counseling process. Through this study, the researcher tried to demonstrate that group counseling has a transformative resource of power. The researcher also attempted to seek a meaningful practical application to the pastoral field in Korea, where authoritarianism is deeply rooted from the perspective of transforming power. Power can be defined as authoritative or reciprocal within the context of a relationship. The transformation of power in this study means that the authoritative power is transformed into a reciprocal power in the interpersonal process. Literature studies and case studies were used for this study. This study has a major achievement in that it restructured the theory and process of group counseling from the perspective of power transformation. It is also meaningful in that this research explores the leadership style of the Korean church today and the relationship style of the community by theologically illuminating the transforming resources of the power of group counseling.



# 교회 내 장애교인에 대한 비장애교인의 태도에 영향을 미치는 요인

심석순

부산장신대학교 부교수, 사회복지

## I. 서론

최근 침체기라 불리고 있지만, 한국은 기독교 전파와 함께 교회와 교인의 절대적 수에 있어 급성장해 왔다.<sup>1</sup> 한국교회의 장애인선교의 역사 또한 교회 역사 못지않게 120년 이상의 오랜 역사를 자랑하고 있다.<sup>2</sup>

한국교회의 장애인선교는 시각장애인 교육에 헌신한 선교사 로제타 홀(Rosetta Sherwood Hall)에서 시작되었다. 당시 여성 장애인들은 봉건적 질

---

<https://doi.org/10.18708/kjcs.2022.1.123.1.337>

1 2015년 통계청에 발표에 따르면 한국의 개신교 인구는 9,675,761명으로 전체 인구의 19.73%를 차지하고 있다. 고병철·강돈구·조현범, 『2018년 한국의 종교 현황』(문화체육관광부, 2018), 91.

2 우리나라 장애인복지법 제2조 제1항에서는 장애인을 신체적·정신적 장애로 오랫동안 일상생활이나 사회생활에서 상당한 제약을 받는 사람으로 규정하고 있다. 또한 장애의 종류 및 기준은 신체적 장애, 정신적장애로 분류하고 구체적으로 지체장애, 뇌병변장애, 시각장애, 청각장애, 언어장애, 지적장애, 자폐성장애, 정신장애, 신장장애, 심장장애, 호흡기장애, 간장애, 안면장애, 장루·요루장애, 뇌전증장애와 같이 15개 세부 장애를 두고 있다(장애인복지법 시행령 제2조 별표 1). 2019년 12월 말 기준으로 한국의 등록 장애인 수는 2,618,918명이다. 이는 전체 인구 51,779,203명의 5.05%에 해당한다. “2019년 장애인등록현황,” 「보건복지부」, <http://www.mohw.go.kr/react/jb/sjb030301vw.jsp>. 2021년 1월 3일 접속; “2019년 국내통계 중 인구, 가구 및 주택 현황,” 「통계청」, <https://kosis.kr/statisticsLis>, 2021년 1월 3일 접속.

서 속에 장애인과 여성이라는 이중적 아픔을 겪고 살아가고 있었다. 이들을 위해 1894년 점자를 개발하여 교육을 펼친 것이 장애인선교의 첫 출발이었다.<sup>3</sup> 이후 장애인선교는 한국교회의 성장과 함께 다수의 개교회와 선교단체들의 관심을 받으며 확대되었다. 1947년 영락교회의 농아 전도부를 시작으로 1970년대에는 지역교회와 별도로 장애인선교단체들이<sup>4</sup> 설립되어 전문적인 장애인선교를 주도하는 시대로 발전하였다<sup>5</sup>.

1980년대에 접어들어 장애인선교의 관심은 선교단체에서 개교회로 전환이 본격화되었다. 1989년 장애인주일을 선포한 교회가 등장하였고 1990년대에는 지적장애인 및 자폐성장장애인과 같은 발달장애인을 대상으로 장애인 교회학교, 장애인 교육부서를 설치·운영하는 교회가 증가하였다. 2018년을 기준으로 대한예수교장로회(통합)에는 약 200여 개 교회가 장애인 사역을 하고 있다. 한국장애인사역연구소에 따르면 약 300여개의 교회가 별도의 장애인 교육부서를 운영 중인 것으로 추정하고 있다.<sup>6</sup>

이처럼 장애인선교의 오랜 역사와 무수히 많은 개교회 중심의 장애인 교육부서의 활동에도 불구하고, 여전히 장애인의 복음화 비율은 매우 낮은 실정이다. 전체 교회를 대상으로 장애인들에 대한 실태 파악을 한 번도 수행하지 않은 상황에서, 장애인들의 현황을 정확히 파악하기는 쉽지 않지만, 일반적으로 장애인 수는 전체 장애인구의 5% 정도로 추정하고 있다.<sup>7</sup>

3 탁지일, “시각장애인 교육의 선구자 로제타 홀,” 『한국기독교신학논총』 74 (2010), 91.

4 베테스다선교회(1976년), 광주실로암선교회(1976년), 한국밀알선교회(1979년) 등이 1970년대에 설립되었다. 이후 이들 기관이 모여 장애인에 대한 올바른 성경적 이해를 확산시키고 장애인에게 복음을 전함으로써 장애인 문제를 해결해 나가고자 1986년 ‘한국장애인선교단체총연합회’를 발족하였다. 한장선 30년사 발간추진위원회·이준우, 『한국장애인선교단체총연합회 30년사: 한국의 장애인선교』 (서울: 파란마음, 2016), 25-26.

5 최대열, “선교학적 모델로서 장애인선교,” 『제1회 장애인복지선교대회 세미나』 (서울: 한국장애인선교단체총연합회, 2019), 6.

6 앞의 논문, 7.

7 이재환·김관용, “장애인교회학교 교사들의 소진과 교사효능감이 교사현신도에 미치는 영향,” 『한국기독교신학논총』 107 (2017), 367.

전체 인구의 약 20%를 차지하고 있는 복음화 비율과 비교하면 장애인교인의 비율은 매우 낮은 수치이다.

장애인 복음화 비율이 낮은 이유는 크게 세 가지로 진단된다. 첫째로 성경 속 부정적 장애인관을 그대로 수용하는 보수적 해석의 문제,<sup>8</sup> 둘째로 교회 내 장애인이 자유롭게 이동하고 예배드릴 수 있는 편의시설의 부족 문제,<sup>9</sup> 셋째로 장애인선교의 실제적 어려움으로 3D사역을 분류하고 경제적 인 논리에 따라 많은 투자비용 대비 결과가 확연히 드러나지 않는다는 점이 그것이다.<sup>10</sup> 결국, 성경적으로 장애인은 불결한 존재이고 가치 없으며, 무능하고, 죄인이라는 왜곡된 인식은 장애인 복음화에 부정적 영향을 주고 있다. 그뿐만 아니라 성경 속 장애인에 대한 부정적인 인식의 확산은 장애인교인을 대하는 비장애교인의 차별적인 태도에도 그 정당성을 부여하여, 장애인교인의 교회 출석에 걸림돌이 되고 있다.

장애교인을 향한 왜곡된 시선과 편견이 장애인교인을 대하는 비장애교인의 태도에 부정적인 영향을 미치고 있다는 담론에도 불구하고, 지금까지 장애인교인과 비장애교인의 관계를 심도 있게 다룬 연구나 학문적 논의는 거의 전무한 실정이다. 특히, 유사한 선행연구들은 장애인에 대한 인식연구와 비장애교인을 대상으로 하고 있을 뿐이다. 예를 들어 성도가 아닌 학생, 의료인, 노인, 예비교사 등을 대상으로 장애인에 대한 인식을 묻는 연구<sup>11</sup>, 비장

8 박경미, “한국인의 장애인 인식 개선을 위한 종교적, 문화적, 성서적 연구,” 「한국기독교신학논총」 18 (2000), 61-107.

9 박혜전·김정임·조영길, “한국교회의 장애인식 및 장애수용(장애인 편의시설 포함)에 관한 연구,” 「신앙과 학문」 17 (2012), 97-126.

10 최대열, “선교학적 모델로서 장애인선교” (2019), 14.

11 권말숙·이정화, “대학생의 장애인에 대한 인식과 태도,” 「한국산학기술학회논문지」 15(2014), 3667-3674; 김금순·박연환·이범석·김정미, “장애인에 대한 태도, 장애인과의 접촉 경험, 장애정책에 대한 인식: 일반인, 의료인, 장애인의 비교,” 「재활간호학회지」 13 (2010), 13-22; 김라경, “노인들의 장애인에 대한 수용태도,” 「특수교육재활과학연구」 53 (2014), 23-42; 김병진·김정연·허유성, “장애인 수용 태도에 영향을 미치는 봉사활동 관련 요인 탐색: 제주시 중학생을 중심으로,” 「특수아동교육연구」 22 (2020), 25-46; 김소영·송효숙·임소희, “대학생의 장애인에 대한 인식, 경험 및 태도에 관한 연구,” *Asia-pa-*

애교인을 대상으로 행해진 연구들에서는 장애인에 대한 수용,<sup>12</sup> 장애인 교회학교 교사들의 소진과 헌신,<sup>13</sup> 종교적, 성경적 차원에서 장애인 인식개선<sup>14</sup>을 시도하였다. 하지만 이들 연구는 조사대상과 조사 내용에 차이가 있어, 이를 통해 비장애교인의 관점에서 장애교인을 바라보는 인식과 태도를 정확히 설명하거나 알 수 없다.

장애인에 대한 비장애인이 보여주는 태도는 장애인의 사회참여와 진정한 의미의 사회통합에 영향을 준다<sup>15</sup>. WCC는 ‘모든 사람의 모든 사람을 위한 교회’의 선언을 통해 장애인과 비장애인의 장벽을 없애야 한다고 강조하였다. 이는 장애를 경험하고 있는 사람들을 포함하지 않고는 교회도 하나님의 영광에 이르지 못하고 하나님의 형상이라고 말할 수 없다는 점을 강조한

---

*cific Journal of Multimedia Services Convergent with Art, Humanities, and Sociology* (2018/8), 535-544; M. M. Griffin, A. H. Summer, E. D. McMillan, T. L. Day, and R. M. Hodapp, “Attitudes Toward Including Students With Intellectual Disabilities at College,” *Journal of Policy and Practice in Intellectual Disabilities* (2012/9), 234-239; M. Lyons, “Enabling or disabling? Students’ attitudes toward persons with disabilities,” *The American Journal of Occupational Therapy* (1991/45), 311-316; R. C. Tervo, S. Azuma, G. Palmer, and P. Redinius, “Medical students’ attitudes toward persons with disability: A comparative study,” *Archives of Physical Medicine and Rehabilitation* (2002/83), 1537-1542; R. C. Tervo, G. Palmer, and P. Redinius, “Health professional student attitudes toward people with disability,” *Clinical Rehabilitation* (2004/18), 908-915; A. K. Wai, and W. K. David, “Attitudes toward people with disabilities: A comparison between health care professionals and students,” *International Journal of Rehabilitation Research* (2006/29), 155-60.

12 김용구, “기독교인(개신교)의 장애인 수용 태도에 관한 연구,” (한남대학교 석사학위논문, 2015); 박혜전·김정임·조영길, “한국교회의 장애인식 및 장애수용(장애인 편의시설 포함)에 관한 연구,” 「신앙과 학문」 17 (2012), 97-126; 안명숙, “비장애 기독교대학생의 장애인에 대한 인식변화: 장애인 친구와의 관계경험을 통해,” 「한국기독교신학논총」 102 (2016), 275-300.

13 이재환·김관용, “장애인교회학교 교사들의 소진과 교사효능감이 교사 헌신도에 미치는 영향” (2017), 376.

14 박경미, “한국인의 장애인 인식 개선을 위한 종교적, 문화적, 성서적 연구,” 「한국기독교신학논총」 18 (2000), 61-107.

15 R. C. Tervo, G. Palmer, and P. Redinius, “Health professional student attitudes toward people with disability” (2004), 908.

매우 의미 있는 선언이다.<sup>16</sup>

장애인 인구가 증가하고 장애인선교에 대한 관심이 증폭되고 있는 지금, 교회에서 예배와 교회 활동 참여에 가장 취약계층인 장애인에 대한 비장애교인의 태도에 관한 연구를 진행하고, 이를 바탕으로 비장애교인의 장애인에 대한 태도 변화를 이끌어낼 수 있는 지원방안을 도출하는 연구는 시급히 요구된다.

왜냐하면, 기독교 선교는 무엇보다 보편적인 선교에 대한 사명과 기독교의 복음에 대한 진리 전달에 책임이 있기 때문이다. 이는 모든 교회에 주어진 사명이며, 그 대상에서 장애인도 예외일 수 없고,<sup>17</sup> 교회는 하나님 나라의 정신에 입각한 믿음 안에서 누구든 한 지체로 인정하는 사회 통합적 조직이 되어야 하기 때문이다.<sup>18</sup> 사회에 통합된 조직과 복음의 진리를 전달하는 주체로서 교회 본연의 역할을 도모하기 위해 장애교인을 대하는 비장애교인의 태도를 파악하고, 이를 근거로 교회의 환경이 개선되어야 한다.

이에, 본 연구는 현재 교회에 출석 중인 비장애교인을 대상으로 장애교인에 대한 평소 태도에 영향을 미치는 요인을 분석하고자 한다. 이를 토대로 장애교인에 대한 부정적 태도 개선에 필요한 방안을 제언하고자 한다.

연구 목적을 달성하기 위한 연구 문제는 다음과 같다.

첫째, 비장애교인의 일반적 특성에 따라 장애교인의 태도에 차이가 있는가?

둘째, 장애교인에 대한 비장애교인의 태도에 영향을 미치는 요인은 무엇인가?

16 김홍덕, 『장애신학: 하나님 앞에서 나는 누구인가?』 (대전: 대장간, 2010), 421.

17 최대열, “선교학적 모델로서 장애인선교” (2019), 1.

18 전지혜, “장애학적 관점에서의 사회변화와 한국 장애인선교의 방향,” 『선교와 신학』 34 (2014), 242.

## II. 이론적 배경

### 1. 성경 속에 묘사된 장애인에 대한 태도

성경에 기록된 장애에 대한 언급은 학자에 따라 다소 차이가 있지만, 구약 89회, 신약 74회 언급된 것으로 보고 있다.<sup>19</sup> 성경에서 수록된 장애에 대한 기록에는 부정적인 태도와 긍정적인 태도 모두 보여주고 있다. 특히, 장애에 대한 부정적인 태도는 신약성서보다 구약성서에서 더 많이 발견된다.

구약성서에서 기록되어 있는 장애에 대한 부정적 태도는 주로 죄에 대한 징계로서의 장애(출 5:1-3), 하나님에 대한 범죄의 징계로서의 장애(레 26:23-25), 사명을 망각한 사역자들에 대한 징계로서의 장애(삿 16:20-28)가 대표적이다.<sup>20</sup> 신약성서에서도 죄인 혹은 불결한 존재의 상징(마 18:8-9; 벰 후 1:8-9; 계 3:17)<sup>21</sup>으로서 장애인의 부정적 태도를 보이는 구절이 있다. 하지만 대체로 신약성서에 나타나는 장애는 예수의 친구로서의 장애인 치료와 해방 사역으로 장애인을 언급하고 있다. 그리고 몸의 연약함, 질병이나 장애는 결국 그리스도의 능력이 드러날 수 있는 도구나 과정이며, 장애라는 약함을 통해 그리스도에게 더 가까이 나아가야 하는 체험의 고백으로 자리 매김하고 있다.<sup>22</sup>

성경 속 장애에 대한 기록이 신약에서는 더 긍정적인 태도를 보임에도 불구하고, 아직도 성경 속 장애를 부정적으로 해석하는 경향은 여전히 남아 있다. 그 이유는 다음의 세 가지 측면에서 볼 수 있다. 첫째, 장애를 성경 본문의 전체적인 맥락과 의미 속에서 이해하고 해석해야 함에도 불구하고, 여

19 이계윤, 『장애인선교의 이론과 실제』(경기: 한국특수교육연구소, 1996), 55-56.

20 이재서, “구약성경에 나타난 장애관련구절 분석,” 『신학으로 이해하는 장애인』(서울: 세 계밀알, 2009), 9-49.

21 이계윤, 『장애인선교의 이론과 실제』(경기: 한국특수교육연구소, 1996), 59-61.

22 이은미, “장애인에 대한 기독교적 접근의 문제점과 대안 모색연구,” 『신학과 선교』 42 (2013), 215-246.

