

한국기독교학회 창립50주년 기념

대전환시대. 신학교육의 변화를 말하다

일시 : 2023년 11월 4일(토) 오전 9시

장소 : 장로회신학대학교 한경직 기념관

주최 : 한국기독교학회



한국기독교학회
Korea Association of Christian Studies

한국기독교학회 설립 50주년 기념 학술대회 일정표

시 간	내 용
9:00 ~ 9:30	등 록
9:30 ~ 10:30	50주년 기념 예배
10:30 ~ 12:30	주제 강연 / 학술 프로젝트 발표 ※ 연구 윤리 교육
12:30 ~ 14:00	50주년 기념 행사 및 오찬 / 신진학자 포스터 발표
14:00 ~ 16:00	회원학회(14개 학회) 학회별 발표
16:00 ~ 17:00	정기총회

목차 및 발표 장소 안내

한국기독교학회 50주년 기념 학술대회 일정표 / 1

회장 인사말(임성빈 회장) / 8

한국기독교학회 공동예배 순서 / 10

한국기독교학회 공동기도문 / 11

주제강연 및 학술프로젝트 발표

주제 강연 / 한경직 기념관 / 13

주제강연 | 이학준(폴리신학교) 대전환시대의 영적-도덕적인 전환을 위한 신학교육
: 그 새로운 상상력을 위하여 _ 14

학술프로젝트 1 | 김양일(영남신학대학교) · 박종환(실천신학대학원대학교) ·
윤이상(영남신학대학교) · 이신형(루터대학교)
개인화와 비대면 시대를 위한 신학교육 _ 27

학술프로젝트 2 | 양승준(세종대학교) · 이은철(백석대학교) · 정대인(협성대학교) ·
권용섭(복지원교회)
대전환 시대의 적응적 인재 양성을 위한 신학교육영역과 교육체제
재구성 및 신학교육과정 재구조화 연구 : 현장 사역자 직무 분석을
통한 핵심역량 구성 및 신학교육과정 구성 모형 개발을 중심으로 _ 48

회원학회별 발표

한국구약학회 / 소양관 109호 / 81

주제발표 | 김진규(백석대학교) 2000년 교회 역사 속에서 살펴본 신학 교육의
세 가지 필수 요소 : 인격 향상, 신학 지식, 사역 훈련 _ 81

논 찬 | 정일승(건신대학원대학교) _ 106

자유발표 | 박경식(목원대학교) ChatGPT와 엔돌의 신접한 여인 이야기

- (삼상 28:3-25)의 상호맥락성(intercontextuality) 읽기를
통한 구약신학적 비평 연구 _ 109
- 논 찬 | 윤동녕(서울장신대학교) _ 128

한국신약학회 / 소양관 202호 / 130

- 주제발표 | 김강일(독립연구자) 테오시스의 관점으로 살펴본 마태복음의 용서 이해 :
6장 12절과 14-15절을 중심으로 _ 130
- 논 찬 | 이현주(한일장신대학교) _ 143
- 자유발표 | 장성민(장로회신학대학교) ‘동사상 이론’에 대한 비판적 평가와 주석적
적용 및 제한점 제안 _ 147
- 논 찬 | 오현정(헝블트리니티신학대학원대학교) _ 168

한국교회사학회 / 소양관 204호 / 172

- 주제발표 | 이상조(장로회신학대학교) 프랑케 신학교육의 핵심으로서 “콜레기움
파레네티쿰”(Collegium paraeneticum)에 관한 비판적
성찰 _ 172
- 논 찬 | 이은재(감리교신학대학교) _ 188
- 자유발표 | 최영근(한남대학교) 일제강점기 미국 남장로회 교육선교 : 미션스쿨의
식민교육제도에 대한 순응과 저항의 변증법 _ 191
- 논 찬 | 권평(평택대학교) _ 220

한국조직신학회 / 소양관 307호 / 223

- 주제발표 | 신용식(부산장신대학교) 조직신학의 상호문화적 전개를 위한 현상학적-
사회학적 토대 : 알프레드 슈츠의 “현상학적 사회학”을 중심
으로 _ 223
- 논 찬 | 장재호(감리교신학대학교) _ 237
- 자유발표 | 박영범(서울신학대학교) 공감의 실천을 위한 교회 도덕적 소론(小論) :
도덕 감정론에서 공감의 교회론적 실천으로 _ 239
- 논 찬 | 정대경(송실대학교) _ 260

한국기독교윤리학회 / 소양관 403호 / 264

주제발표 | 김성수(서울신학대학교) 신학교육의 위기 극복을 위한 기독교 윤리학의 역할과 과제 _ 264

논 찬 | 김혜령(이화여자대학교) _ 276

자유발표 | 김성호(서울신학대학교) 핑켄발테 신학원의 교육 : '래디컬(radical)' 지평에서 바라본 디트리히 본회퍼(1927-1939년)의 삶·신학·교육 _ 277

논 찬 | 성신형(숭실대학교) _ 302

한국기독교교육학회 / 소양관 510호 / 304

주제발표 | 김정준(성공회대학교) 코로나19 팬데믹 이후 기독교교육의 새로운 과제 _ 304

논 찬 | 옥장흠(한신대학교) _ 331

자유발표 | 김정희(목원대학교) 기후 위기의 시대, 기독교 환경교육에 대한 이해와 필요성 _ 334

논 찬 | 박은혜(성결대학교) _ 350

한국실천신학회 / 소양관 507호 / 352

주제발표 | 김신구(서울신학대학교) 하나님 나라 성장을 위한 참된 교회의 길, 사도적 선교적 교회 _ 352

논 찬 I | 양현준(풀러신학교) _ 368

논 찬 II | 홍승만(대전신학대학교) _ 371

자유발표 | 김신명(영남신학대학교) 대구 논공 지역 다문화 청소년 면담과 기독교 다문화 교육 틀 _ 375

논 찬 I | 손문(연세대학교) _ 395

한국여성신학회 / 소양관 506호 / 396

주제발표 | 백소영(강남대학교) 여성주의적 관점에서 보는 한국 신학교육의 미래 _ 396

논 찬 | 조현숙(서울신학대학교) _ 415

- 자유발표 | 김순영(미주장신대학교) 구약 잠언의 여성 ‘지혜’와 도덕경의 ‘도’(道)의
여성성 비교 _ 419
논 찬 | 이은애(이화여자대학교) _ 438

한국선교신학회 / 소양관 609호 / 440

- 주제발표 | 유근재(주안대학원대학교) 한국 신학교육의 미래와 방향 _ 440
논 찬 | 박보경(장로회신학대학교) _ 451
자유발표 | 남성현(장로회신학대학교) 알렉산더 더프(Alexander Duff)의 인도
교육 선교에 대한 비평적 연구 _ 455
논 찬 | 박창현(감리교신학대학교) _ 477

한국교회음악학회 / 소양관 608호 / 483

- 주제발표 | 박동훈(장로회신학대학교) 교회음악학과의 설립 취지와 미래에 대한 연구
: 장로회신학대학교 교회음악과 졸업생의 사역현황에 기초하여
_ 483
논 찬 | 양정식(서울신학대학교) _ 498
자유발표 | 김은영(한국침례신학대학교) 개신교회 찬양인도자의 찬양 사역 경험에
대한 연구 _ 500
논 찬 | 이상일(장로회신학대학교) _ 519

한국목회상담학회 / 소양관 606호 / 521

- 주제발표 | 이희철(서울신학대학교) 공간의 목회신학 : AI시대의 신학교육을 위한
방안 _ 521
논 찬 | 구본경(이화여자대학교) _ 532
자유발표 | 허정윤(연세대학교) ‘구성된 감정이론’으로 살펴보는 ‘낮은 자존감
다루기’ _ 536
논 찬 | 이재호(호남신학대학교) _ 548

한국문화신학회 / 소양관 605호 / 552

주제발표 | 황성하(연세대학교) 신학적 미학으로 읽은 한국 소설 _ 552

논 찬 | 강지하(서강대학교) _ 553

자유발표 | 김명희(서강대학교) 개신교의 원헬스 패러다임 : 생태-관계적 오이코스
_ 554

논 찬 | 신익상(성공회대학교) _ 567

한국기독교사회복지실천학회 / 소양관 705호 / 569

주제발표 | 신주미(배제대학교) 초고령사회 노인목회를 위한 신학교육의 진단과
방향성 연구 _ 569

논 찬 | 김용수(한일장신대학교) _ 589

자유발표 | 정상원(서울사이버대학교) 기독교인의 사회봉사 참여를 위한 교육적 접근
_ 590

논 찬 | 하태선(아신대학교) _ 599

한국기독교교양학회 / 소양관 706호 / 601

주제발표 | 홍성표(연세대학교) 기독교 교양의 관점에서 살펴본 한국교회의 역사
인식 : 일제의 신사참배 강요에 대한 역사서술과 인식을
중심으로 _ 601

논 찬 | 고희상(송실대학교) _ 620

자유발표 | 김경식(연세대학교) 디지털 시대의 기독교교양교육 : 디지털 도구를
활용한 하이플렉스 러닝 플랫폼 개발 _ 624

논 찬 | 김인수(감리교신학대학교) _ 642

신진학자 포스터 발표 초록

신진학자 포스터 초록 / 미스바광장 / 645

- 한국구약학회 | 곽은성(계명대학교) 에스드라서 3:1-5:6 「세 보디가드 이야기」의 수사학 _ 646
- 한국신약학회 | 정다운(장로회신학대학교) 요한복음의 기독교적 성전 신학 _ 648
- 한국교회사학회 | 강일석(장로회신학대학교) 해방정국기 한경직의 건국신학 연구 _ 650
- 한국조직신학회 | 박광우(연세대학교) 연대적 공동체로서의 교회 _ 652
- 한국기독교윤리학회 | 김종화(열방교회) 동아시아 맥락에서 기독교 정의로운 평화 만들기 이론의 모색 _ 654
- 한국기독교교육학회 | 김에셀(장로회신학대학교) 청소년과 함께하는, 청소년에 의한 목회 _ 656
- 한국실천신학회 | 이현민(수원성교회) 한국 장로교회 예배에서 회중찬송으로서의 시편찬송 실행 연구 _ 658
- 한국여성신학회 | 김용은(연세대학교) 대화적 그리스도의 몸을 향하여 _ 659
- 한국선교신학회 | 홍승만(대전신학대학교) 변혁적 제자도에 대한 선교신학적 연구 _ 660
- 한국교회음악학회 | 황현철(서울신학대학교) 합창과 오케스트라 지휘 _ 662
- 한국목회상담학회 | 정선희(장로회신학대학교) 목회상담자와 내담자 관계의 타자성 수용에 대한 목회신학적 연구 _ 663

정기총회

정기 총회 / 한경직 기념관 / 665

행사장소 안내



장로회신학대학교 한경직 기념관

서울특별시 광장구 광장로 5길 25-1 장로회신학대학교



www.kacs.or.kr

한국기독교학회

KOREA ASSOCIATION OF CHRISTIAN STUDIES

한국기독교학회 50주년 기념 학술대회

회장 인사말



임 성 빈

(한국기독교학회 제25대 회장)

신학교육 개혁을 통한 교회개혁을 꿈꾸며

제25대 한국기독교학회가 주관하는 한국기독교학회 창립 50주년 기념학술제를 장로회신학대학교에서 개최하게 된 것을 기뻐하며, 학회에 참석해 주신 모든 분께 감사의 마음을 전합니다. 무엇보다도, 지난 50년 동안 학회를 여기까지 인도하신 하나님, “에벤에셀의 하나님”께 감사와 영광을 올려드립니다. 50년 동안 한국기독교학회는 14개 학회와 함께하는 공동학회로 성장했으며, 한국교회와 신학교를 섬기는 대표적 학회로 자리매김해 왔습니다. 오늘에 이르기까지 학회의 발전과 성숙을 위하여 힘써 주신 선배 신학자들과 학회를 섬겨주셨던 역대 회장단과 중앙위원분들의 노고와 헌신에 깊은 감사를 표하는 바입니다.

특별히 지난해와 올해 여러 현장 교회들과의 협력에 힘입어 한국교회와 목회현장에 실제적인 도움을 줄 수 있는 연구결과물을 제공하기 위하여 학술프로젝트를 진행할 수 있었습니

다. 우리의 학술프로젝트는 다양한 신학 전공 영역들 사이의 협업뿐만 아니라 인문-사회과학의 융복합 노력이 동반된 것이었습니다. 2022년에는 “포스트 코로나! 신학과 교회의 역할과 과제”라는 주제로 학회를 진행하면서 프로젝트를 통해 진행한 연구결과를 이 자리에서 발표하였을 뿐만 아니라, 『하이브리드 목회 매뉴얼과 플랫폼』이라는 책자를 통해 연구성과를 교회와 함께 나눌 수 있었습니다. 올해는 “대전환시대, 신학교육의 미래를 말하다”라는 주제로 풀러 신학교의 이학준 박사와, 프로젝트 공모전에 당선된 2팀, 영남신학대학교 김양일 박사팀과 세종대 양승준 박사팀이 각각 연구결과를 발표 할 예정입니다.

오늘 진행할 학회의 주제는 신학교육의 미래와 관련된 것으로 한국의 신학교육을 책임지고 있는 우리들과 직결되어 있는 중요한 내용입니다. 21세기에 들어와서 저출산, 학령인구 감소와 인구고령화, 이혼률 및 자살률의 증가 등 한국 사회는 미래가 불투명한 상황입니다. 한국 사회의 미래가 잘 보이지 않는 캄캄한 이때에 빛이 되어야 할 교회가 그 역할을 제대로 하지 못하고 있는 것은 가슴 아픈 현실입니다. 교회가 사회로부터 신뢰를 잃어버리고, 장차 교회의 리더가 되어 활동해야 할 신학생들의 숫자는 줄어들고, 당장 교회교육 현장에서 일하고 있는 신학생들은 목회역량뿐만 아니라 사명감이 부족한 것 같다는 일선 목회자들의 우려가 더욱 커지는 현실입니다. 이러한 위기의 때에 다시 신학교육을 생각해야만 하는 이유는 교회의 역사가 보여주듯이 신학교육의 개혁을 통해서 교회는 개혁과 회복의 소망을 이어왔기 때문입니다. 오늘 50주년을 기념하는 한국기독교학회가 이제 100주년을 향해 나아가는 명료한 이정표를 제시하는 귀한 자리가 되기를 소원하며 기도드리는 바입니다. 우리의 섬김 장소는 다양하지만 서로의 자리에서 함께 힘을 모아 우리 주님께 기쁨을, 우리의 신학 제자들에게 비전을, 교회에 분명한 목회와 사역의 플랫폼을 제공하는 우리의 신학함이 되기를 소망합니다.

다시 한번 하나님 나라 향한 여러분의 동역과 협력과 지원에 깊이 감사들 드리는 바입니다.

25대 한국기독교학회 회장 임성빈 배상

한국기독교학회 50주년기념 학술대회 여는 예배

- 인 도 : 황덕형 박사(부회장, 서울신학대학교 총장)
- 찬 송 : 341장 십자가를 내가 지고 (1, 2절)
- 기 도 : 공동 기도문
- 특 송 : 김제니 교수(장로회신학대학교) / 반 주 : 이한나 교수(장로회신학대학교)
- 성경봉독 : 채승희 박사(한국기독교학회 회계)

『내가 너희 중에서 예수 그리스도와 그의 십자가에 못 박히신 것 외에는 아무 것도 알지 아니하기로 작정하였음이라』 (고린도전서 2:2)

- 설 교 : 김지철 목사(소망교회 은퇴목사)
/ 질문의 시대에 진정한 답: 십자가에 달린 예수 그리스도!
- 찬 송 : 341장 십자가를 내가 지고 (2, 3절)
- 축 도 :

341 십자가를 내가 지고 (통일 367)

시편과 극복
ELLESBIE: 87.87.D.
Attr. to W. A. Mozart(1756-1791)
Arr. by H. P. Main(1839-1925)

H. F. Lyte, 1824
우리가 모든 것을 버리고 주를 따르나이다 (막 10:28)

보통으로

1. 십자가를 내가 지고 주를 따라 갑니다
2. 주 도곤욕 당 했으니 나 도곤욕 당 하리
3. 내 가땀 박 당 할때 에 주 의 품에 안 기고

이 제부 터 예 수로 만 나 의보 배 삼겠 네
세 상사 람 간 사하 나 예 수진 실 합니 다
세 상고 초 당 할수 록 많 은위 로 받겠 네

세 상에 서 부 귀영 화 모 두 잃 어 버 려도
예 수나 를 사 랑하 사 빛 난얼 굴 보 이면
주 가주 신 기쁨외 에 기 뻐할 것 무 어나

주 의평안 내 가받 고 영 생복 을 받겠 네
원 수들이 미 워해 도 염 려할 것 없겠 네
주 가나 를 사 랑하 니 기 뻐할 것 뿐일세 아 멘

한국기독교학회 공동기도문

집례자: 믿음과 소망과 사랑의 주님! 동서남북으로 흩어져 있는 우리를 한 마음 한 뜻으로 모아 주시고, 한국기독교학회 회년예배의 예배자로 불러주심에 감사드립니다. 우리가 드리는 이 예배를 온전히 받아주시고, 한 목소리로 드리는 우리의 간절한 기도를 들어주시옵소서.

다함께: 예배의 주관자이신 주님! 우리를 긍휼히 여기시고, 우리의 기도를 들어주시옵소서.

집례자: 이 시간 우리 가운데, 각자의 생각과 마음을 차지하고 있는 어두운 것들이 있다면, 조용히 내려놓고 겸손히 하나님만을 바라보며 나아가도록 도와주시옵소서.

다함께: 세상의 빛으로 오신 주님! 우리를 긍휼히 여기시고, 우리의 기도를 들어주시옵소서.

집례자: 회년을 맞은 우리 학회를 위해 기도드립니다. 각자의 학회, 각자의 교단, 각자의 전공, 각자의 학과라는 틀에 묶이기보다 진리의 주님을 중심으로 모여 참된 연합과 학문의 풍성한 열매를 거두는 학회가 되도록 주관하여 주시옵소서.

다함께: 진리의 주님! 우리를 긍휼히 여기시고, 우리의 기도를 들어주시옵소서.

집례자: 우리 한국교회를 위해 기도드립니다. 팬데믹 이후로 펼쳐진 뉴노멀 시대를 맞아 올바른 정체성과 자리매김을 위해 애쓰고 있습니다. 거센 흔들림 속에 숨어있는 은혜를 발견하고, 하나님이 보시기에 합당한 모습으로 세워 나갈 수 있도록 은혜를 더하여 주시옵소서.

다함께: 은혜의 주님! 우리를 긍휼히 여기시고, 우리의 기도를 들어주시옵소서.

집례자: 장기화되는 전쟁으로 인해 고통받고 있는 형제자매를 위해 기도드립니다. 우크라이나 전쟁, 시시각각 악화되고 있는 이스라엘과 하마스 전쟁을 비롯하여 이념과 종교, 경제와 정치적 이기심에 물들어 있는 분열의 시대가 끝나고 참된 평강의 역사가 시작될 수 있도록 인도하여 주시옵소서.

다함께: 평강의 주님! 우리를 긍휼히 여기시고, 우리의 기도를 들어주시옵소서.

집례자: 기후위기에 처한 창조세계의 회복을 위해 기도드립니다. 지구 곳곳에서 이상 기후변화와 함께 지진, 화산폭발, 수해 등으로 인해 고통받는 피조물의 탄식과 부르짖음에 귀기울여 주시고, 치유의 빛을 비춰주셔서 온전히 회복되는 새로운 시작을 위해 도와주시옵소서.

다함께: 치유자로 오신 주님! 우리를 긍휼히 여기시고, 우리의 기도를 들어주시옵소서.

집례자: 모든 것이 불확실한 현재와 신학적 혼돈의 시대를 바라보며 간절히 기도드립니다. 하나님의 어리석음이 사람보다 지혜롭고 하나님의 약하심이 사람보다 강하다는 그 말씀을 기억하며, 세상의 지혜가 아닌 하나님의 지혜를 구하며 나아가기를 소망합니다. 우리 모두가 정체되거나 안주하지 않고 학문과 실천의 올바른 자리를 함께 참된 빛과 소금의 역할을 감당할 수 있도록 인도하여주시옵소서.

다함께: 길이요 진리요 생명이시고, 이 세상의 참된 화해를 위해 오신 예수 그리스도 이름으로 간절히 기도드립니다. 아멘.

대전환 시대, 신학교육의 변화를 말하다

【 주제강연 / 학술프로젝트 】

사회자 | 임성빈(한국기독교학회 회장)

주제강연 | 이학준(폴리신학교)

대전환시대의 영적-도덕적인 전환을 위한 신학교육

: 그 새로운 상상력을 위하여

학술프로젝트 1 | 김양일(영남신학대학교) ·

박종환(실천신학대학원대학교) ·

윤이상(영남신학대학교) · 이신형(루터대학교)

개인화와 비대면 시대를 위한 신학교육

학술프로젝트 2 | 양승준(세종대학교) · 이은철(백석대학교) ·

정대인(협성대학교) · 권용섭(복지원교회)

대전환 시대의 적응적 인재 양성을 위한 신학 교육

영역과 교육체제 재구성 및 신학교육과정

재구조화 연구 : 현장 사역자 직무 분석을 통한 핵심역량

구성 및 신학교육과정 구성 모형 개발을 중심으로

대전환 시대의 영적-도덕적인 전환을 위한 신학교육 : 그 새로운 상상력을 위하여

이학준 박사(Fuller Theological Seminary)

강의 요지

현재 인류와 지구가 경험하고 있는 전대미문의 도전과 위기는 신자유주의(Neo-Liberalism), 세계화(Globalization), 디지털화(Digitalization), 포스트모더니즘(Postmodernism)이라는 서로 맞물려 있는 4개의 구조적 세력들과 밀접한 관련이 있다. 교회와 신학교 역시 위의 세력들이 불러일으키는 엄청난 속도와 크기의 도전과 위기 앞에서 결코 예외일 수 없다. 이러한 대전환의 시기에 근대 서구사회의 산물인 현재의 국-내외 신학교육은 그 방향과 방법론, 교과과정 전반에 걸쳐 커다란 변화를 요청받고 있다. 본 강의는 대전환의 시대를 맞이한 현재 신학교육을 위한 새로운 신학적 상상력을 제안하는 데 그 목적이 있다. 신학교육은 제도와 조직의 생존이라는 단순한 차원을 넘어서, 오늘날과 미래의 시대가 요청하는 생태적 (ecological), 인류애적 (humanitarian), 공동체적 (communal) 전환을 위한 보다 큰 차원과 그림을 바탕으로 변화해야 한다. 신자유주의 아래서 성취욕과 생존 경쟁에 내몰려, 자연의 파괴와 사회의 파편화에 좌절하는 현대인들은 종교, 특히 기독교를 향해 개인 삶의 의미와 방향 제시를 넘어, 새로운 문명과 공동체에 대한 비전 등을 가시적 또는 암묵적으로 요청하고 있다. 이것이 새로운 상상력이 필요한 이유이며 신학교육도 자연스레 이를 바탕으로 새로운 모습으로 전환될 것이다. 이를 위해서 신학교육은 제도적 교회를 위한 목회자 양성이라는 전통적인 틀을 넘어서, 새로운 상상력과 새로운 공동체 실험을 동반하는 유기적인 것이 되어야 한다. 또한 신학자는 전통적인 지식인이 아닌 유기적 지식인으로 새로운 상상력을 학생들과 함께 신학교라는 지역 공동체 안에서 실천해 나가야 한다. 이 새로운 상상력과 새로운 공동체 실험은 자연스레 새로운 교회의 탄생으로 이어질 수 있을 것이다. 본 강연은 이 새로운 상상력의 한 예로 언약적 상상력을 제안한다. 언약은 성경에서 상생적, 생태적 사랑과 의의 공동체를 나타내는 것으로서, 애굽의 바로 (Pharaoh) 시스템이나 로마의 시저 (Caesar) 시스템과 같은 집중된 권력과 부의 지배구조와 착취 대한 대안으로 제공되고 있다. 언약적 상상력에 근거한 대안 공동체로서의 신학교육은 역사적으로는 예수와 12제자의 관계, 사도 바울, 중세시대의 수도원, 본회퍼의 지하신학교 등에서 그 예를 찾아볼 수 있다. 오늘에도, 이 언약은 신자유주의에 대한 대안의 길을 찾는 사회적 상상력(social imaginaries)으로서 유용하며, 이 언약적 상상력을 바탕으로 신학교육은 신자유주의의 추동하에 있는 대전환 시대 자체를 영적-도덕적으로 전환하는데 초석을 놓을 것이다.

인사말

초청해 주신 회장님과 임원 여러분들께 감사드리며, 한국의 동료 신학자들과 함께 오늘 이런 강연 기회를 갖게 된 것을 영광으로 생각합니다.

대전환 시대에 새로운 삶의 해결책을 짧은 시간에 찾는 것은 매우 어렵습니다. 본 강연은 먼저 대전환 시대의 성격을 분석하고, 이것이 현재 교회와 신학교에 던지는 도전이 무엇인지, 그리고 신학교육이 전지구적으로 가져야 할 독특한 시대적 사명감은 무엇인지를 살펴보겠습니다. 아울러 이런 상황에서 새로운 신학적 상상력이 왜 필요한지, 이 새로운 상상력은 어떤 모습과 요소들을 갖추어야 하는가를 논의하고, 이 상상력 안에서 새롭게 구성될 수 있는 신학적 교육의 변화 모습과 가능성을 찾아보려 합니다.

우리가 이미 잘 아는 것처럼, 우리는 지금 변화가 일상이 된 시대에 살고 있습니다. 이 변화는 단순히 전쟁, 침략, 식민지배, 혁명과 같이 일시적, 국지적, 정치적인 것이기 보다는 지속적, 전지구적, 경제-기술적인 것입니다. 특히, 앞으로 20년간 인류는 탄생 이래 경험하지 못한 변화를 겪을 것이라 내다보고 있습니다.¹⁾ 이런 변화가 사회의 모든 영역과 조직, 인간관계들을 변화시키며, 개인, 단체, 국가에 엄청난 압력을 가하고 있습니다. 오늘 시대를 묘사하는 여러 말들이 있겠지만, 그 가운데 “변화하지 않으면 도태된다” (Change, or you will be irrelevant!) 는 이 말이 우리 시대의 특징을 가장 분명하게 보여줍니다.

대전환 시대의 원인과 영향: 공룡새?

그렇다면 이 대전환의 정체는 무엇이며, 그 영향은 현재 어떻게 나타나고, 또 경험되고 있을까요? 현재 인류가 겪고 있는 위기는 전대미문의 위기입니다. 그 이유는, 인간이 만들어 낸 지구 온난화의 위기는 창조 이후 처음 벌어지는 일입니다. 산업혁명과 자본주의 발전, 세계화는 자연세계를 무자비하게 착취, 파괴하고 있습니다. 이로 인해 지구 온난화가 만들어는 지구적 참극은 현실이 되었습니다.

소비를 미덕이라고 자극하는 자본주의와 지구 온난화와의 상관관계는 굳이 설명할 필요가 없다고 봅니다. 우리 모두는 언제 어떻게 닥칠지 모르는 자연재해의 가능성 앞에 몸을 움츠리고 있습니다. 이 변화는 1970년대 말 영-미로부터 시작되어 세계의 경제 이데올로기가 된 ‘신자유주의’, 1980년 말 소련과 동유럽 공산주의 국가들의 붕괴로 가속화된 ‘세계화’, 인터넷의 확산으로 인한 ‘디지털화’, 근대 이성주의와 거대 담론을 비판하고 인식론적 상대주의를 주창하는 ‘포스트모더니즘’²⁾ 서로 맞물려 있습니다.

1) 지난 10년의 과학 기술의 변화가 과거 1만 년간의 변화와 맞먹고, 앞으로 20년의 변화가 과거 100여 년의 변화와 맞먹는 영향력을 가질 수 있다고 합니다. 최윤식, 배동철, 『2020 부의 전쟁 in Asia』 (서울: 지식노마드, 2010), 18-19: “요즘엔 10분에 하나꼴로 인공지능 특허가 쏟아지고 있다.” 광노필, “지난 10년의 과학 기술은 세상을 어떻게 바꿨나”

<https://www.hani.co.kr/arti/science/future/922172.html>

2) 포스트모더니즘은 공공영역보다는 지역, 개인, 윤리보다는 미학, 이성보다는 감성을 중시한다.

물론 세계화, 디지털화, 포스트모더니즘, 이 세 가지의 구조적-이데올로기적 세력 활동 중심에는 신자유주의라는 권세 (hegemon)가 자리잡고 있습니다. 신자유주의는 마치 공룡새와 같습니다. 이 공룡새의 오른쪽 날개는 디지털화이고, 왼쪽날개는 세계화입니다. 그리고 그것의 발톱이 포스트모더니즘입니다. 이 공룡새가 모든 것을 액체화 (melting down) 시키고 있습니다. 디지털화, 세계화, 그리고 자제된 형태의 (soft form)의 포스트모더니즘은 그 자체로 나쁜 것이 아닙니다. 하지만 이것들은 신자유주의라는 권세 (hegemon)에 의해 이것들이 계속 조종, 왜곡되고 있습니다.

지난 수십 년간 이 공룡새의 지배하에서 우리는 사회적으로 총체적 위기를 겪고 있습니다. 전쟁, 정치 쿠데타, 제국의 성쇠, 산업혁명과 같이, 정치, 군사, 경제, 또는 사회 한 영역에서 일어나는 변화가 아니라, 공동체, 개인주체, 민주주의/정의, 그리고 국가통치에 이르는 사회의 전 차원에서 일어나는 변화입니다.³⁾

첫째, 공동체(Community)

우리는 공동체들이 여지없이 붕괴되는 시대에 살고 있습니다. 대기업들의 2차, 3차 산업 아웃소싱, 신자유주의의 침탈로 인한 지역경제와 고용 안정성의 붕괴, 디지털을 통한 시공간의 해체, 그리고 수명연장, 포스트모더니즘의 영향으로 개인주의가 강화되고 있고, 이로써 주요 1차 집단들이 공동화(空洞化: 'shelled.')되고 있습니다. 즉, 개인/국가/기업은 강해지는 반면, 1차 집단은 상대적으로 약해집니다. 공룡새의 압력 하에서 오늘의 인간관계는 자기중심적 계약 관계가 되고 도덕적인 가치들은 상대화되며, 공동체를 위한 헌신과 희생은 손해로 여겨지는 문화가 형성됩니다. 이런 배경 속에서 1차 집단들은 그 존재 이유를 잃어버리고 액체화 되어가고 있습니다.⁴⁾ 급속해지는 인구 감소, 결혼 및 출산 거부로 인한 가정의 해체와 비혼자 및 1인 가족의 급격한 증가가 가장 단적인 예일 것입니다.

둘째, 개인 주체(Agency)

공동체의 파괴는 사회적인 동물인 개인들의 붕괴로 나타나고 있습니다. 디지털화와 포스트모더니즘으로 정당화되는 개인주의 성향이 신자유주의의 성과와 경쟁의 압력과 맞물려, 인간관계에서 신뢰와 사랑, 돌봄의 공동체보다는 불안정과 파편화, 단절(uprootedness)을 느끼고 있습니다. 지구는 하나로 연결되었지만, 개인은 모래 알갱이처럼 고립되었습니다. 24시간 인터넷 접속으로 디지털의 시공간으로 무한히 이동하는 자유는 있으나, 최소한의 고정성은 사라져 버려, 수많은 개인들은 부평초(new nomads)가 되어 떠돌고 있습니다.

자유는 있으나, 안정은 없습니다. 만남은 있으나 우정은 없습니다. 선택은 있으나, 이 선택의 결과는 옳이 개인의 책임과 부담으로 돌아옵니다. 숨 막히는 미래의 불확실성과 더불어 모든 실패는 개인이 그 책임을 져야 한다는 각자도생의 신자유주의의 냉혹한 룰 속에서 불안과 압박을 느끼고 있습니다. 즉 신자유주의의 성과와 경쟁의 압력 안에서 개인들은 계속 경쟁력을 쌓아가지 않으면 도태된다는 불안과 스트레스를 받으면 살아갑니다. 따라서 연합과 협력은 사치가 되어버렸습니다.

3) 이 4개의 맞물린 위기에 대해선 필자의 출처, God and Community Organizing: A Covenantal Approach(Waco, TX: Baylor University Press, 2020), Introduction 참고.

4) Zygmunt Bauman, Liquid Modernity(Cambridge, UK: Polity Press, 2000).

이러한 흥포한 경쟁이 공동체를 급속하게 몰락시키고 있습니다. 그 결과로 나타난 자살, 묻지마 살인, 우울, 중독, 외로움은 우리 사회의 대표적 질병이 되었습니다. 1인 가족의 증가, 인구감소, 고독사, 이혼 증가 등은 공동체의 해체를 의미한다면, 묻지마 살인, 우울증, 자해, 자살 등이 개인주체의 위기를 말해 줍니다.

셋째, 민주주의/정의

액체화로 인한 불안정성과 공동체의 붕괴, 전통 종교의 변두리화 또는 상대화에 대한 반발은 기독교를 포함한 종교의 근본주의화, 정치화, 극우화를 가져왔습니다. 종교의 이러한 변화는 미국과 한국은 물론 남미와 아프리카 각 지역에서 민주주의와 통치를 위협하는 요소가 되고 있습니다.

이에 더하여, 신자유주의가 만들어 내는 자동화, 인공지능, 로봇화는 일자리 상실과 빈부의 격차를 가져왔고 이는 민주주의의 기반인 중산층을 파괴하고 있습니다. ‘수저론’이 말해주듯, 가난이 대물림 되고 아무리 일해도 경제적 상층 이동이 불가능하다는 좌절 속에서, 사회갈등이 증폭되고 있습니다. 대기업은 성장하지만, 중소기업은 위기로 내몰립니다. 일부 엘리트들을 위한 일자리 말고는, 좋은 일자리가 늘지 않고 있습니다. 반면 일용직과 비정규직은 이제 일상화가 되었습니다. 반대로 대학 진학률은 2022년 기준 73%로, 젊은이들의 상대적 빈곤감과 좌절감은 더 커져갑니다.

공동체 및 개인주체의 파편화와 더불어 가짜뉴스의 양산은 공동체의 근간이 되는 사회적 신뢰 수준을 떨어뜨리며, 시민사회를 약화시키고 있습니다.⁵⁾ 가짜 뉴스는 극우화 맞물려 민주주의를 위협하는 정치적 권위주의의 확산으로 이어지고 있습니다. 그 결과 민주주의의 아성으로 여겨졌던 서구사회에서도 비민주주의, 포퓰리즘(populism), 권위주의 정권이 확산되고 있으며, 미국에서는 이것이 트럼피즘(Trumpism)으로 나타났습니다.

넷째, 국가 통치(Governance)

위의 세 가지 위기는 국가의 기본적인 통치와 사회 통합을 위협하고 있습니다. 공동체의 파괴, 극대화되는 개인주의, 그리고 가짜뉴스의 양산은 민주주의 사회의 합리적인 대중 여론 형성을 어렵게 합니다. 게다가 대기업과 타협하고 당파적인 이익을 추구하는 정치인들이 난무하고, 경제적인 기본권과 일할 권리가 보장되지 않는 사회에서 젊은이들은 점차 정치에 대해 무관심해지는 동시에, 정치인들에 대해 정당한 분노를 느끼게 됩니다. 또한 알고리즘(algorithm)으로 생산되는 가짜 뉴스, 거짓 정보들은 정치의 양극화, 즉 어느 정당이 정권을 쥐더라도 통치와 통합이 어려운 양극화 상황을 창출하고 있습니다. 지구 온난화 또는 팬데믹(pandemic)과 같은 전 세계적으로 해결할 문제는 많아 지지만 시간은 없습니다. 이에 따라 우리는 사실확인 과 국민 컨센서스 형성에서부터 어려움을 겪고 있습니다. 하버마스(Habermas)가 말한 집단적 의지 형성(collective will formation) 근대주의자의 노스텔지어처럼 들리는 시대입니다. 강대국들은 협력 대신 국가 간의 자원 확보와 패권 경쟁을 하며 무력 갈등의 위험 가능성을 높이고 있습니다.

위의 네 가지를 요약하면, 우리 시대의 위기는 고정성을 잃고 파편화되어 가는 공동체와 개인, 무너지는 민주주의, 국민통합과 통치력을 잃어가는 국가정치로 정리될 수 있습니다. 그리고 인간이

5) 2~3년 후엔 진짜보다 가짜 정보를 더 많이 접하게 될 것이라는 암담한 예측도 있다.

<https://www.hani.co.kr/arti/science/future/922172.html>

겪고 있는 이런 위기는 모두 안토니 기든스(Anthony Giddens)의 말처럼, 인간이 만들어 낸 가공의 위기들입니다. 즉 인간이 자초했지만 스스로 해결하지 못하는 위기이며, 드라마 “오징어 게임”처럼 소수의 수퍼리치들만이 살아남는, 말 그대로 적자생존 현실입니다.

그럼 이런 시대에서 구조적인 변화는 신학교 및 신학교육과 어떤 관계가 있을까요?

달라진 교회와 신학교육의 생태계

위의 구조적 변화는 신학교의 생태계인 교회에 직접적으로 부정적인 영향을 주고 있습니다. 교회는 가정, 이웃, 학교와 더불어 가장 대표적인 1차 집단의 하나인데, 위에서 말한 바와 같이 1차 집단들은 오늘 액체화, 파편화되어 가고 있습니다. 신자유주의, 포스트모더니즘, 디지털화, 세계화 그 어느 것도 기존의 교회 형태에 우호적인 것은 없다고 할 수 있습니다.

포스트모더니즘으로 개인주의 성향이 강해지고, 세계화로 사람들의 이동과 변화가 심해지는 동시에, 종교와 영성의 선택은 다양해지고, 다원적 디지털화로 물리적 나눔의 공간이 사라지고, 신자유주의의 물질주의/쾌락주의의 영향에서 사람들은 영원한 가치보다는 당장의 쾌락을 찾고 있습니다. 이것은 급속한 MZ세대의 탈종교화로 나타나고 있습니다. 거기에 세계화로 인한 다문화-다종교 사회가 모든 종교들을 상대화시키고 있습니다. 즉 기독교 성경의 권위와 진리성이 절대적이라는 주장이 더 이상 먹히지 않습니다. 이젠 교회당 밖이 곧 선교 현장입니다. 사람들은 어느 한 종교에 귀속하기보다는 종교 쇼핑을 하며, 자신만의 영성을 스스로 창조하고 구성하고 있습니다.

미국에서는 무종교인의 비율이 30%를 넘고 있습니다.⁶⁾ 한국에서도 가나안 성도의 비율이 30%에 육박합니다.⁷⁾ 탈조직화의 액체사회에서 탈종교화는 이미 문화적 대세이며, 사람들은 조직적 종교보다는 개인 영성을, 그리고 도덕적 권위보다는 개인의 감성만족을 찾고 있습니다. 팬데믹은 이런 부정적인 경향을 더 가속화 시켰으며, 교회는 이런 변화속에서 생존을 위해 몸부림치고 있습니다. 미국에서는 1년에 약 6000개의 교회가 사라지고 있으며, 약 3500개의 교회가 새로 생겨나고 있다고 합니다.⁸⁾

신학교육 역시 교회의 생태계가 흔들리면서 같이 흔들리고 있습니다. 잘 아시는 바와 같이 한국 상황은 더 어렵습니다. 한국의 신학교들은 대부분이 속한 교단 교회들에게서 주요 재원과 신학생들을 공급받고 있습니다. 따라서 교회의 위축과 감소는 신학교에 직접적인 영향을 줍니다. 게다가, 개신교회는 변화와 개혁을 거부하고, 내부 관습을 따라가며, 양적 성장에 관심을 둡니다. 이러한 모습으로 인해 민심이 교회에 등을 돌린 지 오래 되었습니다. 가뜩이나 조직종교 일반이 구조적으로 어려운 시대인데, 한국교회는 세습, 도덕적 부패, 양적 성장에 대한 지나친 관심, 목회자에 신뢰도 하락 등의 문제로 그 생태계를 더 어렵게 만들었습니다. 그 결과, 한국 신학교의 구조조정은 불

6) Peter Smith, “The Nones United States,”

<https://projects.apnews.com/features/2023/the-nones/the-nones-us.html>

7) 현재 개신교인은 771만 명(15.0%)인 것으로 추정된다는 설문조사 결과가 나왔다. 이 중 교회 출석자는 545만 명, 불출석자(가나안 성도)는 226만 명이다. 기독교일보, 입력 Mar 03, 2023 09:44 AM PST; 9월 19일에 입력

8) Jessica Grose, “Lots of Americans Are Losing Their Religion. Have You?”

<https://www.nytimes.com/2023/04/19/opinion/religion-america.html>

가피한 것이 되었고, 암담한 현실과의 싸움은 일상이 되었습니다. 신학교가 현존하는 생태계에서 어떻게 생존할 것인가는 우리 모두의 고민입니다.

미국내의 신학교육의 최근 동향

미국교회도 엄청난 변화를 경험하고 있습니다. 미국의 신학교들도 그 생존을 위협받고 있습니다. (예. 뉴욕주의 나약 칼리지). 유동성의 시대에서 조직은 그 변화에 반응하는데 느릴 수밖에 없습니다. 지난 30년간 교회가 이 유동성에 적응하기 위해 여러 노력을 해왔지만 특별한 반전을 이루지 못했습니다. 오히려 교회들 간의 빈익빈 부익부는 더 커졌습니다. 물론 미국은 여전히 기독교 인구가 절반이 넘고, 아직도 인터바시티 (InterVarsity)와 같은 캠퍼스 선교단체가 활동하고 있으며, 남부의 기독교 세력이 견고하게 유지되고 있습니다.

미국 신학교육은 전통적인 성서학, 교회사, 조직신학, 실천신학 중심의 틀 속에서 대전환의 시대에 대응하는 다양한 변화를 추구하고 있습니다. 현재 미국의 신학교들의 위기에 대한 반응을 간단히 살펴보면, 학생들을 유치하기 위해 온라인과 대면수업을 겸하여 제공하는 것은 물론, 저녁시간과 주말 수업을 개설하는 등, 학생들의 편의에 최대한 신경을 쓰는 모습입니다. 동시에 학생들의 학비 및 수업일수와 이수학점을 최대한 줄이고 있습니다. 즉 전통적인 3년 과정의 목회학 석사 (M.Div) 과정을 최대한 간소화하고 있습니다. 목사 안수를 위해 목회학 석사를 요구하지 않는 교단에 속한 학생들은 3년 과정 대신 2년 과정의 신학석사를 택하고 있습니다. 최근에는 회중목회보다는 더 안정적인 채플런시(chaplaincy)에 관심을 갖는 학생들과, 비영리단체에 관심을 갖는 학생들이 많이 늘고 있습니다. 이런 상황은 한국과는 다른 풍토이기에 가능한 것입니다.

졸업생들에게 졸업 후에도 일부 과목을 무료로 청강할 기회를 주는 평생 교육으로서의 신학교육을 제공하는 학교들도 늘고 있으며, 평신도를 위한 비학위 (Certificate) 프로그램도 다양하게 확충되고 있습니다. 미국 대학내에 자리잡은 신학전문대학(Divinity School)의 경우는 그 장점을 살려 신학석사와 경영학, 신학과 법학, 신학과 사회 복지 등의 이중학위 프로그램(Dual-Degree Programs)을 제공하기도 합니다. 한마디로 학생들에게 더 많은 서비스를 제공하지 않으면 안된다는 의식이 커져가고 있습니다.

커리큘럼을 보면 특히 영성형성, 사회정의, 환경, 대중문화, 공공신학, 선교적 교회와 다문화와 같이 지역 현장을 중요시하는 교육을 실시합니다. 이에 더해 신학과 과학, 무신론적 상황에 대한 비판과 기독교적 변증에 관심도 높아졌습니다. 이는 실천신학 뿐만 아니라 전통적인 신학분야인 성서학, 조직신학, 교회사의 교수방법과 내용에도 영향을 주고 있습니다.

교과과정에서는 현재 일어나고 있는 변화들을, 앞서 설명한 4가지의 맞물린 위기 (개인주체, 공동체, 정의/민주주의, 통치)에 대입하여 분석한다면, 우선 개인주체의 관점에서는 학생들의 심리 상담, 신학생들의 영성형성, 디지털 제자도, 학교 내에서는 공동체 형성, 영성형성, 지식제공과 더불어 사제 간, 급우 간 친밀한 관계형성이 많이 강조되고 있습니다.

공동체적 관점에서는 예배갱신, 교회갱신(church renewal), 상황신학(Contextual theology)등

이 꾸준히 관심을 받고 있으며, 구도자 예배, 이머징 처치, 선교적 교회, 셀 처치, 마이크로 처치 등과 같은 새로운 교회론이 꾸준히 탐색되고 있습니다. 교회를 떠나가는 젊은이들을 위해 세대간 격차를 좁히는 사역에 많은 관심을 보이고 있습니다. 지역내의 시민단체와 교회를 연결하는 신학교육으로 ‘지역사회 조직화’(Community organizing), ‘기독교 공동체 발전’(Christian Community Development)과 같은 과목 및 학위 과정이 제공되고 있으며, 또 지역적 독특성을 살린 과목들이 개발되고 있습니다. 예를 들어, 워싱턴 시에 있는 웨슬리언 신학교의 “종교와 미국 대통령직”(Religion and the American Presidency)이란 과목이 대표적입니다.

정의/ 민주주의의 영역에서는 흑인신학, 여성신학과 같은 다양한 형태의 해방신학과 공공신학이 여전히 관심을 끌고 있습니다. 전통적인 개교회 사역만이 아닌 다양한 사회 이슈들과 관련된 과목이 제공되고 있습니다. 특히 환경신학, 사회정의 및 실천을 주제로 독자적인 2년 과정 석사학위 프로그램을 신설한 학교들도 있습니다. 또한 시민사회에서 활동하는 여러 비영리종교단체 설립과 운영과 관련된 과목과 훈련들을 제공하는 학교들도 여럿 있습니다.

통치와 관련해서는 공공선, 평화와 갈등해결(Peace study/conflict resolution), 민주주의, 정치양극화에 대한 연구에 관심을 보이며, 세계화 문제에 대해서는 종교 간의 대화, 에큐메니컬 운동, 세계윤리(global ethic)등에 관심을 보이고 있습니다.

새로운 상상력을 향하여

이런 미국신학교의 변화들은 대전환의 시대가 가져온 변화의 충격의 크기를 보여줄 뿐만 아니라 교회와 신학교육이 생존하고 적응하기 위해 어떤 시도가 필요한지를 보여줍니다. 한국의 신학교들이 위의 많은 부분들을 이미 실천하고 있는 줄로 알고 있습니다. 이런 노력이 당연히 필요하지만, 이런 변화들이 얼마나 현재의 교회와 교회 생태계를 크게 바꿀 수 있을지에 대해서는 보장된 것이 없습니다. 공통세가 일으키는 파괴의 힘이 그만큼 크고 변화의 속도가 빠르기 때문입니다. 그러기에 우리는 ‘대전환 시대에 대한 적응만으로 교회와 신학교가 오늘 시대에 그 역할을 다했다고 볼 수 있는가?’라는 질문을 던지지 않을 수 없습니다. 한 걸음 더 나아가 적응만으로는 현재 교회와 신학교가 장기적으로 생존하기 어려울 것이라고 저는 판단합니다.

저는 현재 교회의 모습으로는 신자유주의를 이기기 어렵다고 봅니다. 이는 현재 교회의 영적-도덕적 상상력이 신자유주의를 뛰어넘기는커녕 오히려 그것에 적응하는 데 급급하기 때문입니다. 미국신학교의 새로운 커리큘럼 방향도 이런 도전 인식이 강하지 못합니다. 환경, 사회정의에 대한 관심이 커져가는 것은 분명하지만, 신자유주의의 우상성과 파괴성을 심도있게 분석하지 못하는 경우가 많습니다. 더 나은 신학교육을 위해서는 한마디로 큰 그림을 보며 위의 4가지 위기에 대응하는 상호 일관성을 가진 커리큘럼을 만드는 것이 필요합니다.

세계는 지금 신자유주의를 뛰어넘는 새로운 문명의 탄생에 목말라 있습니다. “이대로는 큰일 나겠다” 라는 정서가 널리 퍼져있습니다. 신자유주의 아래서 성취욕과 생존 경쟁에 내몰려, 자연의 파괴와 사회의 파편화에 좌절하는 현대인들은 종교, 특히 기독교를 향해 개인 삶의 의미와 방향 제

시를 넘어, 새로운 문명과 공동체에 대한 비전 등을 가시적 또는 암묵적으로 요청하고 있습니다.⁹⁾ 점점 많은 사람들이 커져가는 생태계의 위기에 두려움을 느끼고 있으며, 물질 만능, 적자생존의 신자유주의 논리에 지쳐가고 있습니다. 이들은 인간과 자연, 개인과 공동체, 지역과 글로벌 세계의 균형과 조화가 필요하다고 느끼고 있으며, 이를 이끌어 줄 능력 있는 영적-도덕적 리더십을 갈구하고 있습니다.

이제 우리는 신자유주의가 가져온 해체성과 변화, 생태계와 인간 위기의 시대에 ‘기독교는 무엇인가?’, ‘교회는 무엇인가?’, ‘신학교와 신학교육이 왜 필요한가?’라는 근본적인 질문을 던져야 합니다. 정말 교회와 신학교육이 필요하다면 어떤 교회와 신학교육이 필요한지 물어야 합니다. 이것이 신학교육의 대전환이 필요한 이유입니다. 즉 대전환 시대의 신학교육은 신자유주의가 이끌고 가는 대전환 시대 자체를 영적-도덕적으로 전환하는데 초석을 놓는 새로운 상상력의 교육이어야 한다고 생각합니다.

새로운 문명은 “다른 대안이 없다(TINA, “There is no alternative)”를 외치는 신자유주의를 뛰어넘는 새로운 내러티브(narrative)와, 이에 바탕한 새로운 가치와 윤리를 요구합니다. 우리는 지금의 문명이 어찌다가 이 지경에 이르렀는지를 주의 깊게 살펴보는 동시에, 새로운 방향성과 대안을 제시해야 합니다. 무엇보다 새로운 상상력이 필요합니다. 교회는 물론, 현재 인류에게 필요한 새로운 영적-도덕적 상상력을 만드는 작업, 바로 이것이 우리 신학자들의 독특한 사명이라 할 수 있습니다.

신학은 리액션 (reaction)만이 아닌 프로액션 (proaction), 즉 찰스 테일(Charles Taylor)가 말하는 ‘사회적 상상력’(social imaginary)의 작업입니다.¹⁰⁾ 테일러가 말하는 ‘사회적 상상력’은 사회이론과는 다릅니다. 이는 엘리트들의 전문지식이 아닌, 보통 사람들, 즉 평범한 사람들이 꿈꾸고 상상하는 도덕적 공동체의 모습으로서, 어떤 공통의 비전과 상호 규범의 기대를 통해 이웃들과 더불어 살아가야 하는지를 통합적으로 그려주는 개념입니다. 저는 개인주체부터 국가통치에 이르기까지 총체적으로 허물어지는 오늘의 현실에 새로운 상상력이 필요하다고 생각합니다. 이 상상력은 신자유주의에 대한 총체적인 비판 없이는 불가능합니다. 이 선지자적인 상상력이 신학교육의 변화에 방향을 제시할 것이며, 교회의 변화는 이 상상력을 찾아내고 살아낼 때에 자연스럽게 따라 올 것입니다. 즉, 새로운 상상력이 새로운 신학교육을 만들어 내고, 이것이 새로운 교회를 탄생시키는 동력이 될 것입니다.

상상력의 작업은 개인만이 아닌 우리 공동의 학문적 작업이자, 하나님의 부름에 기도와 영성으로 응답하는 구도적 작업입니다. 이 상상력은 이사와와 같은 구약의 선지자들과 예수님과 사도들에게서 보여지는 인류를 위한 새로운 비전입니다. 또한 우리 문명의 한계와 허구성을 깊이 인식하는 것과 대안의 문명을 모색하는 것에서 비롯한 산물이자, 영적-도덕적-공동체적 산물입니다.

기독교 역사에서도 신학자들이 문명의 물줄기를 바꾸는 산파의 역할을 해왔습니다. 어거스틴은 로마의 쇠퇴와 몰락에 대한 책임을 기독교에 돌리고자 하는 로마 사람들에게 성경을 바탕으로 한

9) 한국 개신교회 이미지에 관한 조사 결과를 보니, 한국교회가 ‘영적인 문제에 해답을 주지 못하고 있다’는 문항에 81.4%가, ‘지도자의 자질이 부족하다’는 문항에는 76%가, ‘진리 추구보다 교세 확장에 관심을 갖고있다’는 문항에는 71.1%가 ‘그렇다’고 답을 했습니다. 반면 불교에 대해서는 ‘영적인 문제에 대한 해답을 제공한다’, 카톨릭은 ‘지도자가 우수하고 대사회적 역할을 잘 한다’라는 설문 결과가 나왔습니다. 최윤식, 『한국교회미래지도』(생명의말씀사, 2013), 179.

10) Charles Taylor, Modern Social Imaginaries(Durham, NC: Duke University Press, 2004).

정치철학, 신국론을 제시했습니다. 루터와 칼빈은 개인 양심과 성서의 권위를 강조하고 만민 제사장론 등을 제창하는 새로운 신학적 상상력을 통해 대의 민주주의, 법치주의, 헌법 등 민주주의의 정신적 기초를 놓았습니다. 이 상상력이 신학교육에 새로운 영감과 에너지를 주었고, 이러한 교육을 받은 사람들이 새로운 교회와 공동체를 탄생시켰습니다. 이 신학자들은 새로운 시대적 상상력을 가진 사람들로써, 나름대로 한 손에는 성서를, 다른 한 손에는 신문을 들었던 사람들이었습니다.

언약적 상상력

우리 신학자의 고유사명이 선지자적인 진리의 발현과 새로운 상상력이라면, 오늘날 우리에게 필요한 사회적 상상력(social imaginary)은 무엇일까요? 물론 다양한 신학자들을 통한 다양한 상상력의 작업이 필요하고, 이 작업을 통해 신학은 더 건강해지고, 그 통찰력은 더 깊어질 것입니다.

제가 생각하는 성경적인 사회적 상상력(social imaginary)은 ‘언약 공동체’, 우리 고유의 말로는 ‘상생’입니다. 성서의 언약은 관계적 메타포로 하나님-인간, 인간-인간, 인간-자연(땅)을 의와 사랑의 관계로 엮어 주는 말입니다. 성서의 언약은 신본만도 인본만도 아닌, 신-인간-땅이 함께하는 공동체의 상상력입니다.¹¹⁾ 무엇보다도 언약은 개인주의와 공동체, 민주주의와 통치를 통합해 주는 사회적 상상력(social imaginary)입니다.

우리가 아는 것처럼 성경에 나타난 하나님의 백성은 언약 백성입니다. 성서의 가장 큰 두 사건, 즉 구약의 출애굽 사건과 예수의 십자가-부활의 사건 이후에 등장한 공동체가 언약 공동체입니다. 성경에서 언약은 편중된 권력과 부의 지배구조 대한 대안입니다. 애굽의 바로 시스템에 대한 대안이 시온산의 언약과 언약/안식일의 경제였습니다. 또한 예수님과 초대교회의 새 언약의 나눔과 공유, 돌봄의 경제가 로마 시저의 착취 시스템에 대한 대안이었습니다. 종교개혁, 특히 개혁 전통의 경우 구약의 언약을 재발견함으로써, 민주주의와 법치주의의 틀을 구축했습니다.

이런 성서의 언약은 오늘날 신자유주의와의 지배구조에 대한 대안으로도 작용할 수 있습니다. 종교개혁의 사회적 상상력인 언약의 공동체를 이제 우리는 사회 전영역과 전차원에 상생으로 확대 심화해야 합니다. 즉 무엇보다 생태적이고, 유기적인 언약, 즉 지구와의 언약, 타인과의 언약, 타종교와의 규범적 언약을 통해 세계화에 걸맞은 평화와 정의의 틀을 만들어야 합니다. 우리는 이제 자연과 지구의 웰빙을 인간의 웰빙과 같이 생각하지 않을 수 없는 시대를 살고 있습니다. 인본주의는 근대사회가 갖고 있는 한계이며, 신자유주의는 이를 극대화 시켰습니다. 생태계 보전과 동시에 우리는 민주주의, 인권, 시민사회, 법치주의를 더 세계적으로 확대 심화해야 하며, 경제적 인권을 선택이 아닌 정치적 인권 못지않은 기본인권으로 존중해야 합니다.

우리는 이와 같은 지구적 비전을 미가서 4장(이사야 2장)에서 살펴볼 수 있습니다. 즉, 모든 국가들이 자신들의 고유한 정체성을 지키면서도 여호와의 가르침과 율법 안에서 공동의 가치를 배우

11) 성서의 언약은 하나님이 만드신 상생, 즉 공동체 구성의 메카니즘으로서, 살림 공동체가 그 목적이다. 언약은 출애굽, 예수의 죄와 죽음의 극복과 같은 하나님의 구속과 해방의 은혜를 바탕으로 하며, 언약을 맺는다 함은 공의를 바탕으로 하는 관계에 들어가는 것을 의미한다(칭의). 언약의 관계는 상호 친밀한 소통과 교제를 통해 유지되며 사랑을 향해 나아간다(성화). 성서의 언약에 대한 새로운 신학적, 윤리적 해석에 대해서는 필자의 저서, *Christian Ethics: A New Covenant Model*(Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2021)을 참고하기 바란다.

고, 평화와 상호협력을 추구하며, 모든 개인들은 경제적 빈곤과 공포로부터 자유롭게 하는 지구공동체적 비전입니다. 물론 종말론적인 내용이지만, 오늘의 세계화의 시대에 신자유주의의 대안이 되는 언약적 비전이라 할 수 있습니다.

이런 맥락에서 오늘 시대의 새로운 상상력으로서의 신학교육을 언약적 신학교육으로 생각할 수 있습니다. 여기서 언약적 신학교육은 크게는 인류와 자연의 새로운 엑소더스(exodus)를 기대하고 준비하는 신학입니다. 구체적으로 말해, 신자유주의의 착취와 유혹에서 인류와 지구가 해방되어, 하나님의 '자녀다움'의 자유와 상생을 누리는 공동체를 함께 꿈꾸는 교육입니다. 동시에 좁게는 학교 안에서 이 꿈을 공유하는 교수와 학생들이 자유로운 관계 가운데 상호 맺는 약속 관계를 바탕으로 정체성과 확신, 섬김의 리더십을 키워가는 교육입니다.

실험: 대안의 공동체로서의 신학교

이를 달리 말한다면, 새로운 상상력과 함께 신학교가 신자유주의에 도전하는 대안의 언약 공동체를 실험해 보는 것입니다. 즉 신학교는 새로운 신학적 상상력을 담은 새 공동체, 더불어 사는 모습을 보여주는 대안적 공동체를 실험해 보는 것이다. 언약적으로 사는 것이 어떤 것인가를 보여주고 체감하는 공동체, 뚜렷한 정체성과 신앙적 확신을 가진 교수와 학생, 언약적 신뢰 가운데 공동의 목표를 추구하는 공동체. 이런 공동체 속에서 무너진 학생들의 개인주체는 회복될 수 있을 겁니다. 건강한 공동체 없이는 건강한 개인주체가 없고, 동시에 건강한 개인 주체들이 건강한 공동체를 만든다고 볼 때, 신학교육은 바로 교육 현장을 공동체의 현장으로 바꾸는 데서 시작되어야 합니다. 이런 공동체는 살아있는 신앙을 생산할 수 있을 것이며, 새로운 교회 탄생(ecclesiogenesis)의 불쏘시개가 될 수 있을 것입니다. 이러한 곳에서 교육받은 학생들은 이와 같은 DNA를 가지고 새로운 교회를 시작할 수 있을 것입니다.

오늘날 젊은이들은 정제된 조직보다는 살아있는 움직임은 무브먼트(movement)로서의 교회와 공동체를 찾고 있습니다. 지식과 정보도 중요하지만, 삶과 연결되지 않는 지식과 정보는 확신으로 쉽게 변화하지 않습니다. 학생들은 우리들의 신학교육이 어떻게 구체적인 삶과 현실 속에서 연결되고 작동되는지를 보고 경험하기를 원합니다.

새로운 상상력의 신학자, 이런 대안의 공동체를 실험하는 신학자들은 안토니오 그람치(Antonio Gramsci)의 표현을 빌리자면, '전통적인 지식인'이 아닌 '유기적인 지식인'입니다. 이들은 단순히 정보와 지식을 생산 전달만 하는 것이 아니라, 학생들과 삶을 나누고, 함께 신자유주의와 싸우며, 같이 시대의 신앙 내러티브(narrative)를 만들어 가는 신학자들입니다. 즉 신학자들은 신학교육이 이러한 공동체를 탄생시킬 수 있도록 산파 역할을 해야 합니다.

저는 여기서 몇 가지 대안 공동체로서의 신학교 예를 들겠습니다.

1. 예수님의 모바일 신학교 (제자교육)

우리에게 예수님에 대한 호칭으로 메시아, 하나님의 아들이 익숙하지만, 그는 무엇보다 제자들에게

게는 랍비/선생이었습니다. 즉 예수님은 제자들에게 신학 교육가였던 것입니다. 그의 가르침은 엠마오로 가는 제자들은 물론, 사도행전 1장 3절에서 말한 바와 같이, 부활 후의 잠시의 시간 동안에도 계속되었습니다. 그는 특정한 커리큘럼이 없이 모든 신학 과목을 몸소 가르쳤으며, 들판과 산, 치유의 현장과 식탁공동체가 그의 교실이었습니다.

그는 제자들과 언약 관계 속에서 살았고, 십자가에 달리기까지 그들에 대한 사랑을 포기하지 않았습니다.¹²⁾

예수님의 신학교육은 가르침과 복음선포, (치유)사역을 하나로 통합한 교육이었습니다. 그는 종말론적인 하나님나라 비전을 전통적인 유대인 삶에 대한 새로운 신학적 대안으로 제시했을 뿐만 아니라, 로마의 제국주의 (시저이즘)에 대한 역사적-문명적 대안으로 제시했습니다. 그리고 이를 삶으로 실천했습니다 (눅 4:18). 그의 비전은 출애굽을 우주적으로 확대한 것이었으며, 구약의 모든 언약들을 완성하는 것이었습니다. 폭력과 지배를 척결한 섬김과 나눔과 사랑이 넘치는 새로운 하나님의 정치공동체이자, 새 하늘과 새 땅의 종말론적 언약 공동체였습니다. 예수님의 사회적 상상력 (social imaginary)은 하나님을 아버지라 부르며 타인을 형제-자매로 여기는 하나님의 나라였습니다. 그는 이전에는 전혀 생각하지 못했던 방식으로 야웨 신앙을 실천했습니다. 그는 평등하고, 상생적이고, 상호 돌봄의 공동체를 통해 상상력이 어떻게 구체적으로 육화되는가를 몸소 제자들에게 보여주었습니다.

2. 사도 바울

사도 바울은 디모데, 디도, 누가, 브리스길라, 아굴라 등과의 관계를 통해, 삶을 나누는 교육, 삶 속에 나타나는 제자도와 신학적 사고, 그리고 삶의 전부를 신학적 성찰로 해석해 내는 훈련을 보여주었습니다. 그의 편지 곳곳에서 우리는 그가 어떻게 이들과 신앙 및 삶을 나누며 사역했는지를 엿볼 수 있습니다. 사도 바울은 자신을 본받으라는 말을 반복해서 합니다. 이는 단순한 지식 전달이 아닌, 신학적 확신을 삶으로 살아내는 모습의 신학교육입니다. 저는 초대교회의 힘이 신학적 확신의 견고함과 그 깊이, 그리고 삶의 모범이 있는 실천이 결합한 것에서 비롯했다고 생각합니다. 즉 이것이 변화의 불씨였다고 믿습니다.

유럽의 중세 시대에도 여러 수도원들이 콘스탄틴 이후의 권력화된 기독교와 선을 긋고 신앙적 양심을 지키고 같이 성서를 읽고, 노동과 명상으로 삶을 나누는 대안적 공동체를 만들었습니다 (예, 베네딕트, 플레어보어의 버나드).

3. 본회퍼의 지하신학교

본회퍼의 지하신학교도 나치 제국의 그늘 하에서, 종전 이후 새로운 유럽을 꿈꾸는 대안적 언약 공동체였습니다. 그는 뜻을 같이하는 고백교회가 보낸 학생들과 함께 먹고, 자고, 공부하고, 명상하고, 토론하였으며, 음악과 운동을 즐겼습니다. 깊은 신학적 탐구와 삶의 나눔이 있었습니다. 본회퍼의 신학교는 중세의 수도원을 모델로 했다고 합니다.

이 배움의 공동체들은 한결같이 상호존중과 성장을 목적으로 하는 친밀과 신뢰의 공동체요, 깊은

12) 예수의 언약적 삶과 사역에 대해서는 God and Community Organizing, 3장을 참고.

정체성(또는 정체성 심화)에 바탕 둔 진리 추구의 공동체였습니다. 크지는 않았지만, 지역과 밀접한 관계를 맺고, 삶을 공유하는 공동체였습니다. 즉 성서적 언어로 말하지만 언약적 관계의 배움과 선교적 공동체였습니다.

저는 앞으로는 신학교육은 머리만이 아닌 몸으로 가는 교육, 몸을 통해 가슴이 변화되는 교육이 되어야 한다고 생각합니다. 예수, 바울, 본회퍼 등은 깊은 신학과 더불어 삶으로 신앙을 살아낸 사람들이었습니다. 이들은 언약의 드라마 안에서 하나님과 인간과 자연, 개인과 공동체, 지역과 세계를 유기적으로 연대하는 신학교육을 나름의 방식으로 실천한 사람들이었습니다.

우리는 한국 사회 곳곳에 이런 지하신학교들을 만들어야 합니다. 현재 신학교 안에서도 이런 비공식 공동체, 즉 공식 시간 밖에서 이루어지는 언약적 신학교육이 가능합니다. 미국에서는 코호트(Cohort) 프로그램이 이를 실험하는 방법입니다. 하지만 우리는 코호트를 공식 수업을 뛰어넘는 공동체적 삶으로 확대할 수 있어야 합니다. 이를 예수님을 따랐던 세 종류의 제자그룹과 비교해 볼 수 있습니다. 예수님에게 들썩 짝 지워 보냈던 72명의 제자그룹, 3년간 동고동락했던 12명의 제자그룹, 그리고 3명의 핵심(inner circle) 제자그룹이 있었습니다. 이 세 그룹은 모두 예수님에게 동등하게 사랑받았습니다. 하지만 예수님의 비전을 깊이 이해하고 다음 세대와 다음 장으로 이어갔던 사람들은 12명의 제자들이었습니다. 그중에도 베드로, 야고보, 요한이 중심 리더십 역할을 했습니다. 이 제자 공동체는 삶을 나누는 것은 물론, 신학교육과 선교적 공동체의 역할을 동시에 수행했습니다.

한국 신학교 중에는 특히 기숙사 생활을 의무화하는 학교들이 여럿 있기 때문에 이를 소그룹으로 잘 활용해서 살아있는 지하신학교로 전환할 수 있다면, 학생들의 정체성과 영성 형성과 목회 훈련에 큰 도움이 되리라 봅니다. 즉 몇 개의 소그룹을 모아, 지역사회에 지속적인 선교사역을 하게 하고 학점을 주거나, 아니면 여름 현장(Summer Immersion)학기를 통해 타 지역에 가서 같이 살며, 신학수업과 지역사회 선교를 병행하는 방법입니다.

이 지하신학교들은 작지만, 단단한 언약 공동체들로 새로운 상상력을 심화하고 실천하는 배움[과 선교]의 공동체입니다. 즉, 신학교가 있는 지역과 생태에 근거를 두고 있지만 사회와 세계를 향해 열린 사고를 견지하며, 지속적인 신학 탐구와 지역사회 선교, 그리고 나눔의 공동생활을 통해 성장하는 공동체입니다. 만약 한 교수가 10명의 학생들을 3년 동안 이런 과정으로 지도한다면 어떤 효과가 있을까요? 그리고 상호 그물망처럼 이런 연대를 조직화하고 상호교류한다면 어떤 영향력을 가져올 수 있을까요?

현재의 추세가 계속된다면 한국의 신학교들은 불가피하게 그 규모가 작아질 것입니다. 그러한 점에서 이 작은 언약 공동체 실험은 신학교의 미래를 준비하는 작업이 될 수 있을 것입니다. 제4차 산업을 맞이한 현재 문명이 언제까지 지구 온난화를 비롯한 기후 위기와, 개인주체 및 공동체 파괴, 민주주의와 통치의 위기를 버틸 수 있을지 묻지 않을 수 없습니다. 만약 현재 문명이 바벨탑과 같이 무너진다면, 우리는 어디서 새로운 문명의 시작을 찾아야 할까요?

맺는말

공룡새가 지배하는 오늘의 시대에 기독교의 장래는 새로운 교회의 탄생 없다면 매우 어두울 것입니다. 그리고 새로운 교회의 탄생은 신자유주의라는 공룡새에 도전하는 새로운 신학적 상상력이 없이는 불가능할 것입니다. 결국 신학교육의 당위성과 필요성은 신학의 새로운 상상력과 신학생들의 시대적 사명과 변화력에 있다고 할 수 있습니다. 이 사명과 변화력이 있다면 새로운 교회는 탄생할 것입니다. 그리고 그 새로운 교회들을 통해, 삶 전체를 사역에 바치겠다고 결단하는 새로운 사람들이 나올 것이라 봅니다. 이 상상력이 현실화하고, 시대정신이 되기까지는 많은 시간이 걸릴 것이라는 것을 저도 잘 알고 있습니다. 하지만 무너지고 있는 문명과 기울어져 가는 교회들을 볼 때, 지금부터 준비하지 않을 수 없는 것이 우리의 상황입니다.

새로운 교회는 새로운 시대적 상상력을 먹고 자란, 잘 훈련되고 진정한 영성을 가진 젊은이들을 통해 서서히 태어날 것입니다. 그리고 이들이 새로운 문명을 영적-도덕적으로 이끌어 갈 것이라 믿습니다. 우리는 새로운 상상력과 대안적 공동체를 축으로 하는 신학교육을 통해 새로 열릴 문명을 준비하며, 뜻있는 젊은이들을 모집하고 키울 책임을 갖고 있습니다. 이 일에 하나님의 축복이 있기를 바랍니다.

부족한 강의를 잘 경청해 주셔서 대단히 감사합니다!

개인화와 비대면 시대를 위한 신학교육

책임연구자 : 김양일 박사(영남신학대학교)
 연구자 : 박종환 박사(실천신학대학원대학교)
 윤이상 박사(영남신학대학교)
 이신형 박사(루터대학교)

I. 서론

교회의 개별화, 신앙의 개인화 과정은 교회의 부흥과 함께 신학교의 비약적인 발전을 가져오는데 의미 있는 토대가 되었다. 19세기에서 20세기에 걸친 부흥의 시대는 20세기 중엽을 지나며 대중매체와 커뮤니케이션의 발전을 통해 급격한 개인화의 과정을 거치며 새로운 국면에 진입하게 되었다. 그것은 지금까지 경험하지 못한 변화의 시작이었고 불과 반세기가 지나기 전에 교회와 신학교에 직접적인 영향을 끼치기 시작했다. 에모리 대학에서 실천신학을 가르치며 최근 위기 가운데 있는 미국 신학교육의 의미와 목적에 대해 성찰하며 대안 제시를 위한 프로젝트를 진행 중인 테드 스미스(Ted A. Smith)교수는 자신의 최근 저서인 *The End of Theological Education*에서 미국의 역사와 신학교의 발전과정에는 일종의 방향성이 있으며 그것은 세 단계의 과정을 거쳐왔다고 주장한다. 스미스 교수는 정교일치를 기반으로 단일 질서 체제(standing order)에 의해서 국가와 교회가 운영되던 초기 국가시기와 이 시기를 거쳐 개인과 교회의 자발적 연합으로 교회와 신학교의 부흥을 가져온 시기, 그리고 1950년대 이후 급속한 개인화의 시기로 구분하면서 오늘날 우리 모두는 변화의 시기에 직면해 있다고 주장하였다.¹⁾

스미스 교수는 교단, 교회 부흥과 함께 신학교 발전의 가장 큰 동력이자 교회의 대화적 이미지로 자리 잡았던 자발적 연합이 해체되고, 이제는 개별화로 그 이미지가 대체되었으며, 전문성을 지닌 목회 사역의 해체는 목회자의 자리를 위협하고 있다고 진단한다. 이와 더불어 전문교육으로서의 신학교육이 해체되고 있음²⁾을 구체적 현상으로 언급한다. ‘해체’(unraveling)로 오늘의 미국 신학교를 조망하는 스미스 교수의 이어지는 대안 제시는 포기(renunciations)이다. 이 포기는 기존의 모델을 포기하지 않고 유지하려는 의도를 담은 희생이나, 합리화, 다원화와는 다른 것이다. 스미스 교수가 말하는 포기는 백인 중심의 사회 구조적 체제의 포기가 핵심이다.³⁾

오늘의 한국 신학교의 현실도 서구교회와 여러모로 비슷한 시대적 상황을 거치며 어려운 현실 가운데 직면해 있다. 교회 부흥의 시기에는 넘쳐나는 신학생들로 행복한 고민의 시기도 있었지만, 부흥의 시기를 지나 급격한 교회의 위기가 찾아오면서 신학교 또한 그 영향권 아래 놓여 있다. 지금은 입학생의 감소는 물론이고 신학교육의 방향 또한 새로운 정립의 필요를 요구받고 있다. 오늘,

1) Ted A. Smith, *The End of Theological Education*, (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 2023), 21-22.

2) 테드 스미스 교수는 오늘의 위기를 해체(unraveling)로 이해하고 분석하고 있다. 위의 책, 94-121.

3) 위의 책, 136-140.

우리 신학교육이 포기해야 할 것은 무엇일까? 그리고 그 포기의 자리에 채워야 할 것은 무엇일까?

본 연구 프로젝트는 이와 같은 시대 상황과 맞물려 변화의 요구 앞에 서 있는 신학교의 학제와 교과과정에 대한 고찰을 통해 그렇다면 여기에 부응하는 변화들이 어떠한 방향으로 나아가야 할지에 대한 고민으로부터 출발하였다. 이를 위해 다양한 현장 목회자들의 경험과 그들의 고충, 어려움을 심층 면접을 통해 전해 듣고 동시에 현재 학교에 재학 중인 학생들의 이야기도 경청하면서 이를 기반으로 프로젝트의 방향과 전개를 모색하였다. 현장 전문가인 목회자와 신학교 교수가 서로의 의견을 나누고 현장의 이야기를 들으면서 공감하게 된 것은 목회자들 혹은 신학생들의 요구가 우리의 예상보다 훨씬 간절하게 다가왔다는 것이었다. 그만큼 우리가 맞닥뜨린 현실이 녹록하지 않음을 실감한 시간이었다.

오늘날 신학교는 학제의 변화를 통해 목회 현장의 요구를 담아내려는 노력과 함께 비대면 상황을 전제한 학제 간 수업의 계발, 그리고 동시에 질적 수준 또한 담보할 수 있는 세심한 노력이 필요한 때이다. 분명한 것은 기독교 이천년의 시기를 지나오면서 지금처럼 변혁적인 시기가 없었다는 것이다. 때문에 현장 목회자들이나 신학교의 재학생들은 본인들이 사역할 미래 교회 현장에서 갖추어야 할 목회적 기능이나 능력이 무엇이어서 할지에 대한 의문이 그 어느 시기보다 크다. 이러한 현장 목회자와 신학생들의 요청에 부응하려는 신학교육 주체자들의 노력이 무엇보다 중요하다 할 것이다.

II. 이론적 배경

1. 그레함(Larry K. Graham)의 심리체계적 접근

래리 그레함은 전통적인 미국 백인 집안 출신의 신학자로 화이트헤드의 과정철학과 프로이트의 정신분석학, 그리고 가족 치료학의 영향을 받아 신학적 이론의 틀을 삼았다. 그는 인간은 개인적인 존재이지만 동시에 체계적인 존재로, 자신이 속한 가족, 사회, 문화, 자연과의 관계에서 서로 영향을 주고받는다라는 심리-체계적 접근을 제안한다.⁴⁾ 그레함은 시워드 힐트너(Seward Hiltner)의 제자 중 한 사람으로 신학과 심리학의 통합적 접근에 관심을 가지고 있었다. 이러한 관점은 폴 티리히(Paul Tillich)가 말하는 상관 관계적 방법과도 학문적 연결고리를 가지는 것으로 볼 수 있다.⁵⁾

그레함은 인간부터 우주까지 여섯 가지의 주요 체계 구조를 제시하며, 인간은 이러한 요소와 관계하며 영향력을 주고받으며 살아간다고 보았다. 이 6가지의 구성요소는 실제적 경험 또는 실제적 존재, 개인, 가족, 사회, 문화, 자연이다. 이 6가지의 구성요소는 5가지의 심리체계연결조직 안에서 활동하는데, 5가지의 연결조직은 상황적 조직구성, 상황적 창의성, 이중 구조적 영향력, 경쟁적 가치들, 상호적 거래라는 연결조직을 가진다. 이 6가지의 구성요소와 5가지의 연결조직은 서로 조화를 이루고 협력적인 관계를 이룰 때에 긍정적 결과가 창출되며, 그렇지 못할 때에는 부정적 결과가 창출될 수 있다고 본다.

4) 김병훈, “래리 그레함(Larry K. Graham),” 한국목회상담학회 편, 『현대목회상담학자연구』 (서울: 희망나눔, 2014), 271.

5) Paul Tillich, 『조직신학 I』, 유장환 옮김 (서울: 한들출판사, 2001), 102-112.

목회자 역시 가정을 가지고 있으며, 교회라는 사회, 그리고 교회가 속해 있는 지역 및 국가 문화권, 최근 확장되고 있는 환경(기후 위기 등)의 문제까지 연결시켜 본다면, 어쩌면 이러한 적용은 너무도 자연스러운 접근으로 볼 수 있겠다. 또한 5가지의 연결조직에 대해서도 마찬가지로 적용할 수 있다. 목회자와 목회자가 관계하는 구성요소들은 그래함이 제시한 5가지의 연결조직의 관점으로 적용할 수 있다. 목회자 한 사람의 영향력에 따라 파생되는 다양한 파급력을 통해 상황적인 조직구성의 측면을 살펴볼 수 있다. 그리고 그 속에서 리더십을 통해 성도들과 관계하는 목회자의 창의적 목회, 극단의 상황에서 통합해나가야 한다는 목회의 현장, 끊임없이 신학과 교회를 공격하는 다양한 가치들을 방어하며 목회해야 하는 목회적 상황, 그리고 이러한 모든 상황 속에서 하나님 나라를 추구하며 나가야 하는 선순환적 사명 등을 고려했을 때 이런 5가지의 연결조직에 대한 부분적인 적용은 가능할 것이다.

2. 유리 브론펜브레너(Urie Bronfenbrenner)의 생태학적 접근

브론펜브레너는 원래 발달심리학자로 아동의 생물심리학적 발달이론을 연구한 학자이다. 그가 제시한 이론은 아동뿐만 아니라 개인의 성장과 발달에 영향을 주는 위계적인 틀을 제공한 생태학적 체계이론이다. 이 이론은 발달에 대해 ‘인간은 전 생애와 세대에 걸친 생물심리학적 특성의 안정과 변화’라는 개념으로 포괄적으로 정의했다.⁶⁾ 브론펜브레너는 아동이 직접 접해 있는 가정, 학교, 이웃, 사회까지 환경구조를 넓혔으며, 개인에게 동시에 영향을 주는 미시체계, 중간체계, 외체계, 거시체계, 시간체계라는 5가지 수준의 환경을 제시했다. 발달에 미치는 복합적인 영향에 대한 이해는 이런 모든 수준에서의 환경 맥락에서 고려되어야 한다고 보았다.⁷⁾

브론펜브레너가 제시한 5가지의 체계 중, 미시체계는 아동이 일상을 살아가는 직접적인 환경을 의미한다. 가정, 학교, 부모, 친구, 선생님 등 가장 밀접하게 접촉하는 영향을 의미한다. 중간체계는 이런 다양한 미시체계 간의 상호관계를 의미한다. 아이들과 부모, 학생과 교사, 학부모와 교사, 친구와 친구 등 미시체계에 속한 여러 대상들이 관계 맺어 나가는 배경을 설명하는 체계이다. 세 번째로는 외체계이다. 외체계는 개인에게 간접적인 영향을 주는 외부체계나 기관들과 미시체계 사이의 연결로 구성된다. 종교시설, 미디어, 공동체, 지역기관(관공서)과 같은 사회기관 등이 포함된다. 거시체계는 외체계보다 조금 더 큰 개념에서의 문화적 영향을 말한다. 법, 관습, 종교, 정치관, 정부의 형태 등 보다 사회체계적인 분야로 확장되는 것을 의미한다. 마지막으로 연대체계는 시간의 차원으로 사람과 환경의 변화 등 사회역사적 환경의 변화를 의미한다.

신학이라는 학문이 다른 학문과 학제 간 관계성 속에 성장해왔다는 점과 목회 역시 사회와 문화, 주변 세계의 영향 속에 실천된다는 점에서 상호 연결시켜 볼 수 있는 방향을 제시한다. 신학의 세부 전공 중 성서/조직신학, 예배·설교학 등을 제외하면, 학제 간 연구의 기반에서 성장하지 않은 세부 전공을 찾아보기가 어렵다. 목회현장 역시 코로나19 상황을 경험하며 이 사회에서 교회만 독자적으로 존재하기는 어려우며, 교회가 소속된 지역사회에서부터 온 세계의 영향 속에 있다는 점을 확인할 수 있었다. 이런 부분들은 브론펜브레너가 말한 생태학적 체계에서 미시체계에 머무는 신학

6) 김창대, 김은하, 김형수, 신을진, 이상희, 최한나, 『상담 및 심리교육 프로그램 개발: 2판』 (서울: 학지사, 2022), 41-42.

7) 신명희, 서은희, 송수지, 김은경, 원영실, 노원경, 김정민, 강소연, 임호용, 『발달심리학』 (서울: 학지사, 2020), 52.

과 교회가 아니라, 외체계와 거시체계까지 확장되는 신학과 교회로 자리매김되어야 한다는 것을 설명하는 것이라 할 수 있다.

3. 시워드 힐트너(Seward Hiltner)의 목회신학적 관점

목회는 목사라고 하는 목회자가 교회라는 공동체에 속한 구성원들을 위해 하는 사역이라 할 수 있다. 이 이야기에 대해 힐트너는 목회신학원론을 통해 목회에서 목회자가 해야 하는 일에 대해 '복음을 전달하는 일', '친교의 조직', '양 떼를 돌보는 사람들'이라는 목회적 관점을 언급한다.⁸⁾ 이 관점을 한국 목회 현장에 적용하면, 첫 번째 복음을 전달하는 일은 크게 설교에 해당한다고 볼 수 있으며, 친교의 조직은 한국교회의 주요 목회 방법인 심방에 해당한다고 볼 수 있다. 마지막 양 떼를 돌본다는 것은 앞서 친교의 조직과 비슷한 방향성을 가진다고 볼 수 있겠지만, 힐트너가 '위로'라는 측면에서 이 부분을 설명하고 있다는 점에서 조금은 더 개별적 또는 개인적인 관점에서 상담이 이 관점을 설명하는 영역으로 적용해 볼 수 있다.⁹⁾

힐트너는 특별히 마지막의 양 떼를 돌본다는 관점에서 자신이 언급하는 목회신학의 이론적 근거를 가져온다. 그리고 양 떼를 돌본다는 것이 무슨 뜻을 가지고 있는지 연구하는 것이 목회신학이고, 이런 양 떼를 돌보는 관점의 신학적 배경은 목회신학이라고 밝힌다. 그러면서 목양의 관점(Shepherding)은 크게 치유, 지탱, 인도의 기능을 가지며, 목회에 이 세 가지의 관점을 융합적으로 활용한다고 보았다.¹⁰⁾

손운산(2014)은 힐트너의 목회신학의 정의가 갖는 의미에 대해 크게 다섯 가지로 그 의미를 정리했다. 첫째로 목회신학은 목양의 관점에서 연구한 분야라는 점이다. 두 번째는 이론신학의 세부 전공들과 같이 고유성을 가진 신학의 한 분야라는 점이다. 세 번째는 논리적 관점(logic-centered)의 신학이라기보다 작용적 관점(operation-centered)의 신학이라는 점이다. 네 번째로 목회신학은 목양 관점의 본질에서 체계를 구성하는 원리를 통해 체계적이라는 것이다. 마지막으로 목회신학 역시 비판적 신학 방법을 사용한다는 점으로 앞서 힐트너가 제시한 목회신학의 정의를 풀어 설명했다.¹¹⁾

여기에서 힐트너가 말하는 목양은 크게 두 가지의 원리를 가지고 있다. 첫 번째 원리는 사람을 사랑하고 이해하는 것으로서 사람을 있는 그대로 수용(acceptance)하는 것을 말한다. 두 번째 원리는 명료화(clarification)와 판단(judgement)에 대한 것으로 교인들이 표현한 감정을 명확히 이해하고 수용하면 교인들이 해방과 자유를 경험하게 된다는 것을 의미한다. 그러면서 훈련, 위로, 교화라는 전통적 목양 형태가 치유, 지지, 인도라는 현대적 형태로 적용되어야 한다고 주장한다. 여기에서 치유는 손상된 것을 회복하는 것을 의미하며, 지지는 후원하고 용기를 주는 목회를 의미하며, 마지막으로 인도는 내적 자원을 이끌어내어 자신의 길을 찾아가게 도와주는 과정을 의미한다.¹²⁾

8) Seward Hiltner, 「목회신학원론」(민경배 역), (서울: 대한기독교서회, 1968), 69~91

9) 위의 책, p. 83.

10) 위의 책, p. 90.

11) 손운산, "시워드 힐트너(Seward Hiltner)," 한국목회상담학회 편, 『현대목회상담학자연구』 (서울: 희망나눔, 2014), 75.

12) 위의 책, 79.

최근의 신학교육은 상당히 세분화되어 있다. 이 세분화가 신학이라는 큰 틀에서는 학문적으로 깊이를 더하는 장점을 가져오기도 했지만, 반대로 세부 전공이 각각 개별적으로 너무 깊어지는 상황에서 다시 총체적 관점에서 신학을 구조화해야 하는 필요성이 제시되고 있다. 그리고 이런 총체적 관점에서 구조화된 신학을 통해 양질의 목회자를 배출하고 훈련하기 위한 신학으로서 원론적인 부분을 고민할 수 있게 한다는 점에서 본 연구의 이론적 배경으로 충분한 타당성을 제시할 수 있는 것으로 고려된다.

III. 연구방법

본 연구는 「개인화와 비대면 시대를 위한 신학교육」이라는 주제로 새로운 신학교육의 방향성을 제안하기 위한 목적을 가지고 시작되었다. 새로운 신학교육의 방향성을 제시하기 위해서 단순히 교육의 공급자인 신학 교수들의 입장보다는 수요자인 현장의 목회자, 신학교육 과정에 재학 중인 재학생들의 의견을 청취하여 제안함이 바람직하다는 연구 초기의 연구자들의 가치에 따라 서면조사와 대면조사를 통해 최대한 많은 현장 목회자와 신학대학 재학생들의 의견을 수렴하기 위한 시도를 통해 연구를 실시했다.

먼저, 현장 목회에 있는 담임 목회자 또는 전임교역자들과 현장 신학교육 과정에 있는 신학생들을 대상으로 인터뷰를 실시했다. 목회 현장 속에서 실제로 필요한 신학교육은 어떤 부분인지, 그리고 어떻게 구현되는 것이 좋을지에 대한 견해를 청취했다. 또한 앞으로 목회 현장은 어떻게 변화될 것인지에 대한 현장의 의견도 수렴할 수 있도록 접근했다. 이 외에도 현장 목회자들의 의견을 최대한 수렴하면 좋겠다는 연구자들의 실질적 욕구가 있어, 이에 대해서 대면조사를 실시했던 문항을 자기기입식으로 답변할 수 있게 하여 일선 목회자들의 의견을 서면으로 회신받는 방식의 방법도 병행하여 연구를 실시했다.

1. 현상학적 방법론

현상학적 연구는 Colaizzi, Giorgi, van Manen 등 다양한 학자들을 통해 제시된 방법론으로 알려져 있다.¹³⁾ 본 연구는 「개인화와 비대면 시대를 위한 신학교육」을 위한 새로운 신학교육의 방법을 제안하기 위한 목적을 가지고 있다. 이런 연구의 배경과 목적에 따라 ‘현상학적 방법론’을 본 연구의 연구방법론으로 선정했고, Giorgi가 제안한 방법을 통해 제시한 접근에 따라 자료를 분석했다. Giorgi는 ‘사태 자체로 돌아가라’며 후설이 현상에서 주장한 기본정신을 바탕으로 다양한 현상들을 체험하고 살아가고 있는 구체적 실제 상황이 존재하는 일상적 세계로 돌아가는 것을 의미하는 연구 방법을 제안했다.¹⁴⁾

연구자들은 신학교육과 관련한 국내외의 다양한 관련 이론들과 연구경향들에 대한 연구를 수행한 후, 신학교육전문가(신학 교수 등)의 논의와 조언, 그리고 선행연구들을 바탕으로 질문지를 구성

13) 이남인, “현상학적 질적연구 심사자를 위한 현상학과 질적연구,” 『질적연구』 20(2005), 4-7.

14) 유기용, 정종원, 김영석, 김한별, 『질적 연구방법의 이해(2판)』 (서울: 박영스토리), 147.

했다. 목회 현장에서 목회를 하며, 신학교육 현장에서 신학교육을 받으며 느낀 경험에 대한 부분, 그리고 목회 현장에서 필요한 목회자로서의 전문성에 대한 부분, 미래 목회 현장에서 필요한 미래 목회자의 역량, 현행 신학 교육과정의 개편이 필요한 부분, 신학교육에서 심화 과정이 필요한 부분, 학부 신학교육과 신학대학원 신학교육의 차별성에 대한 부분 등의 주제를 기반으로 질문을 구성했다. 심층 면담을 진행하며 연구자들을 기존에 연구자들이 경험하고 알고 있던 신학교육의 경험 보다는 연구참여자의 경험에 집중하기 위해 괄호치기와 선이해를 배제하기 위해 노력했다.

연구에 가장 좋은 응답을 제공해 줄 수 있는 연구참여자들을 만난다는 적절성, 연구를 위한 자료가 충분히 수집되어야 한다는 원칙을 바탕으로 연구참여자들을 선정했다. 이런 원리에 따라 현직 목회자는 전임 경력 3년 이상으로, 신학대학원 졸업 또는 동등 학력을 가진 대상자를 선정했고, 신학교육 재학생의 경우 신학대학원 재학 또는 동등 인정 학력을 가진 대상자로 졸업 후 3년 이내인 연구대상자를 선정했다. 전임 경력 3년 이상이라는 시간적 경험을 정한 이유는 한 분야의 사역에 연속적 수행을 바탕으로 연대기적 사역 경험을 바탕으로 응답할 수 있을 것을 고려한 부분이었다.

순번	구분	소속교회 지역	소속교단	전임 목회경력	최종학력
1	A	경상북도	통합	9	신학석사 재학 이상
2	B	서울특별시	기감	8	박사과정 재학 이상
3	C	경기도	통합	0	신학대학원 재학 이상
4	D	서울특별시	통합	13	신학석사 재학 이상
5	E	광주광역시	통합	25	박사과정 재학 이상
6	F	경기도	통합	0	신학대학원 재학 이상
7	G	서울특별시	통합	10	박사과정 재학 이상

[표1] 대면조사 연구참여자 주요특성

2. 자기기입식 방법

자기기입식 설문지의 경우, 온라인으로 진행했다. 설문지 내용을 연구참여자들에게 전달하고, 전달한 내용을 온라인으로 회신받는 방식을 채택했다. 이는 전국 각지에서 참여하는 연구참여자들의 편의를 배려하기 위함이었다. 총 12명에게 배포하여 전원 회수되었고, 또한 전원 응답하여 높은 회수율과 응답률을 기록했다.¹⁵⁾ 자기기입식 방법 역시, 현상학적 방법에 따라 진행된 질문지를 동일하게 사용하였다. 자기기입식 연구 역시 현직 목회자는 전임 경력 3년 이상으로, 신학대학원 졸업 또는 동등 학력을 가진 대상자를 선정했고, 전임 경력 3년 이상이라는 시한을 정한 이유는 한 분야의 사역을 연속적으로 수행한 연대기적 사역 경험을 바탕으로 응답할 수 있을 것을 고려한 부분이었다.

순번	구분	소속교회 지역	소속교단	전임 목회경력	최종학력
1	가	서울특별시	기감	9년	신학석사 재학 이상
2	나	경기도	통합	20년	박사과정 재학 이상
3	다	경기도	합동	30년	박사과정 재학 이상
4	라	경상북도	통합	30년	박사과정 재학 이상

15) Earl Babbie, 『사회조사방법론』, 고성호, 김광기, 김상욱, 문용갑, 민수홍, 유홍준, 이성용, 이정환, 장준오, 정기선, 정태인 옮김 (서울: 센세이지러닝코리아(주)), 370-371

5	마	경기도	나사렛	14년	박사과정 재학 이상
6	바	제주특별자치도	독립	3년	박사과정 재학 이상
7	사	충청북도	기감	22년	박사과정 재학 이상
8	아	경기도	통합	10년	박사과정 재학 이상
9	자	경기도	독립	18년	박사과정 재학 이상
10	차	서울특별시	통합	3년	박사과정 재학 이상
11	카	경상남도	기성	30년	박사과정 재학 이상
12	타	서울특별시	기감	3년	신학대학원 졸업 이상

[표2] 서면조사 연구참여자들의 주요특성

이러한 연구 방법과 과정에 따라 진행된 연구에서는 많은 경우 타당성을 확보하기 위한 방안으로 삼각검증법을 제시한다.¹⁶⁾ 연구자들의 선이해나 선입견 등의 주관적인 요소를 최대한 배제하기 위한 방법으로 삼각검증의 방식을 본 연구에 적용하기로 하고, 이를 통해 연구의 객관성과 현장성을 보다 확대하기 위해 노력하였다. 이러한 선행 연구의 제시와 연구팀 내의 의견조율에 따라 본 연구에 참여한 연구팀원들은 이와 같은 내용의 검증을 위해 동료 신학교수, 연구에 참여하지 않은 현장목회자들과 연구에 대한 삼각검증을 실시했다.

IV. 연구결과 분석

대면과 서면으로 실시된 연구내용에 대해 결과를 각각 분석했다. 대면의 경우 Giorgi의 현상학적 방법론에 따라 분석한 내용을 대주제와 소주제로 구분했다. 서면의 경우 답신 내용 가운데 공통적인 의견들 중에서 비교적 자세하고 세부적으로 응답한 내용을 중심으로 정리하고 분석했다. 서면 조사는 앞선 대면조사와 같은 질문지를 12명의 목회자에게 온라인으로 발송하여 회신받는 방식으로 진행하였는데 발송한 전원에게 회수되었다.

대면조사의 연구 결과는 큰 틀에서 ‘목회 현장과의 간극’, ‘세분화된 통합적 추가 신학교육의 필요’, ‘학부와 신학대학원 교육의 관련성 제고 필요’, ‘점점 더 작아지는 소그룹’, ‘목회자의 사회적 전문성’, ‘목회자 자신의 객관화’라는 6가지의 대주제로 분류되었다. 그리고 6개의 대주제는 다시 2~3개의 소주제로 세분화되어 분류되었다.

소주제	대주제
현장화시킬 수 있는 과도기적 신학교육의 필요	목회 현장과의 간극
이론을 실제와 연결시키는 사고를 촉진하는 신학교육 시도의 필요	
개별교회의 상황을 고려하는 신학교육의 필요	
사회적 이슈가 반영된 신학교육의 시도	세분화된 통합적 추가 신학교육의 필요
실제 사례에서 비롯된 주제에 대한 통합적 접근	
계속 교육(재교육) 측면에서 신학교육 실시의 필요성	
학부와 신학대학원 연속 학습자(학부 신학 전공자)에 대한 교육과정 적용 필요	학부와 신학대학원 교육의 관련성 제고

16) Creswell, J. W., & Miller, D. L. (2000). Determining validity in qualitative inquiry. *Theory into Practice*, 39(3), 124-130.

신학기초 및 선수과목 교육과정의 차별적 운영	필요
신학교육을 위한 기초학문 교육의 필요성	
교회 속에서 보다 더 친밀한 관계 형성을 위한 기반의 필요	점점 더 작아지는 소그룹
시대의 상황을 고려한 목회전략이 필요	
새로운 패러다임에 따른 목회현장	목회자의 사회적 전문성
사회적으로 활용 가능한 전문성 획득을 위한 학습 요구	
사회변화에 맞춘 목회자 전문성 확충을 위한 기본소양 교육의 필요	
목회자의 본질적 역할의 전문성을 위한 훈련적 성격의 교육	목회자 자신의 객관화
자아성찰을 위한 신학교육의 과정 필요	
신학교육 필요성의 주기적 동기부여	

[표3] 대면조사 연구참여자들의 응답에 대한 주제 구분

먼저, ‘목회 현장과의 간극’의 하위 소주제는 ‘현장화시킬 수 있는 과도기적 신학교육의 필요’, ‘이론과 실재를 연결시키는 사고를 촉진하는 신학교육 시도의 필요’, 그리고 ‘개별교회의 상황을 고려하는 신학교육의 필요’라는 3가지로 세분화되었다. 두 번째로 ‘세분화된 통합적 추가 신학교육의 필요’의 하위 소주제는 ‘사회적 이슈가 반영된 신학교육의 시도’, ‘실제 사례에서 비롯된 주제에 대한 통합적 접근’, 그리고 ‘계속 교육(재교육) 측면에서 신학교육 실시의 필요성’이라는 3가지로 세분화되었다. 세 번째로 ‘학부와 신학대학원 교육의 관련성 재고 필요’는 ‘학부와 신학대학원 연속학습자(학부 신학 전공자)에 대한 교육과정 적용 필요’, ‘신학기초 및 선수과목 교육과정의 차별적 운영’, 그리고 ‘신학교육을 위한 기초학문 교육의 필요성’이라는 3가지 소주제로 세분화되었다. 네 번째로 ‘점점 더 작아지는 소그룹’은 ‘교회 속에서 보다 더 친밀한 관계 형성을 위한 기반의 필요’, ‘시대 상황을 고려하는 목회전략이 필요’, 그리고 ‘새로운 패러다임에 따른 목회현장’이라는 3가지 소주제로 세분화되었다. 다섯 번째로 ‘목회자의 사회적 전문성’은 ‘사회적으로 활용 가능한 전문성 획득을 위한 학습 요구’, ‘사회변화에 맞춘 목회자 전문성 확충을 위한 기본소양 교육의 필요’, 그리고 ‘목회자의 본질적 역할의 전문성을 위한 훈련적 성격의 교육’이라는 3가지 소주제로 세분화되었다. 마지막으로 ‘목회자 자신의 객관화’는 ‘자아 성찰을 위한 신학교육의 과정 필요’, ‘신학교육 필요성의 주기적 동기부여’라는 2가지 소주제로 분류되었다.

V. 신학교육 학제 관련 제안

본 연구는 일반적인 종합대학이 아니라 대부분의 신학 교육기관의 형태인 중·소규모 신학대학 및 신학대학원대학교(이하 소규모 신학대학)를 대상으로 앞선 연구 결과와 분석의 내용을 적용하여 새로운 학제를 제안하는 연구이다. 소규모 신학대학은 기본적으로 다양한 학과를 운영하기 어려운 상황이며, 또한 학생들의 필요에 맞춰 다수의 강좌를 개설하는 데에도 큰 어려움이 있는 상황 가운데 있다. 이러한 현실적 상황을 고려할 때, 장기적인 신학교육의 학제 개편을 위해서는 최종적인 신학교육 학제 개편과 더불어 최종적 학제 개편까지의 혼란을 최소화할 수 있는 과도기적 신학 교육과정의 제안도 필요하다.

이번 장에서는 크게 세 가지의 신학교육의 학제를 제안하여, 중·장기적 신학교육 학제의 개편을 위한 방안을 논의하고자 한다. 한국의 대학교육 과정인 학부 과정, 신학대학원 과정을 통해 현행 신학 교육과정의 수정안을 장기적인 방안으로 제시하고, 기존 목회자들을 위한 중기적 신학교육 과정 개편방안을 제시하려고 한다. 더불어 최종적으로는 이런 개편된 신학교육의 과정에서 실제 적용할 수 있는 새로운 신학교육 교과목의 예시를 제시하고자 한다.

1. 학부과정 학제개편 제안

1) 학부과정 학제개편 총론

한국의 대학교육은 대학원보다는 비교적 학부 과정에 무게감이 실려 있는 상황이다. 법률이나 제도적인 부분에서는 크게 학부 과정과 대학원 과정이 큰 차이점이 없다고 느껴질 수 있으나, 대학 운영 및 지원과 관련한 사항인 대학평가 등의 사항에서 학부 과정을 중심으로 평가를 진행하기 때문에 이러한 차이가 생겨난 것이라 추측된다. 흔히 대학교육이라 함은 학부 과정을 의미하는 것으로 우리 사회 속에서 통념적으로 받아들여지고 있으며, 또한 재학생 역시 대학원보다 학부의 재학생 수가 많은 대학들이 대부분인 까닭이기도 하다.

하지만 한국에서 신학교육 만큼은 학부보다는 대학원, 특히 신학대학원 중심으로 구성되어 오고 있다. 이런 상황이다 보니 학부와 신학대학교 사이에 차별점을 크게 두기 어렵고, 학부출신 신학대학원 재학생들에겐 학부 과정의 반복이라는 인상을 주는 상황이 불가피해 보인다. 교단의 상황에 따라 2개 이상의 복수의 교단신학대학교가 운영되고 있다면, 학부 과정과 신학대학원 과정을 각각 다른 학교에서 이수하여 차이가 있는 신학교육을 받는 경우도 있다. 하지만, 그렇지 못한 신학 교육과정도 있어 유사한 내용을 약간의 난이도 차이만 느끼며 교육을 받는 상황도 연출되고 있는 것이다.

본 연구에서 현장의 신학대학원 재학생, 그리고 현장 목회자들의 의견을 종합했을 때에 학부와 신학대학원의 교육에 있어 분명히 차별점이 있어야 한다는 것이 중론이었다. 특히 학부는 기초학문 학습에 중점을 두고, 신학대학원은 융합적이고 실무적인 신학을 학습하면 좋겠다는 의견들이 많은 연구참여자들을 통해 확인되었다. 이런 의견들을 반영하여 현행 신학 학부 과정의 학제운영에 대한 안을 제안한다면 아래의 [표4]과 같은 내용으로 제안할 수 있을 것이다.

1학년	2학년	3학년	4학년	
인문기초	신학기초 + 신학기본		신학지속과정	사회진출과정
문학입문	구약학 개론	오경 개론	창조와 환경(생태) 성서학 + 윤리학	각 대학별 타학과(복수전공) 과목 이수
		역사서 개론		
		지혜서 개론		
사학입문	신약학 개론	예언서 개론	성서와 인간인해 성서학 + 조직신학	또는 각 대학별 타학과
		공관복음서 개론	인간정서와 문화 기독교윤리학 + 목회상담학	
		요한복음 개론	역사적 관점으로 보는 교회	
		서신서 개론		

		예언서 개론	조직신학 + 역사신학	미재시, 실무형 자격 취득 (NCS 일학습병행 교육기관 위탁 교육 실시)
철학입문	조직신학 개론	교회론 개론	12사도의 선교적 발지취와 의미	
		기독교론 개론	선교학 + 교회사	
		성령론 개론	신화를 통한 역사와 인간이해	
		인간론 개론	성서학 + 교회사	
심리학입문	교회사 개론	고대교회사 개론	주요 선교사 인물탐색	
		중세교회사 개론	선교학 + 교회사	
		중교개혁사 개론	신학의 인문학적 접근	
		근현대교회사 개론	교회사+기독교윤리/조직신학	
사회학입문	기독교 윤리학 개론		교회학교 교육과 지도 개론 기독교교육학+목회상담학	
			예술과 예배 예배/설교학+기독교윤리학	
경제/경영학 입문	선교학 개론	인접학문 개론 (각 학교별 타전공 기초과목)	교회와 사회에서 관계성 증진을 위한 대화법 실습 기독교교육학+목회상담학	
			주요 사회적 이슈와 신학적 사고 조직신학+기독교윤리학	
글쓰기/ 명저읽기	기독교교 육학 개론		단기선교의 이론과 실제 선교학+기독교교육학	
			온라인 사역의 준비와 연구 기독교교육학+목회상담학	

[표4] 소규모 신학대학 신학 학부 과정을 위한 교육과정과 과목의 예

2) 학부과정 학제개편 학년별 운영과정 제안

1학년 과정에서는 신학뿐만 아니라, 인문사회과학의 기초과목들을 수강할 수 있도록 과목을 편성한다. 이 기초과목에서는 신학과 연결시킬 수 있는 문학, 사학, 철학, 심리학, 사회학, 경영학, 경제학 등 사회과학의 가장 기초적인 개념들을 학습할 수 있는 과목들을 운영하여 신학 학부 전공자들에게도 다양한 학문적 관점을 경험할 수 있게 해주는 과정이다.

2~3학년 과정에서는 신학의 세부 전공의 개론 과목들을 충분히 학습할 수 있도록 해주는 것을 목표로 한다. 신학을 전공한 전공자로서 학부 수준의 기본지식을 충분히 제공받을 수 있는 시간이다. 이 중, 3학년에는 소규모 신학대학교 안에 운영하고 있는 신학 외의 학과들(사회복지학, 상담심리학 등)이 있다면, 그들과의 연계전공의 기초과목들을 이수할 수 있도록 하여 자연스러운 복수전공을 유도하는 형태의 학사 운영을 제시할 수 있다.

4학년 과정은 신학지속과정과 사회진출과정으로 이원화하여 신학지속과정의 경우 신학대학원 진학예정자들을 대상으로 학제 간 융합 형태의 강의를 수강할 수 있는 기회를 주는 과정을 운영할 수 있다. 또한 사회진출과정의 학생들의 경우, 이를 지원할 수 있는 2가지 정도의 실제화된 방안을 제시할 수 있다.

3) 학부 4학년 사회진출과정에 대한 제안

사회진출과정의 경우, 소규모 신학대학에서 사회진출과정을 전반적으로 제공하기란 현실적으로 어렵다. 때문에 이를 극복할 수 있는 현실적 대안을 크게 2가지로 제시할 수 있다.

첫 번째 방안은 국가직무능력표준(이하 NCS)의 일학습병행제에 따라 실무교육과 자격취득을 병행할 수 있는 교육기관과의 연계를 통해 사회진출과정에 필요한 실무적 자격취득을 할 수 있는 위탁교육의 학기로 운영하는 방안이다. NCS는 산업현장의 직무를 수행하기 위해 필요한 능력(지식, 기술, 태도)을 국가적 차원에서 표준화한 것으로 능력 단위 또는 능력 단위의 집합을 의미한다. 국가직무능력표준의 분류는 직무의 유형(Type)을 중심으로 국가직무능력표준의 단계적 구성을 나타내는 것으로 '대분류(24개) → 중분류(81개) → 소분류(271개) → 세분류(NCS, 1,083개)'의 순으로 구성되어 있으며, 대분류 중, 대분류 [07. 사회복지·종교]는 이미 우리 신학교육이 산업계와 연결될 수 있는 영역으로 구성되어 있다는 점에서 NCS가 신학대학교와 연결될 수 있는 가능성을 제안할 수 있다.¹⁷⁾ NCS를 기반으로 사회진출영역의 자격과 훈련이 가능한 분야에 대한 교육과정에 위탁하거나, 학교가 이러한 교육과정을 이수할 수 있는 방안(일학습병행제 [그림1] 참고)들을 모색하여 학생들로 하여금 사회진출을 위한 자격증 취득 등 기반 과정을 1년간 이수하여 사회로 진출할 수 있는 기회를 만들어주는 방안을 제시할 수 있다.

두 번째 방안은 소규모 신학대학 간에 신학과 이외의 학과들의 수업을 보다 효과적으로 수강할 수 있는 학점교류를 활성화하여 복수전공 형태의 연계전공을 운영하는 방안이다. 학점교류를 통해 인근 소규모 신학대학에서 학점을 이수하고, 이후에 재학 중인 소규모 신학대학에서는 연계전공과 같은 형태로 전공을 인정하여 학위를 수여하는 제도적 연계가 효과적일 것으로 생각된다. 소규모 신학대학들은 신학전공 외에 다른 전공들을 운영하는 경우가 있다. 이러한 전공들에 대해 학점교류를 확대하는 방법이다. 예를 들어, A신학대학교 소속 학생이 자신이 재학 중인 학교에는 없는 인근에 위치한 B신학대학 선교언어학(선교지 기초언어)을 전공하고 싶다면, 학점교류의 형태로 인근 B신학대학에서 공부하고, 소속되어 있는 A신학대학교에서는 [신학전공, 선교언어 연계전공]으로 학위를 수여하는 방식이다. 이러한 방식의 운영은 소규모 신학대학의 클러스터화를 촉진할 수 있고, 최근 신학대학에 현실로 다가오는 학교 통폐합을 위한 과도기적 방안으로 제시될 수도 있겠다.

2. 학부과정 신학전공자(이하 신학계속학습자) 관련 학제개편 제안

1) 학부과정 커리큘럼

설문조사 및 인터뷰를 통해 드러난 목회 현장의 요구대로 신학교 학부 과정은 크게 신학교육을 위한 기초 인문학 소양을 쌓는 과정과 신학의 초석을 다질 수 있는 신학 기초과목을 내실 있게 교육하는 과정에 중점을 두어 커리큘럼을 제시하였다.

1학년 과정에서는 의학대학의 예과처럼 신학교육을 위해 꼭 필요한 문학, 사학, 철학, 심리학, 사회학, 경제/경영학 등의 기초적인 소양을 쌓을 수 있는 인문 기초과목들을 배치하여 이후 진행하

17) 국가직무능력표준, "NCS 분류," 국가직무능력표준 홈페이지, 2023년 9월,
<https://www.ncs.go.kr/th01/TH-102-001-02.scdo>, 2023년 9월 15일 접속.

게 될 신학 기초수업을 받아들일 수 있는 수학능력을 향상시키는 데 그 목적을 두었다.

2학년 과정에서는 신학의 기본이 되는 기초영역들에 대한 개론을 배치하여 향후 진행될 신학교육을 위한 초석을 다지는데 중점을 두었다. 구약학, 신약학, 조직신학, 교회사, 기독교윤리, 선교학 등의 큰 신학의 줄기들을 개괄적으로 살펴보고 향후 진행될 구체적인 신학교육의 토대를 형성하는데 그 목적을 두었다.

3학년 과정에서는 2학년 과정 때 개괄적으로 경험하였던 각 신학 영역들을 구체적으로 배워나감으로써 신학에 대한 전반적인 이해와 큰 그림을 그릴 수 있도록 하는데 중점을 두어 과목들을 배치하였다. 성서학의 각 분야 -오경, 역사서, 지혜서, 예언서, 복음서, 서신서 등- 조직신학의 각 영역 -신론, 기독교론, 성령론, 교회론, 인간론 등- 교회사의 각 부분-고대, 중세, 종교개혁, 근현대 등- 등을 개괄적으로 살펴봄으로써 신학의 각 영역에 대한 전반적인 이해를 갖출 수 있도록 하는데 그 목적을 두었다.

4학년 과정에서는 이제 계속해서 신학을 공부할 학생들과 졸업 후 다른 진로를 고민하는 학생들을 위한 두 가지 트랙의 과목들을 배치하였다.

전자의 학생들은 지금까지 배워온 신학 기초과목들을 통해 앞으로 자신이 더 전문적으로 사역하고자 하는 영역에 대한 진로 탐색을 할 수 있는 다양한 융합과목들을 경험함으로써 신학대학원 진학 후 결정 해야 하는¹⁸⁾ 자신의 전문분야를 탐색할 수 있는 기회를 제공하는데 그 목적을 둔다. 신학의 다른 분야들간의 혹은 신학과 일반학 간의 학제성을 경험할 수 있는 다양한 강의들을 통해 좀 더 실천적이고 현실적인 신학방법론들을 경험하고, 이러한 경험을 토대로 앞으로의 신학적 방향성과 목회적 적용점을 생각해 볼 수 있는 기회를 제공하는데 그 목적을 두었다.

학부 졸업 후 신학 외의 다른 진로를 고민하는 학생들을 위해서는 종합대학이 아닌 대부분의 군소 신학대학에서는 학교 자체에서 제공할 수 있는 효율적인 대안은 현실적으로 기대하기 어렵다. 학교에 따라 운영하는 몇몇 일반학과 -사회복지학이나 상담심리학 등- 의 학위를 복수전공을 통해 취득할 수 있도록 하는 것 외에는 외부 교육기관에 교육을 위탁하여 취업을 위한 자격을 취득할 수 있도록 하는 것이 현실적이라 하겠다.

2) 신학대학원 과정과의 연계

이 연구에서는 학부의 4년 과정 후 신학대학원에 진행할 때에는 학부를 거치지 않고 신학대학원에 진학하는 학생들과의 차별점을 현실적으로 반영하여 신학대학원의 전 과정을 이수하는 것이 아니라 신학대학원 2학년 과정부터 합류하여 2년간 신학대학원 과정을 진행하는 4+2의 학제를 제안한다.

18) 이 연구에서는 학부 과정을 거친 학생이 신학대학원 과정으로 진학할 때 신학대학원 2학년 과정으로 바로 진행하는 것으로 학제를 편성하였다. 그리고 신학대학원 2학년 때 본인이 더 개발하고 싶은 전문분야의 M.A.학위취득을 위한 결정을 하도록 하고 있는데 학부 출신 학생들은 신학대학원과정을 2학년으로 시작하기에 신학대학원 진학과 동시에 자신이 원하는 전문분야를 선택하게 된다.



[그림1] 학부과정과 신학대학원 신학교육 연결 제안

또한 신학대학원 학제에서 후술하겠지만 신학대학원을 마친 후 추후 학위과정을 따로 진행하지 않더라도 자신이 원하는 분야의 전문성을 획득하고 자격 또한 취득할 수 있는 M.A.과정을 신학대학원 M.Div. 과정 중에 병행하여 진행하는 것을 이 연구에서 제안했는데, 신학대학원 2학년 때 - 신학대학원 1학년 과정과 계절학기는 학부에서 신학을 전공하지 않은 이들이 신학적 기초소양을 쌓는데 할애하는 기간이다- 자신이 전문성을 갖고자 하는 전공을 선택하게 하고 M.A.학위를 취득하기 위한 충분한 학점을 채우기 위해 신학대학원 과정 후 1년을 더 공부하면 M.Div.와 M.A.를 동시에 취득할 수 있는 3+1의 신학대학원 학제를 제안하였다. 그렇기에 이 연구에서는 학부를 졸업하고 신학대학원 과정에 진학하는 학생들에게는 4+2+1의 학제를 제안한다.

M.A. 과정은 신대원 2학년 때 자신의 전문분야를 선택하여 신대원 2, 3학년 과정과 추가 1년의 과정을 통해 전문가격을 취득한다(3+1). 이 과정을 통해 M.Div.와 함께 M.A.를 단기간에 취득하여 전문사역자의 길을 선택할 수 있다. 물론 전문적인 학위과정을 원하는 학생들은 기존의 Th.M. 과정을 통해 학자의 길을 선택할 수 있다(3+2).

3. 학부과정 신학 미전공자(이하 신학신규학습자) 관련 학제개편 제안

현행 신학대학원 학제는 위에서 살펴본 바와 같이 신학 학부 졸업생이나 일반학부 졸업생이 동일한 적용을 받는다는 점에서 오래전부터 변화가 요청되어왔다. 여기에서는 일반학부를 졸업하고 신학대학원에 진학하는 학생들에 대한 학제 개편에 대한 내용을 살펴보고자 한다. 먼저 학제 개편안의 중심에는 변화에 대한 적절한 대처의 측면에서 신학대학원 3년 과정을 일방적으로 적용할 것이 아니라 학생 개개인의 필요와 미래 목회 계획에 따라서 적절한 선택의 폭을 제공한다는 면에서 차별적 적용이 들어있다.

1) 연장 학기 개념의 신학대학원 과정 개편

신학대학원 3년의 과정 동안 주어지는 학업의 부담감은 매우 크다. 하지만, 그럼에도 불구하고

이 3년의 시간이 현장 목회를 위해서는 절대적으로 부족하다는 점도 모두 인식하고 있다. 따라서 신학교 3년 과정으로 곧바로 현장 목회로 나가기 전에, 1년 혹은 2년의 확장된 학업 시간의 기회를 제시함으로써 변화하는 시대 현장 목회자로 준비하도록 돕는 것은 오늘의 목회 환경에 매우 필요한 과정이 될 수 있다. 다만 이 시간 동안 충분한 교육의 질을 유지하고 만족도 높은 수준의 강의를 제공하기 위해서는 신학교 차원에서 많은 준비가 필요할 것이고 이를 위한 교수진과 학생 간의 노력과 지원이 동반해야 할 것이다.

무엇보다 연장 학제(Extended Curriculum)을 제공함에 있어, 학제 간 수업을 지속적으로 개발하고 일반 학문 영역과의 교류와 협력을 병행함으로써 수업의 현장감을 높이고 곧바로 현장에 적용 가능하도록 함으로써 수업의 필요를 충족시킬 수 있는 지속적인 노력이 따라야 함은 이러한 연장 학제안의 핵심적 요소라 할 수 있다.

2) 신학대학원 계절학기 운영의 변화

학부 과정 신학 미전공자의 경우, 기존 신학대학원이 운영하는 계절학기의 탄력적 운영을 통해 신학 기초에 해당하는 수업을 보충할 수 있도록 학생들을 지원할 수 있다. 일반적으로 많은 신학대학원에서의 계절학기는 보편적으로 ‘히브리어’, ‘헬라이어’라는 언어를 중심 과목이 개설되고 진행되어 오고 있다.

학부 신학 전공자의 경우, 이미 학부에서 신학과 관련한 신학 기초과목들을 이수한 상황에서 반복 학습을 하는 경험이 있다는 의견들이 있다는 점에서 이런 신학 기초과목은 학부 신학 미전공자들을 대상으로 실시할 수 있다. 각 방학에 개설되는 계절학기의 경우 방학 이후 시작되는 본 학기에 개설되는 융합과목에 배경이 되는 과목들을 전략적으로 개설하여 학부 신학 미전공자들의 본 학기에 앞서 배경 내용으로 신학 과목들을 이수할 수 있도록 제시되는 것이 효과적이다. 즉, 사전에 신학 기초과목을 통한 내용을 이수하여 학부 신학 전공자들과의 신학적 이해의 격차를 최소화하여 융합과목들에 이해도를 높이는 방식이다.

4. 학제개편을 위한 과도기적 제안 : 목회자 계속교육 과정

목회자 계속교육 과정은 앞서 제시한 학제 개편안과 더불어 실시하며, 앞선 학제 개편안이 실행되기까지의 과도기적 형태로 운영될 수 있는 방안이다. 국내의 목회자의 경우 대부분 신학대학원을 졸업하고 본인의 학업 의지에 따라 이후 신학 심화 교육과정(신학석사 또는 신학박사 과정 등)에 진학하지 않을 때에는 신학교육의 기회가 부족한 것이 현실이다. 또한 이런 과정을 충족하기 위해 많은 단기간의 세미나 형태의 교육에 참가하던 것이 한국 목회자들이 많이 겪어오던 상황이기도 하다.

목회자 계속교육 과정에서 핵심은 교육의 공급 주체가 반드시 신학교여야 한다는 점이다. 신학대학은 신학교육의 핵심 기관으로 전적으로 신학적 연구에 전념하고 있기에 이런 목회자 계속교육 역시 신학대학이 주체가 되어 그 과정과 과목에 대한 연구를 통해 이뤄져야 한다. 이러한 관점에 따라 제시하는 목회자 계속교육의 과정의 틀은 다음과 같다.



[그림2] 목회자 계속교육 과정의 연차별 제안

5년 차 목회자부터 목회자 계속교육을 실시하는 주된 이유는 신학대학원을 졸업하고 목회 현장에서 전임 또는 준전임 사역을 실시하는 목회자들의 현장을 경험할 수 있는 시간을 충분하게 부여해야 한다는 점을 고려했다. 5, 7, 10년 차에 해당하는 시기 중, 심화 신학교육과정(신학석사, 신학박사 또는 동등인정 학위과정 등)에 재학 중인 목회자는 이 과정의 교육을 면제하여 본인이 지속하고 있는 심화 신학교육에 집중하도록 배려할 수 있다.

5년 차 목회자의 경우, 신학교육과정 재학 시 충분히 공부하지 못했다고 생각하는 영역의 전공 과목을 선택하여 수업을 수강할 수 있도록 한다. 온라인 중심의 교육에서 교육자료 및 관련 서적들을 충분히 제공하여 자신이 수행하는 목회 현장에서 고민하고 적용해 볼 수 있는 지원을 해주는 형태의 목회자 계속교육이 이 시기의 목회자들에 효과적일 것으로 생각된다.

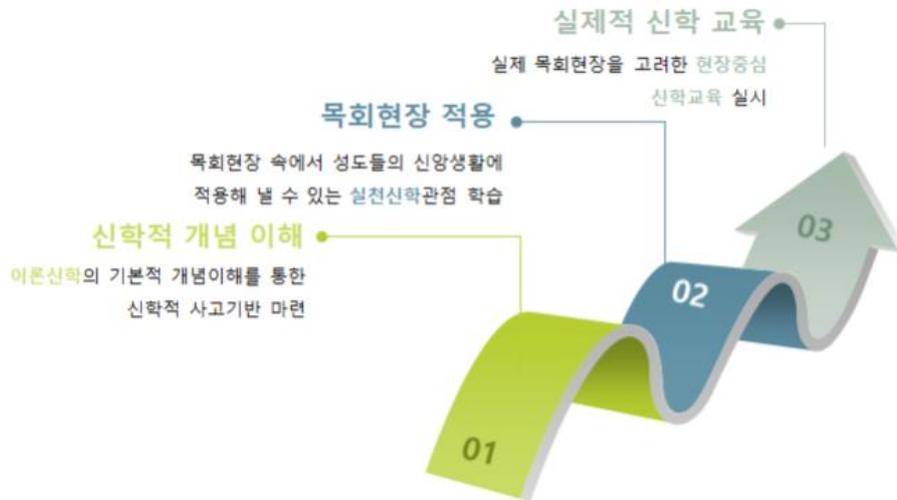
7년 차 목회자의 경우, 5년 차에 제공받았던 계속교육의 내용들을 실제 목회 현장에서 적용해 본 내용에 대해 신학 교수들과 실시간 온라인 공간에서 충분한 피드백을 받을 수 있는 교육의 시간이 의미가 있을 것으로 생각된다. 분명 이론적으로 학습한 내용들이 자신의 목회 현장에 적용하기 어려운 상황이 발생할 수 있으며, 이런 부분들에 대해 보완하거나 대안적 방법에 대한 신학자들과 교류가 필요하다. 이런 과정속에서 신학자들 역시 다음 세대의 강의에 반영할 수 있는 사례를 표집할 수 있고, 이와 같은 현장의 자료들은 보다 더 풍성한 목회자 계속교육의 자료로 활용될 수 있다. 여기에 한가지 더하여, 연간 3~4일 정도 개별 신학대학교에 출석하여 현장에서 2과목 정도를 학제 간 융합심화과목으로 이수할 수 있는 기회를 제공한다. 이 과정에서 목회자들은 자신이 학습한 신학을 창의적으로 적용하여 목회 현장에서 신학(이론)과 목회(현장)가 가시적인 상황에서 연계되는 경험을 할 수 있게 된다.

10년 차 목회자의 경우, 전임목회자로서 경험이 누적되어 있다는 점에서 신학대학에서 다시 신학자들과 자신의 목회적 경험에 대한 현실적인 의견교환 및 사역현장 적용함에 있어 신학적 연결성에 대한 부분을 논의하는 기회를 부여하는 현장 교육을 중심으로 신학교육이 제공되는 것이 효과적이라 고려했다.

5. 신학 융합과목 개발을 위한 구조

연구 수행과정에서 받은 신학교육 현장 전문가들의 자문의견에 따라 현재 진행 중인 연구의 적용성과 실현 가능성은 확인된 것으로 확인되었다. 과거 [이론신학-실천신학]의 신학교육 구조의 틀이 아닌 새로운 패러다임, 예를 들어 주제 또는 이슈를 중심으로 신학의 세부 전공이 재편성되는 시도가 필요할 것으로 보인다. 이러한 패러다임은 신학적 사고를 기반으로 현장에 적용되는 선형적

구조에 따른 신학교육의 과목개발과 적용의 필요성이 제기되는 것이다.



[그림3] 새로운 신학교육 과목개발을 위한 선형적 패러다임

선형적 구조의 핵심은 기존 신학교육 세부 전공을 기준으로 볼 때, 이론신학을 통한 신학적 사고의 기반을 마련하고, 이어 실천신학적 관점에서 현장화하기 위한 고민의 시간을 갖는데 있다. 여기에 자신이 사역할 목회 현장과 목회 대상에 맞춰 이론신학을 통해 숙고한 신학적 사고가 바탕이 된 실천신학적 적용을 교수자들과 함께 발표하고 토론하는 수업이 핵심적인 기반이 된다. 이러한 과정은 학부 4학년의 신학지속교육 희망자와 신학대학원의 재학생 중, 학부 신학 전공자들을 중심으로 실시될 수 있는 과목이다.

6. 융합과목 사례연구 : 「효과적인 세례/입교 교육을 위한 현장중심적 연구」

■ 강의소개

기독교에서 세례가 가지고 있는 의미는 상당하다. 종교개혁의 과정에서 가톨릭교회가 가지고 있던 7가지의 주요 성례가 형식적이라는 비판을 하면서도, 성찬과 세례, 그리고 입교(견신례)의 성례를 개혁교회가 가져와 취할 때에는 그 예식들이 갖는 상징성과 종교적 의미가 분명히 있다는 점을 누구나 예상할 수 있다.

성찬, 세례, 그리고 입교(견신례)의 성례가 갖는 중요한 의미에 대해, 목회자라면 성도들에게 신학적으로 설명하고 이해시킬 수 있는 역량을 필수적으로 갖추고 있어야 한다. 성례전, 특별히 성찬과 세례, 그리고 입교예식이 갖는 신학적 의미에 대해 주요 학자의 견해들이 통합적으로 학습하고, 이 내용을 각 연령대별 성도들에게 효과적으로 교육할 수 있는 내용(컨텐츠)과 방법을 구현해낼 수 있어야 하겠다.

성찬과 세례, 입교에 대한 예식을 실시하는 목회자로서의 기능적인 역할을 수행하기에 앞서, 성찬과 세례, 입교가 가진 의미를 목회자로서 충분한 신학적인 숙고의 과정을 거치는 것은 너무도 당연한 과정이다. 이러한 예식의 신학적 사고를 위한 기반적 연구는 신학대학원의 과정에서 치열하게

고민하고, 한국교회 현실에 맞춘 부분을 고려하는 논의가 필요하다. 또한 목회현장에서도 이러한 예식을 단순히 통과의례로 성도들이 경험하게 하는 것이 아니라, 각 예식이 갖는 의미에 대해 매번 예배의 시간 짧게나마 반복적으로 교육하고, 예식에 참여하는 성도들을 위해 그 예식이 갖는 의미들에 대해 충분히 신학적으로 풀어내어 설명하고 이해시키는 교육의 과정이 필요하다.

교회가 수천년간 행하여 온 이 예식들에 대해 수많은 신학적 사고의 충돌(논의)이 있었고, 그 논리적 다툼은 오늘날 우리가 목회 현장에서 성도들에게 받는 신학적 질문이 될 수 있다. 따라서 목회자들은 이런 신학적 논쟁의 주요 내용을 시대별로 정리하여 연구할 필요가 있고, 이러한 논의의 결과들을 바탕으로 각 예식에 대한 교육을 실시할 수 있어야 하겠다.

■ 과목의 목적

가톨릭교회의 7성례 성립의 이유와 역사에 대해 학습한다.

개혁교회에서 성찬과 세례, 입교를 선택하여 실시하는 이유에 대해 연구한다.

성찬, 세례, 입교에 대한 주요 신학적 논쟁의 내용을 시대별 또는 학자별로 탐구한다.

아동, 청소년, 성인을 대상으로 성찬, 세례, 입교에 대한 교육실시를 위한 연령대 실제적 교육방법을 탐색한다.

연령대별 성찬, 세례, 입교 교육을 위한 나만의 교육교안을 만든다.

실제 교회 목회자들을 통해 교안의 현실적 적용시 고려해야한 부분에 대한 피드백을 선수 학습한다.

■ 주차별 강의계획

주차	강의주제	강의자
1	전반적인 강의 오리엔테이션	조직신학자(또는 예배학자), 기독교교육학자, 현장목회자
part1. 세례(성찬), 입교의 신학적 고찰		
2	가톨릭교회와 개혁교회의 예식차이 연구 : 가톨릭교회 7대성례를 중심으로	조직신학자(또는 예배학자)
3	세례(성찬), 입교 예식의 신학적 의미	조직신학자(또는 예배학자)
4	세례(성찬)에 대한 신학적 논쟁들	조직신학자(또는 예배학자)
5	입교 예식에 대한 신학적 논쟁들	조직신학자(또는 예배학자)
6	1차 평가(세례, 입교에 관한 신학적 에세이)	
part2. 효과적인 세례(성찬), 입교 교육		
7	아동교육을 위한 교육학적 접근	기독교교육학자
8	청소년 교육을 위한 교육학적 접근	기독교교육학자
9	성인교육을 위한 교육학적 접근	기독교교육학자
10	세례(성찬), 입교교육을 위한 교안작성법	기독교교육학자
11	2차 평가(조별 교육교안)	
part3. 효과적인 세례, 입교교육의 목회현장적 접근과 시도		
12	세례, 입교교육 현장 사례 소개	현장목회자
13	학생발표와 토론 - 1(교육교안 발표 및 시연)	조직신학자(또는 예배학자)+기독교교육학자
14	학생발표와 토론 - 2(교육교안 발표 및 시연)	조직신학자(또는

15	현장 평가 및 논의	예배학자)+기독교교육학자 조직신학자(또는 예배학자)+기독교교육학자+현 장목회자
----	------------	--

■ 평가방법

출석 : 20%

중간고사(1차 평가) - 담당 : 조직신학자(또는 예배학자)20%/강의참여도(5%)

기말평가(2차 평가) - 담당 : 기독교교육학자(20%/강의참여도(5%)

종합평가(학생발표 및 토론점수) - 담당 : 조직신학자(또는 예배학자)(15%), 기독교교육학자(15%)

VI. 결론 및 제언

신학교의 학제 문제는 어제, 오늘 언급된 문제가 아니기에 이제는 학교의 교과과정 편성의 책임자들에서부터 교단의 교육정책 입안자에 이르기까지 총체적인 접근으로 이 문제를 다루어야 할 지점에 이르렀다. 하지만 신학대학의 교과과정 편성을 학년에 맞게 적절히 배치하는 작업은 각 전공 과목의 배타성으로 인해 보다 효율적인 학제 간 수업으로 연결되기 어려운 현실에 봉착해 있다. 무엇보다 다원화된 사회에서 현장의 요구를 반영할 수 있는 신학과 일반학, 그리고 현장 중심의 전문가들이 함께 참여하는 과목 편성이 시급한 현실이다. 이론신학과 실천신학, 그리고 일반학문이 과목 안에서 자연스럽게 소통하면서 진행되는 균형 잡힌 교육 기회의 제공이 오늘 신학교육 전반에 요구되고 있다.

학제 간 과목의 개설과 학제 조정의 이면에는 다음과 같은 추세들도 주된 이유로 자리하고 있다. 우리나라의 경우 출생인구의 수가 이천년대 들어 급격한 감소추세를 보이다가 이제는 총인구의 수가 줄어드는 현실에 처해있다. 이것은 사회 전반의 역동성을 저하시키고 무엇보다 학령인구의 감소를 가져와서 교회와 신학교에 직접적인 어려움으로 작용하고 있다. 어떻게 보면 인구의 감소야말로 오늘 이 연구 프로젝트의 가장 직접적인 이유라 할 수 있을 것이다.

환경 문제 앞에서 있는 지구 공동체의 현실도 연구의 이유 중 하나이다. 지난 세월 앞만 보고 산업화의 길을 걸어온 지구촌의 현실은 환경 문제라는 생존의 위기를 우리 앞에 던져 놓고 있다. 하나님께서 인간에게 허락하신 자연의 선물을 어떻게 보존하고 다스릴 것인지에 대한 생태적 접근이 최근 무엇보다 중요한 주제로 부각되고 있으며 학제 간 연구의 주된 주제로 언급되고 있다. 뿐만 아니라, 인간의 존엄성이라는 가치와 개인의 결정 존중이라는 명제 아래 번져가는 성적 정체성의 혼란은 성경의 가장 중요한 가치 가운데 하나인 가정의 의미를 변질시키고 있다. 남녀로 이루어지는 가정의 단위가 달라지고 결혼제도의 근본 개념이 달라지는 현실에 대해서 신학교육이 어떻게 다루어야 할 지에 대해서도 답을 주어야 한다.

그런데 아이러니하게도 우리의 연구 결과도 이 지점을 향하여 달려가고 있다. 최근 수 년 사이 코로나로 인해 어려움의 터널을 지나고 있는 교회 현장은 대면과 비대면의 이중적인 상황을 동시

에 극복해야 하는 현실 앞에 있다. 코로나 팬데믹으로 야기된 비대면 교육상황은 이제 우리의 일상에 깊숙이 들어와 새로운 수업환경의 필수적 요소로 자리 잡고 이와 관련한 다양한 과목들과 학습 콘텐츠를 요구하고 있다. 비대면 상황의 학습 여건은 개인화의 심화라는 또 다른 문제를 던져주었다.

팬데믹으로 인한 비대면 예배의 시행으로 교회를 출석하지 않고도 예배를 드리려는 성도들이 증가하고 교회 공동체의 개인화를 야기하는 현상을 보고 있는 것처럼, 신학교의 상황도 비슷하다. 학생 개인의 강의에 대한 요구가 구체화될 뿐 아니라 비대면 수업에 대한 요구가 커지고 있는 현실에서 비대면 강의를 통해서도 수업의 질적 수준을 유지할 수 있는 노력이 필요한 시점이다. 어려움 속에서도 위안을 얻을 수 있는 것은 비대면 수업의 시행이 위기이면서 기회로 작용할 수 있을 것에 대한 기대이다.

본 연구 프로젝트를 시작하면서 서로의 의견을 나누며 의기투합했던 우리 네 사람의 연구원은 연구가 진행될수록 이 주제가 생각보다 훨씬 더 무겁고 어려운 문제라는 사실에 놀랐다. 현재의 한국교회가 처한 현실이나 신학교의 형편이 점차 어려워져 가고 있다는 현실적 판단 위에 연구가 기반하고 있으나 연구가 시작되고 설문이 진행되면서, 목회 현장의 다양한 상황에 있는 목회자들과 신학생들의 이야기에 귀를 기울일수록 그들의 바람과 욕구가 얼마나 간절하고 현실적인 것 인지를 절감하게 되었다. 신학교에서 가르치는 과목들과 목회 현장의 현실적인 문제들의 괴리가 너무 크다는 것에서부터 지금 목회 현장에서 필요한 능력들이 당장 학교에서는 제공되지 못하고 있다는 지적들, 심지어 다시금 학교로 돌아가서라도 자신들의 필요를 채울 수 있는 공부를 하고 싶다는 요청 등 당장 신학교를 향한 그들의 요구는 아주 현실적이면서도 시급을 요하는 것들이 주를 이루고 있었다.

오늘 한국교회는 교단마다 작은 중소 신학교를 통해 교단의 목회자를 배출하고 있다. 안타깝게도 교단신학교를 졸업하면 목회자와 학교는 서로 단절되는 것이 일반적인 현상이다. 미국 신학교가 걸 어간 길이지만 우리도 신학재교육의 과정을 건설적으로 재고할 때가 되었다. 따라서 각 교단과 신학교의 대화가 어느 때보다 중요하며 교단 차원의 정책 입안을 통해서 신학교육을 상설화하고 다가오는 도전들에 능동적으로 대처할 수 있는 목회자 재교육 과정의 상설화를 모색해야 할 때이다. 앞서 언급한 바와 같이 강의의 다양성, 특히 학제 간 수업을 창조적으로 창출하고 질적 수준을 유지함으로써 비대면과 개인화의 시대적 특성을 능동적으로 활용하는 신학교의 노력이 따라야 한다. 그리하여 신학교와 목회자의 대화와 소통을 더욱 강화할 뿐만 아니라 격변하는 시대 속에서 신학교가 목회자들이 당당하게 어려움을 대처해나가는 영적, 지적 창고로서의 역할을 할 수 있도록 다시금 모든 것을 제고해야 할 것이다.

연구를 마무리하면서, 우리가 기억해야 할 것은 그 답은 그리 먼 곳에 있지 않음이다. 기본에 충실할 것을, 성경에서 그 답을 찾아야 한다. 나아가 현장의 소리에 귀를 기울이고 그 요구에 충실하려는 의도가 우리의 노력 안에 담긴다면 그 해법은 분명히 좋은 결과로 우리에게 돌아올 것이다. 지난 6개월여의 기간 동안 우리에게 주어진 이 과제는 한국교회의 앞날을 이끌어 갈 목회자를 양

육하는 수많은 신학교의 교실에서 우리로 하여금 정말 시대에 필요한 일꾼을 배출해야 한다는 마음을 더욱 간절하게 했다. 그리고 변화를 두려워하지 않고 이겨내려는 지혜의 절실함도 배웠다. 모두가 마음을 열고 오직 이 변화를 이겨내려는 한마음으로, 그리고 자신의 욕심을 내려놓고, 학교, 목회자, 신학생, 그리고 교수들이 진정한 소통을 위해 애써야 할 것이다.

참고문헌

국가직무능력표준, “NCS 분류,” 국가직무능력표준 홈페이지, 2023년 9월,
<https://www.ncs.go.kr/th01/TH-102-001-02.scdo>. 2023년 9월 15일 접속.

김병훈, “래리 그래함(Larry K. Graham),” 한국목회상담학회 편, 『현대목회상담학자연구』. 서울: 희망나눔, 2014.

김창대, 김은하, 김형수, 신을진, 이상희, 최한나, 『상담 및 심리교육 프로그램 개발: 2판』. 서울: 학지사, 2022.

바비, 얼. 『사회조사방법론』, 고성호, 김광기, 김상욱, 문용갑, 민수홍, 유홍준, 이성용, 이정환, 장준오, 정기선, 정태인 옮김 (서울: 센케이저러닝코리아(주)).

손운산, “시워드 힐트너(Seward Hiltner),” 한국목회상담학회 편, 『현대목회상담학자연구』. 서울: 희망나눔, 2014.

신명희, 서은희, 송수지, 김은경, 원영실, 노원경, 김정민, 강소연, 임호용, 『발달심리학』. 서울: 학지사, 2020.

유기웅, 정종원, 김영석, 김한별, 『질적 연구방법의 이해(2판)』. 서울: 박영스토리 2021.

이남인, “현상학적 질적연구 심사자를 위한 현상학과 질적연구,” 『질적연구』 20(2005), 1-14.

틸리히, 폴. 『조직신학 I』. 유장환 옮김. 서울: 한들출판사, 2001.

힐트너, 시워드. 『목회신학원론』. 민경배 옮김. 서울: 대한기독교서회, 1968.

Creswell, J. W., & Miller, D. L. (2000). Determining validity in qualitative inquiry. *Theory into Practice*, 39/3(2000), 124-130.

Smith, Ted A., *The End of Theological Education*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 2023.

※ 융합과목 참고문헌

신형섭, 『예배갱신의 사각지대: 교회학교 예배』. 서울: 장로회신학대학교기독교교육연구원, 2014.

셀리어스, 돈. 『거룩한 예배: 영광과 임재에로의 초대』. 김운용 옮김. 서울: WPA, 2010.

Browning, Don S. *A Fundamental Practical Theology*. Minneapolis: Fortress, 1991.

_____. ed. *Practical Theology*. San Francisco: Harper and Row, 1983.

Fagerberg, David W. *Theologia Prima: What Is Liturgical Theology?*. Chicago: Liturgy Training Publications, 2004.

_____. *What Is Liturgical Theology?: A Study in Methodology*. Collegeville: The Liturgical Press, 1992.

Fenwick, John. *Worship in Transition: The Liturgical Movement in the Twentieth Century*. New York: Continuum, 1995.

Fisch, Thomas. ed. *Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemmann*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1990.

Fowler, James. *Faith Development and Pastoral Care*. Philadelphia: Fortress, 1986.

Kavanagh, Aidan. *On Liturgical Theology*. Collegeville: The Liturgical Press, 1992.

Langford, Andy. *Transitions in Worship: Moving from Traditional to Contemporary*. Nashville: Abingdon Press, 1999.

Lathrop, Gordon. *Holy Things: A Liturgical Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

Schmemmann, Alexander. *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*. Crestwood: St.

- Vladimir's Seminary Press, 2000.
- _____. Introduction to Liturgical Theology. Translated by Asheleigh E. Moorhouse. Portland, The American Orthodox Press, 1966.
- _____. "Liturgical Theology: Its Task and Method." St Vladimir's Theological Quarterly, 4/4(1957). 16-27.
- _____. Of Water and the Spirit: A Liturgical Study of Baptism. Crestwood: SVSP, 1974.
- _____. The Eucharist: Sacrament of the Kingdom. New York: Oxford University Press, 1988.
- _____. "Theology and Liturgical Tradition." Massey H. Shepherd, ed. Worship in Scripture and Tradition. New York: Oxford University Press, 1963
- Spinks, Bryan D. The Worship Mall: Contemporary Responses to Contemporary Culture. New York: Church Publishing, 2011.
- Taft, Robert. "Liturgy as Theology," Worship, 56(1982), 113-16.
- Wainwright, Geoffrey. Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine, and Life-A Systematic Theology. New York: Oxford University Press, 1980.
- _____. Eucharist and Eschatology. London: Epworth Press, 1971

대전환 시대의 적응적 인재 양성을 위한 신학교육영역과 교육체제 재구성 및 신학교육과정 재구조화 연구 : 현장 사역자 직무 분석을 통한 핵심역량 구성 및 신학교육과정 구성 모형 개발을 중심으로

책임연구자 : 양승준 박사(세종대학교)

연구자 : 이은철 박사(백석대학교)

정대인 박사(협성대학교)

권용섭 목사(복지원교회)

1. 연구의 필요성 및 목적, 목표와 내용

1. 연구의 필요성 및 목적

코로나 팬데믹 이후 대전환시대의 도래와 신학교육의 위기는 신학교육과정의 개정을 요구하고 있다. 먼저 대전환의 시대는 워드 코로나 및 4차산업혁명과 인공지능으로 인해 이전의 사회적 프레임으로 답을 수 없는 시대를 의미하며, 산업 구조를 포함하여 사회의 전 영역에 대한 새로운 프레임을 요구하는 시대로 정의할 수 있다. 이러한 대전환의 시대를 촉발한 동력은 다음과 같다. 먼저 4차산업혁명과 인공지능의 발전으로 산업의 구조 및 사회적 변화를 촉진하던 시점에서 코로나 팬데믹이 변화의 속도를 더욱 가속시키게 되었다. 코로나 팬데믹은 대면사회를 초연결성을 중심으로 하는 네트워크 사회로의 진입을 촉진하였으며, 초연결성을 기반으로 하는 네트워크 사회는 4차산업혁명과 인공지능 시대를 대표하는 개념으로 대전환의 시대를 의미한다. 이에 코로나 팬데믹은 사회의 전 영역의 프레임의 전환을 가속하였다(김은주, 2023; 이은철, 2021).

이처럼 대전환의 시대는 사회 프레임의 변화를 촉진하고 있으며, 사회변화는 교회의 역할에 대한 변화를 압박하고 있다. 교회의 역할 변화는 신학교육의 개정을 촉구하고 있다. 이와 같이 대전환시대의 압력으로 인해 신학교육의 개정에 대한 연구들이 제시되었다. 먼저 고원석(2021)은 120년간의 장로회신학대학의 교육의 역사를 퍼스(Peirce)의 기호이론을 중심으로 분석을 하였다. 이를 통해서 장신대의 실용적 신학교육(2000~현재)은 신학의 표상체와 해석체의 관계에 깊이 주목한 반면, 대상체를 충분히 고려하지 못하는 교육 형태임을 제시하였다. 이를 해석하며 실용적 신학교육은 급변하는 교회현장과 목회적 상황에 다각적이면서 실제적인 교육과정을 제공하였다는 장점이 있

지만 교회가 당면한 비본질적이고 표면적인 문제에 더 주목함으로 신학의 대상체(본질)을 도외시킬 위험성을 제안하였다. 이를 통해서 신학교육의 보완을 제시하였다. 둘째로 김효숙(2023)은 신학교육에 대한 비판은 신학교육의 역사만큼 오래되었음을 지적하며, 신학교육을 교수설계적 차원에서 접근하여 목회역량을 강화할 신학교육의 개선방안 연구하였다. 그 결과 신학대학원 교과의 수업목표는 인지 편향적이고, 이해에 집중되어 있으며, 신학을 실천하는 장은 교회로 나타났음을 제시하였다. 이를 통해서 신학교육의 개혁을 위한 과제로 교육목표와 수업목표의 내적 정합성을 강화할 수 있는 수업계획서 시스템 개선과 목회역량에 대한 공론화와 합의를 제안하였다. 마지막으로 유재덕(2019)은 4차산업혁명은 산업분야에 국한되지 않고 교육계 전반으로 확산되어 교육의 양상 자체가 전적으로 달라질 수 있으며, 강의실 중심의 전통적인 학교제도가 소멸될 수도 있다는 예상도 있는데, 신학교육 역시 이러한 추세에서 예외가 될 수 없음을 지적하였다. 이를 위해 신학교육도 AI 기반 과학기술과 신학과 학제적 접근과 범학제적 접근을 해야 함을 주장하였다. 이처럼 대전환의 시대는 교회 역할 변화와 함께 신학교육의 개정을 강력하게 유인하는 요소가 되고 있다.

다음으로 기독교 호감도 감소와 학령인구 감소로 인해서 신학교육은 현재 위기라고 할 수 있다. 한국리서치에서 2022년 주요 종교에 대한 인식을 조사하였다. 그결과 부정적인 인식은 불교가 35점으로 가장 적었으며, 호감도는 39점으로 가장 높았다. 다음으로 천주교는 부정적 37점, 호감도 36점으로 두 번째로 좋은 인식을 가지고 있었다. 그리고 기독교는 부정적 62점, 호감도 20점으로 불교와 천주교에 비해서 부정적 인식은 2배가 높고, 호감도는 절반 수준으로 나타났다. 기독교에 대한 부정적 인식의 증가는 교회의 확장과 성장에도 부정적인 영향을 미칠 수 있으며, 교회의 성장 둔화와 교회에 대한 부정적인 인식은 신학을 전공하고자 하는 학생들에게도 부정적인 영향을 미칠 수 있다.

**불교와 천주교에 대해서는 호감도 낮은 사람과 높은 사람 엇비슷
 개신교, 원불교, 이슬람교는 부정적 감정을 가진 사람이 더 많아** (단위 : %)

주요 종교에 대한 호감도 응답 비율	매우 부정적 (0-24점)	약간 부정적 (25-49점)	부정적 (0-49점)	보통 (50점)	긍정적			계
					약간 긍정적 (51-75점)	매우 긍정적 (76-100점)	긍정적 (51-100점)	
불교	27	8	35	26	21	18	39	100
천주교	29	8	37	27	20	17	36	100
개신교	49	13	62	18	9	11	20	100
원불교	51	11	62	27	8	3	11	100
이슬람교	72	11	83	15	2	1	2	100

질문 : 다음 각 종교에 대해 여러분이 평소 느끼고 있는 감정을 0도에서 100도 사이로 표시해주세요. 0도는 매우 차갑고 부정적인 감정, 100도는 매우 뜨겁고 긍정적인 감정을 의미합니다. 50도는 부정적이지도 긍정적이지도 않은 감정을 의미합니다.
 응답자 수: 1,000명
 조사기간: 2022. 11. 25 ~ 28
 한국리서치 정기조사 여론 속의 여론(hrcopinion.co.kr)

[그림1] 주요 종교에 대한 호감도 순위

※ 출처 : 한국리서치 (2022). 여론속의 여론 : 2022년 종교인식조사. 한국리서치 주간리포트, 209-2, p.5.

이와 함께 최근 학령인구 감소는 교육계 전반에 걸쳐서 위기를 만들고 있으며, 지방대학은 폐교

를 하는 상황이 발생하고 있다. 한국교육개발원과 교육부가 함께 실시하는 교육통계를 확인하면 2015년 1,788,266명이던 고등학교 재학생이 2022년 1,262,348명으로 대략 500,000명 이상 감소하였다. 고등학교 재학생의 감소는 신학교육 참여를 희망하는 학생들의 감소를 의미할 수 있다. 한국교육개발원과 교육부가 매년 조사해서 발표하는 교육통계는 종교학을 기독교, 불교, 천주교로 세부 구분하지 않으며, 통합해서 보고하고 있기 때문에 신학교육에 참여하는 인원들에 대해 직접적인 정보를 얻기는 어렵다. 다만 전체적으로 종교학을 전공하는 학생들이 2017년부터 지속적으로 감소하고 있다. 이에 대해 신원하(2021)는 신학생이 최근 10년간 신학대학원 지원률이 급감하고 있으며, 2020년 주요 신학대원원들의 경쟁률이 2:1을 넘지 못하고 있으며, 지원자의 수가 정원에 미달한 신학대학원이 나타났음을 지적하였고, 2021년은 몇 개의 신학대학원은 겨우 미달을 면하였지만 다른 주요 신학대학원들은 전년도 보다 미달 현상이 더욱 심화된 문제를 지적하였다. 이러한 문제를 지적하며 신학생이 급감하는 원인을 해석하고, 어떻게 하면 신학대원이 신학생을 효과적으로 유치하면서, 바르게 양성할 수 있을 지를 모색해야 함을 주장하였다.

이처럼 기독교에 대한 호감도 감소와 학령인구 감소로 인한 신학교육 참여 학생의 감소는 신학교육의 위기를 초래하였다. 이에 대해 오성주(2015)는 신학대학의 경쟁률 제고를 위해서 신학교육의 회복을 주장하였다. 특별히 신학대학의 입학정원의 문제는 일반대학과 다르게 해석해야 한다고 주장하였다. 예를 들어 일반대학은 직업의 선호도에 따라서 달라지지만 신학대학은 하나님의 부르심에 따라 교회의 소명과 사명을 감당하기 위해 신학교를 찾게 된다고 설명하고 있다. 따라서 일반대학은 사회적 인기에 의해 경쟁률이 발생하지만 신학대학은 교회현장의 신앙적 체험과 헌신의 결단에 의해서 경쟁률이 발생한다고 하였다. 이에 교회현장과 신학교육을 분리해서는 안된다고 제안하고 있다. 이와 같은 주장에 의하면 교회현장의 신앙교육이 신학대학 입학에 대한 동기를 제공하기 때문에 신학대학의 경쟁률을 회복하기 위해서 교회현장의 신앙교육이 강화되어야 한다고 판단할 수 있다. 이러한 관점에서 교회현장의 신앙교육을 강화하기 위해서 신학대학에 재학중인 학생들에게 현장에서 역량을 발휘할 수 있도록 효과적이고 효율적인 신학교육을 제공해야 한다. 결론적으로 신학교육을 개선해서 재학생들의 현장 사역의 목회적 역량을 향상시키면 교회현장에서 적절한 신앙교육이 이루어지며, 신앙교육을 통해 체험과 헌신의 결단을 하는 입학자원이 늘어나고, 경쟁률이 제고되며, 역량 있는 인재들이 입학해서 적절한 신학교육을 통해 더 많은 능력을 지닌 사역자들이 교회현장으로 파송되어 현장의 신앙교육을 제고하는 선순환의 고리가 형성될 수 있다고 판단할 수 있다.

이에 신학교육과정 개선의 필요성은 다음의 세 가지로 구분해서 제시할 수 있다. 먼저 대전환시대의 대응을 위한 신학교육과정 개선으로 4차 산업혁명과 코로나 팬데믹으로 인해 대전환의 시대가 도래하고, 사회의 기초적인 프레임의 변화로 인해 교회와 신학교육에 대한 사회적 요구가 달라지고 있다. 또한 신학교육에 참여해야 할 학령인구들의 특성이 달라지고 있으며, 학문의 수준과 교육체제의 발전으로 인해 신학교육과정의 개선의 필요성이 강하게 요청받고 있다. 이에 본 연구는 현재 주요 신학대학들의 교육과정 운영 현황을 분석하고, 현장의 목회자, 전문가, 재학생들의 의견을 수렴하여 대전환의 시대를 준비하고, 신학교육의 위기를 극복할 수 있는 개선된 신학교육과정을 개발하여 제안하고자 한다. 이와 같은 연구의 목적은 다음의 세 가지 효과를 얻기 위해서 수행하고

자 한다. 가장 먼저 대전환시대의 대응을 통한 교회의 성장을 위해서다. 신학교육과정을 개선하였을 때, 가장 먼저 기대할 수 있는 효과는 대전환시대의 대응을 통해서 교회들이 성장할 수 있는 것이다. 둘째로 기독교에 의한 사회적 영향력 및 신학교육 입학 자원 증가를 위해서다. 마지막으로 셋째는 신학교육의 발전과 신학교육기관의 성장을 위해서다. 신학교육과정 개선으로 인해 기독교의 사회적 영향력과 입학자원이 증가하면 신학교육을 위한 기초적인 조건이 단단해지며, 내실 있는 신학교육을 위한 조건이 갖추어지게 된다. 이를 통해서 신학교육은 더욱 발전하게 되고, 신학교육이 더 발전할수록 신학교육과정을 이수하는 인원이 증가할 것이며, 이는 신학교육기관의 성장을 이끄는 동력이 될 것이다. 결론적으로 신학교육의 발전은 신학생들의 질적 수준을 향상시키고, 신학생들의 질적 수준의 향상은 교회를 부흥시키며, 교회의 부흥은 입학자원을 증가시키고, 입학자원의 증가는 신학교육기관의 성장을 만들어 내며, 신학교육기관의 성장은 다시 신학교육의 발전으로 이어지는 선순환의 고리가 형성될 것이다. 결론적으로 신학교육과정의 개선은 신학교육기관의 성장으로 이어지는 선순환의 고리를 기대할 수 있을 것이다.

2. 연구의 목표 및 내용

본 연구의 성공적인 수행을 위해 실태분석, 요구조사 및 의견 수렴, 신학교육 재구조화 및 구성 모형 개발 단계로 구분하고, 각 단계에 따라 연구의 목표와 단계별 과업 내용 그리고 실행 방법과 주요 추진 전략은 다음의 [그림2]와 같다.



[그림2] 프로젝트 목표 및 과업, 주요 추진 전략

II. 문헌분석

1. 미래사회와 신학의 이론적 전망

전통적인 신학과 신학교육은 고대 그리스의 형이상학에서부터 주로 다루었던 주제와 내용이 여

전히 주류 담론으로 자리매김해 있다. 이때 형이상학적 물음, 우주론적-역사적 질문과 대답, 창조와 미래에 대한 물음과 해명 등은 개별자의 삶과 결부된 내재성의 사유보다는 시공간을 초월한 보편성과 동일성의 사유, 즉 초월성의 사유와 긴밀하게 연결되어 있다. 그 결과 기독교 신학은 지도와 달력을 초월해서 주체의 삶과는 유리된 하나의 견고한 체제로 굳어져 왔다. 그러나 오늘날 신학과 신학교육, 그리고 교회 현상이 마주한 상황은 이전과는 다른 사유를 강제한다. 코로나 19 팬데믹, 4차 산업혁명, 전지구적 기후위기 등과 같은 대전환시대를 맞이한 기독교 신학은 삶과 유리된 신학이 아닌 우리의 삶과 치열하게 얽힌 새로운 지도를 그려야 할 때이다. 테드 피터스(Ted Peters)의 말처럼, “오래전 경험되었고 지금에 와서는 옛것이 되어버린 고대 문화에서 상징적으로 묘사되었던 그리스도교 신앙이, 자연과학과 세속적인 자기-이해 그리고 자유를 향한 지구적인 외침이 지배하고 있는 오늘의 세계관 속에서 어떻게 인간 실존을 향해 의미 있게 전달될 수 있을지”에 대해 의문이 든다. 따라서 향후 도래할 미래사회는 과거의 것과는 전혀 다른 패러다임(불확정적, 비본질적, 비환원주의적, 탈규율적, 관계적인 세계관)과 인간학에 걸맞은 신학과 신학교육이 이루어져야 한다. 그렇다면 다가올 미래사회 신학과 신학교육의 새로운 이론적, 실천적 전장(battlefield)은 어떤 것들이 있을까? 지난 세기와는 확연하게 달라진 분위기 가운데 나타나는 신학의 새로운 이론적, 실천적 전장은 (1) 4차 산업혁명, (2) 포스트휴머니즘, (3) 기후위기 시대(인류세 혹은 자본세)로 요약할 수 있다. 이는 모두 전지구행성적 차원의 사유를 촉발하는 거대한 흐름으로 고전 학문이고, 종교교육이라고 해서 간과할 수 없는 마주할 현실이다.

먼저 매우 이례적인 4차 산업혁명(The Fourth Industrial Revolution)은 인류가 자신들의 과거에 이름을 붙여온 경우는 ‘역사’라는 이름으로 늘 있었던 일이었지만, 아직 구현되지 않은 미래에 대하여 이름을 붙인 특별한 사례다. 이는 그만큼 인류는 자신과 자신이 하고 있는 일에 대하여 자의식을 가지고 있다는 증거인 셈이다. 2023년 현재 다른 학문 분과와 마찬가지로 신학계에서도 4차 산업혁명과 관련된 수없이 많은 연구와 글들이 쏟아져 나오고 있고, 특히 4차 산업혁명과 신학, 신학교육의 과제, 교회의 역할과 같은 주제는 교단을 초월해서 공통으로 연구되는 실정이다. 4차 산업혁명은 인류가 지금까지 전혀 경험해보지 못한 새로운 문명이기에 과거의 지식으로는 이 시대 학문을 말할 수 없을 뿐 아니라 기존의 학문은 내용과 방법 면에서 소멸될 위기에 처하게 되었다. 예를 들어, 우리에게 익숙한 신학은 근대를 거치면서 대학의 학문이 된 후, 세계와 유리된 대학이라는 상아탑에서 순수 아카데미즘으로 발전했다. 그 결과 신학은 신학자들만의 지적 유희가 되었고, 실제로 신학 공부는 대학에서 높은 수준의 학문적 훈련을 받은, 특히 철학적 지식을 소유하고, 성서 언어와 외국 서적을 읽을 수 있는 언어 능력 및 기독교 전통과 교리의 역사 그리고 해석학의 실력을 갖춘 지식인들의 전유물이 된 셈이다. 그러나 과연 4차 산업혁명 시대에 이러한 신학적 아카데미즘이 여전히 유의미하다고 말할 수 있을까? 우리는 ChatGPT와 같은 AI 기술이 세계의 표준이 되어가고 있는 시대에 우리는 고전적인 신학과 신학교육, 그리고 신학의 커리큘럼이 적절한지에 대해 유보적인 자세를 취할 수밖에 없지 않을까?

맥킨지(Mckinsey & Company)가 2015년에 제출한 보고서에 따르면 현재 사람이 하고 있는 직무의 최대 45%는 이미 개발되어있는 기술로도 충분히 자동화될 수 있는 수준이라고 보고 있다. 맥킨지의 예상이 적중한다면 미래사회 인류의 일상생활, 직업 생활은 마치 받은 사람이 되고, 받은 말

인 켄타우로스와 같이 될 것처럼 보인다. 이러한 혼종적인 흐름은 종교현장에도 예외는 아니다. 비교적 근래에 Open AI가 개발한 ChatGPT의 경우, 기업과 학교는 물론 종교의 영역에서도 큰 반향을 불러오고 있는 것이 대표적인 사례라 할 수 있다. 예컨대 목회데이터연구소가 발표한 ChatGPT로 설교를 작성하는 일에 대한 설문조사를 보면, 거의 80%에 육박하는 설교자가 앞으로 설교 준비에 ChatGPT가 사용될 것이라고 응답했다. 물론 현재 인공지능 기술은 인간의 지능이라는 형태 중에서도 매우 국한된 내용에 제한되어 있다. 그리고 인공지능이 아무리 발전을 한다 해도 인간 지능을 대체할 수 없다는 견해가 지배적이다. 여전히 어떠한 사태를 해석하고, 문제를 인식하며, 해법을 강구하는 데 계산 능력을 활용하고 책임지며 그 문제를 풀어내는 것은 결국 주체적 의지적 존재인 사람들이 할 일인 셈이다. 이러한 맥락에서 진정한 의미의 지능은 지금 여기에서 풀어야 할 문제를 규정하는 것이고, 해법들을 찾는 것이며, 최선의 실천을 선택하는 것이다. 신학과 교회의 역할은 현존재들의 고통에 공감하여 지금-여기의 유한성을 드러내고, 현실의 대안적 해체가 필연적임을 증언하는 것이라고 말할 수 있다. 인류와 객관적 기술 그 이상의 공생 관계를 요청하고 있는 4차 산업혁명의 기술들은 인간 정신의 가장 내밀한 심급에 해당하는 종교와도 깊은 연관을 맺고 있기 때문에 가히 문명의 전환이라고까지 말할 수 있는 4차 산업혁명이 만들어낼 불확정성의 시대, 그렇기에 다양한 가능성이 개방적으로 검토되어야 하는 시대에 신학연구는 이러한 개방적 가능성을 전제로 인류의 미래와 신학의 방향성을 모색할 필요가 있다.

두 번째 미래사회에 신학의 이론과 실천의 새로운 전장은 바로 인류가 휴머니즘이라는 이름 아래 정의했던 것들을 재정의하는 ‘포스트휴머니즘’이라는 사유의 격전지다. 포스트휴머니즘은 한 마디로 인간중심주의에 대한 비판과 극복이 핵심적인 정신이다. 인간중심주의는 능력 있는 인간들이 당연한 듯 지구 행성 위에서 존재론적-윤리적으로 우위에 서며, 우주와 인간 자신을 위해 세계를 통치하는 것이 마땅하다는 심각한 오류를 범한다는 데 있다. 이러한 인간중심주의의 잘못된 세계관에 따라 교만함이 가득한 경제 제도, 단체, 민족적 관행들이 만들어지고, 이런 사회적 수준의 유기체들이 소아적 자기 이익만을 추구하며 그 집단적 힘을 발휘하기 때문에, 이들로 구성된 현대 사회들은 심각한 자기 분열과 자기 파괴의 위기에 거의 필연적으로 봉착하게 된다. 따라서 포스트휴먼의 조건에서 새롭게 응시하는 대상은 인간이 아닌 존재자들이다. 그들과의 대칭적(symmetry) 혹은 평평한(flat) 존재론을 형성하려는 사상적 기획이 바로 포스트휴먼의 핵심 테제라 할 수 있다. 때문에 포스트휴머니즘은 인간과 비인간, 인간과 사물의 관계 속에서 휴먼의 기능을 조명함으로써 전통적인 인간 이해를 뒤흔들지만, 동시에 인간에 대한 유용한 해석을 제공한다

앞서 언급한 4차 산업혁명이 주로 정치경제적 차원에서 작동하는 현상학적인 문제라고 한다면, 포스트휴머니즘은 4차 산업혁명과 이어서 논의하게 될 기후위기 시대의 바탕을 이루는 존재론적 층위의 문제라고 할 수 있다. 도나 해러웨이(Donna Haraway)는 포스트휴머니즘적 존재성을 다음과 같이 정의한다. “우리는 그물망에 연결된 실존들, 관계성 속의 복수의 존재들, 이 동물, 이 아픈 어린이, 이 마을, 이 무리들, 이 실험실들, 도시 속의 이 이웃들, 이 산업과 경제들, 자연과 문화를 끝없이 관련짓는 이 생태계들의 한복판에 있다.” 그리고 이것은 인간을 포함한 크리티들 사이에서 공유된 존재/되기(being/becoming)의 여러 갈래로 분기되는 태피스트리(tapestry)이다. 여기서 발견할 수 있듯이 포스트휴먼 담론의 핵심에는 근대가 만들어 놓은 휴머니즘 시대에는 이항대립의

분명한 해체가 있다. 그러므로 포스트휴머니즘 시대의 신학은 이항대립의 해체를 수용하면서 지금까지 인간중심적으로 설정되어있는 학문의 영역과 지식 습득 과정(커리큘럼)에 불가피한 급격한 변화를 받아들일 필요가 있다. 즉 신학계에도 이른바 ‘포스트휴먼적 전회’(posthuman turn)가 요구되는 것이다. 예컨대 이제 신학은 기술 변형 시대의 인간 혹은 혼종적 생명 형태가 무엇인가? 인공지능과 같은 기술적 인공물, 즉 인간-생명-기술이 결합하여 빚어내는 다양한 포스트휴먼 현상들을 적절히 이해하고 그에 대응하는 방안은 무엇인지를 적절히 제시하기 위해 신, 인간, 자연, 기계, 기술, 생명 등을 신학적, 철학적, 정치적, 문화적으로 새롭게 이해하는 패러다임과 문법의 모색이 필요하다.

끝으로 신학이 마주하게 될 미래사회는 전지구행성적 차원의 기후위기라는 인류세(Anthropocene) 혹은 자본세(Capitalocene) 시대다. 현재 지구 생명체는 여섯 번째 대멸종을 기록하고 있다. 과학자들에 따르면 앞으로 몇백 년 안에 지구상의 생물종 가운데 70% 정도가 없어질 거라고 한다. 그리고 지난 다섯 번의 대멸종 원인이 운석의 충돌이나 빙하기의 도래와 같은 자연적 변화에 따른 것이었다면, 앞으로의 멸종은 인간에 의한 생태계 파괴가 그 원인이다.

2000년 이후 네덜란드의 대기화학자인 파울 크루첸(Paul Crutzen)을 비롯한 지구과학자들은 인간이 지구의 주인이며 지구의 실질적 지배자가 된 지금의 시대를 가리켜 ‘인류세’라고 부르기 시작하며 유명해졌다. 그런데 인류세에 관한 문제를 좀 더 내밀하게 접근하면서, 최근 새롭게 재정의하고자 하는 흐름이 사회학자이자 철학자인 제이슨 무어(Jason W. Moore)를 통해 개진되었다. 무어는 인류세라는 개념이 근대성의 전략적인 권력관계와 생산관계에 새겨진 자연화된(당연화된) 불평등과 소외, 폭력에 이의를 제기하지 않는다고 비판한다. 왜냐하면, 이러한 생각은 우리가 이들 관계에 관해 생각하도록 전혀 요구하지 않기 때문이다. 그 결과는 생명의 그물 속 인간 활동의 모자이크는 추상적인 인류, 즉 균일한 작용 단위체로 환원된다. 실제로 불평등, 상품화, 제국주의, 가부장제, 인종적 구성체, 그리고 그 밖의 많은 것은 인류세라는 개념과 해석 아래에서는 대체로 고려되지 않게 되는 것이다. 이러한 문제의식과 함께 무어는 인류세에 관한 다음과 같은 이론적 변주가 필요함을 물으며 전지구행성적 차원에서 인류가 겪고 있는 기후위기의 중핵을 인류세가 아닌 ‘자본세’로 표현한다. 앞으로 자본세 시대에 신학교육은 어떤 관념적 접근보다, 구체적인 이론과 실천을 위해서는 모든 문제의 배후를 추동하는 자본주의 이데올로기의 심급을 건드릴 필요가 있다. 즉 신학은 이미 자연화에 성공한 자본주의 문명이라는 이데올로기적 신비화에 대항해 투쟁해야만 하는 것이다.

지금까지 신학이 마주할 미래사회의 새로운 이론적·실천적 전장에 대해 살펴보았다면, 이제는 이를 바탕으로 미래사회의 신학의 새로운 패러다임으로 어떤 것이 있을지 여기서는 두 가지를 제안하고자 한다. 하나는 구성주의(constructivism)이며, 다른 하나는 창조적 유목주의(creative nomadism)이다.

미래사회에서 신학은 4차 산업혁명, 포스트휴머니즘, 자본세와 같이 시대가 ‘만들어준 미래’가 아니라, ‘만들어낼 미래’에 주목할 필요가 있다. 미래사회에서도 신학이 여전히 의미와 가치가 있는 진리-담론으로 작동하기 위해서는 먼저 전통에 대한 고루하고, 교조적인 태도보다는 유동적인 세계의 흐름에 민감한 감수성을 가져야 한다. 따라서 신학적 ‘구성주의’(Constructivism)의 조건은 신

학이 만고불변의 체계가 아니라, “신학이 사회적 구성물임을 인정”하는 것으로부터 출발하는 데 있다. 루터교 신학자 크리스틴 헬머(Christine Helmer)는 신학이 ‘구성적’이라면 선행적으로 신학이 하나의 사회적 구성물임을 인정하고 역사로 돌아가야 함을 강조한다. 여기서 역사로 돌아간다는 것은 인간이 존재하고 있는 현실, 즉 인간들이 역사의 행위자로서 변화에 도움을 줄 수 있는 현실을 되찾는다는 의미다. 기독교 역사 초기의 환호들에서 교리적 진술에 이르기까지, 또한 종교적 경험에서 미래 세대에게 영감을 주는 기록인 경험에 대한 이야기에 이르기까지, 역사가 교리의 생성을 형성하는 현실을 이해하기 위해 중요한 것으로 재인식될 때, 헬머는 역사 연구가 교리가 생성되고 해석된 방식을 이해하는데 필수적인 것이 된다고 보았다.

자유주의 신학(liberal theology)이 기독교를 교리적 기반이 없는 가치와 입장으로 환원시키는 경향이었고, 이에 반작용으로 나타난 신보수주의 운동(신정통주의)은 과거의 정통주의를 다시금 주장하고 나서는 또 다른 형태의 환원주의적 방식이었다면, 과연 이러한 양극적인 환원주의가 미래사회 신학에 어떤 영향이 있을지 미지수다. 따라서 우리는 헬머의 제안처럼 신학은 “언제나 상호적이며 사회적이다. 그리고 역사적, 사회적으로 뿌리내리고 있음이 신학을 구성한다”는 사실을 받아들여서 자유주의의 주관주의나, 신정통주의의 환원주의를 넘어서 새로운 구성주의를 향해야만 한다. 헬머의 주장을 따라갈 때 우리는 고전 인문주의와 아카데미즘에 경도된 신학과 신학교육에 대한 종언을 얘기할 수 있다. 즉 ‘커리큘럼에 종말’에 대한 선언을 말이다. 과연 4차 산업혁명, 포스트휴머니즘, 자본세 시대에 전통적인 신학교육이 적절하고 대안적인 신학적, 종교적 주체를 생산할 수 있을까? 이에 대한 구체적인 분석은 이후 소개될 연구 결과물들을 통해서 밝혀질 것이다.

지금까지 신학은 큰 틀에서 환원주의적인 방식에 의존하고 있었다. 이제 주장하는 미래사회의 신학적 패러다임은 헬머의 주장처럼 교리 연구로서의 신학은 분별과 기억이라는 두 가지 현재의 현실에서 제기되는 도전을 받아들일 필요가 있다. 헬머의 구성주의의 관점으로 볼 때, 궁극적으로 교리에 대한 신학적 관심은 인간의 현실을 초월하시면서 또한 내주하시는 신의 현전을 분별하기 위해, 인간 현실에 대한 연구를 통해 접근하는 하나님의 현실에 대한 것이다. 이렇게 많은 것들이 복잡하게 뒤얽힌 관계들-인간 존재 및 공동체와 하나님의 관계, 종교적 경험과 신학자의 관계-로부터 새로운 이야기가 나온다. 이때 예기치 못한 미래의 지평이 나타날 것이다.

미래사회의 진화하는 신학의 두 번째 패러다임은 신-인간-자연과 더불어 기술(기계)과 같은 타자들과의 연결에 주목하면서 새로움을 창발(emergence)하는 창조적 유목주의이다. 여기서 유목성은 생성과 이질성의 모델을 추구한다는 점에서 전통적인 신학 체계의 안정적이고 영원한 것, 동일하고, 불변적인 것을 추구하려는 가치와 대립하는 특징을 가지고 있다. 즉 미래사회에 신학의 패러다임이 유목적이라는 뜻은 “존재에서 생성으로” 변화된 세계관을 지향하며, 고중세, 그리고 근대에서 생성을 이차적인 특징으로 보았던 것에 반대하면서 생성 그 자체를 창조적인 모델로 삼는 것을 의미한다고 할 수 있다. 전통적인 신학이 이미 형성되어 내려오는 가치를 전수받는 도제(徒弟)의 성격이 강하다면, 창조적 유목주의는 기존의 신학 체계와는 연속이면서 동시에 단절을 통해 새로움을 창조해 내는데 주안점을 둔다. 따라서 기존 신학 체계에서 중심에 있지 않던 것들과 이접적 종합(disjunctive synthesis)의 성격이 강하다. 여기서 이접적 종합이란 이질적 계열들, 특히 잠재적 계열과 현실적 계열이 함께 공명하여 새로운 영토를 연다는 의미다. 창조적 유목주의에서 창조란 바

로 이 상위차원의 열림, 즉 창발을 의미하는 것이다. 그러므로 미래사회의 신학교육은 캐트린 테너(Kathryn Tanner)의 말처럼 ‘소비의 창조성’(creativity of consumption)을 발휘하여 다른 곳에서 빌려온 재료들이 새로운 컨텍스트 안에서는 비틀어지고, 뒤집혀지며, 또한 새로운 방식으로 사용해야 한다. 즉 익숙하게 이미 가지고 있는 재료만을 소비하는 게 아니라, 다양한 재료들을 자신만의 방식으로 창조적으로 소비함으로써 상위차원의 영적 하이터치(high touch)를 제공하는 이론과 실천을 모형화할 필요가 있다.

2. 신학교육과정 재구조화에 대한 기독교교육학적 관점

1) 신학교육을 위한 교육과정 재구조화를 위한 기독교교육학적 관점에서의 접근

마스트리흐트(Petrus van Mastricht, 1630-1706)는 ‘신학’을 그리스도로 말미암아 하나님을 위해 살아가는 것에 관한 가르침이라고 말한다(Mastricht, 2019, 283-286). 신학은 하나님을 위한 거룩한 삶에 관한 실천적인 가르침이다. 그렇기 때문에 교육적인 성격이 강하다고 할 수 있다. 따라서 신학교육을 위한 교육과정은 기독교교육학적 관점으로 접근해야 할 것이다. 기독교교육학은 그 시대정신과 문화를 반영하여, 하나님의 성경 진리를 현재적 삶의 정황에서 해석할 수 있도록 하는데 중점을 두어 왔다. 셰릴(Lewis J. Sherrill, 1892-1957)에 따르면 기독교는 시대마다 그 시대가 원하는 특수한 종교의식을 가지고 그 시대정신과 문화 속에 존재해왔다. 그 종교의식 속에 담겨진 내용은 그 시대 그리스도인들이 가졌던 신앙이었고, 그들의 신앙은 모든 기독교의 형식과 교육적인 행위의 내용이 되었다. 그리고 그 신앙과 내용과 형식은 시대마다 요구되는 기독교의 교육을 위한 교육과정을 갱신하는 결정적 요소들이 되었다(1944, 1-2).

신학교육은 교회 지도자 양성을 위한 기관으로서 교회와 하나님 나라에 그리스도의 생명의 피를 공급하는 심장과 같은 역할을 한다(박상진, 2021). 따라서 오늘날 한국의 신학교육은 그리스도의 생명의 피를 공급하는 심장의 역할을 제대로 할 수 있도록, 하나님 나라에 적합한 역량을 갖춘 일꾼 양성을 위한 교육과정 갱신이 필요하다. 교육과정은 가르치는 내용이며, 교육목적 달성을 위한 교육계획의 조직적 구성이며, 역동적이며 변화 가능한 학습자가 학교에서 경험하는 총체이기 때문이다(Brummelen, 2015, 25-26). 따라서 교육의 변화는 교육과정의 갱신에서부터 출발한다. ‘갱신’이라는 것은 다시 새로워진다는 의미이고, ‘재구조화’는 다시 통일된 조직 만드는 것으로써 두 단어의 의미는 다시 변화를 준다는 것에서 상호 소통할 수 있다고 본다. 여기서는 신학 교육과정 재구조화를 위한 접근 방법에 대한 논의를 할 것이다.

첫째, 신학을 교육하는 교육과정은 인간 이성을 초월하는 하나님의 계시에 의존함으로써 일반학문과는 다른 관점의 접근 방법이 필요하다. 신학이란 하나님에 관한 학문(the science concerning God)이다. 신학이 하나님에 관한 학문이라면, 필연적으로 하나님의 계시에 근거할 수밖에 없다(Geerhardus, 2014, 11-12). 과학은 비인격적인 대상을 다루는 것으로 인간의 편에서 그것을 주도할 수 있다. 하지만 우리의 탐구 대상이신 하나님께서는 영적이며 인격적인 존재이심으로 하나님에 관한 학문에서는 문제가 다를 수밖에 없다. 둘째, 신학 교육과정은 이론과 실천이 하나 된 경건한 삶을 위한 접근 방법이 필요하다. 기독교 신학은 이론적이면서 실천적인 것으로 이론과 실천

이 하나가 된 “경건에 따른 진리의 지식”이며(Mastricht, 2019, 254-255), 하나님의 아는 진리의 지식은 믿음과 사랑으로 이루어진 경건한 삶을 위한 것이기 때문이다. 셋째, 신학 교육과정은 신앙과 신앙고백적인 경건한 삶을 능력, 곧 역량으로 보는 접근 방법이 필요하다. 참된 신앙은 능력이며, 말로 교리를 받아들인다는 것 이상이다(Wells, 2012, 81). 신학교육을 통해서 신학과 교회현장을 연결시키고, 신학적 성찰을 신앙고백과 연결시키고, 신앙적 실천을 신앙고백적인 삶과 연결시키는 일을 해야 한다. 이를 위해서는 신앙을 단순히 믿음과 관련된 협소적인 것으로 받아들이기 보다는 지성과 감성과 의지적인 행동으로 나타나는 능력 곧 역량으로 보는 관점이 필요할 것이다. 넷째, 신학을 배우는 신학 교육과정에는 융복합적 접근 방법이 필요하다. 신학은 하나님 자신에 관한 지식의 원형을 가리키며 또한 그 원형의 복제물 가리킨다(Mastricht, 2019, 251-253). 하나님에 관한 지식이 원형이며, 그 원형의 복제물은 이 땅에 살아가는 사람들과 피조물에 관한 것이다. 신학의 목적이 하나님을 아는 것이지만 또 다른 측면으로 신학의 목적은 우리의 관점과 욕구와 소망과 삶을 형성하는 가장 중요한 신념을 탐구하는 것이다(Horton, 2018, 17-24). 신학교육을 위한 교육과정은 융복합적인 관점에서의 접근 방법이 필요하다. 다섯째, 신학교육을 위한 교육과정은 공동체적 접근 방법이 필요하다. 신앙은 삼위 하나님의 인격적인 사랑의 공동체에 참여하는 공동체적인 것이기 때문이다. 하나님의 우주적 사랑의 보편성과 인격성을 지향하는 공동체는 사도 바울이 소망했던 모든 피조물이 그리스도에게 이끌리는 우주적인 사랑 안에서 하나의 공동체를 이루는 것이다(김선아, 2018). 개인의 하나님과의 친밀한 관계는 교회 공동체로 이어지고, 그리고 세상 속으로 확산되고, 나아가 우주적인 공동체로 확대된다.

2) 교육과정 재구조화에 대한 신학적 근거 및 논의

슐라이에르마허(1988)는 당시 백과사전적인 신학연구가 제시한 이론-실제 패러다임을 비판하며, 신학은 이론 또는 실천만으로 형성된 학문이 아님을 주장하였다(김현숙, 2008), 그동안의 신학교육에 관한 선행연구는 이론과 실천이라는 의미를 ‘재개념화’하여 이분법적인 논리를 지양하게 하였고, 신학은 근본적으로 실천적이라는 주장으로까지 이어져 왔다. 하지만 여전히 신학교육의 문제는 개선되지 않고 현재적인 과제로 남아 있다. 그 이유 중에서 하나는 신학교육에 대한 ‘현재 상태(what is)’를 분석하고, 현대 교회와 사회에 필요한 목회자 양성을 논하기 보다는 ‘바람직한 상태(what should be)’에 대한 기대에서 출발했기 때문이다(김효숙, 2023). 그렇다면 현대 교회와 사회에 필요한 목회자 양성을 위해서는 어떠한 논의가 필요한 것인가? 신학교육의 문제를 개선하기 위해 여러 가지 이슈들에 대한 논의가 필요하겠지만, 현대 교회와 사회에 필요한 목회자 양성을 위해 신학교육의 목적과 방법에 대한 논의가 선행되어야 할 것이다.

스필전(Charles H. Spurgeon, 1834-1892)은 목회자 후보생에게 “목회자의 생활은 그리스도께로 끌어당기는 자석이 되어야 한다. 목회자는 교회의 시계와 같아서, 많은 성도들이 그를 기준으로 시간을 맞추기 때문에 교회 목회자가 정확하지 못하면 교회의 성도들도 잘 못 가게 된다. 그리스도의 사역자는 말과 심장과 손이 일치해야 한다”라고 말했다(2012, 21, 27-29). 이 글에서 목회자의 진리에 대한 정확성, 지성과 경건 그리고 언행일치, 하나님을 닮으려는 거룩한 삶이 신학교육을 위한 목적이 되어야 함을 알 수 있다. 미국의 ATS(The association of Theology schools, 2007)

의 신학 교육과정 개선 연구를 통해 나온 다음과 같은 네 가지 지침은 신학교육의 목적과 연계하여 생각해 볼만 하다. 1) 기독교 전통 2) 문화적 맥락 3) 개인적인 영적 성장 4) 목회적, 공적 리더십 역량 이러한 네 가지 지침을 통해서 유추해볼 수 있는 신학교육의 목적은 기독교 전통과 교회와 목회현장을 둘러싸고 있는 사회, 문화적인 구조를 알고 신학적으로 사고하는 능력과 신앙과 영적인 성장을 통해 목회에 필요한 리더십 역량을 개발하여, 교회 현장과 사회 속에서 리더십을 발휘할 수 있는 목회자를 양성하는 것에 있다고 볼 수 있다. 이상에서 논의한 신학교육의 목적을 성취하기 위한 방법은 어떤 것일까? 특히 기존의 신학 교육과정과 차별화 될 수 있는 방법은 무엇인가? 중요한 것은 기존의 신학 교육과정과는 다른 교육방법이 요구된다는 것이다. 교육과정과 교육 방법은 상호 밀접하게 연관되어 있다(Brummelen, 2015, 155).

모든 신학은 실천적이라는 전제하에 토마스 그룸(T. H. Groome)은 '삶에서-신앙으로-다시 삶으로' 이어지는 프락시스 접근(praxis approach) 방법을 주장하였다(2014, 392-402). 이러한 주장은 신학교육에서 배운 이론적인 지식이 삶으로 전이되고, 삶에서 체득한 경험이 신앙이 되고, 다시 신앙고백적인 삶을 살게 된다는 의미이다. 신앙고백이 신학적인 성찰을 일깨우며, 신앙고백과 성찰이 어우러져 하나님의 진리가 이 세상에 실천 될 수 있도록 지혜와 신학적인 습관을 낳게 된다(Wells, 2012, 452-453). 따라서 신학교육의 방법은 신학적인 습관을 기르는 것이며, 습관은 경향성이며, 경향성은 역량과도 같은 의미가 된다. 월터스토프(Nicholas Paul Wolterstorff)에 의하면, 경향성은 기독교적인 가르침과 삶의 이원화를 극복하고, 지식을 실제적인 삶에 적용하는 방식이며, 기독교적 공동체 의식을 가지고 성숙한 시민으로서의 삶을 살아갈 수 있게 하는 능력이다(서미경, 2019). 역량은 단순히 지식과 기능 습득이 아니라, 지식, 기능, 가치 및 태도가 복합적으로 동원되어 수행으로 드러나는 능력이다(Rychen & Salganik, 2003).

변화하는 시대적 요구와 신학교육과 현장의 이원화 문제를 극복하고, 교회와 목회현장에 필요한 인재 양성을 위해, 신학교육 분야에서도 역량을 기반으로 하는 교육에 대한 요구가 증대되고 있다. 국가는 변화하는 시대의 요구와 미래 준비를 위해 산업현장과 근로자간의 직무 부정합 문제 해소를 위해 국가직무능력표준(National Competency Standards, 이하 NCS)을 마련하였다. NCS는 산업현장에서 직무 수행에 필요한 역량(지식·기술·태도)을 직무 유형 중심으로 체계화한 것이다. 직무 역량 불일치 문제는 신학교육과 교회와 목회현장의 오래된 숙원이며 과제이다(김효숙, 2023). 교회와 목회현장은 한 사람이 태어나면서 죽음에 이르기까지 전생애를 총괄하는 사역을 하게 된다. 따라서 여러 가지 부서들과 서로 다른 인지적, 육체적, 신앙적, 사회적, 도덕적, 심리적 발달단계 그리고 학습양식, 학습방법, 재능, 흥미, 은사 등을 지닌 교육 대상과 그에 따르는 다양한 직무 역량들이 존재한다. 그러므로 신학교육은 교회와 목회현장의 다양한 직무를 분석하고, 각 직무에 필요한 역량 함양을 위한 과정과 방법을 사용해야 할 것이다.

3. 국외 신학대학교 교육과정 분석 결과

국외 주요 신학대학교들의 교육과정을 분석한 결과는 다음의 <표1>과 같다.

〈표1〉 국외 신학대학교 교육과정 주요교육과정 요약

대학명	학위명	세부학위명	전공 교과명 예시
뉴올리언즈 신학교	B.A	성서연구	그리스어, 히브리어, 이스라엘의예언, 요한문학
		기독교연구	성서연구, 교회사역, 세계관과변증학, 사역실습
		교회사역	교회리더십과조직, 교회개척실습, 예배기획
		이문화연구	선교사의의무, 글로벌이슈와트렌드, 현지선교실습
		여성사역	여성성경신학, 여성사역의현대모델, 결혼및가족문제
		예배중심음악	기본음악성, 교회에서의작곡작사, 공연영상블
		심리학및상담	정신질환의신학적의미, 종교심리학, 사회적문제
		교육및학습	생애발달, 교육심리학기초, 교실구성관리, 교육실습
		신학	신학방법론, 기독교윤리, 그리스도와인격과사역
		세계관과변증학	기독교변증학, 인간성죄고통에관한교리, 계시와성경
		예배사역	음악기초, 가창, 기악, 예배사역실습, 예배기획
		기독교봉사	군목, 제자훈련전략, 위기상담, 설교입문, 신구약
		BA+MDiv트랙	조직신학, 침례교유산, 말씀선포, 목회사역
	M.Div	기독교사역	모든 과목에서 선택가능
		성서언어	고급히브리주석, 고급그리스주석
		성서연구	구약주해과정, 신약주해과정
		강해설교	설교의기교, 목회적강해, 변증적설교, 장르기반설교
		군목과목회적돌봄	군목의신학및실제문제, 스트레스갈등관리, 고급목회상담
		전도와교회건강성	전도의성경적원리실천, 교회부흥, 탈교회, 전도적설교
		기독교교육	평생제자훈련, 평생개발, 팀기반주도사역
		여성사역	여성사역기초, 여성사역의세대통합, 여성사역특별행사
		목회사역	교회활성화, 목회리더십, 스트레스갈등관리
		기독교리더십	팀기반사역주도, 교회경영, 예배리더십, 사역주도
		교회개척	교회개척의원리, 교회활성화, 도시복음, 상황화의원리
		국제교회개척	신학과선교철학, 국제교회개척, 현대선교방법론
		선교	신학과선교철학, 현대선교방법
		대학사역	기독교변증론, 제자사역멘토링, 청소년과대학문화
		결혼과 가정상담	핵심상담과정, 임상정신건강, 가족체계이론과실제
		상담/비면허트랙	정신병리학, 상담에대한현대적접근, 중독상담
		기독교사상	신학, 역사, 철학, 윤리, 변증학
		기독교철학	논리, 인식론, 형이상학, 철학신학
		기독교변증론	악의문제, 논리학, 이단신학, 세계종교와의만남
		교회음악	지휘, 예배밴드리더십, 개인보컬, 키보드역량, 예배리더
이슬람연구	꾸란, 예수와이슬람의아랍어읽기		
음악연구	예배신학, 공동예배에서의회중찬가, 예배의역사,		
웨스터 민스터 신학교	M.Div	신학석사	히브리어, 그리스어, 구약역사신학, 교회교리, 목회상담
		일반목회신학석사	신구약개론, 목회상담, 전도와선교, 기독교문화
		종교학석사	과학과신앙, 현대의교회, 복음커뮤니케이션
		상담학석사	변증학입문, 인간의성격, 상담의일상적문제, 상담관찰

대학명	학위명	세부학위명	전공 교과명 예시
		신학연구석사	성경개관 기독교역사, 적용을위한신구약, 신학과심리학
		(한국)신학연구석사	신구약개관 조직신학개론, 기독교역사, 과학과 신학
	Ph.D	신구약연구, 방법론, 해석학기초, 변증론, 언어연구, 핵심텍스트읽기	
	Th.M	연구분야 선택, 연구언어 과목	
	D.Min	성경신학, 언약전변증론, 설교, 공적기독교, 목회적돌봄및상담	
	KD.Min	한국교회의목회사역과리더십, 조나단에드워즈의신학과사역, 사역모델평가	
풀러 신학교	M.Div	아시아계미국인	마틴루터킹의신학과윤리, 아시아계미국인목회사역
		성서연구	언어연구, 신구약석의, 고대근동이스라엘역사, 복음서
		흑인교회연구	아프리카계미국인전통설교, 신학과통합문화
		군목사역	군목의기초, 교목참여및영적돌봄, 군목의윤리와리더십
		다문화도시사역	교회개척에서의사회적분석과상황화, 도시변화,
		변화시대리더십	리더십및다양성, 멘토링, 변혁도시공동체조직
		청소년,가족문화사역	청소년사역맥락을통한변화주도, 가정사역입문, 디지털
	M.A	군목	소명과군목, 군목을위한글로벌기독교전통
		글로벌선교리더십	글로벌선교지도자를위한소명, 기초심리학, 실천신학
		정의와변호	기초실천신학,신구약개론, 증인과정의, 권력,정의
		사역리더십	청소년사역개론, 신구약개론, 청소년리더십
		신학과 사역	신학교육편성, 신구약개론, 성인리더십개발, 문화이론
		신학연구	신학연구를위한교육, 글로벌전통소개, 신구약개론
		신학석사	신구약주해, 세계기독교회사, 설교와적용주석
프린스턴 대학교	석사	신학연구석사	성서연구, 역사와교회, 일치실천신학
		신학석사&생태학	통합구성요소농장, 신앙형성의생태학, 본문과지형
		정의 및 공공생활	신학교육의생태학입문, 성찰이있는신학교육의생태개론
		기독교교육석사	신학적기초, 사역의상황적문제, 실천신학, 성서주해
		(심화)신학석사	성서연구, 신학, 역사와교회일치, 실천신학, 종교사회
	박사	성서연구, 역사와교회일치, 신학, 실천신학, 종교와사회	
사우스 웨스턴 신학교	B.A	기독교연구	해석학, 침례교유산, 예배학, 자연과학, 비판적세계관
		인문학	인문고급주제, 세계종교, 음악감상. 역사및평가
		예배학	이론과음악성, 회중음악소개, 통기타, 일렉기타, 드럼
		공연음악학	음악사, 지취, 성경적기초, 피아노, 보컬트레이닝
		음악학	이론과음악,세계의음악, 음악사, 신구약개론, 성경신학
		다문화연구	비즈니스기업가정신, 문화인류학, 다문화커뮤니케이션
	M.Div	신학	성경해석학, 기독교윤리, 종교철학, 기독교리더십,
		교육사역	성경적상담의 원리, 성경교육의기초, 성경인류학과제자
		전도와 선교	현대전도, 선교학입문, 여성사역, 멘토링
		고급교육사역	성경및신학연구, 윤리및철학연구, 성경교육의기초
		고급신학	신구약성서연구, 목회사역, 종교철학, 제자삼는 전략
		예배 리더십	예배에서의기술과미디어, 보컬양상블리더십고급기술
		여성사역	선교및세계적관심사의여성, 여성훈련, 멘토링
		여성사역, 교육사역	여성신학, 현대이슈와젠더연구, 여성리더십, 상담여성

대학명	학위명	세부학위명	전공 교과명 예시
		고급전도와선교	살아있는 종교, 성경적교회개척, 목가적변증론
		국제교회개척	학생사역문제, 종교다원주의, 윤리및공동정책, 윤리

먼저 국외 5개 신학대학교의 학위과정 및 교과명을 분석하여 전공교과를 총 23개로 범주화하였다. 범주화 된 23개의 전공교과는 집중선택(Optional Concentrations)과 전문화(Specialization) 과정으로서 ‘학위명’으로 명시된 교과로 분석하였다. 예를 들어 ‘기독교역사, 혹은 역사신학’은 범주화에 포함되어있지 않다. 이는 실제 대학에서 기독교역사를 강의하고 있지 않다는 의미가 아니라 집중선택으로 세분화되어 있거나 전문화과정으로서 학위명(예: Christian Education M.Div. Specialization, 또는 Master of Arts in Ministry to Women)에 포함되어있지 않다는 의미이다. 범주화 항목은 신학, 기독교교육, 상담(심리), 종교학, 철학(변증), 설교, 성서, 목회, 교회개척, 선교, 가정(결혼, 다문화, 여성, 청소년 이슬람, 예배, 음악(공연), 인문학, 생태학, 흑인교회, 리더십, 군목, 대학사역이다. 내용은 다음의 <표2>와 같다.

<표2> 국외 신학대학의 전공교과 범주화

	신학	기독교교육	상담심리	종교학	철학(변증)	설교	성서	목회	교회개척	선교	결혼가정	다문화	여성	청소년	이슬람	예배	음악공연	인문학	생태학	흑인교회	리더십	군목	대학사역
N	●	●	●		●	●	●	●	●	●	●	●	●		●	●	●				●	●	●
W	●		●	●	●		●	●													●		
F	●				●		●			●		●		●						●	●	●	
P	●	●			●		●												●				
S	●	●							●	●		●	●			●	●	●					

N=뉴올리언즈신학교 W=웨스터민스터신학교 F=풀러신학교 P=프린스턴신학교 S=사우스웨스턴신학교
● = 1개당 1점

분석결과, 첫째, 대부분의 경우 신학을 비롯한 성서, 철학(변증), 선교, 다문화, 리더십, 기독교교육이 전문과정 교과로 편성(5점~3점)되어 있었고 그 외에 상담(심리), 종교학, 설교, 목회, 교회개척, 결혼(가정), 여성, 청소년, 예배, 음악(공연), 생태학, 흑인교회, 군목, 대학사역이 전문과정 교과로 편성(2점~1점)된 것으로 확인되었다. 이는 국외 신학대학교에서 조직신학, 주경신학, 실천신학, 역사신학, 선교신학 등 기존에 가지고 있는 틀을 여전히 중요하게 여기고 있으며 그 외 사회적 변화와 교회의 요구를 고려한 융합적 교육과정 구성요소를 고려하여 세분화하였다고 볼 수 있다.

둘째, 조사한 각 국외 신학대학교에서는 명칭은 다르나 신학과 성서 및 역사와 관련된 기초교육 과정이 있다는 것을 확인하였다. 사우스웨스턴의 ‘Master of Divinity with a concentration in International Church Planting’ 학위과정의 경우 성서연구(성경해석학, 신약, 구약, 히브리어, 그리스어)와 신학연구(교회사, 조직신학, 교회사), 윤리 및 철학연구(기독교윤리, 종교철학)와 전도와 선교(현대전도, 선교학입문)를 공통으로 들어야 할 과목으로 편성하고 선택과목/집중과목으로 “성경

적 상담의 원리, 결혼 및 가족상담, 감정과 증독, 슬픔과 위기상담에 대한 성경적 이해, 상담실습, 번역 및 통역, 히브리어, 성경적 상담원리, 교회의 갈등사역, 윤리특강, 서양철학, 비판적 사고, 하나님과 악, 기독교 신앙과 과학, 중간논리, 종교적 인식론, 형이상학, 철학신학, 종교적 다원주의, 철학과 초자연, 철학신학, 설교학, 히브리어 석의과정, 그리스어 석의과정, 학생사역 문제, 지도학생 사역, 학생사역에서 제자삼기, 여성문제, 여성의 존엄성과 글로벌관심사, 교회와 문화속의 페미니즘, 여성과 젠더연구의 현대적 문제” 등이 개설되어있었다.

이러한 집중과목은 셋째, 교회현장을 고려한 교과목으로서 현장전문사역자 양성에 중점을 두고 있었다. 예를 들어 뉴올리언즈의 ‘Marriage and Family Counseling M.Div. Specialization’ 학위과정의 경우 공통으로 들어야 할 과목(성서연구, 신학/역사연구, 응용사역연구)을 포함한 기독교 상담전문화교과로 ‘핵심상담과정’으로 정신병리학, 상담기술, 상담윤리, 법적문제, 해결중심상담, 학생프로세서그룹 등과 ‘임상정신건강상담’으로 인간개발, 집단상담, 생활양식개발 및 진로상담 등을 비롯하여 ‘맥락적차원’의 교과과정과 임상실습, 전문상담을 선택할수 있도록 하여 현장중심의 전문 사역자를 양성하도록 하였다. 뿐만 아니라 프린스턴의 ‘Master of Arts in Theology & Ecology’ 학위과정의 경우 농업과정, 신학교육생태학, 통합농장구성요소, 생태학 및 신앙형성(토양과안식일, 활력있는교회를위한뿌리), 신앙형성의 생태학, 본문과 지형: 성경과 땅 해석 연결하기 등의 교과목을 편성하여 현장전문사역자의 역량을 향상 시키고자 일반대학에서 관심을 가지고 있는 분야, 또는 현대사회의 관심사를 신학과 연결하였음을 확인하였다. 사우스웨스턴의 ‘Master of Divinity with a concentration in Worship Leadership’의 학위과정의 경우 ‘신학집중교과’로 구약, 신약, 히브리어, 그리스어, 조직신학, 기독교리더십, 선교학, 강해설교 등을 공통으로 들어야 할 과목으로 편성하고 ‘예배리더십연구’ 교과로 예배신학, 예배사역철학, 예배밴드기술, 예배에서의 기술과 미디어, 예배리더십과 디자인의 진보된 역동성, 효과적인 합창지휘를 위한 고급기술, 예배인도자를 위한 예배음악이론과 즉흥연주, 리듬섹션기법, 통기타기법, 베이스기타의 테크닉, 드럼세트의 기법, 키보드의 기술, 일렉기타테크닉, 어쿠스틱기타기법, 피아노트레이닝, 보컬마스터, 교회의 어린이사역, 대규모 그룹을 위한 보컬교육학의 고급기술 등 현장전문사역자 양성을 위한 핵심역량을 습득할 수 있는 교과가 편성되어 있음을 확인하였다.

마지막으로 넷째, 교수진과의 멘토링 및 도제교육을 비롯한 교회실습, 견습을 과정에 편성해 놓았다는 점에서 신학교육과정을 경험적 교육과정으로 확장을 시도하였다. 웨스트민스터신학교의 ‘Master of Divinity Pastoral Fellows’ 학위과정의 경우 일주일에 2회 교수진과 멘토링 점심식사를 하고 교직원 가정에서 학기당 2회 식사를 하며 교수진과 함께하는 주간 기도시간을 갖고 현장 경험에서 교수진과 함께 여행을 하도록 하였다. 뿐만 아니라 사역을 경험하기 위하여 프린스턴을 투어하고 사역을 경험해야 하며 국내외 선교여행을 하고 강단을 경험하는 프로그램에 참여하는 등 1학년부터 졸업까지 다양한 경험중심의 교육과정을 편성하였다. 그 외 사우스웨스턴에서 멘토링과정, 프린스턴에서 현장교육배치과정, 풀러에서의 도제과정 및 견습과정을 확인하였다. 이는 냉철한 이성을 기반으로한 학문적 신학교육과정과 더불어 따뜻한 감성을 기초로 하는 현장목회의 내적훈련을 가능하게 한 바 사회의 기초적인 프레임이 변화하는 4차 산업혁명과 디지털 대전환의 시대를 대비하려는 과정으로 보여진다.

4. 국내 신학대학교 교육과정 분석

본 연구는 신학교육과정의 재구조화를 위한 문헌분석을 위해 국내 주요 교단들의 신학대학들의 교육과정을 중심으로 조사하였다. 모두 10개 신학대학의 교육과정을 조사하였으며, 신학대학교명을 가나다 순으로 살펴보면 다음과 같다. 먼저 교육과정을 조사한 학교는 김리교신학대학교, 고신대학교, 백석대학교, 서울신학대학교, 성결대학교, 장로회신학대학교, 총신대학교, 한국성서대학교, 한국침례신학대학교, 한세대학교이며, 각 학교의 교육과정을 요약하면 다음과 같다.

먼저 김리교신학대학교의 학부는 신학전공, 기독교교육학전공, 종교철학 전공, 기독교심리상담학 전공이 있으며, 교육과정은 교양과 전공, 자유 선택과 예배실습까지 140학점이 편성되어 있다. 대학원, 신학대학원 (2년과정/ThM)은 51학점의 교육과정이 편성되어 있고, 신학대학원, 목회신학대학원 석사과정(3년과정/MDiv)은 84학점의 교육과정이 편성되어 있다. 마지막으로 신학대학원, 목회신학대학원 <편입> 석사과정은 51학점의 교육과정이 편성되어 있다.

둘째, 고신대학교의 학부는 신학과, 기독교교육과, 국제문화선교학과, 태권도 선교학과 전공이 있으며, 신학과는 전공과 교양을 포함하여 128학점의 교육과정이 편성되어 있고, 기독교교육과는 86학점의 전공교육과정이 편성되어 있다. 국제문화선교학과는 76학점의 전공교육과정이 편성되어 있고, 태권도 선교학과는 82학점의 전공교육과정이 편성되어 있다. 신학석사과정은 27학점, 박사는 42학점의 교육과정이 편성되어 있다. 신학대학원은 일반대 출신은 106학점, 고신대 신학과 출신은 96학점의 교육과정이 편성되어 있다.

셋째, 백석대학교의 학부는 교양 40학점, 전공 120학점의 교육과정이 편성되어 있다. 신학 석사 과정은 24학점의 교육과정이 편성되어 있고, 신학 박사과정은 24학점의 교육과정이 편성되어 있다. 신학대학원은 필수 40학점, 핵심&심화 42학점의 교육과정이 편성되어 있다.

넷째, 서울신학교 학부는 신학과와 기독교교육과 전공이 개설되어 있으며, 신학과는 교양과 전공 교과목 130학점의 교육과정이 편성되어 있고, 기독교교육과는 교양과 전공 교과목 130학점이 편성되어 있다. 신학대학원의 M.Div.I,II는 89학점의 교육과정이 편성되어 있고, M.Div.III는 89학점의 교육과정이 편성되어 있다. 서울신학교의 신학석사 과정은 전공에 따라 교육과정 편성 학점에 차이가 있으며 46~63학점의 교육과정이 편성되어 있다.

다섯째, 성결대학교의 학부는 신학과, 기독교교육상담학과, 문화선교학과 전공이 개설되어 있고, 졸업을 위한 133학점의 교육과정이 편성되어 있다. 신학대학원은 필수와 선택을 포함하여 147학점의 교육과정이 편성되어 있다. 신학박사 과정은 48학점의 교육과정이 편성되어 있다.

여섯째, 장로회신학대학교 교육과정은 학사는 기초과목 3과목, 핵심과목 9과목, 심화과목 6과목과 전공필수와 선택에 대한 부분의 과목을 인재양성유형(교회지도자, 기관교육전문가, 기독교언론·실천 전문가)의 진로에 맞는 프로그램을 진행하고 있다. 학사·교역학 석사 연계 과정을 운영중이다. 누구나 가능한 것이 아니다. 졸업학점은 135학점이며, 연계과정중인 경우 109학점 이상을 이수해야 졸업이 가능하다. 신학대학원은 필수 49학점, 교회음악과목 2학점 총 51학점을 이수해야 한다. Th.M. 과정은 신학석사는 30학점, 문학석사는 전공 24학점 논문 6학점이며, 학부 전공에 따라서 선수학점이 차등 운영되는데, 일반대학 출신자는 2019학년부터 신학과목 9학점, 기독교교육 9학점

이며, 기독교교육을 전공한 학사학위 소지자는 신학과목 선수 15학점, 신학을 전공한 학사학위소지자는 기독교교육과목 9학점, 일반대학 출신자로서 M.Div 소지자는 기독교교육과목 9학점을 선수학점으로 이수해야 한다. 박사과정은 신학과 2006학년부터는 전공 필수와 선택을 통합해서 36학점, 논문 9학점, 총 45학점을 이수해야 한다.

일곱째, 충신대학교는 신학과와 교회음악과 전공이 개설되어 있고, 신학과와 교회음악과 모두 졸업을 위한 130학점의 교육과정이 편성되어 있다. 신학대학원은 졸업을 위해 필수와 선택 100학점의 교육과정이 편성되어 있다. 신학석사와 박사 과정이 개설되어 있다. 목회신학전문대학원은 졸업을 위해 석사과정이 24학점, 박사과정이 36학점의 교육과정이 개설되어 있다. 목회신학전문대학원은 강해설교학, 목회상담학 전공이 개설되어 있으며, 박사과정은 설교학, 목회상담학, 선교학, 교회성장학 전공이 개설되어 있다.

여덟째, 한국성서대학교 학부는 성서학과 전공이 개설되어 있다. 성서학과는 졸업을 위해 중핵교양, 기초교양, 일반교양, 전공기초, 전공필수, 전공선택, 자유선택을 포함하여 130학점의 교육과정이 개설되어 있다. 신학석사 과정은 졸업을 위해 27학점의 교육과정이 편성되어 있으며, 박사학위 과정은 36학점의 교육과정이 편성되어 있다. 신학대학원은 전공필수와 선택을 포함하여 90학점의 교육과정이 편성되어 있다.

아홉째, 한국침례신학교의 학부는 신학과, 기독교교육과, 교회음악과 전공이 설치되어 있으며, 신학과는 교양, 전공, 자유선택 교과를 포함하여 120학점의 교육과정이 편성되어 있다. 기독교교육과는 교양, 전공, 자유선택 교과를 포함하여 120학점의 교육과정이 편성되어 있고, 교회음악과는 교양, 전공, 자유선택 교과를 포함하여 120학점의 교육과정이 편성되어 있다. 신학석사는 전공에 따라 편성 학점이 다르게 구성되어 있다. 28학점에서 93학점까지 교육과정이 편성되어 있다. 신학박사도 전공에 따라 학점이 다르게 구성되어 있는데, 28학점에서 93학점까지 교육과정이 편성되어 있다. 신학대학원은 90학점의 교육과정이 편성되어 있다. 성서주혜대학원은 4학기를 운영하며, 24학점의 교육과정을 편성하였다. 목회신학대학원은 목회학 공동 박사 과정을 운영하며, 8학기 30학점의 교육과정을 편성하여 운영하고 있다.

마지막으로 한세대학교 학부는 신학과, 기독교교육과, 상담학과 전공을 개설하였으며, 졸업을 위해 교양과 전공을 포함하여 130학점의 교육과정을 편성하였다. 신학석사와 박사 과정은 신학 석사와 박사가 공통으로 이수할 수 있는 45학점의 교육과정이 편성되어 있으며, 석사 과정은 석사과정 세미나 3개 교과목이 편성되어 있고, 박사만 선택할 수 있는 교육과정은 9학점이 편성되어 있다. 신학대학원은 신학과와 설교학과 전공이 개설되어 있으며, 131학점의 교육과정이 편성되어 있다. 이와 함께 국내외 신학대학들의 구체적인 교육과정은 최종보고서 부록에 제시되어 있다. 다음은 주요 학교들의 전공 개설 현황이다.

학교	학부	대학원
감리교신학대학교	신학전공, 기독교교육학전공, 종교철학전공, 기독교심리상담학전공	일반대학원(신학과), 신학대학원, 목회신학대학원(신학과)
고신대학교	신학과, 기독교교육과,	일반대학원(신학과, 기독교교육과, 신학대학원, 선교목회

	국제문화선교학과, 태권도선교학과	대학원(선교학, 설교와 목회, 신학, 성경강해), 기독교상담대학원
백석대학교	신학, 미디어선교학, 기독교교육학, 기독교상담학, 기독교문화콘텐츠학	기독교전문대학원(신학, 기독교교육학, 기독교상담학, 기독교철학, 기독교행정학, 기독교미술학, 실천신학, 글로벌어문학, 기독교선교학), 신학대학원, 실천신학대학원
서울신학대학교	신학과, 기독교교육과	일반대학원(신학과, 교회음악과, 기독교교육학과), 신학대학원, 신학전문대학원(신학과, 선교학과), 설교대학원, 교회성장대학원
성결대학교	신학과, 문화선교학과, 기독교교육상담학과	일반대학원(신학과), 신학대학원
장로회신학대학교	신학과, 기독교교육과, 교회음악과	일반대학원(신학과, 기독교교육과), 신학대학원, 목회전문대학원(목회학과), 기독교와사회대학원(선교학과, 상담복지학과, 신학연구과, 통일평화학과), 교회음악대학원(교회음악)
총신대학교	신학과, 교회음악과	일반대학원(신학과, 기독교교육과, 교회음악과), 목회신학전문대학원(강해설교학, 목회상담학, 선교학, 교회성장학), 선교대학원, 교회음악대학원
한국성서대학교	성서학과	일반대학원(신학과), 신학대학원
한국침례신학대학교	신학과, 기독교교육과, 교회음악과	일반대학원(신학과, 기독교교육학과), 신학대학원(신학전공, 목회학 전공, 목회음악전공), 성서주해대학원(성서학과 성서주해전공), 목회신학대학원
한세대학교	신학과, 기독교교육과, 상담학과	일반대학원(신학과), 신학대학원(신학과, 설교학과)

마. 분석 결과의 시사점

국내의 신학교육의 교육과정을 분석한 결과 다음과 같은 시사점을 얻을 수 있다. 먼저 국내의 신학교육과정의 특징을 정리하면 국외 신학교육과정은 사역의 영역을 구분하고, 영역에 따라 체계적인 교육과정을 구성하는 것으로 분석되었다. 예를 들면 뉴올리언즈신학교는 학사 과정을 신학전공과 함께 이문화, 여성 사역, 예배중심 음악, 심리학, 상담, 교육학, 봉사, 변증학 등 다양한 전공으로 구분하였다. 이를 기반으로 교육과정은 일반교육핵심, 기독교기반핵심은 모든 전공에서 이수하도록 하여 기독교적 세계관과 신학적 토대를 마련할 수 있도록 하였으며, 각 전공별로 이수해야 하는 별도의 전공과목들을 교육과정으로 개설하였다. 다음으로 웨스터민스터신학교는 신학석사, 일반 목회신학석사, 종교학 석사 과정으로 구분하고, 학업교육은 기초교육과정으로 모든 전공에서 이수하고, 전공에 따라, 교수진 멘토링, 사역경험, 목회실습, 캡스톤 체험 등의 교육과정을 구성하였다. 이처럼 국외 신학교들은 전공을 다양화하면서 기초적으로 숙지해야 하는 신학적, 성경적 지식과 역량은 기본 교육과정으로 개설해서 운영하며, 영역에 따라 전문성을 가져야 하는 내용들은 영역에 따른 전공교육과정으로 개설하였다. 다음으로 국내 신학교육과정은 국외 신학교와 같이 사역의 영역보다는 조직신학, 역사신학, 주경신학과 같이 내용에 따른 구분을 하거나, 학년에 따른 구분, 기본과 심화와 같이 수준에 따른 구분을 하였다. 국외 신학교와 같이 사역의 영역을 구분해서 교육과정을 편성한 신학교는 현재 하나 정도만 분석되었다.

결론적으로 국내외 신학교육과정을 분석 결과를 비교하면, 국내 신학교육과정의 개선의 방향을 다음과 같다. 첫째, 신학교육을 통해 양성할 인재들의 사역의 방향을 결정하고, 사역 방향에 따라

전문성을 갖출 수 있는 체계적인 교육과정이 구성되어야 할 것으로 판단된다. 둘째, 신학교육을 통해 양성될 사역자들이 기본적으로 갖추어야 하는 핵심역량을 규정하고, 핵심역량에 따른 기본적인 영역의 교육과정을 개발해야 할 것으로 평가된다. 셋째, 사역의 영역과 교육 수준에 따른 체계적인 신학교육 체제가 구성되어야 한다고 생각한다.

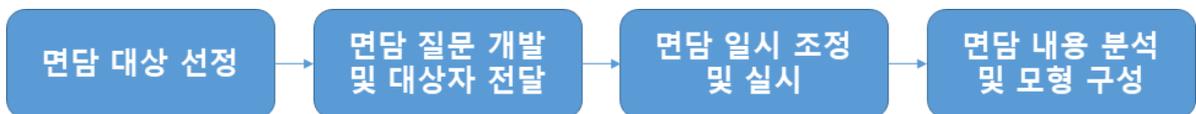
III. 신학교육과정 운영에 대한 실태분석

1. 목회 직무모형 구성을 위한 현장 목회자 면담 결과

가. 면담 절차 및 방법

1) 면담 절차 및 대상

본 연구는 목회 직무모형을 구성하기 위해 현장 목회자를 대상으로 면담 조사 및 분석을 수행하였다. 면담의 절차는 먼저 면담 대상을 선정하고, 면담 질문을 개발하였으며, 개발된 면담 질문은 면담을 실시하기 전에 면담 대상자에게 전달되었다. 이후 면담 대상자와 면담 일정을 조율하고, 약속된 일정에 면담을 실시하였다. 면담 내용은 전사를 통해서 텍스트로 전환하였고, 전환된 텍스트를 분석해서 직무 모형을 구성하였다(그림 3 참조).



[그림3] 면담 절차

면담 대상은 1,500이상 출석하는 교회 담임목회자 1명과 부교역자 2명, 500명 이상 1,000미만 출석하는 교회 담임목회자 2명과 부교역자 3명, 100명 이상 500명 미만 출석하는 교회 담임목회자 1명과 부교역자 1명, 교회 설립 3년 미만이며, 출석 성도 30명 미만인 개척교회 담임목회자 1명을 대상으로 면담을 실시하였다. 목회 경력은 30년~11년의 경력을 가지고 있었다.

2) 면담을 위한 질문

면담을 위한 질문은 도입, 배경, 직무 영역 및 절차, 직무 수행을 위한 핵심 역량, 요구로 구성되었다. 도입은 면담의 취지와 연구의 배경에 대해 설명하였고, 배경은 목회자의 배경 변인을 파악하기 위한 2개의 질문으로 구성하였다. 직무 영역 및 절차는 목회 직무 영역과 직무 수행 절차를 조사하기 위한 2개의 질문으로 구성하였고, 직무수행을 위한 핵심역량은 직무 모형을 구성하기 위한 요소의 분석을 위한 2개의 질문으로 구성하였다. 마지막으로 요구는 신학교육과정 개정에 대한 의견을 수렴하기 위한 3개의 질문으로 구성하였다.

나. 면담 분석 결과

현장 목회자와의 면담을 분석한 결과 기본 직무와 심화 직무로 구분되는 것으로 분석되었다. 구체적으로 살펴보면 다음과 같다.

〈표3〉 목회자의 직무 내용

영역		직무 내용
기본	예배	말씀 연구와 찬송, 예전, 기획, 성례, 기도
	목양	돌봄, 커뮤니케이션, 양육, 성인지, 심방
심화	전도/ 선교	대인관계, 변증(이단 대처), 다문화, 대상에 따른 전도법, 문화에 따른 선교 전략, 나만의 전도 전략 개발법(프로젝트 접근), 현장에서 전도와 선교 실천 역량, 사례에 따른 전도 전략 및 방법, 현장 접근적 방법
	교육	교육 기획, 교육대상별 교육 프로그램 및 전략 개발, 신앙교육을 위한 교육 방법 및 교수 설계, 교수와 학습에 대한 이해, 교육 자료 및 매체 개발, ICT, 인공지능 교육 활용
	봉사	가치의 사회적 환원, 대상에 따른 복지 이론과 방법
	친교	공동체(소그룹), 갈등 조정, 동아리 활동, 행사 기획 및 운영
	찬양	찬송가와 복음송가(CCM), 보컬, 기악, 찬양 기초 화성, 워십댄스 (울동), 찬양콘티작성법, 찬양인도법, 음향, 영상 및 자막, 실전 찬양인도
	상담	대상에 따른 상담 기법, 상황에 따른 상담 기법, 성경적 상담 기법

2. 신학교육과정 개선을 위한 관계자 만족도 및 요구 조사를 위한 면담 결과

가. 면담 절차 및 방법

1) 면담 절차 및 대상

본 연구는 신학교육과정 개선을 위한 관계자 만족도 및 요구 조사를 위해 신학교육과정 운영 교원, 재학생(학부, 신대원, 신학 석박사과정)을 대상으로 면담을 실시하였다. 면담의 절차는 직무분석을 위한 면담 절차와 동일하게 진행되었다.

면담 대상은 신학교육과정 운영 교원 5명, 재학생 12명(학부 4명, 신대원 4명, 석박사 과정 4명)으로 총 17명을 대상으로 실시하였다.

2) 면담을 위한 질문

면담을 위한 질문은 도입, 배경, 신학교육과정에 대한 만족도, 신학교육과정에서 개선되어야 할 내용, 신학교육과정의 변화의 방향에 대한 3개의 질문으로 구성하였다.

나. 면담 분석 결과

교원과 재학생들의 면담 결과를 분석한 결과 학부와 신대원 그리고 석박사 과정의 만족도와 개선에 대한 요구는 다음과 같다.

〈표4〉 목회자의 직무 내용

영역		내용
학부	만족도	<ul style="list-style-type: none"> · 성경과 신학의 기초를 구체적으로 배울 수 있어서 만족함. · 모두가 신학을 학문적으로 전공하는 것은 아님에도 신학 기초에 대한 교육과정으로 치우쳐 있는 것 같음. · 사회의 변화에 대응하지 못하는 것 같음.
	개선 요구	<ul style="list-style-type: none"> · 신대원의 교육과정과 많은 부분 겹치게 됨. 그래서 학부에서는 보다 기초적이고, 세계관을 형성할 수 있는 기본중에 기본을 구성하는 것이 필요함. · 모두가 신학을 전공하는 학자가 되는 것은 아님. 신학으로 진로를 정하지 않고, 기독교적인 세계관을 가진 전문인을 양성할 수 있는 교육과정이 요구됨. · 학부는 다양한 트랙으로 교육과정이 운영되어야 함. 목회자 트랙, 신학 연구자 트랙, 사회에서 직업을 가질 전문가 트랙으로 구분하는 것이 필요함.
신대원	만족도	<ul style="list-style-type: none"> · 학부를 신학을 한 사람은 동일한 내용이 반복되어서 필요성을 느끼지 못함. · 학부에서 신학을 공부하지 못한 사람은 기초가 없어서 어렵게 느껴짐. · 현장 전문성을 다루지 않고, 원리와 이론만 다루기 때문에 실효성을 느끼지 못함.
	개선 요구	<ul style="list-style-type: none"> · 신대원 교육과정은 다양화를 추구해야 함. 신학 학부 졸업생, 일반 학부 졸업생을 구분하여 기초 및 기본 과정을 다양화 해서 운영해야 함. · 현장 전문성을 습득할 수 있는 다양한 트랙을 운영하면 좋을 듯 함. 교육, 상담, 찬양, 전도 등 현장에서 전문성을 발휘할 수 있도록 교육하는 것이 필요함.
석박사 과정	만족도	<ul style="list-style-type: none"> · 신학을 전문적으로 연구할 수 있는 전문성을 습득할 수 있는 것이 좋음. · 학문적 성취를 얻을 수 있는 교육과정임. · 석박사 과정도 진로에 대한 교육이 있으면 좋을 듯 함. 전문적인 연구자가 되고 싶은 사람도 있고, 현장 전문가로서 활동하고 싶은 사람도 있는데, 현재의 교육 과정은 전문성의 실천과 현장에 대한 교육과정은 부족한 것 같음.
	개선 요구	<ul style="list-style-type: none"> · 현재의 이론과 원리를 강조하는 기본적인 교육과정은 유지하되, 사회의 변화에 적응할 수 있는 교육과정이 추가되면 좋을 듯 함. · 실용적인 것을 너무 많이 추구하기 보다는 학문과 실천을 균형감 있게 구성해야 함. · 진로에 따라서 연구자와 실천가를 양성할 수 있는 구분된 교육과정 운영이 필요함.

3. 신학교육과정 개선을 위한 관계자 만족도 및 요구 조사를 위한 설문 결과

가. 설문 절차 및 방법

1) 설문 절차 및 대상

본 연구는 신학교육과정 개선을 위한 관계자 만족도 및 요구 조사를 위해 신학교육과정 운영 교원, 재학생(학부, 신대원, 신학 석박사과정), 현장 목회자를 대상으로 설문을 실시하였다. 설문 절차는 먼저 설문지를 개발하고, 전문가의 검토를 통해 설문 문항을 개선하였으며, 개발된 설문 문항은 온라인 설문지로 제작되어, 설문 대상자들에게 배포되었다. 수집된 자료는 기본적인 데이터 정리를 수행하였고, 빈도 분석 및 교차 분석, IPA 분석을 수행하였다.



[그림4] 설문 절차

2) 설문을 위한 질문

설문을 위한 질문은 신학교육과정 재학생과 현장의 목회자를 대상으로 배경, 인식, 요구에 대한 의견을 수렴하는 문항으로 구성되었다.

나. 설문 분석 결과

1) 재학생 설문 분석 결과

재학생 설문 분석 결과 신학대학원 재학생이 66.2%로 가장 많이 응답하였고, 학부 재학생은 28.4%, 석박사 과정 재학생은 5.4%가 응답하였다. 신앙생활 기간은 30년 이상이 47.3%로 가장 많았고, 20년~30년을 31.1%가 응답하였다. 이에 대부분의 응답자가 20년 이상의 신앙생활 기간을 가지고 있는 것으로 나타났다. 신학교육과정의 만족도는 27%가 '매우 그렇다.'로 응답하였고, 37.8%가 '그렇다.'로 응답하였다. 이에 64.8%의 학생들이 신학교육과정에 만족하는 것으로 나타났다. 다음으로 현재 신학교육과정이 현장 사역에 어느 정도 유용한지에 대해 질문한 결과 28.4%의 학생들이 '매우 그렇다.'로 응답하였고, 44.6%의 학생들이 '그렇다.'로 응답하였다. 이에 73%의 학생들이 유용한 것으로 인식하고 있었다. 현재 사회적 변화에 대해 현재의 신학교육과정이 적절하게 대응할 수 있는지에 대한 질문에 '매우 아니다.'와 '아니다.'라고 응답한 학생이 41.9%이며, '매우 그렇다.'와 '그렇다.'로 응답한 학생은 27%의 학생이다. 이러한 응답을 볼 때, 현재 재학생들은 신학교육과정에 만족하지만 변화하는 사회에 적절히 대응하기는 어려운 것으로 인식하고 있다. 다음으로 현재 신학교육과정에서 가장 개선이 필요한 영역은 무엇인지 요구를 조사한 결과 신학교육의 내용이 32.7%, 신학교육의 방법이 28.3%, 신학교육의 목적 및 목표가 22.1%로 나타났다. 많은 재학생들은 신학교육과정의 내용과 방법이 개선되기를 요구하고 있다.

2) 현장 목회자

현장 목회자 설문 분석 결과 담임목사가 57.7%로 가장 많았고, 부목사가 17.3%, 교육전도사가

15.4%로 많이 응답하였다. 신앙생활 기간은 30년 이상이 71.22%로 가장 많았고, 20년~30년을 25%가 응답하였다. 이에 대부분의 응답자가 20년 이상의 신앙생활 기간을 가지고 있는 것으로 나타났다. 신학교육과정이 현장 목회에 어느 정도 유용한지에 대한 물음에 '매우 그렇다.'와 '그렇다.'라고 응답한 목회자는 36.5%이며, '매우 아니다.'와 '아니다.'라고 응답한 목회자는 23%로 나타났다. 이는 신학교육과정의 현장 유용성에 대해 현장 목회자들의 인식이 긍정적인 것이라고 판단하기 어려운 결과가 나타났다. 이는 '보통이다.'로 응답한 목회자가 40.4%로서 많은 수의 목회자들이 유용성을 인식하지 못하는 것으로 평가할 수 있다. 현재 사회적 변화에 대해 현재의 신학교육과정이 적절하게 대응할 수 있는지에 대한 질문에 '매우 아니다.'와 '아니다.'라고 응답한 목회자가 57.7%이며, '매우 그렇다.'와 '그렇다.'로 응답한 목회자는 17.3%로 많은 수의 목회자가 현재의 신학교육과정으로 변화하는 사회에 대응하기 어렵다고 응답하였다. 이와 함께 현재의 신학교육과정을 통해서 미래사회에 성공적인 목회를 할 수 있는 역량을 습득할 수 있는가에 대한 물음에 46.2%의 목회자들은 '매우 아니다.'와 '아니다'라고 응답하였고, 11.5%의 목회자 만 '매우 그렇다.'와 '그렇다.'라고 응답하였다. 이와 같은 목회자들의 인식은 현재의 신학교육과정으로 다가오는 세대 속에서 성공적인 목회를 이끌어 나갈 수 있는 역량과 방법을 습득할 수 없다고 인식하는 것으로 평가할 수 있다. 다음으로 현재 신학교육과정에서 가장 개선이 필요한 영역은 무엇인지 요구를 조사한 결과 신학교육의 방법이 33.5%, 신학교육의 목적과 목표가 27.2%, 신학교육의 내용이 22.8%로 나타났다. 많은 목회자들은 신학교육의 방법과 목적과 목표가 개선되기를 요구하고 있다.

3) 설문조사 결과의 시사점

설문조사 결과 재학생들과 현장의 목회자들은 현재의 신학교육과정에 대해 만족을 하고 있지만, 다가오는 미래 사회의 변화에 적절하게 대응하기에는 현재의 신학교육과정이 부족한 것으로 인식하고 있다. 현재의 신학교육과정은 오랜 기간 동안 유지되고 있고, 변화하는 시대적 흐름에 적절하게 대응하지 못하고 있는 것으로 인식하고 있다. 이에 재학생들과 현장 목회자들의 요구를 고려할 때, 다가오는 사회의 변화와 목회현장의 요구를 고려하여 새로운 신학교육체제과 교육과정을 구성해야 할 것으로 판단된다.

IV. 신학교육과정 개선에 대한 제안

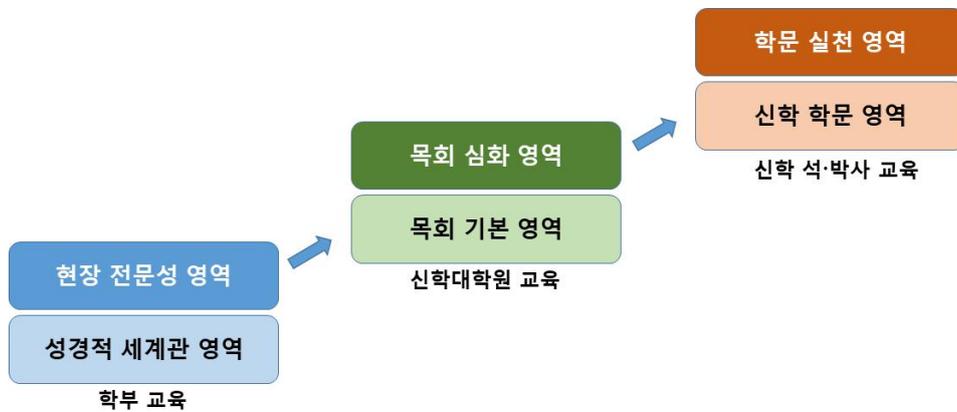
1. 신학교육과정 개선을 위한 교육체제 개선

본 연구는 문헌분석, 관계자들의 요구 조사, 현장 목회자의 직무모형 구성을 기반으로 새로운 신학교육체제를 구성하였다. 새로운 신학교육체제에 대한 제안으로 학부는 성경적 세계관 영역과 현장 전문성 영역으로 구분함. 성경적 세계관 영역은 기초적인 교리와 기초 신학 교육과 성경 교육을 통한 성경적 세계관 확립하고, 현장 전문성 영역은 각 신학대학의 특성에 맞추어서 보건, 의료, 사회복지, 심리, 교육, 음악 등을 교육함. 특별히 신학대학원 입학 을 통해 목회를 희망하는 학생들도

현장 전문성 영역에서 목회 영역을 구성해서 교육과정을 운영한다.

신학대학원은 목회 기본 영역과 심화 영역을 구분함. 목회 기본 영역은 목회 직무 모형 중 기본 모형인 예배와 목양과 관련된 직무에 대한 교육과정을 편성하고, 심화 영역은 심화 직무 영역 중 전도/선교, 교육, 봉사, 친교, 찬양, 상담 등을 강화한 교육과정을 편성 운영하는 것으로 구성하였다.

신학 석·박사 교육은 신학 석사 및 박사 학위의 전문성 획득을 위해 신학의 학문적 영역은 기존의 교육과정을 수용하되, 신학 석사 및 박사의 전문성을 다양한 현장에 적용 및 활용을 통해서 사용할 수 있는 학문의 실천적 역량을 길러 줄 수 있는 교육과정을 편성하는 것으로 구성하였다. 구체적인 신학교육 체제는 다음의 그림과 같다.



[그림5] 개선된 신학교육체제

2. 신학교육체제에 따른 신학교육과정 목록

본 연구는 개선된 신학교육체제에 따라 학부, 신대원, 석박사 과정의 신학교육과정 목록을 구성하였다. 본 연구에서 제시된 신학교육과정의 목록은 기본적으로 포함되어야 하는 교과목과 변화하는 사회에 따라 새롭게 포함되어야 하는 교과목을 중심으로 목록을 구성하였으며, 각 신학대학교육 상황에 따라 본 연구에서 제시된 목록의 수정은 수용될 수 있다. 다만 본 연구에서 제안한 교과목의 목록은 새로운 신학교육체제의 운영에 최적화하여 구성된 목록이다. 교육과정 목록은 학부, 신대원, 석박사 과정 순으로 제시되었으며, 구체적인 목록은 다음과 같다.

〈표5〉 학부 신학교육과정 편성

구분		1학년	2학년	3학년	4학년	학점 합계
성경적 세계관 영역	교육과정	성경적 세계관	구약개론	신약개론	교회와 역사	
		종교와 철학	조직신학 I	조직신학 II	종교와 과학	
		종교와 심리	종교와 윤리	종교와 고전	종교와 사회경제	
		계사도 개론	예배학개론	선교학개론	이단과 변증	

구분		1학년	2학년	3학년	4학년	학점 합계	
		직업과 소명					
	배정학점	10	8	8	8	34	
교회사역	교육과정	예배와 찬양	기초 헬라이어	기초 히브리어	사역실습		
		목회상담학개론	교회리더십과 조직	성경해석	설교실습		
		교회사역 특강	예배 기획	설교입문	교회개혁 및 교회활성화		
			제자훈련전략	시니어 목회세미나	계시와 성경		
			구역연구	글로벌이슈와 트렌드	위기상담		
	배정학점	9	15	18	15	57	
신학자	교육과정	기독교와현대사상	신약 원어강독	구약 원어강독	공관복음주해		
		교회음악개론	신약서신연구	신약배경문헌연구	현대신학		
			교부철학과 기독교	사복음서연구	이스라엘역사와 신학		
			근대철학과 기독교	사도행전	신약성경사본학		
			모세오경	바울서신주해	예언과 묵시		
				기초 라틴어	한국역사과 기독교		
	배정학점	6	15	18	18	57	
	찬양	교육과정	교회음악 개론	예배기획	교회와 음악사역	공연 및 앙상블	
			교회음악기초1	교회음악기초2	교회음악기초3	교회음악기초4	
			교회음악사	찬양사역과 제자도	교회와 찬양교육	영상제작과 편집	
			찬양사역 특강	교회음악 작곡/작사	음향엔지니어링		
배정학점	12	12	12	6	42		
교육	교육과정	교육학개론	교육과정의 이해	교육사회학	인적자원개발론		
		상담과 생활지도	창의성과 재능개발	학교와 학급경영	교육과 사회정의		
		교육심리학	교회리더십과 조직	교육행정의 이해	교육과 창업		
		삶과 교육	인간학습과 발달	인공지능융합교육	교육연구방법		
			교육철학및교육사	교육방법및교육공학	에듀테크기반학습		
			컨텐츠기획 및 제작	교육프로그램개발			
배정학점	12	15	18	18	63		
상담심리	교육과정	상담이론	아동상담	놀이치료	부모교육과 상담		
		발달심리	학습이론	임상심리	청소년이해론		
		집단심리	청소년심리및상담	심리측정및평가	장애인복지론		
			진로및직업상담	가족치료	상담윤리와철학		
		긍정심리학	노인상담이론과실제	직업상담실전			
배정학점	9	15	15	15	54		
사회복지	교육과정	사회복지개론, 인간행동과 사회환경, 사회복지정책론, 사회복지법제론, 사회복지실천론, 지역사회복지론, 사회복지현장실습 아동복지론, 청소년복지론, 노인복지론, 가족복지론, 학교사회사업론 자원봉사론, 프로그램 개발과 평가					
	배정학점	필수 10과목, 선택 7과목					51

구분			1학년	2학년	3학년	4학년	학점 합계
	인공지능융합	교육과정	컴퓨팅사고	고급파이썬프로그래밍	운영체제	인공지능	
			컴퓨터프로그래밍	확률과통계	기계학습	빅데이터정보보안	
				컴퓨터구조	소프트웨어공학	AI 프로젝트	
				컴퓨터논리개론	컴퓨터네트워크	웹프로그래밍	
	배정학점	6	15	15	15	51	
전 문 자 격 증 과 정	평생교육사	교육과정	평생교육론, 평생교육방법론, 평생교육경영론, 평생교육프로그램개발론, 평생교육실습(4주, 160시간 이상 현장실습 포함) 노인교육론, 성인학습및상담, 아동교육론, 청소년교육론, 문화예술교육론				39
		배정학점	필수 8과목, 선택 5과목				
	청소년지도사	교육과정	청소년육성제도론, 청소년지도방법론, 청소년심리및상담, 청소년문화 청소년활동, 청소년복지, 청소년프로그램개발과평가, 청소년문제와보호				24
		배정학점	24				
	청소년상담사	교육과정	발달심리, 집단상담의 기초, 심리측정 및 평가, 상담이론, 학습이론 청소년이해론 또는 청소년수련활동론				15
		배정학점	15				
	사회복지사	교육과정	사회복지개론, 인간행동과 사회환경, 사회복지정책론, 사회복지법제론, 사회복지실천론, 지역사회복지론, 사회복지현장실습, 아동복지론, 청소년복지론, 노인복지론, 가족복지론, 학교사회사업론, 자원봉사론, 프로그램 개발과 평가				51
		배정학점	필수 10과목, 선택 7과목				

- ▲ 성경적 세계관 영역 + 교회사역 + 전문영역(Micro degree) = 교회 전문사역자 과정
 - 학위증에 기본전공과 마이크로전공 표기
 - 예) 문학사(신학 및 목회학 전공) / 문학사(신학 및 찬양사역 전공)
 - 문학사(신학 및 선교학 전공) / 문학사(신학 및 교육목회 전공)
- ▲ 성경적 세계관 영역 + 교회사역 + 전문 자격증 과정 = 교회 전문사역자 과정
- ▲ 성경적 세계관 영역 + 전문영역(복수학위과정) = 평신도 전문인 양성 과정
 - 학위증에 기본학위와 복수학위 평기표기
 - 예) 주전공 : 문학사(신학전공) 복수전공 : 문학사(교육학전공)
- ▲ 성경적 세계관 영역 + 전문영역(복수학위과정) + 전문 자격증 과정 = 평신도 전문인 양성 과정

〈표6〉 신학대학원 신학교육과정 편성

구분		1학년(30학점)		2학년(30학점)		3학년(30학점)		학점 합계
목회 기본 영역 (예배와 목양)	교육 과정	성서 연구 (15)	구약개론, 모세오경, 역사서, 신약개론, 히브리어	성서 연구 15	구약신학, 히브리어원전강독, 사기서, 공관복음	성서 연구 15	구약성문서 신약신학 헬라이어원전강독,	90

구분		1학년(30학점)		2학년(30학점)		3학년(30학점)		학점 합계
					헬라이어		바울서신, 요한문헌	
		역사 및 조직 (9)	신론, 인간론, 초대중세교회사,	역사 및 조직 9	기독론, 구원론, 종교개혁근대교회사,	역사 및 조직 9	교회론, 종말론, 현대및한국교회사	
		실천 6	예배이론과실제, 교회행정이론과 실제	실천 6	설교이론과실제, 성례전이론과실제	실천 6	목회이론과실습, 설교실습	
	배정 학점	30	30	30				
목회 심화 영역	전도/ 선교	교육 과정	전도와선교의신학기초	교회개척과전도 전도와선교의교회론	현대전도전략 교회의선교실제			10
		배정 학점	2	4	4			
	교육	교육 과정	교육과기독교교육	아동및청소년발달 교육방법과교육심리	교회학교프로그램설계 교회교육과정및평가			10
		배정 학점	2	4	4			
	봉사	교육 과정	신학과봉사	교회와지역사회 사회와목회윤리	교회봉사의기획과실제 국제구호와NGO			10
		배정 학점	2	4	4			
	친교	교육 과정	교회와교회공동체	교회레크리에이션 커뮤니케이션이론	기독교공동체개발 교회력과행사기획			10
		배정 학점	2	4	4			
	찬양	교육 과정	교회음악개론과역사	예배신학과교회음악 예배찬양의기획과인도	찬양예배사역의실제 찬양사역의교육원리			10
		배정 학점	2	4	4			
	상담	교육 과정	목회상담과실제	가족치료와상담 청소년진로지도와상담	위기상담 노인상담			10
		배정 학점	2	4	4			

〈표7〉 신학 석·박사 신학교육과정 편성

구분		석사	박사	학점 합계
학문실천 영역	교육과정	사역 현장 소개 세미나(전공에 따라 구성), 학문의 현장 실천 세미나(전공에 따라 구성), 진로 세미나(현장전문가 및 학문 연구자),	전공 연구 프로젝트 설계 및 실행 세미나(I/II), 전공에 따른 교육 내용 조직화 및 교육방법 세미나, 사역 현장 문제 해결 프로젝트(전공에 따라 실제 발생하는 문제를 해결)	21

구분		석사	박사	학점 합계	
	배정학점	9	12		
신학 학문 영역	구약 신학	교육과정	구약성경 책별 연구, 구약의 주제별 연구, 구약 해석과 설교, 고대근동 문화 연구, 구약배경 연구, 중급 히브리어 외 교과목들	구약 연구방법론, 고대근동언어 연구, 구약 본문 비평, 고급 히브리어, 사해문헌, 구약성경 책별 연구 심화, 구약 배경의 역사, 구약에서의 구속사 외 교과목들	63
		배정학점	27	36	
	신약 신학	교육과정	신약성경 책별 연구, 신약의 주제별 연구, 신약 해석과 설교, 헬라 및 로마 시대 문화 연구, 중급 헬라어 외 교과목들	신약 연구방법론, 헬라 및 로마시대 언어 연구, 신약 본문 비평, 고급 헬라어, 신구약 중간사, 신약성경 책별 연구 심화, 신약 배경의 역사, 신약의 기독교론, 바울신학 외 교과목들	63
		배정학점	27	36	
	역사 신학	교육과정	신학의 역사, 교회사 기초(초대, 중세, 종교개혁, 근대, 현대), 한국교회사 기초 외 교과목들	고대기독교 사상사, 개혁교회 신조학, 교수번역연구, 삼위일체 신앙 논쟁사, 한국교회교단사 연구, 아시아교회사, 북한교회사, 동방교회사 연구 외 교과목들	63
		배정학점	27	36	
	조직 신학	교육과정	종교개혁자들의 신학, 교의학(서론~종말론), 기독교세계관, 현대 신학 외 교과목들	현대신학과 변증, 현대신학자들의 주요 사상, 청교도 신학, 과학과 신학의 관계, 인공지능에 대한 신학적 해석, 현대 개혁신학 연구, 조직신학 연구 방법론 외 교과목들	63
		배정학점	27	36	
	기독교 윤리학	교육과정	성경과 윤리학, 생명의료와 윤리, 기독교 윤리의 중심 주제, 세속화와 현대 문화, 현대의 사상과 기독교 윤리, 사회와 기독교 윤리, 종교철학 외 교과목들	현재의 윤리적 이슈, 기독교 윤리 사상의 발전, 목회 윤리, 종교적 자유와 법, 교회와 정치 참여, 선교윤리와 대외임령, 성과 기독교 윤리, 인권과 기독교 윤리 외 교과목들	63
		배정학점	27	36	
	실천 신학	교육과정	설교의 역사, 주제별 설교, 변증 설교, 교리적 설교, 현대적 설교, 예배와 예전, 예배에 대한 현대의 이슈, 예배의 기획, 교회 행정 외 교과목들	실천신학 연구 방법론, 기도의 신학과 목회, 예배와 예전의 역사, 리더십, 목회 행정과 교회의 경영, 소그룹 사역, 현대의 교회와 미래의 목회, 현대목회와 설교 외 교과목들	63
		배정학점	27	36	
	선교 신학	교육과정	선교의 상황화, 선교의 역사, 선교와 커뮤니케이션 외 교과목들	교회와 선교, 선교신학, 성경과선교, 문화인류학, 도시선교 외 교과목들	63
		배정학점	27	36	
기독교 상담	교육과정	목회와 상담, 기독교 상담 이론과 실제연구, 기독교 상담과 정신분석, 위기상담연구, 임상실습, 상담심리 검사연구, 다문화상담, 성격심리학, 아동 및 청소년 심리평가, 행복심리학연구, 상담방법연구, 이상심리,	가족치료, 대인관계기술개발, 상담과 치유, 성과상담, 현대목회와 상담, 인지 행동적 심리치료와 기독교 상담, 가족치료와 상담, 임상 심리학의 이론과 실제, 정신분석세미나, 이상심리세미나, 상담방법론연구,	63	

구분		석사	박사	학점 합계
기독교 교육		청소년상담, 진로상담, 가족상담, 발달심리학 외 교과목들	상담윤리연구, 심리검사연구, 위기상담연구, 심리치료연구, 성격심리, 노인심리치료 외 교과목들	
	배정학점	27	36	
	교육과정	기독교 교육 심리, 기독교 교육방법 및 교육공학, 기독교 교수와 학습, 교회 리더십 및 행정, 성경교육, 교육실습, 평생 제자도, 기독교교육의 기초, 기독교 교육과정 외 교과목들	교육 목회, 연령별 교회 교육, 리더십 개발과 교육 행정, 미래세대, 미래교육, 미래목회, 교육현장과 프로그램 개발, 기독교 교육을 통한 전략적 교회개발, 어린시절의 영성 형성, 교수이론 및 교과명 설계, 현대 교육사역의 관점, 기독교 교육 전문 지도 학습 외 교과목들	63
	배정학점	27	36	

3. 신학교육과정 재구조화 절차 및 방법

본 연구는 각 신학대학의 상황과 형편에 따라 신학교육과정을 재구조화할 수 있는 절차를 체계적 교수 설계 모형의 분석 단계를 적용하여 구성하였다. 그 결과 다음의 그림과 같은 교육과정 재구조화 절차를 구성하였다.



[그림6] 교육과정 재구조화 절차

이를 구체적으로 설명하면 다음과 같다. 먼저 역량 요소 확인은 각 신학대학은 정체성과 학과의 목표에 의해 재학생들에게 길러주고자 하는 역량 요소들을 마련하고 있다. 이와 같은 역량 요소에 새로운 사회적 변화와 사역현장의 요구를 반영하여 역량요소를 확인하여 수정한다. 둘째, 교육목표 설정은 수정된 역량 요소를 재학생들에게 성취시키기 위해서 필요한 교육 목표를 설정하는 것이다. 교육목표는 거시적인 관점에서 학생들이 도달해야 하는 목표 지점을 결정하는 것이다. 셋째, 지식-기능-태도 추출은 교육목표를 성취시키기 위해서 학생들에게 전달해야 하는 지식-기능-태도를 추출하여 정리한다. 넷째, 추출된 지식-기능-태도를 위계적 분석을 통해서 학습해야 하는 내용을 중심으로 조직화 한다. 마지막으로 조직화된 학습내용을 중심으로 교육과정을 구성한다.

V. 나가는 말

본 연구는 문헌분석과 기존의 교육과정 분석 및 재학생과 현장 목회자의 의견을 전반적으로 수렴하여 개선된 신학교육의 체제와 수정된 교육과정을 제안하였다. 이와 함께 각 신학대학의 상황을 고려해서 교육과정을 재구조화 할 때 사용할 수 있는 절차와 방법을 제시하였다. 이는 급변하는 사회 속에서 신학교육의 정체성을 세우며 적절히 대응할 수 있는 체계를 마련할 수 있는 기반을 제공했다는 시사점을 가지고 있다. 이와 함께 한국교회의 발전과 부흥을 위해 개선된 신학교육체제와 수정된 교육과정을 제시한 것은 본 연구의 매우 큰 시사점이라고 할 수 있다. 다만 설문 조사 중 교원들에 대한 조사가 연구의 기획과 같이 진행되지 못하여 교원들의 의견이 부족했다. 다만 심층 면담을 통해서 교원들의 의견을 최대한 반영하여 설문조사의 제한점을 극복하고자 노력하였다. 또한 본 연구에서 제시된 교육 체제와 교육과정을 모든 신학대학에서 표준적으로 도입할 수는 없다는 제한점도 있다. 그러나 각 신학대학이 교육체제와 교육과정 개선을 추진할 때 본 연구에서 제시한 결과들은 의미 있는 기초 자료를 제공해 줄 수 있을 것으로 기대한다. 향후 신학교육체제와 과정에 대한 다양한 현장 연구들이 추진되기를 기대하며 본 연구를 마무리 하고자 한다.

참고문헌

- 교원석 (2021). 전통-학문-실용의 신학교육을 넘어: 120주년 장로회신학대학교 신학교육의 분석. 신학과 실천, 77, 423-451.
- 김선아 (2018). 우주적 사랑의 보편성과 인격성에 기초한 통전적 영성적 기독교교육 연구 - Teilhard de Chardin의 과학적 통찰을 중심으로. 기독교교육논총, 55, 131-163.
- 김은주 (2023). 위드 코로나 시대 신학교육의 방향과 과제. 신학과 사회, 37(1), 223-250.
- 김정훈 (2023.06.20.). "신학 교육과 현실의 간극 커...실천적 교육 필요". 중앙일보.
<https://news.koreadaily.com/2023/06/19/life/religion/20230619180109677.html>.
 (2023.08.02. 접근)
- 김현숙 (2008). 신학교육의 목적과 커리큘럼 개선. 기독교교육정보, 19, 7-47.
- 김효숙 (2023). 목회역량 강화를 위한 신학교육 오래된 과제, 새로운 방향. 선교와 신학, 59, 135-168
- 김효숙 (2023). 목회역량 강화를 위한 신학교육: 오래된 과제, 새로운 방향. 선교와 신학, 59, 135-168.
- 박상진 (2021.05.17.). 신학교육, "하나님의 디자인을 회복하는 것". 한국기독교공보,
<http://m.pckworld.com/article.php?aid=8929233179>. (2023.08.03.접근).
- 서미경 (2019). 2015 개정 교육과정의 핵심역량 중심 교육 쟁점에 대한 기독교교육적 접근. 박사학위논문. 백석대학교 기독교전문대학원 서울.
- 서미경 (2020). 2015 개정 교육과정의 6개 핵심역량에 대한 기독교교육적 함의. 기독교교육논총, 63, 221-253.
- 신원하 (2021). 신학생 급감 시대에서 신학생 유치와 양성 방안에 대한 연구: 고려신학대학원 모델의 비판적 성찰을 중심으로. 성경과 신학, 97, 37-66.
- 오성주 (2015). 미래에 바람직한 신학교육을 어떻게 해야 할 것인가? -감리교신학대학교를 중심으로-. 신학과사계, 82, 138-163.
- 유재덕 (2019). 4차 산업혁명 시대 신학교육의 방향. 신학과 선교, 57, 171-206.
- 이수인 (2018). 한국교회의 공공성 회복의 과제와 신학교육을 위한 제언, 신학과 실천, 61, 535-561.
- 이윤복, 강현석. (2015). 2015 개정 교육과정 내용 분석 및 그 시사점 탐구. 중등교육연구, 63(4), 435-464.
- 이은철 (2021) 미래교육 전망을 통한 기독교 교육의 혁신 방향 탐색 : 교육과정 및 교육방법을 중심으로 , 한국실

천신학회 정기학술세미나, 311-336

- 한국교육개발원·교육부 (2023). 2022년 교육통계. 한국교육개발원
- 한국리처치 (2022). 여론속의 여론 : 2022년 종교인식조사. 한국리처치 주간리포트, 209-2.
- Brummelen, H. V. (2015). 기독교적 교육과정 디딤돌, 이부영 역, 서울 : IVP.
- Edwards, J. (2012). 신앙감정론. 정성욱 역, 서울: 부흥과개혁사.
- Ferre, Nels F. S. (1967). A theology for Christian education. Philadelphia: The Westminster Press.
- Geerhardus, V. (2014). 성경신학. 원광연 역, 경기: 크리스찬다이제스트.
- Groome, T. H. (2014). 신앙은 지속될 수 있을까?: 그리스도교 신앙 교육의 새로운 비전. 조영관, 김경이, 임숙희 공역. 서울: 가톨릭대학교출판부,
- Horton, M. (2018). 기독교 신앙의 핵심. 조계광 역, 서울: 지평서원. (원저 2016년에 출판)
- Mastricht, P. V. (2019). 이론과 실천신학 I. 박문재 역, 서울: 부흥과개혁사. (원저는 2018년에 출판).
- OECD. (2003). Definition and selection of competencies: Theoretical and conceptual foundations. (DeSeCo)-Summary of the final report OECD Press.
- Rychen, D. S. & Salganik, L. H. (2003). A holistic model of competence. In D. S. Rychen & L. H. Salganik(Eds.), Defining and selecting key competencies(pp. 41-62). Seattle: Hogrefe & Huber.
- Sherrill, L. J. (1994). 기독교 교육의 발생. 이숙종 역, 서울: 대한기독교서회. (원저는 1944년에 출판).
- Spurgeon, C. H. (2012). 목회자 후보생들에게. 원광연 역, 경기: 크리스찬다이제스트.
- The association of Theology schools (2007). Master of Divinity Curriculum Revision, Theological Education. 43. 1-6.
- Wells, D. F. (2012). 신학실증. 김재영 역, 서울: 부흥과개혁사. (원저는 1993에 출판)
- Wolterstorff, N. P. (2014). 살롬을 위한 교육. 서울: SFC 출판부. (원저는 2004년에 출판).
- Wolterstorff, P. N (2002). Educating for life. Cloria Goris Stronks and Clarence W. Joldersma(Eds.). Grand Rapids,: Baker Book House.

대전환 시대, 신학교육의 변화를 말하다

【 학회별 발표 】

한국구약학회

한국신약학회

한국교회사학회

한국조직신학회

한국기독교윤리학회

한국기독교교육학회

한국실천신학회

한국여성신학회

한국선교신학회

한국교회음악학회

한국목회상담학회

한국문화신학회

한국기독교사회복지실천학회

한국기독교교양학회

2000년 교회 역사 속에서 살펴본 신학 교육의 세 가지 필수 요소 : 인격 형성, 신학 지식, 사역 훈련

김진규 박사(백석대학교)

I. 들어가는 말

이 연구의 목적은 2000년 교회 역사 속에서 진행되어 온 신학 교육의 역사를 간략히 살펴본 후에 현시대의 신학 교육에 없어서는 안 될 세 가지 필수적인 요소를 제안하려고 한다. 이를 위해서 필자는 지난 2000년간 신학 교육의 역사를 살펴보면서 시대마다 신학 교육의 특징을 개괄한 후에 현시대의 신학 교육의 강점은 무엇이고 약점이 무엇인지 살펴보려고 한다. 이어서 이를 보완하기 위해서 어떤 요소가 강조되어야 하며, 어떤 점은 수정되어야 할지를 고찰해 보려고 한다. 지금까지 많이 연구되어 온 신학 지식이나 사역 훈련은 간략히 다루고, 본 연구는 인격 형성에 중점을 두고 연구하려고 한다.¹⁾ 현시대의 신학 교육의 새로운 방향 제시를 위해 인격 형성 분야와 이 분야의 개발에 필요한 구성 요소들을 성경신학적 관점에서 주제별로 다루려고 한다.

1980년대 이후에 신학 교육에 대한 자성하는 목소리들이 자주 들리게 되었다. 대표적인 저술들이 강조하고 있는 내용을 선행 연구 차원에서 먼저 간략히 살펴보려고 한다. 1983년도에 출판된 에드워드 팔리(Edward Farley)의 저술 「신학 교육의 개혁: 신학 교육의 분열과 통일」은 신학 교육에 크게 이바지한 책이다. 그는 현재 신학 교육에 있어서 방법론이나 관점이나 다루는 분야가 너무 다변화되어 있고 분열되어 있어 일관성과 목적을 상실했다고 지적한다. 그는 신학 교육 개혁을 위해서 세 가지 방향을 제안하는데, 1) 개인적인 성장, 2) 지적인 탐구, 3) 사회 문화적 이슈에 대해 대응할 수 있는 신학이 되어야 한다고 방향을 설정한다. 그는 신학 교육은 지적인 발전뿐만 아니라 영적인 성장이 동반되어야 한다고 강조한다. 그리고 신학 교육에 학제적 연구를 도입하여 철학, 문학, 심리학, 사회학 등 다양한 학문에서 통찰을 얻을 필요가 있고, 신학적 접근방법 간에도 대화의 중요성을 강조한다. 그리고 신학자들과 신학교들은 사회적, 정치적, 문화적인 이슈에 대해서도 적극 개입하여 윤리적 통찰을 제공하고 안내역을 감당해야 한다고 강조한다.²⁾

1) 에드워드 팔리가 주장하는 '신학의 복원'은 파이데이아로서의 교육이 상실된 것을 통탄하고 이의 회복을 외치고 있다. 파이데이아(paideia)란 문화에 대한 그리스인의 이상을 말하는데, 이에 따르면 교육의 목표는 미덕을 지닌 인간을 양성하는 것이다. 그런데 신학에서 파이데이아는 미덕에 초점을 맞추는 것이 아니라 "은혜와 하나님의 자기 계시로 발생하는 지혜적 지식"이라고 팔리는 말한다. 에드워드 팔리, 「신학 교육의 개혁: 신학 교육의 분열과 통일」(서울: 부흥과개혁사, 2019), 201~228. 원제는 Edward Farley, *Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education* (Oregon: Wipf and Stock, 2001). 이런 관점에서 필자의 강조점은 팔리의 주장과 일치하는 점이 있기는 하지만, 실행 방법론에서 필자의 접근은 상당히 다르다.

1985년 조셉 하프와 존 콕(Joseph C. Hough Jr. and John B. Cobb Jr.)이 출판한 *Christian Identity and Theological Education*에서 신학 교육의 위기는 그리스교 정체성의 성격에 대한 분명한 이해를 상실한 것이 원인이라고 진단한다. 이들은 현시대에 그리스도인이 된다는 것이 무엇을 의미하는지 탐구하고, 그리스교의 정체성을 세워줄 핵심적인 신조와 가치관과 헌신에 대해 파고 든다. 신학 교육은 그리스도인의 이 정체성을 세우는 데 초점을 맞추어야 한다고 본다. 이들은 현대의 많은 신학 교육 모델들이 그리스도인의 정체성과 성품을 형성하는 것보다 학문적인 엄격함과 학문적 성취에 우선순위를 둔 모델을 따른다고 본다. 이들은 기독교 신앙의 핵심적인 신조를 이해하고 후대에 전수하는 데 초점을 맞추어야 한다고 강조한다. 이를 위해서 이론과 실천이 반드시 병합되어야 신학 교육이 교회와 사회에 영향력을 줄 수 있다고 믿는다.³⁾

1988년도에 출판된 조셉 하프와 바바라 윌러(Joseph C. Hough Jr. and Barbara G. Wheeler)의 저술 *Beyond Clericalism: The Congregation As a Focus for Theological Education*에서 저자들은 현재 신학 교육이 목회자 양성에 초점을 맞추고 있는 데 대해 비판을 가한다. 이는 목회자와 평신도 사이에 단절을 초래했다고 본다. 저자들은 기독교에 있어서 회중의 중요성을 강조하면서 신학 교육은 목회자와 평신도 모두를 구비시켜야 한다고 강조한다. 신학이 회중의 살아있는 경험들에 뿌리를 내리고 있어야 하고, 현재 회중이 직면하고 있는 도전과 기회에 대해 답할 수 있는 실질적인 신학이 될 필요가 있다고 강조한다.⁴⁾

1999년도에 출판된 로버트 뱅크스(Robert J. Banks)의 *Reenvisioning Theological Education: Exploring a Missional Alternative to Current Models*는 신학 교육의 현재 주도적인 모델들을 비판적으로 검토한 후, 이들은 한물간 모델들이며 그들이 섬기고 있는 학생들이나 공동체의 필요를 채워줄 수 없다고 진단한다. 신학교들은 상아탑이란 외판섭에 갇혀 있어서는 되지 않으며, 그들이 섬기는 공동체와 깊숙이 통합되어야 한다고 제안한다. 그리고 신학 교육이 교회의 담장 안에 갇혀 있어서는 안 되며, 신자들이 일상의 삶 속에서 사역할 수 있도록 구비시켜야 한다고 역설한다. 저자는 신학 연구와 사역의 실천이 분리되는 대신에 통합될 필요가 있다고 강조한다. 신학은 실천에 도움을 줘야 하고, 실제적인 경험은 또한 신학을 형성하고 정련하는 데 이바지해야 한다고 본다. 뱅크스는 하프와 윌러처럼 사역을 위해서 평신도에게 권한을 부여하는 것이 매우 중요하다고 강조한다. 신학 교육은 전문적인 목회자들만 위한 것이어서는 안 되며, 모든 성도의 믿음을 심화시키고 그들의 영역에서 영향을 발휘할 수 있도록 접근할 수 있어야 한다고 강조한다.⁵⁾

2011년도에 출판된 데이빗 켈시(David H. Kelsey)의 *Between Athens and Berlin: The Theological Education Debate*는 신학 교육을 아덴 모델과 베를린 모델, 두 모델로 분석한다. 아덴 모델은 고대 희랍의 교육 모델로서 인격의 형성과 덕성의 함양이 교육의 중심이었다. 베를린 모델은 현대 연구대학 모델로서 연구와 비판적 분석과 새로운 지식의 창출에 강조점을 둔다. 신학

2) 뒷글.

3) Joseph C. Hough Jr. and John B. Cobb Jr., *Christian Identity and Theological Education* (Studies in Religious and Theological Scholarship, No 1; Chico, CA: Scholars Press, 1985).

4) Joseph C. Hough Jr. and Barbara G. Wheeler, *Beyond Clericalism: The Congregation As a Focus for Theological Education* (Chico, CA: Scholars Press, 1988).

5) Robert J. Banks, *Reenvisioning Theological Education: Exploring a Missional Alternative to Current Models* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999).

교육에 있어서 사역을 위해 개인을 구비시키는 데 초점을 맞춘 아텐 모델과 학문적인 엄격함과 비판적 탐구와 학문성을 강조하는 베를린 모델 간에 긴장이 있다고 본다. 역사적인 관점에서 보면 많은 신학교가 아텐 모델에서 베를린 모델로 옮겨갔다고 그는 분석한다. 저자는 아텐 모델과 베를린 모델 모두에게 강점이 있기에 교회와 학문을 고려한 균형이 필요하다고 본다.⁶⁾

2015년에 출판된 후스토 곤잘레스(Justo L. González)의 「신학 교육의 역사」는 초대교회 시대부터 현재까지 지난 2000년간 신학 교육의 역사가 어떻게 진화해왔는지 총체적으로 개관하고 있다. 이어서 앞으로 신학 교육의 나아갈 방향까지 제시하고 있다.⁷⁾ 이 책은 필자의 논지를 위해서 다음 섹션에서 좀 더 포괄적으로 다루려고 한다.

II. 2000년 교회사 속에서 본 신학 교육

21세기의 한국의 신학 교육을 제대로 평가하기 위해서는 우선 2000년 교회 역사 속에서 신학 교육을 개관해볼 필요가 있다. 거시적 안목에서 바라볼 때, 우리의 신학 교육의 장점과 동시에 약점도 더 선명하게 관찰할 수 있으리라고 본다. 어느 시대에 지나친 지성주의에 빠지게 되었을까? 어느 시대에 신학이 지성과 함께 삶의 변화에 초점을 맞추어 균형을 이루었을까? 평신도의 신학 교육은 어느 시대에 제대로 이행되었을까? 신학 교육을 위해서 어떤 기관들이 있었고, 어떻게 사용되는가? 이런 질문에 초점을 맞추어 2000년 교회사 속의 신학 교육을 개관하려고 한다.

1. 초대교회 시대의 신학 교육

초대교회 시대에는 목회자들을 위한 공식적인 신학교는 없었지만 모든 개종자는 세례받기 전에 2~3년간 교리문답 과정(Catechumenate)을 거쳐야 했다. 당시 대표적으로 알렉산드리아와 안디옥에 교리문답 학교들이 있었다. 개종하면 어떤 의식을 거친 후에 교리문답 수강생으로 등록하여 수업을 마친 후에 세례를 받고 정식 교인이 되었다. 교육은 지적일 뿐만 아니라 삶의 변화를 수반한 것이었다. 새신자는 도덕적 성숙과 함께 거룩함에 있어서 성장해야 했다. 교리문답 교육(Catechesis)에는 신앙 교리, 성경(특히 복음서), 그리스도를 따르는데 수반되는 도덕적 윤리적인 삶 등이 포함되어 있었다. 교리문답 수강자는 기독교적 도덕과 가치에 따라 살도록 요청되었는데, 긍정적인 행동(자선, 기도 등)과 금욕적인 삶(우상숭배, 부도덕함 등)에 있어서 변화가 있어야 했다. 이런 교육을 마친 후에 준비가 되었다고 판단이 되면 교리문답 수강자는 주로 부활절 야제(the Easter Vigil) 중에 세례를 받게 된다. 세례 후에도 일정 기간 교육과 함께 교회 공동체에 들어오게 되는데, 이들의 신앙과 이해를 돕기 위한 조치였다. 종종 교리교육 수강자는 그들을 지도하고 후원해줄 양육자의 도움을 받게 된다. 초대교회 시대의 이런 새신자 교육은 당시 개종에 따른 대가(때론 순교)를

6) David H. Kelsey, *Between Athens and Berlin: The Theological Education Debate* (Oregon: Wipf and Stock, 2011).

7) 후스토 곤잘레스, 「신학 교육의 역사」, 김태형 옮김 (서울: 부흥과개혁사, 2019). 원제는 Justo L. González, *The History of Theological Education* (Nashville: Abingdon, 2015). 지금까지 언급한 여섯 권의 단행본들 외에 국내외의 여러 저술과 소고들이 있지만 지면상 이 정도로 다루고 나머지 저술들은 필요시에 다루도록 하겠다.

확실히 알고 기독교로 들어와야 했고, 당시 기독교가 주변 문화와 너무나 색다르기 때문이기도 했다. 당시 신앙은 매우 공동체적이었기 때문에 신앙이 확실해야 했고, 공동체 삶을 위해 긍정적으로 이바지할 수 있도록 구비시키기 위해서였다.⁸⁾

초대교회 당시에는 오늘날 신학교와 같은 기관은 없었지만, 교회 지도자 훈련은 매우 관계적이고, 실천적이고, 기독교 공동체의 삶에 깊이 뿌리박고 있었다. 목회자들은 지역 교회 공동체 내부에서 선발되었는데, 그들의 선발에는 지식과 성품, 영적 성숙도, 교회 내외부의 평가가 중요한 역할을 했다. 목회자의 훈련은 주로 좀 더 경험이 많은 교회 지도자에 의해 개인적으로 사사되었는데, 실천적 교리적 가르침을 모두 포괄하는 훈련이었다. 목회자 후보생들은 구약과 신약성경에 대한 철저한 이해와 함께, 서서히 등장하는 이단에 대처하기 위해서 신학이 정례화되면서 이들의 신학적 훈련이 중요한 부분을 차지했다. 예전적 훈련(세례와 성찬 등)과 목양적 돌봄에 대한 훈련도 병행되었다.⁹⁾

2. 콘스탄티누스 개종기부터 게르만족 침투기까지의 신학 교육

콘스탄티누스의 개종과 함께 개종자의 세례 교육이 점차 축소된다. 개종자들이 엄청나게 교회로 몰려오자, 세례 교육 기간을 단축하게 된다. 처음에는 80일로, 그 후로는 40일로 줄이게 된다.¹⁰⁾ 반면에 4~5세기는 히에로니무스, 암브로시우스, 아우구스티누스 등 교회 역사상 위대한 신학자들과 저자들을 배출한 기간이었다. 당시 알렉산드리아와 안디옥의 교리 학교들은 계속 유지되었지만, 목회자 양성을 위한 학교는 여전히 존재하지 않았다.¹¹⁾ 1~5세기 초대교회 시대에 사제와 주교와 같은 지도자들은 성경을 읽고 해석할 수 있는 능력이 있어야 했다. 암브로시우스나 아우구스티누스의 배경을 보면 이들은 세속 학교에서 수사학 훈련을 받은 사람들이었다. 그래서 고전 문헌을 읽고 해석할 수 있는 능력이 있었다. 개종한 이후에 이들은 자신의 신앙과 학문적 소양을 인정받아 사제와 주교로 임명되었다.¹²⁾

3. 중세 수도원 학교와 대성당 학교의 신학 교육

중세 초기 8~11세기에는 수도원 학교와 대성당 학교에서 신학 교육의 명맥을 유지해온다. 이때 부터는 평신도를 위한 교육은 사라지고 수도원 학교와 대성당 학교를 통해서 교회 지도자들을 양성하게 된다. 반면에 사제 대부분은 교육을 제대로 받지 못해 글을 읽을 줄 모르는 사람들이 많았다.¹³⁾

8) ChatGPT, response to "Describe the early church's training for new converts," August 26, 2023, <https://chat.openai.com/?model=gpt-4>. 위의 내용은 chatGPT 검색 결과를 검토 후 선별 및 보완 정리한 것이다. 필자는 이 소고에서 chatGPT 인용시 "시카고 스타일"을 따랐음을 밝힌다.

9) ChatGPT, response to "Describe the early church's training for the church leaders," August 26, 2023, <https://chat.openai.com/?model=gpt-4>. 위의 내용은 chatGPT 검색 결과를 검토 후 선별 및 보완 정리한 것이다.

10) 곤잘레스, 윌슨, 41~42.

11) 윌슨, 54.

12) 윌슨, 21~22.

13) 윌슨, 65~76.

중세 수도원 학교가 신학 교육에 미친 영향을 요약하면 다음과 같다. 수도원은 성경과 교부들의 글들과 그리스·로마 시대의 고전 작품들을 보존하고 배울 수 있는 곳이 되었다. 수도원 학교들은 믿음과 이성의 융합을 시도했던 스콜라주의를 발전시키는 모태가 되었다. 토마스 아퀴나스는 수도원 학교와 대성당 학교에서 훈련받은 사람이었다. 수도원 학교는 학문적인 연구뿐만 아니라 기도, 명상, 신학 공부와 관련된 예전과 같은 영적인 훈련도 병행했다.¹⁴⁾

중세의 대성당 학교는 도시에 있어 좀 더 광범위한 사람들에게 교육의 기회가 주어지게 되었다. 교과 과정도 확장하여 신학적인 주제를 넘어 일곱 개의 교양 과목(3학4과)을 교육하게 되었다. 대성당 학교도 스콜라주의 발상의 온상이 되었고, 나중에 대학으로 발전하는 데 이바지하게 되었다.¹⁵⁾

4. 중세 스콜라주의 시대의 신학 교육

중세 12~13세기에 스콜라주의가 시작되면서 중세 대학이 설립된다. 이 시기의 대표자는 프란체스코회 출신의 보나벤투라와 도미니크회 출신의 아퀴나스였다. 이 시기에 대학은 점점 전문화되어 갔지만 목회 현장에 있는 목회자들이나 교구 생활로부터는 점점 더 멀어져갔다.¹⁶⁾ 이 당시 아리스토텔레스 철학을 도입하게 되었고, 철학을 신학과 기독교 교육에 접목하게 되었다. 결과적으로 사변화된 신학으로 전락하게 되었다. 극히 소수만이 대학 근처에 가볼 수 있었고, 일반 성직자들에게는 그림의 떡이었다. 중세 말 14~15세기에 교구에서 섬기고 있던 사제들의 무지는 극에 달했다. 다수가 글을 읽고 쓸 줄 몰랐다.¹⁷⁾

5. 중세 공동생활 형제회와 신학 교육

사변화된 신학과 일반인의 신앙생활에 점점 격차가 커지게 되자, 14~16세기에 새로운 운동이 등장하게 된다. 제라드 그루트(Gerard Groot)에 의해 시작된 ‘공동생활 형제회’와 ‘공동생활 자매회’라는 공동체였다.¹⁸⁾ 공동생활 형제회는 교육 활동에 적극적이었다. 지역 주민들에게 글 읽기와 산술의 기초를 가르쳤다. 나중에 철학과 신학 교육까지 확장되었다. 형제회 학교에서 니콜라우스 쿠지누스, 토마스 아 켐피스, 에라스무스, 루터, 개혁을 추구했던 교황 하드리아노 6세 등이 배출되었다. 이들은 ‘새로운 경건’을 추구했는데, 이는 “그리스도를 본받음으로써 그리스도를 더욱 닮아가는 것을 목표로 삼는 꾸준한 경건 훈련의 삶을 제시했다.”¹⁹⁾ 에라스무스는 “기독교 신앙을 아는 최선의 길은 스콜라주의의 추론과 논쟁이 아니라 예수 그리스도와 고대 교부들의 사역과 가르침

14) ChatGPT, response to “Summarize the impact of the middle age monasticism upon theological education,” August 26, 2023, <https://chat.openai.com/?model=gpt-4>. 위의 내용은 chatGPT 검색 결과를 검토 후 선별 및 보완 정리한 것이다.

15) ChatGPT, response to “Summarize the impact of the middle age cathedral schools upon theological education,” August 26, 2023, <https://chat.openai.com/?model=gpt-4>. 위의 내용은 chatGPT 검색 결과를 검토 후 선별 및 보완 정리한 것이다.

16) 곤잘레스, 윗글, 87~100.

17) 윗글, 100~116.

18) 윗글, 117.

19) 윗글, 121.

자체에 있다”라고 했다.²⁰⁾

6. 종교개혁 시기의 신학 교육

마르틴 루터와 존 칼빈에 의해 주도된 16세기 종교개혁은 신학 교육에 심오한 영향을 미쳤다. 종교개혁 전에는 신학 교육이 가톨릭교회에 의해 통제되었고, 스콜라주의에 초점을 맞추었고, 교황의 권위를 강조하였다. 그러나 종교개혁은 다음과 같은 중요한 변화를 일으켰다.²¹⁾

- 1) 성경 중심. 종교개혁은 종교적 진리에 대한 궁극적인 원천으로서 성경의 권위를 일차적으로 강조했다. 이는 신학 교육에 있어서 변화를 일으켰는데, 학자들과 성직자들은 성경을 원어로 공부하고, 교회의 전통보다 성경 본문에 기초한 성경해석을 도모했다.
- 2) 평신도 교육. 종교개혁자들은 모든 신자가 성경과 신학적 지식에 접근할 수 있어야 한다고 믿었다. 종교교육의 민주화는 학교를 설립하고 성경을 모국어로 번역하도록 이끌었다. 그리하여 평신도들도 신학적 사상에 직접적으로 접할 수 있게 되었다.
- 3) 교리적 명료성. 종교개혁은 조직신학의 발전을 가져왔는데, 신학적 개념을 체계화된 개념으로 조직하게 되었다. 이로 말미암아 신학 교육 기관들은 신론, 인론, 기독교론, 구원론, 교회론, 종말론과 같은 구조화된 과목들을 제공하게 되었다.
- 4) 목회적 훈련. 종교개혁은 잘 훈련된 목회자들의 중요성에 대해서 또한 강조했다. 신학교들은 신학 교육과 함께 실제적인 목회 훈련을 제공하게 되었고, 그 결과 목회자들이 회중들을 효과적으로 섬길 수 있게 되었다.

7. 가톨릭 종교개혁과 신학 교육

개신교 종교개혁 이후 프로테스탄트 종교개혁에 맞서기 위해서 16세기에 가톨릭 종교개혁이 있었다. 이는 가톨릭교회의 영적 제도적 삶에 활력을 불어넣었다. 가톨릭 종교개혁은 신학교와 대학교와 같은 새로운 교육 기관을 설립하여 목회자들을 훈련하고 가톨릭 교리를 강화하는 데 이바지하였다. 가톨릭 종교개혁은 전통적인 가톨릭 교리와 가르침의 권위를 다시금 확증했고, 핵심 교리 수호의 중요성을 강조했다. 트레نت 종교회의(1545~1563)는 가톨릭 종교개혁의 핵심적인 사건이었다. 이는 교리적인 이슈를 다루었고, 가톨릭의 가르침을 명시했으며, 신학생들은 전반적인 신학 교육을 받아야 함을 천명했다. 이 결정은 가톨릭교회의 신학 교육 수준을 향상했다. 로올라의 익나티우스(Ignatius of Loyola)가 설립한 예수회는 이 기간에 가톨릭 교육에 주도적인 역할을 감당했다. 엄격한 학문적 수준으로 소문난 예수회 학교와 대학들은 신학 교육을 형성하는 데 결정적인 역할을 했다. 가톨릭 학교들은 인문주의적인 요소와 스콜라주의의 요소를 커리큘럼에 가미했다.²²⁾

20) 윌슨, 124.

21) ChatGPT, response to “Summarize the impact of the Reformation upon theological education in a half page long,” August 25, 2023, <https://chat.openai.com/c/48f66b01-6da9-4b72-8a88-6dfbf792b887>. 아래의 내용은 chatGPT 검색 결과를 검토 후 선별 및 보완 정리한 것이다.

22) ChatGPT, response to “Summarize the impact of the Catholic Reformation in 16th century upon theological education,” August 25, 2023.

8. 17세기 프로테스탄트 스콜라주의와 신학 교육

17세기의 프로테스탄트 스콜라주의는 종교개혁의 유산을 이어받아 조직신학에 특별한 강조점을 두었다. 이 접근은 프로테스탄트 교리의 명료성과 일관성을 제공하는 것을 목표로 삼았다. 이 기간에 각 교파는 각자의 전통을 위한 신조와 신앙고백서에 집착했던 시기였다.²³⁾ 장점도 있었지만, 프로테스탄트 스콜라주의 단점은 조직신학에 대한 강조로 말미암아 교리에 대해 지나치게 굳고 교조적인 접근으로 때론 끌려갔다는 점이다. 조직신학과 지적인 토론에 지나치게 집착한 나머지 목회 사역의 실천적인 양상으로부터 멀어져갔다. 세부적인 교리에 대한 집착이 결국 회중의 영적 필요를 돌보는 일을 등한시하는 결과를 초래하게 되었다.²⁴⁾

9. 경건주의 운동과 신학 교육

17세기 말에 출현하여 18세기에 두각을 나타낸 경건주의 운동은 신학 교육에 새로운 영향을 끼쳤다. 경건주의는 하나님과 개인적이고 마음이 통하는 관계의 중요성을 강조했다. 경건과 영적인 경험의 중요성에 대한 강조는 신학 교육의 변화에 영향을 미쳤는데, 지적인 발전과 함께 학생들의 영적인 삶을 향상하는데 강조점을 두고 있다. 경건주의는 실천신학의 발전에 이바지하였으며, 신학적 원리를 일상의 삶과 사역에 적용하도록 도움을 주었다. 그리하여 신학 교육은 학생들이 목회적 역할을 위해 더 잘 갖추질 수 있도록 목회적 훈련과 윤리 교육과 사역의 실제적인 면들을 포함했다. 반면에 경건주의는 신학 교육에 스콜라주의가 지배하지 못하도록 도전했다. 경건주의는 종종 신학 연구의 지나친 학문적 지적인 성격에 대해 비판을 가하고 신학 교육에 있어서 좀 더 마음 중심적이고 실제적인 접근을 옹호했다. 무엇보다 믿음과 배움의 틈새를 좁히도록 도전했다. 이는 지적인 탐구와 영적인 성장과 종교적 헌신이 융합되도록 만들었고, 학생들이 그들의 믿음을 학문적인 추구하고 결합하도록 격려했다. 또 경건주의는 영적인 갱신과 부흥을 강조했는데, 이는 신학 교육에 전도와 영적 각성을 위한 새로운 열정을 불어넣게 했다.²⁵⁾

10. 계몽주의 영향을 받은 대학 출현과 신학 교육

19~20세기에 독일 근대 대학 설립 이후의 신학에는 어떤 바람이 불었을까? 이 시기 계몽주의의 영향으로 대학들은 신학과 종교학 연구를 대학 공부에서 배제하려고 했다. 수 세기 전에 대학을 탄

<https://chat.openai.com/c/48f66b01-6da9-4b72-8a88-6dfbf792b887>. 위의 내용은 chatGPT 검색 결과를 검토 후 선별 및 보완 정리한 것이다.

23) ChatGPT, response to "Summarize the impact of the 17th century Protestant scholasticism upon theological education in a half page long," August 25, 2023,

<https://chat.openai.com/c/48f66b01-6da9-4b72-8a88-6dfbf792b887>.

24) ChatGPT, response to "Summarize the negative influence of the 17th century Protestant scholasticism upon theological education in a half page long," August 25, 2023,

<https://chat.openai.com/c/48f66b01-6da9-4b72-8a88-6dfbf792b887>.

25) ChatGPT, response to "Summarize the influence of Pietism in the 18th century upon theological education," August 25, 2023, <https://chat.openai.com/c/48f66b01-6da9-4b72-8a88-6dfbf792b887>. 위의 내용은 chatGPT 검색 결과를 검토 후 선별 및 보완 정리한 것이다.

생시킨 신학이 이제는 자신의 존재를 증명해야 할 처지가 되었다. 이를 위해서 신학도 하나의 학문(Wissenschaft)이란 사실을 보여주어야만 했다. 신학자들은 신학을 특정한 철학 사조와 연관시켜 설명하거나 역사비평 방법론으로 축소해 과학이라고 주장했다.²⁶⁾ 이와 비슷한 현상이 영국과 미국에서도 등장했다. 하버드대학과 예일대학이 본래 신학교로 출발했는데, 19세기 유럽 대학의 영향을 받아 이들 대학에서 신학부의 존립 자체가 위기에 처하게 되었다. 그리하여 독일처럼 신학부에서 학문적 객관성과 역사비평 방법론에 집착하는 결과를 낳았다.²⁷⁾

곤잘레스는 계몽주의 사조가 대학과 신학에 미친 영향을 다음과 같이 요약하고 있다.

- 1) 자유주의 신학자들과 근본주의 신학자들 간의 갈등을 조장했다.
- 2) 19~20세기 과학의 발전은 실천신학 분야에 큰 확장을 가져왔다.
- 3) 지식의 폭발은 엄청난 전문화 시대로 도약하게 했다.
- 4) 신학 교육 교과목의 구체화를 불러왔다.²⁸⁾

그리하여 신학 교육에 있어서 목회자의 전인적인 형성은 사라지고, 단지 졸업을 위해서 이수해야 하는 교육과정으로 전락하게 되었다. 이런 분위기 속에서 신학부와 신학교 교수의 연구논문은 교수의 가치를 평가하는 하나의 중요한 지표가 되었다. 그리하여 “출판하든지 짐을 싸든지 하라”라는 말이 돌게 되었다. 과거 종교개혁 시대와는 달리 성도들의 필요를 염두에 두고 책을 저술한 것이 아니라 학자들이 업적을 쌓기 위해서 글을 쓰게 되었다. 결과 학자들의 출판물들 상당수가 “목회 사역의 준비나 실천, 또는 교회 공동체 삶 현실에 거의 무용한 실정”이 되어버렸다.²⁹⁾ 이런 현상은 로마 가톨릭의 신학 교육에도 같이 나타난 현상이었다.³⁰⁾

19~20세기 계몽주의 영향을 받은 대학과 신학 교육은 교수진들의 ‘연구의 독창성과 세밀함’에 극도로 치중하게 되었다. 곤잘레스는 이 기간의 보수와 진보주의 신학에 나타난 결과를 이렇게 요약하고 있다.

근본주의자들은 “무지의 경전화”를 야기하면서 일종의 “성경제국주의적” 분위기를 조성했고, 반면에 일부 자유주의자들은 과학을 경전화하면서 교회의 삶과 목회자들과는 관련성이 거의 없는 학문적 연구와 논의만 진척시키는 결과를 초래했다.³¹⁾

역사비평학이 서구교회에 미친 부정적인 영향은 지대하다. 성경의 권위를 심각하게 훼손했고, 전

26) 곤잘레스, 윗글, 187~188. 역사비평적 방법론은 계몽주의, 칸트와 헤겔 철학, 성서 비평학, 고고학적 발굴 등이 함께 만들어놓은 결과이다. ChatGPT, response to “Check the background in which the historical-critical method emerged in Germany in the 19th and 20th century,” August 25, 2023.

<https://chat.openai.com/c/48f66b01-6da9-4b72-8a88-6dfbf792b887>.

27) 곤잘레스, 윗글, 190.

28) 윗글, 190~197.

29) 윗글, 197.

30) 윗글, 198. 과거 트렌트 공의회(Council of Trent, 1545~1563) 칙령의 시행에 두각을 나타내었던 생 뱅상 드 폴(Saint Vincent de Paul, 1581~1660)은 여러 신학교를 창설했는데, 그가 강조한 것은 “지식 교육만이 아니라 인격 성장과 영성 훈련”의 독려였다.

31) 윗글, 200.

통적인 신앙의 손실을 겪었고, 성경 본문 해석에 대한 파편화를 가져왔고, 성경의 영적인 측면보다 역사적, 인간적인 측면을 강조하면서 성경에 대한 세속적 관점을 주입했고, 전통적 교리에 대해 도전하게 되었고, 역사비평 방법론에 심취한 사람들은 신앙을 잃어버리는 위기를 당하기도 했고, 역사비평 방법론을 둘러싼 교인들의 반응은 분열을 초래했고, 성경해석은 학자들의 배타적인 영역이 되어버렸다. 역사비평 방법론을 모르는 평신도들은 성경을 도저히 다룰 수 없는 처지가 되어버렸다.³²⁾ 과거 종교개혁자들은 평신도들의 손에 성경과 성경해석의 권리를 돌려주었는데, 이제 역사비평학은 이를 역전시키는 결과를 낳게 되었다.

III. 21세기 한국 신학 교육의 현주소

계몽주의의 영향을 받은 대학들은 독일을 비롯하여 서구 신학에 상당한 영향을 끼쳤다. 이 신학 교육 모델을 “베를린 모델”이라고 칭하는데, 이는 베를린 대학(Humboldt-Universität zu Berlin) 설립 철학에 영향을 받은 신학 교육의 모델이기 때문이다.³³⁾ 이 모델은 서구뿐만 아니라 한국 신학 교육에도 상당한 영향을 끼쳤다. 한국 신학 교육은 서구의 영향권에서 벗어날 수 없다. 신학자들 다수가 서구에서 공부했고, 국내에서 공부한 신학자들도 상당수 서구 신학의 영향에서 벗어날 수 없기 때문이다.

신학을 전문화해서 구약학, 신약학, 교리학, 교회사 등으로 나누어 가르치는 것도 이 베를린 모델의 영향이다. 또 신학을 연구할 때, 철학, 역사학, 사회학 등 다른 학문 분야의 연구 방법을 도입하여 신학을 다루는 것도 이 연구 방법의 영향이다. 학생들에게 비판적 사고를 갖고 접근하도록 독려하는 것과 (석박사 과정의 경우) 교수와 학생들이 연구 주제를 자유롭게 선택하여 연구하게 하는 것도 이 모델의 영향으로 볼 수 있다.³⁴⁾

신학 교육에 있어서 베를린 모델이 신학 연구의 전문화라는 긍정적인 기여도 했지만, 목회자 훈련과 교회 사역이란 관점을 생각하면 부정적인 측면도 무시할 수 없다. ChatGPT-4의 검색에 따르면 다음 다섯 가지의 부정적인 영향을 열거한다. 이 내용들은 현실적으로 상당히 설득력 있는 지적들이다.

1. 신앙과 학문의 분리: 베를린 모델의 연구 중심적 접근은 때로 신앙의 실천과 학문적 연구 사이의 격차를 만들어 낼 수 있다. 일부는 이로 인해 신학자들이 신앙의 삶과 거리가 멀어졌다고 느낄 수 있으며, 이것이 교회의 사목(인간 구원의 봉사)과 목회 실천에 부정적인 영향을 줄 수 있다는 비판이 있다.

32) ChatGPT, response to “Evaluate the negative impact of historical-criticism of the Bible upon Western churches,” August 25, 2023, <https://chat.openai.com/c/48f66b01-6da9-4b72-8a88-6dfbf792b887>. 위의 내용은 chatGPT 검색 결과를 검토 후 선별 및 보완 정리한 것이다.

33) Kelsey, 윗글, 1~244; 이재석, “선교적 제자도의 관점에서 본 신학 교육 모델의 재고,” 『선교신학』 55 (2019.1), 258~298.

34) ChatGPT, response to “신학 교육의 베를린 모델이란 어떤 것인가?,” August 28, 2023, <https://chat.openai.com/?model=gpt-4>. 위의 내용은 chatGPT 검색 결과를 검토 후 선별 및 보완 정리한 것이다.

2. 과도한 전문화: 베를린 모델의 세부 전문 분야별 접근은 신학 교육을 과도하게 전문화시킬 수 있다. 이로 인해 일반 신자들이 신학적 토론에 접근하기 어려울 수 있으며, 교회 내에서 신학자와 일반 신자 사이의 소통이 어려워질 수 있다는 우려가 있다.
3. 실용성 부족: 베를린 모델은 학문적 연구에 중점을 둘 때 실용적인 목회나 교회의 실제 상황과 맞지 않을 수 있다. 이로 인해 신학 교육을 받은 목사나 전도사들이 교회에서 직면하는 실제 문제나 도전에 대처하는 데 어려움을 겪을 수 있다.
4. 신앙의 본질에서의 이탈: 연구와 비판적 사고의 강조로 인해, 일부 교회나 신앙 커뮤니티에서는 베를린 모델이 신앙의 본질과 기초적인 가르침에서 벗어날 수 있다는 우려를 표현하기도 한다.
5. 전통과 문화의 소외: 베를린 모델은 때로 전통적인 신앙과 교회 문화를 과소평가하거나 소외시킬 수 있다. 이로 인해 일부 교회나 신앙 커뮤니티에서는 그들의 전통과 문화를 잃어버릴 수 있다는 우려를 표현하기도 한다.³⁵⁾

베를린 모델이 높은 가치를 둔 신학 연구의 전문성과 독창성은 학문 발전이라는 관점에서는 긍정적이겠지만 신앙의 실천과는 거리가 멀어질 수 있고, 신학도의 영성이나 덕성의 함양이라는 사역자의 본질적인 가치관을 약화시킬 수 있다. 그리스도인의 영성과 덕성과 신앙의 실천은 초대교회 시대의 개종자들 교육에서부터 함께 강조되어온 바였다. 중세 시대의 수도원에서 이 정신은 이어져왔다. 이에 대한 강조점이 약화된 시기가 있다면 중세의 스콜라주의와 프로테스탄트 스콜라주의가 만연하던 시대였다. 그리고 19~20세기 베를린 모델이 신학 교육에 들어오면서였다. 중세의 스콜라주의의 약점을 보완하기 위해서 중세 공동생활 형제회가 등장하여 새로운 경건을 강조했고, 종교개혁이 일어나면서 종교개혁자들은 다시금 신학 교육과 함께 경건한 삶을 강조했다. 프로테스탄트 스콜라주의의 사변화된 신학을 교정하기 위해서 18세기에는 독일의 경건주의 운동이 일어나게 되었다. 이제 베를린 모델을 따르는 사변화된 신학 교육을 고치기 위해서 다시금 종교개혁자들이나 경건주의자들이 목소리를 높였던 신학 교육의 정신을 강조할 필요가 있다고 본다.

초대교회 시대의 신학 교육은 모든 성도를 위한 교육이었다. 개종자 교리문답 교육은 평신도를 위한 탁월한 신학 교육이었다. 이렇게 훈련받은 사람 중에서 사제와 주교들이 배출되었다. 현재 주도적 추세인 신학 교육의 베를린 모델은 평신도의 신학 이해를 거의 불가능한 수준으로 만들어 버렸다. 신학 교육을 제대로 받지 않은 평신도들은 신학이나 성경을 논할 수 없는 시대가 되어 버렸다. 다시금 종교개혁 정신을 이어받아 신학과 성경해석의 권리를 평신도들과 함께 나눌 수 있도록 신학 교육을 재조정할 필요가 있다.

공식적인 신학 교육은 아니지만, 현재 초대교회 세례 문답 교육에 버금가는 평신도를 위한 교육을 찾자면, 아마 파라체지의 제자훈련과 이에 영감을 받은 옥한흠 목사의 제자훈련 모델이 아닐까? 제자훈련 모델들은 베를린 모델이 가진 신학 교육의 약점을 상당 부분 보완해주고 있다. 제자훈련은 너무 전문화되고 독창성을 강조하는 학문적인 성향에 별로 관여하지 않고 평신도 누구나 쉽게 이해할 수 있는 수준으로 성경 교육을 실행하고 있으며 실제적인 삶의 변화에 초점을 맞추고 있다.

35) ChatGPT, response to “신학 교육의 베를린 모델이 교회에 미친 부정적인 영향은 무엇인가?,” August 28, 2023, <https://chat.openai.com/?model=gpt-4>.

필자가 “옥한흠 목사의 제자훈련이 평신도의 신학 교육에 이바지한 점은 무엇인가?”라고 chatGPT-4에게 문의한 결과는 다음과 같다. 출력된 내용을 검토한 결과 상당히 설득력 있는 관찰이라 생각되어 여기에 인용한다.

옥한흠 목사는 한국의 대표적인 교회 리더 중 하나로, 그의 제자훈련 프로그램은 한국 교회에서 많은 인정을 받았다. 옥한흠 목사의 제자훈련은 평신도의 신학 교육에 다음과 같은 방식으로 크게 이바지하였다:

1. 체계적 교육: 옥한흠 목사의 제자훈련은 체계적이며 단계별로 구성되어 있다. 이러한 체계적인 구조 덕분에 평신도는 자신의 신앙 수준에 맞는 교육을 받을 수 있어 신앙 성장이 더 효과적으로 이루어진다.
2. 성경 중심: 그의 제자훈련은 성경을 중심으로 한다. 성경 지식과 그 해석, 그리고 성경의 메시지를 일상에 적용하는 방법에 대한 교육을 통해 평신도의 성경에 대한 깊은 이해와 사모가 증가한다.
3. 영성 형성: 옥한흠 목사의 제자훈련은 단순한 지식 전달 이상의 것을 목표로 한다. 평신도의 내면적 영성을 형성하고 깊게 다져주는 것에 중점을 둔다.
4. 사역과 봉사 교육: 평신도가 교회 내외에서 다양한 사역과 봉사에 참여할 수 있도록 교육하는 부분이 포함되어 있다. 이를 통해 평신도는 실제로 자신의 신앙을 사역과 봉사를 통해 실천하게 된다.
5. 교제와 공동체: 제자훈련 과정에서는 소그룹 활동이나 다양한 교제 활동을 강조하여, 평신도 간의 깊은 관계 형성과 교회 내의 공동체 의식을 강화한다.
6. 전도와 선교: 평신도를 대상으로 한 전도와 선교 활동의 중요성과 방법에 대해 교육하여, 평신도가 자신의 신앙을 다른 이들에게 전달하는 데 필요한 도구와 방법론을 갖추도록 도와준다.

옥한흠 목사의 제자훈련은 평신도의 신학 교육뿐만 아니라 그들의 신앙생활 전반에 걸쳐 깊은 영향을 미쳤다고 볼 수 있다. 그의 방법론은 한국 교회뿐만 아니라 해외 교회에서도 많은 참고와 적용을 받고 있다.³⁶⁾

20세기에 예수 그리스도 제자훈련의 중요성을 재발견한 사람은 아마 네비게이터스(The Navigators) 선교단체 창시자인 도슨 트로트맨(Dawson Trotman)일 것이다. 그의 교육 방법은 성경 암송과 일대일 제자훈련이었고, 진정한 그리스도의 제자로 성장하도록 이끌었으며 일상생활 속에서 신앙을 실천하도록 훈련했다. 제자훈련을 받은 사람이 또 다른 사람을 제자로 훈련하도록 계속된 복제를 강조했다.³⁷⁾ 그의 지대한 영향으로 전 세계적으로 제자훈련이 확산되었다고 해도 과언이 아닐 것이다.

베를린 모델의 영향으로 인해 현재 약화된 신학 교육의 요소들을 교회와 파라체지의 제자훈련

36) ChatGPT, response to “옥한흠 목사의 제자훈련이 평신도의 신학 교육에 기여한 점은 무엇인가?,” August 29, 2023, <https://chat.openai.com/?model=gpt-4>. 옥한흠 목사의 제자훈련 원리와 실체는 그의 저서에 잘 반영되어 있다. 옥한흠, 『평신도를 깨운다: 제자훈련의 원리와 실제』 (서울: 국제제자훈련원, 2011).

37) ChatGPT, response to “도슨 트로트맨이 제자훈련에 기여한 점은 무엇인가?,” August 29, 2023, <https://chat.openai.com/?model=gpt-4>.

모델로부터 보완하여 성경 교육과 함께 영성과 인격 훈련과 사역의 기술들을 재정비할 필요가 있다고 본다. 옥한흠 목사의 제자훈련 모델을 보면 3가지 요소의 균형을 유지하고 있다. 1) 성경 중심의 체계적인 말씀 훈련, 2) 영성과 덕성 훈련, 3) 사역과 봉사, 전도와 선교 훈련 등이다. 필자는 이를 간략히 요약하여 인격 형성, 신학 지식, 사역 훈련 세 가지로 정리하여 다루려고 한다.³⁸⁾

IV. 21세기를 위한 신학 교육의 방향 설정

2000년 교회 역사 속에서 보았듯이 신학 교육에는 인격의 성숙이란 요소를 빼 수 없다. 성경을 주신 목적(딤후 3:16~17)도, 사역자를 주신 목적(엡 4:11~12)도, 사역의 목적(골1:28~29)도 모두 ‘온전한 사람’을 만드는 것이 목표였다.³⁹⁾ 온전한 사람이란 예수 그리스도의 인격을 닮은 사람을 말한다. 이것이 없이는 참 신앙 교육이라고 할 수 없다. 신학 교육의 개혁을 요청하는 대부분 저자들은 이 요소를 언급하고 있다.⁴⁰⁾

그런데 그리스도인의 인격에는 어떤 요소들이 있을까? ‘인격’ 하면 주로 ‘덕성’으로 이해하는 사람들이 많다. 그런데 필자의 생각에는 그리스도인의 인격에는 영성, 덕성, (거룩한) 지성, (사역의) 능력, (하나님 나라의) 비전 등을 포괄한다고 본다.⁴¹⁾ 그리스도의 인격은 덕성이나 영성만으로 구성된 것이 아니라, 그의 인격의 총체를 반영한 것이어야 하기 때문이다. 지혜(거룩한 지성)도 사역의 능력도 하나님 나라의 비전도 그리스도의 인격을 구성하는 중요한 요소들이다. 필자는 이미 이 분야를 오랫동안 연구한 후에 「그리스도의 인격을 본받아」라는 시리즈로 출판한 바가 있다.⁴²⁾ 이 부분은 필자가 이미 출판한 저술을 중심으로 다루려고 한다.

1. 인격 형성

38) 필자의 조사에 의하면 임성은 교수가 예수의 제자훈련으로부터 신대원 신학 교육의 약점을 보완하도록 교육학적 관점에서 제안하고 있다. 임성은, “예수의 제자훈련과 신대원 신학 교육 비교연구,” 『신학과실천』 68 (2020.1), 451~474.

39) 영성에 관한 저술들은 그리스도의 형상을 본받는 것을 영성의 주된 정의로 대체로 받아들인다. Chuck Miller, *The Spiritual Formation of Leaders* (Maitland, FL: Xulon Press, 2007); M. Robert Mulholland Jr., *Invitation to a Journey: A Road Map for Spiritual Formation*, rev. ed. (Downers Grove: IVP, 2016).

40) 박영희, “한국교회와 신학 교육,” 『신학지남』 57/2 (1990.6), 6~26 (esp. 25~26); 정일웅, “미래, 한국교회의 목회자 양성을 위한 신학 교육 개선에 관한 연구: 커리큘럼과 신학 교육 방법론을 중심으로,” 『신학지남』 73/3 (2006.9), 11~48 (esp. 11~12); 황금봉, “목회자의 인격과 하비투스적 신학 교육,” 『목회와 신학』 32 (2009), 197~224 (esp. 26~27); 황금봉, “신학 실천을 위한 목회자의 신학과 영성의 상관관계 고찰: 본회퍼의 실천신학적 신학과 영성을 중심으로,” 『신학과목회』 34 (2010.11), 39~70 (esp. 67~68); 양명수, “신학 교육 어떻게 해야 하나?,” 『기독교사상』 665 (2014.5), 64~72 (esp. 65~66); 박정근, “독일 경건주의 신학 교육: 슈페너의 「경건의 소망」(Pia Desideria, 1675) 그리고 「신학 연구의 방해 요소에 관하여」(De impedimentis studii theologici, 1690)를 중심으로,” 『한국교회사학회지』 63 (2022): 115~146 (esp. 138~139).

41) 박경수는 16세기 제네바 교회의 목회자 선발과 훈련에 대해 연구하면서 영성, 인성, 지성이란 요소를 언급하고 있다. 박경수, “16세기 제네바 교회의 목회자 선발과 훈련에 관한 연구: 한국교회의 목회자 위기 극복을 위한 모색,” 『장신논단』 44/2(2012), 192.

42) 김진규, 『그리스도의 인격을 본받아 (영성편)』 개정판, (기독교 인성교육 지침서 시리즈 1; 천안: 생명의 샘, 2019). 앞으로 김진규, (2019, -)으로 인용; 김진규, 『그리스도의 인격을 본받아 (덕성, 지성편)』 (기독교 인성교육 지침서 시리즈 2; 천안: 생명의 샘, 2020); 김진규, 『그리스도의 인격을 본받아 (능력, 비전편)』 (기독교 인성교육 지침서 시리즈 3; 출판 예정). 앞으로 김진규, (n.d.)로 인용.

그리스도인으로서 인격 형성은 신학 교육이나 사역을 배우기 전에 먼저 갖춰져야 할 요소라고 본다. 그리스도의 제자훈련 사역의 초점이 여기에 있었고, 바울 서신에서 강조하는 그리스도인의 모습도 여기에 방점이 있기 때문이다. 목회 현장에서 원활한 사역에 가장 큰 장애가 되는 요소가 있다면 목회자의 인격적 결함일 것이다. 그래서 신학이나 사역을 배우기에 앞서서 먼저 ‘사람다운 사람’으로 훈련되는 것이 우선되어야 할 것이다.⁴³⁾

1) 영성

신학 교육에 있어서 영성의 중요성은 아무리 강조해도 지나치지 않다. 19세기에 시작된 베를린 모델이 신학 교육의 영역을 장악하기 전에는 2000년 교회 역사 속에서 살펴보았듯이 영성이란 요소는 일부 시기 외에는 항상 강조되어온 바이다. 앞에서 인용한 저자들 외에도 여러 저자들이 신학 교육에 있어서 영성의 중요성을 강조하고 있다.⁴⁴⁾ 영성은 기본적으로 하나님과의 관계를 다루기 때문에 기독교인의 삶에 가장 기본적이고 중요한 요소이다. 기독교인의 덕성도 상당 부분 영성에 기초하고 있다(갈 5:22~23). 기독교인의 지혜(거룩한 지성)도 영성에 기초하고 있다. 하나님 자신이 지혜의 영이시기 때문이다(사 11:2). 그리스도인의 사역 능력도 영성에서 나오는 것이다. 전도와 양육과 봉사와 섬김의 사역이 영성이 없이 가능할까? 영성은 그리스도인의 인격 형성의 모태와도 같다고 할 수 있다.

그리스도인의 영성에는 어떤 요소들이 들어가야 하는가에 대해 어느 정도 공감은 하고 있지만 저자에 따라 다양한 관점을 갖고 있다. 몇몇 저자들이 말하는 영성의 구성 요소에 대해 먼저 간략히 기술하려고 한다. 톰슨(M. J. Thompson)은 렉시오 디비나(Lectio Divina) 스타일의 성경 읽기, 기도, 금식, 예배, 자기성찰과 죄의 고백, 다른 사람을 섬김, 교회 절기에 따른 영성 훈련 등을 포함하고 있다.⁴⁵⁾ 멀홀랜드(M. R. Mulholland Jr.)는 영성을 ‘타인을 위해 그리스도의 형상이 형성되는 과정’이라고 기본적으로 정의하고 시작한다. 그는 총체적인 영성 훈련을 주장하는데, 사람들과의 관계, 직장, 휴식, 심지어 무의식의 세계까지 우리의 몸과 마음과 영의 세계까지 훈련해야 한다고 본다. 그는 특히 우리의 욕망을 하나님의 뜻에 일치하도록 훈련해야 하며, 영적 성장에 있어서 교회 공동체의 역할이 중요하기 때문에 반드시 교회 공동체에 소속되어 훈련받아야 한다고 강조한다. 하나님께서 영성 형성을 위해 사용하시는 도구들은 기도, 묵상, 성경 공부, 예배, 봉사와 같은 요소들이라고 말한다.⁴⁶⁾ 척 밀러(Chuck Miller)의 책은 지도자의 영성에 초점을 맞추고 있는데, 그도 영성을 ‘그리스도를 닮은 사람으로 형성되는 과정’이라고 정의를 내리고 시작한다. 그는 기도, 금식, 묵상, 성경 연구 등을 영성 훈련의 중요한 요소로 꼽고 있다. 영적 지도자의 성장을 위해서 공동체의 지지와 격려가 필요하며, 멘토의 역할이 중요하다고 강조한다. 삶을 먼저 경험한 멘토의 지혜와 안내가 영적 지도자들에게 도움이 될 수 있기 때문이다. 또 리더가 직면할 수 있는 위

43) 여러 신학교에서 기독교 인성교육의 중요성을 알고 ‘사람다운 사람’으로 훈련하기 위해 지표를 설정하고 있다. “백석학원의 설립 취지”에도 이 내용이 포함되어 있다.

44) Eugene H. Peterson, *The Contemplative Pastor: Returning to the Art of Spiritual Direction* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989); Simon Chan, *Spiritual Theology: A Systematic Study of the Christian Life* (Downers Grove: IVP, 1998); Miller, *위글*; Mulholland, *위글*.

45) M. J. Thompson, *Soul Feast: An Invitation to the Christian Spiritual Life* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2005), 1~208.

46) Mulholland, *위글*, 1~224.

협으로는 교만, 권력에 대한 욕구, 외로움 등이 있는데, 이에 대해서도 훈련해야 한다고 말한다.⁴⁷⁾ 목회자의 영성에 대한 또 다른 영향력 있는 저자는 유진 피터슨(Eugene H. Peterson)이다. 그는 전통적인 목회자에 대한 관념에 대해 도전하면서, 목회자는 양들을 알고 돌보는 성격적 목자의 이미지로 돌아가야 한다고 말한다. 업무 계획으로 가득 찬 목회자가 되면 목회직에 필수적인 묵상하는 삶으로부터 거리가 멀어지기 때문에 바쁘지 않은 목회자가 되어야 한다고 강조한다. 그는 목회자에게 경청이 중요하기 때문에 목회자는 자기 생각을 교인들에게 주입하는 자가 아니라 하나님과 깊은 관계를 갖도록 이끄는 목자가 되어야 한다고 말한다. 목회자의 영성에 기도가 중요하지만, 특히 회중을 위한 증보자로서 역할이 중요하며, 설교를 위한 성경 연구가 아니라 말씀이 자기 삶에 깊이 스며들도록 영성을 갖추어야 한다고 강조한다.⁴⁸⁾

앞에서 언급한 저자들의 영성의 요소에 대한 강조점에는 어느 정도 공통분모가 있다. 하지만 일반 성도를 위한 영성인가 목회자를 위한 영성인가에 따라서, 또 저자의 성향에 따라서 다소 다른 접근을 취하고 있다. 필자는 이들 영성가의 저술이 강조하는 바들과 함께 성경 자체가 강조하는 영성의 요소들을 함께 통합하여 다루려고 한다. 필자의 연구에 의하면 그리스도인에게 꼭 필요한 성경적 영성의 요소들은 대략 16가지 정도로 함축된다. 복음의 능력, 성령 충만, 말씀, 기도, 순종, 예배, 자기 부정, 그리스도 중심, (하나님) 사랑, 믿음, 회개, 감사, 기쁨, 찬양, 거룩함, 고난 등이 다.⁴⁹⁾ 이들 16가지 항목 하나하나를 다루는 것은 이 연구논문의 범위를 벗어난다. 앞의 저자들이 이들 요소 중에 어느 정도는 말했지만, 그중에 거의 언급되지 않은 항목은 복음의 능력, 자기 부정, 사랑, 믿음, 감사, 기쁨, 찬양, 고난 등일 것이다. 필자가 일전에 한국 교회와 파라체지의 제자 훈련에서 강조하는 영성의 요소들과 필자의 16가지 요소들을 비교한 적이 있다. 그때의 연구 결과도 거의 비슷했다. 감사, 기쁨, 찬양이 대부분 빠져 있었고, 회개, 예배, 거룩 등의 요소가 빠진 훈련들도 있었다.⁵⁰⁾

그런데 이들 영성의 요소 중에 가장 긴급하며 토대가 되는 중요한 요소는 어느 것일까? 나머지 모든 요소가 갖춰진다고 하더라도 이것이 빠지게 된다면 영성 자체가 무너지는 기초적인 토대가 있다. '자기 부정'이 아닐까? 이는 예수 그리스도 자신께서 진정한 제자가 되고자 하는 자들에게 먼저 요구하신 바이다. "또 무리에게 이르시되 아무든지 나를 따라오려거든 자기를 부인하고 날마다 제 십자가를 지고 나를 따를 것이니라"(눅 9:23). 예수님께서 제자도의 첫 번째 요구사항으로 이를 말씀하신 것은 의미심장하다. 자기 부정이 되지 않으면 그리스도의 제자가 된다는 것이 불가능하기 때문이 아닐까? 앞 저자들의 탁월한 저술에도 불구하고 아쉬운 점은 누구도 자기 부정에 대해 다루는 저자가 없다는 점이다.⁵¹⁾ 자기 부정은 단순히 몇 가지 금지 사항을 지키는 정도가 아

47) Miller, *위글*, 1~348.