전히 성서 문자주의에 빠진 보수적인 한국 기독교인들이 장애인을 폄하하는 성경 속 문구들을 문자 그대로 받아들이는 경향이 있기 때문이다. 둘째, 한국교회가 경제 고도성장과 맞물려 기복신앙에 휩쓸리면서 부와 건강은 신의 축복이지만 장애인은 믿음 없거나 부족한 죄인으로 규정<sup>23</sup>하고자 하는 우리 내면에 뿌리 깊이 자리 잡은 우월의식에 있다. 마지막으로 장애인에 대한 왜곡된 성경해석이 교회사적 흐름 속에서 하나의 이데올로기로 교인들의 마음속 깊이 자리매김하고 있기 때문이다.<sup>24</sup> 장애인이면 무조건 죄인이고, 치유되지 않으면 무조건 믿음이 없어 치유되지 못하는 것이고, 장애인이면 무조건 교회의 리더가 되어서는 안 된다는 장애인에 대해 왜곡되고 굳어진 편견이 교회 내 장애교인들에 대한 차별을 부추기고 이들에 대한 무관심을 뒷받침하고 있다.<sup>25</sup> 장애인에 대한 교회 내 뿌리 깊이 자리매김하고 있는 이 같은 부정적 시선은 비장애교인들의 장애인에 대한 부정적 인식과 태도로 표출되어 현저히 낮은 장애인의 복음화율의 직접적 원인으로 작용한다. 이에, 우리는 성경 속 장애인에 대한 부정적 태도를 그대로 해석하고 전달하지 않도록 경계해야 한다.

성경 속 장애인 인식을 제대로 알아보기 위해서는 성경에서 드러난 용어들의 의미 영역을 엄격히 분리해서 이해해야 한다. 왜냐하면, 신약에서의 예수가 전하는 메시지는 장애인을 비장애인과 동등한 가치를 지닌 하나님의 피조물이자 하나님의 구원을 함께 누려야 할 공동체 구성원이라는 점을 역설하고 있기 때문이다.<sup>26</sup> 장애의 유무나, 장애를 입은 원인이나 결과보다 더욱 중요한 사실은 “모든 인간은 하나님의 형상으로 지음 받았다”는 성경

23 박경미, “한국인의 장애인 인식 개선을 위한 종교적, 문화적, 성서적 연구,” 『신학과 선교』 18 (2000), 73.

24 김문수, “장애인 인권 향상을 위한 교회 장애인복지 활성화 방안 연구,” 『인권복지연구』 53 (2009), 51.

25 최대열, “선교학적 모델로서 장애인선교” (2019), 13.

26 김정훈, “구약성경의 장애인 관련 용어의 분류와 그 의미 분석,” 『한국기독교신학논총』 112 (2019), 33.

속 인간관을 지키고 따르는 것이다. 특히, 교회에서 장애인을 온전하게 통합시키지 못한다면 하나님께 영광을 돌릴 수 없고 하나님의 형상 안에 거한다고도 말할 수 없다.<sup>27</sup>

## 2. 선행연구 검토

장애인에 대한 비장애인의 태도를 정의한 로젠버그(Rosenberg)에 따르면, 태도는 어떤 특정한 대상에 대해서 일정한 형태로 반응하는 경향으로 이러한 반응은 해당되는 사람의 행동에도 영향을 준다고 하였다<sup>28</sup>. 이에, 비장애인의 장애인에 대한 인식과 태도는 장애인의 행동에 긍정적 또는 부정적으로 영향을 줄 수 있다는 점에서 중요하게 다뤄져야 한다.

비장애인을 대상으로 실시한 선행연구들은 장애인의 태도에 영향을 미치는 요인으로 인구학적 요인, 사회적 요인 등 매우 다양한 요인들을 밝히고 있다.

첫째, 인구학적 요인으로 비장애인의 성별, 연령, 장애인가족의 여부가 장애인을 대하는 태도에 영향을 미치는 것으로 나타났다. 김소영 등의 대학생들을 대상으로 장애인에 대한 인식과 태도를 분석한 연구에서, 여성이 남성보다 장애인에 더욱 긍정적인 태도를 보였다.<sup>29</sup> 여성이 남성보다 장애인에 대해 수용적이고 긍정적인 태도를 보인 결과는 개신교인의 장애인 수용 태도에 대한 김용구의 연구에서도 동일하였다.<sup>30</sup> 그러나 이와는 반대로 권말숙과 이정화의 연구에서는 남성이 여성보다 더 긍정적인 태도를 보였다.<sup>31</sup>

27 이은미, “장애인에 대한 기독교적 접근의 문제점과 대안 모색 연구” (2013), 221.

28 M. J. Rosenberg, “Cognitive structure and attitudinal affect,” *The Journal of Abnormal and Social Psychology* (1956/53), 368.

29 김소영·송효숙·임소희, “대학생의 장애인에 대한 인식, 경험 및 태도에 관한 연구” (2018), 541.

30 김용구, “기독교인(개신교)의 장애인 수용 태도에 관한 연구” (2015), 52.

31 권말숙·이정화, “대학생의 장애인에 대한 인식과 태도,” 『한국산학기술학회』 15 (2014), 3672.



그리고 가족 중에 장애인이 있는 경우 장애인을 대하는 태도도 긍정적이었다.<sup>32</sup> 이처럼, 인구 사회적 요인으로 장애인의 태도에 영향을 미치는 요인은 연구에 따라 다소 차이가 있지만, 성별, 장애인가족의 유무가 대표적임을 알 수 있다.

둘째, 사회적 요인으로 장애인 대상 자원봉사경험, 장애인 인식교육, 장애인과 접촉 또는 상호작용 경험 등이 장애인에 대한 비장애인의 태도에 영향을 주는 것으로 밝혀지고 있다. 김용구의 연구에서 장애인시설에서 봉사 경험이 있고, 장애인 인식개선 교육을 받은 경험이 있는 개신교인이 그렇지 않은 교인과 비교해 장애인 수용태도가 긍정적이었다.<sup>33</sup> 허광희의 장애인에 대한 예비교사의 태도에 관한 연구에서도 장애인 대상 자원봉사경험이 장애인 태도에 긍정적으로 영향을 미쳤다. 하지만 장애인 이해 교육에 있어서는 김용구의 연구와 달리 장애인 태도에 유의미한 차이를 보이지 않았다.<sup>34</sup> 앞서 언급한 사회적 요인 중 장애인과의 접촉과 지속적인 상호작용은 국내·외 장애인 태도와 관련한 모든 선행 연구들에서 모두 장애인의 태도에 영향을 미치는 것으로 나타났다. 특히 장애인과의 접촉 빈도나 상호작용 정도가 많을수록 장애인에 대한 태도 역시 더욱 긍정적임을 많은 연구에서 보여주고 있다.<sup>35</sup>

32 송수지·김정민, “대학생의 장애인 수용 태도에 영향을 미치는 요인,” 「특수교육저널: 이론과 실천」 9 (2008), 91; 허광희, “장애인에 대한 예비교사의 태도에 영향을 미치는 변인” (공주대학교 석사학위논문, 2012), 26; 김용구, “기독교인(개신교)의 장애인 수용 태도에 관한 연구” (2015), 55.

33 김용구, “기독교인(개신교)의 장애인 수용 태도에 관한 연구” (2015), 56.

34 허광희, “장애인에 대한 예비교사의 태도에 영향을 미치는 변인” (2012), 28

35 송수지·김정민, “대학생의 장애인 수용 태도에 영향을 미치는 요인” (2008), 93; 김금순·박연환·이범석·김정아, “장애인에 대한 태도, 장애인과의 접촉경험,” 「재활간호학회지」 13 (2010), 16; 지은·신윤정, “비장애 대학생의 장애인에 대한 사회적 거리감이 통합교육에 대한 인식 및 태도에 미치는 영향: 장애인과 상호작용의 매개효과를 중심으로,” 「특수교육」 11 (2015), 218; 안명숙, “비장애 기독교대학생의 장애인에 대한 인식변화: 장애인 친구와의 관계 경험을 통해,” 「한국기독교신학논총」 102 (2016), 294; M. Lyons, “Enabling or disabling? Students’ attitudes toward persons with disabilities” (1991), 314; R. C. Tervo,

그 밖에도 김용구의 연구에서는 교회 내 직분, 교회 규모, 장애인 부서 유무에 따라 개신교인의 장애인 수용 태도가 다른 것으로 밝혀졌다. 교회 내 직분과 관련해서 항존직보다 목회자 집단의 장애 수용 태도가 긍정적이었고, 교회 규모와 관련해서는 100명 이하 소규모 교회에서 장애인 수용태도가 가장 높았고, 장애인 부서가 있는 교인의 장애인 수용태도가 장애인 부서가 없는 교회의 교인보다 장애인 수용 태도가 더욱 긍정적이었다.<sup>36</sup> 또 장애인 교회학교활성화를 위한 요인들 간 상대적 중요도와 우선순위를 조사한 이재환 등의 연구에서는 장애인에 대한 인식변화를 이끌어낼 수 있는 방법으로 담임목회자의 인식변화가 우선되어야 하는 것으로 나타났다.<sup>37</sup>

이처럼 장애인에 대한 비장애인의 태도에 영향을 미치는 변수들은 매우 다양하다. 특히, 이러한 변수들은 단독으로 장애인에 대한 태도에 영향을 미치고 있다기보다 각 변수 사이에 더욱 긴밀한 상호작용을 통해 복합적으로 영향을 미치고 있고 그 정도 또한 더욱 커진다. 본 연구에서는 이들 선행 연구 결과를 바탕으로 장애인의 태도에 영향을 미치는 변수로 밝혀진 비장애인의 성별, 연령, 장애인가족 여부, 장애인 대상 봉사 경험, 장애인과 접촉 및 상호작용 정도, 교회 규모, 교회 직분 등을 사용하여 비장애교인의 장애인에 대한 태도에 영향을 미치는 요인을 밝히고자 한다.

---

S. Azuma, G. Palmer, and P. Redinius, "Medical students' attitudes toward persons with disability: A comparative study" (2002), 1539; R. C. Tervo, G. Palmer, and P. Redinius, "Health professional student attitudes toward people with disability" (2004), 911; A. K. Wai, and W. K. David, "Attitudes toward people with disabilities: A comparison between health care professionals and students" (2006), 157.

36 김용구, "기독교인(개신교)의 장애인 수용태도에 관한 연구" (2015), 60.

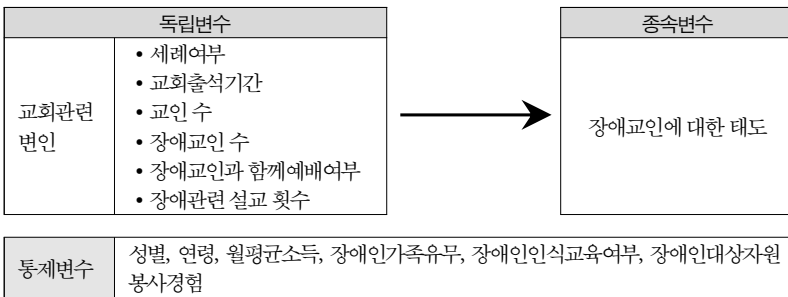
37 이재환·조재훈·김해용, "장애인교회학교 활성화를 위한 요인들의 상대적 중요도와 우선순위," 「한국기독교신학논총」 96 (2015), 233.

### III. 연구 방법

#### 1. 연구모형

본 연구는 교회 내 장애교인에 대한 비장애교인의 태도에 영향을 미치는 요인을 확인하는 데 있다. 이를 위해서 독립변수에는 선행연구 등에서 밝혀진 교회 관련 변수로 교인 수, 장애교인 수, 장애교인과 함께 예배여부, 장애관련 설교, 세례여부, 교회출석기간을 선정하였다.

통제변수는 앞서 살펴본 선행연구에서 장애인 태도에 영향을 미치는 것으로 밝혀진 비장애인의 대표적인 인구 사회학적 변수로 성별, 연령, 장애인가족유무, 장애인인식교육여부, 장애인대상자원봉사경험 등을 설정하였다. 이에 따른 연구모형은 [그림 1]과 같다.



[그림 1 연구모형]

#### 2. 연구 대상과 자료수집방법

본 연구의 대상은 개신교인으로서 교회에 출석하고 있는 비장애교인이다. 연구 대상은 본 연구의 목적과 문항에 대한 이해가 부족할 것으로 판단되는 초등학교 이하 학생들을 제외하고 목회자를 포함한 중등부 이상의 교인으로 하였다.

연구 대상의 표본을 얻고자 비확률표집 방법을 사용하였다. 비확률표집 방법을 통해 확보된 표본은 모집단의 대표성을 저해할 수 있는 단점이 있다. 하지만 본 연구 대상의 특성상 교인들에 대한 지역별 분포현황, 개인 정보 확보의 한계 등 확률표집 방법을 사용하기에 대상자 정보 접근의 어려움이 있어 본교 사회복지상담학과 학생들이 출석하는 교회들의 협조를 얻어 표본을 수집하는 비확률표집 방법을 택하였다.

조사는 2019년 9월 15일부터 9월 29일까지 2주에 걸쳐 실시하였다. 대상자 모집은 본교 사회복지상담학과 학생들이 출석하고 있는 부산, 경남, 울산 등에 소재하고 있는 교회 50개소를 대상으로 총 500부의 설문지를 배포하였고 이 중 427부(85.4%)를 회수하였다. 회수된 설문지 중 누락된 응답이 많아 분석이 어렵거나 초등학생이 응답한 설문지 10부를 제외한 417부를 최종 분석에 사용하였다.

### 3. 측정도구

#### 1) 독립변수

독립변수로 세례 여부는 세례를 받음(1), 세례를 받지 않음(0)으로 가변수 처리하였다. 교회출석기간은 실제 출석기간을 적도록 개방형 질문을 하였고, 교인 수와 장애교인 수도 인원을 직접 기입하도록 하였다. 장애교인과 함께 예배를 하는지와 관련해서는 함께 예배하면 예(1), 함께 예배하지 않으면 아니오(0)로 가변수 처리했다. 마지막으로 장애인 관련 설교는 직접 설교한 횟수를 기재하도록 하는 개방형 질문을 사용하였다.

#### 2) 종속변수

종속변수인 장애교인의 태도를 측정하기 위해 맥홀(McHale)과 시메손(Simeonsson)(1980)이 개발한 장애인 태도 척도를 서동명이 일반 청소년의 장애인에 대한 태도 변화를 측정하기 위해 번안하여 재구성한 것을 사용하

였다.<sup>38</sup> 이는 비장애인을 대상으로 장애인의 태도를 조사하는 연구들에서 많이 활용되고 있다. 이 척도는 총 43개의 문항으로 구성되어 있으며, 본 연구에서는 이들 문항 중 비장애교인에 대한 장애교인의 태도를 묻는 문항으로 좀 더 적합하다고 판단되는 문항 24개를 선정하여 사용하였다. 각 문항은 5점 척도(절대 그렇지 않다 1점~매우 그렇다 5점)로 구성되어 있으며, 5점으로 갈수록 장애인에 대한 태도가 긍정적임을 의미한다. 본 연구에서 장애인에 대한 태도 척도의 신뢰도는 Cronbach's  $\alpha=.899$ 이다.

### 3) 통제변수

본 연구에서 장애교인의 태도에 영향을 미칠 수 있는 비장애교인의 인구 사회학적 변인으로 선행연구에서 영향을 미치는 것으로 밝혀진 성별, 연령, 월평균소득, 장애가족유무, 장애인인식교육여부, 장애인대상 자원봉사 경험을 통제변수로 설정하였다. 성별은 남성(1), 여성(0)으로 가변수 처리하였고 연령과 월평균 소득은 개방형 질문으로 실제 연령과 소득을 기재하도록 하였다. 장애인가족유무는 장애인가족이 있는 경우 있음(1), 없음(0)으로 가변수 처리하였고, 장애인인식교육여부도 교육을 받은 경험이 있음(1), 없음(0)으로 가변수화 하였다. 장애인을 대상의 자원봉사경험은 경험이 있음(1), 없음(0)으로 가변수로 변환하여 분석에 사용하였다.

## 4. 분석방법

본 연구의 자료 분석은 SPSS 22.0을 통계 패키지를 활용하여 다음과 같은 분석을 실시하였다. 먼저, 연구 대상인 비장애교인의 인구 사회학적 특성과 교회 특성을 파악하고자 빈도분석과 기술통계를 하였다. 둘째, 비장애교인의 인구·사회학적 주요 변인과 교회변인에 따른 장애교인에 대한 태

38 서동명, “발달장애인청소년과의 통합활동경험을 통한 일반청소년의 장애인에 대한 태도변화” (서울대학교 석사학위논문, 1999), 22-23.

도의 차이를 검증하고자 t-test와 ANOVA를 실시하였다. 셋째, 주요 변수들 간의 관계를 알아보기 위해서 상관관계분석을 실시하였다. 마지막으로 장애교인의 태도에 영향을 미치는 비장애교인의 변인을 찾고자 위계적 다중 회귀분석을 하였다.

## IV. 연구 결과

### 1. 연구 대상자와 출석교회 일반적 특성

연구 대상자의 일반적 특성을 살펴보면 <표 1>과 같다. 조사대상자 중 남성 222명(53.2%)으로 여성 195명(46.8%)보다 많았다. 연령은 평균 33.4세로 20세~29세가 173명(42.7%)으로 가장 많았고 50세 이상이 67명(16.5%)으로 가장 적었다.

직분은 평신도가 244명(59.7%)으로 가장 많았으며, 세례여부는 받은 사람이 382명(92.3%)로 월등히 많았다. 가구의 월평균 소득의 평균은 515만원이었으며, 500만 원 이상 가구가 80명(28.0%)로 가장 많았고 200만 원 미만인 가구가 31명(10.8%)으로 가장 적었다. 장애인가족의 유무는 장애인가족이 있는 경우는 164명(39.7%)으로 적었고 장애인인식교육을 받은 경험은 인식교육을 받지 않은 경우가 225명(54.9%)으로 높았다. 장애인 대상의 자원봉사경험에 있어서는 경험을 한 사람이 223명(55.1%)으로 경험을 하지 않은 사람 182명(44.9%)보다 많았다.

〈표 1〉 연구 대상자의 일반적 특성

| 구분 |    | 빈 도(%) |        |
|----|----|--------|--------|
| 성별 | 남성 | 222    | (53.2) |
|    | 여성 | 195    | (46.8) |

|                       |                  |     |        |
|-----------------------|------------------|-----|--------|
| 연령<br>(평균: 33.4세)     | 19세 이하           | 29  | (7.2)  |
|                       | 20세-29세          | 173 | (42.7) |
|                       | 30세-49세          | 136 | (33.6) |
|                       | 50세 이상           | 67  | (16.5) |
| 직분                    | 목회자              | 43  | (10.5) |
|                       | 항존직              | 122 | (29.8) |
|                       | 평신도              | 244 | (59.7) |
| 세례여부                  | 받음               | 382 | (92.3) |
|                       | 받지 않음            | 32  | (7.7)  |
| 월평균소득<br>(평균: 515만 원) | 200만 원 미만        | 31  | (10.8) |
|                       | 200만 원-300만 원 미만 | 64  | (22.4) |
|                       | 300만원-400만 원 미만  | 69  | (24.1) |
|                       | 400만 원-500만 원 미만 | 42  | (14.7) |
|                       | 500만 원 이상        | 80  | (28.0) |
| 장애인가족 유무              | 있음               | 164 | (39.7) |
|                       | 없음               | 249 | (60.3) |
| 장애인인식교육<br>받은 경험      | 있음               | 185 | (45.1) |
|                       | 없음               | 225 | (54.9) |
| 장애인대상<br>자원봉사경험       | 있음               | 223 | (55.1) |
|                       | 없음               | 182 | (44.9) |

연구 대상자의 출석교회와 관련한 일반적 특성을 살펴보면, 출석 중인 교회의 교인 수는 평균 1,159명이었고 100명~500명 미만이 111명(32.4%)으로 가장 많았다. 장애교인의 유무와 관련해서 장애교인이 있다고 응답한 사람이 322명(81.1%)으로 높은 비중을 차지하고 있었다. 출석하고 있는 교회의 평균 장애교인 수는 18.3명으로 4명 이하가 139명(50.5%)으로 가장 많았다. 장애교인과 함께 예배를 드리고 있는지에 대해 조사한 결과 함께 예배를 드리고 있다는 응답이 240명(81.9%)으로 매우 많았다. 장애인식 관련 설교가 있었는지에 대해서 없었다는 응답이 274명(66.5%)으로 많았고, 장애인식 관련 설교를 한 교회의 경우 평균 설교횟수는 4.2회로 이 중 2회~3회 설교한 횟수가 52명(37.7%)으로 가장 많았다.

〈표 2〉 출석교회 일반적 특성

| 구분                         |                | 빈 도(%) |        |
|----------------------------|----------------|--------|--------|
| 교인 수<br>(평균: 1,159.2명)     | 100명 미만        | 91     | (36.5) |
|                            | 100명-500명 미만   | 111    | (32.4) |
|                            | 500명-1000명 미만  | 43     | (12.5) |
|                            | 1000명-3000명 미만 | 46     | (13.4) |
|                            | 3000명 이상       | 52     | (12.4) |
| 장애교인 유무                    | 있음             | 322    | (81.1) |
|                            | 없음             | 75     | (18.9) |
| 장애교인 수<br>(평균: 18.3명)      | 4명 이하          | 139    | (50.5) |
|                            | 5명-9명          | 48     | (17.5) |
|                            | 10명-19명        | 34     | (12.4) |
|                            | 20명-50명        | 28     | (10.2) |
|                            | 51명 이상         | 26     | (9.5)  |
| 장애교인과<br>함께 예배 여부          | 예              | 240    | (81.9) |
|                            | 아니오            | 53     | (18.1) |
| 장애인식 관련<br>설교 유무           | 있음             | 138    | (33.5) |
|                            | 없음             | 274    | (66.5) |
| 장애인식 관련 설교횟수<br>(평균: 4.2회) | 1회             | 36     | (26.1) |
|                            | 2회-3회          | 52     | (37.7) |
|                            | 4회-5회          | 21     | (15.2) |
|                            | 6회 이상          | 29     | (21.0) |

## 2. 일반적 특성에 따른 비장애교인의 장애교인에 대한 태도 차이

비장애교인의 일반적 특성에 따라 장애교인의 태도의 집단 간 차이가 있는 지 밝히고자 t-test와 분산분석을 하였다.

<표 3>과 같이 비장애교인의 연령, 직분, 세례 여부, 장애인가족 유무, 장애인 인식 교육 받은 경험, 장애인대상 자원봉사 경험에 따라 통계적으로 유의미한 차이가 있었다. 하지만 비장애교인의 성별, 월평균소득에 따라서는 통계적으로 유의미한 차이가 없었다. 구체적 살펴보면, 비장애교인의 연



령이 19세 이하인 경우가 50세 이상인 경우보다 장애교인에 대한 태도가 더 긍정적이었다( $F=3.764, p<.01$ ). 직분에 따른 장애교인에 대한 태도의 차이에서는 목회자가 향촌직과 평신도보다 장애교인에 대한 태도가 긍정적인 것으로 나타났다( $F=12.829, p<.001$ ). 세례와 관련해서는 세례를 받은 집단이 받지 않은 집단보다 장애교인에 대한 태도가 긍정적이었고( $t=2.441, p<.01$ ), 장애인가족유무에 있어서는 장애인가족이 있는 집단이 없는 집단보다 장애교인에 대한 태도가 긍정적이었다( $t=4.007, p<.001$ ). 그리고 장애인 인식교육을 받은 경험에서는 인식교육을 받은 경험이 있는 집단의 장애교인에 대한 태도가 더 긍정적이었고( $t=2.545, p<.05$ ), 장애인 대상 자원봉사 경험에 있어서도 자원봉사 경험이 있는 집단이 없는 집단보다 장애교인에 대한 태도가 더욱 긍정적인 것으로 나타났다( $t=4.539, p<.001$ ).

〈표 3〉 일반적 특성에 따른 장애교인에 대한 태도 차이

| 변수    |                | 빈도  | 평균(SD)    | t/F       | scheffe |
|-------|----------------|-----|-----------|-----------|---------|
| 성별    | 남성             | 221 | 3.89(.61) | .977      | -       |
|       | 여성             | 194 | 3.84(.61) |           |         |
| 연령    | 19세 이하(a)      | 29  | 3.88(.67) | 3.764**   | a>d     |
|       | 20세-29세(b)     | 172 | 3.53(.62) |           |         |
|       | 30세-49세(c)     | 136 | 3.53(.68) |           |         |
|       | 50세 이상(d)      | 66  | 3.38(.68) |           |         |
| 직분    | 목회자(a)         | 43  | 4.30(.48) | 12.829*** | a>b,c   |
|       | 향촌직(b)         | 122 | 3.81(.56) |           |         |
|       | 평신도(c)         | 242 | 3.84(.59) |           |         |
| 세례여부  | 받음             | 380 | 3.90(.58) | 2.441**   | -       |
|       | 받지 않음          | 32  | 3.53(.82) |           |         |
| 월평균소득 | 200만원 미만       | 31  | 4.12(.61) | 1.379     | -       |
|       | 200만원-300만원 미만 | 64  | 3.86(.56) |           |         |
|       | 300만원-400만원 미만 | 68  | 3.92(.58) |           |         |
|       | 400만원-500만원 미만 | 42  | 3.85(.55) |           |         |
|       | 500만원 이상       | 80  | 3.86(.56) |           |         |

| 변수             |    | 빈도  | 평균(SD)    | t/F      | scheffe |
|----------------|----|-----|-----------|----------|---------|
| 장애인가족유무        | 있음 | 163 | 4.02(.59) | 4.007*** | -       |
|                | 없음 | 248 | 3.56(.52) |          |         |
| 장애인 인식교육 받은 경험 | 있음 | 185 | 3.95(.59) | 2.545*   | -       |
|                | 없음 | 224 | 3.79(.62) |          |         |
| 장애인 대상 자원봉사경험  | 있음 | 223 | 3.99(.57) | 4.539*** | -       |
|                | 없음 | 181 | 3.72(.63) |          |         |

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

비장애교인의 출석교회특성에 따른 장애교인에 대한 태도에 있어 집단 간 차이가 있는지 밝히고자 실시한 t-test와 분산분석 결과는 <표 4>와 같다.

교회 내 장애교인의 유무, 장애인식 관련 설교유무, 장애인식 관련 설교 횟수에 따라서는 통계적으로 유의미한 차이가 있는 것으로 나타났지만 교인 수, 장애교인 수, 장애교인과 함께 예배여부에 따라서는 집단 간에 통계적으로 유의미한 차이가 없었다. 이에 대해 더욱 구체적 살펴보면, 장애교인 있는 교회가 장애교인이 없는 교회보다 장애교인에 대한 태도가 긍정적이었으며( $t=2.453, p<.05$ ), 교회에서 장애인식 관련 설교를 들은 경험이 있는 집단이 경험이 없는 집단보다 장애교인에 대한 태도가 긍정적인 것으로 나타났다( $t=3.615, p<.001$ ). 마지막으로 장애인 관련 설교를 4회~5회들은 집단이 1회만 들은 집단보다 장애교인에 대한 태도가 더 긍정적이었다( $F=5.272, p<.01$ ).

<표 4> 출석교회 특성에 따른 장애교인에 대한 태도 차이

| 변수                   |                  | 빈도  | 평균(SD)    | t/F    | scheffe |
|----------------------|------------------|-----|-----------|--------|---------|
| 교인 수<br>(평균: 1,159명) | 100명 미만          | 91  | 3.97(.53) | .876   | -       |
|                      | 100명이상-500명 미만   | 110 | 3.95(.52) |        |         |
|                      | 500명이상-1000명 미만  | 43  | 3.83(.65) |        |         |
|                      | 1000명이상-3000명 미만 | 46  | 3.85(.45) |        |         |
|                      | 3000명 이상         | 52  | 3.88(.54) |        |         |
| 장애교인 유무              | 있음               | 320 | 3.90(.60) | 2.453* | -       |

|                               |          |     |           |          |     |
|-------------------------------|----------|-----|-----------|----------|-----|
|                               | 없음       | 75  | 3.68(.56) |          |     |
| 장애인 수<br>(평균: 18.3명)          | 4명 이하    | 139 | 3.66(.50) | 1.108    | -   |
|                               | 5명-9명    | 47  | 3.70(.55) |          |     |
|                               | 10명-19명  | 34  | 3.70(.49) |          |     |
|                               | 20명-50명  | 28  | 3.57(.46) |          |     |
|                               | 51명 이상   | 26  | 3.85(.54) |          |     |
| 장애교인과<br>함께 예배여부              | 예        | 239 | 3.71(.51) | .522     | -   |
|                               | 아니오      | 53  | 3.67(.46) |          |     |
| 장애인식 관련<br>설교유무               | 있음       | 173 | 3.99(.57) | 3.615*** | -   |
|                               | 없음       | 238 | 3.77(.63) |          |     |
| 장애인식 관련<br>설교횟수<br>(평균: 4.2회) | 1회(a)    | 35  | 3.30(.75) | 5.272**  | c>a |
|                               | 2회-3회(b) | 52  | 3.58(.58) |          |     |
|                               | 4회-5회(c) | 21  | 4.00(.62) |          |     |
|                               | 6회 이상(d) | 29  | 3.66(.11) |          |     |

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

### 3. 주요변수들의 상관관계와 다중공선성

주요변수들의 상관관계분석을 통해 나타난 상관계수와 유의수준에 대한 구체적 결과는 <표 3>과 같다. 장애인가족유무는 연령과 통계적으로 유의미한 정적(+) 상관관계가 있었고, 장애인인식교육 경험 유무는 연령과 월평균소득에 통계적으로 유의미한 부적(-) 상관관계가 있었다. 장애인대상 자원봉사 경험은 연령과는 부적(-)상관관계 그리고 장애인인식교육 경험과는 정적(+)상관관계를 보였으며 통계적으로 모두 유의미하였다. 세례 여부는 연령과 통계적으로 유의미한 정적(+)상관관계를 보였다. 장애교인 수는 장애인대상 자원봉사 경험과 교인 수 모두에서 통계적으로 유의미한 정적(+)상관관계를 보였으며, 장애인과 함께 예배를 보는지의 여부에 있어서는 교인 수와 장애교인 수 모두에서 통계적으로 유의미한 부적(-) 상관관계를 보였다. 설교 횟수는 장애인과 함께 예배여부에 정적(+)상관관계를 보였다. 그리고 장애교인에 대한 태도는 장애인가족유무, 장애인 인식교육

받은 경험, 장애인대상 자원봉사 경험, 장애인에 대한 태도 모두에 있어 통계적으로 유의미한 정적(+)상관관계를 보였다.

다중공선성은 상관관계를 파악하는 두 변수의 상관계수가  $r>.8$  이상인 경우 존재하는 것으로 간주한다. 본 연구에서는 상관계수가 가장 높은 것은 장애교인 수와 교인수로 상관계수  $r=.627$ 로 상관계수가  $r>.8$ 에 해당되는 값이 없다. 또한 보다 엄격한 다중공선성 검증으로 공차한계(Tolerance limit)와 분산팽창계수(VIF)값을 확인한 결과에는 모든 공차한계값이 .301~.988에 있고 VIF값은 1.012~3.324 사이에 분포되어 있다. 이에 공차한계는 .10보다 크고, VIF는 10보다 작은 범위에 있으므로 변수들의 다중공선성은 존재하지 않는다고 판단할 수 있다.

〈표 5〉 상관관계 분석 결과

| 구분 <sup>39</sup> | 1     | 2        | 3      | 4     | 5       | 6      | 7     | 8        | 9        | 10 | 11 | 12 |
|------------------|-------|----------|--------|-------|---------|--------|-------|----------|----------|----|----|----|
| 1. 성별            | 1     |          |        |       |         |        |       |          |          |    |    |    |
| 2. 연령            | .038  | 1        |        |       |         |        |       |          |          |    |    |    |
| 3. 월평균소득         | .072  | .033     | 1      |       |         |        |       |          |          |    |    |    |
| 4. 장애인 가족유무      | -.037 | .145**   | -.081  | 1     |         |        |       |          |          |    |    |    |
| 5. 장애인 인식교육      | -.063 | -.301*** | -.120* | .158  | 1       |        |       |          |          |    |    |    |
| 6. 장애인대상 자원봉사 경험 | -.083 | -.169**  | .093   | .079  | .274*** | 1      |       |          |          |    |    |    |
| 7. 세례            | .036  | .146**   | .049   | .051  | -.083   | .068   | 1     |          |          |    |    |    |
| 8. 교인 수          | -.053 | .036     | .017   | -.068 | .065    | .018   | -.007 | 1        |          |    |    |    |
| 9. 장애교인 수        | -.069 | .058     | .018   | -.029 | .112    | .166** | .075  | .627***  | 1        |    |    |    |
| 10. 함께예배         | .077  | .047     | .023   | .070  | .022    | -.031  | -.028 | -.266*** | -.318*** | 1  |    |    |

|                       |       |       |       |         |       |         |        |       |       |       |      |   |
|-----------------------|-------|-------|-------|---------|-------|---------|--------|-------|-------|-------|------|---|
| 11.<br>설교 횟수          | -.077 | .033  | -.054 | .078    | -.039 | .013    | -.129  | -.113 | -.063 | .202* | 1    |   |
| 12.<br>장애교인에<br>대한 태도 | .048  | -.014 | -.007 | .192*** | .125* | .221*** | .159** | -.058 | .110  | .050  | .122 | 1 |

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

#### 4. 장애교인의 태도에 영향을 미치는 요인

장애교인에 대한 비장애교인의 태도에 미치는 영향을 파악하기 위해 위계적 다중회귀분석을 실시한 결과는 <표 6>과 같다.