48) Peterson, *위글*, 1~180.

49) 김진규, *위글* (2019, 1), 7.

50) 김진규, "한국 교회의 제자훈련 평가 및 균형 잡기: 성경신학적 관점에서", 『성경과 신학』 91 (2019. 10. 25.), 1~48. 앞으로 김진규, (2019, 1)으로 인용. 연구 대상 그룹은 옥환흠 목사, 김성곤 목사, 네비게이토, 두란노 제자훈련, 이영숙 선생의 훈련 등이다.

51) 예외적으로 자기부정의 중요성에 대해서 예리하게 관찰하고 있는 신학자는 기독교 윤리학자인 라이홀드 니버(Reinhold Niebuhr)이다. 그는 인간의 근본적인 문제가 자기중심성이기 때문에 이를 극복하기 위해서는 자기부정이 해결책이라고 말한다. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation* (Vol. I: Human Nature) (New York: Charles Scribner's Sons, 1964); Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation* (Vol. II: Human Destiny) (New York: Charles Scribner's Sons, 1964), 93~126.

니다. 이는 우리의 근원적인 가치관과 욕망과 삶의 의미에 대한 전인적 개조를 요청하는 도전이다. 내 생각, 내 뜻, 내 욕망, 내 가치관, 내가 우선순위에 둔 삶의 의미를 내려놓고, 그리스도의 것으로 대체하는 변화를 요구한다. 자신의 방식대로 그리스도를 따르려고 했던 누구도 그리스도의 제자가 될 수 없었다(눅 9:59~62). 칼빈은 그리스도인의 삶에 있어서 이의 중요성을 너무 잘 알았기 때문에 ‘그리스도인의 삶의 요체는 자기 부정에 있다’라고 역설했다.⁵²⁾

2) 덕성

덕성에 대해 논하기 전에 유사 개념들을 먼저 정리하고 접근할 필요가 있다. 도덕과 윤리와 덕성과의 관계에 대해서 생각해볼 필요가 있다. 도덕과 윤리는 보통 그냥 구분하지 않고 일반인들이 사용한다. 그렇지만 학문적인 접근에서는 이들 개념의 차이를 정의한다. ChatGPT에 따르면 도덕과 윤리가 모두 옳고 그름의 문제를 다루지만, 이들 용어는 기원과 범위와 맥락과 강조점과 유연성에 있어서 차이가 있다고 본다. 도덕은 개인적인 가치나 신념과 관계된 것이고, 윤리는 좀 더 포괄적인 도덕적 고려 사항들을 다루고, 전문적이거나 구조적인 환경 속에서 좀 더 조직적인 용어로 사용된다고 본다.⁵³⁾ 그런데 여기서 다루는 이슈는 좀 더 좁은 의미에서 ‘덕 윤리’에 가까운 개념을 사용하고자 한다. 덕 윤리는 윤리학 이론 중에서 도덕적 행위나 윤리적 의사 결정을 위한 토대로써 덕스러운 성품을 함양하는 데 초점을 맞추고 있다. 덕 윤리의 실례를 들자면 정직, 용기, 긍휼, 성실성, 친절, 지혜 등의 요소들이 포함된다.⁵⁴⁾ 덕 윤리가 본 연구에서 다루는 덕성과 유사하기는 하지만 엄격히 말하자면 차이점이 있다.⁵⁵⁾ 필자가 논하는 덕성은 성경에서 강조하는 덕 윤리들을 말하는 것이다.

영성이 주로 하나님과 관계된 인격적 요소라면, 덕성은 주로 사람들과 관계된 인격적 요소라고 볼 수 있다. 성경이 강조하는 덕성들은 대체로 성령의 아홉 가지 열매와 산상수훈에 나오는 팔 복과 연관이 깊다. 이를 종합해서 열거해보면 다음과 같은 덕목으로 간추릴 수 있다. 생각, 말, 행실, (이웃) 사랑, 긍휼, 정의, 정직, 경건, 겸손, 온유, 섬김, 충성, 정절, 인내, 절제, 화목, 양선 등 17 가지 항목을 뽑아보았다.⁵⁶⁾ 이들 중에서 생각, 말, 행실은 어떤 의미에서 덕성의 통로와도 같은 것이다. 생각과 말과 행실이 훈련되어야 올바른 덕성을 인격 속에 나타낼 수 있으므로 여기에 포함했다. 사랑은 영성에서도 다루었고, 이곳 덕성에서도 다룬다. 단지 대상이 다를 뿐이다. 하나님 사랑은 하나님과 관계된 것이기에 영성에서 다루었고, 이웃 사랑은 사람들과 관계되기에 덕성에서 다루

52) 요한 칼빈, 「기독교 강요」 (김종흡 외 공역; 서울: 생명의말씀사, 1986), 제3권 7장.

53) ChatGPT, response to “What are the differences between morality and ethics?,” September 17, 2023, <https://chat.openai.com/c/23278c53-b717-4f9f-9468-5649ce3a9e91>.

54) ChatGPT, response to “What is the definition of virtue ethics?,” September 17, 2023, <https://chat.openai.com/c/23278c53-b717-4f9f-9468-5649ce3a9e91>.

55) 덕과 덕목에 대한 견해는 너무나 다양하므로 거의 합의점을 보지 못한다. 그리고 현대 도덕철학은 덕의 문제를 경시해 왔는데, 그 이유는 덕을 주관적인 것으로 보기 때문이다. 그렇지만 하우어워스는 덕 윤리를 회복해야 한다고 주장한다. 스탠리 하우어워스, 「교회됨」 문시영 옮김 (서울: 북코리아, 2010), 216~235. 원제는 Stanley Hauerwas, A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991). 하우어워스는 다른 책에서 15가지의 덕목을 열거하고 있다: 자비, 진실함, 우정, 인내, 소망, 정의, 용기, 기쁨, 단순함, 한결같음, 겸손(과 유머), 절제, 너그러움, 믿음, 성품 등이다. 스탠리 하우어워스, 「덕과 성품」, 홍종락 옮김 (서울: IVP, 2019), 1~215. 원제는 Stanley Hauerwas, The Character of Virtue (Grand Rapids: Eerdmans, 2018).

56) 김진규, 윗글 (2020), 6~196.

고 있다. 이들 덕성의 요소 중에 특히 그리스도의 두드러진 덕성을 꼽으라면 아마 겸손과 온유일 것이다(마 11:29).

한국교회의 제자훈련 프로그램들을 검토한 결과 이들 덕성의 요소 중에 상당수가 부족함을 보았다. 옥한흠 목사, 김성곤 목사, 두란노 일대일, 내비게이토, 이영숙 선생의 훈련을 분석한 결과 이 프로그램 중에 반수를 넘는 프로그램은 단 하나도 없었다. 이들 17개 덕목 중에 옥한흠 목사가 일곱 개를 다루었고, 내비게이토가 여섯 개를 다루었고, 김성곤 목사는 그 많은 훈련 프로그램 중에 단 두 가지만 다루었다. 두란노 일대일 제자 양육 교재도 단 한 가지를 다루었는데, 이는 기초 양육과정이기 때문에 다루는 주제가 제한되어 있어 이해할 만하다. 이영숙 선생은 이들 중에 여덟 가지를 다루었지만, 그가 말하는 개념은 성경의 개념과 상당히 다른 것들이 있었다.⁵⁷⁾

오늘날 한국교회의 가장 큰 약점으로 떠오른 것은 도덕성의 약화이다.⁵⁸⁾ 이들 제자훈련 프로그램들을 분석해보면 그 원인을 알 수 있다. 성도들의 덕성 개발을 위해서 덕목들을 골고루 훈련하지 않은 것이, 아마 그 원인 중의 하나가 아닐까?

3) (거룩한) 지성

거룩한 지성은 다른 말로 표현하면 '성경적 지혜'를 의미한다. 지혜 속에는 지식도 포함되기 때문에 거룩한 지성이란 명칭을 사용했다. 어떤 저자들은 지혜를 그냥 덕성의 한 부분으로 분류하기도 한다. 필자가 거룩한 지성을 별도의 항목으로 다루는 것은 이 요소가 별도로 다룰 만큼 중요한 요소이기 때문이다. 지혜자의 대표적인 인물을 들자면, 구약시대에는 솔로몬일 것이다(왕상 4:29~30). 솔로몬의 지혜는 당시 고대 근동 지혜자들의 지혜를 능가했고, 그의 지혜의 소문을 듣고 수많은 사람이 찾아올 정도였다(왕상 4:30, 34). 신약시대에는 예수 그리스도 자신이 지혜자의 대표자이다. 그리스도께서 자신을 "솔로몬보다 더 큰 이"(마 12:42)라고 표현하심으로써 자신의 지혜가 솔로몬보다 더 뛰어나심을 암시하셨다.⁵⁹⁾ 예수 그리스도는 우리에게 지혜가 되셨다고 성경은 또한 말한다(고전 1:30). 초대교회 지도자들의 자질 중에 지혜도 포함되어 있다. 이들은 믿음과 성령이 충만했을 뿐만 아니라 지혜도 충만한 사람들이었다(행 6:3). 그러므로 사역자를 양성하는 신학교는 학생들을 지혜자로 양성할 책임이 있다고 본다.

그렇다면 성경적 지혜란 어떤 것일까? 필자의 연구에 의하면 성경적 지혜의 가장 기본적인 정의는 '올바른 관계의 기술'이다. 하나님과 올바른 관계의 기술, 사람들과 올바른 관계의 기술, 세상과 올바른 관계의 기술로 지혜를 정의하고자 한다.⁶⁰⁾ 성경은 여호와를 경외하는 것이 지혜와 지식의 근본이라고 가르친다(잠 1:7; 9:10). 이는 여호와를 경외하는 것이 지혜와 지식의 출발점이고 토대임을 의미한다.⁶¹⁾ 지혜는 사람들과 올바른 관계의 기술들을 가르친다. 지혜 문헌들은 사람들과 올

57) 김진규, *읽글* (2019, L), 14~17.

58) 황인호, "목회자들의 도덕적 실패가 한국교회 위기 불렀다", 「국민일보」,

<https://m.kmib.co.kr/view.asp?arcid=0012530559>;

한국일보, "한국교회 위기의 주범은 목회자들의 도덕적 실패",

<http://www.koreatimes.com/article/20180725/1193184>.

59) Donald A. Hagner, Matthew 1-13, WBC 33A (Nelson Reference & Electronic, 1993), 355.

60) 김진규, *읽글* (2020), 201~203.

61) 개역개정예 '근본'이라고 번역된 원문은 '레쉬트(1:7)/테힐라(9:10)'인데, 이는 영어 성경들이 번역하고 있듯이 '시작'(beginning)이라는 뜻이다. 위키 교수는 이는 수직적인 선상의 시작을 의미하기 때문에, 이에 모든 것이 달린 것, 즉

바른 관계를 위해 의인과 악인, 사랑과 미움, 지혜와 어리석음, 정직과 거짓, 분노와 유순, 진실과 거짓말, 교만과 겸손, 부지런함과 게으름, 왕과 신하, 백성, 혼계 등 대인관계에 필요한 말씀들을 가르친다. 성경은 또한 세상과 올바른 관계의 기술도 가르친다. 재물에 대한 탐욕(잠 28:22), 뇌물(잠 17:8; 15:27; 29:4), 주의를 기울이는 삶(잠 23:12, 19), 환난의 때의 대처법(잠 24:10), 보증서는 일(잠 6:1~5), 계획의 중요성(잠 20:18), 왕의 통치법(잠 8:15; 16:12; 20:26, 28) 등을 가르친다. 지혜에 대한 이 기본적인 정의는 성경의 지혜의 의미를 전체적으로 포괄하는 데는 미흡함이 있지만 이는 지혜를 이해하는 출발점으로서 도움이 될 것이다.

성경이 가르치는 지혜를 좀 더 체계적으로 가르치고 실행하기 위해서 성경이 가르치는 지혜의 유의어(類義語)들을 함께 연구할 필요가 있다. 필자의 연구에 의하면, 특히 잠언에서는 다음과 같은 지혜의 유의어들을 포함하고 있다: 지식, 명철, 혼계/교훈, 슬기, 분별력, 통찰력, 신중함, 지략 등이다.⁶²⁾ 잠언에서 이들 용어는 지혜와 자주 대구법 형태로 등장하면서 의미를 강화한다. 그렇지만 이들 용어는 지혜의 특정한 측면에 초점을 맞추기 때문에 신학 교육 현장에서 이들 각 요소의 개발을 위해 사용한다면 균형 있는 거룩한 지성 계발에 도움이 될 것이다.

4) (사역의) 능력

예수님의 인격을 논한다면 그의 사역의 능력을 빼고 논할 수 없을 것이다. 그리스도의 인격을 본받는 사역자가 되기 위해서 그리스도의 사역 능력을 본받는 것도 필수적인 요소가 되어야 한다고 본다. 사역의 능력은 예수님의 삼대 사역에서 기본적인 아이디어를 얻었다(마 4:23; 9:35). 전도, 가르침, 봉사 사역을 의미한다. 이에 대한 세부적인 내용은 ‘사역 훈련’에서 주로 다루기 때문에 여기서는 단지 그리스도인의 인격의 한 부분임을 밝히는 차원에서 간략히 다루고자 한다.⁶³⁾

5) (하나님 나라) 비전

지도자 인격의 중요한 부분 중의 하나는 그의 비전일 것이다. 그리스도인의 인격의 모델은 예수 그리스도이시기 때문에 그리스도께서 가지셨던 하나님 나라의 비전이 성도의 비전이 되어야 한다고 본다. 하나님 나라의 비전에는 어떤 요소들이 포함되어야 할까? 필자의 연구에 의하면, 대략 네 가지 영역에 있어서 하나님 나라의 비전이 확장되어야 한다고 본다.⁶⁴⁾

첫째, 대사명 성취의 비전이다(마 28:18~20). 예수 그리스도는 모든 민족을 제자 삼으라는 비전을 유언처럼 제자들에게 남기고 하늘로 올라가셨다. 그리스도인들은 대사명의 비전을 가장 중요한 사명으로 알고 살아가야 한다는 데 대해 부정할 사람은 없을 것이다.

둘째, 대계명 성취의 비전이다(마 22:37~40). 이는 전인적인 하나님 사랑과 이웃 사랑으로 요약할 수 있다. 이는 영성과 덕성의 요소이기도 하다. 여기서 비전의 한 요소로 통합해서 다루는 이유는 기독교에 있어서 ‘사랑’은 우리의 비전의 한 부분이 되어야 할 정도로 중요한 요소이기 때문이

토대를 의미한다고 본다. Bruce K. Waltke, *The Book of Proverbs: Chapters 1-15*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 181.

62) 김진규, *읽글* (2020), 198~228. 이들 지혜의 각 요소에 대한 자세한 설명은 본 연구의 범위를 벗어나기 때문에 필자의 저술을 참고하길 바란다.

63) 김진규, *읽글* (n.d.).

64) 김진규, *읽글* (2019, ㄴ), 20~22.

다. 요한복음에선 예수님 자신께서도 이를 ‘새 계명’으로 가르치셨다(요 13:34).⁶⁵⁾ 어떤 의미에선 신약시대 성도들이 십계명을 제대로 지키는 방법은 사랑의 새 계명을 실천할 때 가능하다고 본다(롬 13:10). 대계명을 먼저 실천하지 않고는 대사명을 제대로 이룰 수 없을 것이다. 제자 삼는 일이 사랑 없이 가능할까? 그래서 대계명을 별도의 비전으로 삼고 실천할 필요가 있다고 본다.

셋째, 선행의 비전을 제안한다. 이는 개신교의 약점을 상쇄하려는 조치이기도 하다. 개신교에서는 ‘오직 믿음’을 강조한 나머지 행위나 선행이 별로 중요하지 않은 것처럼 역설적으로 믿음을 부각하기도 한다. 그런데 성경의 가르침은 그렇지 않다. 성경은 선행을 엄청나게 강조한다. 그리스도께서 우리를 구원하신 것은 ‘선한 일을 열심히 하는 자기 백성’(딤후 2:4)으로 삼기 위해서이다. 선을 행하는 것을 삶의 목표로 정하고 산다면 우리 개신교의 사회적 이미지가 훨씬 달라질 것이다.

넷째, 문화명령의 비전(창 1:28)을 포함할 것을 제안한다. 신학은 목회자들만을 위한 신학이 아니다, 신학은 평신도들을 위한 신학이기도 하다. 평신도들은 일주일의 대부분 시간을 직장에서 보낸다. 이들의 삶의 영역에서 신학화하는 작업은 문화명령의 개념을 제대로 이해할 때 가능하다고 본다. 하나님은 우리 모두를 자기 직업의 현장에서 하나님 나라를 이루도록 부르셨다. 이를 수행하기 위해서는 문화명령의 비전을 가슴 깊이 새기고 직업에 임하는 것이 중요하다고 본다. 자신의 직업을 통해서 어떻게 하나님 나라를 이루어갈 것인가? 이는 목회자든 평신도든 자신의 직무를 통해서 이루어야 할 과업이요, 우리의 비전이다.⁶⁶⁾ 문화명령을 제대로 수행하기 위해서는 기독교 세계관에 대한 이해도 반드시 수반되어야 할 것이다.⁶⁷⁾

2. 사역 훈련

팔리에 의하면 신학은 학문적인 훈련에만 초점을 맞추어서는 안 되고, 교회 공동체의 삶과 사명에 이바지하는 신학이 되어야 한다고 강조한다. 이를 위해서 신학 교육은 교회 생활과 실제적인 실천에 도움이 되어야 한다고 주장한다.⁶⁸⁾ 팔리의 견해는 신학 교육의 원조이신 그리스도의 사역 정신과 일치한다. 예수님의 제자훈련은 이론을 위한 교육이 결코 아니었다. 그의 훈련에는 제자들을 하나님 나라와 교회 공동체를 세울 수 있는 인재들로 훈련하는데 초점이 있었다. 그는 제자들을 사람 낚는 어부로서의 비전(마 4:19)을 갖고 부르셨고, 사람 낚는 어부로 훈련(마 10장)하셨고, 마지막엔 사람 낚는 어부의 비전(마 28:18~20)을 사명으로 주시고 하늘로 올라가셨다. 지금 지구상에 약 25억 명의 그리스도인이 존재하는 것은 예수님의 제자훈련 비전이 하나님 나라 건설을 위한 최상의 모델이었다는 사실을 입증한다.

65) 카슨에 의하면 ‘새 계명’이란 의미는 이전에 없었던 것을 새롭게 가르친다는 차원이라기보다는 예수님께서 보이신 모범(“내가 너희를 사랑한 것 같이”)을 따라 사랑하는 관점에서 새롭다는 것이다. D. A. Carson, *The Gospel according to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 483~484.

66) 이상의 네 가지 비전은 필자의 이전 글에서 인용한 것이다. 김진규, *윳글* (2019, L), 20~22.

67) 기독교 세계관에 대한 몇몇 저술을 소개하면 다음과 같다. James W. Sire, *The Universe Next Door: A Basic Worldview Catalog* (Downers Grove: IVP, 1976); William L. Craig, *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics* (Wheaton: Crossway Books, 1984); Nancy Pearcey, *Total Truth: Liberating Christianity from its Cultural Captivity* (Wheaton: Crossway Books, 2004).

68) 팔리, *윳글*, 201~208. 이는 앞에서 보았듯이 하프와 콧, 하프와 윌러, 벅크스, 곤잘레스 등이 강조했고, 2000년 교회 역사 속에서 계속 강조되어온 바이다.

그런데 신학 교육의 베를린 모델은 이 점이 상당히 빈약함을 앞에서 보았다. 현재 베를린 모델의 주도적인 영향을 받은 한국 신학 교육 기관들은 이 모델의 약점을 극복할 필요가 있다고 본다. 학문의 상아탑에 갇혀 있게 되면 신학 교육의 본연의 목적을 상실하게 된다. 이를 위해 예수 그리스도 자신께서 제자들을 훈련하시면서 모범을 보이신 모델로 돌아갈 필요가 있다. 앞에서 말한 예수님의 삼대 사역(마 4:23; 9:35)을 신학교에서 신학도들에게 철저히 훈련할 필요가 있다.

예수께서 온 갈릴리에 두루 다니사 그들의 회당에서 가르치시며 천국 복음을 전파하시며 백성 중의 모든 병과 모든 약한 것을 고치시니(마 4:23).

이 본문은 예수님의 삼대 사역을 잘 요약하고 있다. 예수님의 사역의 정신을 잘 계승하기 위해서 신학 교육 기관들은 그리스도의 모범을 따를 필요가 있다고 본다. 첫째, 신학교에서 신학생들을 전도의 전문가들로 훈련할 필요가 있다. 요즘 신학생 중에는 전도를 전혀 해보지 않은 학생들이 너무나 많다. 이들이 졸업한 후에 제대로 사역을 감당할 수 있을까? 영혼을 낚는 법을 모르는데 어떻게 교회를 바로 세울 수 있을까? 이런 문제를 극복하기 위해서 신학 교육에 반드시 전도 교과가 포함되어야 할 것이며, 단지 지적으로 아는 것이 아니라 실천 경험을 통해서 전도의 전문가로 거듭나도록 신학도들을 훈련할 필요가 있다.⁶⁹⁾

둘째, 예수님은 가는 곳마다 사람들을 가르쳤다. 예수님을 본받아 영혼들을 바로 세우기 위해서 신학교들은 신학생들을 가르침의 전문가로 훈련할 필요가 있다. 예수님의 가르침은 단순한 목적 없는 가르침이 아니었다. 그의 가르침에는 영혼을 단계적으로 세우고자 하시는 분명한 목표를 갖고 가르치셨다. 옥한흠 목사의 제자훈련 강점이 바로 이런 분명한 목표 의식이 있기 때문이다. 새가족반을 통해 새신자를 양육하고, 이어서 제자반을 통해 좀 더 성숙한 제자들로 훈련하고, 사역반을 통해서 교회의 리더십을 감당할 평신도 사역자로 훈련하고 있다.⁷⁰⁾ 성공적인 훈련을 위해서는 체계적인 가르침이 반드시 뒷받침되어야 할 것이다. 신학교는 신학도가 영혼이 어떻게 자라는데 대한 이해뿐만 아니라 성도들의 영적 성장에 맞는 훈련 프로그램을 기획하고 실행할 수 있는 인재로 양성되도록 체계적인 교육이 필요하다. 이는 단지 이론만으로 되는 교육이 아니다. 교회와 협력하여 인턴십 과정을 통해 가르침의 기술을 습득할 수 있도록 훈련해야 할 것이다.

셋째, 예수님이 병자들을 치유하신 사역은 오늘날 의술이 발전하면서 상당 부분 의료기관에서 담당하고 있다. 그런데 예수님의 치유 사역은 오늘날 봉사과 섬김의 사역의 모델을 제시하고 있다고 본다. 예수님은 병자들뿐만 아니라 가난하고, 소외되고, 죄인 취급받는 사람들을 찾아가 그들에게 사랑의 손길을 뻗으셨다. 신학도들은 적어도 신학 교육을 받는 동안 이런 부류의 사람들을 어디서, 어떻게 접촉하고, 어떻게 도움을 줄 수 있는지 그 기술도 연마할 필요가 있다. 소외되고, 죄인 취급 받는 사람들 접근할 때, 상담학 지식도 도움이 되리라고 본다. 중요한 것은 이런 경험을 해보지 않으면, 신학교를 졸업한 후 목회 현장에 가도 실천하기 어렵다는 점이다. 신학 교육은 이론만의

69) 신학생 시절에 적어도 사영리(P4U)나 브릿지나 전도폭발이나 혹은 자신만의 독특한 전도 방법으로 복음을 자신 있게 전할 수 있는 훈련이 필요하다고 본다.

70) 새신자부터 단계별 양육 교재는 다음과 같다. 옥한흠, 「유일한 구원자 예수 그리스도: 새가족 모임 교재」(서울: 국제제자훈련원, n.d.); 옥한흠, 「평신도를 깨운다: 제자훈련 교재」(서울: 두란노, 1991); 옥한흠, 「평신도를 깨운다: 사역훈련 교재」(서울: 두란노, 1991).

지식이 아니라, 실제 경험을 통해서 터득한 지식이라야 사역의 현장에서 제대로 사용할 수 있기 때문이다.

넷째, 필자가 예수님의 삼대 사역 외에 한 가지 더 추가하고자 한다. 그것은 ‘은사 계발’이라는 항목이다.⁷¹⁾ 예수님은 인성과 신성을 동시에 지닌 분으로서 모든 영적인 은사가 충만한 분이셨다. 그러나 연약한 우리는 사역의 현장에서 효율적으로 사용할 수 있는 은사가 꼭 필요하다. 은사는 내가 계발한다고 되는 것이 아니다. 이는 하나님께서 주시는 영적인 은사이다. 본래 타고난 재능이 있다고 할지라도 하나님께서 주신 은사가 있어야 제대로 사용하게 될 것이다. 성경에 나오는 영적인 은사의 목록(예, 고전 12:8~10)을 연구하여 젊어서부터 이런 은사를 주시도록 기도할 필요가 있다. 은사는 주로 기도를 통해서 성도들에게 주시기 때문에 가능하면 일찍부터 이런 은사를 주시도록 기도하여 은사를 받을 필요가 있다(고후 1:11). 그러면 사역의 현장에서 효과적으로 일하게 될 것이다.

신학 교육 현장에서 사역의 기술을 제대로 훈련하기 위해서는 먼저 이런 사역의 기술을 훈련할 수 있는 커리큘럼의 계발이 필요할 것이다. 가능하면 교회와 협력하여, 현장 경험이 많은 목회자들을 영입하여 교수와 함께 팀티칭을 진행하는 것도 좋은 방법일 것이다. 무엇보다 예수님의 삼대 사역은 그리스도의 제자라면 누구나 실천해야 할 기본적인 사역의 기술들이기 때문에 신학 교육 현장에서 가르치는 신학 교수들은 전공에 상관없이 이런 사역의 전문가가 될 필요가 있다고 본다. 일반대학 속에 있는 신학 교육 기관에는 많은 비신자 학생이 들어온다. 이들을 전도하는데, 신학 교수들이 앞장선다면 귀한 모범이 될 뿐만 아니라 신학도의 실제적인 훈련에도 큰 도움이 될 것이다. 가르침의 사역도 학생들을 양육자의 심정으로 단계적인 목표를 갖고 체계적으로 훈련한다면 학생들의 영적인 성장에서뿐만 아니라, 양육의 과정을 학생들이 익히는 데 큰 도움이 될 것이다. 섬김과 봉사 사역도 학생들과 함께 비교과 프로그램으로 진행한다면 미래 이들의 사역에 큰 밑거름이 될 것이다.

3. 신학 지식

현재 신학 교육이 상당히 전문화되어 있는데, 이의 장점도 있지만 이의 단점도 많다고 본다. 신학 교육의 전문성은 계속 발전시켜 나가되, 이의 방향과 목표를 분명히 하는 것이 우선이라고 본다. 무엇을 위해 신학의 전문성을 추구하는가? 학문적인 우수성이 목표인가? 신학 교육에는 또 다른 우선되어야 할 중요한 목표가 있다고 본다. 이는 하나님 나라와 교회에 실제적인 도움을 주는 신학이 되어야 한다는 점이다. 학문의 상아탑에 갇힌 신학이 되어서는 안 되고, 앞에서 말한 기독교 인성개발에 도움이 되고, 사역의 기술을 연마하는데, 도움이 되도록 방향을 설정하고 연구하고 교육할 필요가 있다고 본다. 지난 2000년 교회 역사를 통해 신학 교육의 추세를 살펴보았다. 초대 교회 시대나 중세 수도원 운동이나 종교개혁자들이나 독일의 경건주의자들이 강조한 것은 사변화된 신학을 지양(止揚)하고 인격 개발과 목회 현장에 도움이 되는 신학을 요청하고 있다.

그런데 19~20세기에 계몽주의의 영향을 받은 대학의 출현으로 베를린 모델이 신학계에 큰 영향

71) 김진규, *읽글* (2019, L), 19~20.

을 미치면서 오늘날 신학 연구가 지나치게 세분되고, 전문화되고, 학문화되고, 사변화되어 버렸다. 특히 성경의 권위를 추락시킨 역사비평학의 등장은 서구교회의 황폐화를 가져온 주범이라고 필자는 생각한다. 필자의 소견에는 1969년 제임스 마일렌버그(James Muilenburg)가 SBL회장 연설에서 발표한 연구논문이 역사비평학의 한계를 드러낸 대표적인 사례라고 본다.⁷²⁾ 마일렌버그가 양식비평의 한계를 깨닫고 수사비평을 제안하면서 성경을 있는 그대로 보자는 공시적 접근이 성경 연구의 주된 연구방법론으로 등장하게 된다. 그 이후 역사비평학에 매였던 과거를 벗어버리고, 문학비평, 수사비평, 서사비평, 구조비평, 정경비평 등 성경을 공시적으로 보면서 실제 설교에도 상당한 도움이 되는 성경 연구방법론의 기초를 놓게 되었다. 이런 공시적 접근방법은 설교에 도움이라는 분명한 목표 의식을 갖는다면 학문 연구뿐만 아니라 실제 목회나 설교 사역에 도움을 줄 수 있다고 본다. 예를 들면, 필자는 구약의 수사비평 방법론과 문학 양식들을 연구하면서, 구약의 수사비평과 내러티브와 운문체 연구가 설교 수사법 개발에 도움을 줄 수 있음을 깨닫게 되었다.⁷³⁾

또 하나 신학 교육에 있어서 지나친 전문화에서 오는 파편화를 극복하기 위해서는 신학 전공 분야를 서로 통섭하고 융합할 수 있는 접근이 필요하다고 본다. 이 점에 대해서도 팔리가 이미 잘 지적하고 있다.⁷⁴⁾ 필자의 연구에 의하면 성서학과 설교학 간에는 긴밀한 융합적인 연구가 필요한데, 성서학자들은 성서학의 길로, 설교학자들은 설교학의 길로 가버린 느낌이다. 성경해석은 결국 설교학과 연결이 되어 설교에 유익을 주는 연구가 되어야 할 것이다. 이런 문제를 해결하기 위해서는 성서학자는 설교학자들의 책을 열심히 연구하여 실제 목회에 도움이 되는 방향으로 연구할 필요가 있다고 본다. 반면에 설교학자들도 성서학에 관한 연구를 열심히 하여 성서학 위에 세워진 설교학을 도출하게 될 때, 신학도들에게 실제적인 도움을 주게 될 것이다. 예를 들면, 설교학자들은 성경해석학과는 상관이 없는 새로운 성경 연구법을 마련하여 설교에 적용하고 있는 실정이다.⁷⁵⁾ 반면에 성서학자들은 설교와는 상관없는 깡마른 이론에 깊이 심취한 경우들을 보게 된다. 필자는 「성경 묵상 어떻게 할까?」라는 줄거에서 부족하지만, 성경해석학과 설교학의 융합과 통섭을 시도하였다.⁷⁶⁾ 전통적인 성경해석학 원리들을 논한 후에 설교학자들의 강점들을 수용하여 설교를 위한 핵심 메시지를 파악하도록 시도하였고, 말씀의 적용에도 설교학자들의 이론을 포함했다. 성경해석학

72) James Muilenburg, "Form Criticism and Beyond," JBL 88/1 (1969), 1~18. 마일렌버그가 양식비평에 일격을 가했다면, 로버트 올터(Robert Alter)는 자료 비평에 대한 대안적인 설명을 제공한다. 과거에 자료로 설명했던 것을 올터는 성경의 문학적 기법인 전형적 장면(type scene)으로 설명한다. Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (NY: Basic Books, 1981).

73) 김진규, 「구약성경에서 배우는 설교 수사법」(천안: 생명의 샘, 2019). 앞으로 김진규, (2019, ㄷ)으로 인용. 이 책은 한국연구재단 저술출판지원사업에 선정되어 연구한 저술이다(과제번호: 2014S1A6 A4027097). 다음 책도 구약 운문체의 기교를 설교에 적용한 저술이다. 김진규, 「히브리 시인에게 설교를 배우다: 청중의 가슴을 뛰게 하는 생생한 설교 언어」(서울: 생명의 말씀사, 2015).

74) 팔리, *읽글*, 171~228.

75) 예를 들면, 해돈 로빈슨의 '빅 아이디어(big idea)'의 개념은 해석학적인 결과를 융합하여 도출한 이론이 아니라 커뮤니케이션 이론에서 도입한 것이다. 이는 설교에 매우 유용한 이론임에도 불구하고 해석학과 별개로 만든 이론이기 때문에 이의 문제점이 해석학적 과정을 간과한 데 드러난다. 로빈슨의 빅 아이디어 개념에는 오늘날 청중들에게 적용할 수 있는 '적실한 진리와 원리'로 변환하는 과정을 빠뜨리고 있다. 어떤 경우에는 빅 아이디어 개념을 그대로 사용할 수 있지만 많은 구약 본문들은 '적실한 진리와 원리'로 변환하는 과정이 필요하다. 이 점은 반드시 보완되어야 할 것이다. Haddon W. Robinson, *Biblical Preaching: The Development and Delivery of Expository Messages*, 2nd ed., (Grand Rapids: Baker Academic, 2001), 33~50. 적실한 진리와 원리에 대해서는 필자의 저술, 「성경 묵상 어떻게 할까?: 성경해석 원리를 응용한 26가지 성경 묵상법」(천안: 생명의 샘, 2019), 268~274에서 다루고 있다. 앞으로 김진규, (2019, ㄷ)로 인용.

76) *읽글*.

을 다루면서 성경해석 이론 연구에서 멈추지 않고 설교까지 연결되도록 시도하였다. 이런 시도는 성서학, 조직신학, 교회사, 실천신학 등을 아우르는 융합적, 통섭적인 연구가 필요하리라고 본다. 목회자는 이들 전공의 분리된 이론을 갖고 사역을 하는 것이 아니라 이를 융합하고 통섭하여 자신의 것으로 소화하여 사역해야 하기 때문이다. 오늘날 학계의 주된 화두도 인문학과 자연과학의 통섭과 융합에 있다.⁷⁷⁾ 이런 학문적인 추세를 고려하더라도 신학 전공 간의 지나친 구획화나 파편화를 피하고 융합과 통섭을 시도할 필요가 있다고 본다.

V. 나가는 말

근대 계몽주의 사조가 대학교육과 신학 교육에 미친 영향은 지대하다. 인간의 이성을 절대화하면서 신학이 설 자리를 잃게 되었다. 계몽주의의 영향을 받은 학자들이 ‘신학은 학문이 아니다.’라고 주장하면서 대학에서 내쫓으려고 하자 신학 교육의 베를린 모델이 출현하게 되었다.⁷⁸⁾ 신학을 철학 사조와 빗대어 설명하거나 성경의 학문성을 입증하기 위해 역사비평학이 등장하게 되었다. 역사비평학은 영미권에도 크게 영향을 끼치게 되어 신학교로 시작한 하버드대학과 예일대학과 프린스턴 대학이 전격적으로 받아들여지게 되었고, 이에 반발한 보수주의적 성향의 교수들이 뛰어나와 웨스트민스터신학교를 설립하기도 했다. 그 이후 진보와 보수의 대립은 더욱 깊어지게 되었다.

베를린 모델은 신학의 지나친 학문성과 전문성을 강조한 나머지, 목회적 영성이나 덕성이나 지혜나 사역의 기술들에 대해서는 등한히 여기게 되었다. 또 신학의 영역으로부터 평신도들이 멀어지게 만드는 결과를 초래하였다. 신학이 너무 전문화되어 신학을 공부하지 않은 평신도들은 감히 접근할 수 없는 학문 영역으로 만들어 버렸다. 이런 한계를 극복하기 위해서는 다시금 초대교회 시대의 세례 문답 교육에서 그 해결의 실마리를 찾아볼 수 있다. 신학은 목회자든 평신도든 모든 성도를 위한 교육이었고, 성경과 교리와 인격과 덕성의 형성에 초점을 맞춘 교육이었다. 오늘날 이에 가장 근접한 훈련 모델이 있다면 파라치지와 옥한흠 목사의 제자훈련 모델이라고 제안했다. 이런 제자훈련은 평신도들을 대상으로 2~3년간 성경 교육과 함께 인격 형성에 초점을 맞추고 있고 동시에 사역 훈련도 병행하고 있다. 제자훈련 모델이 오늘날 베를린 모델의 영향을 받은 신학 교육을 개선할 수 있는 좋은 개선책이 될 수 있다고 본다.

제자훈련 모델의 강점에도 불구하고 성서신학적 관점에서 보면 보완해야 할 점이 많다. 필자는

77) 이 분야의 책을 추천하자면 다음과 같다. 에드워드 윌슨, 「지식의 대통합: 통섭」, 최재천, 장대익 옮김 (서울: 사이언스 북스, 2011), 원제는 Edward O. Wilson, Consilience: The Unity of Knowledge, (NY: Alfred A. Knopf, 1998); 최재천 외, 「창의 융합 콘서트」 (파주: 엘도라도, 2019).

78) ‘신학은 학문이 아니다.’라는 주장은 양날의 검과 같다. 한편으로 신학의 학문성을 옹호하기 위해서 신학자들은 역사비평 방법론을 만들어 냈다. 다른 한편으로 쇠렌 키에르케골, 칼 바르트, 폴 틸리히 등과 같은 신학자들은 이를 수용하였다. 신학은 인간의 이성적 사고를 뛰어넘는 요소가 있다는 사실을 이들은 인정하기 때문이다. ChatGPT, response to “Tell me the key figures who insisted that theology is not academics or science.” September 24, 2023, <https://chat.openai.com/c/9011dc9e-8dd2-46b0-b26f-147fc403d8b2>. ‘신학은 학문이 아니다.’라는 주장과 함께 신앙을 잃어버린 신학자도 있다. Gerd Lüdemann, “Diese Theologie ist keine Wissenschaft,” <https://wwwuser.gwdg.de/~gluedem/ger/t101007.htm>. 신약 교수인 뤼데만의 경우에는 신학이 학문이 아니라고 주장하면서, 자신은 기독교인이 아니라고 공식적으로 선언했다. ‘신학은 학문이 아니다.’라는 진술은 어느 관점에서 접근하느냐에 따라 신앙에 결정적인 영향을 줄 수 있는 양날의 검과 같은 명제이다.

인격 형성을 위해 영성, 덕성, 거룩한 지성, 사역의 능력, 하나님 나라 비전 등 다섯 가지를 제안하였다. 성경에 기초하여 영성의 요소를 16가지, 덕성의 요소를 17가지, 지혜(거룩한 지성)의 요소 9가지를 제안하였다. 그리고 사역의 능력으로는 전도, 양육, 섬김과 봉사, 그리고 은사 계발을 포함했고, 하나님 나라 비전으로는 대사명의 비전, 대계명의 비전, 선행의 비전, 문화명령 성취의 비전을 제시하였다.

사역의 능력은 그리스도인이 계발해야 할 인격의 한 요소이지만, 이는 별도로 발전시켜야 할 사역 훈련 요소이기에 신학 교육과정에 이를 포함하도록 제안하였다. 신학교들은 신학도들이 전도의 전문가, 양육과 교육의 전문가, 섬김과 봉사의 전문가가 되도록 훈련할 필요가 있고, 하나님 선물의 영역에 속하는 은사 계발은 기도를 통해 갖춰질 필요가 있다고 제안했다.

마지막으로 신학 지식의 영역을 위해서 두 가지를 제안하였다. 먼저 신학 교육의 목표를 분명히 할 것을 제안했다. 신학 교육은 하나님 나라와 교회에 실제적인 도움이 되는 방향으로 초점을 맞추기 위해 필요하고, 신학도의 인격 함양과 사역의 능력 계발에 도움이 되어야 한다고 강조했다. 다음으로 신학 전공 간에 융합과 통섭이 중요함을 강조하였다. 이는 실제 학문 발전과 사역에 도움이 되기 때문이다.

참고문헌

- 김진규, 「히브리 시인에게 설교를 배우다: 청중의 가슴을 뛰게 하는 생생한 설교 언어」 (서울: 생명의 말씀사, 2015).
- _____, 「그리스도의 인격을 본받아 (영성편)」 개정판 (기독교 인성교육 지침서 시리즈 1; 천안: 생명의 샘, 2019). (2019, ㄱ)
- _____, "한국 교회의 제자훈련 평가 및 균형 잡기: 성경신학적 관점에서", 「성경과 신학」 91 (2019. 10. 25.), 1~48. (2019, ㄴ)
- _____, 「구약성경에서 배우는 설교 수사법」 (천안: 생명의 샘, 2019). (2019, ㄷ)
- _____, 「성경 묵상 어떻게 할까?: 성경해석 원리를 응용한 26가지 성경 묵상법」 (천안: 생명의 샘, 2019). (2019, ㄹ)
- _____, 「그리스도의 인격을 본받아 (덕성, 지성편)」 (기독교 인성교육 지침서 시리즈 2; 천안: 생명의 샘, 2020).
- _____, 「그리스도의 인격을 본받아 (능력, 비전편)」 (기독교 인성교육 지침서 시리즈 3; 출판 예정).
- 박경수, "16세기 제네바 교회의 목회자 선발과 훈련에 관한 연구: 한국교회의 목회자 위기 극복을 위한 모색," 「장신논단」 44/2(2012), 173~197.
- 박영희, "한국교회와 신학 교육," 「신학지남」 57/2 (1990.6), 6~26.
- 박정근, "독일 경건주의 신학 교육: 슈페너의 「경건의 소망」(Pia Desideria, 1675) 그리고 「신학 연구의 방해 요소에 관하여」(De impedimentis studii theologici, 1690)를 중심으로," 「한국교회사학회지」 63 (2022): 115~146.
- 스탠리 하우어워스, 「교회됨」 문시영 옮김 (서울: 북코리아, 2010). 원제는 Hauerwas, Stanley, A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991).
- _____, 「덕과 성품」, 홍종락 옮김 (서울: IVP, 2019). 원제는 Hauerwas, Stanley, The Character of Virtue (Grand Rapids: Eerdmans, 2018).
- 양명수, "신학 교육 어떻게 해야 하나?," 「기독교사상」 665 (2014.5), 64~72.
- 에드워드 윌슨, 「지식의 대통합: 통섭」, 최재천, 장대익 옮김 (서울: 사이언스북스, 2011), 원제는 Wilson,

- Edward O. Consilience: The Unity of Knowledge (NY: Alfred A. Knopf, 1998);
 에드워드 팔리, 「신학 교육의 개혁: 신학 교육의 분열과 통일」 (서울: 부흥과개혁사, 2019). 원제는 Farley, Edward, *Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education* (Oregon: Wipf and Stock, 2001).
- 옥한흠, 「유일한 구원자 예수 그리스도: 새가족모임교재」 (서울: 국제제자훈련원, n.d.).
 _____, 「평신도를 깨운다: 제자훈련 교재」 (서울: 두란노, 1991),
 _____, 「평신도를 깨운다: 사역훈련 교재」 (서울: 두란노, 1991).
 _____, 「평신도를 깨운다: 제자훈련의 원리와 실제」 (서울: 국제제자훈련원, 2011).
- 요한 칼빈, 「기독교 강요」, 김종흠 외 공역 (서울: 생명의말씀사, 1986).
- 이재석, “선교적 제자도의 관점에서 본 신학 교육 모델의 재고,” 「선교신학」 55 (2019.1), 258~298.
- 임성은, “예수의 제자훈련과 신대원 신학 교육 비교연구,” 「신학과실천」 68(2020.1), 451~474.
- 정일웅, “미래, 한국교회의 목회자 양성을 위한 신학 교육 개선에 관한 연구: 커리큘럼과 신학 교육방법론을 중심으로,” 「신학지남」 73/3 (2006.9), 11~48.
- 최재천 외, 「창의융합 콘서트」 (파주: 엘도라도, 2019).
- 한국일보, “한국교회 위기의 주범은 목회자들의 도덕적 실패”, <http://www.koreatimes.com/article/20180725/1193184>.
- 황금봉, “목회자의 인격과 하비투스적 신학 교육,” 「목회와 신학」 32 (2009), 197~224.
 _____, “신학 실천을 위한 목회자의 신학과 영성의 상관관계 고찰: 본회퍼의 실천신학적 신학과 영성을 중심으로,” 「신학과목회」 34 (2010.11), 39~70.
- 황인호, “목회자들의 도덕적 실패가 한국교회 위기 불렀다”, 「국민일보」, <https://m.kmb.co.kr/view.asp?arcid=0012530559>.
- 후스토 곤잘레스, 「신학 교육의 역사」, 김태형 옮김 (서울: 부흥과개혁사, 2019). 원제는 González, Justo L., *The History of Theological Education* (Nashville: Abingdon, 2015).
- Alter, Robert, *The Art of Biblical Narrative* (NY: Basic Books, 1981).
- Banks, Robert J., *Reenvisioning Theological Education: Exploring a Missional Alternative to Current Models* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999).
- Carson, D. A., *The Gospel according to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).
- Chan, Simon, *Spiritual Theology: A Systematic Study of the Christian Life* (Downers Grove: IVP, 1998).
- Craig, William L., *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics* (Wheaton: Crossway Books, 1984).
- Hagner, Donald A., Matthew 1-13, WBC 33A (Nelson Reference & Electronic, 1993).
- Hough, Joseph C. Jr. and Barbara G. Wheeler, *Beyond Clericalism: The Congregation As a Focus for Theological Education* (Chico, CA: Scholars Press, 1988).
- Hough, Joseph C. Jr. and John B. Cobb Jr., *Christian Identity and Theological Education* (Studies in Religious and Theological Scholarship, No 1; Chico, CA: Scholars Press, 1985).
- Kelsey, David H., *Between Athens and Berlin: The Theological Education Debate* (Oregon: Wipf and Stock, 2011).
- Lüdemann, Gerd, “Diese Theologie ist keine Wissenschaft,” <https://wwwuser.gwdg.de/~gluedem/ger/t101007.htm>.
- Miller, Chuck, *The Spiritual Formation of Leaders* (Maitland, FL: Xulon Press, 2007).
- Muilenburg, James, “Form Criticism and Beyond,” *JBL* 88/1 (1969), 1~18.
- Mulholland, M. Robert, Jr., *Invitation to a Journey: A Road Map for Spiritual Formation*, rev. ed. (Downers Grove: IVP, 2016).
- Niebuhr, Reinhold, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation* (Vol. I: Human Nature) (New York: Charles Scribner's Sons, 1964).
 _____, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation* (Vol. II: Human Destiny) (New

- York: Charles Scribner's Sons, 1964).
- Pearcey, Nancy, Total Truth: Liberating Christianity from its Cultural Captivity (Wheaton: Crossway Books, 2004).
- Peterson, Eugene H., The Contemplative Pastor: Returning to the Art of Spiritual Direction (Grand Rapids: Eerdmans, 1989).
- Robinson, Haddon W., Biblical Preaching: The Development and Delivery of Expository Messages, 2nd ed., (Grand Rapids: Baker Academic, 2001).
- Sire, James W., The Universe Next Door: A Basic Worldview Catalog (Downers Grove: IVP, 1976).
- Thompson, M. J., Soul Feast: An Invitation to the Christian Spiritual Life (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2005).
- Waltke, Bruce K., The Book of Proverbs: Chapters 1-15, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 2004).

김진규 박사의 “2000년 교회 역사 속에서 살펴본 신학 교육의 세 가지 필수 요소”에 대한 논찬

정일승 박사(건신대학원대학교)

논문의 구성 및 주요 내용

김진규 박사님(이하 연구자)의 논문은 2000년 교회 역사 속에서 진행되어 온 신학 교육의 역사를 개관하면서, 한국 신학 교육의 현주소 및 앞으로 신학 교육이 나아갈 방향을 제시한다. 연구자는 먼저 서두에 1980년대 이후 신학 교육에 대해 진단한 에드워드 팔리(Edward Farley), 조셉 하프(Joseph C. Hough, Jr.), 존 콕(John B. Cobb, Jr.), 로버트 뱅크스(Robert J. Banks) 등의 저서를 개략적으로 소개한 후, 후스토 곤잘레스(Justo L. González)의 저서와 ChatGPT 생성 자료를 활용하여 2000년 교회사와 신학 교육을 초대교회 시대, 중세 시대, 종교개혁, 경건주의 운동, 계몽주의 등, 주요 시대별로 특징과 장단점을 설명한다. 그 후에 계몽주의 및 ‘베를린 모델’의 영향을 받은 한국 신학 교육의 약점을 지적하고, 21세기를 위한 신학 교육의 발전 방향을 인격 형성, 사역 훈련, 신학 지식의 측면, 그중에서도 인격 형성에 가장 중점을 두고 제안하였다. 인격 형성을 위해 영성, 덕성, 거룩한 지성, 사역의 능력, 하나님 나라 비전 등을 보안해야 할 점으로 보았고, 사역의 능력을 신학 교육 과정에 포함하도록 제안하고, 마지막으로 신학 지식의 영역에서는 신학 교육의 목표를 명확히 하는 것과 신학 전공 간 융합과 통섭의 중요성을 강조하였다.

논평 및 제안

김진규 박사님의 논문은 구약학자로서 최근 설교학, 영성 등 다양한 융합 연구를 지속해온 저자의 연구 성과를 다양한 방식으로 반영하고 있다. 이 논문은 구약학자가 이해한 신학 교육의 역사와 미래 신학 교육을 위한 제언으로 볼 수 있다. 구약학자의 논문이지만 폭넓은 청중을 대상으로 다양한 정보와 통찰을 제시하는 대중 강연적인 특징도 있다. 20쪽 분량의 논문에 담기에는 상당히 광범위한 주제라고 생각되지만, 연구자는 2000년 교회사에서 신학 교육의 역사를 일목요연하게 정리하고, 신학 교육의 현장에 필요한 발전 방향을 다양하게 제시하고 있다. 논문의 주요 내용에 대해 고려해볼 수 있는 제안과 질문은 다음과 같다.

1. 신학교육에 대한 자성적 성찰과 진단을 1980년 이후로 보는 연구자의 견해는 주요 해외 저서의 출판 연도에 근거한 것으로 보인다. 신학 교육에 대한 성찰을 담은 연구는 해외 저술도 중요하지만, 오히려 국내 연구에 대한 비중을 높여서 소개해도 좋을 것 같다. 논문의 성격을 고려하면,

신학 교육의 방향 설정도 한국교회와 신학교의 특수한 상황에 더 초점을 맞추는 방향도 고려해볼 수 있을 것이다. 한국교회와 신학교라는 컨텍스트 속에서 우리만의 문제의식과 질문도 제기할 필요가 있지 않을까?

2. 2000년 교회사에서의 신학 교육을 개관할 때 시기별 특징과 장점 및 단점은 지면 할애의 측면에서 균형 있게, 가능한 모든 시기를 편향되지 않은 객관적인 시각으로 다룰 필요도 있다. 연구자는 어떤 시기는 특징만 주로 다루고 있고(예를 들어, 초대교회 시대, 콘스탄티누스 개종기부터 게르만족 침투기), 단점만을 위주로 부각하거나(예- 중세 스콜라주의 시대, 계몽주의의 영향을 받은 신학 교육) 반대로 장점만을 강조한 시기도 있기 때문에(예- 경건주의 운동), 독자 입장에서 특정 시기의 신학 교육의 장점과 단점을 동시에 객관적으로 판단하기 어렵게 만든다. 경건주의 운동이 신학 교육에 긍정적인 측면만 있었는가? 계몽주의의 영향을 받은 신학 교육은 부정적으로만 평가해야 하는가? 역사를 통시적으로 개관하는 과정에서 연구자의 주관적 평가는 일정 부분 반영될 수밖에 없지만, 독자에게 장단점을 균형 있게 제시할 필요는 있다.

3. 연구자가 소개하는 2000년 교회사의 신학 교육 개관은 곤잘레스의 연구에 영향을 많이 받은 것으로 보인다(각주 10-13, 16-20번 참조). 또한, 연구자는 논문에서 ChatGPT를 많이 활용하고 있는데, 논문 작성에 꼭 필요한 것인지, 활용 방식이 적절하다고 평가할 수 있는지 의문이다. 다양한 분야에서 ChatGPT의 활용 방안에 대해 논의되고 있지만, ChatGPT를 통해 생성된 내용은 정보 출처, 신뢰도, 정확도 면에서 검증이 필요하기 때문에 학술 연구에서의 활용과 연구 윤리 상 깊은 고민이 필요한 시점이다. ChatGPT가 연구 분야에도 자연스럽게 스며들고 있지만, 아직까지 학계의 합의나 명확한 지침이 없는 상태에서의 직접적인 활용은 주의가 필요한 부분이다. 특히, 이 논문에서 ChatGPT에서 추출한 내용을 마치 권위 있는 특정 연구자의 견해처럼 언급하는 것은(예- “ChatGPT에 따르면”) 제고해야 할 부분이다.

4. 연구자는 예수님이 병자를 치유한 사역은 의술의 발전으로 오늘날 의료기관에서 상당 부분 담당하고 있고, 예수님의 치유 사역은 소외된 사람들을 향한 ‘봉사와 섬김’의 사역의 모델을 제시한다고 주장하면서 예수님의 사역 중에서 치유 사역에 대해서만 다소 소극적인 태도를 보이는 듯하다. 연구자의 논조는 마치 현대 기술의 발전이 예수님의 사역을 상당 부분 대체했기 때문에, 독자에게 예수님의 치유 사역의 모델은 현대적 관점에서 해석해야 한다는 오해도 불러일으킬 수 있다. 은사에 대해서도 사역의 현장에서 꼭 필요하다고 주장하지만, 내가 계발한다고 되는 것이 아니라 다소 모호한 관점도 보인다. 치유 사역 및 은사에 대한 연구자의 견해가 좀 더 명확하게 제시될 필요가 있다.

5. 역사비평에 대해 연구자는 부정적인 견해를 보이는 반면(7, 8, 19, 21쪽 참조). 문학비평, 수사비평, 서사비평 등 공시적 접근에 대해서는 상대적으로 호의적인 입장을 보이는 것 같다(20쪽). 그러나, 성서해석 방법론의 가치, 유익이나 해악은 방법론 자체의 문제라기보다는 해석 방법론을

사용하는 해석자의 목적과 태도에 달려있다. 연구자의 표현처럼 ‘설교에 도움이 되는 목표 의식’이라는 전제가 없다면, 역사비평보다 오히려 문학비평이 더 성경의 권위를 추락시키고 신앙의 위기와 분열을 초래할 수도 있다.

6. “필자의 연구에 의하면”이라는 표현이 종종 반복된다(5회 이상). 연구자의 이전 연구에서의 인용도 많은 편이다. 독자에게 마치 이전 연구로부터 재생산된 논문과 같은 인상을 주지 않으려면, 해당 단락에서 표현을 다양하게 수정하거나, 연구자가 최근 새롭게 생각한 견해를 추가로 제시해도 좋겠다. 일부 오탈자(예- 파라처지)는 수정이 필요하다.

논문에 대한 토론을 위해 고려해볼 수 있는 질문과 논평을 제시했지만, 김진규 박사님의 논문은 신학 교육의 현장에서 가르치고 있는 논찬자에게도 자성적 성찰과 함께 앞으로의 교육 방향에 대한 고민과 동기부여가 되는 논문이다. 귀한 논문을 통해 신학 교육의 미래를 함께 고민할 수 있게 해주신 김진규 박사님과 논평의 기회를 제공해주신 기독교학회에 감사를 드린다.

ChatGPT와 엔돌의 신접한 여인 이야기 (삼상 28:3-25)의 상호맥락성(intercontextuality) 읽기를 통한 구약신학적 비평 연구

박경식 박사(목원대학교)

1. 서론

과학의 목적 가운데 하나인 기술의 혁신을 통해 인류 사회의 성장에 이바지하는 것을 시대의 목표로 경주하고 있는 현대 사회는 상상하는 모든 것을 이루어 인류가 더욱 쉽게 많은 것들을 누릴 수 있도록 발전해가고 있다. 물론 이는 경제적 부를 축적하려는 국가, 기관, 개인의 다양한 욕망과 결부되어 있고 그래서 더욱 왕성하게 목표를 만들고 이를 성취한다. 예를 들어, 인간이 운전하지 않아도 인공지능이 안전하게 원하는 목적지를 향해 갈 수 있는 자동차가 만들어진다면 큰 인기를 끌 것이며, 이를 가능케 한 이는 인류 사회의 성장에 이바지한 기여도와 후속으로 따라오는 경제적 수익으로 변명을 누리지 않겠는가. 물론 이러한 결과가 나오기까지는 한 사람만의 역할이 아니라 수많은 요청과 협동의 협업이 중요하게 작동하여 이루어진다는 것이다.

오늘날의 컴퓨터, 온라인, 웹 등의 디지털 시대를 가능하게 만든 시초는 대부분 잘 알지 못하지만 1843년 에이다 러브레이스 백작 부인의 삶과 연산에 대한 열정이 만들어 낸 ‘번역자 주석’이라는 글이다.¹⁾ 에이다 러브레이스의 상상과 노력이 현실이 된 지금 다시 그녀의 다른 주장이 생각이 난다. 그녀는 “아무리 강력하다 해도 컴퓨터는 진정으로 ‘생각하는’ 기계가 될 수 없다”고 말했다.²⁾ 지금까지는 이 기준을 통과한 ‘기계’가 없지만, 과거의 불가능이 가능으로 변화되는 역사적 흐름으로 볼 때 이제 ‘생각하는’ 기계와 같은 ChatGPT가 세상을 변화시킬 것인가?

ChatGPT는 채팅(Chat)과 인공지능(Automatic Intelligence, 이하 AI)을 사용하여 자연어를 처리(Natural Language Processing)하는 머신러닝 기술인 GPT(Generative Pre-trained Transformer)를 합하여 만든 단어이다. ChatGPT는 스스로 학습하고 답변을 생성하고 대량의 데이터를 상황에 따라 변경하며 처리할 수 있는 기술이며, 이를 채팅이라는 방식으로 답을 도출해내는 언어 모델의 일종인 대화형 AI 챗봇이다. 즉 내가 알고자 하는 것을 질문하면 AI가 답하는 것이다. 새롭게 떠오르는 과학 문명의 결정체인 ChatGPT의 출현으로 인간이 할 수 있는 많은 영역의 일들을 더 빠르

1) 월터 아이작슨, 「이노베이터」 (정영목/신지영 옮김), (서울:오픈하우스, 2015), 49-55. 원제는 Walter Isaacson, The Innovators: How a Group of Hackers, Geniuses, and Geeks Created the Digital Revolution (New York: Simon & Schuster, 2014). 미국 국방부는 고급 객체 지향 프로그래밍 언어에 에이다라는 이름을 붙였다.

2) 윌클, 662.

고 더 정확하며 더 치밀하면서도 융·복합적인 결과를 도출해내며 처리하기 때문에 전 세계가 크게 요동치며 반응하고 있다.³⁾ ChatGPT는 결국 사람의 두뇌로 해낼 수 없는 수만 개의 단어 분석과 이를 조합한 결괏값을 도출하는 AI이며, 미디어에서는 질문하는 것에 무엇이든 답을 하는 똑똑한 AI라고 평가한다.

그러나 ChatGPT와 같은 인공지능의 발달이 쓰나미처럼 모든 뉴스 지면과 웹 생태계를 흔들때 이와 동시에 신기술에 대한 불안감에 휩싸인 많은 뉴스도 등장했다. 왜냐하면 ChatGPT는 인간의 윤리와 도덕을 이해하고 이를 바탕으로 문제 해결에 접근하지 않기 때문에 우리 사회가 가진 복잡한 전통적, 사회적, 윤리적, 도덕적 측면을 고려할 수 없다는 것이다. 이외에도 사용자가 AI를 이상한 방향으로 몰아갈 때 ChatGPT가 핵무기나 바이러스의 개발을 원하거나 우울증에 걸린 벨기에 남성을 자살로 인도하여 결국 죽음에 이르게 하는 경우가 나타났음을 보도하였다.⁴⁾ 즉 ChatGPT는 무엇이든 물어보면 답을 해주기 때문에 그 획기적인 유용함에도 불구하고, 사용자의 악의적 요청에 따라 혹은 몰입된 자아 상실 속에 섬뜩한 결과를 초래하였다는 것이다.

구약 시대에도 나라를 치리하는 왕들이나 그들과 역경을 맞았던 예언자들은 어려운 현실을 타파하고 미래를 준비하기 위하여 하나님의 신적인 개입과 그분의 뜻을 간구하였다. 이스라엘 지도자 대부분은 때때마다 하나님의 뜻을 물었고 응답을 통해 나아갈 길을 알아냈다. 그러나 때로는 그들이 원하는 응답을 받을 수 없을 때 답답했던 심정을 나타내는 본문들이 많이 있다. 다윗은 “어찌 나를 버리셨으며 내 신음소리를 듣지 않으시나이까”(시22:1)라고 간구했으며, 그의 아들이 죽게 된 처지에서는 식음을 전폐하고 칠일 밤낮을 하나님께 간구하며 도우심과 응답을 기다렸지만 결국에는 아이는 죽고 고대하였던 하나님의 개입하심은 없었다(삼하 12:15-23). 예나 지금이나 인간은 신적인 개입을 갈망하고 살아가며, 신적인 개입은 다양한 방향으로 파생되어 이들의 삶을 움직였다. 예를 들어, 야곱의 아내 라헬이 라반의 집에서 나올 때 몰래 숨겨 챙겨나온 드라빔에 대한 이야기는 라헬이 긴박한 피난 가운데에도 얼마나 많이 신적인 개입을 원했는지를 알게 하며, 야곱을 통해서만 경험할 수 있었던 여호와 하나님의 인도뿐만이 아니라 집안 대대로 전해 내려온 수호신에 대한 도움과 축복을 간구하는 모습이 나타난다.⁵⁾ 그러나 이 글에서 분석하게 될 사무엘상 28장에서는 다윗과 달리 사울은 하나님의 응답이 미치지 않자 그가 알고자 하는 것을 해결하기 위한 갈급함으로 하나님께 가는 것을 포기하고 신접한 여인에게로 한달음에 달려갔다. 그러므로 사울이 신접한 여인에게 다가가 묻는 질문은 어찌면 우리 인간의 내면 깊은 곳에 있는 무지에 대한 두려움과 미래를 알고자 하는 신비에 대한 탐구 본능이라고 할 수 있겠다.

3) Jeremy Kahn, “The Inside Story of ChatGPT: How OpenAI Founder Sam Altman Built the World’s Hottest Technology with Billions from Microsoft”,

<https://fortune.com/longform/chatgpt-openai-sam-altman-microsoft>, (2023.7.4.).

4) 윤민혁, ““살인 바이러스 개발, 핵무기 암호 알고파”...‘빙 챗봇’ 섬뜩한 속내”, <https://www.sedaily.com/NewsView/29LSBVN79K>, (2023.9.4.); Chloe Xiang, “‘He would still be here’: Man dies by suicide after talking with AI chatbot, widow says”

<https://www.vice.com/en/article/pkadgm/man-dies-by-suicide-after-talking-with-ai-chatbot-widow-says>, (2023.9.4.).

5) 권혁관, “라헬-라반의 갈등 내러티브에 나타난 드라빔의 기능”, 『ACTS 신학저널』 23호 (2015), 18.

먼저 이 논문은 ChatGPT가 무엇인지를 밝히고, 발전 가능성을 탐구하며, ChatGPT와 같은 인공지능에 대한 담론이 담고 있는 맥락(context)을 미케 발(Mieke Bal)의 서사비평으로 분석한다. 이어 사무엘상 28장에 등장하는 엔돌의 신접한 여인 이야기에서 사울의 행동과 언어를 같은 방식으로 분석하여 이 이야기가 담고 있는 맥락을 도식화한다. 마지막으로 인공지능 담론과 엔돌의 신접한 여인 이야기를 비교 분석하여 구조주의 비평을 통한 상호맥락성(intercontextuality) 읽기를 시도한다.⁶⁾ 이를 통해 이 글은 현대 신앙공동체가 ChatGPT와 같은 인공지능 담론이 가진 긍정적, 부정적 현상을 구약신학적 견해로 해석하여 올바른 신앙공동체로 나가도록 제시하는 데 목적을 두고 있다.

2. ChatGPT, 새로운 인공지능 담론

우리의 일상생활에서 기가지니를 불러 원하는 방송을 틀거나 볼륨을 높이는 것 혹은 아리아를 불러 집으로 내비게이션을 맞추는 등의 ‘약한 인공지능(weak AI)’이 발전을 이룬다 딥 러닝(deep learning)기술을 통하여 달리(DALL-E)나 람다(LaMDA)와 같은 강한 인공지능(strong AI)이 탄생했다.⁷⁾ 여기서 한 걸음 더 나아가 더 놀라운 성과와 거대 컴퓨팅 리소스를 가지고 있으며, 인공지능을 이해하기 위한 고등 수학적 사고나 코딩에 대한 지식이 전혀 필요없고 언어의 장벽이 없이 누구든 사용할 수 있는 새로운 언어 모델 대화형 AI 챗봇(ChatGPT)의 세계가 열렸다.⁸⁾ 이제 Open AI사의 ChatGPT를 시작으로 구글의 Bard, Baidu의 Ernie Bot, Meta의 LLaMA, 마이크로소프트의 Bing 등의 프로그램과 추가로 다양한 확장프로그램까지 합세하여 그 커져가는 여세가 대단하다. 예를 들어, ChatGPT의 사용자는 역사상 가장 짧은 시간인 단 2개월 만에 1억 명을 넘어 온라인 시장을 잠식하였고, OpenAI의 수입은 최단기간에 30조를 넘어섰으니 얼마나 많은 사용자가 관심을 두고 있는지를 알게 된다.⁹⁾

이제 ChatGPT는 더 이상 누군가가 사용하는 프로그램이 아니라 전 세계 사용자들이 열광하며 이용하고 있는 중요한 일상의 프로그램이라는 것이 체감되고 있다. 특별히 김수민은 네 가지 이유를 들어 그 중요도와 의미를 설명하고 있다. 첫째, ChatGPT로 인해 의료, 금융, 교육, 고객 서비스

6) 학계에서는 ‘context’를 상황 혹은 맥락으로 번역하며 ‘intercontextuality’를 ‘상호상황성’과 ‘상호컨텍스트성’보다는 ‘상호맥락성’으로 사용하는 흐름을 따랐다.

7) 약한 인공지능과 강한 인공지능에 대한 설명은 다음을 참조하라. 소형근, “포스트휴머니즘 시대에 인간과 인공지능 이해하기: ‘강한 인공지능’의 등장에 어떻게 대처할 것인가?” 『구약논단』 제28권 4호 (2022), 252-257.

8) Google에서 선보인 초거대 언어 모델인 PaLM은 6,144개의 TPU를 사용해 학습한 것이며 이는 같은 GPU로 계산한 것보다 10배에 해당하는 빠르기이다.

9) 변문경, 박찬, 김병석, 전수연, 이지은, 『ChatGPT 인공지능 융합 교육법』, (서울: 다빈치 Books, 2023), 14; Krystal Hu, “ChatGPT sets record for fastest-growing user base - analyst note”, <https://www.reuters.com/technology/chatgpt-sets-record-fastest-growing-user-base-analyst-note-2023-02-01>, (2023.9.5); Lakshmi Varanasi, “ChatGPT creator OpenAI is in talks to sell shares in a tender offer that would double the startup's valuation to \$29 billion”, https://www.businessinsider.com/chatgpt-creator-openai-talks-for-tender-offer-at-29-billion-2023-1?utm_source=copy-link&utm_medium=referral&utm_content=topbar, (2023.9.5).

스, 소매업 등의 산업이 재편되고 있으므로 반드시 미리 알고 대응해야 한다. 둘째, 마음만 먹으면 누구나 활용이 가능한 API(Application Programming Interface)의 형태로 공개되어 쉽고 빠르게 새로운 서비스를 만들며 사용자가 필요로 하는 서비스를 출시할 것이다. 셋째, ChatGPT로 인하여 직업의 지형도가 급격히 변할 것이다. 스마트폰이 생기며 많은 직업이 생기고 또 사라졌던 것처럼 ChatGPT는 우리가 일하는 일자리의 혁신적인 변화를 줄 것이다. 넷째, 단연코 압도적인 ChatGPT의 성능은 이 인공지능을 반드시 잘 이해하고 활용해야 한다.¹⁰⁾

그러나 이러한 새로운 인공지능인 ChatGPT에 대하여 여러 갑론을박이 다양하다. 토론토대학 교수이자 유명한 임상심리학자인 피터슨(Jordan Peterson)은 “AI가 당신보다 똑똑하다”고 말했으며, 미술이나 음악과 같은 예술 분야에서는 AI의 성능이 사람보다 뛰어나다는 것이 입증되었고, 법률 분야의 대법원 사법정책연구원에서도 AI가 머지않은 미래에 사법계에 깊이 관여할 것으로 전망하였다.¹¹⁾ 이러한 점을 위험 요소로 인식한 구글의 주요 임원들은 긴급사태라며 이사회를 소집했고, 이 회의에서 사업에 위협이 될 수 있으니 해결 방법을 찾으라고 지시했다. 언론사에는 이 사건을 두고 ‘구글의 종말’이라는 특별한 헤드라인으로 기사를 냈으니 ChatGPT가 불러온 이슈들은 정말 대혼란이고 할 수 있겠다.¹²⁾

ChatGPT의 위험을 주제로 발표한 기사를 보면 다음과 같다. 첫째, 가짜로 만들어진 AI 이미지가 미국의 S&P 500 지수를 약 0.3% 하락시키고, 다우 존스 30 산업평균지수가 약 80p 하락하게 하여 증시를 출렁거리게 했고, 안전자산인 미국의 국채와 금값마저도 상승하는 현상을 일으켰다. 둘째, ChatGPT가 만드는 수많은 허위 정보나 혹은 짜깁기 정보를 바탕으로 만들어진 가짜 뉴스가 인터넷에 확산하여 인터넷 정보의 신뢰도를 하락시키고 정보망을 혼란시킨다. 셋째, 서론에 언급한 대로 중요한 자료의 노출이나 왜곡된 사용 등의 피해 혹은 잘못된 AI와의 정신적 상담 등으로 인해 도덕과 윤리를 벗어난 결과 도출의 가능성이 커졌다. 이에 대응하여 다양한 국가들에서 AI 규제 법안, 부작용 차단을 위한 행동강령, 허위 정보 유포에 대한 법안 발의, 인공지능 육성 사업을 위한 법률안 등을 신속하게 준비하였고, 예를 들어 EU에서는 AI 규제법안인 AI Act를 23년 3월 초 기 작성하였고, 23년 6월에는 미국 유럽의회에서 새로운 법안으로 가결했다.¹³⁾

이외에도 많은 평론가는 ChatGPT의 유익함을 알면서도 경고를 늦추지 않고 있다. 특별히 교육계에서는 ChatGPT로 인한 표절 문제로 크게 요동하고 있다. 권정민과 이영선은 촘스키(Noam Chomsky)가 사용한 하이테크 표절(High-tech plagiarism)이라는 표현을 통해 ChatGPT가 박사 수준의 논문뿐 아니라 예술성이 필요한 소설, 시, 그림을 자유롭게 풍부하게 생성하는 문제점을 지적하였다.¹⁴⁾ 대학가에서는 학생들이 페이퍼를 ChatGPT로 작성하기 때문에 교수는 과제가

10) 김수민, 백선환, 「챗GPT 거대한 전환」, (서울: 알에이치코리아, 2023), 43-48.

11) 미드저니(Midjourney)와 챗GPT의 결합으로 미국 콜로라도에서 열린 미술대회에서 참가자들을 이기고 당당히 1위를 차지한 그림은 AI의 작품 「우주 오페라 극장」이었다. 반병현, 「챗GPT: GPT 노마드의 탄생」, (파주: 생능북스, 2023. 7), 47-48; 반병현, 「챗GPT 마침내 찾아온 특이점: 2023 전 세계를 뒤흔든 빅이슈의 탄생」, (파주: 생능북스, 2023. 1), 13, 23-24.

12) 윗글, 반병현(2023. 1), 29.

13) 김승진, “인공지능(AI), 전문가들은 왜 위험하다고 할까?”, <https://www.igloo.co.kr/security-information/인공지능-전문가들은-왜-위험하다고-할까>, (2023.9.5.).

14) 권정민, 이영선, “ChatGPT시대 인공지능교육정책의 문제점 고찰”, 「인공지능인문학연구」 13권(2023), 9-38.

ChatGPT로 인한 생성물인지를 가리는 것에 더 많은 에너지를 써야 한다고 토로한다. 이주연은 ChatGPT의 공저자 논란에 대해서 통계적 예측으로 결과물을 생성하는 언어 모델이 연구윤리관점에서 연구자와 같은 지적인 기여를 한 것으로 볼 수 없으며, 특별히 연구의 후속 학문 작업도 할 수 없으므로 ChatGPT의 저자 자격을 인정하지 않으며 연구윤리에 위반되는 행동들을 경계해야 한다고 설명한다.¹⁵⁾

별써 ChatGPT 기술을 차용하여 발전시킨 수많은 AI 프로그램들이 모든 웹과 컴퓨터 프로그램에 적용되고 있다. 예를 들어, 인터페이스와 사용법을 잘 알지 못하면 사용하기가 까다로웠던 이미지 작업 프로그램을 열고, 명령으로 20대 남성의 얼굴을 그린 후 세세한 효과 처리를 어려운 작업 창과 상관없이 명령 Chat으로만 사용하여 편집하게 된다.¹⁶⁾ 더 나아가 인공지능의 속도와 성능을 크게 향상시킨 뇌세포 바이오컴퓨터도 등장했다. 케이건(Brett Kagan) 연구원은 바이오컴퓨터의 등장으로 뇌세포를 사용하여 인공지능보다 약 18배가 빠른 학습 속도를 구현할 수 있으며, 이는 국제학술지 '프런티어즈 인 사이언스'에서 발표한 데로 뇌세포 바이오컴퓨터는 슈퍼컴퓨터보다 100만 배 적은 전력을 사용한다는 것을 강조하였다.¹⁷⁾ 그는 미세전극판 위에 뇌세포를 배양하여 접시 뇌(Dish Brain)를 만들었으며 앞으로 발전을 위한 연구와 실용화를 준비 중이라고 발표했다.

ChatGPT의 놀라운 기술과 활용성을 탐내며 다가오는 수많은 사용자들의 니즈(needs)는 무엇인가? 왜 그토록 ChatGPT에 열광하는 것일까? 이유는 간단히 ChatGPT는 이전에는 검색 엔진에서 많은 시간을 들여 찾고, 내용을 이해하기 위하여 에너지를 쓰고 수고했던 것을 획기적으로 줄여준다는 것이다. 역사적으로 인간의 삶에 편리함을 더해주는 기술이나 도구들은 널리 퍼져 공급되었었고, 반병현은 ChatGPT와 사회 현상을 해석하며 “두꺼비 한 마리가 항아리의 구멍을 막을지언정 터져 나오는 댐을 막을 수는 없다”고 평가한다.¹⁸⁾ 즉, ChatGPT와 같은 인공지능이 담고 있는 답론은 결국 내가 모르는 것을, 내가 못하는 것을, 찾고 싶은 것을, 치밀하고 정밀하고 속시원하게 대답해주고 찾아주는 쉽게 다룰 수 있는 비서를 두고자 하는 인간의 욕망 때문이다. 그러나 이와 관련하여 생겨난 온라인 윤리 의식 파괴, 교육 윤리 의식의 파괴, 법과 도덕의 경계를 넘어서는 문제들은 결국 사회가 공동으로 올바르게 지향해야 할 가치관을 파괴하는 심각한 문제를 야기하며 이에 대한 올바른 대처를 요구한다.

이러한 ChatGPT와 관련한 담론을 문화와 사회의 현상과 개인의 심리적 반응을 중심으로 맥락을 분석하여 표로 나타내고자 하였다. 이를 위해 사용한 방법은 발(Mieke Bal)의 서사학 비평(narratology)을 적용하여 구조주의 해체분석 방법과 기호학 이론(semiotic theory)을 사용하였다.¹⁹⁾ 그녀가 사용하는 기호학 이론은 소쉬르(Ferdinand de Saussure)와 퍼스(Charles S.

15) 이주연, “저작권법과 연구윤리관점에서 본 학술논문과 인공지능의 저자성-최근 ChatGPT를 둘러싼 논의를 중심으로-”, 『경영법률』 제33집 제4호 (2023), 127-176.

16) Leonardo.AI는 프로그램을 설치하지 않은 채 온라인에서 사용할 수 있는 그래픽 편집 앱이며 채팅과 같은 명령문만을 사용하여 원하는 그래픽으로 수정할 수 있다.

17) www.corticalabs.com, 그의 논문은 다음을 참고하라. Brett J. Kagan, Andy C. Kitchen, Nhi T. Tran, Forough Habibollahi, Moein Khajehnejad, Bradyn J. Parker, Anjali Bhat, Ben Rollo, Adeel Razi, Karl J. Friston, “In vitro neurons learn and exhibit sentience when embodied in a simulated game-world”, Neuron, vol. 110 (23) (2022), 3952-3969.

18) 반병현, 『읽기』(2023. 4), 143.

Peirce)의 기호학 개념을 발전시킨 것이다. 먼저 소쉬르는 “언어는 생각을 전달하는 기호들의 체계이다”라는 명제를 중심으로 하나의 기호는 불완전한 의미를 지니며 다른 기호와 만나 체계를 이룰 때 완전한 의미를 갖는 통합체(syntagm)가 된다고 주장하는 언어 구조학(semiology)을 이끌었다.²⁰⁾ 언어는 어떤 대상을 그대로 지칭하는 것이 아니라 다양한 맥락에 따라 재해석한 결과물이라는 것이다. 퍼스는 반대개념이지만 이를 더 발전시켜 “기호, 대상 그리고 해석은 서로 영향을 주고 협력하는 주체”라고 주장하며 현실과의 연관성을 중요시한 해석학을 추가하여 정리한 기호학(semiotics)을 주장하였다.²¹⁾

발은 이러한 기호학 이론들을 발전시켜서 기호학은 모든 사회 현상까지도 기호로 나타내며 그 의미를 심층적으로 파악해 내는 작업이라고 주장했다.²²⁾ 더불어 다양한 문학, 예술, 문화를 비평할 때 간단한 어원학적인 차이조차도 결국 사회의 쏠림화 현상(centripetal force)과 이념에 따라 서로 영향을 주고받으며 형성되었다고 주장한다.²³⁾ 그녀는 비평 대상이 갖는 이론(theory)과 실제(practice) 혹은 내용(content)과 표현(expression)은 서로 연결 되어지는 규칙과 같은 현상을 보이는데, 이는 사회적 합의(conventions), 다양성(Plurality), 실제성(materiality), 강제성(constraints), 통일성(institutions) 등과 깊이 연관이 있게 된다고 보았다.²⁴⁾ 특별히 심미학적 연구(semiotic study)를 중심으로 서사학(narratology) 비평의 획기적인 연구를 하였는데 ChatGPT와 관련된 담론을 나타낸 다음의 표는 사회의 발전과 인간 삶의 편리성이 ChatGPT와 연관되어 신앙공동체에 어떠한 영향을 주었는지를 나타내준다.

표1의 가장 중요한 요소는 좌·우측 모서리에 위치한 사용자와 ChatGPT의 유기적 만남과 위·아래로 상반되게 위치한 사용자의 과정론적 심리 현상과 결과론적 존속물이다. 이 표에서 나타난 각각의 의미소들(semes)은 서로 인접성(contiguity)과 유사성(similarity)을 가지면서도 서로 반대되는 상반적 위치(opposition)에 자리하고 있다. 왼쪽 모서리에 자리한 ChatGPT는 과학의 발전이라는 과정을 통해 생활의 편리함을 파생하였다. 오른쪽 모서리에 자리한 사용자가 ChatGPT를 사용하고자 질문을 던지면 유용하게 혹은 교묘하리만치 유용하게 대답해준다. 사용자는 언제든지 과학의 발전으로 인한 생활의 편리함을 누리게 된 것이다. 그러나 하이테크 표절, 해킹, 기술 불평등, 사용자의 태만 등으로 연결 되어지는 악영향을 인식하여 ChatGPT를 사용하면서도 마음속에 심리적 갈등을 겪을 수도 있다(도형의 윗꼭지). 결국 사용자는 부적절한 가치관의 새로운 발흥과 생활의 편리라는 인간이 누릴 수 있는 소욕과의 사이에서 줄다리기와 같은 갈등을 하게 되는 것이다. 또한 사용자는 ChatGPT를 사용하는 과정에서 온라인 결과물에만 의존하게 되며 검증을 거치지 않기 때문에 잘못된 정보가 도출되어도 선별할 수 없으며 결과적으로 의존적 습관을 갖게 한다.

19) Mieke Bal, *Murder and Difference: Gender, Genre, and Scholarship on Sisera's Death* (Indianapolis: Indiana University Press, 1992), 39-42. 그녀는 이 책에서 code라는 명칭으로 기호학을 중심으로 한 서사비평과 구조주의 비평을 성경 본문에 대입하여 연구했다.

20) Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics* (New York: Philosophical Library, 1959), 16.

21) Umberto Eco, *Semiotics and the Philosophy of Language* (Indianapolis: Indiana University Press, 1984), 15.

22) Bal, 윗글, 40-42.

23) Bal, 윗글, vii.

24) Bal, 윗글, vii.

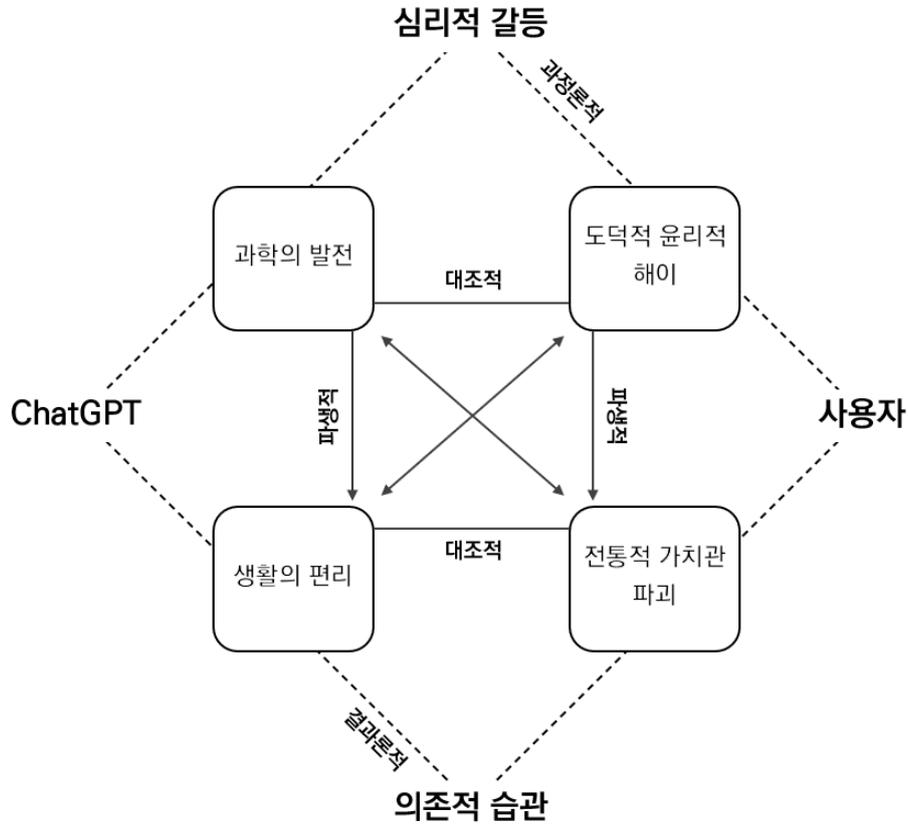


표1. ChatGPT 답론에 대한 기호학적 맥락 분석표

이와 같은 올바르지 않은 사용이 계속하여 남용되면 결국 사용자의 영성 생활에 도덕적 윤리적 해이를 초래하게 된다. 계속되는 도덕적 윤리적 해이는 결국 우리 사회의 공교육과 예술 문화 등이 가진 전통적 가치를 파괴하게 되었다. 때로는 이전과 달리 정보와 지식 함양에 과도하게 ChatGPT에 의존하게 되고, 결과론적으로 의존적 습관으로 이어져 자기주도학습과 윤리적 정서 형성에 악영향을 끼치는 결과를 초래한다. 결국 생활의 편리와 전통적 가치관을 맞바꾼 형국이고, 과학의 발전과 전통적 가치관의 파괴가 서로 관계하며 성장하는 듯하다. ChatGPT와 사용자가 형성하는 답론의 근저에는 생활의 편리함과 전통적 가치관의 파괴가 서로 대조적으로 관계하며 자리하고 있다는 것을 기호학적 방법으로 위의 표 1과 같이 분석하였다.

2. 엔들의 신접한 여인 이야기에 대한 서사비평 연구

사울과 엔들의 신접한 이야기가 가진 수많은 미스테리와 흥미로운 토론 주제들은 초기 교회 해석자들을 어렵게 하였고 구원교리와 연관되어 수많은 논쟁으로 얼룩진 어려운 본문이다. 오리겐(Origen)의 사무엘상 설교에서 그는 영혼의 운명에 대하여 관심을 가지며 그리스도가 성육신하시기 전에는 모든 영혼이 지옥에 갇혀 있었으나 그리스도의 영혼이 지옥에 강하하셔서 신성하게 구별하신 후로 모든 영혼은 더 이상 지하 아래 갇혀 있지 않고 대신 하나님과 영화롭게 된다고 설명

했다.²⁵⁾ 오리겐은 신접한 여인이 어떻게 사무엘을 불러냈는지에 대해서는 초점을 맞추지 않지만, 사무엘의 영혼이 실지로 사울에게 와서 말했다고 주장하는 것이다.²⁶⁾ 그러나 오리겐의 주장과 달리 안디옥의 유스타티우스(Eustathius)와 니사의 그레고리(Gregory)는 나사로와 부자 이야기와 같이 두 개의 서로 다른 영혼이 머무는 공간이 있다고 믿었다.²⁷⁾ 그러므로 이방의 신접한 여인이 사무엘을 불러내는 것은 불가능하다. 이를 발전시켜 타르수스의 디오도르(Diodore)나 필로(Pseudo-Philo)는 사무엘과 같은 중요한 인물을 한낱 죽은 자를 관계하는 신접한 여인이 불러냈다고 보았다. 여호와께서 하신 일이라고 해석하였고, 순교자 저스틴(Justine)은 사무엘과 같은 의로운 영혼도 악령들에 의해 불러워진다고 보았다.²⁸⁾ 터툴리안(Tertullian)은 고린도후서 11장 14-15절에서 “사탄도 자기를 광명의 천사로 가장하나니 그러므로 사탄의 일꾼들도 자기를 의의 일꾼으로 가장하는 것이 또한 대단한 일이 아니니라”라는 말씀에 따라 사탄이 사무엘처럼 가장하는 것이 가능하다고 믿었다.²⁹⁾ 그러나 디오도르나 필로의 주장처럼 사무엘상 2장 6절에서 “여호와와 죽이기도 하시고 살리기도 하시며 스올에 내리게도 하시고 거기에서 올리기도 하시는도다”라고 표현되기 때문에 여호와와 일로 보는 견해가 강했으며, 이는 본문의 공시적 형태를 통시적으로 재해석하는 논의를 낳았다. 그러므로 스토베(Hans Stoebe)와 같은 학자들은 엔돌의 신접한 여인 이야기는 독립적인 지역 전승이며 후대에 삽입되어 사울의 비극적 종말을 신학적으로 해결하는 역할을 한다고 주장했다.³⁰⁾

이러한 초기 교회 공동체의 논의를 그리어(Rowan Greer)는 평론하기를 저스틴, 오리겐, 아폴리나리스는 모든 영혼은 지옥으로 가 그리스도가 오시기 전까지 악령들의 지배 아래 있다가 의로운 영들은 그리스도가 지옥에 내려가신 이후 더 이상 지옥으로 갈 필요가 없다고 믿었다. 그리고 터툴리안, 포이오니우스, 유스타시우스, 그레고리 등은 영혼들은 죽음 후 아브라함의 품이나 불의 지옥과 같은 곳으로 양분되어 있다가 세상의 종말에 부활과 함께 일어날 것이고, 악령들은 의로운 영에 대하여 아무런 영향력이 없다고 믿었다.³¹⁾ 그러므로 그리어는 전자는 부활을 무시하는 듯하나 신

25) Abraham Malherbe, eds., *The “Belly-Mother” of Endor: Interpretations of I Kingdoms 28 in the Early Church*, (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007), xxxii; Origen, *Homily 5 on I Kingdoms (= De engastrimytho)* in Manlio Simonetti, ed., *La maga di Endor: Origene, Eustazio, Gregorio di Nissa* (Florence: Nardini, 1989), 44-74.

26) Abraham Malherbe, *The “Belly-Mother” of Endor*, xxxii.

27) Eustathius of Antioch, *On the Belly-Myther, Against Origen (= De engastrimytho contra Origenem)* in Manlio Simonetti, ed., *La maga di Endor: Origene, Eustazio, Gregorio di Nissa* (Florence: Nardini, 1989), 94-206; Gregory of Nyssa, *Letter to Theodosius concerning the Belly-Myther (De Pythonissa ad Theodosium episcopum)* in Hadwiga Hörner in J. Kenneth Downing, Jacobus A. McDonough, and Hadwiga Hörner, eds., *Opera dogmatica minora, vol. 2* (Leiden: Brill, 1987), 99-108.

28) Diodore of Tarsus, *Fragment in Robert Devreesse, Les anciens commentateurs grecs de l’Octateuque et des Rois (fragments tirés des chaînes)* (Vatican City: Biblioteca apostolica vaticana, 1959), 163-65; Justin Martyr, *Dialogue with Trypho 105* in Georges Archambault, ed. and trans., *Justin: Dialogue avec Tryphon* (Paris: Picard et fils, 1909), 144, 146, 148, 150; K.A.D. Smelik, “The Witch of Endor: I Samuel 18 in Rabbinic and Christian Exegesis till 800 A.D.”, *Vigiliae Christianae* 33 (1977), 160-179.

29) Tertullian, *On the Soul* in J. H. Waszink, *Tertullian: De Anima* (Amsterdam: Meulenhoff, 1947), 72-80.

30) Hans Stoebe, *Das erste Buch Samuelis* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1976), 488; 이희학, 「구약성서와 조상 숭배」 (서울: 대한기독교서회, 2018), 85-89.

31) Rowan Greer, *Some Observations on the Texts Translated: Theological Perspectives in Abraham Malherbe, eds., The “Belly-Mother” of Endor: Interpretations of I Kingdoms 28 in the Early Church*,

접한 여인에 의하여 사무엘이 불리워졌을 것을 감안하며, 후자는 부활이 필요하나 의로운 영이 악령에 의해 지배받지 못하므로 불리워진 사무엘은 악령이 가장한 것이라고 본다. 더 나아가 스멜릭(K. Smelik)은 유명한 지도자였던 초기 유대교와 기독교의 성서 해석자들 약 삼십여 명의 해석을 정리하여 표로 나타내고 비교할 정도로 교회 역사에 신학적 신앙적 문제를 야기시키고 끝을 맺기 어려운 큰 숙제를 낳은 본문이다.³²⁾

이와 같이 엔돌의 신접한 여인 이야기는 죽어 어둠으로 내려간 사무엘의 영혼을 끌어올려 사울이 원하는 것을 얻으려 했으나 오히려 그의 욕망과 탐심을 확인하고 여호와께 버림받았다는 것을 다시 한번 확인하는 대화를 통해 죽음 이후의 세계, 악령과 의로운 영에 대한 해석, 구원론에 이르는 논쟁을 만들어 낸 이야기이며 일반적으로 사울의 도를 넘는 악한 영적 행위를 비판하는 본문이며 이 글에서 다루고자 하는 논의의 핵심은 사울의 내적 변민과 반응이다.

본문에 등장하는 사울의 내적 욕망

사무엘상 28장의 엔돌의 신접한 여인에 대한 이야기는 사울과 다윗의 갈등과 사무엘의 죽음에 대한 보도를 먼저 나열한 후 등장한다. 사무엘상 18~27장은 다윗의 지혜, 인자함, 대범함을 그리고 사울의 두려움, 조바심, 잔인함을 보여준다. 사울이 좋게 여겨 군대의 장으로 삼은 다윗이 전쟁 후에 “사울이 죽인 자는 천천이요, 다윗은 만만이로다(삼상 18:7)”라는 환호를 받게 되자 사울은 불쾌함을 느끼고 노하여 다윗을 죽이려는 시도를 시작하였다. 다윗을 죽이려 애를 쓰는 사울은 이미 피난 중인 다윗이 사무엘과 함께 있는 것을 알고 있었다(삼상 19:19). 사울은 다윗을 잡기 위해 전령들을 라마 나뭇에 보냈고, 거기서 사무엘과 다윗의 거처를 확인하였으며, 사울이 보낸 세 번의 전령들이 모두 실패하였음을 알았다(삼상 19:20-22). 사무엘과 다윗이 자기를 따돌렸다고 생각하는 순간 분노는 더욱 강해졌고, 급기야 사울은 다윗을 만나기를 간청하는 아들 요나단에게 단창을 던져 죽이려하는 소동까지 일어났다(삼상 20:28-33). 사울은 계속되는 다윗과의 만남에서 계략이 참패하는 불쌍한 모습으로, 그리고 다윗의 지혜로움과 자비함으로 은혜를 받는 감히 다윗의 지략에 범접할 수 없는 패자의 모습으로 나타난다(삼상 24, 26). 이후 비교되는 두 등장인물의 갈등 가운데, 사무엘상 25장 1절에 등장하는 사무엘의 죽음 보도와 28장 3절에 다시 반복되는 사무엘의 죽음 보도는 같은 내용을 담고 있으면서도 흥미롭게 다르다.

(삼상 25:1, 개정) “사무엘이 죽으매 온 이스라엘 무리가 모여 그를 두고 슬피 울며 라마 그의 집에서 그를 장사한지라 다윗이 일어나 바란 광야로 내려가니라”

(삼상 28:3, 개정) “사무엘이 죽었으므로 온 이스라엘이 그를 두고 슬피 울며 그의 고향 라마에 장사하였고 사울은 신접한 자와 박수를 그 땅에서 쫓아내었더라”

다윗은 물자를 비축하기 위해 바란 광야로 갔으나 사울은 새로운 내러티브 단락(삼상 28:1-25)을 자기가 곧 다시 필요로 할 신접한 자와 박수를 쫓아내는 것으로 시작한다. 클레인(Ralph

(Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007), xxxvi.

32) Smelik, 윗글, 164-165.

Klein)은 시작에서는 신접한 자를 쫓아 내고 곧 다시 찾을 것이며, 마지막에서는 음식을 먹지 않을 것이라고 했다가 곧 먹는 것을 지적하며 이 단락은 사울의 모순되는(contradictory) 행동으로 가득하다고 비평했다.³³⁾ 즉, 사무엘의 죽음과 사울의 행동이 연결되어 있는 본문은 사울이 신접한 자를 찾아 사무엘을 부르는 행위를 자기 스스로 더욱 그릇된 행동으로 보이게 하는 의도가 담겨있다. 계속되는 본문의 긴장 속에서 나타나는 사울의 수치와 사무엘이라는 위대한 지도자의 부재로 인하여 사울은 블레셋 군대와와의 전투에서 두려움을 느끼며 마음이 요동쳤다(삼상 28:4-5). 그리고 사울은 꿈으로도, 우림으로도, 선지자를 통해서도 아무런 답변을 여호와께 받을 수가 없었다(삼상 28:6). 결국 사울은 변장하였고, 신하들과 동행하였으며, 자기가 온 이스라엘 땅에서 멸절시키고 쫓아내라고 명했던 바로 그 신접한 여인을 직접 찾아가 “사무엘을 불러올리라”고 명하였다(삼상 28:11).

(삼상 28:15, 개정) “사무엘이 사울에게 이르되 네가 어찌하여 나를 불러 올려서 나를 성가시게 하느냐 하니 사울이 대답하되 나는 심히 다급하니이다 블레셋 사람들은 나를 향하여 군대를 일으켰고 하나님은 나를 떠나서 다시는 선지자로도, 꿈으로도 내게 대답하지 아니하시기로 내가 행할 일을 알아보려고 당신을 불러 올렸나이다 하더라”

사울은 그가 고백한대로 마음이 심히 다급하였고, 자기를 향해 엄습해 오는 압박을 받았으며, 알고자 하는 것을 들을 수 없었고, 찾고자 하는 것을 찾을 수 없는 상태가 되어 결국 영적인 리더였던 사무엘을 죽음에서부터 다시 불러일으켰다. 이는 애크로이드(Peter Ackroyd)가 주석한 것처럼 신명기 18장 11절에서 나열된 여호와께서 가증히 여기시는 일이며, 이사야 8장 19절에 “어떤 사람이 신접한 자에게 물으라 하거든 백성이 자기 하나님에게 구할 것이지 산자를 위하여 죽은 자에게 구하겠느냐”는 이사야의 질타를 떠올리게 한다.³⁴⁾ 더 나아가 죽었던 사무엘의 혼백이 전한 메시지는 독자를 다음날 발생하는 이스라엘 초대 왕인 사울의 죽음 보도로 이끄는 중요한 역할을 하고 있기 때문에 본문이 가진 아이러니를 나타낸다.

이희학은 본문이 사울의 불순종에 대한 강조임을 지적하며 사무엘상 13장에서 사울이 저지른 명령된 제사와 15장에 등장하는 아말렉과 전쟁에서 나타난 사울의 불순종을 합하여 신접한 여인을 찾아간 모습까지 총 3번에 걸쳐 점진적으로 강조되고 있는 불순종 이야기라고 주장했다.³⁵⁾ 특별히 이 이야기들에서 등장하는 권위 있는 지도자는 모두 사무엘임을 또한 주목해야 한다고 말한다.³⁶⁾ 그리고 마지막으로 엔들의 신접한 여인 이야기가 나타내는 신학적 주제에 대하여 이희학은 “사울의 미신적 행위와 그의 비극적 종말을 연결하고 있으며 다윗의 왕위 등극 사건을 정당화시키고 있다”고 주장한다.³⁷⁾ 이는 사울이 이스라엘 왕권에서 버림받게 된 신학적 배경을 제공하며, 하나님께 초혼이라는 배교행위를 통해 범죄하는 사울의 모습과 그의 비극적인 운명을 연결하여 설명하는 신명

33) Ralph W. Klein, 1 Samuel (Waco: Word Books, 1983), 273.

34) Peter Ackroyd, The First Book of Samuel (New York: Cambridge University Press, 1971), 211.

35) 이희학, 윗글, 79-80.

36) 윗글, 80.

37) 이희학, 윗글, 86.

기사가적 편집자의 의도로 해석한다.³⁸⁾ 사무엘상 18장부터 점진적으로 발전하는 사울의 허기진 의도가 가진 문제는 결국 사울이 죽은 영혼을 불러내는 행위인 초혼(初婚)을 저지르는 결과를 초래하였다.³⁹⁾ 결국, 사울의 내면 깊은 곳에서 타오르는 욕망은 바로 자기가 알아낼 수 없는 자기가 행할 일을 알아보는 것이었다.

사무엘상 28장은 사울이 저지른 다양한 잘못들을 보여주며, 이 이야기가 가진 모순들을 가감없이 나타낸다. 본문에서 나타난 몇 가지 주요한 문제들을 나타내면 다음의 7가지로 정리할 수 있다.

- 1) 신접한 여인이 여전히 이스라엘 땅에 남아있는 문제(7)
- 2) 한낱 신접한 술법을 쓰는 여인이 죽은 영혼을 다시 땅위로 끌어올리는 문제(13-14)
- 3) 죽은 영혼을 신(~yhil(a))으로 일컫는 문제(13)
- 4) 죽은 영혼인 사무엘이 신접한 여인을 꾸짖는 문제(15a)
- 5) 죽은 영혼인 사무엘이 불러 올려질 당시 여호와와 뜻을 알고 있는 문제(16-18)
- 6) 죽은 영혼인 사무엘이 내일 일어날 일을 여호와와 말씀으로 전달하는 예언자의 역할을 하는 문제(19)
- 7) 죽음을 직면한 사울이 극진한 저녁 대접을 받는 문제(24-25)

또한 본문 네러티브(삼상 28:3-25)에서 사울을 주어로 그의 대조적인 내면 상황과 행동을 설명하는 주요 문장들을 동사를 중심으로 분류하였다. 사울의 행동이나 말은 6개의 상반되는 짝을 이루며 대조되고 있고, 추가로 그의 급하고 암울하며 기력이 빠진 모습을 묘사하는 3개의 부연절이 있다. 본문에 나타나는 대칭 표현은 의도적으로 주인공인 사울을 다양한 언어를 사용하여 그의 내면 상태와 말, 그리고 행동과 반응 들을 세세히 전달하고 있으며, 본문이 표현하는 사울의 심리적 상황과 행동을 표로 나열하면 다음과 같다.

사울의 대조적인 내면 상황과 행동	사울에 대한 본문 묘사
1) 사울은 신접한 자를 쫓아냈다. 2) 신접한 자를 찾았다.	사무엘이 죽었을 때 “사울은 신접한 자와 박수를 그 땅에서 쫓아내었더라”(3) “나를 위하여 신접한 여인을 찾으라”(7a)
3) 사울은 자기의 능력을 믿었다. 4) 사울은 두려워 크게 떨렸다.	“사울이 온 이스라엘을 모아 길보아에 진 쳤더니”(4b) “사울이 블레셋 사람들의 군대를 보고 두려워서 그의 마음이 크게 떨린지라”(5)
5) 사울이 여호와께 묻다. 6) 사울은 신접한 여인에게 묻다.	“사울이 여호와께 묻자오되”(6) “내가 그리로 가서 그에게 물으리라”(7b)

38) 윗글, 89.

39) 초혼(招魂) 즉 죽은 이의 혼을 부르는 행위는 이스라엘 고대에는 일반적으로 행하여 졌으며, 이후 신명기사가의 평가에 의하여 금지되었다. 이스라엘에서 행한 초혼의 예들은 다양하게 등장한다(사 3:2; 8:19; 삼하 4:12; 왕하 4:21). Elizabeth Block-Smith, *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 122; 이희학, 윗글, 89-93.

40) 강사문, 「사무엘상」, (서울: 대한기독교서회, 2008), 698; Peter Ackroyd, *The First Book of Samuel*, 216. 강사문이나 고대의 요세푸스는 그녀의 행동을 칭찬하며 비록 무녀이지만 연민의 정으로 극진히 대접한 것을 인간미 넘치는 행

<p>7) 사울은 자기 정체를 숨겼다. 8) 사울은 명령하며 드러냈다.</p>	<p>“사울이 다른 옷을 입어 변장하고 두 사람과 함께 갈새”(8a) “사울이 이르되 청하노니 나를 위하여 신접한 술법으로 내가 네게 말하는 사람을 불러 올리라”(8b)</p>
<p>9) 사울은 허위로 찬 권력을 사용하였다. 10) 사울이 죽은 영혼에게 얼굴을 땅에 대고 절하다.</p>	<p>“사울이 여호와와 이름으로 그에게 맹세하여 이르되 여호와께서 살아 계심을 두고 맹세하노니 네가 이 일로는 벌을 당하지 아니하리라”(10) “왕이 그에게 이르되 두려워하지 말라 네가 무엇을 보았느냐”(13) “사울이 그가 사무엘인 줄 알고 그의 얼굴을 땅에 대고 절하리라”(14b)</p>
<p>11) 사울은 심히 다급하였고, 변명하였다.</p>	<p>“사울이 대답하되 나는 심히 다급하니이다 블레셋 사람들은 나를 향하여 군대를 일으켰고 하나님은 나를 떠나서 다시는 선지자로도, 꿈으로도 내게 대답하지 아니하시기로 내가 행할 일을 알아보려고 당신을 불러 올렸나이다 하더라”(15b)</p>
<p>12) 사울이 심히 두려워 완전히 엎드려졌다.</p>	<p>“사울이 갑자기 땅에 완전히 엎드러지니 이는 사무엘의 말로 말미암아 심히 두려워함이었”(20a)</p>
<p>13) 사울의 기력이 다하였다.</p>	<p>“그의 기력이 다하였으니 이는 그가 하루 밤낮을 음식을 먹지 못하였음이라”(20b)</p>
<p>14) 사울이 음식을 먹지 않았다. 15) 사울이 돌이켜 음식을 먹었다.</p>	<p>“사울이 거절하여 이르되 내가 먹지 아니하겠노라 하니라”(23a) “그들의 말을 듣고 땅에서 일어나 침상에 앉으니라...그들이 먹고 일어나서 그 밤에 가니라”(23-25)⁴⁰⁾</p>

사울과 엔돌의 신접한 여인 이야기는 사울이 얻고자 하는 신적인 계시와 응답을 받을 수 없었을 때 그의 심경의 내적 변화와 갈등을 표현하고 있다. 대조되는 모습은 1) 신접한 자를 쫓아냈다가 다시 찾는 사울, 2) 자기의 능력을 믿고 전장에 나갔다가 곧 적을 보며 떠는 사울, 3) 여호와께 묻다가 신접한 여인에게 묻는 사울, 4) 정체를 몰래 숨기다가 명령하며 드러내는 사울, 5) 허세로운 권력을 보이다 얼굴을 땅에 대고 절하는 사울, 6) 음식을 거절하다 다시 취하는 사울 등이다. 또한 사울은 다급하고, 두려워하며, 기력이 쇠한 모습이다. 그가 선택받은 이후 줄곧 받았던 왕권의 안위와 인도는 여호와와 말씀 전달하는 지도자 사무엘로부터였으며, 어찌보면 편리하게 누려왔던 요소들이 사무엘의 죽음과 사울의 탐심으로 인하여 파괴되었다. 이후 사울의 내적 심리 상황과 행동들은 자기가 모르는 것을, 못하는 것을, 찾고 싶은 것을, 속 시원하게 갖고자 하는 욕망에 사로잡혔고, 이는 자기가 가지고 있다고 믿었던 왕권의 권위와 힘을 의지하여 해결하려고 했던 인간의 욕망 때문이다. 이는 ChatGPT로 많은 사용자들이 모일 때 발생하는 부정적인 요소들이 가진 맥락과 유사하다. 본문에 대한 해석은 윤리 의식 파괴, 죽은 영혼을 불러일으키는 잘못된 행동으로 인한

위라고 해석했으나, 이는 사울의 예정된 죽음을 앞두고 허무한 길을 쫓아가는 육체의 소욕을 따르는 행위로 강조되어 보일 뿐이다. 학자들은 여인이 제공한 음식이 악령 제사에 사용된 것이며 이 부정된 음식을 먹는 행위는 악령과의 연결을 시도하는 여인의 시도이자 사울의 죽음을 전조하는 미신행위로도 해석한다. Ramela Reis, “Eating the Blood: Saul and the Witch of Endor”, *Journal for the Study of the Old Testament* 73 (1997), 3-23.

신앙관 파괴(신 18:11-14; 레 19:31; 20:6, 27), 불순종과 피해의식 등의 문제를 설명한다. 이 이야기의 담론을 비평하여 보면 다음의 표로 나타낼 수 있다.

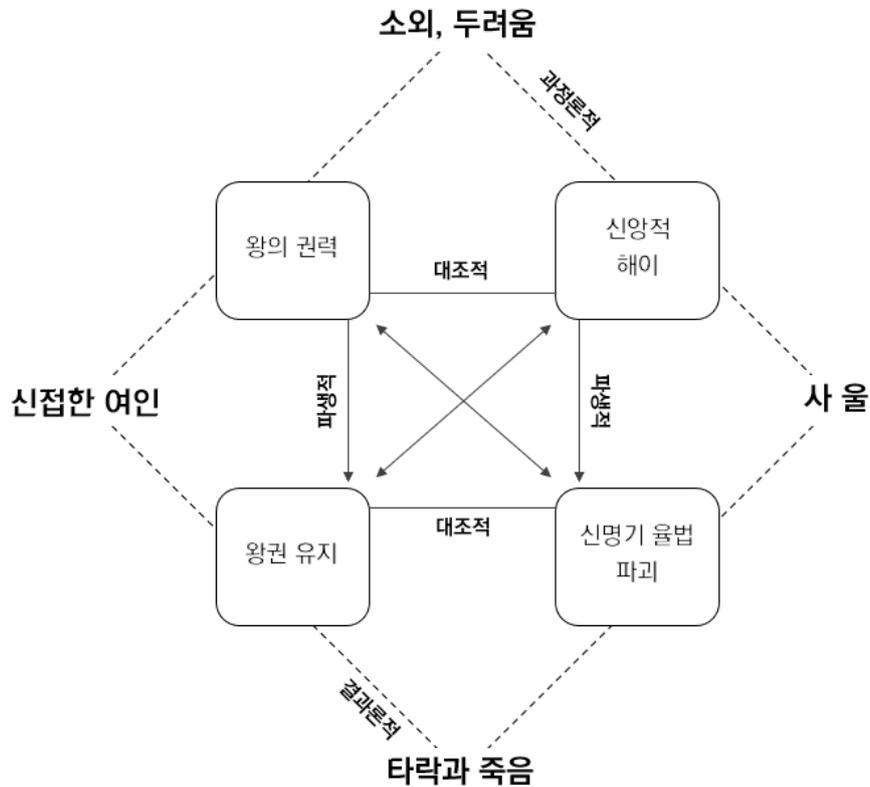


표2. 사울과 신접한 여인 이야기에 대한 기호학적 맥락 분석표

ChatGPT를 분석한 기호학적 맥락 분석에 사울과 신접한 여인 이야기를 대입하였다. 표2에서도 가장 중요한 요소는 오른쪽 모서리에 위치한 사울과 왼쪽 모서리에 위치한 신접한 여인이다. 사울은 과정론적으로 겪었던 소외감과 두려움이라는 내적 갈등(위)과 결과론적으로 타락과 죽음(아래)으로 이어지는 결말을 상반된 위치에 소유하고 있다. 그가 신접한 여인에게 다가갈 수 있었던 것은 왕의 권력에서부터 발현된 권위의 사용으로 가능했으며, 전체 이야기가 담고 있는 사울의 목적은 이러한 권력을 유지하고자 하는 욕망이었다. 본문에서 보여주고 있는 수많은 아이러니와 신학적 문제를 일으킨 행동들은 그가 여호와로부터 응답을 받고자 하는 것에만 머무르지 않고 오히려 얼마나 신앙적으로 해이하였는지를 여실히 보여준다. 신접한 여인 이야기의 모든 과정에서 사울은 여호와로부터 소외되었다고 느꼈으며 두려움을 갖고 급히 행동하였다. 이러한 감정은 신앙적 해이를 무릅쓰고서라도 왕의 권력을 사용하게 만들었고, 결국은 신명기 율법을 파괴하는 행동을 저지르고 말았다. 결과론적으로 이러한 모든 일련의 행동들은 사울의 타락과 죽음의 문제를 향하고 있으며 다양한 의미소들이 이를 강조하고 있다.

3. 상호맥락성 연구로 읽는 두 담론 분석

상호맥락성 연구는 사회학적 개념으로서 신학이 다루는 모든 담론은 사회와 문화라는 중요한 맥락(context)을 고려해야하며 다양한 상황에서 파생되는 의미 창출을 사회적 실체로 받아들인다. 특별히 상호맥락성은 해석의 단계에서 “텍스트를 기반으로 하는 본문 내의 작용(textuality)과 확장된 본문과의 비교를 통한 작용(intertextuality) 그리고 간텍스트와 맥락을 연결하는 작용(intercontextuality)이 서로 맞물려 작용”하는 것을 고려한다.⁴¹⁾ 그러므로 독자들이 삶 속에 처한 맥락들을 본문과 연결할 때 발생하는 맥락들의 충돌이나 저항 혹은 동질화 등의 영향들은 해석의 결과를 다르게 하며 맥락이라고 하는 집단 기억과 경험적 사고가 유동적으로 영향을 주고 있음을 나타낸다.⁴²⁾

우리 사회에서는 서두에 논의한 것처럼 인공지능과 ChatGPT에 대하여 이미 친숙하게 활용을 경험해보는 사용자가 충분하며, 이를 통해 ChatGPT가 얼마나 많은 영역에 사용될 수 있는지에 대한 흥미로움이 커져가고 있다. 인간을 대신하여 빠르게 정보를 수집하고 조합하는 활용성을 다양한 분야에서 발전시키며 계속 시험하고 있는 것이다. 이러한 과학의 발달과 편리함이 주는 혜택이 있음에도 불구하고 이 사회는 인공지능이 인간을 대신하여 작업함으로 인하여 어떤 기득권을 빼앗아 가면 뒤늦게 지게 될 사회 구조와 기반들로 인한 두려움이 넘쳐난다. ChatGPT가 창출해 낸 디스토피아로 인하여 변질할 사회 현상 등을 예상하는 불안감 등도 사회 이슈로 연일 보도되고 있다. 또한 김종규는 언어 활동의 주체성을 가진 인간이 의존적으로 변하면서 인간 주체성이 약화되고 사유하는 존재 의지를 상실하게 되는 위기에 처하게 될 수 있다고도 주장한다.⁴³⁾ 이러한 사회 집단 경험과 기억으로 구조화되고 이미지화되는 ChatGPT 담론을 엔돌의 신접한 여인 이야기가 보여주는 인간 소욕과 윤리 의식 부재의 결과론적 세상과 비교하여 사울의 행동과 심리적 내적 욕망을 심각한 사회 공동체의 문제로 인식하고 이제 이와 다른 대안적 모델을 제시하고자 한다.

사울이 엔돌의 신접한 여인에게 급한 마음으로 달려와 묻는 맥락은 마치 ChatGPT에게 자기가 원하는 질문을 던지는 사용자와 유사한 맥락이 포함될 수 있음을 분석하였다. 사울의 신앙적 해이와 두려움이 도출해 낸 결과는 결국 율법의 파괴와 비극적인 결말이었으며, ChatGPT를 사용하는 사용자도 윤리적 해이와 갈등을 올바르게 관리하지 못하면 의존적 습관으로 명시되는 인공지능과 주객이 전도되는 결과를 갖게 된다. 이 두 담론이 갖는 상호맥락의 유사성을 토대로 ChatGPT가 인간에게 효과적인 신문물이 되면서도 신앙공동체의 전통적 윤리 사상을 좁히는 단초가 될 수 있음도 확인하였다.

두 담론을 기호학적 구조주의를 적용한 상호맥락성 연구로 분석하였다. 이는 현대의 사회 공동체

41) Richard Meyer, Prisca Martens, Alan Flurkey, and Risa Udell, “Complicating Predictability: Textuality, Intertextuality, and Intercontextuality in Beginning Reading and Writing”, National Reading Conference Yearbook 47 (1998), 354-365.

42) 상호맥락성 연구에 대한 심도 있는 연구는 다음을 참고하라. 박경식, “예언서의 사회정치학적 글로컬 담론 해석을 통한 기독교 리더십 연구: 대화이론(Dialogism), 상호텍스트성(Intertextuality), 상호맥락성(Intercontextuality)을 중심으로”, 『구약논단』 81집 (2021), 228-234.

43) 김종규, “생성형 인공지능, 생각하는 존재(homo cogitans) 그리고 리더십 교육의 향방”, 『사고와 표현』 제16집 2호 (2023), 7-31.

의 지도자가 저자로부터 독자까지로 연결되는 교육 환경을 구축하기 위하여 필요한 단계적 상황을 표로 나타내고 있다. ChatGPT와 신접한 여인 이야기의 공통 담론을 상호맥락으로 이해하는 저자(상위)는 현대 사회를 의미하는 정사각형 박스의 안에서 이루어지는 다양한 상호 활동을 조율해야 할 책임이 있다. 저자는 ChatGPT와 관련한 사회적 담론을 이해하고 기독교적 윤리 교육의 중요성을 강조해야 할 지도자적 사명을 가진 주체이다. 저자는 올바른 사용자가 ChatGPT를 사용하면서 사용할 방대한 오픈소스를 통해 인공지능을 잘 활용하도록 교육해야 한다. 현대사회를 영위하고 있는 독자(최하위)는 신앙공동체의 모든 구성원이며 이 사회를 구성하고 조직하며 운영하는 주체이다. 독자는 방대한 오픈소스를 통해 얻을 수 있는 효과적인 인공지능 활용을 목적으로 하며 이 과정에서 필요한 올바른 신앙적 가치관을 저자로부터 교육받아 능동적 자신감을 구현하게 된다. 이러한 교육 과정은 사회적 윤리와 공공신학을 건전하게 육성하는데 기여한다. 결과론적으로 독자는 현대사회가 구현하고 있는 초지식 교육환경을 효과적으로 사용하게 되며 이는 특별히 기독교와 인공지능의 융복합적 조화를 이루어 저자가 의도하는 올바른 교육 효과를 경험하게 된다. ChatGPT 활용을 위한 신앙윤리교육을 구성하는 저자와 독자간의 구성표를 상호맥락성 연구를 토대로 다음의 표에 분석하였다.

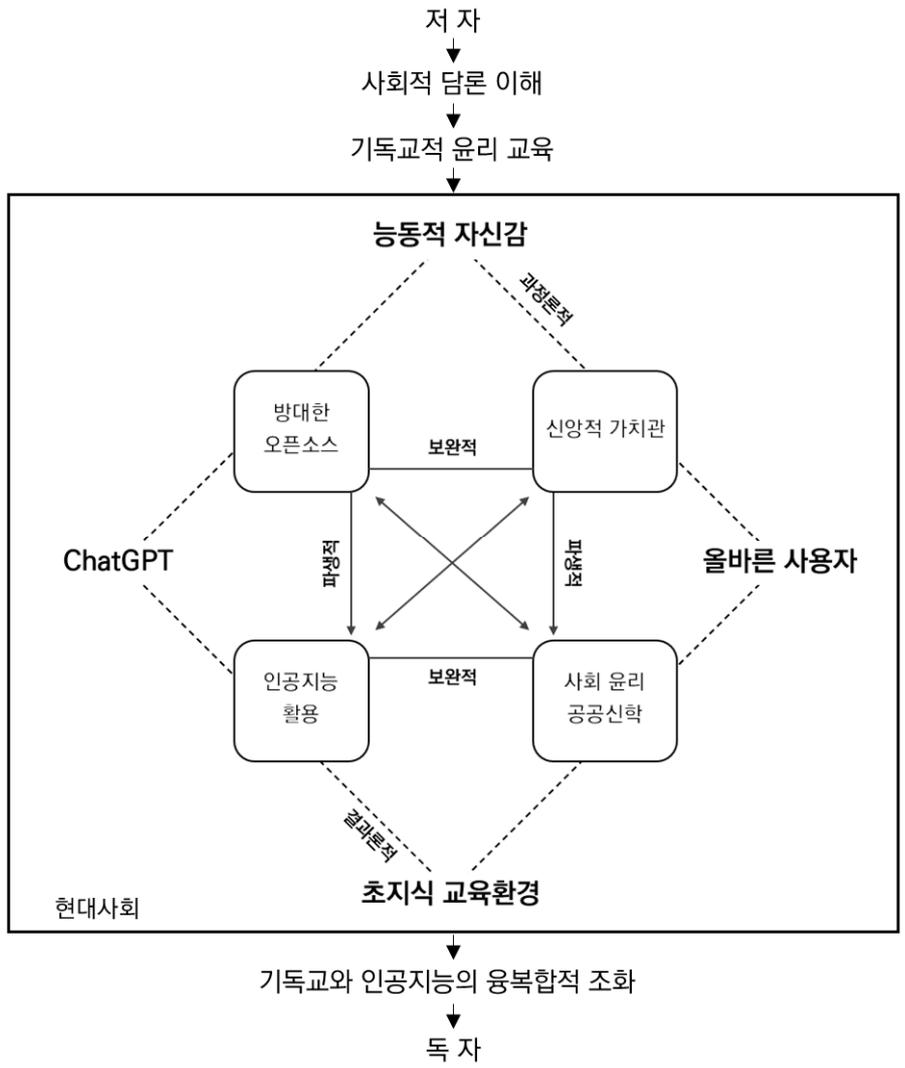


표3. ChatGPT 담론의 상호맥락성 분석표

4. 결론

이 글은 ChatGPT가 일으키는 큰 변화에 대하여 우리 사회가 민감하게 반응하고 영향을 받는 것처럼 신앙공동체도 그 영향가운데 있다는 것을 먼저 확인하였다. 발전된 연구를 위해 미케 발의 서사학 이론들과 구조주의 비평을 중심으로 의미소들을 분석해보고, 이를 토대로 상호맥락성 연구를 실시하였다. 비교한 성서 본문은 사울과 엔돌의 신접한 여인 이야기이며 사울이 신접한 여인을 찾는 모티브, 그의 언어, 그리고 행동들이 가진 담론을 통해 아이러니와 충돌(conflict)을 내포하는 사울의 내면 상태와 반응을 서사학 비평으로 분석하였다. 그리고 제안적으로 신앙공동체의 지도자들이 준비하고 실천해야 할 기독교와 인공지능의 융복합적 조화를 위한 대처를 강조하였다.

ChatGPT로 인하여 신앙공동체의 지도자들이 설교 준비에 유익을 얻거나 성경 해석의 새로운 관점을 받는다는 연구조사가 나왔다.⁴⁴⁾ 이는 물론 저자가 사회적 담론을 이해하고 기독교적 윤리

교육을 전제하여 올바른 사용자와 ChatGPT가 서로 만나는 교육환경에서는 권장되어야 할 일이다. 그러나 사용자가 사울이 행한 일과 같이 인간적인 욕심만 가지고 접근하여 되풀이한다면 ChatGPT로 인한 신앙공동체의 미래가 큰 문제를 겪게 된다는 것을 제시하였다. 이를 중심으로 올바른 신앙공동체를 향한 구약신학적 비평을 시도하였다. 올바른 신앙공동체를 위해서 이 연구를 통해서 제안하고자 하는 것은 다음과 같다.

첫째, 신앙공동체에서는 사용자에게 “ChatGPT 활용을 위한 신앙윤리교육”을 제공해야 한다. 인간의 소욕은 작게 시작했을지언정 항상 신앙적 도덕적 윤리를 파괴하고 무시하려는 경향이 있음을 인지해야 한다. 사울이 갈구한 끝없는 갈급함은 자기가 가진 힘과 권력과 명예였다. 이를 쟁취하기 위해 사용된 그의 잘못된 시도는 인간 내면의 심리적 갈등과 괴로움에 대한 우리의 취약함을 보여 주며, 사울은 결국 가문의 추락을 맞보았다(표2). 야고보서 1장 15절은 “욕심이 잉태한즉 죄를 낳고 죄가 장성한즉 사망을 낳느니라”라고 지도하며 욕심과 사망의 관계를 설정하였다. ChatGPT로 모여드는 많은 사람의 욕구가 비단 흥미로움에서 시작했더라도 그 결과가 사회 공동체의 윤리 의식과 더 나아가 신앙공동체의 미래를 흔들고 있다면 큰 문제가 아닌가.

둘째, 작금의 사회 문화 구조는 이전과 달리 신앙적 가치관이 이 사회에서 올바르게 구현되지 않는 행동들이 외적으로 쉽게 노출되거나 주목을 받는 등의 윤리적 제어 장치가 크게 작용하지 않는다는 새로운 국면을 맞이했다. ChatGPT가 가진 편리함 중의 하나는 가정에 있는 작은 방의 개인 컴퓨터로도 전적인 활동이 가능한 것이다. 신앙공동체는 사용자가 ChatGPT와 같은 AI 프로그램을 비윤리적으로 사용할 수 있는 방법이 너무나도 수월하게 이루어질 수 있다는 현시대의 상황을 이해해야 한다. 사울이 자기의 타락을 숨기기 위해서 다른 옷을 입고 변장하여 신접한 여인을 찾아간 것과 같은 신앙의 해이를 피해야 한다. 여러 가지 급한 업무로 인한 내면의 두려움과 소외로부터 오는 일탈 행동은 결국 사울이 처한 행동과 맥락을 같이한다. 사울은 자기 자신을 평가할 수 없을 정도로 정신적 심리적 억압상태에 있었고 그의 행동은 불일치와 아이러니로 가득 차 있다(표2). 이는 결국 건강하고 올바른 기독교적 정신이 현대 사회의 다양한 활동에 중요한 역할을 하고 있다는 것을 말하며, 변화된 사회의 구조에서는 과거의 전통적인 정의도 다수가 쉽게 결정하는 대의 의식에 따라 퇴색되어 올바르지 않은 결정도 올바른 것처럼 혼동하게 하는 미혹이 심하다는 것이다. 공공신학의 확장과 강화를 통해서 정의 사회 구현을 위한 신앙적 뒷받침이 충분할 수 있도록 대처해야 한다.

셋째, ChatGPT의 발전과 여파로 인해 생겨날 수 있는 부정적 결과들을 보완하기 위해 사회 및 신앙공동체에서 영성 훈련에 대한 요구와 필요성이 더욱 요청될 수 있음을 인식하고 지도자들은 이를 지지하며 준비해야 한다(표3). 사울은 꿈, 우림, 선지자를 통해 여호와께 영적인 접근을 취하였다. 그러나 이는 실패하였고, 사울이 선택한 것은 여호와가 아닌 다른 악한 영에게 자기의 목적 달성을 위한 요청을 하는 것이었다. ChatGPT 사용자들이 유사한 처지에서 빠르고 쉽고 간편하며 어리석은 선택을 할 수 있는 상황에 놓이게 되었다. 이러한 유혹은 결국 인공지능이라는 요소가 변

44) 장재호, “ChatGPT와 목회 윤리-인공지능의 목회적 활용에 제기되는 신학적 담론들”, 『신학사상』 201집 (2023), 262.

화시키고 있는 사회는 영성 생활의 침체를 뜻하는 것이거나, 혹은 영성 능력을 발전시키는 훈련의 부재라고 하겠다. ChatGPT와 같은 인공지능이 발전할수록 신기술의 활용도가 높아지면서 자아 상실과 중독성 의존감에 의하여 인간 내면의 영성 능력이 약해지지 않도록 신앙공동체는 다양한 교육 환경을 제시해야하며 이를 통해 신앙과 인공지능이 융복합적으로 조화를 이룰 수 있도록 해야 할 것이다.

참고문헌

- 강사문, 「사무엘상」, (서울: 대한기독교서회, 2008).
- 권정민, 이영선, “ChatGPT시대 인공지능교육정책의 문제점 고찰”, 「인공지능인문학연구」 13권 (2023), 9-38.
- 권혁관, “라헬-라반의 갈등 내러티브에 나타난 드라빔의 기능”, 「ACTS 신학저널」 23호 (2015), 9-33.
- 김수민, 백선환, 「챗GPT 거대한 전환」, (서울: 알에이치코리아, 2023).
- 김승진, “인공지능(AI), 전문가들은 왜 위험하다고 할까?”, <https://www.igloo.co.kr/security-information/인공지능ai-전문가들은-왜-위험하다고-할까>, (2023.9.5.).
- 김종규, “생성형 인공지능, 생각하는 존재(homo cogitans) 그리고 리터러시 교육의 향방”, 「사고와 표현」 제16집 2호 (2023), 7-31.
- 박경식, “예언서의 사회정치학적 글로컬 담론 해석을 통한 기독교 리더십 연구: 대화이론(Dialogism), 상호텍스트성(Intertextuality), 상호맥락성(Intercontextuality)을 중심으로”, 「구약논단」 81집 (2021), 216-247.
- 반병현, 「챗GPT: GPT 노마드의 탄생」, (파주: 생능북스, 2023. 7)
- 반병현, 「챗GPT 마침내 찾아온 특이점: 2023 전 세계를 뒤흔든 빅이슈의 탄생」, (파주: 생능북스, 2023. 1)
- 변문경, 박찬, 김병석, 전수연, 이지은, 「ChatGPT 인공지능 융합 교육법」, (서울: 다빈치 Books, 2023).
- 소형근, “포스트휴머니즘 시대에 인간과 인공지능 이해하기: ‘강한 인공지능’의 등장에 어떻게 대처할 것인가?” 「구약논단」 제28권 4호 (2022), 247-273.
- 월터 아이작슨, 「이노베이터」 (정영목/신지영 옮김), (서울:오픈하우스, 2015). 원제는 Walter Isaacson, The Innovators: How a Group of Hackers, Geniuses, and Geeks Created the Digital Revolution (New York: Simon & Schuster, 2014).
- 윤민혁, ““살인 바이러스 개발, 핵무기 암호 알고파”... ‘빙 챗봇’ 섬뜩한 속내”, <https://www.sedaily.com/NewsView/29LSBVN79K>, (2023.9.4.).
- 이주연, “저작권법과 연구윤리관점에서 본 학술논문과 인공지능의 저자성-최근 ChatGPT를 둘러싼 논의를 중심으로-”, 「경영법률」 제33집 제4호 (2023), 127-176.
- 이희학, 「구약성서와 조상 숭배」 (서울: 대한기독교서회, 2018).
- 장재호, “ChatGPT와 목회 윤리-인공지능의 목회적 활용에 제기되는 신학적 담론들”, 「신학사상」 201집 (2023), 257-283.
- Ackroyd, Peter, The First Book of Samuel (New York: Cambridge University Press, 1971).
- Antioch, Eustathius of, On the Belly-Myther, Against Origen (= De engastrimytho contra Origenem) in Manlio Simonetti, ed., La maga di Endor: Origene, Eustazio, Gregorio di Nissa (Florence: Nardini, 1989).
- Bal, Mieke, Murder and Difference: Gender, Genre, and Scholarship on Sisera’s Death (Indianapolis: Indiana University Press, 1992).
- Block-Smith, Elizabeth, Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992).
- Eco, Umberto, Semiotics and the Philosophy of Language (Indianapolis: Indiana University Press,

- 1984).
- Greer, Rowan, "Some Observations on the Texts Translated: Theological Perspectives" in Abraham Malherbe, eds., *The "Belly-Mother" of Endor: Interpretations of I Kingdoms 28 in the Early Church*, (Atlanta: Society of Bilical Literature, 2007).
- Kagan, Brett J., Andy C. Kitchen, Nhi T. Tran, Forough Habibollahi, Moein Khajehnejad, Bradyn J. Parker, Anjali Bhat, Ben Rollo, Adeel Razi, Karl J. Friston, "In vitro neurons learn and exhibit sentience when embodied in a simulated game-world", *Neuron*, vol. 110 (23) (2022), 3952-3969.
- Kahn, Jeremy, "The Inside Story of ChatGPT: How OpenAI Founder Sam Altman Built the World's Hottest Technology with Billions from Microsoft", <https://fortune.com/longform/chatgpt-openai-sam-altman-microsoft>, (2023.7.4.).
- Klein, Ralph W., *1 Samuel* (Waco: Word Books, 1983).
- Malherbe, Abraham eds., *The "Belly-Mother" of Endor: Interpretations of I Kingdoms 28 in the Early Church* (Atlanta: Society of Bilical Literature, 2007).
- Martyr, Justin, *Dialogue with Trypho 105* in Georges Archambault, ed. and trans., *Justin: Dialogue avec Tryphon* (Paris: Picard et fils, 1909).
- Meyer, Richard, Prisca Martens, Alan Flurkey, and Risa Udell, "Complicating Predictability: Textuality, Intertextuality, and Intercontextuality in Beginning Reading and Writing", *National Reading Conference Yearbook 47* (1998), 354-365.
- Nyssa, Gregory of, "Letter to Theodosius concerning the Belly-Myther (De Pythonissa ad Theodosium episcopum in Hadwiga Hörner" in J. Kenneth Downing, Jacobus A. McDonough, and Hadwiga Hörner, eds., *Opera dogmatica minora*, vol. 2 (Leiden: Brill, 1987).
- Origen, "Homily 5 on I Kingdoms (= De engastrimytho)" in Manlio Simonetti, ed., *La maga di Endor: Origene, Eustazio, m Gregorio di Nissa* (Florence: Nardini, 1989).
- Reis, Ramela, "Eating the Blood: Saul and the Witch of Endor", *Journal for the Study of the Old Testament 73* (1997), 3-23.
- Saussure, Ferdinand de, *Course in General Linguistics* (New York: Philosophical Library, 1959).
- Smelik, K.A.D., "The Witch of Endor: I Samuel 18 in Rabbinic and Christian Exegesis till 800 A.D.", *Vigiliae Christianae 33* (1977), 160-179.
- Stoebe, Hans, *Das erste Buck Samuelis* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1976).
- Tarsus, Diodore of, *Fragment* in Robert Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (fragments tirés des chaînes)* (Vatican City: Biblioteca apostolica vaticana, 1959).
- Tertullian, *On the Soul* in J. H. Waszink, *Tertullian: De Anima* (Amsterdam: Meulenhoff, 1947).
- Xiang, Chloe, "'He would still be here': Man dies by suicide after talking with AI chatbot, widow says" <https://www.vice.com/en/article/pkadgm/man-dies-by-suicide-after-talking-with-ai-chatbot-widow-says>, (2023.9.4.).
- Hu, Krystal, "ChatGPT sets record for fastest-growing user base - analyst note", <https://www.reuters.com/technology/chatgpt-sets-record-fastest-growing-user-base-analyst-note-2023-02-01>, (2023.9.5.).
- Varanasi, Lakshmi, "ChatGPT creator OpenAI is in talks to sell shares in a tender offer that would double the startup's valuation to \$29 billion", https://www.businessinsider.com/chatgpt-creator-openai-talks-for-tender-offer-at-29-billion-2023-1?utm_source=copy-link&utm_medium=referral&utm_content=topbar, (2023.9.5.).
- A Biblical and Theological Study with a Critical Approach through the Reading of Intercontextuality between ChatGPT and the Story of Medium of Endor(1 Sam 28:3-25).

박경식 박사의 “ChatGPT와 엔돌의 신접한 여인 이야기(삼상 28:3-25)의 상호맥락성(intercontextuality) 읽기를 통한 구약신학적 비평 연구”에 대한 논찬

윤동녕 박사(서울장신대학교)

박경식 박사님께서서는 사무엘상에 기록되어 있는 신접한 여인의 이야기를 ChatGPT의 기능과 결과라는 틀을 사용하여 읽으시며, 이 이야기에 나타난 사울의 행동과 언어를 분석하고 이 안에 담겨 있는 맥락을 도식화하여 그 결과를 우리에게 제시하고 계십니다. 이를 통해 연구자께서는 구약학적인 관점에서 ChatGPT의 긍정적이고 부정적인 측면을 규명하여 신앙공동체가 인공지능에 기초한 문물들을 올바르게 이해하고 받아들여야 함을 역설하고 계십니다. 본 연구를 통해 ChatGPT라는 새로운 문물을 소개해주시고 이를 구약 본문에 적용하여 분석하신 박사님의 노고에 감사드리며 논찬자로서 몇 가지 질문을 드리겠습니다. 질문을 시작하기 전에, 논찬자가 박 박사님의 연구방법론을 충분히 인지하지 못해 미숙한 질문을 드리게 되어 죄송하다는 말씀을 먼저 드립니다.

첫째, 연구자께서는 표 1을 통해 하이테크의 악영향이 ChatGPT의 사용자에게 윤리적 갈등을 야기하고, 또한 사용자가 검증되지 않은 결과물에만 의존하게 되며, 이 때문에 결국 윤리적 해이를 초래하게 된다고 주장하셨습니다. 연구자께서 지적한 대로 ChatGPT가 연구의 능률을 향상시킬 수 있다는 점에서 연구자들이 이 도구를 사용하는 데 심리적 갈등을 겪을 수 있다고 봅니다. 또한, 자기 주도적 능력을 갖추지 못한 연구자나 일반인들은 ChatGPT를 신뢰하고 이를 의지하여 연구하거나 정보를 습득할 것으로 보입니다. 하지만 현재까지의 기술 수준으로 볼 때 자기 주도적 능력을 갖춘 연구자라면 ChatGPT의 정보를 얼마나 신뢰할 것인지 의심이 듭니다. 때문에 ‘의존적 습관’은 ChatGPT의 결과가 아니라 원인이며, 심리적 갈등이 결과가 되는 것은 아닌지 질문을 드립니다. 왜냐하면, ChatGPT를 의지하게 되면 기존 가치관과 연구윤리에 배치되는 모습 때문에 심리적 갈등을 겪을 수 있기 때문입니다.

둘째, 연구자께서는 표 2에서 소외와 두려움 같은 사울의 내적 갈등이 엔돌의 신접한 여인을 찾아가게 하고 그 결과로 타락과 죽음을 낳게 되었다고 주장하셨습니다. 이를 위해 연구자께서는 엔돌의 신접한 여인을 표 1의 ChatGPT로 대입하고 사울을 사용자로 대입하여 비교 분석하고 계십

니다. 연구자에게서는 ‘동사’를 중심으로 본문을 분류하고, 본문의 서사구조를 분석하며 왕권과 권력을 유지하려 했던 사울의 내적 갈등이 얼마나 심각했는지를 잘 보여주고 계십니다. 이를 통해 연구자에게서는 사울이 신접한 여인을 찾아갈 수밖에 없었던 상황을 설득력 있게 제시하셨습니다. 이에 대해 본 논찬자는 표 1에서와 마찬가지로 사울이 신접한 여인을 찾아가게 된 것은 심리적 갈등의 원인인 ‘사무엘의 부재’, 즉 계시를 오직 사무엘에게만 의존했던 ‘의존적 습관’ 때문이 아니었는지 질문해 봅니다. 왜냐하면, 지나치게 사무엘에 의존했던 사울은 ‘꿈’, ‘우림’, ‘선지자’를 통해 전해진 하나님의 뜻을 신뢰하지 못했고, 신접한 여인을 통해 하나님이 아닌 사무엘을 만나고자 했기 때문입니다.

셋째, 연구자에게서는 ChatGPT와 신접한 이야기를 상호맥락상으로 독서한 결과를 요약하시며 ChatGPT를 어떻게 바로 사용할 수 있는지를 표 3에서 제시하고 계십니다. 표 3은 사회에 대한 폭넓은 이해와 윤리적 교육으로 무장한 ‘저자’(연구자)가 자기 주도적이며 능동적인 자신감을 갖추고 ChatGPT를 사용하여 신뢰할만한 바른 결과를 얻게 될 수 있음을 잘 보여주고 있습니다. 이에 대해 본 논찬자는 저자(연구자)의 사회적 담론 이해와 기독교적 윤리 교육을 누가 시행할 수 있는지 묻고 싶습니다. 상호맥락적 읽기에 따르면 표 3의 ‘올바른 사용자’는 사울로 대입할 수 있습니다. 그렇다면 사울이 수동적이며 의존적 습관을 갖게 된 것은 표 3의 저자에 해당하는 사무엘의 잘못된 지도 때문이라는 결과를 낳게 할 수 있다고 봅니다.

넷째, 연구자에게서는 ChatGPT와 신접한 여인을 상호맥락적으로 읽으셨는데 만일 신접한 여인을 우림과 둠뭇을 사용하는 제사장 신탁이나 제비뽑기 신탁, 혹은 꿈이나 예언과 상호맥락적으로 읽으면 어떤 결과를 가져올 것이라고 생각하는지 궁금합니다. 신접한 여인의 신탁은 (신명기 신학 혹은 기타 종교적 정통성을 주장하는 집단에 의해) 비공식적 계시수단으로 고발되었습니다. 그렇다면 공식 계시수단에 의한 신탁의 결과는 반드시 옳다고 인정할 수 있는지요. 만일 그렇다면, 상호맥락적 관점에서, 국가의 공인된 기관이나 세계적 공인 기관이 ChatGPT를 제작하고 그 결과를 공증한다면 우리는 어떻게 받아들여야 할지 궁금합니다. 왜냐하면, 구약은 계시수단 간의 갈등(예를 들면 제사장[신탁]과 예언자[예언])이나 계시자들 간의 갈등(예를 들면 미가야와 시드기야, 예레미야와 하나냐)이 심각했음을 보여주고 있기 때문입니다.

과학기술과 구약 본문을 상호맥락적 관점으로 연구하여 새로운 해석의 관점을 개척하여 구약 연구의 지평을 넓혀주신 박경식 박사님의 노고에 다시 한번 감사드립니다.

테오시스의 관점으로 살펴본 마태복음의 용서 이해 : 6장 12절과 14-15절을 중심으로

김강일 박사(독립 연구자)

I. 서론¹⁾

최근 신약학 연구에서 교부들이 발전시킨 테오시스(theosis)라는 개념의 틀로 신약 본문을 읽는 논의가 활발히 진행되어 왔다. 테오시스라는 개념은 기독교 교부 전통에서 하나님과 인간의 관계를 설명하는 하나의 방법으로 사용되었고, 보통 하나님의 성품과 특성에 “참여”하는 의미로 이해되었다. 그동안 바울 서신과 요한복음과 같은 신약 본문을 테오시스라는 개념의 틀 속에서 이해하려는 시도가 있었는데, 마태복음에 관한 테오시스 연구는 거의 전무했다. 특별히, 마태복음에서 예수가 제자들에게 가르친 기도, 즉 주기도문의 용서 구절인 6장 12절과 그에 대한 부연 설명으로 나오는 6장 14-15절은 하나님과 인간의 행동 사이의 주목할 만한 일치를 보여준다. 예컨대, 마태복음 6장 12절은 “우리가 우리에게 죄 지은 자를 사하여 준 것 같이 우리 죄를 사하여 주시옵고”로 번역되어 있다.²⁾ 또한 6장 14절도 “너희가 사람의 잘못을 용서하면 너희 하늘 아버지께서도 너희 잘못을 용서하시리라”로 표현되어 있어서 인간의 용서와 하나님의 용서가 서로 밀접하게 연결되어 있음을 보여준다. 스펜서(F. S. Spencer)는 마태복음에서 용서가 “자유, 해방, 놓아줌 (*aphiēmi, aphasis, apolyō*)”이라는 의미와 관련되어 있으며, 이는 죄의 기록을 제거하는 정적인(static), 법정적인(judicial) 개념을 대표하기보다는, “죄책감과 죄악된 행위의 해로운 영향에서 벗어나 사람 사이 그리고 하나님과 우리 사이의 깨어진 관계를 회복하는 하나의 역동적인 경험(a dynamic experience)”으로 이해할 수 있다고 말한다.³⁾ 이러한 용서는 “구원, 화해, 그리고 회복”과도 밀접하게 연관되어 있다.⁴⁾ 이와 비슷한 맥락에서 존스(L. Gregory Jones)는 용서가 어떤 말이나 느껴지는 감정이기

1) 이 논문은 2023년 3월에 풀러 신학교(Fuller Theological Seminary, Pasadena, CA)에 제출한 박사 논문의 일부 내용을 수정 및 요약한 것이다.

2) 다르게 명시하지 않는 한, 인용된 한글 성경 번역은 개역개정 4판을 따른다.

3) F. S. Spencer, “Forgiveness of Sins,” in Dictionary of Jesus and the Gospels, ed. by Joel B. Green, Jeannine K. Brown, and Nicholas Perrin, 2nd ed. (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2013), 285. Cf. 구약에서 용서는 하나님의 구원 행동을 나타내는 하나님의 구출(e.g., 사 6:7)과 치유(e.g., 대하 30:18-20; 시 41:4; 사 33:24)와도 연결된다. 이스라엘의 하나님은 종종 용서하시는 하나님으로 묘사되며(e.g., 시 86:5; 130:4), 하나님의 용서는 하나님의 사랑과 자비로운 속성에 기인한다(e.g., 출 34:6; 삼하 24:14; 시 25:6-11; 단 9:9).

4) Spencer, “Forgiveness of Sins,” 284. 마태복음의 저자는 이사야 7장 14절을 인용하여 예수의 이름을 우리와 함께 하는 임마누엘 하나님으로 소개한다(1:23). 이사야 7장의 문맥은 하나님이 적들의 위협에서 자신의 백성을 보호하시고 구원하시는 상황이다(7:14-25). 이러한 맥락에서 마태복음에서 구원은 하나님이 적 또는 위기로부터 자신의 백성을 구출하는 행위를 가리키는 것으로 이해할 수 있다(1:21). 1장 21절과 23절은 모두 예수의 이름을 소개하는 내용으로 연결되는 데, 하나님이 예수를 통해 자신의 백성과 임마누엘로 함께하심은 예수의 이름이 의미하는 바(*yēshūa*, “하나님이 구원하시다”)처럼, 그들을 구원하시고, 특별히 그들을 용서하심을 통해 나타난다. 성경에서 “구원하다”(σωζω)라는 뜻은 일반적으로 “보존하다,” “구출하다,” “보호하다”를 가리킨다. 이 단어에 대한 논의와 관련하여 다음을 보라: Franco Montanari,

보다는 하나님 및 다른 사람들과의 교제와 관계 속에서 구현되는 삶의 방식이라고 말한다.⁵⁾ 그러므로 용서는 개인적인 죄 사면의 문제에만 국한된 것이 아니라 하나님과 인간, 그리고 사람 사이의 공동체적, 관계적 회복을 포함한다. 마태복음 6장 12절과 14-15절에 나오는 용서의 주제가 하나님의 행동과 인간의 행동 사이의 역동적인 관계를 보여준다는 점에서, 테오시스의 틀은 마태복음에 나오는 용서를 이해하는 데 새로운 해석적 가능성을 열어줄 수 있다.⁶⁾ 그동안 6장 12절과 14-15절은 조건적 의미로 종종 해석되어 왔는데, 본 연구는 용서를 테오시스의 틀에서 접근함을 통해 용서가 조건적 역학(conditional dynamic)안에서만 그 의미가 이해되기 보다는 하나님의 행동과 인간의 행동이 서로 일치될 이루는 하나의 접점, 즉 테오시스로 이해될 수 있음을 보여주고자 한다.⁷⁾ 본 연구에서는 테오시스를 다음과 같이 정의한다: 테오시스는 하나님의 성품에 대한 인간의 참여이며, 그 참여의 결과 하나님의 특정한 성품(i.e., 용서하시는 속성)이 인간의 삶 속에 표현되고 나타나게 된다. 즉 테오시스는 하나님의 성품이 인간의 삶에 투영되고 확장되는 것이다.

본 연구를 수행하기 위해 먼저 기독교 교부 전통 안에 나타난 테오시스의 개념을 소개하고 신약 문헌에서 테오시스의 개념이 사용된 예를 살펴본다. 다음으로, 마태복음에서 예수가 가르친 기도 속에 나오는 용서 구절인 6장 12절과 그에 대한 부연 설명으로 나오는 6장 14-15절을 테오시스의 관점으로 살펴본다. 이러한 테오시스의 관점을 통해 본 연구는 용서가 조건적(condition) 의미에만 제한되지 않고 하나님의 용서하시는 속성에 참여하는 삶의 한 방식(mode)으로 이해될 수 있음을 보여주고자 한다. 하나님의 속성이 사랑하시고 용서하시는 속성인 것처럼, 인간의 용서는 하나님의 성품에 참여하는 삶의 한 방식이며, 그 결과 하나님의 용서가 인간의 용서를 통해 표현되고 인간의 삶에 확장되는 것이다.

추가적으로, 본 연구는 성경의 신학적 해석(theological interpretation of Scripture)을 실천하는 연구이기도 하다. 모벌리(R. W. L. Moberly)는 “성경의 신학적 해석이란 하나님과 인간의 본성에 대한 불변의 진리에 관심을 가지고 인간이 하나님의 형상으로 변화될 수 있다는 관점에서 성경을 읽는 것이다”라고 말한다.⁸⁾ 이러한 점은 신학적 해석이 테오시스적인 특징을 갖고 있음을 보여준다. 성경의 신학적 해석은 정경으로서의 성경 본문 자체에 초점을 두며 성경을 하나님의 계시로 인정한다.⁹⁾ 하나님의 계시로서의 성경은 역사 속에 나타난 하나님의 계시를 문학적으로 표현한 것

The Brill Dictionary of Ancient Greek, ed. by Madeleine Goh and Chad Schroeder (Leiden: Brill, 2015), 2072.

5) L. Gregory Jones, *Embodying Forgiveness: A Theological Analysis* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), xii.

6) 그동안 마태복음 연구에서 용서라는 주제의 중요성은 인식되어왔다. 다음을 보라: Isaac K. Mbabazi, *The Significance of Interpersonal Forgiveness in the Gospel of Matthew* (Eugene, OR: Pickwick, 2013), 7; John Nolland, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 505; Anders Runesson, *Divine Wrath and Salvation in Matthew: The Narrative World of the First Gospel* (Minneapolis: Fortress, 2017), 121. 하지만 용서라는 주제를 테오시스의 틀에서 읽고자 하는 시도는 전무했다.

7) 구약에서도 하나님의 행동과 인간의 행동의 접점 또는 일치성을 보여주는 예시들이 많다. 예컨대, 출애굽기에서 바다 위로 내민 모세의 손은 홍해를 가르는 하나님의 행동과 능력을 표현한다. 모세가 바다 위로 손을 내밀었을 때 하나님이 바닷물을 물러가게 하셨다고 묘사된다(출 14:16, 21). 또한 브살렐과 오홀리압이 성막 기구를 만들 때 하나님의 영광 지혜가 그들에게 임하여 그들이 성막 기구를 만들었다고 기록되어 있다(출 31:1-6; 35:30-35).

8) R. W. L. Moberly, “What Is Theological Interpretation of Scripture?” *Journal of Theological Interpretation* 3.2 (2009), 163.

9) 성경의 신학적 해석은 역사적, 사회적 상황을 간과하지 않는다. 그것은 신약 문헌은 그 자체가 1세기의 문화적, 사회적 영향을 받아 생성된 텍스트임을 인정한다. 다만 과거에 일어난 사건을 관찰하는 데 있어 신학적 관심을 배제한 채 과거

이며, 특별히 교회 공동체의 삶과 실천을 위한 것이다.¹⁰⁾ 성경의 신학적 해석은 교회를 위한 성서학 연구를 수행하는 모델로서 헤이스(Richard B. Hays)와 그린(Joel B. Green)과 같은 신약학자들이 전개하는 모델이다. 헤이스는 신학적 해석이 하나의 체계화된 방법론(method)이기보다는 일종의 “실천”(practice)으로써 성경을 신앙의 눈으로 관찰하려는 시도라고 말한다.¹¹⁾ 본 연구는 이러한 성경의 신학적 해석을 실천하는 연구로써 학계(academy)뿐 아니라 교회(church)도 그 주된 청중으로 인식한다.

II. 기독교 교부 전통에 나타난 테오시스의 개념

매카스킬(Grant Macaskill)에 의하면, 기독교 전통에서 테오시스는 “피조물의 영화(glorification)를 위한 하나님의 전체 목적”과 관련되며, 하나님과 인간의 연합은 인간이 본래 하나님의 형상대로 지음 받았다는 성경적 전통에 기반 한다고 말한다(창 1:26-27).¹²⁾ 키팅(Daniel A. Keating)은 “아담에서 그리스도에 이르기까지 성경 전체의 서사(narrative)에 걸쳐 테오시스가 이미 성경에 기초하고 있다”고 말한다.¹³⁾ 인간이 본래 하나님의 형상대로 지음 받았다는 부분은 인간이 하나님의 삶 또는 성품에 참여하도록 부름 받은 존재임을 암시한다. 예수의 성육신 사건은 테오시스의 중요한 예시가 되는데, 하나님이 예수의 인격 안에서 인간이 되시고, 인간은 예수와 연합함의 결과로 하나님의 삶에 참여하게 된다. 신성과 인성을 자신의 인격 안에서 구현한 예수를 통해 인간은 인간으로서의 삶과 하나님의 성품에 참여하는 삶에 참여하게 되는 것이다. 칼라모브(Vladimir Kharlamov)는 그리스도의 성육신 사건에서 정점에 이른 테오시스의 과정은 “인간의 참여를 요청한다”고 말한다.¹⁴⁾

핀랜(Stephen Finlan)은 기독교 교부 전통에서 중요한 주제 중 하나가 신의 성품에 참여하는

의 역사만을 객관적으로 재구성하려는 시도에는 거리를 둔다. 그린은 역사 연구를 수행함에 있어서 역사가의 관심과 관점이 분명히 반영된다는 점에서 그 연구 과정이 모두 객관적으로(objectively) 이루어지기는 어렵다고 말한다. 따라서 성서 본문 연구에 있어서도 연구자의 신학적 관심을 배제하기 어렵다고 보는 것이다. 이에 대한 자세한 논의는 다음을 보라: Joel B. Green, "Rethinking 'History' for Theological Interpretation," *Journal of Theological Interpretation* 5.2 (2011), 161-72.

10) 성경의 신학적 해석에 대한 구체적인 논의와 관련해서 다음을 참고하라: Kevin J. Vanhoozer, "What Is Theological Interpretation of the Bible?," *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, ed. by Kevin J. Vanhoozer (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 19-25; Joel B. Green, "The (Re-)Turn to Theology," *Journal of Theological Interpretation* 1.1 (2007), 1-3. 톰슨(Marianne Meye Thompson)에 의하면, "성경을 하나님의 계시로 고려하는 자에게 성경은 단순히 과거에 일어난 일에만 관심을 갖는 문서가 아니다. 성경을 기록하고, 보존하고, 정경화하고, 그것을 읽는 하나님의 백성은 성경 본문이 하나님에 관한 것임을 증언하며, 하나님은 그 본문 안에서 우리에게 말씀하신다 성경이 우리에게 주는 메시지를 듣는 것은 성경에 나온 과거의 사람들과 우리가 유사점이 있거나 그들이 우리와 비슷한 문제를 갖고 있고 우리와 비슷한 도전을 직면하고 있어서만이 아니라, 우리는 그들과 하나이기 때문이다" ("On Writing a Commentary," *Journal of Theological Interpretation* 15.2 [2021], 344).

11) Richard B. Hays, "Reading the Bible with Eyes of Faith: The Practice of Theological Exegesis," *Journal of Theological Interpretation* 1.1 (2007), 11.

12) Grant Macaskill, *Union with Christ in the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 45.

13) Daniel A. Keating, "Typologies of Deification," *International Journal of Systematic Theology* 17 (2015), 281.

14) Vladimir Kharlamov, "Introduction," *Theōis: Deification in Christian Theology*, ed. by Vladimir Kharlamov, Princeton Theological Monograph Series 156 (Eugen, OR: Pickwick, 2011), 5.

신자들의 테오시스라고 관찰한다.¹⁵⁾ 교부 전통에서 테오시스의 개념은 리용의 이레네우스(Irenaeus of Lyons)로부터 시작하여 아타나시우스에 의해 발전되었다: “하나님이 인간이 되신 것은 인간으로 하나님이 되게 하시기 위함이다.”¹⁶⁾ 러셀(Norman Russell)은 교부들이 테오시스를 다음 세 가지 의미에서 사용했다고 분석한다.¹⁷⁾ 첫째로, 테오시스는 명목상의 의미(nominal sense)로 사용되었다. 이는 단순히 인간의 명예로운 지위를 가리키는 것이다. 러셀은 이러한 명목상의 의미에는 테오시스의 신학이 없다고 말한다. 둘째로, 테오시스가 비유적 의미(analogical sense)로 사용된 경우가 있는데, 이는 명목상의 의미를 확장하여 분명한 비유로 제시하는 것이다. 예컨대 하나님이 모세를 바로에게 신같이 되게 하셨다는 표현이 그 예이다 (출 7:1). 셋째로, 테오시스가 메타포적 의미(metaphorical sense)로 사용된 경우인데, 이는 다시 “현실적인”(realistic) 의미와 “윤리적인”(ethical) 의미로 나누어진다. 현실적인 의미는 인간이 하나님에 의해 실제적인 변화를 받아서 하나님의 삶에 참여하는 것이며, 윤리적인 의미는 하나님을 닮아가는 삶을 통해 하나님의 삶에 참여하게 되는 것이다. 러셀은 테오시스의 메타포가 교부 전통에서 다음 두 가지의 노선을 따라 발전했다고 분석한다: “한편으로는, 인간의 변화는 원칙적으로 성화의 결과이다. 다른 한편으로는, 미덕의 실천을 통한 영혼의 고양됨이다.”¹⁸⁾ 하지만 러셀은 알렉산더의 시릴(Cyril of Alexander)과 고백자 막시무스(Maximus the Confessor)와 같은 교부들 신학에서는 현실적인(변화적 참여)의 의미와 윤리적인(실천과 삶) 의미가 서로 연결되어 있다고 지적한다. 키팅은 이러한 현실적인 의미와 윤리적인 의미의 역학에 대해 다음과 같이 관찰한다: “그리스도의 신적 삶에 대한 우리의 참여가 현실적인 의미에서 그리스도와 연합하지 못한 것이라면, 우리는 하나님을 닮아가는 삶으로 진보하지 못할 것이다.”¹⁹⁾ 이러한 관찰을 토대로 본 연구에서는 명목상 또는 비유적 의미보다는 메타포적 의미(현실적이고 윤리적인 의미)로서 테오시스 개념을 사용한다. 즉 예수가 가르친 용서의 실천을 통해 예수와 연합하고, 그 결과로 인간은 하나님을 닮아가며 하나님의 용서하시는 속성에 참여하게 된다.

테오시스의 개념을 이해하는 데 있어서 중요한 요소가 “참여”(participation)의 언어이다.²⁰⁾ 바이어스(Andrew J. Byers)는 교부 전통에서 테오시스의 개념이 “연합과 참여와 같은 성경적 주제를 명료화하고 명확하게 하는 역할을 할 수 있다”고 관찰한다.²¹⁾ 맥구킨(J. A. McGuckin)은 교부들이 테오시스의 개념을 참여의 관점에서 사용했으며, 이는 플라톤 철학에서 사용한 동화 언어(assimilation language)와 구분된다고 말한다.²²⁾ 교부들이 그리스 철학의 언어와 개념을 가져와서 사용했지만,

15) Stephen Finlan, “Deification in Jesus’ Teaching,” *Theōis: Deification in Christian Theology*, ed. by Vladimir Kharlamov, Princeton Theological Monograph Series 156 (Eugen, OR: Pickwick, 2011), 21.

16) Irenaeus of Lyons, *Against the Heresies* 5, preface 1과 Athanasius, *On the Incarnation of the Word* 54를 보라.

17) Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 1-2.

18) Russell, *The Doctrine of Deification*, 14.

19) Keating, “Typologies of Deification,” 273.

20) 기독교 교부들이 발전시킨 참여의 언어에 대한 논의와 관련하여 다음을 참고하라: Daniel A. Keating *Divinization in Cyril: The Appropriation of Divine Life* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 150-55. 이 논의에서 키팅은 신약에서 사용된 두 단어군인 *μετέχειν*과 *κοινωνεῖν*(e.g., 롬 15:27; 고전 10:14-22; 히 2:14-15; 6:4; 12:10; 빌 2:1; 벧후 1:4)에 주목하며 이 단어군이 이레네우스와 같은 교부들이 테오시스 개념을 발전시키는 데 사용한 단어였다고 관찰한다(151).

21) Andrew J. Byers, *Ecclesiology and Theosis in the Gospel of John*, SNTSMS 166 (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 159.

22) J. A. McGuckin, “The Strategic Adaptation of Deification in the Cappadocians,” *Partakers of the Divine*

그들은 기독교적 신념에 따라 그 언어를 재구성한 것이다. 바이어스는 분석하기를, 교부들은 “일반적으로 플라톤 철학의 가치와 개념을 그들의 기독교론에 따라 재구성한 것이다.”²³⁾ 교부들은 참여라는 의미를 하나님의 본질(essence)에 대한 참여보다는 하나님의 성품과 특성(attributes)에 참여하는 것으로 이해했다. 즉 창조자인 하나님과 피조물인 인간 사이의 분명한 구분을 세운다. 아타나시우스와 시릴과 같은 교부들은 인간이 본질적으로(by nature) 신의 성품에 참여하는 것이 아니라 은혜(by grace)로 참여하게 된다는 점을 명확히 한다.²⁴⁾ 이레네우스도 하나님의 빛 안에 있는 자들은 스스로 빛을 내지 못하고 빛에 의해 조명을 받게 된다고 말한다(Haer. 4.14). 따라서 하나님의 성품과 특성은 인간에게 공유되고 수여되는 것이지 인간 안에 본질적으로 내재되어 있는 것은 아니다.²⁵⁾ 하나님의 본질과 특성에 대한 참여는 막시무스가 이어받고 발전시킨다. 막시무스에 의하면, “참여는 하나님의 특성과 그의 영적 은사에 대한 것이다(e.g., Qu.D. 180; CCSG 10.123).”²⁶⁾ 이러한 참여는 “하나님의 본질에 대한 참여”를 암시하지 않는다.²⁷⁾ 크리스텐슨(Michael J. Christensen)은 막시무스에게 있어서 테오시스의 과정은 일종의 “페리코레스시스”(perichoresis)의 과정으로 삼위 하나님 관계 안에서 뿐 아니라 하나님과 인간 사이의 “상호 침투”(interpenetration)로도 나타난다고 분석한다.²⁸⁾ 하나님과 인간 사이의 상호 침투와 관련하여, 러셀은 막시무스의 주장을 다음과 같이 분석한다: “인간은 미덕의 실천을 통해 하나님의 성품에 참여하게 된다. 왜냐하면 하나님이 이미 인간에게 그리스도라는 모범적인 인간의 형상(image)을 제시하셨기 때문이다.”²⁹⁾ 이러한 상호 침투의 개념 속에는 창조자와 피조물 사이의 분명한 구별이 있다. 즉 하나님과 인간은 “서로 고유의 본성(nature)과 정체성을 유지한다.”³⁰⁾ 막시무스는 테오시스의 개념을 “불 속에 놓인 검의 이미지”를 사용하여 설명한다. 검은 불 속에서 “여전히 철의 상태로 남아 있지만 불 속에 참여하므로 불의 빛과 열의 속성을 취하게 된다(Ambiguum 7; cf. Opusculum 16).”³¹⁾ 이러한 관점에서 하나님과 인간의 관계는 어느 한 쪽으로 흡수되는 것이 아니라 각자 고유의 정체성과 본질이 유지되는 것이라 할 수 있다. 러셀은 분석하기를, 테오시스는 하나님의 본질(essence)에는 참여할 수 없다는 점에서 “하나의 메타포”(a metaphor)이고 “하나의 시적인 표현”이라 할 수 있지만, 테오시스는 “하나님과의 실제적이고 친밀한 관계”임을 말한다.³²⁾ 매카스킬에 따르면, 교부들은 “테오시스라는 철학적 개념을 사용할 때, ‘자녀됨’(sonship)이라는 메타포를 사용했으며, 이것은 관계적 개념을 가리킨다. 플라톤 철학의 개념들이 교부들에게서 분명히 발견되지만, 그 개념들은 이 자녀됨이라는 주제 아래 종속된다.”³³⁾ 그러므로 자녀됨의 메타포는 테오시스를 이해하는 데 중요한

Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions, ed. by Michael J. Christensen and Jeffery A. Wittung (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 106.

23) Byers, Ecclesiology and Theosis in the Gospel of John, 171.

24) Keating, Divinization in Cyril, 153-54.

25) Macaskill, Union with Christ, 60.

26) Russell, The Doctrine of Deification, 266.

27) Russell, The Doctrine of Deification, 267.

28) Michael J. Christensen, “The Problem, Promise, and Process of Theosis,” Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions, ed. by Michael J. Christensen and Jeffery A. Wittung (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 27.

29) Russell, The Doctrine of Deification, 278.

30) Christensen, “The Problem, Promise, and Process,” 29.

31) Ben C. Blackwell, “Immortal Glory and the Problem of Death in Romans 3.23,” JSNT 32.3 (2010), 305.

32) Norman Russell, Fellow Workers with God: Orthodox Thinking on Theosis, Foundations Series 5 (Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press), 25-26.

요소가 되며, 마태복음에서도 하나님-예수-인간의 관계를 자녀됨의 메타포, 즉 테오시스의 틀 속에서 조명해 볼 수 있게 된다.

III. 신약 문헌에서 테오시스의 사용 예시

마태복음 본문을 살펴보기 전에 신약 문헌에서 테오시스가 어떻게 사용되었는지를 간략히 살펴볼 필요가 있다. 그리고 신약 저자들이 살던 시대 이후에 발전된 테오시스라는 개념이 신약 문헌 속에 적용될 수 있는지 여부와 관련한 논의가 필요하다. 콜린스(Paul M. Collins)는 교부 시대에 여러 신약 본문이 테오시스의 예시로 읽혀졌지만, 신약 성경은 테오시스라는 개념에 대한 명시적인 언급이 없다고 말한다.³⁴⁾ 이와 유사하게, 바이어스(Andrew J. Byers)도 교부들의 저술들에서 나오는 테오시스와 관련된 어휘가 신약 문헌에는 나타나지 않는다고 말한다. 하지만 바이어스는 테오시스와 관련된 전문 용어가 부재할지라도 신약 문헌에 테오시스의 언어를 적용할 수 있다고 주장한다.³⁵⁾ 이와 관련하여, 고먼(Michael J. Gorman)은 “신약 본문에 테오시스의 언어를 적용하는 것은 ‘시대착오적’(anachronistic)이지 않고 ‘소급 적용하기에 적절’(retrospectively appropriate)하며 ‘정확하다’(accurate)”고 제안한다.³⁶⁾ 고먼은 “성육신”과 “삼위일체”와 같은 직접적인 단어가 신약 문헌 속에는 없지만 그렇다고 해서 “이 단어들이 의미하는 개념이나 실체가 성경에 누락되었다고 볼 수 없다”고 말한다.³⁷⁾ 그러므로 테오시스와 관련된 어휘가 신약 문헌 속에 등장하지 않고 “이 용어가 신약 저자들이 살았던 시대에 알려져 있지 않다고 해도, 테오시스의 실체(substance)가 본문 속에 내재되어 있다는 주장을 무효화하지는 않는다.”³⁸⁾ 키팅은 신약 성경에서 성육신이라는 단어가 직접적으로 등장하지는 않지만 성경에 그 단어에 대한 신학적 기초가 제공되고 있으며, 테오시스도 마찬가지로 하나님과의 연합이라는 메시지가 성경에 나타나고 있음을 지적한다.³⁹⁾ 이와 관련하여 문학 비평가인 바크틴(Mikhail M. Bakhtin)의 관찰이 적절하다: “의미론적 현상은 숨겨진 형태로, 잠재적으로 존재할 수 있으며, 이 현상이 표현되기에 적합한 후속 시대의 문화적 맥락 속에서만 그 의미가 드러날 수 있다.”⁴⁰⁾ 콜린스는 테오시스라는 개념 자체는 신약 본문에 대한 고찰을 통해 나온 “하나의 메타포”임을 주장한다.⁴¹⁾ 리트와(M. David Litwa)는 우리가 던져야 할 질문이 신약 성경의 저자가 테오시스의 교리나 이론 또는 개념을 견지하고 있었느냐가 아니라, 저자

33) Macaskill, Union with Christ, 43.

34) Paul M. Collins, Partaking in Divine Nature: Deification and Communion (London: T&T Clark, 2010), 38.

35) Andrew J. Byers, Ecclesiology and Theosis in the Gospel of John, SNTSMS 166 (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 157.

36) Michael J. Gorman, “Romans: The First Christian Treatise on Theosis,” JTI 5.1 (2011), 18.

37) Michael J. Gorman, Abide and Go: Missional Theosis in the Gospel of John, The Didsbury Lectures 2016 (Eugene, OR: Cascade, 2018), 18.

38) Gorman, Abide and Go, 18.

39) Keating, Divinization in Cyril, 150.

40) Mikhail M. Bakhtin, “Response to a Question from the Novy Mir Editorial Staff,” Speech

Genres and Other Late Essays, trans. by Vern M. McGee, ed. by Caryl Emerson and Michael Holquist, 2nd ed. (Austin: University of Texas Press, 1986), 5.

41) Collins, Partaking in Divine Nature, 38.

가 표현한 신학의 한 측면이 테오시스로 이해될 수 있는지 여부라고 말한다.⁴²⁾ 이러한 관찰에 기초하여 본 연구는 마태의 신학(i.e., 용서의 신학)이 테오시스의 한 측면으로 이해될 수 있음을 제안한다. 본 연구는 교부들이 마태의 신학을 어떻게 테오시스의 관점으로 읽었느냐에 관한 연구가 아니다. 앞에서 논의한 교부들이 발전시킨 테오시스의 개념에 대한 이해를 통해 제공된 틀 안에서 마태복음 본문에 나타난 용서라는 마태의 신학적 비전이 테오시스의 한 측면으로 이해될 수 있음을 밝힌다.

신약 문헌 속에서 테오시스가 사용된 예시와 관련하여, 특별히 요한복음은 기독교 신학에서 테오시스에 관한 주요 본문으로 사용되었다(e.g., 1:12-13; 3:3-8; 10:34-35). 고먼은 요한복음을 “선교적 테오시스”(missional theosis)로 읽을 수 있다고 제안한다. 예컨대, 요한복음 안에서 “보내다”라는 표현이 많이 사용되는데, 고먼은 요한복음 안에서 이러한 보냄 받음/선교가 하나님의 사역에 참여하는 테오시스의 한 특정한 표현으로 이해될 수 있다고 주장한다. 고먼에 의하면, 요한복음에서 테오시스는 “삼위일체 하나님(성부, 성자, 성령)과 예수의 제자들과의 상호 내주함”으로 표현되며, 그 내주함의 결과로 예수의 제자들은 능력을 받아 하나님의 사역에 참여하고 보냄 받게 된다고 말한다.⁴³⁾ 이러한 테오시스는 아버지 하나님과 아들 예수 사이의 내주함 안에 근거를 둔다(e.g., 요 17:20-23). 또한, 고먼은 하나님의 사역에 대한 제자들의 참여, 즉 테오시스는 존재론적 혼합(ontological fusion)이 아닌, 교부 전통에서 살펴본 바와 같이 각자의 고유성을 유지한 관계적 참여의 차원으로 이해해야 한다고 말한다. 고먼이 요한복음에 나오는 선교라는 하나의 특정한 주제를 통해 테오시스를 이해했던 것처럼, 본 연구도 이와 유사한 방식으로 마태복음에 나오는 용서라는 하나의 특정한 주제를 통해 테오시스를 이해하고자 한다. 여기서 다음과 같은 질문을 제기할 수 있다. 선교 또는 용서라는 주제를 테오시스와 관련하여 연결시키는 이점이 무엇인가? 테오시스의 틀을 통해서 마태복음에 나오는 용서를 이해하는 데 새로운 해석적 가능성을 열어주는가? 구체적으로, 마태복음의 용서가 하나님의 행동과 인간의 행동 사이에 주목할 만한 일치를 표현해준는데(6:12, 14-15), 테오시스로서의 용서는 마태복음의 용서를 새롭게 이해하는 데 도움이 되는가?

IV. 테오시스의 관점으로 살펴 본 삶의 방식(mode)으로서의 용서(6:12, 14-15)

마태복음 6장 12절과 14-15절은 공통적으로 “용서하다”(ἀφίημι)라는 단어를 사용하고 있어 용서의 주제로 연결된다. 예수가 가르친 기도는 6장 9절에서 담화가 새롭게 전환됨을 암시하는 표시인 접속사 “그러므로”(οὕτως)로 시작하여 6장 16절에서 다른 담화로의 전환을 암시하는 시간을 지시하는 표시인 “-할 때”(ὅταν)가 사용되기 전까지로 보아 6장 14-15절은 예수가 가르친 기도 중에서 특별히 용서에 대한 부연 설명으로 볼 수 있다.⁴⁴⁾ 6장 12절과 14-15절을 사역해보면 다음과 같다.

42) M. David Litwa, “2 Corinthians 3:18 and Its Implications for Theosis,” JTI 2.1 (2008): 117.

43) Gorman, Abide and Go, 179.

44) Mbabazi, The Significance of Interpersonal Forgiveness in the Gospel of Matthew, 129.

마 6:12	마 6:14-15
<p>καὶ ἄφεσις ἡμῶν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν·</p>	<p>Ἐὰν γὰρ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν, ἀφήσει καὶ ὑμῖν ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος· ἐὰν δὲ μὴ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις, οὐδὲ ὁ πατήρ ὑμῶν ἀφήσει τὰ παραπτώματα ὑμῶν.</p>
<p>우리가 우리에게 빛 진자를 탕감하여 주 듯이 우리의 빛을 탕감하여 주소서</p>	<p>너희가 사람의 잘못을 용서하면, 너희 하늘에 계신 아버지께서도 너희 잘못을 용서하신다. 너희가 사람[의 잘못]을 용서하지 않으면, 너희 아버지께서도 너희 잘못을 용서하시지 않는다.</p>

마태복음 6장 12절은 예수가 제자들에게 가르친 기도 가운데 용서를 위한 간구로 알려져 있으며, 루츠(Ulrich Luz)는 용서를 구하는 기도가 유대인들의 기도의 중심적인 주제가 된다고 말한다.⁴⁵⁾ 마태복음 6장 12절에서 ἀφίημι라는 단어는 문맥상 “빛”을 뜻하는 ὀφείλημα와 연결하여 “탕감하다”라는 의미로 해석될 수 있다. 이 구절에 나오는 용서를 이해하는데 있어서, 프랜스(R. T. France)는 인간의 용서가 하나님의 용서의 조건(condition)이 된다고 주장한다. 그에 따르면, “6:12에서 분명히 암시되었던 조건적 요소는 [6:14-15에서] 아주 명백해졌다.”⁴⁶⁾ 루츠는 6장 12절이 “5:23-24, 6:14-15, 그리고 7:1과 연결하여 조건을 뜻하는 것”으로 볼 수 있다고 주장한다.⁴⁷⁾ 또한, 본문에서 ἀφίημι는 단순과거형인 ἀφήκαμεν으로 기록되어 있어, 하나님의 용서 이전에 인간의 용서가 선행하는 조건적 의미를 보여주고 있는 것 같다. 그러나 저윅(M. Zerwick)과 그로스브너(M. Grosvenor)는 ἀφήκαμεν이 현재의 뜻을 나타내는 아랍어의 완료형을 그대로 사용했을 가능성을 제시하며,⁴⁸⁾ 그럴 경우 인간의 행동이 하나님의 행동보다 선행하여 인간의 용서가 하나님의 용서에 조건이 된다고 볼 수 없게 된다. 예레미아스(J. Jeremias)도 아랍어로 된 마태 원문에서 현재를 뜻하는 완료형이 사용되었을 것으로 말한다.⁴⁹⁾ 이러한 현재적 의미를 살려서 해석할 경우 6장 12절은 조건적 의미에만 제한되지 않는다. 즉, “우리가 우리에게 빛진 자를 탕감해 주었던 것과 같이”의 의미보다는 “우리가 우리에게 빛진 자를 탕감하여 주듯이 우리의 빛을 탕감하여 주소서”가 된다. 하지만 본문 그대로 ἀφήκαμεν을 단순과거형으로 분석하더라도 인간의 용서가 하나님의 용서에 선행하여 마치 하나님의 용서가 전적으로 인간의 용서에 의존하고 있는 형태로 보기는 어렵다. 하나님의 용서가 마치 인간이 서로 용서할 때까지 기다렸다가 연계 되는 용서인지 여부는 마태복음의 전체 맥락과 연결하여 테오시스의 관점에서 살펴 볼 필요가 있다.

45) Ulrich Luz, Matthew 1-7: A Commentary, trans. James E. Crouch, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2007), 322. 구약에서 하나님은 이스라엘 백성에게 속죄일을 지정하여 지키도록 명령하였고(e.g., 레 23:26-32; 민 29:7-11), 죄 용서 문제는 바벨론 포로기 이후 속죄의 구심점이었던 성전을 잃은 유대인들에게 중요한 신학적 주제로 부각되었다.

46) R. T. France, The Gospel of Matthew, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 252.

47) Luz, Matthew 1-7, 322.

48) M. Zerwick and M. Grosvenor, A Grammatical Analysis of the Greek New Testament, SubBi 39, 5th ed. (Rome: Gregorian & Biblical Press, 2013), 16. ἀφήκαμεν의 시제에 대한 논의와 관련하여 다음을 보라: Bruce M. Metzger, A Textual Commentary on the Greek New Testament, 2nd ed. (Stuttgart: German Bible Society, 1994), 13.

49) J. Jeremias, New Testament Theology: The Proclamation of Jesus (London: SCM, 1971), 201.

이를 더 분명히 이해하기 위해, 용서와 빛의 주제가 연결되어 나오는 용서할 줄 모르는 종의 비유를 분석해 볼 필요가 있다(18:21-35).⁵⁰⁾ 이 비유에서 왕과 종이 나오는데, 왕은 하나님에 비유될 수 있다. 왜냐하면 왕의 자비로운 성격(18:27, 33)은 하나님의 자비로운 성격(e.g., 5:7; 9:13; 12:7)과 연결되며 비유의 결론인 18장 35절에서 왕을 하나님에 비유하여 표현하고 있기 때문이다.⁵¹⁾ 이 비유에서 왕은 종의 빛을 탕감해주고, 그 종이 왕과 같이 그의 동료들 불쌍히 여길 것을 요청한다(18:33): “내가 너를 불쌍히 여김같이(ὡς) 너도 네 동료들 불쌍히 여겨야 한다(δεῖν)”(사역). 여기서 종은 그의 동료의 빛을 먼저 탕감해주고 난 뒤 왕으로부터 빛을 탕감 받은 것이 아니다. 즉 종은 어떤 조건을 만족한 뒤 주인으로부터 빛을 탕감 받은 것이 아니라 왕의 전적인 공화로 인해 빛을 탕감 받게 되었음을 보여준다(18:27, 33). 이 비유가 보여주는 것은 용서는 조건적으로 이루어지는 것이 아닌, 하나님의 공호와 용서로 이루어지며, 따라서 하나님의 용서가 오히려 인간의 용서보다 선행된다는 사실을 확인할 수 있다. 즉 인간의 용서는 이미 그들에게 주어진 하나님의 사랑과 용서에 기인하여 행해지는 용서로 이해할 수 있다. 물론, 종은 그의 동료의 빛을 탕감해주지 않으므로(18:28-30) 본래 탕감 받은 빛은 취소되며 감옥에 갇히게 된다(18:34). 프랜스는 이 비유에서 종은 그의 동료의 빛을 탕감해주지 않았기 때문에 그에 대한 하나님의 용서는 취소되었음을 지적한다. 그러므로 하나님의 용서가 이루어지기 위해서는 인간의 용서라는 조건이 충족되어야 함을 주장한다.⁵²⁾ 그러나 이 비유에서의 초점은 왕이 종의 막대한 빛을 조건 없이 탕감해주었다는 것이고, 따라서 왕은 그 종이 다른 사람을 용서해줄 때까지 기다렸다가 용서할지 여부를 결정한 것이 아니라는 점이다. 용서하지 못한 종은 형벌을 받게 되지만, 이는 그가 이미 받은 용서받음(forgiveness)을 그의 관계 속에서 구현하지 못했고, 따라서 하나님의 용서를 그의 삶에서 누리지 못한 결과이다. 마태복음에서 용서는 인간이 용서하면 하나님의 용서가 주어지는 단순한 법적 거래(transaction) 형태로 보기 어렵다. 이러한 거래적 관점은 프랜스와 같은 해석을 가능하게 한다. 그러나 테오시스의 관점으로 용서를 살펴볼 때, 하나님의 용서는 단지 인간이 조건을 충족시키는 데에만 달려 있지 않다. 인간의 용서는 하나님의 용서가 이미 작용하고 있는 상황 속에서 이루어진다. 인간의 용서는 하나님이 이미 베풀어주신 무한한 사랑과 공화로 기인하여 행해지는 것이다(18:27, 33). 용서할 줄 모르는 종의 비유에서와 같이 종에게 용서는 이미 주어졌고 그는 자유인의 삶을 누리게 되었다. 따라서 인간의 용서는 그가 이미 누리고 있는 하나님의 용서를 그의 삶에서 지속해 나가고 확장해 가는 문제가 된다. 용서하지 않는 것은 이미 우리 안에 역사하고 있는 하나님의 용서와 반대되는 것이다. 서로 용서하지 않으므로 인간은 하나님의 용서를 스스로 누리지 못하게 된다. 이러한 관점에서, 인간의 용서는 하나님의 용서와 독립적인 영역에서 움직이는 것이 아니라, 서로 용서함이 곧 하나님의 용서에 참여하는 테오시스가 된다.

마태복음 6장 12절과 18장의 비유를 연결하여 볼 때, 하나님의 공호와 용서를 이미 받은 인간은 그 공호와 용서를 다른 사람과의 관계 속에서 풀어내고 확장할 것을 요청 받는다(18:33). 테오시스의 관점에서, 인간의 용서하는 행동은 하나님의 용서하시는 행동과 서로 독립적으로 움직이는

50) 네슬-알란드(Nestle-Aland) 28판 편집자들도 마태복음 6장 12절과 18장 21-35절의 연결성을 인식하고 있다.

51) 왕과 하나님의 연결에 대한 논의와 관련하여 다음을 보라: Mbabazi, *The Significance of Interpersonal Forgiveness in the Gospel of Matthew*, 161; Bernard Brandon Scott, “The King’s Accounting: Matthew 18:23-4,” *JBL* 104.3 (1985), 430.

52) France, *The Gospel of Matthew*, 253.

행동이 아니라, 인간의 용서를 통해 하나님의 용서가 표현된다. 인간에 대한 하나님의 용서와 사람 사이의 용서는 서로 연결되어 있으며, 인간의 용서하는 행동은 하나님의 용서하시는 행동과 불가분리의 관계로 나타난다(6:12, 14-15). 그러므로 인간의 용서는 하나님의 용서와 하나로 연결되며, 서로를 대하는 모습과 용서하는 행동 속에 하나님의 용서가 구현된다. 서로 용서함을 통해 하나님의 용서가 인간의 삶에 확장되고 인간은 하나님의 용서를 누리게 된다. 즉 우리가 서로 용서하는 그 자체가 하나님이 우리를 통해 서로 용서하는 방식(mode)이다. 이러한 관점에서, 용서를 구현하는 것은 하나님이 조건을 충족한 사람을 용서하시는 일회성 거래 이상의 의미를 가진다. 데이비스(W. D. Davies)와 엘리스(Dale C. Allison Jr.)은 마태복음 6장 12절에서 하나님의 용서는 “공로로 얻어지는 것이 아닌(cannot be merited), 받아야만 하는 것(must be received)”으로 관찰한다.⁵³⁾ 여기서 엘리스의 관찰이 적절하다: “마태복음 6장 12절은 하나님의 용서를 모방하여 얻게 되는 자격 또는 가치(worthiness)에 관한 것이 아니다.”⁵⁴⁾ 테오시스의 틀 속에서 용서를 관찰해 볼 때, 인간의 용서는 하나님의 용서를 따라하고 모방하는 것이 아니라 하나님의 용서 자체에 참여하는 것이다. 하나님의 용서하시는 속성과 삶을 인간의 삶에서 구현하고 확장해가는 것이다. 그러므로 인간이 용서라는 조건을 충족시켰을 때 하나님의 용서가 그 뒤에 따라오는 것이 아닌, 이미 우리의 용서하려는 의지와 그것을 구현하는 삶에 하나님의 용서가 작용하는 것으로 이해할 수 있다.

프랜스는 6장 12절에 나오는 용서의 조건적 의미를 지지하기 위해 마태복음 전체 맥락 속에서 용서와 구원을 연결하여 관찰한다.⁵⁵⁾ 예컨대, 그는 마태복음 25:31-46에서 의인의 구원은 지극히 작은 자 한 명을 대하는 행동에 의해 조건 지어진다고 지적한다. 그는 이 부분을 혼인 잔치 비유(22:1-14)와도 연결하여 예복을 입은, 즉 조건을 갖춘 사람만이 잔치에 참여하게 된다는 것을 지적한다(22:11, 14). 프랜스는 혼인 잔치 비유에 대해 다음과 같이 말한다: “이 비유에 따르면 구원은 과분하며 예상치 못한 일일 수 있지만, 조건이 없는 것은 아니다.”⁵⁶⁾ 하지만 이 점은 마태복음 전체 그림의 일부분이며 용서를 인간 삶에 구현하고 가능하게 하는 하나님의 은혜로운 행동은 고려하지 않았다. 마태복음 안에서 하나님은 분명히 작은 자에 대한 자비로운 행동에 대해 상 주시는 분으로 묘사되지만(e.g., 10:42; 18:5; 25:40, 45), 하나님의 구원하시고 용서하시는 행동은 단순히 어떤 특정 조건을 만족시키는 공로에 의존하는 것은 아니다. 즉 하나님의 용서는 인간의 적절한 행동을 요청하지만, 그 의미는 조건적 의미에만 제한되는 것이 아니다. 마태복음에서 예수는 원수를 사랑하라고 가르치면서 어떤 조건을 제시하지 않는다(5:46-47). 카터(Warren Carter)는 5장 46-47절에서 예수가 가르치는 사랑과 용서는 서로 주고받는 사랑과 용서가 아닌 무조건적 사랑이 강조되고 있음을 지적한다. 카터는 그레코-로만 시대에서 호혜성(reciprocity)은 후원자(patron)와 고객(clients) 사이의 의무를 이행하도록 유지하고 지키는 장치였으며, 예수의 원수사랑에 대한 가

53) W. D. Davies and Dale C. Allison Jr., *Matthew 1-7: A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, ICC (London: T&T Clark, 2004), 611.

54) Dale C. Allison Jr., *The Sermon on the Mount: Inspiring the Moral Imagination* (New York: Crossroad, 1999), 127.

55) France, *The Gospel of Matthew*, 253. 마태복음에서 용서는 예수가 그의 백성들을 죄에서 구원하는 하나의 방법으로 묘사된다(cf. 1:21). 중풍병자를 향한 예수의 죄 용서 선언(9:2-8)은 그를 병에서 구출하는 행위로 이해할 수 있으며, 성만찬에서 예수의 죄 용서 선언(26:28)도 그의 백성들을 죄에서 구원하는 것과 연결된다.

56) France, *The Gospel of Matthew*, 253.

르침은 당시 "반문화적 관행"(counter-cultural practice)으로 사회적 계층과 의무를 유지하고 지키는 방식이 아니었음을 지적한다.⁵⁷⁾ 따라서 마태복음에 나타난 하나님과 인간의 관계는 호혜성을 원칙으로 한 후원자와 고객 이상의 의미를 갖는다. 월라스-헤이드릴(Andrew Wallace-Hadrill)에 의하면, 그레코-로만 세계에서의 후원제도(patronage)는 "부족한 자원에 대한 통제"(the manipulation of scarce resources)로 특징지어지며 "공급이 부족한 자원이 필요한 곳에서는 후원자가 고객의 접근 경로를 통제하는 것이 더 용이하다 음식은 후원자가 고객에게 분배하는 자원의 대표적인 예인데, 고객에 대한 후원자의 분배는 정기적으로 이루어지는 관대한 분배가 아니며, 실제로는 완전히 제공되지 않은 자원에 대한 접근 가능성을 통제하는 형태로 나온다"고 지적한다.⁵⁸⁾ 그러나 마태복음에서 하나님의 자원은 무제한적으로 묘사되며 하나님은 그의 백성들에게 후하게 주시는 분으로 묘사된다(e.g., 14:20; 15:37). 또한 하나님은 의인과 악인 모두에게 관대하시며 은혜를 베푸신다(e.g., 5:45). 이러한 관점에서, 마태복음에 나오는 하나님에 대한 메타포는 후원자가 아닌 아버지이다(e.g., 6:9).⁵⁹⁾ 마태복음에서 예수를 통해 드러난 하나님의 모습은 죄인들을 용서하시고 구원하시는 사랑과 긍휼의 아버지이다(e.g., 9:9-13; 12:7; cf 호 6:6). 사랑과 긍휼의 하나님은 공중의 나는 새들을 먹이시며 그의 자녀들을 돌보시는 아버지로 묘사된다(6:11, 25-34; 7:11).

마태복음에서 하나님이 아버지의 메타포로 표현된다는 점은 하나님과 인간의 관계가 후원자와 고객의 관계를 넘어 아버지와 자녀라는 가족 관계로 설명될 수 있음을 시사한다. 예수는 마태복음의 내러티브 초입에서부터 하나님의 아들로 묘사된다(3:13-17). 예수는 하나님을 종종 아버지(e.g., 7:21; 11:25; 12:50; 26:39)라고 부르며, 그의 제자들과 예수를 따르는 무리에게 하나님을 "우리의 아버지"로 부르도록 초청한다(6:9).⁶⁰⁾ 이러한 초청은 하나님이 예수 자신의 아버지이면서 동시에 우리 인간의 아버지도 되심을 보여주는 것이다. 즉 예수를 통해 하나님을 아버지로 부를 수 있는 자녀됨(sonship)이 우리 인간에도 공유되고 확장되는 것이다.⁶¹⁾ 마태복음에서 이러한 자녀됨이란 아버지의 권위와 능력이 자녀에게 전수되고 확장되는 문제이다(e.g., 11:25-27; 12:27; 17:25-26; 28:18). 예수는 아버지인 하나님으로부터 모든 것을 전수 받고 하늘과 땅을 다스릴 권위를 부여 받은 자로 묘사된다(11:27; 28:18). 예수는 하나님이 베푸신 죄 용서의 능력을 동일하게 행사하고

57) Warren Carter, *Matthew and the Margins: A Socio-Political and Religious Reading*, The Bible & Liberation Series (Maryknoll, NY: Orbis Book, 2000), 156.

58) Andrew Wallace-Hadrill, "Patronage in Roman Society: From Republic to Empire," *Patronage in Ancient Society*, ed. by Andrew Wallace-Hadrill, Leicester-Nottingham Studies in Ancient Society 1 (London: New York: Routledge, 1989), 73. 그레코-로만 세계에 나타난 후원제도(patronage)의 여러 특징들에 대한 논의와 관련해서 다음을 참고하라: Jerome H. Neyrey, "God, Benefactor and Patron: The Major Cultural Model for Interpreting the Deity in Greco-Roman Antiquity," *JSNT* 27.4 (2005), 467-68.

59) 마가복음과 누가복음과 비교하여, 마태복음은 아버지 언어(Father language)에 독특한 관심을 보인다. 페닝턴(Jonathan T. Pennington)에 의하면, 마태복음에서 예수는 하나님을 아버지로 44번 부른 반면, 마가복음에서는 4번, 누가복음에서는 17번 부른 것으로 분석한다. 그리고 "나의 아버지"라는 표현이 마태복음에서는 15번 등장하지만, 누가복음에서는 4번, 마가복음에서는 등장하지 않는 표현이다. Jonathan T. Pennington, *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 231-32.

60) 평행 본문인 누가복음에서는 "우리의 아버지" 대신 "아버지"로만 표현되어 있다(눅 11:2).

61) 이스라엘 역사에서 하나님은 이스라엘을 종종 자녀로 부르심을 확인할 수 있다(e.g., 호 11:1; 사 63:16; 렘 3:19; 31:9). 구약에서 하나님-이스라엘의 관계가 이미 아버지-자녀의 관계로 나타나는데, 이러한 자녀됨은 마태복음에서 하나님-예수의 관계뿐 아니라 예수의 제자들과 예수를 따르는 무리에게도 적용된다(e.g., 마 2:15; 6:9). 하나님의 아버지됨(fatherhood)과 예수를 통한 하나님의 백성들의 자녀됨(sonship)과 관련한 자세한 논의는 다음을 참고하라: Marianne Meyers Thompson, *The Promise of the Father: Jesus and God in the New Testament* (Louisville: Westminster John Knox, 2000), 112, 185.

(9:2-6), 이러한 하나님의 권위와 능력은 예수를 통해 제자들에게도 전수되고 확장된다(10:1; 11:25-27; 28:19-20). 이러한 관점에서 하나님의 사랑과 용서하시는 속성은 하나님에게만 제한된 속성이 아니라 자녀들에게도 적용되고 확장된다고 이해할 수 있다. 예수는 화평하게 하는 자, 원수를 사랑하는 자는 하나님의 아들이라 일컬음을 받는다고 가르친다(5:9, 44-45). 예수의 가르침이 가 정하는 바는 하나님이 용서하시고 화평을 이루듯이 그분의 자녀인 우리도 용서하며 화평을 이루는 삶을 살도록 부름 받는 것이다. 따라서 원수를 사랑하고 용서함은 하늘에 계신 아버지의 자녀가 구현해야 할 삶의 방식이 된다(5:44-47). 그리고 사랑과 용서의 삶을 통해 자녀인 우리는 하나님 아버지의 온전하심에 참여하게 된다(5:48). 하나님의 용서하시는 행동은 예수를 통해 인간에게 공유 되고 확장되어(6:12), 인간의 용서는 곧 하나님의 용서를 드러내고 표현하는 것이 된다. 이러한 자녀됨의 관계 속에서 인간은 하나님이 그들에게 행하신 은혜로운 용서를 서로 용서함을 통해 그 은혜를 나누고 누리며 확장하게 된다. 즉 하나님의 은혜로운 용서는 서로 용서함을 통해 공유되고 확장된다. 서로 용서하지 못할 때 하나님의 용서는 공유되지 못하고 확장되지 않는다. 여기서 어떤 조건적 의미가 발생할 수 있지만, 그 조건은 인간이 자신의 편에서 조건을 만족시키고, 그 결과 하나님이 그분의 편에서 용서를 행하시는 역학이 아니다. 그 조건은 하나님의 무조건적이고 자비로운 은혜에 기인하여 발생하는 것이며, 인간이 서로를 대하고 용서하는 방식을 통해 하나님의 용서가 인간의 용서 속에 구현되고 확장되는 것이다.

용서를 조건적 의미에서만 보기 어려운 이유를 마태복음의 또 다른 맥락에서도 살펴 볼 수 있다. 포도원 품꾼 비유(20:1-15)에서 품꾼들이 받은 임금은 그들의 노동량에 비례하지 않는다. 그렇다면 품꾼들의 노동량의 차이와 그들이 받은 동등한 임금은 하나님의 조건적인 행동을 설명하는데 한계가 있다. 마태복음 5장 23-24절에서 예수는 하나님께 예물을 드리기에 앞서 먼저 형제 자매간에 서로 화해하고 용서할 것을 가르친다. 여기서 루츠는 예물 전에 선행되어야 하는 조건, 즉 용서가 필요하다고 지적했지만, 테오시스의 관점에서 볼 때, 이러한 용서는 조건적 의미 그 이상이다. 조건은 어떤 결과를 얻기 위한 필수조건이지만, 테오시스로서의 용서는 인간이 하나님의 삶에 참여하는 하나의 방식이 된다. 하나님의 은혜로운 용서는 마태복음 18장에 잘 드러나는데, 베드로는 예수에게 형제, 자매가 잘못했을 경우 몇 번까지 용서해줄 수 있는 지 묻는다(18:21). 그에 대해 예수는 일곱 번을 일흔 번까지 용서하라고 대답한다(18:22). 예수의 반응은 하나님의 용서가 은혜롭고 무조건적이듯이, 우리의 용서 또한 그러해야 함을 가정하고 있다. 이것은 예수가 십자가에 죽기 전 제자들과의 마지막 만찬에서 구현한 삶의 방식이기도 하다. 제자들의 배신과 상관없이, 예수는 그들에게 무조건적으로 죄 용서를 위한 언약의 피를 선포하고 제정한다(26:28). 여기서 예수가 구현한 용서는 제자들이 옳은 결정을 했을 때 주어지는 조건적인 측면에서 이해되기 보다는 하나님의 속성에 참여하는 삶의 방식으로 이해하는 것이 적합하다(cf. 5:43-48; 9:13; 12:7; 26:39-42).

6장 12절의 용서에 관한 부연 설명에 해당하는 6장 14-15절은 6장 12절(“우리가 우리에게 빛진 자를 탐감하여 주듯이 우리의 빛을 탐감하여 주소서”)의 조명 아래 이해 될 수 있다. 비록 본문은 조건절(εάν)이 이끄는 구조로 되어있기에 조건 자체를 부정할 수 없다. 본문이 보여주듯이, 우리가 다른 사람을 향한 하나님의 용서에 참여하지 못한다면, 하나님은 우리에게 원래 주신 용서의 선물을 철회하실 수 있는 것처럼 보인다. 여기에 분명히 조건의 의미가 들어가 있지만, 하나님의

그러한 조건적 용서는 우리의 용서 행위에 전적으로 의존하고 있지 않다. 6장 12절에서 살펴본 바와 같이 테오시스의 언어로 6장 14-15절을 살펴보면, 본문은 우리가 서로 용서할 때 하나님의 용서가 어떻게 형성되는 지를 표현하며, 우리의 용서가 하나님의 용서 활동에 어떻게 참여하는 지를 보여준다. 즉 인간의 용서는 하나님의 용서가 풀어지는 방식이 된다. 테오시스로서의 용서의 역할은 하나님과 인간의 용서가 서로 독립적으로 행해지거나, 인간의 용서가 행해지고 그 다음에 하나님의 용서가 따라오는 형태처럼 순차적으로 이루어지는 문제가 아니다. 인간의 용서하는 행동은 하나님이 인간을 통해 용서하시는 행동의 확장이 된다. 우리가 서로 용서함으로써 하나님 자신의 용서가 우리 삶에 지속되고 확장되어 가는 것이기 때문에, 우리가 서로 용서하지 않을 경우, 우리 스스로 하나님의 용서를 누리지 못하게 된다(cf. 18:33-34). 그러므로 6장 14-15절에서 용서의 역할은 그 의미가 조건적 의미에만 제한되지 않는다. 하나님의 용서는 인간의 용서가 행해지고 풀어지는 곳에 효력이 발생하며 용서가 없는 곳에는 효력이 발생하지 않게 된다. 하나님과 인간의 관계 속에서 용서는 인간이 하나님의 용서하시는 속성에 참여하는 연합의 과정이요 테오시스이다.

V. 결론

본 연구는 테오시스의 관점에서 인간의 용서와 하나님의 용서가 서로 독립적인 영역에서 활동하는 것이 아니라 하나로 연결되어 표현된다는 것을 보여주었다. 이를 위해 기독교 교부 전통에 나타난 테오시스 개념을 사용하여 용서는 곧 하나님의 용서하시는 성품에 참여하는 것임을 관찰했다. 예수가 가르친 기도에 나오는 용서 구절인 6장 12절과 그에 대한 부연 설명인 6장 14-15절의 연구를 통해 인간의 용서는 하나님의 용서를 얻어 내기 위한 조건적 의미에 제한되기 보다는 하나님의 용서하시는 삶에 참여하는 하나의 방식(mode)임을 조명했다. 그러므로 용서는 어떤 조건을 충족시켜서 하나님의 용서를 얻어 내는 일회적인 거래의 개념을 넘어서 우리 삶 속에서 하나님의 삶을 반영하고 구현하는 테오시스로서의 용서가 된다. 그러므로 본 연구에서는 마태복음에 나오는 용서의 주제를 테오시스의 틀로 읽으며 용서에 대한 새로운 해석적 가능성을 제안했다. 용서는 하나님의 용서를 얻어 내기 위한 조건적 의미에만 제한되는 것이 아니라 하나님의 용서하시는 속성에 참여하는 하나의 방식이 된다. 이러한 관점에서 테오시스는 하나님과 인간 그리고 사람 사이의 관계 속에서 용서의 의미를 새롭게 밝히는 렌즈를 제공한다.

김강일 박사의 “테오시스의 관점으로 살펴본 마태복음의 용서 이해”에 대한 논찬

이현주 (한일장신대학교)

I. 논문 요약

김강일 박사는 마 6:12, 14-15절의 '용서'를 조건적 역학 안에서 이해하는 기존 해석을 재검토하고, 무조건적 용서라는 신적 속성에 인간이 참여(테오시스)하는 것을 표현한 윤리적 원형으로서 본문을 이해할 것을 제안한다. 그는 마태복음에서 신인관계가 가족 관계(아버지-자녀)로 표현된다는 점에서 테오시스의 근거를 찾는다. 또, 마 5, 18, 20장 등에서 발견한 신적 사랑/용서의 무한함이 라는 특징을 토대로, 연구자는 마 6:12이 하나님의 무한하신 용서에 참여하는 삶의 방식(mode)을 나타낸다고 주장한다.

논문은 크게 세 부분으로 구성되었다. 첫 부분은 기독교 교부 전통에 나타난 '테오시스'의 개념을 소개하며, 두 번째 부분은 신약 문헌에서의 테오시스 사용 예시를 제시하고, 세 번째 부분은 마태 기자가 '용서'라는 개념을 통해 무한한 사랑이라는 신적 속성을 드러내고 있음을 밝힌다. 첫 번째 부분에서 김강일 박사는 현실적(realistic)이고 윤리적인(ethical) 측면을 포괄하는 '테오시스'의 메타포적 의미(metaphorical)에 주목하여, 예수의 가르침을 실천함으로써 예수와 연합하고, 그 결과 하나님까지도 닮아가는 과정으로 테오시스를 이해한다. 특히 그는 테오시스의 '참여'적 의미를 강조하며, 테오시스가 하나님의 '본질'(essence)이 아니라 '성품'과 '특성'(attributes)에 참여하는 것이라고 구체화한다.¹⁾ 두 번째 부분에서 연구자는 테오시스 개념이 신약 성서의 전승 이후 발전되었음을 인정하면서도, 성서 본문들에 테오시스가 해석적 가능성으로 내재되어 있음을 사례를 들어 설명한다. 구체적으로 그는 요 17:20-23이 하나님-예수-인간 사이의 상호 내주를 언급한다는 점을 근거로 들어, 요한복음(1:12-13; 3:3-8; 10:34-35)의 “보내다”라는 선교적 표현들이 하나님의 사역에 동참하는 인간의 참여적 측면 즉 테오시스를 가리키고 있다고 설명한다. 세 번째 부분에서 김강일 박사는 구체적으로 '용서'와 테오시스를 연결하여 마 6:12 본문의 재해석을 시도한다.²⁾ 먼저 그는 마태복음 내 테오시스가 성립 가능한 근거에 대해 기자가 예수를 경유하여(마 3:13-17, 7:21; 11:25-27; 12:50; 26:39) 청중들을 '아버지의 자녀'로 초청하고 있는 점(마 6:9), 자녀된 자에게 아버지의 권위와 능력이 자녀에게 전수되고 확장된다는 점(마 11:25-27; 12:27; 17:25-26; 28:18-20)을 든다. 이어 그는 용서하지 않는 종의 비유(마 18:21-35)와 포도원 품꾼 비유(20:1-15)으로부터 하나님의 전적인 긍휼과 사랑에 기반한 무조건적 용서를 발견하며, 그 빛에서

1) 발표문 4-5p.

2) “καὶ ἀφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν.”

마 6:12의 용서를 무조건적인 신의 용서에 참여(테오시스)하는 인간에 대한 묘사로 이해할 것을 제안한다. 구체적으로 마 6:12에서 김강일 박사는 ἀφῆκαμεν의 현재적 의미를 강조하여 해석하는 경우, 조건적이고 거래적인 측면보다는 현재적이고 참여적 측면에 대한 강조(“우리가 우리에게 빛진 자를 탕감하여 주듯이 우리의 빛을 탕감하여 주소서”)가 가능하다고 주장한다.³⁾

결국 김강일 박사의 연구는 마태 복음의 ‘무조건적 용서’라는 개념에서 신적 속성을 찾으려 하며, 용서의 실천을 통해 신적 속성과 임재가 인간의 현실 속에서 드러난다고 주장한다. 그동안 신약성서와 ‘테오시스’에 대한 연구가 주로 바울서신이나 요한 문헌을 중심으로 이루어졌음을 고려할 때, 마태복음 내에서 특히 용서와 관련하여 ‘테오시스’를 찾으려는 그의 연구는 선구자적 의의를 가진다. 또, 마태복음의 ‘자녀됨’을 테오시스 개념으로 고찰한 그의 연구는 인간이 하나님의 공동체에 속한다는 신-인 관계에 대한 단순한 이해를 넘어, 신적 속성에 참여할 능력과 가능성을 가진 존재로서의 인간에 대한 깊이있는 성찰과 긍정적 조망을 제시한다. 그리고 법정적 칭의나 경제적 탕감 등 용서가 가진 사회적 기능이 아닌 종교적이고 신학적 개념으로 돌아가 용서를 다시 고찰하고 있다는 점에서, 김강일 박사의 논문은 신약 성서 전승의 최초 목적, 즉 신약 성서가 고대 사회의 역사와 문화를 드러내는 문헌이기 이전에 예배 공동체 내에서 신학적 목적으로 사용된 문헌이었음을 다시금 상기시킨다.

II. 논평

인간의 삶으로부터 신의 임재와 동행을 발견하는 김강일 박사의 연구가 비추는 신학적 함의에 깊이 감사드리며, 보다 심층적인 논의를 위해 용어 정의와 마 6:12, 14-15 원문 분석, 그리고 ‘용서’를 다루는 마태복음 본문 사례들과 관련해 질문과 제언을 드리고자 한다.

1. 용어 ‘테오시스’의 정의와 필요성

먼저 ‘테오시스’라는 용어에 대해 보다 구체적인 정의가 필요한 것으로 보인다. 특히 ‘테오시스’(θεωσις)를 본문 해석에 적용하기 어려운 이유는 연구자가 인지하듯 개념 자체가 신약 성서 전승 이후 발전되었기 때문이고, 동시에 ‘테오시스’(θεωσις)라는 단어를 직접적으로 언급하는 신약 본문이 부재하기 때문이다. 연구자가 언급했듯 해당 개념의 잠재적 가능태를 신약 문헌으로부터 건져낼 수는 있다. 그러나 직접 언급되지 않은 가능태를 ‘개념’이자 마태 본문 전체를 바라보는 렌즈로 사용하기 위해서는 ‘테오시스’에 대한 교부들의 논의와 연구사에 기반하여 (건져내고자 하는) 개념을 구체적으로 정의하는 작업이 선행되어야 한다(아마도 논문을 축약하는 과정에서 생략된 것으로 보인다). 이 과정을 더 구체적으로 소개한다면 연구자가 왜 테오시스를 구성하는 여러 요소들(καθαρισμός, θεωρία 등) 중에서도 하필 ‘참여’적 측면을 테오시스의 핵심 특성으로 제시하는지 독자 또한 더욱 효과적으로 이해할 수 있을 것이다.

또, 왜 마태복음을 ‘테오시스’로 해석하는 것이 필요한지 언급한다면 독자가 연구의 방향과 타

3) 발표문 8p.

당성을 이해하는 데 도움이 될 것으로 보인다. 김강일 박사는 구체적으로 ‘테오시스’의 참여적 특성을 강조하고 있는데, 독자는 다음과 같은 질문을 할 수 있다. 테오시스라는 개념의 윤리적 측면을 강조한다면, ‘테오시스’에 대한 이해는 신앙적 실천을 통해 ‘성화’(ἁγιασμός)를 이루는 것과 어떤 차이가 있는가? 신약성서 전승에 언급되었으며 인간의 윤리적 참여를 강조하는 유사한 개념들을 차치하고 왜 본문에 언급되지 않는 ‘테오시스’라는 후대 개념을 굳이 사용해야 하는가? ‘테오시스’라는 개념만이 갖는 특수성과 차별점 그리고 기여점에 대해 충분한 설명이 선행한다면 해당 연구의 필요성에 대한 설득력 또한 강화될 것으로 보인다.

2. 마 6:12, 14-15 원문 분석에 대한 질문

김강일 박사가 시도한 마 6:12, 14-15의 원문 재해석이 과연 용서의 ‘조건적’ 성격을 효과적으로 부정하는가? 그가 언급한 대로, 브루스 메츠거는 시나산 사본과 바티칸 사본 등을 제외한 대다수의 고대 사본들이 마 6:12의 ἀφήκαμεν (마 6:12)을 현재형으로 표기한다는 점을 지적한다. 그는 주기도문의 아람어 원문이 현재 용법을 위해 완료형을 사용했을 것이라 추측하며, 이것이 그리스어로 번역되는 과정에서 현재적 효과를 강조하는 현재형과 과거적 행동을 강조하는 과거형 동사로 나누어 전승되었을 가능성을 제시한다.⁴⁾

그러나 ‘용서’의 시제를 현재형으로 조정해도 직설법 문장 ἡμεῖς ἀφήκαμεν과 명령형 문장 ἀφες ἡμῖν은 등치를 나타내는 접속사 ὡς로 묶여있기 때문에, 용서는 등가 교환 관계에 놓인 거래적 개념으로 이해된다. 즉 ‘우리가 용서해 주는 것처럼 (ὡς) 우리를 용서해달라’는 문장에서, 신적 용서를 향한 요청의 근거는 언제 일어났는가에 상관없이 여전히 ‘인간의 용서’라는 행동에 기반해 있는 것이다. 발표문에서도 언급했지만, (12절을 해석하는 것으로 보이는) 14절은 특히 가정법 접속사 εἰ와 가정법 동사 ἀφῆτε로 이루어진 조건절(14a, 15a절), 그리고 미래 직설법 동사 ἀφήσει를 사용하는 결과절(14b, 15b절)의 반복적 사용을 통해, 용서라는 행위의 조건적이고 거래적인 성격을 더욱 명료하게 드러내고 있다.

또, 신적 용서의 무조건적 특성을 강조하기 위해 김강일 박사가 제시한 용서하지 않는 종의 비유(18:23-35)가 용서의 ‘무제한성’(18:21-22)이 아닌 ‘무조건성’을 드러내는 본문인지에 대해서도 질문할 수 있다. 본문에서 하나님에 비견되는 왕은 처음에 빛진 종으로 하여금 ‘모든 소유를 다 팔아 값게’ 하려 했으며(18:25), 그가 엎드려 간구하자(18:26) 이를 불쌍히 여겼기 때문에(18:27) 채무를 탕감한다. 이후 대화에서 왕은 종에게 “네가 빌기에”(18:32) 빛을 탕감했다고 언급함으로써, 베풀 용서가 자발적이고 무조건적인 것이 아니라 빛진 종의 요청에 따라 주어진 것임을 명시한다. 특히 ‘내가 너를 불쌍히 여김과 같이(ὡς) 너도 네 동료를 불쌍히 여김이 필요하지 않느냐’(18:33)는 말에서 언급된 접속사 ὡς는, ‘엎드려 탄원하는(18:29) 동료의 채무를 탕감해 주는 것’이 받은 채무의 탕감을 유지하기 위한 등가교환적 조건으로서 전제되어 있었음을 암시한다.

이 외에도, 마태 기자가 산상수훈 본문(마 5-7)에서 조건문을 자주 사용한다는 점은 편집적 일관성 면에서도 마 6:12을 조건문으로 해석하는 데 힘을 실는다. 팔복 본문(5:3-12) 중에서도 5:4-9는 ‘형용사의 서술적 용법을 사용한 조건절 + 결과를 나타내는 접속사 ὅτι + 미래 시제 동사들

4) Bruce M. Metzger, A Textual Commentary on the Greek New Testament (Stuttgart, Germany: German Bible Society, 1971), 16.

사용한 결과절'의 반복적 사용을 통해 현재 특정한 상태에 놓인 사람들(조건)의 미래적 결과에 대하여 예고하고 있다. 또 분노와 화해를 다루는 가르침(5:21-26)도 반복적으로 가정법 절(22절 $\delta' \alpha\nu \epsilon\acute{\iota}\pi\eta$, 23절 $E\acute{\alpha}\nu \dots \mu\nu\eta\sigma\theta\eta\varsigma$) 혹은 조건문(5:25, $I\sigma\theta\iota \dots \mu\acute{\eta}\pi\omicron\tau\acute{\epsilon} \dots$)을 사용하고 있다. 이외에도 마태 기자는 반복적으로 '하나님의 보상을 받는 조건으로서 인간의 특정한 행동'을 제시하거나(마 6:1, 4, 6, 18 참조), '인간의 특정한 행동이 하나님의 응답을 불러일으키는 전제가 된다'고(6:33; 7:1-2, 7; 10:32 참조) 강조한다. 마태 본문이 지속적으로 조건문을 사용한다는 점에서 볼 때, 자신의 용서에 기반하여 신적 용서가 주어지기를 구하는 인간의 요청으로 마 6:12를 읽는 것이 편집적 일관성 면에서 타당해 보인다.

3. '용서'를 다루는 마태복음의 본문들

마지막으로 심판에 관련한 마태복음 본문들이 김강일 박사가 제시하는 '무조건적'인 용서 개념과 합치하는지에 대해 질문할 수 있다. 예를 들어 절대 용서 받지 못하는 경우(마 12:31-32)들에 대한 언급, 인자의 재림 시 각 사람의 행실대로 갚아줄 것이라는 예고(16:27), 형제 자매를 용서하지 않으면 아버지도 그리하실 것이라는 경고(18:35), 그리고 각 사람의 행동에 따라 영벌과 영생이 주어지리라고 언급하는 최후의 심판 본문(25:32-46) 등을 어떻게 이해할 수 있는가? 해당 본문들은 무조건적인 용서 개념과 배치되며, 각자의 행동에 따라 돌이킬 수 없는 심판이 존재함을 경고한다. 김강일 박사의 주장을 따라 무조건적인 '용서'를 하나님의 온전하심을 나타내는 신적 속성으로 이해하기 위해서는 해당 본문들에 대한 심층적 논의와 재해석이 필요할 것으로 보인다.

박사 학위 논문을 짧은 형태의 소논문으로 줄이는 과정에서 논문에서 이미 논의한 상세한 논증이 요약되거나 생략된 부분이 상당수 존재하는 것으로 보인다. 그럼에도 불구하고, 마 6:12에 대한 독창적이고 신학적으로 깊은 해석과 마태복음 내에서 '테오시스'를 발견하려는 선구자적인 노력은 논평자에게도 많은 학문적 자극이 되었다. 또한 연구를 통해 인간의 삶을 통해 오늘 이 자리에 함께하시는 하나님의 임재를 다시 기억하게끔 신학적 빛을 비춰준 김강일 박사의 수고와 공헌에 깊이 감사드린다.

'동사상 이론'에 대한 비판적 평가와 주석적 적용 및 제한점 제안

장성민 박사(장로회신학대학교)

I. 서론

본 연구의 목적은 지난 30여 년 전부터 꾸준히 진행되어 온 고대 그리스어(ancient Greek) 연구의 여러 괄목할 만한 진전들, 특히 '동사상 이론'(verbal aspect theory)을 진앙으로 하는 시제 이해에서의 지각변동과 그로 인해 연쇄적으로 발생한 인접 영역(담론 분석 등)의 지형변화를 비판적으로 평가하고 이를 신약성서 연구에 적용하는 방안 및 제한점들을 제시함으로써 관련 논의를 활성화하는 데 기여하려는 것이다.

주지하다시피 '동사상 이론'은 1990년 전후 신약성서 학계에 본격적으로 제출된 이후 치열한 찬반 논쟁을 거쳐 왔고,¹⁾ 현재는 상당한 정도의 학문적 공감대에 이르렀다. 무엇보다 이 이론은 최소한 아리스토텔레스(Aristotle)²⁾까지 소급되며 수많은 추종자를 거느린 트락스(Dionysius Thrax)³⁾

* 이 논문은 2022년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2022S1A5B5A16050421)

1) 기존 언어학에서는 B. Comrie, C. Bache, C. S. Smith 등이 이미 이런 문제를 제기했으나, 신약성서 그리스어에 국한하자면 이 분야의 선구적인 연구는 1960년대 중반 맥케이(K. L. McKay)로부터 시작되었다. K. L. McKay, "The Use of the Antient Greek Perfect Down to the End of the Second Century," BICS 12 (1965), 1-21. 주지하듯이, 이후 '동사상 이론'을 신약성서 그리스어 분야에 본격적으로 제출한 연구는 다음과 같다: S. E. Porter, Verbal Aspect in the Greek of the New Testament with Reference to Tense and Mood, Studies in Biblical Greek 1 (New York: Peter Lang, 1989); B. M. Fanning, Verbal Aspect in New Testament, Oxford Theological Monographs (Oxford: Clarendon Press, 1990). 이어진 후속 논의들로는 M. B. Olsen, A Semantic and Pragmatic Model of Lexical and Grammatical Aspect, Outstanding Dissertations in Linguistics (New York: Garland, 1997); R. J. Decker, Temporal Deixis of the Greek Verb in the Gospel of Mark with Reference to Verbal Aspect, Studies in Biblical Greek 10 (New York: Peter Lang, 2001); T. V. Evans, Verbal Syntax in the Greek Pentateuch: Natural Greek Usage and Hebrew Interference (Oxford: Oxford University Press, 2001); C. R. Campbell, Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative: Soundings in the Greek of the New Testament, Studies in Biblical Greek 13 (New York: Peter Lang, 2007); idem, Basics of Verbal Aspect in Biblical Greek (Grand Rapids: Zondervan, 2008); idem, Verbal Aspect and Non-Indicative Verbs: Further Soundings in the Greek of the New Testament, Studies in Biblical Greek 15 (New York: Peter Lang, 2008); idem, Advances in the Study of Greek: New Insights for Reading the New Testament (Grand Rapids: Zondervan, 2015), 105-33; D. L. Mathewson, Verbal Aspect in the Book of Revelation: The Function of Greek Verb Tenses in John's Apocalypse, LBS 4 (Leiden: Brill, 2010); D. S. Huffman, Verbal Aspect Theory and the Prohibitions in the Greek New Testament, Studies in Biblical Greek 16 (New York: Peter Lang, 2014); S. E. Porter, B. M. Fanning, and C. R. Campbell, The Perfect Volume: Critical Discussion of the Semantics of the Greek Perfect Tense under Aspect Theory, Studies in Biblical Greek 17 (New York: Peter Lang, 2015) 등을 보라.

2) Aristotle, *Περὶ ἑρμηνείας*, 3: "ῥῆμα δὲ ἐστὶ τὸ προσσημαῖνον χρόνον"(동사는 시간을 함의하는 것이다).

3) Dionysius Thrax, *Τέχνη Γραμματική*, 13: "ῥῆμα ἐστὶ λέξις ἄπτωτος, ἐπιδεικτικὴ χρόνων τε καὶ προσώπων καὶ ἀριθμῶν"(동사는 격을 갖지 않는 단어로서, 시간과 더불어 인칭과 수를 나타낸다).

에 의해 보편화된 시점 중심의 이해가 19세기 말엽 브루그만(K. Brugmann),⁴⁾ 블라스(F. Blass)⁵⁾ 등의 주도로 탈각(脫却)되면서 Aktionsart 중심의 이해로 대체된 이후 거의 한 세기 가까이 정상과 학으로 균립하던 기존의 시제 이해를 비판하고 새로운 대안을 제시했을 뿐만 아니라, 인접 영역에 까지 적지 않은 영향을 미쳤다는 뜻에서 명실상부한 ‘이론’의 지위를 공고히 했다.⁶⁾ 논의를 촉발한 장본인 가운데 한 명인 패닝(B. M. Fanning)의 회고적 평가에 따르면, 관련 논쟁에 참여한 학자들이 이루어 낸 합의는 대략 다음과 같이 요약된다.

“... 네 가지 합의 사항들은 다음과 같다: (1) 동사상(verbal aspect)은 고대 그리스어 동사의 의미(verbal meaning)를 이해하는 데 핵심이다. 2) 상(aspect)은 시점(viewpoint), 곧 화자가 어떤 행위나 상태를 바라보는 관점(perspective)의 문제로서, 흔히 Aktionsarten 또는 동작의 종류들(kinds of action)이라고 불리는 절차적 혹은 행위적 특징들(procedural or actional characteristics)과는 의미론적으로 다른 범주다. 3) 그리스어의 부정과거(aorist)는 ‘완결상(perfective aspect)’이며, 현재(present)와 미완료(imperfect)는 ‘비완결상(imperfective aspect)’이다. 4) 특정 종류의 담론 구성에 있어서는 그리스어의 동사상이 중요한 역할을 한다.”⁷⁾

물론 상의 종류와 분류, 완료 시제-형태들(perfect tense-forms)⁸⁾의 의미와 위상, 상과 시제의 관계, 상과 ‘동작의 종류’(Aktionsart)의 관계, 시제-형태별 두드러짐(prominence[현저성])의 차이에 대한 평가 등 세부적인 사안들은 여전히 논쟁 중이지만, 논의에 참여해 온 대다수의 학자는 앞서 언급한 내용에 대체로 동의한다.⁹⁾ 이에 따라 고대 그리스어 시제에 관한 기존의 설명 체계를 대체하거나 보완해야 할 필요성이 대두되었고, 실제로 형태론, 구문론, 의미론, 화용론, 담론 문법과 담론 분석 등 여러 분야에서 ‘동사상 이론’에 입각한 설명들이 활발하게 제출되고 있다.¹⁰⁾ 하지만 이에 비해 국내의 연구 상황은 주목할 만한 일부 선행 연구들을 제외하면 여전히 간헐적인 논

4) K. Brugmann, Griechische Grammatik. II.i: Lautlehre, Stammbildungs und Flexionslehre, Syntax (Munich: C. H. Beck, 1885, 41913).

5) F. Blass, A. Debrunner and F. Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch (Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co, 1896, 192021). 이 책의 10판은 1961년에 R. W. Funk에 의해서 개정, 번역되었다. F. Blass and A. Debrunner, A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature, trans. and rev. by R. W. Funk (Chicago: Chicago University Press, 1961). 아래에서는 주로 이 영역본을 참조하되, BDF라고 약기(略記)한다.

6) 특정한 학문 분야에서 ‘이론’의 개념과 위상에 대한 논의는 J. Culler, 『문학이론』, 조규형 옮김 (서울: 교유서가, 2016), 10-38을 참조하라.

7) B. Fanning, “Porter and Fanning on New Testament Greek Verbal Aspect: Retrospect and Prospect,” The Greek Verb Revisited: A Fresh Approach for Biblical Exegesis, ed. by Steven E. Runge, and Christopher J. Fresch (Bellingham: Lexham Press, 2016), 11(7-12).

8) ‘시제-형태’(tense-form)란 동사들의 형태론적 차이들을 구별하되, ‘시제’(tense)라는 용어가 연상시키는 ‘시간’(time)이라는 함의를 불식시키기 위해 관련 논의에 참여하는 일부 학자들이 궁여지책으로 선택한 조어(造語)다.

9) 예컨대, Heinrich von Siebenthal, Ancient Greek Grammar for the Study of the New Testament (Peter Lang: New York, 2019), 304-17; E. van Emde Boas et. al, The Cambridge Grammar of Classical Greek (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 405(§33.6).

10) 예컨대 R. J. Decker, Reading Koine Greek: An Introduction and Integrated Workbook (Baker Academic: Grand Rapids, 2014); Andreas J. Köstenberger, et al., Going Deeper with New Testament Greek: An Intermediate Study of the Grammar and Syntax of the New Testament (Nashville: B&H Academic, 2015); Siebenthal, Ancient Greek Grammar 등은 최근의 논의를 반영한 최신 문법서들이다.

의에 머물고 있으며,¹¹⁾ 관련 논의들과 '동사상 이론'의 핵심 주장들이 국내 학계에서 충분히 공유되거나 검토되고 있지 못한 실정이다.¹²⁾ 새로운 이론은 그것의 정당성이나 설명 가능성과 무관하게 관련 논의에 새로운 활력을 불어넣게 마련이지만, 국내의 사정은 학문적 지체 현상이라고 불려야 할 만큼 널리 활성화되어 있지는 못한 셈이다.

이에 아래에서는 우선 국내의 선행 연구들을 간략하게 살펴보고, 앞서 언급한 대략적인 공감대를 중심으로 '동사상 이론'을 개괄적으로나마 충실히 소개하되, 무비판적인 수용을 경계하는 차원에서 요목별로 나름의 비판적 평가를 곁들이도록 하겠다. 특히 이 과정에 시간이 두드러지는 언어(time-prominent language)인 우리말 문법 체계와의 관련성, 번역 과정에 고려해볼 직한 논점 등에 비추어 '동사상 이론'을 적용할 때의 난점이나 가능성 등을 타진해 보고, 결론적으로 본문 주석 시에 주의해야 할 제한점을 제안하겠다.

II. 국내의 선행 연구들

먼저 국내의 주요 선행 연구들을 간략하게 일별해 보자.¹³⁾ 내가 보기에 가장 주목할 만한 선행 연구는 고병찬/김주한의 “헬라어 동사의 상(相, aspect)의 주석적 사용의 주의점 제안”(2011)이다. 이 연구는 본고와 문제의식 및 접근 방식이 상당히 유사하며, 관련 논의에서 논란이 되는 논점들을 잘 정리하고 있어 여전히 참고할 만한 좋은 연구다. 다만 이 연구는 '동사상 이론'을 주석적으로 사용할 때 주의해야 할 점에 주목하느라 이 이론이 노출하고 있는 문제점 위주로 논의를 진행하는 까닭에, '동사상 이론' 자체에 대한 체계적인 설명이나 평가가 다소 부족하다는 아쉬움이 있다. 이 연구가 주목한 문제점은 크게 두 가지로서, 하나는 '동사상 이론'에 동조하는 학자들 사이에도 상에 대한 이해가 저마다 다르다는 것이고,¹⁴⁾ 다른 하나는 시제-형태의 선택이 옳이 저자의 재량에 의해 이루어지지 않으며 오히려 사건의 성격이나 문맥, 진술 방식 등에 의해 제한된다는 점이다.¹⁵⁾ 이에 따라 서론과 결론을 제외한 나머지 연구는 앞서 언급한 두 가지 문제점을 상술하고 나

11) 주목할 만한 국내의 선행 연구들은 다음과 같은 것들이 있다: 고병찬/김주한, “헬라어 동사의 상(相, aspect)의 주석적 사용의 주의점 제안,” 『신약연구』 10/4 (2011), 789-823; 박윤만, “신약성서 헬라어의 현저성 표시들(Prominence Markers),” 『신약연구』 9/2 (2010), 309-34; idem, “동사상과 빌레몬서 담화처리,” 『신약연구』 10/4 (2011), 941-76; 이상형, “성경 헬라어 상 연구: 칠십인경 중심으로,” 『성경과 신학』 60 (2011), 59-83.

12) 관련 연구의 진전이 널리 공유되지 못한 상황은 국외라고 해서 크게 다르지 않다. 예를 들어, “지난 25년 동안에 이룩하지 못한 유감스러운 점들 가운데 하나는 이와 같은 합의점들이 될 학문적이면서도 더 넓은 범위의 독자들에게 더 효과적으로 알려지지 못했다는 것이다”라는 Fanning의 소회(Fanning, “Porter and Fanning on New Testament Greek Verbal Aspect,” *The Greek Verb Revisited*, ed. by Runge and Christopher, 11)나 논문을 준비하기 위해 고대 그리스어 교수들을 대상으로 실시한 간이 설문조사에 의거하여 “... 동사상에 관한 다양한 관점들을 두고 벌어지는 토론이 극소수 전문가들에 국한되어 있다”는 취지의 잠정적 결론에 도달한 Picirilli의 평가(R. E. Picirilli, “The Meaning of the Tenses in New Testament Greek: Where Are We?,” *JETS* 48/3[2005], 554) 등을 보라.

13) 연구사를 정리하고 나름의 평가를 제시하는 국외 연구들로는 C. R. Campbell, *Advances in the Study of Greek: New Insights for Reading the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 2015), 105-33; G. E. Lamb, “Verbal Aspect, Aktionsart, and the Greek New Testament: The Approaches of Constantine R. Campbell and Stanley E. Porter,” *Presbyterion* 43(2017), 95-130; Picirilli, “The Meaning of the Tenses in New Testament Greek,” 533-55 등을 보라.

14) 고병찬/김주한, “헬라어 동사의 상(相, aspect)의 주석적 사용의 주의점 제안,” 790-91.

15) 고병찬/김주한, “헬라어 동사의 상(相, aspect)의 주석적 사용의 주의점 제안,” 791-92.

름의 제안을 제시하는 이분(二分) 구조(본문에 해당하는 2절[“첫 번째 문제점과 제안,” 792-802]과 3절[“두 번째 문제점과 제안,” 802-19])로 짜여있다. 특히 이 연구의 3절(“두 번째 문제점과 제안”)은 동사상의 선택에 따른 현저성(prominence/salience[아래에서는 인용을 제외하면 주로 ‘두드러짐’으로 표현하겠다])의 문제와 이러한 선택을 통해 파악되는 저자의 의도라는 관점에 입각하여 요한복음 1:1-18을 면밀하게 분석한 설명을 제시한다는 점에서 매우 유용하고 실질적이다. 그럼에도 이 연구는 ‘동사상 이론’과 관련해 논쟁이 되는 지점들을 지적하고 최소한의 합의 사항들을 제시할 뿐 이 이론의 주요 내용 자체를 체계적으로 설명하지는 않아서, 해당 논의에 대한 선이해가 부족한 독자들의 경우 이 연구가 제안하는 방식을 주석 과정에 적용하는 데 다소 어려움을 겪을 수 있다.

박윤만의 “신약성서 헬라어의 현저성 표시들(Prominence Markers)”(2010)은 텍스트 이해에 필수적인 현저성 개념을 상세히 서술하고 신약성서에서 특정 낱말, 구, 문장, 주제, 모티브 등이 근접 요소들에 비해 초점화(focalization)되는 언어적, 문법적 방식들(정보의 반복, 어순, 문장 구조 등)을 일목요연하게 제시한다.¹⁶⁾ 이 연구는 이러한 방식들의 일환으로 동사 상 개념과 그것이 갖은 현저성의 차이 및 담화 분석에서의 기능을 비교적 소상하게 다룬다.¹⁷⁾ 같은 저자의 “동사 상과 빌레몬서 담화 처리”(2011)는 동사 상 개념과 각 상에 따른 현저성의 차이를 상세하게 설명하고 이를 빌레몬서의 주제 형성, 현저성에 입각한 담화 구조분석, 본문 주석 등에 적용한 중요한 연구다.¹⁸⁾ 하지만 이 연구들 역시 ‘동사상 이론’ 자체에 대한 설명이나 평가라기보다, 관련 논의들에 대한 상당한 선이해를 전제한 채 해당 논의를 주로 구체적인 본문에 적용한 것들이다.

끝으로 이상혁의 “성경 헬라어 상 연구: 칠십인경을 중심으로”(2011)는 비록 히브리어 성경의 그리스어 번역본이긴 하지만 칠십인경의 용례들을 중심으로 고대 그리스어의 상 개념을 매우 상세하고 입체적으로 설명하는 연구다. 무엇보다 문법 범주로서 상의 개념, 완결상(perfective aspect)과 비완결상(imperfective aspect)으로 대별되는 상의 종류,¹⁹⁾ 문장과 텍스트 내에서 상의 쓰임 등을 자세하게 서술하고 다양한 용례들을 들어 설명한다는 점에서 입문자들에게 매우 유익한 연구라고 할 수 있다. 다만 상 개념을 ‘동작의 종류’(Aktionsart) 개념과 혼동해서 설명하는 부분이 적지 않으며,²⁰⁾ 이러한 설명 방식에 우리말 문법의 상 개념까지 더해지면서 혼란이 더욱 가중되는 모양새를 띠기도 한다. 흥미로운 점은 ‘동사상 이론’ 주창자들이 상에 따라 담론을 분석할 때 통상 완결상인 부정(과거)시제-형태(aorist tense-form)를 배경(background)으로, 비완결상인 현재시제-형태(present tense-form)를 전경(foreground)으로 분류하는 반면, 이상혁은 이를 반대로 분석한다는 점이다.²¹⁾ 하지만 아쉽게도 이 연구는 완결상과 비완결상이 문장이나 텍스트에서 차지하는 역할의 차이에 주목할 뿐, 담론 내의 두드러짐에 대한 체계적인 분석을 제시하지는 않는다.

나도 ‘동사상 이론’의 주요 내용을 전제한 채 이를 마가복음의 서사 구조를 분석하거나,²²⁾ 특정

16) 박윤만, “신약성서 헬라어의 현저성 표시들,” 311-24.

17) 박윤만, “신약성서 헬라어의 현저성 표시들,” 324-27.

18) 박윤만, “동사 상과 빌레몬서 담화처리,” 941-76.

19) 사실 이상혁은 perfective aspect와 imperfective aspect를 각각 ‘완료상’과 ‘미완료상’으로 옮기지만, 이는 ‘완결상/비완결상’이라고 옮기는 것이 더 나아 보인다. 아래 각주 33을 보라.

20) 이상혁, “성경 헬라어 상 연구: 칠십인경을 중심으로,” 63-74.

21) 이상혁, “성경 헬라어 상 연구: 칠십인경을 중심으로,” 74-78. 이 지점은 ‘동사상 이론’ 추종자들과 일반 언어학의 대체적인 입장이 갈리는 곳이기도 하다. 아래의 논의를 보라.

22) 줄고, “‘동사상 이론’에 비추어 본 마가복음의 서사 구조,” 『신약논단』 28/1 (2021), 501-34.

구조의 분사구문을 번역하거나,²³⁾ 상위어와 하위어 사이의 관계를 분석하고 이를 번역에 반영하는 방식을 제안하는 등²⁴⁾ 관련 논의에 미력하게나마 일조하였으나, '동사상 이론' 자체를 개괄적으로 서술하고 이를 비판적으로 검토하는 연구를 제출하지는 못했다.²⁵⁾

따라서 해당 논의에 밝은 극소수의 전문가들을 제외하면, 앞서 언급한 연구들은 이 이론에 익숙하지 않은 독자들에게 과중한 선이해를 강요하는 난점이 있다. 헬라어 시제-형태를 상 중심으로 이해하는 최근의 흐름에 익숙한 독자들에게는 상당히 유용한 연구들이지만, 해당 논의에 익숙하지 않은 독자들에게는 다소 불친절하고 난해하게 느껴질 수 있는 것이다. 이런 까닭에 국내외를 막론하고 이 논의에 참여하는 학자들 사이에는 새로운 패러다임에 대한 과신(過信)이, 논의를 지켜보는 독자들 사이에는 이 낯선 패러다임에 대한 불신(不信)이 오히려 양 진영 간의 '거리감'(remoteness)이 커지고 소외가 증폭하는 형국이다.

III. '동사상 이론'의 주요 주장과 비판적 평가

그렇다면 '동사상 이론'의 주요 주장은 무엇인가? 아래에서는 앞서 언급한 패닝의 회고적 평가를 열개로 삼아 '동사상 이론'의 주요 주장들을 '시제-형태의 어간에 내장된 의미로서 상', '화자/저자의 주관적 관점으로서 상', '관점의 종류', '답론 구성에서의 역할'이라는 네 가지 범주로 나누어 개괄적으로 제시하되, 새로운 이론에 대한 무비판적인 수용을 경계하는 차원에서 요목별로 내 나름의 비판적 평가를 곁들이겠다.

1. 시제-형태의 어간에 내장된 의미로서 상

단적으로 '동사상 이론'을 요약하자면, 이 이론은 직설법을 위시한 모든 서법의 정동사들과 분사, 부정사를 포괄하는 고대 그리스어의 동사 상당어들의 의미를 이해하는 핵심이 '시간'(time)이나 '시제'(tense), 또는 '동작의 종류'(Aktionsart)가 아니라 '상'(aspect)에 있다는 주장이다. 예컨대, 아래 문장에 나오는 각기 다른 시제-형태의 동사(상당어)들을 번역할 때는 각 시제-형태가 표현하는 핵심 의미를 무엇이라고 보느냐에 따라 번역문에 담으려는 취지가 미묘하게 달라진다.²⁶⁾

Καὶ ἐξῆλλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κώμας Καισαρείας τῆς Φιλίππου· καὶ ἐν τῇ ὁδῷ ἐπηρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων αὐτοῖς·

23) 줄고, "마가복음의 부사적 현재분사 번역 제안-마가복음 1:1-16을 중심으로," 『신약논단』 26/1 (2019), 301-42.

24) 줄고, "마가복음에서 상위어(hypernym)로 쓰이는 λέγων의 현재 시제-형태 번역 제안," 『신약논단』 29/1 (2022), 1-30.

25) 나는 줄져, 『최근의 현대 언어학적 논의를 반영한 중급 신약성경 헬라어 문법』 (서울: 한국성서학연구소, 2018), 29-48에서 상 개념, 시제-형태와 시간의 관계, 현재성 등을 중심으로 이런 작업을 부분적으로 시도하였으나, 아래 'III. '동사상 이론'의 주요 주장과 비판적 평가' 단락에서 제시하는 설명의 열개는 패닝의 회고적 주장에 기초한 것으로서 줄져의 설명과는 요목(要目)과 평가가 다르다.

26) 아래에서 보듯이 우리말 번역에는 큰 차이가 없으며, 우리말의 특성상 시제-형태의 핵심 의미를 무엇이라고 보느냐에 따라 번역문에 담으려는 미묘한 의미 차이는 부사 등으로 보충되어야 한다.

(막 8:27ab)

- 1) 시제 중심: “그리고 예수와 그의 제자들이 빌립의 가이사랴에 속한 마을들로 나갔다(ἐξῆλθον, 과거의 행위). 그런데 그가 길에서 자기 제자들에게 물었다(ἐπηρώτα, 과거의 행위). 그들에게 말하기를(λέγων, 주동사와 동시적 행위) …”
- 2) 동작류 중심: “그리고 예수와 그의 제자들이 빌립의 가이사랴에 속한 마을들로 나갔다(ἐξῆλθον, 일회적 동작). 그런데 그가 길에서 자기 제자들에게 (계속) 물었다(ἐπηρώτα, 반복적 동작?). 그들에게 (계속) 말하기를(λέγων, 반복적 동작?) …”
- 3) 상 중심: “그리고 예수와 그의 제자들이 빌립의 가이사랴에 속한 마을들로 나갔다(ἐξῆλθον, 완결상). 그런데 그가 길에서 자기 제자들에게 ‘이렇게’²⁷⁾ 물었다(ἐπηρώτα … λέγων, 비완결상) …”

이를 조금 더 엄밀하게 표현하자면, 고대 그리스어 동사 상당어의 ‘시제-형태 어간’(tense-form stem)에 ‘내장된 의미’(inherent meaning)가 무엇인가라는 질문에 그간 학자들이 ‘시제’(tense)나 ‘동작의 종류’(Aktionsart)라는 답을 제시해 온 것과 달리 ‘동사상 이론’에 동조하는 학자들은 이 질문에 ‘상’(aspect)이라고 답하는 셈이다.²⁸⁾

여기에서 중요한 요소는 ‘어간’과 ‘내장된 의미’라는 개념이다. 우선 고대 그리스어 동사의 의미(verbal meaning)를 파악하는 핵심이 시간/시제나 동작의 종류나 아니면 상이냐를 따지는 형태론적 단위가 실제로 활용(conjugation²⁹⁾)이 이루어진 개별 시제-형태(위에서 예로 든 구절들의 경우는 각각 ἐξῆλθον, ἐπηρώτα, λέγων)가 아니라, 해당 시제-형태를 구성하는 핵심 요소인 ‘어간’(stem), 즉 어근에 중첩(reduplication)이나 시상 접미사(σ, κ)가 결합한 형태(또는 현재 어간의 경우 아무것도 결합하지 않은 형태이거나 제2부정과거[strong aorist]의 경우 미리 정해진 형태, 위에서 예로 든 구절들의 경우는 각각 -ελθ-[부정 어간], -ρωτα-[현재 어간], λεγ-[현재 어간])라는 점을 기억하는 것이 중요하다. 적지 않은 문법서들이 동사의 시제-형태들을 설명하면서 흔히 이 사실을 간과하거나 시제-형태와 어간을 구분하지 않은 채 모호한 서술 방식을 취하는 탓에 자주 혼동이 야기되지만,³⁰⁾ 이는 동사 이해의 핵심이 Aktionsart에 있다고 보긴,³¹⁾ 상에 있다고 보

27) 상위어(hypernym)로 쓰인 현재-시제 형태의 분사 λέγων의 어휘적 의미를 살리지 않고 후방지시적 부사어인 ‘이렇게’로 번역한 이유는 줄고, “마가복음에서 상위어(hypernym)로 쓰이는 λέγων의 현재 시제-형태 번역 제안,” 1-30을 보라.

28) 여기서 관련 용어들이 학문 영역이나 개별 학자마다 각기 다른 의미로 쓰이는 혼란스러운 상황을 지적해야 한다. 우선 통상 번역되지 않고 쓰이는 독일어 Aktionsart라는 개념은, 고대 그리스어 문법서들의 경우, 19세기 말엽을 거치면서 Brugmann, Blass 등이 기존의 tense 개념을 대체하면서 동사의 핵심 의미로 내세운 개념이지만, 일반 언어학에서는 lexical aspect, predicate types, process types, situation aspect 등과 교호적으로 (때로는 혼동을 일으키며) 쓰인다. 본고는 신약성서 그리스어 연구사라는 맥락에서 Aktionsart를 aspect와 구별하여 화용론적 차원에서만 사용한다. 아울러 화자/저자의 관점을 표현하는 aspect와 관련하여서도, ‘동사상 이론’은 verbal aspect라는 용어를 선호하는 반면, 일반 언어학은 grammatical aspect라는 개념을 선호한다. Siebenthal, *Ancient Greek Grammar*, 313(§194m), 각주 41 참조.

29) 아래에서 ‘활용’이라는 용어가 시제, 태, 법, 인칭, 수 등에 따른 동사의 형태론적 변화를 지시할 때는 오해를 피하기 위해 ‘활용(conjugation)’처럼 우리말과 영어를 병기한다.

30) 예컨대 시제가 동작의 시점과 절차적 특징(즉, Aktionsart)을 함께 표현한다고 서술하면서 동사 어간을 따로 분류해서 제시하지는 않는 W. W. Goodwin, *A Greek Grammar*, *Ancient Language Resources* (Eugene: Wipf & Stock, 2003[1892]), 268(§1249); E. D. E. Burton, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*, 3rd

건32) 공통적이다. 다시 말해 특정한 시제-형태가 어떤 *Aktionsart*나 상을 표현한다고 주장할 때, 해당 시제-형태가 그런 의미로 파악되어야 하는 형식적(형태론적) 근거는 그 시제-형태에 포함된 어간의 차이에 있지, 실제로 활용(conjugation)된 채 본문에서 쓰이는 시제-형태(위에서 예로든 구절들의 경우는 각각 $\acute{\epsilon}\xi\tilde{\eta}\lambda\theta\epsilon\nu$ [부정과거 시제-형태, 능동태, 직설법, 3인칭, 단수], $\acute{\epsilon}\pi\eta\rho\acute{\omega}\tau\alpha$ [미완료 시제-형태, 능동태, 직설법, 3인칭, 단수], $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\nu$ [현재 시제-형태, 능동태, 남성, 단수, 주격 분사])의 차이에 있는 것이 아니다.

이렇게 보자면, 통상 '비완결상'(imperfective aspect)³³⁾으로 분류되는 현재 시제-형태와 미완료 시제-형태 사이의 상적 가치(의미) 차이나, 상의 가치에 있어서 논란이 되는 현재완료 시제-형태와 과거완료 시제-형태 사이의 상적 가치(의미) 차이가 무엇이나고 묻거나 상과 시간의 관계는 무엇이나고 묻는 것은 엄밀하지도 정교하지도 못하다. 현재 시제-형태와 미완료 시제-형태 또는 현재완료 시제-형태와 과거완료 시제-형태는 접두 모음(augment) 유무, 중첩(reduplication) 여부, 가변 모음(thematic vowel) 유무, 인칭 어미(endings)의 변화 형식 등 활용(conjugation)되는 모양은 각기 다르지만, 형태론적으로 특정 어간, 즉 각각 현재 어간(현재 시제-형태와 미완료 시제-형태의 경우)과 완료 어간(현재완료 시제-형태와 과거완료 시제-형태의 경우)을 공유하며, 두 짝의 시제-형태들이 공유하는 어간의 상적 가치(aspectual value)는 - 그것이 무엇이든 - 동일하다고 봐야 하기 때문이다. 오히려 현재 시제-형태와 미완료 시제-형태의 (주로 시간적인 차원에서의) 의미 차이, 현재완료 시제-형태와 과거완료 시제-형태의 (주로 시간적인 차원에서의) 의미 차이는 어간이 아니라

ed. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1898), 6(§5) 등을 보라.

31) H. W. Smyth, *Greek Grammar* (Harvard University Press, 1920), 413-14(§1852): "모든 형태의 동사는 행위의 단계를 지시한다. a. 계속적인 동작은 현재 어간(present stem)에 의해 지시되며, ... b. 완결되었으나 영구적인 결과를 지닌 동작은 완료 어간(perfect stem)에 의해 지시된다. ... c. 단순히 발생한 동작은 1. 부정과거(aorist) ... 2. 미래(future)에 의해 지시된다."; C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek* (Cambridge: Cambridge University Press, 1954), 6: "... 동사의 어간은 Aktionsart(동작의 종류-'선적'이든 '점적'이든)를 나타내는 반면, 발생 시점은 접미사와 접두사로 표현된다."; BDF, 166(§318): "인도-유럽어들에서 이른바 동사의 시제 어간들(tense stems)이 지닌 본래 기능은 시점의 층위(현재, 과거, 미래)에 관한 것이 아니라 Aktionsarten(동작의 종류들) 또는 aspect(관점)에 관한 것이다."

32) Siebenthal, *Ancient Greek Grammar*, 306(§192g): "1. 현재/지속(durative), 부정(aorist), 그리고 완료(perfect) 어간들(stems)은 그 자체로 그 어떤 시제 가치(tense value)도 표현하지 않는다. ... 2. 현재/지속, 부정과 완료 어간들은 기본적으로 상(aspect)만을 표현한다."; Boas, et al., *The Cambridge Grammar of Classical Greek*, 405 (§33.6): "그리스어 동사의 시제-상 어간들(tense-aspect stems)은 세 가지 각기 다른 상적 가치(aspectual values)를 표현한다."

33) '비완결상'은 '동사상 이론'과 관련된 논의에서 흔히 쓰이는 imperfective aspect를 번역한 것이다. 조어인 imperfective는 우리말로 '미완결적,' '미완료적,' '비완망적' 등으로 번역되지만, 어떤 동작이나 사태(事態)가 '완료되지 않았음'(uncompleted)을 나타낸다고보다 해당 동작이나 사태를 시점과 종점에 대한 언급 없이 내부적인 관점에서(internally) '온전하지 않게'(incomplete) 보여주거나 묘사한다는 뜻에서 '비완결적'이다. 같은 맥락에서 '비완결상'과 짝을 이루는 perfective aspect 역시 '완결상'이라고 옮기는 것이 좋을 것이다. perfective는 우리말로 '완료적,' '완망적' 따위로 번역되지만, 이 조어를 통해 전달하고자 하는 사태의 본질도 어떤 동작이나 사태의 '종결, 완료, 끝남'(completed)에 있는 것이 아니라 저자나 화자가 해당 동작이나 사태를 외부적인 관점에서(externally) 온전하게 시야에 넣고 '통째로'(as a whole) 바라보거나 제시하는 데에 있기 때문이다. 무엇보다 이 용어들을 '완료적/미완료적'으로 옮기면, 전통적인 문법 용어인 '완료시제'(perfect)와 '미완료시제'(imperfect tense) 따위와 혼동을 불러일으킨다. 따라서 '완결적'이나 '비완결적'이나라는 관점의 차이를 나타내면서 전통적인 문법 용어들과도 변별하기 위해 imperfective aspect와 perfective aspect를 각각 '비완결상', '완결상'으로 옮기는 것이 타당해 보인다. B. Comrie, *Aspect: An Introduction to the Study of Verbal Aspect and Related Problems* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 16-40; 김천학, "동사와 상에 관한 유형론적 연구: 한국어의 완망상과 비완망상에 대하여," 『한국어학』 57 (2012), 179-206; 문숙영, "상 범주의 의미와 종류에 관한 몇 문제," 『震檀學報』 120 (2014), 129-58, 특히 131-39; 박진호, "시제, 상, 양태," 『國語學』 60 (2011), 289-322, 특히 303-308 등의 논의를 보라.

접두 모음 유무와 인칭 어미의 차이에서 찾아야 한다.³⁴⁾ 하나의 시제-형태는 경우에 따라 중첩, 시상 접미사 등이 포함되거나 포함되지 않는 어간을 통해 특정한 상적 가치를 표현하며, 동시에 접두 모음, 인칭 어미, 문맥 등에 따라 특정한 시제 가치(tense value)를 표현하기도 하는 것이다. 하지만 꽤 많은 문법서나 ‘동사상 이론’ 관련 글들이 마치 특정한 시제-형태 자체가 특정한 상을 표현하는 것처럼 서술하는 탓에 다소 혼란이 가중되는 것으로 보인다.

다음으로 특정한 어간에 ‘내장된 의미’가 무엇인지를 파악하는 것도 중요하다. 여기에서 ‘내장된 의미’(inherent meaning)는 어간에 새겨진(encoded) 문법적 요소가 다른 요소와의 관계 여하에도 불구하고 상시 표현하는 고유하고 불변하는 의미라는 뜻으로서, 어간 자체가 머금고 있는 내재적인 의미를 가리킨다. 우리는 이를 해당 단어가 지닌 ‘어휘적 의미’(lexical semantics)와 구별하여 ‘동사적 의미’(verbal semantics) 또는 ‘문법적 의미’(grammatical semantics)라고 부를 수도 있다.³⁵⁾ 지벤탈에 따르면, 특정 어간에 내장된 의미는 다음과 같이 표현할 수 있다.

“현재/지속 어간(present/durative stem), 부정 어간(aorist stem), 완료 어간(perfect stem)은 그 자체로 그 어떤 시제 가치도 표현하지 않으며, 기본적으로 오직 상적 가치만을 표현한다.”³⁶⁾

다시 말해 특정한 어간은 오로지 특정한 상적 가치만을 표현하며, 해당 어간에는 기본적인 어휘적 의미와 더불어 상적 가치가 내장되어 있다고 할 수 있다. 이렇게 보자면 특정한 시제-형태로 활용(conjugation)된 동사 상당어의 의미를 이해하는 핵심은 그 단어의 어휘적 의미와 그 시제-형태에 포함된 특정 어간의 상적 가치에 있는 셈이다. 어간 자체는 시제 가치를 갖지 않으므로, 직설법을 제외한 나머지 모든 서법과 분사, 부정사 등이 그 자체로 ‘절대 시제’(absolute tense)를 표현하지 않는 이유가 바로 여기에 있다. 물론 모든 시제-형태들은 활용(conjugation) 과정에서 어간에 덧붙여지는 접두 모음, 인칭 어미, 그리고 해당 단어의 어휘적 의미와 문맥적 요소 등과 어우러지면서 (상대적/절대적) 시제 가치와 동작류를 동시에 표현한다. 하지만 ‘동사상 이론’에 따르면, 어

34) R. J. Allan, “Tense and Aspect in Classical Greek: Two Historical Development: Augment and Perfect,” *The Greek Verb Revisited*, ed. by Runge, and Fresch, 81-121; D. A. Black, *Linguistics for Students of New Testament Greek: A Survey of Basic Concepts and Applications*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker Books, 1995), 78, 81-82; D. J. Mastrorarde, *Introduction to Attic Greek*, 2nd ed. (London: University of California Press, 2013), 130; Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek*, 6; A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (Nashville: Broadman Press, 1935), 365, 825; Siebenthal, *Ancient Greek Grammar*, 98-99; Köstenberger, et al., *Going Deeper with New Testament Greek*, 231-36 등. 단, 시제-형태의 상적 가치를 강조하면서 접두 모음이 시간 지시사(time indicator)가 아니라고 주장하는 학자들도 있다. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament*, 75-109; idem, *Idioms of the Greek New Testament*, 2nd ed., *Biblical Language 2: Greek* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 20-28; K. L. McKay, *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek: An Aspectual Approach*, *Studies in Biblical Greek 5* (New York: Peter Lang, 1994), 30; idem, “Time and Aspect in New Testament Greek,” *NovT* 34 (1992), 209-28; Decker, *Temporal Deixis of the Greek Verb*, 38-54; idem, *Reading Koine Greek*, 118, 각주 2 등을 보라. 물론 이들의 주장은 여전히 대다수의 문법학자들이 반대하는 소수 의견이다. 예컨대 Campbell, *Advances in the Study of Greek*, 111의 평가와 C. C. Caragounis, *The Development of Greek and the New Testament: Morphology, Syntax, Phonology, and Textual Transmission* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 316-36의 신랄한 비판을 보라.

35) C. R. Campbell, *Basics of Verbal Aspect in Biblical Greek* (Grand Rapids: Zondervan, 2008), 22-23.

36) Siebenthal, *Ancient Greek Grammar*, 306(§192g).

간 자체가 머금고 있는 핵심 의미는 상적 가치이며 시제 가치와 동작류는 부수적 의미이거나 화용론적 결과일 뿐이다. 정리하자면, 특정한 어간은 저마다 다른 상적 가치를 내장하며 모든 동사 상당어는 이 어간을 중핵으로 삼아 특정한 시제-형태로 활용(conjugation)되므로, 그렇게 활용(conjugation)된 동사 상당어를 이해하는 핵심은 우선 그 동사 상당어가 가진 어간의 상적 가치에 있다. 이때 시제 가치는 접두 모음과 인칭 어미, 문맥, 장르, 시간 지시사 등에 의해 복합적으로 표현되며, 그렇게 활용(conjugation)된 시제-형태가 특정 텍스트에서 실제로 쓰이는 과정에 해당 단어의 어휘적 특성, 이러저러한 문맥적 요소 등이 서로 어우러지면서 일정한 *Aktionsart*가 현상적으로 표현된다고 할 수 있다.³⁷⁾

2. 화자/저자의 주관적 관점에서 상

그렇다면 '상'이란 무엇인가? 의외로 다수의 문법서들이 *Aktionsart*와 상을 엄밀하게 구별하지 않고 시제 관련 설명을 개진하지만,³⁸⁾ '동사상 이론'에 동조하는 학자들은 상을 동사의 절차적 특징 또는 동작의 종류라고 할 수 있는 *Aktionsart*와 상을 엄격하게 구별할 뿐 아니라, 여타 세부적인 사안들과 달리 상의 개념에 있어서는 꽤 광범위한 합의를 보여준다. '동사상 이론'에 입각하여 고대 그리스 동사의 시제-형태를 설명하는 학자들의 정의를 몇 가지 제시하면 다음과 같다:

“동사상(verbale aspect)은 화자나 저자가 동사 체계 내에서 특정한 시제-형태를 선별함으로써 어떤 동작에 대한 관점(perspective)을 문법화하는(즉, 단어-형태를 선택함으로써 의미를 나타내는) 의미론적 범주로 정의된다.”³⁹⁾

“동사상(verbale aspect)은 어떤 동작이나 상태를 바라보기 위해서(to view) 동사가 사용되는 방식을 가리킨다.”⁴⁰⁾

“신약성서 그리스어에서 동사상(verbale aspect)은 동사가 묘사하는 동작이나 조건과 관련한 화자의 초점(focus)이나 시점(viewpoint)을 반영하는 동사의 문법 범주이다.”⁴¹⁾

“고대 그리스어에서 상이란 동사 체계의 범주로서, 저자(또는 화자)는 상이라는 수단을 통

37) Fanning, *Verbal Aspect in New Testament*, 95: “그런 의미들(즉, 각종 *Aktionsarten*[필자 추가])은 상의 정의로부터 도출되어서는 안 되며, 오히려 다른 요소들과 어우러진 이차적인 기능들이라는 점을 분명히 해야 한다”; D. B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 499: “대략 우리는 상(aspect)이 영향을 받지 않는 의미(unaffected meaning)라면, 동작류(*Aktionsart*)는 어휘, 문법, 또는 문맥적 요소들과 어우러진 상(aspect in combination with lexical, grammatical, or contextual features)이라고 말할 수 있다”(강조는 원문의 것); Campbell, *Basics of Verbal Aspect in Biblical Greek*, 22-23: “의미론(semantics)이 동사 형태에 새겨진(encoded) 가치를 가리킨다면, ... 화용론(pragmatics)은 의미론적 가치가 문맥을 비롯한 여타 다른 요소들과 어우러지면서 표현된 것을 가리킨다”(강조는 추가한 것).

38) BDF, 166(§318); Mastrorarde, *Introduction to Attic Greek*, 163-66; Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament*, 823 이하 등.

39) Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, 20-21. 강조는 추가한 것이다.

40) Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative*, 1. 강조는 추가한 것이다.

41) Fanning, *Verbal Aspect in New Testament*, 84. 강조는 추가한 것이다.

해 자신이 언급하는 개별 사건이나 활동을 그것이 사용되는 문맥과 관련하여 어떻게 바라 보는지(how he views)를 보여준다.”⁴²⁾

“동사의 상은 문법 범주로서 어떤 동사의 ‘동작’(action)이 시간 내에서 전개되는 것과 관련하여 화자/저자가 그것을 바라보고(views) 제시하는(presents) 방식과 관련이 있다.”⁴³⁾

“(통상 단순히 ‘상’이라고 불리는) 문법적 상(grammatical aspect)은 특히 어떤 동작(action)의 내적인 구성(internal composition)과 관련하여 그것이 제시되고(presented) 간주되는(regarded) 방식에 관심을 가진다.”⁴⁴⁾

위의 인용문들이 보여주는 것처럼, ‘동사상 이론’이 말하는 ‘상’은 기본적으로 해당 동작이나 사태를 바라보는 화자/저자의 ‘관점’을 표현하는 문법 범주다. 이러한 이해는 다수의 학자들이 상 개념을 위해 참조하는 콤리(B. Comrie)의 정의와도 크게 다르지 않다: “상은 어떤 상황의 내적인 시간 구성(internal temporal constituency)을 바라보는(viewing) 각기 다른 방식들이다.”⁴⁵⁾

위의 정의들에 따르면, 고대 그리스어 동사 상당어 시제-형태들은 시제나 동작류가 아니라 우선 해당 동작이나 사태를 바라보는 화자/저자의 주관적 관점을 변별하여 표현한다. 예컨대 위에서 언급한 마가복음 8:27ab의 경우, 복음서의 화자/저자인 마가는 ‘나간다’(ἐξῆλλθεν, 부정 어간)라는 동작과 ‘묻다/말하다’(ἐπηρώτα/λέγων, 현재 어간)라는 동작을 각기 다른 시제 어간으로 표현함으로써 관련 상황들을 각기 ‘다르게’ 보는 셈이다. 문맥상 하나의 일화에 포함되어 순서를 제외하면 시간적 차이를 따지기 어려운 동작들임에도 마가는 ‘나간다’라는 동작과 ‘묻다/말하다’라는 동작을 ‘다르게’ 보면서 둘 사이를 구별해서 표현한다. 따라서 청자나 독자들이 본문을 듣거나 읽으면서 이러한 관점의 차이에서 마가의 의식적 선택이나 모종의 문학적 의도를 감지하려 하거나 읽어내려 시도하는 것은 매우 자연스러워 보인다. 실제로 일각에서는 이를 두고 객관적 재현(동작이나 사태가 실제로 전개되는 방식을 객관적으로 재현함)으로부터 주관적 묘사(동작이나 사태를 어떻게 보느냐를 주관적으로 묘사함)로의 전회(轉回)를 말하기도 하고,⁴⁶⁾ 담론 내의 상대적 두드러짐(prominence/salience) 차이나 주제 상의 위계를 다소 과장하기도 한다.⁴⁷⁾

하지만 사정은 그리 단순하지 않다. 사정의 복잡성은 주로 해당 동작이나 사태를 바라보는 화자/저자의 주관적 관점을 선택하는 절차가 온전히 저자의 몫이 아니라는 사실에 기인한다. 오히려 화자/저자가 특정한 어간을 포함하는 시제-형태를 선택하거나 활용하는 과정에는 해당 동사의 어휘적 특성(lexical aspect), 문맥적 요소, 구문론적 요소, 심지어 관행(convention) 등의 요인이 복합적

42) McKay, A New Syntax of the Verb in New Testament Greek, 27. 강조는 추가한 것이다.

43) Siebenthal, Ancient Greek Grammar, 305(§192c). 강조는 추가한 것이다.

44) Boas, et al., The Cambridge Grammar of Classical Greek, 405(§33.4). 강조는 추가한 것이다.

45) B. Comrie, Aspect, Cambridge Textbooks in Linguistics (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 3. 강조는 추가한 것이며, 이는 Comrie 고유의 것이 아니라 J. Holt, Étude d'aspect, Acta Jutlandica 15/2 (Copenhagen: Munksgaard, 1943), 6의 정의에 기반한 것이다.

46) 예컨대, Picirilli, “The Meaning of the Tenses in New Testament Greek,” 537; S. E. Porter, “Linguistics and Biblical Interpretation,” idem, Linguistic Analysis of the Greek New Testament: Studies in Tools, Methods, and Practice (Grand Rapids: Baker Academic, 2015), 83-92, 특히 86.

47) 예컨대, Porter, Idioms of the Greek New Testament, 21-24의 단호하고 명쾌한 설명을 보라.

으로 작용한다. 특히 동사 자체의 어휘적 특성상 화자/저자가 불가피하게 특정한 어간을 선택할 수밖에 없는 경우가 적지 않다. 심지어 *εἰμί*(to be[2462회]), *κεῖμαι*(to lie, recline[24회]), *κάθημαι*(to sit[91회]), *φημί*(to say, affirm)[66회] 등은 어휘가 지닌 본연의 의미나 관용적 영향 탓에 부정과거 시제-형태로는 전혀 쓰이지 않는다.⁴⁸⁾ 물론 대부분의 동사는 특정한 시제-형태에 국한되지 않고 두루 쓰이지만, 해당 동사가 지닌 내재적 의미에 따라 분명 특정한 시제-형태를 선호하는 경향이 나타나는 것도 엄연한 사실이다. 예컨대 문맥 등의 조건을 차치한다면,⁴⁹⁾ 절정, 결말, 종결 등을 함의하지만 지속의 의미는 전달하지 않는 일부 종결상 동사들(telic verbs)의 경우, 동사 자체의 어휘적 특성상 자연스러운 종결점을 갖는 까닭에 실제로 미종결상 동사들(atelic verbs)에 비해 부정과거 시제-형태를 선호하는 경향을 보인다.⁵⁰⁾ 이와는 달리 자연스러운 종결점보다는 상태, 지속 등을 표현하는 일부 미종결상 동사들은 부정과거 시제-형태보다는 현재나 미완료 시제-형태를 선호하는 경향이 있다.⁵¹⁾ 이와 같은 경향은 해당 동사의 어휘적 특성이 점적(punctual)이나 지속적(durative)이나, 일정한 상태(state)를 표현하느냐 동적 상황(dynamic situation)을 나타내느냐에 따라서도 얼마든지 생겨날 수 있다.

또한 서술하고자 하는 사태나 구문의 특징 등 문맥이나 구문론적 요소 등에 의해 시제-형태가 결정되기도 한다. 예를 들어 '달리다'(to run)라는 뜻의 *τρέχω*는 달리기 목적지나 대상 등이 명시되느냐 여부에 따라 동작의 성격이 달라진다. 목적지나 목표, 대상 등을 향해 달리는 행위를 표현할 때는 동작의 자연스러운 종결점을 내포하는 종결상 동사로 쓰이지만, 특정한 방향이나 목표 없이 그냥 달리는 행위를 나타낼 때는 특별한 종결점이 없는 미종결상 동사로 쓰이는 것이다. 아래의 예들을 비교해 보자.

Καὶ ἰδὼν τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ μακρόθεν ἔδραμεν καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ
(막 5:6)

“그리고 그는 멀리서 예수를 보고 달려가 그에게 경배했다.”

Ἐτρέχετε καλῶς· τίς ὑμᾶς ἐνέκοφεν;(갈 5:7)

“여러분은 잘 달려왔습니다. 누가 여러분을 방해했습니까?”

ἔτρεχον δὲ οἱ δύο ὁμοῦ· καὶ ὁ ἄλλος μαθητὴς προέδραμεν τάχιον τοῦ

Πέτρου καὶ ἦλθεν πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον(요 20:4)

“둘이 함께 뛰었다. 그러나 다른 제자가 베드로보다 빨리 앞서 달려서 먼저 무덤에 이르렀다.”

48) Köstenberger, et al., *Going Deeper with New Testament Greek*, 238.

49) Boas, et al., *The Cambridge Grammar of Classical Greek*, 408-409(§33.8, §33.9); C. J. Thompson, “What is Aspect?: Contrasting Definitions in General Linguistics and New Testament Studies,” *The Greek Verb Revisited*, ed. by Runge, and Fresch, 13-80; Fanning, *Verbal Aspect in New Testament*, 126-96의 상세한 설명을 보라.

50) 내가 무작위로 확인한 바에 따르면, 여기에 속하는 *ἀγοράζω*(to buy[30회])는 6회, *βάλλω*(to throw[122회])는 23회, 그리고 *εὕρισκω*(to find[176회])는 24회, *πίπτω*(to fall[90회])는 9회를 제외하면 항상 부정과거 시제-형태(분사 포함)로만 쓰인다.

51) 내가 무작위로 확인한 바에 따르면, 여기에 속하는 *ἀσθενέω*(to be sick[33회])는 6회(1회는 현재완료 시제-형태[고후 11:21]), *μισέω*(to hate[40회])는 6회(2회는 완료 시제-형태[요 15:42; 계 18:2])를 제외하고 모두 현재(분사 포함)나 미완료 시제-형태로 사용되며, *οἰκέω*(to dwell[9회])는 전부 현재 시제-형태로만 쓰인다.

앞의 두 예에서 보듯이, 달리기의 대상이 명시된 마가복음 5:6은 부정과거 시제-형태(*ἔδραμεν*)를 사용했지만, 이와 달리 달리기의 목적이나 대상이 명시되지 않은 갈라디아서 5:7은 미완료 시제-형태(*ἔτρεχετε*)를 사용하였다. 특히 요한복음 20:4은 비록 사용된 동사는 다르지만(*τρέχω/πρότρεχω*) 달리기의 목적지 여부에 따라 같은 구절 내에서 각기 다른 시제-형태를 사용했다(*ἔτρεχον*[미완료 시제-형태]/*προέδραμεν*[부정과거 시제-형태]). 이러한 차이는 화자/저자가 해당 동작을 바라보는 관점의 차이에 따른 의식적 선택의 결과로 설명하기보다, 동작이 이루어지는 상황의 차이에 따라 이를 적절하게 묘사하기 위해 한 경우에는 종결상 동사가, 다른 한 경우에는 미종결상 동사가 사용되었다고 보는 것이 더 합리적이다.⁵²⁾

따라서 상(aspect)이 특정한 시제-형태가 표현하는 기본적인 의미를 이해하는 데 중심이 된다는 점을 인정하더라도, 이를 기계적으로 적용하거나 무조건 저자의 의식적인 선택의 문제로 강조할 필요는 없다. 오히려 고대 그리스어 동사의 시제-형태를 해석하는 과정은 상을 비롯하여 해당 동사의 어휘적 특성, 묘사되는 사태의 특징, 구문론적 요소, 문맥 등 다양한 요소들을 종합적이고 균형 있게 고려하는 세심한 작업을 요구한다. 무엇보다 의사소통이나 글쓰기는 흔히 의식적 선택보다는 관습이나 관행에 따라 이루어지는 경우가 허다하므로, 오히려 본문에 나타나는 특정한 시제-형태가 통례를 벗어난 형식인지를 면밀하게 살피는 것이 더욱 중요하다고 할 수 있다.⁵³⁾

3. 관점의 종류

그렇다면 상에는 어떤 종류가 있는가? 다시 말해 화자/저자는 자신이 묘사하려는 동작이나 사태를 어떻게 ‘다르게’ 보는가? 우선 상이 두드러지는 언어들(aspect-prominent languages)에서는 대체로 ‘완결상’(perfective aspect)과 ‘비완결상’(imperfective aspect)이 구별되어 사용된다는 점에 있어서 대다수 학자가 동의한다.⁵⁴⁾ 널리 인정되듯이, 고대 그리스어의 경우 완결상은 부정과거 시제-형태로, 비완결상은 현재 시제-형태나 미완료 시제-형태로 표현된다.⁵⁵⁾ 완결상과 비완결상이 정확히 무엇을 지칭하느냐에 있어서는 학자마다 미묘한 의견 차이를 보임에도, 완결상이 ‘외부적인 관점’(from the outside)을 표현하고 비완결상이 ‘내부적인 관점’(from within)을 표현한다는 점에 있어서도 별다른 이견이 없다. 말하자면, 완결상이 화자/저자가 해당 동작이나 사태를 그것이 전개되는 특정 국면을 따로 부각하지 않은 채 외부에서 ‘온전한 전체로’(as a complete whole) 바라보며 언급하는 것이라면, 비완결상은 화자/저자가 해당 동작이나 사태를 내부에서 바라보면서 진행이나 지속, 반복 등 그것이 전개되는 국면의 특정한 성격을 부각하는 방식으로 언급하거나 묘사하는 것이다.⁵⁶⁾ 위에서 언급한 바 있는 *τρέχω* 동사의 쓰임을 예로 들어 설명해 보자.

52) 이 외에도 법이나 일부 관용구, 특정 장르에서 특정한 시제-형태를 선호하는 경향이 나타난다. 이는 직설법만을 다루는 본고의 범위를 넘어서며, 직설법 이외의 서법을 다룰 예정인 후속 연구에서 상세하게 다루도록 하겠다. 관련 예들을 위해서는 Köstenberger, et al., *Going Deeper with New Testament Greek*, 239-41을 보라.

53) Köstenberger, et al., *Going Deeper with New Testament Greek*, 243.

54) Comrie, *Aspect*, 16-40.

55) Boas, et al., *The Cambridge Grammar of Classical Greek*, 406(§33.6); Köstenberger, et al., *Going Deeper with New Testament Greek*, 232-34; Campbell, *Basics of Verbal Aspect in Biblical Greek*, 34-45 등.

56) Siebenthal, *Ancient Greek Grammar*, 305(§192c).

ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν, μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον.(갈 2:2)

“나는 내가 이방인들에게 전하고 있는 복음을 그들에게 설명하였고, 명망 있는 자들에게는 따로 (그렇게 하였습니다). 내가 헛되이 달리거나 (이제껏) 헛되이 달린 것이 되지 않도록 말입니다.”

위의 예에서 바울은 *τρέχω*라는 비완결상 시제-형태([가정법] 현재)를 활용하여 이방인들에게 복음을 전하고 있는 상황을 내부적인 관점에서 지속적인 동작으로 묘사하는 반면, 이제까지 복음을 전해 온 경과 전체는 *ἔδραμον*이라는 완결상 시제-형태([직설법] 부정과거)를 활용하여 외부적인 관점에서 '통째로'(totality) 언급한다.⁵⁷⁾ 다시 말해 바울은 이 구절에서 '과거'에도 달렸고 '지금'도 달리고 있다거나(시제 중심), '일회적'으로 달렸고 '지속적'으로 달리고 있다(동작류 중심)는 식으로 표현하는 것이 아니라, 예루살렘에서 자신의 복음을 설명하던 당시 지속하던 복음 선포 행위는 내부적인 관점에서 실질적 수행(마치 현장에 있는 듯)을 강조하는 방식으로, 그리고 예루살렘에 올라가기 이전의 선교 사역은 마치 한 덩어리처럼 (자전적 회고의 관점에서) '온전한 전체'로 언급하는 것이다(상 중심).

이런 식의 구별은 흔히 '거리감'(remoteness)으로 설명되곤 한다.⁵⁸⁾ 특히 '거리감'이라는 공간적 은유는 시제-형태가 시제나 동작류가 아니라 상적 가치를 (배타적으로) 표현한다는 점을 강조하는 맥락에서 종종 호출된다. 하지만 기실 이와 같은 공간적 차원의 설명은 포터가 임의로 개작한 러시아 언어학자 이사첸코(Isačenko)의 행진(parade) 비유에 적지 않은 영향을 받았다. 포터는 상으로 표현되는 화자/저자의 관점을 다음과 같이 시각화한다.

“행진과의 유비가 사뭇 유용하다. 만일 내가 행진 상공을 날고 있는 텔레비전 기자라면, 나는 즉각적으로 그 행진을 외부라는 유리한 관점에서 '완결적으로'(perfective) 본다; 다시 말해 하나의 온전한 전체로 통째(in its entirety) 보는 것이다. 만일 내가 다른 사람들과 더불어 길가에서 관람객의 한 사람으로 서서 행진 행렬이 내 앞으로 지나가는 것을 본다면, 나는 그 동작을 거기에 몰입된 채 '비완결적으로'(imperfective) 본다; 다시 말해 진행 중인(in progress) 이벤트로 보는 것이다.”⁵⁹⁾

이 비유에서 대비되는 차원은 공간적 거리감으로서, '멀리에서' 또는 '외부에서' 전체를 조망하느냐(완결상), '가까이에서' 또는 '내부에서' 일부를 조망하느냐(비완결상)의 차이이다. 이와 같은 시각화는 분명 시간적, 공간적, 정서적, 주제적 거리감을 포괄하는 장점이 있다. 특히 서사문에서 완결상인 부정과거 시제-형태로 기본적인 서사를 전개하다가 특정 국면에서 미완료나 현재 시제-형태를

57) 바울은 우려를 표현하기 위해 *μή πως* 구문을 활용할 때 거의 배타적으로 부정과거 가정법을 사용한다(고전 8:9; 9:27; 고후 2:7; 9:4; 11:3; 12:20; 살전 3:5 등). 이미 일어난 일을 언급하는 갈 4:11(현재완료 직설법)을 제외하면 갈 2:2은 유일한 예외이며, 이로 보건대 바울이 이 구절에서 의도적으로 비완결상을 활용했다고 추정하는 것이 합리적이다. BDF, 188(§370).

58) Campbell, Basics of Verbal Aspect in Biblical Greek, 37-38; Porter, Idioms of the Greek New Testament, 23 등을 보라.

59) Porter, Idioms of the Greek New Testament, 24.

사용하면, 마치 카메라를 줌-아웃(zoom-out) 한 상태에서 전체 광경을 보여주다가 줌-인(zoom-in)하여 특정한 장면을 더 생생하게 묘사하는 느낌을 주는 것이 사실이다.⁶⁰⁾ 예를 들어 예수의 수세 장면을 살펴보자.

ἦλθεν Ἰησοῦς … καὶ ἐβαπτίσθη … καὶ εὐθὺς … εἶδεν … καὶ φωνὴ ἐγένετο
ἐκ τῶν οὐρανῶν· Καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον.
(막 1:9-12)

“예수가 와서 … 세례를 받았다 … 그리고 즉시 보았다. 그리고 하늘로부터 소리가 있었다. 그리고 즉시 성령이 그를 광야로 내몰았다.”

이 단락은 수세 장면에서 부정과거 시제-형태가 연이어 쓰이다가 이어지는 장면에서 ἐκβάλλει라는 현재 시제-형태(이른바 ‘역사적 현재’)가 사용된다. 시제-형태별로 달리 표현되는 완결성과 비완결성에 익숙한 청자나 독자는 이와 같은 변화를 통해 수세 장면에 비해 예수가 광야로 내몰리는 장면을 더욱 ‘가까이에서’ 생생하게 느낄 수 있다. 행진 비유에 빗대자면, 마치 헬리콥터를 타고 예수의 수세 장면을 멀리서 조망하다가 세례를 마치고 광야로 내몰리는 장면에 이르러서는 현장에 직접 내려가서 예수의 이동 경로를 근거리에서 추적하는 듯한 느낌을 받는 것이다.

하지만 이사첸코가 제시한 비유의 본래 강조점과 시각은 이와 조금 다르다.⁶¹⁾ 이사첸코는 ‘다시 쓰다’(to rewrite)와 ‘읽다’(to read)라는 동사를 예로 들면서 비완결상 동사 형태(on perepisyval[he was rewriting]/on čital[he was reading])는 행진 참여자로 현장에서 함께 걷는 것과 유비를 이루는 데 반해, 완결상 동사 형태(on perepisal[he rewrote]/on pročital[he read])는 단상 위에서 행진 광경을 바라보는 것과 유비를 이룬다고 설명한다. 전자가 사건의 시점이나 종점을 보지 못한다는 뜻에서 그 사건 전체를 온전히 경험하지 못하는 데 비해, 후자는 사건의 외부에 서서 해당 사건을 처음부터 끝까지 전체로 경험한다는 것이다. 문제는 이 유비가 공간상의 거리감을 강조하기 보다, 시점이나 종점에 대한 언급 없이 사건이 전개되는 과정의 ‘내적인 시간 구성’(internal temporal constituency)에 주목하느냐 아니면 시점부터 종점까지 해당 사건이 전개되는 시간의 전체 범위(whole time-span)를 포괄하느냐의 차이를 강조한다는 점이다.

‘동사상 이론’에 동조하는 일부 학자들은 시제 가치를 배면으로 밀어내고 상적 가치를 전면으로 내세우느라 상 개념을 설명하면서 흔히 ‘거리감’을 강조하곤 하지만, 실제로 앞서 인용한 상의 정의들 가운데 콤프리, 지벤탈, 보아스 등의 것은 동작이나 사태가 전개되는 시간적 차원을 상 정의에 분명하게 포함한다. 말하자면 어떤 동작이나 사태를 완결적으로 보느냐 비완결적으로 보느냐에서, 방점은 공간적 ‘거리감’의 차이가 아니라 해당 동작이나 사태가 전개되는 과정에 불가결한 요소인 ‘내적인 시간 구성’을 보는 시각의 차이에 찍혀 있는 것이다.⁶²⁾ 상이 분명 어떤 동작이나 사태를 바라보는 화자/저자의 관점을 변별적으로 표현하기는 하지만, 그 관점의 대상이란 다름 아니라 해

60) Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, 23.

61) 비유의 출처: A. V. Isačenko, *Grammatičeskij stroj russkogo jazyka v sopostavlenii c slavackim: Morfologija, part 2* (Bratislava: Slovak Academy of Sciences, 1960), 133. 실제 비유의 내용은 Thompson, “What is Aspect?,” *The Greek Verb Revisited*, ed. by Runge, and Fresch, 21-22의 설명을 참조하였다.

62) Comrie, *Aspect*, 3.

당 동작이나 사태가 전개되는 '시공간'(spacetime)이며 어떤 시공간이든 내적인 시간 구성은 불가결한 요소다.⁶³⁾

따라서 일부 학자들의 도발적 주장과 달리, 상적 가치를 강조하느라 시제 가치를 부러 배제할 이유는 전혀 없다. 무엇보다 실제 활용(conjugation)된 시제-형태는 상적 가치를 머금은 특정 어간에 시제 가치를 표현하는 요소들이 조합된 형태이므로, 형태론적으로 보더라도 상적 가치만을 배타적으로 강조하는 것은 옳지 않다. 아울러 관점의 대상이 동작이나 사태의 내적인 시간 구성이라는 점을 기억하면, 전통적 개념인 Aktionsart도 주관적이거나 객관적이거나에 따라 상과 서로 배치되는 개념이 아니라 상의 선택에 따른 저자의 관점 차이가 특정 문맥 안에서 자연스럽게 구현된 것으로 이해할 수 있다. 저자가 바라보려는 관점에 따라 내적인 시간 구성에 주목하면 어떤 동작이나 사태가 '선적으로'(즉, 진행적이거나 지속적이거나 반복적으로) 경험될 수도 있고, 내적인 시간 구성과 무관하게 외부에서 보면 같은 동작이나 사태라 하더라도 시점과 중점을 포괄하는 전개 과정 전체가 '점적으로'(말 그대로 '무규정적으로!'[aorist]) 경험될 수도 있는 것이다. 이렇게 보자면 이미 한 세기 전에 로버트슨(A. T. Robertson)이 제시한 다음과 같은 고전적 설명이 여전히 유효하다는 것을 알 수 있다.

“아마도 화자나 저자의 관점(the point of view)에 관해 좀 더 침언해야 할 것 같다. 같은 동작이 점적(punctiliar)으로 보일 수도 있고 선적(linear)으로 보일 수도 있다. 같은 저자가 그것을 한때 이런 식으로 보다가 다른 때에는 저런 식으로 보기도 한다. 각기 다른 저자들은 같은 동작을 제시하면서도 흔히 차이를 보인다.”⁶⁴⁾

그러므로 특정한 시제-형태를 이해하는 과정에 그 시제-형태에 포함된 어간이 변별적으로 표현하는 상적 가치가 주된 역할을 하는 것은 사실이지만, 실제 해석이나 번역 과정에는 시제 가치나 문맥에서 파악되는 동작류를 부러 물리친 채 상적 가치만을 강조하는 것은 능사가 아니다. 오히려 상적 가치를 내장한 어간이라는 '원 동치'(본질)가 아니라 그것에서 뺀어 나와 이러저러하게 활용(conjugation)된 텍스트 내의 실제 시제-형태라는 '가지'(현상)에 국한하면, 해당 텍스트에서 구현되는 실질적인 의미는 시제-형태로 표현되는 시제 가치와 어간과 여러 문맥적 요소가 어우러진 결과인 동작류뿐이라고 해야 할지도 모른다. 다수의 문법서가 상적 가치를 화자/저자의 관점을 표현한 것이라고 규정하면서도 실제로 해당 상의 용법들을 상술하면서도 기존의 Aktionsarten 범주를 활용하여 전통적인 설명을 반복하는 이유도 바로 여기에 있다고 봐야 할 것이다.⁶⁵⁾

특히 이와 같은 현상학적 접근은 우리말 번역 과정에 맞닥뜨리는 가장 큰 난점을 상당 부분 해소한다. 시제 가치가 두드러지는 언어인 우리말에서 시제 자체로 완결상이나 비완결상을 표현하기

63) Thompson, "What is Aspect?," 21-24. 이런 맥락에서 오충연은 상을 “정해진 시간의 구역(temporal area[時域])에서 대상의 변화를 드러내는 사원성을 띤 기제”라고 규정하면서, “상은 시간과 공간이 비분리적인 물리적 실재를 일컫는 술어인 '시공간'(spacetime)이 그대로 언어적 형식으로 표현된 것이다. 시공간을 일상적인 말로 바꾸면 곧 '상황'(狀況[situation])이다”라고 설명한다. 오충연, 『상과 동사 구조』(서울: 태학사, 2006), 13-14.

64) Robertson, A Grammar of the Greek New Testament, 1380. 물론 Robertson은 Aktionsart를 최근의 '동사상 이론'에서 말하는 aspect처럼 사용하는 탓에 혼동을 야기하곤 한다.

65) 예컨대, Boas, et al., The Cambridge Grammar of Classical Greek, 412-19(§33.14-33); Siebenthal, Ancient Greek Grammar, 308-10(§194a-d).

는 불가능하며, 결국 상적 가치 차이를 우리말 시제로 구현할 마땅한 방법이 존재하지 않는다. 다만 우리말 시제는 기본적으로 시제 가치를 나타내며, 여기에 상적 가치가 문맥 등을 통해 결과적으로 구현된 동작류를 연결어미와 보조동사의 결합, 의존 명사 구성 등의 방식으로 곁들여 표현할 수 있을 따름이다.⁶⁶⁾ 위에서 예로 든 갈라디아서 2:2을 다시 보자.

μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον.(갈 2:2b)

“내가 헛되이 달리거나 (이제껏) 헛되이 달린 것이 되지 않도록 말입니다.”

앞서 언급했듯이, 바울이 이 구절에서 비완결상과 완결상을 구별해서 사용한 이유는 상적 가치를 달리 표현하기 위해서다. 고대 그리스어의 경우 상적 가치가 어간에 내장되어 있으므로 ‘달리기’하는 동작이나 사태를 완결적으로 보느냐 비완결적으로 보느냐를 시제-형태 자체로 구별하여 표현할 수 있다. 그러나 우리말의 경우 특정 시제만으로는 바울이 예루살렘 방문 시점에 여전히 ‘달리던’ (즉, 복음을 전파하던) 상황을 비완결적으로 표현하거나, 예루살렘을 방문하기 이전에 일정 기간 ‘달려온’(즉, 복음을 전파해 온) 사역의 경과 전체를 완결적으로 표현할 수 없다. 오히려 위의 번역에서처럼 완결상의 경우 시간의 경과 전체를 표현하는 부사인 ‘이제껏’과 달려온 행위 자체를 명사화한 의존 명사 ‘~것’ 등을 결합하여 ‘(이제껏) 달린 것’ 따위로 번역하거나, 비완결상의 경우 그저 ‘달리거나’라고만 번역한 후 원문에는 지속적인 의미가 담겨 있다는 식으로 부연해야 한다.

이렇듯 결과적으로 우리말 번역에는 상적 가치보다는 주로 시제 가치와 동작류의 차이만 구현되는데, 그렇다고 이를 두고 두 언어 사이의 차이를 강조하면서 고대 그리스어의 상적 가치가 우리말로 좀체 구현되지 않는다고 불평만 할 일은 전혀 아니다. 전술했듯이, 활용(conjugation)된 실제 시제-형태는 상적 가치를 내장하고 있지만 이러저러한 문맥적인 요소들과 어우러지면서 결과적으로는 시제 가치와 동작류를 표현하게 되며, 이는 우리말로도 제법 온전하게 그려낼 수 있다. 그러니 그때그때 상적 가치에 근거하여 문맥상 구현된 동작류를 파악한 후, 이를 맥락상의 시제 가치와 잘 버무려 적절한 우리말로 옮기는 섬세함을 발휘하면 될 일이다.

다음으로 완료 어간이 표현하는 상적 가치가 무엇인지를 간략하게 살펴보자. 완결상과 비완결상 사이의 구별이 보편적 합의에 이른 것과는 달리, 완료 어간이 표현하는 상적 가치에 대해서는 여전히 갑론을박이 이어지고 있다.⁶⁷⁾ 물론 어간의 형태(증첩+시상 접미어)가 다르다는 점에서 완료 어간이 현재 어간이나 부정 어간과 동일한 상적 가치를 표현한다고 보기는 어렵다. 그럼에도 지면 관계상 관련 논의를 상세하게 다루고 평가를 제시하는 것은 불가능하다.⁶⁸⁾ 다만 나는 완료 어간이 ‘상황의 상태’(stative situation)를 강조하는 동작류 차원의 특징과 ‘선행성’(anteriority)을 강조하

66) 남기십, 고영근, 『표준국어 문법론』 (서울: 탑출판사, 2011), 325; 구분관 외, 『한국어 문법 총론 1』 (서울: 집문당, 2015), 318. 예컨대 “철수가 의자에 앉아 있다”의 경우 “앉는 일이 끝나서 그 결과가 지속되는” 완료상을 표현하는데, 이를 위해서 ‘있다’라는 동사에 연결어미 ‘-아’와 보조동사 ‘있다’를 결합했다.

67) Campbell, Basics of Verbal Aspect in Biblical Greek, 46-52(강화된 근접성을 내포한 비완결상[imperfective with heightened proximity]); Fanning, Verbal Aspect in New Testament, 84-125, 특히 119(복합적 범주 [complex verbal category]); McKay, A New Syntax of the Verb in New Testament Greek, 31-32(상태상 [stative aspect]); Porter, Idioms of the Greek New Testament, 21-22, 29-42(상태상[stative aspect]); Siebenthal, Ancient Greek Grammar, 313(\$194k)(결과상[resultative aspect]) 등.

68) 이는 별도의 논문이 필요한 복잡하고 논쟁적인 분야이며, 후속 연구로 미뤄두겠다.

는 시제 가치, 그리고 '요약적 관점'(summary viewpoint)을 강조하는 상적 가치를 복합적으로 표현한다는 패닝의 입장에 대체로 동조한다는 점만 밝혀 두겠다.⁶⁹⁾ 고대 그리스어에서 완료 시제는 발화 시점을 기준으로 이전에 완결된 동작이나 사태의 결과가 발화 시점과 밀접하게 관련되어 있음을 표현하는 시제-형태로서, 해당 동작이나 사태를 완결적으로 본다는 점에서는 완결상에 가깝지만 발화 시점과 밀접하게 관련되어 있다는 점에서는 비완결상과 유사하다.⁷⁰⁾ 물론 완료 시제-형태가 지닌 이러한 복합적 특징들은 개별 텍스트에 따라 각기 다른 정도로 부각된다. 이 입장은 완료 어간이 표현하는 상적 가치를 특정한 범주에 제한하지 않으면서도 완결상 및 비완결상과 절묘하게 구별하는 장점이 있다. 나는 이와 같은 복합적 이해가 상태나 강화된 근접성만을 강조하는 포터나 캠벨 등의 설명보다 설득력이 있다고 생각하지만, 이에 대한 상세한 논의는 지면 관계상 후속 연구로 미뤄두겠다.

4. 담론 구성에서의 역할

마지막으로 '동사상 이론'은 시제-형태가 지닌 상적 가치 차이에 근거하여, 특정 종류의 담론 구성에 있어서는 상이 중요한 역할을 한다고 주장한다. 관련 논의에서 흔히 인용되는 롱에이커(R. E. Longacre)의 재치 있는 묘사에서 시작해 보자.

“담론의 모든 부분이 동일하게 두드러져 있다면 결국 극도의 난해함만 남게 된다. 그 결과는 검정 종이 한 장을 들이대면서 이렇게 말하는 것과 다르지 않다. ‘이것은 검정 낙타가 깜깜한 밤에 검은 사막을 건너가는 그림이다.’”⁷¹⁾

롱에이커가 묘사했듯이 서사와 비-서사를 막론하고 모든 텍스트는 나름대로 입체감(두드러짐의 차이)을 가져야 한다. 이러한 입체감이 아무런 두드러짐 없이 정보를 나열할 때 발생하는 파분함과 밋밋함을 방지하고 특정한 정보를 활성화하여 독자가 저자의 논리와 취지를 따라갈 수 있게 해주기 때문이다. '동사상 이론'에 동조하는 학자들은 마치 서양장기(chess)에서 퀸(queen)이나 킹(king), 비숍(bishop)이나 나이트(knight)의 역할과 무게감이 장기판이라는 맥락 탓에 상대적 차이를 보이듯, 이 시제-형태들 간의 상대적 역할 차이가 서사 내의 두드러짐 정도를 파악하는 열쇠가 된다고 주장한다. 리드(J. T. Reed)와 리즈(R. A. Reese)에 따르면, 본문 내의 '두드러짐'(prominence [현저성])이란 “화자/저자가 본문 내의 중요한 주제나 모티프에 청자/독자의 이목을 집중시키는 수단”을 일컫는데,⁷²⁾ 일부 학자들은 고대 그리스어에서 상적 가치가 이러한 두드러짐을 표현하는 중

69) Fanning, *Verbal Aspect in New Testament*, 119. 단, 상적 가치로 보자면 나는 완료 어간이 이전의 동작이나 사태가 완결된 '상태'뿐 아니라 그것의 '결과'도 함께 강조한다고 본다. Siebenthal, *Ancient Greek Grammar*, 313(§194k)을 보라.

70) Köstenberger, et al., *Going Deeper with New Testament Greek*, 233. 그런 의미에서 현재완료 시제-형태의 시제 가치는 '현재'다. 형태론적으로도 현재완료 시제-형태는 접두모음을 갖지 않으면, 1차 시제의 인칭 어미를 활용한다. Boas, et al., *The Cambridge Grammar of Classical Greek*, 421(§33.35), note 1.

71) R. E. Longacre, "Discourses Peak as Zone of Turbulence," *Beyond the Sentence: Discourse and Sentential Form*, ed. by J. R. Wirth (Ann Arbor: Karona, 1985), 83.

72) J. T. Reed and R. A. Reese, "Verbal Aspect, Discourse Prominence, and the Letter of Jude," *Filologia Neotestamentaria* 9 (1996), 186. 두드러짐을 표현하는 수단은 어순, 강세, 억양, 특정 단어, 화법, 수사적 의문문, 각

요한 수단들 가운데 하나라고 주장한다.

예를 들어 포터는 담론 내에서 부정과거 시제-형태는 배경(background)을, 현재 시제-형태는 전경(foreground)을, 완료 시제-형태는 최전경(frontground)을 각각 나타냄으로써 일정한 층위를 형성한다고 주장한다.⁷³⁾ 화자/저자는 부정과거 시제-형태를 서사 진행의 열개를 표현하는 기본 설정 시제-형태(default tense-form)로 삼아 서사를 전개하다가, 중요한 등장인물을 도입하거나 특정 국면의 절정을 표현하고자 할 때는 현재 시제-형태를, 특정 요소를 더 구별되고 명확히 구획된 방식으로 도입하고자 할 때는 완료 시제-형태를 각각 활용한다는 것이다. 이와 달리 캠펬는 ‘거리감’의 차이를 강조하면서 시제-형태가 서사 내에서 각기 다르게 쓰이는 방식을 설명한다. 캠펬에 따르면 가장 거리감이 먼 부정과거 시제-형태는 “어떤 동작을 새의 눈으로 바라보는 듯한 조망을 제시하면서 그 동작을 요약적으로 묘사하므로, 흔히 서사의 뼈대가 되는 구조를 개괄하는 데 쓰인다.”⁷⁴⁾ 반면 부정과거 시제-형태에 비해 상대적으로 거리감이 가까운 현재 시제-형태는 “담론(discourse)에서 가장 자주 나타난다. … 서사 내에서 담론이 묘사될 때마다 현재 시제-형태는 독자들이 이야기로 몰입하도록 만드는 효과를 내면서 마치 해당 담론이 독자들의 눈앞에서 벌어지는 것처럼 제시한다.”⁷⁵⁾

이렇듯 학자들의 설명 방식이나 각 시제-형태에 할당하는 역할에 다소 차이가 있지만, 고대 그리스어 텍스트 내에서 각 시제-형태가 쓰이는 방식을 변별할 수 있고 이는 주로 상대적인 두드러짐의 차이로 나타난다는 점은 분명해 보인다. 서사문의 경우 완결상인 부정과거 시제-형태가 서사의 뼈대를 서술하는 기본 설정 시제(default tense)이며, 비완결상인 현재 시제-형태와 미완료 시제-형태, ‘상태상’인 완료 시제-형태는 이와는 다른 층위를 표현한다는 점에서도 상당한 공감대가 이루어진 것처럼 보인다.⁷⁶⁾ 따라서 각 시제-형태가 담론 내에서 담당하는 역할의 차이를 규정하고 이를 본문 분석에 활용하는 것은 주석적으로도 매우 유용하다. 예컨대, 서사문에서 사용되는 이른바 ‘역사적 현재’(historical present)는 서사문의 기본 설정 시제가 아니라는 점에 있어서나 그 상징 가치에 있어서나 부정과거 시제-형태에 비해 확연하게 두드러지는 형태이며, 그것이 사용된 취지를 따져보는 것은 본문의 서사적 논리를 이해하는 데 매우 중요하다.⁷⁷⁾

문제는 이를 지나치게 기계적으로 적용할 때 발생한다. 전술했듯이, 특정한 시제-형태를 사용하는 것은 오로지 화자/저자의 의식적 선택의 문제만은 아니며, 해당 시제-형태의 선택 역시 특정 체계(이 경우 ‘행위의 방향’[태]이나 ‘행위자의 태도’[법]가 아니라 ‘관점’[상]을 선택하는 체계)의 절차를 기계적으로 따르는 경직된 과정도 아니기 때문이다.⁷⁸⁾ 그런데도 ‘두드러짐’(prominence)의 상

종 지시사, 담론의 길이 등 다양하다. Köstenberger, et al., *Going Deeper with New Testament Greek*, 466; S. E. Runge, *Discourse Grammar of the Greek New Testament: A Practical Introduction for Teaching and Exegesis* (Peabody: Hendricksen Publishers, 2010), passim; 박윤만, “신약성서 헬라어의 현저성 표시들,” 309-34 등을 보라.

73) Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, 23. 이와 반대로 보편문법에서는 완결상을 전경으로, 비완결상을 배경으로 간주한다. S. H. Levinsohn, “Verb Forms and Grounding in Narrative,” *The Greek Verb Revisited*, ed. by Runge, and Fresch, 163-83, 특히 166-72가 제시하는 Porter와 Longacre 사이의 비교 분석을 보라.

74) Campbell, *Basics of Verbal Aspect in Biblical Greek*, 38.

75) Campbell, *Basics of Verbal Aspect in Biblical Greek*, 42.

76) Runge, *Discourse Grammar of the Greek New Testament*, 129; Siebenthal, *Ancient Greek Grammar*, 310(§194e).

77) S. H. Levinsohn, *Discourse Features of New Testament Greek* (Dallas: SIL International, 2000), 197-213; Runge, *Discourse Grammar of the Greek New Testament*, 125-43.

대적 차이에 기초하여 시제-형태별 역할 차이를 지나치게 강조하는 것은 마치 각 시제-형태들이 표현하는 담론 요소들 사이에 모종의 위계가 성립하는 듯한 인상마저 준다.⁷⁹⁾ 예컨대 앞서 살펴본 예수의 수세 장면과 그것에 이어지는 광야 시험 장면(막 1:9-12)에서 부정과거 시제-형태가 연이어 사용되다가 현재 시제-형태(이른바 '역사적 현재')가 사용되었다고 해서, 마가가 이 단락에서 '수세'라는 주제보다 '시험'이라는 주제를 부각하면서 상대적으로 더 중요하게 다룬다고 결론 내릴 수 있는가? 오히려 마가는 광야 시험 장면보다는 수세 장면(막 1:9-11)과 예수의 운명 장면(막 15:37-39)을 긴밀하게 연결하되 두 단락 사이의 주제(예수의 정체성 드러남), 어휘(*σχιζομένων*, *ἐσχίσθη*), 장면('하늘'이 찢어짐)의 유사성을 강조함으로써 두 단락을 마가복음 이야기 전체를 감싸는 틀로 삼지 않는가? 그러니 기본 설정 시제인 부정과거 시제-형태만을 사용하지 않고 서사의 흐름에 따라 시제-형태에 변화를 주는 것은 분명 이야기 전개에 맛깔함을 잃어가고 텍스트에 입체감을 주기는 하지만, 거기에 기초하여 사태의 중요도나 주제적 우선성을 읽어내는 것은 전혀 별개의 문제다. 외려 바로 이 영역이야말로 주석적 면밀함과 균형 감각이 더욱 절실히 요구되는 지점이다.

VI. 결론: 주석적 적용 가능성 및 제한점 제안

이제까지 나는 패닝의 회고적 평가를 중심으로 '동사상 이론'의 요점을 비교적 상세하게 설명하되 요목별로 나름의 비판적 평가를 곁들였다. 처음 이 이론이 신약성서 그리스어 연구에 도입된 이래 30여 년이라는 짧은 기간을 거치면서 활발한 토론이 이어졌으며, 이제 상을 중심으로 고대 그리스어 동사 상당어들의 의미를 파악하려는 이 새로운 움직임은 한 세기 가까이 정상과학의 지위를 구가하던 Aktionsart 중심의 이해를 폐위시키고 어느 정도 정상과학의 위상을 획득한 것으로 보인다. 물론 이 주장은 여전히 일종의 '이론'이므로, 이론의 차원을 넘어 보편성을 확보하려면 앞으로도 꽤 오랫동안 유효성과 해석 가능성의 견지에서 주석적 검증을 견뎌야 할 것이다.

그렇다면 현시점에서 '동사상 이론'은 주석적으로 활용하기에 좋은 '이론'인가? 나는 다음과 같은 몇 가지 점에서 이 이론이 기존의 Aktionsart 중심 이해보다 주석적으로 더 유용한 이론이라고 본다. 아울러 Aktionsart 중심의 기존 견해가 다양한 예외들을 설명할 수 없어서 이것들을 포괄할 수 있는 하나의 대안인 '동사상 이론'으로 서서히 대체된 것처럼, 향후 이 이론에 입각한 주석과

78) 예컨대 M. A. K. Halliday의 체계기능문법(Systemic Functional Grammar)을 기반으로 '동사상 이론' 관련 주장을 개진하는 Porter의 경우 고대 그리스어 동사상 체계 내의 이항 대립적 선택 과정을 강조하고 이를 통계적으로 입증하려 고까지 하지만(S. E. Porter and M. B. O'Donnell, "The Greek Verbal Network Viewed from a Probabilistic Standpoint: An Exercise in Hallidayan Linguistics," *Filologia Neotestamentaria* 14 [2001], 3-41), 기본 설정 시제라고 해서 무조건 무표성(unmarkedness)을 갖거나 나머지 시제들이 늘 유표성(markedness)을 갖는 것은 아니며, 설령 유표성을 갖는다 하더라도 그것이 다른 요소에 비해 더 중요한 것은 더더욱 아니다. "부정과거 누그러뜨리기"(thawing out the aorist)라는 제하의 Wallace의 다음과 같은 경고를 보라. "부정과거가 항상 그저 요약하기 위해서만 사용되는 것은 아니다. 부정과거는 (어휘나 문맥 따위의) 여타 언어적 요소들과 결합하여 흔히 그 이상의 역할을 담당한다." Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics*, 556.

79) 실제로 Reed and Reese, "Verbal Aspect, Discourse Prominence, and the Letter of Jude," 187-89는 배경(완결상), 주제(비완결상), 초점(완료어간)이라는 역할을 할당할 후 각 시제-형태가 표현하는 담론 요소들의 중요도에 차등을 부여한다. 또한 idem, "Identifying Theme in the New Testament: Insight from Discourse Analysis," *Discourse Analysis and Other Topics in Biblical Greek*, ed. by S. E. Porter and D. A. Carson, JSNTSup. 113 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 75-106, 특히 84-85를 보라.

해석들이 충분히 누적되면 자연스럽게 이 이론의 유효성이 보편적인 인정을 얻게 되리라 조심스럽게 전망한다.

그렇다면 어떤 점에서 그런가? 첫째, 이 이론은 기존의 정사학과이 예외라고 분류한 구절들을 조금 더 잘 설명할 수 있는 장점이 있다. 예를 들어 아래의 구절들은 기존의 Aktionsart 중심 이해로는 설명이 곤란한 예외적인 것들인데,⁸⁰⁾ 해당 시제-형태를 상 중심으로 파악하면 제법 설득력 있는 해석을 제시할 수 있다. 두 구절을 Aktionsart 대신 상 중심으로 파악하면, 마가와 바울은 여기에서 ‘기뻐하고’ ‘다스리는’ 상황을 외부적인 관점에서 그저 ‘완결적’으로 언급할 뿐이라고 설명할 수 있는 것이다.⁸¹⁾

σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.(막 1:11)

“너는 나의 사랑하는 아들이다. 내가 너를 기뻐한다.”

ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως(롬 5:14)

“사망이 아담으로부터 모세까지 다스렸다.”

둘째, ‘동사상 이론’에 따르면 고대 그리스어 시제-형태들은 상적 가치를 주로 표현하며 이는 화자/저자의 관점을 변별적으로 나타내는 것이므로, 신약성서를 비롯한 고대 그리스어 텍스트의 어의를 새롭게 이해하는 참신한 통찰을 제공할 수 있다. 셋째, ‘완결상’과 ‘비완결상’의 역할 차이를 주의 깊고 면밀하게 파악한다면, 이를 본문 분석에 꽤 유용하게 활용할 수 있다.

그럼에도 모든 ‘이론’이 그러하듯, 이 이론 역시 주석적으로 활용하는 데 몇 가지 주의를 기울여야 한다. 첫째, 어떤 시제-형태의 의미를 주석할 때 그것이 지닌 상적 가치를 지나치게 과장해서는 안 된다. 활용(conjugation)된 동사 상당어를 이해하는 핵심이 해당 어간의 상적 가치에 있음은 분명하지만, 접두 모음과 인칭 어미, 문맥, 장르, 시간 지시사 등에 의해 시제 가치도 동시에 표현될 뿐 아니라, 그렇게 활용된 시제-형태가 특정 텍스트에서 실제로 쓰이는 과정에 해당 단어의 어휘적 특성, 이러저러한 문맥적 요소 등이 서로 어우러지면서 일정한 Aktionsart도 현상적으로 표현되므로, 어떤 시제-형태가 표현하는 의미는 항상 복합적일 수밖에 없다. 따라서 주석 과정에 특정 시제-형태의 상적 가치를 배타적으로 부각하거나 이를 지나치게 과장하는 일은 늘 경계해야 한다. 내가 보이게 시제-형태가 지닌 상적 가치는 그 자체만으로는 특정한 주석적 주장을 감당하기에 상당한 무리가 있다. 외려 특정한 상적 가치에 기초해서 어떤 논증을 펼치기보다는 여기에 더해서 문맥, 서사 논리, 어휘적 의미, 용례, 저자의 신학 등 다채로운 근거가 보완적으로 제시되어야 한다.

둘째, 상이 화자/저자가 지닌 관점의 차이를 나타낸다는 점에 착안하여 텍스트 독해 과정에 화자/저자의 의식적 선택이나 문학적 의도를 읽어내려고 시도하는 것은 매우 자연스럽지만, 이 역시 매우 면밀한 주석적 검증이 필요하다. 오히려 고대 그리스어 동사의 시제-형태를 해석하는 과정은 상

80) Burton, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*, ; Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, 등을 보라.

81) 물론 반례도 얼마든지 제시할 수 있다. 말하자면 ‘동사상 이론’으로 설명할 수 없는 예외들을 Aktionsart에 입각하여 설명할 수 있는 예들을 제시하면서 반대 논증을 펼 수도 있는 것이다. 이는 향후 제시될 다양한 주석적 연구들의 경험 결과에 달렸다.

을 비롯하여 해당 동사의 어휘적 특성, 묘사되는 사태의 특징, 구문론적 요소, 문맥 등 다양한 요소들을 종합적이고 균형 있게 고려하는 세심한 작업을 요구한다. 무엇보다 이 과정에는 본문에 나타나는 특정한 시제-형태가 통례를 벗어난 형식인지를 면밀하게 살피는 것이 중요하다.

셋째, 상적 가치를 굳이 우리말 번역으로 구현하려 애쓸 필요는 없어 보인다. 전술했듯이 우리말 번역에는 상적 가치보다는 주로 시제 가치와 동작류의 차이만 구현되는데, 이를 두고 두 언어 사이의 차이를 과장하면서 원어의 번역 불가능성을 암시하거나 원전만의 심오함을 과장할 일은 전혀 아니다. 시제-형태는 상적 가치를 내장하고 있지만 실제로는 이러저러한 문맥적인 요소들과 어우러지면서 시제 가치와 동작류를 표현하게 되며, 이는 우리말로도 제법 온전하게 그려낼 수 있다. 그러니 그때그때 상적 가치에 근거하여 문맥상 구현된 동작류를 파악한 후, 이를 맥락상의 시제 가치와 잘 버무려 적절한 우리말로 옮기는 섬세함을 발휘하면 될 일이다.

마지막으로 화자/저자의 관점 차이에 기초한 본문 분석 과정에도 다소 보수적으로 접근할 필요가 있다. 화자/저자가 구술이나 텍스트 서술 과정에 기본 설정 시제인 부정과거 시제-형태만을 일괄적으로 사용하지 않고 서사의 흐름에 따라 시제-형태에 변화를 주는 것은 분명 내용 전개와 맞닿음을 없애고 텍스트에 입체감을 주지만, 거기에 기초하여 사태의 중요도나 주제적 우선성을 읽어내는 것은 별개의 문제이기 때문이다. 바로 이 지점이야말로 해석학적 조급함을 억누르면서 주석적 면밀함과 균형 감각을 발휘해야 할 기로다.

그럼에도 이와 같은 몇 가지 사항들에 주의를 기울인다면, '동사상 이론'이 가져온 다양한 통찰을 주석적으로 활용함으로써 기왕의 학자들이 갖지 못한 창발적이고 참신한 관점들을 제시할 수 있을 것이라 기대한다. 무엇보다 '동사상 이론'은 새로운 '관점'에 관한 이론이니 말이다.

장성민 박사의 “동사상 이론’에 대한 비판적 평가와 주석적 적용 및 제한점 제안”에 대한 논찬

오현정 박사(헝블트리니티신학대학원대학교)

I. 논문 요약

연구자는 상대적으로 활성화 되지 못한 국내 동사상 이론의 활성화를 위해, 동사상 이론의 개론적인 소개와 비판적 평가, 우리말 문법 체계와의 관련성 검토 및 번역 가능성을 제시하고, 주석할 때의 제한점들을 제시하기 위해 본 논문을 썼다.

이를 위해, 연구자는 동사상 이론에 대한 패닝의 회고적 평가에서 학자들 간에 합의된 사항을 토대로, (1) ‘시제-형태의 어간에 내장된 의미로서 상’, (2) ‘화자/저자의 주관적 관점으로서 상’, (3) ‘관점의 종류’, (4) ‘담론 구성에서의 역할’이라는 4가지 범주에서 동사상 이론을 소개하고 비판적 평가를 내린다. 다음은 각각에 대한 내용 요약이다.