Model I은 비장애교인의 일반적 특성으로 성별, 연령, 월평균소득, 장애인가족유무, 장애인인식교육, 장애인대상자원봉사경험을 통제변수로 투입하였다. Model II은 Model I에 비장애교인의 교회 관련 변수를 추가로 투입하였다.

Model I의 분석결과 설명력은 12.5%로 통계적으로 유의미하였다. 통제변수 중에는 장애인가족유무( $\beta=.199$ ,  $p<.05$ )만이 장애교인의 태도에 유의미한 영향을 미치는 것으로 나타났다. 즉, 장애인가족이 있는 교인일수록 장애교인에 대한 태도가 긍정적인 것으로 나타났다. 교회관련변수인 세례 여부, 교회출석기간, 교인 수, 장애교인 수, 함께 예배 여부, 장애 관련 설교 횟수를 추가한 Model II의 설명력은 35.1%로 통계적으로 유의미하였고 Model I보다 22.6% 설명력이 증가하였으며 통계적으로도 유의미하였다 ( $p<.01$ ). Model II에서는 통제변수 중 연령( $\beta=-.305$ ,  $p<.05$ ), 장애인가족 유무( $\beta=.311$ ,  $p<.05$ )가 장애교인의 태도에 유의미한 영향을 미치는 것으로 나타났다. 즉 연령이 높을수록 장애교인의 태도가 부정적이고 장애인가족이 있는 경우 장애교인의 태도가 긍정적인 경향을 보였다. 교회관련변수에서는 세례여부( $\beta=.597$ ,  $p<.05$ ), 교회출석기간( $\beta=.248$ ,  $p<.05$ ), 장애 관련 설교

39 상관관계분석에서 투입한 성별, 장애인가족유무, 장애인인식교육, 장애인대상 자원봉사경험, 세례, 함께 예배 변수는 가변수로 처리하여 사용하였다.

횃수( $\beta=.258, p<.05$ )가 장애교인의 태도에 유의미한 영향을 미치는 것으로 나타났다. 이는 세례를 받은 교인일수록, 교회를 출석한 기간이 길수록 그리고 장애관련 설교를 많이 접한 교인일수록 장애교인에 대한 태도가 긍정적인 경향이 있음을 의미한다.

〈표 6〉 연구모형의 검증

| 변인 <sup>40</sup>                     | Model I    |         | Model II   |         |
|--------------------------------------|------------|---------|------------|---------|
|                                      | B          | $\beta$ | B          | $\beta$ |
| 성별                                   | -.075      | -.069   | -.049      | -.045   |
| 연령                                   | -.004      | -.110   | -.012      | -.305*  |
| 월평균소득                                | .000       | -.168   | .000       | -.227   |
| 장애인가족 유무                             | .219       | .199*   | .311       | .282*   |
| 장애인인식교육                              | -.012      | -.011   | -.026      | -.024   |
| 장애인 대상 자원봉사 경험                       | .130       | .116    | .020       | .017    |
| 세례                                   |            |         | .597       | .273*   |
| 교회출석기간                               |            |         | .001       | .248*   |
| 교인 수                                 |            |         | .141       | .135    |
| 장애교인 수                               |            |         | .002       | .144    |
| 함께 예배                                |            |         | -.019      | -.014   |
| 장애관련 설교 횃수                           |            |         | .040       | .258*   |
| R <sup>2</sup> (Adj R <sup>2</sup> ) | .354(.125) |         | .593(.351) |         |
| F(df)                                | 1.740*     |         | 3.022**    |         |
| R <sup>2</sup> change                | -          |         | .226**     |         |

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

40 회귀분석에 투입한 성별, 장애인가족유무, 장애인인식교육, 장애인대상자원봉사경험, 세례, 함께예배 변수는 가변수로 처리하였다.

## V. 결론 및 제언

### 1. 결론

본 연구는 교회에 출석하는 장애인에 대한 비장애교인의 태도에 영향을 미치는 요인을 밝히고 그에 따른 장애인에 대한 부정적인 태도 개선에 필요한 제언을 하고자 시도하였다. 이에, 분석을 통해 도출된 주요 결과를 요약하고 이에 입각한 제언을 하고자 한다.

첫째, 비장애교인의 일반적 특성에 따른 장애인에 대한 태도 차이에서 연령, 직분, 세례여부, 장애인가족유무, 장애인 인식교육 받은 경험, 장애인대상 자원봉사경험에 따라 장애인에 대한 태도에 차이가 있었다. 연령에서는 19세 이하의 장애인에 대한 태도가 3.88점으로 가장 높았고, 직분에서는 목회자 집단이 4.30점으로 장애인에 대한 태도가 가장 긍정적이었다. 그리고 세례 여부에 따라서는 세례 받은 집단(평균 3.90점), 장애인가족이 있는 경우(평균 4.02점), 장애인 인식교육을 받은 경험(평균 3.95점), 장애인대상 자원봉사경험이 있는 경우(평균 3.99점)로 장애인에 대한 태도가 긍정적이었다. 이러한 차이는 통계적으로 유의미하였다. 하지만 앞서 살펴본 선행 연구들에서 장애인 태도의 차이를 발생시키는 것으로 보고된 성별변수는 본 연구에서는 통계적으로 유의미한 차이를 보이지 않았다.

둘째, 비장애교인의 교회특성에 따른 장애인에 대한 태도 차이를 분석한 결과 장애인 유무, 장애인식 관련 설교유무, 장애인식 관련 설교횟수에 따라 장애인에 대한 태도에 차이가 있는 것으로 나타났다. 즉 장애인이 있는 교회에 출석하는 경우(평균 3.90점), 장애인식 관련 설교를 한 교회에 출석한 경우(평균 3.99점) 그리고 장애인식 관련 설교를 4회~5회에 걸쳐 들은 경우(평균 4.00점)에 장애인에 대한 태도가 긍정적이었고 이러한 차이 또한 통계적으로 유의미하였다.

셋째, 주요 변수들 간의 상관관계분석 결과를 살펴보면, 비장애교인의

연령과 장애인인식교육과의 관계에서 연령이 높을수록 장애인식교육을 받지 않은 것으로 나타났고, 연령과 장애인대상 자원봉사경험과의 관계에서도 연령이 높을수록 장애인 대상 자원봉사 경험이 없는 것으로 나타났다. 장애교인 수와 장애인대상 자원봉사경험과의 관계에서는 장애교인 수가 많을수록 장애인 대상 자원봉사경험이 있었다. 그리고 장애관련 설교횟수와 장애교인과 함께 예배와의 관계에서 장애 관련 설교횟수가 많을수록 장애교인과 함께 예배드리는 것으로 나타났다. 그리고 장애교인에 대한 태도는 장애인가족이 있는 경우, 장애인 인식교육을 받는 경우, 장애인 대상 자원봉사경험이 있는 경우에 긍정적이었다. 이러한 관계는 모두 통계적으로 유의미하였다.

넷째, 비장애교인의 장애교인에 대한 태도에 영향을 미치는 요인으로 연령, 장애인가족유무, 세례여부, 교회출석기간, 장애관련 설교 횟수인 것으로 나타났다. 즉 연령이 높으면 장애교인에 대한 태도가 부정적인 반면 장애인가족이 있거나 세례를 받은 경우 그리고 장애와 관련 설교를 많은 들은 경우에는 장애교인에 대한 태도가 긍정적이었다.

## 2. 제언

장애교인에 대한 비장애교인의 태도의 문제는 오롯이 장애교인 개인과 그 가족의 문제로 치부하기에 앞서 교회의 문제로 인식하고 받아드리려는 인식 전환이 무엇보다 우선되어야 한다. 왜냐하면 장애교인에 대한 비장애교인의 왜곡된 시선과 편견은 다른 곳에 있는 것이 아닌 바로 교회 환경에서 비롯되기 때문이다.<sup>41</sup> 장애교인에 대한 부정적 태도는 교회의 문제로 인식되어야 함을 재차 강조하면서, 연구 결과를 바탕으로 교회 내 비장애교인의 장애교인에 대한 태도 변화를 이끌어낼 수 있는 방안에 관해 제언하고자 한다.

41 박경미, “한국인의 장애인 인식 개선을 위한 종교적, 문화적, 성서적 연구” (2000), 65.



첫째, 연구 분석 결과에서도 드러났듯이 비장애교인의 연령이 높을수록 장애교인의 태도가 부정적이었다. 그 이유는 앞서 기술한 분석 결과인 연령이 높을수록 장애인식개선 교육을 받지 못했거나 장애인대상 자원봉사경험이 없는 등 장애인과의 접촉 기회가 상대적으로 적은 것과 무관하지 않을 것이다. 더불어 연령이 높다는 것은 보수적인 시각과 삶 속에 성경 속 장애의 부정적 해석을 문자 그대로 받아들이는 경향도 어느 정도 영향을 미쳤을 것이다. 이에, 교회 내 장애인식개선 교육을 활성화하되 우선 교육대상으로 연령이 높은 교인을 선정하고 교육을 실시함은 물론, 이들이 장애교인과 자연스럽게 접촉할 수 있는 기회를 갖도록 교회 프로그램의 개발도 함께 병행되어야 할 것이다.

둘째, 직분에 있어서 장로, 집사, 권사 등과 같은 향존직에서 장애교인에 대한 태도가 가장 부정적이었다. 이들 직분을 수행하는 교역자들은 상대적으로 장애교인이 새신자로 등록한 순간부터 평신도들 보다 장애교인과 교감하고 접촉할 수 있는 기회를 더 자주 갖게 된다. 장애인복지에서 사회참여와 사회통합을 논할 때 물리적 통합과 함께 중요하게 다루는 것이 심리적 통합이다. 심리적 통합은 장애인이 비장애인과의 관계에서 느끼는 심리적 안정감을 뜻한다. 장애인이 느끼는 긍정적인 심리적 안정감은 이들의 사회참여를 촉진한다. 처음 교회를 찾는 장애교인이 교인과의 첫 만남과 대화, 주변 환경에서 느끼는 심리적 안정감은 이들이 교회에 만족하고 지속적인 신앙을 유지하는 데 직접적인 영향을 줄 수 있다. 즉 장애교인과의 첫 만남에서 향존직의 직분을 맡은 이들의 태도는 장애교인의 신앙심을 높이고 교회 출석을 유지하는데 매우 중요하다. 이에, 향존직과 성가대 등 교회봉사 직분을 수행할 교인을 선정하는 과정과 선출기준에 장애교인에 대한 인식 교육과정 수료율 의무화하는 내부적 지침마련과 이러한 교육을 전문적으로 담당하고 추진할 수 있는 교회 내 전문교육팀을 설치하고 교육을 맡을 전문사역자도 함께 양성해야 할 것이다. 덧붙여 장애인인식교육의 긍정적 효과는 어릴수록 높게 나타났다. 따라서 교회 내 유아 및 아동을 비롯한

초·중·고등반을 위한 교육과정에 성경 속 장애인에 대한 긍정적인 상을 심어줄 수 있는 교육 내용과 장애인식교육을 반드시 포함하도록 해야 할 것이다.

셋째, 비장애교인에게 장애교인에 대한 긍정적 태도를 불러올 수 있는 설교 내용과 설교 횟수를 늘리고 이를 정례화해야 할 것이다. 연구 결과에서 보여주듯 담임목사의 장애인 관련 긍정적 설교는 장애교인에 대한 긍정적 태도 변화에 실제적인 영향을 주고 있다. 주일날 교회 강단에서 설교 내용 가운데 장애인에 대한 사회적 차별과 편견을 극복하고 인간승리를 거둔 장애인들을 설교의 예로 종종 들고 찬양하고 있다. 하지만 정작 우리 주변에서 또는 우리 교인 가운데 장애가 있어 어렵고 힘들게 살아가고 있는 이들의 이야기는 좀처럼 설교에서 마주할 수 없는 것이 현실이다.<sup>42</sup> 따라서 설교내용으로 우리 주변에 있는 장애인과 장애교인에 대한 삶을 주제로 이들을 이해하고 함께하는 것이 하나님의 뜻이자 교회의 본질이고 존재 이유라는 점을 교인들을 대상으로 정례화하여 적극적으로 설교해 나가는 노력이 필요하다. 더불어 총회 차원의 인식개선 활동도 함께 경주해 나가야 할 것이다. 예를 들어 총회의 교회자원부 중심으로 성경 속 장애인 관련 긍정적인 설교주제와 설교내용을 제작하여 일선 노회나 지교에 보급하는 한편, 목회자 대상의 장애인식개선 교육을 정례화하는 것이다. 노회는 노회 프로그램 중 하나로 노회회원을 대상으로 한 장애인에 대한 긍정적 설교의 필요성을 강조하고 장애인선교의 중요성과 노회 회원을 대상으로 한 장애인식개선 프로그램의 시행을 고려해야 할 것이다. 개별교회에서는 월별 또는 분기별 장애인 관련 설교계획을 수립하고 이를 실천해 나가야 할 것이다.

넷째, 장애교인이 출석하는 교회의 비장애교인들이 장애교인에 대한 태도가 더 긍정적이라는 연구 결과에서 알 수 있듯이, 비장애교인에게 장애교인이나 지역의 장애인들과 접촉할 기회의 제공은 장애교인에 대한 긍정

42 박종삼, “교회가 지역사회에 대한 복지선교를 어떻게 할 것인가?,” 『21세기 장애인복지 선교전략』 (서울: 한장연, 2000), 23.

적인 태도를 심어주는 데 효과가 있다. 이에, 장애교인과의 자연스런 만남과 접촉의 기회를 제공할 수 있는 교회 프로그램 개발과 교회에서 운영하는 장애인 대상 프로그램을 적극적으로 홍보하고 교인들의 참여 기회도 함께 제공해야 할 것이다. 또한 지역사회의 장애인복지관, 장애인복지시설에 정기적으로 참여할 수 있는 봉사프로그램을 개발하고, 특히 장애교인이 있는 가정과 비장애교인이 유기적인 관계를 맺을 수 있는 네트워크 구축프로그램도 고려해 볼 수 있다.

마지막으로 장애인 복음화 비율을 높이기 위한 제언을 하면, 먼저, 성경 속 장애인관은 부정적 장애인관 보다 신약성서에 언급되어 있는 것처럼 예수의 친구는 물론 장애인 치료와 해방 사역 등 긍정적 장애인관을 쉽게 찾을 수 있다. 이에, 장애를 성경 본문의 전체적인 맥락에서 그 의미를 전달하는 노력을 기울임으로써 부정적 장애인관을 극복해 나갈 수 있을 것이다. 그리고 교회 내에서 장애교인들이 예배와 교회 활동을 원만히 참여할 수 있도록 물리적 장벽을 없애고 쉽게 접근할 수 있는 시설의 개선이 뒷받침되어야 한다. 이를 위해 「장애인등편의법」을 근거로 한 교회 내 각종 시설의 개보수와 더 나아가 유니버설디자인을 반영한 교회 환경개선에 관심을 기울일 필요가 있다. 더불어 장애인선교를 3D사역으로 분류하여 선교를 기피하는 사고의 역파가 요구된다. 즉 장애인을 비장애인과 동등한 가치를 지닌 하나님 형상대로 만들어진 피조물이자 하나님의 구원을 함께하는 같은 공동체 구성원으로 받아들이는 수용적 자세가 필요하다.

교회에서 장애교인과 비장애교인이 거리낌 없이 서로 어울리고 사랑을 나누는 모습을 보여주는 것만으로도 세상에 하나님의 나라를 옳게 전파하는 마중물이 될 수 있다. 예수 그리스도가 장애인, 병자, 귀신 들린 자 등 사람의 신분과 외모, 능력의 다름으로 차별하지 않았듯이, 예수 그리스도를 믿고 그의 삶을 실천하고자 맹세하고 모인 교인들 또한 다름으로 차별하지 않고 복음을 평등하게 누릴 수 있도록 장애교인에 대한 부정적 태도의 장벽을 허물어야 한다.

본 연구는 그동안 연구가 부족했던 장애교인에 대한 비장애교인의 태도에 영향을 미치는 요인을 밝히고 이에 따른 교회에서의 실천적 제언을 했다는 점에서 의의가 있다. 하지만 본 연구는 다음과 같은 한계가 내재하여 있다. 첫째, 비록 본 연구가 부산, 경남, 울산 소재의 50개 교회를 대상으로 표본을 수집하였지만, 비확률표집 방법의 한계 상 연구 결과를 전체 모집단인 전국에 있는 전체 비장애교인의 태도로 확대하여 일반화시키기에는 한계가 있다. 둘째, 본 연구에 투입한 교회특성 변수는 연구자의 연구목적에 따라 임의로 선정한 것으로 본 연구에서 미처 고려하지 못한 변수도 많다는 점이다. 셋째, 본 연구에서 사용된 변수 중 설교 횟수는 정확한 수치를 파악하는 데 어려움이 있어 조사 참가자들의 기억에 의지할 수밖에 없었고 개교회별 장애교인의 현황을 정확히 파악하지 못한 사항에서 연구가 진행된다는 점이다. 이에, 후속 연구에서는 이러한 한계를 보완할 수 있는 질적 연구를 통한 변수의 영역을 확대하고 확률표집 방법에 따른 연구가 이루어질 수 있기를 바란다.

#### 주제어 Keywords

장애교인, 비장애교인, 장애교인에 대한 태도, 교회  
Church member with disabilities, Church member with non-disabilities,  
Attitude toward church member with disabilities, Church

접수일: 2021년 11월 1일, 심사완료일: 2021년 12월 15일, 게재확정일: 2021년 12월 17일

## 참고문헌

- 고병철·강돈구·조현범. 『2018년 한국의 종교 현황』. 세종시: 문화체육관광부, 2018.
- 권말숙·이정화. “대학생의 장애인에 대한 인식과 태도.” 『한국산학기술학회논문지』 15 (2014): 3667-3674.
- 김금순·박연환·이범석·김정이. “장애인에 대한 태도, 장애인과의 접촉경험, 장애정책에 대한 인식: 일반인, 의료인, 장애인의 비교.” 『재활간호학회지』 13 (2010): 13-22.
- 김라경. “노인들의 장애인에 대한 수용태도.” 『특수교육재활과학연구』 53 (2014): 23-42.
- 김문수. “장애인 인권 향상을 위한 교회 장애인복지 활성화 방안 연구.” 『인권복지연구』 53 (2009): 39-61.
- 김병진·김정연·허유성. “장애인 수용 태도에 영향을 미치는 봉사활동 관련 요인 탐색: 제주시 중학생을 중심으로.” 『특수아동교육연구』 22 (2020): 25-46.
- 김소영·송효숙·임소희. “대학생의 장애인에 대한 인식, 경험 및 태도에 관한 연구.” 『Asia-Pacific Journal of Multimedia Services Convergent with Art, Humanities, and Sociology』 8 (2018): 535-544.
- 김용구. “기독교인(개신교)의 장애인 수용태도에 관한 연구.” 한남대학교 석사학위논문, 2015.
- 김정훈. “구약성경의 장애인 관련 용어의 분류와 그 의미분석.” 『한국기독교신학논총』 112 (2019): 7-32.
- 김홍덕. 『장애신학: 하나님 앞에서 나는 누구인가?』 대전: 대장간, 2010.
- 박경미. “한국인의 장애인 인식 개선을 위한 종교적, 문화적, 성서적 연구.” 『한국기독교신학논총』 18 (2000): 61-107.
- 박종삼. “교회가 지역사회에 대한 복지선교를 어떻게 할 것인가?” 『21세기 장애인복지선교전략』. 서울: 도서출판 한장연, 2000.
- 박혜전·김정임·조영길. “한국교회의 장애인식 및 장애수용(장애인 편의시설 포함)에 관한 연구.” 『신앙과 학문』 17 (2012): 97-126.
- 서동명. “발달장애인청소년과의 통합활동경험을 통한 일반청소년의 장애인에 대한 태도변화.” 서울대학교 석사학위논문, 1999.
- 송수지·김정민. “대학생의 장애인 수용태도에 영향을 미치는 요인.” 『특수교육저널: 이론과 실천』 9 (2008): 83-99.
- 안명숙. “비장애 기독교대학생의 장애인에 대한 인식변화: 장애인 친구와의 관계경험을 통해.” 『한국기독교신학논총』 102 (2016): 275-300.
- 이계윤. 『장애인선교의 이론과 실제』. 경기: 한국특수교육연구소, 1996.

- 이은미. “장애인에 대한 기독교적 접근의 문제점과 대안 모색연구.” 『신학과 선교』 42 (2013): 215-246.
- 이은애. “장애인 인권을 위한 ‘사회적 포함’ 패러다임의 전거로서의 히브리 성서.” 『한국기독교신학논총』 88 (2013): 5-32.
- 이재서 외. “구약성경에 나타난 장애인관련구절 분석.” 『신학으로 이해하는 장애인』. 이재서 편저. 서울: 세계미래, 2009.
- 이재환·조재훈·김해용. “장애인교회학교 활성화를 위한 요인들의 상대적 중요도와 우선순위.” 『한국기독교신학논총』 96 (2015): 219-242.
- 이재환·김관용. “장애인교회학교 교사들의 소진과 교사효능감이 교사헌신도에 미치는 영향.” 『한국기독교신학논총』 107 (2017): 367-383.
- 전지혜. “장애학적 관점에서의 사회변화와 한국 장애인선교의 방향.” 『선교와 신학』 34 (2014): 239-267.
- 정지웅. “기독교현실주의에 근거한 남북한 장애인복지교류·협력 방향: 라인홀드 니버의 논의를 중심으로.” 『한국기독교신학논총』 116 (2020): 515-540.
- 지 은·신윤정. “비장애 대학생의 장애인에 대한 사회적 거리감이 통합교육에 대한 인식 및 태도에 미치는 영향: 장애인과 상호작용의 매개효과를 중심으로.” 『특수교육』 11 (2015): 205-225.
- 최대열. “선교학적 모델로서 장애인선교.” 『한국장애인선교단체총연합회 제1회 장애인복지선교대회 세미나 자료집』. 서울: 한국장애인선교단체총연합회, 2019.
- 탁지일. “시각장애인 교육의 선구자 로제타 홀.” 『한국기독교신학논총』 74 (2010): 87-104.
- 한장선 30년사 발간추진위원회·이준우. 『한국장애인선교단체총연합회 30년사: 한국의 장애인선교』. 서울: 파란마음, 2016.
- 허광희. “장애인에 대한 예비교사의 태도에 영향을 미치는 변인.” 공주대학교 석사학위논문, 2012.
- Griffin, M. M., A. H. Summer, E. D. McMillan, T. L. Day, and R. M. Hodapp. “Attitudes Toward Including Students With Intellectual Disabilities at College.” *Journal of Policy and Practice in Intellectual Disabilities* 9 (2012): 234-239.
- Lyons, M. “Enabling or disabling? Students' attitudes toward persons with disabilities.” *The American Journal of Occupational Therapy* 45 (1991): 311-316.
- Rosenberg, M. J. “Cognitive structure and attitudinal affect.” *The Journal of Abnormal and Social Psychology* 53 (1956): 367-372.
- Tervo, R. C., S. Azuma, G. Palmer, and P. Redinius. “Medical students' attitudes toward persons with disability: A comparative study.” *Archives of Physical Medicine and Rehabilitation* 83 (2002): 1537-1542.
- Tervo, R. C., G. Palmer, and P. Redinius. “Health professional student attitudes to-

ward people with disability.” *Clinical Rehabilitation* 18 (2004): 908-915.

Wai, A. K. and W. K. David, “Attitudes toward people with disabilities: A comparison between health care professionals and students.” *International Journal of Rehabilitation Research* 29 (2006): 155-60.

## 한글 초록

본 연구의 목적은 비장애교인을 대상으로 장애교인에 대한 평소 태도에 영향을 미치는 요인을 분석하고 이를 토대로 부정적 태도 개선에 필요한 방안을 제언하고자 하는 데 있다. 이를 위해, 연구 대상은 개신교인으로서 교회에 출석하고 있는 비장애인교인 417명을 대상으로 분석하였다. 분석 방법은 빈도 분석, 기술분석, 상관관계분석, 위계적 회귀분석을 실시하였다. 이를 통해 확인된 연구 결과는 다음과 같다. 첫째, 비장애교인의 연령, 직분, 세례 여부, 장애인가족 유무, 장애인 인식교육 받은 경험, 장애인대상 자원봉사 경험에 따라 장애교인의 태도에 차이가 있는 것으로 나타났다. 둘째, 교회에서 장애교인 유무, 장애인식 관련 설교 유무, 장애인식 관련 설교 횟수에 따라 장애교인의 태도에 차이가 있는 것으로 나타났다. 셋째, 비장애교인의 장애교인에 대한 태도에 영향을 미치는 요인으로 연령, 장애인가족 유무, 세례 여부, 교회출석기간, 장애 관련 설교 횟수인 것으로 나타났다. 즉 연령이 높으면 장애교인에 대한 태도가 부정적이지만 장애인가족이 있거나 세례를 받은 경우 그리고 장애와 관련 설교를 많은 들은 경우에는 장애교인에 대한 태도가 긍정적이었다. 이러한 결과를 바탕으로 연령이 높은 교인을 대상으로 한 장애인식 교육제공, 장애교인에 대한 긍정적인 설교내용과 횟수 강화, 비장애교인의 장애인과의 접촉 기회 제공 등 비장애교인의 장애교인에 대한 태도 변화를 위한 방안들을 제안하였다.



## Factors Influencing the Attitudes of Church Members with Non-Disabilities toward Church Members with Disabilities in the Church

Seoksoon Shim, Ph.D.

Associate Professor, Department of Christian Social Welfare & Counseling  
Busan Presbyterian University

The purpose of this study is to analyze factors affecting the usual attitudes of church members with non-disabilities toward church members with disabilities and to suggest measures necessary for improving negative attitudes based on this. The subjects of the study were 417 church members with non-disabilities who attended the church. Analysis methods were frequency analysis, descriptive analysis, correlation analysis, and regression analysis. The research results are as follows. First, it was found that there was a difference in attitudes of church members with disabilities according to the age, position, baptism status of church members with non-disabilities, the presence of family members with disabilities, the experience of receiving disability awareness education, and experience of volunteering for the disabled. Second, it was found that there was a difference in attitudes of church members with disabilities according to the presence or absence of persons with disabilities in the church, the presence or absence of preaching related to persons with disabilities, and the number of preaching related to persons with disabilities. Third, it was found that the factors affecting the attitudes of church members with

non-disabilities toward church members with disabilities were age, the presence of a family member with disabilities, baptism, and the number of disability-related sermons. Based on these results, several measures necessary for the formation of the positive attitude of church members with non-disabilities toward church members with disabilities were proposed in the church.

# 코로나 시대의 기독교교양학\*

## — 기독교교양학 강의실에서 무엇을 가르칠 것인가?

김학철

연세대학교 부교수, 기독교교양학

### I. 머리말

우리는 충격적인 사건을 접하면 그 전과 후가 같을 수 없다고 여긴다. 21 세기에 들어와서도 그렇게 평가받은 사건이 여럿 있었다. 자신이 처한 상황과 공동체에 따라 어떤 사건은 과장되고, 다른 사건은 축소되었다. 코로나는 이후의 역사에서 어떻게 기록될 것인가? 기후위기를 제외하고는 코로나 팬데믹만큼 모든 세계의 일상을 바꾼 사건은 거의 없다. 2021년 8월 20일 현재 전 세계 확진환자는 209,076,320명, 그로 인한 사망자는 4,389,211명이다. 코로나로 가장 고통받는 12개국 중에는 G7에 속하는 미국, 프랑스, 영국, 이탈리아의 4개국이 있다.<sup>1</sup> 독일은 14번째로 코로나 피해를 당했다. 가장 강

<https://doi.org/10.18708/kjcs.2022.1.123.1.371>

\* 이 논문 또는 저서는 2021년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 일반공동연구지원사업의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2021S1A5A2A03069866)

1 아래 표는 WHO 등이 파악한 현재 세계 코로나 환자의 현황을 보여준다. “WHO Coronavirus (COVID-19) Dashboard,” *World Health Organization*, <https://covid19.who.int>, 2021년 8월 20일 접속.

|     | 확진환자       | 사망       | 완치         |
|-----|------------|----------|------------|
| 미국  | 37,636,167 | 634,262, | -          |
| 인도  | 32,320,898 | 433,063  | 31,516,224 |
| 브라질 | 20,457,897 | 571,662  | 19,313,546 |

력한 유무형의 자원을 보유했다고 평가받는 국가와 사회가 긴급 상황에 놓인 것은 코로나 위기가 광범위하고 강력한 ‘진짜 위기’임을 보여준다. 그러나 코로나는 어떤 방식으로든 정리될 것이다. 이전과는 달라진 형태일 가능성이 크지만, 의학과 정치와 시민 사회는 그것에 대응하고 적응하고 타협하며 이른바 새로운 일상을 구성할 것이다.

교양은 인간과 사회와 문화와 자연에 관한 본질적인 지식, 그와 함께 하는 사고력, 그리고 이 둘이 빚어내는 시민성을 고민한다. 기독교교양학 역시 코로나가 드러낸 혹은 더욱 도드라지게 밝힌 인간 및 사회와 얽힌 여러 문제를 기독교 자원을 통해 이해하고 사유하며, 그에서 빚어지는 시민성을 돌아보는 학문적 노력을 한다. 이 글은 코로나 시대의 기독교교양 강의실에서 강의하고 토론하고 숙고할 주제인 인지편향, 도덕감정, 타자화, 희생양 만들기, 선동의 구조와 논리 등을 기독교신앙과 연결하여 강의와 토론에 이론적이고 실제적인 도움을 제공하려 한다.

|       | 확진환자      | 사망      | 완치        |
|-------|-----------|---------|-----------|
| 러시아   | 6,663,473 | 172,909 | 5,939,037 |
| 프랑스   | 6,533,383 | 113,055 | 0         |
| 영국    | 6,355,887 | 131,260 | -         |
| 터키    | 6,118,508 | 53,507  | 5,636,282 |
| 아르헨티나 | 5,106,141 | 109,652 | 4,774,694 |
| 콜롬비아  | 4,877,323 | 123,781 | 4,698,770 |
| 스페인   | 4,745,558 | 82,883  | -         |
| 이란    | 4,556,417 | 99,691  | 3,814,127 |
| 이탈리아  | 4,456,765 | 128,579 | 4,199,404 |

## II. 위기의 시대와 도덕감정, 선동의 기법 그리고 인지편향

### 1. 부정편향과 도덕감정

인간은 긍정적인 것보다 부정적인 것에 더욱 민감하게 반응한다. 생존의 차원에서 보면 이익보다 손해가 더욱 결정적으로 삶에 영향을 주기 때문이다. 쇼펜하우어의 직관적 표현처럼 “먹힐 때의 고통과 먹을 때의 기쁨”은 비교가 되지 않는다.<sup>2</sup> 고통의 회피가 쾌락을 누리는 것보다 행동의 더 큰 동기를 준다. 이렇게 부정적인 정보에 빨리 또 적극적으로 반응하는 것, 부정적인 경험을 실제보다 더 부풀려 인지하는 경향을 부정 편향(negativity bias)라고 부른다. 인간이 가진 이 편향성은 우리가 부정적인 것에 더욱 집중하고, 나쁜 소식을 더욱 빨리 퍼트리며, 부정적 정서의 지속성과 그것이 더 많고 다양한 부수 감정들을 만들어내는 데에서 확인할 수 있다.<sup>3</sup> 이 부정적 정서가 낳는 부수 감정 중에 코로나 위기를 맞아 ‘도덕 감정’에 주목할 필요가 있다.

인간의 감정은 원초적이면서도 동시에 복잡한 것이다. 놀람이나 두려움 같은 즉흥적이고 물리적 상황에 대한 반응 감정이 있는 반면에, 사회·문화적으로 정교화된 감정도 있다. 도덕 감정이 그러하다. 도덕 감정은 사람의 행동에 중요한 역할을 담당하는데, 다른 감정이 주로 개인의 이익이나 행동과 관련이 있다면 도덕 감정은 다른 사람 혹은 사회 전체의 이익 및 복지에도 연관된 고도로 사회화된 감정이다.<sup>4</sup>

2 존 메설리, 『인생의 모든 의미 —삶의 의미에 대한 101가지 시선들』, 전대호 옮김 (서울: 펠로소픽, 2016), 151.

3 Paul Rozin & Edward B. Royzman, “Negativity Bias, Negativity Dominance, and Contagion,” *Personality and Social Psychology Review* 5 (2001/4), 296-320.

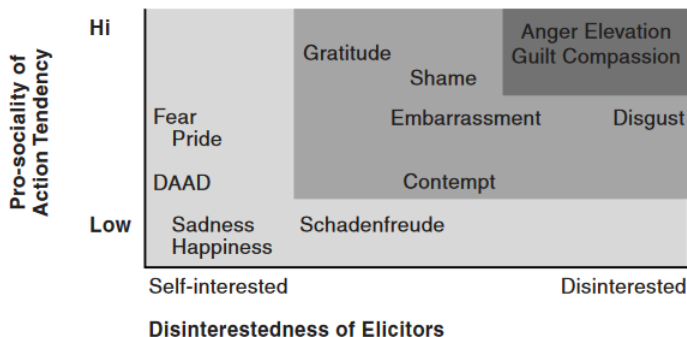
4 J. Haidt, “The Moral Emotions,” *Handbook of Affective Sciences* 11 (2003), 852-870. 하이트는 도덕 감정을 “사회 전체나 최소한 판단자나 행위자와는 다른 사람들의 이익이나 복지와 연관된 감정”(853)이라고 정의한다.