1. 시제-형태의 어간에 내장된 의미로서의 상

연구자는 상과 시제 가치가 각각 동사의 어느 부분에 나타나며, 동작의 종류(Aktionsart)와는 어떻게 연결되는지 설명한다. 우선, 고대 그리스어의 동사 상당어들의 의미를 이해하는 핵심이 ‘시간이나 시제’, 또는 ‘동작의 종류’가 아니라 ‘상’에 있다는 동사상 이론의 주장을 소개하고, 동사상 이론에서 다루는 “상”의 개념은 시제-형태와는 다른 것으로, 시제-형태의 어간에 내장된 의미로서의 상임을 설명한다. 예를 들어, 완료 시제-형태의 경우, 중첩+어근+시상 접미사($\sigma \kappa$)가 완료 어간을 구성하며, 현재 시제-형태의 어간은 아무것도 결합하지 않은 형태, 제2부정과거의 어간은 미리 정해진 형태가 어간이 됨을 예로 들었다. 그러므로, 특정 시제-형태가 특정한 상을 표현한다고 주장할 때의 근거는 이러한 어간에 있는 것이지, 실제로 활용된 채 쓰이는 시제-형태에 있지 않다고 설명한다.

나아가, 특정 시제-형태의 어간은 상적 가치만을 표현하고, 시제 가치는 접두 모음, 인칭 어미, 등(문맥, 장르, 시간 지시사)에 의해 복합적으로 표현되며, 활용된 특정 시제-형태가 텍스트에서 실제로 쓰이는 과정에서는 해당 시제-형태의 어휘적 특성, 문맥적 요소 등이 어우러져 동작의 종류가 현상적으로 표현된다고 설명한다.

2. 화자/ 저자의 주관적 관점으로서 상

상이란, 해당 동작이나 사태를 바라보는 화자/ 저자의 '관점'을 말하는데, 화자/저자가 특정 어간을 포함하는 특정 시제-형태를 선택하거나 활용하는 과정에는, 해당 동사 자체의 어휘적 특성 (lexical aspect), 문맥적 요소, 구문론적 요소, 관행(convention)등의 요인이 복합적으로 작용함을 설명한다.

3. 관점의 종류

화자/ 저자가 보는 관점의 종류에는 완결상과 비완결상이 있으며, 부정과거 시제-형태는 완결상을, 현재와 미완료 시제-형태는 비완결상을 표현한다고 한다. 완결상은 외부적 관점(from the outside), 온전한 전체(as a complete whole)로 보는 것이라면, 비완결상은 내부적 관점(from within)에서 진행, 지속, 반복 등을 묘사하는 것이다. 이런 식의 구별은 공간적 거리감(remoteness)으로 설명되곤 하는데, 포터가 이사첸코의 행진 비유를 들어 시각화했다고 한다. 하지만, 연구자는 예수의 수세 장면과 광야로 내몰리는 장면에 쓰인 동사를 예로 들어 이러한 공간적 거리감으로는 설명되어질 수 없는 점을 주목하며, 이사첸코의 비유는 공간상의 거리감을 강조하기 보다, 시점이나 종점에 대한 언급 없이 사건이 전개되는 과정의 "내적인 시간 구성"(internal temporal constituency)에 주목하느냐 아니면 시점부터 종점까지 해당 사건이 전개되는 시간의 전체 범위(whole time-span)를 포괄하느냐의 차이를 강조한다고 주장한다. 이는 화자/ 저자가 보는 관점에 있어서 공간적 요소에 시간적 요소가 포함됨을 나타내는 것 같다. 그러므로, 연구자는 상적 가치를 강조하느라 시제 가치를 배제할 이유가 없으며, 실제 해석이나 번역 과정에는 시제 가치 또는 문맥에서 파악되는 동작류를 제외한 채 상적 가치만을 강조하는 것은 바람직 하지않다고 주장한다.

이러한 완결상과 비완결상을 우리말로 표현하기가 어렵다고 한다. 왜냐하면 우리말은 기본적으로 시제(시제-형태)가 시간을 나타내기 때문이다. 우리말 번역에는 상적 가치보다는 주로 시제 가치와 동작류의 차이만 나타낼 수 있는데, 상적 가치에 근거하여, 문맥상에 나타난 동작류를 파악하고, 이를 적절한 우리말로 옮길 것을 제안하고 있다.

완료 어간이 표현하는 상적 가치에 대해서는, 완료 어간의 형태 (중첩+시상 접미어)가 다른 시제-형태의 어간들과는 다르다는 점에서, 현재 어간이나 부정과거 어간과 동일한 상적 가치를 표현한다고 보기는 어려우며, 상황의 상태(stative situation), 선행성(anteriority), 요약적 관점(summary viewpoint)을 복합적으로 표현한다는 패닝의 입장에 동의하고 있다.

4. 담론 구성에서의 역할

고대 그리스어 텍스트 내에서 각 시제-형태가 쓰이는 방식은 상대적인 두드러짐의 차이로 나타나는데, 서사문의 경우, 완결상인 부정과거 시제-형태가 서사의 뼈대를 서술하는 기본 설정 시제(default tense)이며, 비완결상인 현재 시제-형태와 미완료 시제-형태, '상태인' 완료 시제-형태는 이와는 다른 층위를 표시한다. 이에 대하여 연구자는 각 시제-형태가 담론 내에서 담당하는 역할의 차이를 규정하고 이를 본문 분석에 활용하는 것은 주석적으로 유용하지만, 기계적으로 적용해서는 안된다고 제안한다. 비록, 서로 다른 층위는 이야기 전개에 입체감을 주기는 하지만, 두드러짐에

기초하여 주제적 우선성을 읽어내는 것은 별개의 문제라는 것이다.

결론적으로, 연구자는 동사상 이론이 기존의 동작의 종류를 중심으로는 설명하기 곤란한 예외 구절들을 더 잘 설명할 수 있는 장점이 있으며, 신약 성서의 낱말 뜻을 이해하는데 참신한 통찰을 제공하고, 완결상과 비완결상의 역할 차이를 주의 깊게 파악한다면, 본문 분석에 유용한 도구가 될 수 있다고 제안한다. 주의점으로는 상적 가치의 두드러짐이 주제의 우선성을 드러내지는 않으며, 문맥, 서사 논리, 어휘적 의미, 용례, 저자의 신학 등의 근거가 따라야 한다고 제안한다.

II. 논평

연구자의 논문은 국내 연구의 문제점을 잘 인식하고, 동사상 이론에 대한 바른 이해를 돕기 위해, 중요한 개념을 소개, 평가하며, 우리말 번역에 있어서의 난점을 극복할 수 있는 대안을 제시해 주는가 하면, 주석적으로 면밀함을 요구하는 부분을 구체적으로 제시함으로써, 국내 후속 연구가 촉발하는데 충분히 기여하는 논문이다.

그러함에도 불구하고, 선이해가 부족한 독자의 입장에서 본 논문을 읽는다면 여전히 이해하기 어려운 부분일 것 같은 내용들을 제안하고, 질문함으로써 좀 더 쉽게 독자에게 다가갈 수 있는 연구가 되기를 기대해 본다.

1. 패닝은 포터와는 달리, 직설법에는 각 시제-형태의 어간에 상의 가치와 시간의 가치가 있고, 직설법을 제외한 다른 서법에는 상적 가치만 있다고 주장한 것으로 안다. 논문의 기본 토대로 삼은 패닝의 회고적 평가에서 합의된 내용은 직설법에만 해당하는 것인지, 직설법을 제외한 다른 법에 해당하는 것인지 혹은 모든 법에 해당하는 것인지 궁금하다. 패닝의 회고적 평가를 소개하면서 글을 쓰기로 했다면, 어떤 배경에서 4가지 합의가 나왔는지, 합의점이 말하는 바가 무엇인지, 합의점에서 제외 되는 영역은 어떤 것인지를 명시해 주고, 연구자가 구성한 4가지 주제와의 연결성을 좀 더 설명해 준다면, 독자가 연구의 전체 틀과 범위를 이해하는데 도움이 될 것 같다.

2. “3. 관점의 종류”에서 내린 결론은, ‘상적 가치’가 포터와 캠벨이 주장하는 ‘두드러짐’이 아니라 ‘내재된 시간의 개념’을 인정하는 것으로 결론을 내렸다. 그런데, 이어지는 “4. 담론 구성”에서는 여전히 ‘두드러짐’의 역할에 대해서 서술하고 있다. 선이해가 부족한 독자가 읽기에는 “관점의 종류”에서 내린 결론과 “담론구성”에서의 내용이 모순되는 것으로 보일 수 있다. 이에 대해 독자의 이해를 돕는 보충 설명이 필요하다. 또는, “3. 관점의 종류”에서 연구자가 내린 결론으로, 그것이 어떻게 “4. 담론을 구성”하는지 보여주고, 적용시의 주의점을 검토한다면 더 좋은 연구가 될 것 같다. 이렇게 한다면, 동사상 이론에 대한 연구자의 비판적 평가를 통해 내린 결론을 바탕으로 성경 본문을 참신하게 재구성하는 방법을 보여 줄 수 있을 것 같다.

3. 국내 동사상 이론을 통한 연구를 활성화 하기 위해, 국내의 선행 연구들을 검토하면서 논문을 시작했는데, 본문에서도 우리말 번역 과정에 대한 예들이 더 많이 보여지면 좋을 것 같다. 논문의 구성에 있어서 “우리말 번역상의 어려운점과 극복 가능성”에 대한 제목을 따로 분리해서 보여 주는 것도 좋지 않을까 생각된다.

4. 상의 종류를 설명하면서, “완결상은 부정과거 시제-형태로, 비완결상은 현재 시제-형태나 미완료 시제-형태로 표현된다”(13쪽 아래에서 7째줄)고 하는데, 앞에서는 시제-형태가 상을 표현한다는 오해를 풀기 위해 어간과, 시제-형태를 구분했다. 그런데, 위의 표현에는 시제-형태가 상을 표현하는 것처럼 읽혀진다. 이러한 어휘 사용 혹은 내용에 대한 설명이 필요하다.

5. 우리말 “시제”라는 표현이 헬라어의 “시제-형태”와 동일한 것인지 궁금하다.

6. 선이해가 부족한 독자를 대상으로 글을 쓸 때에는, 항상 깊은 배려가 필요하다.

7. 전체적으로 연구자의 논문은 동사상 이론을 개론적으로 소개하고 평가를 곁들이면서 우리말 번역과 주석시의 제한점을 제안한데 있어서 참신한 연구이다. 앞으로 이러한 동사상 이론을 성경 본문에 구체적으로 적용하는 후속 연구가 활성화 되길 기대해 본다.

8. 오자 및 내용 이해를 위한 제안

4쪽 아래에서 10째줄: 갖은 > 갖는

9쪽 13째줄: “해당 어간에는 기본적인 어휘적 의미와 더불어 상적 가치가 내장되어 있다고 할 수 있다.” 어간이 아니라 단어를 설명하는 것이 아닌가 한다.

12쪽 1째줄: 각각의 동사에 대한 쓰임의 예가 어디에서 나온 것인지 명시하면 이해에 도움이 될 것 같다. 예) 신약 전체에서...

17쪽9째줄: 우리말 시제 > 우리말 시제-형태(?)

18쪽 각주 70): 앓으면 > 앓으며

프랑케 신학교육의 핵심으로서 “콜레기움 파레네티쿰”(Collegium paraeneticum)에 관한 비판적 성찰

이상조 박사(장로회신학대학교)

I. 들어가는 말

“프리드리히 대학교 할레-비텐베르크”(Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg)는 1817년, 프로이센 제국이 할레 대학교를 비텐베르크 대학교와 통합시키면서 출범한 대학교이다. 1817년 이전까지 비텐베르크와 할레는 독립적으로 존재한 대학교였다. 브란덴부르크 선제후 프리드리히 3세(1701년부터는 프로이센의 왕 프리드리히 1세로 불림)는 남부 막데부르크 공국에 새로운 대학교를 세우고자 했다. 1688년 수련학교(Exerzitienschule)에서 출발한 할레의 기사아카데미(Ritterakademie)가 급성장하는 도시의 수요를 감당하기에 역부족이었기 때문이었다. 일련의 과정을 거쳐 1694년 7월 1일에 할레 대학교가 공식적으로 개교하였다.¹⁾

상대적으로 짧은 역사를 지녔던 비텐베르크 대학교(1502년 개교)가 마르틴 루터에 의해 종교개혁의 중심지가 되고 그 후 루터교 정통주의의 ‘성지’가 되었던 것처럼, 할레 대학교 역시 토마시우스(Christian Thomasius)²⁾와 브라이트하우프트(Joachim Justus Breithaupt), 파울 안톤(Paul Anton) 등의 교수들이 중심이 되어 몇 년이 못 되어 프로이센 제국을 넘어 잉글랜드를 비롯한 유럽과 북아메리카 대륙에 이르기까지 ‘경건주의 중심지’로 널리 이름을 알리게 되었다. 그리고 그 중심에는 아우구스트 헤르만 프랑케(August Hermann Francke)라는 인물이 있었다.

1692년 2월부터 할레의 교외 지역인 글라우하(Glauchau)에서 목회를 시작한 프랑케는 1698년 여름까지는 할레 대학교의 신학부 교수가 아닌 철학부에서 그리스어와 고대 근동어를 가르치는 교수였다.³⁾ 1698년 가을 이후, 신학부 교수로 활동하면서 1727년 죽을 때까지 프랑케는 할레 대학교에서 성경 주해에 전념하면서 경건주의적인 신학교육의 중심에서 있었다. 그런데, 프랑케는 철학부에서 가르칠 때도 학생들에게 성경을 주해하면서 신학교육에 새로운 바람을 일으켰다. 그렇다면 그는 이 일을 어떻게 진행하였을까? 이는 “콜레기움 파레네티쿰”(Collegium paraeneticum)이라 불리는 ‘권면하는 강의’와 깊은 관련이 있다. 글라우하에 도착(1692년 1월 7일)하고 공식적인 취임 설교(1692년 2월 7일)를 하기도 전인 1692년 2월 3일에 프랑케는 “학문의 올바른 확립에 관

1) Wilhelm Schrader, Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle, Band 1 (Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1894), 62.

2) 토마시우스는 할레 대학교(1694)의 설립을 도왔고, 그곳에서 그는 제2대 및 제1대 법학 교수이자 대학교 총장이 되었다.

3) Wilhelm Schrader, Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle, 48.

하여”(De studis recte instituendis)라는 사설 강의를 시작하였고, 1년 뒤에는 “콜레기움 파레네티쿰”을 공지하여 학생들을 개인적으로 가르치기 시작했다. 이 강의는 할레 대학교가 공식적으로 개교하기도 전에 시작된 강의로 프랑케가 죽을 때까지 계속해서 정기적으로 30년 이상 이어져 온 강의였다.⁴⁾ 이 강의를 통해 프랑케는 할레 신학교육의 방향과 내용을 주도하였다.

지금까지 프랑케의 “콜레기움 파레네티쿰”에 관한 연구는 국내에서나 해외에서나 본격적으로 이루어지지 않았다. “콜레기움 파레네티쿰”에 관한 일차자료 대부분이 여전히 필사본 형태로 프랑케 재단 아카이브에서 분석되지 않은 상태로 남아 있기 때문이다.⁵⁾ “콜레기움 파레네티쿰”에 관한 연구에서 학문적인 초석을 놓은 문헌은 프리드리히 드 부어(Friedrich de Boor)의 연구물이다.⁶⁾ 그 이후, “콜레기움 파레네티쿰”에 관해 최근까지 연구된 결과물들은 부어의 연구 결과를 바탕으로 해서 축조된 정도이다.⁷⁾ 본 연구 또한 부어의 연구 결과를 바탕으로 “콜레기움 파레네티쿰” 강의 결과로 프랑케와 그의 아들에 의해 인쇄된 『파레네티쿰 강의록』(Lectiones paraeneticae) 일부분과 “콜레기움 파레네티쿰”을 통해 축적된 것으로 프랑케 신학교육의 목적과 방법이 담겨 있는 『신학 연구 방법』(Methodus studii theologici, 1723)을 분석하면서 할레 신학생들을 대상으로 진행한 신학교육의 방식, 목표와 특징이 무엇인지를 분석한 후, 이를 비판적으로 성찰하고자 한다.

II. 프랑케 신학교육의 방향과 내용에 근본적인 아이디어를 제공한 필립 야콥 슈페너

프랑케 신학교육의 방향과 내용에 관한 근본적인 아이디어는 독일 경건주의의 아버지인 필립 야콥 슈페너(Philipp Jakob Spener)에게로 거슬러 올라간다. 슈페너의 신학교육에 관한 이해는 슈페너와 딜펠트(Georg Conrad Diefeld) 사이에서 벌어진 ‘신학이란 무엇인가?’라는 논쟁에서 확연히 드러난다.⁸⁾ “신학이란 신학적 명제를 성경의 근거로부터 설명하고, 증명하며 변호할 수 있는 기술” 이기에 성경에 나타난 하나님의 계시를 깨닫기 위해서는 성령의 조명이 아닌 인간의 이성만으로 충분하다고 생각했던 딜펠트의 주장⁹⁾에 반대해 슈페너는 신학에는 성령의 조명이 필수적이라며 “신학이 단순한 종교철학이 아니라면 학문적 재능과 부지런함 외에도 성령의 깨달음이 필요한데, 이를 통해 신학 공부가 실제 목표, 즉 믿음, 소망, 사랑을 지향하는 실천적인 삶(habitus practicus)

4) Johannes Wallmann, Der Pietismus (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), 122.

5) “콜레기움 파레네티쿰” 강의는 7권으로 인쇄되었다. August Hermann Francke, Lectiones paraeneticae; oder Oeffentliche ansprachen, an die studiosos theologiae auf der Universität zu Halle [...] (Halle: Wäysen-hause, 1729) Teil 1~7. 이 일차자료는 아래의 주소를 통해 온라인으로 접근할 수 있다.
<https://digitale.bibliothek.uni-halle.de/ulbhalvd/search/quick?query=Lectiones+paraeneticae>

6) Friedrich de Boor, “A. H. Franckes paränetische Vorlesungen und seine Schriften zur Methode des theologischen Studiums,” in Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Vol. 20, No. 4 (1968), 300-320.

7) Martin Brecht, “August Hermann Francke und der Hallische Pietismus,” in Johannes van den Berg, Klaus Deppermann, Johannes Friedrich Gerhard Goeters und Hans Schneider (Hgg.), Geschichte des Pietismus, Bd. I: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 470-473; Johannes Wallmann, Der Pietismus, 122ff; Peter Schicketanz, Der Pietismus von 1675 bis 1800 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/1) (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001), 99ff. 본 논문도 “콜레기움 파레네티쿰”에 관해 기본적인 정보는 부어에 의존하고 있음을 밝힌다.

8) 강치원, “경건이란 무엇인가? - 독일 루터교 교회 경건주의를 중심으로,” 『한국개혁신학』 제9권 (2001.4), 223-224.

9) 강치원, 같은 논문, 223-224.

이 되어야 한다”¹⁰)고 주장했다. 이런 이유로 슈페너는 신학생이라면 학문적인 이해력과 부지런함과 더불어 ‘경건한 삶’에도 큰 관심을 가져야 한다고 보았다. 다른 학문과 마찬가지로 신학 연구에도 부지런함과 이해력이 필요하다는 딜펠트의 비판에 대해 슈페너는 그의 상세한 저서 『일반적인 신학』(Die allgemeine Gottesgelehrtheit, 1680)에서 반박했으며, 루터교 정통주의 신학자들의 저작에서 얻은 상세한 증거를 통해 자신의 신학적 주장의 정통성을 증명하기 위해 노력했다. 이후, 1689년 라이프치히에서 경건주의 운동과 관련해서 새로운 논쟁이 벌어졌고, 슈페너는 신학과 신학 연구의 목적과 본질에 대한 근본적인 견해를 밝혀야 한다고 생각하게 되었다. 당시 라이프치히에서 신학생들에게 “경건”(Frömmigkeit)을 요구하는 새로운 개혁 운동의 대표자들(프랑케, 파울 안톤, 요한 카스파 샤페 등)이 라이프치히 루터교 정통주의 신학자들, 특히 카르프조프 2세(Johann Benedict Carpzov II., 1639-1699)에 의해 비판을 받았는데, 그는 슈페너가 마치 경건이 신학을 대신해야 하는 것처럼 이야기한다고 신랄하게 비판했다. 이에 슈페너는 1690년 봄, 당시 라이프치히 대학교의 교수였던 사위 아담 레켄베르크(Adam Rechenberg)와 긴밀히 협의하여 스트라스부르그의 스승 요한 콘라트 단하우어(Johann Conrad Dannhauer)의 조직신학 저서를 표 형식으로 요약한 『단하우어의 신학사』(Tabulae Hodosophicae Dannhaueri)를 출판하며 서문을 썼다. 이 서문은 이후 슈페너의 『계획과 판단』(Consilia et Iudicia, 1709) 안에 『신학 연구의 방해 요소에 관하여』(De impedimentis studii theologici)라는 제목으로 수록되었고, 독일어 번역판으로 『작은 영적 작품들』(Kleine Geistliche Schriften, 1741) 안에 수록되어 출판되었다.¹¹)

슈페너의 『신학 연구의 방해 요소에 관하여』는 이후의 모든 경건주의 신학 연구의 표준으로 이해되는 문서이다.¹²) 여기에서 슈페너는 신학과 신학 연구에 대한 자신의 개혁 요구가 루터교 정통주의가 제시한 요구 사항을 충족시킬 뿐만 아니라 경건주의 반대자들이 오히려 종교개혁 전통에서 멀어졌음을 보여주었다. 이미 『경건한 열망』(Pia Desideria, 1675)에서 ‘신학교육의 개혁’을 제안하며 “신학은 실천적인 삶이다”(Theologia ist ein habitus practicus)¹³)라고 주장했던 슈페너는 『신학 공부의 방해 요소에 관하여』에서도 신학자들에게, 목회자뿐만 아니라 목회를 준비하는 사람들에게도 기대되는 ‘실천적 삶’(habitus practicus)을 강조하였다. 그런 의미에서 신학교육을 맡은 신학자는 신학 연구의 올바른 목적과 방향성을 제시해야 하며, 신학 연구와 경건한 삶을 조화시켜야 한다고 강조하였다.¹⁴)

슈페너는 『경건한 열망』에서 신학 연구의 개혁을 제시하였고, 『신학 연구의 방해 요소에 관하여』에서는 신학 연구에 관한 올바른 목표와 방법을 언급하였는데, 이러한 슈페너의 생각을 대학교 강의실에서 구체적으로 가르치고 적용함으로써 할레 대학교의 신학교육에 커다란 영향을 끼친 사람이

10) Klaus vom Orde, “5.1 Theologie - 5.1.1 Theologiebegriff und Theologiestudium,” in Wolfgang Breul (Hg.), Pietismus Handbuch (Tübingen: Mohr Siebeck, 2021), 343.

11) Klaus vom Orde, 같은 글, 343.

12) 국내에서 슈페너의 『신학 연구의 장애 요소에 관하여』에 관한 연구는 이미 이루어졌다: 김문기, “신학교육의 문제점과 개혁에 대한 슈페너의 입장,” 『역사신학논총』 11(2006), 112-131; 박정근, “독일 경건주의의 신학교육: 슈페너의 『경건한 소망』(Pia Desideria, 1675) 그리고 『신학연구의 방해요소에 관하여』(Die impedimentis studii theologici, 1690)를 중심으로,” 『한국교회사학회지』 제63집(2022), 115-146.

13) Philipp Jakob Spener, Pia Desideria, hg. von Kurt Aland, 3 Auflage 1964 (Berlin: Verlag Walter de Gruyter & Co, 1964), 69,8-9.

14) 박정근, “독일 경건주의의 신학교육: 슈페너의 『경건한 소망』(Pia Desideria, 1675) 그리고 『신학연구의 방해요소에 관하여』(Die impedimentis studii theologici, 1690)를 중심으로,” 119.

바로 아우구스트 헤르만 프랑케(August Hermann Francke)였다.

III. 할레 신학교육의 핵심, 프랑케의 “콜레기움 파레네티쿰”(Collegium paraeneticum)

1. “콜레기움 파레네티쿰”을 실행하기까지 프랑케의 생애

할레 대학교에서 프랑케는 교수로서 자신의 임무는 신학생들에게 올바른 신학 공부와 신앙적인 생활 방식을 권고하고 지도하는 것이라고 생각했다. 이러한 생각은 그가 시작한 “콜레기움 파레네티쿰”에 집중되어 있다. ‘사설 강좌’(Privatkolleg) 형태로 시작된 “콜레기움 파레네티쿰”은 할레 대학교가 공식적으로 개교한 후에는 대학교의 정식 강의가 되어 매주 목요일 오전 10~11시에 규칙적으로 열렸다. 이 강의 내용 중 일부분은 훗날 『파레네티쿰 강의록』(Lectiones paraeneticae)이라는 7권의 책으로 만들어졌다.¹⁵⁾ “콜레기움 파레네티쿰”에서 프랑케는 신학생들의 삶과 연관된 경건하고 실제적인 성경해석을 했다. 그는 이러한 성경해석 방식을 라이프치히 “성경을 사랑하는 모임”(Collegium Philobiblicum, 1686)에서 시작했고, 에어푸르트 강의에서도 이어갔다. 따라서, “콜레기움 파레네티쿰”에 나타난 프랑케 신학교육의 목표와 방법을 온전히 파악하기 위해서는 프랑케의 생애를 잠시 언급할 필요가 있다.

프랑케는 키일(Kiel) 대학교에서 공부할 때, 그곳의 교회사가이며 실천신학자인 코르트홀트(Christian Kortholt, 1632-1694)와의 개인적인 교제를 통해 ‘교회 개혁에 관한 자극’과 더불어 ‘신학교육의 개혁에 대한 자극’을 받았다. 코르트홀트는 루터교 정통주의 신학자였음에도 당시 루터교회 교인들의 신앙생활을 날카롭게 비판하며 교회의 개혁과 삶의 경건성을 강조하였다.¹⁶⁾ 코르트홀트를 통해 프랑케는 슈페너의 『경건한 열망』을 소개받아 읽었다.¹⁷⁾ 『경건한 열망』에서 프랑케는 슈페너가 제안한 여섯 가지의 교회 개혁안 중에서 ‘신학교육의 개혁’(다섯 번째와 여섯 번째 제안)을 확인하고 자극받았을 것이다. 이러한 자극을 통해 프랑케는 자신이 저술한 최초의 학문적 간행물이자 석사논문인 『히브리어 문법학 논문』(Dissertatio philologica de grammatica hebraica, 1685)에서 학생들을 올바르게 교육하는 데 중점을 두고 있다고 언급하였다.¹⁸⁾ 석사 학위를 받은 이후 프랑케는 라이프치히 대학교에서 성경해석 강의를 시작하였다. 처음에는 순전히 학문적 방법론에 머물렀던 프랑케의 신학교육 개혁에 관한 관심은 이후 “성경을 사랑하는 모임”과 프랑케의 개인적 회심 경험(1687)을 통해 신학적으로 더욱 선명해졌다. 라이프치히에서 1686년 7월에 친구인 파울 안톤(Paul Anton, 1661-1730)과 8명의 석사생과 함께 시작한 “성경을 사랑하는 모임”은 성

15) 이 자료들은 일차자료로서 프랑케 학자들에 의해 널리 사용되었다. 그러나 이 필사본의 대부분은 아직 프랑케 재단 아카이브에서 분석되지 않은 상태로 남아 있다. 이 일차자료들은 현재 프랑케의 저술, 강연, 설교에 대한 역사-비평적 판본의 틀 안에서 다루어지고 있다. Friedrich de Boor, “A. H. Franckes paränetische Vorlesungen und seine Schriften zur Methode des theologischen Studiums,” 300.

16) Vgl. Erhard Peschke, *Bekehrung und Reform: Ansatz und Wurzeln der Theologie August Hermann Franckes (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus [AGP], Bd. 15)* (Bielefeld: Luther-Verlag, 1977), 41-64.

17) Peter Schicketanz, *Der Pietismus von 1675 bis 1800*, 89.

18) Friedrich de Boor, “A. H. Franckes paränetische Vorlesungen und seine Schriften zur Methode des theologischen Studiums,” 301.

경을 원어로 해석하는 문헌학적인 주석 연습 모임이었다. 학문적인 엄격성을 유지하던 이 모임은 1687년 4월에 슈페너와의 개인적인 만남을 통해 바뀌게 되었다. 성경을 역사적이며 문헌학적으로 주석하는 데 만족할 것이 아니라, 실존적으로 해석하여 구체적으로 실천 가능한 방향으로 성경을 적용하도록 자극한 슈페너의 조언을 받아들여 구체적인 실천 지향적인 모임으로 바꾼 것이다. 같은 해 가을, 프랑케는 뤼네부르크에서의 ‘회심 체험’(Bekehrungserlebnis)을 통해 ‘의심으로부터의 해방’과 ‘신앙의 확실성,’ ‘이성에 대한 체험의 우위성’을 확증하면서 경건주의자로 거듭났다.¹⁹⁾ 이후 프랑케의 사역과 신학교육에서는 이 ‘회심 체험’이 중요한 신학적 특징으로 나타나게 되었다.

회심 체험을 한 후, 프랑케는 함부르크에서 슈페너의 친구인 요한 빈클러(Johann Winckler)와 함께 경건주의 그룹과 1년간 교제하다가 드레스덴에 있던 슈페너의 집에 두 달 동안 머물며 슈페너와 깊은 교제를 나눈 후, 1689년 초에 라이프치히로 다시금 돌아와 성경 주석 강의를 계속했다. 그의 의도는 이제 다른 사람들을 영적 갱신으로 인도하는 것이었다. 프랑케는 다른 학생들에게 “겨자씨 한 알과 같은 믿음이 백 데나리온의 학식보다 더 가치가 있으며, 가말리엘의 훈련에서 배운 모든 학식은 우리 주 예수 그리스도에 대한 풍성한 지식과 비교할 때 흙으로 여겨진다는 것”을 분명히 알려주고자 했다.²⁰⁾

라이프치히에서는 프랑케가 없는 사이에도 “성경을 사랑하는 모임”이 계속되고 있었는데, 프랑케가 돌아온 후 새로운 자극을 받아 발전하였다. 프랑케는 내면의 변화에 따라 신앙 각성을 지향하는 바울서신에 대한 강의(Collegia biblica)를 하였다. 특히, 그는 빌립보서, 에베소서, 고린도전·후서를 강의하면서 학문적이고 언어적인 특성에 집중하여 주석하기보다는 성경 말씀을 실천적으로 그리스도인의 삶에 적용하고자 노력했다. 이와 더불어 슈페너의 제안에 따라 2주 과정의 강좌인 “신학 연구의 장애물과 진보에 관하여”(De impedimentis et adjumentis studii theologici)라는 새로운 강의도 추가로 개설하였다.²¹⁾ 이러한 강의에서 다른 성경해석 방법론을 초고로 정리하여 프랑케는 1693년, 할레에서 『성서 읽기 교본』(Manuductio ad Lectionem Scripturae Sacrae)이라는 제목의 책으로 출판했다. 그 외에, 이 해(1689년)에 작성된 『성경적인 삶의 규칙』(Schriftmäßige Lebens-Reglen)은 프랑케가 일반적인 교육 지침에 멈추지 않고 학생들의 생활에 신앙적인 질서를 부여하고자 노력했음을 분명히 보여주고 있다.²²⁾

19) Friedrich de Boor, “Erfahrung gegen Vernunft: Das Bekehrungserlebnis A. H. Franckes als Grundlage für den Kampf des Hallischen Pietismus gegen die Aufklärung,” in *Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen*. Martin Schmidt zum 65. Geburtstag (Bielefeld: Luther-Verlag, 1975), 135.

20) R. T. Hartmann, August Hermann Francke. Ein Lebensbild (Calw/Stuttgart: Verlag der Vereinsbuchhandlung, 1897), 42: “dass Glaube wie ein Senfkorn mehr Wert sei als hundert Säcke voll Gelehrsamkeit und dass alle zu den Zügen Gamaliels erlernte Wissenschaft als Dreck anzusehen sei gegenüber der überschwänglichen Erkenntnis Jesu Christi, unseres Herrn.”

21) Michael Kotsch, August Hermann Francke. Pädagoge und Reformator (Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft, 2011), 30. 프랑케의 강의 제목이 슈페너의 신학교육 개혁 저서인 『신학 연구의 방해 요소에 관하여』(De impedimentis studii theologici)와 비슷하다. ‘신학교육 개혁’에 대한 슈페너의 제안이 프랑케에게 깊은 영향을 끼쳤음을 추론할 수 있는 부분이다.

22) August Hermann Francke, *Schriftmäßige Lebens-Reglen / Wie man so wohl bey als ausser der Gesellschaft die Liebe und Freundlichkeit gegen den Nechsten / und Freudigkeit eines guten Gewissens für GOTT bewahren / und im Christenthum zunehmen soll* (Leipzig: Bey Johann Heinrichens sel. Witwe, 41701). 책 제목에서 이 책의 성격이 분명히 드러나 있다: “성경적인 삶의 규칙 / 어떻게 하면 이웃을 사랑하고 우정을 나눌 수 있는지 / 그리고 하나님에 대한 좋은 지식이 무엇인지 / 그리고 그리스도교에서 어떻게 살아야 하는지.” 프랑케는 이 저서를 1695년에 출판하였으나, 책의 첫 번째 부분은 1689년 말에 이미 인쇄되었다. Vgl. Friedrich de Boor,

프랑케가 할레에 도착한 지 얼마 되지 않았을 때인 1692년 2월 3일에 개인적으로 “학문의 올바른 확립에 관하여”(De studiis recte instituendis)를 개설하여 강의 활동을 시작한 것도 이러한 맥락에서다.²³⁾ 1년 뒤에는 개인적인 “콜레기움 파레네티쿰”을 공지하였다.²⁴⁾ 할레 대학교가 공식적으로 개교하기 전(1694년)부터 시작된 이 강의에 많은 청중이 몰려들어 공개강좌로 전환되었고, 이후 대학교가 개교한 후에는 공식적인 강의로 자리매김하였다. “콜레기움 파레네티쿰”은 프랑케의 여행이나 질병으로 인해 중단된 것을 제외하고는 30년 넘게 매주 목요일 오전 10~11시에 지속되었으며, 다른 학문적인 강의가 이 시간에 열리는 것은 허락되지 않았다.²⁵⁾

2. “콜레기움 파레네티쿰”의 진행 과정과 방식

“콜레기움 파레네티쿰”에서 프랑케는 완성된 원고를 가지고 강의한 것이 아니라, 대체로 주제, 요점 및 짧은 키워드 문장이 포함된 메모를 기반으로 자유롭게 강의했다.²⁶⁾ 그래서 강의 내용은 수강한 학생들의 ‘공식 필기 노트’(die offiziellen Nachschriften)로만 남아 있다. 강의는 수강하는 8~16명의 학생이 고정된 팀을 구성하여 필기했다. 학생 한 명이 8절지 크기의 종이에 프랑케의 강의 일정 부분(예: 문장의 일부 또는 4-20 단어로 구성된 문장의 단편)을 필기하면, 다음 학생이 다음 부분을 기록하는 방식으로 진행하여 필기하였다.²⁷⁾ 이러한 방식의 필기는 듣는 과정에서 오류가 발생하기도 하고, 잘못된 삽입이 생기기도 하는 등 많은 오류가 남아 있을 수밖에 없었다. 그런 까닭에 프랑케는 학생들의 과실을 반복해서 비판하기도 했다.²⁸⁾ 그렇게 해서 작성된 강의 필기 노트는 12권의 필사본으로 현재 프랑케 재단의 아카이브(Archiv der Franckeschen Stiftungen)에 보존되어 있다.²⁹⁾ 1694년부터 공식적인 필사본이 제작되었지만 강의록을 산발적으로 무작위로 제작하여 인쇄했을 뿐이며, 1725~1726년에야 종합적인 출판 계획을 세웠다. 그것은 그가 병약했기 때문에 더는 지속적인 강의를 진행할 수 없었기 때문이다. 강의록은 1726년부터 『파레네티쿰 강의록』(Lectiones paraeneticae)이라는 책으로 출판되기 시작했는데, 두 권은 프랑케 본인이 직접 출판하였으며 나머지 다섯 권은 그의 아들에 의해 출판되었다.³⁰⁾

프랑케는 강의에서 항상 학생들에게 철저한 회심을 강조하였으며, 그러한 회심 체험으로부터 흘러나오는 그리스도인의 실천적인 삶을 유지하기 위해 질서 있고 지혜로운 학업을 지속할 수 있도록

“A. H. Franckes paränetische Vorlesungen und seine Schriften zur Methode des theologischen Studiums,” 302. [Anm. 9.]

23) Gustav Kramer, Beiträge zur Geschichte August Hermann Francke's enthaltend den Briefwechsel Francke's und Spener's (Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhouse, 1861), 174. 크라머의 진술에 따르면 프랑케의 첫 강의는 1692년 2월 3일에 시작되었다.

24) Johannes Wallmann, Der Pietismus, 122.

25) Peter Schicketanz, Der Pietismus von 1675 bis 1800, 99.

26) Friedrich de Boor, “A. H. Franckes paränetische Vorlesungen und seine Schriften zur Methode des theologischen Studiums,” 303. 프랑케의 강의록은 1720~1725년에 작성된 42개의 초안 강의록만이 프랑케의 ‘일기’ 부록으로 남아 있다. 그러나 이 초안들은 프랑케가 강의 자료를 매우 자유롭게 사용했기 때문에 주어진 강의의 실제 주제에 대한 제한된 정보만을 제공하고 있을 뿐이다.

27) Friedrich de Boor, “A. H. Franckes paränetische Vorlesungen und seine Schriften zur Methode des theologischen Studiums,” 304.

28) Friedrich de Boor, 같은 논문, 304.

29) Friedrich de Boor, 같은 논문, 305.

30) Peter Schicketanz, Der Pietismus von 1675 bis 1800, 99.

록 그들에게 가장 필요한 것을 제시하고자 했다.³¹⁾

“나는 특정한 방법에 얽매이지 않고, 매시간 신학생들에게 철저한 회심과 거기서 흘러나오는 그리스도인의 행보에 대해 내가 항상 그들에게 가장 필요하다고 생각한 것을 말하는 것을 나의 주된 규칙으로 삼았습니다. 그리고 질서정연하고 지혜롭게 학업을 계속하여 신실하고 지혜로운, 그래서 주님의 포도원에서 각자에게 주신 은사에 따라 아주 유용한 일꾼으로 세워질 수 있도록 하는 것입니다.”³²⁾

그렇다면, 회심 체험과 그리스도인으로서의 실천적인 삶을 목표로 하는 “콜레기움 파레네티쿰”에서 프랑케는 학생들에게 어떤 내용을 어떤 방식으로 강의하였을까? 프랑케가 “콜레기움 파레네티쿰”에서 했던 강의를 일목요연하게 정리하기는 쉽지 않다. 그럼에도 시간과 주제에 따라 구별되는 특징을 정리하면 다음과 같다.

첫 번째는 강해 형식이다. 프랑케는 “콜레기움 파레네티쿰”의 처음 강의를 라이프치히에서의 경험을 토대로 디모데후서 주해(1693~1695년)를 시작으로 디도서 주해로 이어갔다(1695~1698년).³³⁾ 무엇보다 프랑케는 신약성경에 등장하는 사도 바울의 영적 아들인 디모데를 “올바른 신학생들의 이상”(das Ideal eines rechten Theologiestudenten)으로 여겼다.³⁴⁾ 첫 번째 강의 시리즈에 대한 직접적인 문헌 증거는 없다. 그러나 이 서신들은 『모든 신학생의 모범으로 제시된 디모데』(Timotheus Zum Fürbilde Allen Theologiae Studiosis dargestellt, 1695)라는 소책자에 부분적으로 반영되었는데, 나중에 프랑케가 언급한 바에 따르면 이 소책자는 그의 첫 강의에서 발췌한 것으로 1698년 몇 달 동안 “콜레기움 파레네티쿰”의 주제가 되기도 했다.³⁵⁾ 이후 연대기적으로 볼 때, 프랑케는 1698~1701년에는 고대 이집트의 수도사 마카리우스 설교집(Homilien des Makarius)을 시리즈로 강해하였으며, 1703년에는 디도서와 빌레몬서와 히브리서를, 1703~1705년에는 로마서를 각각 주석하며 강해하였다. 프랑케는 신약성경을 주로 강해하였지만, 예외적으로 말라기서(1705)를 강해하기도 하였다. 하지만 말라기서 강해는 겨우 세 번만 강해하고 중단되었다.

31) 본 논문에서 사용된 『파레네티쿰 강의록』(Lectiones paraeneticæ)은 August Hermann Francke, Lectiones paraeneticæ; oder Oeffentliche ansprachen, an die studiosos theologiae auf der Universität zu Halle [...] (Halle: Wäysen-hause, 1729)의 제1권(Teil 1)을 주로 사용하였음을 밝힌다. 이 문서는 아래의 주소에서 확인할 수 있다. <https://digitale.bibliothek.uni-halle.de/ulbhalvd/search/quick?query=Lectiones+paraeneticæ>

32) August Hermann Francke, Lectiones paraeneticæ [...], Teil 1, Vorrede, 3b-4a. “An eine gewisse methode habe ich mich darinnen nicht gebunden, sondern meine Haupt=Regel seyn lassen, daß ich in einer jeden hora paraenetica das denen Studiosis Theologiae sagte, was ich jedezeit ihnen zu sagen am allernöthisten gefunden, beydes zu ihrer gründlichen Bekehrung und daraus fließenden Christlichen Wandel, und zu ordentlicher und weislicher Fortsetzung ihrer Studien, damit ist dermaleins als treue und kluge, mithin recht brauchbare Arbeiter in dem Weinberge des Herrn, ein jeder nach der ihm von Gott verliehenen Gabe, dargestellt werden könnten.”

33) Johannes Wallmann, Der Pietismus, 123.

34) August Hermann Francke, Lectiones paraeneticæ [...], Teil 1, Vorrede, 3a-3b: “Ich nahm auch bald nachhero aus diesen Lectionibus Gelegenheit, etliche Bogen unter dem titul: Timotheus zum Vorbilde denen Studiosis Theologiae vergestellet / durcken zu lassen, als welches gleichsam ein Extract war aus ietzt gedachten Lectionibus.” (“얼마 지나지 않아 저는 이 강해집에서 ‘신학생들의 모델로서의 디모데’라는 제목으로 여러 장을 인쇄할 기회를 얻었는데, 이 책은 위에서 앞에서 강해집에서 발췌한 것입니다.”)

35) Friedrich de Boor, “A. H. Franckes paränetische Vorlesungen und seine Schriften zur Methode des theologischen Studiums,” 308.

이후 당분간 성경 강해 형식의 강의는 이루어지지 않았다. 참회의 날이나 수난 기간과 같은 특별한 경우에만 주석적인 강해를 하였을 뿐이다. 그러다가 1719년에 이르러서야 사도행전 강해 시리즈를 다시 시작하였는데, 1721년에 사도행전 제10장에 대한 해석을 끝으로 성경 주석은 중단되었다.³⁶⁾

“콜레기움 파레네티쿰”에서 했던 강의 중에서 일부분만이 7권의 책으로 『파레네티쿰 강의록』(Lectiones paraeneticae)이란 제목으로 출판되었는데, 이 강의록은 “성경에 대한 교화적인 해석”(erbauliche Schriftauslegung)을 특징으로 하는 주석이 대부분이다.³⁷⁾ 따라서, 언뜻 생각하면 프랑케는 순전히 성경 강해만 한 것처럼 생각할 수 있다. 하지만 프랑케의 이러한 강의 방식은 자신의 강의 3분의 1에만 해당한다.³⁸⁾ 오히려 그는 자신의 강의 시간을 “주석 강의로 바꾸려는 것이 아니라, 대학의 상황에 맞게 적용하고, 신학도들이 자신의 학문이나 그리스도교에서 어떤 장애물을 발견하거나 좋은 교육과정을 지원할 수 있는 부분을 상기하는 것”임을 강조하였다.³⁹⁾ 실제로 프랑케는 강의를 통해 학생들의 학업과 생활에 관한 모든 질문에 대해 답변하려고 노력하곤 했다. 그러한 노력은 ‘신앙 각성’(Excitatio)과 ‘충고’(Monita)라는 실질적인 조언으로 나타났다.

이것은 프랑케 강의의 두 번째 특징이다. 강의하면서 학생들의 학업과 생활 전반에 관해서 조언했던 프랑케의 답변 양식은 크게 ‘신앙 각성’(Excitatio)과 ‘충고’(Monita)로 요약된다. ‘충고’와 관련된 주제는 주로 학생들이 성경을 자기 삶 속에서 어떻게 적용해야 하는지에 관한 내용으로, ‘여성과의 교제’에 관하여, ‘식탁에서 이루어지는 자유로운 대화’에 관하여, ‘의복’에 관하여, ‘여행’에 관하여, ‘동료 학생들과의 인간관계’에 관하여, ‘나쁜 학생에 대한 비난’에 관하여 등이었다.⁴⁰⁾ 학생들의 ‘신앙 각성’을 돕기 위해 진행된 강의는 주로 ‘회심 체험’에 관하여, ‘기도와 학업’에 관하여, ‘복음적인 경건과 율법적인 경건’에 관하여, ‘그리스도에 대한 올바른 지식’ 등과 같은 신학생의 경건 생활에 필요한 근본적인 질문들이 다루어졌다.⁴¹⁾ 의심할 여지 없이 프랑케는 이 ‘신앙 각성’과 ‘충고’에서 그가 “콜레기움 파레네티쿰”에서 실제로 원했던 목표, 즉 올바른 학문과 올바른 경건에 대한 실질적인 가르침과 권고를 위한 형식을 발견했다. 그는 신학교육에서 가장 필요한 것이 바로 ‘신앙 각성’과 ‘충고’라고 생각했고, “콜레기움 파레네티쿰”에서 이를 구체적으로 실천하였다.

3. “콜레기움 파레네티쿰”에 나타난 신학 연구의 목표와 방법

36) Friedrich de Boor, 같은 논문, 308; August Hermann Francke, Lectiones paraeneticae [...], Teil 1, Vorrede, 6b.

37) 총 7권으로 출판된 August Hermann Francke, Lectiones paraeneticae [...] 강의록의 Teil 1, 2, 5~7이 대부분 주석 강해로 이루어져 있다.

38) Friedrich de Boor, “A. H. Franckes paränetische Vorlesungen und seine Schriften zur Methode des theologischen Studiums,” 309.

39) August Hermann Francke, Lectiones paraeneticae [...], Teil 1, Lectio I. (5): “Bevorab, da es nicht dahin angesehen ist, daß diese Stunde in eine lectionem exegeticam verwandelt werde, sondern das vornehmste immerdar bleiben soll, nach den Umständen unserer Universität die application zu machen, und diejenigen Stücke zu erinnern, worinnen Theologiae Studiosi irgend einiges impedimentum in ihren studiis oder Christenthum finden, oder worinnen ihnen ein gutes adminiculum suppediteret werden kan.” (미리 말씀드리자면, 이 시간이 주석 강의로 바뀌는 것이 아니라 우리 대학의 상황에 맞게 적용하는 것이 가장 중요하며, 신학도들이 자신의 학문이나 그리스도교에서 어떤 장애물을 발견하거나 좋은 교육과정이 그들을 위해 지원될 수 있는 부분을 상기하는 것이 가장 중요합니다.)

40) Friedrich de Boor, “A. H. Franckes paränetische Vorlesungen und seine Schriften zur Methode des theologischen Studiums,” 311.

41) Friedrich de Boor, 같은 논문, 311.

프랑케는 “콜레기움 파레네티쿰”에서 했던 강의를 통해 신학생들의 수많은 문제를 해결하면서, 신학 연구의 방법론적 문제를 구체적으로 발전시키길 원했다. 이러한 바램은 1708년에 세 편의 논문으로 정리되어 인쇄되었다: 『신학 연구의 정의』(Definitio studii theologici), 『신학 연구 방법론』(Definitio methodi studii theologici), 『신학 연구의 목표에 관한 간단한 연구』(Institutio brevis de fine studii theologici). 이렇게 정리된 글을 바탕으로 프랑케는 “콜레기움 파레네티쿰”에서 신학 연구의 목표와 방법에 대한 강의를 반복적으로 진행했다. 그 결과 프랑케는 『신학생에 대한 생각』(Idea studiosi theologiae, 1712)과 『신학 연구 방법』(Methodus studii theologici, 1723)을 각각 저술하여 출판했다.⁴²⁾ 이 저서들은 신학 공부에 대한 방법론적 지침이자 학생들에게 신앙 각성을 할 수 있도록 안내하는 지침서요 신학 연구 입문서로 여겨진다. 그중에서도 프랑케는 『신학 연구 방법』(1723)에서 신학을 연구하는 궁극적인 목표와 그 구체적인 방법을 상세하게 기술하고 있다.⁴³⁾

『신학 연구 방법』의 구성 목차⁴⁴⁾에서 확인할 수 있듯이, 제일 먼저 프랑케는 “신학 연구가 무엇인지”(Cap. I. §1: Quid sit Studium Theologicum)를 다음과 같이 분명히 정의한다.

“신학 연구는 영혼을 경작하는 일입니다(Studium Theologicum est cultura animi). 이는 성령의 은혜로운 인도 아래 경건한 기도를 통해 성경에 나오는 신적 진리에 대한 정확하고 생생한 지식이 영혼에 스며들고, 지속적인 실천으로 입증될 것입니다. 그러므로 이 연구에 주의를 기울이고 그로 인해 자기 계발과 그리스도께로의 참된 회심과 매일의 갱신에 주의를 기울이는 사람은 먼저 흠 없는 삶의 모범, 교리의 순결함, 지혜의 은사를 올바르게 사용하여 다른 사람들에게 빛을 비추게 될 것입니다. 이렇게 함으로써 그들은 사단의 횡포를 떨하고 오직 꾸준한 신실함으로 사람들 가운데서 하나님의 나라가 발전하고 확장되게 할 것입니다. 이를 통해 하나님의 은혜를 입은 모든 사람은 말씀을 따라 일을 하며, 하나님 은혜의 역사를 악의적으로 방해하지 않을 것이며, 그리스도 예수를 믿음으로

42) Martin Brecht, “August Hermann Francke und der Hallische Pietismus,” 470.

43) 본 논문에서는 1723년에 출판된 원본을 사용하였음을 밝힌다: Avgvsti Hermanni Franckii Methodvs Stvdii Theologici, Pvblicis Praelectionibvs In Academia Halensi Iam Olim Tradita, Nvnc Demvm Avtem Revisa Et Edita Cvm Praefatione Atqve Indicibvs Necessariis : Accedit Methodvs Exercitationvm Biblicarvm Antea Seorsvm Excvsa (Halaе Magdeburgicae: Orphanotropheum, 1723). 원본은 아래의 주소에서 확인할 수 있다.
<https://archiv.ub.uni-marburg.de/ubfind/Record/urn:nbn:de:hebis:04-eb2021-0139/View>

44) 『신학 연구 방법』의 목차는 다음과 같이 구성되어 있다:

- I. De natura et methodo studii theologici (신학 연구의 성격과 방법에 대하여)
- II. De fine studii theologici. (신학 연구의 목표에 대하여)
- III. De mediis seu adiumentis ad finem studii theologici consequendum pertinentibus (신학 연구의 목표를 달성하는 데 관련된 수단이나 보조물)
 - De oratione (기도)
 - De meditatione (묵상)
 - De tentatione (영적 시련)
- IV. De ordine studii theologici (신학 연구의 순서에 대하여)
- V. De impedimentis studii theologici (신학 연구의 장애물에 대하여)
 - Methodus exercitationum Biblicarum (성경 주석 방법)
 - Paraenesis ad studiosos theologiae in Academia Halensi (할레 아카데미에 있는 신학생에게 주는 권면)

영원한 생명을 갈망하게 될 것입니다.”⁴⁵⁾

프랑케 신학의 핵심 요소는 여기에 잘 요약되어 있다. 성경에서 진리를 발견할 수 있는 인도 원리는 성령이다. 성령의 인도함을 받아 인간은 회심과 갱신을 통해 하나님의 질서와 일치해야 한다. 그래야만 삶의 모범과 교리적인 가르침을 통해 하나님 나라를 증진하고 기꺼이 따르는 사람들에게 경건한 믿음을 불러일으킬 수 있다. 그런 의미에서 신학자와 신학도에게 학문과 삶은 떼려야 뗄 수 없는 관계에 있다. 무엇보다 ‘영혼의 경작’으로서 신학을 연구할 때 프랑케가 가장 먼저 중요하게 생각한 점은 그 주도권이 ‘성령’이라는 사실이다. 올바른 신학 연구를 위한 진정한 스승은 마음 안에 계신 성령이다. 교수를 통해 듣게 되고 참여하게 되는 강의는 단지 외적인 것에 불과하다. 학문은 단순히 껍데기의 역할을 맡을 뿐이다. 참 진리에 대한 실재와 권능은 외적인 지식이 아니라 마음속의 성령을 통해 경험된다. 성령의 인도를 받는 신학생은 또한 하나님의 질서에 순종하는데, 이때 중요한 것이 바로 ‘참된 회심 체험’이다. 따라서 프랑케에게 있어서 회심 체험은 신학 공부의 전제조건은 아니지만, 신학을 연구하는 학생들을 하나님의 참된 신학자요 목회자로 만드는 데 있어서 필수적인 사항임을 알 수 있다.⁴⁶⁾

‘영혼의 경작’으로서 신학 연구의 궁극적인 목표는 무엇일까? 이에 대해 프랑케는 두 가지 관점을 언급하는데, 하나님을 고려할 때는 하나님의 영광이요, 사람을 고려할 때는 영혼 구원에 있다.⁴⁷⁾ 성령의 인도하심으로 성경에서 진리를 발견하고 회심 체험을 한 사람은 경건한 믿음으로 하나님께 영광을 돌리고 영혼을 구원하기 위해 세 가지 ‘방법’을 사용하여 신학을 연구해야 한다: 기도(Oratio), 묵상(Meditatio), 영적 시련의 경험(Tentatio).⁴⁸⁾ 종교개혁자 마르틴 루터로부터 시작된 루터교 신학 전통에서 신학생의 신학 연구 방법으로 언급되는 이 세 가지 개념을 프랑케도 수용하여 제시하고 있다.⁴⁹⁾

기도는 모든 학문적 활동 및 학업의 시작에 있어야 한다. 왜냐하면, “기도는 영과 진리로 하나님

45) August Hermann Francke, *Methodvs Stvdii Theologici*, Cap. I. §1. A1-2: “Studium Theologicum est cultura animi, qua is sub gratioso Spiritus S. ductu, piis precibus impetrando, accurata viaeque veritatis diuinae e scripturis sacris agnitione imbuitur, assiduaque eius praxi in ea confirmatur; eum in finem, ut, qui huic studio operam dederit, eoque ad sui ipsius emendationem, veramque ad Christum primum conuersionem, & renouationem quotidianam primum recte usus sit, deinde vitae inculpatae exemplo, doctrinae puritate, & sapientiae dono aliis praeluceat, ad tyrannidem Satanae destruendam, Dei vero regnum omni fidelitate inter homines promouendum & ampliandum, quo omnes, quotquot gratiae diuinae per verbum operanti & Spiritui Sancto non posuerint malitiose obicem, sapientes reddantur ad salutem, vitamque aeternam consequantur per fidem in Christum Iesum.”

46) Martin Brecht, “August Hermann Francke und der Hallische Pietismus,” 471.

47) August Hermann Francke, *Methodvs Stvdii Theologici*, Cap. II. §2. 28-29.

48) August Hermann Francke, *Methodvs Stvdii Theologici*, Cap. III. §2. 53. “Omniem autem viam ac rationem, qua ad finem studii Theologici quis duce Spiritu veritatis pertingat, Oratione, Meditatione & Tentatione a beato Luthero rectissime comprehensam esse iudicamus, tribus tamen hisce adiumentis significato ampliori ac generosiori, quam vulgo fieri consuevit, acceptis.”(그러나 우리는 진리의 영의 인도를 받아 신학 연구의 목표에 도달할 수 있는 모든 길과 방법이 복되신 루터에 의해 가장 잘 이해되었다고 믿습니다. 즉 기도, 묵상, 영적 시련. 그러나 이 세 가지 방법은 [루터가 말한 것보다] 더 넓은 의미를 갖습니다. 그리고 일반적으로 생각되는 것보다 더 생동적인 의미를 갖습니다.)

49) 올바른 신학 공부를 위해 루터가 제시한 ‘기도’ ‘묵상’ ‘영적 시련의 경험’ 전통이 슈페너를 비롯하여 경건주의 전통에 수렴된 과정에 관해서는 다음의 논문에 잘 연구되어 있다: 강치원, “그리스도의 말씀을 너희 가운데 풍성히 거하게 하라” - 렉시오 디비나 전통과 루터의 관점에서 슈페너 읽기, 「장신논단」 제41집(2011), 89-111.

을 예배하는 행위”(Oratio est exercitium cultus Dei)이기 때문이다. 기도를 통해 “마음(animus)은 최고의 선인 하나님께로 돌리게 되는데, 믿음, 소망, 사랑을 열망하는 내적 행위에 의해서만 그 자신을 돌이키는 것이 아니라, 날마다 하나님의 말씀에서 명하는 외적 행동을 지지함으로써 필멸의 삶에서 가능한 한 하나님과 가장 가까운 친교를 위해 끊임없이 노력”⁵⁰⁾하는 것이다.

목상은 “마음의 적용(Animi applicationem)”이다. 왜냐하면 목상 자체가 “이해와 기억뿐 아니라 마음 전체”(non intellectum tantum memoriamque, sed animum integrum)를 차지하기 때문이다.⁵¹⁾ 프랑케에 의하면, 신학 목상의 기본 토대는 성경을 경건하게 다루는 것(Fundamentum primum Meditationis Theologicae est pia S. Scripturae & Tractatio)⁵²⁾이기 때문에 교리나 철학은 성경에 종속되어야 하고, 성경을 충실히 목상하기 위해 먼저 신학생은 고전어인 히브리어와 그리스어를 배워야 한다.⁵³⁾ 또한 성경에 대한 목상은 성경을 주석함으로써 가능한데, 주석을 올바르게 다루기 위해 신학생은 다섯 가지 사항을 준수해야 한다: 첫째, 마음의 준비 곧, 진실한 경건(sincera pietas)과 하나님과 하나님의 말씀에 대한 남다른 경외심(eximia Dei ac verbi Dei veneratio)을 지녀야 한다.⁵⁴⁾ 둘째, 경건한 신학자의 주석 강의를 꾸준히 들어야 한다.⁵⁵⁾ 셋째, 성경을 개인적으로 읽는 경건 습관을 성실하게 유지해야 한다.⁵⁶⁾ 넷째, 강의 듣기와 성경 읽기에는 적용을 위한 ‘훈련’이 추가되어야 하는데, 이는 “성경 주석을 공부하는 학생들이 자신과 다른 사람들의 교화를 위해 경건하고 겸손하게 시도하는 성경의 한 유형을 해석하고 적용하는 것을 의미한다.”⁵⁷⁾ 이를 위해 프랑케는 부부의 예를 든다. “[부부가] 함께 기도한 후 침대에 누워 성경 한 장을 주의 깊게 읽으면서 해당 성경 본문을 읽고 목상하고, 또는 다른 곳에서 배운 것을 떠올리면서 관찰을 하는 것보다 더 쉬운 일이 어디 있겠습니까?”⁵⁸⁾ 다섯 번째, 실천(praxis) 자체에 친밀하게 접근하는 것이 필요한데, 여기서 말하는 실천은 다만 도덕적인 실천을 끌어내는 것을 의미하지는 않는다. “성경의 의미에 따르면 실천은 의지의 진지한 성향이며, 하나님의 말씀을 듣고 목상함으로써 알려진 신성한 진리에 대한 의지의 효과적인 적용이며, 그리하여 성령의 도움으로 그것을 받아들이는 것”이기 때문에 이 실천에는 하나님의 말씀을 참되게 사용하는 모든 것을 포괄적으로 의미한다.⁵⁹⁾

기도와 목상을 자세히 설명한 후, 프랑케는 종교개혁자 마르틴 루터와 필립 멜랑히톤의 제자인 다비드 치트레우스(David Chytraeus)의 말을 인용하며 오직 ‘영적 시련의 경험을 통해서만 신학자와 목회자가 진정으로 자신의 직무에 대한 능력을 갖추게 됨’을 강조한다.

50) August Hermann Francke, *Methodvs Stvdii Theologici*, Cap. III. §2. 53-54.

51) August Hermann Francke, *Methodvs Stvdii Theologici*, Cap. III. §9. 70.

52) August Hermann Francke, *Methodvs Stvdii Theologici*, Cap. III. §10. 73.

53) August Hermann Francke, *Methodvs Stvdii Theologici*, Cap. III. §11-15. 76-89.

54) August Hermann Francke, *Methodvs Stvdii Theologici*, Cap. III. §23. 132.

55) August Hermann Francke, *Methodvs Stvdii Theologici*, Cap. III. §24. 136-144.

56) August Hermann Francke, *Methodvs Stvdii Theologici*, Cap. III. §25. 144-148.

57) August Hermann Francke, *Methodvs Stvdii Theologici*, Cap. III. §26. 148.

58) August Hermann Francke, *Methodvs Stvdii Theologici*, Cap. III. §26. 148-149.

59) August Hermann Francke, *Methodvs Stvdii Theologici*, Cap. III. §27. 153. “Praxis enim, ex sensu scripturae, est seria quaedam voluntatis inclinatio atque efficax eiusdem adplicatio, ad veritatem diuinam, cognitam auditione ac meditatione verbi Dei, ita auxilio Spiritus Sancti toto animo complectendam, ut is ab omni impietate repurgatus ad imaginem Dei in iustitia, sanctimonia & pietate vera in dies plus plusque instauretur. Etenim praxi isthac omnis genuinus usus verbi Dei comprehenditur.”

“그러나 온 땅의 세계도, 별과 천체 운동에 대한 지식도, 언어도, 교부들도, 신성한 편지를 끊임없이 읽고 다루는 것도, 간단히 말해서 뛰어난 학식과 웅변도 좋은 신학자를 만들 수 없습니다. 하나님께서 자신에 대한 참된 지식, 그리스도에 대한 참된 믿음, 신성한 약속에 대한 참된 이해와 소망과 겸손 그리고 마음에 불붙은 모든 덕의 빛을 비추는 십자가가 다가오지 않는 한 훌륭한 신학자는 불가능합니다. 그러니 이러한 사실을 말씀으로 증명하고 연단하고 확증하고 온전하게 하십시오.”⁶⁰⁾

이처럼 프랑케는 루터 이후 루터교 전통으로 내려오는 기도, 묵상, 영적 시련의 경험을 학업의 수단으로 삼고 있다. 기도는 모든 학문적 활동 및 학업의 시작에 있어야 한다. 그 뒤를 이은 묵상을 통해 신학 연구의 체계적인 구조를 확립해야 한다. 그리고 오직 영적 시련의 경험을 통해서만 신학생은 진정으로 자신의 직무에 대한 능력을 갖추게 된다. 이 과정에서 프랑케가 구체적으로 강조한 것 중에 먼저는 성경 언어에 대한 숙달과 성경에 대한 친숙함이다. 그는 성경 독자와 올바른 주석을 위한 적절한 신학교육을 통해 목회자는 배양될 수 있다고 생각했다.

그런데, 이 과정에서 프랑케는 성경 주석을 강조함으로써 교리적 영역이나 논쟁적인 분야를 성경 주해에 종속시켜 버렸다. 또한 철학이 크게 도움이 되지 않는다고 생각했고, 이를 성경 문헌학으로 대체했다.⁶¹⁾ 이미 라이프치히에서 그는 세속적 지혜의 추구를 포기한 후, 신학자들이 철학에 집착하는 것을 비판하며 ‘신성한 지혜는 세상적인 지혜를 종으로 삼을 필요조차 없다’고 했다. 무엇보다 회심 체험을 강조했던 프랑케의 교육 방식은 철학을 거둬나지 않은 이성의 결과로 보았다. 성경 해석에 유용한 것만이 배울 가치가 있는 것으로 여긴 것이다.⁶²⁾

IV. “콜레기움 파레네티쿰”을 통해 본 프랑케 신학 연구 방법에 대한 비판적 성찰

“콜레기움 파레네티쿰”은 프랑케의 심장이 어디에서 뛰는지, 그가 신학 연구 개혁의 지렛대를 어디에 두었는지를 보여준다. 바로 “경건 실천을 위한 신학도의 지도와 교육이다.”⁶³⁾ 프랑케의 신학 연구는 경건의 실천, 개인적인 경건성 교육에 방향을 맞추었다. 슈페너가 『경건한 열망』에서 신학 교육의 개혁에 대해 제안했다면, 프랑케는 “콜레기움 파레네티쿰”을 통해 슈페너의 개혁 구상을 구체적으로 실현하였다. 성경에 근거하여 실천적인 경건에 방점을 두었던 프랑케의 이러한 신학 연구 방법은 할레 대학교를 넘어서 향후 개신교 신학교육의 발전에 영향을 끼치게 된다.

60) August Hermann Francke, *Methodvs Stvdii Theologici*, Cap. III. §34. 233. “Sed nec totius orbis terrae, nec astrorum & motuum caelestium cognitio, non linguae, non Patres, non sacrarum litterarum, lectio & tractatio assidua, denique non excellens eruditio & eloquentia, bonum Theologum faciunt, nisi Crux accedat, per quam Deus lucem verae agnitionis sui, verae fidei in Christo acquiescentis, verae intelligentia diuinarum promissionum, veram innocationem, spem, humilitatem, & omnes virtutes initio per Verbum in cordibus accensas, probet, expoliat, confirmet & perficiat.”

61) Martin Brecht, “August Hermann Francke und der Hallische Pietismus,” 472.

62) Martin Brecht, 같은 글, 472.

63) Johannes Wallmann, *Der Pietismus*, 123.

첫째, 프랑케의 신학 연구 방법의 핵심에는 성경 고전어에 관한 관심과 성경 주석 연구가 놓여 있다. 그는 아리스토텔레스의 철학적 방법을 사용하여 교파주의적 논쟁 신학을 발전시켰던 당시 루터교 정통주의 신학의 길을 따르지 않고, 교리 신학보다는 성경 신학을 상석에 앉혔다. 교파주의적인 변증 신학을 축소하고, 아리스토텔레스 철학을 폐기하고, 학생들의 관심사를 성경 원어에 집중케 함으로써 성경 고전어 교육과 성경 주석 연구를 신학교육의 상석에 다시금 올려놓았다. 이러한 성경 주석 연구는 향후 개신교 성경 해석학 분야에서 성경 언어 연구와 성경의 역사적 배경에 관한 연구와 본문비평 발전에 이바지하였다.⁶⁴⁾

둘째, 프랑케는 성경 신학과 더불어 실천 신학을 더욱 강조함으로써 신학 연구를 실제적인 목회적 과제와 직접적으로 연관시켰다. 단적인 예로 할레 대학교에서는 신학 수업의 하나로 설교 실습을 추가로 개설하였다.⁶⁵⁾ 그뿐만 아니라, 교수와 학생들 간에 신학과 목회에 관한 개인적이고도 목회적인 대화와 지도의 시간을 가졌으며, 신학교 내에서 학생들 중심의 ‘경건 모임’(Collegium pietatis)을 실시할 것을 권장하기도 했다. 실제로 프랑케의 친구이자 동료 교수였던 브라이트하우프트(Joachim Justus Breithaupt)와 안톤(Paul Anton)은 정규적인 강의 외에도 학문적인 ‘경건 모임’(Collegium pietatis)을 신학생들과 함께 운영했다.⁶⁶⁾

이처럼 성경 연구와 함께 경건 실천을 겸비한 목회자 양성에 역점을 둔 프랑케 신학교육의 목표와 방향은 당시에 학문적인 신학자 양성의 신학교육을 지향했던 루터교 정통주의 대학교(예: 비텐베르크 대학교)와 뚜렷한 대조를 이루었다. 프랑케와 동료 교수들이 함께 강조한 ‘경건 훈련과 실천’을 통해 프랑케 시절 이미 할레 대학교는 경건주의 중심지로 우뚝 서게 되었다. 하지만, 성경 연구와 경건 실천을 겸비하여 신실한 그리스도의 일꾼을 양성하도록 신학교육을 했던 프랑케의 의도와는 달리, 경건 실천에 대한 강조점은 현실적으로 신학생들의 신학적 사고를 너무 협소하게 만들기도 했다. 특히, 당시에 발전하고 있던 계몽주의적 사고와의 단절은 곧 할레 대학교 교수들 사이의 갈등으로 이어졌고 장기적으로는 이런 기초가 유지될 수 없었다. 이러한 모습은 프랑케 사후에 표출되기 시작했는데, 1723년 할레 대학교에서 추방되었던 독일 계몽주의 철학자인 크리스티안 볼프(Christian Wolff, 1679-1754)는 1740년에 할레 대학교에 화려하게 복귀하였다. 이것은 할레에서 경건주의가 퇴조하고 계몽주의가 새로운 시대의 주인공으로 등장하였음을 보여주는 상징적인 사건이었다.⁶⁷⁾ 프랑케의 신학교육 방식이 그런 결과를 낳을 수밖에 없었던 이유를 살펴보면 다음과 같다.

첫째, 프랑케 신학교육의 중심 중의 하나는 ‘회심 체험’이었다. 진정한 회심을 경험하지 못한 자들은 누구든지 스스로 참된 회개를 목상할 수 없고, 세상을 바꾸는 데 아무런 도움을 줄 수 없다. 신학생들의 회심의 깊이와 회심의 독특성을 강조한 프랑케는 자신의 회심 날짜를 정확히 알 수 있었을 뿐만 아니라 “모든 사람에게 기독교인이라는 증거로 정확한 시기를 알 수 있는 회심 경험”을 요구했다.⁶⁸⁾ 1712년 9월 8일의 『파레네티쿰 강의록』에서 프랑케는 신학생을 비롯한 성인에게 실

64) 이성덕, 『경건과 실천: 독일 경건주의와 A. H. 프랑케 연구』 (서울: 기독교문서선교회, 2009), 121-122.

65) Johannes Wallmann, *Der Pietismus*, 123.

66) Johannes Wallmann, 같은 책, 125.

67) 이성덕, 『경건과 실천: 독일 경건주의와 A. H. 프랑케 연구』, 163.

68) Markus Matthias, “Bekehrung und Wiedergeburt,” in Martin Brecht, Klaus Deppermann, Ulrich Gäbler und Hartmut Lehmann (Hgg.) *Geschichte des Pietismus IV: Glaubenswelt und Lebenswelten* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 62.

제적인 회심 체험, 즉 시·공간에서 일어난 회심 체험을 분명히 요구했다.⁶⁹⁾ 그는 목회자 후보생들이 언젠가 회중에게 참된 회심을 설교하려면 반드시 그러한 체험을 해야 함을 강조하였다.⁷⁰⁾ 구체적인 낱자를 요구하는 회심 체험에 대한 강조는 훗날 신학생들이 자신의 목회적인 진로와 출세를 위해 거짓된 회심 체험을 고백하는 위선적인 모습을 낳게 했다.⁷¹⁾

둘째, 신학 공부의 학습 효과를 높이기 위해 프랑케를 비롯한 할레 대학교의 교수들은 학습 과정에 대한 자체 평가를 통해 학생들을 지속적으로 감시했다. 이를 위해 그들은 학생들에게 일기 쓰기를 권장하고, 학생들에 대한 통제권을 행사했다. 동시에 프랑케는 학생들 사이에서 기도 공동체와 같은 공동으로 하는 훈련 과정을 권장했다. 주일에는 특히 경건성 함양에 전념해야만 했다.⁷²⁾ 신학생들은 이 모든 사항을 경건 생활을 위해 실천해야만 했다. 그러나 시간이 지나면서 이러한 엄격한 경건 생활 방식을 학생들이 온전히 따르지는 않았다. 그 결과 프랑케가 진행하던 “콜레기움 파레네티쿰”의 참석률이 저조해졌고, 프랑케는 학생들에게 실망하기까지 했다.⁷³⁾ ‘경건 훈련’을 위해 권면하고 훈계하며 때로는 규정을 만들어 강제성까지 띠게 했던 프랑케의 이러한 신학교육은 현실적으로 학생들에게 율법주의적으로 느껴질 수밖에 없었다.

V. 나오는 말

할레 대학교는 1694년에 공식적으로 개교하였다. 프랑케는 이곳에 헬라이어와 고대 근동어 교수로 초빙되었다. 그는 이곳에서 16세기 종교개혁자 마르틴 루터가 시도했던 성경 본문 중심의 역동적이고 실천적인 해석을 강력하게 적용하였다. 17세기 당시 루터교 정통주의의 성지였던 비텐베르크 대학교는 폐쇄적인 신학교육을 고수하다 점점 그 영향력을 상실하게 된 것에 반해, 할레 대학교는 프랑케의 열정적인 노력으로 경건주의의 중심지가 되어 근대 개신교 역사에 새로운 장(場)을 열게 되었다.

하지만, 프랑케 사후 경건주의의 지나친 실천 강조에 실증을 느낀 신학생들은 체계적인 이성적 사고를 통한 신학적 성찰과 함께 신학을 이론적으로 정립해 나갈 수 있었던 신학적 계몽주의에 매력을 느꼈다. 그 결과 학생들은 당시 신학적 계몽주의로 활발한 연구를 하고 있던 괴팅엔 대학교(Göttingen Universität: 1737에 공식적으로 개교)로 눈을 돌리게 되었다. 이후 괴팅엔 대학교는

69) August Hermann Francke, *Lectiones paraeneticae* [...], Teil III. Lectio 16 (352-391); Markus Matthias, “Bekehrung und Wiedergeburt,” 63.

70) August Hermann Francke, *Lectiones paraeneticae* [...], Teil III. Lectio 16, 381: “Über dieses alles aber sollen Studiosi Theologiae billig die Reflexion machen, daß sie gedencken: siehe dein Studium Theologicum bringet mit sich, daß du auch einmal von dem HErrn Himmels und der Erden wirst ausgestoffen werden in seinen Weinberg. Als denn wirst du auch hintreten und deiner Gemeine Buße predigen müssen. Mit welchem Gemüthe wirst du das wol thun, wenn du itzt nicht selber vorher wahre rechtschaffene Buße thust, und dich recht herzlich zu GOTT bekehrst.” (그러나 이 모든 것에 대해 신학도들은 반성해야 합니다: 보라, 너희의 신학 공부가 너희도 언젠가 하늘과 땅의 주님께 의해 그의 포도밭[교회]으로 끌려가게 될 것을 가져온다. 그런 다음 여러분도 일어나 회중에게 회심을 설교해야 할 것입니다. 여러분이 먼저 참된 의로운 회심을 하고 온 마음을 다해 하나님께로 돌아가지 않는다면 어떤 마음으로 회심을 설교하겠습니까?)

71) Markus Matthias, “Bekehrung und Wiedergeburt,” 65.

72) Markus Matthias, 같은 글, 472.

73) Markus Matthias, 같은 글, 472.

역사-비평학을 발전시켜 19세기 개신교 신학사에 새로운 지평을 열었다. 물론, 할레 경건주의가 쇠락한 이유가 지나친 경건 실천을 강조하는 신학교육에만 있었던 것은 아니었다. 할레 경건주의가 당시 거대한 제국으로 급성장하던 프로이센의 국가기관으로 편입되면서 할레 경건주의는 프로이센 제국에서 하나의 국가교회적인 신앙 형태를 띠게 되면서 ‘경건주의의 명분’도 사라져, 그 활력을 잃을 수밖에 없었다.⁷⁴⁾

시대가 급격히 변화하고 있다. 4차 산업혁명이 진행되면서 모든 것이 디지털화되고 있다. 도서관에 있는 수많은 책도 전자화되면서 경제적 측면과 공간의 효율적인 활용 목적을 위해 종이로 된 책을 폐기하는 시대가 되고 있다. 인공지능의 급속한 발전으로 현대 문헌은 물론 난해한 고전 문헌에 대한 접근도 보다 쉬워지고 있다. 인공지능의 도움으로 책에 담겨 있는 수많은 정보를 요약된 형태로 확인할 수 있는 시대가 되고 있다. 그런데 모순되게도 디지털 시대에 학생들의 문해력 수준은 더욱 약화 되었다. 신학대학에서 히브리어, 헬라어, 라틴어 등의 고전어에 관한 관심은 말할 것도 없고, 자국어로 된 책을 읽고 해석하고 요약할 능력마저 저하된 상황을 맞이하고 있다. 이런 때에 프랑케가 강조했던 성경 원어에 관한 학문적인 관심과 열정이 다시금 필요하리라 여겨진다. 단순히 언어학적인 본문 분석과 본문비평을 하는 성경 주해 차원에서 성경 원어에 관심을 가지라는 말이 아니다. 루터와 프랑케가 그렇게 했듯이, 성경의 알맹이에 해당하는 복음적인 통찰을 얻기 위한 성경 주해는 ‘언어’라는 껍질을 통과해야 하기 때문이다.

한편, 신학자와 목회자 양성을 주된 목적으로 삼고 있는 오늘날의 신학대학이 직면하고 있는 큰 문제 중 하나는 급속하게 변화하는 사회와 교회와 목회 현장으로부터의 요구에 신학대학이 적절하게 대응하고 있는지가. 급격한 인구감소와 더불어 교회학교의 감소는 신학대학 지원자를 줄여들게 만들고 있다. 목회 현장에서는 당장 교회 부흥을 위해 잘 준비된 전문화되고 실용적이고 기능적인 목회자를 필요로 한다. 문제는 그러한 기능적인 목회자는 그 생명력이 길지도 않을뿐더러 시간이 지나면서는 교회 성도로부터도 외면을 받게 된다는 것이다. 근본적으로 목회자는 샘물인 성경 말씀으로부터 진리를 발견하고 끌어올려 성도에게 온전하게 전할 수 있어야 한다. 그런 면에서 ‘훈련’이라는 이름으로 엄격한 경건 실천의 강요로 인해 성경적 진리의 역동성을 오히려 반감시키는 모습은 주의할 필요가 있지만, 프랑케가 성경 자체에 집중했듯이 그러한 집중과 열정이 우리에게도 다시금 필요하리라 여겨진다. 개신교 신앙의 원천과 원동력은 ‘오직 성경’(sola scriptura)에서 비롯되기 때문이다.

참고문헌

- Brecht, Martin. “August Hermann Francke und der Hallische Pietismus.” in Johannes van den Berg, Klaus Deppermann, Johannes Friedrich Gerhard Goeters und Hans Schneider (Hgg.). Geschichte des Pietismus, Bd. I: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- De Boor, Friedrich. “A. H. Franckes paränetische Vorlesungen und seine Schriften zur Methode

74) Johannes Wallmann, Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation (Tübingen: Mohr Siebeck, 72012) 137.

- des theologischen Studiums.” in Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Vol. 20, No. 4 (1968).
- De Boor, Friedrich. “Erfahrung gegen Vernunft: Das Bekehrungserlebnis A. H. Franckes als Grundlage für den Kampf des Hallischen Pietismus gegen die Aufklärung.” in Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen. Martin Schmidt zum 65. Geburtstag. Bielefeld: Luther-Verlag, 1975.
- Francke, August Hermann. Avgvsti Hermanni Franckii Methodvs Stvdii Theologici, Pvblicis Praelectionibvs In Academia Halensi lam Olim Tradita, Nvnc Demvm Avtem Revisa Et Edita Cvm Praefatione Atqve Indicibvs Necessariis : Accedit Methodvs Exercitationvm Biblicarvm Antea Seorsvm Excvsa. Halae Magdeburgicae: Orphanotropheum, 1723.
- Francke, August Hermann. Lectiones paraeneticae; oder Oeffentliche ansprachen, an die studiosos theologiae auf der Universität zu Halle [...]. Halle: Wäysen-hause, 1729. Teil 1~7.
- Francke, August Hermann. Schrifftmäßige Lebens-Reglen / Wie man so wohl bey als ausser der Gesellschaft die Liebe und Freundlichkeit gegen den Nechsten / und Freudigkeit eines guten Gewissens für GOTT bewahren / und im Christenthum zunehmen soll. Leipzig: Bey Johann Heinrichens sel. Witwe, 41701.
- Hartmann, R. T. August Hermann Francke. Ein Lebensbild. Calw/Stuttgart: Verlag der Vereinsbuchhandlung, 1897.
- Kotsch, Michael. August Hermann Francke. Pädagoge und Reforme. Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft, 2011).
- Kramer, Gustav. Beiträge zur Geschichte August Hermann Francke's enthaltend den Briefwechsel Francke's und Spener's. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1861.
- Matthias, Markus. “Bekehrung und Wiedergeburt.” in Martin Brecht, Klaus Deppermann, Ulrich Gäbler und Hartmut Lehmann (Hgg.). Geschichte des Pietismus IV: Glaubenswelt und Lebenswelten. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Peschke, Erhard. Bekehrung und Reform: Ansatz und Wurzeln der Theologie August Hermann Franckes (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus [AGP] Bd. 15. Bielefeld: Luther-Verlag, 1977.
- Schicketanz, Peter. Der Pietismus von 1675 bis 1800 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/1). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001.
- Schrader, Wilhelm. Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle. Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1894. Band 1.
- Spener, Philipp Jakob. Pia Desideria. Kurt Aland (Hg.). Berlin: Verlag Walter de Gruyter & Co, 1964.
- Vom Orde, Klaus. “5.1 Theologie – 5.1.1 Theologiebegriff und Theologiestudium.” in Wolfgang Breul (Hg.). Pietismus Handbuch. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.
- Wallmann, Johannes. Der Pietismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- 강치원. “그리스도의 말씀을 너희 가운데 풍성히 거하게 하라” – 렉시오 디비나 전통과 루터의 관점에서 슈페너 읽기. 『장신논단』 제41집(2011).
- 강치원. “경건이란 무엇인가? – 독일 루터교 교회 경건주의를 중심으로.” 『한국개혁신학』 제9권 (2001.4).
- 김문기. “신학교육의 문제점과 개혁에 대한 슈페너의 입장.” 『역사신학논총』 11(2006).
- 박정근. “독일 경건주의의 신학교육: 슈페너의 『경건한 소망』(Pia Desideria, 1675) 그리고 『신학연구의 방해요소 에 관하여』(Die impedimentis studii theologici, 1690)를 중심으로.” 『한국교회사학회지』 제63집 (2022).
- 이성덕. 『경건과 실천: 독일 경건주의와 A. H. 프랑케 연구』. 서울: 기독교문서선교회, 2009.

이상조 박사의 “프랑케 신학교육의 핵심으로서 “콜레기움 파레네티쿰”(Collegium paraeneticum)에 관한 비판적 성찰”에 대한 논찬

이은재 박사(감리교신학대학교)

I. 2023년 한국기독교학회의 학술대회가 선정한 주제는 “대전환 시대, 신학교육의 변화를 말하다”입니다. 이에 발맞추어 이상조 교수는 경건주의를 실질적으로 확산시킨 아우구스트 헤르만 프랑케의 신학교육을 상기시킴으로써 한국교회와 신학의 나아갈 방향을 제시하고 있다는 점에서 매우 소중하고 적절하다고 생각합니다. 한국교회의 성장이 둔화되는 동시에 전(全)국민이 손에 스마트폰을 쥐기 시작하면서 교육의 위기는 예견되었다고 할 수 있습니다. 더구나 코로나 19 기간에 교회는 다음 세대를 양육하는데 많은 어려움을 겪었던 것이 사실입니다. 이제 분명해진 사실은 젊은 세대가 과학기술에 더욱 의존하게 되었다는 것입니다. 공동체라는 개념의 상실, 교육공간의 해체, 인공지능에 의한 종속이 가속화되는 시점에서 교회는 현대사회에 무엇을 제시할 수 있으며, 신학교육은 어떻게 운영되어야 하는지 혼란스러울 따름입니다.

II. 시간관계상 논문을 간단히 정리하자면, 우선 발표자는 1) 경건주의자 프랑케를 소개하면서, 할레의 신학교육이 “콜레기움 파레네티쿰”이라고 주장한다. 그리고 2) 프랑케의 신학교육은 그 내용과 방향에 있어서 경건주의의 아버지로 불리는 필립 야콥 슈페너로부터 영향을 받았음을 밝히고 있다. 슈페너는 루터파 정통주의자인 요한 콘라트 딜펠트와의 논쟁에서 “신학이 단순한 종교철학이 아니라면 학문적 재능과 부지런함 외에도 성령의 깨달음이 필요한데, 이를 통해 신학 공부가 실제 목표, 즉 믿음, 소망, 사랑을 지향하는 실천적인 삶(habitus practicus)이 되어야” 한다고 주장했으며, 그의 『신학 연구의 방해 요소에 관하여』는 이후의 모든 경건주의 신학 연구의 표준으로 받아들여지고 있다. 3) 발표자는 프랑케의 생애를 간략히 요약하는 가운데 (1) 학창 시절 라이프치히 대학에서 동료들과 “성경을 사랑하는 모임”을 가진 것과 1687년 뤼네부르크에서의 ‘회심 체험’(Bekehrungserlebnis)이 매우 중요하다고 밝히고 있다. 이런 맥락에서 프랑케는 성경을 연구하고, 성경적인 신앙생활을 위한 지속적인 관심과 더불어 학생들을 위한 교본들을 출간해냈다. 이를 바탕으로 프랑케는 1693년부터 “콜레기움 파레네티쿰”을 강의하기 시작하였고, 생애 내내 지속되었다. 이제 (2) 발표자는 구체적으로 “콜레기움 파레네티쿰”이 어떻게 진행되었는지 그 방식을 소개하고 있는데, 그것은 프랑케가 성경을 강해하고, 학생들을 위한 신앙 각성과 충고를 강의에 담아냈다는 것이다. 이를 통해 (3) 프랑케는 신학연구의 목표와 방법을 명확하게 제시했다. 프랑케가 이 일에 얼마나 진심이었는지는 그의 저술들이 잘 보여주는데, 1708년에 인쇄된 세 편의 논문들인

『신학 연구의 정의』(Definitio studii theologici), 『신학 연구 방법론』(Definitio methodi studii theologici), 『신학 연구의 목표에 관한 간단한 연구』(Institutio brevis de fine studii theologici)와 이후에 발행된 『신학생에 대한 생각』(Idea studiosi theologiae, 1712)과 『신학 연구 방법』(Methodus studii theologici, 1723)을 통해 잘 알 수 있다. 프랑케는 신학연구의 정의를 “영혼의 경작”(cultura animi)으로 이해하였고, 이 일은 성령에 의해 인도되며, 이때 신학생은 필히 회심을 경험하게 된다는 것이다. 더 나아가 프랑케는 신학연구의 목표가 하나님의 영광과 영혼의 구원에 달려 있다고 주장한다. 이 지점에서 발표자는 루터의 신학전통인 기도(Oratio), 묵상(Meditatio), 영적 시련의 경험(Tentatio)이 경건주의자 프랑케에게서 분명하게 계승되고 있음을 상세하게 소개하고 있다. 이상의 전개를 통해 4) 발표자는 프랑케의 신학연구 방법이 성경 고전어와 성경 주석 연구에 기반을 두고 있으며, 성경 신학과 실천 신학을 연결시킴으로써 신학 연구가 목회사역을 위한 실제적인 과제임을 밝혀주었다. 마지막으로 발표자는 5) 계몽주의와 낭만주의 시대에 할레대학교가 나아간 방향을 언급하는 동시에 디지털 시대 한국사회의 교육이 지닌 문제점을 지적하면서 개신교 신앙의 원천과 원동력인 ‘오직 성경’(sola scriptura)이 온전하게 전해질 수 있는 교육환경을 만들어야 한다는 말로 논문을 마무리 하고 있다.

III. 발표자가 밝혔듯이, “콜레기움 파레네티쿰”에 대한 연구는 여전히 미진하며, 그마저도 일차 자료 대부분이 필사본 형태로 프랑케 재단 아카이브에서 분석되지 않은 상태로 남아 있기에 연구하는데 어려움이 있음에도 불구하고, 원-사료에 입각하여 귀한 논문을 발표해주신 것에 감사를 드립니다. 앞으로 이에 대한 지속적인 연구가 진행되기를 기대하면서 몇 가지 언급하는 것으로 논찬에 대신하고자 합니다.

첫째, 프랑케의 신학연구에 관한 다음의 책이 언급되지 않았다는 사실이 이상합니다. 오래 전에 나온 것으로, 비록 이 연구서가 원-사료를 직접 제공하는 것은 아니지만, “콜레기움 파레네티쿰”의 강의록인 *Lectiones paraeneticae, 7 Teile, Halle 1726ff.*를 잘 반영해주고 있기 때문입니다.

Erhard Peschke. *Studien zur Theologie August Hermann Franckes*, I. Berlin 1964, II. Berlin 1966.

둘째, 논문의 분량에 제약이 있었을 것으로 보이지만, 구성에서 “콜레기움 파레네티쿰”의 적용에 대한 언급이 빠진 것이 아쉽게 생각됩니다. 프랑케 일생의 강의인 동시에 학생들의 학업과 생활 전반을 고려한 교육이었다는 점에서 교육현장의 실체가 언급되었어야 마땅하지 않을까 생각합니다.

셋째, 한국기독교학회가 의도하는 바대로 대전환의 시대에 신학교육의 변화가 필요하다면, 경건주의자들이 공통적으로 주장했던 “거듭남”의 문제가 언급되었어야 하지 않을까요? 영혼의 경작은 결국 거듭남의 문제로 귀결되는 것이며, 거듭난 이들의 신학훈련이 좋은 열매를 맺는다는 주장이 필요한 때가 아닌가 싶습니다.

신학교육의 문제는 한국교회의 미래를 위한 좌표에 해당됩니다. 이는 교파적으로 다루어야 할 성질의 것이 아니라, 교파를 넘어서서 함께 머리를 맞대고 고민해야 할 과제라고 생각합니다. 그런 점에서 종교개혁 이후 교회가 분열되었고, 30년 전쟁으로 인해 기독교세계가 심각하게 도전을 받았던 시대에 경건주의자들이 몸부림쳤던 문제들을 다시금 기억하고 성찰할 수 있는 기회를 제공해주신 발표자에게 깊은 감사를 드립니다.

일제강점기 미국 남장로회 교육선교 : 미션스쿨의 식민교육제도에 대한 순응과 저항의 변증법

최영근 박사(한남대학교)

I. 서론

이 논문은 미국 남장로회가 일제강점기 한국사회에서 미션스쿨을 설립하여 추구하였던 기독교적 교육의 목적과 그것을 이루기 위해 식민교육제도에 순응하고 저항한 과정을 교회사적으로 규명하는 연구이다. 교육선교는 복음전도와 의료선교와 더불어 선교회가 한국에서 추진한 중요한 선교사업 가운데 하나였다. 초등 및 중등교육은 물론 고등교육에 이르기까지 한국 근대교육의 발전에 커다란 기여를 하면서, 선교활동이 교회는 물론 사회에 끼친 영향이 매우 큰 영역이었다. 미국 남장로회는 북장로회와 마찬가지로 주로 기독교 신자들의 자녀들을 교육하여 기독교 지도자를 길러내는 것을 교육의 목적으로 강조했지만, 교육의 빈곤 상태에 있었던 일제강점기 한국사회에서 선교회가 설립한 미션스쿨은 교회와 신자들뿐만 아니라 미션스쿨이 제공하는 근대적 교육을 통해 사회적 지위를 향상시키려는 열망을 가진 이들에게도 교육의 중요한 통로가 되었다. 그러므로 미션스쿨은 교회를 넘어서 사회에 이르기까지 영향력의 파장이 컸고, 기독교적 목적과 사회적 요구가 교차되는 범위가 넓었다.

일제강점기 식민교육제도는 공립학교는 물론 사립학교와 미션스쿨에도 적용되었고, 특히 1911년부터 1943년까지 네 차례에 걸쳐서 개정된 조선교육령과 각종 학교에 대한 규정과 정책에서 잘 드러나듯이 조선에서 일제의 교육목적은 일관되게 “충량한 황국신민을 육성”에 맞춰져 있었기 때문에, 사립학교와 미션스쿨에 대한 통제와 감독이 집요하게 이루어졌다. 미션스쿨이 강조한 기독교 지도자 양성을 위한 교육목적과 교육내용은 일제당국이 교육제도를 통해 한국에 이식하려 했던 천황제 국가주의와 충돌할 수밖에 없었고, 그들의 교육제도 아래서 학교를 운영해야 하는 선교회로서는 법과 규정으로 강력한 권한을 발휘하는 일제의 통제를 완전히 벗어나기 어려운 한계를 가지고 있었다.

일제강점기 식민교육제도에 대한 남장로회 미션스쿨의 대응방식은 크게 순응, 저항, 순응과 저항의 변증법의 세 가지 모습으로 나타났다. 재한선교회 간에 일제 교육당국의 요구와 통제에 대응하는 방식과 교육선교에 대한 입장의 차이가 있었지만, 기본적으로 선교회가 운영하는 미션스쿨은 일제의 교육제도와 규정에 따르고, 당국의 지도와 통제에 순응하지 않으면 존립이 어려웠다. 이러한 점에서 선교회와 미션스쿨이 교육을 통한 일제의 동화주의 식민정책의 “공범자” 또는 “협력자”라는

비판을 제기하는 목소리도 있다.¹⁾ 그럼에도 불구하고 남장로회를 비롯한 장로교계 미션스쿨은 종교화된 국가주의 이념을 주입하려는 식민교육제도 아래서 기독교적 정체성과 교육내용을 지키기 위해서 정규학교로 편입되기를 거부하였고, 그로 인해 정규학교로 전환을 요구하는 재학생들의 반발과 미션스쿨을 기피하는 불이익을 감수해야 했다. 그러면서도 학교의 존립을 지키며 교육선교의 목표를 이루기 위한 노력을 기울였다. 1923년 이후로 시행된 지정학교 인가제도는 당시의 교육여건 속에서 선교회가 역량을 집중한 최선의 대안이었다. 이러한 노력은 미션스쿨의 정체성과 교육목표 훼손하는 규제에서 벗어나 교육선교의 원칙을 지키며, 동시에 학교와 학생들의 불이익을 최소화할 수 있는 대안을 선택한 방식이었다.

그러나 일제의 식민교육제도의 한계 속에서 교육선교를 이어가던 남장로회는 1936년 이후로 일제가 신사참배를 강요하는 상황에서 타협을 거부하고 일사불란하게 미션스쿨을 폐교하고 교육사업에서 물러났다. 이러한 입장은 국민의례 차원에서 신사참배를 수용한 감리교와 캐나다연합교회, 신사참배에 대한 입장 차이로 갈등하였던 북장로회와 달리, 남장로회는 신사참배 반대와 학교폐교의 원칙을 정하고 미국 해외선교본부와 긴밀히 소통하면서 일사불리로 처리했다. 일제의 강경한 태도와 교육의 지속을 요구하는 학생과 한국인들의 비판에도 불구하고, 교육선교의 목표와 정체성에 대하여 양보와 타협을 거부하였다.

미국 남장로교회의 교육선교는 일관된 목표를 가지고 추진되었으나 대응방식은 일제의 정책과 상황의 전개과정에 따라 달랐다. 그러므로 식민교육제도에 대한 ‘순응과 협력’ 혹은 일제 교육이념에 대한 ‘비타협적 저항’이라는 상반된 평가가 존재한다. 이러한 이유로 남장로회 교육선교의 일관된 철학과 목적, 교육선교의 방법과 내용, 그리고 식민교육제도에 대한 대응방식을 종합적으로 검토할 필요가 있다. 이 논문은 남장로회 교육선교가 선교회, 일제 교육당국, 한국인과의 상호관계 속에서 추진된 과정들을 살펴봄에 일제강점기 한국 사회에서 남장로회 교육선교의 의미와 영향을 규명하고자 한다.

선행연구로서 일제의 식민교육과정을 교육제도와 정책의 관점에서 체계적으로 분석한 연구들²⁾과 대만과 한국에서 일제의 식민교육정책을 비교 고찰한 연구들³⁾은 주목할 만하다. 또한 구체적으로 장로교 선교회의 교육선교와 관련하여 식민교육정책 아래서 미국 북장로회 미션스쿨의 대응을 분석한 연구⁴⁾와 호주장로회의 대응을 분석한 연구⁵⁾는 남장로회 교육선교와 상호비교의 차원에서 유용

1) 이성진, 『미국 선교사와 한국 근대교육: 미션스쿨의 설립과 일제하의 갈등』, 서정민, 가미야마 미나코 옮김 (서울: 한국기독교역사연구소, 2007), 196, 207-8.

2) 안홍선, 『일제강점기 중등교육 정책』 (서울: 동북아역사재단, 2021); Soon-Yong Pak and Keumjoong Hwang, "Assimilation and Segregation of Imperial Subjects: 'Educating' the Colonised during the 1910-1945 Japanese Colonial Rule of Korea," *Paedagogica Historica*, vol. 47, no. 3 (June 2011), 377-97. 자료집으로는 강명숙, 이명실, 이윤미, 조문숙, 박영미 편역, 『교육정책(1): 교육칙어와 조선교육령』 (서울: 동북아역사재단, 2021)은 유용하다.

3) E. Patricia Tsurumi, "Colonial Education in Korea and Taiwan," eds. Ramon H. Myers and Mark R. Peattie, *The Japanese Colonial Empire, 1895-1945* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), 275-311; Huan-Sheng Peng and Jo-Ying Chu, "Japan's Colonial Policies - from National Assimilation to the Kominka Movement: A Comparative Study of Primary Education in Taiwan and Korea(1937-1945)," *Paedagogica Historica*, vol. 53, no. 4 (2017), 441-59.

4) 이성진, 『미국 선교사와 한국 근대교육』.

5) Yoonmi Lee, "Religion, Modernity and Politics: Colonial Education and the Australian Mission in Korea, 1910-1941," *Paedagogica Historica*, vol. 52, no. 6 (2016), 596-613.

하다. 또한 각 선교회를 대표하여 교육선교를 추진한 선교사를 중심으로 교육선교를 분석하는 연구도 중심인물의 신학과 활동을 통해 해당 선교회의 교육선교를 조망하는 시각을 제공한다는 측면에서 주목할 만하다.⁶⁾

그동안 남장로회 교육선교와 관련한 다양한 선행연구들이 진행되어 왔고, 본 연구는 이들의 연구성과의 기반 위에서 식민교육제도와 정책에 따른 남장로회 교육선교의 대응방식에 관한 논의에 집중하고자 한다.⁷⁾ 기존의 남장로회 교육선교 관련 연구들은 대체로 개별 학교와 스테이션, 혹은 교육선교를 이끌어 나간 선교사들의 관점에서 살펴보았다. 그러나 본 연구는 남장로회 교육선교를 전체적인 측면에서 조망하면서, 일제 식민교육정책과 교육환경에 따른 대응방식에 주목하는 점에서 차별성을 갖는다. 또한 논의과정에서 다른 선교회의 교육선교에 대한 유사성과 차이점에 대하여 비교고찰을 시도할 것이다.

이 연구는 남장로회 사료들, 선교보고서, 연례회의록, 선교편지, 신문과 저널 기사 등의 일차자료를 활용하여 남장로회 교육선교를 살펴보면서, 선행연구들의 성과들과 소통하며 논의를 전개하고자 한다.

II. 남장로회 교육선교의 목표와 전개과정

남장로회는 교육선교의 목적이 전도를 위한 것이 아니라 기독교 지도자를 양성에 있다는 것이 “변경 불가능한 선교회의 정책”이라고 1903년 연례회의에서 명시한 바 있다. 그 부분을 인용한다.

우리는 학교의 목적이 기독교 공동체 구성원의 자녀들을 교육하는 것이라는 선교회의 변경 불가능한 정책을 언제나 분명하게 인식해야 한다. 비기독교인 부모들의 자녀를 조금이라도 받아들이는 것이 이 정책에 의해 금지되어 있지만, 그러한 학생들이 있다면 반드시 기독교 학교의 모든 정책을 따르도록 해야 한다.⁸⁾

이와 같은 교육선교의 목적은 그 이후로도 계속 강조되며 유지되었다. 그렇지만 당시 한국의 상황과 학교운영에 있어서 현실적으로 기독교인들만 받을 수는 없었기 때문에, 학교에 입학한 소수의 비기독교인 학생들에게 기독교 정체성과 관련한 정책을 따르도록 하였다. 공식적인 전도활동이 불가능했던 선교초기 조선의 상황에서 학교를 선교의 교두보로 활용하였던 북감리교 선교회의 사례와 달리 상대적으로 후발주자로서 공식적인 전도활동에 문제가 없었던 시기에 선교를 시작한 남장로회

6) 안종철, “아더 베커(Arthur L. Becker)의 교육선교활동과 ‘연합기독교대학’ 설립,” 『한국기독교와 역사』 34호 (2011년 3월), 249-74; 류대영, “윌리엄 베어의 교육사업,” 『한국기독교와 역사』 32호 (2010년 3월), 127-57; 최영근, “미국 남장로회 선교사 인턴(William A. Linton)의 교육선교,” 『한국교회사학회지』 40집(2015), 125-68; 같은 저자, “일제강점기 미국 남장로회 여성선교사 유희례(Florence E. Root)의 교육선교, 1927-1937,” 『대학과 선교』 53집(2022), 9-46.

7) 미국 남장로회 관련 연구논문들은 대부분 한남대학교 인문학술원의 인문학술세미나를 통해 발표되었고, 발표문은 이후 여러 학회지에 게재되었다. 세미나에서 발표된 교육선교와 관련된 논문들은 따로 모아 단행본으로 출판되었다. 한남대학교 인문학술원 편, 『미국 남장로회 교육선교 연구』 (대전: 한남대학교 인문학술원, 2022) 참조.

8) Southern Presbyterian Mission in Korea, “Station Reports for 1903,” 60; George Thompson Brown, “A History of the Korea Mission, Presbyterian Church, U. S. from 1892 to 1962” (Th.D. Dissertation, Union Theological Seminary, Richmond, Virginia, 1963), 221에서 재인용.

는 지도자로 양육해야 할 충분한 기독교 구성원이 생기기 전까지 교육선교를 시작하지 않았다.

남장로회는 1901년 7월 전주에서 해리슨(William B. Harrison, 하위럼) 선교사가 자신의 여학 선생과 함께 8명의 학생들을 가르쳤던 것을 교육선교의 시작으로 보고 있으며, 이 학교는 신흥학교로 이어졌다. 1902년 1월에 테이트(Martha S. Tate, 최마태) 선교사가 여학생 12명을 가르치면서 선교회 여학교(이후 기전여학교)가 시작되었다. 이어 군산에서도 1902년에 전킨(William M. Junkin, 전위럼) 선교사에 의하여 남학교(영명학교)가 시작되었고, 같은 해에 전킨 부부에 의해 여학교(멜볼딘여학교)가 시작되었다.⁹⁾ 전킨 선교사의 건강 문제로 군산에서 전주로 이임한 후에 여학교는 불(William F. Bull, 부위럼) 선교사의 부인이 맡아서 운영하였다.¹⁰⁾ 목포에서 남학교(영흥학교)는 유진 벨(Eugene Bell, 배유지) 선교사가 1903년에 8명의 학생으로 시작하였고, 스트래퍼 선교사가 협력하였다.¹¹⁾ 목포 여학교(정명여학교)는 스트래퍼 선교사가 주간성경반(Weekly Bible Class)에서 여성들에게 성경을 우리말로 읽도록 가르치던 것이 학교로 발전하게 되었고, 스트래퍼의 안식년 이후 1903년에 “학교 설립이 기정사실”이 되었다.¹²⁾ 목포 스테이션의 보고에 따르면 남학교와 여학교가 1903년 가을 이후 운영되었고, 유진 벨, 스트래퍼, 프레스톤(J. Fairman Preston, 변요한)이 교육선교에 관여하였다.¹³⁾

이렇게 해서 1901년부터 1904년까지 남장로회 첫 세 스테이션인 전주, 군산, 목포에 초등과정의 남학교와 여학교가 설립되었다. 당시 학교와 관련한 사안은 전도위원회(Evangelistic Committee)에서 다루어졌고, 1904년 연례회의에서 학교를 운영하는 기본원칙을 정하였다: 1) 한국교회가 운영비 절반을 낼 수 있을 때까지 초등과정 남학교를 설립하지 말아야 하고; 2) 외부인(outsiders)은 담당 선교사가 적당하다고 생각하는 정도의 학비를 납부해야 하고; 3) 날마다 수업은 예배로 시작하고; 4) 수업과목은 성경, 한자, 한글, 수학, 지리, 역사, 위생을 포함하고; 5) 그리스도를 마음과 삶에 새기도록 분명하고 강력하게 제시하고; 6) 상급 수준의 학생들은 군산 스테이션의 학교로 보내야 한다는 내용이었다.¹⁴⁾ 남장로회는 네비우스 선교정책의 원리에 따라 한국교회가 운영비의 절반을 담당할 것과 학생들이 스스로 학비를 낼 것을 교육선교에 적용하였다.¹⁵⁾ 또한

9) 영명학교와 멜볼딘여학교의 역사에 관한 설명에 대하여 브라운의 기술과 군산 스테이션의 기록이 불일치한다. 브라운은 전킨 부인에 의해 1903년에 영명학교가 시작되었다고 설명하고 있지만, 군산 스테이션은 전킨에 의해 1902년에 학교가 설립되었다고 명시하고 있다. 멜볼딘여학교에 대하여 브라운은 1904년에 시작되었다고 하였지만, 군산 스테이션은 1901년에 전킨 부부가 안식년에서 복귀한 후 1902년에 여학생들을 가르치기 시작했고, 1903년에는 인력이 부족하여 목포에 있었던 스트래퍼(Frederica E. Straeffer) 선교사가 합류하여 1904년까지 함께 가르쳤다고 한다. 이에 대하여 Brown, “A History of the Korea Mission,” 222-23. 군산 스테이션 보고서는 “Yung Myung School for Boys, Kunsan, Korea” (unpublished paper, Kunsan Station, April 30, 1935)와 “Mary Baldwin School, Kunsan, Korea” (unpublished paper, Kunsan Station, April 30, 1935) 참조. 이러한 차이에 대하여 1935년에 작성된 군산 스테이션의 기록이 신뢰할만한 일차사료라고 판단하며, 이 논문에서는 브라운의 논문보다는 스테이션의 보고서에 근거한다.

10) 송현강의 연구에 따르면 멜볼딘여학교는 1902년 전킨 부인의 주일학교 여자반에서 출발하여 1903년 스트래퍼 선교사가 군산여학교로 시작되었고, 스트래퍼의 목포 이임 이후에 1904년에 전킨 부인에 의해 재개되었다고 보고 있다. 이에 대하여, 송현강, “남장로교의 군산영명학교, 멜볼딘여학교 설립과 운영,” 인돈학술원 편, 『미국 남장로회 교육선교 연구』, 64-66 참조. 그러나 앞의 각주에서 언급한 군산 스테이션의 멜볼딘여학교 보고서(1935년 4월 30일)는 전킨 부인이 시작한 여학교를 스트래퍼가 잠시 돕다가 목포로 복귀하였고, 전킨 부인이 전주로 떠나면서 불 부인이 맡았다고 정리한다.

11) “Personal Report of Eugene Bell,” Minutes and Reports of Committees of the Southern Presbyterian Mission in Korea, 13th Annual Meeting (1904), 38.

12) “Personal Report of Miss F. R. Straeffer,” *ibid.*, 49.

13) C. C. Owen, “General Report of Mokpo Station,” *ibid.*, 52. 목포 스테이션 업무분장에서 남학교는 프레스톤 선교사가, 여학교는 스트래퍼 선교사가 책임자로 임명되었다. *Ibid.*, 62.

14) “Educational Report,” *ibid.*, 66-7.

당시 군산의 남학교는 고등과정의 학교를 설립할 계획을 가질 만큼 유망하였고, 그곳을 남장로회 중심학교로 발전시킬 계획이 있었다.¹⁶⁾ 그러므로 상급과정을 위해 학생들을 군산의 남학교에 모아서 교육한다는 중심학교 운영계획이 있었다.

그러나 1905년의 보고서에 따르면 중심학교를 어느 지역에 세울 것인가에 대하여 당분간 논의하지 않기로 결정하였다. 선교회 안에서 중심학교 위치에 대한 논란이 있었던 것으로 보인다. 군산 못지않게 전주나 목포도 학교에 대한 중요성과 발전가능성을 인식하고 각자의 스테이션에 중심학교를 세우려고 했기 때문이다. 선교회는 미국 선교본부에 교육선교를 전담하며 향후 중심학교를 이끌어 나갈 교육선교사를 파송해 달라고 청원하였다.¹⁷⁾ 이에 따라 교육선교를 전담할 베너블(William A. Venable, 위위럼) 선교사가 1908년에 내한하여 목포에서 교육선교를 시작하였고, 1910년에는 군산으로 옮겨서 영명학교를 담당하였다. 1906년에 선교회는 중심학교 위치를 다시 논의하면서 전주로 정하였으나, 실제로 중심학교를 설립하지는 않고, 각 스테이션에서 학교를 발전시켜나갔다.¹⁸⁾

1907년 연례회의에 제출된 전도위원회 보고서에는 “교육선교의 방법과 정책”이 제시되었다. 이에 따르면, 학교는 상급학년(중등과정)을 갖춘 하나의 학교와 서로 연결된 예비과정 학교들로 구성하고, 상급학년 학교는 전주에 위치하고, 나머지 학교들은 다른 스테이션에 두기로 했다. 기관위원회(Institutional Committee)가 학교에 대한 전반적인 감독을 하지만, 구체적인 학교운영은 학교의 책임자가 맡고 선교회는 이들을 통해 학교를 감독하며, 학교의 책임자들은 학교운영에 대하여 조언하도록 하였다. 학생들이 수용인원보다 많이 지원하면 크리스천을 우선적으로 선발하는 것을 원칙으로 하였다. 교육과정은 한국에서 “유용한 기독교 시민”이 되는데 적합한 과목들로 구성되며, 모든 학교에서 성경을 가르치고, 모든 학생들이 성경을 배우는 것을 원칙으로 하였다. 교육과정은 각 스테이션의 대표들로 구성된 교육과정 위원회에서 마련하여 선교회에서 승인하도록 하였다. 또한 가급적 각 스테이션에 실업과를 두도록 권고하였다. 교과서는 선교회가 승인한 것만을 사용하고, 미션스쿨 교사의 채용은 선교회의 승인을 받도록 하였다.¹⁹⁾ 학교운영은 전적으로 선교회가 자율적으로 하였고, 실업과를 두어 가난한 학생들이 자급의 원칙에 따라 스스로 학비를 마련하여 공부할 수 있도록 배려하였다.

1907년 연례회의에 제출된 교육과정 위원회의 보고서에 첨부된 남장로회 학교의 교과과정은 아래 표와 같다.

〈표1〉 쇼학교 과정²⁰⁾

일년급	성경	십계명 습득, 주기도문 습득, 요절 습득
	국문	초학언문, 성경문답
	한문	초등소학 일권, 몽학첩경 초편상, 흑류합
	습자	

15) Brown, “A History of the Korea Mission,” 221.

16) “Report of Kunsan Station,” Minutes and Reports of Committees of 13th Annual Meeting (1904), 37

17) “Report of the Evangelistic Committee,” Reports to the Fourteenth Annual Meeting (1905), 90.

18) Brown, “A History of the Korea Mission,” 225-26.

19) “Evangelistic Committee’s Report: Educational Methods and Policy,” Minutes of Sixteenth Annual Meeting (1907), 20-21.

이년급	성경	산상보훈 습득, 요절 습득
	국문	턴로지귀, 국문독본, 국문자고저
	한문	초등소학 이권, 몽학첩경 이편상, 심상소학 일이삼권
	습자	
	산학	획자
삼년급	성경	마가복음, 요절 습득
	국문	훈아진언, 구세진전, 국문자고저
	한문	초등소학 삼권, 몽학첩경 이편하, 삼자경
	디리	오주사양형편
	습자	작문
	산학	합, 감법
사년급	성경	마태복음, 요절 습득
	국문	복음요사, 인가귀도, 국문자고저
	한문	초등[소학], 회도몽학과본 슈집, 유몽천자 일권, 흑삼요록
	디리	아서아각국산천, 대한디도
	습자	작문
	산학	승, 쇼분법, 굴산
오년급	성경	누가복음, 요절 습득, 사도신경
	국문	장원상론, 예수행적, 구세론, 국문자고저
	한문	고등소학, 소박물학, 회도몽학과본 이집, 유몽천자 이권
	디리	중디지
	습자	작문
	셔격	간식
	산학	대분, 제등법, 굴산
육년급	성경	요한복음, 요절 습득
	국문	성경도설, 국문자고저
	한문	유몽천자 삼권, 회도몽학과본 삼집, 덕혜입문, 향심수도
	디리	대한디지, 사민필지시작
	사기	동국력사
	습자	초서
	작문	
	셔격	간식
	산학	괴공성수, 쇼공배수, 굴산
	격치	전례공용문답 혹 위성

20) "Report of Committee on Curriculum," *ibid.*, 30.

〈표2〉 중등과정(Academy) 교과과정²¹⁾

	예비과정	1학년	2학년	3학년
성경	마가, 누가, 사도행전	창세기, 갈라디아서	고린도전후서, 잠언, 출애굽기, 여호수아	디모테전후서, 사무엘상하, 열왕기상하
역사	한국사 1권	Sheffield's Universal Hist., 1권, 2권	Universal Hist., 1권, 2권, 3권	한국사 2권
수학	산수	산수	산수	기하 및 부기
과학	생리학 및 지리	기초심리학, 위생, 자연지리	지문학(지리특징)	자연지리
기독교도서	<i>Gate of Wisdom</i>	<i>Pilgrim's Progress</i>	<i>Faber's Christian Civilization</i>	<i>Martin's Evidences of Christianity</i>
한자와 한글고전	한자와 한글고전	한글고전	한자고전 및 한글문법	한자 및 한글고전
작문	작문	글쓰기와 비평	원작 글쓰기	창작과 비평
음악과 미술	음악과 미술	음악과 미술	음악과 미술	음악과 미술

각 스테이션에 설립된 남장로회 학교들은 책임자와 학교건물이 생겨나면서 본격적으로 발전해 나갔다. 목포의 영흥학교는 프레스턴 선교사가 1907년 안식년 기간 중에 사우스캐롤라이나 스팔탄버그 제일장로교회로부터 후원을 받아 1908년 11월에 학교건물을 건립하였고, 학교의 영문 이름을 담임목사의 이름을 따서 존 왓킨스 아카데미(John Watkins Academy)라고 하였다. 학교건물은 남장로회가 한국에 세운 최초의 근대식 학교건물이었다. 또한 교육선교사 베너블이 교장을 맡고, 이후 평양신학교 최초의 한국인 교수가 되는 남궁혁을 교사로 맞아 학교발전의 토대가 마련되었다.²²⁾ 목포 정명여자학교도 교장 줄리아 마틴(Julia A. Martin) 선교사가 건축비를 마련하여 1912년 1월에 학교건물을 준공하였다.²³⁾

전주의 신흥학교는 교육선교에 집중하는 니스벳(John Samuel Nisbet, 유서백) 선교사 부부가 1907년에 내한하여 학교를 맡으면서 크게 발전했다. 처음에는 학교 건물도 없이 한국인의 집에서 가르치다가 니스벳 선교사가 사택 인근에 학교부지로 내정된 곳에 사비로 학교로 사용할 집을 지어 신흥학교라는 이름을 붙였고, 1908년에는 미국 사업가 그래함(C. E. Graham)의 1만 달러 후원으로 1909년에 벽돌로 된 2층짜리 학교건물을 건립하였다. 1910년에는 초등과정 6년을 졸업한 14명의 졸업자가 배출되어 중등과정을 시작하였고, 1910년 말에는 183명이 재학하는 학교로 성장하였다.²⁴⁾ 니스벳 부인은 “미래의 일꾼을 길러내는 기관이면서 복음화의 직접적 수단”이라고 평가

21) Ibid., 31. 영어로 된 교과과정을 우리말로 번역함. 번역은 필자의 것이다.

22) J. F. Preston, “Mokpo Station Report,” The Korea Mission Field, vol. 5, no. 4 (April 1909), 54-5; J. F. Preston, “Personal Report of J. F. Preston to Mokpo Station,” Korea Mission Field, vol. 5, no. 10 (October 1909), 177-8; “Rev. J. F. Preston,” The Missionary (February 1909), 78.

23) 목포정명여자중·고등학교 100년사 편찬위원회, 『정명 100년사, 1903-2003』 (목포: 목포정명여자중·고등학교, 2003), 80-81.

하고, “이 학교에서 길러진 학생들이 앞으로 한국의 미래에 어떠한 영향을 끼칠지 누가 알겠는가?” 라고 말하면서, 학생들이 “이 나라를 이끌어 가는 지도자”가 될 것이라는 기대감을 드러냈다.²⁵⁾ 교회의 일꾼을 길러내는 교육선교의 목표는 한국의 미래 지도자를 길러내는 시대적 요구와 중첩되어 있었다. 그녀의 언급이 일제강점기가 시작된 해라는 시점을 생각하면 매우 의미심장하다. 전주의 여학교는 1907년에 넬리 랭킨(Nellie B. Rankin) 선교사가 내한하여 교장을 맡으며 발전하였고, 1908년에 전킨 선교사의 사망 이후에 유족들의 후원을 받아 “기전”여학교라고 명명되었다. 1909년에 2,500달러의 후원을 받아 2층 규모의 벽돌로 학교건물을 건립하였고, 초등과정에서 점차 중등과정(고등보통과)로 발전하였다.²⁶⁾ 1914년에 기존의 5학년에 6학년이 추가되었고, 일제 당국으로부터 4년과정의 고등과로 승인을 받았다.²⁷⁾

군산의 남학교인 영명학교는 1904년에 전킨의 노력으로 500달러의 예산으로 첫 학교건물을 건립하였고, 전킨이 목포로 이동하고, 목포의 해리슨이 군산으로 와서 교장을 맡았다.²⁸⁾ 해리슨은 군산의 영명학교를 “중등과정 학교로 발전시키기 위해 특별한 노력”을 기울였다.²⁹⁾ 그러다가 1909년에 안식년에서 복귀한 후 해리슨은 목포로 이입되었고, 목포의 베너블이 군산으로 와서 학교발전을 이끌었다. 1910년에 윌리엄 불의 주도로 학교건물 신축이 시작되어,³⁰⁾ 1912년에 “궁궐같이 생긴” 서양식 본관과 기숙사와 과학관 및 체육관이 준공되었다.³¹⁾ 이 시기에 영명학교는 4년제 중등과정(고등과)과 2년제 특별과를 갖춘 중등학교로 성장하였고, 한국교회가 운영을 넘긴 초등과정까지 갖춘 학교가 되었다.³²⁾ 군산의 여학교는 불 부인이 1908년에 안식년을 다녀오면서 버지니아 렉싱턴 장로교회 여선교회의 헌금으로 학교건축 기금을 마련하였고, 인근지역인 스탠톤(Staunton)의 휘슨 부인(Mrs. A. M. Howison)의 노력으로 건축비용의 대부분이 충당되었다. 후원자들의 요청에 따라 스탠톤의 메리볼드윈여자대학(Mary Baldwin Seminary)의 이름을 따서 멜볼딘여학교로 정하였고, 안식년으로 미국에 머물던 포사이드 선교사의 강연 이후 메리볼드윈 교수와 학생들이 매년 후원금(1천 달러)을 약정하여 멜볼딘여학교에 보내며 큰 도움을 주었다.³³⁾ 불 부인 역시 이 대학 출신으로 메리볼드윈대학과 멜볼딘여학교 사이에 연결고리 역할을 하였다.

광주에서 교육선교는 1908년에 유진 벨 선교사 부부가 자신의 집에서 세 명의 학생을 가르치면

24) Anabel Major Nisbet, “Some of Korea’s Future Leaders,” *The Missionary* (December 1910), 603-5; Brown, “A History of the Korea Mission,” 228.

25) Nisbet, “Some of Korea’s Future Leaders,” 605.

26) Brown, “A History of the Korea Mission,” 228; 기전80년사 편찬위원회, 『기전 80년사』 (전주: 기전여자중학교, 기전여자고등학교, 기전여자전문대학, 1982), 132-51.

27) 기전여학교에 중등과정(고등과)이 설치된 시기에 대한 문제가 있다. 『기전 80년사』에서는 1909년에 고등과가 설치되었고, 일제 당국으로부터 1912년에 인가를 받은 것으로 기술하고 있으나 이와 관련한 사료를 제시하지 않고 있다. 그러나 선교회 자료에 따르면, 1914년에 5학년에 6학년으로 늘어났고, 4년 과정의 고등과가 당국의 승인을 받았다고 밝히고 있다. Janet Crane, “Junkin Memorial School, Chunju, Korea,” (unpublished paper, n.d.), 1.

28) “Yung Myung School for Boys” (1935), 1.

29) “General Report of the Evangelistic Committee,” *Minutes and Reports of Committees of the Southern Presbyterian Mission in Korea* (1904), 61. 송현강은 “남장로교의 군산영명학교, 멜볼딘여학교 설립과 운영,” *인문학술원* 편, 『미국 남장로회 교육선교 연구』, 68에서 이때부터 영명학교에서 중등과정이 시작되었다고 보았지만, 사실과 다르다.

30) “Yung Myung School for Boys” (1935), 2.

31) W. A. Venable, “Kunsan Boy’s Academy,” *The Korea Mission Field*, vol. 8, no. 6 (June 1912), 166.

32) “Yung Myung School for Boys” (1935), 2.

33) “Mary Baldwin School, Kunsan, Korea” (1935), 2.

서 시작되었다. 1909년에 목포에서 광주로 내려온 프레스톤 선교사는 광주 남학교(송일학교) 교장을 맡았고, 1910년에 남장로회의 후원자인 켄터키의 알렉산더의 지원으로 건물을 설계하고 감독을 맡으며 학교건물을 건축하였다.³⁴⁾ 또한 프레스톤은 광주 여학교 건물을 건축하는 일을 도왔다.³⁵⁾ 광주 여학교(수피아여학교)는 엘라 그래함(Ella Graham, 엄언라) 선교사가 교장을 맡으며 선교회 학교로 출발하였고,³⁶⁾ 1910년에 애나 맥퀸(Anna McQueen, 구애라) 선교사가 교장을 맡으며 성장하였다.³⁷⁾ 1911년에는 북장로회의 스텐스 여사(Mrs. M. L. Sterns)가 여동생 제니 스피어(Jennie Speer)를 추모하여 5천 달러를 기탁함으로써 2층 회색 벽돌로 수피아홀(Speer Hall)을 신축하였고, 교명을 수피아여학교라고 정하였다.³⁸⁾

순천의 학교들은 일제강점기 남장로회 학교들 가운데 가장 늦게 개교하였다. 순천 스테이션은 프레스톤 선교사가 1911년-1912년에 안식년 휴가로 미국으로 가서 “한국선교캠페인(The Korea Campaign)”을 벌이며 충분한 선교헌금과 인력을 확보하면서 1912년에 개설되었다.³⁹⁾ 선교회는 1912년 제21차 연례회의에서 프레스톤의 공헌에 공식적으로 감사를 표했다.⁴⁰⁾ 특히 듀크대학교 의과대학과 간호대학 설립에 커다란 공헌을 한 노스캐롤라이나 더렘의 사업가 조지 와츠(George W. Watts)는 순천 스테이션 설립에 커다란 재정적 기여를 했다.⁴¹⁾ 순천의 남학교와 여학교도 조지 와츠의 후원금으로 설립되면서 영문 교명을 The Watts School(for Boys/Girls)라고 하였다. 남학교는 1913년 가을에, 여학교는 1914년에 시작되었으나, 학교건물은 여학교가 1913년에, 남학교 건물은 1914년에 선교회로부터 건축승인을 받았다.⁴²⁾ 여학교 건물은 1915년에, 남학교 건물은 1916년에 완공되었다.⁴³⁾ 남학교의 교장은 코이트(Robert T. Coit, 고라복), 크레인(John C. Crane, 구레인), 프레스톤이 맡았고, 여학교는 프레스톤 부인과 더피(Lavalette Dupuy, 두에란)이 맡았다.⁴⁴⁾ 순천의 학교는 일제가 1910년에 사립학교규칙을 제정한 이후에 설립되었으므로, 일제당국에 학교인가를 신청한 후 미인가로 운영되고 있었지만, 교육과정에 종교과목 개설과 종교활동을 금지하는 사립학교규칙 개정안이 1915년 3월 24일에 공포되면서, 당시까지 미인가 상태였던

34) J. F. Preston to Father and Mother, November 12, 1910.

35) The Minutes of Eighteenth Annual Meeting (1909), 26; The Minutes of Nineteenth Annual Meeting (1910), 22.

36) “Apportionment of Work: Kwangju,” Minutes of the Seventh Annual Meeting (1909), 36-7.

37) The Minutes of Nineteenth Annual Meeting of the Southern Presbyterian Mission in Korea (1910), 22.

38) Anna McQueen, Jennie Speer School, Kwangju, Korea (Executive Committee of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U. S., Educational Department, n.d.), 6; 최영근, “일제강점기 미국 남장로회 여성선교사 유희레(Florence E. Root)의 교육선교, 1927-1937,” 『대학과 선교』 53집(2022), 22.

39) 최영근, “미국남장로교 선교사 존 페어맨 프레스톤(John Fairman Preston, Sr.)의 전남지역 선교에 관한 연구,” 『장신논단』 48-1(2016), 98. “한국선교캠페인(The Korea Campaign)”과 관련하여 J. F. Preston to Father, March 24, 1911; J. F. Preston to Father, April 1, 1911; “The Korea Campaign,” J. F. Preston to Father and Mother, February 26, 1912; “The Korea Campaign,” J. F. Preston to Father, July 3, 1912 참조.

40) The Minutes of Twenty-first Annual Meeting (1912), 12-3.

41) 최영근, “존 페어맨 프레스톤(John Fairman Preston, Sr.)의 전남지역 선교에 관한 연구,” 98-9.

42) “Report of the Educational Committee,” The Minutes of Twenty-second Annual Meeting (1913), 58-9; “Report of Business Committee,” The Minutes of Twenty-third Annual Meeting (1914), 42. 한규무는 “순천매산학교” 인문학술원 편, 『미국 남장로회 교육선교 연구』, 157-58에서 매산고등학교와 매산여자고등학교 홈페이지를 인용하여 학교의 설립을 1910년이라고 소개하였으나, 선교회 공식 기록에 따르면 여학교는 1913년, 남학교는 1914년에 설립되었다.

43) Brown, “A History of the Korea Mission,” 331-32.

44) The Minutes of Twenty-second Annual Meeting (1913), 37; The Minutes of Twenty-third Annual Meeting (1914), 36; The Minutes of Twenty-fourth Annual Meeting (1915), 38.

순천의 선교학교는 규정위반으로 당국의 명령에 따라 폐교하였다. 선교회는 사숙의 형태로 계속 운영의 허락을 요청했지만,⁴⁵⁾ 요청이 거부되었고, 1916년에 폐교되었다.⁴⁶⁾ 순천의 선교회학교는 1920년 3월 1일에 사립학교규칙이 다시 개정되면서, 1921년 4월 15일에 재개교하였다.⁴⁷⁾

1906년까지 남장로회는 스테이션 중 한 곳에 중심학교를 세울 계획을 가지고 있었으나 1910년에 이르면 각 스테이션에서 선교회 학교들이 초등과정을 넘어 중등과정까지 갖춘 미션스쿨(academy)로 발전하였다. 선교회는 점차 초등과정은 한국교회에 맡기고, 중등과정을 책임지는 방향으로 나갔다. 여러 재한선교회가 운영하는 학교들은 일제의 공립학교를 제외하고 당시 한국에서 서양식 근대교육을 제공하는 유일한 교육기관이었다.⁴⁸⁾ 학교가 부족했던 한국에서 미션스쿨은 빠르게 성장할 수밖에 없었다. 미션스쿨은 기독교 지도자 양성이라는 분명한 교육목표를 가지고 있었지만, 근대교육을 열망하는 한국의 열악한 상황 속에서 대안적 교육기관으로 중요한 역할을 했다. 한국에서 교육사업을 두고 일제와 선교회의 교육목표가 상충하여 복잡한 관계로 얽힌 것도 이러한 맥락에서 이해되어야 한다.

1910년 이후 일제의 식민통치가 시작되면서 선교회가 자율적으로 운영하였던 미션스쿨에 일제의 통제와 감독이 미치기 시작하였고, 미션스쿨도 예외없이 일제의 정책과 규정에 맞추어야 했다. 이러한 상황에서 1911년 선교회 연례회의에서는 중등과정 미션스쿨을 선택적으로 발전시키는 안이 제출되었다. 1904년에 처음 제기된 중심학교(central academy) 정책의 적용으로서, 당시의 교육 환경 속에서 한정된 인원과 예산으로 교육선교를 효율적으로 추진하기 위한 노력이었다. 이에 따르면, 여학교는 광주와 전주의 학교를 중등과정 학교(academy)로 발전시키고, 다른 스테이션의 학교들은 초등과정으로 운영하는 방안이 제시되었다. 남학교는 전북에 한 곳, 전남에 한곳을 중등과정 학교로 두고, 1912년 가을까지 군산과 광주를 중등과정 학교로 완성시킨다는 계획을 세웠다. 그 외의 학교들은 중등과정 2학년까지 운영하는 것이 바람직하고, 선교사들이 하프타임(half-time)으로만 일하도록 했다.⁴⁹⁾ 그러나 이러한 계획에도 불구하고, 당시 한국의 상황에서 미션스쿨은 계속 성장하였고, 모든 미션스쿨은 중등과정 학교로 발전하였다. 그러나 남장로회의 “중심학교” 정책은 이후에도 계속 이어졌다.

III. 제1차 조선교육령과 1915년 사립학교규칙 개정에 따른 남장로회의 대응

45) “Report of the Educational Committee,” The Minutes of Twenty-fourth Annual Meeting (1915), 60-2.

46) 최영근, “존 페어맨 프레스턴(John Fairman Preston, Sr.)의 전남지역 선교에 관한 연구,” 98-9; J. F. Preston, “Southern Presbyterian Mission in Korea: Workers Needed,” The Korea Mission Field, vol. 17, no. 4 (April 1921), 78. 한규무는 “순천매산학교,” 인돈학술원 편, 『미국 남장로회 교육선교 연구』, 159에서 순천의 학교(은성학교)가 당국의 인가를 받아 정식 개교했다고 하였으나, 선교회 기록에 따르면 인가신청을 내고 미인가 상태에서 운영하다가 1915년의 개정사립학교규칙이 적용되어 폐교되었다. 이에 대하여, “Report of the Educational Committee,” The Minutes of Twenty-fourth Annual Meeting (1915), 61-2.

47) “Report of the Educational Committee,” The Minutes of Twenty-ninth Annual Meeting (1920), 33; Brown, “A History of the Korea Mission,” 409.

48) Brown, “A History of the Korea Mission,” 231-32.

49) “Report of the Joint: Institutional and Evangelical Committees,” The Minutes of Twentieth Annual Meeting (1911), 57. “Report of Institutional Committee Recommendations,” *ibid.*, 53.

앞선 장에서는 남장로회 교육선교의 목표와 전개과정을 대략적으로 살폈다. 남장로회의 교육선교는 교회 지도자 양성을 위한 목표가 분명하였다 하더라도 한국인을 대상으로 하는 교육이었기 때문에, 일제의 정책과 교육제도의 통제와 규제 아래서 한국인들과의 상호관계 속에서 학교운영이 이루어질 수밖에 없었다. 남장로회는 일제의 식민교육제도의 환경 속에서 선교회의 교육목표를 추구하면서 한국인들의 요구와 필요에 응답하는 형태로 교육선교를 진행하였고, 일제와 한국의 상황과의 복잡한 관계 속에서 다양한 대응을 하지 않을 수 없었다.

일제는 식민통치 기간 동안 크게 네 차례에 걸쳐서 조선교육령을 전면 개정하였다. 조선교육령이 개정된 시점은 일제의 식민통치의 방식이 크게 변동되었던 시기였다. 제1차 조선교육령(1911년-1922년)은 일제가 조선을 강제병합한 후 1911년 8월 22일에 초대총독 테라우치에 의해 칙령(제229호)으로 공포되었다. 제2차 조선교육령(1922년-1938년)은 “내지연장주의”에 입각하여 식민통치 방식을 수정하고, 사이토 총독이 부임하여 조선의 식민통치를 문화정치로 전환한 후 1922년 2월 4일에 공포(칙령 제19호)되었다. 제3차 조선교육령(1938년-1943년)은 일제가 제국주의 확장 전쟁을 위한 전시체제에 들어가면서 황민화 정책을 학교교육에서 뒷받침하기 위해 1938년 3월 3일에 공포(칙령 제103호)되었다. 제4차 조선교육령(1943년-1945년)은 1943년 3월 8일에 공포(칙령 제113호)되었는데, 일제가 태평양전쟁을 일으키며 수세에 몰린 전황을 타계하기 위한 “전시비상조치”로서 학교교육을 국방체제로 전환하여 수업연한을 줄이고 전쟁에 필요한 인적, 물적 자원을 원활하게 동원하기 위한 기반을 만드는 것이 골자였다.⁵⁰⁾ 이로 보건대, 일제강점기 한국에서 교육을 지배하는 식민교육제도와 정책의 근간이었던 조선교육령은 일제의 식민통치와 제국주의 확장전쟁의 정책과 긴밀하게 연동되었고, 식민통치를 교육현장에서 구현하여 조선을 일제에 동화시키고, 제국주의 시책에 동원하기 위한 목적으로 제정 및 개정되었다는 점이 분명하게 드러난다.⁵¹⁾

여기서는 제1차 조선교육령에 따른 일제의 식민교육제도에 대한 재한선교회와 남장로회의 대응을 살펴본다. 제1차 조선교육령은 제2조에서 “교육은 교육에 관한 칙어의 취지에 바탕하여 충량(忠良)한 국민을 육성하는 것을 본의(本義)로 한다”고 규정하였다.⁵²⁾ 이에 따르면 1890년에 반포된 교육에 관한 칙어(勅語)에 기반하여 천황에 대한 충성을 배양하는 것을 조선에서 교육의 근본 목적으로 설정하였다. 이와 같이 일제강점기 한국에서 교육은 천황제 국가 이데올로기를 뒷받침하고 일제의 식민통치를 원활하게 하기 위한 방편이었다.⁵³⁾ 이 법령에는 일본인과 조선인에 대한 교육을 구분하고, 한국인에 대한 교육을 차별하여 낮은 단계에 두려는 의도가 명확했다. 제3조에서 “교육은 시세와 민도에 적합하게 한다”고 규정하였고, 제4조에서 조선에서 교육은 “보통교육, 실업교육, 및 전문교육”으로 한정하였다. 수업연한도 제9조에서 보통학교는 4년으로, 제12조에서 고등보통학교는 4년, 제16조에서 여자고등보통학교는 3년으로 규정하였다.⁵⁴⁾ 학교에 대한 명칭과 학제도, 일본은 소학교, 중학교, 고등여학교로 달랐고, 수업연한도 소학교 6년, 중학교 5년, 고등여학교 4년으로,

50) 제1차에서 제4차에 이르는 조선교육령 개정의 배경과 핵심내용에 대하여, 강명숙, 이명실, 이윤미, 조문숙, 박영미 편역, 『교육정책(1): 교육칙어와 조선교육령』 (서울: 동북아역사재단, 2021), 104-9.

51) Soon-Yong Pak and Keumjoong Hwang, “Assimilation and Segregation of Imperial Subjects: ‘Educating’ the Colonised during the 1910-1945 Japanese Colonial Rule of Korea,” *Paedagogica Historica*, vol. 47, no. 3 (June 2011), 377.

52) 조선총독부, “칙령(勅令),” 『조선총독부관보』 제304호 (명치 44년[1911년] 9월 1일), 1.

53) Pak and Hwang, “Assimilation and Segregation of Imperial Subjects,” 382.

54) 조선총독부, “칙령(勅令),” 『조선총독부관보』 제304호(1911), 1-2.

조선인의 보통학교 4년, 고등보통학교 4년, 여자고등보통학교 3년에 비하여 1-2년이 더 많았다.⁵⁵⁾ 한국에서는 실업교육이 강조되었고, 무엇보다 고등교육은 전문학교로 제한되었다. 조선에서 대학교육은 1922년 제2차 조선교육령에서 대학교육에 관한 조항이 마련될 때까지 불허되었다.

조선총독부가 한국에서 실업교육을 강조한 배경은 “공리공론을 말하며 실행을 소홀히 하고, 근로를 싫어하여 안일함으로 흐르는” 것을 경계한다고 하였으나, 실상은 “시세와 민도에 적응하게 하여 선량한 효과를 거두도록 노력해야 한다”는 저의가 깔려 있었다.⁵⁶⁾ 이러한 의도는 “금일 조선에서는 고상한 학문은 아직 서둘러야 할 정도로 나아가지 못했기 때문에, 금일은 비근한 보통교육을 실시하여 한 사람으로서 일할 수 있는 인간을 만드는 것을 주안점으로” 두어야 한다는 데라우치 총독의 강조에서 확인된다.⁵⁷⁾ 고등교육은 실제적으로 접근이 어려웠고, 초등교육은 일본어 습득과 식민지인으로서 의무감을 배양하고, 중등교육은 직업교육을 통해 농업, 상업, 산업분야에서 숙련된 노동자 양성에 집중하는 것에 초점이 있었다. 이러한 교육정책은 심각한 차별이었고, 높은 수준의 교육은 조선인을 숙련된 일군으로 길러서 충량한 식민지인으로 활용하려는 목적에 부적절하다는 총독부 관료들의 인식이 반영된 것이었다.⁵⁸⁾

일제는 조선교육령을 제정하면서 사립학교에 대한 감독과 통제를 강화하기 위해 1911년 10월 20일에 “사립학교규칙”을 제정하였다. 사립학교 설립은 “조선 총독의 인가를 받는” 것으로 규정하였고, 조선 총독은 설립 인가를 취소하거나 학교장 또는 교원에 대한 해고를 명령할 수 있고, 사립학교의 폐쇄를 명령할 수도 있는 막강한 권한을 행사하였다. 사립학교 설립인가 취소에 해당하는 위반사항으로 설립자가 “성행이 불량하다고 인정되는” 경우도 포함되어 있어서 주관적 해석이 가능하였다. 사립학교 폐쇄명령은 “법령의 규정에 위반”, “안녕과 질서를 문란하게 하거나 또는 풍속을 교란할 우려가 있을 때”로 규정하여 적용범위가 넓었다.⁵⁹⁾

일제가 사립학교를 통제할 수밖에 없었던 이유는 구한말 이래로 장로교와 감리교 선교회를 중심으로 미션스쿨이 조선에서 교육사업의 중요한 부분을 차지하였던 배경이 반영되었다. 1910년 일제가 파악한 사립학교의 수는 2,197개였고, 이 가운데 종교계 학교는 755(34.3%)개였다. 같은 시기에 관공립학교는 82개에 불과하였다.⁶⁰⁾ 당시 일제는 학교교육에서 지배적인 위치에 있지 못하였다. 조선에서 일제의 교육의 목적은 식민통치를 지속가능하게 하기 위해 조선을 이데올로기적으로, 문화적으로 지배하고 동화시키는 것이었다. 이를 위해 조선의 근대화를 앞세워 일제의 교육제도에 조선인을 편입시켜 충성스러운 식민지인으로 거듭나게 하려고 했다. 그러나 일제의 학교교육은 근대화가 수반하는 “세계관, 태도, 관습의 변혁”과는 거리가 멀었고, 오히려 유교윤리를 유사종교화한 가부장적인 천황제에 기반하는 권위주의적이고 차별적인 교육이었기 때문에 조선인들의 저항감이 심했다. 이에 반해 선교회가 설립한 미션스쿨은 선교를 목적으로 하였으나 구한말 이래 서양식 근대교육을 통해 조선인들의 근대화에 대한 욕구를 실제적으로 충족시켜주었기 때문에 일제 당국이

55) 안홍선, 『일제강점기 중등교육정책』, 42-3.

56) 데라우치 마사타케(寺内正毅), “조선교육령 공포에 관한 유고” (명치 44년[1911년] 11월 1일); 강명숙 외, 『교육정책(1): 교육칙어와 조선교육령』, 168.

57) 데라우치 마사타케(寺内正毅), “각도내무부장에 대한 훈시”; 안홍선, 『일제강점기 중등교육정책』, 41에서 재인용.

58) Pak and Hwang, “Assimilation and Segregation of Imperial Subjects.” 381-2.

59) 조선총독부, “朝鮮總督府令 第114號 私立學校規則.” 「조선총독부관보」 호외 (명치 44년[1911년] 10월 20일), 14-5.

60) 구마모토 시게키치(隈本繁吉), “學政に關する意見”(1910); 강명숙 외, 『교육정책(1): 교육칙어와 조선교육령』, 157-8의 비교표 참조.

추구하는 문화 식민지화 작업에 걸림돌이 되었다.⁶¹⁾ 조선총독부는 사립학교에 대한 의견에서 “설립의 동기가 반도의 상황에 대해 분개하고 교육의 힘으로 상황을 타파하기 위해서인 학교가 매우 많다”고 우려하면서, “교육과 정치를 혼동하고 정부가 금하는 불량한 도서를 사용하고 불온한 창가를 소리 높여 부르며...사이비 애국심을 고취하는 등 교육의 본령을 잃어버린 정도가 심하다”고 비판하였다.⁶²⁾ 사립학교의 민족주의 성향을 우려하며 이에 대한 통제의 필요성을 강조하였던 것이다. 종교계 학교, 특히 미션스쿨에 대해서는 “학교를 유지 경영하는 자산을 가지고 교원을 자체적으로 양성하고...교과서 역시 정한 규칙에 따라서 자체 편찬한 것을 사용”하기 때문에 일반 공립학교처럼 규제하기 어려운 점이 있다고 토로하였다. 그들은 민족주의계 사학보다는 덜하지만 지속적인 지도와 감독의 필요성을 느끼고 있었다.⁶³⁾ 따라서 기독교계 학교와 사립학교들을 식민교육제도 아래서 감독하고 통제하지 않고는 그들의 교육이념을 실현하는 것이 불가능했다.

1915년 3월 24일에는 사립학교에 대한 통제와 감독을 강화하기 위하여 사립학교규칙을 개정하였다. 사립학교 설립과 운영에 관한 조건을 더욱 까다롭게 하고, 교원에 대한 자격 조건과 교과과정 편성 조건을 강화하여 사립학교의 자율성을 규제하고, 식민교육이념을 강화하고, 교육과 종교를 분리시킴으로써 미션스쿨에 대한 통제를 강화하는 것이 핵심내용이었다. 제6조에서 사립학교의 교과과정은 이에 상응하는 학교규칙(보통학교, 고등보통학교, 여자고등보통학교, 실업학교, 전문학교 규칙)에 준하여 정한다고 규정하였다. 이전 사립학교규칙에는 없었던 교과과정 편성 규정을 명시하여 일제의 공립학교 규칙에 맞추도록 규제하였던 것이다. 이에 덧붙여서 각 학교규칙에서 규정한 “이외 교과과정(以外教科課程)”을 덧붙이는 것을 불허한다고 강조했다. 제10조에서 2항을 신설하며 사립학교의 교원은 國語(일본어)에 통달하고 “當該學校의 程度에 應할 學力이 있는 자”로 규정하면서, 교사의 자격은 “자격시험에 합격한 자, 교원면허장이 있는 자, 조선총독이 지정한 학교를 졸업한 자”로 제한하였다. 일제의 교육제도 아래서 양성된 교사로 교원자격을 규정하여 사립학교 교사들을 걸러내고, 선교회가 자체적으로 양성한 교사를 학교에서 퇴출시키려는 의도를 드러냈다. 부칙에서 이러한 규정에 대하여 현재 인가를 받아 존재하는 사립학교에 한하여 대정14년[1925년] 3월 31일까지 개정된 규정을 미적용하는 유예기간을 주었다.⁶⁴⁾ 조선총독 데라우치(寺內正毅)는 개정안의 요지에 대하여 일제의 교육정책은 “국민교육을 종교 밖에 세우는 것을 주의로 한다”고 말하며 “관공립학교는 물론 법령으로써 一般히 學科課程을 규정한 학교에 在하여야는 종교상의 교육을 施하고 又는 基儀式을 행함을 不許함을 宣明히 하니라”고 선언하였다.⁶⁵⁾ 이러한 입장은 일제의 식민교육이 “충량한 신민을 육성”하기 위한 “조선교육의 본의”에 따라 천황제 국가이념 외의 종교나 이념을 원천적으로 차단하여 “국민교육의 통일”을 이루겠다는 의지가 반영된 것이었다.

일제 교육당국은 1915년 사립학교규칙으로 미션스쿨의 학교운영 전반에 대한 관리감독, 교과과

61) Pak and Hwang, “Assimilation and Segregation of Imperial Subjects,” 383-4 참조. 일제와 미션스쿨과 한국인들의 교육에 대한 목적과 동기에 대하여, Yoonmi Lee, “Religion, Modernity and Politics: Colonial Education and the Australian Mission in Korea, 1910-1941,” Paedagogica Historica, vol. 52, no. 6 (2016), 596-613 참조.

62) 구마모토 시게키치(隈本繁吉), “學政に關する意見”(1910); 강명숙 외, 『교육정책(1): 교육칙어와 조선교육령』, 158.

63) 위의 책, 162.

64) 조선총독부, “府令: 朝鮮總督府令 第24號,” 「조선총독부관보」 제789호 (대정4년[1915년] 3월 24일), 325. 우리말 번역이 첨부되어 있다.

65) 조선총독 백작 사내정의(寺內正毅), “朝鮮總督府訓令 第16號,” 위의 책, 327.

정, 교원의 자격에 대한 규정을 마련함으로써 직접적인 규제와 통제의 근거를 마련하였다. 1911년 보통학교규칙(초등과정)에 따르면, 교과목은 “수신, 국어, 조선어 및 한문, 산술, 이과, 창가, 체조, 도화, 수공, 재봉 및 수예, 농업초보, 상업초보”로 규정되었고,⁶⁶⁾ 고등보통학교규칙(중등과정)에 따르면, 교과목은 “수신, 국어, 조선어 및 한문, 외국어, 역사, 지리, 수학, 이과, 실업 및 법제·경제, 습자, 도화, 수공, 창가, 체조, 영어”로 규정되었다.⁶⁷⁾ 1915년에 개정된 사립학교규칙에 따라 미션스쿨은 사립학교임에도 위와 같은 교과과정에 따라야 하고, 이외의 과목을 추가할 수 없었다. 이러한 법조항은 재한선교회의 미션스쿨의 교육목적과 교육내용 뿐만 아니라 학교 정체성에 심각한 문제를 야기하였다. 재한선교회가 운영하는 미션스쿨은 성경교육과 채플과 예배를 금지하는 총독부의 제도적 규제로 인하여 존재의 위기에 직면하였고, 이에 대응하여 활로를 모색할 수밖에 없었다.

재한선교회는 일제의 교육제도 아래서 변화된 환경에서 교육선교를 위한 협력과 공동대응을 강화할 필요를 느끼며, 1911년 6월 11일에 선교연합공의회(Federal Council) 안에 교육평의회(Educational Senate)를 구성한 바 있었다. 교육평의회는 각 선교회가 파송한 대표들로 구성되며 한국에서 기독교 교육에 관하여 전권을 행사하였다.⁶⁸⁾ 일제가 식민교육제도 아래 미션스쿨의 교육선교를 규제할 때, 교육평의회는 재한선교회의 교육제도를 지도하고, 교육의 동일한 표준을 확보하고, 총독부에 교육선교의 목적과 주장을 대변하였다. 북장로회의 아담스(James E. Adams)가 사무총장으로 선임되었으며, 남장로회는 베너블, 니스벳, 애나 맥킨 선교사가 대표로 참여하였다.⁶⁹⁾ 1912년 남장로회 교육평의회 대표들의 보고서에 따르면, 이들은 한국의 모든 미션스쿨이 공유할 교과과정에 대하여 논의하고 채택하였으며, 위원회를 구성하여 일제 교육당국에 교육과정을 제출하고 승인을 얻기로 하였다.⁷⁰⁾ 사립학교규칙에 따라 미션스쿨은 수업연한, 교과목, 교과과정, 교과서를 비롯하여, 학교의 기본재산과 유지방법과 기부금과 관련한 사항, 그리고 설립자, 교장, 교원의 신상에 대하여 교육당국에 보고하여 인가를 받아야 했고, 법령을 위반할 때는 조선총독이 폐쇄를 명령할 수 있었다. 재한선교회는 교육평의회를 통해 미션스쿨의 교육제도와 관련하여 공동대응하며 단일한 목소리를 내었다.

그러나 교육평의회를 통한 재한선교회의 공동대응은 오래가지 못했다. 균열의 시작은 1915년 사립학교규칙이었다. 교육평의회는 일제 당국이 교육의 문제를 규제하는 것은 당연한 권리라고 인정하면서 모든 규정에 즉각적으로 순응하기로 결의하였지만, 종교교육을 금하는 것에 대하여는 이의를 제기하였다. 일제당국과 교섭하며 이러한 법령이 결국엔 미션스쿨의 폐교를 야기하거나 막대한 지장을 초래할 수 있다는 점을 지적하였다. 선교연합공의회는 이에 대하여 입장을 밝혔다.

1915년에 개정된 교육법령 제24호와 같이 총독이 다른 변화들 가운데 종교교육과 종교예식을 조선에 있는 교회와 선교회가 설립하여 운영하는 수백 개의 학교를 포함하여 모든

66) 조선총독부, “朝鮮總督府令 第110號 普通學校規則,” 「조선총독부관보」 호외 (명치 44년[1911년] 10월 20일), 1. 제6조 참조.

67) 조선총독부, “朝鮮總督府令 第111號 高等普通學校規則,” 위의 책, 4.

68) William P. Parker, “Educational Work in Korea,” *The Missionary Survey*, vol. 2, no. 12 (October 1913), 919.

69) Brown, “A History of the Korea Mission,” 338; “Senators for Educational Federation,” *The Minutes of Twenty-first Annual Meeting* (1912), 7. 당시 애나 맥킨 선교사는 자문위원으로서 남장로회 역할을 대변하였다.

70) “Report of Educational Senators,” *The Minutes of Twenty-first Annual Meeting* (1912), 59.

사립학교로부터 배제하라고 하는 것에 대하여 개신교복음주의선교연합공의회는 모국 교회의 이해관계, 이 땅에 거주하는 그 회원들의 목적, 이 학교를 유지하기 위해 헌금이 사용되는 목표들에 비추어 보았을 때 우리가 판단하기로는 제안된 조건들이 우리 학교들을 완전히 폐교하거나 그렇지 않으면 심각한 지장을 초래할 것이라고 단언한다. 우리는 제안된 법령이 기독교 학교에서 성경교육의 자유에 대하여 정부가 확답을 주었던 사실에 어긋나며 일본의 국민교육제도가 사립학교에서 종교교육의 자유를 보장하는 사실에 어긋난다는 점에 당국자들이 주의를 기울여 줄 것을 정중히 요청한다. 그러므로 이미 설립된 학교에 부여한 10년의 유예라는 조건 아래서 기간이 만료될 때까지 어느 정도 수정이 이루어지기를 희망하며 우리는 학교를 계속 운영할 것이다.⁷¹⁾

유사한 취지로 교육평의회 사무총장이었던 아담스는 미션스쿨이 일제의 통치 아래 처음 인가를 받을 때 당국이 종교의 자유를 보장한다는 점을 미국 영사를 통해 확약하여 학교가 운영되고 있는 상황에서 개정된 법령은 종교의 자유에 위배된다는 사실을 지적하였다. 또한 일본에서도 정부인가를 받아 특혜를 누리는 학교와 종교교육을 유지하면서 인가를 받지 않고 불이익을 감수하면서 운영되는 두 종류의 학교가 있다는 점을 지적하며 총독부와 교섭하였다는 사실을 밝혔다. 그러나 일제의 강경한 태도로 인하여 협상은 더 이상 진전되지 못하였고, 결국 “순응하거나 아니면 폐교하거나”의 선택지만 남았다고 하였다. 이후 교육평의회는 교과과정을 일제의 법령에 맞출 수밖에 없으나 법령이 금지하는 종교교육에 대하여는 10년의 유예기간이 있으므로 그때까지는 유지하고, 그 후에도 성경교육 문제에 대하여 진전이 없으면 미션스쿨을 포기할 수밖에 없을 것이라고 전망하였다.⁷²⁾ 남장로회는 일제 당국자들이 종교를 교육에서 배제하는 조치가 어리석은 일이라는 점을 깨닫고 10년 안에 문제가 해결되기를 바라면서,⁷³⁾ 사립학교의 교과과정에서 성경을 가르칠 권리를 부정하는 현행 법령 아래서는 학교의 인가를 취득하지 않기로 결정하였다. 또한 10년 유예기간 동안 학교를 운영하고 그때까지 종교교육을 금하는 규정이 개정되지 않으면 폐교한다는 대응방침을 지지하였다.⁷⁴⁾

그러나 교육평의회 내부적으로 일제의 강경한 태도 앞에서 대응방식에 차이가 있었다. 현실론을 주장하는 이들은 종교교육을 고집하다가 결국엔 폐교하게 되므로 순응하는 것이 타당하다고 여겼고, 원칙론을 주장하는 그룹은 어떤 상황에서도 순응해서는 안 된다고 주장했다. 정규수업이 아닌 시간에 학생들의 자발적인 참여로 채플을 하거나 방과 후에 학생들이 자발적으로 성경공부에 참여하는 방식으로 종교교육을 이어갈 수 있다는 타협안에 대하여 결국엔 눈속임이고 일제 당국자의 눈치를 보며 그들의 손에 학교운명을 맡기는 격이라고 비판하였다. 이러한 입장차는 결국 교육평의회를 분열시켰고, 북감리교와 남감리교 선교회는 종교교육을 형식적으로 유지하는 것보다 학교의 존립과 교육의 효율성이 더 중요하다고 판단하면서 일제의 법령에 순응하여 인가를 추진하였다. 이들은 교육평의회가 자신들의 학교와 정부 사이에 중재를 이루어낼 수 없다고 판단하였다. 이에 따

71) Minutes of Fourth Annual Meeting of the Federal Council of Missions (1915); Horace H. Underwood, Modern Education in Korea (New York: International Press, 1926), 202에서 재인용. 번역은 필자의 것이다.

72) "The Educational Situation in Korea," The Missionary Survey, vol. 5, no. 11 (November 1915), 833-34.

73) Ibid., 833.

74) "Report of the Educational Committee," The Minutes of Twenty-fourth Annual Meeting (1915), 60-61.

라 1916년에 북감리회가 제일 먼저 교육평의회를 탈퇴하고 배재학당이 고등보통학교로 인가를 받았다. 이어 남감리교 한영서원(인가 후 송도학교)도 1917년에 인가를 받았고, 뒤이어 다른 학교들도 인가를 받았다. 이들 학교에서는 채플이 학교 밖 건물이나 인근 교회에서 이루어졌고 자발적 성경공부가 오후나 저녁시간에 이루어졌다.⁷⁵⁾ 장로교 선교회 가운데 캐나다 연합교회는 학교 인가를 받기로 결정하였지만, 남장로회를 필두로 북장로회와 호주장로회는 원칙을 고수하며 유예기간 동안 학교를 유지하며 일제의 교육정책이 바뀌기를 기다리는 방식을 택하였다. 결국 교육평의회는 1917년 11월 20일에 해소되었다.⁷⁶⁾

이 시기 남장로회의 대응방식을 잘 보여주는 사례는 순천의 미션스쿨의 폐교였다. 남장로회는 1913년에 시작한 순천의 학교에 대하여 인가를 신청하였지만, 1915년 개정된 사립학교규칙에 따라 순천의 학교가 성경교육과 예배를 정규교과로 운영하는 한 당국의 인가를 받기는 어려웠다. 남장로회 순천 스테이션은 성경교육과 예배를 교육선교의 목적과 미션스쿨의 정체성과 관련하여 타협 불가능한 문제라고 여겼기 때문에, 교육당국에 양해를 구하면서, 이것을 제외한 다른 모든 것은 정부의 요구사항에 순응할 것임을 약속하고 학교운영의 허락을 요청하는 서신을 보냈다.

순천의 남학교를 운영함에 있어서 우리는 교과과정에서 성경과 종교교육을 빼 수 없기 때문에 그것을 제외하고는 정부의 모든 요구사항에 완벽하게 순응할 것입니다. 우리가 2년 전에 인가를 요청한 이래로 앞서 말한 인가를 계속 요청해왔고 새로운 법령이 시행되기까지 인가를 받지 못했습니다. 우리가 새로운 법령 아래서 인가가 거부되기 때문에, 일본에서 이런 경우에 허용되는 예대로 정부의 특혜를 받지 않고 비인가 학교로 운영할 수 있도록 허락해주시기를 간절히 요망합니다. 우리는 학교에서 종교예식과 성경교육을 시행하는 것을 제외하고는 다른 모든 점에서는 우리 학교가 정부의 모든 기준과 요구사항에 따르기로 동의합니다.⁷⁷⁾

여기서 명확히 드러나듯이 남장로회는 순응과 저항의 태도를 동시에 보여주었다. 다른 모든 기준과 요구사항은 일제 교육당국이 법령으로 규정하는 대로 “완벽하게 순응”하겠지만, 미션스쿨의 정체성과 목적에 해당하는 성경교육과 예배는 양보할 수 없고, 비록 불이익을 받을지라도 목적과 원칙은 포기할 수 없다는 의도였다. 순천의 학교는 결국 총독부 명령으로 1916년에 폐교되었다. 애나 맥퀸은 남장로회가 교육선교의 원칙을 지킨 것을 이렇게 평하였다.

나는 여러분들의 선교회가 “교회가 설립한 학교에서 성경을 가르칠 권리를 포기하느니 차라리 학교를 그만 두겠습니다”라고 말하면서 하나로 단단히 결합된 채로 훌륭한 우리 장로회 선조들의 원칙 진실하게 지키고 있는 것이 자랑스럽습니다.⁷⁸⁾

75) Underwood, *Modern Education in Korea*, 203-4.

76) Brown, “A History of the Korea Mission,” 340-41; Harry A. Rhodes, *History of the Korea Mission Presbyterian Church U.S.A.*, vol.1: 1884-1934, 최재건 역, 『미국 북장로교 한국 선교회사』 (서울: 연세대학교출판부, 2009), 405-6.

77) “Report of the Educational Committee,” *The Minutes of Twenty-fourth Annual Meeting* (1915), 61-2. 서신의 내용이 교육위원회 보고서에 첨부되어 있다. 번역과 강조는 필자의 것이다.

78) Anna McQueen, “Recognized Schools,” *The Missionary Survey* (October 1923), 767.

IV. 제2차 조선교육령과 지정학교 제도에 따른 남장로회의 대응

일제의 강경한 교육정책은 삼일운동 이후에 수정될 수밖에 없었다. 먼저 1920년 3월 1일에 개정된 사립학교규칙이 공포되면서 미션스쿨의 정체성과 존립을 위협했던 기존의 규제사항이 완화되었다. 제6조에서 각 과정별 학교 규칙의 “정한 各 教科目的 要旨 並 教授上의 主意에 의하여 教授함이 가함”이라고 규정하면서 “교과목 중 修身, 國語를 缺함을 不得함”이라고 하였다.⁷⁹⁾ 각 학교규칙이 정한 교과과정 이외의 교과목을 추가할 수 없다는 조항을 삭제하고, 수신, 국어 과목을 반드시 포함시켜야 한다고 개정하며 한 발 물러났다. 이로써 미션스쿨의 성경과목 개설과 종교교육을 금지하는 독소조항이 사라졌다. 이에 따라 10년의 유예기간을 활용하여 교육선교의 원칙을 지키려고 했던 장로교 미션스쿨은 기사회생하였다. 폐교되었던 남장로회 순천 남학교와 여학교는 매산학교로 재개교하였다.⁸⁰⁾

이와 같은 일제의 식민교육정책의 변화는 일본 내각에서 식민통치 방식이 “내지연장주의”로 전환되고, 조선에서도 이러한 변화를 반영하여 사이토 마코토(齋藤實) 총독이 “일시동인(一視同仁)”을 표방하며 문화정치를 시행하는 맥락에서 이루어졌다. 이에 따라 제2차 조선교육령이 1922년 2월 4일에 칙령 제19호로 공포되었다.⁸¹⁾ 사이토 총독은 “사범교육 및 대학교육을 더하고 보통교육, 실업교육 및 전문교육의 정도를 진전하여 내선 공통의 정신에 기초한 동일 제도 아래 실시의 완성을 기하기에 이른다” 것이라고 핵심 요강에 대하여 설명하였다. 그는 “교육의 보급 철저를 기하고 민중으로 하여 한층 문명의 혜택을 받아 그 복지를 증진하게 하는 취지”라고 역설하였다.⁸²⁾ 기존까지 막혀 있던 대학교육에 대한 규정(제12조)이 마련되었고, 소학교 및 보통학교 교원양성을 위한 사범교육규정이 신설되었다. 그동안 일본인에 비하여 짧았던 수업연한도 조정되어 보통학교는 4년에서 6년으로, 고등보통학교는 4년에서 5년으로, 여자고등보통학교는 3년에서 4-5년으로 연장되었다.⁸³⁾ 이러한 조치로서 일본 내지와 식민지 조선의 교육제도 사이에 형식상 통일을 이루었다.

그러나 “동일제도”라는 미명 아래 엄연한 차별도 있었다. 제2조와 제3조에 “국어를 상용하는 자”와 “국어를 상용하지 않는 자”를 구분하여, 일본인과 조선인을 구별하고, 각각 소학교-중학교-고등여학교의 교육제도와 보통학교-고등보통학교-여자고등보통학교의 교육제도로 구별하였다.⁸⁴⁾ 조선인과 일본인에 대한 교육을 분리해야 한다는 차별의식은 여전했고, 총독부 관료들의 조선인과 공학(共學)에 대한 거부감이 반영되었다. 일제는 대만에서는 고등보통교육에서 공학을 시행하였지만 조선에서는 일본어 능력의 차이와 역사와 관습과 사상에 대한 차이, 조선인과 일본인의 민도가 달라 수업연한을 일률적으로 할 수 없다는 이유, 조선인과 일본인 모두 공학을 바라지 않는 경향 등을 들면서 공학시행에 부정적이었다.⁸⁵⁾ 조선총독부 학무국장은 “일시동인 등의 취지를 고려할 때 공학

79) 조선총독부, “朝鮮總督府令 第21號 私立學校規則,” 「조선총독부관보」 2263호 (대정 9년[1920년] 3월 1일), 15.

80) “Report of the Educational Committee,” The Minutes of Twenty-ninth Annual Meeting (1920), 33; Brown, “A History of the Korea Mission,” 409.

81) 조선총독부, “勅令 第19號 朝鮮教育令,” 「조선총독부관보」 호외(대정 11년[1922년] 2월 6일), 1-8 (일본어 원문 및 우리말 번역문).

82) 조선총독 남작 사이토 마코토(齋藤實), “諭告, 四大要綱” (대정 11년[1922년] 2월 6일); 강명숙 외, 『교육정책(1): 교육칙어와 조선교육령』, 279-80.

83) 조선총독부, “勅令 第19號 朝鮮教育令,” 5.

84) 위의 책.

85) 추밀원 의장 공작 야마가타 아리토모, “樞密院 審査報告” (1922년 1월 15일); 강명숙 외, 『교육정책(1): 교육칙어와 조

이 가함을 믿는바”이지만, “국어력에 차이가 있고 사상, 습속 등이 같지 않기 때문에 현실에서는 별학의 제도를 채택하는 것”이 어쩔 수 없다고 하였다. 그는 보통학교의 수학연한은 6년이지만 학교 보급 촉진을 위해서 4-5년으로 단축하는 방도를 두어야 한다고 말했다.⁸⁶⁾

차별은 여전했지만, 문화정치를 전면에 내세우며 교육과 기회의 평등을 주장하는 분위기 속에 조선인의 교육에 대한 열망이 분출되었다. 이러한 상황을 반영하듯이 학교의 등록률이 높아졌다. 1915년에는 도시지역이 17.7%, 농촌지역이 2.6%였지만, 1926년에는 도시지역이 33.8%, 농촌지역이 16.2%로 증가하였다.⁸⁷⁾ 또한 조선인의 중등교육 취학규모를 보면 1915년에는 4,628명(인구 1만 명당 재학생 수 2.9명)에 불과하였으나, 1925년에는 18,694명(인구 1만 명당 10.1명), 1935년에는 39,238명(인구 1만 명당 18.5명)으로 급성장하였다.⁸⁸⁾

학생 수 증가는 일제가 교육여건을 개선하고 교육의 수준을 높인다는 주장을 앞세워 민족감정을 달래고, 식민교육확대를 통해 지배력을 강화하기 위해 학교보급을 촉진한 노력의 영향도 있었다. 또한 조선의 점진적 동화를 추구한 일제의 문화정치 상황에서 일본과 조선이 형식상으로는 통일된 학제로 연결되면서 교육열, 향학열로 증폭된 측면도 있었다. 이와 더불어 선교사들이 운영하는 미션스쿨에서 서구식 근대교육을 경험하면서 교육제도는 일제의 통치 아래에서도 신분과 한계를 뛰어 넘어 상급교육을 받거나 안정된 직업을 찾는 데 필수적인 수단이라고 인식하는 한국의 사회 분위기에 영향을 받았다. 당장 독립과 같은 정치적 해결은 어려워도 현실적으로 조선인의 사회적, 경제적 필요를 채우고, 더 나아가 민족의 힘을 기르는 현실적 대안을 교육에서 찾아야 한다는 주장이 거셌다.⁸⁹⁾ 또한 삼일운동 이후에 민족의 실력을 양성하는 것이 일제의 통치를 극복하고 민족공동체를 재건하는 실제적 대안이라 민족주의적 강조는 교육열을 강화하는 요인이 되었다.⁹⁰⁾ 이를 반영하듯, 이 시기 주요 민족지들은 개인과 민족공동체 차원에서 교육에 대한 강조와 열망을 표출하였다.⁹¹⁾

이 시기 한국사회의 교육에 대한 열망은 미션스쿨에는 오히려 역작용으로 나타났다. 제2차 조선 교육령은 조선인과 일본인을 대상으로 하는 교육의 차별은 물론, 정규학교로 인가받은 사립학교와 미인가 사립각종학교를 구별하고 사립각종학교 졸업자를 상급학교 진학과 취업에서 불이익을 받게 함으로써 차별하였다. 남장로회를 비롯하여 장로교계 미션스쿨은 교육선교의 목적을 지키기 위해 성경과목과 예배를 정규과목으로 편성함으로써 정규학교에 편입되기를 거부하고 “사립각종학교”에 머무르고 있었다. 전문학교 이상의 상급학교 입학 자격과 교사 및 공무원 등의 취업의 자격은 당국의 인가를 받은 정규학교 졸업생들에게만 주어졌기 때문에, 사립각종학교 졸업자들은 불이익을 당할 수밖에 없었다. 교육에 대한 기대와 열망이 교육 상 불이익으로 나타나자 학력을 인정받지 못하는 학교의 학생들은 학교에 정규학교로 승격을 요구하며 동맹휴학을 일으켰고, 학교 및 선교회와

선교육령』, 256.

86) 학무국장 시바타 젠자부로(柴田善三郎), “新教育令に就て”(1922년); 강명숙 외, 『교육정책(1): 교육칙어와 조선교육령』, 285.

87) Pak and Hwang, “Assimilation and Segregation of Imperial Subjects,” 386.

88) 『朝鮮總督府統計年報』; 안홍선, 『일제강점기 중등교육정책』, 87 표 참조.

89) 안홍선, 『일제강점기 중등교육정책』, 55-61.

90) Pak and Hwang, “Assimilation and Segregation of Imperial Subjects,” 386-7.

91) 대표적으로 동아일보가 민족공동체의 위기를 타개하는 방안을 제시하는 논설, “민족적 경륜(1)-(5),” 『동아일보』, 1924년 1월 2일-6일; “교육상 일문제,” 『조선일보』, 1926년 1월 21일 참조.

학생 사이에 갈등이 커졌다.⁹²⁾ 이제는 미션스쿨이 일제의 직접적인 규제가 아니라 교육을 열망하는 한국인들의 요구와 압박으로 인해 학교의 정체성과 교육의 목적에 대하여 도전을 받았다.

미션스쿨이 정규 사립학교로 전환하려면 사립학교규정에 따라 인가를 받아야 하고, 교과과정과 교과목을 비롯하여 정규학교(보통학교, 고등보통학교, 여자고등보통학교)의 학사제도를 따라야 했다. 그러나 인가를 받지 않고 사립각종학교로 남아 있으면 성경교육과 예배를 비롯하여 교과과정과 교과목의 자율성은 지킬 수 있으나, 졸업자들이 학력을 인정받지 못하기 때문에 학교의 존립이 어려웠고, 좋은 학생들을 유치하기 어려웠다. 또한 기독교 지도자가 될 유능한 학생들이 교육상 불이익을 피하여 지역의 공립학교를 선택할 수밖에 없기 때문에 유능한 기독교 지도자 양성을 위한 교육선교의 실효성에 대하여 선교회는 문제의식을 가질 수밖에 없었다.⁹³⁾ 남장로회는 교육선교의 목적과 시대적 요구 사이에, 미션스쿨의 교육정체성과 학생들의 필요 사이에, 교육의 원칙과 교육의 실효성 사이에서 딜레마에 빠졌다.

이러한 가운데 조선총독부가 1923년 4월부터 시행한 “전문학교입학자검정규정”은 선교회에 새로운 활로를 열어주었다. 이 제도는 4월 25일에 조선총독부가 “부령 제72호”로 공포한 법령이었다.⁹⁴⁾ 제8조는 전문학교 입학에 관하여 조선총독이 “중학교나 수업연한 4년의 고등여학교 졸업자와 동등이상의 학력이 있는 자로 지정한 자”는 무시험검정을 받을 수 있다고 규정하였다. 사실 이 제도는 일본에서 이미 오래 전부터 시행되고 있었던 전문학교입학자검정제도를 제2차 조선교육령 이후 조선에도 도입하여 전문학교 입학자격이 없는 각종학교 졸업자와 독학자에게 제한적으로 입학 기회를 주는 조치였다.⁹⁵⁾ 이로써 정규학교가 아닌 사립각종학교 졸업자들도 검정제도를 통하여 전문학교 입학과 취업에 불이익을 받지 않을 수 있는 길이 열렸던 것이다.

1925년 4월 20일에 조선총독부령 제49호로 공포된 개정된 “전문학교입학자검정규정” 제11조에 따르면 무시험검정을 받을 수 있는 자는 중학교 또는 수업연한 4년의 고등여학교 졸업자와 동등이상의 학력이 있을 때 조선총독에게 “지정(指定)”되는 자로 한정하며, “지정에 관한 규정”은 따로 정한다고 밝혔다.⁹⁶⁾ 1928년 5월 21일에 조선총독부령 제26호로 공포된 “전문학교입학자검정규정 제11조 규정(規定)에 따른 지정(指定)에 관한 규정(規程)” 제1조는 “중학교 또는 수업연한 4년 이상의 고등여학교 졸업자와 동등이상의 학력을 가진 사람으로 하여금 조선총독의 지정을 받으려는 경우에” 학교설립자가 (지정학교) 신청을 위해 구비해야 할 사항을 다음과 같이 규정하였다. “1. 목적, 2. 명칭, 3. 위치, 4. 학교연혁, 5. 학칙, 6. 생도정원, 7. 교지(校地), 교사(校舍), 기숙사 등의 평면도 및 음식수(飮食水)의 정성분석표, 8. 설립자 이력(재단법인이 있다면 기부행위), 9. 학교장 이력과 교원의 성명, 자격, 학업경력, 담임학과 및 전임 겸임의 구별, 10. 현재생도의 학년 및 학급별 인원수, 11. 졸업자의 인원수 및 졸업 후의 상황, 12. 경비 및 유지의 방법, 13. 교과서 목록, 14. 참고서와 교수용 기구, 기계, 모형 및 표본의 목록, 15. 학교의 자산목록.”⁹⁷⁾ 전문학교 입학을

92) “문제되는 교회학교: 당로파 미순회에 진정까지,” 『동아일보』, 1922년 6월 30일; “송의여교생 맹휴: 학교승격과 기숙사 구축 개명등 조건을 제출하고 동맹휴학,” 『동아일보』, 1923년 10월 18일.

93) William A. Linton, “Educational Work in Korea,” The Presbyterian Survey (June 1925), 371.

94) 조선총독부, “朝鮮總督府令 第72號 專門學校入學者檢定規程,” 『조선총독부관보』 2609호 (대정 10년[1921년] 4월 25일), 301.

95) 김자중, “일제 식민지기 전문학교입학자검정제도에 관한 시론,” 『교육문제연구』 71집 (2019), 59.

96) 조선총독부, “朝鮮總督府令 第49號 專門學校入學者檢定規程左ノ通改定ス,” 『조선총독부관보』 3801호 (대정 14년[1925년] 4월 20일), 247.

위한 검정제도가 지정학교제도로 확장된 것이다. 개정된 “전문학교입학자검정규정”에 근거하여 1928년 5월에 공포된 “지정(指定)에 관한 규정(規程)”에 따라 사립각종학교가 조선총독에게 구비서류를 준비하여 신청하면 총독부가 서류를 검토한 후 학생들을 대상으로 학력검증 시험을 치르고, 종합적인 결과에 따라 지정학교로 승인을 받을 수 있었다.⁹⁸⁾ 정규학교로 전환하지 않고 사립각종학교로 남아 있는 남장로회를 비롯한 장로교계 미션스쿨은 지정학교제도를 활용하여 졸업생들의 진학과 취업의 불이익을 피하고 학교의 존립과 발전을 이어갈 수 있었고, 조선총독부는 이 제도를 활용하여 미션스쿨을 교육제도 안으로 편입시켜 통제와 관리감독을 더욱 용이하게 할 수 있었다.

1923년 이후 전문학교입학을 위한 검정규정이 비인가 사립각종학교에 대한 지정제도로 확대되는 상황 속에서,⁹⁹⁾ 광주여학교(수피아여학교)의 교장을 맡고 있었던 애나 맥퀸은 남장로회가 지정학교제도를 일제의 교육제도 아래서 미션스쿨의 존립을 위해 추진하기로 결정한 배경과 과정에 대하여 이렇게 설명하였다.

이제 우리 미션스쿨에게 분명히 유익한 새로운 법이 공포되었습니다! 이 법에 따르면 “입학자격, 기관, 시설, 교원, 교과목, 교과과정, 학생들의 출석과 학력, 졸업생 수와 이후 기록 등을 철저히 조사한 후에” 교과과정에서 성경을 가르치는 미션스쿨도 인가를 받아서 졸업생들이 “조선의 정규학교제도 아래서 고등교육기관에 입학할 자격을 부여받을 수” 있습니다. 그들은 공무원이 될 자격도 갖게 될 것이며 정부 학교들의 졸업자들이 갖는 모든 특권을 실질적으로 받을 수 있습니다.

6월의 선교회 연례회의에서 전주의 남학교와 광주의 여학교를 지정학교로 추진하기로 결정했습니다. 다른 스테이션의 학교들은 서로 긴밀하게 연결되어 학생들이 예비 과정을 마치고 나면 “지정” 학교로 쉽게 입학하여 졸업 전에 마지막 몇 년을 공부할 수 있습니다... 현재 학교 건물과 시설로는 모든 학교를 정부의 지정을 받는 것이 불가능합니다.¹⁰⁰⁾

1923년 6월의 남장로회 연례회의에서 교육위원회는 막대한 재정이 소요되고 자격을 갖춘 교원 확보가 어려운 상황에서 10개 미션스쿨 중에서 남학교 하나와 여학교 하나를 지정학교로 인가를 추진하기로 결정하였고,¹⁰¹⁾ 남학교는 전주 신흥학교와 여학교는 광주 수피아여학교로 표결로 결정하였다.¹⁰²⁾ 선교회는 지정학교로 추진하는 두 학교만 고등과정 상급반(3-4학년)을 운영하고, 나머지 학교는 고등과정 하급반(1-2학년)만 운영하고 이후 학생들을 신흥과 수피아로 보내어 고등과정을 마치도록 했다.

그러나 내부적으로 갈등이 있었다. 목포의 여학교(정명여학교)와 군산의 남학교(영명학교) 역시 지정학교로 추진되기에 손색이 없었기 때문이다. 지정학교로 추진하는 중심학교 선정을 다시 해야 한다는 청원이 지역노회와 스테이션에서 올라왔고, 남장로회의 미국 선교본부도 대표(기독교교육위

97) 조선총독부, “朝鮮總督府令 第二十六號 專門學校入學者檢定規程 第十一條ノ規定ニ依ル指定ニ關スル規程左通定ム,” 「조선총독부관보」 416호 (소화 3년[1928년] 5월 21일), 209.

98) 권영배, “일제하 사립각종학교의 지정학교 승격에 관한 일연구,” 「조선사연구」 제13집 (2004), 222-23.

99) “專門學校入學指定規則,” 『동아일보』, 1923년 4월 21일.

100) McQueen, “Recognized Schools,” 768.

101) “Report of Educational Committee,” Minutes of the Thirty Second Annual Meeting (1923), 40-41.

102) Minutes of the Thirty Second Annual Meeting (1923), 20.

원회 사무총장 Dr. Henry Sweets)를 파견하여 이 문제를 중재해야 했다. 이와 함께 지정학교를 추진하기 위해서 많은 재정이 필요하고, 미션스쿨의 운영은 결국 한국교회가 운영에 동참해야 한다는 인식 속에서 선교회와 한국교회가 동수로 참여하여 남장로회 미션스쿨을 공동으로 운영하는 연합이사회를 추진하는 방안이 모색되었다. 미국에서 스위츠 박사가 내한하여 당시 교육상황과 문제점을 종합적으로 검토하고 논의를 거쳐서 1925년 10월 14일에 최종결론을 담은 “교육협의회 보고서”를 채택하였다.

이 보고서의 결정사항은 크게 세 가지였다.¹⁰³⁾ 첫째, 지정학교 추진을 위한 중심학교는 1923년에 결정한 원안대로, 남학교는 전주 신흥학교와 여학교는 광주 수피아학교로 최종 확정하였다. 두 학교는 남장로회 미션스쿨들을 긴밀하게 연결시키고 교육선교의 역량을 집중시키는 “중심학교”(central school)로 발전시키기로 결정하였다. 중심학교 개념은 남장로회가 교육선교를 시작했던 초창기부터 고려한 개념이었는데, 지정학교 인가를 추진하는 배경에서 현실화되었다. 남장로회는 “한국에서 오랫동안 교육선교를 수행하면서 한국교회 지도자 양성을 위해 훨씬 더 높은 차원의 교육을 감당해야 한다”고 인식하였다. 교육선교의 중요성과 의미에 대하여 “교회를 오류로부터 보존하고, 교회의 나아갈 길을 바르게 인도하고, 근대교육을 간절하게 추구하는 다음 세대의 필요를 충족시키고, 젊은이들을 교회의 미래 지도자로 잘 훈련하고 발전시키기 위해서 선교회의 교육기관을 발전시키는 것이 시급하고 중요한 문제”라고 인식하였다.¹⁰⁴⁾ 지정학교 추진은 이러한 점에서 매우 중요한 과제였다. 둘째, 미션스쿨의 효율적 운영을 위해서 한국교회(지역노회)와 선교회가 협력하여 연합이사회를 구성하고, 미션스쿨을 관리 감독하고, 선교회 지역의 모든 미션스쿨과 교회운영 학교를 관할하기로 하였다. 교회운영 학교들의 교육방법, 교육이념, 교과과정을 감독하여 선교회가 설립 및 운영하는 미션스쿨과 긴밀한 상호관계를 유지하도록 하였다. 이러한 배경에서 남장로회 “미션스쿨 연합이사회 정관”이 1926년 선교회 연례회의에서 채택되었다.¹⁰⁵⁾ 셋째, 남장로회 교육선교를 전담할 사무총장을 교육협의회에서 임명하여 모든 학교와 관련된 정보를 일제 당국으로부터 확보하고, 동아시아에서 이루어지고 있는 모든 교육사업에 관한 정보를 모으고, 선교회의 모든 미션스쿨의 목적을 하나의 제도 안에서 연결하고, 한국교회와 교육선교를 위해 협력하는 위원회 의장으로 일하게 하였다. 이에 따라 교육선교 사무총장에 다니엘 커밍(D. J. Cumming, 김아각) 선교사가 임명되었다.¹⁰⁶⁾

남장로회는 한정된 예산으로 중심학교 개념을 도입하여 전주의 남학교와 광주의 여학교만을 지정학교로 추진하였으나, 북장로회는 중등학교(고등과정) 유지의 필요성과 확신을 가지고 1925년 3월 선교회 연례회의에서 “중등교육 프로그램”을 결의하면서, 본부에 매년 2천 달러의 예산 증액과 시설기금으로 5년간 총 1만 5천 달러를 요청하기로 하였다. 안식년으로 귀국한 선교사들이 미국에서 적극적인 모금활동을 하였고, 미국 북장로회 해외선교본부의 지원으로 북장로회 미션스쿨 전체

103) “Report of the Educational Association,” Minutes of the Thirty-fifth Annual Meeting (1926), 65-68.

104) Ibid., 65.

105) “Southern Presbyterian Mission School Boards of Directors Tentative Constitution,” *ibid.*, 29-30. 미션스쿨 연합이사회 정관의 자세한 내용에 대하여, 최영근, “일제강점기 미국 남장로회 교육선교에 관한 연구: 군산과 전주스튜어션의 인돈(William A. Linton)을 중심으로, 1911-1940,” 『대학과 선교』 제50집 (2021), 108-110.

106) “Assignment of Workers,” Minutes of the Thirty-fifth Annual Meeting (1926), vii; “Minutes of the Called Meeting of the Southern Presbyterian Mission in Korea, October 1925,” *ibid.*, 58.

에 대하여 지정학교를 추진하였다. 예산확보의 어려움이 있었지만, 1923년 11월에 서울의 남학교(경신학교), 1928년 5월에 평양의 남학교(숭실학교), 1930년 3월에 선천의 남학교(신성학교), 1931년 12월에 평양의 여학교(숭의여학교), 1933년 4월에 대구의 남학교(계성학교)가 지정을 받았다. 서울의 여학교(정신여학교)는 우여곡절 끝에 1935년 9월에 지정을 받았다. 1915년 사립학교규칙에서 종교교육을 금지하는 정책이 공포된 이후 1916년에 폐교를 단행한 선천의 여학교(보성여학교)는 1922년 재개교하여, 1935년 5월에 지정인가를 받았다. 대구의 여학교(신명여학교)만 지정학교 신청을 마쳤으나, 일제의 신사참배 요구가 붙어지는 상황에서 결국 지정인가를 받지 못했다.¹⁰⁷⁾

호주장로회는 마산의 남학교인 창신학교(D. M. Lyall Memorial School)과 부산의 여학교인 일신학교(J. B. Harper Memorial School)를 지정학교로 추진하기로 결의하고 많은 노력을 기울였으나 1933년에 일신여학교만 지정학교 인가를 받았다. 창신학교 학생들은 학력 인정을 받지 못하는 상태에서 지정학교가 아니라 정규학교 인가를 받을 것을 요구하며 여러 차례 동맹휴학을 일으키거나 집단으로 자퇴를 단행하였다.¹⁰⁸⁾ 창신학교는 지정학교 추진 중에 학교운영 상의 문제로 1925년 3월에 폐교하였다가 그해 11월에 호신학교로 재개교하였다. 그러나 끝내 지정학교로 인가를 받지 못했고, 선교회는 계속 운영이 어렵다고 판단하여 1932년에 학교를 폐교하였다.¹⁰⁹⁾

남장로회의 지정학교 추진은 학교시설 확충과 일제 당국의 요구기준을 충족하는 교원의 확보가 지정 인가의 관건이었다. 무엇보다 예산확보가 쉽지 않았기 때문에 미국교회의 후원을 요청하며 자금을 확보하는데 많은 노력을 기울였다. 또한 지정 인가의 판단이 전적으로 조선총독부와 지방 교육당국에 있었고, 이들의 기준과 평가가 자의적이었기 때문에, 이들과 우호적인 관계를 유지하고 긴밀하게 협의하며 지정학교 인가에 필요한 요건을 맞추는 일도 고된 작업이었다. 남장로회는 전주와 광주 중심학교에 예산을 집중적으로 투입하였고, 지정학교 인가의 책임을 맡기며 전주에 윌리엄 린튼(William A. Linton, 인돈)을 1926년에 신흥학교에 임시교장(1930년 이후 교장)으로 임명하였다.¹¹⁰⁾ 1928년에 커밍 박사의 뒤를 이어 플로렌스 루트(Florence E. Root)를 수피아여학교에 투입하여 실무를 익히게 하고, 1931년에 교장으로 임명했다.¹¹¹⁾ 광주에서 유화례와 함께 수피아여학교 지정학교 인가를 도운 인물은 미국 아그네스스캇대학교와 컬럼비아대학교에서 교육학을 전공하고 교감으로 일했던 김필례였다.

미국교회의 재정후원은 지정학교 인가를 추진하는 과정에서 큰 도움이 되었다. 수피아여학교 윈스보로홀을 건립하는데 미국 남장로회 여성조력회가 생일헌금 58,875달러를 모아 건축헌금으로 지원했다.¹¹²⁾ 신흥학교는 1928년에 리차드슨부인의 후원으로 리차드슨홀을 건립하였다.¹¹³⁾ 이들 리

107) 북장로회 미션스쿨 지정학교 인가에 대하여, Rhodes, 최재건 역, 『미국 북장로교 한국 선교회사』, 491-5; 이성진,

『미국 선교사와 한국 근대교육』, 216-25; 안홍선, 『일제강점기 중등교육정책』, 111-16.

108) “昇格無望으로 自進退學, 마산창신학교생도 사십삼 명,” 『동아일보』, 1923년 2월 9일.

109) 호주장로회 미션스쿨 지정학교 인가와 관련하여, Yoonmi Lee, “Religion, Modernity, and Politics,” 606; 정병준, 『호주장로회 선교사들의 신학사상과 한국선교, 1889-1942』 (서울: 한국기독교역사연구소, 2007), 255.

110) “Report of the Educational Committee,” Minutes of the Thirty-fifth Annual Meeting (1926), 26-7. 1927-28년 교육예산에 따르면 전주 남학교(신흥학교)는 12,000엔으로 다른 남학교들(7천-8천엔)의 약 2배였고, 광주여학교(수피아)는 1만 엔으로 다른 여학교들(4,500-5,500엔)의 2배였다.

111) Florence E. Root, September 27, 1928; “Report of the Apportionment Committee,” Minutes of the Thirty-Ninth Annual Meeting (1930), 20.

112) Brown, “A History of the Korea Mission,” 411-17; 수피아100년사간행위원회, 『수피아백년사, 1908-2008』 (광주: 수피아여자중고등학교, 2008), 262-67.

113) “Report of the Finance Committee,” Minutes of the Thirty-Seventh Annual Meeting (1928), 32-3.

차드슨 가족의 후원은 1934년에도 이어져 강당과 체육관을 건립하였다.¹¹⁴⁾

남장로회 교육선교의 지정학교 추진을 이끌어가고 있었던 윌리엄 린튼은 지정학교 인가가 일제 교육제도 아래서 교육선교의 목적과 원칙을 지키면서도 한국에서 유능한 기독교 지도자를 양성하는 교육선교의 책임을 다하는 대안이라고 강조하였다. 그의 말 속에서 교육선교의 목적을 지키기 위해 타협을 거부하면서도 일제의 교육제도 아래서 존립하고 발전하기 위해 순응해야 하는 현실이 당시 여건에서는 모순이 아니라 “변증법적 쌍”(dialectical pair)으로 연결되어 있음을 확인하게 된다. 순응의 논리는 이렇었다. “우리가 일본의 교육의 목적이나 교육제도에 동의하지 않는다고 할지라도...우리가 한국에서 학교를 운영하려면 그들의 기준에 따라야 한다.” 저항의 논리도 분명했다. “당국은 어떠한 조건에서도 ‘인가’학교에서 종교를 가르치는 것을 철저히 금한다고 말한다. 우리의 최우선 목적이 그리스도를 모든 이에게 전하는 것이므로 그러한 규칙에 동의할 수 없다.” 이 둘을 아우르는 변증법적 쌍이 지정학교 인가에 대한 강조점에서 나온다.

학교가 적절한 건물과 적합한 시설을 보유하고, 교사진이 당국의 기준을 충족하고, 학생들이 인가학교 수준에 이를 때 지정학교가 될 수 있다. 지정학교는 성경과 종교를 가르칠 수 있다... 지정인가를 받지 못한다면 한국교회의 남녀학생들은 기독교교육을 받지 못하고... 한국교회는 기독교 지도자를 기르기 위해 공립학교에 의지해야 할 것이다. 한국의 교육상황은 우리에게 도전을 준다. 우리는 어떻게 응답해야 할 것인가?¹¹⁵⁾

지정학교에서 교육선교의 목적과 원칙을 타협하지 않고, 학교 시설, 교원의 자격, 학생들의 학력 등의 일제 당국의 요구조건에 맞추어, 불리한 교육여건 속에서 학교의 발전을 도모하면서 유능한 학생들이 훌륭한 시설에서 최고의 교육을 받아 한국교회를 이끌어 나가는 지도자가 될 수 있도록 해야 한다는 주장이었다. 저항과 순응의 어느 한 쪽이 아니라, 원칙을 지키면서도 발전을 도모하는 방법을 찾아 교육선교의 목적과 효율성을 실현해야 한다는 논리였다.

미국 경제공황의 여파 속에 선교예산이 삭감되는 상황에서도 꾸준한 노력을 기울여서 신학교는 마침내 1933년 4월에 총독부로부터 지정인가를 받았다.¹¹⁶⁾ 수피아여학교는 동일한 노력에도 불구하고 남장로회가 폐교를 결정한 1936년까지 지정인가를 받지 못했다. 수피아여학교가 여러 차례 지정 인가 신청을 하고, 당국자들의 긍정적인 평가와 약속에도 불구하고 지정학교 인가를 받지 못한 중요한 이유는 총독부가 요구하는 자격을 갖춘 교사를 확보하지 못했기 때문이었다.¹¹⁷⁾ 자격을 갖춘 교사 확보 문제로 여러 차례 탈락하면서도, 미션스쿨의 정체성을 위해서 크리스천 교사는 양보할 수 없는 부분이었다. 자격을 충족하는 사람 가운데 크리스천 교사가 부족했기 때문이다. 윌리엄 린튼은 남장로회 교육선교의 원리를 설명하면서 기독교인 학생들이 학교의 주류가 되는 것도 중요하고, 학교에서 성경과 기독교 과목을 가르치며 예배를 정규교과에 포함시키는 것도 중요하지만, 무엇보다 크리스천 교사가 중요한 요소라고 강조한 바 있었다.¹¹⁸⁾ 이로 보건대, 일제는 각종학

114) Brown, “A History of the Korea Mission,” 416.

115) William A. Linton, “Our Educational Situation,” The Presbyterian Survey (November 1928), 697.

116) Minutes of the Forty-Second Annual Meeting (1933), 3.

117) 수피아여학교 지정학교 탈락에 관하여, 최영근, “일제강점기 미국 남장로회 여성선교사 유희레(Florence E. Root)의 교육선교, 1927-1937,” 『대학과 선교』 제53집 (2022), 28-31.

교로 남아 있었던 장로교계 미션스쿨을 지정학교 제도로 유인하여 교육체제 안으로 편입시켰고, 각종 기준과 조건을 내세우며 미션스쿨을 통제하였다. 남장로회는 일제 교육당국이 제시하는 기준에 맞추려고 노력하면서도, 동시에 교육선교의 목적과 정체성을 지키려는 노력을 멈추지 않았다.

한 연구자는 북장로회의 지정학교화에 대하여 “미션스쿨의 식민지 교육체제에의 편입”이라고 평가하면서, “성서교육, 종교행사의 자유를 얻어내는 것에 성공했지만, 반면 성서 이외의 교과목에 관해서는 총독부의 학교와 같게 되었다”고 지적하였다. 이를 가리켜 “결과적으로 북장로교 선교부는 식민지 교육의 저류에 흐르는 동화교육의 협동자로 바뀐 것”이라고 비판하였다. 그리고 이러한 바탕에서 일제의 황민화정책의 강제가 가능하였다고 해석하였다. 동시에 그는 “끝까지 사수한 종교교육의 자유가 황민화정책 시기에 신사참배 강요에 대한 저항의 근거로 기능하였다”는 모순되는 평가를 내렸다.¹¹⁹⁾ 이러한 평가를 남장로회에 적용하자면, 지정학교체제로 순응한 것은 “동화교육의 협력자”로서가 아니라 그 이면에 미션스쿨에서 기독교적 교육의 목적과 내용을 지키기 위한 체제 내적 저항의 변증법이 서려 있었다는 점을 간과해서는 안 된다.

V. 신사참배 강요에 따른 저항과 폐교

신사참배에 관한 논의는 선행연구에서 충분히 진행되었으므로, 여기서는 남장로회가 교육선교의 목적과 원칙을 지키기 위한 저항의 관점에서 대응한 방식을 검토하고자 한다. 일제의 식민통치 방식의 변화는 미나미 지로(南次郎) 총독이 1936년 8월 5일에 취임하면서 본격적으로 시작되었다. 일제의 교육제도의 변화는 식민통치의 변화와 긴밀하게 연결되어 있었다. 미나미 총독은 조선통치의 목표가 “참된 황국신민으로서의 본질에 철저토록 하고... 내선일체와 동아의 일을 대처하게 하는데 있다.”고 말하였다. 그는 일본정신의 배양과 신동아건설을 역설하면서 “국체명징, 내선일체, 인고단련”을 3대 교육방침으로 정하고, “국민으로서의 지조, 신념의 연성(練成)”을 강조하였다.¹²⁰⁾ 조선의 식민통치를 위한 황민화정책의 기초와 정책방향이 그의 말 속에 배여 있으며, 천황에 대한 숭배로 조선인들의 정신을 무장하여 제국주의 확장 전쟁에 총동원하겠다는 속내를 드러냈다. 조선의 교육은 황국신민을 “연성(練成)”하기 위한 도구였다. 이러한 통치이념과 방침이 1938년 3월 3일에 칙령 제103호로 공포된 제3차 조선교육령에 그대로 담겼다. 기존에 국어를 상용하는 자와 국어를 상용하지 않는 자를 구별한 교육을 폐지하고 제2조에서 소학교, 중학교, 고등여학교로 일원화시켰다.¹²¹⁾ 제3차 조선교육령 개정을 위한 사전 논의에서 황국신민을 육성하기 위해서 “1. 황도주의, 2. 내선일체 즉 동화, 3. 인고단련”을 강조하고, “황국신민의 서사를 제정하여 기회가 있을 때 반복 낭송”하는 정책을 세웠다. 또한 국어(일본어)를 전용하며 조선어 시수를 점차 줄이고, 젊은이들을 군대로 징병하기 위한 단계로 청년훈련소를 확대보급하고 입소연령을 줄여서 교육을 강화하는 것을 강조하였다. 특히 “국체관념을 명료하게 하고 확고한 국민적 신념을 체득”시키는 방법으로 “신사신

118) William A. Linton, “The Place of the Industrial Department Korea Mission Boys’ School,” The Presbyterian Survey (June 1929), 361.

119) 이성진, 『미국 선교사와 한국 근대교육』, 228.

120) 조선총독 미나미 지로(南次郎), “諭告,” 『조선총독부관보』 호외 (소화 13년[1938년] 3월 4일), 2.

121) 조선총독부, “勅令 第103號 朝鮮教育令,” 위의 책, 1.

사(神社神祠)를 조영하고, 기독교계 학교에 대하여 “황국신민 연성 상 유감스러운 점이 적지 않은 실정을 고려하여 그것을 공립학교 또는 확실한 사립학교로 접수시켜야 한다”고 강조하였다. 미션스쿨에 대한 신사참배 강요는 이러한 맥락 안에 진행된 것이었다.

남장로회는 이미 1933년 선교회 연례회의에서 신사참배에 미션스쿨이 참여하는 문제를 조사하는 위원회를 구성하였다. 위원으로는 린튼, 레이놀즈, 웅거, 루트 선교사로 구성되었다.¹²²⁾ 당시에는 만주사변 1주기를 기념하는 신사참배에 미션스쿨 학생들이 참석하지 않는 것에 대하여 국수회(國粹會)와 같은 우익단체를 중심으로 논란이 있었고, 총독부도 예의주시하며 “폐교처분까지 하겠다는 방침을” 세우는 등 긴장감이 돌았으나, 종교의식이 아닌 국가예식에는 참석한다는 의견으로 갈등을 정리하는 분위기였다.¹²³⁾ 일제가 신사참배를 전면적으로 요구하는 상황은 아니었기 때문에 남장로회 안에서 별다른 보고나 논의가 이어지지 않았다.

신사참배 문제로 총독부와 선교회 사이에서 갈등이 심화되기 시작한 것은 1935년 11월 14일에 평안남도 중등학교 교장회의 시작 전에 신사참배를 요구받자, 북장로회 송실학교 교장 맥쿤(George S. McCune, 윤산온)이 거부한 것이 계기가 되었다. 평양지사의 계속적인 압력에도 굴하지 않자 선교사/미션스쿨과 총독부/교육당국 사이의 충돌로 비화되었다. 결국 맥쿤은 12월 18일에 송실학교 교장에서 파면당하였고, 1월 20일에 송실전문학교 교장직도 파면되었다. 송의여학교도 신사참배를 거부의사를 밝혔고, 1월 22일에 교장 스누크(Velma Snook)도 파면되었다.¹²⁴⁾ 곧이어 1936년에 일제 교육당국은 모든 미션스쿨의 교직원과 학생들에게 신사참배를 명령하면서, 신사참배 문제는 전면적으로 확대되었다.¹²⁵⁾

이미 남장로회는 1935년 11월 5일에 임시위원회를 소집하여 미션스쿨의 신사참배 참여 문제에 대응하는 위원회를 구성하였다. 린튼, 커밍(D. J. Cumming), 프레스턴, 녹스(Robert Knox), 루트 선교사가 위원으로 임명되어 남장로회 미션스쿨의 공식입장과 대응책을 모색했다.¹²⁶⁾ 신사참배 문제에 대하여 북장로회 평양 스테이션 선교사들 못지않게 보수적인 입장을 가지고 있었던 남장로회는 신사참배 문제가 기독교 신앙의 원리에 어긋나는 행위라는 점에 있어서 일치된 의견이 있었다. 신사참배 문제와 관련된 주변적인 요소를 고려한 것이 아니라 신사참배 문제가 근본적으로 기독교 신앙에 어긋난다는 점을 중요하게 여겼다.¹²⁷⁾ 신사참배 문제 앞에서 미션스쿨을 어떻게 처리해야 하는가에 대하여는 선교회 안에 다양한 의견이 존재하였고, 한국교회가 미션스쿨 이사회에 공동으로 참여하였기 때문에 한국교회의 입장이 전달되었지만, 신사참배 문제에 대한 최종입장이 수립되고 결정되는 과정에서 남장로회는 선교회와 본부 차원에서 불협화음이 없이 일사분란하게 이 문제를 정리해 나갔다.¹²⁸⁾ 그럴 수 있었던 이유는 신사참배 문제가 기독교 신앙에 정면으로 위배된다는 선교사들의 신앙적 공감대가 컸기 때문이다. 또한 미국 남장로회 2대 일본선교사 출신으로 미국 해

122) “Complete Report of the Educational Committee,” Minutes of the Forty-Second Annual Meeting (1933), 20.

123) “耶蘇敎學校 神社參拜 問題解決策 酌定,” 『동아일보』, 1933년 2월 8일.

124) 이성진, 『미국 선교사와 한국 근대교육』, 237-40.

125) Brown, “A History of the Korea Mission,” 502.

126) “Minutes of Ad Interim Committee, Mokpo, Korea, Nov. 5-6, 1935,” Minutes of the Forty-Fifth Annual Meeting (1936), 37.

127) C. Darby Fulton, *Star in the East* (Richmond, VA: Presbyterian Committee of Publication, 1938), 210.

128) 신사참배 문제에 대한 남장로회 한국선교회의 입장과 이해에 대하여, Brown, “A History of the Korea Mission,” 512-17.

외선교본부 총무를 맡고 있었던 다비 풀턴(C. Darby Fulton)의 리더십과 중재활동이 결정적인 역할을 했다.

남장로회 한국선교회의 입장은 1936년 11월 4일 전주에서 열린 임시위원회 회의에서 결정되었다. 이 회의에서 채택된 결의문은 “예전처럼 교육사업을 수행하는 것이 불가능한 현 상황으로 인하여 교육선교를 포기할 수밖에 없다”는 내용이었다. “매우 심각한 결정이고 매우 유감스럽게 생각하지만 다른 선택은 할 수 없다”는 단호한 입장이 드러나 있다. 여기에 더하여 총독부와 협의하여 교육사업을 정리하는 위원회를 구성하고, “어떤 스테이션도 이 위원회의 권위에 반하여 독자적으로 행동해서는 안 된다”고 경고까지 하였다.¹²⁹⁾ 이러한 위원회를 구성한 이유는 학교폐교를 반대하는 학생들과 교사들, 그리고 한국교회의 강력한 요구와 비판에 직면할 것을 예상하고, 그것이 선교회에 초래할 커다란 부담과 갈등을 인지하고, 교육선교의 원칙이 훼손되는 모든 가능성을 사전에 차단하기 위함이었다. 일제당국은 남장로회가 오랫동안 동거동락한 학생들과 교직원, 그리고 한국교회의 비판과 압박을 받아 스스로 굴복하고 일제의 시책에 복종하기를 바라고 있었다.¹³⁰⁾ 이 결의문은 그러한 일말의 가능성조차 봉쇄하는 선교회 차원의 조용하지만 강력한 저항의 표현이었다.

1937년 2월 2일에 남장로회 해외선교부 총무 풀턴 박사가 한국선교회의 요청을 받고 교육선교에 대한 입장을 최종정리하기 위해서 내한하였다. 선교회 결정에 반대하는 입장과 목소리로 인하여 어려움이 많았기 때문이다. 풀턴 박사가 내한하였을 때 학생, 학부모, 동문, 한국교회 지도자들과 일제 당국자들까지 그에게 영향을 미쳐서 선교회의 결정을 뒤집으려 했다. 심지어 일본 형사가 그를 따라다니기도 하였다.¹³¹⁾ 풀턴은 1937년 2월 24일 전주에서 열린 남장로회 임시위원회 회의에 참석하였다. 이 자리에서 선교회의 입장은 물론, 미션스쿨 운영에 함께 참여해 온 한국교회 대표들의 입장도 들었다. 그 후 임시위원회는 풀턴이 직접 작성한 “한국의 학교에 대한 정책” 성명서를 해외선교본부 훈령으로 전달받았다. 이것이 남장로회의 본부와 선교회의 최종적인 입장으로 정리되었다. 풀턴은 1936년 11월에 선교회가 정한 학교폐교의 입장을 지지하고, 본부차원에서 승인하였다.¹³²⁾ 1937년 4월부터 신입생을 받지 않기로 하고, 재학생들이 졸업할 때까지 학교를 운영하기를 바라지만, 일제 당국이 신사참배를 또다시 강요한다면 지체 없이 폐교한다는 것이었다. 또한 폐교 이후의 학교건물이나 자산은 다른 기관에 증여, 임대, 대여, 매각 등의 방법으로 양도하는 것을 불허함으로써 한국교회나 제3자가 학교를 계속 운영하는 것도 원천 차단하였다. 이러한 상황에서는 누가 이어가든지 교육선교의 목적과 정신을 상실하거나 훼손당할 것이므로 새로운 환경이 조성될 때까지 중단하겠다는 의지였다.¹³³⁾ 교육선교의 목적과 원칙은 교육선교의 본질적인 부분이므로 일체의 타협이나 양보를 하지 않겠다고, 그것을 더 이상 지킬 수 없다면 그만두겠다는 저항의 자세였다. 물론 이것이 일제에 대한 항일(抗日)이나 반일(反日)의 적극적 저항과는 거리가 멀었다. 풀턴의 성명서에서도 드러나듯이 표현과 태도로는 교육사업에서 조용히 물러나는 모양새를 취하였으나 실제로는 기독교 신앙과 양심에 따라 일제가 요구하는 신사참배와 천황 및 국가 우상화에 참여하지

129) “Minutes Ad Interim Committee, Chunju, Nov. 4-5, 1936,” Minutes of the Forty-Sixth Annual Meeting (1937), 36-7.

130) 유화례, “수피아와 나 (5),” 『전남매일신문』, 1975년 5월 12일.

131) Fulton, Star in the East, 189-92; Brown, “A History of the Korea Mission,” 519-20.

132) “Minutes of Ad Interim Committee, Chunju, Korea, Feb. 24, 1937,” Minutes of the Forty-Sixth Annual Meeting (1937), 39-42.

133) “Policy Regarding Schools in Korea,” *ibid.*, 43-6.

않겠다는 단호한 거절이었다. 일제의 식민교육제도와 그것의 모태인 천황제 국가주의의 우상성을 드러내며 이를 정면으로 거부하는 근본적 저항이었다.

남장로회 안에는 최종결정이 내려지기까지 폐교와 처리방안에 대한 몇 가지 입장들이 있었다. 첫째, 신사참배를 공개적으로 반대하며 당국에 의해 강제로 폐교가 될 때까지 학교를 운영하는 방안이었다. 그러나 이런 행위는 한국인 교직원의 신상에 위협이 될 뿐만 아니라 선교회가 일제와 정면으로 충돌하는 모습을 보이기 때문에 받아들여지지 못했다. 둘째, 학교부지, 건물, 시설을 한국교회에 인계하고, 그들이 현행 법령 아래서 가능한 범위 안에서 운영하도록 하는 방안이었다. 한국교회의 많은 지도자들이 이를 선호하였고, 일부 선교사들도 이 안을 긍정적으로 여겼다. 북장로회 일부와 호주장로회가 이러한 방식을 선택하기도 했다. 그러나 남장로회는 신사참배를 반대하는 것이 신앙 양심의 문제라면 한국교회가 같은 일을 하도록 학교운영권을 넘기는 것은 정의롭지 않다고 여겼다. 자신들은 안 되고 한국인들은 된다는 것은 위선적이라는 것이다. 셋째, 학교를 비기독교인들에게 매각하여 한국인들을 위해 학교를 운영하도록 하는 방안이었다. 그러나 이것 역시 사실상의 굴복이라고 여겼다. 원칙상 해서는 안 되는 일을 다른 모습으로 하는 것은 속임수라고 보았다. 넷째, 교육사업에서 완전히 철수하고 곧바로 학교를 폐교하는 방안이었다. 이것이 그들의 원칙을 지키는 최선의 방법이라고 판단하였고, 이것이 결국 최종결정이 되었다.¹³⁴⁾ 이러한 원칙에 따라 남장로회 미션스쿨은 1937년 9월에 폐교되었다.

제한선교회는 신사참배가 종교의식인가 국민의례인가에 대한 입장이 나뉘었다. 대체로 감리교와 캐나다 연합교회 선교회는 신사참배 문제는 한국교회가 결정할 문제라는 입장을 취하며 한발 물러섰고, 신사참배를 수용하며 학교운영을 이어갔다. 북장로회와 호주장로회는 신사참배 문제로 선교회가 내부적으로 갈등을 빚었다. 북장로회는 평양스테이션을 중심으로 신사참배를 강경하게 반대하였고, 서울과 대구 스테이션을 중심으로 신사참배를 국민의례로 받아들이며 수용하는 분위기였다. 이러한 입장이 충돌하였지만 한국선교회는 일부의 반대에도 불구하고 1936년 7월 1일에 교육철수 권고안을 결의하였고, 이에 반대하는 서울스테이션 선교사들과 소수파는 진정서를 제출하면서 설립 정신을 이어갈 수 있는 단체에 학교를 양도할 것을 요청하였다.¹³⁵⁾ 북장로회 해외선교본부는 학교를 이어가야 한다는 주장을 수용하였고, 폐교된 학교의 자산이 학교를 운영해온 이사회와 한국교회에 매각되거나 혹은 개인이나 단체에 매각되어 운영되었다. 이러한 문제로 북장로회는 내부적으로 심각한 혼란과 갈등을 겪었다.¹³⁶⁾

호주장로회는 기독교 신앙이 훼손되지 않는 범위에서 일제 당국의 요구를 가급적 수용하는 것을 원칙으로 하였고, 미션스쿨 차원에서는 참배하지 않았지만, 시민으로서 개인의 참여를 문제시하지는 않았다. 그러나 1936년 2월 7일에 신사참배가 신앙의 근본 원리에 어긋나므로 신사참배를 거부하기로 결의하였다. 그러나 선교회 안에서 정치적인 국민의례로 보는 입장과 종교적인 면이 섞여 있다고 보는 입장 사이에 논쟁이 일어났다. 결국엔 신사참배를 거부하고 학교를 폐교하기로 결정했다. 폐교 이후 학교는 일반에 매각되거나 공립으로 전환되어 새로운 학교로 운영되었다.¹³⁷⁾

134) Brown, "A History of the Korea Mission," 520-22.

135) 이성진, 『미국 선교사와 한국 근대교육』, 237-40.

136) Brown, "A History of the Korea Mission," 505-9.

137) Yoonmi Lee, "Religion, Modernity and Politics," 608-10.

재한선교회 가운데 남장로회는 신사참배 문제에 대하여 가장 강력하게, 비타협적으로, 일사분란하게 입장을 정리하고 학교폐교를 조직적으로 진행하였다. 이러한 비타협적 태도에 대하여 종교적 “원리원칙적인 입장을 고수”하면서 학생들의 학습권을 고려하지 않고 무책임하게 학교폐쇄를 결정하였다고 비판할 수도 있다.¹³⁸⁾ 그러한 목소리가 당시 학생과 학부모, 한국교회 지도자들의 비판이기도 했다. 목포 영흥학교와 정명학교 학생들이 폐교조치에 분개하며 단식동맹휴학을 전개하였고, 광주 수피아여학교에서도 학생들이 폐교조치에 반발하며 교장 루트 선교사를 감금하고 일부 교사들의 선동으로 집단행동을 하였다.¹³⁹⁾ 교육의 기회가 좌절된 학생과 학부모 입장에서, 이 땅에서 자녀들을 계속 교육시켜야 하는 한국교회의 입장에서는 선교회의 결정이 무책임하고 편협하다고 여겨질 수 있었다. 그러나 이후 전시체제기에 교육이 황국신민화라는 이념 아래 전쟁동원의 수단이 되어서 학교의 수업연한을 단축하고 학생들을 근로보국과 교육활동의 이름으로 학교가 아니라 군수공장이나 방공호 건설현장에서 노동인력으로 동원하고, 심지어 학도병이나 징병으로 전쟁에 동원하는 상황을 고려할 때 학생들의 학습권을 고려한 학교의 유지가 최선의 방안이었다고 단정하기는¹⁴⁰⁾ 어렵다.

VI. 결론

미국 남장로회는 다른 재한선교회와 마찬가지로 구한말부터 시작한 교육선교를 일제강점기에도 이어가며, 한국사회에서 근대교육 발전에 중요한 역할을 했다. 기독교 신앙의 바탕 위에 근대학문을 도입하여 발전된 학교시설과 교육제도 아래서 한국교회를 이끌어 나갈 유능한 지도자를 양성하는 본연의 목적을 추구하였다. 총량한 신민을 육성하는 것을 교육의 근본목적으로 설정하고 법과 제도로 한국의 동화와 식민지화를 이루어가고자 하는 일제의 교육환경 속에서 남장로회의 미션스쿨은 서구의 근대교육을 가르치며 일제의 교육이념과 차별화되는 기독교적 가치와 근대적 인간을 길러내는 역할을 하였다. 일제의 식민교육은 근대화를 표방하였지만, 차별과 서열화를 통해 식민체제의 권위에 복종하고 제국주의 국가의 필요에 유용한 사람으로 길러내는 식민통치 실현의 도구였다. 그러나 미션스쿨은 일제의 식민통치 이전부터 한국인들의 근대화의 열망을 충족시키고 근대사회를 형성하는 중요한 통로였다. 일제는 독점적 권력을 가지고 제도권 밖에 있는 미션스쿨을 교육제도 안으로 편입시켜 적극적으로 통제하며 식민통치체제에 복종시키려고 꾸준히 노력했다. 조선교육령과 사립학교규칙과 지정학교제도는 그들이 한국에서 교육제도를 독점적으로 지배하고 사립학교를 규제하고 통제함으로써 식민지인을 양성하려는 목표를 달성하기 위한 법적, 제도적 장치였다.

이 연구는 일제강점기 초기부터 마지막까지 남장로회의 교육선교의 목적과 원칙은 일제의 교육제도와 환경에 따라 대응방식과 형태는 달랐을지라도 정신과 내용은 일관되게 유지되어 왔음을 밝혔다. 남장로회는 일제의 식민교육제도 아래서 수시로 변화되는 법과 제도에 순응하면서도 기독교 정체성과 교육의 원칙을 지키는 노력을 포기하지 않았다. 때로는 타협과 순응으로, 때로는 비타협

138) 안홍선, 『일제강점기 중등교육정책』, 394-5.

139) 『조선일보』, 1937년 3월 4일, 3월 9일; 유화례, “수피아와 나 (6),” 『전남매일신문』, 1975년 5월 13일.

140) 안홍선, 『일제강점기 중등교육정책』, 80-82.

과 저항으로, 때로는 타협과 비타협 그리고 순응과 저항의 변증법적 쌍을 이룬 대응방식으로, 주어진 교육환경과 여건 속에서 그들이 목표한 교육이 실질적으로 이루어질 수 있도록 노력하였다. 그러나 마지막 순간에 일제가 제국주의 확장전쟁에 몰두하는 시대적 상황 속에서 신사참배를 앞세워 천황과 국가를 우상화하는 국민화정책의 교육제도 아래서는 어떠한 형태의 교육선교도 불가능하다는 판단으로 무조건적인 폐교를 단행하였다. 비록 학교폐교와 교육사업 철수라는 남장로회의 단호한 입장은 일제 식민통치에 대한 전면적인 거부나 일제체제에 대한 적극적인 저항과는 거리가 멀었다. 그러나 기독교 신앙과 양심에 따라 일제가 요구하는 신사참배와 우상화된 국가주의 제의를 단호히 거절함으로써 천황제 국가주의의 우상성과 그것에 종노릇하는 식민교육제도의 허상을 폭로하며 정면으로 거부하는 근본적 저항이었다.

결론적으로 남장로회의 교육선교를 일제강점기 한국사회에서 고찰할 때, 식민교육제도에 대한 순응과 저항의 어느 한 편으로 해석하기보다는, 순응과 저항의 변증법적 쌍으로 이해하고, 교육선교의 목적과 원칙을 일관되게 지키기 위해서, 때로는 순응을, 때로는 저항을, 때로는 순응적 저항을, 때로는 저항적 순응을 유지하였다고 평가하는 것이 타당하다고 본다.

최영근 박사의 “일제강점기 미국 남장로회 교육선교”에 대한 논찬

권평 박사(평택대학교)

이 논문은 상당한 분량으로 이루어져 있다. 그럴 수밖에 없을 것으로 이해되는 것은 이 논문이 한국에 내한한 남장로교의 교육선교와 정책을 구한말에서 일제강점기의 끝에 이르기까지 긴 시간을 다루고 있기 때문이다. 이 논문의 장점을 꼽는다면 남장로교의 교육선교의 정책을 이처럼 통사(通史)적으로 살폈다는 점이고 이를 ‘순응과 저항의 변증법’이란 표현으로 설득력 있게 정리하고 있다는 점이다. 이 외에도 논문은 당시에 시행했던 남장로교 학교들이 강의했던 교과내용을 소개하고 한편으로 남장로교 선교사들이 창설한 여러 학교의 연원을 보다 정확하게 가리고 있는데 이것도 큰 장점이다. 그런데 이러한 장점은 한편으론 단점으로 작용할 수 있다. 논문의 내용이 일반적인 것보다 훨씬 길어져서 논지의 초점을 흐릴 수 있고, 학교의 정확한 연원이나 교과 내용 같은 것은 다른 제목의 논문이나 글에서 충분히 다룰 수 있기 때문이다.

그럼에도 이 논문은 앞서 말한 것처럼 분명한 공헌점을 가지고 있는데 그것은 미국 남장로교가 전라도 지방에서 시행했던 교육 선교의 내용과 목표 그리고 외부의 조건이자 압력으로 작용했던 일제와의 관계 속에서 실제 논의, 수행했던 내용을 매우 소상하게 밝혀 독자들에게 이를 잘 전달하고 있다는 점이다.

논문의 저자는 “미국 남장로교회의 교육선교는 일관된 목표를 가지고 추진되었다”고 전제하고 다만 직접적인 대응방식은 “일제의 정책과 상황의 전개과정에 따라 달랐다”고 분석하고 있다. 그래서 이 시기 미국 남장로교의 대응에 대한 사계(斷界)의 연구는 일제의 식민교육제도에 대한 ‘순응과 협력’ 또는 일제 교육이념에 대한 ‘비타협적 저항’이란 상반된 평가로 나타날 수밖에 없었다고 보았다. 즉 시기에 따라 다르게 나타났던 남장로교의 대응방식 때문에 완전히 결이 다른 역사적 평가가 이루어졌다고 본 것이다. 따라서 저자는 남장로회 교육선교의 일관된 철학과 목적, 교육선교의 방법과 내용, 그리고 식민교육제도에 대한 대응방식을 “종합적으로 검토할 필요”가 있다고 보았고 그 결과가 이 논문으로 나타났다. 따라서 이 논문은 일제의 교육정책의 변화에 따른 남장로교의 대응을 매우 잘 묘사하여 이 시기의 모습을 소상하게 보여주고 있으며 특히 다른 선교회의 정책과 비교함으로써 더 잘 이해할 수 있도록 돕고 있다.

저자에 따르면, 1910년 강제 합병 이전까지 선교회 학교는 “학교가 턱없이 부족했던 한국에서 빠르게 성장할 수밖에 없었”고, “선교회 학교는 기독교 지도자 양성이라는 분명한 교육목표를 가지고 있었지만, 근대교육을 열망하는 한국의 열악한 상황 속에서 대안적 교육기관으로서도 중요한 역할을 했다”고 정리한다.

문제는 1910년 이후 일제의 식민통치가 시작되면서 학교의 운영에 일제의 통제와 감독이 미치

기 시작했다는 점이고, 따라서 그 이전까지 비교적 자율적으로 운영되던 선교회 학교들이 일제 당국의 정책과 규정에 맞춰야 했는데, 이 논문은 일제의 교육정책의 변화가 어떻게 시행되었는지 그리고 이러한 변화에 따라 선교회 학교가 어떻게 존립을 모색하게 되었는지를 잘 보여준다. 일제는 1915년 사립학교규칙의 개정으로 학교운영 전반에 대한 관리감독, 교과과정, 교원의 자격에 대한 규정을 마련함으로써 직접적인 규제와 통제의 근거를 마련하여 이전과는 다른 강압적이고 조직적인 통제가 가능케 했고, 따라서 선교회가 운영하는 미션스쿨은 성경교육과 채플 예배를 금지하는 일제 당국의 제도적 규제로 인해 존폐의 위기에 직면하게 되었으며, 이에 각 선교회 혹은 교단은 다른 방식으로 활로를 모색했음을 서술하고 있다. 이를테면, 북감리교와 남감리교 선교회는 종교교육을 형식적으로 유지하는 것보다 학교의 존립과 교육적 효율성을 더 중시해서 일제의 법령에 순응하여 인가를 추진하였고, 남장로회 선교회는 순응과 저항의 태도를 동시에 보여주었다. 즉 남장로교는 다른 기준과 요구사항은 일제 교육당국이 법령으로 규정하는 대로 “완벽하게 순응”했지만, 미션스쿨의 정체성과 목적에 해당하는 성경교육과 예배는 양보하지 않았고, 비록 불이익을 받을지라도 “목적과 원칙은 포기할 수 없다”는 의도를 보였다고 하였다. 그 결과 순천의 학교는 조선총독의 명령으로 1916년에 폐교되었는데 이는 남장로교의 교육원칙이 끝까지 일관되게 작동하고 있음을 보여주는 하나의 증거가 된다.

하지만 1920년 3월 1일에 개정 사립학교규칙이 공포되면서 미션스쿨의 정체성과 존립을 위협했던 기존의 규제사항이 일부 완화되어 미션스쿨의 성경과목 개설과 종교교육을 금지하는 독소조항이 사라졌고 이에 따라 10년의 유예기간을 활용하여 교육선교의 목적과 원칙을 지키려고 했던 장로교 미션스쿨은 기사회생하였으며 폐교되었던 남장로회 순천 남학교와 여학교는 매산학교로 재개교할 수 있었다. 이처럼 이 논문은 1920년대와 1930년대의 남장로회를 비롯 여러 선교회 학교들이 일제 강점치하에서 교육정책이 변할 때마다 그에 따른 고초 속에서도 활로를 모색했던 사실을 잘 서술하고 있으며, 특히 1930년대 일제의 신사참배 강요에 대해 선교회마다 각기 다른 대응방식을 보여주었음을 비교, 서술함으로 남장로회의 교육선교 정책이 얼마나 일관되게 끝까지 작동했는지를 보여주고 있다.

이 논문의 또 다른 긍정적인 점은 시각 혹은 입장의 다양성을 확보하고 있다는 점이다. 즉 이 논문은 남장로회의 일제 시책에 따른 결정 과정을 입체적으로 묘사하고 있고, 다른 선교회의 대응에 대해서도 간략하게 서술함으로 남장로회의 결정이 다른 선교회와 어떻게 다른지 잘 비교하고 있으며, 또한 교육의 객체이자 주체인 우리 민족과 학생들 혹은 학부모들의 반응을 반영하여 수록하여 각자의 입장에 따라 일제의 압박에 대한 대응, 그 대응에 대한 대응이 어떻게 다를 수밖에 없었는지를 잘 보여주고 있다.

저자는 결론적으로 남장로회 학교의 일제에 대한 대응은 '순응'과 '저항'이라는 “변증법적 쌍”(dialectical pair)으로 한 몸으로 연결되어 있다고 주장하면서 통사적으로 볼 때 남장로회의 일제의 교육정책에 대한 순응과 저항은 시기에 따라 달라졌으나 원칙에 있어서는 매우 일관되었다고 주장한다. “남장로회는 일제 교육당국이 제시하는 기준에 맞추려고 노력하면서도, 동시에 교육선교의 목적과 정체성을 지키려는 노력을 멈추지 않았다.” 결국 남장로회는 기독교학교 폐교를 결정했

는데 기독교의 근본적인 원칙을 깨트리지 않고서는 교육사업을 이어갈 수 없는 상황에서는 학교를 폐교할 수밖에 없다는 일관된 원칙이었고, 더 나아가 이 원칙을 고수하기 위해 폐교 이후 학교의 건물이나 자산을 다른 기관에 증여, 임대, 대여, 매각 등의 방법으로 양도하는 것을 불허하였고 따라서 폐교 이후 한국교회나 제3자가 학교를 계속 운영하는 것을 원천 차단한 점에서도 잘 엿볼 수 있다.

논문의 저자는 이러한 남장로회의 교육선교의 입장과 실행을 매우 긍정적으로 평가한다. “물론 이것이 일제에 대한 항일(抗日)이나 반일(反日)의 적극적 저항과는 거리가 멀었다”거나 “비록 말과 태도로는 교육사업에서 조용히 물러나는 모양새를 취하였으나 사실은 기독교 신앙과 양심에 따라 일제가 요구하는 신사참배와 천황 및 국가 우상화에 참여하지 않겠다는 단호한 거절이었고, 일제가 짜놓은 식민교육제도와 그것이 기반하는 천황제 국가주의의 우상성을 드러내며 이를 정면으로 거부하는 근본적 저항이었다.”는 표현에서 잘 찾아볼 수 있다. 남장로회의 입장을 이만큼 잘 대변한 글이 있을까 싶은 생각이다.

이에 대해 논찬자는 이러한 근본적인 저항이야말로 일제의 입장에서 볼 때 가장 강력한 저항의 형태였다고 더 높이 평가해야하는 건 아닌지 묻고 싶다. 일제로 주기철 목사의 순교도 주기철의 입장에서 단순한 신앙적 동기에서 신사참배를 거부했을 뿐이지만, 일제가 보는 관점은 이와는 판이하게 달라서 주기철이 생각한 것처럼 단순한 신앙의 문제가 아니라 일본 제국주의의 국체(國體)에 대항하고 국기(國基)를 뒤흔든 국가적인 차원의 범죄로 보았고 이러한 죄목으로 단죄했기 때문이다. 저자의 관점에서 보면 주기철도 창씨개명을 했다는 점에서는 수용의 입장을, 신사참배에 대해서는 신앙적 이유로 단호히 거부했다는 점에서는 저항이라고 볼 수 있을 것 같다. 따라서 이런 관점에서 남장로회의 신사참배 거부로 인한 폐교는 주기철의 경우처럼 훨씬 더 높이 평가해야하지 않을까 하는 생각이 든다.

한 가지 아쉬운 것은 일제의 교육제도의 내용과 변천과정에서 나타나는 일제의 간교함과 차별 그리고 무자비함에 대한 서술이 비교적 평이하게 이루어져 있다는 점이다. 흥이섭의 책들이 이런 측면에서 도움이 될 것으로 보인다.

참고로 독자의 입장에서, 5장의 인용문에 몇몇 각주가 없는 부분은 보완이 필요해 보인다.

조직신학의 상호문화적 전개를 위한 현상학적-사회학적 토대 : 알프레드 슈츠의 “현상학적 사회학”을 중심으로*

신용식 박사(부산장신대학교)

I. 들어가기 : 하나님의 현실에 대한 신학적 과제

이 연구는 오늘날 다양한 문화적 현실이 공존하는 현실 속에서 현상학과 사회학을 비판적으로 검토함으로써 조직신학이 감당해야 하는 학문적 방향을 모색하려는 시도이다. 조직신학은 하나님과 인간이 만나는 현실을 신앙고백적이고 학문적으로 점검하는 작업이기에, 전통적인 교리적 체계를 다루는 작업 그 이상이어야 한다. ‘하나님은 어떻게 존재하시는가?’라는 질문은 단순히 여기 혹은 저기라는 공간적 질문을 넘어, 그분께서 존재하시는 구체적인 관계 방식을 다루고 있다. 조직신학의 출발점은 - 근원적으로는 하나님 경험 곧 신앙경험에서 출발한다! - 구체적인 우리의 생활세계에 대한 신학적 고찰이 되어야 한다. 단순히 특정 학자 또는 특정 교리적 진술들을 재해석한다고 해도 이러한 학문적 작업의 유효성은 구체적인 현실적합성에 따라 판단되기 마련이다.

이와 관련하여, 본 연구가 다루고자 하는 질문은 교회-사회적 맥락 속에서 하나님에 관한 진술이 어떻게 구성되는가이다. 우선은 오늘날 우리의 하나님에 대한 담론은 어떻게 교회적, 사회적으로 구성되고 있는지, 더 나아가 우리 현실 속에서 어떠한 의미를 새로이 형성하고 있는지를 논할 것이다. 하지만 우리 앞에 놓인 근본적인 한계는 우리의 현실조차 우리가 옳이 다 수용하지 못한다는 것이다. 언제나 우리는 대상의 특정 면모를 향하여 우리의 의식을 고정할 뿐, 그 대상을 전적으로 소유하지도, 전적으로 인식하지도 못한다. 현상학은 의식과 대상이 만나는 이 인식의 순간을 두고 내가 대상을 인식한다고 말하지 않고, 오히려 대상이 나에게 그 본질적 면모를 드러낸다고 이야기한다. 그리고 현상학은 무조건적으로 의식활동에 절대성을 부여하기 보다는 대상의 본질을 마주하고 그것을 기술하는 의식활동의 능동성에 초점을 맞춘다. 또한 현상학은 물리적 세계의 실재를 거부하는 것이 아니라, 그것을 의식하는 방식 곧 그것이 의식 속에서 현상하는 방식을 면밀히 탐구하고 기술하는 것에 관심을 두고 있다. 현상학적으로 보면, 우리 앞에 놓인 세계현실은 우리의 경험 지평 속에서는 주관적으로 그리고 상호주관적으로 의미 부여된 세계인 것이다. 이러한 맥락에서 우리는 하나님에 대한 진술 역시 상호주관적으로 의미 부여된 진술임을 논증할 수 있다.

하나님에 관한 진술이 상호주관적으로 구성되는 구조를 해명하는 작업은 현상학과 사회학의 종합적 안목을 요구하며, 신학은 이 두 학문을 하나님의 현실이라는 지평적 구조에서 다룰 수 있다. 하지만 본 연구는 현상학과 사회학을 각각의 영역으로 살피기보다는 - 현실적으로 이 둘을 개별적

으로 다룰 수도 없다 - 이 두 분야를 종합한 알프레드 슈츠(Alfred Schütz, 1899-1959년)의 소위 “현상학적 사회학”(phänomenologische Soziologie)¹⁾을 조망할 것이다.²⁾ 슈츠의 사회학은 실증주의적 사회학이 아니라, 생활세계가 어떻게 형성되는지를 현상학적으로 분석하는 작업을 사회학의 영역으로 가지고 들어온 첫 번째 인물이다. 그의 관심은 위르겐 하버마스의 작업으로까지 이어진다. 그는 우리의 사회적 현실을 실증적으로 들여다보지 않고, 그것을 그 속에서 사람들이 함께 형성하면서 살아가는 의미의 지평으로 이해한다. 그에게서는 가시적인 현실이 비가시적인 의미의 지평의 산출물인 것이다. 많은 이들의 상호이해의 과정 곧 의사소통의 기나긴 과정을 통해서 실로 다양한 생활세계가 구성된다는 그의 지적은 오늘날 문화적 다양성 및 생활세계의 다양성을 충실히 설명해 주고 있다. 그는 생활세계는 실증적으로 관찰되고 분류될 수 있는 대상이 아니라, 그 속에서 다양한 의미들이 뒤섞이며 형성되기에 이해의 과정을 통해서만 파악될 수 있는 현실이라고 보았다. 그래서 베른하르트 발덴펠스(Bernhard Waldenfels, 1934~)의 표현에 따르면, 슈츠의 사회학은 ‘경험적 주체 속에서 사회가 어떻게 구성되는지를 기술’하는 이른바 “세속적” 현상학(mundane Phänomenologie)을 전개하였다.³⁾ 슈츠는 현상학을 에드문드 후설과 같이 근본적인 선험적 혹은 초월론적 의식철학으로서 다루지 않고, 구체적인 경험의 장인 세계현실의 구성적 과정을 분석하는 데에 활용하였다. 후설이 현실세계를 마주하는 주체가 그 세계를 어떻게 의식내적으로 구성하는지를 분석하고자 했다면, 슈츠는 이 세계가 구성되는 사회적 조건을 현상학이라는 도구를 사용하여 기술하고자 했다. 결국 슈츠의 관심 속에서 우리가 조망할 수 있는 바는 사회적 현실이 구성되는 원리 그 자체이다.

세계현실 속에서 인간 행동이 어떻게 사회적으로 구성되는지를 현상학적으로 집요하게 분석했던 알프레드 슈츠의 안목은 신앙적 관심에서 우리의 현실을 구성해야 하는 신앙적 과제를 환기하는 데에 활용해 볼 수 있을 것이다. 비록 슈츠는 종교 및 신학을 그의 연구에서 다루고 있지는 않으나, 그의 가장 두드러진 이 경험세계의 의미론적 구성과정에 대한 분석은 비단 현상학적 사회학의 영역에만 국한하지 않고, 신앙적 관점에서의 경험세계를 들여다보는 창으로 활용될 수 있다. 슈츠

* 이 논문은 2022년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 현재까지 수행 중에 있는 연구(NRF-2022S1A5B5A16050750)이며, 추가적인 연구 및 보완을 거쳐야만 하는 미완의 글입니다. 추후 연구를 위하여 다소 지엽적이라 여겨질 만한 부분은 각주 안에 서술했습니다. 무엇보다 슈츠의 “현상학적 사회학”이 지닌 내용과 이것이 주는 신학적 자극을 간략히 적시하는 것에 만족하고자 하며, 이번 학회 발표가 이 글이 더 발전되는 계기가 되기를 바랍니다.

- 1) Berndt Schnettler, “Alfred Schütz,” Rainer Schützeichel ed., Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung(Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 2007), 102를 보라.
- 2) 오늘날 한국 사회학과 현상학 분야에서도 아직 슈츠에 대한 연구가 충분히 전개되지 못했다. 그의 이론을 다룬 국내 연구(연도별로) 중에서는 다음의 것들이 대표적이다: 강수택, “일의 세계로서의 일상생활세계의 의미구조,” 『사회과학연구』 13/1(1995), 55-73; 김광기, “왜 사회세계엔 전행이 반드시 필요할까? 알프레드 슈츠의 전형성 개념을 중심으로,” 『한국사회학』 36/5(2002), 59-85; 김광기, “양가성, 애매모호성, 그리고 근대성. 알프레드 슈츠의 전형성 개념의 응용 연구,” 『한국사회학』 37/6(2003), 1-32; 김광기, “알프레드 슈츠와 자연적 태도. 철학과 사회학의 경계를 넘어서,” 『철학과 현상학 연구』 25(2005), 47-70; 김광기, “이방인의 현상학. 이방인과 자연적 태도,” 『철학과 현상학 연구』 33(2007), 41-67; 이남인, “Husserl 현상학과 Schutz의 현상학적 사회학,” 『철학사상』 42(2011), 123-149; 김광기, “막스 베버와 알프레드 슈츠,” 『현상과 인식』 38/3(2014), 61-87; 김광기, 『이방인의 사회학』(파주: 큰항아리, 2014), 특히 60-111; 강수택, 『알프레드 슈츠』(서울: 커뮤니케이션, 2020).
- 3) 베른하르트 발덴펠스/최재식 역, 『현상학의 지평』(울산: 울산대학교출판부, 1998), 103; Frank Welz, Kritik der Lebenswelt. Eine soziologische Auseinandersetzung mit Edmund Husserl und Alfred Schütz(Opladen: Westdeutscher Verlag, 1996), 16; 그리고 슈츠의 전집 Alfred Schütz Werkausgabe(이하 ASW로 축약) III.1, 30, 136-137을 참고하라.

의 현상학적 사회학을 신학적으로 다루어본다면, 하나님에 대한 신앙고백이 일종의 의미론적 진술로 효력을 발휘하는 문화적 지평들 사이의 만남을 상징해 볼 수 있을 것이다. 특히 다양한 교파들이 긴장을 유지하면서도 서로에 대한 만남을 꺼려하는 한국교회 내적인 상황, 또한 다양한 종교들이 존재함에도 서로에 대한 만남 역시 꺼려하는 한국교회의 외적인 상황은 뭔가 새로운 돌파구를 요구하고 있다. 필자는 다양한 의미의 지평들이 구별짓기 상태로 고착되어 있는 한국교회와 신학의 현실을 극복할 수 있는 새로운 움직임으로써 조직신학의 상호적(상호주관적 그리고 상호문화적) 전개의 필요성을 알프레드 슈츠와 더불어 모색하고자 한다.

II. 현실의 현상학적 구조 : 생활세계 그리고 의미

II. 1. 알프레드 슈츠의 생애와 학문적 발전

슈츠⁴⁾는 전통적인 후설 현상학을 충실히 수용하지만, 그것이 지닌 초월론적 주관성에 머물러 있는 한계를 사회학적으로 확장하고자 했기에 슈츠의 사회학을 “현상학적 사회학” 내지는 “세속적 현상학”이라고 부르고 있다. 그는 1899년 4월 13일, 오스트리아 빈의 한 유대인 가정에서 태어났다. 빈에서 법학, 경제학, 사회학 등을 배웠던 그는 낮에는 은행 법률대리인으로서, 저녁에는 사회학을 연구하는 학자로서 살아가고 있었다. 특히 그가 천착했던 주제는 막스 베버(Max Weber, 1864~1920년)의 “이해의 사회학”이었으며, 이해의 사회적 기초인 “의미”(Sinn)⁵⁾의 문제를 심층적으로 이해하기 위하여 에드문드 후설의 현상학뿐 아니라, 앙리 베르그송(Henry Bergson, 1859~1941년)의 의식 내적 시간경험을 연구하기도 했다. 이 때에 그는 『사회적 세계의 의미담지적 구성』을 출간하였는데, 이 저서가 그의 유일한 공식적 저술이었다.⁶⁾

4) 슈츠의 생애와 저술에 대한 구체적인 소개는 Bernt Schnettler, “Alfred Schütz”(2007), 102-117; Michael Barber, “Alfred Schutz,” Edward N. Zalta, Uri Nodelmann eds., The Stanford Encyclopedia of Philosophie(Fass 2022 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/Archives/fall2022/entries/schutz/> (접속 : 2023.09.08.)을 참고할 것. - 그리고 본 연구는 슈츠의 저술들 중에서 『사회적 세계의 의미담지적 구성』(Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, 1932년; 영어로는 The Phenomenology of the Social World로 번역 출간), 『적합성의 문제』(Das Problem der Relevanz, 1982년) 그리고 『생활세계의 구조들』(Strukturen der Lebenswelt, 2003년)을 중심으로 다룰 것이다: Alfred Schütz, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie, 7. Aufl.(Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2016); Alfred Schütz, Das Problem der Relevanz, 2. Aufl.(Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2016); Alfred Schütz & Thomas Luckmann, Strukturen der Lebenswelt, 2. Aufl.(Konstanz: UVK, 2017; 1판은 2003년 출간). 그 밖의 중요한 글들은 그의 전집 Alfred Schütz Werkausgabe(= 이하 ASW)에 수록되어 있다. 그리고 슈츠의 위 세 저서들의 아직 한글로 번역되지 않았지만, 가독성을 고려하여 아래에서는 한글로 표기하였다.

5) 아래에서 쌍따옴표(“의미”)로 표기된 경우는 베버의 이 의미개념을 염두에 둔 슈츠의 직접적인 논의를 지칭함.

6) 슈츠는 실제로 “후설 그리고 나에게 미친 그의 영향”(Husserl und sein Einfluß auf mich)이라는 글을 통하여 『사회적 세계의 의미담지적 구성』에서 “후설의 현상학과 베버의 방법론을 사회적 세계의 의미구조를 분석하기 위한 출발점으로 사용”하고자 했음을 직접적으로 언급하기도 했다(ASW III.1, 296). 그리고 그는 여기에서 베버의 사회학이 지닌 한계를 이렇게 진술하고 있다: “후설 철학으로의 나의 여정은 아주 이례적이었다. 내가 처음으로 연구를 하던 날부터 나의 주된 관심은 사회과학, 특히 사회학의 철학적 논증이였다. 이 시기에 나는 막스 베버의 저술들, 특히 그의 방법론적 저작들을 연구하고 있었다. 하지만 나는 막스 베버가 그의 구체적인 연구를 위하여 요구했던 그 모든 도구들을 면밀히 다루었지만, 그의 핵심문제 곧 행위자에게 있어 사회적 행위가 지니고 있는 의미에 대한 이해는 더 포괄적인 철학적 논증이 필요함을 느꼈다”(Ibid., 295).

하지만 빈에서의 이러한 이중적 삶은 1938년 3월 13일, 아돌프 히틀러의 오스트리아 점령으로 막을 내리게 되었다. 결국 그는 1939년 미국으로 이민을 떠나 새로운 삶을 살게 되었다. 미국에서도 그는 오랜 기간 동안, 그가 1952년에 뉴욕 New School 대학원의 정교수가 되기까지, 직장과 연구를 병행할 수밖에 없었다. 하지만 뉴욕에서의 삶은 구체적인 삶의 세계를 현상학적으로 들여다 보도록 하는 자극제가 되었다.⁷⁾ 이 때에 탈콧 파슨스(Talcott Parsons, 1902~1979년), 그의 제자 피터 버거(Peter L. Berger, 1929~2017년), 토마스 루크만(Thomas Luckmann, 1927~2016년) 등과의 사회적 행동의 의미와 그 영역에 관한 학문적 교류는 그로 하여금 현상학적 사회학의 윤곽을 더욱 더 분명하게 만들어주는 계기가 되기도 했다.⁸⁾ 비록 60세의 일기로 생을 마감했음에도, 그의 사후에 출간된 다른 저술들로 인하여 그의 사상이 철학과 사회학에 미친 영향은 결코 사소하지 않다. 아래에서는 그의 사상적 핵심을 “생활세계”(Lebenswelt)로 집약하고, 이 생활세계가 지니는 구조적 측면(II.2)과 내용적 측면(II.3)을 구분하여 살피고자 한다.

II. 2. 생활세계의 상호주관적 구조

일반적으로 사회학은 사회현상 및 사회 내 인간행동에 대한 객관적 기술과 이에 대한 실증적 분석 등으로 이해되지만, 슈츠의 사회학은 그러한 실증적 분석을 거부하고, 사회 내 인간행동에 대한 의미론적 분석을 추구하고 있었다. 이는 베버의 영향이기도 하지만, 그가 본래 사회를 물리적 집합체가 아니라, 사람들의 관계형성의 구조로 보고 있기 때문이기도 하다. 그의 사회학은 일관되게 사회현실이 지니는 상호주관적 구조와 그 구조가 형성되는 원리를 파악하고자 했다. 그는 사람들이 실제로 만나고, 소통하며 행동하는 그러한 일상세계가 어떻게 형성되는지를 현상학적 방식으로 분석하고자 했던 것이다. 이러한 학문적 관심 속에서 그가 조명하고자 했던 개념이 “생활세계”(Lebenswelt)였다.

특히 그는 『사회적 세계의 의미담지적 구성』에서 자아와 타자의 만남이라는 상호주관적 구조로 환원시켜서 ‘인간 행동에 선행하는 복잡한 의미구조를 해명’했다.⁹⁾ 하지만 그는 무엇보다 구체적인 사회현상에 관심을 가진 사회학자였기에 사회현실을 지나치게 철학적으로 접근하는 것을 경계하였다. 그의 현상학적 사회학은 현상학을 초월론적 의식활동의 영역 안에서 다루려는 전통적인 후설의 현상학을 넘어서려는 과정 속에서 등장했다.¹⁰⁾ 그는 후설 현상학이 생활세계를 다룸에 있어 충분

7) 강수택, “일의 세계로서의 일상세계의 의미구조”(1995), 56을 참고할 것.

8) 슈츠의 이론을 발전시킨 피터 버거와 토마스 루크만은 논의로 하더라도, 파슨스와 슈츠는 둘은 공통적으로 사회학을 사회적 행동에 관한 학문으로 보았던 막스 베버의 이론에 토대를 두고 있었다. 하지만, 파슨스는, 객관적 관점에서, 사회적 행동을 체계이론적으로 접근했다면, 슈츠는 생활세계의 구성과정에 대한 분석을 통하여 사회적 행동의 주관적 근간을 들여다보고자 했다. 1940년에서 1941년까지 이 둘 사이에 오갔던 편지들은 이 둘의 공통점과 차이점을 분명히 보여주고 있다. 이에 대해서는 Alfred Schütz, Talcott Parsons, Zur Theorie sozialen Handelns. Ein Briefwechsel(Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977), 10-18을 참고할 것.

9) Schütz, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt(2016), 308을 보라.

10) 그는 그의 현상학적 사회학이 지향하는 바는 이렇게 요약한 바 있다: “[중략] 경험적 사회과학들은 그 공유한 기초를 초월론적 현상학이 아니라, 오히려 자연적 태도의 구성적 현상학 안에서 발견하게 될 것입니다. 하지만 사회과학에 대한 후설의 유일무이한 기여는 초월론적 상호주관성의 구성의 문제를 환원된 자아론적 영역에서 해명하고자 했지만 성공을 거두지 못한 그의 시도에 있지 않을 뿐더러, 그렇다고 그가 모든 이해의 근간으로서 충분히 해명하지 않았던 감정이입(Einfühlung) 개념에도, 그리고 공동체와 사회를 더 높은 수준의 주관성으로 이해하고자 한 것에 있지도 않습니다. 오히려 후설의 작업은 생활세계 문제를 가리키고 있으며 그리고 앞으로 발전될 철학적 인간론을 지시해주는 그 풍성한 분석

히 현상학적 사유를 일상적인 관점에서 재진술하지 않았음을 비판한다. 후설 현상학은 다양한 단계의 현상학적 환원을 통하여 우리의 세계를 다루는 “자연적 태도”(natürliche Einstellung)¹¹⁾를 최대한 괄호 안에 넣고자 했으며, 그는 이를 “판단중지”라고 불렀다.¹²⁾ 그러나 슈츠는 이 자연적 태도를 배제하는 방식으로 의식 내적인 구성작업을 설명하지 않고, 오히려 이 자연적 태도가 어떻게 사회적으로 형성되는지를 현상학적으로 추적하고자 했다. 그래서 그는 후설의 현상학을 적극적으로 다루고 수용하였지만, 그의 초월론적인 현상학이 지닌 주체 집약적이고, 심지어 독아론적인 경향이 지닌 한계 역시도 간과하지 않았다.¹³⁾ 이러한 맥락에서 그는 “어떻게 이제 자연적 태도의 영역에서 상호주관적인 조화(Einverständnis)가 원칙적으로 가능한지?”를 질문했다.¹⁴⁾ 후설은 이를 “감정이입”을 통하여 해결하려고 했지만, 슈츠는 감정이입을 통하여 “나의 원초적 세계 속에서 구성된 타자는 나 자신의 지향적 변양으로서 등장”할 뿐임을 지적함으로써 감정이입의 한계를 지적했다.¹⁵⁾ 슈츠에게 타자경험의 지향성은 나의 고유성을 넘어서는 의식활동이기 때문에 자기의식으로 환원되는 방식으로는 타자경험과 타자의 존재를 그 타자를 둘러싼 생활세계 및 주변세계와 더불어 파악하기 어렵다. 그래서 그는 타자 곧 이방인은 새로운 현실에 들어감으로써 그 새로운 현실 뿐 아니라, 자신의 세계를 새로이 직면한다고 보았다. 이를 거시적으로 확장하여 고찰해 보면, 모든 인간

속에 있습니다”(ASW III.1, 315).

- 11) 이 개념에 대한 논의는 후설의 『순수현상학과 현상학적 철학적 이념들』(Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie)제1권 §27~§32에 자세히 등장한다. 후설은 감각을 통하여 경험되는 물리적 세계, 곧 소박한 경험을 통하여 세계를 사태 자체로 파악할 수 있다고 믿는 태도를 자연적 태도라고 보았다. 후설은 이 자연적 태도 속에 머물러서는 세계를 마주하고 그것에 의미부여하는 다양한 생활세계의 지평을 간파할 수 없다고 보았다. 그래서 그는 ‘우리가 만지고 듣는 감성적 지각을 통해서 특정 물체가 나에게 대해서 단순히 거기에 있다’는 자연적 태도가 아니라, “그 자연적 태도 속에 우리에게 주어지는 그 자아, 그 의식, 그 체험으로” 돌아 들어가는 현상학적 환원을 통하여 자연적 태도를 변경해야한다고 강조했다. 이에 관해서는 에드문드 후설/이종훈 역, 『순수현상학과 현상학적 철학적 이념들』제1권(파주: 한길, 2021), 131, 그리고 119-120, 124를 보라. - 하지만 슈츠는 현상학적 환원을 통하여 자연적 태도를 변경하는 작업이 오히려 생활세계의 다양성과 인간행위의 즉흥성을 충분히 설명하지 못한다고 보았다. 후설은 자연적 태도에 머물지 않고 지향적 의식활동을 통해서 자연 곧 세계의 경험적 지평에서 드러나는 그 자연의 본질을 기술하고자 했다면, 슈츠는 반대로 우리가 자명하게 전제하는 그 자연적 세계들 속에서 구성되는 사회적 현실의 “의미”를 기술하고자 했다. 슈츠는 자연적 태도에 가치의 방향성을 부여하는 의식체험은 독립적으로 구성될 수 있는 그 무엇이 아니라, 자연적 세계를 둘러싸고 있는 사회의 다양한 지평적 구조 속에서 이미 침전된 요소들의 구조와 관련되어 있다고 본 것이다. 그래서 그는 자연적 세계를 괄호 안에 넣어두고 이것을 지향하는 의식 만을 조명하는 방식이 아니라, 오히려 그 자연적 세계에 “의미”를 부여했던 침전적 요소들이 어떻게 지금의 세계에 유효하게 영향을 주고 있는지를 보고자 했다. 이와 관련해서 그는 이렇게 질문한다: “인간이 의미 있는 행동을 하는 것, 곧 목표지향적으로 혹은 습관적으로 행동하는 것이 어떻게 가능한가, 그리고 그 달성하려는 목적에 이끌리는 것과 확실한 체험을 통해서 동기부여되는 것이 어떻게 가능할까? [중략] 만일 나 자신의 고유한 의식체험의 침전 속에서 형성되었던 경험자원을 다시 부여받지 않고서, 어찌 다른 인간들 중의 인간으로서 혹은 사회학자로서의 나의 태도 속에서 그 모든 것에 대한 하나의 단초(Zugang)를 발견할 수 있단 말인가?”(ASW III.1, 138). 여기에서 우리는 자연적 태도 속에 침전되어 있는 경험자원의 구조를 현상학적으로 분석하려는 슈츠의 현상학적 역발상을 확인할 수 있다. 그래서 슈츠는 그 스스로가 사회학을 학문적으로 전개하고자 인위적으로 ‘현상학을 비정통주의적으로(unorthodoxen) 다루었다’고 밝히기도 했다. 이에 대해서는 ASW III.1, 296을 보라. 그리고 ASW V.1, 182-183을 참고하라.

12) ASW III.1, 124-125를 참고할 것.

- 13) 슈츠가 처음으로 에드문드 후설(Edmund Husserl, 1859~1938년)을 만난 것은 1932년이었으며, 슈츠가 후설을 마지막으로 방문했던 때는 1937년 크리스마스 직후였다. 슈츠는 후설의 초기 저작인 『논리연구』(Logische Untersuchungen)와 『순수현상학과 현상학적 철학적 이념들』제1권도 깊이 연구했지만, 그는 『유럽학문의 위기』(Krisis der europäischen Wissenschaften und die Phänomenologie)와 같은 후기 저작에 더 큰 관심을 보였다. 그 이유는 그는 후기 저작에서 “생활세계”와 같은 사회학과의 직접적 연결고리를 만들어 주는 개념이 명시적으로 드러날 뿐 아니라, 후기 저작을 통해서야 비로소 전기의 작업들이 더 분명하게 이해될 수 있다고 보았기 때문이다. 후설에 대한 슈츠의 자세한 설명은 ASW III.1, 296-297을 참고할 것.

14) ASW III.1, 227.

15) ASW III.1, 238

은 이방인이라고 볼 수 있다. 이와 관련한 주제로 슈츠는 미국 이민시기에 소위 “이방인”(der Fremde) 담론을 사회학의 주요 주제로 삼았다. 그는 “이방인. 사회심리학적 시도”(Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch)라는 글에서 “일상적 생활세계 속에서 행동하고 사유하는 인간에 관한 지식은 동질적이지 않고, 오히려 일관성이 없고, 다만 부분적으로만 분명할 뿐이지 결코 모순으로부터 자유롭지 못하다”¹⁶⁾고 진술하기도 했다. 여기에 함축된 사실은 ‘사회의 체계가 겉으로는 응집력이 있고, 일관되고 분명하게 보이지만, 이것 역시 각각의 문화적 틀에서 볼 때에 자명’하다는 것이다.¹⁷⁾ 사회적 체계의 상대성을 암시하는 듯한 태도로 그는 “사회세계 내에서의 인격성의 문제”(Das Problem der Personalität in der Sozialwelt)라는 글에서 이렇게 적고 있다:

“사회적 세계의 이 모든 층위들은 서로 복잡하게 얽히고설켜 있으며, 그 각각의 특징은 오로지 전형에 부합하는 의미만을 지닐 뿐이다.”¹⁸⁾

결국 거시적으로든, 미시적으로든 사회의 체계라는 것은 아주 다양한 문화적 표본들이 존재함에도 그 사회를 설명해 줄 수 있는 친숙함(Vertrautheit)으로 둘러싸여있기 때문에 일관되고 견고하게 보일 뿐이라는 것이다.¹⁹⁾ 이방인에 대한 슈츠의 통찰 속에서 두드러지는 것은 인간은 근본적으로 이방인이기 때문에 상호주관적 소통을 필연적으로 요청할 수밖에 없다는 것이다. 한 사회 내에서는 절대적 주체도, 절대적 타자도 없다. 이와 관련하여 그가 사회현실의 상호주관적 구조를 조명했다는 것은 사회를 생활세계 곧 나와 타자의 지평이 교차되고 상관관계를 맺으면서 구성되는 과정적 결과물임을 밝혔다는 사실 속에서 더욱 드러난다. 그는 ‘생활세계는 결코 나의 사적인 세계도, 타인의 사적인 세계도 아니며, 우리의 공통된 경험의 세계’라고 이야기 한다.²⁰⁾ 표면적으로 이러한 이야기는 지극히 당연한 진술로 비춰지지만, 내용적으로는 나의 세계와 타자의 세계의 공통된 세계가 어떻게 구성되는지에 대한 심층적 질문이 함축되어 있다. 또한 여기에서 생활세계 개념은 이미 객관적 지평과 주관적 지평을 모두 함축하고 있는 것이지 결코 공적인 세계와 동일하다고 이해되어서는 안 된다.²¹⁾ 현상학적인 관점에서는 내가 체험하는 세계가 타자가 체험하는 세계와 동일하다는 믿음은 그릇된 전제에 기초한다. 왜냐하면 나의 세계의 침전된 요소들과 타자의 침전된

16) ASW VI.2, 61.

17) Ibid., 63.

18) ASW V.1, 98.

19) 그래서 슈츠는 사회적 체계에 대한 지식을 “레시피”(Rezept)라고 비유적으로 표현하였다. 물론 이 글은 이방인이 새로운 집단으로 이주하여 적응하기까지 경험하게 되는 이방인의 심리적 충격과 변화의 과정을 분석한 것이다. 하지만 이 글에서 슈츠 스스로도 미처 명확하게 간파하지 못한 것은 그가 말한 사회적 집단의 비동질적, 비일관적 본질이 근본적으로 인간의 존재론적 소의로까지 거슬러 올라갈 수 있다는 사실이다. 이에 대해서는 베른하르트 발덴헬스가 “타자의 현상학”(Phänomenologie des Fremden)이라는 주제로 인간의 존재론적 타자성, 그리고 서양의 주체중심의 합리성보다 더 근원적인 합리성으로서의 타자성을 다룬 바 있다. 이러한 통찰은 신학에 적용해 보면, 하나님의 계시에 직면한 우리의 현실을 조명할 때에 신학은 전통적으로 하나님을 전적 타자로 규정했지만, 사실 우리가 그 하나님 앞에서 타자 곧 이방인으로 드러날 수 있다는 것이다. 그 하나님의 현실 앞에서 우리가 경험하는 낯섦과 충격은 결국 우리의 현실에 대한 근원적 비판과 새로운 시작을 위한 결단으로 이어진다. 이에 대해서는 신용식, “폴 틸리히의 문화신학에 대한 상호문화적 비판. 베른하르트 발덴헬스의 타자 현상학을 중심으로.” 『한국조직신학논총』 제71집(2023.06), 95-173을 참고할 것. - 그리고 하나님 현실 앞에서 경험하는 우리의 타자성에 대한 현상학적 고찰은 이후의 연구로 넘기고자 한다.

20) Schütz, Strukturen der Lebenswelt(2017), 109.

21) 박인철, 현상학과 상호문화성(파주: 아카넷, 2015), 386을 보라.

요소가 상이할 가능성을 배제할 수 없기 때문이다.²²⁾ 또한 나의 생활세계가 세계 전체와 동일하다고 말할 수도 없다. 주관적인 측면에서 생활세계는 그 자체로 세계를 경험하는 나의 지평적 구조라면, 객관적인 측면에서 생활세계는 사회 속에 침전되어 있으면서 사회를 구획 지어주는 추상적이고 전형적인 개념들²³⁾을 통하여 형성되고 있는 사회적 세계이기도 하다.

한 마디로, 생활세계의 구체적 현실은 비가시적이지만 그 세계 내에서의 상호주관적 소통을 가능케 하는 전형적 틀에 기반하고 있다는 것이다. 타자와의 관계는 단순히 내가 내 앞에 있는 누군가를 마주한다는 소박한 수준의 물리적 마주침 그 이상이다. 나의 세계 지평 속에 있는 타인의 세계를 수용하는 과정이다. 또한 이를 더 분석해보면, 타자를 다양한 층위로 구분해볼 수 있다. 우선, 내가 지금 직접 경험하고 있는 타자도 있지만, 시간적으로 이전에는 직접적인 관계의 대상이었지만 지금은 그렇지 않은 타자, 이전에도 간접적으로 알고 있었지만 지금도 간접적으로만 알고 있는 타자 등 실로 다양한 대상으로 구분될 수 있는 타자도 있다. 이는 우리가 현실 속에서 경험하는 타자들은 실제로 직접적 대상으로 마주하는 타자들도 있지만, 간접적인 타자들의 층위에 둘러싸여 있음을 의미한다.²⁴⁾

반대로 우리는 지금 내가 마주하는 타자의 의식활동 속에서 나는 어떤 층위에 놓인 존재일까?를 질문해 볼 수도 있다. 그래서 슈츠는 『생활세계의 구조』(Strukturen der Lebenswelt)에서는 나의 체험에 함몰된 의미경험은 근본적으로 의미를 상실한다는 점을 비판하면서, 생활세계라는 상호주관적인 사회세계 속에서 나와 타자를 새로이 인식하는 그 결과가 바로 “의미”임을 강조한 바 있다.²⁵⁾ 이제 생활세계가 지니고 있는 “의미”의 지평을 살펴봄으로써 생활세계의 상호주관적인 구조 안에 놓여있는 내용을 파악해 볼 필요가 있다.

II. 3. 생활세계의 내용적 요소로서의 “의미”

앞의 장에서는 생활세계가 상호주관적인 구조를 지니고 있음을 살펴보았다면, 여기에서는 상호주관적인 생활세계 안에서 어떠한 것이 형성되고 구성되고 있는지를 들여다보고자 한다. 슈츠는 사회학자로서 생활세계를 객관적 현실로 보기도 하지만, 현상학적 관심 속에서는 그것을 주관적 현실로 보기도 한다. 그는 이 객관적 현실과 주관적 현실로서의 생활세계를 이어줄 수 있는 것이 바로 “의미”라고 보았다. 그는 이렇게 진술한다:

“의미는 의식흐름 속에 떠오른 특정 체험 및 그 속에서 구성된 대상성들 중의 하나의 특질이 아니다. 오히려 의미는 실질적인 지금에 의해 그리고 실제 유효한 관련규범

22) 우리는 오래도록 축적된 역사 위에서 살아간다. 이 과거 역사의 흔적들은 여전히 오늘의 나의 사유, 태도 및 가치관 등에 무의식적으로 영향을 주고 있다. 후설은 이와 같이 나의 능동적인 의식활동에 영향을 주는 공통된 생활세계의 조건들(역사, 전통, 문화 등)을 “침전”(Sedimentierung)이라고 칭했다. 이에 관해서는 Daniel Ceutz, Alice Mara Serra, “Sedimentierung,” Hans-Helmuth Gander ed., Husserl-Lexikon(Darmstadt: Sissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010), 263-264을 참고할 것.

23) 슈츠는 『생활세계의 구조』에서 이를 “전형”(Typus)이라고 불렀다. 이에 대해서는 아래의 II.3에서 다루질 것이다.

24) Schütz, Strukturen der Lebenswelt(2017), 116을 참고할 것.

25) 이에 대해서는 Schütz, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt(2016), 28; Schütz, Strukturen der Lebenswelt(2017), 44-45를 참고할 것.

(Bezugsschema)에 의해서 반성적으로 포착된 바 있는 이전의 체험에 대한 나의 해석의 결과이다. 내가 나의, 체험에 사로잡히고 그 속에서 지향된 대상을 향하고 있는 한, 나의 체험은 나에게 있어 어떠한 의미도 지니고 있지 않다(여기에는 행동이 지닌 그 독특한 의미구조와 시간구조가 간과되어 있다!)”²⁶⁾

여기에서 슈츠는 “의미”의 주관적 측면과 객관적 측면을 모두 진술하고 있다. 우선, 의미는 특정 대상 안에 존재하는 질적 측면이 아니라, 그 대상에 대한 나의 주관적 체험에 대한 나의 해석이다. 대상과 체험, 그리고 그 체험에 대한 나의 해석이 긴밀한 연결고리를 형성하면서 의미라는 것이 도출된다는 것이다. 이것이 의미가 지닌 주관적 측면이다.

또한 동시에 의미의 대상적 곧 객관적 측면을 간과할 수 없다. 만일 주관적 의식 내적인 해석으로서만 의미가 이해된다면, 의미는 상호주관성을 상실한다. 그렇기에 슈츠는 의미는 주관적인 “실질적인 지금” 뿐 아니라, “실제 유효한 관련규범에 의해서 반성적으로 포착된” 것임을 강조했다. 이는 우선, 지금 현실의 어떠한 의미는 나에게 포착되기 이전의 역사성을 담지하고 있음을 의미한다. 왜냐하면 우리는 나의 주관적 해석을 초월하는 대상에 대한 이전의 해석을 결코 무시할 수 없기 때문이다.

슈츠는 이와 같은 의미의 객관적, 주관적 측면을 구체적인 사회적 경험으로 확장하여 설명한다. 그는 경험의 시간적 지층을 염두에 두면서, 오늘날 우리 현실의 객관성은 현실 그 자체에 있는 것이 아니라, 지금 현실을 가능하게 했던 이전의 현실들과 연여있음을 다음과 같이 강조하고 있다:

“세상을 해석하는 모든 단계는 각기 선행하는 비축된 경험에서 비롯된다: 이 경험이란 것은 나 자신의 직접적인 경험 뿐 아니라, 내 부모, 선생님 등과 같은 주변인들로부터 전수된 그러한 경험을 의미하기도 한다. 이 전달된 경험과 직접적인 경험들은 나의 세계해석의 각 단계들을 위한 관련규범의 기능을 담당하는 지식저장고 안에서 확실한 통일성을 이루게 된다. 생활세계 속에서의 나의 모든 경험들은 바로 이 도식과 관련되어 있으므로, 나에게 있어서 생활세계 속에서 앞으로 마주할 그 대상들과 사건들은 그 전형성(Typenhaftigkeit)을 맞닥뜨리게 된다. 이 전형성은 일반적으로 산, 돌, 나무와 동물, 세부적으로는 산등성이, 떡갈나무, 새, 물고기 등이다.”²⁷⁾

이미 언급된 바, “의미” 개념을 둘러싼 베버의 한계로 돌아와서, 슈츠의 현상학적 사회학의 내용적 측면을 살펴보자. 특히 『사회적 세계의 의미담지적 구성』에서 그는 막스 베버의 이해의 사회학

26) Schütz, Strukturen der Lebenswelt(2017), 44.

27) Ibid., 33. 그는 세계를 구성했던 일종의 지식저장고(Wissensvorrat) 안에는 사회적 행동의 다양성을 “친숙함”(Vertrautheit)이라는 통일성으로 엮어주는 비가시적이며 추상적인 개념들이 자리하고 있다고 보았다. 그리고 구체적인 생활세계 안에서의 경험들은 산, 바위, 나무, 동물 등의 보편적인 전형성을 통해서 가능하다고 지적한다. 그리고 자연적 태도는 바로 이러한 전형들을 통해서 우리 앞의 세계가 실재함을 자명하게 보여준다. 그는 이 지식저장고 내에서 전형들이 구성되고, 더 나아가 이 전형들에 따라서 친숙한 의미가 선택된다고 보았다. 그래서 그는 한 사회 안에서 “의미”를 구성하는 선택적 장치를 “적합성”(Relevanz)라고 칭했으며, 이는 한 마디로 각 사회적 세계는 그 사회의 지식저장고 내에서의 전형들을 통하여 그 사회에 적합한 “의미”를 선택함을 뜻한다. 이에 대해서는 ASW VI.2, 17을 참고하라.

을 완성하고자 했다. 베버에게 의미는 사회적 행동의 이념형으로서 특정 행동이 그 이념적 목적에 의 형식적 상응을 지칭한다.²⁸⁾ 그렇기에 베버에게 단지 행위의 사회적 형식으로서 기능하는 이 “의미”의 문제를 슈츠는 일종의 현상학적 의식활동의 결과물로 상정하고, 그것의 사회학적 내용을 파악하고자 한 것이다. 특히 슈츠는 『사회적 세계의 의미담지적 구성』의 첫 장에서 베버의 이해의 사회학이 남겨두었던 이 사회적 행동의 “의미”문제를 분석한다.

“사회적 세계에 대한 그(역자: 막스 베버)의 분석은 사회적 사건의 요소들을 더 이상 환원이 불가하거나 혹은 오로지 더 이상 환원이 필요치 않은 형식 속에서 겉으로만 명확하도록 만드는 표피적 수준에서 중단되어 버린다. 하지만 개인의 의미담지적이고 이해가능한 행위 개념 곧 그 이해의 사회학의 고유한 근본개념은 결코 사회적 사건의 실제 요소를 확고하게 규정하도록 증재하기 보다는, 오히려 수없이 분화되고 더 포괄적인 분석을 요하는 문제를 위한 표제어일 뿐이다.”²⁹⁾

슈츠의 눈에 베버의 의미개념은 그저 형식적 측면에 머물러 있었던 것이다. 그래서 그는 “의미”를 베버가 주장했던 것처럼 단순한 사회적 행동의 이념적 양식을 규정하기 보다는, 오히려 한 사회가 어떻게 한 개인의 특정 행동을 그 사회에 적합한 행동으로 해석하는지를 지시해주는 역할을 한다고 보았다.³⁰⁾ 그는 베버가 형식적으로만 남겨두었던 그 사회학적인 의미를 해명하고자 “의미”라는 개념 대신에 “적합성”(Relevanz)이라는 개념을 활용한다. 왜냐하면 적합성 개념이 의미구성의 상호주관적 구조를 더 잘 함축한다고 보았기 때문이다.

“적합성”이라는 개념은 그의 사후 출간된 저서 『생활세계의 구조』와 『적합성의 문제』에서 상세히 다루어진 바 있다.³¹⁾ 특히 그가 관심을 가진 지점은 생활세계의 상호주관적인 구조 안에서 어떻게 공통된 사회적 가치와 관련규범을 형성할 수 있는지를 해명하는 것이었다. 이는 구조의 내용 곧 구조를 형성하는 그 내적인 역동을 현상학적으로 기술하는 것이 그의 이차적 과제였던 것이다. 이와 관련하여 그는 이렇게 설명한다:

28) 특히 베버는 『경제와 사회』(Wirtschaft und Gesellschaft)의 제1부 첫 부분에서 사회학을 “사회적 행동을 해명하면서 이해하고, 그리고 이로써 그 행위의 경과와 결과를 인과적으로 설명하는 학문”이라고 규정한다. 그리고 이어서 이 행동이 왜 “사회적” 행동인지를 설명하기 위하여 “의미” 개념을 가지고 온다. 베버는, 어떠한 법적 혹은 윤리적인 의미 곧 선택한 기준 및 잣대에 기초한 객관적 의미를 이야기 하지 않고, 어떠한 행동이 한 주체에게 적합하도록 혹은 그 목적에 부합하도록 해석된 유형을 “의미있다”(sinnhaft)고 보았다. 이에 대해서는 Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 1-2을 보라; Volker Kruse, Geschichte der Soziologie, 157를 참고할 것.

29) Schütz, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt(2016), 15

30) Markus Schroer, Soziologische Theorien. Von den Klassiker bis zur Gegenwart, 2. Aufl.(Paderborn: Brill Fink, 2017), 145를 참고할 것.

31) 이에 대해서는 슈츠 전집의 편집자들의 논평, ASW VI.2, 17을 보라. 그리고 슈츠는 적합성(Relevanz)을 주제적/대상적 적합성, 해석적 적합성 그리고 동기적 적합성으로 구분하여 살핀다. 이 셋은 분리되어 있지 않고, 유기적으로 결합되어 있다. 이에 대해서는 Schütz, Das Problem der Relevanz(2016), 56-86을 보라. - “적합성”이라는 개념은 주로 우리가 어떠한 대상을 경험할 때에 발생하는 의식 내적인 상응관계를 설명하는 맥락에서 등장한다. 한 마디로 적합성 그 자체가 의식적인 선택의 행위를 지칭한다는 것이다. 가령, A라는 사람이 하나님을 경험한다고 할 때에 그 경험은 결코 그 A의 전이해와 독립적으로 일어나지 않는다. A의 의식 속에 있는 하나님에 대한 다양한 정보 및 지식들은 지금 그가 마주하는 하나님 경험의 순간들과 대비되고 비교되면서 지금의 경험의 의미를 선택한다. 만일 그 경험의 순간이 그 앞선 경험에 대한 그의 정보와 지식들과 상응하면 그 경험은 정합성을 지닌 것이 된다. 또는, 역으로, 그의 이전 지식과 정보가 지금의 경험과 앞으로 겪을 경험들의 결과들로 인하여 오류로 판명될 가능성도 충분히 있다.

“우리는 다양한 현실영역들 안에, 다양한 의식의 긴장과 집종의 방식들 속에, 우리 인격의 다양한 층위들을 [중략] 움직이게 하는 다양한 시간적 차원들 속에서 동시에 살아가고 있기 때문에, 그 모든 인격의 영역들까지[중략] 뻗어있는 그 모든 대조적으로 분류되어 있는 주제들과 지평들은 오로지 하나의 유일한 근본현상을 지시하고 있는데, 그것이 바로 적합성구조의 상호관계이다.”³²⁾

“적합성”이란 대조적인 지평들까지도 포괄하는 다양한 현실영역들을 유지시켜주는 상호적 구조이다. 이를 앞의 논의들을 종합하여 재진술하자면, 슈츠는 “적합성”을 “의미”를 구성하는 선택장치 곧 “우리가 잠재적으로 의미 있을 법한 다양한 선택지들로부터 무언가를 선택하였을 그러한 경우에만 우리에게 의미를 주는 것”으로 보고 있다.³³⁾ 한 마디로, “의미”는 “적합성”이라는 상관관계적 장치 속에서 구성된 생활세계의 내용인 셈이다. 그러므로 어떠한 대상, 어떠한 사건 등이 나에게 의미있다는 것(곧 의미의 주관적 측면)은 나를 구성해왔던 이전 시간의 침전된 내용들(곧 의미의 객관적 측면)이 지금에 상응함을 뜻하기에 “의미”는 근본적으로 나 앞에 놓인 대상을 “반성적”으로 포착하는 상관관계적 선택의 결과물인 것이다.³⁴⁾

지금까지 슈츠의 논의들을 “생활세계”와 “의미” 개념으로 구분하여 살펴보았다. 그의 현상학적 사회학을 통하여 우리가 확인할 수 있었던 것은 생활세계가 상호주관적으로 구성되는 그 의미구조에 대한 통찰이다. 지금 여기 생활세계 속 나의 삶이 의미있기 위해서는 그 의미내용을 오로지 나 자신 안에서 도출할 것이 아니라, 내가 경험하고 체험하는 대상과 관련하여 나의 이전의 삶에 비추어 지금을 조명할 수 있어야 한다. 또한 나의 이전의 삶 역시도 지금의 체험에 비추어 반성적으로 직면할 수 있어야 한다.

하지만 그의 이론이 지닌 추상적이고 낭만적인 측면은 비판적 사회학(특히 위르겐 하버마스)의 측면에서, 그리고 사회적 체계가 지닌 주관적 측면은 체계이론(특히 니클라스 루만)의 측면에서 냉혹한 평가의 대상이 되기도 했다.³⁵⁾ 그리고 『사회적 세계의 의미담지적 구성』을 제외하고는 생전에 출판된 저서가 없다는 것, 파편적으로 남아있는 수많은 글들로부터 일관성 있는 주제들을 해석해 내야 한다는 것이 그의 사상에 대한 접근을 어렵게 한다는 것 역시도 사실이다. 그럼에도 생활세계와 의미라는 현상학의 핵심 논의들을 사회학에 적용하여 현상학적 사회학이라는 새로운 지평을 확보했다는 점에서 슈츠의 사상은 다양한 가능성을 내포한다고 볼 수 있다.

32) Schütz, Das Problem der Relevanz(2016), 42.

33) ASW VI.2, 17. 위의 각주 24를 참고할 것. 사실, “적합성”이라는 표현은 “의미” 개념과 혼용되기도 하며, 그 내용적 측면에서 혼용되기도 한다. 하지만 “의미”가 언어적 측면에 한정된 내용을 지칭하는 것이라면, “적합성”은 이를 넘어(그렇다고 언어적 내용을 배제하는 것은 아니다!) 일종의 구체적인 맥락 속에서 지금 그리고 여기에서 의미를 충분히 발현하는 선택의 결과를 의미한다. 하지만 “적합성”을 의미의 대체어로 이해하기 보다는, 오히려 “의미”가 구성되는 구조로 이해하는 것이 타당하다. “의미”와 “적합성” 개념이 뜻하는 바에 대한 보다 자세한 논의는 Jan Straßheim, Sinn und Relevanz. Individuum, Interaktion und gemeinsame Welt als Dimensionen eines sozialen Zusammenhangs(Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2015), 101 참고할 것.

34) 앞의 각주 23 참고할 것.

35) 이와 관련한 것은 추후 연구에서 다룰 것이다.

III. 신학의 과제로서의 생활세계와 의미 : 결론을 대신하여

지금까지 슈츠의 논의들을 요약적으로 다루었다면, 이 마지막 열린 결론부는 슈츠의 현상학적 사회학이 남겨 놓은 두 주제(생활세계와 의미)를 비판적으로 검토함으로써 그것들이 신학의 현실담론에 던져줄 수 있는 논의점 만을 간략히 언급하고자 한다.

III. 1. 하나님 경험의 지평적 구조

슈츠의 이야기를 적용하여 하나님 경험의 세계 지평적 구조를 생각해 볼 수 있다. 하지만 하나님의 행위는 우리의 신앙경험 그 자체가 아니라, 우리 생활세계의 상실에 대한 답변을 지향한다. 하지만 하나님의 현실이 우리의 현실과 결부되어 있다는 것과 그분의 현실이 우리의 현실에 적합하게 구성될 수 있다는 말은 질적으로 전혀 다른 내용을 담고 있다. 이와 관련하여 빌프리트 헤를레(Wilfried Härle)는 현상학적 방식을 적용하여 기독교 신앙은 신앙 및 교리적 구조 그 자체에 대한 해명에 천착할 것이 아니라, 구체적인 생활세계의 구조를 파고들어가 그 속에서 삶의 근원적 불안을 어떻게 드러내는지를 비판적으로 살피는 작업이어야 함을 강조 바 있다.³⁶⁾

조직신학은 전통적인 교리에 대한 해석 및 변론에 머물 것이 아니라, 신앙과 생활세계의 근원적 상관관계를 현상학적으로 해명하는 작업이어야 한다.³⁷⁾ 이러한 신학적 과제 앞에서 본 연구는 하나님의 현실이 어떻게 우리의 현실 속에서 구성될 수 있는지를 탐구하고자 한다. 이는 마치 우리의 신앙의 객관적 측면(*fides quae creditur*)과 주관적 측면(*fides qua creditur*)이 종합적인 차원에서 다뤄져야 한다는 신학적 의제와 상응한다. 객관적 측면은 주관을 배제한 초월적 실체를 지칭하지 않고, 오랜 시간 축적된 하나님 경험에 대한 신앙고백의 집전의 결과물로서 그 객관성 안에도 여전히 주관적 지층이 뒤섞여 있다. 다만, 우리는 교리적 판단이라는 객관적 형식을 통하여 주관성의 탈선을 방지하고자 한다.³⁸⁾ 그리고 하나님에 관한 진술은 결코 객관적 신앙의 진술 내용에 한정되지 않는다. 신앙은 단순한 과거적 지평의 확증 그 이상이다. 비록 객관적 신앙 진술이라고 해도, 이 진술이 참으로 객관적이기 위해서는 그것을 마주하는 다양한 주체들에 의하여 그 내용이 더 높은 단계의 이해로 발전되어야 한다. 우리의 인식이 대상을 마주하는 의식활동 그 자체를 향할 경우에 우리는 “주관적”이라고 이야기하고, 의식활동이 지향하는 대상을 향할 경우에 “객관적”이라고 한다. 현상학적으로 볼 때에, 대상의 객관성이란 대상이 주체와는 별개로, 곧 그 자체적으로 지니고 있는 특질을 지칭하는 것이 아니라는 것이다. 이는 객관성은 결국 주관성을 통해서야 비로소 명증적으로 입증될 수 있는 대상의 의미지평과 진배없음을 뜻한다.

서론에서 교회-사회적 맥락 속에서 하나님에 관한 진술이 어떻게 구성되는지를 물음에 붙였다.

36) Wilfried Härle, *Dogmatik*, 3. Aufl.(Berlin: Walter de Gruyter, 2007), 189-190.

37) 이와 관련하여 필자는 일전에 한 글에서 신학이 근본적으로 신앙적 현상학일 수밖에 없음을 분석한 적이 있다. 그 글에서 하나님 경험의 주관적 측면이 객관성을 지니기 위해서는 그 경험의 내용이 근원적 본질을 지니고 있을 뿐 아니라, 신앙의 객관적 구조에 상응됨이 명증적으로 밝혀져야 함을 논했다. 하지만 그 글에서는 현상학과 신학의 학제적 종합의 가능성을 개괄적으로 다루었을 뿐, 현상학적 사유를 통하여 하나님의 현실을 어떻게 다룰 수 있을지 구체적으로 전개하지는 않았다. 신용식, “하나님에 관한 진술의 현상학적 방법: 신앙적 현상학으로서의 신학,” 한국조직신학회 엮음, 『신학방법론』(서울: 대한기독교서회, 2018), 97-131을 참고하라.

38) 앞의 책, 107을 보라.

하나님에 관한 진술은 하나님 그분 자체를 대상으로 하지 않는다. 오히려 그것은 그분에 대한 경험의 침전적 구조와의 상관관계 속에서 이루어진다. 우리는 이 침전적 구조를 구체적인 생활세계 현실 속에서 관찰할 수 있다. 이는 신학의 구조적 조건에 대한 숙고로 이어진다. 물론 전통적으로 그리고 존재론적으로 신학은 일종의 보편학이기를 원한다. 하나님의 존재로부터 세상 만물에 대한 규정적 진술을 전개한 것이 신학의 역사라고 해도 과언이 아닐 것이다. 그러나 우리 눈앞에 놓인 세계는 단지 사정거리(Reichweite) 안에 있는 잠정적 대상에 불과하다. 하나님에 대한 진술 역시 마찬가지이다. 하나님에 대한 모든 진술, 그분에 대한 타인의 진술 및 수많은 간증과 설교들, 그분에 대한 각기 개인적인 잡담들 등 역시도 그저 나 자신의 사정거리 안에 있는 잠재적인 인식의 대상에 불과하다. 사정거리 안에 있다고 모든 것이 나의 의식의 직접적 대상이 될 수 있는 것은 아니다. 또한 나의 신앙경험이 직접적으로 보편타당한 하나님에 관한 진술로 이어질 수 있는 것도 아니다. 신학은 하나님 경험이 지닌 지평적 구조에 대한 반성적인 사유경험을 통하여 하나님에 관한 우리의 진술이 하나님 존재에 최대한 적합한 진술이 되도록 주의를 기울일 뿐이다.

III. 2. 의미의 존재론적 한계로서의 소외

슈츠는 사회학자로서 사회 현상을 현상학적으로 기술하는 것에 만족한다. 그렇기에 현실 비판을 위한 원리적 고찰이 충분히 이루어지지 않았다. 달리 표현하면, 그는 생활세계 구성의 의미구조를 해명하는 것을 일생의 과제로 삼았지만, 그 “의미”를 사회적 선택 곧 적합성 담론으로 환원시킴으로써 나 자신에 대한 반성적 지향의 결과물 축소시켜버렸다. 슈츠는 생활세계의 의미구조를 기술할 뿐, 그 의미구조가 왜곡되어 있을 가능성에 대해서는 어떠한 언급도 하지 않는다.

신학적 관점에서 보면, 슈츠의 “의미”담론은 우리의 현실을 “적합성”이라는 상호주관적 장치로 환원시켜버린 나머지 진리담론을 상대화해버린다. 한 마디로 적합성에 붙들린 그 의미는 초월적 지평을 상실해 버린다는 것이다. 슈츠 사회학도 생활세계의 그 “의미”가 의미하는 바를 해명하기 보다는 생활세계가 구축되는 구조적 원리로서 “의미”를 제시하고 있을 뿐이다. 그래서 결국 베버의 이해의 사회학이 형식적으로만 다룬 “의미”개념을 내용적으로 보완하겠다는 슈츠의 원대한 계획이 과연 만족스러운 결론에 도달했는지는 여전히 의문이다. 그가 베버의 사회학에서의 의미가 지닌 형식성과 모호함을 극복하고자 그의 사회학을 발전시켰음에도, 여전히 그 의미의 내용적 측면을 충실히 해명하기 보다는 사회적 세계 형성의 구조적 원리로 “의미”를 설명할 뿐이다. 신학은 내용적으로 그 “의미”가 의미하는 바를 해명하기 위하여 슈츠의 시도보다 더 심층적이어야 한다.

그렇다면 우리는 신학적 진술이 모든 상대적 진술의 조건 속에서 궁극적 진술이 되기 위한 조건은 무엇이 있을지를 자문해 볼 수 있다. 그것은 신학적 진술이 생활세계의 의미구조를 기초지우는 근원적 구조임을 논증함으로써 확인할 수 있다. 생활세계의 의미구조를 고려해 보면, 그 “의미”가 적합성이라는 장치를 통하여 지향하려는 바는 사회의 유지 및 지속에 불과하다. 이는 “의미”가 상호주관적인 소통을 통하여 사회의 붕괴를 막는 수동적 도구에 지나지 않음을 던지시 암시하기도 한다. 그렇기에 우리는 신학적 관점에서 나의 생활세계 구성의 의미론적 구조를 비판함에 있어 생활세계를 구성하는 그 “의미”가 실존의 존재론적 한계 그 자체와 결부되어 있음을 현상학적으로 논

증할 필요가 있다. 생활세계 안에서 상호주관적으로 구성된 “의미”는 세계 내 삶을 위한 필요조건으로서 기능하지만, 삶의 근원적 한계를 해명하지는 않는다. 즉, 그 “의미”가 지향하는 존재론적 가치 및 모든 생활세계의 다양성을 포괄하는 의미의 의미를 다루지는 않는다.

신학적으로 “의미”의 존재론적 한계는 인간이 실존적 존재라는 그 사실에서 분명히 드러난다. 폴 틸리히(Paul Tillich, 1886~1965년)는 이를 “소외”라고 규정하였다. 본질로부터 밖으로 나와 있는 소외의 존재론적 상태는 인간 본연의 힘으로는 극복될 수 없는 한계선이다. 틸리히는 소외를 통하여 인간실존의 존재론적 폐쇄성을 다루었으며, 이는 상호주관성이 전적으로 결여된 존재론적 위기의 양태를 의미하기도 한다.³⁹⁾ 우리는 슈츠의 “이방인” 답론을 통하여 실존 속에서 경험하는 소외의 현상적 측면을 조명해 볼 수 있다. 슈츠는 이방인이 새로운 환경 속에서 자기 자신 안에 침전된 요소들을 새로이 직면하게 되는 의식흐름의 과정을 분석했다. 낮삶에서 익숙함으로 전환되는 이방인의 의식흐름은 새로운 환경에 대한 충격에서 출발하지만, 그 낮선 환경 속에서 곧 자신의 것을 새로이 직면하는 더 근원적인 충격을 동반한다. 결국, 문제는 자신의 것을 새로이 직면하고 수정하는 의식활동에 있다. 인간 실존이 소외된 존재라는 것은 삶의 중심성은 - 이 중심성이 자아와 타자의 공동영역으로서의 생활세계에 있건 혹은 그 생활세계를 포괄하는 더 거시적인 세계 현실에 있건 - 언제나 우리 안에 있지 않다는 것을 의미한다. 생활세계의 상호주관적 구조 속에서 모든 인간은 그 스스로와 주변세계에 있어 모두 이방인으로서 존재함이 드러난다. 설령 침전되어 있는 사회, 문화적 배경 속에 친숙한 존재라고 하여도 그 생활세계의 배경이 인생 전체를 지탱해 줄 수 없음을 자명하다. 그리고 인간은 이 이방인으로서의 낮삶을 극복하기 위해 “의미”라는 체계 속에 살아간다. 그러나 이 의미구조 역시도 상대적이라는 사실을 위에서 살펴보았다. 인간이라는 존재는 언제나 주변부와 중심부의 상대적 위치를 변경해 가면서 자신의 삶의 자리를 형성할 수밖에 없는 존재이다. 이방인으로서의 인간 실존의 양태를 소외 개념으로부터 조명해 보면, 자이의식으로의 환원을 통해 타자를 이해하고자 했던 후설의 한계 뿐 아니라, 슈츠가 다루고자 했던 생활세계 내에서의 이방인으로서의 실존의 모습을 더욱 분명히 확인할 수 있다. 슈츠의 사회학은 낮삶에서 익숙함(Vertrautheit)을 지향하지만, 신학은 익숙함에서 낮삶(Fremdheit)을 지향한다.

지금까지 슈츠의 현상학적 사회학을 통하여 신학이 다루어야 하는 생활세계라는 주제를 살펴보았다. 비록 이 글이 현재 진행 중인 연구의 중간점검을 위한 글이기에 많은 한계를 가지고 있지만, 필자는 추후 지속적인 보완을 통하여 생활세계의 상호주관적인 구조를 하나님 경험의 빛에서 체계적으로 다루는 이른바 현상학 신학의 전기를 마련하고자 한다.

참고문헌

- 강수택. “일의 세계로서의 일상생활세계의 의미구조.” 『사회과학연구』13/1(1995): 55-73.
 강수택, 『알프레드 슈츠』, 서울: 커뮤니케이션, 2020.

39) 이와 관련하여 필자는 틸리히의 인간론과 루만의 체계이론을 통하여 인간성 위기의 폐쇄적 근원을 분석하여 탈고 중에 있으며, 추후 수정 및 보완을 거친 후에 학술지에 투고할 계획이다.

- 김광기. “왜 사회세계엔 전형이 반드시 필요할까? 알프레드 슈츠의 전형성 개념을 중심으로.” 『한국사회학』 36/5(2002): 59-85.
- 김광기. “양가성, 애매모호성, 그리고 근대성. 알프레드 슈츠의 전형성 개념의 응용 연구.” 『한국사회학』 37/6(2003): 1-32.
- 김광기. “알프레드 슈츠와 자연적 태도. 철학과 사회학의 경계를 넘어서.” 『철학과 현상학 연구』25(2005): 47-70.
- 김광기. “이방인의 현상학. 이방인과 자연적 태도.” 『철학과 현상학 연구』33(2007): 41-67.
- 김광기. “막스 베버와 알프레드 슈츠,” 『현상과 인식』38/3(2014): 61-87.
- 김광기. 『이방인의 사회학』. 파주: 큰항아리, 2014.
- 박인철. 현상학과 상호문화성. 파주: 아카넷, 2015.
- 발덴헬스, 베른하르트 /최재식 역. 『현상학의 지평』. 울산: 울산대학교출판부, 1998.
- 신용식. “하나님에 관한 진술의 현상학적 방법: 신앙적 현상학으로서의 신학.” 한국조직신학회 엮음. 『신학방법론』. 서울: 대한기독교서회, 2018, 97-131.
- 신용식. “폴 틸리히의 문화신학에 대한 상호문화적 비판. 베른하르트 발덴헬스의 타자 현상학을 중심으로.” 『한국조직신학논총』제71집(2023.06): 95-173.
- 이남인. “Husserl 현상학과 Schutz의 현상학적 사회학.” 『철학사상』42(2011): 123-149.
- 후설, 에드문드 /이종훈 역, 『순수현상학과 현상학적 철학적 이념들』제1권. 파주: 한길, 2021.
- Barber, Michael. “Alfred Schutz.” Edward N. Zalta, Uri Nodelmann eds. The Stanford Encyclopedia of Philosophie(Fass 2022 Edition).
(* URL = <https://plato.stanford.edu/Archives/fall2022/entries/schutz/> (접속 : 2023.09.08.)
- Ceutz, Daniel and Alice Mara Serra. “Sedimentierung.” Hans-Helmuth Gander ed. Husserl-Lexikon(Darmstadt: Sissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010): 263-264.
- Härle, Wilfried. Dogmatik. 3. Aufl. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.
- Kruse, Volker. Geschichte der Soziologie. 3. Aufl. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 2018.
- Schroer, Markus. Soziologische Theorien. Von den Klassiker bis zur Gegenwart. 2. Aufl.Paderborn: Brill Fink, 2017.
- Schütz, Alfred. Alfred Schütz Werkausgabe(= ASW). Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Schütz, Alfred and Talcott Parsons. Zur Theorie sozialen Handelns. Ein Briefwechsel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977.
- Schütz, Alfred. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2016.;
- Schütz, Alfred. Das Problem der Relevanz. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2016.
- Schütz, Alfred and Thomas Luckmann. Strukturen der Lebenswelt. 2. Aufl. Konstanz: UVK, 2017.
- Schnettler, Bernt. “Alfred Schütz.” Rainer Schützeichel ed.. Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 2007.
- Straßheim, Jan. Sinn und Relevanz. Individuum, Interaktion und gemeinsame Welt als Dimensionen eines sozialen Zusammenhangs. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2015.
- Weber, Max. Wirtschaft und Gesellschaft()
- Welz, Frank. Kritik der Lebenswelt. Eine soziologische Auseinandersetzung mit Edmund Husserl und Alfred Schütz. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1996.

신용식 박사의 “조직신학의 상호문화적 전개를 위한 현상학적-사회학적 토대”에 대한 논찬

장재호 박사(감리교신학대학교)

본 논문에서 신용식 교수님(이후 저자)은 “조직신학의 상호문화적 전개를 위한 현상학적-사회학적 토대: 알프레드 슈츠의 ‘현상학적 사회학’을 중심으로”라는 제목으로 조직신학이 나아가야 할 방향을 제시하고 있다. 특히 알프레드 슈츠의 현상학적 사회학을 들여와 조직신학의 새로운 해석의 가능성을 제안하는 부분은 의미가 있는 부분이다. 슈츠의 연구가 본격적으로 시작되기 이전에, 슈츠의 “생활세계”와 “의미”라는 개념을 집중 분석하며 이것들이 신학의 현실담론에 어떻게 적용될 수 있을지를 분석한 것은 신학계에 공헌하는 바가 크다고 할 것이다.

슈츠는 전통적인 후설 현상학을 충실히 수용하지만, 후설의 현상학이 초월론적 주관성에 머물러 있는 한계를 사회학적으로 확장하고자 했기에, 슈츠의 사회학은 “현상학적 사회학”이라 불린다. 현상학을 종교에 적용한 종교현상학을 부연해 보면, 종교를 ‘사회’에 의해 구성된 것으로 보는 것과 ‘심리현상’으로 보는 것에 반대해, 종교를 신자들이 경험하는 종교 현상 자체에 중점을 두고 공시적이며 교차문화적으로 비교하는 연구 분야가 종교현상학이다. 반 데르 레이우(Gerardus van der Leeuw, 1890-1950)는 종교현상에 나타나는 의미를 이해하고, 종교현상들 사이의 구조를 파악하며, 이 구조가 종교들 사이에 공통적으로 나타나는 것이 종교의 본질을 드러낼 수 있다고 보았다. 그는 선입관을 배제하고 한걸음 물러나 관찰하는 ‘판단중지’(후설)와 연구자 자신의 삶에 종교현상을 대입해 보는 ‘감정이입’의 방법을 도입했다. 엘리아데(Mircea Eliade, 1907-86)는 ‘종교 그 자체’를 기술하고 그 의미를 파악해야 한다고 주장한 점에서 종교현상학자들의 관점을 이어받았다고 볼 수 있다(‘창조적 해석학’).

저자는 슈츠의 현상학적 사회학이 신학적으로 어떤 통찰을 줄 수 있는지를 잘 설명하고 있다. 특히 하나님에 대한 신앙고백이 일종의 의미론적 진술로 효력을 발휘하는 문화적 지평들 사이의 만남을 상정해, 다양한 교파들이 긴장을 유지하고 있는 한국교회의 내적인 상황, 또한 다양한 종교들이 존재하는 한국교회의 외적인 상황에 대한 해결 실마리를 제시하고 있다.

저자는 하나님에 관한 진술이 하나님 그분 자체를 대상으로 하지 않고, 그분에 대한 경험의 침전적 구조와의 상관관계 속에서 이루어진다고 주장한다. 저자에 의하면, 우리는 이 침전적 구조를 구체적인 생활세계 현실 속에서 관찰할 수 있다. 하나님의 존재로부터 세상 만물에 대한 규정적 진술을 전개한 것이 신학의 역사다. 그러나 우리 눈앞에 놓인 세계는 단지 사정거리(Reichweite) 안에 있는 잠정적 대상에 불과하다. 따라서 저자는 “하나님에 대한 모든 진술, 그분에 대한 타인의 진술 및 수많은 간증과 설교들, 그분에 대한 각기 개인적인 잡담들 등 역시도 그저 나 자신의 사정거리 안에 있는 잠재적인 인식의 대상에 불과하다.”라고 주장한다. 이 주장을 확장시킨다면 조직신학의

새로운 해석에 기여할 부분이 있을 것이다. 또한 이 부분이 포스트모더니즘의 주장과 유사한 부분이 있는데 관련지어 논의를 확장하면 더욱 의미가 있을 것으로 보인다.

결론적으로 저자는 다양한 의미의 지평들이 구별짓기 상태로 고착되어 있는 한국교회와 신학의 현실을 극복할 수 있는 움직임으로써 조직신학의 상호적 전개의 필요성을 슈츠의 현상학적 사회학을 인용해 설명하고자 한다. 시대에 맞는 조직신학을 전개한다는 점에서 본 논문이 기여하는 바는 크다고 할 수 있다.

논지를 명확하게 하기 위해 사족을 붙여본다면, 본 논문이 저자가 말하고자 하는 바가 분명치 않아 다소 어렵게 읽힌다. 저자는 서론에서 이 글을 “오늘날 다양한 문화적 현실이 공존하는 현실 속에서 현상학과 사회학을 비판적으로 검토함으로써 조직신학이 감당해야 하는 학문적 방향을 모색하려는 시도”라고 규정한다. 또한 “본 연구가 다루고자 하는 질문은 교회-사회적 맥락 속에서 하나님에 관한 진술이 어떻게 구성되는지”에 대한 글로 규정했다. 또한 저자는 “다양한 의미의 지평들이 구별짓기 상태로 고착되어 있는 한국교회와 신학의 현실을 극복할 수 있는 새로운 움직임으로써 조직신학의 상호적 전개의 필요성을 알프레드 슈츠와 더불어 모색하고자 한다.”라고 말하고 있다. 또한 “본 연구는 하나님의 현실이 어떻게 우리의 현실 속에서 구성될 수 있는지를 탐구하고자 한다.”라고 말한다. 본 연구가 지향하는 바를 여러 곳에서 여러 언어로 표현하면서 실제로 어떤 말을 하고자 하는지 분명치 않게 다가오는 아쉬움이 있다. 특히 서론에서 저자가 이텔릭체로 표기하며 강조한 부분, 즉 “오늘날 우리의 하나님에 대한 담론은 어떻게 교회적, 사회적으로 구성되고 있는지, 더 나아가 우리 현실 속에서 어떠한 의미를 새로이 형성하고 있는지를 논할 것이다.”라는 부분은 어디에서 논했는지 찾기 힘들다.

물론 이 연구가 독립된 연구가 아니라 현상학적 신학을 세우기 위한 프로젝트 중 일부라는 것을 고려하면 이해가 된다. “조직신학이 감당해야 하는 학문적 방향”은 이 프로젝트가 완성되면 드러날 것으로 기대해 볼 수 있다. 하지만 이 글이 독립된 논문으로의 완결성을 고려한다면, 본 글에서 다루는 부분에 한정해 연구 목표를 수정할 필요가 있다고 생각된다.

또한 총 13장(참고문헌 제외)의 분량 중, 현상학을 설명하는 부분이 대부분을 차지하고 신학에 적용하는 부분은 3장도 채 되지 않는다. 따라서 저자가 의도하는 바가 충실히 드러나지 못한 아쉬움이 있다. 물론 분량의 한계가 존재하지만, 중복되는 부분을 줄이고(슈츠가 후설과 어떻게 다른지는 2쪽, 3쪽, 4-5쪽에 걸쳐 반복적으로 말한다), 서론에서 말하고자 하는 신학적 부분을 좀 더 구체적으로 본문에서 다루면 논하고자 하는 바가 분명해질 것이다.

본 논문이 제기하는 문제와 아이디어는 이 시대에 상당히 중요한 것이라 생각된다. 저자가 하고 있는 이 프로젝트가 완성되면 현상학적 신학이 조직신학에 기여할 수 있는 바가 분명히 드러나리라 생각된다. 물론 이 연구가 조직신학의 상호문화적 전개를 위한 현상학적-사회학적 “토대”를 마련하는 데에 목적이 있는 논문이기 때문에 본 논문이 학계에 기여하는 바는 충분하다고 생각하며, 앞으로 본격적으로 논의될 후속 연구들이 기대된다.

공감의 실천을 위한 교회 도덕적 소론(小論) :

도덕 감정론에서 공감의 교회론적 실천으로

박영범 박사(서울신학대학교)

I. 들어가는 말: 공감이 필요한 시대, 그리고 교회론적 질문

최근에 공감(共感)을 주제로 하여 대중적 관심을 크게 받았던 두 권의 책이 있다. 『공감의 시대』¹⁾와 『공감의 배신』²⁾이다. 한 책은 “탐욕의 시대가 가고 공감의 시대가 왔다.”³⁾는 서문을 필두로 공감이 시대의 중요한 가치임을 강변한다. 반면에, 다른 한 책은 “인간사에 공감은 부정적”⁴⁾인 역할을 한다고 주장하면서 공감을 강하게 비판하고 있다.⁵⁾ 이런 주장의 옳고 그름에 관한 논쟁과는 무관하게 우리가 부정할 수 없는 하나의 사실이 있다. 공감이라는 개념이 현대인의 관심사이자 시대적 화두(話頭)로 회자(膾炙)하는 주제 가운데 하나라는 점이다. 이와 함께 교회를 향한 사회의 질문은 더욱 첨예화한다. 교회는 사회적 화두(話頭)인 공감이라는 가치를 복음적 관점에서 주목하는가? 사실 사회와 공감하지 못하고 교회가 여전히 고수하는 듯 보이는 배타적 태도에 사회의 비판적인 질문이 집중됨은 매우 자명하다.⁶⁾ 그리고 사회와 소통하지 못하고 자기 이익에만 몰두하는 교회의 모습이 계속된다면, 이런 비판은 더욱 강해질 것이다. 물론 교회는 진리 문제, 복음에 관해서는 배타적 태도를 분명히 고수해야 한다. 복음 이외에 진리가 있음을 인정한다면, 어느 누가 교회 공동체에 투신(投身)하겠는가! 그러나 이런 삶의 태도가 교회가 사회와 고립되어 적대적으로 존재해야 함을 의미하는 것은 아닐 터이다. 오히려 교회가 복음이라는 절대적 진리를 사회와 공감하면서 선포하고 살아내라는 선교적 정행(正行)의 의미를 담고 있다고 보아야 한다. 그래서 “타자를 위한 교회”(D. Bonhoeffer)는 교회가 홀로 고립되어 살 수 없음을 드러내는 20세기 교회의 선언임이 틀림없다.⁷⁾

1) 프란스 드 발/최재천 옮김, 『공감의 시대』 (김영사, 2017)

2) 폴 블룸/이은진 옮김, 『공감의 배신』 (시공사, 2016)

3) 프란스 드 발, 『공감의 시대』 (2017), 12.

4) 폴 블룸, 『공감의 배신』 (2016), 26.

5) 이에 대한 반대 견해도 만만치 않다. 예를 들어, 이 책이 고대부터 근대에 이르기까지 ‘공감’이라는 단어로 사용되었던 ‘sympathy’보다는 사실 ‘동감’ 혹은 ‘감정이입’에 가까운 ‘empathy’를 주제로 삼는다는 비판이다. 이런 측면에서 이 책은 또한 두 개념에 대한 개념적 정의와 구분이 필요한 이유를 역설적으로 보여주는 증거이기도 하다. 즉, 책의 원제인 “against empathy”를 “공감의 배신(?)”이라고 하면 많은 논란과 함께 관심을 끌겠지만, 책의 내용은 오히려 “감정이입 혹은 동감에 반대하여”에 더 가깝게 보인다. 이에 대한 비판은 프란스 드 발, 『공감의 시대』 (2017), 59-60을 참고하라.

6) 교회가 크게 실감하는 오늘날의 위기는 다음을 통해서 분명해진다. “일반 국민의 21%만이 기독교를 신뢰하며, 74%는 기독교에 부정적인 반응을 표한다. 기독교의 친근감과 호감도는 다른 종교에 뒤처져 있고, 장점이었던 기독교 사회봉사의 이미지도 하락하고 있다. 더욱이 기독교를 대표하는 핵심단어가 ‘배타적’이며, 그 주변에 ‘물질적 혹은 위선적’이 분포하고 있음은 교회를 향한 심각한 도전이다. 반면에 한국교회는 “바깥의 비판을 수용할 준비”가 매우 부족하며 (...) 이기주의의 집단으로 보일 수 있는 대목이다.” (박영범, 『교회, 공감, 함께 걷는 공감교회론』 (파주: 도서출판 공감마을, 2023), 51)

본 소론(小論)은 오늘날 사회가 재발견하여 주목하는 개념인 공감(共感)이 교회의 올바른 실천, 혹은 그리스도교 도덕의 영역에 신학적으로 자리매김할 수 있는지의 가능성을 모색한다.⁸⁾ 그러나 실천 신학의 영역에서 구체적인 규범, 혹은 그리스도교 윤리의 영역에 놓인 하나의 항구적인 정언명령(Kategorische Imperativ)을 제시하려 시도하지는 않는다. 오히려 시대의 화두인 공감이 지닌 그 경계를 드러내고, 그리스도교적 가치를 부여함으로써 세상을 향한 교회의 올바른 실천적 혹은 도덕적⁹⁾ 동기부여의 역할을 할 수 있는 기초작업을 수행할 것이다.

이를 위해서 공감 교회론적 도덕 실천을 위해 반드시 해명해야 할 주요 문제를 도덕 감정론을 추적하면서 살펴보려 한다. 방법론적으로는 스위스 바젤(Basel) 대학의 윤리 철학자인 다그마 페너(D. Fenner)의 주요 질문을 활용하였다.¹⁰⁾ 구체적으로는 공감이 감정의 영역이라는 오해를 해명하기 위해서 윤리학의 오래된 논쟁인 ‘감정과 이성의 대립’의 문제를 다루면서 이 둘의 공존 가능성을 드러낼 것²⁾이며, 공감의 결과로 드러나는 ‘번 아웃’의 문제에 대한 오해를 ‘자기 배려 혹은 자기 부인’의 개념으로 해명하면서, 이를 성서의 ‘자기 부인’과 연결³⁾할 것이다. 그리고 공감의 가장 큰 문제인 “가치 맹목적 혹은 가치 중립적” 특성의 문제가 오직 올바른 성서적, 교회론적 이해와 가치부여를 통해서만 해명될 수 있음을 결론⁴⁾으로서 제시할 것이다. 즉, 교회를 향한 질문인 공감을 교회론적인 차원에서 받아들이며, 이 문제에 직면한 “교회를 위한 하나의 조언”(A. Jäger)으로서 공감의 원천(源泉), 가치부여 그리고 공감을 실천하는 동기부여를 위한 하나의 신학적 담론과 그 방향성을 가늠해 볼 것이다.

7) 본회퍼의 “타자를 위한 교회”에 대한 풍부한 해설은 김성호, 『디트리히 본회퍼의 타자를 위한 교회』(동연, 2018)을 참고하라.

8) “공감(συν-πάθεια/com-passio) 개념의 올바른 교회적 실천을 위해서는 최소한 다음과 같은 두 가지 교회론적 전제가 필요하다. (1) 먼저, 교회론에 대한 새로운 이해, 교회론이 “현실교회를 위한 복음적 조언”의 임무를 지니고 있음을 확인하는 일이다. 교회론이 단순히 교회의 본질과 그 과제만을 제시하는 것이 아니라면, 그래서 독단적 혹은 교리적 차원을 벗어나 “실천적 조언을 제공하는 것”이라면, 현실 존재인 교회가 제기하는 질문을 신학은 진지하게 받아들이고 응답해야 할 과제가 있음이 분명하다. (2) 두 번째는 자신의 삶이라는 자리에서 교회가 제기하는 현실적 질문은 항상 그 시대의 정신과 맞물려 있다는 전제다. 교회가 “사이-존재(Dazwischen-sein)”라면, 이는 자신의 실존적 자리에서 교회가 항상 복음과 시대정신의 중재자였다는 의미일 것이다. “빛과 소금”(마 5:13-14)으로서 자신의 복음적 정체성을 잃지 않는 존재, 그러나 이와 동시에 “세상” 존재가 바로 교회인 셈이다. 이런 의미에서, 현대의 교회론은 시대의 중요한 화두인 공감을 복음적으로 해석하고 실천해야 할 과제를 지닌다. 교회는 건물이나 제도만을 의미하는 것이 아니라, 더 나아가 세상을 향해 자신을 끊임없이 내보이는 실재-존재(Real-Existenz)이다. 그래서 교회는 실존이라는 방식의 불안한 존재인 동시에, 박물관에 박제된 유물이 아니라 생명력을 간직하며 끊임없이 활동하는 살아있는 존재다. 이에 관해서는 박영범, “함께 즐거워하고 우는 자들과 함께 올라!”(롬12:15)-공감교회론의 철학적-교회론적 기초 다지기, 『신학과 선교』 제53집(2018), 64-71, 특히 66-67을 참고하라.

9) 도덕(道德)이라 표현한 이유는 윤리라는 개념이 지닌 이론적 특성(Aristoteles) 때문이다. 일반적으로 윤리는 “관습 혹은 예의범절에 관한 이론”을 가리키곤 하였다. 반면에 라틴어 ‘mores’에서 기원한 도덕은 비슷한 의미지만 구체적인 실천을 포함한다. 즉, “도덕은 사람들이 실제로 행하는 ‘관습 혹은 예의범절’”을 가리킨다. 이런 구분에 관해서는 Martin Honecker, Systematische Theologie/Ethik, in: Einführung in das Studium der evangelischen Theologie, Hrg. von Henning Schröer (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1982): 134를 보라.

10) 윤리의 영역에서 감정과 이성의 대립은 오랜 역사를 갖는다. (1) 선행이나 윤리적 행위는 도덕 감정에서 기인하며, 이성에서 기인한 원리들은 현실의 실천에 도움을 주지 못한다. (2) 도덕 감정은 올바른 행동의 동기에는 영향을 주지만, 도덕의 원리를 정당화하는 것에 도움을 주지 못한다. 왜냐하면, 감정은 항상 개인의 주관적 판단에 편향되어 있기 때문이다. 이 모든 논쟁은 다음과 같은 세 가지의 근본적인 질문으로 정리할 수 있다. (1) 도덕 행위에 대한 원천, (2) 도덕 행위에 대한 가치부여, (3) 도덕 행위를 위한 동기부여의 문제를 어떻게 접근하는가였다. 이에 관해서는 Dagmar Fenner, “Ethik auf der Grundlage von Gefühle oder Vernunft? Zur Rolle moralischer Gefühle bei Hume und Kant”, Conceptus Bd. 38 Heft 93 (2014): 147-148을 참고하라.

II. 원천: 공감에 관한 신학적 정의 혹은 경계설정(de-finito)을 위해

공감을 교회의 실천 영역으로 이끌기 위해서는 공감에 대한 몇 가지 정의(定義)를 확인해야만 한다. 정의를 내린다는 것은 “경계를 설정(de-finito)”하는 것이다. 이런 작업은 교회의 삶과 연결할 수 있는 공간을 제공하기에 중요하다. 이제 우리가 ‘공감’ 개념에 주목하여 경계를 설정하려 한다면, 다음과 같은 두 가지 기본적인 질문을 해결해야만 할 것이다. 먼저, 1) 공감은 단지 감정의 영역에 속하는가 혹은 이성적 영역을 포함하는가의 문제다. 그 중심에는 인간의 행동, 특히 도덕적 실천이 감정에서 발로(發露)한 것인가 혹은 이성의 성찰된 행동인가의 문제가 놓여 있다. 칸트(I. Kant)와 흄(D. Hume) 등이 이런 논쟁을 대변한다. 두 번째로, 2) 공감이라는 개념의 신학적 적용 가능성에 관한 문제다. 공감이라는 개념이 교회의 실천적 영역에 어떻게 복음적으로 적용될 수 있는가? 이는 사회적 질문의 도전 앞에 놓여 있는 교회를 위한 조언, 즉 교회론적 조언의 가능성을 모색하는 질문이다. 이를 해명하려는 신학적 노력은 계몽주의 시대의 신학자인 헤르더(J.G. Herder)의 공감(Sympathie)이나 쉘라이에르마허(F.E.D. Schleiermacher)의 감정(Gefühl) 개념 등을 들 수 있다.

1. 첫 번째 질문은 계몽주의 시대의 감정 도덕론자와 합리적 도덕론자의 견해 차이를 간략하게 살핌으로써 그 실마리를 풀어갈 수 있다. 그 당시에 감정이라는 개념이 학문적 영역에서 어떻게 전개되어왔는지의 맥(脈)을 살핀다면 공감 개념의 경계를 설정할 수 있다.¹¹⁾

1) 무엇보다, 흄(D. Hume)으로 대표되는 도덕 감정론 학파는 감정이 도덕적 판단뿐 아니라 도덕적 행동을 하는 상급기관(上級機關)이라고 판단한다. 이들은 도덕적 행위의 원천이자 근거가 되는 도덕적 정언명령(Kategorische Imperativ)이 어떻게 정당성을 획득할 수 있는지에 대한 심각한 의문을 제기한 것이다. 반면에 도덕적 행위의 주체는 실행해야 할 구체적 행동지침을 자신의 고유한 감정에 따라서 구상하며, 그에 적합한 행동을 실행할 수 있는 동기부여의 역할을 한다고 보았다. 그러나 이에 대한 한계도 분명하다. 감정이 도덕적 행위의 원천이자 근거가 된다면, 도덕적 행위에 대한 객관적 가치부여나 동기부여의 근거가 약화하기 때문이다. 그래서 계몽주의 시대의 합리성 철학은 변화하는 주관적 경험에 영향을 받지 않은 객관적 실천이성의 법칙에 따라서만 이런 도덕적 행위가 정당하게 발생할 수 있음을 증명하려 하였다.

2) 도덕 감정론에 대해 당시 가장 비판적이었던 학자로 칸트(I. Kant)를 들 수 있다. 그는 샤프츠베리(A.A.C. Shaftesbury), 허치슨(F. Hutcheson) 그리고 흄 등의 도덕 철학자가 “모든 도덕의 첫 번째 토대를 발견하려는 시도에서 여전히 가장 멀리 서 있다”¹²⁾고 강력하게 비판한다. 그 이유는 자신의 의무에 대한 이성적 지식과 경외의 감정 혹은 의무에서 발동하는 행동의 필요성은 경험

11) 공감(sympathy)에 대한 인문학적 용례는 다음을 참고하라. 박영범, 『코로나 시대와 공감의 교회』(공감마을, 2021), 444-446.

12) Immanuel Kant, Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766, in: Akademie-Ausgabe Bd. 2 (Berlin·New York: de Gruyter, 1969), 311.

을 통해 증명할 수 없기 때문이다. 우리가 기본적으로 동의할 수 있는 것이 있다. 만일 공감이란 단순히 감정의 영역에 있다면, 예를 들어, 인간존재에 이성과 감정이 이분법적으로 나뉘어 있다면, 공감은 합리성을 지닐 수 없다는 사실이다. 합리성(rationality)이라는 말 자체가 이미 이성(ratio)을 포함하고 있으며, 이성을 원천으로 하는 동시에 그 결과물이기 때문이다. 이런 사유의 공간에서 감정은 쉽게 변하는 것이며, 이런 이유로 진리에 근접할 수 없다. 물론 이성 중심의 사유를 세계관과 인간 삶의 기본태도로 삼았던 계몽주의 이래로 오히려 이성이 지닌 객관적인 합리성에 대한 의심이 고조되었음은 부인할 수 없는 역사적 사실이기도 하다.

3) 물론 칸트도 어떤 감각적 성향만을 도덕 감정과 동일시한 것은 아니었다. 오히려 그의 견해는 “행동의 도덕적 가치의 본질은 도덕법칙이 의지를 결정”¹³⁾함에 놓인다. 이런 의미에서 그는 도덕론이 단순한 감각적 행복론으로 대체될 수 없음을 주장한 셈이다.¹⁴⁾ 그는 도덕을 행하는 사람이 전통적이고 문화화된 덕의 의무를 충족함으로써 자긍심과 기쁨을 축적한다고 보았다. 그래서 칸트는 도덕적 감정을 완전히 부정하지 않고, 양심이나 인간 사랑(Menschenliebe), 존경과 같은 자연적 기질은 도덕적 행위나 도덕법을 위해 필요하다는 사실을 매우 제한적으로 긍정하였다.¹⁵⁾ 그리고 더 나아가 도덕적 감정을 “자유로운 이성과 그 법칙을 수용하는 것”¹⁶⁾이라 정의한다. 이런 전제를 던고서야 사랑, 감사함과 연민 등의 감정이 “자연적 성향(natürliche Gemütsanlage)”이 부차적인 역할로서 조명될 수 있었다.¹⁷⁾ 이 지점이 감정 도덕론자들과 합리적 도덕 철학자들이 만날 수 있는 공간이다. 감정 도덕론자들도 모든 감정이 도덕과 연결되는 것이 아니라, 이른바 이성의 역할을 대신하는 “차분한 정념(calm Passion)”을 통해 행복과 도덕적 상태를 유지할 수 있다고 본 것이다.¹⁸⁾ 이런 부차적 설명은 이성과 감정의 대립이 절대적일 수 없음과 그 두 개념의 경계를 드러낸다. 즉, 이성과 감정이라는 틀에서 올바른 실천의 원천을 규명하려는 노력과 그 틀에서만 도덕의 문제를 논하려 한다면, 결국에는 파괴적 이분법이나 막다른 골목인 난제(aporía)에 빠질 수밖에 없

13) Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, in: Weke in Sechs Bände Bd. IV, Hrg. von Wilhelm Weischedel (Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1963), 191.

14) Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten, in: Weke in Sechs Bände Bd. IV, Hrg. von Wilhelm Weischedel (Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1963), 320.

15) 제한적이라는 의미는 도덕 감정이 지닌 한계를 분명하게 정의(de-finito)하였다는 의미다. “도덕 감정은 쾌감과 불쾌감의 수용(受容)에 불과하지, 의무법칙에 따른 우리 행동과 일치하는지 혹은 저항하는지에 대한 의식에 기반하지 않는다. (...) 더구나 이런 도덕적 감정에 도덕적 의미(Sinn)를 부여하는 일은 온당하지 않다. 왜냐하면 의미(Sinn)라는 말은 일반적으로 이론적, 그 대상(Gegenstand)과 연관된 인지능력으로 정의되기 때문이다. 이와는 다르게 도덕적 감정(예를 들면, 쾌감과 불쾌감에 불가한)은 어떤 인식(Erkenntnis)도 도출하지 못하는 매우 주관적인 것이다.”(Immanuel Kant, Einleitung zur Tugendlehre, in: Weke in Sechs Bände Bd. IV, Hrg. von Wilhelm Weischedel (Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1963), 531.)

16) 위의 책. “도덕적 감정이 없는 인간은 존재하지 않는다. 왜냐하면, 이런 느낌(Empfindung)을 수용하지 못한 경우에 인간은 도덕적으로 죽을 것이고, 의사의 언어로 말하자면, 도덕적 생명력이 감정에 더는 자극을 주지 못함으로 영향을 끼칠 수 없다면, 그렇게 인류는 (화학 법칙에 따라) 단순한 동물로 해체되어서 다른 자연 존재의 무리와 회복할 수 없을 정도로 혼합될 것이다. 그러나 우리는 (도덕적) 선과 악을 위한 (...) 자유로운 이성 (그리고 이성의 법칙)을 소유하며, 이것이 바로 우리가 도덕적 감정이라고 부르는 것이다.”

17) Dagmar Fenner, “Ethik auf der Grundlage von Gefühle oder Vernunft?,” 175.

18) 이에 관해서는 양선이, “흠의 철학에서 행복의 의미와 치유로서의 철학,” 『철학논집 제43집』(2015)를 참고하라. “우리가 장기적 타산을 위해 행위 하도록 동기부여하는 것은 이성이 아니라 차분한 정념이다.”(25) “흠이 제시한 차분한 정념의 리스트는 ‘자애심과 분개 삶에 대한 사랑, 아이들에 대한 사랑 또는 선에 대한 일반적 욕구와 악에 대한 혐오’(T, 417)이다.” (27)

다. 사실 이런 논쟁의 해결점은 이를 깨뜨리거나 혹은 포괄하는 새로운 패러다임의 등장밖에 없다. 인간의 이성과 감정을 능가하는 초월적이고 신율(Theo-nomie)적 접근만이 진정한 공감의 실천과 교회의 도덕을 새롭게 가능할 기회를 제공한다. 성서의 복음은 진리가 항상 외부에서 우리에게 다가옴을 역사적 계시로서 선포한다.¹⁹⁾

2. 두 번째 질문에 관한 대답은 이른바 “공감(Sympathie)”과 “감정(Gefühl)”이라는 개념이 신학사에, 특히 계몽주의 시대에 서로 다른 관점에서 이를 주목한 헤르더(J.G. Herder)와 슈라이어머허(F.D.E. Schleiermacher) 그리고 이후 현대 신학자에게, 어떤 영향을 주었는지를 약술함으로써 확인할 수 있다. 이런 신학적 맥을 살피는 것은 현대의 공감 개념이 신학적 연속성을 지니고 있음을 교회가 주목하도록 만드는 근거로 작용할 것이다.

1) 계몽주의 시대의 철학자이지 신학자였던 헤르더는 이성적 인간에 대한 강조와 교리적 그리스도교를 강하게 비판한 것으로 잘 알려져 있다. 물론 이런 그의 비판이 유물론적 입장이나 인본주의라고 단순히 폄하되어서는 안 된다. 그가 무엇보다 하나님의 세계 창조를 강력하게 긍정하고 믿기 때문이다. 지구(Erde)는 자력(自力)으로 존재하는 것이 아니라, 오히려 하나님의 능력으로 존재한다. 이런 이유로 그는 우주에 관해 사유할 때에 “조화로운 화음”이라는 관점에서 접근한다.²⁰⁾ 이는 세상에 조화를 부여한 하나님의 사유 혹은 이성적 활동에 주목하도록 만든다.²¹⁾ 하나님은 뒤에 물리나 계시지만, 그의 능력이 삶의 전면에서 활동하신다. 여기서 이원론적 형이상학은 거부되며, 하나님은 이성적 활동인 사유의 힘과 밀접한 관계를 맺는다.²²⁾ 이런 생각은 그가 생명과 삶을 사유하기 위한 중요한 동기로 작용한다.²³⁾ 이는 인간의 영혼과 몸의 관계에도 같은 작용을 하기 때문이다. 인간의 영혼은 인간의 사유 능력으로 현실에 드러난다. 현실에 드러난다는 의미는 영혼이 몸의 형성됨으로써 세계 내적으로 존재하며, 세계와 감각을 통해 상호작용함으로써 조화로운 관계를 맺고

19) “말씀이 육신이 되어 우리 가운데 거하시매, 우리가 그의 영광을 보니 아버지의 독생자의 영광이요 은혜와 진리가 충만 하더라.” (요 1:14)

20) Johann Gottfried Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (Zeno.org, 1784), 16, 특히 18. 여기서 인용한 원문은 제노(zeno.org)에서 제공하는 온라인 자료를 참고하였다.

<http://www.zeno.org/Literatur/M/Herder,+Johann+Gottfried/Theoretische+Schriften/Ideen+zur+Philosophie+der+Geschichte+der+Menschheit/Erster+Teil/F%C3%BCnftes+Buch/2.+Keine+Kraft+der+Natur+ist+ohne+Organ> (접속일: 2023년 9월 15일)

21) 앞의 책, 20.

22) 헤르더는 하나님이 세상을 창조하신 과정을 구체적으로 묘사한다. 우주의 형성체가 인력과 척력의 힘처럼 형성되었기에, 그렇게 하나님도 세상을 창조하셨다. 여기서 능력(Kraft)이 핵심어인데, 이는 세상의 실존론적 토대이기 때문이다. 세상은 하나님의 생각 안에서 힘(Kraft)을 통해서 현재화한다. 하나님의 생각-힘과 물질의 힘 사이의 상호작용은 하나님의 힘이 유한한 존재 안에 인력의 힘으로 “내적으로 현존”함으로써 발생한다. 이런 생각은 플라톤의 이데아 세계의 구성을 헤르더가 독창적으로 해석한 것이다. 즉, 하나님이 세상을 창조하셨다는 것과 아직은 그것과 분리되지 않았음을 연결하였다. 비록 헤르더가 여기서 뉴턴의 구상에 칸트의 보편적 자연사와 하늘의 이론을 묘사하였고, 또한 샤프츠베리(Shaftesbury)의 “도덕주의자(The Moralists)” 그리고 또한 아리스토텔레스의 “영혼에 관하여(De Anima)”를 차용(借用)한 듯 보일지라도 이는 마찬가지로 보인다. 이에 관해서는 Johann Gottfried Herder, Werke Bd. II. Herder und die Anthropologie der Aufklärung, Hrg von Wolfgang Proß (München: Hanser Verlag, 1987), 53을 참고하라.

23) “우리 영혼은 삶의 시작부터 오직 하나의 일, 내면을 형성하고 인간성의 형태를 얻는 일이다. 이는 마치 육체가 건강하고 기쁨을 느끼는 일을 하는 것과 같다. (...) 영혼은 공감(Sympathie)의 모든 능력(Kräfte)을 사용하여 끊임없이 일한다.”(Johann Gottfried Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 182)“인간 안에, 유인원 안에도, 모방이라는 특수한 본능이 있다. 이 본능은 이성적 숙고의 결과물이 아니라, 유기적 공감(Sympathie)에서 직접 산출된 것으로 보인다.” (위의 책, 342.)

있음을 가리킨다. 하나님은 시계공처럼 우주의 밖에 존재하지 않으신다. 육체는 “영혼의 감옥”(Platon)도 또한 일시적으로 거주하는 임시 대체물도 아니다. 마치 인간 영혼과 몸이 연결되어 있듯이, 하나님은 자신의 몸인 우주와 피조물에 내적으로 현존하며 친밀하게 연결되어 있다. 이런 사유는 공감(sympathie)의 현상과 공감의 원리적 본질의 관계를 지시한다. 즉, 헤르더는 다른 존재와의 공감적 연결 가능성의 상태는 자신과의 공감적 연결보다 더 선행한다고 본 것이다.²⁴⁾ 그리고 공감은 하나님과 세계, 인간의 영혼과 몸이 작용하고 관계 맺는 힘을 드러내며 연결하는 원리와 같았다.²⁵⁾ 이런 의미에서 그는 실존적 그리고 현상학적 차원에서 공감(Sympathie) 개념을 구상한 듯 보인다. 영혼은 형이상학적으로 내적 현존하는 사유의 능력으로, 그리고 하나님이 창조의 순간에 부여한 인력과 척력이라는 세상의 법칙에 따라서 몸으로 존재하며, 몸을 통해서야 비로소 세상 그리고 타자와 관계를 맺고 조화를 이루어 간다. 즉, 인간은 몸의 감각을 통해서 세상과 연결되는 것이다. 그리고 이런 본래적이고 원초적인 형태인 인간 감각은 감정의 다양한 형태로 분할(分割)한다. 헤르더에게 이처럼 다양한 감각은 인간이 지식을 획득하는 토대가 되었다. 예를 들면, 촉각은 영혼이 느끼는 첫 번째 방법이다. 따라서 외부의 어떤 것, 예를 들어 자신의 몸을 느끼는 첫 번째 단계가 바로 촉각이며, 이는 세상을 인식하는 첫걸음이다. 영혼은 펼쳐지는 몸을 통해서 자신을 펼치며, 나머지 감각을 통해서 세상을 느끼고 감각한다. 몸은 “영혼의 유비, 거울, 표현된 이미지”이며, “영혼의 힘의 유비”, 그리고 “감각은 따라서 몸이며, 지식의 현상이며, 영혼이 생각을 보는 보이는 형식”이다. 이를 통해서 감정의 풍부한 측면이 형성된다.²⁶⁾ 헤르더의 감정은 하나님과 세상이 맺는 관계의 원리, 인간이 전인적 인간으로 세상과 관계를 맺으며 존재하는 원리, 즉 공감의 표현이었다.

2) 이와는 다른 방식으로 감정에 주목한 계몽주의 시대의 신학자가 있다. 바로 슐라이에르마허(D.E.F. Schleiermacher)다. 그는 이른바 “감정의 신학”²⁷⁾을 펼쳤다. 물론 그가 주장하는 핵심 명제인 ‘신앙심 혹은 경건(Frömmigkeit)은 감정(Gefühle)이다’를 오늘날의 감정(emotion) 개념과 등치(等値)하거나 혼동해서는 안 된다. 오히려 그에게 감정은 이성적 사유와 도덕적 의지에 대립하는 인간 의식의 측면이었다. 감정은 자기의식이자 자신과 자신을 대상화하여 성찰한 자기 확신의 행위인 셈이다. 그래서 경건이라는 감정은 “모든 교회 공동체의 토대이자 (...) 지식이나 행동이 아닌 감정의 확실성 혹은 직접적인 자의식”²⁸⁾의 영역에 놓여 있다. 이런 의미에서 교회는 감정, 즉 신앙심의 관점에 놓인 사권의 공동체로 정의된다. 그렇지 않다면 교회는 단지 “학문 혹은 외적인 규율에 따른 사무적” 공동체가 될 뿐이다.²⁹⁾ 그래서 그에게 감정은 지식이나 행동과 단절된 영역이

24) “점잖은 사람은 짓밟힌 벌레의 몸부림에 무관심하지 않다. 그리고 더 완전한 동물일수록, 우리 몸의 구조와 더 가까울수록, 인간은 그의 고통에 더 많이 공감(Sympathie)한다.”(위의 책, 154)

25) “우주(allgemeine) 어머니는 자신에서 모든 것을 취하였고, 만물과 가장 가까운 공감(Sympathie)을 함께 느끼신다(mitfühlet). 우주 어머니는 인간의 육체를 그렇게 공감적(sympathetisch)으로 만드셨다.”(위의 책, 153.) 다른 예로서 그는 맹인의 몸과 영혼의 관계를 든다. “나는 맹인이 몸 전체를 몸의 구조상 영혼의 영역으로 되돌릴 수 있다고 믿는다. 나는 맹인으로 태어난 사람이, 말하자면, 어떻게 영혼이 자신의 몸을 준비했는지, 어떻게 각 힘과 감각으로부터 형성되었는지 기억할 수 있다고 믿는다.”(Johann Gottfried Herder, Werke Bd. II, 244.)

26) 앞의 책, 548.

27) 슐라이에르마허의 신학을 해설한 걸작(傑作)인 심광섭, 『공감과 대화의 신학』(신앙과 지성사, 2015)를 참고하라.

28) F.D.E. Schleiermacher, Der christliche Glaube(1831) I, §3:1, Hrg. von Martin Redeker (Berlin: Walter de Gruyter, 1960), 14.

아니라, 직접적인 자의식에 따라서 발생하는 부차적 요인이다. 그래서 술라이에르마허는 종교적 감정의 영역을 구분한다. 즉, 일반적이고 감각적인 의미에서의 감정과 직접적인 자의식의 감정이다. 모든 종교적 감정은 다음과 같은 출발점을 갖는다. 즉, 인간은 “무엇인가에 의존한다는 느낌”³⁰⁾을 공통으로 갖는다는 경험이다. 여기서 경건이라는 감정은 지식과 행동을 자극하는 씨앗과 같다.³¹⁾ 이는 당시의 합리주의적 도덕론이나 경험주의적 도덕 감정론과 구별되는 지점이기도 하다. 종교적 감정은 “전적인 의존(schlechthin abhängig), 또는, 이와 같은 의미인, 하나님과 관계를 맺고 있음을 의식”³²⁾하는 신앙심이자 경건인 셈이다. 그래서 종교적 감정은 항속적이며 절대적 속성을 지닌다. 반면에 일시적이며 상대적인 속성의 감정도 있다. 감정의 주체인 인간이 각 시대에 따라서 달리 의식하는 신앙심이다. 인간이 변하듯, 인간의 자의식도 변한다. 그래서 이런 자의식의 발로인 상대적 속성의 감정은 절대적이지 않다. 예를 들면, 인간은 자신이 세계의 일부분이며, 보편적인 무엇인가와 자연적인 관계성을 맺고 있다는 감정이다.³³⁾ 그러나 종교적 감정, “절대(전적인) 의존 감정”인 신앙심은 자신이 행하는 것의 본질이 자기 내부에서가 아니라, 다시 말하자면 자신의 지식이나 도덕적 행위에서가 아니라, 오히려 외부에서 무조건적으로 다가오는 것과 절대적(전적)으로 연관이 있음을 의식하는 것이다. 그래서 종교적이며 경건한 감정, 신앙심은 “자신이 절대적(전적)으로 의존하고 있다는 감정(Sich-schlechthin-abhängig-Fühlen)이며, 이와 동시에 자기 스스로가 하나님과 관계를 맺고 있음을 의식하는 존재(Sich-seiner-selbst-als-in-Beziehung-mit-Gott-bewußt-Sein)”³⁴⁾임을 드러내는 탁월한 표현이다. 이런 술라이에르마허의 사유는 공감의 교회론적 새로운 토대로서 연구할 충분한 가치를 제공한다.

3) 술라이에르마허의 사유는 20세기의 신학자에게도 영향을 끼쳤다. 예를 들어, 리츨(A. Ritschl)은 죄론을 다루면서 감정의 중요성을 언급한다. 그는 칸트의 입장에 따라서 악(惡)을 “인간이 자연적 본능에 따라서만 자신의 의지를 실현하는 것”이라 보았다.³⁵⁾ 왜냐하면, 인간의 자유는 자신의 한계를 설정하지 않고 무엇인가를 실현하려는 의지이기 때문이었다. 악은 하나님 나라의 정의(正義)라는 빛에서 자신의 정체를 드러낸다. 악이 죄로서 폭로되는 것이다. 여기서 인간의 감정이 중요한 역할을 한다. 즉, 악을 죄로서 본다는 의미는 자신이 “죄책을 지니며, 하나님에서 분리되었음을 불러일으키는 감정”³⁶⁾을 통해서 가능하기 때문이다.

반면에 바르트(K. Barth)는 이런 자연신학적 시도를 전적으로 반대한다. 술라이에르마허나 리츨

29) 앞의 책, §3:1, 15.

30) 앞의 책, §4:2a, 25. 특히 이는 우리의 경건한 자의식이며, 오직 “교회의 가르침인 두 교리, 하나님이 세상을 창조하셨고 또한 하나님은 세상을 보존하신다는 교리”를 통해서만 “경건한 감정”으로서 작동한다. 이에 관해서는 앞의 책, §36:1b, 195-186을 보라.

31) 앞의 책, §3:4, 19.

32) 앞의 책, §4:1, 23.

33) 술라이에르마허는 신앙론 1권 1부, “경건한 자의식의 발전”에서 “자기 자신이 세상의 일부임을 의식하는 것(Das Sich-seiner-selbst-als-eines-Teils-der-Welt-bewußt-Sein)과 자신을 보편적인 자연 연관성 안에 세우려는 생각(Sich-in-einen-allgemeinen-Naturzusammenhang-gestellt-Finden)이 하나이며 같은 것”임을 분명히 한다. 이에 관해서는 앞의 책, §34:1c, 180-181을 보라.

34) 앞의 책, §5:4a, 30.

35) Albrecht Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion, Hrg. von Axt-Piscalar (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 54.

36) 앞의 책, 60.

의 관점이 바로 계시의 본질인 예수 그리스도를 약화시키는 요인으로 본 것이다. 하나님은 오직 예수 그리스도를 통해서만 자신을 계시하시며, 인간은 예수 그리스도 안에서만 하나님을 인식할 수 있다. 그는 하나님을 이성, 양심, 감정, 다른 역사의 사건이나 자연에서 인식하려는 모든 시도를 거부한다. 바르트에게 자연신학의 모든 시도는 하나님을 세상과 역지로 연결하려는 인간의 교만이자 “계시를 길들이는 것” 혹은 “복음의 세속화 과정”³⁷⁾일 뿐이었다. 자연신학은 단지 “인간이 자연에서 도출한 것”³⁸⁾이기 때문이었다. 여기서 인간의 이성이나 감정이 개입할 여지가 사라진다. 자연은 근본적으로 부패한 인간 세계의 사실적 상태이다. 여기서 무엇인가 올바른 사유와 도덕을 도출하는 것은 이른바 “그리스도 예수 안에서 드러난 하나님의 계시 없이 인간과 하나님을 연결하는 것”이며, “불가능성의 가능성”이며, 이런 시도는 인간만의 “자기해석” 혹은 “자기 정당화”일 뿐이다.³⁹⁾ 그러나 우리는 바르트의 입장이 진리로서의 복음 그 자체를 향하고 있음에 주의해야 한다. 인간이 복음을 어떻게 다른 이에게 전하고 또한 인간 안에서 어떤 일이 발생하는지를 기준으로 그를 비판하는 일은 정당하지 않다. 물론 급진적인 측면에서 인간의 자연적, 감정적이며 이성적인 모든 시도를 거부했던 그의 “깨어진 변증법”은 오히려 다른 의미에서 이는 “아주 나약한 타협”이나 더 나아가 다른 형태의 새로운 “변증법”적 시도를 전개한 것이라는 리쾨르(P. Ricoeur)의 비판은 매우 정당하다.⁴⁰⁾

본회퍼(D. Bonhoeffer)는 바르트의 핵심 논제에 따라서 자신의 윤리적 토대를 세웠다. 즉, “엄격한 종교 개혁적 논제[오직 계시를 근거로 한 하나님 인식, F.B.]에 기초하지만, 역사적인 것에 대한 상대화를 피한 것”⁴¹⁾이다. 가톨릭은 성서에 계시된 하나님의 말씀을 상대화하였다면, 보수적 개혁주의는 역사적인 것과 그 현실을 상대화한 것이라 본 셈이다. 그래서 본회퍼는 그리스도 계시 사건에서 드러난 세상과 하나님과의 화해를 근거로 다시금 역사적인 것과 세상을 새롭게 이해하려 하였다. 그래서 본회퍼의 윤리는 주체주의적 상황 윤리이거나 혹은 객관주의적 절대 윤리가 아니다. 그의 윤리는 인간인 나와 그리스도의 인격적 만남과 관계를 근거로 한 자유롭고 자발적 행동인 믿음의 윤리다. 인간은 믿음 안에서 항상 하나님의 은총을 기대함으로써 선악에 대한 자기 자신의 판단을 유보한다. 그래서 개인의 현실 인식과 도덕적 행동은 그리스도와 관계를 맺으며, 관계 안에서 자신의 구체적 행동을 결정한다. 이것이 “그리스도의 대리적 행동”이며, 인간이 타인에게 행하는 도덕의 대리(Stellvertretung)이자 책임(Verantwortung)이다. 그리스도가 개인뿐 아니라 인류를 위해 삶을 살아내셨듯, 교회는 타인뿐 아니라 사회와 세상을 향한 삶을 살아내야만 한다. 그러나 여기서도 인간의 도덕적 행위도 당위성의 차원에 놓여 있다는 비판을 피할 수 없다. “본회퍼는 자기 자신 속으로 굽어든 양심이나, 정언명법과 같은 고정된 규범에 의해서가 아니라 행동을 하는 중에 하나님의 뜻을 발견해 나가며 하나님 앞에서 삶의 준칙을 현실적합하게 수행하는 ‘과정으로서 책임’”⁴²⁾을 언급하기 때문이다. 공감은 서로가 자기 주체성을 잃지 않고 하나님의 일에 참여하여

37) Karl Barth, Kirchliche Dogmatik(KD) II/1, Die Lehre von Gott (Evangelischer Verlag Ag., Zollikon, 1958), 157.

38) 앞의 책, 158.

39) 앞의 책, 150 이하, 특히 189를 참고하라.

40) 폴 리쾨르/박영범 옮김, 『악, 철학과 신학에 대한 하나의 도전』(성광문화사, 2015), 66, 70. 여기서 깨어진(gebrochen)의 의미는 인간의 이성적 시도로 하나님에 관해 말하거나 언급하려는 시도가 좌절되었음을 의미한다.

41) Dietrich Bonhoeffer, Ethik, in: DBW 6, Hrg. von Ilse Tödt u.a. (Gütersloher Verlagshaus, 1998), 298.

42) 김성호, 『디트리히 본회퍼의 타자를 위한 교회』(2018), 323.

삶의 준칙을 형성하는 일이다. 이런 의미에서 본회퍼의 그리스도 대리 사상은 공감의 원천이나, 도덕적 실천에 관한 교회론적 사유에도 큰 도움을 준다.

III. 가치부여: 공감의 양가성. 자기 배려 혹은 자기 부인?

교회는 오늘날 사회와 왜 공감해야 하는가? 이는 공감이 지닌 가치의 측면과 연관을 맺는다. 공감이 단순한 감정의 영역이 아니고 그 안에 하나의 원리(principium)로서 의미를 지닌다면, 공감이 교회론적 도덕 실천을 위한 신학적 전환점을 제공할 수 있다. 더구나 공감에 대한 성서적 가치 부여는 공감이 오해될 때에 드러내는 “가치 중립성”과 “가치 맹목성”의 문제를 해결할 수 있는 중요한 토대가 된다.⁴³⁾ 이를 위해서 오늘날 공감에 대한 강력한 비판인 “가치 중립성”의 문제, 그리고 “자기 배려”와 “자기 부인” 개념의 연결 가능성을 통한 “가치 맹목성”에 새로운 성서적 의미를 부여하고자 한다.

1. 공감은 자기를 잃어버린 가치 중립적 감정이입 혹은 일체감의 영역일 뿐인가? 이런 오해는 현대에도 이어지는 듯 보인다. 서두에서 언급한 폴 블룸(P. Bloom)은 공감에 대한 강력한 비판을 수행하고 있다. “만약 착하고 배려할 줄 아는 사람이 되고 싶다면, 이 세상을 좀 더 좋은 곳으로 만들고 싶다면, 공감하지 않는 편이 더 낫다.”⁴⁴⁾ 그가 이렇게 날선 비판을 전개한 이유는 “전체적으로 보자면, 공감은 형편없는 도덕 지침”이며, “어리석은 판단에 근거할 때가 많고, 무관심과 잔인함을 유발하기도 (...) 비이성적이고 부당한 정치적 결정을 이끌기도 하고, 의사와 환자의 관계처럼 중요한 관계를 좀먹고, 친구나 부모, 남편, 아내의 역할을 더 어렵게”⁴⁵⁾ 만든다고 보았기 때문이다. 더 나아가 “공감의 부정적 측면이 긍정적 측면보다 더 크기 때문이고, 더 나은 대안”이 있기 때문이었다.⁴⁶⁾ 여기서 블룸이 우려하는 지점은 이른바 ‘공감의 스포트라이트 효과’로 드러나는 비판적 현상이었다.⁴⁷⁾ 이런 효과에 관한 그의 강력한 비판은 다음과 같다. “우리와 가까운 사람들에게 감정을 이입하는 행동은 나머지 사람들을 상대로 전쟁을 벌이고 잔학 행위를 일삼도록 자극하는 강한 힘으로 작용한다. 공감은 대인관계를 좀먹는다.”⁴⁸⁾ 그리고 이에 대한 대안으로서 그는 “일상에서 이성적이고 신중한 추론의 가치”⁴⁹⁾를 언급하고 있다. 물론, 이성적이고 신중한 추론이 더 나은 도덕적 세상을 만들 수 있는가의 질문을 던질 수 있다.⁵⁰⁾ 그렇다면, 이성이 역사의 가장 중요한 가

43) 여기서 “가치 중립성”은 공감의 상태, “가치 맹목성”은 공감의 방향성을 비판한다는 의미로 사용하였다.

44) 폴 블룸/이은진 옮김, 『공감의 배신』 (2016), 13.

45) 앞의 책, 13.

46) 앞의 책, 310.

47) 앞의 책, 21, 특히 123 이하.

48) 앞의 책, 22.

49) 앞의 책, 16.

50) 도덕철학에서 합리론적 입장에는 홉스(Hobbes), 로크(Locke), 클라크(Clarke) 등이 있고, 도덕감각론의 입장은 새프츠베리(A.A.C. Shaftesbury), 허치슨(F. Hutcheson), 그리고 공감도덕론의 입장에는 흄(D. Hume)과 스미스(A. Smith)를 꼽을 수 있다. 그 가운데 공감도덕론의 입장은 이성이 아니라 공감이 도덕적 차이를 만들어낸다고 본다. 이에 관해서는 다음을 참고하라. “인상과 관념 중 어떤 종류의 지각이 우리로 하여금 덕성과 악덕을 구별할 수 있게 해주는가?(T.3.1.1.2-3).’ 흄은 이 도덕적 차이가 ‘관념’이 아니라 ‘인상’에 의해 구별된다고 답한다.”(이영재, “데이비드 흄의 ‘공감’ 개념에 관한 연구,” 『한국정치학회보』 48 (4) (2014): 65.)

치를 지니고 있었던 계몽주의 시대가 우리의 낙원이었을 터이다. 그렇다면, 공감은 삶의 긍정적 차원보다 부정적 차원으로 인류를 이끄는가? 도대체 어떤 근거로 이런 추론과 그에 따른 확정적 판단이 가능하단 말인가? 여기서 그의 주장을 언급하는 이유는 무엇보다 그가 공감이 지닌 가치 중립적인 특징을 자신의 논지를 전개하는 토대로 삼기 때문이다. 만일 그렇다면, 블룸이 공감을 오해했는지 혹은 우리말 공감이 그의 의도를 오해하고 있다는 말인데, 이런 의문은 즉시 다른 영역의 문제로 전이(轉移)한다. 바로 공감으로 번역된 “empathy”의 용례에 관한 문제다. 만일 블룸이 “empathy”를 우리말 “동감(同感)” 혹은 “감정이입”⁵¹⁾의 의미로 사용했다면, 우리는 이 책을 공감의 배신이라 오해할 필요가 없다. 더구나 그의 주장을 우리말 “동감”과 연결할 때에 그 내용의 일관성이 오히려 더 분명해지는 듯 보인다.⁵²⁾ 예를 들어, 그가 타인과 같은 감정을 품는 동감(同感), 혹은 일체감에 가치 중립적으로 몰입할 때에 발생하는 부정적 측면을 정당하게 서술하는 듯 보이기 때문이다. 그러나, 블룸이 우리말 “공감(共感)”이라는 의미로 “empathy”를 사용한다면, 이는 전적으로 공감(共感)을 오해하였다고 볼 수 있다.⁵³⁾

우리는 이와 비슷한 오해를 전혀 다른 흐름에서 찾아볼 수 있다. 이른바, 프란스 드 발(F. de Waal)의 『공감의 시대』가 그 예다. 동물행동학자이자 생물학자인 그는 태생적으로 “모든 개인은 그 자신보다 더 큰 것과 연결”⁵⁴⁾되어 있음을 전제로, 공감(empathy)을 통해서 개인들이 함께 묶여 있고, 서로가 서로의 행복에 관련된 존재임을 주장한다. 그에게 공감은 인간이 개인의 영역뿐 아니라 사회의 영역으로 확장하도록 돕는 역할을 한다. 이른바, 도덕적이고 사회적인 공동체성의 원리이자 인간의 본성으로서 공감의 가치를 평가하는 것이다. 이런 의미에서 “탐욕의 시대는 가고 공감의 시대가 왔다”⁵⁵⁾는 드 발의 선언은 공동체의 생존을 위해 공감이 지닌 필수적 가치를 드러낸다. 그런데도, 그의 주장에 여전한 의문점이 남는다. 그가 언급하는 공감은 동감(同感) 혹은 생물학적 동질성(同質性)에 관한 담론에 가깝다는 사실이다. 그래서 그의 주장은 즉시 블룸의 『공감의 배신』으로 다시금 반박될 수도 있다. 이 지점에서 이른바 공감이 지닌 양면성, 특히 가치 중립성이 지닌 부정성이 강하게 드러난다. 그리고 이는 성서의 “자기 부인” 개념을 떠올리게 만든다.⁵⁶⁾

2. 공감에 관한 두 번째 오해는 주체성의 상실 문제다. 이 문제는 공감이 지닌 가치 맹목적 특

51) “empathy”와 “sympathy” 용어의 혼동을 보여주는 예는 양해립 외 5인, 『공감인지란 무엇인가』 (충남대학교 출판문화원, 2012)를 대표적으로 들 수 있다. 물론 다양한 학자와 학설을 소개하면서 오는 혼동이었지만, 기본적으로 양해립은 “empathy”를 동정으로 “sympathy”를 공감으로 해석하는 반면에 같은 책의 다른 저자인 정진우는 “sympathy”를 공감으로 “empathy”를 감정이입으로 번역하여 글을 전개한다.

52) 공감(共感) 혹은 동감(同感)의 정의(de-finito)에 관한 논의는 소병일, “공감과 공감의 윤리적 확장에 관하여-휴과 막스 셸러를 중심으로-”, 『철학』 제118집 (2014): 198-202, 특히 각주 3)을 참고하라. “국어 사전적으로 각 단어들은 명확한 차이를 가진다. 공감의 경우, 타인의 ‘감정을 함께 느끼는 것’이라면, 동감은 타인의 ‘의견에 따르는 것’을 의미한다. 그리고 동정은 타인은 ‘가없이 여기는 것’을 의미한다.”(199)

53) 이와 같은 개념적 사용에 관해서는 한상연, “철학실천과 공감: 몰입과 거리두기,” 『해석학연구』 제33집 (2013): 106-107. 특히 각주 1)을 참고하라. 또한, 어원적 설명과 연관해서는 박영범, “함께 즐거워하고 우는 자들과 함께 울라!,” (2018): 49-51와 이에 대한 확장된 연구인 동저자의 『코로나 시대와 공감의 교회』 (공감마을, 2021), 439-461을 참고하라.

54) 프란스 드 발/최재천 옮김, 『공감의 시대』(2017), 302.

55) 앞의 책, 12.

56) 성서의 “자기 부인” 개념은 자칫 맹목적이라 오해받을 수 있지만, 그 원의(原意)는 전혀 다른 차원과 연결되어 있다. 이 부분은 아래 3.에서 더 자세히 살펴보고겠다.

성과 연관이 있다. 사람들은 공감은 자신을 부정하고 타인을 향한 전적인 헌신 혹은 전적인 몰입이라고 생각한다. 여기에 자주 등장하는 예를 들자면, 공감이 마치 자기 부인이나 혹은 자기 포기과 같다는 것이다. 당연히 이런 오해도 마찬가지로 그 즉시 “자기 배려(Le souci de soi)” 혹은 “자기 염려(Selbstsorge)”의 개념으로 반박되곤 하였다. 이는 이기주의나 자기애(自己愛)로 귀결될 수밖에 없기 때문이다. 더구나, 이는 공감하는 자가 ‘번 아웃(burn-out)’에 빠지는 결과를 종종 낳는다. 이 지점에서 공감에 성서적 가치를 담아야 할 필요성이 대두한다. 성서는 하나님의 본질인 사랑을 역설적으로 “자기 부인” 혹은 “자기 포기”의 영역에서 증언한다. 더구나 이는 진정한 제자도, 구원의 길이자 그 과정임에 대한 선언이기도 하다.⁵⁷⁾ 물론 성서에 나타나는 예수의 말씀에 대해서는 다양한 해석과 논쟁이 있다.⁵⁸⁾ 그러나 우리는 교회가 지난 역사에서 “자기 부인(ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν)”⁵⁹⁾의 정신을 삶의 영역에서 강력하게 실천했음을 부정할 수 없다. 그리고 이를 실천함으로써 번 아웃이 아니라, 오히려 구원의 기쁨이 우리에게 전수되고 있음은 자명하다.

이와 함께 교회의 실천역사와 유사하지만, 그러나 다른 원천을 지닌 오늘날의 담론(談論)이 있다. 이른바 “자기 배려(Le souci de soi)” 등의 개념으로 표현되는 흐름이다. 그 가운데 프랑스 철학자 푸코(M. Foucault)는 “자기 배려”의 현대적 의미를 진지하게 탐구한다. 그는 현대사회에서 자기를 배려하며 살아가는 것이 도움이 된다는 사실을 전제로 삼고, 이를 그리스 시대의 “자기 배려” 개념과 연관하여 사유하였다.⁶⁰⁾ 푸코는 먼저, “자기 배려”가 플라톤의 “심포지온(συμπόσιον)”, 알키비아데스(Alcibiades) 대화편의 중요 주제임에 주목하였다. 여기서 소크라테스는 자기 배려에 대한 3가지 차원을 언급한다. 바로 정치적 삶, 교육 그리고 자기인식의 차원이다. 그 내용을 다음처럼 요약할 수 있다.⁶¹⁾ 먼저, 정치적 삶의 차원에서 자기 배려는 국가에 실제로 참여하기 이전에 먼저 실천되어야 한다. 다른 사람을 다스리려고 하는 사람은 자신을 다스릴 수 있도록 스스로 돌보아야 한다. 두 번째로 자신을 다스린다는 의미의 자기 배려는 자연스럽게 교육의 과정에 편입된다. 국가는 인간이 타인과 관계를 맺거나 정치적 삶을 유지하기 위해 이와 같은 교육과정을 제공해야만 한다. 알키비아데스 또한 공공의 삶과 정치적 삶에 입문하기 전에 자기 배려의 교육을 받았으며, 이를 통해서 정치적 삶과 공공을 위한 자선(慈善)의 삶을 준비할 수 있었다. 마지막으로 소크라테스는 계속해서 알키비아데스에게 자신을 돌보는 일, 자기 배려에 집중하라는 조언을 하는데, 그 이유는 무엇보다 정치적 삶과 교육이 밀접하게 연관되어 있기 때문이었다. 자신을 긍정적으로 배려하는 자는

57) “누구든지 나를 따라오려거든 자기를 부인하고 자기 십자가를 지고 나를 따를 것이니라.”(막8:34)

58) 예를 들어, 안점식은 이를 1) 개인의 정체성을 부정하는 의식의 올바른 상태(right state of consciousness), 2) 사회의 질서보다 종교적 율법을 따르는 올바른 상태(right state of order)와 3) 하나님과 맺는 관계의 올바른 상태(right state of relationship)로 설명한다. 이에 관해서는 Jum-Sik Ahn, “The Meanings of Self-denial in the World Religions,” 『ACTS Theological Journal』 Vol.29 (2016): 209를 참고하라.

59) 여기서 “자기 부인”을 자기를 소멸하는 파괴적 행위가 아니며, “금욕주의적 자기 고행” 혹은 자기에게 고통을 가하는 행위(mortification)가 아님은 너무도 자명하다. 오히려 “죄와 죽음에 떨어진 자신을 부정하는 것”이며, 동시에 “절대타자이신 하나님과 그가 보내신 아들 예수를 고백하는 행위”이다. 이에 관해서는 Rudolf Pesch, Das Markusevangelium 8:27-16:20, HThzNT II/2 (Breisgau: Verlag Herder, 1977), 59와 Jum-Sik Ahn, “The Meanings of Self-denial in the World Religions-The Uniqueness of Christianity,” 210-211을 참고하라.

60) 이에 관해서는 안현수, “푸코 철학에 있어서 ‘자기 배려,’” 『동서철학연구』 제54호 (2009): 346-361과 홍은영, “푸코와 자기배려의 윤리학,” 『철학연구』 제46집 (2012): 278-305를 보라.

61) Platon, The Speech of Alcibiades(215c-223b), in: The Dialogues of Plato (New Haven & London: Yale Univ. Press, 1989), 104-107을 참고하라.

이후 정치적 삶의 영역에서 필요한 덕목을 배우게 될 것이다. 또한, 자신을 돌보고 배려하는 구조와 도시를 다스리는 구조가 비슷하기 때문이다. 우리의 수신제가치국평천하(修身齊家治國平天下)와 같은 맥(脈)인 셈이다. 더구나 이런 생각은 당시의 “영혼 불멸 사상”과도 밀접하게 연관된다. 교육은 “기억(anamnesis)”(Plato)인데, 당시의 사람들은 교육을 통해서 자신이 온 원천인 장소 이데아의 세계를 기억하며, 기억에 따라서 원천으로 다시금 올라가는 과정이라 보았다. 당연히 영혼은 교육의 핵심을 담당하는 인간의 기관이라고 여겨졌다. 이런 의미에서 델포이 신전에 있는 “너 자신을 알라(Γινῶθι σεαυτόν)”는 푸코에게는 영혼이 어디에서 왔는지 그리고 어디로 가야만 하는지를 알리는 자기 배려의 측면이었던 셈이다.

영혼은 자신과 비슷한 요소, 자신을 반영하는 거울을 주목할 때에야 자신을 인식할 수 있다. 그래서 영혼은 신적인 것을 주목해야만 한다. 신적인 것을 주목함으로써 영혼은 올바른 행동과 정치적 행동을 위한 토대를 형성할 수 있는 법칙을 발견한다. 영혼을 배려하는 것, 즉 자신을 아는 것이 올바른 정치적 행동을 위한 원리의 기초를 마련하도록 만든다. 그리고 알키비아데스는 신적인 요소를 통해 자신의 영혼을 배려하는 한, 좋은 정치가가 될 것이다.⁶²⁾

플라톤은 스승 소크라테스의 사상을 이어받아 자신과 국가공동체의 조화와 발전을 위해 자신에게 최대한 집중하여 영혼이 최상의 상태로 성장하기를 원했다. 그리고 푸코는 이런 사실을 면밀하게 탐구한 후에, 오늘날의 문화를 “자기 배려의 문화”⁶³⁾라 분석한다. 개인이 자발적으로 자신을 관리하는 힘을 지니며, 자기 배려의 주체로서 존재한다고 보았던 셈이다. 이런 측면에서 “존재의 기술(the technique de l'existence)”⁶⁴⁾이 중요해진다. 그리고 이는 “자신을 혼란스럽게 하는 사물에서 벗어날 수” 있도록 만드는 실천적 훈련인 “자기 연마(culture de soi)”⁶⁵⁾와 연결된다. 물론 우리는 푸코가 분석한 “자기 배려의 문화”를 개인의 이기주의적 문화와 동일시해서는 안 된다. 마찬가지로 이를 자기승배나 자기 신성화로 정의해서도 안 된다. 오히려 자기 배려는 자기 영혼에 대한 돌봄과 관리를 포함하며, 자신만을 위함이 아니라 국가공동체(polis)를 위한 것이다. 그래서 푸코는 이런 자기 배려가 결국은 교육의 과정에 속할 수밖에 없음을 강조했다.⁶⁶⁾ 즉, 푸코는 영혼이 신적인 기원을 갖기에 개별 인간은 이런 영혼을 염려하고 돌보며 관리해야 하는데, 그 목적은 자기 배려에서 타인을 향한 선한 행동의 영역으로 나아가기 위함이었다. 그리고 이런 특징은 국가를 돌보고 관리하는 덕목과 유사한 구조를 갖기에, 자기 배려는 국가공동체의 배려로 확장하였다. 그렇기에 자기 배려는 이기주의나 자기애로 한정되지 않는다. 오히려 이를 능가하여 공동체의 영역을 포

62) M. Foucault, *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst* (Suhrkamp Verlag, 2007), 296.

63) M. Foucault, *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit* 3.Bd. (Suhrkamp Verlag, 1989), 55-94를 참고하라.

64) 미셸 푸코/문경자·신응영 옮김, 『쾌락의 활용』 (나남출판사, 2004), 25. 여기서는 안현수, “푸코 철학에 있어서 ‘자기 배려’, 346에서 재인용. 존재의 기술은 “인간들이 그것을 통해 스스로 행동규칙을 정할 뿐 아니라 스스로를 변화시키고 그들의 특이한 존재 속에서 스스로를 변형시키며, 그들의 삶을 어떤 미학적 가치를 지닌, 그리고 어떤 양식의 기준에 부합하는 하나의 작품으로 만들고자 하는 신중하고도 자발적인 실천으로 이해해야만 한다.”

65) 위의 책.

66) Michel Foucault, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, in: *The Foucault Reader*, Edited by Paul Pabinow (New York: Pantheon Books, 1984), 340-372, 특히 349-350.

팔한다. 그러나 자기 배려에 선한 가치만을 부여할 수만은 없을 것이다. 결국은 이런 배려가 자신과 인간의 이익을 위한 이기적 행동이라는 비판을 받기 때문이다.

3. 그렇다면 우리는 공감의 가치 중립적 그리고 가치 맹목적이라는 특성을 어떻게 신학적으로 극복할 수 있는가? 기독교는 이기주의보다는 “자기 부인(막 8:34)”을 강조한다. 이는 자기 배려보다 더 적극적인 차원이다. 교회는 부모와 자식을 버리고 예수의 제자가 된다는지, 자기 자신을 포기하고 하나님과 이웃을 위한 이타적 삶을 살도록 교육한다. 그렇다면 자기 배려나 자기애와 기독교의 정신은 충돌하거나 배타적 관계를 형성할 수밖에 없다. 과연 그러한가? 이는 자기 배려를 이기주의(egoism)로 치부하여 부정하거나, 또한 자기 부인을 모든 관계를 끊고 하나님만을 바라보는 극단적 삶의 태도, 하나님을 진정으로 사랑하는 최선의 경지라 성급하게 판단하기에 발생하는 일이다. 문자 그대로 보자면, 우리는 자기를 부인하거나 버릴 수 없다. 자기를 포기한 사람은 한 존재로서 더는 세상에서 살아갈 수 없기 때문이다. 더 나아가 자기를 부인하고 타인과 인격적 관계를 맺을 수도 없다. 자기를 갖지 않은 사람이 어떤 모습으로 타인과 평등하고 섬기고 사귀는 사랑의 관계를 맺을 수 있겠는가! 그렇기에 자기를 문자 그대로 버리거나 포기한다는 의미로서 “자기 부인”을 해석해서는 안 될 것이다.

그렇다면 우리는 이를 어떻게 이해할 수 있는가? 성서의 예수는 “자기를 부인하라(ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν)” 말씀하신다.⁶⁷⁾ 자기 부인은 예수의 제자가 되는 첫 번째 전제이자 길인 셈이다. 그리고 “자기 십자가를 지라(ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ)”고 말씀하신다. 자기를 부인한 후에 자기 십자가를 지는 일이 예수의 제자가 되는 두 번째 전제이자 길이다. 그렇다면 자기를 부인하는 것은 도대체 어떤 의미인가? 자신을 돌보거나 자신을 사랑하는 일이 어떻게 자기를 부인하는 일과 부합(符合)할 수 있는가? 페쉬(R. Pesch)는 자기를 부인하는 것은 “확고하게 결정한 회개, 자기의 육체적 생명에 관한 관심(eignen Vitalinteressen)에 반대하는 것(막 10:28; 마 10:37; 눅 14:26), 죄와 죽음으로 전락한 자기(Selbst)를 부정하는 것”⁶⁸⁾이라 말한다. 이런 주석적 의미에서 자기 부인은 자기 포기과 같은 의미를 지니는 듯 보인다. 그러나 자기 포기의 개념과 다르게 성서의 자기 부인은 여기서 멈추지 않는다. 베드로는 자신이 모든 것을 버리고 예수를 따랐음을 강변한다.⁶⁹⁾ 그러나 예수는 여기서 더 근원적인 자기 부인을 요구한다.⁷⁰⁾ 심지어 모든 것을 부인하는 극단적 상황으로 안내한다.⁷¹⁾ 성서가 증언하는 자기 부인은 일상적 용례와는 또 다른 차원을 동시에 품고 있는 셈이다. 그것은 바로 다른 존재, 새로운 존재(Das neue Sein)이자 완전 타자(Der ganz Andere)인 예수 그리스도에 대한 시인과 고백(눅12:8 이하)과 연결된다.⁷²⁾ 여기서 자기 부인은 가치 맹목

67) “무리와 제자들을 불러 이르시되, 아무든지 나를 따라오려거든 자기를 부인하고 자기 십자가를 지고 나를 좇을 것이니라.”(막 8:34)

68) R. Pesch, Das Markusevangelium 8,27-16,20, 59.

69) “베드로가 여짜와 가로되 보소서, 우리가 모든 것을 버리고 주를 좇았나이다.”(막 10:28)

70) “아버지나 어머니를 나보다 더 사랑하는 자는 내게 합당치 아니하고, 아들이나 딸을 나보다 더 사랑하는 자도 내게 합당치 아니하고, 또 자기 십자가를 지고 나를 좇지 않는 자도 내게 합당치 아니하니라.”(마 10:37-38)

71) “무릇 내게 오는 자가 자기 부모와 처자와 형제와 자매와 및 자기 목숨까지 미워하지 아니하면 능히 나의 제자가 되지 못하고”(눅 14:26)

72) “내가 또한 너희에게 말하노니 누구든지 사람 앞에서 나를 시인하면 인자도 하나님의 사자들 앞에서 저를 시인할 것이요, 사람 앞에서 나를 부인하는 자는 하나님의 사자들 앞에서 부인함을 받으리라.”

성을 극복한다. 공감에 대한 오해가 해명되는 순간이다. 사실 자기를 부인하는 일은 그 자체로 큰 의미를 지니지 못한다. 오히려 이는 다른 목적을 향해 나아가는 과정으로 이해할 때에야 중요한 의미를 획득한다. 다시 말해서, 자기 부인은 자기만을 바라보는 이기주의(Egoism)를 벗어나서 다른 분을 고백하는 목적을 지닐 때만 참다운 의미, 즉, 성서가 증언하는 본의(本義)를 드러낸다. 자기 부인은 하나님이 보내신 아들 예수 그리스도를 가리킬 때에야만 맹목성을 벗어난다. 그래서 자기를 부인한 사람만이 “전적으로, 남김없이 하나님을 믿으며, 또한 하나님을 가리킬 수 있고 지시할 수 있는 유일하신 분인 예수를 믿을 수 있다.”⁷³⁾ 이것이 그리스도의 교회가 자신을 부인하였고, 부인할 수 있는 이유다. 더구나 바로 이 지점에서 자기 부인은 진정한 “자기 배려”의 차원과도 연결된다. 극(極)과 극은 통(通)한다 했던가! 이 둘은 성서와 교회의 삶에서 오히려 이기주의를 극복하는 삶의 지혜가 되었던 셈이다.

IV. 동기부여: 도덕 감정론의 한계와 이후 담론들

인간은 자신과 어떤 관계를 맺으며, 사회와는 어떤 관계를 맺는가? 애덤 스미스는 이와 같은 인간론의 가장 근본적인 질문을 사유의 대상으로 삼았다. 그리고 이런 질문은 인간의 자기-관심(이익)과 도덕과의 관계로 이어진다.⁷⁴⁾ 스미스는 당대 자신의 스승과 다른 학자들이 펼친 도덕철학의 관점에서 감정을 공감의 개념으로 확장하여 연구한 학자다.⁷⁵⁾ 스미스는 스승이었던 허치슨(Hutcheson)과 흄(D. Hume)에게도 영향을 받았다. 특히 스토아학파의 철학자들에게 영향을 받았다. 우리는 도덕

73) R. Pesch, Das Markusevangelium 8,27-16,20, 60.

74) 물론 이런 관계가 일관성을 지니는가에 대해서는 논란의 여지가 있다. 이른바, “애덤 스미스 문제(Das Adam Smith Problem)”로 불리는 이런 논란은 특히 독일 학자들에 의해서 제기되었다. 이 문제는 스미스가 서로 모순되는 듯 보이는 두 권의 저작을 저술함으로써 등장했다. 즉, 초기의 대표적인 저서 『도덕 감정론(1759)』은 개인이 도덕 감정에 따라서 행동한다는 이타적 공감(sympathy) 원리에 기반한다. “인간이 아무리 이기적(利己的: selfish)인 존재라 하더라도, 그 천성(天性: principles)에는 분명히 이와 상반되는 몇 가지가 존재한다. 이 천성으로 인하여 인간은 타인의 운명에 관심을 가지게 되며 (...) 타인의 행복을 필요로 한다. 연민(憐憫: pity)과 동정심(同情心: compassion)이 이런 종류의 천성에 속한다. 이것은 타인의 고통을 보거나 또는 그것을 아주 생생하게 느낄 때 우리가 느끼는 종류의 감정이다.”(애덤 스미스/박세일·민경국 공역, 『도덕감정론』 (서울: 비봉, 2015), 3) 반면에 17년 후에 저술된 『국부론(1776)』은 시장 메커니즘, 분업과 자유무역의 사회적 장점을 강조함으로써 자기-이익(self-interest)의 원리를 강조한다. “우리가 매일 식사를 마련할 수 있는 것은 푸줏간 주인과 양조장 주인, 그리고 빵집 주인의 자비심 때문이 아니다, 그들 자신의 이익을 위한 그들의 고려 때문이다. 우리는 그들의 자비심에 호소하지 않고 그들의 자애심에 호소하며, 그들에게 우리 자신의 필요를 말하지 않고 그들 자신에게 유리함을 말한다 (...) 거지조차도 전적으로 타인의 자비심에 의지하지 않는다.”(애덤 스미스/김수행 옮김, 『국부론(상)』 (비봉출판사, 2007), 19.) 이타적인 도덕감정인 “공감”과 “자기이익”을 동시에 강조한 것이 이른바 ‘딜레마(Dilemma)’로서 보여진 것이다. 이에 대한 해석에 차이에 관해서 박길환, “‘자기애’와 ‘보이지 않는 손’의 일관성으로서의 애덤 스미스 문제 연구,” 『제도와 경제』 17 (2) (2023): 125-167을 참고하라. 또한, 공감과 관련하여 이 문제를 설명하는 방식에 관한 내용은 김명식, “애덤 스미스의 공감 개념과 통합의 윤리,” 『초등도덕연구』 (73) (2021): 184-187을 보라. 그러나 스미스 자신은 이런 모순을 문제라 인식하지 않았음이 분명하다. 『도덕감정론』은 그의 말년까지 총 6쇄(1790)를 수정이 없이 인쇄되었기 때문이었다.

75) 허치슨은 도덕이라는 감정이 내포하는 본유성 혹은 보편성을 증명하려고 시도했으며, 흄은 이를 비판적으로 계승한다. 다시 말하자면, 흄은 도덕 감정의 본유성을 인정하면서 이성과 감정의 논란에 종지부를 찍고자 시도했다. 그리고 이런 도덕적 감정을 ‘공감’의 원리적 차원으로서 주목하였다. 그 결과는 ‘공감’이 ‘도덕 감정’과 구별되는 지점인 “타자(또는 사회)와의 감정적 교감과 소통에 주목”하게 된 것이었다. 이를 통해서 공감이 도덕 감정을 객관적으로 전달하는 소통의 원리로서 자리매김하는 것이다. 이에 관한 논의는 이영재, “데이비드 흄의 ‘공감’ 개념에 관한 연구,”(2014) 159-165를 참고하라. 특히 이영재는 “도덕적 판단의 객관적 토대를 설명하는 흄의 설명도식을 ‘유사성→공감→관찰자→공통관점’”(171)으로 정리한다.

감정론의 한계를 보면서, 공감 교회론적 도덕 실천의 방향을 가늠해 볼 것이다. 이를 위해서 스미스의 도덕 감정론 혹은 공감의 윤리를 살피고, 이에 대한 분명한 경계를 설정하는 것이 중요하다.

1. 스미스의 『도덕 감정론』(1759)은 다음과 같은 특징을 지닌다. 먼저, 이기심(selfish) 혹은 이기주의(egoism)와 구별되는 자기-이익(self-interest)에 주목한다. 스미스는 자기-이익을 인간이 지닌 본성적 감정 혹은 “인간 본성의 불변하는 특징”⁷⁶⁾으로 보았으며, 자기-이익이 사회로 편입되어야만 함을 강조한다. 일반적으로 사회적 관계가 폭발적으로 확장하면, 이에 상응하여 사회적 통제는 약해지기 때문이다. 인간은 확장된 관계 안에서 자기 이익을 이기주의적 방식으로 추구한다. 그러나 이기적 존재인 인간 개인이 자신의 사회적 위치와 존중을 받기 위해서 타인을 동료 인간으로서 배려해야 할 필요성을 동시에 체감한다. 여기서 공감은 동료 인간을 목적으로 삼아서 자기-이익을 실현하려는 행위를 제한하고 조절하는 차단막과 같다. 두 번째, 애덤 스미스의 도덕 감정론은 이신론을 토대로 삼는다. 스미스의 거대한 구상은 세계를 창조한 기계공으로서 하나님에 대한 믿음을 전제로 해야만 이해할 수 있다. 즉, 자연과 사회, 그리고 인간의 감정은 이신론적 믿음을 바탕으로 세계질서에 순응하도록 배열된다. 이런 측면이 그의 주장에 대한 강력한 비판이 되곤 하였다. 그래서 그의 믿음은, 마치 이신론이 전제로 하듯, 성서의 계시가 아니라 이성에 근거를 둔다. 하나님이 창조하신 세계는 마치 시계와 같이 작동하기에 그 과정을 방해하는 것은 전적으로 불의(不義)한 것이다. 이런 관점에서 스미스는 세계의 조화와 “보이지 않는 손”⁷⁷⁾에 대해서 언급할 수 있었다. 이런 하나님 믿음을 바탕으로 해야만 이 개념을 세계의 자연스러운 과정으로서 이해할 수 있다. 스미스는 “보이지 않는 손”이라는 개념을 루터가 펼치는 “소명으로서 직업”이라는 개념과 연결하였다. 그러나 루터가 직업(Beruf)을 하나님의 소명(Berufung)으로 이해한 이유는 단순한 경제적 의미에서 직업이 지닌 잔인함을 극복하기 위해서라는 것이다. 직업을 단순히 경제적 관점에서 본다면, 사람은 가장 합리적이고 이성적인 수단을 활용하여 “최대의 이윤”을 얻으려 할 것이다. 그 안에서 비인간적인 경쟁이 펼쳐지며, 이른바 “소외(Entfremdung)”(K. Marx)의 현상이 나타남으로써 불평등이 심화할 수 있다. 비인격화된 인간은 단순히 이윤을 극대화하기 위한 하나의 수단과 도구로 전락한다. 그러나 하나님의 소명으로써 이해된 직업은 그 안에서 하나님의 계명을 듣게 된다. 직업이 하나님의 소명이 될 때 하나님 사랑과 이웃사랑이 삶의 자리에서 실현된다. 세 번째로 스미스의 도덕 감정론은 개인의 도덕 감정(moral sense)이 형성되는 일반적 과정과 그 규칙을 다루고 있다. 여기서 중요한 개념이 바로 “공감(sympathy)”과 “공정한 관찰자(impartial spectator)”다. 공정한 관찰자는 개념 그대로, ‘어떤 선입견이나 관념에 참여하지 않은’(impartial) ‘관점을 지닌 주체자(spectator)’를 의미한다. 더 나아가 공정한 관찰자는 인간 행위를 판단하는 “위대한 재판관이자 조정자”⁷⁸⁾이다. 그가 공정한 이유는 자기 자신을 향한 사랑을 기준으로 삼지 않기 때문이다. 자기애는 결코 사회적 미덕이 될 수 없다. 그 이유는 자기애란 항상 타자와 공감함으로써 이타적 실천으로 나가지 않고, 오직 자신의 행복을 판단의 기준과 목적으로 삼기 때문이다.⁷⁹⁾ 그래서 판단

76) Adam Smith, *Theorie der ethischen Gefühle oder Versuch einer Analyse der Prinzipien*, hrg. von W. Eckstein (Hamburg, 1985), 1.

77) 애덤 스미스의 대표 개념인 “보이지 않는 손”은 1400쪽이나 되는 그의 책, 『국부론』에 2차례 등장한다.

78) 애덤 스미스/박세일·민경국 공역, 『도덕감정론』(2015), 253.

79) 앞의 책, 580.

자는 자신뿐 아니라 타인의 행위를 판단하기 위해서 어느 곳에도 참여하지 않은 채로 관찰해야 한다.

물론 스미스는 인간이 ‘공정한 관찰자’의 절대적 기준을 충족시킬 수 없음을 잘 알고 있다. 인간은 완전한 존재가 아니라, 불완전한 피조물이기 때문이다. 그래서 그는 자기와 타인의 행위에 대한 두 가지 기준을 설정한다. 첫 번째로, 완전한 적정성 혹은 완전성이다. 어떤 행위가 “완전한 신중, 엄격한 정의, 적절한 자혜의 준칙”⁸⁰⁾에 따를 때 획득할 수 있는 가치다. 그러나 인간은 이런 완전한 단계, 즉, 완전한 도덕 감정을 소유한 사람이 될 수 없다. 그렇기에 상대적인 기준이 등장할 수밖에 없다. 인간의 행위는 절대적인 기준을 충족할 수 없고, 단지 이에 근접하는가 혹은 멀리 떨어져 있는가를 판단할 수 있을 뿐이다. 임의의 기준을 충족한다면 절대적 기준에서 부족할지라도 박수를 받으며, 반면에 충족하지 못한다면 비난을 받게 된다. 여기서 공감의 등장한다. 스미스에게 공감은 판단의 결과가 아니라 판단의 원리로 작용한다. 공감이 인간의 본성에 깊이 뿌리내려 있기 때문이다.⁸¹⁾ 그렇다면 공감은 타인과 소통할 수 있는 인간의 선천적 능력인 셈이다. 그러나 이 능력 자체는 선과 악을 판단할 수 없으며, 타인을 돕는 역할과 동시에 침해할 수 있는 이중성을 지닌다. 공감의 가치 중립적인 특징이 드러나는 지점이다. 그렇기에 이를 보완하는 개념으로 두 번째, “정의(justice)”와 “자혜(beneficence 혹은 자선)”를 요청한다. 자혜는 자발적 속성과 함께 소극적 의미의 정의를 포함한다. 그래서 자혜를 베풀지 않더라도 이에 대한 사회적 비난이나 “많은 사람이 공감하는 분개를 야기하는 것”⁸²⁾은 아니다. 반면에 자혜는 공감을 통한 사회적 소통질서에 기여한다. 자혜를 통해서 타인과의 공감은 더욱 긍정적인 의미를 획득하며, 풍요로운 소통을 나눌 수 있다. 올바른 도덕적 행위는 적정성을 어느 정도 간직한 기준에 따라서 판단된다. 이런 기준은 사회의 발전과 성숙도에 따라서 변할 수 있기에 상대적이다. 그리고 이런 기준에 따라서 정의의 적절한 판단이 이뤄진다. 정의를 통해서 공감의 소통은 안정적 사회질서로 자리 잡는 것이다. 그래서 정의는 적극적 성격을 포함한다. 정의롭지 못한 행위는 타인의 존재를 부정하거나 침해하기 때문이다. 더 나아가 “특정인에게 현실적이고 적극적인 피해”⁸³⁾를 준다. 그렇기에 스미스에게 정의는 “약자를 보호하고 난폭한 사람을 억제하고, 죄를 지은 자를 응징”⁸⁴⁾하기 필요한 것이었다.

2. 스미스의 공감 개념에 대한 공헌과 한계는 무엇인가? 그는 공감이 지닌 부정적 측면의 이기주의를 극복하기 위해 정의와 자혜라는 이타적 충동을 사용하였다. 자신이 행복한 사람은 타인의 행복에 손상을 끼치지 않고, 오히려 행복을 증진하도록 돕기 때문이다. 이는 푸코가 플라톤에게서 발견한 “자기 배려”의 개념과 유사한 듯 보인다. 그러나 자기 배려와 타인을 연결하는 것은 단지 교육적 측면에서 가능한 것은 아니다. 자기를 돌보는 일과 타인을 돌보는 일의 매개체가 필요하다. 이는 단순히 이성의 측면, 혹은 정언명령에 따라 실현될 수 있는 것이 아니었다. 스미스의 공헌은 도덕의 영역에 공감을 되살린 것이다. 그래서 공감(sympathy)의 주요 출처가 상대방의 걱정(passion)을 목격하는 것이 아니라, 오히려 걱정을 불러일으키는 그 상황을 목격함으로써 발생함을

80) 앞의 책, 451.

81) 앞의 책, 3.

82) 앞의 책, 148.

83) 앞의 책, 149.

84) 앞의 책, 164.

밝힌 것이다.⁸⁵⁾ 이것이 도덕 행위를 실현하는 동기부여의 역할을 하였다. 이런 스미스의 주장은 레비나스의 “타자의 얼굴”⁸⁶⁾을 떠올리게 한다. 물론 그는 얼굴(Antlitze)의 발견이라는 말보다 연민(miséricorde)과 같은 말을 더 선호하였다. 그에 따르면, “타인이 고난을 받을 때, 나는 공감한다. 그리고 공감은 사랑의 원천이며 (...) 이런 의미에서 이는 하나님의 말씀이며, 존재자의 불변하는 존재를 변형하는 그 무엇이라고 말할 수 있다.”⁸⁷⁾ 이는 그가 공감의 부정성보다는 긍정성에 더 주목했다는 의미일 터이다. 얼굴이 지닌 부정성은 주체인 나의 평온을 깨뜨리는 경험이다. 이런 경험은 타자의 얼굴을 환대하여 받아들이거나 혹은 부정하도록 만든다. 얼굴의 연약함은 폭력을 유발하지만, 동시에 나를 향해 자비를 요청하는 명령으로 다가오기 때문이다. 타자의 얼굴에 폭력을 행사하는 것은 타자를 완전히 지배하기 위한 주체의 행위이면서, 나를 부정하는 행위인 셈이다.

스미스의 공감 윤리학을 비판하는 현대 학자로는 셸러(M. Scheler)를 꼽을 수 있다. 그는 “공감 윤리학은 근본적으로 자신의 행위를 칭찬하거나 비난하는 관찰자의 입장에서 자신을 본다는 사실을 전제”⁸⁸⁾한다고 꿰뚫어 보았다. 그리고 이런 사실에서 “타자와의 공감이 선악 판단의 기준”⁸⁹⁾이 된다는 결론이 도출된다. 그래서 셸러는 이를 비판하면서, “어떤 공감의 행위가 없더라도 선 자체가 존재”할 수 있다고 주장한다.⁹⁰⁾ 이는 이전에 칸트의 합리적 도덕윤리와 흄의 도덕 감정론이나 스미스의 공감 윤리학을 모두 비판하는 것이다. “철학적 윤리학의 현상학적 기초”⁹¹⁾를 수립하려 시도한 셸러에게 공감 윤리학의 공감 개념은 단지 “가치 맹목적(wertblind)”⁹²⁾ 특성을 드러낼 뿐이다. 스미스의 자해와 정의는 이를 교정하기 위한 불가피하게 요청된 장치였던 셈이다. 그러나 셸러 자신 또한 공감이 지닌 가치 중립성의 문제를 해결하지는 못한 듯 보인다. 공감이 사랑에 정초(定礎)하면 사랑이 증가하지만, 악에 공감하면 악순환(惡循環)의 사슬에 얽매인다.

V. 나오는 말: 공감 교회론적 윤리 혹은 도덕의 토대를 향해

1. 공감의 올바른 실천은 어디에 원천을 두는가? 도덕 감정인가 혹은 이성인가? 스미스나 흄과 같은 일부는 이타적 행동의 원천이 도덕적 감정에 있다고 보았다. 이성에서 기인한 윤리 법칙은 실천으로 구현됨에 어려움이 있다는 것이다. 반면에 칸트와 같은 일부는 이성적 고려가 윤리적 실천

85) 앞의 책, 9. “그러므로 동감(同感)은 모종의 격정(激情)을 목격함으로써 발생하는 것이 아니라 그 격정을 야기한 상황(狀況)을 목격함으로써 발생한다.” 여기서 ‘sympathy’는 동감(同感)으로 번역되었지만, 논문에서는 공감(共感)으로 번역하여 소개한다.

86) “타자의 얼굴은 내가 완전히 소유할 수 있는 것도 아니며, 내가 다가서 치환할 수 있는 것도 아니다. 타자의 얼굴은 근본적으로 접근 불가능하다. 그래서 인간은 타자의 얼굴을 통해서 자신과 완전히 다른 “무한”을 만난다. 그리고 무한을 만난다는 말은 신을 만난다는 의미와 같기에, “얼굴은 신”의 현현(顯現)하는 곳이면서 신과 인간이 만나는 공간이다.” (E. Levinas/양명수 옮김, 『윤리와 무한』 (다산글방, 2000), 135)

87) E. Levinas, Humanismus des anderen Menschen. Übers. von L. Wenzler (Hamburg: F. Meine, 1989), 137.

88) 막스 셸러/이을상 옮김, 『공감의 본질과 형식』 (지식을 만드는 지식, 2013), 13. 이 책의 ‘해설’ 부분에 등장하는 이런 정의는 상당한 설득력을 지닌다.

89) 위의 책, 14.

90) 위의 책, 14.

91) 위의 책, 11을 참고하라.

92) 위의 책, 36. 특히 원문인 Max Scheler, Wesen und Formen der Sympathie (Bern und München: Franke Verlag, 1948), 18에 등장하는 다음 표현을 참고하라. “Das Mitgefühl aber ist in jeder seiner möglichen Formen prinzipiell wertblind.”

을 위해 정당성을 제공한다고 보았다. 왜냐하면, 감정은 윤리적 판단이나 법칙을 이끌기에는 적합하지 않다고 보았기 때문이다. 그러나 그리스도교 신학자들은 감정을 하나의 창조원리, 그리고 감정을 의식의 차원으로 사유하였다. 교회를 통해 전수된 믿음이 “공감”과 “절대의존감정”의 영역에서 해명된 것이다. 두 번째로, 공감의 올바른 실천은 무엇 때문에 자신의 가치를 인정받는가? 자기 배려의 결과에서 혹은 자기 부인의 헌신으로? 이런 가치부여는 이기주의나 자기에 혹은 번-아웃이라는 자기 소비의 형태라 비판받는다. 그러나 성서가 증언하는 올바른 자기 부인은 예수 그리스도라는 하나님의 자기 계시를 향할 때, 그리고 그 과정으로 이해할 때에야 그 가치가 드러난다. 여기서 자기 부인은 진정한 자기 배려와 자기 염려의 차원으로 변모하기 때문이다. 도덕적 행동의 동기 부여는 어떻게 정당화하는가? 감정의 철학자인 흄과 이성의 철학자인 칸트의 날카로운 대립에도 불구하고 공통점이 있다. 도덕적 행동의 동기를 제공하는 데 있어서 감정이 중요한 역할을 담당한다는 사실이다. 흄은 동기와 행동의 지침까지 감정이 영향을 미친다고 주장한다. 도덕적 행동의 주체는 감정을 통해서 상황에 참여하며, 상상력을 통해 자신의 감정적 반응을 예상하며, 예상하는 행동이 마음에 들면 이를 행동에 옮긴다. 도덕적 행위의 동기가 비로소 부여되는 셈이다. 그러나 이런 동기는 감정, 이성 혹은 이른바 공감이 지닌 ‘가치 맹목적’ 혹은 ‘가치 중립적’ 특성이라는 한계를 즉시 드러낸다. 그래서 공감은 다시금 그리스도교적 원천과 가치 설정 그리고 동기를 부여받아야 할 필요성이 있다.

2. 연구를 바탕으로 한 공감의 교회론적 도덕 실천의 공헌과 전망은 무엇인가? 먼저, 그리스도교적 공감이라는 개념은 교회의 실천, 그리스도교 윤리를 위해 과거 공감의 부정적 의미, 즉 “동정(Mitleid)” 혹은 “동감(empathy)”이 지닌 가치 중립성을 극복하도록 만드는 가능성을 제공한다. 교의(Dogmatic)에 따른 정언명령적 도덕 실천과 돌봄을 동감의 영역에만 국한할 때에 등장하는 “목회적 번-아웃 현상”과 “결핍모델”(H. Luther)⁹³⁾은 피할 수 없는 결과로서 다가온다. 일방적인 도움은 반드시 도움을 실천하는 사람에게 무엇인가를 빼앗아가기 때문이다. 두 번째로 그리스도교적 공감은 공감이 지닌 가치 맹목적 특성에 선한 가치를 부여할 수 있다.⁹⁴⁾ 가치 맹목적 상태의 공감은 그 방향을 가늠하기 어렵다. 선한 일에 공감하면 선한 결과를, 악한 일에 공감하면 악한 결과를 도출할 수밖에 없다. 이런 공감은 “파괴의 기쁨(...)을 전개할 수도 있다.”⁹⁵⁾ 그러나 또한, “그리스어의 *sympatheia*를 어원으로 하는 공감(*sympathy*)의 개념은 함께 기뻐하고 또한 함께 희망하며, 함께 축제를 여는 확실한 호의와 연대를 목표로 하는 관점을 포함”⁹⁶⁾하듯이, 공감의 개념에 복음이라는 진리를 담는 일은 중요하다. 세 번째로 공감은 감정과 실천을 구분하였던 그리스도교 윤리의 영역에 통합적인 실천의 영역을 제공한다. 즉, 감정은 행동을 위한 동기만을 부차적으로 제공한다는 도식을 극복할 수 있다. 공감은 상호보완적이면서 동시에 서로를 통해서 배우고 함께 걷는다는

93) Elisabeth Naurath, Perspektiven einer praktischen Theologie der Gefühle, in: Theologie der Gefühle, Hrg. von Roderich Barth·Christopher Zarnow Walter de Gruyter, 2015), 210.

94) 박영범, 『코로나 시대와 공감의 교회』 (2021), 460을 참고하라.

95) Jutta Kienbaum, Entwicklungsbedingungen prosozialer Responsivität in der Kindheit. Eine Analyse der Rolle von kindlichem Temperament und der Sozialisation innerhalb und außerhalb der Familie (Psychologia Universalis Bd. 31) (Lengerich, 2003), 9. Elisabeth Naurath, Perspektiven einer Praktischen Theologie der Gefühle, 212에서 재인용.

96) 위 논문, 212. 그러나 이런 요청 또한 공감의 가치중립성과 맹목성을 보완하기 위해 요청된 장치일 뿐이다.

장점이 있다.⁹⁷⁾ 마지막으로 “공감”이라는 개념은 윤리의 영역이라는 학제 간의 담론을 위해서도 유의미하다. 그리스도교적 의미에서 공감은 전통적으로 자비, 연민 혹은 사랑의 실천이라는 의미의 영역에서 실현되었다. 그리고 그리스도교 윤리는 자비, 연민이나 이웃 사랑을 단순한 감정의 영역에 국한하지 않았다. 오히려 이를 사회에 적극적인 실천함으로써 자신의 존재를 증명했다.⁹⁸⁾

교회만이 “하나님의 정열(Pathos)”을 이해한다. 하나님은 교회와 “함께 걸어주심의 공감(*σὺμ-πάθεια/com-passio*)”⁹⁹⁾을 펼쳐지며, 그 안에서 교회는 참으로 “공감하는 인간(*homo sympatheticus*)”¹⁰⁰⁾이 된다. 교회만이 하나님 체험에서 발생하는 “감통(感通)”¹⁰¹⁾을 통해 참된 신앙과 경건인 “절대 의존의 감정”을 맞본다. 이는 삶의 순간에서 “우리에게 무조건적으로 다가오시는 하나님”(P. Tillich)¹⁰²⁾을 공감하며 체험함으로써 주어지는 “하나님 의식”, “경건함”¹⁰³⁾이다. 여기서 그리스도는 믿는 자들을 “자신의 하나님 의식이 품은 강건함으로” 이끄시는데, 이것이 “그리스도의 구원 활동”(F.D.E. Schleiermacher)이었다.¹⁰⁴⁾ 이는 공감이라는 감정이 신학적인 토대를 마련할 때 주어지는 장점이기도 하다. 물론 신학은 계속해서 이런 하나님 체험이 옳은지를 “말씀에 비추어 평가하는 작업”(K. Barth)임도 틀림없다.¹⁰⁵⁾ 그러나 이 모든 것이 인간의 이성에서 기인하는 것이 아니라, 인간의 하나님 체험과 하나님이 우리와 함께 걸어주심의 공감과 근원적으로 연결되어 있음은 더 자명하다.¹⁰⁶⁾ 신학, 하나님의 계시에 관한 인간의 응답은 그분이 함께 걸어주심에 대한 체험과 감사, 회개와 구원의 기쁨이라는 감정의 영역과 연결된다. 그래서 교회의 공감은 가치 중립적이지 않다. 그래서 자기를 상실하는 이타적 행위가 결코 아니다. 교회의 공감은 가치 맹목적이지도 않다. 오히려 자기의 주체성을 잃지 않고, 타인의 경험에 참여한다. 그 원동력을 하나님이 성육신하신 예수의 삶이자, 그 말씀에 두기 때문이다. 오늘날 공감하는 교회라는 표현은 낮

97) Falk Wagner, Mitleid, in: Theologische Realenzyklopädie(TRE) Bd.23 (Walter de Gruyter, 1994), 105-110를 참고하라. “자비는 예컨대 이웃사랑처럼 (...) 동정(Mitleid)과 같이 타인의 괴로움에 감정적 동요를 통해 해소되는 것이 아니라, 오히려 행동하는 도움을 통해서만 그 목적을 이룰 수 있다.”(105)

98) 오늘날에 이른바 “신-감성주의(Neo-Sentimentalism)”는 흠의 “도덕감정론”의 전통에서 현대적 의미의 새로운 해석들을 펼친다. 예를 들면, 기버드(A. Gibbard)의 ‘규범 표현주의(Norm Expressivism)’나 프린츠(J. Prinz)의 ‘구성적 감성주의(Constructive Sentimentalism)’를 들 수 있다. (양선이, “공감의 윤리와 도덕규범: 흠의 감성주의와 관습적 규약”, 『철학연구 95』 (2011), 153-179.) 또한 공감은 거울신경세포, 경제의 영역, 도덕 심리학이나 메타 윤리학 등의 철학 영역과 연계하여 연구할 수 있다.

99) 박영범, 『교회, 공감. 함께 걷는 공감교회론』 (2023), 78, 100, 263, 265을 보라.

100) Jürgen Moltmann, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie (München: Chr. Kaiser Verlag, 1972), 261.

101) 심광섭, 『공감과 대화의 신학』 (2015), 22를 참고하라.

102) Paul Tillich, Systematische Theologie Bd. I (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984), 19-20.

103) F.D.E. Schleiermacher, Der christliche Glaube(1831) I, 23. “§ 4. 경건에 대한 모든 표현의 공통된 특징, 다른 모든 감정(Gefühle)과 구별되는 경건함(Frömmigkeit)의 본질은 우리가 자신을 전적으로 의존하는(schlechthin abhängig) 존재, 혹은 다른 말로 표현하자면, 우리를 하나님과 관계를 맺은(in Beziehung mit Gott) 존재로 의식한다는 것이다.”

104) “§ 100. Der Erlöser nimmt die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins auf, und dies ist seine erlösende Tätigkeit(구원자는 믿는 자들을 자신의 하나님 의식으로 받아들이시며, 이것이 그의 구원 활동이다.)”(F.D.E. Schleiermacher, Der christliche Glaube(1831) II, Hrg. von Martin Redeker(Berlin: Walter de Gruyter, 1960), 90.)

105) 칼 바르트/신준호 옮김, 『개신교 신학 입문』(복있는 사람, 2014), 23.

106) “그분은 다만 인간 옆에 혹은 위에 계신 것만이 아니라, 오히려 인간 곁에 그리고 인간과 함께 계시는 하나님, 무엇보다도 인간을 위한 하나님이 되신다.” (위의 책, 16.)

설다. 공감이 시대의 화두라면, 역설적으로 현대인은 공감이 필요한 시대를 살아간다는 말일 것이다. 공감이 필요하다는 요청은 그들이 고난 가운데서 고독하게 살고 있다는 반증(反證)이기도 하다. “고난받는 하나님만이 고난받는 인간을 도울 수 있다.”(D. Bonhoeffer). 이는 하나님이 인간의 고난에 깊이 공감하셨다는 의미일 터이다. 공감이 필요한 사회, 하나님의 깊은 공감을 경험한 교회만이 참으로 타인(他人)과 공감하며 타인을 도울 수 있다.

참고문헌

- 김명식. “애덤 스미스의 공감 개념과 통합의 윤리”. 『초등도덕연구』 (73) (2021): 184-187.
- 김성호. 『디트리히 본회퍼의 타자를 위한 교회』. 동연, 2018.
- 드 발, 프란스 / 최재천 옮김. 『공감의 시대』. 김영사, 2017.
- 레비나스, 에마뉘엘/양명수 옮김. 『윤리와 무한』. 다산글방, 2000.
- 리피르, 폴/박영범 옮김. 『악, 철학과 신학에 대한 하나의 도전』. 성광문화사, 2015.
- 바르트, 칼/신준호 옮김. 『개신교 신학 입문』. 복있는 사람, 2014.
- 박길환. “‘자기애’와 ‘보이지 않는 손’의 일관성으로서의 애덤 스미스 문제 연구.” 『제도과 경제』 17 (2) (2023): 125-167.
- 박영범. 『교회, 공감, 함께 걷는 공감교회론』. 파주: 도서출판 공감마을, 2023.
- _____. 『코로나 시대와 공감의 교회』. 파주: 공감마을, 2021.
- _____. “‘함께 즐거워하고 우는 자들과 함께 울라’(롬12:15)-공감교회론의 철학적·교회론적 기초 다지기.” 『신학과 선교』 제53집 (2018): 41-79.
- 블룸, 폴/이은진 옮김. 『공감의 배신』. 시공사, 2016.
- 셀러, 막스/이을상 옮김. 『공감의 본질과 형식』. 지식을 만드는 지식, 2013.
- 소병일. “공감과 공감의 윤리적 확장에 관하여-흠과 막스 셀러를 중심으로-”. 『철학』 제118집 (2014): 198-202.
- 스미스, 애덤 / 김수행 옮김. 『국부론(상)』. 서울: 비봉출판사, 2007.
- _____/박세일·민경국 공역. 『도덕감정론』. 서울: 비봉출판사, 2015.
- 심광섭. 『공감과 대화의 신학』. 신앙과 지성사, 2015.
- 안현수. “푸코 철학에 있어서 ‘자기 배려’.” 『동서철학연구』 제54호 (2009): 346-361
- 양선이. “공감의 윤리와 도덕규범: 흠의 감정주의와 관습적 규약.” 『철학연구』 95 (2011): 153-179
- 양해림 외 5인. 『공감인지만 무엇인가』. 충남대학교출판문화원, 2012.
- 이영재. “데이비드 흠의 ‘공감’ 개념에 관한 연구.” 『한국정치학회보』 48 (4) (2014): 159-165.
- 푸코, 미셸/문경자·신응영 옮김. 『쾌락의 활용』. 나남출판사, 2004.
- 한상연. “철학실천과 공감: 몰입과 거리두기.” 『해석학연구』 제33집 (2013): 106-107.
- 홍은영. “푸코와 자기배려의 윤리학.” 『철학연구』 제46집 (2012): 278-305.
- Ahn, Jum-Sik. “The Meanings of Self-denial in the World Religions.” 『ACTS Theological Journal』 Vol. 29 (2016): 209.
- Barth, Karl. Kirchliche Dogmatik(KD) II/1. Die Lehre von Gott. Evangelischer Verlag Ag.. Zollikon, 1958.
- Bonhoeffer, Dietrich. Ethik. in: DBW 6. Hrg. von Ilse Tödt u.a.. Gütersloher Verlagshaus, 1998.
- Fenner, Dagmar. “Ethik auf der Grundlage von Gefühle oder Vernunft? Zur Rolle moralischer Gefühle bei Hume und Kant”. Conceptus Bd. 38 Heft 93. 2014.
- Foucault, Michel. Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Suhrkamp Verlag, 2007.

- _____. Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3.Bd.. Suhrkamp Verlag, 1989.
- _____. On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress. in: The Foucault Reader. Edited by Paul Pabinow. New York: Pantheon Books, 1984.
- Herder, Johann Gottfried. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (Zeno.org. 1784) <http://www.zeno.org/Literatur/M/Herder.+Johann+Gottfried/Theoretische+Schriften/Ideen+zur+Philosophie+der+Geschichte+der+Menschheit/Erster+Teil/F%C3%BCnfte+Buch/2.+Keine+Kraft+der+Natur+ist+ohne+Organ> (접속일: 2023년 9월 15일)
- _____. Werke Bd. II. Herder und die Anthropologie der Aufklärung. Hrg von Wolfgang Proß. München: Hanser Verlag, 1987.
- Honecker, Martin. Systematische Theologie/Ethik. in: Einführung in das Studium der evangelischen Theologie. Hrg. von Henning Schröer. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1982.
- Kant, Immanuel. Die Metaphysik der Sitten. in: Werke in Sechs Bände Bd. IV. Hrg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
- _____. Einleitung zur Tugendlehre. in: Werke in Sechs Bände Bd. IV. Hrg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
- _____. Kritik der praktischen Vernunft. in: Werke in Sechs Bände Bd. IV. Hrg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
- _____. Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766. in: Akademie-Ausgabe Bd. 2. Berlin-New York: de Gruyter. 1969.
- Levinas, Emmanuel. Humanismus des anderen Menschen. Übers. von L. Wenzler. Hamburg: F. Meine, 1989.
- Moltmann, Jürgen. Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. München: Chr. Kaiser Verlag, 1972.
- Naurath, Elisabeth. Perspektiven einer praktischen Theologie der Gefühle. in: Theologie der Gefühle. Hrg. von Roderich Barth · Christopher Zarnow. Walter de Gruyter, 2015.
- Pesch, Rudolf. Das Markusevangelium 8:27-16:20. HThzNT II/2. Breisgau: Verlag Herder, 1977.
- Platon. The Speech of Alcibiades(215c-223b). in: The Dialogues of Plato. New Haven & London: Yale University Press, 1989.
- Ritschl, Albrecht. Unterricht in der christlichen Religion. Hrg. von Axt-Piscalar. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Scheler, Max. Wesen und Formen der Sympathie. Bern und München: Franke Verlag, 1948.
- Schleiermacher, F.D.E.. Der christliche Glaube(1831) I. Hrg. von Martin Redeker. Berlin: Walter de Gruyter, 1960.
- _____. Der christliche Glaube(1831) II. Hrg. von Martin Redeker. Berlin: Walter de Gruyter, 1960.
- Smith, Adam. Theorie der ethischen Gefühle oder Versuch einer Analyse der Prinzipien. hrg. von W. Eckstein. Hamburg, 1985.
- Tillich, Paul. Systematische Theologie Bd. I. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.
- Wagner, Falk. Mitleid. in: Theologische Realenzyklopädie(TRE) Bd.23. Walter de Gruyter, 1994.

박영범 박사의 “공감의 실천을 위한 교회 도덕적 소론(小論)”에 대한 논찬

정대경(숭실대학교 조교수)

박영범은 세계 안에 실존하는 교회가 진리를 명분으로 배타적 태도를 취하는 것이 아니라, 진리를 바탕으로 하는 공감을 통해 올바른 도덕실천을 하기 위한 방안을 제안한다. (1-2쪽) 이를 위해 그는 스위스 바젤 대학의 윤리 철학자 다그마 펜너의 방법을 바탕으로 도덕행위에 대한 원천, 가치 부여, 동기부여의 문제를 차례로 살펴본다.

먼저 도덕 행위의 원천에 대한 흄과 칸트 사이의 논쟁을 살펴본다. 박영범은 도덕적 행위의 원천으로서 이성과 감정 가운데 하나를 선택하기보다 양자의 초월적 종합 가능성을 모색하는 듯 보인다. 구체적으로, 그는 흄 등이 제기한 도덕감정 가운데 “양심이나 인간사랑, 존경과 같은 자연적 기질”을 칸트 또한 제한적이지만 긍정하였다고 지적한다. 다시 말해, 실천이성에 주어져 있는 도덕법칙을 수용케 하는 것으로서 도덕감정을 이해한다면 도덕감정론과 도덕합리론 사이 조우가 가능할 수 있다는 것이다. 왜냐하면, 도덕감정론자들 또한 모든 감정을 도덕과 연결한 것이 아니라, 칸트의 실천이성에 상응하는 “차분한 정념”을 통해 도덕 행위가 가능함을 역설했기 때문이다. (4쪽) 그러나 박영범은 도덕행위의 원천에 대한 합리론과 감정론 사이 긴장해소 가능성을 넘어 그 둘을 종합하여 초월로 이끌 수 있는 신율적 접근이 그리스도교를 통해 가능할 수 있음 또한 이야기한다.

이를 피력하기 위해 신학자 헤르더의 공감 개념과 술라이에르마허의 감정 개념을 차례로 살펴본다. 박영범에 따르면, 계몽주의 철학자이자 신학자인 헤르더는 세계의 실존과 세계 내 조화로움을 하나님의 이성적 활동으로부터 기인하는 것으로 파악한다. 마치 인간의 영혼과 몸이 유기적으로 연결되어 있는 것처럼 하나님은 당신의 피조물인 세계 안에 내적으로 현존하신다. 이러한 세계 내 하나님의 현존은 “다른 존재와의 공감적 연결 가능성의 상태”가 “자신과의 공감적 연결보다 더 선행”할 수 있게 한다. 이러한 이해를 바탕으로, 박영범에 따르면, 헤르더는 유기적 공감(Sympathie)이야말로 “하나님과 세상이 맺는 관계의 원리, 인간이 전인적 인간으로 세상과 관계를 맺으며 존재하는 원리”라고 주장한다. (5-6쪽) 그렇기 때문에 “점잖은 사람”은 짓밟힌 벌레의 몸부림에도 공감한다는 것이다. (5쪽, 각주 24)

박영범은 헤르더와 조금 달리 감정에 대해 이야기한 술라이에르마허의 감정 이해 또한 살펴본다.

술라이에르마허에게 “감정은 이성적 사유와 도덕적 의지에 대립하는 인간 의식의 측면”이며, “자기 의식이자 자신과 자신을 대상화하여 성찰한 자기 확신의 행위”이다. (6쪽) 그리스도인의 자기의식이자 자기확신의 행위로서 “경건(Frömmigkeit)”은 감정이자, 모든 교회 공동체의 토대이다. 경건의 감정은 “전적인 의존”을 의식하는 종교적 감정이며, 이는 “지식과 행동을 자극하는 씨앗과 같다.” (7쪽) 박영범은 이러한 술라이에르마허의 절대의존 감정을 바탕으로 모든 피조물의 실존이 자기-충족적이지 않으며, 외부로부터 주어지는 어떤 선물 같은 것임을 강조함으로써 공감의 원천이 근본적으로 인간과 세계 외적인 것에 있음을 강조하고자 하는 듯 보인다. 하지만 박영범은 자연신학을 바탕으로 하는 흐름에서 벗어나 바르트-본회퍼로 이어지는 그리스도 중심적 원리를 도덕행위의 원천으로 삼고자 하는 듯 보인다. (8쪽) 다시 말해, 앞선 작업들을 통해 밝혀진 도덕행위의 원천은 신적이고 초월적인 것인데, 그러한 신적이고 초월적인 것이 역사 안에 드러난 사건이 바로 그리스도라는 것이다. 이러한 맥락에서 그는 본회퍼를 따라 그리스도인의 윤리는 그리스도와와의 인격적 만남을 바탕으로 일어나는 자유롭고 자발적인 믿음의 윤리이며, 그리스도께서 타자를 위한 존재로 자신을 드러내셨듯 그리스도인 또한 그러해야 함을 역설하는 듯 보인다. (8쪽)

공감을 바탕으로 한 도덕행위의 가치 부여 문제를 다루면서 박영범은 공감을 가치중립적인 것으로 보거나 타자를 위해 자신을 없이 하는 주체성 상실을 전제하는 것으로 보는 관점을 비판한다. 구체적으로, 심리학자인 폴 블룸과 영장류학자인 프란스 드 발의 논의를 살펴보면 이들의 논의가 각각 공감에 대한 상이한 입장을 피력하고는 있으나, 이러한 그들의 주장은 실상 동감(empathy)을 바탕으로 하고 있으며 이는 공감을 가치중립적인 것으로 전락시키는 위험성을 가지고 있다는 것이다. 박영범은 공감의 가치중립성이 지닌 부정성 혹은 위험성이 주체성 상실의 문제로 불거진다고 지적한다. 다시 말해, 사람들이 공감을 타인을 향해 자신을 전적으로 부정하고 헌신하는 혹은 몰입하는 것으로 오해한다는 것이다. (10쪽) 박영범은 공감의 가치중립적 위험성은 성서적 가치를 바탕으로 한 “자기-부인”의 빛 아래에서 재해석될 때 비로소 해소될 수 있다고 주장한다. 왜냐하면, 그리스도교적 자기-부인은 푸코 등이 탐구한 “자기-배려”와 같이 타자와 공동체를 위한 존재로서의 자기-돌봄을 전제로 하는 개념이기 때문이라는 것이다. (11-12쪽) 나아가, 박영범에 따르면, 그리스도교적 자기-부인은 모든 피조물들이 겪고 있는 죄와 죽음으로 전락한 자기-배려의 차원을 넘어 “새로운 존재이자 완전 타자인 예수 그리스도에 대한 시인과 고백”을 바탕으로 이루어지는 것이기 때문에 그리스도교적 신앙을 바탕으로 하는 공감은 주체성 상실과 이기적 자기에의 긴장 사이에서 한쪽으로 귀결되지 않을 수 있다.

마지막으로, 박영범은 공감을 바탕으로 한 도덕 행위의 동기 부여 문제를 다룬다. 그는 먼저 애덤 스미스의 『도덕감정론』에 나타난 “자기-이익”을 바탕으로 한 공감 개념을 살펴보면 스미스에게 있어 공감은 윤리적 판단의 절대적 기준이 아닌 상대적 기준이 되는 원리로 작용함을 지적한다. (15-16쪽) 그렇기 때문에 스미스의 공감의 윤리는 “타인을 돕는 역할과 동시에 침해할 수 있는 이 중성을 지닌다.” (16쪽) 박영범에 따르면, 비록 스미스가 이를 보완하기 위해 “정의”와 “자혜” 개념

을 제안하기는 하지만 근본적으로 스미스의 공감 윤리학은 셸러가 지적하듯 “자신의 행위를 칭찬하거나 비난하는 관찰자의 입장에서 자신을 본다는 사실을 전제”한다는 측면에서, 나아가 “타자와의 공감이 선악 판단의 기준”이 된다는 점에서 한계를 지닌다. 박영범은 이 한계를 극복하기 위한 대안으로 그리스도교적 공감의 윤리학을 제안하는 듯하다. 다시 말해, 그리스도를 통해 주어지는 하나님 체험과 하나님 동행이 공감 윤리학의 토대가 된다면 앞서 제기된 도덕행위의 동기로서의 공감 문제 또한 해결될 수 있으리라는 것이다.

박영범이 제시하는 그리스도교적 공감의 윤리는 도덕행위의 문제를 무조건적으로 따라야만 하는 의무의 문제나 합리성의 문제로 귀결시키지 않고, 자연스럽게 행위를 유발시키고 참여를 독려할 수 있는 감정의 문제로 다뤘다는 점에서 “공감”된다. 나아가, 안토니오 다마지오 같은 신경과학자를 바탕으로 밝혀진 감정을 바탕으로 한 인지행위 기제 이해와 상응한다는 측면에서 그의 논문은 도덕행위에 대한 여타 학문과의 학제 간 연구로도 이어질 수 있을 듯하다. 이러한 맥락에서 박영범의 의도와 주장이 그의 논문을 통해 조금 더 명확하게 드러나길 소망하는 차원에서 아래와 같은 질문들을 제기한다.

1. 박영범도 지적하듯, 예를 들어, 술라이에르마허 같은 경우에 있어서도 그의 감정 개념은 절대적 속성을 지닌 감정과 상대적 속성을 지닌 감정 등으로 구분된다. (7쪽) 마찬가지로 저자가 다루는 상당히 많은 수의 학자들(e.g., 흄, 칸트, 헤르더, 블룸, 드발)도 감정을 세밀하게 구분하면서 다루는데, 박영범은 그의 논문에서 다소 각 학자들이 사용하고 있는 감정 개념에 대한 구분과 정리 없이 “감정”이라는 용어를 사용하고 있지는 않은가?¹⁾ 이러한 다소 덜 정제된 용어 사용이 논문이 전달하고자 하는 의미를 가리고 있지는 않은가?

2. 박영범은 “공감”이라는 용어와 “감정”이라는 용어를 상호교차적으로 사용하고 있는 듯한데, 이는 합당한 것인가? 구체적으로, 논문의 “II. 원천” 부분에서 박영범은 공감이 감정의 영역에 속하는지, 아니면 이성의 영역에 속하는지에 관한 문제를 다루면서 흄과 칸트 사이의 감정에 대한 논쟁을 살펴본다. 이를 통해 박영범은 감정과 이성 사이 유기적 관계성을 강조하면서 그 해법을 모색하는 듯 보인다. 그런데 이 지점에서 “공감” 개념은 등장하지 않아 흄이 다뤄온 감정 혹은 도덕감정 개념에는 칸트가 다뤄온 이성적 측면이 있다는 것까지는 규명이 되었으나, “공감” 또한 이성적 측면을 포괄하고 있는 것인지는 불분명하다. 물론, 흄의 도덕감정론이 공감을 기반으로 구성되어 있다고는 하나 그렇다고 해서 “감정”이라는 용어와 “공감”이라는 용어를 상호교차적으로 사용할 수

1) 유사한 문제로 “공감”을 표현하는 블룸과 드발의 “empathy” 용어 이해 문제도 다소 정리가 덜 되어 있는 듯한 인상이 든다. (9-10쪽) 박영범이 사용하고 있는 “공감”이라는 용어는 “타인과 같은 감정을 품는 동감”(10쪽)과 어떻게 다른 것인가? 각주 51번 내 소병일의 주장을 따르면서 공감을 “타인의 감정을 함께 느끼는 것,” 동감을 “타인의 의견에 따르는 것”으로 구분하는 듯 보이는데, 이렇게 된다면 같은 용어인 “동감”을 서로 다르게 사용하고 있는 것은 아닌가? 더불어 블룸 같은 경우, 자신의 저서에서 “cognitive empathy”와 “emotional empathy”를 구분하면서 후자가 자신이 다루는 empathy임을 분명히 하는데(영문판, epub, 12쪽) 그렇다면 이는 박영범이 다루는 공감과 같은 것 아닌가?

있는 것인지는 의문이 든다.

3. 블룸과 드발이 지적하는 공감은 진화학적 관점에서 제시되고 있는 집단선택의 결과로서 주어진 유전적(생물학적)-문화적 기전이다. 이 가운데 유전적 기전을 바탕으로 하고 있는 공감은 자신이 속한 집단만을 무의식적으로 염두에 두면서 발생하는 것이므로, 블룸이 지적하듯 이러한 생물학적 차원의 공감은 문화적 차원의 교정 혹은 “일상에서 이성적이고 신중한 추론의 가치”(9쪽)에 의해 극복될 수 있는 것이지 않은가? 다시 말해, 블룸이 제시하는 것이 박영범이 그리스도교적 관점에서 제시하는 것과 다른 것인가? “공감” 개념에 대한 상이한 관점들(i.e., 진화학과 신학)과 그에 따른 상이한 이해로부터 기인하는 것은 아닌가?

신학교육의 위기 극복을 위한 기독교 윤리학의 역할과 과제

김성수 박사(서울신학대학교)

1. 들어가는 말

최근 많은 대학들이 학령인구가 감소하는 상황에 직면하여 학생 수급의 방안을 마련하기 위해 노력하고 있다. 대학 재정의 상당 부분을 등록금 수입에 의존하고 있는 현실에서 학생 수 감소는 대학의 운영과 유지에 부정적 영향을 미치고, 교육의 질 저하를 가져온다. 동일한 현상을 경험하고 있는 신학대학교는 이와 함께 종합대학교와의 경쟁 속에서 두각을 나타내지 못함으로써 학생 수급에 차질을 빚고 있기도 하다. 여기에 더하여 신학대학교는 신학생 수가 감소하고 있는 어려움을 겪고 있다.¹⁾ 이는 신학대학교의 존립 근간을 위협할 뿐만 아니라 그 운영과 유지에도 적지 않은 타격을 주고 있다. 대학 재정의 악화에 일조하고 있는 이 현상은 신학교육의 질 저하로 이어지고 있다. 이미 현실화되고 있는 이러한 위기 상황은 목회자의 역량 약화를 가져옴으로써 더 나아가 한국교회의 위기를 야기하게 될 것이다. 따라서 신학교육의 위기 상황을 극복하는 일이 시급히 필요하다.²⁾ 이를 위해 다양한 방안이 제시될 수 있지만, 현존 대학 구조가 유지되는 가운데 시행될 수 있는 현실적인 대안이 모색될 필요가 있다. 이러한 측면에서 신학생의 확보가 우선적 관심사가 되어야 한다. 이는 신학대학교의 설립 정신이 유지되고, 대학의 운영과 유지를 증진하는 데 기여하게 될 것이다. 그리고 이를 통해 신학교육의 질과 목회자의 역량의 유지가 가능해질 것이다. 이러한 측면에서 신학과와 신학대학원 진학을 촉진하기 위한 신학교육의 변화가 진지하게 검토될 필요가 있다.³⁾

신학(Theologie)은 하나님에 대한 성찰과 탐구를 요체로 삼고 있는 학문이다. 그 용어는 초기 변증론자들이 기독교 신앙의 내용을 내외부의 위협에 맞서 정교화하는 과정에서 처음 사용되었다.⁴⁾

1) 국민일보, “신학대 입시 충격, 고강도 구조조정 급해,” 2021년 1월 12일 기사,

<http://news.kmib.co.kr/article/view.asp?arcid=0924227101&code=23111111&cp=nv>.

2) 신학교육은 독일의 공적 신학(öffentliche Theologie)이 주목하는 탐구 주제 중 하나이다. 이 신학적 기획은 복음 전파와 이웃 사랑의 구현을 통한 복음의 영향력 증대를 목표로 삼고 있다. 신학교육은 복음 전파와 목회자 양성을 위한 토대이기 때문에 공적 신학은 그 질적 유지에 많은 관심을 가지고 있다. 이와 관련된 연구는 다음을 참고하라. Wolfgang Huber, Kirche und Öffentlichkeit (Stuttgart: Klett Verlag, 1973), 295-379, Wolfgang Huber, Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der Verantwortung (München: Chr. Kaiser, 1990), 15-78, Torsten Meireis, “Wie lernt man fremde Wahrheit hören? Zur Gestaltung des Theologiestudiums heute,” In Freiheit verantworten. Festschrift für Wolfgang Huber zum 60. Geburtstag (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2002), 527-537.

3) Wilfried Härle, “Ehrlich - lernbereit,” In Was ist gute Theologie? (Stuttgart: Kreuz Verlag, 2004), 35-36.

이후 어거스틴은 이해를 추구하는 신앙을 강조한 안셀름의 생각을 이어받아 신학을 지혜(sapientia)를 추구하는 작업으로 간주하였다. 이 바탕 위에서 경건 생활과 사제 교육이 강조됨으로써 신학은 실천적인 학문으로 발전하였다. 토마스 아퀴나스는 신학을 중세 대학에 적합한 학문이 될 수 있도록 체계화하는 데 관심을 두었다. 이에 따라 신학은 이론적 학문(scientia)으로서 학문의 여왕으로 자리 잡았다. 어거스틴의 노선을 따라 신학의 실천적 측면에 주목한 마르틴 루터는 신학을 신앙과 긴밀히 연결된 학문, 곧, 실존적 경험을 증진하는 학문으로 이해하였다. 이에 따라 신학은 묵상(meditatio), 기도(oratio), 영적 시련(tentatio)의 요소와 결합되었고, 이러한 실천적 관심에 토대를 둔 목회자 교육이 강조되었다.⁵⁾ 이후 신학은 정통 교리에 대한 관심과 결부되어 이론화되는 변화를 겪었다. 교회 감독과 지도, 목회자 양성을 돕는 신학의 기능에 주목한 프리드리히 슈라이어마허(Friedrich Schleiermacher)는 그 학문적 성격을 중시하고, 영역을 세분화하기도 하였다.⁶⁾ 이처럼 신학의 이론적 측면과 실천적 측면이 그 발전 과정에서 상황과 맥락에 따라 다르게 주목을 받았다.

신학생이 감소하고 있는 현실에서 신학과와 신학대학원 진학을 촉진하기 위해서는 먼저 신학교육이 필요하다는 인식이 확산되어야 한다. 이에 따라 신학의 실천적 측면이 강조될 필요가 있다. 신학의 학문성과 전문성이 드러나는 이론적 내용에 관한 교육도 중요하지만, 목회 현장에 적용할 수 있는 실천적 내용에 관한 교육이 더욱 관심의 대상이 되어야 하는 것이다. 이는 실천신학이 다루고 있는 현장중심적 교육뿐만 아니라 사회 현실을 진단하고, 대안을 제시함으로써 목회적 도움을 줄 수 있는 교육을 의미한다. 실천적 측면을 강화하는 신학교육으로의 변화를 위해 특히 기독교 윤리학이 조명을 받아야 한다. 기독교 윤리학은 정교화된 이론 체계를 바탕으로 윤리적 문제를 진단하고, 대안을 제시하는 것을 주된 과제로 삼고 있다. 이에 따라 이 학문은 목회적 판단과 조언을 위한 실질적 내용을 제공해 줄 가능성을 지니고 있다.

따라서 기독교 윤리학의 중요성이 신학교육 과정에서 부각될 필요가 있다. 이를 위해 먼저 이 학문이 목회(자)를 돕는 학문이라는 점이 명료화되어야 한다. 목회자 양성과 목회 활동에 기여하는 학문의 유용성이 논리적으로 설명되어야 하는 것이다. 이러한 토대 위에 기독교 윤리학의 공헌점이 구체화되어야 한다. 이것은 윤리적 성찰의 차원이 재설정됨으로써 명확해질 수 있다. 지금까지 개인윤리와 사회윤리의 이분법적 사고가 많은 지지를 받았지만, 다양한 층위와 맥락을 가진 현대 사회의 윤리적 문제를 해결하기 위해서는 다각적인 접근이 필요하다. 이러한 측면에서 인간 관계와 제도에 관한 접근뿐만 아니라 근대 산업 발전을 통해 다양화된 바 있고, 제4차 산업혁명에 이르러 디지털 기술의 발전으로 더욱 역동적으로 변화하고 있는 직업에 대한 성찰이 강조되어야 한다.⁷⁾

여기에 더하여 영역윤리의 다양화가 이뤄져야 한다. 지금까지 정치, 경제, 생명의료, 환경, 동물,

4) Martin Honecker, *Glaube als Grund christlicher Theologie* (Stuttgart: Kohlhammer, 2005), 25.

5) Martin Luther, "Vorrede zum 1. Band der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften," In WA 50, 659.

6) Christine Axt-Piscalar, *Was ist Theologie? Klassische Entwürfe von Paulus bis zur Gegenwart* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 244-246.

7) Traugott Jähnichen, Joachim Wiemeyer, *Wirtschaftsethik 4.0. Der digitale Wandel als wirtschaftsethische Herausforderung* (Stuttgart: Kohlhammer, 2020), 81-83.

과학 등과 관련된 윤리적 사안들이 주제화되었다. 이와 함께 법이 윤리적 성찰의 대상으로 주목받아야 한다. 법은 교회의 과제 수행을 돕는 유용한 도구이다. 이것이 제도를 통해 이웃 사랑의 계명이 구현되는 데 공헌하기 때문이다. 따라서 그 윤리적 성찰은 복음의 영향력 증대를 가져온다. 직업과 법에 대한 윤리적 접근은 목회적 판단과 조언을 위한 실질적 내용을 제공해준다. 그 활용을 통해 실천적 측면이 강화된 신학교육은 신학과와 신학대학원 진학의 필요성을 절감하게 만듦으로써 신학생의 확보를 촉진하고, 위기 상황의 대처에 공헌하게 될 것이다.

그런 점에서 이 논문은 신학교육의 위기 극복에 기여하는 기독교 윤리학의 역할과 과제를 탐구하는 것을 목표로 삼고 있다. 이를 위해 먼저 목회적 판단과 조언을 돕는 기독교 윤리학의 유용성을 검토하고자 한다. 그리고 그 실질적 내용의 제공을 위해 필요한 윤리적 차원의 재규정을 시도하고, 부각되어야 할 영역윤리에 대해 설명하려고 한다. 지금까지의 내용을 통해 알 수 있듯이 이 논문은 신학대학교 안에서의 신학교육의 위기와 그 극복을 위한 대안 마련에 초점을 맞추고 있다. 종합대학교 안에서의 신학교육에 대한 논의는 그 구조의 복잡성을 감안하여 다른 형태로 이뤄져야 한다. 따라서 이것은 후속 연구를 통해 심층적으로 주제화될 필요가 있다.

II. 목회(자)를 돕는 기독교 윤리학

1. 학문의 유용성

신학은 본질적으로 신앙 증진을 위해 필요한 지식과 정보를 제공해야 하는 과제를 가지고 있다.⁸⁾ 그리고 목회자 양성에 기여해야 할 책임을 지니고 있기도 하다. 오늘날 이것은 목회 활동을 돕는 과업으로 확장되었다. 목회는 성서에 근거를 두고 있는 활동이다.⁹⁾ 성서 속 하나님은 인간의 영혼을 창조하고, 돌보는 존재(벧전 5:7)이다. 그리고 이를 치료(출 15:26)하고, 위로하는 존재(고후 1:3)이다. 이러한 하나님의 모습은 인간에 대한 사랑과 자비에 기인한다. 이것은 예수 그리스도께서 땅에 보내 인류의 죄를 대신 짊어지고, 죽게 한 데서 잘 드러난다. 예수 그리스도 역시 제자들을 양처럼 돌보는 사역을 구현하고, 그 실천을 요구하였다(요 21:15). 선한 사마리아인의 비유(눅 10:34-35)를 통해 동료 인간에 대한 돌봄의 필요성을 강조하기도 하였다. 사도 바울은 교회 공동체에 대한 염려를 가지고 있었고(고후 11:28), 그 구성원들이 그리스도의 몸으로서 상호 간 돌봄을 실현해야 한다는 점을 역설하기도 하였다(고전 12:25).

성서의 설명에서 알 수 있듯이 목회는 동료 인간에 대한 관심과 도움을 특징으로 삼고 있다. 이것은 일차적으로 부정적 상황을 경험하고 있는 내적 상태의 개선을 가져온다. 그런 점에서 튀빙엔 대학교의 실천신학 교수였던 디트리히 뢰슬러(Dietrich Rössler)는 목회를 삶의 확신을 돕는 활동

8) Wolfgang Huber, *Konflikt und Konsens*, 42.

9) Werner Jetter, "Seelsorge," In *Arbeitsbuch Religion und Theologie* (Stuttgart: Kreuz Verlag, 1976), 304-305, Johann Steiger, "Seelsorge I," In *TRE* 31(2000), 7.

으로 규정하였다.¹⁰⁾ 일상에서의 특정 경험에 의해 실존적 불안이 생기고, 삶에 대한 불신이 나타날 수 있는데, 목회는 이를 극복하는 데 도움을 준다. 목회는 자기 실존과 삶에 대한 확신을 가질 수 있도록 돕고, 그것을 강화하는 역할을 하는 것이다. 이러한 뢰슬러의 생각은 종교개혁 전통의 목회 이해와 궤를 같이 한다.

루터는 인간이 본래 죄인이지만, 하나님의 은혜로 믿음을 통해 의롭다는 인정을 받을 수 있다는 점을 강조하였다. 그러나 의인이 되어도, 인간은 죄의 영향을 받으며 살아간다. 의인이면서도 여전히 죄인(simul iustus et peccator)으로 살아가는 것이다. 그래서 날마다 자신의 마음이 하나님과 결속되어 있는지 아니면 악마와 결속되어 있는지를 점검해야 한다.¹¹⁾ 이처럼 인간은 언제든지 죄의 상태로 회귀할 수 있는 가능성을 지니고 있다. 인간은 이러한 상황에 처하기 직전에 있거나 이미 처해 있기도 하고, 때로 질병 등의 어려움 혹은 이유를 알 수 없는 고난을 경험하기도 한다. 이러한 부정적 경험은 근심, 좌절과 같은 부정적 감정으로 이어진다. 이와 같은 인간의 실존적 상황 때문에 목회가 필요하다고 본 루터는 그 본질이 위로(Trost)에 있다는 점을 강조하였다.¹²⁾ 여기서 위로는 일차적으로 감정의 공감과 연대적 태도를 의미하지만, 그 핵심은 부정적 현실을 극복할 동력이 전달되는 데 있다. 이러한 측면에서 목회는 현존 상황을 개선하고, 삶의 영위(Lebensführung)에 대한 관점을 획득하도록 돕는 데 관심을 두고 있다.

기독교 윤리학은 목회적 판단과 조언을 위한 실질적 내용을 제공해줄 수 있는 학문이다. 이 학문은 목회와 마찬가지로 현존 상황의 개선을 통한 삶의 영위를 중시한다. 특히 선한 삶과 옳은 삶의 기준과 방향을 제시하는 것이 기독교 윤리학의 근본 과제이다.¹³⁾ 여기서 선한 삶은 기독교 신앙에 근거한 행동 양식에 토대를 두고 있고, 옳은 삶은 보편적인 도덕과 관련된 행동 양식에 근간을 두고 있다. 기독교 윤리학은 이 두 가지 행동 양식에 대한 성찰을 통해 삶의 영위를 위한 노선을 제시한다. 삶의 영위의 주체를 철학적 윤리학은 인간 자신으로 간주한다. 인간은 이성에 기초한 자율성을 토대로 행동과 삶의 방향을 스스로 선택하고, 추구할 수 있는 능력을 갖추고 있기 때문이다. 그러나 기독교 윤리학은 삶의 영위가 인간의 능동성에 토대를 두고 있지만, 그 수동성이 함께 고려되어야 한다는 인식을 가지고 있다.¹⁴⁾ 이것은 신학적 근거를 가지고 있다. 루터는 앞선 설명에서 알 수 있듯이 칭의의 사건이 본질적으로 하나님에 의한 것이라고 보았다. 죄로부터의 자유 역시 하나님의 선물이다. 하나님의 은혜로 자유로워진 인간은 새로운 과제를 부여받게 된다. 그것은 자유로워진 상태에서 모든 사람의 종이 되는 것이다.¹⁵⁾ 이로써 인간은 동료 인간을 위한 행위의 요구 앞에 놓이게 된다. 그런 점에서 인간이 경험하게 된 자유는 개인적이거나 자기 지향적인 자유가 아

10) Dietrich Rössler, Grundriss der praktischen Theologie (Berlin: De Gruyter, 1994), 210.

11) Lutherisches Kirchenamt, Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1986), 595-596.

12) Traugott Jähnichen, Isolde Karle, "Ethik für die Seelsorge - Seelsorge für die Ethik. Überlegungen zur Verhältnisbestimmung von theologischer Ethik und Poimenik," ZEE 64(2020), 281.

13) Wolfgang Huber, Ethik. Die Grundfragen unseres Lebens von der Geburt bis zum Tod (München: C. H. Beck, 2015), 17-20.

14) Ulrich Körtner, "Ethik, Seelsorge und Beratung," ZEE 59(2015), 283.

15) Martin Luther, "Von der Freiheit eines Christenmenschen," In Martin Luther Ausgewählte Schriften, Bd. 1 (Frankfurt a. M.: Insel Verlag, 1982), 239.

나라 윤리적 요구를 통해 동료 인간과 관계를 형성하게 되는 의사소통적 자유(kommunikative Freiheit)이다.¹⁶⁾ 이를 구현함으로써 이뤄지는 삶은 인간 자신이 영위하는 것일 뿐만 아니라 하나님에 의해 시작되어 성령에 의해 영위되는 것(Geführt-Werden)이기도 하다.¹⁷⁾

삶을 영위하는 존재이자 영위됨을 수용하는 존재라는 복합적 실존을 가진 데서 알 수 있듯이 인간은 하나님과의 관계를 기초로 살아간다. 이 관계는 창조를 통해 시작되었는데, 그 과정에서 동료 인간, 동료 피조물과의 관계가 함께 형성되었다.¹⁸⁾ 이 관계는 인간의 책임을 요구한다. 하나님 사랑과 이웃 사랑의 계명에서 알 수 있듯이 인간은 하나님에 대한 신앙과 순종을 구현해야 하며, 하나님과의 관련성 속에 동료 인간과 동료 피조물에 대한 책무를 다해야 한다. 이러한 신학적 인간 이해에 부합하게 기독교 윤리학은 다양한 사회 관계와 제도에 대한 관심을 가지고 있다. 이 관심으로 인해 이 학문은 목회적 도움을 줄 수 있는 가능성을 지니고 있다. 근심과 좌절 등의 부정적 감정을 야기하는 상황이 동료 인간과의 관계, 제도적인 틀과 관련되어 있는 경우가 적지 않기 때문이다. 그런 점에서 기독교 윤리학은 목회적 판단과 조언을 위한 실질적 내용을 제공해줄 수 있다. 이에 따라 이것은 목회(자)를 도울 수 있는 유용성을 지니고 있다.¹⁹⁾

2. 윤리적 판단의 원리

기독교 윤리학은 윤리적 문제에 대한 진단을 실행하고, 대안을 제시하는 이론적 작업을 통해 목회적 판단과 조언에 도움을 줄 수 있는 실질적 내용을 정교화한다. 진단과 대안 제시의 과정은 윤리적 판단의 형성과 결부되어 있다. 이 과정이 체계화됨으로써 윤리적 판단의 원리가 명료화된다. 기독교 윤리학은 전통적으로 철학적 윤리학과 유사하게 옳은 원칙에 중점을 두는 의무론적 관점과 선한 결과에 관심을 갖는 목적론적 관점을 강조하였다. 각 입장이 갖는 강점과 약점이 분명했기 때문에 이를 함께 추구하는 윤리적 사고의 필요성이 제기되었고, 이것이 책임윤리의 형태를 통해 구체화되었다.²⁰⁾ 책임윤리는 1970년대의 긴급한 사안이었던 환경 문제와 평화 문제의 해결을 위해 미래의 부정적인 상황을 예측하고, 대안을 마련하는 과정이 필요하다는 인식 속에 주목받았던 개념이다. 그 중요성은 이미 막스 베버(Max Weber)에 의해 강조된 바 있다.²¹⁾ 베버는 원칙을 중시하는 기존의 심정윤리적 태도만으로는 시시각각 변화하는 정치 상황에 유연하게 대처할 수 없기 때

16) Wolfgang Huber, Ethik, 14-15.

17) Johannes Fischer, Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung (Stuttgart: Kohlhammer, 2002), 135-137.

18) Wolfgang Huber, Glaubensfragen. Eine evangelische Orientierung (München: C. H. Beck, 2017), 91-92.

19) 기독교 윤리학은 이성적이고, 합리적인 논증과 함께 감성적인 요소를 중시한다. 강조되는 윤리적 행위가 사랑과 자비에 토대를 두고 있다는 점에서 이를 알 수 있다. 철학적 윤리학에서도 환대(Hospitality) 등의 개념이 공감을 얻으며, 깊이 주제화되고 있지만, 감성적인 요소가 주를 이루지는 않는다. 기독교 윤리학은 동료 인간에 대한 관심과 구체적인 도움에 중점을 두고 있기 때문에 부정적 상황의 극복과 관련된 목회적 판단과 조언에 기여할 수 있는 또 다른 가능성을 지니고 있다. 위의 책, 277. 환대에 대한 철학적 연구는 다음을 참고하라. 성신형, “환대에 대한 철학적 성찰과 윤리적 제언 - 데리다, 레비나스, 리코르를 중심으로,” 『현대유럽철학연구』 68(2023), 203-227.

20) Ulrich Körtner, Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019), 23.

21) 베버의 책임 개념에 대한 설명은 다음을 참고하라. 김성수, “디트리히 본회퍼의 시민적 용기의 개념과 법윤리적 함의,” 『기독교사회윤리』 51(2021), 19-20.

문에 결과를 고려하는 책임윤리적 태도가 함께 필요하다고 보았다. 그는 결과를 성찰하는 과정의 중요성을 강조했다지만, 결코 원칙의 가치를 경시하지는 않았다. 책임의 개념을 신학적 관점에서 구체화했던 디트리히 본회퍼(Dietrich Bonhoeffer)는 베버보다 더욱 분명하게 원칙과 결과를 종합적으로 고려해야 한다는 입장을 나타내었다.²²⁾ 그는 특히 예수 그리스도를 모본으로 삼는 대리 행위(Stellvertretung)가 윤리적 원칙으로 이해되어야 하고, 현실적합성(Wirklichkeitsgemäßheit)을 숙고하는 결정을 해야 한다고 주장하였다. 이는 특정 상황에서 동료 인간에게 선한 결과를 가져오는 가장 적합한 행위를 모색하는 것을 의미한다.

이러한 본회퍼의 생각은 이후 옳고, 선한 행위를 판단하는 원리로 이해됨으로써 기독교 윤리학 이론의 발전에 큰 영향을 미쳤다. 하이델베르크 대학교의 기독교 윤리학 교수였던 하인츠 에두아르트 퇴트(Heinz Eduard Tödt)는 본회퍼의 사고를 활용하여 윤리적 판단의 형성 과정을 이론화하였다. 이를 통해 그는 책임윤리를 기존의 의무론과 목적론에 더하여 덕론이 통합된 개념으로 발전시켰다.²³⁾ 그의 제자이자 뮌스터 대학교의 기독교 윤리학 교수였던 한스-리하르트 로이터(Hans-Richard Reuter)는 스승의 이해를 더욱 심화하였다. 그에 따르면, 윤리적 판단은 상황 분석으로부터 시작되고, 이후 원칙과 결과의 고려가 이뤄져야 하는데, 여기에 더하여 직업의식과 같은 윤리적 행위의 동력이 일종의 덕윤리적 요소로서 함께 감안되어야 한다.²⁴⁾ 로이터는 자신의 스승과 차별화되게 이러한 진단과 판단의 단계를 거친 뒤에 실행의 과정이 이어져야 한다는 점을 힘주어 강조하기도 하였다. 이 실행의 과정은 개인적 행위뿐만 아니라 정책, 법률과 같은 제도적 조치의 실현을 포함한다. 로이터의 착상은 원칙과 결과, 행위의 동력을 함께 성찰함으로써 옳고, 선한 행위를 판단할 수 있는 이론적 틀의 정립을 가능하게 한다. 이를 통해 이뤄지는 윤리적 판단은 목회적 판단과 조연에 도움을 줄 수 있다.

III. 윤리적 차원의 재규정과 직업윤리의 지위 격상

목회적 판단과 조연은 사회 현실과 관련되어야 한다. 이것이 결여될 경우 실질적 도움을 주지 못할 수 있다. 그 내용을 제공해야 할 기독교 윤리학 역시 변화하는 사회 현실과 관련성을 가져야 한다. 이러한 측면에서 윤리적 성찰의 차원이 재규정될 필요가 있다. 앞서 설명한 것처럼 루터는 하나님의 은혜로 자유로워진 상태에서 이웃 사랑을 실천해야 한다는 점을 강조하였다. 좋은 나무가 아름다운 열매를 맺어야 한다는 예수 그리스도의 가르침(마 7:17)에 부합하는 이 생각을 통해 개신교 전통 안에 개인의 덕과 의무에 중점을 둔 윤리적 사고가 깊이 자리 잡았다.²⁵⁾ 부르주아 사회가

22) 본회퍼의 책임 개념에 대한 설명은 다음을 참고하라. 위의 책, 20-24.

23) Heinz Eduard Tödt, Perspektiven theologischer Ethik (München: Chr. Kaiser, 1988), 43-45.

24) Hans-Richard Reuter, "Grundlagen und Methoden der Ethik," In Handbuch der evangelischen Ethik (München: C. H. Beck, 2015), 115.

25) Martin Honecker, Einführung in die theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe (Berlin: De Gruyter, 1990), 9.

발전하면서 사회 공동체의 중요성이 새롭게 부각되었는데, 사회학(Soziologie)이라는 용어의 발생에서 알 수 있듯이 이 과정에서 인간이 형성한 크고 작은 사회 관계에 사용되었던 ‘sozial’이라는 형용사가 사회 공동체적인(gesellschaftlich) 것이라는 의미를 함께 지니게 되었다. 이후 사회 전반에 선한 결과를 가져오는 방안을 모색하는 일이 중요한 사안이 되었고, 이와 관련하여 19세기 후반부터 사회윤리적(sozialethisch) 성찰이 시도되었다. 기독교 신앙에서 파생된 규범이 사회에 미치는 영향을 통계학적인 방식으로 규명하고자 처음 시작된 이것은 발생한 사회 문제를 제도에 대한 성찰을 통해 개선하려는 시도로 점차 발전하였다.²⁶⁾ 나치 정권의 경험을 통해 교회의 공적 책임에 대한 관심이 증가하면서 사회윤리적 접근이 필요하고, 중요하다는 인식이 확산되었는데, 이 과정에서 덕론과 의무론에 기초한 주체적 행위에 관심을 갖는 개인윤리적 접근과 목적론과 연결되어 객관적 질서의 안정을 추구하는 사회윤리적 접근의 구분이 이뤄졌다.

이러한 구분은 윤리적 성찰의 차원을 범주화하는 공헌을 하였지만, 행위의 대상이 불명확한 한계점을 가지고 있었다. 이를 간파한 스위스 취리히 대학교의 기독교 윤리학 교수였던 아르투르 리히(Arthur Rich)는 그 차원을 더욱 세분화하였다.²⁷⁾ 그는 개인윤리적 성찰이 자기 자신과 동료 인간을 그 대상으로 삼고 있다고 보았다. 따라서 이것은 엄밀한 의미에서 자기 자신에 대한 성찰에 집중하는 개인윤리적(individuelethisch) 접근과 동료 인간에 대한 성찰을 중시하는 대인윤리적(personaelethisch) 접근으로 구분된다.²⁸⁾ 그리고 사회윤리적(sozialethisch) 접근은 이러한 다양한 형태의 사회 관계가 유지되는 사회 공동체의 개선을 제도에 대한 관심을 통해 구현하려는 시도를 의미한다. 리히의 구분을 예를 통해 설명해보면, 자신의 건강을 염려해서 그 유지를 위해 애쓰는 것은 개인윤리적 태도이고, 가족과 동료 인간의 건강을 위해 행동하는 것은 대인윤리적 태도이다. 그리고 건강의 증진을 위해 의료 체계의 개선에 관심을 갖고, 이를 촉구하는 것은 사회윤리적 태도에 해당한다.²⁹⁾

리히의 개념 규정은 많은 공감 속에 윤리적 성찰의 차원을 설명하는 대표적인 모형으로 활용되었다. 그러나 마르부르크 대학교와 하이델베르크 대학교의 기독교 윤리학 교수를 거쳐 독일개신교회협의회(Evangelische Kirche in Deutschland) 의장을 역임했던 볼프강 후버(Wolfgang Huber)는 리히의 구상이 사회 현실에 맞춰 보다 정교화될 필요가 있다고 보았다.³⁰⁾ 그는 루터의 노선을 따라 죄에서 자유로워진 상태에서 이타적 행동을 구현하는 것이 기독교인의 삶의 기본 구조라고 판단하였다. 그런 점에서 자기 자신에 대한 관심이 아닌 대인윤리적(personaelethisch) 관심이 윤리적 행위의 근간을 형성한다.³¹⁾ 이 기초 위에서 후버는 리히가 말한 사회윤리적 성찰이 함의하고

26) Traugott Jähnichen, “Sozialethik,” In Evangelisches Soziallexikon (Stuttgart: Kohlhammer, 2002), 1440.

27) Arthur Rich, Wirtschaftsethik. Grundlagen in theologischer Perspektive (Gütersloh: Gütersloher Verlag, 1985), 58-67.

28) 리히는 자기 자신과 동료 인간 외에도 인간을 둘러싸고 있는 환경을 윤리적 성찰의 대상으로 규정하였다. 위의 책, 61-63.

29) Martin Honecker, Einführung in die theologische Ethik, 9-10.

30) Wolfgang Huber, Ethik, 286-287.

31) 그러나 후버는 자기 자신에 대한 관심을 부정적으로 이해하지 않는다. 그는 이웃을 자기 자신과 같이 사랑하라는 예수 그리스도의 가르침 속에서 이것이 인간에게 자연적으로 주어진 성향이라는 점을 포착할 수 있고, 그에 상응하는 이타적 행동이 필요하고, 중요하다는 점을 강조하였다. Wolfgang Huber, Glaubensfragen. 228-230.

있는 사회 개념이 윤리적 행위의 대상을 명확하게 드러내지 못한다고 보았다.³²⁾ 사회윤리적 접근이 정책, 법률을 비롯한 다양한 제도의 개선을 의도하고 있기 때문에 제도윤리적(institutionenethisch) 접근이라는 표현이 더 적합하다고 판단한 것이다. 그리고 대부분의 사회 문제는 다차원적이고, 다층위적이기 때문에 그 해결을 위해서는 다각적인 접근이 필요하다. 이에 따라 후버는 대인윤리적, 제도윤리적 접근과 함께 직업윤리적(professionsethisch) 성찰이 수반되어야 한다는 점을 강조하였다.³³⁾ 앞서 언급한 건강이라는 주제를 예로 들어보면, 그 증진을 위해서는 가족과 동료 인간의 건강을 위한 노력, 의료 체계에 대한 관심뿐만 아니라 의료인의 행동 양식도 성찰의 대상이 되어야 하는 것이다. 이러한 측면에서 후버는 대인윤리적, 제도윤리적, 직업윤리적 접근을 통해 윤리적 문제를 통합적으로 진단하고, 적절한 대안을 제시하는 것이 기독교 윤리학의 핵심 과제라고 보았다. 의무론, 목적론, 덕론을 종합적으로 추구하는 그의 윤리적 구상은 그의 스승인 퇴트와 그의 동료이자 제자인 로이터의 사고와 맥을 같이 한다.

여기서 후버가 직업윤리적 성찰의 위상과 의미를 부각한 것은 신학교육의 변화를 위한 중요한 관점을 제공해준다. 직업은 종교개혁 전통에서 특히 강조되었던 개념이다. 종교개혁 이전에는 직업의 서열화가 두드러졌다. 그 기준은 하나님의 부르심(vocatio)이었다. 크게 내적 부르심(vocatio interna)을 기초로 하고 있는 직업과 외적 부르심(vocatio externa)을 근간으로 삼고 있는 직업의 구분이 이뤄졌다. 성직은 내적 부르심에 기초한 직업이기 때문에 외적 부르심에 뿌리를 두고 있는 다른 직업과는 상이한 가치를 가지고 있다고 이해되었다.³⁴⁾ 이러한 생각은 고대 그리스의 사고의 영향을 받은 것이다. 당시 인간의 정신적 사유(vita contemplativa)와 육체적 활동(vita activa)은 대조적인 것으로 여겨졌는데, 이중 사유가 더 우월한 것으로 간주되었다. 그래서 육체적 활동과 관계된 직업보다 정신적 사유에 기초하고 있는 직업이 더 가치 있는 것이라고 이해되었다.³⁵⁾ 이 생각을 수용한 아퀴나스에 의해 정신적, 영적, 종교적 사유에 근간을 두고 있는 성직이 중요한 직업이고, 다른 직업은 열등한 가치를 지니고 있다는 인식이 확산되었다. 이에 기초하여 당시 사회 질서의 핵심 영역으로 여겨졌던 교회, 국가, 가정과 관련된 직업의 서열화가 이뤄졌다. 그래서 성직이 정치권력보다 우월하고, 그 다음이 생산 계급이라는 인식이 생겼다. 이 인식은 산상수훈의 해석과 연결되기도 하였다. 산상수훈은 정신적, 영적, 종교적 수준이 높지 않은 평신도가 구현할 수 없고, 이 역량을 갖춘 성직자만 성취할 수 있다는 관념이 형성된 것이다.³⁶⁾

루터는 이러한 서열화를 거부하였다. 이는 내적 부르심과 외적 부르심의 통일을 강조한 그의 신학적 사고에 기인한다. 하나님의 은혜를 토대로 믿음을 통해 누구나 칭의와 자유를 누리게 된다는 것은 모든 사람이 내적 부르심을 경험하게 된다는 것을 의미한다. 이와 같은 만인제사장(벧전 2:9) 개념에 부합하는 이해에 따라 외적 부르심에 근거하여 다양한 직업 활동을 하고 있는 모든 사람은 내적 부르심을 경험할 수 있다. 그런 점에서 내적 부르심과 외적 부르심은 직업 안에서 하나가 된

32) Wolfgang Huber, *Es geht vielmehr um eine Lebenshaltung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2022), 71.

33) Wolfgang Huber, *Ethik*, 22.

34) Wolfgang Huber, "Gerechtigkeit und Recht," In *Gerechtigkeit heute. Anspruch und Wirklichkeit* (Innsbruck: Tyrolia, 2000), 61.

35) Wolfgang Huber, *Ethik*, 146.

36) Wolfgang Huber, Hans-Richard Reuter, *Friedensethik* (Stuttgart: Kohlhammer, 1990), 67.

다. 직업(Beruf)은 하나님의 부르심(Berufung)의 장소이고, 그에 따라 모든 직업은 고유의 가치를 지닌다. 앞서 언급한 것처럼 자유로워진 상태에서 이웃 사랑의 실천이 필요하다는 점을 설명한 루터는 이것이 일상 속 직업을 통해 직간접적으로 이뤄질 수 있다는 점을 힘주어 강조하였다.³⁷⁾ 이에 따라 종교개혁 전통에서 직업은 이웃 사랑의 실천 장소라는 의미를 지니게 되었다.³⁸⁾

이와 같은 신학적 의미를 가지고 있던 직업은 부르주아 사회의 발전 과정에서 그 의미의 변화를 겪었다. 직업은 생계의 수단이라는 인식이 강화되었고, 더 나아가 인간의 이기심을 선한 것으로 간주하는 자본주의의 구조 속에서 자기 이익의 극대화를 추구하는 활동으로 정당화되었다. 이를 통해 직업은 자기중심적이고, 이기적인 태도가 심화되는 데 영향을 미쳤다. 심각한 사회 병리 현상을 가져온 직업에 대한 변화된 인식은 앞서 설명한 종교개혁 전통의 직업 이해와는 거리가 있다. 그런 점에서 현대 사회의 세분화된 직업 영역 속에서 이웃 사랑을 직간접적으로 실천할 수 있는 방안이 모색되어야 한다.³⁹⁾ 이것은 다양한 일에 종사하고 있는 기독교인들에게 윤리적인 직업 이해를 제공하고, 이들을 위한 목회적 판단과 조언에도 큰 도움을 주게 될 것이다.⁴⁰⁾

IV. 영역윤리의 다양화와 법윤리의 가치

기독교 윤리학이 목회적 판단과 조언을 위한 실질적 내용을 제공하기 위해서는 직업에 대한 윤리적 성찰과 함께 영역윤리의 다양화가 필요하다. 기독교 윤리학은 다채로운 탐구 대상을 가지고 있다.⁴¹⁾ 동구권 국가가 몰락한 1990년 이후로 정치윤리, 공공윤리, 평화윤리⁴²⁾에 관한 논의가 활발히 이뤄졌고, 당시의 경제 상황과 관련하여 경제윤리, 기업윤리, 그리고 경제 활동의 결과로 야기된 생태 문제를 다루는 환경윤리가 관심 대상이 되었다. 또한 탈식민주의 등에 천착한 문화윤리와 페미니즘윤리 등이 주제화되었고, 생명공학의 발전이 가져온 다양한 윤리적 문제들을 탐구하는 생명의료윤리가 주목을 받았다.⁴³⁾ 이뿐만 아니라 인간과 공존하고 있는 동물에 대한 신학적 관심이 증가하였고,⁴⁴⁾ 2010년 이후부터는 발전하는 인공지능 기술에 대한 윤리적 접근이 시도되기도 하였다.⁴⁵⁾ 이처럼 각 시대적 상황과 맥락에서 중요성을 갖는 주제가 기독교 윤리학의 탐구 대상이

37) Traugott Jähnichen, Wolfgang Maaser, Die Ethik Martin Luthers (Bielefeld: Luther Verlag, 2017), 75.

38) 이 연장선상에서 분회퍼도 직업을 이타적 책임의 구현 장소로 설명하였다. Dietrich Bonhoeffer, DBW 6. Ethik (Gütersloh: Gütersloher Verlag, 1992), 289-299.

39) 직업윤리에 관한 연구는 다음을 참고하라. 이장형, “생명위기시대의 전문직 직업윤리,” 「기독교사회윤리」 5(2002), 59-84. 조용훈, “기독교 책임윤리 관점에서 본 위험사회 윤리: 책임주체인 직업인의 책무를 중심으로,” 「신학과 실천」 61(2018), 669-694.

40) 직업에 대한 윤리적 성찰은 최근 많은 관심을 받고 있는 목회 이증직에 관한 논의에도 기여할 수 있다. 목회 이증직에 관한 연구는 다음을 참고하라. 정재영, “목회 이증직의 개념과 쟁점,” 「새가정」 2(2023), 20-24.

41) 강원돈, “1990년대 초 이래의 한국기독교 사회윤리학의 동향,” 「신학연구」 51(2007), 215-245.

42) 평화윤리와 관련하여 통일에 대한 윤리적 접근도 활발히 이뤄졌다. 강병오, “통일독일의 과거청산 사례 분석과 그것이 한반도에 주는 교훈 - 북한선교 관점에서,” 「신학과 선교」 53(2018), 9-40. 박삼경, “이테올로기를 넘어서 화해의 윤리 공동체를 향하여 - 미학적 통일을 준비하는 그리스도인의 자세,” 「한국기독교신학논총」 91(2014), 185-207.

43) 문시영, “뇌사자 장기기증의 윤리적 조건과 문화적 과제,” 「기독교사회윤리」 13(2007), 7-28.

44) 김형민, “동물의 미래와 기독교 신앙,” 「기독교사회윤리」 3(2000), 131-168.

45) 유경동, “인공지능과 기독교윤리: 신학과 인공지능 연구와의 대화,” 「신학과 세계」 95(2019), 149-179.

되었다.

오늘날 이러한 영역윤리들과 함께 법윤리가 관심 주제가 되어야 한다.⁴⁶⁾ 법은 앞서 설명한 것처럼 교회의 과제 수행을 돕는 역할을 한다. 법치국가의 근간인 인간 존엄성의 보호는 강제력을 가진 개별 법률을 통해 가능한데, 교회는 이에 대한 관심과 개선 노력을 통해 이웃 사랑을 제도적으로 구현하게 된다. 여기서 알 수 있듯이 법은 복음의 영향력 증대와 이를 통한 교회의 역할 수행과 밀접하게 관련되어 있기 때문에 그에 대한 성찰이 중요성을 지닌다.⁴⁷⁾ 이러한 생각은 신학적 근거를 가지고 있다.

기독교 신앙은 법에 대해 이중적 태도를 가지고 있다. 우선적으로 기독교 신앙은 법에 대한 충성을 강조한다. 아리스토텔레스의 예에서 알 수 있듯이 고대 그리스에서 정의는 상황, 맥락과 무관하게 옳은 것이라 여겨지는 보편적 정의 개념과 분배의 정의처럼 상황과 맥락에 따라 차이를 보이는 특수 정의 개념으로 구분되었다. 당시 현존하는 법에 복종하고, 법률을 준수하는 태도는 보편적 정의에 해당하였다. 이러한 법률의 정의(iustitia legalis) 개념의 발전 속에서 주어진 법질서를 존중하고, 그에 복종해야 한다는 인식이 확산되었다.⁴⁸⁾ 루터의 법 이해는 이러한 인식과 같은 노선에 서있다. 정치권력보다 성직을 우선시했던 기존 인식을 거부한 루터는 여기서 더 나아가 정치권력이 가진 긍정적 기능을 강조하였다. 이에 따라 정치권력이 평화와 질서를 보전함으로써 복음 전파에 기여한다는 인식이 자리 잡게 되었고, 그 도구인 법 역시 존중받아야 한다는 생각이 확산되었다.⁴⁹⁾ 이러한 흐름 속에서 사도 바울의 이해(롬 13:1)와 연결되기도 하는 법에 대한 충성의 태도가 개신교 전통에 깊이 뿌리를 내렸다.

그러나 기독교 신앙은 법에 대한 저항을 또 하나의 기본 태도로 가지고 있다. 고대 그리스에서 법 준수가 중요하지만, 그 법이 손상되었거나 파괴되었을 때 이를 재건하는 노력이 필요하다는 인식이 존재하였다. 이러한 교정의 정의(iustitia correctiva) 개념은 점차 저항의 정의(iustitia resistens) 개념과 변화의 정의(iustitia transformativa) 개념으로 확장되었다.⁵⁰⁾ 법에 대한 저항과 그 개선을 위한 노력은 성서적으로도 정당성을 가지고 있다.⁵¹⁾ 구약성서에서 하나님은 이스라엘 민족을

46) 법윤리는 독일에서 많은 주목을 받으며, 연구되고 있는 주제이다. 특히 공적 신학과 관련하여 복음의 영향력 증대에 기여하는 윤리적 접근으로 각광받고 있다. 한국에서는 이것이 큰 관심 대상이 아니었지만, 최근 조명을 받고 있다. Sungsoo Kim, "Herausforderungen evangelischer Rechtsethik im südkoreanischen Kontext," ZEE 67(2023), 216. 법윤리에 관한 최근 연구는 다음을 참고하라. 김성수, "디트리히 본회퍼의 시민적 용기의 개념과 법윤리적 함의," 9-35, 김성수, "민주주의와 교회의 공적 책임 - 기독교대한성결교회 신앙고백서의 법윤리적 조명," 「신학사상」 196(2022), 347-370, 김성수, "능력주의의 문제와 법의 역할 - 볼프강 후버의 법윤리의 적용," 「기독교사회윤리」 53(2022), 9-34, 김성수, "기독교 사회봉사의 법윤리적 해석," 「인문사회 21」 14/1(2023), 3097-3105.

47) 법은 종교 자유의 보장을 통해 교회가 복음을 전할 수 있는 구조적 틀을 형성하고, 유지하는 역할을 하기도 한다. 이러한 측면에서 법에 대한 윤리적 성찰은 이웃 사랑의 실현뿐만 아니라 복음 전파에도 기여한다. 종교의 자유에 관한 법윤리적 연구는 다음을 참고하라. 김성수, "민주주의와 교회의 공적 책임 - 기독교대한성결교회 신앙고백서의 법윤리적 조명," 361-363.

48) Wolfgang Huber, *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006), 182.

49) Martin Luther, "Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei," In *Martin Luther ausgewählte Schriften*. Bd. 4 (Frankfurt a. M.: Insel Verlag, 1982), 45.

50) Wolfgang Huber, "Rechtsethik," In *Handbuch der evangelischen Ethik* (München: C. H. Beck, 2013), 160-161.

51) Wolfgang Huber, *Gerechtigkeit und Recht*, 169.

이집트의 압제에서 해방시키며 자유를 선사하였다. 율법이 하나님에 대한 신앙과 순종뿐만 아니라 공동체 안에서 자유를 유지하기 위한 수단으로 이스라엘 민족에게 주어졌고, 그에 대한 준수가 요구되었다. 신약성서에서 예수 그리스도는 율법을 재해석함으로써 그 의미를 명료화하고, 기능의 회복을 추구하였다. 바로 이 지점에서 법의 준수뿐만 아니라 그 기능 수행을 위한 개선이 성서의 관심사라는 점을 포착할 수 있다.

이러한 성서적 근거를 토대로 법에 대한 윤리적 성찰이 이뤄져야 한다. 그 기준과 방향 역시 성서에서 찾을 수 있다.⁵²⁾ 구약성서에서 옳은 것(sedaqa)은 하나님의 행위로부터 도출된다. 이스라엘 민족을 해방시킨 하나님의 활동은 옳은 것이다. 공동체를 구원한 것이 이 활동의 요체이다. 그런 점에서 옳은 태도는 공동체가 더 나은 상태가 되는 데 기여하는 것이라 말할 수 있다. 신약성서에서 이것은 빈곤층에 대한 예수 그리스도의 관심과 도움, 그리고 그 강조를 통해 구체화되었다. 성서의 내용을 종합해볼 때, 옳은 것은 약자의 삶의 개선을 통해 공동체가 더 나은 상태가 되는 것을 의미한다. 이는 현대적 의미의 상호 인정 관계의 형성과 궤를 같이 한다.⁵³⁾ 이것은 인간의 존엄과 가치가 존중받는 사회의 형성으로 이어진다.⁵⁴⁾ 이러한 신학적 인식 속에 구현되는 법윤리적 성찰과 노력은 이웃 사랑의 실천을 통해 보다 인간적인 사회의 정착에 기여하게 된다. 이를 통해 목회자는 복음의 영향력 증대에 대한 관점을 정립하게 되고, 이는 목회적 판단과 조언에 도움을 주게 될 것이다.

V. 나가는 말

신학대학교는 학령인구의 감소와 종합대학교와의 경쟁 속에서 학생 수급의 어려움을 겪고 있다. 이와 함께 나타나고 있는 신학생의 감소는 재정 악화에 일조함으로써 신학교육의 질 저하를 낳고 있다. 이것은 향후 목회자의 역량 약화로 이어짐으로써 한국교회의 위기를 야기하게 될 것이다. 따라서 이러한 신학교육의 위기 상황이 극복되어야 한다. 이를 위해 신학생의 확보가 이뤄져야 한다. 신학교육의 필요성을 절감하게 만들기 위해 실천적 측면을 강조하는 신학교육으로의 변화가 시도되어야 한다. 기독교 윤리학은 이 변화를 주도하는 신학 분과로 기능할 수 있다. 이 학문은 원칙과 결과, 행위의 동력을 함께 고려하는 윤리적 판단의 원리를 토대로 동료 인간과의 관계, 제도적 틀과 관련된 삶의 영위의 노선을 제공해줌으로써 목회적 판단과 조언을 도울 수 있다. 이와 관련된 실질적 내용의 제공을 위해 직업에 대한 윤리적 성찰이 활발히 이뤄져야 한다. 이는 다양한 직업을 가진 기독교인들이 직업을 통해 이웃 사랑을 직간접적으로 구현하는 방안을 발견하는 데 공헌하고, 이들을 위한 목회적 판단과 조언에 도움을 주게 될 것이다. 또한 기존의 영역윤리들에 더하여 법윤

52) Wolfgang Huber, "Rechtsethik," 161-162.

53) Wolfgang Huber, Gerechtigkeit und Recht, 64.

54) 상호 인정을 증진하는 법으로의 개선을 위해 윤리적 성찰을 시도하는 것은 법질서를 종말론적 차원에서 해석하는 일이기도 하다. 실정법은 하나님 나라의 질서에 비해 상대적이며, 임시적인 가치를 지니고 있다. 그래서 절대적이며, 최종적인 하나님 나라의 완벽한 정의를 기준으로 삼아 진단을 받고, 수정되어야 한다. 위의 책, 171.

리가 관심 대상이 될 필요가 있다. 이것은 이웃 사랑의 제도적 실천에 공헌할 수 있는 유용성을 지니고 있다. 이를 통해 목회자는 복음의 영향력 증대를 위한 관점을 정립하고, 그에 기초한 목회적 판단과 조언을 구현할 수 있다. 신학교육의 실천적 측면을 강화하는 이 기본 노선의 현실화는 신학교육의 필요성을 절감하게 함으로써 신학생의 확보를 증진하고, 그 위기 극복에 기여하게 될 것이다.

이처럼 기독교 윤리학이 지닌 중요성이 분명하지만, 그 위상 강화는 녹록지 않다. 인간의 행위를 강조하는 가톨릭교회는 결의론적 지침을 제시함으로써 윤리적 방향을 안내하는 데 많은 노력을 기울여왔다.⁵⁵⁾ 그에 반해 신앙에 중점을 두고 있는 개신교 안에서 옳고, 선한 행위에 대한 관심은 상대적으로 덜하다.⁵⁶⁾ 그래서 그 중요성에도 불구하고 기독교 윤리학은 지지와 지원의 부재 속에 존속해왔다. 기독교 윤리학은 신학교육의 위기 극복을 위해 유의미한 공헌을 할 수 있는 학문이며, 그와 함께 교회의 시대적 과제로 여겨지고 있는 다채로운 공적 책임을 수행하는 데 도움을 줄 수 있는 학문이기도 하다.⁵⁷⁾ 그런 점에서 그 가치가 인정되고, 신학교육의 변화를 위한 핵심 학문으로 활용될 필요가 있다. 이는 신학교육의 위기 극복과 한국교회의 발전이 현실화되는 데 공헌하게 될 것이다.

55) 오성현, “루터의 신앙의 윤리,” 『한국기독교신학논총』 61(2009), 177.

56) Ulrich Körtner, “Ethik, Seelsorge und Beratung,” 280.

57) 코로나 팬데믹 이후 필요한 교회의 공적 책임에 관한 연구는 다음을 참고하라. 김성수, “공적 교회의 위기와 그 역할의 재설정,” 『기독교사회윤리』 56(2023), 157-182.

김성수 박사의 “신학교육의 위기 극복을 위한 기독교 윤리학의 역할과 과제”에 대한 논찬

김혜령 박사(이화여자대학교)

핑켄발데 신학원의 교육 :

‘래디컬(radical)’ 지평에서 바라본 디트리히 본회퍼(1927-1939년)의 삶·신학·교육

김성호 박사(서울신학대학교)

1. 들어가는 말

디트리히 본회퍼의 삶과 신학은 주로 ‘연속성(Kontinuität)’ 혹은 ‘불연속성(Diskontinuität)’의 지평에서 해석되었다. 대부분의 불연속성은 유니온 신학교(Union Theological Seminary) 시절(1930-1931)을 기준으로 삶과 신학이 전환을 이루었다는 의견이나, 소위 ‘옥중신학(1943-1945)’에서 ‘비종교성’에 관한 논의로 인해 ‘교회’에서 ‘세계’로 본회퍼의 담론의 영역이 옮겨갔다는 해석에 근거한다. 그러나 한 사람의 사상의 불연속성은 연속성을 전제하고 논의될 수 밖에 없다. 연속성의 지평에서 본회퍼를 해석했던 대표적인 연구가라고 평가되는 에버하르트 베틀게(Eberhard Bethge)는 그의 본회퍼 전기 부제에서, 초기(1927-1931), 중기(1931-1940), 후기 본회퍼(1940-1945)로 구분하고 각각 신학자, 그리스도인, 동시대인으로 명시한다.¹⁾ 이는 베틀게 스스로 본회퍼의 삶과 신학은 어느 하나의 테제를 중심으로 연속성을 이루고 있다고 보면서도, 불연속성상의 특징을 배제할 수 없다는 것을 전제하고 있다고 볼 수 있다. 그렇다면 과연 본회퍼는 하나의 지평으로 일관되게 자신의 삶과 신학을 전개했다고 보아야 하는가, 아니면 분명 어느 시점을 기준으로 본인의 이전 사상을 부정하고 전혀 새로운 담론들을 제시했다고 보아야 하는가? 필자는 본회퍼를 연속성상에서 해석해야 한다고 주장하는 그룹과 불연속성상에서 해석해야 한다고 주장하는 그룹 사이에서 어느 한쪽의 손을 들어주기 힘들다고 본다. 왜냐하면, 본회퍼의 삶과 신학을 해석할 때, 그의 ‘그리스도 이해’, ‘교회’ 이해 등의 정선울(roter faden)을 마련할 수 있지만, 그러한 관점들이 본회퍼의 삶 전체에 걸쳐 일관되게 계속되거나, 뉴욕 신학교 시절(1930-31년)을 기준으로 모든 지평들이 이전과 단절된 채로 전환(wenden)되거나 혹은 어느 시점에서 완전히 뒤집히는(kehren) 것이 아니기 때문이다. 본회퍼의 삶과 신학을 연속성, 혹은 불연속성의 관점으로만 보는 것은 연속성상의 불연속성, 불연속성상의 연속성이라는 관점에서 해석할 수 있는 얇은가라는 문제제기를 간단히 피해갈 수는 없다. 본회퍼는 1, 2차 세계대전, 세계 대공황, 나치 치하의 시대라는 삶의 정황 속에서, 자신이 서 있었던 그 자리에서 하나님의 뜻이 무엇인지 물었다. 그는 오늘, 여기에서 예수 그리스도가

1) Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer: Theologe - Christ - Zeitgenosse, Eine Biographie, 김순현 번역, 『디트리히 본회퍼: 신학자-그리스도인-동시대인』 (서울: 복있는 사람, 2014).

누구인가를 질문했다. 보편화 할 수 있는 율법적인 기준을 세운 것이 아니라, 늘 ‘오늘, 여기에서 현실적합한 기독교 윤리적 담론’²⁾을 추구했다.

이와 같은 배경에서 필자는 연속성 혹은 불연속성의 지평을 수용, 비판하면서, ‘래디컬(radical)’³⁾이라는 지평에서 본회퍼의 삶과 신학을 바라보고자 한다. ‘래디컬’이라는 형용사의 사전적인 번역들은 어느 측면에서 보면 같은 의미로 해석될 수 있겠지만, 맥락에 따라 ‘근원적인(혹은 근본적인)’, 혹은 ‘급진적인’으로 번역이 된다. 필자의 관점에서, 본회퍼는 래디컬 삶과 래디컬 신학을 추구했다. 왜냐하면 본회퍼의 삶과 신학이 형성, 발전되는 과정에서 때로는 지나치게 근원적으로 보이기도 하고, 지나치게 급진적으로 보이기도 하지만, 그의 삶과 신학 전체를 놓고 보자면, 근원적이면서도 급진적인 담론들이 서로 융합된 채 변증법적으로 전개되었다고 볼 수 있기 때문이다. 필자는 본 논문에서 ‘래디컬’을 ‘근원적인(근본적인)’ 혹은 ‘급진적인’이라는 사전적인 의미와 더불어, 본회퍼의 삶과 신학에 ‘래디컬(radical)-’이라는 수식어가 더해졌을 때 의미하는 바를 다음과 같이 전제하고 사용하고자 한다: 1. 기존의 어떤 담론을 수용, 비판하고 근원적인 2. 기존의 어떤 현상을 수용, 비판하고 급진적인 3. 이론적 담론, 교리론적 담론에만 머무르지 않고 현실적합하게 기독교윤리화하는 4. 오늘, 여기에서의 하나님의 뜻에 대한 ‘근원적(근본적) 순종(복종)’과 불의에 대한 ‘급진적 저항’이라는 의미를 담은 복종과 저항의 변증법적인, 혹은 저항과 복종의 변증법적인

이를 위해 본 논문은 우선 ‘래디컬’이라는 지평으로 본회퍼의 삶을 스케치하고, 초기 본회퍼의 주요저작인 『성도의 교제』⁴⁾, 『행위와 존재』⁵⁾, 『창조와 타락』⁶⁾의 일부 내용들을 분석할 것이다. 이후 『나를 따르라(Nachfolge)』⁷⁾의 내용을 바탕으로 핑켄발데 신학원⁸⁾ 시절(1935-1939)의 그의 교

2) 몰트만(Jürgen Moltmann)은 본회퍼의 사회윤리를 논하면서, 체르노호르스케 쿠펠레에서 연설(1932년 7월 26일)한 내용(Dietrich Bonhoeffer, Ökumene, Universität, Pfarramt 1931-1932 (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1994), 332)을 인용한다: “교회는 현재 그리고 여기에서 사실에 대한 인식에 바탕을 두고 구체적인 방식으로 하나님의 말씀, 즉 능력의 말씀을 말해야 한다. 그렇지 않으면 교회는 뭔가 다른 것, 인간적인 것, 무력의 말씀을 말하게 된다. 교회는 언제나 참된 원칙들을 설교해서는 안 되고 오늘날 참된 계명만을 말해야 한다. 왜냐하면 ‘언제나’ 참된 것이란 바로 ‘오늘’에는 참된 것이 아니기 때문이다. 하나님은 우리에게 ‘언제나’ 바로 ‘오늘’ 하나님이다.” 몰트만은 본회퍼의 이러한 선언이 구체적 계명에 대한 요구를 동시에 ‘구체적인 것’, ‘현실성’, ‘역사’의 새로운 이해와 관련된 때만 의미가 있다고 말하는 것이라고 올바르게 해석했다. 참조, Jürgen Moltmann, Sozialethik bei D. Bonhoeffer, 김군진-순규태 옮김, 『디트리히 본회퍼의 사회윤리』 (부천: 서울신학대학교출판부, 2016), 149. 인용구 번역은 같은 페이지에서 재인용.

3) radical(영어, 독일어는 ‘radikal’)은 뿌리(Wurzel), 근본(Grund), 근원(Ursprung)이라는 의미를 가진 ‘radix’에서 유래되었으며, ‘근본적인(근원적인)’, ‘급진적인’이라는 뜻으로 많이 쓰인다. J.M. Stowasser, STOWASSER - Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch (München: Oldenbourg Schulbuchverlag, 2004), 426.

4) Dietrich Bonhoeffer, Sanctorum Communio - Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (München: Chr. Kaiser Verlag, 1986).

5) Dietrich Bonhoeffer, Akt und Sein - Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2002).

6) Dietrich Bonhoeffer, Schöpfung und Fall (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2002).

7) Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2002).

8) 달렘 총회(Dahlemer Synode, 1934년 10월 19-20일) 후 긴급법(Notrecht)이 선포되었다. 그 결과로 고백교회가 설립한 5개의 자체 신학원이 세워졌다. 본회퍼는 폼메른(Pommern)에 있는 설교학 세미나(Predigerseminar)의 신학원장이 되었다. 1935년 4월에 칭스트호프(Zingst)에서 첫 수업이 시작되었지만, 열악한 환경으로 인해 몇 달 후 스테틴(Stettin) 근처의 핑켄발데(Finkenwalde)로 장소를 옮겼다. 핑켄발데에서 『나를 따르라(Nachfolge)』(1937)의 배경이 되는 수업들이 진행되었다. 그리고 목회자 후보생들의 기숙사 ‘형제의 집’의 영성훈련의 내용들이 모여 『신도의 공동생활』

육을 어떻게 규정할 것인지 논할 것이다. 이를 토대로 오늘날에 현실 적합한 기독교 윤리학, 기독교 교육학적 담론을 마련하고, 현재와 미래의 교회교육을 위한 실천적 담론을 제안하고자 한다.

2. 본회퍼 해석사 스케치 그리고 ‘래디컬(radical)’이라는 새로운 지평

본회퍼에 대한 최초의 포괄적인 해석⁹⁾은 존 갓시(John Godsey)¹⁰⁾와 한프리트 뮐러(Hanfried Müller)에 의해 시작되었다. 이들의 작업은 베트게의 본회퍼 접근 방식에 영향을 미쳤다. 존 데 그루키(John W. de Gruchy)는 베트게가 본회퍼의 신학의 연속성과 불연속성에 대한 문제에 대해 중간 입장을 취했지만, 연속성을 조금 더 강조했다고 보았다. 베트게는 뮐러가 본회퍼의 초기 신학과 옥중 신학 사이의 연속성을 제대로 이해하지 못했다고 평가했다. 이에 반해 갓시에 견해에 대해서는 불연속성의 요소로 비판했다.

본회퍼를 연속성상에서 해석하는 연구의 대부분은 그의 그리스도 이해와 관련된다. 한스 위르겐 아브로마이트(Hans-Jürgen Abromeit)의 *Das Geheimnis Christi*(그리스도의 신비)¹¹⁾는 본회퍼의 그리스도 이해를 ‘연속성’의 관점에서 쓴 대표적인 책이다. 그는 본회퍼의 신학을 “과정-그리스도론(Prozeßchristologie)”¹²⁾으로 규정했다. 그가 말하는 과정-그리스도론이란 본회퍼의 삶과 신학을 그리스도의 성육신, 십자가, 부활 세 가지 기본 사건을 중심으로 재구성하고, 이를 배경으로 본회퍼가 자신의 삶의 맥락에서 구체화했던 내용들을 다루는 관점이다. 요르그 덩어(Jörg Dinger)는 이러한 아브로마이트의 연구가, 에버하르트 베트게와 에른스트 파일(Ernst Feil)의 저작들의 전통을 잘 이어받았다고 평가하면서, 본회퍼의 신학을 더 잘 이해하고 극단적 해석을 방지하는데 기여할 것이라고 보았다.¹³⁾ 덩어는 또한 아브로마이트의 본회퍼 대리 사상에 관한 연구를 “하나님 안에서 시작되었고, 인간들에게서 이어나가는 담론, ‘그리스도론적 시작(christologische Anfang)’과 ‘인간론적 확장(anthropologische Fortsetzung)’이라는 지평을 잘 연결”¹⁴⁾했다고 분석했다. 안드레아스 팡그리츠(Andreas Pangritz)는 ‘바르트와 본회퍼 사이의 신학적 근접성(Nähe)’에 대해 논하면서 연속성의 관점에서 연구했다. 본회퍼와 바르트 간의 이 근접성은 특히 베트게와 다른 연구자들

(*Gemeinsames Leben*)』(1939)이 출판되었다. 원래 ‘설교학 세미나’가 정식 이름이었지만, 본 논문에서는 본회퍼가 맡은 설교학 세미나의 장소가 핑켄발데이고, 한국에서도 많이 알려져 익숙한 이름인 ‘핑켄발데 신학원’으로 통칭한다. Christiane Tietz, Dietrich Bonhoeffer - Theologe im Widerstand, 김성호 옮김, 『디트리히 본회퍼 - 저항의 신학자』 (서울: 동연, 2022), 99-101.

9) 크리스티아네 티츠(Cristiane Tietz)는 다른 본회퍼 연구가들과 함께 독일어권에서의 본회퍼 연구를 집대성했다. Christiane Tietz (Hg.), *Bonhoeffer Handbuch* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2021).

10) John D. Godsey, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, 유석성·김성복 번역, 『디트리히 본회퍼의 신학』 (서울: 대한기독교서회, 2006).

11) Hans-Jürgen Abromeit, *Das Geheimnis Christi*. Dietrich Bonhoeffer's erfahrungsbezogene Christologie (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991).

12) Hans-Jürgen Abromeit, *Das Geheimnis Christi*, 33.

13) Jörg Dinger, *Auslegung, Aktualisierung und Vereinnahmung - Das Spektrum der deutschsprachigen Bonhoeffer-Interpretation in den 50er Jahren* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991), 3.

14) Jörg Dinger, *Auslegung, Aktualisierung und Vereinnahmung*, 5.

이 본회퍼의 후기 신학이 『성도의 교제』, 『행위와 존재』에서 제시한 신학적 기초 위에서만 이해될 수 있다는 것을 강조하면서 더욱 분명해졌다.¹⁵⁾ 초기 본회퍼에게서 발견되는 ‘사회성(Sozialität)’ 개념이 나머지 본회퍼의 저작들의 다양한 개념들에 용해되었다고 보는 클리포트 그린(Clifford Green)의 관점도, 본회퍼를 연속성의 관점에서 보는 그룹에 속하는 대표적인 연구¹⁶⁾이다.

한프리트 뮐러는 독일어권에서 최초로 본회퍼의 신학에 대한 연구서인 *Von der Kirche zur Welt*¹⁷⁾(교회에서 세계로)를 썼다. 플로리안 슈미츠(Florian Schmitz)는 뮐러가 본회퍼의 신학을 왜곡된 방식으로 자신의 신학적 신념에 편입하려고 하는 기준을 도입했다고 보았다. 뮐러는 본회퍼가 성숙한 세계에서 일반적으로 유효한 윤리를 제시하는 방향으로 논의했던 그의 옥중 편지를 본회퍼 신학에서 질적으로 최고의 신학으로 평가하며, 이는 『나를 따르라(Nachfolge)』의 교회적 윤리(kirchlichen ethik)와 『윤리학(Ethik)』의 기독교 윤리(christlichen Ethik)와 대비하여 일종의 진보(Fortschritt)라고 평가한다. 뮐러에 의하면, 본회퍼의 신학은 교회로부터 세계로 ‘발전’하는 것으로 해석된다. 뮐러는 이 발전이 ‘질적인 도약(qualitativen Sprüngen)’을 통해 이루어졌으며 (본회퍼의) 계속되는 연구에서 연속성을 깨뜨리는 도약적인 발전이라는 명확한 구분점들은, 그의 저작이 기계적으로 분해되는 것이 아니라, 변증법적 발전의 본질적인 단계들이 개념화되는 연결들로 보아야 한다고 주장했다.¹⁸⁾ 필자는 뮐러가 동독의 신학자였기 때문에, ‘교회’라는 개념이 ‘세계’에 분리되지 않는 영역이라고 계속해서 주장할 수는 없었을 것이라고 본다. 그 스스로 ‘교회의 현실’이라는 본회퍼의 연속성을 인지하고 있었으면서도, 동독의 학자로서 ‘교회’라는 단어를 제거하고 ‘세계(Welt)’라는 ‘교회 범위를 넘어서는 새로운 영역’이 필요했을 것이다. 이러한 의미에서 필자는 뮐러가 ‘공간으로서의 교회’는 제거해 버린 채, 본회퍼의 공동체적 사상만을 가져와 동독이라는 ‘세계’에만 적용했다고 본다.

갓시처럼 연속성상에서 본회퍼를 해석하는 학자들은 본회퍼를 연속성상으로 보기 위한 목적지향성으로 인해, 지나치게 의도적으로 프로그래밍화 했다. 그러면서 분명한 불연속성상으로 볼 수 있는 부분을 간과했거나, 의도적으로 제거했다고도 볼 수 있다. 뮐러처럼 불연속성상에서 보는 학자들은 (뮐러의 표현을 빌려오자면) 본회퍼가 어느 시점에 ‘질적인 도약’을 이루어졌다고 볼 수 있겠지만, 본회퍼 전체 신학에서 흐르고 있는 정선율을 간과할 수 있는 약점이 발생한다. 필자는 본회퍼의 초기신학이 중기, 후기 본회퍼의 신학전체에 영향을 끼치고 있다고 하는 근거로 불연속성의 관점보다 연속성상의 관점에 약간은 기울어져 있다고 보는 베틀게를 평가한 그루키의 견해에 동의한다. 그러면서, 갓시로 대표되는 연속성의 관점, 뮐러로 대표되는 불연속성상의 관점을 수용, 비판하면서, 연

15) Christiane Tietz (Hg.), Bonhoeffer Handbuch, 397.

16) Clifford J. Green, Freiheit zur Mitmenschlichkeit - Dietrich Bonhoeffers Theologie der Sozialität (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2004).

17) Hanfried Müller, Von der Kirche zur Welt - Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung (Leipzig: Koehler & Amelang, 1961).

18) Florian Schmitz, Nachfolge - Zur Theologie Dietrich Bonhoeffers (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 17.

속성과 불연속성이 서로 절대화하기 힘든 해석의 관점으로 보고, 본회퍼의 삶과 신학을 새롭게 해석하기 위해 ‘래디컬(radical)’이라는 새로운 지평을 제안하고자 한다.

3. 본회퍼의 래디컬 라이프(radical life)

본회퍼의 어머니인 파울라 본회퍼(Paula Bonhoeffer)는 헤른후트(Herrnhuter) 형제단의 이상(理想) 들을 받아들였고, 그녀와 함께 아이들의 가정교사 역할을 맡았던 마리아 호른(Maria Horn)도 헤른후트 형제단의 회원이었다. 본회퍼 가(家)의 아이들은 교회보다 집에서 기독교의 래디컬(근본적인) 교육을 받았다.¹⁹⁾ 본회퍼의 경건한 래디컬 종교성은 헤른후트파의 영향을 받은 어머니의 영향이 컸다고 볼 수 있다. 반면에 아버지 칼 본회퍼(Kahl Bonhoeffer)는 엄격하고 권위적이었다. 크리스티아네 티츠(Christiane Tietz)는 라이프홀츠-본회퍼(Leibholz-Bonhoeffer)의 말을 인용하면서, 칼 본회퍼가 “기본적으로 무절제하고, 지나치고, 규율이 없는 것에 불쾌하게 여기는 것과 마찬가지로, 그 자신은 스스로 모든 것에 침착하고, 규율에 엄격하였으며, 대단히 자기관리를 잘하는 사람이었다”²⁰⁾고 전한다.

본회퍼의 래디컬(급진적인) 성향은 그의 친 할머니인 울리에 본회퍼(Julie Bonhoeffer)의 영향이 적지 않다. 그녀는 1933년 4월 1일, 나치의 돌격대가 타우엔트찌엔가(街)(Tauentzienstraße)에 있는 백화점 앞에서 유대인 상점 배척 동맹 시위를 벌였을 때, 91세의 단신으로 그 보초선을 뚫고 들어갔다고 베트게는 전한다.²¹⁾ 본회퍼는 아버지로부터는 자기에게 주어진 일들에 대해 엄격하고 충실하고자 했던 근본적인 성격, 어머니로부터는 헤른후트 형제단의 영향을 받은 근원적인 경건성과 종교성, 친 할머니로부터는 급진적인 저항성을 본 받았다. 이러한 가족사적 뿌리는 본회퍼의 래디컬 라이프를 형성한 주요한 배경이라고 볼 수 있다.

본회퍼 해석사에서 그리스티안 그렘멜스(Christian Gremmels)와 한스 파이퍼의 연구(Hans Pfeifer)²²⁾는 본회퍼의 신학이 그의 삶과 불가분의 관계에 있다는 관점을 소개했다. 이는 본회퍼를 매력적인 인간으로 전 세계에 알릴 수 있었던 부분이기도 하다. 본회퍼의 래디컬 성격은 래디컬 선택들을 낳았다. 본회퍼의 다양한 선택의 길목에서, 그의 삶과 신학이 연결된 깊은 숙고가 있었다.

무엇보다 본회퍼의 래디컬 선택의 시작은 가족들의 부정적인 의견들에도 불구하고 신학공부를 하려고 했던 이유에서 가장 먼저 찾을 수 있을 것이다. 그는 “광기 어린 야망(wahnsinniger

19) Eberhard Bethge, 『디트리히 본회퍼』, 93-94.

20) Christiane Tietz, 『디트리히 본회퍼 - 저항의 신학자』, 16-17.

21) Eberhard Bethge, 『디트리히 본회퍼』, 53.

22) Christian Gremmels (Hg.), Theologie und Biographie - Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer (München: Kaiser, 1983).

Ehrgeiz)²³⁾으로 신학공부를 시작했다. 이러한 광기는 법학이나 자연과학 음악에 뛰어난 두각을 나타냈던 다른 형제들에 반하는 래디컬(급진적인) 야망을 포함하고 있었을지도 모른다. 그러나 그는 후에 신학의 길을 가는 여정에서 래디컬(근원적인) 전환을 경험했다. “성서 특히, 산상수훈으로 인해 나는 자유롭게 되었다.”²⁴⁾ 본회퍼는 어떻게 하면 이 현실 세계에서 기독교적인 삶을 살 수 있을지 늘 고민했다. 그는 다음과 같이 고백했다: “나는 성서만이 우리 모든 질문에 대한 답이라고 믿으며, 우리는 지속적이고 겸손한 마음으로 질문만 하면 성서에서 그 답을 얻을 수 있다고 믿는다.”²⁵⁾

이 외에도 본회퍼의 삶 가운데 래디컬 선택을 엿볼 수 있는 대목은, 1923년에 튀빙겐 대학 급진적 학생 연합인 고슴도치(이겔(Igel))에 가입²⁶⁾, 1933년 히틀러가 권력을 장악한 후 이를 후에 “젊은 세대의 지도자와 개인(Der Führer und der Einzelne in der jungen Generation)”이라는 주제로 한 라디오 방송²⁷⁾, 아리안 조항에 반대하는 의견이 담긴 1933년 6월에 인쇄된 논문인 “유대인 문제 앞에서의 교회(Die Kirche vor der Judenfrage)”²⁸⁾, 나치 정부와 국가교회에 저항하기 위한 에큐메니칼 운동 참여와 활동, 히틀러의 암살 공모에 가담²⁹⁾ 등에서 엿볼 수 있다.

어머니의 경건성과 아버지의 엄격함과 원칙적인 성격을 물려받은 본회퍼의 삶은 하나님의 뜻을 구할 때 마다, 기도와 말씀을 통해 해결책을 찾으려고 했다는 면과 하나님의 말씀에 대한 절대적인 ‘순종’을 추구했다는 점에서 래디컬했다(근원적이었다). 동시에 나치시대에 고백교회 목사로서 여러 에큐메니칼 활동을 통해 저항의 목소리를 내면서 활동했던 것과, 불의 앞에서 침묵의 악을 범하지 않고 히틀러 암살 모의에 가담하면서 ‘저항’ 했다는 측면에서 래디컬했다(급진적이었다). 이와 같은 배경에서 본회퍼의 래디컬 라이프는, ‘순종과 복종의 변증법적 삶’, ‘저항과 복종의 변증법적 삶’이라고 규정할 수 있을 것이다.

4. 『성도의 교제』에서의 래디컬 교회론

23) Dietrich Bonhoeffer, *Illegale Theologenausbildung - Finkenwalde 1935-1937* (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1996), 112.

24) Dietrich Bonhoeffer, *Illegale Theologenausbildung - Finkenwalde 1935-1937*, 113.

25) Dietrich Bonhoeffer, *Illegale Theologenausbildung - Finkenwalde 1935-1937*, 144-45.

26) Christiane Tietz, 『디트리히 본회퍼 - 저항의 신학자』, 25.

27) Christiane Tietz, 『디트리히 본회퍼 - 저항의 신학자』, 72.

28) Dietrich Bonhoeffer, *Berlin 1932-1933* (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1997), 349-58.

29) 김성호는 본회퍼의 히틀러 암살 모의에 대해 『윤리학』의 내용을 근거로 설명했다. 그는 “본회퍼의 히틀러 암살을 위한 방첩단 참여는 [...] 본회퍼에게 구체적으로 주어진 하나님의 뜻에 의한, 하나님 안에서의 ‘책임적인 자유로운 행동’이었다. 본회퍼의 행동은 ‘미친 운전자’였던 히틀러를 끌어내림으로써, 당시 고통당하고 있던 수많은 유대인들과 타인의 고통 속으로 들어가면서 고통당하는 인간들에게 직접 다가갔던 예수 그리스도의 사랑의 현실에 동참하는, 책임적인 그리스도인으로서의 행동이었다고 해석해야 한다”고 주장했다. 김성호, 『디트리히 본회퍼의 타자를 위한 교회』 (서울: 동연, 2018), 209-10.

하인츠 에두아르트 퇴트(Heinz Eduard Tödt)는 디트리히 본회퍼 전집(Dietrich Bonhoeffer Werke)을 발간사에서 다음과 같이 말했다.

“본회퍼의 신학에 독특한 긴장감을 부여하는 것은 그가 현실 경험과 그리스도론 및 교회론적인 이해를 밀도 있게 결합시키는 방법이다. [...] 본회퍼는 하나님의 현실이 그리스도를 통해 나타나는 방식에 대해 열정적으로 말했으며, 그 현실이 세상의 현실로 어떻게 스며들어가는지를 이해하려 노력했고, 그 이해를 토대로 세상의 현실에서 책임있게 행동하기 위해 노력했다. 나치 폭정에 대한 저항에 공모한 사람들 중에서도 디트리히 본회퍼만큼 열정적이고 감동적으로, 정확하고 무자비할 정도로 자신을 비판하면서 히틀러에 저항하는 데에 인간적이고도 윤리적인 문제를 심사숙고한 사람을 알지 못한다.”³⁰⁾

본회퍼의 박사학위 논문 지도교수였던 라인홀드 제베르크(Reinhold Seeberg)는 박사학위 논문 평가서³¹⁾에 본회퍼가 신학뿐만 아니라 사회학에도 능통하며, 논문전체와 각론에서 나타나는 변증법(Dialektik)에서 볼 수 있듯이, 확실히 조직신학적 재능을 가지고 있다고 보았다. 특히 본회퍼의 판단을 특징지을 수 있는 것은 “기독교 윤리적 요소를 강하게 강조하는 것(starke Betonung des christlich ethischen Elementes)”³²⁾이며, 이를 기반으로 관념주의에 대립하고, 칼 하임(Karl Heim)을 연상시키는 강력한 회의주의(Skepsis), 드물긴 하지만 칼 바르트(Karl Barth)와의 접촉점도 발견된다고 평가했다.³³⁾

본회퍼는 그의 박사학위 논문의 제1장에서 래디컬 연구 방법론을 말한다. 그는 『성도의 교제』에서 ‘교회의 현실’을 주제로 삼는다. 이를 위해 우선, 교회의 본질을 다루면서 오직 안으로부터, ‘복음으로부터’ 교회의 요구를 이해하려고 시도한다. 그러나 그러한 교회의 요구를 아전인수 격으로 상대화하지 않으면서도, 교회내의 “분노와 열정(cum ira et studio)”³⁴⁾으로 이해될 수 있다고 본다. 그러면서도 자신의 교회이해를 사회철학과 사회학의 범주에서 담론을 마련한다. 미하엘 벨커(Michael Welker)는 필자의 석사논문을 지도해주는 과정에서 본회퍼의 『성도의 교회』의 주제는 ‘교회의 본질’이 아니라 ‘교회의 현실’임을 분명하게 인식해야 한다고 강조했다. 본회퍼는 교회의 현실을 논하기 위해서, 우선 교회의 본질에 대해 래디컬(근원적으로)하게 다루고, 교회의 윤리적 역할에 대해 사회학과 사회철학적 방법을 도입하며 래디컬(급진적으로)하게 교회사회학을 다루었다. 필자는 위에서 언급한 제베르크의 본회퍼의 박사학위 논문에 대한 평가서 내용 중 “(본회퍼가) 기독교 윤리적 요소를 강하게 강조하는 것”을 근거로 본회퍼의 교회론을 ‘래디컬(radical) 교회론’이라고 규정하고자 한다. 본회퍼 스스로 ‘교회의 현실’이 본 논문의 주제라고 스스로 밝힌 부분에서

30) Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio - Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1986), XVI-XVIII.

31) Dietrich Bonhoeffer, *Jugend und Studium 1918-1927* (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2005), 174-76.

32) Dietrich Bonhoeffer, *Jugend und Studium 1918-1927*, 175.

33) Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 2.

34) Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 18.

‘현실(Wirklichkeit)’이 의미하는 바는 본회퍼의 『성도의 교제』 안에서의 교회이해가 교리적 담론을 넘어 윤리학적 담론까지 마련되어야 한다는 것, 이론적 담론을 넘어 실천적 담론을 끊임없이 사유했던 것을 의미한다고 볼 수 있다.³⁵⁾

“책임 안에 서 있는 순간, 열정적인 윤리적 투쟁의 순간, 압도적 요구를 받는 순간 속에서 의식적인 인격이 생겨난다는 것, 곧 구체적 상황으로부터 구체적 인격이 생겨난다는 것은 기독교적 인식이다”³⁶⁾

본회퍼는 인격이해를 매개로 교회개념과, 기독교윤리학적 담론까지 마련한다. 그는 죄로 인해 끊어졌던 인격적인 관계가 예수 그리스도를 통해 회복되고 하나님과 공동체적 관계를 설립되는 ‘교회’가 되는 하나님의 선물(Gabe)이 주어지는 ‘순간’, 그리스도인 개인과 교회 공동체에 윤리적 책임과 대리적 행위의 삶을 살아가야 하는 삶의 과제(Aufgabe)가 부여된다고 보았다. 본회퍼의 래디컬 교회론은 하나님의 뜻에 대해 삶의 응답(antworten)으로서의 책임(Verantwortung)개념과 대리(Stellvertretung)개념으로 확장, 논의된다. 이러한 기독교윤리적 개념들로 발전된 교회의 현실개념은, 본회퍼가 1930-31년 미국 유니온신학교 시절 라인홀드 니버(Reinhold Niebuhr)의 수업을 들으면서 ‘기독교현실주의’로 이어졌고, 에르윈 주츠(Erwin Sutz)와 장 라세르(Jean Lasserre)와의 대화를 통해 ‘기독교평화주의’로 발전되었다. 당시 본회퍼는 해리 워드(Harry Ward)의 과목을 통해 기독교적 메시지를 사회문제와 연결시키는 ‘사회복음(social gospel)’³⁷⁾에 눈을 떴고, 아프리카계 미국인이었던 프랑크 피셔(Frank Fischer)와 함께 할렘의 어비시니안 침례교회에서 동역하는 동안 그의 래디컬 교회론의 현실 개념은 더욱 래디컬 해졌다. 당시 흑인들의 인종차별을 직접 목격한 본회퍼³⁸⁾는 적지 않은 충격을 받았다. 본회퍼의 교회의 현실개념을 통한 기독교윤리적 구체성은 흑인신학, 해방신학, 민중신학, 여성신학에 직·간접적으로 래디컬한 영향³⁹⁾을 주었다.

본회퍼의 『성도의 교제』안에서의 래디컬 교회론은 그리스도를 중심에 두고 죄론과 화해론 구속론을 근본적으로 이해하는 교리론적 담론을 넘어, 책임, 대리뿐만 아니라, ‘사랑’과 ‘평등’ 개념을

35) ‘Wirklichkeit(현실)’ 개념은 본회퍼의 기독교윤리학을 이해할 때 매우 중요한 개념이다. 본회퍼는 『윤리학』 원고에서 “하나님의 현실(Gottes Wirklichkeit)이 예수 그리스도 안에서 이 세상의 현실로 들어왔다”고 말하면서 현실 개념을 ‘윤리화’했다. 필자가 보기에, 이러한 본회퍼의 ‘현실’ 개념은 ‘현실이 되다’라는 의미, 즉 본회퍼의 신학전체를 놓고 볼 때, 예수 그리스도 안에서 하나님과 공동체적 관계가 이 땅에서 ‘교회의 현실’이 되고, 그 교회가 여전히 오늘, 여기에서 타자를 위한 교회의 현실을 수행한다라는 교회의 동사적, 윤리적 의미로 이해해야 한다. Dietrich Bonhoeffer, Ethik (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1998), 39.

36) Dietrich Bonhoeffer, Sanctorum Communio, 29.

37) Christiane Tietz, 『디트리히 본회퍼 - 저항의 신학자』, 52.

38) Dietrich Bonhoeffer, Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931 (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2005), 213: “작은 식당에서 흑인과 함께 저녁을 먹고 싶었지만, 주문을 거절당했습니다.”

39) 티츠는 1945년 이후 본회퍼의 수용상황을 연구하면서, 본회퍼의 삶과 신학이 교파별로 추구하는 신학적 경향에 따라 다양한 형태로 수용되었다고 분석했다. Christiane Tietz, 『디트리히 본회퍼 - 저항의 신학자』, 185-202. 본회퍼는 해석뿐만 아니라 독일과 더불어 전 세계의 다양한 형태로 수용되는 과정에서도 래디컬하게(근원적으로 혹은 급진적으로) 수용되었다고 볼 수 있을 것이다. 한국의 민중신학을 넘어 흑인신학, 해방신학, 여성신학에 본회퍼가 어떻게 해석되고 수용 및 발전되었는지에 대한 더욱 주도면밀한 연구가 필요하다.

기독교윤리학적으로 답론화 했다.⁴⁰⁾ 이는 교회의 진정한 현실을 제대로 알지 못한 채 교회에 들어와 ‘청년운동’을 했던 이들에게 교회의 래디컬(근본적인) 현실을 안내하고⁴¹⁾, 교리론적 답론에만 머무르고 있는 1900년대 초기 독일 교회의 교회이해를 향한 래디컬(급진적인) 제안이었다.

5. 『행위와 존재』 안에서의 래디컬 계시론

1956년에 재출판된 『행위와 존재』의 편집자였던 에른스트 볼프(Ernst Wolf)는 다음과 같이 말했다: “이 책은 본회퍼의 고찰과 해결을 위한 시도와 더불어 오늘날 다시 논쟁거리가 된 신학의 본질에 대한 질문을 던진다. 그것은 신학적 실존주의와 신정통주의의 순수한 교리 사이의 긴장, 그리고 종교성으로의 분해로 인한 세계 내적 기독교적 현존재의 자아이해에 대한 질문이다.”⁴²⁾

『행위와 존재』는 계시를 행위적으로 해석할 것인가, 존재적으로 해석할 것인가에 대한 물음을 넘어 교회사상이라는 구체성 속에서, 즉, 행위 해석과 존재 해석이 서로 만나고 하나로 모아질 수 있는 사회학적 범주 속에서 다루어져야 할 것에 대한 답론, “진정한 존재론과 진정한 초월론의 관심을 ‘교회 개념’ 속에서 통일시키려는 시도”⁴³⁾를 목표로 하고 있다. 이러한 본회퍼의 계시에 관한 ‘행위와 존재의 변증법’이 그의 래디컬 계시론을 마련한다는 것이 필자의 주장이다.

본회퍼는 계시를 설명하기에 앞서, 초월적인 존재로부터 자기자신을 인식하려고 하지 않고, 자신이 설정해 놓은 한계로부터 이해하려고 하는 인간이성에 대한 비판을 한다. 본회퍼는 인간이 물 그 자체(Ding an sich)와 ‘초월적 통각’(die transzendente Apperzeption)의 순수 한계개념들 - 어느 하나가 다른 하나에 의해 소멸되지 않는 순수한계 개념들 - 로 이해될 때만 진정한 초월론을 말할 수 있다고 설명한다. 본회퍼는 ‘인간적 현존재’란 그 자신을 초월하는 것들 ‘사이에 있는 존재(Sein zwischen)’라고 규정한다. 본회퍼에 따르면 이 인간적 현존재는 사고를 통해 ‘모든 존재자들’과 연관성(in Bezug auf)을 갖게 되고, 이러한 사고는 현존재로 하여금 자신을 초월적인 것들 사이에 존재하는 것으로 이해하도록 돕는다.⁴⁴⁾ 그러나 인간이 스스로 자신을 초월적인 것들 사이에서, 연관성을 통해 인식하는 것이 아니라 “자기 자신(sich selbst)으로부터, 이성으로부터, 자신 안에 설정한 한계들(aus den Grenzen)로부터 이해하게”⁴⁵⁾ 되어 모든 초월적 인식론에 내적 모순이 발생했다고 본회퍼는 보았다. 본회퍼에 의하면, 관념론 의해 자신을 이해하는 현존재는 이러한

40) 본회퍼의 사회윤리학에 대한 연구는 참조, Jürgen Moltmann, 『디트리히 본회퍼의 사회윤리』, 29-141; 고재길은 본회퍼의 후기신학사상에 속하는 작품인 Ethik에 집중하여 그의 사회윤리 사상을 연구했다. 그는 특히 ‘그리스도 현실’ 개념과 ‘길 예비’ 사상을 토대로 본회퍼의 사회윤리를 논했다. 고재길, “디트리히 본회퍼의 사회윤리에 대한 소고,” 『장신논단』 37 (2010. 4), 117-52.

41) Dietrich Bonhoeffer, Sanctorum Communio, 189.

42) Dietrich Bonhoeffer, Akt und Sein, 12-13.

43) Dietrich Bonhoeffer, Akt und Sein, 26.

44) Dietrich Bonhoeffer, Akt und Sein, 28.

45) Dietrich Bonhoeffer, Akt und Sein, 29.

초월적인 것들 사이에 있는 존재라는 인식으로부터 해방되었지만⁴⁶⁾, 필자가 보기에 본회퍼가 제안했던 질문, 관념론의 대표주자였던 칸트는 ‘개신교’의 인식론자로 소개하기⁴⁷⁾에는 어려워 보인다. 왜냐하면, 관념론은 초월적인 것들 사이의 존재라고 하는 초월론적 인간이해를 해방시켜주었는지는 모르지만, 그러는 동안 “자신을 넘어서지 못하는”⁴⁸⁾ 한계를 설정해버렸기 때문이다.

“자아는 자기 안에 갇혀 있으며, 다른 것을 볼 때도 자기 자신만을 본다. 심지어 하나님을 보려고 할 때도 그렇다. 자아는 자기 스스로를 이해하려고 하지만 사실상은 본질적으로는 자기 자신을 이해하지 못한다. 자아는 다른 것에 의해 그 존재가 영향을 받고 정복되어야만 그것이 이해될 수 있다고 말할 수 있을 때에만 나타난다. 그것은 자유로운 것으로 여기지만 사실은 갇혀 있으며, 권한을 행사하고도 자신만을 노예로 여긴다. 이것이 바로 개신교 신학에서 이성의 타락(Korruption der Vernunft)을 의미하는 것이다. 그것은 자기 안에서의 존재론적 도착(倒錯), *cor curvum in se*⁴⁹⁾(자기 자신 안으로의 구부러진 마음)이다.”⁵⁰⁾

본회퍼는 초월론과 관념론에서의 인간적 현존재에 관한 담론을 루터의 인간이해로의 래디컬한 해석을 시도했고 신학적으로 성공했다.⁵¹⁾ 초월론과 관념론에서 다루어졌던 철학적 인간이해는, 자신 안으로 구부러진 마음을 열어, 다시 초월적인 것들 사이의 존재로 자신을 인식할 수 있는 래디컬한 해석의 전환을 이루면서, 신학적 인간이해를 담론화 할 수 있는 토대를 만들었다.

본회퍼는 초월에 속하고 비대상성인 하나님의 계시를 어떻게 인식가능한지에 대해 논하고자 했다. 그러나 현존재가 스스로 계시와 관계를 맺으면서 초월론이나 관념론의 방법으로 계시를 인식하는 것이 아니라, 하나님이 자기계시를 통해서 계시인식이 가능하다고 주장한다. 이 때 본회퍼의 ‘행위’ 개념이 등장한다. 계시는 인간의 실존에 관한 사색들(Spekulationen)에 의해 인식 가능한 것이 아니다. “이(계시) 사건은 하나님의 자유에 근거를 가지고 있으며 긍정적으로는 하나님의 자기선사(Sichgeben), 부정적으로는 자기 거부(Sichversagen)의 사건이다.”⁵²⁾ 하나님은 인간의 뜻에 따라 움직이지 않으며 온전히 자유로우시며, 이미 현존해 있는 것, 자연법의 관점이나 수학적 기능의 관점에서 파악할 수도 없다. 오히려 이 관계는 항상 “행위적으로 [...] 계시는 순수하게 행위를 통해 해석된다. 계시는 매 순간 자유 안에서 [...] 말씀을 듣는 인간에게서 일어나는 사건이다.”⁵³⁾

46) Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein*, 33-34.

47) Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein*, 28.

48) Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein*, 39.

49) 루터의 “*cor curvum in se*(vgl. Luther, WA 56, 304,30-305,1)”에 대한 담론은 본회퍼에게는 오히려 자기 안에서 맴돌며 출구를 찾지 못하는 상황을 설명하기 위해 자주 사용된다. Christiane Tietz (Hg.), *Bonhoeffer Handbuch*, 48.

50) Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein*, 39.

51) 박옥주는 초기 본회퍼의 주요 저작, 특히 『행위와 존재』를 주도면밀하게 다루면서, 본회퍼가 후설의 현상학을 신학적-성서적 관점, 혹은 교회사회학적 관점으로 보더라도 인간이식을 신격화하려는 독일관념론을 비판하고 있다고 보았다. 박옥주, “관계적 인격 관계적 인격 현존을 위한 그리스도교 신앙위한 그리스도교 신앙 -, 본회퍼의 신학적-사회학적 인격 개념과 후설의 현상학적 순수주체 개념 비교연구,” 『장신논단』 51 (2019. 2), 139-40.

52) Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein*, 76.

하나님의 말씀은 오직 신앙의 행위 속에서만 존재⁵⁴⁾하지, 하나님의 독자적인 처분 속에서 존재 하면서 그때마다 주어지는 은혜의 사건이라는 ‘추상화’ 속에서 존재하지 않는다.⁵⁵⁾ 바르트가 주장한 바에 따르면, 어떠한 역사적 순간도 유한은 ‘무한을 수용할 수 없기(capax infiniti)’ 때문에 인간은 하나님을 역사적으로 사용할 수 없다.⁵⁶⁾ 하나님은 ‘주(主)로’, ‘주체’로 항상 계시기 때문에, 하나님을 대상으로 가질 수 없고, 하나님을 소유할 수도 없다. 본회퍼 입장에서 바르트가 옳게 말한 점은 하나님은 항상 ‘오시는’ 하나님이지, 결코 ‘현존하시는’ 하나님이 아니다라고 말한 부분이다.⁵⁷⁾ 하나님은 자유로우시며, 비대상적이고, 순수행위이시기 때문에, 인간은 결코 자기 마음대로 절대적인 분을 감당할 수 없다. 오직 밖으로부터 오는 것만이 인간에게 그의 현실과 실존을 지시가능하다⁵⁸⁾. 이와 같은 맥락에서 본회퍼는 계시를 ‘존재’로 해석하는 것을 부정적으로 본다⁵⁹⁾. 그러나 본회퍼는 그의 그리스도이해와 교회이해 통해 유한이 무한을 수용가능하다고 본다. 즉, 하나님의 계시는 ‘공동체로 탈존하는 그리스도’의 교회에서 이루어지고 구체화된다.

“기독교적 계시는 [...] 한 번 일어난 이 사건은 교회 내에서 현재 살아가는 각 개인에게 미래로서 자격을 갖는 것으로 해석되어야 한다. 그러므로 기독교적 계시가 십자가와 부활의 기록된 유일한 사건으로서 항상 ‘미래적인 것’이므로 현재에도 일어나야 하며, 즉 교회 내에서 사고되어야 한다. 왜냐하면 교회는 현존하는 그리스도, 공동체로 탈존하는 그리스도이기 때문이다.”⁶⁰⁾

본회퍼의 이러한 래디컬(근본적인) 계시론은 래디컬(급진적인) 계시 이해로 발전된다. 필자가 본회퍼의 계시이해가 급진적이라고 보는 이유는 그가 계시를 개인주의적으로 사고하는 것이 아니라, 공동체적으로 이해⁶¹⁾했고, ‘용서’라는 기독교윤리학적 개념으로 구체화했기 때문이다.⁶²⁾ 하나님은 당신을 교회 안에서 인격으로 계시하신다. 교회는 그리스도에 의해서 창조되었고, 그분 안에 근거된 공동체다. 이 공동체 안에서 그리스도는 자신을 제2의 아담, 새로운 인간으로, 즉 새로운 인류 그 자체로 계시하신다. 계시를 공동체적으로 이해했다고 하는 것은 공동체의 말씀이 ‘설교’와 ‘성례전’으로 구성되어 있기 때문이며, 본회퍼는 이 공동체의 활동이 신앙을 넘어 각 지체들이 용서하는 또 하나의 그리스도가 된다고 설명한다. 본회퍼의 계시이해가 급진적라고 볼 수 있는 근거는 그의

53) Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein*, 77, 85.

54) Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein*, 78, 86-87, 89.

55) Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein*, 77.

56) Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein*, 78.

57) Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein*, 79.

58) Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein*, 81.

59) Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein*, 102.

60) Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein*, 107-08.

61) 김성호는 에디트 슈타인(Edith Stein)과 본회퍼의 인격이해를 비교, 연구했다. 그에 의하면 본회퍼의 인격담론은 주체중심에서 상호주체성의 담론으로, 슈타인의 인격이해는 실재론적 현상학을 배경으로 ‘감정이입’, ‘형상과 정신으로서의 영혼’, ‘초자연적 존재’에 관한 담론으로 발전했다. 이 과정에서 그는 본회퍼의 윤리적 집단 인격 개념을 규명했고, 슈타인의 현상학적 인격 담론이 본회퍼의 집단인격의 책임 개념과 만나 개인을 넘어 공동체의 세계내의 구체성을 위한 책임 윤리 담론을 마련할 수 있다고 보았다. 김성호, “에디트 슈타인의 ‘인격’이해,” 『장신논단』 53 (2021.1), 175-80.

62) Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein*, 108-10.

계시이해가, 『성도의 교제』에서 교회이해가 그랬던 것처럼, 본회퍼가 그의 계시이해를 통해 그리스도인의 실존과 연결시키면서 성도가 ‘타자’를 참된 인격으로 이해할 수 있는⁶³⁾ 토대를 마련하면서 ‘용서’라는 ‘계시론적 윤리적 담론’을 구체적으로 논하고 있기 때문이다. 본회퍼는 하나님의 자기계시를 통해 공동체로 존재하는 그리스도와 인격과 만나는 성도는 고난을 당하게 된다고 보았다. 성도는, 고난당함(pati)의 원인이 자기자신이 아니라 ‘밖으로부터 오는 것’에 있음을 깨닫게 된다⁶⁴⁾.

본회퍼의 래디컬 계시론은 근원적인 의미에서, 인간 자신의 어떠한 노력을 통해서 가능한 것이 아니라, 하나님의 자유로운 행위가 되신 예수 그리스도를 통해 계시된다는 것을 인식하는 것이다. 급진적인 의미에서는 그리스도와 공동체를 이루는 성도들이 타자를 참된 인격으로 만나고, 타자를 ‘용서’하고, 타자를 위해 ‘고난을 짊어지는 삶의 준칙’을 논했던 그리스도론적 계시의 구체성, 계시의 기독교윤리적 담론이다.

6. 『창조와 타락』안에서의 래디컬 창조론

1933년에 출판된 『창조와 타락』은 본회퍼가 베를린에서 1932/33년 겨울학기 “창조와 죄: 창세기 1-3장에 대한 신학적 해석”이라는 제목하에 열린 강의 내용을 토대로 출판된 책이다. 이 강의에 참석했던 한스 힌리히 플뢰터(Hans Hinrich Flöter)는 다음과 같이 회상한다: “이 비범한 인물인 본회퍼는 신학/교회, 국가/정치, 과학/연구 등에서의 내가 간직했던 모든 관례를 완전히 뒤엎어 버렸다. 이미 그 강의의 공지를 들은 순간부터 도발적이면서도 매혹적으로 다가왔다.”⁶⁵⁾ 플뢰터에게 본회퍼의 이 강의는 래디컬하게 다가왔을 것이다. 왜냐하면, 지금까지 그가 경험한 교의학과 달랐으며, 특별한 역사적 관점으로 성서의 텍스트로부터 삶과 인식을 위해 새로운 본질적인 것을 파헤치는 사람으로 강한 인상을 받았기⁶⁶⁾ 때문이다. 본회퍼가 바르트처럼 살아있는 말씀의 인식의 중요성을 강조했다라는 점에서 그의 성서해석이 래디컬(근원적) 해석이라고 볼 수 있을 것이다.

필자는 본회퍼가 “그리스도로부터 창조를 바라보는”⁶⁷⁾ 점과 “보존질서(Erhaltungsordnung)”⁶⁸⁾에 관한 담론을 근거로 본회퍼의 『창조와 타락』의 창조론을 ‘래디컬 창조론’이라고 규정할 수 있는 근거로 삼고자 한다. 본회퍼에게 창조를 그리스도로부터 본다는 것은, 창조를 종말론적으로 본다는 의미이다.

“교회에서 창조 이야기를 읽을 때, 오직 그리스도로부터 읽어야 하며, 그런 다음에 그를

63) Dietrich Bonhoeffer, Akt und Sein, 112.

64) Dietrich Bonhoeffer, Akt und Sein, 124.

65) Dietrich Bonhoeffer, Schöpfung und Fall (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2002), 8.

66) Dietrich Bonhoeffer, Schöpfung und Fall, 8.

67) Dietrich Bonhoeffer, Schöpfung und Fall, 21-22.

68) Dietrich Bonhoeffer, Schöpfung und Fall, 129.

지향하면서 읽을 수 있다. 오직 그리스도가 우리 세계의 시작, 어떤 새로움, 마지막이라는 사실을 알 때만 그를 지향하면서 읽을 수 있다.”⁶⁹⁾

『창조와 타락』은 바르트의 로마서 주석에서 배운 성서주석방법론을 토대로 본회퍼가 창세기 1-3절을 래디컬하게 해석한 책으로 볼 수 있을 것이다. 그는 1932년 11월 8일 강의 때 학생들에게 말했다:

“하나님의 말씀은 소설이나 동화나 신화가 아니라 어린이처럼 한글자 한글자씩 읽어야 합니다. 역사적-비평주의 주석들이 우리에게 가르쳐 주는 것과 완전히 다른 방식으로 생각해 봐야 합니다. 이를 실천하지 않는 한 절대로 이해할 수 없습니다. 이를 실천하기 위해서는 특별한 연습(exercitium)이 필요합니다 [...] 고대 교회의 요리문답에서는 창조 이야기가 교육 과정의 끝에서야 다루어졌습니다. 또한 이를 다룰 때 단순한 이론적 호기심뿐만 아니라 성서의 중심에서 접근해야 합니다. 우리는 성서 아래에서 서 있는 주님 아래에서 자기 자신을 놓아야 합니다.”⁷⁰⁾

본회퍼에게 “성서의 중심”은 그리스도를 의미했다. 본회퍼는 한 처음(Anfang, 창 1:1)의 창조, 무(Nicht)로부터의 창조를 ‘성서의 중심인 그리스도’의 부활과 연결시킨다. 본회퍼는 그리스도의 죽음은 부활하실 가능성이 아니라, “불가능성”, “무(Nichts) 그 자체”, “부정적인 무(無)(nihil negativum)”⁷¹⁾라고 보았다. 창조는 ‘무’로부터 일어났다. 그렇다면 ‘무’는 창조 전에 존재했다는 의미인가? 본회퍼는 무는 존재가 생겨날 때까지 잠정적인 것에 불과하거나 다른 부정적인 그 무엇, 혹은 세계가 태동한 그 어떤 재료가 아니라, 하나님의 행동 속에 나타나는 것이라고 본다.⁷²⁾ 즉, ‘무’는 창조 이전에 이미 존재했던 그 무엇이 아니라, 창조주 하나님이 ‘자유’할 수 있는 근거이며, 하나님의 자유로운 창조 행위를 설명하기 위한 불가능성, 필자의 표현을 첨가하자면, ‘아무것도 아닌 것(고전 13:2, οὐδέν(우데이스))’이다. 존재했던 그 무엇도 아닌, 아무 것도 아니면서 오직 하나님의 자유를 위한 것, 불가능성으로서의 ‘무’는, 『창조와 타락』 첫 장에서 그리스도의 죽음과 만난다. 본회퍼의 주장은 그리스도의 죽음과 부활에 관해 알기 때문에, 한 처음에 ‘무’로부터 지으신 하나님의 창조를 알 수 있다는 것이다.

“성 금요일의 예수 그리스도의 죽음이 - 그리고 부활주일의 부활하신 주님이 - 곧 무로부터의 창조, 한 처음의 창조이다.”⁷³⁾

본회퍼는 부정적으로 해석되거나 두려움을 줄 수 있는 그동안의 ‘무(無)’의 해석들이 오히려 하나

69) Dietrich Bonhoeffer, Schöpfung und Fall, 22.

70) Dietrich Bonhoeffer, Schöpfung und Fall, 22-23.

71) Dietrich Bonhoeffer, Schöpfung und Fall, 33.

72) Dietrich Bonhoeffer, Schöpfung und Fall, 32.

73) Dietrich Bonhoeffer, Schöpfung und Fall, 33.

님의 자유하심을 위한 것일 뿐, ‘아무것도 아닌 것이라고 위로하는’ 성서의 첫 말씀(창 1:1)이라고 보았다. 본회퍼는 이 말씀에서 이미 ‘복음’, ‘그리스도’, ‘부활’을 볼 수 있다고 해석한다. 그는 한 처음에 이미 계셨고 마지막 나중까지 계실 분이라는 세계를 초월하신 ‘자유’하신 분의 ‘한 처음의 창조’를 논했다. 그 하나님의 자유하심은 그리스도의 죽음과 부활 담론에서 한 처음의 ‘무’와 창조 담론으로 이어졌다. 구약폐기론과 나치당이 활개치는 히틀러 집권 초기에, 창조이야기를 그리스도론적으로 바라보면서 래디컬(근본적) 하면서도 래디컬(급진적) 해석, 그러면서 두려움에 사로잡힌 유대인들과 수강생들을 향해 아무것도 아닌 것(Nothing)에서 어떤 것(Something)으로, 불가능성에서 가능성으로 만들어가신 하나님의 종말론적 약속을 전하고 있다. 무와 죽음에서의 하나님의 자유하심! 그것은 ‘창조’와 ‘부활’이라는 새 창조’를 통해, 앞으로의 무와 죽음에 해당되는 것들에 대한 하나님의 “은혜(Gnade), 용서(Vergebung), 위로(Trost)이다.”⁷⁴⁾

‘무’와 그리스도의 죽음에 대한 논의를 ‘하나님의 자유하심’이라는 지평으로 창조와 그리스도의 부활사이를 연결했던 본회퍼는 창 1:2절의 ‘흑암(어둠)’을 창 1:3절의 ‘빛’과 연결한다. 그는 창조주와 피조물 사이의 흑암 속에서 빛의 창조를 통해 ‘마주대함(Gegenüber)’이라는 관계가 창조된다고 보았다. 즉, 빛 가운데서 마주대하고 있는 존재를 인식하기에, 자신의 실존을 인식하고 하나님으로부터 지음 받는 빛을 통해 피조물들은 창조주를 보고 찬양과 감사를 올려드리고, 창조주의 빛을 보고, 다른 피조물을 본다.⁷⁵⁾ 본회퍼에게 빛의 창조는 하나님과 마주대함 그리고 다른 피조물들과의 마주대함의 창조였다. 이후 본회퍼는 피조물들 중의 인간의 창조(창 1:26-27)를 다루면서 하나님의 자유 개념, 빛, 창조가 펼쳐지는 시간을 그리스도론적으로 해석을 시도한다.

본회퍼에 의하면, 하나님의 형상(Imago Dei)은 ‘~을 위한 자유(Freiheit für~)’이다. 마주대함이 존재하지 않았고, 서로 마주대할 수도 없었던 인간과 다른 피조물들은, 하나님의 자유하심으로 빛 되신 예수 그리스도를 통해 하나님과 마주대하고, 하나님과 관계 맺고, 하나님을 바라 볼 수 있게 되었다. 이제 예수 그리스도를 통해 인간은 ‘자유’라는 하나님의 형상을 가지고, 하나님을 찬양하고 하나님께 감사하고 하나님의 자유 활동에 초대받고 참여할 수 있게 되었다. 본회퍼는 이 하나님의 자유에 대해 하나님 자신을 위한 자유가 아니라, 그리스도 안에서 인간을 위한(für) 자유라고 보았으며, 하나님의 자유를 하나님의 형상으로 부여받은 인간도, “~를 위해 자유로운 존재”⁷⁶⁾가 된다.

‘무’로부터 천지를 창조하신 하나님의 자유는, ‘인간을 위해’ 예수 그리스도의 십자가의 죽음과 부활을 통해 자유하셨다. 하나님의 형상인 이 ‘자유’는 바로 이와 같이 그리스도론적으로 이해되어 ‘~을 위한 자유(Freiheit für~)’가 된다. 본회퍼는 인간이 하나님을 닮았다는 추정하는 ‘존재의 유비(analogia entis)’가 아니라, 하나님이 ‘자유’라는 자신의 형상을 그리스도 안에서 자기의 ‘인간

74) Dietrich Bonhoeffer, Schöpfung und Fall, 34.

75) Dietrich Bonhoeffer, Schöpfung und Fall, 41.

76) Dietrich Bonhoeffer, Schöpfung und Fall, 59.

을 위한 존재'됨을 확증하시면서 선물로 주신 설정된 관계, 수동적 의(justitia passiva)를 배경으로 하는 '관계의 유비(analogia relationis)'를 주장한다. 예수 그리스도를 통해서 하나님과 이러한 관계를 이루는 "피조물의 피조물에 대한 관계는 하나님이 맺어주신 관계"77)이다. 본회퍼는 아래로부터 위로의 관점에서 바라보는 존재의 유비 담론이 아니라, 위로부터 아래로의 관점에서 관계의 유비 담론 그리고 하나님이 맺어주신 그 관계를 맺은 상태로 다른 피조물들과의 마주대함의 관계, '타자를 위한 관계'를 논하기 시작한다.

본회퍼의 래디컬 창조이해는 그리스도론적으로 '무(無)', '마주대함', '자유'개념을 논하면서 '타자를 위한 자유'라는 기독교윤리적 개념으로 발전된다. 이와 같은 배경에서 필자는 『창조와 타락』에서의 본회퍼의 이론적 담론을 '창조론적 윤리'라고 규정한다. 하나님의 '인간을 위한 자유'는, 하나님의 형상으로 첫 번째 인간에게 같은 형상(Ebenbildlichkeit)이 형성된다78). 하나님의 형상을 소유한 인간은 세상으로 '부터(von)' 자유롭게 되어, 다른 피조물들을 '위한(für)' 자유로운 삶을 추구하기 위해 다시 세상 속으로(ins) 들어가서 타자를 위한 삶을 살아간다. 인간은 더 이상 혼자가 아니다(창 1:27). 인간은 '더불어 하나됨(Zweiheit)'과 '타자를 향한 의존성(Angewiesensein auf den anderen besteht)' 안에서 그의 피조성(Geschöpflichkeit)79)을 확인하며, 하루하루 서로를 위해 자유롭게 살아간다. 그것이 자유로운 하나님이 '보시기에 좋으신' 피조물들의 자유일 것이다.

본회퍼의 창조론이 래디컬하다고 볼 수 있는 다른 근거는 그의 '보존질서' 개념의 담론에서 마련할 수 있다. 1930년대 초 세계경제의 불황속에서 사회정치적 불만으로 인한 헌법 민주주의의 위기가 만연했다. 독일 역시 민주적 정치구조는 세계대전의 패전의 원인이라는 의견이 팽배했다. 많은 사람들이 표류했고, 이러한 불확실성의 시대에 뭔가 확실한 지향할 만한 것을 열망80)했다. 이러한 시대적 요청에 독일의 개신교 신학은 하나님의 창조와 그 질서 개념으로 응답했다. 빌헬름 스탈린 교수는 1932년 4월 베를린에서 창조질서로부터 '민족의 투쟁과업이 정당화될 수 있다'는 명제를 내놓았다. 본회퍼는 '창조질서' 개념에 대해, '보존 질서(Erhaltungsordnung)' 개념으로 반박강연을 했다. 본회퍼가 '보존질서' 개념을 통해, 히틀러를 동조했던 많은 국가교회 목사들이 차용한 '창조질서'를 반박했던 것은, 당시 분위기에서는 매우 급진적인 시도였다고 여겨진다.

창조질서의 핵심은 하나님이 창조하신 '매우 좋다'고 특정한 질서들에서 하나님의 계명을 발견할 수 있다는 것이었다. 왜냐하면, 그렇게 함으로써 모든 것들 - 예를 들어 인류의 분열, 민족 투쟁, 전쟁, 계급간의 대립, 약자착취, 삶과 죽음으로 이어지는 경제적 경쟁 - 이 정당화 될 수 있었기

77) Dietrich Bonhoeffer, Schöpfung und Fall, 61.

78) Dietrich Bonhoeffer, Schöpfung und Fall, 63.

79) Dietrich Bonhoeffer, Schöpfung und Fall, 60.

80) 박종균은 본회퍼가 『창조와 타락』에서 인간이 악을 이성적 차원에서 도덕적인 차원으로 이해하는 과정에서 겪는 좌절과 실패를 말해주고 있다고 보았다. 박종균, "악의 문제에 대한 실천적 대응 - 본회퍼와 아렌트의 악의 이해를 중심으로," 『장신논단』 52 (2020.2), 89.

때문이다. 본회퍼는 이러한 개념에 대해 반박하면서, 타락한 세계에서, 창조와 죄 속에서 모든 것들이 서로 뒤엉킨 채 타락하였기 때문에, 어떤 인간의 시각도 그것들을 더는 분별하여 볼 수는 없다고 보았다.⁸¹⁾ 이러한 본회퍼의 반박은 타락한 세계에서 모든 질서들은 가변적이기 때문에, 하나님이 모든 것들을 창조하시고 ‘매우 좋다’고 특정한 질서들이, 타락한 세계에서는 어느 한 부분을 특정해서 ‘매우 좋다’고 말해서는 안된다는 의미이다. 본회퍼는 쿠체르노호르스케 쿠펔레에서의 강연(1932년 7월 26일)⁸²⁾에서 하나님의 보존질서는, 그들의 가치를 밖으로부터, 그리스도로부터, 새로운 창조로부터 부여 받는 것이며, 그리스도로부터 나온 계명은 ‘창조질서’라고 불리는 것을 통해서 제한받지 않는다고 말했다.⁸³⁾ 나치시대의 ‘창조질서’는 의심도 비판도 없이 보기 좋은 것으로 인식하고 순응해야한다는 국가교회가 국가사회주의에 바친 신학개념이었다. 본회퍼의 보존질서 개념은 타락한 세계에서 오직 예수 그리스도를 통한 새로운 창조를 통해서만 창조시에 보기 좋았던 것을 회복할 수 있는 담론에 근거한다. 필자는 창조를 그리스도론으로 해석하면서, ‘타자를 위한 자유’ 개념을 통한 ‘자유’의 근원적이면서도 종말론적 해석과, ‘보존질서’ 개념을 통해 히틀러와 나치통치의 신학적 근거가 되었던 ‘창조질서’에 대한 급진적인 비판을 시도했던 본회퍼의 창조론을 ‘래디컬 창조론’이라고 본다.

7. 『나를 따르라』의 래디컬 제자도

7.1. ‘고난’에 관하여

“나치즘은 독일의 교회에 종말을 가져온 것이라고 생각합니다. [...] 그리고 저는 (국가)교회의 반대편에서 최선을 다하고 있지만, 저에게 이 반대는 전적으로 다른 형태의 반대로 나아가기 위한 임시적인 단계에 불과하다는 것은 분명합니다. [...] 단순히 견디면서 지내려고 합니다. 칼로 베거나, 싸우거나, 찌르거나 하지 않으려고 합니다 - 아마도 놀라실 수 있겠지만 - 아마도 이 모든 일은 산상수훈에서 결정된다고 생각합니다. [...] 그리스도를 따르다는 것(Nachfolge Christi), 그것이 무엇인지 저는 알고 싶습니다. 저는 연습(Exerzitium)이라고 부르는 훈련을 하고 있습니다. 이것이 첫 시작입니다.”⁸⁴⁾

본회퍼는 1933년부터 본격적으로 시작한 교회 투쟁과 저항의 여정⁸⁵⁾ 중에, 1934년 4월 28일

81) Dietrich Bonhoeffer, Schöpfung und Fall, 138-39.

82) Dietrich Bonhoeffer, Ökumene, Universität, Pfarramt 1931-1932, 327-44.

83) Dietrich Bonhoeffer, Schöpfung und Fall, 139.

84) Dietrich Bonhoeffer, London 1933-1935, 128-129.

85) 1933년부터 1935년까지의 시기는 본회퍼의 적극적인 교회투쟁시기로 볼 수 있다. 당시 독일의 상황과 본회퍼의 활동을 간략히 정리하면 다음과 같다: “1932년 7월, 11월 선거에서 승리후 국가사회주의독일노동당(NSDAP)이 다수당이 됨 [...] 1933년 1월 30일 아돌프 히틀러 제국 총리로 임명됨 [...] 1933년 2월 28일, 독일 제국 국회 의사당 화재 사건 (Reichstagsbrand) 발생 이후 히틀러가 3월 24일 수권법(Ermächtigungsgesetz, 전권위임법이라고도 번역됨) 발표 [...] 1933년 4월 1일 국가사회주의자들 유대인 사업에 대한 불매운동 촉구, 4월 7일 아리안 조항(Arierparagraph: 유대인

에르윈 주츠에게 보낸 편지에서 산상수훈의 내용을 다루는 것이 새로운 저항운동이 될 것이라고 말했다.⁸⁶⁾ 핑켈발데 신학원에서 강의했던 내용들, 특히 산상수훈을 래디컬하게(근원적으로) 다루었던 부분을 어떤 시각으로 보고 다루어야 하는지 질문하고 답해야 한다. 젊은 신학생들에게 프랑스의 레지스탕스와 같은 훈련을 하게하고, 급진적 저항을 논해야 하는 시기에 본회퍼는 산상수훈의 근본적 해석과 문자적인 인식을 우선 강조했다. 그에게 1934년 5월(바르멘 총회)과 1934년 10월(달렘 2차 총회)의 고백 교회의 결단은 급진적 노선을 정하고 저항의 길을 추구하는 것이 아니라, 핑켈발데에서의 ‘좁은 길’을 걸어가는 것이었다. 시대적 상황 속에서 본회퍼에게 좁은 길은 “모든 인간을 향한 그리스도의 드넓은 사랑에서, 하나님의 인내와 자비와 인간애(딤후 3:4) 안에서 약한 자들과 경건치 못한 자들과 함께 살아가는 것”⁸⁷⁾이었다. 그에게 수도원적 생활은 그리스도교의 세속화와 은혜의 평가절하에 맞서기 위한 “생동하는 저항(ein lebendiger Protest)”⁸⁸⁾이었다. 동시에 국가사회주의에 맞서, 예수의 제자로의 부르심에 대한 문자적 이해를 넘는 “역설적 이해”⁸⁹⁾의 내용을 배워야 한다는, 소수의 젊은 제자들에게 요청하는 본회퍼의 희망적인 간절함이었다. “예수의 부름을 역설적으로 이해한다는 것은 [...] 인간에게는 불가능한 가능성”⁹⁰⁾이다. 본회퍼가 의도한 것은 예수의 구체적인 부르심과 단순한 순종이었다. 그것은 래디컬 순종이었다. 위의 인용구에서 스스로 밝힌 것처럼, 본회퍼는 그리스도를 따르는 자, 예수의 말씀에 근본적으로 순종하는 자만이, 래디컬(급진적인) 저항을 할 수 있는 자격이 있다고 말하고 있는 것이다. 그 첫 번째 시작은 값비싼 은혜, 값싼 은혜의 인식이었다. 필자는 값싼 은혜의 담론으로 시작하는 『나를 따르라』의 첫 번째 장은, 제자도의 근원적 담론을 마련하기 위한 긴급한 담론이었다고 본다.

본회퍼는 산상수훈 말씀(마 5-7)에 대한 래디컬 순종을 요청하면서, 『성도의 교제』에서 논했던 것처럼, 공동체로 탈존하는(existierend) 예수와 함께, 그물을 버리고 나를 따르라고 부르심에 대한 예수 그리스도와의 내적 관계, 래디컬 영적 관계를 맺어야 한다고 설교학 세미나 학생들에게 가르

부모 혹은 조부모를 둔 모든 공무원들을 해고하거나 국가 요직에서 물러나게 하는 법)과 전문공무원 복원을 위한 법률(Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums) 통과 [...] 개신교 일부 국가사회주의독일노동당의 관심사를 신학적으로 정립함 [...] 국가사회주의 사상을 교회에 도입하기 위해 1932년 ‘독일 그리스도인(Deutsche Christen)의 신앙운동’이 설립되었는데, 1932년 6월 6일의 지침은 매우 끔찍하다: ‘유대인에 대한 선교에서 우리는 우리의 민족성에 대한 심각한 위협을 본다. 그것은 외부 혈통이 우리 민족체로 들어가는 입구이다 [...] 특히 독일인과 유대인의 결혼은 금지되어야만 한다.’ [...] 본회퍼, 1933년 6월 “유대인 문제 앞에서의 교회”라는 제목의 논문 발표 [...] 1933년 7월 23일 독일 그리스도인 연맹, 대부분의 지역교회에서 다수를 차지함 [...] 1933년 9월 ‘갈색총회(Braunen Synode)’ 결의로 종교회의에 나치 유니폼의 색깔인 갈색 유니폼을 입게 함 [...] 1933년 9월 11일 마틴 니뮐러(Martin Niemöller), 디트리히 본회퍼 등이 목사긴급동맹(Pfarrernotbund) 창설 [...] 9월 27일 비텐베르크 전국 총회에서 아리안 조항 등에 대한 항의각서 분배 [...] 몇 달 후 고백교회(Bekennende Kirche)가 목사긴급동맹에서 분리됨 [...] 본회퍼, 1933년 여름 베텔 신앙 고백서 작성에 참여, 그러나 본회퍼는 그가 공동 책임을 맡았던 1933년 8월 버전에서 그리스도의 계시를 배제했던 점에 실망하고 그해 10월 런던으로 이민 목회를 떠남 [...] 본회퍼는 런던에서 목회를 하면서도 다양한 에큐메니칼 운동과 회의참여 등을 통해 래디컬 저항운동을 이어나감 [...] 본회퍼, 1935년 4월 독일로 귀국 후 고백교회 형제회의 요청에 의해 고백교회가 새로 설립한 설교학 세미나들 중 한 곳(소위, 핑켈발데 신학원)의 책임자가 됨. 참조, Christiane Tietz, 『디트리히 본회퍼 - 저항의 신학자』, 71-98.

86) Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, 7.

87) Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, 24-25.

88) Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, 33.

89) Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, 73.

90) Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, 73.

친다. 그러면서 본회퍼는 “나를 따르라”는 예수 그리스도의 부르심(막 2:14)을 ‘지금까지의 모든 생활’로부터 떠나라, 밖으로 뛰쳐나오라(existieren)라는 요청이라고 해석한다. 제자직은 지금 있는 그 자리에서 탈존(e(ex)+sistere)해서 예수 그리스도에게 매이는 것이고, 이는 『성도의 교제』에서 논했던 ‘공동체로 탈존하는 그리스도의 교회의 현실’ 개념이 래디컬 제자도로 용해되는 부분이다. 모든 안정된 것으로부터의 탈존, 그 역시 “모든 것을 버리고 인간이 되신”⁹¹⁾ 예수 그리스도와의 공동체를 이루는 것이 제자도의 본격적인 출발점이고, 당시 신학원 학생들에게는 세속화된 국가교회와 나치에 저항하기 위한 래디컬 결단을 위한 구체적 행동의 시작점이었다. 『성도의 교제』에서의 ‘교회의 현실’은 『나를 따르라』에서 ‘제자의 현실’이 되었다. 그것은 시대적 상황 속에서의 요청되는 ‘책임’과 ‘대리’의 구체적인 ‘래디컬 탈존하기(existieren)’다.

앞서 『행위와 존재』의 계시론에서도 논했듯이 하나님은 예수 그리스도를 통해 ‘나를 따르라’라는 자기계시, 제자로의 부르심이라는 ‘행위’를 통해, 예수 그리스도에 매인(Bindung) 예수-제자 공동체는 이제 ‘고난당함’으로 초대된다. 『행위와 존재』의 하나님의 형상인 ‘타자를 위한 자유’ 담론은, 『나를 따르라』에서 예수 그리스도에게서 타자를 위한, “세계를 위한 대리적인 고난”⁹²⁾을 부여받는다⁹³⁾는 내용으로 구체화된다. 이러한 의미에서 본회퍼는 “그리스도를 따른다는 것은 고난을 받으시는 그리스도와 결속(結束)되는 것”⁹⁴⁾이라고 말한다. “신적인 사랑을 통한 악의 극복으로서의 예수의 고난은 제자들의 순종을 위한 유일한 근거다”⁹⁵⁾ 그러나 본회퍼의 ‘그리스도의 대리적 고난개념’과 ‘제자들의 대리적 고난’을 적용하기 위해 오늘날의 많은 그리스도인들에게 소위 ‘고난의 신학’, ‘성도들의 고난’을 지나치게 강조하는 것은, ‘하나님의 은혜의 우선성’을 강조해서 그리스도론의 윤리화에 대한 부정적인 입장을 가진 용엘에게서 오히려 그리스도를 약화시킬 뿐이라는 비판을 받을 수 있다. 뿐만 아니라, 본회퍼가 ‘교리론적 윤리’를 너무 강조했기 때문에 인간론적인 고려를 너무 하지 못했다는 쾰레의 비판도 동시에 받을 수 있다.⁹⁶⁾ 필자는 ‘래디컬’이라는 관점으로 용엘과 쾰

91) Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, 50.

92) Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, 84.

93) Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, 50.

94) Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, 82.

95) Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, 139.

96) 요르그 딩어(Jörg Dinger)는 본회퍼의 대리(Stellvertretung) 사상에 대해 에버하르트 용엘(Eberhard Jüngel), 오스발트 바이어(Oswald Bayer), 도로테 쾰레(Dorothee Sölle)의 비판들을 언급하면서 핵심을 잘 요약해 주었다. 딩어의 연구에 의하면, 용엘은 본회퍼에 대한 조직 신학적 비판을 중점적으로 다루며, 그 비판을 통해 본회퍼를 둘러싼 후광(Nimbus)을 깨뜨리는 것을 목표로 하고 있다. 하인리히 포겔(Heinrich Vogel)의 입장을 따라, 용엘은 대리 개념을 ‘그가 우리의 자리를 대신하셨다’라는 의미로의 그리스도론적 사건에만 독점적으로 적용하려고 했다. 그는 본회퍼가 대리 개념의 교회론적 및 윤리적 응용(Verwendung)을 신학적으로 부적절하다고 여겼다. 이렇게 되면 그리스도께서 우리를 위해 행하신 사역에 대해서는 뒷전으로 밀려나고, 교회론과 윤리적 담론을 위한 예시로만 사용 된다는 것이다. 용엘은 이와 반대로 인간의 도덕적 자기실현을 넘어서는 ‘하나님의 은혜에 대한 우선성(Primat der Gnade Gottes)’을 강조했다. 용엘의 이러한 견해는 오스발트 바이어가 본회퍼의 전체신학을 조망하면서 더 강조되었다. 바이어는 본회퍼의 대리 사상이 사변적인 그리스도론(spekulativen Christologie)에서 비롯되었다고 주장하면서, 이를 헤겔의 종교철학에 사로잡힌 ‘후기 기독교적 자연신학’이라고 비판했다. 반면에 도로테 쾰레는 본회퍼의 대리 사상이 인간론적인 것이 아니라, 이미 ‘전제된 그리스도론(vorausgesetzten Christologie)’에서 얻어진 것이라고 지적했다. 앞서 언급했듯이, 딩어가 보기에 아브로마이트는 이 두 가지 상반된 본회퍼의 대리 사상에 대한 견해들에 대해, ‘그리스도론적 시작’과 ‘인간론적 확장’이라는 시각으로 양쪽 견해 모두를 잘 통합했다. 참조, Jörg Dinger, Auslegung, Aktualisierung und Vereinnahmung, 4-5.

레를 입장을 볼 때, 본회퍼의 대리 사상에 대해서 용엘은 근원적인 입장을 취하고 있고, 쾰레는 다소 급진적인 입장을 취하고 있다고 평가한다.

그러나 무엇보다 중요한 점은, 본회퍼 스스로 고난당하는 삶을 선택했고 다른이들의 고난을 위한 삶을 살았다는 것이다. 그는 타자의 고난의 자리에, 타자와 함께, 타자의 고난을 대신하는 삶을 살았다. 그는 유대인들과 그의 가족들, 바르셀로나의 현지인들, 핑켄발데 신학원 제자들의 고난을 외면하지 않았다. 바르셀로나의 소외된 이들을 위해 아버지를 통해 약품을 구입⁹⁷⁾했다. 유대인의 고난을 위해 고백교회 활동을 했으며, 히틀러 암살 공모에 가담했다. 옥중에서도 두려움으로 고통당했던 감방 동료들을 위해 기도했고, 감옥에 있는 자신보다 더 고통받을지도 모른다는 생각에 가족들과 약혼자에게 많은 편지로 위로했다.

7.2. 원수사랑에 관하여

본회퍼는 산상수훈의 말씀 중에 원수사랑(마 5:43-48)에 관한 내용을 다루면서 비범성이라는 소재(원수-비범성(Der Feind - das Außerordentliche⁹⁸⁾)를 붙인다. 그는 『나를 따르라』에서 실제로 히틀러와 나치를 염두한 “정치적 원수”⁹⁹⁾라는 표현을 쓴다. 본회퍼는 욕하고 핍박하는 자들을 위해서 기도하는 것이(마 5:44) “최고의 원수사랑”¹⁰⁰⁾이라고 본다.

“기도를 통해 우리는 원수에게 다가가고, 그의 편에 서게 된다. 기도를 통해 우리는 원수와 함께, 원수 곁에서, 원수를 위해 하나님 앞에 선다. [...] 이제 우리는 원수의 고난(Not)과 가난과 허물과 고독을 짊어지며, 하나님 앞에서 그를 위해 그의 안으로 들어간다. 우리는 원수가 행할 수 없는 것을 원수 대신에(stellvertretend)¹⁰¹⁾ 행한다.”¹⁰²⁾

본회퍼는 1937년 8월 26일 핑켄발데 회람 23호의 한 면에 다음과 같은 내용을 적었다.

97) Eberhard Bethge, 『디트리히 본회퍼』, 199.

98) Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, 140.

99) Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, 141, 142.

100) Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, 143.

101) Dietrich Bonhoeffer, Sanctorum Communio, 121: 『성도의 교제』의 서로를 위함(Füreinander) 개념이 사랑의 행위 안에서 실현되는 대리행위인 ‘중보기도’는 『나를 따르라』에서 ‘원수를 위한 기도’로 구체화 된다. 필자는 본회퍼의 『성도의 교제』에서의 개념인 ‘Miteinander(서로 함께함) - Füreinander (서로를 위함)’ 개념(위의 책, 120)을 본회퍼에게 나타나는 독특한 형식, 교리론적 담론-기독교윤리학적 담론, 혹은 이론적 담론-실천적 담론의 도식이라고 본다. 본회퍼에게 Miteinander - Füreinander를 연결하는 개념이 ‘대리(117)’ 개념이며, 이는 각각 ‘교회’와 ‘교회론적 윤리’를 의도하고 있다. 이런 의미에서 Miteinander - Füreinander 는 ‘교회-교회론적 윤리’, ‘기도- 원수를 위한 기도’등으로 재도식화 할 수 있다고 본다. 본회퍼의 기독교윤리학 방법론의 특징은 윤리학 개념을 논하기 전에 늘 신학적 전통에 교리론적 담론을 재구성하고 실천적 담론으로 이어갔다는 점이다. 그는 둘 중 어느 것 하나 없이 담론화하지 않았고, 어느 한쪽에 지나치게 치우치기만 한 방법론을 선택하지도 않았다. ‘근원적인 이론적 담론 - 급진적인 실천적 담론’이라고 도식화 할 수 있는 본회퍼의 기독교윤리학 방법론, 필자는 바로 이러한 면에서 본회퍼의 신학을 ‘래디컬’하다고 보는 것이다.

102) Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, 143.

“우리는 하나님의 투쟁에 직면해 있다. 그리고 우리는 몇 해 전부터 부분적으로는 하나님의 투쟁 안에 서 있다. 한쪽에서는 증오가 투쟁하고, 다른 쪽에서는 사랑이 투쟁한다. 이웃을 사랑하고 원수에게 보복하지 않기 위한 우리의 기도는 하나님의 투쟁 안에서 특별히 두드러지게 드러난다. [...] 우리가 어떻게 싸울 수 있겠는가? 우리가 개인이나 개체가 아니라 공동체로서, 교회로서 함께 손을 들고 기도할 때가 되었다. [...] 이것은 바로 우리 주위에서 증오의 눈으로 우리를 바라보고 심지어 우리를 죽이려고 손을 높이 든 방황하는 자들을 위한 진심어린 사랑의 기도다. [...] 사랑과 평화의 기도다 [...] 참으로 주님을 기다리며 참으로 마지막 심판의 징조가 나타날 그날을 기다리는 교회는 영혼의 모든 힘을 쏟아, 거룩한 생명의 모든 힘을 쏟아, 이러한 사랑의 기도를 위해 힘써야 한다.”¹⁰³⁾

본회퍼는 핑켈발데 신학원 학생들에게 ‘원수사랑’이라는 래디컬(근원적인) 저항을 가르치고 있었다. 그것은 빌마(A.F.C. Vilmar)의 글(Zur neueren Culturgeschichte Deutschlands(1858), 353-357)¹⁰⁴⁾에서 본회퍼가 빌려온 문구대로 ‘하나님의 투쟁’이다. 그 방법은 바로 원수를 위해서 기도하는 것이다. 본회퍼는 히틀러 치하에서 원수사랑을 실천하라고 가르친다. 그것은 정치적 원수인 히틀러와 나치를 위해, ‘사랑과 평화의 기도’를 하나님께 올려드리는 것이다. 급진적인 저항활동을 했던 본회퍼가 갑자기 기독교평화주의자로 완전히 탈바꿈한 것이 아니다. 그리고 제자들에게 모두 세상과 단절해버리고 래디컬 정통주의(Radical orthodoxy)를 구현하자고 주장했던 것도 아니다. 원수들을 위한 사랑과 평화를 위한 기도로 원수사랑을 실천하자는 의미였다. 본회퍼는 정치적 원수인 히틀러와 나치를 위해 최고의 원수사랑의 방법인 사랑과 평화를 위한 기도를 강조하였을 뿐, 본회퍼 자신이 그랬듯이 에큐메니칼 활동의 참여 등 다른 다양한 활동들 급진적인 저항을 전적으로 부정하지 않았다. 이러한 의미에서 본회퍼는 래디컬했다(근원적이었다). 필자는 본회퍼가 ‘기독교 평화주의(christlichen Pazifismus)’의 의미로¹⁰⁵⁾ 조건없는 제자도를 요청했다고 보는 모크로쉬(Reinhold Mokrosch)의 의견에 전적으로 동의한다. 이런 면에서 본회퍼의 핑켈발데 신학원의 교육은 ‘평화교육’이라고도 볼 수 있을 것이다. 본회퍼는 본회퍼 자신처럼 나치치하에서 자신의 젊은 날들을 보내고 있는 젊은 목사후보자생들에게 고백교회의 이름으로 ‘성명서 전달’과 같은 ‘급진적 저항’도 필요하겠지만, 이 시대에 그리스도의 제자가 된다는 것의 비범성, 원수를 사랑한다는 것의 ‘근원적 복종(순종)’의 의미를 가르치면서 하나님의 말씀, 특히 산상수훈에서 답을 찾고, 실제로 원수를 위한 기도를 하라고 가르쳤다. 이는 두 번째 미국 방문 후(1939년) 독일로 돌아와 히틀러 암살 공모에 참여를 통해 실천했던 ‘래디컬 저항’과 대비되는 ‘독일을 향한 하나님의 투쟁’에 참여하는 핑켈발데 신학원 시절 본회퍼의 ‘래디컬 제자도’ 교육이었다.

래디컬 제자도, 이는 근원적인 의미에서 래디컬인가 아니면 급진적인 의미에서 래디컬인가? 1933년 히틀러 집권이후 본회퍼는 급진적인 의미에서 래디컬 저항가로 기울어져 있었다. 위에서도

103) Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, 145.

104) Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, 145, 각주 147에서 재인용.

105) Reinhold Mokrosch (Hg.), Dietrich Bonhoeffers Ethik (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2003), 125.

언급했지만 본회퍼는 1934년 5월(바르멘 총회)과 1934년 10월(달렘 2차 총회) 이후 ‘좁은 길’을 가고자 했고, 그 결과로 근원적인 수도원적 생활을 추구하는 핑켄발데 시절을 지내고 있었다. 필자는 핑켄발데 기간에 스스로를 ‘기독교평화주의자’라고 칭했던, ‘목사’ 본회퍼가 히틀러 암살에 가담한 것을 어떻게 보아야 하는지에 대한 질문은 많이 들어왔지만, 급진적인 의미에서 래디컬 저항가 본회퍼(1933년-1935년 사이의 본회퍼)가 왜 핑켄발데에서 마치 ‘래디컬 정통주의’의 모습을 추구하는 것 같은, 초대교회 영성 훈련 방식을 갖추고, 산상수훈의 문자적인 순종을 강조한 ‘래디컬 기독교평화주의자’가 되었는지에 대한 질문을 단 한번도 들어본 적이 없다. 본회퍼의 삶과 신학은 히틀러 암살모의에 공모하기 이전부터 근원적이면서 급진적인면이 변증법적으로 순환되는 래디컬 삶과 래디컬 신학이었다. 핑켄발데 신학원 시절의 본회퍼도 전체 본회퍼의 일부이며, 핑켄발데 시절에는 급진적이라는 의미에서 래디컬보다, 근원적인 의미에서 래디컬을 강조했을 뿐이다. 그러나 그 근원적인 의미에서 래디컬이 결국 히틀러 제거를 위한 모임에 가담했던 급진적인 저항으로 이어질 수 있는 토대가 되었다는 사실을 간과해서는 안 될 것이다. 이러한 의미에서 가장 근원적인 것이 가장 급진적인 것이고, 가장 급진적인 것이 가장 근원적이 될 수 있다고 볼 수 있을 것이다.

8. 초기 본회퍼의 래디컬 신학과 핑켄발데 시절 본회퍼의 래디컬 교육

본회퍼가 히틀러 암살을 위한 모임에 함께하고자 했던 ‘래디컬 선택’은, 초기 본회퍼의 교회, 계시, 창조에 관한 래디컬 신학담론, 『나를 따르라』의 래디컬 제자도 없이 가능했을까? 우리가 마주하는 많은 갈등과 문제들 앞에서 윤리적 진단과 비판을 할 때, 하나님의 뜻을 지나치게 주관적으로 해석하고, 인간의 이성과 경험과 가치가 지나치게 첨가되어, 부지불식간에 정작 예수 없는 비판적 담론을 해 온 것은 아닐까? 본회퍼의 ‘제자로의 부르심’에 대한 담론은 기독교교육가들에게 신학교육의 ‘근원’으로 나아오라는 부르심이다. 이 부르심은 우리의 하던 일을 잠시 멈추게 하고 지난 교육의 시간들을 되돌아보게 하는 ‘반성’과 ‘자아비판’의 자리로 초대한다. 때로는 우리의 학문과 교육은 윤리성, 사회성, 정치성을 지나치게 강조한 나머지, 하나님의 말씀의 뿌리(radix)를 찾거나 교의학에 대한 근본이해, 교리 연구에 관한 근원적인 작업을 외면하고 축소하지 않았는가? 기독교 전통의 ‘뿌리’에 속하는 근원적인 ‘래디컬’ 담론들을 너무나 쉽게 배제해 오지는 않았는가?

필자는 『나를 따르라』의 유명한 문구인, “오직 믿는 자만이 순종하고, 오직 순종하는 자만이 믿는다”¹⁰⁶⁾를 초기 본회퍼의 래디컬 신학으로부터 이어져 핑켄발데 신학원의 래디컬 교육을 담을 수 있는 문구임과 동시에 본회퍼의 제자도를 ‘래디컬 제자도’라고 규정할 수 있는 근거로 삼을 수 있는 표현이라고 본다. 필자는 이 말은 ‘오직 믿는 자만이 순종하고, 오직 순종하는 자만이 믿으며, 오직 복종(순종)하는 자만이 저항하고, 오직 저항하는 자만이 복종(순종)한다’로 확장하고자 한다.

106) Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, 52.

본회퍼의 제자도는 ‘래디컬’이라는 지평에서, 가장 근원적인 ‘믿음’과 ‘순종’의 신앙을 가진 ‘존재’만이 결국 가장 급진적인 저항을 하는 ‘행위’자가 될 수 있다고 해석되어야 한다. 값비싼 은혜는 래디컬 은혜이며, 제자직으로의 부름에 대한 순종은 래디컬 순종이다. 오직 예수 그리스도에 매이는 공동체적 관계를 이루는 것이 래디컬 저항으로 나아가기 위한 출발지점이라고 본회퍼는 오늘, 우리에게 말한다. 이러한 관점에서 본회퍼의 『나를 따르라』의 교육은 래디컬 교육이라고 규정할 수 있고, 근원적인, 급진적인 양면을 모두 사유할 수 있는 ‘래디컬 제자교육’이라고 볼 수 있을 것이다. 본회퍼는 『나를 따르라』에서 산상수훈을 근원적으로 이해하고 따르는 자만이, ‘역설적 해석’을 통해 가장 급진적인 저항을 행동으로 옮길 수 있는 자격이 있다고 말한다. 가장 비범한 자만이 가장 은밀할 수 있고, 근원적 순종, 단순한 순종의 길¹⁰⁷⁾을 갈 수 있는 것이다.

본회퍼는 『나를 따르라』 서문에서 그 동안의 독일 교회가 교리적인 설교를 너무 많이 하였고, 삶에 초점을 맞춘 설교를 하지 못했음을 지적한다.¹⁰⁸⁾ 『나를 따르라』는 단순히 제자훈련을 목적으로 하는 경건서적으로만 읽혀서는 안 된다. 초기 본회퍼의 래디컬한(근원적인) 교회, 계시, 창조에 관한 이해, 래디컬(급진적인)한 교회론적 윤리, 계시론적 윤리, 창조론적 윤리가 융합되어 중기 본회퍼의 핑켄발데 신학원 시절의 제자도를 교육하는 시간과 공간 속으로 녹아들어갔다. 본회퍼는 『나를 따르라』의 내용으로 단순히 핑켄발데 신학원의 학생들에게 제자공동체 설립자체를 목적으로 하는 훈육이 아니라, 실제적인 수도원적 영성훈련과 공동체 훈련을 통해 하나님의 투쟁에 참여하기 위한 래디컬 제자도를 논하고 있다고 보아야 한다. 그것의 대표적인 교육내용은 예수 그리스도와 함께 타자의 고난을 대리하고(stellvertretend) 짊어지는 것, 원수를 위해 사랑과 평화의 기도였다. 또한 초기 본회퍼(1927-1930)가 교회, 계시, 창조에 관한 담론을 그리스도 이해와 연결시키면서 공동체 윤리의 담론을 마련했다는 점과 각각의 담론들이 관념론적 담론에만 머무르지 않고, 기독교 윤리화 했다는 점에서 래디컬하다고 볼 수 있는데, 중기 본회퍼는 핑켄발데 신학원 시절 그리스도와 함께하는 수도원적 공동체 개념을 교육했고, 형제의 집이라고 불렀던 기숙사 생활을 통해서 실제로 초대교회의 비밀훈련(Arkandisziplin)¹⁰⁹⁾을 모델로 공동체적 영성 훈련을 했다. 본회퍼의 핑켄발데 시절의 교육은 래디컬 교육이었다. 교회의 래디컬 현실, 계시의 래디컬 현실, 창조의 래디컬 현실이 제자도로 발전된 래디컬 제자훈련이었다.

9. 나가는 말

107) “한국교회는 값비싼 은혜에 대한 인식, 그리스도의 부르심, 단순한 순종, 십자가를 짊어짐, 단독자 됨, 비범성과 은밀성, 단순성의 삶이라는 제자도의 과정을 통해 가난과 포기를 지향하는 교회가 되어야 한다. 본회퍼의 제자도는 가난과 포기라는 ‘비범성’을 넘어 기도와 경건의 ‘은밀성’과 재물에 관심을 두지 않고 부를 포기하는 ‘단순성’을 요구한다.” 김성호, “디트리히 본회퍼(Dietrich Bonhoeffer)의 ‘가난’과 ‘포기’의 제자도: 『나를 따르라(1937년)』를 중심으로,” 『성경과 신학』 89 (2019.1), 158.

108) Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, 22.

109) 본회퍼는 초대교회의 비밀훈련을 수용했고, 핑켄발데에서 발전시켰다고 볼 수 있다. 김성호, 『디트리히 본회퍼의 타자를 위한 교회』, 275-76.

오늘, 우리에게 예수 그리스도는 누구인가? 필자는 본회퍼의 저 유명한 질문에 이렇게 답하고자 한다. 오늘, 우리에게 예수 그리스도는 '래디컬 예수'다. 예수 그리스도는 하나님과 공동체를 이루며, 그분의 뜻에 근원적으로 순종했다. 제자들을 가르치면서, 산상 수훈의 말씀을 통해 래디컬 순종을 가르쳤다. 그리고 십자가에 못 박혀 돌아가시기까지 고난을 당하심을 통해서, 폭력을 사용하지 않으셨던 래디컬 저항을 했다.

래디컬 예수와 함께하는 제자공동체는 오늘날 '저항과 복종의 변증법'을 현실적합하게 구현해낼 수 있는 래디컬 교회여야 한다. 근원적이기만 하거나 급진적이기만 한 제자 공동체는 타협주의나 급진주의¹¹⁰⁾로 전락할 가능성이 크다. 본회퍼의 핑켄발데 시절의 래디컬 교육은 오늘, 여기에서도 요청된다. 그리스도인이든, 기독교윤리학자든, 교회에서 제자훈련 교육을 받는 이들은 예수 그리스도를 믿는 동시에 순종해야 하고, 이를 바탕으로 다양한 모습으로 저항해야 한다. 본회퍼의 래디컬 교육은 믿음만을 강조하거나 순종만을 강조하거나 저항만을 강조하는 모든 기독교윤리학, 기독교교육과 교회교육을 향해 믿음과 순종 저항이 현실적합하게 융합되어 균형 있게 적용되는 래디컬 공동체 교육을 끊임없이 요청하고 있다. 그러기 위해 오늘 우리에게 근본적인 의미에서 기독교 교육은 무엇인지, 급진적인 의미에서 기독교 교육은 무엇인지, 예수 그리스도와 함께하는 저항과 복종의 변증법, 순종과 저항의 변증법이라는 래디컬 교회 공동체 교육이 시급하다.

본회퍼의 핑켄발데 신학원 시절(1935-1939) 절정을 이루는 래디컬 교육은 '타자를 위한 고난을 짊어짐'과 '원수를 위한 기도를 통한 원수사랑'이라는 비범성에 관한 내용이었다. 본회퍼의 이러한 교육은 그의 사후 유명한 문장인 '고난당하는 하나님만이 도울 수 있다'¹¹¹⁾와 더불어 몰트만을 비롯한 많은 이들의 '고난의 신학'과 '평화운동'에 영향을 주었다.

본회퍼의 래디컬 교회론, 래디컬 계시론, 래디컬 창조론 그리고 래디컬 제자론은 예수 그리스도와 함께 공동체를 이루며, 타자를 위한 고난의 삶을 구체화하는 담론으로 발전되었고, 실제로 본회퍼 자신이 래디컬하게 저항과 복종의 삶을 살다가 죽음을 맞이했던 역사적 증거가 우리에게 남아 있다.¹¹²⁾ 본회퍼는 그리스도 이해라는 정선율 아래 그만의 독특한 교회론, 계시론, 창조론에 대해 래디컬(근원적인) 이론적 담론을 마련하였고, 책임, 대리, 평등, 사랑, 용서, 자유, 고난, 원수사랑이라는 개념들로 기독교윤리화하는 래디컬(급진적인) 실천적 담론으로 발전시켰다. 그의 삶과 신학은 다양한 역사적 상황들 가운데 역동적으로 래디컬했다. 즉, 근원적인 저항과 복종도 있었고, 급진적인 저항과 복종도 있었다. 본회퍼의 삶과 신학이 래디컬하다라는 의미에서 가장 중요한 점은 '양가

110) 본회퍼는 윤리학 원고에서 '급진주의(Radikalismus)'와 '타협주의(Kompromiß)'에 관해 다룬다. Dietrich Bonhoeffer, Ethik (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1998), 144-51.

111) 몰트만은 본회퍼의 이 문장을 제목으로 디트리히 본회퍼의 하나님의 고난의 신학을 논했다. Jürgen Moltmann, 『디트리히 본회퍼의 사회윤리』, 191-211.

112) 본회퍼의 삶과 신학을 '래디컬'의 관점에서 논의하는 본 연구에서 『윤리학』과 『저항과 복종』의 내용을 더 많이 다루지 못한 부분은 필자의 다음 연구의 과제로 넘긴다.

성(Ambivalenz)'에 있다. 오늘, 우리에게 남겨진 본회퍼의 래디컬 삶의 의미와 래디컬 신학의 유산은, 그의 신학 사상을 아전인수격으로 무분별하게 인용하면서 근본적이거나 급진적인 어느 쪽을 더 강조하는 것이 아니다. 흔들리지 않는 뿌리(Wurzel)를 다시 형성하고, 그 토대 위에 기독교윤리학, 기독교교육, 교회교육 담론을 현실적합하게 세워나가는 데에 있다. 이를 위해 우선, 오늘, 여기의 교회교육과 신학교육현장에 하나님의 말씀과 복음 되신 예수 그리스도, 교회, 계시, 창조에 관한 '근원적'인 이해를 통한 튼튼한 뿌리(radix)를 다시 마련해야 한다. 그 뿌리에서 다양한 줄기들이, 본회퍼의 초기 저작들에 나타난 신학과 핑겐발데 신학원의 교육내용을 바탕으로 자라나면서, '예수 그리스도 안에서 교회 공동체 설립', '하나님의 말씀에 대한 근원적 이해', '다양한 교의학의 내용들과 신학교리들을 근본으로 하는 현실적합한 기독교 윤리학적 담론', '저항과 복종의 변증법', '원수를 위한 사랑과 평화의 기도'라는 래디컬 교육 방법들을 꽃피우고, 책임, 대리, 평등, 사랑, 용서, 자유, 고난을 짊어짐, 원수사랑 등의 21세기 교회와 교회교육 현장에 요청되는 다양하고 구체적인 래디컬 열매들을 많이 맺어야 할 것이다.

참고문헌

- 고재길. "디트리히 본회퍼의 사회윤리에 대한 소고." 『장신논단』 37 (2010), 117-52.
- 김성호. "에디트 슈타인의 '인격'이해." 『장신논단』 53 (2021), 159-87.
- _____. "디트리히 본회퍼(Dietrich Bonhoeffer)의 '가난'과 '포기'의 제자도: 『나를 따르라(1937년)』를 중심으로." 『성경과 신학』 89 (2019), 131-63.
- _____. 『디트리히 본회퍼의 타자를 위한 교회』 서울: 동연, 2018.
- 박옥주. "관계적 인격 관계적 인격 현존을 위한 그리스도교 신앙위한 그리스도교 신앙 -, 본회퍼의 신학적·사회학적 인격 개념과 후설의 현상학적 순수주체 개념 비교연구." 『장신논단』 51 (2019), 139-40.
- 박종균. "악의 문제에 대한 실천적 대응 - 본회퍼와 아렌트의 악의 이해를 중심으로." 『장신논단』 52 (2020), 87-116.
- Bethge, Eberhard. Dietrich Bonhoeffer: Theologe - Christ - Zeitgenosse, Eine Biographie. 김순현 번역. 『디트리히 본회퍼: 신학자-그리스도인-동시대인』. 서울: 복있는 사람, 2014.
- Bonhoeffer, Dietrich. Sanctorum Communio - Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche. München: Chr. Kaiser Verlag, 1986.
- _____. Akt und Sein - Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2002.
- _____. Schöpfung und Fall. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2002.
- _____. Nachfolge. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2002.
- _____. Gemeinsames Leben. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2002.
- _____. Ethik. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1998.
- _____. Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2005.
- _____. Ökumene, Universität, Pfarramt 1931-1932. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1994.
- _____. Berlin 1932-1933. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1997.
- _____. Illegale Theologenausbildung - Finkenwalde 1935-1937. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1996.
- Dinger, Jörg. Auslegung, Aktualisierung und Vereinnahmung - Das Spektrum der

- deutschsprachigen Bonhoeffer-Interpretation in den 50er Jahren. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991.
- Godsey, John D. The Theology of Dietrich Bonhoeffer. 유석성·김성복 번역. 『디트리히 본회퍼의 신학』. 서울: 대한기독교서회, 2006.
- Green, Clifford J. Freiheit zur Mitmenschlichkeit – Dietrich Bonhoeffers Theologie der Sozialität. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2004.
- Gremmels, Christian (Hg.). Theologie und Biographie – Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer. München: Kaiser, 1983.
- Mokrosch, Reinhold (Hg.). Dietrich Bonhoeffers Ethik. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2003.
- Müller, Hanfried. Von der Kirche zur Welt – Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung. Leipzig: Koehler & Amelang, 1961.
- Schmitz, Florian. Nachfolge – Zur Theologie Dietrich Bonhoeffers. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- Tietz, Christiane (Hg.). Bonhoeffer Handbuch. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.
- _____. Dietrich Bonhoeffer – Theologe im Widerstand. 김성호 옮김. 『디트리히 본회퍼 – 저항의 신학자』. 서울: 동연, 2022.

김성호 박사의 “핑켄발데 신학원의 교육”에 대한 논찬

성신형 박사(숭실대학교)

본회퍼의 삶을 꿰뚫은 김성호 박사의 글을 아주 흥미롭게 읽었습니다. 김성호 박사는 본회퍼의 삶을 ‘래디컬’이라고 정의하시고, 본회퍼의 삶에 대한 이야기를 들려주셨습니다. 마치 한편의 영화를 보는 것처럼 본회퍼의 삶이 그려졌습니다. 이후 김성호 박사는 본회퍼의 교회론, 계시론, 창조론, 제자도에 대해서 설명하시면서 핑켄발데 시절의 교육의 특징을 래디컬 교육이라고 설명해주셨습니다. 첫째, 본회퍼는 그리스도 중심의 교회론에서 사랑과 평등의 윤리적 지평으로서 교회론을 확대시켰다는 점에서 래디컬합니다. 둘째, 본회퍼가 행위와 존재의 변증법적 차원에서 공동체적인 계시론을 전개했다는 점에서 래디컬합니다. 셋째, 창조질서 속에서 하나님과의 관계와 피조물과 다른 피조물과의 관계를 통한 ‘타자를 위한 관계’를 확인하고, ‘보존질서’를 강조하는 창조론을 전개했다는 점에서 래디컬합니다. 본회퍼는 세속화와 은혜의 평가절하에 맞서면서 ‘급진적 저항’과 ‘근원적 복종’의 변증법적 실천을 강조하는 제자도를 전개했다는 점에서 래디컬합니다. 이러한 그의 정신은 핑켄발데에서 신학생들을 가르치면서 펼쳤던 그의 교육에 녹아들어갔습니다. 이상에서 김성호 박사의 글을 간략하게 요약해보았습니다. 요약과 함께 본 논문의 깊이를 더하기 위한 질문을 두 가지로 드리고자 합니다. 첫 번째 질문은 제가 부족해서 드리는 질문이고 두 번째 질문은 조금 더 넓은 대화를 위한 질문입니다.

첫째, 물론 저자께서 서론에서 충분히 설명을 해 주셨지만, 저는 ‘Radical’이라는 용어에 대해서 질문을 던지고 싶습니다. 이 용어를 사용함에 있어서 ‘근원적인’과 ‘급진적인’이라는 용어를 서로 양립하는 개념으로 사용하신 것 같습니다. 그런데, 제가 이해하기로 래디컬은 철저하게 근원적이기 때문에 급진적인 의미로 사용된다고 생각합니다. 그런점에서 래디컬이라는 용어 안에 ‘근원적인’과 ‘급진적인’은 양립하는 생각이 아니라 하나의 생각으로 보아야 하지 않을까 합니다. 그리고 어떤 사람의 삶이나 생각이 ‘radical’하다고 설명할 때는, 그들이 급진적이기 때문입니다. 본 글을 보면 본회퍼가 근원(근본)적인 신학을 추구하면서 급진적인 사상을 전개하면서 급진적은 삶을 살아가는 것으로 이해하는데, 그렇다면 본회퍼는 ‘급진적인’ 신학자라고 한 마디로 정의하는 것이 좋지 않을까 생각해봅니다.

둘째, 본 글 18쪽에 “급진적인 저항활동을 했던 본회퍼가 갑자기 기독교평화주의자로 완전히 탈바꿈한 것이 아니다. 그리고 제자들에게 모두 세상과 단절해버리고 래디컬 정통주의(Radical orthodoxy)를 구현하자고 주장했던 것도 아니다. 원수들을 위한 사랑과 평화를 위한 기도로 원수사랑을 실천하자

는 의미였다.”라고 서술하신 부분이 있습니다. 여기에서 언급하신 Radical orthodoxy가 존 밀뱅크를 따르는 포스트모던 신학자들의 주장을 말씀하시는 것이지요? 어떤 의미에서 이 내용이 나오는 것인지 궁금합니다. 저도 많이 알고 있지는 못하지만, 밀뱅크 이후의 Radical orthodoxy의 주장은 ‘근원적인’ 신앙을 강조하고 ‘급진적인’ 실천을 중시한다는 점에서는 오히려 본회퍼와 맥을 같이 하는 것은 아닌지요? 이 부분에 대한 저자의 의견이 궁금합니다.

좋은 글을 통해서 귀한 배움의 시간을 주심에 다시 한 번 감사드리며 논찬을 마칩니다.

코로나19 팬데믹 이후 한국교회 기독교교육의 새로운 과제

김정준 박사(성공회대학교)

I. 들어가는 말

2023년 5월 11일, 우리나라는 코로나19 심각 경보를 해제하면서 공식적으로 코로나19 팬데믹이 공식적으로 종식되었음을 선언했다. 2020년 1월 20일 이후 3년 4개월 만에 코로나 이전으로 돌아간 것이다. 코로나19 팬데믹이 한국사회에 끼친 손실은 누적사망자 35,000여명, 막대한 경제적 손실, 사업장의 폐업과 해고, 코로나19 감염에 대한 불안과 정신적 스트레스 등 우리 일상생활에 끼친 영향은 광범위하다(강원일보, 2023.5.12.). 이 기간 한국사회의 정치, 경제, 사회, 교육, 예술 등 모든 분야의 사람들이 큰 어려움을 겪었다. 모든 종교 단체들은 물론 기독교회도 예외는 아니어서 엄청난 손실을 입었다. 기독교회가 입은 손실의 가장 큰 원인은 코로나19 바이러스 감염의 위험을 피하기 위하여 정부가 시행한 '사회적 거리두기'(social distance)에 있다. 즉, 안전한 생활을 위하여 사람들이 만나고, 모이고, 접촉하는 것을 금지하는 정책을 강제한 것에 있다. 모든 움직임과 모임은 제한되거나 정지되어야 했다. 기독교 신앙생활은 '교회'(教會)라는 말에도 드러나듯, 기독교 신앙의 가르침을 따르는 무리들이 모인 공동체를 의미하는데, 사람들이 무리가 되어 만나고, 모이고, 무리가 되어 모일 수 없고 접촉할 수 없으니 신앙공동체로서 기능을 유지할 수 없었던 것이다.

초대교회 이래로 교회의 기본적 사명과 기능은 예배, 선교, 교육, 봉사, 친교 등으로 설명해왔다(Harris, 1997, 89-199; Miller, 1988, 43-54). 그런데 코로나19 팬데믹 기간에 한국교회의 사명과 기능은 3년 4개월이라는 긴 시간동안 제한적으로 운영될 수 밖에 없었다. 이러한 상황에서 교회는 그동안 시행해 왔던 기독교교육 역시 운영에 큰 어려움을 겪었던 것이다. 주일학교, 중고등부, 청년부, 대학부, 성인교육, 소그룹, 노인대학 등 모든 교육 프로그램 운영이 중단되거나, 아예 폐쇄되는 상황을 맞이하게 되었다. 그러나 코로나19 팬데믹이 공식적으로 종식된 이후 한국교회는 다시 움직이기 시작하였다. 예배, 전도와 선교, 소그룹 활동은 물론 기독교교육의 전반적인 회복을 위하여 많은 연구와 노력을 기울이고 있다.

오늘날 한국교회 기독교교육의 위기는 최근 코로나19 팬데믹의 영향이 가장 큰 원인이기는 하지만, 역사적 맥락에서 보면 더 큰 흐름으로 인구 절벽시대 노인인구 증가와 젊은 인구의 감소, 세계화와 신자유주의, 탈종교현상 등이 큰 영향을 끼치고 있다. 따라서 연구자는 그 의미를 간략하게

살펴보고, 코로나19 팬데믹 이후 한국교회 교회교육의 새로운 방향과 과제는 무엇인지 제안하고자 한다. 이러한 맥락에서 본 연구의 내용은 I. 들어가는 말, II. 기독교교육의 용어와 개념, III. 코로나 팬데믹 이후 한국교회 교회교육 위기의 원인, IV. 코로나 팬데믹 이후 한국교회 교회교육의 새로운 과제, V. 나가는 말 등의 순서로 전개하고자 한다.

II. 기독교교육의 용어와 개념

본 연구에 들어가기 전에 우선 기독교교육은 무엇인지 그 용어가 뜻하는 의미를 설명해야 할 필요가 있다. 왜냐하면 이제까지 많은 사람들이 기독교교육의 개념을 각자 다양하게 정의해 왔기 때문이다(손원영, 2002, 21).

일반적으로 기독교교육은 “교회(학교)에서 하나님의 말씀 곧 기독교의 진리를 학생들에게 전달하는 것” 또는 “성서와 전통, 그리고 기독교의 교리 등을 학습자들에게 잘 전수하여 그것들을 실제의 생활에 적절히 적용할 수 있도록 돕는 응용적 활동”이다. 손원영(2002)은 이러한 개념 정의가 잘못된 것은 아니지만 여기에는 세 가지 문제점이 있다고 지적한다. 첫째, 기독교교육은 교사가 학습자에게 일방적으로 교육 내용을 전수하는 전달행위가 아니라는 점이다. 이런 일방통행식의 교육 내용 전달행위의 가장 큰 문제는 교사를 일방적 정보 제공자로, 학생을 무조건적 수용자로 본다는 점이다. 둘째, 전통적인 기독교교육의 개념은 가르쳐야 할 교육 내용을 고정된 것으로 간주하고 있으나, 실제로 그것은 완전히 고정화 되지 않았다는 사실이다. 전통적 기독교교육의 개념 속에 내재된 고정된 교육내용만을 강조하면 자칫 하나님의 계시와 구원의 역사를 기록된 성서로 축소시킬 수 있다는 문제를 안고 있다. 셋째, 전통적인 기독교교육의 개념은 기독교교육을 교회학교 교육과 동일시하는 오류를 범하여 왔다. 한국교회 교인들은 기독교교육을 교회학교 교육으로 동일시하곤 하는데, 그것은 적절하지 못하다. 왜냐하면 기독교교육이 발생하는 현장으로서 지난 200년동안 주일학교 혹은 교회학교가 중요한 자리였지만, 20세기에 들어와 기독교교육현장은 가정, 사회, 일반학교, 교회 회중 전체, 그리고, 역사, 그리고 최근 컴퓨터와 인터넷이 결합된 가상세계까지도 교육의 현장이 확장되었기 때문이다(손원영, 2002, 22-24). 그러므로 기독교교육은 교회에서 하나님의 말씀 혹은 성서와 전통, 그리고 기독교의 교리를 학습자에게 잘 전달하는 것은 물론 가정, 사회, 일반학교, 교회 회중 전체, 사이버 공간까지 아우르는 넓은 범위를 포함해야 한다.

기독교교육의 개념에는 학문적으로 세 가지 특성이 포함되어야 한다. 첫째, 기독교교육은 인간의 사회적 행위를 탐구하는 측면도 있지만, 더 근본적으로 하나님의 활동하심과 그에 대하여 성찰하는 신학 및 인문학적 성격도 갖고 있다. 이런 점에서 기독교교육의 개념에는 항상 사회과학적, 인문학적, 신학적 성격이 포함되어 있다. 둘째, 기독교교육은 기독교교육의 이론이나 원리를 단순히 응용하고 전수하는 어떤 일방적 행위가 아니라 이론과 실천의 종합을 지향하는 ‘프락시스’(praxis)이다. 여기서 프락시스란 실천 속에 이론이 담지되어 있고, 또 이론 속에 실천이 포함되어 있는 일종의 비판적 성찰을 전제로 한 실천을 뜻한다(Groom; 손원영, 2002, 26). 셋째, 기독교교육은 “기독교

적 바른 믿음(orthodoxy)과 기독교적 바른 삶(orthopraxis)을 적절하게 연결하려는 의도적인 교육적 활동”을 의미한다(강희천, 1991). 여기서 ‘바른 믿음’이란 성서와 기독교의 전통 및 교회의 신앙고백(교리) 등 기독교적 진리이며, ‘바른 삶’이란 기독교인의 구체적인 실천적(윤리적) 삶을 말한다(손원영, 2002, 25-29). 다시 말하여 기독교교육은 ‘바른 믿음’과 ‘바른 삶’ 이 둘 사이에 관심을 갖고, 양자 사이의 상호비판적 연결을 주요 과업으로 하는 교육적 활동을 뜻한다.

한편, 한국교회의 기독교교육 현장에서 사용하는 ‘기독교교육’이라는 용어는 교회교육, 성경교육, 신앙교육, 영성교육 등과 함께 어울려 사용되고 있다. 첫째, 기독교교육(Christian Education)은 앞에서 언급한 바, 기독교교육의 다양한 현장에서 ‘바른 믿음’과 ‘바른 삶’ 이 둘 사이에 관심을 갖고, 양자 사이의 상호비판적 연결을 주요 과업으로 하는 교육적 활동을 뜻한다. 교회교육은 물론 가정, 사회, 학교, 교회 회중 전체, 그리고 사이버 공간도 교육 활동의 현장으로 포함한다. 둘째, 교회교육(Church Education)은 교회에서 이루어지는 모든 교육 활동으로 주일학교(유초등부, 소년부, 중고등부), 청년부, 대학부, 소그룹 활동, 노인대학 등을 포함한다. 셋째, 성경교육(Bible Education)은 기존의 성경을 중심으로 가르치고 배우는 성경공부(Bible Study)과 유사한 개념이다. 교회에서 전통적으로 이루어진 성경을 중심으로 이루어지는 설교, 강의, 세미나 등은 물론 다양한 교육 도구와 매체, 그리고 방법을 활용하는 것이 특징이다. 넷째, 신앙교육(Faith Formation)은 교회 안에서 이루어지는 그리스도인들의 신앙 형성을 위한 교육활동을 의미한다. 신앙교육은 성서와 기독교 교훈과 가르침이 그리스도인들의 삶에 실천되도록 돕는 의도적인 활동이다. 초점은 생명력 있는 신앙이 나타나도록 안내하려는데 있다. 다섯째, 영성교육(Spiritual Education)은 생명을 주는 신앙교육과 궤를 같이 하지만, 주로 일대일의 관계를 상징하는 ‘영적 지도’(Spiritual Direction)와는 달리 일대일 관계와 그 이상의 집단적이거나 공동체적인 차원을 고려한 전인적이고, 통전적인 신앙이 형성 되도록 돕는 의도적인 신앙교육이다(김정준, 2008, 49). 본 연구에서 기독교교육은 신앙교육과 영성교육을 함께 포함한다. 성서와 기독교 교훈과 가르침이 기독교교육 현장에서 교수-학습활동을 통하여 바른 믿음이 바른 삶으로 연결되는 생명력 있는 신앙이 되도록 돕는 교육활동이다.

III. 코로나 팬데믹 이후 한국교회와 기독교교육 위기의 원인

오늘날 한국교회와 기독교교육의 위기는 최근 코로나19 팬데믹의 영향이 가장 큰 원인인기는 하지만, 역사적 맥락에서 보면 더 큰 흐름으로 1. 코로나19 팬데믹의 영향: 신앙과 교육 활동의 정지, 2. 인구절벽 시대: 노인 증가 vs. 젊은이 감소, 3. 신자유주의: 시장주의, 무한경쟁, 효율성, 승자독식, 4. 탈종교 시대: 탈기독교, 공동체성 약화, 기독교 교인수 감소 등의 내용과 의미를 살펴보고 한다.

1. 코로나19 팬데믹의 영향 : 신앙과 교육 활동의 정지

한국은 2023년 5월11일 코로나19 심각 경보를 해제하며 ‘코로나19 팬데믹’ 종식을 공식적으로 선언했다. 2023년 5월 5일 세계보건기구(WHO) 공중보건 비상사태 해제와 국가 감염병 위기대응 자문위원회 전문가 권고를 반영한 결과다. 코로나19 팬데믹이 한국사회에 끼친 손실은 누적 사망자 35,000명, 막대한 경제적 손실, 사업장의 폐업과 해고, 코로나19 감염에 대한 불안과 정신적 스트레스 등 그 영향은 광범위하다. 2020년 1월 20일 이후 3년 4개월 만에 공식적으로 코로나19 이전으로 돌아가게 되었다(강원일보 2023.5.12.).

비록 코로나19 팬데믹은 공식적으로 종식된 것이지만, 약 3년 4개월이라는 코로나19 팬데믹 기간에 한국사회의 모든 종교 단체들은 물론 기독교회 역시 유무형적으로 많은 손실과 타격을 받았다. 무엇보다도 정부는 코로나19의 강력한 감염 확산을 차단하기 위하여 ‘삼밀금지’(三密禁止) 정책을 취함으로써 교회는 운영을 중단하거나, 온라인으로 혹은 일정한 거리 간격을 두고 제한된 인원만 모일 수 있도록 강제하였다. 그 결과 기독교회는 주일날 예배당을 중심으로 모여서 드리는 예배가 중단되거나, 온라인 방식으로, 혹은 제한된 적은 수의 인원만으로 운영할 수 밖에 없게 되었다.

코로나19 팬데믹이 교회와 신학교육에 끼친 영향은 2년 6개월이라는 기간 동안 무엇보다 기존의 방식, 곧 한 공간에 교사와 학습자들이 모여서 단체로 가르치고 배우는 일체의 활동을 진행할 수 없게 되었다. 교회는 예배와 신앙교육, 소그룹 활동을 진행할 수 없었고, 때로 공간에 비례하여 적은 수가 모이거나, 온라인으로 간접적 커뮤니케이션을 할 수밖에 없었다. 모이기를 힘써야 하는 교회가 흩어지고, 거리를 두어야만 하는 어쩔 수 없는 상황이 되고 말았다. 신학대학의 교육활동도 마찬가지이다. 모든 것은 비대면으로 진행되어야 했다. 이러한 상황으로 교회는 정상적인 예배와 신앙교육을 하지 못하였으며, 정상적이지 못한 교회운영은 교인수의 감소라는 결과를 가져왔다. 신학교육 기관 또한 정상적이지 못한 교육 활동으로 교육의 수준과 질이 떨어지는 결과를 가져온 것이다.

2. 인구절벽 시대: 노인 증가 vs. 젊은이 감소

우리는 코로나19 팬데믹이 한국사회에 끼친 영향뿐만 아니라 사회문화적 흐름 안에서 새롭게 등장한 젊은 인구의 감소 현상을 주목해야 한다. 어찌 보면 한국사회의 젊은 인구의 감소 현상은 한국교회의 미래와 그 지도자를 양성하는 신학교육의 미래를 암울하게 한다.

통계청의 자료에 의하면 우리나라의 65세 이상 노인 인구의 비중은 1980년에는 2.36%에 불과했으나, 2010년에는 535만명으로 전체 인구수 가운데 10.8%를 차지하였다. 그 후 10년이 지난 2020년에는 15.7%를 차지하여 고령사회(Aged Society)에 진입하였다. 2030년에는 25.5%로 10년간 2배 이상으로 증가하여 노인 인구수가 20%를 넘어서는 ‘초고령화 사회’(Post-Aged Society)가 될 것으로 전망하고 있다(도표1 참조).

전체인구 (명)	37,436,315	42,869,000	47,008,000	49,554,000	51,829,023	51,392,745	49,840,000
노인인구 (명)	886,530	2,195,000	3,395,000	5,354,000	8,108,000	9,492,582	12,971,000
분포율 (%)	2.36	5.1	7.2	10.8	15.7	18.4	25.5
연도	1980*	1990	2000	2010	2020	2023	2030

* 1980년: 60세 이상 인구수

(도표1) 65세 이상 노인 인구수(65세 이상)의 비중 추계¹⁾: 1980-2030

통계청 자료에 의하면, 1981년 한국인 남자와 여자의 평균 기대수명은 66.65세였다. 10년 후인 1991년에는 72.15세로 5.5세가 연장되었다. 다음 10년 뒤인 2001년에는 76.5세로 4.35년 연장되었다. 그 후 2011년에는 80.65세로 10.15년 연장되어 처음으로 10년 이상 기대수명이 연장되었다. 그 뒤를 이어 10년이 더 흐른 2021년에는 평균 83.6세로 이전 10년과 비교하여 7.1년이 연장된 것이다. 20세기 말부터 21세기에 들어서면서 한국인들의 기대수명은 80~90세를 충분히 살 수 있다고 예상되며, 실제로 우리들의 생활 주변 장례식장에서 그런 상황을 발견할 수 있다. 심지어 미국 하버드대학교 의과대학의 싱클레어(David A. Sinclair) 교수에 의하면, 인류사회의 미래 인간 기대수명은 150세가 될 것으로 추정하고 있다(Sinclair & LaPlante).(도표2 참조)



기대수명 / 여성(세)	70.9	76.4	80.1	84.0	86.6	150(?)
기대수명 / 남성(세)	62.4	67.9	72.9	77.3	80.6	150(?)
기대수명 / 평균	66.65	72.15	76.5	80.65	83.6	150(?)
연도	1981	1991	2001	2011	2021	금세기말

(도표2) 65세 이상 노인인구의 기대수명 추이²⁾: 1981-2021

1) 통계청 포털. “대한민국/고령화.” 나무위키.

<https://namu.wiki/w/%EB%8C%80%ED%95%9C%EB%AF%BC%EA%B5%AD/%EA%B3%A0%EB%A0%B9%ED%99%94>
2023.9.4. 검색.

2) 통계청 2022; 동아일보 2023.3.24.; D. A. Sinclair & M. D. LaPlante. (2020). 노화의 종말, (서울: 부키), 369.:"기

반면, 1980년대 이후 우리나라의 젊은 인구수는 노인 인구수 증가와는 반대로 점점 그 수가 감소하고 있다. 통계청의 자료에 나타난 젊은 인구수의 동향을 출생아수(합계출산율)와 만 18세 이상 학령인구 추이를 살펴보면 다음과 같다.

먼저, 우리나라의 출생아 수(합계출산율)를 1980년 이후부터 2020년까지 합계출산율을 살펴보자. 통계청에서는 우리나라에서 한 해에 태어나는 출생아수를 ‘합계출산율’로 표현한다. 우리나라의 합계출산율은 여성 한 명이 가임 기간에 낳을 것으로 예상되는 평균 자녀수를 말한다. 그것은 출산이 가능한 연령대인 15세부터 49세까지를 기준으로 한다. 최근 언론 보도에 따르면, 우리나라 합계출산율은 2018년 0.98명으로 하락하기 시작한 이후 2022년에 이르러 사상 최저치인 0.78명으로 세계 최저 출산율을 나타내고 있다고 보도하였다. 이는 OECD 주요 국가들의 평균 1.59명에도 훨씬 못 미치는 심각한 상황으로 장차 대한민국이 소멸할 수 있는 수준이라고 평가하기도 한다(도표3 참조).



원형민 기자 20230222

출처: 연합뉴스, [그래프] 합계출산율 추이 및 OECD 주요국의 2020년 합계출산율

전년대비 증감	64만	-0.18	-0.11	-0.02	-0.03	-0.07	-0.12	32만 -0.07	-0.06	-0.08	-0.03	25만 -0.03
합계출산율 (%)	1.48	1.30	1.19	1.21	1.24	1.17	1.05	0.98	0.92	0.84	0.81	0.78
연도	2000	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021	2022

(도표3) 출생아수(합계출산율): 1990-2022 (단위:명)

대수명.” 위키백과사전; <https://ko.wikipedia.org/wiki/%EA%B8%B0%EB%8C%80%EC%88%98%EB%AA%85> 2023.9.4. 접속.

이와 같은 200년대 이후 우리나라 출생아수의 급격한 감소는 자연스레 초중등학교와 대학교의 학령인구 감소라는 결과를 가져오게 되었다. 아울러 한국교회의 미래를 이끌고 나아가야 할 청소년들과 어린이들의 인구 감소는 학령인구에 해당되는 주일교회학교의 아동 및 유치부, 유초등부와 중고등부, 그리고 대학부 및 청년부의 학습자가 축소되는 결과로 나타나게 된다. 결국 한국교회의 주일교회학교의 학습자 감소는 교회교육의 운영 및 활동을 위축시키고 어렵게 만드는 요인이 된다. 교회교육 운영 및 활동의 위축은 그것으로 끝나는 것이 아니고, 장차 교회를 이끌어갈 미래 지도자 자원의 감소를 뜻한다. 아울러 신학대학과 신학대학원의 지원자 감소는 결국 신학교육의 중단은 물론 교육기관의 운영을 어렵게 하는 요인이 된다. 교회와 신학대학은 상호 분리된 조직이 아니라는 상호 협력적 관계에 있다는 사실을 기억해야 한다.

3. 신자유주의: 시장주의, 무한경쟁, 효율성, 승자독식

신자유주의는 1929년 미국의 경제대공황 이후 20세기 중반까지 세계의 경제체제를 풍미했던 케인스주의가 1970년대 오일쇼크와 영국병, 스태그플레이션, 1990년대 공산주의 국가들의 몰락 등을 겪으면서 한계가 나타나자, 그 대안으로 1980년대 미국의 로널드 레이건과 영국의 마가렛 대처 정부가 들어서면서 급부상하여, 오늘날 우리 시대를 이끌어 가는 경제사상이다.

20세기 후반 대표적인 신자유주의 정책을 영국의 대처리즘과 미국의 레이저노믹스에서 발견할 수 있다. 영국의 경우 1970년대 저성장, 인플레이션, 높은 실업률 등을 타개하고자 1979년 집권 보수당의 대처(Margaret H. Thatcher, 1925-2013) 수상은 정부의 기능 축소, 민영화, 노동조합의 연성화와 같은 신자유주의 정책을 취하였다. 이것이 이른바 대처리즘(Thatcherism)이다. 미국의 경우 레이건(Ronald W. Regan, 1911-2004) 대통령 역시 영국과 유사하게 조세감면, 규제완화, 노동시장 유연화 등과 같은 신자유주의 정책을 시행하였다. 이것이 바로 레이저노믹스(Reganomics)(박승인, 2019, 67-71).

신자유주의는 20세기 후반 이후 펼쳐진 세계화와 기술자본주의와 결합되면서 개인의 능력과 효율성, 성과, 그리고 혁신 등을 통하여 세상을 빠르게 발전, 변화시켰다는 밝은 면이 있다. 반면에 신자유주의가 추구하는 수월성, 혁신, 무한경쟁, 승자독식 등과 같은 가치들로 인한 새로운 경제체제에서 차별과 배제, 혐오 등 인간을 소외시키는 어두운 면도 지적되고 있다. 20세기 말에 이르러 전 세계는 소수의 발전 국가와 다수의 저성장 국가로 대비 되면서, 양자 간 경제 발전 및 성과의 분배·격차가 더욱 심화 되고 보편화 되어가는 형국이다. 이러한 상황에서 하이에크(Friedrich A. von Hayek, 1899-1992)와 프리드만(Milton Friedman, 1912-2006) 등 시카고학파를 중심으로 신자유주의가 등장하였다(권수현, 2010, 19).

신자유주의는 자유시장, 규제완화, 재산권을 중시한다. 국가권력은 시장개입을 최소화함으로 시장경쟁을 유도하고 경제 효율성을 높이려는 것을 중시한다. 신자유주의의 궁극적 목표는 국가의 주권적 규제에서 벗어난 시장체제가 모든 경제활동을 통제하며, 경제활동에 영향을 끼치거나 규제하는 국가권력은 제한되어야 한다는 것이다. 이것은 국가 간의 자유경쟁이 세계 시장 차원에서 전개될

수 있도록 자본과 시장의 역할을 확대시켰으며, 반면에 정부 권력에 의한 통제 역할은 축소시키는 결과를 가져왔다(강용원, 2011, 23-24).

1) 신자유주의의 특징

20세기 후반 세계화와 결합된 신자유주의는 몇 가지 특징을 보여주고 있다(유호근, 2009, 128; 강용원, 24-25). 첫째, 신자유주의는 극단적인 개인주의의 특징이 있다. 신자유주의는 개인의 자유, 개인의 가치와 존엄을 가장 중요하게 여김으로 개인의 사적 소유, 개인의 인권 존중을 중시한다. 여기서 개인은 효용의 극대화를 추구하는 합리적 선택행위의 주체이고 이윤추구자로 간주 된다. 그러므로 신자유주의에는 사회나 공동체보다 오직 경제적 경쟁력이 있는 개인과 기업만 중요하다. 이러한 가치는 결국 공동체의 전체적인 이익을 고려하지 못하는 결과를 가져온다. 둘째, 시장을 통한 자원배분 원리에 의한 경제주의와 효율성을 강조한다. 신자유주의는 시장원리를 중시하는 '시장만능주의'이다. 사회 각 부분의 비효율은 시장원리에 따라 운영하지 않기 때문이다. 시장원리를 적용하면 비효율은 해소되며, 심지어 정부의 실패도 시장원리를 제대로 적용하지 않았기 때문이라고 주장한다. 국가의 효율적 운영을 증대시키기 위하여 공공부문 업무도 민간경제체제로 이행하여 시장원리를 적용해야 한다는 것이다. 즉, 국가 전체 체제의 시장원리의 적용은 국가개혁의 일반적 지향점이 된다. 이렇게 보면 정부도 하나의 '기업'이다. 셋째, 국가의 통제력 약화이다. 신자유주의는 국가의 간섭을 최소화 하고 시장의 자율적 배분 원리를 중시한다. 시장의 보이지 않는 손과 자유경쟁의 원리에 의해 최적의 자원 배분이 이루어진다고 본다. 하이에크(F. A. Hayek)는 시장에서 자유로운 경쟁의 허용과 정부의 불간섭이 사회조직의 기본적인 원리라고 평가한다. 예컨대, 국가 경제의 전통적인 조절 수단인 금리와 환율은 국가보다는 국경을 넘나드는 초국적 자본의 운동에 의해 결정된다. 그러므로 국가는 자본유치를 위해 정치, 경제, 사회적 환경과 제도적 틀을 마련하는데 주안점을 둘 수밖에 없다.

2) 신자유주의 세계화의 결과

신자유주의 세계화는 다음과 같은 결과를 가져왔다(강용원, 2011, 25-27). 첫째, 경쟁의 심화이다. 세계화는 한마디로 경쟁주의이다. 보다 크고, 보다 강하며, 보다 좋은 것을 추구하고 받아들인다. 그래서 어디서나 목표는 경쟁력을 강화 해야 한다는 것이다. 세계화가 표방하는 무한경쟁은 세계가 단일시장이 되면서 종전에 개별 국가의 보호 아래 이루어지던 경쟁이 이제는 보호 장벽이 사라진 채 무한경쟁의 장에 서게 된 것이다. 둘째, 빈부격차 심화로 인한 사회적 불평등이다. 신자유주의에 입각한 세계화는 전 세계의 부를 증진 시키는데 기여했으며, 경쟁력 강화와 효율성 제고를 제일의 목표로 추구한다. 따라서 정의나 형평성 등을 소홀히 여기므로 결국 자본을 가진 자만 경쟁에서 유리한 고지를 차지함으로써 '부익부 빈익빈'을 심화시키는 결과를 가져왔다(김재곤, 2003, 21-22); 강용원, 2011, 26). 결국 세계화는 삶의 질을 풍성하게 해주기는커녕 가난을 선물로 주어 인간의 존엄성은 파괴되고 사람과 사람 사이의 분리를 가속화 시키고 있다(장운재, 2008, 242, 강용원, 2022, 26). 셋째, 자원 고갈 및 환경파괴와 오염의 문제이다. 신자유주의 사상은 시장의 활

성화를 위하여 충분한 소비가 일어나야 한다고 생각한다. 이런 생각은 자원의 무분별한 착취와 소비를 불러일으킴으로 자원의 고갈을 초래할 수밖에 없다(장운재, 2008, 242; 강용원, 26). 환경오염의 문제는 이미 사람들의 조절 수위를 넘어섰다. 세계화를 통한 초국적 기업들의 활동은 개별 국가의 환경 정책에 악영향을 끼치고 있다. 초국적 기업들은 환경보호에 대한 인식과 기준이 낮은 개발도상국을 선택하여 기업활동을 하며, 개발도상국들은 초국적 기업을 유치하여, 그 수익을 얻기 위하여 환경보호의 기준과 정책을 완화할 가능성이 높은 실정이다(황준성, 2002, 185; 강용원 2011, 27). 환경오염과 자연환경 파괴는 국제적인 사회문제이며, 윤리적인 문제가 되고 있다. 넷째, 지역문화 정체성의 파괴이다. 어떤 영역에서든지 세계화는 기능적으로 모든 것을 '하나'로 만들어 버린다. 삶 전체를 획일화로 선을 긋고 동일한 것에 대해서는 모든 것을 좋게 보고, 비슷한 것은 상대적으로 보며, 다른 것에 대해서는 모두 나쁘게 보는 구조라 하겠다(오인택, 2002, 12-21; 강용원, 2011, 27). 획일적 세계화는 각 지역의 고유한 문화전통을 파괴하는 또 하나의 문화 식민지를 만든다. 자본의 힘과 결속된 문화가 파급되면서 고유의 문화전통들은 소멸되는 것이다(임희국, 2002, 10; 강용원, 27). 오늘날 대중문화는 신자유주의는 세계화의 흐름 속에 자본주의와 결합되어 글로벌 마켓의 새로운 자본주의 문화 트렌드를 형성해 나가고 있다.

3) 신자유주의와 기독교교육

신자유주의 교육은 1980년대 미국과 영국에서 도입되기 시작된 이후 1990년 전후로 급격히 전 세계에 확산되면서 지금까지 큰 영향력을 미치고 있다. 신자유주의 교육은 무엇보다 기업의 시장경쟁 원리를 도입하여 교육의 성과를 얻는 데 목적이 있다. 신자유주의 교육은 교육소비자와 공급자에게 선택(choice), 자유(liberty), 책무성(accountability)이라는 이념적 축을 중심으로 무한경쟁을 강조하면서 공교육의 시장화를 추구하고 있다. 신자유주의 교육은 계약학교(charter school), 학교 선택제(school choice), 바우처(voucher), 웨이버(waivers) 등으로 구체화되지만, 이들 모두 공교육의 시장화와 무한경쟁을 상징하고 있다(강창동, 2011, 12).

신자유주의 교육은 교육시장의 수월성 위주의 비인간화 경쟁을 통해 교육상품의 질을 높이는 데 있다. 그러므로 이전에 인간과 사회의 보편적 가치를 중시하는 고전적 자유주의 교육과는 달리 신자유주의 교육은 시장의 이윤과 효율성에 적합한 인간을 형성하는 데 초점을 두고 있다는 데 큰 문제가 있다.

신자유주의가 전 세계적으로 확산 되면서, 경제, 정치, 사회, 문화, 교육, 예술, 그리고 심지어 종교 영역에도 큰 영향을 끼치고 있다. 강용원(2011)은 신자유주의 세계화가 기독교교육에 끼친 영향을 단절로 파악하였다. 그것은 곧 하나님과의 단절, 이웃과 단절, 자연과 단절, 자기와의 단절을 초래했다고 주장하면서, 단절된 관계 회복을 위한 통전성의 기독교교육을 제시하였다. 그는 통전성을 회복하기 위한 기독교교육은 하나님의 의에 기초하여 살림을 회복하는 기독교교육이 되어야 함을 강조하였다(강용원, 2011, 32-51).

4. 탈종교시대 : 탈기독교, 공동체성 약화, 기독교 교인수 감소

20세기 중반에 불기 시작한 시대적 사상인 포스트모더니즘은 21세기에 들어서면서 기술과학의 발달에 따른 사회문화 및 경제적 수준의 향상과 맞물려 한국사회의 탈종교 현상을 심화시켰다. 18세기 근대 계몽철학은 인간의 이성을 전면에 내세우면서 기독교의 절대 하나님, 계시 진리로서 성서의 권위, 교회의 권위와 전통, 그리고 신앙의 가르침이나 고유한 가치를 부인하거나 희석시키거나 하였다. 대표적인 사례가 인간의 이성으로서 하나님과 계시의 영역을 판단하고 해석하는 이신론(Deism)과 같은 것이다. 19세기에는 유물론적 공산주의자 마르크스(K. Marx, 1818-1883)가 등장하여 유물론에 기초하여 “종교(기독교)는 인민의 아편”이라고 주장하였다(Marx, 1844, 1; 1976, 378-391). 기독교는 자본가들의 억압과 착취로 인해 피폐해진 민중들의 삶을 왜곡하여, 천국을 꿈꾸며 살아가도록 하는 현실도피 기제의 역할을 한다는 것이다(김정준, 2017, 171-172). 20세기 이후 인간의 이성과 물질 자본에 토대를 둔 기술과 과학의 발전은 인간의 삶과 일상생활을 이전과 다르게 획기적인 수준으로 변화시켰다. 특히, 21세기에 이르러 제4차 산업혁명은 문명의 총아 컴퓨터와 연결된 물리학, 생물학, 디지털 등 다양한 분야와 연결된 융복합적 기술과학의 발달로 인간은 자신의 한계를 극복하고 역사의 무한한 진보와 발전으로 테크노피아를 꿈꾸게 한다.

이러한 흐름 가운데 21세기에는 영국 옥스퍼드대학교의 생물학자이자 무신론자인 도킨스(Richard Dawkins)가 그의 저서 『만들어진 신』(The God Delusion, 2006)에서 종교는 무익할 뿐만 아니라 아주 유해한 망상으로 하루 속히 폐기되어야 할 구시대의 유물이라고 주장하였다. 이 책의 제목처럼 종교는 다수의 사람들을 망상에 시달리게 한다는 것이다(Dawkins, 2006; 김기석, 2009, 5-6; 김정준 2017, 172). 이처럼 18세기 근대 계몽주의시대 이후 오늘날까지 지속적으로 기독교의 하나님, 성서의 계시 진리, 교회의 권위, 신앙의 전통은 인간의 이성과 합리성, 철학과 사상, 이데올로기, 권력과 자본, 과학기술 등의 도전을 받아왔다. 21세기에 이르러 과학기술과 자본이 결합되어 도래할 미래 인류사회는 심지어 신과 같은 차원의 인간(homo Deus)을 꿈꾸고 있다(Harari, 2017, 69).

하지만 21세기 현대문명과 인간의 과학기술의 오만과 폐해에 따른 비인간화를 극복하기 위하여 대중들은 ‘영성’(spirituality)에 대한 관심이 역설적으로 증대되고 있다. 그것은 대중들의 전통적인 기독교의 권위와 가르침에 대한 회의와 불신을 반영하며, 새로운 종교(동양종교와 지혜, 신비주의, 뉴에이지 등)에 대한 증대된 관심을 의미한다(Downey, 2001, 33-38; 김정준, 2017, 173). 오늘날 영성에 대한 대중들의 관심은 고도로 다원화 된 탈현대사회에서 집단보다는 개인을 중시하는 시대적 트렌드를 반영한다. 개인이 중시되는 탈현대사회에서는 종교성도 바뀌게 된다. 그 특성은 영성은 추구하지만, 더 이상 제도종교에 소속되거나 강요 당하는 것은 원하지 않는 이른바 SBNR, 즉 ‘영적이지만 종교적이지 않은’(spiritual but not religious) 특성 혹은 ‘믿기는 하지만 소속되지는 원하지 않는’(believing but not belonging) 특성을 나타낸다(정재영, 2012, 148-149).

실제로 2004년 한국갤럽의 조사 결과를 보면 기독교(개신교)를 믿다가 교회를 떠난 사람은 무려 758만 명에 이르는 데 반해, 불교를 떠난 사람은 388만 명이고, 천주교를 떠난 사람은 182만 명

인 것으로 발표되었다(정재영, 2012, 149). 21세기 초반 한국의 주류를 형성하고 있는 삼대 종교 가운데 기독교에 대한 대중들의 신뢰도와 호감도가 가장 낮은 것을 미루어 짐작하여 볼 수 있다. 그런데 이러한 기독교에 대한 대중들의 낮은 신뢰도와 호감도는 2004년 이후 9년이 지난 2023년에도 지속되고 있다.

2023년 ‘한국교회의 미래를 준비하는 모임’(한미준)에서는 ㈜지앤컴리서치를 통하여 먼저, 종교 인구 파악을 위한 조사를 2022년 2월~11월까지 유효표본 9,182명을 대상으로 대면 면접조사를 실시하였다.(표본 추출방법은 지역/성/연령별 비례할당 후 무작위 추출(Random Sampling) 방식으로 표본오차는 ±1.02%, 95% 신뢰구간이다.)

첫째, 한국사회의 탈종교화 현상으로 종교 인구수의 감소 현상이다. 조사에 따르면, 2022년 기준 한국사회의 종교인구는 37%, 무종교인은 63%로 종교인구가 처음으로 30%대로 하락하였다. 한미준의 조사 시작 시점인 1998년 이래로 종교인 비율이 무종교인보다 앞서다가 2017년 무종교인 비율이 종교인을 앞질렀고, 그 이후 무종교인이 증가하며 종교인구 격차가 벌어지는 추세를 보여주고 있다. 전체적으로 2012년 이후 탈종교화가 매우 빠르게 진행되고 있음을 보여준다(도표4 참조).



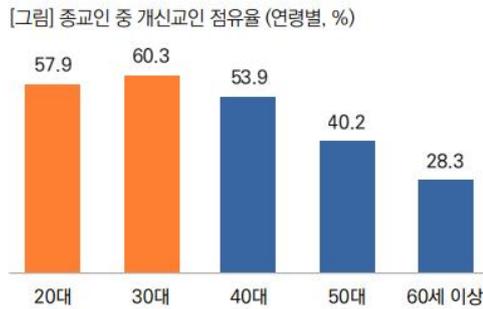
(도표4) 한국사회의 종교인구 대 무종교인수 비교: 1998-2022년

둘째, 성별, 연령별 종교인구수의 분포상황이다. 한국사회의 탈종교화 현상 속에서 남성 종교인구수(26%)보다 여성 종교인구수(47%)가 많았고, 60세 이상 종교인구수는 50%, 29세 이하는 19%를 차지하였다. 20대의 경우 종교인구수는 5명 중에 1명에 불과한 것으로 파악되었다(도표5 참조).



(도표5) 성별/연령별 종교인분포: 2022년

셋째, 2030년 MZ세대의 종교 인구수 중에 개신교의 점유율이다. 한국사회의 종교 인구수를 기준으로 개신교 점유율을 연령 별로 살펴보면, 20대 57.9%, 30대 60.3%로 2030 MZ세대의 경우 개신교가 전체 종교 중 거의 60%의 점유율을 차지하고 있는 것으로 나타났다. 이는 다음 세대로 가게 될 경우 한국 종교 중 개신교가 지배적인 종교가 될 것을 암시하고 있다. 따라서 앞으로 종교 인구가 줄고 개신교 인구 또한 감소할 것으로 예상되지만, 미래 사회의 부패를 막고 건강한 사회를 유지하기 위해서라도 현재의 교회학교 학생 한 사람, 청년 한 사람을 기독교 사상과 가치관으로 무장된 사람으로 키우는 것이 매우 중요한 과제임을 알 수 있다(도표6 참고).



(도표6) 한국사회 종교인구수 중 개신교인 점유율

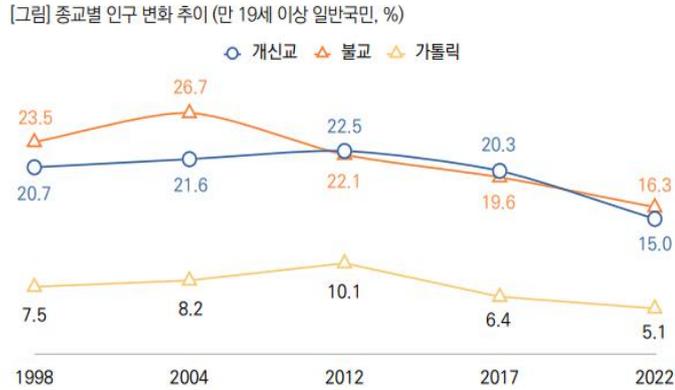
넷째, 향후 한국사회의 기독교 인구수의 비율을 전망해 보았다. 우리나라 개신교인 비율은 향후 어떻게 변화할까? 전체 우리나라 인구 중 개신교인 비율은 2012년 22.5%에서 2022년 15.0%로 줄었고, 이 추세를 반영하여 10년간 단순 하락 기울기를 반영, 향후 10년 뒤를 예상하면 최악의 경우 10.2%까지 감소할 수 있다. 이 속도로 하락한다면 향후 10년 뒤에는 개신교인이 우리 국민 10명 중 1명에 불과하다는 추론이다(도표7 참조).



(도표7) 개신교인 인구 비율 추이: 2012- 2032년

2012년 이후 한국사회의 탈종교화 현상 속에서 기독교의 종교인구수의 감소는 천주교와 불교와 비교해도 같은 흐름을 반영한다. 그럼에도 불구하고 20~30대 기독교 종교인구 비율은 10% 초반대로 평균보다 낮지만, 타종교보다는 상대적으로 높은 특징을 보여주는 것은 긍정적인 면이라 하겠다

(도표8, 9 참조).



(도표8) 만 19세 이상 종교별 인구변화 추이: 1998-2022년

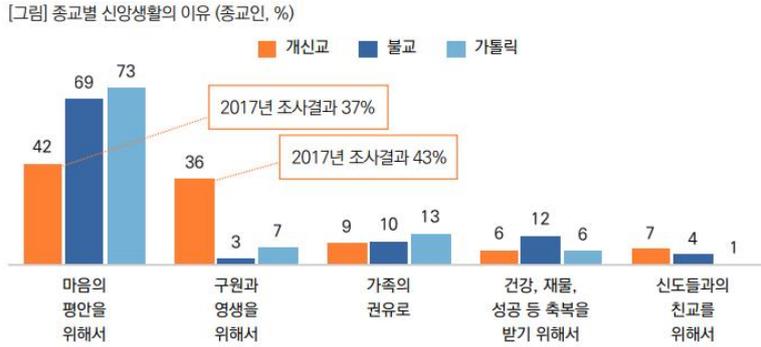
[표] 특성별 종교 인구 분포 (2022, %)

	전체	성별		연령별				
		남성	여성	29세 이하	30대	40대	50대	60세 이상
개신교	15.0	10.9	19.0	11.0	14.6	17.8	17.0	14.2
불교	16.3	11.6	20.9	3.5	4.7	10.4	20.1	30.2
가톨릭	5.1	3.5	6.7	4.5	4.9	4.8	5.2	5.7
기타	0.2	0.2	0.2	0.0	0.2	0.1	0.2	0.3
무종교	63.4	73.8	53.1	80.9	75.5	66.8	57.5	49.6
계	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

(도표9) 특성별 종교 인구 분포: 2022년 (단위: %)

다음으로, 전국 만 19세 이상 개신교인(유효표본 2,000명, 무작위 추출 가정 ±2.2%, 95% 신뢰구간) 및 비개신교인(유효표본 1,000명, 무작위 추출 가정 ±3.1%, 95% 신뢰구간)을 대상으로 ‘2023 한국인의 종교생활과 신앙의식 조사’를 2023년 1월 9일~16일(8일간) 조사하였다.

첫째, 종교인들의 신앙생활 이유에 대하여 질문하였다. 개신교, 불교, 가톨릭 등 3대 종교 모두 ‘마음의 평안을 위해서’가 가장 높게 응답하였다. 그러나 종교별로 살펴보면 ‘개신교’(36%)의 경우 타 종교(가톨릭 7%, 불교 3%) 대비 ‘구원과 영생’을 꼽은 비율이 매우 높게 나타났다. 그러나 개신교인의 경우에도 역시 신앙생활 이유로 ‘구원과 영생’ 요인보다는 ‘마음의 평안’이라는 개인적 필요요인이 더 높게 나타났는데, 이는 전년도 1, 2순위가 뒤바뀐 결과이다. 1998년 조사 이래로 매년 개신교인 신앙생활의 이유 1순위였던 ‘구원과 영생을 위해서’가 처음으로 2순위로 내려간 것이어서 주목된다(도표10 참조). 개신교 신자들의 경우에도 21세기 탈종교화의 시대적 상황과 맞물려 ‘구원과 영생’이라는 기독교의 핵심적 가치보다 개인의 마음에 평안을 구하는 종교적 태도로 변화되고 있음을 보여준다고 하겠다.



(도표10)

종교별

신앙생활의 이유

둘째, 종교가 없는 무종교인들에게 종교를 믿지 않는 이유를 묻은 결과, '종교에 관심 없어서'가 2017년 조사와 마찬가지로 가장 높게 나타났고, 응답률은 이전(2017년) 조사 대비 7%p 상승했다. 2위로 응답한 '종교에 대한 불신과 실망' 역시 6%p 증가하여, 무종교인의 종교에 대한 무관심 증가와 더불어 종교에 대한 실망이 더욱 무종교인을 양산하는 요인으로 작용함을 알 수 있다(도표11 참조).



(도표11) 무종교인의 비신앙 이유: 2017년, 2023년 비교(단위: %)

20세기 중후반부터 본격화 된 포스트모던적 보편담론의 해체와 개인주의 경향, 세계화와 신자유주의의 시장경쟁과 승자독식 사회, 한국교회의 성장 정체 및 쇠퇴 경향 등에 따른 탈종교화 현상은 2020년 확산된 코로나 팬데믹 이후 한국교회 목회자들의 열패감과 신자들의 침체된 영적 분위기를 반영하고 있다. 2023 한미준 조사 내용에 따르면, 한국사회의 탈종교화는 더 가속화되고 있음을 보여주고 있는데, 한국 개신교인 비율이 우리나라 총인구 대비 15%까지 줄어들었음이 확인되었고, 이 속도라면 최악의 경우 향후 10년 뒤 개신교인은 총인구의 10%까지 추락할 수 있는 위험이 있다고 보고하였다(넘버즈 206, 2023.9.5.).

IV. 한국교회 기독교교육의 위기

본 장에서는 한국교회 기독교교육의 위기 현상을 네 가지 주제에 맞추어, 1. 교회교육의 위기: 주일학교의 운영 중단과 열패감, 2. 청년세대의 신앙 위기: 불안한 미래 교회지도자 양성, 3. 성인세대의 신앙: 위기와 희망, 4. 노인세대의 신앙: 빛과 그림자 등의 순서로 논의하고자 한다.

1. 교회교육의 위기: 주일학교의 운영 중단과 열패감

2020년 초 중국 우한에서 시작된 코로나19 감염병은 한국과 일본, 아시아 지역을 넘어 전세계로 확산되어 코로나19 팬데믹 재난상황이 되었다. 코로나19가 확산되는 가운데 2021년 4월 현재 한국교회 주일학교 교육활동은 거의 붕괴 직전으로 보고되었다. 그동안 한국교회 60% 이상을 차지하는 교인수 200명 이하 소규모 교회들은 교사 및 학생수의 감소로 어려움을 겪는 중에 코로나19 감염병의 확산은 치명적인 결과를 가져온 것이다.

2021년 4월 현재 기독교대한감리회 서울 남연회에 소속된 2개 지방의 주일학교 운영실태는 아주 미약했다. 서울시 관악구에 위치한 A지방 소속 23개 교회들 가운데 주일학교를 운영하는 교회는 200명 이상 자립교회 5교회 정도만 운영하고 있었다. 금천구에 위치한 B지방의 경우에도 소속된 20개 교회들 가운데 교인수 200명 이상 되는 자립교회 5교회 정도만 운영하고 있었다. A, B지방 사례에서처럼, 소속된 20여개 교회들 가운데 주일학교를 운영하는 교회는 대략 5개 교회로 40% 정도 운영률을 보여주는데, 실제 운영되고 있는 주일학교 학생수(유치부, 유년부, 초등부, 중·고등부 포함)는 대략 30여명 정도 수준이었다(김정준, 2021, 22-23).