도덕 감정은 자기와 더불어 사회나 타인의 이익과 복지가 침해받았을 때 일어나는 감정이고, 한 공동체 내 타인 및 공동체의 이익과 복지는 그 공동체가 가진 규범과 떼어 수 없기에 도덕 감정은 규범이 위반되었을 때 발생한다. 도덕 감정은 적절한 도덕적 행동을 촉진하기도 하는데, 이 감정은 두 개의 원형적 특징을 띤다. 첫째, 행위자 개인의 이익과는 관련이 없이도 일어난다. 둘째, 친 사회적인 행동 경향을 띤다.<sup>5</sup>

도덕 감정은 긍정적 측면과 부정적 측면 그리고 자기와 타인의 귀속 책임에 따라 네 범주로 구분된다. ① 타인-정죄(other-condemning) 감정. 여기에는 경멸, 분노, 혐오가 속한다. ② 자기-의식(self-conscious) 감정. 수치, 당황, 죄책감 등이 이에 속한다. ③ 타인-고통(other-suffering) 감정. 여기에는 대표적으로 연민이 속한다. ④ 타인-찬하(other-praising) 감정. 여기에는 감사와 고양(elevation) 등이 있다.

코로나 상황과 같은 위기 상황은 특정 집단을 향해 위의 네 감정을 모두 자극한다. 이 중에서 우리는 타인-정죄 감정인 분노, 혐오, 경멸이 도드라지는 여러 현상을 본다.<sup>6</sup> 이것은 위기에 대한 자연스러운 반응이다. 분노는 좌

5 앞의 논문, 853-854. 아래의 표는 이 두 가지 특징에 따라 도덕 감정을 분류해 놓은 것이다.



6 이에 대해 자세히 알아보려면 Cendri A. Hutcherson & James J. Gross, "The Moral Emotions: A Social-functional Account of Anger, Disgust, and Contempt," *Journal of Personality and Social Psychology* 100 (2011/4), 719-737을 보라.

절되거나 목표 성취가 방해받는 데에서 오는 반응으로, 자아나 자아와 가까운 것이 모욕을 당하거나, 침범을 당했을 때 일어나는 정서 상태다. 이때 공격성이 일어나 분노 대상을 제거하려 한다. 혐오는 더러운 것이 입에 닿을 수 있다는 불쾌감을 기초로 하고, 나아가 악덕이나 비열한 행동에 반응하는 정서다. 이것은 혐오 대상과 자신을 분리하는 데로 이끈다. 기본적인 혐오 정서는 위생적인 더러움, 곧 불결함과 떨어지고자 하는 감정이다. 이후 인간은 도덕적 더러움에도 혐오의 감정을 갖게 되었다. 경멸은 공동체의 (신성한) 질서를 위반하는 것에 대한 정서 반응이다. 경멸은 배제와 차별의 기능을 수행한다.<sup>7</sup>

분노와 혐오와 경멸 그 자체는 나쁘지 않다. 그것은 자연스레 일어나는 생물학적, 사회적 감정이고 순기능도 크다. 권리를 침해당하고도 분노하지 못한다면 그 사람은 비굴한 굴종이나 자기기만에 익숙한 상태이다. 혐오를 통해 더러운 것과 자신을 분리해내지 못한다면 사람은 병들 것이고, 도덕적인 악덕에서 혐오를 느끼지 못한다면 그는 미덕을 알지 못하는 것이다. 공동체의 질서를 존중하고 거기에서 비롯되는 의무를 준수하지 않으면서 권리만을 주장하는 이들에게 경멸의 시선을 보내지 못할 이유도 없다. 문제는 이 세 감정은 선동의 통로로 악용되는 데에서 발생한다.

## 2. 선동의 기법

선동은 특정 개인이나 집단이 그들의 이익과 원하는 바를 달성하기 위

7 P Paul Rozin, Laura Lowery, Sumio Imada, & Jonathan Haidt, "The CAD Triad Hypothesis: A Mapping between Three Moral Emotions (contempt, anger, disgust) and Three Moral Codes (community, autonomy, divinity)," *Journal of Personality and Social Psychology* 76 (1999/4), 574-586. 이를 간략히 정리한 표는 아래와 같다(576쪽).

| 감정 | 주요 덕목      |
|----|------------|
| 경멸 | 존중, 의무, 위계 |
| 분노 | 개인의 자유, 권리 |
| 혐오 | 신성성, 정결    |

해 타인의 생각과 행동에 영향을 주는 행위 전반을 일컫는다. 말을 보태면 “그것은 지각을 조형하고 인식을 조작하며 행동을 유도하여 프로파간다를 펼치는 이가 원하는 것을 성취하도록 하는 조직적으로 고안된 노력이다.”<sup>8</sup> 교육이 사회적 목적이 분명하고 공공 영역에서 이루어지는 사회적 합의를 기반으로 한다면, 선동은 공통의 이익과 복지보다는 자신과 자신이 속한 그룹을 위한 이익을 달성하는 데에 초점이 있고, 또 이를 위해 자신의 본래 목적을 감춘다는 데에 있다. 정보를 조작하거나 진실과 허위의 섞는 분야는 예술 영역도 있지만, 피카소의 말대로 “예술은 진실을 드러내기 위해 거짓을 사용하고, (거짓된) 정치는 거짓말을 하기 위해 진실을 사용”하는 데에 차이가 있다. 광고 역시 자신을 위해 여러 정보의 조작을 시도하지만, 소비자들은 그것이 광고라는 ‘장르’를 인식하고 광고자 역시 그것이 광고임을 드러낸다. 반면 선동은 자신의 ‘장르’를 감춘다. 타인을 동원하기 위해서 선동은 나름의 논리 구조와 기법을 사용한다. 특히 강렬한 감정을 불러일으키는 것은 선동의 핵심에 속한다.

이미 오래전에 프로파간다 분석 연구소(the Institute of Propaganda Analysis, IPA)<sup>9</sup>는 일곱 가지 선동의 기법을 제시한다. 첫째, 이름 부르기 (Name-calling)다.<sup>10</sup> 이것은 자신의 경쟁자나 적대자를 묘사하면서 도덕적으로 나쁘거나 부정적인 뜻이 담긴 모욕적 언어나 단어를 사용하는 것이다. 그것이 만약 생각이나 사상이라면 청중들이 그것을 배척하거나 비난할 만한 것이라는 딱지를 붙이는 기법이다. 가령 정치 영역에서 ‘빨갱이’나 ‘친일’ 등이다. 신학 영역에서 ‘자유주의’나 ‘근본주의’ 등이 이에 속한다고 할 수 있다. 둘째, 대의명분(Glittering Generality) 제시다. 이것은 특정 행동이나 사

8 Garth S. Jowett & Victoria J. O'Donnel, *Propaganda & Persuasion* (Los Angeles: SAGE, 2015), 7.

9 이 연구소는 1937~1942년에 미국에 있었던 연구소다. 이에 대한 간략한 소개를 위해서는 다음을 보라. “Institute for Propaganda Analysis,” Wikipedia, May 2020,

[https://en.wikipedia.org/wiki/Institute\\_for\\_Propaganda\\_Analysis](https://en.wikipedia.org/wiki/Institute_for_Propaganda_Analysis), 2021년 10월 20일 접속.

10 김정현, 『설득 커뮤니케이션의 이해와 활용』 (서울: 커뮤니케이션북스, 2015), 43-45를 참조하라. 나는 이 책의 일곱 가지 선동 기법의 용어 번역을 따르지 않았다.



상, 혹은 단체 등을 대의명분과 관련짓는 것이다. 대의명분은 도덕적 가치를 그 대상에 부여한다. 예를 들어 누군가의 언행과 생각을 ‘애국’, ‘신앙’, ‘헌신’, ‘희생’ 등등과 연결한다. 셋째, 전이(transfer)다. 이것은 “존경받고 숭배되는 어떤 것의 권위, 인기, 명성 등을 끌어들여 선전하고자 하는 것을 쉽게 받아들이도록 하는 기법이다.”<sup>11</sup> 오늘날 정치 영역에서 태극기를 들고 자신의 주장을 제시하거나 예수나 하느님을 자신의 주장을 위해 동원하는 것을 예로 들 수 있다. 넷째, 증언(testimonial)은 존경받거나 혹은 혐오 받는 사람이 어떤 생각, 프로그램, 생산물, 혹은 사람을 좋다거나 나쁘다고 평가하도록 하는 것이다. 광고에서 유명인이 어떤 제품이 좋다고 말하도록 하는 것이다. 다섯째, 보통 사람의 상식(plain folks) 기법이다. 이것은 선동자가 자신의 주장은 별다를 게 없고 보통의 상식을 가진 사람이면 마땅히 도달할 생각이라고 선전하는 기법이다. 자신은 보통 사람의 상식을 반영하고자 하고 그러한 데에 동의하는 이들의 이익을 위해 일한다고 청중들에게 설득하는 것이다. “자유민주주의를 지지하는 사람이라면 이 시위에 나설 수 밖에 없습니다”라거나 “기독교인이라면 이런 이단적 생각에 반대할 수밖에 없습니다”가 이에 해당하는 기법이다. 여섯째, 카드 속임수(Card stacking) 기법이다. 이것은 사실과 거짓을 취사선택하여 사용하고, 논리와 비논리적 진술로 대상의 최선 혹은 최악의 가능성을 부풀리는 것이다. 가령 몇 개의 행을 주려 우리나라의 형편이 패망 직전의 특정 나라의 상황과 비슷하느니 혹은 경제적으로 어떤 나라의 길을 가고 있다느니 하는 평가다. 또 어떤 정책이 가져올 최선의 혹은 최악의 결과를 제시하며 청중을 속이거나 위협하는 것도 포함된다. 특정한 법이나 사상 혹은 문화가 용인되면 교회와 기독교가 망할 것이라는 주장도 이에 해당한다. 일곱째, 밴드웨건 기법이다. 이것은 ‘대세’에 편승하는 것이 잘못될 것도 없고 적절한 선택이라고 설득하는 것이다. 사회적 영역에서 ‘주류’이고, 기독교에서는 ‘정통’이나 ‘보수’ 등이 이 기법을 활용할 때 주로 등장한다.

11 앞의 책, 44.

오늘날에는 온라인, 특별히 영상이 선동에 매우 중요한 매체가 되었다. 그것은 매우 빠르고 광범위하게 퍼진다. 피벨스는 “선동은 문장 한 줄로도 가능하지만, 그것을 반박하려면 수십 장의 문서와 증거가 필요하다. 그리고 그것을 반박하려고 할 때면 사람들은 이미 선동을 당해있다”<sup>12</sup>고 말했는데, 영상은 반박을 위한 “수십 장의 문서와 증거”를 담기에 적절한 매체가 아니다. 하여 영상을 주로 다루는 플랫폼, 대표적으로 유튜브는 선동이 오고 가는 곳이 되었다. 그곳은 빠르고 접근이 쉬울 뿐 아니라 감정적 호소와 선동의 기법을 사용하기에 적절하다.<sup>13</sup>

### 3. 휴리스틱과 인지 편향

인간의 부정성 편향 그리고 위기 상황에 쉽게 유발되는 타인-정죄 도덕 감정, 나아가 선동의 기법이 효력을 발휘하는 상황은 인간의 인지 편향으로 증폭될 수 있다. 뇌과학자 리사 펠드먼 배럿은 “뇌는 생각하기 위해 있는 게 아니”라고 말한다. 그에 따르면 “뇌의 핵심 임무는 이성이 아니다. 감정도 아니다. 상상도 아니다. 창의성이나 공감도 아니다. 뇌의 가장 중요한 임무는 생존을 위해 에너지가 언제 얼마나 필요할지 예측함으로써 가치 있는 움직임을 효율적으로 해내도록 신체를 제어하는 것, 곧 알로스타시스를 해내는 것이다.”<sup>14</sup> 인간의 합리성에 대한 여러 의문은 심리학 등에서 꾸준히 제기되어 왔는데, 평상시 인간의 판단 역시 정보를 철저히 처리하는 과정을 거친다기보다는 ‘휴리스틱’(heuristics)에 의존한다는 주장이 설득력을 얻고 있

12 이바로, 『버킨백과 플라톤: 최고의 사치 인문학』 (서울: 시대의 창, 2014), Ebook의 해당 페이지.

13 Shamsiah Abd Kadir, Anitawati Mohd Lokman, and Toshio Tsuchiya, “Emotion and Techniques of Propaganda in YouTube Videos,” *Indian Journal of Science and Technology* 9 (2016/1), 1-8.

14 리사 펠드먼 배럿, 『이토록 뜻밖의 뇌과학 —뇌가 당신에 관해 말할 수 있는 7과 1/2가지 진실』, 변지영 옮김 (서울: 더퀘스트, 2021).

다.<sup>15</sup> 이것은 인간이 주변의 많은 정보를 포괄적이고 합리적으로 처리하는 것이 아니라 한정된 정보를 단순화하여 직관적 판단에 의존한다는 것이다.

휴리스틱을 인간의 뇌가 에너지를 경제적으로 쓰는 방향을 선택했다는 이른바 ‘인지적 구두쇠’(cognitive miser)의 경향으로 이해하는 이들이 있다. 이러한 경향은 단순히 인지적 과정의 태만이 아니라 자연 판단(natural assessment)에 가까워 인간의 의식적 노력으로 이 경향성을 바꾸기가 쉽지 않다고 주장한다. 이 휴리스틱을 사용하여 판단할 때 오류들이 발생할 수밖에 없는데 이런 오류를 인지편향이라고 부른다. 휴리스틱의 유형으로 기준점과 조정 휴리스틱, 가용성 휴리스틱, 대표성 휴리스틱, 감정 휴리스틱, 메타 휴리스틱 등이 대표적으로 제시되고, 이 휴리스틱에 따른 인지편향으로는 대조효과, 선택적 지각 오류, 사후 확신 편향, 결합 오류, 기저율 무시, 평균으로의 회귀 무시, 측면별 제거, 확률 무시 등이 있다. 이러한 항목들을 살펴보면 “인간은 합리적인 존재가 아니라, 합리화하는 존재”라는 인지부조화 이론의 통찰<sup>16</sup>이 설득력 있게 들린다.

코로나 팬데믹이 불러일으킨 전 세계적 위기와 그것이 빚은 여러 고통은 인간의 부정편향과 타인-정죄 도덕감정, 선동, 휴리스틱과 인지 편향을 통해 사태를 더욱 악화한다. 기독교교양학은 성서와 기독교의 자원을 통해 이러한 시대를 분별하고, 이에 대응할 수 있다.

15 Thomas Gilovich, Dale Griffin, and Daniel Kahneman, *Heuristics and Biases: The Psychology of Judgment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

16 이 이론의 대표자격인 레온 페스팅거(Leon Festinger)와 그의 이론에 관한 간략한 소개를 위해서는 다음을 보라. Jerry Suls, “Cognitive dissonance of Leon Festinger,” *Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Leon-Festinger/Cognitive-dissonance>. 2021년 11월 30일 접속.

### III. 성서의 상징세계와 도덕감정 및 인지 편향의 항상성 원리

위기 시에 인간의 부정편향과 도덕감정 그리고 선동의 논리와 구조와 기법, 나아가 인간의 휴리스틱과 인지 편향을 파악하는 것은 개인과 사회의 생존과 번영을 위해 필요한 능력이다. 이에 더해 위기와 재난의 시대에 이를 헤쳐나간 정신적 자원을 확보하고 활용하는 것 역시 중요하다. 무엇에서 벗어나는 과정은 무엇으로 향하는 것이다. 혹은 ‘벗어난다는 것’은 벗어나는 곳 외에 다른 곳을 상징하는 것이다. 기독교 성서의 상당 부분은 재난과 재난 이후를 반영하며, 위기 상황에 굴복하지 않고 새로운 삶을 모색하고 실현하고 희망한 내용이다. 우리는 이 장에서 마태복음을 중심으로 환난의 시대를 헤쳐나간 한 신앙공동체의 도덕감정과 비판정신을 살펴 정신적 자원을 확보할 수 있다.

마태복음은 기원후 80~90년 사이 시리아 지역에서 기록되었다. 이때는 로마-유대 전쟁(기원후 66/67~70년)이 끝난 지 10~20년 사이로, 이 복음서는 ‘전쟁 문학’의 여러 특징을 보여준다. 전쟁 문학은 실패와 집의 상실, 폭력성 및 파괴성과 악마성, 기근과 극심한 가난, 결여된 인간성, 양도할 수 없는 인간의 가치 등등을 제재(題材) 혹은 소재(素材)로 삼아 전쟁 체험을 직, 간접적으로 형상화하고 증언한다. 마태복음을 면밀하게 살펴보면 그러한 요소들이 고스란히 드러난다.