2020년 1월부터 2023년 5월 11일까지 약 3년 4개월 동안 한국교회에 큰 타격을 주었던 코로나19 팬데믹의 부정적 영향은 무엇보다 한국교회의 교육지도자들에게 기독교교육(주일학교) 교육을 실행할 수 없다는 좌절과 우울감을 느끼게 되었다는 데 있다. 사실 한국교회는 21세기에 들어서면서 교회성장의 퇴조 분위기와 맞물려 주일학교 교육도 어려움을 겪던 터였다. 김만형(2005)은 21세기 초 시대적 환경에서 한국교회 주일학교가 운영에 큰 어려움을 겪는 이유를 다섯 가지로 분석하였다(김만형, 2005, 46): ① 시간부족: 일주일에 하루 그것도 80분이 넘지 않는 학습시간. ② 공간부족: 주일학교 교육을 위한 전용공간이 확보되지 않은 열악한 학습환경. ③ 교육철학 부재: 주일학교에 대한 교육철학 없이 대충가는 교육풍토. ④ 교육투자 전무: 언제나 예산이 부족한 주일학교는 세속교육과 비교 불가한 교육의 수준 저하. ⑤ 전문인 부재: 주일학교 담당자(사역자)들은 장년부를 맡기 위한 준비 단계로 여긴다. 이러한 여건 속에 2020년 초부터 3년 4개월 동안 주일학교에 불어닥친 코로나19 팬데믹은 교회교육 지도자들에게 큰 심리적 좌절감과 더 이상 어떻게 할 수 없다는 열패감을 안겨준 것이 큰 상처가 되었다.

2. 청년세대의 신앙 위기: 불안한 미래 교회지도자 양성

한국사회의 인구절벽 현상 가운데 큰 문제는 노인 인구는 점점 증가하는 데 그와 반대로 출산율 감소와 함께 젊은 인구는 점점 감소하고 있다는 것이다. 이러한 젊은 인구수의 감소는 자연스럽게 학령인구가 줄어들면서 기존 대학의 입학 정원을 채우지 못하는 입학생 미달 현상이 나타나고 있다. 대학 입시를 치르는 만 18세 인구는 2021년 기준 지난해 2020년 51.2천명에서 올해 2021년에는 47만6천명, 2022년에는 47만3천명으로 줄어들고, 향후 2035년에는 37만명, 2040년에는 28만명으로 지금의 절반 수준으로 줄어들 것으로 예상하고 있다. 학령인구의 지속적인 감소현상은 벌써 입시 미달 사태를 겪고 있는 신학대학들은 더 큰 위기로 다가오고 있다(도표12 참조).



증감(명)	0	-8만2천	-11만8천	-12만1천	-15만5천	-16만4천	-22만4천	-31만4천
만18세 학령인구	59만4천	51만2천	47만6천	47만3천	43만9천	43만	37만	28만
연도	2019	2020	2021	2022	2023	2024	2035	2040

(도표12) 우리나라 만 18세 학령인구 추계3): 2019-2040년

이러한 흐름 속에서 기독교회의 미래 지도자를 배출하는 주요 신학대학들의 입학생 미달 현상은 구체적인 현실로 나타나고 있다. 한 언론 보도에 따르면, 학령인구 감소로 인한 대학 입시 경쟁률의 하락은 전국적인 현상이다. 최근 5년간 전국대학 정시경쟁률을 보면 2017년 5.1대 1에서 2020년 4.6대 1, 2021년 올해 입시에선 3.6대 1의 경쟁률을 나타내 전반적인 하락 현상을 보여 준다.

좀더 구체적으로, 미래 한국교회를 이끌어갈 지도자를 배출하는 신학대학들도 입시 경쟁률이 급격히 하락하는 심각한 상황을 맞이하고 있다. 우리나라 개신교회의 주요 신학대학들의 올해 입시 경쟁률을 보면 장신대, 총신대, 서울신대 등 일부 대학을 제외한 대다수 대학들은 신학과 모집정원을 채우지 못했다. 고신대는 0.67대1, 감신대 0.39대 1, 침신대 0.21대 1, 협성대 0.56대 1, 목원대 0.86대 1, 아세아연합신대 0.23대 1 등이었다. 모집정원을 채운 대학들도 대체로 모집인원을 간신히 넘긴 낮은 경쟁률이었다. 문제는 이와 같은 현상이 출산율 감소에 따른 학령인구의 지속적

3) “[기획] ① 학령인구 감소·신뢰도하락 ...위기의 신학대학들,” CBS노컷뉴스, 2021.4.7.

<https://www.nocutnews.co.kr/news/5531497> 2023.9.7. 접속.

인 감소로 인해 신학대학 입시의 낮은 경쟁률은 더욱 심화 될 것으로 예상된다. 이러한 신학대학의 입시 경쟁률 하락 현상은 출산률 감소에 따른 학령인구의 감소가 주요 원인이라 하겠다. 그러나 시대적 상황에서 한국교회의 사회적 신뢰도 하락에 따른 교회의 부정적인 이미지는 젊은이들로 하여금 교회를 이탈하게 만들었다. 그런 연장선에서 젊은이들의 교회에 대한 헌신과 복음 사역에 대한 열망이 점차 사라지고, 목회와 신학에 대한 관심이 없어졌다는 현실을 반영한다.⁴⁾

무엇보다 한국사회의 인구 절벽시대에 노인인구 증가와 젊은 인구의 감소는 학령인구의 감소로 이어져 신학대학 지원자 감소로 이어져 한국교회의 신학교육에 부정적 영향을 끼친다. 아울러 한국교회의 사회적 신뢰도 하락은 젊은이들로 하여금 교회에 대한 충성과 헌신을 가로막아 자연스럽게 한국교회의 미래 목회자와 기독교교육 지도자를 양성하는데 부정적인 영향을 끼치고 있다.

3. 성인세대의 신앙: 위기와 희망

21세기에 들어서면서 한국사회는 포스트모더니즘의 확산, 기술과학의 발달, 산업경제 수준의 향상, 의료·사회복지 제도의 확대에 따른 한국인들의 삶의 수준은 눈부신 도약을 가져왔다. 이미 서구사회에서 경험한 것처럼 기독교의 쇠퇴는 세속화의 물결이 교회와 신앙인들의 경건한 삶을 압도할 때 나타난다. 여기에 더하여 다음과 같은 사회적 경향은 교회의 성장을 가로막으며, 그리스도인들의 신앙을 약화시킨다(이원규, 2010, 122-123): 첫째, 합리화(rationalization)의 영향이다. 즉 전통적 가치보다 효율성과 능률을 강조하는 합리화는 종교의 영향을 감소시킨다. 둘째, 과학의 발달, 산업화와 도시화, 교육수준이 높을수록 종교적 믿음은 약화되고, 종교 참여는 낮아진다. 셋째, 개인주의가 확산되면 종교전통은 쇠퇴하고 종교성이 약화된다. 넷째, 종교 제도와 권위에 대한 신뢰 하락이 교회의 쇠퇴를 가져온다. 이러한 흐름에서 한국교회는 20세기 후반 이후에 교회의 쇠퇴를 경험하며 크게 염려하던 중이었다. 그런 가운데 2022년 초에 시작된 코로나19 감염병의 세계적인 확산은 2023년 5월까지 3년 4개월 동안 한국교회의 예배와 주일학교 신앙교육, 소그룹 활동 등 모든 것을 중단시켜 빈사(瀕死) 상태에 이르게 하였다. 그러나 코로나19 팬데믹이 종식된 이후 한국교회의 신속한 예배의 회복과 다양한 교육 활동의 재개는 소망스런 모습이 아닐 수 없다. 특히 한국교회 중년기 성인 신자들의 주일예배와 소그룹 활동의 적극적인 참여는 다시 회복할 수 있다는 희망의 불씨가 되고 있다.

연구자는 2023년 5월 11일 코로나 팬데믹이 공식적으로 종식된지 4개월이 지난 2023년 10월 현재 기독교대한감리회 서울남연회에 소속된 2개 지방회 교회들의 주일예배(오전, 오후)와 소그룹 활동(속회)의 참여 상태를 유선전화로 인터뷰 조사를 진행하였다. 그 결과는 다음과 같았다(도표 13 참조).

첫째, 관악구에 위치한 A지방에 소속된 20개 교회들 가운데 편의상 대형교회(200명 이상), 중형교회(200-50명), 소형교회(50명 이하)로 구분하여, 코로나19 팬데믹 이후 주일 오전예배, 오후에

4) “[기획] ① 학령인구 감소·신뢰도하락 ... 위기의 신학대학들,” CBS노컷뉴스, 2021.4.7.

<https://www.nocutnews.co.kr/news/5531497> 2023.9.7. 접속.

배, 소그룹 모임(속회) 참여율을 조사하였다. 대형교회는 주일 오전예배 90%, 오후예배 85%, 소그룹모임 98%가 참여하였다. 코로나19 이전과 비교하여 주일예배는 많이 회복되었음을 알 수 있다. 중형교회는 주일 오전예배 90%, 오후예배 85%, 소그룹모임 98%가 참여하였다. 소형교회도 주일 오전예배 98%, 오후예배 98%, 소그룹모임에는 97% 참여하였다. 중형과 소형교회의 경우는 코로나 팬데믹 이후에 신자들이 주일 오전과 오후예배, 그리고 소그룹모임 참여율이 97% 이상의 높은 참여율을 나타냈다. 결과적으로 코로나 팬데믹이 종식된 이후에 주일예배 및 소그룹 모임은 빠른 회복세를 보여주고 있다.

둘째, 금천구에 위치한 B지방에 소속된 23개 교회들 가운데 편의상 대형교회(200명 이상), 중형교회(200-50명), 소형교회(50명 이하)로 구분하여, 코로나19 팬데믹 이후 주일 오전예배, 오후예배, 소그룹 모임(속회) 참여율을 조사하였다. 대형교회는 주일 오전예배 92%, 오후예배 82%, 소그룹모임 97%가 참여하였다. 코로나19 이전과 비교하여 주일예배는 많이 회복되었음을 알 수 있다. 중형교회는 주일 오전예배 90%, 오후예배 70%, 소그룹모임 95%가 참여하였다. 소형교회도 주일 오전예배 98%, 오후예배 95%, 소그룹모임에는 95% 참여하여 상당히 높은 참여율을 보여주었다. 중형과 소형교회의 경우는 코로나 팬데믹 이후에 신자들이 주일 오전과 오후예배, 그리고 소그룹모임 참여율이 95% 이상의 높은 참여율을 나타냈다. 결과적으로 코로나 팬데믹이 종식된 이후에 대형, 중형, 소형의 모든 교회들이 빠른 회복세를 보여주고 있다. 더구나 현재 교회 운영의 중심이 되는 성인들의 주일 오전예배와 오후예배, 그리고 소그룹 모임의 높은 참여율은 쇠퇴하고 있는 한국교회의 상황에서 희망의 불씨가 되고 있다.

교회규모	서울 관악구 A지방			서울 금천구 B지방		
	대형 200명 이상	중형 200-50명	소형 50명 이하	대형 200명 이상	중형 200-50명	소형 50명 이하
주일 오전예배	90	92	98	92	90	98
주일 오후예배	85	90	98	82	70	95
소그룹(속회)	98	97	97	97	95	95

(단위: %)

(도표13) 관악구 A지방과 금천구 B지방 교회의 주일예배와 소그룹 참여도: 2023년 10월 현재

4. 노인세대의 신앙 : 빛과 그림자

21세기 한국사회의 노인인구의 증가는 자연스럽게 한국교회 노인 신자수 증가와 유사한 양상을 보여주고 있다. 2016년 기독교대한감리회 교육국에서 실시한 노인목회 실태조사의 내용을 살펴보면, 표집대상 전국 186교회, 전체 교인수 57,934명 가운데, 65세 이상 노인 신자수는 15,126명으로 노인 신자수 구성비는 26.10%에 해당되었다(도표14 참조). 한국 감리교회는 교인수 100명 중

에 65세 이상 노인 신자가 약 27명 정도를 차지하고 있지만, 노인 신자들의 신앙생활에 도움을 주는 교육프로그램은 주로 100명 이상 교인수 규모의 교회에서 실시하고 있다. 100명 이하의 교인수의 소규모 교회에서는 적절한 교육프로그램을 운영하는데 어려움을 겪는 것으로 파악되었다(김정준, 2018, 58-62). 한국교회는 노인 신자들을 위한 신앙교육프로그램을 운영하는데 있어 큰 어려움은 신앙교육 정책을 기획하고, 교육프로그램을 운영하기 위한 교육 전문가와 자원봉사자 부족, 그리고 빈곤한 재정이 문제가 되고 있다. 향후 한국사회에서 노인 인구수가 가장 많을 것으로 예측되는 베이비부머 세대의 영혼을 구원하고, 그들의 신앙을 성장시키며, 성숙하도록 돕는 교육 전문가들과 다양한 신앙교육 프로그램 개발이 시급하다고 하겠다.

연회 구분	서울	서울남	중부	경기	중앙	동부	충북	남부	충청	삼남	호남 선교	합계
지방수	13	18	31	28	21	24	14	23	21	15	8	216
교회수	399	447	1,083	799	605	677	410	583	645	428	268	6,344
교인수	246,194	201,378	290,158	131,675	89,196	108,021	40,196	111,481	93,727	42,616	20,677	1,375,319
조사대상 교회수	20	18	23	20	15	31	12	15	9	10	13	186
노인수	1,928	1,681	928	1,072	1,293	1,751	386	3,927	1,235	413	512	5,126
전체교인수	8,426	6,579	3,124	7,554	5,303	4,747	1,348	14,468	3,634	1,482	1,969	57,934
노인구성비 (%)	22.88	25.55	29.70	14.19	24.38	36.88	28.78	27.14	33.98	27.86	40.34	평균 26.10

2016년 표집대상 교회: 186교회, 교인수: 57,934명, 65세 이상 노인수: 15,126명, 평균
노인구성비: 26.10%

(도표14) 2016년 한국 감리교회 표집대상 노인인구 구성 비율

2023년 9월 기준으로 코로나 팬데믹 이전과 이후의 노인대학 운영실태를 간략하게 파악하고자 한다. 현재 한국교회의 노인대학 운영실태를 파악할 수 있는 자료가 거의 없기에, 연구자가 참여하고 있는 사단법인 실버평생교육협회(이하 실버평생교육협회) 자료를 통하여 간접적으로 유추해 보려고 한다.

기독교대한감리회 사회평신도국 산하에 있는 실버평생교육협회에서는 전국 감리교회에서 운영하는 노인대학의 정책을 연구·개발하고, 교육프로그램 사업을 진행하고 있다. 처음에는 기독교대한감리회에 소속된 감리교회 112개 교회가 노인대학협의회 회원으로 2005년 9월 1일에 창립총회 및 세미나를 시작하였다(도표15 참조).

구분(연회)	서울	서울남	중부	경기	중앙	동부	충북	남부	충청	삼남	호남 선교	합 계
노인학교수	15	15	26	18	5	10	1	7	6	6	3	112

(도표15) 2005년 감리교회 노인대학협의회 회원수

이후 노인대학협의회는 사단법인 실버평생교육협회로 발전하였으며, 전국에서 노인대학을 운영하는 감리교회를 대상으로 학술발표회 및 노인대학 지도자 세미나를 매년 2회(2월, 8월)에 시행하고 있다. 코로나 이전에 전국 감리교회에서 노인대학을 운영하는 교회는 대략 200여 곳이었다. 2000 년대에 들어서서 학술발표회 및 노인지도자 세미나에 참석한 교회는 등록 기준 평균 30 교회, 지도자 140명 정도 참석하였다. 그러나 2020년 2월 ~ 2022년 2월 코로나 팬데믹 기간에는 온라인으로 학술발표회 및 노인지도자 세미나를 진행하였다. 코로나19 팬데믹이 완화되기 시작한 2022년 8월 강원도 횡성에서 제30회 학술발표회 및 노인지도자 세미나를 다시 오픈하였고, 등록은 10교회 40명 정도 참석하였다. 그리고 코로나19 팬데믹이 공식적으로 종료된 2023년 8월 21일-22일까지 충남 대천에서 제32차 학술발표회 및 노인지도자 세미나에 등록 10교회 40명 정도 참석하였다(도표16 참조). 코로나19 팬데믹 기간에 5 교회 정도는 노인대학 운영을 중단했다는 소식을 접하게 되었다.

	2005년	2000	2021-2022	2022	2023
등록 교회	112	30	온라인	10	10
참여 인원	300	140	세미나	40	40
인원 증감	0	-160	코로나 팬데믹	-100	-100

(도표16) 한국 감리교회의 노인대학 지도자 세미나의 참여 상황

21세기 한국사회를 지배하는 시대정신은 포스트모더니즘, 인구절벽 시대, 세계화와 신자유주의. 탈종교사회는 노인세대에게는 정서적, 경제적, 신앙적 차원에서 젊은 세대들과 공유하거나 공감하기 어려운 사회문화적 트렌드이다. 포스트모던 시대의 젊은이들에게 노인은 공감이 안되는 존재, 인구절벽 시대에 증가하는 노인은 젊은이에게 복지비용이 부담을 주는 존재이고, 신자유주의 시대에 능률과 성과를 위해 분주한 젊은이에게 노인은 효율성 없는 잉여인간이며, 탈종교시대 노인은 제도종교의 전통을 유지하려는 권력 집단으로 치부될 수도 있다. 이렇게 21세기 한국사회에서 혐오와 배제의 대상이 된 노인들에게 한국교회는 그들에게 존재의 의미를 부여할 수 있는 공간을 제공할 필요가 있다. 한국교회는 노인 인구수가 가장 많을 것으로 예상되며, 세대간 갈등이 심화될 것으로 예측되는 베이비부머 세대들(1953~1964년생)의 영혼구원을 위한 선교와 신앙성장을 위한 신앙 교육프로그램 제공에 많은 관심을 가져야 할 것이다.

V. 코로나 팬데믹 이후 한국교회 기독교교육의 과제

21세기 한국교회가 직면하고 있는 교회교육의 위기를 극복하기 위한 새로운 과제와 방향은 무엇인가? 앞에서 살펴본 것처럼 한국교회가 직면하고 있는 교회의 쇠퇴와 기독교교육의 위기는 20세

기 이후 지속적으로 전개된 시대적 상황, 곧 ① 인구절벽 시대: 노인 증가 vs. 젊은이 감소, ② 세계화와 신자유주의 시대의 특징: 시장주의, 무한경쟁, 효율성, 승자독식, 사회적 양극화, ③ 탈종교 시대: 탈기독교 현상, 공동체성 약화, 기독교 교인수 감소 등은 한국교회의 쇠퇴와 함께 기독교교육의 위기를 불러 일으켰다. 거기에 2020년 초에 시작된 ④ 코로나19 팬데믹은 한국교회에 치명타를 날린 것이라 하겠다.

이러한 네 가지 역사적 상황은 한국교회 기독교교육 현장에 큰 위기로 다가왔다. 그것은 ① 주일학교의 쇠퇴와 학생수 감소, ② 젊은이의 감소와 신학교육의 위기에 따른 미래 교회 지도자 양성의 어두운 전망, ③ 교회의 중심 세대인 성인(중년) 교인수의 감소 현상이다. 그러나 그들이 보여준 적극적인 주일예배 참여와 소그룹 활동은 희망의 불씨를 남겨두고 있다. 그리고 ④ 노인 신자수는 증가하고 있지만, 그들을 위한 관심과 신앙교육의 부족한 대안이 미래를 더 어둡게 한다. 그러면 오늘날 한국교회에 큰 영향을 끼친 코로나19 팬데믹 이후, 한국교회가 직면한 위기 상황에서 추구해야 할 기독교교육의 새로운 방향은 무엇인가?

1. 주일학교 신앙교육의 새로운 전환: 가정과 세대를 통합하는 신앙교육으로

21세기 코로나19 팬데믹 기간에 축소된 주일학교 신앙교육은 단지 코로나19로 부터 안전을 담보하기 위한 것 때문이 아니라, 1980년대 이후 지속적으로 감소한 학령인구의 감소에 따른 연관성 때문이다. 이러한 한국사회의 학령인구 감소는 2022년 현재 출산률 0.78이라는 지속적인 감소 추세를 고려할 때, 지금까지 한국교회 주일학교에서 접근해왔던 방식을 변화시킬 필요가 있다. 특히, 교회 성장과 연계된 외형적 학생수 늘리기, 학교형 교육 범례, 짧은 시간 교사 주도의 성경 내용 전달방식의 수업, 시대적 환경에 부적절한 인습적 교육방법 등을 탈피한 새로운 접근 방식이 요청된다.

김정준(2021)은 코로나 팬데믹 이후에도 지속 가능한 미래세대를 위한 주일학교 운영방안을 교회가 아니라 가정을 중심으로 교육활동이 이루어져야 할 것을 제안하였다(김정준, 2021, 29-31): ① 미래세대 주일학교의 교육목적은 교회성장에 초점이 있는 것이 아니라 신실한 하나님의 자녀가 되도록 양육하는데 있다. 하나님께서는 그 일차적 책임은 부모가 자녀들의 신앙을 바르게 양육하라고 명하신 것이다(신 4:9-10; 6:4-9; 32:7; 잠 1:8; 6:20-21). ② 미래세대를 위한 신앙교육의 내용은 성서의 내용 전달에 있는 것이 아니라 성서의 내용을 깨닫고, 경험하고 확신케 하는데 있다. ③ 미래세대를 위한 신앙교육의 구조는 교실에서 교사 주도의 일방향 교수-학습형태가 아니라 가정과 신앙공동체가 상호협력하는 방식으로 전환해야 한다. ④ 미래세대 신앙교육의 주도자는 일차적으로 가정에서 부모이며, 주일학교 교사 혹은 목회자는 부모와 학습자를 지원하는 전문가 집단이 되어야 한다. 요컨대, 가정에서 부모는 자녀의 올바른 신앙형성의 주체가 되도록 노력하고, 교회는 부모의 신앙교육을 지원하는 형태로 가정 친화적 구조로 전환해야 할 필요가 있다(장신근, 2012, 198-199; 김정준 2021, 31).

또 다른 하나는 세대를 통합하는 방식을 고려할 수 있다. 조부모-부모-자녀로 이어지고 통합되는

대가족 형식의 통합적 접근 방식이다. 오랜기간 어린이 사역에 헌신했던 양승헌 목사(서울세대로교회)는 한 세대의 믿음이 다음세대에 전달 되려면 세대가 분리된 교육 환경이 아니라 대가족식 교육 환경이 필요하다고 주장하였다. 그는 20년간 어린이부터 노년까지 대가족식 교육환경에서 절기 때를 포함하여 매년 10여 차례 세대통합 목회를 지속해오면서 이에 대한 확신을 얻었다고 하였다(양승헌, 2023; 국민일보, 2023, 9.13.). 일찍이 1970년 미국의 웨스터호프(John H. Westerhoff III.)는 다음세대에 신앙을 대물림하려면 학교형 범례를 따르는 교회학교 방식이 아니라 신앙공동체 안에서 자라야 함을 강조하였다(Westerhoff, 2002, 32: 45). 코로나19 팬데믹 이후 주일학교 신앙교육이 무너진 상황에서 한국교회가 미래세대를 바르게 세우기 위한 새로운 신앙교육의 방식은 가정친화적 신앙교육이나 대가족 형식의 통합적 접근도 필요하다.

2. 신학교육의 새로운 전환: 지식교육에서 영성훈련으로

21세기 코로나19 팬데믹 이후 한국교회의 큰 위기는 젊은이들이 교회에 대한 신뢰와 헌신이 사라지고, 기독교적 진리나 신앙에 대한 회의와 거부감으로 교회를 떠나는 일이 많이 발생하고 있다. 이러한 젊은이들의 기독교적 진리나 신앙에 대한 회의나 거부는 포스트모더니즘이라는 해체와 보편담론의 거부라는 시대정신이 그들의 영혼에 투영된 결과일 수도 있다. 또한 세계화와 신자유주의라는 새로운 자본주의 시장원리가 지배하는 경제체제 아래 효율성과 성과, 혁신과 이익을 위한 무한 경쟁, 20:80의 승자독식 사회에서 지치고 시달려 영혼을 잃어버린 청년들에게 기독교 진리와 가르침을 교회는 신실하고, 효과적으로 다가가야 한다. 그들에게 진정성 있는 충분한 설득과 공감을 제공해야 한다. 오늘날 한국사회의 많은 젊은이들이 한국교회를 신뢰하지 못하고 있다. 기존 교회에 다니던 청년들조차 교회를 떠나고 있는 실정이다.

이처럼 한국교회 젊은이들이 교회에 대한 낮은 호감도와 신뢰도의 하락은 결국 예수 그리스도와 그의 몸 된 교회에 대한 헌신과 충성을 기대할 수 없게 한다. 그 결과가 바로 교회의 미래 지도자를 양성하는 신학대학의 지원자가 급감하고 미달사태를 가져온 것이다. 이런 현상은 미래 한국교회의 전망을 어둡게 하고 있다. 젊은이들의 교회에 대한 충성과 헌신, 그리고 소명감의 상실은 결국 미래 교회 지도자의 길에 들어서는 신학에 대한 무관심과 외면으로 귀결된다. 그것은 곧 교회가 젊은이들의 신앙교육에 실패하고 있음을 보여주는 것이다.

아울러 신학대학 운영 주체자로서 행정가들과 교수들이 풀어야 할 과제가 있다. 오늘날 한국교회 신학자들과 목회자들은 대개 신학대학들의 교육과정과 교육 내용이 지나치게 지적인 면으로 경도되었다고 지적하고 있다. 그런 까닭에 학자들은 신학교육의 패러다임을 지식을 전달하는 교육형태에서 영성을 함양하는 교육으로 전환해야 할 것을 강하게 주문하고 있다(왕대일, 2010, 3-4; 유해룡, 2010, 99-126; 여성훈, 2010, 127-145; 이원일, 2010, 147-167).

이런 맥락에서 코로나19 팬데믹 이후에 새롭게 재건할 한국교회 신학교육의 과제는 먼저, 한국교회 지도자들이 스스로 자정하는 모습과 진지하고 신실한 영적 자세를 견지하는 일이 급선무이다. 윗물이 맑지 않으면 결코 아랫물이 맑을 수 없기 때문이다. 교회가 스스로 영적 기풍을 확립하고

사회적 신뢰를 얻도록 노력해야 한다. 그런데 그 길은 참으로 오랜 시간이 걸리는 과업이다. 다음으로, 신학대학의 교수와 교육과정, 그리고 교회와 연결된 교육시스템이 성서의 가르침과 복음의 정신, 초대교회와 종교개혁자들의 전통을 보존·계승하고, 발전시키는 일이다. 한마디로 근원의 정신으로 돌아가도록 노력하는 일이다(Ad Fontes!). 성서의 가르침과 초대교회 그리고 종교개혁자들의 영성을 회복하려는 노력을 기울여야 한다.

3. 중년기 성인의 신앙교육 재점화: 예배와 소그룹을 통한 신앙의 활성화

2023년 5월 코로나19 팬데믹이 종식된 이후, 한국교회는 3년 4개월 동안 제한되었고, 빈사 상태에 빠진 주일예배와 기도회, 소그룹모임(속회, 구역예배), 세미나, 부흥회 등 여러 가지 활동을 회복하기 위하여 발 빠르게 움직이기 시작하였다. 그러나 사람의 속성은 “서 있으면 앉고 싶고, 앉으면 눕고 싶다.”는 말이 있다. 우리 그리스도인들의 신앙생활도 사람의 본성과 익숙해진 습관을 변화시키는데 참 어려움을 겪는다. 팬데믹 기간에 그리스도인들도 역시 오랜 기간 주일예배와 기도회는 물론 소그룹모임, 교육, 봉사, 친교 등 모든 활동이 제한되거나 멈춰야 했다. “모든 것은 멈출 수 있고, 정지될 수 있고, 다른 방법으로 대체할 수 있다.”는 사고가 기독교회의 절대 신앙 영역에 들어와 자리를 잡기 시작한 것이다.

사실, 한국교회와 그리스도인들은 신앙의 가장 중요한 사명이 주일성수(예배)와 복음 전파(전도)라는 것을 모르는 사람은 거의 없다(이원규, 2010, 92). 아울러 한국교회 그리스도인들은 선교, 교육, 봉사, 친교 등 모든 활동에 참여하는 것을 미덕으로 알고 열심히 생활해 왔다. 그러나 코로나19 팬데믹은 한국교회와 그리스도인들의 생각과 생활을 안일하게 변화시켰다. 그동안 교회에서 자유롭게 누리던 주일예배, 새벽기도회, 수요예배, 금요기도회, 소모임, 성가대, 교회학교 등 모든 것은 국가와 방역 당국의 지침에 따라 활동이 제한되거나, 중지되거나, 변경되어야 했다(김정준, 2020, 7). 국가와 방역 당국의 지침에 따라 교회의 모든 활동은 강제적으로 멈추거나, 혹은 TV방송, 유튜브, SNS, 뉴미디어 온라인 방식으로 대체되었다. 이러한 교회의 뉴미디어 온라인 방식의 예배와 모든 활동은 코로나19 감염병으로부터 생명과 안전을 지키기 위한 조치였지만, 신자들은 대안적 신앙생활의 편리함에 빠져 신앙생활이 점차 안일함에 빠져들게 되었다. 그것은 그동안 교회에 출석하여 드리던 직접 참여의 대면 예배가 당연한 신앙생활의 스타일이었다면, 이제 간접 참여의 비대면 예배가 새로운 신앙생활 스타일, 곧 ‘뉴 노멀’(New Normal)로 자리를 잡게 된 것이다.

이제 코로나19 팬데믹이 종식된 상황에서 한국교회는 어떠한 신앙생활의 세계로 나아갈 것인가? 역사를 통하여, 우리는 세계에 불어닥친 전염병들 1720년경 유럽의 마르세유 흑사병, 1820년경 인도의 콜레라, 1920년경 스페인 독감 대유행 등의 큰 피해에도 불구하고 인류사회는 다시 회복된 일상의 세계로 돌아갔음을 확인할 수 있다. 그러므로 비록 코로나19 팬데믹이 우리에게 많은 희생과 피해를 남겼지만, 우리는 건강한 일상의 삶을 빨리 회복되도록 노력해야 한다.

2023년 5월 11일 코로나19 종식 선언 이후, 4개월이 지난 2023년 9월 현재 한국교회는 주일예배와 기도회, 소그룹모임 등 모든 활동이 비교적 빠르게 회복되고 있다. 그중에 주일예배와 소

롭모임에 가장 적극적으로 참여하는 세대는 중년기 성인 신자들이었다. 중년기 신자들은 현재 한국 교회의 가장 중추적인 역할을 감당하는 세대이다. 그들은 코로나19 팬데믹에도 건강하게 생존하였고, 인구절벽 시대에 부모세대 노인을 부양하고 동시에 자식 세대 젊은이들을 양육하였다. 신자유주의 글로벌 시장의 치열한 경쟁과 승자독식의 양극화 사회에서도 가정과 직장과 사업을 잘 지켜냈다. 그들은 탈종교화 시대의 반기독교 정서가 팽배한 불신앙의 세상에서도 자신들의 신앙을 굳건하게 지켜냈다.

에릭슨(Erik H. Erikson, 1902-1994)은 이들 중년기의 사회심리적 특징을 ‘생성감 대 정체’(Generativity vs. Stagnation)로 설명하였다. 여기서 생성감이란 다음 세대를 낳고 이들을 지도하는데 많은 관심을 갖는 심리적 특성이다. 즉 어린 다음 세대들을 돌보고, 지도하고 격려하면서 성숙하도록 돕는 일에 관심이 많다는 것이다.(Erikson, 1989, 31-311). 그런 맥락에서 한국교회는 중년 세대 신자들에게 자신이 알고, 체득한 신앙의 내용과 경험들을 젊은 세대들에게 나누고, 전수하여 한국교회가 건강하게 회복되고, 성장하는 기회가 되도록 돕는 교육프로그램을 기획하고, 운영할 필요가 있다. 예컨대, 일대일 신앙 양육반, 신앙 간증 토크쇼 등과 같은 교육프로그램 같은 것들이다.

4. 교회 노인교육의 새로운 전환: 돌봄 대상에서 창조적 신앙생활로

코로나19 팬데믹 기간 동안 우리나라 모든 국민의 삶에 영향을 주었지만, 그 가운데 기저질환이 있거나 고령의 노인 환자들에게 더 치명적인 영향을 주었다. 실제로 질병관리청이 보고한 국내 코로나19 사망자 31,232명 중 60대 이상 사망자는 29,259명(93.69%)으로 가장 높은 비중을 차지하는 것으로 보고되었다(질병관리청, 2022). 노인이 코로나19 감염에서 가장 취약한 집단으로 분류되는 것은 노인 대부분이 만성질환, 노인성 질환으로 어려움을 겪고 있으며(장혜영, 최정숙, 2022), 면역기능이 상대적으로 떨어져 그 위험성이 크기 때문이다(유병선, 정요한, 정규형, 2021).

이러한 흐름에서 한국교회의 노인 신자들 역시 많은 어려움과 희생을 당했다. 이제는 코로나19가 공식적으로 종식되었기 때문에 마스크 없이 대면하여 신앙생활을 하고 있지만, 여전히 노인 신자들은 모든 면에서 취약한 상태에 놓여 있다. 흔히 노인이 겪고 있는 곤란을 ‘사고’(四苦), 즉 ① 경제적 빈곤: 소득상실에 따른 수입 감소, ② 건강상실: 신체적, 정신적 노화로 인한 건강 악화, ③ 고립 및 소외감: 홀로 남겨진 상태에서 느끼는 사회적, 심리적 고립 및 소외감, ④ 역할 상실: 가정, 사회에서 주어진 역할을 상실하면서 다가오는 정신적 공허감 등이 그것이다(보건사회부, 1993, 4).

그러나 21세기 한국사회의 변화된 시대적 상황으로 인구 절벽시대의 노인인구 증가와 젊은 인구의 감소, 세계화와 신자유주의, 탈종교 현상 등은 한국교회 노인 신자들에게 큰 어려움으로 다가오고 있다. 첫째, 인구 절벽시대의 노인인구 증가와 젊은 인구의 감소는 무엇보다 젊은이들에게 노인들은 부양해야 할 사회적 비용 부담을 증가시키는 요인으로 인식되어 세대간 갈등 요인이 되고 있다. 둘째, 세계화와 신자유주의의 글로벌 시장의 경쟁 원리가 작동하여 효율성과 성과를 위하여 무한경쟁의 치열한 삶을 살아가는 시대에 노인은 더 이상 가치와 효율성이 없는 잉여인간으로 전락

한다(김정준, 2017, 164-165). 이러한 상황 가운데 사회나 가족의 안전망에서 배제된 노인들은 황혼이혼, 독거노인, 고독사, 자살 등 하류노인으로 전락하게 된다(김정희, 216, 40-41). 셋째, 탈종교시대에 젊은이들은 개인적인 영성은 추구하지만, 제도종교나 종교적 권위에 대하여 거부감을 갖고 있다. 오늘날 탈종교화 현상이 두드러진 한국사회에서 젊은이들의 반기독교 정서와 교회를 등지고 떠나는 현상을 심각하게 생각해야 한다(정재영, 2012, 148-153). 아울러 서구사회가 기독교회의 노령화로 노인들만 남고 교회가 비어간 공동화 현상을 우리도 예측하여 심각하게 받아들여야 한다.

이러한 맥락에서 코로나19 팬데믹 이후 한국교회가 노인세대를 위한 기독교교육의 과제는 두 가지 측면에서 접근할 필요가 있다. 하나는, 한국교회의 노인을 위한 기독교교육은 그들이 처한 삶의 실존적 고통에 관심을 가져야 한다. 노인들이 처해 있는 네 가지 삶의 고통은 경제적 빈곤, 건강상실, 고립 및 소외감, 사회적 역할 상실에 따른 공허감 등이다. 인간의 기본적 삶의 조건이 무너지면 인간의 존엄성도 무너지기 때문이다. 빈곤, 질병, 기아, 고립, 소외된 삶의 어두운 그늘에 놓인 노인들에 대한 관심과 그에 적절한 교육프로그램을 제공해야 한다. 더 나아가 오늘의 시대적 상황에서 어려움에 노출된 노인들이 문제를 해결할 수 있도록 돕는 교육프로그램 제공이 필요하다.

다른 하나는, 한국교회의 기존 노인 신자들은 제도종교의 권력을 유지하려는 자세보다는 시대적 상황 안에 살아가는 젊은이들을 이해하고 수용하려는 자세를 가져야 한다. 이는 쉬운 일이 아니다. 그러나 한국교회의 올바른 성장을 위하여 노인세대와 젊은 세대가 서로 이해하고, 대화를 나누며, 의사소통이 이루어지는 현상이 되지 않으면 건강한 미래를 담보할 수 없기 때문이다.

VI. 나가는 말

2023년 9월, 고통스러웠던 코로나19 팬데믹이 공식적으로 종료된지 5개월이 지난 시점에 한국교회의 붕괴 수준에 있던 주일예배와 각종 기도회, 소그룹모임, 그리고 기독교교육 현장을 다시 되돌아보면서, 회복을 위하여 발 빠른 모습을 보이고 있는 한국교회에 경외감을 느낀다. 위기의 시대에 지속 가능한 신학교육의 길은 무엇인가? 사실, 한국의 신학교육은 한국교회와 분리된 또 다른 영역의 대학교육은 아니다. 일반 대학교육과 연계되어 있지만, 역사적으로 신학은 교회와 밀접한 관계를 맺고 있었으며, 현재도 신학교육은 종교학과 같이 일반 학문으로서 연구 분야이기도 하지만, 여전히 교회와 깊이 연관된 학문 분야이다. 본고는 한국교회와 연관성 속에서 21세기 한국교회 기독교교육의 쇠퇴 현상과 그 원인, 그리고 코로나19 팬데믹 이후 한국교회의 아동기, 청년기, 중년 성인기, 노년기 등 각 세대별 신앙교육의 과제와 방향을 탐구하였다. 21세기 위기 가운데 처한 한국교회를 바라보면서, 하나님께서는 여전히 한국교회를 사랑하시기에 회복하실 것과 또한 놀라운 일을 이루어주실 것을 믿는다.

참고문헌

- 강창동. (2011). 고전적 자유주의 관점에서 본 신자유주의 교육관의 이념적 한계. *교육사회학연구*, 21, 1-23.
- 강용원. (2022). 세계화와 기독교교육의 과제. *기독교교육논총*, 26, 21-55
- 강희천. (1991). 기독교교육의 비판적 성찰. 서울: 대한기독교서회.
- 권수현 외 5인(편). (2010). 친밀한 적: 신자유주의는 어떻게 일상이 되었나. 서울: 도서출판 이후.
- 김기석. (2009). 종의 기원 vs. 신의 기원. 서울: 동연.
- 김만형. (2005). SS혁신보고서. 서울: 에듀넥스트.
- 김재곤. (2003). 신자유주의 세계화 문제에 따른 기독교윤리의 모색. 미출판 석사학위논문. 영남신학대학교 대학원.
- 김정준. (2008). *융 심리학과 영성교육*. 서울: 이머징북스.
- 김정준. (2017). “21세기 한국사회와 노인목회의 새로운 과제와 전망. *기독교교육논총*, 2017, 50, 155-199.
- 김정준. (2020). 머리말. (pp. 7-15). 김정준 책임편집. *코로나19를 넘어서는 기독교교육*. 서울: 동연.
- 김정준. (2021). 다음 세대와 한국교회 주일학교의 새 전망. *기독교교육논총*, 2021, 11-44.
- 김정희. (2016). 독거노인의 고독사 시대, 교회의 역할은 무엇인가. *신학논단*, 85, 37-63
- 박송인. (2019). 신자유주의 세계화에 직면한 상황신학의 새로운 패러다임. *한국조직신학논총*, 54, 53-96.
- 보건사회부. (1993). 노인복지 추진현황 및 정책방향. 서울: 보건사회부 노인복지과.
- 손원영. (2010). 기독교교육의 재개념화. 서울: 대한기독교서회.
- 양승현. (2023). 국민일보. 2023.9.13.
- 여성훈. (2010). 영성 커리큘럼 디자인 난제로서의 영성 이해의 양극적 정서: ‘2009 KAATS 콘퍼런스’ 주제의 실현을 위하여. *한국신학논총*, 9, 127-145.
- 왕대일. (2010). 신학교육, 그 패러다임의 전환: 지식교육에서 영성 함양으로. *한국신학논총*, 9, 3-4.
- 유병선, 정요한, 정규형. (2021). 감염병 발생과 노인복지시설의 대응 현황 및 과제. *장기요양 연구*, 9, 87-113.
- 유해룡. (2010). 영성 형성을 위한 신학교육의 한 제안. *한국신학논총*, 9, 99-126.
- 유호근. (2009). 신자유주의적 세계화 패러다임: 비판적 검토와 대안적 전망. *아태연구*, 16-1, 123-140.
- 이원규. (2010). *한국교회의 위기와 희망*. 서울: KMC.
- 이원일. (2010). 통합적 영성 함양 신학대학원 교육과정: ‘신학교육의 L누제와 개선 방향’. *한국신학논총*, 9, 147-167.
- 임희국. (2002). 세계화에 대응하는 교회들의 네트워크. *교육교회*, 301, 8-12.
- 장윤재. (2008). 모든 세계화는 좋은 것인가? - 신자유주의 세계화 담론에 대한 신학적 성찰. *대학과 선교*, 14, 160-179.
- 장혜영, 최정숙. (2022). 코로나19 팬데믹 시기 노인요양시설 사회복지사의 직무 경험에 관한 질적 연구. *사회과학연구*, 33, 3-32.
- 정재영. (2012). *한국교회 10년의 미래*. 서울: SFC.
- 장신근. (2012). 가정과 교회를 연계하는 기독교교육모델. (161-207). *고원석 외(편). 기독교교육의 새 모델들*. 서울: 장로회신학대학교 기독교교육연구원.
- Dawkins. Richard. (2006). *만들어진 신. 이한음 역*. 서울: 김영사.(원전 2007).
- Downey, Michael. (2001). *오늘의 기독교 영성 이해*. 안성근 역. 서울: 은성.(원전 1997).
- Erikson. H. Erik. (1989). *아동기와 사회*. 윤진 역. 서울: 중앙적성출판부.(원전 1950).
- Harari, Yubal. (2017). *호모 데우스: 미래의 역사*. 김명주 역. 서울: 김영사.(원전 2015).
- Harris, Maria. (1997). *교육목회 커리큘럼*. 고용수 역. 서울: 한국장로교출판사.(원전 1997).
- Marx, Karl & Engels, F.(1989). *공산당선언*. 남상일 역. 서울: 백산서당.(원전 1848)
- Marx, Karl.(1844). *Zur Kritik de hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, Karl.(1976). *Karl Marx/ Friedrich Engels-Werke. Band 1*. Berlin/DDR. Dietz Verlag.
- Miller, Donald G. (1988). *교회의 본질과 사명*. 박상중 역. 서울: 대한기독교서회.(원전 1957)
- Sinclair. David. A. & LaPlante, Matthew D. (2020). *노화의 종말*. 서울: 부키.(원전 2019).
- Westerhoff, III. John H. (2002). *교회의 신앙교육*. 정웅섭 역. 서울: 대한기독교교육협회.(원전 1976).
- 강원일보. 2023.5.12.

나무위키. “대한민국/고령화.” 2023.9.4. 접속.

넘버즈. (2023). 한국인의 종교현황과 의식. 개신교인 인구비율, 최악의 경우 10년 뒤 10%로 추락할 수 있어!
(2023, 9.5.), 206.

동아일보. 2023.3.24.

통계청.(2022). KOISIS. 노인인구수 추계 자료.

CBS노컷뉴스.(2021). “[기획] ① 학령인구 감소·신뢰도 하락 ...위기의 신학대학들,” CBS노컷뉴스, 2021.4.7.
<https://www.nocutnews.co.kr/news/5531497> 2023.9.7. 접속.

김정준 박사의 “코로나19 팬데믹 이후 한국교회 기독교교육의 새로운 과제”에 대한 논찬

옥장흠 박사(한신대학교)

1. 들어가는 말

2019년 중국 우한에서 시작되어 전세계로 확산되어, 한국 교회와 기독교교육에 많은 어려움을 겪고 있었으나, 2023. 5월 코로나 19가 심각한 단계에서 해제되면서, 코로나 시대 이전과 같은 정상적인 기독교교육을 수행할 수는 없지만, 어느 정도 기독교교육을 수행할 수 있게 되었다. 이러한 상황에서 김정준 박사의 논문은, 기독교교육에 중요한 영향을 미치는 논문이라고 생각한다. 따라서 논찬자는 논문의 요약, 논문의 의의와 학문적 기여점, 제언과 질의로 나누어 논찬하고자 한다.

2. 논문 요약

김정준 박사의 논문은 “코로나19 팬데믹 이후 한국교회 기독교교육의 새로운 과제”라는 주제로, 먼저, 기독교교육의 개념을 정리하고, 팬데믹 이후의 한국 교회 위기의 원인과 기독교교육의 위기를 분석하고, 코로나 팬데믹 이후 한국 교회의 새로운 기독교교육의 과제를 제시하는 연구이다.

먼저 서론 부분인, 들어가는 말에서는 코로나19 팬데믹 시대에 한국교회와 기독교교육이 겪었던 어려운 상황을 언급하면서, 포스트 코로나 시대에 이러한 어려움을 극복하기 위해서 교회의 기본적인 사명이 회복되어야 하는데, 특히, 예배와 기독교교육의 회복을 위한 노력의 필요성에 대한 문제를 제기하였다. 제2장에서는 기독교교육의 다양한 의미를 제시하고, 연구자의 관점에서 기독교교육이란 ‘바른 삶’과 ‘바른 삶’이 둘 사이를 연결하는 교육적 활동을 의미한다고 하였으며, 기독교교육의 영역을 교회교육, 성경교육, 신앙교육, 영성교육 등으로 분류하여 그 의미를 설명하였다. 제3장에서는 코로나 팬데믹 이후 한국교회 위기의 원인을 첫째, 코로나19 팬데믹의 영향으로 신앙과 교육 활동이 정지되었다. 둘째, 인구 절벽의 시대로, 노인인구는 증가하고, 젊은이는 감소하였다. 셋째, 신자유주의의 영향으로 인하여 시장주의, 무한경쟁, 효율성, 승자 독식의 시대로 변화하였다. 넷째, 탈종교화 시대로, 탈기독교, 공동체성 약화, 기독교 교인수가 감소되고 있다고 주장하였다. 제4장에서는 한국교회 기독교교육의 위기를 네 가지로 분류하였다. 첫째, 교회교육의 위기로, 주일학교의 운영 중단과 열폐감이다. 둘째, 청년세대의 신앙 위기로, 최근 신학대학들의 지원자 감소와

미달사태를 바라보면서, 한국교회 청년세대의 교회에 대한 헌신과 약화 된 충성도는 장차 교회지도자 양성에 부정적인 영향을 끼치고 있다. 셋째, 성인 세대의 신앙으로, 위기와 희망에서는 코로나 19 팬데믹 이후 한국교회의 빠른 회복에 힘을 보태고 있는 중년기 성인 신자들의 모습을 보면서 위기 속에 희망이 있다. 넷째, 노인 세대의 신앙으로, 한국교회는 노인을 위한 기독교교육에서 무엇에 관심을 두어야 할 것인지에 대해 설명하였다. 제5장에서는 21세기 한국교회가 직면하고 있는 교회교육의 위기를 극복하기 위한 새로운 과제를 제시하였다. 첫째, 주일학교 신앙교육의 새로운 전환으로, 가정과 세대를 통합하는 신앙교육으로 전환해야 한다. 둘째, 신학교육의 새로운 전환으로, 기존의 신학교육이 지식교육에서 영성훈련으로 변화되어야 한다. 셋째, 중년기 성인의 신앙교육 재점화로서, 예배와 소그룹을 통한 신앙의 활성화 되어야 한다. 넷째, 기독교 노인교육의 새로운 전환으로, 노인교육은 이제 돌봄 대상에서 창조적 신앙생활로 변화되어야 한다고 하였다. 결론 부분인 나가는 말에서는, 코로나19 팬데믹이 공식적으로는 종료되었지만, 21세기 한국교회와 신학교육은 위기의 시대에 처해 있다. 이제 21세기 위기 가운데 처한 한국교회와 신학 그러나 하나님께서 여전히 한국교회를 사랑하시기에 회복하여 주실 것과 또한 놀라운 일을 이루어주실 것을 믿는다면서 글을 종료하였다.

3. 논문의 의의와 학문적 기여점

김정준 박사의 논문은 코로나 19 팬데믹 시대 이후 한국 교회와 기독교교육의 위기의 원인을 분석하고, 이를 위한 과제를 분석하는 연구로서 시의성과 적절성을 갖춘 논문이라고 할 수 있다. 좀더 구체적으로 살펴보면, 첫째, 기독교교육의 개념적 정의에 있어서, 기존의 기독교교육의 개념에 영성교육을 교육의 내용으로 포함시켜 연구자의 관점에서 새롭게 개념적 정의를 논의하였다. 둘째, 코로나 19 팬데믹 시대의 한국교회의 위기의 원인을 신앙과 교육 활동의 어려움, 출산율은 감소되고 노인인구가 늘어나는 한국교회의 상황, 신자유주의 폐해, 탈종교화 시대의 영향 등으로 체계적인 분석을 하였다. 셋째, 코로나 19 팬데믹 시대의 기독교교육의 위기의 원인으로, 교회교육의 위기, 신학대학의 지원자 감소, 성인 세대의 신앙의 위기와 희망, 노인 세대의 기독교교육의 문제 등을 심도있게 분석하였다. 넷째, 21세기 한국교회가 직면하고 있는 교회교육의 위기를 극복하기 위한 새로운 과제로, 주일학교 신앙교육을 가정과 세대를 통합하는 신앙교육, 신학교육의 새로운 전환으로 영성훈련의 강화, 중년기 성인의 신앙교육을 예배와 소그룹을 통한 신앙교육의 활성화, 넷째, 교회 노인교육의 새로운 전환으로, 돌봄에서 창조적 신앙생활로 변화되어야 한다고 주장하였다. 이러한 측면에서 김정준 박사의 논문은 21세기 포스트모더니즘과 4차 산업혁명 시대에 한국교회와 기독교교육의 위기를 분석하고 이러한 위기를 극복하기 위한 새로운 과제를 제시했다는 점에서 학문적으로 기여했다는 점을 높이 평가한다.

4. 제언과 질의

김정준 박사 논문의 높은 학문적 기여에도 불구하고, 한국 교회와 기독교교육에 적용하기 위해서는 이론적인 측면에 머무르지 않고, 실제로 교회와 기독교교육 현장에서 활용할 수 있는 구체적인 방법들이 제시되었으면 하는 아쉬움이 있다. 특히 최근에 논의되고 있는 한국교회의 문제점은, 교회의 사회적 신뢰도 추락, 목회자의 세습 문제, 여성 목사의 안수문제, 이단 논쟁 등 다양한 문제들이 산재하고 있다. 이러한 측면이 연구에 반영되었으면 하는 논찬자의 바람이다. 결과적으로 이 논문을 통해서 한국 교회와 기독교교육 발전에 기여되길 바란다. 마지막으로 논찬자의 입장에서 김정준 박사께 다음과 같은 질문을 드립니다.

첫째, 21세기 4차 산업 혁명 시대에 효율적인 교회교육의 방법은 무엇일까요?

둘째, 우리 기독교 대학의 신학교육의 문제점과 대안은 무엇일까요?

셋째, 미래의 기독교교육을 위한 노인교육의 방안은 무엇인가요?

기후 위기의 시대, 기독교 환경교육에 대한 이해와 필요성*

김정희 박사 (목원대학교)

I. 들어가는 말

기후 위기에 대한 문제는 오래전부터 제기되어 왔지만, 오늘날 기후 위기는 단순한 경고에서 그칠만한 것이 아니다. 특히 코로나로 인한 지구환경의 변화가 좁게는 ‘플라스틱의 습격’으로 시작하여 넓게는 ‘지구의 온난화의 가속화 현상’으로 확장되고 있기 때문이다. 그로 인해 ‘기후 위기’는 미래형이 아닌 현재형이 되었다. 우리가 직접 보고, 듣고 경험하고 있는 현실이 된 것이다. 그런데 최근 뉴스의 기후환경과 관련된 키워드를 살펴보면, 지구 온난화 현상, 온실가스 감축 등과 같은 내용은 점차 줄어들고, ‘폭염’, ‘가뭄’, ‘한파’, ‘인명피해’ 등의 다양한 기후환경 이슈가 심심치 않게 등장하고 있다. 물론 온실가스의 증가가 멈춘 것은 아니다. 온실가스의 증가는 기정사실이며, 온실가스를 감축한다고 가장하더라도 지구의 관성적 특성으로 인한 지구 온난화는 가속화될 것이기 때문이다¹⁾. 그런데 우리가 주목해야 할 부분은 기후 위기와 관련된 키워드가 다양해지고 현상이 기후환경의 실재적 위기가 급박하게 닥치고 있음을 의미하는 것에 있다.

전 세계적으로 경험하고 있는 기후변화와 기후 위기로 인해 산불과 홍수, 가뭄과 지진 등이 연일 뉴스 기사를 통해 보도되고 있다. 이제 기후 위기는 남의 일, 남의 나라의 일이 아닌 우리 모두의 일이 되고 있다. 그러므로 기후 위기에 대한 문제를 분명하게 인식하는 것과 삶 속에서 실천과 예방할 방안이 필요하다.

이에 본 연구에서는 기후환경에 대한 주제가 교육적 관점에서 지속적으로 다뤄져야 할 과제라고 보았으며, 이에 기후환경에 대해 살펴보고, 교육적 관점에서 어떻게 가르쳐야 할 것인가에 대해 제안하고자 한다. 특히 기후환경의 변화로 인한 지구의 위기에 대해 창조적 관점에서 기독교 환경교육에 대해 살펴보고자 한다.

II. 기후 위기와 환경교육

1. 종말론적 파국을 향해 달려가는 기후 위기의 시대

* 본 논문은 목원대학교 학술지 「신학과현장 제33집」에 게재 예정임.

1) 진대용 외, “기후환경 이슈 분석을 위한 텍스트 마이닝 활용방안 연구,” 「기후환경정책연구」 (2018), 1.

18세기 산업혁명이 인류에게 큰 변화를 안겨준 이후 빠른 속도로 변화와 성장을 거듭하면서 발전한 문명 가운데 인간은 어느 때보다 편리함과 안락함을 누리며 살아가고 있다. 그러나 편리함과 안락함의 이면에는 급격하게 빠른 속도로 악화하고 있는 '기후환경의 문제'가 있다. 우리 일상에서 기후환경의 문제는 연일 뉴스를 통해 접할 정도로 심각한 상황인데, 단순히 한 나라나 지역에 국한된 것이 아닌 전 세계 각국에서 동시다발적으로 발생하고 있으며 기상 이변이나 동식물 서식지의 파괴 및 변화 등이 나타나고 있다.²⁾ 특히 코로나 팬데믹으로 인한 1회 용기와 마스크 사용의 증가는 쓰레기 처리와 재활용의 문제, 미세플라스틱의 발생에 영향을 주었고, 그 결과 환경오염과 파괴는 더욱 악화된 상황이다.

기후 위기와 연관된 자연재해의 키워드로는 폭염, 가뭄, 산불, 태풍, 홍수 및 지진을 들 수 있다. 먼저, 기후 위기와 연관된 현상 중 하나인 고온 현상은 폭염, 가뭄, 산불 등을 발생시키는데, 시간이 지날수록 그 현상이 심각해지고 있다. 예를 들어, 지구 온난화로 인한 고온 현상이 자주 발생하고 더욱 극심해지면서 현재 극한 열 스트레스 일수가 9일 미만이었다면, 21세기 후반에는 약 90일 이상으로 증가할 것으로 예상된다. 한국의 경우는 동아시아 6개 권역 중 열 스트레스 지수가 3.2-7.8°C인데, 이는 중국 북동부 지역 다음으로 두 번째로 많이 증가한 나라로 나타난다.³⁾ 미국의 경우도 열돔 현상으로 인한 폭염이 지속되었는데, 그 결과 플로리다 바다의 온도가 38.4도까지 올라가면서 바닷속 산호가 집단 폐사하거나 애리조나의 명물인 '사구아로(saguaro)' 선인장이 고사하기도 했다. 남아메리카도 마찬가지로의 상황을 겪고 있어, 일부 지역에서는 39-40도를 넘는 폭염이 지속되고 있다. 특히 칠레의 경우에는 겨울이 사라지고 있다고 언급할 정도이다. 유럽의 경우도 예외는 아닌데, 이탈리아의 경우 기온이 47도가 넘는 지역들이 보도된다. 이와 같은 고온 현상은 산불로 이어져 하와이 마우이섬의 산불과 캐나다와 스페인의 대규모 산불로 인한 인명과 재산상의 피해를 발생시켰다.⁴⁾ 2019년에 발생한 호주의 산불의 경우, 약 5개월 동안 진화하지 못한 결과, 자국 인명과 재산 피해, 실업률 급증 외에도 야생동물 10억 마리가 사망했고, 일부 멸종위기 동물은 절멸되거나 멸종위협에 놓이게 되었다.⁵⁾ 그런데 산불의 여파는 호주에만 국한된 것이 아니었다. 인근 뉴질랜드뿐만 아니라 남아메리카, 도쿄만에는 연무가 퍼지기도 하였으며, 한국의 경우는 당시 겨울임에도 불구하고 이례적인 고온 현상을 경험하였기 때문이다.⁶⁾

2) 문수란·이석희, "예비교사의 환경교육 수업이 기후변화에 대한 인식과 환경소양에 미치는 영향," 『에너지기후변화교육』 11(3) (2021), 312.

3) 정중오, "숨이 헉헉! 땀 증발 안 돼!...미래 열 스트레스 11배↑," 아이뉴스24, 2023. 8. 2, <https://www.inews24.com/view/1618741> (2023년 8월 2일 접속)

4) 김성식, "中 시간 산사태, 사망 21명으로 늘어...태풍 카눈에 집중호우 여파," 뉴스1, 2023. 8. 13, <https://www.news1.kr/articles/5139514> (2023년 8월 2일 접속); 정의길, "인구 1천만의 자카르타 가장 빨리 침수 전망... '2050년이면 잠겨,' 한겨레, 2018. 8. 13, https://www.hani.co.kr/arti/international/international_general/857362.html (2023년 8월 2일 접속).

5) 이재호, "호주 산불은 '기후재앙,'" 한겨레21, https://h21.hani.co.kr/arti/world/world_general/48100.html (2023년 8월 2일 접속).

6) 신기섭, "117년 만에 가장 덥다...40도 육박 남아메리카 겨울이 사라진다," 한겨레, https://www.hani.co.kr/arti/international/international_general/1103021.html (2023년 8월 2일 접속); 김태현, "미국 폭염으로 선인장 고사...중국 태풍 피해 속출," YTN, https://www.ytn.co.kr/_ln/0104_202307311043246918 (2023년 8월 2일 접속).

둘째, 기후 위기와 관련된 현상 중 태풍과 폭우도 예년에 비해 전 세계적으로 자주 발생하고 있다. 중국의 경우, 올해 태풍 독수리와 카눈, 사올라, 하이쿠이로 인한 폭우와 산사태 등으로 인한 인명피해 외에도 약 11억 8000만 위안(약 7조 40000 억 원) 이상의 경제적인 손실을 보고 있다. 또한 해수면 상승으로 가장 빨리 없어질 대도시로 지목된 인도네시아의 수도 자카르타의 경우, 2050년 북자카르타의 85%가 침수될 것으로 예상된다.

셋째, 이상기후 현상은 식량 위기로 연결된다. 지난해 전 세계 쌀 무역량 5,600만 톤의 절반 정도인 2,200만 톤의 쌀을 약 140개국에 수출하였던 인도가 올해에 들어서면서 쌀 무역의 약 70%를 차지하고 있는 인디카 백미의 수출을 중단하였다. 그 이유는 기후변화로 인한 내수 안정에 있다. 그 결과 세계 곡물 가격의 급등에 대한 우려가 커지고 있다.⁷⁾ 태국의 경우, 아시아 쌀 가격의 기준이 되는 백미 '5% 도정 쌀알'이 지난해와 비교했을 때 거의 50% 상승하였는데, 그 이유가 엘니노 현상으로 인한 강수량의 급감과 정부 정책에 따른 벼 생산율의 하락에 있다.⁸⁾

넷째, 2023년 8월 24일 일본이 후쿠시마 오염수의 해양 방류를 개시하면서 일본 어민과 중국, 주변국의 반발이 있는 상황이다. 일본은 30여 년에 걸쳐 134만 톤의 원전 오염수를 방류할 계획을 세우고 있는데, 일본 정부의 일방적인 해양 방류에 대해 일본 어민과 국민은 거세게 반대하고 있으며, 중국 정부의 경우, 일본 수산물 수입을 전면 금지하였다. 일본의 원전 오염수 방류가 앞으로 바다에 어떤 영향을 미치게 될 지와 그 후폭풍이 우리의 삶에 어떤 영향을 주게 될 것인지에 대해서는 아직 전문가 간에도 의견이 분분한 상황이다. 중요한 것은 이 역시도 인간의 편리와 이해타산에 맞물려 일어난 일이라는 것이며, 그 결과는 오로지 젊은 세대가 짊어져야 할 것이라는 사실이다.⁹⁾

안토니우 구테흐스 유엔 사무총장은 세계기상기구(WMO)의 분석을 토대로 전 세계적으로 폭염과 폭우가 지속되는 상황에 대해 “지구 온난화 시대(global warming)”가 끝나고 “지구 열대화 시대(global boiling)”가 도래했다고 선언하였다.¹⁰⁾ 우리가 살아가는 이 지구가 열돔에 쌓인 것 같은 환경이 되었으며, 이러한 환경에 우리는 그대로 노출되어 살아가게 된 것이다. 이렇듯 환경문제는 개인이나 어느 한 지역의 문제가 아니라 전 세계, 지구 전체의 차원에서 해결되어야 할 심각한 문제이다. 환경문제는 오랜 기간 지속되어 왔으나 그 피해가 빨리 확인되는 것은 아니기 때문에 우리는 그동안 환경문제의 심각성을 인식하지 못했고, 최근에 피해가 급속도로 확산된 후에야 비로소 문제의 심각성을 깨닫게 되었다. 환경문제의 심각성을 깨달은 세계 각국은 이를 해결하기 위해 2015 파리기후협약을 통해 2030년까지 기온 상승을 2도 이하로 유지하는 것과 온실가스 배출의 차등 감축하는 정책을 합의하는 등의 다양한 노력을 기울이고 있다. 또한 2017년 유네스코는 ‘기

7) 조영선, “수십억명이 먹는데 수출금지...” 식량위기 닥칠판“ 충격 경고,” 한국경제,

<https://www.hankyung.com/international/article/202308029788i> (2023년 8월 2일 접속)

8) 김지애, “날아든 ‘식량 청구서’...작년 7억 명 굶었다,”

<https://news.kmib.co.kr/article/view.asp?arcid=0924316462&code=11141100&sid1=int> (2023년 8월 19일 접속).

9) 경수현, “후쿠시마 오염수 방류 개시...“오늘 하루 200-210t 방출,” 연합뉴스,

<https://www.yna.co.kr/view/AKR20230824030900073?input=1195m> (2023년 8월 24일 접속).

10) 김수정, “폭염·폭우·산불, 예외 없는 기후 위기... 언론이 지금 할 일,” 오마이뉴스,

https://www.ohmynews.com/NWS_Web/View/at_pg.aspx?CNTN_CD=A0002949358&CMPT_CD=P0010&utm_source=naver&utm_medium=newsearch&utm_campaign=naver_news (2023년 8월 2일 접속).

후변화 윤리 원칙선언(Declaration of Ethical Principle in Relation to Climate Change)'과 2019년 기후변화 보고서인 '기후가 아닌 인간의 마음이 변해야 한다!'(Changing minds, not the climate!)를 통해 인류의 생활 방식이 변화되지 않으면 기후 위기를 대응할 수 없음을 강조하였다. 인간의 자연에 대한 관점, 생산과 소비에 대한 입장과 방향을 제대로 제시하지 않으면 안 된다는 것이다.¹¹⁾

우리나라도 환경부를 중심으로 기후변화의 심각성을 알리고 저탄소 생활을 유도하는 등 여러 가지 정책을 추진하고 있다. 이러한 정책 추진도 기후변화 및 환경문제를 해결하는 데 중요한 역할을 하겠지만 환경문제를 근본적으로 해결하기 위해서는 무엇보다도 근본적으로 사람들의 환경에 대한 생각이나 태도를 변화시키는 것이 선행되어야 한다. 왜냐하면 환경과 관련된 주제들인 폭염, 폭설, 한파, 태풍, 가뭄 등의 기후변화는 인간의 삶에 영향을 직접 주고 있기 때문이다.¹²⁾ 우리가 어떻게 지구환경에 대한 문제의식을 느끼고, 개선할 수 있는 행동 방안을 마련하느냐가 중요하다. 그런데 단순히 개인적인 환경 보호 수칙을 지키는 것을 계도하는 것만으로는 충분하지 않다. 먼저 환경에 대한 인식의 변화와 공감대의 형성이 중요하다. 현재 우리가 불편함을 감수하면서 환경을 지켜야 하는 이유가 무엇인지에 대한 이해와 공감의 필요가 있다. 우리가 현재 소비하는 자원과 배출하는 쓰레기는 향후 미래 세대에게 큰 짐으로 돌아갈 것을 알고 있다. 미래 세대를 강조하지만 정작 미래 세대가 살아가야 할 환경에 대해서는 그 어떤 준비도 제대로 하지 않고 있는 아이러니 가운데 우리는 현재 환경재난을 몸소 느끼고 있다. 이에 미래를 위해 현재 우리가 무엇을 해야 할 것인가에 대한 질문과 더불어 그에 걸맞은 환경교육이 필요하다.

2. 현 환경교육의 위기

우리나라는 곡물과 에너지 수급을 자급자족하는 국가가 아니다. 전적으로 해외에서 대부분을 수입하는 나라이므로 기후변화에 그 어떤 나라보다도 민감하게 반응하고 대처해야 한다. 그러나 우리는 스스로 이러한 현실에 제대로 인식하지 못하고 있다. 그 이유는 우리가 에너지와 곡물 수급에 매우 취약한 국가라는 사실을 인식하지 못하는 것에 있다. 그런데 앞서 언급한 바와 같이 기상 이변 현상과 함께 인도 등의 일부 국가의 식량 수출 제한 및 흑해곡물협정의 중단 등은 우리 경제에 부정적인 영향을 미칠 예정이다. 곡물 자급률이 2021년을 기준으로 20.9%로 쌀을 제외한 곡물의 대외 의존이 높은 우리나라는 현재 기후환경의 변화에 대한 예측을 반영하지 않은 정책을 시행하고 있다는 지적을 받고 있다.¹³⁾ 기후환경의 변화를 정책에 제대로 반영하지 못하는 것이 비단 이뿐이겠는가? 사회경제적인 측면에서도 기후 위기에 대해 경고하지만 이를 실생활에 반영하기란 매

11) 유네스코한국위원회, “아주 구체적인 위협,” <https://blog.naver.com/unescokor/222864191539>. (2023년 8월 17일 접속).

12) 진대용 외, “기후환경 이슈 분석을 위한 텍스트 마이닝 활용방안 연구,” 「기후환경정책연구」(2018), 43.

13) 윤정원, “한은 “국내외 곡물가격 불안…가계부담 증대 전망”, BizFact, <https://news.tf.co.kr/read/economy/2039300.htm> (2023년 8월 28일 접속); 홍경진, “감사원, 기후위기 고려없는 농식품부 쌀·물 정책 허점 지적,” 농민신문, <https://www.nongmin.com/article/20230822500363> (2023년 8월 23일 접속).

우 어려운 것이 사실이다. 이는 기후 위기에 대한 인식과 그에 따른 공감대가 제대로 형성되지 않은 것에 기인한다. 기후변화에 대한 문제의식을 느끼고 개인이 환경 보호를 위한 행동을 하는 것도 중요하지만 정책이나 기업의 변화가 더 큰 영향력을 가진다는 것을 안다면, 기후 문제의 관심과 환기를 위해서는 개인이 변화하는 것에 초점을 두기보다는 교육과정에서 기후 위기에 대해 교육하는 것이 더 효과적임을 깨달아야 할 것이다.

그러나 한국의 환경 교과와 관련한 교육상황을 살펴보면, 현재 중등학교 교육과정에 환경 교과가 있지만 이를 선택하는 학교는 거의 없는 것으로 나타났다. 물론 1992년 제6차 교육과정에서 중등학교에 ‘환경 교과목’을 선택과목으로 개설하면서, 환경 교과목을 선택하는 비중이 30% 정도로 환경에 관한 관심이 매우 일찍부터 높았던 적도 있었다. 그러나 현재에 들어와서는 환경 교과목을 선택과목으로 개설하는 학교는 8% 정도로 감소하였다.¹⁴⁾ 환경에 관한 관심과 필요성과는 별개로 환경 과목에 관한 관심이 감소한 이유는 무엇인가? 대표적으로 두 가지를 들 수 있다. 첫째, 환경 교과를 전문적으로 가르칠 교사가 거의 없다는 것이다. 환경 교과를 선택하고 싶어도 가르칠 교사가 없어서 과목을 개설하지 못하고 있는 실정이다. 둘째, 환경 과목을 시수를 채우는 보완 수업으로 이용하거나 입시 준비를 위한 자습시간으로 활용하는 경우가 발생하고 있다는 것이다.¹⁵⁾ 이는 환경 과목이 가지고 있는 교육철학과 방향이 완전히 무시당한 채, 학교의 편의주의로 인해 개설되고 있는 것으로 이해할 수 있다. 이처럼 환경 과목이 지향하고 있는 목적에 위배되는 입시 위주의 교육환경에서는 진정한 생태환경에 대한 이해와 행동이 나올 수 없다.

일선 학교에서 보여주는 환경 교과목에 대한 인식은 교육부의 근본적인 변화와 혁신이 담보되지 않는 한 계속 그 중요성을 상실하게 될 것이다. 급격하고 긴박한 기후 위기를 경험하고 있는 오늘날의 현실에서 환경교육은 그 어떤 교과목과 비견할 때 중요하지 않다고 말할 수 없다. 과연 오늘의 지구환경이 미래의 지구환경이 될 것이라고 누가 장담할 수 있겠는가? 지속적으로 악화하는 지구환경을 보며 예측할 수 있는 것은 우리 학생들이 살아갈 지구가 현재보다 더 나아지지 않은 환경일 것이라는 사실이다. 그렇다면 우리 학생들에게 필요한 것은 무엇인가? 바로 변화하는 환경과 세상에 관한 지식과 함께 어떻게 살아가야 할 것인가에 대한 현재적이고 미래적인 고민이다. “생물 종의 멸종이 우리 실생활에 주는 영향은 무엇인가?”, “우리는 언제까지 성장만을 지향하는 사회경제구조를 받아들여야 할 것인가?”, “과학과 기술의 환경과의 연관성은 무엇인가?” 등에 대해 고민해야 하는 것이다.¹⁶⁾ 이에 교육 당국은 교육과정이나 교원 수급과 교육과정에 환경 교과를 보다 더 적극적으로 반영하는 등의 관심을 기울여야 할 것이다.

3. 환경교육의 키워드

기후환경과 연관된 키워드는 무엇이 있을까? 본 연구에서는 세 개의 키워드로 압축하여 살펴보

14) 김소영 외, 『서로를 살리는 기후 위기 교육』(서울: 민들레, 2022), 46.

15) 위의 책, 47.

16) 이성재, “중등 교육과정에 기후문제 등 생태·환경교육 절실하다.” 한겨레.

<https://www.hani.co.kr/arti/opinion/because/1102480.html> (2023년 8월 25일 접속).

고자 한다.

a. 편리함과 안락함의 부메랑

오늘날 환경 재해의 원인은 누구에게 있을까? 바로 우리 인간들이다. 기술이 발전하면서 편리함과 안락함을 추구하게 되는 것은 인간의 자연적인 본능일 것이다. 그러나 편리함과 안락함이 주는 매력은 한 편으론 우리에게 독으로 돌아오고 있다. ‘발전’과 ‘개발’이라는 명목하에 무수하게 베어지고 없어지는 산림과 영토확장을 위해 무분별하게 메워지는 간척지 개발 등은 생태계의 파괴, 온난화 현상 등의 해결할 수 없는 시대적 문제로 우리를 괴롭게 한다.¹⁷⁾

또한 강대국이 약소국에 대한 무분별한 착취는 지구촌이라는 핑계로 정당하게 일어났다. 절대적으로 빈곤한 약소국은 강대국이 필요한 자원을 수출한다는 명목 하에 자연훼손과 파괴를 서슴지 않았다. 한 예로 지구의 허파라고 불리는 브라질의 아마존은 미국과 중국, 유럽 등 전 세계로 수출되는 쇠고기 생산에 필요한 목장을 세우기 위해 삼림을 벌목하면서 서울 면적의 28배에 해당되는 산림면적이 파괴되었다. 또한 광업과 농업 등의 분야에서 무분별하게 금과 알루미늄 등을 채굴하면서 아마존의 황폐화가 임계점에 다가가고 있다.¹⁸⁾

그런데 ‘나비 효과(butterfly effect)’라는 말이 있다. 이는 기상학자 에드워드 노턴 로렌스(Edward Norton Lorenz)이 그의 강연 중 나비의 작은 날갯짓이 텍사스에 돌풍을 가져올 수 있다고 설명한 것으로 인해 널리 알려진 말로써, 작은 변화나 미세한 차이, 사건 등이 추후 예상하지 못한 엄청난 파장 혹은 결과를 가져오는 현상을 의미한다.¹⁹⁾ 아마존의 황폐화는 마치 나비 효과처럼 단순히 브라질의 문제만이 아닌 전 세계의 문제가 되고 있다. 눈앞의 이익을 위해 했던 행위가 산불과 태풍, 폭우와 질병으로 우리에게 돌아오고 있다. 그러므로 인간중심주의와 자본주의에 따라 자연을 이해하는 관점이 현 기후 위기를 초래하는 데 결정적인 요인이 되었음을 인정하고 반성하는 교육이 필요한 때이다.

b. 기후 위기에서 소외된 세대에 관한 관심

기후 위기와 소외된 계층 사이에 인과관계가 있다는 사실을 알고 있는가? 소외된 계층이란 바로 경제적 취약계층을 의미한다. 고령자, 저소득자, 만성질환자 등이 여기에 포함된다. 기후 위기로 인한 곡물 가격의 상승, 전기이용료의 상승 등은 물가 상승으로 이어지게 된다. 그로 인해 경제적 취약계층의 경우 물가 상승에 대해 적절하게 대비하고 적응하기란 어려운 것이 사실이다. 특권층이 경험하지 않는 그들만의 생존게임이 벌어지게 되는 것이다. 정해진 수입에 맞춰 소비를 낮춰야 하므로 영양학적으로 좋지 않은 음식으로 바꾸거나 여타 다른 필수품의 지출을 줄일 수밖에 없다.²⁰⁾

17) 양금희, “21세기 한국 교회교육의 과제로서의 기독교적 환경교육,” 「기독교교육논총」 2 (1997), 335; 장신근, “환경과 교회교육 : 지구생태계의 이기와 교회의 생명교육목회,” 「교육교회」 371 (2008), 23-24; 전현식 외, 『생태사물신학 팬데믹 이후 급변하는 생태신학』, 34.

18) 정성조, “식탁 위 최고기엔 ‘아마존의 눈물’... ‘최근 6년간 8억그루 벌목,’” 연합뉴스.

<https://www.yna.co.kr/view/AKR20230603024400009?input=1179m> (2023년 8월 27일 접속).

19) 위키피디아, “나비 효과”, https://ko.wikipedia.org/wiki/%EB%82%98%EB%B9%84_%ED%9A%A8%EA%B3%BC (2023년 8월 27일 접속).

이렇듯 이상기온으로 인한 기후재난의 가장 큰 피해자는 사회적 약자들이며, 그러한 연유로 기후 위기를 사회적 불평등의 관점에서 살펴봐야 할 필요가 있다.

c. 개인과 시민 연대의 기후환경 운동

그동안 기후환경과 관련하여 가장 빠르게 대응했던 것은 개인별 노력에 있었다. 전 세계적으로 분리수거와 재활용을 가장 잘하는 나라 중 하나인 우리나라에서 환경과 관련하여 요구하는 것은 개인별 행위였다. 그러나 우리는 개인들의 노력만으로 기후환경이 지켜질 수 없음을 알고 있다. 개인별로 해왔던 행위는 기후환경을 지키에 있어 큰 부분을 차지하지 않기 때문이다. 기후 위기는 개인이 지킨다고 해서 변화될 수 있는 부분이 아니다. 단순히 개별적인 소비를 줄이고 일회용품 사용을 자제하는 것으로는 불충분하다. 그러므로 기후 위기와 관련하여 각 개인에게만 초점을 맞추고 책임지도록 하는 것을 지양해야 한다. 기후 위기의 가장 근본적인 원인 제공자인 정부와 기업이 선제적으로 기후재난에 대한 인식과 정책을 제시할 수 있어야 한다. 그런데 이윤추구에 목적을 둔 기업이 기후 환경 보호를 명목으로 기업이익 일부를 포기하기란 매우 어려운 것이 사실이다. 그러므로 환경시민연대를 통한 기후환경 운동을 통해 기업과 정부에 목소리를 내야 한다. 예를 들어, 환경오염의 유발요인에 대한 지속적인 모니터링, 이산화탄소 발생이 많은 기업을 대상으로 소비 거부 운동과 같은 시민운동을 전개하거나 정부를 상대로 기후환경 보호를 위한 효과적인 법률 제정 및 각종 정책과 제도 수립 등을 요구하는 것이다. 이는 정부와 기업들이 기후환경에 더욱더 민감하게 대응할 수 있도록 만들 것이다.²¹⁾

그런데 개인과 시민 연대는 한순간에 이뤄지지 않는다. 변화하는 인식이 모이고 이어지면서 가능하게 된다. 이에 변화의 큰 축을 담당하는 교육의 역할이 중요하다. 환경교육을 통해 기후 위기의 특성과 내용을 효과적으로 가르쳐야 하며, 더 나아가 기후재난에 대처하는 개인의 태도 및 연대의 중요성과 더불어 지속가능한 지구환경을 만들기 위한 국가적 정책과 기업의 적극적인 참여와 관여를 통해 총체적인 대처가 이루어져야 한다는 관점을 가지도록 해야 한다.

4. 환경교육의 필요성

기후 위기에 예외는 없다. 우리에게 직접적으로 닥치지 않을 것이라는 안일한 생각을 버리고 기후 위기에 관한 관심과 문제의식을 느끼고 해답을 제시하는 교육이 지속적으로 이루어져야 한다. 이를 통해 지역과 사회, 국가 그리고 세계적 관점을 가지고 환경문제를 파악하여 통찰력을 가지도록 하며, 환경문제가 현재에 끝나는 것이 아닌 미래 세대에도 영향을 준다는 사실을 직시하고, 현재뿐만 아니라 미래에 마주하게 될 환경문제에 대해 해결방안을 찾도록 해야 할 것이다.²²⁾ 그러므로 환경교육의 필요성은 다음과 같다. 첫째, 환경교육은 현재대뿐만 아니라 미래 세대가 살아가고

20) 조영선, “수십억명이 먹는데 수출금지...”식량위기 닥칠판“ 충격 경고.”

21) 김소영 외, 『서로를 살리는 기후 위기 교육』(서울: 민들레, 2022), 42.

22) 이상균, “과학과 Eco-STEAM 수업이 초등학생들의 환경소양과 STEAM 태도에 미치는 효과,” 『대한지구과학교육학회지』 10(1) (2017), 63.

누리게 될 환경에 대한 올바른 가치관을 확립하도록 돕는다. 둘째, 환경교육은 환경문제에 대해 민감하게 반응하고, 이를 예방 및 해결하는 데에 적극적인 환경 소양을 갖춘 시민을 양성한다.²³⁾ 셋째, 개인과 개인의 연대를 통해 기업과 정부에 적극적으로 목소리를 낼 수 있는 환경지킴이를 양성한다.

그런데 환경교육이 가장 효과적으로 이루어지려면 어떻게 해야 하는가? 바로 학교현장에서 이루어져야 할 것이다. 왜냐하면 현재의 기후 위기가 미래에도 지속적으로 영향을 준다는 사실은 미래를 살아갈 학생들이 가장 먼저 인지해야 하는 것이기 때문이다. 그러므로 학생들 스스로가 기후 위기에 대한 문제를 알고, 앞으로 살아가야 할 지구환경을 어떻게 보호하고 지켜나가야 할 것인가에 대한 환경 민감성을 기르는 것이 중요하다. 이에 환경교육은 학교 교육과정에 보다 더 적극적으로 개설될 필요가 있다.

Ⅲ. 기후 위기와 기독교 환경교육

기후변화와 위기를 경험하고 있는 상황에서 교회는 적극적으로 창조신학에 근거하여 환경을 이해하고 교육해야 한다. 왜냐하면 다양한 사람들이 모인 공동체로써 교회는 환경교육을 하는 데에 매우 적합한 환경과 여건을 갖추고 있기 때문이다. 또한 창조질서 안에서 피조물간의 관계를 새롭게 정립하는 과정은 환경보존에 대한 민감성을 더욱 고취시킬 것이다.²⁴⁾ 그러므로 기후 위기도 일선 학교뿐만 아니라 교회에서도 중요한 교육주제임을 인식해야 한다.

1. 기독교 환경교육에 대한 이해

지금 자연의 자정능력의 한계는 어디쯤 와 있을까? 우리는 그동안 자연 생태계는 자정능력(自淨能力)을 가지고 있어 최초의 균형 상태를 유지하기 위한 원상 복구하려는 현상을 보인다고 알고 있다. 자연 생태계의 회복과 재생의 과정을 통해 오늘날까지 생태계를 유지하고 있는 것이다. 그러나 자연 생태계의 자정능력은 한계를 가지고 있다. 그 능력의 범위 내에서 발생하는 환경오염 등에 대해서는 스스로 정화하고 회복하며 재생하지만 그 능력의 범위를 초과했을 때는 환경뿐만 아니라 자연 생태계가 지닌 자정능력 자체에도 손상을 주게 된다.²⁵⁾ 이러한 손상은 눈에 보이지 않게 나타나지만, 어느 일정 단계에 이르게 되면 매우 빠른 속도로 진행되며, 그때에는 인간이 할 수 있는 것은 아무것도 없게 된다.²⁶⁾ 그러므로 환경에 관한 관심은 인간이 생태계에 대한 책임감을 가질

23) 이향연 외, “환경교사의 지도 여부에 따른 고등학생들의 에너지-온실가스 환경소양 차이 분석,” 『환경교육』 26(4) (2013), 506; 문수란, 이석희, “예비교사의 환경교육 수업이 기후변화에 대한 인식과 환경소양에 미치는 영향,” 312.

24) 구완서, “환경에 관한 기독교교육적 과제,” 『한국전문대학 기독교교육학회 논문집』 3(1) (1999), 398-399.

25) 네이버 국어사전, “자정능력,” <https://ko.dict.naver.com/#/entry/koko/26f724fe253a4947be15a28a24fc2269> (2023년 8월 27일 접속).

26) 양금희, “21세기 한국 교회교육의 과제로서의 기독교적 환경교육,” 333-334.

때 가능하다.

생태계에 대한 책임감을 어떻게 가질 수 있을까? 그런데 그동안 인간은 하나님께서 창조하신 세계를 인간이 정복하고 계발이라는 명목 하에 서슴없이 파괴하는 것을 당연하게 생각하고 있었다. 인간의 욕심과 욕망, 편리함을 추구하면서 창조 질서가 무너지게 되었고, 그 결과 생태계의 파괴라는 현실을 맞닥뜨리게 되었다. 이에 기독교 환경교육은 성서적 관점에서 하나님의 창조 세계에 대한 이해와 인간의 역할에 대해 재조명한다. 현재 기후 위기의 원인이 인간에게 있음을 인정하고 반성하며, 하나님의 창조 세계의 회복과 보존을 위한 자세와 역할에 대해 가르치는 것이다. 그러므로 기독교 환경교육은 하나님께서 창조하신 세계의 경이로움과 아름다움을 느낄 수 있는 관점과 자세를 통해 책임감을 가지게 한다.²⁷⁾ 창세기 1장에 하나님께서는 세상을 창조하신 후 “보시기에 좋았더라”라고 말씀하고 있기 때문이다. 이에 기독교 환경교육은 자연을 훼손할 힘과 권리가 인간에게 있는 것이 아니라는 아주 당연한 사실을 일깨우는 것으로부터 시작한다. 또한 성서적 창조관을 토대로 모두가 하나님의 피조물이라는 사실을 강조함과 동시에 하나님의 형상대로 지음받은 인간은 자연과의 상호관계 속에서 동질성을 인정하고 존중하는 태도를 가져야 함을 가르친다.²⁸⁾ 이에 기독교 환경교육의 목적은 기독교적 관점에서 삶의 문제와 과정을 바라보며, 창조 세계의 보전을 위한 그리스도인의 역할이 무엇인지를 찾을 수 있도록 하는 것에 있다.

2. 기독교 환경교육에 대한 내용

a. 무엇을 가르칠 것인가?

기독교 환경교육은 다음과 같은 내용을 가르쳐야 한다. 첫째, 인간의 탐욕에 대한 문제의식과 타자지향적 사고방식에 대한 강조이다. 기후 위기의 원인은 인간의 탐욕에서 비롯되었다. 그동안 인간만이 이 세상의 주인이라는 교만한 생각으로 생태계를 탐닉하고 착취했던 결과는 생태계의 균형을 깨뜨렸다. 그 결과, 생물 종의 분포와 서식지의 변화를 가져왔으며, 생물의 다양성 감소 및 멸종 위험의 증가로 이어졌다. 또한 기후 상승과 강수량 변화 및 해수면 상승 등으로 현상은 미세먼지, 폭염, 가뭄, 한파, 홍수, 산불, 지진 등의 기상 이변 현상을 일으켰다. 이러한 기후 위기는 단순한 환경적인 변화뿐만 아니라 우리의 먹거리에도 영향을 미쳤다. 기후 패턴의 변화가 서식지의 감소 및 농지의 황폐화, 작물의 성장과 생산의 감소를 가져왔으며, 어종 및 어획량의 감소 등은 식량 위기를 가져왔기 때문이다. 더 나아가 기후 위기는 사회경제에도 영향을 미친다. 예를 들어, 재해가 발생했을 때 이를 복구하기 위한 이재민 및 재해 피해 복구, 식량 가격의 상승 등을 들 수 있다. 현재 일본정부의 후쿠시마 오염수의 해양 배출의 경우, 국내에서는 한 때 천일염 등의 소금 사재기 현상이 발생하기도 하였다. 그런데 후쿠시마 오염수의 해양 배출과 관련하여 깨달아야 할 사실은 우리가 접하는 모든 음식을 다 통제할 수 없다는 것이다. 외식을 통해 섭취하게 될 소금이 오염수에 오염된 것일 수도 있는 일말의 가능성이 있다면, 이는 개인이 혼자 대비를 한다고 하여 온

27) 앞의 논문, 342.

28) 앞의 논문, 346.

전하게 예방할 수 없는 것이다. 이러한 문제점은 환경오염에도 빈익빈 부익부 현상을 가져오게 될 것이다. 가진 자는 가격과 상관없이 좋은 것들을 누리며, 먹게 될 것이고, 없는 자는 가격 상승에 맞물려 질 낮은 것들을 섭취하게 될 것이며 이는 건강에 미치는 부정적인 영향을 주게 될 것이 자명하다. 또한 앞서 언급한 바와 같이 기후 위기로 인한 난민 문제와 갈등, 사회적 불평등의 증가 등이 발생할 수 있다. 이와 같은 결과는 인간과 생태계가 별개로 존재하는 것이 아닌 유기적으로 존재하고 있음을 분명하게 말해준다.

하나님께서 세상을 창조하실 때, 인간을 별개의 존재로 창조하신 것이 아닌 창조된 세상 안에 살아가는 존재로 만드셨다는 것을 기억해야 한다(창 1:28; 3:19). 인간 중심적인 세계관으로 인해 황폐해진 지구에 대한 위기의식과 부채 의식을 가져야 하며, 생태계의 회복과 더불어 환경친화적인 삶을 살아가는 것이 그리스도인이라는 책임 의식을 가져야 한다.²⁹⁾ 그러므로 우리는 기독교 생태학적 사유를 통해 존재론적 인식의 전환을 이루어야 할 것이다. 인간은 주체적인 존재이나 생태계 안에서는 수동적인 존재로서 타자와 분리되어 존재할 수 없다는 사실을 가르쳐야 한다. 타자와의 관계에서 수동적인 존재인 각 개인은 타자와의 관계 연결을 통해 존재할 수밖에 없기에 타자지향적 사고방식을 가져야 할 것이다.³⁰⁾

둘째, 공공재의 개념으로써의 생태계에 대한 이해이다. 물, 흙, 공기 등도 경찰, 공원, 도로와 같이 시장의 가격 원리가 적용되지 않는 공공재(公共財)의 성격을 가졌다.³¹⁾ 중요한 사실은 공공재는 한 개인이 소비로 인해 얻는 이익이 모든 개인이 얻는 이익을 감소해서는 안 된다는 의미를 담고 있다. 그러므로 물, 흙, 공기와 같은 공공재는 현재뿐만 아니라 미래에도 사용해야 하는 것이기에 시공간을 막론하고 불평등한 피해가 발생해서는 안 된다.³²⁾ 그런데 우리는 평소 느끼지 않고 있다고 말하지만, 특권화와 편파성을 담보한 의식과 행동을 한다. 기본적으로 의식이 학습을 통해 형성되는 것이라고 볼 때, 학습 환경이 어떻게 설계되고 영향을 주느냐에 따라 인간의 의식은 달라진다. 이에 나라마다 노출된 학습 환경이 어떠냐에 따라 다른 의식을 가지며, 한 나라 내에도 지역, 환경, 경제적 수준 등에서 살아가느냐에 따라 또 달라진다. 그러므로 내가 누리는 모든 것들이 다른 이들에게는 손에 닿지 않는 것, 누릴 수 없는 것이 될 수 있다는 생각을 가지는 것이 필요하다. 나에게만 당연한 것들이 다른 누군가에게는 차별이 될 수 있다는 것이다. 덤기 때문에, 편하기 때문에, 싸기 때문에 손쉽게 사용하고 행동하는 것들이 누군가에게는 고통으로 돌아올 수 있다는 것을 아는 인식, 그동안 의식하진 않았지만 내 안에 있는 특권의식과 편파적인 성향들을 내려놓는 과정이 교육을 통해 이루어져야 한다.³³⁾

셋째, 지속가능한 지구환경에 대한 이해이다. 창세기 3장 19절의 “...너는 흙이니 흙으로 돌아갈 것이니라”라는 말씀처럼 인간은 자연으로부터 창조되었으며, 자연으로 돌아갈 존재임을 재인식해야 한다. 인간도 자연의 한 일부라는 사실을 잊지 말고 살아가야 하는 것이다. 그러므로 그리스도인은

29) 윤성민, “기후 위기극복을 위한 기독교 교양과목-강남대학교 중심으로-,” 『신학과실천』 83 (2023), 382.

30) 남미자 외, 『기후 위기시대의 환경교육:세 학교 이야기』(서울: 학이시습, 2001), 44-45.

31) 김소영 외, 『서로를 살리는 기후 위기 교육』, 85.

32) 네이버 사진, “공공재”, https://search.naver.com/search.naver?where=nexearch&sm=top_hly&fbm=0&ie=utf8&query=%EA%B3%B5%EA%B3%B5%EC%9E%AC (2023년 8월 27일 접속).

33) 김소영 외, 『서로를 살리는 기후 위기 교육』, 151.

자연을 나와 분리하여 이분법적으로 사고할 것이 아닌 자연을 보살피고 보존하는 관계 속에서 이해해야 한다. 그리고 우리 인간만의 지구가 아닌 모든 생물체의 지구라는 사실을 전제로 지속가능한 삶을 살아갈 수 있는 환경을 만들어야 할 의무가 있음을 깨달아야 한다. 그러기 위해서는 기후 위기에 대한 책임감을 가지고, 우리 개인이 행복하기 위해서는 모두가 행복한 환경을 만들어야 한다는 생각으로 기후 위기를 대처해야 한다. 이를 위해서는 먼저 기후환경 위기에 대한 반성적 태도가 우선적으로 가져야 하며, 개별적 욕구를 공적 욕구로 전환시켜 성숙한 관계를 만들어가야 한다.³⁴⁾

이에 기독교 환경교육에서는 종교적 철학과 가치관에 근거하여 하나님께서 창조하신 피조세계가 ‘보시기에 좋았더라’라는 말씀을 지키기 위해 끊임없이 노력해야 한다는 청지기적 사명감을 가지고 학습자들이 무엇을 해야 할 것인가에 대해 고민하도록 해야 한다. 하나님의 창조 질서는 모든 피조물이 창조된 자리에서 조화롭고 충만하게 존재하는 것을 의미한다. 그러므로 단순히 환경 재해와 관련하여 눈에 보이는 것들만을 가르치는 것이 아니라 환경 재해, 환경 파괴의 속에는 인간의 탐욕과 욕망이 접철되어 있다는 것을 깨닫게 하고, 바른 인간성과 자연성을 회복할 수 있도록 해야 한다.³⁵⁾

b. 누가 할 것인가?

우리가 하나님께서 창조하신 지구라는 행성에서 살아가는 것은 지구상의 모든 살아있는 것들과 관계를 가질 때, 가능한 것이다. 그러므로 우리 자신이 행위의 주체가 되어야 한다. 기후환경 더 나아가 생태계에 대한 관심을 가지고 주체적인 의식과 책임감을 가져야 하는 것이다. 또한 단순히 단편적인 지식을 습득하는 것에서 멈추는 것이 아닌 행동으로 나타낼 수 있어야 하며, 이는 사회적 연대에 참여함으로써 가능하다.³⁶⁾ 하나님께서는 창세기 1장에서 세상을 창조하실 때, ‘보시기에 좋았더라’고 말씀하셨다. 하나님께서 만족하신 피조세계를 인간에게 다스리라(창 1:28)고 말씀하신 것은 현재 우리가 경험하고 있는 바와 같이 피조세계를 우리 편의대로 사용하고 파괴하라는 말씀이 아니다. 인간은 자연과 어떻게 조화롭게 살아가야 할 것인가에 대해 더 늦지 않게 해답을 제시해야 한다.

우리는 이미 인간의 이기적인 욕망의 발현과 실현이 자연에 어떤 영향을 미쳤고, 그 결과가 어떻게 나타나고 있는지를 공허한 말이 아닌 직접 피부로 경험하고 있다. 그러므로 기후 문제와 관련하여 ‘주체’와 ‘객체’라는 이분법적 사고에서 벗어나 ‘다른 사람’이나 ‘다른 나라’의 일이 아닌 ‘우리의 생존’, ‘나의 생존’ 문제로 인식해야 한다. 또한 기후 위기는 곧 지구의 문제가 되며, 이는 나의 생존과 직결되었음을 깨닫고, 단순한 인과관계로 보는 것이 아닌 거미줄과 같이 얽히고설킨 상호작용 안에서 야기된 결과물이라는 사실을 깨달아야 한다.³⁷⁾

그러므로 그리스도인은 세상이 더불어 살아가야만 온전하게 존재할 수 있다는 아주 당연한 사실

34) 남미자 외, 『기후 위기시대의 환경교육:세 학교 이야기』, 13-15.

35) 유미호, “환경과 교회교육: 다음세대와 환경을 살리는 기독교 환경교육,” 『교육교회』 371 (2008), 30.

36) 김소영 외, 『서로를 살리는 기후 위기 교육』, 151.

37) 남미자 외, 『기후 위기시대의 환경교육:세 학교 이야기』, 14.

을 다시금 일깨우면서 이미 시작된 기후 재앙 시대에 대한 반성적 사고와 함께 다른 존재와의 건강한 공존만이 인류가 살아남을 수 있는 방법이라는 사실을 받아들이며, 다른 존재와의 조화로운 공생과 공존의 관계를 가지기 위한 행동적인 실천을 해야 할 것이다.

c. 어떻게 할 것인가?

‘기후 위기’에 대한 환경교육의 실천 방향은 다음과 같다.

첫째, 인간 중심, 물질 중심, 기술 중심의 생태계 구조를 생명 중심 중심으로 바꿔야 한다. 우리가 편의를 위해 무분별하게 사용하고 있는 것들에게 작별을 고해야 한다. 이를 통해 생산량과 폐기량을 줄일 방안이 제시되어야 한다. 그렇다고 해서 무조건 불편한 삶을 살아야 할 것을 강요하는 것이 아니다. 그동안 우리가 자기실현과 자기만족을 누릴 수 있는 최대한의 조건들을 찾았다면, 이제 이를 최소화하면서도 질을 높일 수 있는 학습이 요구되어야 한다는 것이다.³⁸⁾

둘째, 신자유주의 시대를 살아가면서 우리는 연대와 환대보다는 개인 중심적이고 이해타산적인 사고에 더 익숙해지고 있다. 그로 인해 공동체는 무너졌으며, 배려하고 연대하는 모습보다는 타인에 대한 분노와 응징이 자연스러운 현상이 되고 있다. 또한 학력 중심의 사회에서 입시 위주의 이론과 실천이 파편화되고 단절된 교육으로 인해 학교 폭력이 자연스러운 세상이 되었으며, 교육자와 학습자 간의 반목과 갈등을 초래하는 교육환경에 노출되고 있다. 이와 같은 사고방식은 환경에도 고스란히 적용된다. 인간의 이기주의, 편리주의로 인해 무분별하게 파헤쳐지고, 오염되는 자연을 더 이상 연민의 시선으로 바라보지 않고 있기 때문이다. 이러한 불행하고 심각한 상황에 대한 반성과 함께 그동안 혼자 잘 살아남기 위한 교육과 생활이 아닌 타인과 의존하고 연대하여 함께 잘 살 수 있는 방안을 모색하는 교육이 되어야 한다.³⁹⁾ 더 나아가 우리를 둘러싸고 있는 환경에 대해서도 적용될 수 있어야 할 것이다.

이를 위해서는 먼저, 학생이 책임 있는 응답을 하는 성숙한 자아를 가지도록 교육하는 것이 중요하다. 기후 환경에 대한 상황을 이해하고 해석하는 자세를 가지고, ‘현재 무엇이 일어나고 있는가’에 대한 인식뿐만 아니라 ‘무엇을 요구하는가’에 대해 ‘무엇을 해야 하는가’에 대한 책임있는 응답의 자세를 가져야 한다. 그리고 이러한 행동이 나쁜만 아니라 이웃, 사회 전반에 영향을 미치는 것이라는 사회적 유대(social solidarity)감을 가지고 사회적 약자의 삶이 향상될 수 있는 방안에 적극적으로 동참해야 한다. 마지막으로 이러한 사회적 유대가 단순히 인간 대 인간 간에만 이루어지는 것이 아닌 인간 대 인간 외 모든 피조물 간에도 해당된다는 인식으로 확장되어야 한다.⁴⁰⁾

셋째, ‘기후 위기’, ‘환경오염’, ‘환경재난’의 위기 상황을 맞닥뜨리는 부담감과 ‘지속 가능한 미래’를 만들기 위해 개인적이고 사회적 실천이 병행되어야 한다.⁴¹⁾ 이에 기독교 환경교육이 종교계 사립학교 및 교회에서 이뤄지기 위해서는 교육 정책이 세워져야 할 것이다(표 1).

38) 김소영 외, 『서로를 살리는 기후 위기 교육』, 153.

39) 남미자 외, 『기후 위기시대의 환경교육:세 학교 이야기』, 223-225.

40) 리처드 H. 니버, 『책임있는 응답』(서울: 이화여자대학교 출판부, 1983) 참조.

41) 남미자 외, 『기후 위기시대의 환경교육:세 학교 이야기』, 25.

〈표 1〉 기독교 환경교육을 구현하기 위한 교육 정책⁴²⁾

추구하는 인간상	• 창조세계 보전을 위한 청지기적 사명을 지닌 기독교생태시민
추구하는 교회상	• 지속 가능한 기독교생태문명
기본 원칙	• 주체와 구조: 기독교교육학계와 교회의 소통과 협력 • 목표: '교육적 목표(창조시민)'와 '환경적 목표(창조질서)' • 형식과 내용: '창조'와 '보전'
기본 구축 및 실행	• 인식적 전환: '지속가능한 미래'를 위한 교육의 필요성 • 제도적 기반: 교단별 기후환경 플랫폼 구축 • 교육 과정: 교사 대상 기독교 환경교육에 대한 역량 강화, 학생 대상 기독교 환경교육과정 신설 • 시설 제안: 생태교회 및 생태학교에 관한 모델링

넷째, 자연과 공생하는 교육을 해야 한다. 그동안 인간은 하나님께서 창조하신 피조세계를 방관하며, 청지기적 사명을 잊고 살아왔다. 단순하게 자연을 감상하는 차원이 아닌 자연을 경험하고, 자연이 자연으로 존중받기 위해서는 우리의 삶을 어떻게 한계 지을 것인가에 대해 고민해야 한다. 또한 하나님의 창조물의 하나로서 인간이 자연과의 적극적이고 지속적인 만남을 가지고 자연의 일부로 살아가도록 해야 한다. 하나님께서 인간에게 청지기적 사명을 주신 이유는 다름 아닌 인간만이 생태계의 모든 살아있는 존재들을 전체적으로 조망할 수 있는 존재이기 때문이라는 사실을 깨달아야 한다. 하나님께서 창조하신 피조세계가 서로 긴밀하게 연결되어 있는 생태망을 형성하고 있다는 사실을 바로 알고, 건강한 생태망을 보전하기 위해 하나님의 형상대로 창조된 인간이 어떤 역할을 해야 할 것인가에 대해 고민해야 할 것이다.⁴³⁾

그동안 학생들이 자연보다는 도시에서 살아가면서 자연과 분리되고, 그로 인해 자연과의 공감대와 연대의식을 형성하지 못했다는 문제 제기가 이루어져야 할 것이다. 그리고 이제부터라도 생태학적 사고를 통해 하나님께서 창조하신 피조물이 그 모습 그대로 의미가 있음을 깨닫는 자리를 지속적으로 마련하는 것이 필요하다. 자연과의 공생을 추구하는 교육을 통해 학생 스스로가 자연의 일부임을 깨닫도록 도와야 할 것이다.⁴⁴⁾ 이를 위해서는 첫째, 학생들이 기후 환경에 대한 문제의식을 가지고, 성서적 관점에서 위기를 어떻게 대응해야 할 것인지를 고민하는 과정이 있어야 할 것이다. 둘째, 학교와 교회의 실질적인 사례를 토대로 기독교 환경 지키미로서의 역할에 대한 성찰을 해야 할 것이다(그림 1).

42) 앞의 논문 참조.

43) 전현식 외, 『생태사물신학 팬데믹 이후 급변하는 생태신학』(서울: 대한기독교서회, 2022), 21.

44) 남미자 외, 『기후 위기시대의 환경교육:세 학교 이야기』, 228-230.



[그림1] 기후 환경 교육 과정

IV. 나가는 말

지구 생태계는 지금 위기 상황이다. 이미 위험신호는 울리고 있고, 더 이상 눈을 감고 침묵하거나 방관해서는 안 된다. 대기오염, 해양 쓰레기 투척 및 오염수 방류로 인한 수질오염, 유전자 조작 농산물의 경작, 다국적 기업의 무분별한 생태계 파괴 행위 등의 무절제한 자연 개발과 파괴는 지구 온난화와 각종 바이러스, 폭염과 가뭄, 지진 등과 같은 기후 위기를 가져왔다. “현재 누리고 있는 모든 것은 미래 세대가 누려야 할 것을 미리 가져와서 쓰고 있는 것이다”라는 말이 있다. 생태계의 재생능력은 화수분처럼 무한하게 있는 게 아닌 그 한계가 분명하게 있다는 의미이다. 우리가 지금 쓰고, 먹고, 버리고 있는 모든 행위의 결과를 미래 세대가 고스란히 안게 된다는 것을 잊지 말아야 한다.

우리는 기후변화가 지구 생태계와 인간 사회에 미치는 영향이 상호 연결되어 있음을 알고 있다. 그러므로 이에 대한 이해와 대응이 매우 중요하다. 특히 국가 간의 국제적인 협력과 개인의 노력이 함께 병행되어, 효과적으로 기후변화에 대응해야 할 것이다. 당면한 기후 위기를 분명하게 인식하고, 우리에게 주어진 환경을 보호해야 한다는 당위성을 강조해야 하며, 그 대안을 제시하고 해결방안에 관심을 가지도록 하는 것이 중요하다.

이에 기독교 환경교육은 궁극적으로 그리스도인으로서 책임감을 느끼며 반성과 성찰을 통해 하나님의 창조세계에 대한 보존과 회복에 참여하도록 교육해야 한다. 하나님께서는 인간만을 창조하신 것이 아님을 분명히 인식하도록 하고, 하나님께서 인간에게 청지기적 사명을 왜 주셨는지, 무엇을 위해 주셨는지 그리고 청지기인 인간이 자연을 대상으로 어떤 마음과 자세를 가져야 하는지를 가르쳐야 한다. 이를 위해서는 먼저 이기적이고 물질중심적인 사고에서 환경을 객체로 보는 관점을 공동체적이고 연대적인 사고에서 환경을 주체로 보는 관점으로 전환해야 할 것이다. 또한 자연 본연의 회복을 위해 인간이 해야 할 행동이 무엇인지에 대해 가르쳐야 한다. 이를 위해서는 현재적 편익과 안락함을 강조하고, 개인 각자의 편리를 추구하여 미래 세대를 고려하지 않는 삶의 구조를 내려놓고, 보다 거시적인 관점에서 삶의 순환을 바라보고, 전체 생태계의 중요성을 인식하는 결단의 과정을 통해 절제하는 삶을 가르쳐야 할 것이다.

이에 본 연구는 기후 위기에 대한 문제 제기 및 기독교 환경교육에 대해 살펴보았다. 아쉽게도

기후 위기의 구체적인 쟁점들, 예를 들어 인권, 평화, 경제, 다문화 등의 쟁점들을 환경문제와 연관을 지어 다루지 못한 한계가 분명히 있음을 밝히며, 이에 관한 연구는 후속 연구에서 계속되어야 할 것이다.

참고문헌

- 경수현. “후쿠시마 오염수 방류 개사…“오늘 하루 200-210t 방출.” 연합뉴스, <https://www.yna.co.kr/view/AKR20230824030900073?input=1195m> 2023년 8월 24일 접속.
- 구완서. “환경에 관한 기독교교육적 과제.” 『한국전문대학 기독교교육학회 논문집』 3(1), 1999, 385-407.
- 김성식. “중 시안 산사태, 사망 21명으로 늘어...태풍 카눈에 집중호우 여파.” 뉴스1, <https://www.news1.kr/articles/5139514> 2023년 8월 2일 접속.
- 김소영 외. 『서로를 살리는 기후 위기 교육』, 서울: 민들레, 2022.
- 김수정. “폭염 폭우 산불, 예외 없는 기후 위기...언론이 지금 할 일.” 오마이뉴스, https://www.ohmynews.com/NWS_Web/View/at_pg.aspx?CNTN_CD=A0002949358&CMPT_CD=P0010&utm_source=naver&utm_medium=newsearch&utm_campaign=naver_news 2023년 8월 2일 접속.
- 김지애. “날아든 ‘식량 청구서’...작년 7억명 굶었다.” 2023. 8. 19, <https://news.kmib.co.kr/article/view.asp?arcid=0924316462&code=11141100&sid1=int> 2023년 8월 19일 접속.
- 남미자 외. 『기후 위기시대의 환경교육:세 학교 이야기』, 서울: 학이시습, 2001.
- 김태현. “미국 폭염으로 선인장 고사...중국 태풍 피해 속출.” YTN, 2023. 7. 31, https://www.ytn.co.kr/_ln/0104_202307311043246918 2023년 8월 2일 접속.
- 네이버 국어사전. “자정능력.” <https://ko.dict.naver.com/#/entry/koko/26f724fe253a4947be15a28a24fc2269> 2023년 8월 27일 접속.
- . “공공재.” https://search.naver.com/search.naver?where=nexearch&sm=top_hy&fbm=0&ie=utf8&query=%EA%B3%B5%EA%B3%B5%EC%9E%AC 2023년 8월 27일 접속.
- 니버, 리처드 H. 『책임있는 응답』, 서울: 이화여자대학교 출판부, 1983.
- 문수란, 이석희. “예비교사의 환경교육 수업이 기후변화에 대한 인식과 환경소양에 미치는 영향.” 『에너지기후변화 교육』 11(3) (2021), 311-319.
- 신기섭. “117년 만에 가장 덥다...40도 육박 남아메리카 겨울이 사라진다.” 한겨레, https://www.hani.co.kr/arti/international/international_general/1103021.html 2023년 8월 2일 접속.
- 양금희. “21세기 한국 교회교육의 과제로서의 기독교적 환경교육.” 『기독교교육논총』 2, 1997, 333-358.
- 위키피디아. “나비 효과.” https://ko.wikipedia.org/wiki/%EB%82%98%EB%B9%84_%ED%9A%A8%EA%B3%BC, 2023년 8월 27일 접속.
- 유네스코한국위원회. “아주 구체적인 위협.” <https://blog.naver.com/unescokor/222864191539>. 2023년 8월 17일 접속.
- 유미호. “환경과 교회교육; 다음세대와 환경을 살리는 기독교 환경교육.” 『교육교회』 371, 2008, 30-36.
- 윤성민. “기후 위기극복을 위한 기독교 교양과목-강남대학교 중심으로-,” 『신학과실천』 83, 2023, 377-400.
- 윤정원. “한은 “국내외 곡물가격 불안...가계부담 증대 전망.” BizFact, <https://news.tf.co.kr/read/economy/2039300.htm> 2023년 8월 28일 접속.

- 이상균. “과학과 Eco-STEAM 수업이 초등학생들의 환경소양과 STEAM 태도에 미치는 효과.” 「대한지구과학교육 학회지」 10(1), 2017, 62-75.
- 이성제. “중등 교육과정에 기후문제 등 생태-환경교육 절실하다.” 한겨레, <https://www.hani.co.kr/arti/opinion/because/1102480.html> 2023년 8월 25일 접속.
- 이재호. “호주 산불은 ‘기후재앙’,” 한겨레21, https://h21.hani.co.kr/arti/world/world_general/48100.html 2023년 8월 2일 접속.
- 이향연, 장지영, 황승아, 최경희(2013). “환경교사의 지도 여부에 따른 고등학생들의 에너지-온실가스 환경소양 차이 분석.” 「환경교육」 26(4), 505-514.
- 장신근. “환경과 교회교육 ; 지구생태계의 이기와 교회의 생명교육목회.” 「교육교회」 371, 2008, 22-29.
- 전현식 외. 『생태사물신학 팬데믹 이후 급변하는 생태신학』. 서울: 대한기독교서회, 2022.
- 정성조. “식탁 위 쇠고기엔 ‘아마존의 눈물’...“최근 6년간 8억그루 벌목”. 연합뉴스, <https://www.yna.co.kr/view/AKR20230603024400009?input=1179m> 2023년 8월 27 접속.
- 정의길. “인구 1천만의 자카르타 가장 빨리 침수 전망...2050년이면 잠겨.” 한겨레, https://www.hani.co.kr/arti/international/international_general/857362.html 2023년 8월 2일 접속.
- 정종오. “숨이 헉헉! 땀 증발 안 돼!...미래 열 스트레스 11배↑.” 아이뉴스24, <https://www.inews24.com/view/1618741> 2023년 8월 2일 접속.
- 조영선. “수십억명이 먹는데 수출금지...”식량위기 닥칠판“ 충격 경고.” 한국경제, <https://www.hankyung.com/international/article/202308029788i> 2023년 8월 2일 접속.
- 진대용 외. “기후환경 이슈 분석을 위한 텍스트 마이닝 활용방안 연구.” 「기후환경정책연구」 2018, 1-140.
- 홍경진. “감사원, 기후위기 고려없는 농식품부 쌀-물 정책 허점 지적.” 농민신문, <https://www.nongmin.com/article/20230822500363> 2023년 8월 23 접속.

김정희 박사의 “기후 위기의 시대, 기독교 환경교육에 대한 이해와 필요성”에 대한 논찬

박은혜 박사(성결대학교)

김정희 박사의 논문 “기후 위기의 시대, 기독교 환경교육에 대한 이해와 필요성”은 오래전부터 제기되어 온 기후 위기에 대한 문제를 심각하게 다루었습니다. 이에 전 세계가 공감할 수 있도록 기독교 환경교육의 필요성을 제기한 귀한 논문이라고 생각합니다.

본 논문의 주요 내용과 장점을 정리하고, 몇 가지 질문과 의견을 드리고자 합니다.

첫째, 본 연구는 기후 문제에 대한 최근의 여러 가지 관련 상황들을 정리하였습니다. 지구 온난화로 인한 고온 현상, 태풍과 폭우, 식량 위기, 후쿠시마 오염수의 해양 방류 등에 관한 세계의 뉴스들을 통해 기후 문제의 심각성을 잘 제시하였습니다. 평소에 뉴스를 통해 접하는 소식을 현상별로 정리하여 소개하고 있다는 점에서 위기의 심각성을 인식하기에 충분하였다고 봅니다.

둘째, 본 연구는 현재 환경교육의 상황을 최근 자료를 통해 지적하고 있습니다. 환경 교과목을 교육과정에 포함하여 관심이 높았던 적이 있었지만 관심이 감소하여 환경 과목을 개설하지 않고 있는 상황을 설명해주었습니다. 인류에게 중요한 문제이지만 교육 현장에서 제대로 시행되지 못하고 있는 상황에 대한 인식을 가지게 해 주었습니다.

셋째, 기후 위기의 상황과 환경교육의 실태를 통해 환경교육의 필요성을 강력하게 주장하고, 학교의 교육과정에 환경교육이 더 적극적으로 개설되어야 함을 제안하였고, 교회와 종교계 사립학교에서는 창조신학에 근거하여 환경교육을 할 것을 제안하여 환경교육에 대해 전반적인 이해를 할 수 있게 해 주었습니다.

넷째, 이를 위해 교육의 요소별로 기독교 환경교육 방안에 대해 제시하였습니다. 환경교육의 목적, 내용, 주체자, 실천 방향을 잘 정리하여 제시하였습니다. 이를 통해 기독교 환경교육을 계획하고 실행하기 위한 기초적인 틀을 세우는데 도움이 될 것으로 생각합니다.

아울러 논찬자는 본 논문을 읽으면서 내용 중 저자의 의도를 파악하고자 몇 가지 질문과 더불어 의견을 더하고자 합니다.

첫째, 환경교육의 키워드를 ‘편리함과 안락함의 부메랑’, ‘기후 위기에서 소외된 세대에 관한 관심’, ‘개인과 시민 연대의 기후 환경 운동’으로 압축하였다고 하였는데 무엇을 기준으로 이들 키워드를 선택하였는지 질문을 드립니다. 환경교육에 대한 문헌연구 결과인지, 환경 전문가들이나 학교

현장의 교사들을 대상으로 한 요구 조사 결과인지 선택 기준을 제시하였다면 기독교 환경교육에 대한 제언에 대해 더 타당성이 있을 것으로 생각합니다.

둘째, 기후 위기를 지적하고, 환경교육의 필요성을 주장한 뒤, 환경교육이 효과적으로 이루어질 수 있는 교육 현장을 학교 현장이라고 언급하였습니다. 그러나 기독교 환경교육에 대한 제언은 학교 현장에 교육과정에 환경교육을 더 적극적으로 개설할 것과 창조신학에 근거하여 교회와 종교계 사립학교에서 환경교육에 관한 관심을 가지고 교육할 것을 제안하였습니다. III장의 환경교육에 대한 제안은 창조신학에 근거한 기독교 환경교육으로 교회와 기독교 종립사립학교에서 적용할 수 있을 것으로 봅니다. 그렇다면 일반 학교에서도 창조신학에 근거하여 기독교적 환경교육을 할 것을 제안한 것인지 질문드립니다. 일반 학교를 위한 환경교육에 대한 제안과 교회와 기독교 종립사립학교로 환경교육에 대한 제안을 구분하여 제시하였으면 좋았을 것이라 생각합니다.

셋째, 저자의 의도가 창조신학을 근거로 하여 어느 교육 현장이든 기독교 환경교육이 실시되어야 한다는 것인지 질문드립니다. 만약 그렇다면 창조신학이 환경교육에 근거가 되어야 하는 이유를 설명하고, 이를 일반 학교에서도 어떻게 적용할지를 제시하였으면 창조신학이 근거가 되는 기독교 환경교육의 필요성이 더 드러났을 것으로 생각합니다.

논문의 분량의 한계로 인해 논찬자가 드린 질문과 의견을 다 포함하지 못했을 수도 있었으리라 생각합니다. 온 인류에게 닥친 기후 위기의 시대에 위기를 인식하게 하고, 기독교 환경교육의 필요성과 방안을 제시하여 주었다는 점에서 김정희 박사님의 열정과 수고에 감사드립니다. 앞으로 기후 위기와 창조신학, 그리고 기독교 환경교육을 주제로 프로그램 개발과 효과적인 교육 방법 등 후속 연구로 이어지길 기대합니다.

하나님 나라 성장을 위한 참된 교회의 길, 사도적 선교적 교회

김신구 박사(서울신학대학교)

1. 들어가는 말

현대신학은 현대사회가 탈종교, 탈 기독교(post-Christian) 시대로 변하면서 교회의 역할 수행을 위한 상황화(contextualization) 신학을 강조하는 분위기다. 시대와 문화의 급변 앞에 초대교회처럼 역동적 등가적인 교회로 존재하려면 건강한 비판적 적응과 성육신적 전략이 필요하다는 말이다. 그런데 생각해 볼 것은, 여전히 북미 지역에는 전통적인 신앙과 도덕관을 지닌 사람이 많고, 과거에 성장한 주류 교회들의 쇠퇴에도 대체로 복음주의 교회가 견재하다는 것이다.¹⁾ 물론 기독교의 영향력은 서구뿐만 아니라 한국에서도 급격히 떨어졌고, 특히 코로나19 이후 한국 사회는 기독교를 사회악으로 여기는 인지도가 높아졌다. 그러나 본디 교회는 타락한 인류를 하나님과 화해케 하고, 창조 세계를 보전하는 총체적 선교의 임무를 갖기에 지구의 일은 교회의 과제다. 따라서 교회는 어떤 시공간적 변화에도 문화적·정서적 적합성을 띤 증언과 선교적 접점을 통해 복음 전도와 사회적 책임의 사명을 성실히 수행할 수 있어야 한다. 그러나 한국교회는 여전히 교회의 외적 성장과 교단적 행보에 열을 올리고 있고, 선교적 교회 운동의 새로운 목회 형태로 주목받는 이종직 목회와 일터교회에 대해 우려하는 눈초리다. 이런 상황에서 한국교회는 ‘새로운 교회의 표현들’(Fresh Expressions of Church) 운동과 비제도권 교회의 증가로 전통적인 교회와 진보적인 교회의 양극 현상이 나타나고 있다.

따라서 이 연구는 대체로 보수적인 복음주의 신학에 기초한 한국교회의 신학적·정서적·현상적 특성을 고려해 어떤 형태의 교회가 현재의 상황과 크게 충돌하지 않으면서 하나님 나라의 성장을 추구하는 복음주의적 선교적 교회인지 찾기 위해 조지 헌터(George G. Hunter III), 찰스 벤 엥겐(Charles van Engen), 팀 켈러(Timothy Keller)의 교회론을 살핀다.

특히 이들이 말하는 교회론에 나타난 굵직하고 중요한 공통 신학은 하나님 나라의 성장적 관점에서 교회성장(또는 교회성장 운동)과 선교(또는 선교적 교회 운동)를 분리하지 않는다는 점이다. 이를 기초로 필자가 도출한 새로운 유형의 교회 이름은 ‘사도적 선교적 교회’(apostolic-missional

1) Pew Research Center, “In U.S., Decline of Christianity Continues at Rapid Pace” An update on America’s changing religious landscape,” October 17, 2019, <https://www.pewforum.org/2019/10/17/in-u-s-decline-of-christianity-continues-at-rapid-pace>; 팀 켈러/ 장성우 역, 『탈기독교 시대 전도』 (서울: 두란노, 2022), 8-9.

church)다. 달리 말하면, 사도적 선교적 교회는 ‘복음주의적 선교적 교회’(evangelical missional church) 또는 교회성장 운동과 선교적 교회 운동을 절충한 ‘통섭적 교회’(consilience church)의 유형 중 하나로 볼 수 있다.

II. 참된 교회의 길, 사도적 선교적 교회

1. ‘사도적’과 ‘선교적’의 의미

‘사도적’(apostolic)은 기독교 역사에서 참된 교회(the true church)의 교리적 의미를 논할 때마다 등장했던 중요한 용어다. 니케아 신경(Niceno-Constantinopolitan Creed)은 “하나인 거룩하고 보편적이고 사도로부터 이어오는 교회를 믿나이다.”(We believe ... one holy catholic and apostolic Church)라는 문구를 통해 참된 교회의 속성을 네 가지로 확정한다. 그런데 여기서 ‘사도로부터 이어오는’이라는 표현은 통일성·보편성·거룩성과 짝을 이루는 사도성(apostolicity)을 의미하는 것으로, 이것은 헌터가 주장한 ‘사도적’의 근거다.²⁾

전통적으로 교회를 사도적이라고 할 때 그것은 근본 교회가 사도들의 사역 위에 세워졌음을 의미한다. 이는 교회가 그들에게 부여한 내외적 기능에 있다는 말이다. 이런 뜻에서 밴 겔더(Craig Van Gelder)는 본질적 교회의 사도적 의미를 복음 메시지와 조직적 발전을 위해 부여받은 청지기직으로 이해한다. 그래서 그는 하나님의 권위가 교회의 메시지를 통해 교회 안에서 가시화되고, 다시 그것은 구조와 사역을 수행하는 과정에서 가시화된다고 말한다.³⁾

또한, 프로스트(Michael Frost)와 허쉬(Alan Hirsch)는 크리스텐덤의 교회가 선교적으로 변하려면 사도적 리더십으로의 전환이 중요하다고 말하면서 이것 없이 선교적 교회(missional church)의 등장은 불가능하며, 설령 생겨나 생존하려 해도 리더십 구조의 결여로 지속이 불가능할 것이라고 말한다.⁴⁾ 그래서 이들은 사도적 리더십을 에베소서에서 나타난 두 매트릭스, 곧 리더십과 사역으로 구분해 기존의 5중 사역을 APEPT, 곧 사도(apostle), 선지자(prophet), 복음 전하는 자(evangelist), 목사(pastor), 교사(teacher)라는 용어로 바꾸어 말한다. 물론 이들은 경계 구조(bounded sets)의 끌어모으는(attractional) 교회가 아닌 중심 구조(centered sets)의 끄집어내는 교회(extractional)로서 선교적이고 성육신적인 교회를 주장하지만, 여기서 강조는 이 모두가 선교로 부름을 받은 자들의 공통 주요 기능이라는 것이다. 따라서 교회는 개인을 넘어 전체 공동체가 사도적이고 복음 전도적이어야 한다는 것이 이들의 주장이다.⁵⁾

한편, 초기 ‘선교적’(미셔널)이라는 용어는 선교 활동을 지칭할 때 사용되었다. 이는 1883년 본(C. E. John Bourne)의 책 『리빙스톤의 죽음에서 1882년까지의 아프리카 발견과 모험의 영웅들』

2) 최동규, “조지 헌터의 사도적 교회론과 존 웨슬리의 사역,” 『선교신학』 51(2018), 237-238.

3) 크레이그 밴 겔더/ 최동규 역, 『교회의 본질』 (서울: CLC, 2015), 82; Ibid., 238.

4) 마이클 프로스트·앨런 허쉬/ 지성근 역, 『새로운 교회가 온다』 (서울: IVP, 2016), 299.

5) Ibid., 301, 306-307.

(The Heroes of African Discovery and Adventure, from the Death of Livingstone to the Year 1882)에서 주교 토저(A. W. Tozar)를 ‘중부 아프리카의 선교적 주교’(Missional Bishop), 곧 ‘투지가 넘치는 목사’로 표현하면서부터였다. 이후 1907년 선교적은 홈스(W. G. Holmes)의 책 『유스티니아누스와 테오도라의 시대: 서기 6세기의 역사』(The Age of Justinian and Theodora: A History of the Sixth Century AD)에서 모든 지역과 민족이 그들의 신조를 따르게 한 성직자들의 활동을 ‘선교적 활동’(Missional activities)으로 칭하면서 ‘미셔널’을 사용하게 되었다.⁶⁾

그런데 이 용어가 조직적으로 사용된 것은 1977년, 린그렌(Alvin J. Lindgre)과 쇼척(Norman Shawchuck)이 『당신의 교회를 위한 경영론』(Management for Your Church)에서 조직의 사명 및 시스템과 함께 모든 교회 조직의 존재 이유와 활동의 목적, 나아가 성취하여 얻으려는 기대가 무엇인지 질문함으로써 조직적 의미로 발전하게 되었다. 이후 1990년, 캘러헌(Kennon L. Callahan)은 『효과적인 교회 리더십』(Effective Church Leadership)에서 ‘미셔널’을 ‘선교적 구조’(missional structures)라는 조직 방식으로 사용하기에 이르렀다.

이런 과정을 거치면서 선교적은 점차 본질적이고 신학적으로 발전했다. 이는 1983년, 두보스(Francis DuBose)의 저서 『보내시는 하나님』(God Who Sends)의 내용 중 ‘보내심: 선교적 신학으로서의 성경신학’(The Sending: Biblical Theology as Missional Theology)에서 ‘선교적’의 사용과 함께 이를 ‘보내시는 하나님의 선교’에 연결하면서부터였다. 그러면서 “선교에 관한 신학(a theology of mission)이 아닌 선교적 신학(a missional theology)으로서 신학이 선교학적으로 이해될 필요가 있다.”라고 여기게 되었다.⁷⁾ 현재 선교적은 ‘하나님의 선교’(Missio Dei)라는 본질적 용어로 사용되면서 보쉬(David J. Bosch)와 뉴비긴을 통해 온 구원을 위한 ‘삼위일체 하나님의 선교’로 이해되고 있다. 이런 관점에서 교회는 ‘하나님의 선교’를 위한 도구적(instrumental)이고 표상적(representational)인 의미로 이해되고 있다.

정리하면, 사도적은 교회 안에서의 디다케적 가르침과 행정력을 행사하면서 밖으로는 파송된 사도들처럼 케리그마적 증언과 사도적 봉사를 통해 복음을 증언하는 복음 전도와 제자 삼기에 초점을 둔다. 그래서 사도적은 교회를 중시하며, 복음주의적이고 구속사적인 관점에서 ‘하나님-교회-세상’의 순서로 선교를 이해한다. 하지만 선교적은 선교적 활동과 조직적 구조의 역사를 거치면서 교회의 선교가 아닌 하나님의 선교로서 세상에서의 삶과 일터를 비롯해 궁극적으로는 창조 세계의 살림에 초점을 둔다. 그래서 선교적은 교회가 아닌 하나님 중심으로 에큐메니컬적이고 약속사적인 관점에서 ‘하나님-세상-교회’의 순서로 선교를 이해한다.

2. 조지 헌터의 사도적 교회

헌터는 ‘사도적’이라는 용어가 교회 전통에서 중요하지만, 현대 교회들이 아무렇게나 붙일 만한 용어가 아니라고 말하면서 이 용어의 의미로 복음 증거와 제자 삼기를 강조한다.⁸⁾ 이런 뜻에서 그

6) 크레이그 밴 켈터 & 드와이트 J. 샤일리/ 최동규 역, 『선교적 교회론의 동향과 발전』 (서울: CLC, 2015), 91-92.

7) Ibid., 94-95.

는 몇몇 교회⁹⁾를 사도적 교회라고 부르는데 그 이유는 다음과 같다.

- 1) '사도'라는 말의 어원적 의미와 초대교회 사도들의 경험처럼, 리더들은 자신들과 자신들의 교회가 교회에 다니지 않는 잠재적 그리스도인에게 복음을 전하려는 목적으로 하나님께 '부름' 받고 '보냄' 받았다고 믿고 있다.
- 2) 그들의 신학과 말씀은 초대 사도적 기독교의 복음에 중심을 둔 것으로, 전통 교회에서 볼 수 있는 편협한 독단주의나 애매한 유신론, 혹은 틀에 박힌 도덕주의 같은 것들이 아니다.
- 3) 초대교회 사도들과 그들의 공동체와 같이, 이 교회들은 오래된 복음의 진리를 대상 그룹에 전하기 위해 그들의 언어와 문화를 받아들이고 있다.
- 4) 이들 교회는 초기 사도적 기독교에서 볼 수 있는 중요한 점들로 재세례파, 경건주의, 종교 개혁 가운데 나타난 감리교 사도적 운동, 제3세계의 성장하는 많은 교회가 그러하다.¹⁰⁾

그래서 헨터는 사도적 교회가 새로운 형태가 아닌 지속할 교회의 모습이며, 선교 상황에서는 더 그렇다고 이해한다. 아울러 그는 사도적 교회의 10대 특징을 다음처럼 언급한다.

- 1) 사도적 교회는 끊임없이 믿는 자들을 견고히 세우고 성경을 추구한다.
- 2) 사도적 교회는 훈련되어 있고 전심으로 기도하며, 하나님의 응답적 역사를 기대한다.
- 3) 사도적 교회는 교회가 잃어버린 잠재적 그리스도인들을 이해하고, 사랑하며, 긍휼히 여긴다.
- 4) 사도적 교회는 지상 명령에 순종하며, 이것을 단순한 의무가 아닌 사명이자 특권으로 여긴다. 사실, 그들의 가장 주된 일은 복음을 들어 보지 못한 이들이 믿음을 받아들일도록 하는 것이다. 전도란 교회의 다른 사역들과 비교될 수 있는 그런 단순한 사역이 아니다.
- 5) 사도적 교회는 사람들이 어떻게 제자가 될 수 있는지에 대한 동기 부여된 충분한 비전이 있다.
- 6) 사도적 교회는 전도 대상의 언어와 음악, 문화 스타일들을 수용한다.
- 7) 사도적 교회는 모든 믿는 자들과 구도자들을 소그룹에 참여시키기 위해 힘쓴다.
- 8) 사도적 교회는 모든 그리스도인을 은사별 평신도 사역에 참여시키는 것을 중시한다.
- 9) 사도적 교회의 교인들은 정기적인 목사의 보살핌을 받는다. 그들은 목양 사역에 은사가 있

8) 조지 G. 헨터 3세/ 한대훈 역, 『불신자들에게 열린 교회가 성장한다』 (서울: 서로사랑, 2007), 33-39.

9) 헨터는 사도적 교회의 유형으로 9개의 교회를 소개한다. 나열하면, 1) 프레이저 기념 연합 감리교회(Frazer Memorial United Methodist Church, 앨라배마, 몽고메리), 2) 뉴 호프 커뮤니티 교회(New Hope Community Church, 오리건주, 포틀랜드), 3) 윌로우크릭 커뮤니티 교회(Willow Creek Community Church, 일리노이주, 베링턴), 4) 기쁨의 공동체 교회(Community Church of Joy, 애리조나주, 글렌데일), 5) 새들백 공동체 교회(Saddleback Valley Community Church, 캘리포니아주, 오렌지카운티), 6) 브래디 교회(The Church on Brady, 캘리포니아주, 이스트 LA), 7) 새 찬양 교회(New Song Church, 캘리포니아주, 웨스트 코비나), 8) 깡햄스버그 연합 감리교회(The Ginghamburg United Methodist Church, 오키오, 텡 시티)이다. Ibid., 35-36. 그리고 『사도적 교회』(The Apostolic congregation)에서는 9) 리더머 장로교회(Redeemer Presbyterian Church, 뉴욕주, 뉴욕)를 촉매(catalytic) 및 확장 성장(proliferation growth)형 사도적 교회로 언급한다. 조지 G. 헨터 3세/ 전석재·정일오 역, 『사도적 교회』 (서울: 대서, 2014), 80-88.

10) 조지 G. 헨터 3세, 『불신자들에게 열린 교회가 성장한다』, 40.

는 누군가와 정기적으로 대화를 나눈다.

10) 사도적 교회는 교회에 다니지 않는 비그리스도인들을 위한 많은 사역에 관여한다.¹¹⁾

정리하면, 헌터의 사도적 교회는 성육신적 관점에서 교회의 모든 리더에게 ‘부름’과 ‘보냄’의 신학이 뿌리내린 교회로서 이런 정체성을 가진 사도들은 모든 그리스도인이 성경을 추구하게 하면서 평신도 사역에 참여케 한다. 또 초대교회에 나타난 전심의 기도와 함께 하나님의 역사적 응답을 소망하고, 궁극적으로는 교회 안팎을 넘어 하나님을 믿지 않는 모든 대상자에게 복음을 전하기 위해 그들이 이해할 수 있는 언어, 음악, 문화 방식을 펴고 다가가고다.

이런 이해로 헌터는 맥가브란(Donald A. McGavran)의 교회성장 운동이 중시한 복음 전도(한 문화 내에서)와 선교(타문화)의 주목적으로서 복음의 의미 전달과 제자 삼기, 특히 새로운 제자의 재생산을 의미심장한 삶의 변화로 이해한다. 그래서 이들이 그리스도의 몸이라는 공동체에 합세할 때 나타나는 표시가 바로 교회의 수적 성장이라고 말한다.¹²⁾ 또 교회성장학 전통에서 교회는 “이 땅의 소금”과 “세상의 빛”으로서 복음 전도와 사회적 명령 모두를 추진하도록 정해진 두 길이 있지만, 세상의 타락한 사회 가운데서 소수의 기독교인은 영향력을 가질 수 없으므로 교회가 하나님 나라 백성으로 충분히 자라 절대적 다수를 이룰 때 큰 영향력을 행사할 수 있다고 말한다. 그 때문에 헌터는 복음과 그 윤리를 전달하는 복음 전도가 헌신적 백성(하나의 사회적 운동을 지배하도록 도와줄)이라는 군대를 공급해 준다고 말한다.¹³⁾

이런 뜻에서 헌터는 비기독교 종족을 전도하는 사도적 교회 회중이 공통으로 따르는 10가지 원리를 언급한다. 나열하면, 1) 문화적 적합성, 2) 정서적 적합성, 3) 소그룹, 4) 평신도 사역, 5) 그룹·사역자·회중·지도자 확산, 6) 사회적 네트워크 확산, 7) 봉사활동 사역들, 8) 기본적 사회 봉사활동, 9) 사회적 의식, 10) 세계선교 참여¹⁴⁾이다. 그리고 이것은 그가 나열한 사도적 교회의 10대 특징¹⁵⁾과도 맞아떨어진다. 헌터의 교회론에 대한 정리는 저서 『사도적 교회』(The Apostolic congregation)의 마지막 부분, 곧 “만약 우리의 두려움이나 불편을 무릅쓰고 잃어버린 사람들을 구출하려고 항상 결단하기만 한다면, 기독교는 전 세계에 영향을 주는 운동이 될 것이다.”¹⁶⁾라는 문장을 통해 잘 드러난다.

결론을 맺으면, 사도적 교회는 전통적인 복음주의 신학과 교회성장학적 관점을 견지하는 교회라고 말할 수 있다. 그러나 이것은 양적 성장만을 추구하는 대형교회의 그것과는 다르다. 사도적 교회는 교회 안팎을 떠나 모든 비그리스도인에게 성육신적으로 다가가는 복음 중심의 선교적 교회다. 이로써 나타난 교회의 수적 성장은 개체교회의 성장만을 위한 것이 아닌 하나님 나라의 성장과 직

11) Ibid., 41-49.

12) 조지 G. 헌터 3세, 『사도적 교회』, 46.

13) Ibid., 32.

14) Ibid., 2장 참조.

15) 최동규는 헌터의 사도적 교회의 10가지 특성을 다음과 같이 정리한다. 1) 성경의 원리를 따름, 2) 뜨거운 기도 생활, 3) 불신자들에게 대한 사랑, 4) 복음 전도에의 열심, 5) 뚜렷한 비전, 6) 문화적 적합성, 7) 소그룹 중심, 8) 평신도 사역의 활성화, 9) 정기적인 목회적 돌봄, 10) 비기독교인들을 위한 다양한 사역. 최동규, “조지 헌터의 사도적 교회론과 존 웨슬리의 사역,” 243.

16) 조지 G. 헌터 3세, 『사도적 교회』, 315.

결된다. 이런 점을 볼 때 사도적 교회가 강조하는 성장은 선교신학적이면서 종말론적인 것으로 하나님의 왕국적 성장을 위한 ‘회심 성장’에 초점을 둔다.

3. 찰스 벤 앵겐의 선교적 교회

벤 앵겐은 선교적 교회의 본질로 통일성·성결성·보편성·사도성과 함께 교회가 하나님 나라의 역동성을 가질 때 비로소 그 나라를 위한 선교적 교회로 존재할 수 있다고 말한다.¹⁷⁾ 그런데 이에 앞서 그는 교회와 선교의 상관관계를 주의 깊게 살피기를 권한다. 왜냐하면 이 둘은 불가분리의 관계로 독자적 이해가 불가능하기 때문이다. 이런 뜻에서 그는 “교회의 참모습을 갖지 못한 선교는 신적 사도성(divine apostolate)을 바르게 표현하지 못한 것이다. 교회 없는 선교는 선교하지 않는 교회처럼 괴물 같은 기형아일 뿐이다.”라고 말한 뉴비긴(Lesslie Newbigin)의 견해에 동의한다.¹⁸⁾ 그래서 벤 앵겐은 뉴비긴과 같이 호켄다이크의 영향을 받은 유럽과 북미의 환원주의(reductionism)를 비판한다. 그는 이것을 교회의 본질적 특수성과 구별됨이 철저히 세속화된 사회운동주의자들에게 잡아먹혔다고 표현한다.¹⁹⁾ 이런 관점에서 벤 앵겐은 뉴비긴처럼 교회를 사랑하고, 하나님의 성경적 순서(하나님-교회-세상)를 새로운 순서(하나님-세상-교회)로 바꾼 것은 교회가 선교에 참여하는 역할을 빼앗는 결과를 초래하는 극단적 비관주의라고 비판한다.²⁰⁾ 곧 그에게 교회와 선교는 동전의 양면과 같다.

따라서 벤 앵겐의 참된 교회(the true church)는 신적 사도성을 바르게 표현하는 선교적 존재이므로 교회의 관심과 주제는 선교적 사명 완수를 위한 거점, 곧 지역사회로 귀결된다. 이런 이해로 그는 선교적 본질의 개념을 지역과의 관계에서 살피기 위해 에베소서에서 나타난 지역 교회의 사도성과 교회의 위치를 현세와 내세 사이의 창조적 긴장 사이에 놓는다.²¹⁾ 나아가 그는 선교적 교회의 본질이 영원한 실재로 가시화하는 방법에 대해서 제시한다. 그것은, 1) 세상을 위한 존재로서의 교회, 2) 억압받는 자들과 함께함, 3) 선교, 4) 선포하는 증거,²²⁾ 5) 숫자적 성장에 대한 갈망이다. 여기서 중요한 것은 보편성과 사도성의 관점에서 교회는 ‘세상을 위한 존재’로서 ‘보냄을 받은’ 존재이므로 그리스도의 주되심(하나님의 통치와 권세의 총괄을 위한)을 드러내는 우주적인 범주로 이해해야 한다는 점이다.

한편, 그의 교회에서 중요한 것은 저서 『참된 교회의 성장』(The Growth of the True Church)에서 논증한 ‘수적 성장의 갈망’(the yearning for growth)이다. 이것은 구약적 하나님의 우주적 관심, 신약에 나타난 모으심, 잃은 양을 찾으심, 온전케 하심, 성장케 하심 등의 양적 의미로 인류

17) 찰스 벤 앵겐/ 임윤택 역, 『하나님의 선교적 교회』 (서울: CLC, 2014), 38.

18) Ibid., 40-44; 김신구, “‘선교적 성찬’(Missional Eucharist)의 신학적 구성요소와 예전에 관한 연구,” 『선교신학』 61(2021), 37.

19) 찰스 벤 앵겐, 『하나님의 선교적 교회』 46; 김신구, “교회성장학과 선교적 교회론에 기초한 통섭적 목회 패러다임 연구,” (서울신학대학교 박사학위논문, 2022), 82.

20) 김신구, “교회성장학과 선교적 교회론에 기초한 통섭적 목회 패러다임 연구,” 196.

21) Ibid., 97.

22) Charles Van Engen, God’s Missionary People: Rethinking the Purpose of the Local Church (Grand Rapids, MI: Baker, 1991), 최동규, 『미셔널 처치』 (서울: 대한기독교서회, 2017), 87에서 재인용.

전체가 구원받고 하나님의 백성으로 유입되어야 함을 뜻한다.²³⁾ 이 개념은 참된 교회의 네 가지 신조적 속성을 뚜렷이 보여주는데, 1) 유일한 교회(the one church)는 모든 사람과 모든 것이 연합하길 갈망하고(골 1장), 2) 거룩한 교회(the holy church)는 모든 사람에게 하나님의 거룩함을 전하길 열망하고, 3) 보편적 교회(the catholic church)는 사랑하는 성도들이 더 많이 포함되길 갈망하고, 4) 사도적 교회(the apostolic church)는 모든 족속으로 제자 삼길 갈망한다.²⁴⁾ 그래서 참된 교회는 하나 되게 하고, 성화시키고, 화해시키며, 그리스도의 활동을 선포²⁵⁾하면서 수적 성장을 끊임없이 갈망하는 선교적 교회다.

결론을 맺으면, 벤 엥겐이 주장하는 참된 교회는 니케아 신경의 네 가지 속성과 함께 하나님 나라의 역동성으로 수적 성장을 갈망하는 선교적 교회다. 참된 교회는 계속 성장하는 교회로서 자신의 거점에 안주하지 않고, 끊임없는 비평적 상황화를 통해 생동하고 약진하는 역동적 증가적인 교회라는 말이다. 그래서 참된 교회는 하나님으로부터 선택받아 파송된 선교적 지역교회로서 선교하는 교회 이상도 그 이하도 아니다. 따라서 본질적 교회는 거점에 대한 선교적 해석 및 정체성과 함께 그리스도를 통해 양도된 사도직, 곧 선지자, 제사장, 왕, 치료자, 자유롭게 하는 자의 직분을 가지고 사역하면서 주변 문화와의 관계 안에 존재하면서 하나님 나라의 성장을 갈망하는 선교적 지역교회다.

4. 사도적 선교적 교회로서 리더머 장로교회

이 절에서는 사도적 선교적 교회의 한 유형으로 팀 켈러가 설립한 리더머 장로교회를 살필 것이다. 이에 앞서 팀 켈러의 복음 이해와 교회의 사명에 대해 살펴볼 텐데, 이는 사도적 선교적 교회로서 리더머 교회의 신학과 교회론을 이해하기 위한 근거이며, 특히 리더머 교회가 복음주의적인 선교적 교회임을 일러준다.

먼저 켈러는 복음을 ‘개인 구원’과 ‘세상 구원’의 두 복음으로 이해한다. 여기서 전자의 초점은 회심, 변화, 새 사람이고, 후자의 초점은 온 세상의 재창조다. 그는 말씀 사역인 개인의 구원을 위해 복음 전도와 제자화, 행동 사역인 세상의 구원을 위해 사회 정의와 문화 사역의 적극적 참여를 촉구한다. 그래서 세상 구원의 복음 없이 개인 구원의 복음만 강조할 시 제자도를 모르는 이기적인 그리스도인을 낳고, 개인 구원의 복음 없이 세상 구원의 복음만 강조할 시 그리스도와 전도를 상실한다고 말한다.²⁶⁾ 하지만 그에게 개인 구원의 복음은 세상 구원의 복음을 이끄는 토대로서 우선성을 갖는다. 왜냐하면 복음의 핵심은 ‘하나님의 은혜’로, 이는 인간의 교만과 두려움의 문제를 해결하여 내면적 변화를 일으켜 세상 구원을 위한 행동 사역을 가능케 하기 때문이다. 따라서 세상 구

23) Charles Van Engen, *The Growth of the True Church: An Analysis of the Ecclesiology of Church Growth Theory* (Amsterdam: Rodopi, 1981), 136-160.

24) 찰스 벤 엥겐, 『하나님의 선교적 교회』, 137-140.

25) 찰스 벤 엥겐/ 박영환 역, 『미래의 선교신학』 (인천: 바울, 2006), 174; 김신구, 『통섭적 목회 패러다임』 (고양: 나눔사, 2023), 121.

26) 안성용, 『팀 켈러의 복음 이해와 교회의 사명』 (서울: CLC, 2022), 172-174.

원의 복음은 개인 구원의 복음 없이 올바르게 기능하거나 홀로 설 수 없다. 그러나 행동 사역은 사람을 구원할 수 없지만, 구원받은 그리스도인의 필수 증거이므로 두 복음은 동전의 양면처럼 ‘공생 관계’다.

이런 관점에서 켈러는 사회 정의를 촉진하는 복음의 세 가지 이유를, 1) 정의의 중요성에 대한 깨달음, 2) 빈자에 대한 긍정적 시각, 3) 빈자에게 그리스도 안에 있는 존귀한 정체성 부여라고 말한다. 또 건강한 문화 참여 사역을 촉진하는 복음의 두 가지 이유로, 1) 기독교인의 문화 승리주의를 무너뜨려 공공선을 위해 비기독교인과 협력해 하고, 2) 경건 문제를 넘어 세상 문제에 관여해 타락 문화에 저항하면서 세상의 구속과 회복을 추구해 한다고 말한다.²⁷⁾

그 때문에 켈러는 교회의 사명을 ‘제자 삼는 것’으로 못 박는다. 그가 교회의 사명을 다소 간략히 정의한 이유는 교회만이 할 수 있고 해야 하는 일에 대한 그의 의지를 보여 준다. 그러면 그가 말하는 제자란 어떤 사람일까? 그것은, 1) 복음 전도, 2) 이웃에 대한 정의와 자비의 실행, 3) 신앙과 직업을 통합하는 사람이다. 그 때문에 교회의 사명은 모든 사람을 그리스도의 제자로 훈련하는 것이고, 교회는 사회의 문화 변혁을 위하여나 직접 이것에 참여하는 것이 아니라 이바지한다. 곧 교회는 모든 그리스도인을 말씀으로 훈련하고, 그들의 사적이고 공적인 삶의 모든 영역에서 성경적 세계관을 갖고 살 수 있도록 돕는 존재다.²⁸⁾

그러면 사도적 선교적 교회의 한 유형으로서 리더 교회와 켈러의 목회론에 대해 살펴보자. 이것은 먼저 교회비전, “모든 민족을 위한 거대한 도시를 건축하는 것-이는 개인의 회심, 공동체 형성, 사회 정의, 뉴욕에 대한 문화적 갱신을 가져다주고 이를 통해 전 세계의 갱신을 가져다주는 복음운동을 통한 것”²⁹⁾이라는 문구에서도 잘 드러난다. 이처럼 켈러의 센터처치는 『도시를 품는 센터처치』(Loving the City)에서 소개하듯이 “복음,” “도시(문화),” “운동(사역)”의 세 가지 축으로 구성되며, 이는 그의 목회론의 핵심이다.

첫째, 리더 교회의 목회는 ‘복음 중심적’이다. 켈러의 복음은 복음의 결실과 운동의 열매를 넘어 지역을 그리스도교로 돌아오게 하는 것(부흥)까지 포함한다. 그래서 지역에 대한 고민과 숙제는 지역 사역자들의 것이며, 이것은 복음의 ‘파종-경작-추수’의 생태계적 선순환(부흥)을 열망하는 기독교 지도자들의 대화, 토론, 배움 속에서 협업을 요청한다.³⁰⁾ 특히 ‘복음의 상황화’(Contextualization)는 그에게 매우 중요하다. 이는 특정 문화에 대한 복음의 소통과 사역이 복음 자체의 본질과 독특성을 타협하지 않으면서 번역·적용하는 것으로, ‘상황화된 복음’은 명료하고 매력적이면서 회개를 요청하고, 문화에 적응하면서 세속 문화에 맞선다.³¹⁾

둘째, 리더 교회의 목회는 ‘도시 중심적’이다. 도시에 대한 성경적 정의와 긴장, 도시의 구속사적 이해, 도시 사역의 도전과 기회, 도시 복음 사역의 실제적 이슈들을 다루면서, 마치 바벨론의 유배된 이스라엘처럼, 초대교회와 바울의 선교전략처럼 현대 교회와 그리스도인들은 복음의 효과적

27) Ibid., 177-179.

28) Ibid., 180-181.

29) 조지 G. 헨터 3세, 『사도적 교회』, 83.

30) 팀 켈러·앤디 크라우치 외/ 오종향 역, 『도시를 품는 센터처치』 (서울: 두란노, 2018), 36-37.

31) Ibid., 42.

인 전파를 위해 세속 도시 중심에 살면서 도시를 위해 기도하고, 포용하고, 번영(성김)을 추구하면서 대항 문화적인 선교 공동체로 살아갈 것을 요청한다.³²⁾

셋째, 리더 교회 목회는 '문화 중심적'이다. 켈러는 교회가 복음적인 문화로 도시를 이끌어야 하는데도 오늘날 교회들이 현대문화에 대응하지 못해 위기를 맞고 있다고 지적한다. 그래서 켈러는 네 개의 축과 모델로, 1) 탁월한 세계관 축은 변혁주의(Transformationist, 신 칼빈주의, 종교적 우파, 신정론주의자-재건주의자), 2) 공공선 축은 적절성(Relevance, 구도자 교회, 이머징 교회, 자유주의-기성교단, 해방신학), 3) 대항문화로서의 교회 축은 반문화주의(Counterculturalist, 신 재침례주의, 신 수도원주의, 재침례교도, 아미쉬), 4) 겸손과 탁월성 축으로 두 왕국(Two Kingdoms, 루터교 두 왕국, 개혁주의 두 왕국)의 장단점들을 언급하지만, 성경은 '동시적이며 통시적으로 통제 되는' 균형을 요구한다고 말한다.³³⁾

넷째, 리더 교회 목회는 '선교적 공동체 중심적'이다. 켈러는 뉴비긴이, 세상 구원의 사명은 교회의 미션이며, "교회의 양적·질적 성장"이라고 한 맥가브란의 입장에 우호적이지만, 에큐메니컬 진영의 흐름이 교회의 필요성을 점점 약화했다는 말을 언급한다. 또 회심, 교회성장, 기독공동체의 성숙이 선교의 중심 역할을 한다는 뉴비긴의 말도 언급한다. 그래서 켈러는 선교적인 것을 전도적, 성육신적, 상황화, 상호적, 공동체적이라고 주장한다. 하지만 이런 주장은 광의적인 선교적 의미보다 다소 복음주의적이며 교회 중심적이다.³⁴⁾

다섯째, 리더 교회 목회는 '통합과 균형 중심적'이다. 켈러는 복음이 말씀, 실천, 공동체를 통해 선포된다고 말한다. 그래서 제자훈련은 개별적 회심과 함께 그리스도인 공동체, 사회 정의, 도시에서의 문화 갱신을 위해 필요하며, 이를 위한 사역 접점들의 통합 및 균형적 자원 사용은 중요하다. 따라서 깊이 있는 기독공동체의 경험과 함께 복음으로 변화된 신자 수와 빈자를 돌보는 신자 수는 함께 증가해야 한다. 더불어 수천의 새 교회공동체를 형성한다면 세상 사람들을 주께로 인도하고, 도시 전체의 공익 추구는 더 가능하다고 주장한다.³⁵⁾

여섯째, 리더 교회 목회는 '하나님 나라 운동 중심적'이다. 켈러는 운동과 제도의 차이점과 운동의 네 가지 핵심 성격(비전, 희생, 유연성, 자발성)을 정리하면서, 교회는 건전한 기관을 넘어 생명력과 역동성을 가진 재생산적 운동이 되어야 한다고 주장한다. 그래서 그는, 조직화한 유기체인 교회가 부흥과 수적 성장을 함께 이뤄가야 한다고 말한다. 이로써 나타나는 기존 교회의 갱신, 자연스러운 교회 개척과 자립은 다시 복음 도시 운동(gospel city movement)이 되어 하나님 나라를 위한 복음 생태계(gospel ecosystem)를 이루게 된다.³⁶⁾

결론을 맺으면, 리더 교회 목회는 철저히 '복음 중심'이다. 이를 위해 복음 전도와 제자 삼기는 사역의 핵심이다. 그래서 상황화는 복음의 상황화이고, 복음의 대상자가 많은 도시는 목표이며, 불신자들을 이끌기 위해 복음은 문화의 옷을 입는다. 또 교회는 복음 선포와 추수를 위해 선교적

32) Ibid., 194-196.

33) Ibid., 386-390.

34) 팀 켈러·팁 체스터 외/ 오종향 역, 『운동에 참여하는 센터처치』 (서울: 두란노, 2018), 41-55.

35) 사역의 네 가지 접점은, 1) 하나님(전도와 예배를 통해), 2) 사람(공동체와 제자도를 통해), 3) 지역사회(자비와 정의를 통해), 4) 일터(신앙과 직업의 통합을 통해)다. Ibid., 164-166, 170-171.

36) Ibid., 299-303, 312, 330, 368-369.

공동체로 움직이면서 사역의 접점들과 통합적으로 균형을 이룬다. 나아가 교회는 건전한 제도적 기관을 넘어 도시(지역사회)를 하나님의 나라로 만들기 위해 생명력과 역동성 있는 재생산적 운동에 참여한다. 점점 교회는 부흥을 통한 갱신과 개척을 통해 수적 성장을 이루면서 도시 복음화 운동으로 확장함으로써 복음 생태계를 이룬다.

이처럼 켈러에게 선교적은 복음적인 것으로 세상 문화의 변혁과 창조 세계의 살롬을 ‘이뤄내는’ 에큐메니컬적 선교보다 ‘이바지’하는 복음주의적 선교에 가깝다. 켈러는 마치 맥가브란처럼 의도적으로 복음의 선교(적) 범위를 절제(축소)하면서 교회성장과 선교를 분리하지 않는다. 그래서 교회는 복음적 사도성으로 성장하면서 하나님 나라 운동을 위한 선교적 개척과 확대를 이뤄간다. 이것이 리더 교회를 사도적 선교적 교회로 보는 신학적 지점이다.

III. 사도적 선교적 교회를 향한 한국교회의 실제적 도전과 목회 방향

1. 교회성장 운동과 선교적 교회 운동의 통섭

리더 교회는 미국에서 가장 세속 도시로 알려진 뉴욕 맨해튼에서 가장 생명력 있는 교회 중 하나로, 탈기독교적인 사회 문화에서도 지역사회와 세계 교회에 큰 영향력을 끼쳐 복음주의적 선교적 교회의 가능성을 증명했다. 특히 리더 교회는 통전성 있는 사역을 진행하면서도 복음의 우선성과 제자 훈련을 더 강조한다. 또 교회의 내적 변화와 성장은 도시 복음 운동을 위한 수많은 교회 개척으로 이어져 기독교 우위의 문화 비판, 복음 전도의 역동성, 세상의 통념을 바꾸는 사회적 자세, 디지털 세대를 위한 대항적 교리 문답, 기독교인의 일상적 삶에 나타나는 신앙과 일의 통합³⁷⁾을 통해 도시 내 그리스도인 수를 증가하면서 하나님 나라 운동에 앞장서고 있다. 그래서 헌터는 교회성장적 관점에서 리더 교회를 분석하며, 성장유형 중에서도 촉매 및 확산 성장형 사도적 교회에 포함한다.

물론 헌터의 사도적과 켈러의 복음 이해가 다소 에큐메니컬의 선교적 의미보다 협의적이지만, 그렇다고 해서 이들 교회론에 한계를 지적하면서 오늘날 기독교가 따르지 말아야 할 이유는 전혀 없다. 오히려 현재 한국 선교신학이 추구하는 선교적 교회론이 에큐메니컬적임을 고려한다면, 더구나 신학적 적합성 측면에서 대체로 한국교회가 보수적인 복음주의 신학에 기초함을 고려한다면 복음주의적 선교적 교회론에 대한 논의와 추구는 필요하다. 왜냐하면 본래 교회는 모이고 흩어지는 두 형태로 존재하기 때문이다. 따라서 한국교회와 신학이 하나님 선교의 양방향성을 모두 인정하면서 편협한 선교신학과 교회론의 가능성에서 벗어나 건강하고 균형 잡힌 교회론을 정립하려면 두 교회 운동과 신학의 조화와 협력은 이뤄져야 한다.

37) 팀 켈러, 『탈기독교시대 전도』 참조.

2. 제자 훈련과 양육, ‘추수꾼 리바이벌’ 운동

헌터와 켈러(비록 그가 정치적이고 근본주의적인 상징성으로 복음주의자보다 정통파로 불리길 원했지만)는 복음주의자로서 복음 전도와 제자 삼기를 중시한다. 이런 복음 신학을 토대로 교회공동체는 내적 변화로서 제자 훈련을 통해 성장하고, 외적 증거로서 세상을 위해 선교적으로 확산한다. 이것은 기독교의 본질로서 존 웨슬리(John Wesley)가 말한 “내적인 은혜의 외적인 표지”(an outward sign of an inward grace)³⁸⁾라는 의미와도 일맥상통한다. 따라서 사도적 선교적 교회를 향한 한국교회의 두 번째 도전과 목회 방향은 모든 성도를 비공식적 사도(또는 선교사)로 세우는 ‘평신도 제자 훈련과 양육’을 계속 진행하는 것이다.

하지만 홍성욱은 평신도와 파트너십을 선뜻 실행하지 못하는 현실적 위험성에 대해 세 가지를 지적한다. 그것은, 1) 교회 질서의 문란과 분열 가능성, 2) 이단적 사상의 유입 가능성, 3) 목회자 권위 상실 가능성이다. 그래서 그는 평신도 동역화를 위한 네 가지 원칙으로, 1) 기능과 은사로서의 구분, 2) 공적 위임의 사역 범위 안에서의 사역, 3) 은사에 따른 사역, 4) 꾸준한 훈련을 제시한다.³⁹⁾ 한편, 켈러는 평신도 사역의 역동성을 위한 환경적 준비로 세 가지 최소 요인을 말하는데, 1) 관계적 진실성이 있는 신자들(이웃 참여, 동료·협력자·친구들에게 참여), 2) 목양적 지원(대부분 솔직함과 용기만으로 가능한 것들: 비공식적 일대일, 준비되고 의도된 일대일, 그리스도인 공동체의 경험, 믿음의 나눔), 3) 안전한 공간이 그것이다.⁴⁰⁾

따라서 다음 세대의 적신호와 함께 세대층이 한국 사회보다 5%나 빠른 한국교회는 새로운 활로로서 남은 자(예를 들어, 역동적인 시니어처립)에 대한 선교신학적 이해와 전 성도 복음 사역(문화적·정서적 적합성을 띤 변증법적 복음 전도)을 위한 ‘추수꾼 리바이벌 운동’을 전개해야 한다. 교회는 잃은 자를 되찾으려는 탐색을 넘어 추수를 위한 몸부림과 함께 종말론적 실재로서 복음 전도의 소임을 끝날까지 다할 때 사도적이고 선교적인 본질적 존재일 수 있다.

3. 전인성과 기능성을 겸비한 탄력적 소그룹 운동

건강하고 균형 잡힌 탄력적 소그룹 형성을 위한 두 가지 고려점은 ‘전인성’과 ‘기능성’이다. 먼저 전인성 대해 슈바르츠(Christian Schwarz)는 소그룹을 “축소된 교회,” “교회의 축소판”이라고 말하면서 성장하는 교회는 성도 간의 친밀한 교제, 실제적 도움, 강한 영적 교류가 활발히 일어나는 전인적 소그룹을 형성한다고 주장한다. 이 소그룹은 머리, 가슴, 손의 상호 양육과 기능을 균형 있게 수행하는 공동체로서 전인적 기능은 전인적 소그룹을 위해 절대 요구된다. 물론 전인적 기능이 가능한 사람만 그룹원의 자격이 주어지는 것은 아니다. 하지만 이것은 반드시 이루어져야 한다. 그래서 슈바르츠는 상생하는 소그룹을 위한 세 가지 학습 요소로 정보(지식), 적용(실천), 변화의 연결

38) 박은규, “웨슬리의 예배와 성례전,” 『신학과 실천』 2(1998), 15.

39) 홍성욱, “평신도 동역화(Partnership)와 교회성장,” 『선교신학』 7(2003), 107-110.

40) 팀 켈러, 『운동에 참여하는 센터처치』, 106-127; 켈러는 목양적 지원에 있어서 세속적 내러티브에 대항할 교리 문답의 필요성을 언급한다. 팀 켈러, 『탈기독교시대 전도』, 74-87.

관계와 순환을 중시한다.⁴¹⁾

다음 기능성에 대해 우드워드(JR Woodward)와 댄(Dan White)은 선교 공동체의 문화 형성을 위한 환경적 중요성과 함께 제자 훈련 소그룹에 필요한 본질적 환경들을 언급한다. 그것은, 1) '학습' 환경으로, 일상에서 하나님의 미래적 삶의 의미를 가르쳐 하나님의 이야기 속에 살게 하고, 2) '치유' 환경으로, 상처 극복과 그룹원 간 화해 구현을 통해 공동체의 상황이 통전적이게 하고, 3) '환영' 환경으로, 모든 사람, 특히 사회적 약자들에게까지 식탁 교제를 확대하고, 4) '해방' 환경으로, 개인적·사회적 죄의 해방을 경험하면서 성령의 권능 안에서 빈자와 억눌린 자의 편에 서며, 5) '번성' 환경으로, 제자, 사역자, 선교 단체들을 배가함으로써 이웃과의 네트워크를 통해 '보냄 받음'에 걸맞은 삶을 살도록 돕는 것을 말한다.⁴²⁾ 따라서 탄력적 소그룹은 기능적으로 학습(교사적 은사), 치유(목회자적 은사), 환영(전도자적 은사), 해방(예언자적 은사), 번영(사도적 은사)을 구현함으로써 작은 선교 공동체가 된다.

결론적으로, 제자 훈련과 양육, 추수꾼 운동을 전개한 교회는 방만한 사역들을 소그룹 중심으로 전환하고, 그룹 내 전인적 학습과 치유를 통한 점진적 성숙을 꾀해야 한다. 나아가 모든 소그룹은 복음 전도적 환영을 통해 불신자 초대와 함께 번식·배가·재생산의 세포 분열식 분립을 통해 선교적 확산 운동을 이어 나가야 한다. 교회가 사도적·선교적 본질을 잃지 않으면서 지속 성장하려면 전인성과 기능성을 겸비한 탄력적 소그룹 수가 많아야 한다.

4. 가나안 성도 되찾기 운동

종교 사회학적으로 사회 문명의 발달은 종교의 역할과 기능을 축소해 탈종교화를 초래함으로써 세속화의 가속을 야기하리라 예측한다. 이처럼 한국 사회도 고도성장과 문명의 발달로 종교 쇠퇴기에 들어섰다고 본다. 이와 관련해서 기독교에서 주목받는 것은 가나안 성도 수의 증가다. 한국기독교목회자협의회에 따르면, 2012년 가나안 성도는 10.5% 수준이었지만, 2017년에는 23.3%로 12.8%나 증가했다.⁴³⁾ 특히 코로나19 이후 가나안 성도 수는 급증했다. 2020년 12월에는 현장과 온라인 예배를 전혀 드리지 않은 신자가 12%였지만, 21년 6월에는 10%로 감소했다가 22년 4월에는 11%로 늘어났다.⁴⁴⁾ 또 사회적 거리 두기가 해제되고 현장 예배가 재개된 22년 4월에는 주일 현장 예배 참석률이 코로나19 유행 이전의 73% 수준으로 나타났다. 여기에 온라인 예배 출석까지 포함해도 팬데믹 이전 참석자의 80%만 주일예배에 참석한 것으로 나타났다.⁴⁵⁾ 이처럼 가나안 성도 문제는 현재 한국교회의 주요 현안이다.

41) 크리스티안 슈바르츠/ 박연우 역, 『자연적 교회성장, 한국교회를 바꾼다』 (서울: NCD, 2007), 116-117, 41-42.

42) JR 우드워드·댄 화이트 Jr/ 이후천·황병배·김신애 역, 『선교적 교회 운동』 (고양: 올리브나무, 2018) 277-282.

43) 한국기독교목회자협의회, “2018년 분석리서치: 한국인의 종교생활과 신앙생활 의식조사,” 『한국인의 종교생활과 신앙의 식 조사 1차 발표회 자료집』, 30.

44) 교회갱신협의회, “한국교회 코로나 추적조사(4차) 결과,” 『교갱뉴스』 (2022.6.1.), 접속 2023.9.12.,

<http://www.church.or.kr/news/articleView.html?idxno=10871>.

45) 교갱협, “한국교회 코로나 추적조사(4차) 결과,” 『교갱뉴스』 (2022.6.1.), 접속 2023.9.12.,

<http://www.church.or.kr/news/articleView.html?idxno=10871>; 이경선·하도균, “‘가나안 성도’의 교회 이탈 특징에 따른 효율적인 전도 전략,” 한국선교신학회, 『한국교회 전도의 새로운 방향』 (서울: 대한기독교서회, 2023), 257.

이에 하도균과 이경선은 가나안 성도 전도 전략을 다음의 세 가지로 제시한다. 1) 종교 성향을 고려한 전략으로, 그들의 종교 성향에 따라 구원에 대한 확신, 교회 복귀 의사, 복귀 거부 이유 등이 다르므로, 교회 이탈 시간이 길수록 종교 성향도 점점 종교 다원주의, 일반 유신론적 신앙, 무신론적 신앙으로 변해가기 때문에 반드시 종교 성향을 반영한 전도 전략이 필요하다는 것이다. 2) 중간 지대 마련 전략으로, 교회 안에서 상처와 실망을 경험한 가나안 성도가 교회가 아닌 일상에서 복음을 재확인하고, 다시 교회공동체의 필요를 느끼게 하려면 중간 지대가 필요하다는 것이다. 그 한 지대로 온라인 공간⁴⁶⁾을 들 수 있다. 3) 가나안 성도를 위한 커뮤니티 형성 전략으로, 가나안 성도의 발생을 예방하고, 그들이 마음껏 신앙적으로 성장할 수 있도록 그들을 향한 열린 마음, 사랑, 섬김의 태도가 마련되어야 한다는 것이다.⁴⁷⁾

따라서 교회는 문화적·정서적 적합성을 띤 변증법적 복음 전도를 통해 불신자 전도는 물론 가나안 성도 되찾기 운동을 함께 펼쳐나가야 한다. 이는 교회 이탈 문제도 있지만, 공식적으로 이들은 성도이고, 종교 성향의 변화 양상을 고려할 때 아직 기독교에 대한 수용성과 교회 복귀의 가능성이 높기 때문이다. 더구나 가나안 성도를 되찾는 것은 한국교회의 역동성은 물론 교회 개혁과 갱신, 나아가 본질적 건강성을 위해서도 효과적인 대안이 될 수 있다.

5. 다극적 협력을 위한 ‘기독교 혼합 생태계’ 구축

탈종교, 탈 기독교 시대를 맞으면서 한국교회는 제도화된 관습 극복, 교회 개혁의 필요성과 함께 새로운 형태로 비제도권 교회의 수가 증가하고 있다.⁴⁸⁾ 특히 인구절벽과 고령화로 인한 다음 세대의 급격한 감소, 교회 세대층의 빠른 고령화, 코로나19 이후 수많은 교회의 폐쇄와는 달리 새로운 형태를 띤 선교적 교회 개척과 운동, 이중직 목회와 같은 주제들은 한국교회의 뜨거운 감자다. 이와 관련하여 본질적 교회의 표지로 사도적과 선교적의 궁극적인 목표는 ‘하나님 나라의 성장’이다. 달리 말해서 하나님 나라에 대한 강한 신념을 공유한 사람들은 교단, 조직, 환경이 다르더라도 동역하려는 협력 개방성이 있다. 이들의 자발적 협력은 공동의 목표를 이뤄감과 동시에 정보와 지식을 공유함으로써 함께 성장하고 함께 확장해 간다. 한마디로 현재 한국교회가 주목해야 할 것이 바로 이 부분이라는 말이다.

같은 맥락에서 선교적 교회 개척과 운동, 이중직 목회와 관련한 새로운 선교적 모델들은 교회 건물을 초월하여 복음을 드러낼 수 있는 공원, 주차장, 도서관, 카페, 마을회관, 시장, 일터와 같은 공공장소에서 교회 개척의 양상을 보인다. 그래서 ‘교회로 나올 가능성이 없는 사람들’(unchurched people)과 관계를 맺고, 복음을 전하는 ‘찾아가는’ 전도에 초점을 두고 있다. 그 특징을 살펴보면, 새로운 선교적 모델들은 유기체적으로 비공식적, 관계적, 수평적, 협력적 상호 관계를 맺으면서 풀뿌리 중심적 사역과 운동을 전개하고 있다.⁴⁹⁾

46) 교회갱신협의회, “한국교회 코로나 추적조사(4차) 결과,” 「교갱뉴스」 (2022.6.1.). 접속 2023.9.12., <http://www.churchr.or.kr/news/articleView.html?idxno=10871>.

47) 이경선·하도균, “가나안 성도’의 교회 이탈 특징에 따른 효율적인 전도 전략,” 277-283.

48) 정재영, “비제도권 교회의 특징에 대한 연구,” 「신학과 실천」 74(2021), 895, 904.

따라서 현재 한국교회가 역동적 증가적인 사도적 선교적 교회로 성장하려면 교단, 조직, 제도를 뛰어넘는 다극적 협력 네트워크를 통한 선교적 접점들을 확보해 나가야 한다. 무엇보다 한국교회는 하나님 나라를 위해 제도권 교회, 새로운 선교적 모델들, 비제도권 교회의 구조적 형태와 상관 없이 모두가 삼위일체 하나님의 공동체로서 유기체적 공생이 가능한 ‘기독교 혼합 생태계’(christian mixed ecology)를 구축해야 한다는 말이다.

6. 하나님 나라 구현을 위한 일상 운동

사도적 선교적 교회의 관점에서 모든 그리스도인의 일상은 불신자 전도 및 제자 삼기와 함께 지역사회를 하나님 통치의 장소로 이끄는 선교적 접점이다. 이를 위해 가장 중시해야 할 것은 시대 문화에 맞는 변증법적 복음 전도이고, 이것이 통전적 설득력을 갖도록 활용돼야 할 곳이 바로 그리스도인의 가정, 학교, 일터, 그리고 공공장소인 지역사회다. 이런 이해로 그리스도인의 일상은 교회의 공동 비전을 위한 복음 선교적 운동의 구심점이며, 다시 이것은 지역의 회심과 회년적 변화를 추구함으로써 지역의 변화를 이끈다. 그래서 교회는 복음의 상황화를 위한 사회문화적, 경제적 그물망을 형성하면서 지역의 사안들을 지역 그리스도인들의 사안으로 이해함으로써 복음의 변증과 능력을 동시에 드러내는 증거의 기회로 삼아야 한다.

한편, 교회공동체는 세상 속 그리스도인들과 지속적인 협력을 통해 교회의 공적 자원들, 가령 예배당, 교육관, 주차장과 같은 물리적 공간만이 아닌 인적자원과 네트워크를 동원해 지역을 살아 숨쉬게 할 수 있다. 나아가 교회는 사회복지나 공공서비스의 차원을 넘어 지역 축제, 문화유산의 보존, 시민 교육과정 등을 통해 건강한 지역사회를 세워나갈 수 있다. 이처럼 기독교 공동체는 지역 재생과 재개발의 공공성을 확보해⁵⁰⁾ 기독교의 정체성과 가치관, 윤리 의식과 이해 방식, 접근법과 대안 제시를 통해 하나님 나라를 일상에서 구현할 수 있다.

IV. 나가는 말

오늘날 한국교회는 세속적 가치관에 젖어 온전한 복음의 의미와 모습을 왜곡시킨 대가를 특특히 치르는 중이다. 이런 상황에서 한국의 수많은 신학자와 목회자는 북미와 유럽에서 발족한 선교적 교회 및 새로운 선교적 모델 운동을 전개하느라 열심이다. 이는 유럽과 북미 기독교의 급격한 쇠퇴처럼 탈 기독교 시대에 맞닿아 가는 한국교회가 침체의 늪에서 빠져나와 성육신적이고 선교적인 방식을 통해 참된 교회로 존재하려는 응전이기에 반갑기 그지없다.

49) 주상락은 ‘교회의 새로운 표현들 운동’(the fresh expressions movement)으로 ‘유기적 교회’와 ‘교회의 새로운 표현들’(the fresh expressions movement)의 큰 차이점이 교단과의 관계성임을 언급하면서 둘을 비교·분석하는데, 이 논문에서 “유기적”의 사용은 ‘유기적 교회’와 별개다. 주상락, “인구 절벽시대에 대안적 교회개혁,” 『신학과 실천』 66(2019), 545-546.

50) 김승환, “도시 재생 사업과 도시교회의 공적 참여에 관한 연구,” 『신학과 실천』 83(2023), 572.

하지만 간과하지 말아야 할 것은 한국교회의 구조와 신학에 대한 이해다. 한국교회가 큰 성장과 함께 구축해 온 교단적·제도적 구조와, 이에 몸담은 목회 현장들은 여전히 교단 중심적이고 보수적인 복음주의 신학에 기초하고 있다. 그러니까 지금의 응전이 한국 상황과 충돌하지 않으려면 목회 현장에 대한 적합성 논의와 실천 연구가 좀 더 이뤄질 필요가 있다.

이런 이유로 필자는 한국교회가 전개 중인 선교적 교회와 새로운 선교적 모델 운동이 대체로 흠여짐을 강조하는 에큐메니컬적 운동에 가깝다고 보고, 이와 함께 진행해야 할 운동이 복음주의적 운동이라고 생각한다. 물론 복음 전도와 사회적 책임에 대한 통전적 논의는 모두 포괄하는 것으로 이미 난 결론이지만, 한국교회의 선교적 교회와 모델 운동은 유럽과 북미의 선교적 이론 및 운동 소개와 함께 이를 구현해야 한다는 입장에 가깝지 이 둘, 곧 복음 전도와 사회적 책임의 균형적 논의와 시도는 전무한 수준이다. 다시 말해, 균형의 부실은 한쪽으로 치우칠 가능성을 가지며, 이것이 실재할 때는 뉴비긴, 스나이더(Howard A. Snyder), 벤 앵겐이 지적한 비판적이고 환원주의적인 선교 사상에 기초한 선교신학과 교회론을 펼칠 가능성이 있다. 이는 또 다른 차원의 교회론적 갈등과 충돌을 야기할 여지가 있다는 말이다.

그렇다면, 현재 한국교회의 선교신학적 논의와 방향, 그리고 새로운 선교적 모델 운동이 과연 균형 있는 선교적 교회로의 견인 역할을 잘 수행한다고 말할 수 있을까? 물론 지금의 도전을 비판하는 것은 절대 아니다. 언급한바 이 운동에 대해 필자는 격한 찬사를 보낸다. 하지만 균형 있는 교회로 이끌려면 통전적 선교의 개념을 넘어서 어떻게 복음 전도와 사회적 책임을 공동체적이면서 동시에 사회적이고 지구적으로 드러낼 것인지, 어떻게 이 둘을 조화롭게 실현할 것인지에 대한 고민과 실행이 어우러져 나타나야 한다.

따라서 필자는 다소 에큐메니컬적 색채가 짙은 한국교회의 선교적 운동이 복음주의와 두 갈래로 전개돼야 한다고 생각한다. 그래서 시도한 것이 ‘사도적’과 ‘선교적’의 결합이다. 켈러는 복음의 두 의미를 인정하지만, 복음을 더 강조했다. 한국교회는 뉴욕 맨해튼 한 복판에서 세계를 향해 복음의 영향력을 거침없이 드러낸 리더며 교회에 주목할 필요가 있다. 이 뜻에서 필자는 통섭적 선교적 교회의 유형으로 복음주의적인 ‘사도적 선교적 교회’를 제안한다. 사도적 선교적 교회는 사도적 성장과 선교적 확대를 통해 하나님 나라의 성장을 추구하는 교회다.

참고문헌

- 교회갱신협의회. “한국교회 코로나 추적조사 결과3 (목회자 조사).” 「교갱뉴스」 2022.6.15. 접속 2023.9.12. <http://www.churchr.or.kr/news/articleView.html?idxno=10873>.
- _____. “한국교회 코로나 추적조사(4차) 결과.” 「교갱뉴스」 2022.6.1. 접속 2023.9.12. <http://www.churchr.or.kr/news/articleView.html?idxno=10871>.
- 김승환. “도시 재생 사업과 도시교회의 공적 참여에 관한 연구.” 「신학과 실천」 83(2023), 571-595.
- 김신규. “‘선교적 성찬’(Missional Eucharist)의 신학적 구성요소와 예전에 관한 연구.” 「선교신학」 61(2021), 11-50.

- _____. “교회성장학과 선교적 교회론에 기초한 통섭적 목회 패러다임 연구.” 서울신학대학교 박사학위논문, 2022.
- _____. 『통섭적 목회 패러다임』 고양: 나눔사, 2023.
- 박은규. “웨슬리의 예배와 성례전.” 『신학과 실천』 2(1998), 9-39.
- 안성용. 『팀 켈러의 복음 이해와 교회의 사명』. 서울: CLC, 2022.
- 이경선, 하도균. “가나안 성도의 교회 이탈 특징에 따른 효율적인 전도 전략.” 한국선교신학회. 『한국교회 전도의 새로운 방향』. 서울: 대한기독교서회, 2023.
- 정재영. “비제도권 교회의 특징에 대한 연구.” 『신학과 실천』 74(2021), 895-922.
- 주상락. “인구 절벽시대에 대한적 교회개혁.” 『신학과 실천』 66(2019), 535-559.
- 최동규. “조지 헌터의 사도적 교회론과 존 웨슬리의 사역.” 『선교신학』 51(2018), 235-258.
- _____. 『미셔널 처치』. 서울: 대한기독교서회, 2017.
- 한국기독교목회자협의회. “2018년 분석리서치: 한국인의 종교생활과 신앙생활 의식조사.” 『한국인의 종교생활과 신앙의식 조사 1차 발표회 자료집』.
- 홍성욱. “평신도 동역화(Partnership)와 교회성장.” 『선교신학』 7(2003), 101-126.
- 마이클 프로스트·앨런 허쉬./ 지성근 역. 『새로운 교회가 온다』. 서울: IVP, 2016.
- 조지 G. 헌터 3세./ 전석재·정일오 역. 『사도적 교회』. 서울: 대서, 2014.
- _____/ 한대훈 역. 『불신자들에게 열린 교회가 성장한다』. 서울: 서로사랑, 2007.
- 찰스 벤 엥겐./ 임윤택 역. 『하나님의 선교적 교회』. 서울: CLC, 2014.
- _____/ 박영환 역. 『미래의 선교신학』. 인천: 바울, 2006.
- 크레이그 밴 겔더 & 드와이트 J. 샤일리./ 최동규 역. 『선교적 교회론의 동향과 발전』. 서울: CLC, 2015.
- 크레이그 밴 겔더./ 최동규 역. 『교회의 본질』. 서울: CLC, 2015.
- 크리스티안 슈바르츠./ 박연우 역. 『자연적 교회성장, 한국교회를 바꾼다』. 서울: NCD, 2007.
- 팀 켈러./ 장성우 역. 『탈기독교 시대 전도』. 서울: 두란노, 2022.
- 팀 켈러·앤디 크라우치 외./ 오종향 역. 『도시를 품는 센터처치』. 서울: 두란노, 2018.
- 팀 켈러·팀 체스터 외./ 오종향 역. 『운동에 참여하는 센터처치』. 서울: 두란노, 2018.
- JR 우드워드·댄 화이트 Jr./ 이후천·황병배·김신애 역. 『선교적 교회 운동』. 고양: 올리브나무, 2018.
- Engen, Charles Van. God’s Missionary People: Rethinking the Purpose of the Local Church. Grand Rapids, MI: Baker, 1991.
- _____. The Growth of the True Church: An Analysis of the Ecclesiology of Church Growth Theory. Amsterdam: Rodopi, 1981.
- Pew Research Center. “In U.S., Decline of Christianity Continues at Rapid Pace An update on America’s changing religious landscape.” October 17, 2019, <https://www.pewforum.org/2019/10/17/in-u-s-decline-of-christianity-continues-at-rapid-pace>

김신구 박사의 “하나님 나라 성장을 위한 참된 교회의 길, 사도적 선교적 교회”에 대한 논찬 I

양현준 박사(풀러신학교)

본 연구는 영향력이 급격하게 떨어지고 있는 한국교회의 현실을 극복하기 위한 참된 교회의 모습에 대한 김신구 박사(이하 논자)의 고민이 담겨있다. 논자는 보수적 복음주의 신학에 기초한 한국교회의 신학적, 정서적, 현상적 특성에 주목하며 조지 헌터의 사도적 교회론, 찰스 벤 엥겐의 선교적 교회론, 그리고 팀 켈러의 교회 사역을 고찰한다. 그리고 이를 통해 하나님 나라의 성장을 추구하는 복음주의적 선교적 교회의 모델을 ‘사도적-선교적 교회’라고 칭한다.

내용의 전개를 잠시 살펴보면, 1장에서는 상황 분석과 현재 상황과 크게 충돌하지 않으며 하나님 나라의 성장을 추구하는 복음주의적 선교적 교회의 모습을 고찰한다는 연구 목적을 기록한다. 2장에서는 ‘사도적’과 ‘선교적’의 의미를 다루며, 조지 헌터의 사도적 교회, 그리고 찰스 벤 엥겐의 선교적 교회 그리고 마지막으로 ‘사도적-선교적’ 교회의 예로 팀 켈러의 리더십 장로교회를 소개한다. 3장에서는 ‘사도적-선교적’ 교회를 향한 한국교회의 실제적 도전과 목회적 방향을 언급하며, 마지막으로 ‘사도적-선교적’ 교회의 의미를 정리함으로 글을 마치고 있다.

논자는 ‘사도적’을 교회를 중시하며 복음주의적이고 구속사적인 관점에서 ‘하나님-교회-세상’의 순서로 선교를 이해한다고 말한다. 반면 ‘선교적’은 교회의 선교가 아닌 하나님의 선교이며 세상에서의 삶과 일터를 비롯해 창조 세계의 살림에 초점을 두며, 에큐메니컬적이고 약속사적 관점에서 ‘하나님-세상-교회’의 순서로 선교를 이해하는 특징이 있다고 말한다.

이러한 ‘사도적’과 ‘선교적’이란 용어의 이해를 근거로 논자는 ‘사도적’과 ‘선교적’의 통합을 피한다. 이를 통해 논자는 보수적 복음주의 신학에 기초한 한국교회의 신학적, 정서적, 현상적 특성을 고려한 교회 성장(교회성장 운동)과 선교(선교적 교회 운동)를 통섭적 교회의 유형으로 ‘사도적-선교적’ 교회를 제시하고 있다.

논자는 ‘사도적-선교적’ 교회의 예로 팀 켈러의 리더십 장로교회의 사역을 소개한다. 논자는 팀 켈러에게 ‘선교적’은 복음적인 것으로 세상 문화의 변혁과 창조 세계의 살림을 ‘이뤄내는’ 에큐메니컬적 선교보다 ‘이바지’하는 복음주의적 선교에 가깝다고 분석한다. 또한 팀 켈러는 의도적으로 복음의 선교(적) 범위를 절제(축소)하면서 교회 성장과 선교를 분리하지 않았음을 지적한다. 그렇기에 리더십 장로교회는 복음적 사도성으로 성장하면서 하나님 나라 운동을 위한 선교적 개혁과 확대를 이뤄왔다고 주장한다. 그리고 이 지점이 리더십 교회를 ‘사도적-선교적’ 교회로 보는 신학적 지점

이라고 말한다.

논자는 흠여짐을 강조하는 에큐메니컬적 색채가 짙은 한국교회의 선교적 운동에 복음주의적인 접근이 보완된 '사도적-선교적' 교회를 제언한다. '사도적-선교적' 교회는 사도적 성장과 선교적 확대를 통한 하나님 나라의 성장을 추구하는 교회이다. 또한 '사도적-선교적' 교회는 교회 성장의 관점에서 복음 전도와 사회적 책임을 교회가 함께 잘 감당할 수 있는 교회의 유형이며, 현 시대에 적절한 교회의 모델이기에 한국교회의 상황에 적합한 교회의 유형이라고 주장한다.

논자의 주장대로 교회의 공적 영향력이 점점 약화되며 동시에 전통적 교회와 진보적 교회의 양극화 현상이 나타나고 있는 한국교회의 상황을 고려할 때, 전통과 복음에 기초하며 교회 중심적인 '사도적' 교회 모델과 시대와 문화의 급변 앞에서 세상에 대한 사회적 책임에 무게를 둔 '선교적' 교회의 모델의 통합은 한국교회의 성장과 성숙에 이바지할 수 있는 좋은 교회 모델이 될 수 있을 것으로 생각한다. 또한 교회는 복음적 사도성으로 성장하며, 하나님 나라의 운동을 위한 선교적 개척과 확대를 이뤄간다는 논자의 주장은 목회 현장에서 공감을 받을 것으로 기대한다. 바라는 논자의 주장처럼 북미와 유럽에서 발족한 선교적 교회, 그리고 선교적 방식을 넘어 한국의 상황과 목회에 적합한 목회적 모델로 '사도적-선교적' 교회의 모델이 적실하게 쓰임 받기를 기대한다. 김신구 박사님의 수고에 감사드리며 논찬을 마친다.

질문과 제언

첫째, 논자는 '선교적'이란 용어의 정의에서 선교적 교회는 '하나님-세상-교회'의 순서로 선교를 이해한다고 말한다. 하지만, 선교적 교회를 설명하기 위해 인용된. 벤 앵겐은 '하나님-세상-교회'의 순서를 비판한다고 소개한다. 이에 선교적 교회를 논하기 위해서는 '하나님-세상-교회'의 순서를 강조하는 다른 학자의 주장을 인용하는 것이 더 적절해 보인다.

둘째, 논자는 현재 한국 선교신학이 추구하는 선교적 교회론이 에큐메니컬적이지만, 신학적 적합성 측면에서 한국교회가 보수적인 복음주의 신학에 기초한다고 말한다. 만약 논자가 에큐메니컬적 교회운동의 한계를 통해 '사도적-선교적' 교회의 필요성을 인식했다면, 현재 한국교회의 에큐메니컬 운동이 어떠한 한계를 가지고 있는지 본문에서 언급하면 좋겠다.

셋째, 논자가 제시하고자 하는 '사도적-선교적' 교회의 모습이 결론에서 구체적으로 다루어지기보다 '사도적-선교적' 교회의 모델로 제시된 리더며 장로교회와 한국교회에 대한 제언 앞에 제시되면 어떨까? 특히 본문 구성상 3장에서 언급된 한국교회의 실제적 도전과 목회 방향은 논자가 제시하는 '사도적-선교적' 교회와 어떠한 연관이 있는지 알기 어렵다.

넷째, 논자의 주장 중 다음 내용들은 근거 또는 예시가 보강되면 더 좋을 듯하다. 첫째, "한국교회의 선교적 교회와 모델 운동은...곧 복음 전도와 사회적 책임의 균형적 논의와 시도는 전무한 수준이다." 둘째, "이런 상황에서 한국의 수많은 신학자와 목회자는 북미와 유럽에서 발족한 선교적 교회 및 선교적 모델 운동을 전개하느라 열심이다."

다섯째, 논자는 '사도적'은 교회를 중시하며, 하나님-교회-세상의 순서로 선교를 이해하며, 선교적은 교회가 아닌 하나님 중심으로 하나님-세상-교회의 순서로 선교를 이해한다고 주장한다. 그렇다면, 사도적-선교적 교회는, 선교의 이해에 있어서 하나님과 교회와 세상을 어떠한 순서 또는 관계로 접근하는지 궁금하다.

김신구 박사의 “하나님 나라 성장을 위한 참된 교회의 길, 사도적 선교적 교회”에 대한 논찬 II

홍승만 박사(대전신학대학교)

김신구 박사의 논문은 한국교회가 하나님 나라 성장을 지속적으로 추구하는 올바른 길이 무엇인지 질문하고 그 답을 찾고자 한다. 코로나19 팬데믹 3년의 세월을 겪고 코로나 이후 시대를 지나고 있지만 한국 개신교의 영향력과 한국교회의 신뢰도는 끝도 없이 추락하고 있다. 그리고 교회 외적 성장과 교단 중심적 행보가 여전히 나타나는 한편, 선교적 교회 운동의 새롭고 다양한 형태들이 계속해서 나타나고 발전하고 있어서 한국교회의 모습이 보수와 진보 가릴 것 없이 굉장히 다양하게 나타나고 있음을 발견할 수 있다.

그렇지만 교회의 사명은 “어떤 시공간적 변화에도 문화적, 정서적 적합성을 띤 증언과 선교적 접점”을 찾고자 하는 노력을 통해 복음 전도와 사회적 책임을 성실하게 감당하는 것이다. (1쪽) 복음 전도와 사회적 책임은 불가분의 관계이며, 동전의 양면과도 같다. 김신구 박사는 한국교회의 다양한 움직임에 지속적으로 관심이 가지고 있는 학자이고, 한국교회가 하나님 나라의 성장을 추구하는 교회가 되기를 소망하는 학자이다. 그러한 점에서 그는 다수의 한국교회가 보수적 복음주의 신학에 기초한 신학적, 정서적, 현상학적 특성을 고려하는 교회론에 천착한다.

그래서 오늘 발표한 본 논문의 논지는 한국교회의 보수적 복음주의 신학에 크게 벗어나지 않으면서 하나님 나라의 성장을 추구하는 복음주의적 선교적 교회가 어떤 교회인지를 밝히고자 하며, 이를 위해 조지 헨터, 찰스 밴 영겐, 그리고 팀 켈러의 교회론을 살펴봄에, 이를 통해서 하나님 나라의 성장 관점을 가지고 교회 성장 운동과 선교적 교회 운동을 통섭하는 “사도적 선교적 교회”야말로 한국교회가 나아갈 참된 교회의 모습임을 제시하는 것이다.

따라서 본 논찬자는 먼저 김신구 박사의 논문을 요약하고, 이어서 본 논문의 장점과 약점을 간략하게 비판적으로 논하며, 마지막으로 몇 가지 논평과 질문을 드림으로 본 논찬을 맺고자 한다.

1. 요약

본 논문의 II장은 한국교회가 지향해야 할 참된 길로 사도적, 선교적 교회를 논증한다. 먼저 ‘사도적’의 의미를 살펴면서, 참된 교회의 네 가지 속성, 통일성, 보편성, 거룩성, 그리고 사도성에 근거를 두고 있고, 교회가 사도들의 사역 위에 세워졌으며, 그래서 복음 메시지와 조직적 발전을 위

해 부여받은 청지기 직이라고 이해한다. 그리고 프로스트와 허쉬가 주장한 APEPT(사도, 선지자, 복음 전하는 자, 목사, 교사)라는 5중 사역을 언급하며, 끌어모으는 동시에 끼집어내는 교회라는 선교적, 성육신적 교회의 측면을 살피며 교회는 전체 공동체가 사도적이고 복음 전도적이어야 함을 강조한다. 또한 김 박사는 '선교적'의 의미를 탐색하는데, 이 용어가 선교적 활동과 교회의 선교적 구조를 밝히는 데 사용되기 시작하였고, 본질적이고 신학적인 발전 과정을 거치면서, 보내시는 하나님의 선교 측면과 연결됨을 밝힌다. 그래서 '사도적'이라는 용어는 복음 전도와 제자 삼기에 초점을 두고, 교회를 중요하게 여기며, 복음주의적이고 구속사적인 관점에서 '하나님-교회-세상'의 순서로 선교를 이해한다. 반면 '선교적'이라는 용어는 하나님의 선교로서 세상에서의 삼과 일터를 비롯한 창조 세계의 살림에 초점을 두고, 하나님 중심으로 에큐메니컬적이고 약속사적인 관점에서 '하나님-세상-교회' 순서로 선교를 이해한다.

그리고 조지 헨터가 말하는 사도적 교회는 전통적인 복음주의 신학과 교회성장학적 관점을 견지하는 교회로서, 모든 그리스도인에게 성육신적으로 다가가는 복음 중심의 선교적 교회이며, 사도적 교회가 말하는 성장은 선교신학적이고 종말론적인 관점에서 하나님 나라의 '회심 성장'에 초점을 두는 것이다. 이어서 찰스 벤 앵겐이 말하는 선교적 교회는 사도성을 바르게 표현하는 선교적 존재이며, 따라서 교회의 관심과 주제는 지역사회로 귀결된다고 주장한다. 그리고 이러한 선교적 교회는 하나님 나라의 역동성으로 수적 성장을 갈망하는 선교적 교회, 계속 성장하는 교회, 끊임없는 비평적 상황을 통해 생동하고 약진하는 역동적 등가적인 선교적 지역교회이다.

더불어 사도적 선교적 교회의 한 유형으로서 팀 켈러의 리더십 장로교회를 소개하며, 이 교회가 복음주의적인 선교적 교회임을 논증한다. 특히 팀 켈러가 쓴 『센터처치』에 따르면, 그의 목회론, 교회론, 선교론을 포함한 신학은 "복음, 도시(문화), 운동(사역)"이라는 세 가지 축을 중심으로, '복음 중심적', '도시 중심적', '문화 중심적', 선교적 공동체 중심적, '통합과 균형 중심적', 그리고 '하나님 나라 운동 중심적'임을 밝히며, 결론적으로 리더십 교회의 목회는 '복음 중심'의 선교적 교회로서, 복음적 사도성으로 성장하면서 하나님 나라 운동을 위한 선교적 개척과 확대를 이뤄가며 도시 복음화를 섬기고 확장해 나감으로 복음 생태계를 이루고자 함이라고 밝힌다. (8쪽)

한편 이어지는 III장에서는 구체적으로 사도적 선교적 교회를 향한 한국교회의 실제적 도전과 목회 방향을 제시하고 있다. 그래서 그는 한국교회의 신학적 적합성 측면과 한국 선교신학의 주 흐름인 선교적 교회론의 측면을 고려할 때 복음주의적 선교적 교회론에 대한 논의가 필요하다고 지적하면서, 교회성장 운동과 선교적 교회 운동의 통섭, 제자 훈련과 양육에서 있어서의 '추수꾼 리바이벌 운동', 전인성과 기능성을 겸비한 탄력적 소그룹 운동, 가나안 성도 되찾기 운동, 다극적 협력을 위한 '기독교 혼합 생태계' 구축, 하나님 나라 구현을 위한 일상 운동 추진 등이 하나님 나라 성장을 위해 한국교회가 바르게 추진해야 할 길이라고 주장한다.

결론적으로 김신구 박사는 현재 한국교회가 놓여 있고 직면하고 있는 구조와 신학의 지형을 이해해볼 때, 목회 현장에 대한 적합성 논의와 실천 연구가 보다 활발하게 이뤄져야 함을 지적하면서, 통전적 선교를 넘어서서 복음 전도와 사회적 책임을 공동체적이면서 사회적이고 지구적으로 드러내는 길과 이 둘을 조화롭게 실천할 것인지에 대한 논의들이 일어나기를 기대한다. 그런 의미에

서, 김 박사는 한국교회의 선교적 운동이 사도적이고 선교적인 교회론이 결합할 때 에큐메니컬 강한 색깔을 중화시키면서 복음주의 색채로도 나아갈 수 있다고 주장하고, 리더 교회와 '복음'을 추가하여 한국교회가 참되게 나아갈 길은 바로 복음주의적인 사도적 선교적 교회이며, 이러한 교회는 사도적 성장과 선교적 확대를 통해 하나님 나라의 성장을 추구하는 교회라고 주장하면서 이 글을 맺는다.

2. 비판적 논의와 질문

1) 김신구 박사는 한국교회의 선교신학과 교회론이 에큐메니컬 관점에 치우쳐 있는 현실과 코로나19 팬데믹 시기를 거치면서 제도적 교회, 선교적 교회, 이증직 목회와 일터교회를 비롯한 다양한 형태의 교회, 늘어나는 비제도권 교회의 도전 등을 정확하게 인식하면서, 하나님 나라의 성장을 추구하는 복음주의적 사도적 선교적 교회를 찾고자 하는 시도를 하고 있다. 그리고 그는 하나님 나라의 성장이라는 관점에서 교회 성장과 선교를 분리하지 않고 오히려 이 둘을 융합하려고 하는 입장에서 사도적 선교적 교회는 곧 통섭적 교회임을 주장한다는 점에서 탄탄한 신학적 기초와 기반에서 이 글을 전개해나가고 있다.

2) 본 논찬자는 에큐메니컬 선교신학의 관점을 견지하면서 통전적 선교, 곧 복음주의와 에큐메니컬 선교의 다양한 대화들을 통해서 그 거리가 많이 좁혀져 왔고, 또한 복음전도와 사회적 책임은 어느 한쪽의 우선성이나 궁극성이 아닌 결코 분리될 수 없고 분리되지 않는 관계임을 주장하며 모든 그리스도인은 복음전도와 사회적 책임을 함께 지니고 있다는 신학적 입장에서 있기에 이러한 김신구 박사의 신학적 대화에 우선 반가움을 표한다. 특히 팀 켈러 목사의 리더 교회와 그의 목회론, 신학에 관한 다양한 책들이 번역되거나 평가되어 소개되면서 소위 '팀 켈러 신드롬'을 겪기도 했는데, 이러한 학술적 논의의 장에 팀 켈러 목사와 리더 교회의 역동적인 목회론과 교회론, 선교신학적 관점을 제시함으로 한국교회의 상황에 맞는 신학적 탐구를 시도했다는 점에서 신선한 시도라고 평가한다.

3) 그런데 사도적 교회와 선교적 교회를 융합하기 위해 먼저 사도적, 선교적이라는 각각의 용어를 정리하는 부분에 있어서 각각의 용어가 나오게 된 배경은 잘 설명해주셨는데, 대표적인 학자로 조지 헌터와 찰스 벤 앵젠을 소개하고 그들이 말하는 사도적 교회 개념과 선교적 교회 개념을 본 논문에서 제시하신 이유가 무엇인지 궁금하다.

4) 사도적 선교적 교회의 하나의 유형으로서 팀 켈러의 리더 장로교회를 제시해 주신 점은 장점인데, 리더 교회의 목회론을 제시하면서 복음주의적이라고 주장하는 6가지 유형에 관한 내용들이(7~8페이지) 실은 에큐메니컬 진영에서도 많이 얘기하는 부분이어서 논문의 의도와 달리 에큐메니컬 관점에서 말하는 사도적 선교적 교회론을 논하는 논문이 아닌가 하는 생각을 잠시 해보았다. 그렇지만 가만히 곱씹어 보면서 이는 김 박사님이 에큐메니컬 관점을 충분히 이해하고 그러한 관점과 대화하는 가운데 본 논문에서 '복음주의적 사도적 선교적' 교회가 한국교회 상황에 조금 더

적실하다는 점을 주장하고 싶으신 것이 아닐까 하는 생각을 해보게 되었다.

5) III장, “사도적 선교적 교회를 향한 한국교회의 실제적 도전과 목회 방향”으로 제시한 6가지 방안 가운데, 2번째 방안으로 제시하신, “제자 훈련과 양육, '추수꾼 리바이벌 운동'”의 부분에서 질문을 드린다. 10페이지 첫 번째 단락의 첫 번째 문장은 다음과 같이 서술한다. “따라서 다음 세대의 적신호와 함께 세대층이 한국 사회보다 5%나 빠른 한국교회는 새로운 활로로서 남은 자(예를 들어, 역동적인 시니어처럼)에 대한 선교신학적 이해와 전 성도 복음 사역(문화적, 정서적 적합성을 띤 변증법적 복음전도)을 위한 '추수꾼 리바이벌 운동'을 전개해야 한다.” 이 문장의 첫 구절인 “다음 세대의 적신호와 함께 세대층이 한국 사회보다 5%나 빠른 한국교회는”이라는 부분이 무슨 맥락에서 쓰인 것인지 궁금하다. 한국교회에서 다음 세대는 점점 줄어가고 노년층이 증가하는 추세가 한국 사회보다 5%나 빠르다는 의미인지? 그리고 '남은 자'에 대한 선교신학적 이해를 전개해야 한다고 주장하는데 이것은 무엇을 의미하는지? 그리고 전 성도 복음 사역을 위한 '추수꾼 리바이벌 운동'을 전개해야 한다고 제안하시는데 이것의 의미는 무엇인지 김 박사의 견해가 궁금하다.

6) 또한 5번째 방안으로 제시하신, “다극적 협력을 위한 '기독교 혼합 생태계' 구축”에서 김 박사는 현재 한국교회의 뜨거운 감자로 부상하고 있는 다양한 이슈들을 해결하기 위해서는 결국 하나님 나라의 성장이라는 궁극적인 목표를 지향해야 한다고 주장한다. 이런 점에서 “한국교회가 역동적 등가적인 사도적, 선교적 교회로 성장하려면 교단, 조직, 제도를 뛰어넘는 다극적 협력 네트워크를 통한 선교적 접점들을 확보하고, 제도권 교회, 새로운 선교적 모델들, 비제도권 교회의 구조적 형태와 상관없이 모두가 삼위일체 하나님의 공동체로서 유기체적 공생이 가능한 '기독교 혼합 생태계'를 구축해야 한다”라고 주장한다. 본 논찬자는 이러한 김 박사의 논지에 동의하며, 여기서 “역동적 등가적인 사도적 선교적 교회” 개념이 무엇인지와 이를 구체적으로 어떻게 이루어갈 수 있을지에 대한 방안이 궁금하여 설명을 요청드리며 본 논찬을 맺고자 한다.

대구 논공 지역 다문화 청소년 면담과 기독교 다문화 교육 틀

김신명 박사(영남신학대학교)

I. 들어가는 말

2000년 이후 국제결혼이 증가함에 따라 다문화 청소년이 증가하고 있다. 여성가족부 다문화 학생 수 통계에 따르면, 2012년 초등학교, 중학교, 고등학교, 각종 대안학교를 다니는 다문화 학생 수는 46,954명에서 2022년 현재, 168,645명으로 10년 동안 약 4배 증가하였다.¹⁾ 게다가 다수의 다문화 청소년 전문가는 다문화 청소년이 이중 문화 적응 스트레스로 인해 정체성 혼란, 자아 존중감 상실, 사회적 위축을 경험한다고 주장한다.²⁾ 이러한 통계의 함의는 기독교 교육이 다문화 청소년의 건강한 자아상 형성을 위한 새로운 다문화 담론이 필요하다. 자민족 중심과 유럽-백인 중심의 기독교 교육 형태에서 벗어나 다문화 청소년을 신실하게 공감할 수 있는 새로운 틀을 제시해야 한다. 이 논문은 다문화 청소년들의 실태를 파악하고, 다문화 청소년에게 적합한 기독교 다문화 교육의 향후 과제에 대해 생각해보고자 한다.

본 연구는 다문화 청소년 정체성 형성에 관한 선행 연구를 살펴보고, 다문화 청소년에 대한 한국 사회 지원 실태를 살펴보고자 한다. 그 뒤에 경상북도 논공 지역에 있는 고려인 청소년 8명과 다문화 강사 1명을 대상으로 청소년 자아상, 언어발달, 관계, 외부 지원을 조사했다. 질적 연구에서 사례의 숫자보다 사례의 의미와 맥락을 중요하게 봐야 하며, 다문화 청소년을 다면적으로 파악하기 위해 반구조화된 면담 (semi-structured interview)으로 진행했다. 면담 후, 녹취를 바탕으로 필드 노트를 작성하고, 개방 코딩 (open coding)으로 분석했다. 분석을 바탕으로 향후 교회 교육에서 다문화 청소년을 포용하고 교육하기 위해 기독교 다문화 틀을 제시하고 향후 과제에 대해 살펴 보겠다.

II. 선행 연구

지금까지 국내 다문화 청소년 대상 연구들은 청소년기 발달 중심으로 수행됐다. 학교 적응이나

1) 여성가족부, 『2021년 전국다문화가족 실태조사』 (서울: 여성가족부, 2022), 45.
2) 장혜림, 이래혁, “다문화 청소년의 문화적응 스트레스가 우울에 미치는 영향: 사회적 위축을 통한 가족 지지의 조절된 매개효과를 중심으로,” 『한국아동복지학』 70/1 (2021); 하영진, “다문화가정 청소년의 집단괴롭힘 피해경험의 지속에 영향을 미치는 요인” 『사회과학연구』 37/2 (2021).

학습역량과 같은 학교생활에 필요한 요인을 파악하거나³⁾, 삶의 만족도나 우울에 대한 연구가 주를 이루었다.⁴⁾ 하지만 최근 다문화 청소년의 증가에 따라 진로 탐색 관련 논문이 증가하고 있다. 특히, 다문화가정 부모의 지지나 의사소통이 진로에 영향을 미치는 관계에 대한 논문이나⁵⁾ 정책지원이나 외부 지원을 통한 다문화 청소년의 진로 탐색을 모색하는 연구⁶⁾, 다문화 청소년의 사회적 위축과 이중 문화 적응 스트레스가 진로에 미치는 영향에 관한 연구⁷⁾를 진행하고 있다.

기독교 교육에서 다문화 청소년에 관한 연구는 많지 않다. 다문화 사회를 살아갈 기독교 청소년을 위한 다문화 기독교 교육 모형을 제시하는 연구⁸⁾나 교회를 다문화 선교공동체로 보고, 그 안에 기독교 교육과정을 제시하는 연구⁹⁾가 있다. 또한, 개혁주의 신학의 관점에서 다문화가정 청소년을 위한 목회 상담 방안을 마련하는 연구¹⁰⁾나 다문화 청소년의 자아 탄력성을 기독교 상담 관점¹¹⁾에서 연구했다.

먼저, 다문화 청소년을 대상으로 하는 연구는 문화 적응과 학습에 집중하고 있다. 다문화 청소년이 이중 문화 적응 스트레스로 인해 학교생활에 적응하지 못하고, 학습 부진이 나타나는 현상을 파악하고 분석했다. 동시에, 정부지원과 외부단체 지원의 연계가 부족으로 인한 문제점을 지적하고 있다. 기독교 교육 연구는 한국 기독교인을 대상으로 하는 기독교 다문화 교육이나 기독교 교육 과정을 제시하거나 다문화 청소년을 목회 상담 방법을 제시하고 있다. 그러나 대부분 다문화 청소년에 관한 연구가 여성가족부 양적 연구 결과와 문헌 연구에 의존하고 있다. 기독교 다문화 청소년 연구 역시도 문헌 중심으로 연구됐다. 양적 연구나 문헌 연구 특성상 다문화 청소년의 생생한 목소리를 듣기 어렵고, 다문화 청소년 실생활을 밀착 관찰하거나 참여해서 내밀한 이야기까지 끌어내기 어렵다. 이 연구는 기독교 다문화 교육 향후 과제를 제안하기 위해서 심층 면담과 참여 면담과 같이 다문화 청소년 삶의 이야기를 파악하고 분석함으로써 의미와 맥락을 도출하겠다.

III. 연구 절차와 분석 방법

- 3) 김혜미, 문혜진, “다문화가정 아동청소년과 비다문화가정(한국인 부모가정) 아동청소년의 학교적응 비교 연구,” 「한국사회복지학」 65/4 (2013), 7-31.
- 4) 김민주, 윤기봉, “다문화 청소년이 지각한 사회적 지지가 삶의 만족도에 미치는 영향: 문화적응스트레스 및 자아탄력성의 매개효과,” 「한국웰니스학회지」 13/1 (2018), 373-388; 이래혁, 최홍일, “다문화가정 모의 문화 적응 스트레스가 일상생활 스트레스, 부모효능감, 방임적 양육태도를 통해 청소년 자녀의 내재화 문제에 미치는 영향,” 「한국가족복지학」 25/2 (2020), 117-139.
- 5) 이래혁, 장혜림, “다문화가정 어머니의 문화적응 스트레스가 자녀의 성취동기에 미치는 영향: 양육효능감과 자아탄력성의 이중매개효과를 중심으로,” 「한국아동복지학」 66 (2019), 65-95.
- 6) 전혜숙, 김진영, 전종실, “다문화가정 청소년의 진로결정성 영향 요인,” 「청소년학연구」 26/10 (2019), 259-290.
- 7) 강화, 배은경, “다문화가정 청소년의 문화 적응 스트레스가 심리적 부적응에 미치는 영향: 적응유연성의 조절효과를 중심으로,” 「한국아동복지학」 62, 131-164; 김은주, “다문화가정 아동의 문화적응 스트레스가 내재화 문제에 미치는 영향: 이중문화적 자기효능감과 사회적 지지의 조절효과” (경성대학교 석사학위논문, 2018).
- 8) 이지성, “다문화사회의 한국청소년을 위한 다문화기독교교육 모형 연구,” (연세대학교 석사학위논문, 2016).
- 9) 최경순, “다문화 선교공동체로서의 교회를 위한 기독교교육과정 연구,” (장로회신학대학교 박사학위논문, 2012).
- 10) 전형준, “다문화가정의 청소년 자녀를 위한 개혁주의 목회 상담 방안,” 「개혁논총」 27 (2013), 261-290.
- 11) 김미경, “다문화가정 청소년의 적응을 위한 기독교상담: 자아탄력성을 중심으로,” 「복음과 상담」, 17 (2011), 74-100.

본 연구는 논공 지역에 있는 고려인 청소년 8명과 다문화 담당 강사 1명을 대상으로 고려인 청소년 진로 탐색의 실태를 조사하고자 질적 조사(심층면접, 11월 3일, 10일, 총 2회)를 활용하여 자료를 수집하였다. 특히, Creswell과 Johnson과 Chrstensen의 질적 연구법에 기초해 조사하였다.¹²⁾ 면담을 통해 지역 사회 안에 살아가고 있는 다문화 청소년들의 생생한 이야기를 통해 그들의 필요와 어려움을 들을 수 있었다.

연구 참여자는 연구자가 지속해서 관계를 맺고 있는 논공 지역에 있는 고려인 그룹에서 추출했다. 러시아어 통역 담당자와 함께 연구 참여자를 다각적으로 물색하였고, 추천을 받았다. 고려인 청소년들은 8명으로 우즈베키스탄에서 중도 입국했으며, 한국에 거주한 지는 1년차부터 7년차까지 있다. 그리고 현재 B 초등학교에서 다문화 학생 한국어 강사로 계시는 I까지 포함하면 9명이 심층면접 대상이다. 연구자와 한국어로 의사소통이 가능한 대상자는 C와 I뿐이고, 다른 청소년들은 러시아어 통역 담당자의 도움을 받았다.

이름	나이	유형	성별	모국
A	12	중도입국 (4년) 초등학교	남	우즈베키스탄
B	17	중도입국 (5년) 중학교 자퇴	남	우즈베키스탄
C	13	중도입국 (6년) 초등학교	여	우즈베키스탄
D	13	중도입국 (2년) 초등학교	여	우즈베키스탄
E	18	중도입국 (6년) 중학교 자퇴	여	우즈베키스탄
F	19	중도입국 (7년) 기능학교	남	우즈베키스탄
G	14	중도입국 (5년) 중학교	남	우즈베키스탄
H	19	중도입국 (5개월) 학교 없음	남	우즈베키스탄
I (다문화강사)	비공개	(17년 거주)	여	우즈베키스탄

〈표 1〉 연구 참여자 개요

질적 연구에서는 사례의 숫자보다 사례의 의미(meaning)와 맥락성 (context)이 중요하게 인식된다. 본 연구에서는 다문화 배경을 가진 청소년을 다면적으로 파악하기 위해서 반구조화된 면담 (semi-structured interview)을 진행했다. 반구조화된 면담은 큰 영역을 나누고, 하위 질문은 청소년의 상황과 맥락에 맞게 질문하는 형식이다. 이 면담 방법의 장점은 청소년들과 자연스러운 대화를 이끌 수 있으며 무의식적인 대답, 행동, 몸짓까지도 관찰할 수 있다. 청소년 부모로부터 동의서를 받고, 녹취와 비디오 촬영을 동시에 진행하였다. 아울러 다문화 청소년들이 편하게 여기는 장소에서 면담을 진행함으로써 편안한 분위기에서 참여할 수 있게 하였다. 면담 과정에서 내용을 녹취, 녹화하고 연구자는 현장에서 필드 노트 (field note)를 작성했다. 녹취 자료는 개방 코딩(open coding)하였고, 필드 노트와 함께 분석자료로 활용하였다. 개방 코딩은 면접 자료 줄마다 연관 있

12) J. W. Creswell, ed., 『Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing among Five Approaches』 2nd ed. (CA: Sage, 2007); Burke Johnson and Larry B. Christensen, 『Educational Research: Quantitative, Qualitative, and Mixed Approaches』 6th ed. (CA: Sage, 2017).

는 개념으로 추출하고 분류하는 방법으로 초기 실태 조사에 적합하다.¹³⁾

영역	주요 질문들의 예시
자아상/정체성	<ul style="list-style-type: none"> ● 본인의 꿈은 무엇인가요? /무엇이 되고 싶은가요? ● 본인의 꿈을 한국에서 혹은 외국에서 이루고 싶나요? ● 꿈을 막는 것이 있다면 무엇일까요? ● 본인을 힘들게 하고 있는 것이 있다면 어떤 것일까요? ● 부모님께서 어떻게 본인의 꿈을 지원하고 지지해주나요?
언어	<ul style="list-style-type: none"> ● 집에서 쓰는 언어는 무엇인가요? ● 학교나 외부에서 의사소통을 편하게 할 수 있나요? ● 친구들과 한국어로 대화하는 것에 어려움이 없나요? ● 한국어를 배울 수 있는 센터나 단체를 가본 적이 있나요? ● 한국어를 잘 사용하지 못해 다른 과목 수업 듣는데 방해된 적이 있나요?
관계	<ul style="list-style-type: none"> ● 학교 생활에서 가장 힘든 일은 무엇인가요? ● 학교 생활 중 차별을 경험한 적이 있나요? ● 지금 선생님과 본인 꿈이나 진로에 대해 많이 이야기 하나요? ● 선생님께서 학업, 진로, 생활에 도움을 주시나요? ● 선생님 말에 차별을 느낀다든지, 상처를 받은 적이 있나요? ● 본인은 친구가 많나요? ● 친구들과 자주 만나나요? 어디서 자주 만나나요? ● 이야기 공통 주제가 있을까요? ● 친구들 때문에 상처를 받은 적이 있나요? ● 친구가 본인 진로에 대해 알고 있나요?
외부지원	<ul style="list-style-type: none"> ● 한국어나 학업 도움을 받을 수 있는 곳을 아나요? ● 외부 지원 센터를 어떻게 알게 되었나요? ● 학업을 도와주는 프로그램이나 과정이 있나요? ● 학교 안에서 진로 상담 받은 적이 있나요? ● 학업을 방해하는 가장 큰 요인은 무엇입니까? ● 학교가 본인 진로에 어떤 도움을 주고 있나요? ● 진로에 대해 도움을 받을 수 있는 외부 단체를 알고 있나요? ● 외부 지원이 본인에게 적절하게 도움을 주고 있나요?

〈표 2〉 반구조화 면담 질문 도구

11월 3일과 10일 연구자가 직접 고려인 청소년을 대상으로 반구조화된 면담기법으로 상담을 진행하였다. 이 과정에서 도출된 키워드, 행동, 태도, 인식, 감정을 읽어 내어 해석하고, 개방 코딩 자료를 바탕으로 유형화를 하였다. 4개의 큰 영역으로 나누어 질문을 진행하지만, 맥락과 상황에 따라 질문 내용을 다르게 접근했다.

13) A. Strauss and J. Corbin, 『Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory』 (Thousand Oaks, CA: Sage, 1998).

IV. 심층 면담 분석

자아존중감, 언어발달, 관계적 능력, 사회환경은 상호 영향을 주며, 고려인 청소년의 진로 탐색에 큰 영향을 미치고 있다. 고려인 청소년 실태를 파악하기 위해 심층 면담을 한 후 대본을 개방 코딩으로 분석하였다. 이 연구는 초기 실태 조사의 형식을 띤다. 인터뷰 시간이 2시간씩 2회로 한정되어 있고, 총 9명의 인원의 표본은 객관적 결과를 도출하기 어렵다. 그러나 이 조사와 분석의 의미는 활동 계획 (action plan)을 세울 수 있는 초기 작업이며 지역의 문제를 적절하게 해결할 수 있는 방법을 제시해줄 수 있다. 무엇보다도, 미래에 있을 고려인 청소년 연구나 활동에 기초적 단계들을 보여 줄 수 있다. 이 심층면담에서 보인 고려인 청소년의 특징들, 자아상, 언어발달, 관계, 사회환경을 분석함으로써 이들의 실태를 조사하는 것에 의의를 둔다.

1. 자아상

고려인 청소년은 교우관계, 한국어 능력, 환경에 따라 자아 형성에 영향을 미친다. 먼저 인터뷰를 시작할 때, 대부분의 고려인 청소년이 한국어를 말할 때와 러시아를 말할 때, 다른 모습을 보인다. 한국어로 말할 때는 눈이 아래로 향하고 있고, 목소리가 작았다. 반면, 러시아를 말할 때는 통역 선생님의 눈을 바로 보고 목소리가 자신감이 있으며, 통역 선생님과 농담을 할 정도로 여유가 넘쳤다. 어떤 언어를 쓰느냐에 따라서 고려인 청소년이 보인 행동은 언어가 본인의 자아 이미지를 어떻게 만드는지를 보인다. 즉, 한국어를 쓰는 고려인 청소년은 자신의 언어능력이 부족하다는 생각으로 인해 부끄러움이나 수치심을 느꼈다. A의 대화를 살펴보면,

A: 친구가 없어요. 말을 거는 친구가 있긴 하지만...

질문자: 말을 거는 친구가 있는데, A는 친구와 친해지지 않았어요?

A: 부끄러워요. 질문자: 왜 부끄러워요?

B: 한국말을 잘 못 하잖아요. 말을 걸어줘도 몇 마디 못해요. 그래서 한국말 배우는 게 필요해요. 그리고 수업도 따라가야 해요.¹⁴⁾

교우관계 안에서 고려인 청소년이 한국어 능력이 떨어질 때, 자신감과 자아 존중감도 떨어진다. 더구나 적대적 환경은 고려인 청소년들이 이중 문화 안에서 자아정체성을 확립하는 것을 방해한다. B는 실제로 15세 때, 동생과 놀이터에 놀고 있을 때, 한국 아이들로부터 “너희 나라로 돌아가라”라는 차별을 경험했고,¹⁵⁾ B의 감정이 요동치고, 자아 존중감이 떨어지는 것을 확인할 수 있다.¹⁶⁾ 부모에게 이야기해봤냐는 질문에, “아뇨, 없어요. 부모님이 속상하실 테니까요.”라고 대답하였다.

E의 경우 중학교를 중도에 포기했다. 이유는 친구가 없기 때문이라고 대답했는데, 이유가 집단

14) Manuscript, M18-24.

15) M28.

16) M33.

따돌림과 선생님의 방관이었다.¹⁷⁾ 다문화 청소년에 대한 차별은 왜곡된 자아상을 주고, 동시에 성취 욕구와 자아 존중감을 떨어뜨렸다. F의 경우는 미용 관련 기능학교를 다니는데, 학교 폭력을 경험하고 있었다. 한국어 능력이 떨어져 핸드폰 번역기 앱을 사용하는 것에 관해 다른 학생들이 불만을 품고, 괴롭힌다고 진술했다.¹⁸⁾ 자아정체성은 본인의 역할도 있지만, 타자를 통해 형성되는 부분도 크기 때문에, B, E, F는 자아정체성을 제대로 확립하지 못했다. 면담을 보면, B, E, F의 꿈은 아이스하키 선수, 유치원 선생님, 인라인스케이트 선수인데, 현재 본인이 구체적으로 어떤 상황이며, 현실적 고려사항에 관해 전혀 생각하고 있지 않았다. E는 학교를 현재 다니고 있지 않으며, F는 미용 관련 학교에 재학 중인데, 이상적 꿈과는 거리가 상당히 멀다.

인터뷰 안에서는 자세히 그들의 심리를 파악할 수 없지만, 차별과 폭력으로 인해 B, E, F가 사회적 위축 (social withdrawal), 새로운 사람이나 환경을 접했을 때 긴장하거나 움츠러드는 반응을 보이고, 사회적 상호작용을 피하고 있다.¹⁹⁾ 진로의 동기, 목표, 포부, 선택, 역할 행동이 빠진 고려인 청소년의 꿈은 물리적 제약, 차별 대우와 같은 외부적 요인에 의해 왜곡된 자아상에서 비롯된다. 자신의 가치, 자신의 긍정적 감정의 정도, 현재 자신의 모습을 중요하게 여기는 사람들이 진로 장벽이 낮음을 많은 연구 결과를 통해 보고되고 있다. 이것을 통해 볼 때, 고려인 청소년의 자아 발달은 진로 탐색과 유의미한 연관이 있으며, 성취동기, 진로 결정성에 자존감이 매개 효과를 내고 있다.

2. 언어발달

고려인 청소년의 한국어 능력은 교우관계, 자신감, 학업 성취도에 많은 영향을 끼친다. 이러한 한국어 능력 하락은 고려인 청소년 진로 탐색에 방해물인 것으로 파악이 된다. 6년 이상 한국어 거주한 고려인 청소년의 경우, 일반 한국어 회화와 대화가 통역 없이 가능한 수준을 보였으나, 면담 당시 한자가 포함된 단어들에 대해 헛갈리거나 이해를 하지 못했다. 한국어 능력은 교우관계와 밀접하다. 그 예로, C는 6년 한국어 거주했으며 한국어 능력이 출중했다. C는 다른 고려인 청소년과 다르게 한국어 질문을 모두 이해했고, 한국어로 답했다. C는 교우관계가 좋았으며, 부모님, 선생님의 지지를 많이 받는다는 점이 특별했다.²⁰⁾ 학교생활에 적극적으로 참여하고, 친구들도 많았다. 11월 15일 학교에서 열리는 연극에도 출연할 정도로 적극적인 태도를 보였다.²¹⁾ C의 교우관계를 보면,

C: 한국 친구들과 함께 시내 나가서 놀고, 그리고 노래방도 친구들과 같이 가고 놀아요.

D: 저는 5학년 때부터 친해졌어요. C가 같은 학교여서 C 친구들과 친해졌어요. 그래서

17) M241-256.

18) M276-287.

19) K. H. Rubin, R. J. Coplan, and J. C. Bowker, "Social Withdrawal in Childhood," 『Annual Review of Psychology』 60, 145.

20) M57, M85-87, M111-115.

21) M113.

같이 놀아요.

질문자: 혹시 C와 D가 친구들과 있을 때, 모국어, 러시아어 쓴 적이 있나요?

D: 네, 제가 한국어 잘 모를 때, C에게 러시아어로 물어봐요. 그러면서 서로 러시아어로 대화해요.

질문자: 그러면 러시아어를 쓸 때, 친구들 반응이 어때요?

C: 처음에는 신기한 듯 쳐다봤죠. 시간이 지나니까 적응한 것 같아요. (웃음)

D: 친구들이 좋아서 우리가 러시아어로 이야기할 때 기다려주고 있어요. 그리고 본인들도 영터리 러시아어로 따라 해요.²²⁾

교우관계는 언어발달에 큰 영향을 치고, 언어발달 역시 교우관계에 영향을 미친다. 상호 작용하고 있으며 한국어 능력과 교우관계가 같이 상승하는 효과가 나타난다. 한국어 능력의 상승은 학업에도 영향을 미치고, 친구, 선생님, 주변 이웃과의 소통을 가능하게 한다. 이러한 소통은 진로와 진학에 대한 동기, 목표, 계획을 세울 수 있게 도와준다. C와 D의 경우, 의사라는 꿈에 대해서 부모님과 선생님과 상담을 했고, 나이가 13세임에도 다른 고려인 청소년보다 좀 더 구체적인 진로 탐색 양상을 보였다.²³⁾

반면, F의 경우를 살펴보면, 7년을 한국에 거주했으나 한국어 능력이 많이 떨어졌다. 통역 담당자가 없으면 한국어로 이야기를 할 수 없었다. 한국어를 할 수 있는 친구가 없으며, 학교 안에서 교우관계가 좋지 않았다. 한국어 능력이 떨어져, 수업 시간에 집중을 하지 못한다.²⁴⁾ 교우관계에서도 한국어 능력이 떨어져 번역기 앱을 수업 시간에 F가 사용하는데, 한국 학생들이 불만을 품었다고 한다.²⁵⁾ 문제는 이 문제를 해결할 수 있는 언어능력이 되지 못한다는 점이다. 학교 폭력에 대해서도, F는 무대응으로 일관한다. F의 대답은 “안해요. 선생님, 제가 남잔데, 여자에게 맞고 어떻게 그래요 (신고해요).”²⁶⁾ 그러나 그 안에 가장 큰 문제는 언어소통의 부재이다. 힘든 상황 속에서 표현을 할 수 있는 수단이 없다 보니 표현하지 않고, 참고 있다고 보인다. 낮은 언어능력은 F의 적응 능력을 떨어뜨리고, 교우 간 관계를 단절시키고, 자신은 이방인이라는 왜곡된 자아상을 형성한다. 언어능력은 한국 문화에 적응하는 것에 중요한 역할을 하며, 학업 성취도, 교우관계에까지 영향을 미친다. 결과적으로 진로 탐색에 많은 어려움을 겪고 있는 것을 보게 된다.²⁷⁾ 고려인 청소년의 성공적인 진로 탐색을 하기 위해서, 한국어 능력 향상이 필수적이다.

3. 관계

관계적 능력은 청소년이 진로를 선택할 때 많은 영향을 미친다. 특히 청소년기 자아정체성 형성

22) M160-170.

23) M140-146.

24) M268, M271.

25) M276-277.

26) M286-287.

27) M223, M259-292.

이 관계에 기반하고 있으며, 어떤 교우관계를 맺는지는 다문화 청소년의 적응의 중요한 요인으로 보인다. 대부분 고려인 청소년의 경우 관계 능력이 많이 떨어짐을 볼 수 있다. 예외적인 경우로 C와 D를 볼 수 있다. 먼저 C는 어린이집부터 한국에서 다녔기 때문에, 면담에 따르면 한국 아이들과 관계를 맺는데 어려움이 보이지 않고, 자신감이 느껴졌다.²⁸⁾ 그리고 D는 C의 친한 친구로 C의 교우 그룹 안에 자연스럽게 정착한 사례다. D는 한국에 온 지 2년밖에 되지 않았지만, C와 친하게 되고, 그 안에 있는 친구들과 친하게 지내다 보니 학교와 한국 문화에 잘 정착하게 되었다.²⁹⁾ 그리고 C와 D의 선생님 역시도 소통을 잘해주는 것은 문화 적응에 많은 도움을 주었다.³⁰⁾ 그러나 5년 이상 한국에 거주해도 관계가 단절이 되는 예도 있었다. 12세 청소년인 A와 17세 청소년 B의 경우, 수업에 많은 어려움을 겪고 있는데, 큰 이유는 친구와 선생님과 관계 단절 때문이다. 즉, 소통이 되지 않으므로, 적절한 도움을 받을 수 없었다. A의 경우, 한국어가 어려워서 수업을 못 따라가고 있고, B의 경우는 언어 문제로 인해 친구를 사귄 수 없었다.³¹⁾ 소통이 안 되는 이유는 상호적인데, 선생님과 친구들이 고려인 청소년들에게 접근을 안 하는 경우와 고려인 청소년들이 선생님과 친구들에게 접근을 안 하는 것으로 나타난다.³²⁾

문제는 차별의 경험은 관계 단절의 가장 큰 이유다. B의 경우, 놀이터에서 “너네 나라로 돌아가라”³³⁾라는 인종차별을 받은 후 “밀바다에 떨어진 느낌”³⁴⁾이라고 고백한다. 그리고 E의 경우, 학교에서 외국인이기 때문에, 왕따를 경험했다. 친구를 사귄 수 없고, 괴롭힘을 받았기 때문에, 학교생활이 힘들고, 마음이 속상했다고 진술했다. 물론 선생님의 상담이 도움이 되지 않다고 말한다.³⁵⁾ F 역시 학교 안에서 괴롭힘을 경험하고 있다.³⁶⁾ 관계 단절은 고려인 청소년을 고립시키고, 도움을 청할 수 없게 만든다. 특히, E의 경우, 교사가 E의 험담과 혐오를 드러낸 것은 인종차별 트라우마에 대한 적절한 조치라 볼 수 없으며, 상호 문화적 이해가 부족하다. 사례를 보면,

E: 네, 선생님들께서 저에 대해 말한 걸 들었어요.

질문자: 어디서 들었나요?

E: 교무실에 갔다가 우연히 들었어요.

질문자: 혹시 E의 국적이나 언어에 관련된 험담이었어요?

E: (고개를 끄덕끄덕) 질문자: 많이 속상했겠어요. 혹시 어떤 내용이었어요?

E: 친구들도, 선생님도, 외국인인 저를 싫어 했었나봐요.³⁷⁾

끔찍한 차별 경험은 잘못된 자아상을 형성하고, 관계를 만드는 것이 큰 스트레스로 작용하게 된

28) M58-61; M110-116; M156-158; M160-170.

29) M162-165.

30) M153-158.

31) M6-16, M18-22.

32) M18-24.

33) M28-29.

34) M32-33.

35) M233-252, M296-304.

36) M282-292.

37) M296-304.

다. 괴롭힘과 차별은 자아 존중감을 부정적 영향을 미치고, 부정적 정서, 우울을 경험하게 하고, 사회적 위축이 드러난다.³⁸⁾ 결과적으로 한국 사회 구성원으로 받아들여지지 못할 것이라는 잠재적 인식이 고착되며 본인의 진로 탐색에 대해 적극적으로 참여하지 않거나, 왜곡된 자아상을 가지게 된다.

4. 외부 환경

외부 환경에서 다문화 청소년 정체성 형성에 큰 영향을 미친다. 가정에서 고려인 청소년이 기본적으로 많이 쓰는 언어는 러시아어와 한국어이다. 부모들이 한국어를 못하는 경우가 대부분이기 때문에, 고려인 청소년이 한국어를 할 수 있는 시간이 더 줄어들 수밖에 없다. 그리고 고려인 청소년의 꿈에 대해 부모님들이 이해하고, 구체적으로 지도할 수 없다는 점이다. 인터뷰 안에서 부모님들이 구체적으로 자녀에게 진로 탐색 방법에 대해 알려주지 못한다. 대부분 고려인 부모의 반응은 자녀 말에 동의하거나, 공부 열심히 하라는 지시, 돈이 되는 일을 해야 한다는 추상적인 조언뿐이다.³⁹⁾ 즉, 가족들이 아이들 꿈에 대해 무관심하거나 구체적 조언을 해주지 못한다. 결과적으로 아이들은 꿈을 어떻게 이뤄야 하는지 혼란을 겪고 있다. F은 인라인스케이트 선수가 되고 싶은데, 현재 그는 미용 고등학교에 다니고 있다.⁴⁰⁾ 아니면 부모가 다른 진로 탐색의 기회를 마련해야 하는데, 전혀 제공하고 있지 않다. 그리고 E의 경우 어린이집 선생님이 되고 싶지만, 부모님과 가족은 그 내용을 전혀 알지 못한다.⁴¹⁾ 경제적 이유로 부모와 형제가 나가 있는 상태에서 학교를 그만둔 E는 오빠의 자녀를 육아해야 했고, 그 상황에서 E는 자신의 꿈을 어린이집 선생님이 되고 싶다고 말했다. 즉, 자신이 하는 자발적 진로 탐색이 아니라 상황에 의해 강제적으로 진로를 정했다. 가정 환경은 고려인 청소년이 진로에 대한 적절한 조언을 받을 수 없다. I는 다문화 강사인데, 그의 인터뷰 따르면, 고려인 청소년 부모의 경우 한국 사회에 대한 이해가 거의 없고, 도움을 줄 수 있는 상태가 아니라고 말한다.⁴²⁾

학교 환경 역시 고려인 청소년이 진로에 대해 생각할 때 적절한 도움을 주지 못하고 있는 것으로 나타난다. 고려인 청소년의 상황을 이해하고 상담한 선생님은 면담에서 나타나지 않았다. 진로 탐색을 상담할 때도, 공부 열심히 해야 한다, 학업 조언 정도이지, 다문화 청소년이 겪을 수 있는 문화적 갈등과 사회적 위치를 이야기하지 않는다. I의 인터뷰에 따르면, 선생님의 문화에 대한 이해 부족이 문제라 보았다.⁴³⁾ 문화 갈등 상황이나 문화 충격에 대한 총체적 이해가 부족해 보인다. 한국 청소년과 같은 선상에서 고려인 청소년의 진로를 상담하고 있다. 갈등 상황을 단순한 교우관계로만 봐서는 안 되며, 문화적 요인을 항상 염두에 두어야 한다.

38) 하영진, “다문화가정 청소년의 집단괴롭힘 피해 경험의 지속에 영향을 미치는 요인,” 『사회과학연구』 37/2 (2021), 240.

39) M45, M52, M93, M226, M228.

40) M212, M226.

41) M228.

42) M436-443.

43) M426-430.

문제는 언어발달, 관계, 외부 지원이 결국 다문화 청소년의 자아상에 심각한 영향을 미친다는 사실이다. 언어발달, 관계, 외부 지원은 떨어져 독립적으로 형성되지 않고, 자아상과 함께 상호 영향을 주며 형성이 된다. 이러한 점에서 기독교 다문화 교육은 이러한 점을 파악하고 이들을 교육할 수 있는 틀을 제시해야 한다. 특히 다문화 청소년의 자아상에 많은 관심을 기울여야 한다. 먼저, 기독교 다문화 교육은 다문화 청소년에게 복음으로 하나님과 관계를 연결해야 하고, 다문화 청소년의 정치, 사회, 경제, 언어, 심리적 측면을 분석하여 건강한 자아정체성을 확립할 수 있게 지원해야 한다. 이 두 측면을 연결해 줄 기독교 다문화 교육 틀이 필요하다. 다문화 청소년의 자아정체성 형성을 위해 기독교 다문화 교육 과제는 하나님과 '신실하게' 관계를 맺고, 다문화 청소년을 '공감하는' 관계를 통해 수용할 수 있는 틀을 마련해야 한다.

V. 기독교 다문화 교육의 과제: 신실하게 공감하기

신실하게 공감하기는 하나님의 신실하심의 장막 아래 다문화 청소년들의 다양한 관계 문화적 요소들에 따라 공감하는 교육을 하는 것이다. 면담에서 보았듯이, 몇몇 고려인 청소년의 자아상이 건강하지 않다는 점이다. 기본적으로, 언어의 제약, 관계 단절, 외부 지원 부족, 이중 문화의 혼란으로 인해 왜곡된 자아상을 가지고 있다. 이러한 왜곡된 자아상을 회복하기 위해서 기독교 다문화 교육 향후 과제를 고민해보아야 한다. 다문화 청소년의 건강한 정체성 형성을 위해서 다문화 교육이 제시하는 공감 교육만으로 부족하다. 교육 정책은 다문화 청소년을 위해 심리, 경제, 정치, 언어적으로 지원하고자 노력하지만, 다문화 청소년의 궁극적인 문제를 해결하기에는 부족하다. 무엇보다 중요한 점은 하나님의 은혜 안에서 다문화 청소년을 신실하게 공감할 수 있어야 한다. 다문화 청소년의 건강한 자아상 형성을 위해 신실하게 공감하기를 성서적, 철학적, 신학적, 관계 문화적 관점에서 구성하도록 하겠다.

1. 다문화의 성서적 배경

기독교 다문화 교육은 다문화에 관한 성서적 배경을 제시해야 한다. 성서는 다문화적 상황을 암묵적으로나 명시적으로 전제한다. 성서가 다문화에 대한 체계적이고 이론적으로 접근하지 않지만, 다문화적 현상과 상황과 긴밀히 연결되어 있다. Joshua Chatraw와 Karen Prior는 다음과 같이 이야기한다.

“성서는 단순히 우리에게 절대적 진리 명제들 혹은 매일 일어날 법한 상황들에 대한 설명서가 아니다. 그것보다는 성서는 저자가 속한 문화적이고 교회적인 상황들이 적용된 진리를 포함하고 있다.”⁴⁴⁾

44) Joshua Chatraw and Karen S. Prior, *Cultural Engagement: A Crash Course in Contemporary Issues*

성서는 문화에 대한 다양한 관점이 존재한다. 성서 안에서 하나님께서는 추상적인 명제들을 주시기보다 성서 저자의 실제 삶의 상황들에서 믿음으로 어떻게 살아갈지에 대해 보여주신다.

각자의 성서 저자들은 다문화 상황을 다르게 다루고 있다. 예를 들어 신명기 23:6에서는 하나님께서 모압과 암몬 족속과 화평하지 말라 명령하시지만, 예레미야 29:7은 이스라엘 백성을 사로잡아간 백성과 성읍과 평안하기를 힘쓰라고 말씀하신다. 성서 이야기가 서로 모순이어서가 아니라 문화에 대한 다른 관점들이 있다는 것이다. 이를 Chatstraw와 Prior는 하나님 뜻 안에서 정당한 다양성 (legimate diversity)라고 표현한다.⁴⁵⁾ 성서의 모든 문화 이야기들은 하나님의 뜻 안에서 함께 연결된다. 정당한 다양성은 혼돈을 의미하지 않고 하나님의 큰 이야기 (Metanarrative)에 의해서 긴밀히 연결된다는 점을 부각한다. 하나님의 큰 이야기는 다양한 문화 속에 참여하기 위한 해석학적 도구를 제공한다.

성서의 정당한 다양성은 신실하게 공감하기의 구조적 틀을 제시한다. 하나님의 큰 이야기로써 ‘신실하게’는 하나님의 창조 세계를 향한 신실하심을 보여주며, ‘공감하기’는 다양한 문화 속에 하나님 이야기가 변주되어 나타난 것을 말한다. Vanhoozer와 Treier는 성서를 프리즘이라 정의하면서, “진리의 빛이 통과할 때, 무지개 빛의 인간 담론 형태로 펼쳐진다”라고 주장한다.⁴⁶⁾ 진리는 구체적 다문화 상황과 만나면서 다양한 삶의 이야기들이 파생된다.

고려인 청소년에게 적용을 해본다면, ‘신실하게’ 차원에서 하나님의 큰 이야기는 민족, 문화, 인종을 언급하기 전에 우리가 하나님의 형상 (창 1:26-27), 하나님의 자녀 (요 1:12), 하나님의 친구 (요 15:15), 새로운 창조물 (엡 4:22-24), 선택된 백성, 거룩한 제사장, 거룩한 나라, 하나님의 소유 (벧전 2:9)임을 말함으로써 하나님께서 주신 인간의 무한한 가치를 언급하고 있다. 다양한 문화 속에서 변하지 않는 인간의 가치를 하나님의 큰 이야기 안에 내포하고 있다. 이러한 부분은 하나님께서 고려인 다문화 청소년을 하나님의 자녀로 부르셨고, 그들이 무한한 가치를 가지고 있음을 깨닫게 한다. ‘공감하기’ 차원에서 그리스도인은 문화와 소통하고 다문화 상황에 참여할 수 있게 된다. 성서는 다문화적 상황에서 공감적 행위들을 기록하고 있다. 성서는 이방인이나 고아와 과부와 객에게 음식, 옷, 살 수 있는 장소를 제공하라고 명령하고 있다 (레 19:9-10; 신24:19-22; 렘 22:13). 그리고 성서는 이방인의 인간 존엄성을 위한 지시도 하고 있다 (레 19:33-34; 레24:22; 신 10:18-19, 갈 3:28; 엡 2:19). 이러한 부분은 교회가 기독교 다문화 교육을 통해서 하나님의 자녀로 부름받은 고려인 청소년을 공감해야 한다는 것의 근거가 된다. 또한 기독교 다문화 교육을 통해 고려인 청소년도 똑같이 세상 가운데 하나님의 자녀로 빛과 소금의 역할을 해야 함을 알려주고 있다. David Bosch가 지적한 것처럼, 세상을 사랑하시는 분으로서 하나님의 자기 계시는 교회와 세상을 포용하고, 교회가 세상에 참여할 수 있는 특권을 부여했다고 말한다.⁴⁷⁾

(Grand Rapids: Michigan: Zondervan), 37.

45) Chatstraw and Prior, Cultural Engagement, 37.

46) K. J. Vanhoozer and D. J. Treier, Theology and the Mirror of Scripture: A Mere Evangelical Account (IL: InterVarsity Press, 2015), 98.

47) David J. Bosch, Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission (New York: Orbis Books, 2011), 35.

성서적으로 기독교 다문화 교육은 고려인 청소년에게 하나님의 자녀로서의 변치 않는 가치를 전달하고 문화적으로 성서 이야기를 고려인 청소년이 다양한 빛으로 세상 가운데 드러낼 수 있게 하는 것이다. 특히 인터뷰에 기독교 다문화 교육의 과제는 다문화 청소년에게 성서의 큰 이야기를 신실하게 배울 수 있고, 본인의 자아상을 하나님의 형상으로 깨닫게 하는 것이다. 동시에 하나님의 형상으로서 다문화 청년이 한국 사회에서 다양한 문화적 형태로 나타나는 것이다.

2. 신실하게 공감하기 철학적 구조: 비판적 실재론 구조

기독교 다문화 교육의 구조는 하나님의 진리를 추구하면서 동시에 다문화 청소년을 상호 문화적으로 공감할 수 있어야 한다. 하나님 사랑과 이웃 사랑을 어떻게 연결할지 고민하는 것이 우선이다. 즉, 다문화 청소년이 교회 안에서 하나님을 사랑하고, 다양한 관계 문화적 소통이 이루어지는 구조를 만들어야 한다. ‘신실하게’와 ‘공감하기’를 어떻게 결합하느냐가 기독교 다문화 교육의 핵심이다. 고려인 청소년이 하나님의 신실한 사랑을 받고 신실하게 응답하는 것과 이웃을 사랑하고 상호문화간 공감할 수 있는 능력을 키우는 것이 중요하다. 이 두 영역의 관계를 정립할 때 고려인 청소년의 자아상을 세우는 데 기독교 다문화 교육이 역할을 감당할 수 있다.

‘신실하게’와 ‘공감하기’를 합치기 위해 유교 사상에서 충서(忠恕)의 구조를 신학적 그리고 비판적 실재론으로 전용하고자 한다. 한국 문화 맥락에 맞게 기독교 다문화 교육 틀을 짜기 위해서는 한국 사회 기저에 있는 문화적 틀으로 신학적 전용이 필요하다. 충서는 유교 철학에서 도에 이르게 하는 중요한 개념이며 공자의 사상 모든 부분의 원리로 작용한다.

“공자가 말하길, 삼아! 나의 도는 하나로써 꿰뚫었다. 증자가 말하였다. ‘예.’ 공자가 나가니 문인들이 물었다. ‘무엇을 말한 것입니까?’ 증자가 말했다. ‘선생의 도는 충(忠)과 서(恕)일 뿐이다.’”⁴⁸⁾

여기서 핵심적인 것은 충과 서가 하나라고 말했다는 것이다. 충과 서는 두 개의 개념임에도 불구하고 공자는 하나로 보는 것이다. 이러한 점은 신학적으로 비판적 실재론과 맥락이 유사하다. 하나님과 관계와 이웃과 관계를 연결하는 방법을 제시할 수 있다. 충과 서의 관계에 따라 세 가지 접근 방법이 있다.

먼저, 신과 세상의 상징과 일대일로 상응하는 순수 실재론 (Pure Realism)과 실증주의 (Positivism)은 인간 이성으로 신을 이해 가능하다고 보는 관점이다.⁴⁹⁾ 충을 하늘로 보고, 서를 세상의 현상으로 보는 것이다. 이러한 인간 이성에 바탕된 인식-전제 접근법은 모든 현상에 대한 보편적 법칙이 있다고 생각한다. 인간 이성으로 객관적 진리에 접근 가능하다고 본다. 결국 충과 서

48) 유교경전번역총서 편찬위원회, 『논어』 (서울: 성균관대학교 출판부, 2005), 113. “子曰, 參乎, 吾道一以貫之。曾子曰, 唯。子曰, 門人問曰, 何謂也。曾子曰, 夫子之道, 忠恕而已矣。”

49) Paul G. Hiebert, *Missiological Implications of Epistemological Shifts: Affirming Truth in a Modern/Postmodern World* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999), 16-19.

를 동일하게 보는 관점으로 인간 이성으로 보편적 진리에 접근 가능하다고 보는 것이다. 그러나 기독교 다문화 교육 틀로 사용하기에는 위험성을 내재하고 있다. 객관적 관찰자가 존재하고 하나의 성서해석을 절대화할 수 있다. Hiebert는 절대화된 성서해석과 관점은 지배 민족의 담론이 될 수 있음을 지적한다.⁵⁰⁾ 기독교 다문화 교육에서 민족주의나 식민주의적 태도를 보이고 다문화 청소년에게 접근할 수 있다. 교회 안에서 고려인 청소년이 왔을 때, 여전히 민족주의적이거나 백인 우월적 태도를 보일 수 있다.

둘째로, 도구주의적 관점은 신적 영역을 없애고 오직 문화에 따라 지식을 형성 가능하다고 본다. 모든 인간 지식은 문화적이고 역사적 산물이다. Hiebert에 따르면, 도구주의에서 신학은 역사적, 사회문화적 맥락 안에서 나온다 (emerge out of human historical and sociocultural context)고 본다.⁵¹⁾ 신학은 다원주의와 상대주의의 위협을 가질 수밖에 없다. Berger는 “만약 우리가 모든 인간 진리가 사회-역사적 과정에 종속된다면, 이 진리는 참인가 아니면 거짓인가?”라고 질문을 던지며 도구주의를 비판한다.⁵²⁾ 기독교 다문화 교육 틀을 다문화 청소년에 대한 사회문화적 분석에만 의존한다면 신학은 결국 문화 분석에 지나지 않게 된다. 교회 교육 안에서 고려인 청소년의 언어 발달, 외부 지원, 관계 문제를 사회문화적 분석에만 의존한다면 다문화 교육이나 일반 교육과 차이점을 찾을 수 없을 것이다. 동시에 하나님의 형상으로서 다문화 청소년의 가치를 말할 수 없게 된다.

마지막으로, 관계적 실재론이다. Esther Meek는 Michael Polanyi 비판적 실재론과 James Loder의 변혁적 논리에 기초해 언약적 인식론 (covenantal epistemology)을 발전시킨다. Meek는 서구 철학 패러다임은 인식론적 치료 (epistemological therapy)가 필요하다고 비판한다.⁵³⁾ 정보로서의 지식은 실재를 비인격적이고 비관계적인 지식으로 환원한다고 본다.⁵⁴⁾ 정보로서의 지식은 실재를 아는 것에 도움이 되지 않고, 도리어 정적이고 변화 없는 실재로 만들어버린다. 정적이고 변화 없는 지식 대신, Meek는 앎의 행위로서 지식을 말한다.⁵⁵⁾ 앎이란 결국 정적인 지식이 아니라 역동적으로 알아가는 과정이다. 특히 미크는 앎을 “상호 인격 관계와 유사” (interpersonlike) 하다고 본다.⁵⁶⁾ 즉, 관계 안에서 알아간다는 것이다. 하나님과 관계 속에서 하나님에 대한 앎이 생성되며, 나와 타자와의 관계 속에서 너와 나에 대해 알아간다. 하나님과 신실한 관계와 다른 문화적 배경을 가진 타자와의 상호문화 관계 안에서만이 진정한 앎의 과정으로 들어갈 수 있다. 이런 점에서 기독교 다문화 틀은 다양한 맥락에서 하나님과 인간과의 상호작용을 실천적으로 이해할 수 있는 관계적 실재론이 되어야 한다.

기독교 다문화 교육 안에서 핵심적인 지식은 바로 관계적 지식이다. 고려인 청소년이 교회를 온다면 성서 정보를 전달해서 안 되고, 그들과 함께 관계 안으로 들어가야 하고 그 관계 안에서 하나

50) Hiebert, *Missiological Implications of Epistemological Shifts*, 39.

51) Hiebert, 57.

52) Peter Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: The Penguin Press, 1967), 69.

53) Esther L. Meek, *Loving to Know: Covenant Epistemology* (Eugene Oregon: Cascade Books, 2011), 5-6.

54) Esther L. Meek, *A Little Manual for Knowing* (La Vergne: Wipf and Stock Publishers, 2014), 14.

55) Meek, *Loving to Know*, 73

56) Meek, *A Little Manual for Knowing*, 32.

님을 알아가고 서로 공감으로 연결되어야 한다. 관계 단절로 고통 받는 고려인 청소년이 실제로 교회 안으로 들어오고 하나님과 인격적 관계와 교우와 친밀한 관계를 통해 관계적 지식이 쌓이고 동시에 관계에서 오는 상처와 고통을 이길 수 있는 힘을 얻을 수 있다. 면담에서 학교 폭력으로, 폭언으로 관계가 무너진 고려인 청소년과 함께 관계 안에서 알아가고 어려움을 극복할 수 있게 된다. 이런 점에서 철학적이고 인식론적 틀이지만, 관계적 실재론은 우리가 다문화 청소년과 어떤 방식으로 관계를 맺을 수 있는지와 관계의 방향성을 지시해준다.

이런 관계적 실재론적 관점을 한국 문화 맥락에서 충서의 개념을 신실하게 공감하기로 신학적 전용을 한다. 충을 부사로 보고 '신실하게'로 보고, 서를 동명사의 형태로 '공감하기'로 본다. Charles Taylor가 기독교를 "하나님은 부사(adverb)를 좋아하신다"라는 청교도 경구로 표현한다.⁵⁷⁾ 부사는 전체적인 분위기와 방향을 제시하며 궁극적 목적으로 이끈다. 동시에 동사는 상호 문화적으로 공감적 행위를 지시한다. 기독교 다문화 교육은 고려인 청소년에게 하나님께 신실하게 응답하는 것과 상호 문화적으로 공감할 수 있는 능력을 키우는 방향으로 나아가야 한다. 관계적 실재론적 과정을 통해 다문화 청소년이 하나님 나라를 꿈꾸는 상호문화 소통이 가능한 자아상을 형성할 수 있다.

3. 기독교 다문화 교육의 신학적 과제: 하나님 형상으로서 다문화 청소년

고려인 청소년의 가장 큰 문제점은 왜곡된 자아상에 있다. 기독교 다문화 교육의 핵심적 과제는 신학적으로 어떻게 고려인 청소년을 하나님 형상으로 인정되게 하는가이다. 보편적 인간 존엄성 인간 존엄성이란 개념은 보편 이성에 근거하고 있다. 유엔의 세계 인권 선언 제 1조 (1948)는 "모든 인간은 존엄과 권리 안에서 자유롭고, 평등하게 태어났다"라고 선언한다. 하지만 기독교 다문화 교육은 인간이 본래 존엄한 존재이고, 무한한 가치가 있다는 근거를 하나님의 형상에서 찾는다. F. Schweitzer는 창세기 1:26에 기반한 하나님 형상 개념으로 보편적 인간 존엄성을 강조하고 이러한 인간 존엄성에 대한 성서적 이해가 기독교 교육의 기초가 된다고 강변한다.⁵⁸⁾ 모든 인간이 하나님 형상에 기초한 인간 존엄성이 보장된 교육을 받아야 함을 보여준다. 더욱이 하나님 형상으로서 인간의 존엄성은 기독교 교육에서 중요한 가치이며, 하나님 형상을 회복하는 것은 기독교 교육의 중요한 목표가 된다.

더욱이 Desmond Tutu는 모든 인간의 본래 가치는 인간의 사회적, 경제적, 정치적인 요소에 의존하지 않고, 하나님 형상에 기초한다고 주장한다. Tutu는 인간 존엄성의 성서적 기초는 모든 인간이 하나님께 속해 있으며, 모든 인간이 본래적 가치가 있다고 봤다.⁵⁹⁾ 성서의 하나님의 형상에 인간의 본래 가치가 있다는 사실은 남아프리카 공화국의 인종 차별 정책 (Apartheid)에 대항하는 중요한 근거가 된다. Tutu는 하나님 형상에 대해 이렇게 기술하고 있다.

57) 찰스 테일러, 『자아의 원천들: 현대적 정체성의 형성』 (서울: 새물결 출판사, 2015), 421.

58) F. Schweitzer, "Human Dignity and Education: A Protestant View" HTS theologies Studies, 1-2.

59) Desmond Tutu, No Future Without Forgiveness (Crown Publishing Group, 2009), 2.

“각 사람의 믿을 수 없는 무한한 가치는 하나님 형상 안에서 창조되었다. 하나님의 종, 하나님의 대표, 하나님의 대리인, 성령의 거룩한 성전이 됨은 인간성을 구성하는 자율성과 선택할 수 있는 자유와 함께 본질적인 인간 존엄성을 가진 것을 의미한다.”⁶⁰⁾

모든 인간은 독특하고 본래적인 가치를 가지는데, 정치적, 사회적, 경제적 위치가 아닌 하나님 형상에 기초한다. 즉, 고려인 청소년의 인종, 민족, 문화와 상관없이 하나님 형상으로서 인간 존엄성을 가지고 있다. 한국어를 잘못한다 할지라도, 음식 문화가 다르다 할지라도, 생각하는 방식이 다르다 할지라도, 고려인 청소년은 하나님의 형상임을 강조해야 한다. 하나님의 형상에 기초한 기독교 다문화 교육 철학을 시작하는 중요한 시작점이 된다. 하나님 형상은 기독교 다문화 교육의 보편적 인간 존엄성의 근거가 된다. 하나님 형상으로 시작하는 신학적 인간학은 우리가 하나님의 형상으로 창조되었다는 것뿐만 아니라 내 주위의 타자들, 다문화인도 하나님의 형상을 지닌 사람인 사실을 증명한다. 이 점은 고려인 청소년을 수용하는 교인들에게도 핵심적인 배움이 되어야 한다.

기독교 다문화 교육은 단지 다문화 청소년만을 교육해서는 안 된다. 기존 교회에 있는 한국 기독교인들 역시도 하나님께 응답하며 다문화 청소년을 포용하는 신학적 근거가 필요하다. 하나님의 모든 사람을 포용하는 사랑을 전파하기 위해서, 다양한 문화적 배경이 있는 다문화 청소년을 포용해야 한다. 이미 관계의 단절을 경험한 고려인 청소년과 관계를 맺기 위해서는 그들을 먼저 환대하는 태도가 필요하다. 타자를 공감하고 수용하는 행위는 하나님의 포용적 사랑을 나타내는 일이다. 볼프는 타자를 포용하는 것은 “타자를 어떤 판단을 하기 전에, 우리 자신을 타자에게 내어줄 의지, 환대할 의지, 그들을 위한 공간을 위해 우리의 정체성을 다시 조정할 의지”를 의미한다.⁶¹⁾ 이러한 의지는 단지 인간의 노력이 아니라 하나님께서 그리스도를 통해 모든 인류를 포용하고자 하는 관심과 관련이 깊다. Eric Law는 그리스도인은 하나님의 은혜가 제한되거나 부족한 가정하에 포용적으로 행동할 수 없다고 본다.⁶²⁾ 신학적으로 기독교 다문화 교육은 하나님의 무제한적이고 한량없는 은혜 아래에서 진정한 공감과 포용이 이뤄질 수 있음을 강조해야 한다.

그리스도의 십자가를 통해 하나님은 온 인류를 포용하신 사건은 신적 성찬 (Divine Communion)에 참여하라는 초대이다. 볼프는 “하나님께서 자신의 공간에 적을 들어오라고 초대하신 상징으로서 십자가 위에 그리스도의 펼친 팔”이라 해석했다.⁶³⁾ 즉, 적대적 인류를 신적 성찬에 초대하는 것이 그리스도의 십자가이다. 이 하나님의 초대는 타자를 포용하는 가장 명백한 모범이다. 이러한 하나님의 포용적이고 수용적인 초대 안에서, 인간은 타자와 공감하고 대화를 하는 과정을 배우게 된다. 타자를 공감한다는 것은 우리의 자리를 내어줄을 동반한다. 그리스도의 십자가는 우리가 타자를 공감하는 것의 모범이 된다. 이러한 점에서 그리스도의 십자가는 타자를 공감하고 포용하는 행위를 이끈다. 기독교 다문화 교육의 핵심 과제는 한국 기독교인이 그리스도의 십자가 아래에서 다문화

60) Tutu, No Future Without Forgiveness, 5.

61) Miroslav Volf, Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation (Nashville: Abingdon Press, 1996), 29.

62) Eric H. Law, Inclusion: Making Room for Grace (Chalice Press, 2000), 35.

63) Volf, Exclusion and Embrace, 126.

청소년을 공감하고 포용하는 행위를 실천하는 것이다.

즉, 기독교 다문화 교육은 환대의 잔치이다. 다른 문화, 언어, 민족이라도 환대의 잔치에서는 서로 대화 안에서 배우는 과정을 경험해야 한다. 그리스도의 십자가 아래는 누구나 동등하고 모든 이를 초대할 곳이기 때문이다. 한국 사회로 두려워 나오지 못하는 고려인 청소년을 사회로 인도하기 위해서는 이러한 환대의 초대가 필요하다. 이 환대의 초대의 방법을 세가지로 제시하고자 한다.

그리스도 십자가 아래에서 다문화 청소년을 포용하는 방법은 허그 (H.U.G) 세 가지 형태로 제시하고자 한다. 먼저, 우리 안에 혐오와 적의를 없애는 것이다 (removing Hostility). 볼프가 말한 대로 십자가에서 예수님께서 인류를 향해 못 박히신 손을 펼쳐 전 인류를 품으신 것처럼 그리스도 인도 우리 안에 있는 혐오와 적의를 십자가 앞에 내려놓아야 한다. 둘째로, 타인을 공감적으로 이해해야 한다 (Understanding empathetically). 우리가 지적으로만 다문화 청소년을 이해하려는 것이 아니라 그들의 정서적, 감정적, 문화적인 부분들까지도 이해하려고 노력해야 한다. 특히 이 단계에서는 이해가 되지 않는 순간에도 예수님께서 십자가에서 팔을 펼치시고 기다리셨던 것처럼, 인내로 기다려야 한다. 마지막 단계로, 하나님의 임재 안에 정초해야 한다 (Grounded in the presence of God). 이 모든 공감과 포용의 실천은 하나님의 임재 안에서만 가능해진다. 오직 하나님 안에서만 혐오가 사라지고, 타인을 진실하게 공감할 수 있다는 것이 신실하게 공감하기 담론의 중요 원리이다.

4. 관계 문화적 관점: 관계 문화 이론 (Relational Cultural Theory)

고려인 청소년을 포용하기 위해서 그들의 삶을 분석할 수 있는 도구가 필요하다. 이런 점에서 관계 문화적 관점을 제시하고자 한다. 관계 문화 이론은 관계가 인간 발달에 지대한 영향을 미친다고 본다. 관계 문화 이론의 장점은 다문화 사회 안에서 사회, 정치, 문화, 경제적 요인들에 대한 분석을 통해 인간관계를 살펴본다. 먼저 관계 문화 이론은 인간은 관계에 참여함으로써 의미를 찾는다고 본다. J. Jordan은 다른 사람과 만남을 통해 새로운 경험이 일어나고 의미 있는 변화가 생긴다고 생각한다.⁶⁴⁾ 반대로, 고립은 인간 성장을 방해하고 동시에 고통의 원인이 된다. 조턴은 인간의 발달은 관계적 이미지들 (relational images)을 수정하거나 새로운 이미지들을 구성하는 능력에 기초했다고 본다.⁶⁵⁾ 여기서 관계적 이미지란 “관계 안에서 인간의 경험으로부터 창조된 내적 구성물 (the inner constructions that we each create out of our experience in relationships)”이다.⁶⁶⁾ 이러한 관계적 이미지는 사회, 경제, 정치, 문화적 요인들이 영향을 미친다.

많은 수의 고려인 청소년들은 부정적인 관계적 이미지를 가지고 있다. 콜린스는 조종받는 이미지들 (controlling images)이란 개념을 제시하는데, 이는 사회의 지배 집단이 소수 집단의 이미지를 수용할 수 있고 없음을 따라 이미지를 결정하는 것을 의미한다.⁶⁷⁾ 문제는 지배 집단이 소수 집단

64) J. V. Jordan, ed. *The Power of Connection: Recent Developments in Relational-Cultural Theory* (New York: Routledge, 2010), 153.

65) Jordan, ed. *The Power of Connection*, 153.

66) Ibid.

의 이미지를 결정하면 소수 집단은 조종받는 이미지를 자신의 정체성으로 형성시킨다. 한국 지배 집단이 고려인 청소년 집단에 이미지를 조종하고 있다. 예를 들어, 한국 영화에서 고려인, 중국인이나 베트남인에 대한 범죄 이미지를 끊임없이 생산, 재생산 함으로써 지배 집단의 편견을 강화하고, 동시에 대상도 영화 이미지에 스스로 지배받게 된다. 지배 집단의 편견은 학교에서 고려인을 혐오하거나 배제하는 원인이 된다. 더욱이 이러한 혐오와 배제가 지속될 때, 다문화 청소년의 자아상이 조종된 이미지로 변화된다. 조종된 이미지는 지배 집단의 조종을 강화시키며 소수 집단을 침묵하게 만든다. 결국 조종된 이미지는 관계적 이미지를 구성하게 된다. 면담에서 학교 폭력이나 폭언에도 선생님께 말을 못하는 것도 조종된 이미지가 고려인 청소년에게 형성되었기 때문이다.

이러한 힘의 역할은 암묵적 지식, “너는 이것을 반드시 알고 있어야 해”를 만들고, 편견을 만든다. 지배 문화의 암묵적 지식은 나를 위한 힘 (power for oneself)과 타자를 지배하는 힘 (power over others)를 정당화시킨다.⁶⁸⁾ 나를 위한 힘과 타자를 지배하는 힘은 결국 다른 사람들을 조종하고, 제한하고 파괴하는 능력이다. H. Swartz도 이민자와 난민은 이러한 힘의 논리에 의해 조종되고 사회 주변부로 밀려난다고 분석한다.⁶⁹⁾ 이러한 문제로 인해서 고려인에 대한 혐오와 편견이 증가하고, 고려인 청소년 역시도 혐오의 이미지로 자신의 관계적 이미지를 만들게 된다.

이에 대해 관계 문화 이론은 관계 안에서 공감을 배양하는 함께하는 힘 (power with)를 제시한다.⁷⁰⁾ 기독교 다문화 교육에서 함께 하는 힘은 관계 형성의 궁극적 목표이다. 함께하는 힘은 자신의 특권을 내려놓음으로 타자를 위한 자리를 마련한다. 임마누엘의 하나님께서 우리와 함께 하셨듯이, 우리도 고려인 청소년과 함께 한국 사회가 주는 왜곡된 이미지에 저항하는 것도 기독교 다문화 교육의 역할이다.

기독교 다문화 교육에서 관계 문화 이론은 고려인 청소년의 실존적 측면을 분석하는 데 많은 도움을 줄 것이다. 인간관계는 순수하게 인간과 인간만 볼 수 없고, 복잡한 사회, 문화, 경제, 정치 요인들이 얽힌 실존적 관계임을 보여준다. 인간은 언제나 관계 안에 존재하고 그 관계 안에서 성장이 일어나거나 고통을 받고 고립될 수도 있다. 고려인 청소년의 경우 이러한 실존적 측면을 고려하지 않을 수 없다. 고려인 청소년 자아상은 관계적 이미지와 조종된 이미지에 의해서 형성되어 있다. 한국 사회에서 이방인들은 “이렇게 해야만 해”라는 암묵적 지식과 규칙들을 따라 관계적 이미지가 형성되고 있다. 문화 적응도 한국 사회나 문화가 요구하는 암묵적 요청을 수행할 때 문화에 동화되었는지, 단절되었는지가 결정되어 버린다. 게다가 소셜 미디어, 매스미디어, 인터넷 댓글들은 고려인 청소년들에게 한국 사회가 요구하는 조종된 이미지를 심어줄 수 있다. 기독교 다문화 교육의 과제는 고려인 청소년의 실존적인 측면을 분석하고 교회 안에서 하나님을 신실하게 응답할 수 있게 도와주는 일도 포함된다.

67) P. H. Collins, *Black Femist Thought* (New York: Routledge, 2000), 114.

68) J. B. Miller, *Toward a New Psychology of Women* (Boston: Beacon Press, 1986), 116.

69) H. L. Schwartz, *Connected Teaching: Relationship, Power, and Mattering in Higher Education* (virginia: Stylus Publishing LLC.), 46-47.

70) J. B. Miller and I. P. Stiver, *The Healing Connection: How Women Form Relationships in Therapy and in Life* (Boston: Beacon Press, 1997), 23-24.

5. 정리: 신실하게 공감하기

고려인 청소년이 교회 공동체 안으로 수용하려면, 하나님께 신실하게 응답하고 고려인 청소년과 공감적인 상호문화 대화의 장을 만들어야 한다. 이중 문화 스트레스로 인해 정체성 위기에 봉착한 고려인 청소년을 회복하기 위해서는 타문화를 수용하는 공감적 대화뿐 아니라 하나님과 친밀한 관계 역시도 필요하다. 왜냐하면 하나님의 삼위일체 관계성과 그리스도의 십자가는 모든 관계를 포용하며 모든 인간을 하나님 형상으로 회복하는 유일한 방법이기 때문이다. 이러한 점에서 기독교 다문화 교육 틀로서 신실하게 공감하기는 신실하게 차원과 공감하기 차원이 항상 연결되어 고려인 청소년과 관계 안에서 작용해야 한다.

또한 하나님 형상 안에 인간의 존엄성은 하나님의 형상에 기초하고 있으며 고려인 청소년도 우리와 동일한 인간 존엄성을 가지고 있다. 이러한 신학적 기초는 기독교 교육이 다문화 상황 속에서도 다문화 청소년들을 교회 안으로 인도할 수 있는 근거가 된다. 관계문화 관점은 자민족주의나 유럽 백인 중심주의로 인한 혐오나 차별에 대해 저항할 수 새로운 틀을 제시한다. 함께하는 힘을 통해서 고려인 청소년과 함께 왜곡된 사회 인식을 바로 세울 수 있는 것도 기독교 다문화 교육의 중요한 역할이다.

신실하게 공감하기는 하나님 형상에 기초한 인간 존엄성에서부터 하나님께 응답하고 이웃을 공감하는 가능성을 발견할 수 있다. 동시에 신실하게 공감하기는 그리스도 십자가를 통해 모든 인류를 포용하신 하나님의 뜻을 전적으로 따른다. 볼프가 주장한 것처럼 그리스도의 펼친 팔은 모든 인류를 향한 하나님의 초대장이다. 그리스도의 십자가는 그리스도인과 비그리스도인을 구별하는 도구가 아니라 모든 인류를 사랑하시는 하나님의 선한 의지이다. 고려인 청소년이 교회 안으로 들어올 수 있게 열린 공간이 필요하다. 즉, 다문화 청소년을 포용할 수 있는 태도가 우선 확립되어야 한다. 이러한 태도는 그리스도의 십자가에 기초해 열린 태도와 환대를 실천해야 한다.

VI. 제언: 기독교 다문화 교육의 향후 과제

한국 기독교 교육은 다문화 청소년을 수용할 준비가 되어 있는가? 다문화 청소년이 당장이라도 교회에 온다면 그들을 위한 교육이 있는지 의문이 든다. 단지 다문화 청소년이 예배를 드리는 것으로 만족해서 안 된다. 또한 교회의 다문화 정책, 다문화 언어 사용, 다문화 예의로만 되지 않는다. 다문화 청소년이 하나님께 신실하게 응답하고 동시에 공감적인 대화가 문화를 넘어 이루어져야 한다.

이러한 점에서 기독교 다문화 교육의 향후 과제는 다문화 교육을 교회 안으로 들여와 적용하는 것이 아니라 먼저 성서적, 신학적 틀거리를 만들어야 한다. 다문화 교육은 도구주의적 관점에서 인간 이성으로 이상향을 이룰 수 있다는 믿음을 가지고 있다. 하지만 기독교 신앙은 인간 이성의 한계를 인정하고 하나님의 형상으로서 인간을 찾아내는 과정이다. 이러한 차이점으로 기독교 다문화

교육은 성서와 신학적 근거와 기초를 튼튼히 세워야 한다. 동시에 문화간 소통이 이뤄질 수 있게 다양한 사회문화적 분석해야 한다. 이러한 점에서 기독교 다문화 교육이 이루어지기 위해서는 신학과 다른 학문 간의 대화가 필수적이다.

동시에 교육과정에 대한 재고가 필요하다. 신실하게 공감하기 답론은 하나님 뜻 안에서 다문화 청소년에 대한 개방, 수용, 혐오를 없애고, 상대를 공감적으로 이해하게 한다. 교단 안의 성경공부나 그룹모임에서 문화적 이해를 위한 과정이 필요하다. 다문화 청소년을 외국인으로 대하기보다 이중 문화를 가진 청소년으로 대해야 한다. 모국과 한국 문화를 동시에 가지고 있어서, 모국의 문화에 대한 존중이 필요하다. 공감적 이해는 다문화 청소년과 만남으로 시작될 수도 있지만, 그 전에 교회 안에서 다문화 청소년 포용을 위한 다문화 이해 과정을 만들 수도 있다. 이러한 이해와 공감은 기독교 다문화 교육 안으로 다문화 청소년을 수용하는 데 큰 역할을 한다.

기독교 다문화 교육 안으로 들어 온 다문화 청소년을 사회문화적으로 분석할 수 있어야 한다. 다문화 청소년 정체성 형성에 걸림돌이 무엇인지 편견인지를 파악해서, 기독교 다문화 교육 안에서 극복해야 한다. 사회문화적 분석 틀로 다문화 청소년의 삶을 통찰해야 한다. 지역적으로도 다문화 청소년은 도시 주변부에 분산되어 있다. 공단이나 공장 지대로 가게 되면 더 많은 다문화 청소년을 만나게 된다. 지역에 따라 민족 분포, 특색, 형태가 달라서, 문화 인류학적인 접근도 필요하다. 기독교 다문화 교육은 단지 성경 공부나 신학 공부가 되어서는 안 된다. 기독교 다문화 교육은 신학과 다른 학문을 융합해서 접근하는 방법을 제안해야 한다. 이러한 분석이 있고 나서, 교회의 외부 지원이 가능해진다. 기독교 다문화 교육은 다문화 청소년에 대한 외부 지원이 필요하다. 다문화 청소년들이 건강한 정체성을 형성할 수 있도록 언어 지원, 부모 교육, 학습지원을 도와줘야 한다.

신실하게 공감하기는 하나님의 고귀한 부름에 응답하고, 내 이웃의 이야기에 공감하는 순간 세상의 변화를 가져올 수 있다. 다문화 청소년의 정체성 확립 문제는 나와 상관없는 타인의 문제가 아니다. 기독교 다문화 교육 안에서 왜곡된 관계적 이미지를 다문화 청소년과 우리가 함께 발견하고 제거해야만 한다. 그리고 하나님의 형상으로 회복을 도와야 한다. 그러한 순간은 우리가 하나님 선한 뜻 안에서 다문화 환대하고 포용할 때 가능해진다. 기독교 다문화 교육은 그리스도 십자가 아래 우리의 이야기와 타자의 이야기가 만나는 창조적 순간에 새로운 문화의 이야기가 도출된다. 결국 기독교 다문화 교육 향후 과제는 다문화 청소년이 하나님과 관계를 맺을 수 있는 은혜의 장소를 만들어야 하며, 동시에 다문화 청소년과 교회 구성원이 공감할 수 있는 연대의 장소를 창출함으로써 그들의 건강한 정체성을 형성하는 것이다.

참고문헌

- 교육부 (2017). 2017년 다문화교육 지원 계획. 교육부 다문화교육지원팀.
 김나영 (2021). 다문화교육의 현황 및 실태. 교육통계 FOCUS, 1-5.

- 김은주 (2018). 다문화가정 아동의 문화적응 스트레스가 내재화 문제에 미치는 영향: 이중문화적 자기 효능감과 사회적 지지의 조절효과. *경성대학교 석사학위 논문*.
- 류성창·김재우·이윤옥 (2016). 다문화학생의 진로교육과정에 대한 인식 및 요구. *교육문화연구*, 22(6), 451-481.
- 신재흠 (2021). 글로벌 시대의 문화다양성을 위한 다문화사회와 교육. 서울: 동문사.
- 장혜림·이래혁 (2021). 다문화 청소년의 문화적응 스트레스가 우울에 미치는 영향: 사회적 위축을 통한 가족 지지의 조절된 매개 효과를 중심으로. *한국 아동복지학*, 70(1), 1-29.
- 여성가족부 (2022). 2021년 전국다문화가족 실태조사. 서울: 여성가족부 다문화가족과.
- 연보라 (2017). 다문화청소년 종단조사 및 정책방안연구 V: 담누화 청소년의 발달 추이 분석. *한국청소년정책연구원 연구보고서*, 1-168.
- 오성배·강태중·이기범 (2009). 다문화가정 학생 교육 지원 중장기계획 수립을 위한 연구. *한국청소년정책연구원 연구보고서*, 139-141.
- 이주영·이미애·문재우 (2014). 다문화가정 아동의 문화적응이 안녕감에 미치는 영향: 사회적 지지와 자아탄력성의 조절효과를 중심으로. *다문화교육연구*, 7(3), 113-134.
- 하영진 (2021). 다문화가정 청소년의 집단 괴롭힘 피해경험의 지속에 영향을 미치는 요인. *사회과학연구*, 37(2), 239-260.
- Bosch, D. J. (2011). *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. New York: Orbis Books.
- Chatstraw, J., & Prior K. S. (2019). *Cultural Engagement: A Crash Course in Contemporary Issues*. Grand Rapids: Michigan: Zondervan.
- Collins, P. H. (2000). *Black Feminist Thought*. NY: Routledge.
- Comenius, J.A., 1965, in D. Tschizewskij (ed.), *Pampaedia*. Lateinischer Text und deutsche Übersetzung, 2nd edn., Quelle & Meyer, Heidelberg.
- Gunton, C. E. (1993). *The One, the Three and the Many*. London: Cambridge University Press.
- Jordan, J. V. (ed.) (2010). *The Power of Connection: Recent Developments in Relational-Cultural Theory*. NY: Routledge.
- Law, Eric H., *Inclusion: Making Room for Grace*, Chalice Press, 2000.
- Meek, E. L. (2003). *Longing to Know*. Grand Rapids, MI: Brazos Press.
- Meek, E. L. (2011). *Loving to Know Covenant Epistemology*. Eugene, Oregon: Cascade Books.
- Meek, E. L. (2014). *A Little Manual for Knowing*. La Vergne: Wipf and Stock Publishers.
- Miller, J. B. (1986). *Toward a New Psychology of Women*. Boston: Beacon Press.
- Miller, J. B., and Stiver I. P. (1997). *The Healing Connection: How Women Form Relationships in Therapy and in Life*. Boston: Beacon Press.
- Schwartz, H. L. (2019). *Connected Teaching: Relationship, Power, and Mattering in Higher Education*. Virginia: Stylus Publishing LLC.
- Schweitzer, F. (2016). Human dignity and education: A Protestant view. *HTS Theologies Studies/Theological Studies*, 1-8.
- Taylor, C. (2015). *자아의 원천들: 현대적 정체성의 형성*. 서울: 새물결 출판사. (원저 1989출판).
- Tutu, D. (2000). *No Future Without Forgiveness*. Image.
- Vanhoozer, K. J., & Treier, D. J. (2015). *Theology and the Mirror of Scripture: A Mere Evangelical Account*. IL: InterVarsity Press.
- Volf, M. (1996). *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville: Abingdon Press.
- Wan, E., and Raibley, J. (2022). *Transformational Change in Christian Ministry*. Western Academic Publishers. Kindle.
- Wan, E. (2006). *The Paradigm of Relational Realism*. Occasional Bulletin 19 (2).
- Wan, E., and Hedinger M. (2017) *Relational Missionary Training: Theology, Theory & Practice*. Skyforest, California: Urban Loft Publishers.

김신명 박사의 “대구 논공 지역 다문화 청소년 면담과기독교 다문화 교육 틀”에 대한 논찬

손문 박사(연세대학교)

여성주의적 관점에서 보는 한국 신학교육의 미래

백소영 박사(강남대학교)

I. 들어가는 말

대학마다 위기다. 비단 신학대학만 고민하는 문제가 아니다. 학령인구의 감소, 4차 산업혁명 이후 고등교육기관으로서 대학의 지식 교육 역할 축소가 주요한 원인이기에 전반적인 재구조화가 필요하다. 이런 와중에, 교육 철학이나 장기적 비전을 토대로 진행되는 '위(교육부와 대학기관)로부터의 재구조화'보다 앞서 시장성을 중심으로 한 '아래(학생과 학부모 당사자)로부터의 재배치'가 선행했다. 가장 뚜렷하게 관찰되는 변화는 불과 5~6년 전까지만 해도 '학교' 단위로 서열화되었던 교육 현장의 등급화가 경쟁력 있는 '전공' 단위로 재편되었다는 점이다. '경쟁력 있는 전공'이란 당연히 취업, 즉 자본화가 가장 빠르고 확실하게 보장되는 직업을 제안하는 전공을 의미한다. 대학을 통해 학생들이 획득하려는 것은 삶을 해석하고 지탱할 기반이 되는 지식이 아니다. '대체되지도' '버려지지도' 않을 수 있는 '자격증'이다. 의·약·한·치·수... '의대를 가장 많이 보내는 학교는 (고등학교가 아니고) 서울대'라는 말이 현실이 되어 버린 시절이다.¹⁾

상황이 이렇다 보니 인문학은 외면당하고 사회과학은 당장 수치화하여 사용할 수 있는 데이터 통계 분석, 정량화 평가 기술을 습득하는 쪽으로 몰려간다. 실질적인 전공조차 4년 동안 배운 지식을 졸업 후 지속하여 사용할 수 없을 만큼 빠르게 변화하는 제4차 산업혁명의 시대에, '태초 이래'라는 시간성과 '영성'이라는 비가시적 영역을 학문대상으로 하는 신학은 요즘 청년들에게 전혀 매력적인 학문이 아니다. 상황이 이러하다 보니, 신학은 '학문의 꽃'이라 불리던 중세의 영광은커녕, 이제 '대학의 민폐 학과'가 되어 버렸다. 교단에 소속된 신학교도 위태한 마당에 일반대학 기독교 학과는 존립 자체가 벼랑 끝이다. 이러한 때에 한국 신학교육의 미래를 논하는 이번 기독교학회 정기학술제의 주제는 매우 긴급한 사안이기에 환영하면서도, '(현행) 제도 안에서 살아남기'를 원하는 것이라면 이미 한발 늦은 시점일 수도 있겠다는 생각도 든다.

연구자가 속한 학교도 신학원에서부터 출발한 기독교 사학이다. 학령인구가 많고 대한민국이 한창 고도성장을 하던 1980-90년대에 종합대학으로 규모가 커졌다. 그리고 엇비슷한 규모, 지리적 배치, 인지도를 가진 다른 학교들이 그러하듯, 현재 직면한 위기 상황에서 연이은 학사구조 개편을

1) 교육전문신문 베리타스 알파 2023년 2월 10일 기사 "2023정시 SKY 등록포기 906명 '97'명 증가, 인문 급증 '이과' 침공 인원 이탈" (<http://www.veritas-a.com/news/articleView.html?idxno=446514>) 등 다수의 기사들이 이를 앞다투어 보도했다.

통해 살길을 모색 중이다. 물론 그 '생존의 길'에 학과 단위로서 신학/기독교학이 살아남을 가능성은 낙관적이지 않다. 그런데 위기는 기회라고 했던가, 이런 와중에 일종의 틈새가 생겼다. 학과 시작 이래 반세기를 넘어 한 세기가 가까운 지금까지의 커리큘럼을 아무리 둘러보아도 여성 신학과 관련된 과목은 하나도 없었는데, 당장 대학원이 문을 닫게 생기니 '여지'가 주어졌다. 그동안 구성원들이 관심조차 가지지 않았던 '여성 신학/윤리' 관련 과목 개설이 가능해진 것이다. 실은 지난 몇 년 동안 학과 교수회의를 통해 의견을 내다가 실패했는데, 이번에 갑자기 진행 가능해진 이유는 하나였다. '1년 안에 *명의 신입생을 확보하지 못한다면 폐과'라는 행정 명령이 떨어졌기 때문이다. '전통적인' 과목들로 충분히 생존 가능했다면 불가능했을 일이다. 보통 대학원의 경우 학부보다 상위권 학교를 지원하는 경향을 인지한다면 희망적이지 않았지만, 당장 가르칠 수 있는 과목 위주로 6개를 신설하여 석사 과정 세부 전공이 가능하게 만들고 학생 모집을 위한 홍보를 진행했다.²⁾ 그리고 감사하게도 지난 학기 폐과를 면했다. 그런데 만만치 않다. 폐과 위기라는 긴급한 상황에서 한 여성 신학자에게 건네주었던 권한이, 일단 '급한 불을 끄고 보니' 다시 전통적('가부장적'이라고 부르고 싶은) 힘겨루기로 걸음걸음이 난코스다. 여성 신학적 교육과정의 확장성과 지속성을 확보하려는 시도가 여전히 구성원(남성 신학자)의 동의를 얻지 못하고 있다. 행정권을 가진 여성 신학자가 주체가 되어 시도해도 이룰진대, 여성 신학자들의 목소리가 제도적으로 반영되기 힘든 학교들은 어떨까?

그래서 이번 논문 과제가 본 연구자에게 유난히 의미가 컸다. 우선 각 학교 홈페이지에서 현재 진행되고 있는 신학/기독교학 전공 커리큘럼을 수집하고 자료 분석을 진행했다. 현재 대한민국 모든 신학교를 표본집단으로 삼기엔 단독 연구자로서 노동력이나 시간적 제약이 있었고 무엇보다 이 논문이 신학교 커리큘럼 분석에만 집중하는 연구가 아니기에, 여성주의적 신학교육을 제시하기 위한 선행 조사 정도로 목표를 삼고 교단신학교와 일반대학 신학과/기독교학과 사례들을 살펴보았다. 전반적인 학사구조에 대한 분석이라기보다는 '여성 신학'과 관련된 과목이 들어있는지를 집중적으로 살펴보았는데, 커리큘럼 분석 대상 학교는 신학적 성향을 고려하여 보수와 진보, 중도 성향을 고루 배치하였고 교단신학교와 종합대학 내의 신학/기독교학과를 함께 살펴보았다. 대상 학교들은 총 14개 학교로서, 합동신학대학원대학교, 충신대학교, 장로교신학대학교, 성결대학교, 서울신학대학교, 감리교신학대학교, 협성대학교, 한신대학교, 연세대학교, 이화여자대학교, 서울여자대학교, 숭실대학교, 한남대학교, 한동대학교이다.

물론 신학대학이 여성 신학을 개설해야 앞으로 살아남을 것이라는 편파적 주장을 하려는 것은 아니다. 그러나 지금까지의 시스템으로 살아남을 수 없고, 또한 전면적인 교육과정 구조 개편에 있어서 기존과는 다른 새로운 상상력이 필요한 시점이라면, 본 연구자는 다르게 보고 다르게 분석하고 다르게 상상하는 관점과 내용, 방법론을 제공하는 '하나의 이론'인 여성 신학을 외면하면 안 된다고 판단한다. 하여 2장에서는 현재 주요 대학의 신학과/기독교학과 커리큘럼 현황 분석을 통해

2) 신학 석사 과정 3학기 수강 신청과 논문지도를 위한 최소 교과목으로서 개설한 6과목은 다음과 같다: <교회 여성과 윤리문제들> <기독교와 페미니즘> <생태환경과 여성신학> <여성신학의 패러다임들> <포스트콜로니얼 여성윤리> <여성주의 기독교윤리학>

‘결여된(혹은 부재한) 교과목’으로서의 여성주의 신학교육의 현재를 살펴보고, 3장에서 어떤 여성주의적 방법론과 주제가 미래적 가능성과 기독교적 정체성의 확보를 위해 기여할 수 있는지를 논의하려 한다.

II. 한국 신학교육 커리큘럼, 여성주의 교육의 부재 혹은 결핍

교단신학교는 소속 교단의 신앙고백과 교리로부터 자유롭기 어렵다. 그렇기에 보수적 신학을 가진 교단의 경우 여성주의와 관련된 교육이 진행될 것이라고 기대하지는 않았다. 예상했듯이 보수 교단신학교라고 범주화할 수 있는 학교들의 경우, 여성주의적 관점의 교과목은 ‘전혀’ 발견할 수 없었다. 합동신학대학원대학교 교과과정이 대표적이다.³⁾ 그런데 합동신학대학원대학교 교과과정을 살피는 동안 미처 예상하지 못했던 점을 발견했다. 남자 신학생과 여자 신학생의 교과목 운영이 구별되어 있다는 점이었다. 잠시 21세기라는 현재의 시간성이 의심이 갔다. 여학생은 보전과 가사를, 남학생은 교련과 기술을 배우던 20세기도 아니고, 신학생 교육과정에서 성별에 따라 교과목 선택이 다르게 배치되어 있었다. 2019-2021에 편성된 교과 과정표(현재에도 유지)에 따르면, 여학생의 경우 신학 전공 트랙이나 선교 전공 트랙 모두 <교회 정치 및 행정>을 선택할 수 없는 반면, <여성사역론> <가정교육> <기독교 상담의 이론과 실제> <크리스천 리더십>은 여학생 커리큘럼에만 개설되어 남학생은 들을 수 없었다. 여성은 강론과 치리가 불가능하다는 교리적 입장이 반영된 커리큘럼일 것이다.

이에 더해 인상적이었던 것은 교과목 중 상당수가 교단의 입장과 다른 주장을 펼치는 이론신학 자들에 대한 ‘비판’을 강조하는 교과목들이 많다는 것이었다. <바르트 신학 비판> <몰트만 신학 비판> <판넬베르그 신학 비판> <현대 천주교 신학 비판> <최근 신학 비판> 등이 그 예인데, 이런 방식의 신학교육을 받은 신학생, 목회자들이 어떤 사고와 실천을 하게 될지는 충분히 유추 가능한 일이다. 물론 특정 신학자의 주장에 동의하지 않을 권리는 학습자에게 주어져야 한다. 하지만 그것은 편견 없이 각 신학적 주장의 핵심을 그(녀)의 목소리를 통해서 배우고 난 뒤에 성찰 과정을 거쳐 주체적 판단에 의한 것이어야 한다. 그런데 수업 제목부터가 ‘~비판’이라면 신학자 당사자를 만날 기회를 박탈당한 채, ‘그를 비판하는 주장’을 먼저 배우게 된다. 이러한 편협한 학습에 관한 안타까움을 더욱 증폭시킨 것은 여성 신학자들의 이름은 ‘비판’의 대상이 되는 목록에서조차 거론되지 않았다는 것이다. 교리적 투쟁에 에너지를 쓸 필요도 없는 존재, 아니 비존재로서의 여성 신학의 현실이 확인되는 현상이었다.

총신대학교도 학부나 대학원 모두 여성 관련 교과목은 없었다.⁴⁾ 합신대와 달리 남학생과 여학생의 커리큘럼 상 제한이나 구별은 없었지만, 암묵적으로 조직신학 등의 이론 신학은 남학생이, 기독교

3) 합동신학대학원대학교 홈페이지 (<https://www.hapdong.ac.kr:446/bbs/page.php?hid=c02>) 교과과정 검색, 2023년 5월 26일 접속.

4) 총신대학교 홈페이지(https://www.csu.ac.kr/?ml=page&menu_id=929) 교과과정 검색, 2023년 5월 7일 접속.

교 교육이나 기독교 상담 등 실천신학 분야는 여학생이 전공하도록 안내되는 분위기라고 한다.⁵⁾ 총신 학제의 경우 여자 신학생의 신학 전공 교육권과 이수권이 함께 주어지지 않는 제도적 분열은 오히려 갈등을 계속 유발할 수 있는 구조이다. 그래서였는지 2014년도에는 오히려 교육권을 제한하는(뒤로 가는) 방식으로 이 문제를 해결하려던 시도도 있었다. 총신대학교 운영이사회가 목회학 석사(M.Div.) 과정에 여학생의 입학 자체를 제한하기로 결의했던 사건이었다. 이 일로 인해 대학 구성원의 의견들이 첨예하게 부딪혔다. 그 과정에서 총신대 목회학 석사 여자 졸업생 1호(신대원 62회)인 정정숙 교수는 다음과 같이 자신의 의견을 밝혔다.

안수 문제는 교단의 신학과 정책에 따라 결정되지만 교육권의 박탈은 교육에 관한 성차별입니다. 여기에 대해 원우들과 여동창들이 분명한 입장을 표명해야 하고 ‘교육자’인 신대원 교수들의 공식적인 의사 표시가 있어야 한다고 봅니다. 여성 신학교육의 필요성과 장단점, 여성 신학교육이 정말로 불가한지?, 그렇다면 그 이유를 분명히 밝히고 여기에 대한 대응방안을 제시해야 합니다. ‘제2의 기저귀 사건’이라고 부를 수 있는 이 결정이 저는 하나의 해프닝으로 끝나리라고 봅니다. 만약 재단이사회가 운영이사회의 결정을 강행한다면, 동창들과 원우들이 힘을 합해서 할 수 있는 모든 방안을 동원해서 투쟁할 겁니다.⁶⁾

정 교수의 예상대로 이 문제는 ‘해프닝’으로 끝났다. 그러나 교육권과 이수권의 불연속을 해결하려면 단발적 위기 모면과는 다른 근본적 방안이 있어야 한다. ‘진보적’ 방안은 여성 안수를 허용하는 것이다. 그러나 이러한 해결책을 바라고 기도했던 사람들에게 학교는 ‘해임’이라는 결정으로 학교의 분명한 의지를 보였다. 2학기를 마치며 총신 신대원 여동문 송년회에서 여자 교수들과 신학생들이 모여 여성 안수를 위해 기도했다는 이유로, 혹은 그 자리에 함께 있었다는 이유만으로도 여성 강사들이 강단을 빼앗겼다.⁷⁾ 정정숙 교수가 부탁했던 여성 사역자들을 위한 교과목 개설은 둘째치고 여성 교수자의 존재까지 지워버리는 교육 현장에 미래가 있을지, 회의적이다. 여성주의적 시각의 해석학이나 방법론은 커녕 생물학적 여성이 강단에 서는 것조차 막혀 있는 공간이라면 그곳에서 여자 신학생들이 배울 내용과 태도는 무엇일지 충분히 예상할 수 있기 때문이다.

최근 기독교 상담학을 통해 활발한 성장을 보여주는 백석대학교는 교육부 평가 지침을 적극 반영하여 조직적이고 체계적으로 학사구조를 재편한 듯했다.⁸⁾ 전공 교육과정 로드맵을 설정하고 최근 국내외 우수 대학들에 도입되고 있는 마이크로 전공(Micro Degree)에 해당하는 모듈을 학습 과정에 적용한 점도 눈에 띄었다. 신학모듈, 분야모듈, 실천모듈을 운영하여 학문지향형, 전문직업인 지향형, 복수 전공형으로 학생들의 진로를 구체화했다. 다만, ‘마이크로’ 단위로 세분화되는 전공 심화에 있어 여성주의적 관점을 공부할 수 있는 트랙은 발견되지 않았다. 기초교과군 4과목, 핵

5) 이에 대해서는 다수의 총신 출신 여자 졸업생들에게 들은 내용을 반영했다. 가장 최근에는 총신대에서 강사로 재직했으며 여성안수와 관련된 사건으로 해임된 강호숙 박사와의 면담을 통해 전해 들었다. 2023년 8월 21일 12시 대면 인터뷰.

6) “정정숙 교수에게 듣다,” 『총신 원보』 2014년 10월 7일, 제233호, 8면.

7) 당사자인 강호숙, 박유미 박사는 현재 한국여성신학회에서 사상집 편집위원으로 활발히 활동하고 있다.

8) 백석대학교 기독교학부 홈페이지(<https://community.bu.ac.kr/cfcu/2660/subview.do>) 교과과정 검색. 2023년 5월 25일 접속.

십 교과군 10과목, 심화 교과군 9과목, 응용 15과목 중 여성/젠더 관련 과목은 없었다. 신대원 교과목은 2021년도 교육과정표(현재까지 운영)를 참고하였는데, 커리큘럼 대부분이 전통적인 교과목들이었고 성서신학은 텍스트별(창세기, 마태복음, 갈라디아서 등)로 개설되어 있으며, 역사신학이나 조직신학도 교단 신학 패러다임 안에서 편성되어 있었다. 실천응용신학 분야에서 보이는 과목 중 여성 관련 교과목으로 <가정교육> <결혼과 가족> <돌봄 목회와 정신 건강> <부부 및 가족상담> <여성교 교회>가 있는데, 이는 교수자의 역량에 따라 여성주의적 관점이 반영될 가능성이 있기도 하지만, 보수 교단에 속하는 학교에서 그런 관점의 교수자 채용 가능성은 희박하다고 본다.

장로교신학대학교의 경우 학부 과목 전공필수는 주로 구약, 신약, 성서 언어에 초점을 두고, 신학 입문이 포함되어 있었다.⁹⁾ 필수과목에 여성주의 관련 교과목을 기대한 것은 물론 아니었지만, 전공선택 과목에서조차 학부 차원에서는 여성 관련 과목이 보이지 않았다는 점이 아쉬웠다. 신학대학원 교과목 중에는 일반대학원 신학 전공 선택과목에서 <교회사 속의 여성> <여성 신학> <크리스천 가정과 성 윤리> <결혼 및 가족 상담> <선교와 여성 사역> <기독교 여성 교육사>가 개설되어 있었고, 목회학 석사 과정에서는 중복 과목 외에 <기독교 가정교육>이 포함되어 있었다. 이 역시 교과명만으로는 여성주의 시각과 방법론을 반영하는지 확인하기가 어렵다. 장로교 신학대학 커리큘럼은 전반적으로 성서 텍스트를 읽고 독해하며 교단 신학의 교리를 확고하게 하는 수업들로 구성되었다는 인상을 받았다. 교단 목회자를 양성하는 교육기관으로서는 한편 당연한 교과과정이다. 다만, 같은 주제나 대상을 다른 시각으로 보는 과목들이 오히려 학생들이 목회 현장에서 만나게 될 다양하고 전문적인 평신도와의 소통에 도움이 되지 않을까 싶다. 장신대의 커리큘럼을 보며, 한가지 고무적이라고 생각한 것으로는 앞으로 미래지향적으로 적용 가능성이 큰 분야로 지역사회와 연관된 목회를 염두에 둔 과목들이 개설되어 있다는 것이다. 지역사회(마을) 문화 목회 현장 요구에 응답하는 적절한 교육과정이라고 생각한다.

성결대학교 신학대학의 경우,¹⁰⁾ <성결 운동과 현대문화> <영암 신학과 성결교회사> <웨슬리 신학과 사중 복음> 등 성결교의 정체성을 강조하는 교과목들이 교단 특수성을 반영했다. 문화 트렌드를 반영하는 교과목들은 최근 개편된 것으로 보이는데, <문화콘텐츠: 창작과 비평> <NGO와 사회 선교> <레포츠와 선교> <한류와 글로벌리즘>과 같은 교과이다. 다만 이 과목들의 신학 관련성을 교과목 명칭에서 곧바로 연결하기는 어려웠는데, 교수자의 역량에 따라 충분히 가능한 접점을 찾을 수 있겠으나, 결국은 '트렌드에 맞춰 살아남기'라는 생존형의 융복합 과목이라는 인상이 짙다. 장기적으로 이런 교과목의 학습을 통해 신학적 정체성을 유지할 수 있는지는 의문이다. 목회나 교회 사역 현장을 반영한 실제적인 교과목들도 있었는데, <찬양 사역 실습> <일터 교회 비전 스쿨>과 같은 과목이 대표적이다. 대학원에서도 기존의 전통 신학적 교과목들 이외에 현장과 트렌드를 반영하는 교과목명(<기독교와 문화콘텐츠> <기독교 사회운동과 NGO>)이 관찰되었다. 여성 관련 과목이라고 간주할 만한 것은 단 하나였는데 <결혼과 성과 가정>이다. 역시, 어떤 시각에서 교수할 것인가는

9) 장로교신학대학교 홈페이지 (https://www.puts.ac.kr/www/sub/haksa_db/sub.asp?m1=2&m2=2&m3=1) 교과과정 검색. 2023년 5월 23일 접속.

10) 성결대학교 신학대학 홈페이지(<https://www.sungkyul.ac.kr/skukr/487/subview.do>) 교과과정 검색. 2023년 5. 접속.

교수자의 개인적 선택의 몫으로 남는다.

서울신학대학교도 성결교 교단에 속해 있다.¹¹⁾ 학부 교과과정에는 여성 신학 관련 교과가 개설되어 있지 않았고, 대학원에서도 명시적으로는 여성 신학에 해당하는 교과명은 보이지 않았다. 교양과목 차원에서 간헐적으로 <여성 신학 개론>이 개설되기도 했다는 내부자의 말을 전해 들었으나, 현재는 부재한 상태이다. 그러나 고무적인 부분은 평소 학문적 교류를 통하여 파악하고 있는바, 명시적으로 여성 신학적 시각을 제시하지 않았어도 여성주의적 시각을 가졌거나 이에 호의적인 교수자들이 기존 커리큘럼 안에서 개인적으로 새로운 시각으로서의 여성 신학을 간간히 소개하고 있다는 점이다. 특정 이름을 밝히거나 정량적 표기를 하기는 어렵지만, 어디서나 그러하듯 교수자의 역량이 학습자의 가치관과 태도 형성에 미치는 영향이 크기 마련이기에 고마움이 앞선다. 흥미로운 점은 이번 여름방학 기간 중 웹사이트를 통한 조사 과정에서 알게 된 서울신학대학교의 전임교원 공채 게시물이었다. 23학년도 2학기 교원 모집 공고였는데, 여성신학/조직신학 전공자를 초빙하겠다고 적혀 있었다. 모든 변혁에는 전조나 흐름이 관찰되기 마련인데, 커리큘럼 분석을 통하여 가졌던 결론과는 매우 대조적인 행보여서 의아하기는 했다. 최근 확인한 바로 23학년도 가을학기에 여성 신학과 조직신학을 겸비한 전임교원이 채용된 것으로 아는데, 이는 서울신학대학교뿐만 아니라 성결교단 전체적으로도 매우 큰 변화를 가져올 수 있겠다는 생각이 든다.

감리교 신학대학은 2014학년부터 적용되는 교과목을 기준으로 볼 때,¹²⁾ 비교적 여성주의적 관점의 교과목들이 고루 배치된 것을 발견할 수 있었다. 학부 교양선택 과목에서도 <여성학> <페미니스트 사상> <성과 사랑> <여성과 종교> <여성과 사회> <페미니즘과 기독교> 과목이 편성되어 있었고, 세부 전공에서도 여성주의적 교과목들이 보였다. 신학 전공의 경우는 <교회사 속에서의 여성들> <여성 신학> <현대 페미니스트 윤리>, 종교철학 전공의 경우 <현대 여성철학>, 기독교심리상담학 전공의 경우 <여성주의 목회(기독교) 상담과 목회적 돌봄> 과목이 4학년 과목으로 편성되어 있었다. 대학원의 경우 일반대학원이나, 목회학 석사 과정, 목회신학대학원 과정 모두 특별히 명시된 여성주의적 교과목 편성이 확인되지 않았지만, 감신에서 오랫동안 여성신학 관련 교과목을 구상, 조정해온 담당 교수와의 전화 통화를 통해 확인한바, <여성과 사상> <여성과 역사> <여성 신학>이라는 포괄적 과목명을 운영하면서 해당 학기 교수자의 특화된 전공이나 관심 주제를 융통성 있게 배치하는 방식으로 진행된다고 한다.¹³⁾

같은 감리교 교단인 협성신학교의 경우, 편성 교과목들은 색다르지 않았으나, 범주화를 통해 학생이 성취하고자 하는 영역별 특화를 유도하는 방식으로 구성되어 있다는 점이 눈에 띄었다.¹⁴⁾ 예를 들어 전공 기초 능력을 함양하기 위하여 들어야 하는 과목들, 여성 관리를 위해 들어야 하는 과목들, 융복합·창의적 문제 해결 역량 함양을 위한 과목들로 구분해놓아 학생들의 과목 선택에 도움

11) 서울신학대학교 신학과 홈페이지(https://www.stu.ac.kr/CmsHome/stu03_03_01_01_eznic) 교과과정 검색. 2023년 6월 13일 접속.

12) 감리교 신학대학교 홈페이지 (<https://www.mtu.ac.kr/kor/CMS/Contents/Contents.do?mCode=MN197>) 교과과정 검색. 2023년 7월 26일 접속.

13) 감리교신학대학에서 조직신학과 여성신학을 교수하는 김정숙 박사와의 통화 내용이다. 2023년 8월 24일 오후 2시 전화 인터뷰.

14) 협성신학교 신학과 홈페이지(<https://www.uhs.ac.kr/uhs/328/subview.do>) 교과과정 검색. 2023년 6월 27일 접속.

을 주고 있었다. 신학 전공 학부 과정에서는 감리교 전통을 가르치는 교과목들(예: <감리교 예배와 찰스 웨슬리의 찬송> <감리교 예배 입문>)이 편성되어 있었는데, 전반적인 교과명들을 볼 때 예배학적 관심이 큰 것으로 보인다. 다른 신학과와 마찬가지로 전통적인 신학 교과목들이 편성되어 있었고, 학부 차원에서 심화되지 않는 영역인 상담심리 쪽 과목들이 많이 편성된 점이 특징적이었다. 예를 들어, <종교심리학> <상담과 심리> <목회 상담학> 이외에도 4학년 2학기에 <꿈의 해석과 상담>과 같은 과목이 편성되어 있었는데, 이러한 과목은 보통 대학원 전공 심화 과목인 경우가 흔하기 때문이다. 여성 신학의 경우는 개론 과목조차 편성되어 있지 않았다. 대학원의 경우는 일반대학원에서 역사신학 전공과목으로 <초중세교회 여성 리더십과 신학>, 사회와 윤리 전공과목으로 <페미니즘과 성 윤리>가 각각 하나씩 편성되어 있었다. 신학대학원 교과과정으로는 조직신학 영역에서 <생태 여성 신학>, 역사신학 영역에서 일반대학원과 같은 <초중세교회 여성 리더십과 신학> 교과목이 배치된 반면, 일반대학원에 있었던 <페미니즘과 성 윤리>는 없고 그 외 다른 전공에서도 여성신학적 시각이나 패러다임이 명시된 교과목은 없었다.

한신대 대학원의 경우¹⁵⁾ 일반대학원에서는 <신약성서와 여성> <성 윤리> <몸의 윤리> <페미니즘 윤리>가 편성되어 있다. 한신대의 경우 윤리 전공 분야에서 여성주의적 과목명이 두드러졌다. 성 윤리에 대한 교과목 설명에서도 “성과 젠더에 대한 바른 이해를 통하여 성차별을 극복하고 건전한 성문화를 형성하는 방안을 기독교 윤리적 관점에서 연구한다.”는 분명한 관점을 표기하였다.¹⁶⁾ 이론 분야에 독립된 전공으로 여성 신학 전공이 따로 있다는 점도 고무적이다. 1~2년 차에는 <여성 신학의 신문 세미나> <여성신학의 그리스도론 세미나> <여성신학의 교회론 세미나> <여성신학과 포스트모던 담론> <여성신학과 해석학 세미나> <한국 여성신학 연구>가, 3~4년차에 <여성신학과 몸의 신학 세미나> <여성신학자 연구 세미나> <여성신학과 가족담론> <여성신학과 하나님 언어>가 개설되어 있다. 다른 교단신학교에 비해 목회신학 전공(Th.D in ministry)에서도 <성 정의와 교회> <페미니즘과 종교> <교회와 생태 여성신학> <기독교와 섹슈얼리티> 등 관점을 분명히 하는 교과목들이 편성되어 있는 점이 눈이 들어왔다. 신학대학원 심화와 융합 교과목에도 <종교와 젠더> <페미니스트 윤리> <생명 문화 영성> <성평등과 교회> <여성주의와 상담> <여성주의 교육과 상담>이 편성되어 있다. 다만, 교과목이 편성된 것과 실제로 학기마다 적절하게 운영되는 것은 다른 문제임을 고려할 때, 편성된 교과목들이 얼마나 지속적으로 개설되고 적극적으로 운영되고 있는지는 알 수 없는 일이다. 그럼에도 교과목 개설표에 이렇게 체계적이고 명시적으로 여성주의적 관점에서 신학 전반을 다룬 경우는 드물다고 평가할 수 있겠다.

연세대학교는 교단신학교가 아니면서 ‘신학대학’으로 분류된 학제와 교과과정을 운영 중이다.¹⁷⁾ 2022년~23년 자료를 기준으로 분석하였는데, 가장 두드러지게 눈에 들어온 과목은 <연세신학입문>이었다. 백 년이 넘는 전통을 가진 기독교 사립대학으로서 한 학교 단위로 학문 전통을 수립한다는 것은 고무적이라고 본다. 학부에서 여성 관련 과목은 <가족(해체), 사랑의 윤리> <젠더, 교회

15) 한신대 자료의 경우는 23학년도 대학원 전기 입학자를 위한 종합 요람(미출판 인쇄본)을 구할 수 있어서 이를 참고했다.

16) 한신대학교 대학원 편, 『한신대학교 23학년도 전기 대학원 학사 요람』, 55.

17) 연세대학교 신과대학 홈페이지(<https://yonshin.yonsei.ac.kr/theology/index.do>) 교과과정 검색. 2023년 6월 16일 접속.

그리고 사회)가 봄학기에 배치되어 있고, <섹슈얼리티와 영성> <여성신학> <여성, 성서, 그리고 세계> 세 과목이 가을학기에 개설되어 있었다. 여대의 특수성이 없는데, 학부 커리큘럼에 젠더와 여성신학 관련 과목이 명시적 이름으로 개설되어 있다는 점은 매우 고무적으로 평가할 수 있겠다. 다만 실제 운영에 대한 아쉬운 점은 여성신학 관련 과목이 같은 학기, 같은 학년에 배치되어 있다는 것이다. 예를 들어, <섹슈얼리티와 영성> 과목과 <여성신학>이 2, 3, 4학년 대상으로 가을학기에 함께 배치되면 특별히 여성신학에 관심이 있지 않은 경우, 두 과목을 같은 학기에 다 듣게 되지 않을 것이라는 생각이 든다. <가족(해체), 사랑의 윤리>가 어느 정도 여성신학적 시각을 포함하는지는 확인하기 어렵지만 4학년 과목임을 고려할 때, <섹슈얼리티와 영성>이나 <여성신학> 중 한 과목은 저학년까지 포함하는 과목으로 봄학기 이동해서 개설되어도 좋겠다는 생각이다. 대학원 과정에서는 세부적인 여성 신학 전공 학습이 조직신학이나 교회사 영역에서 가능한 커리큘럼인데, 연세대 대학원 교과명 중 특징적인 것은 <세월호 이후, 한국 신학의 과제와 전망> <인공 지능과 종교> <과학기술시대 글로벌 종교철학> <뇌과학과 종교> 등 시의성을 가진 과목들이 빠르게 반영되어 교과로 개설되어 있다는 점이다.

이화여자대학교의 경우 한국 신학 토양에 여성주의를 심은 ‘기독교적 페미니즘의 산실’로 평가되고 있는데, 명성에 비해 여성신학이 명시된 교과목의 수는 적은 편이었다.¹⁸⁾ 학부 개설 50과목 중에서 일단 여성신학적 시각과 방법론을 적용하는 것이 명시적으로 드러난 교과목으로는 <여성신학과 종교 문화> <신약성서와 젠더>라는 과목이 개설되어 있다. 하지만 다른 과목도 일반적인 과목명임에도 불구하고 교수자 상당수가 여성주의적 관점을 반영하고 있다는 것을 학부와 대학원 수학과 강의 경험을 가진 연구자의 내부자적 경험을 통해 인지하고 있는 부분이다. 대학원에서는 각 세부 전공마다 명시적으로 <구약성서와 여성> <신약성서와 여성신학> <여성신학 세미나> <기독교 여성 윤리> <여성신학과 교육선교> <여성선교> 교과목을 편성하고 있고, 최근 개설된 것으로 보이는 특징적인 전공으로 “기독교 시민사회” 전공이 편성되어 실천적 지식인 양성을 위한 관심을 확인할 수 있었다. 이 전공의 경우 기존 교과목들을 포함하여 전공 특화된 교과목까지 총 26과목으로 구성된 융복합형 전공으로 보인다. 이 외에 “기독교 문화예술”이라는 전공도 18과목 융복합 구성으로 개설되어 있었다. 다만, 1990년대에 한국에서 최초로 제도권 학교 내부에 ‘여성신학연구소’를 개설한 뒤 연구나 후학 양성 역량을 지속하지 못하는 것은 안타까운 지점이다.

서울여자대학교 기독교학과도 “기독교학 이론과 지식을 심도 있게 연구하여 교회와 국제 사회에 기여할 수 있는 능력을 갖춘 여성지도자 양성”¹⁹⁾이라는 교육목표에서 확인할 수 있듯이, 여성 인재 양성을 주요한 목적으로 하는 교육기관이다. 하지만 교육목표에 비한다면 여성주의적 관점의 교과목은 학부 <종교와 젠더 읽기> <결혼과 가정>, 대학원 <여성주의 이론과 상담> <페미니즘과 기독교> 이외에는 특별히 여성/주의와 관련된 교과목들이 보이지 않았다. 물론 이화여대와 마찬가지로 여성 지도자 교육이라는 특수성이 반영된 교과목으로 이해한다면, 다른 교과목들에서도 여성주의적

18) 이화여자대학교 기독교학과 홈페이지 (<https://christa.ewha.ac.kr/christa/index.do>) 교과과정 검색. 2023년 5. 10일 접속.

19) 서울여자대학교 기독교학과 홈페이지 (http://www.swu.ac.kr/www/liberalh_1.html) 교과과정 검색. 2023년 6월 16일 접속.

관점을 가진 교수자의 역량이 발휘될 소지는 있다고 본다. 본 연구자도 외부 강사로 초빙된 경험이 있거니와, <세계 속의 지성인: 여성의 삶과 예술>이라는 포괄적 이름의 과목에서도 여성주의적 관점을 전달하려 꾸준히 노력하고 있다.²⁰⁾ 서울여대 기독교학과 교과과정에서 특징적인 것은 커뮤니케이션 관련 교과목들이 압도적으로 많다는 것이다. 학부의 경우 <영화, 판타지, 기독교> <기독교학 토크 콘서트> 대학원에 <영화와 기독교 커뮤니케이션> <매스미디어와 기독교 커뮤니케이션> <뉴미디어와 기독교 커뮤니케이션> <공연 예술과 기독교 커뮤니케이션> <정치와 기독교 커뮤니케이션> <공공관계와 기독교 커뮤니케이션> <기독교 커뮤니케이션의 역사> <사회와 기독교 커뮤니케이션 세미나> 등이 편성되어 있었다. 그러나, 커뮤니케이션 분과 교수자의 은퇴 이후 사실상 대학원 운영이 실질적으로 되고 있지는 않다고 한다.

숭실대학교도 기독교학과로 운영되고 있는데,²¹⁾ 학부 과정 여성 관련 과목은 3학년에 <결혼과 가족관계>, 4학년에 <성과 사랑의 심리학> 두 과목뿐이다. 대학원 과정에서는, 성서·조직신학, 기독교 인문사회학 전공 모두 여성 관련 교과목을 확인할 수 없었다. 기독교 상담학 쪽에 가정, 여성, 성 관련 상담과목들이 있으나(예: <가정 사역과 상담> <가족 치료 이론의 실제> <부부치료> <성 상담> 등) 여성주의적 관점임을 명시한 과목은 확인되지 않았다. 다만 명시적으로 보이는 교과목 편성보다 더 고무적인 부분은, 숭실대학교 기독교학과는 기독교 사학으로서 창학정신을 지키고자 하는 학교의 분명한 의지 속에서 입학 정원 전체를 수시모집(면접 전형)으로 뽑고 있다는 점이다. 이는 여성주의 교육과는 관련이 없는 지점이지만, 학내 구성원들에게도 외부적으로도 숭실대학교의 정체성을 분명히 하기 위해 일종의 '성역'으로서 실적 위주의 입시 체제로부터 신학교육의 중요성을 지켜내겠다는 의지 표명이라고 생각한다. 결론 부분에서도 언급하겠지만, 결국 한국 신학교육의 미래는 전략적 생존이 아닌 의지적 실천이라는 점에서 긍정적으로 평가하게 된다.

한남대학교도 기독교학과로 운영하고 있는데,²²⁾ 여성주의적 관점의 교과목은 대학원에 <여성신학> 한 과목이 편성되어 있다. 그 외 여성이 관련될 가능성이 있는 과목으로 학부 4학년 교과목 <결혼과 가족>이 있다. 연세대 과목 편성과 마찬가지로 한남대학교에서도 4학년에 결혼 관련 과목이 편성되어 있는데, 이것이 만약 성역할 고정관념에 대한 제고와 재고 없이 결혼적령기라는 문화적 전제가 반영된 배치라면 오히려 여성주의에 역행한다고 할 수 있겠다. 대학원에서는 상담학 관련하여 여성과 관계된 교과목들이 꽤 발견되었다. <여성과 가족> <결혼예비상담> <건강가족론> <여성과 상담> <가족상담 세미나> <부부상담> <결혼 및 부부상담 세미나> <가족 상담> 등이다. 다만 이 과목들 역시 교과목 이름만으로는 여성주의적 제고와 재고가 포함되어 있는지 확인하기 어렵다. 기존의 근현대 가부장제가 확립한 이성애적 핵가족 구성을 이상화하고 신성화하는 내용이라면, 오

20) 2019년 11월 26일 연구자가 특강 강사로 초대된 이 교과목은 첫 주의 인트로 강의, 중간고사, 기말고사를 제외한 12 주차를 모두 외부 강사로 운영한다고 한다. 중앙일보 기사 참고.

<https://www.joongang.co.kr/article/23645161#home>

21) 숭실대학교 기독교학과 홈페이지 교과과정 안내 사이트

(<https://docs.ssu.ac.kr/%ed%95%99%ea%b3%bc%ec%95%88%eb%82%b4/%ea%b5%90%ea%b3%bc%ea%b3%bc%ec%a0%95/> 교과과정 검색. 2023년 5월 10일 접속.

22) 한남대학교 기독교학과 홈페이지 (http://www.hannam.ac.kr/kor/educate/educate_0101_06.html) 교과과정 검색. 2023년 6월 16일 접속.

히려 여성과 가족 관련 교과목들이 많다는 것이 여성주의적 시각에서는 ‘문제적’일 수 있다. 21세기의 가족 다양화나 구성원들의 성평등한 관계성에 대한 성찰을 방해할 수 있기 때문이다.

하지만, 한남대 기독교학과가 지역 특성화를 잘 살렸다는 것은 긍정적으로 평가할 수 있다. 다문화 특화된 교과목들이 많았는데, 이는 2014년 교육부 대학특성화 사업(CK-1)으로 선정된 “글로벌 다문화 지도자 양성 프로그램(GMLP) 특성화 사업”을 반영한 교과목들로 보인다. 2019년 다문화 연계 전공도 신설했다. <다문화 코칭과 관계 리더십> <해외 다문화 현장 이해> <글로벌 다문화 선교학> <다문화 사회와 한국 문화의 이해> <지역 혁신과 기독교> <글로벌 시민의식과 활동> <다문화 콘텐츠 프로그래밍, 캡스톤디자인>이 관련 교과목들이다. 이 중에서 <해외 다문화 현장 이해>는 해외 현지에서 언어, 문화를 집중교육하고 현장 실습을 진행을 위한 것이었는데, 코로나로 인해 진행이 어려웠던 것을 고려하여 <위드 코로나와 디지털 미션필드>와 같은 과목으로 업데이트 한 지점도 매우 발빠른 적용이었다고 본다.

한동대는 운영 면에서 독특한 구조를 보였다. 2015학번 이후 <신앙교육원>을 두고 교양교육과정 이수 원칙에서 기독교 세계관 및 기초 지식을 학습하도록 구성하였다.²³⁾ 일반기초 교양 필수 교과목 중에서 신앙 관련하여 <기독교 신앙의 기초> 1, 2를 듣고 기독교 세계관과 관련해서도 필수로 두 과목을 듣도록 한다. ‘신앙’ 범주로 개설된 과목들은 <성경의 이해> <성경과 삶> <성경과 영적 성장> <기독교의 이해> <기독교와 비교종교> <기독교와 포스트모더니즘> ‘세계관’ 범주로 개설된 과목들은 필수로 <창조와 진화> <Mission Perspective> <기독교 세계관> 중에서 2학점은 필수로, 그 외 11학점까지 이수 가능한 교양선택 과목으로 <기독교와 현대사상> <교회사의 이해> <현대사회 선교> <기독교 윤리학> <기독교 변증학> <전공과 신앙> <신앙특론> <신앙과 학문의 통합> <기원과학 논쟁 탐구> 그 외에 인성과 리더십 과목을 필수 교과목으로 한다. 기초학문으로 인문학, 사회과학, 자연과학에서 3학점 한 과목씩을 듣게 하고 있었다. 다만, 모든 교과과정에서 여성주의적 관점을 가진 교과목은 발견할 수 없었다.

III. 미래 신학교육을 위한 하나의 역량, 여성/주의적으로 가르치기

여성신학 과목을 많이 편성하고 잘 운영하고 있다고 해서 특정 신학교가 곧 성평등하다고 결론 내리거나, 교육기관으로서의 미래가 밝다고 볼 수는 없다. 신학교육 현장에서 20여 년을 몸담고 있으면서 직, 간접적으로 경험한 것들로 비추어보아도 교과목 편성과 운영은 별도의 문제인 경우가 많다. 하지만 편성 자체가 가로막힌다는 것은 실제적 운영의 어려움보다 더 근본적인 문제이다. ‘한 여성이 목사가 되고 싶지 않은 것’과 ‘여성은 목사가 될 수 없다는 것’은 다르다. 전통적으로 남자들만의 대학교라고 여겨져 온 사관학교도 군인으로서 국방의 소명을 감당하고 싶은 여성들을 향해 제도적 문을 열었다. 체력의 문제가 전문성의 발휘에 큰 몫으로 작용하고 있는 직군임에도 이

23) 한동대학교 홈페이지(<https://www.handong.edu/kor/major/college/faith-edu/intro/>) 교과과정 검색. 2023년 7월 27일 접속.

것이 ‘허락된’ 배경 속에는 여성들의 인권 운동과 더불어 산업혁명 이후 물리적 체력이 아닌 다른 방향의 전문성 실천이 가능해진 현실이 반영되어 있다. 그런데, 기독교 전통은 일찌감치 남자와 여자의 ‘영적 동등성’을 말했으면서도 여성 성직 제도를 향해 문을 여는 일에 인색했다. 그 안에는 ‘여성은 제2의 성’이라는 확고한 입장과 이를 신학적, 신앙적으로 정당화하려는 의지가 포함되어 있기 때문이다. 이에 논자는 미래를 여는 신학교육을 준비하고 도모하는 과정의 한 시도로, 생물학적 여성들을 신학교육의 주체로 더욱 광범위하게 포함하여 가부장제가 제한하지 않은 대로의(기독교적 언어로 표현한다면 하나님께서 창조하신 대로의) ‘여성적’ 특성들을 조직과 내용의 재구성에 반영할 것, 그리고 가장 근본적으로 여성주의적 시각에서 신학대학 내부의 문제점들을 제고할 것을 요청한다.

1. 여성 신학자들의 학문적 성과물을 커리큘럼으로 초대하라

무엇보다 우선 한국의 신학교육은 학문적 내용의 균형뿐만이 아니라 세상에 공명하는 포괄적 언어를 배우기 위해서 그동안 배제하고 소외시켜온 여성 신학자들과 그녀들의 학문적, 신앙적 성과물을 커리큘럼 안에 담아야 한다. 신약 성서학 분야에서 주목할만한 성과물을 낸 엘리자베스 싯츨러 피오렌자(Elisabeth S. Fiorenza)는 제우스에게 잡아먹힌 메티스(지혜)가 죽지 않고 아테나를 낳았듯이, 종교계의 ‘아테나’들은 가부장적 시스템의 머리를 뚫고 튀어나와 어머니를 기억하고 소환하며 아버지를 넘어서는 과제를 수행해야 한다고 말한 바 있다.²⁴⁾ 피오렌자는 여성신학이 두 가지 목표를 가지고 정진해야 한다고 했다. 첫째는 “신과 세계에 대한 남성중심적 지식을 근본적으로 바꾸려는 것”이고 둘째는 “여성을 종교적 권위와 지도자의 위치에서 배제하는 제도적 종교들을 변화시키려는 것”이다.²⁵⁾ 이 두 가지 과제를 바꾸기 위한 가장 즉각적인 행동은 지식 생산 구조와 조직 제도 안에 ‘여성과 그녀의 사유’를 포함시키는 것이다.

물론 모든 생물학적 여성들의 지식 생산이 남성중심적 지식을 바꾸는 혁신성을 가지는 것은 아니다. 때로 가부장적 지식 생산 방식을 열정적으로 내면화한 여성 이론가들은 남성중심적 지식의 구조를 더욱 견고히 하는 데 조력하기도 한다. 그러나, 가부장제가 반만년이나 지속하는 동안 여성의 배치는 압도적으로 ‘주변’과 ‘하부’였다. 그 배치는 같은 사회 구조와 사건을 다른 시각에서 경험하게 한다. 다른 경험은 다른 성찰을 낳고 만약 언어화될 기회와 권위를 확보한다면 다른 말과 글을 낳는다. 그런 점에서 기독교 역사와 전통 안에서 들려지지 않은 여성 신앙인들과 신학자들의 주장을 커리큘럼 안에 적극적으로 포함하는 것은, 그동안 인류의 반이 가졌던 지혜를 간과하다 위기에 봉착한 신학교육에 유익한 지적 자산을 제공하는 길이다.

구체적 예시를 들어본다면, <교부 신학>만 존재하는 신학교육 현장에 <교모 신학>을 포함해야 한다. 가톨릭 신학자는 아우구스티누스와 토마스 아퀴나스만 있는 줄 아는 신학생들에게 ‘교회 박사’

24) 엘리자베스 싯츨러 피오렌자, 『성서-소피아의 힘: 여성해방적 성서 해석학』, 김호경 옮김, (서울: 다산글방, 2002), 32-33, 41-44, 117.

25) 앞의 책, 17.

로 추대된 시에나의 캐더린, 아빌라의 테레사, 빙엔의 힐데가르트를 비롯하여 여성 ‘신학자’들의 주장을 배울 교육 기회를 제공해야 한다는 말이다. 이는 개론 과목을 하나 개설하여(〈여성신학 개론〉이 있는 학교들이 현재 진행하고 있는 방식으로) 한 주씩 스치기만 하자는 제안이 아니다. 만약 ‘조직신학 개론’이라는 과목 하나만 두고 대표적인 조직신학자들을 한 학기에 다 가르치라고 한다면, 제대로 된 읽기와 이해, 적용과 상상력이 가능할까? 〈바르트 읽기〉 〈틸리히 읽기〉 등의 세부 과정이 대학원 과정에서 가능하다면, 〈아빌라의 테레사 읽기〉 〈힐데가르트와 생태여성신학〉과 같은 과목들을 개설하지 못할 이유가 없다.

이는 단순히 남자와 여자 신학자의 수적 균형을 맞추자는 말이 아니다. 여성과 남성이 ‘다른 성품’으로 창조되었다고 주장하면서 이를 ‘기능적 위계’의 근거로 삼은 남성 신학자들에게, 만약 정말 여성과 남성이 다르게 창조되었다고 믿는다면²⁶⁾ 그 ‘다름’이 어떤 ‘다른’ 신학을 가능하게 하는지 알 기회를 왜 박탈하느냐는 매우 ‘합리적’인 문제 제기이다. 구체적 예시를 들자면, 빙엔의 힐데가르트의 주요 개념인 ‘비리디타스(viriditas)’는 21세기 생태주의 신학에 큰 공헌을 할 수 있으며, 아울러 인간의 통전적 이해에도 도움을 줄 수 있다. 『하나님의 창조에 대한 책 liber divinorum operum』에서 그녀가 전개하는 영육 통합론적 존재론은 그간의 영육 이원론적 신학 전통을 재고하는 촉매가 될 수 있으며 나아가 ‘생태적 생존’이 시급한 키워드가 되어 버린 오늘의 전지구적 상황에서 통찰력 있는 새 지식을 제공한다. 육체적으로 아팠던 자신의 몸의 경험과 신앙적 해석의 통합 과정에서, 힐데가르트는 성령과 체액들(당시에는 알려지지 않았던 혈액과 림프액) 사이의 순환과 교통을 신비롭게 설명한다.

나는 인간 유기체 안에 있는 체액들(humors)이 바람들과 대기의 다양한 특징들에 의해, 즉 그러한 특징들이 서로서로 갈등을 일으키자마자 어떻게 분배되고 변화되는지를 알았는데, 그것은 체액들 자체가 이와 같은 동일한 특징들을 취하고 있기 때문이다. 그 특징에 상응하는 대기 부분이 위쪽에 있는 각각의 요소에 속해 있고, 그리고 대기 부분은 그 요소에 의해 바람의 힘을 통해 돌고 있다. ... 바람이 자신의 완화시키는 능력으로 세상에 있는 모든 생명을 보존하듯이, 이 숨결(호흡)은 또한 인간들에게 우리 체액들의 상태 때문에 하나의 변화하는 존재를 부여한다. 우리 인간의 본능적인 성질들이 세상의 숨결과 상응할 것인데, 인간은 이렇게 변화된 공기를 들이쉬고 다시금 뱉어 내어 영혼이 이 숨결을 받아들여 신체의 더 깊숙한 내부까지 이동시키고, 그리고 나면 우리 신체의 체액들이 변화된다.²⁷⁾

이후 간, 폐, 위, 뇌까지 하나의 ‘흐름’으로 전달되는 ‘체액들’의 생명력과 영향력에 대한 힐데가르트의 설명은 하나님의 숨결이자 생명의 호흡인 성령과 인간의 몸/혼이 어떤 상호작용을 통해 성

26) 이에 대해서는 여성주의적 신학자들의 의견이 나뉜다. 인간의 성품을 남성과 여성으로 나누는 본질론적 입장을 인정하되 그동안 가부장적 시각에서 ‘여성의 본성’을 재단하고 제한한 것에 저항하며 여성주의적으로 여성의 본성을 찾아 해방적 근거로 삼겠다는 것이 한 입장이다. 다른 편에는 본질주의적 본성론에 반대하며 구성적 정체성 이론을 근거로 특정한 성(여성)으로 태어났다는 것이 개성을 형성하는데 제약이 되는 시스템과 제도를 개혁해야 한다고 주장하는 학자들이 있다.

27) 빙엔의 힐데가르트, 『빙엔의 힐데가르트 작품 선집』, 김재현 옮김 (서울: 키아츠, 2021), 84-86.

장하는지를 보여준다. 그녀에게는 구원의 온전함이나 인간의 덕성이 몸에서 흘러가는 체액들의 활동과 무관하지 않다. 만약 누군가가 성 프란시스코의 텍스트로도 같은 신학을 전개할 수 있다고 반박한다면, 연구자는 이렇게 되묻고 싶다. 같은 신학적 주장의 근거가 되기 위해 왜 꼭 남성 신학자에게 기대야 하는가? 기독교 전통이 담은 진리(실재) 주장은 강화되고 더하여 새로움까지 가져올 수 있다면, 여성 지혜자의 텍스트를 배제하고 소외시켜야 할 이유가 무엇인가?

실제로 기독교 신앙의 신학화 작업에 참여한 다수의 여성 신학자들은 여성의 경험에서 전통 신학의 한계를 넘어서고 내용을 풍부하게 만들었다. 예를 들어, 죄의 교리를 재고했던 조직신학자 발레리 세이빙 골드스테인(Valerie Saving Goldstein)은 여성의 경험에서 새로운 죄론을 제시하였다. “인간 조건: 여성적 시각, The Human Situation: A Feminine View”(1960)에서 골드스테인은 ‘교만이 죄’라는 신학적 성찰이 교만할 수 있는 자리에 배치된 남성들의 경험을 반영하는 것이며, 이를 ‘남성 조건’이 아니라 ‘인간 조건’이라고 보편화한 자체가 이미 교만한 일이라고 비판하였다. 이는 전혀 여성을 위한, 여성에 대한 인간 조건을 반영하지 못한다는 지적이다. 따라서 여성에게는 교만보다 자기 포기가 더 큰 죄가 된다.²⁸⁾ 이는 자본주의적 권력 위계 관계로 고착된 인간 조건에서 남녀의 위치를 넘어 확장하여 적용할 수 있다. 즉, 권력자에겐 교만의 죄를, 피억압자에겐 자기 포기의 죄를 경계하게 하는바, 시의적으로 적절하고 신학적으로 통전적인 해석이다. 또한 여성의 경험에서 기독교 덕목을 재고한 여성주의 기독교 사회윤리학자 비벌리 해리슨(Beverly W. Harrison)은 자기희생의 정점인 십자가가 속죄 제물이 되는 ‘달린 시나리오’의 결과가 아니라 하나님과 이웃 사이에서 철저하게 사랑의 관계성 안에서 살아갔던 예수의 상호애(mutual love)의 결과라고 재해석했다.²⁹⁾ 해리슨에게는 분노도 정의로운 동기에서 발현된다면 정당하고 고무적인 기독교적 덕목이 된다.

하버드 신학대학 내의 젠더 권력 역학을 지켜보며 “책에 나오지 않는” 이야기를 들려준 피오렌자는 “오늘날, 마치 신들의 막강한 아버지인 제우스가 수태한 메티스를 잡아먹었듯이, 여성해방적 비판 연구에 대한 홀대가 다시 심화될지 모르는 진정한 위험이 도사리고 있다.”고 경고한다.³⁰⁾ 신약학 주임 교수를 뽑는 자리에서 여성 후보자가 사용한 ‘억압’이라는 단어를 “역사적으로 시대착오적”이라고 비판했던 남자 교수들에 대해 비판하면서, 피오렌자는 이러한 시도가 여전히 모든 사회에서 남성보다 여성이 더 불리한 위치에 있는 실재를 가리는 행위이며 구체적으로는 ‘여성’을 주임 교수 자리에 배치하지 않으려는 ‘공격’이라고 해석했다.³¹⁾ 왜, 영적으로 동등한 인류의 반을, 그들의 신 체험을, 신앙고백의 신학화 작업을 제거하려 하는가? ‘독처하는 것이 좋지 못하다’는 말을 두 번이나 하시면서 결국 인간을 남자와 여자로 나누어 마주 보게 하신 하나님의 창조 섭리가 과연 개체 생명의 번식을 위한 전략이기만 했을까? 남성이 가지지 못한 ‘성(性)’으로 하나님을 바라보

28) Valerie Saving Goldstein, “The Human Situation: A Feminine View,” *Journal of Religion* Vol. 40 (1960), 101.

29) Beverly W. Harrison, “The Power of Anger in the Love of Action,” *Making the Connection: Essays in Feminist Social Ethics*, eds. Beverly W. Harrison, Carol S. Robb (Boston: Beacon Press, 1985), 18.

30) 피오렌자, 『성서-소피아의 힘: 여성해방적 성서 해석학』, 44.

31) 앞의 책, 55.

고 세계를 해석하는 여성의 언어를 포함하지 않는 한, 신학교육은 결코 온전할 수 없으며 미래도 없다고 본다.

2. 신학교육의 재구성에 여성주의적 시각을 적용하라

여성을 신학교육의 현장에 초대하는 일은 분명히 여자 신학생들과 여자 교수들의 제도권 진입을 위한 노력을 포함한다. 그러나 여기에 그치면 안 된다. 오늘날 우리에게 요청되는 것은 학문으로서의 신학교육 시스템 자체를 재고하고 제고하는 일이기 때문이다. 따라서 여성주의적 지식 생산은 “여성해방적 사고라는 ‘새 술’을 남성중심적 이론과 체제라는 ‘낡은 자루’에 쏟아붓지 않는 해석학적 렌즈와 방법론을 개발해야만”³²⁾ 한다. 이런 이중의 과제를 수행하기 위하여 여자 신학생들과 여자 교수들은 제도권 안에서 “거주하는 이방인”의 불안정한 배치를 견뎌야 하는 어려움을 감수할 수밖에 없다.³³⁾

그런 의미에서 현재의 한국 신학 생태계 안에 있는 여자 신학생들과 여자 교수들은 ‘21세기 히브리인’으로 살아가는 중이라고 말할 수 있겠다. 구약성서를 연구하는 학자들은 고대 이스라엘 사람들을 지칭하는 용어였다는 ‘히브리’가 성서 속 이스라엘 조상 무리인 “중대한 잡족”(출 12: 38)이나 “유리방황하는 아람인들”(신 26: 5)과 정확하게 겹치지는 않지만, 교집합이 있다고 말한다. 존 브라이트(John Bright)에 따르면 구약성서 초기 설화에만 등장하는 ‘히브리’라는 이름은 “이방인들과의 관계 속에서 이스라엘 자신을 구별하는 경우나 이방인들이 이스라엘인들을 낮추어 부를 때 주로 사용되었다.”³⁴⁾ 즉 히브리인은 관계적 이름이며 사회적 관계망 속에서 높은 집단을 호칭하는 이름이 아니었다. 누군가가 “저 사람은 히브리 사람이다”라고 말한다면, 그 사회문화적 함의는 마치 가부장제 사회에서 “여자야?”라는 말이 담긴 함의와 같이 자명했다.³⁵⁾

가부장제 5천 년 사회문화가 전개되는 과정을 ‘여자’로 살아온 경험은 단지 신학적 내용의 새로움만 가져오지 않는다. 신학적 내용을 산출하는 방법론 역시 수탉들의 꼬기 서열과 같은 피라미드형 구조를 거부하며 시작한다. 이 노력이 기독교 내부에서 가능할 것이라고 노력하다가 끝내 제도 교회를 떠나버린 메리 데일리(Mary Daly)는 여성주의적 방법론이 취해야 하는 작업을 ‘놀리는 작업(be-fooling)’이라고 칭한 바 있다.

여성들의 작업은 ‘놀리는 것’이다. 그것은 남성적 어리석음을 악이라고 비난하는 것이다.

놀리는 것에는 세 가지가 있다. 첫째로 거절(nixing)이 있다. 거절자로서 아버지 하나님을

32) 앞의 책, 45.

33) “거주하는 이방인”은 피오렌자의 표현으로서 제도권 안에서 살아가지만 이를 정당하게 여기고 안착하는 삶을 추구하지 않고 대안적 시각을 잃지 않는 사람을 의미한다.

34) 존 브라이트, 엄성욱 옮김, 『이스라엘의 역사』 (서울: 은성, 2000), 126.

35) 연구자가 박사학위 논문의 자료를 수집하는 과정에서 분석 대상이었던 공동체의 주요한 지도자에게 전화를 건 적이 있었다. 제도권 교육기관의 연구자가 본인이 일생 몸담았던 공동체에 관해 학문적으로 성찰한다는 반가운 소식을 간접적으로 전달받고 인터뷰를 허락했던 그분은 전화기 너머로 연구자의 인사를 받자마자 저렇게 말했다. “여자야?” 1999년의 일이다. 그 말이 존경과 인정이 담긴 반응이 아니었음은 물론이고 평등하게 같은 사람으로서 대하지 않고 있다는 것이 즉각적으로 전달되었다.

넘어서 직조하는 직조자들은 정체된 국가들(stag-nations)이 만든 바보들의 철없음과, 인간 기계들의 빈둥거림과, 맹목적 파괴성을 거부하고, 금지하고, 방해한다. 다음에는 마법(hexing)이 있다. 마녀들로서 직조자들은 운명 세계의 운명을 선언하면서, 마법을 걸어 올린다. 셋째로 엑싱(x-ing)이 있다. X는 미지의 혹은 변화하는 양/질에 대한 상징이다. 놀리는 직조자들에게 그것은 양자적(quantum) 도약, 즉 엑스 인자의 도래를 예언한다는 뜻이다.³⁶⁾

데일리는 기독교 제도나 교육에 희망을 두지 않고 이 세 가지 방법론을 교회 밖에서 수행했지만, 한국 신학교육 생태계 안에서 이를 수행하지 못할 이유는 없다. 교육부는 지원금을 앞세워 지방대나 자생력이 약한 대학들의 ‘자발적’ 통합을 유도하고 있다. 그것이 ‘살아남기’의 전략이 될지, 소멸로 가는 완만한 경착륙 과정이 될지는 알 수 없다. 그러한 방법은 당장은 생존 전략이 될 수도 있겠지만, 현재의 구성 방식을 그대로 유지한 채라면 둘이 합치든 셋이 합치든 근본적 해결책은 아니라고 본다. 오히려 데일리의 말처럼 “미지의 혹은 변화하는 양/질”을 생산하고 뛰어오르며(양자적 도약, x-ing), 신학같이 고루하고 낡은 전공과목은 도태되는 것이 옳다는 시장의 논리를 거절하고(nixing), 시장과 시민사회를 매혹시키는(hexing) 새로운 시각과 방법론을 신학교육 안에 포함해야 한다. 그렇게 우리는 신학교육의 생태계뿐만 아니라 시민사회와 우리의 문명을 한 단계 도약시켜야 한다.

우리가 도달해야 하는 최종 형태는 미지수 x처럼 아직 눈에 보이지 않는다. 하지만 여성주의를 ‘기독교적’으로 적용할 때 도래할 제도(구성원이 합의한 같이 살기의 방식)는 남자들을 배제하지 않는 방식으로 전개될 것임을 안다. 그것이 ‘기독교적’이라면 보편이신 하나님과의 소통 가운데 모색될 것이기 때문이다. 생물학적으로는 남자였어도 어느 부분에서는 ‘여성’의 배치라고 말할 수 있는 주변과 하부의 시선을 가지고 있었던 함석헌은 미래의 종교가 가진 특징을 “하얗고, 둥글고, 뿔려 비친다”고 묘사한 적이 있다. ‘하얗다’ 함은 정열의 붉은 색과 대조적인 상징으로서 냉철하고 합리적인 이성적 성찰을 통과한 종교심을 의미하고, ‘둥글다’ 함은 아집과 편견으로 다른 생각을 하는 사람들을 비난하고 배제하는 대신 어울려 소통하며 품어내는 종교라는 의미이고, ‘뿔려 비친다’ 함은 영과 육, 안과 밖을 나누어 경계짓는 방식이 아니라 하나님의 유기적 창조물로서 통전적인 깨달음을 얻는 종교를 의미했다.³⁷⁾ 함석헌의 이런 주장은 분명히 기독교 전통이나 교리에서 받아들여질 내용은 아니다. 하지만 함석헌이 경험하고 언어화한 내용은 현존하는 제도로서의 기독교적 외연을 넓힐 수 있는 종교적(계시적) 실재일 수 있다.

이처럼 현 시스템 바깥의 시각은 반드시 생물학적 여자만이 가지고 공유하는 시각이 아니다. 기독교 전통에서는 ‘계시’라고 말하는 범주 안에서 우리는 현재의 세상 질서를 초월하면서 하나님이 창조하신 ‘보편 질서’에 참여하는 방식으로 새로움을 이 땅에 가져올 수 있다. 이때 ‘보편’은 결코 권력을 가진 특수 집단이 자신들의 시각을 보편이라고 주장하는 ‘특수주의의 보편화’를 의미하지

36) 메리 데일리, 『하나님 아버지를 넘어서』, 황혜숙 옮김, (서울: 이화여자대학교출판문화원, 1996), 40.

37) 함석헌, “새 종교가 나와야된다,” 『함석헌 전집』 3 (서울: 한길사, 1983), 22-35.

않는다. 세계체제 이론을 제시하고 글로벌 단위의 사회 변동에 주목하는 학자인 이매뉴얼 월러스틴(Immanuel Maurice Wallerstein)은 현재의 이데올로기 투쟁이 두 보편주의 사이의 투쟁이라고 말한 바 있다. 한 축에는 20세기 후반까지 대세였고 현재도 그 힘을 잃지 않은 ‘유럽적 보편주의’가 있다. 유럽의 특수성을 보편성으로 주장하며 이를 기준으로 세계질서를 구축하고 법과 규율을 규정하고 나아가 윤리와 도덕적 삶의 기준마저 독점한 사상과 실천의 방향이다. 이런 흐름에 도전장을 내밀며 월러스틴은 ‘보편적 보편주의(universal universalism)’을 제안했다.

보편적 보편주의는 사회적 현실에 대한 본질주의적 성격 부여를 거부하고, 보편적인 것과 특수한 것 모두를 역사화하며, 이른바 과학적인 것과 인문학적인 것을 단일한 인식론으로 재통합하고 약자에 대한 강자의 ‘개입’을 위한 모든 정당화 근거들을 고도로 객관적이고 지극히 회의적인 시선으로 바라볼 수 있도록 해준다. ... 우리는 기나긴 시기의 끝에 와 있다. 그 시기는 여러 가지 명칭으로 통용될 수 있다. 하나의 적합한 명칭은 유럽적 보편주의의 시기라 할 수 있었다. 우리는 그 후의 시기로 진입하고 있다. 하나의 가능한 대안은 보편적 보편주의들의 네트워크와 유사한 다수의 보편주의들이다. 그것은 쌍고르의 주고받는 만남의 세계일 것이다. 거기에 우리가 도달하리란 보장은 없다. 이것이 앞으로 다가올 20년에서 50년 동안의 싸움이다.³⁸⁾

한국의 신학교육 시스템이 현재의 위기를 극복하고 미래의 가능성을 확보하기 위해서도, 하나님의 ‘진리’를 언어로 담아내는 신학적 내용을 ‘보편’에 수렴시키기 위해서도, 우리는 “다수의 보편주의들”에 귀기울여야 한다.

이를 실천적으로 추진하기 위한 신학교육 시스템 재구성 방안으로, 연구자는 신학 교육기관이 참여하고 연대하여 유연하게 벽을 허무는 ‘네트워크식 교육 방식’을 제안한다. 미국이나 유럽의 학교들이 지역과 학문역량을 중심으로 학점 교환제를 정착시켰고, 우리나라도 이미 시행하고 있는 학교들이 많다. 하지만 현재 신학교의 경우는 교단적 동질성이나 지역적 근접성, 그리고 암묵적으로는 학생 수학능력의 차등을 이유로 제도적 벽을 쌓고 있다. 하지만 개별 신학교 단위로 세부 전공을 가르칠 수 있는 교수진을 고루 확보하기 어려운 상황에서 비정년 트랙 교수자들이나 정년이 얼마 남지 않은 교수 채용 등으로 교육부 평가지수만을 충족시키려는 방식으로 신학적 역량과 보편적 시각을 갖춘 미래 인재를 길러내는 것은 어려운 일이다. 한 신학교에 입학했다는 이유만으로 그 교단의 신학‘만’을 배우고 특정 교수들에 한정된 신학교육만을 제도적으로 인정받는 방식의 교육은 시대착오적일 뿐만 아니라 더 견고한 특수주의들의 보편화 ‘군사들’만을 양산할 뿐이다. 물론 교단이나 개별 학교가 학문공동체로서 정체성을 가지는 일은 중요하다. 하지만 이는 필수 교과목 선정 등으로 얼마든지 확보할 수 있는 영역이다. 더구나 제4차 산업혁명의 도래와 코로나19 이후 급속도로 보급된 온라인 및 하이브리드 교육이 가능한 현 상황에서는 지역의 제한이나 예산적 제한 없이도 즉각적으로 실행가능한 방안이다.

38) 이매뉴얼 월러스틴, 『유럽적 보편주의: 권력의 레토릭』, 김재오 옮김, (서울: 창비, 2008), 138, 145-146.

물론 이중으로 견고하게 쌓여있던 여리고 성벽을 함성만으로 무너뜨리는 것처럼 급작스레 학교 간, 학문 간 경계를 허무는 것은 ‘당장’은 실천력이 없을 일이다. 사사 시대의 여호와 전쟁처럼 하나님께서 강력하게 카리스마로 임하신 지도자가 와도 가능할지 의문이다. 하지만 ‘칸막이화(compartmentalization)’가 실효성을 가지지 않는다는 점은 이윤극대화를 추구하는 기업들도 이미 깨달은 사실이다. ‘칸막이화’는 거대한 근현대 조직의 효율적 운영과 업무와 실적의 명료성을 위해 개발한 창조물이었다. 이는 학문 영역에서 분과학문을 낳았고, 한 분과학문 안에서도 세부 전공 별로 견고한 벽을 쌓았다. 성서신학, 이론신학, 실천신학 사이에 넘나들이 불가능하고, 융복합형 인간형을 요구하는 동시대의 변화와 요청과는 반대로 분과학문 사이의 거리뿐만 아니라 구교와 신교, 보수와 진보, 개혁주의 신학과 급진 신학 등의 적대와 동질화된 구별짓기가 가시화되고 있다. 한 학교 안에서 뻗은 인프라로 교과목 이름만 융복합적으로 만든다고 융복합 인재가 양성되는 것은 아니지 않나. 결국 교수자든 학습자든 최적의 교수 환경과 학습 환경을 조성하기 위해서는 가장 잘 가르칠 수 있는 것을 가르치고, 가장 배우고 싶은 것을 제대로 배워야 할 일이다.

이런 시도가 한낱 이상일 뿐, 실현 불가능한 것은 아니다. 프랑스의 대학 학제가 부르디외(Pierre Bourdieu) 등을 위시한 비판적 학자들의 날카로운 교육적 비전을 기초로 혁명적으로 민주화되었듯이, 단계적으로 ‘근대적’ 벽을 허무는 방식의 신학교육 시스템 방안을 시작해 볼 수는 있다고 본다. 호모 사피엔스는 언제나 이 땅에 없었던 ‘새로움’을 현실태로 가져오는 동물이었으니 말이다. 개별 학교의 경계뿐만이 아니라 제도권과 비제도권 학자들의 경계도 허무는 방식의 대대적 작업은 본 연구자 혼자서 이 짧은 논문에서 구체화할 수 있는 사안이 아니다. 다만, 이러한 ‘급진적’ 방법론은 개인과 개별조직 단위로 업적을 평가해온 근대적 시스템이 실효성을 다해가는 시점에서, ‘보편’에 참여하는 ‘보편주의자들(교수자들과 학생들)’에게 문을 여는 재구성 방식이며, 개별 학교나 개별 학자가 권위를 독점하고 학문 권력 카르텔을 견고하게 해왔던 기존의 방식을 넘어설 수 있을 것이기에, ‘여성주의적’ 특성을 가진다고 말 할 수 있다. 연구자는 ‘여성주의’를 “현 체제 밖의 시선이고 사유이고 언어”라고 정의한다.³⁹⁾ 이제 살기 위하여 가부장적 시스템을 고집해왔던 한국의 신학교육은, 지속적으로 그리고 유의미하게 살아남기 위하여 여성주의적 발상을 심각하게 받아들일 준비를 해야 한다.

IV. 나가는 말

기독교교회 공동학회는 이미 1994년에 ‘21세기 신학교육의 전망’을 주제로 삼고 학자들의 지식과 지혜를 모았던 적이 있다. 그때 한국여성신학학회 회장을 역임한 바 있는 손승희는 “21세기를 향한 한국교회의 여성신학 교육”이라는 주제로 발제를 했다. 그 발제문 중에는 매우 인상적인 구절이 나온다. 1975년, 그러니까 그 발제로부터 거의 20년 전에 “한국교회 여성 기독교 지도자 연장

39) 백소영, 『페미니즘과 기독교의 맥락들』 (서울: 뉴스앤조이, 2018), 20.

교육 커리큘럼을 위한 기초조사 연구”가 진행되었고 이를 주관했던 경험을 나눈 내용이었다. 기초 조사를 토대로 제도 개혁과 방향을 제시하는 구체적인 제안을 피력하였으나 교단신학교에서 전혀 관심을 가지려 하지 않았다는 통탄이었다. 이후 20년이 지나도록 대부분의 교단신학교는 교파교회 교역자들을 기르기 위한 직업 교육기관으로서 결국 남성 목사와 여성 전도사 기르기로 일관하고 있다는 비판도 담겨 있었다.⁴⁰⁾ 올해가 2023년이니, 그로부터 다시 30년이 흐른 셈이다. 기초조사 시절부터는 무려 반세기이다.

이쯤 되면 제도 안에서 개선과 개혁을 외치는 것이 얼마나 실효성이 있을지 회의적이기도 하다. 그러나 반세기 전과 비교할 때, 적어도 시절은 여성에게 유리하게 작용하는 듯하다. 여성은 ‘신학적’으로 남성의 보조자로서 교회 안에서 강론과 치리의 지도력을 가질 수 없다고 주장하던 가장 보수적인 교단에서도 올해 총회에서는 여성 강도사를 제도적으로 허용할 것인가를 놓고 심각한 대립 양상을 보였으니 말이다. 물론 신학적 입장차이가 충돌한 것은 아니었다. 실질적인 문제, 즉 계속 사회의 흐름에서 분리된 전근대적 여성 인식을 고수하다가 “교단 내 유능한 여성 인재들의 유출을 막기” 어려울 것이라는 위기 의식 때문이었다.⁴¹⁾ 여전히 가부장제가 작동했던 그 총회는 결국 여성 목회자 인권을 위한 유의미한 결과를 도출하지는 못했다. 가부장제가 기능적 동력을 잃었음에도 아직도 작동하는 까닭은 ‘아직까지는’ 의사결정권자 다수가 가부장들이기 때문이다. 그러나 그들은 역사에서 ‘마지막 가부장’일 것이다. 무려 5천 년짜리 제도가 막을 내리고, 새로운 판짜기를 해내어야만 다시 유의미한 삶을 살 가능성이 열린 시절이다. 이러한 시절을 어떻게 통과할지는 오늘 이 자리에 있는 (혹은 이 글을 읽는) 우리들의 의지적 선택에 달렸다고 본다. 다시 20년이 흐르고, 50년이 지난 후에는 이렇게 반성적 성찰을 할 기회조차 없을 것이다. 신학을 한 여성들이 같은 ‘사람’으로서, 영성을 나누는 신성한 존재로서 함께 머리를 맞대고 전격적인 교육과정의 재구성에 참여해도 제도적 승산은 확신할 수 없을 만큼 ‘제도교육으로서의 신학’은 위기다. 이런 마당에 곧 사라질 자리를 빼앗길까 두렵고, 권위를 나누는 아쉬움에 사로잡혀 큰 사명을 망치지는 않았으면 한다. 신학교육이 목회자를 만드는 직업교육에 제한되지 않고, 하나님의 형상을 닮은 인간 본연의 인간성을 가르치고 만들어가고 회복하는 선교적 사명까지를 포함한다고 믿는다면, 신학교육의 위기는 인간교육의 위기와 맞물려 있기 때문이다.

참고문헌

- 브라이트, 존. 『이스라엘의 역사』. 엄성욱 옮김. 서울: 은성, 2000.
 데일리, 메리. 『하나님 아버지를 넘어서』. 서울: 이화여자대학교출판문화원, 1996.

40) 손승희, “21세기를 향한 한국교회의 여성신학 교육,” 『한국기독교신학논총』 Vol. 11 (1994), 289.

41) 2023년 9월 19일 저녁 총회에서 여성사역자 지위 향상 및 사역개발위원회의 보고를 기초로 목사 후보생 고시 및 강도사 고시 응시 자격 허락을 청원했는데, 교단이 계속 여성의 권한을 막을 경우 이를 허용하는 다른 교단으로의 이탈이 예상된다는 현실적인 제안이었다.

- 백소영. 『페미니즘과 기독교의 맥락들』. 황혜숙 옮김. 서울: 뉴스앤조이, 2018.
- 손승희, “21세기를 향한 한국교회의 여성신학 교육.” 『한국기독교신학논총』. Vol. 11 (1994): 279-305.
- 월러스틴, 이매뉴얼. 『유렵적 보편주의: 권력의 레토릭』. 서울: 창작과 비평사, 2008.
- 피오렌자, 엘리자베스. 『성서-소피아의 힘: 여성해방적 성서 해석학』. 김호경 옮김. 서울: 다산글방, 2002.
- 함석헌. “새 종교가 나와야된다.” 『함석헌 전집』 3. 서울: 한길사, 1983.
- 힐데가르트. 『빙언의 힐데가르트 작품 선집』. 김재현 옮김. 서울: 키아츠, 2021.
- 한국신학대학교 신학대학원 편. 『한신대학교 대학원 종합 요람』. 서울: 한신대학교 출판부 [미간행].
- Goldstein, V. Saving. “The Human Situation: A Feminist View.” *Journal of Religion*. Vol. 40 (1960): 100-112.
- Harrison, W. Beverly. “The Power of Anger in the Love of Action.” *Making the Connection: Essays in Feminist Social Ethics*. eds. Beverly W. Harrison and Carol S. Robb. Boston: Beacon Press, 1985.
- [기사 및 홈페이지]
- 「베리타스 알파」. “2023정시 SKY 등록포기 906명 ‘97’명 증가 인문 급증 ‘이과’ 침공 인원 이탈.” 2023년 2월 10일 기사. <http://www.veritas-a.com/news/articleView.html?idxno=446514>
- 「충신 원보」. “정정숙 교수에게 듣다.” 2014년 10월 7일 기사. 제233호 8면.
- 감리교 신학대학교 홈페이지 <https://www.mtu.ac.kr/kor/CMS/Contents/Contents.do?mCode=MN197>. 2023년 7월 26일 접속.
- 백석대학교 기독교학부 홈페이지 <https://community.bu.ac.kr/cfcu/2660/subview.do>. 2023년 5월 25일 접속.
- 서울신학대학교 신학과 홈페이지 https://www.stu.ac.kr/CmsHome/stu03_03_01_01.eznic. 2023년 6월 13일 접속.
- 서울여자대학교 기독교학과 홈페이지 http://www.swu.ac.kr/www/liberalh_1.html. 2023년 6월 16일 접속.
- 성결대학교 신학대학 홈페이지 <https://www.sungkyul.ac.kr/skukr/487/subview.do>. 2023년 5월 10일 접속.
- 송실대학교 기독교학과 홈페이지 교과과정 안내 사이트. <https://docs.ssu.ac.kr/%ed%95%99%ea%b3%bc%ec%95%88%eb%82%b4/%ea%b5%90%ea%b3%bc%ea%b3%bc%ec%a0%95/>. 2023년 5월 10일 접속.
- 연세대학교 신학대학 홈페이지 <https://yonshin.yonsei.ac.kr/theology/index.do>. 2023년 6월 16일 접속.
- 이화여자대학교 기독교학과 홈페이지 <https://christa.ewha.ac.kr/christa/index.do>. 2023년 5. 10일 접속.
- 장로교신학대학교 홈페이지 https://www.puts.ac.kr/www/sub/haksa_db/sub.asp?m1=2&m2=2&m3=1. 2023년 5월 23일 접속.
- 한남대학교 기독교학과 홈페이지 http://www.hannam.ac.kr/kor/educate/educate_0101_06.html. 2023년 6월 16일 접속.
- 한동대학교 홈페이지 <https://www.handong.edu/kor/major/college/faith-edu/intro/>. 2023년 7월 27일 접속.
- 합동신학대학원대학교 홈페이지 <https://www.hapdong.ac.kr:446/bbs/page.php?hid=c02>. 2023년 5월 26일 접속.
- 협성신학대학교 신학과 홈페이지 <https://www.uhs.ac.kr/uhs/328/subview.do>. 2023년 6월 27일 접속.
- 충신대학교 홈페이지 https://www.csu.ac.kr/?ml=page&menu_id=929. 2023년 5월 7일 접속.

백소영 박사의 “여성주의 관점에서 보는 한국 신학교육의 미래”에 대한 논찬

조현숙 박사(서울신학대학교)

들어가기

코로나 바이러스는 성과와 능력주의를 바탕으로 한 팽창주의에 제동을 걸었다. 세계화라는 이름 아래 대학은 그동안 서구 중심의 교육모델을 확장하였으나 이를 상당부분 시장 중심적 사고방식으로 소화하였다. 또한 정부의 각종 평가는 대학의 경쟁력을 질적 양적으로 평가하면서 신학대학이나 기독교대학에서 신학교육의 자리를 더욱 협소하게 만들었다. 이런 시기에 도래한 팬데믹은 플랫폼을 바탕으로 한 자본과 교육의 격차를 확대시키기도 했고, 숨겨진 혐오가 노골적으로 드러나기도 했으나. 반면 인간이 예외없이 전염병 앞에 취약할 수 밖에 없다는 공감대를 형성하기도 하였다. 이에 팬데믹 이후의 교육은 시장중심주의 교육에 대한 재조정과 초 개인주의로 향하고 있던 ‘칸막이’ 교육과정에 대한 변화의 요구 앞에 서 있기도 하다. 이런 상황에서 백소영박사님의 “여성주의 관점에서 보는 한국 신학교육의 미래”는 신학교육의 시장성과 칸막이를 바탕으로 한 가부장적 신학교육에 대한 대안으로 네트워크 교육에 대해 숙고할 수 있는 좋은 논문이라 생각된다. 논문의 주요 핵심을 간단히 요약하고 생각을 함께 나누고자 한다.

신학의 현실 진단하기

1. 아직도 가야할 길, 여성신학교육의 부재

백박사님의 연구에 의하면 몇몇 대학을 제외하고는 예상대로 여성주의 관점의 신학교육은 부재했다. 그 중 논찬자를 놀라게 한 것은 발표자의 말대로 ‘시간성이 의심되는’ 신학 교육과정의 내용이었다. 여학생과 남학생의 교육과정이 다른 어느 신대원의 교육과정을 보면서 뉴노멀(new normal) 시대의 표준을 따라가지 못하는 애브노멀(abnormal)의 충격을 느꼈다. 과거에는 통하거나 표준이었다 하더라도 팬데믹이후의 패러다임들이 눈 깜짝할 사이에 바뀌는때에, 시대에 응답하지 못하는 교육과정들이 수명을 얼마나 연장할 수 있을지는 미지수다. 또한 이런 대학들은 기독교교육이나 기독교상담과 같은 돌봄 영역을 여성 과목에 국한시킴으로써 돌봄이 갖고 있는 공공성과 사회성에 대한 부재의식을 드러냈으며, 여성의 사역을 돌봄 역할에 한정하면서 그 특성을 값싸게 소비하는 습성을 드러내었다.

2. 배타적인 정체성 신학을 강화하기 혹은, 융합형 교육으로 변화를 주기

논문에 의하면 앞서 언급한 합동 신대원과 총신대의 경우 여성 관련 교과목은 전무했고, 총신대는 명시적인 커리큘럼의 차이는 없었으나 암묵적 차별이 존재했으며, 이는 여성안수를 둘러싼 논쟁으로도 계속되고 있다. 백석대학교는 가장 신속하게 교육부의 평가지침을 따라 전공교육과정을 설정하는 듯 하나, 기독교대학으로 어떤 정체성과 가치를 교육과정 속에 투영시키고 있는지는 잘 보이지 않았다.

장로회 신학대학이나 감리교 신학대학, 한신대학교와 서울신학대학교, 성결대학등 신학대학으로부터 시작한 대학들은 교단의 정체성과 신학적 특성을 강화하는 쪽으로 신학교육을 지향하고 있음을 알았고, 오랜 신학교육의 역사에도 불구하고 감리교 신학대학이나 한신대학을 제외하고 여성신학의 자리는 없었다. 논찬자가 교수를 하고 있는 서울신학대학의 경우 필자가 학부를 다녔던 30년 전에 감리교 목사님께 여성신학 과목을 수강한 이후, 학부와 신학대학에서 여성신학이 열린적은 없었다. 이때 예상하지 못한 '여성신학' 전임교원 채용은 매우 이례적인 일로 받아들여지고 있고, 앞으로의 학문적 영향이 교단과 학교에서 어떻게 전개될지 궁금하다. 기독교 종합대학의 경우 연세대학은 시의성을 가진 신학 과목들을 배치하는 특성을, 이화여대는 교과목에 한정되지 않는 폭넓은 여성주의적 시각과 방법을 수업에 적용하는 특성을 보이고 있다. 이밖에 송실대와 한남대는 여성과 가족, 상담을 연결한 과목들이 많았고, 서울여대는 문화와 기독교를 연결한 과정들이 많았다. 한동대는 <신앙교육원>을 중심으로 한 기독교 신앙의 기초와 세계관 과목을 필수로 듣는 독특한 구조를 보였다.

미래 신학교육을 위한 대안

1. 여성신학자들의 학문적 성과물을 커리큘럼에 반영하기

논문에서는 신학교육의 불균형을 극복하기 위해 여성 신학자들의 학문적 신앙적 성과물들을 공유하고 커리큘럼 안에 담을 것을 제안한다. 단순히 남, 녀 신학자의 수적 균형을 맞추는 것을 넘어 기독교 역사 안에서 배제되거나 삭제된 여성 지도자들의 사상과 신앙의 자원들을 발굴하고 적극적으로 재해석하자고 주장한다.

2. 여성주의적 시각을 신학교육의 재구성에 적용하기; “체제 밖의 시선으로 사유하기!”

백박사님은 “여성을 신학교육의 현장에 초대한다는 것은 신학교육 시스템 자체를 재고하고 제고하는 일이기 때문에” 새로운 해석학적 렌즈와 방법론이 개발되어야 한다고 말하며, 생물학적으로는 남성이어도 ‘여성’의 시선을 가지고 있는 남성을 배제하지 않아야 함을 주장하며, 그런 면에서 현재의 세상 질서를 초월하면서 하나님께서 창조하신 ‘보편질서’에 참여하는 방식으로 신학 교육기관의 네트워크를 주장한다.¹⁾

3.교육의 칸막이화(compartmentalization)의 대안으로 네트워크교육의 제안

학교간 학문간 경계를 허무는 것이 교단신학의 입장이나 당장은 실천력이 없어도 칸막이 교육의 실효성이 지적을 받고 있고 실효성이 없다는 점으로 볼 때 기독교대학이 '초개별주의'를 고수하는 배타적 교육시스템을 유지한다면 동시대가 요구하는 변화와 질문에 응답할 수 없는 고립주의에 빠질 것이다. 백박사님이 주장하는 네트워크 교육은 '보편'에 참여하는 '보편주의자'들에게 문을 여는 것이며, 개별 학교나 개별 학자가 권위를 독점하고 학문 권력 카르텔을 견고하게 해왔던 기존의 방식을 넘어서기에 '여성주의적'이라고 말할 수 있고, 한국의 신학교육은 이런 여성주의를 심각하게 받아들일 준비가 필요하다고 역설한다.

생각해보기

1.“21세기에 히브리인으로 살아가는 여성들”

필자가 공감했던 부분은 한국의 신학 생태계에서 살아가는 여자 신학생과 교수들을 일종의 '21세기 히브리인'이라고 묘사한 부분이다. 몇해 전 필자의 대학에서 오래 교수를 하시고, 두루 보직을 하셨던 일반학과의 여자 교수님과과의 대화에서 “우리 대학에서 여교수들은 용병이다”라고 말씀하신 것이 기억에 남는다. 주요 보직은 남자 교수들로 채워지고, 어쩔 수 없이 일만 해야하는 보직에는 여성 교수들을 끼워넣어준다는 것이다.(예를 들면, 대학평가관련 보직이나, 교육과정, 혁신사업과 관련된..) 여교수들은 밤을 새워 일하고 학교의 명운을 결정짓는 주요 업무에 투입되고도 그 공은 잘 공유되지 않으며, 의사결정권에도 참여하기가 어렵다. 이는 여교수뿐 아니라, 정년교수에 비해 낮은 급여와 '계약의 압력'에 시달리면서 학교의 온갖 굵은일과 평가관련 일에 투입되는 남녀 불문 비정년 교수들에게도 해당한다. 그들 역시 '체제 밖의 시선, 사유, 언어'의 소유자들이다.

2. 몸 담론을 뛰어넘는 사유의 담론으로 여성주의

백박사님이 정의한 여성주의는 “체제 밖의 시선과 사유, 언어”의 시각이다. 이는 생물학적 몸 담론을 넘어서는 정의이다. 본인의 조야한 시각으로 볼 때, 백박사님의 여성주의는 기존의 개념과 구별, 제도의 경계를 넘어 다시 묻고 재설정하면서 새로운 경계를 만들어가는 과정으로 여겨진다. 이런 관점에서 여성주의는 고정된 육체성도 아니고 젠더 역할로 환원되는 것도 아닌, 보다 더 적극적으로 남녀를 불문한 체제밖에 포착된 존재들을 아우르며 새로운 정체성을 형성해가는 과정으로 해석된다. 기존의 주류담론이 지배하고 있는 신학적 내용을 보편에 수렴시키기 위해서는 체제 밖의 존재들과 교류하고 연대하는 지속적 작업에 대한 정교한 고민이 필요한데, 이를 위해 교수님의 아이디어가 있는지 궁금하다.

1) 여기서 백소영교수님이 말하는 '보편'은 권력을 가진 특수집단이 자신들의 시각을 보편이라고 주장하는 특수주의의 보편을 의미하는 것이 아니라 기독교의 전통에서 계시라고 말하는 범주 안에서 현재의 세상질서를 초월하면서 하나님께서 창조하신 '보편질서'에 참여하는 것을 말한다. 자세한 내용은 논문을 참조하라.

3. 여성주의는 교권을 넘어설 수 있을까?

여자 신학생들과 여자 교수자들이 처해있는 조직의 현실은 끝없이 자신의 유능함과 탁월함을 증명해야만 기능적으로라도 기득권에 수용된다. 신학대학의 남자 교수들은 남자 목사라는 이유로, 그리고 교단 정치와 밀접한 관계를 맺는 순위에 따라 주요 보직을 점하고 교내 헤게모니에서 유리한 위치를 점유한다. 물론 그 남자들의 정치 구조 안에도 내편과 네편은 철저히 구별되고 배제된다. 기존의 기독교 종합대학들이 생존하기 위해 확장성을 지향해 간다면(이중에서 한동대는 다른 기독교대학들과 더 차이나는 오른쪽에 신학적 콘텐츠를 위치 지음으로써 나름의 구분되는 시장성을 확보한다), 교단 신학대학들은 생존경쟁에서 살아남아야 한다는 압박은 있으나, 대학의 자율성보다 교단과 법인 이사회의 정치적 영향을 더 많이 받고 있다. 이는 신학대학이 경영의 많은 재원을 교단과 교회에 의존하고 있기 때문이다. 대학경영의 압박이 거세질수록, 대학은 법인과 교단 정치에 휘둘리게 될 것이다. 이미 우리는 그런 예들을 매스컴에서 목도하고 있다. 몇몇 대학은 교권에 포획된 채, 신학의 학문적 자율성을 제한받고, 스스로를 검열하는 시대로 회귀하고 있다.

우리 대학은 부천 소사역에 위치하고 있다. 거기에서 한 정거장을 더 가면 가톨릭대학교이고, 거기서 한 정거장을 더 가면 성공회대학교가 있다. 신학을 넘어 다양한 학문적 네트워크를 구성하기 참 좋은 대학의 여건이다. 우리 대학에서 이런 꿈을 꾸는 것이 가능할까? 지금의 상황에서는 몹시 회의적이다. 보편적 보편주의를 배척하고 교단 정체성의 신학만을 강조하면서 시대와 대화하지 못한다면, 신학이 생존하지 못하고 외면받을 것이 뻔하지만 아무도 이를 말하지 않는다.

이런 교단 신학대학에서 여성주의 신학은 어떤 소리를 낼 수 있을까, 여성신학생들, 여성교수들은 이렇게 정치적으로 몰두된 교단 신학대학에서 어떤 정치적? 스탠스와 움직임은 가져야 할까? 독에 물이 가득 넘쳐서 스스로 허물어지기를 기다리는 것만이 대안인가 싶어 무력감이 팽배한 가을이다. 이런 현실을 충분히 인지하고 계신 교수님의 혜안을 듣고 싶다.

구약 잠언의 여성 '지혜'와 도덕경의 '도'(道)의 여성성 비교

김순영 박사(미주장신대학교)

들어가는 말

이 논문은 구약 <잠언>의 '지혜'와 동양고전 <도덕경>의 핵심, '도'를 비교하는 연구다. 이것은 고대 이스라엘의 지혜문학과 동아시아 문화권에 깊은 영향을 끼친 중국 전국시대 도가 문학의 만남이기도 하다. 다시 말해 고대 이스라엘 지혜 정신을 대표하는 잠언 지혜와 중국 사상의 여명기인 춘추전국시대 대표적인 사상가 노자의 도덕경에 나타난 도를 비교하는 학제간 융합이며, 고대와 현대를 잇는 여성성 이해를 확장하는 작업으로서 유기체적인 우주관의 소통과 융합적 사고를 목표로 한다. 이 연구의 구체적 목표는 이분법적 사고와 도식을 넘어 인류의 보편적 지혜 유산의 공통분모를 발견하고 재의미화하는 것이며, 진리와 또 다른 진리의 소통과 융합을 시도하는 것으로서 두 가지 목적을 갖는다. 첫째, 잠언 8장에 제시된 만물의 시원으로서 신적이면서 인격적인 지혜의 동시성과 도덕경에 제시된 우주의 근본 원리인 도를 비교한다. 둘째, 태초보다 먼저 존재했던 완전한 '무엇'으로서의 도와 창조의 동역자로서 지혜의 여성적 이미지 비교를 통해 우주적 진리 안에 내재한 여성성(femininity)을 제시하여 젠더 포괄적인 지혜와 도의 지평을 넓히는 것이다. 놀랍게도 동양철학의 핵심 중 하나인 도덕경에 제시된 도 개념에는 남성 중심의 젠더 편향을 해체한 여성성이 강하게 드러나며, 고대 이스라엘의 지혜 전통을 대표하는 구약 잠언의 여성 지혜 역시 마찬가지다. 도와 지혜 사상이 완전한 일치 보이지 않으나 둘의 비교는 다름과 같음에서 같음을 통해 평등과 관용 정신을 펼치는 상생의 원리를 확장하는 것으로서 또 하나의 신학 담론 생산에 이바지한다. 두 사상의 교차는 서로 다른 역사와 사회문화적 배경에서 생산된 삶의 진리와 교훈의 보편성과 조화를 발견하는 사유 활동으로서 융합적이고 포용적인 사고 확장에 공헌하며 닫힌 신학이 아닌 열린 신학의 길을 모색하는 활동이다. 이것은 기독교 신학의 본질을 가리지 않고 지혜 신학의 지평을 넓혀 세상과 소통하는 열린 신학을 위한 하나의 방편이다.

이 연구를 위해 선별한 구약의 잠언 본문과 도덕경 본문이 있다. 먼저 잠언 8장 22-31절은 구약 잠언의 여성 지혜 본문의 정점으로서 "가장 우아하고 정교한 시 중의 하나"로 알려졌다. 이 시는 수 세기에 걸쳐 고대 현자들은 물론 교부로부터 페미니스트와 생태학자에 이르기까지 독자들을 사로잡은 매우 독특하고 감동적인 구절이다.¹⁾ 이 본문의 1인칭 화자로 인격화된 지혜는 야웨에 의

1) William P. Brown, "Proverbs 8:22-31", Interpretation (2009): 286-288.

해 창조되었으나 창조자로서 ‘그의 옆에서’ 마치 아내처럼 존재하지만, 신적 기능을 수행한 초월적 존재처럼 묘사되었다. 그리고 이 본문과 연동되는 지혜 단락들 역시(1:20-33; 8:1-21; 참조. 3:19-20; 4:5-9; 7:4-5; 9:1-6; 31:10-31) 지혜를 여성으로 인격화하여 지상적인 행복의 원천이자 후원자처럼 묘사했다. 그리고 여성으로 인격화된 지혜와 함께 다룰 도덕경 본문은 1장, 6장, 25장, 51장, 61장이다. 이 본문들은 도를 하늘과 땅의 시원이자 완전한 무엇으로서, 온갖 것의 어머니로서 비유하여 여성성에 초점을 두었다.

무엇보다 잠언에 묘사된 고대 이스라엘의 지혜 개념을 노자의 도덕경에 나타난 도의 개념과 병행시켜 읽는 타당한 몇 가지 이유가 있다. 첫째, 서구 여성주의 운동보다 오래된 동양적 사유의 원형이 존재한다는 것과 그것이 정확히 무엇인가를 탐색하여 밝힐 수 있다. 둘째, 고대 이스라엘의 지혜 전통과 동아시아 사유 전통이 만나는 통섭의 과정으로서 서로 다른 배경에서 처음 태동했던 고대 세계의 사유와 삶의 지혜를 그때와 다른 지금 여기서 도약하는 공통점 발견하는 것이다. 왜냐하면 지금까지 잠언의 여성 지혜는 가나안, 바벨론, 이집트 등의 주변 국가들의 지혜나 여신들과 비교 연구되었지만,²⁾ 사회문화적 종교적 범위와 경계를 넘어 중국 춘추전국시대 “민간신앙과 철학적 사고의 원천”³⁾인 도가사상을 대표하는 도덕경의 ‘도’ 개념과 구약 잠언의 ‘지혜’ 개념의 여성성 비교는 없기 때문이다. 따라서 이 연구는 문화적 지리적 시대적 한계를 넘나드는 진리의 만남이라는 측면에서 유의미한 작업이다.

이 논제 전개 방식은 두 본문의 상호 비교와 공통점에 초점을 두었다. 지혜와 도의 여성성은 신화적이거나 민속학적인 배경을 지니고 있지만, 본문의 문학적 예술적 심미적 차원을 고려하여 추출된 의미에 강조점을 두었다. 잠언은 히브리어 맛소라 본문에 근거한 것이며, 선별한 도덕경 본문의 한문 원문과 자구 풀이는 동양 고전학자 소준섭과 오강남이 번역한 『도덕경』에 기초한 것이다. 번역본 도덕경을 사용한 이유는 구약성서 연구자에게 중국 고전 번역은 매우 어려운 작업이기 때문이다. 특히 도덕경은 어느 판본을 의존하느냐에 따라 도덕경 읽기 방식도 다르고, 해석도 다른 매우 난해한 측면이 있기 때문이다.⁴⁾ 그리고 논문 전개에 앞서 밝혀둘 점이 있다. 전혀 다른 배경에서 생산된 도덕경의 도와 구약 잠언의 지혜의 여성적 이미지가 당시 남성중심주의를 반성하고 비판하는 철학적인 원리나 신앙적인 원리로서 실제 작동했는지는 확인할 길이 없다. 그러나 두 사상의 여성적인 이미지 비교는 남성 중심의 위계적인 권위주의를 비판하는 근원적 사유로서 ‘젠더 편향’을 해체하는 담론 생산의 일환으로 접근하는 것이다. 이로써 이 연구가 인류 보편적 삶과 지혜에 내재한 여성성 이해 확장에 작은 보탬이 되길 바란다.

2) 예컨대 다음과 같은 연구들은 고대 근동 세계의 지혜와 잠언의 여성 지혜 개념을 비교한 내용들이 포함된 연구다. Allen Lenzi, “Proverbs 8:22-31: Three Perspectives on Its Composition,” JBL 125 (2006): 687-714; Leo Perdue, *Wisdom and Creation: The Theology of Wisdom Literature* (Nashville: Abingdon, 1994); Claudua V. Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs* (Sheffield: Almond, 1985); Carol Newsome, “Woman and the Discourse of Patriarchal Wisdom: A Study of Proverbs,” Peggy L. Day, ed., *Gender and Difference in Ancient Israel* (Minneapolis, 1989). 이종근, “함무라비 법전과 잠언 8장의 연관성에 대한 고찰: 천상회의를 중심으로,” 『구약논단』 23(1) (2017): 190-233.

3) 위키백과(<https://ko.wikipedia.org/wiki/도가>, 2023.1.19. 접속)

4) 도덕경은 본래 한자로 표의 문자 곧 뜻글자인 한자로 기록되어서 함축성이 깊기로 유명하여 난해한 측면이 있다. 이 때문에 국내 번역서들의 해석도 모두 제각각이고 그 견해들도 다양하다.

1. 잠언 '지혜'와 도덕경의 '도'의 여성성 연구 사례

1) 잠언 지혜의 여성성에 대한 논의들

가장 최근 발표된 구약 잠언 지혜의 의인화 연구는 지혜의 정경적 관점과 수사적 기능, 그리고 신학적인 의미를 다룬 것이다.⁵⁾ 이 연구들이 지혜의 여성성에 초점을 둔 것은 아니다. 잠언 8장 22-31절을 포함해 여성으로 의인화된 지혜는 주로 고대 근동 세계의 지혜나 여신들의 우주적 활동과 생산의 관점에서 비교 연구되었다. 무엇보다 지혜의 시공간적인 차원에서 하나님의 창조 활동에 동역한 지혜의 원시성과 신격화는 이미 해석자들에 의해 제시된 바 있다. 대표적으로 제인 웹스터(Jane S. Webster)는 이미 20여 년 전에 잠언, 벤 시라의 집회서, 솔로몬의 지혜에 나타난 인격화된 지혜의 여성 이미지와 지혜와 결합하는 여신상과 관련해 다각적으로 살폈다.⁶⁾ 그리고 잠언 서론 격인 1-9장에서 여성으로 인격화된 지혜는 비교문학적인 연구의 대상이었고, 실제 사람인지 그저 신성에 대한 의인화인지에 대한 논의로 이어졌다. 특히 잠언 8장의 의인화된 지혜는 단지 문학적인 장치로서가 아닌 '메시아로, 하나님으로, 신앙의 대상'으로⁷⁾, "지혜가 마치 하나님의 여성 짝인 것처럼"(8:30)⁸⁾ 하나님의 여성성을 대변하는 신성으로⁹⁾ 해석되었다.

이러한 지혜의 신적인 성격 때문에 잠언 8장의 여성 지혜는 고대 근동의 여신들과 견주어 비교 연구되었다.¹⁰⁾ 대표적으로 지혜는 질서의 여신으로 알려진 이집트 여신 '마아트'와 현저한 유사성을 지닌 것으로 파악되었다.¹¹⁾ 이집트에서 마아트는 생명의 원천이고 지혜의 근원이었다. 이 흐름에서 잠언의 여성 지혜가 여성 신학적인 관점에서 재해석되기도 했지만, 이스라엘과 언약 관계를 맺은 여호와 하나님은 인간 세계를 초월하고 성적인 것을 뛰어넘는 분이라는 이유로 더 진전된 논의는 어려웠다. 지혜에 대한 여신 이론들이 있지만 구약성서와 정통 유대교 안에서 확립되지 않았다. 그러나 민영진은 기원전 400년부터 기원후 1100년까지 약 1500년 동안 유대교 신개념 속에

5) 정경적 관점에서 해석한 것은 윤형, "잠언 8:22-31에 나타난 지혜와 창조의 역학적 관계", 『구약논단』 75 (2020): 93-119을 보라. 그리고 의인화된 여성 지혜의 수사적 기능과 신학적 의미는 안근조, "잠언의 의인화된 지혜여성: 그 수사학적 기능과 신학적 의미", 『구약논단』 79 (2021): 131-164를 보라.

6) Jane S. Webster, "Sophia: Engendering wisdom in Proverbs, Ben Sira, and the Wisdom of Solomon," *Journal for the Study of the Old Testament* 78 (1998): 63-79.

7) Michael P. Barrett, "Wisdom: Person or Personification? Thoughts on Proverbs 8," *PRJ* 8, 1(2016): 5-12.

8) 민영진, "히브리인들에게 여신이 있었는가?: 지혜, 세키나, 성령으로 대변되는 여성성", 『기독교사상』 52(8) (2008): 118. 지혜가 부부처럼 하나님과 동거한다는 뚜렷한 표현은 외경 지혜서에서 발견된다(지혜서 8장 3절, 지혜는 하나님과 동거하는 것으로/그 출생과 고귀함을 선언한다/전능하신 주님께셔도 그녀를 사랑하셨다).

9) 민영진, "히브리인들에게 여신이 있었는가?", 118-127.

10) 최근 잠언에 묘사된 여성 지혜 정체성과 그 모델을 몇 개의 범주로 구분하여 소개된 바 있다. 이에 대한 논의는 김세희, "잠언 8:22-31의 의인화된 지혜에 대한 새로운 고찰", 2022년 구약학회 발표논문, 1-2쪽 참고하라. 김세희는 잠언 8장의 여성 지혜를 '바알 사이클'의 우가릿 여신 '아낏'과의 유사성에 무게를 둔다. 첫째, 여성 지혜가 고대 근동의 본문과 공통점을 지녔기 때문에 순수한 문학작품이다. 둘째, 여성 지혜는 아웨의 위격이다. 이것은 여성 지혜가 그 자체로서 권위를 가진 하나님의 말씀으로 보는 관점이다. 셋째, 여성 지혜가 포로기 이후 실제 고위층 여성이다. 이것은 여성 지혜가 여성형이고, 매우 고귀한 존재로 여겨진다는 점에서다. 넷째, 여성 지혜는 메소포타미아 현자 '우마누'이다. 이것은 잠언 8장 30절에 여성 지혜가 자신을 '아몬'(8:30)으로 표현한 단어의 기원 때문이다. 다섯째, 고대 근동의 여신들, 즉 아르테스, 아세라, 마아트, 또는 이시스가 잠언 여성 지혜의 모델이다. 이 밖에도 안근조, "잠언의 의인화된 지혜 여성: 그 수사학적 기능과 신학적 의미", 134-140을 참고하라.

11) 제임스 크렌쇼, 『구약 지혜문학의 이해』 강성열 옮김 (서울: 한국장로교출판사, 2002), 132.

여성 신의 요소가 잠복했다는 주장을 괄목할만한 종교 심리적 현상으로 보았다. 즉 유대교 신학에는 남성적인 신의 개념이 지배적이었지만, 여성성을 지닌 신성 신앙이 만연되고 있었다는 것이다. 이것은 유대교 신학에서 세 방향으로 발전하는데, 그중 하나가 하나님 자체에 내재한 여성성이 다.¹²⁾

이밖에 지혜를 뜻하는 히브리어 ‘호크마’의 문법적인 성을 반영하여 의인화된 여성 지혜로 입증하는 이들도 있지만, 하나님을 문법으로 표현하는 언어의 한계 때문에 고대 족장사회에서 하나님은 남성 명사로 지칭되었다. 이것은 가부장제를 반영한 아버지 하나님을 강화하고 하나님 창조의 동역자로 여성 지혜를 고려할 기회를 놓치게 했다. 그러나 잠언 8장에서 지혜가 창조의 신비에 깃든 숨겨진 ‘아몬’(8:30, “창조자”, 개역개정)으로서 야웨 ‘그의 옆에서’(8:30), 그리고 사람이 거처하는 땅에서 즐거워하며 사람들을 기뻐하는 존재로(8:31) 묘사한 것을 무심히 넘길 수 없다. 왜냐하면 지혜는 하나님의 창조물이면서 동시에 하나님 창조 활동에 참여한 신성을 겸비한 존재로 묘사되기 때문이다(잠8:22-30). 그리고 여성 지혜는 잠언 곳곳에서 뛰어난 능력으로 사람에게 생명력 넘치는 지식과 힘을 부여하는 존재로 인격화되어 등장한다(1:20-33; 8:1-21; 3:19-20; 4:5-9; 7:4-5; 9:1-6; 31:10-31).

2) 도덕경의 도(道)에 대한 여성성 논의들

도(道)의 여성성 연구는 중국학 전문가 조셉 니이담(Joseph Needham)에서 시작되었다. 그는 고대 모계 사회와 고대 중국의 원시 모성 위에 여신이 천지를 창조했다는 신화를 언급했다.¹³⁾ 이후 도덕경에 묘사된 도의 여성성 연구는 동양고전 연구자들에 의해 산발적으로 진행되었다. “원시 도가의 여성주의 사상”을 제시한 임채우는 모성과 관련된 생산 능력과 함께 원시 종교 신앙에 여성주의가 담긴 것을 주목했다. 당시 세속의 남성중심주의에 대한 반성과 비판으로서 노장사상을 통해 동양 문화를 새롭게 근본적으로 이해하는 새로운 관점이 있다고 보았다.¹⁴⁾ 그렇다고 여성가장제나 고대의 여성 생식 숭배 사상이 노자 사상과 연결된 근거가 있는 것은 아니다. 이와 달리 19세기 인류학에서는 고대 중국 사회에 여성이 주도권을 가진 여성가장제가 존재했음을 밝혔지만, 이것은 모계 사회(matriarchy)와 다르며 여성가장제가 가족의 주도권만 가졌을 뿐 정치사회경제의 주도권은 남성의 것이었다는 점에서 반대 견해가 공존한다.¹⁵⁾ 그런데 흥미롭게 도덕경의 저자로 알려진 노자는 당시 일반적으로 사람에게만 사용된 남녀 또는 음양의 일반적 개념을 사용하지 않았다. 노자는 동물까지 포괄하는 특수한 여성성으로서 빈모(牝牡), 자웅(雌雄) 개념 즉 암컷과 수컷 개념을 사용했다. 왜냐하면 그는 구체적인 인간사회뿐만 아니라 자연 세계를 향한 관심을 가졌기 때문이다.¹⁶⁾

12) 민영진, “히브리인들에게 여신이 있었는가?”, 121-126. 세 방향 중 둘은 성령론과 중보자론이다.

13) 김영규, “노자(老子)의 여성성(女性性) 은유에 대한 철학적 분석”, 『신학전망』 175 (2011): 187-215을 보라.

14) 임채우, “원시 도가의 여성주의 사상”, 『도교문화연구』 18 (2003): 181-210. 이와 관련한 비슷한 연구는 이권, “노자의 여성성”, 『한국여성철학』 창간호 (2001): 31-52를 참고하라.

15) 김영규, “노자(老子)의 여성성(女性性) 은유”, 193.

16) 김영규, “노자(老子)의 여성성(女性性) 은유”, 193. 도덕경 6장의 ‘신비의 여인’(玄牝/현빈)과 각주 14번 참고.

이러한 자연 세계를 향한 관심과 노자 사상 연구는 도교 문학에 나타난 생태 여성주의 연구로 이어졌다. 이것은 남녀 차별을 반대하고 자연과 인간의 통합을 이루는 것으로서, 도는 강함과 단단함을 이기는 지혜의 원천으로 해석되었다. 왜냐하면 도교 문학에서 여성은 세계를 지배하는 우두머리로 묘사되었고, 도교의 여선(女仙)들이 정사에 참여하는 지도자로서 주도적인 역할을 훌륭하게 수행하는 것으로 그려졌기 때문이다.¹⁷⁾ 물론 노자의 여성주의적인 사상이 당시 제자백가 시대의 철학적인 이론으로 존재했을 뿐 현실 세계에서 여성의 지위를 남성과 동등한 위치에 올려놓지 않았다는 평가를 유념해야 하지만, 도의 여성성 개념이 페미니즘의 대안으로 모색된 연구도 여럿 있는 것으로 밝혀졌다.¹⁸⁾ 이러한 도의 흐름은 고대 이스라엘의 지혜가 여성으로 인격화되어 표현되었을 뿐이지 여성 지혜에 대한 사상이 당시 여성의 지위 향상으로 직접 적용되지 않은 것과 같다.

2. 잠언의 '지혜'와 도덕경의 '도'의 비교는 왜 가능한가?

1) 구성의 유사성과 집단지성의 결과물

구약 잠언은 고대 이스라엘의 지혜를 농축하고 집약한 숙성된 문장들의 선집이다. <잠언>은 속담이나 격언 형태의 가장 짧은 문장으로서 장구한 세월 속에서 숙성된 삶의 지혜다. 31장으로 구성된 잠언 상당 부분이 표제를 비롯해 솔로몬 이름과 연결되고(1:1; 10:1-22:16; 25:1-29:27), 특히 표제는(1:1) 솔로몬을 책 전체의 책임 있는 저자처럼 언급하여 솔로몬 저작으로 주목받게 했다. 그러나 잠언은 각기 다른 시대를 살았던 다양한 저자와 편집자들이 생산한 지혜 선집이다(22:17; 24:23; 25:1; 30:1; 31:1). 특히 잠언1-9장과 31장 10-31절은 크리스틴 로이 요더(Christine Roy Yoder)에 따르면 아람어 형태와 어휘를 반영하는 후기 히브리어로 주장되는 본문이기도 하다.¹⁹⁾ 따라서 잠언은 오랜 세월을 걸쳐 수집되고 전승된 지혜 교훈으로서 시공간적인 어느 한 시점을 뛰어넘는다. 그렇게 잠언은 고대 이스라엘 지혜자들이 만들고 민간이 유포하고 왕실 서기관에 의해 편집되고 필사된 '집단지성'의 힘으로 완결된 책이다.

도덕경도 마찬가지다. 도덕경은 기원전 6-5세기 노자가 기록한 5천자 남짓한 분량의 작은 책으로 알려졌고, 81장으로 구성된 짙막한 글들의 모음집이다. 무엇보다 도덕경은 서구사회로부터 비상한 관심을 얻은 책이다. 성경 다음으로 가장 많이 번역되고 출판된 책이며, 번역서 발행 부수가 가장 많은 명저로 알려졌다.²⁰⁾ 오강남은 도덕경을 도(道)와 덕(德)에 대한 경전이라고 정의했고, 우주

17) 강민경, "도교문학에 나타난 생태 여성주의", 『도교문화연구』 47 (2017): 139-165.

18) 김중순, "노자(노자)에 있어서 도(道)의 절대성과 여성성", 『젠더와 문화』 2권2호 (2009): 31-55; 이종위, "도덕경에 나타나는 여성성의 생명력과 특징들", 『생명연구』 32집 (2014): 59-88; 김갑수, "도가사상의 페미니즘적 전망", 『시대와 철학』 18권2호 (2007): 7-47; 정세근, "여성주의와 노자철학", 『대동철학』 66호 (2014): 183-203.

19) Christine Roy Yoder, *Wisdom as a Woman of Substance: A Socioeconomic Reading of Proverbs 1-9 and 31:10-31* (Berlin: de Gruyter, 2001).

20) 오강남은 도덕경이 중국 고전 중에서 주석서가 가장 많기로 유명하고, 영어로 100종 이상의 번역서가 출판될 정도라고 하니 위대한 작품 중 하나인 것은 틀림없다.

의 근본 원리로서 ‘도’의 흐름을 체득하고 참다운 삶으로 구현하는 ‘덕’에 관한 것이라고 요약한다. 또한 그는 도덕경의 사상이 동아시아 3국(한국, 중국, 일본)의 종교, 철학, 예술, 정치의 밑바닥에 면면히 흐르고 있을 뿐만 아니라 노자의 사상은 우리 생활의 내면을 움직이고 있다고 평가했다.²¹⁾ 한편 소준섭은 노자의 도덕경을 천년의 사상이며 삶의 지혜이고 잠언이라고 정의했다. 또한 인간과 사회, 우주의 근본과 원칙을 궁구한 가장 치열한 사유와 통찰의 산물로 간주했고, 『논어』가 공자와 그의 제자들에 의해 만들어졌듯 도덕경 역시 노자와 그의 제자들의 집단지성으로 완성되었다고 본다.²²⁾ 따라서 동아시아 사상의 원류로 알려진 노자 사상은 구약의 잠언처럼 보편적 진리로서 특정 시대를 뛰어넘어 삶의 진리로서 소통된 지혜 교훈이다. 이러한 점에서 도와 지혜는 시공간을 넘나 드는 삶의 진리이자 진실을 다룬 책이다.

2) 형식, 문체, 내용의 유사성

잠언과 도덕경의 형식적인 측면에서 동일성이 있다. 잠언이 간결하고 함축적인 히브리 시의 예술성을 자랑하는 것처럼, 도덕경 역시 마찬가지다. 노자의 탁월한 언어는 정갈하고 꾸밈없이 단아한 아름다움이 있는 것으로 평가받는다. 소준섭은 도덕경의 다양한 수사 방식이 대구, 반문, 설문, 빼어난 비유로 유려하게 운용되고 있고, 글의 정확성뿐만 아니라 생동감이 설득력을 배가시킨다고 극찬했다.²³⁾ 구약 잠언 역시 가장 짧은 문장으로 많은 것을 말하는 히브리 시의 정교한 아름다움을 간직한 지혜 선집이다. 지혜 선집에 수록된 고대 이스라엘 지혜자들의 말의 경주는 삶의 ‘길’(道)을 묻고 배우는 것의 가치를 지혜로 드러냈다.

그러면 잠언과 도덕경의 내용적인 유사성은 무엇인가? 둘 다 어떻게 살 것인가에 대한 질문과 답변으로서 삶에 대한 실용적인 측면과 사색적인 성격이 강한 책이다. 소준섭은 도덕경을 자기과시 수단의 변질된 지식이 아니라 진정한 지혜를 추천하는 책이라고 소개했다. 즉 진정한 지혜는 인위(人爲)와 꾸밈을 버리고 자연과 소박함으로 복귀하는 것이라는 뜻이다.²⁴⁾ 그리고 ‘도’는 우주의 궁극실재(ultimate reality) 또는 근본 원리(principle)이고, ‘덕’은 도가 인간과 사물 속에서 자연스럽게 구현될 때 얻어지는 힘을 뜻한다.²⁵⁾ 이러한 도와 덕의 관계는 잠언의 전체적인 교훈에도 면면히 드러나 있다. 마찬가지로 고대 이스라엘의 주류 지혜 사상을 대표하는 잠언의 지혜는 고대 이스라엘인들에게 우주 만물 속에 있는 일정한 질서와 원칙이다. 그래서 하나님의 창조 세계 전체에서 펼쳐지는 자연과 일상의 온갖 활동들, 그리고 삶에 대한 다양한 문제는 고대 지혜자의 탐구 대상이었다. 예컨대, 지혜자는 밭에 씨를 뿌리고, 살아갈 집을 짓고, 공부하며 합리적인 사고를 훈련하는 등 인간의 모든 일상적인 활동과 동식물에 관심을 두고 관찰한다. 그렇게 자연과 삶의 온갖 것을 보고 깨달은 것을 압축된 한 문장으로 표현한 지혜의 모음집이 잠언이다. 동시에 지혜자들은

21) 노자, 『도덕경』 오강남 옮김, 7-8.

22) 노자, 『도덕경』 소준섭 옮김 (서울: 현대지성, 2022), 7, 9.

23) 윌갈, 10.

24) 노자, 『도덕경』 소준섭 풀이, 7.

25) 노자, 『도덕경』 오강남 풀이, 8; 노자, 『도덕경』 소준섭 풀이, 9.

지혜를 우주 질서의 근원으로 신과 가장 가까운 존재로, 태고성과 영원성을 지닌 존재로 인식했다(잠8:22-31). 이처럼 도와 지혜는 고대인들에게 우주의 실재이며, 사람이 사는 땅에서 사람과 함께 호흡하는 존재이자 우주와 삶의 원리로서 이해되었다.

3. 우주의 근원과 삶의 원리로서 지혜와 도

1) 만물의 시원과 영원으로서 지혜(חֵכֶמָה)와 도(道)

잠언 8장 22-31절은 여성 지혜의 시원에 대해 묘사한다. 여기에 묘사된 지혜는 창조된 존재지만 동시에 창조자로서 영원성을 지닌 인격적이고 신적인 존재로서 그 상징성이 크고 강하다. 부르스 왈키(Bruce K. Waltke)는 이 단락을 고도의 상상력이 넘쳐나는 비유적인 시라고 정의했다.²⁶⁾ 롤랜드 머피(Roland E. Murphy)는 지혜와 야웨의 관계가 불가사의한 방식으로 묘사되었다고 표현했다.²⁷⁾ 무엇보다 이 시의 가장 큰 특징은 인격화된 지혜가 1인칭 직접 화법으로 표현한 지혜 자신에 대한 묘사다. 지혜는 '나-지혜'(아니-호크마, אֲנִי־חֵכֶמָה)라고 자기 정체성을 밝힌다(8:12). 이때 지혜의 원시적인 태고성과 초월성이 몇 개의 단어에 의해 드러난다. 이를테면 '태초'(레쉬트, ראשית)를 비롯해 '원시'(케템, קֵטֶם), '영원부터'(메올람, מֵעוֹלָם)라는 말이 대표적이다. 지혜는 만물보다 먼저 생겨난 존재이면서 동시에 야웨를 돕는 장인이다.

잠언 8장 22-31절²⁹⁾

יְהוָה קָנִי רֵאשִׁית הָרֶבֶוּ	8:22a	야웨가 그의 일을 시작하실 때 나를 가지셨다
קָדָם מִפְּעֻלֵי מַאֵז	b	태곳적 그의 일을 시작하시기 전부터.
מֵעוֹלָם נִסְכַּחֲתִי	23a	영원부터 나는 생겨났다
מֵרֵאשִׁית מִקְרִמֵי־אֶרֶץ	b	처음부터 땅이 형성되기 전부터.
בְּאֵין־תְּהוֹמוֹת חוֹלְלֹתִי	24a	원시의 바다가 없을 때 나는 태어났다
בְּאֵין מַעַיְנוֹת נִכְבְּדֵי־מַיִם	b	물로 충만한 샘들이 없을 때
בְּטָרָם הָרִים הִטְבְּעוּ	25a	아직 산들이 형성되기 전에.
לִפְנֵי נִבְעוֹת חוֹלְלֹתִי	b	언덕이 있기 전에 나는 태어났다.
עַד־לֹא עָשָׂה אֶרֶץ וְחוֹצוֹת	26a	그가 땅과 들판들을 만드시기 전에
וְרֵאשִׁית עֲפָרוֹת תְּבַל	b	세상 진토의 근원을 만드시기 전에. ²⁸⁾
בְּהִכִּינוּ שָׁמַיִם שָׁם אָנִי	27a	그가 하늘을 펼치실 때 내가 거기 있었다,
בְּחֻקוֹ חוֹג עַל־פְּנֵי תְּהוֹם	b	그가 원시의 바다 위에 수평선을 아로새기실 때
בְּאִמְצוֹ שָׁחֲקִים מִמְּעַל	28a	그가 위의 구름을 견고하게 하실 때
בְּעֻזּוֹ עִינֹת תְּהוֹם	b	원시 바다의 샘들을 힘있게 하실 때

26) Bruce K. Waltke, The Book of Proverbs: chapters 1-15, The New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 407.

27) 롤랜드 E. 머피, 『잠언』 박문재 옮김, Word Biblical Commentary 22 (서울: 솔로몬, 2001), 108.

בְּשׁוֹמוֹ לַיָּם חָקוּ	29a	그가 그 바다의 한계를 정하실 때
וּמִים לֹא יַעֲבֹרֶיפּוּ	b	그는 자기의 명령을 거스르지 못하게 하셨다.
בְּחֻקוֹ מוֹסְרֵי אֶרֶץ	c	땅의 기초를 정하실 때
וְאֶהְיֶה אֲנִי לְאֵמוֹן	30a	나는 그의 옆에 있는 창조자였고,
וְאֶהְיֶה שֶׁשְּׂשֵׁים יוֹם יוֹם	b	나는 날마다 황홀감에 젖었다.
מִשְׁחֶקֶת לִפְנֵי בְּכֻלָּעַת	c	항상 그의 앞에서 행복했다.
מִשְׁחֶקֶת בְּחֶבֶל אֶרֶץ	31a	그의 땅, 그의 세계에서 즐거워했다.
וּשְׂשֵׁי אֶתְבִּנֵי אֶרֶם	b	인류와 함께 나의 황홀감에 젖어.

(1) 잠언 지혜의 동시성 혹은 이중성-하나님과의 관계에서

(i) 창조된 존재이면서 ‘창조자’

지혜는 자신의 이중적 성격을 보여준다. 지혜는 ‘맨 처음’(레쉬트, ראשית) 창조된 존재지만(22-25절) ‘창조자’(30절, ‘아몬’, אמון)라고 한다. 지혜는 야웨가 창조 활동을 ‘시작하시기 전에, 태고의 시간에, ‘영원’에서 생겨났다(23절). ‘깊음’(테호모트, תהומוֹת),³⁰⁾ 즉 원시의 바다도 없을 때다. 샘들도 없고, 산들이 모양을 갖추기도 전에, 언덕들이 생겨나기 전에, 야웨가 땅의 티끌을 만들기 전에 태어났다(24-26절). 한마디로 지혜는 모든 것보다 먼저 태어난 존재로서 “세상의 원리이면서 세상이 창조된 밑그림”³¹⁾이었다. 그런데 이러한 표명은 야웨가 ‘나를 가지셨다’(22절) 또는 ‘내가 태어났다’(24절)라는 표현을 통해 야웨와 지혜 사이에 혼인과 출생이라는 복합적인 이미지를 생산한다. 이때 맨 처음 ‘그가 나를 가지셨다’(22절, קָנִי)³²⁾는 말은 비용을 들여 아내로 맞이한다는 뜻으로도 해석될 수 있다(룻4:10). 이 모호한 표현은 여러 의미의 가능성을 열어놓는다.³³⁾ 이 모호함이 다양한 의미의 확장을 낳는다. 지혜는 야웨의 창조물이면서 다른 창조물과 엄격히 구별된 그러나 동시에 아내의 위치에 있는 탁월한 존재다. 이렇게 지혜는 하나님이 창조하신 우주보다 그 기원이 앞서는

28) 히브리 시행 첫 소절의 ‘그가 만드시기 전에’를 뜻하는 ‘아드-로 아싸’(אֶדְ-לֹא אֶסָא)가 생략되었다. 이는 자주 반복되는 시행을 생략하는 히브리 시의 문학적 관습이다.
 29) 마소라 본문 시행 배열을 고려한 번역이다. 이 단락은 8장 전체에서 매우 독특하고, 독립적인 단락이다. 첫 단락은(8:1-21) 지혜 사랑을 촉구하는 목소리이고, 가운데 부분(8:22-31)을 제외한 마지막 셋째 단락은(8:32-36) ‘아들들아’로 시작하는 잠언의 형식적 전형성을 통해 지혜 추구를 촉구하는 부모(또는 교사)의 목소리다. 잠언 8:22-31의 번역에 대한 섬세한 관찰과 연구는 김정우, “잠언 8장 22-31절에 나타난 지혜의 성격과 창조에 있어서 그의 역할에 대한 번역적 고찰”, 『성서원문연구』 24 (2009): 7-23을 참고하라.
 30) 고대 근동의 우주론에서 ‘테흠’은 혼돈의 괴물과 연결되기도 하지만, ‘깊음’ 즉 ‘태고의 심연’(창1:2; 잠3:20; 욥38:7; 시104:6)으로서 땅과 하늘이 자리를 잡기 전에 온 세상을 뒤덮은 물로 해석하는 것이 자연스럽다. 김정우, “잠언 8장 22-31절에 나타난 지혜의 성격”, 16-17 참고.
 31) Duane A. Garrett, Proverbs Ecclesiastes Song of Songs, The New American Commentary (Nashville: Broadman Press, 1994), 109.
 32) ‘카나’는 구약 본문에서 돈을 주고 물건이나 땅이나 노예를 ‘사다’ 또는 ‘획득하다’(창33:19; 47:20), 아내로 ‘받아들이다’ 또는 아내로 ‘얻다’라는 뜻으로도 사용되었다(룻4:10).
 33) 현대 역본들이 이것을 반영하고 있다. The LORD created me”(NRS, TNK); The LORD brought me forth(NIV). 여호와께서...나를 가지셨으며(개역개정); 주님께서...나를 데리고 계셨다(새번역); 나를 지으셨다(천주교 성경). 문자적으로 ‘야웨가 나를 가지셨다’(야웨 카나니, קָנִי יְהוָה)는 말은 논쟁적이다. 소유(개역개정, NAS) 또는 생산의 관점(NIV)이 번역에 포함되었다. 반면에 창조와 관련된 의미로도 사용된다(신32:6; 시139:13). 따라서 ‘창조했다’는 것은 전치사구 ‘태초에’(베레쉬트, בְּרֵאשִׁית)를 떠올리는 ‘레쉬트’(רֵאשִׁית) 사용에서 자연스럽다. 그러나 24절 ‘내가 태어났다’(홀랄티, הוֹלַלְתִּי)는 동사와 호응 관계를 고려하면 ‘나를 가지셨다’는 번역도 문맥과 어울린다.

영원의 존재처럼 자신을 묘사하면서 다른 무엇과 비교 불가한 “유전적 우월성(genetic primacy)”³⁴⁾을 지닌 존재로 묘사했다.

동시에 지혜는 창조자로서 기능적인 우월성을 지닌 존재다. “창조자”로 번역한 ‘아몬’(אִמּוֹן)의 사전적 의미는 숙련되고 솜씨 좋은 ‘장인’(artisan)이다(NIV, the craftsman; NRS, a master worker). 즉 ‘아몬’은 예술적이고 창조적인 능력을 갖춘 존재다. 고대 지혜자들이 야웨가 ‘지혜로’ 땅을 견고하게, 명철로 하늘을 견고하게 세우셨다고 노래한 것처럼(3:19), 지혜 없이 창조는 없다. 그리고 ‘아몬’은 구약에서 이곳 말고 단지 두 번 사용된 희귀한 단어다.³⁵⁾ 흥미롭게 칠십인역은 ‘아몬’을 ‘혼인 맺은 여자’(אִמּוֹן אֵשֶׁת) ³⁶⁾, 곧 야웨와 혼인으로 연합된 여자를 상징하도록 여성 지혜를 야웨 옆에 있는 아내처럼 표현했다. 이어지는 시행 문맥을 고려하면 지혜의 아내 이미지는 더 강화된다. 지혜가, 나는 ‘그의 옆에 있는’ 아몬이며, 날마다 황홀감에 젖어 행복했다고 한다(8:30). 이러한 표현은 신화에 등장하는 여신 이미지를 상상하지 않을 수 없다. 그러나 고대 이스라엘 신앙에 여신 개념이 없기 때문인지 ‘아몬’을 ‘막역한 친구’(a confidant, TNK) 정도로 번역되기도 했다. 말하자면 지혜는 누군가의 ‘아내’처럼 속속들이 모든 것을 나누는 ‘친구’처럼 친밀한 존재라는 뜻이다. 이렇게 지혜는 야웨 옆에 있는 ‘아내’이자 야웨 옆에 창조를 돕는 ‘장인’으로서 하나님의 창조 활동에 함께 했던 야웨의 신성한 동역자의 위치성이 부여된다.

(ii) 지혜, 야웨 ‘그의 옆에’ 있는 창조자

지혜는 야웨가 우주의 질서를 수립하실 때 야웨 ‘그의 옆에’(30a절) 있었다. 이것은 창조자 하나님과 피조물 지혜 사이에 질적 차이가 사라진 것처럼 보이게 한다. 한마디로 지혜는 야웨에 의해 창조되었지만 창조의 동역자다. 말 자체는 모순이지만, 여성 지혜의 이중적인 정체성을 보여주는 독특하고 오묘한 표현이다. 지혜가 야웨 ‘그의 옆에’(에츨로, אֵשֶׁת) 있다. ‘나란히’ 또는 ‘옆에’(에첼, אֵשֶׁת)라는 어휘는 에덴의 아담에게 ‘그의 동등한 상대로서’(케넥도, אֵשֶׁת אָדָם) ‘조력자’(에제르, אֵשֶׁת) 여자를 주셨을 때(창2:20), “돕는 배필”(개역개정), 곧 ‘에제르’를 떠올리게 한다. 아담에게 어울리는 동등한 상대 여자(아내)가 ‘조력자’의 위치성을 차지한 것처럼, 야웨 ‘그의 옆에’ 지혜가 있다. 아담에게 여자가 필요했던 것처럼, 야웨 옆에 창조 활동을 돕는 지혜가 있다. 이처럼 지혜는 우주 창조 이전에 뛰어난 예술적 기질을 발휘하면서 하나님의 창조 활동에 참여했다. ‘옆에’(에첼)과 ‘조력자’(에제르)에서 야웨와 지혜의 유별난 친밀성이 드러난다. 따라서 “지혜는 분리된 관찰자가 아니다.”³⁷⁾ 야웨 옆에 있는 창조자다. 지혜는 우주 창조 이전에 창조의 모든 국면에서 뛰어난 예술성을 발휘한 우주 창조의 동역자였다.

34) Brown. “Proverbs 8:2-31”, 286. “유전적 우월성(genetic primacy)”이라는 말은 윌리엄 브라운의 표현을 빌린 것이다.

35) HALOT 553. 구약에서 고유명사(므낫세 왕의 아들 아몬, 왕하21:18-19; 대하 18:25; 33:23 등) 아닌 일반명사로서 장인, 또는 기능공을 뜻하는 말로 두 번 사용되었다(렘52:15).

36) 이 단어는 결혼하다 또는 약혼하다를 뜻하는 ‘하르모쑌’(ἀρμόζω) 동사의 여성 분사 단수형이다. 30절 첫 소절, ‘나는 그의 옆에 있는 창조자였다’(אִמּוֹן אֵשֶׁת אֵלֹהִים)를 칠십인역은, ‘나는 그와 혼인으로 결합한 여자다’(ἡμην παρ’ αὐτῷ ἀρμόζουσα)라고 번역했다(능동형).

37) Brown. “Proverbs 8:2-31”, 287.

(iii) 지혜, 인류와 함께하는 불멸의 동역자

지혜의 이중적 역할은 기원과 기능적 측면만이 아니라 인류와의 관계에서도 발휘된다. 지혜는 세상에 거주하는 인류와 교류하며 즐거워하는 존재다(31절). 다시 말해 지혜는 창조의 동역자로서 ‘사람의 아들들’(베네 아담, אֲנָשִׁים בְּנֵי אָדָם), 곧 ‘인류’(31절)와 유대관계를 맺으며 기뻐하는 존재로 묘사한다. 브라운은 지혜에 대해 “그녀는 충만하게 살면서 서로 도우며 하나님과 세상과 상호작용한다. 즉 지혜는 그 역할에서 하나님의 완벽한 파트너”라고 했다.³⁸⁾ 여기에 덧붙여 지혜는 인간의 완벽한 파트너다. 왜냐하면 고대 이스라엘의 지혜 정신은, 지혜가 즐거움의 길이요, 그녀의 모든 길은 ‘샬롬’(잠3:17)이라고 말하기 때문이다. 샬롬(שָׁלוֹם)은 구약에서 번영, 성공, 완전함, 편안함, 복지, 구원의 의미까지 포함한다(사48:18; 창37:4, 14; 삼상7:14; 왕상2:33 등).³⁹⁾ 전쟁이나 분쟁이 그친 ‘평화’의 의미로 충분하지 않다. 샬롬은 부족함 없는 상태 곧 완전한 상태이며 태평성대가 실현된 상태를 함축한다. 요컨대 여성 지혜는 인류에게 즐거움과 복지의 원천이며, 창조자를 돕는 동역자이며 인류 복지를 위한 동역자다. 따라서 지혜는 하나님과 인간의 완벽한 파트너다.

그리고 지혜는 하나님과 인간의 완벽한 파트너로서 불멸의 존재다. 잠언의 지혜자는 지혜 그녀를 꼭 붙든 자에게 그녀는 ‘생명나무’(에츠-하임, עֵץ חַיִּים)이고, 그녀를 차지하는 자들은 행복하다고 찬미한다(3:18). 생명나무는 하나님이 인류를 창조하기 전에 이미 에덴동산에 있었다. 생명나무의 기능은 인류 최초 커플이 타락한 이후에야 그 존재의 의미가 밝혀지긴 했지만, 인류가 ‘영원히 살아 있게’ 하는 기능을 했던 것으로 보인다(창3:22). 하나님은 ‘그 사람’(하아담, אָדָם)이 선악을 알게 하는 일에 ‘우리 중 하나처럼’ 되었으니 생명나무 열매를 먹고 영생하게 될까 염려하면서 ‘그 사람’을 에덴동산에서 쫓아냈다. 그리고 하나님은 에덴의 동쪽에 천상의 존재와 불 칼을 두고 생명나무의 길을 지키게 했다(3:22-24). 결국 인류는 에덴에서 추방당하고 생명나무에서 분리되어 영원불멸의 기회를 잃었다.⁴⁰⁾ 그러나 잠언에서 지혜는 영원불멸의 기회를 부여하는 존재로서 위치성을 확보하고 찬미를 받는다. 왜냐하면 ‘지혜는 생명나무’이기 때문이다(3:18). 이렇게 지혜는 ‘생명나무’라는 은유로 표현되어 죽음의 저주를 피해 영원한 생명, 즉 불멸의 존재로서 그 위치성을 확보했다. 한마디로 지혜는 하나님과 분리될 수 없고 동시에 인류의 ‘샬롬’(지복)을 책임지는 불멸의 동역자다.

(2)도(道), 온갖 것의 어머니

그러면 『도덕경』의 도와 구약 지혜의 같음은 무엇인가? 도덕경 1장과 6장에서 도는 모든 것을 낳고, 덕은 모든 것을 기른다는 점에서 도의 여성적 특성을 신비의 여인으로 묘사한다. 도는 이름을 붙일 수 없는 그 무엇이며 하늘과 땅의 시원으로서, 온갖 것의 어머니며 신비 중의 신비다.

38) Brown. “Proverbs 8:2-31”, 288.

39) HALOT 8624.

40) R. Marcus, “The Tree of Life in the Book of Proverbs,” JBL 62 (1943): 117-20; H. N. Wallace, “Tree of Knowledge and Tree of Life,” ABD 6.658-60을 참조. 생명나무에 대한 언급은 외경 일부와 계시록 2:7과 22:2, 14, 19에서 발견된다. 에스겔 47:12에서 모든 종류의 열매 맺는 나무들이 생명나무와 연결된다.

‘도’라고 할 수 있는 ‘도’는 영원한 도가 아닙니다.
 이름 지을 수 있는 이름은 영원한 이름이 아닙니다.
 이름 붙일 수 없는 그 무엇이 하늘과 땅의 시원.
 이름을 붙일 수 있는 것은 온갖 것의 어머니(도덕경 1장)⁴¹⁾
 계곡의 신은 결코 죽지 않습니다.
 그것은 신비의 여인.
 여인의 문은 하늘과 땅의 근원.
 끊길 듯하면서도 이어지고,
 써도 써도 다할 줄 모릅니다(도덕경 제6장).⁴²⁾

도는 온갖 것의 어머니다. 도덕경 1장과 6장은 우주 만물의 근원으로서 어머니와 ‘여성’(牝/빈)성을 반영한다. 도는 ‘하늘과 땅의 시원’, ‘온갖 것의 어머니’, ‘신비의 여인’(玄牝/현빈), ‘여인의 문’이다. 그리고 여인의 문을 하늘과 땅의 근원으로 묘사하여 ‘도’의 근원적인 여성성이 강조된다. 이것에 대해 소준섭은 “도는 만사만물이 시작되는 기점이자 마침표로서의 종점”이라고 해설했다.⁴³⁾ 그 어떤 것도 도를 앞서지 않는다. 도는 천지보다 앞서 생겨났으니 생명의 원천이라는 뜻이다. 도덕경 6장에서 도는 계곡의 신과 여인의 문으로 비유되어 만물을 낳고 그침이 없는 존재로 표현되었다. 이는 마치 잠언 8장에서 지혜가 만물보다 먼저 태어나야 ‘옆에서’야 위의 창조 행위에 참여한 것과 비슷하다. 말하자면 있음과 없음이 지혜의 시작과 영원인 것처럼(잠8:22-23) 일체의 양극으로 드러나는 것이 도라는 뜻이다. 이는 지혜가 생명나무로서 영원불멸과 관계된 존재인 것처럼(잠3:18; 참조. 창3:22), 도는 소멸하지 않고 영원무궁하다.

그리고 도는 조화의 지극함이다. 김영규는 여성을 뜻하는 ‘빈’(牝)이 남성을 배척하고 여성을 선택하는 것이 아니라 남성과 여성을 아우르는 포월(包越)의 의미로서 조화의 지극함이라고 보았다.⁴⁴⁾ 이것은 “세상만사에는 시작이 있는데, 그것은 세상의 어머니”(52장)⁴⁵⁾라는 노자의 말에서 드러난다. 다시 말해 천하 만물의 생장과 발육은 하나의 근원을 지니는데, 존재의 근원으로서 도가 어머니에 비유되었다. 이러한 도의 특성은 여성적인 것을 신격화하지만 억압하는 것과는 상관없고, “지배자의 억압이나 강제를 느끼지 못하는 통치 상태”를 의미한다.⁴⁶⁾ 이와 같은 특성이 세계의 생성과 관련되며, 도덕경 51장에서 도는 ‘모든 것을 낳는’ 모든 존재의 근원이다.⁴⁷⁾ 따라서 잠언 8장

41) 노자, 『도덕경』 제 1장, 오강남 번역, 19. 道可道 非常道 名可名 非常名(도가도 비상도 명가명 비상명) 無名 天地之始 有名 萬物之母(무명 천지시시 유명 만물지모)

42) 노자, 『도덕경』 제 6장, 오강남 번역, 43. 谷神不死 是謂玄牝(곡신불사 시위현빈) 玄牝之門 是謂天地根(현빈지문 시위천지근) 綿綿若存(면면약존) 用之不勤(용지불근) 여기서 ‘신비의 여인’으로 번역된 玄牝(현빈), 谷神(곡신), 母(모), 谷(곡)은 노자가 사용하는 특수한 여성성 개념이며, 이밖에 牝牡(빈모), 雌雄(자웅) 등은 동물에 사용하는 개념이지만 인간과 만물 모두에 해당될 수 있는 개념으로 확대된 것으로 본다. 이에 대한 설명은 김영규, “노자(老子)의 여성성(女性性) 은유”, 193-195를 보라.

43) 노자, 『도덕경』 소준섭 풀이, 24.

44) 김영규, “노자(老子)의 여성성(女性性) 은유”, 197.

45) 天下有始 以爲天下母(천하유시 이위천하모)

46) 김중순, “노자(老子)에 있어서 도(道)의 절대성과 여성성”, 36.

47) 도(道)는 모든 것을 낳고/덕(德)은 모든 것을 기르고/물(物)은 모든 것을 풀지우고/세(世)는 모든 것을 완성시킵니다...그

에서 지혜가 모든 피조물보다 가장 먼저 창조되어 아웨 앞에서 창조자로 활동한 것처럼, 도와 지혜는 모든 존재의 근원, 있음과 없음의 시작이며 끝이다.

2) 완전한 무엇으로서 지혜와 도

도덕경 25장은 천지가 창조된 태초보다 더 이전에 '무엇'(物)이 있었다고 한다. 태초보다 더 이전의 '무엇'은 무질서 또는 혼돈의 의미가 아니라 모든 것의 근원으로서 모든 것을 잠재적으로 포괄하는 분화되지 않은 무엇이다.⁴⁸⁾ 그것이 도이다.

분화되지 않은 완전한 무엇,
하늘과 땅보다 먼저 있었습니다.
소리도 없고 형체도 없고,
무엇에 의존하지도 않고, 변하지도 않고,
두루 편만하여 계속 움직이나 [없어질] 위험이 없습니다.
가히 세상의 어머니라 하겠습니다.
나는 그 이름을 모릅니다.
그저 '도'라 불러 봅니다.
구태여 형용하라 하면 '크다大'라고 하겠습니다.
크다고 하는 것은 끝없이 뻗어 간다는 것,
끝없이 뻗어 간다는 것은 멀리멀리 나가는 것,
멀리멀리 나간다는 것은 되돌아가는 것입니다.⁴⁹⁾
(도덕경 25장 중에서)

도덕경 25장은 도의 존재와 운영을 논한다.⁵⁰⁾ 첫째, 도는 하늘과 땅이 있기 전에 이미 먼저 존재했다. 따라서 '도'는 이름을 붙이거나 정의 내릴 수 없고 사물들이 나타나기 이전의 미분화 상태인 초월적인 시원이다. 이렇게 도는 개별적인 무엇의 근본이기 때문에 소리도 형체도 없는 존재로서 변하지도 않는다. 오강남은 '변하지 않는다'는 의미를 가만히 있는 것이 아니라 '항존한다'는 뜻으로, 두루 편만하여 어디서나 역동적으로 작용하되, 변화의 근원이지만 그 자체로 변하거나 없어지지 않는 무엇으로 보았다.⁵¹⁾ 말하자면 현실 세계의 모든 만물은 상대적으로 존재하지만 오로지

러므로 도가 모든 것을 낳고/덕이 모든 것을 기르고, 자라게 하고/양육하고, 감싸주고, 실하게 하고, 먹여 주고, 덮어 줍니다...후략...(도덕경 51장)

48) 노자, 『도덕경』 제 25장, 오강남 풀이, 124.

49) 노자, 『도덕경』 제 25장, 오강남 번역, 124-25. 25장 전체는 다음과 같다. 有物混成 先天地生(유물혼성 선천지생). 寂兮寥兮(적혜료혜)! 獨立不改 周行而不殆 可以爲天下母(독립불개 주행이불태 가이위천하모). 吳不知其名 強字之曰道 強爲之名曰大(오부지기명 강자지왈도 강위지명왈대). 大曰逝 逝曰遠 遠曰返(대왈서 서왈원 원왈반). 故道大 天大 地大 人亦大(고도대 천대 지대 인역대). 域中有四大(역중유사대), 而人居其一焉(이인거기일인). 인법지 지법천 천법도 도법자연(인법지 지법천 천법도 도법자연(人法地 地法天 天法道 道法自然)).

50) 노자, 『도덕경』 제 25장, 소준섭 풀이, 96.

'도'만 절대적으로 존재하며, 독립적이고, 유일무이하고, 소실되지 않는다는 뜻이다.⁵²⁾ 둘째, 도는 '어머니'로 비유되어 생명의 근원이며 모든 것의 양육자다. 셋째, 도는 이름을 붙일 수 없는 '무엇'이다. 그저 '크다'(大)라고 형용되는 존재다. 그러면 무엇이 큰 것인가? 소준섭은 우주에 큰 것, 넷을 지목했다. 하늘, 땅, 도, 그리고 사람이다. 그래서 사람은 대지를 본받고(人法地), 대지는 하늘을 본받고(地法天), 하늘은 도를 본받고(天法道), 도는 자연을 본받는다(道法自然).⁵³⁾ 여기서 '자연'(自然)이란, 문자적으로 '스스로 그러함'이다. 따라서 자연을 본받는다라는 것은 '스스로 그렇게 존재한다'는 뜻이다.⁵⁴⁾ 결국 자연과 모든 위대함의 근원에는 도가 있다.

지혜 역시 만물보다 먼저 존재했다. 지혜가 태초에, 영원부터, 만물이 생기기 이전에 존재했고, 야웨 옆에서 '창조자'로서 활동한 것처럼(8:22-30) 창조자 하나님과 피조물 사이를 넘나드는 존재다. 다시 말해 지혜는 야웨 옆에서 만물을 짜임새 있고 아름답게 조성하는 모든 창조물의 근원이며 동시에 항상 존재하여 초월성을 지니지만, 동시에 창조 세계 안에 머물며 기뻐하고 즐거워하는 내재성을 지녔다. 여성 지혜는 인격화되어 인류와 공존 공생하는 존재이면서 영원에서 비롯된 창조자로서 신격화된 존재다(27-30절). 무엇보다 지혜의 영원성은 말로 형용할 수 없는 신성의 하나로서 중단 없는 현재성과 완전성을 공유하는 존재다. 따라서 지혜는 만물 창조 이전의 완전한 무엇으로서 소리도 형체도 없이 하늘과 땅보다 먼저 존재하여 죽지 않고 항존하는 도와 닮았다.

4. 지혜와 도의 여성성 이미지와 교차적 함의

1) 신성에 깃든 여성성의 원리

지혜와 도의 핵심적인 공통점은 만물의 시원으로서 여성성 이미지다. 앞서 밝힌 것처럼 잠언 8장의 지혜는 스스로 야웨 옆에 있는 '창조자'로서, 야웨의 아내처럼 신성한 동역자로서 여신 이미지를 드러냈다. 여신 이미지는 세계 종교에 등장하여 창조의 신격을 갖추고 다산성과 우주적 풍요를 결합한다. 마찬가지로 도는 그 무엇으로도 의존하지 않는 형체도 없고, 변하지도 않고, 두루 편만하여 세상의 어머니로 비유되었다(도덕경 25장). 이것은 위대한 어머니 여신의 상징성과 연결되곤 했다. 로즈마리 루터(Rosemary R. Ruether)는 이미 오래전에 신과 인간, 하늘과 땅, 인간과 비인격적인 존재들에 이르는 모든 만물을 표현하는 상징을 여신 개념으로 상징했다.⁵⁵⁾ 최수빈 역시 고대로부터 여러 문화 전통에서 여성은 다산과 풍요를 의미했고, 생리, 임신, 출산, 양육에 이르기까지 여성의 생물학적인 특징과 기능인 우주의 순환 원리와 일치하는 것으로 여겨 성스럽게 생

51) 노자, 『도덕경』 제 25장, 오강남 풀이, 125.

52) 노자, 『도덕경』 제 25장, 소준섭 풀이, 96.

53) 노자, 『도덕경』 제 25장, 소준섭 풀이, 95.

54) 노자, 『도덕경』 제 25장, 오강남 풀이, 126.

55) 로즈마리 R. 루터, 『성차별과 신학』 안상남 옮김, 대한기독교출판사, 1985), 56-57. 로즈마리 루터는 신적 존재에 대한 인간이 근원적인 이미지를 모든 만물이 발생하여 나오는 거대한 자궁으로 표현했다. 루터는 여성주의 신학(feminism theology)을 말하면서 빼놓을 수 없는 미국인 카톨릭 여성 신학자로서 페미니스트 신학 분야에 엄청난 영향을 끼쳤다.

각했다.⁵⁶⁾ 사실상 대자연을 ‘어머니 자연’(Mother Nature)이라고 말하듯, 고대인들은 자연 전체를 여성적인 것으로 인식한 셈이다.

물론 잠언의 여성 지혜와 도를 여신 개념으로 일치시킬 수는 없다. 그렇더라도 여성 지혜가 야웨 ‘옆에 있는’ ‘창조자’를 칠십인역 공동체가 마치 ‘아내’처럼 번역할 수 있었던 것은 외경 〈지혜서〉 8장의 영향으로 보인다. 지혜서는 지혜가 하나님과 동거하고, 전능하신 야웨가 그녀를 사랑했고 자기의 고귀한 태생을 빛냈다고 한다(8:3). 이러한 이유로 “나는 지혜를 맞아들여 함께 살기로 작정 하였다”(8:9, 한국 천주교 주교회의, 『성경』)라고 노래한다. 민영진은 하나님과 지혜의 ‘동거’ 개념에 대한 뚜렷한 본문 중 하나로 〈지혜서〉 본문을 꼽았다. 이때 ‘동거’에 해당하는 그리스어 ‘심비오시스’(sumbi,wsij)는 부부관계를 함축한다. 즉 지혜가 하나님의 아내인 셈이다.⁵⁷⁾ 그리스-로마의 다신론과 황제 숭배에 저항하며 야웨 신앙과 오경을 변증했던 필론(Philo of Alexandria) 역시 하나님은 삼라만상의 아버지로서 삼라만상을 탄생시킨 분이고, 지혜의 남편으로서 사멸하는 종족 인류를 위해 행복의 씨앗을 뿌리는 분이라고 했다.⁵⁸⁾ 물론 이것을 이스라엘의 여신(女神) 개념 확립으로 볼 수는 없다. 이영미가 지적한 것처럼, 구약성서에는 여신에 해당하는 히브리어가 없다. 여신숭배가 민간신앙 차원에서 숭배된 흔적을 보여주는 청동기 후기 유물들이 존재하지만, 야웨 한 분만 이스라엘의 하나님이라는 언약 신학 때문에 여신의 존재를 내세울 자리가 없다.⁵⁹⁾

그러나 구약의 잠언이 여신의 부재를 여성 지혜 이미지를 통해 드러낸 셈이다. 잠언 8장이 보여 주듯 하나님의 창조 활동에서 지혜 없이 창조는 없다. 지혜의 기원이 야웨에게 의존하지만, 여성 지혜는 야웨 ‘옆에서’ 예술성을 겸비한 여성 ‘창조자’(아몬)로서 다른 피조물과 완벽한 질적 차이를 보인다(잠8:22-30). 이처럼 신에 대한 여성적 원리와 이미지가 잠언에서는 ‘창조자’ 여성 지혜로, 도덕경에서는 계곡의 신, 현묘한 암컷, 하늘과 땅의 어머니로 비유되는 도를 통해 드러난다. 그리고 중국의 철학사에서도 비슷한 현상이 발견되었다. 김중순에 따르면 노자 시대(주전6-5세기?) 이전에는 ‘신’(神) 개념을 천(天)이나 상제(上帝)로 여겼지만, 도(道) 개념이 등장하면서 중국 사상에 근본적인 변혁이 일어나게 되는데 그 이유 중 하나가 신성이 남성에서 여성으로 변한 것이다.⁶⁰⁾ 또한 ‘도는 만물을 낳는다’는 음양 조화 사상은(도덕경 42장) 대립이 아닌 조화와 통일로 해석된다.⁶¹⁾ 이것은 류터가 ‘어머니-아버지 하나님’을 통해 존재의 근원으로서 양성신을 성서의 전통으로 제시한 것과 닮았다.⁶²⁾ 구약에서 하나님이 자식을 잊지 못하는 젖먹이 어머니로 비유되었듯이(사

56) 최수빈, “《老子道德經》을 통해 조명한 ‘여성 해방’”, 『도교문화연구』 11 (2005): 29-61. 특히 46-56쪽은 도에 대한 어머니, 암컷, 물, 골짜기, 계곡, 텅빈 등으로 상징화되는 것을 깊이 다루고 있다.

57) 민영진, “히브리인들에게 여신이 있었는가?-지혜, 세키나, 성령으로 대변되는 하나님의 여성성”, 『기독교사상』 52(8) (2008): 118-127. 특히, 122. 탈무드 학자들은 미드라쉬 설교에서 하나님을 남성/여성 혹은 양성으로 비교하는 것을 회피하지 않았다고 밝혔다. 그리고 그리스어로 기록된 지혜서 8장 3, 9절 모두 ‘심비오시스’(sumbi,wsij), 곧 ‘동거’를 뜻하는 목적격 여성 명사(sumbi,wsin)로 쓰였다.

58) 필론, 『알렉산드리아의 필론 작품집 I』 문우일 옮김, 한국연구재단총서 634 (서울: 아카넷, 2022), 340. 필론의 표현에는 처녀성에 대한 거부장성이 적혀져 있지만, 하나님과 지혜의 관계에 대한 당시의 이해에 빛을 제공한다. 필론은 “하나님을 처녀의 남편이라고 하지 않고 처녀성의 남편이라고” 했다. 왜냐하면 처녀는 변하고 사멸하지만, 처녀성은 영원히 같은 상태로 있다고 보기 때문이다.

59) 이영미, “여성의 눈으로 다시 읽는 구약성서의 하나님”, 『구약논단』 19(3) (2013): 178-205.

60) 김중순, “노자(노자)에 있어서 도(도)의 절대성과 여성성”, 『젠더와 문화』2(2) (2009): 31.

61) 최수빈, “《老子道德經》을 통해 조명한 ‘여성해방’”, 40.

62) 류터, 『성차별과 신학』, 79. ‘어머니-아버지 하나님’(Mother-Father God)라는 포괄적인 용어는 류터가 말하기 100년

49:14-15; 참조. 신32:10-11, 18) 하나님께서 특정한 하나의 성으로만 표현되지 않았다.⁶³⁾ 물론 지혜와 도의 여성적 이미지와 성격을 근거로 성급하게 둘을 같은 존재로 일치시킬 수는 없지만, 지혜와 도는 시공간을 초월하여 여성성 의미의 확장을 부단히 탐구하도록 과제를 남겼다.

2) 가부장제를 초월하는 상생의 원리로서 지혜와 도의 여성성

이상의 논의를 통해 우리는 몇 가지 질문을 하게 된다. 야웨 옆에 나란히 창조의 동역자로 존재하는 지혜의 여신 이미지는 여성의 정체성 형성에 어떤 힘과 가능성을 부여하는가? 여성 이미지의 신을 상상하는 것이 여성에게 하나님과 더욱 친밀한 관계를 맺는데 어떤 자극제가 되는가? 전통적으로 가부장적인 남성 신의 형상을 강조하여 여성을 '하나님 형상'으로부터 소외시켰다는 것은 누구나 인지하는 사실이다. 따라서 지혜와 도의 여성성은 가부장주의 한계를 극복하고, 총체적 인간성을 향상하면서 모든 영역에서 모든 종류의 맹목성과 배타성을 넘어선다. 이것은 단지 인간사회만이 아니라 동식물 같은 다른 존재들을 격하시키는 인간중심주의 폐해를 극복하는 출발점이기도 하다. 그러면 어떤 측면에서 가능한가? 여성으로 인격화된 지혜는 가부장적인 하나님 이미지와 역할에 대한 비판적 사고와 성찰을 돕는다. 구약의 야웨 신앙이 남성적인 유일신 사상에 견고한 뿌리를 두고 있지만, 여성 지혜에 대한 다양한 은유와 상징 속에서, 인간의 상상력에서 여성성의 생명력은 사라지지 않았다.

첫째, 조상들로부터 전수되는 고대 이스라엘 지혜 전통은(4:1-4) 지혜를 적극적으로 사랑해야 할 대상으로 찬미한다. 아버지는 자기 아들에게 여성 지혜를 연인이나 평생의 동반자를 구하는 것처럼 찾으라고 권고한다(4:6-9).

그녀를 떠나지 말라. 그녀가 너를 지킬 것이다.

그녀를 사랑하라. 그녀가 너를 보호할 것이다(6절).

지혜가 으뜸이다. 지혜를 사라.

너의 모든 재산으로 명철을 사라(7절).

그녀를 높이라. 그녀가 너를 높일 것이다.

네가 그녀를 포옹할 때 그녀는 너를 영광스럽게 할 것이다(8절).

그녀가 너의 머리에 은혜의 화관을 둘 것이고,

그녀가 너에게 아름다운 면류관을 넘겨줄 것이다(9절).

이스라엘의 지혜자들은 지혜를 사랑하는 연인처럼 구하고 찾아야 할 대상으로 여기며 성애적인 표현까지 동원했다.⁶⁴⁾ 지혜는 사랑하고, 높이고, 껴안아야 할 대상으로 인격화되었고(6, 8절), 지혜

전에 메리 에디(Mary B. Eddy)가 언급한 것이며, 신적 존재에 대한 부모 모델은 부정적인 반향을 불러오기도 했다.

63) Ibid. . 무엇보다 잠언 8장은 신화적이거나 이스라엘이나 이방 신들로부터 비롯되었다는 논쟁이 있었고, 페미니스트 신학과 여신숭배 사상에 밀그림을 그리는 데 도움이 되기도 했다. 이 논쟁에 대한 간략한 설명은, Garrett, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs, 110-113을 참고하라.

를 사랑하면 ‘은혜의 화관’과 ‘아름다운 관’으로 보답할 것이라는 사유 체계가 지혜 전통으로 자리 잡고 있다.

지혜를 추구하는 자가 지혜를 얻는다. 1인칭으로 인격화된 ‘나’(אני) 지혜는 나를 사랑하는 자들이 나를 찾으면 만나고, 자신의 사랑을 얻을 것이라고 한다. 지혜는 자신을 부귀와 재물을 얻는 통로처럼 소개하고, 동시에 공의로운 길 가운데를 걷는 존재로 소개한다(8:17-21). 또 여성 지혜는 시끄러운 길거리, 성문 어귀에서 나의 목소리를 들으라고 외친다. 그녀는 오직 자기 말을 듣는 자는 재앙 없이 두려움 없이 안전한 삶을 얻을 것이라 약속한다(1:20-33). 이때 여성 지혜는 “설교하고, 조언하고, 가르치고, 예언하는 시인”이다.⁶⁵⁾ 지혜는 “거리의 복음 전도자이자, 예언자”⁶⁶⁾의 모습을 하고 있다. 이렇게 여성 지혜는 흔히 남자들의 세계로 불리고 남성이 주도하는 공공의 장소, 성문에 나타나 사람들을 부르고 명령한다. 지혜는 생명이 지혜 자신 안에 있다고 목소리를 높인다(1:20-23, 33). 이렇게 지혜는 신적 권위를 지닌 존재처럼 명령한다.

둘째, 지혜는 일곱 기둥의 웅장하고 완벽한 집을 짓고 사람들을 초대하여 음식을 제공하면서 어리석음을 버리고 생명을 얻으라고 초청하는 인격적인 존재다(9:1-7; 참고. 3:18). 흥미롭게 이것을 구체화하는 듯한 이른바 ‘능력 있는 여성’(에셀-하일, אֵסֶל-חַיִל)을 칭송하는 시는(31:10-31)⁶⁷⁾ 가정의 울타리를 넘어 사회라는 더 큰 현실 세계에서 탁월함을 발휘하는 여성성을 통해 지혜의 이상성을 표현했다. 이러한 여성 지혜에 대한 일련의 묘사에서 신격화되거나 인격화된 지혜의 목소리는 성적으로 도구화된 고대의 여성 역할 개념과 고정된 위치성을 해체한다. 머피는 이 부분을 “여성을 성애적으로만 찬양하는 것을 비판하는 내용”⁶⁸⁾으로 보았다. 이처럼 여성 지혜에 대한 찬양은 여성을 성적으로 대상화하는 가부장적인 신앙의 한계를 극복하고 여성성에 대한 새로운 이해의 길을 열어놓았다.

일부 학자들은 여성 지혜를 수메르나 바빌로니아의 초기 도시 문명에서 발견되는 신적 존재의 여성적 이미지와 어떤 연결점을 밝혀보려고 했지만, 이것은 또 다른 연구의 영역이다.⁶⁹⁾ 머피는 성서 계시의 언어가 야웨에 대한 남성화의 한계를 피할 수 없어도 지혜는 가부장 제도나 여성주의 어느 쪽에 의해서도 희생되지 않아야 한다고 주장했다.⁷⁰⁾ 그러나 지나치게 한쪽으로 치우친 특정 젠더 편향의 세계에서 지혜의 여성성은 가부장적인 사회와 종교 시스템의 해독제로서 기능하기에 충분하다. 또한 지혜의 이러한 성격은 하나님에 대한 여성성 이해의 자료로서 부족하지 않다.

64) Roland E. Murphy, “Wisdom and Eros in Proverbs”, CBQ 50 (1988), 600-603를 보라.

65) Phyllis Trible, “Wisdom Builds a Poem: The Architecture of Proverbs 1:20-33,” Journal of Biblical Literature 94(1975): 509.

66) Tremper Longman III, Proverbs (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 111.

67) 리차드 클리포드(Richard Clifford)는 “능력 있는 아내를 향한 찬가”(Hymn to the Capable Wife)라는 제목을 붙였다. 왜냐하면 이 시의 구조가 찬가와 비슷하고, 직접적으로 마지막 시행 첫 마디는 ‘그리고 그녀를 찬양합시다’(31:31, 비할루하, אֵסֶל-חַיִל)로 끝난다. Richard J. Clifford, Proverbs, The Old Testament Library (London: Westminster John Knox, 1999), 271, 273 참고.

68) 머피, 『잡언』, 394.

69) 고대 근동 세계에서 두 가지의 핵심적인 신화는 신과 여신을 서로 연결하는 부리는 수메르까지 거슬러 올라간다. 수메리아의 이난나-도무지, 가나안의 안나쓰-바알, 이집트의 이시스-오리시스 등의 형태로 계속 등장한다. 이처럼 고대 근동 세계는 여성에 대한 역사 이전의 신화와 밀착되어 있다. 이와 관련된 연구는 로즈마리 류터 이후로 이미 많이 진행되었고, 이 논문의 초점이 아니기 때문에 논외로 한다.

70) 머피, 『잡언』, 448.

그러면 도의 여성성은 남성 중심의 가부장 사회에 어떤 기능을 했는가? <도덕경>에는 도에 대한 여성성을 찬미하는 문장들로 넘쳐난다. 오강남은 '도'가 남성적인 특성을 신과 결부시켜 신을 승리자나 정복자 등으로 생각하게 했던 종래의 의식과 고정관념을 청산하고 재구성할 필요성을 부여한 것이라고 풀이했다.⁷¹⁾ 마찬가지로 김영규는 노자가 지녔던 도에 대한 여성성 개념이 낮춤과 수용성, 포월성, 포용성, 관대함, 조화로움, 고요함, 그리고 생명이라는 철학적 의미를 담아낸다고 보았다.⁷²⁾ 최수빈은 동양의 정신적 전통 중에는 도의 철학을 바탕으로 우주와 자연에 만물의 평등적 가치와 상호 수용적 태도를 강조하여 대립과 차별을 극복한다고 보았다.⁷³⁾ 가장 최근에 이현철은 노자가 도를 주창한 것이 유가의 남성 질서에 대한 편협성과 인위성에 대한 비판의식 때문이라고 밝혔다. 이는 유가의 통치이념인 '인의예지'가 가부장적 도덕 정치가 도리어 백성들에게 거짓된 행동과 교묘한 술수라고 여겨졌기 때문이라는 노자의 생각에 근거한다.⁷⁴⁾ 예컨대, 앞서 제시한 도덕경 1장에서 도는 하늘과 땅의 시원, 만물의 어머니지만, 6장에서 도는 써도 써도 다함이 없는 계곡의 신으로서 자신의 현재 위치보다 낮은 곳으로 흐르는 물의 원리를 반영한다. 따라서 이현철은 남성과 여성의 구분을 초월하는 초월성 내세워 도를 표상하는 여성성이 남성을 배제하는 독단의 세계관이 아니라 상이함을 포용하는 관계 정립에 강조점이 있다고 밝혔다. 이는 물의 성질이 그릇의 모양에 따라 자신을 유연하게 바꿀 수 있고, 자신을 막아서는 것을 향해 돌파하지 않고, 돌아서 흐르는 부드러움 때문이다.⁷⁵⁾ 즉 도는 낮은 곳으로 흐르는 물의 성질을 반영하며, 부드럽고 약한 것으로서 그 약함이 강함을 이기는 역설 그 자체다. 한마디로 인격화된 여성 지혜의 신성이 도구화되고 대상화된 고대 세계의 여성성을 해체하여 상생의 길을 열고, 도의 여성성은 부드러움을 장착한 유연한 신성의 조화로움을 맛보게 한다.

5. 나오는 말

구약 지혜문학을 대표하는 잠언의 핵심은 지혜이고, 노자의 도덕경은 도이다. 두 사상의 교차 비교의 결과는 진리의 우주적 성격과 여성성으로 집약되었다. 먼저, 지혜와 도의 접점이 되는 우주적 성격은 첫째, 만물의 시원이자 영원성이다. 지혜는 야웨에 의해 모든 만물보다 '맨 처음' 창조되고, 영원에서 생겨났지만, 야웨 '옆에서' 그의 창조 사역을 돕는 '창조자'로 활동했다. 여성 지혜는 창조되었으나 '창조자'로서 이중의 정체성을 지닌다. 여성 지혜는 추상적 개념이 아니라 만물의 시원으로서 영원성과 창조성을 겸비한 인격화된 존재다. 지혜는 '창조자'로서 야웨 옆에서 기쁨이 되고 동시에 인류의 기쁨으로 존재한다(8:30-31). 이렇게 지혜는 하나님과 분리될 수 없고 동시에 인류

71) 노자, 『도덕경』 오강남 옮김 (서울: 현암사, 2015), 46.

72) 김영규, "노자(老子)의 여성성(女性性) 은유", 212.

73) 최수빈, "《老子道德經》을 통해 조명해본 '여성 해방'", 『도교문화연구』 11 (2995): 29-61.

74) 이현철, "노자(老子)의 물(水)에 관한 연구: 페미니즘을 중심으로", 『철학연구』 152 (2019): 181-206. 노자가 도의 여성성을 주창한 시기는 춘추전국시대였고, 주나라의 예법과 제도가 붕괴되고 혼란한 사회였던 점에 주목한다.

75) 이현철, "노자(老子)의 물(水)에 관한 연구: 페미니즘을 중심으로", 200-201. 이현철은 도의 여성성에 대한 연구물들을 비교 분석하면서 철학적 관점의 물에 대해 페미니즘 차원에서 한계와 대안을 정리했다.

의 '살림'(지복)을 책임지는 불멸의 동역자다. 마찬가지로 도덕경에 묘사된 도는 우주 만물의 근원으로서 '하늘과 땅의 시원', '온갖 것의 어머니', '신비의 여인'(玄牝/현빈), '여인의 문'이다. 이처럼 지혜와 도는 시간을 초월하는 영원으로 존재한다. 둘째, 지혜와 도는 만물의 근원으로서 시공간을 초월하는 완전한 '무엇'이다. 도는 소리도 형체도 없지만 항존하는 생명의 근원으로서 완전하다. 마찬가지로 지혜는 태초부터, 곧 영원부터 존재하여 장인의 기술을 발휘한 창조의 동역자로서 완전성을 갖춘 존재다.

그리고 지혜와 도의 가장 큰 접점인 여성성의 특징은 크게 두 가지로 수렴된다. 첫째, 지혜와 도는 여성적인 원리를 발현하는 신적 존재로서 기능한다. 잠언의 여성 지혜와 도를 여신 개념과 일치시킬 수는 없다. 그러나 도는 형체도 없고, 변하지도 않고, 두루 편만하여 생명을 키우는 어머니에 비유되듯 지혜는 다른 피조물과 완벽한 질적 차이가 있으며 야웨 '옆에서' 동거하는 아내의 이미지다. 둘째, 지혜와 도의 여성성은 남성 중심의 가부장제를 초월하는 상생의 원리로서 기능한다. 여호와 옆에서 동거하는 '창조자'로서 신격화된 지혜는(8:30) 하나님을 가부장적인 위계 구조와 종교 시스템에 가두었던 인습을 타파하여 신성에 내재된 여성성 이해의 발판이 된다. 동시에 여성으로 인격화된 지혜가 연인처럼 사랑의 대상으로(4:6-9) 또는 거리의 예언자처럼 목소리를 높여 사람들을 훈계하는 목소리로(1:20-33), 능력 있는 여성으로 인격화되듯(31:10-31), 도의 여성성은 남성적인 신과 결부된 승리자나 정복자 개념이 아닌 수용과 관대함, 조화와 아름다움, 생명과 평등의 가치를 통해 다름을 포용하는 관계로 확장한다. 이처럼 구약 잠언의 지혜와 도덕경의 도는 우주 만물의 근원이며 태곳적 시간부터 영원까지 다함 없이 지금도 인류와 공존하는 존재이며 완전한 무엇이다. 무엇보다 지혜와 도의 여성성은 젠더 불균형 문제만이 아니라 인간중심주의를 정당화하는 시스템을 재고하고 조정하고 필요에 따라 해체하는 유용한 관점을 제공한다. 그리고 또 다른 쇄신과 도약을 위한 지혜와 도의 미묘한 차이는 각각의 고유한 물음과 답변을 모색하며 또 다른 후속 과제로 남겨 놓는다.

참고문헌

- 강민경, “도교문학에 나타난 생태 여성주의”, 『도교문화연구』 47 (2017): 139-165.
 김영규, “노자(老子)의 여성성(女性性) 은유에 대한 철학적 분석”, 『신학전망』 175 (2011): 187-215.
 김정우, “잠언 8장 22-31절에 나타난 지혜의 성격과 창조에 있어서 그의 역할에 대한 번역적 고찰”, 『성서원문연구』 24 (2009): 7-23.
 이종근, “함무라비 법전과 잠언 8장의 연관성에 대한 고찰: 천상회의를 중심으로”, 『구약논단』 23(1) (2017): 190-233.
 임채우, “원시 도가의 여성주의 사상”, 『도교문화연구』 18 (2003): 181-210.
 노자, 『도덕경』 오강남 옮김 (서울: 현암사, 2015)
 노자, 『도덕경』 소준섭 옮김 (서울: 현대지성, 2022)
 김중순, “노자(老子)에 있어서 도(道)의 절대성과 여성성”, 『젠더와 문화』 2권2호 (2009): 31-55.

- 이종위, “도덕경에 나타나는 여성성의 생명력과 특징들”, 『생명연구』 32집 (2014): 59-88
- 김갑수, “도가사상의 페미니즘적 전망”, 『시대와 철학』 18권2호 (2007): 7-47.
- 정세근, “여성주의와 노자철학”, 『대동철학』 66호 (2014): 183-203.
- 이현철, “노자(老子)의 물(水)에 관한 연구: 페미니즘을 중심으로”, 『철학연구』 152 (2019): 181-206.
- 제임스 크렌쇼, 『구약 지혜문학의 이해』 강성열 옮김 (서울: 한국장로교출판사, 2002)
- 안근조, “잠언의 의인화된 지혜여성: 그 수사학적 기능과 신학적 의미”, 『구약논단』 79 (2021): 131-165.
- 민영진, “히브리인들에게 여신이 있었는가?: 지혜, 세키나, 성령으로 대변되는 여성성”, 『기독교사상』 52(8) (2008): 118-127.
- 필론, 『알렉산드리아의 필론 작품집 I』 문우일 옮김, 한국연구재단총서 634 (서울:아카넷, 2022)
- 이영미, “여성의 눈으로 다시 읽는 구약성서의 하나님,” 『구약논단』 19(3) (2013): 178-205.
- 최수빈, “《老子道德經》을 통해 조명해본 ‘여성 해방’”, 『도교문화연구』 11 (2005): 29-61.
- 롤랜드 E. 머피, 『잠언』 박문재 옮김, Word Biblical Commentary 22 (서울: 솔로몬, 2001)
- 이권, “노자의 여성성”, 『한국여성철학』 창간호 (2001): 31-52.
- Allen Lenzi, “Proverbs 8:22-31: Three Perspectives on Its Composition,” JBL 125 (2006): 687-714.
- Duane A. Garrett, Proverbs Ecclesiastes Song of Songs, The New American Commentary (Nashville: Broadman Press, 1994)
- Leo Perdue, Wisdom and Creation: The Theology of Wisdom Literature (Nashville: Abingdon, 1994)
- Claudia V. Camp, Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs (Sheffield: Almond, 1985)
- Carol Newsome, “Woman and the Discourse of Patriarchal Wisdom: A Study of Proverbs,” Peggy L. Day, ed., Gender and Difference in Ancient Israel (Minneapolis, 1989)
- Michael P. Barrett, “Wisdom: Person or Personification? Thoughts on Proverbs 8,” Puritan Reformed Journal 8, 1(2016): 5-12.
- Nili Shupak, “Female Imagery in Proverbs 1-9 in the Light of Egyptian Sources”, Vetus Testamentum 61 (2011): 310-323.
- Bruce K. Waltke, The Book of Proverbs: chapters 1-15, The New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 2004)
- Phyllis Trible, “Wisdom Builds a Poem: The Architecture of Proverbs 1:20-33,” Journal of Biblical Literature 94(1975)
- Tremper Longman III, Proverbs (Grand Rapids: Baker Academic, 2006).
- Richard J. Clifford, Proverbs, The Old Testament Library (London: Westminster John Knox, 1999)
- Jane S. Webster, “Sophia: Engendering wisdom in Proverbs, Ben Sira, and the Wisdom of Solomon,” Journal for the Study of the Old Testament 78 (1998): 63-79.
- William P. Brown, “Wisdom’s Wonder: Proverbs, Paideia, and Play” 2010년 9월 23일 North Park Theological Seminary에서 개최한 Lils W. Lund 기념 강연 에세이.
- Roland E. Murphy, “Wisdom and Eros in Proverbs”, Catholic Biblical Quarterly 50 (1988), 600-603.

Key Words:

Dao De Jing, Proverbs, Dao, femininity, wisdom

김순영 박사의 “구약 잠언의 여성 지혜와 도덕경의 도(道)의 여성성 비교”에 대한 논찬

이은애 박사(이화여자대학교)

이 논문은 구약성서의 잠언 8장에 나타나는 ‘여성 지혜’를 중국 노자의 도덕경의 핵심인 ‘도’와 비교하는 학제간 상호통섭적 연구를 통해서 시대적, 공간적 구분을 뛰어넘는 지혜에 대한 인류의 보편적 이해와 재의미화를 목표로 한다. 특히 만물의 시원으로서 신적이며 동시에 인격적인 잠언의 ‘지혜’를 우주의 근본원리로서의 도덕경의 ‘도’와 비교하고 ‘지혜’와 ‘도’라는 다른 개념으로 나타나는 우주적 진리 안에 내재하는 여성성(femininity)을 제시하여 젠더 포괄적인 의미를 드러내고자 한다. 이러한 작업은 서로 다른 역사와 사회문화적 배경을 가진 두 문서가 지닌 가르침 속에서 평등, 관용, 상생의 원리, 보편성과 조화, 융합적, 포용적 사고의 확장을 가져오며 결국 세상의 모든 다른 것과도 소통이 가능한 ‘열린 신학’으로 나아가는 길이라 기대한다.

김순영 박사는 잠언 8장 22-31절에 나타난 ‘여성 지혜’와 도덕경 본문 중 도의 여성성을 찾아볼 수 있는 1장, 6장, 25장, 51장, 61장을 연구범위로 정하고 정교한 비교 연구를 통해서 진리의 우주적 성격과 여성성을 그 공통점으로 제시한다. 지혜와 도의 첫 번째 접점은 우주적 성격으로 그들은 만물의 시원이며 영원하다. 여성 지혜가 야웨에 의해 ‘맨 처음’ 창조되었지만 야웨 ‘옆에서’ 그의 창조 사역을 돕는 ‘창조자’로 활동한 것처럼 도덕경의 도는 우주 만물의 근원으로서 ‘하늘과 땅의 시원’, ‘온갖 것의 어머니’, ‘신비의 여인’, ‘여인의 문’으로 표현된다. 지혜와 도는 만물의 근원으로서 시공간을 초월하는 완전한 ‘무엇’이라는 것이다.

이러한 접점은 지혜와 도의 여성성에 이르게 하는데 즉 지혜와 도는 ‘여성적인 원리를 발현하는 신적 존재’로 이해할 수 있다는 것이다. 지혜가 다른 피조물과 완벽한 질적 차이가 있으며 야웨 옆에서 동거하는 아내이자 창조자의 이미지를 가진 것처럼 ‘도’ 역시 형체도 없고, 변하지도 않고, 두루 편만하여 생명을 키우는 어머니에 비유된다. 또한 잠언에서 여성으로 인격화된 지혜가 연인처럼 사랑의 대상으로(4:6-9) 또는 거리의 예언자처럼 목소리를 높여 사람들을 훈계하는 목소리로(1:20-33), 능력 있는 여성으로 인격화(31:10-31)된 것처럼, 도의 여성성은 남성적인 신과 결부된 승리자나 정복자 개념이 아닌 수용과 관대함, 조화와 아름다움, 생명과 평등의 가치를 통해 다름을 포용하는 관계로 확장한다는 것이다. 이와 같이 구약 잠언의 지혜와 도덕경의 도에 대한 비교 연구를 통해 우주적 진리와 여성성이라는 접점을 발견하는 것은 젠더 불균형 문제만이 아니라 인간중

심주의를 정당화하는 시스템을 재고하고 조정하고 필요에 따라 해체하는 유용한 관점을 제공하는 새롭고 유익하고 꼭 필요한 연구라고 할 수 있다.

김순영 박사가 의도한대로 이 연구는 구약성서 잠언의 지혜 여성에 대한 이해의 폭을 역사적, 문화적, 철학적, 실천적 측면의 다양한 분리와 경계를 넘어서 통전적으로 확대시킬 뿐만 아니라 성서 연구, 기독교 신학의 연구의 범위와 깊이를 확장하는 문을 열어주는 의미있고 유익한 작업이라고 할 수 있다. 그럼에도 논문을 읽으면서 하게 된 몇 가지 질문을 던지는 것으로 논찬을 대신한다.

1. 논문에서는 잠언의 여성 지혜와 도덕경의 도를 비교하면서 우주적 원리와 여성성이라는 전반적인 접점을 찾아내지만 그 실천적인 측면의 비교가 없기 때문에 여전히 추상적 논의에 머무르는 것이 아닌가 생각이 든다. 잠언의 여성 지혜는 8장에서 '나-지혜'(잠 8:12)는 1인칭으로 '태고성', '초월성' 등 신적인 선재성을 직접 선언하지만 9장에서는 성 높은 곳에 집을 짓고 지나가는 자들을 초청하는 여성 지혜의 목소리를 직접 들을 수 있다(잠 9:1-12). 즉 잠언의 여성 지혜는 지혜 자체를 인격화함으로써 지혜의 영원성과 편재성을 설명하려고 한다. 반면 논문에서 다른 도덕경 본문에서는 우주적 원리인 도가 무엇인지에 대해 여성적 이미지를 가지고 설명하지만 구체화되지는 않는 것 같은데 오히려 우주의 원리인 도를 삶에서 구현하는 '덕', 우주의 궁극적 실재인 도가 인간과 자연 속에서 구현되는 '덕'이 지혜의 실천적 측면과 연결되어 있는 것이 아닐까? 잠언 지혜와 도덕경의 도의 교차성에 고개가 끄덕여지면서도 우주적 원리로서의 지혜와 도의 추상적 개념이 여전히 어렵고 모호하게 느껴지는 것은 이 실천적이고 구체적인 실현의 측면이 부족하기 때문이 아닐까 생각된다. 그와 연결해서 결론 부분에 후속과제로 남겨놓으신 두 개념, 지혜와 도의 '미묘한' 차이점에 대해서도 간단히 듣고 싶다.

2. 여성 지혜를 이해할 때 야웨의 '옆에서' 창조하는 '창조자'로서의 지혜의 여성성이 결국 '아내 이미지' 혹은 여성 조력자 역할을 강조함으로써 오히려 야웨의 남성성을 드러내는 결과를 가져오는 것이 아닐까 하는 생각이 들었다. 고대 근동의 지혜나 여신들의 우주적 활동과 생산의 관점에서 지혜를 이해하여 여성 지혜의 신적 속성을 강조하는 기존의 연구들과, 이 논문에서 말하는 것처럼 '하나님의 창조 조력자로서 하나님 옆에서 창조하는' 여성 지혜의 결정적인 차이는 무엇인가?

3. 또한 논문에서 지혜와 도의 공통점 혹은 접점으로 설명되는 '여성성'이 주로 기원과 생명, 생산과 양육이라는 생물학적 여성의 어머니 역할에 제한되어 있는 것은 아닌가? 다른 한편으로는 '수용과 관대함, 조화와 아름다움, 생명과 평등의 가치를 통해 다름을 포용하는 관계'로 확장될 수 있는 '완전한 무엇'으로서의 '여성성'이 너무나 이상화된 개념으로 사용되고 있는 것은 아닌가 하는 생각을 하게 되었다.

한국 신학교육의 미래와 방향

유근재 박사(주안대학원대학교)

1. 들어가는 말

지방의 신학대학들과 대학교육이 위기에 봉착될 수 있다는 예견은 십수 년 전부터 강조되어왔다. 그런데 이것이 기우가 아닌 심각한 현실로 우리에게 다가왔다.

교육 당국은 내년 9월부터 시작될 2025학년도 입시에서 한국의 대학생 입학정원은 51만 명인데, 지원자는 37만 명으로 예측하고 있다. 대학의 입학정원보다 14만 명 정도의 학생이 부족하다는 통계이다. 이러한 감소 현상은 앞으로도 지속될 전망이다. 국가인구 감소에 병행한 교인 수 감소는 특히 변화를 거부하는 신학대학들에 치명적인 위기가 될 것이다.¹⁾

대부분의 국내 기독교 일반대학들은 기독교 정신이 희미해졌고, 그 대학 안의 신학과들은 목회자 양성과 선교사양성이라는 본래의 목적을 상실한지 오래다. 몇몇 대형교단의 학교를 제외한 신학대학교에서는 재정 자립을 위해 일반학과를 신설하여 전체적인 규모를 키울 수 있었다. 또한 베이비부머 세대의 인구증가와 한국교회의 폭발적인 부흥의 바람을 타고 오랫동안 목회자 수급에도 문제가 없었다. 그런데 인구감소와 대학 간 경쟁이 심화되면서 질적인 변별력에 의한 대학 도태 현상이 일어나고 있다.

특히 우리나라는 교육부가 통제하는 획일화된 방식의 교육 체제 아래에서 100명 ~ 3,000명의 정원을 둔 신학대학들과 대학원대학교들이 10,000명 ~ 30,000명의 정원을 둔 대학들과 동일 기준으로 평가되면서 신학대학 본래의 모습을 상실하기 시작했다. 게다가 미국 신학대학원의 영향으로 우리나라에도 신학대학원 제도가 정착되면서 신학대학의 학부과정은 교육 당국의 통제 아래에 일반 대학의 구조에 편입되어 그 본질을 상실하였다.

그중 대학인증평가제도는 신학대학과 대학원대학교들을 대상으로 한 대표적인 일반화이다. 물론 대학인증평가제도의 인증 기준 항목 지표는 가장 기본적이다. 비록 올해부터 교수충원율, 신입생충원율, 재학생 유지율을 기본적인 필수항목에서 일반 평가항목으로 전환했다고는 하지만, 실제적으로는 달라진 것이 없다. 이러한 외형적인 평가 내용뿐 아니라 더욱 중요한 것은 법인 이사회의 재정지원 부족과 인증 기준에 적합한 교과과정 등이 신학대학의 본래 모습을 유지하기 힘들다는 것이며, 이러한 평가에 대학의 역량을 집중하기 때문에 행정력과 인적 능력(연구와 강의)의 불필요한 소모가 발생하고 있다. 준비를 위한 자원 투입에서 대규모 대학과 소규모 대학은 그 비례성에서 서

1) 대학교육연구소, “대학교육 구조조정 현재와 미래 - 정원 정책을 중심으로” (2023년 10월 1일 접근)

<http://khei.re.kr/post/2519>

로 비교하기조차 힘들 정도이다.

현재 교계 지도자들의 연령대는 대부분 50대 이상이다. 이들은 교회의 양적 성장과 규모의 경쟁에 익숙하기에 시대의 변화를 알면서도 과거의 경험으로 미래에 적합한 질적 변화에 저항하며 반성적이라고 하거나 인본주의로 치부하며 시대의 변화에 역행하는 경향이 있다. 이러한 점이 신학교육의 미래와 방향을 긍정적으로 생존하며 발전할 수 없게 만드는 치명적인 요소일 수도 있다. 그나마 다행인 것은 이러한 고민을 함께 나누고 찾으려는 이들이 많이 나타났다는 점이다.

필자는 지난 6월 17일과 24일에 극동방송 김인수 PD가 진행하는 라디오 프로그램 “교계전망대”에 출연했다. 한국의 신학대학교와 기독교 대학 총장들을 대표하여 ‘대한민국 신학대학교의 현재와 미래’라는 주제로 대담이 진행되었다. 이때 필자에게 주어진 질문은 크게 두 개의 범주로 ‘신학교 정원 미달 사태와 한국 신학교의 생태계와 관련된 질문’과 ‘코로나 이후 한국 신학교육의 대안에 관한 질문’이었다. 이 대담의 질문과 대답이 본 연구의 주 내용이다.

출산을 감소와 기독교 인구의 감소, 인문학 중심의 목회자 배출에만 초점을 맞춘 신학교육의 위기는 이미 21세기에 들어서면서 여러 번 강조되었다. 그러나 코로나 이전에는 심각한 위기의식이 부족하였다. 그러다 펜데믹을 기점으로 증폭되었다. 목회와 선교현장의 상황에 적합한 실천 없이 유리된 과거의 교단 신학 중심의 교리적 전통과 이론 우위의 신학교육은 결국 초유의 신학교의 대량 미달사태를 만들었고 많은 신학교를 존폐 위기로 내몰리게 하였다.

본 연구는 한국 신학교육의 문제와 원인을 분석하였고, 현황을 분석하였으며 마지막으로 4차 산업 시대에 걸맞은 신학교육 문제의 해결 방법을 제시하여 한국 신학교육의 미래에 관해 제언하려고 한다.

II. 한국 신학교육의 문제 및 원인 분석

1. 신학교 정원 미달

현재 우리나라는 세계 최저 수준의 출생률로 고령화와 함께 심각한 노동력 부재로 어려움을 겪고 있다. 또 학령인구가 줄어들어 대학교들은 신입생 유치에 어려움을 겪고 있다. 이로 인해 전국의 대학에서 학생 수가 부족해 폐교나 통폐합에 대한 논의가 이루어지는 것을 어렵지 않게 볼 수 있다.

펜데믹 이후 신입생 모집에 있어 신학대학교는 일반대학보다 더 어려운 상황이다. 이미 신학대학교들은 정원을 채우기 어려운 실정이며 작은 교회나 지방의 많은 교회에서 사역자 청빙에 어려움을 겪고 있다. 이런 상황이 지속된다면 북미나 영국의 경우처럼 목회자들이 부족해 현장의 교회에서는 평신도 사역으로 대체할 수밖에 없을지도 모른다. 이렇게 신학교육의 위기가 본격적으로 화제가 되기 시작한 것은 신학교육 지원자들의 숫자가 급격하게 감소한 데에 따른 당연한 결과라고 할 수 있다.²⁾

부족한 재정확보를 위한 등록금 인상과 장학 혜택의 축소, 입학자들의 문턱을 낮추어서 하향 평준화가 가속되므로 신학교육 기관들은 전반적으로 구조조정과 통폐합되었던 북미와 영국 등 서구의 신학교육 기관들이 겪었던 쇠퇴를 밟고 있다. 학부와 대학원에서 동시에 신학을 교육하는 우리나라 신학교들의 상황은 쉽게 해결된다거나 단기간에 상황 반전이 쉽지는 않을 것이다. 게다가 교육부가 모든 것을 통제하고 관리하는 교육계의 현실 속에서 100명 ~ 3,000명 정도의 작은 규모를 유지하고 있는 신학대학들을 10,000명 ~ 30,000명 정도 규모의 일반 종합대학 수준의 교육환경을 유지하도록 압박하는 정부의 구조개혁 평가 역시 신학교육의 또 다른 위기의 원인으로 작용하고 있다. 정부가 내세운 기준에 맞추려다 보니 신학대학들은 필요 이상의 인력과 재정 소모로 빠른 속도로 고사되고 있다.³⁾

2. 교육과정

올해 2월 임기를 마친 오세정 전 서울대 총장이 중앙일보와의 인터뷰에서 남긴 말이 화제가 되었다. 이는 21세기 현재 한국교육의 문제점에 관한 발언이었는데 “21세기 학생을 20세기 교수들이 19세기 방식으로 교육한다”는 내용이었다.⁴⁾ 현 교육의 문제점을 정확히 짚어낸 것으로 명언이라 할 수 있다. 신학교육은 더 어려운 상황 가운데 놓여있는데, 어려움을 당하는 또 하나의 요소는 교육의 커리큘럼이 과거를 답습하는 것 이외에는 변함이 없어서이기도 하다.

현재 우리가 사는 시대는 급격한 디지털 전환(Digital Transformation)의 시대로 불리고 있으며, 코로나 팬데믹은 우리들의 삶을 빠른 속도로 바꾸었다. 그리고 직업에서 요구되는 역량 또한 크게 바뀌었다. 예를 들어, 세상에서 진행되는 대부분의 상거래나 소통이 모바일과 핀테크로 이루어지고 있고 여기에 인공지능(AI)의 효율과 부가기능이 더해지면서 새로운 메타버스 세계로 가고 있다. ‘포스트 코로나’ 시대에 대학교육은 새로운 시대에 맞게 변화되고 실행되기를 요청받고 있다. 대학 네 곳에서 총장을 역임한 재능대학교의 이남식 총장은, 특강에서 “세계는 급변하고 있습니다. 지구온난화 등 현재의 지질학적 환경 또는 인구감소, 코로나 팬데믹 등 사회 환경적 요인으로 인해 새로운 트렌드가 형성되고 있지요. 교육적 차원에서 본다면 비대면 원격교육의 보편화, 모바일 활용, 새로운 기술 등 디지털 대전환 교육환경이 조성되고 있습니다. 이제 실용적인 역량을 키우는 교육과정이 필요하죠! 지식교육이 아니라 러닝이 중요한 시대라고 말했죠.”라고 하였다.⁵⁾ 이런 지적을 신학교육에도 적용해볼 필요가 있다. 직업교육을 뛰어넘는 디지털시대에 국제적 시각을 갖는 교육환경이 매우 필요한 시점이 되었다.

전 세계의 우수한 신학교에서는 이미 목회자나 선교 사역자들의 재교육을 위해 한국어 과정을

2) 유재덕, “신학교육의 과제와 새로운 방향,” 『대학과 선교』 제38집 (2018): 324-325.

3) 유재덕, *ibid.*

4) 김창우, 윤희인, “21세기 학생을 20세기 교수들이 19세기 방식으로 교육” 중앙 SUNDAY, 2023.02.04.

5) 백승구, “[인터뷰] 총장만 다섯 번째, 이남식 인천재능대 총장의 대학혁신론... “코칭의 시대, 지금 우리는 최선을 다하고 있나?” 조선예수 (2023 10월 1일 접근)

https://edu.chosun.com/site/data/html_dir/2023/02/24/2023022401887.html

온라인으로 개설하였고 많은 한국교회 목회자들이 지원하고 있다. 하지만 우리나라는 교육부의 과중한 규제로 온라인 학위를 제공하기가 벅차 재교육보다 M. Div과정과 학위를 주는 것에만 치중하고 있다. 교육부의 과중한 규제는 절대다수의 국내 목회자와 선교사들의 재교육이 활성화되는 것을 저해하였으며 현재의 단편화된 커리큘럼이 만들어졌다. 이러한 커리큘럼은 30년 동안 변하지 않았고 이에 따라 교수법도 20세기의 방법론을 유지하는 것으로 고착되어 있다. 21세기의 학생들을 교육하는 데에 적합하지 않은 교수자 중심의 교육인 것이다.

또 이러한 이론 중심의 목회자 배출에 초점을 맞춘 교육은 다음 세대의 먹고사는 문제를 전혀 고려하지 않은 것이다. 따라서 신학대학교 학생들이 졸업 후 신학대학원을 선택하지 않고 오히려 다른 길을 찾는 경우가 많다. 이들은 각 교회의 전도사로 사역하는 것보다 배달이나 알바를 하면서 경제적으로 독립하고자 하는 것인데, 이로 인해 교회들도 사역자 수급이 어려워지고 신학생들은 목회를 경험하고 훈련할 기회조차 얻지 못한다. 이는 현재의 신학교육이 신학대학교 학생들에게도, 교계에도 긍정적인 영향을 주지 못하고 있으며, 현실과의 괴리를 좁히지 못했다는 것을 의미한다.

III. 현황

현재 한국개신교에 소속된 신학대학들과 일반대학원의 신학부는 역사상 가장 큰 위기를 맞고 있다. 출산을 감소에 따른 학령인구 감소로, 대학교육이 과거에는 수요보다 공급이 부족했다면 지금은 공급이 수요를 넘치는 형국이다. 게다가 대학의 수도권 편중과 기독교 인구감소의 인구학적 측면, 목회자 배출과 인문학적 소양만 강조하는 성경 중심의 교육은 이미 시대에 뒤처지고 있다. 획일화된 신학대학원 교육은 목회자와 선교사양성의 직업교육 면에서도 현장성과 실효성이 떨어지는 것으로 보인다.

한국 교계와 신학계는 외·내부적으로 큰 도전에 직면하고 있다. 외부적으로는 한국교회는 세계교회사에서 찾아볼 수 없는 30년간의 부흥을 맞았고 동시에 최근에는 그 유래를 찾을 수 없는 쇠퇴기를 맞고 있다. 그런데도 한국교회는 여전히 기독교 인구당 선교사 파송 수 1위를 기록하고 있으며, 로잔(Lausanne)이나 WEC International 등의 세계적인 선교단체의 수장이 한국계 혹은 한국인으로 교체되고 있다. 내년 2024년에 우리나라 인천에서 개최되는 로잔대회를 기점으로 한국교회는 제1세계 교회의 끝자락이 될 것인가 아니면 제3세계 교회가 될 것인가 아니면 두 교회를 연결하는 중요한 링커가 될 것인가 하는 외부적인 도전에 직면하고 있는 것이다.

또 내부적으로는 국내 목회자와 선교지에서 베이비부머시대의 교회 부흥의 선구자 역할을 했던 세대들이 은퇴하여, 다수의 교회와 선교지에서 이전 세대를 잘 계승하고 앞으로의 한국교회를 잘 이끌어갈 지도자들을 기다리고 있다. 이러한 이유로 한국 신학교육의 미래를 잘 준비하지 못한다면 내외적인 도전과 위기에 필요한 인재들과 다음 세대들을 길러내지 못하여 마지막 골든타임을 놓칠 수 있다.

IV. 제언

현재 신학교육은, 많은 목회자와 교수들의 자각으로 이론보다는 실천중심으로 전환되고, 공급자가 아닌 수요자 중심으로 전환 중이다. 이에 더해 시대의 흐름에 맞추어 새로운 교회 플랫폼에 맞는 신학교육이 이루어지는 등 4차 산업혁명 시대에도 적용할 수 있는 교육과정의 변화를 다음과 같이 제언한다.

최근 4차 산업 환경의 빠른 변화는 대학교육 체제에 있어서 대학, 지역, 산업계가 함께 협력하는 지식기반사회의 교육 패러다임으로의 진화를 이끌어내고 있다. 특히 과거 공급자 중심에서 교육 수요자 중심의 교육 모델이 요구되고, 2개 이상의 기존 전공의 교과과정을 융합하는 연계 전공 운영과 활성화가 절실하다. 인문학과 신학 중심의 단과대학은 신학과 영성을 유지하기 좋은 조건이지만 대전환 시대변화와 학령인구 감소에 따른 미달사태로 학교 생존이 위협받을 수 있다. 이에 대한 대안으로 신학교육(학부/신대원/대학원)의 본질적 목적을 잃지 않으면서 미래 핵심 인재를 양성할 수 있는 융합연계전공 분야의 개발은 필수적이다.

의과대학이나 요리학교에서는 학생들이 졸업 후 현장에 바로 투입하여 적용할 수 있도록 최고의 현장 전문가들이 직접 인재들을 양성한다. 그런데 신학대학에서는 바로 현장에 투입될 수 있는 목회자나 선교사 교육에 성공하지 못하고 있다. 이에 교회와 선교 현장에서 반드시 필요한 내용을 다루며, 실질적인 어려움을 해결하는 연결점으로서의 신학교육이 필요하다.

또한 4차 산업 혁명 시기를 이끌어갈 젊은 선교사들 양성을 위한 커리큘럼의 변화도 필요하다. 그뿐 아니라 최근 화두가 되고 있는 한류를 통한 세계 교육시장 경쟁에 참여하여 신학교육의 세계화와 활성화에 함께해야 한다. 그리고 젊은 세대들을 목회자와 선교사로 길러내는 것 이외에도 평생교육과 재교육의 활성화로 평생학습 시대에 걸맞은 '성인들의 대학', '선교사, 목회자 재교육', '평신도 지도자 양성과정', '실버 교육'의 기능도 병행하여야 한다.

1. 신학과 연계한 다양한 융합학과의 개설

신학의 복음적인 본질은 고수하되 더욱 강화된 실천적·실용적 교육으로 변모하여 신학이 다음 세대들에게 매력적으로 다가가야 하며, 이 시대의 교회가 희망이 될 수 있는 신학교육의 방향을 제시하여야 한다. 또 전문인 목회자들과 선교사들을 위한 융복합된 다양한 학과개설로 도제식 직업교육과 융복합 교육 등 4차 산업혁명 시대의 전문인 선교사와 목회자로 거듭날 수 있게 교육하여야 한다. 이중에 신학과 경영학 및 창업 그리고 신학과 상담을 융합하는 창업선교학과나 멤버케어학과를 생각해 볼 수 있다.

먼저 목회와 선교에 창업을 연계한 창업선교, 목회와 선교에 상담을 연계한 멤버케어학과 등의 개설이 시급하다. 목회자와 선교 사역자들의 현실적인 고민인 재정문제를 해결하여 그들의 삶을 그리스도께 바치는 데 방해물을 제거할 수 있게 해야 한다. 다음 세대에게 가장 큰 관심은 바로 취업이다. 취업을 생각하지 않는 이론적인 상아탑만 쌓아간다면 신학교육에 더 이상의 밝은 미래는 보

이지 않는다. 그러므로 자립목회나 자립선교를 위한 창업선교는 반드시 필요하다.

이것은 결국 점점 약해지는 한국선교의 활성화와 사명 달성에 큰 영향을 미칠 것이다. 그 이유는 창업과 선교를 함께하면, 선교를 나갈 때 가장 크게 다가오는 어려움인 재정문제를 자신 스스로 해결할 수 있도록 방향을 제시할 수 있기 때문이다. 선교사의 재정을 100% 교회들의 후원에 의존하기에는 이미 시대가 많이 변했다. 적어도 자신에게 필요한 재정을 50% 이상 본인이 해결할 수 있는 능력을 지닌 선교적 혁신가로 우리 다음 세대들을 교육한다면 한국선교의 모멘텀을 만들어 낼 것이다. 또 이러한 선교의 모델을 제시함으로써 각 교회의 뜻있는 기독 사업가들의 선교적 사명을 고취하고 그들을 사명의 자리로 이끌어낼 수 있을 것이다.

또한 이미 목회 현장과 선교 현장에 있는 사역자들의 재교육과 행정, 상담, 재정 등 모든 것을 돌보아주고 체계적으로 지속 가능한 사역을 위해주는 멤버케어 전문학과는 사역의 유지와 발전을 위해서 필요하다.

선교사 멤버케어는 약 30여 년 전 미국에서 ‘정신건강과 선교’의 주제로 모인 소그룹으로부터 시작되었다. 이들의 노력을 통해 선교사 케어에 대한 용어의 정의와 이론적 근거가 마련되었고, 선교사의 중도탈락의 이유와 손실에 대한 인식이 생겨나면서 선교사 멤버케어의 필요성이 대두되었다⁶⁾. 1990년을 전후로 켈리 오도넬, 로라 메 가드너, 데이비드 폴락 등의 기여로 멤버케어의 중요성이 전 세계적으로 확산되었다. 현재는 네트워크 케어의 시기라고 할 만큼 선교사 멤버케어와 연관된 단체들이 증가하고 멤버케어 사역자들의 역할과 전문성이 요구되는 추세로 빠르게 변화하고 있다. 과거 선교는 희생과 기적이 강조된 ‘생존 모드형 선교사’를 요구했다면 이제는 멤버케어를 통하여 “서로 사랑하라”(요 13:14-35), “서로 짐을 지라”(갈 6:2)는 말씀에 근거하여 선교사, 멤버케어전문가, 교회, 선교단체가 함께 ‘발전과 성장 모드’로 움직이고 있다.⁷⁾ 이에 신학교는 멤버케어를 실천신학의 한 분야로서 학문적 토대를 세우고 연구하며 전문가를 양성하는 데 이바지해야 할 것이다.

국내외에서 멤버케어에 관한 관심이 커지고 인식은 높아졌지만, 여전히 구조화나 전문성 등에서 미흡한 점이 많다. 특히 문제 발생 시 디브리핑의 인식이나 전문성의 부족으로 상황 대처능력이 떨어지고 멤버케어 사역자의 역량에 따라 선교사 돌봄의 질적인 수준이 큰 차이를 보이게 된다. 현재는 멤버케어 사역자 훈련을 선교단체와 교회에서 주로 담당하고 있지만 트라우마 상담이나 심리검사 해석 등은 단기간의 훈련으로 전문성을 갖추기 어렵다. 또한 멤버케어 사역자가 현장에서 특수하고 예외적인 상황을 접하였을 때 슈퍼비전이 절실히 필요하다. 현재 한국에서 파송한 2만 명 이상의 선교사를 돌보기에 멤버케어 사역자의 수가 부족한 것도 해결되어야 하므로 멤버케어 사역자의 슈퍼비전을 제공할 수 있는 슈퍼바이저를 양성할 수 있는 석박사과정을 교육할 기관이 절실히 필요하다. 현장에서 뛰는 멤버케어전문가들의 소진과 혼란을 막고 윤리적 문제 등을 보호하기 위해서 멤버케어전문가 집단의 슈퍼비전이 절실하다. 선교사 돌봄만큼 멤버케어 사역자 돌봄도 중요하다. 신학대와 전문대학원에서 전공과정으로 멤버케어학이 석박사를 배출해내면서 다양한 멤버케어

6) 최형근, “선교사 멤버케어 시스템 구축,” 『선교와 신학』 28집 (2011): 85-114.

7) 로라 메 가드너, 『선교사 멤버케어 핸드북』 교양: 아바서원, (2016): 16

의 실행모델도 연구하고 기술과 사명을 가진 전문 인력으로 양·질적 성장을 이뤄내야 한다.

인문학과 신학 중심의 단과대학은 신학과 영성을 유지하기 좋은 조건이지만 대전환시대변화와 학령인구 감소에 따른 미달사태로 학교 생존이 위협받을 수 있다. 이에 대한 대안으로 신학교육(학부/신대원/대학원)의 본질적 목적을 잃지 않으면서 미래 핵심 인재 양성할 수 있는 융합연계전공 분야 개발은 필수적이다. 본 프로젝트는 소규모 신학교와 국내·외 대학교와 교육 업무협약(MOU)을 통한 학문 간 융합연계 교육과정의 모형을 개발하여 미래 신학 학제 구조에 새로운 방향성을 제시할 수 있다. 상담과 행정 등의 전문성을 갖춘 멤버케어 전문가는 현재와 미래 선교와 실천신학에 맞는 핵심역량을 갖춘 최적의 '보내는 선교사'가 될 것이다.

단과대학 형태의 신학과에서 현재와 미래의 교육 수요인 융합연계전공 개설을 위하여 국내외 대학교들과 신학대학들이 서로 교육 업무협약을 맺는다면 두 가지의 목적을 달성할 수 있다. 그뿐만 아니라 국제적 인재로 성장시켜 신학교 졸업자의 실업 문제를 해소할 수 있는 대안이 될 수 있다. 이는 미래 신학교육의 목적과 신학교육의 대전환이 되는 계기가 될 것이다. 또 신학과 영성을 기반으로 실무교육 중심이 되어야 하는 멤버케어 영역에 가장 수요가 많은 전문사역자 양성, 멤버케어의 연구자료 축적과 학문적 토대, 멤버케어 슈퍼비전의 전문성 확립을 예측할 수 있다.

교회 목회자나 지도자 대상의 멤버케어 교육이 활성화될 수 있고, 멤버케어에 대한 인식을 높일 수 있을 뿐만 아니라 실제적인 교육의 기회가 크게 열릴 것이다. 선교학과 상담학의 융합연계학과로서 멤버케어 학과개설은 실천신학의 한 분야로 성장하여 신학교 교육을 활성화할 것이며 선교와 관련한 교육 수요를 상당수 해결하게 될 것이다. 향후 멤버케어 사역자 자격증 제도를 만들 수 있는 전문가 집단이 형성될 것이고 평신도 사역자의 질·양적 교육의 기회가 증가할 것이며 개교회의 평생교육원 활성화를 기대할 수 있다.

이렇게 다양한 학문 간의 융합으로 신학교육과 더불어 경영교육과 현장 교육이 어우러지는 4차 산업 혁명 시기를 이끌어갈 젊은 선교사들을 양성해낼 수 있는 강한 신학교육으로의 변모를 꿈꾼다. 이것이 말뿐이 아니라 실제로 그 실체를 보여줄 수 있어야 한다. 그래서 그 영향력이 다시 교회로 선하게 스며들어 다시 한번 세계 선교의 부흥을 일으키는 대한민국 교회의 발판이 되기를 목표로 한다.

2. 교회와 선교 현장에서의 해결점으로써의 신학교육 제시

코비드 세상으로 어려움을 겪었지만, 한국의 교회는 그 시기를 통해 새로운 소통의 혁명을 받아들였다. 이제는 새로운 것에 두려워할 시기가 아니라는 사실이 모두에게 받아들여진 것이다. 현실점은 우리에게 교회와 선교를 위한 신학교육으로 변화할 수 있는 절호의 기회이다. 신학교육의 본질은 고수하되, 다음 세대의 먹고사는 문제와도 동행해야 한다. 이것과 동떨어진 신학교육은 살아남을 수 없다. 신학교육은 저 멀리서 생겨나는 것이 아니라 우리의 교회와 삶의 현장, 그리고 실제적인 선교의 현장에서 해결해야 한다. 즉 신학이 삶의 방식이 되어야 하는 시기가 되었다.

3. 4차 산업 혁명 시기를 이끌어갈 젊은 목회자와 선교사 양성을 위한 교육환경과 커리큘럼의 변화

많은 학자들은 디지털교육의 미래에서 현재의 신학교육이 적합하지 않은 것은 기술(technology)을 충분히 익히고 포함하지 않아서가 아니라, 21세기 역량(skill)을 충분히 포함하지 않거나 함양할 수 있도록 교육하지 않기 때문이라고 주장한다.⁸⁾

그러므로 신학교육을 하는 신학대학과 대학원대학교들의 교육환경을 바꾸어야 한다. 강의의 융합과 협업들이 요구되는 이러한 중요한 시기에는 강의에 디지털 요소를 결합하여 능동적인 학습을 할 수 있는 강의실로 재구축하여야 한다. 스마트강의실, 줌 그리고 쌍방향 LMS가 가능한 하드웨어로 강의실이 교체되어야 한다. 또 이러한 물리적 환경뿐 아니라, 네트워크로 연결된 학습자들이 자유롭게 역량을 발휘할 수 있도록 지속적으로 학습자원에 접근하거나, 동료학습자들이 서로 연결하여 시공간을 초월하여 배울 수 있는 환경을 제공하여야 한다. 또한 학습에 연관된 학생들의 데이터를 다양하고 발전된 방법으로 수집하여, 학생들의 학습 성과, 참여 정도 등 다양한 학습 이력을 추적하여 개인화된 학습 환경을 구축하기 위한 자료로 활용하여야 한다. 이처럼 교육환경을 가변적인 디지털공간으로 바꾸어주고 비구획화할 뿐만 아니라 사이버, 나아가서 메타버스까지도 유기적으로 연결하여야 한다.⁹⁾

최근에 Chat GPT가 개발되면서 설교, 찬양, 콘티, 사역 기획, 각종 문서 양식과 홈페이지를 만들어주고 있다. 이제는 4차 산업혁명이 현실이 되고 있는데 신학교에도 혁신적인 변화가 필요하다. 다양한 학문의 융합으로 목회자 혹은 선교 사역자들이 4차 산업혁명 시대에 부합하는 기술력을 갖게 된다면 미래를 이끌어갈 큰 힘이 될 것이다. 그래서 커리큘럼이 4차 산업 시대의 교육환경에 맞는 방향으로 개혁되어야 하지만, 본래의 기독교교육과 신학교육의 설립이념과 정체성을 고수하면서 다양한 변화가 필요하다.

기존의 소명교육, 성서와 신학교육 외에도 ‘디지털 리터러시 향상’, ‘현장성을 반영한 실질적인 실천신학교육’, ‘현시대에 걸맞은 여러 교양과목 개설’, ‘교회와 선교지, 기독교 NGO 그리고 기독교 기업들과의 다양한 협업과 계약학과와 인턴제도’를 만들어야 한다.

4. 한류를 통한 세계 교육시장에 경쟁에 참여

과거 한국에서는 대학과 같은 비영리 법인들이 수익이나 흑자를 내야 지속적으로 발전 가능하다고 생각하지 않았다. 하지만 대학들이 학생유치에 어려움을 겪으면서 지방 사립대학들은 외국학생 유치에 열을 올리고 있다. 과거 K-팝이나 한류를 산업화한다고 했을 때 많은 사람들이 비웃었지만 지금은 현실이 되었다. 이제는 지방대학뿐만 아니라 수도권 명문대학들마저도 미국, 영국, 호주, 캐나다처럼 교육을 ‘수출산업화’할 때가 되었다.

8) 김효숙, “4차 산업 혁명 시대의 기독교 대학교육의 과제” 『기독교교육정보』 제61집 (2019): 7-25.

9) 김효숙, ibid.

작년 7월 영국의 하원의원 여섯 분이 우리나라 교육을 벤치마킹하러 한국을 방문했다. 이미 우리나라는 전 세계 파워랭킹 6위까지 올랐으며, GDP는 일본을 앞서는 수준이 되었다. 미국 UCLA 대학의 한국어 수강자가 530배 증가하고 K-팝, 한류, 한식 등 우리 문화가 세계적인 수준으로 발전하였다. 이러한 국제환경에서 교육솔루션을 찾아야 한다.

신학교육도 3세계, 심지어 1세계 기독교 국가에서 한국의 양질의 신학교육을 온·오프라인 동시에 받을 수 있도록 과감한 투자로 저변을 확대하여야 한다. 국제 교육정책을 만들고 교계와 교단 차원에서 세우고 모든 신학교가 적극적인 유학생 유치에 나서야 한다. 이제 신학유학을 위해서 영·미·독 등으로 향하는 것이 아니라 한국으로 유학을 올 수 있도록 국제 교육시장에 적극적으로 참여해야 한다.

5. 신학교육의 21세기는 평생학습시대 - '성인들의 대학', '선교사·목회자 재교육', '평신도 지도자 양성과정', '실버교육'의 기능 병행

21세기형 미래의 삶과 새로운 교육의 트렌드를 생각하면 다보스포럼을 떠오른다. 4차 산업 혁명을 핵심으로 제화하였던 다보스포럼은 4차 산업혁명의 시발점이라고 해도 과언이 아니다. 교육포럼이 아닌 경제포럼의 다보스 포럼에서 4차 산업시대를 건너갈 해법으로 '평생학습'을 제시하고 있다는 것은 신선한 충격이다. 4차 산업시대에도 여전히 세상의 중심축은 인공지능이나 로봇이 아닌 '사람'이라는 것을 확인해주고 있는 셈이다. 가치 있는 일과 삶을 위한 해답이 다름 아닌 '끝없는 학습'에 있다는 것을 확인해주고 있다.

마찬가지로 한국의 신학생, 신대원생들은 교회와 목회 그리고 선교현장에서 거의 쓸 필요가 없는 지식을 습득하고 있다. 그러므로 현장에서는 처음부터 다시 배워야 한다는 맹점을 가지고 있다. 신학부 4년 혹은 신학대학원 3년의 교육으로는 다양하게 변화하고 있는 환경에 대응하기 어렵다. 기성 목회자들도 늘 배우며 발전을 추구하고 있고, 모든 사회 구성원 역시 능력과 잠재력을 평생에 걸쳐 발전시키며 성장해 나가고 있다. 이제 100세 시대를 맞이하여 인생의 특정한 시기에 국한된 교육이 아니라 전 생애에 걸친 확정적 학습이 전개되는 학습사회, 시간과 공간을 초월한 공진화된 학습공동체를 지향하는 학습사회, 서로가 서로를 가르치고 서로가 서로에게 배우는 교학상장으로써 경계를 넘나드는 신학교육환경이 되어야 한다.

뜰에 갇힌 제도권 교육이 저물어 가고 뜰을 깨는 창조적인 열린 학습의 시대가 오고 있다. 이제 중년과 노년들을, 기존의 목회자들과 은퇴하고 인생의 후반기를 준비하는 평신도들을, 성인 학습자들로 부르고 사역자로서 신학교에서 새롭게 훈련시켜야 한다.

V. 맺음말

신학교육의 미래에 대한 준비는 한 개의 신학교나 한 개의 교단만의 문제가 아니라 전체교단과

모든 한국 기독교 세계에 봉착한 신학교의 가장 중요한 사안이다. 지금까지 논의했던 것처럼 신학 대학의 어려움과 양극화 문제, 신학생들의 진로 선택과 평신도 지도자 양성, 코로나 이후 4차 산업 혁명 시대의 준비를 위해 각 신학교와 교단에서는 합심하여 이들의 미래를 위해 여러 방면으로 고민하여 대안을 찾고 실천 방안을 마련해야 한다.

여러 위기의식 가운데, 신학교육 개혁의 열망은 높아지고 있다. 지금으로서는 문제가 크다는 인식이 팽배하다. 그러나 현실 속에서 교육현장에서의 개혁은 더디고 변화가 요원하기도 하다. 그러나 과거의 성공방식은 이제 그 가치를 인정받지 못할 뿐 아니라 기독교 전체의 생존과 연결되어 있다. 이제 선택이나 변화의 속도의 문제가 아니라 생과 사의 문제가 되었다.

과거 산업화 시대의 암기 위주의 교육시스템과 교회의 문만 열면 부흥하던 시기의 신학과 방법론으로 안 된다. 교육시스템은 미래 시대와 다음 세대의 복음을 위해서 창의적 시스템을 통한 인재 양성 시스템으로 바뀌어야 한다. 미래를 준비하는 교육혁신과 신학교육의 본질은 유지하되, 비본질적인 방법론에 대한 교육혁신은 꾸준히 빠르게 진행되어야만 한다. 신학교육도 변해야 살아남을 수 있다. 시대에 맞는 전문인 사역자로서의 역량을 발휘할 수 있도록 교육시켜야 하고, 선교·목회현장과 끊임없이 소통하며 그들을 섬겨야 한다.

앞으로 기독교회와 한국선교신학회에서도 이러한 논의가 계속되기를 바라며 긍정적이고 실천적인 대안들과 활동들이 일어나기를 기대한다.

참고문헌

- 김효숙. “4차 산업 혁명 시대의 기독교 대학교육의 과제,” 「기독교교육정보」제61집 (2019): 1-31.
- 김희준, 조동진. “지역인재 육성을 위한 교과과정에 대한 소고: 지방대학 인재학부 사례를 중심으로,” 「법학논총」제28집 (2021): 1-29.
- 서보영. “대학의 위기와 신학교육의 미래,” 「기독교 사상」제665집 (2014): 40-47.
- 양재웅. “챗GPT 파도를 서핑하는 교회,” 「월간목회」제565집 (2023): 70-73.
- 오성주. “미래에 바람직한 신학교육 어떻게 해야 할 것인가?” 「신학과 세계」제82집 (2015): 138-163.
- 유재덕. “신학교육의 과제와 새로운 방향,” 「대학과 선교」제38집 (2018): 323-350.
- _____. “4차 산업혁명 시대 신학교육의 방향,” 「신학과 선교」제57호 (2019): 171-206.
- 이길재. 조성은, 김지선, 박태양. “지방대학 위기의 원인과 해결 방안에 대한 고찰,” 「교육행정학연구」제39집 (2021): 85-106.
- 임창오. “4차 산업혁명 시대의 기독교 교육 방향성 제고,” 「기독교 교육논총」제56집 (2018): 11-44.
- 최운실. “4차 산업혁명시대, 고등직업교육 정책제언: 21세기는 평생학습시대. . . ‘성인들의 대학’ 대비해야,” 「한국대학신문」, 2018.
- 최형근. “선교사 멤버케어 시스템 구축,” 「선교와 신학」제28집 (2011): 85-114.
- 로라 매 가드너. 「선교사 멤버케어 핸드북」 고양: 아바서원, 2016.
- 김인식, 유근재. “대한민국 신학대학의 현재와 미래” 극동방송 교계전망대 2023년 6월 17일, 6월 24일 방송 질문지와 대본
- 백승구. “[인터뷰] 총장만 다섯 번째, 이남식 인천재능대 총장의 대학혁신론... “코칭의 시대, 지금 우리는 최선을 다하고 있나?” 조선에듀 (2023 10월 1일 접근)

https://edu.chosun.com/site/data/html_dir/2023/02/24/2023022401887.html

대학교육연구소. “대학교육 구조조정 현자와 미래 - 정원 정책을 중심으로” (2023년 10월 1일 접근)

<http://khei.re.kr/post/2519>

유근재 박사의 “한국신학교육의 미래와 방향”에 대한 논찬

박보경 박사(장로회신학대학교)

한국선교신학회가 한국신학교육의 미래와 방향에 대하여 고심하는 이 뜻깊은 자리에, 지난 회기 동안 한국선교신학회의 회장직을 감당하면서 물심양면으로 학회의 발전을 위해 노력하신 유근재 회장의 글을 논찬하게 되어 기쁘게 생각한다. 특히 유근재 회장은 선교관련 전문인력을 양성하고 있는 주안대학원대학교에서 총장으로 선임되어 새롭게 사역에 임하고 있는바, 학교의 운영 책임자로서 한국신학교육에 대한 남다른 고민을 하고있을것으로 생각된다. 이런 의미에서 유근재 총장은 이 주제를 논하기에 매우 적합한 분이라고 생각한다. 학교 행정 업무로 인해 매우 분주한 상황임에도 귀한 옥고를 집필하신 총장님께 감사드리며 다음과 같이 논찬에 임한다.

요약:

유근재 총장의 글은 크게 세부분으로 나누어진다. 먼저 한국신학교육의 문제점과 그 원인을 살펴보는 부분과, 현황, 마지막으로 제언으로 구성되어 있다. 이제 각각을 살펴보자.

먼저, 발제자는 오늘날 한국신학교육의 문제점과 그 원인을 살핀다. 신학교의 정원미달사태와 이와 관련된 신학교 통폐합의 문제가 당면하고도 불가피한 현실이 되었고, 또한 한국 안에서의 온라인 교육에 대한 융통성 부족과 교육부의 과도한 통제로 인한 한국신학교육의 창의적인 접근을 어렵게 하는 점 등을 제시하였다.

다음으로 발제자는 한국신학교육의 현황을 살핀다. 즉, 학력인구의 감소, 수도권 편중현상, 기독교 인구의 감소 현상과 같은 외부적 상황과 함께 인문학적 소양만 강조하는 교육과정의 실제 졸업생들의 졸업후 진로에 어려움을 경험하게 되는 점, 또한 학교적 차원에서의 진로를 위한 적극적 탐색이 부족한 점 등을 언급하고 있다. 긍정적인 상황도 있는데, 세계의 우수한 선교단체의 리더가 한국계, 혹은 한국인 출신이라는 점, 내년엔 한국에서 로잔4차대회가 열린다는 점 등은 세계교회가 한국을 주목하고 있음을 또한 보여주는 증거가 된다고 말한다. 또한 베이비 부머 세대들이 은퇴하게 되면서, 이들이 다양한 영역의 전문성을 지닌 양질의 선교인력으로 배출될 수 있는 가능성도 현황으로 제시하였다.

다음으로 발제자는 이 글의 많은 부분을 제언으로 할애하고 있다. 발제자는 5가지로 한국신학교

육의 해결 방안을 제시한다. 첫째 신학과 연계된 다양한 융합학과의 개설이다. 예를 들어, 이중 목회와 선교에 창업을 연계한 창업선교학과, 목회와 선교에 상담을 연계한 멤버케어학과 같은 것들이다. 둘째, 학생들의 생업에 도움이 되는 학문이 될 필요가 있는데, 신학이 현장을 떠날수없듯이, 신학교육도 매일의 생계 문제를 해결해야 하는 과제와 분리될 수 없다. 셋째로, 4차산업혁명의 시대를 이끌어갈 젊은 목회자와 선교사들을 양성하는 것이다. 이를 위해서, 디지털 환경에 익숙한 젊은 이들을 위한 학습 환경의 변화가 필요하다. 넷째, 한류를 통한 세계교육시장의 경쟁에 참여하는 것이다. 해외에서 한국신학교육에 참여할수있도록 온/오프라인 교육을 시도하는 등의 과감한 노력이 필요하다. 다섯째, 평생학습시대를 맞이하여, 신학교육 대상의 다양화를 시도하는 것이다. 예를 들어, '성인들의 대학', '선교사·목회자 재교육', '평신도 지도자 양성과정', '실버교육'의 기능 병행하는 방식이다.

결론적으로 발제자는 한국신학교육의 미래는 한 두개의 신학교가 해결해나갈 수 있는 과제가 아니기에 모든 신학교가 함께 협력해서 극복할 수 있는 방안을 마련해야 함을 강조한다. 또한 기존의 방식을 답습하기보다 창의적인 방식을 과감하게 시도할 필요가 있음을 강조한다.

소감:

본 논찬자는 유근재 회장이 최근에 총장으로 선임되면서 학교의 발전을 위해 동분서주 하며 최선을 하는 모습을 잘 알고 있다. 마찬가지로 이번 글에서도 총장으로써, 신학교육의 새로운 돌파구를 찾고자하는 열정과 고민을 느낄수있었다. 흔히 신학자의 글이 이론적이며 비현실적인 경우가 적지않은데, 이 글은 현재 우리가 체감하는 한국신학교육의 답답한 현실과 무거운 중압감, 그리고 간절한 희망을 동시에 엿볼 수 있다. 논찬자는 발제자가 제시한 한국신학교육의 문제점에 전적으로 동의하면서, 이러한 고민속에서도 멈출 수 없는 신학교육의 과제를 감당하려고 하는 유근재 총장에게 격려를 드리며 논찬자의 소감을 몇가지 나눈다.

첫째, 유근재 총장은 한국신학교육의 대안을 창의적인 학과의 개설을 통해서 찾아야 한다고 주장하는데, 그 주장이 매우 참신하다. 예를 들어 창업선교학과, 멤버케어학과 같은 것들이다. 이러한 창의적인 학과의 개설을 통해서 기존의 신학교육의 영역에서 다루지 못했던 분야를 다룰수있도록 하였다는 점에서 탁월한 제안을 하였다. 문제는 기존의 이론 중심의 신학교육과 어떻게 균형있는 교육과정을 구성해 내는가가 관건이다. 전통적인 신학의 담론을 포기하지 않으면서도 학생들이 졸업후 직면할 현실적 문제를 보다 적극적으로 응답해야 하는 과제, 즉, 전통적인 신학교육의 내용을 어떻게 창의적인 교육과정에 접목시키고 융합시킬것인지에 대한 추가적인 연구가 계속 이어질수있기를 바란다.

둘째, 발제자는 신학교육의 새로운 대안으로 학습자의 생계에 도움이 되는 신학교육을 강조하고

있다. 발제자는 신학이 “먹고 사는 문제”에 도움이 되는 학문이 되어야 한다고 말한다. 이것은 매우 도전적인 질문이다. 다시 말하면, “신학적 탐구”가 생계에 도움이 되는가? 라는 질문이다. 그동안의 신학적 사유함이 현실의 생계문제를 해결해주지는 못함을 지적하는 것이다. 신학을 공부하면 생계에는 쓸모가 없다는 말이 있다. 그럼에도 불구하고 논찬자는 성찰과 사유함의 중요성을 간과할 수 없다. 이 둘의 균형을 어떻게 찾을 수 있을지가 관건이다. 본 논찬자는 발제자의 다소 직선적이며 불편한 이 질문을 통해서 신학교육의 근본적인 목적이 무엇인지를 함께 숙고할 필요가 있다고 생각하였다.

셋째로, 발제자는 새로운 시대의 신학교육의 대상을 다양화 해야 할 필요가 있음을 강조하는데 이에 전적으로 공감한다. 논찬자 또한 2018년에 평신도를 대상으로 하는 신학교육을 목적으로 하는 대학원의 초대 대학원장으로 섬긴 바 있다. 이때, 논찬자는 왜 이 대학원이 필요한지 내 안에서 스스로 답을 찾아야 했다. 그중의 하나가 바로 한국교회의 건전성 확보, 자정능력의 확보를 위해 목회자의 카운터 파트너로서의 책임있는 평신도 지도자의 신학적 역량을 구비하도록 돕는 일이 반드시 필요함을 깨달았다. 그 일은 신학교에서 평신도들에게 신학교육을 제공함으로써 가능하다고 생각하였다. 이런 관점에서 오늘날 신학교육의 미래는 신학교육이 기독교 공동체의 극소수에 해당하는 목회자들을 위한 교육이 되어서는 안되며, 오히려 신학교육의 미래는 평신도들을 향하여 활짝 열릴 때, 한국교회의 자정능력이 높아지며, 한국교회의 미래가 밝아진다.

넷째, 발제자는 4차산업혁명 시대를 맞이하여 새로운 세대를 아우르는 신학교육이 되어야 한다는 점을 지적하였는데, 본 논찬자 또한 물리적 공간을 넘어서고, 위계적이고 일방적이며 주입식 정보 전달의 교육을 넘어서서, 학습현장에서의 참여자들이 서로 기여하고 배움이 발생하는 신학교육을 소망한다. 코로나 팬데믹을 지나면서 우리는 이제 전세계가 연결된 시대에 살고 있다. 이런 시대의 신학교육은 분명히 변화가 필요하다. 논찬자가 생각할 때, 새로운 학습공동체는 Hybrid 형식으로 진행된다면 좋겠다. 간헐적으로 이루어지는 현장에서의 만남은 친밀하며, 학습공동체에서의 교사는 위계적 정보 전달자가 아니라, ‘길 안내자’가 되어 학생들의 질문에 응답하는 방식으로 전개될 필요가 있다. MZ세대들에게는 일방적이며 집단적인 방식의 교육은 무의미하며 지루하다. 이들에게는 과거의 대형강의에서의 일방적이며 주입식 정보전달의 신학교육을 지양하고, 질문과 대답을 통한 수평적 성찰의 학문적 교류가 일어날 수 있는 작은 학습공동체를 지향하고, 학습자의 은사와 재능을 발견하고 그에 맞는 사역으로 인도하는 인큐베이션의 방식이 한국신학의 미래적 대안이 될 수 있을 것이다.

다섯째, 한류를 이용하여 세계신학교육현장으로 우리의 관심을 돌리자는 진취적인 제안에도 적극적으로 공감한다. 본 논찬자는 한국신학교육이 국내 용으로만 사용될 수 없고, 세계, 특히 가까운 아시아 대륙의 이웃들을 위해 사용될 길을 모색할 필요가 있다고 생각한다. 특히 한류로 인해 한국의 이미지가 매우 긍정적인 요즘, 한국신학의 해외수출의 길을 모색하는 것은 매우 시의적절하다.

특히 선교학의 영역에서는 한국적 선교학의 형성과 그 내용을 세계교회와 소통하는 것은 한국선교학의 당면한 과제이다.

마지막으로 바쁜 일정속에 한국신학교육에 대하여 고심중인 내용을 함께 나누어주신 유근재 총장께 감사드리며 이 논찬을 마친다.

알렉산더 더프(Alexander Duff)의 인도 교육 선교에 대한 비평적 연구

남성현 박사(장로회신학대학교)

1. 들어가는 말

타문화권 선교 사역의 유형 중 교육 선교 분야는 특별히 선교 활동이 어려운 창의적 접근 지역(이슬람 국가, 미전도 종족 지역 등)에서 상당히 효과적인 선교 방법들 중 하나로 여겨진다.¹⁾ 종종 일부 선교 비평가들이 타문화권 교육 선교가 기독교 개종 효과 측면에서는 미미하다고 비판하지만 개신교 선교 역사 이래로 교육 선교는 여전히 현지 인재 양성과 지역 사회 변화, 그리고 기독교에 대해 우호적 인식을 형성해 온 것은 자명한 사실이다.²⁾ 최근 한국 선교연구원(Krim)의 교육 선교 전망 보고서는 한국 타문화권 교육 선교(장기 선교사의 약 10% 정도) 역시 개신교 교육 선교의 주요 특징인 질 높은 일반 교육과 도덕의식을 함양하는 신앙 교육을 현지 학생들에게 함께 제공함으로써 창의적 접근 지역에서 여전히 큰 공헌을 보이고 있다고 말한다.³⁾

이처럼 교육 선교가 타문화권 사역의 유형에 있어서 차지하는 중요성에도 불구하고 현재 한국의 타문화권 선교는 주요한 교육 선교 사역에 대해 심도 있게 연구가 풍부하지는 않다. 이에 관한 선행 연구들도 주로 내한 선교사들의 교육 선교⁴⁾에 집중되어 있으며 개신교 교육 선교에 관한 한국 선교계의 논문은 주로 윌리엄 캐리의 교육 선교 연구⁵⁾가 몇 편 있지만 캐리의 주된 사역이 성경 번역과 교회 개척, 포트 윌리엄 대학(Fort William College)의 언어학 교수였던 점을 고려하면 교육 선교 자체에 집중한 개신교 선교사의 연구가 필요하다. 이런 연구의 필요성을 고려할 때 캐리의 근대 선교의 시작과 더불어 교육 선교 자체에 집중하여 후대에 큰 업적을 남긴 이로는 알렉산더 더프(Alexander Duff)가 있는데 그는 많은 선교 역사가들로부터 근대 교육 선교의 중요한 인물로

1) 변창욱, “내한(來韓) 선교사의 교육선교(1884-1940): 한국교회의 교육선교에 주는 선교적 함의,” 『선교와 신학』 제 36집 (2015), 153.

2) Robert W. Ferris, Moreau, “교육선교사역(Educational Mission Work),” A. Scott./ 김만태 역, 『선교학 사전』, (서울: CLC, 2014), 104-105.

3) <http://www.kidok.com/news/articleView.html?idxno=85913> (2023년 8월 31일 접속)

4) 내한 선교사들의 교육 선교에 대한 연구 논문은 다음과 같다. 김현숙, “근대초기 기독교 여성과 기독교적 여성교육” 『기독교 교육논총』 제 59집 (2019, 9); 노영숙, “개화기 선교사들의 기독교 교육이 근대 교육문화에 기여한 교육적 의의-부산경남지역을 중심으로(1884-1941),” 『기독교 교육논총』 제 34집 (2013, 6); 변창욱, “윌리엄 베어드의 선교방법과 교육 선교 정책” 『한국기독교신학논총』 제 74집 (2019, 9); 임희국, “기독교학교 및 신식학교(20세기 초반)의 설립 역사에 대한 이해,” 기독교학교협의회, 『기독교 학교교육 제 10집』 (서울: 기독교학교협의회, 2019), 황미숙, “캠벨(J. P. Campbell) 선교사의 교육선교사상과 교육사업,” 『한국교회사학회지』 제 58집(2021)

5) 안희열, “윌리엄 캐리의 인도 교육선교가 기독교 선교에 끼친 영향: 세람포어 선교회와 영국 선교 본부와의 갈등 해결에 관한 평가를 중심으로.” 『선교와 신학』 제 54집 (2021): 303-332.

평가된다.⁶⁾ 특히 1910년 에딘버러 국제 선교사 회의의 3분과 위원회(교육 선교)에 따르면 알렉산더 더프의 기독교 학교 사역은 19세기 서구 선교회의 교육 선교뿐만 아니라 당시 인도의 교육계에도 큰 영향을 끼쳤다고 중요한 교육 선교사로 평가한다.⁷⁾ 이에 본 연구는 19세기 주요 교육 선교사인 알렉산더 더프의 인도 선교의 삶과 사역들에 나타난 교육 선교의 특징들을 밝혀 보고 그의 선교 주제들이 오늘날 한국 타문화권 교육 선교에 주는 함의가 무엇인지를 비평적으로 살펴보고자 한다.

더프의 교육 선교는 동시대와 후대의 교육 선교사들에게도 큰 영향을 끼쳐 그의 교육 비전과 기독교 학교의 모델을 따른 교육 기관을 통해 많은 인도의 훌륭한 지도자들이 배출되었을 뿐만 아니라 근대 인도의 공교육에도 큰 족적을 남겼는데 특히 영어로 된 서구식 교육 체계의 수립에 큰 공헌을 끼쳤다.⁸⁾ 그럼에도 불구하고 그의 교육 선교는 서구 문명 우월주의에 기초했다는 비판과 더불어 그의 인도 공교육 정책 역시 영국의 식민 통치를 정당화하는 수단으로 사용되었다는 혹독한 비평도 함께 공존한다.⁹⁾ 본 연구는 더프와 영국 식민주의 교육 정책과의 관계에서 발생한 서구 우월주의에 대한 비평을 충분히 염두에 두겠지만 이러한 논쟁의 본 연구의 범위에 포함시키지 않고 그 범위를 더프의 교육 선교의 주요 특징들에 대한 선교 신학적 이해에 집중하고자 한다. 이 같은 연구 목적과 범위에 따라 2장은 더프의 교육 선교의 배경이 되는 19세기 초반 인도 캘커타의 교육 선교의 상황에 대해 살펴보고, 3장은 더프의 삶과 사역의 주요한 내용과 특징을 살펴본다. 그리고 마지막으로 더프의 사역의 특징에 대한 비평적 평가와 더불어 결론에서 그의 교육 선교가 한국 선교에 주는 교훈들을 살펴본다.

II. 19세기 초 인도 벵골(Bengal) 지역의 교육 선교의 배경

알렉산더 더프는 이전의 선교사들의 교육 사역과는 달리 사역 초기부터 인도의 상층 카스트의 자녀들을 대상으로 영어를 사용하는 서구식 교육을 설립하여 운영하였다. 또한 그는 다른 선교사들이 기독교 학교뿐만이 아니라 다양한 선교 활동을 함께 진행했던 것과는 달리 교육 선교에 전념하였고 선교사들의 학교가 주로 지역 사회에 영향을 끼친 것과 달리 인도 기독교 교육과 근대 공교육에 큰 영향을 끼쳤다.¹⁰⁾ 더프의 이 같은 교육 선교의 성공은 당시의 시대적 상황도 큰 몫을 하

6) Herbert Kane/ 백인숙 역, 『선교사의 생활과 사역』 (서울: 두란노서원, 1986), 356.

7) C. Gore/ 조범연 역, 『1910년 에딘버러 세계선교사대회 제3분과 위원회보고서: 국민생활의 기독교화에 연관된 교육』 (서울: 한국연합선교회, 2012), 385.

8) Andrew F. Walls, *The Cross-Cultural Process in Christian History* (New York: Orbis, 2002), 262, 264; Michael A. Laird, "Alexander Duff(1806-1878): Western Education as Preparation for the Gospel," *Mission Legacies: Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement* (New York: Orbis, 1998), 271-272.

9) M.P. Joseph, "Missionary Education: An Ambiguous Legacy," David A. Kerr & Kenneth R. Ross, *Edinburgh 2010: Mission Then and Now*, (Oxford: Regnum Books, 2009), 111-112.

10) 영국의 인도 근대 교육 전문가였던 필립 하토그(Sir Philip Hartog)는 1936년 런던 교육 대학(London Institute of Education)의 조셉 페인 강의(Joseph Payne Lecture)에서 인도 근대 교육의 가장 중요한 세 명의 교육가로 트레벨얀 경(Sir Charles Trevelyan, 인도 총독부의 재무 장관), 조슈아 마쉬맨(Joshua Marshman, 윌리엄 캐리의 동료 선교사),

였는데, 1830년대 더프가 자유롭게 선교하기 이전인 1813년까지만 해도 인도의 캘커타에서 선교 활동은 거의 불가능하였기 때문이다. 영국의 인도 동인도회사(East India Company)는 1793년부터 선교사의 입국을 공식적으로 반대하였기에 윌리엄 캐리(William Carey)를 비롯한 영국 침례교 선교사들도 캘커타가 아닌 덴마크령의 세람포르(Serampore)에서 선교회의 활동을 하였다. 오직 일부의 런던 선교회 소속 선교사들만이 영국 관료들의 암묵적인 묵인하여서 제한적인 선교 사역을 캘커타 주변에서 하고 있었다.¹¹⁾

이런 상황이 극적으로 바뀌게 된 것은 영국의 윌리엄 윌버포스(William Wilberforce)와 클라우디우스 뷰캐넌(Claudius Buchanan) 등이 인도 선교를 공식적으로 할 수 있도록 끊임없이 의회를 설득하여 마침내 1813년 인도에서 선교사의 활동이 가능하게 되었다. 영국 의회가 승인한 1813년 동인도 헌장(East India Company Charter) 33항은 '박애와 자선'의 목적으로 인도에 입국하여 현지인의 종교와 지식 증진을 하는 사람들(선교사)의 법적 신분과 편의를 제공을 분명히 밝힘으로써 선교사들의 인도 선교를 명시하였다.¹²⁾ 이번 장에서는 이 같은 19세기 초반의 인도 캘커타의 선교 배경을 교육 선교의 관점에서 살펴봄으로써 더프의 교육 선교의 주요 특징을 이해하는 토대로 삼고자 한다.

1. 18-19세기 초반까지 동인도회사의 교육 정책

18-19세기 초반까지 인도의 동인도회사는 교육에 매우 소극적이었다. 그 주된 이유는 인도 전통 사회에 서구 교육이 도입되면 새로운 주체 의식과 변화가 일어나게 되고 이는 동인도회사의 경제적 이익과 안정적 통치에 도움이 되지 않을 것이라고 생각하였기 때문이다.¹³⁾ 이런 기조아래 동인도회사는 인도의 전통 문화적 교육에 초점을 둔 대학을 18세기 말에 캘커타에 세웠다. 워렌 헤이스팅스(Warren Hastings, 1773-85) 인도 총독(Governor-General of Bengal)은 1780년 캘커타에 무슬림 상층들을 위한 마드라사(Madrassah) 대학을 세웠고, 던컨(J. Duncan)은 1791년 베나레스(Benares)에 상층 힌두들은 위한 산스크리트(Sanskrit) 대학을 설립하였다. 이 대학들은 인도 전통 언어(산스크리트어, 페르시아어)와 전통 교육 방식에 기초하여 주로 식민 행정의 고위직에 있는 인도인들의 자녀들을 관료에 등용시키는 교육 기관의 역할을 하였으며 '동양학파'(Orientalist school)의 형성에 큰 기여를 하였다.¹⁴⁾ 19세기 초반까지 동인도회사의 관구(마드라스, 봄베이, 캘커타)의 대다수의 학교들은 인도의 페르시아어(당시 관공서의 공식어), 산스크리트어, 아랍어를 사용하는 절충식 전통 교육 방법을 채택하고 있었다.¹⁵⁾ 그러나 19세기에 접어들면서 이런 동양학파

그리고 알렉산더 더프(Alexander Duff)를 손꼽았다. D.H. Emmott, "Alexander Duff and the Foundation of Modern Education in India," *British Journal of Educational Studies* (May, 1965). Vol. 13. No.2, 166.

11) Cyril B. Firth/ 임한중 역, 『인도 교회사』 (서울: CLC, 2019), 265-266.

12) M.M. Kuriakose, *History of Christianity in India: Source Materials* (New Delhi: ISPCK, 1999), 88-89.

13) Hriday Narayan, "Legacies Left Behind by British Colonial Rule on Education(English Language) and Social System(Caste System) of India," 『역사문화연구』 제53집 (2015, 2), 132.

14) 김진식, "인도에 대한 영국 식민 교육 정책사의 단계적 전개론," 『교육논총』 23집 (2004, 1), 8-9; Hriday Narayan, "Legacies Left Behind by British Colonial Rule on Education(English Language) and Social System(Caste System) of India," 133.

교육 방식에 대해서 캘커타의 서구 교육 주창자들이 문제를 제기하면서 동양적 교육 방식과 서구적 교육 방식에 대한 논쟁이 가열되기 시작하였고 윌리엄 벤틀크(William Bentinck) 총독이 캘커타 관구를 맡기 시작한 1820-30년대는 영어를 사용하는 서구 교육의 주창자들이 더 힘을 얻기 시작하였다.¹⁶⁾

19세기 초부터 동양학파의 교육 방식보다 영어를 사용하는 서구식 교육 방식이 힘을 얻게 된 이유는 우선적으로 18세기 후반부터 본격화된 영국의 동인도회사를 통한 식민 통치를 강화하기 위한 의도에서 비롯되었다. 영국 총독부의 고위관료들은 인도의 식민 통치의 안정화를 위해서는 영국에 친화적이고 충성심을 가진 인도 현지의 하급 행정 관리들을 충분히 확보하는 것이 중요하다고 판단하였다.¹⁷⁾ 다음으로는 이 시기 점차적으로 동인도회사의 주요 관구가 위치한 대도시들, 즉 마드라스, 봄베이, 캘커타 등에 거주하는 인도 상층 카스트와 지식인 계층들이 점차로 영어로 된 서구식 교육에 대한 필요를 더 크게 인식하게 되었다. 더프가 인도에 도착하기 이전 1800-1830년 사이에는 이런 요구들이 더 증가하기 시작하였는데, 특히 람 모한 로이(Ram Mohan Roy, 1771-1833)가 대표적 인물이다. 그는 벵골의 브라만으로 브라모 사마지(Brahmo Samaj, 1828) 협회를 창설하여 서구식 교육을 통해 힌두교를 개혁하고자 하였다. 그는 영어를 매체로 한 서구의 수학과 철학, 그리고 과학 기술은 인도의 카스트의 불평등 해소, 힌두교의 악습 개선(사피, 조혼제 등)할 수 있다고 보았다. 로이의 서구 교육을 통한 힌두교의 개혁은 종종 서구 선교사들과도 큰 논쟁과 비판¹⁸⁾을 불러 일으켰지만 그는 후일 더프가 영어를 사용하는 서구 기독교 교육 기관의 설립할 수 있도록 조언과 도움을 주었다.¹⁹⁾ 더프는 1830년 인도의 캘커타에 도착하여 이러한 상황을 잘 인식하여 자신의 선교 원칙과 방법을 세웠으며, 로이와도 좋은 유대 관계를 맺음으로써 서구 교육의 기초를 다졌다.

2. 더프 이전의 개신교 선교회의 인도 교육 선교

18세기 말엽과 19세기 초반은 비록 영국의 동인도회사가 선교를 공식적으로 허락하지는 않았지만 동인도회사의 채플린(Chaplain)과 복음주의 관료들은 인도의 대학 교육에 큰 관심을 보였다.

15) 1822년 인도의 교육 현황을 처음으로 조사한 마드라스의 먼로 총독(T. Munro)의 보고서와 뒤를 이어 실시한 봄베이와 벵골(Bengal, 캘커타 주변의 지역)의 학교 현황 보고에 따르면 인도의 전통 교육을 중심으로 서구식 교육을 절충한 학교들이 대부분이었다. 김진식, “인도에 대한 영국 식민 교육 정책사의 단계적 전개론,” 4-5.

16) 김진식은 17세기 중엽부터 동인도회사의 목소리가 인도에서 커짐에 따라 인도 식민주의 교육 정책에서 동양학파의 성립되기 시작하였고, 19세기 초반부터 영어를 매체로 하는 서구식 교육을 기독교 학교를 선교사들이 세웠으며 서구식 영어 교육을 주도적으로 공식화 한 이는 그랜트(Grant)이며 동양학파의 대표적 선두주자는 헤이스팅즈(Hastings)로 본다. 김진식, “인도에 대한 영국 식민 교육 정책사의 단계적 전개론,” 9.

17) Hriday Narayan, “Legacies Left Behind by British Colonial Rule on Education(English Language) and Social System(Caste System) of India,” 133.

18) 특히 세팍포르의 조수아 마쉬맨(Joshua Mashman)과 논쟁을 벌였는데, 마쉬맨은 1822년 “A Defense of the Deity and Atonement of Jesus Christ in Reply to Rammohan Roy”를 통해 로이가 예수 구원의 유일성을 주장하는 것, 선교사들의 서구 중심적 선교에 대해 자주 공격적으로 비판한 것에 대해 재반박함. Robert Eric Frykenberg, Christianity in India: From Beginnings to the Present, 314.

19) Robert Eric Frykenberg, Christianity in India: From Beginnings to the Present, 313-314.

특히 1801년 캘커타에 포트 윌리엄 대학(Fort William College)은 산스크리트어를 비롯한 다양한 동양 언어와 종교 문화도 가르쳤는데 부학장은 클라우디우스 부차난(Claudius Buchana)이었고 동양 언어학 교수는 윌리엄 캐리(William Carey)였다. 동인도회사의 복음주의 관리들과 선교사들이 가르치는 대학들을 통해 인도 대도시의 상층 지식인들은 점차적으로 현대식 서구 교육에 큰 관심을 갖는 계기가 되었다.²⁰⁾

캘커타(Calcutta)와 벵골(Bengal) 지역의 개신교 교육 선교의 중심인물은 1793년 11월 인도에 도착한 윌리엄 캐리와 세람포르 선교회의 조슈아 마쉬맨(Joshua Marshman)과 윌리엄 워드(William Ward)였다. 캐리와 워드의 주요 사역은 성경 번역과 출판이었으며 전직 교사 출신이었던 마쉬맨과 그의 아내는 초등학교 사역을 하였다. 캐리는 다양한 언어의 성경 번역에 힘을 쏟은 덕분에 캘커타의 포트 윌리엄 대학(Fort William College)의 인도 언어 교수로 임용되었고 1830년까지 이 학교의 교수로 사역하면서 인도의 대학 교육에 대한 중요한 영향을 끼쳤다.²¹⁾ 특히 세람포르 선교회의 마쉬맨과 그의 아내가 주도한 학교 사역은 큰 성장을 이루었다. 1816-18년 사이 100개의 학교에 약 10,000명의 학생이 다니고 있었는데 특히 한나 마쉬맨(Hannah Marshman)은 벵골 지역의 인도 여학생을 위해 서구식 교육과 기숙사를 제공하여 인도 여성 교육에도 큰 족적을 남겼다.²²⁾ 그녀의 모범을 따라 침례교 선교회는 1819년 캘커타에도 여학생을 위한 학교를 처음 설립하였고 이후 큰 성장을 거쳐 1830년 캘커타에 여학교 20개에 400명의 학생이 다니고 있었다.²³⁾ 또 다른 세람포르 선교회의 교육 사역에서 중요한 업적은 1818년에 설립된 세람포르 대학(Serampore College)이다. 이 대학은 아시아의 그리스도인과 비그리스도인들에게 유럽의 과학 지식과 동양의 문화를 균형 있게 가르침으로써 목사, 교사, 그리고 인도 사회의 훌륭한 그리스도인을 양성하기 위해 세워졌다. 신학부와 인문과 과학부로 나뉘어 19명의 기숙 그리스도인 학생과 18명의 비거주 비그리스도인 학생, 총 37명으로 시작하였다. 이 대학의 커리큘럼은 우선 벵골(Bengal)어, 아랍(Arabic)어, 산스크리트(Sanskrit)어, 영어 등의 다양한 언어 수업과 힌두교를 비롯한 다양한 종교들의 기초 교리 과목, 자연과학과 의학, 복음 전도를 위한 준비 코스와 윤리 시간도 개설되었다.²⁴⁾ 특히 설립 초기에는 대부분의 과목을 벵골어로 가르쳤는데 점차로 영어 과목이 확대되었다. 그리고 당시 세람포르는 덴마크령이었기 때문에 1827년에는 덴마크 왕의 공식 학위 허가를 얻게 되면서 그 지역에서 더 큰 명성을 얻게 되었다.²⁵⁾

1813년 동인도 회사의 현장이 개정되면서 인도 선교가 공식적으로 가능해지자 1816년부터 런던

20) 마드라스에도 포트 윌리엄 대학과 유사한 학풍(동양학파)의 성 조지 포트 대학(Fort St George)이 마드라스에 설립되었는데 이 학교는 보다 세속적 동양학을 추구하였다. Robert Eric Frykenberg, *Christianity in India: From Beginnings to the Present*, 306-307.

21) Cyril B. Firth/ 임한중 역, 『인도 교회사』, 250-251.

22) Sunil Kumar chatterjee, "Christianity in Bengal and Its interation with early 19th Century Bengali Society," *India's Christian Heritage* (Bangalore: Church History Association of India, 2012), 386.

23) *Ibid.*, 387.

24) M.M. Kuriakose, *History of Christianity in India: Source Materials* (New Delhi: ISPCK, 1999), 95.

25) 세람포르 대학은 초기에는 영어로 수업하는 것을 꺼렸는데 이는 영어를 배운 학생들이 학교를 중도에 포기하고 더 나은 직업(영어 사용)을 찾아 나갈거라 생각했다. 또한 영어보다는 현지어로 된 수업이 과목의 이해도(성경 교육)를 높이기 때문이라 생각하였다. Cyril B. Firth/ 임한중 역, 『인도 교회사』 (서울: CLC, 2019), 257-258; Vishal Mangalwadi & Ruth Mangalwadi/ 김정훈 역, 『윌리엄 캐리와 성경의 문명개혁 능력』 (서울: 예영커뮤니케이션, 1996), 110.

선교회(London Missionary Society, 이하 LMS)는 타운리(H. Keith Townley) 선교사를 필두로 캘커타, 친수라(Chinsurah), 베타람포르(Beharampore)에서 복음전도를 통한 교회 개척에 매진하였다.²⁶⁾ 1819년 영국의 교회 선교회(Church Missionary Society, 이하 CMS)는 그린우드(Greenwood)를 비롯한 선교사들을 캘커타에 파송하였다. CMS는 영국 성공회와 깊은 관련이 있는데 1807년 영국 성공회는 이미 동인도회사에 궁정 목사들(Chaplain)을 캘커타에 보내고 있었기 때문에 CMS는 이들과 깊은 유대 관계를 통해 벵골 지역의 선교를 더욱 확장해 나갈 수 있었다. CMS의 초기 캘커타에서의 교육 선교는 특별히 다니엘 코리(Daniel Corrie) 선교사와 토마슨(Thomas Thomason) 선교사의 공헌이 크다. 1816년 초등학교를 처음 설립하였으며 1823년 전까지 하나의 영어 학교와 8개의 벵골어(Bengali) 학교를 운영하였다.²⁷⁾ 특히 영국 성공회는 1820년 SPG(The Society for the Propagation of the Gospel)를 통해 캘커타에 비숍대학(Bishop's College)을 세워 고등 교육(인문, 과학)을 통해 인도 목회자를 양성하는 수준 높은 교육 기관을 설립하였다. 알렉산더 더프의 스코틀랜드 선교회도 바로 이 시기에 캘커타에 도착하여 교육 사역을 시작하였으며 곧 이어 웨슬리 감리교 선교회(Wesleyan Methodist Missionary Society)도 학교를 통한 선교에 큰 관심을 보였다. 1820년에서 1830년 사이의 영국 선교회들의 캘커타에서의 교육 선교 사역은 이전 세람포르의 교육 선교 형태와 더불어 이에서 한 걸음 더 나아가 영어를 사용하는 고등 교육 기관들도 설립하는데 이는 1820년대 이후의 교육 선교사들은 본국에서 높은 학력을 마치고 온 경우가 상당히 많았기 때문이다.²⁸⁾ 캘커타와 벵골 지역에서 서구 선교회의 교육 사역은 문맹 퇴치와 사회 개혁뿐만 아니라 과학과 기술 지식의 증진을 통해 더 나은 직업을 갖도록 도왔다. 특히 교육 선교사들 중 탁월한 윤리 의식과 희생적 수고는 많은 인도인들에게 큰 감명을 주었다. 이 시기 즉 19세기 초반의 캘커타 지역의 교육 선교의 목표는 일차적으로 비그리스도인의 개종과 인도 현지 목회자의 양성이었으며 이차적으로 지적 의식의 함양과 윤리 의식의 고취를 통해 인도 전통 사회의 개혁을 가져오는 것이었다.²⁹⁾

III. 알렉산더 더프의 삶과 사역의 주요 내용

알렉산더 더프의 교육 선교는 그의 모범을 따른 스코틀랜드 선교회와 영어권 선교사들의 기독교 학교에 큰 영향을 끼쳤다. 특히 더프의 인도 기독교 교육에 대한 비전과 헌신적 수고, 행정가로서의 면밀함과 공적 책임감, 그리고 기독교 세계관을 교육을 통해 인도 사회에 스며들게 하려는 복음주의적 확신은 당대의 그 어떤 개신교 선교사보다 탁월한 교육 선교의 터전과 방법을 제시하였

26) LMS의 로버트 메이(Robert May) 선교사는 친수라(Chinsurah)에 학교를 1814년 7월에 설립하였는데 그 지역민들의 호평으로 인해 정부의 보조금을 받는 첫 학교가 되었다. LMS는 1818년에는 읍 단위에 36개의 학교에 2695명(남학생)이 공부하고 있었다. Sunil Kumar chatterjee, *India's Christian Heritage*, 388.

27) Ibid, 388.

28) Ibid, 385.

29) Ibid, 386.

다.³⁰⁾ 이번 장에서는 더프의 삶과 사역을 간략히 살펴봄으로써 그가 인도 기독교 교육과 공교육에 끼친 영향과 그의 선교의 주요 특징들을 함께 알아보고자 한다.

1. 더프의 인도 선교사 도착 이전의 배경

알렉산더 더프는 1806년 4월 25일 스코틀랜드의 퍼트셔(Perthshire)의 몰랭(Moulin)에서 태어났다. 그의 부친 제임스 더프(James Duff)는 소작농으로 신실한 복음주의자였으며 슬하에 더프를 비롯한 5남매를 두었다.³¹⁾ 더프는 8살 때까지 발네켈리(Balnakeilly)에 살면서 경건한 부모님의 신앙에 큰 영향을 받았고 이후 부모님을 떠나 몰랭에서 3년 동안의 초등교육을 받았고 11살에는 몰랭에서 약 20Km 떨어진 커크미첼(Kirmichael) 학교에 입학하였다. 더프는 이곳에서 학교 회장(the head of the school)을 지내며 공부뿐 아니라 좋은 교우관계를 가졌다.³²⁾ 그는 15세 때 유명한 문법학교인 퍼트 아카데미(Perth Academy)에 진학하여 라틴어와 헬라어뿐만 아니라 존 밀턴의 실낙원(Paradise Lost)을 비롯한 신앙 고전을 즐겨 읽었고 학교의 우등생이 되었다. 그리고 더프는 당시 스코틀랜드의 명문인 성 앤드류(St. Andrews University)에 진학하여 인문학과 신학을 전공하였다. 더프의 대학 시절 그에게 큰 영향을 끼친 이는 토마스 찰머스(Thomas Chalmers)이다.³³⁾ 찰머스는 19세기 초반 스코틀랜드 교회 역사에 중요한 인물이다. 찰머스는 성 앤드류 대학의 교수이면서 스코틀랜드 교회의 개혁을 이끌어낸 인물로 뛰어난 인품과 신학적 지식, 훌륭한 설교가로 평판이 높았다. 특히 그는 스코틀랜드 교회가 가난한 사람들에게 복음뿐만 아니라 좋은 기독교 교육을 함께 제공해야 한다고 역설하였다.³⁴⁾ 1823년 찰머스가 윤리 철학(moral philosophy) 교수를 맡게 되면서 많은 학생들이 그의 통찰력 있는 강의를 좋아하게 되었는데 더프는 1824년 가을학기에 그의 윤리철학 강의를 들으면서 큰 감명과 영향을 받았다. 더프는 찰머스의 가르침을 통해 진리 탐구에 대한 열정과 지성적인 영성에 큰 관심을 갖게 되었고 그로부터 영적 진리에 대한 철학적, 과학적 탐구방법과 복음주의적 윤리를 구체적으로 배웠다.³⁵⁾ 또한 더프는 대학 시절 그의 친구들과 학교생활을 통해 런던 선교회(London Missionary Society)의 중국과 캘커타 선교, 그리고 스코틀랜드 선교회(the Scottish Missionary Society)의 인도 봄베이(Bombay)의 선교에 대해 접할 수 있었는데 이는 더프의 선교 소명에도 큰 영향을 끼쳤다.³⁶⁾ 더프는 1824년 성 앤드류 대학을 졸업(M.A. Hons)한 직후 1825년에 스코틀랜드 교회의 선교 관심자모임인 '학생 선교사회'(the Students' Missionary Society)에 가입하여 해외 선교를 연구하였다.³⁷⁾ 1829년 4월 더프

30) Henry Verner Hampton, *Biographical Studies in Modern Indian Education*, 85.

31) Michael A. Laird, "Alexander Duff(1806-1878): Western Education as Preparation for the Gospel," *Mission Legacies: Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement* (1998), 271.

32) George Smith, *The Life of Alexander Duff Vol. I* (New York: Armstrong, 1879), 14-15; William Paton, *Alexander Duff: Pioneer of Missionary Education* (London: Student Christian Movement, 1923), 22.

33) *Ibid.*, 18-19.

34) Gerald R. Cragg./ 송인설 역, 『근현대교회사』(서울: 크리스찬 다이제스트, 2005), 342.

35) William Paton, *Alexander Duff: Pioneer of Missionary Education*, 33-34, 36.

36) George Smith, *The Life of Alexander Duff Vol. I*, 21-25.

37) *Ibid.*, 24-26.

는 성 앤드류 노회(presbytery)에서 설교권의 자격을 얻었으며 같은 해 5월 스코틀랜드 총회에서 더프는 스코틀랜드 교회의 첫 해외 선교사로 임명을 받았으며 8월에는 성 조지(St. George) 교회에서 안수와 더불어 선교사 파송을 받았다.³⁸⁾

더프의 교육 선교에 대한 큰 관심은 스코틀랜드 교회의 두 주요한 인물, 존 잉글리스(Dr. Joh Inglis)와 제임스 브라이스(Dr. James Bryce)의 영향도 크다. 먼저 잉글리스는 1825년부터 1826년까지 스코틀랜드 교회의 해외 선교회 위원장이었는데, 그는 교육 선교에 큰 관심을 가진 인물로 특히 지적 제자도를 통해 ‘종교적 진리’를 전파하는 것이 선교라 생각하였으며 이는 가시적인 스코틀랜드의 교회 체계의 매개체를 통해 확장되어야 한다고 주장하였다.³⁹⁾ 다음으로 제임스 브라이스는 1814년 인도의 동인도회사의 채플린(Chaplain)으로 파송된 스코틀랜드 장로교회의 목사이다. 그는 1824년 스코틀랜드 장로교회 인도의 캘커타에 스코틀랜드 대학(Scottish College)을 세울 계획을 제출하였다. 브라이스는 람 모한 로이(Ram Mohun Roy)를 비롯한 상층 카스트들이 캘커타에 서구 교육 기관을 필요성을 제기한 것과 더불어 당시 캘커타에 있던 영국 성공회의 비숍 칼리지(Bishop’s college)에 견줄만한 스코틀랜드 교회의 고등 교육 기관을 필요성을 느꼈기 때문에 본국의 총회에 이런 제안을 하였다.⁴⁰⁾ 1829년 10월 14일 영국(Ryde)에서 출항한 더프와 그의 아내⁴¹⁾ 두 번의 파선의 위험을 견뎌내고 1830년 5월 27일 인도의 캘커타에 스코틀랜드 교회의 첫 해외 선교사로 입국하였다.⁴²⁾

2. 더프의 1차 인도 사역과 건강악화로 인한 귀국(1830-40년)

더프는 인도 캘커타에 도착한 직후 다른 서구 선교회들의 사역지들, 특히 학교들을 방문하여 인도 선교의 상황을 면밀히 파악하였다. 당시 선교사들은 주로 현지어를 사용하는 초등학교였으며 학생들의 대부분은 가난한 불가촉천민의 출신들이었기에 시설도 열악한 곳이 많았으며 캘커타의 비그리스도인 상층 카스트를 대상으로 한 미션 스쿨은 거의 없었다.⁴³⁾ 앞의 19세기 초반 캘커타의 교육 배경에서 살펴보았듯이 당시 캘커타의 많은 상층 계급들은 영어를 사용하여 서구식 학문을 배울 수 있는 고등 교육 기관을 절실히 원하고 있었다. 더프는 이들의 시대적 요청에 선교적으로 부응하였다.⁴⁴⁾ 후일 더프는 “내가 인도에서 매진하는 선교는 인도의 좀 더 부요하고, 영향력 있으며, 식자층에 속한 사람들을 대상으로 한다.”⁴⁵⁾고 말하였고 실제로 그가 사역 초기에 설립한 학교는 브

38) Ibid., 32. 53.

39) D. Chambers, “The Church of Scotland’s Nineteenth Century Foreign Missions Scheme: Evangelical or Moderate Revival?” *Journal of Religious History* Vol. 9. Issue 2 (Dec. 1976), 119, 138.

40) Henry Verner Hampton, *Biographical Studies in Modern Indian Education*, 87.

41) George Smith, *The Life of Alexander Duff* Vol. I, 66.

42) Ruth Tucker/ 박해근 역, 『선교사 열전』 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1990), 169; 김은수, 『선교역사로 보는 교회사』 (서울: 생명나무, 2015), 393.

43) Michael Seward, “The Missionary Strategy of Alexander Duff(1830-1840),” *Evangelical Quarterly: An International Review of Bible and Theology* (Aug. 1961) 33(3), 133.

44) D.H. Emmott, “Alexander Duff and the Foundation of Modern Education in India,” 161-162; Cyril B. Firth/ 임한중 역, 『인도 교회사』 (서울: CLC, 2019), 300-301.

45) Alexander Duff, *India and India Missions* (Edinburgh: Johnstone, 1839), 86.

라민 학생이 약 30%를 차지할 정도로 상층 카스트의 큰 관심을 받았다.⁴⁶⁾ 그는 인도의 상층 카스트에게 서구 기독교 지식과 일반 학문을 영어로 교육하게 되면 그들이 힌두교를 기독교로 대체할 것이고 이들 상층 지식인들의 영향력이 인도의 대중 계층에게도 큰 파급효과를 가져올 것으로 확신하였다.⁴⁷⁾ 더프의 이런 선교 계획에 대해 캘커타의 대다수 선교사들은 반대하였으나 당시 원로 선교사인 윌리엄 캐리는 격려를 해 주었으며 람 모한 로이(Ram Mohan Roy)를 비롯한 몇몇 인도의 상층 카스트들이 그를 지지하였다.⁴⁸⁾

더프는 1830년 7월 13일 ‘총회 학교’(the General Assembly’s Institution)를 캘커타에 설립하였다. 그는 로이의 도움을 얻어 한 브라민의 건물을 임대하여 개인적 친분이 있던 사람들의 소개로 5명의 학생들로 학교를 시작하였다.⁴⁹⁾ 더프의 학교는 처음부터 당시 대부분의 학교가 암기식으로 가르치던 것과 달리 학생들에게 질의와 응답을 활용하는 당시로서는 획기적이고 흥미로운 수업 방식을 도입하였다. 그는 하루에 대여섯 시간씩 수업 진행하였을 뿐만 아니라 남은 시간에는 수업 교재를 만드는 일에도 몰두하였다.⁵⁰⁾ 또한 그는 하루에 한 시간은 꼭 성경을 가르쳤으며 영어에 우선순위를 두었지만 현지어인 벵갈어(Bengali)반도 함께 운영함으로써 영어를 처음 배우는 학생들의 수업 이해를 적극적으로 도왔다. 이런 노력을 통해 1년이 지난 첫 공식 시험에서 더프의 학생들은 영어 문법과 산수, 그리고 기독교 과목(성경 포함)에서 뛰어난 성적을 거두었고 이를 지역 신문이 보도하면서 일반 대중들의 큰 이목을 끌게 되었다.⁵¹⁾ 더프의 이 같은 헌신적 수고와 혁신적 교육 방식을 통해 그의 학교가 설립 된지 얼마 되지 않아 캘커타의 학부모들이 큰 관심을 보이기 시작하면서 1831년 6월에는 8개 반에 140명의 학생들이 등록을 하였다. 그리고 1835년에는 약 500명의 학생으로 늘어나면서 스코틀랜드의 선교 본부에 학교 사역을 위한 선교사들의 파송을 요청할 정도로 급성장하였다.⁵²⁾

더프는 자신의 학교뿐만 아니라 캘커타의 주요 대학인 힌두 대학의 학생들에게도 큰 영향을 끼쳤다. 그는 자신의 집에서 힌두 대학의 몇몇 학생들과 신앙 강좌 모임을 가졌는데 이들은 상층 카스트였기 때문에 이 모임 자체만으로도(브라민이 기독교 모임에 참석했다는) 캘커타에서는 큰 화두가 되었다. 이중 크리쉬나 모훈 바네르지(Krishna Mohun Banerjee)란 브라민은 기독교 정신을 통한 힌두교 개혁에 큰 관심을 가졌는데 그는 더프의 신앙 모임에서 성경교리에 매료되면서 마침내 기독교로 개종하였다. 더프는 1833년 바네르지(후일 영국 성공회 사제가 됨)를 비롯한 고세(Mohesh Chunder Ghose), 난디(Gopinath Nandi, 장로교 목사가 됨), 모줌다르(Anundo chuder Mozoomdar, 더프 학교 출신)에게 세례를 주었다. 당시 상층 카스트의 젊은이들의 개종은 큰 화

46) 같은 책, 87.

47) Henry Verner Hampton, *Biographical Studies in Modern Indian Education* (Edinburgh: Oxford University Press, 1946), 87-88.

48) Ruth Tucker/ 박해근 역, 『선교사 열전』, 170.

49) Henry Verner Hampton, *Biographical Studies in Modern Indian Education*, 93; 더프가 임대한 건물의 주인은 페링기 보스(Feringhi Kamal Bose)라는 브라민으로 그 지역에서 꽤 영향력이 있는 사람이어서 더프가 학교를 개설하고 나서 곧 지역민들이 큰 관심을 보이기 시작하였다. 안희열, 『세계선교역사 다이제스트100』 (대전: 하기사원, 2019), 373.

50) Henry Verner Hampton, *Biographical Studies in Modern Indian Education*, 94.

51) Cyril B. Firth/ 임한중 역, 『인도 교회사』, 302.

52) D.H. Emmott, “Alexander Duff and the Foundation of Modern Education in India,” 162.

제가 될 만큼 놀라운 사건이었다. 비록 소수의 개종자들이긴 하였지만 이 세례 사건은 캘커타의 인도 지식인들, 영국 교육 관료들, 그리고 그의 교육 방식에 동감하는 선교사들에게 큰 감명과 함께 기독교 교육에 대한 깊은 인상을 주었다.⁵³⁾

더프는 자신의 총회 학교가 성공적으로 안착하자 1833년 6월부터 영어로 된 고등 교육에 더 집중함으로써 질 높은 교육을 한 단계 더 도약하고자 노력하였다.⁵⁴⁾ 더프는 하루의 일과를 학생들과 함께 성경 읽기와 기도로 시작할 뿐만 아니라 교사 훈련을 통해서 모든 과목들을 교사들이 기독교적 세계관을 통해 가르치도록 독려하였다. 그의 제자였던 랄 베하리 데이(Lal Behari Day)는 이 당시 더프의 학교 수업 분위기에 대해서 모든 과목에서 기독교적 종교 해석이 스며들었기 때문에 힌두교의 학생들도 기독교에 대해 호의적 관심을 보였다고 한다.⁵⁵⁾ 이처럼 더프의 총회 학교가 영어로 된 서구식 교육으로 캘커타에서 큰 호응과 성공을 보이자 당시 인도 교육계의 뜨거운 감자, 즉 공교육의 언어 사용 논쟁⁵⁶⁾에서 영어를 매개로 한 서구 교육에 더 큰 힘이 실리게 되었다. 특히 더프는 캘커타의 공교육의 정책을 결정하는 주요 인물들인 트레벨리안(Trevelyan)과 맥컬리(Macaulay)에게 큰 영향을 끼쳤다. 맥컬리의 1835년 교육 정책(the Educational Minutes), 즉 정부의 기금을 통해 영어를 매개로한 서구 문학과 과학 지식을 가르치는 학교를 돕는 법령은 영국 식민 통치하의 인도 공교육의 중요한 전환점이 되었다.⁵⁷⁾ 더프는 1834년 말라리아 이질로 인해 건강이 악화되어 어쩔 수 없이 본국으로 일시 귀국할 수밖에 없었다. 일시적으로 건강이 좀 나아지자 그는 곧바로 스코틀랜드 자유 교회의 총회에서 선교에 무관심한 교회들의 태도에 경종을 울리는 감명 깊은 설교를 하였다. 또한 이 시기 그는 해외 선교에 대한 선교 정신을 일깨웠을 뿐만 아니라 캘커타에 대학 설립을 위한 수천 파운드를 모금하였다. 고국에서의 그의 설교와 강연을 통해 인도의 여성 교육을 위한 스코틀랜드 여성 선교회(Scottish Ladies' Society)가 설립되었고 인도 마드라스에 존 앤드슨(John Anderson)과 같은 탁월한 교육 선교사가 파송되었다.⁵⁸⁾

3. 더프의 2차 인도사역(1840-51년)과 일시 귀국(1851-55년)

더프는 1840년 다시 인도 캘커타로 돌아와 1851년까지 총회 학교 사역에 전념하였다. 그의 학교는 이제 영어식 서구 교육을 틀을 갖추고 주로 상층 계급의 자녀들에게 기독교의 세계관을 가르치는 명문학교로 자리매김을 해 나가고 있었다. 그런데 1843년 본국의 스코틀랜드 교회의 분열⁵⁹⁾

53) Cyril B. Firth/ 임한중 역, 『인도 교회사』, 304.

54) Mavra Farooq, "The Aims and Objectives of Missionary Education in the Colonial Era in India," *Journal of Pakistan Vision* Vol. 15. No. 1. (2014), 130-131.

55) Michael Laird, "Alexander Duff(1806-1878): Western Education as Preparation for the Gospel," 272.

56) 2장의 역사적 배경을 참조하라.

57) Michael Laird, "Alexander Duff(1806-1878): Western Education as Preparation for the Gospel," 274; Cyril B. Firth/ 임한중 역, 『인도 교회사』, 305.

58) Henry Verner Hampton, *Biographical Studies in Modern Indian Education*, 97.

59) 1833년 스코틀랜드 교회의 총회에서 성직자 임명권의 지명을 거부하는 법(Veto Act)이 발의. 이 해에는 온건파(전통교회)의 승리. 복잡한 과정을 거쳐 10년 후인 1843년 총회에서 토마스 찰머스를 중심으로 한 복음주의자들의 분리. 1203명의 교역자중 451명이 스코틀랜드 국가교회를 떠나 '스코틀랜드 자유 교회'(Scottish Free Church)를 창립하였다. 자유교회의 새로운 총회장은 토마스 찰머로 그들은 기존의 교구교회, 목사관, 교회 재산 등의 모든 물질적 재원 없이 새롭

이 더프의 인도 선교회에 큰 어려움을 끼치게 되었다. 더프와 그의 동역 선교사들은 스코틀랜드 자유교회(Scottish Free Church)를 선택하였기 때문에 총회 학교의 건물⁶⁰⁾을 비롯한 모든 선교 재산을 포기하고 아무것도 없이 다시 시작해야 하는 매우 힘든 사건을 경험하였다. 1844년 더프는 4명의 동역 선교사들, 모든 인도 교직원들, 그리고 1000명이 넘는 학생들과 함께 새롭게 임대된 건물로 이사를 하였다. 그는 새로운 출발과 함께 체계적인 교사 훈련을 위해 새로운 부서를 신설하였다. 이는 나중에 훌륭한 교사를 양성하는 교원 훈련 기관의 효시가 되었고 그의 교사 훈련 기관을 졸업한 이들은 정부 학교와 선교사들의 학교에서 신실한 교사들로 섬기었다. 이 기간 더프는 자신의 학교뿐만 아니라 인도 공교육을 위해 영국 총독부의 교육 정책 수립에도 적극적으로 참여하였다. 정부가 공립학교를 포함한 사립학교에 보조금을 지원해 주는 법안, 사립 대학교 출신의 학생들도 공무원 시험에 지원할 수 있는 법령 마련(1844년의 새 교육법) 등에도 중요한 역할을 하였다.⁶¹⁾

더프는 두 번째 인도 사역 기간에도 이처럼 자신의 총회 학교뿐만 아니라 캘커타의 교육 정책과 국립대학의 설립에 열정과 헌신을 다하였다. 그의 사역에 대한 끊임없는 수고는 안식년 기간 동안 회복되었던 건강이 다시 악화되고 있었다. 더욱이 1847년 더프의 영적 멘토이자 새롭게 창립된 스코틀랜드 자유 교회의 지도자인 토마스 찰머스가 소천하자 더프의 본국 교회는 그가 스코틀랜드 교회로 돌아와 총회를 섬겨줄 것을 요청하였다. 그는 인도의 학교 사역에 대한 강한 애착 때문에 몇 차례 거절하였지만 점차로 악화되는 건강 문제와 총회 인사들의 지속적 요청으로 인해 1850년 스코틀랜드로 귀국하였고 그 다음해인 1851년 스코틀랜드 자유 교회의 총회장(Moderator)에 선임되었다.⁶²⁾ 본국의 자유 교회를 섬기는 이 기간 동안 그는 영국과 스코틀랜드를 오가며 해외 선교에 대한 필요성을 설교와 강연을 통해 불러 일으켰고 많은 이들이 인도의 교육 선교를 위해 재정을 후원하였다. 또한 더프는 1854년 미국을 방문하여 뉴욕에서 개최된 국제 선교사 대회(New York Missionary Conference)에 참석하였다. 그는 인도 선교 사역을 듣는 모임에서 주요 선교회의 사역자들과 선교 관심자들에게 선교 원칙과 방법에 대해 아주 감명 깊게 이야기함으로써 미국의 선교단체들에게도 인도 교육 선교에 대한 깊은 감명을 주었다.⁶³⁾ 더프는 미국 방문 때 미 국회의사당에서 설교를 하였고 대통령을 접견하기도 하였다. 특별히 그의 탁월한 강연과 영감 있는 설교로 인해 수많은 그리스도인들이 선교사로 자원하거나 선교 후원을 통해 해외 선교에 헌신케 함으로써 더프는 이 시기의 서구 선교회에 교육 선교를 통한 복음전도에 큰 관심을 불러 일으켰

게 출발하였다. 그러나 자유교회는 2년 안에 500여개의 예배 처소가 개척되고 32만 파운드의 건축 기금이 마련되는 놀라운 성장을 거두었고 해외 선교에도 활력을 갖추게 되었다. Gerald R. Cragg/ 송인설 역, 『근현대교회사』(서울: 크리스찬 다이제스트, 2005), 343-345.

60) 더프의 총회 학교는 스코틀랜드의 국가 교회 소속의 Dr. Ogilvie가 맡게 되었으며 곧 약 700명의 학생이 공부하는 학교로 자리 잡는다. 비록 모교회의 분리로 인해 선교지의 학교가 나뉘었지만 더 나은 결과(캘커타의 두 개의 주요한 영어 고등교육 기관)로 인해 더프는 오히려 감사했다고 한다. 스코틀랜드 장로교회의 분열로 인해 나뉘었던 인도의 두 학교는 1908년 하나로 결합되어 오늘날까지 이르고 있다. Henry Verner Hampton, *Biographical Studies in Modern Indian Education*, 105.

61) Henry Verner Hampton, *Biographical Studies in Modern Indian Education*, 105-106.

62) *Ibid.*, 109.

63) William Richey Hogg, *Ecumenical Foundation: A History of the International Missionary Council and Its Nineteenth-Century Background* (New York: Harper & Brothers, 1952), 37.

다.⁶⁴⁾

4. 더프의 마지막 인도 사역(1856-63년)과 스코틀랜드에서의 여생(1863-78년)

더프는 1856년부터 약 7년간의 사역을 통해 그의 학교 사역을 확장하였다. 그는 두 번째 본국 사역 기간 동안 영국과 미국에서 약 15,000 파운드의 기금을 인도의 기독교 대학 설립을 위해 모금하였는데 이는 그의 세 번째 교육 사역의 큰 결실로 이어졌다. 이 시기 더프는 그의 젊은 동역자인 토마스 스미스(Thomas Smith)와 함께 인도 여성 교육을 시작하였으며,⁶⁵⁾ 또한 1857년에 문을 연 캘커타 대학(Calcutta University)의 준비 과정과 설립에 적극 참여하였다. 그는 캘커타 대학의 주요 설계자로 불릴 만큼 주요 교육 정책에 깊이 관여하여 그 방향과 운영에 실질적 도움을 주었다. 후일 더프는 캘커타 대학의 부총장으로 제안을 받았지만 건강상의 이유로 정중히 사양하였다.⁶⁶⁾ 그러나 더프의 열정적인 선교 활동은 결국 병약한 그를 더욱 쇠약하게 만들었으며 1863년에는 결국 인도를 떠나야 할 만큼 건강이 악화되었다. 그는 고국인 스코틀랜드로 돌아와 자유 교회의 해외 선교회 위원회(the Free Church's Foreign Mission Committee)의 위원장을 맡게 된다. 더프는 아시아 선교뿐만 아니라 아프리카 선교 확장을 위해서도 노력하였으며 이를 위해 그는 1866년 아시아와 아프리카의 언어와 문화를 연구하는 선교 교육 기관의 설립을 총회에 제안하게 된다. 그리고 이듬해인 1867년 에딘버러의 뉴 칼리지(New College)의 선교학 교수로 임명되었다.⁶⁷⁾ 그는 신학교 교수로 스코틀랜드 장로교의 선교 동원을 위해 마지막까지 헌신적으로 살다가 1878년 2월 12일 하나님의 부르심을 받았다. 특히 더프는 소천하면서 모든 재산을 뉴 칼리지 대학의 선교 강좌 기금으로 헌납하였다.⁶⁸⁾ 더프의 교육 선교는 단순히 기독교 학교 사역에만 머문 것이 아니라 인도 지식인들에게도 영향을 끼쳐 인도 전통 사회의 개혁과 민족의식을 고취시켰다. 또한 그의 뒤를 이어 인도에서 교육 사역을 한 많은 후임 선교사들의 중요한 모범이 되었고 인도의 근대 공교육에 있어서 큰 족적을 남겼다.⁶⁹⁾ 이 같은 인도 교육 사역의 공헌 외에도 더프를 기억하는 많은 이들은 무엇보다도 그의 해박하고 깊은 학자적 식견, 열정적인 설교가요 달변가였지만 가난한 인도의 이웃들과 함께 했던 그의 소박함, 그리고 어려움을 극복하는 비범한 용기와 무엇보다 영혼 구원에 대한 확신과 선교사로서의 헌신을 높이 평가한다.⁷⁰⁾

IV. 알렉산더 더프의 교육 선교에 대한 비평적 평가

64) Ruth Tucker/ 박해근 역, 『선교사 열전』, 172.

65) Henry Verner Hampton, *Biographical Studies in Modern Indian Education*, 118.

66) Mavra Farooq, "The Aims and Objectives of Missionary Education in the Colonial Era in India," 125; Henry Verner Hampton, *Biographical Studies in Modern Indian Education*, 119.

67) Andrew F. Walls, "Alexander Duff," *Biographical Dictionary of Christian Missions*, 188.

68) 김은수, 『선교역사로 보는 교회사』, 395.

69) Andrew F. Walls, *The Cross-Cultural Process in Christian History*, 266-267; Cyril B. Firth/ 임한중 역, 『인도 교회사』, 305.

70) Henry Verner Hampton, *Biographical Studies in Modern Indian Education*, 124.

알렉산더 더프의 인도 교육 선교는 서구 식민주의적 접근이라는 일부 비판이 있음에도 불구하고 많은 선교 학자들이 보편적으로 인정하는 것은 그가 복음 전도의 확신을 가지고 현대의 인도 교육사에 큰 족적을 남겼다는 점이다.⁷¹⁾ 물론 더프 이전에도 19세기 초반 인도의 서구 선교사들 중에도 학교 사역에 탁월한 선교사들이 많이 있지만, 더프의 교육 선교의 독특성, 즉 영어를 통한 상층 카스트의 지식인들을 대상으로 서구식 기독교 세계관을 교육을 통해 인도 기독교뿐만 아니라 공교육에 폭넓고 깊게 영향을 끼친 이는 드물기 때문이다.⁷²⁾ 이 장에서는 더프의 인도 교육 선교에 대한 신학과 방법을 비평적으로 평가해 보고, 이를 기반으로 그의 교육 선교가 한국 타문화권 교육 선교에 주는 함의가 무엇인지를 살펴보고자 한다.

1. 더프의 인도 교육 선교의 주요 특징과 선교적 함의

더프의 인도 교육 선교는 다음과 같은 주요한 특징들이 나타나는데 이는 오늘날 한국 타문화권 교육 선교에도 중요한 선교적 통찰력을 제공해 줄 수 있다고 본다. 먼저 더프와 스코틀랜드 인도 선교회가 보여준 교육 선교의 중요성에 대한 인식이 당시 영국 선교회들보다 훨씬 더 앞서 있다는 점이다. 더프가 소속된 스코틀랜드 장로교회는 하나님 나라의 신정론 강조의 전통에 충실하여 영혼 구원에 우선적 관심을 갖되 당시의 개신교 교단들보다 훨씬 더 적극적인 세상의 구원에 대해 관심을 가졌다. 당시 더프의 선교회가 다른 선교회들이 영혼구원이 치중하여 기독교 학교 자체의 선교적 의미를 낮게 평가하던 것과 다른 기초와 강조점을 보여주었으며 이는 더프의 인도 사역에도 큰 영향을 끼쳤다. 실제로 인도에서 사역하던 개신교 교육 선교사들의 학교가 신앙과목에 치중하였던 것과는 달리 더프는 일반과목과 기독교 과목의 조화를 이룸으로써 비그리스도인들에게 더 높은 관심을 갖게 하였다.⁷³⁾ 이런 차원에서 더프는 당시의 19세 중반 교육 선교사들이 좁은 구원의 이해를 갖고 있던 것이 비하면 그는 훨씬 더 열린 통전성(integrity)⁷⁴⁾의 선교를 하였다고 볼 수 있다. 이런 점에서 한국 타문화권의 교육 선교사들은 선교 지역 사회의 공적 이해를 바탕으로 개인 영혼 구원에 대한 보다 보편성과 유기성을 갖는 선교 신학이 중요하다. 무엇보다도 최근의 선교는 ‘기독교’라는 신앙 교육과 ‘학교’라는 통전성을 추구하는 것이 교육 선교의 중요한 기반이 되어야 한다.⁷⁵⁾

둘째, 더프는 19세기 초반 다른 선교사들이 다양한 사역을 함께 병행한 것과는 달리 그 당시로서는 아주 흔치 않게 학교 사역에만 전문적으로 집중하였다는 점에서 독특하다. 더프는 1830년 3월 인도 캘커타에 도착하였는데 그 때까지 개신교 선교사들은 대부분 교회 개척, 성경 번역, 고아

71) Ibid., 120.

72) Henry Verner Hampton, *Biographical Studies in Modern Indian Education*, 123.

73) Andrew F. Walls, *The Cross-Cultural Process in Christian History*, 259.

74) 물론 더프의 선교는 현대의 통전적 선교와는 달리 교육선교(사회책임적 차원)를 복음전도의 준비단계로 보았다 그러나 여기서는 통전적 선교가 아닌 ‘통전성’을 지속적인 복음 성장을 위한 세상 책임에 대한 열린 태도로 이해 한다. 박보경, 『통전적 복음주의 선교학』 (서울: 케노시스, 2016), 4-5.

75) 구장이, 『교육선교에 관한 연구: 페루의 호산나 학교사역을 중심으로』, 90; 장신근, “기독교학교는 어떤 학교인가? 역사적 개관, 오늘의 도전, 미래 과제,” 기독교학교협의회, 『기독교 학교교육 제 10집』 (서울: 기독교학교협의회, 2019), 174-175.

원과 학교 사역 등을 함께 사역하는 것이 일반적이었다. 더프는 선교사의 선교의 주된 목적이 영혼 구원을 통한 인도 복음화라는 점에서는 다른 선교사들과 동일하였지만 그 방법에 있어서는 다른 선교사들이 개종자들의 성장에 초점을 맞춘 것과는 달리 기독교 교육을 통해 전인격적인 변화를 추구하였다는 점이다.⁷⁶⁾ 현재 한국 타문화권 선교사들은 교육 전문가로 기독교 학교 사역을 시작한 것이 아니라 서구 개신교 교육 선교사들처럼 다양한 사역을 통해 기독교 학교로 발전한 경우가 대다수이다. 인도네시아의 김동찬 교육 선교사의 제언처럼 이제 한국 타문화권 선교의 교육 사역은 개척 세대와는 달리 보다 전문화된 교육 선교사들의 발굴과 파송이 반드시 필요하다고 본다.⁷⁷⁾

셋째, 더프는 인도인이 진정한 그리스도인으로 변화되기 위해서는 어려서부터 서구의 기독교 교육을 통해 인도의 전통 종교의 가치관을 기독교 세계관으로 대체하는 것이 중요하다고 생각하였다. 인도의 젊은 지식인들은 서구의 인문과 철학, 과학 지식에 큰 관심을 가지고 있었기 때문에 이러한 과목을 그의 학교에서 가르치되 기독교 세계관의 두 중요한 관점, 즉 창조주 하나님께서 인간의 역사와 섭리를 주관하시는 분임을 깨닫는 보편 계시의 관점과 성경 공부를 통한 특수 계시의 관점을 통해 가르치고자 하였다.⁷⁸⁾ 이러한 더프의 교육 정책은 짧은 시간 안에 힌두 학생들에게 큰 호응을 얻었는데, 이는 당시 캘커타 지역의 지식인들과 상층 브라민들이 영국 교육 관료들에게 강하게 요청하였던 것이었다. 대부분의 캘커타 선교사들의 학교의 학교는 교회 지도자를 양성하기 위한 목적이었기 때문에 이런 인도 중상층 지식인들의 필요를 거의 채우지 못하고 있었는데 더프는 바로 이런 사회적 필요를 잘 파악하고 선교적으로 부응한 것이다. 특별히 그의 학교가 캘커타 지역에 큰 호응을 얻게 되면서 그의 교육 방법은 캘커타의 영국 관료들과 선교사들에게 큰 영향을 끼쳤다.⁷⁹⁾ 이런 차원에서 더프의 교육 사역은 당시 시대의 사회적 변화에 잘 부응하는 교육 선교라 할 수 있다. 오늘날 선교에 있어서도 선교사의 기독교 학교 설립은 주의 깊은 현지 지역 연구를 통해 가장 부합한 교육 형태를 제공하는 것이 무엇보다 중요하다. 페루의 구장이 교육 선교사는 타문화권 선교사는 무엇보다 선교초기에 지역의 가장 적절한 교육 필요, 즉 공교육과 사립학교의 현황과 경쟁 여부, 학비와 관련된 지역 경제 현황, 훌륭한 교사 확보가 가능한지에 대한 연계 교육 기관의 조사, 그리고 현지 종교 문화와 기독교 종교 교육과의 관계 등을 잘 파악하여 이에 맞는 기독교 학교의 교육 비전과 방향을 수립하는 것이 무엇보다 중요하다고 말한다.⁸⁰⁾

넷째, 더프의 학교는 당시 대부분의 선교사 학교들과 인도 공립학교들이 암기식 교육을 채택했던 것과 달리 이해와 질문에 바탕은 둔 교육 방법을 채택하였다는 점이다. 당시 대부분 선교사들이 운영하던 인도 학교들의 수업 방식은 암기와 훈계에 초점을 두었는데 이는 그들의 모국인 영국의 대다수 학교들이 19세기 초반까지 채택한 교육 방식이었다. 이에 비해 더프는 1820년 당시 에든버러(Edinburgh)에서 새롭게 떠오르던 교육 방식, 즉 기계적 암기가 아닌 학생의 이해에 중심을 두는 방식을 인도의 총회 학교에 도입하였다. 더프의 유명한 제자 랄 베하리 데이(Lal Behari Dei)

76) Michael Laird, "Alexander Duff(1806-1878): Western Education as Preparation for the Gospel," 271.

77) 김동찬, "예장(통합) 인도네시아 선교 50년 회고와 전망," 인도네시아 선교 50주년 기념대회 준비위원회, 『PCK 인도네시아 선교 50주년 기념논문집』 (서울: 주안대학원대학교출판부, 2022), 107.

78) Andrew F. Walls, *The Cross-Cultural Process in Christian History*, 265.

79) Michael Sward, "The Missionary Strategy of Alexander Duff(1830-1840)," 138.

80) 구장이, 『교육선교에 관한 연구: 페루의 호산나 학교사역을 중심으로』, 95-96.

는 “더프는 지식의 소통에 관심을 두었다. 그는 학생들에게 과목에서 배운 지식에 대해 끊임없이 질문하게 만들었으며 또한 철저한 조사를 통해 지식을 왜곡하지 않고 객관적으로 볼 수 있도록 격려했다.”고 말하였으며 그는 더프의 교육 방식이 인도 학생들에게 즐거운 배움으로 인도하였다고 회상하였다.⁸¹⁾ 더프의 교수법의 혁신성은 당시 캘커타의 학교들 중에서는 처음으로 선보인 체육과 게임의 교과 과목 편성에서도 돋보인다.⁸²⁾

다섯째, 더프는 교사들의 중요성을 인식하여 당시로는 캘커타에서는 처음으로 체계적인 교사 훈련 프로그램을 실시하였는데 이는 나중에 선교사들이 세울 교원 대학의 효시가 되었다. 1844년 더프의 동료 선교사들의 총회 학교는 새로운 장소로 이전하면서 교사 훈련을 위한 새로운 부서를 신설하였다. 복음주의 신앙을 가진 훌륭한 현지 교사의 양성이 무엇보다 중요하다는 것을 잘 인식한 더프는 자신이 직접 현지 교사의 훈련에 심혈을 기울였다. 그의 교사 훈련 프로그램을 마친 현지 교사들은 정부 학교와 선교사들의 학교에서 신실한 교사들로 섬기었다.⁸³⁾ 이 같은 더프의 교사 훈련에 대한 선교 방법은 오늘의 타문화권 교육 선교에도 큰 교훈을 준다. 한국 선교사가 설립한 케냐의 한 기독교 학교에 대한 현지 교사들의 참여 특성에 대한 연구 보고서에 따르면 설립자인 한국 선교사의 체계적인 현지 교사 교육은 무엇보다 중요하다. 선교사의 기독교 교육 비전과 방법을 공유하지 못한 현지 교사들은 대개 ‘타율적 참여’ 혹은 ‘타협적 참여’를 하고 있기 때문에 현지 교사들이 자발적 참여를 이끌어내는 선교사의 현지 교사의 체계적인 교육은 기독교 학교의 실제 운영에 있어서 상당히 중요하다.⁸⁴⁾

2. 더프의 교육 선교가 인도 기독교와 공교육에 끼친 영향

우선 더프는 캘커타의 람 모한 로이(Rammohan Roy, 1774-1883)와 친밀한 교제를 나누며 캘커타의 서구 기독교식의 고등 교육에 대한 필요와 도움을 주고받았다. 로이는 캘커타를 중심으로 ‘브라모 협회’(Brahmo Samaj)⁸⁵⁾를 설립하여 서구 교육을 통한 힌두교의 개혁을 도모하였다. 더프의 영어식 서구 교육에 대한 관심과 재능은 로이의 브라모 협회의 다양한 활동에 큰 영감을 주었다.⁸⁶⁾ 또한 더프는 캘커타의 힌두 대학(Hindu College)의 4명의 상층 카스트 학생들에게 기독교 신앙을 심어주어 훗날 인도 교회의 주요 인물로 양성하였다.⁸⁷⁾

81) Michael Laird, “Alexander Duff(1806-1878): Western Education as Preparation for the Gospel,” 273.

82) Ibid., 274.

83) Henry Verner Hampton, Biographical Studies in Modern Indian Education, 105-106.

84) 임고운, 김정효, “해외 한국계 기독교학교 교사들의 교육과정 참여 특성에 관한 연구: 케냐 희망초등학교를 중심으로,” 『기독교교육논총』 제56집(2022.10), 274.

85) 람모한 로이는 1892년 8월 20일 브라모 협회를 창립하였으며 서구의 기독교 가치를 통해 힌두교의 다신적 성격과 우상숭배를 제거하고자 노력하였다. 힌두교의 우파니샤드의 일원론보다 기독교적 유일신론에 영향을 받아 베단타의 기반 위에서 인도 유일신교를 주장하였다. 브라모 협회는 합리적 사고와 자유로운 토론, 민족주의에 대한 강조를 통해 힌두교와 인도 사회 개혁을 위해 19세기 후반 중요한 역할을 하였다. 류경희, “힌두교의 역사,” 한국종교문화연구소, 『세계종교사 입문』 (서울: 청년사, 2011), 99-101.

86) Henry Verner Hampton, Biographical Studies in Modern Indian Education, 93.; Robert Eric Frykenberg, Christianity in India: From Beginnings to the Present 324.

87) Cyril B. Firth/ 임한중 역, 『인도 교회사』, 303-304.

다음으로 더프의 교육 선교의 비전과 방법은 인도 선교사들에게 큰 영향을 끼쳤다. 우선 더프는 스코틀랜드 출신의 선교사들이 그의 모델을 따라 인도 주요 도시들에 학교들을 설립하도록 동기부여를 주었다. 존 윌슨(John Wilson)은 1832년 봄베이(Bombay)에 윌슨 고등학교와 대학을 세웠으며 1869년에는 봄베이 대학(Bombay University)의 부학장으로 봉직하였을 뿐만 아니라 인도 민족주의 운동에도 상당한 영향력을 미쳤다. 존 앤더슨(John Anderson)은 1837년에 설립된 마드라스(Madras)의 스코틀랜드 교회 학교(Scottish Free Church School)를 확장시켜 1877년에는 Madras Christian College로 성장시켜 이 지역의 상층 카스트를 영어로 교육시켰다. 이 학교는 후에 탐바람(Tambaram)으로 옮겨 남인도 지역에 있는 상층 계급(mahajans)을 위한 주요한 대학 교육 기관으로 자리매김하였다.⁸⁸⁾ 이 외에도 낙푸르(Nagpur)에서는 스티븐 히슬롭(Stephen Hislop)이 1844년에 자신의 이름을 딴 대학(Stephen Hislop's College)을 세웠으며 영국의 '교회 선교회'(Church Missionary Society)의 노블 선교사(Robert Noble)는 1842년 마술리빠탐(Masulipatnam)에 노블 대학(Noble College), 1853년에는 아그라의 성요한 대학(St. John's College) 등 영어를 사용하는 기독교 대학들을 설립하였다.⁸⁹⁾ 또한 더프는 켈커타와 벵골(Bengal) 지역의 개신교 선교사들의 교육 선교에 대한 전략 수립에도 영향을 끼쳤다. 당시 선교사들은 두 가지 기독교 학교 사역 방법이 있었는데 하나는 현지어를 사용하는 초등-중등 교육으로 기독교의 복음에 가장 큰 반응을 보이는 낮은 카스트를 주요 대상으로 하였다. 다른 하나는 새로운 시대 변화에 맞춰 경제적, 정치적 이득을 유지하려는 상층 지식인 계층들이 선호하는 영어식 서구 교육이었다. 더프는 바로 후자 즉 '위로부터 아래로 스며드는'(Filtration Downward)의 교육 선교 방법을 주장하였는데 이는 1855년 벵골 지역의 개신교 사 대회(General Conference of Bengal Protestant Missionaries)에도 큰 영향을 끼쳤다.⁹⁰⁾ 그리고 더프의 선교 방법론은 1910년 에딘버러 국제 선교사 회의의 3분과 위원회에서 교육 사역을 다룰 때 윌리엄 캐리의 교육 방법과 함께 개신교 기독교 학교 모델 방법론으로 다루어질 정도로 중요한 주제로 발전하였다.⁹¹⁾

더프의 선교는 인도의 공교육에도 큰 영향을 주었다. 먼저 더프의 교육 이념에 큰 영향을 받은 이는 복음주의자이면서 인도 교육 정책의 주요 인사였던 맥컬레이(Thomas Babington Macaulay)였는데 그는 더프의 서구식 기독교 교육에 대한 방향과 그의 학교가 이런 방향에서 큰 성공을 거둔 것에 감명을 받았다. 특히 맥컬레이는 더프의 교육 방향에 깊이 공감하여 영어를 사용하는 학교에 보조금을 지원하는 것과 고등 교육을 원하는 계층의 지적 진보를 위해선 영어 교육이 더 효과적이라는 정책을 포함한 '교육 회의록'(Educational Minutes)을 1835년 2월 2일에 식민 정부에 제출하였다.⁹²⁾ 맥컬레이는 더프처럼 서구 지식을 영어를 매개로 교육함으로써 '위에서 아래로 스며

88) Madras Christian College는 1938년 IMC의 탐바람 대회의 개최 장소로도 유명하다. Robert Eric Frykenberg, *Christianity in India: From Beginnings to the Present*, 325-326.

89) Cyril B. Firth/ 임한중 역, 『인도 교회사』, 305.

90) 이 대회의 교육 선교의 주요 주제중의 하나는 영어를 사용하는 고등학교와 대학교의 설립과 운영에 대한 논의였다. M.M. Kuriakose, *History of Christianity in India: Source Materials*, 160-161.

91) Mavra Farooq, "The Aims and Objectives of Missionary Education in the Colonial Era in India," 139, 141.

92) M.M. Kuriakose, *History of Christianity in India: Source Materials*, 124-125. 맥컬레이의 매제인 Trevelyan은 인도 공교육 위원회를 지냈는데, 그는 1875년 더프의 자서전을 쓰고 있던 Dr. George Smith에게 인도 공교육의 주요

드는'(downward filtration) 방법을 지지함으로써 인도 엘리트층에 대한 서구 교육이 대중들을 계몽하는데 효과적이라고 생각하였다.⁹³⁾ 더프의 교육 선교에 영향을 받은 '맥컬레이의 교육 회의록'은 총독 주지사인 벤틀크 경(William Bentinck)이 공식화함으로써 인도 교육 역사에 새로운 장을 열었다고 평가된다.⁹⁴⁾ 맥컬레이의 회의록이 공식적으로 채택된 이후 1836년까지 12개의 영어 학교가 개설되었는데, 1835년에는 영어를 사용하는 의과대학(Medical College)을, 1836년 후글리 대학(Hooghly College)이 대표적이다. 특히 후글리 대학을 개교할 때는 지원자가 약 1200명이 넘어설 만큼 영어 대학이 큰 인기를 끌었다.⁹⁵⁾ 인도 역사가인 파니카(K.M. Panikkar)는 맥컬레이의 교육 정책은 인도 근대 사회의 변화에 중요한 역할을 하였다고 높이 평가하면서 당시 인도 사회가 영어식의 서구 교육을 통해서 다언어, 다인종의 인도 사회를 하나로 모으는 데 큰 역할을 하였다고 말한다.⁹⁶⁾

두 번째로 더프가 인도의 공교육 정책에 영향을 끼친 중요한 문서는 1854년의 '우드의 급송 공문서'(Wood's Despatch)로 이 문서는 인도 근대 교육의 '대헌장'(magna carta)라고 불릴 만큼 중요하다.⁹⁷⁾ 우드(Sir. Charles Wood)경이 제안한 교육안의 핵심은 인도의 모든 학교들에 정부가 재정을 보조하는 것이며 각 학교에 정부 조사관을 정규적으로 파견하여 좋은 교육이 되도록 평가하는 것이다. 본질적으로 이 문서는 인도에서 공교육은 서구식 교육 방법에 따라 영어와 현지어를 모두 사용할 수 있도록 하였지만 영어를 사용하는 서구식 교육을 더 중요하게 인식하고 있다.⁹⁸⁾ 또한 이 문서는 영국의 런던 대학교(London University)를 모델로 인도의 주요 도시들(캘커타, 봄베이, 마드라스 등)에도 대학을 세울 것을 제안하였다. 이러한 중요한 교육 정책의 방향성 제시로 인해 이 문서는 영국의 인도 식민 교육 정책에 있어서 중요한 위치를 차지하고 있다고 평가된다.⁹⁹⁾ 특히 더프는 이 문서의 중요한 의제인 학교의 정부 보조금 지급에 대해 이전부터 제안하였었는데 고등 사립학교들이 재정 악화로 인해 폐교되지 않도록 도울 수 있을 뿐만 아니라 정부의 교육 정책에 대한 적극적 개입은 지역 유지들이 학교 기부와 발전에 공헌할 수 있는 계기가 되기 때문이다.¹⁰⁰⁾ 더프는 우드의 '급송 공문서'가 제안하는 인도 국립대학의 설립에도 깊이 관계하였다. 그는 영국의 런던 대학교를 모델로 캘커타의 대학의 설립될 수 있도록 1850년대 중반부터 많은 소모임을 통해 교육의 세부적 방향에 대해 조언하였고 마침내 1854년 캘커타 대학(Calcutta University)이 설립되는데 일조를 하였다. 더프는 1863년 건강 악화로 인도를 떠나던 해까지 캘커타

한 정책(맥컬레이 교육 회의록 등 주요 공교육 문서들에 알렉산더 더프가 깊은 영향을 끼쳤다고 밝혔다. Henry Verner Hampton, *Biographical Studies in Modern Indian Education*, 98.

93) 김진식, "인도에 대한 영국 식민 교육 정책사의 단계적 전개론," 12.

94) Henry Verner Hampton, *Biographical Studies in Modern Indian Education*, 97.

95) 토마스 맥컬레이는 1834년 동인도회사의 '주지사 위원의 법률 위원회'(the Law Member of the Governing Council)의 위원 자격으로 인도의 캘커타에 도착하였으며 1834-1838년까지 최고위원회를 섬겼다. 1835년 맥컬레이의 '인도 교육의 의사록'은 영어로 된 서구 교육, 특히 더프가 주장한 서구의 기독교 교육을 염두에 둔 것으로 맥컬레이는 총독 지사인 벤틀크에게 이를 강력하게 주장하여 교육령을 만들었다. D.H. Emmott, "Alexander Duff and the Foundation of Modern Education in India," 164.

96) 김진식, "인도에 대한 영국 식민 교육 정책사의 단계적 전개론," 21.

97) *Ibid.*, 12.

98) Michael Laird, "Alexander Duff(1806-1878): Western Education as Preparation for the Gospel," 274.

99) 김진식, "인도에 대한 영국 식민 교육 정책사의 단계적 전개론," 13.

100) Henry Verner Hampton, *Biographical Studies in Modern Indian Education*, 113.

타 대학이 굳건히 세워지는 데 중요한 활동을 담당하였다.¹⁰¹⁾

세 번째로 더프가 인도의 영어 교육에 남긴 공헌이다. 사실 서구 선교사들이 현지 학교를 세웠을 때 교육 언어를 현지어로 할 것인지 영어로 할 것인지에 대한 논쟁은 19세기와 20세기 초반까지 중요한 주제였다. 대개는 현지인들의 학습 효과가 극대화되는 현지어 사용을 권장하였다.¹⁰²⁾ 이와 달리 더프는 상층 계급을 대상으로 한 영어식 교육을 주장하였다. 물론 더프의 상층 계급을 대상으로 한 영어식 서구 교육은 여러 비판들(서구 문명 우월주의, 위로부터의 선교의 신학적 타당성 등)로 인해 오늘날 교육 선교에 적용하기에는 큰 무리가 있다. 그러나 더프의 교육 정책과 그의 기독교 학교가 인도의 영어 사용에 끼친 영향은 인도의 특수한 상황에서는 언급할 가치가 있다. 더프 이후로 인도에서 꾸준히 발전해 온 영어 사용은 다른 국가와는 아주 다른 역사적 상황을 통해 이해해야만 한다. 인도는 과거(19세기-20세기 중반)나 현재나 하나의 통일된 국어(國語)가 없고 각 주마다 다양한 공식어들을 함께 병행하고 있다. 특히 19세기의 인도는 통일된 정치 체계를 갖추지 못했을 뿐만 아니라 학교에서 사용하던 언어들(산스크리트어, 페르시아어 등)도 근대화된 사회의 직업 취득과 신분 상승에 크게 도움이 되지 못했다. 이런 상황에서 영어는 다양한 인도 사회의 융합에 차츰 기여하기 시작하였고 지식인들을 중심으로 언론과 민족 운동 형성에도 중요한 역할을 하였다. 더프 이후에 대다수의 힌두 지식인들과 상층 계급들도 영어를 사용하는 기독교 대학을 통해 서구 학문을 통해 민족 운동에 적극적으로 참여하였다.¹⁰³⁾ 1947년 인도가 영국으로부터 독립한 이후, 인도 정부는 자국의 언어들(힌디어, 각 주의 공식어들)을 우선시하는 정책을 선호하지만 여전히 인도 전역의 학교들, 공공기관, 회사들에서 영어는 가장 폭넓게 사용되는 언어이다. 현재 인도는 미국 다음으로 영어 사용자가 많은 국가이며 뿐만 아니라 영어 신문, 영어 일간지, 영어 출판물이 가장 많은 국가들 중의 하나이며 영어 작가들도 월등히 많다.¹⁰⁴⁾ 이런 면에서 더프와 그의 뒤를 이은 개신교 선교사들의 영어를 사용하는 고등 교육 기관은 오늘날 인도 영어의 사용에 가장 큰 공헌을 끼친 것이다. 비록 많은 학자들은 더프의 교육 이념이 서구 식민 제국주의적 접근이라는 점을 지적하면서도 그의 공교육 정책 활동은 19세기부터 20세기 중반까지 인도 영어 사용에 중요한 역할을 했음에 대해서는 대체적으로 동의한다.¹⁰⁵⁾ 이처럼 더프는 당시 대부분의 선교사들과는 달리 인도의 공교육 개혁과 지역 사회의 변화에 큰 관심과 적극적 참여를 통해 인도 사회의 놀라운 변화를 가져왔다.

3. 더프의 교육 선교에 대한 비평

더프의 인도 교육 사역이 이처럼 인도 교회뿐만 아니라 인도 사회에도 큰 업적을 남겼지만 그의 교육 비전과 방법은 당시의 선교사들과 후대의 교육가들로부터 다음과 같은 비판을 받기도 하였다.

101) Michael Laird, "Alexander Duff(1806-1878): Western Education as Preparation for the Gospel," 274.

102) 변창욱, "내한(來韓) 선교사의 교육선교(1884-1940): 한국교회의 교육선교에 주는 선교적 함의," 160.

103) Robert Eric Frykenberg, Christianity in India: From Beginnings to the Present, 342.

104) Hriday Narayan, "Legacies Left Behind by British Colonial Rule on Education(English Language) and Social System(Caste System) of India," 141.

105) Ibid., 169.

먼저 더프 당시 대부분의 벵골 지역의 선교사들은 더프의 교육 선교 방법에 우려와 반대를 표했다. 특히 캐리의 동역자로 세람포르 교육 선교의 주축이었던 마쉬맨(Joshua Marshman)의 아들 존 클락 마쉬맨(John Clark Marshman)과 스코틀랜드 선교회의 존 윌슨(John Wilson)의 비판이다. 윌슨의 비판은 주로 더프가 지나치게 영어를 강조하는 것에 대해서이다. 윌슨은 인도 현지어와 산스크리트어는 힌두 문화의 기초 이해를 위해 반드시 필요하고 영어는 보조적으로 사용해야 한다고 주장하였다.¹⁰⁶⁾ 물론 더프 역시 현지어와 산스크리트어, 당시의 공용어인 페르시아어의 중요성을 간과하지는 않았지만 그의 사역의 중심으로 삼지는 않았기 때문에 인도 토착적 전통을 중요시하게 생각하던 선교사들의 비판을 피해 갈수는 없었다.

두 번째로 더프의 인도 교육에 대한 후대 학자들의 비판이다. 가장 심각한 비판은 그의 서구 제국주의적 시각이다. 앞에서 살펴본 대로 더프는 영어로 된 서구의 진보된 지식과 과학을 인도 학생들에게 교육하면 전통 힌두교를 버리고 기독교를 받아들일 것이라는 강한 확신을 가졌다. 그러나 사실 그의 학생들 중 소수만이 기독교로 개종을 하였고 대부분은 전통 종교(특히 힌두교)를 떠난 것이 아니라 전통 종교를 서구 지식을 통해 새롭게 이해하고 개선하였다.¹⁰⁷⁾ 더프는 인도 문화의 잠재력에 대해 과소평가하였고 당시 대부분의 영국 관료들과 서구 선교사들처럼 그 역시 서구 우월주의의 관점을 견지하였다. 더프 역시 그 시대의 서구인들의 정신적 산물인 서구 우월적 사고를 그의 교육 이념과 방법에서 펼쳐 내기 어려웠다.¹⁰⁸⁾

세 번째로 더프는 앞에서 살펴 본 대로 1835년 맥컬레이의 '교육 회의록'의 공포와 1854년의 '우드의 급송 공문서'에 깊이 관여하였다. 이 문서의 중요성은 선교사들이 설립하고 운영한 기독교 학교들 역시 이때부터 정부의 보조금을 받기 시작하였고 이를 통해 기독교 학교들 역시 중요한 변화를 맞게 되었다는 점이다. 당시 선교사들이 세운 대부분의 학교들은 많은 규모의 재정(건축과 운영)이 필요하였지만 대다수의 미션 스쿨들이 학생들의 대다수를 차지하는 가난한 학생들의 수업료로만으로 학교 운영을 기대하기는 어려웠다. 더구나 본국 선교회의 재정 지원도 그리 넉넉한 편이 아니었기 때문에 정부 보조금은 선교사들의 학교 운영에 있어서 현실적으로 중요한 대안이 될 수밖에 없었다. 그러나 이러한 정부의 보조금은 기독교 사립학교들이 정부의 종교 세속화의 법안에 따라야 함을 의미하였다. 이는 커리큘럼의 세속화와 성경 공부의 축소 등으로 이어지게 되었고 미션 스쿨들도 정부가 요구하는 수준의 입학 요건, 시험 기준, 커리큘럼을 따라야 했고 선교사들 역시 전문적 교육 능력을 필요로 했다.¹⁰⁹⁾

마지막으로 더프의 '위로부터 아래로의 침투'(downward filtration)라는 선교 방법에 대한 비판이다. 이 같은 더프의 선교 방법은 앞에서 살펴 본대로 맥컬레이의 공교육 정책에도 큰 영향을 끼쳐 그 역시 '위로부터 아래로 스며드는 지적 교육' 정책을 지지하였다. 더프와 맥컬레이는 영어를 매개로한 서구식 기독교 교육을 통해 인도 상층의 기독교 세계관이 점차 대중들에게 확산되어 힌두교를 대체할 수 있으리라 생각하였다. 사실 이런 주장은 당시 영국 빅토리아 시대의 학문과 교육

106) Michael Laird, "Alexander Duff(1806-1878): Western Education as Preparation for the Gospel," 273.

107) Mavra Farooq, "The Aims and Objectives of Missionary Education in the Colonial Era in India," 140.

108) D.H. Emmott, "Alexander Duff and the Foundation of Modern Education in India," 168.

109) Robert Eric Frykenberg, Christianity in India: From Beginnings to the Present, 338.

에 대한 자신들의 자부심에서 출발한 것이다. 더욱이 맥컬레이는 영어로 된 서구식 교육을 통해 식민 정부가 인도 하급 관리들을 많이 양성하여 얻게 될 실리적 측면을 고려했다는 점에서 영국의 제국주의적 관점을 여실히 보여준다.¹¹⁰⁾ 더프의 '위로부터 아래로의 복음 침투'라는 선교 방법이 복음주의적 순수함에서 출발했다고 할지라도 이런 면에서 영국 식민 정부의 정책 실행에 있어서 서구 우월주의적 정치 수단으로 활용되었다는 지적을 피해가기는 어려울 것이다. 인도에서 서구 선교사들의 교육 정책이 영국의 인도 식민 정부의 안정화와 효율화를 위해, 그리고 궁극적으로 영국 정부의 경제적 이익을 실현하기 위해 활용되었다는 지적을 아주 무겁게 받아들여야 할 것이다.¹¹¹⁾

V. 나오는 말

일반적으로 19세기 교육 선교사들은 서구 문명 우월주의, 토착화에 대한 이해 부족, 온정주의로 인한 현지인의 의존성 강화 등의 비판도 있지만 열악한 환경 속에서 희생적 헌신과 수고를 통해 기독교 학교를 세워 교회 지도자뿐만 아니라 지역 사회의 주요한 지도자들을 양성하였다. 이들 교육 선교사들이 설립한 기독교 학교는 당시 비서구사회의 엄격한 신분 사회와 남녀 차별 등을 뛰어넘어 모든 이에게 교육을 제공하고자 노력했다는 점, 윤리의식을 고취시킨 점, 서구의 진보된 과학과 기술을 가르침으로 사회의 발전에 기여한 점, 여성 교육에 새로운 장을 열었다는 점 등의 긍정적 영향을 끼쳤다.¹¹²⁾ 더프 역시 19세기의 시대 속에서 선교하였기 때문에 서구 제국주의의 우월성에 기초한 교육 선교라는 비판을 피할 수 없지만 그가 남긴 인도 교회와 공교육의 선교적 유산만큼은 위에서 살펴본 것처럼 분명히 크다.

오늘의 글로벌 선교는 선교 학자 토드 존슨가 지적하는 것처럼 남반구의 기독교 숫자가 60%를 넘어서면서 서구와 비서구의 구분 없이 동등한 파트너십을 가지고 상호 협력하는 시대이다.¹¹³⁾ 이제 더프가 선교하던 시대와 그 이후 20세기 중반까지 서구 선교회가 주도해왔던 교육 선교의 상황과는 달리 오늘의 글로벌 선교는 다중심적, 다방향적이며 선교 현장의 진보와 개발도 선교사와 현지 교회의 동반자적 리더십에 기반한 상호 해석적 이해를 요청한다.¹¹⁴⁾ 오히려 최근의 한국 타문화권 선교는 더프의 시대와 달리 많은 사역지에서 현지 교회 지도자들의 리더십 아래에 서는 선교'가 요청되고 있다.¹¹⁵⁾ 그럼에도 불구하고 더프의 교육 선교의 비전과 여러 방법들은 앞 장에서 살펴본 것처럼 여전히 오늘의 한국 선교에 주는 함의가 적지 않다고 볼 수 있다. 특히 더프가 복음주의 열정과 확신을 가지고 인도의 기독교뿐만 아니라 공적 교육을 위해 수고와 다함없는 헌신으로 변화를 이끌어 낸 것처럼 한국 교회의 타문화권 교육 선교사들도 새로운 시대의 요청에 부응하는

110) 김진식, "인도에 대한 영국 식민 교육 정책사의 단계적 전개론," 12.

111) Ibid., 6.

112) Herbert Kane/ 백인숙 역, 『선교사의 생활과 사역』, 359-361.

113) Todd M. Johnson & Kenneth Ross, "The Atlas of Global Christianity," ed., Kirsteen Kim & Andrew Anderson, Edinburgh 2010: Mission Today and Tomorrow, (Oxford: Regnum Books, 2010), 192.

114) David Bosch/ 김만태 역, 『변화하는 선교』 (서울: CLC, 2017), 315-316.

115) 김종성, "(With or Post) 코로나 19 상황에 대한 선교적 이해 및 적용," 『미션네트워크』 8 (2020.12), 23.

변화하는 선교를 도모해야 할 것이다.

참고문헌

- 곽낭야. 『창의적 접근지역의 통전적 교육선교 방안: 라오스 우돔싸이를 중심으로』. 서울: 장로회신학대학교 세계선교대학원, 2011.
- 구장이. 『교육선교에 관한 연구: 페루의 호산나 학교사역을 중심으로』. 서울: 장로회신학대학교 세계선교대학원, 2005.
- 김옥실. 『교육선교와 지역사회 활성화: 아프리카 케냐 상황에서』. 서울: 케노시스, 2016.
- 김은수. 『선교역사로 보는 교회사』. 서울: 생명나무, 2015.
- 김종성. “(With or Post) 코로나 19 상황에 대한 선교적 이해 및 적용.” 『미션네트워크』 제8집 (2020): 11-37.
- 김진식. “인도에 대한 영국 식민 교육 정책사의 단계적 전개론.” 『교육논총』 제23집 (2004): 3-29.
- 변창욱. “내한(來韓) 선교사의 교육선교(1884-1940): 한국교회의 교육선교에 주는 선교적 함의,” 『선교와 신학』 제36집 (2015): 139-172.
- 안희열. 『세계선교역사 다이제스트100』. 대전: 하기서원, 2019.
- 안희열. “윌리엄 캐리의 인도 교육선교가 기독교 선교에 끼친 영향: 세람포어 선교회와 영국 선교 본부와의 갈등 해결에 관한 평가를 중심으로.” 『선교와 신학』 제54집 (2021): 303-332.
- 임고운, 김정효, “해외 한국계 기독교학교 교사들의 교육과정 참여 특성에 관한 연구: 케냐 희망초등학교를 중심으로,” 『기독교교육논총』 제56집(2022,10)
- 인도네시아 선교 50주년 기념대회 준비위원회. 『PCK 인도네시아 선교 50주년 기념논문집』. 서울: 주안대학원대학 교출판부, 2022.
- 한국종교문화연구소. 『세계종교사 입문』. 서울: 청년사, 2011.
- Bosch, David./ 김만태 역. 『변화하는 선교』. 서울: CLC, 2017.
- Cragg, Gerald R./송인설 역. 『근현대교회사』. 서울: 크리스찬 다이제스트, 2005.
- Firth, Cyril B./임한중 역. 『인도 교회사』. 서울: CLC, 2019.
- Gore, C./ 조범연 역. 『1910년 에딘버러 세계선교사대회 제3분과 위원회보고서: 국민생활의 기독교화에 연관된 교육』. 서울: 한국연합선교회, 2012.
- Kane, Herbert./ 백인숙 역. 『선교사의 생활과 사역』. 서울: 두란노서원, 1986.
- Mangalwadi, Vishal. & Mangalwadi, Ruth./ 김정훈 역. 『윌리엄 캐리와 성경의 문명개혁 능력』. 서울: 예영커뮤니케이션, 1996.
- Moreau, A. Scott./김만태 역. 『선교학 사전』. 서울: CLC, 2014.
- Neil, Stephen./ 홍치모·오만규 역. 『기독교 선교사』. 서울: 성광문화사, 1995.
- Tucker, Ruth./ 박해근 역. 『선교사 열전』. 서울: 크리스찬 다이제스트, 1990.
- Anderson, Gerald H. & Coote, Rovert T. & Horner Norman A. ed., Mission Legacies: Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement, New York: Orbis Books, 1998.
- Chambers, D. “The Church of Scotland’s Nineteenth Century Foreign Missions Scheme: Evangelical or Moderate Revival?” Journal of Religious History Vol. 9, Issue 2 (Dec. 1976): 115-138.
- Chatterjee Sunil Kumar ed., India’s Christian Heritage Bangalore: Church History Association of India, 2012.
- Duff, Alexander. India and India Missions Edinburgh: Johnstone, 1839.
- Emmott, D.H. “Alexander Duff and the Foundation of Modern Education in India.” In British Journal of Educational Studies Vol. 13, No.2 (May 1965): 160-169.
- Farooq, Mavra “The Aims and Objectives of Missionary Education in the Colonial Era in India.”

- Journal of Pakistan Vision Vol. 15, No. 1 (2014): 118-142.
- Frykenberg, Robert Eric. Christianity in India: From Beginnings to the Present New York: Oxford University Press, 2008.
- Hampton, Henry Verner Biographical Studies in Modern Indian Education Edinburgh: Oxford University Press, 1946.
- Hogg, William Richey. Ecumenical Foundation: A History of the International Missionary Council and Its Nineteenth-Century Background New York: Harper & Brothers, 1952.
- Kerr David A. & Ross, Kenneth R. Edinburgh 2010: Mission Then and Now, Oxford: Regnum Books, 2009.
- Kim, Kirsteen & Anderson, Andrew. Edinburgh 2010: Mission Today and Tomorrow, Oxford: Regnum Books, 2010.
- Kuriakose, M.M. History of Christianity in India: Source Materials New Delhi: ISPCK, 1999.
- Laird, Michael A. "Alexander Duff(1806-1878): Western Education as Preparation for the Gospel." In International Bulletin of Mission Research Vol. 3(4), (Oct. 1979): 146-149.
- Paton, William. Alexander Duff: Pioneer of Missionary Education. London: Student Christian Movement, 1923.
- Saward, Michael "The Missionary Strategy of Alexander Duff(1830-1840)." Evangelical Quarterly: An International Review of Bible and Theology Vol. 33(3), (Aug. 1961): 133-139.
- Smith, George. The Life of Alexander Duff Vol. I. New York: Armstrong, 1879.
- Narayan, Hriday "Legacies Left Behind by British Colonial Rule on Education(English Language) and Social System(Caste System) of India." 「역사문화연구」 제53집 (2015, 2): 129-158.
- Walls, Andrew F. The Cross-Cultural Process in Christian History New York: Orbis, 2002.
- https://en.wikipedia.org/wiki/Charles_Wood,_1st_Viscount_Halifax (2023년 접속)

남성현 박사의 “알렉산더 더프(Alexander Duff)의 인도 교육 선교에 대한 비평적 연구”에 대한 논찬

박창현 박사(감리교신학대학교)

이 논문은 발표자의 주장에 의하면, 타문화권 선교, 특히 창의적 접근 지역 (이슬람 국가, 미전도 종족 지역 등)에서 상당히 효과적인 선교 방법들 중 하나로 여겨지는 교육 선교를 19세기 인도의 교육 선교사였던 스코틀랜드 출신의 알렉산더 더프(Alexander Duff)의 삶과 선교 사역들에 나타난 선교를 통하여 비판적으로 살펴보고, 이것을 오늘날 한국의 타문화권 교육 선교에 도움을 주고자 하는 의도로 쓰여 졌다. 그러므로 발표자는 이러한 중요한 교육 선교가 그간 한국 선교학회에 심도 있게 연구되지 못하였음을 지적하며, “근대 교육 선교의 중요한 인물”로 알려진 더프 연구의 필요성을 강조한다. 이러한 관계에서 발표자는 한국 선교연구원(Krim)의 교육 선교 전망 보고서를 인용하여 “한국 타문화권 교육 선교(장기 선교사의 약 10% 정도) 역시 개신교 교육 선교의 주요 특징인 질 높은 일반 교육과 도덕의식을 함양하는 신앙 교육을 현지 학생들에게 함께 제공함으로써 창의적 접근 지역에서 여전히 큰 공헌을 보이고 있다”는 말로 향후 한국 선교의 현장에서의 교육 선교의 중요성을 강조한다. 본 글은 그러므로 이러한 발표자의 논지에 의한 더프의 교육선교에 대한 중요한 주장을 간단히 정리한 후에 그 내용에 대한 선교신학자로서 가지는 몇 가지 소견을 밝히므로 발표자의 글이 좀 더 분명하게 전달되기를 바라는 마음이다.

발표자는 논문의 본론을 다음과 같은 구성으로 전개한다. 먼저는 더프가 인도에서 교육 선교를 시작되기 전 스코틀랜드에서의 개인적인 삶과 성장 과정을 소개하고, 이어서 당시의 인도의 정치와 관계 속에서의 선교 상황을 실제로 인도를 식민지로 관리하고 있었던 동인도 회사의 정책 중심으로 소개 한다. 이는 더프가 독특한 자기만의 선교 방식인, 영어로 교육하는 학교, 상류 계층의 자녀를 대상으로 하는 교육 방식의 탄생 배경에 대한 이해를 돕기 위한 시도로 보인다. 더프의 선교는 당시의 일반적인 선교사들이 행하던 선교와 많이 달랐다는 것이다. 더프의 선교방식은 지역의 교회를 세우기 위해 개종자를 얻기 위한 선교나 교회의 미래의 지도자를 양육하기 위한 선교, 그리고 어려운 사람들을 돕는 구제와 봉사 등 여러 가지를 포함하는 다른 선교사들의 선교 방식과는 분명하게 구별되었음을 말한다. 또 그렇기에 더프의 선교는 자신이 선교하는 지역사회에만 영향을 끼치기 위한 교육이 아니라, 그것을 넘어서 국가의 지도자를 세우기 위한 인도 전체의 기독교 교육과 근대 공교육에 큰 영향을 끼친 교육이었다고 평가 한다. 이러한 독특한 더프식 교육 선교의 출발의 정당성을 주장하기 위하여 발표자는 그 당시 인도 현지의 선교 상황을 참고로 설명한다. 더프

는 당시의 일반적인 선교사들이 아예 상류 계층의 사람들을 대상으로는 선교는 하지 않는 상황에 대하여 문제의식을 갖고 있었던 듯하다. 그래서 더프는 이것을 극복하기 위한 접착점으로 당시 인도의 식민 통치자들이 원하지 않는 인도 원주민의 언어로 교육하는 것을 피하고, 통치자들과 현지인들이 소통할 수 있도록 교육 언어로 영어를 사용함으로써 그 교육으로 졸업한 학생들이 통치자들도 도움을 줄 수 있는 국가의 조력자를 키워내는 것을 강조하여, 서구식 교육내용을 전면으로 내세워 상류층들에게 다가설 간접 선교의 방법을 선택한 것이다. 결국 더프의 그러한 선교는 훗날 다른 선교사들에게서 “서구 문명 우월주의에 기초했다는 비판과 더불어 그의 인도 공교육 정책 역시 영국의 식민 통치를 정당화하는 수단으로 사용되었다는 혹독한 비평”을 받게 되었고, 발표자는 바로 이러한 비난을 더프의 입장에서는 어쩔 수 없었던 선택이라는 것으로 해명하는 것으로 보인다.

발표자는 그러한 입장에서 더프의 교육선교의 장이되었던 “19세기 초 인도 벵골(Bengal) 지역의 교육 선교의 배경” (II장) 을 소개하고, 그것을 구체적으로는 “18-19세기 초반까지 동인도회사의 교육 정책”과 “더프 이전의 개신교 선교회의 인도 교육 선교” 으로 나누어 설명을 한다. 발표자는 18-19세기 초반까지 인도를 강제 식민지 통치를 하고 있던 동인도회사가 “왜 교육에 매우 소극적이었나?” 를 소개하는 말로 당시 정치적인 상황에 맞춘 더프의 선교 전략의 민첩함을 인정한다. 동인도 회사는 “인도 전통 사회에 서구 교육이 도입되면 새로운 주체 의식과 변화가 일어나게 되고 이는 동인도회사의 경제적 이익과 안정적 통치에 도움이 되지 않을 것이라고 생각하였기 때문”에 만약 그러한 염려를 해소할 수 있는 교육을 한다면 인도에서 교육 선교가 가능할 수 있다는 생각을 한 듯하다는 것이다. 발표자는 이러한 식민 통치자의 입장에서 인도의 전통 문화적 교육에 초점을 둔 대학이 18세기 말에 캘커타에 세워진 사실을 보고, 그러나 그 이후에 더프의 교육선교 시도가 이러한 결과로서 한편으로는 인도의 상류계층의 호응을 얻어내고, 또 다른 한편으로는 동인도회사가 가지고 있던 염려를 잠재웠기에 그가 시도한 인도에서 상류계층을 대상으로 하는 영어로 하는 서구식 교육이 국가와 지방 자치단체의 인정을 받아 재정 지원까지 받아내는 공교육을 이루었다고 해석하고 이를 더프식 교육 선교의 큰 성과로 제시한다.

발표자는 이어지는 “더프의 삶과 사역의 주요 내용” (III장)이라는 장에서 더프의 개인적인 성장 과정과 그의 선교 사역을 기간별로 나누어 더프 선교의 가치를 평가한다. 그러므로 이 과정에서 발표자는 더프가 특별히 교육선교사로서의 소명을 받아서 그의 각 삶의 여정 (1830-40년 / 1840-51년 / 1851-55년 / 1863-78년) 마다 육신의 병과 스코틀랜드 파송교단의 분열 등으로 그 때마다 선교포기를 해야 만하는 극한 어려운 상황까지 갔음에도 자신을 부르신 소명에 응답하고, 자신의 확고한 신앙(스코틀랜드의 신정론, 영혼 구원 중심!) 안에서 선교사로서 최선을 다한 그리고 자신의 선교지인 인도를 진실로 사랑한 신실한 신앙인으로서의 흔적을 찾아 자세히 소개한다.

그런 후에 발표자는 제 IV장에서 “알렉산더 더프의 교육 선교에 대한 비평적 평가” 를 다루어 자신의 논문의 핵심인 더프 선교의 특징과 그의 교육 선교가 한국 타문화권 교육 선교에 주는 함

의가 무엇인지 등을 나누어서 설명 한다: 1.더프의 인도 교육 선교의 주요 특징과 선교적 함의, 2. 더프의 교육 선교가 인도 기독교와 공교육에 끼친 영향, 4.더프의 교육 선교에 대한 비평.

발표자가 여기서 평가한 더프 교육 선교의 중요한 내용을 정리해보면 다음과 같다.

- 더프를 인도 공교육의 최고의 기여자로 자신의 정체성을 교육선교사로서 공적을 쌓았다.
- 더프가 기여한 공교육이 중요성은 다음과 같다.

공교육은 국가가 재정 지원을 한다 / 공교육은 교육을 통하여 국가의 지도자와 능력 있는 국가 인재 (공무원)을 배출하는데 기여 한다 / 공교육의 핵심은 인도의 언어와 인도의 역사와 문화를 교육하는 것이 아니고, 영어로 하는 서구식 교육이고 그 서구식 교육은, 서구의 과학과 기술, 수학, 철학 등을 말하며, 인도의 교육보다도 더 윤리적이고 도덕적이고, 교육 방법에 있어서도 암기 위주가 아니고 질문 위주이고, 진보적이어서 결국은 인도의 국가 발전에 기여하였다.

- 더프는 고등교육기관, 특히 좋은 대학교를 설립하여 인도의 공교육을 살리는데 큰 기여를 하였고, 그러한 공교육을 통해 좋은 국가 인재들 (총독부의 필요에 부합되는)을 키워냈다.
- 더프의 교육은 인도의 여성지도자를 키워내는데 기여하였다.
- 더프의 교육은 교회에서 일반적으로 선교사들이 하는 교육과의 차이를 드러내는데, 더프가 추구하는 교육은 교회의 교인 만드는 개종이나 교회의 차세대 지도자를 만드는 선교가 아니라, 국가 지도자를 만드는 것이고 교육의 지도자를 만드는 독특한 교육이다.

발표자의 연구는 결과론적인 입장에서, 인도의 현재 공교육의 발전에 기여한 더프의 교육선교 사역을 차세대 타문화권 선교, 특히 자유스러운 선교가 어려운 지역의 선교에 꼭 필요한 모델로서 제시하려는데 있다. 그는 특히 켈커타와 벵골지역은 교육에 전적으로 영어만을 사용하며 언어의 다양성으로 인한 인도 사회 혼란을 극복하고 상위 계층의 사람들의 관심을 끌었으며, 하나의 언어 (영어)로 통일된 국가의 발전을 위한 인재를 양성하는데 필요한 교수 요원 등을 배출하는 고등교육기관 (대학교)을 세우는데 기여하였고 이러한 기관들은 국가가 책임지는 공교육 위주의 발전을 만들어낸 더프의 공헌이라는 사실을 강조한다. 발표자는 지금 현재의 인도의 공교육과 영어 중심의 교육과 사회는 더프 선교사의 교육선교가 만들어낸 열매라고 주장한다.

본인은 이 논문을 읽으면서 인도의 고대 인도부터 시작된 전통적 사회 계급제도인 카스트제도의 부작용을 떠올렸다. 자신이 태어나서 한번 소속된 계급은 인간이 이 땅에서 노력해서는 그 신분의 변화를 이루어낼 수 없다고 믿는 사람들에게 전해진 선교의 다양성이 만들어낸 선교의 형태가 바로 더프의 교육선교가 아니었나 하는 것이다. 교육을 받아도 그 교육이 자신의 신분의 변화를 가져올 수 없음을 체념하고 사는 노예계층의 수드라와 농업과 상업 공업 등에 종사하는 서민 계층인 바이샤에 치우친 선교는 처음부터 왕족과 군사 계급인 크샤트리아나 사제계층인 바이샤에 대한 선교와는 서로 다른 선교의 길이였다. 그런데 대부분의 서구 선교사들이 피선교지의 주민을 돕는 기본 입장에서 선교를 하기에 자연스럽게 여러 가지 삶의 문제 속에서 도움이 필요한 계층인 수드라

와 바이샤계층에게는 쉽게 다가가서 직접적인 개종과 교회 개척의 선교와 생활을 돕는 사회복지 선교 같은 방식이 일반적이었다. 그러나 그들은 세상을 이해하고 스스로의 삶의 문제를 발견하고 세상과 소통하기 위하여 교육이 가장 절실히 필요한 그들은 전혀 교육의 필요성을 느끼지 못하는 상황이었다. 교육이 그들의 삶을 변화 시키지 못한다는 인도 힌두교 문화에 기반한 이해인 것이다. 그러나 인도의 지식층인 크샤트리아난 브라만 계층은 부와 권력을 차지하고 살아가는 상류계층으로 다른 사람의 도움을 필요로 하지 않는 사람들이고, 다른 추가적인 교육의 필요도 느끼지 않는 층들이었다. 그러나 상류층들은 오히려 식민지의 상황에서 삶의 풍요로움과 더 큰 부와 권력을 얻기에 힘들어진 식민 통치의 상황에서는 다른 욕구를 갖게 되지 않았을까 상상을 해본다. 식민 통치자들과의 관계를 통하여 그들의 욕구를 충족하고자 하는, 식민 통치자들과 소통하는 능력을 갖춘 그들의 조력자가 되어서 사회적 안전을 찾으려는 욕망에서 그들은 교육의 필요성, 특히 영어와 서구식 교육에 대한 욕구가 있는 상황이었을 것이다. 바로 이러한 관점이 더프가 만난 상황이고 그렇기에 그가 상류층의 요구에 응하는 교육선교를 통하여 성과를 거두게 된 것이라 생각한다.

그렇다면 과연 이 논문이 갖는 선교신학적인 평가는 어떻게 내려야 하는가? 여기 이 논문에 나타난 더프의 교육 선교를 긍정적으로 평가할 신학적인 근거는 과연 무엇일까? 일반 선교사들과 달리 본인이 관심이 있었고 전공이었던 교육 선교를 당시의 식민지 상황에서 마침 잘 적용하여서 식민지 통치자들과 상류층 모두가 만족해하는 공교육의 근간을 마련하였다는 선교적 행위를 한국의 차세대 타문화권 선교의 모델로 적용한다면 어떤 것이 핵심이 되어야 할까? 선교는 아무도 공략하지 않는 틈새 시장을 찾아 공략하는 것이다! 이 모델을 정치적 힘을 가진 자들과 권력과 부를 가진 자들에게 이익을 가져다 주는 선교를 통하여 사회를 진일보하게 하고, 경제적인 발전을 가져온 선교의 모델로 제시해야하나? 여러 다른 언어와 문화의 차이가 있는 지역의 선교는 그 나라의 언어를 선교사의 언어로 통일하여 (영어, 한국어..) 교육하는 학교를 만들면 그래서 선교사의 나라와 소통하는 위치를 얻게 되면 성공적인 선교인가? 그렇다면 과연 어떤 선교신학적, 아니 어떤 교육학적 이론이 이러한 선교 방법을 지지하는가? 발표자 본인이 스스로 더프의 선교에 대한 비난, 즉 서구 중심, 식민 통치자 중심, 상류층 중심으로 피선교지역의 문화를 해체한다는 것에 대하여는 변명할 여지가 없다고 하였다면 과연 더프의 교육선교를 결과적으로 선교학이 지지해야하는가?에 대해 의문을 갖게 된다. 이는 마치 일본의 강제 식민지 시절에 전 국민이 성노예로, 강제 노동자로 피해를 당하고, 또 수많은 이땅의 사람들이 처참하게 죽임을 당한 현실에서 당시에 친일과 일본에 부역을 하여 부와 권력을 움켜쥔 사람들이, 지나고 나서 "일제 강점기는 그럼에도 이 나라의 근대화에 기여한 고마운 시절"이라고 하는 것과 무엇이 다를까? 일반적으로 비난을 받고 있는 "더프의 선교는 모두 다 좋다!"는 식의 발표자의 그 근거는 과연 무엇인지?가 분명히 제시되었으면 한다.

선교는 아무도 가보지 않은 곳, 누구도 경험해보지 못한 환경에서 선교사가 처음으로 하는 행위들이 일반적이지만 그렇다고 그들이 행한 모든 것이 선교로 인정 되지는 않는다. 선교학은 그런 의미에서 교회가 행한 행위에 대한 해석이고, 이 선교학적인 해석이 지난 사건으로서의 선교 행위에

대한 적절성을 판단하는 근거를 제공한다, 그러므로 선교학이 선교행위에 대한 판단을 하는 근거는 1)성서의 내용과 2)교회의 역사와 신학적 합의 내용에 비추어 보는 것이고 또 3)선교의 행위가 선교가 전해졌을 당시의 상황과 오늘날의 변화된 상황에서도 설명이 가능한가를 판단하는 것이다.

더프의 선교는 인도의 힌두교가 지배하는 카스트 제도가 사람들의 삶을 완전히 지배하던 시절, 국가도 아닌 장사꾼들의 연합인 동인도 회사들이 식민지 확장에 혈안이 되어 있는 상황에서 영혼 구원의 확신 가운데 한 영혼이라도 더 구원하려던 스코틀랜드의 한 선교사가 선택한 교육선교의 방식으로서의 정당성은 가질 수 있다. 그러나 그것이 보편적인 가치가 있어 오늘날의 선교에도 적용가능하다는 것을 드러내기 위하여는 그 교육이 가져온 결과로 이야기를 해야하는데, 인도의 언어와 문화를 해체하고 특정계층과 집단의 사람들이 권력과 경제적 이익 등 삶의 변명을 얻은 결과로서의 선교가 과연 지금도 옳고, 한국 선교에도 적용할 만한 선교인가와 또 신학을 한 목회자 중심의 한국 선교사들이 감당할 수 있는 "교육 선교"인가에 대하여는 의문을 가지지 않을 수가 없다.