마태복음의 주요 등장인물인 세례자 요한과 예수와 그의 제자들 그리고 이 복음서의 일차 청중들은 폭력을 당했거나 앞으로 폭력이 가해질 대상자들이다.<sup>17</sup> 마태복음이 묘사하는 폭력의 양상은 다양하다. 요한 갈통(Johan Galtung)의 구분에 따르자면 직접적인 물리적 폭력부터, 구조화된 폭력과

17 마태복음의 폭력에 관해서는 김학철, “마태복음의 폭력과 마태공동체: 마태공동체의 폭력의 트라우마 헤쳐 나가기,” 『한국기독교신학논총』 62 (2009/1), 79-103을 보라. 이후 폭력에 관한 논의는 앞에 언급한 논문의 것을 필요에 따라 수정한 것이다.

문화적 폭력이 모두 나오고 ‘합법적’·불법적 폭력 모두 묘사된다.<sup>18</sup> 저자 마태는 아예 예수의 활동이 ‘바벨론 포로기’ 곧 식민 통치의 폭력 상황이 끝나지 않았다는 것을 전제로 한다.<sup>19</sup> 마태 당시의 ‘바벨론’은 유대인들 사이에서 ‘로마 제국’을 가리켰다. 아기 예수는 지배자의 폭력을 피해 피난민 가정 이 되고, 이후에 예수는 이른바 공생애 동안 집단적, ‘합법적’, 문화적, 구조적, 물리적 폭력의 대상자가 된다. 피난민 가정의 아이였던 예수는 십자가형, 곧 폭력의 희생자로 삶을 마감한다. 그와 함께 하는 세례자 요한이나 이후 제자들 역시 같은 폭력의 희생자들이며, 희생자일 것이다(5:10-12; 10:17-18; 14:1-12; 21:33-46; 22:1-10; 23:34, 37-39).

폭력은 현시대의 것만이 아니라 아담의 아들인 아벨부터 시작된 것이며,<sup>20</sup> 단지 인간사의 것만이 아니라 초자연적 세력이 결부된 우주적 차원의 문제다. 하늘나라, 곧 하느님의 통치를 구현하려는 노력은 사탄적 세력의 침공을 받는다(11:12). 거시와 미시, 과거부터 오늘날 그리고 미래에 이르기까지, 이 땅에서만이 아니라 저 하늘에서도 일어나는 폭력과 폭력당함의 경험은 이른바 ‘한계적 경험’으로 부를 수 있다. 이에 마태복음에는 폭력에 의한 트라우마적 징후가 드러난다.

트라우마는 보통 정신적 외상 혹은 ‘지워지지 않은 마음의 상처’ 등으로 번역된다. 이것은 물리칠 수 없는 지속적이고 강한 경험으로 정신적 고통과 교란을 유발하는 병적인 것이다. 폭력적인 가학적 혹은 자학적 행동을 하도록 한다.<sup>21</sup> 마태공동체가 겪은 각종 폭력, 가령 박해와 핍박, 도피와 배척,

18 갈통 외에도 다른 학자의 폭력 이론에 따라서도 마태복음에 나타난 폭력 양상을 분석할 수 있다. 갈통과 다른 학자들의 것을 비교해 보려면, 이문영, “폭력 개념에 대한 고찰 — 갈통, 벤야민, 아렌트, 지젝을 중심으로,” 『역사비평』 106 (2014), 323-356.

19 유배와 회복이 전체 신약성서의 메타내러티브라는 주장을 한 연구로는 티모 에스콜라, 『신약성서의 내러티브 신학』, 박찬웅, 권영주, 김학철 옮김 (서울: 새물결플러스, 2021).

20 차정식, “대를 잇는 희생의 한 계보,” 『예수와 신학적 상상력』 (경기: 한국학술정보, 2008), 308-325를 보라.

21 장일구, “역사적 원상과 서사적 치유의 주제학 — 5 · 18 관련 소설을 사례로,” 『한국문화 이론과 비평』 20 (2003), 262-282, 특히 262-264.

고문과 죽음, 배신과 갈등 등도 가해와 자해의 언어로 드러난다. 마태공동체는 폭력을 사용하여 적대자들을 굴복시키는 것이 불가능한 현실에서 종말론적 환상을 통해 신의 폭력에 호소한다.<sup>22</sup> 예수는 심판자로서 적대자들에게 최후의 심판을 선언한다. 마태복음 23장처럼 예수가 자신의 반대자들에게 저주와 욕을 반복적으로 선언하는 다른 복음서 본문은 없다. 마태는 마가 및 누가에 함께 나온 4개의 비유를 더욱 폭력적으로 각색한다(21:33-46; 22:1-14; 24:45-51; 25:14-30).

또 폭력의 트라우마는 자해로 이어지기도 한다. 마가복음(9:42-48)과 누가복음(17:1-2)의 경우 단 한 번만 나온 신체 절단의 본문이 마태에는 두 번 강조되고(5:29-30; 18:8-9), 작은 가해 폭력도 엄청난 심판을 당할 것이라고 경고한다. 예를 들어 마태의 예수만이 다른 공동체 구성원에게 화를 내는 것만으로 심판을, ‘라가’라고 욕하는 이에게 ‘공의회’의 재판을, ‘바보’라고 하는 이에게는 지옥 불이 준비되었다고 선언한다(5:22). 이러한 폭력과 극단적인 분위기는 트라우마가 ‘승화’(sublimation)되지 못한 상태임을 보여준다.

그러나 마태복음은 근본적으로 타인-정죄(other-condemning) 감정인 경멸, 분노, 혐오 및 자기-의식(self-conscious) 감정인 수치, 당황, 죄책감에 지배되지 않는다. 앞서 언급한 대로 마태공동체 내부에 그러한 감정이 분명히 존재하지만, 다른 한편 다른 도덕 감정을 계속해서 강조한다. 곧 타인-고통 감정과 타인-찬하 감정인 연민과 감사와 고양이(1:19; 2:10; 4:23; 5:3-12; 5:38-42; 8:3, 10, 17; 9:2, 12-13, 22, 35-36; 10:8; 11:25-30; 12:7, 17-21; 14:14; 15:32; 18:27; 20:34; 22:37-40; 25:35-40 등) 마태복음에 계속 나온다. 또 이른바 ‘평화주의자들의 복음서’라고 불릴 정도로 비폭력을 지지하는 구절도 있다(5:43-48). 용서(6:11, 14-15)를 강조하고 비난 중단을 촉구하고(7:1-4), 칼

22 존 콜린스는 이러한 형태의 보복을 ‘eschatological vengeance’라고 부른다. John J. Collins, “The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence,” *JBL* 122 (2003), 3-21. 특별히 14-18.

과 같은 무기 사용을 금지한다(26:52). 인간 사이의 심판을 거절하고 신적 폭력, 곧 정의를 온전히 실행할 신에게 보복을 위임한다. 이같이 그들은 폭력을 트라우마를 ‘헤쳐나간다’(working through).<sup>23</sup>

마태의 예수와 세례자 요한 그리고 제자들이 공동으로 선포하는 하늘나라는 위기의 시대에 자신들의 하늘 정체성과 변성하는 삶 그리고 통치자적인 에토스를 풀어놓을 수 있는 상징세계였다.<sup>24</sup> 이 상징세계 속에서 그들은 도덕감정과 부정편향의 균형을 찾는다. 나는 이것을 생물학 용어인 ‘항상성’(homeostasis)을 전유하여 도덕감정과 인지 경향의 항상성 원리라고 부르자고 제안한다. 항상성은 생물학 용어로 “외부 환경과 생물체 내의 대응하여 순간순간 생물체내의 환경을 일정하게 유지하려는 기상, 쉽게 말해 가장 알맞은 상태를 유지하고자 하는 특성”을 뜻한다.<sup>25</sup> “항상성이 깨어지면 자율신경계나 호르몬이 즉시 작용해 정상상태를 유지하려고 움직인다. 이처럼 원래의 상태로 돌아오려는 힘 즉 항상성은 생명활동을 유지하기 위한 중요한 기능이다. 밸런스의 상태, 즉 생명체의 균형과 조화의 상태를 ‘호메오스타시스’의 원리”라고 부른다.<sup>26</sup> 나는 마태복음의 내러티브가 만드는 상징세계, 특별히 ‘하늘나라’로 압축된 그것은 도덕감정의 항상성을 유지하도록 공동체 구성원들을 돕는다. 또 ‘하늘나라’는 부정편향의 폭주를 제어한다. 그것은 심판과 더불어 회복을 말하고, 저주와 동시에 복을 선언한다. 불의한 사탄적 세력의 기세를 비난하지만, 동시에 신의 궁극적 승리와 부활의 삶을 강조한다.

우리는 위에서 마태복음을 중심으로 살펴보았지만, 성서의 메시지는

23 ‘Working through’를 이전에는 ‘정면통과’, ‘억압기제의 돌파’, ‘훈습(薰習)’, ‘성찰적 극복하기’, ‘탐색과정’ 등으로 번역하였다. 이 논문은 이를 ‘헤쳐 나가기’로 번역한다. 이에 대해서는 B. M. Hartung, “Working Through,” in *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, ed. by Rodney Hunter (Nashville, Abingdon Press, 1990), 1338.

24 김학철, “마태복음의 ‘하늘나라’를 다시 살핌,” 『신약논단』 14 (2007/1), 1-37.

25 한국해사문제연구소, “항상성 Homeostasis와 무의식의 행동,” 『해양한국』 2020 (2020/2), 150.

26 앞의 논문.

우리의 평상시와는 비교할 수 없는 위기의 시대에 폭력에 노출되어 있는 약자의 처지에서도 신앙의 상징세계 속에서 도덕감정과 인지 편향에 치우치지 않고 항상성을 유지하도록 한다. 이것은 상황에 매몰되지 않는, 곧 종교본연의 성찰과 비판정신 그리고 초월 기능을 발휘하는 것이다. 기독교교양학 강의실에서 교수자는 성서 이야기를 통해 인간의 악한 면모는 물론, 회복의 가능성을 보여줄 수 있다.

#### IV. 성서와 기독교 역사 속 타자화와 희생양 만들기

위기의 시대에 성서와 기독교 역사는 타자화와 이의 극복 시도, 또 희생양 만들기과 그것의 제어를 모두 보여준다. 이것은 모든 종교의 역사 속에 나타나는 불가피한 과정일 수 있다. 기독교교양학 강의실에서는 성서와 기독교 역사를 통해 이 두 현상의 기원과 기능, 그리고 제어의 사례를 밝히고, 선동이나 편향적 사고를 성찰하고 제어하도록 도울 수 있다.

##### 1. 타자화

“타자화는 상대방과 자신을 양분해 나와 다른 타인의 모습을 극대화하는 사고방식이다.”<sup>27</sup> “타자화의 틀 안에서 주체적 자아는 오롯이 나 자신이며 타인은 주체에 의해서 자의적으로 규정된다. 내가 상대방의 주체성을 인정하지 않거나 상대방과 다른 특성을 마치 결합인 것처럼 여기는 과정에서 주체와 타인 사이 위계가 형성되기도 한다.”<sup>28</sup>

구약성서에 나타난 유대인의 신앙은 매우 다양하지만, 그것의 공통성

27 김지승 & 이광진, “지독한 악마의 희생양 만들기,” 『프랑스학연구』 92 (2020), 5-30. 인용은 15.

28 앞의 논문.



이 없지 않다. 그중 아웨가 히브리인들을 ‘선택’하여 그들을 ‘이스라엘’로 부르면서 상호 계약 관계에 들어갔다는 것이 가장 중요하다. 아웨는 이스라엘의 신으로 보호와 번영을 약속했고, 이스라엘은 아웨의 백성으로 충실할 것을 약속했다. 아웨는 율법의 수여를, 이스라엘은 그것의 준수를 계약의 내용으로 한다. 이것은 자연스럽게 배타성을 띠게 한다. 계약에 충실한 이스라엘은 다른 민족 혹은 다른 종교를 가진 사람들과 구별되는 것을 의미한다. 그것이 ‘거룩함’이라고 선언되었다. 제의적 경계는 음식, 의복은 물론이고 절기와 안식일이라는 시간적 경계로 확장된다. 태어난 남자 아기에게 행하는 할례 또한 몸으로 다른 민족과 ‘구별’하는 표지였다. ‘거룩함’은 구분 혹은 구별을 의미했고, 비록 그것이 동시대의 약자로서 이스라엘/유대인의 생존 전략이었어도<sup>29</sup> 배타와 그에 따른 폭력을 불러온 것은 명확하다. 그들은 이른바 ‘순수 혈통’을 유지하고 외국인과의 혼인 관계를 타락으로 여겼다.<sup>30</sup> 다른 나라 문화의 이식 역시 타락으로 정죄받았다.<sup>31</sup>

근동 제국들의 흥망성쇠 시대에 중심 밖의 늘 ‘변방’이었고 타자화되던 이스라엘/유대인들은 소수자의 언어를 통해 신앙을 근거로 제국이라는 중심을 도리어 타자화하는 전략을 취했다. 이런 타자화는 자연스럽게 동족 내부로 향해서도 일어난다. 예수 시대에 유대인 지도 세력들, 특히 예수의 운동에 맞섰던 이들은 동족을 타자화했고 예수는 이러한 타자화에 맞섰다. 이것이 이른바 ‘죄인’을 둘러싸고 일어났던 갈등이었다. 마커스 보그는 이를 서기관과 바리새인들의 ‘거룩의 정치학’과 예수의 ‘사랑의 정치학’의 충돌로 묘사한다.<sup>32</sup>

예수는 사랑의 정치학을 실행한다. 그는 ‘집 나간 둘째 아들’의 귀환을

29 이관표, “모세적 구별과 희생양,” 『선교와 신학』 45 (2018), 235-261은 “모세적 구별이 발생할 수밖에 없었던 이유는 다신교적 문화 안에 존립해있던 폭력적인 시스템을 극복하려는 노력”이라고 밝힌다. 인용은 235.

30 대표적으로 비느하스와 맛다디아의 사례가 그러하다(민 25:1-18).

31 대표적으로 맛다디아 이야기를 들 수 있다.

32 마커스 J. 보그, 『예수 새로보기』, 김기석 옮김 (천안: 한국신학연구소, 1997).

조건 없이 수용할 것을 요청한다(눅 15:11-32). 부재 지주의 편에 섰다가 자신의 급한 처지 때문에 마을 공동체로 복귀하려는 ‘불의한 청지기’의 행동도 격려한다(눅 16:1-9). 사회의 타자였던 ‘죄인’은 다시 식탁으로 초대받고, 예수는 타자화된 ‘세리’의 초대도 받아들인다. 타자였던 사마리아 사람이 강도 당한 사람의 이웃이 되어주는 이야기도 가르친다. 타자화 기능을 수행했던 기존의 동력(動力)과 원칙은 폐기되고 새로운 질서가 선포된다. 새로운 질서는 기존 세계를 형성했던(귀속 및 성취) 지위를 폐지하고, 예수가 선포한 신의 은혜와 그것에 응답하여 자신의 삶을 전면적으로 개편하는 사람들로 구성된다. 비록 이것은 다시 그 개편된 공동체 내의 타자화를 반복하지만(예를 들어 마태복음 13:23-30의 ‘밀과 가라지 비유’), 예수의 메시지는 언제나 급진적으로 신의 은혜로 삶을 반복적으로 재편성할 것을 요청한다. 예수는 타자화의 근거처럼 활용되던 ‘율법’을 ‘완성’한다면서 신을 향한 사랑과 이웃 사랑을 강조한다.

이후 기독교의 역사도 타자화와 반타자화 사이를 오고 갔다. 기독교가 약한 곳에서 외부의 타자화는 생존 전략으로, 반면에 강한 곳에서의 외부의 타자화는 권력 유지 정책으로 기능했다. 기독교교양학은 이러한 성서와 기독교 역사에서 타자화 현상을 살피, 오늘날 우리 사회의 타자화의 사례를 분석하고 이에 대한 토론을 전개할 수 있다.