다행히도 우리는 다른 선교적인 경험을 가진 축복받은 민족이다. 이 땅의 선교사들은 그들의 언어인 영어가 아니고, 이 땅의 상층부 양반들이 사용하던 한문이라는 언어가 아닌 한글로 된 성경을 가지고와서 식민 통치자가 아닌 이 땅의 고통당하던 식민지 백성, 그 가운데서도 상민층을 중심으로 선교를 하였었다. 그리고 그들도 처음에는 학교, 병원, 봉사 단체 등을 통한 선교를 했지만, 오히려 상민, 하인, 고아와 여자, 과부들을 상대로 교육하여 그것을 선교사들이 전문가로서 활약한 것이 아니라 후에 교육은 교육가에게, 병원은 의사에게 넘겨서 그들의 영역으로 만들고, 선교사는 복음을 전하는 일에 전념하였던 것을 알고 있다.

교육이 전공이었고 관심 있었기에 행한 더프 선교사의 선교 행위가 그것도 여러 비판의 중심에서 있는 선교사의 선교방식이 한국교회를 위한 모범이 되어야 하는지?에 대하여는 그러므로 논찬자로서 문제를 제기하지 않을 수가 없다. 거기다 지금 한국선교사들의 선교마저도 모두가 교육 전문적인 선교를 해야한다 는 무리한 요청은 "더프가 한 것은 뭐든지 이유가 있고 다 좋고 다 그렇게 해야한다!"는 식의 주장인 듯이 들려진다. 이러한 측면에서 더프의 당시 교육선교에 대한 모든 것이 다 좋다는 긍정적인 평가는 오히려 다른 선교사들의 사역, 세례를 중심하는 개종과 교회 개척 중심의 선교를 폄하하는 결과를 가져올 수 있는 염려를 갖게 한다. 선교는 세례중심일 때가 있고, 개척이 중심일 때가 있고, 그런 환경이 주어지지 않을 때 간접 선교 방식으로 병원, 학교나 사회 봉사기관들을 통하여 선교할 때가 있고, 인권과 정의와 평화 등의 사회 개혁이나 환경과 생태계에 관심을 둘 때가 있는 것이다. 즉 피선교지의 상황에 맞는 장기간에 걸친 선교 여정의 한 부분을 메꾸는 것이 특정한 시대의 특정한 한 개인 선교사의 선교행위이다. 그러므로 더프가 한 선교는 당시의 상황에서 시작되어서 지금 그가 뿌린 씨가 인도의 언어와 문화 등의 인도인의 정체성을 세워주는데 도움이 되고, 무엇보다도 인도 사회에서 빛과 소금이 되어 교회 발전에 열매를 드러낸 부분에 대하여는 인정을 하지만 여러 비난을 받는 선교적 판단과 행위는 함께 반성하며 수정해야만 한다.

마지막으로 더프의 "위로부터 아래로 스며드는 교육"이 인도의 경제, 정치에 기여하고 상층부에 영향을 주었기에 성공한 선교라고 하는 판단은 절대로 수긍할 수 없는 위험한 반기독교적인 선교 방식이라 생각한다. 더프의 교육 선교는 철저하게 현지인들의 관점이 빠진 특히 소외도니 사람들의 입장이 빠진 전혀 예수적이지 않은 식민통치자들과 서구 선교사들의 입장에서 본 교육을 통한 선교이다.

교회음악학과의 설립 취지와 미래에 대한 연구 : 장로회신학대학교 교회음악과 졸업생의 사역현황에 기초하여

박동훈 박사(장로회신학대학교)

〈 초 록 〉

급격히 줄어드는 인구절벽을 실감하며 국가적 위기설 까지 등장한 가운데 한국의 많은 교회음악 학과들이 당면한 과제는 신입생의 감소이다. 이러한 상황가운데, 어느덧 반세기가 되는 한국의 교회음악학과들의 졸업생들의 직업 현황을 조사하여 지금까지의 교회음악학과의 교육의 평가를 시도 해보며, 목회현장에서 목회자들의 느끼는 음악전문사역자에 대한 필요와 교회에서 필요로 하는 사역자 상을 설문조사하여 앞으로의 신학교에서의 교회음악학과의 방향성을 진단해 보려 한다. 이러한 작업은 단지 학교의 위기를 대처하는 데에 그치지 않고 신앙양심에 비추어 하나님께서 기뻐하시는 교회, 온전한 신학교 교육, 그리고 선교에 필요를 채우는 실질적인 작업이 되기를 바라는 마음에서 연구를 시작하게 되었다.

주제어: 교회음악학과, 음악목회, 교회음악전공, 취업률, 교회음악과 커리큘럼, 찬양사역자.

1. 서론

현재 한국에 교회음악학과가 있는 대학들은 연세대학교, 장로회 신학대학교, 총신대학교, 서울신학대학교, 서울장신대학교, 성결대학교, 백석대학교, 나사렛 대학교, 안양대학교, 침례신학교, 고신대학교, 서울기독대학교, 그리스도신학대학교, 광신대학교, 한일장신대학교, 대신대학교, 목원대학교 등¹⁾이며 이 학과를 졸업한 사람의 수는 만 명을 쉽게 넘으리라 생각된다.

장로회 신학대학 교회음악학과의 경우 1981년에 신설되어 2021년까지 졸업생이 1,718명의 졸업생이 배출되었다. 그 중에 한국에서 전임으로 음악목사는 단 한명도 없는 것이 믿어지지 않는 현실이다.

한국의 많은 교회음악학과들이 당면한 과제는 신입생의 감소이다. 그런데 사실 더 큰 문제는 교

1) 전국 음악대학목록 <https://blog.daum.net/0114275524/2> (2022/4/20, 11:14PM)

회음악학과 졸업생들의 취업률이라 할 수 있다. 여기서 말하는 취업률이란 전임 사역자로 “교회음악가” 또는 “교회음악지도자”, 혹은 “음악목사”를 말해야 하는데, 일반적인 통계에는 음악학원, 개인레슨, 교회 반주자, 일반 직업, 독창자, 찬양대 지휘자, 합창단원 등의 타이틀로 취업률(23.4%)²⁾에 반영이 되었으리라 본다. 또한 위에 나열한 직업은 일반 음대를 나온 사람들도 아무런 자격에 차등 없이 할 수 있는 일이며, 단지 위의 직업을 위해 교회음악학과의 개설되었다고 아무도 생각하지 않을 것이라 본다.

이런 상황을 직시하며 반세기가 되는 장로회 신학대학교 교회음악학과의 졸업생들의 현황을 조사하여 지금까지의 교회음악학과의 설립목적과 현실을 점검함으로써 교육기관으로써의 목표에 대한 평가를 시도해 보았다. 또한 예배 문화의 변화와 팬데믹(pandemic)의 긴 터널을 지나며 목회현장에서 목회자들의 느끼는 음악전문사역자에 대한 필요성과 교회에서 필요로 하는 사역자 상을 설문 조사하여 목회 현장에서의 수요와 신학교 교육의 공급의 조화를 비교하였으며, 장신대의 초빙 게시판을 통해 이 시대의 교회들이 요구하는 사역자들의 분야와 자격조건들을 조사하여 사역의 변화의 흐름을 파악하였다.

이 연구는 한국교계의 전체를 대상으로 연구하지 않고, 장로회 신학대학교의 총동문회의 자료를 바탕으로 장로회 신학대학 교회음악학과 졸업생들의 현황을 파악하여 통계를 만들고, 대한예수교 장로회 통합측 담임목회자들과 미주 장신동문회의 목회자를 대상으로 담임목회자의 교회음악전공자에 대한 인식과 앞으로 사역자 청빙에 선호도를 조사 하였으며, 장신대의 초빙게시판에 나와 있는 찬양사역자와 찬양대 지휘자 청빙의 현황을 비교 하였다. 그리고 마지막으로 세 분의 교회음악과 교수³⁾이셨던 분들과의 전화 인터뷰를 통해 이 시대의 교회음악학과의 과거와 현재, 미래와 선교를 위한 교회음악학과의 방향과 해결 방안을 모색해 보았다.

II. 본론

1. 교회음악학과의 시작

교회음악의 교육이 필요했던 시대는 구약에서부터 시작하였다. 구약 역대상에 보면 성전에서의 찬양을 담당한 제사장들에 대한 기록을 통해 알 수 있다. 찬양을 맡은 자들은 레위 자손들로서 대대로 그들의 직무가 아들들에게 이어져 갔으며, 찬양을 맡은 자들은 다른 일을 시키지 않고 오직 성전 골방에서 주어진 임무를 위해 전념하였음이 기록되어 있다⁴⁾.

“다윗이 군대 지휘관들과 더불어 아삽과 헤만과 여두둔의 자손 중에서 구별하여 섬기게

2) 생활정보, 2021 전국공대순위와 대학교별 취업률. <https://readingtimes.tistory.com/336> (2022/4/20, 11:44 PM)

3) 1)순윤열교수(1923~ 2023)연세대학교, 장로회 신학대학교. 2)이명신교수(1956~), 2021년 장로회 신학대학교 은퇴. 3) 김은찬목사, 교수 (1965~)충신대학교 재직. 현재 미국 펜실베이니아에서 담임목회.

4) 김남수, 『예배와 음악』(침례신학대학교 출판부, 2008). 120.

하되 수금 아삽의 아들들은 삭굴과 요셉과 느다냐와 아사렐라니 이 아삽의 아들들이 아삽의 지휘 아래 왕의 명령을 따라 신령한 노래를 하며 여두둔에게 이르러서는 그의 아들들 그달리야와 스리와 여사야와 시므이와 하사바와 맞디디야 여섯 사람이니 그의 아버지 여두둔의 지휘 아래 수금을 잡아 신령한 노래를 하며 여호와께 감사하며 찬양하며 헤만에게 이르러는 그의 아들들 북기야와 맞다냐와 웃시엘과 스브엘과 예리못과 하나냐와 하나니와 엘리아다와 깃달디와 로맘디에셀과 요스브가사와 말로디와 호딜과 마하시웃이라 이는 다 헤만의 아들들이니 나팔을 부는 자들이며 헤만은 하나님의 말씀을 가진 왕의 선견자라 하나님이 헤만에게 열네 아들과 세 딸을 주셨더라 이들이 다 그들의 아버지의 지휘 아래 제금과 비파와 수금을 잡아 여호와의 전에서 노래하여 하나님의 전을 섬겼으며 아삽과 여두둔과 헤만은 왕의 지휘 아래 있었으니 그들과 모든 형제 곧 여호와 찬송하기를 배워 익숙한 자의 수효가 이백팔십팔 명이라”(역대상 25장 1-7절)

“또 찬송하는 자가 있으니 곧 레위 우두머리라 그들은 골방에 거주하면서 주야로 자기 직분에 전념하므로 다른 일은 하지 아니하였더라”(역대상9장 33절)

중세를 지나며 그레고리안찬트(Gregorian Chant)를 가르친 스콜라칸토룸(Schola Cantorum)⁵⁾이 있다. 그레고리안찬트의 쇠퇴하게 된 이유가 시사하는 바가 있다. 첫째는 제한되어있는 가사와 곡의 사용이며, 둘째, 12세기부터 시작된 다성부 음악의 발전, 셋째, 교황권의 약화라고 본다⁶⁾ 교회음악은 한 시대의 음악으로 제한하기 보다는 시대와 함께 발전해 나가야하며, 사회와 정치적인 영향을 받는다는 것을 알 수 있다.

미국에서의 최초 교회음악학교는 윌리엄 빌링스(William Billings, 1746-1800)의 가창학교(Singing School)이 있다. 당시의 창설 목적은 청교도들이 영국과 유럽에서 미국으로 이주해 와서 정착을 하며, 그들이 사용하였던 찬송가에는 악보가 없는 가사만 있는 작은 책이었다. 그 결과 시간이 지남에 따라 교회들마다, 마을마다 찬송을 부르는 곡조의 변형이 오기 시작하였으며, 음악적으로 극심한 상황에 이르자, 그는 음악공부를 시작하여서 그가 직접 마을과 교회를 돌아다니며 음악을 가르치기 시작한 것이 미국의 교회음악교육의 시초가 되었다. 훗날 미국에 음악대학들이 생기게 되는 계기가 되었다.⁷⁾

1920년 웨스트민스터 콰이어 칼리지(Westminster Choir College)가 전문 교회음악지도자를 키우기 위해 존 핀리 윌리엄슨(John Finley Williamson, 1887-1964)에 의해 학교로 세워졌다. 최초의 설립취지는 교회음악지도자를 위한 학교였으나 현재는 교회음악뿐만 아니라 음악연주가와 음악교육에도 많은 인재들을 양성하고 있다. 전공은 크게 세 개로 나누어지고 있는데, 연주(Performance), 음악교육(Music Education), 그리고 교회음악(Sacred Music)로 되어 있다. 특히 합창수준은 세계 최

5) 중세시대의 가창학교.

6) 나진규, 『찬송가학』 (서울: 가온음출판사, 2013), 47.

7) Ibid.172.

고의 위치를 자랑하는데, 매년 뉴욕 필하모닉과, 필라델피아 오케스트라와 협연을 해오며, 많은 세계적인 거장들과의 음반녹음을 해 오고 있다. 그리고 교회음악과(Sacred Music)대학원의 경우는 “음악목회”가 아닌, “교회음악”에 집중되어 있었다. 그러나 최근 들어 신학,예전과 예배(Theology, Liturgy & Worship) 21세기 예배 기획 (Worship Planning/21st Cent.)와 같은 과목이 생겼다.

[참고자료]Master of Music: Sacred Music Program Requirements(39-42 credits)

Learn more about General Graduate Requirements. Course List⁸⁾

Code	Title	Credits
SM 712 & SM 713	Hist of Sacred Music I and Hist of Sacred Music II	6
SM 511	Sacred Music Lab (2 terms)	0
SM 631	Worship Planning/21st Cent.	3
SM 722	Theology, Liturgy & Worship	3
CR 517	Master Singers (3 terms)	3
CR 621 & CR 622	Choral Conducting I and Choral Conducting II	6
Each student must have an area of Applied Study:		7-10
VC 641A	Voice Primary (3 terms)	
or PI 641A	Piano Primary	
or OR 641A	Organ Primary	
or TH 645A	Composition Primary	
SM 630	Conducting Coaching ²	
Option B: Choral Studies		
CR 524	Vocal Techniques for Choirs	
SM 630	Conducting Coaching ²	
CR 641B	Conducting Primary (2 terms)	
Core		
MH 731	Intro to Musicology	3
CR 509	Symphonic Choir (2 terms)	2
Theory or Music History elective (1 course)		3
Core elective (1 course) ²		3
Total Credits		39-42

위에 학과 필수과목들을 조사한 결과 필자가 재학시절과는 조금 변동된 과목이 있어서 다행스러운 마음이 들지만 그래도 음악목회에 관한 수업은 너무도 약한 것을 볼 수 있다.

미국의 남침례교단(SBC)은 음악과 함께 부흥을 하게 되었는데, 5개의 교단신학교마다 교회음악

8) Westminster Choir College, Master of Music: Sacred Music Program Requirements. <http://catalog.rider.edu/westminster-choir-college/graduate-programs/mm-sacred-music/#programrequirements>. (2022/4/22.12:56PM)

학과가 있었다. 그중에서도 남침례신학교(Southern Baptist Theological Seminary)의 교과 과정은 특별히 음악목회에 실질적인 내용들로 많이 채워져 있었다. 그런데 남침례신학교(Southern Baptist Theological Seminary)는 지난 2009년에 교회음악과의 폐교를 결정하였고, 그 이유를 알버트 몰러(Albert Mohler, 1959-) 총장은 세 가지로 발표하였다.

우선적으로 변화되는 교회음악의 유행을 이야기 했으며, 몰러 총장이 발표한 내용은 현재 한국에 있는 신학교의 교회음악학과의 상황과 다르지 않기에 주시할 필요가 있다고 본다.

“절실한 문제는 급격히 줄어든 대학원의 음악학생의 수에 있다”, “클래식위주의 교회음악 교육을 이어가기에 경제적인 손실이 크다는 것과, 미국 남침례교단의 80%의 교회 음악사역자들이 교육부나 청소년부의 일을 겸직하고 있는 현실을 감안해 음악과 교회 리더십 프로그램의 연합이 현재의 교회의 상황과 어울린다”, “예전에는 가치 있는 프로그램이었지만 독립형 음악 학교를 유지하는 것이 오늘날 경제적으로 실행 가능하지 않다”⁹⁾

미국교회와 같은 이유로 한국교회에서도 단지 음악사역자가 아닌 다기능적인 사역자의 배출에 대한 요구가 더 많아지리라 본다.

2. 1981년 신설된 장로회 신학대학 교회음악학과

장로회 신학대학의 교회음악학과는 “교회음악지도자 양성”이란 목표아래 1981에 시작되어 2021년도까지 1,718명의 졸업생을 배출하였다. “교회음악지도자”란 이름의 직업은 아직 한국에 존재하지 않는다. 교계에서 “교회음악지도자”라고 했을 때 일상적으로 지휘자, 반주자, 독창자, 크리스찬연주가, 찬양사역자, 음악교사, 목사, 교수로 생각할 수 있다. 그러나 40년이 지난 지금도 여전히 교회의 반주자나 지휘자와 독창자를 칭함에 있어 “교회음악지도자”라고 사용되지도 않으며, 그들을 채용함에 있어서 교회음악 전공이나 신학교 교육에 대한 자격요건이 없기에 설립목적에 “교회음악지도자”로서의 의미를 계속 유지한다는 것은 어울리지 않는 표현이라 생각된다. 또한 장신대 초빙제 시판을 예로 든다면, 지휘자, 반주자, 독창자 청빙에 있어서 교회음악전공 또는 신학교육을 자격요건으로 기입하는 교회는 거의 찾아보기 어렵다. 결국 한국교회는 교회음악학과 교육에 비중을 두지 않고 있음을 증명한다고 본다.

1) 장로회 신학대학 교회음악과 졸업생의 직업분포 현황

지난 1981년에 시작된 교회음악과의 졸업생부터 시작하여 2021년 졸업생까지 총동문회에서 자료를 제공 받아 조사한 결과이다. 40년이 지난 졸업생부터 최근 졸업한 동문들도 있기에 연락과 파악이 안 된 사람도 있다. 그러나 한국의 음악계에서 활동하는 사람과 교계에서 목회자로 일하는 사람들은 이미 조사 대상에 현저하게 알려져 있었기에 이번 조사 결과에 나타난 통계에 의미를 부

9) News ABP News April 22, 2009. "Southern Seminary closing School of Church Music"

여할 수 있다. 이번 조사에 참여한 조사위원은 교회음악과 동문회 임원들과 각 학번의 대표들 중에 연락이 된 동문과 장로회 신학대학 교회음악학과에서 오랫동안 조교로 있었던 동문의 협조로 이루어졌다.

본 통계의 자료는 교회음악학과를 졸업한 졸업생의 진정한 의미에서의 취업률을 의미한다. 그것은 학원이나 개인레슨 종사자 또는 파트타임 독창자, 반주자, 지휘자는 이번 조사에서 일반업으로 취급하였다. 이유는 많은 지휘자, 반주자, 독창자들의 청빙에 있어서 “교회음악전공”이나 “신학교의 교육”의 어떠한 자격조건도 없이 세례교인이면 누구나 취업 가능한 일이기 때문이다.¹⁰⁾ 그리고 연주자, 강사, 교수, 그리고 목사, 전도사, 선교사, 사모는 따로 분류하여 조사하였다.

표1) 1981~ 1991학번

총인원	일반업	연주가/교수	목사/전도사/선교사/사모
464명	405	23	36

* 특이사항 : 목사 중에 음악목사 1명, 300명 이상교회 담임1명, 미국에서 교수1 명, 미국에서 500명 이상 교회의 담임 1명, 인문학과 교수 1명

표2) 1992~2000 학번

총인원	일반업	연주가/교수	목사/전도사/선교사/사모
431명	379	18	34

* 특이사항: 교수 중에 본교 전임교수 3명, 미국에서 교수 2명

표3) 2001~2010 학번

총인원	일반업	연주가/교수	목사/전도사/선교사/사모
485	378	46	61

*특이사항 :특별히 목사, 전도사, 선교사, 사모가 61명이 된다.

표4) 2011~2018 학번

총인원	일반업	연주가/교수	목사/전도사/선교사/사모
337	326	6	5

표5) 전체 총계

총인원	일반업	연주가/교수	목사/전도사/선교사/사모
1,718	1,516	93	109
100%	88 %	5.4%	6.3%

10) JCWebs. 지난 기독교 구인 https://jcwebs.org/jobs/old_jobs_board/?mod=document&uid=6203

2) 담임목회자 설문조사

질문대상: 한국 대한예수교 장로회 통합측 담임목회자와 미주 장로회신학대학교 출신의 담임목회자

설문 참가자: 총 21명

- 질문: 1. 교회에 교회음악 전공 사역자가 있습니까?(예/아니오)
 2. 목회하시며 전문 교회음악가의 필요성을 느낀 적이 있는지요? (예/아니오)
 3. 앞으로 사역자를 청빙하게 된다면 어떤 사역자를 선호 하실지요? (복수 선택도 가능) 1)설교 잘하는 2)찬양에 재능이 있는 3)교육부까지 가능 4)모든 것을 갖춘 자

[설문 결과]

	예	아니오	(찬양)2, (교육부)3	(모두 겸비)4
1.교회음악전공자가 있습니까?	6(28.5%)	15(71%)		
2.교회음악전공자의 필요성을 느낍니까?	17(81%)	4(19%)		
3.어떤 사역자를 선호하십니까?			7(33.3%)	11(52.3%)

위의 설문조사의 결과로 나타난 몇 개의 성향이 있는 것을 본다. 첫째, 교회음악을 전공한 사역자가 거의 없다(71%). 둘째, 교회음악전공자의 필요성을 느낀다가 81%로 현저하게 나타난다. 셋째, 아울러 앞으로 사역자를 초빙한다면, 설교, 찬양, 교육부 까지 다 할 수 있는 사람을 선호하는 것이 52.3% 로 가장 많으며, 찬양과 교육부를 겸할 수 있는 사역자를 선호하는 목회자가 33%였다. 결국 찬양과 함께 다른 업무를 할 수 있는 사역자를 원하는 목회자가 85.3%로 가장 높다.

3) 사역자 초빙의 성향 (장신대 게시판)

2022년 4월25일 “찬양”에 관한 초빙게시판의 현황으로 조사를 하였다. 현저하게 나타나는 현상은 첫째, 찬양사역자의 수요가 많다 10교회 이며, 둘째, 복합형(예, 교구/찬양)의 사역자를 원하는 경우가 있다는 것이다. (3교회) 셋째, 사례비에 있어서 찬양사역자의 경우 100~150만원 이며 포항의 어느 교회에서는 사택과 은퇴연금까지 있는 것을 보았다. 찬양대 지휘자의 경우 네 교회가 구하며, 사례비는 75~80만원으로 게시되었다. 특이한 점은 찬양사역자의 경우 지원 자격에 신학교교육을 필수로 하는 교회가 여섯 교회로 찬양인도 사역에 전문교회음악과 신학에 교육을 중요시 하는 것은 눈에 띄는 현상이었다.¹¹⁾

11) 장로회신학대학교초빙게시판
<http://w.puts.kr/?id=SF80R3f0gIK3d6iNz3yU5MH0MU7O032DnPc0f53Wq3HBRcs3FC87c1T0uHc0iyfly0k1Zj43>
 2022/4/25. 5:13PM

(1) 찬양사역자 초빙

- a. 경기도 하남시의 M 교회
모집부서: 찬양사역자
지원자격: 본교단 신대원 졸업자 (찬양사 or 찬양 교역자(찬양인도, 교구나 부서 병행), 전임 (주 6일 출근) / 준전임 or 찬양사 (주 4일 출근)

- b. 경기도 광주시 H 교회
모집부서: 찬양 전담 사역자
지원자격: 없음, 유경험자들의 지원 바람

- c. 경기도 화성시 J 교회
모집부서: 찬양
지원자격: 찬양의 은사
사례비: 월 100만원

- d. 경기도 용인시 G 교회
모집부서: 찬양인도
지원자격: 유경험자

- e. 경기도 성남시 분당구 C 교회
모집부서: 찬양인도
지원자격: 유경험자

- f. 서울 성북구 J 교회
모집부서: 찬양인도(주일3부, 금요기도회)
지원자격: 유경험자, 신학(찬양)전공자
사례비: 월 150만원

- g. 서울 동대문구 D 교회
모집부서: 청소년부 찬양인도
지원자격: 신학대학교, 대학원졸업 및 재학중인 목회자, 찬양인도 관련 전공자.

- h. 경상북도 포항시 P 교회
모집부서: 교구 & 찬양인도
지원자격: 신대원졸업, 40세 전후 남자

사례:교회규정대로(사택, 연금)

I. 서울 강남구 S 교회

모집부서: 5부 찬양인도

지원자격: 본교단 신대원졸업 및 재학중인 목회자, 찬양인도 관련 전공자.

j. 서울 서대문구 S 교회

모집부서:유, 초등부 파트, 행정, 찬양 준전임

지원자격:파트:학부졸,준전임:신대원졸업.

(2) 지휘자 초빙

a. 강원도 춘천시 H 교회

모집부서:찬양대 지휘

지원자격:세례교인, 전공자 또는 유경험자

b. 인천시 강화군 G 교회

모집부서:찬양대 지휘자

지원자격: 전공후 유경험자.

d. 서울 동대문구 S 교회

모집부서:지휘자

지원자격: 관련학과 전공자, 유경험자, 세례교인

사례비:월 75만원

e. 서울 서초구 B교회

모집부서:찬양대 지휘자

지원자격:세례교인, 성악, 지휘전공자오 챔버 지휘가능한 자.

사례비:월 80만원

찬양사역자 청빙에서의 신학교 교육 조건과 달리 지휘자 청빙에서는 신학교 교육이나 교회음악에 대한 자격요건은 전무하며 세례교인이면 누구나 지원이 가능한 상황이다. 이 현실은 한국교회에서 지휘자, 반주자, 독창자의 자격요건에는 교회음악과의 교육이 요구되지 않고 있다는 사실이다.

4) 교회음악학과에서 가르쳤던 교수들과의 인터뷰

(1) 손윤열교수(1923~2023,1,29)

손윤열 교수는 1964년 연세대학교 종교음악과 교수로 시작하여서 장로회 신학대학 교회음악학과에서 많은 교회 음악가들을 길러내는데 공헌 하였으며, 한국 교회음악학회의 2대 회장을 역임하였고, 영락교회의 찬양대원으로 70세까지 담당하였다.

지난 2022년 4월16일 오전 10:51 분부터 약 18분 동안의 인터뷰에서 말씀을 들었다. 한국의 음악목사 1호는 영락교회에서 박재훈목사였는데, 신도들의 불만이 “왜 음악목사는 심방을 하지 않느냐?” 는 것으로, 일반 성도들의 이해가 부족하며, 일반 목회자들의 이해가 없는 것이 문제이다. 박재훈 목사님이 음악목회자의 자리를 지키셨다면...음악목사의 제도가 실현되지 않았을까?” 라고 하셨다, 여기에서 대략 박재훈목사님의 음악목회의 철학에는 어쩌면 목양적인 업무 보다는 교회음악에 관련된 일에 비중을 두시지 않았나 하는 추론을 하게 된다. 또한 신도들의 음악목사에 대한 이해문제도 있지만 담임목회자들의 음악목회에 대한 이해부족이 근본 문제였음에 동의를 하셨고, “당시에는 신학교의 목회자를 위한 커리큘럼에서 음악목사의 역할이 얼마나 중요한지를 가르칠 만한 사람이 없었다”고 하셨다.

교회음악학과의 사명은 교회음악인들을 배출하는 목적도 있지만 일반 목회자들을 위한 교회음악의 개론적인 수업들을 가르치는 데에도 중요한 역할이 있음을 직시하는 말씀이었다. 아직도 많은 교회에서 예배 때에 “준비찬송”이란 명목 하에 예배 시작 전에 실행되고 있으며, 예배학에 없는 “대표기도”는 원래 “목회기도”로 목사가 하는 것인데 회중가운데 실행되고 있는 현실이¹²⁾ 그것을 증명한다.

(2) 이명신교수 (1956~)

이명신교수는 1987년도에 장로회 신학대학교 교회음악과의 교수로 재직하여, 지난 2021년에 은퇴를 하였다. 재직 당시 예마본 합창단을 조직하여 국내외를 다니며 연주하는 가운데 학생들에게 음악선교에 대한 씨를 뿌렸다고 할 수 있다. 그 결과 통계에서 나온 것처럼 예마본이 활동한 시기 이후에, 선교사, 사모, 목사가 확연하게 많이 배출이 되어 사역하고 있다는 것이다. 이명신교수와의 인터뷰에서 특히 강조되었던 부분은 음악선교를 위해서 총회에 음악부의 신설과 음악선교사들의 파송과 제도적인 뒷받침이 필요함을 역설하였다.

(3) 김은찬교수 (1965~)

김은찬교수는 총신대에서 교회음악과와 신대원을 마쳤으며 미국 켄터키 남침례 신학교에서 MCM과 DMM으로 학위를 마친 후 한국 총신대학 교회음악학과에서 2014-2015년 까지 강의를 하였으며 현재는 미국 펜실베이니아에서 담임목회자로 사역하고 있다.

인터뷰에서 특이하며 현실적인 내용은 “교회음악학과를 졸업한 졸업생들이 교회에서 인정이 받는 것도 중요하지만 교회음악과 출신이란 이유만으로 그 사역자를 쓸 수는 없다, 총회차원에서의 제도

12) 김대권, 『예배와 음악』 (서울: 도서출판 그리심, 2006).113-117.

적인 장치도 필요하지만 실지적인 교회음악가로 실력이 뒷받침 되어야 본인도 사역자를 청빙할 수 있을 것”이라고 응답하였다. 김은찬교수는 본인이 총신대 교회음악과를 나오셨고, 가르치셨고, 지금은 목회자로 계시기에 교회음악학과의 학생들과 목회현장을 누구보다 잘 아시는 분으로서 위에 짧은 인터뷰의 내용이지만 그 안에 담겨져 있는 의미는 시사하는 바가 크다고 본다.

위의 세분의 인터뷰를 종합해 본다면, 이 시대에 필요로 하는 음악사역자의 모습을 그릴 수 있다. 한국 교회에서의 음악목사의 업무는 음악만 하기보다는 목회(설교와 심방)까지도 요구되는 실정이며, 교회음악지도자로서의 요구보다는 목회자와 선교사로서의 요구가 가장 많으며, 교회음악학과의 졸업장 보다는 진정한 사명의식이 있는, 실력과 영성이 갖추어진 사역자가 요구된다는 것이다. 결국, 탁월한 예배음악을 연주하기보다, 예배, 교육, 말씀선포, 선교의 진정한 교회음악의 기능¹³⁾을 담당할 사역자의 모습이 요구되는 것을 알 수 있다.

5) 교회음악학과들의 입시현황

(1) 장로회신학대학교 교회음악학과 (2023년 수시)¹⁴⁾

전공	모집인원	지원인원	경쟁율
성악(남)	5	5	1.00:1
성악(여)	5	5	1.00:1
피아노	6	3	0.50:1
오르간	5	3	0.60:1
작곡	5	1	0.20:1
지휘	3	1	0.33:1

(2) 총신대학교 교회음악학과 (2023년 수시)¹⁵⁾

전공	모집인원	지원인원	경쟁율
성악(남)	5	9	1.80:1
성악(여)	5	14	2.80:1
피아노	7	34	4.86:1
관현악(플룻)	1	6	6.00:1
지휘	2	1	0.50:1

13) 하재승, 『성경적 교회음악론 교회음악의 이해』(서울: 중앙아트, 2017). 193-230.

14) 장로회신학대학교웹사이트

https://www.puts.ac.kr/ipsi/db/db_admission_v1/sub.asp?m1=5&m2=5&m3=1&yy=2023 2023/09/27. 5:23PM

15) 총신대학교웹사이트

https://admission.csu.ac.kr/?m1=page&menu_id=2073&category_id=229&category_name=2023%ED%95%99%E%85%84%EB%8F%84 2023/09/27. 5:44PM

(3) 서울신대 예술학부: 교회음악과와 실용음악과 (2023년 수시)¹⁶⁾

전공	모집인원	지원인원	경쟁율
아트&뉴미디어 작곡	5	12	2.40:1
성악	9	15	1.67:1
피아노	17	27	1.59:1
오르간	4	3	0.75:1
보컬	5	114	22.80:1
드럼/타악기	2	25	12.50:1
건반	2	24	12.00:1
기타	2	26	13.00:1
베이스	2	9	4.50:1
뮤직프로듀싱	2	11	5.50:1

세 학교의 입시현황을 비교할 때 장로회신학대학, 총신대학, 그리고 서울신학대학의 순으로 경쟁률이 조금씩 높은 현황을 보이고 있다. 그런데, 서울신대의 경우에는 현저히 다른 양상을 보이고 있다. 실용음악과가 있다는 것과 그 과의 경쟁률이 비교가 안 되게 높다.

위의 결과로 비추어본다면 현재의 청소년들의 문화적인 관심이 클래식이나 전통적인 교회음악보다는 경배와 찬양예배형식에 맞추어진 음악, 그리고 대중적인 음악에 관심이 많은 것으로 나타난다.

III. 결론

지난 40여년을 지나며 한국교회는 급성장하였다. 이와 함께 교회음악학과 들도 함께 늘어났으며 많은 학생들을 배출하였다. 그러나 본 논문의 장신대 교회음악학과의 졸업생들의 직업 현황 조사를 통해 학과의 설립목적과는 다른 모습의 결과를 보게 되었다. 잠언16장 9절의 말씀처럼, “사람이 마음으로 자기의 길을 계획할지라도 그 걸음을 인도하는 자는 여호와시니라” 한국교회와 많은 성도들의 기도로 세워지고 이어온 신학교의 교회음악학과임을 볼 때, 그 결과에는 많은 열매들이 있는 것을 볼 수 있다. 그러나 현재와 앞으로 시대의 상황에 따라 변화되어질 수밖에 없는 현실을 직면하였기에 대안을 준비해야 한다.

장로회 신학대학교 교회음악학과는 대한예수교장로회 통합측 소속의 신학교이다. 이 교단에는 총회에 음악부서가 없으며 음악목사 제도와 신학교 교육의 커리큘럼의 조화가 잘 이루어지고 있지 않는 상황 가운데 학과가 이어져 왔고, 지금 까지 그토록 많은 학생들이 배출된 것은 놀라운 사실이다. “교회음악지도자 양성”이란 설립목적아래에 지난 40여 년간 1,718명 의 졸업생 중에 오직 93

16) 서울신학대학교웹사이트

https://ipsi.stu.ac.kr/CmsHome/susi_03.eznic?T=C&c1=1&c=&w=&page=&sn=81191. 2023/09/27. 5:52PM

명(5.6%)만이 졸업 후 교회음악가와 음악인으로 살아가고 있는 현실을 보며 놀라움을 금치 못한다. 그리고 한국에서 사역하는 동문 중에 단 한 명의 전임 음악목사로 일하는 사람이 없으며, 그리고 모든 교회음악학과 출신의 목회자들은 일반 목회와 선교의 길을 가고 있다. 그렇다면 보다 더욱 현 교회와 선교지에서 필요로 하는 음악사역자 양성을 위한 프로그램의 모색이 당면 과제라고 본다.

이상일교수의 논문의 설문조사¹⁷⁾는 흥미로운 결과를 보게 된다. 96.9%의 담임목회자들의 답변에 의하면 ‘교회 재정이 허락할 경우 전임 음악사역자를 둘 필요가 있다’고 답을 하였다. 그러나 현실의 한국 교회에서 전임 음악사역자가 있는 교회가 많지 않은 상황이라면, 그것은 우선순위에서 밀려있는 것이 아닌가 하는 결론에 이르게 한다.

코로나 팬데믹을 지나며 교회들의 교인 감소와 함께 최윤식, 최현식의 “한국교회 미래지도2”¹⁸⁾에서 나타나고 있는 한국교회와 한국의 경제와 출생의 상황에¹⁹⁾ 대한 통계에 의한 교인의 숫자는 계속적으로 하향으로 빠르게 내려가고 있으며, 조영태의 “정해진 미래”에서 인구감소율에 의한 한국 대학의 상황은 앞으로 급격히 어려워지는 것으로 말 하고 있다. “10년 내에 수많은 대학이 도산 위기에 빠지게 될 것이다. 왜냐, 학생들이 적어서 대학이 정원을 채우지 못할 것이기 때문이다.”²⁰⁾

앞으로 교회들의 경제적 상황은 지금보다 더 어려울 것이며 신학교들의 교회음악학과의 상황은 가장 치명적이기에 다가올 미래를 준비해야 할 것이다.

미국 켄터키의 남침례신학교의 교회음악학과는 대학원 교육기관이었지만 교회음악학과의 폐교의 원인이 결코 현재 한국의 교회와 교회음악학과의 상황과 다르지 않기에 심각하게 준비해야 한다. 그 위기의 현상들은 첫째는 학생 수의 절감이며, 둘째는 교단 신학교의 구조조정이 될 것이다.

결론적으로 다가올 현실을 지혜롭게 준비하기 위해서는 전통적인 교회음악인을 목표로 하기보다는 실용적이며 다기능적인 음악사역자를 위한 프로그램 개설이 요구될 것이다. 현재의 커리큘럼의 목표인 두 마리(교회음악가, 음악가) 또는 세 마리의 토끼(교회음악가, 음악가, 목회자)를 잡는 음악가가 되든지 음악목회자가 되든지 모든 가능성을 열고 있는 현재의 커리큘럼을 유지한다면, 교회음악학과의 없어지는 신학교들이 생기게 될 것으로 본다. 그러나 현시대의 교회와 선교지의 필요를 준비한다면, 보다 실질적인 수업들로 짜여야 할 것이며, 교회음악학과의 목적이 지금처럼 뭐든지 할 수 있는 가능성을 제시하기보다는 교회들의 필요와 선교적인 전략을 기반으로 커리큘럼이 재정립되

17) 이상일, “음악사역자에 대한 담임목사들의 의식과 음악사역자 제도에 관한 연구: 예장통합 교단을 중심으로”『장신논단』(2014):Vol.46 No.4.

18) 최윤식, 최현식, 『한국교회미래지도2』(서울: 생명의 말씀사), 2017.66-68.

19) 2022년 1월인구동향(출생, 사망, 혼인, 이혼) 통계청

http://kostat.go.kr/portal/korea/kor_nw/1/2/1/index.board?bmode=read&bSeq=&aSeq=417386&pageNo=1&rowNum=10&navCount=10&currPg=&searchInfo=&sTarget=title&sTxt= 2022/4/25.7:05 PM

2022년 1월 인구동향(요약)

- 출생아 수는 24,598명으로 전년동월대비 1.2% 감소
- 사망자 수는 29,686명으로 전년동월대비 9.0% 증가
- 혼인 건수는 14,753건으로 전년동월대비 9.4% 감소
- 이혼 건수는 7,359건으로 전년동월대비 12.1% 감소
- 자연증가(출생아 수 - 사망자 수)는 -5,088명

20) 조영태, 『정해진 미래』(서울: 북스톤).2023.10.

어야 한다고 본다.

참고문헌

- 김남수, 『예배와 음악』 침례신학대학교 출판부, 2008.
김대권, 『예배와 음악』 서울: 도서출판 그리심, 2006.
나진규, 『찬송가학』 서울: 가온음, 2017.
이상일, “음악사역자에 대한 담임목사들의 의식과 음악사역자 제도에 관한 연구; 예정통합 교단을 중심으로” 『장신논단』(2014):Vol.46 No.4.
조영태, 『정해진 미래』 서울: 북스톤, 2023.
최윤식, 최현식, 『한국교회미래지도2』 서울: 생명의 말씀사, 2017.
하재송, 『성경적 교회음악론 교회음악의 이해』 서울: 중앙아트, 2017.

인터넷 (Web) 자료 출처

1. 전국 음악대학목록 <https://blog.daum.net/0114275524/2> (2022/4/20, 11:14PM)
2. Westminster Choir College, Master of Music: Sacred Music Program Requirements. <http://catalog.rider.edu/westminster-choir-college/graduate-programs/mm-sacred-music/#programrequirementstext>. (2022/4/22.12:56PM)
3. News ABPNews April 22, 2009. "Southern Seminary closing School of Church Music" (2022/4/25.8:10 PM)
4. JCWebs. 지난 기독교 구인 https://jcwebs.org/jobs/old_jobs_board/?mod=document&uid=6203 (2022/4/24.9:08 PM)
5. 장로회신학대학교초빙게시판 <http://w.puts.kr/?id=SF80R3f0gIK3d6iNz3yU5MH0MU7O032DnPc0f53Wq3HBRcs3FC87c1T0uHc0iyfly0k1Zj43> (2022/4/25. 5:13PM)
6. 2022년 1월인구동향(출생, 사망, 혼인, 이혼) 통계청 http://kostat.go.kr/portal/korea/kor_nw/1/2/1/index.board?bmode=read&bSeq=&aSeq=417386&pageNo=1&rowNum=10&navCount=10&currPg=&searchInfo=&sTarget=title&sTxt= (2022/4/25.7:05 PM)
7. 장로회신학대학교웹사이트 https://www.puts.ac.kr/ipsi/db/db_admission_v1/sub.asp?m1=5&m2=5&m3=1&yy=20232023/09/27. 5:23PM
8. 총신대학교웹사이트 https://admission.csu.ac.kr/?m1=page&menu_id=2073&category_id=229&category_name=2023%ED%95%99%EB%85%84%EB%8F%84 2023/09/27. 5:44PM
9. 서울신학대학교웹사이트 https://ipsi.stu.ac.kr/CmsHome/susi_03.eznic?T=C&c1=1&c=&w=&page=&sn=81191. 2023/09/27. 5:52PM

인터뷰 참가자

- 김은찬 목사 (전. 총신대 교수)
고. 손윤열 교수 (전. 연세대, 장신대 교수)
이명신 명예교수 (장신대 명예교수)

Abstract

**A Study on the Establishment Purpose and
Future of the Department of Church Music:
Graduated from the Department of Church
Music at Presbyterian University and
Theological Seminary based on the status of
work**

Park, Dong Hoon

While realizing the rapidly declining population cliff, even the theory of a national crisis has emerged, the challenge facing many church music departments in Korea is the decrease in the number of freshmen. In the midst of this situation, by examining the job status of graduates of church music departments in Korea, which are already half a century old, and trying to evaluate the education of the church music department so far, the need for professional music ministers felt by the pastors in the pastoral field and the church.

I will try to diagnose the direction of the church music department at the seminary in the future by surveying the minister award required. This work did not stop at dealing with the school crisis, but I started the study with the hope that it would become a practical work that satisfies the needs of a church that God is pleased with, a complete seminary education, and missions in the light of faith and conscience.

Keywords :

Church Music Department, Music Ministry, Job at Church. Crisis on Church music.

박동훈 박사의 “교회음악학과 설립 취지와 미래에 대한 연구”에 대한 논찬

양정식 박사(서울신학대학교)

국내의 교회음악교육은 대부분 몇 개 남지 않은 교회음악(학)과를 중심으로 교단소속의 신학교가 담당하고 있는 것이 현실이다. 연구자는 급격한 학력 인구감소에 따른 교회음악(학)과 신입생감소와 졸업생들의 직업 현황을 언급하며 설문조사를 바탕으로 신학교에서의 교회음악(학)과 방향성을 재고하는 데 매우 현실적이고 실천적인 고민을 담고 있다는 것이 본 연구의 목적과 의미 있는 가치라 하겠다.

특별히 연구자는 1981년 신설된 장로회신학대학교의 교회음악학과와 졸업생들의 직업 현황을 중심으로 분석하고 문제점을 제시하여 이를 더 바람직한 방향으로 재고해보려는 열정과 노력을 서론과 본론의 여러 문장을 통해 언급하였다. 예를 들어 연구자는 서론에서 교회음악학과 졸업생들의 취업률을 언급하며 “교회음악가” 또는 “교회음악지도자”, 혹은 “음악목사”와 같은 전문 직종에 비해 일반음악과를 졸업한 학생들의 직업군과 별반 차등이 없는 음악적인 직능을 수행하는 것은 교회음악학과 설립과 취지를 반영하지 못하고 있는 매우 안타까운 현실이란 사실을 적시하고 있다. 연구자는 취업 현황을 뒷받침하는 근거로 장로회신학대학교 총동문회의 자료를, 교회음악전공자에 대한 인식과 미래의 사역자 청빙과 관련하여 미주 장신동문회의 목회자 설문자료를 각각 참고하였다. 마지막으로 손윤열, 이명신, 김은찬 등 장로교신학대학교 교회음악학과 교수와 인물과의 인터뷰를 통해 미래의 교회음악학과 방향성과 현실을 극복할 방안을 모색하였다. 본론에서 장신대 졸업생의 취업률과 목회자들의 인식조사 및 찬양관련 사역자 청빙요건을 위한 설문에서 교회(담임목회자)가 단순한 음악적 직능을 수행할 수 있는 기능인보다는 선교, 목회, 예배, 말씀선포, 교육 등 다양한 사역의 영역에서 봉사할 수 있는 역량을 겸비한 전공자를 요구하는 바가 현재 대부분 신학교 교회음악학과 대학 교육의 교과 과정 내용과 상이한 점을 지적한 것은 매우 공감하는 바이다.

이에 논찬자는 본론내용을 중심으로 몇 가지 첨언을 하고자 한다. 연구자는 교회음악학과 설립에 대한 주제를 다루며 역사적인 배경을 성경으로부터 언급한 부분에서 레위지파가 고유한 자신들의 직능에 집중할 수 있는 이유와 배경을 함께 언급하지 않은 부분과 중세의 스킨칸토룸(Schola Cantorum) 같은 전문 교육기관의 설립 목적과 취지가 가지는 교회음악사적인 배경과 원인에 대해 지면을 할애하지 못한 점은 논지를 이해하고 전문영역의 필요성을 해석하는데 아쉬운 부분을 남는

다.

아울러서 연구자가 언급한 ‘교회음악지도자’와 같은 전문성과 정체성을 가지기 위해 필요한 교회 음악 전문 교육이나 신학교육의 부재가 갖는 모순점과 연계하여 웨스트민스터 콰이어 칼리지(Westminster Choir College)와 남침례신학교(Southern Baptist Theological Seminary)의 교과 과정과 한국 교회음악 교육의 교과정을 비교 분석한 내용의 부재는 또 하나의 아쉬움이다. 특히 입시 현황 및 취업률에 대한 자료를 제시한 부분에서 문제 제기에 따르는 이유와 원인을 함께 제시하고 이를 위한 구체적인 분석이 없는 부분은 논문의 논지를 잘 이해할 수 있도록 꼭 추가되기를 기대한다. 논평을 마무리하면서 연구자에게 궁금한 점 몇 가지를 질의하고자 한다.

첫째, 위에 내용의 부재에 따른 부분들에 대한 연구자의 더 구체적인 대안이나 개선방안은 무엇인지?

둘째, 본문 소제목 가운데 ‘장로회 신학대학 교회음악과 졸업생의 직업분포 현황’이란 내용에서 다른 졸업생 취업률 현황에서 눈에 띄는 것은 ‘사모’라는 분류이다. 이를 직업군에 추가한 특별한 이유가 있는지?

셋째, 장신대에서 교회음악전공 교과 과정 내에 신학교육과 관련한 현황은 어떤지?

마지막으로 경배와 찬양 예배형식 익숙한 다음(자녀)세대의 관심에 대해 현재 고전음악 중심의 예배환경에 어떠한 변화와 개선점이 우선 되어야 하는지?

본 연구는 연구자가 소속한 교단과 대학 내의 교회음악 교육 현실과 교회에 사역 현장에 대한 여러 가지 측면을 설문과 자료를 취합하여 고찰하면서 더 이상 물러설 수 없는 벼랑 끝에 몰린 교회음악 상황을 가감 없이 소개하였다. 발전과 개선방안을 다루기보다 작금의 교회음악전공의 존재의 갈림길에서 생존을 위한 연구자의 오랜 번뇌를 안타까운 마음으로 공감하며 역사를 주관하시는 전능하신 하나님의 선하신 계획에 따라 희망과 소망을 이야기할 수 있는 미래가 다시금 회복되길 소원하고 동역하는 심정으로 논찬을 맺고자 한다.

개신교회 찬양인도자의 찬양 사역 경험에 대한 연구

김은영 박사(한국침례신학대학교)

I. 들어가는 말

이 연구는 개신교회 중 침례교회 찬양인도자¹⁾의 찬양 사역 경험을 이해하기 위한 시도이다. 현대 거의 모든 교회가 경배와 찬양을 위한 찬양팀을 운영하고 있으나 그 형태와 수준은 목회자의 철학, 찬양인도자의 성향, 그리고 회중의 특성에 따라 매우 다양하다.²⁾ 동영상 플랫폼의 발달과 코로나19 이후 교회의 온라인 사역 확대로 전 세계의 찬양인도자는 서로의 찬양 사역 현장을 공유하고 참고할 수 있게 되었다.³⁾ 이렇게 결과물은 눈으로 보고 귀로 들을 수 있으나 찬양 사역자들이 처한 특수한 상황과 준비과정, 그리고 중요한 개념 등은 파악하기 어려우며 간과하기 쉽다.

예배음악은 예배 전체의 흐름과 분위기를 좌우한다고 해도 과언이 아니다. 이미 많은 목회자와 성도들은 찬양의 중요성을 인지하고 있다. 찬양은 단순히 설교를 위한 준비나 부수적인 순서가 아니라 찬양 그 자체가 예배요, 신학을 전달하는 매개체인 것이다.⁴⁾ 이것은 단지 가사의 중요성만을 가리키는 것이 아니다. 사무엘상 16장 23절에서 다윗이 수금을 탈 때 악신이 떠나간 장면을 보면 음악은 그 자체로 육신과 마음, 그리고 영혼에 영향을 끼친다.⁵⁾ 예배에서 어떤 찬양을 어떻게 부르는가는 생각보다 훨씬 중요하고 심지어 위험한 문제이다. 그러나 예배음악을 담당하는 자나 곡의 선정, 준비과정 등에 대한 전문성과 관심은 부족하다. 특히 전문 찬양 사역자가 없는 경우 신학적, 음악적 검증 없는 선곡이나 가창, 그리고 예배에 부적절한 언행 등이 문제가 되기도 한다.

경배와 찬양은 이제 거의 모든 한국 교회의 예배에 자리 잡고 있다고 해도 과언이 아니다. 젊은 세대일수록 찬양 인도와 찬양팀에 대한 관심도 많고 찬양인도자를 꿈꾸며 신학과나 교회음악과에 진학하기도 한다. 찬양 인도에 대한 많은 저서가 쏟아지고 있으나 대부분 찬양인도자 자신의 주관적이고 개인적인 경험에 의한 주장이나 제안이고 학문적인 연구보다는 노하우의 전수에 무게를 두

1) 본 연구에서 "찬양인도자"라 함은 현대 경배와 찬양을 인도하는, 실용음악에서 밴드의 메인 보컬리스트 역할을 하는 자를 의미한다.

2) 이를 교인의 취향의 문제로 여기기도 하지만 예배를 음악 취향에 따라 선택하는 것은 교회 공동체에도 해롭다. 안성희, "종교문화적 취향의 문제로서의 열린예배," 『한국기독교신학논총』 53 (2007), 323.; 이상일, "21세기 한국문화와 회중 찬송," 『장신논단』 37 (2010), 205.

3) 코로나19 이후 온라인 예배는 공적인 예배로 인정, 시행되고 있다. 김은영, "포스트 코로나19와 교회음악에 관한 연구 - 온라인 예배에서의 회중 찬송을 중심으로," 『장신논단』 54 (2019), 210.

4) 이상일, "공적 신앙 형성과 회중찬송," 『신학과 실천』 58 (2018), 198.

5) 프랭크 켈릭 외, 『위험에 처한 교회음악』 홍성수 옮김 (서울: 도서출판 두풍, 1997), 78-97.

고 있다.⁶⁾ 경배와 찬양 관련한 학술 연구로는 예배학적으로 조명한 경배와 찬양 연구⁷⁾나 워십댄스와 관련한 찬양사역에 대한 연구,⁸⁾ 예배 찬양의 기능과 역할 연구,⁹⁾ 그리고 예배 인도자로서 목회자 교육에 관련한 연구¹⁰⁾ 등이 있다. 구체적으로 찬양인도자 또는 찬양 사역자에 대한 학문적인 연구는 대부분 학위논문이다.¹¹⁾ 찬양인도자에 관한 질적 연구로는 김에스라의 “현대 예배와 찬양인도자에 관한 질적 연구”가 있다.¹²⁾ 김에스라는 예배인도자 세 명 그리고 목회자 세 명과의 인터뷰를 통하여 그들의 생각하는 찬양인도자와 회중의 관계, 찬양인도자를 위한 준비, 찬양인도자의 역할, 그리고 현대예배의 특징 등을 알아보았다. 예배인도자의 역할과 갖추어야 할 역량에 대한 연구참여자의 시각을 조명한 의미가 있으나 구체적인 사역 경험에는 접근하지 않았다. 찬양인도자가 예배 현장에서 어떤 곡을 어떻게 사용하며 인도자의 역할과 개념은 무엇인지에 대한 연구나 객관적인 실태조사, 분석은 아직 없다.

따라서 본 연구에서는 개신교회 중 연구자가 속한 침례교단 찬양인도자들의 관점에서 그들의 찬양 인도 경험을 탐색하고자 한다. 이러한 목적을 달성하기 위해 이 연구에서는 질적 연구 접근, 그 중에서도 질적 사례연구 접근을 활용하였다. 이는 특정 현상을 경험한 사람들의 주관적인 의미구조를 파악하기 위해서는 양적 연구접근보다 질적 연구접근이 더 적절하며, 찬양 사역 현장의 다양한 상황과 음악 목회적 경험과 소신 등에 초점을 맞추고 공통적인 경험과 함께 사례들의 다양성을 파악하는 데는 질적 사례연구 접근이 적합한 것으로 알려져 있기 때문이다.¹³⁾ 연구 목적을 달성하기 위해 “침례교 찬양인도자들의 사역 경험은 어떠한가?”라는 연구 문제를 가지고 연구를 수행하였다.

II. 연구 방법

1. 질적 사례연구

이 연구의 목적은 침례교 찬양인도자의 사역 현장과 경험을 파악하는 것이다. 이를 위해 이 연구에서는 질적 사례연구 접근 방식을 활용하였다. 사례연구는 질적 연구접근의 하나로서, 연구자는 시간 경과에 따라 하나의 경계를 가진 사례 또는 경계를 가진 사례들을 탐색하며 다양한 정보원(예를 들어, 관찰, 면접, 시청각 자료, 문서와 보고서 등)들을 포함하여 상세하고 심층적인 자료를 수

6) 정석찬, 『워십리더』 (서울: (주) 벅서스, 2013), 11-13.

7) 하재승, ““찬양과 경배”에 대한 개혁주의 예배학적 조명,” 『개혁논총』 18 (2011), 215-248.

8) 하재승, “개혁주의 관점에서 본 찬양사역과 워십댄스,” 『개혁논총』 17 (2011), 225-258.

9) 양정식, “현대 찬양경배예배의 이해와 개선점 - 예배찬양의 기능과 역할을 중심으로,” 『신학과 실천』 22 (2010), 319-354.

10) 김은희, “한국 신학교육에서 찬송 교육의 중요성에 대한 고찰: 예배인도자로서 목회자 후보생 찬송 교육을 중심으로,” 『성경과신학』 97 (2021), 143-166.

11) 강성수, “예배에서의 찬양인도자 역할 연구” (한신대학교 석사학위논문, 2022); 정주영, “교회 속 예배 팀과 예배 인도자의 역할에 대한 고찰” (서울장신대학교 석사학위논문, 2018); 황형철, “예배인도자가 가져야 할 리더십 연구” (대신대학교 석사학위논문, 2006).

12) 김에스라, “현대예배와 찬양인도자에 관한 질적 연구,” 『기독교음악-문화』 3 (2018), 34-64.

13) 권지성, “침례교 은퇴목회자의 생활경험에 관한 질적 사례연구,” 『복음과 실천』 60 (2017), 436.

집하며, 사례 기술(case description)과 사례 주제(case theme)를 보고한다.¹⁴⁾ 이 연구에서는 심층 면접을 통하여 참여자의 사역 환경과 찬양 사역에 대한 인식 등을 파악하고 분석을 시도한다는 점에서 질적 사례연구 접근이 가장 적합하다고 판단하고 적용하였다.

2. 연구참여자

연구참여자는 의도적 표집 방법(purposive sampling technique)¹⁵⁾에 의해 선정한다. 연구참여자는 침례교회 찬양인도자이며 총 여덟 명이다. 참여자의 선정 기준 및 주요 특성은 다음과 같다.

연구참여자는 침례교회 중 주일 예배 출석 인원 1,000명 이상인 교회의 찬양인도자이다.¹⁸⁾ 교회의 규모를 조건에 넣은 이유는 규모가 작으면 찬양팀을 위한 인력과 장비 등의 제한을 받기 때문이다. 이 연구는 찬양인도자의 환경을 더욱 심층적으로 파악하려는 의도가 있으므로 인력이나 장비와 같은 물리적인 제한을 배제하기 위해 중형 이상의 교회를 대상으로 선정하였다. 참여자의 현재 연령은 30대~40대이며 침례교단 소속 교회에서 부목사 또는 전도사의 직분을 가진 사역자이다. 대부분 전임 사역자지만 시간제 사역자도 한 명 있다. 교회에서 맡은 역할은 찬양 인도와 더불어서 특정 교구 또는 부서¹⁹⁾를 겸하여 담당하고 있다. 면담 당시의 참여자가 교회에서 찬양인도자로 사역한 기간은 평균 3년이지만 모두 해당 교회 이전에 적어도 5년에서 10년 정도의 찬양 인도 경력이 있다. 참여자들의 학력은 모두 신학대학원 졸업이며 현재 박사과정 중에 있는 참여자도 한 명 있다. 현 사역과 관련한 참여자들의 전공은 학부와 대학원에서 모두 신학을 전공한 경우가 대부분이고 세 명은 신학과 함께 위십 분야의 교회음악도 전공하였다. 참여자가 사역하는 교회의 위치는 서울·수도권 지역과 대전·충청 지역이다.

표 1. 연구참여자 특성

구분	현재 연령	직분	현 교회 경력	관련 전공	교회 소재지
A	30대 초반	목사	6년	신학	대전·충청
B	30대 중반	전도사	2년	음악 목회 ¹⁶⁾	대전·충청
C	40대 중반	목사	2년	음악 목회	대전·충청
D	30대 초반	목사	6년	신학	대전·충청
E	30대 후반	목사	3년	음악 ¹⁷⁾ , 신학	서울·수도권
F	40대 초반	목사	6년	신학	서울·수도권
G	40대 중반	목사	3년	신학	대전·충청
H	30대 초반	전도사	5년	신학	서울·수도권

14) 존 W. 크레스웰, 『질적 연구방법론: 다섯 가지 접근』, 조홍식 외 3인 옮김 (서울: 학지사, 2015), 125.

15) 의도적 표집은 연구의 주제에 적합한 기준을 가진 참여자를 의도적으로 선택하여 표집한 정보를 전달하는 것으로 판단 표집 방법이라고도 한다. 이것은 비확률적인(nonrandom) 표집 방법으로 배경 이론이나 정해진 연구참여자의 수가 필요하지 않다. Dolores C. Tongco, "Purposive Sampling as a Tool for informant Selection," Ethonobotany Research and Applications 5 (2007), 147.

16) 목회 음악 전공이란 교회음악대학원 혹은 신학대학원에서 목회 음악과 신학을 병합하여 이수하는 전공을 말한다.

3. 자료수집 방법

이 연구에서 활용한 자료수집 방법은 심층 면접이다. 우선 침례교단에서 연구 범위에 해당하는 중형 이상의 교회를 선정한 다음 홈페이지 검색과 사적 관계망을 통하여 찬양인도자를 파악, 접촉하였다. 대상자에게 전화로 연구의 목적과 내용을 설명하고 연구 참여를 부탁하여 모두 여덟 명의 찬양 사역자를 섭외하였으며 연구자가 참여자의 교회를 방문하여 면접을 진행하였다.²⁰⁾ 심층 면접은 참여자별로 1회씩 진행하였으며 각 면접은 최소 1시간에서 최대 2시간까지 소요되었다. 참여자가 면접 이후에 설명이나 의견을 추가하고 싶거나 연구자가 추가 질문이 있을 때는 전화나 문자, 또는 이메일을 사용하였다. 전체 자료수집 기간은 2023년 9월 한 달 동안이다.

4. 자료 분석 방법

자료 분석 방법은 다음과 같다. 연구자는 참여자에게 연구 참여 동의서를 서면으로 받은 후 참여자의 동의하에 인터뷰 전체를 음성 녹음하면서 동시에 연구자의 노트북으로 중요한 내용을 기록하였다. 면접을 마친 후 모든 녹음 파일을 녹취록으로 전환하였다. 연구자의 현장 기록과 문자로 전환된 녹취록을 반복해서 읽으면서 여덟 개의 사례를 비교하였다. 참여자의 답변에서 유사 의미 단위와 개념으로 분류하여 공통점과 차이점, 의미 있는 진술을 찾아내고 이 진술에서 주제를 도출하였다. 또 이 주제들을 주제군으로 묶은 후 다시 범주화하였다. 이 연구는 전문가 3인에게 검토를 의뢰하여 신뢰도와 타당도를 높였다.

III. 연구 결과

침례교 찬양인도자를 대상으로 한 심층 면접을 통해 자료를 수집하고 분석한 결과, 네 개의 상위 범주와 열세 개의 하위범주로 분류하였다. 상위범주 중 처음 두 가지는 찬양 사역 현장의 객관적인 현황이고, 다음 두 가지는 찬양인도자들의 인식과 당면 과제를 살펴보았다. 상위범주와 하위범주를 구체적으로 기술하면 다음과 같다.

17) 연구참여자 E는 학부에서 교회실용음악을 전공하였다.

18) 한 교회가 예배당을 여러 곳에 보유한 경우에는 참여자가 사역하고 있는 예배당 한 곳만 연구의 대상으로 하였다.

19) 부서를 맡은 참여자는 대부분 청년 부서나 30-40대의 젊은 부부 부서를 겸하여 담당하고 있다.

20) 연구참여자 A가 희망하여 연구자의 대학 상담실에서 면접을 시행한 예도 1회 있다.

표 2. 침례교 찬양인도자의 사역 경험

상위범주	하위범주	개념
찬양 사역의 구조	인도자	전공, 담당 사역
	찬양팀	구성원, 전공, 자격 기준
	음향 담당자	전문성, 신앙 여부
찬양 사역의 절차	선곡	시기, 기준, 과정
	연습	과정, 시간, 내용
찬양 인도 경험	회중 찬양에서 찬양의 역할과 영향	예배자, 하나님과 회중을 잇는 통로 인도자는 팀원의 영적, 음악적 지도자
	찬양 인도 중 “진행어”	절제, 찬양의 흐름
	교회음악 전공 여부와 그 영향	음악적 완성도, 편곡 능력, 지도 능력
	성가대와 찬양팀의 협력	잘 활용하면 시너지 효과 가능
찬양 사역의 걸림돌	시간과 인력의 부족	영적 양육, 음악적 전문성, 음악 훈련
	설교자와 소통	설교 본문 전달 시기, 지속적인 소통
	음향 담당자의 전문성과 소통	소통, 협력
	사역자에 대한 인정과 보상	중요성, 역할 인정, 경제적 어려움

1. 찬양 사역의 구조

찬양팀의 사역은 일반적으로 찬양인도자와 함께 찬양 밴드와 싱어,²¹⁾ 그리고 음향 담당자로 이루어진다. (밴드 없이 건반 악기로 반주하는 예도 있다.) 찬양인도자는 영적, 음악적 지도자의 역할을 하고 밴드와 싱어는 악기와 목소리로 회중의 찬양을 돕는다. 클래식 음악과 달리 찬양팀은 악기와 노래가 모두 스피커로 확성되므로 음향 담당자도 중요하다. 찬양팀 구성원의 현황은 다음과 같다.

1) 인도자

참여자의 전공과 전문성을 살펴보면, 모두 신학을 공부한 사역자이다. 대부분 일반 사역자로 교회에 부임했다가 전임자의 사임 또는 역할 변경으로 찬양 인도를 맡게 되었다. 즉, 전임자와 참여자 모두 찬양 인도를 전담한 인력은 아니다. 한 참여자만 찬양 인도 전담으로(경배와 찬양 및 예배 기획 담당자 공고에 따라 지원) 부임하였다. 교회음악을 전공했음에도 불구하고 일반 사역자 부임하는 현상은 교회가 찬양인도자를 별도로 모집하지 않고 일반 사역자 또는 평신도에게 맡도록 하는 데에서 오는 것이다. 모든 참여자가 중고등부나 대학 시절 교회나 동아리에서 찬양팀에 소속되었거나 찬양 인도 경험이 있다. 그러나 정식으로 찬양인도자가 되기 위해 음악을 전공한 참여자는 세 명이다. 즉, 찬양 사역에 필요한 신학과 음악을 모두 전공한 참여자는 절반 이하인 셈이다. 참

21) 본 연구에서 싱어라 함은 찬양인도자와 함께 (주로 마이크를 사용하여) 노래하는 코러스 그룹을 말한다.

여자가 교회에서 담당하고 있는 사역의 내용은 대부분 찬양 인도와 더불어 예배 기획과 관련 행정 업무, 그리고 중고등부나 청년부의 부서 사역을 겸하여 맡고 있다.²²⁾

2) 찬양팀

찬양팀의 구성은 일반적으로 밴드 5명(신시사이저²³⁾ 2명, 드럼 1명, 전자 기타²⁴⁾ 1명, 베이스 기타 1명)이지만 밴드 없이 피아노와 엘렉톤을 사용하는 교회도 있다. 인도자와 함께 마이크를 사용하여 노래하는 싱어는 4-6명인데 성가대원 전체가 경배와 찬양 시간에 찬양팀과 함께 노래하는 교회도 있다.

찬양팀원 중 악기를 연주하는 밴드 구성원은 전공자인 경우가 절반 이상 있지만 싱어는 대부분 비전공자이다. 찬양팀원은 주로 찬양인도자가 선정하는데 그 선정 기준은 밴드 멤버와 싱어 그룹이 다소 차이가 있다. 밴드 멤버는 연주 실력을 중시하는 반면에 싱어는 노래 실력을 크게 따지지 않고 신앙적인 기준과 열심을 더 높이 평가하는 경향이 있다. 또 어떤 경우에는 노래 실력은 뛰어나지 않지만 “찬양하는 모습이 은혜로워서” 영입한 예도 있다.²⁵⁾ 자격 기준은 침례 받은 정회원을 기본으로 하며 적어도 1년 이상 교회 출석, 또는 교회의 모든 예배와 집회 참석, 특정 성경 공부나 양육 과정 수료, 6개월의 수습 기간 등을 조건으로 한다.

저희 교회에는 젊은 세대 자원을 찾기가 굉장히 힘들어요. 그래서 노래가 그냥 나쁘지 않으면서 노래와 표정과... 그러니까 노래가 조금 안 돼도 표정이 괜찮은 한 분 세웠어요. 하나님 앞에서 은혜로운 모습과 제스처 액션 그게 너무 잘 돼서. (참여자 C)

필수 과정이 두 개가 있는 건데요, 하나는 새신자 과정 5주고요, 그 다음에 기본적인 성경 공부 12주 과정입니다. 총 17주를 마쳐야지만 자격이 생기는데 그거는 저희가 꼭 지키는 편이에요. 아무리 연주를 잘하거나 실력이 있어도 기본적으로 그 과정은 이수를 하게끔 합니다. (참여자 D)

3) 음향 담당자

찬양팀은 전자 악기와 마이크에 의존하므로 음향 기기와 담당자의 역할이 중요하다. 대부분의 연구 참여 교회의 음향은 해당 분야 종사자나 전공자가 담당하고 있는데 외부에서 영입하거나 외부 업체에 맡긴 예도 있다. 비전문가인 교인이 배워서 하기도 한다. 어떠한 경우라도 음향 담당자는 모두 개신교 신앙을 가진 기독교인이다.

22) 찬양 전문 사역자로 부임한 참여자만 타 부서는 맡지 않고 모든 예배와 집회의 찬양 인도 및 찬양팀 관리, 예배 기획 등 찬양에 관련된 모든 일을 전담하고 있다.

23) Synthesizer. 통상 건반, 혹은 신디사이저로 부름. 국립국어원, “한국어 어문규범,” https://kornorms.korean.go.kr/m/m_exampleList.do. 2023년 9월 20일 접속

24) Electric Guitar. 통상 일렉트릭 기타 혹은 일렉 기타로 부름.

25) 코로나19 이후 온라인 예배가 활성화되면서 찬양을 포함한 전체 예배에서 영상미가 중요한 요소 중 하나가 되었다.

2. 찬양 사역의 절차

찬양인도자의 사역은 선곡과 연습의 절차를 거친다. 주일 찬양을 위한 선곡의 시기와 기준, 그리고 과정을 살펴보고 연습은 과정과 시간, 그리고 내용으로 분류하였다.

1) 선곡

(1) 시기

선곡은 찬양인도자의 몫인데 그 시기는 목요일 저녁이나 금요일 아침이 가장 많다. 그 이유는 설교 제목과 본문이 목요일에 나오기 때문이다. 담임 목회자의 방침에 따라 찬양곡을 설교 본문과 연관짓지 않고 특정 루틴에 따라 1주일 전이나 화요일 정도에 선곡하는 교회도 있다. 한 달치 설교 본문이 미리 나와 있는 교회도 있으나 참여자가 한 주에 찬양 인도를 담당하는 예배나 집회가 너무 많아 역시 미리 준비하기는 어렵다고 한다.

주일 설교 제목이나 본문은 조금 늦게 나와요. 보통 빠르면 목요일이고 보통 금요일 날 나와요. 그러면 목요일에 선곡해서 [찬양팀원에게] 레퍼런스랑 송품을 다 전달을 해요.

(참여자 H)

주일 공예배 경우는 루틴이 거의 정해져 있고요. 설교 말씀이랑 상관없이 [선곡해요. 시기는] 저는 주일 저녁에 해요. 주일 예배를 위해서 [1주일 전] 주일 저녁이 되면 한 2시간. 한 2시간 정도 걸리는 것 같아요. (참여자 G)

주일 예배는 목요일 오후에 준비를 해서 금요일 오전에 주일 찬양팀한테 공지를 해요. 이 루틴으로 쪽 계속 돌아가거든요. 한 달 치 설교가 나와 있지만 그냥 매주 이렇게 짜고 있습니다. 왜냐하면 [찬양 인도를 제가] 다 하다 보니까 너무 많아요. (참여자 E)

(2) 기준

선곡 기준은 대부분 성경 본문과 설교 주제이다. 한 참여자는 설교와 관계없이 매주 보혈, 임재, 경배의 순서로 선곡하고 또 다른 참여자는 늘 보혈 찬송을 선곡한다고 한다. 이유는 참여자의 사역자로서의 소신이거나 어릴 때부터 성장한 교회에서 받은 영향이라고 한다. 공통점은 모든 참여자가 현대 경배와 찬양곡(이후로는 CCM (Contemporary Christian Music)이라 칭한다) 외에 찬송을 적어도 한, 두곡 선곡에 포함한다는 점이다. 이유는 성도들이 원하기 때문인 경우가 대부분이다. 찬송의 가사와 음악의 깊이 때문에 모든 선곡을 찬송에서만 하는 참여자도 있다. 찬송가는 대부분 오랜 세월을 거치면서 전문가에 의해 가사와 음악이 검증되고 지금까지 존속된 곡들인데 비하여 CCM은 신학적으로 문제가 되는 가사나 음악적으로 수준이 낮은 경우가 있어 주의가 필요하다고 한다. 이러한 이유에서 새로운 곡을 소개할 때는 오래 고민하고 가사와 음악을 반복하여 검토하면서 문제가 없는지, 우리 교회 회중에게 적절한지를 철저히 검토하는 과정을 거친다.

찬송가도 콘티에 무조건 적어도 한 곡씩 제가 넣거든요. 아무도 요구하지는 않았고 저는 사실 찬송가가 되게 좋다고 생각하기 때문에. 사실 지금 나오는 찬양들이, 지금 나오는 찬양들을 제가 평가하는 건 아니지만 가사들을 봤을 때 이 찬송가를 따라갈 수가 없겠더라고요. 그래서 저는 항상 찬송가로 경배 찬양을 항상 꼭 넣거든요. (참여자 B)

새로운 곡들을 소개하고 싶은 거는 오랫동안 고민해요. 이게 진짜 검증받은 곡인가, 어느 교회에서나 어느 지역 민족도 이 찬양을 다 하고 있는가. 굉장히 고민을 하고 신학적인 부분도 [검증을 합니다]. 그래서 새로운 찬양을 도입하면 한 3주는 스트레이트로 하고 한 주 쉬었다가 또 한 주하고 이런 식으로. 성도님들이 연세가 있으니까 익숙해질 때까지 합니다. (참여자 C)

(3) 과정

선곡 과정은 기도와 설교 본문 묵상 후 주제가 정해지면 주제어 중심으로 인터넷이나 동영상 플랫폼을 검색하여 예배의 흐름과 성도들에게 맞는지 등을 고려하여 선곡한다. 선곡 후 인도자가 노래 양식(Song Form)과 조성까지 정하는 예도 있지만 밴드 마스터 역할을 하는 밴드 멤버에게 맡기거나 함께 상의하여 정하는 경우가 대부분이다. 밴드 마스터가 전공자인 경우 밴드와 싱어를 위한 편곡까지 담당하는 예도 있다. 선곡 과정이 모두 끝나면 악보와 노래 양식, 그리고 음원을 단체 채팅방에 공유하는데, 공유 전에 설교자와 먼저 소통하기도 한다.

[설교 후 찬양곡이] 매주 설교 말씀에 따라서 바뀌는데 그거는 제가 추천을 해서 하시기도 하고 담임 목사님 생각하신 걸 하시기도 하고. 그 곡을 미리 녹음을 해서 송품이랑 이런 것들을 알려드리고 저희 이렇게 갑니다, 해서 담임 목사님도 미리 듣고 오시면 훨씬 더 편하시죠. 목사님이 다이렉트로 그냥 저한테 전화 주시거든요. 그래서 오히려 원하시는 걸 더 잘 표현하실 수 있는 것 같아요. 저도 “목사님 이 부분에서 뭔가 키업을 하면 더 고조될 수 있을 것 같습니다”, 아니면 “이 부분에서 이렇게 하면 더 깊이 들어갈 수 있을 것 같습니다”, 이런 걸 좀 자유롭게 말씀드리거든요. 그때 정말 공감이 되면 받아주시고 수용을 잘해 주세요. (참여자 B)

2) 연습

(1) 과정

찬양팀의 연습은 개인 연습과 공동 연습이 있다. 단체 채팅방을 통하여 모든 자료를 공유하고 질문이나 설명도 주고받을 수 있으므로 공동 연습 전에 개인 연습을 해 오는 것이 기본 전제이다. 클래식 음악은 개인이 연주할 악보가 명확히 있지만 찬양팀은 그렇지 않다. CCM은 단순한 멜로디 선율에 코드 기호와 곡의 스타일 정도만 표기되어 있다. 밴드 마스터가 편곡 악보를 그려주는 드문 경우를 제외하면 밴드 멤버는 공유된 음원을 듣고 자신의 악기 파트를 모방, 숙지한다. 싱어는 기본적으로 멜로디를 노래하는데 곡이 고조될 때 화음을 넣기도 한다. 이를 위해 찬양인도자가 화음

악보를 만들어 주기도 하지만 대부분 싱어들이 “알아서” 넣는다고 한다. 이로 인해 불협화음이 발생하기도 하지만 인도자가 크게 개의치 않는 듯하다. 공동 연습은 먼저 찬양팀과 싱어팀이 나뉘어 연습한 다음 함께 모여 최종 연습을 한다. 어떤 참여자는 최종 리허설을 예배 상황과 똑같이 전체 녹음하여 팀원과 공유하고 설교자에게도 전달하여 피드백을 나눈다. 이렇게 하면 부족한 점을 미리 확인하여 발전시킬 수 있을 뿐 아니라 소요 시간도 확인할 수 있어 원활한 예배 진행에 도움이 된다.

싱어들의 화성은 알아서 해요. 악보를 그려주거나 그러지 않아요. 그렇게 할 수 있는 여유도 없고. 화성이 안 맞는 경우도 생기지만 그냥 하는 거죠. 저는 찬양 인도할 때 인이어²⁶⁾를 양쪽에 다 꽂으면 밴드하고 제 소리만 나오거든요. (참여자 C)

토요일 날 연습을 하고 마지막으로 녹음을 해요. 마지막 리허설을 안 끊고 그냥 쪽 가거든요. 진짜 주일 예배처럼. 왜냐하면 시간도 체크해야 되니까. 저희가 15분이거든요, 주일 찬양이. 딱 15분 맞추자 막 그렇게 딱딱하지는 않지만 그래도 웬만하면 맞추려고 해서 녹음을 한 걸 저희 찬양팀 [단체 채팅] 방에 올리죠. 그래서 서로 피드백하고 고칠 부분도 고치고. 담임 목사님한테는 설교 이후에 이어지는 찬양을 항상 녹음해서 보내드리죠. (참여자 B)

(2) 시간

공동 연습 시간은 교회마다 많은 차이가 있다. 토요일에 모여서 1시간~2시간 정도의 연습 시간을 갖는 경우가 많으나 공동 연습을 거의 하지 않고 주일 예배 전 20분가량의 리허설만 하는 교회도 있다. 10년 이상 경력의 찬양팀이라 그렇게 해도 큰 실수가 나오지 않는다고 한다. 주중 연습을 하더라도 주일 예배 전에는 모두 15분~30분 정도의 최종 리허설을 한다.

저희는 한 30~40분 찬양을 위해서 연습 시간은 20분이 안 돼요. 뭐랄까요 [엮]매이지 않으니 성도들의 그 예배의 순간순간 반응에 따라 민첩하게 움직일 수 있어요. 담임 목사님께서 연습을 많이 하는 걸 싫어하세요. 만약에 총 연습 시간이 1시간이 있다면 기도가 40분이고 연습은 한 20분만 해라. 그러니까 연습을 싫어한다기보다는 연습보다는 기도를 강조하시는 거죠. 보통 교회들도 그렇게 하겠지만 인도자가 레퍼런스를 다 생각해놓고 세션팀과 찬양팀 싱어들에게 공유를 해요. 꼭 연습이 필요한 부분들은 그냥 본인이 연습을 해야 돼요. 그래서 와서는 그냥 리허설 정도만 해요. (참여자 G)

(3) 내용

연습의 내용은 음악적 연습과 더불어 공통적으로 영적 교제의 시간을 갖고 있다. 주중에도 기도 제목을 확인하여 단체 채팅방에서 나누며 중보하고 공동 연습을 위하여 모여서도 기도와 함께 교

26) 인이어 모니터(In-ear monitors)의 줄임말. 주로 생방송을 할 때 순조로운 무대 진행을 위해 사용하는 이어폰 장비.

제와 나눔의 시간을 갖는 예가 많다. 또한 연습 후에는 예배를 위하여 중보기도 하며 함께 은혜를 나눈다.

3. 찬양 인도 경험

연구참여자의 찬양 인도 경험에 대한 진술을 통하여 사역에 대한 인식을 살펴볼 수 있었다. 이를 회중 찬양에서 찬양팀의 역할과 영향, 찬양 인도 중 “진행어”, 교회음악 전공 여부와 그 영향, 그리고 성가대와 찬양팀의 협력의 네 가지로 분류하였다.

1) 회중 찬양에서 찬양팀의 역할과 영향

참여자가 진술하는 회중 찬양에서 찬양인도자와 찬양팀의 역할과 영향은 다음과 같다. 모든 참여자는 찬양팀이 먼저 하나님께 예배자로서 준비되어야 하고 사람에게 초점을 맞추어서는 안 된다는 점을 강조한다. 찬양팀은 회중과 하나님을 가깝게 이어주는 통로이자 성도들이 하나님을 찬양할 수 있도록 돕는 역할이다. 어떤 참여자는 요즘 사람에 대한 위로의 찬양이 많은데 하나님의 이름을 높이고 영광 돌리는 찬양이 많아졌으면 좋겠다고 한다. 회중과 마주 보고 있지만 사람을 상대로 노래하지 않고 인도자와 찬양팀이 하나님을 찬양하는 것임을 인식하는 것이 중요하다.

찬양인도자는 성도들과 영적으로 교감할 수 있어야 한다. 한 참여자는 인도자가 갖춰야 할 능력으로 영적 민감성, 현장성(회중의 상태를 분별), 그리고 민감성(순발력, 돌발 상황에 대처 능력)을 꼽는다. 그는 이를 위해 녹화된 예배를 매주 모니터링하며 자신과 찬양팀 뿐 아니라 특히 성도들에 주목한다고 한다. 인도자는 찬양팀원의 음악적, 영적 양육도 담당하는데, 이를 위하여 리더십의 분산으로 팀원의 소속감과 책임감을 강화한 예도 있다. 자신의 음악적인 역량이 있음에도 음악 편곡이나 구성은 밴드 마스터에게 맡기되 그와 소통하고, 영적인 부분은 찬양팀원 중 한 사람을 선정하여 다른 팀원들의 기도 제목을 나누고 모임에서 기도와 나눔, 연습 진행을 주관하도록 한다.

영성이 무조건적으로 갖춰져야 된다고 생각을 해요. 영적으로 찬양인도자가 깨어있지 않으면 그냥 정말 울리는 핼가리처럼 그냥 음악적으로만 더 뽐내려고 하는 그런 것들이 있기 때문에. 또 영성으로 민감해야 회중들이 같이 함께 찬양을 하고 있는가 아니면 못하고 있는가를 분별할 수 있는 것 같고. 그리고 정말 회중들이 진심으로 따라서 같이 찬양하고 있는지를 민감하게 분별할 수 있어야 된다고 생각을 하고. 이걸 위해서 제가 인도한 걸 모니터링하면서 제가 잘 대처했는가를 판단을 하려고 많이 제 자신이 점검을 많이 해요. 모니터링은 매일 해요 예배 끝나면 바로 모니터링하고 매번. 그리고 한 번 다시 또 보고 어디에서 내가 잘못 움직였는지 잘못 대처했는지 이런 것들을 점검하거든요. (참여자 E)

저는 지금 찬양 인도를 이렇게 할 수 있는 게 도와주는 사람들이 많아요. 예를 들면 제가 선곡을 해서 [찬양팀원인] 전도사님한테 넘기면 그 전도사님이 밴드 마스터와 소통을 해서 코드 정리, 편곡, 전주, 간주, 후주를 어떻게 할 건지 다 소통하고 취합해서 악보를 만드

는 거죠. 사실 이거를 예전에 제가 했는데 시간이 굉장히 오래 걸려요. 그래서 찬양인도자를 도와주는 사람이 필요해요. 지금 우리 모임 할 때 전체 모임을 이끌어가는 사람도 그 전도사예요. 저도 하나의 팀원으로서 거기에서 같이 참여하고 있고. 여기에서 진행되어야 할 것을 미리 전도사님과 소통해서 전도사님이 인도하게끔. 그러면 제가 여유가 생기죠. 그리고 그 전도사를 키우는 부분도 있고. 그렇게 됨으로써 제가 마음의 여유가 있으니까 더 전체적인 어떤 표정이나 상황이나 이런 것을 볼 수 있어요. 찬양인도자라고 해서 그 사람에게만 집중이 되면 안 되고 모든 사람들의 리더십이 세워질 수 있도록. 그러면서 찬양인도자의 리더십은 더 강화되는. (참여자 C)

2) 찬양 인도 중 진행어²⁷⁾

찬양 인도를 시작할 때나 중간, 끝에 찬양인도자가 하는 노래가 아닌 말을 일반적으로 “멘트”라 부른다. 그러나 이는 정식 외래어나 표준어가 아니므로 본 연구에서는 “진행어”라는 표현을 사용하고자 한다.

모든 참여자는 진행어의 절제를 강조하며 다음과 같이 진술한다. 찬양인도자는 설교자가 아니므로 성도가 찬양하는 데 도움을 주는 목적이고 인도자가 성도에게 하는 대화가 아니라 하나님께 올려드리는 표현이 적절하다. 환영 인사만 하고 가사만 중간중간 불러주거나 가사를 불러주는 것도 방해가 될 수 있어 흐름을 위해 필요할 때를 제외하고는 절제한다. 꼭 필요한 경우를 제외한 진행개입은 오히려 예배의 흐름과 성도들의 찬양을 방해한다.

지금 인사의 멘트 정도를 준비를 하는 편이고요. 중간에 찬양 사이 사이에는 멘트 하지 않습니다. 예전에는 중간에 멘트를 해본 적도 꽤 있었는데요 그게 꼭 좋지 않을 수 있다는 생각이 들더라고요. 오히려 성도님의 집중을 깰 수도 있고, 나만의 목상일 수도 있고, 때로는 준비가 안 될 수도 있고. 그래서 그 시간을 충분히 그냥 함께 찬양하는 것에 집중할 수 있도록 그 안에서 하나님 말씀하시고 이렇게 멘트를 안 하는 편이 오히려 좋겠다 [고 생각하게 되었어요]. 때로는 그게 어색할 때도 있거든요. 갑자기 빠른 곡 끝나고 아무 말 없이 그냥 느린 곡으로 가는 게. 그래도 전반적인 큰 틀에서 보면 오히려 그게 예배에는 도움이 되지 않나 요즘 느껴요. (참여자 D)

3) 교회음악 전공 여부와 그 영향

참여자 중 세 사람이 신학과 더불어 음악을 전공하였는데 모두 찬양 사역자의 비전을 가지고 교회음악 보컬을 전공하였다. 음악 전공의 수업 내용은 화성과 앙상블 등 기초적인 음악 이론을 포함하므로 보컬 능력은 물론 편곡이나 찬양팀의 지도능력도 갖출 수 있다. 또한 다양한 곡을 경험하고

27) 공중파 방송에서도 공공연히 사용되는 이 “멘트”는 그러나 사실 국적 불명의 애매한 표현이다. 국립국어원 학예연구관 김선철에 의하면 “멘트”의 뜻은 “진행 발언” 또는 “대사” 정도의 뜻으로 사용되는 것으로 보인다. 이것은 영어나 다른 외국어에 없는 단어이므로 외래어도 아니요 어떤 단어에서 파생한 것인지조차 파악할 수 없는 표현이다. 김선철, “[외래어] 멘트,” 『한겨레』 2009. 12. <https://www.hani.co.kr/arti/opinion/column/386916.html>. 2023년 9월 21일 접속.; 강성현, “‘멘트 좀 따봐’… 국적·출처 불명의 ‘멘트,’” 『미디어 오늘』 2012. 12.

<http://www.mediatoday.co.kr/news/articleView.html?idxno=105437>. 2023년 9월 21일 접속.

선곡이나 예배 기획을 위한 교육도 받으므로 다양하고 전문적인 선곡과 예배의 기획, 그리고 음악적 완성도를 높이는 것이 가능하다. 이들은 찬양팀의 영성과 신앙을 강조하면서도 음악적인 실력과 연습 또한 중요시하고 철저한 준비와 모니터링을 통하여 향상을 위해 노력한다. 음악을 전공하지 않은 참여자 중에서도 팀원의 전문성과 음악 실력 부족으로 인한 수준과 선곡의 한계를 아쉬움으로 표현한 경우가 있다. 또한, 스스로 음악적 한계를 느껴 개인적으로 보컬 레슨을 받는 경우도 있다.

4) 성가대와 찬양팀의 협력

찬양팀과 구분하여 클래식 음악의 합창으로 찬양하는 구성원을 부르는 명칭은 교회에 따라 성가대 또는 찬양대로 다르지만 본 연구에서는 성가대로 통칭한다.²⁸⁾ 성가대와 찬양팀은 주로 다루는 음악의 영역이 클래식과 실용음악이라는 차이가 있고, 사용하는 악기도 밴드와 피아노나 오르간 또는 오케스트라인 점이 다르다. 성가대와 찬양팀의 공조가 거의 없이 별개로 운영하는 경우도 있으나 성가대가 경배와 찬양 시간에 전공자로 구성된 찬양팀과 함께 코러스의 역할을 하는 경우도 있다. 또한 오케스트라도 함께 하기도 한다. 오케스트라와 밴드 악기가 어울리기 위해서는 최소한의 편곡과 오케스트레이션이 필요한데 시간과 인력의 부족으로 충분히 이루어지지 못하는 것이 아쉽다고 한다. 또한, 성가대와 찬양팀이 마치 클래식과 실용음악의 대립 같은 구도가 되거나 한쪽이 다른 쪽을 인정하지 않고 무시하는 듯한 언행이 마음에 어려움을 준다고 진술한다.

성가대는 성가대대로 은혜로운 찬양이겠지만 찬양팀의 찬양이 발전되는 가운데 있는 거라서 교회에서 인정해 주시고 또 공감을 많이 해주셔서 격려도 많이 해주시면 좋겠다는 생각을 많이 갖고 있습니다. 아직까지는 찬양팀보다는 찬양대나 오케스트라 찬양이 더 고급스러운 음악 이렇게 생각을 하시는 분들이 많으시더라고요. 조화롭게 할 수 있는 그런 사역들이 좀 이루어졌으면 좋겠다는 생각이 듭니다. (참여자 F)

4. 찬양 사역의 걸림돌

연구참여자의 찬양 인도 사역에 대한 열정과 사명감에도 불구하고 걸림돌이 있다. 찬양인도자가 진술하는 어려움에는 시간과 인력의 부족과 이로 인해 발생하는 미흡한 영적 양육과 음악 완성도, 설교자와의 더욱 긴밀한 소통에 대한 아쉬움, 음향 담당자의 전문성 부족이나 소통과 협력의 부재, 그리고 사역자에 대한 인정과 보상에 대한 필요성 등이 있다.

28) 성가대라는 명칭이 일본의 잔재이고 성경 또는 국어사전에 나오지 않는 단어라 하여 사용해서는 안 된다고 주장하는 사람들이 있다. 그러나 교회음악 학자이자 대전신학대학교와 서울장신대학교 총장을 지낸 문성모는 이것은 근거가 부족하고 절대적인 기준이 되지 못하며 오히려 기독교 문화유산의 계승과 교회의 용어 일치를 위해 성가대 용어를 보존할 것을 주장한다. 문성모, “성가대 용어의 바른 이해,” 『예배음악 매거진』 60, 2019. 2, <http://www.worshipmusic.co.kr/11246>. 2023년 7월 8일 접속.

1) 시간과 인력의 부족

(1) 영적 양육

참여자는 찬양팀원의 책임감과 예배 사역자로서의 자세, 신앙의 성숙을 아쉬움으로 꼽는다. 찬양팀은 인도자와 함께 예배에서 성도의 찬양을 돕고 스스로 모범적인 예배자가 되어야 함에도 불구하고 주일 성수와 예배에 대한 인식 부족은 많은 어려움을 준다. 이를 위해 찬양팀원의 영적인 양육이 절대적으로 필요하지만 인도자는 매주 찬양 준비와 다른 사역으로 바빠 시간을 내지 못하고 팀원 역시 각자의 일터와 가정사로 여의치 않다.

지금 현재 찬양팀에 대해서 가장 아쉬운 부분은 예배자로서의 본질적인 부분에 대한 훈련, 찬양인도자로서의 소양이라고 할 수 있을까요? 지금 찬양팀 신앙적인 수준은 그냥 일반 성도의 수준이고. 제가 아쉬운 건 팀원 간의, 예를 들면 목장이나 구역을 하듯이 그런 것들을 통하여 더 깊숙이 하나 되는 그런 기회들. 그것이 인간적인 교제 이런 것을 얘기하는 것이 아니라 말씀으로 하나 되어서 서로의 삶을 서로 이해하고 함께 증보기도하고 함께 정말 성령으로 말씀으로 하나 되는 그런 팀워크, 그것이 절대 필요하거든요. 그렇게 영적으로 하나 되었을 때 그 팀이 예배 인도를 하면 회중이 느끼는 게 다르고. 우리가 싱어로 서는 게 아니라 우리가 함께 예배로 나아가는 거죠. (참여자 C)

주일에 대한 중요성 그러니까 예배에 대한 중요성이죠. 사실 휴가 같은 건 아무래도 자원 봉사고 다들 직장인이고 하다 보니까 휴가들이 거의 어느 정도 겹쳐요. 근데 이제 휴가를 항상 주일을 껴서 가시더라고요. 그래서 항상 비게 되는 그런 상황들이 여름이나 겨울에 항상 있거든요. 그러니까 뭔가 좀 더 책임감을 가지고. 제가 처음 맡고 나서 찬양팀 우리가 가장 선봉대에 있는 사람들이다. 우리가 먼저 예배를 제대로 준비하지 않고 소중하게 생각하지 않으면 안 될 것 같다 그런 얘기를 한 적이 있어요. 다들 가정이 있으시고 아이들이 어린 상황이 저도 이해는 되지만. 어쨌든 섬기기로 했는데 자신의 형편에 맞춰서 하시는 분들이 계셔서 많이 아쉽죠. (참여자 B)

(2) 음악적 전문성과 훈련

음악적인 전문성의 부족 역시 찬양 사역의 어려움이다. 밴드에는 전공자인 밴드 마스터가 있어 어느 정도의 악보 제공과 지도가 가능하다. 그러나 함께 앙상블을 이루어 연주하므로 가장 실력이 부족한 연주자의 수준에 맞추어 연주할 수 밖에 없다. 앞서 연습 과정에서 전술했듯이 싱어의 화음 악보를 만들어 주는 경우는 극히 드물어서 거의 멜로디 악보만 제공하고 화음은 “원하는 사람이 알아서” 하고 있다. 그러나 싱어들은 거의 음악 전공자가 아니어서 어색하거나 틀린 화음을 넣는 경우가 종종 있다. 인도자가 리허설 때 듣고 수정해 주기도 하지만 역시 시간이 부족하면 화음을 포기하거나 그냥 내버려 두는 경우가 대부분이다. 음악을 전공한 참여자일수록 음악적 수준에 대한 아쉬움, 편곡이나 발성 훈련의 필요성을 느낀다. 한 참여자는 매주 예배를 위해 직접 편곡하고 악보 만드는 작업을 하는데, 시간이 부족하여 원하는 만큼 편곡을 하지 못한다. 음악 훈련을 위한 세

미나를 가지는 교회도 있으나 연 1회 정도에 그쳐 실효성이 적다. 찬양팀원 선발 기준에 모든 교회가 신앙적인 기준은 있으나 음악적인 자격이나 거쳐야 하는 음악 훈련 기초 과정은 없는 곳이 많다. 한 교회는 주일 예배에 서기 위해서는 17주간의 신앙 교육을 거쳐 6개월의 수습 기간을 거쳐야 한다.

솔직하게 어떤 면에서 아쉽고 표현이 잘 안 되죠. 제한적이기도 하고 또 실수하는 부분도 있고. 연주자가 그냥 취미로 레슨 받아서 하시다 보니까 가끔 실수가 있어요. [악보는] 최대한 [제가] 다 편곡해서 [단체 채팅방에] 올리려고 많이 애를 쓰고 있어요. 지금 제가 목표로 하고 있는 거는 오케스트레이션을 다 파트별로 해보고 싶은 생각이 있어요.

(참여자 E)

밴드 같은 경우는 메인 건반, 드럼, 베이스 기타, 세컨 건반까지는 전공자들이라서 크게 아쉬울 건 없는 상황이고요. 메인 건반 주자가 제 음색에 맞게끔 코드를 맞춰주시고... 그 분이 밴드 마스터까지 다 하고 계십니다.

교육을 만약에 교회에서 세미나 형식으로 해 주신다면 조금 더 전문적으로 그리고 아예 횡수를 계속 주기적으로 해준다면 찬양팀으로 봉사하시는 분들도 배워가는 게 있고 실력도 늘 수 있는데 그런 게 단 일회성으로 끝나다 보니까 “이런 거 들어봤어” 정도만 되지 실력이 큰 향상은 되지 않는다는 아쉬움이 있습니다. (참여자 F)

[찬양팀에 서기 위해서는] 일단 양육을 들어야 해요. 12주 정도 하고... [또 그다음 5주 과정이 있어요]. 근데 그걸 끝났다고 해서 세워지는 게 아니라 거기서 또 6개월 정도 이제 훈련 과정이 또 있어요. 주일 예배 바로 서는 게 아니라 주중 예배 금요기도회나 수요 예배나 이런 때 좀 많이 서보고 또 경험하고 이렇게 수습 과정을 통해서 주일 예배에 서게 되는 거죠. (참여자 A)

2) 설교자와 소통

찬양인도자는 일반적으로 설교의 주제를 고려하여 선곡한다. 한 주 전이나 화요일 또는 한 달치 설교 본문이 미리 나오는 경우도 있으나 대부분은 목요일 밤이나 금요일에 받게 되어 준비 시간이 부족하다. 설교자와의 소통은 여러 형태인데, 선곡 과정부터 지속적으로 소통하며 예배에 대해 이해하고 선곡하는 경우도 있으나 선곡 리스트를 설교자에게 보내어 승인이나 의견만 받는 경우, 그리고 설교 본문 전달 외에는 별도의 소통 없이 찬양인도자가 알아서 선곡하는 경우가 있다.

그래도 요즘에는 그런 교회들이 많겠지만 저는 담임 목사님의 설교 주제가 미리 나왔으면 좋겠어요. 미국 목사님들 경우 9월이면 내년 설교 52주를 벌써 플랜을 짜는 기간이라는 [얘기를 들었어요. 52주의 설교] 제목이 나와 있다는 얘기는 내년에 담임 목사님이 어떻게 교회를 이끌고 가겠다는 철학이 드러나는 거고 그러면 인도자 입장에서는 너무 좋죠.

(참여자 G)

3) 음향 담당자의 전문성과 소통

찬양팀의 악기와 노래는 모두 전자적인 장치를 통하여 확성, 전달되기 때문에 음향 담당자의 역할은 매우 중요하다. 음향 담당자에게 필요한 전문성은 기계를 다루는 것 외에도 음악성과 예민한 귀라 할 수 있다. 참여자가 교인이자 전문가인 음향담당자와 매주 정기적으로 회의하며 적극적으로 소통하는 경우가 있는가 하면 음향 담당자가 찬양인도자의 요구사항이나 회중의 민원을 무시하여 소통하기 어려운 경우도 있다. 찬양인도자도 음향에 대한 기본 상식을 가지고 있어야 요구사항을 정확히 설명하고 서로 이해할 수 있는데 용어나 음향 지식의 부족으로 오해가 생길 수 있다. 음향 담당자는 예배 시간뿐 아니라 찬양팀의 리허설에도 반드시 참여하여 상호 준비가 필요한데 그렇지 못하여 어려움이 있다. 반대로 회중의 민원으로 음향 담당자가 어려움을 겪기도 한다. 교인 중 청년이 배워서 나름대로 열심히 하는데 일부 교인들이 개인적으로 지나치게 간섭하고 비판하여 상처를 받고 의욕을 잃는다.

음향 쪽은 기계다 보니까 데시벨 리미트가 다 걸려 있기 때문에 [너무 크다는 성도들의 민원을] 음향 쪽에서는 받아들이지 않더라고요. “우리는 사람보다 더 정확한 기계다”라고 얘기를 하고. 음향팀하고는 얘기를 몇 번 해봤는데 사실은 대화가 더 이상 안 되더라고요. 그분들은 자기들이 자부심이 있기 때문에 자꾸 얘기하면 어차피 싸움만 되는 것 같아서 이제 말을 안 하거든요. 그러다 보니까 저는 마이크를 제가 좀 떼고[멀리하고] 부르는 걸로 선택을 했고 무조건 드럼은 릴렉스 시키고 치는 걸로. 그렇게 진행은 하고 있는데 거기에 대해서 제가 인도자로서 팀원들에 대한 미안한 마음이 늘 있는 거예요. 마음껏 치게 해주고 싶은데 못 치게 하는 것 같아서. (참여자 F)

대부분 지금까지 찬양인도자들이 방송 사역을 안 해본 사람들이 많았어요. 그러다 보니까 찬양팀 기준에서 요구를 하는 경우가 엄청 많아요. 인도자들이 방송 장비라든가 송출 장비라든가 음향 장비라든가 이런 부분들을 디테일하게 다뤄보거나 책임을 맡았던 적이 없기 때문에 자기 기준에서 이야기를 하니깐. 방송팀 입장에서는 그게 아니거든요. (참여자 A)

4) 사역자에 대한 인정과 보상

예배에서 찬양인도자의 역할과 찬양의 중요성에 대한 담임 목회자의 인식과 인정도 찬양 사역자가 갖는 아쉬움 중 하나이다. 이는 설교자와의 소통과도 일맥상통한다. 찬양은 예배에서 부수적이거나 “준비 찬양”이 아니다. 찬양은 예배의 중요한 요소이고 그 자체가 궁극적인 예배이다. 사역자의 경제적인 어려움도 조심스럽게 언급되었다. 이것은 단지 찬양인도자에 국한되는 문제는 아니다. 사역자의 보수로는 성장하는 자녀의 양육비를 감당하기 어렵고 4대 보험이 보장되지 않는 경우는 더욱 어려움이 크다. 반면, 찬양 사역 자체가 주는 기쁨과 힘차게 찬양하는 성도의 모습은 찬양인도자에게 큰 위로가 된다. 또한 교인들이 사역자에게 건네는 감사와 격려하는 사역의 보람을 느끼게 해 준다.

준비 찬양의 개념으로 생각하시는 분들도 여전히 많지만 한 시간의 예배 안에서 비율로 따졌을 때는 설교 다음으로 가장 큰 게 찬양이잖아요. 그리고 마음의 문을 열 수도 있고 이미 은혜받을 수 있는 준비를 할 수 있는 시간인데 그 시간이 너무 무시당하는 느낌이 고. 이런 예배 인도를 깊이 고민하고 생각하는 예배인도자들이 많이 없다 보니까 목회자들도 그냥 단순히 찬양을 노래하는 정도로만. 이걸 그냥 떼우기식으로 하는 교역자들이 너무 많고. 그래서 저는 앞으로 한국교회가 어떤 예배에 대한 고민, 또 찬양 사역에 대한 고민. 찬양과 설교가 한 맥락으로 흘러갈 수 있는 그림으로 갔으면 좋겠다. 그래서 목회자들이 깊이 있는 예배에 대해서, 경배와 찬양에 대해서 고민을 많이 했으면 좋겠어요. (참여자 H)

사례비 [상향]이랑 4대 보험을 좀 해주셨으면 좋겠는데... 좀 현실적인 고민인 것 같고. 사실 생활이 안 돼요. 그러니까 [사역을 하면서] 일용직 노가다나 대리운전 다 했던 거예요. (참여자 *)

새 가족 환영회가 있어서 한 가정씩 나와서 다 얘기를 해요, 왜 교회에 등록했는지. 근데 그중에 이유가 정말 가장 많은 게 찬양 때문에. 찬양에 기쁨 부으심이 있다. 그러니까 이게 저의 자랑이 아니라 그런 말씀들을 많이 해주셔서 저도 많이 힘이 되었던 것 같고. (참여자 B)

IV. 나가는 말

1. 연구결과 요약

연구참여자 찬양 사역 경험을 찬양 사역의 구조, 찬양 사역의 절차, 찬양 인도 경험, 그리고 찬양 사역의 걸림돌의 네 가지 범주로 탐색해 보았다. 그 결과는 다음과 같다

찬양 사역의 구조는 찬양인도자, 찬양팀, 그리고 음향 담당자로 이루어져 있다. 이들에게 필요한 자격은 신앙과 영성, 그리고 음악적 전문성이라 할 수 있다. 연구참여자인 찬양인도자는 모두 신학을 공부한 사역자이며 찬양팀과 음향 담당자의 신앙 기준도 상당히 엄격하다. 이에 비해 음악적 전문성은 다소 미흡해 보인다. 연구참여자는 모두 신학을 하기 전부터 찬양 사역에 꿈이 있거나 적어도 관심이 있었던 것에 비하여 (음악을 전공하지 않은 연구참여자가) 음악 훈련을 따로 받거나 필요성 언급은 (한 명을 제외하고는) 없다. 또한, 찬양팀원 중 밴드 구성원의 악기 연주 실력은 전공자 또는 상대적으로 높은 수준을 기대하나 싱어의 가창 능력이나 음악적 숙련도는 크게 요구하지 않는 편이며 노래 지도 또한 잘 이루어지지 않고 있다. 음향 담당자는 전공자거나 해당 분야 종사자이다.

찬양 사역의 절차는 선곡과 연습으로 나누어 살펴보았다. 연구참여자는 대부분 설교 본문을 선곡

의 기준으로 삼고 있다. 담임 목회자나 자신의 소신으로 설교와 관련 없이 주제를 정하거나 보혈과 같은 특정 주제로 선곡하는 경우도 있다. 선곡은 동영상 플랫폼을 검색하는 경우가 대부분이다. 연습은 예배 전 리허설 외에도 평일에 평균 2시간 정도를 하는데 이 때 음악적 연습과 함께 영성 훈련을 병행한다. 찬양팀원은 함께 기도 제목과 삶을 나누고 예배를 위해 중보 기도하며 준비한다. 역시 음악적 숙련도를 위한 보다 구체적인 연습이나 악보 제공, 그리고 음악 지도 능력이 절실하다.

찬양 인도 경험은 회중 찬양에서 찬양팀의 역할과 영향, 그리고 찬양 인도 중 진행어, 그리고 교회음악 전공 여부와 영향, 그리고 성가대와 찬양팀의 협력을 탐구하였다. 연구참여자는 자신이 먼저 예배자로서 준비되어야 하고 하나님을 높이고 영광 돌리는 찬양의 중요성을 강조한다. 또한 찬양인도자, 목양자로서 회중의 상태를 살피고 도와야 하지만 찬양 인도의 개념은 회중을 대상으로 하는 것이 아니라 그 현장에서 하나님을 찬양하는 것임을 고백한다. 찬양 인도에서 사용하는 진행어는 모두가 절제를 철칙으로 한다. 불필요한 진행어나 가사 불러주기는 오히려 흐름과 회중의 찬양을 방해할 수 있으므로 철저히 경계한다. 교회음악 전공 여부에 따른 음악적 숙련도는 앞서 언급하였다. 성가대가 찬양팀의 일원으로 함께 서서 경배와 찬양에 참여하고 오케스트라도 함께 연주하는 경우도 있지만 별개로 운영되는 경우가 많다. 특히 클래식과 실용음악의 대립과 같은 구도에 대한 우려도 있다.

찬양 사역의 걸림돌로는 시간과 인력의 부족, 음악적 전문성과 훈련, 설교자와 소통, 그리고 사역자에 대한 인정과 보상이 있다. 찬양인도자는 책임감과 사명감을 가지고 찬양 인도 사역에 임하고 있다. 그에 비해 찬양팀원의 결석이나 책임감이 부족한 자세는 해결해야 할 과제이다. 음악적 훈련과 전문성 역시 찬양 사역의 어려움이다. 이를 해소하기 위해 교회 내에서 찬양팀 양성을 위한 아카데미나 훈련 과정을 마련한 교회도 있다. 체계적이고 통일성 있는 예배와 찬양 사역을 위해 설교자와의 소통과 협의 그리고 설교 계획 수립이 필요하다. 음향 담당자와의 역할과 전문성, 그리고 소통도 중요하다. 찬양인도자는 음향 상태를 전문적으로 파악할 수 있는 능력이 있어야 하고 음향 담당자는 기꺼이 소통하며 제안을 수용할 수 있어야 한다. 사역자에 대한 인정과 경제적인 보상은 찬양인도자에게만 해당하는 것은 아니다. 담임 목회자의 찬양 사역의 중요성에 대한 인식과 인정, 소통 그리고 생활할 수 있는 경제적인 지원은 사역에 큰 어려움이다. 성도들의 격려는 사역자에게 힘과 위로가 된다.

2. 논의와 제언

구약에서 성전음악을 담당했던 레위인들은 성결하였을 뿐 아니라 잘 훈련된 학자이자 선생이었으며 정확하고 체계적이며 유능한 연주자들이었다(역대상 16:37; 역대하 8:14, 31:2). “숙련된”이라는 단어도 종종 쓰인다(역대상 25:7 “여호와 찬송하기를 배워 익숙한 자”).²⁹⁾ 오늘날의 찬양 사

29) 케네스 W. 오스베, 『그 영원한 노래』, 박희봉 옮김 (서울: 도서출판 국제제자훈련원 2010), 72-3.

역도 이와 다르지 않아야 할 것이다.

본 연구의 참여자인 찬양인도자는 모두 신학을 전공한 사역자인데 이것은 규모가 중형 이상인 교회를 연구의 대상으로 삼았기 때문일 것이다. 중소 교회에서는 평신도가 찬양인도자인 경우도 많은데, 찬양인도자에게 필요한 것은 영적, 신학적, 음악적 역량, 그리고 책임감이다. 구약의 성전 음악 담당자처럼 찬양인도자와 찬양팀원은 성결하고 숙련된 자라야 한다. 기도로 준비하고 신학적으로 검증, 선별된 표현을 사용하며 꾸준히 음악적으로 훈련해야 한다. 찬양인도자에게 필요한 음악 훈련에는 발성(가창), 화성학, 편곡 등의 음악 이론과 선곡이나 예배 기획을 위한 교회음악 교육이 있다.

음향 담당자는 최선의 예배 음향을 위하여 겸손하게 준비하며 소통하는 자세가 필요하다. 음향 담당자의 능력은 기계를 만지는 기술만이 아니라 음악을 듣고 판별할 수 있는 “좋은 귀”가 필수적이다. 좋은 음향인은 좋은 연주자인 경우가 많다. 음향 담당자는 적어도 다양한 형태의 음악을 듣고 감상하며 귀를 훈련시키는 것이 필요하다. 스스로 평가할 수 있을 뿐 아니라 그 평가에 대해 많은 사람이 공감할 수 있는 객관화된 표준 감각을 갖추어야 한다.³⁰⁾ 그러므로 예배 사역자나 교인들의 의견에 귀 기울이고 존중하는 마음을 가져야 하겠다. 좋은 음향을 만드는 것은 결코 기계 자체가 아니다. 기계는 좋은 귀가 원하는 결과를 만들어내는 도구일 뿐이다. 찬양인도자가 그렇듯이 음향 담당자도 예배자의 마음과 성도를 향한 목회의 마음이 있어야 하겠다.

선곡은 많은 찬양 사역자의 고민이다. 체계와 계획이 없으면 찬양인도자 개인의 취향에 머물게 된다. 설교자와의 지속적인 소통으로 예배와 찬양에 대한 철학을 나누고 예배를 위해 협의하며 회중에 대한 배려와 목양이 담긴 선곡은 함께 예배를 기획하고 완성하는 과정이다. 지속적으로 생산되고 있는 현대 경배와 찬양곡은 가사나 음악의 검증이 부족하여 문제가 있는 경우가 있다. 잘 분별하고 선별할 수 있는 능력과 노력이 필요하다. 예배는 집회와 구분한다.³¹⁾ 예배에는 사람을 향한 위로나 신앙고백보다 하나님을 경배하고 찬양하는 엄선된 가사의 찬양이 필요하다. 찬송가를 부르는 것은 단지 고령의 성도를 위한 어쩔 수 없는 배려가 아니라 신학과 음악이 어우러진 최고의 선택이다.

예배는 하나님의 부르심에 대한 인간의 응답이다. 하나님께서 예수 그리스도를 통하여 주시는 구속의 은혜에 대하여, 그리스도의 제자 된 성도들이 통일되게 응답할 기회를 제공한다는 점에서 회중 찬양은 예배의 중요한 요소이자 하나님의 부르심에 대한 가장 적극적인 응답의 표현이기도 하다.³²⁾ 한국 교회의 아름다운 예배와 바람직한 찬양 사역을 위하여 본 연구가 소중한 밑거름이 되기를 바란다.

30) 이돈용, 『무대음향』 (서울: 교보문고, 2020), 7.

31) 김성대, “에토스 이론에 따른 예전(예배) 음악과 CCM,” 『한국기독교신학논총』 35 (2004), 317.

32) 김성대, “예배의 자리, 회중, 예배음악의 관점에서 바라본 회중 찬송,” 『한국기독교신학논총』 47 (2006), 217.

참고문헌

저서

- 갤릭, 프랭크 외. 『위험에 처한 교회음악』. 홍성수 옮김. 서울: 도서출판 두풍, 1997.
정석찬. 『워십리더』. 서울: (주) 넥서스, 2013.
오스벡, 케네스 W. 『그 영원한 노래』. 박희봉 옮김. 서울: 도서출판 국제제자훈련원, 2010.
이돈웅. 『무대음향』. 서울: 교보문고, 2020.
크레스웰, 존 W. 『질적 연구방법론: 다섯 가지 접근』. 조흥식 외 3인 옮김. 서울: 학지사, 2015.

학술자료

- 권지성. "침례교 은퇴목회자의 생활경험에 관한 질적 사례연구." 『복음과 실천』 60 (2017), 433-463.
김성대. "에토스 이론에 따른 예전(예배) 음악과 CCM." 『한국기독교신학논총』 35 (2004), 305-334.
_____. "예배의 자리, 회중, 예배음악의 관점에서 바라본 회중찬송." 『한국기독교신학논총』 47 (2006), 215-242.
김에스라. "현대예배와 찬양인도자에 관한 질적 연구." 『기독교음악-문화』 3 (2018), 34-64.
김은영. "포스트 코로나19와 교회음악에 관한 연구 - 온라인 예배에서의 회중 찬송을 중심으로." 『장신논단』 54 (2019), 207-230
김은희. "한국 신학교육에서 찬송 교육의 중요성에 대한 고찰: 예배인도자로서 목회자 후보생 찬송 교육을 중심으로." 『성경과신학』 97 (2021), 143-166.
안선희. "종교문화적 취향의 문제로서의 열린예배." 『한국기독교신학논총』 53 (2007), 309-330.
양정식. "현대 찬양경배예배의 이해와 개선점 - 예배찬양의 기능과 역할을 중심으로." 『신학과 실천』 22 (2010), 319-354.
이상일. "21세기 한국문화와 회중 찬송." 『장신논단』 37(2010), 189-218.
_____. "공적 신앙 형성과 회중찬송." 『신학과 실천』 58 (2018), 193-221
하재승. "개혁주의 관점에서 본 찬양사역과 워십댄스." 『개혁논총』 17 (2011), 225-258.
_____. "'찬양과 경배'에 대한 개혁주의 예배학적 조명." 『개혁논총』 18 (2011), 215-248.
Tongco, Dolores C. "Purposive Sampling as a Tool for informant Selection." Ethnobotany Research and Applications 5 (2007), 147-158.

학위논문

- 강성수. "예배에서의 찬양인도자 역할 연구." 한신대학교 석사학위논문, 2022.
정주영. "교회 속 예배 팀과 예배 인도자의 역할에 대한 고찰." 서울장신대학교 석사학위논문, 2018.
황형철. "예배인도자가 가져야 할 리더십 연구." 대신대학교 석사학위논문, 2006.

온라인 자료

- 국립국어원, "한국어 어문규범." https://kornorms.korean.go.kr/m/m_exampleList.do. 2023년 9월 20일 접속.
강성현. "'멘트 좀 따봐'... 국적 출처 불명의 '멘트'." 『미디어 오늘』, 2012년 12월.
<http://www.mediatoday.co.kr/news/articleView.html?idxno=105437>. 2023년 9월 21일 접속.
김선철. "[외래어] 멘트." 『한겨레』, 2009년 12월.
<https://www.hani.co.kr/arti/opinion/column/386916.html>, 2023년 9월 21일 접속.
문성모. "성가대 용어의 바른 이해." 『예배음악 매거진』, 60, 2019년 2월.
<http://www.worshipmusic.co.kr/11246>. 2023년 7월 8일 접속.

김은영 박사의 “개신교회 찬양인도자의 찬양 사역 경험에 대한 연구”에 대한 논찬

이상일 박사(장로회신학대학교)

음악목회를 전공한 본 논찬자에게 이 연구는 무척 반갑고 흥미로운 주제입니다. 본 논찬자는 학교에서 찬양 인도에 관해서도 가르치고 있기 때문에, 더욱 관심 있게 이 글을 읽었습니다. 이 주제에 관한 학술 연구를 찾아보기 힘든데, 오르간을 전공하셨고 현재 교회에서 오르가니스트로 봉사하시는 김은영 박사님이 쓰신 글이라서 이 연구는 더 특별합니다. 오르간과는 어찌면 대립적인 위치에 있다고 할 수 있는 찬양 사역 분야를 연구하신 김은영 박사님의 용기와 학구열에 존경심을 표하고 감사드립니다.

김 박사님은 수도권과 충청 지역의 대형 침례교회 여덟 곳을 선정하셨고, 각 교회의 찬양인도자를 대상으로 질적 사례연구를 하셨습니다. 찬양인도자 여덟 명을 모두 대면으로 만나서 1-2시간씩 인터뷰를 한 후에 그들의 사역 경험을 네 가지 범주로 나누어 정리하셨습니다: 찬양 사역의 구조 및 절차, 찬양 인도 경험, 그리고 찬양 사역의 걸림돌. 그리고 각 범주를 다시 여러 개의 하위범주와 개념으로 잘 구분하셨습니다. 찬양 사역 전반에 관해 다루셨습니다.

모든 범주와 개념이 중요하고 흥미롭지만, 한 편의 연구 논문에 담기에는 내용이 방대해 보입니다. 분량의 제한 때문에 각 범주를 너무 짧게 정리한 느낌이 들어서 아쉽습니다. 중간중간에 연구 참여자들의 인터뷰 내용이 실렸지만, 더 많으면 좋겠습니다. 참여자 수를 4-5명으로 줄이든지 연구의 범위를 줄이더라도, 더 깊게 연구하고 분석하며 논의를 진행하면 좋겠습니다.

김 박사님이 정리하신 범주들이 참 체계적이지만, 한편으로는 각 교회, 각 찬양인도자의 사역 경험을 종합적으로 이해하기는 어려워 아쉽습니다. 각 찬양인도자의 사역 경험을 따로따로 설명한 후에, 연구 결과 요약 부분에서 범주별로 종합해서 정리하는 방법도 고려해 보면 좋겠습니다.

연구 결과에 대한 논의와 제언이 짧고 부족해서 아쉽습니다. 제1장에서 본 연구의 목적을 “침례교단 찬양인도자들의 관점에서 그들의 찬양 인도 경험을 탐색”하는 것이라고 밝혔는데, 탐색한 내용을 정리하는 데 그친다면 설문조사와 별반 다를 바가 없습니다. 탐색한 내용이 물론 중요하지만, 어찌면 더 중요한 것은 그 결과를 해석하는 것입니다. 그 결과를 바탕으로 무언가를 주장하고 의견을 제시하는 것입니다. 이 또한 분량의 제한 때문일 것으로 생각합니다.

논의와 제언 부분의 어떤 내용은 본 연구 결과와 별 관련이 없어 보이고, 김 박사님의 평소 소신과 주장인 것 같습니다. 예를 들면, “찬송가를 부르는 것은 단지 고령의 성도를 위한 어쩔 수 없는 배려가 아니라 신학과 음악이 어우러진 최고의 선택이다.”라는 주장이 그렇습니다. 그 주장의

근거가 제시되면 좋겠습니다. 그리고 논의와 제언 부분에서 현대 경배와 찬양곡의 가사나 음악의 검증 부족 문제를 지적하셨는데, 각주에서라도 구체적인 예를 제시하면 좋겠습니다. 연구참여자들의 1년 치 선곡표를 받아서 분석하는 것만으로도 의의가 있고 하나의 연구 주제가 될 것입니다.

몇 가지 아쉬운 점을 언급했지만, 이 연구는 많은 교회음악 사역자와 학자들에게 큰 도움이 되고 자극이 될 것입니다. 본 논찬자는 이 연구를 통해 많은 것을 배웠고, 당장 장로교단 찬양인도자들을 대상으로 연구해 보고 싶은 마음이 듭니다. 귀한 연구를 하신 김은영 박사님께 다시 감사의 인사를 드립니다.

공간의 목회신학 : AI시대의 신학교육을 위한 방안

이희철 박사(서울신학대학교)

I. 서론

한국에서는 학령인구감소와 기독교인구감소로 인하여 저절로 신학대학과 기독교대학에 있는 신학계열학과에 등록하는 학생 수는 감소하고 있다. 이러한 현실 속에 대학구조조정은 계속되면서 일반학과뿐 아니라 신학계열학과는 구조조정을 회피하기가 힘들다. 신학계열학과는 현실적 흐름에 적응하기 위해 신학의 색깔을 흐리게 하거나 삭제하여 새로운 옷을 입던지 현실을 직면하면서 신학적 색깔을 더 분명하게 하는 위협스러운 노력을 하던지 선택하여야 하지 않을까? 이러한 고심이 담겨진 질문에 모든 신학계열학과가 조심스럽게 대응하고 있고 있다. 이러한 생존이 달린 신학계열학과의 사회적 현실을 인지하면서 발제자는 우선적으로 이러한 사회적 현실 뒤에 깔려있는 모두가 느끼지만 방관할 수밖에 없는 더 거대한 사회적 힘은 무엇인지 생각해본다.

현재 우리가 속한 사회는 AI시대라고 불린다. AI가 인류에게 편리함이라는 솔깃한 유혹을 하였다. 편리함을 얻기 위해 인간이 맞교환해야 할 여러 가지가 있다. 그 중에 하나가 노동이다. AI가 주는 편리함 때문에 인간의 노동력이 필요하지 않게 되었다. 서비스업에서부터 제조업을 비롯한 다양한 사업장에서 노동자로서 인간은 더 이상 그 역할을 하지 않아도 된다. 그러므로 고용불안이라고 예전에는 말하였지만, 지금은 비정규직의 일반화가 지배적이게 되었다. 많은 사람들이 비정규직을 당연시하는 시대가 된다면 더 이상 고용불안이라는 단어가 유행하지 않고 '옛날사전'에나 나오는 단어가 될지도 모른다. 신자유주의가 지배적인 사회가 되면서 '프리랜서'(freelance)라는 미화된 언어가 유행하게 되고 특히 몇몇 소수의 유명연예인이 프리랜서임을 강조하면서 프리랜서를 긍정하는 분위기가 조장되고 서서히 비정규직이 당연하게 여겨지게 되면서 비정규직이 가지고 있는 불안은 관심의 뒷전으로 밀려났다. 또한 '개인유튜버'가 증가하면서, 부업(소위, '아르바이트')으로 더 많은 소득을 얻는 경우도 발생하고 있다. 그래서 소수의 '고소득 비정규직'이 사람들에게 비정규직을 긍정적으로 받아들이게 한다. 이것이 신자유주의경제시스템에서 일어나는 현상이다. 끊임없는 사회적 문제가 되어온 비정규직(일용직, 알바, 촉탁직, 계약직)의 목소리는 서서히 감춰졌다.

주디스 버틀러(Judith Butler)가 말하듯이 "우리 인간은 태어나면서부터 사회적 존재로서 우리 바깥에 있는 외부, 즉 타인, 시스템, 환경 등에 의지하고 있기 때문에 우리 인간은 불안정하다."¹⁾

1) Judith Butler, *Frames of War: When Is Life Grievable?* (Brooklyn, NY: Verso, 2010), 23.

버틀러는 안정성이 없는 상태인 ‘불안정성’(precarity)을 설명하면서 불안정성은 물질적 이슈이고 인지적 이슈라고 한다. 애도가 필요 없는 가치 있는 삶을 살고 있다고 여겨지는 사람들은 빈곤, 불완전고용, 인권박탈, 등의 짐을 지게끔 만들어졌다.²⁾ 불안정한 존재로서 인간은 독립적이고 자율적일 수 없고, 오히려 ‘여부에 따라’ 살아가야 한다. 사회적 현실의 변화 여부에 따라, 타자의 행동여부에 따라, 기후변화의 여부에 따라, 우리는 살아가야 한다. 자발적인 결정 자체도 여러 여건의 여부에 따르고 있는 현실이다.

미래를 예측이 불가능하고 불안정한 사회적 현실에서 벗어날 수 없는 신학대학과 기독교대학이 지향해야 할 신학교육을 고찰하기 위해 발제자는 공간의 목회신학을 논하고자 한다. 공간의 목회신학을 논하기 위해 발제자는 먼저 공간과 인간의 삶의 연관성을 논하겠다. 그리고 신학교육이 지향해야 할 공공선(the common good)이 사회 안에 이루어지기 위해 신학교육의 공간에서 실천하여야 할 여지의 목회신학과 얼음의 목회신학을 제시하고자 한다.

II. 공간은 어디에 있는가?

공간은 비가시적일 수도 있고 가시적일 수도 있는 실체로서 사회적 상호작용이 일어나는 곳이다. 사회적 상호작용이 일어나는 곳을 공간이라고 할 때, 비가시적이던지 가시적이던지 간에 공간은 장소와 관계(사이)를 포함한다. 예를 들어, ‘내안에~,’ ‘우리 안에~,’ ‘마음속에~’ 또는 ‘생각 속에~’라고 말할 때 우리는 공간을 가리키고 있다. 마음 또는 생각은 가상의 존재, 즉 보이지 않는 존재이지만 ‘마음속에’ 또는 ‘생각 속에’라고 말하면서 비가시적 공간을 말하고 있다. ‘내안에~’ 또는 ‘우리 안에~’라고 말하면서 관계적 공간을 말하고 있다. 비가시적이고(예: 마음, 생각) 추상적인(예: 우리) 실체를 공간화시킴으로 더 구체화할 수 있다.

사회적 상호작용이 일어나는 곳, 즉 공간으로서 생각 또는 마음과 같이 비가시적이던지, 공원 또는 교회와 같이 가시적이던지 간에 공간은 상대적으로 좁을 수도 있고 넓을 수도 있다. 공간이 너무 좁아도 문제이지만, 공간이 너무 넓어도 문제다. 공간이 너무 좁으면 인간적인 삶을 영위하기 어렵다. 신영복은 감옥이라는 비좁은 공간에서 다른 수감자들과 살아가는 비인간적인 삶에서 교훈을 찾아냈다. 그렇지만 인간적인 삶을 영위하기 어렵게 하는 비좁은 공간 때문에 심리적인 부작용(자존감상실, 열등감, 사회성약화, 등등)과 부적절한 자아정체성형성이 일어날 수 있다. 신영복은 『담론』에서 다음과 같이 좁은 감옥의 경험을 말하고 있다.

무더운 여름에 옆 사람과 살을 맞대고 붙어서 잔다는 것은 고역입니다. 당연히 옆 사람이 미워집니다. 마찬가지로 자기도 옆 사람으로부터 미움을 받습니다. 옆 사람의 죄가 아니고 고의가 아닌 줄 알면서도 옆 사람을 증오하게 됩니다. 그리고 더욱 절망적인 것은 자기의 행위 때문이 아니라 자기 자신의 존재 그 자체 때문에 증오를 받고 있다는 사실입니다.

2) 위의 책, 25.

달리 어쩔 도리가 없습니다. 그뿐만 아니라 죄 없는 사람을 증오하고 있는 자기 자신에 대한 혐오감이 우리들을 더욱 괴롭게 합니다. 지옥 같은 밤이 지나고 기진한 몸을 아침에 일으키면 어젯밤의 증오도 함께 사라지고 똑같이 기진맥진한 옆 사람에게 민망한 생각이 듭니다. 그리고 이러한 증오는 옆 사람 때문이 아니라 '감옥'과 '좁은 잠자리' 때문이라는 것을 어렴풋이 깨닫기는 합니다. 그러나 밤이 되면 우리는 다시 옆 사람에게 증오를 불태웁니다. 이러한 증오가 잘못된 것이라는 결정적인 반성은 겨울을 기다려야 합니다. 겨울철에는 옆 사람의 체온으로 추위를 견디기 때문입니다.³⁾

반면에 '넓은 광야,' '바다에 홀로 떠있는 배' 또는 '끝이 없는 수평선'과 같은 너무 넓은 공간에서 자신은 조절할 수 있는 한계를 초월하는 공간적 경험을 하면서 두려움과 불안을 느낄 수 있다. 그래서 가스통 바슐라르는 비좁은 공간보다도 너무 넓은 공간에서 더 질식을 느낄 수 있다고 주장하기 위해 크리스티앙 세네샬의 책 <감옥은 외부에 있다>를 인용하면서 광활한 초원을 질주하고 끊임없는 자유를 느끼면서도 정복될 수 없는 지평선을 알아차리면서 감옥 속에 있는 느낌을 표현한다.⁴⁾ 신영복이 했던 비좁은 감옥이라는 공간경험과 바슐라르가 서술하는 정복될 수 없는 지평선이라는 공간경험은 사회적 상호작용이 일어나는 곳의 경험이다. 신영복의 경험은 비좁은 감옥이라는 가시적 공간에서 사람과 사람사이의 관계적 공간경험이었다. 감옥이라는 가시적 공간 때문에 관계적 공간의 상호작용을 경험한다. 이러한 공간경험은 예상치 못한 초월적이고 실존적인 경험을 불러일으킬 수 있다. 그렇기 때문에 공간은 인간의 정체성과 실존을 결정하는 피할 수 없는 사회적 현실이다.

사회학자 짐멜의 주장에 의하면 분리와 연결 작업은 동일한 과정의 일부분이다. 공간을 분리하는 선을 그으려면 연결이 전제되어야 한다. 두 개를 분리하는 구상을 하는 순간 이미 의식적으로 두 개를 서로 연결시키고 있다는 것이다.⁵⁾ 마찬가지로 '생각'이라는 공간을 말할 때 이미 '생각'을 하고 있는 사람이 속한 사회적 공간을 전제하고 있다. 반대로 사람이 살고 있는 사회적 공간을 말할 때 그 공간에 대한 '생각'을 전제하고 있다. 그러므로 생각의 공간 또는 마음의 공간을 경작하기 위해 사회적 공간을 연결해서 살펴보아야 한다.

III. 공간...

사회학자 지그문트 바우만(Zygmunt Bauman)은 마음의 공간과 사회적 공간의 깊은 연관성을 사회학적으로 설명하고 있다. 지그문트 바우만은 쇼핑몰(또는 백화점)을 소비의 성전(temple of consumption)이라고 칭하면서 푸룻의 배(boat)이미지에 비교하여 공간속에 떠다니는 조각, 장소

3) 신영복, 『담론』 (서울: 돌베개, 2015), 298.

4) 가스통 바슐라르/곽광수 옮김, 『공간의 시학』 (서울: 동문선, 2003), 433.

5) George Simmel, "Bridge and Door" David Frisby and Mike Featherstone, eds. Simmel on Culture. (Newbury Park, CA: Sage, 1997), 170-174.

가 없는 장소와 같다고 한다. 그래서 소비의 성전인 쇼핑몰에서는 홀로 존재하고 스스로 홀로 격리되고 동시에 바다의 무한함에 던져진 존재를 경험한다. 무한하고 영원한 바다에 맡겨짐으로서 항구로부터 멀어질 수 있다.⁶⁾ 바우만은 공간설정으로 사람들에게 다양하게 심리적 변화를 가져올 수 있음을 논한다. 쇼핑몰의 어디에 가든지 타인을 만나면서 타자성에 반응을 해야 한다. 그런데 바우만은 문화인류학자 클로드 레비 스트로스(Claude Levi-Strauss)가 『슬픈 열대』(Tristes tropiques)에서 제시하는 타자성에 적응하는 두 가지 방법을 인용하면서 쇼핑몰에서 그러한 현상이 공간설정으로 일어난다고 말하고 있다. 하나는 낯선 타인을 뱉어 버리고 토해내는 방식이다. 식탁교제, 대화, 신체적 접촉을 포함한 모든 사회적 만남을 금하는 것이다. 이러한 원시적인 방법이 현대에 와서는 좀 더 세련되고 교묘한 방법을 취하게 된다. 도시 빈민가, 공간분리, 선택적인 공간출입과 금지 등이 그러한 방법이다. 소비의 성전인 쇼핑몰에서는 ‘명품관’ 또는 ‘VIP라운지’를 만들어서 공간분리와 선택적 공간출입과 금지를 더 세련되게 실행한다. 바우만은 타자성에 적응하는 이 방식이 타자성을 추방 또는 무효화시키는데 목적이 있다고 말한다. 타자성에 적응하는 다른 방법은 이질성을 비이질화시키는 것이다. 이질적인 육체와 영을 먹어서 삼켜버리는 방법이다. 그래서 신진대사를 통해 나의 몸으로 소화(또는 동화)시키는 것이다. 인육을 먹는 카니발리즘에서부터 강요된 동화에 이르기까지 다양한 방법이 취해졌다. 타 지역의 풍습, 절기, 방언, 토속종교, 미신, 선입견 등에 문화적 십자군전쟁을 선포하고 타 지역의 정체성을 삼켜버리는 방법이다. 소비의 성전으로서 쇼핑몰에서는 성전과 같은 경험을 한다. 쇼핑몰 공간을 채우는 사람들은 서로에게 낯선 타인임에도 불구하고 공동체와 다르지 않은 느낌을 경험한다. 그래서 공동체로서 쇼핑몰에서는 할인을 요구하지 않고, 협상을 요구하지 않고, 공감이나 이해의 노력을 할 필요가 없다. 쇼핑몰에 있으면 같은 동기와 목적을 공유한다고 생각하기에 타자성(낯설음)을 이해하거나 공감하려는 노력을 할 필요가 없다. 쇼핑몰이라는 공간에 들어가면 교회성전에 들어간 신앙인들처럼 동일한 목적을 공유하기 때문에 행동원리를 따라간다. 몇 분 또는 몇 시간동안 쇼핑몰 공간에서 만나는 사람들은 서로 어깨를 만지고 부딪친다. 그러면서 서로의 타자성(낯설음)을 잊어버리고 때로는 무시한다. 잠시나마 타자성(낯설음)을 안전하게 무시해도 되는 공간이다. 바우만에 의하면 타자성에 적응하는 이러한 방식의 목적은 타자성을 정지시키거나 미결정상태로 묶어두는데 있다.⁷⁾

바우만은 쇼핑몰공간을 설정하는 두 가지 방법(타인을 토해내기, 타인을 삼키기)을 ‘공적이지만 예의가 없는’(public but non-civil) 방법이라고 비평하면서 공적인 공간에 낯선 타인에 대한 예의가 부재한 상태를 지적한다.⁸⁾ 공적인 목회상담과 신학교육을 위해서 발제자는 ‘공적이지만 예의가 없다’라는 그의 날카로운 비평을 기억해야 한다고 주장한다. 학교, 교회, 상담실 등은 공적인 공간이다. 또한 홈페이지, 개인카페, 페이스북, 인스타그램 등의 SNS를 포함한 가상공간도 공개된 이상 공적인 공간이다. 이러한 공적인 공간에 예절의 부재를 바우만은 지적한다. 공적인 공간에서는 예절이 있으리라고 짐작한다. 타자성에 대한 배려가 있으리라고 생각한다. 낯선 타인을 만나면 어떻

6) Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*. (Malden, MA: Polity Press, 2000), 99.

7) 위의 책, 100-101.

8) 위의 책, 102.

게 예의를 갖추지 않을 배우고 실천하고 있으리라고 생각한다. 그러나 바우만은 지적하기를 쇼핑몰같이 ‘공적이지만 예의가 없는 공간’(public but non-civil space)은 사람들이 공간 안에 머무르도록 환대하기보다는 공간에 대한 경외심을 느끼게 하고 공간으로부터 멀어지게 한다. 그리고 ‘공적이지만 예의가 없는 공간’은 사람들을 소비자가 되게 하여 소비하게 한다. 그러므로 공간으로부터 환대를 받기 보다는 공간을 경외하게 하여 그 공간에서 소비하고 떠나게 한다.⁹⁾

그렇다면, 학교, 교회, 상담실 같은 공간은 공적이면서 예의가 있는 공간이어야 하지 않을까? 그런데 교육공간으로서 학교가 아니라 소비자공간으로 변하지 않았는가? 교회는 성도가 모인 신도들의 모임(congregation)이 아니라 소비자의 ‘입맛’에 따라 일시적으로 모였다가 흩어지는 무리(cluster)로 변하지 않았는가?

영성교육가 파커 팔머(Parker Palmer)가 주장하는 교육공간은 바우만이 설명하는 ‘공적이지만 예의가 없는 공간’과는 다르다. 팔머는 교육을 “진리에 대한 순종이 실천되는 공간을 창조하는 일”이라고 정의하면서 두 가지 종류의 공간을 설명한다. 빌딩, 공원, 산과 같은 장소를 지칭하는 물리적 공간과 직장동료, 가족, 친구 등의 사람들 사이에 만들어지는 관계적 공간이다. 팔머에게 교육적인 공간은 물리적 공간이던지 또는 관계적 공간이던 지간에 진리를 만나고 진리에 대한 순종이 실천되는 공간이어야 한다. 이러한 교육적인 공간은 개방성(openness), 경계(boundary), 그리고 환대(hospitality)가 실천되어야 한다고 주장한다.¹⁰⁾ 개방성은 타자성에 민감하게 열려있는 자세가 요구된다. 경계는 타자성의 낯설음에 열려있는 자세를 유지하면서 자신의 정체성을 확실하게 하는 과정이 요구된다. 환대는 개방성과 경계를 하면서 상호작용하는 예의가 있는 행위이다. 그러므로 파커 팔머가 주장하는 교육공간은 공적인 공간으로서 사람과 사람이 서로 더불어 살아가는 방법(예의가 있는 행위)을 배우고 연습하는 ‘공적이면서 예의가 있는 공간’이다. 그렇다면 신학교육이 실천되는 공간은 어떠한 공간이어야 하는가? 교육공간으로서 신학대학(또는 기독교대학)은 소비자공간을 벗어나서 ‘공적이면서 예의가 있는 공간’으로 어떻게 전환할 수 있을까?

IV. 공공선(公共善, the common good)이 발생하여 존재할 수 있는 공간

찰스 테일러(Charles Taylor)가 주장하듯이 선(the good)은 표현을 통해서만 존재할 수 있다.¹¹⁾ 사람들이 서로에게 상호작용할 때 선은 존재한다. 선에 대하여 이야기할 때 선은 존재한다. 선을 행위로 표현할 때 존재한다. 표현하는 방법은 다양할 수 있다. 말과 글로 하는 언어적 표현이 인간이 주로 하는 대표적 표현양식이다. 반면에 의도적 몸짓(수화, 신체적 행위)과 무의식적 몸짓(얼굴표정, 신체변화, 감정적 분위기)으로 하는 비언어적 표현이 있다. 언어적 표현은 주로 사용하는 표현양식으로서 모두 할 수 있을 것이라는 생각이 있지만, 오히려 비언어적 표현이 모두가 주로

9) 위의 책, 124.

10) Parker Palmer/이종태 옮김, 『가르침과 배움의 영성』. 서울: IVP, 2006), 160.

11) Charles Taylor, *The Sources of the Self: the Making of the Modern Identity* (Harvard University Press, 1992), 91.

하고 있음에도 불구하고 특정의 사람들(예: 장애인, 아동, 여성, 외국인)만이 사용하는 표현양식이라고 생각한다. 공공선을 표현하는 행동양식으로 음악, 시, 그림, 조각, 연극 등의 예술적 표현이 있을 수 있고, 시위, 돌봄, 교육, 예배, 상담 등의 사회적 실천으로 하는 표현이 있을 수 있다. 이러한 선의 표현 양식은 끊임없이 장애물을 만나서 싸우고 지속적인 투쟁이 있었으므로 결국에는 사회가 동의하는 선을 구성하게 된다. 그래서 지금 우리가 동의하는 선(예: 모든 사람은 종교, 인종, 문화, 성과 상관없이 평등하게 존중받고 대우를 받아야 한다)은 하루 만에 만들어진 선이 아니라 오랜 세월을 걸쳐서 선을 지향하는 다양한 표현이 지속되었기에 가능하였다. 찰스 테일러는 현재 인간이 지향하는 선을 무조건적으로 추종하기보다는 어떠한 과정을 걸쳐서 이러한 선을 지향하게 되었는지를 비평적으로 이해해야한다고 주장한다.¹²⁾

그러므로 공공선을 결정하기 전에 발표자는 공공선의 비평적이고 역사적인 이해가 우선되어야 한다고 주장한다. 찰스 테일러가 선은 표현을 통해 존재한다고 하였듯이, 이러한 이해의 시도는 표현이고, 선을 존재하게 하는 표현의 과정이라고 발표자는 생각한다. 감정의 표현, 생각의 표현은 사회적 상호작용으로 나타난다. 그러므로 생각과 감정의 표현, 그리고 이에 대한 사회적 반응이 표현이고 이러한 표현을 통해 특정의 선이 발생하여 존재하고 있을 수 있다. 그 표현이 명시적일 수도 있고, 비명시적일 수도 있지만 그러한 사회적 표현은 선이 발생하고 존재하게 한다. 물론 선이 아닌 악도 발생하고 존재할 수 있음을 알아야 한다. 그렇지만 중요한 것은 선은 명시적일 수도 있지만 많은 경우에 비명시적이어서 그러한 행위가 공공선이 존재하게 한다고 명시적으로 증명하기가 어렵다. 성경에서는 의인이 선을 행하고도 자신이 한 행위가 선을 존재하게 하였다는 사실을 깨닫지 못하는 경우를 예로 들고 있다.(마태복음25: 37-40)

그러므로 발제자는 본 발표에서 공공선의 개념을 분명하게 하는데 목적을 두지 않는다. 공공선의 개념을 정의내리는 것이 목적이 아니다. 많이 학자들이 공공선의 개념을 정의내리는 시도를 했기 때문이다. 또한 공공선의 개념정의를 사회실천의 동력이 되기보다는 오히려 범주화시키면서 기준을 설정하는 역할만으로 머물 수 있다는 우려가 있기 때문이다. 그래서 발제자는 사회적 상호작용을 통해 공공선은 발생하고 존재할 수 있다는 전제아래 어떻게 공공선이 발생하고 존재하게 하는 사회적 상호작용을 할 수 있는지를 모색하고자 한다. 공공선이 공동체를 연대하게 하는 것이 아니라, 공동체의 상호작용을 통하여 공공선이 발생하고 존재하게 되며 공동체의 연대가 이루어질 수 있다는 전제아래 공간과 인간이 어떻게 상호작용할 때 공공선이 발생하고 존재할 수 있는지를 모색하고자 한다.

1. 예의가 있는 공적인 공간

알랭 드 보통은 『불안』이라는 책에서 다음과 같이 서술한다.

12) 위의 책, 64-66.

“모든 인간이 귀중하다는 인식을 회복할 수 있을 때, 아니, 그보다 더 중요한 것으로, 그런 인식을 유지할 수 있는 공간과 태도를 조성할 수 있을 때, 사람들은 평범한 삶을 어렵게 보지 않는다.”¹³⁾

사람들은 평범, 보통, 평균, 일반이라는 단어보다는 비상, 고상, 독특함, 개성, 우월함, 등의 단어를 추구한다. 왜 그럴까? 단순하게 답한다면 ‘독특함,’ ‘개성,’ ‘우월함’이 사회에서 존경받고 사회적 이익을 받는 수단이기 때문이다. 장애인이라고 해도 다른 장애인보다 우월하게 장애를 극복하고 ‘정상인’ 중심으로 된 사회에 적응하여 살고 있다면 존경과 우대를 받을 수 있다. 그러나 현실적으로 가난한 사람, 장애인, 노약자, 외국인, 성소수자에게 제공되는 공적 자원(예: 교통수단, 식료품, 교육, 문화)이 여전히 열악하고 ‘정상인’ 중심적이다. 그러나 이들에게 제공되는 공적 자원이 ‘공적이면서 예의가 있는 공간’에 근거한다면, 다시 말해서, 이들이 존중받는 느낌이 드는 공간이 조성된다면, 수치심, 열등감, 분노 등의 감정이 줄어들고, 자신감, 소속감, 감사 등의 감정이 강해질 수 있다.

이들이 존중받는 느낌이 드는 공간이 조성되지 못한 이유는 무엇인가? ‘정상인’ 중심적인 공간이 지배적인 이유는 무엇인가? 발제자는 소비자공간이 지배적으로 많아서라고 주장하고자 한다. 쇼핑몰에 잠시 와서 구매하기 위해 잠시 머물면서 이루어지는 일시적인 만남이 있는 소비자공간이 지배적이기 때문이다. 일시적으로 머물지만 위에서 제시된 바우만의 사회학적 비평에서 보듯이 일시적인 공동체의식을 가지기도 한다. 그렇지만 그러한 공동체의식은 일시적이고 허구이기에 진정으로 공동체가 창조하고 지속할 수 있는 연대감과는 다르다. 그러한 소비자공간에서는 공공선이 만들어지기 힘들다. 그리고 그러한 소비자공간에 출입허가를 받은 자들은 ‘정상인’이고, 여러 가지 방법으로 노약자, 외국인, 성소수자, 장애인은 출입제한을 받기 때문에 ‘정상인’ 중심적인 공간은 지속될 수밖에 없다.

공간의 가치와 활용목적의 변천사에 대한 우지연의 설명에 근거한다면 참여자 중심적인 공간으로 변화가 필요하고 참여자의 자격을 차별하지 않도록 노력이 필요하게 된다. 우지연은 공간의 가치와 활용목적의 변화를 1980년대 이전과 이후로 나누어서 설명한다. 80년대 이전에는 공간은 권위적인 대상과 기억해야 할 대상(예: 전쟁영웅, 희생자, 신적 존재) 중심으로 활용하였다면 이후에는 기억하는 사람(예: 전쟁생존자와 피해자, 희생자 유가족, 신도) 중심으로 활용한다. 그러므로 공간에 방문하는 사람이 객이 되는 것이 아니라 주체적으로 참여할 수 있게 공간구성이 변하였다. 공간에 방문하는 사람들이 스쳐지나가는 곳이 아니라 머물면서 참여하는 공간으로 변화되었다고 한다. 공간 방문자들이 적극적으로 참여하고 머무를 수 있는 공간이 되도록 하기 위해 방문자의 드라마틱한 인식과정을 만들 수 있는 내러티브 접근, 오감을 이용한 전시, 상호작용하는 디스플레이, 흔적보존방법 등을 활용하였다고 한다. 그러면서 우지연은 공간이 기능적이기보다는 인간적인 요소들을 만들어낼 수 있도록 해야 한다고 주장하면서 결론을 내린다.¹⁴⁾

13) 알랭 드 보통/정영목 옮김, 『불안』, (파주: 이레, 2005), 333.

14) 우지연, “트라우마(trauma)를 치유하는 공간의 가치와 디자인접근에 관한 연구-시대별 특성과 변화에 대한 관찰을 중심으로” 「한국실내디자인학회논문집」, 79(2010), 206-215.

쇼핑몰 같은 소비자공간에서는 공공선이 발생하기 어렵기 때문에, 소비자공간과는 다른 공간, 즉 기능적이기보다는 인간적인 요소들이 상호작용 되는 공간이 만들어져야한다. ‘공적이면서 예의가 있는 공간’이 만들어져야한다. 이러한 공간이 만들어지기 위해 다음과 같이 목회신학적 모색을하고자 한다.

2. 여지(餘地, contingency)의 목회신학

여지(餘地)는 ‘남은 땅’을 뜻하기도 하고 ‘일이 생길 수 있는 가능성’을 뜻하기도 한다. 여지(餘地)를 남긴다고 할 때, 빈 공간이 존재하게 하는 것이다. “빽빽한 일정”은 시간과 시간사이의 공간이 없다는 상징적 표현이다. 시간과 시간사이의 공간이 없으면 쉼과 생각을 위한 여지가 없어진다. 여지(餘地)는 빈 공간이 존재하게 하게 하면서 창의적인 활동을 초대한다.

이정구에 의하면 한 공간이 익숙해지려면 일정한 기간이 소요되면서 공간이 경험되고 느껴져야 한다. 그러면 그 공간이 객관적 공간이 아니라 경험과 감정의 시간을 거쳐서 주관적 공간으로 인식될 수 있다. 그러므로 이정구는 공간 안의 가구비치와 배열을 할 때 익숙한 전통적인 도상을 따르기를 권한다.¹⁵⁾ 그러므로 익숙한 공간에서 강제적으로 쫓겨난 경우(예: 탈북민, 불법체류자, 난민, 등)에 익숙했던 공간에 대한 그리움이 있을 수 있다. 물론 익숙했던 공간에서 박해와 폭력을 당한 경우 그리움보다는 그 공간에 대한 혐오와 공포를 느낄 수도 있다. 그렇지만, 안전하고 소속감을 느낄 수 있는 새로운 공간이 제공되지 않는다면 폭력과 박해를 받은 사람들, 특히 트라우마생존자들은 폭력이 있었지만 익숙했던 공간으로 회귀하는 아이러니한 현상이 생길 수 있다. 이정구가 익숙한 공간으로 회귀가 병리적인 현상일 수도 있다는 점을 간과하고 있지만, 그의 강조를 기억하면서 사람들에게 공간을 익숙하게 만들어주려는 성급한 시도를 하기 보다는 사람들이 공간과 대화의 과정을 통해 공간을 재창조하면서 스스로 익숙한 공간으로 만들어 갈 수 있도록 해야 한다.

그러기 위해 공간이 재창조될 수 있는 여지(餘地)를 남겨야 한다. 여지를 남기기 위해서는 공간을 조종하는 특성의 지배자가 없어야 한다. 공간을 참여자들이 함께 재구성할 수 있도록 공간이 공유되고 있다는 분위기가 퍼져야 한다. 예를 들어, 한 사람의 내러티브가 보존되고 공유되고, 또 다른 사람의 내러티브가 보존되고 공유되면서 이것이 반복된다면 수많은 내러티브가 한 공간에 공유되고 보존되면서 새로운 공간이 창조될 수 있다. 이러한 수많은 내러티브와 대화 속에 공동체는 공공선을 창조하고 공공선을 지향할 수 있는 새로운 공간을 창조해갈 것이다.

신학교육도 마찬가지로 여지의 목회신학에 근거하여 창조적인 신학 작업을 할 수 있는 여지를 만들어주어야 한다. 이미 설정된 신학적 교리를 주입하기보다는 신학적 교리와 대화하고 삶의 실존적 정황과 상호작용하면서 자신의 목회신학을 만들어 갈 수 있는 공간을 제공해야한다. 『현대목회상담학자연구』의 서론에서 정연득이 서술하듯이 현대목회상담은 안톤 보이슨의 ‘살아있는 인간문서’의 시대에서 시작하여 ‘살아있는 인간관계망’의 시대를 거쳐서 이제는 ‘다양성과 혼돈’의 시대에

15) 이정구, 『교회건축의 이해』 (파주: 한국학술정보, 2012), 193.

있다.¹⁶⁾ 다양한 인종, 다양한 생각, 다양한 경험 등이 한 공간에서 지속적으로 교류되는 시대에 살고 있다. 그러므로 신학적 작업이 다양성을 획일화 또는 일반화하기보다는 다양성의 상호작용으로 다양성을 존중하고 새로운 창조적 삶이 가능하도록 하는 행위가 되어야 한다. 창조적인 신학 작업이 가능하려면 공간을 조종하는 특정의 지배자가 없는 여지의 목회신학이 가능한 공간이 제공되어야 한다.

신학교육의 공간이 쇼핑몰은 아니다. 소비자들이 찾는 물품을 진열하여 놓고 기다리는 소비자공간이 아니다. 쇼핑몰의 소비자공간같이 소비자의 구매 욕구에 호소하고 맞춰가는 공간이 아니라 신학도 들이 머물면서 오감으로 느끼고 하나님과 신학적 유산들과 사회적 상호작용을 하면서 이야기하고 새로운 삶을 창조할 수 있는 곳이어야 한다.

3. 얼음의 목회신학

셸리 람보는 Feminist Trauma Theologies의 서문에서 자신이 만난 한 여성을 소개한다. 람보가 공개발제를 마친 후 한 여성이 다가와서 다음과 같이 말했다고 한다. “트라우마와 관련해서는 투쟁과 도망에 대해서는 많이 이야기하지만 얼어버림에 대해서는 이야기하지 않습니다.” 그러면서 람보는 종교적 전통 속에 여성들이 권위에 순종하고 조용히 있으라는 권고 때문에 경험을 말할 수 없었고 얼어버리고 말았다고 주장한다. 신학은 여성들에게 움직이지 못하게 만들었다고 한다.¹⁷⁾ 그러므로 람보의 신학에 의지하여 발제자가 제시하는 얼음의 목회신학은 얼어버린 사람에게 투쟁과 도망을 가르치기보다는 얼음상태에 있는 사람들을 알아차리고 머물러 줄 수 있는 공동체적 공간의 형성과 연관이 있다.

‘얼음땡’이라는 한국 민속놀이가 있다. 이 놀이는 가위 바위 보를 통해 술래를 정한다. 술래가 정해진 후 다른 사람들은 술래로부터 가능한 멀리 도망한다. 술래가 한 사람을 ‘짚’하고 손으로 치면 그 사람이 술래가 된다. 술래에게 잡히지 않기 위해 도망가다가 ‘얼음’하고 말하면서 멈출 수 있다. 술래는 ‘얼음’상태가 된 사람을 잡을 수 없다. ‘얼음’상태가 된 사람은 움직일 수 없다. 다른 사람이 다가와서 ‘땡’하고 말하면서 건드려준 후에야 그 사람은 ‘얼음’상태에서 풀려날 수 있다. 이 전통 술래잡기놀이에서 얻을 수 있는 내포된 목회신학적 교훈은 몇 가지가 있을 수 있다. 첫째, 술래에게 잡히거나 ‘얼음’상태가 되지 않도록 사람들은 서로 경계하며 보호해야한다. 둘째, 얼어버린 사람, 즉 얼어서 움직일 수 없는 사람을 알아차려줄 수 있는 공동체적 공간이 있어야 한다. 셋째, 사람들은 술래의 공격으로부터 안전한 상태가 될 때까지 얼어버린 사람이 ‘얼음’상태를 유지할 수 있게 기다려주어야 한다. 성급하게 ‘땡’을 해주기전에 술래의 공격으로부터 안전하고 ‘얼음’상태에서 해방될 수 있는 여지를 파악해야한다.

속박의 공간에서 벗어난다고 자유는 아니다. ‘땡’하고 쳐주고 ‘얼음’상태에서 풀려난다고 자유는

16) 정연득, “서론: 현대목회상담학의 흐름”, 한국목회상담학회 엮음, 『현대목회상담학자연구』 (서울: 도서출판 돌봄, 2012), 9-29.

17) Shelly Rambo, “Forward” Karen O'Donnell and Katie Cross, eds. Feminist Trauma Theologies (London, UK: SCM press, 2020), xvii.

아니다. 속박의 공간(얼음상태)에서 해방되어도 소속될 공간이 없으면 자유는 완성될 수 없기 때문이다. 소속감을 느낄 수 있는 공간이 제공되지 않으면 그 사람(예: 학대받은 자)은 다시 속박의 공간(얼음상태)으로 돌아가게 된다. 자유의 행위는 소속감에서 오는 평안한 마음에 근거한다. 자율성은 새로운 시도를 할 수 있는 창조적인 마음이 들게 하는 소속감이 선제되어야 한다. 예수가 내가 너희를 자유케하리라(요8:32)고 할 때는 속박된 공간에서 자유를 실천할 수 있는 새로운 공간(막 14:25)으로 이동의 약속이다. 얼음상태가 된 사람을 병리적으로 인식하기보다는 사회적 표현으로 인식하고 머물러주어야 한다. 얼음에서 자유하게 된 후에 자유의 행위를 할 수 있도록 공동체는 지속적인 지지를 보내야 한다.

몸과 공간은 서로 깊은 관계가 있다. 공간에 속하지 않은 몸은 더 이상 자유가 없는 몸이다. 공간에 속하지 않은 몸은 허상이고 귀신이다. 공간에 속해야 몸은 존재한다. 그래서 김현경이 말하듯이 “몸 자체가 여기서(즉, 발표자의 덧붙임으로 ‘공간에서는’) 언어가 된다. 몸은 문제의 장소 위에 글자처럼 씌어진다. ‘나는 여기 있을 권리가 있다’고 말하기 위하여. ‘우리가 수없이 입으로 말했을 때 당신들은 듣지 않았다. 이제 우리는 몸으로 글씨를 쓴다. 이 글씨를 읽어 달라.’ 그러므로 장소(발표자의 언어로 ‘공간’)에 대한 투쟁은 존재에 대해 인정을 요구하는 투쟁이기도 하다.”¹⁸⁾ 그렇지만 기억해야 할 점은 인간이 공간을 창조하였지만, 창조된 공간은 그 안에 머무는 인간을 보이지 않게 지휘하고 있다는 사실이다. 위에서 바우만이 쇼핑몰을 예로 들어 설명하였듯이 공간모드에 의해서 사람들은 사회적 상호작용(예: 소비자공간에서 공동체감, 명품관출입통제에서 우월감과 박탈감)을 하는데 그러한 사회적 상호작용을 스스로 알아차리지 못한다. 창조된 공간은 그 안에 활동하는 행위자들의 심리와 행위를 특정의 방향으로 안내할 수 있다. 그래서 공간모드에 따라 사람들은 생각하고, 느끼고, 행동한다. 그러므로 사람은 일하여야 할 공간에서는 일을 하고, 잠을 자는 침실 공간에서는 잠을 잔다. 그러나 그 공간이 창조되어 참여자의 일치된 동의에 의해 활용되어야 하는데, 그렇지 않은 경우에는 참여자들이 그 공간활용의 목적에 저항하는 행동을 한다. 일하는 공간에서 사적인 목적행위를 취하거나, 교육하는 공간에서 잠을 자는 행위 등을 행한다.

그러므로 참여자가 공간을 만들어가야 한다. 얼어버린 사람도 참여자이다. 얼어서 움직일 수 없는 사람의 모습 자체도 ‘표현’이기에 그 표현이 담겨진 사회적 상호작용을 통해 공공선이 발생하고 존재할 수 있다. 공동체는 얼어서 움직이지 못하는 사람의 모습을 적극적인 표현으로서 알아차리고 그 표현이 공동체적 공간속에서 공공선이 발생하고 존재하는데 역할을 지속적으로 할 수 있도록 해야 한다.

V. 결론

공간은 사회적 상호작용이 일어나는 곳이다. 공간은 사회적 상호작용을 통하여 창조되지만, 공간

18) 김현경, 『사람, 장소, 환대』, (서울: 문학과학사, 2015), 285.

은 인간들의 상호작용을 지휘하기도 한다. 사회적 상호작용이 일어나는 공간에서 공공선은 발생하여 존재할 수 있다. 공동체의 사회적 상호작용을 통해 공공선은 발생하기 때문에 공공선은 선재하기보다는 상호작용으로 발생할 뿐이다.

공공선이 발생할 수 있는 신학교육공간이 되기 위해 여지의 목회신학과 얼음의 목회신학을 제시하였다. 여지의 목회신학은 소비자의 구매를 기다리며 상품으로 꽉 채운 소비자공간을 반대하고 머물러서 오감으로 경험하고 공동체를 위한 공공선을 창조할 수 있는 여지의 공간을 참여하는 목회신학이다. 얼음의 목회신학은 부동(얼어버림)의 모습을 찾아 다루게 한다. 투쟁이나 도망의 방법을 가르쳐주기보다는 부동의 모습에 목소리를 입혀주는 신학이다. 얼어버린 사람의 모습을 알아차려주고 머물러주는 신학적 행위이다.

급변하는 사회에 공공선을 창출할 수 있는 신학교육이 되기 위해 인간이 실존하는 공간을 이야기하였다. 그러나 충분하지 않다. 인간이 만든 공간은 인간의 삶을 조종하기 때문에 인간이 실존하는 공간과 지속적으로 대화하며 그 공간에 속한 참여자들이 서로를 소외시키거나 배척하기보다는 공공선이 발생하여 존재할 수 있도록 서로 지속적으로 참여하여야겠다.

이희철 박사의 “공간의 목회신학 : AI시대의 신학교육을 위한 방안”에 대한 논찬

구본경 박사(이화여자대학교)

1. 본 연구의 중심 논지와 공헌점

본 논문 “공간의 목회신학”은 AI시대, 고용의 불안정을 당연하게 여기게 된 현실에서 신학대학과 기독교대학의 대응 방안으로 공간의 목회신학을 제안한다. 개인과 공동체에 공간이 주는 의미는 작지 않다. 지나치게 협소한 공간, 그리고 광활하여 접촉이 불가능한 공간 모두 상호관계를 저해한다. 본 논문은 공간 분할, 선택적 출입 금지, 또한 한시적으로 타자성을 무시하는 암묵적 합의를 통해 타자 뺀어내기와 삼키기가 당연하게 일어나고 있는 공간을 지그문트 바우만(Zygmunt Bauman)의 설명을 인용하여 ‘공적이면서 예의 없는 공간’이라 명명한다.

발표자는 신학교육이 이루어지는 학교는 타자성의 무시나 보류가 일상적으로 나타나는 예의 없는 공간이 아닌, 예의 있는 공적 공간이 되어야 한다고 주장한다. 공적이면서 예의 있는 공간이 되기 위해서는 공공선이 발생하여 존재할 수 있어야 하는데 본 논문은 이를 위한 방안으로 먼저 여지의 목회신학을 제안한다.

한 사람의 내러티브가 보존되고 공유되고, 또 다른 사람의 내러티브가 보존되고 공유되면서 이것이 반복된다면 수많은 내러티브가 한 공간에 공유되고 보존되면서 새로운 공간이 창조될 수 있다. 이러한 수많은 내러티브와 대화 속에 공동체는 공공선을 창조하고 공공선을 지향할 수 있는 새로운 공간을 창조해갈 것이다. 신학교육도 마찬가지로 여지의 목회신학에 근거하여 창조적인 신학 작업을 할 수 있는 여지를 만들어주어야 한다. 이미 설정된 신학적 교리를 주입하기보다는 신학적 교리와 대화하고 삶의 실존적 정황과 상호작용하면서 자신의 목회신학을 만들어 갈 수 있는 공간을 제공해야한다.

발표자는 시간과 공간적 여유인 ‘여지(餘地)’가 존재하여 창의적인 사고와 활동이 가능할 때 여지의 목회신학이 이루어 질 수 있다고 본다. 여지가 있는 공간에서 구성원들의 내러티브가 생산되고 반복되고 공유되면서 창조적인 과정이 이루어진다는 것이다. 신학교육의 현상이 이미 지배적인 위치를 자리매김하고 있는 교리를 설명하는 공간으로 머물 것이 아니라 대화하고 상호작용하며 구성원 스스로 창조적 신학을 할 수 있는 공간이 되어야 한다고 말한다.

본 연구는 예의 있는 공적 공간을 위한 두 번째 방안으로 민속놀이 '얼음땡'에서 발견한 얼음의 목회신학을 제안한다. 발표자는 '얼음땡'에는 '얼음'상태가 되지 않도록 사람들을 경계하며 보호하고, 얼음 상태에 있는 사람을 알아차려줄 수 있는 공동체적 공간을 제공하며, 술래의 공격으로부터 안전해질 때까지 '얼음'상태를 유지할 수 있게 기다려 주는 여유가 내포되어 있다고 이야기한다.

자유는 행위는 소속감에서 오는 평안한 마음에 근거한다. 자율성은 새로운 시도를 할 수 있는 창조적인 마음이 들게 하는 소속감이 선제되어야 한다. 예수가 내가 너희를 자유케하리라(요8:32)고 할 때는 속박된 공간에서 자유를 실천할 수 있는 새로운 공간(막14:25)으로 이동의 약속이다. 얼음 상태가 된 사람을 병리적으로 인식하기보다는 사회적 표현으로 인식하고 머물러주어야 한다. 얼음에서 자유롭게 된 후에 자유의 행위를 할 수 있도록 공동체는 지속적인 지지를 보내야 한다.

연구자는 얼음의 목회신학을 통해 구성원들이 자율성을 발휘할 수 있는 소속감을 느낄 수 있는 지지적인 공간으로서의 신학교육의 장을 제안하고 있다. 또한 인간이 공간을 창조하였지만 공간 역시 인간의 사회적 상호작용, 심리와 행위의 방향성을 제한할 수 있기에 구성원의 주체적 참여 역시 당부하면서 사회의 공공선을 창출하는 신학교육이 되기 위한 인간이 실존하는 공간의 중요성을 주장한다.

필자가 생각하는 본 연구의 공헌점은 다음과 같다.

첫째, 인공지능이 상용화되고 있는 새로운 시대 변화에 대응하는 신학교육 현장의 과제를 공간이라는 가시적이고 물리적인 현실적 요소를 통해 설명했다는 점이다. 본 연구에서 설명한 바와 같이 인간의 관계, 정서, 행동 등은 공간에 의해 막대한 영향을 받는다. 우리가 인식하지 못하고 있는 사이, 인간이 활동하는 공간에서는 소외와 차별, 배제와 타자화가 펼쳐진다. 공간에 머물러 있는 동안 인간은 공간 내에 작용하고 있는 원리에 자신도 모르는 사이 순응하게 된다. 공간이라는 물리적 요소 안에 내재되어 있기에 우리에게 영향력을 미치고 있는 면을 놓치기 쉽다. 본 연구는 신학교육의 공간에 있는 보이지 않는 역할적 요소들을 드러내고 서술함으로 신학 교육이 이루어지는 현장이 '예의 있는 공적 공간', 다시 말해 자유로운 상호작용과 소통이 일어나고 신학적 교리 및 자신이 처한 환경, 그리고 타인의 주장과 대화할 수 있는 공간이 될 수 있도록 방향성을 제시하였다.

둘째, 새로운 시대에 요구되는 공간 개념을 활용한 새로운 목회신학의 제안이다. 발표자는 공간에서 상호작용을 통한 공공성 발생의 방안으로 여지와 얼음의 목회신학을 제안하였다. 대상의 타자화는 여유부재에서 비롯될 수 있다는 발표자의 주장은 분주하고 빈틈없는 현대 사회의 내담자를 만나는 목회상담사에게 의미 있는 화두가 된다. 현상 이면의 보이지 않는 힘과 작용을 보아야 하는 목회상담에서 여지의 목회신학은 상호교류와 자유로운 신학적 대화를 할 수 있는 바탕을 제공할 수 있는 기반이 될 수 있다. 또한 얼어있는 구성원을 수용하고 보호하여 안전한 소속감을 느낄 수 있는 공간의 중요성을 강조하는 얼음의 목회신학은 자동화에 익숙해져 효율과 성과를 중시

하는 현 시대에 돌봄과 과정의 중요성을 상기시켜주고 있다.

2. 본 연구의 논의점

본 연구의 공헌점과 더불어 연구자의 주장을 보다 깊이 이해하기 위한 질문과 논의점은 다음과 같다.

첫째, 신학교육의 현장에서 추구하는 공공선이 AI시대에 나타나고 있는 사회적 문제 해소 및 신학계열학과들이 직면하고 있는 현실에 어떤 역할을 할 수 있는지 질문하고 싶다. 발표자는 불안정한 사회적 현실 가운데 신학대학이 지향해야 할 신학교육을 고찰하기 위해 공간과 인간의 삶의 연관성을 논하고 신학교육이 지향해야 할 공공선이 사회 안에 이루어지기 위해 신학교육의 공간에서 실천하여야 할 목회신학을 제시하고자 한다고 하였다. 또한 사회적 상호작용을 통해 공공선이 발생하고 존재할 수 있다는 전제 아래 어떻게 공공선이 발생하고 존재하게 하는 사회적 상호작용을 할 수 있는지 모색하고자 한다고 하였다. 공공선은 신학에서 주목하고 추구해야 할 중요한 부분이다. 그러나 인공지능이 인간의 일자리를 대신하고, 불안정한 고용이 당연하게 여겨지며, 신학교육의 가치가 현실적 기준에 의해 평가절하 되고 있는 이 시대에 신학대학에서 다른 가치보다 우선하여 공공선의 발생에 주목해야 하는 이유는 무엇인지, 공공선이 발생할 수 있는 목회신학을 통해 얻게 되는 결과는 무엇인지에 대한 설명이 필요해 보인다. 발표자의 제안대로 공공선이란 무엇인지 정의 내리는 것은 뒤로 하더라도 신학교육의 장에서 공공선이 발생하고 존재하는 것이 AI 시대에 어떤 의미가 있는지에 대한 논의는 발표자가 강조하는 공공선을 생산하는 공간 창조의 첫걸음이 될 수 있을 듯하다.

둘째, 얼어버린 사람들과 공동체가 어떻게 현재의 공간에서 공공선이 발생하고 존재할 수 있게 참여할 수 있는지 질문하고 싶다. 연구자는 공간이 재창조될 수 있으려면 여지가 있어야 하고, 여지를 남기기 위해서는 특정의 지배자가 없어야 한다고 말한다. 또한 공간은 그 안에 머무는 인간을 보이지 않게 지휘하고 있어 심리와 행위를 특정 방향으로 안내할 수 있다고 이야기한다. 그렇다면 이미 자유로운 내러티브와 사회적 상호작용이 제한되어 있는 기존의 공간에서 그 모드에 따라 생각하고, 느끼고 행동하게 되는 참여자들이 어떻게 현재 속한 공간의 힘에 역행하여 상호작용을 할 수 있고, 얼어버린 사람들을 배려하고 자유롭게 하는 시도를 시작할 수 있을까? 자신이 머물고 있는 공간의 영향력 가운데 순환구조를 벗어나는 시작을 어떻게 할 수 있을지 연구자의 의견을 듣고 배우고 싶다.

본 연구는 AI시대, 신학교육의 현장에서 구현되어야 할 목회신학을 공간이라는 모티브를 활용하여 독창적으로 서술함으로 간과하기 쉬운 공간에 의한 배제와 억압의 기제를 설명하고 본질적인 목회적 돌봄의 방향과 기준을 여지와 얼음의 목회신학으로 제안하였다. 일자리가 감소하고 심리적, 경제적 위기 가운데 놓여있는 현 시대에 본 논문은 목회상담이 가져야 할 신학적 자리, 신학 교육

이 지향해야할 공공선이 상호작용을 통해 시작될 수 있음을 분명하게 드러내는 데에 기여하였다. 현재의 혼란스러운 신학교육 현장에 본 연구가 적용되어 각 신학대학이 다양한 주체와 대화하고 상호작용이 일어나는 새로운 공간이 되기를 기대한다. 급변하는 사회에서 변하지 않는 목회신학의 중요성을 보여주신 이희철 박사님의 노고에 감사드린다.

‘구성된 감정이론’으로 살펴보는 ‘낮은 자존감 다루기’

허정윤 박사(연세대학교)

I. 들어가는 말

자존감이라는 심리학 용어가 어느새 사람들이 흔하게 쓰고 자신을 거기에 비추어 생각해보는 단어가 되었다. 특히, “자존감이 떨어졌다” 라는 표현은 심심찮게 들을 수 있고, 유튜브나 출판시장에서도 “자존감 수업”이라던지 “자존감 높이는 방법” 등의 영상의 높은 조회수를 보면 자존감이 중요 키워드가 되고 있고, 많은 사람들이 관심을 가지는 주제가 어느새 되어 있음을 발견하고 있다.

이러한 관심은 증가하는 정신건강의 문제와 완전히 연관이 없지는 않다고 보여진다. 예를 들면, 낮은 자존감을 가진 사람들은 높은 자존감을 가진 사람들보다 더 불안하고, 우울하고, 공격적이고, 일탈하는 경향이 있고, 자살 충동이 있고, 알코올 등 약물을 남용하고, 일반적으로 주관적인 삶의 질이 낮은 경향이 있다.¹⁾ 구체적으로 자존감은 24개 이상의 정신 건강 문제와 연관성이 있다고 밝혀졌다.²⁾ 또한 연구에 의하면 낮은 자존감은 각종 심리적 장애와 정신 건강 문제와 연관이 있다.³⁾ 자존감과 정신건강의 깊은 연관성은 치료적인 측면에서 보았을 때도 확인된다. Client 의 자존감이 향상되면 정신건강 관련 증상이 약화되고 사회적 기능이 증가하는 등 치료적 효과가 나타났다고 연구들은 말하고 있다.⁴⁾ 이처럼 자존감에 대한 연구의 중요성이 커지고 있다.

낮은 자존감과 관련된 심리적 경험에 대응하는 방법은 사람들이 어떤 종교적 입장을 취하고 있는가와도 깊은 연관성을 가지고 있다. 낮은 자존감과 관련된 심리적, 감정적 경험은 대부분 불쾌한 감정과 연결되어 있고, 불쾌한 감정은 인간에게 크고 작은 고통을 유발하기 때문에 때로는 나에 대한 깊이 있고 통합적인 이해를 구하게 되고 이를 제공해 줄 수 있는 자원이 있는 종교를 찾게 되는 촉매제가 되기도 한다.

이 발표에서는 이 자존감을 대함에 있어 도움이 되는 치료적 도구를 소개해보려고 한다. 첫 번째로는 심리학에서 자존감이 어떻게 논의 되어왔는지를 살펴보고, 그 다음에는 기독교 내에서 어떻게

1) Lufanna C. H. Lai, Susanna C.P. Wong-Ip, “Christianity and the New Construct of Religious Self-Esteem,” 10.

2) Christopher J. Mruk and Travis Skelly, “Is Self-Esteem Absolute, Relative, or Functional? Implications for Cross-Cultural and Humanistic Psychology,” 314 (O’Brien, Bartoletti, & Leitzel, 2006).

3) Lufanna C. H. Lai, Susanna C.P. Wong-Ip, 10.

4) 위의 책, 10. In terms of therapeutic treatment, it has been found that increasing clients’ self-esteem has resulted in clinical benefits such as decreased symptomatology and improved social functioning (e.g., Hall & Tarrrier, 2003; Kolubinski et al., 2018; McManus et al., 2009; Morton et al., 2011).

다루어지는지 살펴볼 것이다. 세 번째 장에서는 심리학자이며 정신과의사인 리사 펠드먼 배럿의 구성된 감정이론을 통하여 암시적 자존감, 즉, 낮은 자존감과 연관이 있는 부정적인 감정들을 살펴볼 것이고, 이를 바탕으로 상담시에 사용할 수 있는 방법들을 간단히 소개할 것이다.

II. 심리학에서 바라보는 자존감

자존감 (self-esteem) 이라는 개념은 심리학에서 가장 많이 연구된 주제 중 하나이다.⁵⁾ 이는 윌리엄 제임스에 의해 100여년 전 최초로 소개되었고,⁶⁾ 1990년대에 와서는 심리학계에서 젠더 (gender), 부정적 정서성(negative affect)과 함께 가장 많이 연구된 세 가지 심리적 개념이 되었다.⁷⁾ 자존감은 심리학계 뿐 아니라 사회과학 분야 그리고 임상 심리, 상담, 교육, 산호, 정신의학과 그리고 사회 복지 분야에 걸쳐 다방면에서 연구되고 있다.⁸⁾ 자존감을 바라보는 심리학의 대표적 관점들 특히 첫 세 가지 전통 성과주의 전통, 사회적 학습 전통 그리고 인본주의 전통은 Christopher J. Mruk의 자존감 개론서인 “Self-Esteem and Positive Psychology: Research, Theory, and Practice” 를 참고하였고, 마지막 명시적, 암시적 자존감은 하서영과 한세영의 논문 “부모의 양육행동과 남녀 중학생의 명시적 자존감 및 암묵적 자존감” 을 참고하였다.

성과주의 전통 (The Jamesian Tradition)

자존감에 대한 가장 오래된 이해/시각은 제임스 윌리엄에 의해 설명된 개념이다. 제임스에 의하면 모든 사람은 역사, 문화, 가족, 흥미 그리고 환경에 의해 만들어진 여러 개의 사회적 역할들 혹은 정체성을 가지고 태어난다.⁹⁾ 시간이 지나면서 우리는 어떠한 모습의 “자기(selves)” 에는 좀더 노력을 기울이게 되고, 이런 과정을 거치면 이러한 기대에 잘 부응했는지 아니면 부족했는지가 드러나고 이 결과가 바로 우리가 우리 자신에게 느끼는 “보통 느낌의 톤(average feeling tone)”, 즉 자존감이라고 말한다.¹⁰⁾ 제임스의 자존감에 대한 이러한 이해는 넓게 보았을 때 기능에 초점을 두고 있다. 이러한 이해는 두 가지 면에서 희망적이다.¹¹⁾ 첫째, 자존감은 우리가 우리의 정체성과 관련하여 직면하는 인생의 어려움들을 해결해 나갈 수 있는 동기를 제공한다. 또한 자존감은 인생에서 겪어나가는 중요한 발전 과정이며 그 발전과정을 이끌어어나가는 힘으로 여겨지기도 한다. 둘째, 만약 자존감이 성공과 실패에 달려있는 어떠한 비율이라면, 변화가 가능하다는 해석이 가능하다. 이와같이 제임스의 자존감 이해는 성공의 횟수를 늘이고, 실패의 횟수를 줄임으로써 우리가 우

5) 위의 책, 1.

6) Christopher J. Mruk and Travis Skelly, “Is Self-Esteem Absolute, Relative, or Functional? Implications for Cross-Cultural and Humanistic Psychology,” 313.

7) 위의 책, 313.

8) Christopher J. Mruk and Travis Skelly, “Is Self-Esteem Absolute, Relative, or Functional? Implications for Cross-Cultural and Humanistic Psychology,” 314.

9) 위의 책, 103.

10) 위의 책, 103-104.

11) 위의 책, 104.

리가 원하는 방향으로 자존감을 만들어 나갈 수 있는 의의를 제공한다. 후대에 성공과 실패에 의존하는 자존감에 대한 여러 모델들이 제임스의 자존감 이해에 기반을 두고 있다.¹²⁾

사회적 학습 전통 (The Social Learning Tradition)

사회적 학습 전통에서 자존감을 이해할 때는 사회적인 학습의 과정과 그 영향력을 강조하는 대인관계에 초점을 두고 있다. 이 모델은 쿨리-미드 전통(Cooley-Mead tradition)에서 비롯되었고, 해리 스톡 숄리번 Harry Stack Sullivan(1953) 이 정신의학에 적용하며 발전되었다. 그 후 1960년 대에는 현재 자존감 이해에 가장 유명한 학자라고 할 수 있는 사회학자 Resenberg 와 사회적 학습 이론가 쿠퍼미스(Coopersmith) 에 의해서 정립되었다.

먼저 로젠버그의 자존감 이해를 살펴보자. 로젠버그는 자존감을 “자기 자신이라는 특정한 대상에 대한 긍정적인 혹은 부정적인 태도 a positive or negative attitude toward a particular object, namely, the self” 이라고 정의내렸고, 특히 자존감에 영향을 주는 다양한 사회적 요소들에 집중했다. 그는 자존감이나 자기 이미지들이 우리들을 둘러싼 다양한 사회 문화적 요소에 의해 형성된다고 보았다. 또한 이러한 태도는 감정과 행동과 밀접한 연관성이 있다고 보았다. 또한, 감정과 행동은 자기 자신에 대한 태도 즉, 자존감에 의해 비롯되고 나아가 다양한 정서와 성격을 형성한다고도 보았다. 나아가 로젠버그는 자존감을 다양한 상황 속에서 우리 자신을 위하거나 그렇지 않거나 다양한 역할을 한다는 면에서 “중요한 변수 pivotal variable” 라고 보았다.

우리가 가장 흔하게 알고 있는 자존감의 정의를 내린 로젠버그에 의하면,

높은 자존감은 충분히 괜찮은(“good enough”) 의 느낌으로 표현된다. 간단히 말해 개인은 스스로 가치 있다고 느낀다. 즉, 그 자신으로 스스로를 존경하지만 스스로를 경외하거나 타인이 자신을 경외해야 한다고 생각하지 않는다... 반면에 낮은 자존감은 스스로를 수용하지 못하고, 스스로에 대해 불만족하고, 스스로를 경멸한다. 이러한 개인은 자기 자신에 대한 존경이 없다. 이러한 그림은 유쾌하지 않고, 스스로도 원하지 않는다.¹³⁾

로젠버그는 이러한 자존감 혹은 자존감의 부재는 가치와 불일치 사이에서 만들어진다고 보았다. 즉, 개인의 자존감은 자기가 가진 가치 체계와 자기가 얼마만큼 부합 하느냐에 의해 결정된다. 이렇게 자존감 형성에 중요한 역할을 하는 주요 가치(core values) 는 사회화 과정에서 획득되기에 자존감에서 사회적 학습이 중요하게 되는 것이다. 사회적 학습 모델에서 이해되는 자존감의 특이점은 핵심이 가치 (worth) 혹은 가치 있음(worthiness) 에 있다는 것이고, 자존감에 대한 경험적 연구를 바탕으로 했다는 점, 그리고 환경, 배움에 방점을 둔 만큼 자존감 형성에 치료환경 혹은 자녀 양육 환경에 관심을 두기 시작했다는 것에 있다.

12) 위의 책, 104.

13) Christopher J. J. Mruk, Self-Esteem and Positive Psychology : Research, Theory, and Practice, 105. 재인용, 31.

인본주의 전통 (The Humanistic Tradition)

인본주의 전통에서 자존감은 거의 인본주의 시작부터 인간의 행동을 이해하는 것에 있어서 중요한 역할을 하였다. 예를들면, 아브라함 매슬로(Abraham Maslow) 나 칼 로저스(Carl Rogers) 는 자존감을 발달과 행동에 있어 가장 기본적인 인간의 욕구로 보았는데, 로저스는 인간의 건강한 성장에 있어 자존감이 근본적인 역할을 한다고 보았고(1951), 매슬로는 나아가 그의 유명한 욕구이론 모델에서 자존감을 인간의 주요 동기와 발전과 밀접히 연관있는 인간의 기본욕구로 보았다. 즉, 인본주의 전통에서 자존감은 인간의 성장, 삶의 전반 그리고 자기 구현에 있어 결정적인 역할을 하고 있다.¹⁴⁾ 인본주의 전통에서는 또한 자존감은 인간의 가장 기본적인 욕구 중 하나이면서 이성, 판단, 그리고 책임감의 능력과 깊은 연관성이 있다고 보았다. 대표적으로 브랜든 (Branden) 의 자존감 정의(1969)를 볼 수 있다.

인간은 자존감을 기본적인 욕구로 경험한다...인간은 자신이 긍정적으로 보여짐에 대한 욕구를 강하게 느끼고, 그런 만큼 반대의 평가를 직면하지 않기 위해 피하거나, 억압하거나 자신의 판단을 흐트린다...만약 인간이 자존감을 결여한다면 그는 속이려는 (fake) 충동을 느낄 것이고, 망상적 자존감(illusion of self-esteem) 을 만들 것이다. 이는 지속적인 심리적 문제를 일으키고, 이는 자존감이 결여된 자신의 세상을 아무것도 없는 절망적인 상태에서 마주하기 위한 몸부림이다.¹⁵⁾

자존감은 2가지 측면에서 인간 행동을 이끄는 주요 동력이 된다. 첫째, 우리는 우리에게 자존감의 욕구가 있다는 것을 인정하기를 배워야 하고, 우리가 이러한 욕구를 잘 다루기 까지 여러가지 도전을 받으며 연습해야 한다. 즉, 이 과정에서 우리는 우리의 이성을 통해서 우리가 잘 기능한다는 것(competence) 과 우리 자신의 가치있음(worthiness) 에 대해서 배운다. 수많은 결정을 통해서 우리는 올바르게 판단하는 방법을 연습하고 배우면서 자존감을 키워나간다. 이는 또한 이 과정에서 우리가 무수히 많은 실수와 그 실수를 당면할 용기가 필요하다는 것을 시사하기도 한다.

위의 상황이 우리가 성공적으로 자존감을 가꾸어나가는 상황을 가정한다면 두번 째 사례는 그 반대의 상황을 다룬다. 만약 자존감의 인간의 기본적인 욕구이지만 그 것이 충족되지 않는다면 어떤 상황이 벌어질까? 브랜든 (Branden) 은 만약 자존감 욕구가 제대로 충족되지 않는다면 그 결과도 강력하다고 말한다. 예를 들면, 욕구 불충족은 다양한 심리적 질병을 야기할 수도 있고, 다양한 대체제를 찾게 된다. 브랜든은 이러한 결핍을 “가짜 자존감 pseudo self-esteem” 이라고 설명한다. 가짜자존감은 인생 전반에 나타나는 불만족, 행복하지 않은 상태로 드러나고 상황이 악화되면 아픈 고통 그리고 좀더 나아간다면 파괴적인 개인적 혹은 반사회적 사회 행동으로 나타난다고 보았다.

14) Christopher J. Mruk and Travis Skelly, “Is Self-Esteem Absolute, Relative, or Functional? Implications for Cross-Cultural and Humanistic Psychology,” 314.

15) Christopher J. J. Mruk, Self-Esteem and Positive Psychology : Research, Theory, and Practice, 107. 재인용, 110.

그렇다면 브랜든이 바라본 건강한 자존감은 어떻게 형성되는 것일까? 그는 네 가지 요소가 충족되어야 한다고 보았다(1983). 첫째, 개인의 올바른 인지 능력, 둘째, 개인으로서의 성실성, 셋째, 개인의 선택에 대한 책임을 받아들이는 능력, 넷째, 자기 자신을 수용하는 능력 혹은 자신이 내린 선택에 대한 솔직함이다. 이 네 가지 요소들은 서로 서로를 지지하고 한 요소의 결핍은 다른 요소에 영향을 주기도 한다. 그런 면에서 브랜든에게 자존감은 “이러한 네 요소들이 적절한 조합되기 위한 고군분투” (a struggle of heroic proportions, Branden, 1983, p.19.)라고 보기도 하였다. 이러한 인본주의 전통의 약점은 경험적 연구에 의해 뒷받침 되지는 않았다는데 있다.

명시적 자아존중감과 암시적 자아존중감

위의 연구들은 대부분 높은 자존감이 긍정적인 삶의 모습으로, 낮은 자존감은 반대로 부정적인 혹은 부적응적인 삶의 모습으로 나타날 것이라는 의견이 지배적이다. 하지만 2000년대 이후로는 기존의 자존감의 연구 결과에 반하는 즉, 높은 자존감이 자기애나 공격성 등의 부정적 요인들을 예측할 수 있다는 연구결과들이 등장하여 혼란이 일어나기 시작했고,¹⁶⁾ 이를 이해하기 위해서 심리학자들은 “영역별 자존감을 고려하거나 자존감 안정성의 개념을 도입하는 다양한 시도들”이 일어났다.¹⁷⁾ 그 다양한 시도들 중 하나는 정신분석학의 창시자 프로이트의 의식과 무의식의 개념을 가져오는 것이었다. 예를 들면, “기존의 자아존중감 연구들은 의식적인 자신에 대한 태도인 명시적 (explicit self-esteem) 을 통해 이루어져 왔는데, 암묵적 자존감 (implicit self-esteem) 이라는 자신에 대한 무의식적인 태도까지 측정해야 한다는 의견이 등장한 것이다.”¹⁸⁾

명시적, 암시적 자아존중감에 대한 연구에 따르면 명시적 자존감과 암시적 자존감의 불일치는 부적응적인 요인들과 연관이 있고, “이러한 불일치는 개인에 대한 비일관적이며 모순적인 태도를 의미하기 때문에 역기능을 유발할 수 있다(Jordan, Spencer, & Zanna).”¹⁹⁾ “실제로 많은 연구의 결과들이 명시적 자존감이 낮을 경우보다 명시적 자존감과 암묵적 자존감이 격차를 보일 때 우울, 불안, 공격성, 자기애 등 다양한 역기능적 결과들을 예측한다는 것을 암시해(Cvencek, Greenwald, McLaughlin, & Meltzoff, 2020) 암묵적 자존감은 기존의 자아존중과 관련된 비일관적인 연구결과들을 설명할 수 있는 개념으로서 주목받고 있다.”²⁰⁾ 하지만 그럼에도 하서영과 한세영의 연구에 따르면 “현재로서는 암묵적 자존감에 대한 다양한 논란들로 인해 일관된 방향의 결론을 내리기는 부족한 실정” 이나 “많은 연구자들이 암묵적 자존감은 생애 초기에 형성되어 변하지 않는 특성요인이라는 주장은 받아들이고 있다.”²¹⁾

16) 하서영, 한세영 “부모의 양육행동과 남녀 중학생의 명시적 자존감 및 암묵적 자존감,” Korean Journal of Child Studies 2021; 42(96):679-694. (Ostrowsky 2010, Zeigler-Hill, 2006), 680.

17) 위의 책, (M. Kim, 2016) 680. 재인용.

18) 위의 책, 680.

19) 위의 책, 680.

20) 위의 책, 680.

21) 위의 책, 680.

III 기독교에서 바라보는 자존감

Lufanna C. H. Lai, Susanna C.P. Wong-Ip는 최근 연구에서 기독교와 자존감 사이의 일관적이지 않은 관계를 지적하였다.²²⁾ Lai 와 Wong-Ip 에 의하면 수많은 연구들이 자존감이 강한 정도의 긍정적인 삶의 질에 영향을 미친다고는 하였지만 그 관계는 그들이 종교적 믿음의 유무와 관계가 있다고 하기에는 애매 (equivocal) 했다.²³⁾ 예를 들면 Gartner 의 연구에 따르면 12명 중 8명이 종교와 자존감의 연관성이 없다고 밝혔고, 4명은 부정적인 영향을 그리고 6명은 긍정적인 영향이 있다고 하였다. 최근까지도 이와 같이 자존감과 종교적 믿음의 관계는 일관적이지 않다는 주장의 연구가 지속되어 왔다.²⁴⁾

Lufanna C. H. Lai, Susanna C.P. Wong-Ip 의 최근 연구는 위의 종교적 믿음과 자존감과의 관계의 “애매함” 에 대한 근거를 제시하고 기독교인의 심리치료에 도움이 될 수 있도록 대안으로서 religious self-esteem 이라는 개념을 제시하였고.²⁵⁾ 이는 인지(Cognition), 하나님과의 관계 (Relationship with God), 그리고 인생의 의미(meaning in life) 를 통해 구성된다고 하였다.

종교적 자존감을 측정할 수 있는 하위 조건들을 설정하였다.

인지(Cognition) : 영원에 대한 사고 (Eternal thinking), 희생에 대한 사고(Sacrificial Thinking)

하나님과의 관계 (Relationship with God): 믿음 (Faith), 신뢰 (Trust), 내맡김 (Submission), 순종 (Obedience)

인생의 의미(meaning in life): 사랑의 전파(Spread of Love), 미션 (Mission)²⁶⁾

하지만, 이 종교적 자존감이 심리치료의 현장에서 쓰이기는 한계가 있는 것으로 보인다. 종교와 일상생활이 분리가 될 경우, 종교적 자존감이 일상적 자존감과 자연스럽게 융화 혹은 통합 된다는 보장이 없고 될 수 있는 보장 없고, 측정 불가능하다. 또한 종교인이 줄어들고, 점차 세속화 (not religious but spiritual) 으로 가는 현 시대에 적합하지 않아 보이고, 종교와 일상생활의 분리를 강화시킨다. 종교적 자존감과 일상적 자존감이 차이가 날 경우 새로운 괴리와 혼란을 야기시킬 가능성이 있다. 특히 일상적 자존감이 낮고 종교적 자존감이 높은 경우 낮은 일상적 자존감을 억압하고 높은 종교적 자존감을 억지로 강화시키는 역할을 할 수 도 있다. 또한 위에서 보았듯, 심리학계에서 말하는 명시적 자존감과 암시적 자존감 중 명시적 자존감 만을 측정할 수 있다는 것에 있다. 이들의 논의는 더욱더 깊은 자존감, 명시적 자존감의 그림자이자 뿌리라고 할 수 있는 암시적 자존감을 터치할 수 없다는 것에 있다.

22) Lufanna C. H. Lai, Susanna C.P. Wong-Ip, “Christianity and the New Construct of Religious Self-Esteem,” Pastoral Psychology 7 2023: 1.

23) 위의 논문, 1.

24) 위의 논문, 1-2.

26) 위의 논문, 5-10.

미국 기독교 내에서 자존감에 대해 가장 유명한 워크북 형태의 책인 *Self-Esteem: Seeing Ourselves as God sees Us*²⁷⁾에서 나타나는 자존감의 이해가 인간 본질의 자존감, 암시적 자존감을 건드는데 큰 효과가 있을 것으로 보인다. 특히 이 모델의 강점은 암시적 자존감, 낮은 자존감과 연결되는 부정적 감정들을 수용할 수 있는 힘을 가지고 있는 것에 있다. 이는 대상이론을 통하여 나를 재구성하여 살펴보는 방법으로, 앞서 심리학에서는 자존감은 사회적 관계 속에서 학습된다는 사회적 학습 전통을 따른다. 특히, 사회적 학습 전통에서 사회, 문화적 맥락 속에서 나의 가치를 재구성하는 과정 속에서 자존감이 생성되거나 저하되는 것으로 본 만큼, 나와 하나님과의 관계를 설정하여 그 안에서 나의 존재를 바라본다는 점에서 치료적 효과가 뛰어날 것이라고 본다. 특히, 신과 나의 대면은 그 동안 내가 익숙했던 가족, 친구, 학교 등 기존의 맥락 속에서의 내가 아니라 온전한 신 앞에서 한치의 오차도 없이 창조된 소중한 존재로서의 나를 바라볼 수 있도록 섬세하게 결정된 치료적 관계라고 볼 수 있다. 또한, 이 관계 설정의 강점은 온전한 신 앞에 서있음으로 해서 나의 모든 감정이 받아들여질 수 있다는 것에 있다.

IV. “구성된 감정이론” 과 “마음챙김” 으로 살펴보는 낮은 자존감 다루기

위의 선행연구에서 보았듯, 자존감이라는 것은 변화하며, 성과주의적으로도 가치중심적으로 나타날 수 있다. 또한 개인의 인생 속에서 한 단면으로 형성되는 것이 아니라 여러가지 측면들과 그 다양한 측면들에 대한 이해가 맞물려 통합적으로 이루어지는 생각의 결과물이라는 것을 알 수 있다. 또한 기존의 심리학 개념들이 명시적 자존감을 주로 설명하고 있다면 암시적 자존감에 대한 개념은 아직 진행 중인 것으로 보여진다. 이러한 감정에 대해서 기존의 자존감에 대한 선행이론들이 제시하는 방식이 주로 인지적이고 개인의 의지를 이용하여 삶의 방식을 바꾸거나 기존 삶에 대한 나의 인식을 바꾸는 것에 치중했다면, 구성된 감정이론으로 제시하는 방법은 암시적 자존감을 다룰 수 있는 하나의 대안이라고 볼 수 있다. 그렇기에 기존의 명시적 자존감을 다루는 선행연구들의 치료방식과 함께 이루어져야 할 것이다.

이번 장에서 저자는 암시적 자존감을 감정으로 해석하여 암시적 자존감을 다룰 수 있는 방법을 감정에 대한 가장 최신 연구 중 하나인 리사 펠드먼 배럿의 구성된 감정이론을 통하여 제시하고자 한다. 암시적 자존감은 프로이트의 무의식 개념에서 차용된 것이고, 그렇다면 무의식적으로 일어나는 “감정” 하고 깊은 연관성이 있기 때문이다. 또한 이는 “자존감이 떨어져요” 라며 고민을 토로하는 사람들의 상황에도 맞아 떨어진다. 왜냐하면 “자존감이 떨어져요” 라고 할 때 사람들이 의미하는 것은 주로 “열등감” “결핍감” “비교우위에 서지 못한” “초라함” “우울감” “비참함” 등의 감정 발생을 의미하는 경우가 대부분이기 때문이다. 즉, 자존감이 떨어지는 경험의 불쾌함과 고통을 토로하고 있는 것이기 때문에 구성된 감정이론으로 살펴보면 이러한 불쾌한 감정의 본질을 살펴보는

27) Jack Kuhatschek, *Self-Esteem: Seeing Ourselves as God Sees Us* (Lifeguide Bible Studies), IVP: 2002

것이 큰 의미와 도움이 될 것이라 보여진다. 이 방식은 어떠한 종교에 매여 있지 않고, 그렇기에 어떠한 종교 안에서 조금 더 보편적으로 사용될 수 있는 강점이 있다. 또한 각종 목회 혹은 상담적 맥락에서 사용할 수 있는 간단한 낮은 자존감 다루는 방법을 소개해보려고 한다.

감정에 대한 고전적 견해

“감정은 어떻게 만들어지는가?”의 저자인 리사 펠드먼 베렛은 노스이스턴대학의 심리학 석좌교수 이면서 하버드 의과대학원과 매사추세츠 종합병원 정신의학과와 엑스선과 의사로 재직 중이다. 이 책에서 베렛은 “감정에 대한 새로운 과학을 소개”²⁸⁾ 하면서 기존 학계의 의견의 비판하고 그것이 우리의 감정이 가진 매커니즘을 나타내주지 못한다고 말한다. 고전적인 감정에 대한 이해의 예는 다음과 같다. “우리는 모두 타고난 감정이 있다고 이해”²⁹⁾ 하고 “이런 감정들은 우리 내부에서 일어나며 서로 뚜렷이 구별되는 별개의 것으로서 식별 가능한 현상이다.”³⁰⁾ 즉, 예를 들면 “만약 이 세계에서 총기 사고 또는 이성을 유혹하는 추파와 같은 사태가 발생하(17/879)면, 마치 누가 스위치를 켜듯이 자동적으로 우리의 감정이 일어난다. 그런 다음 우리는 누구나 쉽게 알아채는 미소, 찌푸림, 노려봄 등의 표정을 통해 우리의 감정을 다른 사람에게 드러낸다. 또한 우리의 목소리는 웃음, 외침, 울음 등을 통해 우리의 감정을 표현하고, 우리의 몸은 온갖 몸짓과 자세를 통해 우리의 느낌을 표출한다.”³¹⁾

베렛은 샌디 혹스가 발생한 멀로이 주지사의 발표를 예를 들어 설명한다. 고전적 감정에 대한 이해에 따르면 멀로이 주지사에게 발생한 심리적, 감정적 진실은,

멀로이 주지사의 떨리는 목소리가 나의 뇌에서 시작된 연쇄 반응을 촉발했다. 특정 뉴런들의 집합이 (말하자면 ‘슬픔 회로’가 작동해 나의 얼굴과 몸이 특정한 방식으로 반응하도록 만들었다. 그래서 나는 이마를 지푸리고, 얼굴을 징그렸다. 또 어깨를 움츠리고, 울음을 터뜨렸다. 또한 이 회로가 내 몸 안에 변화를 촉발해, 나의 심박수와 호흡이 빨라졌고 땀샘이 활성화되었으며 혈관이 수축되었다.³²⁾

이러한 감정에 대한 이해는 플라톤, 히포크라테스, 아리스토텔레스, 데카르트 등을 통해 수 천년 동안 다양한 형태로 지속되어왔고, 현대 사회와 문화 특히 법률과 의학분야에 깊게 뿌리내리고 있다고 베렛은 지적한다.³³⁾ 예를 들면 “미국의 법률 제도는 감정이 인간에게 내재하는 동물적 본성의 일부이며 합리적 사고에 기초한 통제가 없을 경우 어리석거나 심지어 폭력적인 행동을 하도록 우리를 부추긴다는 가정에 기초한다. 예컨대 의학 분야에서 분노의 건강 효과를 연구하는 연구자들은 분노라고 부를 만한 특정한 신체 변화가 있다는 가정에 입각해 있다. 자폐 범주성 장애 (autism

28) 리사 펠드먼 베렛, 『감정은 어떻게 만들어지는가?』 (서울: 출판사, 2022), 26/879.

29) 위의 책, 17/879.

30) 위의 책, 17/879.

31) 위의 책, 18/879.

32) 위의 책, 18/879.

33) 위의 책, 20/879.

spectrum disorder)진단을 받은 아동과 성인을 포함해 각종 정신질환에 시달리는 사람들에게 안면 배치 (facial configuration) 를 바탕으로 특정 감정을 인식하는 법을 가르치며, 이를 통해 다른 사람과 소통하고 관계를 맺는 기술이 향상된다고 기대한다.”³⁴⁾

하지만 그럼에도, “이 견해가 결코 진실일 수 없음을 보여주는 과학적 증거는 수도 없이 많”고, “100년 이상의 과학적 노력에도 불구하고 특정 감정을 일관되게 확인할 수 있는 신체 지문은 단 한 건도 발견되지 않았다” 고 배럿은 주장한다.³⁵⁾ 즉, “모든 과학적 증거를 종합해볼 때 감정마다 그것을 알아챌 수 있게 해주는 표정이 있다는 주장에는 어떤 합리적 근거도 없다.”³⁶⁾

구성된 감정론 (Theory of Constructed Emotion)

배럿이 대안으로 제시한 감정에 대한 지식을 배럿은 “구성된 감정론” 이라고 부른다. 배럿의 설명을 들어보자.

감정은 실제로 무엇인가? 과학자들의 고전적 견해를 한쪽으로 제쳐놓고 그냥 데이터만 살펴보면, 감정에 대해 근본적으로 다른 설명을 떠올리게 된다. 한마디로 말해 우리의 감정은 내장된 것이 아니라 더 기초적인 부분들을 바탕으로 구성된 것이다. 감정은 보편적인 것이 아니라 문화에 따라 다르다. 감정은 촉발되는 것이 아니다. 다시 말해 우리가 감정을 만들어낸다. 감정은 당신의 신체 특성, 환경과 긴밀한 관계를 맺으며 발달하는 유연한 뇌, 이 환경에 해당하는 당신의 문화와 양육 조건의 조합을 통해 출현한다. 감정은 실재하지만, 분자나 뉴런이 실재하는 것과 같은 객관적 의미에서 실재하지는 않다. 오히려 감정은 화폐가 실재하는 것과 같은 의미에서 실재한다. 다시 말해 감정은 착각은 아니지만, 사람들 사이의 합의 산물이다...나의 뇌가 나의 감정 경험을 구성했다.³⁷⁾

배럿의 개념, 감정의 구성됨을 이해하기 위해서 시뮬레이션이라는 개념을 이해해야 한다. 배럿이 든 예 중의 하나를 들어보겠다. 누군가 빨간 사과를 건넌다고 가정을 해보겠다. 당신은 사과를 받고, 한입 깨물어 사과의 상큼한 맛을 경험했다. 눈에 보이는 빨간 사과, 매끄러운 사과의 표면, 상큼한 향기, 사과를 깨물 때의 사각거림, 그리고 입 안에서 느껴지는 사과 조각의 맛. 이렇게 사과에 대한 글을 읽는 동안 대부분의 독자는 머릿속에서 사과를 상상하고 있을 것이다. 즉, 우리의 뇌는 눈앞에 사과가 없음에도 사과가 실재하는 것처럼 반응하는 것이다. 이는 우리 뇌의 작동방법을 보여준다.

이처럼 우리의 뇌는 살아있는 매 순간 우리가 알고 있는 개념을 이용해 바깥 세상을 이해하고 소화하려고 한다. 이를 시뮬레이션이라고 한다. 하지만, 그 어떠한 개념이 없는 상태에서라면 어떨까? 몸에서 느껴지는 다양한 감각들만 존재할 뿐, 감각에 대한 개념이 없는 상태라면 ‘이 감각이 무엇을 말하는지’ 이해할 수 없게 된다. 이를 ‘경험맹상태’ 라고 한다. 이처럼 우리의 뇌는 우리가

34) 위의 책, 21/879.

35) 위의 책, 52/879.

36) 위의 책, 52/879.

37) 위의 책, 22/879.

놓여져 있는 환경과 경험하게 되는 자극들을 이해하고 의미를 부여하려는 작용을 하고, 이를 위해 우리는 다양한 개념 즉, 단어 혹은 언어가 절대적으로 필요하다.

화가 나는 상태를 예를 들어보겠다. 분노가 날 때 사람들의 반응은 모두 다르다. 어떤 사람은 소리를 지를 수도 있고, 어떤 사람은 한숨을 쉴 수도 있고, 또다른 사람은 몸으로 표현할 수 있다. 우리가 흔히 알고 있듯이 분노를 느낄 때 자극이 되는 혹은 작동이 되는 특별한 뇌 부위가 있는 것이 아니라, 대다수의 사람이 맥락적으로 '분노'라고 일컫기 때문에 우리가 알고 있는 분노가 된 것이다. 즉, 우리가 분노라는 우리의 뇌 혹은 몸에서 발생하는 특정한 감정이 절대적으로 존재하는 것이 아니라 이러한 맥락안에서의 감정을 분노라고 하자는 암묵적인 합의 속에서 분노라는 감정이 생겨난 것이다.

즉, 감정이란 본질이 존재하고 그것을 인간이 경험하는 것이 아니라, 감정개념이 선행되어야만 우리가 '감정'을 경험하거나 인지할 수 있다는 것이다. '화'라는 개념이 있었기에 우리는 '화'를 알고, 느낄 수 있게 된 것이다. 그런 면에서 감정은 태어날 때부터 몸안에 내장된 것이 아니라 인간이 기존에 가지고 있는 감정에 대한 개념과 경험과 지식을 바탕으로 스스로 혹은 집단적으로 구성된 것이다. 이 시뮬레이션을 통해 배럿이 발견한 감정의 매커니즘은 다음과 같다.

첫째로 당신이 직접 경험하거나 사진, 영화, 책 등에서 얻은 과거 경험은 당신의 현재 감각에 의미를 부여한다. 둘째로 구성의 전체 과정은 당신에게 보이지 않는다. 당신이 아무리 노력해도 당신 자신이 심상을 구성하는 과정을 관찰 또는 경험할 수 없다.³⁸⁾

다시 말해서, “깨어 있는 매순간 당신의 뇌는 개념으로 조직된 과거 경험을 사용해 당신의 행동을 인도하고 당신의 감각에 의미를 부여한다. 관련 개념이 감정 개념인 경우 당신의 뇌는 감정의 사례를 구성하는 셈이다.”³⁹⁾ 이를 배럿은 “구성된 감정이론”이라 개념화하였다. 이에 따르면,

감정은 세계에 대한 반응이 아니다. 당신은 감각 입력의 수동적 수용자가 아니라 당신 감정의 능동적 구성자이다. 당신의 뇌는 감각 입력과 과거 경험을 바탕으로 의미를 구성하고 행동을 지시한다. 만약 당신에게 과거 경험을 표상하는 개념이 없다면, 당신의 모든 감각 입력은 잡음에 불과할 것이다. 그러면 당신은 이런 감각이 무엇인지도 알 수 없고, 무엇으로 인해 야기됐으며, 이것에 대처하려면 어떻게 행동해야 하는지도 알 수 없을 것이다. 반면에 개념을 가지고 있으면 당신의 뇌는 감각에 의미를 부여한다. 이 의미가 때로는 감정인 것이다.⁴⁰⁾

그렇다면 부정적인 감정의 발생은 어떻게 설명할 수 있을까? 이에 대해 배럿은 내수용감각이라는 개념을 가져온다. 우리의 뇌는 심박수, 호흡, 혈압, 체온, 호르몬, 물질 대사 등을 예측하여 신

38) 위의 책, 77/879.

39) 위의 책, 77/879.

40) 위의 책, 85/879.

체의 수요에 맞게 조정하고 그럴 때 편안함을 느낀다. 하지만 신체의 예산이 정상궤도에서 벗어나면 불쾌한 기분을 경험하게 된다. 이러한 불쾌감이 특별한 의미가 있을 것 같지만 사실 위와 같은 신체의 에너지가 부족한 상황일 가능성이 높다는 것이다. 배릿은 스마트폰, 바쁜 생활, 정제설탕, 카페인, 그리고 나쁜 지방으로 점철된 현대문화가 인간의 신체예산의 불균형을 초래하게끔 설계되었다고 말한다. 사실상 우리는 40 % 이상이 만성수면부족상태이고 이는 신체예산의 만성불균형을 만들고 우울증 등의 정신질환으로 이어질 수 있다고 말이다. 즉, 감정의 주인이 되기 위해서, 편안한 감정을 위해서 신체예산을 잘 관리하는 것이 기본이라고 배릿은 말한다. 기본적으로 건강하게 먹고, 운동하며, 수면을 충분히 취하는 것이다. 배릿은 또한 마사지, 요가, 명상, 반려동물 키우기 혹은 산책을 추천하고, 심리적 괴로움과 신체적 감각을 구분해서 인지하는 재범주화가 필수적이라고 말한다. 마음챙김이나 요가 역시 큰 도움이 된다. 또한 다양한 감정 단어를 아는 것이 도움이 된다. 왜냐하면 단어는 개념을 만들고, 세분화된 개념은 계획적인 예측을 가능하게 만들기 때문에 신체예산이 더욱 민감하게 조절될 수 있기 때문이다. 신체예산이 적절하게 나의 몸의 상황과 맞게 분배되면 긍정적인 정서를 더욱더 느낄 수 있게 된다.

이렇게 본다면 암시적 자존감이 조심스럽게 설계된 교육, 양육, 치료적 환경 속에서 변화할 수 있듯이, 우리에게 불쾌감을 일으키는 낮은 자존감과 관련있는 감정들 역시도 고전적 견해에서 보았듯, 절대적이고 불변하는 것이 아니라 구성된 감정이론에서 바라보듯 어떠한 조건, 특히 유아기에 형성된 것이고, 꾸준한 인지와 의도가 개입된다면 개인이 원하는 방향으로 변화시킬 수 있다는 말이 된다. 그렇다면 그 방법은 무엇인가? 저자는 여기서 구성된 감정이론의 만든 학자의 솔루션과 우리에게 잘 알려져 있는 마음 챙김을 통해 상담 시 사용할 수 있는 간단한 가이드라인을 소개하고자 한다.

암시적 자존감, 낮은 자존감과 관련된 부정적인 감정 다루는 방법

배릿의 구성된 감정이론을 통해서 낮은 자존감을 호소하는 사람들의 감정을 살펴보면 그 들의 감정은 그들이 기존에 가지고 있는 개념과 신체적 감각이 통합한 결과이고 재범주화, 재구성이 가능한 대상이 된다. 상담사가 여러가지 치료적 방식과 함께 할 수 있는 적용가능한 방법을 소개해 보도록 한다.

1. 충분한 인정과 수용

감정의 재 범주화가 일어나기 위해서는 현재 느껴지는 감정을 충분히 인정하고 수용하는 것이 가장 중요하다. 인지되지 않은 감정을 변화시킬 수는 없는 것이다. 감정에 이름표를 붙이거나 표현하는 것이 익숙치 않은 상태라면 몸의 느낌 혹은 마음의 느낌을 살펴보도록 유도한다. 그리고 그 감정을 충분히 인정하고 수용하도록 돕는다.

2. 신체 상황 점검

이는 배릿 박사의 표현에 의하면 “신체예산” 을 살펴보는 것이다. 즉, 신체예산에 대비하여 내

몸의 상황이 어떠했는지 일상생활을 꼼꼼히 살펴보는 것이다. 여기서는 배럿이 이야기했던 음식, 잠, 휴식, 스트레스 전반을 검토해보는 것이다. 연말결산 하듯 신체의 컨디션을 살펴본다.

3. 내가 신체적, 정신적으로 가장 건강한 상태일 때를 상기하기.

첫 번째와 두 번째의 목표가 내담자의 현재 상태 파악이라면 세 번째 단계에서는 내담자가 있고 있을 확률이 매우 높은 가장 좋은 상태일때의 감각과 기억을 상기해본다. 이 때 심리치료학과 중 하나인 솔루션 포커스 심리치료 방식의 대표 질문인 “당신이 꿈꾸는 모든 일이 이루어질 수 있다면 그게 무엇일까요?” 라는 질문이 매우 도움이 된다. 그렇게 내담자 스스로가 자신의 최상의 상태를 기준으로 하여 현재의 몸과 마음의 상태가 어느정도인지 스스로 점검할 수 있게끔 이끈다.

4. 마음챙김

배럿이 이야기한 감각과 개념의 재범주화는 단기간에 일어나기에는 무리가 있다. 이는 끊임없는 시도와 실패, 노력을 필요로 한다. 이를 위해 마음챙김 훈련이 반드시 필요하다. 상담이 이루어지는 이 시간 속에서도 낮은 자존감을 느끼는 패턴이 지속 될 가능성이 높을 테니 일상생활 속에서 그런 순간을 마주칠 때 긴급 처방으로 마음챙김을 교육하고, 필요시에는 상담 시에도 5분 혹은 10분 정도의 간단한 마음챙김을 함께 연습한다. 특히 마음챙김이 처음이라면 마음챙김에 대해 가지고 있는 가장 큰 오해 중 하나인 생각을 모두 사라지게 하는 것이 마음챙김이 아니라는 것을 인지하게끔 도와주고 생각과 감정에 잠시 머무는 것으로 이끄는 것이 중요하다. 이러한 과정 속에서 감각과 개념을 분리시키는 것을 상담사가 상담시간에 예시로 보여주면서, 스스로 일상생활 속에서 재범주화를 할 수 있게 유도한다.

V. 결론

낮은 자존감이라는 개념이 자신을 돌아보는 개념으로서 대중적 인지도를 얻고 있다. 또한 “자존감이 떨어졌다” “자존감 올리는 방법” 등의 심리적 상태를 표현하는 것을 상담실이나 강의실에서 듣는 횟수도 높아지고 있다. 이에 저자는 심리학에서 이해하고 있는 자존감을 간단히 살펴보았고, 기독교안에서 이루어지고 있는 자존감 이해를 살펴보았다. 마지막으로 자존감의 낮음을 심리적 문제로 호소할 때 낮은 자존감과 연관된 부정적인 감정이 핵심이슈가 되고 있다는 사실에 착안하여 사라 펠드먼 배럿의 구성된 감정이론으로 낮은 자존감의 현상을 바라보았고, 이에 실제로 상담 현장에서 대응할 수 있는 간단한 가이드라인을 제시하여 보았다.

허정윤 박사의 “구성된 감정이론’으로 살펴보는 ‘낮은 자존감 다루기’”에 대한 논찬

이재호 박사(호남신학대학교)

허정윤 박사님은 논문에서 자존감에 대해서 심리학 분야에서 지금까지 제시되었던 논의들과 기독교에서 다루어졌던 논의들을 살펴보고 구성된 감정이론을 바탕으로 낮은 자존감과 관련이 있는 부정적인 감정들을 감소시킬 수 있는 방법들을 소개하고 있습니다. 자존감과 관련하여 어떤 논의들이 있었는지 종합적인 정보와 낮은 자존감과 연관된 부정적인 감정을 다루는 방법들을 제공하고 있다는 점에서 논문이 유익했습니다.

논문의 흐름을 다음과 같이 정리해보겠습니다. 자존감에 대해 심리학에서 논의되었던 것들을 소개할 때 허정윤 박사님은 성과주의 전통, 사회적 학습 전통, 인본주의 전통에서 다루어졌던 내용들을 소개합니다. 그리고 소개된 내용들을 구분해보면, 물론 각 전통마다 다음의 것들을 모두 다 언급하는 것은 아니지만, 대체로 자존감의 정의, 자존감 형성에 기여하거나 영향을 미친 요인들이나 자존감 형성을 위해 필요한 것들, 자존감의 기능, 자존감의 결여가 초래하는 결과들, 자존감의 변화 방법에 대한 것들입니다. 그 후 자존감을 명시적 자존감과 암시적 자존감이라는 두 개의 범주로 나누어짐을 소개하고 두 종류 자존감의 불일치가 가져오는 문제들을 언급합니다. 아마도 이런 내용을 소개하는 것은 논리적 흐름 상 논문 뒷부분에서 암시적 자존감의 문제를 다루려는 목적 때문일 것이라고 생각을 합니다.

이후에 기독교에서 논의되는 자존감을 소개하는데, 우선 종교적 자존감의 개념을 언급하고 이 개념이 가지는 한계점들을 제시하는데, 특히 암시적 자존감을 다룰 수 없는 한계를 지적합니다. 그리고 이런 한계를 보완할 수 있는 기독교의 다른 자존감 이해, 즉 Self-Esteem: Seeing Ourselves as God sees Us에서 다른 자존감을 소개하는데, “온전한 신 앞에서 한치의 오차도 없이 창조된 소중한 존재로서 나를 바라보도록 하는 방법”으로 나를 재구성하게 하는 방식의 자존감 이해는 “암시적 자존감, 낮은 자존감과 연결되는 부정적 감정들을 수용할 수 있는 힘”을 제공한다고 소개합니다.

다음으로 허정윤 박사님은 리사 펠드먼 배릿의 “구성된 감정이론”을 소개하는데, 박사님은 그렇게 하는 이유에 대해서, 제가 보기에, “암시적 자존감을 다룰 수 있는” “감정에 대한 가장 최신 연구 중 하나”이기 때문이라고 간접적으로 밝히고 있습니다. 여기서 자존감을 다루는데 감정이론을 사용하는 이유가 무엇인지 궁금할 수 있는데, 허정윤 박사님은 이에 대해 “암시적 자존감을 감정으로 해석”하기 때문이라고 그 이유를 제시합니다(이런 해석이 적절한지에 대해서는 차후에 저의 주

관적인 의견을 제시하겠습니다.) 그리고 감정의 고전적 견해를 구체적으로 제시하고 이를 비판하는 배럿의 입장, 즉 감정은 구성된 것이라는 입장을 보다 더 구체적으로 소개합니다. 그 후에 낮은 자존감과 관련된 부정적 감정을 재구성할 수 있다고 하면서 그 방법들을 제시하는데, “느껴지는 감정에 대한 충분한 인정과 수용”, “신체예산이 정상궤도에서” 얼마나 벗어났는지를 체크해보는 “신체상황 점검”, “신체적, 정신적으로 가정 건강한 상태일 때를 상기하기”를 소개합니다. 이에 더하여 위의 방법들은 금방 실천할 수 있는 것들이 아니기 때문에 이를 가능하게 하는 “마음챙김” 훈련을 제시하는데, 이를 통해 인지하기 혹은 알아차리는 것과 “생각과 감정”에 잠시라도 “머무는” 것을 습득하고 “감각과 개념을 분리시키는 것”을 습득할 것을 제시합니다. 그리고 허정윤 박사님이 제시하는 이런 방식은 “어떠한 종교에 매여 있지 않고, 그렇기에 어떠한 종교 안에서 조금 더 보편적으로 사용될 수 있는 강점”이 있다고 주장합니다(IV. ‘구성된 감정이론’과 ‘마음챙김’으로 살펴보는 낮은 자존감 다루기” 부분의 두 번째 단락).

지금까지 허정윤 박사님의 논문의 흐름을 살펴보았습니다. 이런 논문의 흐름과 관련하여 다음과 같은 질문들이 떠오릅니다. 첫째로, 심리학에서 바라본 자존감, 기독교에서 바라본 자존감은 무슨 목적으로 소개하고 있는 것일까? 허정윤 박사님이 이 논문을 작성하는 최종적인 목적이 무엇이고 심리학과 기독교에 바라본 자존감에 대한 논의를 소개하는 것이 논문의 목적에 어떤 기여를 하고 있는가? 저는 논문의 주된 목적이 “구성된 감정 이론을 바탕으로 낮은 자존감에서 오는 부정적 감정들을 소거시키거나 약화시키는 방법들을 소개하는 것”이라고 생각합니다. 이런 목적은 “‘구성된 감정이론’으로 살펴보는 ‘낮은 자존감 다루기’”라고 설정한 논문의 제목에서 이미 암시되어 있다고 봅니다. 이런 목적에 근거하면, 심리학에서 그리고 기독교에서 바라보는 자존감에 대한 논의를 소개하는 것이 어떤 의미가 있는지 궁금해집니다. 저로서는 그렇게 하는 중요한 의미가 있는지 잘 파악이 되지 않습니다. 그래서 이런 것들을 소개하는 것이 의미가 있으려면 논문의 전체적인 흐름이 대략 다음과 같은 방향으로 바뀌고 그것들을 소개하는 목적을 다음과 같이 제시할 필요가 있을 것 같습니다.

우선 심리학에서 바라보는 자존감을 소개할 때, 명시적 자존감을 다룰 수 있지만 암시적 자존감은 다루기가 어렵다는 것을 주장하려는 것에 목적을 둔다. 그러한 목적 하에, 심리학에서 바라보는 자존감을 현 논문과 같이 소개한 이후에 명시적 자존감과 암시적 자존감의 구분을 주장하는 흐름이 있었음을 소개하고 ‘심리학에서 주장하던 이전의 자존감에 대한 논의는 명시적 자존감을 다루는데는 효과가 있으나 암시적 자존감을 다루는 데는 효과가 없기 때문에 암시적 자존감에 대한 문제가 나오게 되었다.’라는 흐름으로 논문을 기술한다. 다음으로 기독교에서 바라보는 자존감에 대해서 논의할 때, 이를 논의하는 목적을 암시적 자존감을 다루는데 효과는 있으나 기독교 종교에 제한되는 한계점이 있다는 것을 제시하는 것에 둔다. 이런 목적 하에, 우선 종교적 자존감에 대한 개념을 소개하며 그 개념의 한계 중에 명시적 자존감을 다룰 수는 있지만 암시적 자존감은 다루지 못하는 한계를 지적한다. 이 이후에 elf-Esteem: Seeing Ourselves as God sees Us에서 다른 자존감을 소개하면서 이것은 종교적 자존감과 달리 암시적 자존감의 문제를 다룰 수는 있지만 기독교

에 제한된다는 한계점을 갖고 있다고 기술한다. 다음으로 배럿이 주장한 구성된 감정이론을 바탕으로 낮은 자존감에서 오는 부정적 감정의 처리 방법을 언급하는 부분에서는 구성된 감정이론을 바탕으로 낮은 자존감을 다루는 이 방법은 암시적 자존감을 다루면서도 종교적 한계를 벗어나는 방법으로서, 이 방법이 상담 상황에서 두루 사용할 수 있는 보다 효과적인 방법임을 주장하려는 것에 목적을 둔다. 그리고 현 논문에서 서술한 것과 같이 전개해나간다.

저로서는 이런 전개라면 개인적으로 심리학과 기독교에서 바라보는 자존감에 대한 논의가 의미 있을 것 같습니다.

그래도 여전히 다음과 같은 질문거리가 또 있습니다. 앞에서도 잠시 언급했지만, 그 질문은 “자존감을 다루는데 감정이론을 사용하는 것이 타당한가?” 하는 것입니다. 허정윤 박사님은 “암시적 자존감을 감정으로 해석”한다는 말로 그 타당성을 주장합니다. 그런데 과연 자존감을 감정과 동일시할 수 있는지 궁금합니다(저는 허정윤 박사님의 “해석”이라는 용어를 “동일시” 혹은 “동치”라는 말로 이해하고 있습니다). “암시적 자존감은 프로이트의 무의식 개념에서 차용된 것이고, 그렇다면 무의식적으로 일어나는 ‘감정’ 하고 깊은 연관성이 있기 때문”이라고 본인의 입장을 보다 구체적으로 제시하는데, 암시적 자존감이 무의식적으로 일어나는 감정과 연관이 있다는 것에 동의는 하지만 이런 연관성을 ‘암시적 자존감을 감정으로 해석’할 수 있는 근거가 될 수 있는지 궁금합니다. 허정윤 박사님은 이어서 “‘자존감이 떨어져요’ 할 때 사람들이 의미하는 것은 ‘결핍감’ ‘비교우위에 서지 못한’ ‘초라함’ 우울감’ ‘비참함’ 등의 감정 발생을 의미하는 경우가 대부분”이라고 주장하면서 이것이 낮은 자존감을 감정으로 해석할 수 있는 근거인 것처럼 제시합니다. 그런데, 그런 감정들은 자존감이 떨어진 것의 결과로 생긴 감정이라고 볼 수도 있을 것 같습니다. 이제 허정윤 박사님은 암시적 자존감을 감정으로 이해한 결과로써, 박사님이 제시한 방법을 사용하여 부정적 감정을 약화시키거나 소거시키면 낮은 자존감이 해소된다고 간접적으로 주장하는 데까지 나아가는 것으로 보입니다. 저로서는 정말 그런지 확신이 들지 않습니다.

허정윤 박사님은 “기존의 자아존중감 연구들은 의식적인 자신에 대한 태도인 명시적(explicit self-esteem) 을 통해 이루어져 왔는데, 암묵적 자존감 (implicit self-esteem) 이라는 자신에 대한 무의식적인 태도까지 측정해야 한다는 의견이 등장한 것이다.”라는 말을 인용했습니다(각주번호 18). 여기서 보면, 암시적 자존감이든 명시적 자존감이든, 결국 자존감이란 ”자신에 대한 태도“의 문제로 보입니다. 암시적 자존감은 자신에 대해 취하고 있는 솔직한 태도를 자신이 인지하지 못하고 있기 때문에 ”암시적“이라고 말했을 뿐입니다. 어쨌든, 자신의 태도가 어떠한가에 따라 긍정적 감정이든 부정적 감정이든 감정이 발생하게 될 것 같은데, 이렇게 보면 암시적 자존감을 감정으로 해석하고 부정적 감정을 해소하면 낮은 자존감을 다룰 수 있다는, 허정윤 박사님의 주장은 지금 보다 설득력 있게 근거가 제시되어야 할 필요가 있다고 생각합니다. 또한 낮은 자존감을 다루기 위한 하나의 방법으로써 마음챙김을 소개했는데, 마음 챙김과 관련해서 “생각과 감정에 잠시 머무는 것으로 이끄는 것이 중요하다.”라고 했습니다. 이 표현에 “생각”이라는 단어가 들어있습니다. 혹 마음챙김으로 낮은 자존감에 변화가 왔다면 마음챙김을 통해서 근본적으로는 자신이 그동안 무의식적으

로 지녀왔던 “자신에 대한 부정적 태도”를 알아차리고, 있는 그대로의 자신을 인정하고 수용하는 변화 때문은 아니었는지 생각해봅니다. 저는 이런 태도의 변화는 감정의 문제가 아니라 생각과 더 관련이 있다고 봅니다. 이런 관점에서 보면 낮은 자존감의 변화는 감정의 변화보다는 생각, 인지, 믿음, 태도의 변화와 더 관련이 있다는 생각이 듭니다. 결론적으로, '구성된 감정'의 개념이 감정의 변화를 유도할 수 있는 가능성은 열어두었지만, 제가 제기한 의견을 염두에 둔다면 그 개념을 근거로 감정의 변화를 유도하고 그 변화가 곧 낮은 자존감의 변화를 발생시킨다는 주장에 대해서는 논거가 더 필요해 보입니다. 아니면 보다 더 설득력 있는 논거를 제시하는 대신에 현재의 주장 혹은 논지를 변경해야 할 것 같습니다.

신학적 미학으로 읽은 한국 소설

황성하 박사(연세대학교)

황성하 박사의 “신학적 미학으로 읽은 한국소설”에 대한 논찬

강지하 박사 과정(서강대학교)

개신교의 원헬스 패러다임 : 생태-관계적 오이코스

김명희 박사(서강대학교)

I. 들어가는 말

지난 수십 년 동안 인간에게서 새롭게 확인된 신종 감염병의 75%가 동물로부터 유래하였다. 미생물은 인간, 동물, 환경 사이를 넘나들면서 감염병의 주요 전파자가 되었다. 세계는 야생동물과 가축에서 생기는 질병으로 인해서 인간의 건강뿐만 아니라 경제와 환경의 위험이 갈수록 심각해졌다. 이즈음 동물과 인간 모두에게 영향을 미치는 인수공통감염증을 감지하고 통제하기 위해 '원헬스 접근법'이 등장하게 되었고, 세계는 인간과 동물의 건강과 환경 생태학의 중요성을 새로이 인식하게 되었다. 이뿐만 아니라 경계를 넘어 전파되는 신종 감염병을 대륙과 전 지구적인 차원에서 광범위하게 감시해야 한다는 점 또한 주목하게 되었다. 더하여 감염병 외에도 인간, 동물, 환경의 건강에 대한 문제를 인류가 함께 고민하게 되었다(Atlas 2020, 303).

『원헬스: 사람·동물·환경 One health: people, animals and the environment』(Ronald M. Atlas, Stanley Maloy 편저)¹⁾에서는 앞으로 다가올 감염병을 통제하기 위해서는 인간과 동물, 환경의 건강을 하나로 묶는 원헬스(One Health)라는 새로운 개념을 활용해야 한다고 역설한다. '원헬스'는 인간의 건강, 동물의 건강, 환경의 건강 사이의 상호의존성에 바탕을 둔 개념으로 사람, 동물, 환경 사이의 연계를 통하여 모두에게 최적의 건강을 제공하기 위한 다학제적 접근을 의미한다.

'원헬스'라는 개념은 새로운 것이 아니다. 이미 19세기 말 프랑스의 생화학자이며 세균학의 아버지로 불리는 루이 파스퇴르(Louis Pasteur, 1822-1895) 등 여러 사람의 발견에 근거를 두고 있다. 원헬스 개념은 독일의 병리학자이자 인류학자인 루돌프 피르호(Rudolf L. K. Virchow, 1821-1902)가 제창한 것으로, 여러 시대에 걸쳐 원메디신과 원월드-원헬스라고 불렸다. 이 개념은 미국의 분자생물학자이자 노벨상 수상자인 조슈아 레더버그(Joshua Lederberg, 1925-2008)가 옹호한 대로, 감염병의 출현 문제를 생태계 안에 두면서 재등장하게 되었다(Atlas 2020, 30).

원헬스의 도입이 크게 활성화된 계기는 2003년 말 아시아에서 재앙적으로 발생했던 고병원성 조류인플루엔자 H5N1(Influenza A virus subtype H5N1)이었다. H5N1의 영향으로 일련의 정부 관계자 회의가 개최되었다. 베트남 하노이에서 열린 2010년 동물과 범유행인플루엔자에 관한 국제 장관회의에서 70개국으로부터 온 대표자들이 H5N1에 대해 협동으로 대응하기 위해 WHO, FAO,

1) 이 책은 여러 국가의 73명의 전문가들에 의해 2014년에 집필되었다.

OIE가 공동으로 제출한 기본 개념을 승인하였다(하노이 선언). 현재는 전 세계의 지역 네트워크가 결성되어 원헬스 체계를 구성하고 있다(Atlas 2020, 241). 2016년, 세계 3대 주요 원헬스 단체인 원헬스 위원회(the One Health Commission), 원헬스 추진 자율 공익팀(the One Health Initiative Autonomous pro bono Team), 원헬스 플랫폼 재단(the One Health Platform Foundation)이 공동으로 협력하여 11월 3일을 원헬스의 날(One Health Day)로 지정하였고, 매년 원헬스 관련 교육과 인식을 고취하는 행사의 개최를 독려하고 있다. 행사에서는 전 세계가 원헬스를 어떻게 수용하고 실행하고 있는지에 대한 사례를 제공하고 있다.

국내에서도 2018년 보건복지부가 ‘사람-동물-환경의 건강은 하나’라는 원헬스를 새로운 건강정책 패러다임으로 제시한 이래, 인수공통감염병, 항생제 내성, 화학물질 사고 등 다양한 공중보건학적 위기 상황의 예방 및 선제적 대응을 위한 다분야·다부처 협력체계 구축을 진행해 왔다. 2019년 4월 보건복지부, 질병관리본부, 농림축산식품부, 해양수산부, 환경부, 식품의약품안전처 등 인간·동물·환경의 건강을 소관하는 각 부처가 공동으로 주관하여 ‘원헬스 포럼’을 개최, 국민 건강을 위한 원헬스 추진방향을 논의하였으며, 2020년 11월 3일에는 원헬스의 날을 맞이하여 질병관리청과 대한인수공통감염병학회가 공동으로 주관하는 ‘원헬스 정책포럼’이 온라인 라이브 영상회의로 개최되었다(송주하 외 2020). 코로나19 대유행 속에 인간-동물-환경의 건강을 지키는 것이 목표인 원헬스가 세계적으로 다시 주목받게 된 것이다. 질병관리청은 2022년 10월 13일에도 인수공통감염병에 대한 보다 체계적인 관리와 근본적인 대응을 위해, 의료·수의·생태·환경 등 다양한 분야 전문가와 보건·가축방역·야생동물·국방 등 관계부처 담당자들과 함께 ‘2022년 제2차 원헬스(One Health) 정책포럼’을 개최했다.

원헬스 추진자들은 인간-동물-환경의 건강이 서로 완전히 연결되어 있기에 교육이나 연구 또는 실제 현장에서 소통을 가로막는 경계를 허무는 것이 중요하다고 강조한다. 원헬스를 향한 주요 추진력이 수의학계에서 나타났지만, 원헬스의 가치는 수의사와 의사 사이의 협력을 훨씬 더 뛰어넘는 것으로, 다학제간 협력이 중요하다는 것이다. 『원헬스』(Atlas 2020)에서는 신종 감염병과 감염병 재유행에 대한 대응이 실패하는 이유가 병원체만을 바라보는 좁은 시각 때문이라고 지적한다. 즉 감염병 대응은 의학 분야를 넘어 사회적, 생태학적 맥락과도 연관되어야 한다는 것이다. 인간-동물-환경의 건강에 대한 위협에 내재된 난제를 성공적으로 다루기 위해서는 사회적-생태학적인 접근 방법과 연결된 다학제적 접근 방법이 필요하다고 주장한다(Atlas 2020, 32). 그 접근법의 하나가 종교여야 한다는 게 본 논문의 취지다.

세계 인구의 84%(2018년)가 종교인이라고 할 때 원헬스 접근법에서 종교의 역할은 간과될 수 없다. 지구를 감염병으로부터 지키기 위해 의사, 수의사, 보건과학과 환경 분야의 전문가들이 실제 대응법을 위해 협업할 때, 종교는 원헬스 패러다임을 구축하여 ‘원헬스 영성’으로 동참할 수 있다. 원헬스 영성은 종교만이 줄 수 있는 원헬스 접근법이다. 지금까지는 원헬스를 위해 종교의 ‘원헬스 영성’을 담론화한 적이 없다. 종교가 인간-동물-환경의 건강을 지키기 위해 ‘원헬스 접근법’으로서 어떤 역할을 할 수 있는지 집중하지 못했다. 수의학과 의학, 생태학의 전문가들이 원헬스 접근법으로 인간-동물-환경의 건강문제를 고찰하였다면, 종교는 ‘원헬스’에 가치와 의미를 부여하고 삼자의

관계를 규명하는 일에 기여할 수 있을 것이다. 또한, 사람들에게 인간-동물-환경의 건강을 지키는 것이 지구의 집을 구하는 일임을 제시할 것이며, 이를 위해 원헬스 운동에 동참할 것을 촉구할 것이다. 원헬스가 사회적 공공성과 생태적 공동선에 기반해 바르게 진행될 수 있도록 종교는 도덕적·윤리적·정신적 규범을 제공하게 될 것이다.

본 논문에서는 인간, 동물, 환경의 건강을 위한 '원헬스 접근법'으로서 우선 개신교의 원헬스 패러다임을 살펴볼 것이다.²⁾ 그동안 발표되었던 WCC의 문서들과 그와 관련된 논저들을 중심으로 개신교 원헬스 패러다임의 특징인 '생태-관계적 오이코스'가 어떻게 형성되었으며, 어떤 의미를 함의하는지 분석할 것이다. 특히 한국의 '생태-관계적 생명신학'에 주목할 것이다. 원헬스 패러다임에서 종교의 역할은 '원헬스 영성'에 있음을 규명할 것이다.

II. WCC 문헌에 나타난 '인간-동물-환경'에 대한 인식

세계교회협의회(World Council of Churches: WCC)는 세계 모든 교회의 일치를 위하여 1948년 네덜란드 암스테르담에서 결성된 교회연합운동의 대표적 기구로, “온 지구상에 거하는 만물”을 뜻하는 ‘오이쿠메네’(οικουμένη)의 비전에서 출발한 현대 에큐메니컬 운동의 중심이다(박도웅 2022). 2023년 현재까지 총 11차에 걸쳐 WCC 총회가 개최되었다. 11회에 걸친 총회의 주제들을 살펴보면, 교회의 일치 운동에 있어서 중심 담론이 ‘생태문제’였음을 알 수 있다. WCC는 지구의 현안으로 등장한 생태문제를 ‘생명’, ‘정의’, ‘평화’와 관련해 그 해법을 제시하고 있다. 더욱이 인간뿐 아니라 동물, 환경을 포함한 온 만물의 생명과 평화를 지키기 위해 모든 교회가 하나로 협력할 것을 권고한다. 따라서 개신교 원헬스 패러다임을 고찰하기 위해서는 WCC의 생태문제에 관한 담론화 과정들을 추적해 보고, 그 특징을 논할 필요가 있다.

1991년 호주 캔버라에서 열린 WCC 제7차 총회의 선언문에서는 생태계의 ‘상호유기적 연대성’을 강조하면서, 하나님의 형상으로 창조된 인간은 하나님의 대리자로서 세상을 돌보아야 하는 책임이 있다고 선언한다(김은주 2020, 359-361). 이 문서에서는 인간 중심주의적 생태관이 나타난다. 즉 인간이 동물과 자연의 책임자가 된다는 것이다. 이러한 WCC의 인간 중심적 생태관의 입장은 2019년 선언문에서 변화를 보인다.

2019년 5월 스위스 보세이 에큐메니칼 센터에서 세계교회협의회 교육위원회(The World Council of Churches' department on Ecumenical Theological Education, WCC, ETE) 국제협의회에서 발표한 “생명과 생태정의, 경제를 위한 교회 공동체의 로드맵”의 문서에서는 생태교육이 에큐메니칼 교육에 있어서 가장 중요한 주제임을 천명한다. 이 문서는 “녹색 종교개혁: 생태, 종교, 교육 및 에큐메니칼 운동의 미래”라는 주제로 지난 5년간 협의해 온 내용을 정리하였다. 문서는 이웃들과 함께 연대하여 지구의 현실을 변화시키는 것이 에큐메니칼 운동의 중요한 현신이고 미래임을

2) 불교와 천주교의 원헬스 패러다임 탐구는 다음 논문의 과제다.

강조한다. 이를 위해 생태 정의의 신학을 연구하고 교육할 것을 촉구한다. 2019년 선언문에서는 생태학과 경전을 다시 읽을 것을 요청한다. 그리고 성경을 읽을 때 필요한 것이 '생태-관계적 해석학'이라고 제안한다. 선언문의 1항에서는 '오이코스'(oikos) 개념을 확장시킨다. 오이코스는 '하나님의 가정으로서의 지구'를 의미하는데, 생태-관계적 해석학으로 성경을 읽으면 인간의 종을 넘어 인간 외에 존재들과 피조물들까지도 모두 '오이코스'의 일원이 된다. 즉 인간과 피조물, 모든 생물과 무생물이 '지구의 집'(오이코스)의 일원이라는 것이다. 모든 생명체는 생태적 관계 속에서 '하나의 건강'(원헬스)을 지향한다. 이것이 개신교의 원헬스 패러다임이다. 이처럼 1991년 WCC가 선언한 인간 중심적 생태론이 2019년 선언문에서는 생물과 무생물이 하나의 지구 집(오이코스)에 사는 가족이 되었다. 생태-관계적 오이코스가 개신교 원헬스 패러다임이 된 것이다.

1. WCC의 생태문제에 관한 담론화 과정

WCC가 생명과 생태문제를 최초로 거론한 것은 1961년 뉴델리에서 열린 제3차 총회(주제: "예수 그리스도-세상의 빛")다. 이 총회에서 미국 루터교 신학자 조셉 시틀러(Joseph Sittler, 1904-1987)는 골로새서 1장 15-20절을 근거로 우주적 기독교론에 근거한 창조세계 보전에 대해 견해를 피력했는데, 이것이 생태문제를 주목하게 된 시발점이 되었다. 골로새서 1장 20절에서 바울은 하늘과 땅의 모든 만물이 예수 그리스도에게서 나왔고, 예수의 "십자가의 피로 화평"을 이루게 되었다고 말한다. 즉, 인간을 포함한 모든 만물이 예수 안에서 보전된다는 것이다. 골로새서 1장 15-20절은 '인간·동물·환경'이 '한가지'로 건강을 지향한다는 '원헬스'와도 일맥상통한다. 예수의 '화평' 안에서 인간·동물·환경이 '하나'의 생명공동체를 이루고 있어서다. 아쉽게도 1960년대 당시 시틀러가 제시한 생태문제에 관한 사람들의 관심은 곧 사그라들게 되었다(박성원 2013, 4-5).

생태문제가 본격화되기 시작한 건 1983년에 캐나다 밴쿠버에서 열린 제6차 WCC 총회에서도. "정의, 평화, 창조의 보전(Justice, Peace and the Integrity of Creation: JPIC)"라는 주제 아래 진행된 총회에서는 생태문제가 '정의 및 평화'와 연관해 다뤄졌다. 밴쿠버 총회에서는 몇몇 교회가 정의, 평화, 창조의 보전을 위해 상호 헌신하는 계약을 맺기도 했다. 그러나 구체적 방안은 찾지 못한 채 총회는 막을 내렸다. 1991년 호주 캔버라에서 개최된 제7차 WCC 총회에서부터는 '생명 신학'(Theology of Life)이 WCC의 중요한 신학운동 과제로 등장했다. 이뿐 아니라 기후변화에 대한 특별한 관심과 함께 '생태신학'(Eco-Theology)에 대한 필요성도 제기됐다(박성원 2013, 5-8).

WCC 총회에서 부각된 생태문제를 경제문제와 연관 지어 본격적으로 접근하기 시작한 것은 1997년 8월 헝가리 데브레첸에서 개최된 제23차 세계개혁교회연맹(WARC)³⁾ 총회에서도. 이 총회에서는 "경제 불의와 생태계 파괴에 대한 신앙고백 과정"(A Committed Process of Recognition, Education, and Confession (processus confessionis) regarding Economic Injustice and Ecological Destruction)을 선포했다. 2004년 제24차 총회에서는 신자유주의와 제국에 대해 신앙

3) 세계 개혁교회연맹(The World Alliance of Reformed Churches 또는 WARC)는 2010년에 세계개혁교회협의회(World Communion of Reformed Churches, WCRC)로 합병되었다.

고백적으로 저항하는 「아크라신앙고백」을 채택했다. WCC 또한 경제정의에 집중하며, 1998년 짐바브웨 하라레에서 열린 제8차 총회에서 신자유주의에 대한 에큐메니칼 대안연구를 착수하기로 결의했다. 2006년 2월 브라질 포르토 알레그레에서 열린 제9차 총회에서는 “인간과 생태를 중시하는 대안적 지구화”(Alternative Globalization Addressing Peoples and the Earth: AGAPE) 과정에 전 세계교회가 참여할 것을 제안했다. 세계교회협의회(WCC)에서 생태문제는 경제정의와 맞물려 성찰해야 할 중심과제가 됐다.

제9차 포르토 알레그레 WCC 총회에서 결의된 ‘아가페’(AGAPE)에 기반해 ‘빈곤-부-생태’(Poverty, Wealth and Ecology: PWE) 프로그램이 후속으로 추진됐다. 이 프로그램에 따라 이후 여러 차례에 다양한 장소에서 협의회가 열리면서 빈곤, 부, 생태문제를 같은 선상에서 숙고하며 해결방안을 찾게 됐다. 2012년 인도네시아 보고르에서 개최된 글로벌 포럼에서 “모두의 생명, 정의, 평화를 위한 경제: 행동촉구의 부름”(Economy for Life, Justice, and Peace for All: A Call to Action)이란 주제의 글이 발표되기도 했다. 이제 생태문제는 생명, 정의, 평화의 문제로 확대·논의되었다. 그리고 이러한 시각은 2013년 부산에서 열린 제10차 총회에서 본격화됐다. “생명의 하나님, 우리를 정의와 평화로 이끄소서”란 주제로 열린 부산총회에서는 온 생태계의 생명, 정의, 평화를 ‘하나’로 보았다. 부산총회를 계기로 ‘생태정의, 생태평화, 생태생명’은 기후위기와 생태위기를 맞고 있는 지구를 구하기 위한 중심논제가 되었다.

2022년 독일 칼스루에(Karlsruhe)에서 “그리스도의 사랑이 세상을 화해와 일치로 이끄신다.”(Christ’s love moves the world to reconciliation and unity)란 주제로 개최된 제11차 WCC 총회에서는 코로나19 팬데믹과 전세계의 평화와 경제에 큰 위기를 몰고 온 러시아의 우크라이나 침공 등 세계가 처한 위기의 상황을 극복해 화해와 일치를 이루기 위한 논의가 있었다. 11차 총회에서는 기후위기, 경제정의, 폭력과 전쟁, 인종 및 여성차별 등의 문제에 주목했으며, ‘그리스도의 사랑’이란 화두를 통해 진행됐다.

2. WCC의 생태문제에 관한 담론화 특징과 문제점

인도 뉴델리 제3회 WCC 총회에서 시작된 생태문제에 대한 논의는 회차가 거듭할수록 경제정의와 생태생명의 문제로 확대·심화 되었다. 제8차 총회에서는 ‘생명의 신학’ 운동이 시작됐고, 제10회 부산총회에서는 생태문제가 ‘생명과 정의, 평화’에 대한 성찰로 확대되었다. 3회에서 10회에 이르는 총회를 통해 드러난 생태담론의 특징이라고 한다면, 생태문제가 정의 및 생명과 일원화된 관점에서 다뤄지고 있다는 점이다. 강성열은 WCC 부산총회에서는 생명과 정의 문제가 부각 되면서, “정의와 생명은 하나”라는 입장이 분명하다고 밝힌다(강성열 2013, 32). 그는 창세기 1장 26-28절 본문을 통해 ‘정의’는 대인관계에서, ‘생명존중’은 대자연 관계에서 요구되는 거라고 언급한다. 인간과 자연이 만나는 접점이 ‘정의와 생명’에 기초한 생태현장임을 강조하고 있다(강성열 2013, 22). 박용권은 신자유주의 세계화, 즉 자본의 세계화로 수많은 사람과 동식물이 고난받고 죽어가고 있다고 진단한다. 이런 신자유주의 세계화에 대응하기 위해 제8차 WCC 총회에서는 ‘생명의 신학’이,

제9차 WCC 총회에서는 ‘생명의 신학’을 잇는 아가페 과정(AGAPE Process)이 시작되었다고 설명한다(박용권 2013, 39). 이처럼 인간뿐 아니라, 동·식물과 전 자연이 ‘생명’이란 틀 안에서 ‘하나의 건강’(원헬스)을 추구하고 있음을 보게 된다. 지구 생태계를 묶어 주는 개념으로 ‘생명’이 등장하면서 신학계에서는 ‘생명신학’의 필요성을 제기하게 된다.

그러나 장윤재는 ‘WCC의 생명신학’은 없다고 지적한다. 그것은 WCC는 한 교단도 아니고 세계 단일교회도 아니기 때문이다. 우리가 관심을 가져야 할 것은 생명에 대한 신학적 성찰이 정의, 평화에 대한 성찰과 어떻게 어우러져 전개되느냐 하는 것이다. 그럼에도 분명한 것은 WCC는 생명신학의 영향을 강하게 받고 있다는 점이다(장윤재 2013, 33). 「만물의 생명, 정의, 평화를 위한 경제: 행동에의 부름」(Economy of Life, Justice, and Peace for All: A Call to Action, 이하 ‘정의문서’)이란 문서에도 체계적으로 생명신학을 전개하거나 발전시키지 못하고 있다. 정의문서에는 생명에 대한 신학적이고 영적인 확언은 있지만, 체계적인 생명신학은 없다(장윤재 2013, 35). 장윤재는 WCC의 생명신학의 부재와 함께 또 다른 문제점 하나를 제시한다. 그것은 생태문제의 중심논제인 ‘정의와 평화’, ‘정의와 생명’의 내적인 상호연관성을 밝히는 것이다. 그는 정의(해방신학)와 생명(생태신학)의 두 논점이 본래의 강조점과 힘을 약화하지 않고, 둘 사이의 견고한 연결을 어떻게 전개할 것인가가 21세기 신학의 과제라고 토로한다(장윤재 2013, 36). 장윤재가 지적한대로 ‘WCC의 생명신학’은 없지만, WCC가 생명신학의 기반 위에 교회일치운동과 생태 운동을 시도하고 있다는 사실은 분명하다. 이 때문에 많은 신학자가 ‘정의와 평화’를 토대로 ‘생태신학’ 및 ‘생명신학’을 연구하고 있다. ‘생명신학’에 도전한 대표적 신학자로 김용복, 이정배를 꼽을 수 있겠다. 이들의 특징은 ‘한국적 생태신학’, ‘한국적 생명신학’을 추구한다는 점이다. 이 연구 중심에는 ‘생태적 관계’라는 용어가 자주 등장한다. 한국의 생태-관계적 생명신학이 인간, 동물, 환경의 건강을 위한 원헬스 패러다임에 어떻게 기여하고 있는지 살펴보고자 한다.

III. 한국의 생태-관계적 생명 신학

생태학(ecology)이란 용어 자체는 집, 주거지를 뜻하는 그리스어 오이코스(oikos)에 로고스(logos)가 결합된 말로서, 유기체와 자연환경과의 상호의존성에 관한 생물학적 연구로부터 시작되었다. 인간 역시 생태계의 일부로서 자연환경과 상호의존하고 있으며, 서로 주고받는 ‘관계’에 있다(유기쁨 2013, 55). 한마디로 인간 및 자연환경은 상호의존하는 관계 속에서 ‘생태’라는 ‘집’(oikos)에 공존(共存)하고 있다고 할 수 있다.

이찬수도 ‘생태’(eco)의 기본 속성은 유기적 관계성이라고 한다. 유기적 관계성이 구체화된 시스템이 건강한 ‘생태계’(eco-system)라는 것이다. 생태계가 환경과 다른 점은 인간이 포함되어 있다는 것이다. 환경이 인간에 대해 타자로 구성된 세계라면, 생태계는 나와 타자가, 인간과 자연이 유기적이고 상생적으로 얽혀있는 체계다. 이 때문에 생태계에서는 자연을 하나의 대상으로서가 아니라 인간과의 원천적 관계성 속에서 보아야 한다(이찬수 2013, 156-157). 이찬수는 ‘녹색’이라는

은유적 언어에는 인간이 자연에 대해 일방적 주체 의식을 가지지 않으면서, 자연의 일부로서 인간됨을 주체적으로 살려 나가는 의미가 함의되어 있다고 주장한다. “생태적 질서에 기반한 녹색은 ‘환경’ 안에 ‘나’를 포함시켜 사고하고 행동할 것을 요구한다. 그리하여 녹색운동가는 개체중심의 오만한 주체성을 자연의 체계 속에 해소시키고, 타자와 나를 균등한 관계성에서 파악하고자 한다.” (이찬수 2013, 158) 나아가 이찬수는 생태체계의 ‘관계성’을 ‘생명’ 그리고 ‘평화’로 확장 시켜 생태문제에 주목한다. 관계성과 생명이 녹색의 속성이라고 본 것이다. 그에겐 ‘녹색평화’가 궁극목표다. 이를 위해 자연과의 유기적 관계성과 그에 기반한 생명이 생태학의 중심에 있어야 한다(이찬수 2013, 162-164). 이찬수의 녹색평화를 운동으로 실천한 두 기관을 소개한다.

1. 한국YMCA와 기독교환경운동연대의 생명평화운동

한국YMCA에서는 생명평화운동을 생명평화센터를 중심으로 전개하였다. 한국YMCA의 생명평화 이해는 기본적으로 WCC가 제시한 “정의, 평화, 창조보전(JPIC)”에 근거한다. 평화는 모든 생명체를 위한 평화이기 때문에 환경파괴는 평화에 대한 위협이라고 본 것이다. 당시 아태생태학연구원장 이자 YMCA 생명평화센터 고문이었던 김용복이 현장 초안위원회로 참여해 2010년 1월에 발표한 「생명을 위한 평화 헌장」(People’s Charter on Peace for Life, 이하 평화헌장)에서도 정의가 있어야 평화가 있고, 평화가 있어야 생명의 충만함이 있다고 선언한다. 생명의 충만함을 위해서는 정의에 기반한 평화가 중요하다고 본 것이다. 「평화헌장」에서 중요한 것은 ‘정의-평화-생명’의 관계가 정립되었다는 것이다. 이후 한국YMCA의 생명평화운동은 생태적이고 환경적 차원이 아닌 정치적인 맥락에서 정의와 평화를 중심에 두고 전개되었다(김재명 2021, 83-92).

한국의 기독교환경운동연대(이하 기환연)도 한국교회환경연구소와 함께 기독교 신앙을 바탕으로 “교회를 푸르게 가꾸고 세상을 아름답게 만드는” 생명평화운동을 펼치고 있다. 기환연은 “교회를 푸르게”라는 목표 아래, ‘녹색교회 21 의제’를 바탕으로 교회의 창조보전운동과 녹색 그리스도인의 삶을 안내하며 녹색교회를 만드는 일에 앞장서고 있다. 1984년부터는 6월 첫째 주일을 환경주일로 제정하고, 예배, 설교문, 기도문, 동영상 등의 예배 자료와 프로그램을 교회에 제공하고 있다. 또한, 교회 환경과 관련된 교육, 세미나, 연구 사업을 진행하고, 교회 환경 교육 교재 개발과 지도자 양성을 위해서도 힘쓰고 있다. “세상을 아름답게”라는 목표를 위해서는, 창조세계를 아름답게 돌보고 뜨거워진 지구를 식히는 일에 교회와 그리스도인이 동참 할 수 있도록 연구 조사, 강연, 교육, 실천 캠페인 등 다양한 기후변화 대응사업을 진행하고 있다. 생명 밥상 운동을 통해서도 우리의 몸과 지구를 살리는 데 앞장서고 있으며, 몽골의 사막화 방지를 위해 나무를 심어 숲을 조성하는 ‘은총의 숲’ 사업을 추진하고 있다. 그밖에 초록가게 운동, 친환경 문구사용 캠페인을 실천하고 있다. 기환연은 현장에서 실천하는 생명평화운동에 집중하고 있다.⁴⁾

김재명은 한국YMCA와 기환연이 전개하는 생명평화운동에 차이가 있다고 주장한다. 한국YMCA

4) 기독교환경운동연대 홈페이지 참조. <https://greenchrist.org/>

의 생명평화운동은 창조보전보다는 정의와 평화에 방점을 둔 반면에, 기환연의 생명평화운동은 창조보전이 출발점이자 도착점이며 정의와 평화도 창조보전의 맥락에서 이해되어야 한다고 피력한다. 한국YMCA가 기존의 노동, 인권, 경제, 사회운동의 연속선상에서 정의와 평화를 강조하면서 생태적이고 환경적인 요소를 부가적으로 수용한 반면에, 기환연은 생태 및 환경운동을 중심에 두고 정의와 평화를 수용한 입장이라고 평가한다(김재명 2021, 101). 분명한 것은, 두 기관 모두 WCC의 영향으로 한국의 생태현장에서 '생명평화운동'을 전개하고 있다는 사실이다.

앞서 살펴본 대로, WCC를 출발점으로 하여 개신교 신학자와 교회, 기관들은 지구의 생태를 지키기 위해 '생명신학'의 중요성과 필요성을 주장하고 있다. 나아가 생명신학은 생태정의와 생태평화 와도 관련되어 있다는 것을 분명히 한다. 모든 생명체는 '생명'이라는 그물망으로 연결되어 있기에 인간-동물-환경이 '하나'가 되어 지구라는 '집'(oikos)에서 '건강'하게 평화를 누릴 수 있게 된다. '생명-정의-평화'를 기반으로 하는 개신교의 생태적 패러다임에서 중요하게 부각 되는 것은 온 생명 간의 '관계성'이다. 생태가 단순히 인간 중심이 아닌, 동식물 및 환경 모두가 '중심'이 되어야 하는 것이라면, 생태신학 혹은 생명신학에서 '관계성'을 정립해 줄 필요성이 있다. 장운재는 "우리는 모든 것이 관계성 안에 있다는 단순한 생태학적 수사학에서 벗어나야 한다."고 역설한다. 그에게 있어서 진짜 문제는 "우리가 서로 연결되어 있지 않다는 것이 아니라, 우리가 '잘못' 연결되어 있다는 점"이라고 한다. 이 때문에 정의의 기초 위에 모든 존재가 올바른 관계를 맺으며 사는 '참평화의 관계'가 구현되어야 한다고 주장한다(장운재 2013, 37). 생태 및 생명신학에서 왜 '정의'가 필요한가에 대한 답이기도 하다. '해방신학(정의)'과 '생태신학(생명)'이 만나야 하는 이유이기도 하다. 한국 신학자 가운데 정의와 생명의 상호관계성에 기초해 생명신학을 전개한 대표적 학자가 있다. 신학자 이정배와 김용복이다.

2. 이정배의 생태학적 성령론

이정배는 2004년에 "생명의 영성 : 통합 학문의 주제로서 '생명'과 기독교 생명신학"이라는 88 쪽 분량의 논문을 발표한다. 그는 이 논문에서 "기독교는 전통적인 타락/구속의 패러다임에 안주하여 교회 중심적 신앙을 강변"하는 걸 멈추고 "자연과 인간의 통합성"을 회복해야 한다고 강변한다. 자연 세계를 하나님과 분리한 기존의 인간 중심적 구속 신학 패러다임으로는 오늘의 문제를 해결할 수 없다는 것이다. 자연을 포함한 생명 전반에 대해 통합 학문적 시각을 갖고 그 토대 위에서 생명신학을 정초하는 일이야말로 신학의 핵심 과제라고 설파한다(이정배 2004, 128). 이정배의 생명신학의 특징이라고 하면, "개별 종교문화를 중시하는 다원주의 신학사조를 존중하며 주변부 문화를 중시하는 포스트모던 신학을 수용"하고 있다는 것과 '몸'을 중시하는 여성적 가치와도 만난다는 것이다.

이정배의 생명신학은 "하나님, 예수, 성령을 비롯하여 죄, 구원 그리고 교회 등을 경험적으로 사실 적합하게 재구성하는 일"에도 심혈을 기울인다. 여기서는 생명의 수여자로서 정신과 육체를 관통하는 하나님 영(루아흐)이 하나님이나 예수보다 신학의 중심에 자리하게 된다. 이정배는 "생명신

학은 교리 중심의 틀보다는 영성과 실천에 지대하게 관심할 수 밖에 없다.”라고 말한다(이정배 2004, 129). 또한, 그는 생명신학을 조직신학적 방법으로 전개한다. 전통적 구속신학에 제동을 걸며, 창조신앙에 대해서 생명신학적 관점에서 재해석을 시도한다. “창조는 이스라엘 구속신앙에 종속되지 않으며 처음부터 인류 생존을 위한 신적 축복의 영역으로서 풍부한 자연 경험을 알리는 보고(寶庫)”라고 밝힌다(이정배 2004, 160 이하 참조). 이정배는 쥘레의 말을 빌려와, “인간 창조가 신적 창조 행위의 정점에 있지 않고 피조물의 조화, 곧 생태계의 균형을 아름답게 바라보는 하나님 안식이 창조의 완성”이라고 말한다(이정배 2004, 162).

이정배는 신약성서에서는 요한복음 1장 14절 “말씀이 육신이 되어 우리 안에 거하시니...”에서 ‘육’을 한 인격으로만이 아닌, 전 자연으로 확대 해석한다. 따라서 하나님이 어떤 것을 세계에 계시하신 것이 아니라, 자기 자신을 세계 속에 나타내심으로 예수가 기본적으로 자연 세계와 환경의 준거 틀이 되었다고 밝힌다. 하나님의 자연 세계 속의 내주는 하나님의 영 이해를 통해 더 잘 설명될 수 있다고 한다. 하나님 영은 인간뿐 아니라 전 피조물을 관통하는 생명의 영으로서 우주 만물 속에서 체험할 수 있다는 것이다. 이정배는 ‘루아흐’를 신적인 것만이 아니라, 인간적이고 자연적인 것을 함께 아우르는 세계 내의 신적 임재를 지시하고 있다고 설명한다. 그래서 이정배는 ‘루아흐’(영)를 기독교 생명신학의 토대로 삼는다(이정배 2004, 163-165). 그가 생명신학에서 ‘생명영성’을 중심 목표로 삼는 이유가 바로 여기에 있다. 그는 제7차 WCC 총회(1991년)에서 “오소서 성령이여, 만물을 새롭게 하소서”란 주제를 통해 생명의 담지자인 하나님, 생명의 영이신 하나님에 관한 관심을 증폭시켰다고 보았다. 이 총회를 계기로 전 우주 만물 속에서 활동하시는 하나님 영에 대한 이해가 신학의 중심 주제가 되었던 것이다. 이정배는 “하나님 영은 인간만이 아니라 새로운 의미의 가난한 자인 자연에 대해 정의를 증폭시키는 생태학적 성령론의 역할로서 이해”될 수 있다고 보았다(이정배 2004, 165-166). 그의 생태학적 성령론은 하나님 영과 자연 세계가 나눌 수 없는 상호 의존적 관계하에 있음을 주장한다(이정배 2004, 169). 따라서 이정배에게 있어서 개신교 윌헬스 패러다임으로서 ‘생태-관계적 해석학’을 찾는다면, ‘생태학적 성령론’이라고 말할 수 있다. ‘성령’(하나님 영)이 인간과 동물, 환경을 상호 연결해 주는 ‘매개체’가 된다.

3. 김용복의 생명민중신학

토착화 신학자 이정배가 ‘생태학적 성령론’으로서 한국의 생명신학을 전개했다면, 민중신학자 김용복은 ‘생명학’(Zoesophia), ‘생명전기’(Zoegrphy), ‘선토피아’(Seontopia)라는 생명 관련한 독특한 개념들을 통해 ‘생명민중신학’을 시도했다. 장윤재가 정의(해방신학)와 생명(생태신학)을 연결하는 게 21세기 신학의 과제라고 말했듯이, 정의와 생명을 ‘생명민중신학’ 안에서 합류를 꾀한 신학자가 김용복이다.

김용복의 민중신학은 전기와 후기로 구분된다. 전기는 1970년대~80년대로, 민중의 사회전기(the socio-biography of minjung)라는 범주개념을 가지고 민중신학을 전개했다. 후기는 1990년대 이후로, ‘생명’이라는 범주개념으로 민중신학을 시도했다(권진관 2023, 36). 민중신학자 김용복이

‘생명’에 관심을 두기 시작한 것은 1990년대 중반부터다. 그는 당시 인터넷, AI, 정교한 무기체계 등의 과학 기술을 등에 업고 지구 제국이 등장하여, 인류와 모든 피조 세계가 멸망 당할 수 있는 위기의 시기에 접어들었다고 판단해 ‘생명’을 민중신학에 접목하기 시작했다. 김용복은 민중뿐 아니라 모든 생명이 죽음의 위기에 빠져들어 간다고 진단하고, 밑바닥으로부터 생명을 살리는 운동을 전개했다. 또한, 기존의 주체인 민중을 넘어 죽음의 위기 아래에 있는 모든 생명으로 그 주체의 범위를 넓혔다. 그의 생명사상은 WCC, WCRC, KNCC, YMCA 등 국내외의 에큐메니컬 운동 속에서 발전했다(김용복 외 2023, 7). 이정배도 김용복이 “기독교적 생명담론을 만들고 있는 중”이라고 언급한 바 있다(이정배 2011, 27).

김용복은 과학 기술주의 즉 테크노크라시가 21세기를 지배할 것이라는 걸 예측하고, 그에 저항하는 개념으로 생명을 제시했다. 그는 21세기의 새로운 민중신학은 전 지구적 제국을 배경으로 하기에 기존의 개별 문화적, 국가적 민중 개념을 넘어선 새로운 민중 개념을 ‘생명’으로 설정했다. 민중신학자 권진관은 김용복의 생명 개념이 민중 개념과 만난다는 시각에서 그의 생명신학을 ‘생명민중신학’이라고 규정했다(권진관 2023, 42-44). 한편 도의 신학자 김흡영은 김용복의 ‘생명학’(Zoesophia)에 주목한다. 김용복은 “새로운 문명을 위한 역사적 변혁의 시작점으로서의 Zoesophia(생명학)”을 제안했다(김흡영 2023, 49).

김용복은 생명학의 첫째 특성은 “생명의 우주그물”(The Cosmic Web of Life)이라고 규정한다. 모든 살아있는 존재는 영적인 존재인 생명의 창조적인 주체이며, 모든 생명체는 웹을 통한 영적 친교에서 생명의 그물로서 자신을 유지한다(김흡영 2023, 49-50). 이렇듯 김용복은 모든 생명체가 ‘관계’를 통해 연결되어 있다고 본 것이다. 김흡영은 김용복이 사용하고 있는 ‘Zoe’(zoography) 개념은 생명을 뜻하는 신약성경의 세 가지 희랍어-Bios, Psuche, Zoe-중에서 Bios(biography)보다 영적이라고 말한다. 그는 일반적으로 ‘Bios’는 육체적 몸의 생명성(눅8:14)으로, ‘Psuche’는 영혼의 생명성(마16:25)으로, ‘Zoe’는 신적 생명성(요1:14)으로 구분되는데 김용복은 생명의 본질적 영적 주체성과 상생적 교제성을 강조하기 위해, 보다 근본적이고 통전적이고 존재론적인 ‘조에’라는 용어를 택했다고 언급한다(김흡영 2023, 52). 특히 김흡영은 김용복이 생명전기의 이상향을 우리 민족의 원시 생명공동체에서 찾은 것에 대해 높이 평가한다. 즉 김용복은 우리의 고대 부족 공동체의 영적 삶을 선경(仙境)이라고 칭하고, 영어로 설토피아(Seontopia)로 번역해 새로운 용어를 생산했다는 것이다. 김용복의 신학은 저항적 민중신학에서 상생적 생명학으로, 나아가 ‘선’(仙)의 신학’으로 발전했다는 게 김흡영의 견해다. 그러나 김용복은 아쉽게도 선의 신학을 완성하지 못하고 지난 해에 세상을 떠났다(김흡영 2023, 54-55).

김용복은 생명전기(Zoography, 생명의 생애)에 대해 다음과 같이 기술한다.

“생명은 삶의 주체이다. 이 주체는 생명과 죽음의 순환을 수용하면서 삶의 궤도를 이행한다. 생명체의 생애는 우주 공동체적 기반을 통합하여야 한다. 생명의 생애를 추구하는 생명학은 인간계와 생물계를 생물학적 차원, 생태계의 차원에서만 통합하지 않고 宇宙(집우 집주)라는 생명의 집에서 인문학적으로 통합하고 융합한다. 생명학의 패러다임은 ‘우주적

인문학'이다. 동시에 생명학은 생명의 정신적 주체성과 문화 예술적 창조성을 추구한다.”
(김용복 2022, 127)

김용복의 생명전기(Zoegrphy)는 모든 생명체의 생명을 살리는 이야기들로서 생물학적, 생태학적, 인문학적, 문화 예술적, 종교적 지혜들을 통찰하는 통전적 융합성을 보인다(임희모 2023, 93). 나아가 생명전기는 인간-동물-환경의 건강을 아우르는 원헬스 패러다임이기도 하다. 김용복은 19~20세기 생명운동은 인간 생명을 위한 자연-환경-생태 운동으로 협소하게 이해되어 이들의 파괴, 오염, 남용 문제를 야기했다고 비판한다. 그러면서 21세기 생명학은 우주 질서 속의 모든 생명체의 공생적 회복을 위한 과제가 되어야 할 것을 선언한다. 그는 이 과제를 위해 훈련하고 실천하는 평화운동과 생명학교운동을 연구하였고, 생명학대학원대학교를 설립해 실천하려고 힘썼다. 하지만 그의 죽음으로 생명학의 실천적 노력은 완성을 보지 못하고 후세의 과제로 남게 되었다.

생명학을 중심으로 전개한 김용복의 생명민중신학과 그 운동은 개신교 원헬스 패러다임으로 충분하다. 우주적 생명 질서로의 확장된 생명전기(Zoegrphy)와 생명운동은 인간-동물-환경을 건강하게 해 줄 수 있는 원헬스 패러다임이다. 김용복의 생태-관계적 해석학은 '생명전기'를 토대로 한 '생명민중신학'에서 찾을 수 있다.

IV. 나가는 말: 생태-관계적 오이코스를 위한 '예수의 생태 사랑'

지금까지 WCC의 생태담론을 중심으로 개신교의 원헬스 패러다임을 살펴보았다. WCC의 생태담론의 특징이라고 한다면, 지구의 생태를 지키기 위해서 생태뿐 아니라 정의와 평화의 영역까지도 함께 논의해야 한다는 것이다. 생태, 정의, 평화를 관통하고 있는 중심 키워드는 '생명'이다. 인간-동물-환경을 하나의 관계로 엮어 줄 수 있는 것도 '생명'이다. WCC는 11회에 걸쳐 총회를 치르면서 인간 중심의 생태관에서 벗어나 모든 만물을 포괄하는 '온 생태관'을 제시했다. 온 생태관은 생명, 정의, 평화를 토대로 한다. 이를 위해 생명신학의 필요성이 대두되면서 한국의 신학자들은 다양한 관점에서 생명신학을 전개했다. 한국YMCA와 한국기독교환경연대와 같은 기관들은 생태/생명운동을 통해 '원헬스'를 실천하고 있다.

본 논문에서는 한국을 대표하는 생명신학자로 이정배와 김용복의 생명사상을 살펴보았다. 이정배는 조직신학적 관점에서 생명신학을 전개했다면, 김용복은 민중신학적 관점에서 생명신학을 발전시켰다. 다만, 김용복의 생명민중신학에 있어서 아쉬운 점은 성경에 근거한 신학적 해석학의 작업이 거의 없다는 것이다. 이정배와 김용복 외에도 향후 생명신학에 도전할 후대의 학자들은 생태-관계 해석학을 위한 신학적 작업에 더 집중해야 할 것이다.

원헬스 운동이 다학제적으로 전개되고 있는데, 이를 위해 기독교의 역할이 있다면 원헬스 운동을 지원할 '원헬스 신학'일 것이다. 이 신학은 성경적 해석의 토대 위에서 실천적 방법과 방향을 제시할 수 있어야 할 것이다. 성경을 중심으로 한 '생태-관계적 오이코스'의 해석학으로서 필자는 '예수

의 생태 사랑'을 제안한다. 인간의 몸으로 이 땅에 온 예수가 보여준 '이웃사랑'의 원리를 원헬스의 생태-관계적 해석학으로 활용할 수 있을 것이다. 예수가 명령한 '이웃사랑'에서 이웃이란, 인간을 넘어 동물과 식물, 지구 위의 만물을 가리킨다. 인간, 동물, 환경 모두가 '상호 간' 이웃인 것이다. 만물을 이웃으로서 사랑할 때 '지구 집'은 안전한 평화의 거처가 될 것이다. 이웃사랑의 실천방법에는 '생태정의'가 포함된다. 억압받고 소외된 인간뿐 아니라 자연도 '예수의 생태정의'를 기반으로 평화를 누리게 된다. 산업화, 기후위기, 환경파괴의 현실 속에서 온 생명체는 상호 사랑의 관계망을 통해 생명을 보전할 수 있게 된다. 이것이 원헬스의 지향점일 것이다.

참고문헌

- 강성열. 2013. “성서적 입장에서 본 정의와 생명”, in WCC 제10차 총회 한국준비위원회 기획위원회, 『WCC 공식문서를 통해본 생태신학과 에큐메니칼 운동』, 2013.10.14., 17-32.
- 권진관. 2023. “김용복의 민중신학”, in 김용복 외, 『예언자 신학자 김용복의 생명 사상과 삶』, 동연, 35-45.
- 김용복. 2022. “생명운동: 시민운동의 새로운 지평모색”, in 고 김용복 목사 추모위원회, 『생명지혜, 평화 향연의 길』(자료집).
- 김용복 외. 2023. 『예언자 신학자 김용복의 생명 사상과 삶』, 동연.
- 김은주. 2020. “생태학적 기독교 영성을 통한 기독교교육의 방향과 실천적 제언”, 『기독교교육논총』 63: 347-376.
- 김재명. 2021. “한국개신교의 ‘생명평화’ 운동과 사상 - 한국YMCA와 기독교호환경운동연대를 중심으로”, 『종교연구』 제81집 3호, 79-106.
- 김흥영. 2023. “도의 신학의 입장에서 본 김용복의 ‘선토피아(仙境) 생명학’”, in 김용복 외, 『예언자 신학자 김용복의 생명 사상과 삶』, 동연, 46-72.
- 박도웅. 2022. “제11차 세계교회협의회 총회 이해”. 『기독교사상』 특집 2022년 8월호 (접속 2023.10.9.)
https://www.clsk.org/bbs/board.php?bo_table=gisang_special&wr_id=1278&main_visual_page=gisang
- 박성원. 2013. “WCC와 에큐메니칼 공동체의 생태정의신학과 행동”, in WCC 제10차 총회 한국준비위원회 기획위원회, 『WCC 공식문서를 통해본 생태신학과 에큐메니칼 운동』, 2013.10.14., 4-16.
- 박용권. 2013. “생명 목회와 에큐메니칼 운동”, in WCC 제10차 총회 한국준비위원회 기획위원회, 『WCC 공식문서를 통해본 생태신학과 에큐메니칼 운동』, 2013.10.14., 39-42.
- 송주하 외 3명(질병관리청 인수공통감염관리과). 2020. “원헬스의 날(One Health Day)”, 『주간 건강과 질병』 13권 44호.
- 박성원. 2013. “WCC와 에큐메니칼 공동체의 생태정의신학과 행동”, in WCC 제10차 총회 한국준비위원회 기획위원회, 『WCC 공식문서를 통해본 생태신학과 에큐메니칼 운동』, 2013.10.14., 4-16.
- 송주하 외 3명(질병관리청 인수공통감염관리과). 2020. “원헬스의 날(One Health Day)”, 『주간 건강과 질병』 13권 44호.
- 유기쁨. 2013. “생태영성과 창조 치유”, in WCC 제10차 총회 한국준비위원회 기획위원회, 『WCC 공식문서를 통해본 생태신학과 에큐메니칼 운동』, 2013.10.14., 53-57.
- 이정배. 2004. “생명의 영성 : 통합 학문의 주제로서 ‘생명’과 기독교 생명신학”, 『한국조직신학논총』 11, 127-214.
- 이정배. 2011. “생명담론의 한국적 실상 : 국내에서 생산 또는 논의 중인 생명담론들”, 『인간·환경·미래』 6, 3-32.
- 이찬수. 2013. “녹색이 평화다 : 생명의 관계성과 종교”, 『원불교사상과 종교문화』 55: 2013.3, 151-185.
- 임희모. 2023. “민중과 생명의 신학자 예언자-김용복의 예언 활동 연구”, in 김용복 외, 『예언자 신학자 김용복의 생명 사상과 삶』, 동연, 73-107.

- 장윤재. 2013. “WCC 생태프로그램으로 보는 생태신학”, in WCC 제10차 총회 한국준비위원회 기획위원회, 『WCC 공식문서를 통해본 생태신학과 에큐메니칼 운동』, 2013.10.14., 33-38.
- Atlas, Ronald M. & Maloy, S. 2020. 『원헬스. 사람·동물·환경 One health: people, animals and the environment』, 김영아 외 7명 역, 서울: 범문에듀케이션.

김명희 박사의 “개신교의 원헬스 패러다임 : 생태-관계적 오이코스”에 대한 논찬

신익상 박사(성공회대학교)

1. 원헬스 (One Health)의 개념과 생태신학의 관계에 관해서

김명희는 『원헬스: 사람·동물·환경』이 정의한 원헬스 개념을 인용해서 그 의미를 다음과 같이 소개한다. “인간의 건강, 동물의 건강, 환경의 건강 사이의 상호의존성에 바탕을 둔 개념으로 사람, 동물, 환경 사이의 연계를 통하여 모두에게 최적의 건강을 제공하기 위한 다학제적 접근을 의미한다.” (1쪽) 사실, 원헬스 개념의 이해에는 스펙트럼이 존재한다. 인간의 건강, 동물의 건강, 환경의 건강을 모두 하나로 통합해서 이해해야 한다는 생각을 기본적으로 공유하면서도 어디에 더 관심을 기울이느냐에 따라 생각의 결이 다르게 나타난다. 세계보건기구(WHO)는 “공중보건의 향상을 위해 여러 부문이 서로 소통·협력하는 프로그램, 정책, 법률, 연구 등을 설계하고 구현하는 접근법으로 인수공통감염병, 항생제내성관리, 식품안전에 집중”¹⁾하는 것이라고 정의하는 반면, One Health Commission 재단에서는 “사람, 가축, 야생동물, 식물 및 환경을 위한 최적의 건강을 달성하기 위해 지역적, 국가적, 전 세계적으로 활동하는 관련 분야 및 기관과 함께 다양한 보건과학 전문가들의 공동노력”²⁾으로 정의한다. 인간의 건강에 더 집중해서 보는 관점도 있고, 인간은 물론 인간 아닌 다른 모든 지구상의 생명과 환경의 건강에 두루 관심을 기울여서 접근하는 관점도 있다. 김명희는 이 중에서 후자의 길을 간다.

1) 그런데, 이것이 개신교의 원헬스 패러다임 논의로 이행하면서 ‘생태-관계적 오이코스’로 이야기가 풀어질 때는 건강의 연결성에 관한 이야기에서 생명의 연결성이나 생명과 정의의 관계 문제로 전환한다. 이 전환 사이에는 하나의 추가적인 설명이 더 필요하다. 건강의 연결성 문제가 어떻게 생명의 연결성 문제, 나아가 생명과 정의의 관계 문제와 같은 문제로 이해될 수 있는지에 관한 중간 단계의 설명 말이다.

2) 변주해서 말해보자면, 김명희가 원헬스에 대한 두 경향의 정의 중에서 고른 정의가 ‘생명, 정의, 평화’에 관한 WCC의 오랜 논의와 접속할 때는, “정의와 생명은 하나”(5쪽)라는 말이나 장윤재의 “우리가 서로 연결되어 있지 않다는 것이 아니라, 우리가 ‘잘못’ 연결되어 있다는 점”(7쪽)이라는 말이 지시하듯 인간의 범위를 넘어선 생명(이른바 생태 생명)이 어떻게 인간의 정의를 통해 올바른 관계 속에서 수립될 수 있을지에 논의가 집중된다는 점에 주목할 필요가 있다.³⁾ 김명희가 선

1) “One Health 정의,” <https://www.kdca.go.kr/nohas/aboutOH/OHdefinition.do>, 최종접속일: 2023년 10월 14일.

2) Ibid.

택한 원헬스는 건강의 수평적 연결성에 주목하는 개념인데, 정작 주목하는 것은 생태 생명에 대한 인간의 책임이다. 이 둘이 어떻게 관련되는지를 설명해야 한다.

3) 정의에 의하면, 원헬스는 건강에 관한 '다학제적 접근' 자체이므로 이 글에서도 다학제적 접근을 전제로 하는 논의가 기획되어야 하지 않을까 한다. 이정배나 김용복의 생명신학이 그러한 접근의 요소를 가지고 있음을 강조해서 부각하는 것도 한 방법일 수 있다.

2. 개신교의 원헬스 '패러다임'과 원헬스 '영성'

오늘날 '패러다임'이란 보통 "어떤 한 시대 사람들의 견해나 사고를 지배하고 있는 이론적 틀이나 개념의 집합체"⁴⁾를 의미한다. 따라서, 개신교 원헬스 패러다임을 말하기 위해서는 먼저 오늘날 개신교인들 사이에서 원헬스와 관련해서 직간접적으로 공유하고 있는 지배적인 사고나 견해에 관한 이론들의 사례를 발굴하여 제시할 필요가 있다. 이정배나 김용복이 원헬스와 관련된 대안적 사고의 이론을 신학적으로 제안한다고 논증하기 위해서는 먼저 이 시대 개신교인이 실질적으로 공유하고 있는 패러다임을 소개한 후 이야기를 전개해야 한다. 이는 '영성'에 있어서도 마찬가지로 생각해 볼 수 있다.

3. 이웃

복음서에서 나타나는 예수의 '이웃'은 그 범위가 대단히 제한적인 것으로 해석되는 것이 일반적이다. 요한복음에서 특히 강조되는 '이웃사랑'은 유대인 공동체 내에서 통용될 수 있는 '이웃' 이해를 기반으로 한다는 견해가 있다. 그 이웃이 소외된 이웃을 주로 일컫는다고 하더라도, 언제나 인간으로서의 이웃, 유대인 공동체 내에서 고통을 겪고 있는 유대인인 이웃에 대해서 주로 말하고 있다는 점을 상기할 때, 이웃사랑 개념을 가지고서 생태 사랑을 말할 수 있을지는 신중하게 논의해야 하지 않을까 한다. 아니면, 이웃사랑 개념보다는 로마서 8장 18~30절에 나오는 '피조물의 탄식'을 신약성서에서 발견하는 생태 사랑으로 해석하여 소개하는 것은 어떨까 제안한다.

김명희 박사님의 글을 통해서 원헬스 개념을 새롭게 배우고 개신교를 정경(情景)으로 해서 생각해 볼 수 있어서 매우 새롭고 많은 것을 배웠습니다. 학제 간 연구의 새 영역을 개척해 가시는 길에서 좋은 열매를 맺어가시길 간절히 바랍니다. 감사합니다.

3) '생태해방신학'이라 할 것을 추구하는 이러한 논의는 레오나르도 보프의 『생태신학』이나 다니엘 카스티요의 『생태해방신학』, 캐서린 켈러의 『지구정치신학』, 『묵시와 마주하며』(Facing Apocalypse) 등을 참조하면 좋지 않을까 한다.

4) "패러다임," <https://terms.naver.com/entry.naver?docId=1222252&cid=40942&categoryId=31611>, 최종접속일: 2023년 10월 14일.

초고령사회 노인목회를 위한 신학교육의 진단과 방향성 연구 : 18세기 주일학교운동의 시대적 역할을 교훈삼아

신주미 박사(배재대학교)

1. 서론

찰스 디킨스(Charles Dickens)의 소설 “올리버 트위스트”¹⁾의 배경이 되었던 영국사회는 산업혁명과 함께 극심한 빈부격차와 폭력, 사기 등 각종 범죄가 만연했다. 이 속에서 빈민층의 아동들은 공장이나 탄광에서 일하도록 강요받으며 제대로 된 교육을 받지 못하고 성장했다. 평범한 신문사 발행인이었던 로버트 레익스(Robert Raikes, 1736~1811)는 소외된 아동들에게 관심을 가졌다. 그는 1780년 신문을 통해 ‘세상의 미래는 어린 아이들에게 달려 있다’라고 외치는 한편 아동들에게 읽기, 쓰기, 셈하기 등의 기초학습을 가르치기 시작했는데 이것이 주일학교 운동의 시작이 되었다.²⁾ 주일학교 운동은 영국 전역으로 번져갔고 미국으로 건너간 이후 일반교육 프로그램이 줄어들고 복음적인 요소가 강화되면서 교회 내 종교교육 기관으로 되었다. 전 세계 여러 나라 교회들에 주일학교 운동이 확산되면서 세계 복음화에 큰 역할을 감당했다. 영국의 주일학교 운동은 산업혁명이라는 시대적 변화와 그에 따른 사회문제에서 출발했다. 제대로 교육받지 못하고 공장 노동자로 내몰려진 아동들에 대한 연민과 함께 영국사회가 변하지 않고 이대로 계속된다면 더 큰 사회문제가 발생할 것이라는 사회개혁, 사회변화에 대한 의식이 주일학교 운동을 일으킨 원동력이었다. 이렇게 시작된 주일학교 운동은 영국 사회와 교회에 각성의 계기를 마련해 주었고 모든 계층 아동에 대한 무상교육의 필요성을 인식하게 했다. 영국의 주일학교 운동은 18세기 사회변화에 따른 시대적 위기에 교회가 시대적 역할과 사명을 감당한 사건이었다.

세월이 흘러 21세기를 맞이한 세계는 18세기 산업혁명만큼이나 큰 사회변화를 맞이하게 되었는데 인구감소와 고령화이다. 인구의 변화는 사회에 큰 영향을 미칠 뿐만 아니라 교회에도 큰 영향을

1) 찰스 디킨스의 소설로 1838년 책으로 출간되었다. 1834년, 영국 빈민구제법 개정 이후 공리주의자들은 ‘신구빈법’을 통해 더 효율적으로 사회를 운영할 수 있다고 믿었다. 그러나 빈민 계층의 출산을 막기 위한 부부의 격리 수용, 구빈원 수용자들에게 가혹한 노동을 강요하는 등 비인간적인 조치들이 시행되었다. 1837년, 찰스 디킨스는 런던의 문예 잡지 『Bentley's Miscellany』에 『올리버 트위스트』를 연재하기 시작한다. 이 소설에서 디킨스는 한 고아 소년의 삶을 통해 영국 사회의 불평등한 계층화와 산업화의 문제점을 비판한다. Charles Dickens, 『올리버 트위스트 (Oliver Twist)』 (서울: 민음사 세계문학전집, 2018).

2) 백성우, "산업혁명 시대에 밝혀진 빛 주일학교운동, 그 첫 100 년의 부흥 (1780~ 1880)," 교육교회 369 (2008), 55-60.

미친다. 세계적인 고령화 현상 속에서 한국은 2017년 고령사회에 진입했으며 2025년 초고령사회가 될 것으로 예측되고 있다. 한국사회 인구변화는 교회인구 변화에도 큰 영향을 미쳤다. 21세기 한국 교회는 초고령사회 진입을 목전에 두고 노인의 비율이 증가하고 있다. 그러나 한국교회는 사회와 교회 모두에 영향을 미치고 있는 인구변화에 충분히 준비되어 있지 않다. 20세기 아동청소년 인구가 큰 비중을 차지했을 당시, 한국교회는 신학대학교와 아동사역전문기관들을 중심으로 아동청소년 전문사역자를 배출해냄으로써 전문적인 교육 역량을 가진 목회자에 의해 아동청소년 신학교육을 실시했고 이는 한국교회 성장에 큰 역할을 감당했다. 그렇다면 초고령사회를 2년 앞둔 시점에 목회와 교회교육을 견인해야 할 신학교육은 초고령사회 노인목회를 위해 어떤 준비를 하고 있을까?

본 연구의 출발점은 여기에 있다. 한국사회와 한국교회는 초고령사회를 목전에 두고 인구 고령화로 인한 시대적 위기에 직면해 있다. 신학교육은 이 변화 속에서 늘어난 노인인구와 이들을 향한 목회를 대해 고민해야 하고 이를 위해 목회자와 교회가 준비될 수 있도록 목회자양성 교육기관으로서의 역할을 감당해야 한다. 이것은 초고령사회라는 시대적 위기 속에 신학교육에 주어질 사명이며 책임이다. 이에 초고령사회 노인목회를 위해 신학교육이 어떻게 준비하고 있으며 신학교육과정에 이러한 시대적 책임이 어떻게 반영되어 있는지 점검 할 필요가 있다. 그러므로 본 연구는 18세기 인구변화와 사회변화에 응답했던 주일학교 운동의 시대적 역할을 되짚어보며 초고령사회 노인목회를 준비하기 위해 신학교육이 교육과정에서 이를 어떻게 반영하고 있는지를 진단하고 방향성을 재고하는 것을 그 목적으로 한다.

II. 18세기 영국 주일학교운동의 시대적 역할

1. 18세기 영국사회와 영국교회

1702년에서 1801년까지 100년 동안 영국의 인구는 2배로 증가했고 특히 도시인구가 급증했다. 산업혁명과 함께 공장들이 도시에 세워졌고 사람들은 일할 곳을 찾아 시골에서 도시로 이동했다. 이때 빈부격차가 분명하게 드러났는데 시골에서 이주한 가난한 사람들은 도시에 정착하기 힘들었으며 도시교회에서도 이들을 환영하기 않는 분위기였다. 이주민들의 자녀들은 신앙의 가르침에서 멀어졌다.³⁾ 도시의 많은 사람들은 너무 작은 집에서 살았고 음식은 비참했다. 그럼에도 도시를 떠나지 않았고 대부분 읽지도 쓰지도 못하고 미래에 대한 비전도 없었다.⁴⁾ 종교적 사회였던 영국의 '안식일주의'(Sabbatism)로 인해 아이들은 주중에는 공장에서 햇별을 보지 못하고 일했고 일요일에는 노동을 하지 않고 거리에서 방황했다.⁵⁾

18세기 영국교회는 신앙교육을 포함하여 교육의 대부분을 맡고 있었다. 그러나 산업화 이후 도

3) 김동주, "주일학교 운동의 아버지' 로버트 레이크스의 사역에 대한 역사적 고찰." 「기독교교육정보」 20 (2008), 319-320.

4) Wesley R. Willis, 200 Years-and still Counting (Wheaton IL: Victor Books, 1980), 7.

5) 백성우, "산업혁명 시대에 밝혀진 빛 주일학교운동, 그 첫 100 년의 부흥 (1780~ 1886)," 56-57.

시로의 인구 유입이 커지면서 교회는 교육의 기능을 이전같이 수행하기 어려웠다. 도시의 교회들은 ‘가족좌석료’ 체제로 교회 안에 기존 교인들의 자리가 정해져 있었고 이주한 사람들에게 예배나 교육의 기회를 제공하지 못했다.⁶⁾ 웨슬리는 이 시기의 영국에 대해 아담 이후, 노아 이후, 방탕과 비경건성이 이렇게 일반적으로 만연했던적 결코 없었다고 말했다. 그러나 교회는 사회에 만연해있는 문제들을 해결하기 위해 거의 아무것도 하지 않았다. 종교는 차갑고 감정적이지 않으며 기본적인 영적개념에 소홀했다. 의식, 형식, 무감각, 불감증은, 상류층에 초점을 맞춘 이 시대 제도적 교회를 특징지었다.⁷⁾

2. 주일학교운동의 배경이 된 시대적 위기

많은 사람들은 농경지를 떠나 런던, 버밍엄, 맨체스터 같은 일자리가 많은 대도시로 이주했다. 매일 12~15시간의 노동을 하는 등 노동조건은 가혹했고 법은 지배력을 가진 사람들이 이를 허용했다. 아동노동법이 생겨나기 이전 저임금 노동자들의 대부분은 어린이들이었는데 어린이들 역시 장시간 일해야 했다. 어린이들은 제분소나 조립 공장 등에서 단순노동을 했고 하루 8~10시간, 일주일에 6일을 일했다.⁸⁾ 이들에게 공부할 기회는 허락되지 않았다. 1830년대 초에는 공장에서 일하는 아동 실태와 아동 학대를 둘러싼 여론 가열되고 사회문제가 되었다.⁹⁾ 당시 ‘백인노예제(white slavery)’라는 단어는 어린이들의 열악한 노동 상황을 대변하는 말이었다. 어린이들의 열악한 노동 환경과 아동 학대에 대한 대책으로 1833년 공장법이 제정되었는데 핵심 내용은 9세 미만 어린이의 공장 고용 금지와 9-12세의 노동시간을 주당 48시간으로 제한하고 공장주가 고용된 어린이에게 초등교육 기회를 제공하는 것이었다.¹⁰⁾

중세에는 일반대중에게 교육의 기회가 주어지지 않았다. 중세는 “학식 있는 극소수의 사람들과 글도 읽지 못하는 다수의 보통 사람들”의 시대였다.¹¹⁾ 교육을 강조한 교육개혁가들의 영향으로 학교와 도서관 등이 설립되었고 종교개혁시기 신조와 소요리문답은 아동의 신앙교육을 위한 교재로 사용되었다.¹²⁾ 그러나 종교개혁이후 교육은 진보를 이루지 못했다. 나라 사이의 전쟁과 경제난과 재난, 전염병 등의 영향은 사회발전만 아니라 안정적인 교육환경이 이루어지기 어려웠다. 이것은 영국에서도 마찬가지여서 보편 교육의 중요성은 구호에 그쳤다. 학교와 교육기관은 상류층의 자녀들만을 위한 것이었고 중산층 이하의 빈곤 계층의 자녀들에게 교육의 기회는 주어지지 않았다.¹³⁾ 도시의 빈곤계층은 급격하게 늘어났고 빈곤 계층의 자녀들은 다른 대안이 없는 진짜 희생자들로 읽고 쓸 줄 모른채 8살이 되면 열악한 노종 조건 속에서 하루 10시간 동안 일을 해야 했다. 정부

6) 앞의 논문, 57.

7) Wesley R. Willis, 200 Years-and still Counting, 10.

8) Michael J. Anthony, Warren S. Benson, Exploring the History & Philosophy of Christian Education : Principles for the 21st Century (Grand Rapids, MI: Kregel, 2003), 260-261.

9) 이영석, "근대 영국사회와 아동 노동." 「영국 연구」 43 (2020), 10.

10) 앞의 논문, 11-13.

11) Lindberg, Carter(1996), The European Reformations. Cambridge, MA: Blackwell Publisher. 127.

12) Lindberg, Carter(1988), Martion Luther: Justified by Grace. Nashville, TN: Graded Press. 49.

13) 김동주, "주일학교 운동의 아버지'로버트 레이크스의 사역에 대한 역사적 고찰," 318.

는 가난한 사람들을 위한 역할을 하지 못했다. 평일 공장에서 일하는 아이들은 일요일이 되면 거리로 나와 싸우고 도둑질도 했다.¹⁴⁾ 이들은 국가로부터도 교회로부터도 도움을 받을 수 없었으며 가장 도움이 필요하나 가장 도움을 받지 못하며 자라고 있었다. 이것이 18세기 영국사회가 당면은 사회적 위기였다. 산업혁명과 이로인한 도시화와 빈민의 증가, 제대로된 신앙교육도 일반교육도 받지 못하고 방치된 어린이들은 사회 안에서 문제로 떠올랐다.

3. 주일학교운동의 시작과 확산

18세기 영국의 사회적 위기 가운데 시작된 것이 주일학교운동이었다. 그러나 주일학교 운동이 시작되기 이전 어린이들을 위한 주일학교를 시작한 사람들이 있었다. 1688년 조셉 알라인 목사는 영국 탠톤에서 주일학교를 열었다. 이후 1767년 존 프레드릭 오벌린 사제가 프랑스의 반 데라로슈 교구에서 어린이들을 위한 학교를 세웠으며 1769년 젊은 감리교인 한나 볼이 하이 와이콤에 주일학교를 세워 성경을 가르쳤다. 1773년 성직자 킨더만이 영국 보헤미아인 정착촌에서 주일학교를 열고 어린이들을 가르쳤다. 미국에서는 1680년 메사추세츠주 플리머스에서 청교도들이 주일 어린이들에게 성경을 가르쳤고 1737년 미국 조지아주 사반나에서 존 웨슬리는 주일날 어린이들을 지도했는데 후에 이 학교는 웨슬리의 동생 찰스 웨슬리가 운영했다.¹⁵⁾ 그러나 이것은 보편적인 현상이 아니었고 지역이나 교회를 벗어나지 못했다.

주일학교 운동이 본격적으로 확산하게 한 인물은 로버트 레익스이다. 그의 할아버지는 티모스 레익스(Timothy Raikes)는 영국 틱힐(Tickhill)교구의 성직자였다. 그의 아버지는 1718년 신문사를 시작해 1722년부터 영국 남부 도시인 글로스터에서 '글로스터 저널(Gloucester Journal)'을 출판하기 시작했고 이 신문이 인기를 얻었다. 레익스는 일찍부터 아버지 신문사에서 일을 시작했는데 1757년 21살 때 아버지가 돌아가시면서 신문사를 물려받았다. 신문사를 운영하여 지역사회에 있는 수감자들에게 관심을 가졌으나 25년간의 자선적인 관심에도 불구하고 감옥에서 풀려난 사람들의 삶은 변하지 않았다. 그는 사회를 변화시키기 위해서는 교도소에 들어가기 전에 사람들을 위한 어떤 일을 시작해야 한다는 것을 깨달았다. 그 시작은 일과 후 일요일에 거리에서 난동을 피우는 비행청소년들에 대한 관심으로 시작되었다.¹⁶⁾ 1780년 겨울, 길을 걷던 레익스의 눈에 허름한 옷차림의 어린이들이 보였는데 그 근처에 있던 여인을 통해 일요일에는 이 거리에 거지 어린이들이 가득 찬다는 것을 알게 되었다. 당시 영국의 도시에는 산업혁명 초기 공장들이 늘어나고 있었고 저임금의 단순 노동에 동원된 어린이들은 공장에 출근하지 않는 날인 주일이면 거리를 배회했다.¹⁷⁾

주일학교운동은 1780년 메리딕 여사(Mrs. Meredith)의 집에서 시작되었다. 레익스는 메리딕 여사에게 주일 아동을 모아 교육시키도록 부탁하고 급료를 지급하였으나 이내 사임함으로 다른 장소

14) Wesley R. Willis, 200 Years-and still Counting, 9.

15) 김동주, "주일학교 운동의 아버지'로버트 레익스의 사역에 대한 역사적 고찰," 318-319.

16) Michael J. Anthony, Warren S. Benson, Exploring the History & Philosophy of Christian Education : Principles for the 21st Century, 261.

17) 김동주, "주일학교 운동의 아버지'로버트 레익스의 사역에 대한 역사적 고찰," 321-322.

를 찾아야 했다. 이후 메리드 그립트 교회(Mary de Crypt Church)에서 지역에 핀 공장에 고용된 90명의 아이들을 모아 4명의 교사들에게 각각 25센트를 지불하고 주일에 아이들을 가르쳤다. 점차 아동들의 숫자가 많아졌으며 처음에는 소년들만 왔으나 곧 소녀들도 참여하였다. 목사이며 동역자였던 토마스 스톡 목사도 이 운동에 동참하였다. 오전 10시~12시까지 점심 이후 1시~5시까지 수업이 이루어졌다. 기본적인 독해와 작문을 가르쳤고 성경은 교과서가 되었으며 이 속에서 복음이 제시되었다. 주일학교는 2가지 목표가 있었는데 하나는 아이들에게 읽기, 쓰기, 도덕, 예절의 기본적인 교육을 하는 것이었고 둘째는 새로운 삶이 절실히 필요한 사람들을 전도하는 것이었다.¹⁸⁾ 레익스는 성직자가 아니었고 그가 고용한 사람들도 훈련받은 사람들이 아니었다. 그들은 도움이 필요한 아이들을 사랑하고 그들의 이웃에서 위대한 일이 일어나는 것을 보고자 하는 열망을 가진 평신도였다. 이들은 다만, 그리스도를 위해 가난한 자들을 돌보는 임무를 맡았다. 이들은 분명 세상적인 기준에서 교육받은 교육자가 아니었고 행정을 잘하지도 못했고 학생들의 요구에 잘 반응하지 못했으나 이 속에서 주일학교는 시작되었다.¹⁹⁾

이후 어린이들의 행동에 구체적인 변화가 나타났고 일요일의 무질서한 모습이 줄어들었다. 글로스터시의 청소년범죄율도 현저하게 감소했다. 주일학교가 시작되고 5년이 지났을 때, 글로스터시는 레익스에게 주일학교운동으로 인해 청소년의 품행이 개선되었다면서 감사장을 수여했다. 주일학교 운동이 일어난 후 10년이 지난 1792년 아동과 청소년 범죄가 재판정에 올려지지 않았다.²⁰⁾ 도시 청소년 범죄의 극적인 감소는 권위자들과 관계자들을 주목하게 만들었다. 마침내 주일학교의 성공은 국제적인 찬사를 받았다. 사람들은 사회, 시민, 영적개혁에 대한 레익스의 실험적인 방법과 실천을 연구하기 위해 유럽 전역에서 이를 보기 위해 왔다.²¹⁾ 주일학교의 필요성이 인정되고 받아들여진데는 일요일이라는 이유가 있었다. 공장주의 입장에서 노동시간의 손실이 없었고 안식일을 중요시하는 사회의 입장에서는 주일에 아이들이 소란을 일으키지 않았다. 부모의 입장에서 자녀들이 글을 배울 수 있었고 교회에서는 성경의 지식을 가르칠 수 있었다. 특히 노동자 계급을 위해 주일학교는 종교적 삶의 중심이 되었고 교회와 예배당을 대체하는 역할을 했다.²²⁾ 레익스가 주일학교를 장기적 관점으로 시작한 것은 아니었나 사회적 필요에 부응해서 주일학교의 수는 점차 늘어났다.

1780년 주일학교의 시작이후 영국교회는 수년동안 별다른 호응을 보이지 않았다. 오히려 영국교회 켄터베리 대주교는 이것을 막기 위해 교회지도자들을 모으기도 했다. 안식일에 돈을 받고 일하는 것이 안식일을 위반하는 것이라고 우려했다.²³⁾ 주일학교 운동을 ‘누더기학교(Raikes’ Ragged School)’

18) Michael J. Anthony, Warren S. Benson, Exploring the History & Philosophy of Christian Education : Principles for the 21st Century, 262-264.

19) Michael J. Anthony, Warren S. Benson, Exploring the History & Philosophy of Christian Education : Principles for the 21st Century, 263-264

20) 김동주, "주일학교 운동의 아버지'로버트 레이크스의 사역에 대한 역사적 고찰," 323.

21) Michael J. Anthony, Warren S. Benson, Exploring the History & Philosophy of Christian Education : Principles for the 21st Century, 264

22) 백성우, "산업혁명 시대에 밝혀진 빛 주일학교운동, 그 첫 100 년의 부흥 (1780~ 1880)," 57-58.

23) Michael J. Anthony, Warren S. Benson, Exploring the History & Philosophy of Christian Education : Principles for the 21st Century, 265.

라고 조소하거나 안식일의 거룩함을 모독하는 행위로 간주하는 사람들도 있었다. 범죄자들의 자녀들에게는 교육이 아니라 감옥이나 체벌을 확대해야 교화된다고 믿는 사람도 많았다. 어떤 성직자들은 교회당을 사용해 주일학교를 설립하는 것을 반대했다. 가난한 사람들의 자녀들에게 교육이 필요가 없다고 생각하거나 심한 경우에는 이들에 대한 교육이 가난한 사람들을 의식화시켜 폭동을 야기하는 사회불안의 요인이 된다고 하였다. 이러한 반대와 비난에도 불구하고 시간이 지날수록 많은 교회 성직자들이 주일학교 운동에 동참했고 비판은 잠잠해졌다. 체스터(Chester)와 살즈베리(Salisbury) 지역 주교들이 동참하기 시작했는데 이들은 교구 교회에 레이크스의 주일학교 운동에 협력하고 건물 사용과 교사 활동에 적극 참여할 것을 권고했다. 1784년 7월 18일 순회전도자 요한 웨슬리의 일기에 주일학교 운동에 대한 내용이 있다. “예배 전에 나는 주일학교를 방문하였다. 거기에는 240여 명의 아이들이 있었다. 매 주일 여러 명의 교사와 교구 목회자들이 가르치고 있다. 교구의 많은 아이들이 노출된 죄로부터 구원을 받고 좋은 예절을 배우고 있다. 그리고 성경읽기도 배운다. 나는 이런 학교들을 어느 곳에서나 볼 수 있다.”²⁴⁾

침례교 집사이며 성공한 상인이었던 윌리엄 폭스(William Fox, 1736~1826)는 주일학교 운동에 관심을 가졌으며 주일학교 운동에서 성경공부의 중요성을 강조했다. 그는 1785년 런던에 주일학교 후원 장려회(The Society for the Support and Encouragement of the Sunday School)를 설립했다. 주일학교 후원 장려회는 주일학교 운동이 레이크스 지역을 넘어 영국 전역으로 퍼지게 하는 역할을 하였다. 주일학교 운동 역사상 처음으로 설립된 이 단체는 교파 갈등을 넘어 여러 교파가 참여하는 에큐메니칼적인 성격을 띠었다. 이후 주일학교는 4천여개로 늘어났고 10년간 철자책 9만4천권, 성경 5천권, 기타 신조 교재 2만4천권을 배포했다. 폭스는 성공한 기업가들을 설득하여 기부금을 모았고 영국 곳곳에 어려운 처지에 놓은 아동을 위한 주일학교 운동에 적극 동참했다.²⁵⁾ 1803년 윌리엄 그루니, 토마스 톰슨, 제임스 니스벳과 같은 젊은 자원교사들이 주일학교연합(The Sunday School Union)을 창설한다. 이들은 3가지 목표를 가지고 있었다. 첫째, 아동과 젊은이의 종교적 가르침을 위해 교사들이 서로 격려하고 자극을 주는 것. 둘째, 서로의 가르침을 증진하기 위한 성숙한 대화를 하는 것. 셋째, 영향력과 개인적 조력을 통해 새로운 학교의 증설을 위하는 것이다. 주일학교는 급여제에서 자원제로 바뀌게 되었고 교육받은 평신도들이 이 사역에 참여하기 시작했다. 주일학교 연합은 다양한 배경의 교회가 협력한 최초의 ‘교회연합운동’(ecumenism)이었다. 주일학교운동 시작 10년만에 영국의 도시 36개 가운데 26개 지역에 주일학교가 세워졌다. 1814년에는 영국 전역에 140개의 주일학교가 세워졌다. 140개 가운데 20개는 창립자가 불분명하고 28개는 도시 시민들이 세웠으며 88개는 교회와 평신도, 신앙그룹에서 세웠는데 장로교, 감리교, 회중교회 등 다양한 그룹이 참여했다. 처음 초교파적으로 생겨난 기관은 점차 교파별로도 생겨났다.²⁶⁾ 1833년 유니테리언(Unitarian) 교회의 주일학교 연맹(Sunday School Association)이 설립되었고 1837년 감리교 주일학교 연합회(Methodist Sunday School Union)이 만들어졌다. 1843년 영국

24) 김동주, “주일학교 운동의 아버지’로버트 레이크스의 사역에 대한 역사적 고찰,” 324-325.

25) 앞의 논문, 327-328.

26) 백성우, “산업혁명 시대에 밝혀진 빛 주일학교운동, 그 첫 100 년의 부흥 (1780~ 1886),” 58-59.

국교회 주일학교공회(Sunday School of Institute)가 시작되었고 1847년 웨이커 교도들에 의해 형제회 첫날 학교연맹(Society of Friends First Day School Association)이 발족되었다.²⁷⁾

레이크스가 주일학교를 설립한 이후 4년이 지나 등록자는 25만명이 되었다. 50년 후인 1835년까지 영국에서만 150만 명의 아동들이 주일학교에 다녔다고 한다. 주일학교는 많은 아동들에게 그들의 삶에서 유일한 교육수단이였다. 또한 16만명 이상의 자원봉사 교사들이 이 프로그램에 참여했다.²⁸⁾ 100주년이 된 1880년 주일학교운동은 영국의 어떤 기관보다 크고 많은 교육을 담당했으며 사회적 영향력을 끼치는 단체(institution)가 되었는데 이 때 주일학교에서 약 300만명의 아이들이 교육을 받았다.²⁹⁾

주일학교 운동은 영국 전역에 큰 반향을 불러일으켰고 유럽의 대륙에 있는 국가들에게 퍼져나갔으며 미국으로 전해지면서 국제적인 운동으로 전개되었다. 미국에서 주일학교 운동은 1830년 이후 서부 개척과 함께 급속히 발전되었다. 특히 1850년 이후 서부지역이 미국의 영토로 확장되면서 각 교파는 교회의 설립과 더불어 주일학교 교육을 시작했다. 미국에서도 공교육이 시작되기 전, 교회의 주일학교가 19세기 미국 아동 교육에 큰 역할을 하며 사회발전에 공헌했다. 19세기 말 무디(D.L.Moody)에 의해 주일학교 운동은 또 한번 전성기를 맞이하게 되었는데 무디와 그의 조력자들은 일리노이주에 102개가 넘는 모든 카운티에 주일학교를 설립했다.³⁰⁾ 주일 길 위에 어린이들을 위해 시작된 영국의 주일학교 운동은 영국을 넘어 유럽대륙으로 전파되었고 바다를 건너 아메리카 대륙으로 확장되었다. 이후 19세기에 일어난 선교운동의 물결과 함께 해외 선교지로 확장되며 국제적인 운동을 전개되었다.

4. 주일학교운동의 영향과 의의

공장이 쉬는 일요일에 길에서 방황하는 아이들을 위한 돌봄으로 시작된 주일학교 운동은 시간이 지나면서 누구도 생각지 못한 사회적 영향력을 끼치게 되었다. 가시적으로는 청소년 범죄가 감소하는 사회문제 해결의 효과를 가져왔고 장기적으로는 아동 의무교육의 필요성을 사람들의 의식 속에 심어 주었다. 또한 교회적으로는 기존의 제도적 교회가 실천하지 않고 있었던 빈곤아동의 돌봄과 교육이라는 사회복지와 복음전파의 선교적 사명을 교회가 감당하게 했다.