## 2. 희생양 만들기

희생양 만들기과 타자화는 한데 묶여 선동에 동원된다. “희생양은 속죄 의식에 사용되는 제의적 희생물이다. 제의에서 대제사장은 공동체 구성원들 간의 관계를 악화시킬 수 있는 모든 것을 제의에 사용되는 동물에 떠넘긴다. 희생물은 ‘사회 구성원 전체에 의해 전체를 대체하고 전체에게 바쳐’진다는 메커니즘에 의거한 것이다.”<sup>33</sup> 말을 보태면, 희생양 만들기는 공동

33 김지승 & 이광진, “지독한 악마의 희생양 만들기,” 20. 인용 안에 작은 따옴표 인용은 김모

체에 발생한 위기를 해결하기 위해 개인/소수에게 책임을 돌리고 그들에게 폭력을 가해 위기 상황에 불안을 느끼는 공동체의 심리적 해결을 도모하는 폭력적 합의다. 희생양을 죽이거나 추방하여 그로부터 공동체는 죄/악에서 깨끗하게 되고 성스러움과 안정을 얻는다.

희생양 제의 및 그 메커니즘은 구약 레위기 16장뿐만 아니라 여러 곳에서 발견할 수 있다.<sup>34</sup> 예수의 죽음 역시 이러한 맥락에서 해석되기도 한다. 이스라엘의 죄를 짊어지고 광야로 나가 이스라엘의 죄를 씻는 희생양과 같이 예수는 세상 사람들의 죄를 짊어지고 예루살렘 밖으로 나가서 죽임을 당한다. 예수는 사람들의 죄를 씻고 다시 새로워진 상태에서 신과의 삶을 보장받으려 한다. 히브리서 9:12-14은 예수 및 그의 죽음당함을 이런 맥락에서 요약적으로 표현하였다.

<sup>12</sup> 그분은 염소나 송아지의 피가 아니라 그분 자신의 피로써 한 번 성소에 들어가서 영원한 구원을 이루셨습니다. <sup>13</sup> 염소 및 황소의 피와 암송아지를 태운 재를 부정한 사람들에게 뿌려 그 몸을 정결토록 하여 거룩하게 한다면, <sup>14</sup> 영원한 영을 통해 하나님께 흠 없는 자신을 드리신 그리스도의 피는 얼마나 죽음으로 이끄는 행실에서 우리의 양심을 깨끗하게 하여 살아계신 하나님을 예배하도록 하겠습니까?(필자의 번역)

예수가 희생양이라는 것은 예수가 죄를 지어 처벌받는 것이 아님을 알려준다. 희생양 만들기는 희생양이 죄/악을 지은 것이 아니라 공동체의 죄/악으로부터 빚어진 혹은 느닷없는 재해가 만든 위기 상황에 공동체의 ‘죄를 뒤집어 쓴 것’이라고 밝혀준다.

세, 『르네 지라르, 욕망, 폭력, 구원의 인류학』 (서울: 살림출판사, 2008), 184에서 재인용.  
<sup>34</sup> 이경희, “피 흘림 없이 희생양 메커니즘을 끊는 내러티브의 힘,” 『장신논단』 52 (2020/1), 175-200. 이 논문은 “르네 지라르의 모방욕망이론으로 사무엘하 11-12장을 읽을 때, 독자에게 어떤 변화(희생양 메커니즘을 알아차리고, 그것에 저항)가 있나?”라는 질문을 다룬다.

김진석은 이런 희생양 만들기가 “문명에 내재적인 불안과 공포를 치유하지 못하는 한, 희생양을 만드는 불행한 폭력도 사라지지 않을 것”<sup>35</sup>이라고 진단한다. 나아가 그는 “‘사회 정의’를 위해서 엉뚱한 희생양을 만드는 것을 그만두어야 한다는 것은 이념의 차원에서는 옳을 수 있”<sup>36</sup>으나 오늘날 매체의 발달로 희생양 만들기의 양상이 복잡해졌다고 주장한다. 물론 인터넷 등의 발달이 가져온 대량의 정보가 빠른 속도로 무제한적으로 퍼지는 형태가 이른바 주류 사회가 소수자/소수집단이나 개인을 목표로 하는 희생양 만드는 일뿐만 아니라 보다 복잡한 희생양 생산-유통-소비의 매커니즘 환경을 만들었지만, 기독교교양학은 그 핵심에 있는 비판 정신과 성찰의 힘을 기독교의 자원에서 끌어오고, 이를 통해 누군가가 희생양이 되고 있는지를 분별해 줄 책임이 있다. 나아가 폭력이 인간 및 인간 사회의 도구적이거나 부차적 성격이 아니라 존재론적 특징<sup>37</sup>이라는 것을 면밀하게 고백하고 성찰하게 하는 역할을 기독교교양학 강의실에서 토론할 수 있다.

기독교교양 강의실에서 교수자는 기독교의 제의와 신앙에 폭력의 주체가 본연적이며, 그것이 기독교 역사에서 빈번하게 드러났다는 점을 매우 날카롭고 솔직하게 폭로해야 한다. 동시에 희생양 만들기를 비롯한 폭력의 세력에 저항해 온 기독교 신앙의 핵심과 역사 역시 구체적인 사례를 통해 밝힐 수 있어야 한다. 예를 들어 1346년에 퍼지기 시작한 흑사병은 유럽 몇 곳에서 인구의 1/3~2/3를 죽였다. 이때 유대인들이 그 일의 배후로 또 그 재난을 기회로 자신들을 죽이기 위해 우물에 독을 탔다는 모함이 일어났다. 전형적인 희생양 만들기다. 이때 1348년 발표한 교서에서 교황 클레멘트 6세(Clement VI)은 흑사병 배후에 유대인이 있다고 비난해서는 안 된다고 말한다.

35 김진석, “집단은 희생양 만들기를 멈출 수 있을까,” 『철학과 현실』 66 (2005), 26-45. 인용은 41.

36 앞의 논문.

37 모리스 메를르 폰티, 『휴머니즘과 폭력』, 박현모 외 옮김 (서울: 문학과지성사, 2004), 232. 이종원, “신화와 종교 속에서의 폭력 - 르네 지라르와 조르주 아감벤의 이론을 중심으로,” 『신학과 실천』, 48 (2016), 629-654 중 633에서 재인용.

유대인을 비난하는 이들은 “거짓말쟁이인 악마에 꺾임을 당한 것이다.”<sup>38</sup> 이른바 ‘마녀사냥’이라고 부르는 현상의 경우도 위기의 시대가 놓인 사회, 문화, 역사의 전후 맥락과 당시 부정편향, 도덕감정, 인지편향, 선동과 희생양 만들기 및 타자화를 살펴볼 수 있는 역사적 예다.<sup>39</sup>

십자가 형을 받은 예수가 메시아라는 기독교 신앙은 세상의 주도적 세력이 메시아를 죽인 폭력적 실체라는 것과 그에 저항하다가 희생당한 인물이 도리어 구세주라는 신앙이다.<sup>40</sup> 기독교의 부활 이야기에서 살해당한 메시아는 부활하지만, 그는 살해자들에게 복수하지 않는다. 대신 제자들이 선포할 메시지는 살해당한 사람이 구세주라는 것과 그가 살해당한 어린양으로 통치한다는 것이다. 살해당한 희생양이 신적 통치의 주체가 된다는 역설이다.

## V. 맺는말

기독교교양학은 인간과 사회와 문화를 기독교 자원을 통해 비판적으로 조망하고, 기독교 내외부 모두를 향한 성찰과 다른 삶의 가능성 혹은 초월의 여지를 제공하려 노력한다. 코로나 시대는 언제나 반복되는 위기 담론의 연장이 아니며 인간 삶의 실제적인 위협이라 할 수 있다. 이때 인간이 가진 인지편향과 도덕감정은 한쪽 방향으로 흐르고, 위기를 가중하고 파괴적 결과를 낳는 선동가들은 이를 악용하기 쉽다. 기독교교양학은 기독교의 신앙

38 David B. Green, “This Day in Jewish History | 1348: Jews Aren't Behind the Black Death, Pope Clarifies,” *HAARETZ*, <https://www.haaretz.com/jewishpremium-1348-jews-aren-t-behind-the-black-death-pope-/clarifies-1.5405782>, 2021년 12월 13일 접속.

우물에 독을 탔다는 것은 관동대지진 때 조선인들에게 가해진 모함과 일치한다.

39 주경철, 『마녀 서구 문명은 왜 마녀를 필요로 했는가』 (서울: 생각의 힘, 2016).

40 이에 대해서는 김학철, 『아무것도 아닌 것들의 기쁨』 (과주: 문학동네, 2016), 131-140을 보라.

이 신앙의 상징세계를 통해 치우친 인지 및 감정 형성의 항상성을 유지하도록 돕는다는 점을 밝힌다. 나아가 성서와 기독교 역사에서 타자화와 희생양 만들기의 존재론적 측면을 돌아보도록 하고, 또 이에 대한 저항과 수정의 가능성을 확장한다.

이 논문은 교양교육의 기본적인 목적, 곧 인간과 역사와 문화의 필수적인 지식을 제공하고, 시민성 함양을 위해 기독교교양학 강의실에서 무엇을 가르칠 수 있는지를 제시하였다. 이는 기독교 안팎에서 개인과 사회를 희생시켜 자신들의 이익을 챙기려는 ‘거룩한 순교희망자들’을 경계하려는 것이기도 하다.

#### 주제어 Keywords

기독교교양, 부정편향, 도덕감정, 타자화, 희생양 만들기

Christian Liberal Arts Education, Negative Bias, Moral Emotions, Othering, Scapegoating

접수일: 2021년 11월 1일, 심사완료일: 2021년 11월 29일, 게재확정일: 2021년 12월 17일

## 참고문헌

- 김모세. 『르네 지라르, 욕망, 폭력, 구원의 인류학』. 서울: 살림출판사, 2008.
- 김정현. 『설득 커뮤니케이션의 이해와 활용』. 서울: 커뮤니케이션북스, 2015.
- 김지승 & 이광진. “지독한 악마의 희생양 만들기.” 『프랑스학연구』 92 (2020): 5-30.
- 김진석. “집단은 희생양 만들기를 멈출 수 있을까.” 『철학과 현실』 66 (2005): 26-45.
- 김학철. 『아무것도 아닌 것들의 기쁨』. 파주: 문학동네, 2016.
- . “마태복음의 폭력과 마태공동체: 마태공동체의 폭력의 트라우마 헤쳐 나가기.” 『한국기독교신학논총』 62 (2009/1): 79-103
- . “마태복음의 ‘하늘나라’를 다시 살핌.” 『신약논단』 14 (2007/1): 1-37.
- 메설리, 존. 『인생의 모든 의미 —삶의 의미에 대한 101가지 시선들』. 전대호 옮김. 서울: 필로소픽, 2016.
- 배럿, 리사 펠드먼. 『이토록 뜻밖의 뇌과학 —뇌가 당시에 관해 말할 수 있는 7과 1/2가지 진실』. 변지영 옮김. 서울: 더퀘스트, 2021.
- 보그, 마커스 J. 『예수 새로보기』. 김기석 옮김. 천안: 한국신학연구소, 1997.
- 에스콜라, 티모. 『신약성서의 내러티브 신학』. 박찬웅·권영주·김학철 옮김. 서울: 새물결플러스, 2021.
- 이경희. “피 흘림 없이 희생양 메커니즘을 끊는 내러티브의 힘.” 『장신논단』 52 (2020/1): 175-200.
- 이관표. “모세적 구별과 희생양.” 『선교와 신학』 45 (2018): 235-261.
- 이문영. “폭력 개념에 대한 고찰 —갈통, 벤야민, 아렌트, 지젝을 중심으로.” 『역사비평』 106 (2014): 323-356.
- 이바로. 『버킨백과 플라톤: 최고의 사치 인문학』. 서울: 시대의창, 2014.
- 이종원. “신화와 종교 속에서의 폭력 —르네 지라르와 조르주 아감벤의 이론을 중심으로.” 『신학과 실천』 48 (2016): 629-654.
- 장일구. “역사적 원상과 서사적 치유의 주제학 —5.18 관련 소설을 사례로.” 『한국문화이론과 비평』 20 (2003): 262-282.
- 주경철. 『마녀 서구 문명은 왜 마녀를 필요로 했는가』. 서울: 생각의 힘, 2016.
- 차정식. 『예수와 신학적 상상력』. 경기: 한국학술정보, 2008.
- 퐁티, 모리스 메를로. 『휴머니즘과 폭력』. 박현모 외 옮김. 서울: 문학과지성사, 2004.
- 한국해사문제연구소. “항상성 Homeostasis와 무의식의 행동.” 『해양한국』 2020 (2020/2): 150.
- Collins, John J. “The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence.” *JBL* 122 (2003): 3-21.
- Gilovich, Thomas., Dale Griffin, and Daniel Kahneman. *Heuristics and Biases: The*

- Psychology of Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Haidt, J. "The Moral Emotions." *Handbook of Affective Sciences* 11 (2003): 852-870.
- Hartung, B. M. "Working Through." in *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, Ed. by Rodney Hunter, Nashville, Abingdon Press, 1990.
- "WHO Coronavirus (COVID-19) Dashboard," *World Health Organization*, <https://covid19.who.int>. 2021년 8월 20일 접속. "Institute for Propaganda Analysis." *Wikipedia*. May 2020. [https://en.wikipedia.org/wiki/Institute\\_for\\_Propaganda\\_Analysis](https://en.wikipedia.org/wiki/Institute_for_Propaganda_Analysis). 2021년 10월 20일 접속.
- "This Day in Jewish History | 1348: Jews Aren't Behind the Black Death, Pope Clarifies." *HAARETZ*. <https://www.haaretz.com/jewish/.premium-1348-jews-aren-t-behind-the-black-death-pope-clarifies-1.5405782>. 2021년 10월 20일 접속.
- Hutcherson, Cendri A. & James J. Gross, "The Moral Emotions: A Social-functional Account of Anger, Disgust, and Contempt," *Journal of Personality and Social Psychology* 100 (2011/4): 719-737.
- Jowett, Garth S., & Victoria J. O'Donnel, *Propaganda & Persuasion*, Los Angeles: SAGE, 2015.
- Kadir, Shamsiah Abd., Anitawati Mohd Lokman, and Toshio Tsuchiya, "Emotion and Techniques of Propaganda in YouTube Videos," *Indian Journal of Science and Technology* 9 (2016/1), 1-8.
- Rozin, Paul, & Edward B. Royzman, "Negativity Bias, Negativity Dominance, and Contagion," *Personality and Social Psychology Review* 5 (2001/4): 296-320.
- Rozin, Paul., Laura Lowery, Sumio Imada & Jonathan Haidt, "The CAD Triad Hypothesis: A Mapping between Three Moral Emotions (contempt, anger, disgust) and Three Moral Codes (community, autonomy, divinity)." *Journal of Personality and Social Psychology* 76 (1999/4): 574-586.
- Suls, Jerry, "Cognitive dissonance of Leon Festinger," *Britannica*. <https://www.britannica.com/biography/Leon-Festinger/Cognitive-dissonance>. 2021년 11월 30일 접속.



## 한글 초록

이 논문은 팬데믹과 같은 위기의 시대에 기독교의 자원을 통해 인간과 사회와 문화의 필수적인 지식을 전하고, 비판적이고 성찰적이며 창조적 사고력을 증진하며, 이 둘을 근거로 시민성 교육을 수행하는 목적을 갖는 기독교교양 교과목에서 어떤 내용을 가르칠 수 있는지를 탐구한다. 위기의 시대에 인간의 부정편향과 분노, 혐오, 경멸같은 타인-정죄의 도덕 감정은 강화되고, 선동가들은 이러한 상황을 더 쉽게 악용하여 사회를 파괴와 혼란으로 몰아간다. 이 과정에서 인간의 인지편향과 휴리스틱 사고는 사회적 소수자가 타자화와 희생양으로 폭력적 희생을 당하는 것을 방치하거나 심지어 조장할 수 있다. 기독교교양학은 언급한 위기 상황 속에 벌어지는 여러 현상 및 사례들을 성서와 기독교 역사 속에서 찾아 그 기원과 성격을 파악한다. 또 성서와 기독교 역사 속에서 타자화와 희생양 만들기를 통해 가해와 피해의 사례와 역동을 제시하고 토론하도록 하여, 성서와 기독교 전통 속에서 치우친 도덕감정과 인지 편향의 균형을 잡는 상징세계를 발견하고 이를 통해 시민의 책임을 성찰하도록 도울 수 있다.

## Teaching the Christianity in the Liberal-Arts Classroom in the Era of Pandemic

Hak Chol Kim, Ph.D.

Associate Professor, University College  
Yonsei University

This study explores the purpose and content of the Christian liberal arts education in the era of pandemic. In times of crisis, Human negativity bias and other-condemning moral emotions (anger, contempt, and disgust) are intensified, making it easier for propagandists to take advantage of the circumstance, and social minorities are victimized by ‘othering’ and ‘scapegoating.’

The Christian liberal arts education identifies the nature and characteristics of various phenomena and examples caused by social crises throughout the Bible and Christian history. It also analyzes the dynamics of violence in the Christian resources, providing opportunities for reflection on moral emotions and cognitive bias.