1) 청소년 범죄 감소 - 사회문제 해결에 기여

주일학교 운동은 사회문제 해결에 도움을 주었다. 공장의 일이 없는 일요일이면 많은 아동들은 길거리로 나왔다. 이들은 갈 곳을 찾지 못하고 방황하며 범죄의 가해자 혹은 피해자로 노출되어 있었다. 주일학교 운동이 시작되고 어린이 이후 글로스터시의 청소년범죄율이 감소했다. 주일학교가

27) 김동주, "주일학교 운동의 아버지'로버트 레이크스의 사역에 대한 역사적 고찰," 334.

28) Michael J. Anthony, Warren S. Benson, Exploring the History & Philosophy of Christian Education : Principles for the 21st Century, 265.

29) 백성우, "산업혁명 시대에 밝혀진 빛 주일학교운동, 그 첫 100 년의 부흥 (1780~ 1886)," 59.

30) 김동주, "주일학교 운동의 아버지'로버트 레이크스의 사역에 대한 역사적 고찰," 329.

시작된 지 3년이 지난 1783년 11월 3일 글로스터 저널 기사에 이런 내용이 있다. “마을들과 동네 농무들과 거주자들은 종종 안식일이 평일보다 훨씬 더 자신들의 논밭이 피해를 보아 왔다고 불평했다. 이것은 대부분 무법 청소년으로부터 비롯된 것이었다. 이러한 폐해(evil)를 개선하기 위해 충분히 자질을 갖춘 사람들이 고용되어 읽지 못하는 아이들을 가르쳤다 많은 교구에서 주일학교가 실천되었고 아이들의 행동이 크게 개선되었다.”³¹⁾

주일학교운동은 사회문제 해결에 도움을 주었다. 18세기 급격한 산업화의 여파로 생겨난 절대다수의 빈민 아동들에 대한 일요일 돌봄과 교육을 주일학교운동이 담당했으며 그 결과 돌봄과 교육을 받아 아동들은 더 이상 이전과 같이 방황하며 범죄를 일으키지 않았고 청소년범죄율은 줄어들었다. 당시 국가도, 제도적 교회도 해결하지 못한 사회문제에 주일학교운동이 큰 역할을 감당했다.

2) 무상의무교육, 아동교육 발전에 기여

주일학교 운동의 확산은 각 도시와 마을의 행정 관리들에게 무상교육의 필요성과 빈곤 계층을 위한 의무교육의 중요성을 고취시켰다. 유럽 각국에는 공립학교와 사립학교들이 있었으나 의무교육이나 무상교육이 아니었다. 대부분의 학교는 가난한 계층 사람들이 감당할 수 없는 수업료를 받았고 교육에 있어 평등은 이루어지지 않았다. 근대에 여러 학자가 모든 계층에 대한 의무 공교육을 주창한 바 있으나 주일학교운동 이전까지 현실로 이루어지지 않았다. 주일학교 운동은 단순한 사상을 넘어 하나의 실천으로써 성별, 빈부의 격차를 넘어서 평등한 교육이 이루어진 사건이었다. 주일학교 운동을 통해 무상교육의 중요성과 필요성이 사람들의 인식 속에 확인되었다.³²⁾

18세기 영국 사회 빈곤 계층의 아동 대부분은 문맹이었다. 초기 주일학교 운동의 교육과정은 읽기와 쓰기가 있었고 성경은 기본 교재로, 교리문답서가 보조교재로 사용되었다. 문맹인 아동들은 성경을 읽을 수 있도록 읽기 교육이 가장 시급했다. 글을 읽기 시작한 아이들에게는 성경과 다른 책들도 대여해주었다. 이 과정에서 학생들은 일반적인 지식 수준이 높아지고 삶의 질이 개선되었다.³³⁾ 주일학교 운동을 위한 교사급여, 아동교재출판, 기자재 구입, 간식 등 필요한 비용은 기부자들과 교회로부터 후원되었다. 주일학교 운동이 교육 영역의 기부활동을 왕성하게 했고 이것은 영국 사회 전반에서 교육과 관련된 관심을 불러일으켰다.³⁴⁾ 주일학교연합의 다양한 활동을 통해 교육내용과 가르침의 방법을 증진하기 시작했는데 이러한 노력은 고스란히 이후에 발달한 보편교육에 영향을 미쳤다.³⁵⁾ 주일학교는 주일날에만 교육을 한 것이 아니었다. 지역에 따라 주일뿐 아니라 평일에도 반나절이나 하루 정도 아동들을 가르쳤다. 19세기 말에 본격적으로 공교육이 시작된 것을 고려할 때, 주일학교는 백년이나 앞선 것이다.³⁶⁾

종교개혁이후 200년 동안 아동신앙교육 교재는 큰 진보를 이루지 못하였다. 주일학교운동을 계

31) 앞의 논문, 326.

32) 앞의 논문, 334~335.

33) Michael J. Anthony, Warren S. Benson, Exploring the History & Philosophy of Christian Education : Principles for the 21st Century, 264.

34) 김동주, “주일학교 운동의 아버지’로버트 레이크스의 사역에 대한 역사적 고찰,” 334~335.

35) 백성우, “산업혁명 시대에 밝혀진 빛 주일학교운동, 그 첫 100 년의 부흥 (1780~ 1886),” 59.

36) 김동주, “주일학교 운동의 아버지’로버트 레이크스의 사역에 대한 역사적 고찰,” 328.

기로 다행한 교재 개발이 이루어졌다. 아동의 심리적, 인지적, 정서적 특성을 고려한 신앙교육과 인문교육 교재들이 급격히 증가했다. 아동의 흥미를 고려한 여러 교수법이 반영되었다. 레익스가 신문사를 운영했기 때문에 독서교재, 스펠링교재, 성경공부 교재, 어린이 성경 등을 출판 보급하였다. 이 교재들은 자연스럽게 문맹인 성인들도 배울 수 있는 것이었고 성인교육에도 도움이 되었다. 아동교육이 활성화되면서 성인교육에 이바지하는 효과를 낳았다.³⁷⁾ 성경 읽기를 통해 영어의 보급이 일반화되어 영국사회의 지식수준을 크게 고양시켰다. 자연스럽게 출판의 발달과 많은 서적의 보급을 가져왔다.

공교육이 정상적인 기능을 수행하기 전까지 주일학교 운동은 무상교육의 역할을 감당해왔다. 주일학교 운동은 아동에 대한 사회적 관심을 고양시키며 아동교육, 아동복지 프로그램의 시작이 되었다. 무엇보다 무상의무교육의 필요성을 인식시켜주며 아동교육 발전에 큰 공헌을 했다고 할 수 있다.

3) 아동을 위한 사회복지의 실천적 행동

주일학교 운동의 시작은 빈곤 계층 적절한 돌봄을 받지 못하는 아동들에 대한 관심과 사랑에서 시작되었다. 주일학교는 수백만명의 영국 빈곤계층 아동들이 돌봄과 교육을 받을 수 있는 유일한 기회였다. 그리고 주일학교는 사회로부터 적절한 돌봄을 받지 못했던 아동들의 삶에 실제적인 변화를 가져왔다. 주일학교를 통해 글자를 알게 되었고 삶의 태도가 향상되었으며 음주와 흡연, 범죄의 악순환을 끊는 등 빈곤계층 아동들의 삶이 개선되었다. 주일학교 운동은 단순한 교육운동을 넘어 인도주의적 실천이었다. 이를 위해 레익스는 많은 물질을 사용했으며 자신의 사업과 능력을 활용했다.³⁸⁾ 주일학교운동의 시작은 구제와 사랑의 실천이었고 이를 통해 사회가 변화되고 여기에 참여한 아동들의 인생이 달라졌다. 그러므로 주일학교 운동은 빈민 아동을 위한 사회복지의 실천적 행동이라 할 수 있다.

4) 아동에 대한 복음전도

교사들은 처음에 아동들에게 읽기를 가르치며 자연스럽게 기초 교재였던 성경을 가르쳤고 어느 정도 읽기 수준이 되면 교리 문답서를 읽게 했다. 오후가 되면 주일학교를 운영하는 교회들의 예배에 참여했다. 이 속에서 자연스럽게 복음전도가 되었다.³⁹⁾ 1940년대 이후 주일학교에 참여하는 아동 중 교회로 인도되는 비율이 줄어든 것은 사실이지만 초기 주일학교에 참여했던 상당수의 아동들은 교회로 인도되었다.⁴⁰⁾ 초기 주일학교의 시작은 예배나 복음전도가 목적이 아니었다. 일반적인 읽기, 쓰기, 교양교육, 성경공부를 통해 삶을 변화시키는 것이 목적이었다. 그러나 사회구조적으로

37) Michael J. Anthony, Warren S. Benson, Exploring the History & Philosophy of Christian Education : Principles for the 21st Century, 265..

38) 김동주, "주일학교 운동의 아버지'로버트 레이크스의 사역에 대한 역사적 고찰," 329-330.

39) 앞의 논문, 326-327.

40) 백성우, "주일학교운동의 쇠락과 오늘의 영국 교회교육: 세 명으로부터 들음 (1) (Archibald, Hamilton and Craven)," 「교육교회」 370 (2008), 54.

교회 예배에 참석하지 못하는 아동들이 주일학교를 통해 성경과 신앙교육을 접할 수 있는 기회임에 분명했다.

Ⅲ. 21세기 한국의 초고령사회 진입과 시대적 위기

이제까지 살펴본 바와 같이 18세기 영국사회의 시대적 위기는 산업혁명의 여파로 돌봄과 교육을 받지 못하고 주중에는 공장노동에 내몰리며 주말이면 거리에 방치된 아동들이었다. 그렇다면 이에 견줄만한 21세기 한국 사회의 시대적 위기는 무엇일까? 인구변화에 따른 고령 인구의 급작스러운 증가가 이에 견줄만한 시대적 위기가 될 것이다.

1. 한국의 초고령사회 진입

인구의 변화는 현재뿐 아니라 다가올 미래와 경제를 결정짓는 중대한 요인이다. 인구변화가 급속한 때일수록 변화의 핵심인 인구를 분석하고 대처하는 것은 중요하다. 20세기 이후 한국사회 인구변화의 속도는 위협적이었다.⁴¹⁾ 인구변화 크게 증가와 감소로 살펴볼 수 있는데 한국은 과거 고도 성장과 함께 인구증가가 주된 변화였고 고도성장이 종료된 이후 인구감소가 급격하게 진행되고 있다. 덜 낳고 오래 사는 저출산 고령화로 인해 전체인구 가운데 노인인구 비율은 계속 증가하고 있다. 고령인구가 20%가 넘는 일본, 독일, 이탈리아 등에서 인구감소는 심각한 사회문제로 여겨진다. 우리나라 저출산 고령화로 인한 성장둔화와 사회폐쇄 등 사회문제의 발생은 개인적 측면과 국가적 차원 모두에서 심각한 상황이다.⁴²⁾

65세 이상의 인구가 7% 이상이면 고형화사회, 14% 이상이면 고령사회, 20% 이상이면 초고령사회라고 한다. 2023년 통계청의 고령자 통계를 살펴보면 65세 이상 고령인구가 949만9900명으로 전체 인구에서 차지하는 비율은 18.4%이다. 통계청은 2025년이면 고령인구 비중이 20.6%를 차지해 초고령사회로의 진입을 예상하고 있다. 뿐만 아니라 2035년에는 30%, 2050년에는 40% 이상이 고령인구가 될 것으로 전망했다.⁴³⁾

고령화사회에서 고령사회로의 소요연수에 프랑스는 115년, 스웨덴은 85년, 미국은 75년, 독일은 40년, 일본은 25년이 걸렸다. 이에 비해 한국은 18년 밖에 걸리지 않았다. 이는 경제협력개발기구(OECD) 주요 국가 가운데 가장 빠른 변화이며 향후, 고령사회에서 초고령사회로의 도달 소요연수 역시 7년으로 가장 짧은 기간이 예측되고 있다. 그리고 65세 이상인구가 20%에서 30%에 도달하는 소요연수는 10년으로 예측되어 이 역시 가장 짧은 기간으로 전망된다. 이는 우리 사회가 세계 어느 나라보다 급격한 인구변화를 경험하고 있으며 그만큼 초고령사회로의 전환을 위해 준비

41) 전영수, 『인구충격의 미래한국』 (고양: 프롬북스, 2014), 18-19.

42) 앞의 책, 19-20.

43) 통계청, 2023 고령자 통계 (2023. 9. 26), 20.

할 시간이 부족함을 말해준다.

2. 초고령사회 노인의 위기

그렇다면 한국사회와 개인은 초고령사회를 맞이할 준비가 잘 되어 있을까? 초고령사회를 살아갈 노인들에게 현실적이며 중요한 준비 가운데 하나는 경제적 준비이다. 이를 살펴보기 위해 은퇴연령층의 상대적 빈곤율⁴⁴⁾과 지니계수⁴⁵⁾, 소득 5분위 배율⁴⁶⁾을 확인해 보자. 2021년 기준 66세 이상 은퇴연령층의 상대적 빈곤율은 39.3%, 지니계수는 0.379였다. 또한 소득 5분위 배율은 6.92배로 고령인구 안에서의 빈익빈 부익부의 경제적 양극화도 심하다. '20년 기준 우리나라 은퇴연령층(66세 이상)의 상대적 빈곤율은 경제협력개발기구(OECD) 가입국 중 가장 높은 수준⁴⁷⁾으로 많은 노인들은 길어진 노년기를 보내기 위한 충분한 경제력을 가지고 있지 못한 상황이다. 2022년 65세 이상 고령자의 공적 연금 지급율은 매년 증가하여 57.6%가 공적연금을 받고 있으나 여자의 공적연금 지급률은 44.0%로 남자의 공적연금 지급률 77.7%의 절반수준이다. 아직 공적 연금 지급율은 50%대에 머물러 있고 여자가 남자보다 더 경제적으로 어려울 수 있는 상황이다.

이와 더불어 고령자 가구의 증가 역시 눈여겨 볼 부분이다. 2023년 고령자통계에 의하면 가구주 연령이 65세 이상인 고령자 가구는 549만 1천 가구로 25.1%이다. 고령자 가구를 가구 유형별로 보면, 1인 가구가 36.3%로 가장 많고, 부부(35.3%), 부부+미혼자녀(9.2%), 부(모)+미혼자녀(5.5%) 순이다. 65세 이상인 고령자 1인 가구와 부부 가구를 합치면 71.6%에 이르는데 고령인구의 70%는 자녀들과 함께 살지 않고 고령자 홀로 혹은 부부끼리 살고 있다것을 나타낸다. 고령자 가구는 계속 증가하여 2039년에는 천만가구를 넘고 2050년에는 우리나라 전체가구의 거의 절반인 49.8%가 고령자 가구가 될 것으로 전망되고 있다.⁴⁸⁾

2022년 65세 이상 고령자의 장기요양인정자 비중은 10.5%로 전년 대비 0.2%p 증가하였다. 향후 인구 고령화에 따라 지속 증가할 것으로 예측된다. 노인 복지시설 수는 8만 9,698개소로 전년 대비 5.2% 증가했으며 이 역시 인구 고령화에 따라 증가하고 있다.⁴⁹⁾

65세이상 고령자 중 현재 삶에 만족하고 있는 사람의 비중은 34.3%, 보통은 48.5%, 불만족은 17.2%였다. 연령대가 높을수록 삶에 대한 만족도는 낮아졌다. 자신의 사회, 경제적 성취에 대한 만족도는 만족이 31.2%, 보통이 49.8%, 불만족이 19%였다.⁵⁰⁾ 2022년 사망원인통계를 살펴보면 OECD 국가간 자살률(표준인구 10 명당 명) 비교시 OECD 평균은 10.6명에 비해 우리나라의 자살자 수는 22.6명으로 OECD 국가 가운데 가장 높은데 이 가운데서 60~69세는 27명, 70~79세는 37.8명, 80세이상은 60.6명으로 80세가 전체 연령대 가운데 가장 높은 것으로 나타났다.⁵¹⁾ 이

44) 중위소득 50%(빈곤선) 이하인 인구가 차지하는 비중. 통계청.

45) 소득불평등도를 나타내는 지표로 '0'이면 완전평등, '1'이면 완전 불평등을 의미함. 통계청

46) 소득 상위 20% 계층의 평균소득을 소득 하위 20% 계층의 평균소득으로 나눈 값

47) 통계청, 2023 고령자 통계 (2023. 9. 26), 34.

48) 앞의 자료. 23.

49) 앞의 자료. 31-32.

50) 앞의 자료. 46-45.

는 고령인구의 삶이 질이 어떠한지를 엿볼 수 있는 수치이며 초고령화 사회로 가는 이 시대가 끌어안고 있는 시대적 위기를 보여주는 단적인 예이기도 하다.

IV. 초고령사회를 준비하는 신학교육의 진단과 방향성 제고

1. 초고령사회를 준비하기 위한 신학교육 진단의 필요성

‘선교하는 종교’(missionary religion)로써 처음 한국에 전해진 기독교는 종교적 핍박과 시련을 맞았으나 계속해서 성장해왔다.⁵²⁾ 지난 세기 한국교회의 부흥과 발전의 속도는 기독교 역사 가운데 놀라운 것이었다. 세계에서는 한강의 기적만큼 한국교회 성장을 이야기했다. 그러나 한국사회의 인구변화가 시작되면서 한국교회도 위기가 시작되었다. 1990년대 이후 교회성장이 멈추었고 기독교에 대한 부정적인 평가와 함께 기독교 인구는 줄어들고 있다.⁵³⁾ 초고령사회의 시대적 위기와 교회의 위기가 함께 하는 현실 속에 우리는 살고 있다. 이 시점에서 한국교회는 과거에 대한 냉정한 반성과 함께 새 시대에 맞는 목회를 준비해야 한다. 초고령사회는 이제 눈 앞에 닥친 현실이 되었다. 한국교회가 초고령사회에 맞는 목회가 준비되어 있는지 점검이 필요한 때이다.

그 점검의 시작은 신학교육에서 출발해야 한다. 신학대학은 시대의 변화에 따른 교회 현장에서 요구되는 새로운 목회자의 신학과 지도력이 가르쳐주는 장이다. 이것은 목회자 양육을 위한 신학교육의 교육 과정과 교육 방법의 문제와 직결된다.⁵⁴⁾ 신학교육은 복음의 중심을 잃어버리지 않고 새로운 시대에 맞는 신학과 지도력을 가진 목회자를 키워내기 위해 교육과정과 교육방법을 혁신해 나가야 한다. 이와같이 신학교육이 시대적 역할과 소임을 감당하고 있는지를 확인하기 위해 신학교육의 진단이 필요하다.

2. 신학교육의 진단⁵⁵⁾

신학교육을 책임지는 신학대학교에서 어떻게 초고령사회를 준비하는지를 확인하기 위해 신학대학교의 교육과정을 살펴보았다. 교육과정을 살펴보는 것은 초고령사회 준비를 위한 신학교육의 양적 수준을 살펴보는 것으로 기초적인 점검이다. 그러나 교육과정에 없는 교육은 불가능하기때문에 이것은 기초적이면서 중요한 부분이다.

본 연구에서는 신학대학교의 여러 학과 가운데 목회자 양성을 목적으로 하는 학과인 신학과와 신학대학원, 그리고 교육목회자 양성과 관련된 기독교교육학과를 그 연구대상으로 삼았다. 해마다

51) 통계청, 2022년 사망원인통계 결과 (2023. 9. 20), 17-18, 52.

52) 이성덕, 손의성, 안신, 김기철, 기독교 다시보기, 대전: 배재대학교 출판부, 2020, 11-18.

53) 최윤식, 『한국교회 미래지도』(서울: 생명의 말씀사, 2013), 12-13.

54) 오성주, “미래에 바람직한 신학교육을 어떻게 해야 할 것인가?” 『신학과 세계』82 (2015), 149.

55) 한국 기독교 주요 교단의 신학교 가운데 5개 신학대학교-감리교신학대학교, 서울신학대학교, 장로교신학대학교, 총신대학교, 한국침례신학대학교-를 중심으로 살펴보았다.

교과과정이 조금씩 변화되기에 각 신학대학교의 가장 최근 교과과정을 연구대상으로 선정했다. 초고령사회 진입을 앞두고 준비되어야 할 관련 과목은 ‘노인’ 등 연령과 관련된 과목으로 한정했는데 예를 들어, ‘교육목회’나 ‘사회복지’ 등은 관련이 있으나 포괄적이며 직접적이지 않기 때문에 제외했다. 반면 비교를 위해 ‘아동’, ‘청소년’ 등 다른 연령과 관련된 과목도 함께 조사했다. 그리고 범위를 확대해서 각 신학대학교가 개설한 학과 가운데 연령과 관련된 학과들에는 어떤 학과가 있는지도 조사에 포함시켰다. 이는 신학대학이 관심을 가지고 키워내는 인재양성과 관련이 있기 때문이었다.

1) 감리교신학대학교⁵⁶⁾

감리교신학대학교는 학부과정에 신학 전공과 기독교교육 전공이 있다. 신학전공과 신학대학원에 는 노인 관련 수업이 개설되어 있지 않았다. 기독교교육 전공에는 ‘노인교육개론’이 있었다.

기독교교육학과의 경우 연령 관련 과목으로 ‘미래세대와 기독교교육’, ‘기독교어린이교육’, ‘기독교청소년교육’, ‘기독교성인교육론’, ‘청소년교육개론’, ‘성인학습 및 상담론’이 있었다. 타 신학교에 비해 성인과 노인 관련 수업이 3개로 가장 많았고 노인교육개론은 교육과정에서 연령별 교육의 한 과목이었다. 그럼에도 성인교육에서 노인교육을 분류해 개설한 한 것은 의미가 있다.

특이할 점은 감신대신학대학교의 경우, 학부과정 기독교심리상담학 전공에 ‘노인상담학과 목회적 돌봄’과 ‘질병과 죽음에 대한 애도상담’ 과목이 있었는데 초고령사회 노인목회와 가족을 위해 의미 있는 과목으로 보여진다.

2) 서울신학대학교⁵⁷⁾

서울신학대학교는 신학부에 속한 신학과와 사범학부에 속한 기독교교육학과가 있다. 서울신학대학교의 신학과, 기독교교육학과, 신학대학원에 노인 관련 수업이 개설되어 있지 않았다.

반면, 기독교교육학과의 경우, 청소년과 관련되어 10개의 과목-‘청소년 문제와 보호’, ‘청소년문화’, ‘청소년이해론’, ‘청소년지도방법론’, ‘청소년프로그램 개발과 평가’, ‘청소년복지’, ‘청소년심리 및 상담’, ‘청소년 육성제도론’, ‘청소년활동’, ‘학교폭력예방 및 학생의 이해’⁵⁸⁾-을 커리큘럼에서 찾을 수 있었다. 기독교교육학과 직업군별 교육과정 로드맵에서 크게 3개의 직업군을 소개하는데, 이는 교사(교목), 사역자, 청소년전문가로서 학과의 관심과 교과목이 청소년에 집중되어 있다는 것을 확인할 수 있었다. 신학대학원 교육과정에는 전공선택에 ‘청소년 상담’이 포함되어 있었다.

연령과 관련된 학과로는 사범학부에 유아교육과와 휴먼서비스학부에 아동보육학과가 있다.

3) 장로회신학대학교 ⁵⁹⁾

56) 감리교신학대학교. <https://www.mtu.ac.kr>.

57) 서울신학대학교. <https://www.stu.ac.kr>.

58) 학교폭력예방 및 학생의 이해 과목의 경우, 청소년이라고 명시되어 있지 않으나 학교에 재학 중인 아동청소년과 직접 관련된 과목이기에 이에 포함시켰다.

59) 장로회신학대학교. <https://www.put.ac.kr>.

장로회신학대학교 신학과와 기독교교육학과에는 노인 관련 수업이 없었다. 조사대상 신학대학교 가운데 유일하게 신학대학원에 ‘교회와 노인복지’, ‘기독교성인노인교육’이 있었다.

다른 연령대와 관련한 개설 과목으로는 신학과에 ‘청소년설교론’이 있었고 기독교교육학과에는 ‘영유아교수방법론’, ‘영유아발달’, ‘유아아동교육’, ‘청소년교육’, ‘청소년상담’이 있었으며 신학대학원에는 ‘기독교아동교육’, ‘기독교청소년교육’, ‘기독교대학청년교육’, ‘교회와 청소년문화’ 등이 있었다. 연령 관련 타 학과는 없다.

장로회신학대학교는 조사대상 신학대학 가운데 유일하게 신학대학원 과정에 노인 관련 수업이 있는 경우인데 ‘기독교성인노인교육’은 ‘기독교성인교육’에서 ‘노인’을 추가함으로써 노인교육에 대한 비중을 고려한 것으로 보이며 신학대학원 과정에 아동, 청소년, 대학청년, 성인노인에 이르는 연령 별 기독교교육의 교육과정이 포함되어 있는 것이 특이점이었다. 이런 맥락에서 볼 때, ‘기독교성인노인교육’은 초고령사회를 준비한 수업이라기보다는 장로회신학대학교의 신학대학교 교과과정의 특성이라고 볼 수 있다. 그럼에도 ‘교회와 노인복지’가 개설되어 있다는 점과 ‘기독교성인노인교육’으로 과목명에 ‘노인’을 포함시킨 부분은 타 신학대학과 비교해 이 주제에 관심을 가지고 있다는 점에서 의미가 있다.

4) 총신대학교 60)

총신대학교는 신학부에 속한 신학과와 사범학부에 속한 기독교교육학과가 있다. 총신대학교의 신학과, 기독교교육학과, 신학대학원에는 노인 관련 수업이 개설되어 있지 않았다.

기독교교육학과의 경우 ‘기독교아동교육’, ‘청소년교육’, ‘창의적 체험활동 및 청소년 캠프운영’, ‘기독교성인교육’ 과목이 있었다. ‘기독교성인교육’은 전체 성인연령을 대상으로 한 것으로 노인 관련 과목으로 분류하지 않았다.

연령과 관련된 학과로는 사범학부에 유아교육과와 사회과학부에 아동학과, 산업교육학부에 아동학과, 아동상담리학과가 있다.

5) 한국침례신학대학교⁶¹⁾

한국침례신학대학교는 신학과 신학대학원에 노인 관련 수업이 개설되어 있지 않았다. 기독교교육학과의 경우 ‘노인교육론’이 있었다.

신학과와 경우 다른 연령 과목으로 ‘다음세대사역론’, ‘다음세대사역의 실제’가 있었다. 기독교교육학과는 ‘아동권리와복지’, ‘영유아발달’, ‘영유아교수방법론’, ‘아동음악’, ‘아동수학지도’, ‘아동안전관리’, ‘아동관찰 및 행동연구’, ‘아동상담론’, ‘아동건강교육’, ‘영유아사회정서지도’, ‘아동문학’, ‘아동교육방법’, ‘아동사역현장연구’, ‘아동교육론’, ‘청소년교육론’, ‘청소년심리 및 상담’, ‘청소년복지론’, ‘청소년문화론’, ‘청소년생활지도’, ‘청소년문제와 보호’, ‘청년대학부사역론’이 있는데 어떤 학교보다 많은 연령 관련 과목이 있었고 여기서 노인 관련 과목은 1과목으로 대부분의 연령 관련

60) 총신대학교. <https://www.csu.ac.kr>.

61) 한국침례신학대학교 <https://www.kbtus.ac.kr>.

수업은 아동과 청소년에 집중되어 있었다.

연령과 관련된 학과로는 ‘유아교육과’와 ‘청소년학과’가 있다.

〈표1〉 5개 신학대학교의 노인 관련 과목 개설 현황과 타연령 관련 수업 비교

	감리교신학대학교	서울신학대학교	장로회신학대학교	총신대학교	한국침례신학대학교	
신학과	-	-	-	-	-	
기독교교육학과	노인교육개론	-	-	-	노인교육론	
신학대학원	-	-	교회와노인복지, 기독교성인노인교육	-	없음	
기타 연령 개설 과목	신학과	-	-	청소년설교론	-	다음세대사역론, 다음세대사역의 실제
	기독교교육학과	미래세대와 기독교교육, 기독교어린이교육, 기독교청소년교육, 기독교성인교육론, 청소년교육개론, 성인학습 및 상담론	청소년문제와보호, 청소년문화, 청소년 복지, 청소년이해론, 청소년지도방법론, 청소년심리및상담, 청소년활동, 청소년육성제도론, 청소년프로그램개발 과평가, 학교폭력예방및학생 의이해	영유아교수방법론, 영유아발달, 유아아동교육, 청소년교육, 청소년상담	기독교아동교육, 청소년교육, 창의적 체험활동 및 청소년 캠프운영, 기독교성인교육	아동권리와복지 영유아발달 영유아교수방법론 아동음악 아동수학지도 아동안전관리 아동관찰및행동연구 아동상담론 아동건강교육 영유아사회정서지도 아동문학 아동교육방법 아동사역현장연구 아동교육론 청소년교육론 청소년심리 및 상담 청소년복지론 청소년문화론 청소년생활지도 청소년문제와보호 청년대학부사역론
	신학대학원	-	청소년상담	기독교아동교육, 기독교청소년교육, 기독교대학청년교육, 교회와청소년문화	-	-
연령 관련 학과 개설현황	없음	유아교육과 아동보육학과	-	유아교육과 아동학과 아동상담심리학과	유아교육과 청소년학과	
기타	기독교심리상담학 전공 ‘노인상담학과 목회적 돌봄’ ‘질병과 죽음에 대한 애도상담’					

3. 초고령사회 사회를 위한 신학교육의 방향성 재고

한국은 2025년 65세 이상 노령인구가 20% 이상인 초고령사회에 진입한다는 것이 통계청의 예측이다. 이 예측이 틀리지 않는다면 앞으로 2년 후에 한국은 초고령사회를 맞이하게 된다. 이후 10년 후인 2035년에는 30%, 2050년에는 40% 이상이 고령인구가 될 것이라고 한다.⁶²⁾ 고령인구의 증가 속도에 있어 한국은 세계 최고 수준이다. 고령화사회에서 고령사회가 되는데 18년이 걸렸고, 고령사회에서 초고령사회가 되는 것은 7년이 걸릴 것이다. 지금 한국은 세계 어떤 나라도 경험하지 못한 급격한 인구변화를 경험하고 있으며 이는 초고령사회를 위해 준비할 시간이 다른 나라에 비해 턱없이 부족한 것을 말해준다.

한국사회만 아니라 한국교회 역시 초고령사회를 위해 준비를 할 시간이 부족한 것은 마찬가지이다. 이 준비에 있어 가장 빠르게 변화하고 대응해야 할 한국교회의 기관 가운데 하나는 목회자를 양성하는 신학대학교이다. 그러나 위의 <표1>에서 보는 것처럼 대부분의 신학대학교 교과과정에서 이러한 시대적 위기와 이에 대한 대처가 보이지 않고 있다. 특히 목회자 양성의 필수과정이라고 할 수 있는 신학과와 신학대학원의 경우에도 노인관련 수업인 배정된 경우는 전 생애 연령별 교육의 한 과목으로써 과목이 개설되어 있다고 볼 수 있다. 장로회신학대학교 신학대학원 과목에 '교회와 노인복지'를 포함시킨 것은 노인목회를 위해 작지만 의미가 있다. 또한 감리교신학대학교 기독교심리상담학과 수업으로 '노인상담학과 목회적 돌봄', '질병과 죽음에 대한 애도상담'의 과목이 배정된 것은 시대적 필요성이 반영된 것으로 보인다. 그럼에도 전체적인 면에서 대부분의 신학대학교 교육과정에 노인목회를 위한 준비가 다른 연령대를 위한 과목과 비교해 턱없이 부족한 것은 사실이다. 2년 앞으로 다가온 초고령사회 노인목회를 위해 신학교육이 무엇을 준비해야 할지 생각해보자.

1) 초고령사회에 맞는 새로운 신학교육 로드맵이 만들어져야 한다.

한국교회는 지난 세기 세계기독교교회사에서 유례를 찾아보기 힘들 정도의 부흥을 맞이했다. 한국교회 성장의 중요한 이유 가운데 하나는 주일학교 교육이었다. 특히, 1960년대에서 1970년대에 이르는 주일학교의 성장은 놀라운 것으로 각 교회의 성인수와 주일학교 학생수가 거의 비슷할 정도였다. 이 시기 신학대학교에 기독교교육학과가 설치되기 시작했으며 기독교교육에 대한 학문적 연구와 교육목회자 양성이 이루어졌다.⁶³⁾ 신학대학교는 기독교교육과 어린이사역자를 키워냈고 어린이전도협회, 파이디온 같은 아동사역전문기관들이 생겨나면서 아동과 청소년 사역에 헌신한 목회자들이 목회 현장에서 전문성을 살린 사역을 감당해냈다. 인구성장기에 자라나는 아동들에게 연령과 눈높이에 맞는 복음이 전해졌고 이 아동들이 한국교회 안에서 자라나 청소년이 되고 청년이 되고 장년이 되었다. 신학대학교의 교육과정도, 교회의 관심도 어린이사역과 청소년사역 등 다음세대 사역에 집중되었다. 이러한 현상은 위의 <표1>에서도 확인되는데 신학대학교에 개설된 연령별 교육

62) 통계청, 2023 고령자 통계, 20.

63) 임창호, "교육목회적 관점에서 다시보는 기독교교육-한국교회부흥과 관련하여," 「성경과 신학」 44 (2007), 126.

의 대부분은 유아, 아동, 청소년 관련 과목들이다. 같은 맥락에서 신학대학교의 학과 개설현황을 살펴보아도 연령 관련 학과는 유아교육, 아동학과, 청소년학과 등이 있다.

20세기는 흘러갔고 21세기가 도래했다. 신학교육은 새시대의 변화에 맞게 준비해야 함에도 여전히 20세기에 머물러 있는 것이 아닌가 하는 조심스러운 염려가 든다. 교육과정을 살펴볼 때, 신학교육은 초고령사회 노인목회를 위한 목회자양성에 대한 준비가 부족하다. 이제는 초고령사회 노인목회를 위한 새로운 신학교육 로드맵이 만들어져야 한다.

2) 초고령사회 노인목회전문가인 교수가 확보되고 이 분야가 연구되어야 한다.

한춘기는 “한국교회교육의 현실과 전망”⁶⁴⁾에서 한국교회 교육의 정체와 문제 요인 중 하나로 교육전문가의 부족 현상을 지적하며 이에 대한 대책으로 교육전문가 양성을 꼽았다. 1990년의 이 지적은 2023년에도 유효하다. 초고령사회 노인목회를 준비하기 위해 신학교육을 담당하는 신학대학교가 제일 먼저 해야 할 일은 바로 이 분야의 전문가인 교수를 확보하는 일이다. 왜냐하면 초고령사회 노인목회에 대한 이해와 지식을 가진 준비된 목회자를 양성하기 위해서는 이 주제를 가르치고 연구할 수 있는 교수가 신학대학에 있어야 하기 때문이다. 신학대학교의 교육과정에 과목이 배정되지 않는 이유 중 하나도 해당 분야의 전문가의 부족과 상관 없지 않을 것이다. 노인목회 전문가인 교수가 확보되고 이 분야에 대한 안목과 이해를 가지고 교육과정에 노인 관련 과목이 배정되어야 한다. 이것은 외부 전문가로 대체될 수 있는 일이 아니다. 이를 위해 신학대학교의 노인목회 전문가를 찾는 노력과 교육에 대한 투자가 필요한 때이다.

3) 초고령사회 노인목회를 위한 전문목회자가 양성되어야 한다.

신학대학교는 목회자 양성의 요람으로써 한국교회 어떤 기관과도 바꿀 수 없는 중요한 역할을 감당하고 있다. 누구도 신학대학교를 졸업하지 않고 목회자로 사역할 수 없다. 이러한 이유로 복음의 정신을 지키며 시대에 맞게 목회할 수 있는 전문목회자 양성의 책임은 신학교육에 있다. 신학대학교는 스스로에게 부여된 이 시대 신학교육의 사명을 감당하기 위해 초고령사회 노인목회를 위한 전문목회자를 양성해야 할 책임이 있다. 과연 신학대학교가 이러한 시대적 책임을 감당하고 있는지에 대한 고민과 이를 해결하기 위한 대책이 시급하다.

초고령사회는 2년 앞으로 다가왔다. 인구감소와 초고령사회 진입, 기독교 인구의 감소 등 교회가 직면한 위기 앞에서 신학교육은 시대가 필요로 하는 목회자를 양성해야 한다. 이를 위한 첫 걸음은 신학대학교 교과과정에 노인목회를 위한 과목을 배정하고 가르치는 것이다. 더 나아가 초고령사회에 맞는 신학교육 로드맵을 바탕으로 전체 교육과정에서 노인목회를 위한 전문목회자가 양성될 수 있도록 지원해야 한다.

4) 초고령사회 노인목회를 위한 학제간 연구가 이루어져야 한다.

64) 한춘기, “한국교회교육의 현실과 전망,” 『한국교회와 교육』(서울: 기독교교육연구소, 1990), 137-146.

아동신앙교육을 위해 아동발달 과목을 배정하고, 청소년목회를 위해 청소년상담 혹은 청소년문화에 관한 과목을 신학대학원 수업에 배정하는 것과 같이 노인목회를 준비하기 위해서는 노인들을 위해 필요한 부분이 무엇인지를 살펴보고 이와 관련된 학제간 연구가 이루어져야 한다. 특히 노인목회와 관련하여 목회자들이 알아야 할 분야는 노인복지와 노인심리 과목이다.

초고령사회 노인목회의 반경은 교회 안에 있는 고령의 성도에만 한정되지 않는다. 교회의 목회대상은 교회로 찾아오는 사람만이 아니라 교회가 위치한 지역사회의 주민이며 여기서 지역사회는 지리적인 동시에 지역 내 도움이 필요한 사람들을 포함한다.⁶⁵⁾ 앞서 초고령사회 노인의 위기에서 살펴본 바와 같이 가구주 연령이 65세 이상인 고령자가구 가운데 1인 가구가 전체의 36.3%이다. 노인 1인 가구와 같은 지역사회 안에 노인가구에 대한 구체적이며 실제적인 도움이 필요한데 노인목회를 준비함에 있어 노인복지에 대한 기초적인 이해와 지식은 필수적이다. 또한 노인심리에 대한 이해와 노인상담 등은 노인들을 목회함에 있어 필요한 과목들이다. 초고령사회 노인목회를 위한 신학교육은 사회복지, 기독교상담 등 관련 전문분야와의 학제간의 연구를 통해 노인의 삶에 실제적이고 직접적인 도움을 제공할 수 있도록 해야 하며 신학교육에 이러한 과목들이 반영되어야 한다.

5) 교단과 연계해 초고령사회 노인목회를 위한 기존목회자 교육을 실시해야 한다.

위에서 제안한 방법들은 신학교육 과정에 있는 목회준비생을 위한 것으로 눈앞에 닥친 초고령사회를 준비하기에는 부족하다. 이에 신학대학교는 교단과 연계해 초고령사회 노인목회를 위한 기존목회자 교육을 실시해야 한다. 신학교육은 목회자를 양성하는 교육의 요람인 동시에 전체 교회 안에서 목회와 교육을 연구하고 현시대에 맞는 목회의 비전과 방법을 제시해야 할 책임 또한 가지고 있다. 그러나 이것은 신학교육만의 책임은 아니며 교단이 함께 져야 할 책임이다. 이에 초고령사회 노인목회를 위한 기존목회자 교육을 위해 교단과 신학대학교가 함께 참여하는 TF를 설치하고 어떻게 이를 준비하며 어떤 방법으로 교육을 실시할지에 대한 계획을 수립해야 한다.

V. 결론

길 위에서 방황하는 어린아이들을 긍휼이 여긴 한 언론인의 노력은 유럽대륙을 넘어 미국을 지나 전세계의 아동교육과 아동복지 그리고 교회에 큰 영향을 미치며 역사에 흔적을 남겼다. 이는 시대적 위기를 흘려보내지 않은 그리스도인의 책임과 양심의 응답이었다. 초기 제도권 교회의 반대에도 불구하고 뜻있는 교회가 동참했고 기관들이 만들어졌으며 교단별로 관련 기관들이 생겨나며 길 위에서 범죄자와 피해자로 버려졌던 아동들의 삶이 변화되기 시작했다. 이는 그 자체로 사회복지의 실천적 행동이었고 아동에 대한 복음전도로 이어졌다. 또한 사회적으로는 청소년범죄를 감소시킴으

65) 김동배, “복지사회 실현을 위한 교회의 역할에 관한 연구,” 『신학논단』20 (1992), 281.

로 사회문제를 해결했고 무상의무교육의 중요성과 필요성을 사람들의 인식 속에 심어주었다. 18세기 인구증가와 산업혁명의 소용돌이 속에서 시대적 위기에 처한 연령은 아동들이었다. 시간이 흘러 21세기를 맞이한 세계는 인구감소와 초고령화라는 시대적 위기에 직면해 있고 위기에 처한 연령은 노인들이다.

21세기 한국은 세계에 유례가 없는 빠른 속도의 인구 고령화를 경험하고 있고 초고령사회를 준비할 시간이 다른 나라에 비해 부족했는데 이는 한국사회만 아니라 한국교회도 마찬가지이다. 준비할 시간이 부족함에도 불구하고 초고령화사회는 당연한 현실이고 이제 한국교회는 이를 준비해야 한다. 이 준비에 있어 목회자 양성기관이며 연구교육기관인 신학대학교의 책임은 분명하다. 신학대학교는 복음의 정신을 지키며 시대에 맞게 목회할 수 있는 전문목회자를 양성해야 한다. 그러나 현재 신학대학교의 교육과정을 살펴본 결과 초고령사회 노인목회를 준비하기 위해 필요한 과목들이 충분히 배정되어 있지 못한 것이 현실이다. 이에 신학교육은 시대적 위기와 시대적 요청을 직시하고 초고령사회 노인목회를 준비해야 한다. 이를 위해 신학대학교는 초고령사회에 맞는 새로운 신학교육 로드맵을 만들어야 한다. 노인목회전문가인 교수를 통해 노인목회 전문목회자를 양성해야 한다. 이 과정에서 노인목회를 위한 학제간 연구가 이루어져야 한다. 마지막으로 교단과 연계해 초고령사회 노인목회를 위한 기존목회자 교육을 실시해야 한다. 이것은 해도 되고 안해도 되는 선택이 아니라 우리 사회와 교회 앞에 닥친 현실이다. 초고령사회라는 현실 앞에 신학교육이 빠르고 현명하게 응답함으로써 이 시대의 사명과 책임을 감당하고, 교회가 길 위에서 있는 한국의 고령인구를 하나님께로 인도하기 위한 초석을 다지기를 기대한다.

참고문헌

- 김동배, "복지사회 실현을 위한 교회의 역할에 관한 연구," 「신학논단」20 (1992)
- 김동주. "주일학교 운동의 아버지'로버트 레이크스의 사역에 대한 역사적 고찰." 「기독교교육정보」 20 (2008). 315-341.
- 백성우. "산업혁명 시대에 밝혀진 빛 주일학교운동, 그 첫 100 년의 부흥 (1780~1880)," 교육교회 369 (2008). 55-59.
- 백성우. "교육으로 만나는 목회: 기독교교육, 세계를 걷다; 주일학교운동의 쇠락과 오늘의 영국 교회교육: 세명으로 부터 들음 (2)(Archibald, Hamilton and Craven)-." 교육교회 371 (2008). 51-55.
- 오성주. "미래에 바람직한 신학교육을 어떻게 해야 할 것인가?" 「신학과 세계」82 (2015).
- 이성덕, 손의성, 안신, 김기철. 기독교 다시보기, 대전: 배재대학교 출판부, 2020.
- 이영석. "근대 영국사회와 아동 노동." 「영국 연구」 43 (2020)
- 임창호. "교육목회적 관점에서 다시보는 기독교교육-한국교회부흥과 관련하여," 「성경과 신학」 44 (2007)
- 전영수. 『인구충격의 미래한국』 (고양: 프롬북스, 2014)
- 최윤식. 『한국교회 미래지도』(서울: 생명의 말씀사, 2013).
- 한춘기. "한국교회교육의 현실과 전망," 『한국교회와 교육』(서울: 기독교교육연구소, 1990)
- Charles Dickens. 『올리버 트위스트 (Oliver Twist)』(서울: 민음사 세계문학전집, 2018).
- Anthony, Michael J., Benson, Warren S. Exploring the History & Philosophy of Christian Education

- : Principles for the 21st Century. Grand Rapids, MI: Kregel, 2003.
- Lindberg, Carter(1988), Martion Luther: Justified by Grace. Nashville, TN: Graded Press. 49.
- Willis, Wesley R. 200 Years—and still Counting. Wheaton, IL: Victor Books, 1980.
- Wesley R. Willis, 200 Years—and still Counting (Wheaton IL: Victor Books, 1980),
- Michael J. Anthony, Warren S. Benson, Exploring the History & Philosophy of Christian Education :
Principles for the 21st Century (Grand Rapids, MI: Kregel, 2003), 260–261.
- Lindberg, Carter(1996), The European Reformations. Cambridge, MA: Blackwell Publisher. 127.
- 통계청. 2022년 사망원인통계 결과. (2023. 9. 20).
- 통계청. 2023 고령자 통계. (2023. 9. 26).
- 감리교신학대학교. <https://www.mtu.ac.kr>.
- 서울신학대학교. <https://www.stu.ac.kr>.
- 장로교신학대학교. <https://www.puts.ac.kr>.
- 총신대학교. <https://www.csu.ac.kr>.
- 한국침례신학대학교 <https://www.kbtus.ac.kr>.

신주미 박사의 “초고령사회 노인목회를 위한 신학교육의 진단과 방향성 연구”에 대한 논찬

김응수 박사(한일장신대학교)

기독교인의 사회봉사 참여를 위한 교육적 접근 : 수도권 및 충청지역 기독교인의 사회봉사 참여 현황을 중심으로

정상원 박사(서울사이버대학교)

○ 조사의 목적

본 조사는 교회와 기독교인들의 나눔활동 활성화와 발전을 위한 기초자료 형성을 목적으로 시행되었다. 이를 위하여 기독교인 중에서도 교회에 소속되어 있는 교인들을 중심으로 사회적 약자를 돕고 사회적 문제를 해결하면서 사회 공동체의 공익을 위해 시간과 물질을 기부하는 사회봉사 활동이 어떻게 이루어지고 있는지를 조사하였으며 또한 관련 깊은 요인들을 함께 분석하였다. 본 조사 결과는 조사에 협조해 주신 교회와 기독교인들, 그리고 기독교인의 사회봉사활동에 관심을 가지고 계신 모든 관계자와 공유하여 기독교인의 사회봉사 활동을 촉진하는 교육적, 실천적 교훈을 얻는 데 그 목적이 있다.

○ 조사의 방법

본 조사는 2018년 4월 5일, 서울사이버대학교 기관생명윤리위원회(IRB)의 심의를 통해 인간을 대상으로 하는 연구로 승인 받았다. 본 조사는 조사대상자의 동의 하에 이루어졌으며 설문지는 개인을 식별할 수 없도록 제작되었다.

본 조사는 전국단위의 체계적표집이 아닌, 접근가능한 대상을 중심으로 편의표집되었으므로 한국 기독교인의 전반적 나눔(사회문제해결과 공익을 위한 사회봉사 및 기부)현황을 대표할 수는 없다. 단, 700명 이상의 기독교인을 통해 생성된 자료이므로 이를 통해 기독교인의 사회봉사 참여에 대한 이해와 통찰을 갖는 데 하나의 참고자료로 활용할 수 있다.

▶ 조사기간: 2018년 5 ~ 6월

▶ 조사방법 : 편의표집에 의한 설문지법

○ 조사 대상

본 연구의 대상은 수도권 및 충청 지역에 위치한 개신교 교회에 출석하는 기독교인들로서 각 교회의 목회자에게 연구의 목적을 설명하고 설문조사를 의뢰하였다. 설문대상에는 성인교인 중 연령별, 성별, 활동분야별로 다양성이 반영될 수 있도록 할 것과 자발적 참여에 의해서만 설문에 참여하도록 지침을 제공하였다.

▶ 조사 참여자: 28개 교회, 소속교인 738명

〈표 1〉 연구 대상의 일반적 특성

(단위: 명, %)

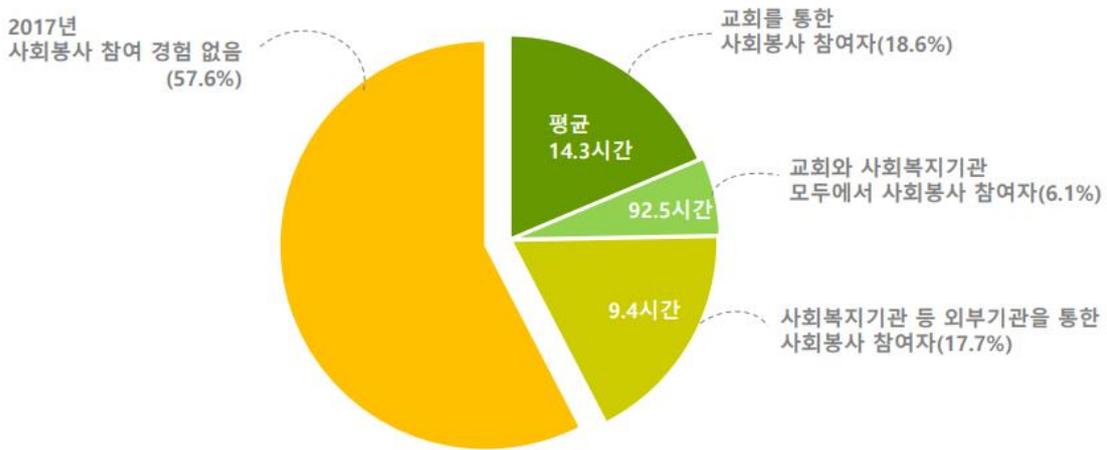
구분	빈도	비율	구분	빈도	비율		
성별	남	223	36.4	지역	서울	343	46.5
	여	389	63.6		경기·인천	154	20.9
					충청	182	24.7
			기타		59	8.0	
연령	20대 이하	113	16.7		소속교단	예수교장로회	440
	30대	155	22.9	감리교		166	22.5
	40대	145	21.4	성결교		89	12.1
	50대	137	20.2	침례교		28	3.8
	60대	107	15.8	기타		15	2.0
	70대 이상	20	3.0				
학력	초졸이하	5	0.7	가구소득	1분위	139	18.8
	중졸	23	3.1		2분위	210	28.4
	고졸	164	22.2		3분위	112	15.2
	전문학사	106	14.4		4분위	94	12.8
	학사	331	44.8		5분위	49	6.7
	석사 이상	108	14.7		6분위 이상	133	18.0

○ 사회봉사 활동 참여 현황_사회봉사

사회봉사는 교회운영 및 복음전파와 관련된 봉사인 종교봉사를 제외하고 불우이웃돕기, 사회문제 해결과 같이 타인과 공익을 위해 수행하는 자원봉사활동을 의미한다.

전체 응답자중 사회봉사 참여경험이 있는 사람은 42.4%로 절반에 조금 못미치는 것으로 나타났다. 이 중 교회를 통해서만 사회봉사에 참여한 사람은 18.6%, 사회복지기관 등 외부기관을 통한 사회봉사에만 참여한 사람은 17.7%, 기독교인들의 사회봉사 참여는 교회와 사회복지기관을 모두 골고루 참여하는 것으로 나타났으며 교회와 사회복지기관 모두에서 봉사하는 사람은 6.1%로 나타났다.

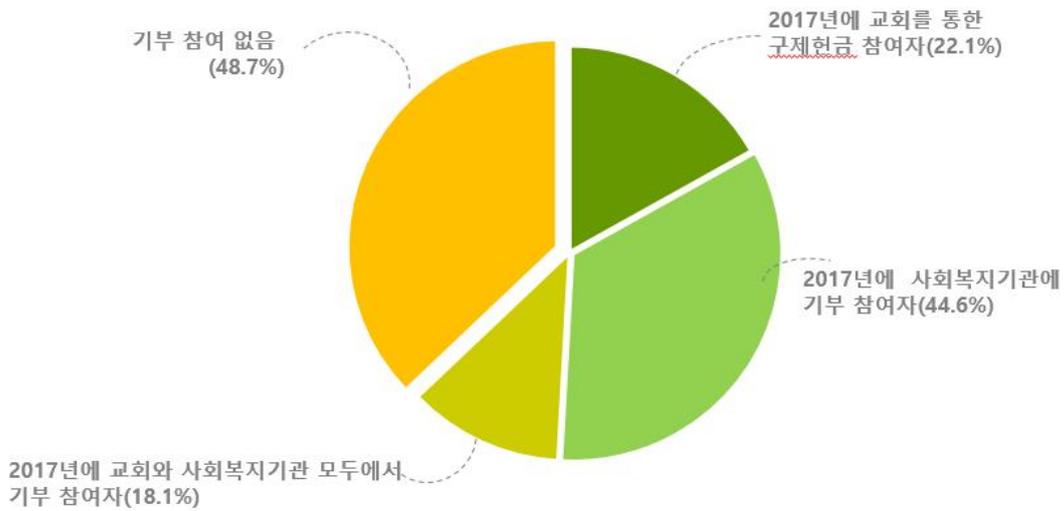
응답자의 사회봉사 참여 현황은 <그림1>과 같다.



<그림1> 사회봉사 활동 참여 현황

○ 사회봉사 활동 참여 현황_기부

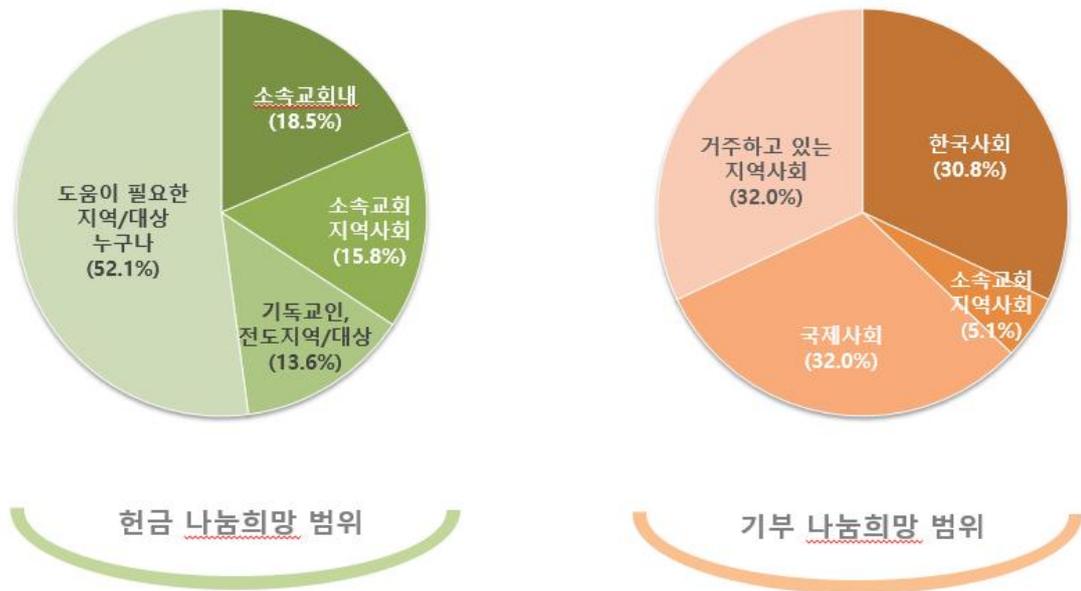
기부란 불우이웃돕기, 사회문제해결과 같이 타인과 공익을 위한 기부를 의미한다. 응답자의 기부 참여 현황은 <그림2>와 같다. 교회를 통한 구제헌금 참여자는 전체의 22.1%이며, 사회복지기관 등을 통한 구제헌금 참여자는 전체의 44.6%이며 교회와 사회복지기관 양쪽 모두에 참여한 경우가 18.1%였다. 기부 참여자는 전체의 51.3%로 사회봉사 참여자보다 조금 더 높은 참여 비율을 나타냈으며 교회 내외 모두에서 기부에 참여한 비율도 사회봉사 참여 비율보다 높았다.



<그림 2> 기부 참여 현황

○ 사회봉사 활동을 통한 나눔희망 범위

현금으로 불우이웃을 돕기를 원한다면 어떤 단위의 대상에게 쓰여지기를 원하는지를 통하여 나눔대상과의 거리 정도를 측정한 결과는 <그림 3>과 같다. 현금으로 사회적 봉사를 하는 경우에는 가장 나눔주체와 거리가 먼 대상(도움이 필요한 대상 누구나)에게 사용되기를 바라는 경우가 가장 많았고 그 다음이 소속 교회의 성도들, 교회가 소속되어 있는 지역사회, 전도대상의 순으로 나타났다. 사회복지기관 등에 기부하는 금액을 통하여 돕기 원하는 대상으로는 기부주체와 가장 거리가 먼 국제사회와 거주지역에 사용되기를 바란다는 응답이 동율로 1위였고, 한국사회에 사용되기를 바란다는 응답도 30% 이상으로 유사하였다. 교회가 소속되어 있는 지역사회를 위해 사용되기를 원한다는 응답은 5.1%에 불과하였다. 기부 주체와 대상간의 거리는 현금의 경우가 더욱 포괄적이었으나 소속 교회의 성도들을 돕는 데 사용되는 데 대한 기대가 높았던 반면, 사회복지기관을 통한 기부 대상은 다양하여 기부주체와의 거리관계가 분명하지 않았다.



<그림 3> 기부주체와 대상간의 거리

○ 사회봉사 활동을 통한 나눔희망 대상

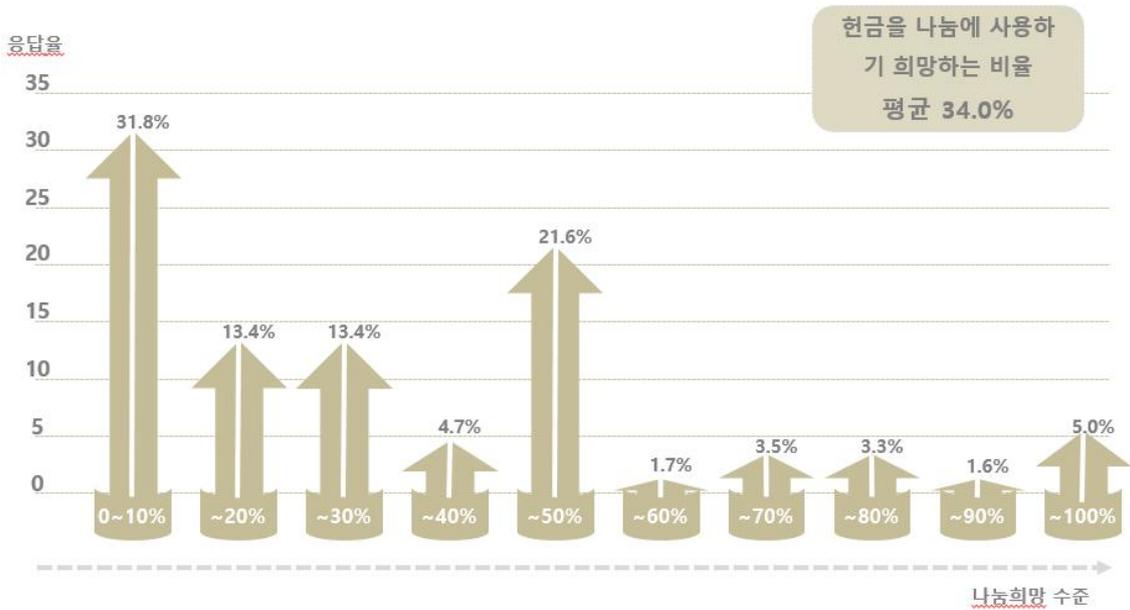
사회복지의 주요 대상이 될 수 있는 집단을 8개 범주로 나누고 이들에 대하여 돕고 싶은 정도를 측정한 결과는 <표 2>와 같다. 응답자들이 가장 돕고 싶은 대상으로 지목한 1위는 장애인으로 기독교의 전통적 사회복지 대상이라 할 수 있다. 2위는 빈곤가족, 3위는 노인, 4위는 한부모, 미혼모, 조손가족 등의 특별한 지원이 필요한 가족이 차지했다. 5위부터는 나눔희망 평균 점수가 보통 수준인 3점 보다 낮게 나왔는데 5위로 다문화가족, 이주노동자, 6위로 북한이탈주민, 7위가 일자리를 찾는 청장년, 그리고 마지막으로 성적소수자는 2점이 미치지 않는 가장 낮은 점수를 기록했다.

<표 2> 사회봉사 활동을 통해 돕고 싶은 대상 순위

	4점 리커트식 척도	평균	전혀 돕고 싶지 않다	별로 돕고 싶지 않다	돕고 싶다	매우 돕고 싶다
1위. 장애인		3.26	0.7%	3.3%	65.8%	30.2%
2위. 빈곤가족(기초생활수급 가족, 빈곤지역 가족 등)		3.24	0.7%	2.1%	69.1%	28.1%
3위. 노인(독거노인, 치매노인 등)		3.23	0.4%	3.2%	68.8%	27.6%
4위. 특별지원가족(한부모, 미혼모, 조손 가족 등)		3.19	0.7%	6.3%	66.1%	26.9%
5위. 다문화가족·이주노동자		2.98	1.2%	16.2%	65.9%	16.8%
6위. 북한이탈주민		2.93	3.0%	17.7%	62.7%	16.6%
7위. 일자리를 찾는 청·장년		2.84	4.7%	21.2%	59.4%	14.7%
8위. 성적소수자(동성애자, 트랜스젠더 등)		1.97	39.1%	31.4%	22.9%	6.6%

○ 헌금을 사회봉사 활동에 사용하기 희망하는 수준

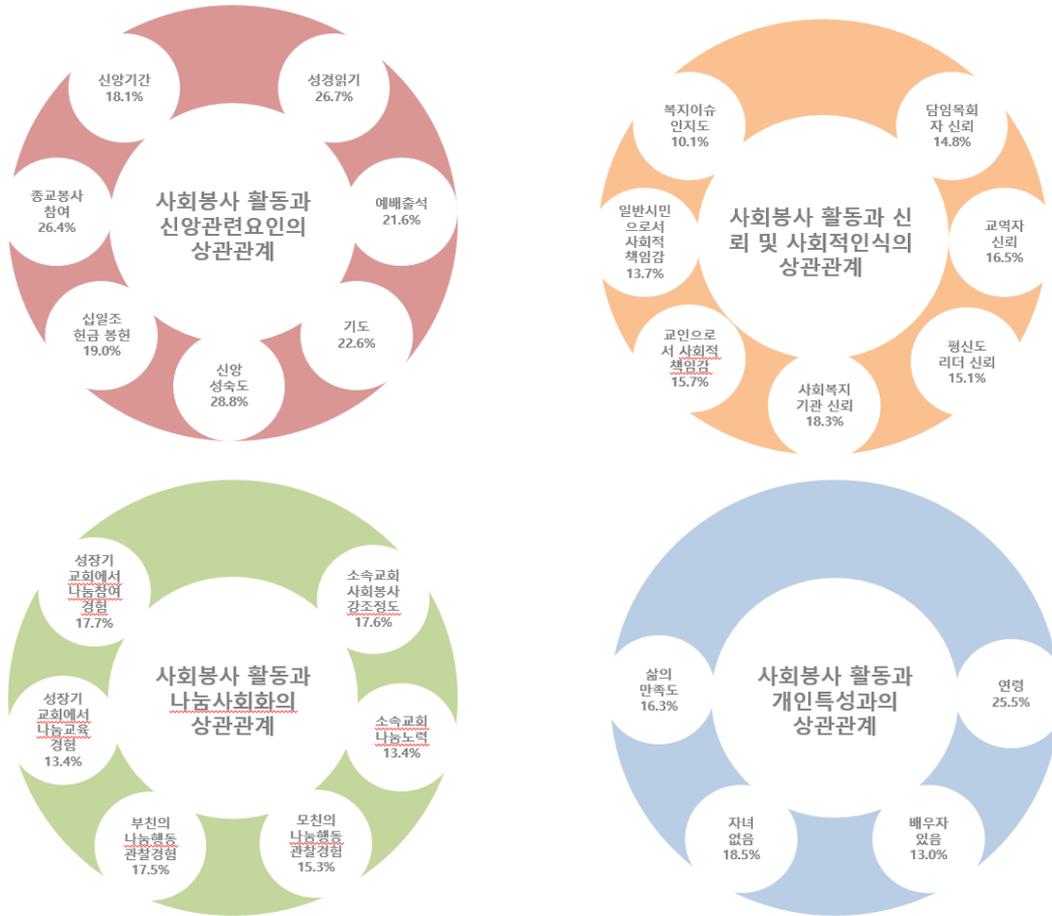
기독교인들은 교회에 내는 헌금이 기본적으로 사회적 약자와 지역사회를 돕는 데 사용되기를 기대한다. 자신이 내는 헌금 중에서 어느 정도를 사회봉사 활동에 사용하기를 원하는지 확인한 결과는 <그림 4>와 같다. 응답자 중 가장 다수가 응답한 수준은 10% 이내였다. 그러나 50% 이내로 사용하기를 희망한다는 응답자가 2위였으며 20%와 30%가 각각 3위를 차지하여 평균 34% 정도의 헌금이 사회봉사활동에 사용되기를 희망하는 것으로 나타났다.



<그림 4> 사회봉사활동에 헌금이 사용되기를 희망하는 비율

○ 사회봉사 활동과 주요 변수의 관계

사회봉사활동을 하게 되는 데 영향을 미칠 수 있는 주요 변수들을 신앙관련요인, 신뢰 및 사회적 인식 요인, 나눔사회화 요인, 기타 개인특성으로 나누어 통계적으로 유의한 상관관계를 확인한 결과는 <그림 5>와 같다.



<그림 5> 사회봉사활동과 주요변수 간 상관관계

사회봉사활동에 영향을 미치는 신앙관련 요인을 확인한 결과, 사회봉사활동과 가장 상관관계가 높은 것은 신앙성숙도로 나타났다. 신앙성숙도는 절대자와의 규칙적 교제 속에서 정체감을 확립하고 자신의 신앙에 대하여 비판적 시각으로 상고하며 신앙과 삶의 통합과 목표정립이 이루어진 것을 의미한다. 성경읽기, 기도, 예배출석과 같은 신앙활동과의 관계도 높는데 종교봉사를 참여하는 것이 사회봉사 참여와의 상관성도 높은 것으로 나타나 종교변수와의 관계에서는 신앙성숙도를 제외하면 참여적 특성이 사회봉사 활동 참여와도 상관성을 갖는 것을 확인할 수 있다.

신뢰 및 사회적인식과의 상관관계를 확인한 결과 사회복지기관에 대한 신뢰가 가장 상관관계가 높은 것으로 나타났다. 기독교인들의 경우에도 사회봉사 활동 특히 기부의 경우 사회복지기관을 통한 기부에 활발하게 참여하고 있는데 이 때 사회복지기관의 신뢰도는 매우 중요한 것을 가늠할 수 있다. 교회와 관련해서는 사회봉사 사역을 직접 지도하고 담당하는 교역자에 대한 신뢰가 가장 상관관계가 높았고, 담임목회자, 평신도 리더에 대한 신뢰도 유의한 결과가 있었다. 시민으로서, 그리고 기독교인으로 가지는 사회적책임성도 유의한 상관관계를 나타냈다.

사회봉사 활동을 하는 밑바탕이 될 수 있는 나눔의 사회화 변수와 상관관계를 살펴본 결과, 과거의 경험 중에는 성장기 교회에서 나눔활동에 참여해 본 경험과 부친의 나눔행동을 관찰한 경험이 높은 상관관계를 나타내었으며 현재 소속되어 있는 교회가 사회봉사를 강조하는 정도도 높은 상관관계를 나타내었다.

정상원 박사의 “기독교인의 사회봉사 참여를 위한 교육적 접근”에 대한 논찬

하태선 박사(아신대학교)

본 논문은 교회와 기독교인들의 나눔활동 활성화와 발전을 위해 수도권 및 충청권에 위치한 개신교 교회 출석 교인들을 대상으로 설문조사(28개 교회, 소속교인 738명)를 통해 교회와 기독교인의 사회봉사활동이 어떻게 이루어지고 있는지를 파악한 논문입니다. 본 연구를 통해 몇 가지 의미와 의견을 드리고자 합니다.

첫째, 보통 교회들은 교회 내 봉사에 집중하여 봉사자를 모집하고 강조하는 경향이 있음에도 불구하고, 교회를 통한 사회봉사 참여가 18.6%, 교회 밖의 사회 봉사 참여가 17.7%로 나왔다는 것은 교회 및 교인들의 봉사 참여도가 높은 것으로 보였습니다. 교회 밖 사회복지기관 봉사는 다양한 형태로 봉사활동이 이루어졌다고 생각되지만, 교회를 통한 사회봉사가 어떠한 형태가 어떤 형태인지 궁금하였습니다.

교회를 통한 구제헌금 참여자도 22.1%로 나타났는데, 교회가 구제한 대상이나 구제 형태가 어떤 방식으로 이루어졌는지도 추후 연구를 통해 밝혀내면 좋겠습니다. 모범 사례처럼 교회를 통한 사회봉사, 기부 참여 사례가 제시된다면, 많은 교회들이 본받아 사회봉사 기부활동에 참여할 수 있다고 여겨집니다.

나눔희망의 범위에서 소속 교회내 보다 도움이 필요한 지역/대상 누구나가 되어야 한다는 응답이 52.1%로 높게 나타났는데, 소속교회 내와 전도적 목적을 떠나서 보편적 사랑의 실천으로 교회헌금의 사용 범위를 넓게 생각하고 있다는 것을 특이하게 여겨집니다. 보통 교회들은 전도 목적으로 교회 사역이 집중되는 경향이 있는데, 나눔의 영역과 기부 범위에서는 특수 목적 보다는 하나님의 형상을 닮은 인류에 대한 사랑의 실천으로 여기고 있다는 것이 의미가 있다고 생각합니다.

나눔을 위한 노력 수준에서도 소속 교회가 공익과 사회문제 해결을 위해 노력하는 수준이 10점 만점 중 5.9점으로 가장 높게 나타난 것으로 나온 것도 교회의 사회적 역할에 관심이 높은 것으로 보였습니다.

교회가 사회봉사를 해야 한다는 것에는 교회 및 교인들의 참여 의식은 높아지고 있는 것으로 보이는데, 이제 우리가 좀 더 관심을 가져야 할 것은 모범 사례들을 제시함으로써 교회 규모, 위치, 특성 등에 따라서 사회봉사가 행해질 수 있는 노력이 필요하다고 보입니다. 또한 교회 사회참여에 대한 기준 등이 제시되는 것도 필요하다고 생각합니다.

논찬자의 경험을 얘기하면, 원래 모교회가 1천여명 이상되는 서울 중심의 대형교회였으나, 대형교회화 됨으로써 발생하는 문제점 - 교인들의 적극적 참여율 저조, 지역교회화되지 않는 점 -을 보

완하고자 5개 지역으로 분립하기로 결정하고, 교회를 서울 중부, 남부, 동북부, 서부, 양평군으로 나눠 성도들이 자발적으로 분립 개척이 이루어졌습니다. 분립의 이유는 지역을 섬기는 교회가 되고자 하는 것이었습니다. 논찬자는 서울 동북부 지역의 교회로 가게 되었으며, 노원구, 도봉구, 경기 남양주를 기반으로 교회가 개척되어 현재 3년이 지나게 되었습니다.

논찬자는 지역 교회의 사회변혁위원장으로 가장 힘들었던 점은 어떻게 지역을 섬기는 교회가 될 것인가, 어떻게 교인들을 지역을 섬기는 일에 참여할 것인가였습니다.

건물 소유를 지양하는 교회 정신에 따라 고등학교 건물을 임대하고 매년 2천만원의 장학금을 임대료 외에 학교에 지급하고, 학교 내 탈북 학생들을 교인들과 멘토링으로 연결하고, 학교 축제를 교회가 함께 하면서 바자회를 열기도 했습니다. 하지만 계속되는 고민은 어떻게 교인들이 지역에 관심을 갖게 하고, 참여하게 할 것인가였습니다.

저희 교회는 교회 재정의 30%는 교회 밖 이웃을 위해 사용하겠다는 기준을 정하고 있습니다. 바나나기금이라는 이름으로 교회 십일조의 5%를 이웃을 위한 기금으로 따로 구분하고 있고, 지정 현금을 통해 교회 내의 성도들 간에 경제적으로 어려운 성도들을 기부자를 공개하지 않고 수혜자에게 전달함으로써 교회의 공동체성을 높이고자 노력하고 있습니다.

앞으로 추후 연구를 통해 기독교인들의 사회참여를 위한 구체적이고 모범적인 사례들이 제시되어 많은 교회들이 함께 동참할 수 있는 계기가 많아지기를 바랍니다.

- 참고 -

※ 바나나기금 적립 - 청지기 현금(십일조)의 5%

공동체 내에 경제적으로 어려운 가족들을 위해 쓰여지는 현금. 바나나는 초대교회 때 자신의 잉여 재산을 팔아 가난한 동료 그리스도인들을 위해 쓰도록 현금한 사람이었습니다. 우리는 바나나와 같이 자신의 축복을 '가족'들과 나누기를 원합니다. 이처럼 바나나기금은 가족들이 자신의 잉여재산이나 절약한 재화를 현금하여, 공동체 가족 중에 갑작스럽게 생계에 위협을 받는 사람들에게 일정 기간 기본 생활비 혹은 장학금, 주택지원을 지급하게 하는 현금입니다. 이 현금은 수혜자에게 무기한 무이자로 제공되며, 언제든지 여건이 허락되면 받았던 지원을 이 기금으로 돌려주는 것을 격려합니다.

※ 지정 현금

교회 안팎의 경제적인 어려움을 겪고 있는 사람(단체)을 지정하여 드리는 현금 (지정현금은 현금자를 알리지 않고 교회가 대신하여 전액을 지정된 사람(단체)에게 전합니다. 지정현금 받은 분은 지정자에게 감사 내용을 교회를 통해 전달하실 수 있습니다.

기독교 교양의 관점에서 살펴본 한국교회의 역사 인식 : 일제의 신사참배 강요에 대한 역사서술과 인식을 중심으로

홍성표 박사(연세대학교)

국문 초록

우리 역사에서 중요한 역할을 감당해 왔던 한국 기독교는 최근 변화된 종교 지형에서 상당한 어려움에 처해 있다. 우리나라의 종교인구 즉 종교를 가진 사람은 지난 2004년을 정점으로 계속 하락하고 있다. 종교를 가진 사람이 줄어들고 있을 뿐만 아니라 종교인구 중에서 기독교인 비율 또한 하락하고 있으며, 기독교인 중에서도 교회에 출석하지 않는 이른바 가나안 성도 비율이 늘어나고 있다. 우리나라의 종교 지형에서 비종교인이 다수로 바뀐 것은 한국교회의 노력이 부족해서라고 볼 수는 없다. 변화된 우리 사회에서 한국교회의 역할 및 관점에 대한 새로운 접근이 필요하기에 기독교 교양의 관점에서 한국교회의 역사를 살펴보는 것은 의미가 있다. 일반 역사에서는 한국교회의 역할 및 의미에 대해 중요하게 다루고 있지 않으며, 한국교회 역사는 교회의 일방적 입장에서 서술되어 있기에 비종교인들의 접근이 어렵다. 기독교 교양의 관점에서 비종교인과 소통할 수 있는 한국교회의 역사 인식이 어떻게 가능한지를 살펴보기 위해 한국교회 역사에서 가장 논쟁적인 주제 중의 하나인 신사참배 문제를 선정하여 그 역사 인식과 이해를 구체적으로 살펴보았다. 신사참배에 관한 연구는 대부분 한국교회 역사학에서 이루어졌으나, 일부 연구를 제외하면 대부분의 글이 호교론적 성격을 지니고 있으며, 한국교회의 굴복과 저항이라는 시각에서 연구하는 경향이 뚜렷하다. 그러나 일제의 신사참배 강요는 민족의 문제와 신앙의 문제가 중첩하여 나타나는 것으로 이에 대한 면밀한 연구와 분석이 필요하다. 신사참배 문제를 기독교 신앙의 본질과 관련되는 문제로 인식하면서 동시에 민족운동으로도 이해하는 한국교회의 역사 인식은, 교회 내에서는 특별한 문제가 없을지라도 비종교인인이 다수인 오늘 우리 사회와 소통하는 데에는 어려움이 있을 수밖에 없다. 교회내의 신학적 토론은 중요하고 의미가 있다. 그러나 교회 내부에서 이루어지는 신학적 토론은 비종교인이 다수인 우리 사회에서 특별한 의미를 갖는 주제가 될 수 없다. 한국교회의 신앙적 측면과 그것의 사회적 측면, 즉 사회에 끼친 영향으로서의 한국교회의 모습을 따로 살펴볼 필요가 있다.

1. 들어가는 글

19세기 말 우리나라에 기독교가 전래(傳來)된 이후, 기독교는 우리 역사에서 중요한 역할을 감당했다. 일제 강점기와 남북의 분단, 이어진 한국전쟁 등 여러 어려움을 극복하고 우리나라는 이제 당당한 선진국으로 자리를 잡았으나, 역설적으로 그러한 과정 중에 중요한 역할을 감당했던 기독교는 어려움에 처해 있다. 최근 통계에 의하면 우리나라의 종교인구 즉 종교를 가진 사람은 지난 2004년을 정점으로 계속 하락하고 있다. 종교를 가진 사람이 줄어들고 있을 뿐만 아니라 종교인구 중에서 기독교인 비율 또한 하락하고 있으며, 기독교인 중에서도 교회에 출석하지 않는 이른바 가나안 성도 비율이 늘어나고 있다.¹⁾ 우리나라에서 근대교육을 시작했고 그 기틀을 닦아왔으며, 일제 강점기에 민족교육을 지켜왔던 기독교학교의 상황은 더욱 어렵다. 이른바 2030세대의 종교인구는 다른 세대에 비해 특히 하락 폭이 높아 1998년 대비 절반 수준까지 떨어졌다. 종교인구 중에서 2030세대 기독교인 비율은 2022년 기준으로 11%에 불과하여 5년 전 조사 대비 절반 수준으로 줄어들었다.²⁾ 일부에서는 같은 연령대 즉 2030세대 중에서 기독교인의 비율이 2030세대 종교인 중에서 58%로, 절반 이상이기에 다음 세대로 갈수록 기독교가 한국 종교의 주도적인 종교로 될 가능성이 높다고 주장한다. 이들은 “기독교 사상과 가치관으로 무장된 교회학교 학생, 청년세대 한 사람을 키우는 것이 미래 한국교회 앞에 놓인 매우 중요한 과제”라고 말하지만, 전체적으로 종교인구가 계속 줄어들고 있는 상황에서 어떤 의미가 있는지 생각해 볼 필요가 있다.³⁾ 더욱이 “전반적으로 교육을 잘 받아서 이성적이면서도 개인의 프라이버시도 매우 중시”한다는 새로운 세대가 “기대할 곳이 기성종교가 아니라 신천지라는 사실”이 매우 충격적이라는 어느 종교활동가의 고백은 이러한 주장의 문제를 분명하게 보여준다고 할 것이다.⁴⁾

우리나라의 종교 지형이 이른바 비종교인이 다수로 바뀐 것은 한국교회의 노력이 부족해서 사람들이 기독교에 대해서 잘 모르고 있기 때문에 생긴 것이라고 할 수는 없다. 대학에서의 기독교 교양수업을 통해 학생들의 종교 현황을 살펴본 바에 의하면, 비종교인 학생중에서 상당수는 원래 기독교인이었으나 지금은 기독교에 부정적이었다. 기독교를 접했을 뿐만 아니라 기독교에 대해 잘 알

1) 2023년 6월에 출간된 한국기독교목회자협의회회의 『한국기독교 분석리포트』에 의하면 종교인구는 36.6%, 무종교인의 비율은 63.4%였다. 종교인구 중에서 개신교인 비율은 15%로, 2012년 조사에서는 22.5%, 2017년에는 20.3%로 소폭 하락했다가 5년 동안 5% 가까이 하락했다. 신앙은 있지만 교회에 출석하지 않는 가나안 성도 비율은 2012년 조사에서는 10.5%였으나, 2017년 23.3%, 이번 조사에서는 29.3%에 달했다. 목회데이터연구소, 『numbers NO.201』 2023년 7월 25일, 8.

2) 목회데이터연구소, 『numbers NO.201』 2023년 7월 25일, 8.

3) 목회데이터연구소, 『numbers NO.201』 2023년 7월 25일, 8. 이 내용을 국민일보는 2023년 9월 10일 “모두 교회 떠나 가는데 ‘희망’ 보였다... ‘2030세대 개신교 강세’”라는 제목의 기사로 다루었다.

<https://news.kmib.co.kr/article/view.asp?arcid=0018653445>

4) 청년들이 신천지에 빠지는 이유를 청년 종교활동가는 “내가 종교 관련된 일을 하니깐 그 생각을 많이 해봤는데, 기본적으로 공동체가 따뜻하다는 거야. 전적으로 헌신해. 사랑을 너무나 줘. 고립된 사람이 필요를 느끼고 기대게 만드는 거지. 물론 그것이 전략적이고 계획적이어서 문제지만, 그러한 파스함과 보살핌, 이런 것이 청년들에게 힘이 되었던 거야. 청년들이 생각하기에 ‘내가 여기 꼭 들어가고 싶다’는 마음이 들게끔. 주식 투자하는 마음이란 비슷한 것 같아. 자기 인생을 기댈 수 있는 곳에 던지는 거지. 그래야만 구원의 길이 있을 것 같고. 자존감이 낮아지고 외롭고 홀로 버텨야 하는 상황에서 전적으로 헌신하고 따뜻하니까 그쪽을 더 신뢰할 수밖에 없는 거야.”라고 설명하였다. 이한솔, 『허락되지 않은 내일』 (파주: 돌베개, 2021), 198-200.

고 있음에도 불구하고 기독교인은 줄어들고 있으며, 기독교에 대한 부정적 인식이 높아지고 있다. 한국리서치의 종교인식 조사에 의하면 이를 분명하게 확인할 수 있다.⁵⁾ 기독교 교양수업에서 만난 비종교인 학생들은 주변의 상황과 경험 및 언론매체 등을 통해 기독교를 접하고 있었다. 이들은 기독교의 교리 혹은 신앙의 측면에는 특별한 관심이 없으며, 기독교가 사회적으로 영향을 미치고 소통하는 외부적인 측면에서 오늘 한국의 기독교를 이해하고 있었다. 다시 말하면 한국교회가 무엇을 어떻게 믿고 있는가? 하는 것보다 한국교회와 기독교인들이 오늘 어떻게 살고 있는가? 에 더욱 관심을 갖고 있었다.

이러한 상황에서 기독교 교양의 관점으로 한국교회의 역사를 살펴보는 것은 중요하다. 비기독교인 학생들의 비판 대상인 한국 교회가 기독교 그 자체가 아닌 오늘의 한국 기독교라는 사실을 분명히 함으로써, 기독교의 본질에 대한 이해를 넓힐 수 있을 것이다. 더 나아가 이른바 역사·이념논쟁으로 혼란스러운 오늘의 우리 사회에서, 우리나라의 근현대사에 커다란 영향을 끼쳤던 한국교회의 역사를 통해 우리 역사에 대한 이해를 넓히고 자신의 가치관을 형성할 수 있는 계기가 될 수 있을 것이다. 그러나 교양으로서의 한국 기독교의 역사에 대한 연구와 관심은 절대적으로 부족하다. 한국의 근현대사에서 기독교의 역할 및 의미에 대해 중요하게 다루고 있지 않기에 학생들은 기독교의 역할과 의미 등에 대해 따로 교육을 받을 기회가 거의 없었다. 또 관심을 갖고 한국 기독교의 역사를 공부하고자 해도 한국교회의 일방적 입장에서 역사가 서술되어 있기에 접근이 어렵다. 기독교 교양수업에서 한국교회의 역사를 알려야 할 필요는 있지만 기독교 입장에서의 역사 서술이 이루어져 있을 뿐이다. 비종교인이 대부분인 우리 사회에서 한국 기독교의 역할 및 관점에 대한 새로운 접근이 필요하다.

이러한 문제의식으로 운동주의 신사참배에 대한 비기독교인 학생들의 질문을 중심으로 신사참배 문제에 대한 한국교회의 역사인식에 대해서 살펴보고자 한다. 민족 저항시인으로 널리 알려져 있는 운동주를 주제로 한 기독교 교양수업에서 학생들은 운동주의 신사참배 문제에 대해 의문을 가지고 날카롭게 질문했다. 학생들의 질문을 바탕으로 신사참배 문제를 주제로하여 한국교회의 역사 인식을 살펴보는 것은, 비종교인이 다수인 오늘 우리 사회에서 한국교회가 어떻게 사회와 소통할 수 있을 것인지 함께 생각해 보는 의미있는 계기가 될 수 있으리라 기대한다. 그러나 이 글은 일제의 신사참배 강요에 대한 역사적 연구는 아니며, 우리 사회와 소통하기 위해 한국교회의 역사인식을 비판적으로 살펴보는 것을 목적으로 한다.

II. 신사참배 강요와 운동주 - 송실중학교와 연희전문학교

일제가 강요했던 신사참배에 대해 한국학중앙연구원에서 제공하는 한국민족문화대백과사전은 다음과 같이 설명하고 있다.

5) 한국리서치의 2022년 종교인식 조사에 의하면 기독교의 호감도는 불교(47.1점), 천주교(45.2점)에 비해 낮은 31.4점에 불과했다. 한국리서치 주간리포트, 「여론속의 여론」 2022년12월 7일, 4.

신사는 일본의 고유 민간종교인 신도(神道)의 사원이다. 일본은 메이지유신(明治維新) 이후 국민 통합을 위해 각지에 신사를 건립하고 이 신도를 보호·육성해 '천황제' 국가의 지도정신으로 이데올로기화하였다. 그리하여 '천황' 및 '천황의 선조'를 신사에 모시고 살아 있는 '천황'도 신격화해 자국 국민의 정신적 지배는 물론, 군국주의적 침략정책 및 식민지 지배에도 이용하였다. 우리나라에도 1876년 개항과 더불어 일본의 침략이 개시되면서 신사·신도가 침투하기 시작하였다. 이러한 신사는 1910년 한국병탄 전에는 일본 거류민들을 중심으로 민간에서 건립과 유지를 주도했지만, 병탄 후에는 조선총독부의 보호와 육성 아래 신사의 관공립적인 성격이 강화되었다. 나아가 문화침략 내지 동화정책의 일환으로 한국인에게까지 신사참배와 신사신앙을 강요하였다.⁶⁾

일제가 강요했던 신사참배에 반대한 것은, 일반적으로 민족 독립운동의 실천으로 알려져 있다. 국가보훈처에서 제공하는 독립유공자 공적정보에 의하면, 독립운동 계열을 의병, 3.1운동, 문화운동, 국내 항일 등으로 분류하는데, 신사참배에 반대를 주된 공적으로 하는 것은 문화운동에 속해있다. 문화운동 계열로 분류된 103명의 독립유공자 중에서 신사참배를 거부한 것이 공적의 주된 내용인 독립유공자는 주기철 목사 등 11명이었다.⁷⁾ 독립유공자 예우에 관한 법률에 의하면, 독립유공자는 “일제의 국권침탈(國權侵奪) 전후로부터 1945년 8월 14일까지 국내외에서 일제의 국권침탈을 반대하거나 독립운동을 위하여 일제에 항거하다가 그 반대나 항거로 인하여 순국한 자(순국선열) 또는 항거한 사실이 있는 자(애국지사)로 건국훈장, 건국포장 또는 대통령 표창을 받은 자”로 규정하고 있으므로, 신사참배 반대운동은 “독립운동을 위해 일제에 항거한 것”으로 이해되고 있는 것이다.⁸⁾

신사참배에 반대한 인물 중에서 가장 널리 알려진 인물은 주기철 목사이지만, 기독교에 특별한 관심이 없는 대부분의 학생들에게 주기철 목사는 널리 알려져 있는 인물은 아니다. 학생들의 신사참배에 대한 이해와 관심은 민족 저항시인으로 널리 알려져있는 운동주와 관련이 있다. 운동주가 신사참배 반대를 이유로 평양의 승실중학교를 자퇴하고 용정으로 돌아왔다는 사실은 그의 생애에서 널리 알려져 있는 사실이다. 운동주는 1935년 9월 용정의 은진중학교를 떠나 승실중학교 3학년으로 편입하였다. 그는 1936년 4학년으로 진급하였으나 일제의 신사참배 강요에 대한 학생들의 항의 시위로 학교가 무기 휴교하자 용정으로 되돌아와 광명학원 중학부(5년제) 4학년에 편입하였다. 승실중학교 자퇴를 전후한 운동주의 행적에 학생들은 의문을 갖고 있는 것이다. 알려진 바와 같이 신사참배 반대가 민족운동의 실천이라면, 승실중학교를 자퇴한 운동주가 신사참배에 적극적이었던 일본인이 운영한 광명학원 중학부에 왜 입학했는지 하는 것이다.

승실중학교를 자퇴한 운동주가 일본인이 설립한 광명학원 중학부에 진학한 것은 일반적으로 이해하기 어렵다. 문익환은 이를 “솔에서 뛰어내려 숯불에 내려 앉은 격”이라며, 상급학교 진학을 위해 학교생활을 견뎌내야 했다고 증언한다.⁹⁾ 그러나 상급학교 진학이 중요한 이유라면 북간도의 대

6) 한국민족문화대백과사전 <https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0033042>

7) 공훈전자사료관 <https://e-gonghun.mpva.go.kr/user/ContribuMeritList.do?goTocode=20002> 김두석, 권원호, 김용수, 나덕환, 박관준, 박상동, 박용희, 박팽동, 양용환, 주기철, 최태현 등 모두 11명이었다.

8) 법제처 국가 법령정보센터 <https://www.law.go.kr/>

9) 문익환, “하늘·바람·별의 詩人 尹東柱,” 『월간중앙』 976.04, 312.

표적 친일학교인 광명학원 중학부 보다 송실중학교에 남아 있는 편이 훨씬 더 좋은 선택이었다. 송실중학교가 폐교되어 운동주가 용정으로 돌아왔다고 하지만 이는 사실과 다르다. 송실중학교는 운동주가 용정으로 돌아오고 나서 2년여가 지난 1938년 3월에 폐교되었으며, 학생들은 공립중학교에 수용되었다.¹⁰⁾ 더욱이 운동주가 상급학교 진학을 목표로 어쩔 수 없이 용정에서 유일한 5년제 학교였던 광명학원 중학부로 편입할 수 밖에 없었다면, 같이 연희전문에 입학한 송몽규의 사례와 비교할 때 의문이 생길 수 밖에 없다. 1935년 3월 은진중학교 3학년을 수료하고 김구가 주도했던 군관학교에 입학하기 위해 난징으로 떠났던 송몽규가 뜻을 이루지 못하고 일제 경찰에 체포되어 용정으로 돌아온 것은 1936년 4월이었다. 1936년 9월 풀려난 송몽규는 은진중학교로 돌아가고자 했으나 돌아가지 못하고 1937년 4월 4년제 학교였던 대성중학교에 편입하였고, 1938년 4월 운동주와 같이 연희전문 문과에 입학하였다.¹¹⁾ 송몽규는 별과(別科) 학생으로 운동주는 본과(本科) 학생으로 연희전문 문과에 입학했다는 차이가 있지만, 두 사람은 재학중에 같은 교육을 받았다. 송몽규가 입학한 별과는 원래 일제의 성경교육 금지에 맞서 성경교육을 계속 실시하고자 인가 신청을 하지 않은 장로교 계열의 기독교 학교 학생들을 위해 만든 제도였다.¹²⁾ 연희전문은 1922년 개정 조선교육령에 따라 전문학교 입학 자격을 구비하지 못한 사람에게도 널리 고등교육을 개방하기 위해 별과를 설치했다. 별과에 입학할 수 있는 자는 연령 만 17세 이상으로서 구 조선교육령에 의한 고등보통학교를 졸업한 자 또는 이와 동등 이상의 학력을 가진 자로 하였으며, 시험을 거쳐 학생들을 선발했고, 특별한 규정이 없는 경우에는 모두 본과에 준하여 운영하였다. 송몽규가 졸업한 대성중학교가 4년제 중학교였으므로 송몽규는 별과에 입학한 것이다.¹³⁾

운동주의 신사참배와 관련하여 이어지는 학생들의 질문은 신사참배를 반대하여 송실중학교를 자퇴했다는 운동주가 신사참배를 강요한 일제 당국과 선교사들, 또 일제의 강요에 대한 대응 방법을 놓고 선교사들 사이에 치열한 논쟁이 벌어지고 있는 혼란스러운 과정 중에 송실중학교 윤산은 교장과는 다른 입장을 취하고 있던 원한경 교장의 연희전문학교에 입학했는가 하는 것이다. 알려져 있는 것처럼 신사참배 반대가 민족운동의 실천이라면 일제의 신사참배 강요에 타협 혹은 굴복한 연희전문을 민족학교라고 이야기할 수 있는지 하는 질문인 것이다. 민족 독립운동에 앞장섰다는 이유로 일본 교토에서 체포된 운동주와 송몽규의 특고월보 취조기록에 의하면 이들이 연희전문에 입학한 이유는 민족운동의 실천을 위한 것이었다.

1937년 5월경, 간도성 용정가에 있는 운동주의 집을 비롯하여 다른 곳에서 은진중학교 재학 당시로부터 사상적으로 서로 공명했을 뿐 아니라 꼭 같이 민족의식이 두드러졌던 운동주와 회합을 했고, 조선의 독립을 위해서는 조선문화의 유지 향상에 힘쓰고 민족적 결점을 시정하는데 있다고 믿고 스스로 문학자가 되어 지도적 지위에 서서 민족적 계몽 운동에 몸 바칠 것을 협의했고, 조선 문학을 연구하여 조선문학자가 되려면은 서울에 있는 연희전문학교가 가장 적합하다고 믿어, 1938년 4월에 운동주와 함께 연희전문학교에 입학(하락)¹⁴⁾

10) 홍성표, “운동주의 민족의식 형성과 기독교,” 『동방학지』 197(2021), 156-157.

11) 홍성표, “송몽규의 민족의식 형성과 기독교,” 『동방학지』 180(2017), 395-400.

12) 연세학풍연구소 편, 『연희전문학교 운영보고서(II)』 (서울 : 선인, 2021), 283.

13) 연세창립80주년기념사업위원회 편, 『연세대학교사』 (서울 : 연세대학교 출판부, 1969), 345-346.

윤동주가 연희전문을 민족학교로 인식하고 있었다는 사실은 장덕순의 증언으로도 확인된다. 장덕순은 방학 때 용정에 돌아온 윤동주로부터 연희전문에 진학한 이유와 연희전문의 분위기에 대해 직접 들었다.

문학은 민족 사상의 기초 위에 서야 하는데, 연희전문학교는 그 전통과 교수, 그리고 학교의 분위기가 민족적인 정서를 살리기에 가장 알맞은 배움터라는 것이다. 당시 만주 땅에 서는 볼 수 없는 무궁화가 캠퍼스에 만발했고, 도처에 우리 국기의 상징인 태극 마아크가 새겨져 있고, 일본말을 쓰지 않고, 강의도 우리말로 하는 ‘조선 문학’도 있다는 등등…… 나의 구미를 돋구는 유혹적인 내용의 이야기를 차분히, 그러나 힘주어 들려주었다.¹⁵⁾

윤동주는 용정에서 연희전문 입학 준비하면서 북장로교 선교부의 서울지역 선교사들과 평양지역 선교사들의 신학적 입장의 차이에 따른 송실중학교와 연희전문 신사참배 강요에 대한 대응방법에 차이가 있다는 사실은 언론 보도 등을 통하여 알고 있었을 것이다. 특히 용정의 캐나다 장로교 선교부의 신학적 입장은 서울지역의 선교사들과 비슷했으며 연희전문 공동경영에도 참가하고 있었기에, 윤동주는 원한경 교장의 학교 유지를 위한 노력에 대해서는 분명하게 인식하고 있었을 것이다. 캐나다 장로교 선교부 선교사들은 평양의 미국 북장로교 선교사들과는 달리 일제의 신사참배 강요에 타협하고 학교를 계속 유지하였다. 일제의 신사참배 강요로 비롯된 연희전문에서의 북장로교 선교사들의 교육철수 문제는 원한경 교장의 강력한 의지에 따라 학교를 유지하는 것으로 마무리되었다.¹⁶⁾

윤동주가 일본으로 유학을 떠날 때까지 다녔던 학교는 용정의 광명학원 중학부를 제외하고는 모두 기독교 민족학교로 알려져 있다. 중국 용정 명동촌의 명동학교, 용정의 은진중학교, 평양의 송실중학교와 서울의 연희전문학교는 모두 기독교 민족학교로 알려져 있으나 평양의 송실중학교와 서울의 연희전문은 일제의 신사참배 강요에 전혀 다른 대응을 했다. 윤동주와 관련된 증언에서 송실중학교 재학 중에 신사참배에 반대한 것은 매우 중요하게 언급되지만, 신사참배와 관련한 연희전문의 선택 및 연희전문에서 윤동주에게 영향을 끼친 기독교에 대한 증언은 신앙의 회기가 있었다는 증언 이외에는 거의 찾아보기 어렵다. 알려진 것처럼 신사참배 반대가 민족 독립운동의 실천이라면 신사참배에 타협한(혹은 용인한) 학교를 민족 독립운동을 실천한 학교라고 할 수는 없을 것이다. 윤동주의 신사참배에 대한 학생들의 이러한 질문들은 기독교 교양의 관점에서 한국교회의 신사참배 문제에 대한 역사 인식에 대해 살펴볼 필요가 있다는 것을 분명하게 보여준다고 할 수 있을 것이다.

III. 일제의 신사참배 강요에 대한 역사서술과 인식

14) 정병욱 역, 윤일주 주, “윤동주에 대한 일경 극비 취조문서 전문,” 『문학사상』 977.12, 303-304.

15) 장덕순, “윤동주와 나,” 『나라사랑』 23(1976), 143-144.

16) 홍성표, “윤동주의 민족의식 형성과 기독교,” 159.

1. 일반 역사학에서의 역사서술과 인식

한국 근현대사에서는 일제의 신사참배 강요에 대하여 특별히 중요하게 다루고 있지 않다. 근현대사 통사에서는 ‘일제의 황민화 정책 강화’라는 부분에서 신사참배 문제를 간략하게 설명하고 있을 뿐이다. 한국근현대사학회에서 출간한 『한국 근현대사 강의』에서 신사참배에 대한 언급은 두 곳에서 나온다. 신사참배에 대한 서술은 ‘제2부, 일제 병탄과 항일투쟁 그리고 민중의 삶’의, ‘1장, 식민지기 일본의 지배정책. 침략전쟁의 확대와 한국인 동원’에서 ‘중일전쟁으로 급속히 추진된 황국신민화 정책’이라는 소 제목으로, 1937년 7월 일본이 중국 본토를 침략하면서 조선은 본격적인 대륙 병참기지 역할을 요구 받게 되었고, 일제는 내선일체를 전면으로 내세우기 시작했다고 서술하고 있다.

조선총독부는 침략전쟁의 요구에 맞추어 한국인을 일본인처럼 만들고자 1937년 10월 황국신민서사를 제정했고 1938년 4월부터 제3차 조선교육령과 육군 특별지원병제를 실시했다. 한국인의 충성의식을 더욱 내면화시키기 위해 궁성요배를 실시하고 전국에 신사를 건설하여 신사참배를 강요하는 한편 1940년 2월부터 창씨개명을 강요했다. 학교 직장 지역 가정에서의 동화의식의 보편화를 강요한 것이다.¹⁷⁾

이어서 ‘전시하 경제통제와 민중생활’이라는 주제에서 ‘전시 총동원체제와 통제체제’라는 제목으로 전쟁을 위한 총동원체제를 위해 후방의 사람들을 조직적으로 통제하여 전쟁 수행을 지원하도록 하는 동시에, 반발을 강제적으로 무마하기 위해 국민정신총동원조선연맹(1938년)을, 그것을 확대 강화한 국민총력연맹을(1940년) 설립하였으며, 총동원체제를 구축하고 애국반을 통해 일장기 걸기, 신사참배, 궁성요배, 일본어 상용 등을 강요했으며 일상적으로 통제했다고 서술하고 있다.¹⁸⁾

한국역사연구회 시대사 총서로 간행된 『한국근대사. 2, 식민지 근대와 민족 해방 운동』에서도 신사참배 강요에 대하여는 일제의 황국신민화정책과 관련하여 간단하게 소개할 뿐이다.

일제는 한국을 병탄한 1910년부터 신사정책을 수립하고, 각 지역에 관립신사를 세우는 작업을 진행했다. 그리고 매일 아침 일본 궁성을 향해 허리 숙여 절을 하도록 강요했다. 더욱이 황국 신민의 서사를 강제로 암송 제창하도록 했는데, 학교나 관공서 뿐만 아니라 은행, 회사, 공장, 상점 등 모든 직장의 조회와 각종 집회 의식에서 강제로 낭송되었고, 모든 출판물에도 반드시 게재되었다.¹⁹⁾

이렇듯 일반 역사학에서의 신사참배에 대한 특별한 연구와 관심은 많지 않으며, 대부분의 연구는 신사참배 반대와 관련하여 기독교 역사학에서 이루어졌다.

2. 기독교 역사학에서의 역사서술과 인식

17) 한국근현대사학회, 『한국 근현대사 강의』 (파주 : 한울, 2013), 182-183.

18) 위의 책, 204.

19) 김정인 외, 『한국근대사. 2, 식민지 근대와 민족 해방 운동』 (서울 : 푸른역사, 2016), 235.

한국 기독교 역사에서 가장 논쟁적인 주제 중의 하나는 신사참배 문제이다. 따라서 신사참배에 관한 연구는 대부분 한국교회 역사학에서 이루어졌으나, “인문학이나 사회과학 분야에서 나온 일부 연구를 제외하면 대부분의 글이 호교론적(護敎論的) 성격”을 지니고 있으며, “신사참배 거부자의 전통을 잇고 있는 교단 출신의 교회사가들이 가장 적극적인 관심”을 가지고 “한국 교회의 굴복과 저항”이라는 시각에서 논문을 발표하는 경향이 뚜렷하다.²⁰⁾ 논문이 아닌 한국 기독교 통사에서 신사참배 문제를 어떻게 서술하고 있는지를 통해 신사참배 강요에 대한 한국교회 역사학의 시각을 확인할 수 있다.

한국기독교역사학회에서 출간한 『한국 기독교의 역사 2』에서는 ‘일제의 박해와 기독교의 투쟁(1936-1945)’이라는 제목의 장에서 ‘민족말살정책과 기독교’, ‘신사참배 문제’, ‘기독교계의 휘절과 수난’이라는 세 개의 주제로 신사참배 문제를 다루고 있다. 일제는 1930년대에 대륙을 침략하면서 물적, 인적 수탈과 함께 민족성을 말살하여 일본에 동화시키려는 이른바 ‘황국신민화 정책’을 강화했으며, 이를 위하여 신사참배와 궁성(동방)요배, 황국신민서사 제창, 창씨개명과 일본어 상용 등을 강요했다고 서술하고 있다. 특히 신사참배에 관하여 일제는 한국인들의 저항에 부딪혀 1920년대에는 신사참배를 강요할 수 없었으나, 1930년대 들어 다시 신사 정책이 적극적으로 추진되었으며 문제가 되기 시작했다. 일제의 신사참배 강요에 대해 교회와 기독교학교 내에서 의견이 나뉘었다. 신사참배는 우상숭배로 신앙 양심에 위배되므로 절대적으로 인정할 수 없다는 입장과, 신사참배에 비록 종교적 요소가 있다 할지라도 일제 당국이 애국적 행위에 불과하다고 주장하므로 학교를 유지하고 기독교교육을 계속하기 위해서는 이에 순응할 수 밖에 없다는 입장이 대립했다. 전자의 대표적 인물이 송실학교 교장으로 재직하다 이 문제로 파면된 맥쿤이고, 후자의 대표적인 인물이 연희전문학교 교장 언더우드이다.²¹⁾ 신사참배 강요의 문제는 먼저 기독교 학교의 존폐 문제로 시작되었으나, 이어서 교단적 차원에서 모두 일제의 신사참배 강요에 굴복하게 되었으며, 신자들의 신사참배 반대운동이 있었다고 서술하였다.

그렇다고 해서 신자들까지 모두 이에 굴복한 것은 아니었다. 어느 교파이건 교단의 신사참배 결정에도 불구하고 끝까지 이를 거부하며 신앙의 지조를 지킨 인물들이 있었다.²²⁾

민경배의 『한국기독교회사 : 한국 민족교회 형성 과정사』에서는 신사참배 문제에 대해 ‘타도 타 버리지 않는 숲’이라는 제목에서 ‘신사참배: 형극의 길’, ‘무너진 일각에 선 교회의 모습’ 두 내용으로 설명하였다. 신사참배 강요를 둘러싸고 선교사들 사이에 의견이 나뉜 것을 신사를 바라보는 입장의 차이라고 서술한다.

선교사들 간에 의견이 분산이 있었다. 그것이 사실 하나의 국민적 의례로서 정치적 의미만 가지고 있는 것인지, 아니면 한국교회가 판단하듯이 종교적 성질을 동시에 포함하고 있는 것인지, 또 설사 종교적 행위라 할지라도 교회를 폐쇄시키면서 까지 참배를 거부할 까닭이 있는지 없는지의 여부가 현안의 초점이었다. 이 혼란은 일본이 신사참배가 애국적인 행동에 지나지 않는다는 회유

20) 이진구, “일제하 신사참배 논쟁과 기독교-신사비종교론과 신사종교론을 중심으로,” 『일본학』 31(2010), 71-72.

21) 한국기독교역사학회, 『한국 기독교의 역사. 2』 (서울 : 기독교문사, 2012), 267.

22) 위의 책, 270.

때문에 더 깊어갔다.²³⁾

신사참배 강요에 이어지는 기독교학교의 폐쇄 과정에 대해서 자세하게 언급하지 않지만 “선교사가 교육에서 손 뎀다는 사실은 근대사의 개명기에 빛나는 업적을 남긴 공로가 이제 일기(一期)를 끝냈다는 감상(感傷)마저 일으켰다”며, “오랫동안 世人의 주시의 的이 되온 미션회의 교육인퇴 문제는 한 동안은 미광도 보여 최소한도의 희생만을 예상케 하더니, 지난 27일 북장로교 선교회총회에서는 미션계의 교육인까지도 총퇴각할 것을 선언하였습니다.”라는 내용의 동아일보 1938년 6월29일자 사실을 인용하여 기독교학교 폐쇄에 대한 아쉬움이 일반 사회에 있었다는 것을 보여주고 있다.²⁴⁾ 이어서 한국교회 지도자들이 신사참배에 굴복하는 과정과 이에 반대한 주기철 목사 등 교회의 순교자들에 대해서 언급하였다. 신사참배 문제로 “평양 장로회신학교가 폐쇄당했고, 2백여 교회가 문을 닫았으며, 2천여 신도가 투옥되었고, 50여 명의 교역자들이 순교의 면류관”을 썼으나, 일제가 이들을 ‘불온’과 ‘정치 음모’로 변질 중상한 것이 한이라고 서술하였다.²⁵⁾

이들의 장한 항거와 순수한 신앙의 결단은 순교의 형극 앞에서 오히려 줄기차게 뻗어갔다. 다만 일본이 이들을 ‘불온’과 ‘정치 음모’등으로 변질, 중상하여, 신앙의 위대한 순절의 명예를 빼앗은 것이 한이었다.²⁶⁾

이러한 시각에서 주기철 목사를 반일 항쟁의 투사로 보려는 일부의 견해도 가당하지 않으며, 그의 미망인 오정모 사모는 해방 후 그러한 유(類)의 명예나 보상을 일체 거절해 왔다고 서술하고 있다.²⁷⁾

기독교 통사중에서 신사참배 문제를 가장 자세히 설명하고 있는 것은 박용규의 『한국기독교회사』이다. 박용규의 『한국기독교회사 2권(1910-1960)』에서는 일제의 신사참배 강요와 관련하여 신사의 역사적 배경과 그 본질, 신사참배 강요, 타협하는 한국장로교회, 신사참배 반대운동, 천천년설과 신사참배 반대운동, 신사참배 문제의 교훈과 해결 과제 등으로 나누어 자세하게 설명하고 있다. 이어서 신사참배 강요에 굴복한 한국교회의 모습을 ‘어두운 터널 그 한가운데 선 민족과 교회’라는 제목으로 교회의 신사참배 굴복, 그 후의 변천, 배도(背道)하는 한국교회 등의 주제로 서술하고 있다. 박용규는 1930년부터 1935년까지의 한국교회를 특징짓는 사건이 “일련의 신학 논쟁과 교회의 응전”이었다면, 1935년부터 1945년 해방될 때까지 한국교회를 특징짓는 사건은 신사참배 논쟁이었고, “한국의 교회가 직면하였던 가장 중대한 문제였다”고 서술하고 있다.²⁸⁾ 신사참배는 1911년의 105인 사건이나 1919년의 3.1운동 탄압보다도 더 크고 직접적으로 기독교 신앙에 위협을 가했던 문제로, 105인 사건이나 3.1운동으로 인한 탄압이 민족의 독립운동과 관련된 일제의 탄압이었다면 신사참배 강요는 “신앙의 자유를 박탈당하고 신앙 양심을 유린당하는 본격적인 종교박해였고, 교회 전체가 당한 대박해였고, 전 민족이 당한 일대 수난”이었다고 그 의미를 강조하고 있다. 또한 신사참배 문제는 “세속권력을 절대화하고 인간을 신격화하는 일제의 천황제 이데올로기와 관련된

23) 민경배, 『한국기독교회사 : 한국 민족교회 형성 과정사』 (서울 : 연세대학교 출판부, 2007), 508.

24) 위의 책, 512.

25) 위의 책, 519.

26) 위의 책, 519.

27) 위의 책, 519. 각주 58.

28) 박용규, 『한국기독교회사. 2, 1910-1960』 (서울 : 한국기독교사연구소, 2016), 676.

것으로 정치(민족), 종교, 교육, 문화 등 여러 부분에 걸친 복합적인 문제”였다고 설명하였다. 따라서 한국교회는 신사참배 강요에 대해 “순응 또는 타협함으로 신앙의 본질을 왜곡하느냐 아니면 끝까지 신사참배의 강요에 맞서 신앙을 지키느냐” 하는 방향으로 나아갈 수밖에 없었기에 한국교회의 신사참배 문제는 신앙의 본질과 그 해석, 더 나아가 그 적용과 실천에 관한 문제와 깊숙이 연계되었다고 서술하였다.²⁹⁾

신사를 국민의례로 받아들여느냐 아니냐에 따라서 신사를 보는 관점은 엄청난 차이가 있을 수밖에 없었다. 신사참배를 받아들였거나 받아들여야 한다고 주장했던 이들 모두는 신사가 종교가 아니라는 일본의 입장을 그대로 수용했고, 반면 신사를 반대했던 이들은 신사참배가 엄연히 종교적인 예식이라고 확신해 참배를 거부했다. 신사참배를 한 사람들은 일제의 신사가 마치 한국의 조상숭배 관습에서 미신적 요소만 제거하면 기독교 교리에 위반되는 것이 없는 미풍양속이듯이 신사참배 역시 일본 국조에 대한 존경 문제이므로 일본제국의 신민의 한 사람으로 참배하는 것은 그리 문제가 될 수 없다는 주장이었다.³⁰⁾

박용규는 신사의 종교성에 대해 “과연 신사는 종교적 요소가 없는 국가에 대한 예의 문제였는가? 한마디로 그렇지 않다 신사는 분명히 종교였다”고 단언하고 있으며,³¹⁾ 선교사들 중에서 연희전문 의 원한경 교장이 신사 비종교 입장을 갖고 있었다고 서술하였다.

한국 주재 미국 선교사들이 매번 선교사처럼 모두가 다 반대의 입장을 가지고 있었던 것은 아니다. 그 중에는 신사참배를 옹호하는 입장을 가진 이들도 있었다. 그 대표적인 사람이 앞서 언급한 원한경이다. 그가 학교운명을 계속할 것을 주장한 것은 학교가 선교사역에서 매우 중요한 위치를 차지하고 있었기 때문이기도 하지만 신사가 본질적으로 종교적인 것이 아니기 때문에 신사참배를 거부할 이유가 없다고 확신했기 때문이다.³²⁾

기독교학교의 신사참배 강요에 이어서 일제는 기독교회의 신사참배를 강요하기 시작했으며, 결국 교단들은 일제에 강압에 굴복하여 선교사들의 반대에도 불구하고 신사참배를 결의하였다.

미션스쿨의 폐쇄라는 극단의 초강수를 두면서까지 신사참배 강요에 의연히 맞섰던 선교회는 장로교 총회가 신사참배를 결정하고 나자 긴 허탈감에 사로잡히지 않을 수 없었다. 그동안 정성을 다해 가꾸어 온 선교지 한국이 자신들이 심었고 가꾸었고 보여 주었던 방향과는 정반대의 방향, 곧 배도의 길을 걷기 시작했기 때문이다. 신사참배의 강요에 맞서 미션스쿨을 폐쇄하고 선교지를 철수하기로 결정한 선교사들은 실제로 자신들의 결정대로 미션스쿨들을 폐쇄시켰음에도 불구하고, 그동안 자신들이 정성스럽게 가꾸고 키워 온 한국 선교지에서 자신들이 해야 할 일들이 무엇인가를 찾으며 선교의 사명을 계속하기를 원했다. 이것은 대부분의 선교사들이 염원하는 바였다. 그래서 그 후에도 선교지를 떠나지 않고 남아 있었던 이들이 적지 않았다.³³⁾

29) 위의 책, 676-677.

30) 위의 책, 683.

31) 위의 책, 684.

32) 위의 책, 703.

33) 위의 책, 730.

IV. 한국교회 역사 인식의 비판적 검토

1. 신사참배 반대와 관련한 역사의 서술

일제의 신사참배 강요에 대한 역사 이해는 신사의 성격 및 유래 등 신사의 본질에 대한 내용과 신사제도가 어떻게 식민지 조선에서 강요되었는지 하는 것 등을 전체적으로 살펴보아야 한다. 여기에서 신사참배의 성격과 관련한 논쟁, 즉 신사는 종교적 성격을 갖는가? 아니면 단순히 천황제 하의 국가의례 인가? 하는 신사참배의 성격 및 본질에 대한 논의는 일본 제국주의에 대한 비판적 시각을 전제로 이루어져야 한다. 이어서 일본의 신사제도가 식민지로 전락한 조선에서 어떻게 실천되었는지 하는 것은 신사제도에 대한 일제 총독부의 정책과 이러한 일제의 강요에 대한 우리 민족의 대응으로 나누어 살펴보아야 한다. 일제의 강요 등 신사참배에 관한 정책 및 이에 대한 대응은 신사참배의 성격 및 본질과도 밀접한 관련이 있다. 신사참배를 어떻게 이해하느냐에 따라 대응은 달라질 수밖에 없으며, 더욱이 신사의 성격 및 제도가 고정되어 있는 것이 아니라 환경 및 시기에 따라 달라질 수밖에 없다는 것을 전제로 시기에 따른 일제의 식민지 정책과 함께 종합적으로 살펴보아야 할 것이다. 일제 강점기의 역사는 모두 동일한 식민지 통치 시기의 역사이지만, 식민지 정책의 내용과 강도는 시기에 따라 달라질 수 밖에 없었다. 따라서 신사참배 강요 또한 시기에 따라 달라질 수밖에 없으며, 그에 대한 우리 민족의 대응 또한 차이가 있을 수밖에 없으므로, 신사참배 강요에 대한 찬성과 반대를 중심으로 신사참배 문제를 이해하는 것은 신사참배 문제를 지나치게 단순화 하는 것이다.

신사참배에 대한 일제의 정책 및 이에 대한 대응은 시기별로 구분할 수 있다. 국권을 침탈당하고 1930년대 중반 즉 일제가 침략전쟁을 일으킬 때까지와 그 이후 일제의 전시체제기로 나눌 수 있을 것이다. 일제의 신사참배 관련 정책이 바뀌었기에 신사참배가 문제가 되기 시작했다. 종교적 이유로 신사참배를 받아들일 수 없었던 기독교학교의 입장을 양해해 오던 일제가 1930년대 중반 이후부터 기독교학교에 신사참배를 강요하기 시작했다. 이른바 전시체제에 돌입하여 황국신민화 정책을 강화하면서 신사참배를 통치수단으로 중요하게 사용하기 시작한 것이다. 1930년대 중반 이후 일제가 평양에서 기독교 학교에 신사참배를 어떻게 강요했으며, 여기에 선교사들이 어떻게 대응했는지? 신사참배 강요를 둘러싼 선교사들의 정치적, 신학적 입장 등 기독교학교의 신사참배 강요를 둘러싼 선교사들과 일제의 대응, 또 선교사들 사이의 논쟁 및 기독교 학교에 재학 중이던 학생들과 학부모, 더 나아가 지역의 주민들과 선교사들 사이의 논쟁과 대립 등을 전체적으로 살펴보아야 한다. 기독교학교의 신사참배 강요에 대한 대립 이후의 한국교회의 신사참배 결의와 이에 맞선 신사참배 반대 운동 등에 대해서도 살펴보아야 할 것이다.

일제의 신사참배 강요는 그들의 식민통치 정책, 즉 황국신민화 정책의 일환으로 이루어진 일제의 강압 정책이었다. 그것은 신사참배 강요라는 하나의 정책이 아니라 동방요배, 창씨강요, 일본어 상용 강제, 징병제 실시 등과 같이 일제가 전쟁을 수행하는 과정에서 이루어진 일제의 강압적인 식민정책의 일환이었다. 그렇기에 일제의 신사참배 강요 및 그에 대한 우리 민족의 대응은 전쟁을 수행

하고자 하는 일제의 다른 강압 정책과 함께 종합적으로 이해되어야 한다. 따라서 신사참배 반대는 일제의 식민통치 정책에 반대한 것이었기에 민족 독립운동을 실천한 것이라는 일반적인 역사 이해는 문제가 있다. 일제가 강요한 창씨를 반대했다는 이유로 치안유지법 위반의 혐의를 받고 추궁을 당한 사건에서 창씨문제에 대한 비판이 혐의의 일부를 이루고 있는 사건이 있다. 창씨에 대한 비판이 “민족의식, 민족독립으로 향하는 생각으로 이어지게 됐다”는 것은 분명하지만,³⁴⁾ 창씨제도에 대한 반대 그 자체가 민족독립을 목표로 이루어졌다고 보기에는 어려움이 있는 것처럼, 종교적 이유 이외에 다른 이유로 신사참배를 적극적으로 반대한 사례는 찾아보기 어렵다.³⁵⁾

2. 기독교 역사학의 역사서술과 인식의 비판적 검토

기독교 교양수업에서 대부분 기독교인이 아닌 학생들과의 토론을 통해 살펴본 한국교회의 신사참배에 대한 역사 인식은 무엇보다 신사참배 강요를 일제의 식민 정책과 관련하여 전체적으로 설명하지 않고, 기독교 입장에서 서술하고 있기에 혼란스럽다는 것이다. 한국교회는 신사참배 문제를 신앙의 문제와 민족의 문제를 분명하게 구별하지 않고 있다. 즉 신사참배 반대는 신앙적으로 옳다는 판단을 전제로 하여 일제의 강압적인 정책에 맞선 민족의 문제라는 인식을 갖고 있는 것이다. 그러나 대부분의 비기독교인 학생들에게는 신사참배에 내재되어 있는 기독교 신앙과 신학적 문제에 대한 충분한 이해가 없으며, 일제의 억압에 대응했다는 민족의 문제로 인식하고 있기에 신사참배와 관련한 운동주의 대응을 이해할 수 없었던 것이다. 한국 기독교 역사에서는 일제의 신사참배 강요가 “신앙의 자유를 박탈당하고 신앙 양심을 유린당하는 본격적인 종교박해였고, 교회 전체가 당한 대박해였고, 전 민족이 당한 일대 수난”이었다고 그 의미를 강조하지만,³⁶⁾ 기독교인 이외에 신사참배에 적극적으로 반대한 사례를 찾아 보기 어려운 이유는 이러한 신사참배 강요의 양면성 때문이었다.

일제의 신사참배 강요는 두 가지 측면에서 이루어진 것이다. 국민의례 측면에서 즉 식민통치를 위한 황국신민화정책의 수단으로, 또 하나는 천황을 신성화한 종교적 측면에서 이루어진 것이다. 이를 분명하게 구별할 수 있겠는가 하는 것이 신사참배를 둘러싼 중요한 논쟁이었다. 그러나 신사참배가 종교적인가? 국민의례에 불과한가? 하는 논쟁은 일제의 식민통치를 전제로 하는 것이었다. 따라서 신사참배에 반대하는 운동은 종교적 측면에서 주로 이루어진 것이었다. 밖으로 드러나는 것은 모두 일제의 정책에 저항하는 것이지만 그 동기와 그것을 통해서 얻고자 하는 목적 등은 다를 수밖에 없다. 그렇기에 신사참배 반대에 대하여는 여러 가지 질문이 필요하다. 이것이 민족운동인가? 아닌가? 신사참배를 반대하는 것이 일제에 저항한 민족운동의 실천이었다면 종교적 이유 이외에 일제의 황민화 정책이라는 이유로 신사참배를 거부한 사례는 있는가? 신사참배에 반대하지 않았다면 친일파인가 하는 질문이다. 더 나아가 일제의 신사참배 강요에 굴복하지 않은 이들은 일제의

34) 미즈노 나오키, 정선태 옮김, 『창씨개명: 일본의 조선지배와 이름의 정치학』 (서울 : 산치림, 2008), 182-183.

35) 종교적 이유가 아닌 신사참배 반대는 국내항일 계열로 분류된 김명수가 청년독립회를 조직하여 신사참배 거부운동을 전개한 사례가 있다. 그러나 신사참배 반대 보다는 이른바 창원만세사건이 주된 공적으로 보인다.

36) 박용규, 『한국기독교회사. 2, 1910-1960』 676-677.

침략전쟁에 어떤 생각을 갖고 있었는가? 신사참배 반대 이외의 일제의 황민화정책에 어떤 입장을 갖고 있었는가? 그리고 일제가 신사참배를 강요하기 이전에는 일제의 식민통치에 어떤 태도를 갖고 있었는가? 즉 일제가 적극적으로 황민화 정책을 강요하기 이전에 한국교회는 무엇을 했는가? 하는 질문이 필요하다.

또한 신사참배와 관련하여 민족적 저항의 성격을 강조하다가 문제가 되는 것은 신사참배를 받아들인 것과 교회의 친일 협력을 연결하는 것이다. 즉 신사참배로 교회의 순수성을 잃어버리고 그 결과로 한국교회가 일제의 침략전쟁 수행에 적극적으로 참여하였고 친일파가 되었다는 역사서술과 이해로 이어진다. 그렇다면 한국교회가 신사참배를 결의하지 않았다면 일제의 전쟁에 부역하지 않았을까 하는 것이다. 이러한 역사 이해는 신사참배 강요 이전에 한국교회는 무엇을 하고 있었는지, 그 이전에는 일제의 식민통치에 협력하지 않았는지? 그 이전에 한국교회가 어떤 민족운동을 실천하고 저항했는지? 하는 학생들의 질문으로 이어진다. 동시에 전시체제하의 강압적인 분위기에서 저항하는 것이 가능한지? 가능하다면 신사참배 반대 이외에 황국신민화 정책에 대한 어떤 저항이 있었으며 민족 독립운동을 실천했는지를 같이 비교해 보아야 한다. 일제는 신사참배를 강요하기 이전에 한국교회가 “민족문제나 정치문제에 개입하지 않고 개인적 신앙에 몰두하는 한 정교분리 차원에서 선교에 크게 간섭”하지 않았다는 연구가 있다.

조선에서 신사참배는 1931년 9월의 만주사변 이후 1932년부터 본격적으로 강제성을 띠기 시작하였다. 조선총독부도 1932년까지는 조선 통치에 방해되지 않는 한, 즉 기독교가 민족문제나 정치문제에 개입하지 않고 개인적 신앙에 몰두하는 한 정교분리 차원에서 선교에 크게 간섭하지 않는 소극적 경계 기조를 유지하였다. 그렇지만 1932년 이후부터는 기독교에 대해 종교보국, 국민총동원, 전쟁협력 등으로 조선 통치에 적극적으로 협조하도록 강제하였고, ‘일본적 기독교화’를 위해 일본적 편제를 갖추도록 강제하였다.³⁷⁾

신사참배 반대운동의 성격이 민족운동으로 타당한 것인가? 하는 질문 또한 비기독교인 학생들로부터 중요하게 제기된다. 한국민족문화대백과사전에 의하면 신사참배 거부운동은 크게 두 가지 방향으로 전개되었다.

하나는 일제 당국이나 일제에 영향력 있는 기관 또는 인사들을 찾아가 신사참배를 강요하지 말 것을 청원 내지 경고한 ‘신사참배 강요금지 청원운동’이다. 다른 하나는 일제의 강요와 제도권 교회의 불법적 결의에 순교를 각오하고 끝까지 저항해 신앙과 교회를 지키고자 한 ‘신사참배 거부 권유운동’이다.³⁸⁾

신사참배 반대에 앞장선 이들의 증언에 의하면, 신사참배 반대운동은 “민족운동이라기 보다는 신앙의 순수성을 지키고자 한 운동”이었다. 신사참배 거부 항쟁자는 신앙과 사상을 결부시키는 것에 대해 역을 해 했으며, “신앙문제를 민족사상과 결부시키지 않으려” 했고, 신앙과 관련이 없는 경우에는 동방요배를 적극적으로 거부하지 않았다.³⁹⁾

37) 성주현, 『일제강점기 종교 정책』 (서울 : 동북아역사재단, 2021), 314-315.

38) 한국민족문화대백과사전 <https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0033042>

39) 김승태, 『(신사참배 거부 항쟁자들의)증언:어둠의 권세를 이긴 사람들』 (서울 : 다산글방, 1993), 80.

가네야마(金山) 부장이 감방 살 틈으로 넘어다 보며 “자네들이 신사에 나가 절하지 않겠다는 말에는 이해가 가나, 산 입군 보고 절하지 않겠다는 말은 신앙이라 볼 수 없고, 사상(思想)으로 볼 수밖에 없다.” 하면서 한 번 더 고려해 볼 여유를 주는 것이 아닌가. 그때 나로서는 신앙과 사상을 결부시키는 것이 억울하였다. 다만 북선(北鮮)에 검속되어 계시는 주기철 목사님 역시 학부모로서 학교 교정에서는 궁성요배를 하셨다. 그러나 성일(聖日)만큼은, 교회 뜰 안에서나 예배 때와는 혼돈하지 않고 단연코 배격하셨다. 나도 역시 교원 생활에서는 웃어른인 선교사가 하라는 대로 학교 교정(校庭)에서는 원치 않으면서도 따라 하였다.⁴⁰⁾

출옥성도 염애나 전도사는 하나님의 계명을 지키기 위해 신앙적으로 신사참배 거부운동을 전개하였다.

나는 예수를 믿는 사람으로서 하나님의 계명을 지키기 위해 신앙적으로 신사참배 거부운동을 전개했을 뿐이라고 솔직히 말하였으나, 일경은 나에게 사상적으로 애국운동을 전개했다는 말을 받아 내려고 하였기 때문에 모진 고문은 계속 되었다. (중략) 나는 성서의 “나 외 다른 신을 섬기지 말라”는 제1계명을 지키기 위해 신앙적 투쟁만을 했음에도 불구하고, 현상적으로 나타난 나의 애국행동이 일경에게 그냥 묵과될 수 없었던 것이다.⁴¹⁾

한국교회의 신사참배 반대운동과 관련해 주목할 부분은 신사참배가 “국기계양이나 궁성요배 등과 함께 강제되었지만, 기독교인들이 유독 신사참배에 대해 반발”했다는 것이다. 그 이유는 다른 부분과 달리 “신사 종교론의 입장에서 신사참배가 신앙상의 장애로 인식”되었기 때문이다.⁴²⁾ 신사참배 반대운동의 기독교 신앙 중심적인 성격은 신사참배 반대운동의 한 축이었던 신사참배 강요 금지 청원운동에서 더욱 분명하게 나타난다. 박관준 장로는 1935년 말부터 수차에 걸쳐 총독에게 신사참배 강요의 부당성을 경고하다가 효력이 없자 1939년 2월 안이숙과 함께 일본에 건너가 종교법안 제정 반대, 국교를 신도(神道)에서 기독교로 할 것 등을 주장하였다.⁴³⁾

3. 신사참배 문제에 대한 비판적 접근

박용규의 『한국기독교회사. 2, 1910-1960』에서는 “일제의 끝없는 탄압과 신사참배 강요” 속에서 한국교회를 지탱해 준 두 가지 원동력은 “성경에 대한 불변의 확신과 전천년주의 종말론”이라고 설명하였다.⁴⁴⁾

성경대로 믿고 그대로 실천에 옮겨야 한다는 성경 중심의 신앙은 고난과 역경의 긴 터널을 통과해야 할 한국교회 교인들에게 일제의 핍박과 박해를 극기하게 만드는 영적인 원동력이었다. 뿌리 깊은 나무가 흔들리지 않는 것처럼 말씀에 뿌리를 둔 한국교회는 신사참배의 강요 앞에서도 당당하게 맞설 수 있었다. 한국교회는 주님의 말씀을 생명력 있는 불변의 계시로 받아들였다. 성경 계

40) 위의 책, 79.

41) 위의 책, 250-251.

42) 성주현, 『일제강점기 종교 정책』 315.

43) 김승태, 『식민권력과 종교』 (서울 : 한국기독교역사연구소, 2012), 236-237.

44) 박용규, 『한국기독교회사. 2, 1910-1960』 731-732.

시의 예언에 대한 문자적 수납은 한국교회에 전천년설 종말론에 대한 저변을 확대시켜 주었다. 주지하듯이 이 종말신앙은 사경회 중심의 한국교회에서 성경 중심의 선교정책과 신학이 심어준 자연스러운 결과였다.⁴⁵⁾

전천년설 및 이에 근거한 신사참배 반대운동에 대하여 “전천년설은 일제 시대, 특히 신사참배가 한창 몰아치던 1935년부터 우리 민족이 해방을 맞던 1945년까지를 특징지어 준 가장 중요한 주제”이며, “현재의 일제의 탄압 박해, 신사참배 강요, 전쟁은 그리스도가 재림하시기 전 예언된 종말론적 현상이었다. 이와 같은 종말론에 대한 확신, 천년왕국에 대한 흔들리지 않는 신앙”으로 순교의 길을 걸어갔다는 것이다.⁴⁶⁾

박용규는 신사가 과연 종교냐 아니냐 하는 문제는 더 이상 논란의 대상이 될 수 없으며, 너무도 부끄러운 사실이지만 상당수의 한국교회와 지도자들이 너무도 쉽게 신사참배 강요 앞에 힘없이 무너지고 말았고, 신사참배는 신앙의 시금석이었다고 설명한다. 신사참배 반대로 고난을 겪은 이들은 모두 전천년설을 믿는 보수주의 신앙인들이었고 자유주의자는 단 한 명도 없었다는 것이다. 끝으로 신사참배 반대운동은 신앙의 문제이면서 동시에 명백한 민족운동으로 평가되어야 한다고 주장하였다.⁴⁷⁾ 이것은 “민족운동이 신사참배 반대운동의 일차적인 동인이라는 말이 아니라 신앙적 동기에서 신사참배를 반대 했지만 그 이면에는 기독교 민족주의 정신이 깊숙이 자리 잡고 있었다”는 의미라고 결론을 내렸다.⁴⁸⁾ 오늘의 시각에서 세대주의 전천년설을 믿는다는 것을 신앙의 시금석으로 이해하는 것이 타당한 것인지, 또 세대주의 전천년설이 한국 기독교 민족주의와 어떻게 연결되는지에 대해서는 또 다른 연구가 필요하다. 일제 강점기 식민지 조선의 기독교인에게는 두 가지 과제가 있었다. 식민지 조선인으로서 민족의 자유라는 과제와 기독교인으로서 신앙의 자유라는 과제였다. 기독교인으로서 추구하는 신앙의 자유가 곧 민족의 자유로 연결되는지 하는 것은 기독교인의 입장과 비기독교인들의 입장에 차이가 있을 수밖에 없을 것이다.

일반적인 한국교회의 역사인식은 신사참배 반대운동을 “항거의 주체의 개별적 의도야 어떠하든지 민족운동 내지는 민족 수호를 위한 항일운동”의 차원에서 평가되어야 한다고 생각한다.⁴⁹⁾ 이러한 역사 인식이 의미가 있다면 기독교에서 이단으로 인정하는 여호와의증인의 ‘등대사 사건’이야말로 “항거의 주체의 개별적 의도야 어떠하든지 민족운동 내지는 민족 수호를 위한 항일운동”의 차원에서 평가되어야 한다.⁵⁰⁾ 여호와의증인이 연루된 등대사 사건은 오랫동안 잊혀졌으며 관련 연구 또한 찾아보기 어렵다. 여호와의증인들은 자신들의 신사참배 반대운동을 특별히 알리지 않았다. 신앙의 양심에 따른 행동이었기에, 독립유공자로 기억되는 것을 원치 않았을 뿐만 아니라, 특별히 고난을 겪었다고 주장하지도 않는다. 양심적 병역거부와 관련하여 지난 2019년 등대사 사건 80주년 기념전시회가 개최되었으며, 최근 관련 논문이 발표되었다. 등대사 사건은 여호와의증인들의 반전 평화(反戰平和) 사상에 주목한 일제 경찰이 1939년 6월부터 1945년 8월까지 최소 66명 이상의 여

45) 위의 책, 732.

46) 위의 책, 733-734.

47) 위의 책, 736-738.

48) 위의 책, 739.

49) 위의 책, 739.

50) ‘등대사’는 일제강점기에 여호와의 증인의 출판 법인체인 위치타워 성서 책자협회를 지칭하던 용어이다.

여호와의증인 신자들을 ‘신사참배 거부’와 ‘불경행위(不敬行爲)’를 범했다는 이유로 체포, 구금했던 사건이다. 일본에서 여호와의증인은 전쟁을 반대하고 징집을 거부했다. 여호와의증인 지도자 아카시 준조는 반전평화운동을 벌였고, 그의 아들과 제자들은 총기 반환, 군사교련 거부와 같은 양심적 병역거부운동을 벌여 체포되었으며 탄압을 받았다.⁵¹⁾ 체포, 구금된 여호와의증인 신자들은 강도 높은 조사를 받은 후 치안유지법에 의해 최고 5년, 최저 6개월 형을 선고받고 서대문 형무소에서 옥고를 치렀으며, 6명은 재판 과정 전후에 사망했다.⁵²⁾ 일제는 등대사의 최종목표를 “크리스토가 지배하는 신의 국가 건설”이라고 파악했다.

등대사는 일반기독교와 다르게 유일신 여호와만을 믿으며 현세에 신의 나라를 세우려함. 현실의 국가 조직 및 사회제도에 반하며 크리스토가 지배하는 신의 국가 건설을 목표. 등대사는 ‘국제결사의 성격’으로 ‘세계지배체제의 변혁’을 꾀함. 사유재산제도를 부인하고, 파괴적 방법인 하르마게돈으로 최후 행동을 목표로 함. 제2대 조셉 라더포드의 영향으로 육체 부활을 믿지 않고, 비가시적인 재림을 믿음. ⁵³⁾

일제 강점기에 신사참배 거부와 반전평화운동에 앞장섰던 여호와의증인들은 오늘날까지 종교적 이유로 양심적인 병역거부에 앞장서고 있다. 여호와의증인은 아니지만 양심적 병역거부를 선택해 수감되었던 경험을 기록한 『감옥의 몽상』에서 저자는 자신의 감옥생활에서 만났던 여호와의증인 병역거부자에 대해 언급한다. 그들은 국가를 적대시하는 것이 아니라는 것이다. 그들은 국가의 법률을 존중하지만, 자신들의 종교적 믿음과 충돌할 경우에는 자신들이 믿고 있는 하나님의 말씀을 우선시한다는 것이다.

여호와의 증인 신도는 전쟁이 발발했을 때 세상 어느 진영에도 가담하지 않아야 한다. 그들이 병역거부를 가리켜 “중립을 지킨다”고 표현하는 이유도 이 때문이다. 매년 한국에서는 700여명의 젊은이가 중립을 지키기 위해 입영 대신 수감을 택한다. 이 수치는 전 세계 병역거부 수감자 중 90 퍼센트 이상을 차지한다. 일제시대 독립운동 기록으로 남아있는 여호와의증인의 병역거부가 해방 후 반국가적 행위로 취급당하는 것은 역사의 아이러니다. 독일의 나치가 공개처형한 최초의 병역거부자도 여호와의증인이었다. 병역거부와 동일한 맥락에서 여호와의증인들은 정당에 가입하거나 선거에 참여하지 않는다. 그러나 그들이 국가를 적대시하는 것은 아니다. 자신이 소속된 나라의 법률은 존중하지만 종교적 믿음과 충돌할 경우에는 하나님의 말씀을 우선시하는 것이다.⁵⁴⁾

지난 2019년에 있었던 등대사 사건 80주년 기념전시회에 한국교회는 특별히 관심을 기울이지 않았으나, 『현대종교』는 “병역과 신사참배, 궁성요배 등을 거부하고 수감생활을 택한 것이, 잘못된 교리가 마음속 깊이 자리 잡아 생겨난 결과라는 점을 바로 잡을 필요”가 있다고 비판하였다.

등대사 사건은 사료로서 충분한 가치가 있다. 그러나 분명한 것은 저들이 보인 집단행동엔 ‘잘못

51) 박광홍, “‘사람 못 죽입니다’... 집총거부에 발각 뒤집혔던 일본,” 「오마이뉴스」 2021년10월26일.

https://www.ohmynews.com/NWS_Web/View/at_pg.aspx?CNTN_CD=A0002781936

52) 박준현, “燈臺社 京城支部 불경사건과 재림신앙 문제,” 『승실사학』 49(2022), 203; 등대사 사건 전시회 도록, 4.

53) 京城地方法院 檢事局, 「思想에 關한 情報 13-燈臺社事件 關係者檢學에 關한 件」 1939년 6월 29일자, 위의 논문, 212에서 재인용.

54) 현민, 『감옥의 몽상』 (파주 : 돌베개, 2018), 100-101.

된 교리'라는 배경이 전제되었다는 점이다. 여호와의증인 신도들은 국가체제를 사탄으로 보기 때문에 병역이나 투표 등 국민의 의무를 저버려 왔다. “피를 멀리하라”는 성경 구절을 잘못 받아들여 수혈을 거부해 수많은 생명을 잃게 했다. 우리는 등대사 사건을 통해 여호와의증인 측의 움직임이, 때로는 상식을 넘어서는 행동을 보이는 것이 잘못된 성경해석으로 오늘날까지 되풀이되고 있는 역사임을 분명하게 상기해야 한다. 55)

신사참배를 거부하고 고통을 겪었던 여호와의증인들의 행동에 ‘잘못된 교리’라는 배경이 전제되었다는 『현대종교』의 지적을 비기독교인 학생들이 받아들이는 것은 쉽지 않다. 기독교에서는 이단으로 규정하고 비판하지만, 비기독교인 학생들이 기독교인과 여호와의증인들이 믿는 하나님이 어떻게 다르며, 여호와의증인들의 재림사상과 기독교인들의 재림사상이 어떻게 다른지를 분명하게 이해할 수 없기에 『현대종교』의 지적은 자가당착(自家撞着)이 아닌지 질문하는 것이다. 비기독교인 학생들은 여호와의증인들이 국가체제를 사탄으로 보고 있다는 『현대종교』의 비판에, 일제 강점기 일본 제국주의 국가체제야말로 사탄이 아닌지? 일본 제국주의를 사탄이라고 이해했기에 기독교인들이 신사참배에 반대한 것이 아닌지를 질문하고 있다. 더욱이 등대사 사건과 관련한 여호와의증인들의 증언에 의하면, 이들은 일제 경찰에 체포, 구금되어 조사받는 중에는 특별한 고문을 당하지 않았으나, 서대문형무소에 수감되어 천황을 숭배하는 동방요배를 거부하는 과정에서 고문과 형벌을 당하였다. 56)

일제의 신사참배 강요 문제는 “정치, 종교, 교육, 문화, 사상, 민족 등 대단히 복합적인 문제”이지만, 결국 “불의한 세속권력과 교회와의 갈등 문제로 집약시켜 이해”할 수 있을 것이다. 김승태의 연구에 의하면 “교회가 세속권력의 불의한 강요에 타협 순응하여 신앙의 본질을 왜곡시키면서까지 존립을 추구하느냐, 아니면 탄압과 순교를 각오하고라도 이에 맞서 대항하여 신앙의 본질을 지켜 나가느냐 하는 것”이 신사참배 문제의 본질이었다.

신사참배 거부 항쟁자들도 이러한 본질과 성격을 모두 다 알고 저항한 것은 아니지만, 적어도 성서의 말씀에 비추어 그릇된 행위를 강요하는 세속권력에 맞서 목숨을 걸고 거부하고 저항하여, 그들의 불법과 불의를 만천하에 폭로했다는 점에서 이러한 신사참배 거부항쟁은 교회사와 민족사에서 중대한 의의를 가지고 있다. 57)

이렇듯 “신사참배 거부항쟁이 교회사와 민족사에서 중대한 의의”를 가지고 있다고 한다면, 세속권력이 ‘불의’하다는 것의 의미는 무엇인지? 불의한 세속권력이 신앙의 본질만을 왜곡하고 있지 않다면 교회가 무엇을 어떻게 해야 하는지? 또 종교를 갖고 있지 않은 사람들은 불의한 권력이 아니라고 하는데, 이러한 세속권력이 신앙의 본질을 왜곡하는 정책을 실시한다면 어떻게 해야 하는지? 하는 비기독교인 학생들의 질문에 우리는 어떻게 답할 수 있을지 생각해 볼 필요가 있다. 이러한 질문은 비종교인이 다수인 오늘 우리 사회에서 중요한 의미가 있다고 해야 할 것이다.

55) 조민기, “여호와의 증인 등대사 사건 바로 보기,” 『현대종교』 2019년11월 4일.

<http://www.hdjongkyo.co.kr/news/view.html?section=22&category=1004&no=16867>

56) 등대사 사건 전시회 도록, 21-22.

57) 김승태, 『식민권력과 종교』 267-268.

IV. 나가는 글

일제가 황국신민화 정책의 일환으로 우리 민족에게 강요했던 신사참배와 창씨에 대한 역사 이해는 비슷하다. 제도의 본질과 강요 및 대응 등에 대한 전체적인 논의를 통해 오늘 우리에게 의미있는 역사의 교훈을 찾고자 하는 연구는 찾아보기 어렵다. 신사참배와 창씨에 대한 역사 이해는 대체로 신사참배 혹은 창씨를 했느냐, 하지 않았느냐 즉 일제의 강요에 굴복했느냐, 저항했느냐 하는 문제로 환원하여, 일제의 강압 그 자체를 문제삼는 것이 아니라 저항하지 못했다는 것을 더욱 강조하는 역사 이해를 갖고 있다. 이렇듯 일제의 강요에 대한 저항과 굴복, 단순히 친일과 반일이라는 이분법적으로 구분하는 역사 인식은 일제 강점기 당시의 상황을 전체적으로 고려하지 않고, 정의와 부정의, 선과 악의 문제로 이를 단순화하는 것이다. 일제가 황국신민화를 목표로 강요한 “신사참배에 맞서 민족정기를 지키고 우상숭배를 거부하여 타협하지 않다가 끝까지 신앙적 양심을 지킨 채 1938년 결국 스스로 학교의 문을 닫음으로써 민족의 자존심과 기독교 신앙의 순수성을 지켜냈다”는 서술 뒤에는,⁵⁸⁾ 성경교육을 금지한 일제에 타협하여 성경을 가르치기 위해 지정학교로 신청하였고, 지정학교 신청조건 중의 하나가 “생도들에게 국민으로서의 성격을 양성하고, 국어(일본어)숙달에 노력할 것”이었다는 사실 또한 언급되어야 한다.⁵⁹⁾ 민족 저항시인 운동주를 배출한 학교로서 기독교 민족학교임을 자랑스럽게 강조하고 있지만, 신사참배를 옹호한 것이 아니라 학생들을 위해 학교를 유지하고자 현실에서 타협할 수밖에 없었던 연희전문 원한경의 선택 또한 분명하게 설명되어야 한다. 원한경의 선택이 없었다면 운동주의 연희전문은 존재할 수 없는 것이었다.

더욱이 일제의 신사참배 강요는 민족의 문제와 신앙의 문제가 중첩하여 나타나는 것으로 이에 대한 면밀한 연구와 분석이 필요하다. 신사참배 문제를 기독교 신앙의 본질과 관련되는 문제로 인식하면서 동시에 민족운동으로도 이해하는 한국교회의 역사 인식은 교회 내에서는 특별한 문제가 없을지라도 비종교인인이 다수인 오늘 우리 사회와 소통하는 데에는 어려움이 있을 수밖에 없다. 교회 내의 신학적 토론은 중요하고 의미가 있다. 그러나 교회 내부에서 이루어지는 신학적 토론은 비종교인이 다수인 우리 사회에서 특별한 의미를 갖는 주제가 될 수 없다. 신학적 입장이 사회 속에서 구체화되고 실천될 때 사회적으로 의미를 갖는다. 엄밀하게 구분할 수 있는지는 따져봐야 하겠지만, 한국교회의 신앙적 측면과 그것의 사회적 측면, 즉 사회에 끼친 영향으로서의 한국교회의 모습을 따로 살펴볼 필요가 있다고 생각한다.

기독교 교양과목의 교육자들이 선교를 목적으로 하는 종교교육, 이웃 종교와의 대화를 증진하는 종교교육에서 벗어나 “명실상부한 기독교적 교양교육을 구현”해야 하며, 이를 위해서 “고전적 교양의 가치와 기독교적 가치의 교집합을 최대한 확보하고 교양 교육과정 전체를 기독교적 관점에서 설계하는 시도”가 필요하다는 주장이 있다.⁶⁰⁾ 그러나 전제가 되는 ‘기독교적 관점’이 무엇인지에

58) 숭실대학교 홈페이지, 학교소개/ 역사/ 평양숭실/ 신사참배거부와 폐교

<https://ssu.ac.kr/%ed%95%99%ea%b5%90%ec%86%8c%ea%b0%9c/%ec%97%ad%ec%82%ac/%ed%8f%89%ec%96%91%ec%88%ad%ec%8b%a4/>

59) 안유립, 『일본제국의 법과 조선기독교』(파주: 경인문화사, 2018), 331.

60) 조재천, “기독교와 교양교육, 그 불편(하지만 불가피)한 동거,” 『대학과 선교』 46(2020), 30.

대한 논의가 충분히 이루어졌는지, 또 공감은 형성되어 있는지에 대해서 생각해 볼 필요가 있다. 이러한 기독교적 관점은 우리 내부의 문제인 신학적 관점일 수 없다. 비종교인이 다수인 변화된 종교 지형에서 사회와 소통하기 위해 기독교 신앙과 가치, 교회의 성장과 성숙을 중심으로 교양으로서의 기독교 역사관을 새롭게 정립할 필요가 있다. 이것은 누가복음 10장 27절, “네 마음을 다하며 목숨을 다하며 힘을 다하며 뜻을 다하여 주 너의 하나님을 사랑하고 또한 네 이웃을 네 자신 같이 사랑하라”와, 마태복음 5장 16절, “이같이 너희 빛이 사람 앞에 비치게 하여 그들로 너희 착한 행실을 보고 하늘에 계신 너희 아버지께 영광을 돌리게 하라”는 구절을 중심으로 한국교회의 역사를 다시 살펴보는 것이라고 할 수 있다.

참고문헌

- 김승태. 『(신사참배 거부 항쟁자들의)증언:어둠의 권세를 이긴 사람들』. 서울 : 다산글방, 1993.
- 김승태. 『식민권력과 종교』. 서울 : 한국기독교역사연구소, 2012.
- 김정인 외. 『한국근대사. 2, 식민지 근대와 민족 해방 운동』. 서울 : 푸른역사, 2016.
- 문익환. “하늘 바람 별의 詩人 尹東柱.” 『월간중앙』 976.04, 304-320.
- 미즈노 나오키, 정선태 옮김. 『창씨개명:일본의 조선지배와 이름의 정치학』. 서울 : 산처럼, 2008.
- 민경배. 『한국기독교회사 : 한국 민족교회 형성 과정사』. 서울 : 연세대학교 출판부, 2007.
- 박용규. 『한국기독교회사. 2, 1910-1960』. 서울 : 한국기독교사연구소, 2016.
- 박준현. “燈臺社 京城支部 불경사건과 재림신앙 문제.” 『송실사학』 49(2022), 203-220.
- 성주현. 『일제강점기 종교 정책』. 서울 : 동북아역사재단, 2021.
- 안유림. 『일본제국의 법과 조선기독교』. 파주 : 경인문화사, 2018.
- 연세창립80주년기념사업위원회 편. 『연세대학교사』. 서울 : 연세대학교 출판부, 1969.
- 연세학풍연구소 편. 『연희전문학교 운영보고서(II)』. 서울 : 선인, 2021.
- 이진구. “일제하 신사참배 논쟁과 기독교-신사비종교론과 신사종교론을 중심으로.” 『일본학』 31(2010), 71-101.
- 이한솔. 『허락되지 않은 내일』. 파주: 돌베개, 2021.
- 장덕순. “운동주와 나.” 『나라사랑』 23(1976), 142-148.
- 정병욱 역, 윤일주 주. “운동주에 대한 일경 극비 취조문서 전문.” 『문학사상』 977.12, 302-308.
- 조재천. “기독교와 교양교육, 그 불편(하지만 불가피)한 동거.” 『대학과 선교』 46(2020), 7-36.
- 한국근현대사학회. 『한국 근현대사 강의』. 파주 : 한울, 2013.
- 한국기독교역사학회. 『한국 기독교의 역사. 2』. 서울 : 기독교문사, 2012.
- 현민. 『감옥의 몽상』. 파주 : 돌베개, 2018.
- 홍성표. “송몽규의 민족의식 형성과 기독교.” 『동방학지』 180(2017), 385-411.
- 홍성표. “운동주의 민족의식 형성과 기독교.” 『동방학지』 197(2021), 143-167.
- Watch Tower Bible and Tract Society of Korea. 『등대사 사건 전시도록』 2019.
- 목회데이터연구소. 「numbers NO.201」 2023년 7월25일

홍성표 박사의 “기독교 교양의 관점에서 살펴본 한국교회의 역사 인식”에 대한 논찬

고형상 박사(숭실대학교)

보편적, 절대적 진리가 해체되는 포스트모더니즘과 탈종교화 시대에 기독교교양의 역할은 점점 더 중요해진다. 기독교신학의 많은 주제들이 교양학의 관점에서 재구성 및 재해석됨으로써, 비종교인들과의 소통의 폭을 넓히고 있지만, 한국교회는 여전히 교회와 신학자들을 위한 학문의 범주를 넘어서지 못하는 듯하다. 그것은 아마도 발표자도 지적했듯이, 호교론적 관점이 교계와 학계에서 지배적인 역사해석의 방법으로 자리잡고 있기 때문일 것이다. 이런 맥락에서 발표자의 글은 기독교 교양학의 지평을 넓히는 중요한 논문이라 생각한다. 발표자는 한국교회의 논쟁적 주제 중 하나인 신사참배를 통해 한국교회의 통상적 역사인식을 비판적으로 검토하고, 교양학의 관점에서 새로운 시각을 제시함으로써, 탈종교화된 우리 사회와 기독교 사이에 다리놓기를 시도한다.

신사참배 문제는 기독교인들에게는 익숙한 역사적 사건이지만, 비기독교인들에 생소한 것이다. 이에 대한 비기독교인들의 이해를 도모하기 위해서는 기독교신앙이 아닌, 일반 역사의 관점에서 그것이 당시 사회에 끼친 영향을 살펴보는 것이 필요하다. 기독교 내에서는 일반적으로 신사참배에 대해 이분법적 태도를 취한다. 다시 말해 신사참배를 거부하는 것은 목숨을 걸고 기독교 계명을 지키려는 신앙적 태도로 여기는 반면, 이를 허용하는 것은 세속의 영달을 위해 종교적 신념을 포기하는 불신앙적 태도로 여긴다. 또한 신사참배를 성급하게 민족운동과 연결시켜 신사참배 수용 여부를 친일파와 민족주의자를 나누는 잣대로 삼기도 하다. 하지만 발표자는 “신사의 성격 및 제도가 고정되어 있는 것이 아니라 환경 및 시기에 따라 달라질 수밖에 없다는 것을 전제로 시기에 따른 일제의 식민지 정책과 함께 종합적으로 살펴보아야”(10) 한다고 주장한다.

가령, 숭실대 사례만 보더라도 1930년대 신사참배를 이유로 자진폐교하는 과정에는 다양한 의견들이 존재했다. 우리는 일반적으로 자진폐교라는 결과에만 주목하지만, 실제로는 당시 대다수의 학생과 교직원들은 숭실대의 존속을 원했었다. 즉 재학생들의 거취와 교직원의 생계가 걸린 문제인 만큼, 신사참배를 불가피하게 수용하더라도 폐교는 막아야 한다는 것이 중론이었던 것이다. 자진폐교 결정은 여론수렴의 결과로서 이루어진 것이라기보다는 당시 학교운영의 책임을 맡고 있던 선교부의 일방적이고 강경한 태도의 결과였다. 숭실대학 4대 교장 윤산온(George Shannon McCune, 1878~1941)은 자진폐교를 하는 한이 있더라도, 신사참배를 하지 않겠다는 입장을 고수했던 반면, (이로 인해 윤산온은 조선총독부에 의해 강제 해임을 당했다) 다음 교장으로 임명된 모우리(Eli Mowry, 牟義理)는 신사참배를 ‘국민의례’ 정도로 생각할 수도 있다는 논리를 펴으로써, 학교를 존

치하려 했다. 그 역시 깊은 신앙심과 숭실에 대한 남다른 애정이 있었다는 것을 감안한다면, 그의 판단과 행동을 선불리 불신앙적이고, 반민족적인 것으로 치부하기는 어렵다.

결국 1930년대 숭실대에서 신사참배를 두고 학교를 존치할 것인지 아니면 폐쇄할 것인지의 문제는 어떤 가치를 더 중시했느냐의 문제였지, 옳고 그름이 명확하게 구분되는 문제는 아니었다. 이런 점에서 권연경은 “신사참배 불가라는 원칙에 보다 충실했던 마펫과 맥쿤(윤산온)이 그 그림(숭실의 역사) 일부인 것처럼, 학교 교육의 소중함을 역설했던 모우리 역시 그 그림의 소중한 일부”라고 말한다.¹⁾ 같은 맥락에서 신사참배를 수용함으로써 교육의 지속성 선택했던 연희전문학교 원한경 결정을 두고서 “신사참배를 옹호한 것이 아니라 학생들을 위해 학교를 유지하고자 현실에서 타협할 수밖에 없었던” 것으로 해석하는 발표자의 주장 역시도 타당하다. 모우리와 마찬가지로 원한경도 신앙의 포기나 친일의 결과로서 신사참배를 수용한 것이 아니었다.

발표자는 다양한 참고자료와 탄탄한 논리를 바탕으로 기독교인의 관점에서 단편적으로 해석되었던 신사참배의 다양한 맥락과 이면을 보여줌으로써, 해당 사건을 입체적으로 조망하고 이해망할 수 있게 해준다. 이는 이 논문의 중요한 공헌이라고 생각한다. 다만 숭실대 자진폐교의 배경과 맥락이 충분히 설명되지 않은 것 같아, 숭실대의 교원으로서 이에 대한 보충적 설명을 더하고자 한다.

발표자는 한국교회가 신사참배 문제를 다룰 때 “신앙의 문제와 민족의 문제를 분명하게 구별하지 않”(11)는다는 것을 지적하면서, 신사참배를 일제에 대한 저항운동으로 보려는 기독교 내의 일반적 인식에 비판적 문제제기를 한다. 신사참배 반대운동을 민족운동과 동일시 해버리면, 민족주의 의식이 부재했던 여호와의 증인의 ‘등대사 사건’도 항일저항 운동으로 규정되어 버린다. 논찬자는 신사참배 반대운동을 선불리 민족운동 내지는 항일운동으로 규정짓는 것에 문제제기를 하는 발표자의 입장에 동의한다. 하지만 민족주의적 관점을 배제한 채, 신앙적 동기만으로 이를 설명하는 것은 역시 문제가 있다고 생각한다. 특히 숭실대의 사례가 그렇다. 숭실대의 신사참배 거부와 그로 인한 자진폐교를 신앙의 순수성을 지키기 위한 종교적 선택만으로 보기는 어렵다. 오히려 이를 종교적 관점으로만 해석하는 것은 그것의 다양한 맥락들을 탈거해 버리는 것이다.

숭실대가 자진폐교를 결정하는데, 결정적인 역할을 했던 사람은 윤산온이다. 그의 삶의 궤적을 살펴보면, 신사참배 거부와 조선 독립을 염원했던 그의 민족주의적 비전과 구분되기 어렵다는 사실을 발견할 수 있다. 윤산온의 민족주의적 행보는 조선에 입국한 초기부터 시작되었다. 1911년 이른바 ‘105인 사건’이 발생했을 때 윤산온은 그의 항일적 행적 때문에 일제의 의해 주요 인물로 지목되었다. 3.1운동이 일어났을 때는 만세운동에 참여한 학생들을 일제 경찰에 체포되지 않도록 보호하다 고초를 겪기도 했다. 그 외에도 조선의 독립을 위해 일제의 폭거를 해외에 알리는 일에도 앞장섰다. 미국 발행되는 잡지인 ‘컨티넨트(The Continent)’에 일제의 3.1운동 탄압을 규탄하는 글을 게재하기도 했고, 2.6독립선언서 영어 번역문을 교정하기도 했다. 1920년에는 미국의회에 한국독립운동가들의 진성서를 번역하여 전달하기도 했다. 이러한 행보 때문에 일제는 그를 “배일적이

1) 권연경, “평양 숭실 마지막 교장 모우리: 사실과 상상력 사이,” 『숭실대학교 한국기독교문화연구원 2023학년도 제15회 정기학술대회 자료집』, 142.

고 친한적인 선교사”로 분류하여 국외로 추방하고자 했다. 신성학교 졸업생인 이대위는 당시 교장이었던 윤산온을 회상하며, 그가 “예수를 믿되 독립국의 사람의 되어서 예수를 믿어야 한다는 사상을 주입시켰다고 술회한다.²⁾ 그에게서 신앙과 조선의 독립은 둘이 아니었다. 이러한 그의 면면을 고려한다면, 그는 일관되게 민족주의 입장에서 기독교 신앙을 전했다고 할 수 있다. 1963년 대한민국 정부가 그에게 건국훈장 독립장을 추서한 것은 그의 이러한 삶을 높이 평가했기 때문일 것이다.

그의 신사참배에 대한 극렬한 반감과 거부는 이러한 맥락 속에서 이해되어야 한다. 그가 신사참배를 용납할 수 없었던 이유는 그것이 단순히 십계명을 위반하는 ‘우상숭배’였기 때문만이 아니었다. 그는 이미 신사참배가 일제의 제국주의적 침략의 일환으로 활용되고 있다는 것을 간파했다. 이에 대한 그의 생각은 World Christianity (March, 1938)에 게재한 기고문에 잘 나타나 있다. 이 기고문에서 일제가 신사참배를 강요하는 배경과 이유를 다음과 같이 설명한다.

신사 의식 및 참배가 어떤 것인지 알려면 우선 이 운동 전체의 배경 및 기초적 동기를 이해할 필요가 있다. 조선 침략 이래 일본군부는 제국의 확대를 예견하여 동아시아의 지배권 및 동양제패권 장악과 동양의 먼 곳까지 진출할 계획을 꾸며 왔다. 그리하여 이 꿈의 실현에 필요한 분투를 계속할 목적 아래 제국을 불가분의 일체로 통합하기 위해 “천황은 신성하고, 천황은 태양의 여신 천조대신(天照大神)의 직계 자손이요, 하나라고 성명(聲明)을 발표하고 고도(古道) 숭배를 다시 국교로 정하여 천황은 지구상 유일인인 천손(天孫)으로서 일본 국민은 유일한 신의 자손이기 때문에 동양 및 전인류에 대하여 신으로부터 나온 사명을 가지고 있는 자이다”라고 공언하고 있다.³⁾

이 인용문에서 알 수 있듯이 윤산온의 신사참배 반대는 단순히 종교적 차원에서 이루어진 것이 아니었다. 그에게 신사참배 거부는 일제의 제국주의적 전략에 맞서는 일종의 민족적 저항운동이었다. 따라서 당시 조선인이 신사참배를 거부했던 이유에는 분명히 민족적 저항의 성격이 있었다고 할 수 있다.

이상의 내용을 바탕으로 발표자에게 다음의 질문들을 드리는 것으로 논찬의 마무리를 갈음하고자 한다.

질문1. 발표자는 “신사참배 문제를 기독교 신앙의 본질과 관련되는 문제로 인식하면서 동시에 민족운동으로도 이해하는 한국교회의 역사 인식은 교회 내에서는 특별한 문제가 없을지라도 비종교인인이 다수인 오늘 우리 사회와 소통하는 데에는 어려움이 있을 수밖에 없다”(16)고 말한다. 즉 신사참배 문제를 다룰 때 비종교인과의 소통을 위해 신앙적 차원과 민족주의적 차원을 구분하는 것

2) 김영혁 편저, 『창립100주년 신성학교사』(신성학교동창회, 2006), 105-106.

3) George S. McCune, “Thou Shalt Have No Other Gods Before Me,” in “The Korean Shrine Question: A Debate-Condensed from The Presbyterian Tribune,” World Christianity (March 1938), 71, 박신한, 『윤산온: 공의와 배려의 행로』(서울: 송실대학교출판부, 2017), 90에서 재인용.

이 필요하다는 것이다. 하지만 상술한 바와 같이, 논찬자는 신사참배 반대운동의 성격을 신앙운동과 민족운동으로 구분하는 것이 사실상 불가능하다고 생각한다. 박용규의 평가처럼, “신앙적 동기에서 신사참배를 반대 했지만 그 이면에는 기독교 민족주의 정신이 깊숙이 자리 잡고 있었”(13)기 때문이다. 신앙운동의 성격과 민족운동의 성격이 한데 뒤엉켜 있다는 것을 고려한다면, 어느 특정한 관점으로만 이 사건을 해석하는 것은 오히려 그것의 본질을 호도할 우려가 있다. 신사참배 문제를 이해하는데 신앙적 차원과 민족주의적 차원을 연속적, 동시적으로 고려하는 것이 비종교인과의 소통에 어떠한 문제를 일으키는 것인지 궁금하다. 행여 소통의 방해가 된다고 하더라도, 신사참배 반대운동의 ‘신앙-항일’이라는 동시적 본질을 애써 외면할 수는 없지 않겠는가?

질문2. 윤산온이 신사참배에 대한 자신의 입장을 표명했던 World Christianity (March, 1938)에 원한경도 동일한 주제로 자신의 입장을 게재했다. 그는 신사참배의 본질을 윤산온과는 매우 다르게 이해한다. “가이사의 것은 가이사에게 돌려주라”라는 제목의 글에서 신사참배 본질에 대해 다음과 밝혔다. “이 의식은 유사(有史) 이래 또는 유사 이전의 국가적 영웅을 기념하는 것이요, 애국정신의 작흥 강화를 목적으로 하는 것이다. 무명 전사자의 묘지 및 링컨기념비는 누누이 국가의 신사라 불리며, 이들 신사에 바치는 꽃다발과 일본 신사에 바치는 소나무 가지, 종이 조화 등은 아주 비슷한 것을 여러분은 알고 있을 것이다.”⁴⁾ 윤산온과 달리, 원한경은 신사참배를 민족주의적 관점으로 이해하지 않았다. 오히려 종교적 입장에서 신사참배가 왜 우상숭배가 아닌지를 밝히려 했다. 그의 이러한 입장을 친일로 규정하기는 어렵다고 생각한다. 그럼에도 친일을 매우 폭넓게 정의하는 누군가는, 그의 이러한 표현을 ‘친일적’이라고 평가할 수도 있을 것이다. 만약 해당 표현을 오늘날 어느 정치인이 했다고 가정한다면, 이는 분명 친일논란을 불러일으켰을 것이다. 이에 대한 발표자의 생각이 어떤지 궁금하다.

4) Horace H. Underwood, “Render Unto Caesar The Things That Are Caesar's.” in “The Korean Shrine Question: A Debate—Condensed from The Presbyterian Tribune,” World Christianity (March, 1938), 73. 박신한, 『윤산온』, 94에서 재인용.

디지털 시대의 기독교교양학 수업 : 디지털 도구를 활용한 하이플렉스 러닝 플랫폼 개발

김경식 박사(연세대학교)

국문 초록

본 연구에서는 인터넷과 스마트폰으로 대표되는 디지털 시대 속에서 맞이하고 있는 교육 과정에서의 도전들과 과제들에 대해 논의하고, 다양한 디지털 도구들을 활용한 기독교교양학 수업의 방향성에 대해 고민하면서, 이를 구체적으로 적용한 교육 방식의 실례를 제시해 보았다. 이 논의의 출발점은 기독교교양학 강의실에 참여하고 있는 학생들의 다양한 종교적 배경과 관심사를 고려한 맞춤형 수업 모델을 어떻게 만들어 가는가에 있다. 현재 대학에 입학하는 학생들은 디지털 네이티브(digital native) 세대로 일방적으로 정보를 받아들이는 것이 아니라, 다양한 정보가 혼재하는 가운데 본인이 원하는 정보를 선별적으로 선택하여 받아들이는데 익숙한 문화 속에서 살아가고 있다. 따라서 보다 효과적인 교육을 위해서는 학습자의 수준이나 선호도를 고려해야 한다. 물론, 학습자의 다양한 성향을 일일이 파악하고 수업 자료 또한 개별적으로 만들어서 제공하는 것은 쉽지 않다. 이 때에 디지털 도구가 유용하게 활용될 수 있다. 예를 들면, 인공지능 챗봇을 활용하여 학습자가 원하는 수준에 맞춰 선수 학습과 복습을 할 수 있고, 이러한 개별적인 학습 기록을 확인하여 교수자는 수업에 참여하는 학생들의 생각이나 수업에 대한 선호도를 확인하여 수업에 반영할 수 있다. 이처럼 디지털도구를 활용한 수업에서의 원활한 소통은 기독교에 대한 다양한 입장을 갖고 있는 학생들이 참여하는 기독교교양학 수업에 있어 특히 중요하다. 디지털 네이티브의 눈높이 맞춘 기독교교양학 수업의 개발은 기독교 신학에 내재되어 있는 보편적이고 인문학적인 가치를 널리 알리고 교육하는데 중요한 동력이 될 수 있으리라 생각한다.

I. 들어가는 말

우리는 '디지털 기술'이 주도하는 소위 '제4차 산업혁명'의 시대 속에서 살아가고 있다. '제4차 산업혁명'이라는 표현이 처음 알려질 당시만 해도 이 말이 단순히 선언 이상의 어떤 의미를 나타내는지 분명치 않았다.¹⁾ 그리고 2000년대에 들어 인터넷이 폭넓게 보급되기는 했지만, 오랫동안 인

1) '제4차 산업혁명'은 세계경제포럼(World Economic Forum)을 창립한 클라우스 슈바프(Klaus Schwab)가 2016년에 주창한 개념으로 디지털 기술, 특히 인공지능의 발달로 인한 새로운 동력을 중심으로 한 산업의 변화를 가리키는 말이다.

터넷의 사용 범위는 컴퓨터를 다룰 줄 아는 이들을 중심으로 다소 제한되어 있었다. 그런데 스마트폰의 급속한 보급과 더불어 지난 수년간의 팬데믹 상황으로 인해 '비대면' 문화가 보편화되면서 디지털 기기에 익숙하지 않았던 기성세대들도 메신저나 온라인 동영상 플랫폼, 그리고 배달앱이나 인터넷 뱅킹 등을 자연스럽게 사용하기 시작했다. 이제 지갑은 두고 나올 수 있어도, 스마트폰을 두고 나오면 일상에 상당한 지장을 받게 되는 시대가 된 것이다.

인터넷과 스마트폰으로 상징되는 디지털 기술의 보편화가 가져온 중대한 변화 가운데 하나는 정보의 전달과 수용 방식에 있다. 디지털 기술은 정보 생산과 공유의 주체를 다변화시키고 있으며, 인터넷을 통해 유통되고 공유되는 다양한 정보와 자료는 불특정 다수에 의해 생산되고 있기 때문에 중앙의 검열이나 통제가 거의 불가능하다. 그리고 정보를 소비하고 수용하는 개인 역시 일방적으로 주어지는 정보를 수동적으로 받아들이는 것이 아니라, 주체적으로 선별하여 받아들여야 하는 경향을 보이고 있으며, 또한 자신이 받아들인 정보의 공유를 통해 다른 이들에게 적극적으로 전파하거나, 심지어 정보를 재생산해 내기도 한다. 이러한 변화의 흐름은 정보 제공자와 수용자의 경계를 사실상 무의미하게 만들고 있다.²⁾ 교육 또한 정보의 전달과 수용의 과정을 통해 이루어지는 만큼 이미 도래한 디지털 시대의 교육 방식 또한 새로운 패러다임으로의 전환이 요구되고 있다.

교육에 있어 중요한 것은 교수자와 학습자 사이에서 이루어지는 쌍방 간의 원활한 소통을 통한 정보의 전달과 수용이라 할 수 있다.³⁾ 그런데 디지털 문화가 사회 전반에 확산하기 시작하면서 교수자와 학습자 사이의 디지털 문화의 이해도와 관련한 비대칭성이 형성되고 있다. 교수자는 아날로그 시대에 태어나 디지털 기술 시대를 새롭게 경험하고 있는 '디지털 이주민'(Digital Immigrant)이라면, 학습자는 디지털 환경에서 나고 자란 '디지털 네이티브'(Digital Native)이다.⁴⁾ 따라서 동일한 디지털 시대를 경험하고 있다 할지라도 교육자와 학습자 세대 사이에 존재하는 디지털 기술과 이를 활용한 커뮤니케이션 방식에 대한 이해도에 있어 근본적인 격차는 존재할 수밖에 없다. 그렇기 때문에 이러한 교수자와 학습자의 디지털 문화 이해도의 비대칭성은 당분간 심화될 것으로 보인다. 따라서 기존의 전통적인 교수 방식의 이점을 계속해서 유지해 나가면서도, 디지털 문화에 익숙한 학습자의 성향에 적합한 새로운 교육 방법을 모색하고 이를 교육 현장에 적용하는 방안에 대한 고민이 필요한 시점이다.

필자는 이 시점에서 디지털 시대의 교육 모델을 기독교교양학과 그 교육 방식에 접목시켜 보고자 한다. 기독교교양학은 기독교 신학과 교양 교육의 통합을 통해 기독교 신학의 핵심 가치와 개념

다음은 참고하라. Thomas Philbeck and Nicholas Davis, "The Fourth Industrial Revolution," *Journal of International Affairs* 72/1 (2018), 17-22.

2) 길스터는 인터넷이라는 무한 공유의 공간이 가져올 새로운 디지털 시대의 패러다임의 양상을 제시하였다. 이 변화의 핵심에는 '정보의 일반화와 보편화'가 자리 잡고 있다. 폴 길스터, 『디지털 리터러시』, 김정례 옮김 (서울: 해냄, 1999), 57-60. 이유미, "디지털 시대 새로운 패러다임과 리터러시: 디지털 리터러시와 AI 리터러시를 중심으로," 『교양학연구』 20 (2022), 39-40에서 재인용.

3) 전숙경, 『교실 속 의사소통』 (서울: 커뮤니케이션북스, 2019[전자매체본, 2023]), "첨단 미디어 시대의 의사소통 교육학."

4) '디지털 이주민'과 '디지털 네이티브' 등의 용어 사용은 마크 프렌스키(Marc Prensky)에 의해 대중적으로 사용되기 시작했다. 다음을 참고하라. Marc Prensky, "Digital Natives, Digital Immigrants Part 2: Do They Really Think Differently?" *On the Horizon* 9.6 (2001), 1-6. 프렌스키에 따르면 디지털 네이티브는 개인용 컴퓨터와 휴대폰의 보급을 경험한 80년대와 90년대 이후에 태어난 세대를 가리킨다. 그러나 필자는 현시대의 흐름을 볼 때, 소위 카톡과 인스타, 그리고 유튜브 등의 플랫폼을 통한 소통에 익숙한 세대로 새롭게 정의해야 한다고 생각한다.

을 교양 영역에 통합하고 재구성하여 기독교의 신학을 보편화된 가치체계로 확장하기 위한 목적을 갖는다. 기독교교양학이 추구하고자 하는 기독교 신학과 가치체계의 확장 또는 보편화의 목적은 디지털 기술을 적용한 교육 방법론을 통해 한 단계 더 확장될 수 있을 것이라 기대한다.

본 연구에서는 디지털 시대의 기독교교양학 수업의 방법론에 대해 고민하고, 그에 대한 실례를 제시해 보고자 한다. 이를 위해 먼저 디지털 시대에 당면한 교육 현장에서의 도전이 무엇이고, 이를 고려하여 기독교교양학 수업에 디지털 도구를 활용한 수업을 진행하기 위한 방향성과 그 예를 제시해 볼 것이다.⁵⁾

II. 디지털 시대에 당면한 교육 현장에서의 도전

이 장에서는 먼저 본격적인 디지털 시대와 인공지능 시대를 맞이함에 따라 마주하게 된 교육 현장에서의 도전들과 변화들이 무엇인지 살펴 보고자 한다.

1. 디지털 기술을 도입한 교육 방법의 정의와 선택

펜데믹 시대 가운데 비대면 온라인 방식의 교육이 확산하면서 온라인과 오프라인 방식의 수업을 혼용한 다양한 형태의 수업 방식이 도입되었다. 그러나 때로 각 수업 방식에 대한 정의와 기준이 모호하게 적용되기도 한다. 따라서 다양한 수업 방식의 선택지들 가운데 교수자와 학습자의 필요에 따라 효과적인 형태의 수업을 정하고 일관적으로 유지해 나가는 것이 중요하다.

대면 수업과 비대면 온라인 수업을 혼용한 방식을 도입한 교육 방식으로는 대표적으로 3가지들을 수 있다. 첫째로 ‘블렌디드 러닝’(blended learning)이 있다. 이 수업 방식에서는 모든 학습자가 일괄적으로 온라인 수업과 대면 수업을 번갈아 진행한다. 이 학습 방식은 학습 시간과 장소를 효율적으로 조정하여 학습효과를 강화하기 위한 목적에서 시행된다. 블렌디드 러닝에서는 사전에 제공된 영상 강의를 사전에 학습하고 대면 강의에서는 이를 토대로 토론 중심의 수업을 진행하는 ‘플립 러닝’(flipped learning)이나 구글 클래스 등을 활용한 ‘온라인 학습관리시스템’(LMS: Learning Management System) 등을 활용하여 학습에 필요한 자료를 온라인으로 보충하는 방식으로 진행한다. 둘째로는 하이브리드 러닝(hybrid learning)이 있다. 이 수업 방식은 대면수업과 온라인 비대면 수업을 동시에 진행하는 방식이다. 이를 통해 온라인 학습 공간과 실제 대면 수업의 공간을 긴밀하게 연관시키며, 학습자에게 학습 방식에 대한 선택권을 부여한다. 이 수업 방식은 대면/비대면으로 동시에 이루어지는 수업 시간 자체에 초점을 둔다. 마지막으로 ‘하이브리드’(hybrid)와 ‘플렉서블’(flexible) 등의 두 단어를 결합한 조어인 하이플렉스 러닝(hyflex learning) 방식이 있다.⁶⁾ 이는 실시간으로 이루어지는 대면/비대면 수업에 초점을 둔 하이브리드 러닝에 블렌디드

5) 본 논의에서 실례로 다루고자 하는 내용은 현재 연세대에서 기독교교양교육 교재로 활용되고 있는 기독교의 이해 편찬위원회 편, 『기독교, 묻고 답하다』(서울: 청송미디어, 2019), 25-54의 내용임을 밝힌다.

학습 방식의 특징인 비대면 학습 지원을 보완한 유연한 방식의 수업이다. 하이플렉스 러닝은 학습자에게 학습 방식의 선택권을 주는 동시에 학습자들이 온라인 환경을 통해 수업과 관련한 필요한 모든 자료를 학습할 기회를 제공하고자 한다.⁷⁾ 위햇님은 대면수업과 비대면 온라인 수업을 혼용한 수업 방식의 유형을 다음과 같이 비교하고 있다.⁸⁾

분류	온/오프라인 동시 진행	학습 참여 선택권 부여	비실시간 원격 학습 지원
원격수업	X	X	O
블렌디드	X	X	O
하이브리드	O	O	X
하이플렉스	O	O	O

필자가 제시하고자 하는 ‘디지털 기술을 도입한 기독교교양학 수업’ 방식은 위의 분류 가운데 ‘하이플렉스’ 방식에 가깝다. 하이플렉스 교육은 학습의 유연성을 위해 다양한 도구가 준비되어 있어야 하며, 세심한 준비가 필요하다.

이러한 수업 방식을 정착시키기 위해 갖추어야 할 요소는 다음과 같다. 1) 시간과 공간을 초월하여 어디에서든 이루어질 수 있는 교육이 가능해야 한다. 2) 디지털 도구를 통해 교수자와 학습자 사이의 소통이 더욱 긴밀하게 유지되어야 한다. 3) 학습자 중심의 맞춤형 교육이 유연하게 이루어져야 한다. 4) 대면/비대면 수업뿐만 아니라 학생들이 능동적으로 학습할 수 있는 플랫폼이 제공되어야 한다. 5) 학습자들 사이에서 이루어지는 원활한 소통의 장을 조성해 주어야 한다.

위와 같은 요소는 공간과 시간이 한정된 기존의 수업 방식에서 충분히 실현하기 쉽지 않지만, 계속해서 발전하고 있는 디지털 기술은 물리적 제한을 극복하게 함으로 상당히 유연한 방식의 소통과 수업을 가능하게 했다. 따라서 다양한 디지털 기술을 최대한 유익하게 활용하고 적용하여 효과적인 수업 모델을 정립해 나갈 필요가 있다.

2. 디지털 네이티브(Digital Native)

다음으로 우리가 갖추어야 할 것은 오늘날 대학의 강의실에서 공부하는 학습자에 대한 이해이다. 디지털 기술은 이제 선택사항이 아닌, 필수적인 소양으로 자리 잡았다. 물건을 산다거나, 대화를 나누며 소통하는 등, 이제 일상적인 삶의 영역에서 디지털 기술이 끼치는 영향은 적지 않다. 대체로 교수자들은 디지털 기술 발전의 과도기를 경험하고 있는 세대라면, 이제 대학에 입학하는 학생

6) 하이브리드와 하이플렉스를 구별하지 않고 하이브리드의 개념을 하이플렉스까지 포괄하여 받아들이기도 한다. 다음을 참고하라. 민혜리, 박태정, “하이브리드 러닝 기반의 수업 설계 모형 개발 연구,” 『한국콘텐츠학회 2022 국내종합학술대회』 (2022), 473-474; 유수연, “독일어 하이브리드 학습의 설계와 전략,” 『독일언어문학』 92 (2022), 47-69.

7) 다음을 참고하라. 위햇님, “한국어 하이플렉스 수업에서의 온라인 학습 도구 활용 사례,” 『한국어교육』 33:4 (2022), 238-241.

8) 위의 글, 240.

들은 어렸을 때부터 디지털 환경에 익숙한 ‘디지털 네이티브’ 세대이다. 이들은 정보를 수용하고, 학습하며, 다른 사람들과 소통하는 방식에서 이전 세대와 큰 차이를 보인다. 그렇기 때문에 디지털 세대의 학생들과 소통하며 교육 내용을 전달하는 방식에도 적절한 변화와 대응이 필요한 시점이다.

교육 현장에서 가장 중요한 것은 정보 전달과 수용의 방식이다. 따라서 교수자는 학습자들이 일상적으로 정보를 수용하는 방식에 대한 이해를 갖는 것이 중요하다. 김연우 등은 디지털 네이티브의 특성을 가진 20-30대 소비층이 상품을 구매하는 데 있어 기존의 광고가 아닌, 타인들이 SNS 등을 통해 공유하는 정보에 더 많은 영향을 받는다고 지적하고 있다.⁹⁾ 즉, 디지털 세대들은 공급자가 획일적으로 제공하는 콘텐츠나 정보보다는 다양한 이들이 쏟아내는 정보들 가운데 자신에게 유용하다고 생각하는 정보를 ‘선별’하여 받아들이려 한다는 것이다. 또한 미디어의 소비 측면에서 보자면 디지털 네이티브는 자신이 선호하는 시간과 장소, 그리고 자신이 생각하기에 가장 편한 방식으로 콘텐츠를 시청하길 원한다. 이에 따라 기존의 지상파 방송보다는 영상 플랫폼의 영향력이 더 커지고 있다. 따라서 디지털 네이티브 학습자들은 학습 과정에서도 수업과 관련하여 자신들의 선택의 폭이 보다 넓어지게 되기를 원한다. 대면 수업을 필수로 진행한다고 할지라도, 해당 수업 시간에 집중도가 저하되는 경우가 있기 때문에 강의 녹화 영상을 학생들에게 제공하여, 학생들이 언제든지 다시 볼 수 있게 해 준다면, 학습 능률의 향상을 기대해 볼 수 있다.¹⁰⁾ 다만 이러한 학습 방법을 제공함에 있어 중요하게 생각해야 할 동기는 ‘편의성’이 아니라, 바로 ‘선택권’에 있음을 인지해야 한다.

결국 다양한 디지털 도구와 문화에 익숙한 학습자들을 대상으로 한 교육 방식에 있어 일방적이고 정형화된 기존의 교육 방식 보다는 교육에 있어 학습자에게 선택할 수 있는 여지를 줄 방안을 모색해야 하며, 오프라인 강의실이나 실시간 비대면 수업에서 진행되는 교육 시간과 온라인 플랫폼을 통한 자가 학습 시간의 비율을 적절히 분배할 필요가 있다.

3. 정보의 디지털화와 다변화

기존의 교육 현장에서 수업은 종이와 텍스트 중심으로 이루어졌고, 학술 자료를 열람하기 위해서는 도서관을 찾아야 했다. 하지만 인터넷의 급속한 발달과 정보 공유화 흐름으로 기존의 정보가 이미 디지털화 되어 인터넷상에 축적되고 있다. 구글은 소위 ‘오션 프로젝트’(Ocean Project)를 오랫동안 진행해 오고 있는데 이는 기존의 대학 도서관들의 책들을 스캔하고 디지털화하는 작업이다.¹¹⁾ 그리고 국내외의 학술 저널들 역시 기존의 인쇄본 형식의 논문집뿐만 아니라 디지털 포맷으로도

9) 김연우, 최석, “디지털 네이티브의 정보 탐색 경로와 소비가치 유형이 공간 방문에 미치는 영향,” 『한국콘텐츠학회논문지』 22.12 (2022), 221-232.

10) 비대면 실시간, 비대면 녹화 강의에 대한 학생들의 선호도와 인식에 대해 정리한 다음의 연구를 참고해 보라. 장지혜, “포스트 코로나19 시대 대학의 비대면 수업에 대한 운명사례와 학습자 인식 연구 - 2020년도 중국어 수업의 동영상 녹화 강의와 실시간 화상 강의 사례를 바탕으로,” 『중국문학연구』 84 (2021), 221-251.

11) 이 결과물은 ‘구글 북스’에서 일부 확인할 수 있다(<https://books.google.co.kr/>). 그리고 이 외에도 인쇄물과 인터넷 디지털 자료, 그리고 영상과 음악 자료들을 수집하고 공유하고 있는 ‘아카이브’ 사이트도 기존 자료의 디지털화와 관련하여 중요한 공헌을 하고 있다 (<https://archive.org>).

논문을 출판하고 있으며, 전적으로 온라인으로만 배포하는 오픈 액세스(Open Access) 저널도 점차 늘어가는 추세이다. 이러한 연구물의 디지털화 작업은 연구자들의 물리적이고 시간적인 제약을 극복하고 기존의 정보에 대한 접근성을 혁신적으로 강화했다. 또한 정보의 디지털화 작업은 다양한 방식으로 텍스트를 재가공하고 데이터화하여 이를 토대로 그래픽이나 멀티미디어 등과 같은 시각화 자료로 재구성하여 표현하는 ‘디지털인문학’(Digital Humanities)의 획기적인 발전을 가능하게 했다.¹²⁾

그리고 정보 전달 형태와 관련하여 디지털 시대의 중요한 특징은 정보 전달 형식이 다변화되었다는 점이다. 기존의 전문적인 지식이 주로 문자로 주어졌다면, 소위 ‘유튜브’(Youtube)나 ‘팟캐스트’ 등으로 대표되는 멀티미디어 공유 플랫폼을 통해 음성과 영상, 그리고 이미지 등과 같은 다양한 멀티미디어 형태로 전문적인 지식과 정보가 공유되고 있다. 그런데 여기서 한가지 고려해야 할 점은 모든 종류의 멀티미디어 콘텐츠가 소비되는 것이 아니라 15분 내외 정도의 길이로 된 비교적 짧은 콘텐츠의 선호도가 비교적 높아져 가고 있다는 점이다. 콘텐츠가 멀티미디어 형식으로 간결하게 전달되는 이러한 방식의 짧은 콘텐츠는 한정된 시간 내에 효과적으로 핵심 정보를 전달할 수 있다는 이점이 있다. 이러한 형태의 멀티미디어 콘텐츠가 주로 소비된다는 사실은 콘텐츠 사용자들이 정보에 집중하는 시간이 점차 짧아짐을 의미한다. 물론, 학습자의 성향에 무조건 편승해서는 안 되겠지만, 학습자의 관심도가 낮거나 학습 저항력이 비교적 높은 주제를 도입하거나 소개할 때 유용하게 사용될 수 있는 방법이 될 수 있다.

4. 위키 방식의 지식 공유

인터넷 시대의 대표적인 지식 공유 플랫폼은 ‘위키’(wiki)로 불특정 다수가 함께 문서를 생성하고 편집할 수 있는 웹사이트 방식의 문서 혹은 백과사전 플랫폼이다.¹³⁾ 대표적인 ‘위키’ 플랫폼은 ‘위키피디아’(Wikipedia)로 기존의 전문적인 백과사전을 대체하거나 능가할 정도로 깊이 있는 정보를 제공하고 있다.¹⁴⁾ 위키 문서의 핵심은 바로 ‘협업’에 있다. 누구나 편집이 가능한 형식의 문서 작성 방식을 통한 ‘집단 지성’을 활용하여 특정한 주제에 관한 내용을 계속해서 보완, 확장해 나갈 수 있다는 이점이 있다.¹⁵⁾

최근 이러한 위키 문서를 활용한 수업에 관한 사례 연구가 제시되고 있다.¹⁶⁾ 위키 문서 프로젝트

12) 이와 관련하여 기독교 신학 분야에 디지털인문학 방법론을 적용한 예로 다음을 참고하라. 한미경, “디지털인문학 교육의 사례 연구: 초기 내한 선교사 사료 수업과 연계하여,” 『인문과학』 123 (2021), 7-39; 이 프로젝트의 결과는 다음 사이트에서 확인할 수 있다. <https://kmhistory.com/>

13) 이 플랫폼은 워드 커닝엄에 의해 처음으로 창안되었다. 다음을 참고하라. 워드 커닝엄, 보 뢰프, 《위키 방식: 웹상의 빠른 협업(The Wiki Way: Quick Collaboration on the Web)》 그리고 교육 과정 내에서 위키 문서의 활용에 대한 안내는 다음을 참고하라. “디지털 인문학 입문”

14) 위키미디어 가운데 영어판이 가장 전문화되어 있다. 한국어 위키미디어는 상대적으로 내용이 빈약한 편이다.

15) 위키의 내용을 의도적으로 훼손하는 ‘반달리즘’(vandalism)의 문제가 있다. 이러한 문제는 위키 시스템이 지원하는 복구 기능을 통해 보완될 수 있다.

16) 최근의 예로는 연세대 연합신학대학원에서 실시한 ‘선교사 편지 데이터베이스를 통한 선교사 기록 연구’가 있다. 다음을 참고하라. http://dh.aks.ac.kr/Edu/wiki/index.php/선교사_편지_데이터베이스를_통한_선교사_기록_연구

트는 수업을 통해 학습했던 내용을 함께 작성하고 수정, 정리하면서 자기 주도적이며 협력적인 글 쓰기를 훈련할 수 있을 뿐만 아니라 수업에서 새롭게 얻은 정보를 인터넷상에 공유함으로 올바른 정보를 책임감 있게 공유하는 일에 대한 가치를 배울 기회가 될 수 있다.¹⁷⁾

위키 문서를 작성할 때 중요한 것은 문서 형식과 작성 방식에 대한 가이드 라인을 제시하는 것이다. 문서의 형식에 위키 문서에는 정해진 형식은 없지만, 위키 문서가 일차적으로 ‘백과사전’을 표방하는 만큼, 수업에서 다루었던 중요한 개념들을 사전식으로 정리하는 것이 가장 직관적인 방식이다. 예를 들면, ‘성서’라는 주제에 대해서 위키 문서를 작성할 경우, ‘성서(Bible)의 어원 - 성서의 구성 - 성서의 주요 주제들’ 등과 같은 순서로 문서를 구성해 볼 수 있다. 학생들은 위의 각 항목을 맡아서 작성해 보고, 다른 학생이 작성한 항목을 선택하여 수정하거나 보충할 수 있다. 이러한 방식으로 ‘글쓰기’를 통한 협업과 토론하는 방법을 훈련할 수 있을 것이고 온라인상에서 책임성 있는 소통 방식과 글쓰기를 배워 나갈 수 있게 될 것이다.

5. 범용 인공지능 모델의 활용

최근 GPT로¹⁸⁾ 대표되는 범용 인공지능 모델이 실용화되면서 다양한 분야에 인공지능 기술이 도입되고 있다. 특히 ‘인공지능(Artificial Intelligence)’이라는 표현이 잘 드러내고 있듯이 ‘지적 능력’과 직접적으로 연관된 ‘교육 분야’에 미치는 잠재적 영향은 대단하다고 볼 수 있다. 실제 GPT 인공지능 모델의 탁월한 성능을 증명하기 위해 제시되는 척도는 ‘시험 성적’이다. 실제 사례에 따르면 GPT는 법대나 의대를 통과할 수 있을 만한 수준의 문제 이해와 답안 도출 능력을 갖추고 있다.¹⁹⁾ GPT는 생성형 인공지능으로 분류되는데, 생성형 인공지능이란 학습된 데이터를 토대로 하여 필요한 콘텐츠를 실시간으로 자유롭게 생성할 수 있는 능력을 갖춘 인공지능 모델이다.

특히 GPT가 교육 영역에 미칠 영향과 이를 활용한 교육 방법에 대한 활발한 논의가 이루어지고 있다.²⁰⁾ 이러한 최근의 논의들이 공통되게 강조하는 교육 영역에서의 GPT가 가져다준 혁신은 생성형 인공지능을 통한 ‘맞춤형 교육’의 실현에 있다. 인공지능 모델은 개별 학습자의 요구나 수준,

17) 이수진, “위키(Wiki)를 활용한대학 인문학 수업의 디지털 글쓰기 교육,” 『문화와융합』 38.4 (2016), 353-377.

18) GPT는 Generative Pretrained Transformer(생성적 사전학습 트랜스포머)의 약자로 대규모 언어 모델을 기반으로 만들어진 인공지능 모델로, 자연어 처리 능력에 있어서 가장 발달한 모델로 평가되고 있다. 이 모델은 구글의 연구진들이 발표한 트랜스포머 개념에 관한 다음의 논문에 기초하여 만들어진 것으로 알려져 있다. Ashish Vaswani and Noam Shazeer et al., “Attention Is All You Need,” arXiv (2017), accessed May 13, 2023, from <https://doi.org/10.48550/arXiv.1706.03762>. GPT 혁신을 일으킨 버전은 3.0인데, 이와 관련하여 OpenAI가 발표한 논문은 다음과 같다. Tom B. Brown and Benjamin Mann et al., “Language Models are Few-Shot Learners,” arXiv (2020), accessed May 13, 2023, from <https://doi.org/10.48550/arXiv.2005.14165>. GPT는 현재 4.0 버전까지 출시되어 있으며, 사용자들은 3.5나 4.0을 선택하여 사용할 수 있다. 3.5는 기존의 3.0 버전에 사람들이 직접 그 결과를 검증하는 인간강화학습을 반영한 버전이며, 4.0은 3.5보다 훨씬 많은 파라미터를 추가하여 인공지능의 언어 능력을 훨씬 더 개선하였다. 그리고 이러한 GPT 모델을 일반 사용자들이 사용할 수 있도록 챗봇의 형태로 만든 서비스가 Chat GPT이다.

19) 시험 점수를 포함한 GPT-4의 성능과 관련한 통계는 GPT-4의 소개를 담고 있는 다음 페이지 링크를 참고하라. “GPT-4,” OpenAI, accessed June 28, 2023, from <https://openai.com/research/gpt-4>.

20) 최근 GPT 외에도 Bard나 Lama 등과 같이 다양한 생성 인공지능 모델들이 출시되었다. 이 가운데 GPT의 성능이 가장 탁월하고, 널리 적용되고 있는 모델이기 때문에 한정된 본 논의에서는 GPT를 중심으로한 논의를 다루고자 한다.

그리고 심지어 학습 패턴까지 고려하여 학습자 개인을 위한 교육 콘텐츠를 새롭게 재구성할 수 있게 하는 잠재성을 갖고 있다.

GPT는 어린아이로부터 전문가에 이르기까지 다양한 수준의 언어를 자유자재로 구사할 수 있다. 이는 학습자의 수준과 필요에 따라 GPT가 실시간으로 적절한 교육 자료와 정보를 학습자의 환경과 수준에 적합한 언어로 정리하여 제공할 수 있음을 의미한다.²¹⁾ 학습자들은 GPT를 이용하여 학습하고, 그에 대한 다양한 질문과 퀴즈를 생성해낼 수 있다.²²⁾ 그리고 GPT를 소통형 챗봇 형태로 만든 Chat GPT를 사용하는 데 있어 핵심은 ‘프롬프트’라 일컬어지는 ‘질문’에 있는데, 반복적인 프롬프트 입력을 통해 더욱 창의적인 질문 기술을 훈련할 수도 있다.²³⁾ 그리고 다양한 언어를 자연스럽게 표현하는 Chat GPT의 기능을 활용하여 국제 학생들이 교재의 내용을 모국어로 이해하게 하여 학습을 도와주는 언어 도우미 역할을 할 수도 있다.²⁴⁾ 또한 교양학과 같이 간학문적이고 다양한 융복합의 지식이 요구되는 영역에서 다양한 분야를 다룰 수 있는 GPT의 활용 가치는 그만큼 높다고 볼 수 있다.

그러나 이러한 순기능에 못지않은 부작용 또한 만만치 않다. 교육 현장에서 학생들이 Chat GPT를 이용하여 작성한 과제물이 좋은 점수를 받는 등, GPT가 교육과 평가 과정에서 오용되는 문제를 드러내기도 했다. 따라서 학생들을 평가함에 있어 단순한 답을 도출하는 방식보다는 창의성을 요구하는 방식의 평가로 전환해야 한다는 인식이 확산하고 있다. 그리고 무엇보다 큰 문제로 대두되고 있는 것은 인공지능의 ‘환각 현상’(hallucination)이다. 이는 인공지능이 충분히 학습되지 못한 데이터와 관련한 정보를 생성할 때, 거짓 정보를 그럴듯하게 꾸며내는 것을 의미한다. 따라서 Chat GPT의 편의성에만 의지할 때 편향되고 잘못된 정보가 계속해서 재생산될 수 있다는 위험성을 잘 인지하고 이를 분별력 있게 다루어야 할 필요가 있다.²⁵⁾

이제 위에서 언급한 다양한 디지털 도구들을 활용하여 기독교교양학 수업을 진행함에 있어 고려해야 할 점에 대해 논의해 보고자 한다.

21) Kevin Fuchs, “Exploring the opportunities and challenges of NLP models in higher education: is Chat GPT a blessing or a curse?” *Frontiers in Education* 8:1166682 (2023),

<https://doi.org/10.3389/feduc.2023.1166682>; Enkelejda Kasneci et al., “ChatGPT for good? On opportunities and challenges of large language models for education,” *Learning and Individual Differences* 130:102274 (2023), <https://doi.org/10.1016/j.lindif.2023.102274>; 윤옥한, “Chat GPT 등장과 교양교육의 방향 탐색,” 『한국콘텐츠학회논문지』 23/5 (2023): 86-96.

22) 예를 들어 읽기 지문, 에세이 평가와 교정, 그리고 퀴즈 자동 생성을 해 주는 다음 어플리케이션을 참고하라. genQue, <https://www.genque.ai/> (23.7.27. 접속).

23) Rania Abdelghani et al., “GPT-3-driven pedagogical agents for training children’s curious question-asking skills,” *arXiv* (2023), accessed June 28, 2023, from <https://doi.org/10.48550/arXiv.2211.14228>

24) T. Wang et al., “Exploring the Potential Impact of Artificial Intelligence (AI) on International Students in Higher Education: Generative AI, Chatbots, Analytics, and International Student Success,” *Applied Science* 13:6716 (2023), <https://doi.org/10.3390/app13116716>

25) 기독교교양학의 관점에서 인공지능의 가능성과 한계를 논의한 다음의 연구를 참고하라. 김경식, “인공지능은 정말로 ‘인간의 형상’이 되어가고 있는가?” 『한국기독교신학논총』 130 (2023).

III. 디지털 기술을 도입한 기독교교양학 수업에 있어 고려되어야 할 문제

본 논의에서 필자는 기독교교양학 수업에서의 디지털 도구들의 적용 가능성과 방안을 다루기 때문에, 인공지능 모델과 같은 디지털 도구들이 기여할 수 있는 기독교교양학의 '성격'에 대한 면밀한 고려가 필요하다. '기독교교양학'이라고 하는 학문의 고유한 특성을 감안하여 그에 맞는 교육 모델을 모색해 나가야 한다.

'기독교교양학'에는 '기독교'라는 종교적 영역과 '교양'이라고 하는 보다 보편적이고 인문학적인 영역을 동시에 다루고자 하는 방향성이 내재 되어 있다. 그렇기 때문에 이 두 영역 사이에는 항상 긴장이 발생하고, 두 영역 가운데 하나에 무게중심을 두게 될 때 다른 영역의 정체성이 자칫 약화될 수도 있다. 이를테면 기독교 신학에 무게중심을 두게 된다면 '신학' 내지 '종교학' 중심의 논의가 되어 비기독교인 학생들의 학습 저항을 불러일으킬 수 있고, 반대로 교양 자체에 무게중심을 두게 된다면 기독교 정신이 약화 되어 일반교양과 차별되지 않는 내용에 머무르게 되어 기독교교양학 수업의 목적이 모호해질 수 있다.

'기독교교양학'의 정의와 목적을 한 마디로 단언하기는 쉽지 않지만, 이 세상을 정의롭고 올바르게 세워나가기 위해 요구되는 판단력과 가치관을 함양시키고, 이를 위해 필요한 다양하고 폭넓은 지식을 기독교의 경전인 '성서'와 '기독교 전통'에서 찾아 나가는 것이라 할 수 있다.²⁶⁾ 즉, 기독교교양학에 있어 중요한 것은 '기독교 정신'에서 '보편적인 가치'를 도출해 내는 과정이다. 그러나 기독교교양학이 근본적으로 초점을 두고 있는 '보편성'에도 불구하고, '기독교'가 함축하고 있는 특수성은 여전히 비기독교 학생들에게 있어 학습의 벽으로 작용할 수 있다.

이런 맥락에서 기독교교양학 수업이 현실적으로 마주하는 문제는 바로 기독교라는 종교적 특수성에서 기인하는 기독교교양학 수업에 대한 '무관심과 저항'일 것이다. 기독교교양학 수업의 특성상, 비기독교인 학습자들은 표면적으로 드러나는 '종교성'에 대한 반감과 저항감을 갖게 되고, 교육 내용에 적극성을 가지거나 집중하지 못하는 경향성을 보인다. 또한 기독교교양학 수업의 '범위'와 '수준'을 어떻게 설정하느냐에 따라 교육 과정에 대해 학습자들이 느끼는 반응 또한 가지각색일 것이다. 어떤 학습자는 기독교의 주제에 대해 더 깊게 다루기를 원하고, 또 다른 학습자는 기독교나 성서에 대한 전이해를 전혀 갖추고 있지 못하기에 수업에서 다루는 내용 자체가 생소할 수밖에 없다. 이처럼 종교적 배경이나 기독교에 대한 선이해 수준이 다소 차이가 나기 때문에, 일률적인 교육을 진행하기가 어렵다는 점이 기독교교양학 수업이 당면하고 있는 큰 도전이다.

이런 맥락에서 기독교교양학 수업에 다양한 방식의 디지털 도구를 도입하는 것은 이러한 문제를 다소 완화시켜 줄 가능성을 갖고 있다. 먼저 '한국기독교교양학회'와 '기독교 문해력 연구팀'에서

26) 기독교교양학의 방법론과 관련하여 홍진철은 일반 인식론과 기독교 인식론의 통합을 강조하고 있으며(홍진철, "인식론과 기독교교양교육," 『신학과 복음』 10 (2021), 7-29) 김학철은 기독교교양학의 중요한 방법론은 기독교와 교양학이 서로 상호 보완될 수 있는 '교차구성방법론'이라 제안한다(김학철, "기독교교양 강의실에서 기후변화 가르치기," 『한국기독교신학논총』 127 (2023), 176). 민경식은 교양 교육의 차원에서 성서를 가르칠 때, 성서를 인류의 보편 가치를 담은 고전으로 인식하는 접근 방법론을 통해 교양 교육과 성서 교육의 접점이 생길 수 있음을 지적한다. 민경식, "세속화된 대학에서 성서를 어떻게 가르칠 것인가? — 교양교육으로서의 성서교육," 『한국기독교신학논총』 118 (2020), 567-589.

주관하여 진행 중인 기독교교양사전365 프로젝트의 일환으로 제작되고 있는 유튜브 영상이 있다.²⁷⁾ 이 영상들은 짧은 시간 내에 기독교의 핵심적인 개념들을 보다 ‘보편적인 관점’에서 전달하기 위한 목적에서 제작되고 있다.²⁸⁾ 기독교 신학의 개념과 가치에 대한 인문학적인 접근 방식에서 만들어진 이 영상들은 비기독교인 학생들이 기독교의 생소한 개념들을 최대한 용이하게 이해하고 받아들일 수 있는 중요한 관문의 역할을 할 수 있다고 볼 수 있다.

그리고 두 번째로 고려해 봐야 할 것은 인공지능 모델을 도입한 수업 방식이다. 앞서 언급했듯이 교육 영역에 있어서 인공지능 도입을 통해 얻을 수 있는 가장 큰 이점은 ‘맞춤형 교육’이다. 일반적으로 ‘필수 교양’이라는 특성상, 불특정 다수의 학생을 대상으로 가르쳐야 하는 환경에서 인공지능 모델을 활용한 맞춤형 교육은 매우 효과적인 교육 방식이라 할 수 있다.

Chat GPT와 같은 소통형 인공지능을 통해 학습자는 수업에서 다루어지는 내용에 관한 개인의 관심사나 수준에 따라 수업 내용을 보완하여 학습할 수 있다. 예를 들어 ‘성서’라는 주제를 다룸에 있어 비기독교인은 성서가 어떤 책들과 내용으로 구성되어 있는지 등과 같은 기초적인 내용부터 학습할 수 있다. 그리고 이미 기독교 배경을 갖고 있거나, 이에 대한 깊은 이해를 갖길 원하는 학습자는 성서의 역사나, 해석 방식 등의 주제를 택하여 공부할 수 있을 것이다. 인공지능 모델을 도입한 이러한 학습 방식은 ‘학습자’에게 보다 더 많은 선택권과 자율성을 주게 될 것이다. 학습자 중심의 교육 방식은 교육 내용에 대한 학습자의 능동성과 적극적인 참여를 유도할 수 있을 것이다. 하지만 기독교적 접근 방법이 성서에 대한 다양한 해석과 이해를 전제하고 있고, 인공지능 모델이 이를 일일이 검증할 수 없으므로 교수자가 학습 범위와 방향성을 정하는 작업이 선행되어야 한다.

사용자들이 손쉽게 접근할 수 있는 Chat GPT를 개별화된 학습 도구로 사용할 수 있기는 하지만, 이 경우에는 교육의 범위를 한정할 수 없다는 데에 문제가 있다. 기독교에 대한 보편적이고 기본적인 정보를 얻는 데에는 유용하겠지만 수업의 특정한 목표와 관련된 학습을 진행하기에는 한계가 있을 수밖에 없다. 더구나 GPT 모델은 디지털화된 데이터를 기반으로 학습한 내용에 기반하여 질의에 대한 응답을 도출하기 때문에 학습 데이터를 일일이 검증할 수 없다는 문제가 있다. 따라서 인공지능을 효과적인 교육 도구로 활용하기 위해서는 이 모델을 교수자의 목적에 맞게 개별화하는 작업이 선행되어야 한다. 이를 위해서는 GPT를 특정 목적에 맞게 활용할 수 있게 하는 api 기능을 활용해야 한다.²⁹⁾ 이러한 기능을 부여한 가운데 교수자가 설정한 텍스트와 교육의 방향성 하에서 학생들은 자율성을 갖고 스스로의 관심사나 수준에 따른 맞춤형 교육이 진행되어야 할 것이다.

마지막으로 수업을 모두 진행한 이후에 수업 내용을 위키 프로젝트를 통해 정리할 수 있다. 이는 스스로가 이해한 내용을 정리하게 해 줄 뿐만 아니라, 협업을 통해 상대방이 이해한 바를 발견할 수 있고, 이를 조화롭게 정리해 나가는 공동 글쓰기를 훈련할 기회가 된다. 그리고 이 수업을 통해

27) “기독교교양사전 365”, <https://www.youtube.com/playlist?list=PLRthElag-g5gM6qdnc3xpHEy57WudYsS3>

28) 이러한 차원에서 영상들은 ‘종교적’이라기 보다는 ‘인문학’적인 접근 방식에 가깝다. 그런데 이러한 영상의 취지를 잘 수용하지 못하는 시청자들은 이에 대한 반감을 드러내기도 한다. 특히 ‘님’을 붙이지 않은 ‘예수’라는 호칭에 불편함을 느끼는 댓글이 그 예이다.

29) GPT 인공지능 모델의 개발사인 Open AI가 제공하는 Api 서비스에 대해서 다음을 참고해 보라.

<https://openai.com/product>

얻은 지식을 공유함으로써 수업에서 얻은 지식이 거기에서 끝나는 것이 아니라 새로운 공공재로 활용될 수 있다는 배움을 줄 수 있을 것이라 기대한다.

이제 위에서 언급한 위 3가지 요소를 기독교교양학 수업에 유기적으로 활용하여 수업을 진행하는 교육 모델과 함께, 이를 가능하게 할 교육 플랫폼 개발의 예를 제시해 볼 것이다.

IV. 교육 모델의 예

이제 위의 방법론을 적용한 사례로 연세대에서 현재 기독교교양학 수업의 교육 교재로 사용되고 있는 『기독교, 묻고 답하다』의 두 번째 챕터인 “고전으로서의 성서, 어떻게 읽을 것인가?”³⁰⁾ 예를 들어 다양한 디지털 도구를 활용한 교육의 절차와 모델을 예시로 들어 보도록 하겠다. 인공지능 모델을 활용한 교육의 절차는 다음과 같다.

- 강의 주제: 고전으로서의 성서, 어떻게 읽을 것인가
- 강의 목표: 기독교의 경전인 성서가 어떠한 역사와 성격을 가진 책인지 살펴보고, 이에 대한 이해를 바탕으로 성서를 고전으로 접근했을 때, 어떠한 보편적인 가치를 배울 수 있을지 생각해 본다.
- 강의 절차:
 - 1) 강의 준비 단계
 - 강의 관련 텍스트 데이터 준비 및 인공지능 모델에 입력
 - 인공지능의 역할 설정
 - 2) 강의 전 단계
 - 강의를 시작하기 전 학생들로 하여금 성서에 관한 질문을 Chat GPT에게 해 보고 이를 토대로 자신이 생각하는 성서에 대한 이해 혹은 관심사를 정리하게 함.
 - 영상 플랫폼(기독교교양사전365)을 활용하여 관련 주제에 관한 내용을 살펴보게 함.
 - 3) 오프라인 강의 단계
 - 학생들의 선이해를 바탕으로 토론하고 텍스트를 중심으로 성서와 관련한 다양한 정보들을 공유하고 이를 정리하여 학습 플랫폼에 탑재.
 - 4) 강의 후 단계
 - 학생들이 강의에서 다룬 내용을 중심으로 강의안과 교재 내용을 학습한 Chat Gpt에게 개별적인 질문을 하게 하고 이를 정리.
 - 학생들의 질의와 Chat Gpt의 응답은 자동으로 저장되며, 교수자는 이를 선별하여 위키 문서에 추가.
 - 마지막으로 공부한 내용을 사전식으로 정리하여 위키 문서를 작성.

이제 위와 같은 강의 개요를 감안하여 이를 직접적으로 반영하기 위해서는 위에서 언급한 디지털 도구들을 순차적으로 사용할 수 있도록, 모든 도구가 통합된 형태의 어플리케이션 구축이 필요하다. 필자는 이를 위해 간략한 데모 버전을 만들었다.³¹⁾

30) 민경식, “고전으로서의 성서, 어떻게 읽을 것인가?,” 기독교의 이해 편찬위원회 편, 『기독교, 묻고 답하다』, 25-54.

31) 본 연구에서 논의하고 있는 기독교교양교육 수업을 위한 플랫폼의 예는 다음 링크에서 확인할 수 있다.

1. 강의 준비 단계

먼저 교수자는 강의를 진행하는데 필요한 인공지능 모델의 역할을 설정하고 인공지능이 학습할 자료를 준비하고 입력해야 한다. 본 데모에서 활용할 인공지능 모델은 두 가지이다. 하나는 범용 인공지능 모델로 Chat GPT를 생각하면 된다. 다만, 이러한 인공지능을 활용하는 데 일정한 역할을 부여하는 것이 더 효과적이다. 여기에는 기독교교양학 강의실의 강사라는 역할을 사전에 부여하여 이에 초점을 맞춘 대화를 할 수 있도록 설정한다. 이러한 역할이 부여된 인공지능은 학습자들이 수업 전 수업 주제와 관련한 내용을 자유롭게 질문하고 나름대로 그에 대한 답변을 보고 정리할 수 있도록 한다.

```
# 메시지 설정하기
messages = [
    {"role": "system", "content": "너는 기독교교양학을 가르치는 교사야.
    질문에 대해 기독교적인 측면과 인문학적인 측면을 적절히 잘 고려해서 대답해줘."},
    {"role": "user", "content": query}
]
```

*GPT Api를 이용하여 GPT에게 역할 부여를 해 줄 수 있다. (llm.py)

그리고 두 번째로 준비해야 할 인공지능 모델은 교수자가 수업에 사용할 자료를 학습한 모델이다. 첫 번째는 더 범용적인 특성을 갖고 있는 것이라면, 이 모델은 강의 내용에 특화된 형태의 인공지능 모델이다. 필자의 데모 애플리케이션에 입력한 사전 자료는 『기독교, 묻고 답하다』의 두 번째 챕터에 해당하는 전체 내용과 기독교교양사전365 영상에 포함된 강의안 원고 자료 등이다. 이러한 텍스트 자료는 일반적인 텍스트 파일(*.txt) 형태로 만들어서 업로드 하게 된다. 파일을 업로드한 후에는 Gpt 인공지능 모델을 활용해 학습시킨다.³²⁾

```
def indexdocs(docs):
    llm_predictor = ll.LLMPredictor(llm=ChatOpenAI(temperature=0.3, model_name="gpt-3.5-turbo"))
```

*자료 학습을 위한 코드 화면. 텍스트 모델링을 위해 Open Api에서 제공하는 gpt-3.5-turbo (fine tuning) 모델을 적용하였다. (llm.py) 이 모델은 텍스트 학습에 특화된 모델이다. temperature 값은 인공지능의 자유도를 설정하는 값이다.

<https://www.kimsbible.com/cls>. 이 플랫폼의 소스 코드는 다음에서 확인하라.

<https://github.com/alphalef/ai-education>

32) Open Api에 대한 설명은 다음 페이지를 살펴보라. <https://openai.com/product>. 그리고 GPT 학습을 위해 사용한 라이브러리(파이썬)는 llm-index이며, 본 연구에서 학습을 위해 사용된 Gpt 텍스트 학습 모델은 학습용 모델로는 가장 최근의 버전인 Gpt-3.5-turbo이다.

*성서

1. 성경과 성서

통상적으로 성경은 기독교라는 종교의 '경전'을 가리키는 용어입니다. 때로는 성서라는 단어가 사용되기도 합니다. 이와 관련하여 종종 이런 질문을 받고는 합니다.

"성경이 맞습니까? 성서가 맞습니까?"

웬지 성경은 조금 더 거룩한 느낌이 있고, 성서는 조금 더 학술적인 느낌이 있나요? 그래서 '연구' 앞에는 '성서'를 붙여서 '성서연구'라고 하고, '공부' 앞에는 '성경'을 붙여서 '성경공부'라고 하는 게 아닌지 모르겠습니다.

*인공지능 학습을 위해 적용된 텍스트 자료이다. 인공지능 모델은 이 자료를 학습하여, 이에 기초한 답변을 학습자들에게 주게 된다. (data/365.txt, data/chp2.txt)

2. 강의 전 단계

강의 전 단계는 학생들이 참여하기 시작하는 단계이다. 위에서 언급한 바와 같이 필자가 제안하는 학습 모델은 오프라인 강의로만 진행되는 것이 아닌,³³⁾ 학습자 스스로 학습할 수 있도록 맞춤형 도구를 활용해서 함께 학습 과정을 이루어 나가는 것이다.

The screenshot shows a web interface for Bible study. On the left, there's a sidebar with '기독교 교양사전 365 - 성서란' and '성서에 대해 질문에 봅시다.' The main area has a video player showing a man speaking, a text input field for questions, and a '제출' button. Below the input field, there's a '답변:' section with a detailed text response.

*선수 학습 화면

33) 필자가 생각하기에 줌을 통한 실시간 강의 자체는 본질적인 측면에서 오프라인 강의와 크게 다르지 않다고 생각한다. 진정한 '하이브리드' 내지 '하이플렉스' 수업이 되기 위해서는 학습자들이 강의 시간 외에 스스로 학습할 수 있는 도구들이 마련되어야 한다.

학습자가 강의 플랫폼에 들어가게 되면 오프라인 강의 전에 각자 준비해야 할 과제를 안내하는 페이지를 보게 된다. 여기에는 기독교교양사전365의 영상과 인공지능 모델에게 질문할 수 있는 창이 떠 있다. 먼저 학습자는 수업 주제와 관련한 짧은 영상을 보고, 궁금한 점을 인공지능 모델에게 질문한다. 그리고 자신이 생각하는 바를 간략하게 적게 한다. 이러한 질문과 답변, 그리고 학습자의 소감은 실시간으로 저장되어 교수자가 확인할 수 있도록 저장된다. 교수자는 오프라인 수업을

```
{
  "time": "2023-08-08 15:25:10",
  "question": "성경이란?",
  "answer": "성경은 기독교에서 가장 중요하게 여기는 문서입니다. 이것은 신약과 구약으로 구성되어 있습니다.\n\n구약은 유대인의 성서로서, 기원전 시기에 다양한 저자들에 의해 쓰여진 일련의 서적들로 구성되어 있습니다. 이것은 창세기부터 마라오기까지의 기록, 모세의 법전, 역사서, 시편, 솔로몬의 지혜 서적 등으로 이루어져 있습니다. 구약에는 하나님과 인간의 관계, 유대인의 역사, 도덕적 가르침 등 다양한 주제가 포함되어 있습니다. 구약은 유대인들에게 소중한 역사적인, 종교적인, 문화적인 단위로 여겨집니다.\n\n신약은 예수 그리스도와 그의 일들, 그리고 기독교 가르침에 대해 기록한 문서들로 구성되어 있습니다. 신약은 예수 그리스도의 출생, 그의 사명과 사업, 십자가에서의 십자군 사형, 부활 등을 다루고 있습니다. 또한, 예수 그리스도를 중심으로 한 기독교 교리와 신약 협회, 제자의 삶에 대한 가르침을 담고 있습니다.\n\n성경은 신약과 구약을 통해 하나님의 계획과 그의 사랑에 관한 가르침을 전달합니다. 기독교 신약은 구약과 함께 읽어야 완전한 이해를 얻을 수 있으며, 기독교인들은 성경을 교리와 선언의 근거로 사용하고, 그 안에 담긴 가르침을 따르려고 노력합니다."
},
```

진행하기 전, 학생들의 선수 학습을 진행하면서 인공지능 모델에게 질문하고 답변받은 내용을 참고하여 수업을 준비한다.

3. 대면/비대면 실시간 강의 단계

오프라인 강의 단계는 기존에 해 왔던 교수자 중심의 강의 단계이다. 이 단계에서의 수업 방식은 대면 방식의 수업이든, 줌이나 구글 미트 등과 같은 실시간 회의 시스템을 이용한 방식이든 수업 방식에는 큰 차이가 없다고 생각한다. 이 단계에서 중요하게 생각해야 하는 것은 교수자가 학생들의 선수 학습과 질문에 대한 고려를 충분히 해야 한다는 데에 있다.

*학습자가 사전에 질의한 내용과 그에 대한 인공지능의 답변이 저장되어 교수자가 수업을 진행하기 전, 이를 확인할 수 있다. (/stored)

기독교교양학 수업의 주제들은 기본적으로 기독교라는 종교성을 함축하고 있기 때문에, 이에 대한 학생들의 반응이 다양할 수 있다. 비기독교인이기 때문에 수업 자체에 대한 거부감을 표출하면서도, 다른 한편에서는 호기심을 갖고 접근하는 학생들이 있을 수 있다. 그리고 기독교인이라 할지라도 기독교에 대한 선이해의 정도는 제각기 다를 수 있다. 따라서 수업 주제에 대한 학생들의 생각을 미리 알고 이에 대응하면서 강의를 진행하는 것이 중요하다.

오프라인 강의에서는 학습자들이 사전에 질문했던 내용과 인공지능 모델의 답변을 참고하고, 바로 잡을 필요가 있거나 추가적인 이해가 필요한 부분을 언급해 주고, 교재 내용을 중심으로 강의를 진행해 나간다.

디지털 네이티브 학습자들은 다양한 방식으로 전달되는 정보를 선호한다. 그렇기 때문에 영상이나 음성, 그리고 이미지 등과 같은 다양한 디지털 자료를 활용하는 것은 그만큼 입체적인 교육을 진행할 수 있게 한다.³⁴⁾ 그리고 대면수업과 비대면 수업이 함께 진행되는 하이브리드 방식의 강의 특성상 온라인 환경에서도 오프라인 수업의 효과를 간접적으로 체험할 수 있는 플랫폼을 이용하는 것도 적절한 방법이다. 필자는 다양한 도구들 가운데 '게더 타운'을 활용해 보았다.³⁵⁾ '게더 타운'과 같은 플랫폼은 수업 후에도 수업 관련 자료들을 열람해 볼 수 있도록 하는 장점이 있다. 본 수업 내용과 관련하여 필자가 제시한 디지털 자료 유형은 다음과 같다.

- 1) 온라인 성경
- 2) 이스라엘 박물관 사해 사본 자료실 (구글 스트리트 맵)
- 2) 성서 배경 지도
- 3) 영상 자료



*게더 타운을 활용한 수업의 예

앞서 언급했던 것처럼 교수자나 학습자는 다양한 정보가 디지털화됨으로 어렵지 않게 전문적인 자료들을 검색하고 찾을 수 있다. 특히 교과 내용과 관련한 시각 자료들과 영상 자료들은 생소한 강의 주제를 보다 효과적으로 접근하게 하는 도구가 된다. 이 수업 단계에서 중점을 두어야 할 부

34) 조주연 등은 뇌과학의 측면에서 디지털 학습자료가 신경학적으로 긍정적인 작용을 할 수 있다는 흥미로운 연구를 제시했다. 조주연, 김미현, “디지털 학습자료에 대한 교육신경학적 이해와 교육적 시사점,” 『정보교육학회논문지』 24:6 (2020), 539-550.

35) <https://app.gather.town/app/PgAfbi0fQolbP8aX/leviticus>

분은 수업에서 주로 다루는 교재 외에도 어떻게 필요한 자료를 찾고, 이를 정리하고 가공하여 새로운 지식을 생산하고 공유해 나갈 수 있는가에 있다.

4. 강의 후 단계

강의 후에는 수업에서 다룬 내용을 학생들 스스로 정리하고 정리하게 한다. 이 단계에서는 두 가지 도구가 사용될 수 있는데 수업에서 다루었던 내용을 학습한 인공지능 모델과³⁶⁾ 위키 문서 도구이다.

앞서 언급했던 Open AI에서 제공하는 인공지능 학습 모델 API를 활용하여 텍스트 방식으로 되어 있는 자료를 학습시킬 수 있다. 여러 가지 상황적 이유로 교수자와 학습자가 실시간으로 소통하는 데 한계가 있는 상황에서 이러한 방식의 인공지능 활용은 의미가 있다고 생각한다. 학습자는 수업에서 사용된 교재의 내용에 대해 질문하거나 요약하고, 혹은 퀴즈를 생성해 낼 수도 있다. 이러한 인공지능 모델의 활용은 교수자와 학습자의 간극을 인공지능 모델을 통해 보완할 수 있다는 데에 중요한 가치가 있다.



*강의 후 교재 내용을 토대로 훈련된 GPT를 통한 복습의 예

수업의 마지막 단계에서는 위키를 활용한 협업의 글쓰기를 통해 수업에서 다룬 개념을 함께 정리한다. 이 과정을 통해 수업 과제는 일회성으로 끝나는 것이 아니라 수업의 내용을 재구성하며 확장하고, 지속적으로 활용될 수 있는 자료를 만들어 내는 것을 목표로 한다. 그럼에도 협업 과정의 특성상, 개인적인 공헌도가 가려지지 않도록 해야 한다. 이를 위한 최적의 문서 플랫폼은 앞서 언급했던 위키(wiki) 방식의 플랫폼이다. 위키 문서는 편집자 내지, 저자에 대한 기록을 남기게 되

36) 이 인공지능 학습 모델은 '학습 전 단계'에서 활용된 범용적인 인공지능 모델과 차이가 있는데, 수업에서 사용된 자료를 사전 학습한 모델이기 때문에 교재의 내용에 기반한 답변을 제공한다.

어 공동의 글쓰기를 진행하는 가운데 개별적인 공헌도를 파악할 수 있다. 협업의 글쓰기 외에 위키 방식의 문서 작성에서 핵심이 되는 것은 하이퍼링크(hyper-link)를 통한 타 문서와의 연결이다. 위키 문서 내의 단어나 키워드를 기존의 문서와 연결함으로써 보다 통전적이고 긴밀하게 연결된 지식을 창출해 낼 수 있다. 위키 문서 작성 과정을 통해 학습자들은 함께 생각을 공유하고 확장할 수 있으며, 수업에서 다루었던 다른 주제와의 연관성을 연결하여 통전적인 결론을 도출해 낼 수 있다.

V. 결론

본 연구에서는 디지털 시대에 고민해 봐야할 교육 방법의 방향성에 대해 고찰해보고, 디지털 도구들을 적극적으로 활용하여 기독교교양학 수업을 진행하는 방식을 온라인 학습 플랫폼을 통해 제시해 보았다. 이 논의에서 필자가 제시한 교육 방식에서 강조하고자 하는 바를 정리하면 다음과 같다.

- 1) 인공지능을 활용한 맞춤형 교육과 선수 학습, 복습
- 2) 선수 학습 데이터를 기반으로 한 학습자의 성향 파악
- 3) 디지털화된 자료와 시각화 자료를 활용한 학습
- 4) 협업의 글쓰기를 통한 개념 정리

위의 요소들은 디지털 도구의 도움을 받아 교수자와 학습자, 그리고 학습자 간의 커뮤니케이션 과정을 원활하게 하는데 초점이 맞추어져 있다. 수업에서의 원활한 소통은 앞서 언급했듯이 기독교에 대한 다양한 생각과 입장을 갖고 있는 학생들이 참여하는 기독교교양학 수업에 있어 특히 중요하다. 물론, 필자가 본 연구에서 제시한 방식은 하나의 예에 불과하고, 다양한 디지털 도구들과 자료들을 활용하는 다양한 수업 방식을 모색하는 것이 중요하다. 그리고 여러 자료를 통합하여 수업에서 활용할 수 있는 본격적인 학습 플랫폼의 개발 또한 중요하게 고려해야할 과제이다. 디지털 네이티브의 눈높이 맞춘 기독교교양학 수업의 개발은 기독교 신학에 내재되어 있는 보편적이고 인문학적 가치를 널리 알리고 교육하는 데 중요한 동력이 될 수 있으리라 생각한다.

레위기

레위는 오경의 세번째 책으로 제사와 제물, 제사장 등과 같은 종교법을 주로 담고 있다. 레위 기라는 책 제목에 언급되어 있는 레위(Levi)는 이스라엘의 12지파 중 한 지파를 가리킨다. 레위 지파는 이스라엘 지파들 가운데 유일하게 땅을 부여 받지 못한 지파로 온전히 하나님만을 섬기는 지파로 구별되었다. 이러한 레위 지파의 이름을 포함하고 있는 레위는 레위지파가 행해야 할 종교적인 의례와 법에 대해 언급하고 있다.

편집

오경에서의 흐름

오경 내에서 레위는 출애굽 다음에 위치해 있다. 출애굽기는 하나님께서 모세를 통해 애굽의 노예였던 히브리인들을 자유하게 하셨던 과정을 서술하고 있다. 출애굽 이후 하나님께서 모세를 통해 이스라엘 백성들을 인도하셨던 곳은 광야이다. 이스라엘 백성들은 하나님 앞에 거룩한 백성으로 부름 받았고 약속의 땅에 이르기 전 시내산에서 율법을 수여 받게 된다. 이렇게 출애굽기 19장부터 시작되는 시내산 본문은 레위기를 거쳐 민수기 10장까지 이어지게 된다.

시내산 본문의 중심 내용은 하나님께서 모세에게 수여한 율법과 성막 건축, 그리고 백성들의 계수 등이 있다. 레위는 이스라엘 백성들이 하나님께서 말씀하신 그 규례대로 성막을 건축한 이후에 이스라엘 백성들에게 주어진 '종교법'을 열거하고 있다. 출애굽기에서 언급된 성막 건축이 종교적 '하드웨어'라고 한다면 레위의 법은 '소프트웨어'의 영역에 속한다고 볼 수 있다.

편집

책 제목

히브리어 본문에서 레위의 제목은 'באיכרא'(איכרא)이다. 다른 오경의 책들의 제목과 마찬가지로 레위의 책 제목은 각 책의 첫 번째 단어, 혹은 의미 있는 첫 번째 구문을 딴 제목이다. 그리스어 번역 성서인 70언역에서 이 책의 이름은 '레위티콘(Λευιτικόν)'으로 되어 있다. 이 이름이 번역 성경의 제목으로 흔히 사용되는 '레위기'의 근원이 된다. 레위기라는 책 이름은 이스라엘의 지파를 가운데 하나인 '레위 지파'인 이스라엘의 지파를 가운데 유일하게 땅을 수여 받지 못한 지파로, 하나님께서 친히 레위 지파의 기업이 되심을 언급한다³⁾.

레위인은 이스라엘 백성의 고유한 종교적 정체성을 확립하고 유지하기 위해 필요한 제사와 율법 준수를 위해 헌신해야 하는 역할을 부여 받았다. 따라서 이들은 이스라엘 지파의 영토 곳곳에 흩어져 있는 성읍들을 받아 거주하게 되었고(수 21장), 이스라엘 백성들 사이에서 자신들의 고유한 종교적 역할을 감당해야 했다.

편집

*위키문서 작성의 예

(<http://alphalef.com/wiki/>)

참고문헌

- Abdelghani, Rania, et al. "GPT-3-driven pedagogical agents for training children's curious question-asking skills." arXiv (2023), accessed June 28, 2023, from <https://doi.org/10.48550/arXiv.2211.14228>.
- Brown, Tom B. and Benjamin Mann et al. "Language Models are Few-Shot Learners." arXiv (2020), accessed May 13, 2023, from <https://doi.org/10.48550/arXiv.2005.14165>.
- Fuchs, Kevin. "Exploring the opportunities and challenges of NLP models in higher education: is Chat GPT a blessing or a curse?" *Frontiers in Education* 8:1166682 (2023), <https://doi.org/10.3389/educ.2023.1166682>.
- Kasneci, Enkelejda, et al., "ChatGPT for good? On opportunities and challenges of large language models for education." *Learning and Individual Differences* 130:102274 (2023), <https://doi.org/10.1016/j.lindif.2023.102274>
- Philbeck, Thomas and Nicholas Davis. "The Fourth Industrial Revolution." *Journal of International Affairs* 72/1 (2018), 17-22.
- Prensky, Marc. "Digital Natives, Digital Immigrants Part 2: Do They Really Think Differently?" *On the Horizon* 9.6 (2001), 1-6.
- Vaswani, Ashish and Noam Shazeer et al. "Attention Is All You Need." arXiv (2017), accessed May 13, 2023, from <https://doi.org/10.48550/arXiv.1706.03762>.
- Wang, T., et al., "Exploring the Potential Impact of Artificial Intelligence (AI) on International Students in Higher Education: Generative AI, Chatbots, Analytics, and International Student Success." *Applied Science* 13.6716 (2023), <https://doi.org/10.3390/app13116716>.
- 김경식. "인공지능은 정말로 '인간의 형상'이 되어가고 있는가?" 『한국기독교신학논총』 130 (2023).
- 김연우, 최석. "디지털 네이티브의 정보 탐색 경로와 소비가치 유형이 공간 방문에 미치는 영향." 『한국콘텐츠학회 논문지』 22.12 (2022), 221-232.
- 김학철. "기독교교양 강의실에서 기후변화 가르치기," 『한국기독교신학논총』 127 (2023), 176
- 민경식. "고전으로서의 성서, 어떻게 읽을 것인가?" 기독교의 이해 편찬위원회 편, 『기독교, 묻고 답하다』, 25-54.
- _____. "세속화된 대학에서 성서를 어떻게 가르칠 것인가? — 교양교육으로서의 성서교육." 『한국기독교신학논총』 118 (2020), 567-589.
- 민혜리, 박태정. "하이브리드 러닝 기반의 수업 설계 모형 개발 연구." 『한국콘텐츠학회 2022 국내종합학술대회』 (2022), 473-474.
- 워렛님. "한국어 하이플렉스 수업에서의 온라인 학습 도구 활용 사례." 『한국어교육』 33:4 (2022), 235-261.
- 유수연. "독일어 하이브리드 학습의 설계와 전략." 『독일언어문학』 92 (2022), 47-69.
- 윤옥한. "Chat GPT 등장과 교양교육의 방향 탐색." 『한국콘텐츠학회논문지』 23/5 (2023), 86-96.
- 이수진, "위키(Wiki)를 활용한대학 인문학 수업의 디지털 글쓰기 교육." 『문화와융합』 38.4 (2016), 353-377.
- 이유미. "디지털 시대 새로운 패러다임과 리터러시: 디지털 리터러시와 AI 리터러시를 중심으로." 『교양학연구』 20 (2022), 35-60.
- 장지혜. "포스트 코로나19 시대 대학의 비대면 수업에 대한 운영사례와 학습자 인식 연구 - 2020년도 중국어 수업의 동영상 녹화 강의와 실시간 화상 강의 사례를 바탕으로." 『중국문학연구』 84 (2021), 221-251.
- 전숙경. 『교실 속 의사소통』, 서울: 커뮤니케이션북스, 2019[전자매체본, 2023].
- 조주연, 김미현. "디지털 학습자료에 대한 교육신경학적 이해와 교육적 시사점." 『정보교육학회논문지』 24:6 (2020), 539-550.
- 한미경. "디지털인문학 교육의 사례 연구: 초기 내한 선교사 사료 수업과 연계하여." 『인문과학』 123 (2021), 7-39
- 홍진철. "인식론과 기독교교양교육." 『신학과 복음』 10 (2021), 7-29.

김경식 박사의 “디지털 시대의 기독교교양학 수업”에 대한 논찬

김인수 박사(감리교신학대학교)

기독교교양학은 두 가지 차원을 포함한다. 기독교와 교양이라는 두 학문 분야가 어우러져 형성된 학문분야인 탓이다. 앞서기에 붙은 ‘기독교’는 종교의 영역에 속한다. 모든 종교는 문화를 형성하기에 기독교는 사람을 넘어서는 ‘궁극적이고 높은 차원의 가르침’임과 동시에 사람들의 구체적인 삶에 녹여진 문화 혹은 상징의 형태로 나타난다. 한편, ‘교양’은 궁극적 원인을 탐구하기에 앞서 보편 타당한 지식과 학문에 근거해 인간이 자기가 속한 사회에서 인간답게 살 수 있는 기본역량 혹은 “문화에 대한 폭넓은 지식”을 의미한다. 그래서 발표자는 교양을 다소 인문학적인 영역의 차원으로 설명한다. 이렇다 보니 기독교교양학은 기독교와 교양 사이에서 역동적 관계를 산출하고 때때로 긴장이 발생하기도 한다.

기독교의 핵심을 종교의 영역으로 상정하면 교양이라는 보편적이고 인문학적인 가치에 길항(拮抗)관계가 성립된다. 하지만 기독교를 궁극적 차원을 향한 문화적 상징체계로 이해하면 대치(對峙)관계는 이내 호혜(互惠)관계로 치환된다. 이런 까닭에 ‘기독교교양학’에 대한 단언적 설명은 적절치 않다는 발표자의 입장(이러한 관점은 민경식과 김학철의 논증에 근거한다)에 동의한다. 그래서 기독교교양학은 인간을 널리 이롭게 하고 공동체와 사회 나아가 온 세상(cosmological world)을 참되게 선하며 아름답게 세워나가는 것을 지향한다. 이를 위해 기독교 전통, 경험, 성서에서 인류를 위한 보편(universal) 가치를 획득/구성할 뿐 아니라, 기독교라는 특수(special)성이 공존할 수 있도록 집(Oikumene)을 짓는 학문 분야를 기독교교양학이라고 할 수 있겠다.

그러나, 기독교교양학 교실의 현실은 쉽지 않다. 아니 어렵다! 집을 짓기 위해 터를 닦는 작업에서부터 흔들리기 때문이다. 수업에 참여하는 학습자들의 반감과 저항이 주요 원인이다. 기독교에 대한 반감을 표시하는 학생에서부터 시작하여 비판은 물론 혐오하는 학습자도 적지 않기 때문이다. 기독교에 대해 우호적인 학생일지라도 기독교에 대한 지식이 없는 학습자는 그 수준에서 다르지 않다. 한편, 기독교인이더라도 편향이 있는 경우, 기독교교양학에 대한 오해의 프레임을 쉽게 지우지 못한다. 기독교에 대한 충분한 이해와 경험이 있는 학습자와 그렇지 못한 학습자는 물론 기독교인 학습자 사이에서도 난이조절은 물론 어디에 초점을 맞춰야하는지도 교양학수업의 난제중 하나이다. 그럼에도 불구하고 가장 어려운 점을 꼽으라면 학습자들 사이의 긍정과 부정 사이의 간극과 더불어 학습자와 교수자 사이에서 발생하는 상호이해 부족에서 발생하는 격차이다.

기독교교양학 교실에서 발생하는 도전을 어떻게 해결할 수 있을까? 발표자는 방법론에서 그 실

마리를 찾는다. 교육학 방법론은 여러 차원의 종류가 있는데, 대개 학습자와 교수자 사이의 관계 설정을 중요하게 생각한다. 발표자도 이 측면을 강조하는 전통적인 교육학 방법론의 기본을 잘 숙지하여 따른다. 그러나 시대적 요청과 흐름에 따라 고전적 방법론에 디지털 도구를 활용할 것을 강조한다. 오늘날을 일컬어 4차 산업혁명 시대라 한다. 고도로 발달된 정보통신망과 더불어 인공지능(Artificial Intelligence) 기술이 융합을 이루어 형성된 사회 혹은 시대를 일컫는다. 달리 말해, 인터넷 연결망의 비약적 발전과 디지털 기술의 진보와 대중적 보급이 빚어낸 정보의 전달과 수용에 대한 방법의 혁신은 4차 산업혁명의 핵심이다. 나아가 현재 기독교교양학 수업의 학습자들의 다수는 태어나면서부터 디지털 정보교환 체계가 익숙한 디지털 네이티브(Digital Native)로 분류되는 세대이다. 그렇다면, 기독교교양학 교실에서 학습자의 다양한 상황(혹은 수준)과 교수자와 학습자 사이의 간극으로 인해 발생하는 도전과 과제를 해결하고자 하는 시의적절하고 구체적인 방법론은 무엇일까?

발표자는 디지털 도구를 활용한 하이플렉스 러닝 플랫폼 개발을 대안적 방법론으로 제시한다. 하이플렉스 러닝 방식은 하이브리드(hybrid)와 플렉시블(flexible)의 단어와 개념이 만나 형성된 포스트코로나 시대의 교육방법론이다. 코로나팬데믹을 겪으며 세계 여러 나라들은 포기할 수 없는 교육의 가치를 지속하고자 원격수업을 이어갔다. 팬데믹 사태의 심각성이 완화되면서 온라인을 통한 비대면 수업과 오프라인에서 진행되는 대면수업을 병행했다. 이러한 수업방식을 블렌디드 러닝(blended leaning)이라 칭한다. 코로나팬데믹이 종료되면 대면수업으로 전향될 것이라는 기대와 달리, 온라인과 오프라인의 장단점을 살려 두 방식을 병행하는 수업의 형태가 도입되었다. 이를 하이브리드 러닝(hybrid leaning) 방식이라고 한다. 대면과 비대면을 동시에 열고 이를 통해 학습자에게 선택의 자유를 선사한다. 공간의 한계를 넘어서는 차원에서 교육효과를 극대화 할 수 있다는 장점이 있다. 발표자가 긍정적으로 생각하는 하이플렉스 러닝(hyflex leaning)은 하이브리드 러닝과 블렌디드 러닝의 장, 단점을 살려 만든 방식이다. 이 방식은 학습자와 교수자의 거리 혹은 공간의 제약을 뛰어 넘을 뿐 아니라, 학습자가 온라인 환경에서 적극적이고 능동적으로 수업의 자료를 찾고 이해하며 분석하여 판단할 수 있는 기회를 제공하는 방식이다. 그런데 발표자는 하이플렉스 러닝을 활용하여 기독교교양학 수업을 위한 플랫폼 개발을 제안하며 한 층 더 심오한 디지털 교육방법론을 제시한다. 이 플랫폼에서 학습자는 기독교에 대한 오해를 풀거나 기존의 이해를 강화할 수 있는 능동적 학습이 가능하며 대면하여 수업을 진행하는 시간에는 이해의 차원을 한 층 높일 수 있으며 수업이 끝나고도 학습자 개인의 이해도와 수준을 바탕으로 적극적인 협업이 가능하다. 전통적인 교육학 방법론을 강화함과 동시에 시대와 세대에 타당한 방법론이지 않을 수 없다.

하이플렉스 러닝 플랫폼이 오늘날 기독교교양학 교실에서 유용한 까닭은 학습자의 다양성을 충분히 고려하기 때문이다. 우선, 기독교가 종교의 측면이라는 점을 강조하여 수업에 반감이 있는 학생들에게 수업 전 자기의 생각을 반추할 수 있는 기회를 제공한다. 최근 교육현장에서 급속도로 대중화되고 있는 생성형 인공지능(Generative Artificial Intelligence, 예를 들어 Chat GPT)을 통해 수업 전 호기심을 자극하거나 선행하여 학습할 수 있는 장이 마련되기 때문이다. 한편, 기독교의 종교성을 수용하는 학습자들에게도 이 플랫폼은 유용하다. 기독교에 대한 이해의 정도와 수준을

강화할 수 있기 때문이다. 이를 통해 대면수업의 효과를 극대화 할 수 있는데, 교수자는 학습자의 다양한 상태와 상황을 미리 파악할 수 있으며 학습자의 니드(needs)를 분석함으로써 교수-학습의 상호 이해와 소통의 발판이 마련되기 때문이다. 이는 전통 교육방법론에서도 매우 중요하게 생각하는 요소였고 동시에 난제였는데, 디지털 도구를 활용한 하이플렉스 러닝 플랫폼 개발을 통해 실마리를 찾았다고 매우 긍정적으로 평가 할 수 있다.

하이플렉스 러닝 플랫폼은 교실 수업 이후의 과정도 세심히 살핀다. 배우고 깨달은 수업의 내용을 미디어 백과사전인 위키피디아를 통해 정리할 수 있는 기회를 제공하기 때문이다. 이는 학습의 내용을 정리하여 글로 정리하고 표현함으로써 배움이 익힘이 되도록 하는 효과를 주기 때문이다. 나아가 학습자들의 다양성을 존중하되 이를 하나로 엮어 협업의 기회를 제공함으로써 학습자들 사이에 이해의 차이를 연합의 차원으로 승화하는 교육학방법론의 궁극적 지향을 도모할 수 있다. 이를 통해 보았을 때, 기독교교양학 수업을 위한 하이플렉스 러닝 플랫폼 개발은 기독교교양이라는 학문의 독특함에서 오는 갈등을 줄이고 간학문적 통합연구와 학습을 도출할 수 있는 방법론일 뿐 아니라, 학습자들의 현실을 충분히 고려하고 배려하며 교수-학습자 사이의 상호 이해를 극대화하고 신뢰를 형성하는 좋은 방법론임에 틀림이 없다.

그러므로 발표자가 강조한 바와 같이 하이플렉스 러닝 플랫폼이 기독교교양학 수업에 적용된다면 1) 생성형 AI를 활용함으로써 학습자의 상황과 수준에 따라 맞춤형 연습과 복습이 가능하며, 2) 교수자가 학습자의 성향을 쉽게 파악할 수 있으며, 3) 시청각화 된 디지털 자료에 접근하고 활용하여 학습효과를 증대할 수 있으며, 4) 위키피디아에서 글쓰기를 통해 배움과 익힘을 연결하는 창조적 교육방법론이 될 수 있다는 주장에 매우 동의한다. 논찬자도 코딩을 배우며 관심이 있기에 플랫폼 제작을 위한 일에 적극 동참할 의사를 이 자리를 통해 밝힌다.

이제, 일반적으로 논찬의 미덕으로 여기는 질문의 순서를 갖고자 한다. 플랫폼을 통한 기독교교양학 수업에서 기독교의 독특함이 교양학의 보편적 가치에 위배될 때 어떤 대안을 제시할 수 있을까? 미디어 도구를 활용한 수업인 만큼 미디어 컨트롤 혹은 개발의 차원에서 대안이 있는지 궁금하다. 기독교교양을 이해하는 다양한 노력들 중 기독교를 종교로 읽고 그 안에 내포된 독특성을 집중하여 연구하는 차원이 있다. 여기의 고심은 (발표자가 언급한 바와 같이 그러나 대안 제시는 미비한 듯 보이는) 보편성과 독특성의 간극을 줄이는 것이다. 하이플렉스 러닝 플랫폼을 기독교교양학 방법론의 대안으로 제시될 때, 플랫폼 안에서 발생하는 독특-보편의 대립을 해소하고 갈등의 심화를 완화할 수 있는 장치는 없을까? 한편, 제기되는 플랫폼이 학습자 중심이라고 제시하지만, 여기서 교수자의 역할이 매우 세심해야 할 것 같아 부담감이 없지 않다. 예를 들어, 생성형 AI를 통한 선수 학습에서 학습자의 성향을 파악한 후 수업에서 다양한 학습자의 니드를 어떻게 소화할 수 있을까? 일대다(一對多)의 상황만 강조되어 교수자의 영역 보호도 필요하다고 생각한다. 나아가 협업의 글쓰기를 통해 배움-익힘의 교육 효과 극대화를 위해서도 교수자의 지도가 필요함은 당연지사이다. 이때, 교수자의 역할과 정도를 미디어 차원에서 가이드 할 수 있는 대안은 없을까? 바람이 있다면, 플랫폼 구성이 교수학습센터의 차원에서 만들어진다고 매뉴얼이 제공된다면 기독교교양학 수업에 참여하는 학습자는 물론 교수자에게도 복음이지 않을까?! 조심스레 제안해 본다.

대전환 시대, 신학교육의 변화를 말하다

【 신진학자 포스터 발표 초록 】

한국구약학회

한국신약학회

한국교회사학회

한국조직신학회

한국기독교윤리학회

한국기독교교육학회

한국실천신학회

한국여성신학회

한국선교신학회

한국교회음악학회

한국목회상담학회

에스드라서 3:1-5:6 「세 보디가드 이야기」의 수사학 : 그리스와 유대 문화의 융합

Rhetoric in 1 Esdras 3:1-5:6 'the Story of the Three Bodyguards': Integration of Greek and Jewish Features

곽은성 박사(계명대학교 / 구약학)

에스드라스서는 칠십인역에 속한 책으로 역대하 35-36장, 에스라1-10장, 느헤미야 7:72[73]-8:13a, 그리고 세 보디가드 이야기로 구성되어 있다. 개신교에서는 외경으로 분류하며, 현재 동방 정교회에서만 두 번째 정경(Deuterocanonical)으로 사용되고 있다. 에스드라스서의 기원과 목적은 위의 정경에 속한 책들과 비교되어 오랫동안 논쟁이 되어왔다. 본 논문은 개신교의 정경에 포함되어 있지 않는 「세 보디가드 이야기」(에스드라스서3:1-5:6)의 에스드라스서의 목적을 논하기 위한 핵심 본문임을 역설하여, 「세 보디가드 이야기」의 목적과 기능을 먼저 살펴보고, 이를 통해 에스드라스서의 목적에 대하여 논한다. 「세 보디가드 이야기」는 수사경연대회(rhetorical contest)를 배경으로 하고 과시용 연설(epideictic speech)과 심의용 연설(deliberative speech)로 구성되어 있어서, 이 이야기를 분석하기 위해서 고전 수사학을 방법론으로 채택하여 이 이야기에 포함된 각 연설의 수사적 특징을 분석한다. 수사비평을 통해 「세보디가드 이야기」의 특징과 메시지를 논할 뿐만 아니라 각 연설의 수사적 특징 속에 유대 및 그리스 문화에 영향을 받은 수사적 용법들이 포함되어 있음을 밝힌다. 즉, 「세 보디가드 이야기」 속에 유대 및 그리스 문화가 통합되어 있음을 보여주고, 이는 작가의 선택적인 필사 활동을 나타내며, 이러한 융합적 사고방식과 필사 활동이 「세 보디가드 이야기」의 문학적 측면 및 주제와 관련되어 있음을 논한다. 더 나아가서 「세 보디가드 이야기」의 이러한 특징이 에스드라스서 전체 주제 및 모티브와 관련 있음을 주장한다. 이 과정을 통해 본 논문은 다음과 같은 결론을 내린다.

유대 및 그리스 문화를 에스드라스서 안에 융합한 저자의 태도와 메시지는 흑색과 백색의 세상에서 회색지대를 지향하는 것은 아니다. 오히려 저자는 불명확한 세상을 선과 악의 관점이 아닌 평화와 통합의 태도와 사상에 가치를 가지도록 설득하고 있다. 저자는 헬레니즘 시대에 그리스인과 유대인의 이분법적인 태도를 벗어나 하나님의 선택된 백성의 정체성을 추구하도록 호소하고 있다. 이러한 관점은 그리스 및 유대 문화 모두 하나님의 언약 백성이 되는 데 필요한 통찰력과 교훈을 제공하며, 두 문화 모두 누릴 가치가 있음을 전하고 있다.

〈주제어〉

에스드라스서, 세 보디가드 이야기, 칠십인역, 수사학, 융합

요한복음의 기독교론적 성전 신학

The Christological Temple Theology of the Gospel of John

정다운 박사(장로회신학대학교 / 신약학)

요한복음의 성전 신학이 주로 특정 주제들과 성전과의 관계를 중심으로 연구되고 있다면, 본 논문은 '성전 신학'이라는 프리즘으로 요한복음서 전체를 해석해 보려는 시도이다. 요한복음은 예수 그리스도를 보지 못하고 믿는 후대의 교회를 위해서 독특한 해석을 남겨놓았다(요 20:29). 바로 성전이라는 모티프(motif)를 통해 예수 그리스도가 누구인지 설명한다. 특별히 요한복음 서문의 절정에 나타나는 성전 모티프(1:14)는 요한복음 전체의 해석의 열쇠가 된다. 또한, AD 70년의 성전 파괴 사건은 요한복음의 기독교론적인 저술과 모형론적 해석을 뒷받침하며 예수 그리스도가 옛 성전을 대체하고 구약성서의 여러 약속과 메시아 대망의 성취이자 새 성전임을 보여준다.

그러나 여기서 제기되는 문제는 성전을 하나님이 거하시는 거룩한 장소, 혹은 구조물로 보는 당시의 배경 속에서 예수 그리스도는 자신의 '육체'를 성전이라 칭하셨다는 것이다. 그렇다면, 요한복음에서 예수 그리스도를 '성전'으로 묘사하는 것(2:18-22; 1:14,51)은 어떤 함의가 있는 것일까? 장소적인 의미인가? 기능적인 의미인가? 본 논문은 이러한 질문에 답하기 위해, 요한복음 전체의 구조와 맥락 속에 나타난 성전 말씀들(1:14; 1:51; 2:18-22; 4:20-26; 7:37-39; 10:22-39)과 성전 모티프를 약속과 성취 및 모형론적 성서해석을 통해 주석적으로 연구한다.

이러한 요한복음의 성전 모티프 해석을 통해 드러난 예수 그리스도 안에서 성취된 성전의 함의는 다음과 같다. 첫째, 예수 그리스도는 하나님의 종말론적 새로운 성전이며 유대교 절기의 상징을 성취하였음을 보여준다. 둘째, 이스라엘 역사의 틀 안에 배치된 예수 그리스도의 이야기는 하나님의 구속사 가운데서 어떻게 예수 그리스도의 오심이 이스라엘의 메시아 소망의 절정이자 성취인지에 대해 증언한다. 셋째, 요한복음의 성전 말씀들과 성전 모티프는 구약성서의 성전 모형에 대한 기독교론적이고 종말론적인 성취로 이해할 수 있으며 구약성서의 성전 기능들(임재, 예배, 생명)이 훨씬 능가하여 예수 그리스도에게서 성취, 완성됨을 보여준다. 결과적으로, 성전에 대한 종말론적 성취인 예수 그리스도는 하나님의 임재, 생명, 예배의 장소로써, 새로운 성전, 새로운 예배, 절기의 상징 성취로 이해된다. 더 나아가, 하나님의 구속사적 성전 모델인 예수 그리스도는 성전과 물 모티프의 결합을 통해 하나님의 왕적 통치의 원형(archetype)임이 드러난다.

이처럼, 요한복음서 기자는 성전 모티프를 통하여, 신앙하는 목격자의 시선으로 예수 그리스도를 증언하며 보여준다. 그리고 이 증언을 듣는 자에게 믿음의 응답을 요구한다. 따라서 요한복음의 기독교론적 성전 신학에 관한 본 연구는 예수 그리스도 안에서 성취된 성전에 대한 이해를 통해 요한

복음서가 목적하는 예수 그리스도의 생명에의 초대에 우리가 어떻게 응답해야 하는지에 대한 숙고를 제공한다. 이것은 우리가 예수 그리스도를 어떻게 바라보고 믿어야 하는지에 대한 안목을 열어주는 기회가 될 것이다. 또한, 요한복음의 기독교적 성전 신학은 요한복음의 성전 신학의 출발점이다. 물리적 구조물이 아닌 예수 그리스도의 몸의 성전(naou/ tou/ sw,matoj)이 강조되는(2:21) 요한복음의 기독교적 성전 신학의 의미 속에는 예수 그리스도의 제자들 또한 새 성전으로 세워지고 예수 그리스도의 사역을 계속해서 이루어 가야 함이 내포되어 있다. 그러므로 요한복음의 기독교적 성전 신학은 교회론적, 성령론적 성전 신학으로 더욱 확장되어 연구될 수 있을 것이다.

<주제어>

성전 모티프, 모형론, 종말론적 성전, 기독교, 성전 신학

해방정국기 한경직의 건국신학 연구 :
“전도입국론”을 중심으로
A Study on the Rev. Han Kyung-chik's Theology of
Nation-building during the Period after Liberation :
With Special Reference to the Discourse
on Evangelism for Nation-building

김일석 박사(장로회신학대학교 / 한국교회사)

본 논문은 해방정국기 한경직의 건국신학을 살펴보고 교회 내외적으로 어떠한 기여를 했고 동시에 어떠한 한계를 갖는지 고찰하고자 한다. 한경직은 해방 당시 서북 지역을 대표하는 목회자였으며 월남 이후 영락교회를 창립하여 부흥시키는 과정을 통해 한국교회를 대표하는 인물로 부상하게 된다. 따라서 해방정국에서 한경직이 견지하던 국가관 및 정교분리관 곧 교회와 국가의 상관성을 추적하여 밝히는 작업은 오늘날 한국교회가 갖고 있는 국가관의 원형을 탐색하는 작업이 되는 것이다.

해방을 맞아 한경직은 건국이라는 민족적이고 역사적인 과제 앞에서 영락교회 강단을 통해 기독교적 민주주의 국가가 세워지기를 열망하는 설교를 행한다. 그러나 정교분리 원칙에 따라 교회로서는 직접적인 정치운동에 나설 수가 없다고 생각한 한경직은 교회만이 할 수 있는 건국운동을 창안해내는데 그것은 바로 전도였다. “전도가 곧 최대의 정치운동”이라는 이른바 전도입국론(傳道入國論)을 확립하여 건국을 위한 교회의 방법론으로 제시한 것이다. 이는 대의민주제를 교회정체로 삼는 장로교회가 많이 세워지면 그 교회를 통하여 민주제도를 접하고 익힌 성도들이 사회의 곳곳에 포진하여 민주정신을 발휘하면서 새로이 세워진 나라 역시 자연스레 민주화된다는 논리였다.

이러한 한경직의 전도입국론은 어디에서 기원했고 어떻게 형성되어 등장했는지 그 지적인 배경을 탐구하는 것이 본 연구의 주 목적이다. 이를 위해 지적배경사 연구방법론을 원용하여 한경직이 학습한 사상과 사소한 스승들을 통해 배우고 익힌 내용들을 구체적으로 복원하고자 한다. 나아가 해방정국기에 행한 설교 모음집인 『건국과 기독교』를 분석하여 여기에 드러난 한경직의 정체 이해와 국가관을 추출해보고자 한다. 이를 통해 해방 이후 한국현대사에서 등장하는 교회와 국가의 상관성에 대한 시원을 고찰함과 동시에 한국교회를 대표하는 한경직의 건국신학과 그 방법론, 또한 정교분리 이해가 오늘날에도 유효한지 되물음으로서 앞으로 통일을 준비하는 한국교회의 국가관 재정립에 기여하고자 한다.

〈주제어〉

한경직, 건국신학, 기독교적 민주주의, 반공주의, 기독교 사회주의, 정교분리, 전도입국론, 교회중심주의

연대적 공동체로서의 교회 :
프리드리히 D. E. 쉘라이어마허의 그리스도교
윤리학을 바탕으로 한 교회 이론의 윤리적 재구성

Church as a community of solidarity :
An ethical reconstruction of church-theory with a view
to the Christian Ethics of Friedrich D. E.
Schleiermacher

박광우 박사(연세대학교 연합신학대학원 / 조직신학)

본 연구는 그리스도교회가 개별자의 자유를 존중하면서도 함께 협력하여 공동선을 이루어가는 연대를 구현하는 공동체라는 것을 쉘라이어마허의 그리스도교 윤리학을 바탕으로 고찰해보고자 한다. 그에 따르면 인간 삶은 이성과 자연의 관계를 바탕으로 최고선의 연대적 구현 과정이다. 개인은 최고선을 유한성에 따라 예감하고 표현하며 그렇기에 다른 이들을 최고선의 개성적 표현으로 인정한다. 최고선의 구현 과정에서 이성을 통한 자연 형성과 자연을 통한 이성 작용에 대한 얹이 상호의존하고, 개별성과 동일성이 상호의존한다. 형성과 얹, 개별성과 동일성이 서로 얹히면서 인간의 삶은 사증적 행위를 통해 이루어지는데, 각 행위는 고유한 기능으로써 다른 행위와 연계하며 최고선을 구현한다. 이러한 행위의 산물인 교회는 가족과 국가의 고유성을 인정하면서도 자신의 고유성을 바탕으로 그들에게 영향을 끼치며 함께 협력하여 최고선을 실현해나간다. 그리스도인은 삶의 이념인 연대를 그리스도교 신앙을 바탕으로 구현한다. 그는 필연인 하느님의 뜻에 자유롭게 따르고 행위의 동력으로서의 지복을 지니며 개인적으로나 공동체적으로 완전한 지복을 형성하는 중에 있다. 그리스도인의 드러내는 행위는 그의 존재 상태인 지복을 대상으로 삼는다. 여기에는 개성과 공동성이 상호의존적으로 나타난다. 그리고 그리스도인은 세계를 인정하면서도 동시에 그것의 한계를 채워주는 관계를 지닌다. 그리스도인의 효력적 행위는 지복과 감각적 자기의식이 마주치는 가운데 나타나는 즐거움과 불쾌함과 관계한다. 불쾌함을 대상으로 삼는 회복하는 행위를 통하여 개성과 공동성 간의 상호의존적 관계가 보전되고 즐거움을 대상으로 사는 전파하는 행위를 통하여 그 관계는 더욱 발전한다. 교회는 이러한 효력적 행위를 통하여 세계, 특별히 가족과 국가의 한계성을 개선하면서도 동시에 그들과 함께 연대하여 지복의 구현, 즉 하느님 나라를 위해 나아간다. 교회는 이념으로서의 연대를 그리스도교적인 신앙에 근거한 행위로 나타내는 개인들이 모인 공동체로서 연

대를 완전히 현실에 구현한다. 교회는 예배를 통하여 개성과 공동성의 조화가 나타나는 것을 드러내고 종교교육과 목회상담을 통하여 개성이 인정되는 가운데 이루어지는 공동성 향상을 보여주며 권징과 교회 개혁, 그리고 에큐메니컬 운동을 통하여 교회 공동체의 보전 및 하느님 나라를 위한 연대 활동을 보여준다. 한편 교회는 가족의 고유성인 남녀 간 사랑에 근거한 결혼과 부모자식 관계, 그리고 가정에서의 사교활동을 인정하면서도 그리스도교의 가르침으로 그것들의 한계를 보완하고 채워준다. 이는 일부일처제와 이혼 금지, 그리스도교적인 자녀 훈육, 타자에 대한 환대와 선행이라는 구체적인 윤리적 행위로 이루어진다. 또한 교회는 정치, 국가의 문화화 과정, 그리고 방어전쟁 및 식민화의 필요성을 인정하면서도 그것들이 그리스도교적인 가치에 맞게 이루어지도록 한다. 이는 보다 인간화된 사법제도 마련, 평화로운 국가개혁, 인간의 자유와 공동성을 보장하는 경제 체제 구축, 그리고 병역의 의무와 국제평화 체제 구축이라는 구체적인 윤리적 행위로 이루어진다. 그리스도교회는 1) 삶의 이념인 연대에 대하여 하느님 나라라는 목적을 부여하고 2) 그러한 연대가 현실 속에서 구현가능하다는 것을 자신을 통하여 보여주고 3) 다른 공동체와 상호소통하며 함께 하느님 나라를 건설하는 연대적 공동체이다.

<주제어>

슬라이어마허, 연대, 그리스도인의 행동, 교회, 교회의 가족 및 국가에 대한 관계

동아시아 맥락에서 기독교 정의로운
평화만들기 이론의 모색 :
글렌 스타센, 토바이어스 윈라이트, 함석현의
정의로운 평화 이론에 대한 비교 연구
Toward a Christian Just Peacemaking Theory
in East Asian Contexts :
A Comparative Study of a Just Peace Theory
in Glen Stassen, Tobias Winright and Ham Seok-Heon

김종화 박사(열방교회 / 기독교윤리학)

전쟁과 평화의 주제에 관련하여, 기독교 윤리학 안에서 정당전쟁론과 평화주의라는 두 가지 윤리적 패러다임이 지배하여 왔다. 글렌 스타센과 몇몇 기독교 윤리학자들은 기존의 정당전쟁론과 평화주의의 입장들을 모두 수용하면서도 정의와 평화의 가치를 동시에 촉진시키는 제 3의 윤리로서의 정의로운 평화만들기(just peacemaking)의 패러다임을 제안하였다.

지금까지의 정의로운 평화만들기는 대부분의 연구, 적용, 개념 등이 서구적인 맥락 안에서 이루어지고 있다는 점에서 오늘날 세계화 맥락에서 그 한계들이 나타난다. 정의로운 평화만들기의 모색은 이론적(신학적)이면서 동시에 역사적이고 상황적이다. 즉, 동아시아적인 맥락에서는 자신들의 고유한 종교적, 문화적, 철학적인 배경 속에서 정의와 평화의 통합된 방법을 모색할 수 있다.

본고는 동아시아에 적용하기 위한 기독교적 정의로운 평화 이론을 새롭게 재구성하기 위하여, 개신교 전통의 글렌 스타센(Glen Stassen), 카톨릭 전통의 토바이어스 윈라이트(Tobias Winright), 그리고 한국의 함석현의 정의로운 평화 이론의 비교 연구를 모색한다. 특히, 다섯 가지의 관점, 즉 역사적 전통과 배경, 정의와 평화의 차원, 구체적 실천 방법, 힘과 권력의 이해, 도덕적 주체와 교회의 역할이라는 동일한 범주에서 세 학자의 사상과 실천을 세부적으로 고찰한다.

스타센과 윈라이트를 비교하면, 스타센은 10가지 실천을 중심으로 실천 중심적(practice-based) 접근을 시도하는 반면, 윈라이트는 정당전쟁론의 원칙 중심적(principle-based) 접근을 주로 모색한다. 스타센은 갈등 이전의 평화를 조성하는 사전적 윤리(proactive ethics)를 지향하는 반면, 윈라이트는 전쟁 이후의 정의, jus post bellum의 단계들을 구체적으로 고찰한다. 스타센과 함석현을 비교하면, 그들은 예수의 산상수훈과 비폭력주의를 강조하는 결정적인 유사성을 지니면서도, 국

제적 실천에 있어서는 스타센은 UN 등 국제 기구의 역할을 강조하는 반면 함석헌은 노장사상에 근거하여 씨알을 도덕적 주체(moral agency)로 주창하는 방법을 취한다. 또한 함석헌은 보다 생태적 문제에 관심을 기울인다. 윈라이트와 함석헌을 비교하면, 윈라이트는 정당전쟁론을 근거로 하여 제한된 범위 내에서의 힘의 사용을 긍정하지만, 함석헌은 비폭력주의에 기인하여 힘의 사용, 특히 국가 권력을 부정적으로 인식한다.

본고는 세 학자의 이론들을 비평적으로 분석하여 재구성된 동아시아의 정의로운 평화에 관하여 다음과 같이 정의한다: 세계시민 풀뿌리들이 주체성을 일깨워 자연 및 인간 세계의 모든 생명 역량을 실현시킬 정의와, 비폭력 안에 적극적 평화를 통하여 제국주의, 민족주의, 인간중심주의로 상징되는 배타적 폭력에 맞서 함께 연대하여 상생의 세계를 회복하려는 평화구축의 총체적 과정을, 동아시아의 정의로운 평화 방법론으로 제안한다. 특히, 이러한 방법론을 뒷받침하는 핵심적인 다섯 가지 가치로(Values), 토착적, 풀뿌리적, 생태적, 세계시민주의적, 회복적 관점을 제안한다. 즉, 동아시아의 정의로운 평화는 토착적 전통 안에서 풀뿌리 중심의 도덕적 주체성을 강조하는 상향적(bottom-up) 과정 안에서, 타자 및 자연 세계의 고통으로부터의 회복의 내러티브를 공유하면서 세계시민주의적 연대를 지향하는, 정의와 평화의 구체적인 실천들을 모색한다.

〈주제어〉

정의로운 평화, 정의, 평화, 글렌 스타센, 토바이어스 윈라이트, 함석헌, 동아시아

청소년과 함께하는, 청소년에 의한 목회 :
한국계 캐나다 교회에서의 청소년 행위주체성 회복
A Ministry With and By Youth :
Reclaiming Youth Agency
in the Korean Canadian Church Context

김에셀 박사(장로회신학대학교 / 기독교교육학)

역사를 통틀어 청소년들(12세-19세)이 예언자이자 혁명가로서 중요한 사회적, 정치적, 환경적 변화의 최전선에 선 사례는 수없이 많다. 그러나 많은 북미 한인 교회 공동체에서 청소년이 이와 같은 역할을 할 수 있는 것을 보는 일은 드물다. 이 논문은 왜 교회교육 현장에서 청소년들이 종교의 소비자 혹은 미래의 그리스도인으로 여겨지는지, 왜 청소년들을 의미 있는 활동에 참여할 수 있는 생산자이자 사역자가 되지 못하는지 질문한다. 이를 위해 어떤 문화적 가치가 청소년들을 목회에서 소외시켰는지 분석하고, 청소년을 “의지와 책임이 있는 행위주체(agent)”로 재해석하고, 나아가 청소년과 함께하는 목회가 되기 위한 교육적, 신학적 개념을 연구한다. 청소년 행위주체성(agency)에 주의를 기울이는 것은 청소년 비주변화, 긍정적인 발달, 억압적인 구조의 약화, 그리고 교회가 포용적인 목회를 향해 갈 수 있다는 점에 있어서 매우 중요하다.

본 연구는 행위주체(agent)를 “목표를 설정하고, 의미가 있다고 믿는 것에 따라 행동하며, 반추를 통해 자신의 행동에 책임있게 행동할 수 있는 능력을 가진 사람”으로 정의한다. 또한 행위주체성(agency)은 외부의 개입에 의해 제약을 받을 수도, 촉진될 수도 있기에 사회적 구조와 문화의 맥락하에서 개념화되어야 한다. 본 연구는 혼종적 정체성(hybrid identity)을 가진 한국계 캐나다 청소년들의 행위주체성(agency)은 “안에서부터 변화를 만드는 것(a transformative agency from within)”임을 밝힌다. 즉, 청소년들이 문화, 인종, 계급 종교 등에서 오는 자신의 혼종적 정체성을 극복해야 하는 것이 아닌 이와 같은 경험들이 상호교차적으로 작용하는 “사이적(in-between)” 삶의 자리 자체가 행위주체성(agency)이 발현되는 곳이라고 주장한다.

연구 방법은 오스머의 실천신학적 접근에 입각하여 증층기술(thick description), 사례 연구, 및 문헌 간의 대화를 사용한다. 필자는 사회와 교회의 성인 중심 문화와 청소년들을 단지 ‘아직 성장하는,’ ‘질풍노도의 시기’로 여기기 때문에 이들이 주변부로 밀려났다고 주장한다. 따라서 산업화와 신앙발달이론이 이와 같은 전통적 청소년 개념을 어떻게 정립했는지 분석하고 북미에서 청소년의 위치, 및 청소년 이해가 목회에 미친 영향을 소개한다. 그 후 캐나다 다문화주의, 권위주의적 유교 및 연령주의가 결합된 한국계 캐나다 청소년들의 독특한 사회적 위치(in-between)를 소개한다. 나

아가 피에르 부르디외(Pierre Bourdieu)와 같은 학자들의 행위주체성 이론과 낸시 레스코(Nancy Lesko)와 캐서린 터핀(Katherine Turpin)의 교육학 이론을 통해 구조가 어떻게 행위주체성을 제한하기도 또 육성하기도 하는지 밝힌다. 이어서 청소년의 뇌 발달과 청소년 위험 행동을 재검토하고, 해석에 사용되지 않았던 리미널리티(liminality)와 혼종성(hybridity)의 개념으로 청소년기를 재평가함으로써 청소년 행위주체성에 대한 이해를 도모한다. 또한 이 연구는 한국 고유의 개념인 흥을 통해 청소년의 탈주변화를 행위주체성의 시발점으로 상상해보고, 그들이 의미 있는 사역에 현재 참여함으로써 도출될 수 있는 청소년 사역을 그려본다. 마지막으로, 교회 내의 상호 초대(mutual invitation), 대항서사(counter-narrative)를 통해 청소년들의 행위주체성을 인정하면서 전 교회 공동체와 함께하는 실천적 방안들을 제안한다.

교회 공동체가 청소년들이 행위주체성을 행사할 수 있는 공간과 기회를 만든다면 그들이 온세대의 신앙 형성이 더 풍성해질 것이며, 그리스도의 몸으로서 만인의 제사장직을 진정으로 구현할 수 있을 것이다. 이제는 성인에게 허용되는 실패와 실험에 대한 관용을 청소년들에게 확장할 때다.

<주제어>

행위주체성(agency), 청소년, 교육목회, 혼종적 정체성, 실천신학

한국 장로교회 예배에서 회중찬송으로서의
시편찬송 실행 연구
: 장 칼뱅의 제네바 시편가를 중심으로
A Study on the Practice of Psalm Singing as
Congregational Hymn in Worship
of the Presbyterian Church in Korea
: Focused on Jean Calvin's Genevan Psalter

이현민 박사(수원성교회 / 예배설교학)

본 논문 연구의 목적은 칼뱅을 비롯한 개혁주의의 신학적 전통을 계승하는 한국의 장로교회가 예배에서 회중찬송으로서 시편을 강조했던 칼뱅의 귀중한 유산을 잃어버린 것은 아닌지 성찰하고, 시편교독이 아닌 시편찬송을 강조하여 예배의 핵심요소로서 시편을 역사적으로 교회음악학적으로, 그리고 신학적으로 그 중요성을 재고해보는 것에 있다.

따라서 논자는 본 연구의 중요성을 다음의 세 가지로 제시하고자 한다. 첫째, 본 연구를 통해 예배의 역사에서 나타난 시편찬송을 기독교 예배에 훌륭한 유산이자 가치를 고찰하고 한국 장로교회 예배에서 회중찬송으로서 시편의 음악적 사용을 회복시키는데 있다. 둘째, 본 연구는 한국 장로교회 예배에서 사용되는 시편을 예배와 음악, 신학과 교회음악학 관점에서 균형 있는 관점을 제공하고자 한다. 본 연구를 통해 한국 장로교회 안에서 회중찬송의 한 부분으로 시편찬송이 나아갈 올바른 방향을 예배학적 견지를 갖고 정립한다는데 그 교회음악학적 중요성이 있다. 셋째, 다양한 삶의 자리에서 신앙을 담아낸 시편은 예배자들의 증언이자 삶의 실재였고, 예배자들은 개인적 차원을 넘어 공적인 차원을 형성했다. 따라서 한국 장로교회 안에서 시편이 회중찬송으로 온전히 고백될 때, 시편이 증언하는 실제적인 신앙과 공동체성, 그리고 오직 하나님께만 영광을 올려드리는 송영의 관점을 회복하는데 그 신학적 중요성이 있다.

이를 바탕으로 시편이 한국 장로교회 예배에서 회중찬송으로 회복되어야 함을 주지하며 한국의 장로교회 예배에서 개혁주의 전통과 단절된 시편 사용의 바른 방향을 정립하고 제안할 것이다.

<주제어>

시편창, 시편가, 제네바 시편가, 운율시편가 시편찬송, 시편 신학

대화적 그리스도의 몸을 향하여 :
Holy Misogyny에서 Holy Communion으로
Towards dialogical body of Christ :
from Holy Misogyny to Holy Communion

김용은 박사(연세대학교 / 신교학)

본 논문의 목적은 교회사의 초기에 형성된 여성혐오적 신학담론이 기독교의 진리가 되어서 이어져왔다는 것을 밝히고, 그것이 하나님의 질서가 아닌 권력의 매커니즘의 산물임을 밝히며, 교회가 이러한 폭력의 상황을 넘어서서 그리스도의 한 몸의 공동체로 나아가는 길을 성찰하는 데 있다.

기독교 역사 속에서 여성은 아담을 범죄 하게 만든 죄의 유혹자로 인식되어왔고, 여성의 몸은 부정한 것으로 여겨졌다. 이러한 여성혐오에 근거한 특정 시대의 성서 해석은 현재에 이르기까지 교회 공동체 및 교회의 구성원 모두에게 실제로 영향력을 행사하는 힘이 되어왔다.

교회 공동체는 공동체가 기반한 혐오적, 위계적 인간학과 세계관의 기본적 틀로부터 벗어나기 위해 어떠한 방향을 지향해야 할까?

본 논문은 이를 위해 다음과 같은 구체적인 목표를 설정했다.

첫째, 연구자는 교회 안에서 지속되고 있는 여성에 대한 정서와 언설은 여성 차별을 넘어서서, 기독교의 진리로 '신성화'되어 온 Holy Misogyny 담론이라는 것을 디코닉의 논의를 중심으로 하여 검토하고 진단하였다. 고대시대의 성서해석에 기반한 Holy Misogyny 담론은 기독교 진리의 중심부에 위치하여 여성과 남성에 대한 오도된 인간학을 제시해왔음을 밝혔다.

둘째, 교회의 공적 직무에 대한 여성배제의 근거가 되어온 Holy Misogyny 담론은 신적 질서가 아니며, 종교권력에 의한 인위적 산물이었음을 푸코의 권력비판을 적용하여 밝히고자 했다. 담론과 몸을 생산하는 힘으로서 권력을 바라보는 푸코의 이론은 Holy Misogyny 담론의 재생산과 지속, 그것이 오늘날 교회정치에 대해 미치는 영향력 및 상호관련성을 밝히는 데 유용한 관점이 되었다.

셋째, 대화적 저자이신 예수 그리스도는 분열된 교회 공동체를 대화적 친교와 회복, 그리스도의 한 몸의 공동체로 인도하는 보편적인 가치와 근거가 된다. 대화적 사건성이 발현되는 교회, 오도된 담론과 권력구조를 해체하는 카니발 광장으로서의 교회 공동체를 회복하기 위한 가능성을 예수 그리스도의 대화적 저자성과 카니발레스크를 통해 제시하고자 했다.

<주제어>

여성혐오, Misogyny, 교회, 바흐친, 대화주의, 카니발레스크

변혁적 제자도에 대한 선교신학적 연구 :
“함께 생명을 향하여”(TTL) 문서와 아루샤
세계선교대회를 중심으로

A Missiological Study of Transforming Discipleship :
Focusing on the “Together Toward Life” Document and
the WCC CWME Conference on World Mission and
Evangelism in Arusha 2018

홍승만 박사(대전신학대학교 / 선교신학)

한국교회가 현재 겪고 있는 위기는 그리스도를 온전히 따르지 못하는 제자도의 부재, 상실, 미숙 함의 문제이다. 따라서 교회의 신뢰도도 갈수록 떨어지고, 복음의 능력과 공적인 영역에서의 역할 이 축소되고 있다. 그래서 본 논문은 제자도를 갖춘 제자와 교회들이 복음 전파와 사회적 책임의 역할을 균형 있게 감당하고, 이 땅에서 살아가는 시민직을 다시금 인식하며, 공공 영역에서의 참여 를 균형 있게 해 나감으로 한국교회가 겪고 있는 위기를 극복할 수 있는 대안이 될 수 있다고 주 장한다. 그런 의미에서 본 논문은 제자도의 개념을 제자됨과 제자됨의 실천, 곧 복음 전도와 사회 적 책임이라는 선교 신학적 측면에서 온전한 복음을 증거함과 공공신학을 갖춘 통전적 선교 실천 의 방향으로 이해하면서, 제자도의 다면적 측면을 가진 변혁적 제자도를 이 시대에 필요한 대안적 인 제자도라는 것임을 제시한다.

본 논문에서 제시하는 변혁적 제자도 개념은 에큐메니컬 선교기관인 WCC 부산총회에서 발표된 “함께 생명을 향하여” 선교문서와 세계선교와 전도위원회(CWME)에서 처음 사용된 용어로서, 2018년 탄자니아 아루샤에서 열린 세계선교대회에서 이 개념이 자세하게 다루어졌다. 이에 본 논 문은 이러한 변혁적 개념의 전개과정을 살펴봄으로써, 이 시대에 필요한 제자도의 자질은 참된 복 음의 제자가 되는 것이고, 복음이 세상을 변혁시키는 힘이 있음을 믿으며, 맘몬과 권력에 대한 거 짓 신앙이 복음의 신뢰성을 위협하고 있는 상황에서 변혁적 제자도를 주의 깊게 실천하는 것이라 고 주장한다. 이를 위해서 변혁적 제자도를 새롭게 정의하고, 그 정의를 토대로 변혁적 제자도의 5 가지 특징을 정리한다. 그래서 본 논문은 변혁적 제자도를 “예수를 따르도록 부르심을 받은 개인과 교회를 신성한 성품을 닮아가도록 변혁시키고, 이러한 개인과 교회가 하나님과의 수직적 차원뿐만 아니라 세상과의 수평적 차원으로 확장된다. 변혁적인 영향을 가진 제자로서 다른 모든 이를 향해

개방되고 세상에서 예수의 사명을 지속해서 이어가고 이러한 변혁적 특성을 가진 개인과 교회가 십자가를 품고 이 세상으로 보냄을 받아 변혁에 열려 있는 제자로서 예수 따름의 영적 여정을 시작하고 개인과 교회의 말, 행동, 태도에서 예수를 성찰함으로써 “그리스도와 연결되는” 제자도이다. 그리고 개인과 교회가 성령과 연합하여 세상을 변혁시키는 삼위일체 하나님 선교의 협력자로서 우리 시대의 죽음의 세력에 저항하고 생명의 풍성함을 발견하는 희망을 창조하며, 사랑과 정의의 복음을 증언하고 공공영역에서 정치적 삶을 살아가는 제자도“라고 정의내린다. 그리고 변혁적 제자도의 5가지 특징으로, 화해를 전하는 선교적 제자로 살아가는 것, 그리스도께 속하여 연약한 이들과 연대하는 것, 사랑과 정의의 복음을 증거하는 것, 성령과 연합하여 생명죽음에 저항하고 생명살림의 희망을 노래하는 것, 그리고 시민직을 실천하는 것을 제시한다. 그러므로 이 시대에 한국교회가 처한 복합적 위기를 극복할 수 있는 신학적, 실천적 대안으로서 변혁적 제자도가 분명한 중요성을 가지고 있으며, 변혁적 제자도의 5가지 특징이 지닌 다면적인 측면을 교회의 모든 성도와 공동체가 갖출 때 그리스도를 온전히 따를 수 있는 제자가 되고, 다시금 한국 교회가 다시금 세상과 창조 세계를 섬길 수 있다고 주장한다.

〈주제어〉

변혁적 제자도, 2018 아루샤 세계선교대회, 정의, 다면적 특징, 한국교회

합창과 오케스트라 지휘 :

역사, 중요성 그리고 특색

Choral and Orchestral Conducting: History, Priorities, and Strategies.

황현철 박사(서울신학대학교 / 지휘)

이 논문은 복잡한 클래식 음악의 지휘 부분에서 합창과 오케스트라 지휘의 특색과 특징을 살펴보고 더 나아가 둘의 차이점을 분석하여 성악가들이 보았을 때 오케스트라 지휘의 어려움과 악기 연주자가 보았을 때 합창지휘의 어려움을 비교하여 그 둘의 차이점과 상호 관계를 이해하고 합창과 오케스트라 지휘 두 분야에서의 공통분모를 찾고 어떻게 하면 서로 이해 할 수 있는지에 대해 서술한다.

첫 번째 챕터로 지휘의 역사에 대해 기술 하였으며 어떻게 지휘가 시작하고 발전하여 현대의 모양을 갖추어 졌는지 역사적 관점에서 서술했으며 두 번째 챕터에서는 오랜 역사 속에 합창이 어떻게 발전하고 지휘는 어떠한 형태로 왔는지 살펴보고 합창지휘의 특색 및 특징을 나열하였다. 세 번째 챕터에서는 오케스트라 지휘의 성격과 악기별 특징, 그리고 악보 분석법을 설명 하였으며 결론으로 합창과 오케스트라 지휘의 공통점과 다른 점을 정리함으로써 음악을 모르는 독자들로 하여금 복잡한 지휘의 세계를 보다 이해하기 쉽게 돕고자 글을 마무리 했다.

<주제어>

지휘, 합창, 오케스트라, 음악사, 음악교육

목회상담자와 내담자 관계의 타자성 수용에 대한 목회신학적 연구

A Pastoral Theological Study on the Acceptance of “The Otherness” in the Relationship between Pastoral Counselors and Clients

정선희 박사(장로회신학대학교 / 목회상담)

본 논문은 목회상담자와 내담자 관계에서의 타자성을 목회신학적으로 연구하였다. 여기서 타자성은 목회상담자와 내담자의 윤리적 관계맺음을 통한 하나님 형상으로서의 회복으로, 두 주체의 고유성을 실현하는 것을 의미한다. 이러한 의미로서의 타자성이 목회상담에서 어떻게 수용될 수 있을지에 대해 관심을 갖으며, 더 나아가 교회공동체에서 낯선 타자와의 관계맺음에 확장하여 논의한다.

따라서 본 연구는 세 가지 논지를 중심으로 이루어진다. 첫 번째는 목회상담자가 어떻게 내담자의 타자성을 발견하고 수용할 것인가에 있다. 이를 위해 목회신학의 타자성에 대한 연구가 필요함에 따라, 타자성에 대한 신학적, 철학적 연구를 수행한다. 타자성에 대한 신학적 연구로 몰트만의 사회적 삼위일체론, 특히 페리코레스시스 개념 중심으로 목회상담관계에서 타자의 공간의 가능성에 대해 연구한다. 이어서 타자성에 대한 철학적 연구로 레비나스의 타자철학에 대하여 고찰한다. 그가 말하는 전체성의 한계와 타자성에 대한 개념을 토대로 목회상담자와 내담자의 윤리적 관계맺음의 가능성에 대하여 논한다. 두 번째는 타자와의 관계에서 타자성을 회복케 하는 것은 무엇인가? 그리고 그것을 촉진시키고 가능하게 하는 것은 무엇인가의 질문에 그 가능성을 상호주관적 관점의 비온의 이론, 특히 상생적 관계에서 해답을 발견한다. 마지막으로 목회상담 관계에서 타자성을 실제로 어떻게 수용할 것인가에 관심을 둔다. 여기서는 위의 문헌연구를 바탕으로 실천적 제안을 담는다. 즉, 첫 번째는 몰트만의 사회적 삼위일체와 페리코레스시스 개념을 통해 목회상담의 공간이 환대의 공간, 타자성을 형성하는 공간으로서의 가능성을 제시한다. 두 번째는 레비나스의 타자성에 대한 연구를 통해 목회상담관계의 윤리적 관계맺음, 즉 목회상담자의 환대하는 자아로서의 윤리적 주체성의 가능성을 제시한다. 그리고 상담 사례를 전체성과 타자성이라는 틀로 분석하고, 비온의 개념을 적용한다. 즉 환대하는 자아로서 목회상담자는 심리적 역전이를 스스로 수용하며 내담자를 공감하는 것이다. 또한 더 나아가 목회상담자와 내담자가 서로 담아주고 담기는 관계를 통해 상생적 관계로 발전하게 되어 타자성을 수용할 수 있음을 확인한다. 이러한 타자와의 관계는 교회공동체까지 확장할 수 있다. 즉 교회공동체의 환대하는 윤리적 주체로서 타자와의 관계맺음을 통해 서로의 타자성을 수용하고 상생할 수 있다고 주장한다.

타자성이라는 개념은 특별히 코로나 시대의 위기와 포스트 코로나 시대를 준비하는 과정에서 중요한 목회신학적 주제이다. 그런 의미에서 타자성을 목회신학적 주제로 가져와 학제간의 대화를 시도하였다는 점에 본 논문의 시의성이 있다. 본 연구는 새로운 시대에 직면하는 목회상담과 교회공동체에게 관계맺음에 대한 통전적인 시각을 제공할 수 있으리라 기대한다.

〈주제어〉

목회상담 관계, 타자성, 페리코레스시스, 역전이, 담아주기, 상생적 관계, 환대, 목회신학

한국기독교학회 정기 총회

2023년 11월 4일(토) 오후 4:00

장로회신학대학교 한경직기념관

- 총회순서 -

1. 회원점명
2. 개회선언
3. 업무보고(총무)
4. 서기보고(서기)
5. 회계보고(회계)
6. 감사보고(감사)
7. 차기 임원 선출
8. 신규 임원 교체
9. 폐회

제25대 한국기독교학회 임원/위원회/중앙위원

1. 임 원

회 장	임성빈(장신대)	부회장	황덕형(서울신대)
총 무	고원석(장신대)	부총무	이용호(서울신대) 김태섭(장신대) 남선우(열림교회) 소요한(감신대) 양정호(장신대)
행정주간	서재덕(호남신대)	언론주간	옥성삼(감신대)
서 기	장영주(구세군대)	부서기	조성호(서울신대)
회 계	채승희(영남신대)	부회계	박승민(송실대)
편집위원장	박창훈(서울신대)	편집총무	이창호(장신대) 김동혁(연세대)
편집주간	정대경(송실대) 김경식(연세대)	감 사	강성영(한신대) 방연상(연세대)

2. 위원회

연구위원장	이상억(장신대)	대외협력위원장	이정기(고신대)
예배위원장	안덕원(헝볼트리니티신학대학원대)	국제교류위원장	박종환(실천신학대학원대)
연구윤리위원장	이준우(감신대)	교육위원장	최경석(남서울대)
문화선교위원장	이신열(고신대)	평화통일위원장	유장환(목원대)
미디어홍보위원장	구자용(주안대학원대)	예큐메니칼위원장	

3. 중앙위원(각 학회 회장, 총무 및 편집위원장)

한국구약학회 (2022.11~2024.11)	회장	서명수(협성대)	한국여성신학회 (2022.05~2024.04)	회장	백소영(강남대)
	총무	김도형(서울기독대)		총무	진미리(감신대)
	편집	기민석(침신대)		편집	강호숙(서울신학대학교)
한국신약학회 (2023.05~2024.04)	회장	이민규(한국성서대)	한국선교신학회 (2023.11~2024.10)	회장	유근재(주안대학원대)
	총무	조재형(강서대)		총무	이승병(주안대학원대)
	편집	류호성(서울장신)		편집	이선이(호남신대)
한국교회사학회 (2023.06~2024.05)	회장	오광석(감신대)	한국교회음악학회 (2022.05~2024.04)	회장	이상일(장신대)
	총무	최영근(한남대)		총무	양정식(서울신대)
	편집	김철성(목원대)		편집	김은영(한국침신대)
한국조직신학회 (회장:2021.9~2023.9) (임원:2021.10~2023.9)	회장	정미현(연세대)	한국목회상담학회 (2022.10~2023.09)	회장	김기철(감신대)
	총무	최광진(서울호서전문학교)		총무	정푸름(세원대학교)
	편집	이상은(서울장신)		편집	정연득(서울여대)
한국기독교윤리학회 (2022.10~2023.9)	회장	고재길(장신대)	한국문화신학회 (2021.10~2023.09)	회장	박일준(원광대)
	총무	최경석(남서울대)		총무	이병성(연세대)
	편집	김동환(연세대)		편집	김상덕(나사렛대)
한국기독교교육학회 (2023.01~2023.12)	회장	김현숙(연세대)	한국기독교 사회복지실천학회 (2023.04~2024.04)	회장	손의성(배재대)
	총무	김성중(장신대)		총무	하태선(아신대)
	편집	옥장흠(한신대)		편집	정상원(서울아버대)
한국실천신학회 (2023.03~2024.02)	회장	서승룡(새전주중앙교회)	한국기독교교양학회 (2023.06~2024.06)	회장	민경식(연세대)
	총무	이종민(총신대)		총무	김경식(감신대)
	편집	한재동(나사렛대)		편집	김학철(연세대)

제25대 한국기독교학회 업무 보고

1. 2022년 학술 프로젝트 사업 추진

- 공모 주제 : 뉴노멀시대 사회/목회환경 변화와 그에 따른 신학/교회의 역할
- 총연구비 : 3,000만원
- 지원 팀 : 2개팀(각 팀당 1,500만원 지원)
- 선정 팀 : 12개 공모팀 중 1차(연구계획서), 2차(PT) 심사를 통해 2팀 선정
 - 1) 뉴노멀 시대, 하이브리드 교회 목회메뉴얼(박재필 외 3인)
 - 2) 새로운 대안적 공동체 공간으로서 Hybrid Church 구축 매뉴얼 개발 연구(이성아 외 2인)

2. 러시아의 우크라이나 침공에 대한 한국기독교학회 성명서 발표

- 일 시: 2022년 3월 11일

3. 51차 한국기독교학회 정기학술대회

- 일 시: 2022년 10월 29일(토)
- 장 소: 장로회신학대학교
- 주 제: 포스트 코로나, 신학과 교회의 역할과 과제
- 참 석: 총 310명의 학자 및 학생 참여

4. 2023년 학술 프로젝트 사업 추진

- 공모 주제 : 대전환시대, 신학교육의 변화를 말하다.
- 총연구비 : 3,000만원
- 지원 팀 : 2개팀(각 팀당 1,500만원 지원)
- 선정 팀 : 13개 공모팀 중 1차(연구계획서), 2차(PT) 심사를 통해 2팀 선정
 - 1) 개인화와 비대면 시대를 위한 신학교육 (김양일 외 3인)
 - 2) 대전환 시대의 적응적 인재 양성을 위한 신학교육영역과 교육체제 재구성 및 신학교육 과정 재구조화 연구(양승준 외 3인)

5. 50주년 기념 52차 정기학술대회 및 정기총회

- 일 시: 2023년 11월 4일(토)
- 장 소: 장로회신학대학교
- 주 제: 대전환시대, 신학교육의 변화를 말하다.

제25대 한국기독교학회 서기 보고

1. 제25대 기독교공동학회 임원예비모임

- 제25대 기독교공동학회 임원예비모임 2021년 10월 28일(목)

2. 운영위원회

- 제 1차 운영위원회의(및 제25대 신규임원교체식) 2021년 12월 10일(금)
- 제 2차 운영위원회의 2022년 1월 9일(일)
- 제 3차 운영위원회의 2022년 2월 6일(일)
- 제 4차 운영위원회의 2022년 3월 6일(일)
- 제 5차 운영위원회의 2022년 4월 3일(일)
- 제 6차 운영위원회의 2022년 5월 1일(일)
- 제 8차 운영위원회의 2022년 7월 3일(일)
- 제 9차 운영위원회의 2022년 8월 7일(일)
- 제10차 운영위원회의 2022년 9월 6일(화)
- 제11차 운영위원회의 2022년 10월 2일(화)
- 제12차 운영위원회의 2022년 10월 23일(일)
- 제13차 운영위원회의 2022년 12월 9일(토)
- 제14차 운영위원회의 2023년 1월 8일(일)
- 제15차 운영위원회의 2023년 2월 5일(일)
- 제16차 운영위원회의 2023년 3월 5일(일)
- 제17차 운영위원회의 2023년 4월 2일(일)
- 제19차 운영위원회의 2023년 6월 4일(일)
- 제20차 운영위원회의 2023년 8월 13일(일)

3. 임시운영위원회

- 임시운영위원회 2022년 7월 16일(토)

4. 확대 운영위원회 및 중앙위원회

- 제 1차 확대 운영위원 및 중앙위원회 2022년 2월 10일(일)
- 제 2차 중앙위원회 2022년 6월 5일(일)
- 제21차 운영위원회(확대) 회의 2023년 9월 3일(일)
- 제22차 운영위원회(확대) 회의 2023년 10월 8일(일)

제25대 한국기독교교회 회계 보고

1. 한국기독교교회 공식 통장(2023.10.29. 현재)

23. 10. 24. 오후 9:23

기업 > 조회 > 증명서 발급 > 통장표지출력 | 우리은행

통장표지출력

선택한 통장표지 1 / 1

저희 우리은행은 커진만큼 큰 보답을 드리겠습니다.

한국기독교교회님

계좌번호 1005-602-881223

예금과목 기업자유예금

주식회사 우리은행



계좌관리점 봉선동지점

개설일자 2015.12.09

전화 062-671-3141

약관적용 안내

이 통장의 거래에는 예금거래기본약관, 신탁거래약관 및 해당예금 개별약관을 적용하여, 우리은행에 비치된 약관 내용을 열람 또는 교부받을 수 있습니다.

이용안내

- 가계우대적금 등 특별금리를 지급하는 예금은 대출을 받거나 집권을 설정하는 경우에는 집권설정 금액에 대하여 해당일수만큼 특별금리를 지급하지 않습니다.
- 비밀번호가 타인에게 누설될 경우 예금이 부정 인출될 수 있으므로 타인이 알지 못하도록 하여 주십시오.
- 통장, 만감, 현금지급(CD)카드, 신용카드 등을 분실 시는 바로 가까운 우리은행 영업점 또는 콜센터로 신고하여 주십시오.
- 신고된 서명으로 예금을 찾으실 경우에는 예금주가 본인의 주민등록증을 제시하셔야 합니다.
 - 통장, 현금카드, IC카드 분실신고: 1599-5000/1588-5000
 - 신용(BC), 체크카드 분실신고: 1588-9955

인기일

텔레뱅킹/고객상담: 1599-5000, 1588-5000(해외에서 이용시 82-2-2006-5000)
고객의 말씀 접수: 080-365-5000(휴대폰 이용시: 02-2008-5000)

본 출력내용은 본인계좌번호 확인용이며, 어떠한 용도의 증명서로도 사용하지할 수 없습니다.

출력일자: 2023.10.24

2. 제25대 한국기독교학회 회계 결산

2022년 1월 1일 ~ 12월 31일 입출금 내역

수 입		지 출	
내 역	금 액	내 역	금 액
이월금	588,830	인증서 수수료	8,800
예금결산이자(6-18, 9-17, 12-17)	12,606	개인후원 반환(황지인)	50,500
후원교회 후원금(순복음 평광 성락성결 오름 소망)	33,500,000	정기 임원회의비 (2-6, 3-6, 4-3, 5-1, 7.3, 7.16, 8-8, 9-6, 10-2, 10-23)	2,554,260
개인 후원금	300,000		
개인회비(117건)	5,850,000	중앙임원회 회의비(2-10)	411,400
회원교 회비 (고신대, 연신대, 장신대, 나사렛대, 구세군사관대, 호서대, 서울신대, 강남대, 삼육대, 햇볼트리니티, 감신대, 서울장신, 한신, 한일장신, 이화여대, 숭실대, 목원대)	20,700,000	위원장 회의비(6-12)	
		기자 간담회(전행, 선물)	940,400
		논총 출판비(123집, 124집, 125집, 126집)	14,239,840
124집 게재료(13건)	3,300,000	홈페이지 도메인/연장	353,180
125집 게재료(9건)	1,250,000	경조사 화환(4-9, 5-18, 7-2)	249,000
126집 게재료(10건)	2,500,000	공문발생비용	42,080
(주)누리미디어(저작권료) 7-28	4,168,960	논총심사 및 진행(124,125,126집)	7,841,500
공동학술대회등록비 및 회비	17,080,000	포털 사이트 검색연장	770,500
		학술공모전 심사 및 진행비	804,480
		학술프로젝트 지원금(한국성서대, 장신대)	30,002,000
		공동 학술대회 기념품	1,684,000
		공동학회 점심/간식,음료	7,935,000
		학회장소대여,주차,청소	1,050,500
		공동학회 준비 (물, 배너, 명찰, 파라솔, 토너, 라벨지, 포스터, 간담회, 문구, 세교협, 기타)	2,197,710
		공동학회 (3인 강사비, 특송, 학회자료집(프로시딩) 14개지학회지원, 식사 & 음료, 주차, 장소 사용료, 도우미 사래, 임원 아침 & 저녁(학회), 등록비 환불	13,601,450
수입 합계	89,250,396	지출 합계	84,736,600
<p>2022.11.03. 현재 잔액 4,513,796원</p> <p>※ 세부 내역은 입출금 세부 사항 파일에 기재되어 있습니다.</p>			

2023년 1월 1일 ~ 11월 4일 입출금 내역

수 입		지 출	
내 역	금 액	내 역	금 액
이월금	4,513,796	초과 원고료 반환(최유진)	50,500
예금결산이자	11,073	계재비 반환(송8원)	50,000
후원금(개인, 교회, 단체) 은누리교회, 순복음교회, 성락성결교회, 영락교회, 소망교회 (소망교회 10월18일 2천만원)	47,000,000	정기임원회의비 (1-8, 2-5, 3-5, 5-7, 6-5, 8-13, 9-4, 10-8)	2,537,700
개인 회비(59건)	2,950,000	논총심사및진행(127집,128집,129집,130집) 2,221,000+2,220,500+2,220,000+3,400,000	10,061,500
회원교 회비 (고려신대, 나사렛대, 구세군사관대학원대, 장로회신학대, 강남대, 한신대, 서울신대, 연세대목회신학)	9,800,000	논총출판비	750,550
127집 계재료(5건)	2,500,000	인증서발급	110,500
128집 계재료(7건)	1,600,000	5월 학술세미나+책자제작	5,244,640
129집 계재료(12건)	3,050,000	학술대회 2차 심사비 및 식사	560,500
130집 계재료(12건)	4,150,000	책자 발송비	22,400
(주) 누리미디어	4,762,008	장신대명의 사용료	200,000
2022학술프로젝트결과물 도서판매수입	974,000	임원 수련회	1,490,940
50주년 기념 학술대회 등록비	615,000	1차 학술프로젝트 지원	15,001,000
		학회 홈페이지 연장	118,800
		2차 학술프로젝트 지원	15,001,000
		학회 성명서 TF팀 3인 디저트 쿠폰 증정	34,100
		50주년 기념 학술대회 경비 (현수막, 간식비, 50주년 기념영상제작비, 등)	3,249,400
		공동학술대회 (14지교회지원, 식사비, 기념품, 강사비, 도우미 사례, 기자 간담회, 음료수, 장소대여, 파라솔, 주차비, 특순, 등)	27,442,347
		학회 뒤풀이	
수입 합계	81,925,877	지출 합계	81,925,877
<p>2023. 11. 04. 현재 잔액 0원</p> <p>※ 세부 내역은 입출금 세부 사항 파일에 기재되어 있습니다.</p>			



회 장 사무실: 04965 서울시 광진구 광장로5길 25-1	임성빈 ☎ 010-2268-7566 sungbihn@pcts.ac.kr
부 회 장 사무실: 14754 경기도 부천시 호현로 489번길 52	황덕형 ☎ 010-3370-9372 dhhwang@stu.ac.kr
총 무 사무실: 04965 서울시 광진구 광장로5길 25-1	고원석 ☎ 010-2494-2654 wslkoh87@gmail.com

후원 계좌: 우리은행 1005-602-881223 한국기독교학회

제25대 임원

- 회장 임성빈
- 부회장 황덕형
- 총무 고원석
- 부총무 이용호
- 부총무 소요한
- 부총무 김태섭
- 부총무 양정호
- 부총무 남선우
- 행정주간 서재덕
- 언론주간 옥성삼
- 서기 장영주
- 부서기 조성호
- 회계 채승희
- 부회계 박승민
- 편집위원장 박창훈
- 편집주간 정대경
- 편집주간 김경식
- 편집총무 이창호
- 편집총무 김동혁
- 감사 강성영
- 감사 방연상

제25대 위원장

- 연구위원장 이상역
- 대외협력위원장 이정기
- 예배위원장 안덕원
- 국제교류위원장 박종환
- 연구윤리위원장 이준우
- 교육위원장 최경석
- 국제문화선교 이신열
- 평화통일위원장 유정환
- 미디어홍보위원장 구자용

제25대 중앙위원
(각 지역의 회장)

- 한국구약학회
- 한국신약학회
- 한국교회사회학회
- 한국조신학회
- 한국기독교윤리학회
- 한국기독교교육학회
- 한국실천신학회
- 한국여성신학회
- 한국선교신학회
- 한국교회음악학회
- 한국목회상담학회
- 한국문화신학회
- 한국기독교사회복지실천학회
- 한국기독교고교양학회

한국기독교학회 25대 회계 감사 보고서

- ▲ 회 계 연 도 : 2022년 ~ 2023년
- ▲ 회계 감사일 : 2023년 10월 23일(월) ~ 10월 24일(화)
- ▲ 감 사 위 원 : 강성영 박사, 방연상 박사
- ▲ 감 사 부 분 : 학회 입출금 결산서 일체
- ▲ 감 사 사 항 : 업무 집행 내용과 결산서의 각 항은 정확하였으며,

그 회계처리는 적정하였습니다.

2023년 10월 24일

한국기독교학회

감사 강성영 *강성영*

감사 방연상 *방연상*

차기 임원 선출을 위한 중앙위원회 회의

1. 일 시 : 2023년 10월 22일(일) 오후 9:00

2. 장 소 : 온라인 회의

3. 참 석 : 총 21명

○ 임원단 9명 / 지학회 대표 12명

4. 안 건 : 차기 한국기독교학회 임원(회장/부회장) 추천의 건

○ 25대 한국기독교학회 황덕형 부회장(서울신대)을 차기 한국기독교학회 회장으로 추천하는 건

○ 25대 한국기독교학회 강성영 감사(한신대)를 차기 한국기독교학회 부회장으로 추천하는 건

5. 결의 사항

고재길 기독교윤리학회 회장의 동의와 이상일 교회음악학회 회장의 재청으로 전체 의견을 물
어 만장일치로 본 안건대로 황덕형 부회장을 차기 회장으로, 강성영 감사를 차기 부회장으로
추천하여 총회에서 인준을 받기로 하다.

제8조 임원

1. 본회의 임원은 ... 회장과 부회장은 정기총회 시 중앙위원회의 추천과 총회의 인준을 통해 선정되며, 다른 임원은 회장이 선임하여 중앙위원회에서 인준받는다.

제10조 중앙위원회

본회에는 각 학회에서 파송한 대표 1명과 임원으로 구성된 중앙위원회를 두며 중앙위원회의 주요 의결사항은 다음과 같다.

한국기독교학회 회칙

제1조 명칭

본회는 “한국기독교학회(Korean Association of Christian Studies)”라 부른다.

제2조 목적

본회의 목적은 다음과 같다.

- 신학의 연구와 발전을 지향하고 국내 각 신학회간의 협동 사업을 통하여 학문의 공동이해와 공동연구를 촉진하며 회원간의 유대를 강화한다.
- 외국학회와 국제적 관련을 맺어 신학의 교류를 도모한다.

제3조 사업

본회의 주요 사업은 다음과 같다.

- 공동학회
- 학술강연회
- 학술지 발간
- 공동 연구회
- 국제 교류

제4조 회원 학회

본회의 회원학회로 가입하려는 학회는 회칙과 임원 및 회원 명단을 제출하여 총회의 허입 승인을 얻어야 한다. 회원학회는 소정의 회원학회 회비를 납부하여야 한다.

제5조 회원의 구분

본회의 회원은 다음과 같다.

- 정회원 : 각 학회의 회원인 자
- 특별회원 : 본회의 재정을 후원한 자는 특별회원으로 정기 학술대회에 참석할 수 있다.

제6조 회원의 의무

본회의 재정을 후원한 자는 특별회원으로 정기 학술대회에 참석할 수 있다.

제7조 회원의 권리

본회 정회원은 본회가 주관하는 학술행사에 참여하거나, 본회가 편집하는 학술지에 투고 할 수 있으며, 총회에 참석하여 선거권과 피선거권 및 발언권과 의결권을 행사 할 수 있다.

제8조 임원

1. 본회의 임원은 회장, 부회장, 사무총장, 총무, 부총무, 행정간사, 서기, 부서기, 회계, 부회계, 편집위원장, 편집주간, 편집간사, 영문편집간사, 감사(2인)로 구성하는 것을 원칙으로 하며, 임기는 2년으로 한다. 회장과 부회장은 정기총회 시 중앙위원회의 추천과 총회의 인준을 통해 선정되며, 다른 임원은 회장이 선임하여 중앙위원회에서 인준 받는다.
2. 본회는 조직 강화를 위해 위원회를 구성하여 운영할 수 있다. 위원장은 회장이 선임하여 중앙위원회에서 인준 받는다. 확대임원회의시에는 위원장도 임원으로서 함께 참여한다. 또한 본회 회원 대학교 총장 등을 중심으로 한 자문위원회를 구성할 수 있으며 그 위원장은 본 학회 회장이 맡는다.
3. 본회의 원활한 운영을 위해 운영이사회를 둘 수 있다. 운영이사회는 본회의 회장, 부회장, 사무총장과 명망 있는 목회자들로 구성되며 운영이사회의 이사장은 운영이사회의 회의를 통해 선출된다.

제9조 임원회

임원회는 회장이 소집하며 주요 의결사항은 다음과 같다.

1. 본회의 통상 업무에 관한 사항
2. 편집위원회와 중앙위원회의 안건 상정에 관한 수립
3. 기타 임원회에 위임된 사항

제10조 중앙위원회

본회에는 각 학회에서 파송한 대표 1명과 임원으로 구성된 중앙위원회를 두며 중앙위원회의 주요 의결사항은 다음과 같다.

1. 정기학술대회 및 학술세미나에 관한 사항
2. 신규 목적 사업 시행에 관한 사항
3. 예결산 심의에 관한 사항
4. 회원 및 회원학회의 회비에 관한 사항
5. 회칙개정안 심의와 총회 상정에 관한 사항

6. 기타 중앙위원회에 위임된 사항

제11조 편집위원회

본회의 학술지 간행 및 출판사업을 위하여 편집위원회를 두며 편집위원회에 관한 규정은 따로 둔다.

제12조 총회

정기총회는 매 2년마다 회장이 소집하며, 중앙위원회의 총회의 소집 요구가 있을 때에는 안건을 명시하여 임시총회를 소집할 수 있으며, 총회는 다음과 같은 사항을 의결한다.

1. 임원선출에 관한 사항
2. 신입 학회 허입 승인에 관한 사항
3. 예결산 승인에 관한 사항
4. 회칙 개정안 승인에 관한 사항
5. 기타 총회에 위임된 사항

제13조 재정

본회의 재정은 회원과 회원학회의 회비 및 후원금으로 충당한다.

제14조 회칙개정

본 회칙의 개정이 필요할 경우 중앙위원회에서 개정안을 심의한 후 총회에 상정하여 승인을 받아 시행한다.

부칙

1. 본 규약은 1973년 8월 22일부로 제정 시행한다.
2. 본 회칙은 2000년 10월 21일부로 개정 시행한다.
3. 본 회칙은 2001년 10월 20일부로 제8조를 개정하여 시행한다.
4. 본 회칙은 2003년 12월 6일부로 제8조를 개정하여 시행한다.
5. 본 회칙은 2013년 10월 19일부로 제8조를 개정하여 시행한다.
6. 본 회칙은 2016년 1월 15일부로 제8조를 개정하여 시행한다.

한국기독교학회 50주년 기념 학술대회 자료집 (E-Book)

발행일 | 2023년 11월 4일

발행인 | 임성빈

편집인 | 고원석

발행처 | 한국기독교학회

주소 | 04965 서울특별시 광진구 광장로5길 25-1(광장동) 장로회신학대학교

홈페이지 | www.kacs.or.kr

계좌번호 | 우리은행 1005-602-881223 한국기독교학회



www.kacs.or.kr

한국기독교학회

KOREA ASSOCIATION OF CHRISTIAN STUDIES



한국기독교학회
Korea Association of Christian Studies